

现代“会通”观与中国话语体系的建构

——以钱钟书“打通”说为中心的考察

李清良 谭立¹

(湖南大学 岳麓书院, 湖南 长沙 410082)

【摘要】:近年来我国学者特别关注中国话语体系的建构问题,其实,中国现代学术在这方面已经积累了非常丰富的经验,值得我们高度重视和认真总结。比如深入考察钱钟书的“打通”说、吴宓的“会通”说、张申府的“解析的辩证唯物论”等现代“会通”论及其与中西人文传统的内在关联,便可发现,像“打通”“会通”这类传统话语在现代社会不仅没有消失,反倒获得了空前突显和扩展,并且与西方概念和话语实现了有效沟通与互释,已成功转化为既有中国特色又颇包容开放的现代学术话语。

【关键词】:钱钟书 吴宓 张申府 会通 中国话语

【中图分类号】D61, I206.7 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1008—1763(2018)04—0034—07

如何利用中国传统话语构建“充分体现中国特色、中国风格、中国气派”的现代话语体系,是近年来我国学者特别关注的一个重要问题。我们认为,要推进对此问题的讨论和思考,需对中国现代学术已有的经验与成就加以深入分析和全面总结。为此,本文拟从钱钟书的“打通”说切入,对我国现代学术史上广泛流行的“会通”观作一考察,用以说明中国现代学术在中国话语体系的构建方面实际上已经积累了很多经验,值得我们加以认真分析和总结。

一 钱钟书与吴宓——“打通”说与“新人文主义”

关于钱钟书的“打通”说已有不少研究,乃至“谈钱学言必称‘打通’”。^①不过,将其与现代中国话语体系的建构联系起来的考察还不多见。

随着钱钟书《管锥编》《谈艺录》(补订本)、《七缀集》等著作的相继出版,海外不少学者认为他是运用西方“比较文学”方法取得最高成就的中国学者,但钱钟书本人却一再否认。1979年他在致好友郑朝宗的信中明确说:

前日得西德汉学家 Helmut Martin(马汉茂)书,言计划撰 Der Chinesische Literatur Kritiker Chien Chungshu(中国文学批评家钱钟书——引者案)一书。弟因自思,弟之方法并非“比较文学”,in the usual sense of the term,而是求“打通”,以中国文学与外国文学打通,以中国诗词文曲与小说打通。弟本作小说,结习难除。故《编》中如……皆以白话小说阐释古诗文之语言或作法。他如阐发古诗文中透露之心理状态(181, 270-1),论哲学家文人对语言之不信任(406),登高而悲之浪漫情绪(第三册论宋玉文),同章中写心行之往而返(116)……皆“打通”而拈出新意。^②

¹基金项目:国家社科基金重大项目:“中国经典诠释传统的理论化与现代化研究”(14ZDB006)

作者简介:李清良(1970—),男,湖南新宁人,湖南大学岳麓书院教授,博士生导师,研究方向:中国哲学。

从中可见钱钟书最希望人们注意的就是其“打通”法,并且强调它并不是通常所说的“比较文学”方法。

但这并不意味着“打通”说与西学毫无关系。1980年6月,时任国际比较文学协会副主席的荷兰著名学者佛克马(Douwe Fokkema)在张隆溪陪同下拜会钱钟书,盛赞他为比较文学做出了重大贡献;但钱钟书依旧说自己做的不是比较文学,而只算是 eclecticism,并在几天后向张隆溪解释说,eclecticism一词虽自19世纪以来已成贬义词,但他以此自称却是似谦实傲,因为他所用的是18世纪法国“百科全书派”启蒙哲学家狄德罗、伏尔泰等人的定义:“不为任何理论系统所束缚,敢于独立思考(oser penser de lui-même),取各派之精华。”^③这表明,钱钟书所谓“打通”相当于西方启蒙思想家所说的 eclectic 或 eclecticism——此词一般译为“折衷主义”,据狄德罗的定义亦可译为“会通众说而自成一派”,简言之即是“会通”或“打通”。

