從比較到超越比較 —— 關於中西文明

© 2020 香港城市大學

中西文化之交相格義之學

關於中西文化史問題，我曾數易己見。

一開始，幾十年前在國際民間友好活動中就有文化交流一說。於是，我們有關漢卿、英國有莎士比亞（William Shakespeare）之類的「佳話」便被搜羅出來；當然，中國某古書上記載了某國的某事，某國某人曾提到過中國的青花瓷瓶之類均被視為「原來咱們早就相識」的證明。至於伏爾泰（Voltaire）居然把《趙氏孤兒》改編為洋戲，儘管面貌全非，卻仍可表明伏爾泰對中華文化之「熱愛」。當然，如但丁（Dante Alighieri）《神曲》（*Divine Comedy*）早在何時就有了中譯本之類的事，更要弄個清楚，以備同外人交往時（如宴會舉杯祝酒時）說上兩句，那是很有助於渲染氣氛的。這些，無疑都是有意義的。

後來，就不大滿足於停留在淺層次上，發現比較法更加有學問，而且各種中西學問之比較迅即成為時尚。市面上出現了這樣那樣的講中西文化比較的書。特別是在所謂「文化熱」中，中西文化交流一類幾乎一哄而上。我於是也想湊湊熱鬧，思想也還止於佳話式的追溯。腦子裏出現了兩條路。一條通向了利瑪竇（Matteo Ricci），看了些材料，覺得該為這些「披着宗教外衣」的傳教士講些公道話，他們終究曾在中西文化之間搭過橋，功不可沒。另一條則從錢鍾書先生的《管錐編》、《談藝錄》

© 2020 香港城市大學

得到啟發。錢先生旁徵博引、中西貫通，但他卻告訴人們中西文化之間實在不大好比。錢先生本人也沒有說《管錐編》就是中西文化的比較。當然，若中學中有一說，也可於西學中發現相類之說，事不鮮見。錢先生信手拈來，都有奇趣，以證「東海西海，心理攸同；南學北學，道術未裂」。此是最高境界，至此，天地境界之中萬物皆一，萬物實備於我矣。然而在達到這境界之前，卻隔着厚厚的一層，在這厚厚的一層裏，中西之間存在着很難逾越的殊異。錢先生所做的，也只如他說的：「非作調人，稍通騎驛。」所以，中國與西方的比較，更多的是顯見其歧異，進而剖解兩種文明的特質。這裏，研究的意義首先不在於別優劣：中西文明各自產生於各自的土壤中，在此為優者，在彼不必亦為優者，甚至可能結出謬種來。研究者的功夫，首先是還其本相，懂得兩種文明的本相。

這個交流（或比較）的階段，其實就是相互格義的階段。比翻譯進一步，也深一步。說到底，就是主體格義客體。我格義你時，我是主體；你格義我時，你是主體。格義得怎麼樣，也就見出格義的水平。既可能格義出兩種文明的融通處（不是淺層次的），又可格義出兩種文明的各自殊特義。總之，比較和交流的價值絕不是把兩種不同質的文化硬往一塊兒扯。過去曾引過錢先生《談藝錄》批評王國維附會叔本華（Arthur Schopenhauer）以闡釋《紅樓夢》為「作法自斃」諸語，是很中肯的。錢先生說：

> 夫《紅樓夢》佳著也，叔本華哲學玄諦也。利導則兩美可以相得，強合則兩賢必至相厄。此非僅《紅樓夢》與叔本華哲學為然也。西方舊諺，有士語女曰：「吾冠世之才子

© 2020 香港城市大學

也，而自憾貌寢。卿絕世之美人也，而似太憨生。倘卿肯耦我，則他日生兒，具卿之美與我之才，為天下之尤物可必也。」女卻之曰：「此兒將無貌陋如君而智短如我，既醜且愚，則天下之棄物爾。君休矣。」吾輩窮氣盡力，欲使小說、詩歌、戲劇，與哲學、歷史、社會學等為一家。參禪貴活，為學知止，要能捨筏登岸，毋如抱樑溺水也。

