
民間學術團體的湧現 與 1980 年代中後期的「文化熱」(II)

錢理群¹

摘要：本文主要討論了 1980 年代中後期（1985-1989）五年間中國大陸知識界出現的「文化熱」。重點介紹和分析了《走向未來叢書》編委會、中國文化書院、《文化：中國與世界》編委會、《青年論壇》編委會、《新啟蒙》編委會五個民間思想文化學術團體，他們的指導思想、學術活動與思想成果；同時，對其中最具有影響的代表性學者，如金觀濤、李澤厚、湯一介、龐樸、甘陽、胡平、王元化的學術思想、貢獻，作了初步的分析。並將「文化熱」中大陸知識份子提出的述求概括為：要求改變單一的經濟現代化路線，進行政治、經濟、文化體制的全面的根本變革，實現政治民主、思想自由與學術獨立的「全面現代化」；要求以懷疑、批判為核心的科學精神對傳統文化、黨文化、西方文化進行全面反思，最終實現文化的多元選擇，中國文化與世界文化的有機融合；要求徹底擺脫知識份子的依附地位，真正成為國家的主人，同時不斷進行自我質疑。

關鍵詞：文化現代化、文化反思、新啟蒙、中國與世界

¹ 北京大學中國語言文學系教授（退休）

The Emergence of Non-Governmental Academic Groups and the “Cultural Craze” in the Mid to Late 1980s (II)

Qian, Li-qun²

Abstract: This article mainly discusses the “Cultural Craze” that emerged in the intellectual circles in Mainland China during the mid to late 1980s (1985-1989). It focuses on introducing and analyzing the five folk ideological and cultural academics: the editorial board of *Towards the Future Series*, “Chinese Cultural Academy”, *Culture: China and the World*, *Youth Forum*, *New Enlightenment*, their guiding ideology, academic activities and ideological achievements; at the same time, the most influential scholars, such as Jin Guan-tao, Li Ze-hou, Tang Yi-jie, Pang Pu, Gan Yang, Hu Ping, Wang Yuan-hua’s academic thoughts and contributions, made preliminary contributions analysis: required to change a single economic modernization course, to conduct a comprehensive fundamental changes in political, economic, cultural institutions, political democracy, freedom of thought and academic independence “comprehensive modernization”; It requires the scientific spirit with suspicion and criticism as the core to conduct a comprehensive reflection on tradi-

² Professor in Department of Chinese Language & Literature, Peking University, (Retired).

tional culture, party culture, and western culture, and finally realize the multiple choices of culture and the organic integration of Chinese culture and world culture; it is required to completely get rid of the dependent status of intellectuals and truly become the master of the country, while constantly questioning itself.

Keywords: cultural modernization, cultural reflection, new enlightenment, China and the world

(二) 湯一介、龐樸和中國文化書院

中國文化書院知識群體，全都是學院裡的知識份子，而且集中了老、中、青三代人。

文化書院最早醞釀於 1984 年。先是 8 月北大哲學系、圖書館、中文系的一些青年教員，在北大圖書前的草坪上聚談，構想了一個創建民間學術團體的計畫，命名為「中國九州知識資訊開發中心」，並在東城區工商局註了冊。到 10 月，北大哲學系年輕教師魯軍、李中華、王守常，魏常海、田致遠、林姪，他們六人又提出一個設計，即借鑒中國書院教育的傳統，採取民間辦學的方式，來培育中外文化兼通人才，為中國教育、文化、學術的改革開路。這就是建立「中國文化書院」的最初設想。這一設想很快得到了哲學系的老教授馮友蘭、張岱年、朱伯昆和中年教師湯一介、樓宇烈、徐抗生等先生的支持，大家推舉湯一介出面籌備中國文化書院。

最初他們力圖得到官方的認可與支持，就以馮友蘭的名義致信黨總書記胡耀邦申明意見。胡耀邦很快就作出批示：「我同意這件事，請胡啟立（中央書記處書記）、何東昌、彭佩雲（教育部部長、副部長）酌情處理」。教育部也表示支持。但在落實會議上，卻與北京大學校方發生分歧：文化書院方面提出要成立一個獨立單位，能夠允許「按自己的想法來辦」，這也是他們要實行民間辦學的初衷；但北大校方堅持要納入研究生院的體制內管理。最後眼看要不了了之，在 12 月 25 日召開的文化書院導師會上，大家就決定「自己先辦起來」。參加會議的任繼愈先生說，沒有校舍沒有經費都不要緊，我們有人嘛，就辦所草棚大學，不必去等那些東西了。會議當場決定，與會者每人出一百塊錢做基金，就這樣白手起家地走上

了民間辦學之路。1985 年 1 月，中國文化書院在北京市成人教育局註冊，宣佈正式成立，掛靠在北京市高校馬列主義研究會，湯一介為法人代表。原先已註冊了的九州知識資訊開發中心，也與中國文化書院在領導機構上統一起來，以便同時展開與中國文化教學研究有關的經濟活動，為中國文化書院籌措基金。³

中國文化書院的出現，立刻引起社會廣泛注目。這當然不是偶然的。

首先是它的民間性。它開了民間辦學的先河，也就打破了現行教育體制的許多限制，可以說是「超體制」的：它的教學活動一開始就是跨學科、綜合性的；導師隊伍的組成，不僅是跨系、跨校，跨越學院與科研單位的界限，而且是跨省市區、跨海峽兩岸、跨國界地區的；它也為改革開放後急需的兩岸交流、國際交流開闢了一個廣闊的民間管道。⁴而「文化書院」的設想更是自覺地繼承了中國書院教育的傳統。張岱年在紀念書院建院十周年的文章裡，就特意提到「在中國歷史上，書院是學者講學之所，與官方所辦的學府有一定區別」，「書院講學不僅傳授知識。王陽明在論講學時說，有講之以身心者，有講之以口耳者。講學以身心即視身心修養，這是儒學教育的一個傳統」。⁵中國文化書院儘管最後沒有掛靠北京大

³ 見常華：〈中國文化書院大事系年（1984-1994）〉，收入張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年紀念文集》（北京：北京大學出版社，1994 年），頁 53-54。參看湯一介：〈「縱論大化中，不喜亦不懼」——湯一介先生談中國文化書院〉，《在非有非無之間——湯一介自述》（鄭州：河南文藝出版社，2017 年），頁 169。

⁴ 魏常海：〈十年生聚，十年教訓——兼論中國文化書院特色〉，收入張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年》，頁 47-48。

⁵ 張岱年：〈中國文化的現代化〉，《文化的回顧與展望——中國文化書院

學，但它的核心與骨幹都是北大人，它對北京大學的傳統也有自覺的繼承。文化書院在 1988 年為紀念北京大學九十周年校慶，特地編寫了《北大校長與中國文化》一書。全書從孫家鼐、嚴復、蔡元培、胡適、湯用彤，一直寫到馬寅初、翦伯贊、季羨林，《附錄》裡還專門寫了對中國文化有貢獻的三位北大著名教授：梁漱溟、陳獨秀、朱光潛。文化書院導師樂黛雲在書的序裡，即強調了北大的立校之本是「學術自由」，並著重論述了北大對「文化之關切」，在「中西古今」的百年大課題上的「百家爭鳴」：這也都是中國文化書院所要堅守的傳統。⁶

中國文化書院的特殊優勢，還在於它集中了最具代表性的老、中、青三代學者。老一輩學者無疑是中國文化書院的中堅，正是梁漱溟、馮友蘭、張岱年、季羨林這些國家重量級學者在學界登高一呼、應者如雲的號召力，使得文化書院辦學活動和文化交流在國內外都極具影響力，書院也成了老一代學者在 1980 年代的思想解放、啟蒙運動中發揮作用的主要陣地。這也是中國文化書院區別於其他民間學術、教育團體的主要特點。而主要是建國後培養出來的中年一代學者則在文化書院起到了核心作用，這同樣不可忽視。我們在相關文章裡曾經談到中年一代由於他們受黨文化的束縛較深，在 1980 年代文化重建中，總體上處於較為被動的地位，但他們中的傑出者，卻能敏感到時代的變遷，首先「反戈一擊」，在文化反思中發揮特殊的作用，再加上他們已經具有了一定的學術地位，也就能成為民間學術、教育的有力推動者。文化書院裡的湯一介、龐樸，

建院十周年》，頁 2。

6 樂黛雲：〈我與文化書院〉，收入張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年紀念文集》，頁 32、34-35。

以及與文化書院有密切聯繫的李澤厚等，在 1980 年代的文化熱中都有相當的影響。或許因為文化書院裡的老、中兩代學者的影響太大，書院裡的年輕一代就不像其他民間學術群體（無論是《走向未來》群體，還是《文化：中國與世界》群體）的年青人那樣引人注目。但他們在具體組織、宣傳工作上所作的默默貢獻卻不可低估。而且留下了這樣難忘的記憶：「書院在中央團校舉辦的第一次中國文化講習班時，同時還搞著一項很緊急的資料工作，兩件大事並行，大家只好拼命。連續四十來個小時沒有正經吃飯，沒有躺下睡覺，到底還是把兩件事做好了」。⁷ 這樣一種為理想拼命的精神也是屬於 1980 那個年代的。

中國文化書院的另一個鮮明特色，是它在學術上的相容性和開放性。儘管在 1980 年代的文化熱中，它也有自己的傾向性，評論者常以「恢復和弘揚傳統文化」⁸、「對傳統進行創造性轉化」⁹ 相概括，將其稱為「傳統文化派」，並得到他們自己的認可。¹⁰ 但稍作深入考察，就可以發現，在具體學術觀點上，學院內部不同學者之間的差異，還是相當大的。正像湯一介所說，「中國文化書院同仁的觀點頗不一致，有屬於激進派的包遵信，也有屬於自由派的樂黛雲。但更多的學者對幾千年來的文化傳統是抱一種同情的理解的

⁷ 魏常海：〈十年生聚，十年教訓——兼論中國文化書院特色〉，收入張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年》，頁 51。

⁸ 陳子明、徐友漁：〈關於八十年代思想派別與《二十世紀文庫》的通信〉，《陳子明文集·第 2 卷》（香港：世界華文傳媒出版機構，2010）。

⁹ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案：80 年代中國文化研究》（北京：北京大學出版社，2010），頁 233。

¹⁰ 李中華：〈梁漱溟、馮友蘭與中國文化書院〉，收入張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年》，頁 10。

態度，他們不是『反傳統派』，但也絕不是沒有看到傳統文化的負面作用，而對幾十年來的新傳統則取批判態度。這三派的傾向雖不相同，但在批判幾十年的新傳統負面則比較一致」，¹¹ 所以它「不是單一的一個學派」，「它是一個相容並包的學術機構」。¹² 這樣的「和而不同」，既是中國傳統的；同時也內含著學術自由與民主精神，又是現代的：這本身就是中國文化書院以及 1980 年代的民間思想、學術界所追求的學術環境和境界。

那麼，我們就來聽聽書院最具代表性的幾位導師的各自獨立又獨特的見解。

首先注意的，自然是老一代中的梁漱溟。學院成立初討論院務委員會主席人選時，大家都認為最需德高望重者承擔，梁漱溟先生最堪此任。唯一擔心的是梁先生已九十二歲高齡，再加上晚年的幽閉，一生的坎坷，他恐不願出山。出乎預料的是，梁先生非常愉快地接受了大家的推舉，並表示說，中國文化的復興，他期盼了一輩子，沒想到他有生之年還能為此盡綿薄之力，實在是改革開放之功。於是，就有了這樣的許多親歷者終生難忘的記憶：1985 年 3 月的一天，中國文化書院第一次公開活動：第一期「中國文化講習班」正式開講，第一個演講者就是梁漱溟先生。這是他自 1953 年頂撞毛澤東，被迫沉默三十年後，第一次在公開場合講話，因此引起許多人的好奇心。上午九時梁漱溟老先生準時來到會場，「他坐到演講席上時，台下一片寂靜」。只聽見梁先生用他的廣西口音緩緩道

¹¹ 湯一介：〈文化熱的前前後後〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 48。

¹² 湯一介：〈「縱浪大化中，不喜亦不憂」——湯一介先生談中國文化書院〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 169。

來。¹³ 在講了幾句開場白以後，就直奔主題：「常常聽到各方朋友對中國傳統文化有些疑問或者評論：中國傳統文化有什麼長處和短處？它的得失何在？」「對這個問題，我想根據我的所見解答一下」。他先總的提出一個看法：「東西文化各有其文化、文明、貢獻。中國的傳統文化也有其特殊貢獻，可是也有其嚴重的缺點」，然後談了兩點意見，實際上是他東西文化觀的兩個側面。他認為，「人生有次第不同的三個問題」，其中「第一個問題是人類在大自然界求生存的問題」，「解決這個問題成功的不用說是西洋人、西洋科學家，其成績籠統地說叫物質文明」。在這個問題上，「中國人卻大大落後了」，這主要是「走岔了路」，「中國人的心思、思想、精神」都「用在人倫關係上面去了」，忽視了征服、利用自然，發展近代工業文明，物質文明。因此，在梁漱溟看來，在甲午戰爭失敗，暴露出中國的問題以後，出現「學習西洋的風氣」，用「西洋文化來補足我們的缺點」，是正常、必要的，甚至可以說，在中西文化關係上，特別是它的第一階段，首先需要的是「引進西方文化」。¹⁴

後來，湯一介在論述文化熱，談到梁漱溟的中西文化觀時，特地引述了梁先生關於西方文化中的科學、民主思想的一段話：「這兩樣精神完全是對的，只能無批判、無條件的承認」，「怎樣引進這兩種精神實在是當今所急的；否則，我們將永遠不配談人格，我們將永遠不配談學術」，用以證明往往被人忽視的梁漱溟的鄭重聲

¹³ 李中華：〈梁漱溟、馮友蘭與中國文化書院〉，收入張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年》，頁 11-12。

¹⁴ 梁漱溟：〈中國文化要義〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》（北京：三聯書局，1988），頁 135-137。

明：「我的提倡東方文化與舊頭腦拒絕西方文化不同」。¹⁵ 當然，梁漱溟的中西文化觀還有更重要的一面，這就是他特別強調中西文化差異裡，中國文化的特殊優越處。在文化書院的這篇演講裡有明確的表述：「近代的西洋人，我常以八個字概稱之為『個人本位，自我中心』。要求自由，平等，都是從此而來的。這恰好與中國不同。中國的道理是互以對方為重，按中國傳統的話叫做『禮讓為國』」，「這一精神我認為是人類在資本主義社會之後，必然要遵循的原則」。這就是說，按梁漱溟的人生、社會、文化發展階段說，「物支配人的資本主義社會必將轉而為人支配物的社會」。如果說，在第一個追求物質文明、工業化為主的時代（階段），需要「西方化」；那麼，人類必然進入的「人支配物」的時代（階段），就必須轉向「中國化」。結論是：「世界的前途將是中國文化的復興」。他自己就是為此奮鬥終身的。梁漱溟說，這個人支配物的世界也是「必然要到來的社會主義社會、共產主義社會，這是我所信奉的」。¹⁶ 這樣的「西方化必然轉向中國化」的信念，大概是屬於深知中國傳統文化價值，並有強烈的民族主義情懷，又必須面對西方文化挑戰的中國老一代學者的。後來季羨林先生強調「21世紀是中國的世紀」也是出於這樣的信念吧。¹⁷

當然，如研究者所說，「文化書院是具有開放心靈的傳統文化

¹⁵ 湯一介：〈文化熱的前前後後〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 55。

¹⁶ 梁漱溟：〈中國文化要義〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》，頁 138。

¹⁷ 參看季羨林：〈文化的回顧與展望·序（1994年作）〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》，頁 1。

研究學者的群體」，「那麼，代表書院文化觀念的不是幾位老先生，毋寧是湯一介、李澤厚、龐樸等資深教授的某些觀點比較地影響書院的文化追求」。¹⁸ 這一代中年學者的思想、文化觀念的形成與發展，有著更為複雜的過程，也因此有自己的獨特性。

湯一介即是一個典型。他生於 1927 年，二十歲（1947 年）時考入北京大學哲學系，「目的就是尋找真理，探討人生的意義」。在尋找真理的過程中，找到了中國共產黨，1949 年北平解放後，就加入了中國新民主主義青年團，又很快成了中國共產黨黨員，並很快接受了由蘇聯傳來的「馬克思主義」：在那個革命的年代，這一切都是順理成章的。湯一介後來回憶說：「經過了幾十年，我才發現，原來我把教條主義當成了真理。路似乎筆直又平坦，但你如果想往回走，想走出教條主義的門，那是非常困難的，真正能走出的也很少」。¹⁹ 大學畢業後的湯一介先在北京市黨校講《聯共黨史》，後又回到北京大學哲學系工作，而且很快就明白，「自己只能做一名『哲學工作者』。只有政治上的領袖如列寧、史達林、毛澤東才能做哲學家，而且他們一定是偉大的哲學家。『哲學工作者』的作用，除了解釋偉大領袖們的哲學思想，就是提著漿糊桶給古代哲學家貼標籤，唯物主義，唯心主義，進步，反動等等」。

在文化大革命中，湯一介就在劫難逃了，既是受害者，又當了這場莫名其妙的「大革命」的小卒子：先被打成「黑幫」，後又被吸收進「梁效」寫作班子。因此，1976 年文革結束後，又被隔離審

¹⁸ 陳來：〈思想出路的三動向〉，《《文化：中國與世界》三十年（1986-2016）》（上海：三聯書店，2016），頁 111-112。

¹⁹ 湯一介：〈在進退兩難間〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 23。

查了兩年，直到 1978 年才被「解放」出來。從 1949 年到 1978 年，三十年就這麼過去了：儘管也寫了四五十篇文章，但「很少學術價值」。湯一介自己總結這一段歷史，也只會有一句話：「今後只能聽自己的，不能聽別人的。聽別人的，你犯了錯誤還不知道怎麼辦呢」。²⁰

湯一介，或許還有主要成長於共和國的他那一代人中的覺醒者，從此給自己確立了一條原則：任何時候、任何情況下，都要「堅持獨立思考」；同時確立的還有這樣的目標：要「力求提出一套新的觀點來」，走出自己的思想、學術之路。²¹湯一介們後三十年的路，也就這樣確定了。這無論在他們個人的人生、學術歷程裡，還是在當代知識份子思想、精神史上，都是意義重大的。

首先要做的，是認真反思，總結歷史的經驗教訓，從思想禁錮和教條主義的束縛中解放出來。湯一介從 1978-1980 年，默默觀察、沉思、準備了三年。1981 年，他寫了一篇題為〈中國傳統哲學中的範疇諸問題〉的文章，發表在權威雜誌《中國社會科學》上，對一直在中國哲學界占統治地位的所謂「唯物主義與唯心主義二元對立，前者進步、後者反動」的教條提出挑戰，這也是一次自我解放。1983 年，湯一介應邀到哈佛大學費正清研究中心作研究，這是他第一次走出國門，直接接觸、感受世界新思潮。這是改革開放時代提供給他和這一代人的新的歷史機遇。對湯一介以後學術發展特別有

²⁰ 馬國川：〈湯一介：思想自由是最重要的〉，《我與八十年代》（北京：北京三聯，2011 年），頁 27-28。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（馬國川，頁數）之形式直接註明。參看湯一介：〈文化熱的前前後後〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 44。

²¹ 湯一介：〈走出困境的艱難歷程〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 34。

意義的，是他「碰到了現代新儒家」，並且以已經獲得的獨立思考的自覺作出了自己的獨立判斷：「我覺得新儒家的路子可能不太對，『內聖』之學可以開出現代民主政治的『外王』之道來，這個方向可能是錯誤的，不大可能從我們儒家哲學裡開出民主政治來」，「我就想是不是可以從一些別的角度考慮中國哲學問題」。²² 就在這一年，湯一介應邀出席在加拿大蒙特利爾召開的第十七屆世界哲學大會，他在會上發言裡，就從「中國哲學的基本命題」出發，來討論中國哲學問題。回國後，湯一介連續發表了〈論中國傳統哲學中的真、善、美問題〉與〈再論中國傳統哲學中的真、善、美問題〉，由此而開啟了自己研究中國哲學問題的獨立之路。（馬國川，頁 30-32）

因此，可以說湯一介於 1984 年應北大哲學系青年教師之請，主持中國文化書院工作，是有充分的思想與學術準備的。而文化書院也給他提供了一個更大的平臺，作為書院的核心與代表，他成了 1980 年代中後期的文化熱的有力推動者之一。下面，我們就根據湯一介在中國文化書院文庫裡發表的四篇文章來具體討論他在 1980 年代的思想啟蒙與文化反思中的思考和獨立貢獻。

寫於 1986 年 12 月的《論中國傳統文化》（書院演講錄第一集）一書的〈序言〉，對 1980 年代的文化反思的時代背景，有一個全

²² 隨著國門打開，新儒學迅速傳入大陸。在最初階段，國內學者都像湯一介這樣持一定保留態度。1985 年杜維明在北大開設「儒家哲學」，才引起學界注意。以後影響就逐漸擴大，余英時的長文〈從價值系統看中國文化的現代意義〉在《文化：中國與世界》1987 年 1 期發表，更產生了很大影響。「新儒學」也就成為文化熱中的一道亮麗風景。見林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》（北京：新星出版社，2006 年），頁 366。

面的考察，這也是湯一介自己的文化觀形成的背景。他談到了三個方面的問題。其一，是當時作為中國改革的中心任務的「現代化」所提出的問題：「現代化不能只限於科學技術的層面，更重要的是，應該有文化深層的現代化相配合，其中包括價值觀念、思維方式以及對傳統文化的歷史反思等等」。這大概是到了 1980 年代中期知識份子和民間改革者的一個共識：必須改變單一的經濟、科技、國防現代化的路線，而實現全面現代化，思想、文化的現代化就是一個重要方面，這也是「文化熱」興起的原因所在。其二，不可忽視的，還有一個「全球化」的大背景，這是已經開放了的 1980 年代不同於以往任何時代的一大特點：在全球化時代，「任何一個地區和國家發生的重大問題和世界其他地方都有密切關係」，而且 1980 年代的世界已經「破除了歐洲中心論」，發展到了「在全球意識下的多元發展」的新階段。湯一介據此而提出，要實現文化熱的三大任務：重新認識西方文化與傳統文化，創造時代新文化，既要有「全球意識」，即「從把世界作為一個整體方向來看文化的發展」，又要有「民族（尋根）意識」，即「堅持發揮民族文化的特色」，這應該是反思文化問題的基本立場。其三，湯一介又提醒說，必須正確處理「馬克思主義怎樣與中國傳統文化相結合，實現馬克思主義中國化」的問題。²³ 湯一介這一代人正是馬克思主義培育出來的，他們要形成自己的新思想、新文化觀，首先要面對的，就是「如何對待馬克思主義」的問題。湯一介後來在回憶其思想發展歷程時，曾談到，他在破除了對馬克思主義的教條主義的迷信之後，沒有走

²³ 湯一介：〈論中國傳統文化·序言（1986 年 12 月作）〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》，頁 1、2、4、10。

