

论钱钟书思想的“非体系性”

罗新河¹, 何利芳²

(1. 湖南工业大学 文学与新闻传播学院, 湖南 株洲 412008; 2. 株洲县育红小学, 湖南 株洲 412100)

摘要: 钱钟书思想的外在形态表现出非体系性, 其理论根源在于非理性怀疑论思想, 然而学术界恰恰有人以此为据来贬低其学术地位。事实上体系与非体系来自于逻辑思维与直觉思维的不同, 分别带有西方文化和东方文化的色彩, 从根本上讲不宜作为一种价值标准来衡量不同性质之文化。非体系性乃是近现代哲学追求的目标, 钱钟书的学术取向实际与世界学术发展的基本走向高度一致。

关键词: 钱钟书; 体系性; 非体系性

中图分类号: I206

文献标识码: A

文章编号: 1674-117X(2011)05-0087-05

On the Unsystematicity of Qian Zhongshu's Thought

LUO Xinhe¹, HE Lifang²

(1. College of Literature and Journalism, Hunan University of Technology, Zhuzhou Hunan 412008 China;
2. Yuhong Primary School, Zhuzhou Hunan, 412100 China)

Abstract: The external form of Qian Zhongshu's thought shows unsystematicity due to his irrational skeptical thought, for which he was belittled by some people in the academic field. This paper holds that system and non-system come from different logical thoughts and intuitional thoughts, which reflects the differences between western culture and oriental culture. Therefore, it cannot be regarded as a value criterion to evaluate culture. In fact, unsystematicity is a goal of modern and contemporary philosophy study, and Qian Zhongshu's academic orientation is in high consistency with the tendency of world academic development.

Key words: Qian zhongshu, systematicity, unsystematicity

钱钟书是中国现代学术史上一位非常独特的学者, 其中一个不容忽视的重要表现就是其思想在外在表现形态上呈现出一种零散的、经验式的、随感式的、直感式的面貌, 而非章节紧密联系、环环相扣的体系性结构。这在学术操作普遍讲究逻辑性、系统化的现代学术界, 无疑是特立独行的。

他曾这样表达他的“文章所包涵的态度”:

“我一贯的兴趣是所谓‘现象学’”。^[1]

我们不能“循名责实”, 将这里的“现象学”一词等同于西方现代著名的哲学流派现象学派, 其内在的隐喻意应是指具体的事实和现象。这句话的意思是, 他只对具体问题和现象有兴趣。这其实是钱钟书自青年时代以来做学问的一个基本方法和态度。《中国古典戏剧中的悲剧》一文强调研究“具体文学作品”, 《中国诗与中国画》表明“我想探讨的,

其实这是他有意为之。在一封致朋友的信中,

收稿日期: 2010-06-07

基金项目: 湖南省教育厅科学研究项目(11JC0441)

作者简介: 罗新河(1973-), 男, 湖南株洲人, 湖南工业大学讲师, 文学博士, 主要从事中国现代文学、世界文学和比较文学研究; 何利芳(1979-), 女, 湖南株洲人, 湖南省株洲县育红小学高级教师, 主要从事文学与新闻传媒研究。

只是历史上具体的文艺鉴赏和评判”,《管锥编》表示“不耻支离事业”^{[2]1377},等等,都可作如是观。理论上这样提倡,实践上也是这样做的。可以看到,钱钟书的整个学术操作,从微小的文学文化现象的追源溯迹、各种修辞技巧的讨论比较、具体诗文的赏析评鹭,以至于一字一词的训诂推敲,包括中国乃至中西文化的方方面面,应有尽有,不厌其烦,所谓“拾穗靡遗,扫叶都尽,网罗理董,俾求全征献”。^{[2]1377}

钱钟书之所以痴迷现象,不耻支离事业,是有他的理论认识作基础的。他曾这样谈到现象与本质的关系:

‘现象’‘本质’之二分是流行套语,常说‘透过现象,认识本质’。愚见以为‘透过’不能等于‘抛弃’,无‘现象’则‘本质’不能表示。例如‘索隐派’的文论以为文艺作品是真人真事的化妆,就是对‘现象’不够尊重。^[3]

这里当然不是否定事物的本质性存在,而是强调在现象与本质的二元对立模式当中,处于基础性地位的是现象,它是认识事物的根本性前提。显然这话中隐含一种悬置本质问题讨论的意味。这不由使人想起胡塞尔的“现象学还原”方法论。事实上学术界大多数学者正是立足现象学角度对钱钟书的非体系思想进行考察的。应该说,此种思路基本切合钱钟书学术思想的实质,抓住了其非体系性诉求的理论关键,对我们深刻理解钱钟书的学术方法论内涵具有重要意义。诚然如此,但我们以为,仅仅将钱钟书的学术选择的理论源头局限在现象学,过于狭隘,有简单化之嫌。在我们看来,这个过程应往前上溯到现代非理性主义的先驱休谟那里,^[4]才显得更全面。换句话说,从休谟以来的非理性怀疑论思想才是钱钟书非体系学术趋向的根源。

