

启明者之光——让胡适之对话孟德尔松

孟德尔松出生于 1729 年，他可以说是犹太传统文明中“睁眼看西方”的第一人，虽然这个传统文明中的大部分社区已经在西方文明中生存了一千多年。胡适出生于 1891 年，比孟德尔松晚了整整 162 年。然而，中华文明与西方文明的相遇，如果从 1840 年的鸦片战争算起的话，也比犹太传统文明的与西方文明的相遇晚了 100 多年。因此，如果抛开胡适之前那些“中体西用”的华夏睁眼者不算的话，那么胡适与孟德尔松两人应该说是站在同一个历史的门槛上，背负着同样的传统财富与负担，面对的是相似的问题：如何在用西方的理性精神改造自身传统的同时保持自身的独特性？或者用一个更哲学化的表述来说：如何在实践一种普遍主义（universalism）的理念的同时保持自身的个别主义（particularism）？

一、普遍主义与个别主义

西方文明的普遍主义有两个基本来源：其一是立足于基督教的普世信仰的宗教普遍主义。这种普遍主义来源于犹太教，它把后者唯一真神的信仰发展为全人类的神，并通过普世适用的十字架拯救将原本属于特定群体的人神关系推广到了全人类。其二是发源于爱琴海岸的以哲学（包括科学）为基础的希腊文明所代表的理性普遍主义，这种追求脱离人类主观意识而客观存在的真理的文明发展出了一整套同样独立于人的意识之外的理性认知工具——逻辑与科学¹。两希文明的相遇而形成西方文明无疑是人类文明史上的一件大事：宗教普遍主义提供了普遍主义的存在论基础，理性普遍主义则提供了认识论基础；西方文明不仅有人类大同的坚定信仰，而且有认识和追求这种大同的方法和途径。

有趣的是，将宗教普遍主义带给西方世界的犹太文明却不是这种普遍主义文明的一个组成部分，而是自始至终抗拒普遍主义的同化努力，忍辱负重地坚守自己的个别主义的异端色彩。犹太文明与儒家文明相似，并非没有普遍主义的信仰。犹太教大约是世界上最早成熟的普遍主义宗教之一，早期的传教热情也不弱于后来基督教的执着。儒家则从人类“性相近、习相远”出发，以“天下”观坚守自身传统的普遍主义价值。然而，与西方文明相比，双方都缺少追求普遍真理的认识论目标和相应的手段。拉比犹太教的律法思辨始终是关注于一时一地的特定规则；而儒家的心性修炼则更是将原则的应用交给每个个体去做实时判断。因此，总体上说，双方的知识都是具体的、个别的知识、都是为行动而产生的知识。因此，相对于西方文明那种近乎狂热的普遍主义追求而言，犹太传统和儒家传统都具有相当程度的个别主义特征——犹太教可以接受他人的皈依，但并不以传教追求全人类的犹太化，因为很难想象那些具体而特别的律法系统会被每个人接受；儒家只要求人们遵守最基本的道德原则，更多的心性修炼则只交给那些“行有余力”者，因为根本上你无法要求每个人都修炼出圣人的心境。

¹有关宗教普遍主义与理性普遍主义的论述，可参见：Erlewine, Robert. *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*. Bloomington: Indiana UP, 2010. 32-33.

当个别主义遭遇普遍主义之时，双方都会受到威胁：个别主义会担心普遍主义的侵犯性威胁到自身的存在，普遍主义则会担忧个别主义的存在会使自身的世界大同理想崩溃。因此普遍主义通常会设法消灭个别主义，而个别主义则会全力自卫。这种普遍与个别的对抗的发生远远早于近现代文明间的相遇，在中古欧洲的基督教与犹太教的冲突中就已经表现得淋漓尽致了。对广义的基督教而言，世界或者是信仰神而得到拯救的，或者是不认识神而处于蒙昧状态的。这两种状态符合宗教普遍主义对世界的认识。而犹太人的存在——一种既认识真神又拒绝接受拯救的存在——无疑是一根让人难以忍受的在背芒刺。而对于犹太教来说，他们的族群与神之间的立约是不可更改的，也不是放之四海而皆准的，因此犹太教不容忍自己有任何被同化的可能性，哪怕为此付出鲜血与生命的代价也在所不惜。

