

在母語的防線上

● 楊立華



田浩 (Hoyt C. Tillman) 選編，楊立華、吳艷紅等譯：《宋代思想史論》(北京：中國社會科學文獻出版社，2003)。

伯克利四季如秋。有近十個月的時間，我住在那間神學院的宿舍裏，陷身於文字的孤島。灰白的英語世界的抽象和漠不相關，讓我時時感到蕭索。而透過這蕭索看到的

一切，也格外黯淡下去。這樣的經驗，讓我對語言邊界上衍生出的話題有了切膚之感。

與亞利桑那大學田浩教授 (Hoyt C. Tillman) 的交談，算是與北美漢學研究的一次正面接觸。因為編譯一本美國學者論宋代思想史的論文集的關係，我曾在國內和田浩見過面。他到伯克利加州大學看望女兒，順道請我和另一位朋友吃飯。田浩說一口柔和的漢語，有溫柔敦厚之風。話題自然要涉及我們合作的那本論文集。

在戰後的美國漢學界，最引人注目的宋代思想史研究是由哥倫比亞大學的狄百瑞教授 (Theodore de Bary) 和達慕斯大學的陳榮捷教授共同領導的。與費正清 (John King Fairbank) 將儒學主要視為需要在現代化進程中克服的負面遺產不同，狄百瑞工作的一個基本特徵是對中國傳統價值，特別是宋明新儒學的深刻共鳴。這些在學術交流日益充分的今天，早已不是甚麼新鮮的談資。然而，對上世紀80年代中期以來「哥倫比亞學派」或「狄百瑞學派」

與費正清將儒學主要視為需要在現代化進程中克服的負面遺產不同，狄百瑞工作的一個基本特徵是對中國傳統價值，特別是宋明新儒學的深刻共鳴。對上世紀80年代中期以來「哥倫比亞學派」或「狄百瑞學派」的宋代思想史圖景受到的質疑和衝擊，我們的了解和重視程度遠遠不夠。這也正是《宋代思想史論》一書編譯的緣起。

如果新儒學譜系的建立僅僅以哲學的突破為尺度，那麼，如呂祖謙、陳亮等對「性與天道」之學關注較少的儒者，將有可能被排斥在這一譜系之外。在田浩看來，這無疑是一種致命的缺憾。他企圖將思想的環節還原為歷史的環節。思想的環節只是底層的運動變化在表層的反映。我們可以看到田浩的思想史進路與左派史學之間的某種親緣關係。

的宋代思想史圖景受到的質疑和衝擊，我們的了解和重視程度就遠遠不夠了。這也正是《宋代思想史論》一書編譯的緣起。初看起來，這是史學進路對哲學進路的一次挑戰，但實際的情況卻遠為複雜。至少在我看來，這是又一個發生在語言邊界上的故事。

《宋代思想史論》中的一篇重點文章，無疑是〈儒學研究的一個新指向：新儒學與道學之間差異的檢討〉（“A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsueh”）（發表於1992年的《東西方哲學》[*Philosophy East and West*]）。在文章中，作者田浩對「新儒學」這一人為構造的範疇提出了質疑，主張用另一個中國傳統語境中已有的概念——「道學」，來從整體上指稱宋代複雜多歧的儒學復興運動。這一公開的「正名」努力，將80年代以來美國宋代思想史研究中一種自發和潛在的傾向上升到了自為和自覺的高度，這一傾向的實質是：企圖對以程朱理學為新儒學正統的宋代思想史觀有所反正。田浩對「新儒學」這一概念的批評，首先落在「新」字上。在他看來，這個字眼兒與劉子健教授的「新傳統」概念一樣，都暗示了儒學在宋代發生了某種根本的突破。如果「新」字只能在這個意義上來理解，那麼，田浩的意見顯然是正確的：朱子在做「格物致知補傳」的時候，一定覺得自己透達了《大學》的本意，而非發明

