

· 笔谈:本土化与中国学术转型 ·

学术旨归:古今之别与中西之异

何中华

(山东大学哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

[摘要]“学有中西”还是“学无中西”,不能作笼统的追问和回答。在“所指”的意义上是“学无中西”的;在“能指”的意义上又是“学有中西”的。晚清以来,东西方文化相遇之后,中国学术的演变呈现为辩证展开的轨迹和过程:“中学”→“西学”→“中学”的本土化。对现代性的反思和检讨、中国人的文化自觉日益走向自信、中国问题的个案性的凸显、“西方中心论”的解构,成为中国学术本土化诉求的时代契机。

[关键词]学术;“中学”;“西学”;本土化

[中图分类号]B26

[文献标识码]A

[文章编号]1671-3842(2017)01-0016-06

自晚清以来,特别是“五四”新文化运动以来,中国社会就面临并经历着古今中外文化的碰撞、冲突、融合、会通等一系列充满弭诤和辩证的运动,这成为中国近现代史上的一幅格外令人瞩目的景观。这一特定历史语境,使我们难以绕开对于学术旨归的深刻拷问:我们的学术研究所触及的究竟是古今之别还是中西之异,抑或是两者的纠缠?因为这个问题直接关涉到学术的文化归属与时代定位,所以不可不察。

一、“学有中西”,还是“学无中西”?

究竟是“学有中西”,抑或是“学无中西”?对此所作的回答之不同,其实折射着对于“学”的性质以及“中学”与“西学”关系的不同判定。因此,这个问题就带有前提性。

一种观点认为“学无中西”。譬如,王国维先生在《国学丛刊》“序”(1911年)中辨“学无中西”,写道:“余正告天下曰:学无新旧也,无中西也,无有用无用也。”^①关于“学无中西”,他进一步解释说:“何以言学无中西也?世界学问,不出科学、史学、文学。故中国之学,西国类皆有之;西国之学,我国亦类皆有之。所异者,广狭疏密耳。”^②在王国维看来,东西方的学问所异者,仅为程度罢了,而无关乎性质上的距离。毛泽东同志在《同音乐工作者的谈话》(1956年8月24日)中说:“‘学’是指基本理论,这是中外一致的,不应该分中西。”^③何兆武先生也明确认为“学无中西”。他说:“‘学’有真假之分、高低之分、精粗之分,但没有中西之分”。因为“中学和西学其内容不同,这是历史的原因造成的。作为知识,作为人类的理性、思维能力来说,哪个民族和国家根本上都是一样的”^④。李约瑟的观点要复杂一些。一方面,他承认:“西方人对自己的文化作出了普遍性和优越

[作者简介]何中华,山东大学哲学与社会发展学院教授、博士生导师。

①②姚淦铭,王燕:《王国维文集》(第4卷),北京:中国文史出版社,1997年版,第365页,第366-367页。

③《毛泽东著作选读》(下册),北京:人民出版社,1986年版,第752页。

④何兆武:《中西文化与全球化》,载《文汇报》,2005年1月31日,第8版。

性的结论,这是很可引以自慰的。但是,这种结论是不正确的。”^①另一方面,他又认为:“真正具有普遍性的是现代科学和现代技术,以及形成这种科学技术的哲学思想。而且还必须清楚地认识,欧洲所产生的并不是‘欧洲的’或者‘西方的’科学,而是普遍适用的世界科学。”^②

另一种观点主张“学有中西”。譬如,张之洞在《劝学篇》中写道:“中学为内学,西学为外学;中学治身心,西学应世事”(张之洞:《劝学篇·会通第十三》)。这种差别,不仅是不少中国人的认知,也为某些西方人所承认,像罗素就在他的《中国问题》中指出:“可以说,我们的文明的显著长处在于科学的方法;中国文明的长处则在于对人生归宿的合理理解。”^③这种旨趣上的分野,也一定会表现为欧洲和中国在学术上的根本差别。应该说,罗素的判断隐含着“学有中西”的结论。余英时先生也认为,中国的文化“是走在超越的路,和西方外在超越恰成一鲜明的对照”^④。

我认为,不能笼统地讲“学无中西”,也不能笼统地讲“学有中西”。对这个问题所作的任何抽象的追问和回答,都将使其沦为一个假问题。我们只有把它解析开来追问,才能使其成为一个真问题。我们只能问:究竟在何种意义上“学无中西”,又在何种意义上“学有中西”?

