



邓曦泽

第三章 合法性问题背后的中国命运 [1]

七 伪问题背后的真问题

为什么要以西为法？这是本文对中国哲学非法性的揭示直接逼出的第一个真问题。以西为法，表现是很广泛的。自甲午、五四以来，中国的典章文物制度，莫不以西为法，中国自身的文化却花果飘零。

以西为法，对于甲午、五四以后出生的许多中国人来讲，尤其是对于1949年以后出生的中国人来讲，这是一种既定的也是当下的现实处境，而中国自身传统在现实处境中基本上是不在场的。准确地说，自身传统在现实处境中正在退场，以越来越弱的方式在场。越来越弱之“越来越”，就是变迁。许多中国人可能会发现生活在发生某些并非科学技术的变化，如风俗、习惯、道德观念等等的变化，但很可能完全茫然而不知究竟。如果不以某种方式勾起历史—传统[2]，勾起消逝不久并还在消逝的历史—传统，今天的所有以西为法的生存处境都是再自然不过了——因为没有历史—传统的观照。

如果某个中国人以某种方式勾起历史，或者浅白地说，他以某种方式发现他与他的父辈、祖辈、曾祖辈生活在一个很不不同的环境中（尤其在文质环境或者精神文化环境上），而且那个环境又很难说比今天的环境差，就很可能产生问题：生活为什么发生如此变迁？人也许有天然的历史感，历史—传统本身就不是一个抽象的存在物，而就是人的生活的流淌，人本身的流淌。也许在思考中牵引历史—传统感，或者在历史—传统感中引发思考，他就会在尘封不久并且尚未尘封完毕的历史—传统中把传统牵带而出，与当下的生活相观照，形成现实与历史—传统的观照。[3]

尤其对于亲身经历了清末民初大变局的人，中国与西方、传统与现代、中学与西学、道学与哲学[4]等等之间的紧张关系就一定是问题，并且这些紧张关系在很多情况下被认为是相互冲突的关系，关涉中华民族之生死存亡。对于那些精英而言，无论西化派还是文化本位派，这些问题都是无法绕过去的。

为什么要以西为法这个真问题并不是时时处处都能呈现出来的。当历史被肆意掩盖的时候，当逼显问题的方式不妥当的时候，真问题都很可能被遮蔽。[5]

为什么要以西为法？这本身不是一个学术问题，而是近代中国的命运问题。

八 以西为法背后的中国命运 [6]

1、鸦片战以前中国对西方的了解和态度

中国在鸦片战以前闭关自守，以至缺乏对西方的基本了解，这似乎已是历史常识，但这种看法是很有问题的。

中西交流在明代中后期形成一个小小的高潮。天主教传教士来到中国，留下了《几何原本》等著作。荷兰入侵，中国学会了制造红夷炮（红衣炮）系列。中西交流未曾间断。鸦片战以前，中西贸易不断，而且中国保持着贸易顺差。这就说明，所谓的闭关自守并没有真正闭关自守。此间对西方文化的引进有：天文、历法、钟表、火炮、玩器、一些西洋著述等等。因此，到鸦片战以前，中国对西方的了解虽不可谓多，也不可谓少。此间中国人对西方的态度，很重要的一点是以自我为中心，具有夷夏之辨，此即自我观之。说夷夏之辨也好，自我观之也罢，这种态度都是合法的。[7]明清时人当然应该以中学或者自己的观念裁判西学以及广义的西方文化。为什么不呢？

因为上述态度，所以明清时人对西学的基本态度是：西学尚不值得正视。什么样的东西才值得正视呢？我想，最基本的一点是，中国人要觉得西学以及其他异文化对自己有所补益，方可正视。对于可以补益自己的东西，中国人并没有闭关自守，譬如，天文、历法历来被视为国之重器，但是西洋天文学的某些知识被中国人接受，用来制定更精确的历法。如果中国人经过审视，认为西学并不值得中国人学习，难道这还能叫做盲目的闭关自守、夜郎自大吗？明清时人对其他文化的审视和选择是很谨慎的，很好地贯彻了自我观之，我们从《四库全书》对外国著作的收录可以具体地看出来。

首先，明清人看重的不是地域上的疆界之别，而是文化上的夷夏之辨。乾隆说：

盖生民之道，惟有德者可为天下君……又岂因何地之人而有区别乎？我国家肇基东土，列圣相承，保义万邦，天心笃佑，登生民于衽席，偏中外而尊亲者，百年于兹矣。夫我朝既仰承天命，为中外生民之主，则所以蒙绥爱育者，何得以华夏而殊视，而中外臣民，既共奉我朝为君，则所以归承效顺，尽臣民之道者，尤不得以华夷而有异心……不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯，舜以冬夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？……[8]

第二，因此，《四库全书》收录著述的范围之限定，并不重视疆界之别，而在文化之辨。

《四库全书》在编撰体例第七条就明确说：

外国之作，前史罕载，然既归王化，既属外臣，不必分疆绝界。[9]

所以《四库全书》收录了韩国、日本、越南等外藩之地的著作，收录了木增（纳西族）等外族之人著作，当然，也收录了西洋著作。

第三，在限定的文化范围内，《四库全书》收录著述的文化标准如何进一步具体地实现为当时的收录标准呢？这就是以时人的“实用”标准裁判、取舍。康熙就明确指示：

令搜访藏书善本，惟以经学史乘，实用关修齐治平，助成德化者，方为有用，其他异端诡说，概不准收录。[10]

收录的具体标准，大致有五：（一）、节取西洋之技能；（二）、收录裨益民生者；

（三）、存广异闻者；（四）、遵循帝谕者；（五）、禁传其学术。而此学术，非泛指，而专指西方的“宗教思想”。[11]纪昀说：

欧罗巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古，其议论夸诈，以为异端之尤。国朝节取其技能，而禁传其学术，具存深意。[12]

郭廷以说：“《四库全书》虽收有西士译述，而每有微词，甚至指天文、推算、工匠制作为‘夸诈迂怪，为异端之尤’，‘所格之物，皆器数之末；而所穷之理，又支离神怪而不可诘，是所以为异学耳’”。[13]这似乎有指责清人的排外倾向。但是，我认为，对待异文化的态度，不仅仅应该有容纳，也应该有排斥。无论容纳还是排斥，都应该自我观之，在民族文化本位的基础上裁判（判教），按照自己的标准（如实用标准）择善而容和择恶而拒。而康熙、乾隆都认为西方宗教会乱我国族，故禁教。禁教也并没有泛化为对外国文化的全面排斥，而是禁其所非（排斥宗教之类），纳其所是（采用器物之类）。所以，明清时人得出西学在大体上无补于中学，并采取了某些排外举动，就不能说是贸然的情绪举动，不是说是排外主义。[14]

