

“精神蛻迹”与“文史通义”

——钱钟书对“六经皆史”说的超越

王达敏 徐庆年

本文讨论钱钟书对章学诚“六经皆史”说的阐释与超越。钱钟书的思路是溯源流、观会通、辨同异，并将其转换成为“精神蛻迹”——“文史通义”说。本文通过钱钟书对加赛德论述上溯狄尔泰的精神科学，追问“精神蛻迹”——“文史通义”成为可能的条件，通过钱钟书与海德格尔对于语言理解的比照，进而追问精神科学成为可能的基础。此说一旦展开，就会显现出这样的内在结构：诗意言说→精神科学→精神蛻迹→文史通义。这一结构有三个层级，其中居前者为居后者奠基。

20世纪40年代，钱钟书在《谈艺录》中把章学诚与袁枚作比较，说章氏虽“痛诋子才”而“论学大义，与随园说诗要指，实如月之印潭，土之就范，无甚差异”^①。比如，随园主性灵为诗，实斋主识力为学，随园讲“古有史而无经”，实斋则有“六经皆史”之说。为阐发并超越“六经皆史”说，钱钟书将早于章氏提出此说的学者“捉置一处”，追溯源流而不逞为之谱牒，观其会通而不混同中之异，把这个几乎题无剩义的古老命题转换成“精神蛻迹”——“文史通义”之说，为传统学术思想乃至人文学科研究拓展出一片新的天地。

一、“六经皆史”说涵义

要了解章氏“六经皆史”说涵义，先须对“六经皆史”中的“经”与“史”做出解释。章氏《文史通义》对“经”的界说大致有两层意思。第一，“古之所谓经，乃三代盛时，典章制度，见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世”^②。第二，孔子“述六经，皆取先王典章，未尝离事而著理。后儒以圣师言行为世法，则命其书为经”^③。

至于“史”，主要有三层意思。其一，“史”指“府史”与“五史”。前者是古代朝廷中的图书保管员，后者则是朝廷中运用这些图书档案的文职官员。“府史”与“五史”的关系是“五史以卿

士、大夫之选,推论精微;史则守其文浩、图籍、章程,而不敢自专,然而问掌故之委折,必曰史也”。其二,“史”指文献档案,还指“时王制度”与“当代典章”。因此,不能“舍今而求古,舍人伦日用而求学问精微”^④。其三,“史所贵者义也,而所具者事也,所凭者文也”^⑤。也就是说,史具有事、文、义三个维度。

从《文史通义》看,章氏“六经皆史”说有三层含义。第一,主张经世致用,反对空谈性天。他说:“六经,皆先王得位行道,经纬世宙之迹,而非托于空言。”^⑥在他看来,宋学有“空谈义理”之弊。“天人性命之说,不可以空言也。……儒者欲尊德而空谈义理为功,此宋学之所以见讥于大雅也。……三代学术,知有史而不知有经,切人事也。后人贵经术,以其即三代之史耳。近儒谈经,似于人事之外,别有所谓义理。浙东之学,言性命必究于史,此其所以卓也。”^⑦第二,主张即器明道,反对“道不明而争于器”。在他看来,六经皆器,时人除空谈义理外,还有一弊,即“道不明而争于器,实不足以竞于文,其弊与空言制胜,华辩伤理者,相去不能以寸焉,而世之溺者不察也”^⑧。“器”与“道”相对。何谓“道”?“道者……皆事势自然,渐形渐著,不得已而出之,故曰‘天’也”。所以,一方面,“道不可见,六经即其器之可见者”^⑨,另一方面,六经所不及之“事”,也有“道”存焉,也应当“即其器”使之可见。这样看来,“即器明道”有两层含义。首先,既要即“经”明道,也要即“事”明道。其次,器能明道,也可掩道。如果“溺”于“争器”、“竞文”就可能发生遮蔽“道”的情况。第三,主张从考据开出义理,反对竞尚训诂之风。他针对时人对戴震的误解,指出:“凡戴君所学,深通训诂,究于名物制度,而得之所以然也,将以明道也。时人方贵博雅考订,见其训诂名物有合时好,以谓戴之绝诣在此。”^⑩据此,他强调要区分“纂辑”与“著述”,前者提供史料,后者则通过史料阐明义理。

通过以上讨论,我们可以看到,章氏“六经皆史”说的核心在于以“史”来贯通“义理”、“文章”,正如他所说:“史之大原本乎《春秋》,《春秋》之义昭乎笔削。笔削之义,不仅事具本末,文成规矩已也,以夫子‘义则窃取’之旨观之,因将纲纪天下,推明大道。”^⑪钱钟书曾严厉批评章氏“记诵简陋”,而对他敢于扭转时风则予以肯定,说他“生于乾嘉朴学大盛之日……特立独行,未甘比附风会,为当世显学”^⑫。

