

“思想与范式”研究

主持人语

此专栏包括三篇文章,共同反省20世纪中国学术所呈现出的一个涉及全局的问题,即盲目地采纳西方的某些不适宜于中国自家思想特点的研究方式,并以之为模板,在中文世界里构造出相关的现代研究范式,以便剪裁和解释中国古代的材料。三位作者都在不同程度上希望通过这种反省找到一种新的研究范式,它将善待中国自家的文本和思想世界,因而能够有选择和对比意识地吸收消化西方的模式,以利于中国自己的当代研究范式的形成,乃至新学术的创造。不过,三位作者在如何估计这个问题的严重性,如何找到新的更佳学术研究范式等方面,有一些差异。

张祥龙教授的文章是最早写成的,另两文在一定程度上是针对张文提出的问题而展开讨论乃至延展开去的。张文对20世纪人文研究范式的偏差有较强的批评,认为“20世纪是西方研究方法全面覆盖中国学术的时期”,也就是研究范式的基本模板是西方的,内容是(或可以是)中国的。但他不同意盲目的“以中解中”的口号,认为在这么一个对于中国人而言中西已经全面交缠的世界里,任何可理解意义上的“中”已经含有了“西”。但这个口号也有它的重要意义,因为主流研究方式已经太缺少了真实的“中”。关键是找到中西之间情投意合的而不是粗暴歧视的结合,形成一个充满活力的新研究范式。张文接着阐发了新范式出现的四个条件。首先是要形成一个在此文章开头处就揭示其含义的真实的研究范式,使相应的学术团体能够不断发现并解决独特高深的问题。第二是要尊重和爱护自家的学术和文化传统,珍视老的和新的(比如王国维的)成功范例,不再默认西方的范式是普遍和无条件适用的。第三是尽量保持中国古代学术所凭借的技艺,以便在新范式中也能生动地理解古人的原发思想。第四是要力争获得范式间交流的能力。没有超范式的学术交流,但确有硬性范式与柔性范式在这一点上造成的重大区别。最后阐述了这个被期待的中国研究新范式与现代流行的西方研究范式的不同之处。

吴飞教授的文章也认为研究范式的合适与否决定学术成果的深层质量,亦步亦趋的国际接轨解决不了范式问题,目前中国仍然面对如何形成一个成熟的学术研究范式的挑战。此文通过丰富的史例提出了一个可贵的主张,即要继承晚清以来中西交会的研究经验,首先是指那些在西式分科研究之前或之外的经验,比如以章太炎为首的古文经学和康有为参与其中的新今文经学,以及从它们衍生的学派,都曾经形成各自的研究范式。而在新式学术主流范式的确立中,对于中国古代史、中国古代文学的研究等方面,出现了一些虽然曾很有影响但也颇有偏差的案例和范式,比如郭沫若和胡适等人创立的范式。由此可见,吴文将中国现代研究范式看作是由多个中小范式组合而成的。他还认为,即便在这些新研究范式中,也有一些是颇值得我们借鉴的。总之,西方理论的涌入带来了范式问题,导致很多学问没有办法与深厚的学术传统相衔接,使中国文化的深层特点难以体现出来。但这也并不意味着,20世纪所有新范式的确立都是有内在缺陷的。完全回归旧学已经不可能,现代中国学术的真正挑战是:如何在新的视野中讲出中国文化的味道来。以这种与张文既共鸣又有区别的方式,吴文实质性地深化了这场讨论。

伍晓明教授的文章认为在具体的研究模式或亚模式之后,还有一个更根本的学术范式,即那个不可被形式化的、总在变化之中的学术语言,它被整个中国学术共同体所共享。以这种方式,伍文扩大了“范式”的概念,使讨论处在了一个与前两文不很相同的层次上,开启了理解中国研究范式问题的另一番光景。他认为要纠正现有研究范式的弊端,不能一方面忽视现存范式的西方化问题,以为“中国”或“孔子”名号就足以代表中国的范式;另一方面又不应该只强调标准化的国际接轨,而不考虑这种接轨中如何保持范式的中国特色。关键在于调整、改造中国学术共同体使用的学术语言,即在汉语提供的可能性里,通过创造性地使用这语言,在拿来西方和回溯中国的努力中,不断创造更适合中国学术研究的新语言。

中国研究范式探义

张祥龙

(山东大学哲社学院, 济南 250100)

20 世纪是西方研究方法全面覆盖中国学术的时期。从哲学、历史学、文学批评、语言学, 到各种社会科学和自然科学, 乃至相应的教育体制、研究体制, 西方学术范式都毫不含糊地顶替了中国古学的道术。这种转变的彻底性的一个标志就是这些西方学术已经无须再冠以“西方”的前缀, 而直接以“某某学”比如“天文学”“数学”“医学”占据要津, 而涉及中国的学问就要加上“中国”或“中”, 比如“中国哲学”“中医学”, 以示其从属地位。所谓“从属”, 就是指其内容是中国的, 但其研究方法是西方的。

近些年来, 我们时或听到置疑这种全面顶替的合理性的声音, 以及要求中国学术有自己的研究范式的呼声。本文作者自上大学起, 就一直不满于这种研究方法与内容相互异质而失其要害的状况, 并于多年前就从哲学的、特别是比较哲学的角度来检讨它的问题所在。而着重从“研究范式”而不仅仅是“研究方法”的角度来审思之, 则是近五年的事情。相比于“方法”, “范式”更根本和无可逃避, 也更能说明我们所面临的境况。