稍通近现代西方哲学的人都知道,在导源于休谟,发展于康德,鼎盛于现象学的西方非理性哲学看来,事物本身——即唯物主义和本体论哲学所谓“本质”,是无法真正确认和把握的,因而将其悬置起来,存而不论,而把哲学关注的焦点转向现象。如休谟不对现象之间的联系做本质考察,认为所谓

因果只是一种主体的“习惯联想”。在康德那里,对人类理性而言,世界实质就是现象世界。我们的理性虽具有接受、整理、总结、塑造现象世界的能力,但从根本上来说是无法探及事物本身的,康德意念中的“物自体”是神秘的,理性无法把握,因而他一反几千年来西方形而上学传统,悬搁本体论讨论。这一点在20世纪兴起的现象学那里得到了极端发展,胡塞尔直接认为“现象”不是事物对人类理性的作用,而就是人类理性本身,于是放弃对本质做抽象的形上追索,主张回到现象,对事物做“现象学还原”。可以说,从休谟到胡塞尔,其中有一种内在理路和线索,这就是非理性主义怀疑论。

种种迹象表明,西方近现代非理性主义怀疑论思想对深谙西方哲学的钱钟书是深有影响的,甚至可以说,它直接构成其方法论的理论基础。^[5]在《中国文学小史序论》一文中,钱钟书谈到事物的因果关系时,虽不赞成休谟的无因果论——“习惯联想说”,但却对因果的探寻持不可知论态度,又如在《汉译第一首英语诗〈人生颂〉及有关二三事》一文中,他引用休谟的话道“‘是这样’(is)和‘应该怎样’(ought)两者老何不一。”从此出发,他得出结论:

在历史的过程里,事物的发生与发展往往跟我们闹别扭、恶作剧,推翻了我们定下的铁案,涂抹了我们画出的蓝图,给我们的不透风、不漏水的严密理论系统搁上大大小小的窟窿。^[6]

这里表达的是一种对理论概括及把握世界能力的怀疑,彰显出一种很强的怀疑论色彩。如果说本质性认识在现实性上不可能,人们的所谓理论概括实质上构成一种伪命题,会在某种特定情况下被证伪和否定,那么由之所建构起来的体系性大厦,自然就是一幢经不起风吹雨打、推排消蚀的空中楼阁,迟早都要坍塌的。既然如此,又何必劳心费神来建立体系性结构?何不就直接经营那些“木石砖瓦”呢?

很显然,钱钟书正是基于此种思维和认识来考量和审视体系性问题的,在一篇文章中他强调指出:

许多严密周全的哲学系统经不起历史的推排消蚀,在整体上都已垮塌了,但是它们的一些个别

见解还为后世所采取而未失去时效。好比庞大的建筑物已遭破坏,住不得人也唬不得人了,而构成它的一些木石砖瓦仍然不失为可资利用的好材料。往往整个理论系统剩下来的有价值的东西只是一些片断思想。^{[7]34}

在此认识支配下,可想而知他为何会拒绝写什么《文艺概论》之类的书,而且简直就认为“作概论就是傻瓜”,并在其文本中反复论证“概难一论”,同时说出“自发的孤单见解是自觉的周密理论的根苗”的话了。^{[7]34}可以说,对于支离事业的重视和对体系的反对,相辅相成,一体两面,而这正建基于他对事物本质性认识的怀疑论思想之上。

这样看来,反对“体系”,进行非体系化操作,在钱钟书那里是一种有原则、有方法甚至是有着哲学基础的高度自觉的意识和行为,并非是缺乏体系性建构能力因而退而求其次的无奈之举(当然钱钟书是否真正具有这种能力,我们现在无法确证,也无需在此讨论)。质言之,非体系性是钱钟书对现代体系化学术操作潮流的反动而特意追求的一种结果。

二

文本一经产生,就脱离了作者,不再由其控制,只能任人评说。更何况,后辈学人面临着高山仰止的学术昆仑,不由生发“影响的焦虑”之感,也许正是在这种情绪支配下,对钱钟书的挹伐在其逝世前夕和逝世不久,接踵展开。非体系性是钱钟书的自觉追求,然而学术界恰恰就有人拿他学术思想的非体系性特征作为一种严重缺失来批评他。蒋寅在《在学术的边缘上——解构钱钟书的神话》(《南方都市报》1996年11月1日)一文中,认为:“大师之学有学理贯穿,知识倾向于系统化,博学家之学只有知识积累,或不免流于短订;大师之学树立新的学术规范,博学家之学则只能沿袭旧的学术规范”,在他看来,钱钟书的学问没有系统性,所以他只能称为博学家,称不上大师。这一观点在更年轻的一些学人那里获得了共鸣,展开了更猛烈的“驱神”运动。王晓华《钱钟书与中国学人的欠缺》(《探索与争鸣》,1997年第1期)、王晓华、葛红兵、姚新勇《偶像

