

# 侨易学的开创与中国学术的主体自觉

崔唯航

中国学术向何处去是萦绕在中国学术界上空挥之不去的焦点问题。直面这一问题必然要遭遇到东西古今问题，所谓东方与西方，传统与现代的问题。在某种意义上，对东西古今问题的思考和认识决定着中国学术发展的道路选择。百余年来，一代又一代学者对此问题给予了一个又一个回答，从而构筑了一幅色彩斑斓的中国学术地图。在仔细阅读《变创与渐常：侨易学的观念》之后，我忽然增添了一份勇气，想要不无大胆，甚至有些武断地做出一个论断，即叶隽所大力倡导并身体力行的侨易学，将在这幅地图中留下浓墨重彩的一笔。因为该书不仅鲜明展现了中国学者在中国学术发展道路上的自觉意识，而且身体力行，在这条道路上迈出了可贵的、关键性的一步。

## 一、现代化范式与中国学术的主体迷失

从人类社会发展的历史长河来看，人文学术的发展演变确有其自身的规律，但这种规律归根到底要服从于社会实践的演变规律，它是时代和社会变迁在思想文化领域的集中反映。因此，考察一个国家、一个民族的人文学术，不可避免地要面对这个国家和民族的历史命运和时代发展。

近代中国的历史进程曲折而坎坷。自从鸦片战争被打开国门之后，现代化的挑战及由此而来的压力就如影随形般地萦绕在中国这块土地上，走向现代不是一个可有可无的选择，而是一个必然的命运。民族国家如此，人文学术同样如此。因此，问题不在于是否要走向现代，而在于如何走向现代。而这首先需要考察现代意味着什么，现代化又意味着什么。

对此,我比较认同的一个观点,是现代化实质上是一种发展到特定阶段的西方化。这一认识基于对历史和现实的考察。我们很难想象,完全脱离开西方的现代化是一种何种意义上的现代化。无论是中国化、印度化,还是阿拉伯化,都很难与现代化画上等号。行文至此,我们必须考虑的是一种特定的立场和观点,即将现代化从其现实的实体性内容中抽象出来,使之成为一种纯粹抽象的、空疏的、形式化的概念。这一概念仅仅同传统对立,似乎是一种可以放之四海而皆准的普适性概念。这种意义上的现代,不仅可以用于西方,也可以用于东方,同样可以用于其他任何地方。表面看来,这种纯粹抽象的概念似乎拥有绝对的客观性。但问题的要害在于,它似乎可以运用到任何地方,但实质上又不能运用到任何地方,它似乎可以说明一切问题,但实质上又不能说明任何问题,因为它所拥有的那种客观性乃是一种稀薄到极点的抽象,也就是德罗伊森所不无尖刻地指出的那种阉人般的客观性。在此,或许可以借用马克思当年对国民经济学家家的批判:“不要像国民经济学家那样,当他想说明什么的时候,总是置身于一种虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了。……他把他应当加以说明的东西假定作为一种具有历史形式的事实。”<sup>[1]</sup>

随之而来的问题是西方化何以会成为现代化?原因十分复杂,但其中无论如何都无法忽视的是资本的力量。可以说资本无限增殖的力量极大地推动了生产力的发展,从而导致了一种从属关系,使非资本主义民族从属于资本主义民族,使农业国家从属于工业国家,从东方从属于西方。这也就是海德格尔所说的地球和人类的完全欧洲化。<sup>[2]</sup>就此而言,中国也必然走向现代化的道路,尽管这条道路是外来的,并且带有强迫的性质,尽管在这条道路上充满了曲折和坎坷。

在资本和现代科技的推动下,现代化大潮席卷了整个世界,极大地改变了世界历史的既有进程,人文学术概莫能外。就我国的人文学术而言,回顾百余年的历史进程,可以发现同样走在一条通向西方所主导的现代化的道路之上。我们在短时间内大规模引进了现代化学术的基本建制。“我们在未经反思的情形下就把西方十九世纪社会科学经由思想和运动而形成的学科制度化安排作为一种当然的东西接受下来。”<sup>[3]</sup>这不仅体现在学科分化之上,同时最为典型地体现在学术话语之中。我们现在使用的学术话语,大多来自西方,只不过我们往往日用而不知而已,比如:理论、实践、价值、意识、革命、资本、劳动、阶级、封建、矛盾、解放、唯物论、辩证法、人民、意识形态、