我想，比較與交流之義，端在更能深刻闡發兩美、兩賢之所以美，之所以賢，而非強加附會也。這是我近來的悟解。

1992 年 1 月 5 日

© 2020 香港城市大學

中西文化思想史之再觀察

中西文化比較之第一義是形式上的可觸性的交流 —— 如中國古代絲綢之路所做的貢獻。絲綢、蠶繭之類是看得見的。有些交流也可帶來觀念上的變化，如趙武靈王胡服騎射。這於思想之交通並無大補。史家熱衷於詳細地描寫以示中西交通之「源遠流長」，可起某種談資的作用。

次乃及於上層建築，如風俗習慣之傳播，此則有地緣上的關係，太遠了便達不到。風俗最不易受外來影響，比任何哲學的、宗教信仰的力量都大而深。宗教信仰可以改變，風俗卻不易跟着變。明末清初皈依了西教的中國人卻改不了祭天祭祖祭孔的習慣。羅馬教廷就把這看得十分嚴重，以為這損害了天主教的「純潔性」。中國人則認為信奉天主教是可以的，但是你不能「數典忘祖」。康熙的容忍度相當大，他的子民可以信洋教，但不可不拜祖先，不可不崇拜孔子，不可不孝敬父母，不可不忠於皇上 …… 風俗、習慣、禮數，濃縮起來就是法統的體現，道統的體現。這在中國是一個很有趣的現象。徐光啟皈依了天主教，用意是「補儒易佛」。徐是講經世致用的，他不喜歡佛家之只講虛理，而利瑪竇則是把《天主實義》同一些自然科學的知識一起帶來了，這就大有助於弘揚儒家的齊治平的入世觀。至於也皈依了天主教的楊廷筠則想兼收並蓄，要把儒道釋耶來個「四合一」。楊不像徐那樣有名，可是他這個想法在中國人的

© 2020 香港城市大學

思想意識裏，卻是行得通的。實際上後來不少信了基督教的知識界中人，都只不過是在中國哲學文化之外再加上基督教的觀念而已。這已經從風俗說到哲學的觀念了。

這就是說，中西文化從物質的交通，進到了思想領域裏的交通了。一進入這個領域，情況就複雜得多了。

首先互相看對方，是異質的。交流是不同的東西之間的交流。接觸到新東西，自己沒有，這才引進，雙向的便叫互通有無。既然「互通」了就必定有比較對照。物與物比，比較容易；形而上的東西相比就困難多了。於是便有了比較法，先在可以參比的、可以相通的範圍裏比。譬如說戲劇，中國有關漢卿，西方有莎士比亞。比有兩法，或比其相通處，或比其相悖處。或求同，或立異。

然後是深一層的比。同也罷，異也罷，總要究其何以同，何以異。於是思想不限於某一領域，而是徜徉於廣義而深層的文化空間（歷史的、政治的、人文的）。從根本上說是遊蕩於中西哲學空間之間。

到了這一步，就又要從「通」到「隔」，即異質文明之所以異。這就是錢鍾書先生所謂「利導則兩美可以相得，強合則兩賢必至相厄」，所謂「參禪貴活，為學知止，要捨筏登岸，毋如抱樑溺水也」。錢先生此處意在不要把小說、詩歌、戲劇，與哲學、歷史、社會學等一律混在一處比附，推而及於兩種哲學體系之間之不宜強加比附，怕也同此一理。

也就是說，到了這一步，就需還中學、西學各自之本相。嚴復所謂中學有中學之體用、西學有西學之體用是也。

© 2020 香港城市大學

到達這一境界乃是更深一層的，既不是只執中西其中之一端，也不是進行皮毛的比附，雖然難免要互相格義，終是不離各自的體統血脈。然而總是治中學時，心裏有個西學；治西學時，心裏有個中學。即把各自的體用弄得一清二楚，而不是把不同體用的名詞概念互相套用。例如，「資本主義」一詞就已是用濫了的一個名詞，用到極致時莫過於「走資本主義道路的當權派」。籠統地把私有觀念，乃至意識裏的個人主義都掛在資本主義上頭，十分不通。因為應把資本主義看作一個歷史過程中的體系，並不是任何土壤裏都可以長出資本主義來的。資本主義產生於歐洲中世紀以後，是經過了若干個特定的歷史階段才成為今天這樣子的，橫向移動過來的一些東西，到了另一個地方，那裏並沒有產生它們的同樣的歷史條件。若把它們同資本主義的發展史掛起來是可以的，說它們本身就是資本主義就不準確了。所以，歐洲那樣的資本主義不可能生長在別的地方（美、加、澳、新都是沒有自己的歷史傳統文化的地方，可以例外）。