向對馬克思主義的全面否定，而仍然肯定了馬克思主義具有的一定的科學性。在 1988 年出版的《中國傳統文化中的儒道釋》一書裡，他提出，中國文化的發展或者「可以有兩種提法，一是發展出了一個適合現代化要求的中國化的馬克思主義；一是發展出一個適合現代化要求、吸收了馬克思主義的中國文化」。他對此有一個解釋：在 1988 年的當時，「因主客觀條件的限制」，他沒有表明自己的傾向，其實在內心是傾向於後一種提法的，他始終相信「中國文化的發展將是充分吸收和融合西方文化（當然也包括馬克思主義）的基礎上的一種面向世界的中國新文化」。²⁴ 有研究者說湯一介那一代人「要求發展適應中國當代社會環境的新馬克思主義文化觀念」，是有一定依據的，²⁵ 這大概也是在他們影響下的中國文化書院不同於其他民間學術團體的一個特點吧。

就在這樣一個對國內和世界發展格局的大視野、大關照下，湯一介提出了他對文化熱中的三大問題的意見和看法。

如何看待中國傳統文化？——湯一介依然從他所選擇的「中國哲學的基本命題」出發，討論中國哲學的特點，由此提出他的中國傳統文化觀。於是，就有了收入《論中國傳統文化》（文化書院演講錄的第一集）裡的《從中國傳統哲學的基本分析看中國傳統哲學的特點》一文，並有如下分析。

首先明確提出，「『天人合一』、『知行合一』、『情景合一』是中國傳統哲學的命題」：「所謂『天人合一』，它的意義在於要

²⁴ 湯一介：〈文化熱的前前後後〉，《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 65。

²⁵ 陳來：〈思想出路的三動向〉，《《文化：中國與世界》三十年（1986-2016）》，頁 113。

求解決『人』與整個宇宙的關係問題，也就是探求世界的統一性問題」；「『知行合一』是要解決人在一定的社會關係中應如何要求自己，即要求解決人與人之間的關係、人與社會的關係問題，也就是關於人類社會的道德標準和原則問題，或者說人對社會的責任問題」；「『情景合一』是要求解決在藝術創作中『人』（作為主體的人）和所反映的物件的關係問題，它涉及藝術的創作和欣賞的各個方面」。而「三合一」是以「天人合一」為主的，中國哲學的儒、道兩大系統都以天人關係為根本問題，「『天』雖是客體，『人道』要符合『天道』，但『人』還是天地之心（核心之心），它要為天地立心，這是『人』的責任，天地如無『人』，則無生意、無理性、無道德，所以『人』是作為宇宙的主人而存在」，這是一種「以人的主體性為基點的宇宙總體統一的發展觀」。這正是中國哲學與西方哲學的不同之處：「它並不偏重外在世界的追求，而是偏重對人自身的內在價值的探求」，「人的內在價值就是『天道』的價值。我們可以說，中國傳統哲學的基本精神是教人如何『做人』」，「『做人』對自己就應有一個要求，要有一個理想的真、善、美的境界」，並做到「知行合一」，「知行」問題在中國傳統哲學裡主要不是認識論的問題，「它更是一個倫理道德問題」。在湯一介看來，「中國傳統哲學如果它有一點價值，也許就在於它提出一種『做人』的道理。它把『人』（一個在特定關係中的『人』）作為自然和社會的核心，因此加重了人的責任感。在中國古代的賢哲看來，『做人』是最不容易的，作到和自然、社會、他人以及自我的身心內外的和諧更不容易」，而這樣的「和諧」也正是「三合一」的核心要求。湯一介因此認為，「對這種『做人的責任感』似乎應給以充分的理解並在改造的基礎上加以繼承」。

湯一介更為關注的，是這樣的「以人的主體性為基點」的中國哲學、中國傳統文化對中華民族心理的深刻影響，它所凝成的民族心理特性，並概括為四個方面。

一是「空想的理想主義」。「天人合一」為中心的「三合一」理念確實給世世代代的中國人提供了一個建立「和諧」社會的理想，這無疑「對人類社會是有貢獻的」；但它同時具有明顯的空想性，無論是統治階級鼓吹的「太平盛世」，還是中國老百姓期待的「太平世界」，其實都是對現實黑暗的一種粉飾，「用虛幻的理想欺騙自己，並不利於社會的改革與前進」。

二是「實踐的道德觀念」。強調「倫理道德在社會生活中的重要意義，特別是強調『知』和『行』必須統一」，無疑「有可取的一面」；但「把道德實踐作為最根本的實踐活動」，「把醫學、天文曆算、農業技術等等看成是『小技』」，卻「相對地限制了實證科學的發展」。而把「人的責任感」，對家庭、社會、國家的奉獻作為倫理道德的核心要求，無疑具有積極意義；但「過分強調社會責任，也會使人的創造性受到限制，使『人』要盡各種各樣的義務，而很少享受作為獨立的『人』的權利」，這樣，所謂「人的主體性」實際上只是「在規定了的『道德觀念』下的主體性」，是有極大限制的，甚至是有可能變形的。

三是「求統一的思維方式」。「強調統一，強調和諧，而反對『過』與『不及』，在一定條件下是有利於社會的穩定和發展的」，「社會的發展總是需要有一段相對穩定的時期，思想文化總是需要相互吸收與融合」；但過分的強調穩定與和諧，也會使民族心理「在一個相當一個時期自視過高而缺乏進取精神」，滿足現狀而不思變革，這實際上構成了中國社會長期停滯的重要原因。

四是「直覺的理性主義」。「這種理性主義是建立在沒有經過論證與分疏基礎上的，所以它往往是用『體證』的方法來說明『心』的作用，而『體證』的方法又往往是和個人的經驗結合在一起的，因此中國的作為種理性主義或者帶有一定的神秘主義色彩，或者與經驗主義劃不清界限」。²⁶

以上的分析表明，湯一介對中國哲學與中國傳統文化的理解，已經跳出了「非此即彼，非是即非，非正確即錯誤」的二元對立模式，而採取了遠為複雜的態度。在他看來，中國哲學、傳統文化的每一個命題，其獨特價值與可能存在的遮蔽，甚至陷阱是同時存在，並且是彼此糾纏為一體的。他當然不會同意站在「西方中心主義」立場對中國傳統文化的全盤否定，也不會贊同將傳統文化理想化、絕對化的「東方中心主義」，這也就是他對 1990 年代以後「悄悄興起」的「新國學」一開始就表示「擔憂」的原因。（馬國川，頁 39）更值得注意的是，他也跳出了在 1950-1960 年代起就在大陸一直盛行的，將傳統文化分為「糟粕」與「精華」的「一分為二」的思維模式，而寧願採取一種不那麼簡單明快，既肯定又質疑，多少有些相互矛盾的更為纏繞的態度。

第二個問題，如何看待外來文化，以及外來文化傳入後的中國文化的變異與發展？湯一介也沒有陷入抽象的理論辨析，而是從自己的研究專業範圍出發，總結歷史經驗入手。這就是收入《中外文化比較研究》（文化書院講演錄第二集）裡的〈從印度佛教的傳入中國看當今中國文化發展的若干問題〉。文章梳理了印度的佛教傳

²⁶ 湯一介：〈從中國傳統哲學的基本命題看中國傳統哲學的特點〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》，頁 45-46、48、53-54、59、62-68。

入中國後經歷了三個階段：在漢朝傳入時，先是依附於中國原有的「道術」（方術）；到魏晉時，玄學流行，又依附於玄學。這表明：「任何一種文化都有保守性的一面，對外來文化總有某種抗拒性，因此外來文化必須適應原有文化的某些要求，依附于原有文化」。其中也有微妙的變化：「先是與原有文化相同或相近的部分比較容易傳播；然後不同的部分逐漸滲透到原有分化中起作用，而對原有文化發生影響」。於是，就進入第二個階段：這就是「印度佛教在東晉以後的廣泛傳播，引起了中國傳統思想文化和外來的印度思想文化的矛盾和衝突，並在矛盾衝突中推進了中國思想文化的發展」。進而進入第三階段：「佛教在隋唐以後為中國文化所吸取，首先出現了中國化的佛教宗派；至宋，佛教則成為中國傳統文化的一部分而完全為中國傳統文化所融化，形成了宋明理學，即新儒家學說」。宋明理學批判了佛教，又吸取、融合了佛教，使中國哲學有一更完善的本體論、價值論和人生哲學的體系。湯一介總結說，「從兩漢到宋明，中國哲學在外來文化的衝擊下，走完了第一個『正一反一合』的過程，把中國哲學推向了前進」。由此得出的歷史經驗是：「中國這種傳統文化今後能否發展，將取決於兩個條件：第一它必須能保持它的特性，第二它又必須敢於吸取外來文化」。前者「表明一種文化傳統它對全人類文化的獨特價值，如果不能保持其特性則這種文化傳統就要在歷史的消失」；後者則是傳統文化得以保持發展生命力的必要條件，「如果它喪失了吸取新東西的能力，這種文化也就不能作為一種保持其特性的文化而繼續存在」。²⁷

²⁷ 湯一介：〈從印度佛教的傳入中國，看當今中國文化發展的若干問題〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第二集：中外文化比較研究》（北京：三聯書店，1988），頁 41、42-43、45-46、48。

湯一介的這些分析，顯然是為現實提供借鑒：其實，從 17 世紀（明代中葉以後）西方文明傳入中國以後，就開始了中外文化第二次相遇的歷史。其中經歷了明清、民國、中華人民共和國各個社會發展的不同階段，發生了種種曲折，特別是經歷了「五四」和「八十年代」兩次思想解放、啟蒙運動的衝擊，中國文化已經發生了深刻的變化。但看來，在歷史上中、印文化相遇中曾經發生的「正——反——合」的過程還沒有完成，要真正做到既保持傳統文化特性、又吸取外來文化，最後達到兩種文化的融合，還有很多的路要走。

第三個問題，是湯一介在收入《文化的回顧與展望》一書裡的〈古今東西之爭與中國現代文化的發展〉一文提出的：如何看待和對待在文化論爭中的不同思想派別？湯一介首先指出，文化的發展總是通過「認同」和「離異」兩個不同的階段來進行的：認同即是對主流文化的一致和闡釋，對已成模式的開掘，也會對異己力量進行排斥和壓抑；離異則表現為主流文化的懷疑、批判以至顛覆，同時是對被排斥者的相容，把被壓的能量釋放出來，以求打破既定秩序而開始新的創造。因此，這樣的離異常常發生在文化轉型時期。在湯一介看來，「從 1919 年五四運動的前後（或者說更早一些，從 19 世紀末）一直到今天（1980 年代），中國文化一直處在轉型時期」，始終有一個「古今中西之爭」，其對傳統文化的態度「往往並存著三種力量：文化保守主義派，文化自由主義派和文化激進主義派」。湯一介對此作出了歷史的梳理：五四時期的以陳獨秀為代表的激進主義與以胡適為代表的自由主義派曾「一度聯合舉起『反傳統』的大旗，提倡『科學與民主』；從 1920 年梁啟超發表《歐遊心影錄》，到 1921 年梁漱溟作《東西文化及其哲學》，以

及「學衡」派的興起，就逐漸形成了文化保守派。1923 年發生「科學與玄學論戰」則是激進主義、自由主義和保守主義的對壘，「到 1920 年代中期後，中國文化界就出現了三方鼎力的局面」；到了 1920 年代中期到 1930 年代中期，更有了中國社會性質和社會史論戰，以及「本位主義」與「全盤西化」的大論戰；此後的 1930 年代中期到 1940 年代的中期，就出現了一批「對中國學術文化有深遠影響或者構建出比較有影響的思想體系的代表人物」，如激進派的郭沫若、侯外廬等，自由派的胡適、陳序經、張東蓀、金嶽霖等，保守派的熊十力、馮友蘭、賀麟等，還出現了一些融鑄古今、會通中西的大師級的學者，如陳寅恪、陳垣、錢穆等：這是一個中國現代文化學術的收穫季節。但到了 1949 年以後，文化領域就進入了激進主義「獨領風騷」的時期，並且「依靠政治的力量把自由主義和保守主義作為批判對象」。直到改革開放後的 1980 年代，才重又開始了「古今中西文化」之爭。

在湯一介看來，在這次文化熱中出現的各個派別，也存在著激進主義、自由主義和保守主義三派。而歷史已經證明，「在文化轉型時期，學術文化的發展往往是多元的，正是由於有激進主義、自由主義和保守主義並存，在這三種力量的張力與博擊的推動下，學術文化才得以發展」：「激進主義派在文化轉型的一定階段往往起著打破已經僵化的舊傳統開創文化發展的新局面的作用；而保守主義可以使傳統不至於斷絕，獲得繼往開來的可能；自由主義派則起著為文化的發展提出新的問題，而有利於文化多元化方向發展的作用」。湯一介最後提出了他的期望：「中國知識界應該有更廣的胸懷，在發展中國文化的過程中，既可堅持自己選擇的發展方向，也應尊重別人選擇的發展方向，可以『和而不同』。這也許更符合中

國文化的『中庸之道』的精神，為中國學術文化界樹立一種新的風尚」。²⁸

這又是一個重要的歷史經驗的總結：「和而不同」的原則的提出與宣導，正是對建國後一直在中國文化學術界占支配地位的「二元對立，一個吃掉一個」的「鬥爭哲學」的歷史的糾正。同時，這也可以看作是湯一介對自己的文化思想的一個概括：從前文的分析中，即可看到，無論是對傳統文化，還是對待外來文化，以及對兩者關係的處理，他都秉持「中庸之道」的精神，力求平衡，避免「過」與「不及」，走向任何一個極端。在某種程度上，這也正是中國文化書院的文化觀念和風格的特點，如論者所說，書院的學者都自有一種「穩健平實的文化寬度」。²⁹

論及作為文化書院骨幹的中年一輩學者，不能不談到的，還應有龐樸。研究者認為，「龐樸可能是反反傳統派中最注意研究文化理論的學者」。³⁰ 這裡說到的兩大特點，大概是說出了龐樸在 1980 年代文化反思裡的獨特之處和貢獻的。

先說他的「文化理論」。龐樸是最早關注文化研究的學者，早在 1982 年他就在〈答《人民日報》讀者問〉裡，發出了〈應該注意文化史的研究〉的呼籲。1985 年他又負責主持《中國文化史》叢書的編輯、出版工作，被稱為是「中國文化的『再發現』」。在隨即出現的「文化熱」的新浪潮中，他更明確提出了「創造有中國特

²⁸ 湯一介：〈古今中西之爭與中國現代文化的發展〉，《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年紀念文集》，頁 74-76、78-82、85-87。

²⁹ 陳來：〈思想出路的三動向〉，《《文化：中國與世界》三十年（1986-2016）》，頁 112。

³⁰ 林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》，頁 369。。

色的現代化文化」的命題，提倡「文化的多元論」：「不僅承認文化起源上的多元論，而且承認在文化的現代化上，也是多元的」。在擔任中國文化書院導師後，他在學院第三期講習班作了題為「文化的民族性和時代性」的講演，產生了很大的影響。³¹ 在這一過程中，龐樸逐漸形成了自己的文化觀，其要點主要有二。

首先是他的「文化三層面結構」論：「物質的層面」，「物質化了的意識，或者受是物質裡面所包含的意識，如理論、制度、行為等」層面，以及「最深層面」的「心理層面或者說意識的層面」。龐樸指出一個「非常有趣的現象」，即這樣的文化結構的層次遞進與中國近代史的歷史發展有一個同步關係，「歷史的發展也就是邏輯的展開」：大體說來，洋務運動就是一個接受西方「物質文明」的階段；隨後的第二個時期，戊戌變法、辛亥革命雖然有改良與革命的根本區別，但在文化變遷上都屬於制度層面的變革；直到「五四」新文化運動，才觸及「文化深層的問題」，即所謂「國民性」的改造。但最後是「武器的批判代替批判的武器」，「五四」的課題就「淹沒在炮火聲中了」。更有意思的是，這樣的歷史與文化的同步發展在文革結束後的中國再度重現：中國改革開放的歷史也由西方科技的引入，經濟、政治體制的改革，到文化熱的出現，也就

³¹ 參看龐樸：〈應該注意文化史的研究——答〈人民日報〉讀者問〉（1982年8月）、〈中國文化的「再發現」——答〈北京晚報〉記者薛湧同志〉（1985年6月）、〈中國傳統文化與現代化斷想——答〈未定稿〉記者張耒同志〉（1985年）、〈創造中國特色的現代化文化〉（1985年10月）、〈文化的民族性和時代性——在中國文化書院第3期講習班上的講演〉（1986年1月）。以上各文均收入龐樸：《文化的民族性與時代性》（北京：中國和平出版社，1985），此書為龐樸任主編的《中國文化與文化中國叢書》之一種，中國和平出版社1985年8月出版。

進入了文化深層次的反思與改造。龐樸同時注意到的，還有另一個層面的相合，即「文化的三個層面恰與科學的三大部類相合」：「自然科學的大部分成果體現為文化的物質部分；社會科學的研究物件是中間那一部分，制度部分；而人文科學大多研究文化的深層即第三層的東西」。在這個意義上也可以說，1980 年代的文化反思應該是人文科學大顯身手的時機；而在龐樸看來，「人文主義」正是「中國文化傳統的核心」，儘管中國文化裡的人文精神與西方文化傳統裡的人文精神顯然存在差別而且互有得失，但在文化反思進入深層次的文化心理結構時，特別關注這方面問題的中國傳統文化也就顯出了它的特殊意義和價值。³² 這就是龐樸在文化熱的討論中，集中關注「如何對待中國傳統文化」的問題的原因所在。

在龐樸看來，這樣的深層次的文化心理結構和意識，涉及「中國的思維方式、審美趣味、道德情操、宗教觀念」，形成特定的「文化心理積澱」，對於每一個中國人，「它是一種潛意識，一種內在的思想定勢，一種定向發展的傾向」，借心理學術語來說，它幾乎是一種「似本能」。「傳統是不可避免地存在於我們生活中，就是說你想徹底否定，卻否定不掉」，「任何人、任何民族都沒有辦法把自己的血液換一遍，擺脫不了傳統，我們可以期待傳統隨著時代的前進，不斷更新」卻「沒有辦法去剷除傳統」，「你如果想否定傳統，可能就等於否定這個民族；要讓這個傳統消亡，至少要讓這個民族文化消亡」。更重要的是，傳統不僅是一種保守的力量，更是一種資源、財富，「傳統在發展進步當中可能起作用，它可能而且一定會被融合到現實當中去，傳統跟現代要融合起來，而且在

³² 參看龐樸：〈中國傳統文化與現代化斷想——答〈未定稿〉記者張耒同志〉、〈中國文化的人文精神（論綱）〉，《文化的民族性與時代性》。

發展過程中形成一個新的整體」。而傳統的優劣不僅「並存」，還「常纏在一起，劣的東西又是優的東西不可缺少的成分，甚至傳統中劣的東西本身又是優的東西」，這都不是簡單否定就能打發了事的。——這樣，龐樸就從傳統自身的結構、特點的根本點上，對 1980 年代的文化熱中盛行的「反傳統」論提出了他的質疑。³³

當然，龐樸的反「反傳統」的主要理論依據，還是他的「文化的民族性與時代性」論。在他看來，所謂文化的「民族性」問題，「涉及到文化的發生學」：「如果全世界的文化都從一個點往外擴展，當然就無所謂民族性的問題」，如果承認文化的「多源說」，承認「許多源頭各自發生發展」，不同的社會空間，不同的生存發展環境，不同的生活方式，就會產生不同的文化形態，形成種種文化心理的積澱，也就有了不同的文化的民族性。所謂「東、西文化」的差別所反映的正是文化的民族性的差異。而所謂文化的「時代性」，是指文化的存在與發展，都有一定的「歷史時間」，都要打上時代的烙印，適應時代發展的需求，發生這樣那樣的變遷，而且也有不同的時代的評價標準。所謂「古今文化」的差別反映的也都是文化時代性的不同。³⁴ 而如研究者所說，在龐樸的心目中，「民族性似乎更為重要。因為民族性構成文化的特性，而時代性歸根結底仍然體現文化的共性，而共性寓於特性。文化的民族性，特別是其中的文化心理層面中的民族性構成文化的靈魂，是『本中之本』，是一個民族不同於其它民族的依據。『承認文化就是承認民族』，

³³ 龐樸：〈文化結構與近代中國〉、〈論傳統〉、〈文化的民族性和時代性〉，《文化的民族性與時代性》，頁 50、106、122、114、130。

³⁴ 龐樸：〈文化的民族性與時代性〉，《文化的民族性與時代性》，頁 43-44、49。

否認文化的民族性就等於否定這個民族」。³⁵

正是基於這樣的文化的民族性的立場，龐樸旗幟鮮明地反對一切「文化中心論」，無論是「歐洲中心主義」，還是「華夏中心主義」。³⁶而重心又在反歐洲中心主義。他因此對 1980 年代文化熱中三個頗為流行的觀點提出質疑和挑戰。一是所謂「現代化就是西方化」。龐樸明確指出，儘管不可否認「現代化首先發生在西方國家，西方國家給全世界作出了現代化的一個樣本」，但同樣不可忽視的，是西方現代化是「在西方傳統下面的工業化」的產物，是有其民族特性的。如果看不到這一點，不對「西方現代化的特殊性與普遍性」作深入的具體分析，而是盲目地「隨便拿來」照搬照用，「那麼一定要犯錯誤」：很有可能「我們所追求的，恰恰是不應該移植的只有西方的特殊意義的東西，而我們所忽視的，偏偏倒是應該學習的具有歷史普遍意義的東西。如果是這樣，到頭來，我們所實現的，絕不會是現代化，而恐怕是一種沒有殖民者的殖民地化」。³⁷應該說這是一個深刻的預警，其意義不可低估。龐樸同時質疑的，還有「把傳統和封建遺毒等同」的說法，以及誇大「封建傳統對當代中國的影響」：在龐樸看來，這些似是而非的傳言，都遮蔽了一個基本的歷史事實與現實問題：「近 100 年來，中國恰恰是封建傳統破壞得最厲害的國家」，當下中國最迫切的任務不是繼續「反傳統」，而是重新認識中國的傳統，「擺好傳統與現代化的關係」。³⁸這就

³⁵ 林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》，頁 370。

³⁶ 龐樸：〈文化的民族性與時代性〉，《文化的民族性與時代性》，頁 45。

³⁷ 龐樸：〈論傳統〉、〈傳統與現代化〉，《文化的民族性與時代性》，頁 56、108。

³⁸ 龐樸：〈論傳統〉，《文化的民族性與時代性》，頁 108-109。

涉及龐樸對五四傳統的認識。在他看來，「五四新文化運動的偉大功績在於突出強調了文化的時代性，以及指出在文化心理方面應該樹立批判的精神，從而在中國歷史上呼喚出了一個新的時代；可是由於對文化的民族性未曾理會，似乎可以認為，五四留下了許多沒能做完的課題」，「諸如，中國的思維方式、審美趣味、道德情操、宗教觀念等，都屬於文化心理問題，而未曾很好的引起討論。唯一被鄭重提出討論過的國民性格問題，又由於在指導思想上否認文化有民族性，而不被相信是正當的文化心理狀態問題，竟成了只供申討的物件」。龐樸因此認為，1980 年代的文化討論與反思，不應該簡單地延續五四的「反傳統」，而更要立足於「撿起五四的未完畫卷」，完成五四留下來的「沒能做完的課題」，把重心放在重新認識傳統上，以「一種自覺的態度與認識」，對傳統的正負兩方面都進行科學的分析，以「促進傳統的創造性的變化」。³⁹

