



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY & PHILOSOPHY

文史哲

®

2006.1

中国期刊方阵「双奖」期刊

第三届国家期刊奖银奖

教育部「名刊工程」入选期刊

第二届全国双十佳学报

山东省十佳期刊

全国中文核心期刊

中国人文社会科学引文数据库来源期刊

十年创业 迅速成长

山东大学经济研究院（中心）成立十周年侧记

成长历史：1996年3月9日，山东大学产权研究所成立，黄少安教授任所长。经过最初几年的发展，成为全国颇有影响的经济理论研究和人才培养的基地。2000年产权研究所改为独立建制、直属学校的研究机构。2001年6月，以产权研究所为基础改组扩建为经济研究院（中心），使之成为独立建制、直属学校的学院级科研和研究生培养机构，黄少安教授任院长。2003年获得政治经济学专业博士学位授予权，2005年获得理论经济学一级学科博士学位授予权和金融学、数量经济学博士学位授予权，理论经济学和应用经济学硕士学位授予权。同时接受经济学和管理学在职申请学位。

机构或学术平台设置：经济研究院（中心）现在下设产权研究所、金融理论与金融工程研究所、法经济学研究所、计量经济学研究所、就业与社会保障研究所、国际经济研究所、保险精算研究所、新经济史学与经济史研究室、经济周期与经济增长理论研究室、“三农”问题研究室、语言经济学研究室、教育经济学研究室等。产权理论、法经济学等是“211工程”和“985工程”重点建设的学科或平台。

研究院创办有《制度经济学研究》（黄少安主编，季刊）和《山东大学研究生经济学学刊（半年刊）》两份学术杂志；“山大经济学讲坛”特别为那些处于学术研究前沿、有名有实或有实无名的海内外年轻学者常年提供一个宣讲其创新性思想的讲坛；另外，还与浙江大学经济学院联合举办一年一度的“中国法经济学论坛”。

研究院有着良好的国际学术交流平台，目前，已经与美国的 Cornell 大学、澳大利亚的 Monash 大学和 Flinders 大学等建立了良好的科研、人才培养方面的合作关系。

研究队伍、科研成就和人才培养：研究院始终坚持以“崇尚经济科学、培养优秀人才、服务社会进步”为宗旨，坚持兼容并蓄、自由发展。因此，这里迅速汇集了以黄少安教授、盛洪教授等为代表的一批优秀青年学者，全部为海内外名校的博士，组成了一个年富力强、富有创业精神的学术团队。还有洪永淼教授、邹恒甫教授等一批杰出学者在此实质性兼职工作。他们来自五湖四海，各大学的风格在此汇集、融合，使这里充满生机和活力。

由于人才的汇集、严谨的学风和良好的氛围，研究院在科研、人才培养和服务社会等方面，短期内成绩显著。尤其在产权理论、法经济学、金融理论、金融工程等领域取得了重要成果，在一般均衡理论和经济增长理论研究方面也有了重要进展。

经济研究院自成立以来，共出版专著 35 部，在《中国社会科学》发表论文 4 篇，在《经济研究》发表 36 篇，在《Econometric》发表论文 1 篇，其他刊物发表论文数百篇。研究院学者近年来主持国家自然科学基金、国家社会科学基金、教育部社科课题 10 多项，省级课题 20 多项，横向课题 20 余项。黄少安教授作为首席专家分别于 1998 年和 2004 年两次中标教育部重大攻关课题。盛洪教授多次承担部委重要委托课题。共获得国家级和省部级奖励 30 多项，其中省部级一等奖 5 项。黄少安教授获 2004 年度（首届）“中国农村发展研究奖”和 2004 年度孙冶方经济学奖。

年轻的学者在这里迅速成长。例如，魏建教授、孙天琦教授都是非常年轻的学术带头人。研究院自 1996 年以来已经培养硕士 200 多人，博士 10 人。现有在读的博士生 20 多人，硕士生 160 多人。研究生的培养，从课程设置、教材使用、教授方式等，完全与国际一流大学接轨，硕士生和博士生经常在《中国社会科学》和《经济研究》等国内顶尖杂志发表论文，一批学生输送国外一流大学深造，表现优异；数十人通过在职申请，获得经济学和管理学硕士学位。研究院还与中共济南市委组织部合作为济南市委培训干部 100 多人，并且培训了大量企业家，他们正在实践中发挥着重要作用。

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届全国期刊奖银奖
教育部“名刊工程”入选期刊
第二届全国双十佳学报
山东省十佳期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学引文数据库来源期刊
中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2006年第1期
(总第292期)

2006年1月24日出版

顾问(排名不分先后)

季羨林 饶宗颐 任继愈
邢贲思 汝 信 袁行霈
王元化 庞 朴 叶 朗
黄楠森 方克立 厉以宁
杨牧之 傅璇琮 方立天
冯天瑜 奚广庆 戴 逸
楼宇烈 张立文 钱中文
李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主编

陈 炎

副主编

周广璞 刘京希

封面设计

韩济平

□人文前沿/民间信仰与和谐社会

“民间信仰与中国社会研究”笔谈

- 民间信仰与大型宗教的递变关系及能量交换 姜 生(5)
- 民间信仰的聚散现象初探 金 泽(7)
- 关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见 [台]郑志明(10)
- 教派书写与反教派书写 [日]孙 江(12)
- 社群整合的历史记忆与“祖籍认同”象征:新加坡华人的祖神崇拜 曾 玲(14)
- 特约评论人语 王育济(22)

□国学研究

- 春秋时期伦理政治价值观的转向 王 杰(23)
- 儒学的一种缺陷:私德与公德 崔大华(30)
- 谶纬中的帝王世系及受命 曾德雄(37)
- 《如意宝卷》解析
——清代天地门教经卷的重要发现 濮文起(47)

□文学研究

- 论先秦时代的讲史、故事和小说 赵逵夫(53)
- 墨家的传《诗》版本与《诗》学观念
——兼论战国《诗》学系统 郑杰文(59)
- 杜甫献《三大礼赋》时间考辨 张忠纲(66)
- 黄庭坚《念奴娇》(断虹霁雨)词“题记”索隐 旷 娟(70)
- 从民国前后古代戏曲文本的印行看戏曲观念之变迁 张石川(73)
- 现代民族共同体的想象与认同
——论“十七年文学”的现代性品格 张志忠(80)
- 文学批评的四重境界 杨守森(87)

□审美文化研究

从文艺学、美学到文艺美学建构

——论康德对近现代文艺美学的理论贡献 张政文(96)

中国古代气论文艺观研究中的问题及对策 张义宾(102)

□海外中国学研究

欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思 张国刚(108)

□哲学研究

康德的“智性直观”探微 邓晓芒(119)

西方理性主义时代的解释学

——在语法和批判之间 [加拿大]J·格朗丹(126)

批判的社会知识何以可能?

——伽达默尔-哈贝马斯诠释学论争与批判理论基础的重建 傅永军(136)

□政治哲学与法哲学研究

“现实社会主义认识”四人谈

东方社会研究和现实社会主义 奚广庆(145)

社会主义研究的科学性有待加强

——以按劳分配理论的研究为例 王建民(147)

社会主义和谐社会:以人为本的价值取向 包心鉴(150)

平等与效率:社会主义的两大价值目标 秦 宣(152)

论义务本位和权利本位的尊严观 韩德强(155)

□动态与综述

“‘民间信仰与中国社会’编纂研讨会”综述 陈建坡(163)

“儒学全球论坛(2005)暨山东大学儒学研究中心成立大会”综述 徐庆文(168)

Written Conversations on the "Studies of Folk Faith and the Chinese Society"

- (5)
- The Relation on Progressive Change and Exchange in Energy between Folk Faith and Large Religion
..... Jiang Sheng (5)
- The Phenomenon of Assembly and Scatteration at Folk Faith Jin Ze (7)
- On "Folk Faith", "Folk Religion" and "New Burgeoning Religion" Zheng Zhiming (10)
- "Writing Sect" vs. "Writing against Sect" [Japan] Sun Jiang (12)
- Historical Memory of Social Integration and Emblem of "Ancestral-home Identity":
Worship of "Ancestral-home Deities" of the Singapore Chinese Society Zeng Ling (14)
- Transformation in Political Values during the Spring and Autumn Period Wang Jie (23)
- Private Morality and Public Morality: A Weakness in Confucianism Cui Dahua (30)
- Pedigree and Assignment of Emperors in Chen-Wei Zeng Dexiong (37)
- Analysis of the *Ruyi Baojuan*
——The Important Discovery of the Tiandi Door Sect's Books of the Qing Dynasty
..... Pu Wenqi (47)
- On the Historical Narration, Story and Novel during the Pre-Qin Times Zhao Kuifu (53)
- Annotated Edition and Academic Idea on *The Book of Songs* of the Mohist School
——Also on the Academic System of *The Book of Songs* in the Period of Warring States
..... Zheng Jiewen (59)
- Examination on the Time of Du Fu Offering as a Tribute of *Fu to Three Big Ceremonies*
..... Zhang Zhonggang (66)
- Revelation of the Preface of Huang Tingjian's *Niannujiao* (the Broken Rainbow) Kuang Juan (70)
- Viewing the Changes in the Idea on Opera from the Publication of the
Ancient Opera Texts around the Period of Republic Zhang Shichuan (73)
- Imagination and Identification of Modern National Community
——On the Modernity of the "Seventeen-Year Literature" Zhang Zhizhong (80)
- Four Levels of Literary Criticism Yang Shousen (87)
- From *Literaturwissenschaft*, Aesthetics to the Construction of Literary Aesthetics
——On the Contribution of Kant to Modern Aesthetics Zhang Zhengwen (96)
- The Problems and Countermeasures about the Research on the Chinese
Classical Literary and Artistic Idea of Qi Zhang Yibin (102)
- The European Perspective on China: A Historical Retrospection Zhang Guogang (108)
- A Research into Kant's "Intellectual Intuition" Deng Xiaomang (119)
- Hermeneutics in the Times of Western Rationalism
——Between Grammar and Criticism [Canada] Jean Grondin (126)
- How is Critical Knowledge of Society Possible? : Debate between Gadamer and Habermas concerning
Hermeneutics and Foundation Reconstruction of Critical Theory Fu Yongjun (136)
- Conversations on the "Cognition of the Realistic Socialism" (145)
- Studies of the Oriental Society and the Realistic Socialism Xi Guangqing (145)
- Scientificity of the Studies of Socialism Should Be Strengthened
——An Example of the Research on Distribution according to Work Wang Jianmin (147)
- Harmonious Socialist Society: The Humanist Value Orientation Bao Xinjian (150)
- Equality and Efficiency: Two Major Value Objections of Socialism Qin Xuan (152)
- On Dignity from Duty-led and Rights-led Perspectives Han Deqiang (155)
- Summary for the Symposium of the Compilation of Folk Faith and Chinese Society Chen Jianpo (163)
- Summary for the Global Forum of Confucian Studies (2005) and the Inauguration of the
Center for Confucian Studies at Shandong University Xu Qingwen (168)

“民间信仰与中国社会研究”笔谈

编者按:民间信仰作为中国社会研究的重要视角,以其对和谐社会建设所具有的重大促进意义,愈来愈受到学术界的高度重视。山东大学历史文化学院承担教育部社科重大课题攻关项目“民间信仰与中国社会研究”以来,从民间信仰与宗教的关系入手,首先对民间信仰与中国社会研究的理论和方法进行了深入探讨,取得了较大的进展。国内外学者撰写的本组笔谈,就是一部分相关的阶段性成果。

关键词:民间;信仰;宗教

中图分类号:K892

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0005-09

民间信仰与大型宗教的递变关系及能量交换

姜 生

(山东大学宗教、科学与社会问题研究所教授)

民间信仰同正统宗教或教团化大型宗教的关系,以及与一般传统文化、社会生活方式之间,甚至同反信仰的文化之间,存在多层次的互动关系,这是研究民间信仰的一个重要视角。只有将信仰、民间信仰、正统宗教纳入到一个更大的系统中,才能看到它之所以产生,之所以发展,之所以消失的真正根源。把生态观念纳入宗教学,可能会发现一个新的观察和研究的途径。大型、正统、制度化的宗教,在中国有特别的社会背景,因为从秦汉以来,通过对多元的地方文化进行重组,逐渐实现了文化上的融合,这一融合事实上是以中国本土道教形成为特色的。这一形成过程可以说是拣选地方神、职业神等各方面的神学系统以及吸收佛教等外来宗教因素而进行的,这一拣选可以说是一个融合过程,但不是任意的,它同当时的哲学发展状况、政治形态以及生活方式都有着极深的关系。中国封建社会可以说是文化融合和一体化的过程。虽然我们的社会经历了几次大的分裂,但文化上始终没有分裂,这是一个重要原因。

民间信仰在历史上有重要作用,过去的研究往往忽略甚至避而不谈,原因在于自明清以来,甚至是自元朝以来,民间信仰对政权的冲击,使我们对民间信仰采取了一种怀疑态度。实际上,历史上的动荡还是有某种积极合理意义的。民间信仰对正统宗教,对历史发展也曾起过积极作用。当然这是从某些层面上、某种角度上来说的,并不是所有的时间都是这样。但是从我们的传统文化长期稳定这一角度看,应该说民间信仰是起了非常重要的作用。研究民间信仰,应该揭示我们文化中具有积极意义的值得重视的内容,应该为我们的民族文化寻找一个逻辑系统,能够让人们理解我们如何走到今天,我们的文化曾经如何走过。

另外一个侧面,我们的正统宗教,可以说中国的正统宗教与民间信仰始终处于一个能量交换过程中。能量交换是个譬喻,就是指一个吞吐的关系,我把它叫做继起性关系。继起就是此起彼伏。但是,这里的此起彼伏是一个立体的,不是单一的、线性的。正统宗教的发展史,可以说处于一个随时与民间信仰系统进行思想上、神谱上的交流、交换过程中。即使道教这样一个大型组织性宗教,在两千多年的

发展史上,它的神谱系统也是变化频繁,即使是最高神的信仰,同样存在着很多变迁。这些变迁都是与当时的社会,与社会中最深厚的信仰背景有着密切联系的。这不是某一皇帝、某一道书就可以完成的,而是由社会决定的。我们过去的研究就是过度忽略了民间信仰在宗教发展过程中的制约作用,甚至说是推挽作用。人们看到的往往是巨浪,但是没有更多地看到周边的海水。民间信仰犹如静静的大海,我们看到的大型宗教不过是那些耸起的巨浪,推挽的动力和更为广大的存在乃隐藏其下。只有将宗教学拓展到民间信仰领域,实现全局性把握,才能揭示大型组织性宗教兴衰的根源与实质,系统地揭示人类宗教信仰和精神世界那丰富而变幻的历史图景。

传统宗教学往往立足于各大宗教及其所涉种种问题,容易忽略对其基础层的观察,譬如大型组织性宗教产生的社会基础、其边缘性存在形态、这些东西相对于大型宗教的意义、民间信仰存在和发展的社会逻辑,以及如何才能合理描绘宗教、反宗教、信仰、反信仰、无神论、世俗文化等多维复杂关系图景,等等。此外,历史上某些大型组织性宗教或教派形成过程中,对华夏民族的融合与统一起到的包裹同化作用,也很有研究价值(如正一道的形成与西南地区古族古文化聚落同汉文化传统的交融现象)。

人性决定着人会产生精神的需求,这是不可避免的事实。社会流动使社会成员的生存条件发生变化,变化的必然性决定了信仰人群出现的必然性。这意味着,社会中总是有特定比例的人群要走向宗教信仰。对于这个逻辑的历史性和长期性,应有充分的理性的认识,但是,就像人身上那段阑尾,其产生和存在有其逻辑合理性,只是往往不为人所理解。

人类的本性决定了人类既要遵守和维护道德,也会冲击和破坏道德,而特定的社会和历史条件则是具体的决定或制约因素。正如恩斯特·卡西尔在《人论》中所说:“人之为人的特性就在于他的本性的丰富性、微妙性、多样性和多面性。”人性的这种多面性决定了信仰和道德的多样性。信仰的复杂性,也通过古代的社会分工和职业神的多样性表达出来。不同阶层、不同职业、不同背景的人们,所接受和传承的信仰内容或有不同。民间信仰就是在回答不同层次、不同背景的人们的心理需求,所以,多信仰就是人格多面性的应对和表达方式。在研究民间信仰过程中,我们能揭示民间信仰有多少个层面,我们的神就有多少张脸,中国人格就有多少个层面。这个人格不是指道德上的人格,而是人性的内在层面。

民间信仰与中国民众道德特性之间的关系,是一个饶有意义而特别值得研究的问题。民间信仰对传统道德有贯彻、有补充、有颠覆。民间信仰研究将有助于传统社会控制和社会秩序的研究。既有的民间信仰对社会道德系统具有贯彻和补充功能,它内含着民间社会的某种隐秩序或曰内在秩序,有效地规约着民众从思想到行动的各个领域,实质上是社会的自我组织特性的一种表达。民间信仰的多样性与民众道德的多样性和复杂性之间,有某种值得注意的关系。可以说,民间信仰的多样性表达着不同背景乃至不同层面的人群对其生存意义及其与周边环境关系的不同理解,因而成为不同道德价值的表达方式。道德的非强制性特征,决定了民众信仰支持下的道德多样性乃是一个难以改变的现实,它在社会中所起的内在规定性,通过形成特定的风俗和礼仪,在民众当中长期发挥着深刻而广泛的影响。对于这一部分,需要根据具体情况进行分析 and 评论,不应一概而论之。

关于颠覆性信仰的问题,需要给予特别注意和研究。在民间信仰当中,我们看到很多对道德系统的讨论,往往是以批判的方式,引导人们的道德观念。但什么是应有的道德呢?这是与特定信仰直接联系在一起的。从某些民间信仰的末世论思想所推出的,有时就是以行善而得救的观念。可知这种行善并非基于社会性的逻辑而来,而是基于个体受到特定信仰的驱动,为自身拯救的利益考虑而付出的某些道德成本。但有时民间信仰中的末世论思想,也会推出以害人的方式“救人”或“救己”的主张,因而成为破坏性很强的一种颠覆性道德,正是其中的颠覆性信仰使这种颠覆性道德在信仰者当中获得合法化,并支撑和驱动他们付诸行动,最终害人害己。明清时期被朝廷打击的不少秘密宗教中就有这种情况。

如何看待民间信仰中的荒诞,是我们的研究中一个非常重要的问题,也是一个难点。必须承认,人的本性中存在着对于荒诞的需要,因为人对意义的渴求、对于“自我实现”的需要,决定了荒诞在特定条件下的功能或价值。这是马斯洛心理学没有看到或回避了的问题。“荒诞”不可简单地诌之以“荒唐”,它同样可能成为某些人群援以获得意义的手段。因为这信仰有个不可怀疑的前提,就是相信人死后将

可“适彼乐土”，去往另一个美妙世界。你用现实的语言和理性逻辑证明没有来世，信仰者不会接受，因为他们用的是另一种语言和逻辑（荒诞逻辑），他会认为他和你没有共同语言而拒绝讨论。

所有信仰都必然表达或外化为生活方式，是对人生意义的认定和诠释系统。民间信仰是民众援引认定、神化人所经历的生命过程、诠释人生意义的逻辑系统，尽管可能是一套荒诞逻辑，但关键在于诠释，而不在于是否荒诞，从生到死的人生历程，就要在这种诠释中获得意义。甚至，这种诠释愈是荒诞，人们就迷之愈甚，似乎人生意义亦愈得其崇，哪怕是一个处身卑微、不具名姓的人，都可以通过它获得意义，获得甚至不朽的承诺。

民间信仰是千百年来民众认识和把握人生、把握社会、把握世界及其相互关系的一种方式。尽管这种把握具有不可以理喻甚至拒绝理性的特征，但它就贯穿于民众精神和意识世界的历史，解释着一切，宣示着一切，也使民众虔诚地接纳着它所诠释和认可的一切。信仰也是人类认识和把握世界的一种方式，它既试图帮助人们认识和把握外部世界，也试图引导和帮助人们去认识和把握内部世界，以及两者之间的那些可知不可知的关联。无论是外部世界或者内部世界，都在人们面前展示着十分丰富而变幻的图景，置身其中，人类往往感到无所适从，理性的认知手段给人们以有效的但也有有限的把握世界的能力，而信仰作为一种认知方式，却向人们作出大包大揽的承诺，它所指向的是超越了理性边界的世界。如上所述，正是这个领域，以它特有的方式牵引着许多民众的情感和精神，规约着他们的审美、道德和价值判断。因此，信仰作为把握世界的一种方式，在民间社会所具有的意义，应当给予充分重视和研究。

信仰的认识方式，补充着理性认知逻辑所不及的认识领域，尽管可能是以虚妄的形式。然而这也是只有人类才特有的一种认知形式，它的一端连接着理性认识系统的边界，因而成为它的延长部分；它的另一端则指向那难以把握的世界；而它的主体则是各种因素混融一体。理性意味着事物关系以及人与事物之间关系的清晰把握，是合理行为与实践的基础。信仰的方式则无法实现对于认识对象的直接清晰的把握，“为求知而信仰”（安瑟伦语），甚至拒绝这种直接清晰的把握，“正因其荒谬而信仰”（德尔图良语）。可见信仰的方式和理性的方式，是人类认识自我、认识世界的两种不同的方式，两者既有补充也有交叉和矛盾，但人之为人的种种有限性和他对认识、把握一切之欲望的无限性，决定了两者之间恐怕很难找到互相取代的可能性。当我们研究民间信仰的时候，也要考虑到这一点，考虑到任何作为人类一员的民众的这一共同的内在特性。研究和认识民间信仰和宗教应有的出发点，就是要把它作为人类的一种文化形式，合理地去看待和探讨，我们的研究才能成为真正意义上的社会科学，才能取得既合乎历史事实又有益于现实社会的研究成果。

民间信仰的聚散现象初探

金 泽

（中国社会科学院世界宗教研究所研究员）

民间信仰是根植于老百姓当中的宗教信仰及其宗教的行为表现。民间信仰与民间宗教、传统宗教、民族宗教等范畴虽然有内容上和现象上的交叉，但作为宗教学的一个独立范畴，民间信仰在组织形态上具有原生性宗教的基本特点，它不是创生的而是自发的，而且和氏族—部落宗教或民族—国家宗教的运作机制相似，即不是像创生性宗教那样有独立于社会组织之外的教会或教团，而是与既有的社会组织二位一体。在与人们生活密切相关的农时（如春耕、秋收）、节庆（如春节、五月初五等）和人生礼仪（生、死、婚、成年），以及重大的灾难危机（如瘟疫、旱灾）等重要关节，一般是借助现有的家族组织或村社组织举行相关的民间信仰活动，有时可能会有临时性的“工作班子”（如组织赛龙舟、社火等），但不是常设的宗教机构。民间信仰是一种民众的信仰，与国家宗教相比较，它没有那种“政教合一”的强制力量和财政支持；与民族宗教相比较，它没有血缘的全民性（虽然有家族祭祖，但不是一回事）。即使在一个地域形成某种全民性，但若考虑到社会分层，只能说它具有很强的民众性。而这种组织结构上的松散性，

又将民间信仰与民间宗教区别开来,因为后者有着比较“坚硬”的组织外壳。

如果我们将位居社会主导地位的宗教、民间信仰和民俗作为三个不同的层面,民间信仰在“散”的路径上似乎是一路走下去。无论是由于外来民族的征服,还是在本民族的社会分化中由统治阶层采取“绝地天通”的政策,某些宗教特权的垄断,都使一部分原生性宗教信仰及相关的宗教行为,随着占主导地位的氏族-部落宗教的分化而演变为民间信仰,这就进入了可称之为“散”的路径。由于失去了原有的组织外壳,民间信仰虽然有时也依附于后来的家族组织和村社组织,但就社会生活和文化生活的整体而言,已不再具有意识形态的功能。人们在有病时除了请中医“郎中”,有时也请巫婆神汉;在久旱不雨时,人们有时也要祭拜龙王。但是普通百姓既无权参加祭天地日月的大典,也不能祭五岳三川。随着时间的流逝和社会的发展,民间信仰进一步演变,其宗教性日益淡化,有些观念和行为慢慢地变成了民俗:人们依旧除夕守岁,但已多不知晓“年”原来是个可怕的精灵,更无从有何恐惧;人们依旧五月初五包粽子,但已不是献给神灵,而是给自己或亲友享用。

民间信仰的“散”,还表现为一种横向的不断出现的民间造神运动,这与许多学者所主张的宗教由多神信仰向一神发展的“聚”的路向不同。除原有的自然神灵和祖先神灵外,民间造神的主要形式有两种:一种是犹希麦如的“人死封神论”,即将真实的历史人物奉为神灵,代替原有的自然神灵(如屈原死后民间将他奉为江神;伍子胥死后民间将他奉为潮神)。另一种是以讹传讹,当民间将伍子胥奉为潮神后,传来传去竟成了“五髭须”,在为其造神像时必五分其须。民间信仰之“散”的路径形成横竖两条线的交叉。从纵向的角度说,民间信仰由原生性宗教演变而来,再变为民俗,在宗教的观念、情感、行为和组织四个要素方面,宗教性越来越少,越来越“俗”化(这个过程还不能等同于世俗化,因而我们不用“世俗化”这个概念)。从横向的角度看,新的造神运动中虽有许多荒唐的产物,但明显地沿着将原有的自然神灵人格化的道路继续推进,没有人格化的将其人格化,已经人格化的再次人格化(如屈原和伍子胥)或多次(如门神)的英雄人物化或历史人物化。

民间信仰的演变路线,不仅有着下行的“散”的走向,而且有着上行的“聚”的路径。但是民间信仰的“聚”有一明显的不同于“散”的机制,这就是人为的作用。虽然民间信仰的“散”也是人为的,但这个过程是自发性的,俗化的过程基本上是“只知其然而不知其所以然”,这种不知其所以然并不是我们今天无法找出它的因果关联,而是找不到始作俑者,甚至也找不到确切的时间和地点;即使人死封神的现象,虽然有时见于文献,但绝大多数只有对既成事实的陈述,而没有第一时间、第一地点的当下记述。然而民间信仰聚合成特定的宗教组织时,这种“聚”就有着鲜明的有意识的或说自觉的创教特征。道教的早期教派之一“天师道”最初就是一种民间宗教,它的精神土壤是我国西南地区长期流传的民间信仰(包括氏、羌等少数民族的信仰),但是它“青出于蓝而胜于蓝”的特征至少有三点:一是它有明确的创教者张陵;二是它奉老子为教主,奉《老子》五千文为主要经典;三是它有一套严密的组织系统,初学道者为“鬼卒”,道徒骨干为“祭酒”,以“治”为教区,以“大治祭酒”为统领,最高的教主为师君。后来经过寇谦之和陆修静的改造,道教进入主流意识形态,由一地区性的“小传统”演变为全国性的“大传统”的组成部分,成为正统的宗教之一。道教的这种变化不仅说明了民间宗教与民间信仰的联系和差异,而且说明民间宗教有可能由民间“上升”为主流宗教。民间信仰聚结成特定的民间宗教教团,固然有着特定的社会历史条件,但是我们知道,无论是民间信仰的“散”,还是民间信仰的“聚”,都不是孤立发生的。任何社会中的“大传统”和“小传统”,都处于动态的相互作用之中。

民间信仰是自发产生的,但却不是“自然地”存在的,它会受到来自“大传统”的影响,它会为某些宗教家在特定情境中开创新宗教时提供精神的土壤。天时地利人和乃是各种不同因素的特定组合,不同因素的互动造成民间信仰在聚合成新的民间宗教时有着不同的取向。而取向不同,也就有了作为“小传统”的民间信仰以及民间宗教与“大传统”的不同关联,也就有了民间信仰以及民间宗教的不同的发展路数和命运。概而言之,研究的视角至少有三个:一是民间信仰及民间宗教的“宗教取向”;二是民间信仰及民间宗教的“政治取向”;三是民间信仰及民间宗教的“整合取向”。

民间信仰及民间宗教的“宗教取向”,指的是它们在信仰的层面上与正统宗教或意识形态是否兼

容?兼容的空间有多大?由于唯一神信仰具有强烈的排他性,所以在传统的一神教占主导地位的社会环境里,其他的一神教都受到排斥,被视为“异端”,更不要说多神的民间信仰以及民间宗教了,它们往往更受到排斥,有时还会以“迷信”的名义受到迫害,双方的关系经常处于互相排斥(或至少有一方排斥对方)的紧张状态中。在多神教为正统宗教的社会里,民间信仰以及民间宗教与正统宗教有着结构上的亲和性,多神信仰所具有的兼容性使双方不易发生直接的排斥,但宗教观念和宗教行为上的分歧也会对双方的关系产生影响,因而总是存在着两种可能:或者各安其位,互补甚至相互转化(在地位上);或者(大多情况下只是部分的)相互排斥甚至对立冲突。从时间上看,无论相容还是相斥,既可能是持久性的,也可能是阶段性的。

民间信仰及民间宗教的“政治取向”,指的是它们在政治层面上与国家政权的逆顺态势,是顺从还是敌对?顺逆的程度有多大?国家政权总是按照统治集团所认可的意识形态影响整个社会,并在整体上控制着社会利益的分配。由于宗教涉及到社会生活与个人生活的基本模式与价值准则,势必与国家政权发生这样那样的关联,这就形成所谓的政教关系。简单地讲,民间信仰以及在民间信仰基础上形成的民间宗教与国家政权的关系,不是正向的顺从关系,就是反向的对立关系。但实际情况要复杂得多,而且双方并不一定是全部地顺从对方,或全部地反对对方;在这两极中间,有许多中间状态;在二者之间,不同层面的顺逆关系会形成不同类型的组合。从历史的发展进程来看,民间信仰以及民间宗教在政治上的性质不是单向度的,不能简单地讲它们“必然地”如何如何。事在人为,在于政教双方各朝什么方向、用什么招式发力。

民间信仰及民间宗教的“整合取向”,指的是它们在文化层面上与主流宗教的散聚关系,是分化还是整合?整合的程度有多深?从民间信仰到民间宗教,有能否整合与是否整合的问题;从民间宗教再到主流宗教(或说与主流宗教的关联),依然有能否整合、是否整合与整合的程度、以何种方式整合等问题。从现象上看,中国的佛道二家都是门派林立。但是如果透过现象,深入观察佛道二家的分派演化,就会发现一种令人深思的走势:在中国佛教的历史上,大多是先归宗而后创派;而在中国道教史上,则多是先创派而后归宗。佛教在传入中国时,已有北传和南传二大派系,在北传佛教中,又有汉传佛教与藏传佛教之分。在藏传佛教中,在11世纪时形成噶当派、萨迦派、噶举派、宁玛派等,后来又从噶当派中发展出格鲁派;而在汉传佛教中,在隋唐之际形成了天台宗、三论宗、华严宗、净土宗、禅宗、律宗、密宗、唯识宗等,后来在禅宗中又有“五家七宗”之分。佛教的这种不断分化,有利于满足不同层面民众的不同的宗教口味和精神需要。然而无论怎样分化,基本上是入得佛门之后,师承某一学说或某一修行法门,将其纵深发展而自成一派。从脉络上说,从释迦牟尼经中间的印度、西域或中原的大师,到开山祖师,再到薪火相传的几代弟子,清清楚楚。相比较而言,道教的路向显然与之不同。道教在中国文化中的根基源远流长,自汉初小规模的老道修习教团,到东汉末年形成大规模的政教合一的军事组织或社会组织,再经魏晋南北朝时期寇谦之、陆修静、陶弘景的改造,在唐代有了大发展,可以说走了一个由分而创之到整而合之的大轮回。在辽、宋、金、西夏时期王喆创立的全真道、萧抱珍创立的太一道、刘德仁创立的大道教、饶洞天创立的天心派,元代刘玉创立的净明道,到明代的《正统道藏》和《万历续道藏》的问世,可以说又经历了一个由分创到整合的过程。道教中这些新创立的教团往往是先创派后归宗,教团发展到一定规模后,开始进入整合过程,即在道统上成为道教的某某派,并上溯其源到某朝某祖或“神异之人”,在信仰上共奉“三洞”经典,尊“三清”为至上神,行“灵宝”斋醮科仪;同时,基本上都将创教者神化,成为本门本派的祖师,也有修习本派独特经典(已纳入某“洞”某“部”)的功课;在建造宫观的形制上,除共有的神殿外,一般还有专门的祖师殿。如果说佛教是“花开几枝”,那么道教则是“百川汇海”。佛教的不断分化,使之越来越融入中国文化,越来越方便民众(最典型的有净土宗和禅宗),是其本土化和时代化的必然产物;而道教的不断整合,则使民间信仰的提升与“大传统”的教化有了现实而具体的载体,也使主流宗教不断输入了新的血液和生命力。

关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见

郑志明

(台湾辅仁大学宗教学系教授)

在台湾社会,对“宗教”的界定极为模糊,除了佛教与基督教有较明确的制度形式与内涵外,其他宗教在形态上往往相互杂糅,很难清楚地厘清与定位,比如道教与民间信仰实际上是有着互为涵摄的关系,长期的纠葛很难明确地区隔,大多数的宫庙皆以道教自居,不明白什么叫“民间信仰”。“民间信仰”实际上是学界定义下的概念,用来指称汉民族文化传统下的宗教形式,这个名称并未被汉民族所接纳,在其语汇里只有“儒释道”等概念,根本没有“民间信仰”,不仅官方不承认“民间信仰”是宗教,连民众在认知上也是混沌的,有的从未自觉到本身有民族性的宗教形式,甚至认为汉民族是没有宗教的民族。

“民间宗教”与“新兴宗教”也是学术界定义下的名词,未存在于现实的运用词汇之中,是学者为了研究与表述的方便所建构而成的类概念,问题是此一类概念未形成普遍认知的共识,造成不少有关定义与内涵的纷争。最大的纷争还是在“宗教”的定义上,其次才是“民间”与“新兴”的定义。在汉民族原有的语言与文字的表述系统里,原本未存在着“宗教”的类概念,此一类概念的形成主要还是在西方文化传播进来后才有的认知,但是在此一认知的背后,夹杂着东西文化碰触下长期的纠缠与争执,以及多种意识形态的对立与冲突,造成宗教定义的歧异,在各自表述下难以建构出基本的共识,基于不同的立场、视野、角度与层面形成完全迥异的价值认知,当人们提到“宗教”时已存在着各式先入为主的实体认知,导致产生各为其主的争端与纠纷。

一般人所意识到的宗教实体,是指历史上早已存在的制度化宗教,是指西方社会的天主教、基督教、伊斯兰教,以及东方社会的佛教、道教,至于儒家可否称为儒教颇具争议性,所谓“儒释道三教”的“儒”,是否已成为制度化的宗教,早就有着各说各话的纷争。“宗教”的概念若专指制度化的宗教,在定义上是狭隘与偏窄的,忽略了从原始社会流传下来各个民族非制度化的宗教形态,将民族性或民俗性的通俗信仰排除在宗教的范畴之外。在这样的认知下,不承认民间信仰是宗教,也不承认从民间信仰的生态环境发展而成的制度化教派是宗教,即民间化的教派不是宗教,故“民间宗教”这个概念根本就不存在。同样地,只承认传统形态的宗教形式,那么新兴化的教派也不够格成为宗教,也就无所谓有“新兴宗教”了。

民间信仰与民间宗教都是传统社会因缘聚会下的宗教形态,重点在“民间”的语汇上,显示汉民族的文化内涵主要可以分成两大体系,即官方主宰下的大传统文化与民间自行发展的小传统文化。官方的大传统文化或称为高次元文化,是建立在政权的统治权威上,有其繁杂的典章制度与知识传统,也将文字化与经典化的宗教神权纳入到文化体系之中,承认儒释道等三教的信仰地位。民间的小传统文化或称为低次元文化,实际上也是受到官方大传统文化统治权威的控制,二者不是完全对立或分离的关系,所谓低次元是指民间文化常逸出高次元的范畴,仍采原始性的文化运作形态,不被官方所认可,但又不能否定其存在的事实。“民间”两字是带有着贬抑的态度,是指不被官方承认或默许的文化形态,这样的文化形态往往是神权高过于政权,侧重在宗教的神秘经验上。

民间信仰是指民众日常风俗习惯下的宗教传统,是集体生活传承而成的宗教规范与社会活动,是汉民族最为深层的文化结构,在大传统价值意识的传播下被挤压到民间的边陲地带,成为儒释道三教的化外之民。民间信仰本质上传承远古时代的原始宗教形态,偏重在鬼神崇拜与巫仪活动,建立在神人交通的灵感思维与神话传播,也吸收了不少儒释道等宗教内涵,扩大了其信仰的形态。民间宗教是依附在民间信仰的生态环境上,二者的关系是极为密切的,不同的是民间信仰是与社会同化或交混在一起,宗教礼仪与世俗礼仪几乎是合为一体,宗教活动是深入于世俗生活之中,已成为社会群体约定俗成的文化理念与行为模式,用来实现集体生活下和谐共生的存在目的。民间宗教同样依存于社会,却偏向于儒释道

的宗教形式,有其自成体系的固定教义,以及具有发展动力的教团组织。

民间宗教可以说是介于大传统与小传统之间,或者说企图从小传统提升到大传统的文化形态,发展出自成一格的宗教体系,却被官方所排斥与拒绝,甚至视为旁门左道或邪教,强力地围堵与镇压,迫使回到民间暗中传播,既不是合法存在的儒释道,也不是混合于社会的民间信仰,在官方的严苛的取缔下成为潜伏于基层的宗教势力,在过去的政权体系中承受到某种程度的歧视,有时学者以“秘密宗教”来称呼这一类的教派,强化其非法的宗教形象,若称为“邪教”则完全否定其宗教地位,是站在官方的统治的立场,害怕其神权的宗教势力对现行政权与社会政治秩序产生任何可能性的威胁。

民间信仰与民间宗教之间是互为流动的,可以从民间信仰中强化其教义体系与组织模式,成为新形态的宗教团体,以有别于民间信仰的方式来进行社会传播,成为开宗立派的新宗教组织。同样地,民间宗教因其组织的松散与教义的开放,重新流入于民间信仰,扩大了民间信仰的宗教内涵,如台湾的王母崇拜在战后从民间宗教流入到民间信仰,依附于传统神庙的方式与民间信仰相融合,不再发展具形的宗教组织,其救劫的宗教运动消化在神明慈悲济世的文化情操之中。战后有些鸾堂也几乎褪掉民间宗教的形式,合流到神庙的民间信仰之中,鸾堂虽然有自身特殊的组织,但是在神明的崇拜上合流到民间信仰的体系之中。这种流动的现象,显示民间宗教不是采严谨式的宗教形态,重视与社会之间和谐共生的互动关系,随时可以调整自身的宗教形式来投合民众的需求。

相对传统宗教来说,民间宗教可以视为是新兴宗教,以其独立与创新的宗教模式而崛起。问题是目前学界对“新兴宗教”或“新宗教”的定义极为分歧,这牵涉到“新兴”或“新”承载着较为多元的语义问题,大约可以分成三大类:一、时间或年代上的新。二、空间或地理上的新。三、意义或内容上的新。民间宗教可以从第三类的准则来判定为新兴宗教,若从台湾的立场来说传入的新兴宗教符合第二类的准则,至少战后传入或新创的民间宗教则符合第一类的准则。民间宗教可以是新兴宗教,但是新兴宗教未必是民间宗教,有的是从其他宗教分化或综合而成的教派,不是依附于民间信仰的生态环境而产生。

就宗教史来说,“新兴宗教”一词夹带着正统与异端的争议,涉及到教派分离运动中的种种纠纷。比如基督教下各种宗教团体的分化,学者将其分成“教派”(denomination)、“分派”(sect)、“新派”(cult)三大类,“教派”是指主流教会,如浸信会、长老会、卫理公会等,彼此相互认同为同一宗教。“分派”是从教派分裂或脱离出去,当彼此关系时会有正统与异端的争执,这些分派认为自己才是正统,常以母体的宗教自居,关系好时还能相互承认。“新派”则是被主流教派视为怪异的、自创的或反常规的团体,是不被主流教会所承认的,强烈地排斥为异道。这种派别的分判也出现在其他宗教,如佛教下的教派也有“教派”、“分派”与“新派”之别,教派是指禅宗、净土宗、华严宗、天台宗等,藏传佛教原先被视为“分派”,现已被认可为教派之一,至于青海的禅定学会是被主流教派视为附佛外道,则为“新派”。

当学者将“分派”与“新派”归类为“新兴宗教”时,似乎是站在主流教派的立场,是一种不自觉的潜藏性判教行为,是传统宗教内的优势社群对新兴宗教社群的一种边缘化的行为,以巩固自身的支配地位,剥夺了其成为“正统”的宗教传统的机会,不尊重宗教团体本身的自我定位。从教派间的对立关系来区分新兴宗教是相当危险的,造成“新兴宗教”一词带有着被污名化的负面意义,是意识形态的纠葛流于各执己见的争议,强化在正统与异端的对峙之中。显示出传统宗教与新兴宗教似乎是处在对立情境下的互不兼容,甚至借助官方的统治权威强力地压迫新兴宗教的存活空间,解严前一贯道被视为邪教屡遭取缔,即是处在这样的时空背景下所造成的。

“民间宗教”与“新兴宗教”应该都是一种中立性的语词,或者是抽象性的类概念,“民间宗教”是用来泛指源起于民间生态环境下的各类宗教团体,“新兴宗教”则是用来泛指在现代社会变迁下各种创新性的宗教团体,是提出了某些新的教义或礼仪的宗教运动与宗教团体,或者整合不同的宗教内涵,展现出其因时制宜的传播特质,进而创立出具有全球性融渗特质的新宗教文化。新兴宗教是以创新的宗教形式与内涵来满足现代社会民众的多元需求,促成宗教与社会更紧密的结合,不一定是与传统宗教相对立的抗争形态,而是继承了传统宗教丰富的文化资源,不仅适应原有的文化范式,还能积极对应新时代的价值体系,在社会变革中形成新的宗教运动浪潮,建构出具有新的社会实践的宗教体系。

“民间宗教”与“新兴宗教”都是学术研究下权宜性的分类概念,实际上几乎没有宗教团体愿意自称为“民间宗教”或“新兴宗教”,也不喜欢学者称其为“民间宗教”或“新兴宗教”。不管是“民间宗教”或者“新兴宗教”都是紧扣着“宗教”而来的类概念,本质上就是“宗教”,只是以“民间”与“新兴”来说明其特殊的文化背景,但不能因此而损害其作为宗教的基本内涵。

“新兴宗教”不是指其宗教形态是崭新的,而是指能超出传统宗教原有的纯粹范畴,开辟出自身宗教文化再创造的历程,对应时代的变迁作相当程度的自我调整,以更为广泛的社会适应性,以新的宗教主张或运动形态争取到更多民众的支持与拥戴,这是其正面的信仰功能。但是当新兴宗教与世俗社会相结合,若一味地讲究与现实利益相妥协,涉入世俗领域太深,承担过多的社会责任,也会危及其终极的神圣领域,伤害到该宗教团体理想性的信仰情操与价值取向。“民间宗教”与“新兴宗教”在现代社会里教派极为纷歧与多样,但不是每个教派都具有健全的宗教体系,在发展的过程中也可能产生各个调适不良的生存困境与冲突。

教派书写与反教派书写

孙 江

(日本静岡文化艺术大学国际文化系副教授)

在西方,很早就有人称中国民间存在的各种名目的信仰结合体(以下称“教门”)为 secret sect。19世纪末,以济南为中心进行传教活动的詹姆士(F. H. James)在上海召开的新教传教士大会上报告说,山东地区存在一百种以上的 secret sect。“sect”一词源于拉丁语 secta,本义为学派、党派、说教等,有“切断”之意,在基督教语境里,指从教会(church)分离出来的团体。宗教社会学家威尔逊(B. Wilson)曾给 sect 下过一个定义:“严格意义上的教派是指这样一类团体,即,广义上这种团体产生于既有的宗教内,但是至少在宗教实践以及更广泛的社会生活里,将自我和他者区别开来。”

那么,在中国语境里,sect 所指为何呢? secret sect 译成汉语为“秘密教派”。“秘密”作为形容词表示教门所处的“地方性”状态,而教门之所以是秘密的、非公开的,根本原因在于这种“地方性”教门的内容和形式受到了官方话语的排斥。詹姆士承袭了以往传教士的基督教本位的看法,将他所认知的一百多种民间教门尽皆纳入 sect 这个模糊差异性的话语装置里。sect 至今仍被广泛使用,被作为自明的概念运用于中国语境,形成了可以谓之为“教派书写”(writing sect)的欧美中国民间教门研究的传统。

但是,当我们试图将 sect 还原于民间教门所处的历史语境时,则不难发现作为理念的、抽象的 sect 和作为实体的、个体的 sect 之间存在着一条不可逾越的鸿沟,被贴上 sect 标志的教门,在“教派书写”的历史叙述里已经被送上一条无法自我还原的不归之路。欧大年(D. Overmyer)的《民间佛教——晚期传统中国的异端教派》是“教派书写”中的名著。作者将 sect 界定为“以个人拯救为目的而自发成立的结社(association),是与较大的、既有的宗教体系(religious system)相对应而出现的结社”。从这个定义中我们不难看到威尔逊的教派定义的影子。那么,欧大年所说的 sect 对应于怎样的宗教体系呢?正如作者英文书名所表示的,sect 具体指的是“民间佛教教派”。如所周知,民间教门存在多神崇拜、教义中糅合了儒释道等诸多因素,所以,很难将欧大年所说的 sect 归入单一的“宗教体系”里。作者似乎意识到了这个问题,他将该书的中文版定名为“民间宗教教派”。这一来回避了裔出基督教的 sect 所带来的难题,但是,什么是“民间宗教”呢?在没有对“民间宗教”作出界定之前,模糊地使用“民间宗教教派”一语,似乎仍然没有解决问题。

其实,民间教门是否从儒释道、抑或“民间宗教”中离析出来,这需要根据具体情形来判断。中国和日本学者在这方面作过很多辨析。另一方面,许多教门是民间根据自身的精神需求所进行的能动性创造的产物,只是在创造过程中动员了若干儒释道等资源而已。而且,这些教门既未必都是通过切断与儒释道的关系后而形成的独立教派,也未必都是切断与“民间宗教”的联系而形成的独立教派,有些可谓

儒释道或者三者混合体的民间形态。笔者曾研究过清嘉庆十九年(1814)在山东武城县发生的一个教门案。档案中都称该案为“如意门”(或曰“一炷香”)教案。但是,仔细阅读供词发现如意门徒有虚名,与其说这里的如意门是从某一教派传承下来的,不如说是由核心人物根据如意门偈颂的片言只语再创造而成的小规模的信仰聚会。因此,面对中国 sect 内部存在的诸如此类的差异性,面对 sect 所包含的基督教的投影,有必要对“教派书写”的历史叙述进行反省。

首开“书写教派”先河的是迪德鲁特(De Groot)的《中国的教派和宗教迫害》。这部两卷本的著作反映了19世纪传教士对中国民间教门的认识水平,它是研究民间信仰/教门的重要著作。但是,从今天的立场看,该书既有真知灼见,也有不少偏见和误解,其中最大的问题在于作者是从 sect/sectarianism 的角度来观察民间教门的。由于 sect 带有“切断”之意,作者很自然地承袭了帝国权力对民间教门=邪教的诠释,把教门的历史纳入到一个由叛乱和被迫害相互交织的、绵延不断的政治叙述里。意味深长的是,传教士对佛教和道教的 sect 的民间教门的关注,背后有着传播基督教的动机。艾约瑟(Joseph Edkins)就误以为反对偶像崇拜的无为教(Wu-wei kiao)信徒可以改信基督教。殊不知,带有禅宗特点的无为教既然反对偶像崇拜,基督教的上帝崇拜自然也不在例外。明恩溥(Arthur Smith)讲述过一个名为中央门的民间教门改信基督教的故事。中央门教派活动在山东德州附近的乡村。同治五年(1866)春,该教派作为“邪教”遭到清政府的严厉弹压,核心成员或逮捕入狱而死,或被流放。据说该教派核心人物(Old Man)目睹基督教的传播和反教风潮兴起,在被捕时曾嘱咐信徒说:“如果中央教义失败了,而外国人的教义行得通的话,就加入后者。”结果,大批中央门信徒依言加入了基督教会。明恩溥强调这是基督教教义的力量。但从整个事件看,一群身处危险状态的民间教门,在领导人被逮捕、面临政府弹压的情况下加入基督教,未必就有那么纯粹的宗教动机。所谓“外国人的教义行得通”,与其说是指基督教在教义上具有优越性,毋宁说基督教这一“异端”由于有条约这一护身符的保护,比之传统的“异端”具有社会政治优势。在此不难看到,关于中国民间教门的“教派书写”所存在的问题。

纳义(Nye)从人类学对文化概念的解构——反文化书写(writing against culture)中得到启发,提出“反宗教书写”(writing against religion)的概念。他认为,在约定俗成的前提下,废除宗教概念不是可行之法,但是,可以通过对宗教的解构和使之动词化,摆脱它所凝聚的压抑性、均质性的内容。关于 religion/宗教在中国语境里的问题,这里暂且不谈。基于和纳义同样的理由,笔者认为在研究民间信仰/教门时,我们需要一种“反教派书写”(writing against sect)。所谓反教派书写,首先要揭示 sect 的非自明特质,消解与其相关的诸如秘密宗教、民间宗教以及邪教、异端等概念所带来的本质主义的历史叙述,把教门还原到具体的历史情境之中。其次,在此基础上,不仅要关注教门的历史“连续性”,更要关注教门在具体历史情境下发生的“断裂性”问题。以往关于教门的研究在前者着力甚大,成果最丰,而对后者的关注似乎不足。在笔者看来,这种反教派书写的努力可以为将来书写中国民间教门的真正历史奠立一块坚实的基石。

Written Conversations on the “Studies of Folk Faith and the Chinese Society”

Editorial notes: As an important visual angle in the studies of the Chinese society, and for its great significance to constructing the harmonious society, the folk faith is receiving more and more attention of the academia. Since the School of History and Culture of Shandong University have undertaken the subject “Studies of Folk Faith and the Chinese Society”, one of the key subjects in the National Ministry of Education, they have proceeded with the relation between folk faith and religion, made deep inquiry into the theory and method of the studies of folk faith and the Chinese society, and have achieved considerable progress. The comments provided by domestic and international scholars are part of the achievements.

