

海南大学人文丛书

丛书主编 / 张志扬 余虹

“中国问题”论

曹锡仁 著

社会科学文献出版社

自摇摇序

整理往日旧稿，发现在以往自己所写的文字中，基本上都跟四个方面相关，即中国的哲学传统、文化选择、社会道路以及中国的现实改革。这些问题，又都可以被称作是中国问题。

有意思的是，这些问题从时间序列上来说，也正好反映出自己 1980 年来关注学术问题的心路轨迹。记得 1980 年离开政府工作进入学术界以后，最初关注的就是中国人的思维方式问题，这是我进入中国哲学领域的原由。由思维方式而追寻其形成的社会历史根源，使自己从 1980 年代初起，把中国文化的选择和中国历史社会发展模式作为新的研究重点，此正好与当时的“文化热”和“改革热”不谋而合。1980 年来，不仅中国社会发生了一系列巨大的变化，而且学术热点也追随着时代的脉搏不断转移。从旧日文字中可以感到，不仅是自己，几乎整个学术界的兴奋点也都跟随着社会和时代的变迁而变迁着，这也正好表达出中国社会人文学者治学的价值取向。

我自己往日的文字就是这样由关注的具体问题不同而表达出来，但这些问题又都是中国问题的具体化。所以这次结集出版，想来想去还是冠名为“中国问题”论，不知是否妥当？

关于所谓“中国问题”，在今天已有越来越多的学者在

使用这一概念，看来此概念的可取性已经不是问题了。但是，记得在 1984 年即十多年前，我当时还在西安工作，曾经和国内的一批中青年学者相约，为了更好地使“中国问题”成为大家关注的学术问题，决定办一份“中国问题”刊物，出版一套大型“中国问题研究丛书”。然而申报报告递出去后，却以中国人不宜提什么“中国问题”，所谓“中国问题”不过是西方外国人才用的词汇为由而被搁置了。其实，在学术研究的意义上，任何问题，当它不能对象化作为问题出现的时候，是无法进入研究的视野的。当然，重提当年的旧事今天已没有太多的意义，然而这件事却告知人们一个简单的道理，一旦只从政治角度理解和判断学术的问题，就可能使问题本身面目全非并且顿时变得复杂起来。这一点，对于我们今天的社会，也许还有一点意义。

“中国问题”确是重大的学术研究课题，但是人们对它的理解却不尽相同，也正是 1984 年前，我们曾对“中国问题”的理解，作了如下的表述：

（一）“中国问题”作为综合性的研究课题被尖锐地提到我国社会科学研究的日程是由如下两方面的原因构成的：其一是我国正在全面展开的经济体制改革的实质乃是探索中国式社会主义道路。为了建设中国式的社会主义，首要的问题就是对“中国”必须有一个清醒而科学的认识；其二是由于三十年来我们的失误而与世界重新拉开了距离，使我们仍处在比较落后与贫困之中。沉痛的教训要求我们整个民族进行深刻反思，我们不仅应该认真总结现实，还应该总结作为传统的历史，就是说，我们必须对“中国”有一个全面而深入的理解。上述两个因素实际上是一个问题的两个方面：我们的失误使我们坚定地看到必须走中国式社会主义道路；而中国式社会主义道路又必须将它先前的教训作为历史