2、从鸦战到甲午，摧毁了某些国人的民族自信

使中国人改变对西方的看法的是鸦片战争。西方的坚船利炮让中国人看到，中国在器技上远逊于西方。器技，就是清末民初人常说的“物质文明”，大致相当于今天的经济和科学技术。不过，中国人依然能够维持原来的夷夏之辨，认为中国在典章文物制度上优于西方。典章文物制度就是清末民初的人常说的“文质文明”，大致相当于今天的精神文明。

为了挽回败局，魏源提出“师夷长技以制夷”。这是一个极富内涵的思路。第一，一个“师”字表明了当时中国人的开明、谦虚和进取态度。第二，一个“夷”字说明了中国人尽管战败，仍然保持原有的夷夏之辨。第三，“师夷”构成了一种新的意味。中国人尽管自信，但是并不自封自闭，能够不耻下问而师夷。第四，“长技”说明中国输在物质文明上，这一点找准了中国失败之关键。对于这一点，直到今天的中国也还是走在这个思路，[15]包括以后的在文质文明方面的疑古、复古和改革，以及今天的政治改革，在根本上都要回到长技上来。第五，一个“制”字也意味深长。历史上汉族几多被异族打败，但最终都反过来战胜了其他民族，并让这些民族归化。因此，“制”字就有一种豪气。大清帝国难道就被一次鸦片战争摧毁了吗？所以，“师夷长技以制夷”就有一种“青出于蓝而胜于蓝”的砥砺豪迈之气象。

接下来，平服太平天国之后的同治中兴，尤其是洋务运动，的确显示了清廷的积极努力。

真正颠倒中西夷夏关系、摧毁中华民族自信的事件不是鸦片战争，而是甲午战争。甲午战争使中日关系、日西关系和中西关系一并紧张地呈现出来了。

甲午以前的中日关系基本上是中国对日本的方方面面的单向性输出，中国也从来没有平视[16]过日本。甲午战争使中日关系顷刻之间颠倒过来了。[17]

战争的结果让中国人思索：日本怎么迅速强大了？如此追问，就使日西关系呈现出来。原来日本也是向西方学习才取得了成功，这就更加凸显了西方的厉害。在向西方学习这个课题上，日本人才真正做到了“师夷长技以制夷”。日本如何师夷的呢？日本不仅在物质上师夷，而且在文质上师夷，脱亚入欧。

甲午战败引起中国人的进一步思索，加上日西关系的观照，使中国人开始认识到：西方的文质文明也优于中国。中国人开始发现，西方的典章文物制度也非常隆盛，而且支撑了西方的强大。中国人的自信由此很快就崩溃了。

3、中国之失败最终归咎于文化

在西方的典章文物制度中，中国人很快发现了一样东西：民主政治。[18]

西方有很多东西，为什么有些精英很快就看上了民主政治，而且一见钟情，一直把它当作自己的目标？我想，这跟中国人对权力的看法有关。中国是一个非常重视政治的国家，权力在国家方方面面的生活中起着非常重要的作用。姑且不管中国古代是不是专制政治，[19]但至少可以说，权力是非常集中的，尤其在明清时代。在民主政治中，精英们看到了与中国的权力运作不同的权力运作方式。在民主政治中，有一些好处是显而易见的。[20]比如，言论自由能够让民众自由说话，开启民智。比如，议会制对君权的限制，这也让中国的士大夫很动心。中国的皇帝有时的确也太霸道，生杀予夺，常凭一念，让士大夫寒心。比如，三权分立，在回避权力对司法的干扰上，也让士大夫动心，等等。

更重要的是，当精英们追问西方为什么科技发达、经济繁荣时，中国人很容易把它与西方的文质相联系。中国人发现，西方的长技之背后，有一个稳健的民主政治。所以，这些精英就认为民主政治能够促进科技繁荣，从而推崇民主。若继续追问西方何以有民主政治而中国却无，精英们进一步发现，在民主政治背后，还有一套大多数近人和今人都认为其缜密庞大的学术建构。正是这套学术在理论上作为最后根据支撑着民主政治以及科学。

所以，经过对西方发达的原因的追问，中国的某些精英对西方的认识形成一个基本的框架。西方的物质发达，[21]而且文质发达。物质发达与文质发达之间不是并列关系，而是因果关系，正是文质发达支撑起了物质发达。由于某些精英把文质与物质的关系看成因果关系，那么，若由因推果，则可以得出文质之强弱导致物质之强弱。西方文质强，所以西方物质强；中国文质弱，所以中国物质弱。若由果溯因，则可以得出物质之强弱乃因为文质之强弱。[22]中国之物质弱，乃因为文质弱；而西方之物质强，乃因为文质强。是故，文质与物质之间的因果关系完全可以颠倒过来构成物质与文质的果因关系，并形成文质与物质的一一对应的充分必要条件关系。

正是有了关于文质和物质的关系的这种看法，两种决定论才因此而形成。第一是文质决定论，[23]认为一个国家、民族或者社会的一切都是因文质之流变而流变。如果是这样，一切罪责都责无旁贷地归咎于文质。但事实上，即使按照文质决定论，真正被指责为罪人的不是一个与物质相对的文质，而是文质的一部分——文化，文质中的政治受到的指责要少得多。

（我想，从这里可以找到新文化运动的“疑古”、“复古”的最根本的理论根据和思维逻辑。）但是，文质决定论马上转换成另一种决定论，即第二，物质决定论。为什么会有这种转换呢？文质决定论必然面对这么一个追问：由什么来裁判文质之优劣强弱呢？显然，以文质裁判文质就会陷入喋喋不休而是非莫定，裁判标准马上推出文质。而物质优劣之标准完全是靠物质效用自行裁判的，战争之胜败就是直接的不可质疑的标准。所以，如果认定了文质与物质之间是因果关系，那么，裁判标准一定归结为物质标准。因为中国物质弱，所以中国文质弱。在当时的中国的处境下，若还要认为自己的文质优越，马上就可能遭到这样的质问：你说你文质优越，为什么老是败给西方呢？甚至可能遭到这样的质问：你这种文质优越有什么“用”呢？所以，在物质处于败境的情况下，把物质与文质作因果关联，只能导致从

承认物质失败到承认文质失败。无论这两个决定论中的哪一个，最终的结果都会推论出：中国文质虚弱。

若仅把社会文明分为物质和文质两个方面，上述思路没有半点问题。但是，这样分类，对物质尚可，对文质就粗略了。因为中国人已经在西方社会中把民主政治挑选出来了，而且西方对文明的划分也把政治从文化中分离出来了。所以，文质就被进一步区分为政治和文化，物质则转换成经济。于是，社会各部分之间的关系就由文质和物质的关系转变成经济、政治和文化之间的关系。

