

山东大学儒学高等研究院
儒学与现代社会丛书

邓曦泽
著

安徽省“十二五”重点出版物规划项目

XIANDAI GUDIANXUE PIPAN

丛书主编：蒙培元 陈 炎

丛书副主编：黄玉顺 干春松

现代古典学批判

——以“中国哲学”为中心

现代古典学的以西解中之方法，究竟是否有效？以西解中的意思是：现代古典学的基本特征是用西方的概念、思想来解释中国古典，而本书质疑的是：这种方法是不是一种有效的方法？能否达到现代古典学的目的？本书通过论证，认为现代古典学的以西解中之法完全无效，甚至南辕北辙（即负效）。



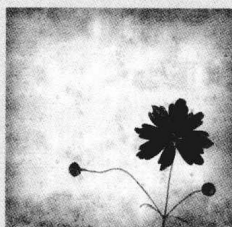
全国百佳图书出版单位



时代出版传媒股份有限公司
安徽人民出版社

山东大学儒学高等研究院

儒学与现代社会丛书



现代古典学批判

——以“中国哲学”为中心

丛书主编：蒙培元 陈 炎

丛书副主编：黄玉顺 干春松

图书在版编目(CIP)数据

现代古典学批判——以“中国哲学”为中心 / 邓曦泽著.
—合肥:安徽人民出版社,2011.12
(儒学与现代社会丛书)
ISBN 978-7-212-04553-1

I. ①现… II. ①邓… III. ①儒学——研究
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 264890 号

现代古典学批判
——以“中国哲学”为中心
邓曦泽 著

出 版 人:胡正义

丛书策划:丁怀超

责任编辑:杜宇民

封面设计:亚施·李 昕

出版发行:时代出版传媒股份有限公司 <http://www.press-mart.com>

安徽人民出版社 <http://www.ahpeople.com>

合肥市政务文化新区翡翠路 1118 号出版传媒广场八楼

邮编:230071

营销部电话:0551-3533258 0551-3533292(传真)

印 制:合肥精艺印刷有限公司

(如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂商联系调换)

开本:787×1092 1/16 印张:26.25 字数:340 千

版次:2012 年 4 月第 1 版 2012 年 4 月第 1 次印刷

标准书号:ISBN 978-7-212-04553-1 定价:50.00 元

版权所有,侵权必究

出版说明

自五四以来,尤其是经过“文革”的“批孔”、“评法批儒”,在一些人的心目中,儒家、儒学似乎已经是“历史上”、“博物馆里”的东西了,与现代社会是没有什么关系的。其实不然,儒家、儒学在现代社会中仍然生存着、发展着。

从历史的情况来看,儒学由于自身的某种“文化基因”,而具有一种超强的通过自我变革而获得再生的能力。我们可以看到,儒学如此这般地穿透了历史的时空:有王权时代、宗法时代的儒学,那就是“周孔之道”;有轴心时期、中国社会第一次大转型时期的儒学,如孟子儒学、荀子儒学等;有皇权时代、帝国时代的儒学,如古代“经学”、“宋明新儒家”等;有中国社会第二次大转型时期的儒学,这就是“洋务儒学”、“维新儒学”、“现代新儒学”、“新世纪大陆新儒学”等;还会有民权时代、宪政时代的儒学,这种儒学在当前的广义“政治儒学”中正在初露端倪。显然,那种把儒家、儒学与“古代”、“封建”、“专制”捆绑在一起的看法,实在是对历史事实的无视,甚至是一种无知。

从现实的情况来看,儒学对现代社会生活仍然发挥着重要影响。当年康有为等的“维新儒学”对于中国社会历史的重大深远影响自不消说;20世纪的现代新儒家曾经对现代社会生活发挥过某种影响,21世纪的大陆新儒家也正在对现代社会生活发挥某种影响。这种影响广泛地表现在文化、思想、经济、政治、日常生活、家庭伦理、企业管理、思维范式、生活方式、行为模式等方面之中,它有时是“百姓日用而不知”的,有时则是“路人皆知”的。