龐樸在這裡強調傳統的創造性變化，則表明了他的文化觀念與立場的另一個重要方面，即同時強調文化的時代性，反對中國文化中心論，並最終著眼於傳統的現代轉化。他要打破的是將傳統與現代「絕對對立」的觀念：「要想現代化，就必須徹底否定傳統」——這就是以西方中心主義為依據的「全盤西化論」；「要想維護傳統，就不可能現代化」——這就是以中華中心主義為心理基礎的以不變應萬變的「保存國粹派」。這兩種傾向看似兩個極端，但骨子裡都是「文化一元主義」，「只是理論的中心不一樣而已」。⁴⁰ 在龐樸

³⁹ 龐樸：〈文化結構與近代中國〉、〈論傳統〉，《文化的民族性與時代性》，頁 107、132。

⁴⁰ 龐樸：〈論傳統〉、〈文化傳統與現代社會〉，《文化的民族性與時代性》，頁 111、185。

看來，傳統與現代化的關係，是「既對立又統一」的：它們既「相互依存」：「傳統即現代化的基礎，任何一民族的文化傳統都是其文化走向現代化的立足點、出發點、根據地」；它們又「相互轉化」：「傳統就是過去的現代化，現代就是未來的傳統」；它們更「相互即是」：「傳統即現代化，現代化即傳統」，「傳統本身必須向現代化轉化，才能使引進的東西不致枯萎、蛻化；而現代化的東西，又只能常傳統中吸取養分」。⁴¹「現代化必須以傳統為基礎，傳統必須以現代化為目標——這就是我們的結論」。⁴²

在文化的時代性與民族性問題上，龐樸還有一個重要觀點，即「時代性中寓有不變的永恆性的內容，民族性內容中寓有通行的人類性的內容」。⁴³正是基於「時代性」與「永恆性的我內容性」、「民族性」與「人類性」的相通的認識，龐樸把他的文化觀最後歸結為「會通古今中外」，研究者認為這是對他的理論觀點的最好「概括」。⁴⁴在他的理念中，每一個民族（無論是西方民族，還是中華民族，東方民族）立足於本土創造的文明，既有民族的特殊性，更具有普世價值，是對人類文明的貢獻；而每一個時代的文化變遷，在促進各民族的文化更新的同時，也都積澱下了永恆不變的文化因數，為人類文明的發展提供了新的內容和新的可能性。因此，強調並重視文化的民族性與時代性，並不是目的，最終的目標還是超越時代與民族的「古今中外」文化的「會通」。這樣的認識，應該說，

41 龐樸：〈文化傳統與現代社會〉，《文化的民族性與時代性》，頁 188-190。

42 龐樸：《文化的民族性與時代性》，頁 56。

43 龐樸：《文化的民族性與時代性》，頁 151。

44 林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》，頁 369。

是能夠代表 1980 年代的文化討論與反思所達到的新的高度與深度的。

最後，我們還要對李澤厚的文化思想作一簡要的討論。李澤厚無疑是 1980 年代最有影響的學者之一。他同時兼任《走向未來》叢書編委和中國文化書院的導師，他在文化熱中產生廣泛影響的〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，就發表在《走向未來》1986 年創刊號。李澤厚回憶，《文化：中國與世界》創刊前曾和他討論過，連叢書名稱也是共同確定的。（馬國川，頁 59）《文化：中國與世界》集刊第三輯（1987 年 12 月）以頭條位置發表了他的〈略論現代新儒家〉。中國文化書院演講錄第一集《論中國傳統文化》則刊登了他的〈試談中國的智慧〉。這些文章都在大學生和研究生中迅速流傳，真正起到了啟蒙的作用。當時很多年輕人都稱李澤厚為「導師」、「精神領袖」；另外一些青年想要超越這一代人時，也常常以李澤厚為批判靶子，劉曉波就在 1986 年發表〈與李澤厚對話——感性、個人、我的選擇〉，站在全盤否定中國傳統文化的激進立場上，批評李澤厚的理論「大有復活孔子之勢」。李澤厚說他是和「正統『左派』」和「激進青年」「兩面作戰」，這大概是能反映他和他的思想在 1980 年代的實際處境的。（馬國川，頁 56-61）

我們對文化熱中的李澤厚的文化思想的討論，就從他在書院講習班上的公開演講《試談中國的智慧》說起。和湯一介一樣，李澤厚也對中國傳統文化的特點即「中國的智慧」作出了自己的概括，即為「血緣根基」、「實用理性」、「樂感文化」和「天人合一」。可注意的是，他在分析這些特點時的方法和觀念。他強調，「傳統是非常複雜的，好壞優劣經常可以同在一體中。如何細緻地剖析它們，獲得清醒的自我認識，就顯得比單純的『保衛』或『打倒』。

喜歡或憎惡，對今天來說，就更為重要」。他舉例說，「『敬老尊長』是儒家傳統中說保存積累至今仍有巨大社會影響的氏族遺風。它並不是個簡單的禮儀形式問題，而是一種文化現象和心理情感。在今天以至未來的社會生活中，它可以起某種稠密人際關係的良好作用，應該肯定它，保存它。但另一方面，這種傳統的價值觀念卻有重經驗而不重新創，講資歷而壓抑後輩等等很壞的作用，成為社會進步、生活開拓、觀念革新的極大障礙，應該否定它，排除它。從而，如何在制度上、思維中排除它（這應該是目前的主要方向），而又在心理上、情感上有選擇的保留它、肯定它，便是一種非常複雜而需要充分研究的問題」。⁴⁵ 李澤厚對傳統文化「好壞優劣一體」的體認，力圖跳出「或『保衛』或『打倒』，或喜歡或憎惡」的二元對立思維的自覺，和前文我們討論的湯一介的態度是相近的，或者正顯示了 1980 年代人們終於擺脫了思想文化領域的極左路線的束縛後獲得的新的思維與認識。而李澤厚這裡的分析裡，將對傳統的揚棄和繼承分為「制度與思維」和「心理與情感」兩個層面，則與我們下文所要討論的他的「西體中用」思想相關，是更具他個人的特色的。

李澤厚在 1980 年代文化熱中，影響最大的，還是他的「救亡壓倒啟蒙」論和「西體中用」論，我們可以作進一步的討論。

「救亡壓倒啟蒙論」提出以後，既引起強烈反響，又不斷引發質疑。其實，更應該關注的是他的問題意識。李澤厚在文章裡也說得很清楚：「『四人幫』倒臺之後，『人的發現』、『人的覺醒』、『人的哲學』的吶喊聲又聲震一時。五四的啟蒙要求，科學與民主、

⁴⁵ 李澤厚：〈試談中國的智慧〉，收入中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》，頁 21、23-25、27、35。

人權和真理，似乎仍然具有那麼大的吸引力量而重新被人發現和呼籲，拿來主義甚至『全盤西化』又一次被提出來。這不是悲哀滑稽的歷史惡作劇麼？繞了一個圈子，過了七十年，提出了同樣的課題」。這裡說的「繞了一個圈子」的歷史迴圈，是確實存在的歷史事實：五四時期的思想文化主流是個人主義、自由、民主，到了四、五十年代就變成了「鋼鐵的紀律，統一的意志和集體的力量。任何個人的權利、個體的自由、個體的獨立尊嚴，都變得渺小」；到了文革，個人主義成了「萬惡之源」，要求人人「鬥私批修」，個體的「我」不僅渺小，而且「消失」了；而現在，1980 年代的中國又重新高喊「科學與民主，人權和真理」。⁴⁶ 面對這樣的對啟蒙主義的「肯定——否定——再肯定」的迴圈，就不免要產生一個隱憂：會不會有一天，又來個「再否定」，「繞回去」呢？這就是問題所在：如果只熱衷並滿足於七十年後「五四」啟蒙主題的重申，而不去思考與探討啟蒙在中國遭到否定與拋棄的原因，並有針對性的進行

制度性的改革與建設、思想、文化的改造，使啟蒙思想在中國真正紮下根來，那麼，1980 年代的思想啟蒙、文化反思很可能又只是「一陣風」，「悲哀滑稽的歷史惡作劇」還會重新上演。這就是李澤厚的《啟蒙與救亡的雙重變奏》所面對並要認真解決的真問題。

他從兩個方面來進行解釋。首先就是「救亡壓倒啟蒙」論：「中國近代始終處在強鄰四逼外侮日深的救亡形勢下，反帝任務異常突出」，「救亡的局勢，國家的利益，人民的饑餓痛苦，壓倒了一切，壓倒了知識者或知識群對自由平等民主民權和各種美妙理想的追求和需要，壓倒了對個體尊嚴、個人權利的注視和尊重。國家獨立富

⁴⁶ 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），頁 36。

強，人民吃飽穿暖，不再受外國侵略者的欺壓侮辱，這個頭號主旋律總是那樣地刺激人心，縈繞入耳」。⁴⁷ 這裡說的，就是在中國真正滲入「民族文化心理結構」最深處的國家情結，民族情結和人民情結，缺少的就是人的情結，個體的人的情結。⁴⁸ 這也正是中國傳統文化的特點：從來都是強調個人對家庭、社會和國家的責任，而忽略個人的利益與權利和尊嚴。這樣的集體至上、國家至上、民族至上的思想、文化、心理結構反映的，又是中國以家族、宗族為基礎的皇權統治的政治、社會結構。在李澤厚們看來，不對這樣的社會、文化、心理結構進行根本的改造，關於人（特別是個體的人）的權利和尊嚴、民主、自由等啟蒙意識是根本不可能在中國生根，一有機會，就會動搖，以至覆滅。但他們又堅定的認為，啟蒙主義反映的這些人的基本權利又是一個健全的社會不可或缺的，即使被否定，又會不斷地被重新提出：這樣，就在歷史的肯定與否定之間形成了一個迴圈。

在進一步追問，這樣的中國傳統的政治、社會、文化、心理結構難以動搖的原因時，李澤厚又指出，「近代中國沒有資本主義歷史前提，漫長的封建社會和半封建半殖民地社會之後，緊接著便是社會主義。無論在社會的政治經濟結構上和人們的文化心理結構上，都並沒有經過資本主義的洗禮。也就是說，長久封建社會產

⁴⁷ 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》，頁 33、37。

⁴⁸ 研究者指出，提出「民族文化心理結構」的概念，是李澤厚的一大貢獻，它（連同「積澱」一詞）一提出，即不脛而走。「實際上它概括了（1980 年代）整個文化討論的主要內容」，「幾乎都是集中在文化的心理、意念等內在層面，涉及文化的制度、結構等外在層面的甚少」。見林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》，頁 378。

生的社會結構和心理結構並未遭受資本社會的民主主義和個人主義的沖毀，舊的習慣勢力和觀念思想仍然頑固地存在著，甚至滲透了人們的意識和無意識的底層深處。這就不難怪它們可以借著社會主義的集體主義的衣裝，在反對資本主義民主自由和個人主義的旗號下，在文化大革命中甚至之前，輕車熟路地進行各種復辟了。於是，文革之後人們便空前地懷念起五四，紀念起五四來。⁴⁹ 這裡提出的，是又一個重大的「補資本主義課」的歷史課題。

這本身即是馬克思主義發展中的根本問題。按照馬克思主義的經典觀點，社會主義革命只能發生在資本主義政治、經濟、文化高度成熟，並顯露出深刻的內在矛盾的發達國家；而列寧主義指導、影響下的俄國革命、中國革命都發生在不發達國家，根本「沒有資本主義歷史前提」。毛澤東的「新民主主義論」，就是為了解決這一問題，而提出中國革命「必須分為兩步」，在進入社會主義革命階段之前，還需要進行「資產階級民主主義的革命」，「它的客觀要求，是為資本主義的發展掃清道路」；但由於它是由無產階級政黨所領導，「又恰是為社會主義的發展掃清更廣大的道路」，因此，它的基本性質是「新民主主義」的。⁵⁰ 1945年，毛澤東在被視為「建國綱領」的《論聯合政府》裡，又明確表示：中國共產黨人「不但怕資本主義，反而在一定的條件下提倡它的發展」，因為「現在的中國是多一個外國的帝國主義和一個本國的封建主義，而不是多了一個本國的資本主義，相反地，我們的資本主義太少了」。⁵¹ 問

49 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》，頁 38。

50 毛澤東：〈新民主主義論〉，《毛澤東選集（一卷本）》（北京：人民出版社，1967），頁 629。

51 毛澤東：〈論聯合政府〉，《毛澤東選集（一卷本）》，頁 961。

題是，建國以後，毛澤東並沒有按照他的承諾和黨內外大多數人的意願，發展新民主主義，而是在 1953 年中國經濟剛剛恢復，就宣佈要進入以讓資本主義「絕種」為目的的「社會主義革命」，其結果就是在文革中把打著社會主義旗號的封建專制主義發展到極致，造成巨大的民族災難。文革結束後，人們痛定思痛，總結歷史經驗教訓，就必然注意到中國的政治、經濟、思想、文化沒有經過「資本主義洗禮」造成的弊端，於是就提出了「補資本主義課」的歷史任務，在許多人的眼裡，這正是改革開放首先要做的事：重新引入西方資本主義文明，向西方學習。這顯然具有歷史的必要性與合理性。而且是 1980 年代許多黨內改革派的老幹部和知識份子的共識。這正是李澤厚提出「西體中用」論的思想背景。

我們在討論李澤厚的「西體中用」論之前，需要先弄清他對「中體西用」論的批判。在他看來，「中體西用」中的「用」實際上就是一種「同化」；而「同化」是最能體現中國傳統文化的「實用理性」的特點的：它最善於「讓一切外來的事物、思想逐漸變成自己的一個部分，把它們安放在自己原有體系的特定部位上，模糊或消蝕掉那些與本系統絕對不能相容的部分、成分、因素，從而使之喪失原意。總之，是吸取接受以後加一番改造，使之同化於本系統。」他特意提醒說，這是「近現代中西文化」關係中，「最值得注意的『中體西用』的演化，即『西學』被吸收進來，加以同化，成為『中學』的從屬部分，結果『中學』的核心和系統倒並無根本的變化」。⁵²而且這是一個「淘優擇劣」的過程，最後無論為「體」的「中學」，還是所「用」的西學，都是中外傳統中最壞的部分的惡性嫁接。

或許正是有屆于此，李澤厚針鋒相對地提出了他的「西體中用」

⁵² 李澤厚：〈漫說「西體中用」〉，《中國現代思想史論》，頁 323。

說。其要點有三。其一，強調「社會存在（包括社會生產方式和日常生活）是社會主體」，「科學技術是社會本體存在的基石」；因此，他理解的「體」應「包括了物質生產和精神生產」，由科技生產力和政治、經濟管理制度以及「本體意識」三個部分組成，也即包括「經濟、政治、文化」三個層面。而這樣的全面變革，又應以經濟發展為前提，遵循「經濟發展、個人自由、社會公正、政治民主」的「四順序」逐步推進。（馬國川，頁 63）

其二，他所說的「西體」，就是要用「在西方先開始」的「現代大工業生產」與相應的科學技術、經營管理制度，現代政治體制，以及包括「科學」、「民主」以及「馬克思主義」在內的現代思想文化以及相應的思維方式，來「努力改造『中學』，轉換中國傳統的文化心理結構，有意識地改變這個積澱」，即是「在新的社會存在的主體上，用新的本體意識對傳統積澱或文化心理結構進行滲透，從而造成遺傳基因的改換。這種改換又並不是消滅其生命或種族，而只是改變其習性、功能和狀貌」。在李澤厚看來，「在西方開始」並最後體現在「西學」裡的現代科學技術、工業化生產，現代政治體制，以及現代思想文化，都是代表了人類文明發展的趨向的；因此，必須以這樣的「西學」來「改造『中學』」，而且這樣的改造，必須是全面和徹底的，不僅要從根本上改變「社會存在」（經濟、政治制度），而且要從根本上改變「文化心理結構」，甚至要「造成遺傳基因的轉換」。李澤厚這一「以西學全面、徹底改造中學」的思想看似激烈，其實是基於我們前文所討論的，他對中國傳統文化（中學）強大的「同化力」的深刻認識和高度警戒。他認為，唯有這樣的政治、經濟、文化的猛烈衝擊，古老的已經趨於保守、僵化的中華文明才有可能獲得新的活力，發生真正的變革，

以適應世界文明發展的大趨勢，並作出自己的獨特貢獻。

其三，因此，他所強調的「中學為用」，就不是簡單的「利用」，而是為了促進傳統文化的新生，而進行「轉換性的創造」。在李澤厚看來，中學在經過西學的徹底改造清除了負面的消極因素以後，它固有的被遮蔽或扭曲的正面、積極的因素，就會重新啟動、顯現，例如它的「實用理性」中「清醒的理知態度和求實精神」，它的「道德主義」中的「先人後己、先公後私的力量光芒」，其「所積累起來的處理人際關係中的豐富經驗和習俗，它所培育造成的溫暖的人際關懷和人情味」，就會重新「給中國和世界以芬芳」，反過來對西方文明發展到極端而產生的弊病，如「冷酷的金錢關係，極端的個人主義，混亂不堪的無政府主義，片面的機械的合理主義」等等，提供歷史的糾正的可能。這才是李澤厚「西體中用」的真正用意和作用所在：「既包括『西體』運用於中國，又包括中國傳統文化和『中學』應作為實現『西體』（現代化）的途徑與方式」，在這個過程中，原來的『中學』就被更新了，改換了，變化了。『西體』才真正正確地『中國化』了，而不再是在『中國化』的旗幟下變成了『中體西用』」。這正是表明李澤厚宣導的「西體中用」，絕不是要用「西學」全面否定、取代「中學」，而是要追求西方文明與中國文明在變革中的最終「融合」，以實現真正的「文化現代化」。李澤厚一再聲明：「『現代化』並不等於『西方化』」，就是這個道理。⁵³他是既反對「中體西用」，即「全盤中化」，也反對「全盤西化」的。（馬國川，頁 54）

以上所分析的梁漱溟、湯一介、龐樸和李澤厚的東西文化觀，

⁵³ 李澤厚：〈漫說「西體中用」〉，《中國現代思想史論》，頁 331-333、337-338。

大概能代表 1980 年代文化熱中老一代和中年一代學者的文化思想，體現了一個時代的水準，由此而積澱下來的思想與智慧，是彌足珍貴的。

(三) 甘陽和「文化：中國與世界」群體

研究者稱甘陽為代表的《文化：中國與世界》群體為「85 學人」、「新生代學者」。⁵⁴甘陽自己則說：1980 年代的「三個編委會是三個年齡段。湯一介他們完全是我們的老師輩。《走向未來》實際上是（劉）再複這個年齡段，更小一點。但是他們又比我們大，我們還在讀研究生時候，他們都是已經工作的人了。我們這幫主要是以第一批研究生為主的」。⁵⁵如果說「中國文化書院」的主體是 1949 年建國後 50-60 年代教育體制培養出來的一代中年學者，「走向未來」群體中多是文革中的大學生、中學生，主要是在文革中成長起來的一代，通稱「四五一代」；那麼，「文化：中國與世界」這一代儘管也經歷了文革，但他們年齡較小，是文革中的小學生（也有個別初中生），主要成長背景還是文革結束後的研究生教育。就像研究者所說，這一代人「應被看作 70-80 年代轉型時期高等教育體制改革的產物：他們都獲益於 1978 年開始恢復、1981 年正式實施、1982 年開始完善其制度化建設的研究生學位制度，並成為不同人文

⁵⁴ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 321、323。

⁵⁵ 查建英：〈訪談錄：甘陽〉，《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006），頁 213。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（查建英，頁數）之形式直接註明。

研究領域的首批碩士、博士學位的獲得者」。⁵⁶甘陽就是 1978 年考入黑龍江大學哲學系，1982 年到北京大學外國哲學研究所讀碩士研究生，1985 年春畢業。「文化：中國與世界」的另外幾個骨幹，如蘇國勳、趙越勝、陳嘉映等都是 1977 級大學生，畢業後繼續讀碩士研究生，1984 年畢業。劉小楓、王煒、王慶節等，則和甘陽一樣，都是 1978 級的大學生（劉小楓就讀於四川外國語學院），1985 年研究生畢業。以後他們聚集起來發出自己的聲音，都是在 1985 年以後。而 1985 年，正是「1980 年代文化變革真正呈現出『轉型』面貌」，文化熱最初興起的一年。⁵⁷如陳平原所說，「1985 年是個關鍵性的年份，對整個當代中國文學藝術，包括美術、音樂、電影等，以及學術研究，都是重要的轉捩點」，他自己也是 1984 年從廣州中山大學考入北京大學，攻讀博士學位的。他說他的感覺是「1985 年，整個京城文化界，全都『蠢蠢欲動』，不，是『躍躍欲試』」。（查建英，頁 126-127）甘陽這一夥人，正是在這樣的歷史機遇和氛圍下，一躍而出，為文化熱推波助瀾，迅速立住腳，並產生巨大影響的。他們被稱為「85 學人」是名副其實的，可以說「文化：中國與世界」就是 1980 年代中後期的文化熱的產物和象徵。

這樣，他們也就具有了與其他民間學術文化團體不同的一些群體特色。

首先，作為當代新教育、學術體制培育的首屆研究生，他們也就成了「當代中國首批職業化的學術人」，⁵⁸也即人們通常所說的

⁵⁶ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 320-321。

⁵⁷ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 321。

⁵⁸ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 321。

「學院派」學者。這主要表現在追求學術的獨立性與自主性，不僅和權力保持距離，也和民間反抗政治，和現實保持距離。用甘陽的話來說，這是「非政治」的「政治」，根本目的是要「使各文化領域逐漸擺脫政治的過分羈絆，真正取得自身的相對獨立性」。⁵⁹ 因此，「文化：中國與世界」群體對「走向未來」群體是持保留態度的，認為他們和黨內改革派靠得太緊，「討論的語言老是半官方的」，實際是被「拖著走」，而自己所要的是用「新的（學術）語言談問題」。（查建英，頁 196-198、224-225）

「文化：中國與世界」群體與老教授、老學者的關係，也許更引人注目。人們最津津樂道的，是「洪謙、熊偉之于甘陽，宗白華之于劉小楓，馮友蘭之於陳來，張廣銘、張芝聯之與閻步克，王瑤之于陳平原、錢理群」的影響與傳承。如研究者所說，「這批老學者、老教授往往受教並教學於 30-40 年代的大學，並在 50-60 年代的教育體制中受到不同程度的批判」，到文革結束後的改革開放時期，他們逐漸復歸於大學體制的中心位置」，在新恢復的學位制度裡擔任指導者，「傳道授業於從『五湖四海』歸於學院中心的年輕一代」。可以說，「80 年代學術、文化的轉型，儘管表面上是『85 學人』的登臺獻演，但真正完成這一知識格局轉型的，卻是兩代人的合作成果」。⁶⁰ 於是，就有了陳平原所說的「學術上的『隔代遺傳』」：「八十年代的我們，借助於七八十歲的老先生，跳過了五六十年代，直接繼承了三十年代的學術傳統」。陳平原還具體分析了「這批成長於三十年代的學者」的特點和對自己的影響：「第

⁵⁹ 甘陽：〈初版前言〉，《八十年代文化意識》（上海：人民出版社，2006），頁 6。

⁶⁰ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，326-327 頁。

一，這些人大都受過較好的中學、西學的訓練，是正規軍，不是遊擊隊」；「第二，由於早年良好的教育，加上長期的生活磨練，這些人大都有一種睿智，一種人格魅力。從他們身上，年輕一輩學得的主要不是具體知識，而是治學態度，以及所謂的學術精神。第三，我們接觸這些老先生時，彼此之間不構成競爭，沒有利益衝突，因此很容易推心置腹。老少之間，思想比較接近，學術上也談得來，沒有多少隔閡。再說，老先生年紀大，地位高，碰到風浪時，仗義執言」，這「無欲則剛」的境界就更令人敬佩。（查建英，頁 146-147）這樣，五四到三、四十年年代的學術、精神傳統就為八十年代的研究生這一代所繼承，後來他們都成為各個專業領域的帶頭人，也深刻影響了以後的幾代學者。在這個「中國學術傳統復甦、接續，再出發的過程」中，「85 學人」這一代是起了承上啟下的特殊作用的：（查建英，頁 147）這或許是「文化：中國與世界」的更深遠的影響所在。

