

“历史哲学”的终结

<http://www.criifs.org.cn> 2007年12月4日 相蓝欣

欧洲中心论的历史哲学对“五四”运动以来的中国产生了巨大影响。纵横于知识界的各种意识形态，不论是民族主义、国家主义、无政府主义、社会达尔文主义，还是社会主义，都未能突破欧洲中心论的现代史观。即使是马克思主义的唯物史观也基于同样的出发点，将东方世界一概归为“亚细亚生产方式”和“东方专制主义”的结合体。在当代中国，彻底纠正欧洲中心史观不仅是一个“正名”的问题，而且是现实政治和对外关心的重新定位的大事。

欧洲中心史观的核心是直线历史发展阶段论。它设想人类历史不但有明确方向，而且有终极目标。这显然是基督传统的本体论与目的论相结合的历史观。从19世纪以来，这个历史观开始以崭新的面貌出现，将人类历史发展划分为先进和落后的阶段，并全然以西方的价值观为划分标准，于是“现代”概念应运而生。鉴于基督教传统的二元论思维方式，“现代”必须有对立面，所以“传统”就逐渐演变成了“现代”的死敌。我们必须注意到，按照欧洲中心论，只有欧洲以外的“传统”才同现代截然对立，而欧洲自身的“传统”，无论是生造的，还是确实存在的，仍然是西方现代性的宝贵思想财富，否则就不会言必称古希腊和古罗马。

从国外考古目前已经取得的研究成果来看，自称从古希腊和古罗马一脉相传的欧洲文明源头的大部分观点都站不住脚。欧洲中心史观在逻辑、史学和哲学三方面都存在致命的问题，由它而产生的“世界观”的方法论和立论基础已经崩溃。但奇怪的是，在中国的知识界，这种史观仍然居于主导地位。欧洲中心论的历史哲学的集大成者是黑格尔。他在《历史哲学》中如是说：

中国很早就已经进化到今天的情状，但是因为它客观的存在和主观运动之间仍然缺少一种对峙，所以无从发生任何变化，一种终古如此的固定的东西代替了一种真正的历史的东西……它的传统并不是个人的见识，而是君主的专制政体。

黑格尔的历史哲学虽然对马克思的东方观有直接的影响，但我们仍然应当旗帜鲜明地指出他的谬误，因为这种历史哲学经不起历史、逻辑和哲学本身的推敲。黑格尔所说的对峙就是那种有甲必有非甲的基督教二元主义。按照黑格尔的逻辑，中国根本没有历史，因为它缺乏“现代”与“传统”的截然对峙。这种东方观似乎很有创新之处，但实际上不能自圆其说。首先，“现代”如何界定已成问题。在今日的西方，人们常常挂在嘴边的是“现代”已经结束。但“现代”从何时算起？纵观各类不同的界定，我们至少可以发现五种看法。最早的“现代”起点是1436年。这一年古腾堡开始食用活字印刷术。接着是1520年，马丁·路德对天主教会的造反开始。还有人把“现代”的开端定在1648年，即欧洲三十年战争的结束和《威斯特伐利亚条约》的签订。接着是美国大革命（1776）和法国大革命（1789）。还有人干脆把“现代”定位在1895年，即以奥地利心理学家弗洛伊德发表《梦的解析》为标志。总之，仁者见仁，智者见智，科技、教会政治、民主政治、国际体

系和心理意识等等，侧重点各有不同。

如果说，“现代”与“传统”是对立的关系，为什么人们仍然无法对它下定义？起始时间不能确定，我们还有什么理由宣布它已经结束了呢？由此可见，“现代”的特点讲不清楚，关于“后现代”的讨论必然是众说纷纭，莫衷一是。事实上，“现代”本身是一个政治概念，它的基础是18—19世纪出现的民族国家和国家主权。由于全球化浪潮的兴起和国家主权的削弱，人们才开始积极讨论“后现代”问题。但是，作为国际政治的一个核心概念，我们必须从源头上来看“现代”概念种暗藏的玄机。比如，以美国大革命或法国大革命为起点的现代观反映了美国和法国这类民主国家的特殊史观。按照这个概念，1776年美国独立战争的历史意义远远超过了民族独立和民主共和制度的建立，因为它预示着“传统体系”的终结，使人类从此走出“中世纪的黑暗”，步入进步和理性的时代。然而，从欧洲历史发展的时间顺序来看，进步和理性时代不过是早期的科学家，如伽利略和笛卡尔等人，在逻辑和自然哲学基础上建立的所谓理性主义（rationalism）的延伸。所不同的是，美国和法国的大革命将这些本来食用于科学领域的理性主义转变为“放之四海而皆准”的政治伦理。美国在政治体制问题上傲视全球的传统根源亦在于此。但从前后逻辑上讲，新型的美利坚合众国的“现代性”根基仍然在“老”欧洲，因为理性主义不是美国发明的专利。

其次，欧洲中心史观在西方自己创早的哲学框架也很难立足，所谓先进与落后是既对立又相互依存的一对概念，去此则无彼。更重要的是，先进与落后在文化和地域上也有明确的区分，既然西方一直处于先进状态，那么东方就一定被落后所阻滞。如果唯有西方发现了理性主义，东方就一定处于“非理性”状态。这种以种族和文化作为划分标准的东西关系论由欧洲首创，是18世纪以来在欧洲出现的历史哲学的立论基础。一般认为，所谓历史哲学就是指将人类发展的轨迹进行抽象总结的哲学。理性主义固然是历史哲学的核心，但什么是理性却要按照西方的标准来界定。所幸的是，17世纪以来，理性主义的哲学在西方遭受了致命的打击。从斯宾诺莎、尼采到维特根斯坦，这股非主流的哲学思潮抓住了理性主义的要害，并开始摧毁西方哲学赖以生存的基础。

荷兰哲学家斯宾诺莎早在17世纪就提出了欧洲人的“非理性”特点，因为他们对自身“被奴役的状态”常常沾沾自喜，而且在宗教的束缚下不知真正的自由为何物。但是，斯宾诺莎从来不否定自由的即时特点，犯规把它看成是抽象的、具有普遍意义的精神价值。从这个思路出发，斯宾诺莎坚持人本主义观念，强调人的生活是第一位重要的。他指出，但我们对人的身体能够做什么都没有弄明白就去侈谈意识、精神等话题实在没有任何意义。所谓历史哲学的根源是基督教的“末世说（echatology）”的翻版，但以进步史观的面貌出现，所以掩盖了它的神学前提。斯宾诺莎一生奋斗的目标之一正是摧毁欧洲中心史观的神学前提。

