

● 新人文精神

新主义与老问题

——读白璧德《文学与美国的大学》札记

张 沛

与经世致用的大学问相比,如今文学研究委实边缘化得厉害:在文化市场的精明买家看来,它多半属于“无害的苦功”(harmless drudgery);而在某些学界同仁的心目中,未必不是自欺欺人的花拳绣腿;甚至在文学研究内部,近乎“史”的文献整理和近乎“哲”的文艺理论在声势风光上似乎也更壮些,唯独“文”不尴不尬难以着落。看来文学确乎是没落了。

大雅不作,吾道何如?有感于此并欲有所作为,美国新人文主义大家欧文·白璧德(Irving Babbitt, 1865—1933)于1908年结集出版了《文学与美国的大学》一书。这也是他出版的第一本著作^①。作为新人文主义的开山发轫之作,其重要性自不待言;更重要的是,书中抨击的当时美国学术界的种种怪现象,与百年后中国大陆的情况极为相似,——历史在恶的一面总是有着悲剧性的惊人相似!——因而也就分外对症下药。

^① 白璧德一生著述凡八种,它们是:Literature and the American College—Essays in Defense of the Humanities (1908,即本书)、The New Laokoon (1910)、The Masters of Modern French Criticism (1912,已由广西师范大学出版社出版)、Rousseau and Romanticism (1919)、Democracy and Leadership (1924)、On Being Creative (1932)、Spanish Character (1940,此书为身后出版)以及他翻译的《法句经》(Dhammapada)。

19世纪初的美国文学研究界乃至整个学术界都深受德国的影响,强调“严格科学的研究方法”(strengwissenschaftliche Methode),但由于过分讲求认识的方法与工具而遗忘了认识的目的。这同时也导致了思想与学术的分离,“把文献考据和印象批评似是而非地混为一谈的人”大行其道,他们把一切都当成文献考据,无休无止地搜集材料,但却无法从中提炼出恒永的人类价值。牺牲广博(breadth)来换取精确性与科学性,这个代价是不是太大了?对此白璧德毫不含糊地进行了批判(第六章“合理的古典研究”):

今天我们所面临的风险在于,我们的心灵已经为沉重的信息资讯所湮没;对于这些信息,我们缺乏内在活力与反思能力来为我所用并转化为有机的营养成分。我们必须警惕那些不过是信息搜集者的人,不能让他们不恰当地占据平衡处理知识与反思关系者的上风。……假如我们认为检验专业水平的唯一尺度,就是学问们在其所创立的大量繁琐研究中所表现出来的那种对古典作品的熟悉程度,我们就溢美了学究式研究而赋予其不相配的价值。这意味着抬高了那种消极被动的理智补给工作,这对于当代学术研究来说其实是有毒害的。它鼓励人们放弃一切原生的、自发的思考,从而仅仅在某一小块知识领域成为他人观点的记录员或仓库。于是,情愿把自己的心灵降低到纯粹机械功能的人常常因此可能熟练掌握材料,并且能对那些更广泛地运用知识的人指手画脚……

毋庸讳言,学习的目的是消化知识而不是积累知识;文学研究在考据整理之外还有另外的工作要做。白璧德认为,历史感构成了文明人和野蛮人的区别,因此首先要做的事情就是认真研读古

代经典。优秀的古典文学作品总是诉诸我们的更高理性与想象，形式最为纯粹的古典精神服务于更高的理性，它把我们引向类似于宗教的目的，与“深藏我们自身之中的、与天地同体唯一真实自我”紧密地结合在了一起。

在这个意义上讲，重视个体感受与印象的现代文学永远不可能真正取代古代经典的位置。不过古典文学也必须和现代生活具有更加广泛的联系，其关键即在于处理好古今关系。古典注目现代就不会变得枯燥板滞；现代依托古典则能避免浅薄浇漓之弊。复兴健全文学的希望在于把古今对抗所割裂的人文传统结合起来；无论是好古者还是崇今者，他们都面临着共同的敌人——纯粹的实用主义者与极端科学主义者，因此他们必须停止争执、精诚合作；只有这样，工具化、技术化的学术研究才有可能得到拯救。