我們的討論，還可以再深入一步：「文化：中國與世界」群體在學術上有什麼特殊追求，他們作為一個學術群體，出現在 1980 年代的學術界，顯示的是怎樣的學術新姿態、新趨向，所謂「新生代學人」的主要特點與貢獻是什麼？

於是，就注意到，「文化：中國與世界」是以北大外國哲學研究所和哲學系，以及中國社會科學院哲學所、宗教所和文學所的畢業研究生為主體的，主要工作是譯介西學。因此，如陳平原所說，他和黃子平、錢理群這樣的中文系研究生，以及研究儒學的陳來，研究中國歷史的閻步克，最初都是「配角」，以後雖在編叢刊、學術叢書時也有了用武之地，但核心還是西學研究者。（查建英，頁 136）而他們所專攻的西學，主要都是二十世紀的西方哲學，如甘

陽研究的是新黑格爾主義，蘇國勳研究方向是韋伯的社會學思想，陳嘉映、王慶節、杜小真研究方向都是存在主義等。而這些研究領域在建國後都是學術禁區或冷門。湯一介在回顧五、六十年代中國大學教育和學術研究時，都要提到曾經主管蘇聯意識形態的日丹諾夫的理論的影響，他的理論的一個要點，就是無產階級可以批判地接受 18、19 世紀資本主義上升時期的文學、哲學，而對 20 世紀資本主義沒落時期，即列寧所說的帝國主義時期的文學、哲學，則應解決拒斥。⁶¹ 在這樣的理論指導下，18、19 世紀所謂「資本主義上升時期」的思想與文學，即如西歐文藝復興、啟蒙主義思想與文學，俄國和歐洲 19 世紀的現實主義文學以及法國浪漫派文學，在 1949 年以後的大陸，不僅具有一定的合法性（雖然時不時被敲打），而且一直對知識界和年輕一代保持著持續影響，從五六十年代到文革時期，以至改革開放的初期，都是如此，事實上構成了馬克思列寧主義、毛澤東思想之外的一個或明或暗的知識譜系。⁶² 甘陽在他的回憶裡，也談到在文革期初期讀普希金、萊蒙托夫，讀巴爾扎克，當知青時讀黑格爾、康得哲學，讀《民約論》，上大學讀洛克、休謨所留下的深刻印象。（查建英，頁 174、181、183、187）陳平原則回憶說，他在 1977-1980 年讀大學期間，也是先補 19 世紀的課，再進入 20 世紀的，是契訶夫、雨果、托爾斯泰、屠格涅夫、羅曼羅蘭的小說，馬克思的《1944 年經濟學哲學手稿》，以及剛剛合法化的存在主義哲學，完成了他的啟蒙教育的。（查建英，頁 122-123）但是，直到改革開放前，西方 20 世紀現代哲學與文學，始終

⁶¹ 參看湯一介：《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 25。

⁶² 參看賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 87-91。

被嚴控或嚴禁，和幾代知識份子都是隔絕的：成長於五、六十年代的知識份子自不用說，文革中成長起來的這一代也是如此。熟悉 20 世紀西方哲學與文學的甘陽們的老師們，像維也納學派首領石裡克的助教洪謙，海德格爾的入門弟子熊偉都是被打入冷宮，不許作自己的專業研究的。直到恢復研究生制度，才獲得公開招收 20 世紀西方哲學專業研究生的權利，這本身即是一次思想與學術的大解放。甘陽們有幸成為他們的第一批再傳弟子，也就成了中國大陸第一批以研究二十世紀西方哲學與文學為專業的學者，作為大陸思想禁錮的一個重要方面的研究禁區在他們手裡被打破，他們也就成了一個新的學術領域的開拓者。這也構成了我們這裡討論的「新生代學人」的最大特點和特殊貢獻。這對他們自身，以及整個中國哲學、思想、文化研究，都是具有一種歷史性的意義的。這一代人就這樣被推到了 1980 年代哲學研究和思想文化研究的前沿地位。

本來就十分敏感的甘陽們，立刻就意識到時代所提供的新機遇，對完成自己新的歷史使命具有高度的自覺性與主動性。甘陽在接受採訪時，就一再情不自禁地談到，「我們學的是最厲害的武器」，「我們是抓住了現代西方哲學的脈搏」，甚至不無誇張地宣稱：「我們當然覺得自己是拿到真經的人啊！」（查建英，頁 194-195）更重要的是，由此而作出的學術選擇，學術研究方向和道路、方法的確立。甘陽說，「文化：中國和世界」的朋友們，「最關心的是進入西學」，「關鍵問題是如何進入前沿，進入西學的這個問題上來」。（查建英，頁 198）作為「文化：中國與世界」編委的徐友漁對當時的選擇也有兩個論述，頗值得注意。一是強調「『文化：中國與世界』編委會的特色和主打項目，是二十世紀西方哲學的主要流派與人物，比如存在主義的海德格爾、薩特，英美語言哲

學的維特根斯坦，精神分析學派的佛洛德，解釋學的伽達默爾，等等，這也是該編委會獨樹一幟、大獲成功的原因」。而作出這樣的選擇正是基於一個基本認識：「不能設想，要瞭解西方思想文化，但不重視二十世紀的最新發展；不能設想，全力瞭解西方社會科學的各種理論，而對最為厚重的，基礎性的人文哲學思想的主要流派不作深入研究」。徐友漁談到的選擇的第二個方面是：「我們知道學術研究不是幾年的功夫，根本看不起當時其他人發表的研究成果，覺得在沙漠上建大樓是立不住的。我們下的決心是：翻譯它二十年再說。因為我們是真正打算放眼世界之後再潛心研究中國，特別重視西方哲學思想的引介」。⁶³ 徐友漁的這兩點概括說明是能夠代表「文化：中國與世界」群體上的共同追求的。它表明，這一群體最終的關注點，還在中國的國內問題，只是採取了兩個「兩步走」的策略，即先引入國外新思潮，再潛心研究國內問題；在引入國外新思潮上，也是先翻譯，再研究。看來，這樣的策略是得到認真實施的；今天，我們回過頭來評價「文化：中國與世界」，其主要用力處和主要貢獻，確實是在對 20 世紀西方學術著作的翻譯與引進。如論者所說，儘管在此之前，「走向未來」叢書和「20 世紀文庫」叢書已有翻譯和介紹，但有的只是編譯，少有完整的原著；像「文化：中國與世界」這樣「完整系統地翻譯成中文」，「而且數量品種如此之多」，達 109 本，是建國後「從來沒有過的」。⁶⁴ 而這樣的完整系統引介，對中國知識界，特別是年輕一代的影響，

⁶³ 陳子明、徐友漁：〈關於八十年代文化思想派別與《二十世紀文庫》的通信〉，《陳子明文集·第 2 卷》，頁 4、29、30。

⁶⁴ 仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《仲維光文集》：<https://blog.bnn.co/hero/zhongwg/>（瀏覽日期：2021 年 8 月 1 日），或見《當代》，第 73 期（1992 年 5 月）。

是巨大而深遠的：如前文所說，在文革結束後的 70 年代末與 80 年代初期，大學生們儘管已經開始接觸到 20 世紀西方新思想，但所接受的主要部分還是 18、19 世紀的西方啟蒙主義思想、俄國和西方文學、馬克思主義的《1844 年經濟學哲學手稿》這樣的傳統西學，但在 1885 年興起「文化熱」以後，重心就逐漸轉移到對 20 世紀現代西學的學習、討論和研究上來，在這方面，「文化：中國與世界」的作用是最明顯的，它在青年中的影響也越來越大，有後來居上的趨勢，這都不是偶然的。

這大概也極大增強了「文化：中國與世界」群體的自信，原來就有的精英意識也就越發強化與張揚，形成了特有的言說與行為風格。甘陽說他們「已經打盡天下豪傑」，採訪者查建英就說他們有一種「一覽眾山小」的感覺，甘陽也承認自己那時候「自我感覺是良好到極點」的。聽他講話口口聲聲這也「看不起」、那也「瞧不上」，只有自己「超越一切」，確實有一股狂傲之氣。還有一個小故事：一次編委會的人到密雲水庫玩，路上有點危險，徐友漁就大叫：這車翻了下去中國文化就全沒了！（查建英，頁 195、202、216、213、217）這樣的捨我其誰、目空一切，今天看來，自然是可笑的；但如果將其放到建國後大陸知識份子的精神發展史中看，卻自有其可愛、可貴之處：中國知識份子早就被改造、馴服得循規蹈矩，畏畏縮縮，奴氣十足，沒有半點聲息了，如今大吼幾聲，「聊發少年狂」，實在是大好事。評論者說，「文化：中國與世界」編委會「大都是名士派頭，不屑於從事經營活動，組織上也不太規範」，這大概是說出了甘陽這個群體不同於同時期的其他民間學術、文化團體的特殊之處吧。⁶⁵ 甘陽自己也說，「編委會就是知青交朋

⁶⁵ 陳子明：〈致徐友漁〉，《陳子明文集·第 2 卷》，頁 3。

友的方式」，「就看你有沒有資格做我的朋友，夠資格的差不多當時肯定也是個人物了，不是說有什麼銜頭，那時誰也沒有銜頭，而是說你有什麼才華」。這樣的「臭味相投」式的組合必然是鬆散的：相投即「成天吃喝玩樂」，無所不談，親如一家人；不合即可隨時散夥，後來，編委會內部發生分裂，也並非有多大意見分歧，相處略有或多有不快而已。（查建英，頁 216-217）⁶⁶ 其實，在 1980 年代中後期，這樣的「小圈子」，隨聚隨散的自由組合，是很多的。當時活躍在文化界各個圈子之間的蘇煒就回憶說，「每月總有一個學術沙龍聚會，圍繞一兩個學術專題開展認真的討論；每一兩個月總有一次到數次家庭或郊遊聚會，高談闊論，歡歌達旦，大家每以出好書、寫好文章作為『較勁兒』的談資」。⁶⁷ 這其實是最能反映 1980 年代中後期中國知識界、文化界自由放任、無憂無慮的時代氛圍的。

最後，我們還要討論，這一群人是怎樣聚合在一起的，也就是「文化：中國與世界」的組合過程。這就需要談到甘陽的組織作用。他是研究生中第一個出名的：1985 年還沒有畢業，就由於洪謙先生的力薦，在上海譯文出版社獨立翻譯出版了凱西爾的《人論》，

⁶⁶ 關於「文化：中國與世界」的分裂，據趙越勝回憶，發生在 1989 年 2、3 月，在彼此交換意見後，發現一時難以彌合就決定「和平離婚」，陳嘉映、徐友漁、周國平、蘇煒、趙越勝等離開編委會，另外籌辦《精神》雜誌，後因發生「六四」未果。但「無論去留，朋友們友情仍在」。見趙越勝：〈《精神漫遊》的漫遊〉、〈《精神》獻辭〉，《精神漫遊》（香港：牛津大學出版社，2017），頁 12-13、247-253。

⁶⁷ 蘇煒：〈八十年代北京知識界的文化圈子〉，《華夏文摘》，總第 44 期（1992 年 1 月），《華夏文摘》：<http://www.cnd.org/HXWZ/CM92/cm9201e.gb.html>（瀏覽日期：2021 年 8 月 1 日）。

立即成為全國頭號暢銷書，一年內就印了 24 萬本。甘陽對此解釋說，「就是因為這個書名」：「人」正是 1980 年代全民公認的「時代主題」。（查建英，頁 194、203）研究者還指出了一個背景：在 1970 年代末與 1980 年代初「在馬克思主義理論框架內的關於人道主義和人的異化問題的討論」在 1983 年遭到壓制以後，人們需要尋找新的思想資源，西方文化和哲學思潮中關於「人」的理論與思考就自然引起了興趣。⁶⁸ 甘陽名聲大震以後，他剛分到社科院外國哲學研究室，就有人找上門來，請他出任一份準備由工人出版社出版的新雜誌的主編，而且已經有了現成的編委會，與社會聯繫比較緊，希望參與政治、經濟改革。甘陽一聽就說「這不是我要幹的事」，他的設想是要辦一個「以西方哲學為中心，以文化為中心」的雜誌；再加上工人出版社提出要請某個大人物做名譽主編，以求政治上的保護，甘陽更不願意：這樣就沒有談攏。甘陽決定「自己拉班子」，就以北大外哲所和社科院現代外哲室的弟兄為主組成新的編委會。但在聯繫出版社時又出了問題：本來由出版《人論》的上海譯文出版社負責出版發行是最順理成章的；但譯文社要求有負責「把關」的終審權，編委會就不依了：「這撥兒人把誰放在眼裡，誰敢審我們的稿？」就只有另找合作者。經介紹，結識了也是研究生畢業的三聯《讀書》雜誌編輯部主任王焱，一見就「臭味相投」，再找到三聯實際主持人沈昌文、董秀玉，三聯曾出版《文化生活譯叢》，正準備與此平行再出版一套學術性較強的哲學譯叢，也是「一拍即合」。而且條件很優厚：從組稿到審稿由編委會全權負責，而

⁶⁸ 仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》。或見《當代》，第 73 期（1992 年 5 月）。

且不需要「掛靠單位」，沈昌文還把蓋了三聯公章的空白信紙給了編委會，他們可以據此而與外單位自由聯繫。事情很快就全部落實：1986年6月，「文化：中國與世界」編委會正式成立；12月10日，《光明日報》刊登了以「三聯書店《文化：中國與世界》編輯委員會」名義發出的廣告，宣佈出版《文化：中國與世界》系列叢書，包括一個刊物：《文化：中國與世界》集刊，「意在為海內外學者深入研究中外文化提供學術園地」；兩套叢書：《現代西方學術文庫》和《新知文庫》，前者「著重為專業工作者服務」，後者「面向廣大讀者」。叢書第一本《悲劇的誕生——尼採美學文選》也於同月出版，一下子就銷出20萬冊。⁶⁹《文化：中國與世界》叢書於1986年橫空出世，顯然比1983年《走向未來》叢書的誕生順利得多，這也從一個側面反映了1980年代的思想、文化氛圍日趨寬鬆，可以說正趕上了「天時，地利，人和」。

「文化：中國與世界」群體也因此與三聯書店和其主辦的《讀書》雜誌發生了密切聯繫。這樣的合作對雙方都有重大意義。如研究者所說，三聯書店在大陸是一家歷史悠久，享有盛譽的出版社，它過去即以出版介紹各種有價值的、經典性的中西作品而著稱，其出版物的學術水準在過去幾十年中一直享有極高的信譽。有這樣一家出版社支持，就使得《文化：中國與世界》叢書，很容易取得讀者信任，並且迅速得到學術界的認可，這是在地方出版社出版的《走向未來》叢書不能相比的。⁷⁰而對三聯這樣的老牌出版社而言，他

⁶⁹（查建英，頁207-209）；參看仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》。或見《當代》，第73期（1992年5月）。。

⁷⁰仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》。或見《當代》，第73

們也急需補充新作者、新譯者，特別是「文化：中國與世界」群體這樣的專攻「古今東西」文化研究，有較高學養的新生代學人，更逐漸成為他們的主要依靠對象。事實上，「文化：中國與世界」編委會的《現代西方學術文庫》和《新知文庫》也極大地擴大了三聯書店在讀者和學術界，特別是青年讀者和年輕學者中的影響，成為三聯的主要品牌。特別是 1979 年創刊的三聯書店的《讀書》雜誌，它最初的作者與讀者多集中在老年和中年兩代人，到 1980 年代中後期，他們也把目光轉向青年作者與讀者。早在 1985 年，《讀書》即以其獨特眼光和魄力連續 6 期發表了名不見經傳的三位年輕作者黃子平、陳平原、錢理群的《二十世紀中國文學三人談》，在學術界、讀書界產生了出乎意料的巨大反響。在「文化：中國與世界」群體橫空出世以後，《讀書》也就順理成章地成了這些急需在學術界、讀書界發出聲音的新人「初試啼聲」的園地。甘陽所寫的可以視為編委會宣言的《八十年代文化討論的幾個問題》的主要部分《傳統、時間性與未來》一文，就是首先發表在《讀書》1986 年第 2 期上，第 9 期《讀書》又發表了兩篇讀者的「回應」。以後，又先後組織了「文化：中國與世界」編委趙越勝在《讀書》開闢題為《精神漫遊》的專欄，另一位編委梁治平也在《讀書》上連續發表近二十篇關於「法律文化」的文章，「吸引了很多人的注意，沒有法律背景的人都很喜歡」。此外，編委會的周國平、何光滬、劉東等也都是《讀書》的作者。⁷¹ 這裡顯然存在著一個以學院與研究所為後盾的「民

期（1992 年 5 月）。

⁷¹ 參看（查建英，頁 127-129）；趙越勝：〈《精神漫遊》的漫遊〉，《精神漫遊》，頁 2、6；（馬國川，頁 251、256）；陳來：《《文化：中國與世界》三十年（1986-2016）》，頁 5、14-16。

間學術團體（編委會）」、「出版社」和「媒體（雜誌）」三者之間的良性互動；如研究者所說，在一定意義上，可以說出版社、媒體在市場經濟條件下，事實上構成了「學院體制的一個構成部分」，它們為學術（特別是民間學術）的發展提供了一個廣闊的空間。這正是新時期「知識生產」的重要特點。⁷²

下面，我們再通過對甘陽的三篇文章的討論，進一步探討「文化：中國與世界」群體的文化觀。第一篇是《八十年代文化討論的幾個問題》。據甘陽回憶，這是為《文化：中國與世界》輯刊寫的《發刊詞》，寫於 1985 年秋，後分成兩部分發表於《讀書》1986 年 2 月號和武漢《青年論壇》1986 年 2 期，全文則發表在 1987 年 6 月出版的《文化：中國與世界》集刊第 1 輯。（查建英，頁 209-211）人們通常把這一篇文章看作是「文化：中國與世界」的「宣言書」，大體上是代表了編委會的共識的，是他們在文化熱討論中的一次集體發言。根據《八十年代文化討論的幾個問題》裡的論述，可以說，「文化：中國與世界」群體的文化觀大體有三個層面。

其一，「現代化，歸根結底，是文化的現代化」。

文章一開始就點明「今日『中國文化熱』和『中西比較風』」的現實背景：這「是中國現代化事業本身提出來的一個巨大的歷史課題或任務」，「著眼於中國文化與中國現代化的現實關係問題，當是我們今日討論中國文化問題的基本出發點」。據說，「自十年動亂結束，現代化的任務被重新提出以來，中國人走了三步才走到文化這個問題上來：首先是實行對外開放，吸引發達國家的先進技術；隨後是加強民主和法制並進行大踏步的經濟體制改革；最後，

⁷² 參看賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 329。

文化問題才提到了整個社會面前」。而「現代化，歸根結底是『文化的現代化』，中國現代化只有最終落腳在一種新的現代中國文化形態上，才算有了真正的根基和鞏固的基礎，否則其它方面的現代化或者將難以達成，或者甚至得而復失。尤其在中國這樣一個傳統文化極其深厚的國家，如果不明確地提出『文化現代化』的任務，那就勢必會嚴重阻礙中國現代化的整體歷史行程」。⁷³甘陽這裡的論述，從表面上看，與我們前文討論過的文化書院、「走向未來」派的「全面現代化」的思想是一致的；但他的「三步」論，顯然把「文化現代化」看作是更具根本性的，應將其置於「現代化」的核心位置，這就多少有了「文化決定論」的意味，這也是甘陽們不那麼重視經濟體制、政治體制改革，而以「文化現代化」為第一要務的原因。

問題是，什麼是「文化現代化」，衡量「文化現代化」的標準是什麼？於是，就需要引入「中西文化之爭」，進入另一個層面的討論——

其二，「中西文化之爭」的實質是「古今文化之爭」。

在甘陽看來，近代以來對中西文化的討論，存在著一個根本性的問題，因此「常常模糊了事情的本質」，這就是「中國文化與西方文化之間的地域文化的差異常常被無限突出，從而掩蓋了中國文化本身必須從傳統文化形態走向現代文化形態這一更為實質、更為根本的古今文化差異的問題」。甘陽顯然認為，中西文化的差異，根本不在地域文化的差異，其實質是「古今文化的差異」。這就是說，中國文化依然是一種「傳統形態的文化」即古代文化，而西方

⁷³ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 8、10。

文化已經完成了「從傳統形態走向現代形態」的歷史過程，從而呈現出「現代文化形態」。而「內傾的、靜的、重直覺、重人文、只求倫常日用」的，而又固守不變的中國傳統文化，正是「中國人近代大大落伍在文化上的根本病症」；「外傾的、動的、重邏輯、重科技、重理論」的，已經形成了「科學理性精神為整體特徵的現代文化系統」的西方現代文化，也正是「西方人近代強盛在文化上的基礎所在」。⁷⁴ 這樣，如研究者所說，甘陽就「將『中國—西方』這一文化討論坐標軸，轉換為『傳統—現代』這一時間軸上的『落後——先進』的判斷」，而這正是一種「以西方（歐洲）為中心和現代化標準」的文化思路。⁷⁵ 在這樣的以「西方現代文化」為「文化現代化」的標準的邏輯下，中國文化要實現現代化，就必須以西方現代文化來徹底改造中國傳統文化。甘陽還以日本與中國的不同選擇加以比較：「文化淺薄的日本，積極、主動，爭著、跑著，唯恐落後般地全力吸取西方文化」，「首先大力輸入西方文化的『本』即西方的哲學以及政治、法律等社會科學，從而全面改變了原先的文化結構，奠定了維新變法的根基，終於用了三十年左右就奇跡般地完成了近代化（即現代化）過程」；而「文化太厚的中國則首先百般抵制、全力拒斥，而後才被拖著、打著、無可奈何地一步一步被迫接受西方文化」，同時又「不敢正視中國傳統文化形態已經根本不適應時代發展這一嚴峻事實，總是翻來覆去強調中國傳統的文化心理、文化結構、文化機制、文化背景不必改變、不可改變，結論也改變不了」，這是中國至今仍在現代化道路上徘徊不前的根本

⁷⁴ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 8、10。

⁷⁵ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 232。

原因。結論是：當下中國正面臨「中國傳統文化與中國現代化之間不可避免的歷史衝突」，唯一的出路就是走當年日本人的路：「積極，主動，爭著，跑著」地「全力吸取西方文化」，特別是西方現代文化，以此全面、徹底改造中國傳統的文化機制、結構和心理，為實現中國文化的現代化奠定基礎。⁷⁶ 這就是許多人都把甘陽所代表的「文化：中國與世界」群體的文化觀概括為「全盤西化」的原因。甘陽自己則認為「並不正確」，理由是他還寫有文章反思西方現代文化，他們的實際主張是「先進入西學」，「進入現代」。（查建英，頁 211-212）但同為編委的徐友漁則提出反駁，認為甘陽後來的文章「不能代表編委會的思想傾向」，當時編委會，也包括主編甘陽，對「全盤西化派」的稱謂是「欣然接受，甚至沾沾自喜，因為它準確地說明瞭我們工作的性質和我們的思想傾向」，而且不認為「『全盤西化』是個貶義詞，對我們而言卻是褒義」。⁷⁷ 事實上，「文化：中國與世界」群體是相當認真地把這樣的文化觀念貫徹於自己的文化實踐的：他們對引入西方現代文化以作改造中國傳統文化的利器，確實是不餘遺力，並以此和其它民間學術、文化群體區別開來：他們既反對文化書院「回歸傳統」，又批判「走向未來」提倡科學主義，認為自己宣導西方現代哲學才真正掌握了「真經」。而且事實上，他們這樣的「現代化就是西方化」、「全盤西化」的思想，在 1980 年代的文化熱中是最有影響的。

