

侨易学与黑格尔的辩证法

户晓辉

在中德思想史研究领域纵横驰骋多年的叶隽，“这些年在跨文化个案研究方面用力甚勤，成果迭出，但他并不满足于此，而是想从个案上升到理论，大胆提出了‘侨易学的观念’。这种可贵的理论勇气令我钦佩”^①，他几次三番期待学术批评的谦虚态度更是让我肃然起敬。当然，叶隽的这种勇敢而可贵的尝试首先要面对近代以来许多中国学者常常难以摆脱又不得不面对的一种“影响的焦虑”（哈罗德·布鲁姆）局面，因为有一个或明或暗、像阴魂一样纠缠着他们的问题是，如何在当代学术格局中找回自己的文化身份并且重新给自己的文化定位。在一定的意义上，叶隽提出的侨易学恰恰就是他在多年游走于中德文化之间以后、试图返回中国文化传统并且重新开发本土文化资源的一种探索和尝试。这种探索和尝试再次成为近代以来已无数次连续发酵的契机中的一种，让有些学者再度“鸳梦重温”并对中国文化传统的涅槃重生有了新的说头，也为缓解中国文化传统的失语症和失范症提供了一次诊治机会，甚至让有些人把侨易学与“现代中国思想范式的建立”^②这样的宏伟蓝图联系了起来。但是，请不要误会，作为一个中国人，我不是要歇斯底里地反对和否定自己的一切文化传统，而是认为真正的中国学者应该对一切从民族主义情绪出发的（包括各种改头换面的和乔装打扮的）动机保持戒心和警惕。我也曾对中国人

① 户晓辉：《主持人语：侨易学的几个问题》，叶隽主编《侨易》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2015年，第267页。

② 吴剑文：《现代中国思想范式的建立——侨易学初探》，叶隽主编《侨易》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，2014年，第242-257页。

的思维方式及其文化渊源做过一点研究^①，这至少可以表明，我对自己的文化传统并非没有感情。而且，如果仅仅从感情和感性出发，在同等条件下，我甚至愿意优先选择自己的文化传统。但是，作为学者，尤其是经过近代以来的现代启蒙而处身于现代化和全球化时代的中国学者，我们应当摆脱那种长期以来的弱者心态和焦虑情绪，首先学会平心静气地承认自己的弱点和别人的长处，能够客观而理性地面对人类一切优秀的文化遗产并且尽可能向其中最优秀的学习。也就是说，学者起码对各种问题应该有一种客观而公正的评判和选择。中国学者首先需要不断地自我启蒙，也就是学会客观地认识自己的理性，正确地运用自己的理性，尽量避免感情用事和理性的误用。以侨易学试图借鉴的中国易学资源来说，如果仅仅为了跨文化比较的目的，那我们似乎应该与和它大致同时代（所谓“轴心时代”）的异文化资源进行比较，这样的比较才显得公平。但是，如果为了借鉴它来思考并创建侨易学，那么，叶隽就完全有理由站在当下立场来比较和选择一切优秀的思想资源，无论这些可供候选的思想资源来自哪里，它们都是平等的或机会均等的。当然，这只是我的想法，因为叶隽的侨易学可能更多地还是想继续开掘中国传统思想的优势资源。说实话，笼统而言，我不但不反对这种做法，而且乐观其成，但我认为，这种做法难度太大，它首先要尽量排除民族主义的情绪因素，而且要真正让这种做法发挥效力并且达到反本开新的目的，那也是在经过了异常艰苦的努力之后，而不是在此之前。因为对中国学者而言，理论创新之难首先在于要至少在中西两种文化相关资源上真正做到知己知彼，单是这一点已足够困难，遑论更多。所以，在真正成为一个好的创新者之前，我们不得不先做一个好学生。其实，对所有人来说都是如此，而且古今中外，概莫能外。因为无论是对自己和对别人，还是对自己的文化和

① 参见户晓辉《地母之歌：中国彩陶与岩画的生死母题》，上海：上海文化出版社，2001年；户晓辉：《中国人审美心理的发生学研究》（中国社会科学博士论文文库），北京：中国社会科学出版社，2003年。

对别人的文化，如果不能知彼，也就难以知己。正所谓不知“他”、焉知“我”。也正如歌德所说，“不懂外语的人也不懂自己的语言”^①。真正的学术进步不是随兴所至的信马由缰，不是在无数偶然性中追逐自己偶然碰上的兴趣点，不是任意填补根本没有什么价值的所谓学术“空白”，不是干什么就吆喝什么就携什么以自重、好像从此学术就没了高下之分和价值差别的自鸣得意。真正的学术创新只能是在与学术思想谱系接上卯、对上眼的人那里才有可能也才可思议。真正的学术创新自有学术尺度为唯一的评价标准，它与那些非学术的褒贬无关，更与那些不懂装懂甚至一辈子顶着各种耀眼的学术头衔和光环却从来不曾学术的圣殿里登堂入室的人无关。这些人可以借学术之名享尽人间的荣华富贵，但除了玷污学术的名誉之外，他们不能增减学术自身于分毫。上帝在准备为他们打开另一扇门的时候可能已经永远对他们关闭了学术圣殿的大门。当然，即便心无旁骛地孜孜以求于学术，也未必能得其门而入。尤其在中国，我们很容易看到这样的学人，他们整天打着学术的旗号招摇过市，却不知自己终其一生也不过是学术的门外汉而已。不是因为他们不聪明，而是因为他们太“聪明”——“聪明”得太具中国特色，因为学术只是他们获取别的东西的手段，从来不是他们追求的真正目的。当然，即便以学术为目的，缺乏沉潜的耐力，少了虚心的敬畏，没有会心的接续，也不足以成大事。不惟学术如此，其他行当也同理可证。