二、“六经皆史”说渊源

《谈艺录》并没有对章氏“六经皆史”说展开分析,而将目光投向早于章氏提出此说的诸多学者。这些人是刘道原、王伯厚、陆鲁望、王阳明、王元美、胡元瑞、顾亭林、王通、程子、朱熹等。晚年,他在《管锥编》和《谈艺录》补订本里又给这一名单增加了若干人,还特别添加了佛家。对此,有学者以为这是“离开历史条件而单纯从名词演变作考察”^⑬。其实,这是一种误解,即未能理解钱钟书把诸多学者“捉置一处”的用心所在。

用心所在之一,循流溯源。章氏说过,他的学问属浙东学派,是承接王阳明而来的。而钱钟书指出,在讲经即史的众多学者当中,“阳明之学最为明切。略谓:‘以事言曰史,以道言曰经。事即道,道即事。《春秋》亦经,五经亦史。……史以明善恶,示训诫,存其迹以示法’云云。‘《春秋》亦经’,闾合董子《春秋繁露》之绪;‘五经亦史’,明开实斋《易教》上之说。阳明极称《文中子》……按《中说·王道》篇云:‘圣人述史三焉。其述《书》也,帝王之制备……其述《诗》也,兴衰之由显……其述《春秋》也,邪正之迹明……阳明‘五经亦史’,殆有所承”^⑭。

钱钟书这番话,由王通而王阳明而章学诚,揭示出章氏“六经皆史”之说渊源所自。当然,章氏“家法”不必只此一系,正如钱穆所说,章氏“六经皆史”说还可追溯到郑樵和班固。关于这

一点,钱钟书也有所见,在《谈艺录·附说二十》中就指出章氏推重郑樵。章学诚说过:“家法不明,著作之所以日下。部次不精,学术之所以日散。”^⑤这样看来,章氏“六经皆史”说有师承也有私淑。循此“家法”,我们才能通于古人,才有可能对于其说产生同情之了解。这就远不是所谓“名词演变”所能范围的了。

用心所在之二,观其会通。钱钟书在追溯阳明之说后,进而把阳明与程子加以比较,指出:“程子亦以史为存迹示法,而异于阳明者,存迹示法,法非即迹,记事著道,事非即道。阳明之说若谓,经史所载虽异,而作用归于训诫,故是一是二。说殊浅陋。且存迹示法云云,只说得事即道,史可作经看,未说明经亦是史,道亦即事,示法者亦只存迹也。”^⑥这句话不仅指出阳明之说在义理上的欠缺,更揭示出在经史关系问题上,宋明道学中理学与心学看法的同与异。换句话说,心学与理学对“六经皆史”的看法既有相同之处更有相异之处。

用心所在之三,从整个学术史的流变看经史关系。为进一步分析阳明之说的欠缺——未说明经亦是史、道亦即事——钱钟书指出:“道乃百世常新之经,事为一时已陈之迹。《庄子·天运》记老子曰:‘夫六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉’;《天道》篇记桓公读圣人之书,轮扁谓书乃古人糟粕,道之精微,不可得传。《三国志·荀彧传》注引何劭为《荀彧传》,记彧谓:‘孔子言性与天道,不可得闻,六籍虽存,固圣人之糠粃’云云,是则以六经为存迹之书,乃道家之常言。六经皆史之旨,实肇端于此。”^⑦

庄子《天运》篇这句话的大意是:六经不过是先王留下的陈旧足迹,足迹并不等于践履。《天道》篇则从语言分析角度来看道与言的关系。庄子以为,形色名声都不足以把握道的本质,进而主张“得意忘言”。据此,钱钟书指出:“经本以载道,然使道不可载,可载非道,则得言忘意之经,尽为记言存迹之史而已。”这样看来,王阳明所说“道即事”、“经即史”就站不住脚了。怎么办?钱钟书则从“道统说”角度阐述了“道即事”、“经即史”的意蕴。他说:“道固非事,然而孔子言道亦有‘命’,道之‘坠地’,人之‘弘道’,其昌明湮晦,莫非事与迹也。道之理,百世不易,道之命,与时消长。此宋儒所以有道统之说,意谓人事嬗迁,初无间断,而斯道之传,每旷世而后续,经也而有史也。”^⑧换句话说,“道即事”、“经即史”的“即”不能当作“就是”讲,而要当作“凭借”、“依托”讲。一方面道因事著,另一方面事托理成。二者虚实相生,共殊交发,道理融贯迹象,色相流露义理。

从整个传统学术史看,如果没有道、释两家对儒家经学的批评,就不可能有宋明道学对经史关系的理论建构。把“六经皆史”说放在这个思想文化大背景下来考察,我们不难看到:一方面,这个命题的确是中国传统学术思想史上绕不过去的重要问题;另一方面,“六经皆史”之旨虽然肇端于道家,但它毕竟在宋明道学那里才达到那个时代所能达到的理论高度。章学诚虽然没有逾越这一高度,但他毕竟把这个学说集中地运用到史学理论研究之中,并形成了传统史学理论的最后一座高峰。

