

论吴宓思想的体系性及其“一多”观念

张 弘

(华东师范大学 中文系, 上海 200062)

[摘 要] 吴宓的“一多”观念须结合他的思想体系性来考察,才能得到更全面的评价。这一体系性主要体现在根据其讲义整理的《文学与人生》一书中,虽属潜在,但逻辑清楚,由“知性有限”、“三界现象”、“天人二一”、“万物品级”、“动静构成”和“学术分合”等观念构成。贯通其中的“一多”观念,其理论渊源来自亚里士多德,而不是柏拉图,并有自己的现代特性,在“一多并在”和“相反相成”的原则下,实际规划着“由情入道”或“由情悟道”的哲学重建的道路。这预示现代思想史和学术史进行着摆脱片面的理性主义或情感主义的重要转折,由此带来吴宓展望的用以克服中华民族传统思维缺乏形上追求的弱点的一种可能性。

[关键词] “一多”观念; 体系性; 哲学重建; 民族性批判; 现代特征

[中图分类号] B259.9

[文献标志码] A

[文章编号] 1008-942X(2006)03-0100-08

随着对20世纪中国现代文化进程的反思和建设“和谐社会”目标的提出,吴宓作为同新文化运动相对垒的非激进主义文化理念的代表之一,重新引起了学界的关注。在这方面,吴宓的“一多”观念是一大焦点。但各种观点普遍没有将此观念同他思想的体系性结合起来。吴宓的思想有体系性吗?回答是肯定的。这一思想的体系性充分体现于其《文学与人生》中,虽然目前只能见到清华大学出版社1993年初版的据讲稿整理的本子,生前吴宓也未曾出版过别的理论专著,但只要不拘于表面的形式,而注重内部各个层次的构成,仍可发现,在那些看似独立成篇的讲义提纲和仿佛零星片断的思想笔录里,潜在地保持着严密的逻辑关系和坚实的理论根据。本文拟从把握吴宓思想的体系性入手,对他的“一多”观念作一番更深层次的探究,并在此前提下重估吴宓思想的理论价值和历史地位,以此促使吴宓研究乃至现代文化史和学术史的研究走向更开阔的空间。

为论述之便,在此根据《文学与人生》一书,结合他的其他论述,先勾勒出吴宓思想观念中潜在

[收稿日期] 2005-09-23

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[作者简介] 张弘(1945-),男,华东师范大学中文系外国文学教研室教授,比较文学与世界文学专业博士生导师,东方文化研究中心特约研究员,上海海关学院(筹)教授,主要从事比较文学、西方美学及欧美文学的研究。

《文学与人生》原是吴宓20世纪30年代在清华大学开设的一门课,先后在北京和西南地区各高校讲授过。1948年,考虑到今后的形势,他把历年积累的讲稿整理成书稿,随身携带,十分珍惜,但始终未能出版。文革期间,吴宓担心书稿受损,转交别人保管,但保管者从此不肯公之于世,因而人们至今无法了解此书定稿的情况。目前的整理本有不少缺失之处,如《阅读<教育界人物志>之反思与说明》一章,明显是写作大纲(涉及“自传”);又如“人性之研究”仅有第一大部分;“叙论”(以罗马字母I标示,下含八个小点)缺很大一部分;又如“我之根本信条”,是讲稿中反映吴宓思想的最重要的一篇,但只有I、II两部分,其中虽明言“详见下文本章之(III)条”,这一部分却根本不见踪影。此外讲稿不少地方用英文写作,整理者作了汉译,总体不错,但也不无可商之处,且有少数误排。笔者引用时对照英文对个别处作了校改,以下不一一注明。