可以想象，斯宾诺莎同孔夫子应当可以进行有益的对话。孔子不否认鬼神存在的可能，但他“敬鬼神而远之”。他还坚持“未能事人，焉能事鬼”。不少中国学人感叹中国传统从未出现历史哲学，其实，没有史学的本体论（即“历史是什么”这样的问题）是中国必欧洲“先进”的特点之一，因为中国的史学没有受到神学前提的污染。汉代司马迁早就将历史研究定位于“究天人之际，通古今之变”。唐代刘知几的《史通》提出“史才三长论”，所谓史才三长，就是史才、史学、史识。刘知几强调融会贯通、批判创新的“通识”，以其为通古今之变的方法。清人章学诚明确提出史德的概念，在其名著《文史通义》中，他说：“能具史识者，必具史德。”章氏提出这一点，是对唐朝人刘知几史学理论的补充。何谓“史德”？章学诚说，史德就是“著书者之心术”。20世纪20年代，梁启超在清华大学讲《中国历史研究法补编》，提出“史家的四长”，把“史德”排在第一位，这就是“史德、史学、史识、史才”。研究历史的目的是为现实生活服务，见贤思

齐，见不贤而内自省，究天人之际，通古今之变。中国传统对历史发展的轨迹和方向持“不可知”的态度，所以不可能接受基督教末世论提出的确定不变的历史发展方向。从这个意义上讲，斯宾洛莎与中国传统是相通的，因为他不接受精神—肉体两分法，认为（上帝）的存在只是哲学意义上的，因此任何宗教信仰都是无用的。

19世纪末期的德国哲人尼采也与中国传统文化有相通之处，他也是在“五四”新文化时期对中国知识界影响巨大、但普遍被误读的西哲学家。尼采从另一个角度对西方哲学传统进行了无情的批判。他认为以康德为代表的德意志哲学的批判传统并没有真正达到“批判哲学”的效果。康德的谬误在于他试图寻找一种有普遍价值的、放之四海而皆准的纯理论。他没有对“批判”（critique）概念本身提出价值判断。尼采认为从康德到黑格尔的德意志哲学传统的病根在基督教的神学前提。他宣布上帝已经死亡，因为他相信没有超越所有文化传统的、“绝对”的真理。换句话说，尼采同斯宾洛莎一样，为文化多元主义打开了大门。他认为整个西方哲学传统的弊病在于把“真理”表述为“存在”（existence），或者干脆等同于“上帝”。把真理看做是人类的“最高上诉法庭”。其实，所谓真理的价值本身究应当受到质疑。我们应当提出这样的问题，“谁在寻求真理”，或“寻求真理的目的是什么”。但是，基督教传统并不允许人们对真理（即上帝本身）进行质疑，也就是说，上帝即是基督教的伦理价值，那么，人们寻求“放之四海而皆准”的真理的意识本身就会最终对上帝的存在表示怀疑。基督教教义遭遇的困境也正是由此而引起的。

欧洲中心论的历史哲学将人类全部历史表述为西方为主导的寻求绝对真理的直线历史过程，这在哲学上根本站不住脚。可以说，任何自称“放之四海而皆准”的理论都有宗教神学的前提，在某一时刻，“这是什么”的本体论问题（比如“上帝是什么”）必须停止，不能允许继续质疑，否则无法自圆其说。中国传统中没有这个宗教悖论。汉语中本来没有真理的概念。现在流行的“真理”一词是外来语truth的直译。汉语中的真与假对举，但没有绝对排斥的含义，真中有假，假中有真。中国道家才有真人，是同凡人对举的仙人。所以，真人之理就是羽化而登仙的角色所说的道理，与现实生活相去甚远。

20世纪上半叶，欧洲中心论的哲学受到彻底的批判。维也纳哲人维特根斯坦一针见血地提出，语言上的混乱乃是哲学上的混乱的根源。他对17世纪以来的西方哲学，即那种提出命题、寻求答案的“不受时间限制，带普遍意义的”哲学语境给予了致命的打击。维特根斯坦提出的“话语也是行为”（Worte sind such Taten）的观点可谓一剑穿喉，开拓了一条崭新的思路。正是这个思路给我们提供了中西思想进行切实交流的可能。“话语也是行为”彻底否定了西方哲学语言的那种特殊地位，揭露了哲学推论以传播抽象的绝对真理为幌子而要达到的种种个人欲望。哲学推论同其他人类的行为有同样的目次，所以是一般人的行为的一种。哲学家也没有超越一班人的技能和特殊地位。

这个石破天惊的观点同中国人讲了几千年的言行关系有异曲同工之妙。孔子说过：“先行其言而后从之。”（《论语·为政》）行动要在为言之前。孔子把行大于言作为君子的必备条件之一，因为“行”难而“言”易，所以“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》），而且还要“言必性，行必果”（《论语·子路》）。至于“一言九鼎”、“一言兴邦，一言丧邦”之类的说法则更强调言行关系的重要。

“五四”新文化运动的一大误区就是言行关系的倒置。鼓吹白话文运动的知识分子以为只要用完全违反传统语言结构的外来语就能够推翻整个文化传统，剥夺先人的民主投票权（也就是逃避传统的影响）。李泽厚认为，“五四”运动是“启蒙与救亡双重变奏”，但就亡的呼声压倒了启蒙的

呐喊，所以个性解放向“吃人”的集体主义文化的挑战并不彻底。胡适在晚年也曾感叹“五四”运动没有维持成一个纯粹的文化运动。当时的青年受到各个政党的诱惑拉拢，都对政治情有独钟，从而使得启蒙的效用大大削减了。其实，救亡压倒启蒙是历史条件所限，救亡图存的行动难道还不如全盘西化的启蒙更加重要？

启蒙失败的根本原因是对西学的生吞活剥，对基本概念一知半解的拿来主义。孔子说：“名不正则言不顺，言不顺则事不成。事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”（《论语·子路》）长期以来，中外论者对孔子所说的“不顺”究竟是什么意思争论不休，但常常不得要领。流行的解释是，孔子认为在言与行之间的通道需要顺畅而有效的语言来铺垫。西方汉学家如伟烈亚力、卜德、葛兰言等均认为“不顺”是指“语言与事实不一致”。史华慈则认为“不顺”指“一个人的言辞不能符合（其行为）”。这些解释其实都是对“不顺”的误读，出自于西方的言行对立的思维方式。

还有一种不同的观点，以中国雪人冯友兰为代表。冯氏认为“正名”的目标在于政治/社会的现实而不是语言。他指出：“孔子以为当时因名不正而乱，故欲以正名救时之弊也。”此说有一定的道理，否则无法理解“不顺”同“事不成”、“礼乐不兴”和“刑罚不中”等的关系。但冯友兰同时又说，“君之名，君之定义”，以为“名”代表某种本体论的定义，“亦即此物之要素或概念也”，于是又坠入了西方的言行对立说。