总之,在这个几乎题无剩义的旧说面前,钱钟书用心所在是溯源流、观会通、辨同异,从而为自己的新阐释做好准备。

三、“六经皆史”说与“精神蛻迹”说

任何一个传统学术命题,在现时代还有没有接着说的必要性,关键在于回答两个追问。一个是它有没有真理性因素,另一个是如何把它转换成现代学术命题。钱钟书对这两个追问都给出了自己的回答。前面,我们已经分析了他把历史上持“经即史”看法的学者“捉置一处”,既

辨其源流,又观其会通,从而阐明“六经皆史”说是有生命力的。所谓“群言歧出,彼此是非,各挟争心而执己见,然亦每有事理同,思路同,所见遂复不期而同者”¹⁹。

关于第二个追问,钱钟书有段话颇发人深省。他说:“史学的难关不在将来而在过去,因为,说句离奇的话,过去也时时刻刻在变换着的。……同一件过去的事实,因为现在的不同发生了两种意义。”²⁰又说,历史上的事实可以分成两类,一类是史的事实,一类是史家的事实,这两者是有区别的。“因为历史现象比不得自然现象,既不能复演,又不能隔离,要断定彼此间关系的性质,非常困难,往往同一个事实,两个史家给它以两种关系,而且都‘持之有故,言之有理’。我们为谨慎起见,只能唤作史家的事实。”²¹这就是所谓“过去的现在性”(the presentness of the past)。由此看来,章学诚以“史”为中心来贯通“义理”、“文章”,就存在着种种困难。其一,史实难考;其二,史事性质难定;其三,丹青难写是精神,即便“志存良直,言有征信,而措词下笔,或轻或重之间,每事迹未讹,而隐几微动,已渗漏走作,弥近似而乱大真”²²。怎么办?在不排斥以“史”贯通“义理”、“文章”的情况下,钱钟书便转换了立足点和视角,即分别以“文”和“理”为立场和视角来贯通“理”、“史”或“文”、“史”。

从“文”的角度看,他主张因文知世。他指出:“言不孤生,托境方生,道不虚明,有为而发。先圣后圣,作者述者,言外有人,人外有世。典章制度,可本以见一时之政事,六经义理,九流道术,征文考献,亦足窥一时之风气。道心之微,而历代人心之危者著焉。”²³这里,他为我们提供了一个新的视角:既然言外有人,人外有世,那么与其因世求文,不如因文知世。因为因世求文,容易造成强别因果的情况。比如“有明弘正之世,于文学则有李何之复古模拟,于理学则有阳明之师心直觉,二事根本抵牾,竟能齐驱不倍”²⁴。而从因文知世看,在典章制度里,我们则可以了解到当时的政治,在六经义理、百家道术乃至于一代文献里,我们则可以窥见那个时代的风气。这样看来,不论道心如何微妙,历朝历代人心如何危险,都能向我们显现出来。

需要强调的是,钱钟书《谈艺录》重要取向之一,就是以文学为中心来贯通文史哲。如果说,“因文知世”还是对“因世求文”的一个反拨,那么,把握他的文学观才是弄懂他之所以能够打通文史哲的关键。早在1932年,他在《中国文学小史序论》中就指出刘勰《文心雕龙》有一个重要观点,即“综观一切载籍以为‘文’”。对此,他表示赞同并加以论证。第一,“文者非一整个事物,乃事物之一方面。同一书也,史家则考其述作之真贋,哲人则辨其议论之是非,谈艺者则定其文章之美恶,犹夫同一人也,社会科学取之为题材焉,自然科学亦取之为题材焉,由此观点之不同,非关事物之多歧”。第二,对于文学语言来说,“言之于物,融合不分,言即是物,表即是里,舍言求物,物非故物。……如删除其世眼之所谓言,而简择世眼之所谓物,物固可得,而文之所以为文(quiddity),亦随言共去矣”。第三,“文学题材,随时随人而多损益,往往有公认为非文学之资料,无以取入文者,有才人出,具风炉日炭之手,化臭腐为神奇”。第四,“文章要旨,不在题材为抒作者之情,而在效用能感读者之情”。第五,“文学史贵乎传信纪实,孔孟老庄,班书马史,此固历古词流,奉为文学鸿宝者……脱一笔抹杀,不与记载,则后世文学所受之影响,无可参见矣”²⁵。由上可见,钱钟书从作者、语言、作品、题材、读者和文学史等角度,全方位阐发了在常人看来壁垒森严、声气不通的文学与非文学之间仍然存在着众多交集:比如,观点创造事物,比如,言物关系,比如,宙合万汇百端莫非文料,比如,文学题材区域之扩张等等,都可以作如是观。这是一种开放的、以行文之美为核心的文学观。在此基础上,我们才能理解“载籍皆文”这一命题,并且可以把它看作是对“六经皆史”的一个鲜明对照。

