

二十一世紀評論

「洋涇浜學風」還是「認識論特權」？

警惕人為的「洋涇浜學風」

劉軍

一

百餘年來，中華文化之受外緣文化的雜交與熏染，其烈度往往並不能為習以為常的人們所覺察。這方面最顯明的例證之一是，也許只有專驚現代學術史的人，才能通過小心翼翼的剝離而演示：即不單希望把西方學術的既定結論匯入自己的知識背景，還更企圖把導致這類結論的思想方法也融進自己的治學家數；而由此產生的邏輯後果就必然是，即使是在中國學者對於家藏國粹的分梳整理中，也逐漸衍生出了一套新型的學術規範，從而促使人們把「能否學貫中西」視作判定「學術功力深淺」甚至「治學資格有無」的基本標準。比如我們知道，陳寅恪就曾借助於這種標準來總結王國維的學術成就：「……詳繹遺書，其學術內容及治學方法，殆可舉三目以概括之者。一曰取地下之實物與紙上之遺文互相釋證……二曰取異族之故書與吾國之舊籍互相補正……三曰取外來之觀念，與固有之材料互相參證。」^①再如我們又知道，余英時後來也曾借助同樣的標準來總結陳寅恪本人的學術造詣：「具體地說，我個人認為陳先生的『學術權威』是建立在四大支柱之上：第一是精通多種古典語文如希臘、拉丁、梵文、巴利以及其他中亞和中國邊疆文學……第二根支柱則是他對西方古典文化的親切瞭解……第三，陳先生所掌握到的與史學有關的輔助學科遠比同時一般的史學家豐富……第四，陳先生最使學術界心折的自然還是他在中國文獻資料的掌握方面所達到的驚人的廣度和高度。」^②饒有趣味的是，透過以上兩段引文，或許我們還能猜想到這樣一種規律：先行者本人對其西學背景的自我意識，總是不及被後人總結得那般明確；不過卻好也緣乎此，這種既綿綿不絕又益彰顯的「援西法入中學」的主流傾向，就更加明晰地嶄露在我們面前了。

有心鑽研現代學術史的同儕們，可能會對上述現象懷有濃厚的興趣，因為既然所謂「國學」的治學標準本身就已漸次滲入了「西法」，便勢必要對人們認識中的所謂「傳統」產生重大的影響。換言之，在「舊學」與「新知」已無明確界限的

在「舊學」與「新知」已無明確界限的學術語境中，我們至少需要反忖一下，是否真的已然是「國粹不粹」？在上述這種疑問中肯定蘊涵着極具學術前途與潛力的重大課題。

學術語境中，我們至少需要反忖一下，是否真的已然是「國粹不粹」？抑或至少需要像《傳統的發明》(The Invention of Tradition)一書的作者那樣去區分一番，到底哪些算是自然遺存的「真實傳統」，哪些只是人為營造的「再生傳統」？^③雖然我早已坦言過，我個人絕無從事此類學術清理工作的縝密功夫^④，但我卻堅信，在上述疑問中肯定蘊涵着極具學術前途與潛力的重大課題，它終將俾使我們更加清晰地了解百餘年來歷史主體的心路歷程、並且促進我們更加清醒地意識到作為今後之歷史主體的運力方向。

另外可以想見的是，又肯定會有人從上述追詢出發，走上一種極端民族本位的立場。比如有的作者曾撰文指出，就連愛德華·薩伊德(Edward Said)的《東方主義》(Orientalism)，骨子裏仍只是一種變態的「西方主義」，因為它的論證方式仍然屬於西方話語，而且它的預期讀者也仍然只是作者的西方同行^⑤。有人曾經就此打趣說，若照這般推論下去，那麼只要一個人修習英文，就已經可以算是受過「文化帝國主義」的歸化了；而順着這種邏輯，我們更可以補充說，其實哪怕一個人根本不識得「ABC」，他也仍然未必能夠想透乃至道清本土文化的「原教旨」，因為他既然在牙牙學語時就先入為主地習得了用大致可與西文對譯的現代漢語來言說與思考，則其「存在的家園」便早已是「中西合璧」的了。我當然無意否認，此類說法的確突出了問題的一個方面，但若就個人的角度而言，我卻很難與採取如此激進排外立場的作者取得共識。因為根據私下裏的體會，我覺得陳寅恪先生所以要「平生為不古不今之學」，所以會「議論近乎曾湘鄉張南皮之間」，其深層的動機絕不會在於泯滅中華文化，相反倒在於恢宏與重振它，正如他在同一篇文章中所點明的那樣：「其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者也。」^⑥——這一席甘苦之言，其中所蘊涵的深沉使命感和高遠歷史感，豈是區區陋儒們便能具備的！