問題是：怎樣才能做到用西方現代思想徹底改造中國傳統文化？這涉及如何對待傳統的問題，這就要提出另一個層次的命

⁷⁶ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 6、13-14。

⁷⁷ 徐友漁：〈致陳子明〉，《陳子明文集·第 2 卷》，頁 30-31。

題——

其三，「繼承、發揚『傳統』的最強勁的手段就是『反傳統』」。

甘陽要討論的，是「究竟什麼叫『傳統』？究竟怎樣才能繼承『傳統』？」為此，他特地引入迦達默爾的闡釋學的理論，提出了「時間性」的概念，追問：「從時間性來講，所謂的『傳統』究竟落在哪一個時間維度上？」他於是對「把『傳統』與『過去』等同」的傳統觀提出挑戰。他認為，這樣的「過去式的思維方式」、「過去式的生活態度」，必然以犧牲「現在」與「未來」為代價，把現在與未來都納入過去的軌道，形成一種「以過去為中軸的內迴圈圈」，「現在與未來的任何一點新的可能性均被吞噬、碾碎、消化、瓦解」，傳統就成了「巨大的保守力量」。⁷⁸這正是中國文化與社會長期凝固不動、停滯不前的根本原因。應該說，這是抓住了要害的。

甘陽因此而針鋒相對地提出自己的傳統觀：「『傳統』是流動於過去、現在、未來這整個時間性中的一種『過程』」，「傳統的真正落腳點恰是在『未來』而不是『過去』」，「『傳統』乃是『尚未被規定的東西』，它永遠處在製作之中，創造之中，永遠向未來敞開著無窮可能性」。因此，傳統「絕不可能只等於『過去已經存在的東西』」，「傳統首先就意味著『未來可能出現的東西』」；「繼承發揚傳統就絕不僅僅是複製『過去已經存在的東西』，而恰恰是要發前人所未發、想前人所未想，創造『過去從未存在的東西』」，而「所謂『批判的繼承』，也就不只是在過去已經存在的東西裡挑

⁷⁸ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 18-19、21。

挑揀揀，而是要對它的整體進行根本的改造，徹底的重建」。⁷⁹ 在甘陽這裡，對傳統的態度，顯然更著重於對傳統的「根本改造」與「徹底的重建」，著眼於對傳統的突破和創造。

甘陽同時又補充說：「我們強調傳統的真正落腳點是在『未來』這一維，恰恰不是要扔掉『過去』。相反，倒不如說正是要強調必須一次又一次地返回到『過去』之中，亦即不斷地開發、開採『過去』這巨大的可能性源泉，這些可能性「蘊藏在『過去』本身之內。然而它們在過去彷彿是被遺忘了，被遮蔽了，一直處在缺席的位置上」。因此，「『現在』必須與過去『已經存在的東西』全力相抗，正是為了使這些過去『被遺忘』的東西蘇醒過來，使『被遮蔽者』得以去弊，正是為了使『缺席者』在時間與歷史中現身出場」，「因此，不斷地走向『未來』，恰恰就是不斷地返回於最本真的『過去』」。⁸⁰ 這是甘陽們傳統觀的另一個不可忽視的側面，即強調以「現在」的眼光，走向「未來」的視野，重新發掘、啟動「過去」中被遮蔽、遺忘、缺席的方面，實際上就是對傳統進行「現代闡釋」。

而這樣的現代闡釋，在傳統觀念、思維、方法佔主導地位的中國現實裡，卻很容易受到指責、非難。據說，這是用今天的主觀意識來研究過去的客觀歷史，會遮蔽其「本來面貌」。甘陽們正是要對此提出質疑：真的存在「永遠不變的『本來面貌』」嗎？在他們看來，「孔子也好，儒家也好，都沒有什麼自身不變的『本來面貌』，它們的面目都是在歷史與時間中不斷地塑造著又不斷地改變著的。

⁷⁹ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 22-23。

⁸⁰ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 27。

每一代人都必然地要按照自己的要求來重新塑造、修正、改變孔子與儒學的面貌：漢代有董仲舒的孔子，宋明有朱熹的孔子，晚清有康有為的孔子，五四一代有魯迅、胡適的孔子，今日又有李澤厚的孔子——」。⁸¹ 這樣的現代闡釋觀有兩大特點，一是把對傳統的認識與研究看作是一個永遠沒有完成的「歷史過程」，拒絕一次性的永恆「結論」；二是強調不同時代的研究主體，從時代和個人不同的問題意識出發的創造性闡釋，這就有了「現在（時代）」對「過去（歷史）」、「主體」對「客體」的滲入。這樣的歷史思維與方法論，顯然屬於強調思想解放、文化反思的 1980 年代。

應該指出，甘陽們對自己的傳統觀的兩個側面：根本改造、重建與現代闡釋，又自有側重：更要強調的是前者。因為在他們看來，「今日中國文化必須開拓新的出路和新的前景」，「中國文化的『傳統』在今後將遠遠大於儒、釋、道的總和，而有其更為廣闊的天地和更為宏偉的氣象」。而為了這樣的「未來」，當務之急是「重新塑造中國文化新的基本精神，全力創建中國文化的現代系統，並使儒家文化下降為僅僅是這個系統的一個次要的、從屬的成分，唯有這樣才能真正克服儒家傳統曾經起過的消極的甚至反動的作用。唯有這樣才能真正光大中國文化的傳統」。結論就是：「繼承發揚傳的最強勁的手段恰恰就是『反傳統』」。⁸² 這樣，「反傳統」就成為甘陽們的傳統文化觀中具有標誌性的觀念；應該說，這是與前文討論的「現代化就是西方化」的「全盤西化」觀是相輔相成的。「文

⁸¹ 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 29。

⁸² 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《八十年代文化意識》，頁 30、32。

化：中國與世界」群體也就成了 1980 年代文化熱中激進主義派的代表。

但如果我們的討論再深入一步，追問甘陽們的「現代西方文化」觀，就可以發現它們的文化理念中的內在矛盾。

於是就注意到甘陽在接受採訪時特意談到被視為編委會最突出的成果的劉小楓的《詩化哲學》，「在某種意義上包含了好多人共同的關切。比如他最後一章談瑪律庫塞，這是趙越勝專門研究的。他裡面談的凱西爾部分和我有關係，談馬丁·韋伯和陳維綱有關係，他那個書裡，海德格爾是中心。從北大外哲所開始到編委會，實際上可以稱為對現代性的詩意批判」。（查建英，頁 198-199）研究者認為，這是一個大體準確的概括。這表明，編委會成員所專注的「西學」，大致是源自德國思想傳統的現代性批判理論，「這既包括源自德國古典哲學的浪漫派哲學與美學，也包括二戰後的法蘭西學派的批判理論和以尼採、海德格爾為中心的後現代哲學」，「它的共同特徵乃是對現代性思想的反省」。⁸³甘陽自己也承認，「我們所引進的東西都不是現代化的東西」，「我們所讀的這個西學實際上都是批判西方現代性的東西，批判西方工業文明的東西，整個浪漫派運動是對工業文明的一個反動」。（查建英，頁 199）這樣，就出現了研究者所說的，「編委會在宣言文章中對現代化的熱烈推舉，和在專業研究中轉向現代性批判，這兩者之間的分裂」。⁸⁴

這就需要談到甘陽寫於 1987 年 4 月，發表於《讀書》1987 年 7 月號的《從「理性的批判」到「文化的批判」》一文。研究者注意到，「這篇文章從西方哲學史的高度描述了發生於 20 世紀的『認

⁸³ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 268。

⁸⁴ 賀桂梅：〈「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究〉，頁 270。

識論』轉向，將之勾勒為從康得的『理性批判』轉向海德格爾的所代表的『文化批判』，並認為正是後者建立了『人文學』的哲學基礎」，而「凱西爾這一新康得主義德國哲學家充當了從理性主義傳統走向現代性批判的轉捩點」。⁸⁵ 而我們感興趣的是，甘陽在肯定了凱西爾在 20 世紀初「把哲學研究引向語言尤其是神話領域」的貢獻，強調 20 世紀西方尤其是歐陸哲學的最重要的特徵就是「日益轉向『先於邏輯的東西』」以後，接著就談到「中國傳統文化恰恰正是把所謂『先於邏輯的』那一面淋漓酣暢地發揮了出來，從而形成了一種極為深厚的人文系統」。有趣的是，甘陽由此而有了這樣的反省：「近百年來我們一直把中國傳統文化無邏輯無語法這些基本特點當做我們的最大弱點和不足加以克服的」，而「歐陸哲學卻恰恰反向而行」，這就「使得今日的文化比較和文化反思具備了更為複雜的性質」。⁸⁶

這至少表明，前文說到的甘陽 1985、1986 年在《八十年代文化討論的幾個問題》一文中表達的「要用西方現代文化全面、徹底改造中國傳統文化」的堅定信念，到 1987 年就已經發生了動搖。

接著，又有了寫於 1988 年 10 月的《八十年代文化意識》的《初

⁸⁵ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案——80 年代中國文化研究》，頁 270。賀桂梅這篇文章同時引用臺灣學者的批評，指出，甘陽對凱西爾有誤讀，西方思想史上真正作為思想轉捩點，並對甘陽們的認識起到了轉折作用的關鍵人物，應該是韋伯，並具體指出，「『文化：中國與世界』編委會的思想取向中，存在『兩個韋伯』，一個是崇尚現代化和理性化的韋伯，一個是批判現代性而擔憂於價值理性危機的韋伯」，只是「中國的韋伯主義者未必自覺意識到他們乃是置身與韋伯陰影之下」。見該書 270-271 頁。

⁸⁶ 甘陽：〈從「性的批判」到「文化的批判」〉，《八十年代文化意識》，頁 528、530、538-539。

版序言》。這篇文章的重心有二。一是對「現代化」的重新反省：「現代化的進程，並不只是一套正面價值的勝利實現，而且同時還伴隨著巨大的負面價值。而最大的困惑更在於，至少在西方，這些正面價值和負面價值並不是可以一刀切開的兩個東西，而恰恰是有著極為深刻的內在關聯的」：「自由、民主、法制這些基本的正面的價值都是在商品化社會中才順利建立起來的」；而「商品化社會幾乎無可避免的商品拜物教和物化現象及其意識以及大眾文化的氾濫，都會使在知識份子強烈地感到現代社會中精神生活的沉淪，價值基礎的崩潰」，「人類在現代社會中所面臨的最根本的二難困境正在於此」。其二，是對中國知識份子的現實困境的正視：「一方面，現代社會的正面價值（自由，民主，法制）還遠遠沒有真正落實；而另一方面，現代社會的負面價值（拜金主義，大眾文化）卻已日益強烈地被人感受到了。一個中國知識份子生存在這夾縫之中，真有無逃於天地之感！」「知識份子今後將不得不採取『兩面作戰』的態度：不但對傳統文化持批判態度，而且對現代社會也始終保持一種審視的批判的眼光」。甘陽還特地強調自己這一代人對傳統的「留戀」，深知「倫理本位的文化（傳統文化）必然是更富人情味的，知識本位的文化（現代文化）則必須削弱人情味」，「也因此，現代人幾乎必然懷有一種若有所失的失落感」。⁸⁷

對甘陽在 1980 年代末所作的這些反思，可以作三個方面的討論。首先人們不由得要想起「文化：中國與世界」圈子裡的朋友對甘陽的一個評價：他對社會、學術思潮的演變有著「一流的直覺」（查建英，頁 167）：他實際上已經預感、預見到了 1990 年代，甚至以後更長時間內，中國社會所面臨的「現代化」困境，以及中國知識份子所要面對的「兩面作戰」的困境。應該說，這是一個超前

⁸⁷ 甘陽：〈初版前言〉，《八十年代文化意識》，頁 7-9。

的認識，特別是對「現代化困境」的揭示，在人們普遍還沈浸在現代化想像中時，是難能可貴的。在這個意義上，可以說前文提到的徐友漁關於甘陽這些認識並不代表「文化：中國與世界」群體的普遍認識的判斷，大概是符合事實的。

但甘陽所說的他們那一代對傳統的留戀，又確實道出了「文化：中國與世界」群體的內在矛盾。人們都談到這個群體的「文人氣息」，「名士派頭」。甘陽在回憶中也談到，劉小楓是最早把他們醉心的「詩的靈性」與魏晉傳統聯繫起來；周國平還專門寫過《嵇康和尼採》的文章，而他自己 80 年代也已經對孔子感到了興趣。（查建英，頁 214、220）這樣的理性層面的反傳統，感性層面的依戀，是真實的。

就甘陽自己而言，這樣的文化反思，不僅是對之前的激進主義的重大調整，而且也為以後更大的文化轉向埋下伏筆。如評論者所說，到 1990 年代和 21 世紀，甘陽又從「兩面作戰」轉向「通三統」即所謂「孔夫子的傳統，毛澤東的傳統，鄧小平的傳統，是同一個中國歷史文明連續統一」⁸⁸：這樣一個「反傳統——兩面作戰——全面回歸傳統（古代傳統與黨的傳統）」的三部曲，所顯示的歷史轉折時期文化選向的多變與搖擺，或許純屬個人選擇，或許也有一定的代表性，但與我們這裡討論的「文化：中國與世界」群體已經毫無關係了。

(四) 《青年論壇》群體

1984 年 12 月，一本小開本、只有 160 頁的雜誌《青年論壇》

⁸⁸ 馮金紅：〈「古今中西」的漫長爭論——「文化：中國與世界」三十年〉，《文化縱橫》，2017 年第 1 期（2017 年 2 月），頁 110-117。

在湖北武漢悄悄問世。但人們立刻被創刊號上的一篇文章的標題所吸引：《為自由鳴炮》，再看作者：胡德平，知情的讀者都知道，他是胡耀邦的長子。雜誌主編李明華後來回憶說，「這在當時是石破天驚、振聾發聵的一炮」。文章一出，《人民日報》、《新華文摘》、《世界經濟導報》、《長江日報》等報刊紛紛轉載。登載文章的雜誌《青年論壇》也就一炮打響。⁸⁹

這引起了我們的討論興趣：出現在1980年代中期，由地方出版的這本《青年論壇》是一份什麼樣的雜誌？它的特點是什麼？其思想史、文化史、出版史上的意義何在？

於是，就注意到創刊號上宣佈的辦刊宗旨：「《青年論壇》將以青年一代蓬勃朝氣、敏銳思想和創新精神在社會科學界獨樹一幟。《青年論壇》注重理論聯繫實際，注重理論創新、突破；在文風方面，反對繁瑣考證，反對新老八股，提倡樸實、清新、尖銳、潑辣的文風」。⁹⁰還有這樣的自我定位：「本刊是由青年理論工作者發起創辦的自負盈虧的刊物」，「《青年論壇》是面向全國中青年的社會科學綜合性理論刊物」。⁹¹

我們由此而看到了《青年論壇》的三大特點。

⁸⁹ 李明華：〈《青年論壇》：80年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶〉，原文網址已失。

⁹⁰ 青年論壇雜誌社、編輯部：〈稿件徵訂啟事〉，《青年論壇》創刊號。轉引自李明華：《〈青年論壇〉：80年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶》，原文網址已失。

⁹¹ 青年論壇雜誌社、編輯部：〈鳴謝（二）〉、〈本刊徵集封面設計〉，《青年論壇》，1985年第1期（1985年1月）。按，本文作者僅有籃子君（他當年在貴州，是《青年論壇》的忠實讀者）提供的7本《青年論壇》，即1985年第1、2、3、4、5、6期和1987年第1期（即終刊號），1984年創刊號以及1986年全年6期均缺失。因此本文只能作有限的分析，特此說明。

首先，它是一份「自負盈虧」的民間學術、文化刊物。

這就需要對《青年論壇》的創刊經過作一簡要的回顧。刊物的發起人、主編李明華對此有一個回憶：他於 1982 年從武漢大學畢業到湖北省社科院《江漢論壇》編輯部工作，不久武大經濟系 79 級王一鳴也來到編輯部，幾位年輕編輯就商量著要辦一個研究改革的青年理論刊物。正好 1984 年初胡德平以「中共中央整黨指導工作委員會駐湖北特派員，兼駐湖北聯絡組副組長」的身份，來到武漢。李明華、王一鳴在一次湖北省委宣傳部召開的有關改革的會議上見到了胡德平，就遞上一張紙條，談了自己的設想，希望得到支持。兩天以後，胡德平主動和他們見面瞭解情況，並立即給當時主管宣傳的省委副書記打招呼，刊號也就立即批了下來，省財政廳還撥了 5 萬元啟動經費（後又追加了 5 萬元）。但同時規定，刊物只掛靠湖北社科院，在經濟上必須「自負盈虧」。刊物也因此獲得了自主權，可以自行決策和自行招聘工作人員。⁹² 這樣，《青年論壇》也像我們已經有詳盡討論的 1980 年代其他民間刊物一樣，在體制的邊緣地帶找到了自己的生存、發展空間。

按「自負盈虧」的原則，只有主編李明華和副主編王一鳴是國家事業編制，可以從社科院領工資，其他人員到《青年論壇》工作，就先要放棄國家編制，這在人們在市場經濟尚未充分發展，人們還習慣於「吃大鍋飯」的 1980 年代，是很不容易的。李明華在回溯這段歷史時，念念不忘的就是他的編輯部同事的理想主義的犧牲精神。像編輯部骨幹、美術編輯兼記者邵學海，就是他和王一鳴在長江輪船上「檢」來的：邵學海當時正在一家企業工作，收入並不錯，

⁹² 李明華：〈《青年論壇》：80 年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶〉，原文網址已失。

在路遇這兩位武漢老鄉，一聽介紹《論壇》的設想，就立刻動了心，並欣然同意入盟。還有這位「義務兼職校對」何亞斌，他本是《論壇》的忠實讀者，在看到心愛的雜誌有不少錯別字，感到不能忍受，就主動提出志願當編外校對，分文不取。在某種意義上，可以說，編輯部的所有成員都是「半志願者」。

《青年論壇》在全國各大城市共設立了十幾個記者站。李明華說，「這些記者站我們沒有給一分錢，全都是年輕人自願工作（當時還沒有『志願者』這一概念）」。原武大經濟系 79 級畢業生、《青年論壇》的作者，以後的著名企業家陳東升當年就是北京站的站長，他也有這樣的回憶：「我每天騎著一輛女式自行車，穿梭於北大、人大、清華、中央黨校之間採訪，經常是凌晨三、四點鐘才能回到宿舍，很累，但我總是樂呵呵的。這些兼職工作都是業餘做，一分錢的報酬都沒有，甚至連公共汽車費都不報銷，完全無私地工作和奉獻，就覺得能為國家為社會做事情就好」。這大概也是《青年論壇》所有的同人的共同選擇與心聲吧。

當然，最重要的還有讀者的支持。當年預定的發行對象是：機關、城鄉廠礦企業自學青年，大專院校學生、研究生和中青年教師，中等學校教師和學生，社會科學理論工作者，各級宣傳部門，共青團組織，各圖書館、閱覽室、資料室、文化館。《青年論壇》一出，即受到讀者的歡迎，甚至出現「一紙風行」的排隊爭購現象。《青年論壇》1986 年 5 月號就發了這樣的《啟事》：「本刊 1986 年 1 月號、3 月號及 1985 年合訂本已全部售完，清讀者一定不要再匯款來」。1986 年雜誌徵訂數竟高達 4 萬冊，而當時各地方辦的理論刊物，一般發行量只有 2 千至 3 千冊，4 萬冊無疑是個天文數字，而且大部分是高校學生自費訂閱。李明華在回憶裡為此感歎說：「可敬的這

些窮學生們！」而這樣的閱讀熱還在繼續，據李明華在《青年論壇》1987 年第 1 期《編輯手記》裡所說，1987 年雜誌價格雖略有上漲，但「郵局報來了 1987 年訂戶數，比 1986 年增加了兩倍」。

一個民間刊物能夠有如此與日俱增的影響力，出乎許多人意外，更讓當局感到不安。1981 年 1 月，胡耀邦辭去中共中央總書記職務；緊接著，「上面」來指示，宣佈《青年論壇》「停刊整頓」，社科院派出一個工作組，對《青年論壇》逐篇進行審查，並下令將已發出去的 1987 年第 1 期全部追回上繳。不久，又有「北京一位領導人」發話：《青年論壇》的後臺已經倒了，還整頓什麼。生機勃勃的民間刊物《青年論壇》就這樣活活地被扼殺了：從 1984 年 11 月創刊到 1987 年 1 月終刊，僅存 14 期。這本身就具有一種象徵意義。⁹³

我們再來討論《青年論壇》的第二個重要特點：它是一份「以青年理論工作者為主」的刊物。而討論要從老一代學者說起：《青年雜誌》設置了一個「前輩寄語」的專欄，為許多讀者所關注，撰稿人都是李澤厚、章開沅、董輔礪、卓炯、於光遠、劉道玉、周韶華、陶軍、黎澍等大家。有意思的是，這些德高望重的前輩幾乎是眾口一詞地強調青年的作用：「改革是社會主義制度的自我完善過程，是青年一代的事業」（黎澍），「古今中外的歷史都反復說明，任何一次社會革新，任何一個新學科、新學派的形成，青年都是衝鋒陷陣的銳猛力量。『自古英雄出少年』，這是我們民族傳統的哲理，也是我們民族歷經憂患而仍然充滿生機的秘密所在」，「黨的

⁹³ 以上關於《青年論壇》從創刊到被迫停刊的歷史回顧，均參看李明華：〈《青年論壇》：80 年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶〉，原文網址已失。

十二屆三中全會提出『起用一代新人』，這是一個具有深遠戰略意義的決策，也表達了一切有識之士的心聲。青年不能總是坐在長輩面前充當沈默的聽眾，青年需要有自己的園地，自己的論壇。《青年論壇》可以說是應運而生，並且是誕生在我們引以為豪的東湖之濱。我們應當為之祝賀，為之喝彩，為之鳴鑼開道」（章開沅）。更令人感動的是，這些歷經滄桑的老人始終不忘歷史的經驗教訓：「多年以來，在哲學社會科學領域，論資排輩，迷信名人，嚴重地影響了年輕人的迅速成長」，這樣的歷史絕不允許重演。（章開沅）「後輩已經成長起來，前輩必須注意把自己放在適當的位置上」，「青年一代需要前輩的指導，但是這種指導必須有益於青年才有意義」，「前輩一定要記住我們的前輩以衛道士自居的醜惡形象是多麼令人難以忍受，再想想自己在青年面前是否也像我們的前輩一樣難以令人忍受。警惕封建衛道士的形象再現於今日，是很必要的」（黎澍）。而且還有這樣的相互關係的全新定位：「我認為自己應該做的事情是同你們一起研究，一起討論」（於光遠），還有這樣的語重心長的囑咐：「你們應該像神話裡中的英雄那樣，不斷地從大地母親那裡吮吸乳汁，這樣才能力大無窮，前程似錦，永葆青春」（章開沅）。⁹⁴ 這當然並不只是顯示了老一代的明智，更是表示了一種時代的共識，時代的氛圍：1980 年代的中國確實是年輕一代大顯身手的時代。