当然，我说这些话绝非针对叶隽。相反，恰恰因为叶隽的真诚向学精神才让我益发感受到他与那些利禄“学者”形成的强烈反差，也才让我愿意向他开诚布公地说出自己的一孔之见。侨易学既然想从中国传统易学中开出新的思想资源，至少还想让自己具有一定的普适性来解释各种文化侨易现象，那就少不了借鉴他山之石。这样一来，叶隽提出的侨易学就面临着种种困境和难题。

^① 原文是 Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen, 参见 *Goethes Werke*, Band XII, Verlag C. H. Beck, München, 1978, S.508。

第一，虽然侨易学主要想开发中国传统易学的思想资源，但叶隽对侨易学的思考和建构方式仍然不得不是西方式的。这就使他陷入了一种两难的困境。也就是说，假设叶隽只是以易学这样的中国传统思想资源来说事，即便他愿意仅仅这样而且假设他能够做到仅仅这样（其实我们都已经无法纯粹地返回过去的传统），那自然另当别论。但叶隽明确说：“侨易学既是一种理论，一种哲学，但同时也是一个领域，一种新兴的学科……侨易学更多似乎是强调一种方法论。”^①显然，这些有关侨易学的定位或定性都是中国文化传统所缺乏或者至少不擅长的东西。因此，侨易学的客观而必然的选择就是尽量融汇中西方优秀的思想资源来为己所用。这时，就必然首先面临着选择什么和以什么标准来选择的问题。在我看来，这时完全可以而且完全应当不管不问被选择的资源出自哪个文化或哪个时代。因为无论人们怎么说，哪怕说破天，我们仍然不得不承认，在这个世界上，理有固然、事有本然。只要能够有助于把固然的理说清楚，把本然的事弄明白，就是思想资源上的“英雄”，而英雄就可以不问出处。当然，如果有人出于民族自尊心或其他种种原因，不知道也不屑于知道世界上是否已经有人有过更好的想法或办法，就乐意一意孤行地凡事都自己从头想起或者只承认自己的文化传统天下第一而罔顾其他，那也悉听尊便。但作为学者，我觉得还是应该首先向人类一切优秀的文化遗产学习，这既是我们身为当代人的难处（因为有那么多优秀的文化遗产需要我们去学习、继承和发扬光大），也是我们的幸运和好处（因为前人的经验和教训可以帮助我们少走弯路，也有可能成为我们进步的阶梯）。尽管这种学习也非常不容易，但如果学得好，至少有可能让我们避免那种低水平重复的无益劳动，让我们有可能站在前人中的巨人肩上，继续前行。具体而言，既然侨易学想成为一种理论，那就需要对什么是理论加以理论理论。在中国，不说一般不弄理论的学者，单说许多号称做理论

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，第18页。

的人，只顾冲锋陷阵地占领五花八门的“理论”山头，赚得“理论家”的头衔，风光处处无限、好处处处占遍，却并没有搞清楚一个基本问题：什么是理论？他们往往把守株待兔总结出来的经验“规律”叫作“理论”，这种中国特色的“理论”堪称直把他乡作故乡的典范，正所谓“暖风熏得游人醉，直把杭州作汴州”（林升：《题临安邸》）。“理论”在德语中叫 Theorie，在英语中叫 theory，二者均来自古希腊语 θεωρία（观察、思考、科学知识）。其名词词根本来指剧场的观众。它指的不仅是一种静观，而且是一种“暂时”脱离现实的抽象而系统的思维方式。所以，《牛津英汉双解词典》对 theory 的解释是“a supposition or a system of ideas intended to explain something, esp. one based on general principles independent of the thing to be explained”^①。可见，首先，理论本质上不是归纳，而是演绎，是根据“独立于”被解释之事的普遍原则（理）来解释某事的假设（逻辑推演）或思想体系。其次，理论是无功利的，它至少在思想中独立于现实，也就是说，它纯粹只考虑事情本身的逻辑和规律，它需要回到事情本身。在古希腊，理论不仅是这样一种与实践相对的并且超然物外的观察和思考问题的方式，也是这样一种表达和论辩问题的方式。因此，理论其实也是论理，是一种以逻辑推论来思考、论述和论辩问题的方式。几年前，在学古希腊语时，我总觉得 θεωρία（理论）与 θεός（神）有相似的词根似乎暗示着二者有某种关联，至少 θεωρία 还有“指派去看神谕”^②的意思。这似乎表明，真正的理论具有某种通神性，至少亚里士多德明确把理论沉思和思辨当作最高的“神性”科学，因为它离感觉最远而且最难知晓，但它又是连续的、纯粹的、自足的和神圣的^③。理论的“神圣性”一直保留在欧洲文化传统之中，因为理论在一定程度上是人类思维能

