

# 走向哲学思想深处的文化背景

—— 赵林教授访谈

● 赵 林      ○ 周玄毅



● 赵林，1954年生，北京市人，1978—1985年就读于武汉大学历史系，获史学学士和硕士学位；1993—1996年就读于武汉大学哲学系，获哲学博士学位。从1985年开始在武汉大学哲学系任教，现为武汉大学珞珈杰出学者、二级教授，国家教学名师，享受国务院政府特殊津贴专家，兼任澳门科技大学特聘教授、香港汉语基督教文化研究所学术委员。主要研究领域为西方哲学、基督教思想史和西方文化，已出版《黑格尔的宗教哲学》《西方宗教文化》《中西文化分野的历史反思》《基督教思想文化的演进》《从哲学思辨到文化比较》等个人学术专著、论文集和演讲集18部，在国内外学术期刊上发表论文180余篇；主讲的“西方哲学史”“西方文化概论”等课程均被评为国家精品课程和国家精品资源共享课程。

○ 周玄毅，武汉大学哲学学院副教授。

○ 赵老师，您好！您早年是学西方哲学出身，但是近十多年来，您的学术研究方向主要定位在基督教思想史和西方文化方面，您能谈谈自己是如何从传统意义的西方哲学研究转向这些新领域的吗？

● 我们这一代人，由于受青年时代的精神氛围的影响，很多人都对哲学感兴趣。在20世纪70、80年代，在较为浓郁的政治意识形态氛围中，年轻人谈论哲学是一件很时髦的事情，就像今天的年轻人喜欢谈论影视明星、网购和爱情等话题一样。1978年初，中国已恢复高考，我当时填报的专业志愿就是哲学，结果却阴差阳错地被武汉大学历史系录取了。从本科到硕士，读了七年历史学，直到后来考博士，才如愿以偿地师从杨祖陶先生攻读西方哲

学。最初探讨西方哲学时，可以说是一种狭义的哲学研究，所做的都是一些纯粹的技术性工作，专注于具体的哲学概念和命题，很少会去考虑哲学思想深处的文化背景问题。后来随着研究的深入，眼光也就从哲学概念与概念之间的逻辑关系，拓展到哲学思想与文化背景和时代精神之间的现实关系。这样自然就对西方社会独特的宗教文化背景产生了兴趣，从狭义的西方哲学研究转向了广阔的西方文化研究。

当年我的博士论文，做的是黑格尔的宗教哲学。记得当时杨祖陶先生指导我确定博士论文选题时，就考虑到我对基督教的研究兴趣，建议我把当时国内学术界还无人问津的黑格尔宗教哲学作为选题对象。后来在撰写论文的过

程中,通过深入研究黑格尔的宗教哲学及其思想背景,我逐渐明晰地感受到,在黑格尔哲学乃至整个德国古典哲学中,除了国内学术界以往所强调的思维与存在的关系问题这一主线之外,还有另一条更加隐蔽、同时也更加深刻的重要线索,那就是理性与信仰的关系问题。从康德一直到黑格尔,在思维与存在的关系这一显性红线之下,始终隐藏着理性与信仰的关系这条隐性红线。在康德那里,思维与存在的关系只是知识论的主要问题,而整个批判哲学的终极问题就是要在理性与信仰之间确立一种协调关系。同样,在黑格尔那里,绝对唯心主义的最终目的就是要通过思维与存在、主观与客观等一系列对立范畴的辩证运动,实现理性与信仰、科学与宗教的绝对同一。由德国古典哲学再进一步向前回溯,可以发现,自基督教产生以来的西方哲学史,始终都被一个挥之不去的幽灵所萦绕。从古代的教父哲学到中世纪的经院哲学,再到近代的经验论和唯理论,无一不是在深厚的基督教信仰背景中来思考哲学问题的。英国著名科学史家丹皮尔在谈到17世纪西方科学和哲学兴起的文化背景时强调,17世纪几乎所有的科学家和哲学家都是从基督教的观点去观察世界的,宗教与科学相互敌对的理念是后来才有的。以笛卡尔、洛克、牛顿等理性主义巨擘为代表的17世纪尚且如此,那么17世纪以前的信仰主义时代就更不用说了。即使是18世纪的法国唯物主义,也不过是以一种偏激的态度来处理理性与信仰的关系罢了。而18-19世纪的德国古典哲学本身就是在一种相对保守的文化精神氛围中产生的,德国近代文化被打上了路德敬虔主义的深深烙印。因此,康德、黑格尔等哲学家是不可能脱离当时的信仰背景来思考哲学问题的。他们不同于我们今天的哲学研究者,只需要危坐书斋面对文本就行了;他们是一些关怀时代命运的伟大思想家,他们的哲学思想都植根于对现实文化的深沉思考之中。