准此，我們就不妨說，在各種文化相互碰撞交通的現時代，先賢大儒們接次進行的「援西入中」的學術活動，是絕對有其充足理由和深層考慮的。儘管他們最初的嘗試總會顯出幼稚之處，比如王國維那篇開風氣之先的《〈紅樓夢〉評論》若依今天的標準便難免牽強比附之嫌，但只要我們還願意把這種學術活動看成一種持續的實驗，那就從邏輯上意味着，我們不僅不應該非歷史地苛責這種失誤，反倒理當把學術界對這類錯誤的不斷修正，看作中國現代學者於兩大文明間反覆尋找「接榫點」的正當過程。由此進一步說，他們這種不斷試錯的學術努力，其真正關鍵性的底蘊，也並非單純在於從「比較文化學」的角度向後人們提供了某些「文化誤讀現象」的重要史料^⑦，而更其在於從「文化哲學」的角度向後人們啟示了一條借助於文明間的貼近、融匯、對話及互動去為「新型普世價值」奠基的運思路徑^⑧。一方面，即使只是鑒於前輩學長的某些「階段性成果」，比如馮友蘭先生的「新理學」和牟宗三先生的「新心學」，我們也總應不再固執地否認，取鏡西法確實可能有助於中國學者從各種新的視點去釐清本土的經驗和分說本己的理念，從而俾使他們搔着了許多過去一直探不到的癢處；所以，引進的思想方法就必然要合法地成為我們寫作活動的基本靈感源泉之一。

先賢大儒們接次進行的「援西入中」的學術努力，其真正關鍵在於從「文化哲學」的角度向後人們啟示了一條借助於文明間的貼近、融匯、對話及互動去為「新型普世價值」奠基的運思路徑，從而使他們搔着了許多過去一直探不到的癢處。

而另一方面，又恰恰是從這些「階段性成果」中，我們更不難欣慰地發現，長期以來呈顯出衰頹殘損之狀的中國文化，其實仍不失為一種深具思想彈性和歷史活力的強韌傳統，它足以在與西方文化彼此砥礪和激發的機遇中表現出新的發展勢頭：因此，「世界走向中國」與「中國走向世界」，就完全有可能是同步發生的！

而需要進一步給予公正評價的是，這種「雙向聚攏」文化進程，實際上又並非僅靠中國學者自己促成的，它在相當的程度上還得力於國際漢學界的持續進展。當代中國知識界畢竟已經享有相對寬鬆和自主的治學心態，不必再被迫把國外同行的學術活動統統忌成「居心叵測」的歷史曲解和文化侵略^⑨。儘管正像在我們自家的知識共同體內部一樣，海外漢學家們的手眼也總會顯得參差不齊，他們所遵循的整體範式以及由此得出的具體結論也總會體現出知識增長的「階段性」，但無論如何，既然他們跟我們一樣要受到作為「天下公器」的學術規範的制約與矯正，我們就絕無理由從總體上將其在「求真」路上的難免閃失，一味拒斥為所謂「意識形態」方面的成心「作假」。正是在此種開放的心態下，才使我們得以在「海外中國研究叢書」的〈總序〉中這樣來平心而論^⑩：

50年代以來，在中國越來越閉鎖的同時，世界的中國研究卻有了豐富的成果，以致使我們今天不僅必須放眼海外去認識世界，還需要放眼海外來重新認識中國的過去、現在和未來。因此，不僅要向國內讀者透譯海外的西學，也要系統地輸入海外的中學。

既然真正夠資格的國外同行確實越湧現越多，我們就必須把對於中國本土經驗的理論歸納看成一項越來越具有國際性的學術事業，而根本不可能脫離如此廣闊的對話語境去自說自話。

而作為這套叢書的獨力苦撐者，我眼下已經可以從它越來越頻繁的引用率中寬慰地發現，自己長期耗費的巨大心血終歸還是值得的；因為，它畢竟有助於把國際漢學界的代表作品引入國內學術界的普遍知識背景，從而俾使大多數人日益獲得了這樣的共識：既然真正夠資格的國外同行確實越湧現越多，我們就必須把對於中國本土經驗的理論歸納看成一項越來越具有國際性的學術事業，而根本不可能脫離如此廣闊的對話語境去自說自話。毫無疑問，此類對話同樣不應該局限於只是針對某些既定結論，還更需追溯到支撐着這些結論的治學方法，否則我們到頭來就只能對別人「知其然而不知其所以然」，就無法真正獲得超越別人的可能性。對於這一層旨趣，我本人亦曾直截了當地提示過^⑪：