Keywords: folk; faith; religion

[责任编辑 王大建 范学辉]

社群整合的历史记忆与“祖籍认同”象征： 新加坡华人的祖神崇拜

曾 玲

(厦门大学 历史系, 福建 厦门 361005)

摘 要:从宗教社会学的角度讨论海外华人的民间信仰,是目前国内学术界关注较少的课题。本文从新加坡华人的祖神崇拜切入,以新加坡蓬莱寺的六个姓氏庙为研究个案,考察跨境“分香”的祖籍神明如何在新加坡移民社会环境下“定居”即“再社群化”,与建构新加坡华人社群“祖神”的历史过程。在这一历史过程中,承载着祖籍原乡历史记忆的祖神崇拜对于新加坡华人社会内部社群认同与整合的意义,以及历经从移民时代到本土社会历史发展变迁的沉淀,“祖神”逐渐成为当代维系华人与祖籍地关系的象征符号和“祖籍认同”对象的历史演化。在新加坡华人社会发展和华人与祖籍地互动关系中,涵盖了祖籍地和移居地两方面历史记忆的“祖神”崇拜,将作为一种具有历史延续性和动态发展的文化纽带持续地发挥作用。

关键词:新加坡华人;祖神崇拜;社群整合;祖籍认同

中图分类号:K893

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0014-08

一、前 言

东南亚华人社会的历史经验显示,从中国南来拓荒的闽粤移民,几乎都与“移神”相伴随。而当闽粤移民在东南亚建构华人社会的同时,也可见到一个与“人”的世界紧密相连的“神”的世界。例如,巴素的《马来亚华侨史》载:“在描述马来亚的华侨时,我们还不能充分从人口调查表中检查出他们私人的活动,因为还有一个神鬼居住的世界。不管华人到什么地方去,这些鬼神都是随身不离的;而且在他们的生活中,与他们周边的物质世界一样的重要。”^{[1](P82)} 这显示,传承自祖籍原乡的神明信仰对于东南亚华人社会具有重要的意义。本文从新加坡华人民间信仰形态之一的“祖神”崇拜切入,以历史记忆与族群认同为理论架构,透过新加坡蓬莱寺内六个姓氏庙的研究个案,具体地考察伴随华人南移的祖籍原乡神明,如何在新加坡社会历史变迁的脉络下逐渐演化成为移民社群认同象征的“祖神”,并承担起整合社群,以及作为维系华人与祖籍地关系之文化纽带等多种功能的历史过程。

蓬莱寺建立于新加坡殖民地时代,由新加坡安溪移民社群所管理。根据新加坡安溪会馆特刊的记载,早在新加坡开埠初期,就已有福建安溪移民因避战乱南来谋生。1922 年成立的安溪会馆是该社群的总机构。安溪移民除了在城区经营五金、溪茶、食品等行业,另有不少人聚居在当时新加坡的乡村地带从事农业垦荒。伴随移民南来,20 世纪 40 年代末安溪清水岩的“清水祖师”被“分香”到新加坡。1951 年安溪侨领发动移民筹措巨资在新加坡的乡村区汤森一带建立供奉“清水祖师”的蓬莱寺,使之成

收稿日期:2005-07-23

作者简介:曾玲(1954-),女,福建莆田人,厦门大学历史系教授,博士生导师,研究方向为东南亚华人社会文化。

基金项目:本文为 2005 年国家社科基金项目“海外华人宗教信仰研究:东南亚华人民间宗教之建构与现状”的成果之一,项目编号:05BZJ017。本文有关新加坡华人社会的田野研究得到了新加坡李氏基金的资助,特此致谢!

为安溪移民共同膜拜的庙宇和安溪会馆之外的另一个联络中心。

1985年,蓬莱寺受新加坡政府发展计划的影响搬迁并重建。在筹建新庙过程中,由祖籍安溪蓬莱镇不同村落的六个宗亲社群管理,供奉来自他们祖籍神明的六个姓氏庙加入组成新蓬莱寺,于1991年初落成于新加坡后港。这六个姓氏庙是:柯氏的“祥福亭”、廖氏的“水口宫”、张氏的“名山宫”、李氏的“普庵宫”、刘氏的“慈济堂”、林氏的“中亭庙”等。

笔者从2001年开始到该庙实地调查与访问。2002年6月和2003年10月,笔者两次随新加坡华人到其祖籍地安溪蓬莱镇作田野调查。2004年1月,笔者再次来到新加坡蓬莱寺作研究,并参与该年正月初六的清水祖师神诞活动。本文根据田野考察和相关的文献资料,主要讨论两个问题:其一,跨境“南移”的祖籍神明在新加坡社会脉络下“定居”与建构社群“祖神”的历史过程,祖神崇拜对于华人社群整合与认同的意义;其二,历经新加坡从移民时代到本土社会发展变迁的历史积淀,新加坡华人社群之“祖神”成为维系当代华人与祖籍地关系的象征符号和“祖籍认同”对象的历史演化。

二、祖籍神明“南移”:跨境“分香”与祖籍地记忆

在中国区域社会史的研究中,传统民间信仰对于建构地域社会结构具有重要的意义^[2]。中国传统民间信仰一个基本特征是对“香火”的注重。因为“香火”具有“纵向性”的沟通功能,其灵力透过“分香”可以纵向地贯通起来^{[3](P199-200)}。经由“分香”或曰“刈火”的神明,成为了“人间的行政等级体系的翻版”,由此“分香”及其代表的地域性组织便发展了出来^{[3](P177-178)}。一些学者甚至认为,这样一种地域空间的等级秩序体现了中国大区域的“象征一体性”^{[3](P198)}。

伴随闽粤移民而“南移”东南亚的祖籍神明,也经历了一个“分香”的过程。不过,中国海外“移神”的“分香”呈现出空间上的“跨境”特征,这直接影响和制约中国海外“移神”的方式、过程与功能。以下笔者以新加坡蓬莱寺内六个姓氏庙为个案具体讨论。

田野研究资料显示,新加坡蓬莱寺内六个姓氏庙的神明,基本上是由安溪移民以各种方式相继分香到新加坡。例如,据新加坡柯氏公会前副会长柯先生和其祖籍地安溪蓬莱魁头村村民的回忆,祥福亭供奉的“周府大人”是柯先生的母亲20世纪40年代末在家乡将“分身”经厦门乘海轮“抱来新加坡”^①的。普庵宫供奉的“章三相公”是蓬莱寺现任董事长李先生的叔叔先把“金身”从家乡抱到广州,再由他另一位叔叔接着从广州乘飞机抱来新加坡^②。中亭庙供奉的“邢府大人”,是年近八旬的林先生祖父在民国初从家乡庙宇包一包香灰而“分炉”到新加坡^③的。名山宫供奉的“朱、邢、李”,则是经由宗亲南移时用木箱背来的“分身”^④。

这些跨境“分香”的神明,承载了许多安溪移民祖籍原乡的传说和记忆。例如有关这些神明在祖籍原乡的地理方位,许多祭拜者特别是第一代移民多较为清楚,并在有关的场合将这些信息传给本社群。如廖姓的水口宫位于“唐山村口”;刘姓的慈济堂在“唐山家乡岭美村的隔壁蔡氏地界的哪头庵”等。另外,有关于祖籍地的社会经济状况、宗族组织演化、村落历史发展,以及传统文化习俗等信息,也透过与祖籍神明相关的传说而在安溪移民中流传。例如,李氏普庵堂的章三相公“在唐山是供奉在村口的庵堂”。历史上该村落所处的地带虎患甚多,但因有章三相公,所以李氏村落从未出现过虎患。另一尊来自祖籍原乡的董公真人在“唐山是医神,医术非常灵验,救活许多村民”。他身上的袈裟除了在家乡,别处绝无仅有等等^⑤。再如廖氏的水口宫,据说在唐山该村原属黄姓村民,后因廖氏族人进入并逐渐发展壮大,迫使黄氏迁移他乡。黄氏族人迁出之后,留下水口宫和黄二大使,成为全村人共同祭拜的神

① 2003年11月21日笔者在福建安溪蓬莱镇所作的访谈资料。

② 2004年1月15日笔者在新加坡宪利无线私人有限公司办公室对公司执行董事李先生所作的访谈。

③ 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺与林先生所作的访谈。

④ 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺与刘先生所作的访谈。

⑤ 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺与李先生所作的访谈。

明^①。另有张姓的慈济堂,位于祖籍地安溪蓬莱岭美村相邻的哪头庵。岭美村是一个蔡姓人的村落,历史上曾与周边的苏、温、杨、张等族人发生宗族械斗。后来他们从龙海白礁分香(炉)保生大帝来哪头庵建慈济堂供奉,由苏、温、蔡、杨、张诸姓共同管理,各姓每三年轮流一次主持祭拜^②。

从以上口述资料,可以看出祖籍神明“南移”在方式与功能上的一些特征:

第一,跨境“南移”东南亚的华人祖籍神明,其“分香”方式和过程,缺乏原乡“集体进香”的环节,基本上是移民个人的行为。明清以来,大多数闽粤人南移东南亚,主要经由在“南洋同族或同乡的经验与协助”而实现^{[4](P51-52)},并非由国家主导的整体移民。与移民相伴随的“移神”,其“香火”就由这些移民以各种方式带到了东南亚。

第二,跨境“分香”到海外的祖籍神明,具有整合移民社群的功能。Hutchinson and Smith 提出,族群特征是在于共同分享传说和历史记忆,由共同的原乡、祖先或文化所强化的一种归属感^③。这些“南移”的神明所承载的祖籍地历史记忆在所属社群的流传和被强调,起着加深或唤起移民之间“祖籍认同”的作用,从而促进移民时代华人社群之整合。

第三,伴随上述“移神”方式而来的是“分香”功能的改变。在移民的祖籍原乡,神明的“分香”或“刈火”通常与一个向地方性庙宇“进香”仪式过程相联系,其目的在于“建构了一幅由各级地方中心构成的等级秩序的地图”^{[3](P199)}。而当祖籍原乡的神明跨境“分香”后,即脱离了原有的社会文化脉络体系,在此情况之下,它已无法承担建构和发展出中国本土“地域性的组织”的功能,转而与华人移民在移居地社会与文化结构的建立联系在一起。

三、祖籍神明“定居”:建构整合华人社群的“祖神”

当闽粤人脱离祖籍地的社会文化环境移民东南亚,在移居地重建其社会结构与文化形态之同时,伴随闽粤移民而来的“移神”也经历了一个在移居地“定居”与重建神明系统的历史过程。

1. “南移”祖籍神明的再社群化与社群“祖神”之建构

离开原乡的祖籍神明“南移”后,其在新加坡“定居”的首要任务就是重新进入移居地的华人社会。透过华人社群的主导与运作,这些“南移”的神明历经了一个“再社群化”的历史过程。

第一,以社群的力量建立神明“新家”。

如前所述,中国的海外“移神”大多是华人移民的个人行为。因此,这些伴随闽粤人“南移”的神明,最初多被安置在“移神”者家中设立的神龛中供奉。南来拓荒的华南移民在异国他乡的艰苦创业需要超自然的神明力量。因此来自同一祖籍地缘或姓氏血缘的移民就会慢慢以此神龛为中心而聚合。当南来的华人移民人数不断增加并聚合,社群已有一定的经济实力,该社群侨领通常会发动所属成员筹款募捐建庙,将神明从移民个人设立的神龛迁移到社群修建的庙宇中^[5]。当社群建立并管理庙宇,祖籍神明在移居地的“再社群化”就跨出了重要的一步。

从蓬莱寺内六个姓氏庙宇的情况看,受华人移民的经济实力、社群整合等因素的制约,“南移”的祖籍神明在“移居地”有三种不同形态的“新家”:

其一,重建祖籍地庙宇。例如林姓的中亭庙。在殖民地时代,来自福建安溪蓬莱大垵村的林氏移民主要聚集在新加坡汤申乌桥一带垦殖,人数大约有一千多,占当地人口30%左右。当19世纪中叶一批批“大垵林”移民新加坡,一些原乡神明也随之“南移”,最初被安置在乌桥乡亲的“阿答”屋中。后来该社群侨领林拱河等人发动宗亲筹款,在乌桥再建了一座与祖籍地同庙名的“中亭庙”,将“南移”的祖籍

① 2004年1月13日笔者在新加坡南洋廖氏公会对该会会长廖荣业、总务廖祥江的访谈资料。

② 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺与张先生所作的访谈。

③ Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds.), *Ethnicity*, New York: Oxford University Press, 1996, P6-7. 转引自蔡志祥《汕头开埠与海外潮人身分认同的建构:以越南西贡堤岸市的义安会馆为例》,载李志贤主编《海外潮人的移民经验》,新加坡潮州八邑会馆、八方文化企业公司2003年版。

神明从“阿答”屋中迁移到新建的乌桥“中亭庙”中供奉^①。

其二,再建新庙宇。例如刘姓的名山宫,在刘姓祖籍原乡并无此庙。该宫最初建立于殖民地时代,建庙者是祖籍安溪的林、苏、张、刘四姓移民。宫内设有四个神龛,分别供奉四姓祖籍原乡神明。“名山宫”庙名是新加坡一位华校老校长根据四姓移民所聚居和庙宇所在的芽笼芭山状而起的名字。1985年名山宫因新加坡市镇建设而迫迁,刘姓将所属神龛撤出,迁往新建的蓬莱寺合炉,但仍采用“名山宫”庙名^②。

其三,仅设神龛没有庙宇。另有一些华人移民社群因各种因素,无能力为“南移”的祖籍神明建庙。例如柯氏的祥福亭。自20世纪40年代祖籍神明的分香到新加坡后,一直供奉在以祖籍安溪蓬莱人为主要成员的新加坡五金公会四楼天台上的神龛中,直到1991年祥福亭才从五金公会迁移到新建的蓬莱寺^③。

再以廖姓水口宫为例。“移居”新加坡的祖籍原乡神明“廖府大人”原本供奉在杨厝港乡亲住家的神龛中。1987年该地段被新加坡政府征用,一些廖氏宗亲提议将“廖府大人”迁入南洋廖氏公会会所内供奉。此时恰逢蓬莱寺筹建联合新庙,水口宫便迁入合炉^④。

上述祖籍神明在新加坡的“新家”形态虽然不同,但移民社群参与或主持“新家”的建构却是相同的。通过社群的力量,原本由移民“分香”而来的祖籍神明重新被赋予社群色彩。祖籍神明的再“社群化”,是跨境“南移”的神明在移居地重新进入华人社会、进而建构社群“祖神”的重要一步。

第二,整合祖籍神明。

整合“南移”的祖籍神明,是建构华人社群“祖神”的另一重要环节。以廖氏水口宫为例。廖姓是安溪蓬莱虎头善益回龙(能)村的大姓。该村落基本上是一个单姓村。村落中有三个较重要的庙宇:一个是水口宫,供奉主神黄二大使,属全村人所有;另有回龙(能)宫,主神曾府大人;再一个是庵堂,主神为廖府大人。前一个庙宇主要属5房、4房和长房;后一个庙宇则主要属2房和3房。当廖氏移民南来拓荒,祖籍原乡主要的神明“廖府大人”、“曾府大人”、“黄二大使”等也随之跨境“分香”,被供奉在新加坡建立的水口宫,并以廖府大人作为主位神供奉在神龛正中。有关廖府大人的“金身”照片与供奉状况也载入了南洋廖氏公会的特刊中^⑤。这样,新加坡水口宫整合了祖籍地三座庙宇中主要的神明,因而成为新加坡安溪廖氏移民的凝聚中心。

第三,从祖籍神明到华人社群“祖神”。

历经了上述的“再社群化”,“南移”的祖籍神明逐渐向新加坡华人社群“祖神”转变。而这种转变的主要体现在华人对“祖神”特性的诠释。

根据笔者的初步考察,“南移”新加坡的华人祖籍神明大致可以分成两大类。一类是祖籍原乡认定的“祖神”。这类“祖神”,大多是闽粤宗族开基祖先的护卫神,或是开基祖先祭拜的神明。例如中亭庙供奉的顺平圣侯“随我祖佛孙公来大垵开族,故称为大垵祖佛”^⑥。另一类是普遍流行于闽粤的各种民间信仰。如王爷信仰;保生大帝崇拜、清水祖师崇拜;以及一些村落特有的神明,如“章三相公”、“风雨圣者”等等。而在这两类神明中,后一类要远多于前一类。由此可见,祖籍原乡所认定的“祖神”有特定的内容和意义,并非所有“南移”的神明都是“祖神”。

而在新加坡,华人对于历经“再社群化”的“祖神”有新的诠释。例如,在安溪蓬莱魁头村,当地有昭

① 《新加坡安溪大垵林氏宗亲会及中亭庙简史》,载《雪隆安溪蓬莱寺大垵林氏家族会庆祝成立及大厦落成开幕典礼纪念特刊》,雪隆安溪蓬莱寺大垵林氏家族会1999年印行;2004年1月27日笔者在新加坡蓬莱寺对新加坡安溪大垵林氏宗亲会理事会林进强、林添和、林锻炼的访谈。

② 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺对刘连生的访谈。

③ 2002年12月20日笔者在新加坡柯氏公会与柯长源所作的访谈。

④ 《南洋廖氏公会庆祝新大厦落成及成立八十五周年纪念特刊·会务顾问良海献词》,南洋廖氏公会1996年内部刊行。

⑤ 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺与廖荣业先生所作的访谈。

⑥ 《雪隆安溪蓬莱寺大垵林氏家族会庆祝成立及大厦落成开幕典礼纪念特刊》,雪隆安溪蓬莱寺大垵林氏家族会1999年印行。

显宫、洲月庙、邱城庙等庙宇,供奉七王爷等许多神明。在这些神明中,当地认同为“祖神”只是“四公真仙”和“大使、二使”^①。而在新加坡“魁头柯”的祥福亭,并无供奉祖籍地的祖神“四公真仙”等,而视“周、朱、齐”三王爷为“祖神”。

新加坡华人对“祖神”的诠释还表现在其他一些方面。例如,安溪“大垵林”的“祖佛”供奉在忠义庙,新加坡“大垵林”的“祖神”则被供奉在中亭庙。另一种情况是祖神位置的调整。例如安溪水口宫以“黄二大使”为主神,当地最热闹的民间宗教活动是为黄二大使和曾府大人作神诞。新加坡的水口宫则将“廖府大人”置于神龛正中,作为新加坡安溪廖氏认同的“祖神”^②。

很显然,对于何谓“祖神”,新加坡华人与祖籍原乡在诠释上已经有了差异:

第一,祖籍原乡的“祖神”与新加坡华人的社群“祖神”,二者虽然都称为“祖神”,但前者是指与宗族祖先有关的神明,后者则是泛指从祖籍原乡“南移”的神明。前者的“祖”,特指祖籍地的“开基祖先”,而后的“祖”则泛指华人的“祖籍地”。

第二,与华人祖籍地开基祖先相联系的“祖神”,承载着祖籍地社会历史变迁的内涵;而新加坡华人的社群“祖神”,则承载着新加坡社会变迁和华人在移民时代社群整合的历史记忆。

2. 凝聚和整合华人社群的祖神崇拜

在殖民地时代,“祖神崇拜”的基本功能是作为“祖籍认同”象征来凝聚与整合华人移民社群。

“祖神崇拜”能够承担整合功能的奥秘,在于它与一般民间信仰形态不同的亦祖、亦神特征。由于源自华人祖籍地、并承载许多祖籍地的历史记忆,因此,“祖神”在作为“神明”的同时也在某种程度上具有“祖先”的意涵。“祖神”所具有的亦祖、亦神双重特征,使之能在新加坡华人社会的建构中,成为一些以祖籍地缘与姓氏血缘相结合为组织原则的宗亲会的文化纽带。例如,新加坡官山呈美陈氏公会由供奉祖神“仙祖公”的神坛发展而来^③。新加坡南安罗溪公所的前身是未经正式注册的“奉祀故乡祖佛的芦川公所”^④。新加坡西林孙氏同乡会以“祖神”“风雨圣者”为认同对象^⑤,澄海渔村蔡氏同乡会凝聚宗亲们的“祖神”是“福圣公妈”等等^⑥。在这类宗亲会,亦神亦祖的“祖神”作为“祖籍认同”的象征而承担起整合宗亲社群的功能。

另一类以“祖神崇拜”凝聚与整合华人移民的组织是姓氏庙。与上述以“祖神”为认同象征的宗亲会相比,姓氏庙宇的管理成员亦基本上具有相同的祖籍地缘和姓氏血缘。两类组织的区别在于,“祖神认同”的宗亲会,其成员主要是流动性较大的华商,多设在新加坡的城区。而供奉“祖神”的姓氏庙宇,则主要建在华人移民聚居垦荒的乡村地带。本文所研究的六个姓氏庙,亦属于这一类型。和会馆等其他殖民地时代的华人社团一样,乡村区的“祖神庙”是联络、团结与照顾南来的闽粤移民的一个中心。除了安置新来的移民,让他们有暂时的安身之外,不少姓氏祖神庙也兴办学校,为移民子弟提供受教育的机会。例如,殖民地时代的安溪社群在乡村区兴办了15所学校。这些学校基本上都是由祖神庙的董事会兴办和管理。学校学生中的安溪移民子弟占有的比例从45%至80%不等^⑦。在本文考察的六个姓氏庙宇中,水口宫曾兴办私塾,请家乡的老师来执教。中亭庙亦曾兴办三所小学,其中新民学校和中立学校在殖民地时代的新加坡具有较大的规模^⑧。

综上所述,在不同于祖籍地的新加坡殖民地时代的社会脉络下,“跨境”“分香”的祖籍原乡神明从形态到功能上都发生了程度不同的变化。在这一历史过程中,来自“唐山”的祖籍原乡神明“再社群

① 2003年11月22日笔者在安溪蓬莱魁头村所作的田野调查。

② 2004年1月18日笔者在新加坡后港蓬莱寺与廖荣业先生所作的访谈。

③ 《简说筹置会所经过》,载《新加坡官山呈美陈氏公会35周年及自置会所双庆纪念特刊(1963-1997)》,新加坡官山呈美陈氏公会1997年出版,非卖品。

④ 《本公所史略》,载《新加坡南安罗溪公所庆祝成立六十周年纪念特刊》,新加坡南安罗溪公所1997年出版,非卖品。

⑤ 《西林孙氏同乡会》,载《新加坡潮州八邑会馆成立六十周年纪念》,新加坡潮州八邑会馆1989年出版,非卖品。

⑥ 《澄海渔村蔡氏同乡会》,载《新加坡潮州八邑会馆成立六十周年纪念》,新加坡潮州八邑会馆1989年出版,非卖品。

⑦ 《邑人对新加坡教育之贡献》,载《新加坡安溪会馆金禧纪念特刊》,新加坡安溪会馆1972年出版,内部发行。

⑧ 2004年1月27日笔者在新加坡对新加坡安溪大垵林氏宗亲会理事的访谈资料。

化”,转变成为整合华人移民的“祖神”,而再建的“祖神”庙宇则成为华人移民联络和凝聚的中心。换言之,社群“祖神”的建构过程亦是华人移民整合的历史过程。

四、“祖神寻根”:当代新加坡华人的“祖籍认同”

“祖神崇拜”源自华人祖籍地,虽然历经“跨境”、“分香”,以及在新加坡社会脉络下重新建构的历史过程,但它与祖籍原乡的神明系统仍具一脉相承、无法割断的“神缘”。20世纪七八十年代以来,当出现全球经济朝向一体化发展,中国改革开放和迅速崛起,以及中国和东南亚各国重建正常经贸与外交关系等的新形势,涵盖了祖籍地和移居地两方面历史记忆的“祖神”崇拜成为了维系当代包括新加坡在内的东南亚华人与祖籍地关系的一条重要历史文化纽带。

以下笔者以新马安溪“大墩林”中亭庙在1995年和2000年两次举办“祖神寻根”活动和新加坡蓬莱寺姓氏庙几位负责人的口述访谈资料,具体地讨论当代新加坡华人的“祖籍认同”与“祖神”崇拜。

根据新加坡新蓬莱寺中亭庙理事会提供的资料^①,祖籍福建安溪大墩村的林氏宗亲(其自称“大墩林”)主要分布在新加坡、马来西亚、印尼、菲律宾、缅甸仰光、中国台湾等地。由于历史原因,新、马两地的“大墩林”宗亲联系较为紧密。20世纪80-90年代以来,在华人不断回返祖籍地的热潮中,新、马两地的中亭庙于1995和2000年共同组织了两次“大墩林”宗亲回返“乡里”的活动。

1995年新、马“大墩林”宗亲返乡是为了参加“乡里”庆祝“大墩林”族谱重修完成和祭祖大典。新加坡的中亭庙组织了100多人于当年农历八月初十抵达祖籍地。马来西亚则有300多位“大墩林”宗亲在八月十五从吉隆坡飞抵。2000年新、马“大墩林”返乡则是为中亭庙重建竣工之事。安溪蓬莱大墩村林氏的中亭庙在“文革”期间已基本被破坏。20世纪90年代新、马中亭庙在海外“大墩林”宗亲中筹集款项,与安溪的“大墩林”组成筹建委员会重建中亭庙。中亭庙重建开始于1999年,至2000年竣工。当年农历九月十八,筹委会举办新庙开光和“朱、邢、李”“进主”仪式。为此,新、马两地的中亭庙再次组织数百位“大墩林”宗亲飞抵祖籍地参加盛典。

在以上的两次活动中,新、马两地的中亭庙以“祖神寻根”动员和号召新、马两地的“大墩林”宗亲回祖籍地探亲、祭祖、旅游或从事经贸活动。所谓“祖神寻根”,即抱着新、马两地“大墩林”宗亲共同的“祖神”往返祖籍地。在活动举办前,中亭庙告示新加坡的“大墩林”宗亲,将把供奉在庙里的“子龙公”、“朱、邢、李”四尊祖神抱回祖籍地省亲。2000年农历九月十八,新加坡安溪“大墩林”一行100多人飞抵福建厦门国际机场。不过他们并没有直接回到安溪“乡里”。根据来自祖籍地的传说,安溪蓬莱大墩村的“朱、邢、李”三王爷是由南安洪濂玉湖“分香”而来。因此,新加坡安溪“大墩林”在抵达厦门机场后,先抱着四尊神明乘大巴来到南安洪濂玉湖让“祖神”寻根。第二天再从南安到大墩村“乡里”。在往后的两个星期里,大部分新加坡“大墩林”宗亲在“乡里”祭拜先祖,探亲访友,参加一系列仪式与活动。与此同时,新加坡蓬莱寺中亭庙的“祖神”则被供奉在“乡里”重建的中亭庙中,与祖籍神明“会亲”。两个星期后,新加坡“大墩林”宗亲和伴随他们而来的四尊“祖神”告别“乡里”回返新加坡。

为什么要借助“祖神”寻根呢?中亭庙理事们认为,他们这样做可以满足新加坡安溪“大墩林”不同世代“祖籍认同”需求:对第一代新加坡安溪“大墩林”来说,南移的“乡里神明”承载了他们认同祖籍乡土的情怀和他们在移民时代艰苦创业与社群建构的历史记忆。而对当代年轻的“大墩林”来说,由于时代变迁和1965年建国后新加坡政府推行英文教育等因素的影响,他们中的许多人已不谙中文和祖籍方言,对中华文化和祖先血脉根源逐渐淡化。如果说在他们生活中还有什么内容与安溪“乡里”相关联的话,大多也是从祖父辈延续下来的有关祖籍地祖先和神明等的传说。而在这些内容中,新加坡中亭庙和所供奉的“祖神”无疑是最重要的。因为这是新加坡和中国安溪“大墩林”之间唯一的联系纽带。因此,

^① 2004年正月初六中午11时,新加坡安溪大墩林氏宗亲会在新加坡安溪蓬莱寺为笔者举行了一个小型座谈会。出席座谈会的有:宗亲会理事长林育忠先生、正司理林进强先生、副司理林添和先生、理事林锻炼先生。以下有关新、马安溪蓬莱“大墩林”组织的“祖神返乡”与祖籍地寻根活动,均来自这次座谈会的内容。

只要有新加坡中亭庙和“祖神”存在,并透过这条纽带与祖籍“乡里”的“大境林”联系起来,就有可能唤起新加坡“大境林”与祖籍地血脉联系的历史记忆。

为了进一步讨论“祖神”作为华人“祖籍认同”象征的重要意义,以下笔者再以蓬莱寺姓氏庙几位负责人人生经历中与“祖神”有关的口述资料来阐述之。

李先生是2004年蓬莱寺董事部主席,也是李姓普庵宫的受托人。李是第二代华人,他的父亲从中国安溪蓬溪村南来新加坡谋生。李在新加坡出生,受中、英文教育,从商。在1994年之前,李从未回过中国。当他很小的时候,父亲曾做过“祖神”董公真人的炉主。不过他当时对祖籍“乡里”和父辈文化并没有太多的关注和兴趣。20世纪80年代,蓬莱寺正在筹建新庙,他受宗亲和乡亲推举接手“祖神”之事,开始试图去了解父辈移民的历史和过程,思考“祖神”对李氏宗亲、对安溪乡亲,乃至对新加坡华人社会的意义。1994年,他第一次回到安溪蓬溪村“乡里”。作为第二代华人,他对笔者谈到他回唐山有两个目的:“回唐山去看看,看父亲移民所走的路,看乡里的董公真人和章三相公是什么样子,希望知道自己的根源之所在,知道自己是什么人。”对于参与新加坡的“祖神”事务和回乡祭拜“祖神”意义,李告诉笔者,这有助于确认他在新加坡华人社会尤其是安溪社群里的李氏身份和认同,也因此认识更多安溪李氏宗亲和安溪乡亲。这对扩大他的人际网络和商业活动网络有帮助。换言之,在新加坡的社会舞台,他的“祖籍认同”与“祖神”崇拜具有更多现实的功能。说到“祖籍认同”与中国的关系,李先生一再强调他更多地是想了解自己“从哪里来”,“当孩子问起这些问题时,我不会因答不上来而尴尬”。当然,他也提到在回乡祭祀祖先和“祖神”的过程中,如果有机会,他也会进入中国市场,毕竟他是一个商人。但李一再对笔者强调“这决不是我回乡里的根本原因和动力”^①。

刘先生是第三代移民,其祖父辈从安溪蓬莱美滨村南来新加坡谋生。父亲和他都出生于新加坡,他在新加坡接受中小学教育。在20世纪80年代以前他从未回到祖籍乡里。1980年他作为炉主参与蓬莱寺名山宫活动。从前辈的口述中,他得知“名山宫”至少已存在了80年,供奉的祖神“朱、邢、李”是宗亲用木箱背来的。参与“祖神”的活动,使他对祖籍地和祖神的原貌产生极大兴趣,并成为推动他回乡的动力。从1997年开始到2000年,他四次回返“乡里”,其中一个重要的原因就是去看看祖籍地的“祖神”。1998年,他带领40多位刘姓宗亲回乡,了解中国和“乡里”的情况^②。

张先生的祖籍是安溪蓬莱镇岭美村。与刘先生一样,张也是第三代华人,其祖父辈开始移民新加坡,父亲和他均在新加坡出生。移民第三代的张先生在1984年以前从未到过“乡里”,对祖籍原乡的地理和乡亲都很陌生。1978年,他参与蓬莱寺张姓祖神庙的管理工作,开始对祖籍原乡历史社会文化等问题感兴趣,希望能够回乡看看真正的“祖神”。1984年他作为安溪会馆的副总务带领会馆南音团到侨乡泉州表演。在泉州侨办侨联的热情安排下,他第一次回到“乡里”安溪蓬莱镇岭美村。他在家乡找祖先坟墓,祭拜祖神,还设立岭美小学教育基金,1988年他在岭美村开办全安溪第一个英文班,教育家乡孩子。他也捐钱修建了“乡里”的舟月庙和慈济堂^③。

以上几位新加坡华人生的人生经历虽然不尽相同,但他们都是在新加坡土生土长、对祖籍原乡和中华文化缺乏感性了解的华南移民后代。在20世纪80-90年代东亚和东南亚社会变迁的新形势下,他们透过“祖神”认识祖籍地的历史文化传统,进而重建与祖籍地的社会与文化联系。

总括以上所述,维系当代新加坡华人与祖籍地关系的一条重要文化纽带,是建立在“祖籍认同”基础上的“祖神”崇拜。而新加坡安溪人重建与祖籍地的社会文化联系的实践显示,包括新加坡在内的当代东南亚华人“祖籍认同”的内涵更多地体现在文化价值的层面,是一种对“血脉根源”的认同与追寻。而经由“祖神”崇拜而确认的其在文化上的“祖籍认同”,无疑是一条重要的途径。

① 2004年1月14日,笔者在新加坡森林广场一个咖啡厅对李先生所作的访谈。

② 2004年1月19日,笔者在新加坡蓬莱寺与刘先生所作的访谈。

③ 2004年1月20日,笔者在新加坡蓬莱寺与张先生所作的访谈。

五、结 语

本文的研究显示,伴随华南移民的南来拓荒,华南乡村的一些神明也“南移”新加坡。当这些神明被跨境“分香(或分炉)”到移居地时,与祖籍地相关的社会经济文化信息也随之传入,成为华人移民对祖籍地的历史记忆。这些历史记忆的内容随着社会发展和变迁,不断地在所属社群中流传与被转述,起着加深或唤起社群成员之间“祖籍认同”的功能。在这个意义上可以说,从祖籍地传承到新加坡的“祖神”,在某种程度上承载了“祖先”的意涵。

跨境“分香”的祖籍神明在脱离了原有的社会文化环境后,在新加坡的社会环境条件下经历了一个“定居”即“再社群化”的过程。这个过程亦是华南移民在新加坡殖民地社会脉络下重新整合的历史过程。在这一历史的演化中,源自华南村落的各类神明和开基祖先的祖神,经过在形态和功能上的许多重要调整,转化为新加坡移民社群的“祖神”,并作为所属社群认同的象征而扮演整合该社群的重要角色。

二战后新加坡结束殖民地时代进入本土社会,新加坡华人也转变身份认同从移民变成新加坡公民。伴随时代的发展,社会的转型,在移民时代建构的社群“祖神”历经 1819 年新加坡开埠华人南移以来近两个世纪的社会历史文化积淀,逐渐演化成为维系华人与祖籍地关系在文化价值层面的象征符号和“祖籍认同”的对象。

综上所述,由于新加坡华人的“祖神”崇拜涵盖了祖籍地和移居地两方面历史记忆,因此,在新加坡华人社会发展、华人与祖籍地互动关系的历史演化中,“祖神”崇拜作为具有历史延续性和动态发展的一种文化纽带,将能持续地发挥重要的作用。

参考文献:

- [1] 巴素. 马来亚华侨史[M]. 刘前渡译. 槟榔屿光华日报创刊十四周年纪念. 光华日报有限公司, 马来西亚, 1950.
- [2] 郑振满, 陈春声. 历史信仰与社会空间[M]. 福州: 福建人民出版社, 2004.
- [3] 王铭铭. 走在乡土上: 历史人类学札记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [4] 陈达. 南洋华侨与闽粤社会[M]. 北京: 商务印书馆, 1938.
- [5] 曾玲. 华南海外移民与宗族社会重建[J]. 世界历史, 2003, (6): 78-85.

Historical Memory of Social Integration and Emblem of “Ancestral-home Identity”:

Worship of “Ancestral-home Deities” of the Singapore Chinese Society

Zeng Ling

(Department of History, Xiamen University, Xiamen, 361005, China)

Abstract: Using the Six-Surnames Shrine in the Penglai Temple of the Anxi society in Singapore as a case study, this essay examines the worship of these deities among Singapore Chinese. First, it outlines the historical process whereby individual migrants “took incense from the home shrine” across territorial boundaries (that is, took their deities with them), so that these deities “settled down” in a new place, establishing a distinctive form of worship distant from but nonetheless linked, through the deity, to the migrants’ ancestral home. Second, it considers the significance of the worship of these “ancestral-home deities” (zushen) for the social integration of Singapore Chinese. Finally, it traces how, in the course of social development and change, ancestral-home deities gradually evolved into symbolic markers linking overseas Chinese to their ancestral home, providing a focus for the expression of native place or ancestral-home identity (zujia rentong). Thus, by encompassing historical memories of both the ancestral home and the site of overseas migration, worship of ancestral-home deities played an important role in the integration of Singapore Chinese and in the ongoing relationship between the overseas Chinese and their ancestral homes.

Keywords: ethnic Chinese in Singapore; worship of “ancestral-home deities”; social integration; ancestral-home identity

[责任编辑 王在建 范学辉]

特约评论人语

王育济

(山东大学历史文化学院教授)

关注民间文化与民间信仰,重视民间文化的田野调查,为山东大学的学术传统之一。肇始于20世纪60年代的义和团民间资料调查,长达四十余年,三百多名师生的足迹遍及冀鲁豫数省,获得了民间宗教与义和团的起源等方面的资料百几十万字。2000年结集出版的《山东大学义和团调查资料汇编》(路遥先生主编),已成为“义和团研究领域中最宝贵的口传资料”。与此并峙,路遥先生积十余年之功,独立完成的《山东民间秘密教门》,更是被公认为“二十世纪规模最大的中国民间秘密教门的田野调查”。近年以来姜生、刘平、谭世宝、胡新生、马新、胡卫青、叶涛等中青年学者,借助文化人类学、民俗学、宗教学等学科的理论方法,拓展了历史学的研究视野,对中国民间的宗教伦理、巫术、江湖信仰,以及乡村、里坊、侨民社区等基层社会予以独特的关注和精细的个案研究,对中国民间的社会生活与精神信仰进行了系统的梳理与诠释。他们卓越的学术建树,将前辈奠基的学术优势伸展到了更为广泛的领域。

2004年岁末,山东大学在与北京大学、南开大学、华东师范大学、四川大学和厦门大学等九所高校的竞争中,又获得“民间信仰与中国社会研究”这一国家重大招标课题。这既是一个固本开新的醒豁起点,又是汲纳海内外学者共图宏远的莫大机缘。于是,在首席专家路遥先生的主持下,有了围绕着这一课题所召开的两次学术会议,以及刊发于本期《人文前沿》专栏中的数篇笔谈和专论。

编辑部将本期《人文前沿》命名为“民间信仰与和谐社会”,这与诸位学者所担课题之名称略有不同。此中“话语”的微调,既凸显了民间信仰与制度化宗教、社会变迁、社会转型和社会治乱等重大问题的紧密关系,又凸显了民间信仰贯通中国“昨天”、“今天”和“明天”的筋络功能,其荦荦大者,或如姜生教授所言:“为我们的民族文化寻找一个逻辑系统,能够让人们理解我们如何走到今天,我们的文化曾经如何走过。”更需指出的是,以“和谐”关联“民间信仰”,确实触及民间信仰的“原生底色”,其学术指向和问题意识大有发人深省者——

以往有关民间信仰的研究,更多关注的是“民间信仰对政权的冲击”和“敌对”,以至于一部民间信仰史,往往成了一个由“叛乱和被迫害相互交织的、绵延不断的政治叙述”。事实上,正如本栏目中诸位作者都已意识到的,“民间信仰及民间宗教在政治上的性质从来都不是单向度的”,如果不是仅仅局限于王朝的兴亡,而是从整个传统社会的“长期稳定这一角度看”,应该承认“民间信仰是起了非常重要的作用”。民间信仰作为“社会群体约定俗成的文化理念与行为模式”,从来都是“用来实现集体生活下和谐共生的存在目的”。所以,在民间信仰的研究中,首先消除诸如“邪教、异端等概念所带来的本质主义的历史叙述,把教门还原到具体的历史情境之中”,不但是重要的,而且是必须的。说到底,人们可以用“五花八门”、“形形色色”来形容民间信仰的驳杂与繁夥,也可以惊悚于民间信仰在社会动荡中的巨大能量,但一旦还原到民间信仰的“底色”,就不能不承认,“公正、生存、安居、乐业、财富、健康、长命、消灾、避祸”,这样几个有限的字眼,就足以概括几乎所有民间信仰的精神诉求。而这样的一些诉求,又几乎无一不是构建和谐社会的“基本因子”。

春秋时期伦理政治价值观的转向

王 杰

(中共中央党校 哲学部, 北京 100091)

摘 要:春秋时期是社会政治结构发生大变革、各种矛盾冲突不断产生的时代,是殷周以来天命神权政治向伦理政治逐渐过渡和转向的时代。春秋时期伦理政治价值观的转向主要表现在殷周神权政治价值观的崩解、重人事轻神事,思想变迁与价值转向及民本论,奠定儒家民本主义思想基石三个方面。

关键词:神权政治价值观;神事;人事;民本思潮;价值转向

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0023-07

殷周以来的神权政治统治经过西周末年怀疑、批判思潮的激荡至春秋时期发生了重大转折,剧烈的社会变革冲击着殷周以来的宗法血缘等级制度和传统的政治价值观念体系,使得春秋时期成为我国思想发展史上由宗教神权向现实政治、人文精神过渡、转化基本完成的重要时代。本文拟撷取几个思想侧面,对春秋时期伦理政治价值观的转向作一理论分析和评述。

一、殷周神权政治价值观的崩解

春秋历史的思想起点是与对殷周以来的天命神权思想的怀疑与否定联系在一起的。西周厉幽时代,在意识形态领域出现了一股骂天、恨天、怨天、咒神的思想倾向,使曾经统治夏商周社会达千年之久的神权政治形态遭到了前所未有的危机和挑战。历史进入春秋时期,各种矛盾冲突更为激烈,臣弑君,子杀父,少陵长,庶废嫡,犯上作乱、僭越篡夺之事无日不有,各诸侯国自恃国力强盛,更加肆无忌惮、骄横跋扈,周室权势江河日下,殷周以来绵延不断的以血缘关系为纽带的社会政治秩序和维护国家政治统治的礼乐文化系统在缓慢解体,殷周以来一直实行的井田制和宗法制也在逐渐崩解,在新旧价值观和意识形态的尖锐矛盾对立和冲突中,社会处于剧烈的动荡、变革、分化与重塑过程中,一场新的社会思想变革即将来临。

春秋时期为这场剧烈的社会思想变革提供了广阔的政治舞台。可以说,春秋时期是一个新旧价值观激烈碰撞的时代,旧的政治价值观及意识形态在逐渐分化与瓦解,但还没有最终退出政治思想舞台;符合历史发展和思想进程的新的政治价值观和意识形态在逐渐形成、发展壮大,但还没有成为社会的主流思潮。各种零星片段的政治思想观点相继出现,新旧价值观交织在一起,彼此撞击,互相融合,这种社会特征反映在思想领域和思想家个人身上,强烈地表现为传统与现实、人的价值与天命神权、宗教信仰与理性自觉的矛盾冲突与矛盾心理中。如何对待传统遗留下来的伦理价值观,现实社会发展的方向和目标在哪里,如何构建未来的理想社会模式,如何重建适应社会发展需要的价值观念体系,成为春秋时期思想家们关注和思考的最主要的社会政治问题之一。围绕对这些社会热点问题的不同态度和回答,

