

也談「中國問題」及其現代性

● 許章潤

在〈「中國問題」與社會理論的牽纏〉一文中^①，劉小楓寫道，自「中國問題」發生以後的百年中，概而言之，以西方的知識工具擔華夏之「道」，是現代中國知識份子的共通點。而不論所借用的分析工具如何變換，「擔道」的心態則一直未變，由此產生的民族性比較中積聚的種種情結，「一直推延」了「中國問題」向現代性問題的轉化。梁漱溟、毛澤東、牟宗三的「主義」和實踐尤其鼓勵了「以其人之道還治其人之身，以西方之道超越西方」這樣一種「擔道」方略。

劉氏的上述論說，以「現代性」為價值歸依，以徹底否定百年來中國知識份子前仆後繼的「擔道」的必然性與合理性為前提，而以舍勒 (Max Scheler) — 哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 這一西方之「器」為分析工具，同樣是在韋伯 (Max Weber)、特洛爾奇 (Ernst Troeltsch)、舍勒、哈貝馬斯和盧曼 (Niklas Luhmann) 等等相對照這一「民族性比較」中，吹搓、推拿其另一「擔道」之思旅。可是我們不得不說的是，凡對近世中國歷史有所沉思者，便不難理解中國知識份子在列強環伺的「帝國主義」瓜分世界的格局中，奮然擔道的使命意義與悲壯驅赴的合理性。正像1806年拿破崙耶拿一役大敗普魯士，費希特 (Immanuel H. Fichte) 等人由「世界公民」的夢想者一變而為德意志民族主義者，同樣是歷史語境的產

物。而同樣是在「東西文化」背景下產生的「德國問題」及其解決，又何嘗不是始終伴隨着一個千千萬萬德意志知識份子奮然擔道這一必然的悲壯驅赴呢！「德國人不是二等的法國人」這一當時輾轉人口、激動人心的口號，難道不一樣是弱者受壓後在「比較」語境中的「較勁」嗎？而我們能用諸如「非理性」之類的陳述指稱此一陳述的語境合理性嗎？「民族性比較」既是必然，而所謂的「現代性」——如果有一個甚麼放諸四海而皆準的「現代性」——恰恰就是在這一比較中砥礪、形塑出來的。離開了這種為自己安身立命作打算的比較過程，勞問一聲：所謂的「現代性」自何處而來？往哪裏安放？要這現代性做甚麼？如果所謂的「民族性比較」一言以蔽之是指跨文化、跨人文類型的研究，則其實質乃是在異質文化的觀照下，對於本民族傳統精神資源的重新審視，從而也就是對於固有精神資源的重新發掘與發現，而特定人文類型的發展與豐富，恰是在對傳統資源作出時代條件下的重新闡釋中，獲得更高一層的綜合與創獲的，從而不僅接濟傳統以活力，同時亦為未來預做鋪墊，而賦予當下以意義，並給其他人文類型以借鑒。此不正是人文「進步」的必由之路嗎？這裏，姑不論所謂哈貝馬斯們的社會理論撥轉「德國問題」成功蛻臻「現代性」問題之說成立與否，即如劉氏所言，他們的

劉小楓認為，以西方的知識工具擔華夏之「道」，是現代中國知識份子的共通點。而不論所借用的分析工具如何變換，「擔道」的心態則一直未變，由此產生的民族性比較中積聚的種種情結，「一直推延」了「中國問題」向現代性問題的轉化。

中國知識份子的「擔道」，激於外來勢力的打壓，而目的不外一是解決「中國問題」，其中首先是不受欺凌，進而獲得國族的獨立與富強；二是解決「人生問題」。這一切，怎麼在劉小楓的筆下就成了「借他者之道還治他者之身的士大夫精神」呢？