① 《牛津英汉双解词典》，张柏然主编译，上海译文出版社、牛津大学出版社，2011年，第2338页。

② 参见罗念生、水建馥编《古希腊语汉语词典》，北京：商务印书馆，2004年，第386页。

③ 参见户晓辉《亚里士多德模仿说的目的论》，《中国社会科学院文学研究所学刊》（2011），北京：中国社会科学出版社，2012年，第374-400页。

达的“极限运动”，是人接近“神性”的一种能力。换言之，理论能够帮助人类克服感性的和主观的局限，主动明确理性的能力及其限度并且眺望神性。

当然，从整体比较的意义上来看，西方人传统思维方式都是以语言和逻辑中心主义为特征的，也就是偏重于理论思维的方式，而中国的传统思维方式则以“象思维”为主要特色。^①中国文化传统的思维方式固然具有整体性、模糊性和所谓的辩证特色，但由于它不讲求逻辑性，所以很容易由于缺乏分析性、可辩论性而混淆各种差别，尤其是有些本质性的是非也容易变成中国特色的所谓此亦一是非、彼亦一是非，而且许多是非和对错甚至本质性的和原则性的区分，首先在思想中，其次在现实中，都在没有做出理论性的区分和甄别之前过于匆忙地被转化掉、被跳过或者被同化掉了，以至于让思想中和现实中的许多本该区分和较真的事情都显得无可无不可，好像没有什么东西是截然对立和水火不容的，以至于有些符合逻辑的常识在中国反而变成了某种“异端”，致使在中国社会和学术界违反逻辑常识的做法已经见怪不怪。恰恰因为中国缺乏理性的和逻辑的传统，所以有些强权“逻辑”才能够长期霸占某些话语权，正如“指鹿为马”并非仅仅因为强权，而且因为有关白马非马的理论探讨端倪胎死腹中。也正因如此，自近代以来直到当代那些极端的中国特殊论者充满自相矛盾的论调才总是不绝于耳，才能够通行无阻、招摇过市甚至甚嚣尘上，仿佛世界上真的存在两种逻辑，一种叫逻辑，另一种叫中国逻辑；仿佛世界上真的存在着两种人，一种叫人，另一种叫中国人。这种观点的真正意思是说，在这两种逻辑和两种人之间没有任何共同之处和相通之处，实际上就等于宣布：中国逻辑不是逻辑，中国人也不是人。

总之，理论是中国文化传统所缺乏的东西，至少是我们不擅长的

^① 参见户晓辉《论中国人“象思维”的审美心理属性》，《山东大学学报》2000年第4期；户晓辉：《中国人审美心理的发生学研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第134页，第158-163页。

东西。除非侨易学不想成为一种理论，否则就免不了借鉴西方真正的理论方式，而不是满足于经验归纳或者仅仅考虑侨易学的实用性和适用性，而应该主要考虑侨易学作为理论自身在逻辑上的自洽性和连贯性。显然，叶隽在试图把侨易学建构为一种理论时，并不满足于传统易学的大道理，而是还想进行一种理论性的细部勾勒。所以，他说，“对于侨易学而言，最核心的建构原则是‘二元三维、大道侨易’，这虽然已经道出了原则和基本结构，但仍然必须进一步深入到内部细节处。作为宇宙论原则的二元三维，其好处在于包容性、概括性和结构特征。但若将其具体落实，则仍必须归结到类型学构建”。^①他将二元类型分为三种基本类型——竞型二元、和型二元、战型二元，其实就是一种“类型学构建”。在这方面，熟悉德语文化传统的叶隽当然有着自觉的理论意识。相反，倒是许多在经验主义和实证主义传统中习惯成自然的中国学者天真地认为，他们可以抛开理论，直接把捉到现象的复杂脉络甚至全部复杂性并且以此来沾沾自喜和自鸣得意，因为在他们的眼里，一切理论概念、模式或任何方法都是对现实的简化甚至扭曲。在经验主义传统盛行而且历史悠久的中国，经常还有人喜欢引用歌德的那句名言——理论是灰色的，而生命之树常青^②。我只能在心里感叹无知者无畏和人不知而不“晕”，因为他们不知道甚至想不到、当然也难以理解真正的理论和哲学可以丰富和繁复到何种程度！首先，康德的《纯粹理性批判》已经告诉我们一个简单的道理：我们的任何经验都离不开先验范畴的参与和建构，否则就无法形成任何经验性的知识。换言之，在经验主义者的幻想中，这些能够被他们“天真无邪”地直接抓住的那些未经“歪曲”的现象或所谓的复杂脉络，无非是一种混沌，其实就是康德所谓人不可认识的物自体或“无”

① 叶隽：《“二元三型”与“二元三维”——二元类型的三种模式及其三维开辟》，《跨文化对话》第34辑。

② 原文是 *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum*，参见 *Faust I: Studierzimmer*。