[1] [德]马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年版,第51页。

[2] [德]海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2003年版,第101页。

[3] 邓正来:《学术自主与中国深度研究——邓正来自选集》,上海:上海文艺出版社,2012年版,第4页。

经济基础、上层建筑、生产关系、社会主义、共产主义、政治经济学、布尔什维克……这些术语已经成为现代中国学术话语体系的重要构成，学者们对它们的使用是如此之频繁、如此之自然，以至于几乎意识不到它们是源自西方的文化舶来品，也几乎意识不到相对于源远流长的中华文化而言，它们的存在时间不过只有短短百年。

中国学术的现代化彻底改变了中国既有的传统学术生态，就像是一把双刃剑，其影响大致可以分为两个方面。其一，它使中国学术获得了一个新的支点，改变了既有的学术生态结构，在全球化浪潮下可以更为便利地融入世界学术的潮流，并吸取异域文化的营养；其二，它也使中国学术逐渐丧失了自己的主体地位，开始或自觉或不自觉地在西方学术后面亦步亦趋，从而坠入到对西方学术的依附关系之中。从总体上看，中国学术处于一种学徒状态。“中国自近代以来不断对外学习，学术上基本是处于‘学徒状态’。改革开放以后，我们面临巨大的学习任务，主要也还是采取对外学习的方式。所以，尽管情况正在发生某些微妙的变化，但中国学术总体而言还是处在对西方学术的巨大依赖中，这是中国学术目前的基本情况。”<sup>[1]</sup>

## 二、反思现代化范式与求索人文学术的中国道路

陈寅恪先生 1933 年在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中曾经指出：“其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来学说，一方面不忘本来民族之地位。”<sup>[2]</sup>此可谓至理名言，以此来回顾百年来中国人文学术的发展，可以说前一方面轰轰烈烈，后一方面默默无闻，或者说被陈先生不幸而言中，本来民族之地位在外来学说的冲击下被遗忘了。当然，这里的遗忘指的不是心理层面记忆的缺失，而是学术建构层面能力的不足。由此带来的问题是这种遗忘对中国学术的发展来说意味着什么？要回答这一问题，首先需要考察处于这一遗忘状态中的中国学术的现实状况。

近代以来的中国学术可以说充分吸收了外来学说，建构了一个比较系统完备的学科体系和学术建制，其成就不容抹杀。但问题在于，相对于异常丰富的社会实践和十分厚重的历史变迁，中国学术界并没有拿出能够引领世界学术发展的原创性成果，以至于撒切尔夫人曾经不无诘难地指出，今天的中国只能出口电视机而不是思想观念。就学术创新需要的实践土壤而言，中国学术可以说得天独厚，仅中国改革开放以来所取得的举世瞩目的经济成就，就足以提供产生一批诺贝尔经济学奖获得者的实践土

[1] 吴晓明：《中国学术如何走出“学徒状态”》，《文汇报》，2014 年 12 月 12 日，第 T02 版。

[2] 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980 年版，第 252 页。

壤，但现在的问题是我们至今还看不到他们的身影。为什么？

邓正来关于中国法学研究的一个判断值得深思：“中国法学之所以无力引领中国法制 / 法治的发展，而只能导致西方法制 / 法治在中国的移植和拓展，实是因为它受到了一种源出于西方的‘现代化范式’的支配，而这种‘范式’不仅间接地为中国法制 / 法治发展提供了一幅‘西方法律理想图景’，而且还致使中国法学论者意识不到他们所提供的不是中国自己的‘法律理想图景’。”<sup>[1]</sup>这种情况绝非法学界所独有，而在整个人文社科领域具有相当普遍的意义。问题的核心在于中国学术界在引进西方学术时采取了一种无批判和非反思的立场。所谓无批判和非反思的立场，即忽视西方学术所产生的特定前提和基本界限，而将仅具有特殊性、地方性意义的西方学术视为可以放之四海而皆准的普适性原则，而忘记了任何学术都有其特定的历史语境和适用范围，一旦离开其历史语境，跨越其适用范围，真理也会变成谬误。