「社會理論的建構融構了不同的知識類型的旨趣和利益」，也恰是「比較」的高級形態，並是比較後的自然產物。沒有一番「比較」的工夫，談何「融構」云云。韋伯的現代化理論正是比較宗教文化研究的結晶，而且，其所暗喻的西方文化中心論，其對其他人文類型在現代世界的生存權利的否定，怎麼也叫人感覺不出這只是一個將「德國問題」轉化為「現代性」問題的事^②。既然「德國人不是二等的法國人」，難道法國人就是二等的德國人？難道整個東方不過是西方這座都城的「郊區」不成？！正是「擔」道，而非「淡」道或僅僅「談」道，一步一步，推動了而非「一再推延」了中國問題的現代性解決。以「中國問題」牽纏之複雜，五千年文化歷史積習之深厚，而於百年間自新圖強撲騰到今天這一步，正說明歷史的流轉跌宕不待人謀，曲折在此，是人力所「推延」不了的。人處事間，所謀所為，近看似大，遠觀實小，恰如甌北詩詠歎的：「此事原知非力取，三分人事七分天。」劉小楓以「一再推延」下評而為「五四」以後的所有知識英雄們作結，既是厚污先賢，更是對「大歷史」缺乏體貼！

中國知識份子的「擔道」，激於外來勢力的打壓，而目的不外一是解決「中國問題」，其中首先是不受欺凌，進而獲得國族的獨立與富強；二是解決「人生問題」，即中國人固有的生活樣法、人生哲學、對於世界的態度等等涉關存在的終極意義的諸端，在這個前所未有的新時代，是否仍有其價值？足否安頓中國人的人生和人心？如果答案是否定的，那麼，如何建構足以為這個國族的億萬子民遮風擋雨的新的精神家園？循此以往，他們對於本土意識的申述，對於各種人文類型的省察，所發現的不僅是在西方精神彰顯下的本土文化中的光明面，同

時還有其諸多負面，而且，宣喻了對於壓迫本身，而不僅僅只是某種壓迫形式的抵抗。這樣，他們在恪盡自己的知識義務的同時，便也盡了自己的人道義務。作為現代知識公民，其承認和容納一切人文類型的開放心胸，其對歷史與傳統的理性態度和付諸日復一日的持敬踐履的恭言篤行，倒不若劉氏心中之「我」與「他」之壁壘森嚴。這一切，事實俱在，怎麼在劉小楓的筆下就成了「借他者之道還治他者之身的士大夫精神」呢？退一萬步，即便如此，也只是道出了面臨欺凌時弱勢一方正當防衛的訴求。而且，冷酷的事實是，一個民族，若連自衛的能力都沒有，還談甚麼「現代性」不「現代性」的。至於「以西方之道超越西方」，實際上道出了一個不得不然的事實，而非一個價值問題。以「爭」的態度向前看，這是典型的近世西方的人生觀，於是乃有所謂地理大發現，乃有以殖民地的廣泛建立為背景的所謂全球市場，乃有將一切另有自家生活樣法的人類「捲入外面世界旋渦，強迫性地構生一全新的『中國問題』」或某某國問題的問題^③。近幾十年，世界格局有所變化，但西人卻又以「爭」的態度不肯向前看，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的著作便是一個最好注腳。在此冷酷的格局中，中國果真有「超越西方」的那一天，全人類怕都應彈冠相慶呢！五分之一人類的身、心問題獲得了階段性解決，於作為種系的人類，得不為一大幸事？至於將「建構中國的社會理論」等同於將「中國問題」轉化為「現代性」問題，更無形中換喻為對於「中國問題」的現代性解決，於學理於事實，均為牛頭不對馬嘴，一如梁漱溟針對天真的立憲主義者所譏嘲的，先以法律規定「我今欲如此云云」，再據此去創造「如此云云」的事實，不啻痴人說夢^④。另一方面，必

須強調指出的是，將毛澤東與梁漱溟、牟宗三相提並論，而以模模糊糊卻又叫人想入非非的「梁漱溟、毛澤東、牟宗三的『主義』和實踐」大而化之，豈止不倫不類，更是別有用心。其直接後果便是將梁、牟這樣以悲情看世界，以願心論人心，而於悲憫惻怛中省思人類此在困境的智者、思想家，等同於朝夕密謀如何「以其人之道還治其人之身」的「縱橫」之徒、「法」「術」中人，從而間接貶抑和否定了中國思想中的內在道德緊張及其精神資源的超越性。而這一切，又是在與西方文化，特別是德國精神的「民族性比較」中修砌、雕鏤出來的，更讓人感到這不僅是一種政治話語操作，同時也是一種附勢於強勢文化的市儈心理導演的文化暴力。