从那时起,我就越来越深切地意识到,在西方哲学背后,有着一个很深很广的宗教文化背景。就像研究中国哲学不可能脱离儒家思想文化背景一样,研究西方哲学如果离开了基督教的思想文化背景,很可能只是隔靴搔痒,难得要领。当然,如果只是把哲学研究当作一种技术活来对待,全部研究兴趣都局限于细琐的概念辨析和观点解读,就像一个工匠在处理钟表的游丝和齿轮等部件一样,那也不失为一种治学之道。毕竟我们这个时代是一个技术主义盛兴的时代,它的特点就是要把一切玄奥的和形上的学问都变成可操作、可实验的技术。但是哲学之所以叫“哲学”(philosophy),其实质就在于对某种超越技术层面之上的智慧(sophia)的热爱。哲学离不开技术,但是它绝不仅仅

局限于技术,它的根基是深扎在一个时代的文化土壤之中的。我始终认为,哲学更重要的不是一门囿于技术的科学,而是一门关怀性灵的人文学;它的主要意义不在于增长客观的知识,而在于提升主观的智慧。这就需要培养一种广阔的历史视野和敏锐的文化洞察力。无论是柏拉图、亚里士多德,还是奥古斯丁、托马斯·阿奎那,或者康德、黑格尔,他们都是直接面对现实的文化环境和时代精神来思考哲学问题的,他们的哲学无非是用抽象的思想形式来揭示和阐释所处时代的文化精神。从这种意义上来说,仅仅对一个哲学家的著作文本进行技术性解读,是不可能真正了解这个哲学家的精神实质的,更无从了解他的哲学所反映的时代特征。要想做到这一点,就必须从文本之中走到文本之外,从纯粹的概念解析走向概念由以产生的文化背景。毕竟,一个中国人研究西方哲学,其根本目的不是为了钻进学术象牙塔里去玩味那些抽象深奥的哲学术语,而是为了领悟哲学思想背后的文化背景,从而更加深入和全面地认识西方文化,从中获取某些有益于中国文化的启示。

○我注意到,您所关注的似乎都是一些相对比较“冷门”的问题,比如英国自然神论、德国敬虔主义传统等。近十年来,您在武汉大学出版社主持出版了“英国自然神论译丛”、在人民出版社主编了“启蒙时代的理性与信仰”学术丛书,并且发表了多篇反思西方启蒙运动的论文。您为什么会关注这些问题呢?

●英国自然神论是我近十多年来比较关注的一个问题,这种关注源于一个问题意识,那就是从16世纪信仰主义浓郁的文化环境,到18世纪理性主义高涨的精神氛围,在这一百多年的时间里,西欧人是如何完成了这样一个翻天覆地的文化变革?你应该知道,16世纪宗教改革虽然在客观上导致了西欧社会的巨大变化,但是它在当时所造成的一个直接后果,就是极大地加强了信仰主义。促使路德、茨温利、加尔文等人进行宗教改革的主要原因,就是罗马天主教会的信仰虚假和道德沦丧,而他们改革的直接结果就是加强了信仰的力量。马丁·路德提出的三个“唯独”口号——“唯独信仰,唯独圣经,唯独恩典”——成为16世纪最显著的时代精神标志。由于宗教改革的刺激,天主教方面也同样加强了信仰、整饬了纪律。所以,16世纪无论是新教徒还是天主教徒,都坚持信仰至上的原则,凡与本教派的信仰相悖的东西,一概视为洪水猛兽。这种以教派为归宿的信仰主义不仅导致了长期的宗教战争,而且也极大地压抑了新兴的科学理性精神。就是在这种普遍的信仰主义氛围中,在孤悬海外的英国,17世