若将钱钟书与吴宓(1894-1978)联系起来考察,这种相关性就更清楚。

吴宓是美国“新人文主义”代表白璧德(Irving Babbitt, 1865-1933)的忠实信徒。白璧德认为,西方现代社会的最大危机是自然主义观念的盛行,这导致了功利主义和感情主义的泛滥,以致“群情激扰,人各自是”,“社会之中,是非善恶之观念将绝;而各国各族,则常以互相残杀为事”。其根源实在于混同“物质之律”(Law of Thing)和“人事之律”(Law of Man),并以前者完全代替后者,要改变此种局面,就必须严格区分二者,“研究人事之律,以治人事”,这就要求“本经验,重事实,以察人事,而定为人之道”,具体途径就是“博采东西,并览古今,然后折衷而归一之”。^④吴宓接受了此种思想,并认为“将来世界文化必为融合众流(Eclectic),而中国文化之特色,厥为纳理想于实际之中道(Ideal in the Real)。吾侪就此发挥光大,使中国文化得以贡献于世界,是为吾侪之真正职责,亦不朽之盛业”。^⑤意思是说,世界文化发展的总趋势是各种文化相互“融合”(eclectic,即狄德罗所谓 eclecticism 的形容词形式),中国文化的特色正是主张“中道”(中庸之道、折衷之道)而极重“融合”,所以要“使中国文化得以贡献于世界”,就应充分发挥其固有精神和特色,具体做法便是“博采东西”“并览古今”“比较异同”“互相发明”“融汇贯通”,如此便不仅可以“造成中国之新文化”,更能推动世界文化之“融合”。^⑥吴宓留学之前已有“会通”中西古今的想法,且谓只有“洞悉世界趋势与中国学术思潮之本源者”才能认同和实践此种观念。^⑦白璧德的“新人文主义”学说实际上是为吴宓的原有想法提供了更强大的理论依据、更明确的发展方向和更宏阔的世界视野。因此,他回国后便成为了以强调“会通”著称的“学衡派”的重要代表,由他主编的《学衡》杂志的宗旨也被明确表述为:“论究学术,阐求真理;昌明国粹,融化新知;以中正之眼光,行批评之职事;无偏无党,不激不随。”简言之,即是根据“中道”来“会通”中西古今。显然,这一宗旨不仅源自中国传统的“中庸之道”“会通”观念和近代中国的“会通”思潮,也源于白璧德的“新人文主义”。吴宓曾明确说:“世之誉宓毁宓者,恒指宓为儒教孔子之徒,以维持中国旧礼为职志;不知宓所资感发及奋斗之力量,实来自西方……亦可云,宓曾间接承继西洋之道统,而吸收其中心精神。宓持此所得之区区以归,故更能了解中国文化之优点与孔子之崇高中正。”^⑧这就是说,他所主张的“会通”说实是中西人文传统相互交融的结果。对他而言,以“中道”来“会通”“融合”东西与古今,就是白璧德所谓“博采东西,并览古今,然后折衷而归一之”,也就是狄德罗等启蒙思想家所说的 eclectic。

由此可见,钱钟书所谓“打通”,吴宓所谓“会通”与“融合”,都可对应于狄德罗、伏尔泰所谓 eclectic 或 eclecticism。当然,“会通”更侧重综合融贯的结果,“打通”则更强调“骑驿通邮”的过程,但总体来看二者仍可视作同义词。

钱钟书“打通”说的形成,本就深受吴宓“会通”说的影响。钱钟书就读于清华大学外文系期间(1929-1933),吴宓正以代理系主任身份(1926-1932)为该系确定办学大方向,力主以培养“会通中西”的“博雅之士”为目标,用传统术语说就是成为具有“通识”的“博雅通人”。这种培养目标实际上是吴宓“会通”说在教育领域的具体应用。这种“博雅”教育,对于钱钟书影响甚巨。他晚年为《吴宓日记》作序时说:“先君与先师雅故,不才入清华时,诸承先师知爱。本毕业于美国教会中学,于英美文学浅尝一二。及闻先师于课程规划倡‘博雅’之说,心眼大开,稍识祈向。今代美国时流所讥传统人文主义者(DWEMs),正不才宿承师说,拳拳勿失者也。”^⑨钱钟书明确承认自己深受吴宓“博雅”观的影响,由此也深受由所谓 DWEMs 代表的西方人文主义传统影响。从他后来所开课程及著作征引情况来看,他最重视的就是古希腊罗马时期、文艺复兴时期、启蒙运动时期的人文主义思想。