本文拟集中探讨我们所寻求的那样一个“中国的研究范式”势必面对的难题和多重含义。在“中国”已经相当西方化的今天, 如果不弄清此范

式诉求的内在曲折, 找到它的艰难和希望所在, 就几乎不可能实现它, 无法在这似乎已然“无我”的格局中找到“真我”。而且, 问题还涉及如何让这个真我可以站在国际学术的高点上, 也就是获得一种思想眼光, 使之能与现在最流行的西方范式既不同(这是题中之义), 又有切实可行的替代、争鸣的方式, 构造出另一种研究境界。

一、“范式”的含义

什么是“研究范式”? 在当代学术界中, 是写出了《科学革命的结构》的托马斯·库恩赋予了“范式”(paradigm)以现在流行的基本意思。库恩认为, 范式就是凝聚一个科学共同体的东西。“一种范式是, 也仅仅是一个科学共同体成员所共有的东西。”(《必要张力》, 288)^①形成它的主要动力是由研究范例造就的模型, 而不是某些规则的集合系统(Structure, 10; 42—51; ②《必要张力》, ix)。模型与规则系统的不同, 在于前者是规律、仪器应用、解难题技艺等要素的整体, 不能被作为观念集合得到充分表达, 但却被研究团体的成员们当作范例来共同遵循; 后者虽可以被陈述出来, 但成员们在理解和解释这些规则时, 总也达不成一致。^③

正是因为有了范式, 成员们不必再为思想前

收稿日期: 2014-09-10

作者简介: 张祥龙, 男, 香港九龙人, 北京大学哲学系教授, 山东大学哲社学院教授。

① 托马斯·库恩:《对于范式的再思考》(1974年), 见《必要的张力: 科学的传统和变革论文选》(简称“《必要张力》”), 范岱年、纪树立译, 北京: 北京大学出版社 2004 年版。以下引文中出现的方括号, 乃本文作者所加。此书英文版是: Thomas S. Kuhn: *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977。

② Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolution* (abbr. as “Structure”), Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962. 译文由本文作者提供。

③ 有关的讨论, 即范式为什么只能是范例化模型而不能是规则系统的理由的阐发, 除了库恩的著作之外, 还可参考拙文《范式、家族相似和文化间性——库恩与维特根斯坦及儒家比较》的前两节, 全文载于《世界哲学》, 2013 年第 5 期, 第 5—22 页。

提、实现方式和判别尺度而争辩不休,研究才可以深入,才能在一个有自家思想和话语的“偏执”但独到的境地里,产生出一些专属于自己的高深问题和解决方案,由此才能形成自家的存在合理性和独特传统。但范式、特别是硬性范式带有“必要的偏见”,让尊奉它的共同体成员看不到其他的可能。按本文作者的理解,它在根本处是理性与信仰的合一,总有自己的视域盲点,缺少真正的“他者”意识。库恩晚年还扩大了范式的含义,将它从科学研究延伸到了文化和历史中(Road, 38, 45, 50, 94, 100—104)^①,并探讨了不同文化范式之间的可交流性问题。总之,范式既不是先验的,也不是从经验中归纳出的,而是在与经验的博弈中凭借某种机缘比如难得人才与历史需求的遭遇而涌现的,并会转而改变相关人群与经验的整体关系。而且,范式有兴有衰,有新范式革旧范式之命的递嬗。

“研究范式”就是某一种研究及相关人员获得的范式。这里可以将它再区分为富于原创的自行范式和外来但还未被充分消化的移植范式。不少低水平的研究还未能进入范式,所以散漫无定,全靠一些外在功利性的动机、体制和资金维持。一旦获得范式,研究就会进入有内敛激发力的正反馈境地。比如美国的自然科学研究半个多世纪以来之所以如日中天,主要是因为它获得了极其明确、突出的自行范式,并与这个国家的实用主义哲学和政治氛围合拍,形成了一种能吸引、带动和震慑全球科技界的光环,并与金融资本、国家意识形态、全球化过程、流行思潮与艺术,乃至哲学等人文学科耦合,掩盖起它的一些软肋和内伤,产生了“超级范式”的巨大历史效应。

范式推及文化和政治可以加深我们对于有关现象的理解。儒家虽然在孔子之前已经以某种形态如一些经典(像《书》《诗》《礼》的原始形态)的方式存在,但要靠孔子至董仲舒的述解,才形成了一个儒家自行范式,其中既有研究范式,又有教化、政治和日常生活的范式。基督教凭借耶稣、使徒、保罗和早期教会赢得了自己的存在范式,一个

相比东方文化和信仰的范式更具形式严格性或更硬性的自行范式。中国在1949年后曾有过一个政治、经济和文化的移植范式,因其有自毁机制,“文革”后基本上被放弃了。改革者试图综合不同范式的可用之处,达到效应最大化,甚至形成一种违背现有理论的“崛起”新范式,但至今似乎遇到越来越大的范式异质性造成的阻障。于是有的人怀念老范式(大致有三种:民国前的、民国的和1949年后至“文革”结束前的),有的人期待西方现行范式,当然还有人在坚持崛起范式,总之是都想有一个真正起作用的范式。就研究而言,一直未能明确形成自行研究范式,因为这种范式既不能只靠思想原则的硬性统一,也不能靠东拼西凑达到。

