

目 录

“清华国学丛书”总序	1
序 言	1
一 比较	
国学如何走向开放与自由	3
自由与传统的会通	26
价值传统的积极面	63
二 西学	
什么是“阅读经验”?	69
伯林:跨文化的狐狸	82
发明传统:伪造还是再造?	131
三 编译	
理论的祛魅与登堂	169
总体攻读与对话意识	182
理解的热情,或翻译与文化势能	190
四 国学	
发散又聚敛地重读孔子	197

对于往事的中国记述	208
关于陈寅恪的思考提纲	224

五 汉学

“汉学”语词的若干界面	243
跨文化阅读的汉学资源	281
国学、汉学与中国学	284

六 日本

把东亚还给东亚历史	305
封闭的开放	323
日本的“小大之辨”	340

七 文学

伟大背后的伟大	357
另一种爱情	371
那就爱这个“错”吧	397

八 当代

沿着八十年代的心力所向	415
寻求“中国文化的现代形态”	443
仁心一刻也不能断根	456

代后记：为国家社稷而贪功	465
--------------------	-----



一 比较

国学如何走向开放与自由

自由与传统的会通

价值传统的积极面

国学如何走向开放与自由

我们都知道,孔子曾经对着“德之不修”和“学之不讲”的状况,表达出特别深切的忧虑。如果再参照他那个年代“礼崩乐坏”的现实,我们就不难由此体会出,对于学术话语的“讲说”或“讲谈”,至少从孔子的角度来看,对于文化传统的传习与发展来说,具有相当关键乃至不可或缺的作用。——这是因为,一旦这样的“讲说”或“讲谈”被冷落了下来,载有文化精义的经典就要被束之高阁了,而文化的内在运脉也便要渐渐式微了。

正因此,对于学术话语的这种持续“讲说”或“讲谈”,便应被视作支撑起一种文化传统的、须臾不可稍离的深层推力。更不要说,这种来自主体内倾的文化动力,对于由孔子所开出的这个文化类型而言,又具有远较其他文化更为重要的意义。这是因为,此种文化的特点恰在于“无宗教而有道德”;也就是说,它决定性地舍弃了在它看来并不可靠的、至少也是属于未知的外在神学支点,转而去向更有把握体会到的、来自主体的仁爱之心去寻求支撑。——正是在这个意义上,我才曾这样来总结此种文化模式的独特贡献:“善于自我救度

的、充满主动精神的人类,实则只需要一套教化伦理、提升人格的学术话语,去激发和修养社会成员的善良天性,就完全可能保证日常生活的道德判断,从而不仅维系住整个社会的纲常,而且保障人们去乐享自己的天年!”^①

我们知道,到了两千多年以后,为了维持这种话语本身的生机,以保持“苟日新,日日新,又日新”的状态,现代学者冯友兰又在他的《新理学》一书中,把儒家后学对于它的“讲说”或“讲谈”活动,区分成了“照着讲”和“接着讲”两种。而沿着他的这种思路和句式,我跟着又把从“照着讲”到“接着讲”的关系,发展到了再从“接着讲”到“对着讲”的关系。——回顾起来,我当时正在北大比较所工作,也就是说,当时我正集中关注着文明边界上的问题。所以,按照自己当时的心念,如果能把上述两组辩证关系再串联起来,那么,借助于这三种接续产生的、针对全部既有人类智慧种子的,既严肃又灵动的讲说态度,就有可能牵出一条足以把我们引领出“诸神之争”的红线。

正是为了克服片面囿于某一传统的“接着讲”,我们就必须把它进一步解放为“对着讲”!事实上,每天都摆向我们案头的西方学术译著,和立于我们四壁书架上的中国古代典籍,已经非常鲜明和直观地提示着我们,如今不管谁想要“接着讲”,也至少要承袭着两种精神传统去开讲,——而且是两种经常在相互解构和解毒的传统!由此很自然地,如果我们自信还并非只是在以西方传统或中国传统为业,而是在以思想本身为自己的事业,那么两种传统之间的“对着讲”,就无疑是一种更合理也