中国人的言与行是不能分割的。言即行，行亦即言。所以传统上没有“思”与“行”的对立。思与感觉并无本质的区别。中国人到今天仍然用“心里想”来表示思考和感觉，而不是用西方的“脑子里想”以示思与行的区别。尼采曾注意到，中国的母亲让孩子走路当心摔跤时用的语言是“小心”（make the heart small），而不是西方人常用的纯粹表示行为本身的“careful”。中国人的思与行是联系在一起的。西方人的言行分离来源于宗教神学的所谓“精神—实体”（body-mind）两分法。言并不对行负责，所以要求言论的绝对自由。但绝对的言论自由在中国缺乏传统根基，因为言从来不是一种“缺乏情感”的冷静、超脱的活动。

言行合一是中国人思维的基本特色之一。它的来源是天人合一的思想，同古希腊的传统观念有很大区别。柏拉图根据《荷马史诗》对奥林匹克山的“神圣家族”内部在道德伦理上的混乱状态的描述得出了“理性”和“非理性”的两分法，即每个人都有两个要素，一是生存要素，以物质欲望为主导，其行为是非理性的；二是情感要素，其思维方式和行为是理性的。于是，理性行为总是同非理性行为在进行不断的斗争。柏拉图的“个人”是古希腊原子论的那种相互隔离的实体。中国传统则视个人为社会团体之一部分，所以人的定义本身取决于其行为，而不是天生的确定状态。孔子说“仁者爱人”。仁是两个以上的人组成，无仁则为禽兽，无社会环境就不成其为人。由此推论，中国人的“个人内心之自我斗争”并非表现在西方所谓理性与非理性或人性与动物本性的斗争。恰恰相反，这是一种个人同外部环境是否和谐、个人欲望同社会是否和谐的斗争。因此，“和合”是中国传统最重要的概念之一。西方的个人注意强调个人与政府或任何权威都处于对抗状态。西方汉学家对中国传统政治一个根深蒂固的误解是，既然“国”是“家”的延伸，人民就不可能有造反的理由，儒家思想正是劝导人们循规蹈矩、不越雷池一步的保守学说。其实这个观点很难成立，因为国与家根本的不同点在于，国之所以为国，必须要在总体上处于“和”的状态。家中不和，仍然为家。国破和家亡的含义不同。国破可以是外力所致，也可以是内乱的结果。家亡则非外力不可，例如灭九族是制造家亡的最残酷的手段。

历史哲学提出个中国亘古不变的观点还忽视了一个及其重要的方面。最早提出人民造反的合理问题，并用语言和行动来加以证明的是中国人。中国传统强调的天命观从来不单单是为了维护君权的神圣地位，同时也隐含对人民反抗暴政的道义支撑。当国者失去“天命”（即民心）便可以推翻。顾炎武关于“亡国”和“亡天下”的区分正是此意。“天下”不是地域概念，因为它隐含“合法地位”（legitimacy）的因素。亡天下即所谓“失去合法性”、而亡国却未必如此，比如外敌入侵导致的亡国。中国儒家实际上推崇“造反有理”的政治道理，而造反的对象是“国”而不是天人合一的“天下”。天下一家，则有和谐的国，“家天下”则可能引起政权的崩溃。家无天命，而国运短长全在天命和民心。

从这个意义上看，中国传统学说始终把人的利益放在第一位，绝无“东方专制主义”的特征。中国历代修撰的正史告诫当政者要防止人民造反，单着眼点是施仁政，而不是否定暴政之下人民造反的合理性。同欧洲相比较，西方在文艺复兴之后才发现了人民造反有理的道理，而且到了约翰·洛克的《政府论》才把这个道理讲清楚。而这已经落后了一千多年。中国儒家学者荀子的“水可载舟，水可覆舟”一句话就把君一民的实质关系点破。随着现代与传统的对立干系背后的政治玄机一步一步地被揭露，坚持欧洲中心史观的所谓历史哲学作为一个“现代”的时髦科目也早已被赶下了学术的圣坛。

“历史哲学”的困境与出路

在黑格尔看来，世界历史是精神自身发展的过程。精神是人类共有的、用语言和文化多创造的一切。历史是精神自我发展的历程，也是走向自我意识的过程。历史的目标就是精神的充分发展和充分的自我意识。这个充分的自我意识就是自由意识，它是宇宙发展的顶点。历史就是我们的理性达到的自由过程。然而，历史哲学的这个核心观点根本无法得到证实。中国传统认为历史充满了偶然和非理性的因素，说它是精神自身的发展毫不根据。黑格尔承认非理性的存在，但认为历史外在的非理性不能否定它内在的理性目标，一切历史的偶然都可以用理性的必然性加以解释。然而，这种形而上学的目的论无法解释精神如何支配“世界历史”，无法证明历史发展的既定目标是合理的。我们只是凭借预先设定的理性标准才能判断哪些结果是合理的。这里显然有一个循环论证的问题。黑格尔的历史哲学就像一切形而上学目的论一样，无法跳出这种循环论证。

此外，在谈论历史的时候，人们总是联系自己的历史经验，即使黑格尔也不例外。在经历了20世纪的历史灾难之后，谁还能相信黑格尔的理性主义历史观，相信人类所遭受的种种苦难和牺牲都是实现自由的不可避免的代价？黑格尔的历史哲学还有明显的末世论色彩，精神自我发展的目标一旦达成之后，历史就圆满了；此后，经验的历史还会继续，但精神的可能性则已穷尽。尽管美国的新保守派在冷战刚结束时用这种末世论来解释近期的历史，宣称历史已经终结，人们还是难以相信它能囊括无穷的历史的变数和不确定性。所以，历史哲不能避免基督教末世论垮台的命运。

历史哲学推崇的是“直线历史观”，中国传统史学则注重王朝更替，究竟孰优孰劣尚有待澄清。直线史观曾长期被视为“科学”史观，但恰恰是现代重证据的科学方法的要求摧毁了它的“科学性”。按照直线史观，人类的进步是从古希腊文化进入古罗马，然后在中世纪——又称“黑暗时代”（The Dark Age）——经过一番沉寂之后，出现了文艺复兴的人本主义的曙光，最后在欧洲启蒙运动中进入光辉灿烂的“现代”。在这个直线历史的过程中，有些民族和文明被抛在了历史年轮的后面，因为这些民族或文明一直未能得到直线史观的启示，没有精神主宰历史的体验。于是，凡是坚持王朝更替史观的文明必然停留在“落后”、“守旧”、“传统”、“反现代”甚至“野蛮”的