从“理”的角度看,他主张以思想激活史料。他指出:“不读儒老名法之著,而徒据相斫之书,不能知七国;不穷元佑庆元之学,而徒据系年之录,不能知两宋。”在他看来,一部春秋战国

史,不能仅仅凭借战争记录来了解,更为重要的是,我们还要从当时儒老名法百家争鸣的思想状态来把握其时代精神;有宋一代,不能仅仅凭借着编年史来了解,更为重要的是,我们还要从宋代道学来把握其文化心理。正如他所说:“龚定庵《汉朝儒生行》云:‘后世读书者,毋向兰台寻,兰台能书汉朝事,不能尽书汉朝千百心。’断章取义,可资佐证。”^{②6}在《谈艺录》第八四则中,他还指出:禅可以通之于诗。比如,严羽在学诗工夫之外,另拈出成诗后之境界,妙语而外,尚有神韵。不仅以学诗之事比诸学禅之事,而且以诗成有神,言尽而味无穷之妙,比于禅理之超绝语言文字。

如果说因文知世是以“文”来贯通“史”、“理”,以思想激活史料、禅悟通于诗悟,是以“理”来贯通“史”、“文”,那么再加上以“史”贯通“理”、“文”,钱钟书就得以在这三个立足点和视角之间转换。这三个视角并行不悖,通而不同,各有优劣,互为补充。然而,钱钟书并没有就此停步,而是继续寻求这三个视角的相通之处,进而提出“精神蛻迹”之说。

他说:“阳明仅知经之可以示法,实斋仅识经之为政典,龚定庵《古史钩沉》仅道诸子之出于史,概不知若经若史若子若集皆精神之蛻迹,心理之征存,综一代典,莫非史焉,岂特六经而已。”^{②7}在钱钟书看来,王阳明只是从政治角度讲经之效用,章学诚和龚定庵只是说经、子之来历,他们都忽视了经史子集是如何成为可能的。“精神蛻迹”说则揭示出经史子集乃至于一代文献成为可能的条件在于:它们都是时代精神、文化心理的“蛻迹”和“征存”。“精神”或“心理”本身就蕴含着“史”、“思”、“诗”(文)这三个不同的维度。因此,经史子集乃至于一代文献不仅可以当“史”看,而且还可以当“思”看,当“诗”(文)看。比如,他既说“诗具史笔”,也讲“史蕴诗心”^{②8},既说“哲学思想往往先露头角于文艺作品”^{②9},也讲《论语》之“泠泠善语”,《孟子》之“汨汨雄辞”,《庄子》之“澜翻云谲,豪以气轳”、“其移情悦性,视寻常秋士春人将归远望之作,方且有过之而无不及”^{③0},既说“历史是一个大掌故”^{③1},也讲“历史乃哲学以教人之实例”^{③2},既说“头脑辩证法”别之于“情感辩证法”,也讲“情感之辩证,视观念之辩证更纯全正准,抒情诗作者具此相反相成之体会”^{③3}等等。

可见,“精神蛻迹”说是对“六经皆史”说的现代转换,它不仅为史学辟出了极为广阔的天地,而且展现出传统学术思想乃至人文学科研究的新视角、新观念和新方法。

四、“精神蛻迹”说如何成为可能

以西方义理来阐发中国传统学术思想,是钱钟书治学方法之一。如前所述,他立足于“精神蛻迹”观念重新阐释“六经皆史”这一旧说,从而为传统学术思想乃至于人文学科研究开辟了新天地。现在须追问:“精神蛻迹”说涵义是什么?它是如何成为可能的?

钱钟书于上世纪30年代写过一篇评介西班牙哲学家加赛德《现代论衡》的文章。其中,他说过一段值得我们特别重视的话:“加赛德教授以为一个时代中最根本的是它的心理状态(ideology),政治状况和社会状况不过是这种心理状态的表现。这一点我认为不无理由。一般把政治状况和社会状况认为是思想或文学造因的人,尤其要知道这个道理。这样看来,与其把政治制度、社会形式来解释文学和思想,不如把思想和文学来解释实际生活,似乎更近情一些。政治、社会、文学、哲学至多不过是平行着的各方面,共同表示出一种心理状态……至于心理状态之所以变易,是依照它本身的辩证韵节,相反相成,相消相合,政治、社会、文学、哲学跟着这种韵节而改变方式。从前讲‘时代精神’,总是把时代来决定精神,若照以上所说观点来看,其实是精神决定时代。”^{③4}

如果说这番话揭示出“精神蜕迹”的涵义,那么“精神蜕迹”说是如何成为可能的呢?加赛德思想主要渊源之一是狄尔泰。从狄尔泰精神科学看,上述议论是有内在理路的。狄尔泰毕生都在寻求社会科学和人文学科的对象、基础和方法。他说:“我的基本哲学观点是:迄今为止,没有一个人曾经将其哲学探讨建立在充分和全面的经验整体基础之上,并且因此而使其哲学建立在实在的全部完满性的基础之上。思辨固然是抽象的……但是经验主义也同样如此。它使自身立足于支离破碎的经验之上……完整的人是不可能被限制在这样的经验之中的。”^⑤