当文明被划分为经济、政治和文化三大板块后，下一个问题就是：三者之间是什么关系呢？[24]在此问题上，国人真正感兴趣的不是对三者之间的关系作纯粹的学术追问。国人之所以追问此三者的关系，乃是要追问中国失败的原因以图富强，完全是在实用（“用”）上追问而不是纯粹从学理上追问。在此，追问的思路依然与追问物质和文质的关系的思路一样：中国之失败是果，是现成的客观的事实，追问乃是根据事实，由果溯因。由果溯因，国人首先认为中国虽然败在经济（物质、科技或长技）上，但原因不在于物质本身，而在于典章制度。“典章制度”这一词语所指称的，很快被西来的术语“政治”所替代。国人认为，是西方之优良政治（制度）即民主政治支撑了西方之经济。[25]为什么西方有优良的民主制度而中国却无呢？那是因为西方有一套严整的学术建构。于是，对中国失败的原因就追踪到了文化上。在这个经济、政治、文化三分法基础上的因果链中，因果关系一共有三环：经济与政治、政治与文化、经济与文化，而这三环构成的是一个单向循环，三者之间都是因果关系，其中任何一方的强弱胜负都会导致另外两方的强弱胜负。不过，这个循环不是在逻辑上的无限循环，起点是有的，即中国之经济弱，这是不容置疑的事实，由这个事实溯因，中国的政治和文化都弱。追究的第一步是，由经济弱追究出政治弱，但是，政治为什么弱呢？那是因为文化弱。因此，在对中国失败的原因的追问中，最终的原因追踪到了文化，并且没有可能继续追究了。在这种追问中，政治反而只是一个中间环节，虽然它也应对中国的失败负责任，但是它可以很轻便地找到一个自己身后的文化来当替罪羊，在那些精英们追究失败的责任时作为抨击的靶子。

所以，无论二分法还是三分法，近代中国失败之命运之责任都不可避免地被某些精英归咎于文化。

近代以来部分国人对中国失败原因的追溯过程是与对西方的认识的逐步转变如影随形。梁漱溟对这个过程的叙述是很有代表性的。他的叙述表明了部分国人的确在经济、政治和文化之间的确作了因果联系。问题不在于他们把三者联系起来，而在于把三者之关系看作因果关系。梁漱溟的叙述可以佐证我对部分国人把中国之失败最终归咎于文化的思路的分析是正确的，故繁引如下：

再其次，我们来看承受东方文化最久，浸润于东方化最深的中国国民对于西方化的压迫历来是用怎样的方法去对付呢？西方化对于这块土地发展的步骤是怎样呢？据我们所观察，中国自从明朝徐光启翻译《几何原本》，李之藻翻译《谈天》，西方化才输入到中国来。这类学问本来完全是理智方面的东西，而中国人对于理智方面很少创造，所以对于这类学问的输入并不发生冲突。直到清康熙时，西方的天文、数学输入亦还是如此。后来到咸同年间，因西方化的输入，大家看见西洋火炮、铁甲、声、光、化、电的奇妙，因为此种是中国所不会的，我们不可不采取它的长处，将此种学来。此时对于西方化的态度亦仅此而已。所以，那是曾文正、李文忠等创办上海制造局，

在制造局内译书，在北洋练海军，马尾办船政。这种态度差不多有几十年之久，直到光绪二十几年仍是如此。所以这时代名臣的奏议，通人的著作，书院的文课，考试的闱墨以及所谓时务书一类，都想将西洋这种东西搬到中国来，这时候全然没有留意西洋这些东西并非凭空来的，却有它们的来源。它们的来源，就是西方的根本文化。有西方的根本文化，才产生西洋火炮、铁甲、声、光、化、电这些东西；这些东西对于东方文化从来是不相容的。他们全然没有留意此点，以为西洋这些东西好象一个瓜，我们仅将瓜蔓截断，就可以搬过来！如此的轻轻一改变，不单这些东西搬不过来，并且使中国旧有的文化步骤也全乱了——我方才说这些东西与东方从来的文化是不相容的。他们本来没有见到文化的问题，仅只看见外面的结果，以为将此种结果调换改动，中国就可以富强，而不知道全不成功的！及至甲午之役，海军全体覆没，于是大家始晓得火炮、铁甲、声、光、化、电，不是如此可以拿过来的，这些东西后面还有根本的东西。乃提倡科举，兴学校，建铁路，办实业。此种思想盛行于当时，于是有戊戌之变法不成而继之以庚子的事变，于是变法的声更盛。这种运动的结果，科举废，学校兴，大家又逐渐着意到政治制度上面，以为西方化之所以为西方化，不单在办实业、兴学校，而在西洋的立宪制度、代议制度。于是大家又群趋于政治制度一方面，所以有立宪论与革命论两派。……但是这种改革的结果，西洋的政治制度实际上仍不能在中国实现，虽然革命有十年之久，而因为中国人不会运用，所以这种政治制度始终没有安设在中国。于是大家乃有更进一步的觉悟，以为政治的改革仍是枝叶，还有更根本的问题在后头。假使不从更根本的地方作起，则所有种种作法都是不中用的，乃至所有西洋文化，都不能领受接纳的。此种觉悟的时期很难显明的划分出来，而稍微显著的一点，不能不算《新青年》陈独秀他们几位书生。他们的意思要想将种种枝叶抛开，直截了当去求最后的根本。所谓根本就是整个的西方文化——是整个文化不相同的问题。如果单采用此种政治制度是不成功的，须根本的通盘换过才可。而最根本的就是伦理思想——人生哲学——所以陈先生在他所作的《吾人之最后觉悟》一文中以为种种改革通用不着，现在觉得最根本的在伦理思想。对此种根本所在不能改革，则所有改革皆无效用。……这时候因为有此种觉悟，大家提倡此时最应做的莫过于思想之改革，——文化运动。……到了此时，已然问到两文化最后的根本了……

[26]

在国势衰微的境遇下，并在上述因果思路上，道学或者广而言之中国文化怎么才能逃脱被打翻在地的厄运呢？而道学乃至整个中学在清末民初的确遭遇了厄运。

惟彼时还能公开坚持中学并非无用的人的确很少，多数人所见正相反，他们已接受来自西方的观念，恰以“富强”的多寡成败定文化之优劣；具有明显反智倾向的“读《孝经》以退黄巾”之说在清季民初不断重复，隐喻着“中学”之“无用”良有以也，不过遇到西方列强才凸显而已。当“有用”落实到“富强”这样具体的物质层面时，“中学”确有不如意的一面，其“无用”在戊戌维新前后十年间已得到强调，并为甲午之战所“证明”。[27]

的确，国破如此，人们对中学的“文质”之用（安身立命）难以满意，因为“对当时一般关怀国是者而言，‘物质’方面的有用显然更急迫，因而也更重要。”[28]所以，因为中学在近代中西较量中表现出来的无用，导致人们对中学丧失自信，“当时缺乏自信已成中国士人的群体现象”，[29]导致其合法性遭到质疑，并进一步导致“中学而尚待西学为之‘证明’，其现状之不佳是不言而喻的”。[30]