收稿日期:2004-12-12

作者简介:王杰(1963-),男,山东淄博人,中共中央党校哲学部教授,哲学博士,北京师范大学历史学博士后,主要从事中国先秦、明清哲学的研究和教学。

形成了不同的思想流派,正如《淮南子·要略篇》所言,诸子百家之学皆源于匡救时弊、治国安邦之需要;司马谈也在《论六家要旨》中概括先秦诸子百家的目的在于为现实政治服务,也就是说,诸子各家虽观点不同、主张各异,但有一点是相同的,那就是他们从各自的角度提出了一整套治国安邦的政治方略,换言之,诸子百家的政治思想理论都是围绕现实政治而展开的,都是为现实政治服务的,都是以现实为其理论之根基和立足点的。从社会发展的角度和思想史发展的角度看,只有批判现实,才能超越现实;只有对传统思想进行反思,才有可能构建理想的未来。为了重新建立和恢复社会政治、经济秩序,必须寻求确立新的适应社会发展需要的道德行为规范体系和价值观念体系,以取代已丧失社会制约功能的旧的社会道德行为规范体系。这些思想家们根据自己对自然、社会、人生的理解,从殷周时期原始神学观、天命观的束缚中解脱出来,开始用理性的道德的眼光去审视现实社会政治问题,提出了各种各样的学说。这些理论学说涉及范围非常之广,但从广义上说,是对传统神人关系的新的理性思考。这一理性思考沿着两条思维路径展开:就对传统神学思想体系的否定来说,表现为天人(神民)关系的分离及无神论思潮的出现;就对人及人事的重视和肯定来说,表现为以人为本主义思潮(或称“以人为本”思潮、“重民”思潮)的出现。两个问题不是平行关系,而是呈现互补性结构,春秋时期的思想家对这两个问题的态度,集中体现了春秋时期伦理政治与人文思潮的蓬勃兴起,最终导致了春秋时期神人关系、天人关系的重大突破。

二、民本论:伦理政治价值观的核心

中国传统的民本主义思想是一种植根于中国古代以农耕文明为基础的以民众为国之根基的政治理论学说。所谓民本,是指中国古代思想史上将民众视为治国安邦之本的政治学说,是一种关注、重视民众生存权和民生利益的政治学说。民本论是在神本论日趋衰落的情况下产生的。以周公为代表的西周统治者从殷商灭亡的经验教训中得出了民心之向背是政权能否长期存在的关键,重人事、重民事的思想已经给后世的思想家、政治家从中发现人的力量以及重新思考天与人之间的各种关系,留下了广阔的思维空间。

春秋时期,严酷的社会现实彻底动摇了人们对天帝鬼神的崇拜和信仰,迫使人们去重新思考天道与人道之间的关系,使民本主义以一种独特的运动方式向前发展。在我国的政治思想发展史中,民本思想源远流长。中国民本思想几乎与国家、政治同时产生,只是因无文字记载而无法确考而已。民本主义作为一种“伴随着国家的产生而产生的”的古老政治理念是中国古代最早形成的政治学说,是中国政治哲学的一个重要特征,它孕育和衍生出中国传统政治文化的基本价值观,深刻影响了中国封建社会两千年的历史发展轨迹和思想变迁历程。殷周时期就已经出现了民本思想的萌芽。以民为本的观念在西周末年的进一步发展,进入春秋时期逐渐演变为一股以民为本的思潮即民本论思潮。民本论思潮是春秋时代社会政治思想的重要思潮之一,之所以称之为“思潮”而非“思想”,是因为以民为本虽已成为当时社会上多数人的共识,但尚未形成完整系统的理论体系,而只是散见于一些思想家的政治言论中。春秋时期出现的民本思潮上承西周敬德保民思想之余绪,下启先秦儒家民本思想之先声,因而在整个中国政治思想发展史上占有十分重要的地位。伴随着春秋时期社会、政治、经济、文化各方面的不断发展,民本论思潮在春秋时期勃然兴起。

(一)神权、君主政治体制下主体地位的提高

春秋时期的民本论思潮,首先体现在神民关系系统中由神民并重到民为神主价值观念的转换上。春秋早期,由于政治上的动荡,民神关系再度成为思想家们关注的社会焦点问题。当时的意识形态仍是殷周以来天命神权政治观念的延续,整个社会依然笼罩在浓郁的神本论气氛之中,人们还不可能完全否定至高无上的神的存在,但又不能无视民众力量的存在,因此,神民共举、神民并重成为这一历史时期民本思潮的一个特点。祭公谋父所谓“事神保民”^{[1](P3)}、芮良夫所谓“使神人百物无不得其极”^{[1](P12)}、虢文公所谓“媚于神,而和于民”^{[1](P21)}、内史过所谓“离民怒神而求利焉,不亦难乎”^{[1](P33)}以及“国之将

兴,……神飨而民听,民神无怨,……国之将亡……民神怨痛,无所依怀”^{[1](P30)}等言论,无一不是以神民并举,表现出一种明显的神民二元论特征。这种重民的思想倾向显然是对殷周以来天命神权思想的一次超越。还有一些思想家在神民并举的基础上提出了更为明确更为鲜明的观点,即认为在神民关系中,民是主要的、起决定作用的,而神则是次要的、微不足道的,民决定着一个国家的兴衰存亡。《国语·周语下》记载周灵王之子说的一段话:“天所崇之子孙,或在畎亩,由欲乱民也。畎亩之人,或在社稷,由欲靖民也。无有异焉。”这段话表征着这样一层含义:即使享有天命之君,若不恤民,将失国失位;而作为平民,若能得民心,也可得到天下社稷。很显然,得天下失天下之最终根由在民而不在神,在神民关系上,民起最终的决定力量。“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”^{[2](P111)}随国大夫季梁虽未否认神的存在,但他却把神置于民之后,肯定了民的价值优先地位,把“神为民主”的传统观念颠倒过来,在我国历史上第一个提出“夫民,神之主也”的哲学观点,对殷周以来占统治地位的天命神权思想给予了大胆的否定。宋司马子鱼也得出了“民,神之主也”^{[2](P382)}的结论,这种民为神主的观念在当时已逐渐成为社会上流行的思想价值观念,并得到了相当一部分思想家的认可。齐晏婴也从民意不可违的角度指明了民重于神的思想。“民为神主”、“先成民而后致力于神”等观念,较之于周代正统的保民观念具有更大的进步性和针对性,它直接而鲜明地提出了民众的生存高于一切、决定一切的思想,虽然这些言论还肯定神的存在,还没有超越传统的天命神权政治体系的藩篱,但在神民关系上却具有了更现实更清醒的理性态度。它已逐渐从神权政治的阴影中摆脱出来,走向了否定神权政治的道路。

春秋时期的民本论思潮,还体现在君民关系系统中民的地位的提高上。当时的思想家已经认识到君民之间既处于一种相互矛盾对立关系中,又还处于一种相互依存关系中。为了化解矛盾,执政者就必须从现实的社会基本状况出发,而不是从神权政治的角度出发,切实处理好与民众的关系,以达到维护社会政治统治之目的。春秋时期,天立君而为民已经成为一种流行的政治观念,邾文公认为:“天生民而树之君,以利之也。”^{[2](P597-598)}晋师旷说:“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性……天之爱民甚矣,岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不然矣。”^{[2](P1016-1018)}天树君以为民,君为民而设,因此,在君民发生矛盾冲突时,应以民为重为先,齐晏婴说:“君民者,岂以陵民?社稷是主。”^{[2](P1098)}为人君者,不能随意欺凌所统治的民众,而应与民和谐共处,才能得到民众的拥戴,“夫君国者,将民之与处;民实瘠矣,君安得肥?”^{[1](P544)}统治者还应顺应民心,体察民情民意。郑子产以游于乡校的人对时政之议论有助于了解社会之习俗,故不主张毁弃乡校^{[2](P1192)}。晋师旷认为,“工颂箴谏”、“庶人谤”等皆为国家了解民情民意之有效途径^{[2](P1017)}。君主不但要安抚民众,保障民众之基本生存需要,而且还要做到利民,满足民众的利益需求,把君民关系调整为一种父子关系,以达到“养民如子……民奉其君,爱之如父母”^{[2](P1016)}的理想效果。初步认识到民众在国家政治生活中的重要作用,看到了君民之间处于一种相互制约相互依存的关系。晋师旷甚至认为,既然君为民而设,若君不能以民为重,民便可“出其君”^{[2](P1016)}。如果君主一味压榨、残暴民众,民众可以起来抛弃或推翻暴虐之君。从这里,我们可以看到君民关系作为神民关系的延伸正在发生重大转折,成为儒家特别是孟子、荀子对君民关系认识的最基本的思想来源。

春秋时期的民本思潮,不但表现在民与神、民与君的关系上,还突出地表现在民众在国家政治生活中的重要作用上。重民与否是与诸侯间战争之胜负、国家之存亡、政权之兴衰密切相联的,是政治家判断和推论国家兴衰存亡的一条政治准则。沈尹戌以“梁伯沟其公宫而民溃”为教训,得出结论说:“民弃其上,不亡,何待?”^{[2](P1448)}认识到了民众与亡国之间存在某种内在必然的联系;周单穆公谏周景王时 also 认为,为政者行事要考虑民众之好恶,而不能违反民众之意愿,这样才能获得民众的拥戴和支持,才可达“作无不济,求无不获”的社会效果;反之,则会出现“作则不济,求则不获”的不利局面,甚至会出现国破君亡的危险^{[1](P125)}。陈大夫逢滑提出了对民的态度关系到国家的祸福兴衰这样一个重大的现实问题,他说:“国之兴也以福,其亡也以祸……国之兴也,视民如伤,是其福也;其亡也,以民为土芥,是其祸也。”^{[2](P1607)}在这里,民众成为决定政治成败、国家兴亡的最主要因素。还有两则人们耳熟能详的例子,一则是《左传·昭公三十二年》,鲁昭公死于乾侯,赵简子与史墨就此事进行了一番议论。赵简子问于

史墨曰：“季氏出其君，而民服焉，诸侯与之；君死于外而莫之或罪，何也？”对曰：“物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行。体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎？鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。”^{[2] (P1519-1520)} 史墨用季氏久服其民、世修其勤，而鲁侯忘其民众、世从其失的对比中，得出了民众与政治存亡得失之间的密切关系，得民则国存君立，失民则国灭君亡。这是政治思想家们从历代的政治实践中得出的一条政治结论。另一则是《左传·昭公三年》，齐大夫晏婴出使晋国，叔向与晏婴有一段关于齐政治命运的对话。叔向曰：“齐其何如？”晏子曰：“此季世也，吾弗知。齐其为陈氏矣。公弃其民，而归于陈氏。齐旧四量：豆、区、釜、钟，四升为豆，各自其四，以登于釜，釜十则钟。陈氏三量，皆登一焉，钟乃大矣。以家量贷，而以公量收之。……民参(叁)其力，二入于公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老冻餒。国之诸市，屡贱踊贵，民人痛疾。……其爱之如父母，而归之如流水，欲无获民，将焉辟之？”^{[2] (P1234-1236)} 从晏子的话中可知，齐侯与陈氏在对待民众问题上具有非常不同的态度：一为暴敛于民，一为厚施于民；一为遭民人痛疾，一为民视之如父母；一为弃民，一为重民，其结果昭然若揭。陈氏后来取代姜齐说明了这样一个颠扑不破的道理：得民心者得天下，失民心者失天下。

(二)重民、养民、利民：治国安邦富民之手段

既然民众在社会政治生活中占有如此重要的地位，因此，对于各国统治者来说，如何做到爱民仁民、利民富民、顺民得民、养民教民、抚民安民、亲民和民、惠民恤民便成为统治者在维护国家政治统治过程中必须关注和采取的措施，成为统治者治国安邦最重要的基本原则。管仲认识到民众力量的巨大潜力，提出了“顺民心”、“爱民”、“利民”、“富民”等观点。他认为，治国之要必自爱民始。爱民之具体表现就在于顺应民心，“政之所行，在顺民心；政之所废，在逆民心”^{[3] (《管子注译》上，P1)}。爱民的另一具体表现就在于重民，他说：“欲为天下者，必重用其国；欲为其国者，必重用其民；欲为其民者，必重尽其民力。”^{[3] (《管子注译》上，P16)} 他还引经据典，指出民心之向背与国家兴亡之内在联系。管仲在政治上提出爱民重民的同时，在经济上还提出了富民利民的思想。管仲正是看到了“民不足，令乃辱；民苦殃，令不行”^{[3] (《管子注译》上，P63)} 以及“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”^{[3] (《管子注译》上，P1)} 的社会现实，提出了一个重要的思想命题，“治国之道，必先富民”^{[3] (《管子注译》下，P72)}，主张“取于民有度，用之有止，国虽小必安；取于民无度，用之不止，国虽大必危”^{[3] (《管子注译》上，P17)}。认为统治者只要“省刑罚，薄赋敛”，就可达到“百民姓富”的目的^{[3] (《管子注译》上，P200)}。为了达到富民之目的，管仲采取了一系列的政策措施，以使其富民思想落到实处。这些思想都是从“民”的角度来探讨与国家兴衰存亡之内在联系，初步认识到“民”在国家政治结构中的重要性。如果不重民意，民就会“忘其君”，国家就失去了稳定的根基。

春秋时期的重民、爱民、教民思想是对西周敬德保民思想的继承和延续。但是，所谓“养民如子”、“视民如伤”等只是统治者维护政治统治的手段，而不是目的，这些主张并不是真正要以民为本，以民为目的，而是为了更好地使民、理民，与真正的民本思想相距甚远。

三、重人事轻神事：伦理政治价值观的转向

殷周时期的天命神权理论从一开始就蕴涵着无法克服的内在矛盾——即神的虚幻性与人的现实性之间的矛盾。它一方面认为天命是至高无上、不可抗拒的，一切皆由天命所决定；另一方面又认为在天命神权体系中，人事上的主观努力是必不可少的，顺人事即是顺天命。由是，在天命神权系统中，神事与人事成为两个终极的价值支撑点：殷周时期，天命神权占绝对统治地位，这一时期的特点是神事重于、高于人事；春秋时期社会制度及思想领域的深刻变革，使殷周以来实行达千年之久的天命神权政治体系的内在矛盾日趋尖锐和激化，并最终使得在体系内逐渐摆脱天命神权的束缚而向着重人事的方面发展演变，人事上升为主要方面，而神事则居于次要地位。天人(神民)关系的分离及无神论思潮的出现，正是这一内在矛盾冲突产生、发展的必然结果。通过神事、人事地位之变化，也可窥见殷周至春秋时期政治思想观念之变迁历程。

(一) 天道与人道的分离及以人为本观念的确立

在天道与人道关系上,春秋时期面临着思想观念上的理论突破并成为神事向人事转化的价值依据。《诗经》所反映的时代已微露出天人相分思想的萌芽,到了春秋时期,随着社会生产力水平的进一步提高和发展,人们对天的看法发生了一系列的变化,对于发生在自然界中的天文现象有了深入的观察,天作为人所认知的自然环境逐渐纳入了人们的思想观念和思维视野中。从历史文献的记载中可以看到这一思想变化的某些基本特征。据《左传·僖公十六年》记载,宋国发生了两起罕见的自然现象,一则称为“陨石于宋五,陨星也。六鹢退飞,过宋都,风也”。宋襄公以为不祥,问是非吉凶于周内史叔兴。叔兴退而告人曰:“君失问。是阴阳之事,非吉凶所生也。吉凶由人。”这几句话看似简单直白,却隐含着非常深刻的思想内涵,它首先肯定了自然界的阴阳变化与人的吉凶祸福无关,指出应从人自身去寻找产生吉凶祸福的原因,这就把阴阳观念运用于天人关系,不仅排除了人格神之天对人事的干预,而且对外界自然现象也作出了符合实际的解释,从而否定了自殷周以来社会上普遍流行的把自然、社会现象与所谓的吉凶祸福相比附的神秘主义观点,这是人事脱离神事之后的一次理性升华。叔兴的话表明了这样一种立场:“阴阳之事”是自然界的事,它有自己的发展规律,对人事不能直接发生作用。君王只要关注人事,自然可以知道社会事物发展的根由,“吉凶之事”的根源在人不在天。这种重视事物自身发展之规律,区分天象与人事差别的做法,其根本目的就是强调人的主观能动性与人的自身价值。这种差别表明了两种根本对立的价值观:一个是轻鬼神,一个是重人事;一个把自己的命运交给鬼神,一个由自己来掌握自己的命运。这是春秋时期“天人相分”思想在社会政治领域的最初表现形态。另一则为周单子对天道与人道的划分。他曾预言晋国将乱,鲁侯问曰:“敢问天道乎,抑人故也?”对曰:“吾非瞽、史,焉知天道?”^{[1](P90)}言外之意是说晋之乱非天道,而在人故。这段话同样表明了天道与人事各自所具有的互不相干的功能。在总结春秋中前期天道与人事关系的基础上,郑子产第一次从理论的高度区分了天道和人事,明确提出了一个对后世产生重大影响的思想命题,即“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”在这一命题中,神性的光环渐渐消失,人性日益凸显出其自身的价值。春秋中后期,天道与人事分离的思想通过一些思想家、政治家的不懈努力终于得以巩固和确立。另据《左传·昭公七年》记载,晋国发生日食,晋国君王问吉凶于大臣士文伯,士文伯对曰:“不善政之谓也。国无政,不用善,则自取谪于日月之灾。故政不可不慎也。务三而已:一曰择人,二曰因民,三曰从时。”士文伯这段话透露出的信息非常明确:国家具有良好的政治修为与治国方略是最根本的,而与天灾无关,任何灾难都是人为造成的,故从事政治活动应小心谨慎,抓住“择人”、“因民”、“从时”三个重要环节,这从另一个层面表述了神事与人事的本质区别。著名军事思想家孙子从战争的角度阐述了天道与人事的分别。孙子总结了以往的战争经验和当时的自然科学成果,对自然、社会的认识更为深入细致。《孙子兵法·用间》中有这样一段话:“明君贤将,所以动而胜人,成功出于众者,先知也。先知者,不可取于鬼神,不可象于事,不可验于度,必取于人,知敌之情者也。”^{[4](P209)}孙子认为,有为之君及成功之将所以能在战争中取得胜利,原因就在于他们能预先洞悉敌我情况,能够做到“知己知彼”,最终才能做到百战百胜。而要做到这一点,就不能从祈求鬼神、施行巫术中取得,而必须从人事的角度去考察。战场上的瞬息万变使孙子认识到人才乃战争胜利之本,而从鬼神、占筮中是得不到任何有价值的信息的。范蠡对天道与人事的论说则更偏重于对天道的描述,他说:“天道皇皇,日月以为常,明者以为法,微者则是行。阳至而阴,阴至而阳;日困而还,月盈而匡”^{[1](P653)};“随时以行,是谓守时。天时不作,弗为人客”^{[1](P641)}。天道是自然而然地存在的,而日月却以它为法则,阴阳、日月的运行带来四季寒暑的变化。不仅如此,“天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功”。天运行的法则始终如一,保持着必要的平衡,人们认识水平的提高已经能适应天时的变化,只有遵循这种规律来行动才能达到既定之目的。范蠡不仅注重认识天的发展变化,而且主张对于合适的自然条件要及时地加以利用,充分发挥人的主观能动性,利用天时主动出击,就能取得胜利。范蠡这种知天道、尽人事的观点比春秋前期重人事、轻鬼神的思想更进了一步。它给予传统的神学天命观以有力打击,发展了民本和以人为本的思想,是中国思想史上的一大进步,经过春秋时期诸多思想家、政治家的不懈努力及一系列思想命题的提出,人逐渐从传统的神学思想框架中独立出来,标志着中国思

想史上天人相分观念的初步确立,标志着中国古代天人观念发展中的一个重大突破。这一观念的确立,为还原天之自然本性,彻底摆脱人格神之天的影响和束缚,具有重大的理论和现实意义,为神事向人事的转化提供了终极的价值依据。迨及战国末期的著名思想家荀子,这一思想不但得以系统地继承和发展,而且具有了更为完备的理论形态和实际价值。

天道与人道的分离及神事向人事的转化最终导致了以人为本价值观念的普及与确立,《管子》一书最有价值的思想内容之一,就是明确提出了“以人为本”的主张,管子认为,“夫霸王之所始也,以人为本。本治则国固,本乱则国危”^[3](《管子注译》上,P238),阐明了成就霸业与人才之间的关系问题。管子认为,首先要重视人才,得人、用人的关系理顺了,国家就稳定强大;若不重视人才,国家就会陷入危险的境地,他还认为,“一年之计,莫如树谷;十年之计,莫如树木;终身之计,莫如树人。一树一获者,谷也;一树十获者,木也;一树百获者,人也”^[3](《管子注译》上,P18)。这里管子通过比喻的形式指出了培养人才的重要性。管子认为,上古有德之君王能够建功立业、死而不朽,是因为他们能够得到人们的爱戴和拥护,并且能够选拔任用有才能的贤士。人才的选拔、培养对一个国家的治理来说是极为重要的,表明政治家的注意力已经在关注民众力量的同时更加关注人才的巨大作用,这是春秋时期以人为本思想的具体展现。春秋时期以人为本观念的确立更多地是以重人才的形式表现出来的。晋赵简子问于壮驰兹曰:“东方之士孰为愈(贤德)?”壮驰兹拜曰:“敢贺!”简子曰:“未应吾问,何贺?”对曰:“臣闻之:国家之将兴也,君子自以为不足;其亡也,若有余。今主任晋国之政而问及小人,又求贤人,吾是以贺。”^[1](P498)晋赵简子询问东方之士谁最贤德,壮驰兹向他表示祝贺并解释说:国家将要兴盛,君子自认为还不行;国家将要衰亡,人人觉得自己了不起。现在您主持晋国的国政,却问到像我这样的小人物,又寻求贤人,所以我向您祝贺。由此看出,用贤人修德政是当时全社会大部分人有识之士普遍的共识,以人为本观念已经渗透到了社会生活的各个方面。再看楚平王之子子西与谋臣子高讨论用人的一段话,子高曰:“诈谋之心,无所靖矣。有一不义,犹败国家,今壹五六,而必欲用之,不亦难乎?吾闻国家将败,必用奸人。”^[1](P587)子高的意思是说,品德败坏的人那颗狡诈阴险之心从来没有安静下来。一个人有一点儿不道德的思想就会败坏国家声誉,现在一个人同时拥有这么多污行,如果受到重用,不是一件很危险的事吗?我听说国家将要灭亡,一定是任用了这种奸诈小人。在这里,子高从反面论证了只有任用有品德有才能的人国家才能够兴旺发达,长治久安,而任用奸人就一定不会有好的结果。子高的论点同样表明了人才在治理国家中的重要作用。

(二)“三不朽”学说的提出

从思想家们对“三不朽”问题的论述上同样可以看出春秋时期神事向人事转化的基本轨迹。我国自进入文明社会以后,原始的血缘关系融入了新的文明之中,祖宗有灵意识及祖先崇拜意识成为社会中最普遍流行的意识,人们以保住家族宗庙、延续祖宗香火为人生之最终目的,认为谁的祖先在历史上最显赫、最久远,谁就最荣耀、最高贵;反之,就是家族中的不幸和耻辱。春秋时代的范宣子对这种深植于人心中的流行观念有过十分形象的阐释,显然,这种不朽的价值观念是基于血缘关系而形成的。随着春秋时期血缘政治向地缘政治的转化,人们对不朽的认识标准也发生了重要变化,鲁国的叔孙豹提出了完全不同于范宣子的新的不朽观。他认为,范宣子所宣称的“保姓受氏,以守宗祧,世不绝祀”的不朽观,“此之谓世禄,非不朽也”。真正的不朽是“太上有立德,其次有立功,其次有立言”^[2](P1088)。立德,即具有高尚美好的操行,受到世人的尊敬与爱戴;立功,即为了国家、民族和社会的发展建功立业;立言,即在思想修养上追求真善美的境界,并给民众以积极的引导和教育,在思想的传播上有巨大作用。在叔孙豹看来,能达到不朽程度的不再是神鬼这些神秘抽象的东西,而是能给人类发展带来具体实际效果的功劳、德行、思想,这种在人事层面上的讨论已经不再涉及鬼神问题,虽然三皇五帝、列祖列宗的崇拜祭祀仍普遍存在于一般的政治生活中,但人们有时却可以在重要的问题上拒绝鬼神的参与。立德、立功、立言的三不朽学说与天道与人道的分离一样,是在思想层面对殷周以来重鬼神思想的一次重大突破,是对神的权威性的一个巨大挑战。这一学说与天道与人道的分离一样,为以人为本思想的确立提供了强大的理论支持,同时也为后世儒家政治思想中关于圣人、君子人格的确立起到了价值导向的作用。

(三) 重人事轻神事:社稷盛衰兴亡之关键

春秋时期神事向人事的转化还表现在神、人在国家政治生活中的不同地位和作用上。殷周时期,天命神权思想占据主流统治地位。所不同的是,殷人每事必求神问卜,“先鬼而后礼”,而周人则较为理性地对待鬼神,“事敬鬼神而远之”。春秋以降,随着人的理性能力的进一步增强及对自然外界认识的进一步加深,固有的天命神权政治价值观越来越暴露出其内在的思想矛盾,天命鬼神从至高无上的信仰崇拜对象成为人们可怨可恨可评说可怀疑的认识对象。春秋时期的大变革,使人们深刻认识到了人的力量的重要性,仲几说:“薛征于人,宋征于鬼,宋罪大矣。”宋国罪大之原因就在于以鬼神为是非,而忽视了人的存在。当时的虢国多以神事为重,周的内史便断言,由于虢国“虐而听于神”,“虢必亡矣”。对虢公的祭神举动,虢国的史墨也说:“虢其亡乎!吾闻之:国将兴,听于民;将亡,听于神。神,聪明正直而壹者也,依人而行。”^{[2](P252-253)}在史墨看来,神是“聪明正直而壹者”,它要通过人的力量表现出来。人的善恶祸福,皆取决于人自己,而不取决于神。在这里,神尽管还存在,还是“聪明正直而壹者”,但它已不再起决定力量,而是要“依人而行”,人成为决定一切的最重要力量。虞国国君认为,“吾享祀丰絜,神必据我”。宫之奇却说:“鬼神非人实亲,惟德是依。”^{[2](P309)}鬼神并不必然保佑某人,而是以有德、无德为庇护之条件。统治者若以民之是非为是非,国家就会兴盛;反之,统治者若一味听信于鬼神,国家就会衰亡。过去人们认为政权的盛衰存亡、人生的吉凶祸福皆来自天命鬼神,而楚国的斗廉却认为,“卜以决疑,不疑何卜?”用反问的方式表示了政权的盛衰存亡、人生的吉凶祸福与天命鬼神无关,而是由人自己造成的。随国的大臣也认为,立国之根本在于修政而安民。通过这一系列言论的征引,我们可以看出,无论是神依人而行,鬼神唯德是依,还是不取于鬼神而取于人,这种种表述都是对西周时期“皇天无亲,唯德是辅”思想主题的进一步深化和发展,是对天人关系、神人关系的新的价值评判和解释。它表明,随着春秋时期理性精神的高涨,主体意识的觉醒,传统的天命鬼神思想在仍保持其强大统治力、威慑力的同时,已经开始了其衰变、下降的历程,导致了神的地位的下降和人的地位的上升,这在神人关系问题上是一个重大的思想突破,完成了春秋时期伦理政治价值观的根本转向,奠定了中国政治文化发展的基础。

参考文献:

- [1] 上海师范大学古籍整理组校点. 国语[M]. 上海:上海古籍出版社,1978.
- [2] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京:中华书局,1981.
- [3] 赵守正. 管子注译[M]. 南宁:广西人民出版社,1987.
- [4] 郭化若. 孙子译注[M]. 上海:上海古籍出版社,1984.

Transformation in Political Values during the Spring and Autumn Period

Wang Jie

(Department of Philosophy, Party School of the CPC Central Committee, Beijing, 100091, China)

Abstract: The Spring and Autumn period is not only an era in which the great changes in social political structure take place, and kinds of conflicts constantly emerge, but also the one in which the transition from theocracy since the Yin-Zhou dynasties to the ethical politics gradually occurs. The transformation mainly expresses in the following three aspects: the collapse of the theocratic values, changes in thoughts and values, and laying the foundation for the Confucianist humanism.

Keywords: theocratic values; divine affair; human affair; ideological trend of humanism; transformation in values

[责任编辑 陈绍燕]

儒学的一种缺弱:私德与公德

崔大华

(河南省社会科学院哲学研究所,河南 郑州 450002)

摘要:在被儒家伦理观念笼罩的社会生活中,通过儒学的“公私之辨”,也能彰显出一种儒家的公德精神;但通常是在一种巨大的伦理危机的情境中,才能将这种精神激活。儒学主要是通过伦理关系来实现自我认同、社会认同的理论特性,使儒家在公共生活领域中发生认同障碍,阻滞了道德感情和道德行为的释放,表现为公德的缺弱。这里是儒学笼罩不住的空间,但也是儒学会新的生长的空间。

关键词:儒学;伦理认同;私德;公德

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0030-07

20世纪初年,中国现代社会改良运动的积极推动者与参与者梁启超,在他那篇著名的《新民说》中曾论定:

人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德……吾中国道德之发达,不可谓不早,虽然,偏于私德,而公德殆阙如。浅观《论语》、《孟子》诸书,吾国民之木铎而道德所出者,其中所教,私德居十之九,而公德不及其一焉……我国民中,无一视国事如己事者,皆公德之大义未有发明故也。(梁启超:《饮冰室文集》卷十二)

梁氏之论主要应视为是对国势衰微的清代末年社会生活中道德颓靡状况的观察,并且是符合实际情况的。作为是对儒家社会生活被伦理关系笼罩、缺乏公共生活空间而造成的道德意识发育成长的缺陷的研判,也是有所据的。梁氏一般地以“己”与“群”来界分私德和公德,呼唤有公德的“新民”长成。在这里,笔者切合儒家社会生活的特质,以“伦理性”与“公共性”来界分私德和公德,并审视儒学的一种缺弱。

如果说,“公德”可以被界定为是“契约性”^①的公共生活领域中的具有公共性之德性内涵的行为,那么,儒家伦理性的道德理念和实践,都可以被视为是“私德”。但在比较宽泛的意义上,儒家社会生活中的公与私的区分,也蕴含着独特的“公德”的理念和表现。在儒家的思想中,“公私之辨”是个很清晰的道德自觉意识。古文《尚书·周官》说:“以公灭私,民其允怀”,执政者处事以公正之心,灭私人之情,才能获得民众的信赖;宋儒说:“人只有一个公私,天下只有一个邪正”^{[1](卷十三)},公与私也是分辨每个人行为善恶的标准。由于儒家的社会生活是伦理笼罩的生活,所以儒家的“私”与“公”总是要在伦理生活中显现,并且经常是在两种情境下可被界定:其一,如果一个人为了己的利益、欲望或信念,不去履行对伦理共同体(家庭、国家、民族)的义务责任,就会被判认为是“自私”。宋儒每每就是从这个角度评议出离伦理生活、鄙夷伦理规范的佛老。如二程说:“佛本是个自私独善,枯槁山林,自适而已。”^{[2](《程氏遗书》卷二上)}朱子也说:“佛氏之失,出于自私之厌;老氏之失,出于自私之巧。”^{[1](卷一百二十六)}^②其

二,如果一个伦理共同体或其成员,为了自己立场上的利益,拒绝履行对高于自己层级的伦理共同体的义务责任,也要被判认为是“私”的表现;反之,为实现高于自己的伦理共同体的需要而舍弃自己的利益的行为,就是“公”。这种伦理层级关系,在先秦封建时代,是指家(士大夫)与国(诸侯)之间和国与“天下”(王)之间;在汉以后的君主专制的统一国家时代,是指家庭(个人)与国家、民族之间。试以《左传》的二则记事,来观察显现在古代生活情境中的儒家公私观念:

十一月丙寅,晋杀续简伯。贾季奔狄。宣子(按:赵盾)使史骀送其帑。夷之蒐,贾季戮史骀。史骀之人欲杀贾氏以报焉。史骀曰:“不可。吾闻《前志》有之曰:‘敌惠敌怨,不在后嗣,忠之道也。’夫子(按:谓赵盾)礼于贾季,我以其宠报私怨,无乃不可乎?介人之宠,非勇也;损怨益仇,非知也;以私害公,非忠也,释此三者,何以事夫子?”尽具其帑,与其器用财贿,亲帅扞之,送致诸竟。^[3](《左传·文公六年》)

五月,叔弓如滕,葬滕成公。子服椒为介。及郊,遇懿伯(按:子服椒之父)之忌,敬子(按:即叔弓)不入。惠伯(按:即子服椒)曰:“公事有公利,无私忌。椒请先人。”乃先受馆,敬子从之。^[3](《左传·昭公三年》)

第一则记事叙述史骀的故事。史骀是晋襄公时柄政重臣赵盾的亲信属员,一次在夷地阅兵时曾受贾季侮辱。贾季也是晋国重臣,权位原在赵盾之上,曾派族人续简伯刺杀荐举赵盾柄政的阳处父。事发后,逃离到狄国。赵盾很尊重贾季,派史骀将贾季的妻子儿女也送去狄国。史骀随从就鼓动他乘机将贾季家人全部杀尽,以洗昔日之辱。史骀以三项道德的理由(非勇、非智、非忠)拒绝这样做,亲自护送贾氏亲人、财物到达狄国边境。其间,史骀对“忠”的理解和践行,就显现了儒家的公私观念,因为赵盾命他护送贾季妻儿去狄国,代表的是一种国家(晋国)的意愿和利益,是“公”;他若以个人的宿怨杀害了他们,就是“以私害公非忠也”,就是没有践履对国家的伦理义务与责任。

第二则记事叙述惠伯椒的故事。惠伯椒是鲁国大夫,一次作为副使陪同鲁卿叔弓去参加滕成公的葬礼。到达滕国边境的那天,正好是惠伯椒父亲去世的忌日。儒家有“忌日不用”的礼制^③,即在父亲逝世周年的那一天,不得举行娱乐、礼仪之事。叔弓考虑到自己副使的这种情况,就决定缓一天进入滕境,因为入境必然要接受滕国的郊劳、授馆等礼仪。惠伯椒说:“代表鲁国出使滕国是公事,‘忌日不用’是私事,办公事收获公利,就无私忌。”请叔弓不必停留,进入滕国,完成出使任务。惠伯椒的公私之辨也清晰显示,“公”是国家伦理共同体的利益,个人或家庭的利益是“私”,他的行公事而无计私忌的行为,如同史骀无以私害公之“忠”,也应诠释为是对高于家庭的国家伦理共同体的义务和责任的自觉践履。

应该说,“不以家事辞王事,以王事辞家事”^[4](《公羊传·哀公三年》),这种将国家、民族之公,置于个人或家庭的私之上的伦理的道德理念,在儒家的社会生活中还是获得了广泛的社会共识和行为表现。所以如果把这种理念和表现称为“公德”,那么在儒学和儒家生活中,这种道德资源还是丰富的,而不是贫乏的。当然,这种伦理性公德在其表现形态上有其独特性的方面。在儒家的封闭性的伦理社会生活中,人们主要是在家庭这个伦理共同体中生活和成长,通过众多而有序的亲戚关系和亲属称谓,在家庭这个伦理共同体中获得充分的自我认同。儒家甚至以本质上是维护家庭完善、完整存在的“孝”之道德实践,

① 17世纪英国哲学家霍布斯(T·Hobbes)曾界定“契约”说:“权利的互相转让,就是人们所谓的契约。”(《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆1985年版,第100页)十分显然,只有平等地拥有权利的、独立的个人主体存在,才能有“权利转让”。所以,19世纪英国法律史家梅因(H·S·Maine)曾将近代西方公民社会的最终形成,表述为“从身份到契约的运动”(《古代法》,沈景一译,商务印书馆1959年版,第97页)。“契约”与“身份”相对,这里“契约性”意指的也就是与依属性的伦理生活领域相区别的由拥有权利的、独立的主体个人所组成的公共生活领域。

② 朱子说:“佛老之学,不待深辨而明。只是废三纲五常,这一事已是极大罪名,其他更不消说。”(《朱子语类》卷一百二十六)宋儒对佛老“自私”的判定,显然是在这个基本的伦理观念的前提下作出的。

③ 《礼记》有谓:“君子有终身之丧,忌日之谓也。忌日不用,非不祥也,言夫日,志有所至,而不敢尽其私也。”(《祭义》)“丧三年以为极亡,则弗之忘矣,故君子有终身之忧,而无一朝之患,故忌日不乐。”(《檀弓上》)

来界定或衡量人的全部行为^①,成为最重要的核心的道德实践。家庭利益——家庭伦理共同体成员的幸福,占据着人们生活实践的中心和重心。国家、民族有高于家庭的利益和价值的儒家理念,经常是作为一种道德理性、文化自觉存在于集体意识之中,不是也不能像家庭生活形态那样被时时真切感知,特别是当社会处在一种伦理秩序混乱、国家动员力量薄弱的衰败境况下,更是如此。南宋林升有一首诗《题临安邸》,描写了偏安一隅局面下的杭州萎靡风情:

山外青山楼外楼,西湖歌舞几时休?暖风熏得游人醉,直把杭州作汴州。

清初传奇《桃花扇》第一出《听稗·恋芳春》演唱南明福王政权在清兵泰山压卵之势下的南京昏昧世态:

孙楚楼边,莫愁湖上,又添几树垂杨。偏是江山胜处,酒卖斜阳,勾引游人醉赏,学金粉南朝模样。暗思想,那些莺颠燕狂,关甚兴亡!

这些都是对世人沉湎私己,漠视、忘却国家、民族的生存与利益——缺乏“公德”之心的鞭挞。然而,儒家公德之强烈表现的契机,却也正是埋藏在此种境况下。以中国悠久历史和文化为载体而潜存于人们内心深处的国家、民族高于个人和家庭的儒家伦理观念和道德意识,总是要被一种巨大的伦理危机或灾难所唤醒、所激活。正如我们所看到的那样,南宋危亡之时,“忠节相望,班班可书”^②,无数仁人志士,毁家舍身以赴国难。文天祥《正气歌》曰:“时穷节乃见,一一垂丹青”,最能显示这种伦理性公德的发生机制^③。明代之亡,不仅唤起“蹈死如归者尤众”^④,而且激发了三代知识分子对国家命运、民族精神的痛苦的、严肃的思考^⑤。他们锻造出了某种具有新的意蕴的儒家公德理念,如黄宗羲的“公利”、“公法”、“公是非”的政治理想^⑥,顾炎武的“天下兴亡,匹夫有责”的社会责任观念^⑦。黄宗羲的“公”主要是指向君主之“私”,不同于《左传》之“公”;顾炎武将“天下”与“国家”对立而言,内蕴着的是一种民众与君主间的政治关系,不再是王与诸侯间的伦理层次关系。这些都是在一定意义上跨出了伦理性“公德”的意境,跨出了传统儒学的藩篱,表现了儒学新的生长。三百年后的今天,还可滋养社会公德心的成长。

在伦理观念笼罩下的儒家社会生活中,在儒家“公私之辨”中显现的“公”或“公德”,是指个人能自觉放下、放弃私己的利欲,践履伦理规范;是指一个伦理共同体中的成员能对层级序列高于自己的伦理共同体的存在和利益,履行维护的道德义务。但是,在儒家的社会生活中,在家庭伦理实践实际上是一个人的生活的主要的、甚至是全部内容的情况下,这种公或公德意识,往往是在国家、民族之伦理共同体处于存亡续绝的危机中,家庭的伦理存在也被撼动时才被激活;这种在全幅的伦理生活中才能显现的德性表现,总是要涵蕴一种可从不同伦理层面上析出的个人依属性的“特殊之私”的性质。所以,从比较严格的意义上说,这种伦理性的“公德”,还是一种“私德”。

二

严格的、或特定意义上的“公德”,应该是在跨越了伦理生活范围的公共生活领域里的德性观念和行为规范,凸显的是摆脱了伦理性的公共性。相对儒家伦理生活而界定的公共生活领域,是由在法律面

① 如《礼记》有谓:“居处不庄非孝也,事君不忠非孝也,莅官不敬非孝也,朋友不信非孝也,战陈无勇非孝也。五者不遂,灾及于亲,敢不敬乎!”(《祭义》)

② 《宋史·忠义传序》称:“靖康之变,志士投袂,起而勤王,临难不屈,所在有之。及宋之亡,忠节相望,班班可书,匡直辅翼之功,盖非一日之积也。”(《宋史》卷四百四十六)

③ 《宋史》记述:“文天祥字宋瑞,又字履善,吉之吉水人也……德祐初,江上报急,诏天下勤王。天祥捧诏涕泣……天祥性豪华,平生自奉甚厚,声伎满前。至是,痛自贬损,尽以家货为军费……”(《宋史》卷四百一十八)可见,文天祥的彪炳千秋的民族精神,也经历了被灾难性伦理危机激活的过程。

④ 《明史·忠义传序》称:“……迨庄烈之朝,运丁阳九,时则内外诸臣,或陨首封疆,或致命阙下,蹈死如归者尤众……”(《明史》卷二百八十九)

⑤ 明末清初反思明亡和批判理学的思潮,可以理解为是对国家命运和民族精神的检讨。至乾嘉学派兴起,经历了从黄宗羲、顾炎武、王夫之,经颜元、李塨,到戴震的具有不同理论倾向和学术内容的三代学者和百年的时间。

⑥ 参见黄宗羲《明夷待访录》之《原君》、《原法》、《学校》等篇。

⑦ 顾炎武说:“有亡国,有亡天下……保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱,与有责焉耳。”(《日知录》卷十三《正始》)

前平等和拥有法律保护下的自由的独立个体组成的有序的社会生活。在公共生活领域中,个人拥有权利和自由,但也要尊重、不能损害他人的权利和自由;合理存在着广泛的个人利益、私人空间,也有为法律所体现的一致的公共利益、公共生活秩序。公共生活领域的行为规则或“公德”,涵蕴和表现的正是这样的基本理念——保护公共利益,不损害私人利益。儒家社会生活为伦理关系所笼罩,个人总是以某一伦理角色嵌定在某种伦理性的人际关系中,个人的行为选择总是伴随伦理认同才能作出。在进入社会成员都是独立的主体个人,并能以多种角色出现在各种非伦理或超越伦理的公共社会生活中时,就会发生非伦理性关系认同的障碍,非伦理性行为规则的缺失,即显现为公德的缺陷。

儒家以血缘的家庭为基础,通过宗法原则——宗统与君统一体(家与国同构),又通过文化原则——进礼乐则进华夏,将家庭、国家、民族(华夏或中华民族)这三个现代社会理论中具有不同意蕴的社会群体形态,赋予相同的伦理性质,视为是完整社会结构中层级次序有别的伦理共同体。当然,中国古代的历史也显示,在先秦封建时代,这三个伦理共同体的内涵和外延都是可作区分的;在汉代以后的统一国家时代,国家与民族(华夏或中华民族)内涵有别,外延却逐渐重合。儒家依附完整社会结构中的这三个或两个共同体,以国家或民族、“五伦”或“十义”、“九族”与“五服”^①等主要伦理观念为纲目,编织了儒家社会生活中的周延的伦理关系网络,社会成员在这个伦理的关系网络里找到自己的位置、角色,获得自我认同、社会认同。然而对于儒家来说,这个伦理关系网络既是实现认同的途径,也是形成认同的界限。儒家不能认同社会生活中离开伦理性关系的个人独立存在和人际关系存在。因此,激烈抨击杨朱“为我”的观点是抛弃了伦理责任的“无君”之论,墨子“兼爱”的主张是破坏“亲亲”伦理原则的“无父”之论^②。但就“契约性”的公共生活领域观察,杨朱“为我”,认为生命高于一切,主张珍爱自己的个体生命^③,作为独立个体的自由的价值选择,是合理的,也是有理性内容的;墨家“兼爱”的理念,呼吁人与人之间应没有差别的相互关爱,作为自由个体的行为和信念选择,不仅是合法的,更是道德的。儒家的道德实践必须首先对他人之个体或人际之关系有伦理性的认同和定位,然后才能有自己的道德的感情和行为的释放。公共生活领域的超越伦理或非伦理性独立个体和人际关系,使儒家在这里发生认同的障碍,表现为诚信不足,关爱缺陷。毫无疑问,诚信和关爱是公共生活领域德行的理念基础。

当然,儒家也有孔子、孟子所表述的那样期许:“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公冶长》)、“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王下》);也有如子夏、张载所抒发的那种胸怀:“四海之内皆兄弟也”(《论语·颜渊》)、“民吾同胞,物吾与也”(《正蒙·乾称》),儒家还是向往和努力将爱与信的道德感情和行为推展到家庭、国家、民族的伦理范围以外的全体人类,甚至自然界。儒家用以克服在非伦理性关系领域认同障碍的方法,就是将这些领域也赋予伦理性品格,以形成“拟伦理”的认同。这是儒家的伟大道德理想。但在实践过程中,儒家道德感情和行为的释放,如孟子所说,“仁者无不爱也,急亲贤之为务”(《孟子·尽心上》),是以家庭为起点,沿着由家庭(血缘认同)向国家(宗法认同)、民族(文化认同),由伦理领域向拟伦理领域而渐次展开的。儒家真诚地相信,或者希望,这个充实生命、完美人生的开放而无垠的展开过程,在每个人的生活中都能实现。应该说,儒家的这种

① 儒家的“五伦”是指父子、君臣、夫妇、长幼、朋友(见《孟子·滕文公上》)。“十义”是指父子、兄弟、夫妇、长幼、君臣(见《礼记·礼运》)。“九族”有两种训解,一是训“九族”包涵宗亲、姻亲两个系统,一是以“九族”只在宗亲一个系统内。前者如汉代今文学家夏侯胜、夏侯建和欧阳生训释“九族”为父族四、母族三、妻族二(见《左传正义·桓公六年》孔颖达疏引);后者如汉代古文经学家马融、郑玄认为“九族”是指九世宗亲,即自男性本人上溯至父、祖、曾祖、高祖四世,下数至子、孙、曾孙、玄孙四代(见《尚书正义·尧典》孔颖达疏引)。“五服”,此处是指儒家按血缘、姻缘关系的亲疏远近,将丧服划分为斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五等级,规定不同的居丧服饰、时间和行为限制等(见《仪礼·丧服》、《礼记·丧服小记》等)。

② 孟子攻击杨墨说:“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。”(《孟子·滕文公下》)又针对墨者夷之“爱无差等,施由亲施”之论辨析说:“天之生物也,使之一本,而夷子二本故也。”(《孟子·滕文公上》)朱子注解说:“人物之生,必各本于父母而无二,乃自然之理,故其爱由此立,而推以及人,自有差等。今如夷子之言,则是视其父母本无异于路人,但其施之之序,姑自此始耳,非二本而何哉?”(《孟子集注》卷五)

③ 先秦至魏晋有关杨朱的全部资料显示,杨朱“为我”可解析出两种意涵:一是珍爱生命、全性葆真的“贵生”之论,一是“人人不利天下,天下治矣”(《列子·杨朱》)的政治之见。孟子说“杨子取为我,拔一毛而利天下不为也”(《孟子·尽心上》),是在第一种意蕴上批评杨朱的。

对人之生命和生活展开的设计,是符合人性的,完全理性的。然而,人类毕竟是处在存在着许多匮乏和自身局限的生存环境中,儒家的伦理理念和道德理想在一个人的生命中所能产生的道德力量,对于多数人来说,在儒家社会生活中的家庭这个伦理位置上,就消耗殆尽。在家庭这个伦理共同体内,由己身按丧服向外推展,五服九族之外,丧服尽则亲属绝,亲属绝即为路人^①,难以在国家、民族之外的公共生活领域中,克服非伦理认同的障碍,和做出强烈的道德表现。一位法理学学者论及人际伦理时曾有这样的描写:

一个人在大街上看见一个卧地不起、急需援助的他人时,很可能无动于衷,可一瞬间他发现这个人是他的熟人时,他会驻足看个究竟,如果碰巧此人是他的朋友,他会放弃他务,立即予以援助,而如果再换成他的亲人(父、母、妻、夫男女朋友、儿、女)时,他很可能六神无主,失去自制。^②

儒家社会生活中公德心——对非伦理性关系的对象之关爱与诚信——缺弱的情况,与此或相仿佛。

儒家的德行系统是一个很丰富的观念和行为规范系统,大体上可以区分为伦理性德行和品德性德行。伦理性德行即“五伦”或“十义”,是儒家社会生活中五种或十种基本的伦理性人际关系的行为规范,主要是孝与忠。品德性德行,如“恭宽信敏惠”、“温良恭谦让”,是在某一特定生活情境下表现出的有某项具体德性(仁义礼智信)内容的行为。并且,在儒家的被伦理笼罩的社会生活中,个人品德性德行其所内蕴的德性,最终也都可以追溯到或归属于伦理性的根源。此外,从《礼记》中可以看到,儒家对衣、食、住、行的日常生活行为也有许多具体的规定、规则,虽然还不能诠释为就是一种道德理念或范畴,但也潜涵着或体现出儒家德行的伦理性或品德性意蕴。这样,如果我们一般地把公共生活领域内的行为规范——公德,理解为是一种超越伦理性或非伦理性的公共性的价值理念,更多的是对独立个体应自觉遵守公共的行为规则、道德准则的要求,而不是对个人德性修养和德行的期待,那么,儒家在这个伦理生活之外的生活空间里的德行观念,显然是很缺弱的。试举两例说明:

例一,弃婴。有位法律史学者在论及亲属间犯罪时,曾就虐待遗弃之罪比较中西刑律的不同规定:

欧美刑律经常称常人遗弃为“无义务的遗弃”,称亲属间、师生间、监护人和被监护人、医生和病人等遗弃为“有义务遗弃”。中国传统法中是基本上没有这种分别的。《大清新刑律》和《中华民国暂行新刑律》均只有“有义务的遗弃罪”。直到1928年《中华民国刑法》才开始两种遗弃罪并列。该法第309条规定:遗弃无自救力之人者处一年以下有期徒刑拘役或罚金;遗弃依法令或契约有扶助保护养育义务的无自救力之人者处六月以上五年以下有期徒刑……中国古代法律于非亲属之间不责以虐待遗弃之罪,显示中国传统法律和伦理只重视家庭内私德而不重视公德。^③

去救助一个虽然与自己无义务性(伦理的或契约的)关系的、但已没有生存能力的人,应该是公共生活领域的道德要求,并且是违背了就要受到法律纠治的底线道德要求。深受儒家“礼”观念影响的中国古代法律,没有“无义务遗弃罪”,从一个细微但却具体之处反映了儒家伦理性强而公共性——公德心弱的特征。《唐律疏议》遵循儒家“同姓从宗,合族属”(《礼记·大传》)的宗法观念,以“异性之男,本非族类”为由,规定不准收养异性男姓孩童,但在“三岁以下小儿,不听收养,性命将绝”的情况下,还是可以收养的^④。儒家之于收养遗弃婴儿,虽然仍表现着人道精神,但未能消除与宗法原则存在着的某种内在冲突。所以在中国传统的儒家伦理性法制中,收养弃婴与否,还不是道德的底线,还没有“出礼入法”^⑤,不会出现“无义务遗弃罪”。

① 《礼记》有谓:“亲亲以三为五,以五为九,上杀、下杀、旁杀,而亲毕矣”(《丧服小记》),“四世而缌,服之穷也。五世袒免,杀同姓也。六世亲属竭矣”(《大传》)。

② 见江山《法的自然精神导论》,中国政法大学出版社2002年版,第217页。

③ 见范忠信《“亲亲尊尊与亲属相犯”:中西刑法的暗合》,载《法学研究》1997年第3期。

④ 《唐律疏议》曰:“异性之男,本非族类,违法收养,故徒一年;违法与者,得笞五十。其小儿子三岁以下,本生父母遗弃,若不听收养,即性命将绝,故虽异姓,仍听收养,即从其姓。”(卷十二《户婚》)

⑤ 后汉章帝时廷尉陈宠尝表述儒家法律观点曰:“礼之所去,刑之所取,失礼则入刑,相为表里也。”(《后汉书》卷七十六《陈宠传》)

例二,弃灰。不要将生活垃圾随便抛撒、堆放,以免影响环境卫生,危害他人健康,这也应是公共生活中的基本道德要求和行为规则。虽然一般说来,儒家将“洒扫应对”或倾倒垃圾之类的个人行为视为是生活中的细微末节^①,但仍在其中注入了明确的伦理性意蕴;然而对其明显存在的公共性,却并未提出自觉的要求。在与法家对比中,最能显示儒家此种态度上的差别:

法家:“弃灰”之刑	儒家:“为长者粪” ^② 之礼
殷之法,刑弃灰于街者。子贡以为重 ^③ ,问之仲尼。仲尼曰:“知治之道也。夫弃灰于街必掩人,掩人,人必怒,怒则斗,斗必三族相残也。此残三族之道也,虽刑之可也。且夫重罚者,人之所恶也,而无弃灰,人之所易也。使人行之所易,而无罹所恶,此治之道。”(《韩非子·内储说上·七术》)	凡为长者粪之礼,必加帚于箕上,以袂拘而退,其尘不及长者,以箕自乡而扱之。(《礼记·曲礼上》)

法家意识到,随意将垃圾倾倒公共场所,会带来扰乱、破坏社会生活秩序的严重后果,主张用重罚严惩来阻止,是合理的、需要的。这是韩非借孔子之口表达出的“轻罪重罚”的法家观点。可以看出,法家是将“弃灰”行为放在公共生活领域来加以考量的^④。而儒家则是在伦理生活领域内来对其进行设计的。儒家很细致周到地规定在长者面前应如何清扫垃圾,以表达关爱(以长袖遮尘),奉献尊敬(用簸箕朝向自己收扫垃圾^⑤);却完全未曾思虑在完成“粪之礼”的伦理性行为后,就要面临的具有公共性的“弃灰”的问题:向哪里倾倒垃圾?若随意倾倒垃圾,对路人、对公共生活有无妨害?未曾思虑跨出伦理空间到了公共生活领域,是否也应有所规矩?也许正是儒家此处或此种缺失,在儒家传统的社会生活中,今天还受到“弃灰”的困扰,正如一位著名的社会学家在20世纪40年代所观察到的那样:

在乡村工作者看来,中国乡下佬最大的毛病是“私”,说起私,我们就会想到“各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜”的俗语。谁也不敢否认这俗语多少是中国人的信条。其实抱有这种态度的并不只是乡下人,就是所谓城里人何尝不是如此。扫清自己门前雪的还算是了不起的有公德的人,普通人家把垃圾在门口的街道上一倒,就完事了。^⑥

这一事例具有代表性地显示出,儒家往往在自觉不自觉间,将践履伦理性规范(“私德”)置于遵守公共性规则(“公德”)之先;显示出儒家在公共生活领域内的行为规则与自律的缺陷。

三

总之,儒家社会生活中的公德缺陷是在两种情况下发生:其一,是就伦理生活领域而言,儒家社会生活在伦理观念笼罩之下,社会成员通过血缘关系、君统宗统同构的宗法原则、同质的礼乐文化原则,来获得对家庭、国家、民族的伦理认同,并且形成将国家、民族伦理共同体置于个人和家庭之上,要履行维护它的存在和利益的“公”的道德理念(公德)。但是在儒家的生活方式中,在经常的情况下,在被经验感知的层面上,社会成员的生活更多地、甚至是全部地是对家庭责任、义务的践行。在家庭伦理共同体意识逐渐被生活和经验的强化中,高于家庭的国家、民族伦理共同体观念被淡化,退隐深层的道德理性之中,集体意识之中,对国家、民族自觉履行责任、义务的道德意识和行为就被削弱,表现为“公”或公德的

① 《论语》记载子游说:“子夏之门人小子,当洒扫应对进退,则可矣,抑末也。本之则无,如之何?”(《论语·子张》)

② 郑玄注:“粪,本又作粪,徐音奋,扫席前曰粪。”(《礼记正义》卷二)

③ 《韩非子》有谓:“殷之法,弃灰于公道者,断其手。子贡曰:‘弃灰之罪轻,断手之罚重,古人何太毅也。’……”(《内储说上·七术》)

④ 韩非说:“法不阿贵,绳不挠曲。法之所加,智者弗能辞,勇者弗敢争。刑过不避大臣,赏善不遗匹夫”(《韩非子·有度》),“立法令者以废私也,法令行而私道废矣。”(《诡使》)可见,法家理论构建的社会生活具有超越伦理的、所有人在法律前是平等的“公共生活”之性质。当然,这是在君主一人统治之下的“公共生活”,故黄宗羲批评君主制为“以我之大私为天下之大公”(《明夷待访录·原君》)。

⑤ 郑玄注:“箕去弃物,以向尊者则不恭。”(《礼记正义》卷二)

⑥ 费孝通:《乡土中国》,上海观察社1947年版,第21页。

缺陷。然而,在某种巨大的伦理危机降临的境况下,这种“公”的道德意识也就会苏醒或被激活。其二,是就公共生活领域而言,这是指一个没有(不考虑、不涉及)任何伦理性关系联结的、由独立个体组成的社会生活^①。关爱、诚信于人,尊重、不损害他人,应该是这个生活领域公德的基本理念。在这个领域,儒家固有的通过伦理关系的网络实现自我认同、社会认同的途径发生障碍,阻滞了道德感情和行为的释放;儒家以“拟伦理”一定程度上缓解了这种认同的障碍,但不能从根源处消解掉这种障碍,形成有深厚基础的、逻辑必然的行为规范。在这个领域,传统儒家显现出明显的公德缺陷。这里是儒学笼罩不住的空间,也是儒学会有新的生长的空间。

所以,这一儒家留在我们今天社会生活中的精神遗产,既是珍贵的,也是有缺陷的。

参考文献:

[1]黎靖德编.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.

[2]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.

[3]阮元.十三经注疏·春秋左传正义[M].北京:中华书局,1980.

[4]阮元.十三经注疏·春秋公羊传注疏[M].北京:中华书局,1980.

[5]阮元.十三经注疏·礼记正义[M].北京:中华书局,1980.

Private Morality and Public Morality: A Weakness in Confucianism

Cui Dahua

(Institute of Philosophy, He'nan Academy of Social Sciences, Zhengzhou, 450002, China)

Abstract: In the social life governed by the Confucianist ethics, a kind of spirit of Confucianist public morality can be demonstrated through the debate on publicness and privateness. But usually it can only be activated in the circumstances of great ethical crisis. The characteristics of Confucianist theory, which stipulates that the self and social identification is mainly realized through ethical relationship, make Confucians run into obstacles on identification in the field of public life, and hinder the release of moral feelings and actions, thus express as the weakness in public morality. It is one space beyond the shroud of Confucianism, yet can be regarded as the space for its new growth.

Keywords: Confucianism; ethical identification; private morality; public morality

[责任编辑 陈绍燕]

^① 如果说,这种与伦理性相对立、相区别的公共性生活,可以理解为是与“身份”相对立、相区别的“契约”社会,即公民社会的生活特征,那么,这种“契约”社会、公民社会是否也可以作为一种能从中获得自我认同的“共同体”来研判?现代西方政治哲学有两种回答:自由主义政治哲学的代表罗尔斯(J·Rawls)认为,“秩序良好的社会既不是一种共同体,也非一种联合体”(罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社2000年版,第41页),因为“作为公民,他们合作实现的是他们共同分享的正义目的,而作为一联合体的成员,他们合作实现的目的却属于他们各自持有的不同的完备性善观念”;“把民主社会看作一种共同体的想法,忽视了建立在一种政治的正义观念之上的公共理性的限制范围”(同上书,第44页)。社群主义政治哲学的代表桑德尔(M·Sandel)则认为,可以将公民社会解释为一种“构成性”的共同体,“这种共同体描述的,不只是社会成员作为公民拥有什么,而且还有他们是什么;不是他们所选择的一种关系,而是他们发现的依附;不只是一种属性,而且还是他们身份的构成成分”(桑德尔:《自由主义与正义的局限》,万俊人等译,译林出版社2001年版,第181-182页)。桑德尔还认为,一种社会共同体要能涵盖和描述出该社会的“基本结构”和社会成员的“自我理解”方式(同上书,第209页)。桑德尔对公民社会“共同体”性质的界说,在一般的、抽象的意义上,也适用于儒家伦理共同体。但桑德尔的自我理解或认同的实现是通过认知意义上的反思,而不是道德感情意义上的选择(同上书,第184页);个人在共同体中的位置是通过品格和友谊来创造(同上书,第216-220页),而不是由伦理关系的网络来确定。这又是两者根本不同之处。

谶纬中的帝王世系及受命

曾德雄

(中山大学哲学系, 广东广州 510275)

摘要:帝王世系及其受命是谶纬的中心思想内容,其要义是论证汉政权之合法正统地位。其他内容都是围绕这个中心思想而展开。这一思想内容对于儒学和经学有所承继,更有所发明,它们一起构成了中国历史文明早期寻求政治合法性的思想历程,其影响至今绵延不绝。

关键词:帝王;受命;合法性

中图分类号:B232

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0037-10

刘师培先生曾论及谶纬的价值,云其有五善:补史、考地、测天、考文、征礼^{[1](P175)}。这五个方面的价值也代表了谶纬的思想内容。表面看来,谶纬的这些思想内容十分繁杂驳乱,但其实都围绕帝王这个中心而展开。所谓补史,其实就是上古帝王的历史。对于“天下”山川大河、赤县神州、九州九野的地理想象,大部分见于《河图》、《洛书》,而《河图》、《洛书》正是帝王受命最重要的符应。天文也是如此,帝王受命,必有天象;而且帝王本身就是上天帝精所感生。考文更是对帝王受命的谶言的解读。帝王受命之后须封禅,之后要设明堂辟雍,以示其尊,所以礼也是围绕帝王而设制。其他如祥瑞灾异,也是因为帝王而发生,对于帝王之事有所警示和预兆。从这个意义上,我们可以说,谶纬就是关于帝王的制作:帝王的历史、事迹、言行,更重要的,还有对于帝王的观念。

一、三皇五帝

最早、最古的帝王是皇,“皇者,中也,光也,弘也。含弘履中,开阴阳布纲,上合皇极,其施光明,指天划地,神化潜通,煌煌盛美,不可胜量”^{[2](《春秋运斗枢》)}。皇是表示至尊的称号。皇有三个,称为三皇。三皇的名号,在谶纬中非常多见:“自三皇以下,天命未去向善,使一姓不再命。”^{[2](《尚书帝命验》)}“三皇无文字。”^{[2](《尚书纬》)}“皇者天,天不言,四时行焉,百物生焉。三皇垂拱无为,设言而民不违,道德玄泊,有似皇天,故称曰皇。”^{[2](《春秋运斗枢》)}

但是,三皇究竟是哪三个人,却有很多种说法。比较常见的一种,是说三皇为“伏羲、女娲、神农”:“伏羲、女娲、神农为三皇。”^{[2](《春秋元命苞》)}“伏羲、女娲、神农,是三皇也。”^{[2](《春秋运斗枢》)}《尚书中候》郑玄注:“依运斗枢,以伏羲、女娲、神农为三皇。”^{[2](《尚书中候》)}似乎这种说法得到了人们更多的认可。还有一种,以“伏羲、燧人、神农”为三皇:“三皇:虑戏、燧人、神农。”^{[2](《礼含文嘉》)}虑戏即为伏羲。《孝经援神契》引宋均注:“以伏羲、神农、燧人为三皇。”^{[2](《孝经援神契》)}《洛书甄曜度》也同此说:“以伏羲、神农、燧人为三皇。”^{[2](《洛书甄曜度》)}都是以伏羲、神农、燧人为三皇,但排列顺序有不同,有的以神农为最后,有的以燧人为最后。这不仅仅是个排列顺序的问题,更牵涉到谁是最早出的帝王。在这种说法中,伏羲都排在最前面,似乎伏羲是最早出的帝王。但在纬书中,有相当多的说燧人为最早出,如《易纬通卦验》卷上:“燧

人之皇没,虚戏生本,尚芒芒,开矩听八,苍灵唯精,不慎明之,害类远振。”^[2](《易纬通卦验》)明说燧人在伏羲之前。其他如:“遂皇始出,握机矩,表计算,其刻曰:苍牙通灵,昌之成,孔演明道经。”郑玄注云:“拒燧皇,谓人皇,在伏羲前,风姓,始王天下者。”^[2](《易纬通卦验》补遗)这样的说法还有不少。甚至还有伏羲与燧人同为一人的说法:“伏羲禅于伯牛,钻木作火。”^[2](《河图挺佐辅》)钻木取火的是燧人,现在却放在了伏羲的头上。这从一个侧面也见出谶纬作于不同的人,依据的是不同的时代传说。表面看来,神农排在后面似乎没有异议,但却有这样的说法:“神农始立地形,甄度四海,东西合九十万里,南北八十一万里。”^[2](《尚书璇玑铃》)好像神农是第一个王天下的人。但这样的说法很少。

三皇的业绩可以通过他们的名号看出来。伏羲始作八卦,神农教民稼穡,燧人钻木取火,女娲补天,这些在纬书中都有大量的记载。我们可以说,这些上古的皇是当时的人想象中的产物,想象的依据是人类早期生活方式的不断改变和进步。但是,他们作这样的想象,目的并不在追索往古,而在于以这样的想象建构他们心目中帝王世系的初始情状。

三皇之后是五帝。据《史记·秦始皇本纪》,始皇初并天下,令大臣议帝号。丞相王绾、御史大夫冯劫、廷尉李斯说:“昔者五帝地方千里,其外侯服夷服,诸侯或朝或否,天子不能制。今陛下兴义兵,诛残贼,平定天下,海内为郡县,法令由一统,自上古以来未尝有,五帝所不及。臣等谨与博士议曰:‘古有天皇,有地皇,有泰皇,泰皇最贵。’臣等昧死上尊号,王为‘泰皇’。命为‘制’,令为‘诏’,天子自称曰‘朕’。”泰皇即人皇。从这段话可以看出,战国时人有三皇的概念,但似乎不如五帝确切,对于三皇只有一点想象,而五帝则能够确认其人,连他们的制度情形都可以加以描述。《汉书·叔孙通传》记汉初叔孙通制朝仪,对高祖说:“五帝异乐,三王不同礼。”完全不提三皇,却对五帝之乐都有涉及,更说明了此点。

司马迁作《史记》,以《五帝本纪》为第一篇,所说五帝为黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜。然而据崔适考证,这一篇实为后人窜入而成,他说:“太史公自序曰‘述陶唐以来,至于麟止’,然则此纪之录本当为《陶唐本纪》,与《夏》、《殷》、《周》、《秦本纪》一例,而上系黄帝,下兼虞舜,犹《周本纪》上系后稷、下统武王之比。”^[3](P20)按照司马迁作《史记》的本意,当从尧开始,至武帝西狩获麟而止,而《五帝本纪》远远上溯至尧之前,所以崔适认为《五帝本纪》经由司马迁以后的汉人不断窜伪而成。我们读《五帝本纪》,也的确发现颇多重复、悖谬之处,窜入痕迹很明显。但是这从另一方面正好提示我们,三皇五帝的历史事迹零碎地存在于春秋战国时的传说中,而由汉人整理、发明完备之。纬书中就大量地有关于五帝的记载。

纬书对“帝”下了一个这样的定义:“帝者,谛也,象上可承五精之神。五精之神,实在太微,在辰为巳。”^[2](《孝经援神契》)明说五帝对应天上的五精之神,是五精之神在人间的化身。这五精之神位于太微宫,实际上是太微宫的五帝座星,苍帝其名曰灵威仰,赤帝其名曰赤熛怒,黄帝其名曰含枢纽,白帝其名曰白招矩,黑帝其名曰汁光纪。”^[2](《春秋文曜钩》)五帝以五色命名,示其各自代表的颜色。除了五色,这五帝还分别应五季:“苍帝春受制,其名灵威仰。赤帝夏受制,其名赤熛怒。黄帝受制,王四季,其名含枢纽。白帝秋受制,其名白招矩。黑帝冬受制,其名汁光纪。”^[2](《春秋文曜钩》)这就是说,五帝分别在不同的季节受制,各有所应,不得僭越,否则即不得时序,要么有灾殃,要么运祚短暂。其中特别值得注意的是黄帝在季夏受制,对其他四季具有管制作用,位居中央。

除了五色、五季,还有五方,五帝各居一个方位:“其中黄帝座,神名含枢纽;其东苍帝座,神名曰灵威仰,其精为青龙之类;其南赤帝座,神名曰赤熛怒,其精为朱鸟之类;其西白帝座,曰白招矩,其精为白虎之类;其北黑帝座,神名曰协光纪,其精为玄武之类。”^[2](《诗含神雾》)黄帝居中,东为苍帝,祥瑞为青龙;南为赤帝,祥瑞为朱鸟;西为白帝,祥瑞为白虎;北为黑帝,祥瑞为玄武。

不论是五色、五季,还是五方,都依据五行而来,所以五帝自然各依五行而排列:“五帝:东方木色苍,南方火色赤,中央土色黄,西方金色白,北方水色黑。”^[2](《易纬坤灵图》补遗)木主苍帝,火主赤帝,土主黄帝,金主白帝,水主黑帝。五行又分别五常:“父子之仁,生于木;兄弟之序,生于火;夫妇之别,生于水;朋友之信,生于土;君臣之义,生于金。”^[2](《乐稽耀嘉》)五行还代表五德,这可通过五行与五脏的对应看出:“肝仁,肺义,心礼,肾智,脾信。肝所以仁者何?肝木之精,仁者好生,东方者阳也,万物始生,故肝象

木,色青而有柔。肺所以义者何?肺金之精,义者能断,西方杀成万物,故肺象金,色白而有刚。心所以礼者何?心者火之精,南方尊阳在上,卑阴在下,礼有尊卑,故心象火,色赤而光。肾所以智者何?肾水之精,智者进而不止,无所疑惑,水亦进而不惑,故肾象水,色黑水阴,故肾双。脾所以信者何?脾土之精,土主信,任养万物,为之象生物无所私,信之至,故脾象土,色黄。”^[2](《春秋元命包》)木仁,金义,火礼,水智,土信,五行各具五德,五德各以五行表现出来。五行是构成世界秩序的基本要素,它们之间的关系即成构建世界秩序的总原则,一切依据五行排列,五帝也不例外。五帝的五精、五季、五方、五色、五德,一一与五行对应,分属不同的属性,但都统一于五行之中。

帝王都是感五帝座而生,所以天上有五帝座,人间也就有五帝,并与天上的五帝座一一对应:“五帝座:帝鸿、金天、高阳、高辛、唐虞氏。”^[2](《尚书中候》)帝鸿为黄帝,金天为少昊,高阳为颛顼,高辛为帝喾,唐虞为尧舜。他们就是人间的五帝。但他们有六人,为什么称五帝呢?纬书给出的解释是:“德合五帝座星者称帝,则黄帝、金天氏、高阳氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏是也。实六人而称五者,以其俱合五帝座星也。”^[2](《尚书中候救宥图》)这就是说,天上的五帝座星并不专属某一人,而是属于某一类,具有某德的人间帝王都可以属于五帝座中的相应的那一座,比如六人而称五帝,则其中必有两人属于同一帝座。帝座只有五个,但人间帝王却可以有无数;不管人间帝王有多少,从性质上来说,却一定分别属于五帝座中的其中一座。下面一段话很好地揭示了天上的五帝座与人间帝王的关系:

太微之座,五帝之廷,苍则灵威仰,白则白招矩,黄则含枢纽,赤则赤嫫怒,黑则协光纪。黑帝之精,润以纪衡;赤帝之精,燥以明量;黄帝之精,安以主度;白帝之精,轨以正矩;苍帝之精,以开玄窈。五帝降精,万情以导。凡王者皆用正岁之日,正月祭之,盖特尊焉。夫太微者,大妙之谓,用以序星辰,揆日月,定岁时,齐七政,开阴阳,审权量,发万物,举兴废,布小大,施长短。故五帝居之,以试天地四方之邪正而起灭之。其势强者强之,弱者弱之,强之强之而弱之,弱之弱之而强之。是故危者能安,兴者能亡,皆五帝降精而使之反复其世道焉。世道之强而亡者,黑帝降之;弱而存者,赤帝降之;安而危者,白帝降之;灭而兴者,青帝降之。有合德者,虽亡亦不亡,危亦不危,存之存之,兴之兴之,星辰合其度,日月合其明,山不崩颓,水不横行,当杀者不生,当成者不倾,月以水盛,日以火荣。火荣不焦,水荧不进,人以施德,神以效灵,四时不改度,五行乃成。……于是乎五德所重,五行所降,五帝御世。^[2](《春秋文曜钩》)

这段话很集中地反映了当时的人有关天人关系的观念。太微就是天,人间的秩序靠它来安排;它通过五帝座来实施它的意旨;五帝座各具不同的职能或专长,根据人间的需要决定相应的那一帝“降精”,降临人世。哪一帝降临人世,那么人世的帝王就属于这一座星,具有它的全部属性,包括应为什么“德”。这样就叫“合德”,“合德”以后,于是人世秩序井然。

至此,纬书中的帝王世系已经基本显现出来,他们是:“甲寅伏羲氏,至无怀氏,五万七千八百八十二年;神农五百四十年;黄帝一千五百二十年;少昊四百年;颛顼五百年;帝喾三百五十年;尧一百年;舜五十年;禹四百三十一年;殷四百九十六年;周八百六十七年;秦五十年。”^[2](《易纬稽览图》卷下)后面的禹、殷、周就是先秦儒家所说的三代,它们的开创者禹、汤、文王称之为“三王”,位列三皇五帝之后。殷的先祖是契,周的先祖是后稷,他们同为尧舜时的大臣。需要注意的是,说某某帝多少年,如“少昊四百年”,并不是说少昊活了四百年,而是说由他开辟的这一代延续了四百年。令人奇怪的是,在这个世系中,三皇中的女娲或燧人并没有出现,其原因我们下面再作分析。

二、与《世经》的比较

正史中记载上古帝王世系最完整的是《世经》。《世经》见于《汉书·律历志》,我们看它的记载:

太昊帝:《易》曰:“炮牺氏之王天下也。”言炮牺继天而王,为百王先,首德始于木,故为帝太昊。作罔罟以田渔,取犠牲,故天下号曰“炮牺氏”。

炎帝:《易》曰:“炮牺氏没,神农氏作。”……以火承木,故为炎帝。教民耕农,故天下号曰神农

氏。

黄帝:《易》曰:“神农氏没,黄帝氏作。”火生土,故为土德。……始垂衣裳,有轩冕之服,故天下号曰轩辕氏。

少昊帝:《考德》曰:“少昊曰清。”清者,黄帝之子清阳也。……土生金,故为金德,天下曰“金天氏”。

颛顼帝:《春秋外传》曰,少昊之衰,九黎乱德,颛顼受之,乃命重黎。苍林昌意之子也。金生水,故为水德,天下号曰“高阳氏”。

帝喾:《春秋外传》曰,颛顼之所建,帝喾受之。……水生木,故为木德,天下号曰“高辛氏”。

唐帝:《帝系》曰,帝喾四妃,陈丰生帝尧,封于唐。盖高辛氏衰,天下归之。木生火,故为火德,天下号曰“陶唐氏”。

虞帝:《帝系》曰,颛顼生穷蝉,五世而生瞽叟,瞽叟生帝舜,处虞之妫汭,尧嬪以天下。火生土,故为土德,天下号曰“有虞氏”。

伯禹:《帝系》曰,颛顼五世而生鲧,鲧生禹,虞舜嬪以天下。土生金,故为金德,天下号曰“夏后氏”。

成汤:《书经·汤誓》,汤伐夏桀。金生水,故为水德,天下号曰商,后曰殷。

……

武王:《书经·牧誓》,武王伐商纣。水生木,故为木德,天下号曰周室。

……

秦伯:……凡秦伯五世,四十九岁。

汉高祖皇帝:著《纪》,伐秦继周。木生火,故为火德,天下号曰汉。

这里的帝王世系与纬书中的一样。据顾颉刚先生的考证,《世经》实由刘歆伪造,而由后人窜入《汉书》^[4]。刘歆编排这个帝王世系的目的,是为王莽篡汉寻求合法性依据,其方式是依据五行相生的原理,逐代嬗替,最后论证刘汉必须让位于新莽。其中有几个关键:

第一,《周易·说卦传》说:“帝出乎震。……震,东方也。”^{[5](上卷,P329)}东方主木,那么第一个帝应是木德。

第二,王莽既然是受祚于汉,那么五行相克的原理就不适用了,必须用五行相生。

第三,王莽自认是黄帝之后。《汉书·元后传》说:“莽自谓黄帝之后,其《自本》曰:黄帝姓姚氏,八世生虞舜。舜起妫汭,以妫为姓。至周武王封舜后妫满于陈,是为胡公,十三世生完。完字敬仲,奔齐,齐桓公以为卿,姓田氏。十一世,田和有齐国,三世称王,至王建为秦所灭。项羽起,封建孙安为济北王。至汉兴,安失国,齐人谓之‘王家’,因以为氏。”

第四,既然王莽为黄帝后,且黄帝、舜、王莽一系相传,由于黄帝为土德早已经确定^{[6](P677)},那么舜和王莽也必须是土德。

第五,由于尧舜、汉新都是禅让的关系,根据五行相生的原理,尧、汉必须为火德。这点由刘歆解决了,他甚至还证明出汉为尧后^{[4](P161)}。

经过这许多的工作,应着王莽受汉祚的需要,根据五行相生的原理,于是一个新的帝王世系产生了:伏羲氏木德;木生火,炎帝神农氏火德;火生土,黄帝轩辕氏土德;土生金,少昊金天氏金德;金生水,颛顼高阳氏水德;水生木,帝喾高辛氏木德;木生火,帝尧陶唐氏火德;火生土,帝舜有虞氏土德;土生金,伯禹夏后氏金德;金生水,商汤水德;水生木,周木德;木生火,汉火德;火生土,新莽土德。

秦到哪里去了呢?《世经》上面说:“秦以水德,在周、汉木火之间。周人迁其行序,故《易》不载。”颜师古注云:“志言秦为闰位,亦犹共工不当五德之序。”原来秦的出现是个意外,不在五德之序中,犹如以前的共工一样:《世经》说他“伯而不王,虽有水德,非其序也”。正因为他们不在五德之序中,所以他们的运祚才如此短暂。

这样一来,五德的秩序全部打乱了。据《史记·封禅书》记载,秦始皇做了皇帝以后,有人对他说:

“黄帝得土德,黄龙地螾见。夏得木德,青龙止于郊,草木畅茂。殷得金德,银自山溢。周得火德,有赤鸟之符。今秦变周,水德之时。昔秦文公出猎,获黑龙,此其水德之瑞。”于是秦为水德。汉代秦立以后,延续了这样的思路:“鲁人公孙臣上书,言秦为水德,从所不胜,汉当为土德,其符当有黄龙见。……十五年春,黄龙见于成纪。上招公孙臣为博士,从土德也。”^[7](上册,P123)而现在,除了黄帝依然为土德以外,禹夏成了金德(原为木),商汤成了水德(原为金),周成了木德(原为火),汉成了火德(土)。而且除了这几个以外,又多出了许多的帝王,构成了一个非常完整的、从古至今的帝王系统。其落脚点当然在最后的新莽上,言新莽代汉为正当。

虽然如此,如果去掉新莽篡汉这一节,却不失为一个完整的帝王世系,而且因为刘秀的关系,人们也认同了这一系统。这一点我们可以从司马迁和班固对汉高祖的不同评价上看出。《史记·高祖本纪》太史公曰:

夏之政忠。忠之敝,小人以野,故殷人承之以敬。敬之敝,小人以鬼,故周人承之以文。文之敝,小人以僇,故救僇莫若以忠。三王之道若循环,终而复始。周秦之间,可谓文敝矣。秦政不改,反酷刑法,岂不缪乎?故汉兴,承敝易变,使人不倦,得天统矣。

司马迁认为政治各依其特性,分别是忠、敬、文。每一种特性发展至其反面,必以后一种特性来补救之,于是改朝换代由是发生。如果不能依其特性,则为背谬,而不长久,如秦本当以忠来救周文之敝,可惜“秦政不改,反酷刑法”,于是不得运祚。反之,汉“承敝易变,使人不倦”,于是得到了天统。这里,他完全不提汉为尧后这样的“史实”,也不说汉为火德。不仅不说汉为火德,他反而认为汉应为土德^[8](《郊祀志》赞)。到了班固,情况就完全不同了,他在《汉书·高帝纪》末赞云:

《春秋》晋史蔡墨有言,陶唐氏既衰,其后有刘累,学扰龙,事孔甲,范氏其后也。而大夫范宣子亦曰:“祖自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏,晋主夏盟为范氏。”范氏为晋士师,鲁文公世奔秦。后归于晋,其处者为刘氏。刘向云战国时刘氏自秦获于魏。秦灭魏,迁大梁,都于丰,故周时说雍齿曰:“丰,故梁徙也。”是以颂高祖云:“汉帝本系,出自唐帝。降及于周,在秦作刘。涉魏而东,遂为丰公。”丰公,盖太上皇父。其迁日浅,坟墓在丰鲜焉。及高祖即位,置祠祀官,则有秦、晋、梁、荆之巫,世祠天地,缀之以祀,岂不信哉!由是推之,汉承尧运,德祚已盛,断蛇著符,旗帜上赤,协于火德,自然之应,得天统矣。

原来高祖斩白蛇也是这样伪窜而成!班固依据的完全是刘歆和《世经》的说法,汉为尧后、同属火德俨然已是明白的史实。这说明《世经》已被人广泛接受,成了“正史”了!

纬书中也有相当多的篇章接受了《世经》的这种“正史”,比如:“河图将来,告以帝期,知我者重瞳黄姚。重瞳,指舜也。黄,土色,舜以土王。”^[2](《尚书中候运衡》)“夫子素案图录,知庶姓刘季当代周,见薪采者获麟,知为其出,何者?麟者木精,薪采者,庶人燃火之意,此赤帝将代周。”^[2](《尚书中候日角》)“伏羲氏以木德王天下。”“夏后氏金行,殷人水德,周人木德。”^[2](《春秋内事》)其五德的安排与《世经》一样。但也有问题:刘邦既为尧后,何以又说他为“庶姓”呢?这正是纬书被后人讥为粗陋之处,因为在另外的地方,却说“尧之长子监明早死,不得立,监明之子封于刘。”^[2](《尚书中候杂篇》)又在证明汉为尧后了。

这从一个侧面说明了谶纬的几个特点:第一,王莽为了篡汉,对历史进行了重新编排,将自己纳入到这样一个新的历史系统中,以使自己代汉自立为合法。第二,他的这一举动刺激了当时的儒生和方士也兴起构造历史。第三,由于符命的大量运用,这样构造的历史以谶的形式呈现。第四,由于经学已为显学,此种寻求合法性的思路还是顺着经学的理路,只不过更加扩而充之,经学的“非常异议可怪之论”遂发展至纬学的“妖妄怪诞”,但其实质则一。第五,有一部分的谶纬综合了从前的传说,纬书中关于三皇五帝的记载便属于此类。第六,有一部分的谶纬原本就出于作王莽篡汉的助力,所以上古的帝王世系完全依从了刘歆的《世经》的系统,并没有完全遵照三皇五帝的传说。这就是为什么纬书中有的篇章提到了女娲、燧人,而有的篇章在排列帝王世系的时候没有列入女娲、燧人的原因。第七,有的篇章不一定是为王莽篡汉而作,却也接受了《世经》中的说法,一如班固接受了《世经》的系统那样。以上几点,往往又互相交织纠缠,遂形成了谶纬复杂的面相。尽管如此,以帝王作为谶纬的中心却是显明的事实,所以除

了世系,帝王的受命构成讖纬的另外一个重要思想内容。

三、受命

如果说帝王世系是从纵向罗列了王者的历史正统,那么受命则从横截面展示了一个个的帝王践祚的正当性。所谓受命,就是受天之命而王天下。一个人凭什么可以受命呢?因为他具有最高的道德:“王者有至德之萌,则五星若连珠。”郑玄注云:“谓聚一舍,以德得天下之象也。”^[2](《易纬坤灵图》)“以德得天下”是中国传统文化中的一个古老且根深蒂固的政治观念,它直接决定了中国数千年的政治情态和人文面貌,到今天还在中国人的精神世界中发挥着决定性的作用。因为有德,所以受命,而受命包括一些固定的程式和步骤,大体言之,有:感生、异相、受命、封禅。

感生就是感神迹而生,认为帝王都是人神交感而出,从而都具有半人半神的人格属性。感生的观念很早就出现了,《诗·大雅·生民》:

厥初生民,时维姜嫄。生民如何?克禋克祀,以弗无子。履帝武敏歆,攸介攸止。载震载夙,载生载育,时维后稷。

后稷的母亲姜嫄无子,郊祀于外,履帝迹而生后稷。这就是后稷感生的故事。《诗·商颂·玄鸟》:

天命玄鸟,降而生商。

这是说商的先祖契感生的事。契的母亲简狄沐于郊,有鸟飞过,坠卵,简狄拾而吞之,后生契。

契之感生显见来源于《诗经》。这样的描述在纬书中非常多见,并且有很多重复之处,譬如:“华胥履迹,怪生皇羲。任已感龙,生帝魁神农。附宝出,降大灵,生帝轩。命星贯昂,修纪梦接,生禹。”^[2](《孝经钩命决》)“少典妃安登,游于华阳,有神龙首,感之于常羊。生神子,人面龙颜,好耕,是谓神农。”^[2](《春秋元命包》)“大星如虹,下流华渚,女节气感,生白帝朱宣。”宋均注:“朱宣,少昊氏也。”^[2](《河图》)

感生正显示了自古帝王受命于天的观念。朱熹注《诗·大雅·生民》说,此诗“以推本其始生之祥,明其受命于天,固有以异于常人也。然巨迹之说,先儒或颇疑之,而张子曰:‘天地之始,固未尝先有人也,则人固有化而生者矣。盖天地之气生之也。’苏氏亦曰:‘凡物之异于常物者,其取天地之气常多,故其生也或异。麒麟之生,异于犬羊;蛟龙之生,异于鱼鳖,物固有然者矣。神人之生而有以异于人,何足怪哉!’斯言得之矣。”^[5](上卷, P615)朱熹所说的先儒或指王充。王充在《论衡·奇怪篇》中说:“儒者称圣人之生,不因人气,更禀精于天。”“如实论之,虚妄言也。”^[9](P156, P159)但朱熹、张载这样的鸿儒尚且深信之不疑,征之于世,天下苍生更是哓哓争言不已,理性即便粗浅如王充者,既不见容于当时,也不畅行于后世,感生之说,早已浹骨沦髓矣。

与感生一脉相承的是异相,帝王具有大异于常人的面貌、体态或秉性。如:

伏羲大目,山准龙颜。神农生,三辰而能言,五日而能行,七朝而齿具,三岁而知稼穡般戏之事。黄帝龙颜,得天庭阳。上法中宿,取象文昌。载天履阴,秉数制刚。尧眉八彩,是谓通明。历象日月,璇玑玉衡。舜重瞳子,是为慈原。上应摄提,下应三元。禹耳三漏,是谓大通。汤臂四肘,是谓神刚。象月推移,以绥四方。文王四乳,是谓含良。盖法酒旗,布恩舒惠。武王骈齿,是为刚强,取象参房,诛害以从天心。^[2](《春秋元命包》)

其他如:“少昊秀外龙庭,月悬通鹄。颧頰渠头并干,通眉带午。帝尝骈齿,上法日参,秉度成纪,以理阴阳。”^[2](《河图握矩记》)这样的记载非常多,有重复的,也有不同的,如:“赤帝之为,人视之丰,长八尺七寸。舜长九尺,太上员首,龙颜日衡,方庭甚口,面颧亡髻,怀珠握囊,形卷娄,目童重曜,故曰舜,而原曰重华。禹身长九尺有只,虎鼻河目,骈齿鸟喙,耳三漏,戴成铃,怀玉斗,玉体履己。”^[2](《洛书灵准听》)这是专讲尧舜禹的。总之,帝王一定是异于常人的。值得注意的是,帝王的异相往往与天上的星宿对应,这实际上与感生一体两面,都在说帝王承天而生,进一步申明王者受命于天的道理。

感生、异相都可说是受命的前奏,都为了说明受命。在儒学经典中,受命往往只是对帝王权力来源及其正当性的陈述和解释,如《中庸》说“大德者必受命”,即是说至德之人必定受命于天而王天下,受命

只是一种总体性的概括。而到了纬书,受命往往化为一个个具体的场景而加以反复详细的描述,从这里我们也可以进一步看出,纬书其实就是对儒家经典的衍申、缘附而成。我们来看这些受命的场景:

伏羲氏有天下,龙马负图出于河,遂法之画八卦。又龟书,洛出之也。

河龙图出,洛龟书成,赤文象字,以授轩辕。

帝尧即政,荣光出河,休气四塞。龙马衔甲,赤文绿色。甲似龟背,五色,有列星之分,斗政之度,帝王录纪,兴亡之数。龙形象马,甲所以藏图也,其文赤而绿。

舜沉璧于河,荣光休至,黄龙负卷舒图,出入坛畔。

伯禹曰:臣观河伯,面长人鱼身,出曰:吾河精也,授臣河图。颡入渊,伯禹拜辞。

汤沉璧于河,黑龙出,赤文题。

周文王为西伯,秋季之月甲子,赤雀衔丹书入丰鄯,止于昌户。乃拜稽首受,取曰:姬昌苍帝子,亡殷者纣也。

周武王渡于孟津中流,白鱼跃入王舟,王俯取鱼,鱼长三尺,赤文有字,曰:姬发遵昌。王燔以告天。有火自天,流为赤乌。^[2](《尚书中候》)

这样的描述非常多,均大同小异。大体言之,除了周文王的受命之符是赤雀丹书以外,其他基本上都是河图洛书。图出自(黄)河,由龙马负出。书出自洛(水),由神龟驮出。可以说,河图洛书是帝王受命最重要的符瑞,没有这两样,帝王不得受命。有了这两样,帝王之受命才获得最充分的合法性依据,如:“舜以太尉受号为天子,五年二月东巡狩,至于中州,与三公诸侯临观。黄龙五彩,负图出,置舜前。”^[2](《河图洛书》)舜已经做了天子,还需要河出图的仪式,以为其正当性的认定。

受命之后,就要封禅。所谓封禅,就是在泰山上举行仪式,以其功成告之天地:“自古受命帝王,曷尝不封禅?”^[10](《封禅书》)之所以选定泰山,是因为在当时人的心目中,泰山最高。此外,泰山在东方,东方主木,万物之始,正与帝王受命、始开万世基业相应。

第一个封禅的是秦始皇。始皇“即帝位三年,东巡郡县,祠骆峰山,颂秦功业。于是征从齐鲁之儒生博士七十人,至乎泰山下。诸儒生或议曰:‘古者封禅为蒲车,恶伤山之土石草木;扫地而祭,席用菹秸,言其易遵也。’始皇闻此议各乖异,难施用,由此绌儒生。而遂除车道,上自泰山阳至巅,立石颂秦始皇帝德,明其得封也。从阴道下,禅于梁父。其礼颇采太祝之祀雍上帝所用,而封藏皆秘之,世不得而记也。”^[10](《封禅书》)封于泰山以告天,禅于梁父以告地。梁父是泰山下的一座小山。刻石记始皇功德,此石似乎是密封于泰山梁父,世人不得见。

第二个封禅的是汉武帝。武帝好神仙方术,求长生不老之术,曾说:“嗟乎!吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱屣耳。”^[10](《封禅书》)其心若此。于是一班儒生方士纷至沓来,个个争言与神通,能长生。尽管荒诞不经,武帝犹信之不已,听从其言,巡海、立祠、郊祀,不亦乐乎。而那些儒生方士也往往因此封侯拜将,名震天下。其间虽然间有诈泄而获诛的,但前赴后继,未有绝者。

许多人建议武帝封禅,说黄帝封禅以后方得成仙登天。武帝从其议,“至梁父,礼祠地主。乙卯,令侍中儒者皮弁荐绅,射牛行事。封泰山下东方,如郊祠太一之礼。封广丈二尺,高九尺,其下则有玉牒书,书秘。礼毕,天子独与侍中奉车子侯上泰山,亦有封。其事皆禁。明日,下阴道。丙辰,禅泰山下址东北肃然山,如祭后土礼”^[10](《封禅书》)。始皇封禅是为了受命告天,武帝封禅是为了成仙登天。显然武帝是听从了那班儒生与方士的胡言乱语,而背离了封禅的本意。但始皇和武帝的封禅都有一个共同点,那就是儒生并不知道封禅的仪式到底是怎么样的。始皇封禅,儒生议论各“乖异”,而至于受绌。武帝封禅时也一样,“上为封禅祠器示群儒,群儒或曰‘不与古同’,徐偃又曰‘太常诸生行礼不如鲁善’,周霸属图封禅事,于是上绌偃、霸,而尽罢诸儒不用”^[10](《封禅书》)。原来儒生对于儒事并不如我们想象的那般清楚明白。

谶纬中讲封禅,还是受命告天之意:“王者受命,必先祭天,乃行王事。”^[2](《诗泛历枢》)要祭天,当然去泰山:“五岳视三公,岱宗为之长,封禅往焉。”^[2](《诗含神雾》)还有仪式的记述:

刑法格藏,世作颂声。封于泰山,考绩柴燎。禅于梁父,刻石记号。英炳巍巍,功平世

教。^[2](《礼记》)

帝王起,纬合宿,嘉应贞祥,封禅刻石记号也。封于泰山,考绩燔燎;禅于梁父,刻石记号。^[2](《孝经钩命决》)

据《礼记·祭法》,“燔柴于泰坛,祭天也。瘞埋于泰折,祭地也。”^[5](下卷,1915)。泰坛是圜丘,在圜丘上积薪,上置祭品燃之,烟气上升,以达祭天之效;泰折是方丘,刻石记号,埋于方丘,以示祭地。看纬书的记载,大概是在泰山顶上祭天,在梁父小山上祭地,其方式与《礼记》中的记载一样。

据崔适考证,《史记·封禅书》“录《汉书·郊祀志》而去其昭、宣以下也”。而《郊祀志》“当由所征通天文图讖者所为”^[3](P102)。这说的是王莽征天下通天文、图讖者的事:“是岁,莽……征天下通一艺教授十一人以上,及有逸《礼》、古《书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图讖、钟律、月令、兵法、《史篇》文字,通知其意者,皆诣公车。网络天下异能之士,至者前后千数,皆令记说廷中,将令正乖谬,一异说云。”^[8](《王莽传》)如此看来,《封禅书》、《郊祀志》、纬书中有关封禅的内容出自相同的人之手。《史记·封禅书》记桓公欲封禅,管仲阻之曰:“古之封禅,邠上之黍,北里之禾,所以为盛;江淮之间,一茅三脊,所以为藉也。东海致比目之鱼,西海致比翼之鸟,然后物有不召而自至者十有五焉。今凤凰麒麟不来,嘉谷不生,而蓬蒿藜莠茂,鸱枭数至,而欲封禅,毋乃不可乎?”纬书中也记载了这个故事:

桓公欲封泰山,管仲曰:昔者圣王功成道格,符瑞出,乃封泰山。今比目之鱼不至,凤凰不臻,不可封也。^[2](《尚书中候》)

类似的记载还有几个。这个故事同出一人是很有可能的,并且很可能如崔适所言出自纬书作者之手。

感生、异相、受命、封禅,可以看作是帝王受命于天的完整的程式,这个程式在讖纬中得以完备记录。这个程式,旨在说明帝王受命实属理有当然、事有必至,非人力所能左右,而皆决定于万能的天。下面我们通过对刘邦受命的具体考证,可进一步知晓古人这方面的思想。

四、刘汉受命

讖纬中的帝王世系及受命,其落脚点在刘汉受命,先列出一个自古以来的帝王系统,然后将刘汉纳入到这个系统中,从而证明刘汉受命之正统合法。日本学者安居香山、中村璋八说:“这种古帝王传说类型的形成,无疑是将古帝王本身权威化。将这一事实延伸开来,还可知其意图是把与古帝王相联系的西汉高祖权威化,从而使高祖具有与古帝王同等的位置。”^[2](“解说”)但这里产生了一个问题:讖纬不主要是王莽为篡汉而作吗?为什么其最后的落脚点反而在刘汉受命呢?原因有两点:第一,王莽篡汉依据的是尧舜禅让的“旧例”,所以他首先得承认汉之正统,这样他的受命才可说也是正统;第二,后来光武帝刘秀中兴,以图讖立国,删去了其中有关王莽受命的内容:“帝以(尹)敏博通经记,令校图讖,使蠲去崔发所为王莽著录次比。”^[11](《尹敏传》)崔发是王莽的“说符侯”,专门向社会解说、阐释王莽“受命”的符命,其实就是宣传王莽“受命”的合法性。可以看出,图讖中有很多是崔发为王莽所作的内容,光武令尹敏尽数删去,因此,后来在讖纬中就看不到王莽“受命”的事,而只剩下了高祖、光武受命于天的种种预言了。

通过刘汉受命,我们不仅可以进一步了解纬书的面相,还可以更清楚地知道中国古人对于帝王的想象,以及这种想象在中国人的精神世界中占据什么样的地位,发挥着怎么样的影响和作用。

刘汉受命与古帝王受命的程式一样,都是感生、异相、受命。记载刘邦感生的篇章有:

含始吞赤珠,刻曰玉英,生汉皇。

后赤龙感女媭,刘季兴。^[2](《诗含神雾》)

刘媪梦赤鸟如龙,戏己,生执嘉;执嘉妻含始游洛池,赤珠出,刻曰:

玉英吞此者为王客。以其年生刘季,为汉皇。^[2](《春秋握诚图》)

这里有三种说法:刘邦的母亲含始吞赤珠,生刘邦;赤龙感女媭,生刘邦;刘邦的祖母刘媪与赤龙交感,生刘邦父执嘉,执嘉妻含始吞赤珠,生刘邦。不管是哪一种说法,其精神都一样:刘邦非人子,为神子。之

所以说法各不相同,是因为这些本来就是子虚乌有之事,众人捕风捉影,因缘附会,以讹传讹,当然各不相同了。

关于刘邦异相:

赤帝之为人,视之丰,长八尺七寸。体为朱鸟,其表龙颜,多黑子。^{[2](《春秋合诚图》)}

帝刘季,日角,戴背斗,胸龟背龙,身长七尺八寸,明圣而宽仁,好任主。^{[2](《河图稽命征》)}

帝季,日角,戴胜,斗胸,龟背,龙股,长七尺八寸,明圣宽仁,好任主珍。^{[2](《河图提刘篇》)}

说法略有不同,但都是说刘邦面相体貌异于常人。《史记·高祖本纪》也记载了刘邦的感生异相:“父曰太公,母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高祖。高祖为人,隆准而龙颜,美须髯,左股有七十二黑子。”令人奇怪的是,《史记》只说高祖父名太公、母名刘媪。太公、媪其实是对老年男女的一般称呼,刘媪者,刘家老妇也,刘邦的母亲连姓都没有!所以我们如果说刘邦的父母亲本来没有名字也是可以的。可是在纬书中刘邦的父母亲都有了名字,而且刘歆还能整理出一个汉为尧后的家谱来!为了现实的需要而任意装扮历史,于此可见一斑。《史记》所记刘邦之感生异相与纬书相差无几,但从纬书特提含始吞赤珠生刘季来看,纬书当是在确认汉为火德之后,衍附《史记》而成。但不论如何,刘邦感生异相,是确定无疑的了。

纬书中刘邦践祚王天下的谶记很多:

卯金刀帝出,复尧之常。^{[2](《尚书中候》)}

有人卯金刀,击玉鼓,驾六龙。其人日角龙颜,姓卯金刀,含仁义,戴玉英,光中再,仁雄出,日月角。

卯金刀,名为刘。中国东南出荆州,赤帝后,次代周。^{[2](《春秋演孔图》)}

刘季握卯金刀,在轸北,字季,天下服。卯在东方,阳所立,仁且明。金在西方,阴所立,义成功。

刀居右,字成章,刀击秦。枉矢东流,水神哭祖龙。^{[2](《春秋汉含》)}

这些谶记虽然是有验于“后”,可是我们当然知道在刘邦击败项羽、做上皇帝之前,不可能出现这些所谓的谶记;甚至在西汉末年王莽为了篡汉而确定汉为火德之前,也不可能有类似“复尧之常”、“赤帝后,次代周”的谶记。既然这些谶记是事后所出,它有什么用?它的用处还是在于“谶”:通过伪造的“谶”来显示某件事有征于前,以示其出现之必然、正当。尤其是通过对“刘”字的分拆,居然可以“预先”看出刘邦灭秦的事件来,更显其妖妄怪诞。可是这类非理性的迷障,曾经深深地笼罩中国人的心灵数千年,直至今日尚且挥之不去。

刘邦受命:

汉高祖观汶水,见一黄釜,惊却反。化为一翁,责言曰:刘季何不受河图?^{[2](《河图》)}

这样的情景,与上古各帝王受河图以受天命一样。与上古帝王受命不同的是,刘邦践祚、汉代秦立,被认为是孔子为汉制法的结果:

孔子为赤制,故作《春秋》。

卯金出轸,握命孔符。^{[2](《尚书考灵曜》)}

夫子素案图录,知庶姓刘季当代周,见薪采者获麟,知为其出。何者?麟者木精,薪采者,庶人燃火之意,此赤帝将代周。^{[2](《尚书中候日角》)}

丘揽史记,援引古图,推集天变,为汉帝制法,陈叙图录。^{[2](《春秋演孔图》)}

玄丘制命,帝卯行。^{[2](《孝经援神契》)}

孔子夜梦三槐之间,丰沛之邦,有赤烟气起,乃呼颜渊、子夏偕往观之。驱车到楚西北,范氏之街,见前鱼儿捶麟,伤其前左足,束薪而覆之。孔子曰:儿,汝来,汝姓为谁?儿曰:吾姓为赤诵,字时乔,名受纪。孔子曰:汝岂有所见乎?儿曰:吾有所见,一禽如麋,羊头,上有角,其末有肉方,以是西走。孔子曰:天下已有主也,为赤刘,陈项为辅,五星入井从岁星。儿发薪下麟视孔子,孔子趋而往,茸其耳,吐书三卷。孔子精而读之,图广三寸,长八寸,每卷二十四字,其言赤刘当起,曰:周亡赤气起,火曜兴,元丘制命,帝卯金。^{[2](《孝经右契》)}

按照纬书的说法,孔子一方面知道刘汉当起,另一方面,他也受命,只不过不是受命而王,而是受命为刘汉赤制,为刘汉制法。这就已经与今文经学的精神十分契合了。西汉是今文经学大盛的时期,精义为孔子作《春秋》,当新王,为汉制法。其实质是武帝独尊儒术,为天下一统、君权独尊寻求合法性,经学乘风而起,秉承儒学的道德哲学思想,辅之以阴阳五行的天命论以作形上论证,为帝王奉献一整套君权独尊的道德合法性意识形态系统。儒学借君权而独尊,君权同样借儒学而享独尊之正当性。儒学既已独尊,孔子立即成教主,从春秋时期如丧家之犬的没落贵族一变而成为西汉时期为万世立法的导师。此一形象,由董刘之类的经学家大力宣扬、塑造而成,而在纬书中继续扩而充之,地位益行巩固。孔子既然为万世立法的导师,其为汉赤制,则自然具有至上的权威性;汉之建立,既已有孔子这样的权威“谶”之在先,当然就具有正统性、正当性了。这才是经学家和纬书作者嘤嘤而言孔子为汉制法的真实意图之所在。

帝王世系及其受命是谶纬的中心思想,其要义是论证汉之合法正统地位。其他内容都是围绕这个中心思想而展开。谶纬的兴盛是因为这个中心思想,光武中兴,以图谶号令天下,其作用自不待言。谶纬的禁绝在很大程度上也是因为它的这个中心思想,除了它的妖妄怪诞,更重要的是:谶纬实际上开启了对帝王合法性言说的方便法门,它既然可以论证帝王为合法,反过来也可以证其为非法,而别立新枝。因此,将合法性言说的话语权牢牢掌控在自己手中,他人无由置喙,就显得十分重要了。而中国的统治者在专制极权建立的早期就已经获得了这样的“政治智慧”,他们在东汉后期即已开始禁绝谶纬,也是出于这样的意图。

参考文献:

- [1] 刘师培. 刘师培全集:第三册[M]. 北京:中央党校出版社,1997.
- [2] [日]安居香山,中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄:河北人民出版社,1994.
- [3] 崔适. 史记探源[M]. 北京:中华书局,1986.
- [4] 顾颉刚. 中国上古史研究讲义[M]. 北京:中华书局,2002.
- [5] 四书五经[M]. 北京:北京古籍出版社,1996.
- [6] 陈奇猷校释:吕氏春秋[M]. 上海:学林出版社,1984.
- [7] 张烈点校. 两汉纪[M]. 北京:中华书局,2002.
- [8] 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [9] 黄晖. 论衡校释[M]. 北京:中华书局,1990.
- [10] 史记[M]. 北京:中华书局,1982.
- [11] 后汉书[M]. 北京:中华书局,1965.

Pedigree and Assignment of Emperors in Chen-Wei

Zeng Dexiong

(Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, China)

Abstract: The pedigree and assignment of emperors is the core ideological content of Chen-Wei (i. e. the divination combined with mystical Confucianist belief), which holds the gist of proving the legitimacy of the Han power, and with other contents all surrounding it. This ideological content receives inheritance from both the Confucian studies and the Classical studies, and furthermore, it is creative. They together construct the ideological course of searching for the political legitimacy in early Chinese civilization, and its influence has been alive until today.

Keywords: emperor; assignment; legitimacy

[责任编辑 陈绍燕]

《如意宝卷》解析

——清代天地门教经卷的重要发现

濮文起

(天津社会科学院哲学研究所, 天津 300191)

摘要:天地门教是清代民间宗教中的著名教派,自清初创立以来,一直在乡村社会流传,对下层民众的信仰生活产生过巨大而深远的影响。《如意宝卷》的发现,不仅证明了天地门教也曾以“宝卷”形式宣讲自己的教义思想,而且对于深化清代民间宗教史研究具有重要意义。

关键词:《如意宝卷》;董四海;天地门教

中图分类号:B.98

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0047-06

清代天地门教,又称一炷香、金丹如意会等,是中国民间宗教发展史上的重要教派,曾长期流传山东、直隶乡村社会,并远播东北和华东地区。然而,由于历史原因,无论是官修正史、方志,还是文人笔记,都对其不予记载,即使清朝档案有些反映,也不过是清当局查禁该教派的官方记录,且支离破碎,仍不能让人们得窥其全豹,这对于中国民间宗教史研究来说,不能不说是一种遗憾。

为了解决这一历史难题,笔者从20世纪80年代末开始,深入民间,采用人类学的田野调查方法,从至今仍在活动的天地门教信徒中获取资料。笔者以田野调查所得资料写成《天地门教钩沉》一文^[1](P70-75)],向世人首次公布了尘封已久的清代天地门教简况。接着,笔者继续调查,资料也随之增多。笔者又以《天地门教调查与研究》为题^[2],撰写了长篇调研报告公之于世,立即在学术界引起反响与好评^①。

在学界同仁的激励下,笔者丝毫不敢懈怠,誓将这一研究课题进行到底。2001年夏季,笔者在河北省保定地区调查时,再次从天地门教徒手中,获得了一批珍贵资料。其中就有本文要解析的《如意宝卷》。经过几年时断时续的披阅研究,现将粗浅心得公布于世,与学界同仁共享。

一、《如意宝卷》是目前发现的第一部以“宝卷”冠名的天地门教经卷

在笔者以往搜集的几十部天地门教经卷中,从未有以“宝卷”冠名的,《如意宝卷》可以说是目前发现的第一部。

“宝卷”最初是佛教向世人说法的通俗经文,或带有浓厚宗教色彩的世俗故事的蓝本,僧侣用这种形式宣传因果报应,以弘扬佛法,时在元末明初^[3](P81-87)]。此后,民间宗教开始借用宝卷形式,作为自己教义思想的载体。如明成化十八年(1482)罗清创立无为教(又称罗教、罗祖教、大乘教等)后,为了使他的宗教思想得以流传,在其被羁入“天牢”期间,向信徒口授“五部六册”,即《苦功悟道卷》(一卷一册)、《叹世无为卷》(一卷一册)、《破邪显正钥匙卷》(两卷两册)、《正信除疑无修正自在宝卷》(一卷一册)、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》(一卷一册);嘉靖年间,李宾为创立黄天道,也撰写了《普明如来无为了

义宝卷》，以阐述他的宗教思想；明末一位名叫“天真古佛”的东大乘教第二代异姓传人，撰写了《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，系统地总结了东大乘教的宗教理论；隆庆年间的少年尼姑归圆，也撰写了《大乘教五部经》，即《销释大乘宝卷》、《销释圆通宝卷》、《销释显性宝卷》、《销释圆觉宝卷》、《销释收圆宝卷》，并因此创立了西大乘教；万历年间的韩太湖，更以他力图使其创立的弘阳教流布天下的雄心，在很短的时间内连续撰写了史称“弘阳教五部经”的《混元弘阳佛如来无极飘高临凡宝卷》、《弘阳苦功悟道经》、《弘阳悟道明心经》、《弘阳叹世经》、《弘阳秘妙显性结果经》。这些宝卷在坊间、内经厂（如弘阳教）大量印行，流传整个民间宗教世界。《如意宝卷》的发现，证明天地门教也曾受其影响，从而采取“宝卷”形式，宣讲自己的教义思想，并被其信徒奉为经典，代代保藏，辈辈相传。

与以往所见天地门教经卷一样，《如意宝卷》也是作者不详，亦为手抄本，字迹较工整，错字、漏字、衍字也较少，看来是一位粗通文墨的乡间农民所书写。在形式上，《如意宝卷》遵循“宝卷”形式，包括五个部分：（一）品；（二）开经偈、收经偈；（三）白文，即说白部分；（四）韵文，即吟诵部分；（五）词调又称曲牌，即歌唱部分。

《如意宝卷》一卷，四十六品，近二万字，从品第一至品第二十五，没有细分，一气呵成。在现存明清时代民间宗教宝卷中，如此分品和品数分得如此之多是比较少见的。该部宝卷以“提纲”（相当于其他宝卷的开经偈）开篇，以佛偈（相当于其他宝卷的收经偈）结束。白文部分所占篇幅较少，大部分是十四言韵文，句法为三、四、三、四，或四、三、四、三，少部分采用十言韵文，句法为三、三、四，还有一些七言韵文，句法为四、三。词调（曲牌）使用的也比较多，计有五十三个。其中，使用次数最多的是“西江月”，计有二十五次，其他依次为“皂罗袍”、“耍孩儿”、“边关调”、“浪淘沙”、“罗江怨”、“七字歌”、“念佛陀”、“断不想”、“喜乐悲歌”等。

二、《如意宝卷》完整地记录了天地门教创立者董四海的宗教生涯

通观《如意宝卷》，其第一个内容，就是完整地记录了天地门教创立者董四海的宗教生涯，这是笔者以往搜集的天地门教经卷所不能比拟的。

《如意宝卷》品第一至品第二十五，首先陈述了董四海的籍贯、生辰、妻、子与创教时间及其传教初期所收的十大弟子：“如意圣祖，自万历四十七年三月，以凭丹书，投胎认母，降生于山东省济南府商河县董家长（常）王庄村，姓董名四海。身落凡尘，被红尘迷住，未能醒悟。娶妻王氏，所生一子，名叫悦悟。至大清顺治七年，年已三十二岁。七月间，夜得一梦，见神人献丹书指引，明心见性，修心立教。未满载，在李家长王庄，拨云见日，教明李秀真出家学道。之后，便日行夜奔，走遍四方，寻找原人，度有缘。”“己未年，天差佛祖，降万历，四十七年；庚申年，万历宴驾，扶泰昌，十月殒天；辛酉年，天启即位，他仅仅，坐了七年；崇祯爷，十有七载，甲申末，顺治元年；大慈悲，卅二立子，当时是，顺治七年；梦神人，来献丹书，受指引，明亮心田；见本性，修心立教，传大道，盖地普天；造法船，先渡李师，惠民县，刘师大贤；张希玉，拜在门下，杨念斋，与师有缘；庆云县，开山姓马，还有位，马师上船；石龙池，投师受教，黄少业，来的周全；徐庆斋，前来学道，顾名心，入会不晚；十明师，始来作伴，帮老师，将道来传。”

从上述经文可知：董四海，山东省济南府商河县长（常）王庄（今惠民县联伍乡董家林）人，生于明万历四十七年（1619）。成人后，娶妻王氏，生有一子，名叫悦悟。董四海三十二岁时，即清顺治七年（1650）七月，夜梦见神，授予丹书，从而“明心见性，修心立教”，创立了天地门教。董四海创教“未满载”，便开始传教收徒。他吸收的第一个弟子是邻村李家庄的李修（秀）真，随后带领李修真外出传道，又有惠民县的刘

① 《中国宗教研究年鉴（1996）》（中国社会科学出版社1998年版）称：“更值得注意的是他（指笔者）发表在台湾《民间宗教》第2辑上的长篇现状调查《天地门教调查与研究》不仅是一篇佳作，而且展示了调查、研究的新的眼光与领域。”（P325）《宗教研究四十年》（宗教文化出版社2004年版）称：“撰文起见功力的是其对现实民间宗教的研究。他发表在台湾《民间宗教》的《天地门教调查与研究》，以历史学和人类学研究的方法论相结合，对历史资料进行考证，对现状活动进行考察。在近4万字的论文中，为学界呈现了一片人们未知的世界。”（P133）

须武、张希(锡)玉、杨念斋,庆云县的马开山、马魁元、石龙池、黄少业、徐庆斋、顾名(铭)心(馨)相继皈依。

接着,《如意宝卷》品第一至品第二十五又介绍了董四海偕李修真等十大弟子在山东境内的传道经历:“北斗峪,劝贤教众,为道教,敬功拜天;上东海,并去昌邑,瓦城县,道兴光远;上隶府,连去三趟,找原人,广度有缘;师劳累,已历九载,兴大道,庚子之年;顺治帝,一十八载,壬寅年,康熙掌权;不几年,道传天下,救众生,八方四面。”

经过十年的四方传道,到顺治十七年(1660),董四海所创立的天地门教已在山东境内流传。此时,《如意宝卷》作者杜撰了一则传奇故事:“董老圣祖立教难,明王朝出清朝传;芦沟桥上见圣君,特请圣君将头点;大道可传不可传,尊重圣君无责担;如若叫传遍天下,不容传教隐深山;圣君闻言开口道,董仙长你莫太谦;你有真心熬九九,普天盖地道可传;大道不该我批准,后有明君来分辨;他入大道明日月,成圣累代救人难;老祖听罢辞圣君,扬镳分道转回还;圣君回到五台地,老祖路上走得慢;沿途处处留香火,大发慈悲度有缘;拜天修心传大道,搭救黎明脱灾难。”

芦沟桥上,董四面面君,请求顺治皇帝批准天地门教如同佛教、道教那样合法流传,纯属子虚乌有,但从中可以看出董四海企图攀附朝廷,争取正统地位的主观愿望。正是在这种思想的支配下,董四海开始为自己寻找一个理想的传道基地:“尔时,如意祖以丹书指引,修心立教,走四方,度有缘。经请示圣君后,为教早定根基,便离开家中,云游天下。三年之中,没有找着中阳(央)圣地,最后才又回到山东省济南府章丘县城东少玉山,抬头细看,真乃一处中阳(央)圣地。”这时,已是康熙四年(1665),董四海便选定章丘县境内少玉山作为传道基地,他的十大弟子也随之上山伴师学道:“老师意满观山林,中阳(央)圣地确定准;随即带人把山上,少玉山上安下身;修盖道房伙房立,助力帮忙军与民;跳出苦海枷锁解,摆脱凡世离红尘;老天差我来立教,还亏丹书来指引;替天推行孔子道,口不戒斋可吃荤;十大名师把山上,运行大法敬灵神;立下金丹如意会,救苦大开方便门;以理批评明白道,香到病退风推云;山东六府统知晓,军民人等尽知闻;感动愚迷求香火,往来云集求师尊;每日求香人无数,此去彼来满山林。”

以上就是《如意宝卷》品第一至品二十五的主要内容。从品第二十六至品三十一,着重叙述了董四海在少玉山上,整日与十大弟子讲经说法的各种场面,这也是董四海宗教思想的形成时期。在此期间,《如意宝卷》品第三十特别讲述了一位法名通山的尼姑上山拜师求道的故事。这位尼姑俗姓高,禹城县冯连村人,及长,出家朝阳庵为尼。后仰慕董四海的人格魅力和宗教思想,遂拜董四海为师,也传习天地门教,此人便是天地门教分支如意门的创始人。品第三十一还介绍了一位名叫王学礼的庄稼汉上山拜师学道的故事:“身进道房跪坛前,恩师在上听徒言;弟子家住齐河县,王家庄上有家园;姓王名叫王学礼,外号人叫破帽沿;家贫无从娶妻室,父母入坟殡葬完;上无兄来下无弟,孤身一人度残年;自幼生来饭量大,无房无地受饥寒;本性愚鲁不识数,今日求师来上山;求师赐我香一炷,跟师学好拜空玄;每日发我三顿饭,烧香到老无改还;师祖听说哈哈笑,合会人等暗笑谈;师见此人心欢喜,说话情实无虚言;看他身高有八尺,膀乍三尺腰内圆;天差原人来护道,好似金刚降临凡;看守山庵庄稼汉,锄地力大种庄田。”这样,王学礼便成为天地门教少玉山大本营的看家护院。

经过董四海的苦心经营,天地门教已在少玉山扎下根来,他的随身弟子,经过他的教学,也已掌握了天地门教的教义思想。于是,董四海决定按九宫八卦方位建立组织,并派遣弟子四面八方传道。《如意宝卷》品第三十二至品第三十三展示了董四海的这个决策:“老师祖,便开言,按名指点;尔众等,来学道,不论早晚;李秀真,黄少业,东传正道;艮震支,传大道,有事同管;杨念斋,刘新远^①,南传为首;巽离支,找原人,不可惰懒;张锡玉,刘绪武,西传教化;坤兑支,掌大道,休要失散;马开山,石龙池,北传兴道;乾坎支,传香火,长长久远;尔众等,领吾法,着心记住;有人来,求香火,用心指点;不管他,贫和富,职位大小;变阴阳,一身法,批理长短;不许你,造妖言,瞒哄愚鲁;言出口,如同那,铁钉入板;悟经卷,不要你,

^① 刘新远,笔者以往搜集的天地门教经卷中,未见记有此人。在笔者发现的这批资料中,有一部经卷说“八大圣师”分别是:长支秀真李师傅,二支须武刘师傅,三支锡玉张师傅,四支魁元马师傅,五支念斋杨师傅,六支龙池石师傅,七支绍业黄师傅,八支开山马师傅。这一说法,与笔者以往搜集的天地门教资料中的说法相同。

说神道鬼;德是道,道是德,以理贯满;不戒口,全戒心,正直公道;长毒疮,生恶病,一概除免;要吾留,经和卷,年头未到;到那时,造经文,明暗才显;七七九,木子下,教点出世;门三丁,人七口,造经不晚;吾言语,尔等听,用心谨记;风三场,道残灭,重兴久远。”“又吩咐顾明心,尔为八支传头,坐山学道。又说徐庆斋,尔在道房,不要离我左右;王学礼负责打更,山下送饭传信。”

由此可见,天地门教九宫八卦的组织体系,在董四海的安排下正式建立,即董四海为九宫教首,其接班人已内定为顾明心,李秀真为艮卦,黄少业为震卦,杨念斋为巽卦,刘新远为离卦,张锡玉为坤卦,刘绪武为兑卦,马开山为乾卦,石龙池为坎卦,八大首领各领一支,下山传道。

就在董四海按照九宫八卦建立组织不久,又有一位虔诚信徒上山拜师学道。此人后来曾在解救董四海脱离官府迫害时,做出了重要贡献。他姓谭名西堂,家居禹城县北李严庄,充当济南府巡抚台前卷承书吏。生有一子,名叫清真,娶妻苏氏,身得重病,经董四海女弟子通山开悟,加入天地门教,每日烧香,身体很快康复。谭西堂回家得知后,喜出望外,决定上山拜师学道,《如意宝卷》品第三十三至品第三十四讲述了谭西堂拜师学道经历。

天地门教的迅速发展,必然引起官府的注意。《如意宝卷》品第三十七中说:“且说师祖在少玉山上,分开传支,朝日聚伙成群,来往不断。这一年,大概是该遭风险,章丘县衙役借端生事,上报指责老师祖招兵买马,蓄谋造反,章丘县正堂出了一张火票,将师祖拿到大堂,不问青红皂白,将师祖送到监内。衙门以里,会下人占了十之有七,书吏禁翁,个个担惊,瞒着县官,供养师祖。书吏公差上递详文到济南府巡抚衙门,(谭)西堂师在承发房正坐,忽见传来一道详文,从头至尾看了一遍,暗暗地说不好了。”

以下经文到品第四十,用了整整五品篇幅详细叙述了谭西堂如何想方设法搭救董四海。最后,因巡抚柴修准夫人“三日饮食不进”,柴巡抚不知所患何病,正在着急之时,谭西堂趁机向柴巡抚进言:“小人奉命由章丘县提来的董四海,在少玉山学道,百病能治。老爷若拜他为师,太太的病即好能安。”柴巡抚听后,立即让谭西堂带他去拜见董四海:“口尊师傅,速救弟子一家性命。师祖闻言,即请香来,师祖拈香在手,念佛三声,吩咐柴修准将香请到家内宅天盘以下,按香炉中,叩首三百六十个,百病消除。柴大人将香接到手中,回到内宅,按在炉内,磕完三百六十个头,爬将起来,回到卧房,只见太太病好,夫人产生公子,老爷一见,满心欢喜,亲将师祖请到客舍,设摆大供,决心学好。”恰逢此时,章丘县知县病故,柴巡抚度量这场官司无了对头,反复思考,暗生一计,遂将董四海定为在本地充徒一百天,由谭西堂带到家中,算是躲过了这场劫难。

这场官司过后,董四海没有再回少玉山,而是由谭西堂相伴,来到上方井雪山寺,在三教堂重新立下道房(品第四十三),直到逝世。

康熙三十三年(1694)四月初^①,董四海在弥留之际,派王学礼下山将十大弟子请上山来,他要作临终嘱咐:“师祖有语笑面容,叫声尔等听分明;吾这金丹如意会,以法批评按理行;有人进门来求道,用心观察面容定;进离转坎对面坐,细看面色定吉凶;黑面变赤无障碍,转身黄面命当终;白面变赤干戈定,黄面变乌火化冰;巽地转到坤地坐,兑地站立病复生;乾地转艮灾休管,震地转坤喜相逢;此法中成定的准,意成师法用不修;百病俱是因风起,以色安根气能冲;我今说的离情话,时到之期归回宫;众师闻听心惊惧,开言哀告泪盈盈;师祖功成涅槃去,大道无主怎么成。”^[4]四月初四日,董四海逝世,享年七十有五。

董四海的葬礼很隆重。谭西堂早已为他准备好了棺木,董四海之子董悦悟也从家乡赶来守灵。九月初九日,是董四海灵柩下葬的日子:“众人们,等日期,发葬已定;九月九,合会人,各尽孝诚;日期到,各处里,统有信到;定烟火,写下戏,同来接灵;山高大,路不平,行灵难走;共同议,凑人桥,递手擎灵;人倚人,将立棺,擎到山下;合会人,哭声震,同来接迎;少师傅,手执幡,头前引路;众师徒,统哭的,感叹伤情;走三里,灵已到,点上香火;行五里,开了戏,也是接灵;常王庄,有贼匪,成群结伙;要想偷,道中财,秩序不宁;王学礼,手提棍,挡住贼寇;台上站,喊一声,好似雷鸣;贼害怕,不敢动,各自散去;合会人,心放下,一路上平;将灵棺,抬到了,兴隆宝地;修活坟,棺葬在,宝穴之中;修群墙,盖山门,七星北斗;一个人,

^① 在笔者以往搜集的天地门教经卷中,称董四海逝世于康熙二十九年(1690),与《如意宝卷》所说相差四年。

一块砖,圈住坟莹;制稻田,四十亩,道房盖上;立伙房,定条例,来往人行;众人尊,悦悟师,当家正道;合会人,传香火,道教兴隆。”^[5]从此,董四海的出生地常王庄改称董家林,其坟莹和少玉山、上方井等修炼传道之处,均被天地门信徒视为圣地。经天地门教信徒修建的董氏墓地,苍松翠柏,碑石林立,每年朝拜者络绎不绝。特别是每年四月初四董四海忌日,更是徒众麋集,到董氏墓地烧香膜拜。

三、《如意宝卷》系统地阐述了天地门教的教义思想

《如意宝卷》的第二个内容,就是系统地阐述了天地门教的教义思想,这也是笔者以往搜集的天地门教经卷中所没有的。该部宝卷开篇便明确说出董四海创教之初的思想来源是道教。如上述经文中所说:“如意圣祖,自万历四十七年三月,以凭丹书,投胎认母,降生于山东省济南府商河县董家长(常)王庄村,姓董名四海。”“当时是,顺治七年;梦神人,来献丹书,受指引,明亮心田;见本性,修心立教,传大道,盖地普天。”“北斗峪,劝贤教众,为道教,敬功拜天。”经文所说的“丹书”是道教术语,“以凭”即理论根据,而“为道教,敬功拜天”更表明了董四海在传教初期的思想主旨。由此可以推测董四海在32岁创教之前,曾阅读了一些道教经典,并以他自己的悟道所得,创立了天地门教。但是,随着董四海传教实践的不断丰富和宗教思想的逐渐完善,儒家思想和佛教南禅思维则在天地门教的教义思想中占据主导地位,而董四海创教之初的思想来源——道教,乃只留其修炼方术,继续保留在天地门教义思想中。

《如意宝卷》对儒家思想的推崇贯彻始终。如上述经文中所说的“老天差我来立教”,“替天推行孔子道”;又如品第二十九中说:“吾立得,孔子之道;不能讲,怪力乱神”;又如品第三十七中说:“师立教,明明的,孔子之道;除三灾,了五苦,普结善缘。以理批,改行为,不言神鬼;富和贫,一例看,永不择嫌。分不受,毫不取,替天行道;一身法,并无有,狂语非言”。从这些经文中,可以充分说明天地门教的宗旨是极力宣扬儒家思想,它要以儒家思想教化信众:“诚敬天地将香烧,父母堂前当行孝,尊兄弟和睦(务)勤学,谨尊王法圣语(谕)六条^①,守本分先立德行后立道,那才得自在逍遥。”^[6]“先立美德后学道,诵经休味语(谕)六条。父母大恩最为高,和睦乡里才为妙。无理不行与人交,心内藏舌气暗消。以理待人有老少,再不触犯王法条。”^[7]从中可以看出,天地门教教义思想的旨趣,是要为封建专制统治教化顺民,表现出它鲜明的拥护封建统治秩序的政治倾向。

南禅是中唐以来风靡天下的佛教宗派,其影响所及,震动了整个封建社会的思想界,当然也包括盛行于下层社会的民间宗教思想界,如明中叶无为教创始人罗清曾从南禅中汲取营养,建立了对后世影响颇深的庞大的宗教思想体系。《如意宝卷》品第二十九记述了董四海在构建天地门教宗教思想时,也曾仿效南禅,演绎了一段“不立文字”、“即心即佛”的故事:“话说老师祖将一身之法说完,众师徒口念弥陀,齐声言道:‘师恩如山,终身难报。’师祖曰:‘尔等各呈一偈,敬献心意。古语有云:要知心腹事,单听口中言。’众师尊(遵)命,跪倒坛前,每人成偈一份,师祖按偈示赏罚。内有马开山将经柜打开,取经献于坛上,师祖满心欢喜,从头到尾看了一遍,心中不悦,怒曰:‘尔奏经文,就该破身成法,批理断事,乃为功也。但尔所奏经文分明是串皮寒(囊),要它何用,快连柜一火焚之,且听吾吩咐。’”于是,董四海向众徒开示:“昔日神佛一字无,全凭心地用功夫。要在纸上寻根源,笔头沾干洞庭湖。”“大道原来在尘空,万法皆从方寸生。妙法包含无量数,一法贯通万法通。”这个故事昭示了董四海在将儒家思想宗教化的过程中,采用的是南禅的思维方式。他反复告诫信徒,凡圣无别,人人都有佛性:“人之初,性本善,公议差定;降生来,串胎房,一性一命;凡八两,圣半斤,同居和伙;性住天,命住地,半凡半圣。”^[8]人们是否觉悟,完全靠自己主观努力。舍此,别无他途。“心是道,道是心,圆满时,真对真,截断牵连算告竣。性命对成十六两,打查对号真对真,这方算学道不失信,出离了凡世红尘,跳出苦海枷锁断,永不沾尘,性归家法无二门。”^[9]“学道要知南共北,醒悟心头自然得,要在纸上寻根源,笔尖湛去三江水,尔今留经却是好,不该言出神佛鬼,说神道鬼迷人性,世人见之说美不美,留经只说一心正,气脉不周将病累,血脉不周长

① 这里所说的“圣谕六条”,即明洪武三十一年(1393)户部奉旨颁布的《圣谕六言》:“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。”

疮疥,说破心头自追悔,认错就改百无过,如雨洗花花生药,一心包藏天和地,心发天地神人鬼,邪魔缠身自己招,皆因不正行好非,神佛鬼魔每对证,要见形像谁能得,言圣敬神如神在,误造妖言无头尾,有心求天佛能护,万寿无疆福自随。”^[10]如此等等,阐述的都是这种宗教思想。

关于天地门教的仪式与修持,《如意宝卷》除反复讲述“烧香磕头,百病消除”外,还特别注重汲取道教的修炼方术。如《如意宝卷》品第二十七云:“师祖言,听指点,尔等着意;吾今传,一身法,用心紧记。生在世,住胎房,天经地脉;有三层,十二门,入风透气。有六贼,争四寇,有明有暗;通五脏,连六腑,暗藏消息。这胎房,却原是,坎离修造;心悟透,意成法,皮天骨地。肉为人,血为神,筋为鬼道;能串通,脾肝胆,胃肾公力。百病发,离不了,喜怒哀乐;肾精发,淫为首,百病节记。阴反阳,阳反阴,金木水火;土内生,土内死,休当儿戏。阴阳反,变五色,分轻分重;青黄赤,黑中白,内中藏避。白变黑,黑变白,天光起亮;赤变白,白变赤,青色不际。明暗色,将心迷,弱症难解;喜心起,怒气生,风寒加气。哀乐生,因悲伤,过贪破胆;自瞒心,怕人知,口甜如蜜。串通了,内五行,咸甜苦辣;酸为头,内膨闷,心慌勾替。有人来,求香火,用目观看;到近前,细看他,行走站立。见成法,意成法,中成为准;定方位,凶和吉,小心仔细。”从这段经文可以看出,天地门教基本是照抄道教修炼方术,只不过改换一下名称而已。

此外,《如意宝卷》还宣扬天地门教“不戒斋,可吃荤”,不要求信徒禁食荤酒,这就为天地门教能在下层民众中广泛招收信徒提供了宗教思想上的根据。

综上所述,《如意宝卷》系统阐述了天地门教的教义思想,这就是以佛教南禅化的儒家思想作为教义核心,以“烧香磕头”和道教的修炼方术作为仪式与修持,于是儒释道便在它这里巧妙地“合一”,再加上它实行的“不戒斋,可吃荤”的劝道手段,从而构建了一套完整的教义思想体系,尽管它没有像明代无为教等教派宗教理论那样精致细腻,但它却以简明通俗、易于掌握的特色在清代下层民众中广为流传。该书的发现,说明了一个道理:在当代中国的民间社会,还保藏和流传着相当数量的人文学者从书本上所得不到的研究资料。如果人文学者能够主动到乡村基层做田野工作和参与观察,并同书斋研究有机地结合起来,那么肯定会使哲学社会科学研究充满活力,同时也能为社会发展提供切实可行的决策根据。

参考文献:

- [1] 濮文起. 天地门教钩沉[J], 天津社会科学, 1993, (1): 70-75.
- [2] 濮文起. 天地门教调查与研究[J], 民间宗教, (第2辑): 211-259. 台北: 台湾南天书局, 1996.
- [3] 濮文起. 宝卷学发凡[J], 天津社会科学, 1999 年建院 20 周年纪念专号: 81-87.
- [4] 如意宝卷: 品第四十五. 手抄本.
- [5] 如意宝卷: 品第四十六. 手抄本.
- [6] 如意宝卷: 品第三十. 手抄本.
- [7] 如意宝卷: 品第四十六. 手抄本.
- [8] 如意宝卷: 品第二十八. 手抄本.
- [9] 如意宝卷: 品第四十三. 手抄本.
- [10] 如意宝卷: 品第二十九. 手抄本.

Analysis of the Ruyi Baojuan

—The Important Discovery of the Tiandi Door Sect's Books of the Qing Dynasty

Pu Wenqi

(Institute of Philosophy, Tianjin Academy of Social Sciences, Tianjin, 300191, China)

Abstract: The Tiandi door sect, a famous religious sect in the folk religions of the Qing Dynasty, had been spreading in the countryside all along and had an enormous and far-reaching influence on the low strata's belief since its establishment at the beginning of the Qing Dynasty. The discovery of *Ruyi Baojuan* has not only proved that the sect had once explained and publicized its own religious thought in the form of "Baojuan", but also was significant to deepening the studies of the history of folk religion in the Qing Dynasty.

Keywords: the *Ruyi Baojuan*; Dong Sihai; the Tiandi door sect

论先秦时代的讲史、故事和小说

赵逵夫

(西北师范大学 文学院, 甘肃 兰州 730070)

摘要:过去人们一般认为先秦时的纯文学作品只有《诗经》和《楚辞》。其实,叙事文学的创作也达到了很高的水平。瞽史们根据史书记载的历史梗概,吸收一些民间传说,经过自己的艺术想象而完成的《左氏春秋》和《国语》中的《晋语》、《吴语》、《越语》等,具有动人的情节,塑造了一系列鲜明生动的人物形象,它们就是散文形式的史诗。《仪礼》所谓“辞多则史”,孔子所谓“文胜质则史”,便道出了瞽史在讲述中发挥艺术想象、进行文学加工的事实。《穆天子传》及附在其后的述盛姬之死一段文字,还有同时出土的《琐语》,皆小说之开端。《逸周书》和《庄子》中,也编入一些先秦时流传下来的小说。而《晏子春秋》实为有关晏婴的一部专人故事集。把这些都笼统地归入“诸子散文”和“历史散文”是欠妥的。

关键词:先秦文学;叙事文学;讲史;故事;小说

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)01-0053-06

以往论及先秦时代的文学作品,认为只有《诗经》和《楚辞》。其实先秦时在叙事文学方面也是达到了很高的水平的。

首先是产生了《左氏春秋》这样可以同荷马史诗媲美的伟大的讲史作品。春秋之时,瞽史根据史书记载的历史梗概,为王公贵族讲述历史故事。其所讲事件为历史上实有之事,但为了生动、吸引人,瞽史们常根据情理和自己的生活经验进行合理想象,增添一些细节,使之更为细致生动,摹拟当时人物说话的语气,使之维妙维肖,以便更好地展现当时的情景。钱钟书先生论《左传》之记事说:“史家追叙真人实事,每须遥体人情,悬想事势,设身局中,潜心腔内,忖之度之,以揣以摩,庶几入情合理。盖与小说、院本之臆造人物、虚构境地,不尽同而可相通;记言特其一端。”^{[1](P166)}也正是看出了这一点。《孔丛子·答问》记陈涉读《国语》写骊姬夜泣事,回头问博士:“人之夫妇,处幽室之中,莫能知其私焉,虽黔首犹然,况国君乎?余以是知其不信,乃好事者之词。”^{[2](卷中)}陈涉的提问很有助于我们认识《左氏春秋》和《国语》中《晋语》、《齐语》、《吴语》、《越语》的性质。《仪礼·聘礼》云:“辞无常,孙(通‘逊’,顺也)而说(悦)。辞多则史,少则不达。辞苟足以达,义之至也。”^{[3](卷24)}为什么说“辞多则史”呢?郑玄注说“史谓策祝”。恐非是。这个“史”应是名词用为形容词,是言语说得过多,就会像瞽史一样有所增饰。这里是将“史”看作超过了“辞达而已矣”的标准的一种文风。又,孔子说:“质胜文则野,文胜质则史。”^{[4](P400)}所谓“文胜质”,也是指描写、形容的细致生动超出了讲述历史事实所需要的范围,而在细节上进行发挥想象、渲染、增添。这是瞽史文学才能的体现。由于讲述绘声绘色,对听者来说就不仅仅是了解历史上的经验教训,同时也是一种艺术的享受。《晋书·职官志》:“著作郎,周左史之任也。”^{[5](P735)}由后来的情况推想,周之左史其讲述乃含有创作的因素在内。

中国古代很早就有史官制度,而且有为君主、大臣等讲述前代历史的传统。《尚书·无逸》依次讲殷王中宗、高宗、祖甲治国执政的做法及以后各王的情况,就反映出这一点。《逸周书·史记解》:维正

收稿日期:2005-4-20

作者简介:赵逵夫(1942-),男,甘肃西和人,西北师范大学文学院教授,博士生导师。

月,王在成周,昧爽,召三公、左史、戎夫,曰:“今日朕寤,遂事惊予。乃取遂事之要戒,俾戎夫言之,朔望以闻。”^{[6](卷8)}以下讲述历史上二十四个亡国之事例,三个国破君走之例。由此可知,西周之时国君定时让左史讲述历史上兴亡故事,以为借鉴。《尚书·金縢》叙述管叔、蔡叔散布流言,周公被成王误解,殷人亦因管、蔡的煽动而叛乱。周公率兵东征,平定叛乱,并作《鸛鸣》一诗表白心迹,然而成王仍不能去其疑。于是上天示以灾异。成王启金縢之书,见到周公在武王病重时祷告上天愿代武王死之书,“王执书以泣”,迎周公于东都,“凡大木所偃,尽起而筑之”^{[7](卷13)}。故事完整,有的情节颇带夸张,应即左史讲述之底稿。史官也常借机讲述先代历史,以为国君判断形势的参考。如《左传·昭公八年》记载:

晋侯问于史赵曰:“陈其遂亡乎?”对曰:“未也。”公曰:“何故?”对曰:“陈,颛顼之族也,……舜重之以明德,寔德于遂(杜注:遂,舜后),遂世守之。及胡公不淫,故周赐之姓,使祀虞帝。……”

[8](P1305)

《左传·昭公三十二年》载赵简子问于史墨,史墨也从鲁国历史来论述鲁国形势之变化,其中讲到成季友始生时卜人谒之事,都有讲述故事的迹象(书中记述简略)。所谓“春秋”,犹今言“历史”或近代民间所谓“古今”,即讲述前代的故事。一般认为史官制度形成于周代,是不正确的。《尚书·多士》云:“惟殷先人有册有典。”^{[7](卷16)}《周礼·春官·大司乐》云:“凡有道者,有德者使教焉,死则以为乐祖,祭于瞽宗。”郑玄注引《明堂位》:“瞽宗,殷学也;泮宫,周学也。”^{[9](卷22)}因为商代之时掌握文化的人少,且书写工具也不是很方便,故很多事情由瞽人记诵,世代相传,周承其制。这些人讲先代历史自然有典、册。甲骨之类所记只是简单纲目,很多细节是口耳相传,在讲述中难免加以补充、发挥、渲染,使之带上了浓厚的文学色彩。《尚书·尧典》中记尧舜之时事而叙及细节,且人物对话形容毕肖,也是由于这个原因。过去学者们或以为《尧典》确系尧舜时代文献,或以为后人所依托伪造,都有所偏,也都是由于不明白上古历史文献流传状况,尤其是不了解左史、瞽史讲述中只存历史之梗概,细节上可以随意发挥这个事实之故。

《国语·晋语四》两引瞽史之《记》。所谓“记”,即瞽史讲说历史和先哲嘉言的提纲。其讲述历史故事的底稿或记录稿,便称作“某某春秋”(如《左氏春秋》、《铎氏春秋》等);讲述先哲言辞论说,或围绕某些著名辞令、论断叙事的,便称作“语”(如《周语》、《鲁语》、《齐语》、《晋语》等)。《周语下》记单襄公语:“吾非瞽史,焉知天道?”所谓“天道”即历史发展的规律。因为瞽史熟悉古往今来的历史,可以拿古代的经验教训为参照,判别是非得失,故当时人们把他们看作有先见之明的人物。

《左氏春秋》及《国语》中的《晋语》等是在瞽史讲述稿的基础上进行加工修改而成的,有些事情只存梗概,语言也变得简练和书面化,不容易看出讲述语言的特征。但《公羊传》中引述的一些故事片断,就十分口语化,反映出瞽史讲述稿或记录稿原来的面貌。如《宣公六年》写晋灵公谋杀赵盾部分,不但叙述故事完整,而且有的情节十分细致生动,语言也不避重复,明白如话。且看下面一段:

灵公为无道,使诸大夫皆内朝,然后处乎台上,引弹而弹之,已趋而避丸,是乐而已矣。

赵盾已朝而出,与诸大夫立于朝,有人荷畚,自闾而出者,赵盾曰:“彼何也?夫畚何为出乎闾?”呼之不至,曰:“子大夫也,欲视之,则就而视之。”赵盾就而视之,则赫然死人也。赵盾曰:“是何也?”曰:“膳宰也。熊蹯不熟,公怒,以斗拊而杀之,支解,将使我弃之。”赵盾曰:“嘻!”趋而入。