在西方学术的支配下，中国学术的自主性长期缺失，民族本位长期缺位，尤为关键的是，对此还缺少应有的自觉。其结果导致中国学术所建构的理想图景，所面对的理论问题貌似中国的，实是西方的。长此以往，久而久之，中国学术的眼睛就蒙上了一层西方的面纱，误将想象的中国当作现实的中国，“错把杭州当汴州”，甚至至于“错把他乡作故乡”。这无疑将彻底关闭通往中国社会现实的大门，使中国学术成为西方学术的附庸而已。就像王绍光在《“接轨”还是“拿来”：政治学本土化的思考》一文中所指出的那样，“西方政治学潜移默化的影响之大恐怕超出了我们自己的想象。如果不有意识的反省，我们往往会不自觉地以西方政治学之‘是’为是，西方政治学之‘非’为非。什么叫文化霸权？让人在浑然不觉中变成附庸便是文化霸权法力的证据”。<sup>[2]</sup>

把我们的视野再拓展一下，可以发现，西方学术的支配性地位不仅局限于中国学术，而且广泛影响到任何非西方的学术。萨义德在著名的《东方学》中曾经指出，所谓东方学，乃是西方的创造，从根本上看，不过是西方用以控制和重建东方的一种工具而已。而令人吊诡的是，东方学者非常容易接受这种西方创造出来的东方学，并以此沾沾自喜。“东方的学生（和东方的教授）仍然想跑到美国并且投到美国东方学家的麾下，然后回来向本地的听众重复被我一直称为东方学教条的那些陈词滥调。这一再生产体制的必然结果是，东方学者因他在美国所受的训练而睥睨其本地同行，因为

[1] 邓正来：《学术自主与中国深度研究——邓正来自选集》，上海：上海文艺出版社，2012年版，第7-8页。

[2] 王绍光：《“接轨”还是“拿来”：政治学本土化的思考》，载于苏力、陈春声主编：《中国人文社会科学三十年》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年版，第325页。

他学会了如何有效地‘操作’东方学的话语；而在他的‘老板’——欧洲或美国的东方学家——眼中，他则只能永远充当一个‘本地信息提供者’。”<sup>[1]</sup>

萨义德的以上描述形象、生动而入木三分，它从反面告诉我们，人文学术必须植根于特定的民族土壤之中，否则，只能成为无源之水，无本之木。对于中国学者而言，必须时刻牢记自己是作为中国人在进行思考，中国这块土地是中国学术须臾不可脱离的思想之源。就像古希腊神话中的大力士安泰，他只要同大地相接触，便能够无坚不摧；而当他一旦离开大地，便不堪一击，被轻而易举地杀死。中国学人只有脚踏中国这块大地，才能够永远立于不败之地。

### 三、侨易学的开创与中国学术的未来走向

至此，我们就可以直面叶隽所开创的侨易学了。之所以绕了这么大圈子，是因为在笔者看来，非此不能展现侨易学之创建的思想背景、理论旨趣及其对中国学术的重要意义。之所以有此判断，也是基于笔者阅读《变创与渐常：侨易学的观念》的切身体会。在阅读之前，既往的经验使我以为该书隶属于一般意义上的中西比较，或者常说的中体西用和西体中用之类的理论尝试。但随着阅读的深入，我很快发现绝非那么简单，侨易学具有远为博大和深远的学术视野和思想使命。