可见,钱钟书的“打通”说与吴宓的“会通”说实是一脉相承,不仅源自中国传统“会通”观和近现代“会通”思潮,也自觉吸纳了西方人文主义传统,包括最初通过吴宓间接了解的白璧德的“新人文主义”。

二 钱钟书与张申府——“打通”说与辩证法

钱钟书“打通”说的形成也颇受张申府(1893-1986)影响。

张申府对于西方哲学和科学有着广泛了解,十分推崇科学理性,但一战爆发后他开始反思科学的局限,并认为现代哲学也必然随着科学日进而不断发展,整个人类思想的进步历程不是孔德所说的神学阶段——形而上学阶段——科学实证阶段,而应是有灵论阶段——机械论阶段——辩证论阶段,“这三阶段三方法的演进本身也是辩证法”,“现在是正在科学法的扩大中,正在由机械而转变到辩证中”。⁽³⁾他深信,现代哲学必将进入一个新阶段,“将来的世界哲学实应是一种解析的辩证唯物论”。⁽⁴⁾

张申府所谓“解析的辩证唯物论”,就是科学法与辩证法相统一的哲学,既包含科学理性又超越科学理性,是比科学“纯客观主义”更进一步的“大客观主义”,即比原来解析的哲学和科学更全面、更灵活,也更切实、更客观,其根本精神就是重实、重活、重全。在他看来,现代哲学这种发展趋势的学理依据,就是重活、重全的辩证法(他最初译为“对戡法”或“错综法”)内在地超越而又包含了重客观、重解析的科学精神,而科学精神也内在地要求辩证法。二者表面看是相反,其实却相通、相补、相成,因而它们的结合不仅可能,而且必然,辩证唯物论的兴起以及英美分析哲学对辩证法“日见显扬,日见信受”,正是这种发展趋势的具体表现。

张申府认为,辩证唯物论虽然来自西洋,但也是中国思想尤其是儒家思想的一贯传统。他说,中国人最根本的思想就是“讲阴阳、讲和”,由此“及于仁”而“归于易”,“此思想是唯物的,是辩证的。其态度则在于活。此思想实贯穿于中国。不察识这个而谈中国思想必搔不着痒处”。⁽¹⁾所以,“辩证法唯物论可以说是真正的中国的传统。中国人重实在,要脚踏实地就是唯物论。辩证法就是易,就是变化”,“中国哲学的言仁、生、易,实深有合乎辩证法,有顺乎大客观”。⁽²⁾

张申府因此特别推崇孔子的仁学,甚至认为“没有孔子所代表的仁,不但文化将不成其为文化,人也将不成人”。⁽³⁾在他看来,“仁”的要旨就是“通”与“中”,亦即使一切事物各得其所、各得其所、各处其宜、各当其分,形成一个达到“矛盾的和谐”的整体或世界。其中“通”是就整体而言,“中”是就部分而言,也可说是“从通为中”。这种意义上的“中”,就是强调“时中”“权变”和“灵活”的“中道”或“中庸之道”,是“理性的极致”;反言之,便是强调自我节制和相互节制的“汰太”。若是事事物物皆得中道,得其恰好,便是如实,便是“融通”,便是“矛盾的和谐”。总之,张申府认为,孔子所谓“仁”最能体现辩证法的精意,可以说辩证法精神一言以蔽之便是“仁”,便是“通”,展开来说便是“实、活、中”。所以他常说,“辩证法的精要在活,在通,在实践”,“唯物辩证法之所表示,就是中国常说的‘实’‘活’‘中’三字的适当意义之所指示”。⁽⁴⁾这样,他就为辩证法找到了最能传译其精神的中国话语——“仁”,或包含“实、活、中”等内涵的“通”。