而且青年一代已經自覺到自己的歷史使命，表現出前所未有的學習新知識的熱情和組織起來幹事情的強烈願望。《青年論壇》就

⁹⁴ 以上黎澍、章開沅、於光遠的〈前輩寄語〉，見《青年論壇》1987 年第 1 期（1987 年 1 月），頁 1-3、1985 年第 1 期（1985 年 1 月），頁 3-4、1985 年第 6 期（1985 年 11 月），頁 3-5。

專門開設了《青年社團簡介》專欄，報導在 1980 年代初、中期年輕人中風起雲湧的社團熱。僅在 1985 年第 1 期就介紹了「陝西青年社會科學工作者協會」（1984 年 11 月成立），「廣東省青年社會科學工作者協會」（1984 年 11 月成立），「北京大學科學哲學社」（1983 年 5 月成立），「武漢青年智力開發公司」（1984 年 8 月成立）及下設三個分會（成員分別為廠礦企業青年技術人員，年青廠長、經理、團委書記，以及農村青年專業戶），「上海市青年管理現代化協會」（成員包括企業廠長、經理、主任，也有學校裡的教師、研究生、大學生）。以後《青年論壇》還陸續介紹了「湖北省青年美學研討會」（1984 年 12 月成立），「青年報人新聞與社會研討會」（《中國青年報》社團委和《青年論壇》編輯、記者組織成立），「復旦大學青年理論工作者聯合會」（1985 年初成立），「武漢青年讀書會」（會員包括大專院校學生、電大學生、工人、幹部、醫護人員、服務員、解放軍戰士）等等。⁹⁵ 這些介紹當然挂一漏萬，但就是這些地方不同人群、不同層次的青年社團構成了 1980 年代文化熱的社會、群眾基礎。

當然，《青年論壇》應該是武漢地區高水準的社科人才的大聚合。李明華在其回憶裡，談到《青年論壇》的本地作者除白樺、馮天瑜、張志揚（墨哲蘭）等年歲稍長一點，其餘都是 40 歲以下的年輕人，還有不少是在讀的大學生、研究生。這是一個相當可觀的名單：鄧曉芒、易中天、郭齊勇、黃克劍、黎鳴、陳家琪、朱正琳、陳東升、曹遠征、高伐林、于可訓等等。這些人日後都成為理論界、思想文化界、教育界、企業界的「翹楚」。李明華特意指出，這裡許多作者都是武漢大學的在校師生和畢業生，「這一時期武大校長

⁹⁵ 以上社團介紹見《青年論壇》1985 年第 1、2、3、4、5 期。

是當代著名的教育家劉道玉，他用改革開放的新教育觀念治校，培育一大批思想活躍、觀念先進的學子，珞珈山成為思想解放與創新的搖籃」。⁹⁶《青年論壇》產生這樣大的影響，顯然與它依託於武漢大學這一精神聖地有關，某種程度上，它自己也成為那個時代許多年輕人（編者，作者，讀者）的精神家園。

《青年論壇》第三個特點是研究者所說的，它「作為一本『地方性刊物』，卻傳播了『全國性理念』，乃至揭示了『未來性方向』」。⁹⁷而這樣的「面向全國」的辦刊方針應該說一開始就是非常明確的。因此，其作者隊伍也是向全國開放的，它創刊伊始就自覺和全國幾大民間學術、文化群體保持密切聯繫。「文化：中國與世界」群體的甘陽的《說中西古今文化之爭》（這是作為「文化：中國與世界」宣言書的《八十年代文化討論的幾個問題》的一個部分）就發表在《青年論壇》1986年2期。「文化：中國與世界」的趙越勝、周國平、梁治平、劉東也都是《青年論壇》的作者。為《論壇》撰文的還有「中國農村發展問題研究小組」的周其仁，「北京社會經濟科學研究所」群體的閔琦，以及在理論界和文學界都有巨大影響的王若水、劉賓雁，國外「新儒家」的代表杜維明。《青年論壇》還於1986年7月號、9月號連載了北大競選運動的主要代表胡平的代表作《論言論自由》，並在北京組織座談會，發言者除甘陽外，還有「北京社會經濟科學研究所」群體的主要代表陳子明。《青年論壇》曾發表過讀者來信，其中就有「中國文化書院」的龐

⁹⁶ 參看李明華：〈《青年論壇》：80年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶〉，原文網址已失。

⁹⁷ 楊海文：〈《青年論壇》：記憶為何如此艱澀？〉，《優論網》：http://lunwen.nangxue.com/html/news/dianzishangwuzuixinxinwen/2010/1212/20389_3.html（瀏覽日期：2021年8月1日）。

樸和「走向未來」的金觀濤、劉青峰表示支持的信。支持《論壇》的「前輩」中更有黨內「實踐派」的主要代表黎澍和於光遠，以及同時為「走向未來」編委、「文化書院」導師的李澤厚。在一定意義上可以說，《青年論壇》也是 1980 年代黨內外、體制內外改革精英的聚集地。這應該是它產生全國性影響的重要原因。李明華回憶說，當時全國有 50 多家報刊報導、介紹了《青年論壇》，⁹⁸ 這當然不是偶然的。

在對《青年論壇》的特點有了基本的瞭解和把握以後，我們的討論還可以再深入一步。著名歷史學家章開沅曾這樣對美國朋友說，你們要瞭解中國年輕一代在思考什麼，可以讀一讀《青年論壇》。這或許正是《青年論壇》的特殊價值所在。

那麼，從《青年論壇》看，1980 年代中國年輕一代在思考什麼，他們發出了怎樣的聲音？研究者有一個概括：「《青年論壇》所要建構的 80 年代，可謂一個『以改革為體，以自由為魂』的時代」。⁹⁹ 或許還可以加上前引刊物「自我定位」時所說的「理論創新」。那麼，可以說，這正是「積極投身於改革實踐，追求精神自由，自覺進行理論創新」的年輕一代。「改革——自由——創新」就構成了《青年論壇》貫穿始終的三大關鍵字。

《青年論壇》主要活躍於 1985、1986 年，而這兩年正是中國改革的關鍵時刻。1985 年 3、4 月，在廣州召開了「中青年理論工作會議」，《青年論壇》以「本刊特約評論員」的名義，在 1985 年第 4 期發表了《述評》。一開始就為中國改革的形勢作了這樣的

⁹⁸ 李明華：〈《青年論壇》：80 年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份雜誌的回憶〉，原文網址已失。

⁹⁹ 楊海文：〈《青年論壇》：記憶為何如此艱澀？〉，《優論網》。

描述：1984 年黨的十二屆三中全會通過的「黨中央關於城市經濟體制改革的決定發表以來，我國農村改革熱浪迅速捲入作為地域政治經濟文化中心的城市，整個中國處於第二次革命的新浪潮之中」，「從實際進程看，我國的改革開放即將進入總體突破、全面展開的新階段」。這大概是反映了人們的一個共識的：中國改革在 1981-1984 年的農村體制改革獲得突破以後，到了 1985 年就是一個新的開端：將由農村推向城市，尋求「總體突破」；並由單一的經濟體制改革推向「全面展開」，進入經濟、政治、思想文化全方位改革的「新階段」。本文重點討論的「文化熱」就是從 1985 年勃然興起的。不難看出，與會的中青年理論工作者都敏感到了這樣的歷史新機遇，並為之歡欣鼓舞。《青年論壇》的述評，也就及時提出了關係他們自身發展的兩個命題。其一是「改革呼喚著理論」：「總體的改革、全面的開放，既不能滿足於感性直觀的指導，也不能受制於舊理論模式的束縛。它需要新的、富有時代科學氣息的、充滿活力的馬克思主義新理論，一種開放性的不斷『吐故納新』的理論體系。經濟模式的根本改革必然要求和導致理論上的突破。否則，中國的改革只能停留在『走一步，看一步，走走停停，進進退退』的被動局面，步步伴隨著風險」。其二是「中青年理論工作者的歷史使命」：「今天的時代也是產生巨人也包括偉大理論家的時代」，「改革的潮流」將「造就一大批具有深厚理論基礎崗位創新精神的中青年理論權威、學科帶頭人和學派領袖，以適應自己的需要」。而中青年一代「有著不同於老一輩學者的嶄新的知識結構和嶄新的思維方式」，理應作出更大貢獻。¹⁰⁰

¹⁰⁰ 本刊特約評論員：〈中青年理論工作者廣州座談會述評〉，《青年論壇》，1985 年第 4 期，總第 5 期（1985 年 7 月），頁 7-13。

問題是，如何抓住這一歷史機遇，完成這樣的歷史使命？於是就有了「理論的生命：實踐與自由」命題的提出：這或許是更加值得注意的。一位 30 歲中國人民大學哲學系研究生遠志明把「實踐——自由思維——理論創新」作為自己所要追求的「精神生命」，同時強調，這不僅事關人的主體「自主」性，也是「社會機制」問題：¹⁰¹ 這都點到了要害。

如《述評》所說，這一代中青年理論工作者的顯著特點就是十分重視「把理論研究同社會實踐、同黨和國家的重大決策相聯繫」，而現在就有了更大的自覺性。於是就有了「從象牙塔裡走出來」的呼喚，而且賦予了四個層面的意義。一是「從書齋走向社會」，不僅「經濟學家走向社會」，而且「經濟學這門學問也要從經濟學家的手中解放出來而普及於社會」。二是要從宏觀與微觀兩個方面「影響決策」，而且「經濟學家應從歌頌型走向挑剔型」，要「幫助政府和企業尋找問題，發現問題，而不是對政府和企業的某一政策進行論證和頌揚」。三要善於總結實踐經驗，提升到理論的高度，進行理論創新，反過來指導實踐。四要「從中國走向世界」，要把「中國經濟的變化回饋和波及世界經濟的大體系中」。¹⁰²

另一個重要主題，就是「自由」。這也是《述評》論述的重點：「學術自由是理論创新的前提」，「是任何創造性活動的前提；而人的創造是全部物質文明和精神文明的前提，所以，自由是人類文明的前提」。《述評》並具體提出了學術自由的四個方面的基本內

¹⁰¹ 遠志明：〈理論的生命：實踐與自由〉，《青年論壇》，1985 年第 4 期，總第 5 期（1985 年 7 月），頁 28-30。

¹⁰² 陳東升：〈關於發展建設經濟學的幾點淺見〉，《青年論壇》，1985 年第 4 期（1985 年 7 月），頁 38-43。

容：「第一，它依賴於一種有利於從事學術研究的自由的社會環境，或者說，一種高度民主的社會政治條件」；「第二，學術研究自身構成一個相對獨立的領域。它不必也不應屈從於任何權力意志」，「在學術領域中大搞『長官意志』，以權定論的結果，只能畢生不學無術的『學閥』，滋長趨炎附勢的『風派』，危及和破壞理論隊伍的建設」；「第三，允許創立、堅持和發展不同的學術派別」；「第四，學術自由的保障是法制」，「要採取充分的措施，保證理論工作者批評和反批評的權利」。¹⁰³ 這裡強調的保證「自由」的兩大社會機制：「民主」與「法制」，已經是對政治體制改革的呼籲了：這正是「自由」問題的關鍵。

到 1986 年底的 11 月，《青年論壇》1986 年第 6 期發表了北京記者站寫的《刀近喉頭》。文章一開頭就說：「1984-1985 之際改革浪潮洶湧，1985-1986 之際趨勢顯得淡然。面對這種狀況，再回顧一年來的風雨煙雲，確實讓人心撼；然而仔細品味，又悟出一層深意：刀近喉頭了！」所謂「刀近喉頭」，其意有二。一是說「改革之刀已逼近了舊制度的要害痛處」，觸犯了「既得利益」，形成巨大阻力；二是改革的深入，觸及到中國社會與國民深層次的「社會——心理結構」，引發了「傳統習慣」勢力的「本能、自認為充滿正義感的抗爭」。這正是中國改革的特殊艱難之處，而「多數改革者」（包括我們這裡討論的中青年理論工作者）對此都缺乏足夠的思想、心理準備，在前文談到的「1984-1985 之際」的「歡欣鼓舞」中，完全沒有料到「竟有這麼多『節外生枝』的阻力和壓

¹⁰³ 本刊特約評論員：〈中青年理論工作者廣州座談會述評〉，《青年論壇》，1985 年第 4 期（1985 年 7 月），頁 7-13。

力」。¹⁰⁴

因此，來自全國各地的中青年理論工作者在 1986 年 10 月底、11 月初聚集在武昌東湖，召開「跨世紀的中國——來自社會科學各學科對中國現狀和未來的思考」學術討論會時，就開始冷靜下來，面對「中國進行全面改革的重重障礙」和「邁向二十一世紀的中國的步履維艱」。《青年論壇》1987 年 1 期（1 月 5 日出版）集中刊載了會議發言的摘要。這一期實際上就是《青年論壇》的終刊號；我們因此也可以把這些發言看作是「青年論壇」群體發出的最後的呼聲，而且有共同的主題，即是對政治體制改革的呼籲。

胡平在會上明確提出：「為了使我國順利地跨入 21 世紀，搞好政治改革是一個關鍵。政治改革包括多方面的內容。其中非常重要的兩點是：對權力加以合理的劃分與制約；對公民權利加以確切的保障」。在他看來，「原有的體制的一個基本的前提就是認定最高領導者絕對英明、絕對正確，所以它僅僅注意到保障權力的有效而忽略了權力的有限，從而用權力吞沒了權利」。這樣的政治體制不加改革，依然「像過去一樣把一切權力都集中在少數幾個領導者身上」，「把目前進行的這樣一種深刻的改革完全寄希望于最高領導位置的理想傳遞上，¹⁰⁵我們在政治上就是犯了幼稚病」。胡平的這一預警，很快就被隨後中國政治形勢的巨大變動所證實。中國人民，包括中國知識份子也都為這樣的「政治幼稚病」付出了沉重代價。胡平說得好：「在某種意義上我們必須說，對權力持有謹慎的

¹⁰⁴ 北京記者站：〈刀近喉頭〉，《青年論壇》，1985 年第 6 期（1985 年 11 月），頁 49-50。

¹⁰⁵ 胡平講話的 1986 年底，許多人仍然把中國改革的希望寄託在胡耀邦的順利接班上。

懷疑，乃是一個民族在政治上成熟的基本標誌。所謂謹慎的懷疑，就是要對權力施加某些必要的制約，同時確保公民的一些基本權利免受任何權力的侵犯」。¹⁰⁶

前文提到的《理論的生命：實踐與自由》的作者遠志明也出席了這次研討會，他的發言尖銳地指出，中國的改革陷入困境，是因為中國人的心理結構、政治結構、經濟結構「三隻腿相互牽扯，哪一隻都單獨動彈不得」。他強調「（19）76 年以來，經濟體制改革一直發展到今日，以至於再要向前跨一點兒，都非得動政治體制不可」。但他又同時看到，「政治民主化沒有民眾的獨立人格又是不可能確立的」，而「心理結構的改變，又非得靠經濟和政治環境的改變」：「這樣就陷入了惡性循環」。因此，他預計，中國的改革的前景，或者是「惡性循環的強行中斷」，或者是「中華民族的全方位共時性改造」，這都「相當難」；最大的可能是「整個民族身軀」以「不徹底、妥協和反復的持續方式」「蠕動前行」。¹⁰⁷——這都可以看做是一種「警世之言」，卻都看到了中國問題的癥結所在。

還有的發言者則對風行一時的文化熱進行了質疑和反省，針鋒相對地提出：「跨向新世紀的起點不是被置於文化熱中人們所提出的對傳統文化的批判」，而應該是「體制的重建」。因為「我國現存的一切體制幾乎都有不能適應於改革。改革的所有障礙幾乎都來自於體制，尤其是政治體制」，中國的改革已經發展到不進行「體制（特別是政治體制）重建」就無法向前推進的階段，政治體制改

¹⁰⁶ 胡平：〈權力與權利〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，總第 14 期（1987 年 1 月），頁 17-18。

¹⁰⁷ 遠志明：〈跨世紀的中國改革步履維艱，前景不容樂觀〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，總第 14 期（1987 年 1 月），頁 4-6。

革「確確實實是個最為根本的、現實的、迫切的大事」。結論是：必須「把文化熱的熱點引導到人的參政意識、建制意識、享權意識上來，使現代的民主的政治意識找到其載體和實現的保證」。¹⁰⁸而在一些發言者看來，這樣的推動政治體制改革的「載體」和客觀條件已經出現：「經濟體制的改革已使商品經濟發展與政治權力過分集中的矛盾充分暴露，具有經濟意識和競爭精神的企業家階層應運而生，他們與爭取學術、創作自由的知識份子一起正在成為呼喚和推動政治改革的不可忽視的社會力量」，而「社會各階層的政治心理的變化也形成了對政治改革極為有利的氣氛」。¹⁰⁹

不可小看這一由文化熱轉向推動政治體制改革的呼籲：它是反映了時代思潮的一個重要變化的。我們不妨對改革開放以後社會思潮演變的歷史作一簡要的回顧。大體說來，在 1978-1980 年的改革初期，理論界和思想文化界都著眼于思想的解放（「實踐是檢驗真理的標準」的討論，人道主義思潮的興起等），而民間改革運動（民主牆，民刊等）則著力於政治體制改革的推動，因而觸犯了黨的既得利益而在 1981 年初被宣佈為「非法」。在這樣的政治高壓下，民間改革運動只能在體制邊緣尋求發展空間，並轉向思想文化學術領域，開闢民間思想界、學術界。經過一段醞釀準備，到 1980 年代中期（1984-1986）就形成本文主要討論的「文化熱」。而這裡所說的 1986 年底、1987 年初《青年論壇》所參與和關注的討論則表明，由於中國改革在由農村深入到城市遇到的阻力與挫折，整個社會情

¹⁰⁸ 劉敏中：〈起點：體制的重建〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，總第 14 期（1987 年 1 月），頁 28。

¹⁰⁹ 閔琦：〈政治發展展望〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，總第 14 期（1987 年 1 月），頁 25-26。

緒、心理與思想，也逐漸趨向激進，醞釀著新一輪的政治體制改革，1980年代的中國改革也就進入了以政治體制改革為主要訴求的「後期」（1987-1989）。在《青年論壇》討論裡，呼籲政治體制改革最有力者胡平、閔琦都是當年民間刊物（《沃土》、《北京之春》）的骨幹，這當然絕非偶然。這其間歷史發展或隱或顯的線索，是頗耐尋味的。

從這一角度來看《青年論壇》，就可以看出，它雖然只是一份地方雜誌，而且主要活動時間也限於 1985、1986 兩年，但它比之前文討論的三大學術群體似乎更接地氣，更能反映中下層青年知識份子中的改革者、理論工作者與在中國這塊大地上真實發生的改革實踐的血肉聯繫：當 1985 年出現改革機遇，他們立刻表現出投身改革實踐、進行理論創新的極大主動性和自覺性；當 1986 年改革出現危機，他們經過獨立、深入思考，又表現出推動政治體制改革的極大決心。而他們自始至終抓住不放的則是論者所說的「自由之魂」。對他們來說，「自由」既是自身在面對改革機遇與危機時都必須堅守的「獨立自主性」的保證，也是推動改革持續發展的前提和關鍵環節：他們都強調在政治體制改革的「民主」與「自由」兩大目標中，「自由」是更具根本性的：「失去了人的自由意志的民主就可能變成虛假的民主」，¹¹⁰「背離了自由，民主目標的控制會轉化為專制」。¹¹¹ 應該說，這些認識都是代表了那個時代的前沿水準的。¹¹²

¹¹⁰ 黃克劍：〈參照、思索上世紀末的情況〉，《青年論壇》，1987年第1期，總第14期（1987年1月），頁10-11。

¹¹¹ 閔琦：〈政治發展展望〉，《青年論壇》，頁25-26。

¹¹² 湯一介也認為，「自由是最重要的」。在文化熱關於體用問題的論爭中，湯一介根據「『體』指內在精神，『用』指『體』否認功用」的理解，提

正是這對「自由」的呼喚和思考，構成了《青年論壇》群體最鮮明的特色。在創刊號發表胡德平的《為自由鳴炮》一炮打響以後，又陸續發表了 9 篇文章討論自由問題，即《將自由寫在文學的旗幟上》（于可訓，《青年論壇》1985 年 2 期），《自由的命運及其他》（沈大德、許蘇，《青年論壇》1985 年 3 期），《關於自由的三則對話》（凱明，《青年論壇》1985 年 3 期），《為學術自由呼號》（陳恆六，《青年論壇》1985 年 3 期），《理論的生命：實踐與自由》（遠志明，《青年論壇》1985 年 4 期），《學術民主與學術自由》（王增浦，《青年論壇》1985 年 6 期），《論言論自由》（胡平，《青年論壇》1986 年 7 月號，9 月號），《出版自由與馬克思》（閔琦，《青年論壇》1986 年 11 月號），《首都各界人士座談〈論言論自由〉》（甘陽、陳子明等，《青年論壇》1986 年 11 月號）。14 期刊物中竟有 8 期都以「自由」為主題，幾乎貫穿了辦刊的全過程。如此密集、充分的討論，在同時期的民間刊物裡，都是僅有少見的。《青年論壇》在 1980 年代獨樹一幟地高揚「自由」精神，這無疑具有思想史與出版史的意義和價值。

歷史的起端，還是胡德平的振臂一呼。他在《為自由鳴炮》裡，一開筆就直奔主題：「『自由』，這本是人類第一個階級社會最底層的人們——奴隸，最早發出的怒吼和要求。以後，每個被壓迫階級都有一部自由鬥爭史，每個代表新的生產力的先進階級也總有一曲自由的凱歌。奇怪的是，歐美資產階級只把自己尊為自由的代表，把他們的世界稱作『自由世界』，認為社會主義就是消滅自由的社會。同樣奇怪而又令人難過的是，在我們社會主義國家中有人

出了他的「自由為體，民主為用」論。見湯一介：《在非有非無之間——湯一介自述》，頁 61。

也作如是觀。對自由，或是噤若寒蟬不敢問津；或是囁嚅趑趄不敢越雷池一步；或是心嚮往之卻把自由和『自由世界』畫等號。筆者有感於此，願為自由鳴放一炮，以求學術上徹底、明確地探討，並希望『自由』二字在政治上不要永遠成為一個避諱的字眼。¹¹³應該說這是一個真誠的共產主義者的心聲：以爭取「被壓迫階級」的「自由」權利為己任的共產黨人，卻在自己領導的「社會主義」國家，「噤如寒蟬不敢問津」自由，而把自由旗幟奉送給「資產階級」，這是「奇怪而又令人難過」和尷尬的。但這卻是無情的歷史與現實。而胡德平如此旗幟鮮明地「為自由鳴炮」，

強調自由「在政治上」的合法性，爭取「在學術上徹底、明確地探討」自由問題的權利，是表現了非凡的勇氣的：這是建國以後，也就是共產黨掌握權力以後，第一次由共產黨的後代高舉起「自由」的旗幟，確實是石破天驚之舉。後來胡德平回憶說，他父親胡耀邦看到此文後，只淡淡地說了一句話：「這事沒有完」。¹¹⁴他顯然看到了「自由」問題將會成為思想文化領域，以至黨內鬥爭的一個焦點。事實上，在整個 1980 年代，黨的高層就不斷有人發動「反資產階級自由化」運動，最後胡耀邦自己也成為「反自由化」的對象，《青年論壇》最後被禁，罪名就是「鼓吹自由化」。把《青年論壇》對自由問題的宣導與討論置於這樣的背景下，就不難看出，這是一場真正的「自由保衛戰」，其意義是不可低估的。