灵公望见赵盾,愬而再拜。赵盾逡巡北面,再拜稽首。灵公心忤焉,欲杀之,于是使勇士某者往杀之。

勇士入其大门,则无人门焉者(门:守门)。入其闾,则无人闾焉者。上其堂,则无人焉。俯而窥其户,方食鱼飧。勇士曰:“嘻!子诚仁人也。吾入子之大门,则无人焉。入子之闾,则无人焉。上子之堂,则无人焉。是子之易(易:简省,平易)也。子为晋国重卿而食鱼飧,是子之俭也。君将使我杀子,吾不忍杀子也。虽然,吾亦不可以复见吾君矣”。遂刎颈而死。^{[10](卷15)}

以上这一段故事,从事情原委说起,以两事叙晋灵公之暴虐,而第二事因被赵盾发现,晋灵公派人杀赵盾。描写刺客入门、入闾、上堂皆无守卫者,此情节在刺客的自言自语(实质上是心理活动)中又复述一遍,完全口语化。不由叫人想起《水浒传》中武松血染狮子楼一段情节。又其中写刺客看到赵盾食鱼,

而叹其俭,也是以齐地近海饮食状况推想之,同晋国情况并不相合(内地以鱼为海味,为上等菜肴),无意中流露出讲述中随意添加细节进行渲染的状况。其下写灵公伏甲于宫中,召赵盾食:

赵盾已食,灵公谓盾曰:“吾闻子之剑,盖利剑也,子以示我,吾将观焉。”赵盾起,将进剑。祁弥明自下呼之曰:“盾食饱则出,何故拔剑于君所?”赵盾知之,蹉阶而走。灵公有周狗谓之獒,呼獒而属之。獒亦蹉阶而从之,祁弥明逆而蹉之,绝其颌。^{[10](卷15)}

以下写宫中伏甲鼓噪而起,危急中又有人抱赵盾乘车趋出的情节。这要讲起来是一回十分精彩的书。晋灵公故意让赵盾献剑,想以弑君之罪杀之,其车右祁弥明立于堂下,大声提醒他:“盾食饱则出,何故拔剑于君所?”同《水浒传》中高俅诱林冲入白虎节堂情节相近,有很强的戏剧性。其语言也浅易明了。如:“灵公谓盾曰:‘吾闻子之剑,盖利剑,子以示我,吾将观焉。’”颇有后代演义小说的风格。则此段文字来自瞽史之记,可以肯定。

春秋时代最杰出的瞽史为左丘明。他的《左氏春秋》从叙事文学的范围说,也达到了当时的最高峰。《史记·太史公自序》云:

子曰:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。^{[11](P3297)}

司马迁这里说的《春秋》,即《左氏春秋》;其所谓“善善恶恶,贤贤贱不肖”,也是谈如何表现人物的问题;“存亡国”以下是谈选材的问题。这是他对《左氏春秋》的理解。他的《史记》也是本着这样的思想写的,因而写出了很多生动的人物。以往学者们以为司马迁这里说的是鲁史《春秋》,乃是误解。根据鲁国的那个“断烂朝报”是写不出《史记》中那些生动的人物传记来的^①。

左丘明之外,著名的瞽史还有楚灵王时的左史倚相。《左传·昭公十二年》:“左史倚相趋过。王曰:‘是良史也!子善视之。是能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。’”^{[8](P1304)}相为扶引盲人的人。《荀子·成相》:“人主无贤,如瞽无相,何依依!”^{[12](P457)}《周礼·春官·眡瞭》:“凡乐事相瞽。”郑玄注:“相谓扶工。”贾公彦疏:“瞽人无目,须人扶持故也。”^{[9](卷23)}名“倚相”,则显然为盲人。《国语·楚语上》载左史倚相说:“(卫武公)临事有瞽史之导,宴居有师工之诵。史不失书,矇不失诵,以训御之。”^{[13](P501)}他是深知瞽史的职责与传统的。

《左氏春秋》一书,首先是以生动的笔触,描绘了一系列错综复杂的历史事件和一个个波澜壮阔的战争场面。如庄公八年的连称、管至父弑齐侯,宣公二年的晋灵公不君,襄公十年的郑尉止之乱,襄公二十五年齐崔杼之乱,襄公二十八年齐人杀庆舍,昭公十三年的楚灵王乾溪之难,昭公二十七年的吴公子光刺王僚,哀公十四年的宋桓魋之乱,哀公十六年的楚白公之乱等等,都情节曲折生动,有些细节、场面、人物对话绘声绘色,活灵活现,有很强的故事性。《左氏春秋》特别善于描写战争,因为战争形成各方面力量的聚焦和各种矛盾的突现,矛盾冲突强烈,故事性强,也更易于展现各类人物的思想、情绪与性格,更吸引人。这也体现出瞽史讲述的愉悦性质。如所写齐鲁长勺之战(庄公十年),宋楚泓之战(僖公二十二年),晋楚城濮之战(僖公二十八年),秦晋殽之战(僖公三十二年),晋楚泌之战(宣公十二年),齐鲁鞌之战(成公二年),晋楚鄢陵之战(成公十六年),吴楚柏举之战(定公四年)等,对战争的起因,双方力量的对比,国君、将士、卿大夫甚至一般老百姓的态度、心理的揭示,战争发展的状况,中间的波折,有关国家、人物间的复杂关系,都写得清清楚楚,且波澜迭起,变化莫测;其中也往往写一点小的插曲,或回顾有关事件、情节,忙中叙闲,点缀得宜,给人一定的节奏感。其次,刻画了数十个生动的人物形象。《左氏春秋》写人物一千余,约有四五百人形成较鲜明的形象或作了较细致的描述。上自天子、诸侯,下至役人、盗贼,各个阶层、各种类型,无所不有,其中有些人物性格鲜明,形容毕肖。比如,同样是诸

① 《史记》的《五帝本纪》、《吴太伯世家》、《十二诸侯年表序》等所说“春秋”,也是指《左氏春秋》。刘师培《左氏不传春秋辨》举《韩诗外传》、《韩非子》、《战国策》、《吕氏春秋》等书之例,认为战国儒生即以《左传》为《春秋》。《左氏春秋》之称,最早见于《史记·十二诸侯年表序》。

侯国君主,郑庄公因为系长子而又从小未受到母亲的关爱,形成奸诈狠毒的本性,成为一个典型的奸雄;晋文公则由于从青年时代经受磨难,由一个缺乏社会经验和政治远见的贵公子慢慢转变成具有良好政治素养、虚怀若谷、能用贤纳谏的英明君主。齐桓公、秦穆公的雄才大略,宋襄公的迂腐昏聩,楚灵王的奢华与锋芒毕露等,都给人留下深刻的印象。对子产、叔向、晏婴、叔孙豹等一些具有民本思想的卓越政治家,作者不但倾注了很多的感情,而且通过一些具体事件,写得形象饱满,鲜明生动。

《左氏春秋》在汉代以前已被人割裂而改为编年体,杜预则“分经之年与传之年相附”(《春秋序》),使之完全变成了鲁《春秋》的“传”^①,但作者高超的叙述才能和语言艺术还是可以看出的。

《国语》中的《晋语》、《齐语》、《越语》、《吴语》其体裁与《左氏春秋》相近,有的地方与《左氏春秋》写同一件事而详略及具体描写不同,应是不同的传本。其中有一些情节、片断,其生动、曲折的程度不亚于《左氏春秋》,描绘人物也甚能传神。如《晋语》篇幅宏大、故事连贯,写晋献公宠骊姬和几个儿子的争立,充满了戏剧冲突。几个儿子性格各异,其支持者各有主张,而几个公子对待出谋者、支持者的态度也不同,经历、结局均不一样。其间穿插的一些事件,或推动故事的发展,或展现了人物的性格,也都铺垫、渲染得恰到好处。骊姬的阴险和善于挑拨利用,申生的仁厚孝顺,重耳的精明和政治上的不断成熟,都给人留下了深刻的印象。再如《吴语》写吴王夫差同晋定公的争霸,二国君主会于黄池,争长未成,而吴国内以“越乱”告急,陡然节外生枝,似吴国将无功而返已定。而王孙雎出奇计,连夜布阵向晋人示威挑战,使晋师“大骇不出”,吴趁势提出做盟主的要求,然后悄然退军回国。从形势危急、以计谋度过险情而言似《三国演义》中诸葛亮巧用空城计一段,而就写吴军战阵之气势而言,也很象《三国演义》中一些大的战阵。《越语》中写越王勾践的报仇复国,《齐语》写管仲辅佐齐桓公争霸,也都主题集中,线索清楚,并展现了一定的人物性格,对后来之《列国志传》、《三国演义》等有一定的影响。

各种文学史著作中,没有论及先秦时代的小说的。晋太康二年(281)在汲冢魏王冢出土《穆天子传》,原本五卷,大约成于战国时期,应是在长期流传的基础上形成,是我国文学史上一部有小说韵味而篇幅较长的作品。它反映了一定的历史事实,但就其细节描写来说,只能说是小说的滥觞。附在《穆天子传》后面写盛姬之死的一段文字,是一篇情文并茂的小说^②。

同时出土《琐语》(后世称《汲冢琐语》)十一篇,写定为十一卷,后世有所增益,而至唐初已亡佚大半。所记多“卜梦妖怪”,也有些历史传说。胡应麟、鲁迅、陈梦家都将其作为小说来看待^③。李剑国对其进行细致的分析,认为是志怪小说的开端^④。

胡念贻于20世纪80年代初曾发表《〈逸周书〉中的三篇小说》一文,认为《王会》、《殷祝》为小说,因为其情节基本上是虚构的,而且有一定的主题,事件的叙述从头到尾很完整,有人物的刻画,有环境和细节的描写,结构上也显出作者的匠心^⑤。他认为《太子晋》也是小说,其实把它看作俗赋之滥觞,则更为合适。

按胡念贻提出的几条标准来衡量,《庄子》中的《盗跖》、《说剑》、《渔父》三篇也是小说。从情节、结构及描写的生动来说,超过魏晋南北朝时代的很多志人小说和志怪小说。其中《说剑》是“我国可以考知作者的最早的短篇小说”,为战国末年楚国作家庄辛所作^{[14](P496)}。

《山海经》是上古神话的渊藪。它的文字很简单,只看此,确实缺乏文学性。但我们由之可以看到

① 《左氏春秋》原为纪事本末体,经后人割裂之迹十分明显。王和《〈左传〉的成书年代与编纂过程》一文有考证(文载《中国史研究》2003年第4期)。王和认为由纪事体经后代经师改编为编年体“应该是在战国末叶以前”。而杜预始依年附于《春秋》,与《春秋》合而为一。

② 《穆天子传》在汲冢出土后,荀勗等校理为五卷。东晋郭璞等作注,增《周穆王盛姬死事》一篇。故关于盛姬之死的这一篇本来为独立的一篇故事,与《穆天子传》无涉。明胡应麟《少室山房笔丛·三坟补遗》言其“文极赡缛,有法可观”,“然颇为小说滥觞矣”。

③ 参看明代胡应麟《少室山房笔丛·二酉缀遗》中,鲁迅《中国小说史略》,人民文学出版社1976年版;陈梦家《六国纪年·汲冢竹书考》,学习生活出版社1955版。

④ 参见李剑国《战国古小说〈汲冢琐语〉考论》,载于《南开学报》1980年2期。

⑤ 参见胡念贻《〈逸周书〉中的三篇小说》,载于《文学遗产》1981年2期。

战国以前所流传神话故事的丰富多彩。大体同类的还有一种《禹本纪》，见《史记·大宛列传》引^①。原书虽佚，但由之可以看出先秦时已有多篇联缀的专人传说故事。

《晏子春秋》这部书，柳宗元以为是齐国的墨子之徒为之。他说：“墨好俭，晏子以俭名于世，故墨子之徒尊著其事，以增高为己术者。且其旨多尚同、兼爱、非乐、节用，非厚葬久葬者，是皆出墨子。又非孔子，好言鬼事，非儒、明鬼，又出墨子。……又往往言墨子闻其道而称之，此甚显白者。”^{[15] (卷4)}高亨、董治安认为是战国时代作品，吴则虞认为是六国之末的秦博士淳于髡于越编成^②。而谭家健考证成书于战国中期。因为从文体看，当是受到成书于战国初年的《国语》、《春秋事语》的影响，语言风格也与《国语》相近，比较平实，没有纵横家铺张扬厉的风气，其中反映的思想如爱民、节用等，也显然受墨子、孟子的影响。从其中所记事同《韩非子》、《吕氏春秋》所记比较，是后者抄前者，而不是前者抄后者^③。其论证充分，结论可信。据我们考证，此书的作者为战国中期齐人淳于髡。淳于髡生活时代同《晏子春秋》所反映各种现象相合，又是齐国人，据史书载，其葬地与晏子故宅相去不远，晏婴为其乡贤。《史记·淳于髡列传》言其“慕晏子之为人”。淳于髡齐威王时以“文学游说之士”为上大夫，宣王时为稷下博士，有条件搜集、整理晏婴佚文、佚说。且两人都是矮子，他也有借晏子树立自己政治形象的目的^④。《晏子春秋》中故事，多为民间长期流传的关于晏子的一些传说，所以有些篇情节、文字相近；有一些大约来自当时的某些文献。它是我国第一部专人民间故事集。

《汉书·艺文志》著录小说十五家，有九种可确定产生于先秦时代。其中《伊尹说》、《务成子》、《天乙》（天乙谓汤）、《黄帝说》、《周考》，大约与上面所述之内容相近。《师旷》已佚，就今所见有关师旷之文字，多似纪实，表现了民本思想、正直品质及多学博闻的学养^⑤。最可注意者有《宋子》十八篇，注云：“孙卿道宋子其言黄老意。”郭沫若据《庄子·天下》所说，言《吕氏春秋》的《去尤篇》和《去宥篇》明系一篇之割裂，“殆采自宋子《小说》十八篇之一”^{[16] (P550)}。这两篇收有不少寓言故事，且偏重于对人心理的揭示，则宋子可作为先秦小说家之代表人物。

由以上论述来看，先秦时代在讲史、小说等叙事文学的创作上也是取得了一定成绩的。尤其在讲史方面，像《左氏春秋》那样宏大的篇幅和所展示的波澜壮阔的历史画面，直到明清时代的长篇历史小说出现，才得步其后尘。先秦时瞽史们留下来的讲稿及记录片断不但在艺术方面给后代的叙事文学以很大影响，给后代小说、戏曲的创作提供了素材，而且形成了中国古代讲史和历史演义小说的传统。上古神话与故事作品同样哺育了我国的文学精神，为后代的创作提供了题材和思想养料。《晏子春秋》作为一部专人言行故事集，表现了广大人民群众对清官的企盼，影响及后来的《包龙图判百家公案》、《海刚峰先生居官公案传》等小说中清官形象的塑造。

由于我国先秦叙事文学中，无论是讲史、故事还是小说，“史”的成分较大，即使是神话故事，也往往同历史传说有关，也就决定了我国传统小说的“史”的特征。宋元以来大量的章回小说中，历史演义、英雄传奇占有大半，即使完全出于文人创作的作品也往往要以历史或传说为依据。如《金瓶梅》，便同《水浒》中的人物、故事及蔡京等历史人物搭起线来，而《水浒传》不仅其中以北宋末年的社会政治为背景，而且其中所写宋江起义、方腊起义也是见之于历史记载的。《西游记》是一部神魔小说，但其中贯穿首尾的人物唐三藏，引起故事展开的《唐太宗地府还魂》、《还生受唐王遵善果》以及作为收尾的《经回东

① 《山海经·海内西经》郭璞注和《括地志》也引有《禹本纪》同一条佚文，而文字有增减。王应麟《困学纪闻》卷一〇曰：“《三礼义宗》引《禹受地记》，王逸注《离骚》因《禹大传》，岂即太史公所谓《禹本纪》者欤？”因各家所引有关昆仑、涓盘、崦嵫等神话中山名的文字，内容相近，王说近是。

② 参见高亨《〈晏子春秋〉的写作时代》，《文学遗产增刊》第八辑；董治安《与吴则虞先生谈〈晏子春秋〉的时代》，《文史哲》1962年第2期；吴则虞《晏子春秋集释·前言》，中华书局1962版。

③ 参见谭家健《晏婴的传记资料汇编—〈晏子春秋〉》，刊《北京师范大学学报》1982年第2期；又见其《先秦散文艺术新探》，首都师范大学出版社，1995年。

④ 参赵逵夫《〈晏子春秋〉为齐人淳于髡编成考》，载2005年1月28日《光明日报》。

⑤ 《师旷》，有卢文晖辑本，上海古籍出版社1985年9月第1版，然有遗漏。如《说苑·正谏》中《晋平公好乐》一段文字，《后汉书·宦者传》吕梁上疏中有“昔师旷谏晋平公云……”，所引与之合，则其中“咎犯”乃“师旷”之误，当亦《师旷》佚文。

土,五圣成真》仍同历史事实相扣结。不仅通俗小说如此,文人创作从唐宋传奇到明清文言小说,尽管龙女白猿,说狐谈鬼,但也都是述之者有人,闻之者有地,言之凿凿,写得如同亲见;其中想象、夸张及情节安排,也总是合于生活真实和事理。中国叙事文学的这些特征,自然同我们民族源远流长的文化传统有关,但也应同先秦时代叙事文学的鲜明特征有关。看不到这一点,我国古代小说研究中的很多问题便不能得到充满的解决。

参考文献:

- [1] 钱钟书. 管锥编·左传正义[M]. 北京:中华书局,1979.
- [2] 孔丛子[M]. 四库全书本.
- [3] 阮元. 十三经注疏·仪礼注疏[M]. 北京:中华书局,1980.
- [4] 程树德. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990.
- [5] 晋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [6] 逸周书[M]. 四库全书本.
- [7] 阮元. 十三经注疏·尚书正义[M]. 北京:中华书局,1980.
- [8] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京:中华书局,1981.
- [9] 阮元. 十三经注疏·周礼注疏[M]. 北京:中华书局,1980.
- [10] 阮元. 十三经注疏·春秋公羊传注疏[M]. 北京:中华书局,1980.
- [11] 史记[M]. 北京:中华书局,1959.
- [12] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.
- [13] 徐元浩. 国语集解[M]. 北京:中华书局,2002.
- [14] 赵逵夫. 屈原与他的时代[M]. 北京:人民文学出版社,2002.
- [15] 柳宗元全集·辨晏子春秋[M]. 上海:上海古籍出版社,1997.
- [16] 郭沫若全集·历史编第一卷[M]. 北京:人民文学出版社,1982.

On the Historical Narration, Story and Novel during the Pre-Qin Times

Zhao Kuifu

(School of Literature, Northwestern Normal University, Lanzhou, 730070, China)

Abstract: People used to consider the Book of Songs and the Songs of Chu as the only belleslettres during the pre-Qin times. But actually, the narrative literature of this period also reached a fairly high level. The creations of blind historians based on the synopsis of historical records, filled with their own artistic imagination, and assimilating some of the folk legends, are indeed the epics in the form of prose with moving plots and vivid figures. Those are the forerunner of Chinese novelty, and it is not proper to include them generally in the "prose of various schools" or "historical prose".

Keywords: the pre-Qin literature; narrative literature; historical narration; story; novel

[责任编辑 刘培]

墨家的传《诗》版本与《诗》学观念

——兼论战国《诗》学系统

郑杰文

(山东大学文史哲研究院, 山东 济南 250100)

摘要:《墨子》引《诗》与“汉代四家诗”各本相应篇章对校,有40%左右的语句差别、10%以上的字词差别,另外还有名称、章次、句次差别等,这说明在《墨子》成书与流传的战国时期,《诗三百》有多种版本在流传。墨家引《诗》,遵循着“以《诗》为史”和“以《诗》为训”的《诗》学观念,论《诗》时没有“以《诗》为教”的《诗》学观念;这与儒家解《诗》论《诗》时所奉行的“以《诗》为教”的《诗》学观念不同。由此可以看出,与儒家《诗》学观属于孔子开创的“诗教《诗》学系统”不同,墨家引《诗》解《诗》论《诗》所展现出的《诗》学观,应属于传统的“历史《诗》学系统”。

关键词:墨家;传《诗》版本;《诗》学观念;《诗》学系统

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0059-07

私学兴起,《诗三百》(以下简称《诗》)作为一种广为流传的古代作品被先秦诸子引用。流传至今的《墨子》53篇中,计引《诗》11条、说《诗》4条。将其与其他战国秦汉典籍引《诗》说《诗》进行比较,可以考察墨家的传《诗》版本、《诗》学观念及其所从属的《诗》学系统。

一、由《墨子》引《诗》看墨家传《诗》的版本

《墨子》引《诗》计11条,所引文字与《诗三百》流传至今的最早版本,即汉代“四家诗”及出土文献所引相校,可分为如下三种情况来叙述。

(一)与“毛诗”及“三家诗”词语有别者

1.《墨子·明鬼下》引《大雅·文王》:“文王在上,於昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文王陟降,在帝左右。穆穆文王,令闻不已。”^{[1](P215)}后两句,《毛诗》作“穆穆文王,令闻不已”^{[2](P504)}。王先谦《诗三家义集疏》未言《齐诗》、《鲁诗》、《韩诗》与《毛诗》有异^{[3](P824)},是《墨子》“穆穆”,《毛诗》及“三家诗”作“穆穆”。《墨子》“令问”。《毛诗》及“三家诗”作“令闻”。“穆穆”、“穆穆”,《诗·大雅·文王》中均用来形容文王之威仪,可以通用;或者,《墨子·明鬼下》作者记忆有误,将《大雅·文王》第四章首句之“穆穆文王”与第二章首句之“穆穆文王”倒用。“令问”、“令闻”,字形相近,吴宽抄本《墨子》即作“令闻”^{[1](P215)},此或为《墨子》流传中抄写讹误所致。

2.《墨子·天志中》引《大雅·皇矣》:“《皇矣》道之曰:‘帝谓文王,予怀明德,不大声以色,不长夏以革,不谄不知,顺帝之则。’”^{[1](P186)}《毛诗》字同^{[2](P522)}。“不谄不知”,《贾子·君道》、《淮南子·说人训》引作“弗谄弗知”,故王先谦谓“鲁‘不’一作‘弗’”^{[3](P859)}。是《墨子》所引与《毛诗》同,而与《鲁诗》

字异,但《鲁诗》之“弗识弗知”与《墨子》所引及《毛诗》、《韩诗》、《齐诗》之“不识不知”义同,或《鲁诗》在自口授到写本的过渡中出现此异。

3.《墨子·兼爱下》引《大雅·抑》:“《大雅》之所道曰:‘无言而不讎,无德而不报,投我以桃,报之以李。’”^{[1](P115)}《毛诗》上句作“无言不讎,无德不报”,下句同^{[2](P555-556)}。因《礼·表记》引作“无言不讎”,故王先谦曰“齐与毛同”;因《列女传·周主忠妾传》引作“无言而不讎”、《蔡邕集·太尉桥公庙碑》引作“无言而不酬”、张衡《思玄赋》有“无言而不酬兮”句,故王先谦曰“鲁‘讎’一作‘讎’、‘酬’”;因《诗考》引《韩诗外传》卷十之晏子使楚事中作“无言而不酬”,故王先谦曰“韩作‘酬’”^{[3](P934-935)}。是《墨子》引此诗所用版本与齐、鲁、韩、毛之祖本均异。

4.《墨子·尚贤中》引《大雅·桑柔》:“《诗》曰:‘告女忧恤,诲女予爵,孰能执热,鲜不用濯。’”^{[1](P46-47)}《毛诗》:“告尔忧恤,诲尔序爵。谁能执热,逝不以濯。”^{[2](P559)}“三家诗”与毛同^{[3](P945-946)}。《墨子》所引与鲁、韩、毛词语差别较大,特别是最后一句,“鲜不用濯”与“逝不以濯”(郑笺“逝犹去也”)意义差别较大。

5.《墨子·尚同中》引《周颂·载见》:“是以先王之书《周颂》之道之曰:‘载来见彼王,聿求厥章。’”^{[1](P81)}《毛诗》作“载见辟王,曰求厥章”,无“来”字,“彼”作“辟”,“聿”作“曰”^{[2](P596)}。“三家诗”与毛同^{[3](P1031)}。

以上《墨子》引《诗》5处26句109字中,与《毛诗》相异者10句,10句中相异字14字,占《墨子》所引句数的38%,占《墨子》所引字数的13%;与《齐诗》相异者10句,10句中相异字14字,占所引句数的38%,占所引字数的13%;与《鲁诗》相异者11句,11句中相异字15字,占所引句数的42%,占所引字数的14%;与《韩诗》相异者9句,9句中相异字13字,占所引句数的35%,占所引字数的12%。这么大的差异比例,我们有理由相信,《墨子》引《诗》所用版本与汉代“四家诗”的祖本有别。

(二)与“毛诗”及“三家诗”名称、章次、句次大异者

1.《墨子·天志下》引《大雅·皇矣》:“先王之书《大夏》之道之然:‘帝谓文王,予怀明德,毋大声以色,毋长夏以革,不识不知,顺帝之则。’”^{[1](P199)}“毋大声以色,毋长夏以革”,《毛诗》作“不大声以色,不长夏以革”^{[2](P522)}。“不识不知”,《贾子·君道》、《淮南子·诠言训》作“弗识弗知”,故王先谦谓“鲁‘不’一作‘弗’”^{[3](P859)}。《墨子》所引版本既不同于《毛诗》,又不同于“三家诗”。这里最为重要的是:《墨子》引《大雅》而名“大夏”。

2.《墨子·尚同中》引《小雅·皇皇者华》:“《诗》曰:‘我马维骆,六轡沃若。载驰载驱,周爰咨度。’又曰:‘我马维骐,六轡若丝。载驰载驱,周爰咨谋。’”^{[1](P81)}其字句与《毛诗》同^{[2](P407)}。除“周爰咨谋”《鲁诗》作“周爰咨谖”外,其余均与“三家诗”同^{[3](P561)}。但《墨子》所引章次与《毛诗》、“三家诗”不同:《毛诗》、“三家诗”均“我马维骐”章在前而“我马维骆”章在后。

3.《墨子·兼爱下》引《小雅·大东》:“其直若矢,其易若底。君子之所履,小人之所视。”^{[1](P114)}而《毛诗》作“周道如砥,其直如矢。君子所履,小人所视”^{[2](P460)}。“三家诗”同《毛诗》^{[3](P727)}。《墨子》“其易若底”与《毛诗》、“三家诗”之“周道如砥”不但字词大异,而且句次位置也不同。

以上3处《墨子》引《诗》中,1处与汉代“四家诗”名称有异,1处与汉代“四家诗”章次有异,1处与汉代“四家诗”句次有异,这说明《墨子》引《诗》所用版本,确实与汉代“四家诗”的祖本有别。

还应特别指出的是,《墨子·天志下》名《诗》之“大雅”而曰“大夏”,与上海博物馆藏战国楚竹书《诗论》中名“大雅”而曰“大夏”的称谓相同(拙考此《诗论》非孔子所作,而为持“以《诗》为史”《诗》学观的战国人所作)^{[4](P127)},这证明了战国时确有名“大雅”而曰“大夏”的《诗三百》版本存在,《墨子》此引并非“字误”。这也再次说明了《墨子》引《诗》所用版本确实与汉代“四家诗”的祖本有别。

(三)关于《墨子》所引逸《诗》

1.《墨子·尚贤中》:“《周颂》道之曰:‘圣人之德,若天之高,若地之普,其有昭于天下也。若地之固,若山之承,不坼不崩。若日之光,若月之明,与天地同常。’”^{[1](P58)}俞樾谓此所引当为“圣人之德,昭于天下。若天之高,若地之普。若山之承,不坼不崩。若日之光,若月之明,与天地同常”^{[5](P170-171)}。此

二种诗句,皆不见于《毛诗》与“三家诗”,当为逸诗。

2.《墨子·所染》:“《诗》曰‘必择所堪,必谨所堪’者,此之谓也。”^{[1](P17-18)}此二句诗亦不见于《毛诗》与“三家诗”,当为逸诗。

3.《墨子·非攻中》:“《诗》曰:‘鱼水不务,陆将何及乎。’”^{[1](P128)}此二句诗同样不见于《毛诗》与“三家诗”,当为逸诗。

《墨子》引《诗》11处,逸诗既达3处之多,占所引《诗》的27%,这便使我们不得不对战国《诗三百》的流传情况,特别是所谓的“逸诗”作进一步考察。

成书于孔子后学的《论语》中引《诗》9条,其中逸诗1条,占11%;《孟子》引《诗》37条,其中逸诗1条,占3%;《荀子》引《诗》107条,其中逸诗7条,占7%。其他,《庄子》引《诗》1条,为逸诗,占100%;《管子》引《诗》3条,其中逸诗1条,占33%;《韩非子》引《诗》5条,其中逸诗1条,占20%;《吕氏春秋》引《诗》18条,其中逸诗4条,占22%;《战国策》中引《诗》8条,其中逸诗4条,占50%。另外,极有可能产生于战国时期的“三礼”中,《周礼》引《诗》19条,其中逸诗3条(均为《狸首》),占16%;《仪礼》引《诗》50条,其中逸诗13条(《笙诗》10条、《新宫》2条、《狸首》1条),占26%;《礼记》引《诗》139条,其中逸诗6条(《狸首》4条、其他逸诗2条),占4%。

由上可见,战国时期的儒家书和非儒家书引《诗》时,逸诗都占相当大的比例,特别是非儒家书引《诗》,逸诗一般都在20%以上。这说明在战国时期,并没有一个大家都共同遵奉的《诗三百》版本。反过来说,是各家各派各自承传着不同的《诗三百》版本。这一情况,与上海博物馆所藏战国楚竹书《诗论》所反映的情况是一致的。

而从儒家书引《诗》看,时代越往前者逸诗比例越高,如《论语》11%,而《孟子》仅3%,《荀子》引《诗》数量多,逸诗比例也只有7%;如《仪礼》26%,《周礼》16%,《礼记》仅4%。这可能是,战国儒家在《诗三百》的承传中,逐步积淀为相对稳固的版本所致。

二、由墨家引《诗》论《诗》看墨家的《诗》学观念

《墨子》引《诗》计11条,各有不同的引用目的。由此目的,可以推见墨家对《诗》的社会作用的认识,可以考察墨家的《诗》学观念。

(一)《墨子》引《诗》所表现的“以《诗》为史”的《诗》学观念

《墨子》引《诗》11条中,有7条将《诗》句所述作为历史事实来对待,认为《诗》可反映历史,并以此所反映的史实作为说理的重要论据,来证成自己的思想观点。这种对《诗》的作用的认识,这种引《诗》方式,都表现着作者具有“以《诗》为史”的《诗》学观念。

墨子具有“以《诗》为史”《诗》学观念的最明显例证,莫过于《墨子·明鬼下》载墨子与时人讨论有鬼无鬼时所说:“《大雅》曰:‘文王在上,於昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文王陟降,在帝左右。穆穆文王,令问不已。’若鬼神无有,则文王既死,彼岂能在帝之左右哉?此吾所以知《周书》之鬼也。”^{[1](P215-216)}墨子竟将周人祭祀时赞美文王的想象之词“文王陟降,在帝左右”,作为文王死后鬼魂升天的事实证据,来证明自己“有鬼”论的正确性。将诗句所反映的周人的想象内容也视作史实,说明了墨子确实具有“以《诗》为史”的《诗》学观念。这类例子还有《墨子·天志中》载墨家所论:“夫爱人利人,顺天之意,得天之赏者谁也?曰若昔三代圣王,尧舜禹汤文武者是也。……《皇矣》道之曰:‘帝谓文王,予怀明德。不大声以色,不长夏以革。不谄不知,顺帝之则。’帝善其顺法则也,故举殷以赏之,使贵为天子,富有天下,名誉至今不息。”^{[1](P185-186)}另外,《墨子·天志下》亦曾引《大夏(雅)·皇矣》诗句:“非独子墨子以天之志为法也,于先王之书《大夏》之道之然:‘帝谓文王,予怀明德。毋大声以色,毋长夏以革。不谄不知,顺帝之则。’此诰文王之以天志为法也,而顺帝之则也。”^{[1](P199)}此两引都可见,墨子以《皇矣》所述周朝代殷,作为周文王“顺天之意,得天之赏”的证据,将周人臆造的“帝谓文王”云云当作历史事实,其中蕴含的“以《诗》为史”的《诗》学观念十分明显。

上述例证表现出:在墨家眼中,《诗》同《书》、《春秋》等古代作品同样,都是载录历史的。这种观念,是对春秋《诗》学观念的一种继承。笔者在另文中已论述过:自西周至春秋中期,在“《诗》载史”思想指导下,以《诗》所述作为史实或格言来引用,逐渐成为多数人认可的引《诗》方式。他们在引《诗》时,或把《诗》句当作格言或公理,或把《诗》句所述当作历史事实,以此作为当世君王施政措施或社会道德规范的比照,反映着彼时逐渐形成了“以《诗》为史”的《诗》学观念^[6]。从上述《墨子》引《诗》中可透视出,墨家继承的正是这种“以《诗》为史”的《诗》学观念,墨家采用的正是这种“以《诗》为史”的《诗》学观念指导下的引《诗》方法。

(二)《墨子》引《诗》所表现的“以《诗》为训”的《诗》学观念

《墨子》引《诗》,也有将《诗》句作为格言来运用的。格言,是人们在社会生活中积淀出的言简意赅、广为传播的熟语。其中或饱含社会经验,或饱含人生体悟,或饱含社会公理。在传世《诗》篇中,或因作者用已长久流传的格言入诗,或因某些《诗》句的哲理意蕴在流传中被人们认可而成为新的格言,它们都被先秦诸子引作论据来说理诤辩。今查《墨子》中作为格言来引《诗》者主要有以下3例。

《墨子·尚贤中》引《大雅·桑柔》:“《诗》曰:‘告女忧恤,诲女子爵。孰能执热,鲜不用濯。’则此语古者国君诸侯之不可以不执善,承嗣辅佐也。譬之犹执热之有濯也,将休其手焉。古者圣王唯毋得贤人而使之,般爵以贵之,裂地以封之,终身不厌。”^[1](P46-48)]此引《诗》中“孰能执热,鲜不用濯”作为格言,来劝谕君王应明白“唯毋得贤人而使之”的道理,教导君王要像“执热”必“有濯”那样,欲推行自己的“贤人政治”,必须尚贤使能。此引《诗》句作为格言的目的,在于证明墨家“尚贤论”的正确性。

《墨子·兼爱下》引《大雅·抑》:“《大雅》之所道曰:‘无言而不讎,无德而不报,投我以桃,报之以李。’即此言爱人者必见爱也,而恶人者必见恶也。”^[1](P115)]此将《诗》句“无言而不讎,无德而不报”和“投我以桃,报之以李”作为格言,来说明“爱人者必见爱也,而恶人者必见恶”的社会道理,来论证墨家自己所宣扬的“兼爱天下”的正确性。

又,《墨子·所染》引逸诗:“非独国有染也,士亦有染。其友皆好仁义,淳谨畏令,则家日益、身日安、名日荣,处官得其理矣,则段干木、禽子、傅说之徒是也。其友皆好矜奋,创作比周,则家日损、身日危、名日辱,处官失其理矣,则子西、易牙、竖刀之徒是也。《诗》曰‘必择所堪,必谨所堪’者,此之谓也。”^[1](P17-18)]此以逸诗“必择所堪,必谨所堪”作为格言明训,来说明“士亦有染”即应谨慎择友的道理。

这种以《诗》句作为格言,认为《诗》中包含着社会公理、人生通则和生活经验的观念,我们将其称为“以《诗》为训”的《诗》学观念。

“以《诗》为训”的《诗》学观念产生的前提,首先是把《诗》句所述当作前人历史经验的积累,认为其中蕴含了深刻的历史规律和社会规则。从这一角度讲,它是“以《诗》为史”《诗》学观念的一种变式。

(三)《墨子》论《诗》时没有“以《诗》为教”的《诗》学观念

据《淮南子·要略》言,墨子先“学儒者之业,受孔子之术”,后来认为儒家“其礼烦扰而不可说,厚葬靡财而贫民,久服伤生而害事,故背周道而用夏政”^[7](P709)]。墨子此种学术经历,使墨家与儒家在引《诗》说《诗》时既有相同处,又有很多不同处。其最大差别,在于对《诗》社会政治作用的认识不同。墨家认为《诗》可承载历史,认为《诗》是社会经验的总结,但不像儒家那样认为《诗》可以作为推行礼义教化的工具。这种观念在墨家论《诗》中表现得最为突出。

《墨子》载墨家论《诗》4处,《墨子·非命中》曰“在于商、夏之《诗》《书》曰:命者暴王作之”^[1](P251)],其“商、夏之《诗》”与本文所谓《诗三百》之《诗》不同,故不论。另外3处,1处涉及到《诗》的创作源出,2处涉及到《诗》的社会功用。就《诗》的社会功用方面,墨家与儒家的认识却十分不同。

《墨子·公孟》载儒、墨两家就《诗》《书》作用曾发生过争论:“公孟子谓子墨子曰:‘昔者圣王之列也,上圣立为天子,其次立为卿、大夫,今孔子博于《诗》《书》,察于礼乐,详于万物,若使孔子当圣王,则岂不以孔子为天子哉?’子墨子曰:‘夫知者,必尊天事鬼,爱人节用,合焉为知矣。今子曰“孔子博于《诗》《书》,察于礼乐,详于万物”,而曰可以为天子,是数人之齿,而以为富。’”^[1](P416)]儒家之徒公孟子认为“博于《诗》《书》,察于礼乐,详于万物”,便掌握了治世之宝,便可以“为天子”,但墨子认为只有

做到“尊天事鬼、爱人节用”才可谓大智。这表现了儒墨两家关于《诗》《书》作用的认识差异：儒家认为《诗》《书》是治世的法宝，领略了《诗》《书》所蕴含的“礼乐”教化规则，就可以成为社会治理的最高指挥者——“天子”，其“以《诗》为教”的观念十分明显，而墨家则认为《诗》《书》作为治世的法宝，已是前代圣王之事，若今天还如此认为，则是“数人之齿，而以为富”，即捡了别人记录财富的刻契就认为自己已经拥有这些财富一样虚假可笑。也就是说，墨家认为《诗》《书》作为治世法宝已经过时，掌握《诗》《书》要义不如“尊天事鬼、爱人节用”重要，其否认“以《诗》为教”的《诗》学观念的倾向也是十分明显的。

此外，《墨子·公孟》还载：“子墨子谓公孟子曰：‘丧礼，君与父母、妻、后子死，三年丧服。……或以不丧之间，诵《诗》三百，弦《诗》三百，歌《诗》三百，舞《诗》三百。若用子之言，则君子何日以听治？庶人何日以从事？’公孟子曰：‘国乱则治之，国治则为礼乐。国治则从事，国富则为礼乐。’”^{[1] (P417-418)} 墨子认为诵《诗》、弦《诗》、歌《诗》、舞《诗》均会误“听治”、误“从事”，即认为传《诗》、学《诗》与政治教化无关，与社会治理无关，更不利于社会生产，因而反对儒家之徒公孟子的“诗乐治国说”。从中可以看出，墨子对于儒家“《诗》《书》教化可以治国”学说是持否定态度的，也就是说，墨家是反对“以《诗》为教”的《诗》学观念的。而儒家之徒公孟子则认为传《诗》、学《诗》可以“治国”、利于“从事”，其“以《诗》为教”的《诗》学观念是十分明显的。

儒、墨两家相异《诗》学观念的形成与其所主张的治世理念的不同有关。儒、墨两家虽都推崇古代圣王，试图建立一个像古代盛世那样清平和谐的社会，但同样作为士阶层的儒、墨两家，在设定士人的社会功能时却持论有异。儒家认为社会成员人人做“圣贤”才可达到社会大治，故不但强调士人自己要效仿古圣贤而做“仁人”，而且强调士人的言传身教功用，强调士人“修身——齐家——治国——平天下”来教化民众以治世，所以将承载古代圣王贤哲言行的《诗》作为教化民众的工具。但墨家却不然。墨家过多地强调士人自身学古圣贤以治世，但对于士人如何带动民众学圣贤则语焉不详，故而认为学《诗》仅可了解古圣贤的言行，学《诗》与政治教化无关，与社会治理无关。这两种治世理念的差异，导致了儒、墨两家《诗》学观的不同。因此，墨家在论《诗》中才没有“以《诗》为教”的《诗》学观念。

三、由儒墨《诗》学观念之相异看战国《诗》学系统

战国时期，儒、墨两家的《诗》学观念不同，故其所从属的《诗》学系统也不同。

（一）墨家与孟、荀《诗》学观念的不同

战国时期，诸子各家中引《诗》论《诗》最多的是儒、墨两家。由上述所见，儒、墨两家不但引《诗》所用版本不同，解《诗》论《诗》所表现出的《诗》学观念也多不相同。这里，我们再用《墨子》与《孟子》、《荀子》引同一首《诗》却目的各异来看儒、墨《诗》学观念的不同。

以上曾言，《墨子·兼爱下》引《小雅·大东》“王道荡荡，不偏不党。王道平平，不党不偏”及“其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所视”，来说明文王、武王兼爱天下，不私亲戚弟兄，从中可以看出墨家是将诗句所述视作历史事实的记录，来论证自己“兼爱”学说的正确性，从而表现着“以《诗》为史”的《诗》学观念。

《孟子》和《荀子》都曾引过《大东》诗句，但其着眼点和引用目的均与墨家不同。

《孟子·万章下》载孟子论国君应以士为师、对士应延请而不能随意召唤时说：“欲见贤人而不以其道，犹欲其入而闭之门也。夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也。《诗》云：‘周道如砥，其直如矢；君子所履，小人所视。’”^{[8] (P248)} 孟子将此诗句作为“礼、义、门、路”的比照，将诗句所述作为引人行礼行义的教导。

《荀子·宥坐》引孔子对父子相讼的处理后论曰：“故先王既陈之以道，上先服之；若不可，尚贤以綦之；若不可，废不能以单之；綦三年而百姓往矣。邪民不从，然后俟之以刑，则民知罪矣。……今之世则不然：乱其教，繁其刑，其民迷惑而堕焉，则从而制之，是以刑弥繁而邪不胜。……今夫世之陵迟亦久矣，而能使民勿逾乎？《诗》曰：‘周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所视。眷焉顾之，潜焉出涕。’岂不

哀哉!”杨倞注:“言失其砥矢之道,所以凌迟,哀其法度堕坏。”^{[9](P522-524)}荀子认为此《诗》句叙述的是后人追念西周错刑用礼的教化局面,故而引用它来反衬当世“乱其教”、“繁其刑”、“法度堕坏”的混乱局面,号召今世执政者应像西周诸王那样推行礼义教化、错刑用礼而达社会大治。从中可看出,荀子亦将此诗作为礼义教化的承载体,荀子引此诗的目的亦在于推行礼义教化。因此可以说,孟子、荀子都遵循的是“以《诗》为教”的《诗》学观,与墨家的“以《诗》为史”的《诗》学观不同。

如上所言,墨家不以“礼义教化”解《诗》,而遵循“以《诗》为史”诗学观念的最为明显例证,莫过于《墨子·明鬼下》载墨子与时人讨论有鬼无鬼时引《大雅》“文王在上,於昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文王陟降,在帝左右。穆穆文王,令问不已”,将周人的想象之词作为文王死后“有鬼”的证据,来论述自己“明鬼”论的正确性,从而体现了墨子“以《诗》为史”的诗学观念。

《孟子》和《荀子》都曾引过《文王》诗句,但其着眼点和目的都不同于墨家。

《孟子》曾四次引《大雅·文王》。《公孙丑上》引“永言配命,自求多福”以证“祸福无不自己求之者”的道理^{[8](P75)},以此教人正其身而行其仁;《离娄上》引“永言配命,自求多福”以证“行有不得者皆反求诸己,其身正而天下归之”的道理^{[8](P167)},以此教育执政者应为民表率;《滕文公上》引“周虽旧邦,其命惟新”以证“子力行之,亦以新子之国”的必然性^{[8](P118)},以此诗句教育滕文公应效仿周文王以仁政治国;《离娄上》引“商之孙子,其丽不亿。上帝既命,侯于周服。侯服于周,天命靡常。殷士肤敏,裸将于京”以证“师文王,大国五年,小国七年,必为政于天下矣”的论断^{[8](P168)},宣扬效仿周文王推行仁政可得天下。孟子认为这些诗中承载着礼义教化思想,引用它们可以作为宣扬仁义、推行教化的论据。显然,其中蕴含着“以《诗》为教”的《诗》学观念。

《荀子》亦引用过《大雅·文王》。其《君道》曰:“人主无便嬖左右足信者谓之暗,无卿相辅佐足任者谓之独,所使于四邻诸侯者非其人谓之孤,孤独而晦谓之危。国虽若存,古之人曰亡矣。《诗》曰:‘济济多士,文王以宁。’此之谓也。”^{[9](P245)}荀子用文王“多士”以兴国,来教导今世君主应得人以施政。他认为此诗中含有以文王言行教化世人的特殊意义,故用此诗作为教导君主的工具。所以,其中蕴含的“以《诗》为教”的《诗》学观念也是十分明显的。

这类儒、墨两家引同一首《诗》,却因理解不同而引用目的各异的例子,还有多处。

如《墨子·天志中》引《大雅·皇矣》“帝谓文王,予怀明德。不大声以色,不长夏以革。不识不知,顺帝之则”^{[1](P186)},和《墨子·天志下》引《大夏(雅)·皇矣》“帝谓文王,予怀明德。毋大声以色,毋长夏以革。不识不知,顺帝之则”^{[1](P199)},均将周人臆造的“帝谓文王”云云作为历史事实来引用,其“以《诗》为史”的《诗》学观念十分明显。

而《荀子·修身》也曾引《大雅·皇矣》诗句:“礼者,所以正身也;师者,所以正礼也。……故学者,礼法也。夫师,以身为正仪而贵自安者也。《诗》云:‘不识不知,顺帝之则。’此之谓也。”杨倞注:“引此以喻师、法暗合天道,如文王虽未知,已顺天之法也。”^{[9](P33-34)}荀子将所引诗句视作对周文王合天命、守礼法的赞颂之言,教导君王应效仿文王顺天行礼、尊师重师。这种将《诗》作为教导君王的教化工具的做法,明显地具有“以《诗》为教”的《诗》学观念。

(二) 墨家与儒家从属不同的《诗》学系统

《诗》的引用,从它产生后不久就开始了。从《左传》和《国语》所载西周中后期和春秋人的引《诗》解《诗》中,以及某些早期文献所载战国人的引《诗》解《诗》中,我们可以看出传统的先秦《诗》学观念的发展轨迹:(1)西周人以《诗》所述为历史事实,因而常常引《诗》与时事作比照,表现了“以《诗》为史”《诗》学观的萌芽;(2)春秋中期士大夫曾大量引《诗》,他们或把《诗》所述当作历史事实,或把《诗》句作为格言,从而确立了“以《诗》为史”的《诗》学观;(3)春秋后期人引《诗》时亦把《诗》句作为格言或史实,依旧承袭着“以《诗》为史”的《诗》学观;(4)一般认为作为战国初期人的《左传》作者在引《诗》时,或视《诗》中所述为史实以作论据,或视《诗》句为格言以作论据或结论,从而延续着“以《诗》为史”的《诗》学观;(5)上海博物馆藏战国楚竹书《诗论》所反映的受孔子早年《诗》学观影响的某学派人,在论《诗》解《诗》时,亦表现着“以《诗》为史”的《诗》学观^[10]; (6)《墨子》所记载的主要活动于战国前、中期

的墨家学派在引《诗》解《诗》时,明显延续着“以《诗》为史”的《诗》学观。它们构成了先秦时期《诗三百》流传中的一个传统的《诗》学系统——“历史《诗》学系统”。

但是,春秋中期起出现的“《诗》言志”观念,使《诗三百》流传中出现抛开《诗》的本义而用其引申义的现象。在此基础上,孔子从中年解《诗》起,改变了自己此前所遵从的传统的解《诗》方法与说《诗》理论,另外创造出“以诗为教”的解《诗》方法与说《诗》思想,把《诗》看作宣扬礼义教化的承载体,其目的在于以《诗》推行礼义教化,表现出“以《诗》为教”的《诗》学观念^[10]。其后,不管是《孟子》所载孟子解《诗》论《诗》,还是《荀子》所载荀卿解《诗》论《诗》,抑或“三礼”中所载战国儒者解《诗》论《诗》,遵循的都是孔子中年后开创的解《诗》用《诗》方法,表现出的都是“以诗为教”的《诗》学观念。它们构成了先秦时期《诗三百》流传中的另一《诗》学系统——“诗教《诗》学系统”。

综上可见,《墨子》引《诗》与“汉代四家诗”的祖本有较大的语句差别、字词差别以及名称、章次、句次差别等,说明战国时期有多种《诗三百》版本在流传。墨家引《诗》、解《诗》、论《诗》时,表现出“以《诗》为史”的《诗》学观念,与战国儒家引《诗》、解《诗》、论《诗》时所奉行的“以《诗》为教”的《诗》学观念不同。由此可以看出,战国儒家《诗》学属于孔子开创的“诗教《诗》学系统”,而墨家《诗》学应属于传统的“历史《诗》学系统”。

参考文献:

- [1]孙诒让. 墨子间诂[M]. 北京:中华书局,1986.
- [2]阮元. 十三经注疏·毛诗正义[M]. 北京:中华书局,1980.
- [3]王先谦. 诗三家义集疏[M]. 北京:中华书局,1987.
- [4]马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书(一)[M]. 上海:上海古籍出版社,2001.
- [5]俞樾. 诸子平议[M]. 上海:上海书店,1988.
- [6]郑杰文. 先秦《诗》学观与《诗》学系统[J]. 文学评论,2004, (6): 5-14.
- [7]刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 北京:中华书局,1989.
- [8]杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1960.
- [9]王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰,王星贤点校. 北京:中华书局,1988.
- [10]郑杰文. 上博藏战国楚竹书《诗论》作者试测[J]. 文学遗产,2002, (4): 4-13.

