

# 侨易学的古典路径： 通观立场与侨易学述思转向的可能性

□李 川

(中国社会科学院 外国文学研究所, 北京 100732)

**【内容摘要】**如何寻求到“一种可以操作的方式来切入这个已被分科割裂得过于破碎的世界”,是现代学者所面临的共同问题和共同焦虑。侨易学试图将当下的碎片世界整合为一个纲举目张的系统。这个系统关心的是“知识的融通”,此种知识融通不唯兼容东西,而且并包古今。侨易学的知识论建构是否可能?这就有必要简单回顾一下自然、人文之分的问题。自然、人文之分本来就是一种现代性划分。现代知识的分化本身就是一个问题,这个问题的根源在于西方认识论立场。知识本身是问题而非答案,欲要突破现代学术困境,欲要解决现代世界的破碎状态,就首先要对知识本身予以彻底的、根本的反省。侨易学如果试图和前赋系统论的、百科全书式的问学样式相区别的话,就应当果断地摒弃其百科全书式的知识论诉求。这里就势必预设侨易学的两个转向:从外铄的知识论向内省的德性论转向,从对东西文化的通观而转向到对古典文化的重勘。在对中国古典文化进行全面清理、重新评估基础之上,进一步介入当下世界文化的纷纭现象,或许能够另辟一方天地。

**【关键词】**侨易学;知识论;古典学。

**【作者简介】**李 川,文学博士,中国社会科学院外国文学研究所副研究员,主要从事神话学、比较文学研究。

**【中图分类号】**G02 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1008-2026(2021)04-0227-09

DOI:10.14185/j.cnki.issn1008-2026.2021.04.019

“道术将为天下裂”“各得一察焉而自好”是当下学术的显明特征,这也就是当下学界所喜议、所热议的所谓“碎片化”问题。而如何寻求到“一种可以操作的方式来切入这个已被分科割裂得过于破碎的世界”<sup>[1]</sup>,是现代学者所面临的共同问题和共同焦虑。毕竟,筑基于知识论的问学方式,在面对知识大爆炸的时代语境时,难免显得有些仓皇失措。微信、脸书、各类游戏程序的开发,每天人们都接触到海量的、五

花八门的信息。信息焦虑成为当下人类心理的最突出特点和消费社会的时尚病症之一。如何面对当下纷纭复杂的社会现象,如何应对当下日新月异的信息更新,如何在信息化社会、数字化社会中确立人自身的立足点,无疑是学者必须面对的问题。

今天面临的困境是现代性的直接产物。中国现代学术谱系的原型和样板是西方学术,这一谱系能够成立,是以传统经学体系的塌陷和西方学术的涌入为其背景,

赖以维系古典学统的物质技术手段、文化根基和社会结构被西方“现代化”的理想主义诉求彻底击溃。一直以来,现代化以某种历史目的论的姿态出现,代表了人类前进的方向和目标,这种观点通过各类世界史、文化史成为学界的“共识”,但此所谓“共识”无非只是一种宣传口号罢了。刘小枫通过对世界史大家麦尔尼尔和思想家列奥·施特劳斯的分析,指出任何通史类史书都带有某种思想立场或文明史观,并通过思想立场传授某种道德教训。启蒙史学的通史“信念”是否能为人们提供应该“普遍接受的道德判断”,是一个尚未解决的思想难题<sup>[2]</sup>。质言之,黑格尔、康德、孟德斯鸠、杰斐逊等代表人物的天才的现代性设计,能否成为人类普遍的“共识”,实则是悬而未决的。现代理性主义、现代消费主义以及信息焦虑、读图时代等多样问题的存在,碎片世界的存在,恰恰是“共识”之不可“共”的一个表征,现代社会主张价值多元,这无疑更加剧了世界的分裂。进而言之,当下所面临的碎片化问题恰可以溯源于现代性这一根脉上来。

## 一、知识融通与现代问学方式的危机

侨易学以一种迎难而上的气概,试图将当下的碎片世界整合为一个纲举目张的系统。这个系统是知识论,它关心的是“知识的融通”,此种知识融通不唯兼容东西,而且并包古今。侨易学显露出百科全书的特质,架构百科全书的思想大略昉自亚里士多德,学科划分的思想大概也可以远溯到此翁。如果说体系学问是自古以来而有