国家无能，在于国家之学术（中学）无用。非常值得注意的是，何谓“有用”在近代以来发生了极大的转变。有用的转变可以概括为从安身立命、修齐治平到科技。道学向来讲究经世致用。在鸦片以前，大致可以说，“用”落实在安身立命、修齐治平上。通过道学对百姓的教化，使百姓安身立命，从而使社会比较和谐稳定，就是道学之用之所在。这种用当然不会排斥科技之类的用，如《周易》就讲了圣人通天道而导人事，包括创造器物以利用厚生，[31]《尚书·大禹谟》也强调“正德利用厚生”。不过，道学不会停留在满足人欲上，更注重人的心性建构，诱导生民安身立命，归属天道。安身立命、归属天道，这是道学之旨归所在，也是其用之所在。

但是，无论你中国百姓之心灵本来如何安宁、社会如何安稳，当这种和谐的社会样态遭遇另一种具有强烈的暴力性、侵略性的社会样态时，和谐的社会马上就被打破。要维持一种生活样态，很显然，首先要以人种之存在为前提，其次要以国家为前提，[32]再次要以文化为前提。当面对西方列强的强大暴力时，姑且不要说国家和文化，就连人种也难以保住了。在此情况下，首先保种，其次保国，再次保文化，三者构成的保种保国保文化就成为清末民初的历史使命。

种族之威胁来自哪里？暴力。面对蛮不讲理的暴力，面对根本不领会道学和中国文化的暴力，道学和中国文化有什么用呢？这个时候，能够反抗、制约、战胜西方列强的暴力的，唯有以牙还牙之暴力。所以，面对暴力，只有暴力才是有用的。并且，中国面对的暴力不是一种原始粗糙的暴力，而是以科技的形式表现出来的暴力——坚船利炮。对于最初接触科技的中国人而言，科技与暴力是直接捆绑在一起的。正是这种科技化了的暴力，打得中国人节节败退。因此，能否产生科技就成为当时处境下衡量是否有用的标准，何谓有用也就发生了从古到今的根本变化。对中国而言，与其说要发展科技（如洋务运动），不如说要发展暴力，然后以暴易暴，也就是“师夷长技以制夷”。但是，中国的这种选择不是主动的，而是被动的，是为了保种保国保文化而迫不得已地追随敌人之道路。这是身处丛林的不得已之抉择——若要在狼的世界中好好生存下去，就必须具有比狼牙还要锋利的牙齿。科技，就是利牙。

追求科技，追求力量，本无所谓不对。这是身处当时和当今的霸道世界不得已的抉择。但是，如果把追求科技，追求力量当成了目的，也就丧失了中国文化的王道精神，并导致鄙薄文化。鲁迅对此早有深刻洞见。

中国传统本尚文爱和平，至近年则不然，“举世滔滔，颂美侵略；暴俄强德，向往之如慕乐园。至受厄无告如印度、波兰之民，则以冰寒之言嘲其陨落。”其实近代中国自己也多受侵略，与二国相类，本应同情两国人民。然今之志士“独不念之，谓自取其殃而加之谤”。似如此“崇强国”而“辱胜民”，为“兽性爱国者之所无”，故连兽性爱国也谈不上。鲁迅观察到，时人诗歌中竟有“援德皇威廉二世黄祸之说以自豪，厉声而噪，欲毁伦敦而覆罗马，巴黎一地则以供淫游”者。其实欧洲“倡黄祸者虽拟黄人以兽，顾其烈则未至于此矣”。很可能因近人“屡蒙兵火，久匍伏于强暴者之足下，则旧性失、同情漓；灵台之中，满以势利，因迷谬亡识”而“渐成奴子之性，[遂]忘本来而崇侵略”，实已成为“兵奴”了。[33]

鲁迅当然认为国家应该强大，否则就会沦为“人为刀俎，我为鱼肉”。就近代中国失败的关键因素讲，没有暴力是万万不行的。没有暴力，面对无道之暴力，除了哀鸣之外，还能作什么呢？黄帝战蚩尤、尧伐共工、周公诛管蔡，都是王道霸道并用。问题不在于应不应该拥有

暴力，而是暴力是否沦丧为没有道义的暴力而泛暴力化。因此，鲁迅反对唯暴力之马首是瞻。因为如果这样，就很容易丧失尚文乐和的民族性。鲁迅认为，唯暴力是瞻而单纯强调暴力，会导致以物质效用为标准来裁判文化和一切之优劣，陷入物质决定论。具体到物质上处于劣势的近代中国，这种观念一定导致“疑古”、“复古”。而新文化运动对历史—传统的摧毁，就是与物质决定论有直接关系的。

对于被鲁迅批判的反方，他们崇尚暴力却又犯了一个极为低级的错误。他们假定了自己有强大的暴力，然后在此基础上讨论应不应该用暴力和是否把暴力泛化的问题，而这个问题对于近代中国而言太高远了。当时的中国，在与西方的暴力竞争上完全处于劣势，近代中国拥有的暴力恰恰不是太强，而是太弱。中国最急需的就是要发展暴力，以救亡图存，保国保种保文化。而他们却在贫弱时幻想着侵略者的未来，就无异于阿Q了，在贫困潦倒时幻想荣华富贵后如何回过头来收拾王胡，完全没有任何实际意义，实力没有强大起来，本性倒先坏了。鲁迅对这种观念的担心是非常富于远见的。不过，无论如何，有一点是鲁迅及其反方都肯定的：中国急需发展暴力。

回过头来，面对近代中国的紧要问题。

现代科技是近代中国急需的，然而，道学在它已知的历史中，并没有发展出现代科技，[34]所以，道学被指责为无用之学。

这种指责有没有道理呢？道学的确没有开出现代科技，这是事实。若以能否和是否开出科技为标准，虽说不一定得出道学完全无用的结论，但是指责道学不够有用是有道理的，至少可以指责道学在科技上落后了。不过，这种指责在其自身逻辑上是有问题的。其问题表现在：第一，经济、政治、文化之间是否为一一对应的因果关系？第二，科技的根基在哪里？西方的科技与西方学术（如哲学）究竟是什么关系？究竟是不是因果关系？第三，能否以科技之高低裁判一种文化之高低？如果能，世界如何可能不是一个狼的世界？第三个问题乃是一个价值问题，在自身生存尚不能保持的境遇下，这样质问也许没有什么实际意义。但是，前两个问题就一定是一定是不可避免的问题了。虽然我们要追问中国为什么没有开出科技的原因，但是我们不能乱找原因。如果原因找错了，不能对症下药，不但科技开不出来，而且还会误伤文化。

历史事实证明，文化的确被误伤了。而且这个事实仍然没有被有效的检讨。文化如何被误伤了？且看清末民初的士人之思想。

在黄节看来，中国之国与学俱亡，但时人对于泰西诸国之政、法、艺、学，“则以为非先王之道，而辞而辟之，辟之而不足以胜之”；或又“以为非中国所有，而貌而袭之，袭之而仍不足以敌之”。若“还而质诸吾国何以无学，吾学何以不国，而吾国之学，何以逊于泰西之国之学，则懵然而皆莫能言。呜呼，微论泰西之国之学果足以裨吾与否，而此懵然莫能言之故，则足以自亡其国而有余，是亦一国之人之心死也”。实际上，这恐怕更多是时人对西学的心态充满矛盾的一种体现。