纪出现了一种具有怀疑气质和理性精神的自然神论，它是与同时代出现在英国的经验论哲学和实验科学并驾齐驱、相互呼应的。事实上，自然神论构成了经验论哲学和实验科学的重要神学基础，因为当时的人们还不可能摆脱基督教信仰的背景来思考哲学和科学问题。17世纪英国自然神论最重要的时代意义就在于，将一种新兴的理性精神渗透到普遍弥漫的信仰氛围中，以一种“犹抱琵琶半遮面”的羞怯姿态推动了初甦的理性精神的生长。牛顿以上帝的权威作为根据，确立了一套不为尧存、不为桀亡的自然规律，创立了影响巨大的机械论世界观；洛克同样以上帝的权威作为根据，在天赋权利的基础上构建了宪政政治体制，发展和完善了意义深远的社会契约论。对于17世纪的英国人来说，天上有一个尊重自然规律的上帝，人间也有一个遵守社会契约的国王。这两个理性主义的重要成就，都是英国自然神论的思想结果。到了18世纪，伏尔泰、孟德斯鸠等法国启蒙思想家正是从英国自然神论那里继承和发扬了以科学和法治为主要标志的理性精神，才在法国掀起了轰轰烈烈的启蒙运动，将理性主义推向了高潮。

17-18世纪西欧崛起的理性精神在各个领域都导致了一些新思潮的出现，在经济学领域出现了重商主义，在法学和政治学领域出现了社会契约论，在哲学领域出现了经验论与唯理论，在科学领域出现了机械论世界观，在文学领域出现了古典主义，所有这些新思潮都推崇理性、强调规则、维护秩序、杜绝奇迹。在16世纪宗教改革所强化的信仰主义背景下，如果首先没有神学领域的思想变革，是不可能发生其他领域的普遍变革的。因此，17世纪西欧社会出现的所有这些新思潮，都必定要以某种宗教或神学的新理论作为思想依据，而这种新神学理论就是自然神论。自然神论最基本的特点就是把上帝看作一个理性的创世者，把道德确立为基督教的要义。自然神论用一个富有理性精神的上帝取代了以往建立在迷信和奇迹之上的上帝，用宽容精神取代了宗教的偏执与暴虐。正是在这种理性精神与宽容精神的基础上，17-18世纪的西欧社会才涌现出各种新思潮和新事物，展现出一派与中世纪和16世纪截然不同的文化新气象。

○ 您在一些文章和著作里都把英国自然神论说成是欧洲启蒙运动的思想先导，认为法国启蒙运动是深受英国自然神论影响的，而且您也特别注重德国启蒙思想的发展演进和历史影响。能不能简要介绍一下您在这方面的观点？

● 欧洲启蒙运动是一个漫长而复杂的过程，广义的启蒙运动经历了时间上、空间上和思想上的三重发展。在

时间上从17世纪到19世纪；在空间上从英国到法国，再到德国和欧洲其他国家；在思想上经历了从自然神论到无神论，再到理性与信仰相协调的各种哲学和神学思想。这个三重发展是相互累叠的，简单地说，就是从17世纪英国自然神论到18世纪法国无神论，再到18-19世纪德国的批判哲学、思辨哲学、情感神学等。从这种宏观和长程的文化视角着眼，才能全面地理解西方启蒙运动的发展历程和精神特质。

在中国，以往由于受新文化运动和政治意识形态的影响，人们通常喜欢把西方启蒙运动理解为一场法国人的反宗教和反专制的思想运动，这场运动的主角就是伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫等人。1915年陈独秀在《青年杂志》创刊号上发表了一篇影响极大的文章，题目叫《法兰西人与近世文明》。陈独秀认为，人权学说、生物进化论和社会主义是近代文明的三大特征，而这三个新事物都是法兰西人的杰作。后来新文化运动的倡导者们都大力推崇“德先生”和“赛先生”，并且把它们归因于法国启蒙运动。中国人过去谈论欧洲启蒙运动，往往只注意到伏尔泰、狄德罗等法国人，但是在伏尔泰、狄德罗之前有英国的洛克和牛顿，在伏尔泰、狄德罗之后还有德国的康德、赫尔德等人；而且即使是在18世纪的法国，与伏尔泰、狄德罗同时代的还有观点立场完全不同的卢梭。他们对待理性与信仰之关系的看法或许更值得我们关注，对于后世西方文化的影响也更加深远。