無論如何，向國內讀者大規模介紹海外漢學的重要成果，決不是為了給國內學術界提供一個偷懶的理由；恰恰相反，它不僅給國內學者帶來了一種壓力，要求我們更好地擔負起思考本民族之過去與現在的學術責任，而且為我們帶來了一種可能性，讓我們學習和借鑒如何將現代研究方法有機地結合到對材料的甄選和處理之中，並且比國外漢學家們做得更好。我相信，只要讀者們能夠潛心研讀已經或者將要推出的著作，就不難窺知分別來自歐陸理性主義和英美經驗主義的不同家數，並且發現無論是理想類型研究還是典型個案分析，無論是現代社會學、政治學理念還是現代計量學方法……均可以為研究中國問題注入活力。

要是有一位迂夫子認准了，就連這一番苦心也只意味着幫助別人來「文化滲透」，那他也簡直不知變通了，——既然人家已耗費了巨大的財力精力，替你琢磨透了這麼多學術難題，還替你提出了更多的學術難題，你若不盡早發揮所謂「後發性優勢」拿將過來，幫助國內學術界的研究水準快步攀升，那得付出多少無效的重複性勞動呀？

二

當然，我們又必須清醒地意識到，任何文明間的「磨合」都是一個長期而艱難的過程，遑論是我們所介身其間的這兩個具有如此悠久傳統的偉大文明！

而這也就從邏輯上預兆了：「援西法入中學」幾乎可以說是一條永遠設滿迷宮的曲折道路。過去，正因為人們曾經小覷過它的危險性，才導致他們浪費了大量筆墨紙張去求證一系列的「偽命題」，比如在中國哲學史領域強行區分「唯物主義」與「唯心主義」的營壘，在中國文學史領域人為製造「現實主義」和「浪漫主義」的分野，在中國制度史領域硬性劃定「奴隸主義」和「封建主義」時限等等。時至今日，人們當然很容易看出這類命題之生搬硬套的印迹，以及在其「學術」外衣後面的「非學術」緣由。然則，倘能把思想再切入得深一些，我們卻理應能夠發現：問題的要害其實並不在於已從哪個特定的泥沼中拔出腳來，而在於只要大家還想朝前頭的路面下腳，就仍有可能重又掉入新的陷阱；因此，雖然我們決不應該就此而因噎廢食，卻又必須具備足夠的心理防範，隨時準備在這場「援西入中」的實驗過程中聽到種種「前定不和諧」的聲音。

正在基於此種考慮，同時也鑒於自己對引進「海外中學」所承負的特殊責任，我才在新近發表的一篇文章中寫道：「儘管我多年以來嘔心瀝血地希望以『海外中國研究叢書』來為國內學術界架設與國際接軌的橋樑，卻又感到有必要向大家提醒一句：此項翻譯工程只能被當成展開進一步討論的起點。」^①也許，我們大可不必對其細節問題採取錙銖必較的態度，因為若從方法論上進行總體的檢討，恐怕海外漢學家的研究工作本來就很難克服如下三種層層遞進的障礙。其一，正像我們不敢奢望自己能對西方「生活世界」裏的總體經驗具有完備的直覺把握一樣，我們也不應苟求生活在其他文明圈中的學者們能對中國的文化環境享有足夠的實感；所以就一般的情況而言，那些學者儘管可能通過對於文字材料的刻苦閱讀而「放大」中國文明的某些細部，卻無由借助於耳濡目染式的融匯貫通來「還原」中華文化的整體氛圍。其二，由此就導致了，正像我們很難在認同於其他文化的基礎上真切全面地體驗到其他社會所面臨的多重困境一樣，我們也無法寄望於別人足以圓通無礙地領會到當代中國人所懷有的複雜多變的「問題意識」；所以就一般的情況而言，馬克斯·韋伯所主張的同情移想式的社會學研究便很難被他們真正履踐，相反其治學活動的基本預設倒往往是針對本有「話語闕」和讀者群的。其三，由此又導致了，正像我們這邊易受行政干預的職業文化往往會派生出「抱殘守闕」的毛病一樣，西方那邊易受市場導向的職業文化也常常會引發出「刻意求新」的弊端；所以就一般的情況而言，對於海

我們必須清醒地意識到，「援西法入中學」幾乎可以說是一條永遠設滿迷宮的曲折道路。過去，正因為人們曾經小覷過它的危險性，才導致他們浪費了大量筆墨紙張去求證一系列的「偽命題」。