叶隽明确指出，侨易学的旨趣“不是从中国文化里汲取或选择某些资源以济西方哲学，而应该从本源处质疑哲思发展的路径问题。这或许可能更能逼近问题的本质”。<sup>[2]</sup>这一论述具有原则高度，它蕴含了侨易学的努力方向既不是以中济西，也不是以西济中（叶隽认为新儒家的基本思路就是以西济儒<sup>[3]</sup>）。侨易学恰恰建立在对这二者的超越之上。因为无论是以中济西，还是以西济中，它们都分享了一个共同的前提，即中西之间的二元对立，不同之处仅在于二者各执一端罢了。问题的实质是这种二元对立的模式或框架本身乃是西方现代性的产物，这就意味着这种模式或框架乃是一种源于西方的特殊的地方性知识，并不具有放之四海而皆准的普适意义。尤其要注意的是，一旦置身于这一模式或框架之中，就很难摆脱西方学术的掌控，从而与真实而非想象的中国渐行渐远。钱锺书先生曾经极为精辟地指出：“就是抗拒这个风气的人也受到它负面的支配，因为他不得不另出手眼来逃避或矫正他所厌恶的风气。正像列许登堡所

[1] [巴勒斯坦]萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年版，第416页。

[2] 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年版，第282页。

[3] 同[1]，第179页。



说，模仿有正有负，亦步亦趋是模仿，反其道以行也是模仿。”<sup>〔1〕</sup>

侨易学超越了这种广为流传、影响深远的现代性的既定框架，因此其意图既非在中西之别中分出上下，也非在古今之争中确立高低，而是从根本上跳出这种困扰中国学术上百年之久的思维框架，以开辟出一条新的道路，“从本源处质疑哲思发展的路径问题”，以逼近问题的本质。就此而言，侨易学代表了中国学术在开创真正属于自己、又与时代和世界相融并进的学术道路上迈出了坚实的一步，其历史和现实意义将随着时间的推移而逐渐展现出来。但我现在已经十分认可有关学者对侨易学的如下论断：“但可能少有人会注意到，作为一场静悄悄的革命，侨易学已经偷梁换柱地改造了传统易学的核心部分。侨易学已不是简单的侨学或易学，更不是两者的并集，其重心在于一种新的思想范式的建立。所以，从传统的乔学和易学的角度，不能见出侨易学的创见。”<sup>〔2〕</sup>

在此，我想进一步指出，不仅“从传统的乔学和易学的角度，不能见出侨易学的创见”。而且从其他学科，甚至跨学科的视角出发，都不能展现侨易学的创见。因为学科的建制和视角本身就是现代性建制的产物，就人文学术而言，这种建制和视角不过是学术研究的一种模式而已，它既不是全能的，也不是不可超越的。侨易学恰恰超越了这种既定模式，其所探寻者，乃是充斥于自然、文明乃至宇宙之中的大道，其所独到之处，乃是一种原创性的整体性思维。“如果仅将侨易学视为一种具体分析研究问题的理论资源，也还未免有些明珠暗投。我更在意的侨易学的整体性思维，它应是借助于易经思维的总体资源而提供对文明、对自然乃至对宇宙的大道追寻。寻道之责不忘，大道原则确立，就是最为根本的贡献。”<sup>〔3〕</sup>

可见，侨易学乃求道之学，但随之而来的问题是何以求道？通往大道之途不止一条，但殊途同归，那同归之处就是要坚守本民族的主体地位。恩格尔贝特·姆文（Engelbert Mveng）在《从屈服到继承》一文中曾经指出，“除亚里士多德、托马斯·阿奎那式的推理法或黑格尔式的辩证法之外，通往真理的道路还有许多条。然而，社会科学和人文科学本身必须要实现非殖民化”。<sup>〔4〕</sup>侨易学自觉坚守了中国学术的民族本位，它从《易经》中吸取了重要的思想资源，并结合时代问题和当代世界文化图景予

〔1〕 钱锺书：《七缀集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年版，第1页。

〔2〕 吴剑文：《现代中国思想范式的建立：侨易学初探》，载叶隽主编：《侨易》第1辑，北京：社会科学文献出版社，2014年版，第251页。

〔3〕 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年版，第271页。

〔4〕 转引自〔美〕华勒斯坦：《开放的社会科学》，刘锋译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年版，第60页。