尽管如此，犹太文明与儒家文明在 18、19 世纪与西方文明的相遇仍然有着完全不同的意义。中世纪西方基督教与犹太教的冲突基本上可以被看作是基督教的一厢情愿，而东方的儒家则基本上把西方看做是蛮夷之地，面对西方普遍主义的攻势，双方只需要全力抵抗就是，无论代价有多大，至少阵线是明确的。但这一次完全不同，这一次是犹太教和儒家文明自己出来拥抱西方文明，因为这种文明所代表的强大的精神力量和物质发展已经到了让人无法忽视的地步，无论是生活在西方隔离区里的犹太人，还是万里之外的以中央帝国自居的中华帝国；无论是出于在日常生活里的耳濡目染引起的仰慕，还是因为在船坚炮利的攻势面前所遭遇的震撼，结果都是一样，他们都无法对此视若无睹。然而个别主义作为一种思维方式，几乎是基因般地根植在这两种传统文明的深处的，因此他们所面临的问题是相似的：怎样既获得西方文明的理性真谛，又保持住自己的传统特征？

二、对话

在这样一个共同问题的平台上，我们可以来想象一下这两位带领各自的传统踏上现代化的漫漫长途的思想大师穿过一百六十二年的时空隧道相遇，他们将如何对话？

首先我们可以把这场对话想像成一场朋友间的家庭聚会。想像孟德尔松与夫人弗洛梅、胡适与夫人江冬秀四人围桌而坐，侃侃而谈，这不是一件容易的事情。江冬秀大字不识几个，写封信都词不达意，平生对胡适的思想一无所知，她是否会参加这场谈话大可质疑。或许用胡适的美国情人韦莲司来替换更合适一些²。然而如此一来，对爱情和家庭坚守如一的孟德尔松夫妇是否还同意坐在这张桌子上就成了问题，至少他们对对面的这对鸳鸯的关系将深感无从理解。

从某种意义上说，这种场面上的尴尬显示了变革时代的人们在新旧交替之际的无所适从的处境，即使是对领袖人物也同样如此。就婚姻家庭观念而言，拉比

²关于胡适与江冬秀、韦莲司的关系，可参看周质平：《胡适与韦莲司：深情五十年》（北京：北京大学出版社，1998 年）。

犹太教传统与儒家传统有着惊人的相似之处，双方都要求青年男女遵从父母之命，媒妁之言，禁止他们婚前两情相悦，私定终身。作为旧传统的反抗者，孟德尔松与胡适都把婚姻家庭观念的变革看作文明新生的重要步骤，然而双方的实践则截然不同。孟德尔松身体力行，断然拒绝了父母的婚姻安排，与弗洛梅相遇相恋，自主结婚，快乐到了不能自拔，以致埋怨这婚姻影响了他的学业进步的地步。另一方面，他对婚姻的变革也就到此为止，对于已经建立的家庭，他依然坚持了传统的态度，他严守犹太教的一夫一妻信条，从未有过任何不忠。他能容忍妻子的知识追求，但只追求到足够做他的妻子即可³。相比之下，胡适则走了一条完全不同的道路。他抗拒不过对母亲的依赖感和负罪感，用牺牲自己的恋爱自由来换取大家庭的平和，然而婚后没几天便孤身离去，甚至对妻子怀孕的消息也抱着一种无可奈何的态度。另一方面，他却在婚姻之外另觅知音，与韦莲司情意绵绵，与曹诚英热恋幽会，若不是江冬秀以死相要挟，他的旧式家庭无疑会很快崩溃。