Annotated Edition and Academic Idea on *The Book of Songs* of the Mohist School

—Also on the Academic System of *The Book of Songs* in the Period of Warring States

Zheng Jiewen

(Institute of Literature, History and Philosophy, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: Proofreading the sentences of *The Book of Songs* quoted by with editions the four schools in the Han Dynasty, we can see there are about 40% differences in sentences and more than 10% differences in words. In addition, there are differences between names, sections, and in the number of sentences and so on. The results show that in the period of Warring States when *Mozhi* was accomplished and circulated, there were many various editions of *The Book of Songs* circulating. Mohist School annotated *The Book of Songs*, considering it as history and standard. When they commented *The Book of Songs*, they did not consider it as teaching. Therefore, different from the academic system of *The Book of Songs* of the Confucius's creation, the subject of study concept of Mohist School when they quoted and commented *The Book of Songs*, should belong to the traditional historical system.

Keywords: Mohist School; annotated edition of *The Book of Songs*; academic idea on *The Book of Songs*; academic system of *The Book of Songs*

[责任编辑 刘培]

杜甫献《三大礼赋》时间考辨

张忠纲

(山东大学文史哲研究院, 山东 济南 250100)

摘要: 现今学术界基本认定的杜甫于唐玄宗天宝十载献《三大礼赋》, 实是千年误读。实际上, 杜甫是在天宝九载冬预献《三大礼赋》的, 这可从杜赋文本和当时历史文献资料得到证明。关于献赋的时间, 历史上有三说: 天宝九载冬、十载、十三载。但自从钱谦益认为“献赋自在大礼告成之日”、“十载献赋明矣”以后, 则众口一词无疑义。而钱氏之说是缺乏根据的。

关键词: 杜甫; 《三大礼赋》; 天宝九载冬

中图分类号: I222.4

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)01-0066-04

《新唐书·玄宗纪》载:“(天宝)十载正月壬辰,朝献于太清宫。癸巳,朝享于太庙。甲午,有事于南郊,大赦,赐侍老粟帛,酺三日。”^{[1](P147)}《资治通鉴·唐纪三十二·玄宗天宝十载》亦云:“春,正月,壬辰,上朝献太清宫;癸巳,朝享太庙;甲子(当作‘甲午’),合祭天地于南郊,赦天下,免天下今载地稅。”^{[2](P6902)}这就是所谓的“三大礼”。杜甫“适遇国家郊庙之礼,不觉手足蹈舞,形于篇章”^{[3](P2104《进〈三大礼赋〉表》)},遂作《朝献太清宫赋》、《朝享太庙赋》、《有事于南郊赋》,即所谓《三大礼赋》,投延恩甄以献。但关于杜甫献赋的时间,历史上有三说:天宝九载冬、十载、十三载。而现今学术界基本认定的十载献赋说,实是千年误读。正确的说法,应该是杜甫于天宝九载冬预献三赋。

其实,关于献赋的时间,杜甫自己就说得很明白。他在《进〈三大礼赋〉表》中说:“臣生长陛下淳朴之俗,行四十载矣。”^{[3](P2103)}行,行将也。即将近四十岁,也就是三十九岁。杜甫生于唐玄宗先天元年(712),三十九岁正是天宝九载(750)。“行”的这一用法,可从陶渊明《责子》诗得到证明。诗云:“阿宣行志学,而不爱文术。”逯钦立注:“行,将要。志学,指十五岁。”^{[4](P106)}袁行霈注:“行志学:行将十五岁。《论语·为政》:‘吾十有五而志于学。’”^{[5](P305)}又曰:“‘行志学’,行将满十五岁。阿舒已十六岁,阿宣将满十五岁(当是十四岁),比长子阿舒小二岁。”^{[5](P852)}几乎所有注陶诗者都是这样解释的。杜甫用字极费斟酌,天宝十三载,献赋请封西岳华山,其《进〈封西岳赋〉表》云:“臣本杜陵诸生,年过四十,经术浅陋,进无补于明时,退尝困于衣食,盖长安一匹夫耳。顷岁,国家有事于郊庙,幸得奏赋,待罪于集贤,委学官试文章,再降恩泽,仍猥以臣名实相副,送隶有司,参列选序。”^{[3](P2158)}因年已四十三,故用一“过”字。“国家有事于郊庙,幸得奏赋”云云,即指进献《三大礼赋》。而《朝献太清宫赋》则说得更清楚:“冬十有一月,天子既(一作‘将’)纳处士之议,承汉继周,革弊用古,勒崇扬休。明年孟陬,将摅大礼以相籍,越彝伦而莫俦。”^{[3](P2105)}所谓“处士之议”,《唐会要》卷二十四“二王三恪”记之甚详:“(天宝)九载六月六日,处士崔昌上封事,以国家合承周、汉,其周、隋不合为二王后,请废。诏下尚书省,集公卿议。昌负独见之明,群议不能屈。会集贤院学士卫包抗表,陈论议之夜,四星聚于尾宿,天象昭然。上心遂

定,乃求殷、周、汉后为三恪,废韩、介、酈等公,以昌为赞善大夫,包为虞部员外郎。”^{[6](P462)}《资治通鉴·唐纪三十二·玄宗天宝九载》云:“(八月)辛卯(按:九载八月丁巳朔,无辛卯,当为九月),处士崔昌上言:‘国家宜承周、汉,以土代火;周、隋皆闰位,不当以其子孙为二王后。’事下公卿集议,集贤殿学士卫包上言:‘集议之夜,四星聚于尾,天意昭然。’上乃命求殷、周、汉后为三恪,废韩、介、酈公。”注:“韩,元魏后;介,后周后;酈,隋后。”^{[2](P6899)}《旧唐书·玄宗纪》则记此事为九月:“乙卯,处士崔昌上《五行应运历》,以国家合承周、汉,请废周、隋不合为二王后。冬十一月己丑,制自今告献太清宫及太庙改为朝献。”^{[7](P224)}《新唐书·玄宗纪》则云:“九月辛卯,以商、周、汉为三恪。”^{[1](P147)}《旧唐书·礼仪志四》亦载:“(天宝)九载九月,处士崔昌上《大唐五行应运历》,以王者五十代而一千年,请国家承周、汉,以周、隋为闰。十一月,敕:‘唐承汉后,其周武王、汉高祖同置一庙并官吏。’”^{[7](P916)}其实,崔昌所言,乃袭王勃旧说。《新唐书·王勃传》记述这一过程甚详:“(勃)谓:‘王者乘土王,世五十,数尽千年。……自黄帝至汉,五运适周,土复归唐,唐应继周、汉,不可承周、隋短祚。’乃斥魏、晋以降非真主正统,皆五行沴气,遂作《唐家千岁历》。”^{[1](P5740)}武后时,李嗣真请以周、汉为二王后,而废北周、隋。天宝中,以承平日久,上言者多以诡异进,于是处士崔昌乃采王勃旧说,上《五行应运历》,请承周、汉,废北周、隋为闰。当时右相李林甫亦赞佑之。玄宗集公卿议可否,集贤学士卫包、起居舍人阎伯玙上表曰:“都堂集议之夕,四星聚于尾,天意昭然矣。”于是玄宗下诏以唐承汉,黜隋以前帝王,废韩、介、酈公,尊周、汉为二王后,以商为三恪,京城起周武王、汉高祖庙。后李林甫死,杨国忠为右相,自称隋宗,遂于天宝十二载五月九日复元魏为三恪,北周、隋为二王后,韩、介、酈等公复旧封。六月九日,贬崔昌乌雷尉,卫包夜郎尉,阎伯玙涪川尉。上述记载“处士之议”的具体月份虽微有差异,但基本内容与杜甫所说是相符的。而杜甫所说“明年孟陬,将摅大礼以相籍,越彝伦而莫俦”,正是指的将于天宝十载正月隆重举行“三大礼”。“孟陬”,即正月。屈原《离骚》“摄提贞于孟陬兮,惟庚寅吾以降”,即是说他生于寅年正月庚寅日。因此,如果将献《三大礼赋》的时间定在天宝十载,杜赋“明年孟陬,将摅大礼”云云,是无论如何讲不通的。

二

据今见文献言之,最早记载杜甫献《三大礼赋》时间的是唐人元稹《唐故检校工部员外郎杜君墓系铭》:“甫字子美,天宝中,献《三大礼赋》,明皇奇之,命宰相试文。”^{[8](二十卷附)}但未言具体年份。《旧唐书·杜甫传》则云:“天宝末,献《三大礼赋》,玄宗奇之,召试文章,授京兆府兵曹参军。”^{[7](P5054)}亦未明言具体年份。到王洙撰《杜工部集记》始明言具体年份:“天宝十三年,献三赋,召试文章。”^{[8](卷首)}《新唐书·杜甫传》因之:“天宝十三载,玄宗朝献太清宫,飨庙及郊,甫奏赋三篇。帝奇之,使待制集贤院,命宰相试文章。”^{[1](P5736)}吕大防始作《杜工部年谱》,亦主天宝十三载献《三大礼赋》。天宝十三载献三赋的说法显然是不对的:一是杜甫时已四十三岁,与“行四十载矣”不符;二是十三载,玄宗只是朝献太清宫与朝享太庙,并未行郊礼,而且是在二月^{[1](P149)},与“三大礼”不符。

蔡兴宗首倡天宝九载冬预献三赋说。蔡氏《重编杜工部年谱》于“天宝九载庚寅”下云:“时年三十九。是岁冬,进《三大礼赋》。进表曰:‘臣生陛下淳朴之俗,行四十载矣。’其赋曰:‘冬十有一月,天子将纳处士之议。’又曰:‘明年孟陬,将摅大礼。’……而《新书》列传、《集记》、旧谱及赋题之下注文皆作十三年,非也。”^{[9](卷首)}蔡氏将杜赋与唐史结合起来考察,认定杜献赋在天宝九载冬,纠正了《新唐书》本传、王洙《杜工部集记》、吕(大防)谱及旧注的错误。应该说,蔡氏所考是对的。稍后的赵次公亦主天宝九载冬预献三赋说。他在《送韦书记赴安西》诗注中云:“公三十九岁之冬上《三大礼赋》,四十岁之春后,方召试得官。”^{[10](P40)}《重过何氏五首》注中亦云:“公三十九岁之冬方献三赋。”^{[10](P51)}在《杜位宅守岁》注中更明确指出:“公于天宝九载三十九岁之冬,预献明年《三大礼赋》。表云:‘甫行四十载矣,沉埋盛时。’则亦急于仕矣。”^{[10](P52)}宋人葛立方先则同意旧说天宝十三载献赋,后即纠正说:“老杜卒于大历五年,享年五十九,当生于先天元年。观其《献大礼赋表》云:‘臣生陛下淳朴之俗,行四十载矣。’以此推之,天宝十载始及四十,则是献《大礼赋》当在天宝九载也。本传以谓天宝十三载,因献三赋,帝奇之,待制集贤院,误矣。”^{[11](P79)}完全赞同蔡兴宗的说法。后来黄鹤更是力主九载献赋,他在《杜工部诗年谱·

睿宗先天元年壬子》下云：“先生生于是年。蔡兴宗引元微之墓志、王原叔集记、鲁豈引《唐书》列传，皆云先生年五十九岁，卒于大历五年，则当生于是年。鲁又引公《上大礼赋表》云：‘臣生陛下淳朴之俗，行四十载矣。’天宝十载奏赋，年三十九，逆数公今年生。吕汲公云：公生先天元年癸丑，天宝十三载奏赋。若果十三载奏赋，则先生四十三岁矣。梁经祖集谱亦云十三载奏赋。今考《通鉴》、《唐宰相表》及《酌远祖文》，以开元二十九年为辛巳，《祭房公文》以广德元年为癸卯，则先天元年为壬子无疑。如鲁谓十载奏赋，则是年辛卯，恰四十岁，不可谓之年三十九，何以表谓之‘行四十载’？案《朝献太清宫赋》首云‘冬十一月，天子纳处士之议’，又云‘明年孟陬，将摅大礼’，则是九载庚寅预献赋，故年三十九，表宜云‘行四十载’。”^{[12] (P108)}于“天宝九载庚寅”下，黄鹤又云：“先生是年进《三大礼赋》。”^{[12] (P120)}由此可见，鹤说完全是从蔡说沿袭来的。而稍晚于蔡兴宗的赵子栎《杜工部草堂诗年谱》却于“明皇开元元年癸丑”下云：“按：天宝十载，公年三十九，奏《上大礼赋表》云：‘生陛下淳朴之俗，行四十载。’逆数之甫今年生。”^{[13] (卷首)}又在“天宝十载辛卯”下云：“明皇纪：天宝十载春正月，朝见太清宫、朝飨太庙及有事于南郊，甫上《三大礼赋》。”^{[13] (卷首)}赵谱之所以主张十载献赋，是因为他定杜甫生于开元元年，死于大历六年，将杜甫生卒都推后一年。但在三十九岁献赋这一点上，与蔡兴宗却是一致的。其后，宋人鲁豈、刘辰翁诸谱虽亦主十载献赋，但他们却都是主杜甫生于先天元年的，即四十岁献赋。明清两代，亦多依之。特别是钱谦益《钱注杜诗》更言之凿凿：“按诸书载十三载献赋，并承《新书》本传之误，然献赋自在大礼告成之日，鹤以谓九载预献，则非也”，“十载献赋明矣”^{[14] (P653)}。之后，几乎所有注杜者，如清代朱鹤龄、顾宸、张溍、张远、周篆、仇兆鳌、浦起龙、范廷谋、杨伦等，以及现当代的许多著名杜甫研究专家，皆从钱说。对于这一千年误读，台湾学者陈文华在《杜甫传记唐宋资料考辨》中有所辨别。但他将“九载献赋”之发明权归于黄鹤，认为“这是黄鹤的一大贡献”，而蔡说“所提证据，亦类如黄鹤”^{[15] (P69)}，则是不确的。

三

钱谦益所谓“献赋自在大礼告成之日”，未免武断。杜甫的《封西岳赋》，即是未封预献之作。天宝九载正月，玄宗听群臣奏封西岳，三月，关中旱，西岳庙发生火灾，乃停封。天宝十三载，杜甫上表献《封西岳赋》，再次请求玄宗封西岳。最显著的例证，就是唐玄宗封禅泰山。据《旧唐书·礼仪志三》载，玄宗于开元十三年十一月封禅泰山，而“开元十二年，文武百僚、朝集使、皇亲及四方文学之士，皆以理化升平，时谷屡稔，上书请修封禅之礼并献赋颂者，前后千有余篇”^{[7] (P891)}。《唐会要》亦载：“时（开元十二年）儒生墨客，献赋颂者数百计。”^{[6] (P107)}《旧唐书·房琯传》亦云：“开元十二年，玄宗将封岱岳，琯撰《封禅书》一篇及笺启以献。”^{[7] (P3320)}可见，钱谦益所谓“献赋自在大礼告成之日”是缺乏根据的。钱氏又引《旧唐书·玄宗纪》与杜赋所记日期相同，以证其说。《旧唐书·玄宗纪》云：“（天宝）十载春正月乙酉朔。壬辰（初八日），朝献太清宫。癸巳（初九），朝飨太庙。甲午（初十），有事于南郊，合祭天地，礼毕，大赦天下。”^{[7] (P224)}《朝享太庙赋》曰：“壬辰，既格于道祖，乘輿即以是日致斋于九室。”^{[3] (P2124)}又曰：“甲午，方有事于采坛。”^{[3] (P2135)}《有事于南郊赋》曰：“二之日，朝庙之礼既毕。”^{[3] (P2137)}于是，钱氏断言杜赋“与《旧书》甲子俱合，则为十载献赋明矣”^{[14] (P653)}。其实，钱氏所言，毫不为怪。作为朝廷大典，必当十分慎重，预为准备，日程是早已安排好的。即如开元十三年封禅泰山，玄宗早在开元十二年十二月就发出《开元十三年封泰山诏》：“是以敬承群议，弘此大猷，以光我高祖之丕图，以绍我太宗之鸿业。永言陟配，祇感载深，可以开元十三年十一月十日，式遵故实，有事泰山，所司与公卿诸儒，详择典礼，预为备具。勿广劳人，务存节约，以称朕意。所缘封禅仪注，兵马陪集，并皆条奏，布告遐迩。”^{[16] (P370)}并“诏中书令张说、右散骑常侍徐坚、太常少卿韦縯、秘书少监康子元、国子博士侯行果等，与礼官于集贤书院刊撰仪注”^{[7] (P892)}。“及玄宗将作封禅之礼，张说等参定仪注”^{[7] (P894)}。《新唐书·康子元传》亦云：“玄宗将东之太山，（张）说引子元、行果、徐坚、韦縯商裁封禅仪。”^{[1] (P5701)}天宝十载的“三大礼”盛典想必亦是如此，朝廷既然“布告遐迩”，急于求仕的杜甫当然对大典的日程知道得清清楚楚了。

或谓从玄宗决定行三大礼，到举行三大礼，时间不过两个月，盛典仪注的参定来得及么？答案是肯定的。一是三大礼就其尊崇程度而言，不及封禅泰山那么隆重和规模宏大，而更重要的，是朝献太清宫、

朝享太庙、有事于南郊,要比封禅泰山频繁得多。唐初,即用隋礼。太宗时有《贞观礼》,高宗时有《显庆礼》。因《贞观礼》与《显庆礼》仪注前后不同,玄宗时遂折中损益,于开元二十年撰成《大唐开元礼》颁布施行。至此,唐之五礼之文始备,终唐之世,虽小有损益而无大变。以合祭天地于南郊为例,仅据《旧唐书·礼仪志》、《新唐书·礼乐志》、《唐会要》记载,就有高祖武德四年十一月甲申,太宗贞观二年十一月辛酉、五年十一月丙子、十四年冬十一月甲子朔、十七年己卯,高宗永徽二年冬十一月辛酉、总章元年十二月丁卯,武则天万岁元年、长安二年十一月戊子,中宗景龙三年十一月乙丑,睿宗景云元年十一月十三日乙丑冬至、太极元年正月辛巳,玄宗开元十一年十一月戊寅等十余次。更值得注意的是,唐玄宗于天宝元年二月丁亥,加尊号为开元天宝圣文武皇帝,“辛卯,亲享玄元皇帝于新庙。甲午,亲享太庙。丙申,合祭天地于南郊”^{[7](P215)}。这也是三大礼同时举行,只是中间相隔数天而已。又据《唐会要》卷九下引《册府元龟》:“天宝五载十二月辛酉,诏曰:‘祈谷上帝,春祀先王,永惟因心,敢忘如在。顷以详诸旧典,创以新仪。……宜以来岁正月,朕亲谒太庙,便于南郊合祭。仍令中书门下,即与礼官详定仪注。’六载正月戊子,亲祀南郊,遵祀皇地祇。”^{[6](P185)}至于典礼每道程序的具体要求,诸如斋戒、陈设、省牲器、銮驾出宫、奠玉帛、进熟、銮驾还宫等,都有详细的规定。据上所述,早在天宝十载正月举行三大礼之前,已有详定仪注,这时只要根据具体情况略加修订即可,是要不了多少时间的。

我们现在所说的向某某盛大庆典、某某大会献礼,如“向党的十六大献礼”等等,都是在之前,而不是在之后。以此揆之,杜甫献《三大礼赋》自当在“三大礼”举行之前,而不应当在此之后。

献《三大礼赋》,是杜甫一生中最引为荣耀的一件大事,所以他念念不忘。《奉留赠集贤院崔(国辅)、于(休烈)二学士》云:“昭代将垂白,途穷乃叫阍。气冲星象表,词感帝王尊。天老书题目,春官验讨论。……谬称三赋在,难述二公恩。”原注:“甫献《三大礼赋》出身,二公尝谬称述。”^{[3](P130-132)}后流落成都作《莫相疑行》亦云:“忆献三赋蓬莱宫,自怪一日声烜赫。集贤学士如堵墙,观我落笔中书堂。往时文采动人主,此日饥寒趋路旁。”^{[3](P1213)}杜甫献赋在“三大礼”之前,至于“待制于集贤,委学官试文章”、“天老书题目,春官验讨论”,则在“三大礼”结束之后。恐怕“学官试文章”的,也不只是杜甫一人。

参考文献:

- [1]新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [2]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
- [3]仇兆鳌.杜诗详注[M].北京:中华书局,1979.
- [4]逯钦立校注.陶渊明集[M].北京:中华书局,1979.
- [5]袁行霈.陶渊明集笺注[M].北京:中华书局,2003.
- [6]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1955.
- [7]旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [8]王洙.宋本杜工部集[M].上海:商务印书馆影宋本,1957.
- [9]阙名.分门集注杜工部诗[M].四部丛刊影宋本.
- [10]林继中.杜诗赵次公先后解辑校[M].上海:上海古籍出版社,1994.
- [11]葛立方.韵语阳秋(影印宋刻本)[M].上海:上海古籍出版社,1984.
- [12]徐居仁.集千家注分类杜工部诗[M].台湾:大通书局《杜诗丛刊》本,1974.
- [13]蔡梦弼.杜工部草堂诗笺[M].古逸丛书本.
- [14]钱谦益.钱注杜诗[M].上海:上海古籍出版社,1979.
- [15]陈文华.杜甫传记唐宋资料考辨[M].台湾:文史哲出版社,1987.
- [16]宋敏求.唐大诏令集[M].上海:商务印书馆,1959.

Examination on the Time of Du Fu Offering as a Tribute of *Fu* to Three Big Ceremonies

Zhang Zhonggang

(Institute of Literature, History and Philosophy, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: It is a long-time error that the academic circles believed firmly that Du Fu offered the *Fu* to Three Big Ceremonies in the tenth years of Tang Xuanzong's Tianbao. In fact, Du Fu offered *Fu* to Three Big Ceremonies in the winter of the ninth in Tianbao, and this would be supported by lots of proofs in Du Fu's text and history documents. There have been three statements on the time of offering in the history: the winter in the ninth, tenth or thirteenth year in Tianbao. But since Qian Qianyi regarded that "the day of the offering was free to accomplish" and "it is clear that the offering was in the tenth year of Tianbao", the researchers had adopted it without any doubt. But Qian's proposal was groundless.

Keywords: Du Fu; *Fu* to Three Big Ceremonies; winter of the ninth year of Tianbao

黄庭坚《念奴娇》(断虹霁雨)词“题记”索隐

旷娟

(西南交通大学 外国语学院国际教育中心, 四川 成都 610031)

摘要:黄庭坚《念奴娇》(断虹霁雨)词的“题记”,完整保存于现存的南宋有关文献当中。这一新发现的完整“题记”,不但恢复了“题记”的原貌,可补黄庭坚词集诸本之阙,更能证明《容斋随笔》中所记黄庭坚对苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词的修改并非孤证,而且此修改本只是黄庭坚个人在苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词发表十五年后的一个私人修改稿。

关键词:黄庭坚;《念奴娇》(断虹霁雨)题记;苏轼;《念奴娇·赤壁怀古》

中图分类号:I207

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0070-03

《念奴娇》(断虹霁雨),是北宋黄庭坚的词作名篇,素为治词者所推重。该词前有黄庭坚自撰“题记”一则,诸本详略不一。详者如明弘治刻嘉靖修本《豫章黄先生词》作:

八月十七日,同诸生步自永安城楼,过张宽夫园,待月。偶有名酒,因以金荷酌众客。客有孙彦立,善吹笛。援笔作乐府长短句,文不加点。^[1](《念奴娇》)

简略者如《山谷琴趣外篇》(四部丛刊影宋本)作:

八月十七日,同诸甥待月,有客孙彦立者善吹笛,有名酒酌之^[2](卷1《念奴娇》)。

今人点校整理本,以龙榆生先生的《豫章黄先生词》^[3]、唐圭璋先生的《全宋词》^[4](黄庭坚部分)和马兴荣、祝振玉先生的《山谷词》^[5]最称精良。在这些点校本中,有关此则《念奴娇》(断虹霁雨)词的“题记”,均系上述两种情况的原样辑入。按古籍整理的一般通则而言,这种处理并无不妥。

但是,上引《念奴娇》(断虹霁雨)词的二则“题记”在文字上的差异还是很大的。从研究的角度说,究竟哪一则题记符合黄庭坚所撰“题记”的原貌,无疑是一个值得明确的问题。此其一。

其二,前引第一则较详“题记”中的后数句,

“客有孙彦立,善吹笛。援笔作乐府长短句,文不加点”,语意和行文格式明显有误。按行文理解,“援笔作乐府长短句”者,当为孙彦立,而不是黄庭坚,故这二句之间显存脱漏。“文不加点”四字也极突兀,因为就语意而言,“援笔作乐府长短句”已可结束“题记”,故“文不加点”四字之后,似应另有文字,否则就不成句式。从校勘的角度说,这些明显的舛误如能依据有关资料予以“校补”,或至少“出校”,似更为妥帖。

事实上,黄庭坚的这则《念奴娇》(断虹霁雨)词“题记”,在宋代是有完整记载的,南宋学者胡仔《苕溪渔隐丛话·后集》卷三十一:

山谷云:“八月十七日,与诸生步自永安城,入张宽夫园,待月,以金荷叶酌客。客有孙叔敏,善长笛,连作数曲。诸生曰:‘今日之会乐矣,不可以无述。’因作此曲记之。文不加点,或以为可继东坡赤壁之歌。云:断虹霁雨,净秋空……”

苕溪渔隐曰:“山谷谓此词可继东坡赤壁之歌,余故列东坡之词于左方:大江东去,浪淘尽千古风流人物……”^[6]

《苕溪渔隐丛话》中的这一“题记”文意畅达,首尾完备,不但完整地保留了黄庭坚《念奴娇》(断虹

霁雨)词“题记”的真实面貌,而且也应是现存最早的相关记载,其正误补阙的史料价值是不言而喻的。

更重要的是,这一新发现的完整的黄庭坚《念奴娇》(断虹霁雨)词“题记”,也为我们研究山谷词与东坡词之间的关系,提供了更为确切和详细的材料。关于山谷词与东坡词,前人多有论说,大略谓:

子瞻专主雄浑,或失之肆。当其时,少游、鲁直(山谷)、补之尽出其门,而正伯苏氏中表,独词未尝师事苏氏。^{[7](P45)}

从上引黄庭坚自撰《念奴娇》(断虹霁雨)“题记”可以看出,黄庭坚作词还是明显地受到了苏轼“赤壁之歌”中的那种雄浑词风的影响,不能说他“未尝师事苏氏”。但另一方面,黄庭坚对“赤壁之歌”中的那种“文不加点”的恣肆词风,也确似有所保留。“文不加点,或以为可继东坡赤壁之歌”,颇堪玩味,而“或以为”三字,尤系点睛之语——他人以为可继苏轼“赤壁之歌”,而黄庭坚本人却未必以此为荣。因为,在他的心目中,苏轼的《念奴娇·赤壁怀古》也不过是一首未经推敲和修改的伧兴之作而已。缪彦威(缪钺)先生有言,黄庭坚“对于苏东坡非常敬佩,称赞之辞,不一而足。但他在作古文、诗、词及书法上,都不肯依傍苏门,而是自创风格”^{[8](P276)}。黄庭坚自撰的这一则《念奴娇》(断虹霁雨)词题记,当为缪师此说的一个佐证。

由黄庭坚的这一则《念奴娇》(断虹霁雨)词“题记”,又引发了笔者对另一则相关记载的关注,即南宋学者洪迈《容斋随笔·续笔》卷八《诗词改字》条:

元不伐家有鲁直所书东坡《念奴娇》,与今人歌不同者数处,如“浪淘尽”为“浪声沉”,“周郎赤壁”为“孙吴赤壁”,“乱石穿空”为“崩云”,“惊涛拍岸”为“掠岸”,“多情应笑我早生华发”为“多情应是笑我生华发”,“人生如梦”为“如寄”。不知此本今何在也?^[9]

历来治苏轼词者,均十分关注《容斋随笔》中所记的这一“鲁直(黄庭坚)手书”,并依据这一手书的部分内容,校改过苏轼的《念奴娇·赤壁怀古》词。个别治词大家,如清代学者朱彝尊在编选苏轼词集时,甚至全部依从洪迈《容斋随笔》所载

“黄鲁直手书本”。但长期以来《容斋随笔》的这一记载却仅仅是一条孤证,就治史而言,其史料的依凭未免过于单薄。清人张宗橐《词林纪事》卷五云:“容斋南渡人,去苏轼不远,又本山谷书,必非伪托。”^{[7](P37)}语意虽甚强硬,但底气的不足却是显而易见的。于此而言,《苕溪渔隐丛话》中黄庭坚自撰《念奴娇》(断虹霁雨)词“题记”的“完整发现”,无疑可以有力地佐证《容斋随笔》所载“鲁直手书”的真实性。可以说,“题记”与“手书”互为发明、互为坐实,所谓“必非伪托”云云,方为定讞。此其一。

其二,如前所述,《容斋随笔》所载黄“鲁直手书”苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词,虽为治词者所重视,但黄庭坚手书本与苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词二者之间究竟是一种什么样的关系?则是《容斋随笔》中未曾明言,而后人意见又很不一致的一个问题。如马乃骝先生认为,“黄庭坚手书之词”当为苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词最早的一个“初稿”^[10];王育济先生则认为,“鲁直手书东坡《念奴娇》,应为东坡原稿已流行之后的一个修改稿”^{[11](P290)}。今据黄庭坚自撰《念奴娇》(断虹霁雨)“题记”的完整本,已经可以确证后一种判断确凿无疑的准确性。因为黄庭坚自撰《念奴娇》(断虹霁雨)“题记”作于宋哲宗元符元年(1098),此时距苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词的发表至少已经有十五年,而黄庭坚犹以“文不加点”喻指“东坡赤壁之歌”。于此即可确知,《容斋随笔》中所载的黄氏手书本,绝不可能是苏轼最早的初稿,而只能是《念奴娇·赤壁怀古》词流行十五年之后的一个修改本。

那么,这一个修改本究竟是苏轼本人修改后由黄庭坚抄录,还是他们二人切磋后共同修改而成的?抑或仅仅是黄庭坚个人自行修改的一个私人稿?这些问题今日显然已是难以确断了。但从“文不加点,或以为可继东坡赤壁之歌”所隐含的指向,以及黄庭坚素喜“点改”他人作品的习惯(黄氏有著名的“脱胎换骨,点铁成金”说)来看,黄庭坚自行修改“东坡赤壁之歌”的可能性无疑是最大的。或许也正是由于这个原因,即《容斋随笔》中所记载的这幅“鲁直手书”的苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词修改本,根本就与苏轼无关,而只是黄庭坚个人或朋友们之间的一种私下玩赏,所以,它在宋代才不为公众所知,未见有任何反

响。至于它在后世的影响,则主要始自于清代词学大师朱彝尊的推崇。朱氏曾选录唐宋金元六百五十余家的二千二百五十余首词,编成著名的《词综》,《词综》所选苏轼《念奴娇·赤壁怀古》词,即全以“黄鲁直手书本”为正,朱氏并专门作按语云:

按他本,“浪声沉”作“浪淘尽”,与调未协;“孙吴”作“周郎”,犯下“公瑾”字;“崩云”作“穿空”,“掠岸”作“拍岸”,又“多情应是笑我生华发”作“多情应笑我早生华发”,益非。今从《容斋随笔》所载黄鲁直手书本更正。^[12]

朱氏之按语,专从音律、字句上着眼,这也正是清代浙西词派的特色。朱彝尊作为浙西词派的领袖,最重视的就是“句琢字炼,归于醇雅”^[12](注中序)、“炼字炼句,炼意炼骨,归于醇雅”^[12],在这种治词风格下,《词综》所选苏轼的《念奴娇·赤壁怀古》词自然会全以《容斋随笔》所载“黄鲁直手书本”为正,至于这一手书本是否

真的与苏轼有关,反倒为朱氏所忽视。

参考文献:

- [1] 黄庭坚. 豫章黄先生词[M]. 明弘治刻嘉靖修本.
- [2] 黄庭坚. 山谷琴趣外篇[M]. 四部丛刊影宋本.
- [3] 黄庭坚. 豫章黄先生词[M]. 龙榆生整理. 北京:中华书局, 1957.
- [4] 唐圭璋. 全宋词[M]. 北京:中华书局, 1965.
- [5] 黄庭坚. 山谷词[M]. 马兴荣, 祝振玉笺注. 上海:古籍出版社, 2001.
- [6] 胡仔. 苕溪渔隐丛话[M]. 廖德明点校. 北京:人民文学出版社, 1962.
- [7] 严沆. 古今词选序[A]. 李次九. 词选续词选校读[M]. 上海:《大公报》代售作者自印本, 1936.
- [8] 缪钺. 论黄庭坚词[A]. 缪钺, 叶嘉莹. 灵谿词说[M]. 上海:上海古籍出版社, 1987.
- [9] 洪迈. 容斋随笔[M]. 上海:上海古籍出版社, 1978.
- [10] 马乃骧. 苏轼“大江东”词异文新证[J]. 晋阳学刊, 1990, (3): 12-14.
- [11] 王育济. 关于《念奴娇·赤壁怀古》诸本互异的若干问题[A]. 庆祝杨向奎先生教研六十年论文集[C]. 石家庄:河北教育出版社, 1998.
- [12] 朱彝尊. 词综[M]. 北京:中华书局影印裘抒楼刊本, 1975.

Revelation of the Preface of Huang Tingjian's Niannujiao (the Broken Rainbow)

Kuang Juan

(Center for International Education, Southwestern Jiaotong University, Chengdu, 610031, China)

Abstract: The preface of Huang Tingjian's Niannujiao (the broken rainbow) is kept intact in some literature of the Southern Sung dynasty. The complete one not only resumes the original outlook of the preface, amending the several editions of Huang's works, but also proves Huang's revision to the Niannujiao the running Yangtze by Su Shi, which is recorded in the *Rongzhai Jottings*. And this revised edition is only Huang's private manuscript after fifteen years of the publication of Su's poetry.

Keywords: Huang Tingjian; preface of Niannujiao (the broken rainbow); Su Shi; Niannujiao (the running Yangtze)

[责任编辑 王大建 范学辉]

从民国前后古代戏曲文本的印行看戏曲观念之变迁

张石川

(复旦大学 中国古代文学研究中心, 上海 200433)

摘要:任何主观行为背后都隐藏着一种价值判断,戏曲刊刻印行自然也不例外。事实上,民国前后戏曲文本的刊印活动正是伴随着戏曲观念的变化而展开的,甚至是互动的。当近代西方思潮涌入中国以后,人们刊印戏曲不仅可供文人们作案头消遣之用,它还可以作为传播新思想或者某种价值观的媒介。这以后人们逐渐关注戏曲文本自身的价值而非仅仅看作是某种工具或手段。因此,当戏曲文本作为学术研究的对象时,实际上就意味着戏曲文本主体性的进一步深化。

关键词:民国;古代戏曲;文本;戏曲观念

中图分类号:I207.3

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0073-07

在中国历史上最大规模的古代戏曲(这里所说的戏曲主要指的是杂剧和传奇,不包括散曲)的印行高潮出现在民国前后,在这三十年左右的时间里,元、明、清三代绝大部分重要的戏曲作品被刻印出来,其中包括许多稀见的戏曲文本。戏曲刊刻的形式是多样的,既有对前代已有之戏曲集的翻刻、影印、排印,也有对古代戏曲的重新结集汇编、汇刻。所涉及的人有董康、刘世珩、吴梅、郑振铎等,皆为出版界及学术界赫赫有名的人物。以董康为例,1913年,董氏诵芬室刊刻了《杂剧十段锦》(1913),后又有《梅村先生乐府三种》(1916)、《盛明杂剧》(1918)、《石巢传奇四种》(1919),此四种收入《诵芬室丛刊》。此后仍有《盛明杂剧》二集(1925)、《杂剧新编》(1941),前后持续了近三十年时间,而迄今为止董氏所刊之《盛明杂剧》两集仍是最为通行的版本。王国维跋《杂剧十段锦》对董康有过如下的评价:“窃谓廷尉(董康)好古精鉴,不减遵王(钱曾),至于流通古书嘉惠艺林,则有古人之风流,非遵王辈所能及已。”^[1]后来的学者很少谈到董康及其戏曲的刊刻或许是因为其晚年失节的缘故,以致笔者于此 prior 尽力搜求有关董康戏曲刊刻的资料而所得甚

少。董康于1926年至1936年先后三次东渡日本,成《书舶庸谭》日记九卷。其中有关戏曲刊刻的材料选摘几条如下:

(1927年1月4日)《盛明杂剧》为明沈林宗辑,曩曾假王静安藏本影刻于宣南,嗣在厂肆文友堂获二集二十余种,赓续付梓。比来沪渎,从盛氏愚斋图书馆藏本补刻七种。客岁,复以九十金从青来阁购得首册。序、图俱在,刊以行世,无遗憾矣。

(1927年1月10日)在古梅园购碎墨十斤寄沪,以印《盛明杂剧》二集。

(1927年2月21日)偕田中诣大学研究室阅《苏文啸》杂剧,凡十二种,明汪道昆撰。曲甚佳,如《丹桂钿盒》、《素梅玉蟾》见《盛明杂剧》二集,拟设法借以影印行世。

(1927年3月5日)校《盛明杂剧》二集写样十二页。^[2](P6, P12, P63, P76)

以上访求、校勘、印刷诸事均与刊刻《盛明杂剧》二集有关,于当时戏曲刊刻情况尚可窥豹一斑。实际上,这一时期的戏曲刊刻已不仅仅是一个物质的或者技术层面的问题,任何主观行为背后都隐藏着一种价值判断,戏曲刊刻印行自然也

不例外。

一、近现代思潮背景下戏曲文本的印行

1902年梁启超发表了《论小说与群治之关系》一文,开篇即是:“欲新一国之民,不可不先新一国之小说。故欲新道德,必新小说;欲新宗教,必新小说;欲新政治,必新小说;欲新风俗,必新小说;欲新学艺,必新小说;乃至欲新人心,欲新人格,必新小说。何以故?小说有不可思议之力支配人道故。”他的结论是“故今日欲改良群治,必自小说界革命始;欲新民,必自新小说始”^[3]。文中以《红楼》、《西厢》皆入小说之列,可见梁启超所谓的“小说”其实包含了通常所说的小说和戏曲等通俗文学样式。梁启超等一批维新派文人看中了小说戏曲通俗、普及的特点,欲以小说、戏曲为载体,“开启民智”,最终达到“新民”的目的。其实,所谓的戏曲改良,应该包含两个方面,即改造旧戏和创作新戏。在创作新戏方面,改良派颇有实绩(如浴血生的《革命军》、吴梅的《轩亭秋》、悲秋散人的《秋海棠》等),而在另一方面则缺乏什么突出的成就。然在这种戏曲改良的思潮下,一个客观的效果是提高了戏曲的地位,从某种程度上夸大了戏曲的社会功用,从而刺激了古代戏曲的印行。1911年前后到五四运动时所刊刻的古代戏曲大约有如下几种:

1910年:《奢摩他室曲丛》,长洲吴氏灵鹄刊本。

1913年:《杂剧十段锦》,董氏诵芬室刊。

1916年:《梅村先生乐府三种》,董氏诵芬堂刊。

1918年:《元曲选》,上海商务印书馆据明博古堂本景印。

《盛明杂剧》,董氏诵芬室据明本覆刻刊行。

1919年:《汇刻传剧》贵池刘氏暖红室刊本。

《石巢传奇四种》董氏诵芬室刊。

《古今名剧选》初版,吴梅编,民国北京大学出版部。

由上可见民国初年,刊刻戏曲最勤者为董康。他在后来所编之《曲海总目提要》序中云:

……窃谓戏剧乃文艺之一,粉墨登场,谓

径攸判;枭雄盗世,难遁弦索之诛;大节捐躯,克享甄酤之寿;发人猛省,补救颓风,以言救世之深功,甚于史官之直笔。诚未可以小道鄙夷之。^[4]

所谓“发人猛省,补救颓风”谓戏曲的社会功能,而“甚于史官之直笔。诚未可以小道鄙夷之”当是说戏曲的历史地位,从中不难发现近代之戏曲改良运动对其早期戏曲刊刻的影响。刻于1919年暖红室《汇刻传剧》有冯煦序云:

……故闻《安世房中歌》而知汉高之方兴;闻《玉树后庭花》而知陈后主之将亡;闻《反调安公子》而知隋炀帝之不反;闻《霓裳羽衣曲》而知唐明之不终。……曲虽一艺之末,亦兴亡治乱之所系哉!^[5]

其实如此把戏曲崇高化的倾向绝非近代改良主义者所创,晚清经学家俞樾即在《余莲村劝善杂剧序》曾云:“天下之物,最易动人耳目者,最易入人之心。是故老师巨儒,坐皋比而讲学,不如里巷歌谣之感人深也;官府教令,张布于通衢,不如院本平话之移人速也。君子观于此,可以得化民成俗之道矣。”^{[6](P380)}与近代改良者之说有似曾相识之感。再向前推至明代祁彪佳《孟子塞五种曲序》中著名的言论“今天下之可兴,可观,可群,可怨者,其孰过于曲者哉”^{[7](P290)},大抵这样的戏曲崇高化的倾向源于诗教,至近代由于西方戏剧观念的输入而得以夺人耳目。戏曲被出于不同的目的以不同的方式崇高化,从而成为承载政教、道德、思想的工具。而这种“崇高”不始于梁启超,也不会终于近代戏曲改良运动。

上海锦文堂书局于1921年印行了《元曲大观》,凡六函,每函十册,计影印元曲三十种。卷首有汤济沧序云:“我国文辞之有价值者如周秦汉之文,如汉唐之诗,如宋之词,如元之曲。后及之人率无以加焉。而文辞之变至元曲而极矣。”^[8]对于这样的文学观念我们首先可以联想到的是王国维“一代有一代之文学”的影响。而胡适于1917年发表的《历史的文学观念论》^{[9](P57)}中也有类似的言论。然胡氏与王氏的侧重点是不同的,胡适认为一代有一代之文学,而文学嬗变的趋向在于白话文学,今日之文学当以白话为正宗。刘半农继之以《我之文学改良观》,他在文中批评了吴梅在《顾曲麈谈》中所谓“胡元方言,尤须熟悉,而后始可填北曲”的观念,他说:

“盖元人所填者为元人之曲，故就近取元人之方言以为资料。吾辈所填者为吾辈之曲，自宜取材于近，而不宜取材于远。元人既未尝弃元语而用唐宋语以为古，吾辈食古不化，而死用元语，不将为元人所笑耶？”^{[9] (P71)}其中“近取元人之方言以为资料”正可为“文辞之变至元曲而极”作注脚。而所谓“取材于近”者，则用白话填曲。再回到那一篇序言，汤济沧接下去论述了元曲的价值：

……论文辞进化公例，曲由艰深而入平易。故周《诰》、殷《盘》与《老子》、《论语》之文异趣；《老子》、《论语》与《庄子》、《孟子》之文异趣；两汉之文与周秦诸子之文异趣。及韩、柳、欧、苏为复古之作；周、程、张、朱创语录之体，其平易亦已至矣。至元曲多采用俗语以描写社会情状，与新文化运动之原理尤合。^[8]

所谓新文化运动的原理，与戏曲相关者曰写实、曰白话、曰平民。“俗语”即为平民之白话，而“描写社会情状”也即写实之意。从这样的角度来说，元曲是符合新文化运动的要求的。同时，他们对古代戏曲的表演形式却深恶痛绝。如傅斯年在一篇题为《戏剧改良各面观》的文章中提出“真正的戏剧纯是人生动作和精神的表象 (Representation human action and spirit)，不是各种把戏的集合品”^{[9] (P361)}。他们认为戏曲的演出形式是程式化的，空洞的和毫无价值的。从这个意义上来说，刊刻古代戏曲文本（特别是元曲）本身就是对上述观念有力的支持。因为戏曲文本的刊刻从一开始就注定它不是为演剧而服务的，无论是印行者还是阅读者都与演出无关。正是当时社会对于元曲有着比较高的价值期待和观念上的认同，像《元曲大观》这样的出版物才应运而生，而于1920年中华书局影印了《元曲选》，1924年陈乃乾据日本刊本影印了《古今杂剧》（《元刊杂剧三十种》），由此，此时的元曲的印行虽说与王国维等人对元曲的推崇不无关系，但恐怕更重要的还是受到社会思潮的影响。