就后者论,事实上,众所周知,现代中国社会的思想领域就是这样一种“三足鼎立”的格局:马克思主义、自由主义、文化保守主义。所谓“文化保守主义”,其主体就是现代形态的儒家儒学。在今天的现代社会中,不仅存在着“原教旨”儒学,还存在着现代主义儒学、当代主义儒学、乃至后现代主义儒学;不仅有中国人的儒学,还有西方人的儒学、诸如美国的“波士顿儒家”等;甚至已经出现了“马克思主义儒学”和“自由主义儒学”等提法。近年来出现的诸如“读经热”等许多现象,更是标志着儒学正在某种意义上、某种程度上的复兴,标志着儒学对于现代社会生活的影响正在日益扩大。

因此,“儒学与社会”已成为一个值得研究的重大的时代课题。

基于以上认识,我们组织出版了这一套《儒学与社会》丛书。丛书第一辑所收的五本著作,构成了关于儒学、尤其现代儒学的整体面貌的某种立体结构:

首先,需要重新认识儒学的整个历史,即重新认识所谓“三期儒学”——儒学的三种历史形态。石永之先生撰写的《中国文化的再展开——儒学三期之回顾与展望》一书就属于这个方面的研究成果,该书的内容涉及了“三期儒学”——先秦儒学、宋明新儒学、现代新儒学,其宗旨在于探索中国文化传统、包括儒家传统在现代社会中的“再展开”问题,具有重要的学术参考价值。

其次,说到儒学在现代社会中的“再展开”,影响最大的就是20世纪出现的现代新儒学;当然也不仅仅是现代新儒学,还包括整个现代中国的“现代古典学”。邓曦泽先生撰写的《现代古典学批判》一书就属于这方面的研究成果,该书是对中国的整个“现代古典学”——包括“中国哲学”、现代新儒学的研究范式——进行的一种方法论层面上的深刻反思,意在超越现代新儒学、“中国哲学”等现代中国学术的既有研究范式,而探索儒学、中国文化在现代社会中“再展开”以来的一种可能的“新开展”方向,具有重要的思想学术启发意义。

再次,儒学在现代社会中已“再展开”基础上的这种“新开展”其实已经

出现,主要就是新世纪这十年来大陆新儒家的群体探索。那么,这个群体的探索究竟如何?需要一种适时的总结。崔罡先生主编的《新世纪大陆新儒家研究》一书就属于这方面的研究成果,该书评析了新世纪大陆新儒家当中最具有代表性的七家的思想学术成果,以此展示了新世纪所出现的“儒学复兴运动”的整体面貌,为我们呈现出了一部“活的思想史”,必将会成为未来的中国思想史写作的必读文献。

又次,关于新世纪大陆新儒家的研究,不仅需要《新世纪大陆新儒家研究》那样的群体性的、“面”的研究,而且需要个案性的、“点”的展示。黄玉顺先生的《生活儒学讲录》一书就属于后面这个方面的一个典型,该书是作者所建构的“生活儒学”思想的一种最新展示,涉及当代思想领域、哲学领域的许多基本问题,尤其是关于“儒学与现代社会”的许多重大问题,具有重要的思想理论参考价值。

最后,和现代新儒家一样,新世纪大陆新儒家,不论作为群体、还是作为个体,当然同样也需要接受批评和批判。崔发展先生、杜霞女士共同主编的《生活·仁爱·境界——评生活儒学》一书就属于这个方面的研究,该书是对作为新世纪大陆新儒家代表之一的黄玉顺“生活儒学”所进行的评论和批评,其中涉及新世纪大陆新儒家的许多重大思想理论问题,具有重要的借鉴意义。