如此一来,所谓“解析的辩证唯物论”,就是重视解析的“科学法”与合于辩证唯物论的“仁”的相互统一。所以张申府说,“‘仁’与‘科学法’,是我认为人类最可宝贵的东西的”,“今日世界的问题是如何把‘仁’的生活,与科学或与由科学而生的工业,融合在一起”。⁽⁵⁾这意味着,现代哲学不仅要在西方思想内部的不同导向(逻辑解析与辩证唯物)之间,更要在东西之间、古今之间、科学与人文之间实现对话与交融;从哲学观念上讲,就是要在“一与多”“通与析”以及“人与物”(人文与科学)之间实现融贯与会通。张申府相信这种辩证统一、交融会通不仅是可能的和必然的,且已日见会归与合一,“而且合一,乃始两益。而且合一,乃合辩证之理”。⁽⁶⁾

张申府特别强调,哲学的最终目的与归宿就是达到“通”和“仁”:“我始终相信哲学最后目的只是一个‘通’字。看得到,想得开,说得各得其所,使得各得其所”,“总的来说,哲学的目的就是通;分着说,就是中。而人与人间的圆满相通,也就是仁。不但在言语上要各不相碍,哲学对于一切都是要如此的。换言之,圆融无碍,物我融通,切实而不落边,就是哲学的目的”。⁽⁷⁾这个说

法意味着,现代学人最为重视的科学理性之“辨”与“析”其实只能作为方法与手段,“哲学的方法应是辨,哲学的归宿则是通”⁽⁸⁾。当然,严格讲,“通”不仅是目的与归宿,也是途径与方式,二者相互规定,密不可分,而又有区别。作为途径与方式的“通”,即是作为动词的“会通”“融通”“综合”等。现代哲学与现代思想既以“通”为目的与归宿,也就必以“通”为途径与方式,亦即须在东西之间、古今之间、科学与人文之间,在“一与多”“通与析”以及“人与物”之间,进行广泛而深入的对话、交融、综合和会通。

张申府的上述思想定型于20世纪二三十年代,在其中后期他又与艾思奇等人倡导“新启蒙运动”,认为中国新文化运动“不应该只是毁灭中国传统文化而接受外来西洋文化,当然更不应该是固守中国文化而拒斥西洋文化,乃应该是各种现有文化的一种辩证的或有机的综合”。⁽⁹⁾这一主张可以简括为“会通中西、融铸古今”。⁽¹⁰⁾对于张申府而言,所谓“综合”“会通”“熔铸”的方式,就是“合乎辩证法”“合于辩证之理”,现代思想乃至整个人类文化的发展都会采取这种方式。

钱钟书进入清华大学第二年(1930年)时,张申府担任该校兼任讲师,从次年起成为清华大学主讲逻辑和西洋哲学史的专任教授。⁽¹¹⁾钱钟书的同班同学常风回忆说:“在大学第二年的第二学期,我们的西洋哲学史教师改为张申府先生,所以以后钱钟书和我常去拜访的教师就是叶(公超)先生和张先生……张申府先生经常买来新的西文书,他看了之后要写篇文章介绍。这些文章写好后总是请钟书代他送给《清华周刊》。当时在清华教授中,知道和了解钱钟书的人除了本系的两三位先生以外就是张先生。大约在1934年,张先生编《大公报》之副刊‘世界思潮’,在一篇文章中,他说‘钱钟书和我的兄弟张岱年并为国宝’。”⁽¹⁾这个说法是可信的,只是张申府夸赞钱钟书与张岱年为国宝的确切时间应是1932年。这年10月15日的《大公报》第八版,刊出了张申府主编的副刊《世界思潮》第七期,钱钟书俨然成为了这一期的主角——在总共登载的四篇文章中,仅第一篇与钱钟书无关;第二篇是张岱年质疑“唯我论”的短文《唯我论》⁽²⁾,张申府于文末《编者赘言》中说:“由这篇短构也可略见吾弟思想之精锐。与吾友默存同为国宝。”第三篇是钱钟书为格莱格(J. Y. T. Greig)的英文新著《大卫·休谟传》所写的书评(署名“中书君”);第四篇则是张申府为梁漱溟《中国民族自救运动之最后觉悟》所作的书评《民族自救的一方案》,此文除特意引用“我的青年朋友钱默存先生”所谓“孔子很近乎乡绅”的观点外,还在文末附上了这样一段:“上说默存名钟书,乃是现在清华最特出的天才,简直可以说,在现在全中国人中,天分学力,也再没有一个能赶得上他的。因为默存的才力学力实在是绝对地罕有。他新近对孔子有一个解释,同我说过大意,我深感其创辟可喜。希望默存不久即能写出,交本刊发表,前期及本期已登有默存两篇书评,读者当已看出他写的是如何的谐趣深隽。”⁽³⁾此时的钱钟书只是一名大四学生,张申府作为知名教授对他竟是如此推重,足见他们之间必有非同寻常的交往和交流。