二、“中国”的含义 ——对“以中解中”的辨析

中国首先指华夏民族乃至中华民族的生存地域与文化。《春秋公羊传·僖公四年》写道:“南夷与北夷交,中国不绝如线。”此中国有四五千年的史籍言及的历史,有至少三千五百年不间断的独创独存文字史,堪称一绝。但是,现在的中国情况已经有变。在遭遇了“数千年未有之大变局”后,当代中国是一个中西混杂的文化体。它还在使用汉语汉字,尽管是被简化了的、已经部分失去原味的汉字;它还有中国佛教、道教的某种存在,有复活儒家的努力,有传统文化、技艺的某些遗存,有近十几年出现的国学热或文化思乡现象。所以,我们毕竟可以在中国人的当代文化前加上“中国的”。然而,这个文化的主体已经西方化了,而且还在不断加剧。无论是国家主导意识形态、国家体制、教育体制、科技体制、经济体制、社会结构,还是国人的基本生活方式、求偶立家方式、娱乐方式、服装发式等等,都已经被从根本处西方化了,不论是哪种西方。国家领导人大呼中国争办西方奥运会的成功为“我们胜利了!”,即此现状的一景。

说到当代中国的学术状况,可以说是整个文

^① Thomas S. Kuhn: *The Road since Structure* (abbr. as *Road*), ed. J. Conant and J. Haugeland, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2000.

化状况的反映,只是更加坚定和排他地采用了西方研究方法。比如冯友兰先生在他影响深远的《中国哲学史》(1933 年出版)中写道:“其[即研究中国哲学史的]方法,必为逻辑的,科学的。”^①而这“逻辑的,科学的”无疑是从西方移用的,不管它们是指形式化、数理化的逻辑,还是先验化、辩证化的逻辑;是自然科学还是不同颜色的社会科学,比如被某些人视为是发现了人类历史规律的马克思主义科学,或实证化的社会科学。

因此,在今天主张“以中解中”,或以中国的研究范式来从事对中国的研究,是须要辨析清楚它的真实含义的。如果第二个“中”指中国古代的文献、思想和生活世界的话,那么第一个“中”,无论如何要求其中国化,也还是不能脱开中西交缠的状态的。比如今天要对中国古代文献和思想做哲理上的而不只是细部考据上的研究,能完全脱开西方来的哲学词语和方法吗?我们可以避开“唯心主义”“唯物主义”“辩证法”“形而上学”这些大术语,但可以统统不用“意识”“存在”“本质”“现象”“实体”“主体”“一般”“个别”“人性”“直观”“抽象”……吗?看来不行。我可以不同意牟宗三主张儒家的仁心就是“道德形而上学的主体”,也可以不赞成用“奴隶主阶级的道德意识”来定位它,但是,当我主张仁是一种既非主体

化亦非客体化的人性发生时,我依然是以否定的和某种肯定方式使用了西方术语,“人性”“发生”已经沾染了西方哲学特别是当代西方哲学(如柏格森、海德格尔的哲学)的意味,不完全是中国古代的思想语汇了,所以要讲清楚它们的意思,也就不能仅仅限于《周易》等古文献中的语言和言说方式。如果现在有深厚古学修养的高手来搞哲学,只用传统的术语和思路来讨论,绝不越雷池一步,他或她的文章一定会获得我的高度钦佩,但我怀疑这类文章可以进入今天的知识界主流。历史和文学批评应该也面临类似的局面。王国维虽然可以用古文或半古文写作,但他对历史和文学批评的卓越贡献,却突破了传统中国文献的视野,受到西方学术如叔本华哲学、康德哲学的激发,提出了“二重证据法”“意境”“境界”这样有新意的主张和词语。

但这绝不意味着“以中解中”一类的口号或不如说是它们表现出的革新意向无重要意义,因为现行研究范式的确在“中”上出了大问题,而且可以被做深度改进。^②目前流行的移植范式是硬性西化的,而且对于自身的西方化特质缺少反省。所谓“硬性西化”是指用西方那边逻辑化、科学化之类特别不利于理解中国古代思想和文化的方法来建立研究范式。它的“硬”在于形式化、概念

① 冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:中华书局 1961 年版,第 2,5 页。

② 吾友蒋庆先生曾疾呼要“以中国解释中国”(见其两文:《论“以中国解释中国”——回归中国儒学自身的解释系统》,《再论“以中国解释中国”》,蒋庆:《再论政治儒学》,上海:华东师范大学出版社 2011 年版,第 261—317 页)。蒋兄首先批判“以西方解释中国”和“中国儒学被西方学术解构殖民”的六个表现,指出它们导致了“中国学术的‘以夷变夏’和‘学绝道丧’”。然后提出要“以中国解释中国、以中国解释西方、[以]中国解释世界,把中国学术从百年来一直被西方强行解释的‘词汇处境’与‘材料处境’中解放出来,使中国学术的义理结构与解释系统真正成为中国学术研究中的‘语法’,使中国学术真正站起来成为能够自主言说并具有解释权的主人。”(《再论政治儒学》,第 277—278 页)我完全赞同他的批判,也同意他主张的基调,但希望能更清楚地反省这“中国解释”说法里的“中国”的确切含义。上面引文中的“语法”,已经需要西方学术的说明,而“中国学术的义理结构与解释系统”也并不自明。蒋兄定义的“儒家文化”,即他心目中此结构与系统的母胎,乃是“一个建立在儒教经典——六经——基础之上,在中国历史中长期形成发展变化,体现人的个体生命信仰、天道性理价值与社会政治理念,以礼乐刑政一统政教制度维系社会、安顿生民,悠久而庞大的文明体系。”(第 288 页)它里面的多个受西方浸润的词汇和思路是明显的,而强调它“体现人的个体生命信仰”(加重号来自引者),更是一种受到西方现代思潮影响的新解释,与经典中的“仁者人也,亲亲为大”(《中庸》)有了一定的解释距离。蒋兄在第二文中也讲到“‘以中国解释中国’并不意味着完全排斥西学”,并将它具体化为:“既价值性地坚持中国自身解释系统的本体性与主体性不动摇,同时又工具性地零碎吸收西学的解释系统来作为中学的助缘与参照”(第 295 页)。本文的主张与“工具性地零碎吸收西学”有不同。引文中提及的“本体性与主体性”,就已经既受西学的深刻影响,而又不止于工具性的零碎材料了。