不过，这里谈到的人文传统并非旧人文主义传统。在白璧德看来，旧人文主义有时会诱发玩乐主义的生活态度，让学者们蜷缩在象牙塔中把玩故纸而心满意足。因此古典文学作品要注入新的生命和兴趣就不可能指望通过重振旧人文主义来完成，而是要在研究古典作品时更广泛地应用比较和历史的方法，把它们作为古代与现代世界一脉相承的发展链条上的环节，以更加广阔、有机的方式将它们与当代生活联系起来。所谓“历史的方法”其实是学术研究共有的、基本的方法，因此“新”人文主义之为“新”在很大程度上即体现在“比较的方法”之中。白璧德举例说明了如何运用“比较的方法”（同上）：

以维吉尔为例，要研究他不仅需要熟悉古典时期的“维吉尔”，也需要熟悉后来的那个“维吉尔”——诱导中世纪想象的那个魔幻“维吉尔”、作为但丁向导的那个“维吉尔”等等……如果他研究的是亚里士多德，他应当能为我们展示亚氏通过拉丁文传统或间接通过阿维罗伊等阿拉伯学者对中世纪和现代欧洲思想所产生的巨大影响，如果他研究的作家是欧利庇得斯，那么他应该知道欧氏在哪些方面影响了现代的

欧洲戏剧；他应该有能力对欧利庇得斯的《希波吕托斯》与拉辛的《菲德拉》之间的异同做出比较。如果他研究的内容是斯多葛思想，那么他应该能用斯多葛派的“完善”理想来对照圣波拿文都拉和圣托马斯·阿奎那等基督教作家所盛称的“完美生活”理想。在关注迄今所有研究成果的同时，他也不能忽略用希腊语和拉丁语撰写的教父文学名篇，因为这些著作表明了古代思想是通过何种方式过渡为中世纪思想与现代思想的。

需要注意的是，“比较的方法”虽然为新人文主义所首倡，但如果它背离了人文主义的精神与标准，比较研究就会变得浮泛无聊。即以文学研究为例，彼特拉克与文艺复兴时期十四行诗诗人的渊源关系固然有趣，但他们如何共同与“恒常的人类心灵”发生联系才是更重要的问题；反过来说，如果不直接亲熟原典便去研究个体作家或国别文学之间的源流影响，那么比较文学必然会产生毒害作用。方法是外在的，人文精神才是问题的本质与核心。

如上文所说，过分强调“严格科学的研究方法”导致了思想与学术的分离；另一方面，随着专业分工的不断细化、深入，“前人之述备矣”，于是有些学者为了出奇制胜不惜数典忘祖、标新立异而美之名曰“创新”。对此白璧德做了深刻的剖析，认为“情感自然主义”和“科学自然主义”、卢梭主义者与培根主义者互为表里沆瀣一气而导致了这一现象（第八章“论创新”）：

迄今为止，我们几乎完全是在讨论卢梭主义者或情感自然主义者所说的原创性；但我们也不应该忽略情感自然主义与科学自然主义之间的几点有趣联系。培根主义者很少关注对古代智慧的吸收，他的目标毋宁说是促进知识的发展。他首先所强调也是新的、创新的事物。以前人们曾经学究气十足地研究权威和法令，而卢梭主义者与培根主义者合作的结果，便是导致了关于原创性的真正学究式研究。学究式的科

学家完全被自己那点儿研究内容所吸引,他和完全沉浸在自身情感中的学究式文学家和艺术家是最亲密的兄弟。现代学术界的主角不是人文主义者,而是进行调查研究的人。一个人从发霉的档案中挖掘出一篇未经发表的文献,那么他的地位就会高于有能力明智处置出版文献的人。如果他能以新发现的文献为由写一本书或试图进行翻案,那他就更加光荣了。对真理的热爱不知不觉地蜕变为对矛盾修辞的热爱,而且同一个人往往既是卢梭主义者又是培根主义者。

古典主义者常常为创造“典型”而丧失一切个人风格,并以“典型”为名而扼杀原创性,而现代作家则大多孜孜于标榜自我,刻意哗众取宠以达到耸听回视的剧场效果,认为只有这样才能体现自己的原创性并超越古人。两种极端做法都不足以达到人文的要求。事实上人文标准并不排斥原创性,而是会帮助区分什么是真正的创新、什么又只是浅妄的标新立异。温故而知新;或者如黑格尔所说的,“精神运动”通过“回忆”保存“经验”而迈向更高阶段的“实体”形式^①。