事实上，在法国人的不无偏激的启蒙运动之前，审慎的英国人已经通过自然神论表达了理性启蒙的最初要求。法国启蒙运动的精神领袖伏尔泰18世纪20年代到英国避难，受到洛克和牛顿思想的影响，后来回到欧洲大陆就高举自然神论的大旗，开启了法国启蒙运动。其他老一辈的法国启蒙思想家如孟德斯鸠、丰特耐尔等，也是深受英国自然神论思想的影响。到了狄德罗、霍尔巴赫等年轻一代启蒙思想家那里，才抛弃了自然神论，公开打出了无神论的旗帜。近代法国人素来以思想解放、标新立异而著称，无神论在当时的法国只是少数知识精英和沙龙圈子里的时髦思潮，它虽然产生了振聋发聩的哲学影响，但是却很难为一般民众所接受。所以，随着对剑走偏锋的启蒙运动和激烈狂热的法国大革命的文化反思，19世纪的法国又出现了一场规模浩大的天主教复兴运动。今天绝大多数法国人仍然深受天主教文化的影响，而不是生活在无神论的精神氛围中。

18世纪中后叶，启蒙运动从法国传播到了德国，在敬虔主义传统深厚的德意志土地上产生了完全不同的文化

结果。在德国启蒙阵营中,无论是更加偏重于英法理性精神的莱辛、康德、门德尔松,还是更加执著于德国文化传统的哈曼、赫尔德、耶可比,以及稍后的费希特、谢林、黑格尔、施莱尔马赫等人,他们各自的侧重点尽管不同,但是大家都力图在新兴的理性精神与传统的宗教信仰之间寻求一种协调。这种协调的结果,或者像康德、施莱尔马赫那样在理性与信仰之间划出一条泾渭分明的界限,或者像耶可比、谢林那样把理性和信仰置于不同的精神层面,或者像莱辛、黑格尔那样将信仰融入一种历史的和辩证的理性之中。无论是哪一种做法,都不会像法国启蒙思想家那样剑走偏锋、矫枉过正,用理性来彻底消除信仰。从对后世的影响来看,法国启蒙思想家对待基督教的偏激态度并没有成为西方人的普遍共识,倒是德国思想家在传统的宗教信仰与新兴的理性精神之间寻求妥协的温和态度产生了更加深远的影响。从 18 世纪后半叶到 19 世纪,在欧洲和北美出现了各种形式的宗教复兴运动,包括新教的福音复兴运动、宗教大觉醒运动和天主教的复兴运动。这些宗教复兴运动都表明了,在理性精神崛起的时代,传统宗教信仰与时俱进的自我更新尝试,以便与科学理性时代的普遍潮流相适应。

近些年来我关注英国自然神论和德国虔敬主义传统,就是为了更好地梳理欧洲启蒙运动这场重大的思想文化运动,弄清楚西方文化传统与现代性之间的辩证关系。以往我们对启蒙运动的理解仅仅局限于法国,因此难免会产生一些误解,以为启蒙理性一劳永逸地消灭了宗教信仰。如果我们从英国自然神论到法国无神论,再到德国批判哲学、思辨哲学、情感神学的思想发展历程来全面考察欧洲启蒙运动,就会得出更加精确和公允的结论。由此也会更加深刻地理解到,现代化并不是彻底斩断文化传统,而是在历史演进过程中将文化传统融会贯通、发扬光大。

○ 最近几年,您似乎越来越关注中国文化的重建问题,2009 年您在《中国社会科学》上发表了《“国学热”的文化反思》,这两年又在国内一些重要期刊上连续发表了好几篇关于中国文化变革的学术论文,2012 年还在上海人民出版社出版了一部与郭齐勇教授、温伟耀教授的文化对谈录《传统氤氲与现代转型——中西文化三人谈》。您近年发表的几篇关于全球化背景下基督教发展态势的文章,也涉及基督教在中国的文化处境问题。这种学术重心的转移意味着什么?而且,您在这些文章中似乎表现出对中国传统文化尤其是儒家文化的眷念之情,不像一些从事西学研究的学者往往对中国传统文化抱着一种激烈的批判态度。这种情况是否说明,随着年龄的增长,您在思想上

也开始向文化保守主义回归?