如果考虑到五四时代的其他文学革命领袖们的婚姻状况，我们可以看出胡适并非特例。鲁迅原本也是要把朱安夫人当作母亲送的一件礼物好好保存起来的，只是后来碰上无法阻挡的女学生许广平，才打破了大家庭的束缚⁴。因此，胡适与孟德尔松对婚姻问题的不同处理方式很大程度上体现了两种文明在家庭观念上的深刻差别。犹太传统也讲究父慈子孝，但是父子双方仍然是相对独立的个体，并不存在一个遮盖一切的“家”的观念。中国传统的孝道是在“家”的框架中进行的，无论父子做什么，最终都是为了家庭的荣耀⁵。这种差别使得变革时代的人们面对的压力完全不同。对于犹太传统来说，摆脱父母的压力是件相对容易的事情，因为他们本来就是独立的，但是破坏夫妻的小家庭则是一件很困难的事情，因为除此之外，双方并无其他家庭。对于中国传统来说，摆脱父母的干涉是件无法想象的事情，因为他们原本只是那个大家庭的一部分，并无独立身份；但在另一方面，保持对妻子的忠诚则是完全没有必要的，因为这个小家原不过是大家的一部分，即使受到损伤，也不影响那个大家庭的存在。

既然家庭聚会不成立，也许我们可以想象一下孟德尔松与胡适两个学者之间的私下交谈。如果这会面发生在胡适的徽州老家，或者孟德尔松的老家德绍，大概会让我们觉得难以置信。但如果我们说这场会面发生在孟德尔松研修哲学的柏林，或者胡适攻读博士学位的纽约，那么听起来就不那么不可思议了。从某种意义上说，异地求学造就了两人相似的学术经历，也给两人求变思路提供了发生和发展的环境。如果不是迁居柏林而接触到了西方哲学，孟德尔松大概终身不过是老家德绍的一位拉比犹太教的经学生，最多不过是当地犹太社区的又

³关于孟德尔松与弗洛梅的夫妻关系，参见 Feiner, Shmuel. "Chapter 4." *Moses Mendelssohn*. New Haven, CT: Yale UP, 2011。

⁴许寿棠：《亡友鲁迅印象记》，载《挚友的怀念》（石家庄：河北教育出版社，2000年），第35页。

⁵关于中犹孝道观念之异同，可参看 GaliaPatt-Shamir, Zhang Ping. "Expanding Family Reverence: A Confucian-Jewish Dialogue" in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue* (pp. 450-467), ed. Catherine Cornille Oxford: Wiley-Blackwell, 2013

一位拉比而已。而对胡适而言，如果不是考取庚子赔款留学生去了美国，他大概也就是家乡徽州的又一位普通书生，或许也可以成为上海滩上的另一个徽州商贩。负籍求学本是中犹两个传统中都鼓励的追求知识的方式，但遇上大变革时代，这种传统方式就担负起了完全不同的关键作用。从某种意义上说，正是这种异地求学的传统培育了两人跨越新旧学问间鸿沟的能力，为他们造就了变革旧传统的空间，成为变革的领路人。

在学问上，胡适到美国后，走的是标准的大学教育之路；而孟德尔松在柏林则几乎是自学成才的。两人都是从旧传统进入新文明的学术殿堂的先驱者，也就不免遭遇到先驱者常见的失败。孟德尔松进入德国皇家科学院的努力一再功败垂成，显示出进入启蒙时代的欧洲仍不打算完全放弃其反犹太主义的丑恶传统，即使是在追求客观真理的学术领域，也仍然无法摆脱对犹太人的偏见⁶。而胡适在哥伦比亚的博士学位问题则更是被纠缠至今。按照唐德刚的看法，整个纠纷起源于胡适的博士论文只得了一个“大修通过”分数，需要补考才能拿到学位，而纠其原因，乃是因为答辩委员会里没有人真正了解中国传统，并不理解这部论著的价值⁷。这显示出那时候的欧美学术界，尚未为古代的东方传统加入现代文明做好准备。因此，胡适和孟德尔松两人都在学术荣誉上遭遇到问题，这可能是一种巧合，却也反映了相似的历史门槛上的相似的阻力。