在这一点上(正如在处理古今关系、对待经典研究等问题上一样),大学发挥着举足轻重的作用。白璧德认为大学的主要目标不是鼓励人们常常所说的创新和独立思想,大学教育也不应该通过炫耀学识来追求创新,而是应当体现出“民族生活中的保守与团结的因素”。在此他特别强调了专门性大学(college,即本书所说的“大学”)的作用,认为它不同于综合性大学或预科学校,而这个区别即在于专门性大学应当格外捍卫人文主义传统与标准。

本来,大学——无论是综合性的大学还是专门性的大学——的最大作用是营造闲暇与反思的氛围来反抗“能量崇拜”(the worship of energy)以及行动的狂热,但当时流行的生活观念拒斥闲

^① 《精神现象学》第8章第3节,贺麟等译,商务印书馆,1979年,下卷第274页。

暇,认为人是用来达到外在目的的工具而非自身之目的^①。于是我们看到,满负荷甚至超负荷运转地工作在高校中得到嘉许褒奖,多出、快出成果成为评估学者研究水平的首要指标。白璧德认为这将使生活、特别是精神生活蜕化到狂热追求机械效率的地步,学者们将变得心浮气躁而无法沉潜研究真正的学问。归根结底,高校应当为生活中“最后的安静元素”留下足够的空间,在“东方的寂静主义思想”与“西方式的勤勉”、“纯粹的行动”与“纯粹的休息”之间保持均衡,这样才能实现“无为而有为”(activity in repose)的人文理想,不至于在凯歌高奏的“进步”假象中返回野蛮状态。

二

以本书为借镜,或许能够更好地反观我国学术传统中的一些类似问题。

白璧德在批判“学究式研究”时指出:“信息搜集者”与“平衡处理知识与反思关系者”之间的论战源于分析思维与综合思维之间的对立(第七章)——

在注重本然事实的人与注重一般规律的人之间、在具有

^① 无独有偶,与白璧德同时代的马克斯·韦伯(1864—1920)在《新教伦理与资本主义精神》(1904—1905)一书中也提出了类似的观点:宗教改革之后,“在生活中,一个人是为了他的事业才生存,而不是为了他的生存才经营事业”,因为新教伦理的“职业”概念肯定了人们的日常生活,“有组织地从事一项职业的世俗劳动受到越来越高的道德重视”甚至成为个人道德活动的最高形式(《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,三联书店,1987年,第51页、61页、59页)。此处关于新教伦理与资本主义精神关系的因果论述似乎存在着某种循环论证,但这不是本文的任务,而我只想就一处细节来纠正以上说法,即西方远在宗教改革之前便存在着白璧德所说的“勤勉”传统,如古希腊诗人赫西俄德之在《工作与时日》中宣扬“劳动光荣,懒惰可耻”(L. 310)。在这个意义上讲,白璧德把“工业民主国家往往只以工作为乐”这一现象归咎于培根主义对古希腊“闲暇”观的颠覆,似乎有欠公允,至少也是不大全面的。

僵硬理智的人与具有思想和想象力的人之间,向来存在着一种发自本能的厌恶反感。贯穿整个人类历史,我们都能发现这种把心灵划分为两大阵营的仇恨情绪。

确实,这种学术斗争“贯穿整个人类历史”。例如,它们曾在中世纪以“实在论者”和“唯名论者”的面目出现而彼此争锋论战。中国本土主流学术传统也未能避免这一命运,如汉学与宋学、考据派和义理派的对立,便是最为突出显著的例子。

早在孔子时代,儒家内部已有“文章”与“性与天道”(《论语·公冶长》)的分流、“文质”之辨、“君子儒”与“小人儒”之别(《论语·雍也》)以及“德行”、“言语”、“政事”、“文学”的分科(《论语·先进》)。尔后“儒化为八”(《庄子·天下》、《韩非子·显学》),儒学朴散,成为事实上的思想与学术主流。秦火之后,两汉经学出现今古文两歧对峙的局面。虽然古文汉学在新莽时期才正式登场,但此前已经出现对文义训诂与“通经致用”的不同侧重,而且后者对前者的批判贯穿了此后的整个经学传统。

《公羊》(今文学)大师董仲舒以《春秋》为帝王书,所谓“有国家者不可以不学《春秋》”(《春秋繁露·俞序第十七》),认为“圣人所欲说,在于说仁义而理之,……不然,传于众辞、观于众物、说不急之言而以惑后进者,君子之所甚恶也”(《春秋繁露·俞重政第十三》)。与刘歆同时并目睹了古文经学出台的扬雄更进一步质疑“何五经之支离”(《法言·五百卷第八》),认为多闻见未必至乎道(《法言·寡见卷第七》)。在政治话语的威压之下,学术并无独立性可言,而这反过来又造成了学术尊严与学者独立人格的剥落丧失。