之,今日面临知识大爆炸时代的艰难程度恐怕要远胜于古希腊时代。但是亚里士多德时代恐怕也并非纯粹的知识,而是有为而发,比如《伦理学》之类<sup>[3]</sup>,就贯穿有思想意图,从而与单纯的百科全书有所区别,亚里士多德并不是纯粹知识论者。这点值得侨易学借鉴。侨易学试图成为一个“知识的系统”,这种知识论系统恰如众多批评者所期待的,是一个关注整体性、笼罩性和全面性的系统。侨易学作为一个知识论系统,与其前赋知识论系统有何差别呢?其中最大的差别在于,它不仅突破人文学科内部的各个学科壁垒,而且还要试图打通人文学科和自然学科的二元对立,使之成为一个名副其实的“立体系统的整体结构”<sup>[4]</sup>。无疑,这一诉求是相当具有雄心和远见的。

侨易学的知识论建构是否可能?这就有必要简单回顾一下自然、人文之分的问题。自然、人文之分本来就是一种现代性划分。现代性起源于秘索思、逻格斯分殊的古典传统,秘逻分殊之后,逻格斯发展为启蒙时代的理性传统,启蒙主要有两端,其一即高举科学主义大旗认识外在的自然,其二是高举人文主义大旗认识人自身即内在自然。这大概是后来人文、自然两类知识分野的缘由。当然,其中最为核心的就是自然知识的出炉。但在人类漫长的文明史中,自然知识与人文知识并驾齐驱或者说自然知识和人文知识的对立,不过数百年光景而已。学者著科学史,每每喜将其源头远溯古希腊、古埃及以及苏美尔、印度,但此种追溯实际是以今例古的结果。实际上,在西方复兴、启蒙运动以前,古人并没有现代这种人文、自然分殊的习惯。

苏美尔史诗《伊南娜和恩基》中,女神伊南娜从恩基那儿共获得110项赐予,其中既包括书写、歌唱等人文类知识,更包括冶金、建筑、木工等自然知识;另一部史诗《伊南娜下冥府》等则包含“天青石质的测量器”等7项知识;在史诗中,这些知识并非单纯罗列,而是有一个大共名“谟”(me)。对于此词,中外学者费尽脑筋,实则看来,它是古人对精神产品和物质产品的概括,是人类文明成就的抽象<sup>[5]</sup>,相当于现代所谓的人文知识和自然知识。这里重要的是,古人之所以没有人文、自然的划分,并非因为古人不懂得分析,而恰恰是因为他们和我们今天理解世界持不同的方式。正是由于这种不同的看待世界的方式决定了对人类拥有的知识作怎样的划分。比如,《尔雅·释兽》对马划分有诸如骠、骠等四十余种复杂的命名,这些复杂的名字在今天很难一一对应现代名称,但这却是一种我们今人不曾拥有的知识。《尔雅》更是被科学史家称作“自然历史的祖本”,与宋《梦溪笔谈》、明《本草纲目》及《天工开物》并称为中国科学文化之三大高峰<sup>[6]</sup>。在西方知识论学问样式介入传统学术之前,中国传统学术也没有什么人文、自然之分的。就大体上来说人文、自然的二分恰恰是一个现代性问题。无论苏美尔人、埃及人、中国人、希腊人、印度人、波斯人、阿拉伯人、玛雅人等生活于世界大陆的各个人群,他们皆有一套属于自己的观照世界方式,不能强行使之一致。在我看来,今天的碎片化生活恰恰是西方标准强行介入异质文化之后的产物。换言之,现代知识的分化本身就是一个问题,这个问题的根源在于西方认识论立场。

在古典传统废墟上建构起来的现代学科,正是西方认识论的产物。认识论的立场将“整全”的、“融通”的世界视为一个二分的世界,视为一种主客体的、现象本质二元论世界,这种世界观基于对人类的基本预设,即人类是理性的动物。由此而推阐出一种被称作现代理性主义的思想,这种思想将理性视为人类的最本质特征,现代理性主义许诺人类凭仗理性可以支配自然、改造自然并且征服自然,就其根本而言这是一种人类中心主义。现代理性主义的表现之一就是所谓科学主义,科学主义不但将科学绝对化,同时也将科学神圣化,视科学为高于人类的本体,作为衡量事物的绝对依据<sup>[7]</sup>。如果人类不对自身的科学主义世界观予以根本反思,如果人类不对当下生存方式予以重新照察,那么人类所处的现代性危机就只能强化抑或缓解,而不可能得到解决。现代生活方式的碎片化,现代学术之“为天下裂”,根由便在于学科之二元认识论立场,这种二元认识论预设了一个客观存在的、可供把握的真理型研究对象,当然从积极方面论,这种预设无疑会深化对预设对象的认识,但对“对象”认识的深化却是以牺牲“天地之美”“古人之全”为代价的,这个代价的最大的问题便是以“逻辑”“理性”之名加剧了现代人无处安顿心灵的信仰危机、德性危机。