由于西方思维方式在中国的影响日大，学站的胜负即文化的高下基本已落实到商战特别是兵战之上，后者除“师夷之长技以制夷”这一取向外似乎没有别的选择，则国学或国粹又不能不是向其竞争对手西学开放的。黄节注意到，日本国粹派面临西学冲击时已先提出“取彼之长补我之短”的主张……“以为宜取彼之长补我之短，不宜醉心

外国之文物，并其所短亦取之，并我所长而亦弃之”。[35]

邓实也持类似之见：

这样，到西力东侵，“御辱无人，忧时之士愤神州之不振、哀黄民之多艰，以谓中国之弱，弱于中国之学；中国之学必不足以强中国。于是而求西学，尊西人若帝天，视西籍如神圣；方言之学堂、翻译之会社，如云而起。盖不待秦火而十三经、二十四史、诸子百家之文，不及十年，吾知其必尽归烟灭矣。”……与黄节一样，邓实“所大惧者，则惧吾学亡而吾国即亡也。盖未有学界乱而国界不乱者也。国界乱，则吾将恐其始而慕欧美之学者，继而慕欧美之政，终且有愿以欧美之种族君吾土而不以为怪者”。这样下去，“吾黄帝之子孙遂长为白人之奴隶以没世矣”。[36]

清末民初直至今天的许多人，尤其是那些精英们，并不知道中西文化之强弱之究竟处，仅仅因为国家战败而仓惶，病急乱投医，就把中国失败之原因归咎于文化，得出中学不学或者国学不学、道学不学的结论，对西学“并其所短亦取之”，对中学“并我所长而亦弃之”。

不管当时那些精英的思路对不对，他们都形成了一种观念：中学无用。这种观念是清末民初存在于不少精英思想中的事实。从这个事实出发，一定会推论出非常可怕的结局：不但中国的物质文明远逊于西方，而且文质文明也远逊于西方，因此整个中国文明都远逊于西方，中国文明还能自立吗？这种论调正如胡适所说：“只有一条生路，就是我们自己要认错。我们必须承认，我们自己百事不如人，并且道德不如人，知识不如人，文学不如人，音乐不如人，艺术不如人，身体不如人。肯认错了，方才肯死心塌地的去学人家，不要怕模仿，因为模仿是创造的准备工夫，不要怕丧失我们自己的民族文化，因为绝大多数人的惰性已足够保守那旧文化了。”[37]

如果完全按照这个思路，必定会推论出：中国必然完全崩溃，不但文化不能保，国不能保，而且种也不能保。这种推论的理由很简单：既然西方是我们的敌人，我们百事不如人，我们凭什么来保种保国保文化呢？如果我们不能证明比西方人聪明或者勤奋，那么我们凭什么和如何可能通过学习西方来保种保国保文化和进一步“师夷长技以制夷”呢？西方又为什么可能允许我们向他们学习而成为他们的对手呢？[38]

面对如此尴尬严峻的处境，中国学术乃至整个中国是存是亡，何去何从，的确是国人尤其是精英们无法回避的问题。怎么办？

依附西方，以求自立，这就是清末民初多数精英的选择。[39]

中国哲学就是以道学去依附哲学的产物。我们可以从牟宗三的看法中得到强有力的证明。他说：

中西哲学，由于民族气质、地理环境与社会形态的不同，自始即已采取不同的方向。经过后来各自的发展，显然亦各有其不同的胜场。[40]但是中国本无“哲学”一词，“哲学”一词源自希腊，这是大家所熟知的。我们现在把它当作一通名使用。[41]若把源自希腊的“哲学”一名和西方哲学的内容合在一起，把他们同一化，你可以说中国根本没有哲学。这个时代本是西方文化当令的时代，人们皆一切以西方为标准。这不但西方人自视是如此，民国以来，中国的知识分子一般说来，亦无不如此，[42]所

以有全盘西化之说。中国以往没有产生出科学，也没有开出民主政治，这是不待言的。说宗教，以基督教为准，中国的儒释道根本没有地位。说哲学，中国没有西方式的哲学，所以人们也就认为中国根本没有哲学。这样看来，中国文化当真一无所有了。[43]构成一个文化的重要成分、基本成分，中国皆无有，哪里还能说文化？其实何尝不是如此？说中国以往没有开发出科学与民主政治，那是事实。说宗教与哲学等一起皆无有，那根本是霸道与无知。[44]人不可以如此势利。[45]这里当该有个分别。西方人无分别，还可说。中国人自己也无分别，那就太无出息了。[46]

五四前后，讲中国思想的，看中子墨子，想在墨子里翻筋斗，其他皆不能讲。既无兴趣，也无了解。原来中国学术思想中，合乎西方哲学系统的微乎其微，当时人心目中认为只有墨子较为接近美国的实验主义[47]……[48]

依附西方，以求自立，这个选择一直持续到今天，构成中国的当下处境。[49]依附西方，实际上还是“师夷”。不过，这时的师夷与魏源所讲的师夷已有很大不同。其最大的不同在于依附性的师夷已经丧失了自信，而自信的丧失突出地表现在许多精英自认西方为标准，在主流思潮中几乎再也看不到“制夷”的勇气了。

依附西方直接派生出一个与它自身目的（初衷）相反的后果——变相西化。学术上依附西方，就是以西学建构中学，以哲学建构道学，其导致的结果就是无法避免的西化。甲午、五四以来的事实完全证明了这一点。

因此，无论是胡适之类的西化派，还是牟宗三之类的所谓的本土派，[50]结果都是异旨（初衷和立场不同）同途（都依附西方）同归（结果上都导致西化），最后陷入西化而不能自拔。

九 最大的真问题——中国命运

我们所有的问题，最终都会回到这里来。

为什么要依附西方？直接的答案是西方先进。凭什么说西方先进？因为西方总是打败中国。[51]西方打败中国，就不是所谓的学术问题，而是一个国家命运问题。

如何才能摆脱依附西方？解铃还须系铃人。也许唯有中国之强大，才能重树中华民族之自信，才能最终摆脱西方的控制。但这仅仅是“也许”。因为即使民族自信来源于国家强盛，但是，并不是说要等到国家强盛以后才能重树民族自信。国家强盛与民族自信的真正关系恰恰是相辅相成，一而二，二而一的。我不相信，没有民族自信的国家能够强盛起来，也不相信能够强盛起来的国家能够没有民族自信。所以，要强盛国家，摆脱西化，就应当下树立自信，并在学术中、在典章文物制度的建构中、在日用人伦洒扫进退应对中贯彻自信。[52]贯彻自信表现在学术上，就是要自我观之，努力复语，以道学解释道学，即以中解中，[53]并在道学与哲学观照时以道学解释哲学，即我海他川，以中解西。以中解中是中国人对母文化的自我理解，是大本。唯有首先把握体贴这大本，才能进一步做到以中解西。

