

论钱锺书的中西哲学比较研究*

许 苏 民

钱锺书《管锥编》开篇第一段文字，就批评哲学界流行的“无知而发为高论”的学风，嗤之为“老师巨子之常态惯技”（钱锺书，1977年，第1页；下引钱锺书文献仅标年份和页码），这实在使我惊诧不已。不过，通读了他的著作以后，却不能不震惊于他那几乎无人堪比的渊博学识，尤其是其中涉及中西哲学比较研究的论述，对于廓清海内外学界普遍流行的一些似是而非之说，无异于拨云雾而见朗月。而他的批评，更应引起我们的高度重视和痛切反思。本文拟从钱锺书如何廓清黑格尔关于“汉语不如德语富于思辨性”的臆说入手，对钱锺书关于中西哲学比较研究的学术贡献作比较全面的阐述。

一

钱锺书对中西哲学比较研究的首要贡献，是以其对汉语和中国古代哲学典籍的精湛研究，廓清了黑格尔关于“汉语不如德语富于思辨性”的臆说，雄辩地证明了汉语与德语同样富于思辨性，证明了运用汉语进行哲学思辨同样可以感受到理论思维的乐趣，证明了通过深入研究汉语一字多意之同时合用、特别是“背出分训之同时合训”的运用，可以使以往被忽略的中国哲学辩证思维的精微学理彰显出来。

长期以来，汉语不如德语富于思辨性的观点风行中国哲学界。流行的风气是：研究哲学而不懂古代汉语是无人瞧不起的，而不懂德语则遭人鄙薄。大家都从自己的西方哲学史老师那里接受了这一观点，但老师并不是这一观点的始作俑者，老师、甚至老师的老师的观点都是从黑格尔那里来的。黑格尔在《逻辑学》第二版序言中说：“一种语言，假如它具有丰富的逻辑词汇即对思维本身有专门的和独特的词汇，那就是它的优点；……中国语言的成就，据说还简直没有，或很少达到这种地步。……德国语言在这里比其他近代语言有许多优点；德语有些字非常奇特，不仅有不同的意义，而且有相反的意义，以至于使人在那里不能不看到语言的思辨精神：碰到这样的字……对于思维是一种乐趣。”（黑格尔，1966年，第8页）同书第一章以“扬弃（Aufheben）”一词为例，强调德语对于哲学思辨的优越性：“扬弃在语言中，有双重意义，它既意谓保存、保持，又意谓停止、终结。……一种语言竟可以将同一个字用于两种相反的规定，是很可以注目的事。语言中可以找到自身就有思辨意义的字眼，这对于思辨是很愉快的：德语就有很多这类字眼。拉丁‘取’字的双关意义……却没有这样深远。”（同上，第98页）在《小逻辑》中，黑格尔又对德国语言富于思辨精神的特点作了进一步的强调，认为“它超出了单纯理智的非此即彼的抽象方式”（同上，1981年，第213页）。

* 本文系国家社会科学基金项目（编号06AZX003）成果之一。

钱锺书不否认德国语言富于思辨精神，但他强调汉语与德语同样富于思辨性，只是由于我们的大师们不懂得这一点，又对此掉以轻心，才使这一事实湮没不彰，也使得中西哲学相同的方面不为人们所认识。他在《管锥编》第一篇《论易之三名·一字多意之同时合用》中批评说：“黑格尔尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辨；又自夸德语能冥契道妙，举‘奥伏赫变’（Aufheben）为例，以相反两意融会于一字（ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen），拉丁文中亦无义蕴深富尔许者。其不知汉语，不必责也；无知而掉以轻心，发为高论，又老师巨子之常态惯技，无足怪也。”在这段批评文字的末句，他深感惋惜地慨叹道：“然而遂使东西海之名理同者如南北海之风马牛，则不得不为承学之士惜之。”（1977年，第1-2页）这段话是很值得我们研究哲学的人深思的，因为直到如今，这一批评仍没有引起哲学界关注。

钱锺书认为，在汉语中，“一字多意之同时合用”的情形实在是太多了。他举例说，“易”一名而含三义，一是易简，二是变易，三是不易；“诗”一名而三训，一是承，二是志，三是持；《论语》的“论”字，按照皇侃《论语义疏》的解释，有四种含义；此外如“王”有五义、“机”有三义、“应”亦为三义、“佛”字有五音六义等等，“胥征不仅一字能涵多义，抑且数意可以同时并用，‘合诸科’于‘一言’”。（同上，第1页）他认为，汉语一字多意的情形可以大致区分为两类：一是并行分训，两义不同而亦不背，如《论语·子罕》“空空如也”之“空”字，既可训虚无，亦可训诚恣；二是背出或歧出分训，即古人所谓“反训”，两义相违而亦相仇，如“乱”兼训“治”，“废”兼训“置”；又如《墨经》训“已”字，有“成”与“亡”这两个完全相反的含义。再如“反”字，反有二义，一是正反的反，二是往返的返，而“回”字也有逆与还二义。同时他还讲到了第三类，即“兼背出与并行之分训而同时合训”，“易”之三名就是典型的例证：“变易”与“不易”，是背出分训；“不易”与“易简”，是并行分训。（同上，第6页）他认为，字的多义性是客观事物之理和人的精神心理固有的“不倍者交协、相反者互成”的辩证性质的反映，在这方面，中西语言文字并没有区别。