状态。在黑格尔看来，中国正是这样的一种典型的国度。

直线史观来源于基督教的目的论和末世说是不争的事实。而从现代的科学观点来看，它很难自圆其说。首先是缺乏证据。西方史学发掘的证据完全不足以证明欧洲文化有垄断古希腊文化遗产的权力，因为欧洲同古希腊的文化留待远远不如东方世界同古希腊文明的关系密切。第二次世界大战后出现的主流希腊史专家，如奥斯文·莫莱，摩西·芬利、杰夫里·劳埃德以及研究古代社会的名家查尔斯·弗里曼等，都对文艺复兴以来将古希腊当作欧洲文化的独占源头的观念进行了无情的揭露和批驳。马丁·伯纳尔那部惊世之作《黑色的雅典娜》尽管有不少争议的内容，但仍然能够独立抵挡传统派攻击的锋芒。总之，18—19世纪的欧洲创造的以古希腊为源头的直线史观已经难以为继。有关古希腊和所谓“黑暗时代”的史料同中国的史料相比简直不可同日而语。笔者在美国国会图书馆任亨利基辛格讲座教授时提出的一个问题就是“金文—简帛史学”必定战胜“纸草—羊皮史学”。中国本来就有举世无双的史料积累，而且地下仍然存在着大量的质地坚韧的金文或者简帛资料。西方的古代史料多用草纸和羊皮书写，现在仍然幸存的可能很小。况且，已经发现的重要史料，如早期基督教的原始材料同《圣经新约》的记载有很大出入，特别是哪些被教会称为诺斯底派（Gnostics）的资料遭到正统史学的极力诋毁。与此相反，已发掘的地下史料，特别是马王堆、银雀山和郭店的史料，已经证明中国史书的记载大都是有根据的，因此，那种依靠极少的史料创仔的所谓“世界历史”终究要受到中国史学的严峻挑战。

此外，中国的王朝更替的史观长期被贬为“循环史观”，黑格尔干脆认为这是“非历史”的观念。但是，循环历史不等于排除社会的进步。很少引起人们注意的是，古希腊的传统种已有同中国相似的“循环史观”（cyclical history），但不是“原地踏步”的那种循环，而是后浪推前浪、一升一降的滚动式循环。王朝更替不可能对社会的发展没有促进作用。意大利的著名史家维科就坚持循环论，因此被后人斥为“反现代”派的代表人物之一。大量的近代史料证明，欧洲人开始有直线史观的意识不过是18世纪中叶以后的现象。它反映欧洲资产阶级主流社会的渴求和欧洲在军事和经济上的世界地位上升时期的需要。欧洲的举起给欧洲人提供了解释“世界历史”的话语霸权。

直线史观来源于古希腊之后出现的基督教教义，以原罪—救赎为历史发展的主线。但这种救赎式的世界史观只是到了18世纪才开始真正主导欧洲人的思路，可见它长期处于不能自圆其说的境况。“现代”概念的出现才使得神学色彩的救赎历史同启蒙运动的史观开始和平共处，并给直线历史披上了“科学”的外衣。当欧洲人从20世纪的直线史观所造成的噩梦——比如两次世界大战——中逐渐苏醒过来的时候，他们不得不开始重新审视自己的历史发展轨迹，寻找直线—救赎历史观给人类带来如此巨大灾难的原因。

追寻“现代”概念的历史发展轨迹成为拨乱反正的一个必要过程。英国政治思想史大师昆廷·斯金纳等人已经做了大量的开拓研究。他们通过精心考证，得出了西方对理性的看法本来不过是欧洲“地方史”的特殊观点，没有普世意义，也不是永恒真理。既然大量史料证明对理性主义不可能只有一个评判标准，所以每个人都应当承认他提出的理性主义是“以种族为中心”的。这种坦率的态度至少表明他接受这样一个事实，即每个文化都有从自身的角度来解释何为“理性”的权利。换句话说，人们应当彻底放弃任何抽象意义的理性主义，而开始关注理性行为如何形成的特定的文化环境。如果对理性没有一个统一的评判标准，那么以“现代”的理性主义为基础的欧洲中心论则不攻自破。欧洲中心史观与古代的历史事实并不相符。首先，欧洲文化是古代希腊文化遗产的继承者的合法性已成问题。西方的古希腊史专家经过多年的研究也得不出欧洲文化的源头是古希腊的证据。更多的材料却证明古希腊的文化源头在古埃及和包括巴比伦在内的东方世界。这就产生了一个

问题：究竟古希腊文化是西方文化向东方延伸的起点，还是东方文化向西方延伸的终点？古希腊文化的归属问题是打破欧洲中心史观的关键。

第二次世界大战以后的研究成果进一步表明，欧洲知识界将古希腊文化据为己有，并当作西方文明的唯一源头是近代，即17—18世纪之间发生的事情，而“言必称希腊”则是从1780年左右才开始，到1850年左右才形成一套心的以欧洲为中心的历史观。值得注意的是，这个心历史观在一些关键的研究方法上不但同古希腊的文化传统大相径庭，而且同不久前发生的意大利文艺复兴时期的人本主义原则也开始分道扬镳。如何解释欧洲人的思维方式在这短短的几十年里发生了如此巨大的变化呢？维特根斯坦的学生史蒂文·图尔明在他的著名的《大城邦——现代性的暗藏玄机》一书中指出，在17世纪欧洲所发生的事件实际上不是“启蒙运动”，而是对意大利文艺复兴的人本主义的一场“反动”。正是这场“反人本主义运动”造就了“现代”欧洲的“世界观”。

反人本主义的一大特点是抹杀个体之间的区别，并以一般原则加以重新界定。起因是16—17世纪的大规模宗教战争。欧洲三十年战争之后的《威斯特伐利亚条约》创造出心的欧洲民族国家体系。先前的欧洲封建体系是以种族和文化多元为基础的。当大一统的天主教会不再能够支撑这个多元体系时，现代民族国家体系取而代之。统天主教会一样，威斯特伐利亚体系同样需要一种超越种族、文化和阶级的、具有普遍意义的政治意识形态来加以维持。在1660—1720年间发生的一件大事是德国哲学家莱布尼茨发明的泛基督教的普世主义。最后，再由科学家牛顿创立了新的世界“大城邦”（cosmopolis）的概念。这个大城邦的节后稳定，因为它是按照力学原理设计的，其主导因素是同上帝有关的“神圣法则”。这样，在数学，力学和其他学科的光环下，欧洲人建立了新的世界观。

这个新的世界史观有如下特点：首先，在表述方式上从口头论辩向文字描述转化。过去人们一般都认为这是人类进步的表现，其实不然。口头论辩必须要有时间、地点和场景，而笔头论辩则渐渐将这些因素排除出读者的视野，似乎成文的东西本身就有一种高于口头表述的抽象权威。

其二是从特殊向一般转化。亚里士多德在《尼克马各伦理学》中曾指出，所谓“至善”“并没有一般的形式……合理的道德判断总是要尊重特殊的案例”。18世纪时欧洲开始出现大量的道德伦理的“普世”概念，诸如“至善”和“正义”之类的词语，并开始具有放之四海而皆准的含义，同“上帝”和“自由”这类较早的普世标准概念相媲美。

其三是从“即时”特点向“永恒”特点转化。对于前现代（pre-modern），即笛卡尔之前的知识精英们来说，人类面临的所有问题都有时间、地点和场景的限制。哲学和历史学当然不能例外，如同法律和医学一样有时间效应。18世纪时，由于特殊与普遍、口头表述与文字表述的关系被颠倒之后，所有的“理论”问题都成了“永恒”的研究主题。历史时间的即时特点被永恒特点所取代，所有的同人类历史有关的问题都可以通过普遍意义的自然哲学来解释。