的体系性。这一思想的体系性,从根本上讲是哲学性质的,它构成了吴宓文学观念或诗学观念的基础,同时后者又在此体系中占有一定的地位。但限于篇幅,后一方面容另文专述。

吴宓在认识论上主张知性有限说。这点吴宓在《我之人生观》(原载《学衡》第16期)中谈得更集中,该文第一节即以“宇宙事物不可尽知”为标题作了阐述。《文学与人生》中出现的则是一个形象比喻:人仿佛在暗室中,知识之光永远只能照亮一部分。就像康德批判“纯粹理性”,替人的知性划定界限,规定了知识能力无法达到“物自体”一样,《我之人生观》也认为认知是有限的。文中说:“宇宙间之事物,有可知者,有不可知者。可知者‘有限’,不可知者‘无穷’。”吴宓明确指出,这暴露了“理智之穷”,因此“不可强求知其所不能知”,尤其“不可以所已知者为自足而败坏一切”^{[1]87-88}。在康德那里,知识能力的有限性是通过理性与判断力得到弥补的;而在吴宓这里,对待“理智之穷”,则主张要通过信仰与幻想来加以补救。康德由判断力而走向艺术审美,吴宓察觉到知性有限,实际上也打开了想像之门,这点可谓殊途同归。知识有限的观点同吴宓接受白璧德的新人文主义有关,后者反对被称为“物本主义”的唯理性主义和科学主义,也反对不受丝毫规定的主体性的无限膨胀,不承认两者能穷尽宇宙一切事物。但吴宓同时吸纳中国的古典智慧。庄子的“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已”和孔子的“知之为知之,不知为不知,是知也”,均是吴宓观点的理论根据,反映了他一贯融会中西思想的特色与长处。

在确定知性有限后,吴宓划分了天、人、物三界。他综合了法国哲学家尤伯尔(Joseph Joubert, 1754-1824)的观点和中国古代的天、人、地“三才”说,但着眼于知识现象的划分,可称之为三界现象说。此说在《我的人生观》中论述简略,在《文学与人生》中则讲得十分清楚。书中明确说道:“凡人所见(perceive)所知(know)所想(imagine)之一切事(fact)物(object)理(idea)境(situation),及其品类情态,若综合而区分之,可别为(1)天(2)人(3)物三界。”他还特别点明:“上言即指一切感觉知识想像之对象(目的物)Object而言。”^{[2]79}稍有西方哲学知识的人都知道,这里感觉知识想像的“对象”不同于自在的“事物”(Thing),它是属人的现象的表出,有关的区分乃是一种“图式”(schema)。吴宓特意用英文把“三界”表述为“The 3 Levels (or Orders) of Being”(存在的三个层面)。请注意,他用的是“Being”(存在),“存在”并不是事物自在的自身,而恰好是人们“是(to be)其所是(being)”的东西。举例来说,为什么同一个天体,我们会有“月”、“太阳”、“地球卫星”、“广寒宫”等不同称呼?这取决于面对它时所作的“何所是”的判定。因此,吴宓将天、人、物三界对等于“天理”、“人情”、“物象”^{[2]79}。尽管为了同道德论的天堂、净土、地狱之说相区别,有时他也称“三界现象”说是“本质论”,但那只是相对而言的。

以“知性有限”和“三界现象”为核心,吴宓构建了彼此关联的一系列哲学观念,主要有四个方面:

其一,天人二一说。这涉及人和宇宙“二而一、一而二”的关系,既有分析也有综合。“人与宇宙,皆为二元”,它们均由神与自然二元构成,神等于“形式”、“灵魂”、“一”、“理想”,自然等于“物质”、“肉体”、“多”、“现实”,实即一与多的关联。就这点说,人和宇宙的构成实际相同,不过人为缩微之具体,宇宙为扩充之放大。同时吴宓把人设定为宇宙之中心,但宇宙被理解为时空,即中国古典文献所言:“上下四方曰宇,古往今来曰宙”。所以,这并不等于人类中心主义,而是表明“人在宇宙中”。他以图表示,人的小正方形处在宇宙的大正方形中,又设想“宇宙为一大圆球,人为此圆球之中心;而此圆球之球面及容积,乃为无限大”,同时时空以各人自身为起点来推延,每人均各自成为自己的宇宙的中心^{[2]78}。这样,他从多方面规定了人与宇宙的同一,包括构成的同一、处所的同一和存在的同一。当然,和三界现象说一样,人依然充当中心的环节,这无疑是新人文主义的思想特征。

其二,万物品级说。在上述三界二元又归一的框架内,吴宓列出了一个“万物品级图”,更确切说是“宇宙存在者品级(The Graded Beings of the Universe)图”。这个“品级”仍以天、人、物或神、