的黄昏》(《中国青年研究》,1997年第2期)等文章对蒋文作了引申发挥。他们把有成就的学人分为三个层次:第一层次是创造了独立的思想体系并开创了一个文化时代者,如孔子、马克思、佛洛伊德等;第二个层次是创立了比较有影响的具有学科或对此具体学科进行了体系性建构者,如皮亚杰、苏珊·朗格等;第三个层次是对某一具体学科有很深造诣并在细节上有贡献者,如陈寅恪、钱钟书等。或者把学人分为两种类型:一是思想家型,这种人有体系性建构的能力,一是知识积累型,只研究知识细节,是移动的“图书馆”。很明显,“体系性”是他们衡量一个学者能力和层次高低的杠杆。在他们看来,钱钟书之所以是第三层次或第二类型的学者,就在于他没有进行体系性建构,因为“没有体系性建构,就没有真正突破性的发现”。据此,他们反对将钱钟书及其著作的位置摆得过高。而且他们批判的目标不仅仅是钱钟书,还扩大至钱钟书得以产生的不重视体系性建构的整个中国古代文化传统,认为“在中国古代文论中只有刘勰一人在《文心雕龙》中达到了体系性建构的高度”,而这一点还是受印度佛教逻辑思维的影响。就此,他们认为中国文化落后于西方。不难看出,体系性仿佛体系论者手里一根法力无边的魔棍,他们挥舞着,将整个中国文化打翻在地。

有趣的是,衡量的支点一样,结果却不同。在王晓华等人那里,钱钟书与陈寅恪的学术都没有体系,同属第三层次,但在蒋寅那里陈寅恪的学问是有体系的,高于钱钟书一筹,称得上是大师。更为有趣的是,王晓华等人明明说,中国古代文论中只有刘勰的《文心雕龙》具有体系性——尚是源于西方,言下之意,孔子的思想不具备体系性——事实上也是这样,但他们还是把孔子摆在了所有学人的最高等级。他们的观点为何呈现出如此的自相矛盾性?

众所周知,西方人与东方人的思维方式,因历史原因存在很大差别,前者更擅长理性思维,后者则习惯于直觉思维,由之形成的文化相应不同,前者往往是体系性的,后者则是零散的、非体系的。如果稍作比较的话,体系性长于说理,适合于表达

抽象复杂的问题,缺陷是容易僵化,不利于表现现象的多样性;而非体系的随感方式,则更灵活自由,更利于展现人瞬息即逝的灵感和创造,但又失之零散和肤廓,不利于对事物做抽象的深层思考。可以说,它们各有所长,也各有所短,彼此难分优劣。因此,不宜将它们作为一种根本性的价值标准来衡量文化水平的高低和程度。

进一步说,尽管从本质上看,体系性或非体系是文化的一种建构方式,跟文化属性无关,不宜给它贴上文化标签,但事物的存在又并非如此简单,文化的发展事实往往表明,如果一种方法与一种文化的发生发展存在着根本性联系的话,它就自然而然打上了该种文化烙印,沾附其文化属性,这一点毋庸置疑。“体系性”是与西方模式紧密联系在一起的,其中就包蕴着浓郁的西方价值意识,体系论实际呈现出一种西方中心论色彩。将“体系性”作为一种普世标准来估量和评价一切文化形态,特别是在与西方文化完全不同的思维方式和哲学理念下形成的非体系的东方文化形态及其文化人,其公正性和客观性就很值得怀疑。因为它无法解释后者的伟大成就——它们恰恰就呈现出与体系性相反的特征——非体系性。可见,以是否具有体系性作为衡量一个学术大师水平及成就高下的根本条件,甚或作为鉴定一种文化是否优越的标准的做法,在方法论上是行不通的。

有必要指出的是,从更长远的历史时期,而不仅仅是现代来看,非体系的中国文化是丝毫不逊色于体系化的西方文化的,甚至更高级。故而将文化发展的程度与体系化的学术建构方式捆绑在一起的做法是极其错误的。否则,如体系论者一样,简单地以果导因,势必得出“中国古代文化之所以先进或者程度高于西方,就因为它的非体系性”的荒谬结论来。

三

的确,钱钟书独特的思想表述方式,在现代重逻辑推理、概念演绎与术语堆砌的体系性建构潮流中,显得独树一帜,尤其在中国。然而放眼世界,特别是20世纪以来的世界思想主潮,我们又会发觉钱