新起点。这两个方面都强调指出,“中国问题”研究应该成为中国走向未来的深厚根据。

(二) 其实,“中国问题”作为一个问题并被人们普遍关注,已有百年的历史,它的研究与中国的命运一直息息相关。

19世纪中叶,西方殖民主义者用鸦片和炮火砸开了中国的大门,顿时使神州大地充满耻辱,“救亡保种”成为古老民族的沉重呼声。应该怎样对待中国的古老文明,传统的千年古国应不应当“变”,如何“变”,如何才能使中国富强,构成当时“中国问题”的中心内容,它的直接成果就是变法运动。但是,事实证明,西方的路子走不通,“中体西用”也救不了中国。于是,“中国问题”研究走上新的阶段。与西方相比,中国的差距在哪里,区别又在哪里,中国有什么特殊性,中国应当建立起什么样的国家和社会,便构成辛亥时期“中国问题”研究的主要内容。孙中山作为中国革命的先驱第一次提出“国情”问题,标志着研究的深化。但是,资产阶级的身份立场与方法,使这一时期的研究无法走上科学化。惟有以陈独秀、李大钊开先河,毛泽东为首的中国共产党人完成的思考,才使“中国问题”研究进入一个新纪元。马克思主义与中国实际相结合的结果,使中国走上了胜利的解放道路。与这一研究相对应的是西方帝国主义以关心中国为名,炮制了一系列关于中国无法独立富强和发展的谎言,为其侵华寻找理论根据。国民党右派人物对中国历史的蔑视和对人民力量的偏见,封建顽固派对国粹的偏爱,实际上使他们成为帝国主义的帮凶。在中国近代史上,对“中国问题”的研究始终是跟中国变革和革命联系在一起的,成为中国人民解放事业不可分割的一部分。

中国人在马克思主义指导下对中国问题的长期研究和思

考，为正确理解中国的历史、现状和发展提供了一系列科学认识，使中国的解放事业获得了历史性成功。

但是，建国 30 年来中国在一种封闭系统中的运动，使它与世界重新拉开了距离。贫穷和落后的现状极大地震动了整个中华民族，引起整个民族对自身的反思：为什么在新中国会出现百万人蒙冤的错划事件？为什么会发生持续十年之久的大动乱？为什么现代中国的封建主义阴魂不散？为什么中国会长期封闭而不自醒？为什么苦干 30 年却与世界的距离越来越大？为什么中国至今仍很贫困和落后？多年前就开始的关于真理标准的大讨论及“中国封建社会长期停滞原因”的大论争决不仅仅是无关痛痒的学术争鸣，而恰恰证明中国人必须在新的条件下对自己进行重新认识。

世界新技术革命浪潮的冲击，不但对中国造成压力，而且又一次提供了机会。而历史证明，中国的经济起飞和社会全面发展，又必须以对中国问题的全面而正确的认识为前提，中国应当走什么样的道路，中国应如何对待自己的传统并在此基础上谋求发展，中国应当为人类作出什么贡献，都构成了当代“中国问题”研究的重要内容。

百年以来，“中国问题”研究之所以经久不衰，而且不断发展和深化，构成中国长时期的重要课题，其根本原因是与中国命运息息相关。不仅如此，随着世界一体化趋势的增强，海外机构和人士对“中国问题”的关注亦与日增加，由世界 15 亿人口组成的并且具有超级文明历史的中国情况如何，成为全人类无法回避的大课题。“中国问题”将成为专门的“中国学”。中国人不能很好研究“中国学”，中国便无法摆脱其举步维艰的局面；世界不能解决好“中国学”，整个人类便会影响到自己走向新的时代。“中国学”已经历史地构成海内外更加注目的挑战性课题。

（三）但是，我们国内关于“中国问题”研究状况却不能令人满意，截至目前为止，国内没有一个这样的专门机构，也没有一份专门刊物报纸。我们不仅为外国人“敦煌在中国，敦煌学在日本”的说法而感羞愧，更为当代中国发展战略的不少主张由国外人士提出而感到不好意思。这一状况亟待改变。

.....

上述文字，是我在整理旧稿时发现的，从今天的眼光看，无疑其中带有强烈的当时的时间烙印，但我想关于“中国问题”的认识基点尚有参考之处。我们现正处在世纪之交，新的挑战不断出现，人类面临的问题也更加多样化，我们正应该以新的视角来关注中国问题，因为中国的命运与人类整体的命运是紧紧相连的。

一九九九年十二月十九日于海南“如常斋”

自
摇
摇
序

【海南大学人文丛书】

总摇摇序

南冥有木，彷徨 乎无为其侧

海南大学人文丛书 总序

我们经历的变化，恐怕算得上 猿 年之衰变：从有“辉煌”历史的封建社会向没有“辉煌”历史的现代社会转变。有人言，一个人的成长期要缩影般地重现他的史前史。又有人言，一切历史都是现代史。这两句话似乎特别适合 世纪 年。也就是说，只要活在这个世纪，漫长的中国历史也就在将来机缘的吸取中都活过来了，可以成人。我们是有幸的。

然而，那么多仁人志士，在文化史上所留给我们的记录，问题轻重结论，责任消长磨难，如此周期失衡以至我们不敢做传火之薪窃仁人之名，只有退避天涯以求偏隅之安，把“学问”二字做成“贴己”而已。