看来,狄尔泰是想把握经验的整体性以及实在的完满性。就经验的整体性而言,他批评经验主义用感觉分割经验,而对康德关于知识始自经验却不产生于经验的看法则既有肯定又有质疑。他赞同康德从思维主体方面寻求知识成为可能的根据,但批评“康德所设想的认识主体的血管之中并没有流淌着真正的血液,而毋宁说只存在……经过稀释的理性的汁液”^⑥。而他自己则从经验的整体性来寻求人的生命,当然,这里的“生命”不是指自然科学意义的生命,而是指从精神和文化角度构成的“人的世界”或“精神的世界”。

所谓实在的完满性,就是指生命的客观化。这里的生命客观化与黑格尔的“客观精神”有其同异。从生命客观化表现为社会实在来看,它与黑格尔的“客观精神”有相通之处,即不仅包括语言、习俗、生活方式,而且还包括家庭、社会、国家和法律等。在这个意义上,狄尔泰也把“生命客观化”称之为“客观精神”。但是,它们更有区别:生命客观化是从经验整体、生命实在出发的,并且精神的各个方面(理智、情感和意志),甚至“黑格尔将其当作绝对精神而与这种客观精神区别开来的那些方面——也就是说,艺术、宗教和哲学,也都可以包含在这同一概念之中”。而黑格尔的客观精神则是从绝对精神里推导出来的。因此,狄尔泰强调要以“生命及其总体性(经验、理解过程、生命的历史脉络以及非理性方面所具有的力量)”来“取代黑格尔的‘理性’”^⑦。这样看来,狄尔泰的“生命客观化”与钱钟书的“精神蜕迹”就吻合了。因此,在这个意义上我们可以把“精神蜕迹”说如何成为可能的问题,转换成追问精神科学的基石何在的问题。

既然狄尔泰研究的出发点是生命,那么对于生命及其生命的体验、表达与理解及其关系就构成精神科学的对象、基础和方法。在他看来,体验有这样几个特征。其一,体验不仅是个体的,而且更具有社会性;其二,体验具有时间性;其三,体验具有直接给予性。但是,体验不管有多少特点,最终都要以各种形式表达出来。表达的特征是:其一,表达涉及我们身外的东西,从而具有创造性;其二,表达的内容具有双重性。比如,微笑不只是嘴唇的一个运动,而且还反映了微笑者的喜悦;其三,表达具有关联性,或者说表达总是在关联中出现。它是一个整体的一个部分,并且受其影响。至于理解,则建立在体验与表达的基础之上,或者说它是相对于体验和表达的一种能力。在这个意义上,三者尽管相互联系,但理解毕竟是这一关联的核心。因为体验、表达使我们产生相互交流的需要,而交流的目的在于达成我们的相互理解,达成理解才使我们能够对这个世界和我们自己形成认识(或共识)。需要指出,这里所说的理解不同于感觉、知觉、想象、记忆,也不同于归纳、演绎。用狄尔泰的话说,理解就是我们通过心灵的表达去认识体验的过程。这种“再体验”的过程,并不是一种心理过程的重演,而是一种新的独立认识过程,或者说,理解就是哲学解释学意义上的认识过程,“精神科学就这样奠定于生命、表达和理解的基础之上”^⑧。在这里,所谓“生命”就是对“生命的体验”,因为生命深不可测,乃是一个体验之流,所谓“表达”就是体验的外化,而“理解”则是对体验的外化的“再体验”。这三者及其关联正是精神科学基石之所在。

如果把钱钟书概括的加赛德上述观点放在狄尔泰精神科学的背景下来考察,那么,钱钟

书所说的政治、社会、文学、哲学共同表现一种心理状态，精神决定时代，心理状态依照自己的规律变易，政治、社会、文学、哲学跟着这种变化而变化等，就能从学理上讲得通了。既然钱钟书的“精神蛻迹”说与狄尔泰的“生命客观化”有其吻合之处，那么，“在这种客观精神的王国之中，任何一种对于精神的单一表述，都代表着某种共同的特征。任何一个语词、任何一个语句、任何一个姿态或礼仪常规、任何一个艺术作品以及任何一种历史功绩，之所以都是可理解的，是因为那些通过它们来表达自己的和那些理解它们的人，都具有某种共同的东西；个体始终是在某个共同的领域之中体验、思考和活动的，因而，他只有在这里才能进行理解。可以说，任何一个得到人们理解的东西，都具有来源于这些共同特征的熟悉性的标记。我们都生活在这样一个持续不断地围绕着我们的气氛之中”^⑧。这种共同特征对于一个特定时期而言，就是时代精神；对于一个民族而言，就是文化心理。而对于一个个体或事件来说，只有通过与其整体的联系，才能获得自己的意义，或者说通过自己的表达（思想、行动以及体验性表达）才能获得别人的理解。狄尔泰这番话还传递出这样一个观点：理解蕴含解释，或者说理解是从部分到整体和从整体到部分的往返解释。其实，钱钟书在《管锥编》第一册解读《左传正义》的第三则札记中就引过狄尔泰“阐释之循环”这一概念，在《谈艺录》补订本第611页还引过狄尔泰关于读者理解作者可以胜过作者理解自己的说法。这样看来，钱钟书“精神蛻迹”说与狄尔泰思想就有着某种渊源。