当我们回顾对人文、自然的二分观点时,现代问学方式的问题也就逐渐暴露出来。现代问学方式的问题或曰危机主要基于以下这一判断:现代问学方式和传统伦理、精神价值完全脱钩,因为现代性就其根源论,乃是基于一种决裂的立场。现代性的

发生是通过理性对信仰的反叛而实现的,理性的起点当然可以无限上溯到古希腊的逻格斯,但只有放置到现代性起源这一背景下,理性的意义才会凸显。现代性起源于世俗精神和教会的决裂、起源于人、神相揖别,现代性以人反抗神、以新锐对阵耆旧为特征。若将现代学术和古典思想之间的差别凸显出来,那么其所蕴含的古今之争便成为相当严峻的问题,而这一严峻的问题便是“尊德性”还是“道问学”的问题。这个问题在古人那里本来是一而二、二而一的(《礼记》之“尊德性而道问学”、苏格拉底之美德与知识之辩,要皆此义),在现代方始断裂为两截。知识论从尊德性(或曰信仰、或曰习俗)中分离出来,从而成为纯粹的、客观的研究对象。纯粹知识论诉求是当下碎片化世界、信息焦虑的根源所在。

## 二、拯救现象与侨易通观

侨易学以知识融通为宗旨,但照本文前面的思路,纯粹知识论恰恰构成知识融通的障碍,因此侨易学应当考虑,在何种意义上,“知识融通”才是可能的?为说明侨易学的可能性,我们有必要深入剖析西方认识论立场、纯粹知识论立场所存在的可能问题。如前所说,现代科学包括人文科学立足于主客观二元论,预设一可被理性认识的、客观的研究对象的存在,这一预设源始于西方的逻格斯中心论。索绪尔并从柏拉图的语言观出发(比如《克拉底鲁篇》),在语音和认识之间建构起了唯一的联系,这种联系可称为语音-逻格斯同构论,形成一股语音中心主义或者逻各斯中心主义的西

方潮流。在勾连语言和认识的过程中,思想家们秉承巴门尼德的存在命题(本于柏拉图的《巴门尼德篇》),存在命题的核心就是所谓“是”(ἐστίν)的问题。在古希腊语境中,该词既可以用为名词(being),也可以作谓语,这就引发了所谓名实问题,意即柏拉图哲学共“相”与个别事物即殊“相”(或曰“实”)的关系问题。但是,柏拉图哲学中的名、实与邓析、尹文、公孙龙等名家又有所不同,后者更侧重于发展名实之间的辩证逻辑,而柏拉图侧重于形式逻辑。按照柏拉图对话录的看法,由于个别事物(所谓“实”)总是变幻无常,所以无从把握,因此就只有“相”(或译“理念”)才能谓之“是”。在此基础上,柏拉图创造了“存在”(ὄν ἐστίν)或“自在”(αὐτό ὄν ἐστίν)来表明“相”的自身同一性。由于语言的两面性,它既能传达真理,同时也散布谎言,且能够将谎话说得煞有介事(《奥德赛》19.203、《神谱》27)。就像“荷马史诗”里的奥德修斯,他完全可以假冒任何人,“诗人秉承神意叙事的权威性”而说真话,当事人则“拥有更大的叙事自由”而可以说谎<sup>[8]</sup>。正如苏格拉底所说,个别事物包含两种极端相反的性质,遂有著名的“拯救现象”(διασωζειν τὰ φανταζόμενα)之论<sup>[9]</sup>。这种观念之所以产生,根源就在于思想严格遵循所谓同一律。同一律原则将事物的开放性、可能性排斥在外,按照《曼诺》之论,一即多之“相”<sup>[10]</sup>,一与多的命题可转换为现象和本质之间的命题。但《巴门尼德》讨论哲学问题,径以单数的动词“是”为主轴,联系它的就只是单一事件,这就排除了多义性、模糊性,从而规定了真理便能以