跨文化的闡釋多數時候都是隔霧看花，小心翼翼求得大概已屬不易，而如此作業，純知識的好奇固是一方面，很多情況下，實為另覓文化資源而安頓自家身心作打算，是典型的為我所用的積薪借火。處強勢文化，即算「研究」，如十九世紀以來的各種初民社會調查和「東方學」、「亞洲研究」等等，其甚焉者，則直接服務於國家的政經戰略需要；反之，則為「學習」，如長逾一個世紀的中國的「由東俎西」。而無論強弱，目的皆不過為我所用，所以施耐皋(Fridrick Schlegel)才直言不諱坦陳印度不過是「英格蘭的乳牛」。心態或從容、優越，或急迫、淒惶，正透露了背後自家的底氣。就弱勢一方來說，多數時候均戰戰兢兢，崇羨唯恐不及，由此出現人家千般好，自己樣樣不如人的卑怯與羞愧，也是人情之常，全盤西化及其逆向反動的「頑固守舊」的應運而生，亦為順水之舟。但問題在於，無論是全盤西化還是一味守舊，西化則或認同北美則或認同東歐，如余英時先生所

說，都能勇往直前、義無反顧，只有精神解放的喜悅而無困擾之苦^⑥。可例外之中還有例外，難就難在總有一兩個高出儕輩的同時代人，對東西古今的短長均有所了解與體貼，均有所同情，均有所解救的思慮。陳寅恪如此，學衡派諸公如此，梁漱溟、牟宗三也如此。而站在近百年後的今天遠觀，即便胡適之先生們，也有其隱衷需我們後人去撫慰，不可付之於粗枝大葉的類型化處理。其間輾轉反側處，彰顯了民族精神的煎熬，也是人類精神的永恆困惑與焦慮的表現，恰屬「從深處探索中國問題，向遠處謀劃中國出路」^⑥，而這樣的努力，持之以恆，或可為中國人的心靈尋一踏實安放處，同時也就是在為人類作打算。這種從自家身心的煎熬中打磨東西精神、直面人類困境而尋求人類出路的悟道與擔道，怎麼在劉氏看來均屬「一直推延」(耽誤?)「中國問題」解決的敗筆呢？

劉文有所謂「靠支配中國思想界一百年的民族性比較的辯護心態」云云，換言之，一百年來中國思想界佔絕對壓倒優勢的是藏短護拙的「保守」思潮，這是公然的罔顧歷史事實。百年來，中國社會一方面萎溺於絕對的「矮人心態」，甚至認為連人種也要改良，另一方面卻又一路激進，「革命」成了絕對權勢話語。「支配」中國思想界的不是甚麼「辯護心態」，而是「打倒」、「推翻」、「徹底否定」、「總批判」之類的話語。早先志士仁人撕心裂肺的悲情吶喊，輾轉變形為裹挾整個民族的強勢意識形態，如此一路狂歌猛進，最為激進而帶烏托邦色彩的共產主義意識形態乃成「國教」，終釀成「文化大革命」這一民族慘劇、人類慘劇。余英時先生說：「中國近代一部思想史就是一個激進化的過程」^⑦，得為無據乎？只要看一看每年10月1日北京天安門廣場一字排開的五人巨幅畫像

將「建構中國的社會理論」等同於將「中國問題」轉化為「現代性」問題，更無形中換喻為對於「中國問題」的現代性解決，於學理於事實，均為牛頭不對馬嘴。一如梁漱溟針對天真的立憲主義者所譏嘲的，先以法律規定「我今欲如此云云」，再據此去創造「如此云云」的事實，不啻痴人說夢。