外漢學界那些不斷花樣翻新的、甚至可以說是「全息地」反映了各時髦套路的論著，我們固不能不假區分地統統貶斥為「商標性的」作品，卻也同樣不能毫無甄選地認定，所有那些原本是從西方經驗中抽繹出來的理論模式（包括許多最初只屬於文學批評方面的理論模式），全都「普適於」對中國本土經驗的描述與清理。正因乎此，某些名噪一時的漢學新作確實在我們這裏引起過相當複雜的閱讀感受：一方面，我們確乎應該承認，正是這些作品提示了我們去關注那些最新的研究方法，並且進一步去試探它們對於中國問題的適用程度和學術潛力；可另一方面，我們又無法不痛感到，似乎人們所想要採納的理論框架越是新穎獨特，就越難以把它們原樣照搬到中國的經驗材料當中，否則便會有跟中國的原有事實越隔越遠的危險。當然，我們無論如何都不應否認這類實驗的創新意義。可話又說回來，當看到別人從「區域研究」的家數出發來對中國傳統類型的「知識份子」強分畛域時^⑬，或者當聽到別人從「民族主義」的概念出發對儒家文化新近的「擴張傾向」暗表杞憂時^⑭，我們總還是不由自主地想要幫助他們摘除那副無形卻有色的眼鏡；而再進一步說，當看到別人想當然認定儒教觀念中也有某種「准新教倫理」、並還藉此來解釋中國現代化運動的文化內驅力時^⑮，或者當看到別人不自覺地援引法國革命的成功來對照中國革命的受挫、且又據此而惋惜歷史軌迹的曲折反覆時^⑯，我們就更會充滿同情地發現，恰是由於受到了這類有色眼鏡蒙蔽，才會使他們越想對中國的發展脈絡進行更為深入的探討，就反倒越會因為把握不準外部社會的價值觀念和文化心理而繞入尷尬的誤區。這種在知識創新過程中日益凸顯出來的理解困難與認識障礙，使我們益發感受了「援西入中」之任務的艱巨性；因而毫無疑問，要是彼此之間不能在不斷的國際對話中展開坦誠切磋與「優勢互補」，那麼海內外的同行們就都難以更好地承擔起共同的學術使命。

經由以上的論述我們當可察知，外來方法與中土材料其所以難於水乳相融，主要肇因蓋出於這兩種東西自身的複雜性。易言之，變化多端的「西法」，本來就很像一塊不停轉動的多稜鏡，傾向於從不同的角度去反映出事物的各個側面，而它不巧又在我們這裏遭遇到了極為紛繁的經驗複合體，時隱時顯地要向它展現出難計其數的文明層面來：所以，弄得不好人們就很容易盲人摸象般在中國研究中概括出人言人殊的、甚至勢同冰炭的結論來。正因為這樣，我們就的確沒有多少理由去苛責那些僅靠閱讀外語來窺知其他生活共同體的漢學家了，因為實際上就連一些學養很深的華人學者，當其想要援引新穎的西方理論來重解中國歷史之謎時，也往往會「不約而異」地得出彼此牴觸的結論來，從而或多或少地暴露出「削足適履」的痕迹。我們不妨就此舉兩個目前最受學界關注的話題來略事比較，以便更深切地體驗一下「援西入中」的難度。眾所周知，林毓生先生曾經根據經驗主義的「試錯式」家法，忽略掉中國現代史原是「由器而政、由政而道」地跨入「五四」時代的基本事實，而把當時的社會病象診斷為主要是由於一群「智慧的暴君」，企圖一元化地借思想文化解決問題；持這種論點無疑意味着，他認定了倘非那些「全盤性反傳統」的士大夫型知識份子在其思想深處「太過傳統」，他們就不會站在「哲學王」的立場上對自己的歷史作用有過高的期許，也就反倒不致因為重塑了佔統治地位的「強勢意識形態」，而給國事民

我們不應苟求生活在其他文明圈中的學者們能對中國的文化環境享有足夠的實感，他們儘管可能通過對於文字材料的刻苦閱讀而「放大」中國文明的某些細部，卻無由借助於耳濡目染式的融匯貫通來「還原」中華文化的整體氛圍。

瘼帶來如此深重的危害^①。可與之恰成反觀的是，余英時先生近來又借鑒着「中心與邊緣」的社會學理論，脫開了「各階層相對邊緣化僅僅出現於現代社會的結構之中」這一個基本事實，而把中國現代社會發展的主要困境歸咎於「原來在社會上舉足輕重的知識份子反而邊緣化了」；持這種論點無疑意味着，他判定了倘非這個割斷歷史的士夫階層喪失掉「以天下己任」的傳統抱負，他們就不致於自食惡果地淪落到社會的邊緣，而把「民間社會」的中間勢力毀棄殆盡，只得坐視「一個絕對宰制性的單一政治組織，從中央一直貫穿到每一個家庭，甚至個人」^②。我們在此當然無意細究這兩種說法的孰是孰非，或許它們果真各自對應了一部分史實，正像再變形的鏡面也總還照出幾分影像來一樣。不過，既然人們竟可以根據不同的家數而引伸出如此悖反的結論，亦不免讓人聯想到這樣的危險：「取鏡西法」的做法有時也會把大家推在一排哈哈鏡跟前，讓人覺得自己居然判若兩人地既太矮或太胖、又太高或太瘦；因此，誰要是誤以為這類學術實驗能夠一蹴而就，自信憑一己之力便足以在某個問題上給出決定性的解答，甚至聽不進去一丁點善意的忠告，那無非證明了他深陷在泥窩裏不肯自拔而已。