① 刘东:《意识重叠处,即是智慧生长处》,《思想的浮冰》,上海:上海人民出版社,2014年,第62—63页。

更宽容的学术选择。^①

在那以后,我虽然又调到了清华国学院,工作的重心也随之有所调整,可自己在这方面的持续关注,却没有发生过丝毫的转移或变迁。毋宁说,我倒是发现了这种种从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的、越来越丰富和细腻的讲说方式,对于如何开展国学本身“讲说”或“讲谈”,也同样具有重要的方法论意义。——而为了能充分展开这种想法,我又需要在开头的这一节里,先来讲清在这三种“讲说”方式之间,究竟是如何渐次升华和不可分割的。

首先应当看到,学者们所以会一再地提出和细化这类区分,而先从“照着讲”走到了“接着讲”,又从“接着讲”走到了“对着讲”,当然是因为大家都在具体“讲说”的过程中,不断意识到列在后面的那种“讲说”方式的必要性。——比如说,即使只打算去“照着讲”,实际也不会只是在老实巴交地照本宣科,而必须充分调动起阐释者的积极性,否则就什么想象力都发挥不出来,什么新意和创见都“讲说”不出来,从而也就势必要被后人所忽略或淘汰了。正因为这样,正像伽达默尔早已向我们展示过的那样,在作为一种有机过程的“讲说”活动中,真正称得上卓有成效的“照着讲”,就只能是充满参与精神的“接着讲”,哪怕有人挑明了要严格地采用汉学(汉代之学)的方法。

进而言之,由于文化之间越来越密切的交流,已使得任何统绪都无法单独自闭,又使得任何想要在哪条单线内进行的“接着讲”,都会不自觉和程度不一地变成了“对着讲”。——比如,如果只看其表

^① 刘东:《从接着讲到对着讲》,《道术与天下》,北京:北京大学出版社,2011年,第239页。

面的宣示,唐代韩愈口中的“道统”曾是何等地森严和排他,所谓“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲”^①。可在实际的文化操作中,等到这个“道统”在后世真被继承下来,获得了被称作宋代“道学”的精神后裔,却不仅没对佛老进行“人其人,火其书,庐其居”^②,反而被后者打上了不可磨灭的烙印。

难道不是这样吗?如果没有印度文化的传入与接受,立论重心原在仁爱之心的儒家,顶多也只会以康德式的“主观的合目的性”,去虚拟地提出《易传》中的天地解释,以充当自家学说内核的、拉卡托斯意义上的“保护性假说”。而宋明理学的那些基本命题和图式,什么“格物/致知”,什么“主敬/主静”,什么“天理/人欲”,什么“道心/人心”,什么“天地之性/气质之性”,就不会照后来的样子被诱发出来。——尽管话说回来,又必须是沿着儒家学术的基本理路,和不失这种人生解决方案的基本特色,这类的诱发才会显出积极的效果;正因为这样,在先秦时代曾经看似平分秋色的“儒分为八”,也就不可能获得同样的思想史地位。

既然说到了这里,就不妨再跟着补充说明一句,人们以往在这方面,似乎未能以同等的注意力看到,理学家之所以能顺利汲取当时的“西学”(西域之学),则又是因为早在他们的时代之前,中原文化便已针对着外来的佛学话语,而长期采取了“对着讲”的文化策略,从而既逐渐化解了其外在性,又悄悄把它转化为可以优势互补的思想

① 韩愈:《原道》。

② 同上。

材料。而这也就意味着,不光是在理学家那里,实则早从佛学刚刚传入开始,这种“对着讲”的过程就启动了。——这也就从另一个重要的角度,益发证明了我所提出的“对着讲”的普遍化和有效性。