人、自然三界为主要标志线,以人为中点。从自然到人依次是矿物、植物、动物,从人(包括男人、女人)到神依次是圣徒与天使,但它们各自为一组,每组自身内又具有许多不同的等级,越离自然远而距离神近,就越高级。同为男人或女人,也有品级的高下与差别。从自然到神,并非羽化仙去,而是从肉体向灵魂(两者都应作广义的理解)的提升,也是由多趋向一、从零走向无穷大的过程。所谓零与无穷大(小与大的极端),都属于理想的极限,实际上不存在,它们之间有许多体现大小增减的数序,数序连续排列,可达到极其致密而仍有级差,类似光谱或温度计。这个品级图,实质是个开放而又无所不包的物象系统,反映的仍是意识世界中事物的现象组合。

其三,动静构成说。万物品级图的每个品级,又包含动静两层。一为静态,指事物中广义的灵与肉(形式与质料)相结合的数量比例,比例各不相同,规定着事物的性质,也即级别;二为动态,指形式作用于物质的程度,也是使事物具备到场状态的势能,从而导致潜在成为现实,是驱使事物在各个品级间变化的动力。静态表示的是“存在”(Being),动态表示的是“变化”(Becoming),两者缺一不可。吴宓强调:“合此二者,方得宇宙事物现象之全体真相。”^{[2]83}它们结合而为宇宙与人之构成(Constitution)。他还给出了一个基本公式:“真理=存在+变化”,并以纵横坐标轴表示:“变化”代表“现实”,“存在”代表“理想”。他提醒我们,这个“+”号,其实应当换成“in”(在……之中),那样更明白更真确,更充分地表明两者“实乃一而二,二而一”^{[2]82}。换言之,存在即寓于变化,变化即存在。这里吴宓再次汇通中外,结合了南北朝范缜所说的神与质、宋代理学所说的理与气来证实“一多无碍”。

其四,学术分合说。吴宓将人类的知识系统和天、人、物三界的划分联系在一起。三界的“分类”,“实为一切学术思想之基础”^{[2]79},它造成学术与思想意识不同门类的分工。具体而言,天(神)界表现为天理,是宗教领域;人界表现为人情,是人文主义或道德的领域;物(自然)界表现为物象,是自然主义或科学的领域。各领域的学术与思想又盛行于不同时代,如中世纪的宗教(基督教和佛教)、古希腊罗马时代的人文学科或伦理学、现代的自然科学知识等。各门类除了分工,还有彼此旨意贯通、协调合作的一面,由此形成整个学术、知识、理论的系统。学术中不同门类的划分,有利于研究工作各司其职,但现代的弊病却是各领域跨界混淆,导致知识和思想意识上的混乱。吴宓举中国近代影响最大的进化论为例。进化论以“物竞天(这里指自然)择,适者生存”总结生物界规律是正确的,但杜威、胡适等人将优胜劣败、适应环境的观点移用在教育及文学身上就是大谬。吴宓的观点是:“古今东西,无论何人何派,其真知正见,盖莫不认明三界之并立而共存,而立说词旨均可通贯,即或专务研究一界之事物,其所立言,亦必与其他二界无所抵触捍格。非然者,其说必不正确而多流弊。”^{[2]79}

吴宓上述观念的体系性结构,可用图1概括:

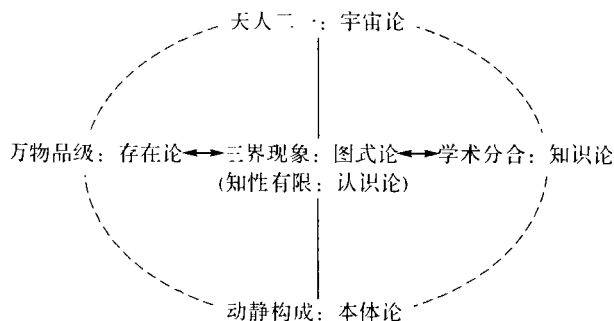


图1 吴宓思想的体系性结构图

该图表明,三界现象说在吴宓思想中发挥着枢纽的作用,是他领悟世界的总图式;知性有限说

则充当着先决条件。由此而生发出来的各个理念保持着内在的联系,实际组成了以事物不尽可知为先行判定的一个相当完整的、系统的哲学观。

二

“一多”观念在吴宓思想中的重要性是贯通性质的,体现于上述思想体系的各个层面。《文学与人生》多次谈到这点,除开列出“一多”总表外^{[2]85-86},又强调“一多并在”不仅是基本的人生态度^{[2]112},而且还关系到能否从知与行中求得真理。他说:

知此二方面之对立而并存,是曰正见或真知。

于自己之思想、感情、生活、事业中,极力使 Unity and Harmony(统一与和谐)能得实现,而胜过[transcend]Opposition and Contradiction(对立与矛盾),是曰正行,或曰真实之创造与建设。^{[2]161}

引文中关键词的下划线均为原有,足见其注重的程度。而以上有关其思想体系性的构成情况,则足证“一多”总表中各个范畴或概念的逐一对举并非平面的排列,也不是孤立的举证。事实上,《文学与人生》的讲稿里也有提示:就在“一多”总表的开端处,即有文字点明,此乃“以上公式之推广及应用”^{[2]85}。溯源回去,“以上公式”即“宇宙与人构成”的五大“基本公式”,这些公式又是由“万物品级图”推衍而得者,而万物的品级又据天、人、物三界的现象而排列^{[2]82}。这进一步告诉我们,任何单独就“一多”总表发表议论的做法均是不合适的。

“一多并在”的观念贯穿了吴宓思想的各个方面,也深深扎根在吴宓脑海中。早在出国留学之前,青年吴宓在《清华周刊》上发表的《余生随笔》里,就摘引过王安石的诗句:“真心妙道终无二,末学殊方自不同”(《寄张居世》),并深表赞同,感叹“此理世人多未悟”,认为“今之辨中西、别新旧,纷扰无是者”,根源就在此。之后他留学美国,有机会接触到柏拉图、亚里士多德的著作,使得这一观念更加具有理论的色彩。在哈佛留学期间,吴宓用英文写过一段有关“一”与“多”及相关范畴的提纲,反映出对此问题的进一步思考,可参阅他1919年10月5日的日记^{[3]79}。可见,这乃是他的一贯思想。

从变动不居、转瞬即逝的生成变化中寻求把握事物的恒定性,或简言之,从“多”中求“一”,标志着人类认识能力的一大飞跃。这在哲学史上经历了相当长一段时间的发展演变。哲学上最初曾以具体事物来说明这个“一”,如泰勒斯提出的“水”,赫拉克利特提出的“火”,阿那克西曼尼提出的“气”等。他们把实际经验中可感知的某一事物从世界万物中独立出来,把握为这个世界的根本属性或始初本原。直到抽象思维进一步成熟,由巴门尼德提出“存在为一”。他通过“一”和系词“存在”(“是”)的肯定性组合,打破抽象的“一”的分离孤立状态。巴门尼德说:“当作基点的不再是孤立的‘一’,而是与‘是’结合的‘一’,即‘是的一’……‘是的一’是一个整体,以‘一’和‘是’为组成部分。由于每一个组成部分又是一个‘是的一’()或一个‘是者’(),所以那当作基础的‘一’就是一个‘多’,而且是无限的‘多’。”^{[4]396}于是“存在”(“是”)的普遍统一(“一”)和个别的“存在者”(“是者”)的丰富多样(“多”)得以通过这种思辨的形式结合到了一起。而以后的思想发展又把两者对立或割裂开来,那也即吴宓在《文学与人生》中批评的两种相反类型的“一偏之谬见”:一是极端的理念论、唯心论或唯理主义,片面推崇理性与心智,否认感性经验的丰富源泉;二是极端的实在论、唯实论或经验主义,片面崇尚感觉与经验,否认理性思维的积极作用。每一种谬见都有不止一个代表人物,吴宓都点了他们的名。

然而,当前国内学界的普遍看法,却把“一”、“多”看成分属两个世界的东西,认为吴宓的观念无非兼重这两者而已。不少人注意到《文学与人生》“我之根本信条”一章中的表述,一是第一大部分的标题用了“两世界”来标示“一与多”,二是引用了柏拉图对话录《斐德罗篇》的一段话:“给我一个能将‘一’与‘多’结合的人,我就会跟随他的脚步甚至像跟随一位神人的脚步一样”。有人就据此断