钱锺书把具有多义性的语言文字在哲学文本中的实际运用区分为三种情形。

第一种情形是只取一义。这是形式逻辑对于语言确定性的要求，无论中西都是一样。他认为，字的的多义性是就其“体”而言，若要说到其“用”，情况就不同了：“若用时只取一义，则亦无所谓虚涵意也。”即以德语“奥伏赫变”而论，黑格尔说这一词汇蕴涵“灭绝”与“保存”两种含义，但在德文哲学书中实际运用这个词的时候，却多为取其一义。如：“康德《人性学》第七四节论情感，谓当其勃起，则心性之恬静消灭”，这里用的“奥伏赫变”一词就只取其“消灭”一义。又如：席勒《论流丽与庄重》云：“事物变易而不丧失其本来者，唯运行为然”，这里的“奥伏赫变”一词就只取其“保存”一义。中国也是如此，如《墨经·经说》训“已”字，就明确指出，该字虽具两义，但在实际运用时乃“各行其是”；又如“反”字，《中庸》说“生于今之世，反古之道”，这里的“反古”是返回古代的意思；《简君书·更法》说“反古者未必可非，循礼者未足多是”，这里的“反古”则是“逆古而弃其道”的意思。这是因为语言在特定语境下不能同时合训的缘故。

第二种情形是“并行之分训之同时合训”。如汉语的“是”字，兼有“然”与“此”二义，与“非”与“彼”相对，在中国哲学的辩证思维中，用以说明矛盾双方各以对方为自身存在之条件的道理。如《庄子·齐物论》“以是其所非，而非其所是。……彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。因是因非，因非因是。”钱锺书认为，庄生之“是”、“彼”，“各以一字兼然否之执与我他二相之义，此并行之分训之同时合训也”；而所谓“彼出于此”、“此亦彼也”，正如黑格尔所说的“甲为乙之彼，两者等相为彼”；所谓“非出于是”、“是亦非也”，也正如斯宾诺莎所说的“然即否”或后来的

西方哲人所申说的“否亦即然”，是非之辨与彼此之别辗转相生，是此与非彼各以对方为存在的前提。《淮南子·齐俗训》所谓“是与非各异，皆自是而非人”，《维摩诘经》僧肇注所谓“因我故有彼，二名所以生”，足相参印。（1977年，第5页）

第三种情形是同一个字的相反二义的合训并用与“兼背出与并行之分训而同时合训”，这是论证汉语与德语同样富于哲学思辨性的最有力的证据，最能使人感受到运用汉语进行哲学思维的乐趣，也最能体现中国哲学的辩证思维精神。对此，钱锺书作了大量论述。

第一，通过对“反”字的字义考索和对《老子》“反者道之动”这一命题的诠释，作出了“黑格尔……数十百言均《老子》一句之衍义”（同上，第446页）的深刻论断。

钱锺书在《管锥编》第二册《〈老子〉王弼注·“反者道之动”》篇，对此作了详尽的论证。他说《老子》之“反”字融贯正反之反（违反）、往返之返（返回）两义，是正、反而合的一个典型范例，这是注释《老子》的王弼所没有看到的。王弼注释《老子》的“反者道之动”，仅仅把这一命题理解为相反相成之理，说“高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也”；《老子》二十五章说“字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反”，而王弼的注语则云“不随于所适，其体独立，故曰反”，同样没有看到其中所蕴涵的事物在其内在矛盾作用下作自我否定运动的辩证规律。那么，《老子》以上论述的精髓何在呢？钱锺书说：“《老子》用‘反’字，乃背出分训之同时合训，足与‘奥伏赫变’齐功比美，当使黑格尔自惭于吾汉语无知而失言者也。”（同上，第445页）他说《老子》关于“道”的这些论述，其实正体现着正、反、合或否定之否定的辩证逻辑：“试以通行术语论之。‘大’为正；‘逝’者，离去也，违大而自异，即‘反’；‘远’乃去之甚、反之极；而‘反（返）’者，远而复，即反之反（denegation），‘至顺’即‘合’于正。故‘反（返）’，于反为违反，于正为回反（返）；黑格尔之所谓‘否定之否定’，理无二致也。‘反者道之动’之‘反’字兼‘反’意与‘返’亦即反之反意，一语中包赅反正之动为反与夫反反之动而合于正为返。”（同上，第447-448页）如此看来，黑格尔讲矛盾是一切事物发展的动力和源泉，讲辩证法的规律像一个首尾玄合的圆圈，讲“道”的精髓见诸事物的自我否定和向出发点的复归，讲思维的运行如圆圈之旋转云云，都无非是老子“反者道之动”这句话所蕴涵的深刻意义的阐发而已。

第二，通过对“易”字“兼背出与并行之分训而同时合训”的考察，揭示了中国哲学关于本体之“不易”与样态之“变易”（“常”与“变”）的辩证学理，论证了中西哲学本体论的共性。

很多学者认为，中国哲学即使有本体论，也不是亚里士多德式的（所谓“实体常住不变而只是变换它的性状”）；中国哲学本体论的特点是“非实体性”，是“不执固定之体”。而钱锺书则认为，中西哲学在看待本体的变与不变方面似乎并没有什么特别的不同。

诚然，西方哲学讲本体论，体现着变不失常、一而能殊、用动体静的辩证精神，如古希腊哲人赫拉克利特论“唯变斯定”，亚里士多德所谓上帝有“不动之动”，古罗马哲人普罗提诺论“不动而动”，中世纪哲人奥古斯丁论“不变而使一切变”，西方典籍中诸如此类的论述简直不胜枚举；更有歌德把辩证法形象化为文学的语言，其咏万古一条之悬瀑，“自铸伟词”，以不停之“变”与不迁之“常”二字融为一字（Wechseldauer），直堪与“奥伏赫变”一字媲美。