总之,本丛书试图通过在上述意义上构成一个整体的五本图书,在一定程度上立体地展现出“儒学与现代社会”的面貌。这是一种尝试,希望广大读者批评指正。

儒学还在继续“开展”中,儒学与现代社会生活的关系也还在继续“展开”中。根据我们的观察,未来10年,其中最值得注意的两个趋向,就是广义的“儒教”和广义的“政治儒学”。这些都是值得我们继续加以关注的。

本书说明

一、本书所收集的,主要是对以西解中方法进行批判的系列专题论文。由于以西解中广泛存在于五四之后的古典研究中,故本书以现代古典学为批判对象,而非更狭小的“中国哲学”,但在案例选择上,则以“中国哲学”为中心。另外,本书最末两篇论文,却不是批判性的,而是建设性地提出文化复兴的初步方案。

二、本书诸文,除了《走出历史的玩偶化——以古今对诸子百家的评论为例》于撰写《文化复兴论——公共儒学的进路》期间完成,其余皆完成于撰写《文化复兴论》之前。

三、本书诸文,按内容的逻辑关系而非按写作或发表时间排列。

四、本书诸文,可以归为五个主题。为方便阅读,每篇文章作为一章。

五、本书每篇文章末尾,都有一个“附记”,说明该文的写作时间、收入本书前的发表情况,以及该文在本书中的地位、作用等信息。

六、本书各文之间,相互征引(即自引)的情况很多,但皆未犯循环论证的错误。凡本书自引者,脚注只出现被引用文献名,并注明“见本书”。

七、由于本书收集的是针对同一问题的系列论文,故各文之间内容有所交叉。

八、这些论文在收入本书时,或有改动。除非重要的改动,否则不予说明。

九、将所有论文的参考文献汇总为一份参考文献。

这是一本挑战书(自序)

一、这是一本挑战书

这是一本挑战书!

本书是对迄今仍在古典学界占绝对主流的现代古典学的强烈批判,这种批判,不是挑战又是什么?因此,没有必要羞羞答答地为自己披上温情脉脉的面纱。

如同江湖英雄的挑战,过招时小心谨慎、步步为营,而在摆场子时,则当开宗明义、定下规矩,按规矩交锋。若此,赢的,痛快;输的,服气。

其实,学术界也是江湖,至少中国当前的学术界是。

既然这是一本挑战书,那就按江湖规矩来。书的正文,即为正式过招,而此自序,则是摆场子。

二、挑战的形成

挑战,总要为了什么问题而挑战。在《射雕英雄传》中,华山论剑的问题是:谁的武功天下第一?但本书并不是要争第一。

本书的问题是:现代古典学的以西解中之方法,究竟是否有效?“以西解中”的意思是:现代古典学的基本特征是用西方的概念、思想来解释中国古典,例如,道是规律,道是理性,道是绝对观念,道是存在,道是物质本体,(朱子的)理和气是(亚里士多德的)形式和质料,《论语》是政治哲学……而本书质疑的是:这种方法是不是一种有效的方法?能否达到现代古典学

的目的？本书通过论证，认为现代古典学的以西解中之法完全无效，甚至南辕北辙（即负效）。为此，本书才对现代古典学提出批判，提出挑战。

先讲点故事，说说事情的原委。

初中毕业后，我进入我们县的最高学府，一所中等师范学校（1988年至1991年）。那时，国内弥漫着西化思潮。我在电视上断断续续看了一点《河殇》，并读了《河殇》的解说词。《河殇》的解说词让我很不舒服：怎么能如此贬低历史、贬低列祖列宗呢？为什么要把今天的种种不足说成是过去留下来的呢？难道历史文化就没有价值了？此后，我一直在思考这个问题。

中师毕业后，在乡村小学教书。因有读书之趣，茶余酒后，也能坐下来读书，并参加了自学考试。1992年深秋，考了“古代汉语”这门课程后，我想检验自己阅读文言文的能力，于是，在阳台上迎着空旷的乡野朗读《大学》。虽然当时说不上能够读懂《大学》，但能领略其中的某些深刻道理。于是，与以前同类的问题再次浮上心来：“《大学》这样的东西很有道理呀，干吗要批判它们呢？”这个问题使我产生一个愿望——我要解决这个问题。随着这个愿望越来越强烈，对文学的兴趣越来越少。而这个愿望使我在后来考研时选择了中国哲学专业。