复语，这是可能的。我想如下方面可以说明其可能性。

首先，我们失语并不是太久，不过一百年。虽然道学、传统对于我们不绝如缕，但是还没有完全断绝。至少，我们说的还是汉语，我们每个人都受到了或多或少的古代汉语的教育。所

以，我们对传统的疏离，与那些完全被同化的民族对自己的民族文化的隔绝是不一样的。

（不过，这种情况能够维持多久，是大大的疑问。也许照此下去，不久的将来，传统对于中华民族就会象鲜卑族传统对于鲜卑族那样，不可恢复或者重新呈现。那时，中华民族就彻底覆灭了。）

其次，我们能够复语，摆脱西化言说，以道学说道学。对此的论证，我这里不是理论论证，而是事实证明。我认为有两个历史事实为我们复语提供了借鉴。

其一是乾嘉学术对佛学的有效清除。佛教进入中国被中国化，其中有一点应该引起特别注意。本来佛学对中国文化到唐宋时代影响已经很深，宋明许多儒者都“出入佛老，反求六经”。[54]但是，我的一个比较笼统的印象却是：清代朴学中，佛学的影响迅速淡化，这是我在阅读乾嘉学术著作产生的一个很奇怪的感受。为什么会产生佛学的淡出？我初步的看法是，乾嘉学术的以汉学径路寻求义理的方式，使佛学语言无法进入当时的学术语言。也就是说，乾嘉学术重视训诂考据，这种方法寻本溯源，其言说径路在历史中的纵向循环要大于横向（中学与佛学之间）循环。这与今天的言说径路大大的不同。今天的言说径路中，中西之间的横向循环远远大于历史的纵向循环。所以，撇开晚清佛学的复兴不谈，我们可以说，至少乾嘉学术基本做到了中学（这里的中学没有包含佛学）的自我循环。

其二是我们今天的许多学者对某些意识形态话语的有效祛除。这是非常现实和当下的事实。由于过去特定的历史环境，很多人受到了某些比较偏颇的意识形态话语的影响，很多学者曾经是那种意识形态话语的忠实支持者。但是，20世纪80年代以来，由于思想解放，许多学者放弃了那种意识形态话语。放弃是指过去曾经真诚地相信乃至信仰，现在也真诚地放弃。不管怎么，放弃说明：放弃是可能的，我们如果要坚决摆脱某种思想的控制是可能的。[55]既然我们能够摆脱意识形态话语，那么，我们为什么要在跳出意识形态话语之际，跳入其他西方话语，从一个坑跳入另一个坑？我们为什么不能进一步摆脱西方思想的控制，复语——复归本土话语，绘事后素，返回自身？[56]

再次，今天的世界史昭示了复语之可能。

我们是否还应继续清末民初以来的思路，以西方为标准，以西方为榜样？我认为不必，不能，也不应。西方是我们的参考对象而不是学习榜样。走一条不同于西方的自立自强之路，是中华民族应有的勇气，也唯有如此，才可能真正自立自强。不同于西方，这不但是自立的需要，也是原创的起点，也是对人类的贡献。中国之为中国，西方之为西方，正在于二者之不同。中国对于西方、对于世界的意义，也在于她不同于西方和其他国家、民族。总是效法，永远都是劣等国家和民族。

今天的世界史已经昭示了超越西方的可能。尽管中国和非西方世界仍远落后于西方，但是西方已经暴露出种种弊端，而且这些弊端是西方文明自身的冲突。这让我们看到人类未来的另样的可能样态，提供了超越西方的可能。[57]

中国必须超越西方。这“必须”，是天降大任，是中华民族自身对自身的命令，是中华民族历史的呼唤，也是苦难的世界历史的期待！

要超越西方，我们必须正视自身。我们必须明白，鸦片战以来尤其甲午、五四以来的中国历史，是歧出的历史。近代史是在西方暴力压迫下扭曲了的历史。相应地，近代学术也是歧出

的学术。中国哲学作为歧出的中国历史派生的一种歧出学术的一种歧出形态，[58]必须正视近代史的歧出，并正视我们尚在歧出的历史处境中。歧出的历史派生出歧出的学术，歧出的学术呈现歧出的历史，这是中国哲学和整个中国学术的最大处境。我们万万不可把歧出当正出，继续歧出道路而自以为是。不明白这一点，便是对历史、对自身的最大遮蔽和遗忘，是谓不知己。唯有明白这一点，方有可能拨乱反正，复归自身，绘事后素。

十 中国命运之走向与中国哲学合法性问题之消失

让我们重新回到中国哲学合法性问题。中国哲学合法性问题，在学术内部是不可解决的。无论说有无中国哲学，都是以西方为标准的。问题的真正答案不是有与无，而是无所谓有无。

中国哲学无所谓有无，只能在中国命运的走向中讲。而无论中国命运如何走向，中国哲学最终都一定归于无所谓有无。

中国命运的走向有且只有两种情况。

随着中华民族的伟大复兴，中华民族自立自强，自尊自信，重新自我观之，以自身裁判自身，并以自身裁判他身，表现在政治言说、学术言说和生活言说上，就是复语，那么，道学无须以他身来裁判自身，道学就是道学，道学无所谓哲学。并且，中国作为中国之强大，只能是基于自身，自我观之的强大，我海他川，超越西方。当中国重新自我观之之时，中国哲学因返回为道学而自行消失，中国哲学合法性问题也就自然消失。

反之，如果中华民族不能复兴，继续衰弱或者一直在某种限度内落后于西方，而中国又不能树立自信，中国就将继续依附西方，中国将逐步地丧失自身，象世界近代史以来的许多文明被西方同化一样，最终消失，沦为“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”，甚至最后连“君”（国家）都没有了。[59]到那时，中国文化之于西方文化（道学之于哲学的关系已包括其中），犹如今天的许多被同化了的的文化之于西方文化，犹如鲜卑族文化之于今天的中国文化，已经消融或者亡佚，除了考古学家或者文献学家把他们作为学术对象来考证外，并没有其他意义。[60]到那时，中国文化或者道学，已经无所谓有无，更遑论中国哲学之有无，中国哲学合法性问题也自然消失。[61]

是故，中国哲学合法性问题背后隐藏的最大的真问题乃是：

中华民族是存是亡，何去何从？！[62]

[1] 这里涉及非常多的近代史内容，但本文不是从史料梳理来说明问题，而是清理清末民初的某些精英在国势衰微的境遇下，从否定传统国家形态到否定传统学术的逻辑。

[2] 我很难理清传统与历史的关系，干脆使用“传统—历史”这种表达方式。

[3] 这里的叙述有一个不可忽视的背景：中国的近代变迁，很大程度上不是自愿的，而是因西力东侵引起的。

[4] 当然，中学与西学、道学与哲学的紧张，恐怕要学者才能作明晰的觉察。

[5] 我们正在遮蔽真正的历史，而且经常不知道自己在遮蔽历史，甚至有意回避对历史的遮蔽。

[6] 这里涉及非常多的近代史内容，我没有能力也没有必要在此详细讨论，仅就大体而言。并且只要是讨论近代人们处理中西问题的思路，而不是作史料梳理。另外，这里的讨论大量参考了罗志田的《国家与学术》。