“学”所揭示的东西无疑具有普遍有效性,具有普适性,这没有任何问题。例如物理学的定律、数学的原理等等,不能说只是在西方才有效,到了东方就失效了。但是,“学”的内容固然是普遍适用和普遍有效的,但何以会产生这种“学”,却又是东西方之别的。它总是同特定的文化背景和文化传统之间具有某种特殊的联系。因此,我认为,在这里需要适当地区分“能指”(signifiant)和“所指”(signifie)(借用语言学上的两个术语)。就“学”的“所指”而言,是无所谓中西的;但就“学”的“能指”而言,则是有中西之别的。让我们以“科学”为例,科学所揭示的自然律固然具有普遍必然性,亦即科学作为“所指”,是无所谓东西方差别的。然而,就科学这种把握世界的特定方式而言,亦即科学作为“能指”,它并不是文化中立的,而是隐含着特定的文化承诺。不然,为什么还会有“李约瑟难题”?爱因斯坦在回应这一难题时就说过,西方近代科学的产生需要依赖两个条件,即形式逻辑和实验方法^⑤。这些都是西方文化的“土产”,也是它的“特产”。中国在历史上是没有逻辑学传统的,中国文化也不偏好把一切都变成“求真”把握和处理的对象。西方文化则不然。譬如,早在古希腊时代,就已经建立起来了古典逻辑三定律。而且,西方文化一定要把道德伦理变成“求真”处理和把握的对象,于是便产生了“伦理学”,它把“善”学问化了;也一定要把审美创造和艺术变成求真处理和把握的对象,于是便产生了“美学”,它把“美”学问化了;也一定要把思想变成求真处理和把握的对象,于是便产生了“逻辑学”,它把“真”也学问化了。与此不同,中国文化则大异其趣。有人把中国的《墨经》同古希腊的逻辑学和印度的因明学相提并论,把它们加以类比,其实这种做法是相当牵强的。因为《墨经》所提供的思想并没有被形式化和符号化,而且它是以“类”作为基本范畴的,“类”不过是“同”与“异”的混淆,因而完全异质于西方式的抽象,同“逻各斯”传统不存在什么可比性。中国文化虽然有着漫长而悠久的伦理道德传统,但就是没有一门“伦理学”;虽然有着漫长而悠久的审美创造史,但就是没有一门“美学”;虽然有着漫长而悠久的思想史传统,有着许多一流的思想家,但就是没有一门“逻辑学”。中国文化当然也没有做实验的习惯,因为它把握对象的方法主要是“黑箱方法”,即不打开对象,而仅仅是给予对象以一定刺激,看它做出

①[英]李约瑟:《四海之内》,劳陇译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年版,第2页。

②[英]李约瑟:《四海之内》,劳陇译,第3页。

③[英]罗素:《中国问题》,秦悦译,上海:学林出版社,1996年版,第153页。

④余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义——中国文化与现代生活总论》,载“文化:中国与世界”编委会编:《文化:中国与世界》(第1辑),北京:生活·读书·新知三联书店,1987年版,第19页。

⑤爱因斯坦在一封信中说:“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础,那就是:希腊哲学家发明形式逻辑体系(在欧几里得几何学中),以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系(在文艺复兴时期)。”(《爱因斯坦文集》(第1卷),许良英,范岱年译,北京:商务印书馆,1976年版,第574页)