东汉政权积极折衷今古文,于是有《白虎通》一书。记录人班固沿用了董仲舒以“觉”训“学”的定义,强调“学以治性”、“知义”(《白虎通卷六·辟雍》),学术研究的方向进一步偏向“义理”方面。东汉末年王符认为“经典”传达“圣心”(《潜夫论·赞学第一》),就是这种观点的延续,但是把客观的“义理”换成了主观的

“圣心”。我认为这一转换耐人寻味,从中可以窥见后世宋明理学特别是心学兴起的消息^①。此后,重义理、轻考据逐渐成为学术的主流精神。隋末王通(文中子)“学必贯乎道”(《中说·天地篇》)的观点,便是这一时代精神的体现。

这一精神由宋代学者发扬光大而出现了怀疑、批判汉学的“宋学”。异族政权的强势存在迫使宋儒强调自身文化的合法性与纯洁性(如“道统”一类的提法),但之后他们的思考渐趋高远而在一定程度上成为独立自足的学术研究。笼统说来,宋学包括理学与心学两派。理学宗师程颐(伊川)强调“学经”所以“知道”、“学者当先识道之大本”(《二程遗书·伊川先生语四》),否则“诵其言辞、解其训诂而不及道,乃无用之糟粕尔”。为此他区分了“三学”与“三弊”:

古之学者一,今之学者三,异端不与焉。一曰文章之学,二曰训诂之学,三曰儒者之学。欲趋道,舍儒者之学不可。

今之学者有三弊:一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端。苟无此三者,则将何归?必趋于道矣。(《二程遗书·伊川先生语四》)

在他看来,“儒者之学”属于“德性之知”,该种知识不假闻见而有异于“闻见之知”(《二程遗书·伊川先生语十一》)。本来,张载亦有“闻见之知”、“德性之知”(《正蒙·大心篇》)的知识分类,但他强调的还是两类知识各有畛域、互不交涉,而伊川的说法却隐含着“德性之知”高于“闻见之知”、“闻见之知”本乎“德性之知”的价值取向。这一价值判断在当时后世均产生了深远的影响,如南

^① 这种观点似乎还可以继续上溯到大约成书于秦汉之间的《文子》(此书曾被视为伪书,但1973年河北定县40号汉墓出土的竹简中已有《文子》,故其非伪可知)。卷二《精诚篇》借文子(竹简本作老子)之口说“三皇五帝三王,殊事而同心,……末世之学者,不知道之所体一,德之所总要”,“虽博学多闻,不免于乱”。从中我们似乎可以看出《尚书·虞书》与《庄子》的影响。

宋的“道问学”与“尊德性”之争、清代的“义理”与“考据”之争即与之一脉相承而来。

在此基础上,理学大师朱熹进一步区分了“小学”与“大学”。他认为“小学是学其事,大学是穷其理”,并针对科举制度而重申“为己之学”的学统,指出“不先就切身处理会得道理,便教考究得些礼文制度,又干自家身己甚事!”(《朱子语类》卷第七)不过朱子本人的经学功底相当深湛,而且重视“格物”(研究客观之“理”,如他探讨极昼夜现象、化石原理等等),因此他的学术虽有侧重但无偏废,在宋儒中属于兼综超胜汉宋之学的罕例。

陆(象山)王(阳明)“心学”虽然对朱子一脉的“理学”多所批判,但在反对“汉学”这一点上,他们是相当一致的(尽管以后世的眼光来看,陆王心学更“宋”而朱学偏“汉”)。如陆象山认为“学苟知道,六经皆我注脚”,而“知道”不外乎“尊德性”,“不知尊德性,焉有所谓道问学?”(《象山语录·上》)在他看来,朱熹讲求“格物”与汉儒一样犯了“外求”和“支离”的大病,并在鹅湖之会上自信地预言“简易工夫终久大,支离事业竟浮沉”。

到了王阳明,他更是变本加厉地把一般意义上的认识方法与目的几乎完全对立起来了(尽管在他本人说来,“工夫”与“本体”这二者相反倒是打成一片的):