然而，在钱锺书看来，所谓变不失常、一而能殊、用动体静，乃是中国古代哲人论说天道运行的常谈。“易”字“兼背出与并行之分训而同时合训”，就蕴涵了本体之“易简”和“不易”与样态之“变易”（“常”与“变”）的辩证学理；而《易传》对易理的解释，则把这一道理说得更为清晰。《易·系辞下》云“为道也屡迁，变动不居”，是讲变易；云“初率其辞，而揆其方，既有典常”，是讲不易与简易。《易》所阐明的这一变不失常的道理，也体现在《老》《庄》《列》及儒、法典

籍所作的发挥之中。《老子》说“道常无为而无不为”，《庄子》言“生物者不生，化物者不化”，《列子》云“易”为“万化宗主，冥一而不变者也”。此外如《管子·七法》以“则”与“化”并举，《公孙龙子·通变论》有“不变谓变”之辨，《韩非子》言“常者，无攸易，无定理”，《中庸》云“不见而常，不动而变，无为而成。……其为物不贰，则其生物不测”。更有苏轼《前赤壁赋》所云：“逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也”，这一文学作品的妙语正是对《易》之所谓变易而不易的最好注解，也与歌德咏万古一条之悬瀑的寓意相同。

当然，汉语之富于思辨性决不仅仅表现在“反”字和“易”字上，这只是两个特别显明的例证而已。钱锺书告诉我们，《老子》云“夫惟不厌，是以不厌”、“夫惟病病，是以不病”，也是相反二义合训并用的例证，并在哲理中包含着文字运用的机趣。“夫惟不厌，是以不厌”，一字相关两意，上“厌”乃（厌）足之“厌”，与“狎”字对，下“厌”乃厌恶之“厌”。正如“夫惟病病，是以不病”，第一“病”即“吾有何患”之“患”、“绝学无忧”之“忧”，第二、三“病”即“无瑕谪”之“瑕”、“能无疵乎”之“疵”。患有瑕疵，则可以去除疵以至于无。钱锺书接着说，西方哲人说理，亦每作双关语，如黑格尔之“意见者，己见也”（Eine Meinung ist mein），毕熙纳及费尔巴哈之“人嗜何，即是何”（Der Mensch ist was er isst），狡狴可喜，脍炙众口，犹夫《老子》之“道可道”、“不厌不厌”、“病病不病”也。（1977年，第459-460页）

汉语的这种极适合于辩证思维的性质不仅表现在《老子》和《周易》中，而且也表现在中国古代其他典籍之中。钱锺书认为，如果说《老子》“反者道之动”这五个字可谓“约辩证之理”的话，那么《孟子》之所谓“无耻之耻，无耻也”这七个字则可以说是“示辩证之例”了，二者皆可谓“简括弘深”。这里的“耻”字与“反”字一样，都是相反二义合训并用于辩证思维的证据。白居易和杜荀鹤的哲理诗亦是证明，如白居易《重酬钱员外》所云“本立空名缘破妄，若能无妄亦无空”；又如杜荀鹤《题著禅师》“说空空说得，空得到空么？”犹如说“任汝空谈‘空’，汝能到‘空’否？”（同上，第446页）如此等等，都是将同一个字的并行分训与背出分训同时或交替运用于“意在提撕”的哲理诗中。试想，如果没有比较发达的哲学头脑，谁又能理解和运用这种富于思辨性的语言呢？而一个民族之所以能够产生并娴熟地运用这种富于思辨性的语言，不恰恰证明了这是一个具有很高哲学思维水平的民族吗？

二

钱锺书对中西哲学比较研究的第二大贡献，是通过列举西方哲人关于“天人合一”、“和而不同”、“言、意、象之辨”、“反身而诚”、“致知格物”的论述，进一步证明了人类哲学思维方式的普遍性和中西哲学会通之可能性。

1 关于“天人合一”

很多学者认为，中国哲学的特点是“天人合一”，西方哲学的特点是“天人相分”。钱锺书不同意这一看法，他说“天人合一”也是从柏拉图到普罗提诺、一直到白瑞蒙（Henri Bremond）等现代西方哲人所追求的境界。

他把新柏拉图主义的代表人物普罗提诺称为西方的庄子，既揭示了普罗提诺学说与柏拉图的微妙差异，又指出这种差异不过是同中之异，是实现“天人合一”的不同途径而已；而白瑞蒙的学说则将柏拉图的“以智度”与普罗提诺的“以神合”统一了起来。他说：“普罗提诺者，西方神秘主义之大宗师，其言汪洋芒忽，弃智而以神遇，抱一而与天游，彼土之庄子也。……（普罗提诺）以为世间万相，皆出神工而见天心，正可赖以为天人间之接引，乌可抹杀。故作书深非宗教家之断视绝听，

空诸缘蕴。而谓好声色者藉感官之美，求道理者以思辨之术，莫不可为天人合一之津梁。普罗提诺之所以自异于柏拉图者，在乎绝圣弃智。柏拉图之‘理’（Idea），乃以智度；普罗提诺之‘一’（One），只以神合。必须疏澹而心，澡雪而精神，掊击而智，庶几神明往来，出入入天。白瑞蒙之论旨无不于焉包举矣。”（1984年，第273-274页）