如果两人在学术经历之外还谈到各自的思想与学术领域，那么两人在学术旨趣上的差异将显露无疑。虽然两个人都是半路出家学的哲学，但孟德尔松成为了一位真正意义上的哲学家。他的哲学论文是经典意义的上的哲学著作，在大师林立的德国哲学界，在群雄并起的启蒙时代，孟德尔松作为新加入的犹太传统的代表，能与康德这样的大师同席论道，在启蒙主义哲学家中占有一席之地，的确是一件非同一般的事情。相形之下，胡适在哲学方面最多的是一位研究者，他的主要贡献是将西方哲学的研究方法应用到了中国哲学的研究之中，他自己也承认自己从来不是一位真正的哲学家。

然而，尽管两人的学术旨趣差异巨大，两人都对各自的传统表现出了巨大的热情。在这方面，胡适投入的努力似乎远远超过了孟德尔松，在“大胆的假设，小心的求证”的“科学”新方法的助力下，胡适试图在总体上整理与改造中国的传统，其范围涉及到哲学、思想、历史、文学、宗教等多个领域，大量典籍。他的很多研究成为现代中国重新认识自身文明，并将其纳入现代学术范围的基础。同样，孟德尔松在这方面也做了深入思考，传世的名著有一部由他主持的《希伯来圣经》(部分)的德文译注本和一本深刻的宗教哲学著述《耶路撒冷——或论宗教权力与犹太教》。总的来说，孟德尔松在哲学上的造诣远远超过胡适，他对于犹太教的理性梳理有着更为深刻的哲学境界，而不只是方法上的变革和信念的突破。但另一方面，孟德尔松对传统的保守和维护则与胡适的“改造”态度截然不同。在《希伯来圣经》的注释中，除了使用德语有悖拉比传统之外，孟德尔松基本上采用的是拉比犹太教对经文的传统解释，强调的是犹太

⁶参见 Feiner, Shmuel. "Chapter 5." *Moses Mendelssohn*. New Haven, CT: Yale UP, 2011.。

⁷唐德刚：《胡适口述自传》（北京：华文出版社，1992年），第109-115页。

传统与基督教传统之间的差别。在《耶路撒冷》中，孟德尔松一方面用哲学的理性去解说犹太教传统，同时提出对宗教权力，特别是惩罚权力的限制，另一方面却全面为犹太教所严守的律法生活辩护⁸。两人在这方面的差异显示出他们对如何使传统新生的基本途径的差异——胡适试图在新文明的科学思维方式的基础上改造与重建传统，使之获得新的生命力；孟德尔松则试图将新文明与旧传统区别开来，并至少在可能的范围内维护旧传统的权威，而对于旧传统的缺陷，最多进行一些修补工作而已。

改造也好，修补也好，孟德尔松与胡适两人从事现代学术研究并非象牙塔里的功夫，而是他们将新文明注入旧传统的出发点。因此，在学问之外，两人都用自己的文字点燃新生之火，给各自的传统带来启明之光。在这方面，双方的相似点也很多。他们都把大众语言问题当作改造或者修补旧传统的入手之处。他们都创办刊物，用当时最先进的媒体传播新思想、新观念。他们都联系了一批志同道合的有识之士，让个人的新思想推广为更为有力的群体思想。他们都不局限于理论上的变革，而是力求从个人家庭生活到社会生活，以至于国家政治生活等各个领域全方面改变各自文明群体的历史道路，将启明之光发扬为新时代的曙光！