五、从“精神蛻迹”到“文史通义”

钱钟书“精神蛻迹”说与狄尔泰“精神科学”既有相通一面，也有相异一面。所谓相异，主要是指“精神蛻迹”说是建立在古今中西比较基础之上的，而“精神科学”则显然没有中西比较的视野。换句话说，“精神蛻迹”说还具有中国传统学术尤其是宋明道学背景。这主要表现在“精神蛻迹”说中的“精神”、“蛻迹”与宋明道学中的“心”、“心之作用”有其相通之处。钱钟书指出：“心者以动为性，以实为用”。“动”与“静”相待，所谓心之性为“动”，正是心之“精神”所在。那么，怎样看待“静”？“静”不过是“动”的一种状态。所谓“凝而不纷，楔而不舍。心专则止于所注之物，非安心不动，乃用心不移。如大力者转巨石，及其未转，人石相持，视若不动，而此中，息息作用、息息消长也”。既然“心之性”为动，那么“心之作用”则为“实”而非“虚”。因为“心与心注者融合无间……有所寄托，有所主宰，充盈饱满，自无余地可容杂念也”^⑩。这里的“实”正是“蛻迹”的另一种表达。在把握“心”（“精神”）之性——“动”与“心之作用”（“蛻迹”）——“实”的前提下，“精神蛻迹”说又可以做出这样的表述：“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。”^⑪所谓“此心”、“此理”、“此境”，分说为多，总而言之则一：“此心”。在这个视野里，“精神蛻迹”说也好，“精神科学”也罢，乃至古今（时代）中西（地域）学科学派，都可以互相参照、对话和会通。何也？曰“同用此心”。

在此基础上，钱钟书进一步把比较工作推进到文史哲领域，提出“文史通义”之说。“文史通义”说是对“精神蛻迹”说的具体化或升华。如果说，“精神蛻迹”说研究对象与范围是“综一代典”，那么，“文史通义”说的研究对象、范围与取向则是“欲使小说、诗歌、戏剧与哲学、历史、社会学等为一家”^⑫。如果说“精神蛻迹”说揭示出经史子集乃至一代文献都是“精神”或“心理”的“蛻迹”或“征存”，那么“文史通义”说则进一步阐明文史哲之间“通而不同”。

关于文史哲“通而不同”中的“通”，上文已经做过分析，此处不赘。至于把握文史哲“通而

不同”中的“不同”，也就是打通文史哲的必要条件和基本途径之一。在《谈艺录》第九一则“论难一概”^④中，钱钟书从庾信诗文相异谈起：“一手之作而诗文相异……且不特著述为尔，即议论亦往往一人之说，是丹非素，时无先后，而判若冰炭。”接着，他把古今中外相近事例捉置一处，从而指出：“一身且然，何况一代之风会，一国之文明乎。”比如，江西诗派与象山学派，一派好掉书袋，一派则几乎废书不读。两派同出一地，却并行于世。又如法国大革命时，政论空扫前载，而文论抱残守阙。两论同出一时，竟能齐驱不倍。由此，他引出结论：“学者每东面而望，不睹西墙，南向而视，不见北方，反三举一，执偏概全。”这是从反面说。而从正面看，学者则必须“知同时之异世，并在之歧出，于孔子一贯之理，庄生大小同异之者，悉心体会，明其矛盾，而复通以骑驿，庶可语于文史通义乎”。在对待一多、大小、同异等问题上，我们要采取“执两用中”的态度和方法。一方面明其矛盾，而复通以骑驿；另一方面通以骑驿，也复知其矛盾。这才是“通而不同”的完整涵义，这才是所谓“文史通义”。

六、“言说”——为精神科学奠基

将“通而不同”分而言之，是非常勉强的。要强调的是，完整地阐发“通而不同”是贯穿钱钟书青年时期《谈艺录》、特别是晚年《管锥编》的一根红线。如果说《谈艺录》主要是以“文”为中心来贯通“史”、“哲”，且“史”、“哲”还处于从属地位，那么《管锥编》就已经相当自如地在“文”、“史”、“哲”这三者之间进行转换了。如果说前者解读的文本主要是古代中国诗歌与批评，那么后者解读的文本就已经横贯经史子集。表面上，《管锥编》不过是中国古代十部典籍的读书札记，实际上则揭示了中国文化心理深层结构的一个方面：求“通”。为什么？因为“通”既是境界（老子“玄通”、孔子“一以贯之”），也是路径（庄子“通于道”）。从“文史通义”说的建构来看也是这样，因为“文史通义”说是“精神蜕迹”说的运用或升华，而“精神蜕迹”用宋明道学的话来说则是“施此心”，所以“文史通义”就是“此心”的显现，或者说就是“道心”通过“人心”而显现。此之谓“用心之处万殊，而用心之途则一”。