张申府对钱钟书的最大影响,就是使他从大学时代起就非常重视辩证法,并将辩证法与重“通”贵“中”的中国传统打通。钱钟书认为,辩证法的基本精神就是“破间隔而通之”,即从异中看出同,从分中看出合,从多中看出一,从变易中看出不易。他说这些正是中国传统文化的基本观念,所以中国的逻辑虽极简陋,“而辩证法的周到,足使黑智尔(即黑格尔——引者案)嫉妒”⁽⁴⁾;比如《中庸》所谓“执其两端用其中”正是“儒家于辩证之发凡立则”,孟子所谓“无耻之耻,无耻矣”则“示辩证之例”,老子所谓“反者道之动”更是“约辩证之理”而“简括弘深”,黑格尔论述辩证法的“数十百言均《老子》一句之衍义”。⁽⁵⁾这些论断大多可从张申府的论著中找到。笔者曾指出,钱钟书整个学术思想的基调与肌理就是坚持一种“圆融”辩证法,即包含但又超越“辨析”“辨察”而以“打通”“圆融”为目的的辩证法(可简称为“通观明辨”),它强调辨察与会通的统一,是“辨察而不拘泥,会通而不混淆”。⁽⁶⁾

可见,主要是在张申府的影响之下,钱钟书不仅极为重视辩证法,而且将辩证法的基本精神理解为中国文化中常说的“会通”“圆融”“破执”,并将辩证法的基本结构理解为“通”与“辨”“同”与“异”的统一。也主要是在张申府的影响之下,钱钟书认为,包含着“明辨”“细察”的“会通”“打通”,其实就是一种“合乎辩证法”“合于辩证之理”的存在方式,因此他主张“打通”或“会通”也就等于遵循辩证法。

三 辩证法与西方人文主义传统

钱钟书重视和强调辩证法,也与他通过吴宓接受白璧德的“新人文主义”密切相关。

在白璧德看来,“人是一种注定片面的造物……他所能达到的人文程度,完全取决于他调和自身相反德行的程度。这个目标——正如马修·阿诺德在他那些最令人钦佩的隽语中所说——就是稳定地、整体地看待生活”;真正的人文主义者就是在“一”与“多”之间,即在普遍与特殊之间,在各种极端、各种对立、各个方面(片面)之间,力求通过协调、调节而达到平衡、适中与统一。正如柏拉图所说,“如果有人能使一与多相结合,我将追随他的脚步,如同追随神的脚步”(《斐德罗篇》266B)。⁽⁷⁾因此,白璧德新人文主义的最高法则实际上就是柏拉图式的辩证法,也就是坚守“中庸之道”(the Doctrine of the Mean)或者说适度原则,而反对任何极端和片面的倾向。

吴宓就是如此理解。所以他像白璧德一样特别喜欢柏拉图《斐德罗篇》的上述说法,并且常将《斐德罗篇》下一句也一并引出:“谁把事物合起来观看,他就是真正的辩证法家(哲学家)。”⁽¹⁾这就明确将“新人文主义”与柏拉图的辩证法联系起来。吴宓又常说,“新人文主义”所谓“一多并在”,就是由“对立与矛盾”导出“统一与和谐”“由相反中求相成”,亦即“执两用中”,其实际进程就是黑格尔所谓“正-反-合”亦即“否定之否定”。⁽²⁾这又将“新人文主义”与黑格尔的辩证法联系了起来。有学者认为,吴宓的学术理路就是从“两极对抗”转向“中庸辩证法”。⁽³⁾