不务去天理上着工夫,徒弊精竭力,从册子上钻研,名物上考索,才力愈多而天理愈弊。(《阳明传习录·上》)

王学末流的极端做法带来了空疏狂放的流弊,这为清代理学疲弊、朴学兴起伏下了远因。但此外还存在着深刻的社会原因。清入关后,遗民学者希望通过“正名”的方式来实现救亡(政权)图存(汉族文化)的目的,这为“回归”汉学、反拨宋学提供了直接契机,于是学术风习一变而出现了所谓“朴学”。在此我们不难发现历史的反讽或曰精神的辩证法:宋儒的忧患意识造就了宋学,宋学反过来促进了学术的独立发展,而学术的自由又导致思想(“议

论”)的“失重”,于是引发新一轮的变革。——精神是一贯的,但是表现为彼此矛盾、前后否定的形式与路向,相反而适相成;宋学之针砭汉学如此,清学之矫治宋学亦复如此。

“朴学”一词出现于《汉书·儒林传》,意谓质朴之学;南宋时陆象山亦把“朴实”与“议论”视为相互对立的两种学问途径,并以前者自居而睥睨朱子之“伪学”。有趣的是,清初大儒顾炎武恰是通过反思、批判陆王之学开领了朴学研究风气之先。他认为“夫仁与礼未有不学问而能明者也”(《日知录》卷七“求其放心”),而“今之君子”好高骛远,“专用心于内”而“陷于禅学”(卷六“夫子之言性与天道”、卷十八“内典”、“心学”),因此导致了“清谈误国”的悲剧:

昔之清谈谈老庄,今之清谈谈孔孟,未得其精而已遗其粗,未究其本而先辞其末。不习六艺之文,不考百王之典,不综当代之务,举夫子论学、论政之大端一切不问,而曰“一贯”,曰“无言”,以明心见性之空言,代修己治人之实学。股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州荡覆,宗社丘虚。(卷六“夫子之言性与天道”)

如果说顾炎武的批判对象主要集中在陆王心学,比他小二十二岁的颜元(习斋)则一举否定以朱陆为代表的整个宋学传统,锋芒直透汉学传统。在他看来,宋儒“不作费力事”(《习斋四存编·存学编》卷二“性理评”)、“畏难而苟安”(卷四“性理评”),于是“舍古人六府、六艺之学而高谈性命”(《存性编》卷一“性理评”)。颜元不无偏激地认为“实行”才是学问的真义,因此“诵读、训诂、主静、致良知之学”统统有悖于“孔门之道”而无益于国计民生。与顾炎武相比,颜元并没有多少亡国之痛与遗老情结,但实用主义的社会关怀则暗合如契。他们其实是重提了这样一个老问题:学术是否应当参与社会?汉儒与宋儒无疑都在倾力思考这个问题,但他们的答案却因时势、世事之不同而南辕北辙。

在清初的文化高压政策之下,朴学走向了纯学术的发展道路,于是汉宋之争重新杀回——确切地说,是退守——学术内部。不过这种“为学术而学术”的路数也不是没有好处,至少清儒得以从学理层而对宋学进行“真的驳斥”^①。如戴震在《孟子字义疏证》中对“理”、“天道”、“性”、“才”、“道”、“仁义礼智”、“诚”、“权”等基本概念做了正本清源的考订,力图证明宋儒对原典的误读。戴震的观点是对当时学风规范的一个冲击和提升;耐人寻味的是,在综合义理、考据方面,戴震倒是可以称为朱子的私淑弟子和异代知音——尽管他作为批判者而出现。

继而章学诚又对戴震进行了反击。首先,他认为“今日学者风气,征实太多,发挥太少”(《文史通义·卷九外篇三“与汪龙庄书”》),因此宋学固多流弊,但“今日之患,又坐宋学之太不讲也”(同前,“家书五”)。其次,章氏指出“同一门户而陆王有伪、朱无伪者”,“朱子之流别优于陆王”(卷二内篇二“朱陆”),因此他以少有的激烈态度批评戴震“妄矜独断”,不能知人论世(同前,《书朱陆篇后》)。

戴章二氏在综合“义理”与“考据”方面都达到了相当的高度,基本上体现了汉宋之争的最高水准。其中章学诚的观点似乎更加深刻、绵密和周全,可以说对传统学术思想进行了一次总结。就此意义而言,他的思想为我们反证、“对治”(熊十力语)今天讨论的“如何平衡处理知识与反思关系”这个问题提供了上佳的支点与参照系。

三

清儒认为汉学优于宋学,但汉学分为今古文,二者孰优孰劣?