所以，在這種境界裏，就需把各自的社會及其文化特徵考察一番，以見其體用之異。各自的體用都是歷史地產生的。過去曾有人在中國歷史中也劃出一個中世紀來，即不妥。因為中世紀有其特定的歷史內涵，和文藝復興、啟蒙時期一樣，都是特定歷史的產物。西方有的，中國不一定有。廣義地借用一下雖無不可，從學理上深究，則不可。猶之中國有宋明理學時代，如何能在西方也開一個「理學」時期呢？因此，將西方劃分時代之方法移於中國，不知不覺地即墮入以西學為主體的圈子裏了。

© 2020 香港城市大學

再進入一種更深的境界，才能達到中西學在學問之極致中打通的境界。錢鍾書先生說的「東海西海，心理攸同，南學北學，道術未裂」的境界，不是輕易所能達到的。尋常人但求東西學之眉目相類或相異，都只是皮毛的，即淺層次的，即我之所謂可為談資者，離心理的、「道術」的通解還隔着十萬八千里。能進入到這一層，治中西思想文化者庶幾可以大徹大悟了。這於我們只是一種仰之彌高的信念，那也許就是老子無以名之而強以字之的「道」；或竟如西哲萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）的所謂「先定和諧」。

然而我相信，這種境界絕非莫測高深地講幾句禪語般的空話可致，而是需在通解東西兩學各自的體用之後方能望見。而通解各學體用則是最需花大力氣、費時間的事。否則，就只能停留在一般性的，或者形式上的比附。此類作品，中西皆有，汗牛充棟。

於此，我覺得，一個治西學的中國學人必得通曉西學，而治國學者也必得通曉西學。如今所更需倡明者，應是系統的國學和系統的西學。尤其需在國學上着力，因為：一是國學已經斷代；二是中國學人不諳國學，則無法消化西學，打通云云，不過空話而已。

這裏還有一個如何看待中國哲學的問題。

中國哲學有它的特點，用西方哲學的體系去衡量，是沒法理解的。從形式上看，中國哲學不像西方哲學那樣有康德（Immanuel Kant）、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）等的成本大套的著作，零零碎碎，語錄式的，不用說《論語》、《孟子》、《老子》，就是朱熹編的《近思錄》、黃梨洲編的《學

© 2020 香港城市大學

案》，也不過是「名言集錦」之類。再者，中國沒有西方那樣的分科。中國沒有獨立的哲學、獨立的政治學，等等。你想找甚麼，都到裏面自己去找。所以馮友蘭先生說，中國哲學家的任務之一，就是給這些沒有系統的東西理出一個系統來。中國哲學沒有西方那種詳於思辨的習慣。一個道理翻過來倒過去地說，惟恐你嫌他沒有講透，這是西方的習慣。「盡在不言中」，「書不盡言，言不盡意」，話留半句，這是中國的習慣。中國也有洋洋灑灑的宏文，但那是講實際的事（如諸葛先生的《出師表》、司馬遷的《報任安書》等等），不是講虛理的。凡講虛理的，多尚簡約。

有一種看法說中國不大講虛理，這不盡然；相反，中國哲學講虛理，可以講得非常之「虛」。這也恰恰是中國哲學的一大特點，或優點。就是它可以虛到具有超過西方哲學的既大且遠的包容性。它可以給你依據不同的歷史時期神思馳騁的天地。正由於虛到極致，因而可以為了不同時期的實而開出新意。黑格爾是頭號大哲學家，但是他理解不了中國哲學，因為他太執着於體系；萊布尼茨的哲學成就遠不及黑格爾，但他能比黑格爾更理解中國哲學，因為他不拘泥於體系，而給理解以更機動靈活的天地。

所以，這是中國哲學的一大特色或優點。它的包容性涵蓋了縱橫兩個方向。縱的是不同的歷史時期，橫的是天地人生。這兩方面的豐富內涵都有待開掘，而這是從古到今都沒有開掘透的。

我對中國哲學的容量，理解得太晚了。至少就研究學問而言是如此。鑒此，在研究中西文化思想史時，需胸有中國哲

© 2020 香港城市大學

學的主體，方能搔到癢處；再與西方哲學相對，方能有較深的體悟。

1992 年 7 月 18 日

© 2020 香港城市大學