(Nichts)。其次,理论是更纯粹、更自觉、更高级的概念认识和范畴演绎,虽然真正的理论认识与朴素的经验认识有着质的差别,不可同日而语。也就是说,理论认识当然要对看起来混乱无序的现象进行“简化”,因为非如此就难以认识现象的本质。真正的理论对现象和现实的认识深度、穿透力甚至预见性,恰恰是一般的现象观察和经验认识难以望其项背的。例如,马克思《资本论》对资本社会典型形态的本质研究、滕尼斯(Ferdinand Tönnies)对共同体与社会的类型学研究、马克斯·韦伯(Max Weber)对社会行为的理想类型研究,都具有许多相关的经验研究和实证研究难以具备的理论普适性和现实预见性。仅以韦伯的类型学研究为例。恰恰因为他的研究方式主要是理论的方式,所以,在中国遇到的知音也相对较少。在我看来,类型学的建构就是一种典型的理论方式,也就相当于建立一个纯粹的、理想的三角形标准。既然我们在现实中画的任何一个具体的三角形都不是标准的三角形,那就不能依据现实中画出的任何一个不够标准的三角形来制定三角形的标准,而是相反,即必须思考纯粹的、观念的、理想的三角形标准,以此来判定现实中的某个三角形并且看它是否符合或者让它符合纯粹的、理想的三角形标准。因此,只有首先确定纯粹的、理想的三角形标准,然后才能知道怎么画一个三角形,才能知道任何人画的某一个三角形是否标准甚至是否就是一个三角形。这种希腊式的思考方式恰恰就是西方理论的思考方式,也是西方自然科学要在理想的条件下做实验的一个原因。当然,纯粹的、理想的三角形标准至少有两种用法,一种是理论的、认识的用法,即它可以帮助我们判定现实中的某个图形是不是三角形以及在多大程度上是三角形;另一种是实践的用法,即它可以指导我们去画三角形或者去建构各种与三角形有关的实践活动。当然,这只是一个类比。因为人的行为和实践活动不可能像画三角形这么简单,而且关键是,人的行为和实践活动除了每次抱有的具体目的和个别动机之外,还应该具有普遍的理性的目的。也就是说,人是一种理性的动物,只要是人,就具有理性,否则

就不是人，因为没有理性的人不符合“人”这个概念。因此，做人也就是要成“人”，要做并且成为一个理性的人，这是人的天命或天职，也是人的一切行为和实践活动的一种目的理性，或者说，目的理性或目的合理性（Zweckrationalität）就是对人的行为和实践活动的一种必然的规定。这是欧洲思想资源的一种基本的、超越的和先验的设定，也是一种必然的逻辑推论。韦伯的理想类型学恰恰就是从这样一种基本前提出发的。其实，韦伯说得已经很清楚，他的类型学意在把一种由纯粹目的理性建构起来的行为进程（ein konstruierter rein zweckrationaler Verlauf）确立为理想类型，而把所有受情绪左右的无理性行为要素都视为偏离这种理想类型的成分。这样就为社会学家判定现实中的种种行为提供了一种标准或理想类型。只有从这样一种方法上的合目的根据（methodischer Zweckmässigkeitsgrund）出发，所谓“理解”社会学（“verstehende” Soziologie）的方法才是“理性主义的”或“合理主义的”（“rationalistisch”）。^①而韦伯所谓的“理解”多半就是依据理想类型来解释性地把握现实中的特定行为，而且只有从这种理想类型出发，社会学的决疑论（soziologische Kasuistik）才是可能的。韦伯认为，理想类型当然不是社会学的唯一途径，正因为它们是理论类型所以才需要加以说明，而对社会学所研究的那种经验静力学类型的平均类型（der Durchschnitts-Typus von der Art der empirisch-statischen Typen），则无需做方法论上的说明。^②但从理想类型上来看，社会学的这些建构概念不仅是外在的，也是内在的。因为只有这样的概念才能为研究现实中常常不自觉的、无意识的甚至半意识的各种行为确立判定的理性标准和尺度。在方法论上，人们只能在那些不清晰的其他术语和这些清晰但又非实在的、理想的术语之间

① 参见 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1976, S.2-3。

② 同上，S.4, S.10。

进行选择，而学术研究常常宁愿选择后者。^① 我们可以看到，韦伯的这种理想类型学蕴含着一种深刻的目的论思想，而这至少是自柏拉图和亚里士多德以来欧洲思想的一种深厚传统，它在德国古典哲学那里达到了顶峰。也可以说，以纯粹目的理性为目的的理想类型不仅是认识和判定现实中的各种行为的理论标准，而且是一种应然的实践标准和客观尺度。进而言之，人的一切实践和历史除了具有自然因果关系的各种目的之外，还应该具有实践理性的自由目的，这种实践理性的自由目的就是人的实践和历史的目的是论（Teleologie / Teleology）。在这种目的论视野下，人的实践和历史才不是盲目的、混乱的和无方向的，而且在我看来也才是值得去做的和值得去经历的。也就是说，理想类型不是一种任意的理论设定，而是以目的理性或目的的合理性为客观尺度的一种标准类型。显然，这种类型学与仅仅依据对各种现象的经验观察并且从中归纳出一些行为类型或关系类型的所谓类型学明显不同。那么，能不能对这两种类型学做出价值评判呢？也许后现代衮衮诸公多半认为不能，但我认为还是可以而且必须做出价值评判。在我看来，前者是一种真正的理论研究，而且是一种作为实践学的理论研究，而后者并不能算是理论研究。前者不仅在智慧含金量和价值上明显高于后者，而且是中国更需要的一种研究。这种评价不仅是因为在中国一向多的是经验主义研究和实证研究而缺乏真正的理论研究或理论性的实践研究，也不是出于我的个人偏好，而是出于事情本身的性质和中国情势的客观需要。