绝对的、纯粹的形式出现,而与任何模棱两可、多种可能根本对立。此一传统又和基督教神学结合,历经文艺复兴、启蒙运动传到现代科学,便形成了探究绝对之一的“是”的问题,或者“存在”问题。要言之,此种述思方式采取定义的行为,即从一的角度来界定多,从本质的角度来照察现象,在事物与本象之间制造巨大的鸿沟。更为糟糕的是,由于西方文化的现代扩张,西人又用西方之“一”来界定异质文化之“多”,以一种认识论的眼光凌轹世界文化。知识论便由此而产生,而这恰恰忽略了一个前提,即源于希腊词汇系统的这个词,其他语言系统是否必须面对?源于西方现代性的逻辑斯难题,其他文化是否必须承受?

追求知识是文艺复兴以来的人性预设使然,将人预设为“知识人”几成现代的不可更革的共识,追求知识也被赋予人文主义的特征。然此种对“人性”的预设是否真的那么符合“人性”?人文主义通常溯源于但丁的《神曲》,但丁借尤利西斯之口鼓励人们追求美德与知识:

想一想你们的来源吧:你们生来不是为得像兽类一般活着,而是为追求美德和知识。(第二六首)<sup>[11]</sup>

《地狱篇》这番表白脍炙人口,被视为但丁“人文主义”学者的证据<sup>[12]</sup>。但丁是否自命如此呢?这个段落来自于荷马,维吉尔是但丁地府游历的引路人,但丁可能是通过维吉尔的作品熟悉荷马的,《奥德赛》里奥德修斯入冥,是向冥府的先知忒瑞西阿斯询问未来的命运,这就类似于传

统说部文学中的谶语,比如《封神演义》第五十七回十二上仙对弟子的告诫,如同《镜花缘》第四十八回“泣红亭”中的碑文,乃是对未来命运的预测。但丁的思想体系中,美德与知识并不占据核心地位,他是安瑟尔谟主义者,拥护的是“信仰而理解”的格言,将其视为“人文主义者”并进而预设追求“知识”为人性之必然要求,是现代性设计中的一个创造。问题也正如上面所指出的,知识论问题仅是一种现代性语境下的建构。现代知识论更发展到一种山穷水尽的地步,即以科学主义的、自然科学的标尺作为一切知识的唯一准则,恰恰是科学主义对人文领域的僭越,造成了学术的碎片化。质言之,知识本身是问题而非答案,欲要突破现代学术困境,欲要解决现代世界的破碎状态,就首先要对知识本身予以彻底的、根本的反省。

叶隼先生对此当然保持有高度自觉和警醒,他认为,力求融通是知识系统发展的必然要求,不仅仅是科学与人文的融通,还有东方与西方的融通,理论与实践的融通,等等。我们需要在一个立体系统的整体结构中考虑问题<sup>[13]</sup>。这里的科学与人文、东方与西方以及理论与实践等构想,无疑皆具有启发性。但东西方融通、科学人文融通的支点何在?尤其在消费社会的语境下,通观的学问是否可能?现在社会是否需要通观的学问,需要何种通观之学?

完善侨易学的系统建构、探寻整体的可能性是应对当下学科建制割裂世界的必然要求。由于对碎片化的反对,侨易学需要一个整体的观照和开放性视角。侨易学是侨和易两个观念组合的结果。侨字本

身即包含有关联、融通的意味，侨、侨一系列字义以“高而曲”为基本义，侨动文化是海外华侨文化有指向“华夏”文明中心的趋势，而又以“能屈”的姿态积极吸纳异域文明，是华夏文明沟通世界的桥梁文化<sup>[14]</sup>。而《易》为古典教化之本，“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之”<sup>[15]</sup>。《易》之“广大悉备”并非意味其为一部包罗万有的百科全书，而是其中所蕴含的三才之道推之四海皆准、亘古未变。侨易学既以易为名，当然也应当有“广大悉备”的特质，然而这种“广大悉备”却非知识论意义上、百科全书意义上的“宏大叙事”，这类叙事完全去看《太平御览》《永乐大典》《古今图书集成》等“类书”，而恰恰应当探求“执一驭万”的特质。