由此可见,“一多并在”的辩证法确是白璧德所宣扬、吴宓所接受的“新人文主义”的核心思想。正是这种内在关联,使得钱钟书同时接受吴宓所宣扬的“新人文主义”和张申府所推重的辩证法,二者共同构成了其“打通”说的内在理据。

进一步看,遵循辩证法而强调融合、会通,实际上正是整个西方人文主义传统的一个基本特点。⁽⁴⁾英国学者阿伦·布洛克(Alan Bullock)认为,“人文主义”虽然不是一种统一的思潮派别或哲学学说,但有“最为重要和稳定的特点”,其中之一便是不信任仅凭理性和逻辑建立起来的抽象体系,也不认为通往真理的道路只有一条,更不主张将个人的观点强加于人,而总是综合考虑普遍与特殊、古与今、我与他等各个方面和层面的经验。⁽⁵⁾因此,西方人文传统的一个基本精神就是,对于人类经验的各个层面与方面,既不任凭它们成为相互孤立或对立的“多”(the Many, diversity),也不强迫它们成为简单混同或化约的“一”(the One, unity),而是既彰显其中的区别与差异,又力图加以综合和平衡,使之相互映发与交融。这种精神与原则就是辩证法,反对形而上学推论而强调从经验与现象出发的辩证法。⁽⁶⁾正如白璧德所说:“人的高贵源自他对一的亲近,而他同时又只是各种现象中的一个现象而已,如果他忽视了人是现象的人这一点,就会因此面临巨大的危险。”⁽⁷⁾伽达默尔的哲学诠释学也强调这一点,所以伽达默尔《真理与方法》一书开篇就从西方人文主义传统讲起,最终发展出一种诠释学辩证法,而特别强调人的有限性,注重从诠释学经验出发看问题。伽达默尔正是试图通过这种诠释学辩证法,弘扬古老的人文主义传统并反思西方现代思想。

西方人文主义传统的这种辩证法原则,用中国传统术语表示正可谓为“会通之道”或“中庸之道”。因此,对于张申府、吴宓、钱钟书这样贯通中西的学者来说,主张辩证法与提倡“中庸之道”和“会通之道”实是一回事。所谓“中庸”或“折衷”,并非简单求取各方平均值,更非混淆是非,而是综合考虑各方差异而求得一种恰到好处方案以使各方皆得其所,对话、沟通、引导、协调、辨析、综合、平衡、和而不同、尊重差异又不局限于差异等都是其中的应有之义,其反义词便是自以为是、以偏概全、执一废百、执中无权、混同笼统等。西方辩证法与中国思想一向重视的“中庸之道”和“会通之道”的这种相通,正是前者能够传入现代中国的一个重要原因;也因如此,中外学者常常认为中国思想亦可称为人文主义,而自伏尔泰、狄德罗以来的西方人文主义者也常受中国思想的影响。故而白璧德说,中西文化“均主人文,不谋而合”,尤其儒学传统更有“优于吾西方之人文主义者”,包含“极其美妙的人文主义因素”,实可称为“儒学人文主义”。⁽⁸⁾依据西方辩证法而主张会通与综合的张申府,认为自己的最大贡献就是“把传统中国哲学最好的东西和西方最新的意念连在一起”,从而“为儒家人文主义和罗素的数理逻辑建立共同的立足点”。⁽⁹⁾

总之,无论从作为渊源之一的“新人文主义”来看,还是从作为其内在理据的辩证法来看,钱钟书的“打通”说都可以说是中西人文传统相互交融和会通的结果。

四 进一步讨论和结论

在中国现代学术史上,以贯通中西的学养而主张“会通”的学者并不是一个小数目。除了上述吴宓、张申府、钱钟书之外,陈寅恪、汤用彤、贺麟、宗白华、朱光潜、杨周翰等人也是非常显著的例子,受他们影响的后来者更是不计其数。当然,像钱穆、熊十力等对西学了解较少的学者强调“会通”,其理据则主要来自中国传统思想和近代“会通”思潮。然而,所有这些“会通”说的倡导者,既然同处一个中国,同在一个时代,有些甚至还是关系相当密切的同事或朋友,他们之间便不可能不相互影响。这就意味着,从整体上看,整个现代中国的“会通”观都可说是中西人文传统交融会通的结果。