叶隽显然在一定程度上意识到了侨易学的类型学是一种理论分类，而不是对现实和现象的直接分类，所以他说，“二元关系作为一种核心概念建构，绝不可能仅仅是简单的或战、或竞、或和的静态二元关系，而是一种动态的可能在发生不断变化关系的二元。之所以如

^① 参见 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1976, S.10-11.

此名之，乃贴标签之无可奈何”^①。与此同时，他似乎也隐隐约约地觉察到，侨易学的类型学最好也能够像韦伯的理想类型学那样具有一种目的理性的价值取向，所以他才问：“侨易就是寻求这种内在逻辑的思维和方法，是否还需要加上伦理道德观的内容？”^②其实，这恰恰表明，即便试图成为一种理论，侨易学仍然面临着一个何去何从的选择难题：是成为一种单纯追寻自然因果关系的认识理论，还是成为一种蕴含着目的理性或理性目的论的实践理论？我觉得这其中有着非常大的理论分野和方向差异。即便只想成为一种单纯追寻自然因果关系的认识理论，叶隼也完全明白，侨易之间不一定有直接的因果关系，即因侨可以致易，也可能侨而未易，反过来说，易也不一定因为侨。无论古今中外，我们都可以看到，有些思想的真正交流、交锋和接续从来都是跨时空的交“易”，这不仅是指不受时空之侨的阻隔，更是指根本与这种时空之侨无关。一种思想只能在关注这种思想的有心人那里才能得到理解、反响、共鸣或展开，而与那些即便和这种思想处在同一个物理学时空却对它不闻不问或者根本没兴趣理会的人无关。对于这些人而言，这种思想根本就不存在，当然反过来说，这种思想本来也不是为这些人才存在的，所以即便有时空上的侨也常常不能发生思想和精神上的易。那么，即便只从适用性上来看，如何使侨易学能够包容和解释这些超越具体的时空之侨的易，也值得考虑，除非有人认为，这些现象本来就不属于侨易学试图解释的范围，因为侨易学只想对某些特定的侨易现象给出某种说法就足矣。

第二，叶隼不仅想让侨易学成为“一种理论”，还想让它成为“一种哲学”。也许我们可以说，在他的设想中，侨易学不仅是一种术，还要成为一种道，侨易学中既有体也有用。无论怎么界定“侨”和“易”，“就侨易学来说，考察各种事物单元之间的变化与不变关系是核心内

① 叶隼：《“二元三型”与“二元三维”——二元类型的三种模式及其第三维开辟》，见《跨文化对话》第36辑。

② 同上。

容”^①，而且叶隽显然不满足于具体的事项描述，他还要由象及道甚至抽“象”向道，因此，他提出的所谓“二元三维其实也不妨就理解为二元、三元之间的一种调和表述”^②。这些想法都使侨易学与哲学，尤其是西方哲学不能不发生某种关联。当然，对此我已经“野叟献曝”，认为“仅仅根据《易经》的观念和模式来把侨易学建构为一种哲学，还远远不够。抛开时代差异不说，我认为人类迄今最优秀的哲学遗产不是《易经》而是德国古典哲学，从思考的深度和辩证思维的细致程度来看，《易经》和黑格尔哲学就无法相提并论。倒不是说，我们必须参照黑格尔或德国古典哲学，而是说，参照《易经》来构想侨易学的原理和模型，在理论上毕竟还是显得有些空泛不实”。^③而且，“关键是，既然哲学以及现代学术方式还有社会主义核心价值观中的许多内容都是中国传统所缺乏的，那我们需不需要向人家学习？如果可能的话，我是希望自己能够向世界上一切优秀的东西学习，在这方面真正做到英雄不问出处。因为在终极的意义上，‘学问只有精粗高下之分而没有中外古今之别’。西方哲学和学术传统讲逻辑和学理，所以它们的道理可以辩驳，可以不断地去伪存真，也就可以不断地促进知识的积累和认识的进步。只有平心静气地承认和认识到自己有所欠缺，才可能有取长补短的需要，这种‘侨易’对我们不仅没有害处，反而可以强壮自己的精神。我说这些话的意思是，如果叶隽想把侨易学上升为一种能够被论证和反驳的哲学，仅仅依靠中国传统‘模糊’的和大而化之的《易经》资源可能还不够，最好能够借助一下德国的哲学资源，像胡塞尔（Edmund Husserl）那样，把学术上的‘大钞票’兑换成‘小零钱’”。^④