怎样的反应,通过信息的输入和输出来猜测对象的内在结构。这同西方文化的白箱方法也具有某种异质性。西方人在探究对象时,往往要打开对象系统,看看它有着怎样的内在结构,以此来解释其功能。这样的方法只有通过做实验才能完成,而单靠朴素的观察是远远不够的。

说“学无中西”,其实仅仅是在强调学问所揭示的内容的普适性这个意义上成立的,而不是在东西方学问本身的可通约性的意义上成立的。作为文化的浓缩了的形式,学问和学术不过是一种文化的“全息元”,它无疑先行地分享了这种文化的基本原型,总是隐含着特定的文化承诺。从某种意义上说,强调“学无中西”,体现的是一种时代的眼光;强调“学有中西”,体现的则是一种民族的立场。孰是孰非?

二、“中学”与“西学”之关系应当有一种辩证的展开

随着“西学东渐”,随着东西方文明的相遇,“中学”与“西学”之间的博弈和互构,既是中国社会发展的一个镜像,也成为这种发展的内涵。从历史和未来的走势看,其演变的基本轨迹是或应该是:“中学”→“西学”→向“中学”的复归(经过“西学”的否定环节之后回归本土化立场)。滞留在正题(追求纯而又纯的“中学”)不行,这种封闭的姿态将会窒息“中学”的新的可能性的诱发。滞留于反题,满足于“中学”的“西学”化,即把“中学”用“西学”模式加以格式化(同化),同样是不行的,因为这不仅否定了“中学”的特点,妨碍了“中学”的主体性自觉,剥夺了“中学”的自主性,而且有可能使“西学”的遮蔽作用掩盖了它的开启作用,消极面压倒积极面,从而得不偿失,丧失掉原初的用心。

晚清以来,特别是“五四”新文化运动以来,完全固守“中学”已既不可能也不应该。在全球化的语境下,恪守“中学”而拒绝“西学”,只能是一种逃避的态度,显然是不现实的。所以,过分强调“中学”的纯正性,往往沦为一种消极的防御性的口号,成为拒绝开放、抵制外来文化的遁词或借口。

应该看到,“西学”与“中学”的相遇和会通,的确开启了一种新的阐释的可能性,开辟了一条新的意义生成的路径。“中学”和“西学”之间无疑存在着相互发明、互相诠释的建设性的对话关系。譬如,对于中国文化中的经典文本,西方汉学家就能够以他们所特有的视角,读出我们中国人自己反而读不出来的味道和含义,因为他们拥有一种为我们所没有的视野和“前见”。尽管他们对于中国语言和典籍的掌握,达不到中国人所熟悉的程度,但这并不妨碍他们恰恰因为这种陌生感和距离感而获得的独特体认。在这个意义上,甚至“郢书燕说”式的误读,也具有某种积极的意义和正面的价值。其实,我们反过来想也一样,中国人对西学的研究和阐释,即使在语言上了无障碍,也难以真正进入西方人所特有的语境,做出像西方人那样的解读。然而,这并不妨碍中国式解读的独立意义和价值。因为中国人所特有的文化背景和视野,同样会发现许多西方人看他们自己的文化和学问而无法看出来的意蕴。

“中学”的彻底“西学”化,固然应该避免。无论怎么援引“西学”模式来解读“中学”,都不能以牺牲“中学”的自主性为代价。这应该成为一条不可突破的“底线”。关键在于,这个“度”究竟在哪里?在学术研究中又如何恰当地拿捏这个“分寸”?什么才叫做“过度解释”?正确的态度应当是再由否定的环节过渡到否定之否定,即在“西学”化阐释的基础上向本土化复归。这种复归不是正题的简单重复,而是在经过了“西学”的否定环节之后的重新肯定。它既充分利用并借鉴了“西学”对“中学”的诱发和激荡,又进一步回归到“中学”的本位立场上来。这是扬弃了正题和反题之对立以后所开辟的第三条道路,或者说是昭示或达成了第三种可能性。一方面,在全球化背景下,追求原汁原味的本土化,已经是不可能的了。譬如,且不论其他,单就中国的学术语言来说,早已受到了“翻译体”的“污染”,存在着明显的改变和深刻的影响。我们现在所使用的表述方式,无论是