● 当年我读硕士研究美国新左派运动时,美国人有一句评价新左派的话令我印象深刻,这句话的大意是:如果一个人在 30 岁以前不是一个激进主义者,那么他是没有问题的;如果一个人在 30 岁以后还是一个激进主义者,他同样也是有问题的。事实上,激进与保守都是相对而言的,它们分别代表着更新与传承这两种相辅相成的文化力量。没有激进的批判,文化不可能更新;没有保守的回归,文化就不可能传承。当然,从辩证的角度来说,真正有价值的批判应该是一种扬弃意义上的批判,而不是与传统彻底决裂;同样,我所理解的保守也不是全面复古,而是返本开新意义上的文化重建。

我承认,在我骨子里有着很深的中国文化情结。我从小是在外祖父身边长大的,他是一个老派的知识分子,非常推崇孔孟之道。幼年时的耳濡目染,使得儒家价值规范在我心中留下了较深的烙印。后来从事西学研究,年轻时也曾受到 20 世纪 80 年代中期“全盘西化”思想的影响,一度对中国文化传统嗤之以鼻,但是心中始终隐藏着磨灭不掉的恋旧之情。哲学作为一门人文学,最终必定会落实到对人的现实状况和终极命运的关怀上,所以我在研究西方哲学文化的过程中,自然而然地就对当代中国文化产生了深切的现实关怀。如果说这种文化上的回归是一种保守主义,那么我认为这种文化保守主义对于大多数学者来说都是一种必然的趋势。我现在已年逾六旬,孔夫子说“五十而知天命”,我虽愚钝,但是到六十岁也该知“天命”了。对于中国人来说,这个“天命”当然就是中国文化的命运。实际上,这十多年来我致力于研究西方的启蒙运动和文化转型,除了刚才所讲的学术原因之外,还有一个性命方面的原因,那就是要借鉴西方文化转型的启示来反思中国文化的发展前景。改革开放三十多年来,中国社会取得了举世瞩目的辉煌成就,但是也面临着一些严峻的现实问题。其中,中国文化的转型和重建问题是一个最迫切、最深刻的问题,它直接关系到当代中国人的价值观念、信仰维度、道德状况和伦理规范,关系到中国社会的发展前途。正是这种无法回避的现实处境,使得我近年来越来越多地把目光从西方哲学文化研究,转向了中西文化比较和中国文化转型问题研究。

我对中国文化转型问题的研究,是建立在两个相互联系的参照系之上:其一是近代以来西方文化的转型与更新,尤其是传统的基督教信仰和价值与西方现代社会之间的内在联系和相互磨合;其二是全球化过程中,世界不同国家和地区面对西方文化挑战所采取的不同应战姿态。西方或

者欧美世界是率先进入现代化的地区，了解西方文化在现代转型过程中传统与更新之间的辩证关系，无疑会给我们提供重要的借鉴和启示。另一方面，中国作为后发现代化国家，在由西方所发轫的全球化浪潮中，与亚、非、拉的许多国家和地区面临着同样的历史挑战，经历了相似的历史命运，但是却由于彼此之间文化背景的不同，做出的应战姿态也不尽相同。这种双重的参照视角，有助于我们更加深刻地理解中国文化在现代转型过程中所具有的普世性与独特性之间的辩证关系。

○ 您能不能具体说明一下根据这两个参照系所得出的文化结论？

● 关于第一个参照系，即西方文化在现代转型过程中传统与更新之间的辩证关系，我在许多论著中都有过论述。事实上，近十多年来我对西方启蒙问题的研究，其主旨就在于此。这方面研究的一个主要结论就是，西方世界作为现代化进程的发轫者，其传统的宗教信仰和价值规范通过不断的自我调节和更新，逐渐与现代社会相适应，至今仍然是西方人赖以安身立命的精神根基。

关于第二个参照系，即非西方世界在全球化过程中的不同反应模式，我在最近发表的一些论著中将其概括为两种类型。一种是拉丁美洲和非洲模式，需要说明的是，在“非洲”后面要加上一个括号，注明是撒哈拉大沙漠以南的非洲。这种拉美—非洲模式在文化上的基本特点就是，其文明化历程是与殖民化历程相同步的。拉丁美洲和（撒哈拉以南的）非洲在被西方殖民主义者统治之前，在文化上基本处于一种蛮荒状态，或者还没有从原始状态走向文明社会，或者曾有过的古老文明（如玛雅文明）已经自行衰亡了。在这种情况下，被殖民的痛苦历程是与文明的初甦过程同步发生的。因此，这些地区的人民从一开始就被强行注入了西方文化的基因，接受了基督教信仰和西方的价值观念。在今天，基督教信仰者（包含天主教徒）占人口比例最高的洲不是欧洲和北美，而是拉丁美洲，达到了90%以上。在撒哈拉以南的非洲，由于广大腹地长期处于闭塞状态，受西方文化的影响较弱，所以情况稍有不同。尽管如此，基督教信仰者所占人口比例在受西方殖民主义者浸润较深的南非、东非和中非地区仍然高达70%或80%以上；只有在西非地区，由于受到北非伊斯兰教的向南渗透，基督教徒与穆斯林在人口比例中基本处于平分秋色的均势。同样的情况也发生在北美洲和澳洲，这两个地区同样是在被欧洲人殖民化的过程中开始其文明教化过程的。因此，这两个地区的国家——美国、加拿大、澳大利亚、新西兰等——不仅在文化上已经全盘西化，