^① 这是黑格尔的术语。他认为用对立的原则批判一个原则属于自说自话的“外在驳斥”,而“真的驳斥必须在对手强有力的范围内和他角力较量”,即“以彼之矛、攻彼之盾”,找出对手自身的矛盾而让他自己取消自己(《大逻辑》第二部第三编前言,杨一之译,商务印书馆,1976年,下卷第244页)。

对此汉末学者荀悦有过一段精彩的评论:

古今文不同,而皆自谓真本经。古今先师,义一而已,异家别说不同,而皆自谓古今。……秦之灭学也,书绝于屋壁,义绝于朝野。逮至汉兴,固已无全学矣。(《申鉴》卷二“时事第二”)

原来,无论古文经学还是今文经学都已经不是“真本”和“全学”;它们都是对原典、原义的阐释,而一切阐释都有可能是误读!或以为汉儒去古未远故其说尽是,但他们都有篡改经典的不良纪录;仅就此节而言,今文家与古文家其实是一丘之貉。

至于汉学与宋学之优劣,这个问题就不那么容易判定了。我们知道,汉学并不是十分纯粹的学术,汉儒往往牺牲学术来迎合政治的需要(例如鼓吹孔子作六经是“为汉立法”)。这一点宋儒看得很清楚,如宋代学者王应麟便认为“饰经文奸以覆邦家,汉儒之罪大矣”(《困学纪闻》卷五“礼记”条)。不过宋儒乃至清儒也未能避免汉儒的困境。近代新理学大家熊十力认为,汉儒“假托孔子以护帝制,不独诸子百家并废,而儒学亦变其质,绝其传矣”(《原儒》),但是宋儒对汉儒的天人感应、阴阳五行思想照样津津乐道,而清儒更是实行鸵鸟政策的“奴化之汉学家”;照他这样一说,汉学宋学清学之末流都背离了刚健特立的儒家真髓,无非是些“奴儒”而已(《中国学术思想的自立之道》)。熊氏的观点过于偏激,但他点出的“学术应独立于政治”这个问题却值得我们认真反思。

诚然,学术与社会—政治密不可分(逃避政治也是一种社会—政治态度),干脆说学术就是面向政治生活而展开的。所谓“道不远人”,学术的“人文性”即体现于此;问题是学术(或学者)该当以何种方式介入“世界”呢?不解决这个问题,汉宋之争、义理与训诂之争以及白璧德所说的“古今之争”、“知识与反思的平衡”也就无从谈起。

在此我们不妨重温章学诚的学术思想。章氏承认“学问固期

于经世也”(《文史通义》卷四内篇四“说林”),但这并不是说学者就应当曲学徇世、成为学术弄潮儿,而是“辟风气”(卷六内篇六“天喻”)、“持世而救偏”(卷二内篇二“原学下”及卷七外篇一“《淮南子洪保》辨”),即学术“当视世所忽者而施挽救焉”(卷九外篇三“答沈枫墀论学”)。这样看来,学者必然是以“爱护的批判者”这一姿态间接介入当下的。

学术(学者)与社会—政治的关系问题已经解决,现在便可以进一步来考察上面提出的学理悖论了。学术既然是面对实事—真问题而求其所是与当是的工作,因此也就无所谓古今、汉宋、义理考据的对立了。用章学诚的话来说,就是“文求其是耳,岂有古与时哉”(《卷九外篇三,“与史馥邨简”》),因此他主张“学者不可无宗主,而必不可有门户”(卷二内篇二“浙东学术”),并以此为基提出了“高明者多独断之学,沉潜者尚考索之功”(卷四内篇四“答客问中”)的精彩论断和著名的学术三门说:

夫考订、辞章、义理虽曰三门,而大要有二:学与文也。
……夫文非学不立,学非文不行。(“答沈枫墀论学”)

同时“学”与“文”又呈现为体和用的关系:

君子苟有志于学,则必求当代典章,以切于人伦日用;必求官司掌故,而通于经术精微;则学为实事,而文非空言,所谓有体必有用也。(卷五内篇五“史释”)

可见,前而所说的矛盾和对立在章学诚那里均转成了和谐的统一。另如“小学为经术渊源”(卷九外篇三“报谢文学”)、小学与经学实为一体(同前,“答大儿贻选问”)以及“陆王之攻朱,足以相成而不足以相病”(卷二内篇二“朱陆”)等观点也都表明了这一点。