我所在的小学有一个图书室，里面有一些上级部门分配下来的书籍，几乎无人问津。我在那间危房中发现了《马克思恩格斯选集》（缺第一卷）、任继愈主编的《中国哲学史》等。

那套《中国哲学史》，我看完了。看到关于老子的内容时，产生了一个问题：“道究竟是唯物主义的还是唯心主义的？为什么连这样基本的问题都搞不清楚呢？”后来去某大学（大概是1997年春），跟着在该校读书的朋友去听课，就此问题请教了该校的哲学老师。那个老师也是语焉不详。

没有得到答案，自己继续闷着想。有一天，蓦然地产生了一个问题：“为什么老子非得要是唯物主义者或唯心主义者呢？难道不可以是其他？”同时发现了一个普遍性现象，那套《中国哲学史》在讲古代思想时，都是用西方概念来讲的（现在可以名之为“以西解中”）。也就是说，在解释中国古

代某个思想是什么的时候,那个“什么”是来自西方的概念,并主要是唯物唯心那一套。这个发现对我后来的思考有很大帮助,虽然当时并没有明确意识到这种做法究竟有什么不妥,原因又在哪里,但我已感觉到这种做法有问题,并开始怀疑这种做法。这种怀疑来自直觉。读原著,不管读得懂读不懂,滋味总是有的。而读那套《中国哲学史》,姑且不论它对历史文化的态度,仅就其言说方式带来的阅读感觉看,味如嚼蜡。我开始意识到以西解中的不妥,并在阅读中明确表达了我的看法。

在乡村,图书资源极为匮乏。为了获得更多的图书资源,我自费订了一些刊物,如《文艺评论》、《文艺理论与批评》、《哲学研究》、《中国哲学史》、《北京大学学报》、《中国人民大学学报》、《经济研究》等。1999年春,我读到一篇文章《红学应定位于“新国学”——访著名红学家周汝昌先生》。^①在此文中,周汝昌就不久前的一个学术会议评论道:“事实证明,会上少了些诸如‘形象塑造’、‘性格刻画’、‘心理描写’这些(属于西方小说理论的‘引进’条条)重复性常谈泛论……”我就这段话与另一段相关的话作了这样的批注:“用西文套中文,谬矣,误矣,失本真也”,“老子、孔子都不能以西方的思维方式简单地划为唯物派或唯心派”。^②这时,我已经明确意识到以西解中的谬误,只是尚不知其究竟。同时,我开始自觉清洗那套《中国哲学史》对我的影响,这个清洗工作在读研后很快就完成了。

在某种意义上,那套《中国哲学史》改变了我的命运,它让我发现了以西解中这言说模式不但广泛存在于“中国哲学”研究中,且广泛存在于中国文学、中国历史学的研究中;用本书的表达方式,则可以说,我当时已明确认识到了以西解中乃是现代古典学的基本言说方式。同时,我对这种言说方式已产生了极大的怀疑。正是这一发现和怀疑,驱动我考研,使我考研时选择了“中国哲学”专业,并使我对以西解中保持不断的怀疑与探索。而