也許有必要再次申明的是：強調「援西入中」殊非易事，從邏輯上並不意味着打算在這條險徑上裹足不前；相反，只有嚴肅認真地正視此中的困難，才賦予了我們努力克服這類困難的必要前提條件。具體一點兒講：其實恰恰是這種學術過程所呈示出來的「階段性」，才讓我們雙向地感受到了心智上的嚴重挑戰，從而促使我們既去不斷追問別人的知識背景，以便加深對於西方文化的了解，也來時時反省自身的經驗內容，以便驗證那些新奇的學術成果是否允當：緣此，大家就完全有理由指望，只要能有足夠的耐力和定力在這種永無止境的治學實驗中漸積跬步，就終究可以借助於對「西法」的日益透徹的把握，來尋求「中學」領域裏的知識增長。而且進一步說，也只有以此信念作為支撐點，我們在其實根本無法迴避的中西磨合過程中，才會不是消極地厭惡乃至懼怕外來的研究方法，而是積極地回應乃至改造它們，藉以堅信即使是那些曾在中國研究領域生產出了大量「拼貼畫」的外在範式，也終歸會被更加符合中國國情的內在範式所取代。在此特別值得一提的是，眼下國內學術界已經就「社會科學本土化」的課題展開了初步的探討，而且大家的終極意趣無疑是指向這個更高目標^③。

只有嚴肅認真地正視「援西入中」中的困難，只要能有足夠的耐力在這種永無止境的治學實驗中漸積跬步，就終究可以借助於對「西法」的日益透徹的把握，來尋求「中學」領域裏的知識增長。

三

讀者們諒必不難想見，如果僅僅走筆至此，本文所述及的情況大致上還屬於正常的範疇。就像我們有理由從語言學的角度來判定「洋涇浜英語」恰是文明劇烈碰撞時必然出現的普遍產物、並在人們的日常交際中扮演過重要角色一樣^④，我們也完全有理由根據闡釋學的學理來體諒：那些在中西交通過程中被人們下意識誤讀出來的「洋涇浜作品」，不僅從學術史的意義上講乃是勢在難免的文本形式，而且就思想史的意義而言亦屬不無助益的試筆之作。

但讀者們恐怕也同樣不難想見，假如事態的發展僅此而已，本文也就沒有多少必要去從事前面的鋪陳和梳理工作了。所以毋庸諱言，真正令人痛心疾首又如骨哽在喉的怪異現狀是：近來充斥於市的大量刻意聳人聽聞的「文化誤讀產品」，實際上並非僅僅緣於「東、西」之鴻溝，還更緣於「南、北」之落差，——而且正是這種要命的落差，才逼迫着某些作者簡直在故意混淆視聽，一時間在學術界釀成了本不該出現的亂局！因而，面對着這股偏離了「援西入中」之正途、且又敗壞了其聲譽的有害逆流，我們就不得不正襟危坐地清理一番，看看哪些作品只是流露出了無意間的誤解，屬於不期然而然的「洋涇浜現象」，而哪些作品卻竟反映出了成心的作偽，表現出了人為的「洋涇浜學風」，——或者換個更形象點兒的說法，看看哪些作者只是苦於講不好中文才帶上了外國口音，本身並無表演的成分，而哪些作者卻實不過是拿着洋腔洋調來說自己的母語，故意去追求劇場效果？