所谓“贴己”，不是“私房话”，说得雅一点，叫“私人语言”，不是；也不是“贴身”的“绝活”，像武林秘笈；而是“由着性子做”。

海南地处边缘，有意外的人文性质，重力不重，气压不压，阳光、沙滩、海浪，净化着文明的烟尘，少许些技术僭越的骄狂，也少许些历史怀古的忧伤，没有亡灵的召唤，没有寒热的激情，没有牡丹芍药国色天香，没有三秋桂子十里荷花，没有泰山极顶东临碣石，没有暗香浮动疏影横斜，没有箫墙刀光古刹钟声，没有小桥残阳流水人家……命脉浮浅，国粹稀薄，伤春悲秋，都不是时候，省了许多牵挂。虽然我们不是图这而来，自然的清新空气，或许淡漠了盘根错节的历史底蕴，倒也疏朗了一点思想的骨架。

“地缘学”是近千年兴起的。西方有海洋文明与土地文化的分别，直到今天，“海洋”仍然是冲淡“土地与血”的潜在抗体。

中国则早有它的属性意识：“仁者爱山，智者爱水”。儒家是仁者，志在庙堂之高；庄周恐怕要算智者了，常在南冥秋水之间。

这些我们都说不上。此次海南大学决定人文学科集结首批“丛书”，虽有地缘的形式，却很难说有地缘的特征。如果硬要说出点什么，那就是上面提到的“贴己”。学问有多种做法，怎么做，全然是各人自己的事；没有受命没有传承没有挂碍的自主姿态倒是共同的。

例如，在文艺学领域，从古典文献到现代文论，从文字触觉到精神生态，各自的伸展，都有别人不到之处。

张三夕的《通往历史的个人道路》，按作者的说法，主要点不在于“铺摊子”——校雠学、文学史、史学史、思想史，都有案头功力的磨砺与学理的铺陈；而在于“收摊子”，即借鉴西方学术思想的方法，激发对永恒的无穷无尽的生活之流提出新问题的能力，以便在国学的根底上，写一部由问题意识引导的有“个人视角”、有“思想”的思想

史。

余虹的《艺术与精神》，提出文学艺术在现代生活中越来越无足轻重，精神品质几乎丧失殆尽，这究竟是现代引以为荣的标志，还是需要警惕的病症？为了探寻当代文艺的精神性失重的根源，作者清理了三条道路：①西方现代艺术之思的道路；②中国 20 世纪文艺革命的道路；③中国文论与西方诗学比较研究的道路。谨作为未来文艺之思的“路标”。

鲁枢元的《猗猗言说》，集中呈现了作者一贯锐意探索开拓的足迹：从 1980 年代中期的“创作心理”、后期的“文学言语”到 1990 年代的“精神生态”，或者说，从“向内转”到“超越语言”到将“精神因素”引入地球生态系统以期为人类面临的日益严重的生态危机寻求新的拯救之途。每一步，可以说都是对当时社会惯性的偏斜，像伊壁鸠鲁的“自由原子”。

耿占春的《改变世界与改变语言》，是“一场诗学与社会学的内心争吵”的集语。作者暗中渴慕一种“百科全书式”的，然而又只是一种有限个人的话语的写作，因此也是与“一个”、“日期”、“一种语言”、“一个自传式的署名”分不开的，在最简要的自传文字中能够收集到历史、理论、语言学、哲学等文化的最大潜能。这未必只是使作者发生兴趣的梦想地。

又如，在哲学领域，从中国传统哲学的现实关切与开拓，到西方现代哲学的汉语解殖与言说，各自的探寻，也有别人不到之处。

曹锡仁的《中国问题散论》，从 1980 年开始，最初关注的是中国人的思维方式，由此追寻其形成的社会历史根源，进而把中国文化的选择和社会发展的模式作为新的研究起

点，正好表达出关切中国现代命运的人文学者治学的价值取向。“中国问题”不仅仅是外国人研究中国的提问方式，也不单纯是政府高层的决策专利，它必须融入专业学者的独特视野，才能合理提供坚实的社会体察与学理根据的保证。