^① 龙协涛:《红学应定位于“新国学”——访著名红学家周汝昌先生》,载《北京大学学报》1999年第2期。

^② 批注日期是1999年4月17日。

我此后的人生际遇,均与这种怀疑、探索有关,尤其是与对现代古典学的批判相关。在这个意义上,那套《中国哲学史》的确改变了我的命运。

1999 年秋,决定考研。2001 年,我考上研究生。

三、突 围

读研后,我常与部分老师、同学争论,争论最多的问题就是以西解中究竟是否合理,而争论主要是由我挑起的。争论格局,基本上是我一个人一方,其余的人为一方。有不少人认为我排外,但我实际上并不排外。主要分歧在于:他们认为以西解中可以帮助引进西方(优秀的)文化,但我认为不能。虽然我给不出强有力的理由证明以西解中是错的,但我未曾放弃质疑,因为我始终说不过自己。我不善于自欺欺人,也不会在别人或自己说不过自己的情况下放弃什么或坚持什么。读五四之后“中国哲学”方面的著作与读古代著作,感觉完全是两回事。凡变化或差异必有原因,究竟什么原因导致如此巨大的阅读差异呢?如果我错了,那么,应该找出一种可信的理由。我必须说服自己,而不能放过疑问。

问题一直得不到好的解答,而我的思考、质疑一直在继续。

突破口终于找到了。

2003 年春(研二下期)的某个瞬间,当时走在图书馆那个拐角处,我蓦然想到:A 是 B,呈现的是宾词 B,而当以西解中时,西方概念(西 B)正是作为宾词,我可以把以西解中的言说方式用“中 A 是西 B”这个形式来概括,那么,以西解中呈现出来的就是西 B,也就是西方概念,我们真正要理解的中国概念(中 A)反而消失了。这些想法是现在回溯的,当时就是一个念头冒出来:“A 是 B,呈现的是宾词 B”,其余则是那瞬间的联想。这个念头一下子让我兴奋起来——突围终于迈出了极为关键的一步!于是,在硕士论文初稿中,我把这些想法写了出来,作为导论的方法论(定稿删去了),后来独立成文,题为《自我观与自他观——“中国哲学”言说方式之反思》。

在接下来的争论中,我终于有了强有力的理由,渐渐动摇了一些人。

我也更坚信了自己的看法,并决定摆脱以西解中这种包围着我们的惯性思维,探索文化复兴新路径。

硕士论文完成后,我继续对以西解中的困境进行分析,于2004年夏写了《中国哲学合法性问题及其背后的国家命运》以及《论“中国哲学”的意义困境》。后者证明了通过以西解中而建构起来的“中国哲学”根本无法为中华民族提供生活意义,与建构者的初衷南辕北辙。当时我还意识到,这种困境存在于整个现代古典学,只是当时的写作无法涉及太多。2005年9月,在“第七届新儒学国际学术会议”上(在武汉大学召开),我宣读了此文,现代新儒家的某些后裔对我颇为不满,但是,没有人对我提出了有效反驳,至今亦然。此文与《自我观与自他观》对“中国哲学”(含现代新儒家)以及整个现代古典学的批判是致命的,犹如两柄击中要害的利剑。2005年初,我写了《反古思潮的“反古逻辑”批判:附论经济决定论的“崇古逻辑”》一文,清理了反古思潮的思维方式,而“中国哲学”以及现代古典学就是在反古思潮的驱动下产生的。在此基础上(尤其是在《自我观与自他观》、《论“中国哲学”的意义困境》的基础上),我又写了几篇后续文章,稍重要者有2005年夏写的《合法性、方法论、格义与言说方式之牵挂——从二〇〇五年五月香港会议谈起》与《苦心孤诣求自证——从熊十力的言说方式看“中国哲学”的言说困境》。2007年年初,我总结此前的一系列思考,写了《南辕北辙的现代古典学——以“中国哲学”为例》这篇综论,基本完成了对现代古典学的批判。

从开始怀疑以西解中,到基本完成对它的批判,历时九载。我对以西解中亦从模仿到怀疑到批判到否定,再到探索文化复兴新出路。这足以表明,我对以西解中的批判是理性的建设性批判,而绝非出于意气、逞能或哗众取宠的标新立异。

有人对我说:“你搞出你的新东西就行了,何必痛批当前学术生产方式呢?这样会得罪很多人的。”说实话,如此规劝我的人,我还真遇到不少。但是,我的看法是,对于一个创新者,如果他认为他当前所面对的学术生产