應該說，胡德平還是謹慎的，他的文章集中在鼓吹「經濟自

¹¹³ 胡德平：〈為自由鳴炮〉，《青年論壇》，創刊號（1984 年 11 月），頁 18-23。

¹¹⁴ 胡德平：〈改革放言錄·前言〉，《改革放言錄》（北京：人民出版社，2015），頁 1。

由」和工農群眾「勞動自由」上，強調「給國家收稅的自由，給企業以自主權的自由，給職工『各盡所能，按勞分配』的自由」，並沒有涉及更尖銳的政治自由與思想、學術自由。¹¹⁵這也就給後續者留下了很大的發揮餘地：有的沿著胡德平的思路，強調要「為自由正名」：「社會主義社會中人的自由，不是出於個別領導人物或領導集團的明智或策略考慮，而是社會主義內在本質的確切規定和必然趨勢」；¹¹⁶更多的人最關注的，則是「為學術自由呼號」。討論集中在兩個問題上：一是「什麼是學術自由？」論者引述愛因斯坦的觀點：「我所理解的學術自由是一個人有探索真理以及發表和講授他認為正確的東西的權利。這種權利也包含一種義務：一個人不應當隱瞞他已經認識到是正確的東西的任何部分」。二是「怎樣實現學術自由」？首先，「要努力通過國家立法，明確規定法律保障學術自由，任何人不因發表了自己認為是正確的關於知識的一般和特殊問題的見解和主張，而招致任何不利於自己的後果，包括政治和經濟以及其它方面」；「另一方面，要努力通過對公眾進行啟蒙教育，使全體人民對一切不觸犯法律的思想、言論持寬容的態度」。而要做到這兩點，就必須有一定政治條件作為保障，政治上的「民主制是學術自由的前提」，¹¹⁷而且在政治上也要允許提出不同意見，以保證「政治自由」：政治自由與學術自由是相輔相成的，都不可或缺。¹¹⁸有研究者還進一步指出，「真正的自由的前提」，乃是「人

¹¹⁵ 胡德平：〈為自由鳴炮〉，《青年論壇》，頁 18-23。

¹¹⁶ 凱明：〈關於自由問題的三則對話〉，《青年論壇》，1985 年第 3 期，總第 4 期（1985 年 5 月），頁 13-22。

¹¹⁷ 陳恒六：〈為學術自由呼號〉，《青年論壇》，1985 年第 3 期，總第 4 期（1985 年 5 月），頁 23-25。

¹¹⁸ 沈大德、許蘇民：〈自由的命運及其他〉，《青年論壇》，1985 年第 3 期，

的自我意識的覺醒」，必須「喚醒人的自尊心，即對自由的要求」，關鍵是要「把人（包括他人和自己）當做人」，「倘不具備人格，他即不得自由」。¹¹⁹所有的這些討論，當然都不是無的放矢，而有明確的現實針對性。一篇題為《將自由寫在文學的旗幟上》的文章，就尖銳指出，在文學領域（顯然不只文學領域）「一而再、再而三地反對所謂『右』」，恰恰表明「『左』的思想和情緒，實在是自由的天敵」。因此，要讓自由真正成為文學（和一切思想文化學術領域）的旗幟，「繼續肅清『左』的流毒，仍然是當務之急」。¹²⁰

《青年論壇》最引人注目的，還是它們在 1986 年 7 月號、9 月號連續發表了胡平的《論言論自由》，於 1986 年 11 號發表了閔琦的《出版自由與馬克思》，並於 9 月召開了「首都各界人士座談《論言論自由》」的討論會，會上發言記錄也都刊發在《青年論壇》1986 年 11 月號：這本身即構成了一個思想文化事件。前文說到，胡平、閔琦都是 1970 年代民間反抗運動的骨幹，胡平的《論言論自由》就發表在民刊《沃土》特刊上，在 1980 年 11 月北京大學競選運動中曾張貼於校園產生了很大影響。而閔琦也曾寫了宣導「出版自由」的文章，發表在《北京之春》上。這段歷史的研究者認為，胡平、閔琦對言論自由與出版自由的宣導和論述，是 1970 年代民間政治、思想運動中的兩大理論成果。現在又在 1986 年重新刊出和提出，並引發更大範圍的關注與討論，自然不同尋常。在討論會上，發言者紛紛指出，胡平的文章「稱它為現代中國的人權宣言，

總第 4 期（1985 年 5 月），頁 3-12。

¹¹⁹ 沈大德、許蘇民：〈自由的命運及其他〉，頁 3-12。

¹²⁰ 於可訓：〈將自由寫在文學的旗幟上〉，《青年論壇》，1985 年第 2 期，總第 3 期（1985 年 3 月），頁 83-89。

似乎並不過譽。雖然它出現在讀者面前稍嫌晚了一點，但是這個事實本身恰恰說明中國歷史已經進入了一個關鍵時期」（何家棟）；「讀胡平的《論言論自由》，覺得好像在讀歐洲啟蒙學者的論辯文章。兩者的風格實在相近。這不是偶然的。最重要的原因是，中國需要啟蒙，非常迫切地需要啟蒙」（梁治平）。還有的發言者特意強調「胡平的文章是一個標誌，是中國新型知識份子人格逐漸形成，新的知識份子的典範逐漸形成的一個標誌」（陳子明）¹²¹：這裡傳達出的，已經是歷史即將進入 1980 年代後期的時代呼喚：在新一輪的政治體制改革運動中，中國急需更加成熟，有著更為獨立的「人格」和自覺意識的「新型知識份子」發揮引領作用。在 1980 年代的歷史即將翻開新的一頁的關鍵時刻《青年論壇》的終刊號，留下這樣一份歷史記錄，足以讓後人永遠懷想。

（五）王元化和《新啟蒙》

1988 年 10 月，湖南教育出版社推出了以書代刊的《新啟蒙》第 1 輯《時代與選擇》，並署名：「主編王元化」。在發刊之前，就有不少報刊刊載了《新啟蒙論叢》即將出版的消息，各地讀者見到消息後紛紛給出版社寫信，詢問訂購辦法。據說來信有近百封，「其中有文化教育工作者、青年學生、機關幹部，還有數近三分之一的工人來函」。這樣的情況實屬罕見。編輯部自然大受鼓舞，認為一份「切切實實進行理論探討的刊物」如此被關注，說明中國確實有為數並不少的「愛真理，有求知慾」的讀者，這大概也是 1980 年代中國思想解放、啟蒙運動的群眾基礎所在，顯示了那個時代所

¹²¹ 見〈首都各界人士座談〈論言論自由〉〉，《青年論壇》，1986 年第 6 期，總第 13 期（1986 年 11 月）。

特有的文化氛圍。¹²²

此後，《新啟蒙》就一直處於輿論關注之中。儘管從 1988 年 10 月創刊到 1989 年 4 月終刊，只出了 4 期：除 1 輯《時代與選擇》外，還有 2 輯《危機與改革》、3 輯《論異化概念》、4 輯《廬山會議教訓》，¹²³ 但每一輯都引起讀者的強烈反響。

這首先與刊物的編輯意圖和定位有關。王元化在北京召開的發行會上即宣佈：「我們辦《新啟蒙》就是要發表一些既嚴肅又有創見的論文，目的是要推動理論研究的發展，從文化的高度來探討人們關心的問題」。（馬國川，頁 17）在第 1 輯《編後》裡，王元化又這樣說明創刊緣起：「沒有堂皇的目標，也沒有宏偉的抱負，只是希望在當前娛樂消費性讀物正在迅速地擠走有品質的嚴肅性讀物的時候，為活躍學術空氣，推進理論進展，做些工作」。又說：「理論的生命在於勇氣和真誠，不屈服於權勢，不媚時阿世。這裡發表的文章不一定有怎樣高的水準，但我們努力學得認真，有心得，有創見，有新境界的開拓和探索，努力摒棄一切空話、假話、大話。我們在探索中也會出現錯誤，但這是能力所限，而不是出於學術探討以外的動機，或違自己的學術良心」。¹²⁴ 王元化這裡談到的「娛樂消費性讀物正在迅速擠走有品質的嚴肅性讀物」，提供了一個非常重要的資訊：1980 年代末，中國社會開始出現了文化消費主義的傾向，並大有取代 1980 年代初、中期的文化啟蒙主義、理想主義之勢，這正預告著市場邏輯主宰一切的 1990 年代的到來。在這樣

¹²² 王元化：〈編後〉，《新啟蒙·第 2 輯·危機與改革》（長沙：湖南教育出版社，1988），頁 82。

¹²³ 據王元化回憶，編輯部的稿件已經大致編至 6 輯，預計 5 輯於 1989 年 5 月出版，但因「六四」事件就未能與讀者見面。（馬國川，頁 17）。

¹²⁴ 王元化：〈編後〉，《新啟蒙·第 2 輯·危機與改革》，頁 92。

的背景下，王元化們高舉「新啟蒙」的旗幟，就別具一種文化堅守的意義。而如我們在討論《青年論壇》時談到的，在 1986 年以後，政治體制改革呼聲越來越高，並引發了對文化熱的質疑，王元化等提出要「從文化的高度來探討人們關心的問題」，這也應該是一種「堅守」。

在如何堅守上，《新啟蒙》也自有特色。這就是王元化所說的，「我的初衷是從一種既有學理，又有思想關懷的立場，努力去經營一種有時代新意的學術空氣、文化精神」。(馬國川，頁 17) 這裡強調的「既有學理，又有思想關懷的立場」，創造「有時代新意的學術」的自覺追求，在王元化是一貫的，1990 年代曾有過關於所謂「思想淡出，學術凸顯」的爭論，王元化的主張就是「有思想的學術和有學術的思想」。現在，他也是以此為《新啟蒙》定位：「它不是時評性的，也不是純學術的」，追求的是現實性、思想性與學術性的結合，是要從理論的高度來討論時代提出的問題。(馬國川，頁 16、25) 因此，考察《新啟蒙》的作者，就不難發現，它集中了黨內外改革派的理論家，其中有黨內「實踐派」的童大林(《中國改革開放與思想解放運動》)、阮銘(《時代與選擇》)、李洪林(《危機與改革》)，於浩成(《人們應有免於恐懼的自由》)、李銳(《廬山會議的由來及教訓》)，異化與人道主義討論中的主要代表王若水(《論人的本質與社會關係》、《社會主義社會沒有異化嗎?》)，高爾泰(《論異化概念》)，以及《走向未來》派的金觀濤(《儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響》)、兼任「中國文化書院」顧問的包遵信(《韋政通和當代新儒家》)，「農村發展問題研究小組」的王小強(《改革對經濟學研究的挑戰》)。此外，還有幾位年輕的研究者，其中就有劉曉波(《形而

上學與中國文化》)。他們所寫的文章，都有獨立見解，且有一定理論高度與深度，發表後即為為讀者所矚目，是自然的。而幾篇關於異化與人道主義的文章，特別是王若水的《社會主義社會沒有異化嗎？》，是對 1983 年胡喬木的批判遲到的回應，一開始就揭露說：「胡喬木的文章一出，公開發表的文章都一面倒了，雖說是『歡迎爭論』，可是對抱不同觀點的我，卻採取了嚴厲的行政措施和組織措施」，這樣的反批評，也就具有了一種歷史意義。¹²⁵《新啟蒙》還特意推出了顧准的《希臘文化與史官文化》，並在《編後》裡鄭重介紹：「編者曾讀了他的大量遺稿，對他十多年前處於封閉狀態所寫的這些有見解的文章，不由得感到驚訝和贊佩。尤其是一系列論述民主問題的文章中的某些觀點，今天看來仍堪稱為是先進的卓識」，並表示「像顧准這樣的人絕不會是孤立現象，我們也希望從塵封中能夠發掘出更多閃爍著光輝的文字」。¹²⁶這是第一次向國人介紹顧准，自然是「有深意在焉」。王元化以後對來訪者說：「我們這裡有不少人以思想家自詡，但配得上『思想家』這個令人尊敬的稱號的恐怕只有顧准這樣的學者」，他「早已把名譽地位個人得失置之度外，在求真求實的路上一往直前，義無反顧」，「今天的中國知識份子就需要這種治學精神和道德品質」：這也是一種精神的堅守吧。（馬國川，頁 18）

王元化自己在《新啟蒙》上只發表了一篇文章：《為五四精神一辯》，收第 1 輯《時代與選擇》裡。文章主要針對海外「新儒學」

¹²⁵ 王若水：〈社會主義社會沒有異化嗎？——答覆和商榷〉，收入王元化編：《新啟蒙·第 4 輯·廬山會議教訓》（長沙：湖南教育出版社，1989），頁 56。

¹²⁶ 王元化：〈編後〉，《新啟蒙·第 2 輯·危機與改革》，頁 83。

的，並點名批評了杜維明的五四運動和義和團運動

是「偏頗的兩極」論，林毓生的「五四全盤反傳統」論，認為五四新文化運動「主要的是反儒家的『吃人禮教』」以及「定儒家為一尊」的專制主義，「五四啟蒙者對儒家以外的諸子如墨子、老莊、商鞅以至魏晉時代的人物和以後的李贄等都採取了肯定的態度」。王元化更要「為五四精神一辯」，強調「對舊傳統不能突破，就不能誕生新文化。每一種新文化的誕生，都是對舊文化的否定」，「要真正吸取傳統文化中的積極的合理因素，要真正把它消融成為新的體系中的質料，就得經過否定」；「五四所面臨的是在思想領域佔統治地位達數千年之久的封建主義。它並沒有陳舊衰頹，相反，倒是盤根錯節，豺踞鴟視，始終頑強地挺立著。因此，五四對它的反叛就得使出加倍的力氣」。此時的王元化儘管並不否認五四「也有這樣或那樣的偏差和錯誤」，但他更強調要對五四「這一思潮的基本方向和基本精神作出公允的評價」，「為什麼我們對那些新生力量就那樣痛心疾首，而對於那些陳腐的力量就那樣委曲求全？」¹²⁷以後《新啟蒙》3 輯發表的韋政通的《當代新儒家觀念》，以及包遵信的《韋政通和當代新儒家》，重點介紹和「新儒家」觀點不同，20 餘年從未中斷對儒家的批判的臺灣學者韋政通，也是持類似的立場。就像王元化後來總結的那樣，這是 1980 年代王元化和「新啟蒙」群體的「一條必須堅守的底線」：「『五四』思想必須全盤繼承」。（馬國川，頁 20）

但正如王元化自己所說，「我在不斷地進行反思」。在八九政治風波以後，王元化「痛定思痛，開始探尋為什麼『左』的思潮在

¹²⁷ 王元化：〈為五四精神一辯〉，《新啟蒙·第1輯·時代與選擇》（長沙：湖南教育出版社，1988），頁 13、18-19、21-23。

中國影響這樣源遠流長，在許多人頭腦中這樣根深蒂固？」在對激進主義進行反思與追問時，引發了對五四的反思，即不再採取全盤肯定的簡單立場與態度後，就開始對五四所流行的四種觀念：「庸俗進化觀點」、「激進主義」、「功利主義」和「意圖倫理」，作了「清醒的再認識、再估價」。於是，就有了對待五四傳統的遠為複雜的態度。王元化自己有過這樣的概括：一方面重申「我是『五四的兒子』，我認為今天仍須繼承『五四』的啟蒙任務」；另一面則明確表示：「『五四』以來（不是『五四』時才有）的啟蒙心態，則需要克服」，這就是「對人的力量和理性的能力的過分信賴，視為萬能」，就「以為可以無堅不摧，不會受到任何局限，而將它絕對化起來，那就會產生意識形態化的啟蒙心態」，「往往自以為真理在握，必不許反對意見有反駁的餘地。接下來輿論一律，壓制不同意見，思想定罪，以至改造人性，不都是這樣發生的嗎？」（馬國川，頁 20、22）——王元化在 1990 年代的這些反思，產生了更大影響，也遭到許多非議，但已不屬於本文討論的範圍。這裡只能將其思想發展的脈絡略作以上梳理。

實際上，「新啟蒙」在 1988-1989 年間，「文化熱」的後期，特別引人注目，大有異軍突起之勢，主要原因更在於「新啟蒙」概念的提出，這在第 4 輯刊載的《新啟蒙筆談》裡有集中的闡發，也應該是我們討論的重點。

《筆談》第一篇夏衍的文章《科學、文化與民主》，就道出了一個無情事實：「建國快 40 年，始終沒有闖過貧困、愚昧這兩個關」。這幾乎是壓在每一個有良知的中國知識份子心上的「墳」。而「愚昧」這一關尤其難過，它遠比「治貧」困難得多，這就是王元化這一代，以及以後幾代知識份子念念不忘「啟蒙」的一個最基

本的現實依據，以及更深層次的心理原因。

談到「啟蒙」，自然首先是對「五四」啟蒙傳統的繼承。但在 1980 年代後期，人們更注意的，是「五四」所不曾面臨的新問題，新發展。

這正是金觀濤的《新啟蒙和「五四」》的發言裡所要強調的：「新啟蒙的含義，不僅是第一次啟蒙的繼續，完成它沒有完成的任務，還包含著對第一次啟蒙本身的認識，使第二次啟蒙能上升到更高的高度，能總結這七十年來（實際是二十世紀人類實踐）為我們留下的寶貴遺產」，「這樣，新啟蒙除了進一步高舉『五四』以來思想解放、科學和民主的旗幟外，還必須把對『民主』和『科學』的探討提高到二十世紀八十年代的水準，而不能停留在『五四』時代」。金觀濤進而具體分析了「民主」與「科學」的新認識、新發展：「上個世紀末和二十世紀初，大多數人，僅僅把民主當作某一種固定的制度（例如西方的議會制），把它當做西方文明的獨特產物。今天，人們更多地論述到民主是一種合乎理性和科學的社會結構，是一種使社會系統具有自我改進能力的機制」。「五四時代對科學的推崇帶來了中國當代文化的科學主義」，也可以稱作「科學迷信」，並且把科學「等同於知識、技術、生產力等」。「其實，科學的本質在於它是人類永不停止的探索精神和大無畏的懷疑精神。科學精神還包含著對思想開放、多元的寬容、建立批評和競爭機制，防止任何一個具體的，只是某一時代為真的理論變成迷信」，今天我們需要的，是「從科學崇拜中走出來，真正用科學精神來看待我們對科學的態度和整個文化，並用科學精神來投射整個社會結構」。

金觀濤在發言裡還說到，「第一次啟蒙結果之一是促進了馬克思主義、社會主義思想在中國的傳播和勝利。今天的新啟蒙則有責

任去接受和清理本世紀社會主義模式嘗試留給人類的遺產」，「它的經驗教訓對人類走向 21 世紀極為重要」。高爾泰的發言則把重點放現在對其中的負面影響和教訓的總結。他尖銳地指出，「由於馬克思主義、社會主義在中國的傳播，許多封建專制主義的東西都貼上了這些新的『正確的標籤』。例如明明是個人獨裁，卻叫作『一元化領導』；明明是權勢集中，卻叫作『民主集中』（『民主集中』又被叫作『民主』的同義詞）；明明是做官當老爺享受各種特權，卻叫作『為人民服務』——如此等等。還有虛假的『選舉』，流於形式的法制宣傳，樹立蒙昧的『榜樣』，號召人們學習；或者在草菅人命以後又為死者開表彰大會之類。這也可以說是一種自覺的反啟蒙運動」，這是「五四」所沒有的，卻是今天的新啟蒙者所必須面對的。¹²⁸ 金觀濤對「五四」以後發生的這場從啟蒙到反啟蒙的逆轉，作了一個理論的說明，他認為這是「儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響」的結果。他通過對劉少奇的《論共產黨員的修養》的影響分析，具體討論了「儒家倫理結構」如何和「中國化的馬克思主義」毛澤東思想（其中也有劉少奇的貢獻）相結合的歷史途徑與過程，最後建立了當代中國文化結構，基本上將儒家道德精神包容，實際上形成了新的愚昧。¹²⁹

而在「新啟蒙派」看來，這樣的「新愚昧」不僅產生於毛澤東時代，而且也同樣會產生在改革開放的「新時代」。這就說到了「新啟蒙」概念的提出的時代背景。魏承恩在他的《改革需要新啟蒙》

¹²⁸ 高爾泰：〈說「啟蒙」〉，《新啟蒙·第4輯·廬山會議教訓》，頁10-11。

¹²⁹ 金觀濤：〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉，《新啟蒙·第2輯·危機與改革》，頁23、27、36。

的發言裡，就是這樣提出問題：「今天，改革已經到了關鍵的時刻。改革遇到的困難是極其嚴峻的。這些困難從現象上看是經濟問題或政治問題，從本質上則是文化問題」，也就是出現了新的愚昧，或者說產生新愚昧的新的可能性。而「新啟蒙」就是因此而提出的。具體說來，「新啟蒙」所要面對的新的思想文化危機和問題，主要有六個方面。

其一，我們現在所實行的不是全面現代化，而是單一的經濟現代化的改革路線；這是預伏著一種危險的：「許多改革者把希望寄託在市場經濟的確立、高技術的引進，以及介於皇帝和平民之間的中產階級的出現上」，而忽略了「人的現代化」、「思想意識的現代化」。「不進行啟蒙，單靠技術引進，那麼技術本身內在的結構就有可能翻過來限制人，大工業所需的極權化、標準化、集中化等等，就有可能與大一統宗法制度封建文化的要求相結合，帶來更為深刻和嚴重的異化。而異化，正是以人的盲目性即蒙昧為特徵的」。¹³⁰

其二，如果不進行根本的全面的政治、經濟、文化體制的改革，不實現政治結構、經濟結構、社會結構、國民文化心理結構的根本轉型，僅僅高喊「民主」、「科學」的口號，其結果必然是換湯不換藥，在新的旗幟下實行舊的復辟：「在民主的旗幟下，人們可以返回傳統的生產方式，可以重建已經動搖、崩解的舊的社會、經濟、道德秩序；在科學的旗幟下，人們可以照樣停留於傳統的權威主義、蒙昧與迷信，只是給這一切加上動聽的新鮮名詞與時髦的外衣」。舊的體制、文化「一邊解體，一邊重建，一邊不斷受到打擊，一邊

¹³⁰ 高爾泰：〈說「啟蒙」〉，《新啟蒙·第4輯·廬山會議教訓》，頁11-12。

又在不斷的錘煉中找到自己在新的環境中頑強生存下去的機會」，這樣的歷史在中國也成了傳統，是隨時可以重演的。¹³¹

其三，更應該警惕的是，在呼喚政治體制改革時，有人「竭力主張推行『新權威主義』」，試圖以此作為政治體制改革的目標。「權威本是政治學題中應有之義，關鍵在於由誰來運用，以什麼樣的方式建立權威，當前提出此種主張的直接針對性，及其可能帶來的後果。倘以某種方式回到新中國建立後二十多年的政治模式和權力結構，國人豈能再次容忍和承受」，「若以中國國情為藉口延緩政治民主化進程，豈不同近代洋務派和君主立憲派鼓吹的政治上的『中體西用』論如出一轍」。¹³²但這樣的以新權威主義替代全面政治體制改革的偷樑換柱，在中國是最有實現的基礎的。這就是劉曉波所說，「權力崇拜是中國文化最突出的特徵。掌權者提出的某種信仰就是唯一的，信不信不是個人的自由，而是涉及到忠不忠、進步與落後、革命與反革命等等政治問題」，「中國的真理也是權力化的」，「信仰與真理全部被同化於權力之中，成為權力的工具和棒子」。¹³³這樣的文化觀念、心理、國民性不經啟蒙改造，專制主義在新權威主義旗號下復辟，是隨時可能發生的。