最后，本来属于某个特定地区的地方史也可以被夸大为具有全球意义的“世界史”。地域之间、文化之间的差别被刻意抹杀了。正如号称“现代之父”的笛卡尔所说的：“历史就像到国外去旅游。它能扩展文明的思维，但不能加深文明的思维。”笛卡尔的意思是，一个人无论走到哪里都采用同一的评判标准来看待所见所闻的事物。这同中国人信奉的“行万里路，读万卷书”的视野相比显得多么狭窄。

历史哲学在20世纪后半叶陷入困境是势所必然，因为支撑欧洲中心史观的基础，即据说只有欧洲文化才拥有的理性主义（rationalism）在20世纪的哲学辩论中被击垮。代之而起的是非理性、非科学和非确定的后现代（postmodern）哲学。历史哲学的“科学性”权威在今日已荡然无存。在哲学上坚持欧洲中心论历史哲学的人似乎只有三条出路：一是继续“现代”研究方法直到被逐出哲学领域为止；二是发展新方法，寻找新的“后现代”研究题目；三是回到17世纪的笛卡尔以前的哲学，即所谓前现代（premodern）哲学，把哲学与人类生活和不同的文化传统重新结合起来研究。如果说第三个选择意味着“复古”和“守旧”的“落后”方法那是文不对题的，因为在欧洲中心史观出现之前的“先进性”的标志正是意大利文艺复兴时期的复古思潮。

中国的知识精英们为何对西方的世界史观如痴如迷，至今不肯割爱呢？原因之一正是它的“科学”光环。以欧洲中心论为“科学”，中国的传统文化必然成为“玄学”。上世纪20年代的以“科玄”对立发生的争论是中国知识界接受欧洲中心论的思维方式的绝妙写照。中国文化和西方文化，本属于两种异质文化，一为主德的文化，一为主智的文化。自西方东渐以来，中国文化的取向便围绕着科学与人文的选择，陷入了两难的几个境地。从“道器”之争到“体用”之争；从“科玄”之争到“本体”之争；从“人道”、“异化”之争到现代新儒学的讨论，都是这种两难选择心态的反映。

所谓科学主义（也称唯科学主义），就是认为宇宙万物的所有方面都可以通过科学方法来认识。中国唯科学主义的出现是近代从追求科学到科学崇拜的必然结果。到了20世纪初，科学不仅仅是一种认识方法，同时更是一种新人生观、世纪观，一种完全可以取代传统价值的新观念。正如胡适所言：“这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是‘科学’。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一个问题，文明至少可以说，自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的敢公然毁谤‘科学’的。”

以丁文江和张君勱为代表的“科玄”论战；以胡适、陈序经为代表的文化激进主义以及以杜亚泉、吴宓、梁漱溟为代表的文化保守主义等都以科学与人生观问题为切入电，论战那让涉及中国文化与西方文化、科学精神与人文精神、自然科学与社会科学、科学技术与人生观等问题。其实，辩论的双方都在统一个西化的语境种立论，自然不会有什么结果。从20世纪40年代的陆王“心学”的东山再起直到90年代以后的向东方人文传统的回归全然跳不出欧洲中心史观的思维方式。先是大陆学者对港台新儒学研究的回应，继之便是在“国学”旗号下，所谓“复兴儒学”的文化保守主义思潮。现代新儒学力图在中国古老的文化传统中寻找科学、民主的因素或种子，费尽心机、力图解决从儒家心性之学到现代科学民主过渡的逻辑必然性。但这根本做不到。

事实上，只要坚持儒家的传统史观，即“究天人之际”的史观就有可能摆脱现代新儒学所面临的理论困窘。首先要破除的便是对西方史学的“科学性”的崇拜。目前，国内知识界关于科学与人文的文化选择的辩论还在继续，但这种用西方的语境推动中华文化的复兴的方法论问题则很少友人关注。从方法论来讲，“科玄”一类的辩论的吸引人之处是将中国传统的辨析式的讨论模式同西方的哲学思辨模式混同区内通过起来。比如“义利之辨”、“体用之辨”、“和同之辨”等“之辨”式命题常常被披上西方哲学，尤其是“辩证法”的外衣，从而成为时尚的“现代”辩论主题。新儒家学者甚至将“之辨”式命题视为本体论问题。例如杜维明认为，“义利之辨，就是什么叫伦理。”所以，上述的那些辩论虽然时髦，但没有任何实际意义。只要重新思考“落后与先进”的关系，吴宓就不会再次坠入“赶超先进”的所谓科学精神的陷阱。

“天演”还是“进化”——理性主义的中式解读

一般认为，“历史哲学”（philosophy of history）一词是18世纪法国启蒙思想家伏尔泰在1765年出版的《历史哲学》一书中首先提出来的，但学术规范意义上的“历史哲学”感念则是18世纪意大利唯心主义哲学家维科创建的。在西方思想文化发展史上，历史哲学的内涵随着时代的不同而呈现出多样性，出现了许多著名的历史哲学家，如黑格尔、伏尔泰、克罗齐、阿隆、沃尔什、布莱德雷、柯林伍德、梅尼克、尼布尔、兰克、斯宾格勒以及汤因比、曼德鲍姆等，同时还出现了历史哲学的两个重要分支，即“批判的历史哲学”和“思辨的历史哲学”。

历史哲学试图解决哲学和历史学共同关注的问题，因而既带有历史学的一般特点，又带有哲学的一般特点。中国没有西方意义上的历史哲学理论，我们没有理由以西方历史哲学理论为参照系来裁剪中国源远流长的历史文化。众所周知，中国古代思想文化的一个特点是文史与伦理道德不分家。尽管历史文化典籍中有经史子集的划分，但在细目中，又有大量文史哲方面的丰富内容，这是由中国古代社会历史和思想发展的基本特征决定的。同时由于中国两千多年来对经典诠释所采取的义理推阐方式及实证考据方式的差异，更在思维模式上决定了中国史学的注重现实的价值取向和发展路径。值得注意的是，中国古代从来就没有一部纯粹的哲学著作，而史书总是以活生生的历史现实为起思想根源。对历史的深刻洞察是思想结论的基础。

正因为如此，在救亡图存重压之下积极寻求出路的中国知识界特别容易受到西方形而上学的历史哲学的震撼。历史哲学的思维在中国占据重要地位的原因在于欧洲理性主义思潮在中国的巨大影响。理性主义在中国的立足是通过现代进化论在中国的传播而实现的，特别是伪科学的“庸俗进化论”或社会达尔文主义在知识界横扫千军的效果。一直以“人文精神”立足的中国文化在历史上能够抵挡“物质精神”的冲击，但当人的本质问题被戴上科学的光环之后，中国传统的“仁者爱人”的人本思想的根基就发生了动摇。以欧洲人为理性动物，中国人就突然成了非理性的动物。欧洲近代文化和科学中产生的社会达尔文主义的实质是种族优劣论。鸦片战争之后关于中国是落后还是先进的辩论已经开始，但中国的知识精英们对中华传统文化的信心一开始还没有发生根本的动摇。然而，与洋务派大员张之洞的《劝学篇》几乎同时发表的一本中译西书却造成了知识界的大地震，这就是严复翻译的英国达尔文主义学者赫胥黎的《天演论》。