书面语还是口头语,在很大程度上不过是西语的汉化形式。即使是立志恢复并捍卫中国文化之道统的现代新儒家,也不得不援引西学以弥补自身之不足,以因应时代变迁之所需。例如他们就强调在“老内圣”中开出“新外王”,而所谓“新外王”不外是民主和科学而已。牟宗三先生就首推“良知的自我坎陷”,以便嫁接上西方现代文明的因子。另一方面,一味地逗留在“中学”的西方化格局中而难以自拔,也是不恰当的。因为如此一来,中国的“存在感”、中国的文化自信、中国学术的自主性重建就无从谈起,更缺乏有力的保障。

当然,对“中学”的“西学”化也需要做一点具体分析,对它持绝对否定或绝对肯定的态度,恐怕都将有失偏颇。那么,“中学”的“西学”化,其积极的方面是什么?其消极的方面又是什么?“本土化”在何种意义上是恰当的(例如捍卫中国学术的“中国性”^①)?在何种意义上又是不恰当的(例如蜕变为一种防御性的保守的口号)?

所谓“中学”的“西学”化,大体有这样几种可能的情形:一是用西方学术范式来梳理并诠释中国学问;二是把中国思想研究变成一种西方式的知识论规训;三是借鉴“西学”的方法来处理并解决中国的现实问题。其实,它们并没有绝对的对错之分,同样的情形有成功的范例,也有失败的教训,关键在于如何恰当地把握。像清季马建忠撰写的《马氏文通》,用西方的拉丁语法体系来规范中国语言现象,对于汉语的赋义,的确彰显出汉语前所未见的意蕴。叶嘉莹先生援引西方文论对宋词的富有新意的解说,也是开启了空前的新路径,给人以耳目一新之感。黄仁宇先生的“大历史观”,其实也是东西学术融汇的产物,即用异于中国道德史观的历史尺度来反观中国历史的长时段走势,以此作为评判是非得失的标准,开史学领域过去未有之新局。熊伟先生对海德格尔与老庄的会通,也是一个成功的范例。他曾经慨叹道:“老子和海德格尔,前后两千年,相距两万里,然却无碍运思的人年逾古稀还不得不去释读那可望而不可及的中文,以求打破写诗的人的寂寞,岂不怪乎?!”^②这难道不是一种通过彼此的敞开而共同照亮那东圣西圣都孜孜以求的终极之域吗?这里有的不再是遮蔽,而是通过祛蔽而成就的敞亮和开显。马克思主义的中国化,适应了中国社会历史性变迁之需要,深刻地改变并重构了中国历史的大格局,不仅诞生了一种全新的制度安排,而且形成了毛泽东思想和中国特色社会主义理论。这些无疑都具有敞显和建构的积极意义,体现出不同文化传统之间的“杂交优势”。

那么,中西学会通的可能性究竟何在?会通仅仅是在表面上的差异处看出同一性,还是一种相互发明,即意义的建构和生成?是对已先行存在的意义的再发现,还是对方成的意义的彰显呢?它究竟是再生性的还是创造性的呢?或许这种非此即彼式的追问,就是非法的。关键在于,对于中国学术而言,“中学”与“西学”的彼此重构,其边际条件在于不能牺牲中国学术的主体性。