了一套新的哲學。然而問題並非這樣簡單。如果「新儒學」的「新」字確實有甚麼意義的話，那絕不是因為在這個「新」出現之前，還有一個傳統的儒家在延續着儒學的統系，而新儒學是在這樣的儒學背景下另開新局。從〈原道〉一文中可以看出，早在韓愈生活的中晚唐時期，有着明確自覺意識的儒學群體幾乎已經不存在了。在這個意義上，新儒學意味着廢墟上的重建：讓儒家之道在百姓日用而不知的遺忘中重獲澄明，並在釋老之學對士人心靈的蠹蝕中重塑儒學的身份認同。雖然在我看來，田浩對「新儒學」這一概念的批評部分地建立在對這一概念的誤解之上，但我仍然承認他的反思在豐富宋代思想景觀上的有效性。然而，在這裏，有效性本身又成了有待質疑的東西。

被海德格爾 (Martin Heidegger) 在《存在與時間》(*Being and Time*) 裏大加稱賞的約克爵士曾指出蘭克 (Leopold von Ranke) 是一個「偉大的視像者」，我將這理解為他對歷史學的一般表述：歷史學意味着旁觀的客觀性，它從不身入處境。當這種客觀的觀看又需跨越語言的邊界時，也就意味着雙重的外在性。田浩是余英時教授的學生，在對中國傳統價值有深刻同情這一點上，無需懷疑。

田浩對「新儒學」這一概念的質疑，還有另一層意思。如果新儒學譜系的建立僅僅以哲學的突破為尺度，那麼，如呂祖謙、陳亮以及陳傅良這樣一些對「性與天道」之學關

注較少的儒者，將有可能被排斥在這一譜系之外。在田浩看來，這無疑是一種致命的缺憾。他的顧慮不無道理：當思想的環節完全取代了歷史的環節時，思想史也就成了一幕抽離了現實關係的舞台劇，臉譜化的思想角色在人為的布景中演繹思想的「悲歡離合」。與此相比，田浩至少更追求視像上的真實感。因此，他的努力可以被理解為這樣一種企圖：將思想的環節還原為歷史的環節。在這裏，真正實質性的東西是歷史的，思想的環節只是底層的運動變化在表層的反映。因此，透過外在氣質的不同，我們仍然可以看到田浩的思想史進路與左派史學之間的某種親緣關係。只要思想不能被理解為真實的歷史環節，我們就將始終在一種二分的景觀下搖擺：要麼將思想看作全無中介的思想環節的嬗變和展開，要麼將思想之外的因素視為一切思想事變的原因。這裏，真正令人詫異的是：思想怎麼就成了非歷史的要素？

蔡涵墨(Charles Hartman)對秦檜邪惡形象的歷史演變的探討，是《宋代思想史論》中另一篇耐人尋味的文章。在檢討了前《宋史》的各種秦檜傳記之後，蔡涵墨發現秦檜只不過是一個太過現實的政治家，而他十惡不赦的歷史形象，則完全出於朱子的構造。這裏，蔡涵墨對朱子的歷史作用的強調，與田浩對它的弱化形成了有趣的對照。蔡涵墨的努力不應被視為一種翻案式的正名：因為翻案文章總是以承襲既有

的道德尺度為前提的。在將秦檜的絕大多數做法置於當時複雜的歷史情境的過程中，蔡涵墨將既有的道德批判消解了。在他看來，秦檜的這些做法是有其歷史理由的，因而是可以理解的。由此，歷史複雜性的引入直接導致了道德罪責的免除。有趣的是，蔡涵墨的討論並未從根本上懸擱道德評判。在指出秦檜施行的那種前現代的思想控制時，他充分調動了當下的道德判準。以思想控制為理由指責秦檜，至少不會是李心傳等宋代史家的意思。的確，在《建炎以來繫年要錄》中，李心傳指出了秦檜竄改宮廷記錄的罪責，但其目的顯然不是要反對甚麼前現代的思想控制，而是要指出秦檜的僭越和對言路的阻塞。這中間的差別雖然細微，但卻是實質性的：它是語言邊界在這一個案中的顯像。換言之，蔡涵墨「客觀」的檢討，忽略了《春秋》以降史家的道德評判在漢語文化中真實的歷史積澱，因而也無從看到這一歷史積澱一直在以怎樣的力量參與並形塑着歷史。而且，更為緊要的是，這樣的視角根本無法體貼在現代漢語世界活生生的道德養成中，此類積澱的感發力。通過對歷史複雜性的強調來淡化甚至取消道德批判，其實也是當下眾多批判立場的一般傾向。道德批判的缺席在今天的漢語世界裏蘊涵的危機，即使是最乏道德敏感性的人，也該當有所察覺了。