言吴宓思想是“二元论”,提出的是“世界二分的模式”。不错,吴宓不止一次有“两世界”的提法,但那只不过更多地沿用了柏拉图前期的思想。事实上,正是从柏拉图时代开始,哲学对于由变动不居的感觉经验上升为可把握住的理性知识的需求,提出了作为“一”的理念和作为“多”的事物的对立。也正是在柏拉图的理念论中,出现了两个世界,一为杂多而变幻易逝的事物世界,另一为纯一而永恒长在的理念世界,并断言前一世界为虚假,后一世界为真实。但与此同时,两个世界的关系也进而成为问题。两者是独立自在、相互分离的还是与此相反?这成了当时柏拉图学园争论的焦点。柏拉图本人在前期一度是倾向于将两者视为分离的,因此才有“两世界”之说,但在后期他接受了巴门尼德的批评与启发,转而注意将两者结合起来。这一观点的转变由对话录《巴门尼德篇》相当集中地记录下来,其中理念与事实两个世界的联系的讨论恰是借助于“一”与“多”的范畴展开的。

必须看到,吴宓的“一多”观念不仅参考了柏拉图前后期的论述,还涉及整个古希腊的哲学学说。有关表述在《文学与人生》的讲稿中不止一处,文字也很清楚,向上追溯到毕达哥拉斯与苏格拉底,向下沿及亚里士多德^{[2]157},另有一处还提到了苏格拉底的学生色诺芬尼。这些人的思想均有一脉相承的地方。吴宓概要提示大家,在毕达哥拉斯那里,是取“一”而排除“多”的,这个“一”即最原始的数字,由它按照数学原理在虚空中生成万事万物的形式,因而“一”是超乎有限无限之上的。苏格拉底以“分有”(吴宓根据英译,用的是“参与”)来解释“一”与“多”的关系,“多”分有了“一”,或“一”参与了“多”。柏拉图前期理论让“一”与“多”分离而又相对应,关键的难题是如何使两个世界相遇合?这一点吴宓也点明了;后期柏拉图通过感觉世界中“一”与“多”的混合把两者结合起来,并以此为真实的存在。亚里士多德则通过形式与质料的理论,把“一”视为“多”中之“一”来进一步解决“一”与“多”的关系问题。以上各种理论以亚里士多德的形式质料论出现得最晚,也更具总结意义和更为全面,其思想背景即反对与修正柏拉图将“一”与“多”分离的前期学说。就像德国哲学家文德尔班概括的:“柏拉图从概念所认知的一般和被感知的特殊两者中创造出两个不同的世界;而亚里士多德的全部精力都用于消除在现实概念中的这种分离,都用于发现使理性认识能解释被感知的事物的那种理念与现象之间的关系。”^{[5]182}

吴宓在《文学与人生》中明确交代,他在“一多”问题上的见解“本于亚里士多德之说”,“以补正柏拉图之缺失者”^{[2]82-83},这同他在哈佛留学期间就开始攻读亚里士多德的全集,回国后也经常研习相关著作有关。根据日记记载,在准备《文学与人生》的课程期间,他尤其下过工夫。但这种情况被一般人忽视了,只认为他大致袭用了柏拉图形而上学的二分模式。其实,如要追溯理论渊源以加深对“一多并在”观念的理解,应当更多地结合亚里士多德,而不是柏拉图。这点是首先需要辨正的。其次,吴宓和亚里士多德的观点也有区别。在后者那里,“一”和“多”的联系是修复了,但“一”依旧保留着感觉事物之外或之上的永恒、独立、不动不变的位置,充当着实在世界的“不动的第一推动者”的角色。这在吴宓的思想中是不存在的。明确了这点,就足以理解吴宓“一多”观念的现代特性,而不至于认为他的哲学思想颇有“落伍”之嫌。