化、个体/总体化,一句话,充分对象化,无论是主体性的还是客体性(如孤立事实化)的对象化。但中国古代的思想,不管是道家、儒家,还是中国佛家,其要害处都是某种不可形式化、概念化(哪怕是辩证概念化)和广义对象化地道出的终极,比如天道、仁道和佛性真如,必须在直接的技艺体验、人际体验和开悟体验中理解和表达。如《庄子》曰:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见。”“[庖丁解牛时]以神遇而不以目视,官知止而神欲行。”《论语》记道:“子罕言利与命与仁。”“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”“子曰:‘兴于诗,立于礼,成于乐。’”《坛经》述惠能言:“于相而离相。……于念而不念。”“一行三昧,于一切时中,行住坐卧,常行直心[真心、真如]。”皆是此意。对于这样的发生性的和技艺际遇式的终极,通过西方的硬性研究范式来把捉,就如圆凿方枘、刻舟求剑那样龃龉不合。将老子的道说成是“物质实体”或是“宇宙的总规律”,仁当作“普遍的德行”,视元气说为“唯物的气一元论”,阴阳乃“构成宇宙的两个基本元素”,等等,^①都过于僵硬,有脱开生发源头、技艺构造、成就时机而遮盖住古人思想枢机之蔽,就像用一个语言范式来套改另一个只能产生矮化的混杂语(pidgin,洋泾浜)。^②

说这种范式缺少对自身的西方化特质的反省,是因为持有它的研究者们一般都认定这种方法虽源自西方,但一经出现,就是普遍有效的,是通行人类的正确思想方法。从新文化运动的健将们到冯友兰、牟宗三、冯契等等,皆如此。所以,他们几乎从来没有认真反思过自己依从的方法和范式是否合宜,是否有更合用的。一句话,这是一种研究范式的唯一论或无选择论。

因此,要将这种研究范式变成“中国的”,其

合理的含义不是要排除所有西方的因素,如上所论,那在今天的主流学界是不可能的,而是要有反省、选择、调整研究范式的能力,通过它使我们的研究范式能够善待中国古代文献呈现的那样一个话语世界和思想世界。所谓“善待”,是与“恶待”相对,后者是用生硬范式框架来强逼中国古学就范,从思想方式上分解之奴役之;而善待则是尽量与中国古学建立相互引发的良性关系,在不伤害此学问的独特思想生命的前提下,在当代语境中展示它潜伏的深层活力。简言之,就是将20世纪乃至今天仍然流行的盲目西方化的硬性研究范式,转变为有反省视野和对话机制的柔性研究范式;将矮化的洋泾浜语变为双语的高深结合体。

三、当代的中国研究范式 要满足什么条件?

首先,它必须是个真的范式,从替代范式逐步移向自行研究的范式。也就是说,它必须有自己的研究范例集^③,并从它们那里获得整个研究活动和评价视野的收敛导向。称之为“导向”,是因为这种收敛或一致性的达成,对于范式而言是终极性的,不可能被规则化、形式化,不可能自己证明自己的一致性,而只能是在趋势和使用中生成和再生成。但这种在范例运用中维持自身的一致性必须真实强韧,无论来源如何庞杂,范式的结构必须拱合为一体。经过对20世纪替代范式缺点的反省,这些研究者们意识到还有更佳的选择,于是找到、回忆起或创造出了自己的范例,不再为大前提争论,也不再止于批判现状(尽管这种批判在一开头是绝对必要的,而且越痛切越好)和具有改革意向,而是被新范式构造出的那些思想的可能所吸引,全力投入开拓性的、相互引发的连锁

① 参见《中国哲学范畴集》,北京:人民出版社1985年版。作为此书的第一篇文章,冯契先生的“论中国古代的科学方法和逻辑范畴”表达了一种共通的方法论趋向:“人类无疑遵循着共同的逻辑规律。……我们以为需要把中国古代的哲学、逻辑学与科学联系起来进行历史的考察,着重研究逻辑范畴和科学方法的历史演变。范畴与方法,是哲学、逻辑学和科学的交接点。我这里说的逻辑范畴,是指作为逻辑思维的基本形式的范畴,……是直接思维形式(概念、判断、推理以及方法)概括出来的,特别具有方法论上的重要意义。”(第2页)

② 有关混杂语的产生和特点,可参照 Jared Diamond: *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal*, HarperPerennial, 1993, pp. 155—164.