不过,这里所说的仅是一种理想的“应当”,而世事恒有偏弊,因此学术在介入具体的文化现场时也必然有所侧重。也就是说,

“人文精神”的概念中需要引入“时”的维度。那么问题便产生了:我们现在处于什么样的时代呢?这个时代需要什么样的人文精神?相信《文学与美国的大学》的读者都会产生类似的问题意识;事实上对于中国读者而言本书的意义也正正在此,否则本书实在不看也罢,或者说看了也等于白看。

中国近现代的文化发展很像是一场壮伟的“革命狂欢节”,五四时期的文学革命与新文化运动便是其中最具有戏剧性的一幕。在这场文化大转型中,白话与革命、创新、进步作为正面价值观念取得了对文言—保守—传统的绝对优势,事实上在破坏旧偶像的同时自身又成为新的偶像,不自觉地异化为其所代表的“反传统”、“反权威”自由精神的对立面——文化大革命就是这场狂欢的卒章之“乱”。在这个意义上讲,我们同样经历了一场白璧德所谓的卢梭(浪漫)主义运动。

不过,五四新文化运动也是乾嘉学术传统的延续(在此意义上讲,新文化运动是“历史合力”的结果),其中不仅有破坏、颠覆,也有整理与建构。1949年以后,中国文化几乎完全重新“格式化”了一遍:真正的断裂产生了。20世纪80年代末,中国的人文环境又发生了新的重大变化,好在时代大潮不可抗拒,“万马齐喑”的局面并没有维持多久。近些年来,中国学术不幸又受到西方特别是美国知识产业化甚至商业化的影响,学术研究在许多人那里变成类似攒机或信息出纳的营生,像白璧德所讽刺的以“簿记”为学、大钻牛角尖的“文秘”式研究者,在我们这里似乎并不难找到同道知音。

诚然,“俯仰胡桃内,而为太玄王”(be bounded into a nutshell and count oneself as a king of infinite space)兴许是别有隐衷、出于不得已(如文字狱之与乾嘉朴学),有些人甚且还能从中发现莫大的乐趣,但这种“自了汉”式的学术研究恐怕并无多少人文价值可言。更重要的是,思想的本质是精神的独立和自由,而自由的思想往往与权威、规范、制度乃至政权发生冲突。于是我们看到,为了维护政权、特别是合法性受到质疑的政权,统治者除了采用正而压

制自由思想(例如焚书、宗教法庭、“反右”)的刚性手段,还会别有用心地提倡复古(如提出“回归传统”之类似是而非的口号)与技术型的学者(如中世纪的经院哲学家),为自己培养听话的“好学生”和国家机器的螺丝钉。在极端情形下,正如历史所昭示我们的,故纸研究有可能扼杀自由思想,——这,绝不是危言耸听。

毋庸讳言,我们现在可以说仍处于思想匮乏的时代;我们仍然需要思想(当然是指真正的思想)。我们当然也需要经验、材料和知识的积累,这是“学问”的基础;但没有真问题就没有真学问,而联通“问题”与“学问”的正是思想而非其他。且听黑格尔是怎么说的:

人之所以比禽兽高尚的地方,在于他有思想。由此看来,人的一切文化之所以是人的文化,乃是由于思想在里面活动并曾经活动。

针对当时的哲学史多是“对于一大堆在时间中产生和表现出来的哲学意见的罗列和陈设”,黑格尔高声棒喝“还有什么东西能够比学习一系列的单纯意见更为无用的吗?”在他看来,缺乏精神和思想贯注的哲学史无异于“死人的王国”^①。这番话是黑格尔在一百八十多年前就当时德国哲学研究而发的感慨,但完全可以视为对整个人文学术的警示,今天读来仍不乏现实针对性。

古人老早就感叹“海尔谆谆,听我藐藐”(《诗·大雅·抑》),黑格尔也说过人类从历史中学到的全部东西是“我们不曾从中学到什么”(《历史哲学·绪论》)。是耶非耶,人类历史还太短,我们最好还是悬搁判断吧;但至少有一点是可以肯定的:如果不幸真是这样,荒诞的生命就更需要人文精神的照临与护持了。

2003年9月上旬于北大中关村

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》前言,贺麟等译,商务印书馆,1959年,第一卷第16—17页、第20—21页。