在80年代中、後期出道的大陸青年學人中，以甘陽、劉小楓為代表，秉持一路激進的套路，其東方知識份子式的西方文化優越、西方文化中心的心態，較某些西方知識份子更為赤裸裸、更加有過之而無不及，而對弱勢民族求生存求發展的奮鬥與苦難卻缺乏同情的了解。

中只有孫中山先生孤零零一個人是「炎黃子孫」，便知道到底是誰在「支配中國思想界」。舉世滔滔，陳寅恪、梁漱溟們倒成了「遺老遺少」，成了「開歷史倒車者」，成了「封建殘餘」，這「支配」所向，不也太邪乎了吧！

在80年代中、後期出道的大陸青年學人中，以甘陽、劉小楓為代表，秉持一路激進的套路，其東方知識份子式的西方文化優越、西方文化中心的心態，較某些西方知識份子更為赤裸裸，更加有過之而無不及，而對弱勢民族求生存求發展的奮鬥與苦難卻缺乏同情的了解。如甘陽在〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文中即寫道：「只要注意到〈陳寅恪的最後二十年〉那種文化沒落主義的自戀心態在中國知識界能引起如此普遍的心理共鳴，我們就不能不懷疑中國知識界是否已經窮途末路，惟借憑弔遺老而發遺少之牢騷！」^⑥視寅恪先生為「遺老」，而斥沉痛反顧民族慘痛心史的中國知識界為「遺少」，凡此種種，在在說明他們距中國人生和中國文化精神的體貼有多遙遠與隔膜，實為本世紀中屢屢出現的那類俯仰於另一文化而成精神奴隸卻不自知反得意洋洋的又一例。如本世紀中屢屢出現的以甚麼「主義」解決「中國問題」的思路一樣，「以基督教精神救中國」並在「民族改宗」的意義上安置中國人的「人生問題」之類的，恰恰也是「民族性比較」後的選擇，只不過選擇的方向在彼而不在此罷了。可是「中國問題」並未因此稍得簡化，「人生問題」更非「蛤蚧驚鴨」一番就得妥當安置，十二萬萬人的生計與心靈，還得萬眾一心齊齊擔「道」，始望一點一滴改善，一步一步提升。

最後，順提一句，劉小楓將近代中國的人文、社會學術思潮「分疏」為幾種不同的「知識學路向」，而將錢穆與顧頡剛、陳寅恪二公並列，劃為「參

照西方史學和經驗科學原則重設的史學傳統路向」。陳、顧二位還好說，而將錢穆這位被黃仁宇先生稱譽為「可能是將中國寫歷史的傳統承前接後帶到現代的首屈一指的大師」^⑨，當作「參照西方史學和經驗科學原則重設的史學傳統路向」中的一員，孤陋如筆者，真不知「典出何處」。

註釋

① 劉小楓：〈「中國問題」與社會理論的牽纏〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年10月號，頁36-37。

② 參詳費孝通：〈跨文化的「席明納」〉，《讀書》，1997第10期，頁3-9。

③ 梁漱溟先生曾對「中國問題」的產生原因及其與「人生問題」的糾葛，作過極具經典性的表述。在〈談中國憲政問題〉、〈中國政治問題研究〉等文中，梁先生從外來因素引發「中國問題」的背景出發，將此一過程分疏為三端：(1)受外面壓迫打擊，激起自己內部整頓之要求；(2)受世界潮流影響，領會得新理想，發動其對自己傳統文化革命之要求；(3)外面勢力及外來文化實際的改變了中國社會，將它捲入外面世界旋渦，強迫性地構生一全新的「中國問題」。以上各篇分別見《梁漱溟全集》，卷六（濟南：山東人民出版社，1993），頁496、758-60。

④ 梁漱溟：〈我們政治上的第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路〉，同上，卷五，頁160。

⑤⑦ 余英時：《錢穆與中國文化》（上海：遠東出版社，1994），頁3；201。

⑥ 同註③書，頁120。

⑧ 甘陽：〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年2月號，頁6。

⑨ 黃仁宇：《中國大歷史》（台北：聯經出版事業有限公司，1993），頁98。

許章潤 澳洲墨爾本大學法學院博士候選人