而且由于在经济、政治等方面已完成了现代化转型，所以今天俨然成为“西方世界”的领导者和主要成员了。

第二种类型是亚洲模式，也要加上一个括号，注明包括北非地区。撒哈拉大沙漠以北的北非地区自古以来就是人类文明的重要发源地，而且其命运长期与亚洲的文明联系在一起，其间虽然也曾一度与欧洲的希腊文明、罗马文明相交织，但是主要还是与亚洲文明命运相连、休戚与共。亚洲模式又包括伊斯兰教文明地区、佛教—印度教文明地区和儒家文明地区等，与拉丁美洲和（撒哈拉以南的）非洲相比，亚洲（以及北非）的这些文明地区早在被西方人殖民的数千年之前，就已经有了自己根深蒂固的文明体系，创立了生生不息的宗教信仰、价值观念和道德伦理规范。因此，在亚洲和北非地区，近一二百年来的殖民化历程并不能从根本上消除数千年的文明传统的深刻影响。尤其是在后殖民时代，随着西方势力影响的逐渐减弱和本土经济、政治等综合国力的加强，在文化上必定会出现一股汹涌澎湃的传统复兴潮流，也就是所谓的文化保守主义潮流。在今天，无论是伊斯兰教地区影响广泛的原教旨主义，南亚次大陆声势浩大的印度教民族主义，还是中国方兴未艾的“国学热”或传统文化复兴，都不约而同地表现了这种文化保守主义的时代潮流。由于亚洲人口占世界总人口的60%以上，人类所有古老的文明和伟大的宗教都是在亚洲（以及北非）的土地上产生的，而当今世界的重心又正在呈现出从大西洋圈向亚太地区转化的微妙趋势，这种种因素都注定了亚洲模式对于未来全球化走向和世界文化格局的重要意义。

早在20世纪70年代初，在中国还没有开始改革开放时，汤因比在与池田大作的对话中就已经预言了中国崛起和文明复兴的未来趋势。在最近出版的、被南方朔先生誉为“帝国史的大师级著作”的《帖木儿之后：1404—2000年全球帝国史》一书中，牛津大学著名的全球史专家约翰·达尔文明确指出，欧洲迈向现代化的道路不应该被视为衡量世界其他地区历史变迁的统一标准，欧洲人打造出了自己的现代性，但是世界上还有其他的现代性。作为一种由西方人率先开创的全新的生产和生活方式，现代化具有不可抗拒的时代优势和全球意义，它有着的一套普世性的基本规范，例如市场经济、宪政民主、现代科技和教育体制、社会公平与法治等，任何国家和地区在现代化过程中都必须接受和遵循这些基本规范。但是亚洲的现代化与欧洲的现代化却是建立在不同的文化根基之上的，它们的独特性主要体现在文化方面，并且由于文化的差异而影响到经济模式、政治体制和社会状况。如果说西方的现代化是建立

在一个与时俱进的基督教文化的根基之上，那么亚洲的现代化也同样要以不断更新的儒家（以及佛教、道家）文化、印度教文化和伊斯兰教文化作为安身之本。正是在这种意义上，我们才可以说有中国特色的现代化、有印度特色的现代化，等等。