《天演论》之所以有如此巨大的震撼效果，是因为长期在传统的人本思想熏陶之下的中国改良派对西学只略知皮毛，所以对第一本重要的中译西书只能从传统人本的思路去做社会的解读。可以说，社会达尔文主义是在极其适宜的气候下进入中国的，因为那些在苦苦思索救亡图存道路的学者们突然在《天演论》中似乎找到了全部的答案。通过科学的进化的自我意识太低，使中国长期落在“先进”文明之后而不自知。这个逻辑对所有持不同立场的知识精英都有巨大的冲击。对不愿改革体制的文化保守派固然是一个致命的打击，即时对那些鼓吹大汉族主义的激进派，比如排满的革命派如章炳麟等人来说，《天演论》中展示的种族优劣恰恰证明了由“劣等”的满族治理中国是造成中国落后的根本原因。应当说，自明代耶稣会传教士引进部分西书以来，还没有出现这样一种将历史和现状如此巧妙地结合在一起的西学观念。

此外，《天演论》的思路在举国上下的危机意识高涨的时刻似乎统传统的史学功能并部发生矛盾。中国传统史学的观念是司马迁所说的“究天人之际，通古今之变”。严复在引进第一本重要的西书时所做的选择正是此意，所以在士大夫阶层得到积极的回应。严复虽然推崇社会达尔文主义，

将社会进化看做是富国强兵的先决条件，但是，他还没有全盘接受欧洲中心史观以及与此相应的种族优劣和文化高下说。他将evolution这个关键的词译为“天演”，不但有其独到的眼光，而且还比较准确的把握了该词的含义。可悲的是，“天演”究竟敌不过从日本转口的“进化”一词。在激进的中国知识界，“天演”总是有保守的“天人合一”的嫌疑，而“进化”，即进而化之，却有了绝对“进步”的含义。

在“现代”即18世纪之前，中国的历史资料浩如烟海，用中文印刷的书籍比起全世界所有其他文字出版的书籍的总和还要多，为什么《天演论》一本小书就能打垮数千年的传统史观呢？救亡图存的压力是造成这个特定的历史现象的原因。过去我们习惯地认为，中国的知识精英意识到救亡图存的压力是进步的表现。但同时我们也忽略了问题的另一个方面，即忧患意识也有负面影响。荷兰哲学家斯宾诺莎在批判基督教把人和神的关系倒置时尖锐地指出，本来神是人创造的，但当人把外来因素即神当作宇宙万物的第一原动力时就会发生所谓的“神学幻觉”。同样，当民族忧患意识的来源只是外部世界，而民族意识本身由于救亡的紧迫压力而不能把自身的文化传统看做是解脱的原动力时，就会产生一种带有神学色彩的幻觉，以为把传统摧毁就能够得到思想的解放。欧洲启蒙运动和中国的“五四”新文化运动都有类似的特点。

《天演论》如同醇酒之于醉汉，牛奶之于婴孩。醉汉的“神学幻觉”是“绝对”的言论自由，只是在酒醒之后才开始后悔醉态中的那一番胡说八道。婴孩的“神学幻觉”是要求有牛奶的充分自由。从今天的科学和历史研究的成果来看，《天演论》的立论和论据均大有问题，但在救亡图存的压力下的中国，这些立论和论据都被视为至理名言，并影响了几代只是分子的思维方式。该书在1898年出版后，一时洛阳纸贵，不断售罄。仅就商务印书馆1905年的铅印版来说，到了1921年便重印了20版，至于盗版则更是不胥而走。

从梁启超到鲁迅、胡适和毛泽东，几代中国只是分子在回忆中都把阅读《天演论》看做终生难忘的一段人生经历。“五四”健将鲁迅在《琐记》一文中说，他在南京上学时，看新书的风气便流行起来，我也知道了中国有一部叫《天演论》。星期日跑到城南买了来……翻开一看，是写的很好的文字，开首便说：“赫胥黎独处一室之中，在英伦之南，背山而面野，槛外诸境，历历如在机下。乃悬想二千年前，当罗马大将凯撒未到时，此间有何景物？计唯有天造草昧……”

哦，原来世界上竟还有一个赫胥黎坐在书房里那么想，而且想的那么新鲜？一口气读下去，“物竞”“天择”也出来了，苏格拉底、柏拉图也出来了，斯多葛野出来了。

很显然，以鲁迅为代表的一代激进知识精英对西方的全方位接触和入门的第一本著作便是《天演论》。使他们着迷的一方面是新的世界史观，记以古希腊文化为所谓源头的欧洲中心论；二是物竞天择的社会达尔文主义。鲁迅对《天演论》几乎熟悉到了能够背诵的地步。他的反传统的进化论思想直接来自于《天演论》，并从严复的“鼓民力，开民智，新民德”的“三民说”中获取摧毁传统的论点和文学创作的灵感。严复的“三民说”有明显的种族优劣论的痕迹。他认为中国的民力不济是生理因素造成的。中国人不如白种人高大强壮，造成人格卑怯，萎靡不前精力不济。中国人种确实有被进化淘汰掉的危险。由此而造成“民智之卑”。中国人“因循守旧，墨守成规，必求古训，缺乏独创思想”。其结果是“民德已薄”，首先是缺乏责任意识，没有社会公德。“最病者，则通国之民不知公德为何物，爱国为何语。”可以说，严复的“三民说”是欧洲中心史观在中国的积极呼应。从种我们可以看出“五四”新文化运动之滥觞和鲁迅小说人物的原型。

另一位“五四”运动骁将胡适根式进化论的痴迷人物。早在出国留学之前，他已经将名字改为“适之”，取“适者生存”之意。进化论思想既是他观察与评判中西文化优劣的标准，更是他引进西方哲学与文化的参照表。在《我们对西洋近代文明的态度》一文中，他反对“时下流行”的观点，即以中国重视精神文明，西方重视物质文明。他将文明定义为“一个民族应付他的环境的总成绩”。而“文化”则为“一种文明所形成的生活方式”。所以，从“适者生存”的进化标准来看，中华文明必然是落后于西方文明的。