更不要说,尽管在一方面,正如我以前已经指出过的,“冯先生当年想把‘接着讲’跟‘照着讲’划分开来,其本意无非是赋予后者以学术合法性,以便名正言顺地对经典进行创造性的发挥。——这样一来,如果他在‘贞元六书’中想要代圣人立言,就只需照顾这些言论是否贴合儒学的内在走向,而不必计较是否确有先贤的语录可供征引”^①,可在另一方面,这位自觉要来做个“宋学家”的现代学者,实则又在宋明理学的基础上,进一步糅进了西方哲学的要素,于是在这个意义上,他当年借以自况的这种“接着讲”,也就属于一种照顾面更广的“对着讲”了,也即又不光是在中印文化之间来“讲说”,还更是接续着中、西、印三种文化的统绪,来进行水乳交融的、你中有我的“讲说”。

出于同样的道理,现代中国著名的“新儒学三圣”,也即性格既鲜明、贡献亦突出的熊十力、梁漱溟和马一浮,这些学者从一个方面来说,当然也都是“接着”宋明理学来讲的,而且或许正因为此,他们才如此不约而同地,全都突显了自己的佛学渊源,而这自然就已经属于“对着讲”了。可从另一方面来说,他们所共同发出的学术话语,又在同时回应着西学的强烈冲击,而或隐或现地回应着外部世界的挑战,——甚至,即使是在那些看似未涉西学的命题中,如果细绎其立意的初衷亦莫不如此,而这就更要属于自觉的“对着讲”了。

① 刘东:《从接着讲到对着讲》,《道术与天下》,第238页。

接下来要说的是,上一节文字中的这一番考察,又鉴于晚近以来急转直下的思想情势,而显出了更加要紧的方法论意义。

说实在的,如果我们的国学还像以往那样,既受到了普遍的忽视,又受到了普遍的蔑视,那么,尽管其中的问题仍很要命,却不会照现在的这个样子表现出来。然而,晚近以来的戏剧化变化却是,随着综合国力的戏剧性增长,我们的传统文化,特别是作为其内核的学术文化,也在对于“礼崩乐坏”的再次惊呼中,并且在作为一种西学的后殖民主义的强力助阵下,突然表现出了全面的复振之势。——而由此一来,作为沉重历史的某种惯性表现形式,长期受到文化激进主义熏陶的人们,就难免要生出嘀嘀咕咕的狐疑,误以为这只是在简单地回到过去,和径直地恢复已被抛弃的传统,包括其中所有曾被认作“悖理”的东西。

要是果然这样的话,那么即使我本人也必须坦率地承认,别看国学在表面上又被普遍追捧着,却不啻陷进了另一种危机中;而且这种危机,也并不比国学当年被毁弃时更轻,因为这会使它的研究者太过飘飘然,再也意识不到一味抱残守缺的坏处,想不到再到交互文化的思想场域中去澡雪自己。——不过,还有一种可能是,这类危机更多的只是出自“国学热”的批评者本身,因为只要对照一下前文中的论述,大家也就不难发现,这些人的方法论仍嫌太过陈旧,以致还是把对于学术话语的当代“讲说”,只是狭隘地理解为“照着讲”,充其量也只是在“接着讲”。

不待言,正像我以往明确指出过的,休说只打算去“照着讲”了,

就算只打算去“接着讲”，这样的文化诠释活动都显得狭隘，从而，它最终也只能把我们引领到“诸神之争”甚至“文明冲突”的沼泽地中：

以往那种仅限于某一脉络内部的“接着讲”，在显出相当的开放和灵活的同时，毕竟也还有其狭隘和独断的一面，——因为无论打算接续着何种精神传统来开讲，这样的主讲人都已先入为主地设定了，所有的真理都已穷尽于此一传统的基本取向，而后人与时俱进的诠释工作，哪怕再充满灵感和再富于创意，也不过是把真理从以往的隐性推演到应时的显性罢了。受这类前定预设的无形制约，即使外来文化构成了某种刺激，也只能刺激得固有的文化更加强劲和周到。所以骨子里，在对于文明价值的此种本质主义的理解中，各文明的原教旨根本是老死不相往来的。而由此展现出来的世界图景，也就好比是存在着许多生存竞争的文化物种，它们尽管从未拒绝过相互撕咬和吞食，但这种彼此消化却很难有助于共同的进化，而只能表现为一场撕咬——猫若咬了狗一口就长出一块猫肉，狗若咬了猫一口就长出一块狗肉，直到文化食物链的哪一环被戛然咬断为止。^①