从哲理体系的自足性看,吴宓的“一多”观念立足于动静构成的本体论。宇宙与人和事物的本体构成(Constitution)由静态的存在(Being)和动态的变化(Becoming)综合而成,“合此二者,方得宇宙事物现象之全体真相”^{[2]83}。在吴宓“宇宙与人之构成”的五大基本公式里,首列其位的就是“真理=存在+变化”,然后逐一是“物=一+多”、“物质=形式+质料”、“宇宙=神+自然”、“人[女人]=灵魂+肉体”。吴宓同时指出,“五公式实为一个公式,而其内容可以互换”。此外他还强调,“一”就在“多”中,而不是在“多”之外或之上^{[2]82}。万物之存在和人性之境界得以贯通和上升,也有赖于各个层面或等级的区分不仅仅是不动不变的在,而且还是动态生成的变。

这一点看似不起眼,实则至关重要,预示了从古典到现代一个关键的思想走向。希腊古典时代结束后,柏拉图主义的形而上学占据统治地位,存在与变化(或“一”与“多”)日益趋向分离,存在或

“一”定于一尊,以至到19世纪末,尼采以颠覆的方式否定了存在,专门突出变化或生成。海德格尔继尼采之后,又试图重新综合赫拉克利特的变化说和巴门尼德的存在说,他对阿那克西曼德残篇的诠释,成了现代思想对本体论进行综合研究的最有力的展现。海德格尔的专题论文《阿那克西曼德之箴言》写于1946年,收录此文(实为部分摘要)的《林中路》初版于1950年,而吴宓也在20世纪40年代末完成了对《文学与人生》的定稿,确立了真理即存在与变化的同一的哲学观,“一多并在”即此观点的简要表述。且不论其他,单就吴宓的这一见解和海德格尔的诠释异步共谐这一点来说,其现代意义也是不容低估的。

三

吴宓的“一多”观念在哲理中还包含着现实关怀。《文学与人生》中有这样一段重要的话:

一多关系之认识:

幼稚愚昧之个人,未开化而野蛮之民族,只知有多,不知有一;只可与言实物,不能与言虚理。迨其逐渐进步、成长、开化之后,始知有一,而悟一多并在之旨。

由是,苟武断拘执,强谓(i)东方主精神,西方重物质,或(ii)中国以道德,而西人只骛功利者,皆错误;盖认识一多,即是进步,即必盛强,东西古今一也。^{[2]151}

其中“一多”问题被提升到了文明与否的高度,“多中有一”或“一多并在”的认识被视为涉及民族开化与否的关键。这一观点,令人联想到1919年12月14日吴宓和陈寅恪留学哈佛时的长谈,对此,吴宓日记有相当详细的记录^{[3]100-106}。那次谈话集中分析与批评了中国传统思维的缺陷——形而上的性理之学的匮乏。这种匮乏固然可以理解为因实用的考虑和眼前的功利而缺少终极关怀和精神追求,也表现在思想方法上,即只知有多,不知有一;只可与言差异、矛盾、斗争,不能与言共通、协一、和谐;只承认经验事实,很难接受虚理玄学。虽然佛教的传入与理学的产生在这方面多有弥补,但公众一般见解走的仍是传统思维的路子。可见,“一多并在”之说具有民族文化批判的意味。

由此,中国思想历来注重的“知行合一”,在吴宓那里得到了新的解释——那意味着知与行均须把握这个“一”,趋向这个“一”,并不像通常理解的让知合于行,或让行合于知,以便使两者达到一致。当然,这些表述容易造成误解,似乎他有目的地提倡逻各斯中心主义的形而上学。但事实是,在吴宓仅存两则的“我之根本信条”中,同时还有一则“相反相成”。这说明“一多并在”或“多中有一”是一个由相反求相成的过程,即求一必须由多开始,得一并不等于舍弃多。

这点能从吴宓的其他论述中找到证明。早在译介白璧德的新人文主义时,他就提出要“本经验重事实”^{[6]7}。他还十分赞同亨勒(R. F. A. Hoernle)的观点。亨勒认为,哲学以人类的经验为根本,但这一经验必须相当完备,兼有精神与物质、玄想与实际生活、价值与事实、推理与观察实验、宗教道德与自然科学,等等,还要着眼于全体之宇宙、千古之历史,力求以人类各方面经验作为思考的材料,并随着经验的增加而不断扩大思考的范围^{[7]1}。除了经验的“全”外,吴宓还强调要有一种能归纳综合众多完整的经验知识的理智心性之力。他认为:“此种理智及心性之力,至须伟大,须能了解今世极繁杂之各种学问、思想、事物,兼收并蓄,而归纳综合之,由极繁至于极简。”^{[8]12}所以,吴宓既相当注重经验,但又不局限于个别的或片面的经验;既主张由全而一,由繁而简,又要求经验须全,不可或弃。上述思想特征又从吴宓提倡“由情入道”而重建哲学的设想上得到了印证。这方面可参见《文学与人生》中留下的纲要与笔记,虽文字简约,但要点十分清晰。