其四，「商品經濟的發展」在 1980 年代以及以後年代的中國，無疑是具有進步性與迫切性的，它將直接導致「人民的生活水準提高和人的獨立性的發展」，但也會隨之發生「商品和金錢對人的奴

¹³¹ 姜義華：〈超越小農文明〉，《新啟蒙·第4輯·廬山會議教訓》，頁 19。

¹³² 沈大德：〈近代化與現代化〉，《新啟蒙·第4輯·廬山會議教訓》，頁 31。

¹³³ 劉曉波：〈形而上與中國文化〉，《新啟蒙·第1輯·時代與選擇》，頁 67。

役」，「這也是異化」。¹³⁴於是，就產生了「新啟蒙」的特殊任務與要求：「在對外開放和商品經濟日益活躍的形勢下，如何構築抵禦金錢崇拜、權力崇拜和黃色文化的心理腐蝕的精神防線，如何使精神危機現象轉化為國民心理深層對民族前途和命運的憂患意識，如何切實地從低層次到高層次樹立起社會公德，如何有效地克服社會腐敗、文化衰頹、道德淪喪、精神分裂、心理變態現象，一句話，如何重新凝聚中華民族自強不息的精神，已經成為精神文明建設的緊迫課題」。¹³⁵

其五，不可否認，產生於 18 世紀的西方啟蒙思想，「自身是存在嚴重缺陷的」，「民主、自由等理論存在很大的片面性」，因此，「批評 18 世紀的民主理論、自由觀念，成為當代人文科學的重要內容」。「但是，對於中國而言，啟封建主義之蒙，仍然是民族最重要的社會課題與思想任務，18 世紀啟蒙思想財富對 20 世紀末期中國的反封建仍然具有重要意義。這一落後了二百年的差距，使我們陷入到一個兩難推理之中」：如果只是簡單地「用 18 世紀的思想遺產進行中國啟蒙」，缺少批判審視的眼光，就有可能忽視民主、自由本身存在的問題；但如果用當代西方反思啟蒙的新潮流來對待中國的啟蒙（這對熟悉西方新潮的中國年輕一代是很有吸引力的），「那些對民主、自由、法治作出的批評，卻很能迎合中國封建主義的口味」，「他們可以完全錯開時代背景的差異，以這些思潮為藉口，阻擋中國啟蒙的進程」。「在啟蒙知識背景上的這種悖論，使

¹³⁴ 王若水：〈論人的本質和社會關係〉，《新啟蒙·第 2 輯·危機與改革》，頁 21。

¹³⁵ 沈大德：〈近代化與現代化〉，《新啟蒙·第 4 輯·廬山會議教訓》，頁 31。

我們處於一種尷尬的境地」：如何從中國實際面臨的問題出發，既堅持從西方引進的民主、自由等啟蒙思想，又避免將其理想化、絕對化，採取適當質疑的複雜態度，以「建構適合中國啟蒙的思想武器和知識工具，這是我們必須面對的重要課題」。¹³⁶

其六，所有的啟蒙問題，都會涉及知識份子自身的問題。「新啟蒙」對知識份子實際上提出了兩個方面的要求。「首先要實現的是自身主體意識的覺醒」：「今天智慧和創造力已經成為直接的社會生產力，成為歷史前進的槓桿」，「隨著現代生產力的發展，全體工人階級都將上升為知識勞動者」。因此，「中國知識份子徹底擺脫歷史上長期的依附地位，成為真正主人的時代已經來臨。重要的是喚醒自身的主體意識，克服傳統的依附觀念和等待心理，勇敢地擔當起吹響新文化啟蒙運動號角的時代責任」。¹³⁷與此同時，「所有意識到啟蒙意義的人，都既是啟蒙者，又是被啟蒙者」。這不僅是因為即使作為「新傳統」的傳播者的知識份子自身也必然打著「老傳統」的「戳記」，因而也要接受「時代的啟蒙」，更因為知識份子如果「自稱「精英」，居高臨下地進行「啟蒙說教」，就會發生異化，形成新的思想專制，成為新的愚昧的製造者。因此，講「啟蒙」，知識份子首先要「自我啟蒙」，像魯迅那樣，「無情地解剖別人，也無情地解剖自己」。¹³⁸

今天來看，以上六個方面，都是超前的，幾乎是預告了 1990 年代以後中國政治、思想文化精神領域所發生的許多重大問題。更

¹³⁶ 黃萬盛：〈關於「啟蒙」的斷想〉，《新啟蒙·第 4 輯·廬山會議教訓》，頁 25-26。

¹³⁷ 阮銘：〈時代與選擇〉，《新啟蒙·第 1 輯·時代與選擇》，頁 61。

¹³⁸ 邵燕祥：〈夢醒後的啟蒙〉，《新啟蒙·第 4 輯·廬山會議教訓》頁 16。

準確地說，這些新的危機和問題，新的異化與愚昧，在 1980 年代末（1988-1989 年間）都還處於萌芽狀態，尚「起於青萍之末」，甚至還只是一種可能性，就被這些既接地氣，對現實高度關注與敏感，又具有思想的高度與深度的思想者及時抓住，並理性地提出了預警。這是十分難得與可貴的。這是最能顯示「新啟蒙」群體的優勢的。他們的這些思考也是對本文所討論的 1980 年代中後期的「文化熱」的最好總結，更是以後新的文化討論、反思的開始。

(六) 未竟之路

最後要說的是，這場 1980 年代中後期的文化討論和反思，以至整個 1980 年代的思想解放、啟蒙運動，在所有歷史當事人的心靈深處，都打下了深刻的烙印，留下了終生難忘、不斷回味的記憶。

「走向未來」編委會的金觀濤心目中的「八十年代」是「一個宏大的思想運動」，「它是中國第二次偉大的啟蒙運動」：「五四新文化運動產生了新的思想，完成了中國民族國家的重建」；「八十年代的民間半民間的啟蒙運動，它與體制內的思想解放運動相呼應，為中國的改革開放奠定了思想基礎。沒有八十年代的思想解放和啟蒙，今日中國經濟的高速發展是不可思議的」。¹³⁹ 當被問到八十年代「啟蒙的旗幟是什麼」時，他回答說：「當時主要是反思傳統（包括近現代傳統）和人的覺醒」。因此，他更願意將 1980

¹³⁹ 學術界對此是有不同意見的：「就文化熱本身而言，它並沒有像五四新文化運動那樣，形成一個目標集中、方向明確的運動，而更像一種多系文化思想潮流相互激蕩衝擊後發出的思想火花」，實際影響也遠沒有五四新文化運動那樣深遠。見林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》，頁 364。。

年代中後期的「文化熱」概括為「文化反思」，並強調「反思的意思是在提倡任何一種價值時，都讓懷疑和批判意識與其共存」。他認為，正是這樣的包括否定自己在內的徹底懷疑、批判精神，就使得「八十年代是一個思想豐富、見解各異的年代，大家都在為中國找出路」，都在進行探索，彼此爭論不已又相互吸取，誰也不能壟斷真理：這正是 1980 年代最寶貴的精神遺產，最令人懷想。（馬國川，頁 173-175）

「中國文化書院」的導師李澤厚說他「經常想起八十年代」，「越往後看越會發現八十年代的可貴」。因為那是「一個激情的時代」，「夢想的時代」，「理想的時代」，「有追求有抱負的學人很多，他們都懷著理想和希望，把學術工作和中國政治與社會變革的進程相聯繫，學術追求和思想追求是一致的」。（馬國川，頁 67-68）李澤厚的朋友、在八十年代文學、學術界頗有影響的劉再復，更是直言不諱地說：「從時代的生態來說，我喜歡八十年代，因為我是思想者，喜歡有思想活水有開拓熱情的歲月」，「八十年代是有鈣質的時代，是有勇氣提出新思想的時代」。¹⁴⁰

「文化：中國與世界」編委會的陳平原用「生氣淋漓」四個字概括他對八十年代的總印象：「因為整個社會在改革，整個文化在轉型，在確立新規範過程中，你有馳騁想像力的足夠空間。等到規範確定了，你有再大的才氣，也無法特立獨行」。這一代人「其實是生逢其時」的，那個時代「思想極端活躍」，每個人都有「隨時準備接受新知放棄舊我的開放姿態」；「強調獨立思考與自由表達，這是典型的八十年代的文風和學風」；「一個求氣魄與規模，

¹⁴⁰ 劉再復：〈那是富有活力的年代〉，收入馬國川：《我與八十年代》，頁 136。

一個求專精，一個求新求變」，這是八十年代學術的基本特點，「有點空疏，但氣魄雄大」；「八十年代的中國學界，有共同關心的話題」，「人與人之間的關係，相對比較單純，有爭論，但很真誠」，「學者之間交流很多，沒有那麼多功利計算」；「或許可以這麼說，八十年代沒有所謂的公共知識份子，因為，幾乎每個學者都有明確的公共關懷，獨立的思考，強烈的社會責任感，超越學科背景的表述」，「幾乎所有讀書認字的人，都敢談『文化』，或借『文化』談『政治』，體現自己的社會責任感」，「表面上在討論學術問題，其實是在做政論，真正的意圖在當代政治。這一方面體現了我們的現實關懷，但另一方面，也會導致專業研究中習慣性的曲解和挪用」。（查建英，頁 131-134、137、139）

《青年論壇》的主編李明華的記憶裡，「20 世紀 80 年代，是中國思想界諸家蜂起、激情澎湃的時代」，是「一代年輕人指點江山、縱論國事」的年代。¹⁴¹ 而當時還是年輕讀者的吳重慶則強調「我及同齡者——出生於 60 年代的人而言，『80 年代』絕非僅具時間紀年的含義，她永遠是我重溫理想、儲蓄激情的『根據地』，更是 60 年代人的青春與氣質的萌生期」。¹⁴²

此外，在相關的回憶與討論裡，對 1980 年代的特點，有一些概括，頗值得注意。如，那是一個隻關心「大事」，思考「大問題」，喜歡用「大詞」的時代；¹⁴³ 「80 年代是一個談主義的時代」，「那時候很少談問題」。「因為當時中國剛從文化大革命的浩劫裡走出

¹⁴¹ 李明華：〈《青年論壇》：80 年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶〉，原文網址已失。

¹⁴² 轉引自楊海文：〈《青年論壇》：記憶為何如此艱澀？〉，《優論網》。

¹⁴³ 楊海文：〈《青年論壇》：記憶為何如此艱澀？〉，《優論網》。

來，有很多基本的大是大非問題沒有解決」，更有許多有關「終極關懷與個人安身立命的大問題」需要回答：「人到底成不成其為人？人有沒有個人天生的自然權利？」人為什麼活著，「能不能只為個人」或「只為『大家』作犧牲」？等等，在那個時代「大談主義是非常自然」的。¹⁴⁴

八十年代人文科學的影響「遠大於社會科學」，「活躍在文化熱中的人物，學術背景大都屬於人文」。這是自有學術積累的客觀原因的：在中國人文學科（主要是文史哲）「傳統深厚」且「建制完備」，而在 1950-1970 年代，「以馬克思主義理論代替了社會學、政治學和經濟學等社會學科」，80 年代社會科學的學科建制才剛剛開始，社會科學產生廣泛影響，要等到 90 年代。當然更是時勢的需要所致：80 年代大談「精神」和「主義」，自然是人文學者用武之地；90 年代「主義」淡出，「問題」突顯，社會科學也就自然成為熱門。這也就意味著時代主題與主導精神的變化：「80 年代學者更多地持批判立場；90 年代則講究介入與協調」。這是由哪一類學者起引領作用所決定的：「人文學者注重精神性，堅守自家的信仰與立場」；社會科學家「更願意採取建設者的姿態，注重現實性和可操作性，主動與政府和企業合作」。這樣，中國的學術也就從「擅長批判」的 80 年代，轉向「關注建設」的 90 年代。¹⁴⁵ 以上討論都極具啟發性，但也都有待深入、展開，由印象式談論轉向學理的論證。這就涉及到對 80 年代，包括本文討論的「文化熱」進行認真

¹⁴⁴ 徐友漁：〈中國三十年各派社會思潮〉（2009 年 2 月 28 日在三味書屋的演講稿）。

¹⁴⁵ 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案：80 年代中國文化研究》，頁 247-248；（查建英，頁 141-142）。

學術研究的問題。八十年代十分活躍的文學家、評論家李陀曾有一個意見：「八十年代問題之複雜、之重要，應該有一門『八十年代學』」。（查建英，頁 9）現在確實是提出建立「八十年代學」，並作出切實努力的時候了。

本文多次引述的《我與八十年代》的作者馬國川，談到他因為採訪八十年代代表性人物而面對 1980 年代的歷史，開始時也喚醒了自己 80 年代在家鄉讀小學、中學「曾經擁有的短暫激情」，「然後是深深的遺憾和悵惘」。（馬國川，頁 5）大概所有面對八十年代的研究者都會有這樣的情感和心理反應，其實歷史的當事人何嘗不是這樣既喚起激情，又滿懷「遺憾和悵惘」？

我們就說說金觀濤的遺憾與悵惘吧。在 1987 年 11 月寫的《二十年的追求：我和哲學》裡，他不無沈重地談到，「我發現，歷史上的馬克思主義理論家都有一個共同的命運，他們大多數來不及思考就被轉到運動中去，現實發展得太快了，他們又不得不用理論來理解並指導現實。結果是一些十分重要的理論問題長期停留在原始狀態。究竟理論基礎是否扎實和正確，人們很少有足夠的時間去思考」。¹⁴⁶ 這裡所說，顯然包括了金觀濤身處 1980 年代中、後期的文化熱中所感到的某種遺憾和危機感。這其實也是八十年代以至整個當代思想學術界的一個難以擺脫的困惑，經常陷入的兩難境地：一方面，我們的思想、學術始終和時代、現實保持密切聯繫，這或許會給思想和學術的發展帶來活力；但另一面，也就極容易捲入「發展得太快」的現實與瞬息萬變的時代漩渦之中，不可能有超越性、根本性的理論提升與創造，甚至「來不及思考」，就匆忙應對，作

¹⁴⁶ 金觀濤：〈二十年的追求：我和哲學〉，《我的哲學探索》（上海：上海人民出版社，1988），頁 8。

「急就章」式的發言、表態。這必然造成思想與學術的膚淺與浮躁。有外籍華人學者批評 80 年代的文化討論，「沒有進入學術領域，嚴格說只能稱它是一場文化宣傳運動」。¹⁴⁷ 這樣的說法，雖然存在對文化熱背後的現實關懷的意義估計不足的缺憾，但指明其為「運動式」的學術，還是抓住了要害的。至於「理論基礎是否扎實和正確」的問題，更是八十年代的文化討論與反思的一個根本性的弱點。首先是先天性的不足：長期的文化隔絕與斷裂，造成中國中、青年兩代知識份子對西方文化的陌生，對西方現代文化更幾乎是一無所知；中國傳統文化的根基也是十分淺薄。即使是「文化：中國與世界」裡 1980 年代初培養出來專攻現代西學的研究生，也都是匆忙上陣，那位華裔學者批評他們的著作「到處顯示出作者對西方思想似是而非的瞭解，及其漫無邊際的發揮」，¹⁴⁸ 不是沒有道理的。這裡，還有一個學風問題。過於急功近利，使許多人一味趕時髦，「新概念」滿天飛，「有的根本不是原來意義上的概念，而只是隨著字意東拉西扯」。¹⁴⁹ 其結果就是論者所說的，八十年代「是一個思想大活躍的時代，不一定是思想大豐收的時代」，（查建英，頁 276）特別是理論上的創造明顯不足。我們今天來總結 1980 年代中

¹⁴⁷ 仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》。或見《當代》，第 73 期（1992 年 5 月）。

¹⁴⁸ 仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》。或見《當代》，第 73 期（1992 年 5 月）。

¹⁴⁹ 仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》。或見《當代》，第 73 期（1992 年 5 月）。

後期文化熱的成果，恐怕主要還是對西方現代思想、學術的翻譯和介紹，新知識、新思想、新文化的普及，集中體現在三大譯叢（即《走向未來》叢書、《現代西方學術文庫》和《新知文庫》）上；當然不能低估其影響，但也必須承認，在理論、學術上的收穫，確實有限，大概也只有李澤厚的《中國古代思想史論》、《中國近代思想史論》，金觀濤、劉青峰的《興盛與危機：論中國封建社會的超穩定結構》等代表作。這樣，金觀濤所擔心的「一些十分重要的理論問題長期停留在原始狀態」的問題依然存在，而且至今沒有改變。理論滯後、學術創造力不足，大概正是中國學術的致命弱點，是我們必須正視的。

金觀濤在向來訪者回顧八十年代的歷史，談話結束時突然冒出一句：「中國歷史上朝代迴圈十分可怕，不可小視。超穩定系統的歷史經驗是中華民族應該牢牢記取的」。（馬國川，頁 170）這正是他的深層憂慮所在：他研究中國傳統社會的超穩定結構，其實是指向現實的；他最為擔心的就是歷史的「迴圈」，1980 年代的文化反思也只是對傳統文化（包括黨文化）的一次衝擊，最終還要恢復原狀。這當然不是杞人憂天，以後中國社會發生的一切，都證明瞭金觀濤們當年的憂慮都不幸而言中：1980 年代爭論「西學為體，中學為用」還是「中學為體，西學為用」，最後變成現實的卻是「黨學（黨的領袖之學）為體，中學、西學為用」；1980 年代宣導科學與民主，結果實際推行的是「在科學、民主旗幟下的新的愚昧，新的專制」；1980 年代大談理想，精神，文化，到了新世紀，中國卻進入了「高喊理想、精神、文化，卻無理想，無精神，無文化」的時代。也就是說，歷史完成了一個迴圈，又回到了「大一統」的天下，證明中國現代黨國體制和文化也是一種「超穩定結構」。區別

僅在於接過了 1980 年代的口號作為新專制、新蒙昧的裝飾；先驅者嚴肅、認真的追求到今人手裡全成了一種表演，這就不再有任何悲壯感，只剩下滑稽與無聊。

但已經提出的歷史任務，不管經歷怎樣的曲折與反復，最終還是不可回避的。1980 年代文化反思中宣導的「以懷疑與批判為核心的科學精神（「走向未來」編委會），「全球意識下的文化的多元化發展」，「傳統文化的創造性轉化」（「中國文化書院」），「吸取世界文化成果，把握世界文化趨勢」，最終實現「中國文化與世界文化的交融會合」（「文化：中國與世界」編委會），以及追求「政治民主，思想自由，學術自由」（《青年論壇》編委會）：這都是「中國學術文化的創造性大發展」的前提和基本保證。它的最終實現，是一個不可阻擋的歷史發展趨勢。

這將是一條漫長的未竟之路。

引用書目

一、專書

1. 中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第一集：論中國傳統文化》，北京：三聯書局，1988。
2. 中國文化書院講演錄編委會編：《中國文化書院講演錄第二集：中外文化比較研究》，北京：三聯書店，1988。
3. 毛澤東：《毛澤東選集，一卷本。》，北京：人民出版社，1967。
4. 王元化編：《新啟蒙·第1輯·時代與選擇》，長沙：湖南教育出版社，1988。
5. 王元化編：《新啟蒙·第2輯·危機與改革》，長沙：湖南教育出版社，1988。
6. 王元化編：《新啟蒙·第4輯·廬山會議教訓》，長沙：湖南教育出版社，1989。
7. 甘陽：《八十年代文化意識》，上海：人民出版社，2006。
8. 李澤厚：《中國現代思想史論》，北京：東方出版社，1987。
9. 林同奇：《人文尋求錄》，北京：新興出版社，2006。
10. 金觀濤：《我的哲學探索》，上海：上海人民出版社，1988。
11. 查建英：《八十年代訪談錄》，北京：三聯書店，2006。
12. 馬國川：《我與八十年代》，北京：北京三聯，2011年。
13. 張岱年編：《文化的回顧與展望——中國文化書院建院十周年紀念文集》，北京：北京大學出版社，1994年。
14. 陳子明：《陳子明文集·第2卷》，香港：世界華文傳媒出

- 版機構，2010。
15. 陳來：《《文化：中國與世界》三十年（1986-2016）》，上海：三聯書店，2016。
 16. 湯一介：《在非有非無之間——湯一介自述》，鄭州：河南文藝出版社，2017年。
 17. 賀桂梅：《「新啟蒙」知識檔案：80年代中國文化研究》，北京：北京大學出版社，2010。
 18. 龐樸：《文化的民族性與時代性》，北京：中國和平出版社，1985。

二、期刊論文

1. 本刊特約評論員：〈中青年理論工作者廣州座談會述評〉，《青年論壇》，1985年第4期，1985年7月，頁7-13。
2. 於光遠：〈前輩寄語〉，《青年論壇》，1985年第6期，1985年11月，頁3-5。
3. 林同奇：〈文化熱的歷史含義及其多元思想流向〉，《當代》第86、87期，1993年4、5月，頁？。
4. 胡平：〈權力與權利〉，《青年論壇》，1987年第1期，1987年1月，頁17-18。
5. 胡德平：〈為自由鳴炮〉，《青年論壇》，創刊號，1974年11月，頁18-23。
6. 章開沅：〈前輩寄語〉，《青年論壇》，1985年第1期，1985年1月，頁3-4。
7. 陳東升：〈關於發展建設經濟學的幾點淺見〉，《青年論壇》，1985年第4期，1985年7月，頁38-43。

8. 閔琦：〈政治發展展望〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，1987 年 1 月，頁 25-26。
9. 馮金紅：〈「古今中西」的漫長爭論——「文化：中國與世界」三十年〉，《文化縱橫》，2017 年第 1 期，2017 年 2 月，頁 110-117。
10. 遠志明：〈跨世紀的中國改革步履維艱，前景不容樂觀〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，1987 年 1 月，頁 4-6。
11. 劉敏中：〈起點：體制的重建〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，1987 年 1 月，頁 27-28。
12. 黎澍：〈前輩寄語〉，《青年論壇》，1987 年第 1 期，1987 年 1 月，頁 1-3。

三、網路資料

1. 仲維光：〈八十年代中國大陸知識份子研究（一）——北京文化叢書派的工作及思想〉，《獨立中文筆會·仲維光文集》：<http://blog.bnn.co/hero/zhongwg/>，瀏覽日期：2021 年 8 月 1 日。
2. 李明華：〈《青年論壇》：80 年代的《新青年》雜誌——對八十年代一份刊物的回憶〉，原文網址已失。
3. 楊海文：〈《青年論壇》：記憶為何如此艱澀？〉，《優論網》：http://lunwen.nangxue.com/html/news/dianzishangwuzuixinxinwen/2010/1212/20389_3.html，瀏覽日期：2021 年 8 月 1 日。
4. 蘇煒：〈八十年代北京知識界的文化圈子〉，《華夏文摘》，總第 44 期，1992 年 1 月，《華夏文摘》：<http://www.cnd.org/HXWZ/CM92/cm9201e.gb.html>，瀏覽日期：2021 年 8 月 1 日。