现在的问题是，如前所述，“施此心”或“精神蜕迹”的基础在于精神科学，而精神科学的基石在于“生命、表达和理解”，那么“生命、表达和理解”等观念又是如何成为可能？只要这个问题还没有得到解答，精神科学之所以成为可能就悬而未决。

为了回答这一追问，我们对《管锥编》第一册第一则札记进行研究时有了重要发现。《管锥编》第一册解读的第一部书是六经之首《周易》，第一则札记就是“论易之三名”，可以说这则札记（以下引文不再加注者，均出自此札）是全书心眼所在。他从批评黑格尔入手，强调汉语与德语一样，也具有“一字多意之同时合用”的能力，指出黑格尔在《精神现象学》里曾以德语“扬弃”一词为例，说该词蕴“灭绝”与“保存”二意，能以“相反两意融会为一”。据此，在《大逻辑》中黑格尔将矛头指向中文，说中文“不宜思辩”。了解这一看法，我们才能理解黑格尔在《哲学史讲演录》里为什么讲中国古代哲学不是真正的哲学。黑格尔这些看法的后果是非常严重的。如果他的说法成立，就等于说中国哲学乃至中国文化在精神上还没有真正成年。钱钟书正是有鉴于此，通过对“易”、“诗”、“论”、“王”、“衣”等词义辨析，指出中文同样可以“赅众理而约为一字，并行或歧出之分训得以同时合训焉，使不倍者交协、相反者互成”。这样一来，黑格尔的上述种种看法就站不住脚了。更重要的是，钱钟书进而指出“语出双关，文蕴两意”，不仅“义理”有之，而且更是“诙谐之惯事，固词章所优为”。这就是说，文学语言与逻辑语言相比更具有辩证性，这也同上文引述他关于情感辩证与观念辩证的比较具有一致性。无独有

偶,这正和海德格尔关于“言谈”的说法——“把生存展开,这本身可以成为‘诗意的’言谈的目的”^④——有其吻合之处。

在海德格尔看来,传统形而上学固然重视语言,但是对语言的理解与运用走上了歧途,用逻辑思维规定作为语言的惟一取向。形而上学把语言逻辑化、形式化的结果,是把语言的起源或本质遮蔽起来。于是,他追溯“logos”的用法,发现“logos”除了“理性”等义外,还有一个更为原始的用法——“言说”。这种“言说”才是语言现象的生存论基础,而后来的哲学、语言学研究却将“logos”等同于“逻辑”,导致“理性”遮蔽“言说”,“logos”的本源义就被遗忘了。在后期,他对“logos”基本涵义又做出有别于“言说”的解释——“聚集”。这不是说他前期的“言说”就错了,“言说”也是一种“聚集”。但是,这种“言说”或“聚集”还只是“此在”的生存论上的一个环节。到后期,作为“聚集”意义上的“logos”就是语言,并且不是“此在”“言说”,而是语言在说。这是“一种把人也涵括在其中的无所不在地运作着的源始的发生性力量。……语言与存在可以说是一而二而一的。‘聚集’意义上的‘逻各斯’既是存在的无所不在的运作,也是语言无所不在的运作”^⑤。在这个意义上,“语言是存在的家”。所谓对“存在的遗忘”就是对语言本身的遗忘。现代人一直认为是自己在说“语言”,其实是“语言”在让我们说话,而我们只能“倾听”、“沉默”并“守护”“语言”。如果我们以逻辑学、语言学上的种种规定来控制“语言”,那么“语言”就会沦落成为某种现存的东西或工具,实际上,这也正是“存在”名词化以来,“存在”沦落成为“存在者(实体)”的不幸状况。传统形而上学就是在这个基础上构建起来的,并进而为自然科学、哲学社会科学(包括语言学)提供基础。但是,严重的问题在于,形而上学自身如何成为可能恰恰被忽视掉了。这样看来,“语言”的起源或本质不能以逻辑和语言学研究来把握,而只能通过“存在之思”或者说“语言之思”来如其所是地显现自身。这种显现是诗性或诗意的,即“思”(存在)。