18世纪的欧洲犹太人和二十世纪初的中国人都意识到自己面临着一个语文脱节的问题。犹太人在日常生活中使用当地语言，包括从当地语言发展出来的犹太人使用的特有语言——意第绪语，其宗教精英——拉比群体则在传统研究与宗教活动中使用古老的希伯来语。中国人在日常生活中讲白话文，知识分子却使用文言文写作。语文分离让旧传统的统治阶层方便地把握了话语权，使新思想的产生与传播成为一件非常困难的事情。因此，自法国大革命开始的，伴随着启蒙主义一道兴起的欧洲语文合一运动最终也伴随着新文明的力量进入了古老的中国与犹太传统。在解决方法上，犹太人从一开始就面临着两种选择：或者复活希伯来语，使之再次成为犹太人的口语；或者干脆选择犹太人已经习惯使用的当地语言，即使是在传统宗教活动中也放弃希伯来语。孟德尔松可以说是在两方面都进行了尝试：他早年创办《宣讲道德者》杂志时做的是第一种努力，后来译注《圣经》则是做的第二种尝试。虽然孟德尔松本人在语言改革方面只是开了一个头，并未真正成功，但这两条道路却给后人启示了方向。有关复兴的犹太民族究竟应该使用哪种官方语言的争论一直持续到20世纪初，直到民族主义的复国梦想压倒了单纯文化复兴的理念，希伯来语才最终争得正统地位，实现了复活的奇迹⁹。相比之下，胡适几乎是一蹴而就地完成了语文统一大业。替圣贤立殿堂的文言文大厦此时似乎已经枯朽不堪，哪怕有人在旁边跺跺脚，也会摇摇欲坠了。当以胡适为首的新文化青年让白话文登堂入室之后，文言文很快就被弃之如敝屣，只能在故纸堆中找到了。

⁸参见 Mendelssohn, Moses, and Allan Arkush. "Section One." *Jerusalem, Or, On Religious Power and Judaism*. Hanover: Published for Brandeis UP by UP of New England, 1983.

⁹关于希伯来语复活的早期情况，可参看 Fellman, Jack. *The Revival of a Classical Tongue; Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language*. The Hague: Mouton, 1973. P. 11-17.

从孟德尔松到胡适的 100 多年间，媒体方面并没有出现彻底的变革。所以孟德尔松时代最有效的传播工具到了胡适时代仍然适用，因此两人都利用刊物和书籍来传播自己的思想。特别是在刊物方面，孟德尔松早期创办的《宣讲道德者》实际上是犹太启蒙运动的第一本杂志，虽然从一开始就遭到封杀，没有能像胡适投身其间的《新青年》、《每周评论》那样呼风唤雨，大行其道，但的确是开风气之先的大胆尝试。他晚年与犹太启蒙运动的旗帜性刊物《采集者》关系密切，虽然他自己不是编者，但那批青年人是在精神上把他作为导师来看待的，他最早的传记材料也是在这本刊物上发表的¹⁰。

在新文明启明的组织和运动方面，他们两人所扮演的角色同样有着意味深长的相似之处。孟德尔松与德国启蒙运动的领袖人物莱辛、歌德等人都有着不同程度的互动与合作，他与后起的犹太启蒙主义者之间更是有着一种师生情谊。但与此同时，他却拒绝把自己看做是犹太启蒙运动的成员，同时拒绝歌德等人要求犹太生活彻底理性化的呼吁，坚守自己的犹太宗教传统和律法。这让人想起胡适对五四学生运动的一贯评价，对于将新文化引入政治运动的做法的不满和遗憾，以及他一生与现实政治保持的距离¹¹。应该说，两人的这种共性很好地体现了知识分子应有的心态——一方面用自己的知识和思想引导社会的变革，另一方面时刻不忘保持知识的独立性；可以成为启蒙者，却永远不会成为启蒙力量的一员，不会成为任何力量的一员！