不可否認，如此涇渭分明地想要在「誤解」和「曲解」之間劃定界限，總免不了有點要向某些作者發出「誅心之論」的味道：所以若僅就個人間的情誼而言，我原是很不忍向許多往日的同年和同事挑起這場「不得已之辯」的。可在問題的另一面，從純粹的學術良心出發，又正因為那些「四不像」的文意竟然多出於與自己有過相同文化背景和近似生活閱歷的同儕之手，才使我更無法不懷疑其基本的寫作動機；因為，正像前文業已論及的那樣，對任何文化的深入研究都要求作者對那個特定的生活共同體具備相應的實感——而我又無論如何都不能相信，這些作者才剛剛離開「生於斯養於斯」的故土不久，就當真已經喪失了此種必要的治學前提！坦率地說，當你簡直如打開了《天方夜譚》般地讀到，他們要麼就把「新進化論」、「分析的馬克思主義」和「批判法學」雜揉成一個極不協調的框架，硬把中國當前這種迫不得已而且矛盾山積的新舊交替狀態和妥協混雜局面描繪成對於所謂「第三條道路」的「制度創新」^{②1}；要麼就全然不顧鄉鎮企業的種種負面效應以及它們其實早已吸納不下龐大剩餘勞動力的嚴峻現象，硬把由中國農民悲慘的「準身分制」所造成的無可奈何的「離土不離鄉」現象塗抹成所謂「有力地加強並且重建了鄉土中國的生活共同體」的「對人類文明史的莫大貢獻」^{②2}；要麼就沐猴而冠地替被書販子炒熱的地攤文學披上「解構主義」的時裝，硬把這些俗物吹噓成「史遷式『發憤』之作」，甚至說它們竟「在不到十年的時間裏就走過了西方文學花了一個世紀走過的路」^{②3}；要麼就不分青紅皂白地為本已多元分化的各派大陸思潮統統貼上「新保守主義」的標籤，硬要以此種臉譜化的戲劇手法來誤導和驚嚇海外輿論^{②4}；要麼就生吞活剝地乞助於法蘭克福學派的批判理論，硬要暗示眼下唯一還能為祖國帶來一線生機的「改革開放」進程只能使她今不如昔地越改越糟^{②5}……你若還滿心情願對這類作者抱甚麼期望的話，那首先就應當是——但願連他們自己也不相信這些想入非非的「肥皂泡」！須知，當代中國的境況恰像一團剪斷的亂麻，它既是具有悠久歷史傳統的文明古國，又是在近代不斷遭受外邦凌辱的落後國度；既是正經歷着高速成長的「現代化中」國家，又是各種遺留難題積重難返的「發展中」國家；而由此就會在傳統與現代、價值與情勢、保守與變革、政治與學術等等之間交織出非常微妙的糾葛兩難，使人感受到紛繁多樣又富於變化的「問題意識」。按說，既然

不可否認，如此涇渭分明地想要在「誤解」和「曲解」之間劃定界限，總免不了有點要向某些作者發出「誅心之論」的味道：所以若僅就個人間的情誼而言，我原是很不忍向許多往日的同年和同事挑起這場「不得已之辯」的。

這種複雜的「問題意識」難免要構成海外同行必須努力克服的天然盲點，則它本來恰應是中國留學生在國際對話場合中的最大優勢所在；他們本可以憑藉自己的切身體驗來勸誡身邊的漢學家，千萬不要把任何一個哪怕很細小問題處理得太過簡單，以致在左搖右擺的鋼索上失去了平衡。然而令人深感痛惜的卻是，在上述那類走火入魔的奇談怪論中，他們中的某些人非但沒有對於中國問題的複雜性表現出應有的敏感，反而顯得「學過西洋文法倒不會講中國話了」。這樣一來，要是我們找不出理由來解釋他們何以如此缺乏對故國的了解，就不得不進一步追問：那種對於一個中國人來說無論如何也不致於遺忘的生活實感，究竟被他們丟到甚麼地方去了？

而由此就引出了本文的要旨！既然我們可以判定，這批作者原不應缺乏此一種必備的治學前提，即對於中國現狀的切身經驗，則我們就不由得要來順藤摸瓜，檢討他們的彼一種基本的治學預設，即其內心深處的文化歸依感。此處有一層很容易捅破的窗戶紙：其實任何真實的學術衝動，都必得緣出於研究者對於人類命運的真切關懷、以及由此而引發的對於事物本相的真誠索問；而此種普泛原則貫徹到人文學者和社會科學學者的特定研究領域，又勢必要落實為對於某一人類生活空間的自覺認同感、以及由此派生出的對於該文化共同體的強烈道義感。正因為這樣，同樣不言自明的是：在「援西入中」的持續實驗過程中，最犯忌的事情就莫過於出現了在大洋兩岸都無所歸依的「邊緣人」，亦即出現了並無任何文化認同感足以使之感受到真正的學術使命的人物；因為，這樣一來他們就很可能既不會以負責任的態度去檢省和創化西方的思想方法，也不會以負責任的態度來歸納和驗證中國的經驗事實，而只顧利用遊戲色彩很重的非關學理的放言空論，去把原本作為一項公共事業的治學活動，糟蹋成了純屬私人行為的謀生手段！只有從這種意義上，我們才能設身處地地理解，在那類大批量生產出來的「學術贗品」當中，中國材料何以會被迎和着西方學術界的消費胃口而被販賣得如此廉價。儘管平心靜氣地講，在當今南北世界如此巨大的落差之下，類似的文化現象並不是不可理解的，——既然人們早已為西方人製作出了專供評獎用的影片、專供拍賣用的繪畫、專供翻譯用的詩歌、專供比賽用的音樂等等，那麼他們眼下又杜撰出專供西方老師獵奇的論文，又何足為奇呢？但即便如此，當我讀到那些「非驢非馬」的滑稽之作時，還是不由要替它們的作者深感惋惜和悲哀：倘非背井離鄉的生存困境逼迫着這些人去做新一輪先意承旨的「遵命學問」，中國的英才們又何致於一再虛擲自己的寫作精力呢？