如果說《宋代思想史論》標舉的是某種外在的思想史進路，而且其

蔡涵墨將秦檜的絕大多數做法置於當時複雜的歷史情境中，從而將既有的道德批判消解。在他看來，秦十惡不赦的歷史形象完全出於朱子的構造。通過對歷史複雜性的強調來淡化甚至取消道德批判，其實也是當下眾多批判立場的一般傾向。道德批判的缺席在今天的漢語世界裏蘊涵的危機，即使是最乏道德敏感性的人，也該當有所察覺了。

狄百瑞式的價值認同不過是某種客氣的恭維；《宋代思想史論》的客觀描述則對關乎本質的傳神之所全無會心。兩者取徑雖殊，但在無關痛癢上卻又「其致一也」。我更願意將《宋代思想史論》中的種種討論視為一種鏡像：我們沒有理由要求鏡子對它的對象有任何關切；而且，鏡子式的客觀反映並非認識自我的根本途徑。

外在性構成了對我們漢語言說者可能的精神家園的冒瀆和消解，那麼，是否就意味着狄百瑞的道路就成了我們應該的、甚至是唯一的選擇呢？從狄百瑞對中國傳統價值的認同看，我們似乎看到了某種內在的立場。然而，在我看來，其內在性是抽象的。這一抽象的內在性源於對中國傳統的價值化。換言之，我們尊重和認同傳統的前提是：傳統必須是有價值的，甚至是最有價值的。這裏面有兩個方面的問題：其一，評判一個傳統是否有價值的判準往往根源於當下的價值取向，因此，對傳統中某些價值的強調，其實不過是自我的投射和簡單重複；其二，對某一傳統的尊重必須經由某種價值化的過程才能確立，這正從根本上透露出了對該傳統實質上的漠不相關——一種典型的對象化關聯、一種變相的博物館式的呵護。

對於漢語言說者而言，我們與漢語傳統的關聯絕非任何表像的結果。漢語構成了我們被拋的境遇，作為它的回聲，我們總是在一種最鮮活的直接性中關聯着它。在此，愛與恨常常與價值無關。從真正的內在立場看，我們對漢語文化的注目根源於內心深處的衝動。這衝動超越了所有的計度和衡量，也超越了所有的價值考慮。

如果足夠誠實，我們將在靈魂的某個深度透見真相：我們都是「為此文化所化之人」，只是程度不同罷了。在這個意義上，對傳統的態度關乎自我的確立。相對於一種

真正的內在理路，狄百瑞式的價值認同不過是某種客氣的恭維；《宋代思想史論》的客觀描述則對關乎本質的傳神之所全無會心。兩者取徑雖殊，但在無關痛癢上卻又「其致一也」。然而在「道喪千載、聖遠言湮」的今天，真正的內在理路還可能嗎？但是，更正確的提問難道不應該是：我們真的有可能是外在的嗎？以為自己可以斬截與傳統的關聯，以為只需與強者站在一起，就可以成就一個更進步的、更新的自我，懷抱此類信念的機敏之士給漢語世界留下的污垢，至今仍觸目驚心。也許，我們很難再找出哪個民族曾經以如此的污穢加於自己的往聖先賢。在以為放棄自我就可以更新自我或者乾脆成為強勢的他者的人那裏，時時準備揮刀向強者衝去的魯迅被誤認為同路。的確，在剛剛過去的世紀裏，沒有哪個人比魯迅更憎恨這個傳統；然而透過這憎恨，我們可以清晰地辨認出隱藏在深處的沉痛，而這沉痛正標舉出他與這個傳統最為內在的關聯。