方式是可行的,他只不过想另起炉灶,创造新的生产方式,则他无需批判当前学术。历史上是否有这种横空出世的天才,我不知道。但如果一个学者认为当前学术生产方式很糟糕,他要创新,要改变现状,那么,他必须首先进行有效批判。因为如果他不这样做,而只是断言当前学术错了,并以否定或漠视的方式对待当前学术,自创一套新的生产方式即新方法,那么,别人也可以用同样的方式对待他。当别人断言他不对时,别人也可以不作有效批判就漠视他。这样,学术交流与争论就不可能,学术也就无法积累与传承。所谓创新,更是空话。看看学术史,哪一次创新不是基于对当时学术的批判而产生的呢?

四、孤独的挑战

自然有人会质疑:“你批评‘中 A 是西 B’这种以西解中的言说方式的有效性,你的批评本身是否就有效呢?”这显然是一个不能不正视的问题。

其实,关于以西解中,早就有人怀疑了,早的,如熊十力;近的,如前几年关于“中国哲学”合法性的讨论。但是,这些讨论都是不严格的,因为他们是对以西解中的内容的批评,探讨的是具体的某个西 B 是不是适合某个中 A,而本书的批判则是形式批判,更准确地说,是方法论批判。本书认为,不论中 A 和西 B 的具体内容是什么,“中 A 是西 B”都是无效的。此外,已经有人用“汉话胡说”这样的术语来表达“中国哲学”的言说方式问题,但是,他们的论述也不严格。

只要承认主词呈现于宾词,并承认有效性观念,本书的论证就是严格可靠的。其实,本书的前提只有一个——对于“A 是 B”句式,如果需要解释的对象是主词 A,那么,主词 A 呈现于宾词 B。只要承认这一前提,我对现代古典学的批判就是严格有效、不可反驳的。可是,这一前提本身是否可靠呢?——绝对可靠。“A 是 B”句式呈现的是宾词 B,乃是一个最基本的事实,与说话者的立场、民族、文化背景、知识背景等等皆无关系。否定了“A 是 B”句式呈现的是宾词 B,比否定牛顿力学乃至一切科学的后果都

严重,因为否定前者,乃是否定人类交往的基本表达方式的有效性。离了“A是B”这种句式,人类文明根本建构不起来。

至于有效性观念,它乃是人类一切生存活动的必然追求,算不上某个理论的特有前提,如果读者认为有必要,也可以将之明确为本书的前提。有效性首先应在主观性上理解,此即:人的任何生存活动都是寻找特定方法以解决特定问题或实现特定目标,并必须考察方法的有效性。对方法有效性的追求,不受方法的实际效用的影响。而在事实上,人们总是乐意选择他们认为最有效的方法,如果找到了更高效的替代方法,原来的方法即便有一定效用,也要淘汰;如果一个方法被判定为无效甚至负效,则毫无疑问地要被淘汰。本书随时运用的有效性观念,其实在中国古典中早有表达,“如有所誉者,其有所试矣”(《论语·卫灵公》),南辕北辙、刻舟求剑、缘木求鱼等成语,以及孔子、司马谈、班固等都反复运用,并形成了“问题+方法+效用”的基本方法论。有效性观念并不局限于特定世俗目标的实用主义,而是就行为者采取的方法与其目标的关系而言,“要做一件事、要实现一个目的,或要解决一个问题,必须考虑方法的有效性”(即《文化复兴论》结语之一明确论述的方法主义)。^① 本书的有效性观念与日常的有效性观念完全相同,也与科学的有效性观念相同。例如,一个医生说他的药能够治感冒,病人或他人有权追问:“这药究竟能治病吗?”倘若那药略微有点效,也倒罢了;倘若那药全无效果,甚至属于饮鸩止渴(负效,即南辕北辙),那药难道不是打着治病幌子的毒药,那医生难道不是谋财害命的骗子?