简言之，欧洲中心史观披着进化论的科学外衣打入中国知识界，并成为主导史观和评判“落后”与“先进”的唯一参考坐标。换句话说，进化论在中国的土壤上迅速成长为“庸俗进化论”的原因是知识界全盘接受欧洲中心史观的直接结果。梁启超对一个民族的史学的功能与作用做过一番颇有见地的评论：“史学者，学问之最博大而切要者也，国民之明镜也，爱国之源泉也。今日欧洲民族主义所以发达，列国所以日进文明，史学之居功半焉。”然而，严译“天演”终究敌不过“进化”，在庸俗进化论逐步占据中国学术界主导地位的过程中，史学的西学东侵恐怕是功居过半。

值得注意的是，无论是“五四”新文化的激进分子，如陈独秀、胡适、鲁迅、李大钊、蔡元培、吴稚晖等，还是对新文化持有反对态度的文化保守派，如梁漱溟、杜亚泉、章士钊、张君勱等，都是仰仗庸俗进化论立论。可以说，进化论构成了知识精英普遍接受的“论辩模式”。它在中国知识界的影响要远远大于“科学与民主”。从中国历史的长时段来看，进化论的作用就更是不同凡响。中国学术界长期存在古文经学与今文经学的分野，学派林立，门户之见颇深，从来还未曾出现一个能够造成学术大一统的观念，而进化论似乎有魔棍般的力量将中国的“现代”史观加以统一。这不啻是以西学化中学的最高成就。

当然，中国史学界对进化史观，即欧洲中心史观，也出现过颇有分量的批评。章太炎（炳麟）即为一例。他的矛头直指庸俗进化论本身，提出“俱分进化”的思想。他认为中国人对《天演论》有误读，译为进化的效果通通是正面的。他根据赫胥黎的善恶俱演论来否定进化等于进步的僵化观念。既然在进化过程中，善与恶都在同步并进，将来的世界是否会比现在更好是难以确定的。章太炎这个观点在当时细想激进的氛围里毫无市场，但对知识界盲目崇拜进化的市场心态给予了当头棒喝，在今天看来仍然有振聋发聩的效果。尽管如此，章太炎，并不反对庸俗进化论的基本逻辑。作为排满反清的革命分子，他的立论基础是种族优劣论。但是，他声称他强调的是“历史民族”，而不是纯粹以血缘关系为纽带的“天然民族”。

“非理性主义”的误导

历史已经进入21世纪，中国救亡图存的人物也已基本完成。但是，中国的知识界似乎仍然生活在斯宾诺莎所说的“神学幻觉”之中，对欧洲中心史观不愿做彻底的清算。具有讽刺意味的是，欧洲的知识精英已经抛弃的历史哲学在国力上升的中国仍然能够固守一块核心阵地。我们不禁要问，除了庸俗进化论外，还有什么因素促使几代中国学人抱住欧洲中心论不放呢？如果说，“五四”运动前后的知识精英对西方理性主义的理解是建立在对进化论的庸俗解读之上的，那么，他们在同一时期对西方“非理性主义”（irrationalism）的解读则更是差之毫厘，失之千里。特别是对尼采的误读影响了几代“自由派”知识分子对中西文化的理解，而两种误读的结合正是欧洲中心论在中国长期得以维持的思想基础。

以进化论形式进入中国的欧洲理性主义使20世纪的中国知识分子的自信心遭受极大的打击，反

映在他们对中国人、中国传统文化极度悲观的情绪和对民族历史的虚无态度。欧洲的非理性主义则在中国知识界起了重振自信心的关键作用。“五四”运动前后影响巨大的一位欧洲学者是德国哲学家尼采（1844—1900）。鲁迅曾在《狂人日记》中把中国几千年的文化和道德概括为“吃人”二字。他为什么会有这种彻底反传统的义无反顾的思想呢？尼采哲学对他的激进思路有关键的影响。他在日本留学期间成为尼采的崇拜者。在他到日本的前一年（1901），日本学界风行尼采学说。高山樗牛（1871—1902）片面的把尼采介绍给日本人，鼓吹英雄个人主义，并把尼采看做是一位自由主义的精英，排斥卑俗的物质文明，教导人们过高贵而有个性化的内在生活。

鲁迅到了东京弘文书院后，接触了尼采的《查拉斯图如是说》，后来还打算翻译全书而未果。当时他关心的是三个相互联系的问题：一，怎样才是理想的人性？二，中国国民性格中最缺乏的是什么？三，它的病根何在？鲁迅对这三个问题的解答大致可以在三篇文言论文——《文化偏致论》、《摩罗诗力说》和《破恶声论》——中找到。尼采哲学在其中是以救国就民的药方出现的。鲁迅以为尼采批判基督教是为了恢复人的“自然本性”，他特别赞赏尼采“不恶野人。谓中有新力”。于是，在分析中国国民性的缺失时，鲁迅认为中国人需要恢复这种“兽性”。所以他对中国传统文化的批判是直接借鉴尼采对基督教传统的釜底抽薪的攻击方法。

然而，同大多数受日本学人影响的中国激进分子一样，鲁迅对尼采细想的解读最大误区是没有看到尼采同中国传统文化，特别是儒家思想的相通之处。尼采的思路最终将导致人们对所有在基督教出现之前的传统的尊重与恢复。尼采激烈反对的是基督教的历史“虚无主义”（nihilism），因为它认为人生在世所受的苦证明此世的生活本身就缺乏正当的理由，而不正当的生活又源于“原罪”的神话。简言之，基督教的二元主义哲学是一种把痛苦“内化”的哲学。尼采最终的是活生生的人生和历史，所以他第一次提出了历史是“谱系学”（genealogy）的概念。他认为哲学家不应当是康德式的道学家或机械的功利主义者，他必须是“谱系学家”。谱系学家能够阐明事物的起源及价值，又能够解释价值观本身的源流。所以，一个谱系学家必定会反对任何形式的“绝对价值”，而且他不会同功利主义者发生关系。换句话说，尼采极力反对的是终极价值和目的论，因为文化的“多元主义”（pluralism）才反映生活本身。

中国的大多数知识精英们以为尼采同18世纪以来的“现代”史观是一脉相承的，其实大谬不然。20世纪60年代以后，西方学者把他看做是“后现代”运动的先驱是有道理的。正是由于尼采对欧洲中心史观的“现代造神运动”，即18世纪以来供上圣坛的欧洲价值观——包括文化和政治理论——的摧毁，我们才有可能用哲学的多元思路来探讨中西文化的关系。尼采的历史观念同中国“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的传统史观何其相近！反映中国的“五四”知识精英将尼采的思想堪称是绝对的一元论哲学，并用它来义无反顾地打击中国的传统文化，既未看到庸俗进化论是伪科学，又不能理解尼采同“现代”的对抗。尼采确实要重新评估一切价值观和历史，但他与“五四”精英的根本不同之处是拒绝探讨历史的“本体”意义，而将历史看成是活的，受时间、地点和人物制约的即时（contingent）事件。尼采对欧洲中心史观的打击是致命的，实际上，他是西方历史哲学的头号敌人。与其说他是“后现代”的开拓者，还不如说他是“反现代”的第一旗手。我们不应忽略的是，尼采哲学对振兴中华文化传统具有重大意义。