以发展。关于侨易学与《易经》的渊源关系，或可专文阐发，在此我尤为感兴趣的是叶隽开创侨易学道路的契机何在？或者说，究竟是什么推动着他走向了侨易学的道路？

著名哲学家费希特曾经有言，你是什么样的人，你就会选择什么样的哲学。这揭示了学者和学术之间的内在关系。叶隽对此有清醒的认识，他的自我定位是“学人不仅是一个‘现代学术’制度规训出来的工业化流程的‘知识匠人’（流水线的生产者，知识生产时代的螺丝钉），更应自觉意识到自己的‘寻道者’身份。”<sup>[1]</sup>对寻道者身份的认同使叶隽走向了求索大道的侨易学之路。但这所有的一切又是何以可能呢？我最为关注的是叶隽关于侨易学之缘起的描述，“就我之‘侨易学’概念缘起而言，上述前贤思考为重要启发力；而其理论萌芽，则直接缘于自身对文化交流史实证研究的理论需要。再进一步印证之，则为自家感受亲历体验的符合若节”。<sup>[2]</sup>

可见，叶隽关于侨易学的研究绝非为了单纯满足自己的理论兴趣，而是奠基于自己个体的生命体验。仅仅为了满足自己的理论兴趣，只需在书斋中苦思冥想、寻章摘句即可，而这样的方式或许可以有助于培养理论思维，拓展知识体系，但却难以产生具有重要历史和现实意义的原创性成果。纵观人类学术发展史，每一次大的创新和发展，都建立在对时代问题进行深入思考和合理解决的基础之上。而这种思考和解决，又是以对时代问题的切身感受和实际的生命体验为前提的，离开了这种活泼泼的切实感受和生命体验，问题就只能是虚假空洞、死气沉沉的抽象概念。而《变创与渐常：侨易学的观念》的一个至为可贵之处，就是全书贯穿着这种活泼泼的思想力量，这也使我的阅读成为一次难忘的充满愉悦的思想旅行。

当然，行至尽头，也有那么一点心有不甘之感。这种不甘，有几分不舍，也有几分追求完美的遗憾。比如，书中曾经提到陈寅恪先生的著名概念：托命之人，“自昔大师巨子，其关系于民族盛衰学术兴废者，不仅在能承续先哲将坠之业，为其托命之人，而尤在能开拓学术之区宇，补前修之未逮。故其著作可以转移一时之风气，而示来者以轨则也”。<sup>[3]</sup>并且指出其源自德国文化。“这里所谓的‘托命之人’，实际上就是文化的承担者、寄托者，所谓‘文化受者’，其学术渊源明显来自德国。”<sup>[4]</sup>但遗憾

[1] 叶隽：《变创与渐常：侨易学的观念》，北京：北京大学出版社，2014年版，第26页。

[2] 同[1]，第7页。

[3] 陈寅恪：《王静安先生遗书序》，载《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年版，第247页。

[4] 同[1]，第218页。

的是书中并未对这一具有非常重要意义的侨易文化现象予以充分论述。又如，书中所论集中在侨易的思想和观念层面，对于制度和器物层面的论述则显得相对薄弱，尤其是对于构筑现代性的拱心石——资本及其扩展对于侨易现象的影响未能展开相应的论述。

黑格尔关于哲学曾经有过一个著名的论断，即哲学乃是思想中的时代。“就个人来说，每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样愚蠢的。”<sup>〔1〕</sup>这一论述被后人誉为揭示了哲学的秘密，“哲学的秘密现在被无情地揭示了”。<sup>〔2〕</sup>事实上，不止哲学，整个人文学术都是在思想中被把握到的那个时代。对于当代中国学者而言，在这样一个西化程度已经非常之高的世界上，以中国人特有的方式来思考中国的时代问题，并不是一件容易的事情。难能可贵的是，侨易学的成功开创给了我们以信心和希望。我们有理由相信，侨易学将拥有一个美好的未来，我们同样有理由希望，中国学术将赢得一个美好的未来。前提在于，我们不是一味地等待观望，而是像叶隼一样，自觉植根于中国大地上，以平缓但却坚定的步伐行走在思想的林中之路上，不停地前行再前行。

---

〔1〕〔德〕黑格尔：《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1961年版，第12页。

〔2〕转引自张汝伦：《现代西方哲学十五讲》，北京：北京大学出版社，2003年版，第5页。