③ 构造一个范式的范例往往不止一个,而是一群。但它们之间应该有“家族相似”,起码不会相互硬性冲突。

研究。所谓“回忆起范例”,是指历史上或当代的早先时期中曾出现的可启发当前研究的范例,比如儒家、道家应对佛教入华,形成替代范式和自行范式的历史范例,或像王国维给出的那种现代研究范例。只要是真范例,就势必会激出新范例,在此范式耗尽自己的潜能之前新新不已、健行不息,产生自己的研究传统和层层业绩。

其次,它必须同情、爱护甚至认同中国古代文化和思想的那样一个意义世界,充分尊重其研究范式,抛弃新文化运动的硬性西化方向。这也就意味着,在文化的生存世界和情感认同上,不可能是中性的,即便对于一个研究范式而言也是这样。事实上,被不少人认为是普适的西方现代研究范式和公平竞争范式,也绝非是文化中性的。英文国际学术期刊的选择标准、当代市场经济的运行方式、奥运会“更快、更高、更强”的精神,都是西方文化的理性产物和意志体现。但是,这个被我们同情乃至认同的意义世界,不等于按某种标准衡量出的一组核心价值,因为任何一种区分核心与非核心、精华与糟粕的标准,都是任意的,可引发无穷争论的。意义世界是由范例引导的。你同情甚至喜爱孔子、老子、孟子、庄子、易经、屈原、孙子、黄帝内经、陶渊明、李白、杜甫、玄奘、惠能、苏轼、红楼梦吗?认为他们有独特的、不可替代的意义源头的地位吗?如果回答是肯定的,那么你无论如何时髦,也可能还保持着一颗中国心。而且,同情和认同一个人代表的意义世界,也并不等于赞同他的每一个言论和他提出的每一个思想规则,比如宋代至清代的疑古——不同于现代的疑古主义——大都属于这种范式内的不同声音。它只意味着,当你面对另一个文化的意义世界时,你更同情和认同这一个,起码不愿意看着它受歧视、被压垮,就像你同情和认同你的祖先、家族一样。这同情与被同情、认同和被认同之间是“家族相似”(维特根斯坦)的柔性交织的关系,而非一根筋通到底的遵循不变。这么看来,此认同就不是国家层次上的民族主义,那是可以被原则化、利益化的,而是基于“生活形式”(维特根斯坦)、可跨越硬性范式的天下主义。天下兴亡,士子首责。如此而已。

而所谓充分尊重中国古代的研究范式,是指

不去按外在标准或异己范式来硬改它,甚至摧毁它,而是将儒家孝道精神扩至对待过去思想范式的态度中,以“善继人之志,善述人之事”(《礼记·中庸》)、“几谏”(《论语·里仁》)等时机化方式,在新情势的带动下随机权衡地转变更化之,俾使“父母”和“祖先”之遗志得以在当代语境中、甚至是新的范式中被实现。简言之,要让你在新范式中重新解释过的中华古代文献和思想,仍然是活的,就像保护区中还在纷飞繁殖的雪豹和朱鹮,而不是标本化或博物馆化的。例如,我现在不能完全按《春秋》公羊学的义例来判断具体政治,来决狱,但我可以以意逆志,承接它“元年春,王正月”“通三统”等等学说中的微言大义,并用西方现象学的时间观、历史观及其相应术语来做现代表述,在不违祖训构造出的意义世界、情感世界的前提下扩展深化之,让它们在新的时代氛围中依然有其自身的繁衍活力。这样的继、述方式本身就是儒家认可的。董仲舒《春秋繁露·竹林》曰:“《春秋》无通[普遍适用而其义不变的]辞,从变而移。”此不失情意的权变,早在孔孟处就被视为最高的思想境界:“可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”(《论语·子罕》)“执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”(《孟子·尽心上》)当然,这权变处也是最危险处,因为它超规则,甚至可能导致范式转变,稍有僵硬不化,稍少孝爱之意,就可能悖道破统而无“尊重”可言了。按这个思路,可以说宋明理学是儒者们在新形势中权衡从时,创立出的一个儒家新范式;而现代的海外新儒家抛弃传统的“学统”“政统”而单存一个“(心性)道统”的做法(牟宗三),是否是“善继”,就难说了,或可以再商榷了。这里总可争论,也总争不到至清无疑的程度。最危险处,也可能是最能带来希望处,但也可能是一穴溃堤处,此所谓历史性的天命和天机。能做的是,让我们于深夜“夜气”(《孟子·告子上》)生时,正心诚意地扪心自问:此种主张,如果孔孟再世,能否同意?祖先遗志,可否得存?庶几可听到良知的声音。

如此这般在当代或未来产生的中国研究范式,从形式上、构造方式乃至语言表达上看,吸纳了许多重要的西方因素、方法、话语,乃至某些范例,与传统的中国研究范式有不可忽视的区别,甚

至某种不可公度的断裂,因此可以说是一个新的范式。但它又的确是一个中国的范式,因为它虽有重大变形,却与中华古学在根基处还有某种拓扑意义上的连续性,不管是通过接枝还是异族通婚。它的意义世界的感情认同、基本价值认同、思想方式的倾向是朝向中国传统文化及其思想天地的。周敦颐的《太极图说》,其形式乃至思想方式或是道家的,或是佛家的,或是儒道共尊的《周易》,但是其思想旨趣和意义情感的认同趋向是儒家的,就像他的《爱莲说》以“莲”这种佛家形象所表现出的。因此,他开创的理学范式尽管是新的,但应该说还是儒家的,以孔子、颜渊、子夏为范例的,而非某些“执一”者所断言的“异端”(《宋元学案·濂溪学案下·附录》)。不要以为意义情感认同只是虚弱的、易变的,如上所述,正是它影响、造成了思想者、研究者的范例选择方向,从而参与范式属性的构成。