同样，在追求“天人合一”的问题上，西方神秘主义哲学与中国哲学都存在着相同的内在矛盾，也就是所谓“既超越又内在”的矛盾。“超越”（transcendent），内含外在（beyond）和分离（separate）之意，与“内在”恰相反对。钱锺书是较早发现这一矛盾的学者。他说“普罗提诺以事物色相为入道阶梯”，然而，通过“细究其书”，“乃知其意见颇自相矛盾”。但这不是普罗提诺一个人的矛盾，而是中西神秘主义哲学中共同蕴涵的内在矛盾。这一矛盾就在于：“道既超越（transcendent），又遍在（immanent）。遍在，故曰：‘道在矢溺’，‘将无佛处来与某甲唾’（God is in the mouse as well as in the angel）。超越，故又曰：‘视之不见，听之不闻，搏之不得’，‘不可以声色等求见如来’（theology of negation）。如前之说，则色相不必拣择；由后之说，则色相必须破除。世亲菩萨《金刚仙论》卷九云：‘法身虽不以色声见闻，而向者色声，即此法身妙有体上有彼色声’；Dionysius the Areopagite谓上帝‘多名’（Many-named）而亦‘无名’（nameless），即此意，有相斯有名矣。”（同上，第310-311页）既然所谓“既超越又内在”是中西哲学共同具有的内在矛盾，那么，新儒家所津津乐道的所谓“西方哲学是外在超越，中国哲学是内在超越”的观点，也就不能成立了。

2 关于“和而不同”

很多学者认为，“和而不同”是中国特有的思想，体现着我们民族特有的优秀文化传统。而钱锺书则认为，西方哲学也是讲“和而不同”的，而且还讲得颇有特色。

他说，晏子论“和与同异”，举音乐与饮食为例；史伯论“和实生物，同则不继”，举声、物、味等为例；孔子论“君子和而不同”，《乐记》云“礼者，数事合敬者也；乐者，异文合爱者也”，殊异而合，即“待异而后成”，所有这些论述皆深契于黑格尔《逻辑学》之所谓思辨之理。西方哲人有讲“和而不同”的悠久传统。与中国古代哲人一样，古希腊哲人也都以音乐之和谐由于五声七音之辅济、而非单调同声之专壹来论述“和而不同”的道理，如赫拉克利特反复论说无高下相反之音则乐不能和，故同必至于不和，而和谐必出于不一。柏拉图引证并发挥了赫拉克利特的这一观点，以爱情来证明这一真理的普遍性。亚里士多德也是讲“和而不同”的：“苏格拉底尝谓国家愈统一愈佳，亚里士多德驳之曰，苟然，则国家将成个人，如和谐之敛为独音，节奏之约为么拍。”在古罗马，诗人们更把赫拉克利特所讲的“和而不同，谐而不一”作为诗歌中的常语。到了文艺复兴时代，哲人们最喜欢阐发的也还是相反相成的道理，其中最著名的是布鲁诺，讲专壹则无和谐。而孟德斯鸠更把“和而不同”作为反对专制主义的思想武器：“孟德斯鸠尝论亚洲之专制一统不足为训，政体当如音乐，能使相异者协，相反者调，归于和谐。正晏子所言‘和’非即‘同’也。”（同上，1982年，第23页）所有这些西方哲人的论述，“其旨胥归于‘和而不同’而已”。（同上，1977年，第237-238页）钱锺书对孟德斯鸠学说的引证，隐含着其对于中西哲学论“和而不同”的同中之异的认识。

同样，中西哲人也都从“和而不同”引申出“一致而百虑”的学术史观。中国在两千多年前，有《庄子·天下》篇论“道术将为天下裂”，阐明术之相非者各有其是，道之已分者原可以合；有司马谈《论六家要旨》阐明《易传》所谓“天下一致而百虑，同归而殊途”之旨。钱锺书告诉我们，西方在一千五百年前，亦有学者论说大道裂而学术分歧，然各派相争亦复相辅，如音乐之和乃生于音之不同；其所表达的观点，也就是庄子所谓“道无乎不在”、“天下多得一察焉以自好”和司马谈所论说的“一致百虑”之旨。（同上，第390-391页）

3 关于“言、意、象之辨”

很多学者认为，讲“言、意、象之辨”是中国特有的思想，是中国哲学与注重逻辑思维的西方哲学相区别的一个显著特点。钱锺书则告诉我们，在西方哲学中，也有非常丰富的关于“言、意、象之辨”的论述，而且与中国哲人的观点惊人地相同。

钱锺书认为，柏拉图关于语言文字薄弱故不堪载道、名皆非常的论述，几乎可以作为《老子》“道可道，非常道；名可名，非常名”这句话的译注。（1977年，第410页）他又说：“哲学家湛冥如黑格尔，矫激如尼采之流，或病语言宣示心蕴既过又不及，或鄙语文乃为可落言诠之凡庸事物而设，故‘开口便俗’，亦且舍旃。即较能践实平心者，亦每鉴于语文之惑乱心目，告诫谆谆。如……斯宾诺莎谓文字乃迷误之源；霍柏士以滥用语言判为四类，均孳生谬妄；边沁所持‘语言能幻构事物’之说，近人表章，已成显学。”而西方哲学中的神秘主义一派，其关于至理妙道非言可喻，副墨洛诵乃守株待兔、刻舟求剑的论述，简直就像是中国古籍中相关论述的翻译：“《庄子·秋水》谓‘言之所不能论，意之所不能察致者’，即《妙法莲华经·方便品》第二佛说偈之‘止、止不须说！我法妙难思’，亦即智者《摩诃止观》卷五之‘不可思议境’。《法华玄义》卷一下所谓‘圣默然’，西方神秘家言标目全同，几若译译。”（同上，第407-408页）