萌萌的《情绪与语式》，让我们看到，莎士比亚悲剧、易卜生悲剧、贝克特以及现代日常悲剧所表现出来的“基本情绪”，如何在不断地挣脱历史理性的定式寻求自己生成着的表达。这种“断裂的声音”之捕捉早在 1980 年代中期就逼使作者转向现象学与欧陆语言哲学，而且还要反省作为“身体”物性的“二重情绪”同“三类语式”的交互共生性，以通往公共语言何以作个人表达的可能之途。

陈家琪的《经验之为经验》，是对我们最“上手”几乎构成我们生活的“经验”不断流失以至于变成苍白这一事实“震惊”后的思索。于是重提康德式的问题“经验何以成其为经验”与海德格式的问题“作为经验的经验是什么”。作者要像胡塞尔“面对事物本身”样的“面对经验本身”。“经验”不能按已成知识的“经”（在先）与“验”（上手）的相互匡合来理解，经验的普遍性只能在经验自身的构成（生成）中获得描述。

张志扬的《现代性理论的检测与防御》，呈现了“灵恩派”十年的主要问题与思路，其实说起来只一句话：“如何走出‘只准这样，不准那样’的本质主义与‘怎样都行，怎样都不行’的虚无主义的循环”。提出被还原了的“偶在论”，不过是一种尝试，也还只是消极的检测与防御，对包括哲学在内的现代性理论思考，只能算作前提性的准备。

今天的世界充满了技术的图象，以至我们的思维也开始在数码与图象之间训练有“数”。或许工于计算的人有福

了。

幸好人是隐含否定于自身的偶在者，他一方面要接受数码与图象的度量而不得不规范化，另一方面，他又难免例外地要承受大地与苍穹的跨度，使那想象的空间连人不可兼并不可让度的隐私，终究守护着人可偏离的自由。或许善于例外的人有福了。

生长并传播教育的教育之地，现在有最功利的企图，没有比这更跛足短视的不幸。作为“意识形态”的技术与科学以为它能靠自身的自然增长而脱去科技神话的巫魅。可是它们忘了，它们的“不完全定律”是不可能为自己寻找到“第一推动力”的，无论是宇宙的内和外。

海南的信使，但愿他有幸从世界与世界的空隙中走来，只需带着清新的空气。我们感谢这一片土地。当然也感谢海南大学注视文科的精神——“山不在高，有神则灵；海不在深，有珠则润”。

“林中有许多路，这些路多半突然断绝在人迹不到之处。这些路叫林中路。每人各奔前程，但都在同一林中。常常看来仿佛一个人的情形和另一个人的情形一样。然而只不过是看来仿佛如此而已。从事林业者与森林管理员认得这些路。他们懂得什么叫做误入歧途。”

相对那些自明的“高速公路”，“林中路”常常是“误入歧途”的，所以“这些路多半突然断绝在人迹不到之处”。

或许，这正是我们向往的吧。

“南冥有木，彷徨乎无为其侧”。

目 录

自 序 轲

哲 学 传 统

- 中国哲学致思趋向论 轲
- 中国传统哲学特点论 轲怨
- 儒家思想基线论 轲猿
- 老子道哲学论 轲怨
- 先秦人生哲学比较论 轲员

文 化 选 择

- 论太平天国的文化改造模型 轲员员
- “中体西用”的现代反观 轲员远
- 康有为的“托古改制”及其他 轲员愿
- 略论孙中山的文化选择 轲员缘
- 论“五四”的反传统 轲员远

中国哲学致思趋向论

人类既然有黑、黄、白等不同的肤色，自然会有不同的精神风貌；人类既然来源于不同的种属，自然就会有相异的心理习惯。同样，人类既然栖息生存在天各一方的环境^①之中，当然会形成相去甚远的运思方式和致思趋向。希腊人可以向严整的自然秩序暗送情波，使认识论和逻辑学优先成长；古印度可以在天国的神秘气氛中驰骋幻想，从而使其民族精神的寄托投向极乐西方；同样，华夏赤子为何不能自给自足，在历史现实的传统中去探寻自己的哲学希望！