基于上述两点,本书的论证是严格可靠的。而只要方法论批判成立,一切具体的以西解中就都是错误的,且不可辩护和挽救,而那种在内容上讨论具体的西B是否适合中A,似乎总是可以辩护或挽救——可以不断尝试用新的西B来解释中A。并且,本书的论证一点也不复杂,因为批驳现代古典学的思维,与日常思维无异——如果医生开的药不但不能治病,反

^① 邓曦泽:《文化复兴论——公共儒学的进路》,北京:人民出版社,2009年,第409页。

而有害,那药就是毒药,那医生就是骗子——不管那医生是否意识到他的药是毒药。^①

现代古典学所采取的以西解中之法,就是一剂打着拯救历史文化的幌子的毒药!

对于拯救历史文化来说,以西解中就是毒药,冯友兰、牟宗三等现代古典学的创建者以及跟随者就是骗子。这个评价对于现代古典学来说,是致命的,它挑战的绝非某个具体学者,亦非某个具体观点,而是一种学术方法——一种在学术界占据绝对垄断地位的学术方法。从学术流派看,我挑战的是整个现代古典学,但主要以“中国哲学”为靶子,而炮火则集中在最为标榜文化本位的现代新儒学。若从人头上看,我的挑战对象,就是一百年来以西解中的所有。如同朋友所言,我挑战的乃是一百年来的整个古典学传统。不过,本书很少从人头或具体观点来展开批判。因为,第一,以西解中者如过江之鲫,如果批评张三不批评李四,难免有厚此薄彼之嫌。第二,更重要的是,只要我从方法有效性上驳倒了以西解中,就囊括性地驳倒了运用以西解中而生产出来的所有学术——倾巢之下,岂有完卵?后来的以西解中者,不过是冯友兰、牟宗三等几位现代古典学开创者的跟随者而已,不值得批评。即便本书对冯友兰、牟宗三等的批评,也只是举例而已。我从任何以西解中的案例都可以得出我的论证和结论;甚至,我完全可以不要任何具体的实例,而用理论假设的方式来证明以西解中的错误,即:如果采取“中 A 是西 B”的言说方式,那么,这种言说方式的必然结果是 a、b、c……因此,“中 A 是西 B”这种言说方式是无效的。这种方法论批判,对整个现代古典学构成彻底的否定。解决问题,方法论对了,未必对了;方法论错了,则肯定错了。

① 还有一点也值得指出。现代古典学(尤其是现代新儒家)基本上没有论证,也就是说,我的对手太不高明,以至于我根本不需要复杂的技术和论证。我曾就论证严格性询问过一位搞分析哲学的朋友。他认为我的论证是严格的,但我说其实我的论证很简单。他又说:“因为你的对手尤其是现代新儒家并不高明,他们基本上没有论证,所以你也不可能高明到哪里去,因为根本用不着高明和复杂。”