於是，我還是忍不住要向這些人為地煽起了一股「洋涇浜學風」的作者們犯顏直諫。一方面，我們完全可以透過他們那些異想天開的作品而同情地了解到：也許不無諷刺意味的是，大概再沒有甚麼會比在出奔異國他鄉之後，更能使這些同胞手足痛切地感悟到，即使在遠離祖國的情況下，這一片故土仍然要構成自己生存狀態的重要背景。但另一方面，也恰因為此，我們就不能不奉勸他們去注意下述無法躲避的「二難推理」：如果他們自信尚未完全丟棄對於原有文化的認同，因而尚未徹底忘卻自己對於舊邦所背負的歷史責任，則他們就絕不要貪一時唇齒之快地恣意粉飾它，否則這種指鹿為馬式的做法就不僅無補於它的崛起，反而會干擾和誤導其本已是步履蹣跚的發展進程；而如果他們自度

中國留學生在國際對話場合中的最大優勢是他們本可以憑藉切身體驗來勸誡身邊的漢學家，不要把問題處理得太過簡單。然而令人深感痛惜的卻是，他們中的某些人非但沒有對於中國問題的複雜性表現出應有的敏感，反而顯得「學過西洋文法倒不會講中國話了」。

當我讀到那些「非驢非馬」的滑稽之作時，還是不由要替它們的作者深感惋惜和悲哀：倘非背井離鄉的生存困境逼迫着這些人去做新一輪先意承旨的「遵命學問」，中國的英才們又何致於一再虛擲自己的寫作精力呢？

那些給西方人帶去了「東方情調」卻給中國人留下了「西洋景」的文化贗品，只能是過眼煙雲的笑料；要是人們不能表現得更出息點兒，他們就終究要被「援西入中」的正常進程無情地撇棄！

已經可以掉頭不顧父母之邦強盛與否，一心只希圖能在另外的國度裏求得別人的認同，則他們也同樣休要指望老是可以把中國的材料當成蛋糕來切，因為西方漢學界的同行們遲早總會發現，他們那些開玩笑式的作品只不過是欺負自己暫時還切不準中國的脈象而已。無論如何，在中西文明的不斷交流匯通之中，正如「洋涇浜英語」只是短暫的語言現象一樣，那些給西方人帶去了「東方情調」卻給中國人留下了「西洋景」的文化贗品，只能是過眼煙雲的笑料；所以，要是人們不能表現得更出息點兒，他們就終究要被「援西入中」的正常進程無情地撇棄！

註釋

- ①⑥ 陳寅恪：《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁219；252。
- ② 余英時：《陳寅恪晚年詩文釋證——兼論他的學術精神和晚年心境》（台北：時報文化出版事業有限公司，1984），頁2-5。
- ③ 參閱 Eric Hobsbawm and Terence Ranger ed.: *The Invention of Tradition* (London: Cambridge University Press, 1983).
- ④ 參閱拙文：〈不同家法〉，載《學人》，第1期（南京：江蘇文藝出版社，1991）。
- ⑤ 參閱陸建德：〈流亡者的家園——愛德華·薩伊德的世界主義〉，載《世界文學》，第4期（北京，1995）。
- ⑦ 史華茲對於嚴復的案例分析，在探究勢在難免的文化誤讀方面為我們提供了一種經典性的範本。參閱史華茲著，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》（南京：江蘇人民出版社，1990）。
- ⑧ 關於作者本人對此問題的略為詳盡的想法，請參閱拙文：〈文化觀的鐘擺〉，載《現象學與哲學評論》，第2期（上海）。
- ⑨ 值得回顧並且牢記的是：我本人於80年代初首次接觸到的漢學成果，竟標以這樣的題目——中國科學院近代史研究所資料編譯組編譯：《外國資產階級是怎樣看待中國歷史的——資本主義國家反動學者研究中國近代歷史的論著選譯》兩卷本（北京：商務印書館，1961）；它在〈序言〉中判定，西方漢學家的「中國歷史研究，從開始的時候起，即與殖民活動緊密結合，為侵略勢力服務的」，而「現代外國資產階級的中國歷史研究是徹頭徹尾為西方國家壟斷資產階級的利益服務的」。
- ⑩ 叢書編委會的這篇〈總序〉，刊載於任何一種「海外中國研究叢書」的扉頁（南京：江蘇人民出版社，1989）。
- ⑪ 劉東：〈他山之石可攻玉——略說「海外中國研究叢書」〉，載《書與人》，第2期，頁105-106。
- ⑫ 劉東：〈尋求中國研究的範式更新〉，《學人》，第7期（南京，1995），頁429。
- ⑬ 在這個問題上，正如桑兵指出的：「……以外在觀念解釋拼裝，勢必重蹈清代經學與近代古史研究之弊。如隨着研究領域在時間和層面上的不斷下移，地緣性越來越多地支配了學術眼界。然而，這種受社會學與人類學影響的觀念方法，並非由中國的社會文化生成。作為大小傳統長期並存互滲的文化集合體，中國的知識人早有天下觀念和大文化意識，並以此凝聚維繫國運族體。這在人類歷史上可謂絕無僅有，而為外部人難於理解。將近代知識界社團的地緣性由次要服從地位誇大為支配因素的解釋中，不難覺察學者自身的鄉土意識（來自學術淵源與社會關係兩方面），實際上是套用觀察分析上古初民或近代部落社會的方法觀念看待中國文化的錯位。」參桑兵：《清末新知識界的社團與活動》（北京：三聯書店，1995），頁5-6。