“由情入道”首先反对哲学的纯哲理化倾向,认为哲学生存于每一个体的灵魂里,也将在每一个体的灵魂里得到新生,所以每个人须用他的灵魂重建哲学的真理。与此同时,哲学的真理意味着普遍的应用,一切材料和事实均应包括进来,一言以蔽之即“观其全”。其中最重要的途径是从感性经

验出发,进而走向哲学的真理。而最为普遍、人人皆能经验到的感情方式,也是人际关系的方式,即是爱。爱有两种,一为神圣之爱,是人类男女在争取理想的努力中共有的,即爱默生所说的“我们上升相遇”,也可谓对神或天的共同之爱。由此导致所有人在神或理想之前的“平等”。其所爱的对象为一(神或理想),建立的人神关系和人际关系也为一(在神或理想之下人人平等),神圣之爱就这样属于“一”的性质。二为世俗之爱,即在实际生活中男女之间经验到的爱,及由此产生的人际关系,两者相关相连,并不单一,可以有多种模式,而且随时序变化,因此这一世俗之爱属于“多”的性质。由爱而推论,一切人事都同样地偶然而不稳定,混乱而让人痛苦,尤以政治和战争为甚。所以,人的世界和人生显得无序、迷惘与命定,不可理喻并超出人的控制。人们被攫在生存之网里,被卷入到行动之流中,没有也顾不到个人的意志、知性和欲望。但神或天的世界却自身显示为宇宙,像是秩序、系统、计划、协作、目的、理智、美与完善。它能够被人理解(虽是局部的),它响应人们的呼唤或祈祷,它也满足人们的头脑与心灵,它是完整的、永恒的、不可摧毁的,更不需要或依赖于人类的努力来捍卫或修复。于是它就支撑了人的终极信念。概括地说,“由情入道”就是“从生活的痛苦的经验(政治、爱情或战争等等中的)到逐渐理解和信仰神的世界(宗教中的)”^{[1][188]}。

“由情入道”也称为“由情悟道”,实际就是在“一多共在”原理的指导下,由“多”而领会“一”,由“多”而趋于“一”。但这个“一”既非单纯的数量,也不是事物之外或之上的形上理念,乃是在形形色色事物中始终持存的东西,是保持其持存性的东西,是让我们面对繁杂凌乱的各种事物得以区别它是什么或哪一类,即“是其所是”的东西。因此,“情智双修”也即“执两用中”,不可有任何偏执,否则就是“我执”或“法执”,不是陷于对自我(“我”)的偏执,就是陷于对事物(“法”)的谬见,而这两者均须破除。吴宓举出了知识论范围的唯心论与唯物论及其在道德论领域的影响,还包括佛教和道教的末流,其共同特点即未曾处理好“一”和“多”的关系,各趋向相反的极端。

哲学的重建就遵循着这样的途径:立足于每个人心灵对生活的无序而带来的困惑与痛苦的经验情感,同时坚信在此普遍而又各不相同的困惑与痛苦之中还有一个理想的境界,人人坚持向上,由向上而相遇,并因向上的相遇而建立人类都有这样共同一致的意志的信念。不回避困惑与痛苦,但也绝不为此而迷失或沉沦;不懈地向着精神的天宇飞升,但也牢牢站稳了荒芜而丰饶的大地上的脚跟。杂多的世界和统一的宇宙本来就属一体,关键是你从哪一角度看。一旦达到了一多无碍的地步,那就不仅观其全,还能观其自在。吴宓另外用诗句概括了这个过程:“知人省己情无外,入幻求真道有根。”(《自题诗集》)在这里,非但丝毫找不到西方逻各斯中心主义的一点影子,实质上还回应了现代思想史和学术史摆脱单纯片面的理性主义或情感主义的重要转折。这也正是吴宓展望中用以克服中华民族传统思维缺乏形上追求的弱点的一种可能性。