再次,中国研究范式应该尽量保存传统文化和传统范式所使用的技艺。古希腊哲学以希腊当时的数学为主要技艺,所以柏拉图学园门口有“不懂几何学者莫入”的字样。当代自然科学以数学解题和仪器实验为技艺。意愿主义如叔本华、尼采以音乐为哲理之艺,瓦格纳音乐或有助于人知晓尼采所示“酒神精神”。不读荷尔德林诗者,如何能懂海德格尔后期哲学?而中国古学是以六艺(儒家)、坐忘心斋及手艺(道家)、望闻问切(医家)等等为技艺,没有它们则没有相应学说的时机化生命。所以对中国古文化和思想的同情及认同必表现为对其技艺的珍视,在当代的异质氛围中尽力保存维持。比如,研究儒家学说,如果没有对诗、礼、乐、史等艺的时机化开启的体验(即便那种体验已经处于新范式中),不直接体验《关雎》的乐不淫、哀不伤(《论语·八佾》)之境、情礼的克己成仁之效,只限于概念分析和史实追究,就不过是些岸上之鱼的“相响以湿,相濡以沫”了。技艺参与范式的构成,运用中国古技艺使得当代中国研究范式既有特别的内敛自行力(如读诗、奏乐、践礼所造就的),又赋予它明白的中国特性。对于今天的中国研究人员而言,最重要的一个技艺是中文,特别是古代中文。娴熟和艺化地掌握它,而不是让它服从西方语言比如英语语

法的管制,会极有助于中国化思想和范式的形成和运作。

又再次,这种中国研究新范式应该具有某种范式间性。西方文化的范式以及这文化中产生的研究范式大都是相当硬质的,二元化的;也就是说,什么东西属于范式所肯定的,什么不属于,或属于范式所否定的,分得相当清楚,而且超时间地确定有效。我们是一伙儿,是上帝的选民,是得到光明的团体或阶级,是掌握硬道理的科学家;他们是另一伙儿,是魔鬼的信徒,是陷于黑暗的邪恶团体和反动阶级,是一贯造假的巫师巫婆。等等。其形式化表现就是二值排中的逻辑和对错唯一化的数学。由此,西方那些要占据同一个位置的不同范式之间几乎都是你死我活的竞争淘汰关系,是只有一个胜利者的游戏规则,因而几乎没有多少真实的范式间性。所谓范式间性,是指在范式所肯定与否定之间,甚至范式与范式之间,也还有某种意义、理解和交流的可能。

中国古代的思想范式,除了像墨家、法家等少数几个之外,大多是柔性的,在根本处有得道与不得道之区别,但无对错、真假的永恒对立。既然是范式,当然要有追求的目标,有实现目标的技艺,有判别目标实现与否的方法与共识,有在具体情境中和特定历史时期里的对错真假。棋局总要有,但不像西方王棋那样对象化,为杀王争战,而是如围棋那般形势化,如太极推手那般舍己从人、点到为止。真正的目标是修道,是修身齐家治国平天下,而平天下大不同于建立大帝国。帝国无范式间性,帝国之间、现在帝国与被它推翻的前帝国之间,只有争斗和血腥,而平天下的万邦来朝则有国别层次上的范式间性,所以中国古代政治中出现了通三统——现在政治一统与过去了两统(两前朝代表的政体和文化)以中心/边缘的方式共存——的现实和理想。汉代之后,儒家是意识形态的正统,但不像西方中世纪千年一教独霸而完全排他的情况,其他学说和广义宗教如道教、佛教也能与之共存互补,证明它们都是有范式间性的文化和思想范式。按照西方宗教和哲理的眼界,中国各文化传统乃至整个华夏文明都是缺少范式的形式规范性的,宗教不像宗教(儒家可以无教会、无传教,佛教可以无神,道教可以求肉体

长生),国族不像国族(有超强军队,却不想去征服周边小国;征服者主动消融于被征服者的文化和民族中),一切似乎都是“见几而作”“唯变所适”(《周易·系辞下》)的。这也是当年困扰明末清初来中国的传教士的瓶颈,让他们感到无实处可用力,只得采用拒佛联儒的二元化手法,或翻译《几何原本》而先让中国士大夫理解独一真神的理念实体性。按以上对范式含义的说明,这些情况并不说明中华古文明和古代学术无范式可言(儒释道之间亦有过摩擦,与儒道差距过大的外来者往往活不长久),而只表明那是一种形式化不很突出的和具有较充沛的范式间性的柔性范式。

在当代这种文明之间、诸范式之间既有冲突,又必须学会共处的形势下,中国研究的新范式应该有更强的形式规范性,但亦不可强到丧失了范式间性的地步。没有相比于传统范式而言更强、更密的形式构架,在当今应会显得大而无当、迂腐老套,无法形成真范式,更不用说自行研究范式。王国维、陈寅恪之所以可以作为今日的研究范例,一个重要原因是他们有了攀上这种形式构架的能力。当今的思想心态,已经被西方熏染到了无形式讲究——如英文盲审学术期刊发表文章的讲究——就不算学术的地步。但另一方面,形式规范强到、硬到与西方研究范式无别的程度,就像现在要建成世界一流大学的西方标准化的努力方向那样,也就没有“中国”可言了。王、陈如生活于今天的 985 工程的大学中,恐怕连教授也评不上。中国古代的范式像中土的五岳,其地貌主要是被流水塑成。而当代的中国研究范式应该像中国西南部的极高山,如贡嘎山、南迦巴瓦峰等,主要被永恒的积雪冰川刻削而成。但它依然是中华的,