钟书的学术路向并不孤立,或者说,钱钟书的思考与现代社会的学术主流是相一致的。美国学者莫尔顿·怀特曾说:“几乎20世纪的每一个重要的哲学运动都是以攻击那位思想庞杂而声显名赫的19世纪的德国教授(指黑格尔——引者)开始的。”^[8]这句话应该大致上是符合世界学术发展事实的,不过此种情况从19世纪就开始了。黑格尔是体系性建构的集大成者,他的那种由理性主义决定论、因果联系所构筑的思想庞杂、自给自足、无所不包的理论体系,被休谟、尼采以来的非理性主义所怀疑,并不断被攻击。休谟是现代非理性主义的源头,他的怀疑主义,他的对因果律的不信任,是与体系的理性主义建构根本对立的。叔本华、尼采的理论可谓就是从攻击黑格尔的理论开始。

尼采是现代非理性主义的一位重要人物,他曾直接表示对体系的反对态度,“总是贬低体系,甚至对体系的追求,视为‘缺少品格’”,^{[9]481}尼采《各种意见及准则》作为《人性,太人性》的附录初版于1879年,其中201节写道:“哲学家相信,他的哲学价值存在于他揭示的整体,存在于思想大厦之中。他的后裔是在他用以建筑思想大厦的砖块中发现了这种大厦,而后这种砖块又被用来建筑更美好的大厦。事实上,那就是说:这种大厦可以被摧毁,他所具有的价值只不过是材料。”^[10]这段话与前引钱钟书的“片段思想价值论”何其相似,钱钟书对尼采著作手胝口沫,这应该不会是无意的暗合。

意大利美学家德·桑克蒂斯也是一位体系的反对者,“他否认要将一种美学形诸程式,他引以为豪的是具体者,怀疑任何体系。”“特别在后期,看出黑格尔体系由于受到现代科学的冲击而支离破碎。”^{[9]167}从钱钟书的著作我们可以发现很多德·桑克蒂斯的理论观点,其中一个著名的观点“理想、意图与具体实践有差距”,就被钱钟书反复引述和运用。钱钟书思想受桑克蒂斯的影响不言而喻。

由于20世纪对理性主义、逻辑斯主义以及决定论的彻底的怀疑,因而体系性建构的反对之声更加强烈,如现象学、心理分析、存在主义、象

征主义、解构主义等等都是以非理性、反体系而著称的,而恰恰这些理论在钱钟书著作中被反复采撷。这一切表明,钱钟书在文学思想上、哲学理念上与西方近现代以来的非理性主义的反传统、反教条、反体系的思潮紧密相联,这种联系增强了钱钟书对前者的批判力度,以及对支离事业的自觉追求。

当然,影响是复杂的,我们也不能忽视中国传统的思维方式对钱钟书学术理念创生的内在作用,中国古代的学术著作多数是零散的、经验式的、随感式的、直感式的,冯友兰先生曾对此现象做过很好的概括:

人们开始读中国哲学著作时,第一个印象也许是,这些言论和文章都很简短,没有联系。打开《论语》,你会看到每章只有寥寥数语,而且上下章几乎没有任何联系。打开《老子》,你会看到全书只约有五千字,不长于杂志上的一篇文章,可是从中却能见到老子哲学的全体。习惯于精密推理和详细论证的学生,要了解这些中国哲学到底说了什么,简直感到茫然。他会倾向于认为,这些思想本身就是没有内部联系吧。^[11]

这种著述方式作为一种传统,无疑以一种潜在的力量进入到了钱钟书的思想模式中,与西方的非理性潮流一起,共同构成了钱钟书学术方法论的宝贵资源。

参考文献:

- [1] 陆文虎.钱钟书研究采辑(一)[M].北京:生活·读书·新知 三联书店,1992:312.
- [2] 钱钟书.管锥编:第3卷[M].北京:生活·读书·新知 三联书店,2001.
- [3] 钱钟书研究编辑委员会.钱钟书研究:第3辑[M].北京:文化艺术出版社,1992:316.
- [4] 罗素.西方哲学史:下卷[M].马元德,译.北京:商务印书馆,1976:310.
- [5] 罗新河.论钱钟书对人类理性能力的质疑与反思(上、下)[J].船山学刊,2006(4),2007(1).
- [6] 钱钟书.钱钟书散文[M].杭州:浙江文艺出版社,1997:365.
- [7] 钱钟书.七缀集[M].北京:生活·读书·新知 三联书店,2002.
- [8] 莫尔顿·怀特.分析的时代[M].北京:商务印书馆,1987:7.
- [9] 韦勒克.近代文学批评史[M].杨自伍,译.上海:上海译文出版社,2009.
- [10] 钱碧湘.钱钟书散论尼采[M].文学评论,2007(4).
- [11] 冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996:10-12.

责任编辑:卫 华