中西哲人都都认为哲理与诗心有相通之处。《易·系辞上》云：“圣人以见天下之至赜，而拟诸形容，象其物宜，故谓之象。”钱锺书认为，《易》之“象”，与维科《新科学》中所说的“以想象体示概念”十分相似：“盖与诗歌之托物寓旨，理有相通”；如陈骥《文则》所云“《易》之有象，以尽其意；《诗》之有比，以达其情”，如章学诚《文史通义·易教》所云“《易》象虽包《六艺》与《诗》之比兴，尤为表里”。而借助文学的譬喻来表达哲理，亦是中西哲学的共同特征，并且被现代西方哲学家大大地发展了：“理赜义玄，说理陈义者取譬于近，假象于实，以为研几探微之津逮，释氏所谓权宜方便也。古今说理，比比皆然。甚或张皇幽渺，云义理之博大创辟者每生于新喻妙譬，至以譬喻为致知之具，穷理之阶，其喧宾夺主耶？抑移的就矢也！”（同上，第12页）

同样，中西哲人都都意识到义理与词章的区别，对借助譬喻或形象思维来说明义理持审慎态度：“穷理析义，须资象喻，然而慎思明辨者有戒心焉。游词足以埋理，绮文足以夺义，韩非所为叹秦女之媵、楚珠之棖也。”王弼恐读《易》者拘象而死于言下，所以在《易略例·明象篇》中重言申明曰：“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象”。（同上）中西哲人鉴于词之足以害意，于是乃采取“以言破言”的方式，每下一语，辄反其语以破之。例如，《关尹子·三极》篇云：“螂蛆食蛇，蛇食蛙，蛙食螂蛆，互相食也。圣人之言亦然”；古希腊怀疑派亦谓反言破正，还复自破。为了使人的思维不蔽于一曲，《庄子》创造了拟象比喻的相抵互消之法；而现代西方哲人柏格森在讲生命哲学的时候，也喜欢运用各种各样的比喻，并说之所以如此，是为了使其著作中的妙悟胜义不至为一喻一象所专攘僭夺。钱锺书说，以柏格森的这一观点来揣度庄子之用心，“虽不中亦当不远”。（同上，第13-14页）

4 关于“反身而诚”

中国哲学关注自身生命，故无论是“为学”还是“为道”，总以复返身心为归宿。钱锺书认为，西方哲学也是如此。

钱锺书说，《老子》四十七章讲“其出弥远，其知弥少”，也就是四十八章所谓“为道日损”的意思。“知”是知“道”，即上句所谓“见天道”，不是指知识；如果是指知识，“其出愈远”则“为学日益”，不可能“其知弥少”。儒家教人，道其所道，亦与道、释不谋而合。如《论语·述而》所云：“仁远乎哉？”孟子反复申说这一要旨，《离娄》云：“自得之，取之左右逢其源”；《告子》云：

“夫道若大路然，岂难之哉？人病不求耳。子归而求之，有余师”，又云：“道在迩而求之远，事在易而求之难”；《尽心》云：“万物皆备于我矣。反身而诚……求仁莫近焉”。《朱子语类》卷三一论“三月不违仁”、卷一一八论“万物皆备于我”，也是讲的这一道理。（1977年，第452页）

钱锺书认为，像中国哲学这样以“回家”来比喻思辨得到结论、心灵的追求达到目的的做法，在西方的神秘主义哲学里也存在。新柏拉图派大师泼洛丁纳斯（Plotinus）以浪子归故乡比喻远觅方识道之在迩，他把探讨真理的历程分为三个阶段：家居，外出，回家（epistrophe）；圣·奥古斯丁曰：“汝居吾中，吾却外觅”；德国神秘宗诗人有句：“帝天即在身，何必叩人门？”（同上，第451页）德国早期浪漫主义者诺梵立斯（Novalis）说：“哲学其实是思家病，一种要归居本宅的冲动。”黑格尔说思想历程是圆形的，首尾回环，也是在运用“回家”之喻。龚古尔在其《日记》中说：“文人欲创新标异，始则旁搜远绍，终乃天然成现，得于自己或取之左右。”这与中国典籍《文心雕龙》中的相关论述亦是不谋而合。钱锺书总结说：“中西比喻的相同，并非偶然。道家、禅宗、新柏拉图派都是唯心的，主张返求诸己，发明本心。这当然跟走遍天下以后，回向本家，有点相像。不过，把唯心的玄谈撇开，这比喻还是正确贴切的，因为他表示出人类思想和推理时一种实在的境界。”（2001年，第129页）

5 关于“致知格物”

中国哲学有没有认识论？钱锺书的回答是肯定的。他认为孔颖达《五经正义》中关于区分“假象”与“实象”的观点可与“亚里士多德遗教”相媲美；而先秦诸子百家所使用的“因”这个范畴，更具有与西方近代哲人培根的名言相印证的深刻的认识论意义。

孔颖达《五经正义》解释《易经》的“象曰：天行健”一句时说：“或有实象，或有假象。实象者，若地上有水，地中生木也；皆非虚言，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出；如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。”无独有偶，西方学者也有类似的论述：“古希腊人言想象（Imagination），谓幻想事物有可能者（things that can be），亦有不可能者（those that cannot be），例如神话中人生羽翼、三首三身；文艺复兴时期意大利论师马祖尼（Jacopo Mazzoni）称述以为亚里士多德遗教者也。”（1977年，第15页）这说明，中西哲人都讲“实象与假象之辨”。对此，钱锺书感慨地说：“谈艺者于汉唐注疏未可翫置也”，而讲哲学者更不可忽视其可与“亚里士多德遗教”媲美的认识论意义。