与西方由数学、一神教、工业化和主体性塑造出的现代范式不同。

获得范式间性以先立足于一个真实的范式为前提,然后有所超出。没有无范式的范式间性。当然,真实的范式掌握不一定靠体制化认定,而首先是一种思想能力。张益唐在美国多年凭打工、代课谋生,二十多年内未得正式教职,2013 年却以一篇关于质数的论文震动数学界。不过,虽说入范式不易,但要进入范式间的莫名地带还要难得多。它要求在得到对范式专深构架的操持能力后,还能起码部分地看透这专深性势必带来的盲点所在,以超常——超出范式的常规运作方式——的眼光伸出后范式的理解触须,与异己范式发生某种范式间的真实交流。^①而这不仅要求当事人有极高的个人悟性,而且当事人所处的范式也不能硬性到灭绝了所有的范式间可能才行。布伯、怀特海、海德格尔之所以能够表现出某种进入中西方哲理范式间的能力,与他们本人归属、开创的范式特性不无关系。布伯的神秘主义和“我与你”的关系实在论,使他能够去翻译《庄子》。怀特海与罗素共著《数学原理》,但他与陷于理式论和经验论杂拌的罗素不同,开创了过程哲学,所以能够对东方思想、特别是中国的“天道”表示兴趣。^②海德格尔则深刻转化了胡塞尔的意识现象学,使之纯时境化,也同时改变了对待东方哲理的态度,表现出对道家的强烈兴趣。所以,像冯友兰先生那样只认“逻辑的,科学的”为方法论原则所形成的范式,是决计不会有范式间性的,尽管他或追随者们所研究的对象主要是中国的古文献。另外有一点应该是自明的,即范式间处出现的不都是相互的欣赏,甚至也不只是“沟通理性”(哈贝马斯),而是不乏相互置疑、批评、摩擦,因为它们

① 关于此话题,敝文《比较悖论与比较情境——哲学比较的方法论反思》(《社会科学战线》2008 年第 9 期,第 58—64 页)或可参考。另外,我的《范式、家族相似和文化间性——库恩与维特根斯坦及儒家比较》一文的第三、四节介绍了库恩后期对范式概念的扩展,特别是说明了他如何区别范式间的“可公度性”(incommensurability)与“可交流性”(communicability)。范式与范式之间,比如西方现代医学与中医之间,没有可公度的标准,或没有共同的“辞典结构”,不能用一个来准确地说明另一个。但它们之间有可能是可以相互交流的,因为交流不要求有共同的辞典结构和真值对应,而只要求被转述者或被解释者可以被跨范式地理解(intelligible),即对于对方语言的自行破解,从自己的语言出发来发现对方语词的用法。这就与本文所讲的范式间的真实交流直接相关了。

② 参见贺麟的回忆,《现代西方哲学讲演集》,上海:上海人民出版社 1984 年版,“怀特海”一文。

也是有效交流的必要维度。关键是有交流的兴趣和超范式的能力。

中国研究的新范式当然可以从中国古代范式中汲取那些“为无为”“穷变而通”“立象尽言”“诗兴乐成”之类的范式间本事,也可以从西方、特别是当代西方哲学和各类新思想中得到可贵的范例指示。西方传统的硬性思想范式已经“失控”于新的科技和生态现实^①,而这个让“人造物表现得越来越像生命体”(《失控》,第5页)的思想过程,从黑格尔之后就一直在颠簸中发展,其中颇有一些可与中国古老范式做范式间交流的和潮流。中国20世纪的主流学术之所以过硬过盲地西方化,与它未能吸收当代西方的这些有范式间素质的新思想也有不小的关系。在相对论、量子论、现象学、实用主义(胡适介绍的并非实用主义的真身)都出现了的时代,还在坚持逻辑(含辩证逻辑)和实证主义科学观的不二方法论,实在是自甘落伍的追赶。新范式的建立必须吸收这个“师从阉割我、奴役我的老顽固”的惨痛教训,到西方乃至世上一切文化思想那里寻找平等待我、相互启发的年轻同道、诤友乃至范例。按本文作者的经验,从现象学的柔性视域所看到的中国古代哲理,大都是有深意的,可领会其妙而不必切割解剖而充分对象化的;换言之,就是可以在保持这些哲理的活体生命的同时,深化、细化、当场化那些相关的理解。

最后,综合以上所讲的,可以将我们心目中的中国研究范式与英语世界流行的社会科学研究范式做一个简单的对比。^② 英语世界的研究范式以形式化、某种数学化和个体理性化为特征,但其思想方式的根基特点可一言以蔽之曰:充分对象化。对象化是指将所研究的东西置于眼前,任由我和范式内的研究者们从多个角度反复打量、测试、对比、转换、归约、评判,最后[尽量]达到一种无可怀疑的、可重复检测的自明性。而形式化、个体化、事实化、概念化和数学化等等,都只是要达到