要求僅僅以閱讀中國為目標的外國人對我們的文化有切膚之痛，顯然有苛求之嫌。在這裏，批評的目的不是要改變對方，而是要喚起我們自己的警覺。事實上，我更願意將《宋代思想史論》中的種種討論視為一種鏡像：我們沒有理由要求一面鏡子對它的對象有任何關切；同時，我們也必須看到，鏡子式的客觀反映並非認識自我的根本途徑。對於一個迷失了自我的人，鏡

中的形象除了徒增迷惑外，還能有甚麼別的作用呢？

「祖國是一種鄉音」（北島《無題》），與田浩見面後的某個倦怠的夜晚，我點燃隨身帶去的最後一根雲煙，腦子裏閃過這個句子。那一刻，我突然明白了塔可夫斯基

(Andrei Tarkovsky) 為甚麼會在《鄉愁》(Nostalghia) 裏採用那樣的節奏：因為鄉愁跟語言一道，是比時間更為根本、因而也更加難握的東西。鄉愁在「母語的防線上」綻開，這「垂死的玫瑰」，也還有黎明嗎？

《二十一世紀》網絡版目錄

2004年12月號、2005年1月號

第33期 2004.12.31

- 蘇振蘭 饒漱石：從「小姚」到「野心家」
楊安華、李洪、唐雲鋒 構建民族地區危機管理體系
沈 暉 當代中國中產階級認同現狀探析
楊際開 晚清變法思想中的漢學與佛學（下）
葉勤、吳勵生 余秋雨批判：沒落的人文精神
蕭亮中 《車軸》的意義和鄉村發展
表 像 對昆德拉的雞奸
陳殿青 福柯的「微觀權力論」與唯物史觀方法論上的差異——兼與薛偉江先生商榷

第34期 2005.1.31

- 勾文增、胡化凱 1952年的《科學通報》：思想改造、學習蘇聯與科學批判
吳廣義、王智新 與日本方面辯論：究竟是誰的問題？
內藤康 日本傳媒視野中的中國——以「亞洲杯」事件為例（全文版本）
吳銘能 評〈民進黨族群多元國家一體決議文〉
彭海濤 國族的世界想象：2008奧運申辦的媒介研究
何愛國 「全盤西化」vs「中國本位」——試論1930年代中國關於文化建設路向的論戰
魏邦良 相同的境遇，不同的人生——解讀高爾泰筆下的幾個「犯人」
楊際開 評張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清代中葉儒學思想之轉變》

圖片來源

封面、封二、42、43、封底 俞遵義攝。封二文字：金觀濤。

頁17、50 資料室圖片。

頁36 Sijmen Hendriks提供。

頁81上 因方特：《人工製品系列之二》。

頁81下 涅斯捷羅娃：《紙牌屋》。

頁82左上 普爾金：《斯大林》。

頁82右上 索科夫：《兩尊雕像的邂逅》。

頁82下 舒利任科：《酒館》。

頁83 法伊比索維奇：《戈爾巴喬夫》。

頁84 Courtesy of the U.S. National Aeronautics and Space Administration.

頁98 王邦憲攝。

頁133 何炳棣：《有關〈孫子〉〈老子〉的三篇考證》（台北：中央研究院近代史研究所，2002），封面。

頁140 陳三井主編、張玉法總校訂：《近代中國婦女運動史》（台北：近代中國出版社，2000），封面。

頁145 李福鐘、薛化元、孫善豪、陳儀深、潘光哲編選：《自由中國選集》，全七集（台灣：稻鄉出版社，2004），封面。

頁148 丁東等：《思想操練——丁東、謝泳、高增德、趙誠、智效民人文對話錄》（廣州：廣東人民出版社，2004），封面。

頁151 Deborah Stone, *Policy Paradox: The Art of Political Decision Making*, rev. ed. (New York: Norton, 2002), cover.

頁155 田浩 (Hoyt C. Tillman) 選編，楊立華、吳艷紅等譯：《宋代思想史論》（北京：中國社會科學文獻出版社，2003），封面。

封三 張群、孟祿丁：《在新時代——亞當和夏娃的啟示》。