[参 考 文 献]

- [1] 徐葆耕. 会通派如是说:吴宓集[M]. 上海:上海文艺出版社,1998.
- [2] 吴宓. 文学与人生[M]. 北京:清华大学出版社,1993.
- [3] 吴宓. 吴宓日记:第2卷[M]. 北京:三联书店,1998.
- [4] 陈康. 巴曼尼得斯篇译注[M]. 北京:商务印书馆,1982.
- [5] 文德尔班. 哲学史教程:上卷[M]. 罗达仁,译. 北京:商务印书馆,1987.
- [6] 吴宓. 白璧德中西人文教育谈·按语[J]. 学衡,1922,(3):1-12.
- [7] 吴宓. 物质生命心神论·按语[J]. 学衡,1926,(53):1-38.
- [8] 吴宓. 韦拉里论理智之危机·按语[J]. 学衡,1928,(62):1-15.

On the Systematicity of Wu Mi 's Thought and his Concept of One and Many

ZHANG Hong

(Department of Chinese Language and Literature, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

Abstract : Professor Wu Mi (1894 - 1978) , as a student of Irving Babbitt and believer of New Humanism in China , represented a non-radical culture opposite to the New Culture School. While he has interested once again the academia of the Chinese mainland in the past ten years , his concept of *One and Many* has become a focus for researching. But a more effective research should link his concept with his systematic thought.

Wu 's systematic thought is reflected principally in his important work *Literature and Life* , which consists of an epistemology of *limited cognition* , as the theoretic base prior to a constructing phenomenistic schema of *three levels or orders of being* , i. e. *God, Man, and Nature*. From this are deduced a cosmology of *dualistic and unique Universe-Man* , a theory of *graded beings of the universe* , a ontology *synthesizing static Being and dynamic Becoming* , and a theory of knowledge *classified in accordance with the above-mentioned levels*.

The concept of *One and Many* is of coherence in Wu 's thought. It shows itself in every place in the system of Wu 's thought. Besides giving a complete list of corresponding pairs of such concepts as *One and Many* (pp. 85 - 86) in the book *Literature and Life* emphasizes that the *cœxistence of One and Many* is not only the basic life attitude (p. 12) but also relevant to grasping the truth through knowledge and action. Likewise , both sides of *One* and *Many* shouldn 't be opposite or separated. Wu is against dualism . His point of view is based on Aristotle 's opinion that is used to remedy Plato 's weakness (pp. 82 - 83) But he is different from Aristotle who , after the link between One and Many mending , still holds One to play the role of the first driving force that never is driven '. So the concept of *One and Many* has striking modern characteristics.

Wu 's category of *One and Many* is on the ground of Ontology of static as well as dynamic constitution. The ontological constitution of Universe , Man and Thing combines still Being and motive Becoming. Only synthesizing both Being and Becoming can we get the whole truth of the universal things and their phenomena. (p. 83) This point is adequate enough to prove the smart modernity of Wu 's thought.

The concept of *One and Many* also contains a reflection on realistic status. Whether there is the understanding of *One in Many* or *Cœxistence of One and Many* is lifted to the highness of civilization of the nation. It is notable that the concept of *One and Many* signifies a critique of nationality , when we realize the fact that Wu has always criticized the shortage in Chinese traditional thinking , i. e. the thinness of metaphysics. Meanwhile , *Cœxistence of One and Many* or *One in Many* is constantly a process that both sides oppose each other and yet also complement each other. It is evident also in his advocating the philosophic reconstruction which will take *the progress and direction from Sense-data to Being (Dao)* . There is a unique way in Wu 's thinking mode : neither neglecting experiences nor entering in the one-sided matter trap. Hence Wu makes a clear distinction between his thinking and the Western Logos-centralism , while responding to the important turn at which to cast off one-sided rationalism as well as sensationalism in the history of modern thought.

Key words : the category of *One and Many* ; systematic ideas ; philosophic reconstruction ; critique of nationality ; modern characteristics.