上述分析表明,现代中国的“会通”观具有三个基本特点。第一,它首先是一种谦恭自牧、超越自我从而通观异同、海纳百川的修养方法和人生境界。“会通”或“打通”作为一种人文主义追求,无论在中国还是在西方,最终都必须落实为“会通”者个体的自我提升。第二,它也是一种自信自觉、开放包容而既不自妄自尊大也不妄自菲薄的文化立场和态度,这就是对任何一个流派、任何一个学科乃至任何一种文化,无论属己属人,都既不奉为金科玉律,也不贬为一文不值,而是在相互尊重与开放的基础之上力求对话、协调与融通;第三,它又是一种会通中西而以辨异为基础、以求通为目的的学术方法。相对而言,“异”易见,“同”难求,必须在相互对话中努力疏导和沟通方可获得,亦即必须“打”“会”“融”而始可“通”,因此中国现代学者多如张申府那样认为,求通是人文关怀,辨异是科学精神;求通为中国传统所持重,辨异是西方学术所擅长。所以坚持这种辨异与求通相结合的学术方法,正是融通中西与古今、人文与科学的结果与表现。^①

这说明,在以西方话语为主导的现代语境中,像“打通”“会通”“融通”以及“中庸之道”“折衷之道”等传统话语并未沦灭,反倒在西学的影响下转换成为现代的“中国话语”,并且其重要性被空前突显,其内涵也获得了极大拓展,同时也与一系列西方话语和观念(比如“辩证法”“人文主义”和狄德罗等人所谓的“折衷主义”等)形成了一种可以互通互释的内在关联。现代学者所说的“打通”或“会通”并不是简单孤立的术语,而是一种具有普遍性的学术方法和文化立场与态度,这就是力求以“会通”或“打通”的方式,在中西学术的交融与对话中自主而开放地对中西话语进行突显、扩展、沟通和互释,绝不放弃文化自主性而简单地接受西方话语,或完全以西方话语为“语法”来使用中国传统术语,言说中国现实问题,也绝不完全无视西方话语而固执并封闭地照搬中国传统学术话语。他们也许未能做到尽善尽美(毕竟求“打通”乃是一种永无止境的追求),但在大方向上却从来没有迷失。

因此,在中国现代学术话语的建构过程中,虽然存在着一定程度的“失语症”现象和“反向格义”倾向^②,但并不是只有这一种进路,一种倾向,至少坚持“会通”论的学者不是如此,而这些学者在传统话语的现代转换和现代“中国话语”的建构上,实际上已经积累了非常丰富的经验并取得了相当不俗的成绩。因此,在建构“中国话语体系”时,我们有必要对中国现代学者的经验和教训加以深入分析和全面总结,不能简单地采取“今是昨非”的态度,一笔勾销百余年来诸多探索与努力。

注释:

1 陈子谦:《论钱钟书》,广西师范大学出版社,2005年,第84页。

2 郑朝宗:《海滨感旧集》,厦门大学出版社,1988年,第124-125页。

3 张隆溪:《走出文化的封闭圈》,三联书店,2004年,第223-224页。法国《百科全书》中 eclecticism 词条的作者是狄德罗,详见梁从诫译:《狄德罗的〈百科全书〉》,花城出版社,2007年,第177-185页。

4 吴宓:《〈白璧德中西人文教育谈〉附识》,《学衡》第3期(1922年3月)。

5 吴宓:《吴宓日记》第7册(1939-1940),三联书店,1998年,第194页。

6 吴宓：《论新文化运动》，《学衡》第4期(1922年4月)。

7 吴宓：《吴宓日记》第1册(1910-1915)，三联书店，1998年，第404页。

8(1) 吴宓：《吴宓诗话》，商务印书馆，2005年，第214-215页。

9(2) 钱钟书：《写在人生边上·人生边上的边上·石语》，三联书店，2002年，第233页。所谓“先君与先师雅故”，是指其父钱基博曾于1925年任教于清华大学，与吴宓是同事。DWEMs为“死白欧男”缩写，是美国新派人物对西方传统人文主义者的蔑称。