钱锺书特别重视中国哲学的“因”这个范畴，发出了“因之时义大矣哉！……致知格物，盖莫不然”（同上，第312页）的感叹。他说：“老子所贵道，虚无因应，变化于无为”，所谓“因应”，即是因物而应之的意思；《庄子·养生主》庖丁自道解牛曰：“依乎天理……因其自然。”道家以外的其他各家也把“因”作为其要旨，如兵家之所谓“因形而错胜于众”、“善战者因其势而利导之”，如法家之所谓“因也者，舍己而以物为法者也”，儒家之所谓“禹之治水，水之道也”也蕴涵了“因应自然”的意义，而《吕氏春秋·贵因》篇更明确地总结说“因则功，专则拙，因者无敌”，可见“因”这个范畴在中国哲学认识论中的地位。先秦哲人关于“因”的论述所具有的普遍意义，就在于它完全可以与培根之所谓“非服从自然，则不能使令自然”（Nature is only to be commanded by obeying her）这句名言所蕴涵的深刻道理相印证。

钱锺书以上事实告诉我们，只有在深入研究中国哲学的同时，也对那些体现西方哲学思维方式的基本学理作深入的研究，才能使我们的眼光不被中西哲学表面上的差异所遮蔽；也只有如此，才能发现中西哲学思维方式的相通性，为会通中西哲学学理提供最基本的前提。

三

钱锺书对中西哲学比较研究的第三大贡献，是通过对中西美学理论的比较，揭示了中西民族共同的诗心和文心，既论证了人类审美心理的普同性，且更为深入地论证了中西哲学思维方式深层次的相同之处，可补上节泛论“天人合一”之不足。

1 中西美学理论同具“师法造化”与“功夺造化”两大流派；二者虽有“模写自然”与“润饰自然”之异，但在本质上都是追求一种“天人合一”的境界

他说中国唐代诗人李贺（长吉）《高轩过》篇有“笔补造化天无功”一语，可谓于道术之大原、艺事之极本，一语道破。天工造化、自然流行，本无所谓道术学艺，一切道术学艺皆生于人事之法天、人之胜天、人心之通天。天纯乎自然，而艺术则是人为的，由此而生出分别来。在美学理论方面，便有两流派：

一派理论主张艺术应师法造化，以模写自然为主。这一派理论在西方创始于柏拉图，重申于西塞罗，而大行于16—18世纪，至今不衰。莎士比亚之所谓“持镜照自然”，就是这种创作观的典型论述。这一派理论在中国，可用韩愈《赠东野》中的一句诗来概括，即所谓“文字觑天巧”。钱锺书先生发挥道：“‘觑’字下得最好；盖此派之说，以为造化虽备众美，而不能全善全美，作者必加一番简择取舍之工（selective imitation），即‘觑巧’之意也。”（1984年，第60页）

另一派理论主张艺术应润饰自然、功夺造化。这一学说在西方，萌芽于克利索斯当，申明于普罗提诺，近代则以培根、波德莱尔、惠司勒等人为代表，唯美主义的作家们对这一学说尤为信奉。但丁说：“造化如大匠制器，手战不能如其所出，须人代之斫范”。同样，在中国，李贺所说的“笔补造化天无功”，正可看作是对这一学说的提要钩玄式的精辟表述。钱锺书在作了此番比较后发挥道：“此派论者不特以为艺术中造境之美，非天然境界所及；至谓自然界无现成之美，只有资料，经艺术驱遣陶熔，方得佳观。此所以‘天无功’而有待于‘补’也。”（同上，第61页）

钱锺书又进而于此两大流派的理论中观其会通，认为二者是“似相反而实相成，貌异而心则同”的关系。他说：“夫模写自然，而曰‘选择’，则有陶甄矫改之意。自出心裁，而曰‘修补’，顺其性而扩充之曰‘补’，删削之而不伤其性曰‘修’，亦何尝能尽离自然哉。师造化之法，亦正如师古人，不外‘拟议变化’耳。故亚里士多德自言：师自然须得其当然，写事要能穷理。……莎士比亚尝曰：‘人艺足补天工，然而人艺即天工也。’圆通妙澈，圣哉言乎。人出于天，即天之假手自补，天之自补，则必人巧能混。造化之秘，与心匠之运，沆瀣融会，无分彼此。”（同上，第61—62页）所以，无论中西，也无论是模写自然还是润饰自然，本质上所追求的都是一种“天人合一”的境界。

2 中西美学理论皆追求“情景合一”的境界

美学理论中的“情景合一”，是从哲学本体论的“天人合一”境界所派生而来的。目前研究中国哲学的学者，多把“天人合一”与“情景合一”看作是中国哲学与西方哲学相区别的基本特点。然而在钱锺书看来，西方哲人也是讲“情景合一”的，并且列举了足以支持这一观点的文献依据。

他说，瑞士哲人亚弥爱儿（Amiel）雨后玩秋园风物，而悟“风景即心境”，后来又有居友（Guyau）对此益加发挥。他们所论述的，实际上就是中国哲人之所谓“情景合一”之说，如郭熙《林泉高致集》所云“春山烟云连绵，人欣欣；夏山嘉木繁阴，人坦坦；秋山明净摇落，人肃肃；冬山昏霾翳塞，人寂寂”之意，皆“即物生情，非挟成见而执情强物。春山冶笑，我只见春山之态本然；秋气清严，我以为秋气之性如是。皆不期有当于吾心者也”。（同上，第55页）