这种对象化的一些手段。信奉这种范式的人们相信,如果要研究的东西没有得到充分对象化,就意味着没有将它讲清楚,没有形成可用于操纵现实的思想。虽然充分对象化不等于完全静态化,因为对象可以依规则或函数关系转变,但其终端处,即其结构本身和自明处是静态的、实心的、完全受控的。与之相对,中国研究范式不能丧失《周易》那种在“变易”中赢得“不易”(稳定性)的特点,即使是终极处仍然有发生的机制,为时间、变化、意义和他者留下可能,因此需要技艺的当场引发。总之,西方主流范式重在规范、重组和对比似乎是现成的意义和存在者(其实它们已经受到了范式的潜在构造);中国研究范式除了也要有这方面的某种能力外,应该更关注于揭示意义和存在的发生结构及动态维持自身的方式。简言之,西方的社会科学研究范式基本上是数学模型(理论假说)与观察事实的结合,或某种意义上的先验主义加上实证主义,而中国研究范式应该是更加现象学化的,也就是更加深入整体的和动态的现象之流,并就在其中达到认知和预见。前者仅是工笔画,后者是工笔中的写意画,楷书、行书掩映着的草书,格物致知里的诚意时中,因此更接近西方当代的某种突破了传统静态思维方式的思潮,或志在乘风破浪而非止于彼岸的思想,比如哲学上的直觉主义(柏格森)、现象学、存在主义、过程哲学、实用主义、后期维特根斯坦和考虑到历史及文化因素的科学哲学,乃至马克思早期思想。而且,深入变易之流绝不是不承认建立范式所需的基本学说和技艺前提,以及范式带来的收敛性,绝不是“什么都行,怎么都可”的局面。例如,以易学为源头的儒家道家有各自的范式性(比如“变易”“不易”和“简易”共同构成了“易”的范式性),真禅宗不同于任性胡来的野狐禅,现象学和有史深度的科学哲学也不是无范式可言的决堤彼岸。

形成新范式的众范例必定是混杂的,中国的

① 参见凯文·凯利:《失控》,陈新武等译,北京:新星出版社2010年版。

② 这个大题目需要另外专文论述。就本文作者到目前的研究而言,读者或可参考:《概念化思维与象思维》,《杭州师范大学学报》2008年第5期,第3—8页;《中西哲学的差异与原因》,载《对话:东西方哲学》,吾敬东等主编,上海:上海三联书店2010年版,第55—69页。此两文转载于拙著《德国哲学、德国文化与中国哲理》,上海:上海外语教育出版社2012年版。

当代研究早已经不得不是混血儿了,关键在于将杂种的退化劣势转变为有选择的合适杂交的优势。是中国古人首先实现了人类历史上罕见的跨文化杂交——古印度的佛教与华夏古学的成功配种。如果我们能够真正回忆起先人的智识,摆脱奴化心态,又不限于民族主义的排外口号,采取恰好对我脾性的中西策略,那么中国人将要建立的当代研究范式的原创性和自行性应该会远超日本人的。

由此而建立的研究范式,在不失范式特点——收敛一心、深钻密构——的前提下,将会具有旁通于异类范式、面对他者的边缘视野。这在现代似乎是最难达到的。一个能与西方范式相匹敌的范式,定会有钢筋混凝土和玻璃钢的结构,但它们又必须在要害处被做成中国古式建筑,也就是只有木质的画栋雕梁和湖石拱桥才能表现出的生存空间,以及祖茔、家庙、私塾、书院表现出的生命时间。

结 语

常听到这样一种涉及中国的发展和研究范式的议论,即中国还没有充分经历西方现代性模式的洗礼,或突出主客二分化——自由的个体主体性和完全对象化的客观世界的二分——的文化、精神、科技、政治模式的塑造,哪里有资格来玩后现代的游戏?这种预设了硬性的进步阶段论的主张要求中国人先补课,通过了现代化考试后,才有

资格与西方人谈论自家祖先的前现代智慧。不能说这种说法毫无道理,面对从西方来的殖民化、全球化压力,中国人要补的课着实不少;但如果从魏源的“师夷之长技以制夷”算起,我们已经补了一百六十年的课了;即便从要过足西化之瘾的新文化运动到今天,也有差不多一百年的光阴了。但我们还是缺少一个真实的自行范式。我们就活在一个被一股脑儿地混叠成的多代世界里,非要从中区分出什么是我们有资格想和做的,什么是无资格的,实在是逼我们自废武功,以偏瘫的方式来应对一个即便“鸢飞戾天,鱼跃于渊”也还嫌不够灵动开阔的局面,一个复杂到了让所有线性思维“失控”的局面。

本文试图说明,要建立当代的中国研究范式,必须打破常规,承受我们所处的这么一个从古代到未来、从华夏到西方的相互渗透和颠覆的“吊诡”形势,“以正合,以奇胜”(《孙子·势》)。“正”即此研究范式的脱俗挺立,“奇”指此范式的不拘一格、随机而时中,将相互牵绊的张力转化为编织纲绳目索的动力。似舍己从人,实属补短扬长;似守死善道,实为深入而专;似杂烩混淆,实则是辨亲疏而通一气;总之是以时机化的权衡方式实现出华夏之精微、祖先之认同。在即便最专门、最技术化、最“与国际接轨”的研究下面,也还是搏动着一颗中国心。此心非凡心,乃“心即理也”之心。“心诚求之,虽不中不远矣。”(《礼记·大学》)