10(3) 张申府：《张申府文集》，河北人民出版社，2005年版，第1卷，第217-218页。

11(4) 张申府：《张申府文集》，第2卷，第185页。

12(1) 张申府：《张申府文集》，第1卷，第169页。

13(2) 张申府：《张申府文集》，第2卷，第446页；第3卷，第181页。

14(3) 张申府：《张申府文集》，第2卷，第632页。

15(4) 张申府：《张申府文集》，第3卷，第178页，第455页。

16(5) 张申府：《张申府文集》，第3卷，第64、123页。

17(6) 张申府：《张申府文集》，第2卷，第186页。

18(7) 张申府：《张申府文集》，第3卷，第133页；第2卷，第226页。

19(8) 张申府：《张申府文集》，第2卷，第618页。

20(9) 张申府：《张申府文集》，第1卷，第192页。

21(10) 汤一介：《会通中西、熔铸古今——读〈张申府文集〉》，《社会科学论坛》2005年第10期。

22(11) 张申府：《张申府文集》，第三卷，第554页。

23(1) 常风：《和钱钟书同学的日子》，韩石山主编《和钱钟书同学的日子》，陕西人民出版社，2007年，第7页。

24(2) 此文后更名为《破“唯我论”》，《张岱年全集》，河北人民出版社1996年，第1卷，第43-45页。

25(3) 张申府：《民族自救的一方案》，载《大公报》1932年10月15日。《张申府文集》漏收此文。此文提到钱钟书的另一篇书评，是指刊登于《世界思潮》第5期(1932年10月1日《大公报》)的《为什么人要穿衣》，评论英国著名心理分析学家佛流格尔(J. C. Flügel)的新著《衣服的心理学》。钱钟书在张申府主编的《世界思潮》上发表了多篇书评。可参见《钱钟书散文》，浙江文艺出版社，1997年，第114页以下。

-
- 26(4)钱钟书:《写在人生边上·人生边上的边上·石语》,第162页。
- 27(5)钱钟书:《管锥编》,中华书局,1986年,第416、446页。
- 28(6)李清良:《熊十力陈寅恪钱钟书阐释思想研究》,中华书局,2007年,第129-130页。
- 29(7)欧文·白璧德:《文学与美国的大学》,张沛、张源译,北京大学出版社,2004年,第16-18页。
- 30(1)吴宓:《文学与人生》,王岷源译,清华大学出版社,1993年,第150页。王晓朝译:《柏拉图全集》,人民出版社,2003年版,第二卷,第185页、462页以下。
- 31(2)吴宓:《文学与人生》,第161-162、166-167页。
- 32(3)徐葆耕:《会通派如是说——吴宓集·前言》,上海文艺出版社,1998年,第17页。
- 33(4)石敏敏:《希腊人文主义——论德性、教育与人的福祉》,上海人民出版社,2003年,第78-101页。
- 34(5)阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》,董乐山译,群言出版社,2012年,第2、163-169页。
- 35(6)李清良、夏亚平:《比较文学的人文主义传统》,《湖南师范大学学报》2013年第6期。
- 36(7)欧文·白璧德:《文学与美国的大学》,第20页。
- 37(8)欧文·白璧德:《中西人文教育说》,胡先骕译,《学衡》第3期(1922年3月);吴学昭译:《欧文·白璧德与吴宓的六封通信》,载《跨文化对话》第10期(2002年)第150、152页。
- 38(9)舒衡哲:《张申府访谈录》,李绍明译,北京图书馆出版社,2001年,第170页。
- 39(1)李清良:《熊十力陈寅恪钱钟书阐释思想研究》,第70-74、122、241-245页。
- 40(2)曹顺庆:《文论失语症与文化病态》,《文艺争鸣》1996年第2期;《再说“失语症”》,《浙江大学学报》2006年第1期;刘笑敢:《“反向格义”与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例》,《南京大学学报》2006年第2期;《反向格义与中国哲学方法论反思》,《哲学研究》2006年第4期。