然而，无论是当真想要这么做的人，还是亟欲批评这种做法的人，显然都没有能与时俱进地意识到，对于任何文化传统的言说环境，都已发生了根本不可逆转的变化，而且这种变化的最大特点，就是在这样一个全球化的时代，任何学术性的话语言说，都只能发生在交互文化的大环境下。——缘此，正如我以往在论述梁启超时所指出的，他在《欧游心影录》中对于祖国文化的回望，其实并不像汉学

① 刘东：《从接着讲到对着讲》，《道术与天下》，第239页。

家列文森所说的那样,只是反映了一种眷恋故土的顽固怀旧情感;恰恰相反,他当时实则已经明确地意识到了,从更为广远的世界性的“大空间”来看,从各方水土中接引出来的各种殊别文化,都注定会使人类意识中的那个叠合部分受益。也正因此,梁启超才会在他这本意识大大超前的著作中,对于自己未来的运思进行了这样的筹划:

第一步,要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意;第二步,要用那西洋人研究学问的方法去研究他,得他的真相;第三步,把自己的文化综合起来,还拿别人的补助他,叫他起一种化合作用,成一个新文化系统;第四步,把这新系统往外扩充,叫人类全体都得着他好处。^①

更加“巧合”的是,基于前文中给出的方法反思,尽管我在北大比较所时并没有想到,然而照现在看来,实则在梁启超所筹划的这些运思步骤中,便已然不仅包涵了“照着讲”和“接着讲”,还更具包含了“对着讲”。由此可谓心同此理的是,原来在我目前任教的这个清华国学院,从来就有人在心怀远大地憧憬着,靠着这三种循序渐进的“讲说”或“讲谈”,或者说,循着自家文化本根的逐步扩张与生长,文明历史的过往进程不仅不会被戛然中断,而且其中各种智慧种子反倒会在交互的合力下,不断地发生碰撞、嫁接和交融和共生,并最终发扬光大为足以为人类共享的精神财富。

无论如何,惟其有了这种延续中的上升,从地球各个角落中生长出来的智慧种子,才有可能同时去向某一个中心聚集,并最终在我们的哪一代后人的宽大头脑中,被决定性地熔铸为真正足以为普世所

^① 梁启超:《欧游心影录·节录》,载《饮冰室合集·专集之二十三》,北京:中华书局,1989年,第37—38页。

接受的“普适”精神。——不管这种辉煌的未来远景,只照眼下来看是怎样的模糊虚渺,然而也只有等到了那一天,才能最终化解掉“文明冲突”的内在根源,从而最终消除掉正要毁灭整个人类的心魔;而马克思·韦伯所深刻刻画的令人绝望的“诸神之争”,也才能真正转化为整个世界的“诸神之合”。

这当然是谁都愿意接受的前景。——不过,正是为了逐渐地走向这种前景,我在这里却要平衡地再度提醒:一方面理所当然的是,对于任何严肃的思想者来说,无论他最初出生于哪个具体的时空,他由此所属的那个特定思想场域,尽管会向他提供出阿基里斯般的力量,却不应构成他不可克服和摆脱的宿命;恰恰相反,他倒是正要借助于从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的学术言说,借助于不断拾级而上的、足以“一览众山小”的文化间性,而不断地攀越文明的高度,并走向思想的合题。