了解海德格尔上述思想,我们就可以理解他对狄尔泰的批评。他指出,狄尔泰生命哲学虽然具有某种领悟“此在”的倾向,“但‘生命’本身却没有作为一种存在方式在存在论上成为问题”^⑥。换句话说,狄尔泰的“生命”、“人格”还没有真正进入“此在”这一维度。主要原因之一是“人们试图把握‘语言的本质’,但他们总是依循上述环节中的某一个别环节来制定方向;‘表达’、‘象征形式’、‘陈述’的传达、体验的‘吐诉’、生命的‘形态化’,诸如此类的观念都是人们用以理解语言的指导线索。即使人们用调和的方法把这些五花八门的定义堆砌到一块儿,恐怕于获取一个十分充分的语言定义仍无所补益。决定性的事情始终是——在此在的分析工作的基础上先把言谈结构的存在论生存论整体清理出来”^⑦。这就是说,对于“生命”、“表达”和“理解”及其相互关联,不能以逻辑化方式把握,事情恰恰相反,我们先得清理“生命”、“表达”和“理解”的地基,这一经过清理后的地基就是“此在”对“存在的领会”或“诗意言说”,也就是“生命”、“表达”和“理解”等观念成为可能的条件。

行文至此,除了前面所引的钱钟书对于语言既具逻辑辩证性更具情感辩证性的看法外,我们还需要引出他对语言的其他说法。他指出:“苟有实而尚‘未名’,则虽有而‘若无’,因无名号则不落言说,不落言说则难入思维,名言未得,心知莫施。故老子曰:‘有名万物之母。’”^⑧在《谈艺录》里,他更是直接征引海德格尔:“海德格尔至谓古训‘人乃理性之动物’本旨为‘人乃能言语之动物。’”这句话引申一下就等于说,如果除去语言,人就会沦为纯粹动物。据此,他接着说:“人生大本,言语其一……公私百事,胥赖成办。潜意识之运行,亦勿外言言语。”又说:“诗藉文字语言,安身立命。”^⑨上世纪40年代,他还说过:“许多思想系统实际都建立在比喻上面。”^⑩虽然他以上所说还不能与海德格尔的“诗意言说”、“语言是存在的家”直接等同,但是他

们对于语言的理解无疑有其一致性,特别是海德格尔的“言说”以“诗”或“诗意”为取向,更与钱钟书的“诗藉文字语言,安身立命”说法异中有同。当然,他们不是也不可能对语言的逻辑分析、语言学研究一棍子打死,而是对其走火入魔的一种解构。他们是在提示:在对语言进行科学主义式地把握之外、之后或之上,还有作为“言说”意义上的“语言”。这种“言说”不仅是“逻辑”、“语言科学”成为可能的条件,也是“生命”、“表达”和“理解”成为可能的基础。

概而言之,从《谈艺录》讲到《管锥编》是想说明,钱钟书虽然对章学诚“六经皆史”说评价不甚高,对其核心部分也未作展开,但是他能站在整个传统学术史高度,几乎把儒道释关于经与史关系的看法一网打尽,并且溯源流、观会通、辨同异,则又在一定程度上涵盖了章氏观点。更重要的是,他自觉地运用西方人文学科的新观点、新方法去贯通传统学术,将“六经皆史”说转换成为“精神蛻迹”——“文史通义”说。此说一旦展开,就会显现出这样的内在结构:诗意言说→精神科学→精神蛻迹——文史通义。这一结构有三个层级,其中居前者为居后者奠基。这就是中西人文学科比较的对象、基础和方法。在这一新的视野中,传统学术史上“六经皆史”、“载籍皆文”和“文以载道”等著名命题,不仅彼此并不对立,而且相互映照、相互阐发、相互贯通。我们既可以分而析之,也可以合而观之,从而可以对其做出现代性的阐释。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ 钱钟书:《谈艺录》,中华书局1987年版,第262页,第263页,第264页,第286页,第265页,第265页,第265页,第160页,第266页,第303页,第266页,第266页,第363页,第586页,第621页,第282—283页,第352页,第302—304页,第412—414页。

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ 章学诚:《文史通义》,岳麓书社1993年版,第27页,第28页,第70—71页,第66页,第3页,第176页,第159页,第33—38页,第83页,第157页。

⑬ 转引自钱穆《中国史学名著》,三联书店2000年版,第268页。

⑭ 仓修良:《章学诚和〈文史通义〉》,中华书局1984年版,第109页。

⑰ 钱钟书:《管锥编》第二册,中华书局1986年版,第440页。

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ 《钱钟书散文》,浙江文艺出版社1997年版,第139—140页,第483页,第486—490页,第423页,第486页,第366页,第139页,第544页。

⑳ 里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社1989年版,第106页。

㉑ 威廉·狄尔泰:《精神科学引论》第一卷,艾彦、逸飞译,中国城市出版社2002年版,第6页。

㉒ 参见谢地坤《走向精神科学之路》,江苏人民出版社2003年版,第59—78页。

㉓㉔ 威廉·狄尔泰:《历史中的意义》,艾彦、逸飞译,中国城市出版社2002年版,第88页,第84页。

㉕㉖㉗ 马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店1987年版,第198页,第58页,第198—199页。

㉘ 孙周兴:《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》,上海三联书店1994年版,第269—270页。

㉙ 钱钟书:《管锥编》第四册,中华书局1986年版,第1218页。

(作者单位 安徽大学中文系、安徽大学当代文学评论中心)

责任编辑 张颖