○听说您最近完成了一部反思中国文化转型的著作，请问您在书中主要表达了什么观点？

●是的，不久前我刚刚写完了一本关于中国文化的书，书名叫做《启蒙与重建——全球化与“国学热”张力下的中国文化》，近期将会由人民出版社出版。在这本书里，我从全球化历程入手，以西方文化的现代化转型作为参照，对明朝中叶以来尤其是鸦片战争以来中国文化所经历的变革过程进行了宏观的阐述。这本书在结构上分为三部分，第一章追溯了大航海时代以来全球化的发展历程和中西文化之间的相遇、碰撞，以及后殖民时代世界文化潮流的转变；第二章对照西方启蒙运动在传统与更新之间所实现的协调关系，系统地回顾了近世以来中国文化启蒙所经历的一波三折、两极震荡的坎坷历程；第三章则对改革开放以来中国文化的变化趋势和发展前景进行了分析，重点探讨了中国崛起背景下的国学复兴热潮与全球化时代的西方文化渗透（基督教传播）之间的张力关系。

关于中国文化的未来发展前景，我在书中表达了两个基本观点：第一，中国文化与同样具有深厚历史传统的印度教文化、伊斯兰教文化一样，不可能走全盘西化的道路。中国未来的文化重建只能植根于深厚的传统文化土壤、尤其是儒家文化土壤之中，从源远流长和生生不息的传统文化资源中汲取实现中国社会现代化转型的精神养料。第二，儒家文化赖以生长的社会基础已经在现代化过程中发生了巨大的变化，传统的宗法社会和科举制度已经风雨飘零，试图借重官方来推行的“王官学”理想也显得不切实际，现代人面临着完全不同的生活世界、人际关系和社会问题。在新时代环境下，儒家文化已经不可能通过“内圣开外王”的理想模式来创造一个新社会，而是必须通过深刻的自我批判以实现文化更新，从而适应现代化的普世规范。儒家的一些道德理想和价值理念，例如礼义廉耻的道德良知、忠恕诚信的君子人格、修齐治平的人生实践、天下大同的社会理想等，对于处于价值断裂和道德迷惘状态中的当代中国人，仍然具有极其重要的现实意义。但是，如何让这些传统的道德理想和价值理念在新时代环境下重新焕发出活力，成为人们自觉奉行的安身立命之本，却是一件非常艰难的事情。

与印度和中东地区相比，中国人在现代化过程中的最大伤痛之处就在于，自毁长城，掘墓焚尸般地摧残了儒家文化价值体系。乃至到今天，我们虽然在器物层面和制度层面取得了令人瞩目的成就，但是在精神层面却处于一种漂泊不定的畸零状态。因此，相对于亚洲其他文明地区来说，中国的现代化转型需要面对更加复杂的境况。一方面，它要重新确立起传统文化价值在现代化过程中的精神砥柱作用，就像印度人坚定不移地在印度教基础上、中东人坚定不移地在伊斯兰教基础上推进现代化事业一样；另一方面，它还要实现传统文化价值的现代更新，就像西方基督教在宗教改革以后的数百年间不断地通过自我更新来与现代社会相适应一样。这就是当代中国文化重建所面临的两个根本问题。

○您在治学方面比较偏重于宏观研究，您能简单地阐述一下您的学术发展脉络和未来研究计划吗？

●我确实比较偏爱宏观性的研究，这既与思维发散、擅长联想的个性有关，也与哲学与史学相交融的学科背景有关。当然，我也做过一些微观性的研究，比如对黑格尔宗教哲学的研究等，但是从学术风格上来说，我更偏重宏观研究。当今中国哲学界由于受英美科学主义和技术主义的影响，微观性的文本解读风气比较盛行。这种微观性的研究是非常重要的，但是总得有人去做一些宏观性的思想演进和文化比较方面的工作吧。一个人只能顺从自己的个性去做学问，走自己的学术道路，这或许就是所谓“率性之谓道”吧！

至于我的学术发展脉络，最近我刚刚出版了一本论文集《从哲学思辨到文化比较》，这本书可以说是对我大半生学术研究的一个总结。在自序中，我谈到了自己是如何从纯粹的哲学思辨，进展到基督教与西方文化的研究，再转向更加广阔的中西文化比较和人类文明演进思考。当然，这样一个学术心路的发展历程并不完全是时间上的，而主要是逻辑上的。在逻辑上这个转化过程是循序渐进、水到渠成的。

今年我已经六十岁了，对于未来的研究计划不敢抱太大的奢望。近期的想法就是把手头上的两本书完成，一本是关于基督教对西方文化深层影响的著作，另一本是关于18-19世纪德国宗教哲学发展演进的著作。此外，目前正在对高等教育出版社已经出了两版的《西方文化概论》教材进行一次幅度较大的修订。至于更加长远的研究计划，那就只能顺应天命了！

（责任编辑：盛丹艳）