然而,另一方面也需更加注意的是,即使是在这种交互文化的场域中,或者说,恰恰是为了稳健踏实地踏进这种场域,我们又必须不偏不倚地看到,一种入土很深和基础强固的、足以作为充沛泉源的文化本根,对于任何一位具体的历史主体而言,都仍然具有非常关键的、不可或缺的意义。

而这也就反过来意味着,即使是生在这个日益全球化的时代,那种误以为自己可以不凭任何文化本根,便能游走和投机于各个文化场域之间的“国际人”,尽管可以自诩为“最超然”或“最先进”的,并且还往往会据此而轻视本国的国学,可在实际上,都不过是最没有力道和最缺乏理据的。——这样的人,除了要频频地返回本国来拾人牙慧之外,也就只能再到国外去进行有意无意地逢迎,以经过刻意掐头去尾的本土案例,去逢迎地验证那些由别人所创造的、似乎“必有

一款会适合你”的“先进”理论。而由此一来,即使原本是在别家土壤中成长出来的智慧资源,一旦到了这些国际学术掇客口中,也就只能被变成唇齿之间的无根游谈了。

这些人彻底忘记了,那些被他们舞来弄去的“最先进”的理论,其本身也有一个生存和生长的特定语境,从而也必须如剑桥学派的“历史语境主义”所示,要自然而然地从本土的文化土壤中产生出来。——正是在这样的意义上,一种居然不属于任何具体文化的理论,从根本上来说就是不存在的,正如一个居然不属于任何特定社群的个人,从根本上来说也是不存在的。

这些人也彻底忘记了,任何一位具体的历史主体,只有基于他本身的文化语言,也只有基于他自己亲切的生活经验,才有可能对一个无所不包的文化语境,获得真正周全、鲜活而微妙的把握。而一旦丧失了这种全面的、涵泳其间的把握,那么,单靠对于某种外文材料的生吞活剥,他本人对于某种外缘文化的理解,也就只能是干巴巴的和教条式的。——正是在这样的意义上,我们就绝不可忽视埃德蒙·柏克特别强调的那种“根植于一地”的人类情感,相反倒应把它视作为此而去拓宽心胸的、必不可少的精神出发点。

这些人更是彻底忘记了,如果他们可以用如此轻慢的态度,来对待自己故国历史中的古人,那么,他们自己的后人也就有了同样的理由,来以同样的态度对待曾经活在当下的自己,从而使得自己也同样变得什么都不是,并且终究把人类的历史糟蹋成一系列不相连的断点,变成永远在向外发散、而决不会集聚起来的一片空虚。——回顾起来,也正是在这样的意义上,以赛亚·伯林才令人印象深刻地讲述过:那位自以为已经充分“国际化”的、不再以犹太人自居的奥托·卡恩,曾经朝着纽约街头上的犹太教堂悔不当初地说:“我以前也曾

在那里做过礼拜”；而既身为犹太人、又身为残疾人的著名发明家施泰因梅茨，则语气坚定地、毫无愧色地向他回敬：“而我以前却是个驼背！”

还是在这样的意义上，我才在解说儒家有关“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”的“八条目”时，指出了文化本根与人格成长之间的正比关系——“它不光是首尾相顾地指示了修身的目标，还又通过把人格境界的高度与个人认同的广度依次相连，而脚踏实地地规定了人格成长的确切意涵，以及推动这种成长的来自主体之间的道义力量。如果说，近代那种把全体同胞都视作黑暗势力的个人主义或唯我主义理念，其本身就是一种执迷的幻觉，那么，儒学所传播的却是另一种暗示：在这里，心理空间和社会空间、内部世界和外部世界、为己之学和利他主义均已合而为一；从而，越是敞开心胸去拥抱更加广阔的天地，越是跟此身所属的社群息息相通，自我的主体性反而会越发强韧，个体的生命境界也就会呈现出一种同步的增长。”^①