古人著述，皆有类似宣称，比如印度人认为宇宙两间之物，皆可以在《摩诃婆罗多》中找到答案，宣称：“只要在这大地上，青山常在水常流，罗摩衍那这传奇，流传人间永不休（《罗摩衍那》1.2.35）。”恰如西方世界将柏拉图《王制》（通译《理想国》）或《圣经》视为思想的渊薮。被雅思贝尔斯称为轴心时代的那段人类历史，其所产生的思想经典提出和人类有关的一切问题和解决方案。《易经》恰是轴心时代的经典之一。所谓通观的学问，是完全可能的。如果承认人类在一些基本关切、基本情感、基本问题上亘古不变的话，那么就应当思考学术通观的可能性。问题就在于，侨易学所寻求的“一”，不能重蹈西方知识论的覆辙。侨易学系统建构，不应当也不需要是秉承前赋知识论系统的百科全书式架构，而应当开辟另一种可能性。

### 三、侨易学和古典学合流的可能性

从拯救现象的立场出发，侨易学恰恰开启了文化通观的可能性，这种可能性是建立在尊重文化多样性基础之上。对于世界文化多样性的尊重，恰恰得益于启蒙思想盛行于世以来的二三百年的积累。正是18世纪以来的众多思想家、旅行家、学者等不同领域的努力，使我们更好地了解了这个地球上各个文明的特点。时至今日，我们无需再以一种知识论的眼光看待各个问题，而是以同情之理解、以自我反省的眼光重新评价各文明之间的关联，以侨易的眼光重新看待当代世界文明的形成。这就呼唤侨易学不仅要成为一门世界之学和通观之学，还必须要有与之相配的、可供操作的方法论。

侨易学唯有成为一门世界之学和通观之学，才能真正从根本上破除碎片化、割裂化问题。通观之学并非意味着其无所不包，并非意味着其必然是百科全书式的知识论之学。侨易学如果试图和前赋系统论的、百科全书式的问学样式相区别的话，就应当果断地摒弃其百科全书式的知识论诉求。实际上，扰攘的世界对人性之全的干扰，在儒家、道家、佛教哲学早有所警觉和思考。儒家“一以贯之”的主张、“尊德性而道问学”的教诲、“坐而致”的观念，道家“博之不必智”的命题、“物物而不物于物”的训诫等等，皆对知识论的问学方式有所预见。由于中国学问并非基于同一律逻辑，而是相关逻辑。中国精神中没有本质—现象的二分观念，从而也就没有遭遇名、实之分裂。张东荪（1886—1973）从语言角度立论，指出西方语言主谓结构，由主语推导出主体，本

体论即由此胎息而出。主谓结构中,从to be系词因其含有“存在”的意思,遂而能转为名词being。To be有自在(“存在”之存在)的含义,所以西方名学遵循严格的同一律,这个同一律乃西方名学的基础<sup>[16]</sup>。此节我们上文已经讨论过,因为遵循同一律,所以西方思想必须二分,西方哲学的传统形态恰恰是讨论从beings到being的超越,也就是现象与本体、世界与存在这个二元关系。张东荪进而谓汉语无主谓结构以及曲折变化(因为不需要通过声音的曲折来分辨意义),遂而语言上无主体,也就无本体论;并且没有与to be相对应的系辞,从而也就不是同一律名学,而是“相关律名学”,这种相关律名学遵循的是一种横向的类比思维。西方思想以探究本质为要务,而中国文字因象形之故,只要探究象与象之间的关系就够了<sup>[17]</sup>。张氏的见解发表于上世纪初,基于对中西语言的分割进而论及中西文化的差别,张氏的论述相当深刻,可惜数十年以来并未引起足够重视。立足于张氏所指出的中西文化之别,或许能够找到一条侨易学发展的新途径,这里尤其应当注重对中国精神的发掘。

侨易学本身是从中国精神出发的,无论侨学还是易学的解释都立足于中国立场。当然,我们并不主张学问上的狭隘的民族主义,但我们也反对无立场的世界主义。侨易学能否克服盲目的世界主义和狭隘的民族主义,乃是其能否可能的关键因素。这里,我不讨论其游戏、过渡之类的观念。中西文化之间并没有鸿沟,而是互相影响、互相成就。实际上,侨易学的最突出因素恐怕是“中国精神”的介入,尽管叶隼强调其德