不同的民族，具有不同的哲学，形成不同的致思趋向和运思特征。这本来是一个简单的事实，然而却长期得不到普遍认可。如果说黑格尔否认中国哲学是因为他不懂得中国人思维方式的特点，从而表现出“狂妄之极”^②的话，那么，我们有些土著人士也随声应合，却为甚么？只能有两种解释：其一，以西方哲学为标尺来裁定中国；其二，为近代中华落伍而自卑的心理所驱使。当然，总起来说，仍然是对中

① 这个环境应包括自然地理、社会经济和政治制度在内。

② 莱布尼兹语。他说过：“我们这些后来者，刚刚脱离野蛮状态就想谴责一种古老的学说，理由只是因为这种学说似乎首先和我们普遍的经院哲学概念不相符合，这真是狂妄之极！”（《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》）此话当时虽不是针对黑格尔，但对黑格尔却十分合适。

华民族的哲学致思趋向的独特性不了解。

那么，我们就来分析一下中国哲学致思趋向的独特之处吧。

一、致思趋向

正像西方哲学的致思趋向是自然一样，中国哲学也确乎存在它的致思趋向，这就是人，是人自身，是以人为中心。

这一致思趋向首先体现在中国哲学注重社会政治问题这个特点上。在中国哲学史上，历代的哲人最关心的莫过于社会的治乱问题。因此，紧密结合现实社会政治生活，紧紧抓住“通古今之变”这一主题，深究“治世之道”，便是中国哲学史的基本特点。这一特点表明，中国的哲学家既要治世济天下，就必然首先考虑作为社会基本要素的“人”的问题。所谓“治世”，说到底是一个“治人”的问题，所以，“人”，就不能不成为历代哲人致思的重点和核心。明白了这一条，就不但可以清楚历史上人性问题、形神关系问题、天理人欲问题、人心道心问题何以会不断引起哲学家的关注，而且也会明白人生哲学为什么能在华人意识的传统中捷足先登；并且，孔子所创造的“仁学”体系能够在中国哲学思维史上源远流长、贯穿古今，也就不难理解。

所以，不论从哲学史上儒、墨、道、法几大家的主张看，还是从唯物和唯心的分歧看，也都必然常常围绕“人”而展开。所谓先秦时代的“礼治”和“法治”之争，“王道”与“霸道”之辩，不过是主张礼治和王道者，对人性的看法是近善之故，而崇尚法治和霸道者，是用人性恶作为理论基石的结果。而两汉以后“有为”、“无为”的大讨论，也是从对人本性的不同认识出发的。丰富多彩的政治哲学和

历史哲学中，之所以会呈现出唯物与唯心的不同倾向，追根求源，也还是因为各自对人的本质、人的道德问题的不同理解而形成。所以，不管“性善”与“性恶”、“礼治”与“法治”、“有为”与“无为”的分歧有多么大，亦不管它们各自包含的真理颗粒有多少，它们都是从对“人”的不同理解和认识而产生、形成和发展起来的。因此表现形式上的“深究治世之道”的结合现实政治课题的中国哲学的特色，恰好反映出其基础是以人为中心的致思趋向。

中国哲学不仅以人为中心去思考社会政治问题，而且也以人为中心来考察人与自然的关系，这表现在天人关系问题上，称作“究天人之际”。其实，问题并不在于天人关系是中国哲学史通贯数千年的主要内容，而在于哲学家对“究天人之际”所作的答案。

一般地说，中国哲学对天人关系的回答有两种：其一是“天人合一”，其二是“天人相分”。一方面，两者有很大的不同：“天人合一”力图证明天与人、天道与人道有紧密的联系，并且企图用主观去解释客观。例如孟子的“尽心、知性、知天”说就是如此。有的则采用人化天的方式来说明两者本来就是一回事，把天比作人的父亲、祖父，把人比作天的儿子，例如董仲舒就是通过这种办法神化天，用以论证“君权天授”的。“天人相分”则极力把天与人、天道与人事加以区别，证明两者互不干扰，各行其是。荀子堪称此说的代表。但是，另一方面，两种回答又有极大的相同：那就是“合一”也好，“相分”也好，目的都不是让天与人绝对隔离，也不是让自然彻底独立，更不是让人去服从天，服从自然，恰恰相反，而是让天、让自然来服从人。“天人合一”一方面把人的能动性夸大了，另一方面不过是为了宣扬人世现实统治的合理性、永恒性；而“天人相分”说，