⑭ 這種暗中的念頭，更多地悄悄由來訪的漢學家們口頭表達的。但他們所以會不約而同地無端產生此種多慮，至少是因其在下述兩方面未能對中國的特殊國情給予充分的考量：其一，儒家傳統中固有的「內封閉」文化傾向；其二，當今國人對現有共同體的極其稀薄的「認同感」。關於前一個問題，可以參閱我在〈審美文化的形成與落熟〉一文中的論述，它即將刊於《學人》第8期；而對後一個問題，則請參照我在〈仍是「最危險的時候」——關於「小山智麗現象」的對話〉中的一段被報紙編輯刪略的驚呼：「這個現象非常突出說明了：在現行的體制之下，由於很難保障公平的內部規則，我們的社會共同體已經怎樣嚴重地失去了最起碼的向心力。最近有文章說，《義勇軍進行曲》響遍了廣島，它的潛台詞是說，在廣島這樣一個象徵着結束了二戰的地方，讓一首中國抗戰時期的歌曲奏響了一百多遍，對於日本人真是構成了反諷。然而，恰恰是小山智麗這件事，卻又對我們自己構成了反諷，讓我們看到了社會的病症。這件事給我們敲了警鐘：《義勇軍進行曲》決不應被當作我們民族的《威風堂堂進行曲》。如果我們不能發奮圖強，堅定地以體制改革來保障最起碼的公平，從而保證我們這個生活共同體的最起碼向心力，那麼我們這個社會就可以說是仍然處在最危險的警戒線上。正因為這樣，我想大家最好還是應該重溫一下國歌裏的憂患意識——不光在昨天，中華民族是「到了最危險的時候」，即使在今天，她仍然處在「最危險的時候」！」

⑮ 參閱墨子刻著，顏世安、高華譯：《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》（南京：江蘇人民出版社，1990）。

⑯ 參閱Edward Friedman, Paul G. Pickowitz, Mark Selden: *Chinese Village, Socialist State* (New Haven & London: Yale University Press, 1991)。

⑰ 參閱林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1983）；並請參閱該作者新近發表的〈略談思想的作用〉一文，載《讀書》（北京），1995年8月號。

⑱ 參閱余英時：〈待從頭，收拾舊山河〉以及〈中國知識份子的邊緣化〉兩文，分別載於《二十一世紀》（香港），1990年12月號和1991年8月號；另請參閱Edward Shils: *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1975)。

⑲ 參閱梁治平：〈規範化與本土化：當代中國社會科學發展面臨的雙重挑戰〉、朱蘇力：〈法學研究的規範化、法學傳統與本土化〉、黃平：〈從規範化到本土化——張力與平衡〉，分別載於《中國書評》，1995年3月號、5月號、7月號（香港）。

⑳ 參閱周振鶴：〈別琴竹枝詞百首箋註——洋涇浜英語研究之一〉，載《上海文化》（上海），1995年第3期。

㉑ 參閱崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，載《二十一世紀》（香港），1994年8月號。另請參閱季衛東：〈第二次思想解放還是烏托邦？〉，載《二十一世紀》（香港），1994年10月號。

㉒ 參閱甘陽：〈鄉土中國重建與中國文化前景〉，載《二十一世紀》（香港），1993年4月號。另請參閱秦暉：〈「離土不離鄉」：中國現代化的獨特模式？——也談「鄉土中國重建問題」〉，載《東方》（北京），1994年第1期。

㉓ 參閱陳建華：〈《廢都》及其啟示：末世文士的歷史「覆影」〉，載《二十一世紀》（香港），1994年10月號；王天兵：〈非夢文學和王朔〉，載《讀書》（北京），1995年第8期。

㉔ 參閱趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉，載《二十一世紀》（香港），1995年2月號。

㉕ 參閱吳欽：〈主編的話〉，載《中國發展》（北京），1994年第1期。