其实,不同文化的相遇,从来都不是单向的、线性的,而总是呈现为双向互动的、非线性的关系和过程。当然,在文化地位不对等的前提下,这种互主体性的关系不甚明显,但绝非不存在。即使在西方启蒙时代,在现代性狂飙突进的时代,西方文化仍然受到过中国文化的深刻影响,以至于因此而发生某种改变。因此,也应该看到另一个方面,就是“西学东渐”之后,“西学”的本土化趋势,即“中学”对“西学”的改变作用。历史上的佛教东传,形成了本土化的形态,特别是以禅宗为代表的一脉尤其如此。经过中国人的“前见”过滤了的对“西学”的解读,在原教旨意义上当然是一种“误读”。但是,误读的意义也是双重的:有正面的即建设性的误读,作为“合法的偏见”,具有意义的建构作用;也有负面的、非建设性的误读,它带来的只能是遮蔽和扭曲。

我们今天面临的任务,就是如何在“中学”的“西学”化格局下,走向本土化的回归。这是一次

^①王学典:《把中国“中国化”——人文社会科学的转型之路》,《中华读书报》,2016年9月21日,第5-6版。

^②熊伟:《恬然于不居所成》,载“文化:中国与世界”编委会编:《文化:中国与世界》(第1辑),北京:生活·读书·新知三联书店,1987年版,第138页。

辩证否定的完成,也是中国学术真正成熟的开始。

三、学术本土化诉求得以凸显的时代契机

一个时代有一个时代的学术;一个时代也有一个时代的文化价值取向。今天我们讨论“中学”和“西学”及其关系问题,也不能不注意到当下的特定历史语境和时代诉求,不能不注意到为时空坐标所规定的我们的“此在”性。

那么,学术本土化诉求的时代契机是什么呢?后发展国家的演化轨迹,一般都表征为在西方化与本土化的两极之间不断地摆动。如前所述,从某种意义上说,我们的学术研究在今天所面临的使命,恰恰处于从西方化向本土化复归的周期。这种复归之所以能够出现的历史契机,大致有如下几个方面值得一提:

首先,对现代性本身的批判性反思和怀疑性检讨。西方文化正在经历着一个由现代性向后现代性蜕变的过程。在一定意义上,后现代的出现意味着西方人对现代性的绝望。从“上帝之死”(尼采语)到“人之死”(福柯语),这一哲学上的后现代谱系,意味着现代性的自我解构。它表明,现代性危机已不再是枝节性的问题,而是关乎整个西方文化基本预设本身的危机。当现代性让人作为主体伫立在作为客体的对象世界面前时,对象世界已然丧失了它的内在价值,而是沦为对主体来说的“为我关系”中的从属规定。但正如海德格尔所说的,“人不是存在者的主人。人是存在的看护者。”^①这种“看护者”的角色,其实恰恰是中国文化传统所一直致力于建构并守望的身份。正是在这一背景下,越来越多的西方思想家和科学家,纷纷把自己的目光转向东方,试图从东方文化那里寻求拯救之道和智慧的启迪。这一趋势,促使作为中国人的我们,必须反思并重估“中学”的“西学”化命运。应该说,这是自“五四”新文化运动以来,在“全盘西化”语境下的中国学术发展的一次真正意义上的转折。毫无疑问,它必将极大地影响并重塑中国学术的自我形象,乃至表征为一次深刻的范式转移。

其次,中国人的文化自觉由文化自卑日益走向文化自信。晚清以降,随着东西方文化的相遇,中国文化有了一面折射自我形象的镜子,从而就有了自觉的文化自我意识。在中国,有些措词虽然只是从近代才开始有的,诸如所谓“国学”、“中医”、“国画”等等,但这些词的所指我们古已有之,这些命名却是近代的事,它折射着东西方文化相遇这样一个特定的历史语境。但是,我们的文化自觉一开始是表征为文化自卑的,因为中国文化在近代同西方文化“遭遇”后,出现了“儒门淡泊,收拾不住”的危局,从而严重受挫。文化上的强烈失败感,使我们对自己的固有传统失去信心,从而陷入自卑的泥淖。随着东西方文化的深度对话和交流,西方话语霸权主宰的线性关系开始转向双向互动的非线性关系,由“西学东渐”转变为“东西互渐”。这一历史拐点,使我们作为后发展国家的自主性,变得日益自觉和凸显。这种自主性,必将表征为一种学术上的自觉诉求。