在这一点上，梁宗岱与钱锺书亦可谓不谋而合。梁宗岱说中国诗讲究“情景合一”，瑞士思想家

阿米耶尔 (Amiel) 即钱锺书所说的亚弥爱儿) 也说“一片自然风景是一个心灵的境界”。(《梁宗岱文集》II, 第63页) 梁宗岱还从创作实践上印证了钱锺书的观点, 他说李白与歌德、姜夔与马拉美, 都具有共同的精神特征: “宇宙的大灵常常像两小无猜的游侣般显现给他们, 他们常常和他喁喁私语。所以他们笔底下——无论是一首或一行小诗——常常展示出一个旷邈、深宏, 而又单纯、亲切的华严宇宙, 像一勺水反映出整个星空的天光云影一样。”(同上, 第105页) 这种精神特征, 既是天人合一, 也是情景合一。

3 无论中西, 学者们都普遍认为, 诗心与哲理是相通的; 要达到“天人合一”的境界, 皆须破除“我执”, 借助灵感和直觉的途径

钱锺书说: “白瑞蒙谓作诗神来之候, 破遣我相, 与神秘经验相同。立说甚精。以余睹记所及, 西方诗人中布莱克 (Blake) 道此最详。其《密尔敦》(Milton) 一诗, 反复言‘破我’、‘灭我’之义, 且亦通之于作诗。”(1984年, 第276-277页) 即使是与白瑞蒙论诗始合终离的瓦勒利 (或译瓦莱里), 也说艺术家之创作, 锲而不舍, 于惨淡经营之中, 将重重我障剔除无余, 而后我之妙净本体始见。这种“我之妙净本体始见”的境界, 也就是通过破除“我执”、借助灵感和直觉而达到的“天人合一”的境界。

灵感和直觉不仅是一个艺术哲学的问题, 而且是一个极微妙的普遍的哲学问题, 是哲理与诗心相通的重要表征。钱锺书指出: “破我之说, 东西神秘宗之常言。”《庄子·齐物论》之所谓“吾丧我”, 《大宗师》之所谓“庸詎知吾所谓吾之乎”, 《秋水》之所谓“大人无己”, 是中国哲人对“破我之说”的典型表述。西方神秘主义哲学也是如此: 基督教神秘宗大师爱克哈脱 (Eckhart) 谓我死 (Abgeschiedenheit) 乃入道之门, 《德意志神学》(Theologia Germanica) 开卷即以破绝我相为天人感会之第一义, 帕斯卡 (Pascal) 力言“虔事上帝, 断灭我相”。(同上, 第277-278页) 不仅如此, 消除偏执之假我而见正遍之真我, 又不仅是神秘主义者的主张。孔子的“克己复礼”之“己”与“为仁由己”之“己”, 分明是认为人有二我的表现; 康德论一心同理, 超我以为公我, 亦是此理; 柏格森论“寄生我”非“根本我”, 若要识得根本之我, 就须凭借直觉的途径, 如此等等, 不一而足。

基于以上事实, 钱锺书总结说: “然则神秘经验, 初不神秘, 而亦不必为宗教家言也。除妄得真, 寂而忽照, 此即神来之候。艺术家之会心, 科学家之物格, 哲学家之悟道, 道家之因虚生白, 佛家之因定发慧, 莫不由此。”“盖人共此心, 心均此理, 用心之处万殊, 而用心之途则一。名法道德, 致知造艺, 以至于天人感会, 无不须施此心, 即无不能同此理, 无不得证此境。”(同上, 第286页) 这正是中西哲人的审美心理和哲学思维方式具有深层次相同之处的又一表现。

4 无论中西, 学者们都普遍认为, 真正优秀的作品是“意有所郁结”而“发愤之所为作”的产物

艺术与人生的关系是美学研究的一个重大问题。孔子讲“诗可以怨”; 司马迁讲“诗三百篇, 大抵圣贤发愤之所为作也”, 认为“此人皆意有所郁结”; 在中国古典美学中, 所谓“诗必穷而后工”, 乃是一种普遍流行的见解。但钱锺书证明, 这并不是中国人特有的见解, 西方作品中也有很多类似的名句, 如“最甜美的诗歌就是诉说最忧伤的思想的”, “真正的诗歌只出于深切苦恼所炽燃着的人心”, “最美丽的诗歌就是最绝望的, 有些不朽的篇章是纯粹的眼泪”, 等等。就连不赞成弗洛伊德的克罗齐, 也承认诗是“不如意事”的产物。瑞士学者墨希格证明, 诗常出于隐蔽着的苦恼。(1985年, 第29页)

钱锺书还告诉我们, 中西学者甚至在论述以上观点时所用的譬喻也是惊人的相同。在中国, 南朝刘勰的《文心雕龙》以“蚌病成珠”来比拟学者因境遇坎坷、心情郁结而发愤著书, 北朝的刘昼以

“蚌蛤结壳而衔明月之珠”来比拟困苦能够激发才气；在西方，“格里巴尔泽说诗好比害病不作声的贝壳动物所产生的珠子；福楼拜以为珠子是牡蛎生病所结成，作者的文笔却是更深沉的痛苦的流露”，海涅、豪斯门等人也以“蚌病成珠”来论述相同的道理。钱锺书在列举了以上证据后指出：“看来这个比喻很通行。大家不约而同地采用它，正因为它非常贴切‘诗可以怨’‘发愤之所为作’。”（1985年，第123页）