国学统的来源。18世纪以来的欧洲启蒙思想受到中国的影响是一显明的事实,包括莱布尼茨、孟德斯鸠、黑格尔、韦伯等皆对中国文化有论列。而若论中外文化交流,则可远溯到上古,这不仅仅是周穆王、张骞、法显、鉴真、杜环、汪大渊、郑和等几个代表人物,不仅是《山海经》《大唐西域记》《瀛涯胜览》等几部代表作品而已,还包括“草原之路”“玉石之路”“香料之路”“丝绸之路”“太极之路”等反映东西文化交往的一系列观念和命题。东西文化的侨动在人类文明之初就早已开始了,侨易学的世界性特质早已经蕴含于人类文化发轫的初期。世界从不曾被割裂,东西界限完全是人为的设置。

雅思贝尔斯通观东西文化,发展了轴心时代的观念,庶几为人类精神的融通提供了一个参照。但沃格林用“天下时代”概念取代雅思贝尔斯的“轴心时代”,这无妨视为东方概念被普泛化的结果。东西方的差异就在于宇宙论秩序是否被完全突破<sup>[18]</sup>。这种差异就意味着,中西方在宇宙论方面的不能融通。由于存在东西文化的根本差异,以此在建构现代中国学术时,就存在以西方区域的、经验的理论对本土文化的干预和僭越。在这种意义上,一种贯通东西文化的、收平东西分限的问学方式就是必要的。侨易学着眼于东西文化的会通,试图通过易学的整体思维方式应对全球化语境、应对当下的碎片化世界观,其所提出的二元三维等思维模式,对于重勘世界文化格局具有较大启发。

侨易学重新出发的起点,不宜是知识论的,因为这样或会强化世界碎片化的精神危机。雅思贝尔斯、沃格林等人的做法

是值得借鉴的,侨易学如果能够进一步深入对华夏固有传统中的核心精神(如前文列出的主张),是否能够克服目前的知识论倾向?这里就势必预设侨易学的两个转向,其一:从外铄的知识论而朝向内省的德性论转向,即遵循孔子、庄子、佛陀的路子转向内省之学。但是,放弃百科全书式的诉求是否意味着取消侨易学?这也就意味着第二个转向,即从对东西文化的通观而转向到对古典文化的重勘。在经过对中国古典文化进行全面清理、重新评估基础之上,进一步介入当下世界文化的纷纭现象,或许能够另辟一方天地。这是侨易学的内在要求,因其学术资源之一便是《易经》。但目前侨易学尚未对传统《易》学予以全面批判。《连山》《归藏》《易林》《太玄》等易学典籍都包含有侨易学发展的新可能性。当然,我并非是要侨易学成为中国古典文化的一个分支,而是主张侨易学在学术源流上尽可能作自我说明和深入阐发。《易》学或许能够为侨易学提供更深邃的理论根基,这里我们有必要思考列奥·施特劳斯学派和侨易学合流的可能性。

施特劳斯的现代性批判也恰恰应对的是现代世界的碎片化问题。只是与推进现代性的问学路径不同,古典学的方法是保守主义的,主张向后转。西方古典学尤其深入地思考了进步的观念,对历史主义、虚无主义进行了深刻批判。这一切皆以实证主义的兴起为之钤键,实证主义导致事实与价值分殊,由于事实与价值的分殊,遂有尊德性与道问学之割裂,由实证主义必而引发历史主义。如果价值皆要放置到历史中予以拷问,则永恒价值便不存在,这就引向

现代性的虚无主义。虚无主义恰恰是碎片化世界的极端方式。列奥·施特劳斯重新发现了古典政治哲学,他将其政治哲学发明权归功于希腊的苏格拉底。这一学派主张应对政治-哲学的紧张关系而探寻一种“整全”的生活方式,当然首先要应对现代性之下的不“整全”的即碎片化的生存状态。这种生活状态就是一种“尊德性而道问学”的状态,而要涵育德性的最佳方式就是聆听古人的教诲。故此派的救世良方就是读圣贤书——是活读圣贤书而非死读圣贤书。但是德性生活只是少数人想要的生活,满足不了多数人的愿望,尤其是当下新冠肺炎流行全球之际,芸芸众生大概不会空着肚子谈德性。子曰“吾未见好德如好色者也”,德性为人类社会的奢侈之物。如何在侨易学范畴内实现德性诉求,这或许值得作为一个问题提出来。