说到这里，也就有必要再来回味一下。——前面在“照着讲”“接着讲”和“对着讲”之间所做出的那些区分，毕竟都只是相对而言的，也就是说，它们毕竟都属于对于学术话语的同一个“讲说”过程，而且也只是在这类“讲说”的自我递进中，才逐渐从其内部分化和升华出来。正因为这样，如果前文更多的是从解释学的角度，来阐明这种学术言说“发散”的一面，那么到了本节的结尾之处，则需要再从古典学的基本预设，来强调这种学术言说“聚敛”的一面。无论如何，惟其有了这种基于经典文本的、不可随心所欲的向心力，后人对

^① 刘东：《个人认同与人格境界》，《道术与天下》，第148页。

于学术话语的“讲说”，才不会成为随风飘走的、断了线的风筝，而文化的统绪才有可能成为有机发展的线索。在这个意义上，正如我以前就已指出的那样，这三种层层递进、不断开敞的“讲说”态度，又表现为从来都不能彼此分离的：“正像‘接着讲’的态度从未把‘照着讲’简单撇弃一样，‘对着讲’的态度也不会把‘接着讲’简单撇弃，因为连‘照着讲’都不会的人当然就谈不上‘接着讲’，而连‘接着讲’都不会的人也同样谈不上‘对着讲’。”^①既然如此，我们也就只有在一种小心翼翼的平衡中，才能确保既不会故步自封，也不致丧失自我。

三

我们沿着上述理路又不难推知，这条从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的阐释线索，决不会仅限于对于中国文化传统的“讲说”或“讲谈”。从理论上讲，它肯定是具有更加广泛而普遍的适用范围。——正因为这样，当我把以赛亚·伯林的思想过程，描述为下面这种开拓与延展时，我事实上也同样是在指，他是沿着从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的言说过程，而循序渐进地发展到了后来的立场：

跟那些把自由主义说成“规则之母”的意见相反，我个人反而倾向于认为，伯林思想进路的主要里程碑，反倒应当沿着这样的理路：跨文化→人类学→不可通约的多样性→选择的优先性→自由主义的宽容原则。说得更明确些，我个人反而倾向于认

^① 刘东：《从接着讲到对着讲》，《道术与天下》，第238—239页。

为,如果就其潜在的心理关联而言,所谓自由主义或政治自由主义——即使是部分的或不系统的自由主义——其实并不是伯林思想的起始之处,反而只是其意识的最终落脚之点。^①

我当然知道,按照时下某种过于自信的观念,一旦说到了伯林的这个“最终落脚之点”,那么,正因为他曾经写过那本著名的《自由论》,也就差不多等于是在走向“普世性”了。可我自己却不这么认为,因为在我看来,与其用哪个既成的现代政治哲学概念,无论它是否符合一时的潮流或时尚,来判定某种观念是否具有“普世性”,从而免不了要暗中裹挟文化的偏见,还不如另创一套更加中性的术语,以此来涵盖交互文化的实际过程,以便更为客观地审视各个文明的价值理念,是否都可以通过这样的交流性言说,从而在一种水涨船高的铺垫中,逐渐走向真能被公共认同的“普适性”。

出于这种考虑,我在这里要接着尝试提出的术语,就是一组可以称作“大空间”和“小空间”的概念。——而这也就意味着,在一方面,鉴于露丝·本尼迪克特和米利福德·格尔兹所提出的文化相对性,我们至少应当在进行文化对比时,慎用类似“普世性”这样的概念,可在另一方面,这种“退一步”而言的文化相对性,又不应当把我们拖入难以自拔的相对主义,因为我们总还可以在相对而言的意义上,借助于像“大空间”和“小空间”这样的概念,来历史性地描述不同文化因其内在的特性,而在传播方面所展示出的优势或劣势,乃至在传播范围上所实际达到的广远或褊狭、普遍或逼仄。

早在二十年前,我就曾在退而认同“文化相对主义”的同时,又

^① 刘东:《伯林:跨文化的狐狸》,载刘东、徐向东主编:《伯林与当代中国:自由与多元之间》,南京:译林出版社,2014年,第150页。