钱锺书还把中国古代学者钟嵘、周楫、李渔的理论与弗洛伊德学说作了比较，认为二者具有内在精神的相通之处。钟嵘说：“使穷贱易安，幽居靡闷，莫尚于诗”，周楫云：“发抒生平之气，把胸中欲歌欲哭欲叫欲跳之意，尽数写将出来……借以消遣。”李渔说得更明确：“惟于制曲填词之顷，非但郁藉以舒，愠为之解，且尝僭作两间最乐之人。……未有真境之所为，能出幻境纵横之上者。”钱锺书在引证了上述论点后指出：“大家都熟知弗洛伊德的有名理论：在实际生活里不能满足欲望的人，死了心作退一步想，创造出文艺来，起一种替代品的功用，借幻想来过瘾。假如说弗洛伊德这个理论早在钟嵘的三句话里稍露端倪，更在周楫和李渔的两段话里粗见眉目，那也许不是牵强拉拢，而只是请大家注意他们似曾相识罢了。”（同上，第125页）而所谓“似曾相识”，不仅仅是语言文字上的“形似”，更是根源于普遍的人性和人类之心理的“神似”。

通过中西哲学比较研究，钱锺书雄辩地论证了“东海西海，心理攸同”（1984年，初版序言）的普遍规律，证明了中西哲学的相同或相通的方面是更为基本的，这就为会通中西哲学学理提供了最基本的前提。当然，不可否认，钱锺书在论证中西人类心灵之普同性的同时，也相对忽略了对中西哲学的某些微妙差异的揭示。以钱锺书之敏锐特达，岂能不知其微妙差异也，前引孟德斯鸠论“和而不同”就是显例。学有偏胜，论有侧重，似为大师哲人论学之通例。偏重于艺术哲学之中西比较的梁宗岱有一个颇具启迪性的卓识，或可作钱锺书学说之补充。他说歌德与李白虽然在表现宏大的宇宙意识和“天人合一”的境界上有共同性，但从哲学上来说，前者“渊源于斯宾诺莎的完密和谐的系统”，而后者则“植根于庄子的瑰丽灿烂的想象的闪光”，“所以前者的宇宙意识永远是充满了喜悦、信心与乐观的阿波罗式的宁静……后者却有时不免渗入多少失望、悲观与凄惶，和那……幻灭的叹息”。（《梁宗岱文集》II，第105-106页）虽然这一论断只是就特定个案的比较而言，但却道出了我们民族哲学的某一流派或局部的一个重要特征，它悄然拨动着特别心仪于《庄子》的人们的心弦……

参考文献

- 黑格尔，1966年：《逻辑学》，杨一之译，商务印书馆。
 1981年：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆。
 《梁宗岱文集》，2003年，中央编译出版社、香港天汉图书公司。
 钱锺书，1977年：《管锥编》，中华书局。
 1982年：《管锥编增订》，中华书局。
 1984年：《谈艺录》，中华书局。
 1985年：《七缀集》，上海古籍出版社。
 2001年：《写在人生的边上的边上》，三联书店。

（作者单位：南京大学中国思想家研究中心）

责任编辑：冯国超

ABSTRACTS

Inquiry into the Spiritual Essence of Scientific Outlook on Development

Zhang Xing & Fan Baozhou

This paper tries to demonstrate that the spiritual essence of scientific outlook on development can be comprehended from multiple perspectives and multidimension. From the theoretical dimension, it aims to pursue the harmonious relationships between man and nature, man and society, people and people. Capitalism could not completely resolve three kinds of harmonious relations because of its social system which centers on capital as its axle. Socialism can achieve three harmonious relations because of its essential benefits of the whole society's existence and development to fulfill the essential interests of whole people. From political values, it aims at the full achievement of the essential interests which CPC serves people heart and soul. From the perspective of practice, it seeks rational result of the quality of growth, which pursues the speed in the development of economy and society.

Zhu Xi's Argument around Confucianism and Buddhism

Li Lifu

Zhu Xi was one of the most ardent critics of Chinese Buddhism during Song dynasties. He differentiated Neo-Confucianism and Zen-Buddhism from different angles, ontology, idealism, the theory of soul-nature, and the self-cultivation. This severe differentiation between Confucianism and Buddhism constitutes the main characters of his criticizing Buddhism. Based on the Confucian ethical standard, Zhu Xi advocates Confucian doctrines in an absolute and uppermost position. This is, in my opinion, an orthodox value judgment and cultural ideal which aims at the reconstruction of the declining Confucianism. From the syncretic trend of the three Learning of Chinese traditional philosophies, the Neo-Confucian school of Lu Jiyuan and Wang Yangming is more mature and consummate than the Neo-Confucian school of Cheng-Zhu.

On Qian Zhongshu's Comparative Study of Chinese and Western Philosophies

Xu Sumin

The paper tries to point out the three contributions made by Mr. Qian Zhongshu in the comparative study of Chinese and Western philosophies. First, he pushed over the position that "Chinese isn't more thoughtful than German" by the fact that "the opposite meanings in a word" are exerted widely in Chinese philosophy. Second, he proved the identity of the way of human's philosophical thinking by the fact that the same thoughts of "harmony between human and nature" and "harmonious but different" in the West. Third, he proved the identity of the heart of poem and literature by comparative aesthetics. Mr. Qian maybe ignores the subtle differences between them, although he has demonstrated the universal law of "the hearts of the East and the West are the same". The deficiency may be remedied by Liang Zongdai's some points.

Critical Thinking on the Studies of Contemporary Foreign Philosophy over the Past 30 Years in China

Jiang Yi

The paper analyses the history of the studies of contemporary foreign philosophy in China over the past three decades in terms of conceptual space. It is divided with six parts, each of which focuses on different di-