侨易学以构建“融通”的问学方式为己任,但如何融通、向何种方向融通却是目前尚未明晰的问题。叶隽先生将其构想为一个系统结构,并思考如何引入自然科学的知识来进行合理建构的问题,这些思考方向无疑皆具有建设意义。不过我并不期待侨易学成为另一套百科大全式的知识论系统,不期待侨易学成为无所不包的学问汇总。我觉得应当思考的一个问题是,在何种意义上“系统”才是对“破碎的世界”的克服?数字化的日新月异,科学的飞速发展,现在社会处于一个知识大爆炸的时代,任何人、任何学科在当下语境想要完成系统知识的建构恐怕都不太现实。随着检索技术的突飞猛进,对各类知识的检索唾手可得,人类也不再需要那种百科



全书式的知识架构。现代社会是一个消解知识的社会,各类快餐文化、秒懂软件的出炉就是此种知识消费的明显特征。在消费主义文化流行的时代,知识已经不再那么重要;在古典时代,知识也并非是人类的最核心关切。一种非知识论的侨易学愿景,一种尊德性而道问学的侨易学构想,或许是侨易学可能的发展方向。是耶非耶,质诸侨易学的诸位开拓者们。//

注释:

- [1][4][13] 叶隽:《作为系统结构的侨易游戏——答范劲、杜心源君》,载《上海文化》2020年第6期。
- [2] 刘小枫:《文明史与道德教诲——麦克尼尔和施特劳斯论西方文明史》,载《甘肃社会科学》2016年第3期。
- [3] 刘小枫:《亚里士多德的〈伦理学〉针对谁而著》,载《学术界》2018年第11期。
- [5] 拱玉书:《升起来吧!像太阳一样——解析苏美尔史诗〈恩美卡尔与阿塔拉之王〉》第301页, [北京] 昆仑出版社2006年版。

- [6] 郭 郭:《尔雅注证:中国科学技术文化的历史记录》第777页, [北京] 商务印书馆2013年版。
- [7] 曹志平、邓丹云:《论科学主义的本质》,载《自然辩证法研究》2001年第4期。
- [8] 陈中梅译:《奥德赛》(卷14)第363行注释, [北京] 译林出版社2000年版。
- [9] [古希腊] 柏拉图:《巴曼尼得斯》第46页, 陈康译注, [北京] 商务印书馆2008年版。
- [10] 陈 康:《论希腊哲学》第16页, [北京] 商务印书馆2008年版。
- [11][12] [意] 但 丁:《神曲》第174、179页, 田德旺译 [北京] 人民文学出版社2016年版。
- [14] 李川:《侨易释桥——侨易学一个关键词的审辩》,载《安徽大学学报》2018年第1期。
- [15] [唐] 孔颖达:《周易正义》第90页下栏,《十三经注疏》本, [上海] 上海古籍出版社1997年版。
- [16][17] 张东荪:《思想言语与文化》,载《中国近代思想家文库·张东荪卷》第455-456、460页, [北京] 中国人民大学出版社2015年版。
- [18] 刘小枫:《从“轴心时代”到“天下时代”——论沃格林〈天下时代〉中的核心问题》,载《深圳大学学报》2019年第5期。

The Classical Path of the Study of Qiaoyi-ology: the General Standpoint and Possibilities of the Change of Thinking in Qiaoyi-ology

Li Chuan

(Institute of Foreign Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, China)

**Abstracts:** How to find “a workable way to cut into this world which has been too fragmented by different disciplines” is a common problem and anxiety faced by modern scholars. Qiaoyi-ology tries to integrate the fragmented world into a comprehensive system. This system is concerned with the “integration of knowledge”, which is not only compatible with things, but also includes the past and the present. Is it possible to construct the epistemology of Qiaoyi-ology? Therefore, it is necessary to review the distinction between natural sciences and humanities. The division of natural science and humanities is a division of modernity. The differentiation of modern knowledge itself is a problem, and the root of this problem lies in the position of western epistemology. Knowledge itself is a problem rather than an answer. If we want to break through the modern academic dilemma and solve the broken state of the modern world, we must first thoroughly and fundamentally reflect on knowledge itself. If Qiaoyi-ology tries to distinguish itself from the encyclopedic style of inquiry learning of the former system theory, it should resolutely abandon its encyclopedic pursuit of epistemology. There are two shifts in the study of the book of changes: one is from the theory of external knowledge to that of introspective virtue; the other is from the general view of Eastern and Western culture to the re-exploration of classical culture. On the basis of a comprehensive clean-up and re-evaluation of Chinese classical culture, further intervention in the current world cultural diversity may be make a new contribution.

**Key words:** Qiaoyi-ology; epistemology; Classicism