当然，在中国所谓后现代者看来，把欧洲哲学尤其是德国古典哲

① 叶隽：《“二元三型”与“二元三维”——二元类型的三种模式及其第三维开辟》，见《跨文化对话》第36辑。

② 同上。

③ 户晓辉：《主持人语：侨易学的几个问题》，叶隽主编《侨易》（第二辑），社会科学文献出版社，2015年，第272页。

④ 同上，第272-273页。

学看作人类思维迄今最高的成就，这本身在他们眼里好像就显得可笑。因为他们可能认为，已经不能在任何一种严肃的意义上使用“最”这样的字眼了，否则就是某种“霸权”的表现。但是，我们应该看到，尽管欧美国家有所谓后现代，可在那里的大学课堂和学术界，德国古典哲学仍然是被阅读和讨论得最多、也是最受重视的思想遗产之一。就我本人而言，因为喜欢而且这些年在德国哲学的门缝里多看了几眼（王菲唱《传奇》，刘兵作词：“只因为在人群中多看了你一眼，再也没能忘掉你的容颜”），所以我自己虽然不一定能够怎样，但对别人已经达到的高度和深度还算有一点见识，所以只能老老实实在地承认，德国古典哲学的大家们，个个都是一座高峰。中国不好辩、不善辩甚至不许辩的传统阻碍了理论和逻辑思维能力的生长，所以我们考虑问题容易意气用事和从感情（性）出发。我自己喜欢理论的原因之一也是希望用理论来遏制自己的这种倾向，弥补文化传统给我造成的先天不足，减少思维的不一致和不连贯以及各种糊涂认识。

第三，在德国古典哲学中，我觉得黑格尔哲学尤其值得侨易学借鉴。在2015年11月16日“作为元思维方式的二元三维”小型学术研讨会上，我已经向叶隽提出了这种建议。因为侨易学既然想成为一种“元思维方式”，就难免会面临这样的难题，即如何开出第三维？这个第三维出自二元之内还是来自二元之外？对这些难题，叶隽心知肚明。所以，他反复说，“我还是更倾向于以世界性为标的，强调建构西方、东方的二元关系，实质上是为了构建最后那个最为世界的一，即普适性的元一。当然仅仅是有二也不够的，还需要构筑出那个三来”^①。此番提出三种二元关系类型，他仍然强调，“如果根据二元三维的基本结构模式，则必须开出一个第三维来。那么这第三者是谁？或许可以有一个所谓的‘竞型二元’，就是指阴阳二元关系表现

① 叶隽：《“二元三型”与“二元三维”——二元类型的三种模式及其第三维开辟》，《跨文化对话》第36辑。

出的介于附型、战型二者之间的一种类型”。^① 他不禁深有体会地说：“可三维如何设定，则让人颇费思量。尤其是这作为流力因素的第三维，说好了是一种道衡力量，但说得不好，则往往流为一种形式化的东西”^②。但我认为，如果要想从理论上和哲学上思考这个“第三维”，可能它多半只能是“一种形式化的东西”，否则就很难具有应有的理论力度和普适性。恰恰在这方面，黑格尔哲学能够给侨易学的难点突破带来启发。

我对德国古典哲学和黑格尔的理解也很有限，但单凭这种有限的理解，我认为，无论中外，黑格尔像绝大多数伟大思想家一样，难免受到各种各样的误读和误解。如果仔细研究大思想家在中国的接受史和理解史，我们不仅乐观不起来，而且可能会悲观地看到，许多精深的思想都难免或多或少地被误解和误读，甚至到了这样的程度：“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳，叶徒相似，其实味不同。水土异也”（《晏子春秋·杂下之十》）。可以说，一种思想越是精深和微妙，就越是需要有足够耐心、决心和理解能力的知音，但实际的情况往往适得其反，而一旦它被大众化，往往就是它被肤浅化和庸俗化的开始。正因如此，康德才坚决反对把自己的哲学通俗化，只有在首先以哲学自身和理论自身的方式把自己的思想表述出来之后，他才允许把自己的思想通俗化和大众化。我们不能不说，康德是明智的。正如恩格斯在致拉法格的信中所指出：“……马克思曾经说过：‘我只知道我自己不是马克思主义者’。马克思大概会把海涅对自己的模仿者说的话转送给这些先生们：‘我播下的是龙种，而收获的却是跳蚤。’”^③ 中国的“假黑格尔”哲学对黑格尔的误解并不能掩盖甚至抹杀“真黑格尔”哲学的功绩与深刻的合理性，更不能由此认为对黑格尔哲学的研

① 叶隽：《“二元三型”与“二元三维”——二元类型的三种模式及其第三维开辟》，《跨文化对话》第36辑。

② 叶隽：《“侨易二元”的整体建构——以“侨”字多义为中心》，叶隽主编《侨易》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2015年，第203页。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社，1995年，第695页。

究和认识就会落入“‘真黑格尔’自否定辩证法的陷阱”^①。若干年前，在与研究生一起读康德《实践理性批判》时，我曾说，如果我们对别人的批评仅仅以我们自己的误读或误解为基础和依据，那么，这样的批判实际上批的只能是我们自己（自说自话）和我们自己的观点，与被批者有何干系？正如歌德所言，“人们不懂的东西，也无法占有”^②。假如我们有一个东西，那么通过理解别人的另一个东西而拥有了两个东西甚至可能由此产生第三个东西，这样就等于通过理解而丰富并提高了我们自己，何乐而不为？无论中外，那些把黑格尔看作一条“死狗”的人，多半并不真正理解黑格尔，因为一旦真正对他有所理解，就基本上不再会持这样的看法。无论任何人，想理解但不一定能够理解；可是，如果压根儿不想理解，除了歪打正着式的个别偶合，怎会有整体理解和细微体会的可能呢？