[7] 在我看来，一个真正有自信的民族，不可能没有夷夏之辨。夷夏之辨可能但不一定导致排他性，更不一定导致攻击性。

[8] 计文德《从四库全书探究明清间输入之西学》，第107—108页，台北，汉美图书有限公司，1991年7月第1版。

[9] 《从四库全书探究明清间输入之西学》，第111页。

[10] 《从四库全书探究明清间输入之西学》，第132页。

[11] 《从四库全书探究明清间输入之西学》，第三章，第三节。

[12] 《从四库全书探究明清间输入之西学》，第138页。

[13] 郭廷以《近代中国史纲》（上），第34页，北京，中国社会科学出版社1999年5月第1版。

[14] 非常遗憾的是，我至今尚未看到学者对中国文化排外史及其排外思路方面的专门研究。今之学者在研究中外文化关系上，似乎为了证明中国文化的兼容性，所以主要研究、强调中国文化对外来文化的兼容和吸收，而忽视了中国文化对外来文化的排斥，缺乏相应的专门研究。

[15] “科学技术是第一生产力”，“社会主义的根本任务是发展生产力”，“四个现代化”等等，其中的“生产力”、“科学技术”、“现代化”，根本上完全还是一个“长技”的问题。“长技”是把握近代中西关系的关键，极值得研究。

[16] 我认为鸦片战以前的中国对日本要比对西方更正视。鸦片战以前的中外关系，政治、经济因素都尚不重要，重要的是文化因素，或者说，重要的是王道能否行远。在这个意义上，日本与中国的关系远比西方与中国的关系更亲近。

[17] 甲午之后，许多中国人到日本留学，开始了新的“师夷长技以制夷”。不过，这里真正作为老师的不是日本学，而是在日本兴盛的西学。日本人学西方不过三十年居然就打败了中国，中国人学西方也学了几十年，结果败得一塌涂地。所以，中国人到日本是学习怎样才能尽快学会西方的东西的方便法门。到日本留学，进一步证明了中国人并不自封自闭。

[18] 科学已经不需要发现了。对科学的发现已经体现在“师夷长技以制夷”中了，并且，对科学的学习和实践已经体现在洋务运动中。

[19] 传统中国政治是否专制，又如何被近人视为专制，尚是问题。参见《国家与学术》，第40页。

[20] 我想，这时候的中国人看待西方，难免会有一种常见的但很难说是正确的心态。西方人战胜了，作为战败者的我们看他们，难免更容易看到其好处。而反过来看自身，又难免更容易看到其坏处。由此导致中西比较中的强弱的不对称。

[21] 物质包括科技和经济，此二者又是密切相关的。下文对经济、物质、科技和长技的使用，有时并没有什么区别。因为从长技到物质到经济到科技，发生的词语的替换，是一个中国人对西方认识的转变。这种转变又是从自身的失败处境出发而审视出来的。这种替换背后涉及很多的观念，是本文不能详及的。如果粗略地说一点，今天对科技的强调，就是因为中国人对科技的作用越来越明晰和确定，认为科技转换到生产（实用）就是经济、就是生产力，所以才说科学技术是第一生产力。可以说，强调科技，科学技术是第一生产力，把中西胜败之最直接的、最初的和最后的原因非常准确、清晰地凸现出来了。在这个意义上，不论民主政治还是民主政治背后的文化都成为从科技出发又回到科技的中间环节。

[22] 按照形式逻辑，这里的由果溯因并不能成立。但是，由于因果都不在文质和物质之外，选言支是确定的，所以这种推论是成立的。

[23] 若文明按照物质与文质二分，则是文质决定论。若按照经济、政治和文化三分，则是文化决定论。

[24] 文质和物质之间，或者经济、政治和文化之间究竟是什么关系，很难说清楚。但是，至少不是简单的因果关系。这里面还有一个前提性的问题没有解决：为什么和凭什么把文明分解成文质和物质两部分（二分法），或者分解成经济、政治和文化三部分（三分法）？分类的根据在哪里？

[25] 在今天看来，民主政治是否一定有利于发展科学，是值得考虑的。苏联专制，科技却发达。中国在专制的毛泽东时代，也取得了许多重大的科技成果。科学是人的个性的一种表现，是人的一种生存样态，而民主政治有利于张扬人的个性，从而它可能有利于发展科学。

[26] 梁漱溟《东西文化及其哲学》，第13—15页。

[27] 《国家与学术》，第6页。

[28] 《国家与学术》，第7页。

[29] 《国家与学术》，第91页。

[30] 《国家与学术》，第21页。相关文献非常多，参见此书。

[31] 如《周易·系辞》曰：“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣……”

[32] 至少就目前的历史看来，没有国家是不可能的。

[33] 《国家与学术》，第28—29页。引文中的引文是鲁迅之言。

[34] 古代中国并非没有暴力，相反，中国也一直在寻求富国强兵之道，并基本保持着相对强大的暴力。不过，以前的暴力形式跟现代西方的暴力形式相比，完全是小巫见大巫。所以，中国不是没有巫，而是要成为大巫。

[35] 《国家与学术》，第78页。着重号为引者所加。仓惶之中抛弃本位而西化，何其令人悲痛。

[36] 罗志田《国家与学术》第67页。邓实讲的情况，即把国家命运系于学术，并把国家之败归咎学术的论调在清末民初比比皆是。邓实、黄节等等志士，都有民族文化本位。他们都非常担心中国被西化掉而亡文化。事实上，他们的担心几乎完全应验了和正在应验的过程中。

[37] 胡适《介绍我自己的思想》，见《胡适文集》第2卷，人民文学出版社，1998年12月第1版。

[38] 在这个意义上，西化论本身就是悖论。如果按照胡适的“百事不如人”的论调，中国跟在西方后面跑，由于西方人比中国人在方方面面都更厉害，所以西方比中国跑得更快，那么中国还西化得了吗？所以，我倒要追问：在胡适的意义上，西化何以可能？在胡适的意义上通过西化救中国反而是不可能的，西化只不过使中国永远成为夷狄而已。无论从保种还是保国还是保文化三种意义的任何一种意义，西化都是不可能行的。是故，我们必须走出西化的迷途，回归民族本位，自我创新。

[39] 这个选择依然面对着与上文相似的问题，若西化不能救中国，难道依附就能救中国吗？

[40] 引者评注：即使不追问这里已经预设了中西哲学的存在，我们也可以追问，既然中西哲学自始（发端）就不同，而且发展也各自不同，那么，二者如何应该和并在逻辑上可能共享“哲学”一名？