“五四”运动以后直到今天，中国知识界，尤其是左倾的激进派沿袭了对尼采的另一个误解。人们常常把尼采哲学解释为“唯意志论”，以为尼采讲自然界与社会的决定力量是意志，历史的进程也就是权力意志（will to power）自我实现的过程。按照这个逻辑，人生的目的在于充分发挥权力的作用以“扩张自我”。2003年出版的《大辞海·哲学卷》便对此有如下的解释：“‘超人’是

历史的创造者，群众只是超人实现其权力意志的工具。”这种对权力意志的诠释以为尼采渴望权力的扩张越大越好，根本曲解了其哲学思想的精髓。由于纳粹德国的历史经验，“二战”以后很多人都习惯与把尼采的所谓“超人”理论同希特勒这个战争狂人联系在一起，于是尼采哲学一度变得声名狼籍。但到了20世纪60年代以后，欧洲的“存在主义”开始流行，尼采的命运又开始发生根本的变化，一跃成为最伟大的哲学家之一。实际上，尼采在权力问题上的哲学思路同现代西方的主流思路风马牛不相及。在他看来，人们的权力欲望，特别是现代人的权力渴求无非是把权力当成是一种控制他人的表述对象。从近代政治科学的祖师爷、政治哲学家霍布斯开始就已经走上了这个歧途。比如霍布斯在《利维坦》等著作中的立论基础是在“自然状态”下的人渴望他那超越其他动物的优势得到承认，得到表述。黑格尔则换一种方式表达同样的意思。他提出“绝对精神”创造历史的原因是意识渴望被承认，被表述为“自我意识”。尼采提出的哲学问题则完全相反，他想知道的是“谁把权力本身设定为得到别人承认的对象”。换句话说，从霍布斯到黑格尔的主流哲学里，权力意志建立在预先设定的价值观之上，因而他们的权力意志不可能创造信的价值观。而尼采的权力意志则是创造信价值观的动力。

所以，尼采对达尔文主义批评甚烈，人文达尔文将人类之间的冲突同自然界的物种选择混为一谈。任何人类的冲突和战争本身并不是创造新价值观的动力，不过是“奴隶”和“奴隶主”的关系颠倒一下而已。弱者战胜强者的原因往往是因为其数量多。自然选择未必都选择强者，所以“物竞天择，适者生存”的原则并不成立。因此，我们不应当把尼采的权力意志理解为“意识渴望权力”。权力本身是在意志里起决定作用的因素，两者须臾不可分离。

从上述的意义来看，我们对尼采的误解是造成“五四”以来对自身传统文化的虚无主义态度的主要根源之一。而尼采却是反对“现代”欧洲中心论的虚无主义史观的开路先锋，尼采一贯认为，哲学家应当有医生的功能，即成为“治人之人”。他提出的根本问题都是中国传统史家所提的同样问题，即“谁做了什么”和“为什么要这样做”，而不是从笛卡尔以降的那种“这是什么”的本体论问题。尼采和中国的儒家可谓心有灵犀一点通。但“五四”以来的知识精英们，特别是那些自称“学贯中西”的学人却把这条中西交流的唯一通道堵塞了，

当然，中国学人不愿放弃欧洲中心史观还有一个自信力不足的问题。早在1934年，鲁迅写国一篇著名的杂文《中国人失掉自信力了吗》，他反驳《大公报》关于中华民族失掉自信力的观点，正面提出“中国有并不失掉自信力的中国人在”。因为信“地大”信“物博”信“国联”，从来就没有相信过自己；而现在的求神拜佛，则是在自欺了。鲁迅小说中的阿Q式的人物大多是愚昧的芸芸众生。这次一反常态，以为一小批“英雄”可以创造历史。这显然是受尼采哲学的影响。然而，中国人的自信力的恢复不是通国历史哲学的闭门造车就能达到的。纵观20世纪中国从衰落到复兴的历史过程，我们应当意识到，只有活生生的历史演变才是恢复民族自信力的动力。毋庸置疑，中国共产党领导的革命是中国的国力再度恢复的基本原因之一，也是中国人的自信力真正开始上升的起点。但我们也应当看到，中国革命的成功同传统的王朝更替规律有密切的联系，受压迫的人民有造反的权利也是中国王朝更替史观的核心概念之一。而中国革命的胜利同所谓的唯物辩证法究竟有多大的实质关系？至少，我们不能把中国历史的固有特点同苏式马克思主义在革命时期的意识形态作用混为一谈。

德国哲学家黑格尔认为中国的社会亘古不变，没有创造历史的绝对精神。中国的马克思主义学者仍然奉这类学说为圭臬，以为“五四”运动对传统的摧毁与马克思主义的“唯物史观”是一脉相承的。唯物史观的哲学根据正是黑格尔的辩证法，即将任何一个社会的历史都看成是两个对立阶级

的斗争多推动的，通国所谓否定之否定而达到一个更高的历史层次。这是“文化大革命”时期“以阶级斗争为纲”的理论基础。这种历史观同样被誉为有放之四海而皆准的效果，不受地域、文明传统和时间的限制。中国传统中并无辩证法，所有“之辨”的问题，例如“义利之辨”、“和同之辨”等绝非辩证法问题。知道今天，在“以阶级斗争为纲”的口号已经不再流行的改革开放时期，中国的马克思主义学人仍然认为黑格尔辩证法的地位远远高于尼采哲学强调的文化“多元主义”，而不愿把尼采与康德的关系同马克思与黑格尔的关系放在同一个层次加以比较。

黑格尔的辩证法所强调的对立之统一的来源是基督教神学的二元主义，马克思的功绩据说是把辩证法从头到脚倒置的唯心论的位置上重新站立起来，给它注入了物质因素。但不可否认的是，马克思主义的唯物辩证法并没有脱离基督教二元论的思维框架，同样以对立之统一为历史发展的原动力，以直线历史发展阶段论为先导，以“东方专制主义”与欧洲中心论对峙为解释东西关系的工具。在这个意义上看，同基督教二元主义彻底决裂的尼采的哲学功绩也许更大。他把康德的“批判哲学”从头脚倒置的位置上重新站立起来。他关心的不再是“存在的意义是什么”之类的问题，二是“为什么”的问题。任何人都可以说他在“追求真理”，但“他为什么要这样说，究竟是谁在追求真理”？这就不是欧洲中心史观和历史哲学所能回答的问题了。尼采的“批判”（critique）已不再是康德的那种“纯理性”的批判，而是名副其实的、根本意义上的批判。这才是打通中西意识形态的途径。最后，从中国融入当代世界的历史人物来看，我们无法避免地必须思考这样一个基本问题：如果说尼采让康德的批判哲学站立起来是完全必要的，那么马克思让黑格尔的辩证法站起来是否真的有必要！

文章来源：精英网 （责任编辑： zfy）