以我有限的理解来看，所谓“传统易学的思维方式，与黑格尔哲学及其辩证法并无轩輊”^③，只能是表面现象。所谓“易经思维与黑格尔辩证法、精神现象学的隐秘联系”^④，多半只是因为二者都有某些辩证思维的成分，但他们的精神实质却有本质差异，甚至可以说貌合神离。这至少表现在几个方面：

首先，易学的阴阳变化观念在黑格尔看来可能仍然是抽象的而非具体的，也就是说，没有经过概念的具体分化、规定和彼此之间的逻辑限定，正如“中国人的‘天’缺少规定性，所以规定性外在于它，特殊东西上升到的这个普遍东西也外在于它”^⑤。“阴”“阳”之类

① 吴剑文：《现代中国思想范式的建立——侨易学初探》，叶隽主编《侨易》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，2014年，第244页。

② 原文是 Was man nicht versteht, besitzt man nicht, 参见 Goethes Werke, Band XII, Verlag C. H. Beck, München, 1978, S.398。

③ 吴剑文：《现代中国思想范式的建立——侨易学初探》，叶隽主编《侨易》（第一辑），社会科学文献出版社，2014年，第244页。

④ 同上。

⑤ 《黑格尔全集》第27卷第1分册，刘立群、沈真、张东辉、姚燕译，北京：商务印书馆，2014年，第144页。

的概念也同样如此。所以，易学好像适用于许多东西，但也往往显得大而无当，容易把本质与非本质的东西轻易调和并转化掉。当然，如果叶隽也像中国的某些后现代者一样压根儿否认还有什么本质与非本质的东西，那我也只好无语。正因为易学的诸多概念缺乏具体分化和具体的规定性，所以就容易沦为随意解说，至少为理解者的主观附会预留了很大的余地。也许正是受到易学的这种影响，所以叶隽在考虑侨易学的二元关系时也表现出一定的随意性和游移不定。例如，他说，“在我看来，侨易观念的核心仍在于其对‘变’与‘常’二者关系的处理”，关键是找到它们之间的中介因素，但叶隽似乎仍然只是从二元之外来寻求这种“中介因素”，所以他认为，“可以考虑将‘势’设为理解‘变’‘常’二者之间的第三维”，而“如果我们选择‘势’作为第三因子，就必须还赋予它能动的功能”。所谓“势”就是“一种包含整体背景（大势）、具体场域（具势）和更带有中国文化本身特点的‘山雨欲来风满楼’（气势）那种表述的历史语境”。^①这种解说和理解虽然也能概括一些文化侨易现象，但毕竟带有很大的偶然性、随意性、外在性和不确定性。当然，如果叶隽愿意像经验主义和实证主义者那样以追逐偶然性、随意性为乐趣和满足，同样另当别论。相反，黑格尔辩证法虽然主要研究事物的变易（Das Werden），但这种变易却不是外在的、偶发的、随意的和非本质的，而是事物自身必然发生的、内在的、本质性的变化。我们只需看这一句：“变易作为本质的变易，首先是活动，即本质向定在的自由的一种过渡，但这种过渡是一种已内持续存在”。^②也就是说，变易首先是“本质的变易”而不是外在的、非本质的变化，其次是“本质向定在的自由的一种过渡”。这里的本质是追求“定在的自由”，而不是一般的“一

① 叶隽：《“侨易二元”的整体建构——以“侨”字多义为中心》，叶隽主编《侨易》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2015年，第199、201页。

② 原文是：Das Werden, als Werden des Wesens, ist zunächst das Thun, ein Uebergehen deßelben in die Freyheit des Daseyns, das aber ein in sich Bleiben ist. 译文参见《黑格尔全集》第10卷，张东辉、户晓辉译，北京：商务印书馆，2012年，第68页。

种过渡”。而且，这种过渡和扬弃对立面是一个内在的、无限的过程，因而不会构成某种封闭和终结。如果侨易学只满足于研究各种外在的、非本质的侨易现象及其因果关系，那么，这种侨易学大体上仍然属于纽伦堡时期的黑格尔所谓的“现象”学，因为在他看来，现象就是由“流逝的多样性共同构成”的“非本质的东西”，或者说，“这种本质的非本质性就是现象”。^①当然，这种“现象”学根本不同于后来胡塞尔（Edmund Husserl）追求的那种作为本质学的现象学。