遗憾的是,我对现代古典学(尤其是“中国哲学”和现代新儒家)的批评,至今没有得到有效的反应。2005年9月,在“第七届当代新儒学国际学术会议”上(在武汉大学召开),我宣读了《论“中国哲学”的意义困境》。会上(以及会后某些朋友转告我),现代新儒家的某些后裔对我颇为不满,但是,没有人对我提出了有效反驳,至今亦然。我所遭遇的,不过是出于某种所谓立场的反对——这种立场并不是真正的立场,而是幌子。这些反对者,打着捍卫现代新儒家甚至捍卫传统文化的幌子,但实际上却是捍卫他们的名与利,因为我对现代古典学的批判一旦成立,他们就错了,他们即便不会在这个体制中丧失饭碗(但饭碗的丰厚程度必定有所减弱),也必定丧失吃“冷猪头”的可能——他们不可能享受后人的尊奉了。我这不是诛心之论!因为,他们口口声声反对我,却给不出有效的理由,那么,他们究竟出于什么动机而反对我呢?我从来没有否认现代新儒家口头上宣称的动机或立场,即拯救传统文化,实现文化复兴。如果他们真的热爱传统文化,致力于文化复兴,那么,当他们知道以西解中只能导致瓦解传统文化时,他们的合理反应就应该是弃暗投明,抛弃以西解中之法。但是,事实却不是这样。例如,2005年9月10日,在“第七届当代新儒学国际学术会议”上,H教授(一个儒家的“捍卫者”,来自大陆某著名大学)针对我的《论“中国哲学”的意义困境》而质疑我:“你的看法我不赞同。”我说:“你的理由是什么?”H说:“我现在没有想好,以后和你交流。”我说:“好的,我很希望你给出明确的理由。”过了几个月,2006年1月13日晚,因某事又和H打交道,在电话里,H又说:“上次你讲的《论“中国哲学”的意义困境》那篇文章,我不赞同。”我马上回应说:“请你在三分钟最多五分钟内对我提出问题。”H说:“三五分钟,我想不出来。”我很不客气地对他说:“从上次开会到现在,已经几个月了,你连问题都提不出来,凭什么反对我?你究竟在反对什么?你究竟是捍卫传统文化还是你所谓的立场?”H哑然。说实话,我遇到过不少反对,甚至遭遇过遏制和打压,但是,我从来没有遇到有效的反对意见。

良久以来,中国就缺乏正常的学术生态。正常学术生态的必要条件是

坦然地争论问题,就问题讨论问题,而不是名为争是非,实则争胜负。学术当然应该争是非而分高下。只有区分了高下,后人才能选择优劣,文明才能积累,否则,前人留下的乱七八糟、良莠不分的东西,会把后人累死。^①但问题是:如何才能避免名为争是非,实则争胜负?阻碍学术前进者,有两大原因,一是认知冲突,二是利益冲突。如果学术分歧是因为认知冲突(即持有不同的看法),则双方至少应该明确地陈述出若干理由。如果一方反对另一方,却提不出任何恰当的理由,那么,这种冲突显然就不是认知冲突,而是利益冲突。在这个意义上,我们可以推论,那些口口声声反对我却给不出有效理由的人,根本就是打着学术的幌子捍卫其名利。他们之所以如此,是因为一种学术方法就是一种学术生产方式,同时也是一种利益生产、分配方式。改变现存学术生产方式,就必定改变现存利益分配方式,影响到某些人的切身利益。而那些依靠现存的陈旧的学术生产方式谋稻粱、成名流、当“大师”的人,既可能无力掌握新的生产方式,也可能不愿掌握新的生产方式,因此,当新的学术生产方式将要削弱其利益时,他们并不愿意为了学术、为了人类的福祉而放弃部分或全部特殊利益,于是阻碍学术发展。

利益冲突,也就是争胜负。中国学术,向来不缺乏名为争是非、实为争胜负的“优良”学术传统。官修《四库全书总目提要》在凡例中就很郑重地指出:“汉唐儒者谨守师说而已。自南宋至明,凡说经讲学论文皆各立门户,大抵数名人为主,而依草附木者嚣然助之。朋党一分,千秋吴越,渐流渐远,并其本师之宗旨亦失其传,而仇隙相寻,操戈不已。名为争是非,而实则争胜负也。人心世道之害,莫甚于斯。”^②今天,许多人大谈特谈文化复兴,但是,必须考量的一个重要问题是:如何防范文化复兴成了鲁迅所批评的沉渣泛起。儒学或儒家,在历史上亦不乏劣迹。儒家标榜天理良心,但真正为民请命者有几人?儒术独尊以来,哪个贪官不是熟谙儒家经典的?而在学术上,真正的学术争鸣实属罕见。

① 邓曦泽:《问题、方法与文献——〈论六家要旨〉的启示》,载《现代哲学》2010年第1期。

② 永綰等:《四库全书总目》卷首,北京:中华书局,1965年。