当然，知识的独立性不等于一切就应该永远停留在理论的层面。新思想的传播最终是为了传统生活在从个人到国家的各个层面都发生积极的变化。在这方面，胡适同样比孟德尔松更为彻底，他提出通过“研究问题”（重新评估传统价值）、输入学理、整理国故，以达到“再造文明”的目的¹²。他最终的目标是产生新的文明，而在这个文明中，从个人到国家的行为都是建立在从新文明输入的学理验证重塑过的，自然也就是面貌全新的。与此相对照，孟德尔松也赞成国家与宗教分享权力，并对宗教权力加以限制；他还赞同依据科学和居住国的法律，改变传统生活中有害的习惯，他对犹太殡葬传统改革的支持可以算是一个例子¹³。然而，在这些之外，孟德尔松仍然支持传统生活以其完整的形态保存下来，并身体力行地坚持传统律法生活的价值观仍被尊重，不得改变也不得违反。当然，我们要看到孟德尔松在这方面担负的压力比胡适要多一层——他不但要引导犹太民族走出隔离状态，而且还要西方主流世界接纳犹太民族的宽容态度而努力，要与根深蒂固的西方反犹主义传统进行斗争。从某种意义上说，这两位新文明的启明者都是文明的夹缝中的人物，但是孟德尔松所承受的压力显然超过了胡适。他既要把犹太文明领入新时代的晨光，又不能让传统生活就此消失；既要对抗西方主流对犹太文明的传统偏见，又要纠正犹太传统生活中的陋习。在一定程度上，正是这种不同寻常的压力使得孟德尔松对传统有了更多的维护和爱惜。

¹⁰参见 Feiner, Shmuel. "Chapter 7." *Moses Mendelssohn*. New Haven, CT: Yale UP, 2011.。

¹¹胡适：《胡适的声音》（桂林：广西师范大学出版社，2005 年），第 25 页。

¹²唐德刚：《胡适口述自传》（北京：华文出版社，1992 年），第 194-196 页。

¹³参见本书第 6 章。

当然，这种“夹缝”处境并不只是负面的。作为将新文明之光投射给旧传统的启明者，作为修补或重建旧传统的活动家，孟德尔松与胡适都充当了文明间的使者的重要角色。孟德尔松在一生多次利用自己在德国主流社会的声望和地位，斡旋于寄人篱下的犹太社群和德国统治者之间，为自己的同胞排忧解难。胡适则在民族生存的紧要关头临危受命，以驻美大使身份在中美之间合纵连横，为反法西斯战争远东战场的胜利作出了自己的独特贡献。

最后如果这场对话有机会超越婚姻与家庭、学问与专业、甚至超越国家与民族，而上升到谈论世界本质的层次，那么我们会惊讶地发现两人都是哲学上的乐观主义者。不过，两人的乐观根源截然不同。孟德尔松的乐观主义一方面来自对犹太教传统中神与神创世界的完美性的信仰，另一方面受到莱布尼兹神学乐观主义的影响，是一种对世界整体把握的乐观主义，是一种更多地潜藏在思想的背景里的乐观主义，并不排斥他对现实世界的丑恶现象的失望乃至绝望¹⁴。胡适的乐观主义是受美国乐观主义的熏陶而成，更多地是对人类行为与人类历史走向的决不放弃的希望，表现为在任何时候都能相信人类有能力找出符合基本道义（和平、公正、理性）的解决问题的办法¹⁵。事实上，无论是哪种乐观主义，对于一名变革者来说，都是至关重要的，如果不是坚信历史最终会走向正确的道路，如果不是相信世界的本质是完美的而且最终将回归完美，那么启动一场撼动数千年传统根基的理由又何在呢？

三、根本问题

在谈过了所有这些相似之处之后，我们要就双方的不同之处问一个根本问题，那就是：为什么孟德尔松给犹太传统提供了一个修补的机会，而胡适则打算全盘重造一个新的中华文明？为什么中国的新文化运动对传统的扬弃远远超出了犹太民族？为什么今天的中国已经见不到儒生的社区，而耶路撒冷的犹太传统社区依然生机勃勃？