其次，黑格尔的辩证法具有深刻的目的论内涵，甚至可以说目的论构成了其辩证法的神髓，这种理性的目的论思想当然也是中国易学所缺乏的东西。可是，侨易学是否应该具有一种理性的目的论框架，这似乎是值得叶隼认真考虑的一个问题。我认为，对于当下中国来说，理性的目的论框架是我们研究各种理论问题以及处理各种现实问题最欠缺也最急需的思想资源。与这个框架相比，其他一切问题都处于相对次要和相对不重要的位置。如果说中国易学只是一种对现象及其变易规律的客观认识和描述，那么，黑格尔辩证法以及韦伯的理想类型学则是一种真正的实践研究或实践认识。用康德的划分方法来说，易学是对外在客观事物的因果关系的理论认识，而黑格尔辩证法以及韦伯的理想类型学则是一种实践认识。前者只是认识事物变化的规律、现状及其已然和实然，而后者却是对主体的行为和活动的实践认识，其中当然有已然和实然，但更包含着应然和未然，也就是包含着理性的目的论。这种理性的目的论当然包括目的理性的应然、未然和可然。正因如此，我所期待的侨易学应该是一种实践科学，它研究的主要不是由自然的因果关系导致的种种侨易现象，而是由人的自由意志开辟出来的自由侨易关系，因为从根本上说，“人的尊严和自由等现代价值却不在自然的因果关系之中，而是在完全不同于自然因果关系的精神因果关系（道德、法、习俗等）之中，也就是在人的自我立法关系

^① 参见《黑格尔全集》第10卷，张东辉、户晓辉译，北京：商务印书馆，2012年，第48页。

或人自己开启的（自由）因果链之中”。^①

再次，黑格尔的“精神”（Der Geist）实际上就是自由的主体，他的《精神现象学》就是这种作为自由主体的“精神”自我展开、自我实现的历史和实践认识历程，而这恰恰是中国传统最缺乏而为当下的和未来的中国最需要的东西。恰恰在这方面，我也想特别提醒叶隽，在借鉴黑格尔的时候，需要提防“以传统易学为体，黑格尔辩证法为用”^②的做法，不要落入前人所谓“中学为体、西学为用”的历史覆辙。对黑格尔的借鉴，如果有必要，那也是必须成为我们的“体”或者至少必须体用结合才能真正有效。当然，这一点不仅殊为不易，而且恰恰是那些担心中国文化失去本“体”的人最担心的事情。但是，近代以来的种种前车之鉴已经表明，实用主义或工具主义式的学习和借鉴不可能成功。原因在于，如果我们的文化之“体”出了问题，那就必须从“体”上来一个脱胎换骨和涅槃重生，否则只能是治标不治本式的头痛医头、脚痛医脚。全球化和现代化的历程已经向我们表明，包含着黑格尔这种自由主体精神的西方文化价值观在全世界的逐渐推广经历了一个从个别的被动接受到普遍的主动欢迎的漫长过程，这也可以看作黑格尔所谓“世界精神”的一种觉醒和实现的过程，其中的道理绝非单纯的所谓西方文化强势和文化霸权那么简单。当然，传统的易学不可能包含这种作为自由主体的“精神”。我也不是要苛求于自己的文化传统，而是说，既然立足当下的我们已经知道有一种我们需要而且对我们的思考更有助益的思想资源，难道仅仅因为它出自西方就不适合我们或者不值得我们借鉴吗？其实，在精神的“侨易”过程中，我们不必过于强调自己的特色，因为即使我们不强调，这种所谓的特色本身也像一种精神胎记，甚至即使我们想摆脱也仍然难以摆脱——

① 户晓辉：《主持人语：侨易学的几个问题》，叶隽主编《侨易》（第二辑），北京：社会科学文献出版社，2015年，第271页。

② 吴剑文：《现代中国思想范式的建立——侨易学初探》，叶隽主编《侨易》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，2014年，第243页。

所谓不思量、自难忘。尤其是在理解与我们异质的和陌生的思想时，这种自身的特色虽然有时可能与异质的和陌生的思想撞出火花，但更经常的情况是容易让我们以己度人、用自己的前见、定见甚至偏见去同化甚至误解异质的和陌生的思想，一次次地让我们坐失以另一种与我们不同却是我们所缺少和需要的东西来丰富自己、完善自己的良机，因为我们认识事物的自然倾向是，只能认识我们想认识和愿意认识的东西。

当然，限于篇幅，我只能就黑格尔辩证法与侨易学可能具有的某些关联略加提示。其实，黑格尔辩证法有丰富而复杂的细节，这些细节中蕴含的微言大义都是本文无法展开论述的内容。如果说“侨易学便是在传统易学和黑格尔哲学的‘奥吉亚斯牛圈’中，清扫出一条道路，属于内部突破的努力”^①，那么，这也是我对侨易学的期待和期望，但我同样认为，这不是完成时，而是未来时。在这方面，“侨易学的完整体系，只能说初步成形，远未形成”^②。我相信，中国文化是否具有所谓的普适性或者能否为其他文化贡献出自己的独特价值，至少能否适用于中国现在与未来的发展需求，这一定是在经过真正的理性反思、洗礼和重构之后才能断言和发现的问题，而不是在此之前，更不是像一些所谓新儒家那样一厢情愿地从愿望思维和民族主义情绪出发所能够成就的事情。但愿侨易学能够在这个过程中做出一份独有的贡献。

① 吴剑文：《现代中国思想范式的建立——侨易学初探》，叶隽主编《侨易》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，2014年，第250页。

② 同上，第251页。