[41] 引者评注：既然是“我们”中国人把哲学作为通名，那么，哲学本来不是通名，西方人也不认为它是通名。既然我们如下文所说，事事以西方为标准，却为什么不按照西方标准，把哲学作为西方的一种学术之专名呢？

[42] 引者评注：这是对清末民初的中国精英对西方的态度的事实陈述。如果连牟宗三这样的精英之中的精英以及民国以来的大多数精英都承认西方是中心和标准了，也就是承认西方为“夏”，中国为“夷”了，那么，普通民众的民族自信如何树立？西方人自认中心，中国人为什么要买帐？难道因为几十年战败就要承认敌人为中心和标准吗？并且还要问：如果牟宗三承认西方中心，那么，他怎么可能坚守民族文化本位呢？

[43] 引者评注：这里的以西方为标准的依附逻辑是非常明显的。西方有的，中国也该有。如果西方有而中国没有，那么，中国文化就贫困不堪，一无所有了。但是，问题是：如果中国也如西方那样有哲学和宗教，那么，为什么西方的哲学和宗教开出了现代文明如科学和民主政治，而中国的哲学和宗教没有开出？这是否可能推论出，哲学与宗教二者和科学与民主政治二者之间并无必然关系？那么，在追求救亡图存的实用的意义上，我们拿哲学和宗教来

干什么？

[44] 引者评注：尽管我对牟宗三的民族文化本位有强烈的同感，但是我还是要反问：究竟是谁霸道和无知？中国人把西方的哲学拿回来命名自己的道学，难道不是“窃学”？（关于“窃学”，参见《国家与学术》，第59页以下。）

[45] 引者评注：中国人（首先的而且主要的是“精英”）唯西方之马首是瞻，难道不是势利？

[46] 引者评注：这句话说得极是。但是，该用来批评哪些人呢？

[47] 引者评注：牟宗三再次以事实证明了中国哲学之建构完全是按照哲学标准来裁判、取舍道学的。因此，说中国哲学是依附哲学，完全没有冤枉它。依附是一种悲哀，而牟宗三的著作时时流露出一种民族悲情，尤其是民族文化悲情。

[48] 《中国哲学的特质》，第1—2页。也许我不应该对牟宗三如此刻薄，在持守民族文化本位上，我引牟宗三为同志。但是，无论如何我们都决不能掩盖问题，遮蔽历史。牟宗三是伟大的，但牟宗三是一定要批判的。其伟大在于毫不妥协地持守民族文化本位，其必须批判之处在于他走了变相西化之歧途。批判牟宗三，以帮助我们走出歧途，复归正道。

[49] 有人说，历史不能假设，但是我还是要问：难道当时就只有通过依附西方才能求得自立一条路吗？

[50] 不过，胡适与牟宗三之别在于胡适在立场和方法上都是西化的，而牟宗三虽然在立场上是民族文化本位，但他的方法仍然是西化的。我们说牟宗三是持守民族文化本位的本土派，更多地是从立场上讲的。

[51] 如果谁在这里用自由、民主、博爱等等观念来证明西方的先进性，我认为这是违反逻辑的。对于我们而言，这些所谓先进的观念，总是对中西冲突的历史的回溯而产生的。这种回溯产生的观念是不能作为论述的前提和证据的。

[52] 并不是一定要等到至少与西方平起平坐时才能重树自信。日本给了我们一个例证。在甲午战争以前，不能说日本就已经在事实上与中国平起平坐甚至超过中国了，但是，日本在甲午战争之前就已经在心中打破了对大清帝国的尊崇，从而树立了日本的民族自信。

[53] 张立文《中国哲学的“自己讲”、“讲自己”——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题》也提出了回归道学自身话语的问题，载《中国人民大学学报》，2003年第2期）。

[54] 我们今天的问题不是在于能不能“出入西学”，而在于能不能“反求中学”。

[55] 放弃某种话语看似是很简单的事。它就是我们要我们放弃（弃而不用）那种话语的概念、思维结构，不让它出现在言说中。只要它在言说之外，它就自然褪去。但是，这种放弃实际上是很艰难的事。放弃乃是思想的突围，突破旧有的思想的束缚。

[56] 有人批评“返回”这个说法：“即使返回，我们返回的也不再是以前那个自身了”。

我拒绝这种批评。在万物流变不居的前提下，这是正确的，但这是废话。因为如此以来，一切返回都是不成立的（包括回家），从而返回这个词语本身就是错误的。返回自身之返回不能被如此“辩证”地误读。

[57] 甚至即使不是因为西方的种种弊端，我们也应该思考文明的别样可能样态。

[58] 彭永捷也说：“在中国谈论‘哲学’，完全是中西文化相遇所产生的一个后果，而且很可能是个‘错误性’的后果”（彭永捷《论中国哲学学科存在的合法性危机——关于中国哲学学科的知识社会学考察》，载《中国人民大学学报》，2003年第2期）。

[59] 许多人认为全盘西化在事实上是不可能的。我认为这种观点是错误的。全盘西化是可能的。就事实看，在中国历史上，有许多民族如鲜卑族都全盘汉化了，今天也有许多民族基本全盘汉化了，徒有民族之名而已。在世界历史上，许多民族不是全盘西化了吗？如美国的黑人和印地安人。不要以为中国国家大、人口多、文化积淀厚就不可能全盘西化。如果照今天的日用人伦、洒扫进退应对等等方面的西化速度，我实在忧患文化意义的中华民族能够持守多久！




[60] 因此我常常猜想，未来的历史将会如何评价五四以来的中国哲学呢？有人对我说，也许是象西方中世纪哲学的黑暗。我说，黑暗也许反而是对中国哲学的过分褒奖。对中国哲学的评价也许是：苍白，乃至无。“苍白”是说，中国哲学没有任何值得发掘的东西，没有意义。“无”是说，因为中国哲学没有意义，后人甚至会完全忽略它的正面存在，它会成为中华民族历史上的一片空白。说它有，也许只会说它是一段歧出的历史。

[61] 到那时，追问有无中国哲学，就如我们今天追问在鲜卑族和满族那里追问有无道学或者儒学一样荒唐可笑。

[62] 写到最后，需对本文的宗旨作一交待。对于深感中国文化之生存危机的我而言，民族文化本位不是一个应不应该的问题，而是一个“如何坚守”的问题。而民族文化本位（或者民族主义）不是一种特别的東西。在体上讲，其根据是主体性。它不过是主体性在特殊境域下的一种呈现。准确地说，它是一个民族的主体性遭遇外来威胁被迫重新确认自身、维护自身的一种反映。民族文化本位可能但不一定导致排外主义。

[《中国哲学合法性问题及其背后的国家命运》第二章 中国哲学的学术设定及其相应本质](#)
(邓曦泽)

[《中国哲学合法性问题及其背后的国家命运》第一章 解析“中国哲学”](#) (邓曦泽)

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2004-12-16 浏览人次：211

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。