对这个问题，至少可以从以下几个方面加以讨论：

首先，胡适所发起领导的中国新文化运动是近现代中国与西方文明一系列“冲击——反应”活动的一部分，而孟德尔松的启明活动却是从犹太传统内部自然生发出来的，这大概是双方最根本的差别所在。“冲击——反应”模式近年来颇为造人诟病，自有其理由。从本文所做的对比看，“冲击——反应”的确不是东西方文明互动的唯一途径。假如我们从“在中国发现历史”的理论的角度去观察犹太启蒙运动的话，我们可以看到犹太启蒙运动的确是自发的，并没有

¹⁴关于孟德尔松乐观主义的宗教与哲学背景的深层讨论，可参见 Altmann, Alexander. "Moses Mendelssohn on Miracles." *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover, NH: Published for Brandeis UP by UP of New England, 1981. P.142-53.

¹⁵关于胡适的乐观主义，可参看邵建：《胡适前传》（台北：秀威资讯科技出版社，2008年），48-51页。

经过任何冲击¹⁶。但另一方面，我们必须承认中国近现代史上的东西方交流中的“冲击—反应”是既成事实，并非空中楼阁。而且，从胡适与孟德尔松的对比来看，“冲击—反应”模式下发生的文明再造运动比自发的启蒙运动对传统所造成的冲击要剧烈得多。这大概一方面是因为传统在“冲击”中一败涂地的表现使人丧失了对它的信心，比较容易抛弃，另一方面是因为传统在“冲击”中已经受到损伤，力量大为削弱，已经没有什么力量对新文明进行反击和限制。胡适就曾经强调新文化运动的快速成功很大程度上要归因于对手太弱，尽管北洋军阀政府有固守传统的意愿。相比之下，孟德尔松面对的是一个传承千年、深入人心、组织完好、未有大过的宗教传统。面对这种传统，孟德尔松一方面会认为没有全面改造的必要，另一方面也必须时刻提防传统的反扑，因而也没有全面改造的可能性。

其次，两种传统的性质不同。犹太群体作为“那本书的民族”，其文化身份是由其经典与围绕经典形成的传统所定义的。如果彻底改造传统，犹太人就将丢失其文化和民族身份，这与让民族借助新文明复兴的启明者们的梦想背道而驰，因此是不可能发生的。而中国传统历来是多身份传统，儒家不过是其中一种，即使丢掉某种文化身份，追随另一种文化，也不妨碍身为中国人的民族身份。因此从根本上改造传统是可能的。

与此相关的第三点是：有国土的民族与无国土的民族，在破坏自身传统的问题上所能承受的压力是不一样的。犹太人没有自己的国土，全靠文化传统维系，偏偏又生活在一个反犹主义的环境里，一旦传统被毁，就将面临灭顶之灾，因此对传统的维护格外小心。相形之下，中华幅员辽阔，人口众多，即使在传统的破坏上走得远一点，也不危及自身的生存，因此，在传统改造的路上就可以走得远一些。后来的犹太复国主义者对传统的尊重比早期的启蒙主义者要少得多，以色列国最终按世俗国家的原则建立，在很大程度上也说明了这一点。

如果对他们两人的异同做一个结论的话，我们可以说胡适和孟德尔松并非完全的启蒙主义者，因为他们并不打算让普遍主义的理性完全统辖人类生活，使他们自己的文明失去立足之地；他们也不是胡适所自称的“文艺复兴”者，因为他们的新思想来自于外部文明，而不是自身文明的源头，虽然两人都设法寻找各自文明与西方文明的相通之处¹⁷。因此，我给了他们一个“启明者”的名称，他们用理性之光照亮前途，但并不因此就认为旧有的文明是蒙昧而一无是处的。

张平 2014年5月16日 于特拉维夫

¹⁶关于“冲击—反应模式”以及“中国中心论者”的相关评论与理论，可参见Cohen, Paul A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia UP, 1984.

¹⁷关于新文化运动的定性，可参见余英时：《文艺复兴乎？启蒙运动乎？——一个史学家对五四运动的反思》，载《五四新论》，（台北：联经出版事业公司，1999年），第1-26页。