再次,随着中国经验、中国问题、“中国故事”的独特性和个案性日益凸显,西学范式和框架的解释功能逐渐失效。譬如,市场经济的制度安排,如何同中国的社会主义相接榫,就是一个公认的世纪性和世界性的难题。对此,拿西方现有的经济学理论是很难做出恰当解释的。再如,马克思主义的中国化,经过了语言、理论、实践等多维度的创造性转换,这种转换在那种原教旨主义者看来,乃是对马克思主义的一种不可容忍的背离。然而,毛泽东同志说得好,“中国革命斗争的胜利要靠中国同志了解中国情况”^②。从中国的特有国情出发,乃是剪除一切形式的教条主义的重要原则。在革命实践中是这样,在学术研究中同样如此。这一切,都使得我们不得不直面中国本身。在对待

^①孙周兴选编:《海德格尔选集》(上卷),上海:上海三联书店,1996年版,第385页。

^②《毛泽东选集》(第1卷),北京:人民出版社,1991年版,第115页。

西方学说的问题上,毛泽东坚决反对那种“言必称希腊”的态度,他批评道:“许多马克思列宁主义的学者也是言必称希腊,对于自己的祖宗,则对不住,忘记了。”^①他强调:“不单是懂得希腊就行了,还要懂得中国”^②;因为我们真正需要的,是“在理论上来思考中国的革命实践”^③。这种态度对于学术的本土化诉求来说,也有其深刻的启迪意义。

第四,“西方中心论”的解构和颠覆。德国历史学家斯宾格勒,在其具有象征意味的《西方的没落》一书中,揭窠出历史哲学领域中的一场“哥白尼式革命”。他认为,那种使“各大文化都把我们当作全部世界事变的假定中心,绕着我们旋转的流行的西欧历史体系的最恰当的名称可以叫做历史的托勒密体系”^④。在斯宾格勒看来,“制造这样的‘世界历史’幻景,只是我们西欧人的自欺欺人,稍加怀疑,它就会烟消云散的。”^⑤因此,他试图通过其《西方的没落》一书,解构掉这种“历史的托勒密体系”,并把此一解构称之为“历史领域中的哥白尼发现”。斯宾格勒承认:“西方的思想家所缺少的正是我们期望能从他身上找到的这一点,就是:了解其作为某一存在且限于某一存在的表现的史实的历史相对性;懂得它们的有效性的必然限度;相信他的‘不可动摇的’真理和‘永恒的’见解只对他是真理,只对他的世界观是永恒的;他有责任在这以外去发现别种文化中人同样确切地得出的真理和见解。”^⑥从某种意义上说,斯宾格勒的这种历史哲学观念的“革命”,不过是20世纪初前后人类历史—文化交往的大趋势发生深刻变迁、出现新的拐点,在反思层面上的反映或折射罢了。西方学者视野的东方转向,也为我们增强文化自信提供了某种外在参照。

“中学”的本土化的复兴,在文化的民族性维度上,有其必然性,也有其合法性。如果说,现代性语境是以文化的时代性维度为主导而建构起来的;那么,本土化语境则意味着文化的时代性维度的退隐和文化的民族性维度的凸显。

[责任编辑:翁惠明 wenghm@vip.163.com]

①《毛泽东选集》(第3卷),第797页。

②《毛泽东选集》(第3卷),第801页。

③《毛泽东选集》(第3卷),第814页。

④[德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(上册),齐世荣等译,北京:商务印书馆,1963年版,第34页。

⑤[德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(上册),齐世荣等译,第33页。

⑥[德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(上册),齐世荣等译,第42页。