民国早期刊刻和印行的戏曲文本大都不注意版本和校勘（刘氏暖红室《汇刻传奇》是一个例外，后面还将涉及到）。郑振铎尝云：“董绶经刊阮氏四种曲时，此底本亦是原刻者。原书经董氏刻成后，即还之文友堂，后为吴瞿安（梅）先生得。瞿安先生尝告余曰‘董本谬误擅改处极多，他日

必发其覆。’”^{[10] (620)}这样的戏曲本子或可供鉴赏，于学术研究则无益。

二、戏曲文本主体性的显现

上海传真社于1932年影印了明刊本传奇，名曰《传奇三种》。扉页上有题识云：

传奇之作大都演述故事，取材于才子佳人。惟此三种体裁特殊。《修文》叙家庭琐事；《磨忠》记当代朝纲；《博笑》则以杂剧十段连贯而成。在传奇中生面别开，各标一帜，合而印之，连珠合璧，爱好文学、欣赏秘笈者幸重览焉。^[11]

上海图书馆所藏该书分六册布套一函，装帧精美，其中《修文》、《磨忠》有郑振铎的跋。版权页云“共印一百部，此第四号”，类似的还有复旦大学图书馆藏《长乐郑氏汇印传奇第一集》“限印一百部，此为第五十三部”，上海图书馆藏《清人杂剧二集》“共印二百部，此为第一五二部”云云，如今日之绝版纪念币或邮票，限印编号便于收藏，以增其价。有与众不同的内容，有名家的序跋，有精致的装帧，限印编号，这一切都迎合了收藏家们的心理。这些新印行的戏曲文本成为猎奇玩赏的对象，于是“欣赏秘笈者幸重览”，而“爱好文学”者则又在其次了。

戏曲文本成为收藏品并非始于此时，明清两代有戏曲收藏的藏书家亦不在少数。而以戏曲为秘笈、以收藏为目的而招揽买家的戏曲刊印活动却是前代所没有的。这样的观念显然得益于近代戏曲地位的提高，但与早期以戏曲作为传播某种价值观的工具和手段不同，人们开始关注戏曲文本本身的价值（当然包括它的收藏价值在内），或者说戏曲文本的主体性已经逐渐凸显出来了。在这样的背景下，前代所遗留下来的戏曲文本的缺憾便暴露无遗了，对于当时的戏曲刊印者来说，“补缺”便成为一般的做法。所谓“补缺”大约有两层含义，其一是前代没有刊刻过此类戏曲或者某一时代的戏曲，于是刊印出来，以补缺漏。其二是前代既有此种戏曲的刊刻，但有诸多阙讹或遗憾，于是重新整理，使之胜于前代的版本。1931年郑振铎印行《清人杂剧》初集，作例言云：

杂剧孤帙单行逸失最易。元剧有臧懋循之《元人百种曲》，近人之《元刊杂剧三十种》；明剧有沈泰之《盛明杂剧》初集、二集，

邹式金之《杂剧新编》，虽非全豹，已见一斑。独清剧尚未有选集之者，三百年来散逸已多。本书意在网罗旧文，随得随印，数集之后，或可蔚成大观。^[12]

郑振铎所做的工作正是前一种“补缺”。他前后刊印了《清人杂剧》初集、二集，凡八十种，但初集序言中说“十余年来所聚清剧不期乃逾二百数十本，于王氏《曲录》所载已增三倍”，可见他仅刊印了所藏三分之一左右，由于种种原因，终未能“蔚成大观”。在郑氏以前的戏曲刊印中，清人杂剧是很罕见的。除董氏诵芬室所刊《梅村先生乐府三种》以外尚有吴梅1910年所刊《奢摩他室曲丛》中所收录的吴梅村的《临春阁》与《通天台》杂剧。清人杂剧仅见吴梅村数种，而梅村又是由明入清的，戏曲印行者们不重视清代杂剧可见一斑。郑振铎为了证明他所做的“补缺”工作的价值，实在有必要对清人杂剧有一个明确的定位。他在初集序言中说：

盖明代文人剧，变而未臻于纯。风格每落尘凡，语调时杂嘲谑，大家如徐、沈犹所难免。纯正之文人剧，其完成当在清代。尝观清代三百年之剧本，无不力求超脱凡蹊，屏绝俚鄙，故失之雅，失之弱，容或有之；若失之俗，则可免讥矣。^[12]

郑振铎分清代杂剧为四期，对于前两个时期即顺康（始盛期）、雍乾（全盛期）给予较高的评价：

顺康之际，实为始盛，吴伟业、徐石麟、尤侗、嵇永仁、张樞、裘琬、洪昇、万树诸家，高才硕学，词华隽秀，所作务崇雅正，卓然大方。梅村《通天台》之悲壮沉郁，《临春阁》之疏放冷艳，尤堪弁冕群伦。西堂之《离骚》、《琵琶》，坦庵之《花钱》、《浮施》，权六之《霸亭》、《蓟州》，留山之《续骚》，殷玉之《湖亭》，并属谨严之品，为后人开辟荆荒，导之正途。雍乾之际，可谓全盛。桂馥、蒋士铨、杨潮观、曹锡麟、崔应阶、王文治、厉鹗、吴城各有名篇，传诵海内。心余、笠湖、未谷，尤称大家，可谓三杰。心余《西江祝嘏》以枯索之题材，成丰妍之新著，苟非奇才，何克臻此！笠湖《吟风阁》三十二剧，靡不隽永可喜。相传演唱《罢宴》一剧时，某大吏感焉，为之辍席。而《偷桃》之语妙天下，《钱神庙》之愤懑激昂，求之前贤，是罕其匹。未谷《后四声

猿》亦旷世悲剧，绝妙好辞。如斯短剧，关、马、徐、沈之履迹，盖未曾经涉也。蜗寄才调未遑，然《甌缸笑》诸作，谑而不虐，易俗为雅，厥功亦伟。短剧完成应属此时，风骨、辞采以及声律并臻绝顶，为元、明所弗逮。^[12]

或者出于对清代文学的喜好，或者于前代对清人杂剧的忽视有所不满，抑或是为清人杂剧集作序的缘故，从今天的观点来看，郑振铎对清人杂剧的成就不免有拔高的倾向，有矫枉过正的嫌疑。不过，任何一种文学观念的阐发都没有绝对的是或者非，而且任何对前人的文学观念的改造或者修正总不免要经历一个“矫枉过正”的阶段，不然就无法产生影响，甚至于不能立足。郑振铎对于清人杂剧的看法是建立在诸如收集、整理、刊印清人杂剧集这样的实际工作的基础上的，是具有开拓性和可成一家之言的，较之一些空谈文学观念的人要高明得多。

另一种形式的“补缺”可以1935年开明书店所刊排印本《六十种曲》为例。序云：

可惜《六十种曲》初印本存留得不多了。据我们所知道，把国内公私收藏家所有的零种初印本凑合起来，也不能拼成一整部。现在可以从旧书铺里买到的大都是漫漶的后印本以及道光年间的补刻本。……我们为弥补这个缺憾起见，特地把《六十种曲》排印出来。我们并不用各种传奇的其他本子来校勘，要这样做原是很容易的事情。我们访求了许多部《六十种曲》，拿来互相核对，把脱漏处补足，把错误订正，遇到疑惑难决的时候，就通信请教藏有零种初印本的收藏家。^[13]

据郑振铎为此刊所作的跋，他与徐森玉、马隅卿、赵斐云等人原来的计划是收集齐所有的初印本，汇集付之影印。但是“数年来，集诸家所有仅得三十余种”，因此退而求其次，以道光补刻本为底本，校之以诸家所藏的初印本，这不能不说是一种无奈的选择。郑跋云：“以戏曲研究者数年之经营，用力至劬，乃克告成，鲁鱼亥豕之病殆可免乎！”^[13]这也许只是一厢情愿的说法，事实上道光之补刻本错误极多，而用以校勘的初印本又很有限，难以保证排印本的质量。这种情形直到1955年和1958年文学古籍刊印社及中华书局先后重印了《六十种曲》的时候才得以改观，而那时候负

责校勘的吴晓玲手边的初印本已近六十种之数了。对戏曲研究者来说,开明书店版《六十种曲》并没有很高的研究价值,但在当时的情况下对于《六十种曲》的传播与普及则不啻为一大幸事。

民国时期刊行的戏曲文本尚有一些是新发现的几乎被历史所湮没的文献。刊印这样的戏曲文本本身就具有极高的价值,而在国家和民族荡析之际,这样的刊印行为也是对珍贵戏曲文献的抢救与保护。1912年前后王国维随罗振玉寓居日本,从罗氏的旧藏中发现《元刊杂剧三十种》,认为“唯确系元刊非明初刊本。其中《元曲选》所有者十三种,字句亦不同,无者十七种,可谓海内外秘笈。而此十七种中有甚可贵之品,如关汉卿之《拜月亭》,杨梓之《霍光鬼谏》(见《乐郊私语》)等在内。唯刻手不佳,其样式略如今之七字唱本。此为到东以来第一眼福也”^{[14](P28)}。当年王国维欣喜之情溢于言表,可惜当时并没有机会刊印出来。倒是1914年日本京都大学假元刊本请陶子麟覆刻出一本,刊印出来。直到1924年,陈乃乾才根据王国维的提议,据京都大学本影印出版。京都大学之覆刻本于元刊本模糊漫漶之处多有补救,然这样做免不了错漏的情况。1958年,郑振铎直接据元刊本影入《古本戏曲丛刊》第四辑。

而民国时期最重要的戏曲文献的发现莫过于《脉望馆古今杂剧》的现世。1938年郑振铎几经辗转用公款为国家购得一套抄本《脉望馆古今杂剧》。郑在《跋脉望馆抄校本古今杂剧》一文中说:“(这一发现)不仅在中国戏剧史上是一个奇迹,一个极重要的消息,一个变更了研究的种种传统观念的起点,而且在中国历史、社会学、经济史、文化史上也是一个最可惊人的整批重要资料的加入。这发见,在近五十年来,其重要,恐怕是仅次于敦煌石室与西陲的汉简的出世的。”^{[10](P455)}《脉望馆古今杂剧》发现不久,郑振铎便与商务印书馆签订了合同,选出其中一部分于1941年作为《孤本元明杂剧》印行出来。该书有王季烈序云:

……兹者也是园所藏元明杂剧,忽发于海上,全书七十二册,都二百六十九种,缺八册,凡二十七种,除去见之《元曲选》及近日印本者九十四种,重复之本四种,计得往昔未见之本,百四十四种。涵芬楼假之印之,名曰《孤本元明杂剧》,属余以校刊之役。……^[15]王序所未明言的是,时值抗战相持的阶段,若不尽

快印行出来,一旦原本有所闪失,则如此重要的发现极可能永远湮灭了。

纵观民国后期的戏曲刊印,所受的所谓戏曲思潮的影响已逐渐淡去,人们转为关注戏曲文本自身的价值,刊印新发现的以及补充和完善前代的戏曲文本的工作逐步开展。这样比较实际的工作为以戏曲文本为对象的学术研究奠定了基础。

三、戏曲文本的印行与学术研究

版本与校勘是刊印包括戏曲在内的一切古籍的最基本的工作。在民国时的诸种刊印的戏曲文本中若论校勘之精莫过于1919年刘世珩暖红室所刊之《汇刻传剧》。刘世珩自序云:

……今垂二十年刊成传奇杂剧三十种,附刊六种,附别行一种,《西厢记》附录十三种,《还魂记》附录一种,都五十又一种。镂板务极精工,乃昉快雨堂冰丝馆刻《还魂记》板式以梓行,旧有绣像图画皆室人江宁傅晓虹(春嫵)所模,无者补画。……集得诸本不取删节,必求原书。书有音释一仍其旧,编列总目各撰提要。偶得它本参校,别作札记,以刊校经史例订杂剧传奇,可谓于此中别开生面者矣。若以种数言,仅及臧氏之半,视汲古犹少十种,然审慎完美似有过之,而最著名之本又无不备焉。^[5]

刘氏《汇刻传剧》有跋《还魂记》云“悉心雠校,校过付写,写后复校,校过付刻,刻后复校;校非一次,时逾三年,始克成此完本”^[5],可见其校勘态度之谨严。而自谓“以刊校经史例订杂剧传奇”,则亦当以经史视之,他这样的戏曲观念多少得之于王国维的影响。1908年刘世珩升任直隶财政监理,不久便与王国维结交。赵万里《王静安先生国维年谱》云:“同年(1909),先生(王国维)与贵池刘世珩、仁和吴昌绶始相往返论学,二人都好搜书,有异闻时向先生请教,先生草成《曲录》,亦仰二人之力为多。”^{[16](P13)}王国维之戏曲研究得益于刘的收藏与见闻,而刘世珩之戏曲文本的印行及其戏曲观念的新进又有赖于王的戏曲研究的实绩,由此作为戏曲收藏家和出版家的刘世珩与作为戏曲研究者的王国维之间形成了一种互动的关系。刘氏之刻除了校勘精审以外,又以其资料之完备有滋于学术研究。以题《西厢记》为例,试述其体例如下:

(一) 文本

(二) 原刻本的凡例及旧目

(三) 刘世珩的题识

(四) 吴梅校记

(五) 刘世珩的考据

(六) 模刻凌本原图

(七) 另有有关《西厢记》的附录十三种。

1. 《重编会真杂录》二卷。
2. 《商调蝶恋花词》一卷。
3. 《西厢记五剧五本解证》一卷。
4. 元本《北西厢记释义音字大全》一卷。
5. 古本《西厢记校注》一卷。
6. 《批评西厢记释义字音》一卷。
7. 《五剧笺疑》一卷。
8. 《丝竹芙蓉亭》一折。
9. 《围棋闹局》一折。
10. 《钱塘梦》一折。
11. 《园林午梦》一折。
12. 李日华《南西厢记》二卷。
13. 陆采《南西厢记》二卷。

这简直像一部当时之《西厢记》研究资料汇编。在当时的条件下,这里所收罗的资料已经相当完备了,就连与《西厢记》扯不上什么关系的题为白朴所作之《钱塘梦》一折也收了进去。刘世珩本人并没有对戏曲进行过什么专门的学术研究,但在为《汇刻传剧》所作之题跋及考据这样的文章中已颇具学术含量。

古今小品书籍印行会于1931年排印了《永乐大典戏文三种》,包括《小孙屠》、《张协状元》、《宦门子弟错立身》三种,被认为是现存最早的南戏文本,1920年由叶恭绰自英国一个古玩店发现并购回。卷首有叶氏所作序云:

……至此书内容一可考传奇乐府嬗变之迹,二可考其时习用语言。是在专家探索索引,无待赘述。独惜《永乐大典》为吾国巨制,中存无数贵重资料而历年毁失,存于世者已不及二十分之一。此册已流出海外,而赵壁仍完,今日犹得供吾徒之研赏,不可谓非幸事也。^[17]

卷末附录云:

此书的来历,已由叶君玉虎跋文里说明,它的内容,在戏曲史上的地位,是不亚于董解元《西厢》和无名氏《刘知远》的。现在已经有入作精密的研究,不久就可以见到论文。这里不提了。^[17]

叶序中所谓“可考传奇乐府嬗变之迹”指其有助于探讨南戏的渊源及与后世戏剧的关系。而“可

考其时习用语言”指的是历时的语言学研究。值得注意的是所引的序及附录所述之核心内容即学术研究的价值,而非比较常见之文学价值、认识价值或者收藏价值。这种戏曲文本印行之时即假定其读者为戏曲研究者的情况尚不多见,而在今天这样的研究资料式的刊物已经相当多了。一方面这种类型的戏曲文本的刊印较之载道的工具或者普及性的戏曲读本更有指向性且更为专业化;另一方面也反映出戏曲的研究者已非个别人,而作为一个群体已经显现出来。这些现象从一定程度上反映了戏曲观念的进展。上面所举20世纪初梁启超《论小说与群治之关系》也曾谈到小说戏曲的艺术感染力的问题,他归纳为四点,即“熏”、“浸”、“刺”、“提”,这可以说是近代较早的对小说戏曲美学的探讨,可惜这样的探讨只是为其论述小说戏曲的社会功能作铺垫,为其改良思想的工具,这样的阐发不能算作学术研究。王国维可以说是开风气之先的人,他开创了中国具有现代性的戏曲研究。他的进化的文学史观,推崇自然与意境的审美观照,以及崇尚悲剧的人文关怀,无不成为戏曲研究中的经典论述。然而这其中也有遗憾,一方面王氏从事戏曲研究的时间过于短暂,以致于尚有许多问题没有来得及深入下去;另一方面,直到他的《宋元戏曲史》出版之际,仍有相当多的戏曲文本他是没有见到的。王国维的戏曲研究是一种开拓性的天才式的研究方式,而要沿着他所指引的现代性的学术范式深入下去,必须进行更为细致的实证之研究。其中一项重要的工作即为收集、整理、刊印一些具有研究价值的戏曲文本,作为实证研究的依据。《永乐大典戏文三种》的刊行便是一个很好的例子。

身兼戏曲研究者与出版家的郑振铎似乎一直走在这种具体工作的前头。民国中后期几乎所有重要的戏曲文本的印行活动都有郑振铎的参与,他把学术研究活动与刊印戏曲这样具体实际的工作结合起来。他把印行戏曲文本作为其学术研究的一部分。如前面已经提到有关其对清代杂剧的论述,而《清人杂剧》初集、二集的适时推出则自然而然地扩大了他的新进的学术观点的影响。此其一。另一方面他以其刊刻的实践建立了一种符合学术规范的戏曲刊印的体例。《清人杂剧》初集例言对此有所说明,归纳为五条如下:

一、前人剧集每削去原书序跋题词,本书

则悉行收载,一无刊落。盖知人论世,往往有藉于斯。

二、前人剧集每于所收剧本妄加改削,或别行写刊,鲁鱼亥豕,乖舛难免。本书所收各剧悉依原本影印,若斯诸病,庶几可避。偶有传钞之本,亦均勘校再三,力求无误。

三、眉评尾批,有类赘瘤;音释之作,亦嫌多事。编者于此概不染指。惟原本具有评释者则亦不加刊削。

四、旧有古刊难免漫漶。本书守宁缺毋误之旨,于缺文残句非真知灼见概不加以修补。

五、杂剧作家每署笔名,编者力之所及,必求阐其姓氏。其不可考知者则从盖缺,以俟宏博君子进而教之。^[12]

作为戏曲研究者,郑振铎对戏曲文本刊印的诸多问题当有切身的体认,有感于前人刊刻戏曲时或为卖弄学识,或自作聪明,或逞一时之快,为后来的研究者平添了障碍。郑振铎藉以此种体例规范戏曲刊印的形式,保证了其学术研究的价值。而在建国后于1954至1958年所刊印的《古本戏曲丛刊》一至四集基本沿袭了这样的体例。

戏曲文本的学术研究是以人们开始关注戏曲文本自身为前提的,很难想象仅以戏曲作为社会的表征或者传播新思想的工具的人会对戏曲本体的研究有什么兴趣。显然,这种转变有一个过程。戏曲文本的刊印有滋于学术研究这是不争的事实,然学术研究之走向或亦能左右戏曲文本的印行。这时,戏曲已不再是供人玩赏和消遣或者传声筒这类的东西了。

从20世纪初开始,戏曲与其他通俗文学一样

经历了价值观念变化的过程。当近代西方思潮涌入中国以后,人们刊印戏曲不仅可供文人们作案头消遣之用,它还可以作为传播新思想或者某种价值观的媒介。这以后人们逐渐关注戏曲文本自身的价值而非仅仅看作是某种工具或手段。因此,当戏曲文本作为学术研究的对象的时候,意味着戏曲文本主体性的进一步深化。事实上,当时戏曲文本的刊印活动正是伴随着戏曲观念的变化而展开的,甚至是互动的。本文即试图凭借对戏曲文本刊印的考察以蠡测戏曲观念变迁的轨迹。

参考文献:

- [1]无名氏辑.杂剧十段锦[M].董氏诵芬堂刊本,1913.
- [2]董康.董康东游日记[M].石家庄:河北教育出版社,2000.
- [3]梁启超.论小说与群治之关系[J].新小说·第一号,1902.
- [4]无名氏.曲海总目提要[M].北京:人民文学出版社,1959.
- [5]刘世珩辑.汇刻传剧[M].贵池刘氏暖红室刊本,1919.
- [6]余莲村劝善杂剧序[A].陈多,叶长海选注.中国历代剧论选注[M].长沙:湖南文艺出版社,1987.
- [7]吴毓华.孟子塞五种曲序[A].中国古代戏曲序跋集[M].北京:中国戏剧出版社,1990.
- [8]元曲大观[M].上海:锦文堂书局,1921.
- [9]赵家璧主编.(乙种)中国新文学大系·建设理论集[M].上海:上海文艺出版社,2003.
- [10]郑振铎.西谛书跋[M].北京:文物出版社,1998.
- [11]传奇三种[M].上海:上海传真社,1932.
- [12]郑振铎辑.清人杂剧·初集[M].长乐郑氏刊本,1931.
- [13]毛晋辑.六十种曲[M].上海:开明书店,1935.
- [14]王国维全集·书信卷[M].北京:中华书局,1984.
- [15]郑振铎编.孤本元明杂剧[M].长沙:商务印书馆排印本,1941.
- [16]赵万里.王静安先生国维年谱[M].台北:台湾商务印书馆,1978.
- [17]永乐大典戏文三种[M].古今小品书籍印行会,1931.

Viewing the Changes in the Idea on Opera from the Publication of the Ancient Opera Texts around the Period of Republic

Zhang Shichuan

(Center for Ancient Chinese Literature, Fudan University, Shanghai, 200433, China)

Abstract: There is always a kind of value judgment hiding behind any subjective action, and the publication of opera is no exception. In fact, this publication of opera texts developed with the changes in the idea on opera, and their relation can be described as transactive. After the modern Western thoughts had poured into China, the published opera could not only be provided as diversion for literati, but also act as the media of some new thoughts or values. Later, people gradually concentrate on the value of the text itself, but not just viewing it as a tool or measure. Therefore, when the opera text is regarded as the object of the academic research, it actually means that the subjectivity of the opera text is further deepened.

Keywords: Republic of China; ancient opera; text; idea on opera

现代民族共同体的想象与认同

——论“十七年文学”的现代性品格

张志忠

(首都师范大学 文学院, 北京 100037)

摘要:20世纪80年代至今,现代性理论成为中国思想文化研究中的一大热点,也导致了中国现当代文学研究由革命-政治性叙事话语向现代性-文化叙事话语的转型。在这一转换中,“十七年文学”以及作为其渊源的30年代左翼文学,却被许多研究者认为不具备现代性而受到冷落和摒弃。实际上,中国的现代进程,具有独特的中国现代性的品格,在相当长时段里,是以现代民族国家的建立为中心的。相应地,中国现当代文学的重要命题,是对现代民族共同体和未来中国的独立强大的热烈想象,以及热切认同和赞颂。这一特性与世俗现代性、启蒙现代性、反思现代性、审美现代性等,共同构成现代性的多重因素。

关键词:现代性;十七年文学;现代民族国家;想象与认同

中图分类号:1206.7

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0080-07

时移事异,文随世变,“现代性”一词,在20世纪90年代以来,可以说是中国思想界至为重要的关键词,也是中国现当代文学研究中方兴未艾的一大热点。如果说,此前的文学史写作,是用新民主主义革命时期和社会主义建设时期的分野作为评价尺度,凸显其政治性的和革命阶段论的一面,那么,当前的现代性作为一种标尺,就是在彰显文学的社会-历史性及其与全球性的思想风潮相接轨的一面。这从根本上改变了现当代文学的研究格局和价值取向。陈晓明指出:“重新审视历史的总体性,20世纪的中国文学不再是以必然性的结构推演其历史行程,毋宁说是多种叙事话语拼合而成的精神的形图。而现代性则使其具有方向和形状,使它在具有历史连续性的同时,又包含着内在的分离和关联,转折和断裂。”“从总体上把握20世纪的中国文学,只有选择‘现代性’这个概念,以此作为一个基本视点,贯穿于20世纪的文学历史。从这里透视那些发展的脉络,那些断裂意指的剧烈变革,那些不断更新的动力所

标示的趋向。”^{[1](P3)} 尽管说,在跨世纪之交,洪子诚以走向“一体化”和“一体化”的解体为基本框架,描述中国当代文学的50年进程,并且将这种“一体化”的渊源上溯到五四新文学运动,陈思和则用“主流”和“民间”、“潜在写作”等观念重写这一时期的文学,都激起很大反响,但是,如陈晓明所说,现代性作为一个基本视点,占据了研究界的主导地位,却是不争的事实。本文所要讨论的,是由此引发的一个新的课题,如何将“十七年文学”乃至作为其渊源的30年代左翼文学,融入这一现代性的叙述之中。

从革命-政治叙事话语,到现代性-文化叙事话语(借用利奥塔所言,现代性是一种宏大叙事),是一个重要的学术转折(无须赘言,其背后当然有着足够沉重的社会背景和思想环境),也是一种整合眼光的拓展和研究疆域的扩张。比如说,对沈从文、张爱玲、鸳鸯蝴蝶派和徐汙,对京派和海派,在革命-政治叙事话语中,他们的位置和价值都是被遮蔽被排斥的,在现代性的学术观照

下,对这些作家作品的审视,却获得了重要的发现。然而,在发现的同时,又产生了新的遮蔽和冷落,这就是“十七年文学”,乃至30年代以来的左翼文学,经常是作为异类,被排斥在现代性的视域之外的。诚如李杨在一篇笔谈中所言:“80年代的当代文学史教学不提或少提‘十七年文学’和‘文革文学’,常常为其贴上几张诸如‘公式化’和‘概念化’的标签,即将其关在‘历史’——‘文学史’的大门之外。这种简单和粗暴的方式,其实非常近似于‘文革’时期臭名昭著的‘文艺黑线专政论’。‘文革’主流文艺思想正是以这样激烈的方式,宣告了一段历史的死亡。而80年代文学史叙述中或明或暗的‘断裂论’,即所谓从‘五四文学’到‘新时期文学’之间的文学空白论,总是让不善于健忘的人想到一个似曾相识的句子:‘从《国际歌》到革命样板戏,这中间一百多年是一个空白。’”^{[2](P82-84)}这样的批评,并不为过分。

也许,从现代性叙事话语进入中国学界时起,它就带着一种拒斥革命-政治话语的调性。将现代性作为中国现当代文学的关键词,最早用现代性理论考察中国现当代文学的,是海外华人学者李欧梵。李欧梵参与费正清主编的《剑桥中华民国史》,撰写其中的文学史部分,他用来标识1895-1927年的文学趋势的就是《追求现代性》^[3]。在此文中,李欧梵借重于现代性研究的经典之作《现代性的五副面孔》的作者卡林内斯库的理论阐述,说明了启蒙现代性和审美现代性的不同路径,分析了现代性在现代西方和现代中国的不同语境中的差异性^{[3](P235)}。李欧梵指出:中国作家从来没有像西方现代主义作家那样,由于对现实的绝望而遁入内心、遁入艺术之中,相反,他们对社会现实和民族-国家的状况充满焦虑,并且积极投入现实的变革。他们从来没有像西方现代主义作家那样,拒斥和批判启蒙理性,相反,他们对启蒙主义的基本价值观予以高度评价和积极张扬。他们从来没有像西方现代主义作家那样,在个人与集体之间陷入幻灭,在自我与他人之间感到断裂。“在中国,现代性这个新概念似乎在不同的层面上继承了西方‘资产阶级’现代性的若干常见的含义,进化与进步的思想,积极地坚信历史的前进,相信科学和技术的种种益处,相信广阔的人道主义所制定的那种自由和民主的理想。”^{[3](P236)}因此,一个典型的五四文学家大都具

有“三合一”的特点:气质上的浪漫主义,文学信条上的现实主义,基本观点上的人道主义。这样一些基本特征,和启蒙现代性结合在一起,借助文学的功能而求得社会现实的改造,这与西方现代主义文学对启蒙现代性的批判和嘲讽,有着根本的不同。但是,在20世纪30年代险恶的环境下,文学对现代性的追求却被迫中断,“中日战争爆发以后,这种现代追求中的艺术性方面被政治的紧迫需要所排挤”,“当中国现代文学进入到当代阶段以后,不论是在西方的含义中,还是在中国的含义中,现代性这一概念都不再是中国共产党文学的一个中心点了”^{[3](P240)}。

与李欧梵的论断产生内在应和,在大陆文坛新潮激荡的1985年,钱理群、黄子平、陈平原三位学者提出“20世纪中国文学”的整体研究架构,将文学研究从曾经盛极一时的实用政治学和庸俗社会学的支配束缚下解脱出来,影响乃至改变了其后学界研究的思路和进程,其功至伟。但是,在他们以“启蒙现代性”为主题词而对20世纪中国文学的整体描述中,却有意无意地用新的一元论定式,取代先前的以革命和政治化为主题词的文学视野。“目前的基本构想大致有这样一些内容:走向‘世界文学’的中国文学;以‘改造民族的灵魂’为总主题的文学;以‘悲凉’为基本核心的现代美感特征;由文学语言结构表现出来的艺术思维的现代化进程;最后,由这一概念涉及的文学史研究的方法论问题”^{[4](P12)},以这样的宏观概括而言,充满了历史新生和胜利欢乐的、在某种意义上具有一种巴赫金所言的狂欢化特征的“十七年文学”,显然是被遮蔽了的,是无法整合进这样的理论框架的。21世纪之初,另一个研究群体,中国社会科学院文学研究所的一批优秀学者集体撰写的《现代性与中国当代文学转型》,采用的是“反思现代性”的视角,可以说是与当年的钱理群们恰成对照,但是,关于“十七年文学”的问题,同样令他们感到棘手。该书主编陈晓明聪明地将“十七年文学”融进了他所指出的20世纪中国文学的不断激进化、不断通过断裂的方式为自己开辟道路的过程,以保持文学进程的连续性:“中国现代性一直是以断裂的方式展开,这些断裂给社会的组织结构、秩序规范、价值观念和思想意识都产生剧烈的冲击。”^{[5](P12)}“在现代性不断激进化的历史进程中,20世纪的中国文学始终是激进变革

的先驱,它既是一面镜子,更是历史最内在的躁动不安的那种精神和情绪。在那些剧烈的变革时期,在那些猛然发生的历史断裂过程中,文学都在扮演一种推波助澜的角色。”^{[5](P12)}在这样的描述中,对“十七年文学”与20世纪中国文学的整体关系,是以不断断裂和激进化之轮廓加以整合的,由此赋予其以存在的合法性;但是,在具体论及“十七年文学”的代表作《红旗谱》时,陈晓明却竭力为其辩护,从作品描写中对阶级斗争状态的并不尖锐和人际关系描写的人性化、乡土情怀的抒情性为例证,论证其承续传统的人情味和乡土情,弥合了前面所说的“断裂”,从“非激进化”的意义上为作品遭到的“非文学化”的指责进行分辩。这其中的自相缠绕,让我们感受到言说者的煞费苦心,却也脱离了《红旗谱》等“十七年文学”的基本情调。从1985年至今,时间过去近20年,学术视野和理论背景发生了很大变化,对于“十七年文学”的评价,却仍然难以给出明确的说法。另一方面,在具体作品的再解读上,从陈思和标举的“潜写作”和“民间”视角,到黄子平拆解的“革命”、“历史”、“小说”,从境外的唐小兵,到大陆的李杨、蓝爱国,都在揭示“十七年文学”的典范作品的渊源流变和被人们所忽略的某些蕴涵上做出积极的贡献。但是,无论是借助于所谓“大传统”、“小传统”的区分,还是采用一种反思革命乃至追诉革命的态度,无论是使用阐释学的方式,还是接受福柯解构理论的影响,在边缘处求索,发掘曾经被主流话语遮蔽的某些元素,这些再解读在关注文本自身的时候,对将作品还原于当时的社会语境和文学潮流,对作品的主导倾向的确证,却大都有些忽略不计,因而也招致了明显的缺失。

那么,“十七年文学”以及由此上推至30年代以来的左翼文学,果真应该被摒弃在现代性的视野之外吗?在通常所说的“启蒙现代性”、“反思现代性”和“审美现代性”等范畴之外,对20世纪中叶,长达三分之一世纪的主流文学应该如何评价,又怎样将其整合到整体的文学史框架之中呢?依笔者所见,上述所谓“启蒙现代性”等等,并不就是现代性意义的全部,现代民族国家的建立,和文学所担当的对现代民族共同体的想象和认同,其意义不容低估,或者说,这是种种现代性之所以能够展开的必要前提,也就是从左翼

文学到“十七年文学”的现代性价值之所在。民主、科学、人道主义的倡导,通过国民性改造进而实现社会改造等等,都是现代性问题的一个侧面。但是,现代世界是以诸多国家并立的方式存在的,现代民族国家的建立,是现代化进程能够积极展开的必要条件。在现实中,国家作为现代化进程的组织和实施者,无论在西方还是在东方,都是无可替代的。在清末以来风雨飘零中的中国,实现现代民族国家的建立,正是追求现代性的第一要义。20世纪80年代的李泽厚曾经提出,从“五四”以来的中国现代思想进程,是救亡压倒了启蒙,这一论点在当年影响甚大,同时也与包括文坛在内的80年代思想文化界自觉承续五四时期的“科学”、“民主”、“人道主义”、“个性解放”的精神禀赋密切相关。但是,在五四新文化运动中,救国救民的呐喊就不绝于耳。鲁迅、胡适、陈独秀、李大钊等一代人,他们的思想构成中,对民族和国家的道义承担,是相当重要的因素:陈独秀、李大钊与苏俄革命和列宁主义一拍即合,走上了直接投身政治斗争的道路;鲁迅在铁屋子里发出呐喊,是为了改造国民性,如夏瑜所言,这大清的江山是我们大家的,何尝不是革命者对专制制度的批判和对蒙昧者的启蒙;胡适提倡“文学的国语,国语的文学”,现代民族语言将会对现代民族形成发挥多么大的作用。再向前追溯到清末,即今天人们所追溯的中国现代性起源的源头,唤起人们的现代性意识的正是帝国主义列强吞并瓜分中国的迫在眉睫的时候。王晓明论述处于清末以来民族生存危机中的文化思想的进路说,这种危机感“就像是当时中国社会最肥沃的一片精神土壤,经过它的反复作用之后,有一些思想种子就这么异常粗壮地生长起来了”。王晓明分析和强调四种观念对近现代思想文化变迁的重要作用:一是注重对抗性的世界/国家观念,那种中国不变革就要遭受奴役、一旦变革又将可以主宰世界的国家想象,影响甚大。二是一种历史“进步”的“规律”性的观念,打破了传统历史观的“循环”说,憧憬未来,追求理想,鼓舞了人们变革现状、争取民族独立富强的信念。三是把社会、国家、民族之类诸如“国民精神”、“国民道德”等集体性事物看得至关重要的观念。四是在社会、政治变革的意义上特别重视文化、艺术和思想的作用,而忽略其非政治性、非实用价值的观念^{[6](P239-242)}。请注意,王

晓明所指出的四种新观念,几乎都是与民族和国家的宏大话题相关,最早进入人们的视野的,就是救亡主题。明乎此,也就不存在什么救亡压倒启蒙的问题,而是随着国家形势的变化,形成救亡与启蒙话语的或者并驾齐驱、或者交替浮沉了。

《想象的共同体——民族主义的起源与散布》的作者本尼迪克特·安德森论述现代民族的概念说:“它是一种想象的政治共同体——并且,它是被想象为本质上是有限的,同时也享有主权的共同体。”^{[7](P9-10)}所谓想象,是说即使人数最少的民族的成员,也不可能认识他们大多数的同胞,不可能直接和他们相遇,或者甚至不曾听说过他们,然而,他们相互联结为一体的意向却弥散在每一位成员的心中。安德森认为,民族本质上是一种现代的形象形式——它源于人类意识在步入现代性过程当中的一次深刻变化。促成这一变化的重要推动力之一就是,作为现代传媒的报纸和表达民族情感的小说,为重现民族这种想象共同体提供了技术的手段^{[7](P9-10)}。在欧洲各国,文艺复兴运动以来,首先是有各个近现代民族国家的形成,实现其民族国家主权的建立,然后才可能进行大规模的现代化建设的。与之相应,在思想文化领域,印刷术的传入和普遍使用,则使得路德宗教改革和法兰西的启蒙运动得以进行,启蒙主义者可以通过廉价发行的小册子传播其思想,激荡起近现代化的思想浪潮。以启蒙运动的大本营法兰西而言,首先是在路易十三王朝和黎塞留执政的时期,摆脱梵蒂冈教皇控制,建立王权专制,逐渐实现从封建王朝向资本主义社会转型,才会有卢梭、伏尔泰、孟德斯鸠和狄德罗,有安东·罗伯斯庇尔和拿破仑。拿破仑战争引发的连锁反应,则使德国现代民族意识兴起,普鲁士的铁血宰相俾斯麦,是在战争中消灭了各个诸侯政权,建立了统一的德意志帝国,使德国的现代化得到突飞猛进的发展。受到英法近代文明深刻影响,彼得大帝将俄罗斯的首都迁往通向海洋的彼得堡,还在俄国贵族中推广法语,这才揭开了俄国近代化的序幕。与此同时,文学对现代民族国家的形成所起的心理动员和组织群众的意义,例如莎士比亚之于英国,但丁之于意大利,歌德和席勒之于德国,普希金、果戈里、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基之于俄罗斯,所产生的心理凝聚力,都是不可低估的。只是因为这段历史进程的时间拉得很

开,我们容易看近不看远,以致忘记了世界现代性思潮的前史。

至于近代以来的中国,对现代民族共同体的想象,更成为文学创作的重要主题。詹姆逊在为柄谷行人《日本现代文学的起源》英文版写的序言中说,西方的现代性问题经历了三个阶段:第一个阶段是现代化进程启动之际,启蒙主义乐观承诺的时期,人们可以按照人的想象和规模去征服自我,重建社会秩序;第二个阶段是技术发明浪潮的到来,现代文明的负面效应开始呈现,对现代、未来和进步等观念充满怀疑时代的开始;第三个阶段是现代化社会全面实现,后现代主义兴起并将曾经伴随着各种各样现代主义的现代性视作老套过时的历史阶段。在西方这一进程从卢梭开始曾经进行了200年的现代性反思,在日本却压缩为一个世纪,因此,“柄谷行人著作打动我们的主要理由,不在于他用‘后现代’的方法分析了由明治维新所建构起来的现代自我、书写、文学和科学的客观性等制度,为我们提供了‘可选择的历史’,而在于为我们展示了一个巨大的日本现代化的实验室。在此我们可以用新颖的慢镜头方式,看清我们自己的现代化特点”^{[8](P232)}。詹姆逊指出,在日本有两个不同的明治维新,成功的明治维新是众所周知的现代民族国家的建立;失败的明治维新则是同一时期民权主义运动的失败。正是这种民权运动的失败,带来了日本文学的新质,也造成其内在的低迷^{[8](P241)}。这样的论述,正好印证了我们前面的辨析。现代民族国家的建立,是现代性话题中的应有之义,而且和启蒙现代性互为衔接,但是,在日本却是前者的胜利成为后者失败的根本原因,日本在迅速崛起的同时,却未能完成民主、自由、个性、人道的启蒙,天皇的被神化和国家至上,成为其主流意识形态,这也成为20世纪日本走向军国主义和法西斯主义的根本原因。中国的现代化进程,比日本启动更晚,被压缩到更为短促的时间段落中,各种现代性要素的重叠和交织也更为丰富复杂。甚至可以说,在中国现代性的源头处,不但是世俗现代性、启蒙现代性、反思现代性和审美现代性等种种元素就基本具备,而且,现代民族国家的建立,就被确立为首要目标。然而,现代民族国家的真正建立,却是直到20世纪中期才得以完成。也可以说是先有现代民族主义大潮和启蒙主义的砥砺激荡,和文学

对现代民族共同体的想象的尽情尽兴的张扬,然后才有现代民族国家的形成。“民族国家意识是中国现代启蒙运动最重要的内容之一。中国现代启蒙运动,首先就是要进行现代民族国家思想的‘启蒙’,从而打破中国民族国家意识的‘蒙昧状态’。为什么中国人缺乏国家观念和爱国思想于是成为了清末启蒙思想家和知识界讨论的一个重要话题。”^[9] 旷新年此言极是。试想,日俄两国军队在中国东北开战,中国政府却表示保持不介入的中立态度,底层民众则把同胞被杀头示众当作是热闹相看,这样的情状,离现代民族共同体的建立相去有多么遥远!梁启超的《新中国未来记》展现了对未来的独立富强的新中国的充分想象,刘鹗《老残游记》中狂风骇浪里的“破船”意象,鲁迅观看日俄战争中杀戮中国同胞的幻灯片的切身体会,则从不同侧面表达了他们对现代民族国家之建立的焦虑。王国维的宋元戏曲和红楼梦研究,及其悲剧情怀,则显示出传统文化转型中的最后辉煌和断裂之痛。

进一步而言,现实中富国强兵的追求和文学对民族共同体的想象,既来自对西方列强入侵带来的冲击的回应,更源自古老的中华民族内部的深层原因。现代民族国家的基本要求之一就是,有一个有效地行使国家主权和行政能力的中央政府。我们习惯于称中华帝国为封建大一统的国度,但事实却未必如此。费正清在《伟大的中国革命(1800-1985)》中就指出,那种将近代中国的变革因素看作是冲击-回应模式的作用的观点是不正确的,“改革运动是中国思想史的一个篇章,而不是西方思想史的一章。它涉及的是中国的问题,用的是中国语言。在我们简单地称它是外国刺激力的反应之前,我们必须首先承认中国传统的原动力的生命力量”^{[10](P170)}。这其中非常重要的一点就是,对统一而强大的现代民族国家的追求。列强入侵,只是满清政府无法应对的矛盾之一,更致命的是,晚清帝国并没有一个强势的中央集权政府,各地的税收并不上缴北京,各地的封疆大吏,和重兵在握的将军们,都是各自为政、各自为战的。前者如八国联军侵华期间的东南互保,中央政府向列强宣战,张之洞等坐镇东南半壁江山作壁上观,还与列强暗中相约维持和平。后者如中法战争中南洋水师得不到北洋水师的支持,甲午战争也成为李鸿章及其部下独力支撑,对

付得到日本举国支持之日军的可悲的不对称战争;还有重兵在握的袁世凯的尾大不掉,他在戊戌变法期间和辛亥革命期间的不同选择,竟然决定了清帝国的存亡。就是到蒋介石建政南京的时期,他仍然没有能力统一全国,其有效管理的范围不过是以南京、上海为中心的江浙一带,对外无力抗拒日本侵略,对内难以平定军阀割据,也无力扑灭中共领导的农民战争。更为荒唐的是,1927-1937年期间,被视为中国资本主义长足发展的黄金时期,蒋介石政权也被视作资产阶级的政治代表,顺便将这一黄金时代记在自己的功劳簿上。但是,费正清所言却恰恰相反,“国民革命导致南京政府上台之后,中国资产阶级的黄金时代却很快结束了。南京通过上海的地下同盟者,恫吓和强制商业界捐出巨款来支持国民革命军。要求商界向政府财库捐献之事日甚一日;要求之外,还用绑架和暗杀相伴随。显而易见,南京政府的存在不是代表资产阶级的利益,而仅仅是为了延续它的政权”^{[10](P263)}。从满清政府到蒋介石政权,尽管掌权者如走马灯般更替频仍,但是,一个国家政权,除了勉强维持其自身的运行之外,它对外不能有效地抵御侵略以维护国家的独立完整,对内不能组织经济建设以富国强兵,更无法顺应时势实现民族国家的现代转型,其存在的合法性就丧失殆尽。

与之相比,尽管说,中国共产党所领导的政治军事斗争中所遭遇的挫折和付出的代价令人感慨唏嘘,其成为执政党之后产生的种种失误和偏差也损失惨重毋庸置疑,但是,在摆脱列强的欺凌(包括斯大林和赫鲁晓夫时代的苏联的欺凌),维护国家主权独立完整,和组织大规模的经济建设,实现现代民族国家的基本使命上,却是卓有成效的。余虹对中国现代性问题的阐释,笔者是愿意认同的,他把中国现代性的特征进一步深化:由西方引入的“现代性”和“后现代性”术语还必须在中国语境中经由能指移用和所指置换的处理才能成为反思中国文学理论的路标。与西方不同,中国“现代”的动力基础是中国式政党实践,——笔者所谓的“中国式政党实践”指的就是以列宁主义政党方式行动的政党实践。而就中国“现代”的生成而言,共产党的实践尤为重要,因为中国式“现代”的现实样式就是共产党1949年革命成功所建立的“新中国”。相比之下,西方“现代”的生

成与政党实践并无直接关系,因此对中西之不同“现代”的考察应取不同的路数。正如理解西方“现代”不得不考察英国工业革命、法国大革命和启蒙运动一样,理解中国之“现代”不能不考察中国式政党实践。由中国式政党实践导致的全方位的高度整合(社会、观念、心性的被组织化)乃中国式“现代”的根本规定性,如此之“现代境遇”是理解一切中国式“现代现象”(包括文学理论的现代性问题)和“后现代现象”(包括文学理论的后现代性问题)的起点与基础^{[11](P1-2)}。如果承认,正是继戊戌变法、辛亥革命、孙中山领导的旧民主主义革命之后兴起的中国共产党所领导的政治、军事和经济实践,构成了中国式的现代化道路中的决定性途程,实现了现代民族国家的建立,那么,表现这一内容的左翼文学和“十七年文学”,在建构和扩散现代民族共同体的伟大想象和热情认同上所付出的努力,及其在美学意义上的对史诗性的不倦追求(在此无法将这一命题展开),也是现代中国文学追求现代性的重要的、不可或缺的组成部分吧。

人们通常把五四运动区分为新文化运动和爱国运动两个部分,其内在的区分也正是民族国家的现代性和启蒙现代性的各自侧重。“十七年文学”的现代性意义,正是对民族国家的现代性进程的热烈赞颂,是对新建立的共和国的合理性合法性的充分证明,也是对现代民族国家由衷的文化认同。依照政治学家的论述,“构成民族国家本质内容的,是国家的统一性和国家文化的同质性,是国民对主权国家在文化上、政治上的普遍认同”^{[12](P224)};“一个富有成效的国家行为者应当在客观标准看来显示出同一国界内高度的文化统一性,在主观标准看来大多数人民对其政治体系保持信任”^{[13](P224-225)}。这也正是“十七年文学”最重要的社会作用之一。在经历过从第一次鸦片战争以来长达百余年间的苦难与痛切、强敌入侵与瓜分危机,民族觉醒与政治、经济、军事、文化全方位的自救和抗争之后,在经历了内战与外战、改良与革命、从三民主义到社会主义的选择之后,一个现代民族国家的诞生,以及相应地出现的国家的统一,民众的认同,文化的高度统一性,正是全民族转向现代化建设所必需的,这也必然会激发起普泛的社会心理响应,和诗人作家们对这个新生国家的巨大期望和热烈认同。马克思曾经指出:

“不管资产阶级社会怎样缺少英雄气概,它的诞生却是需要英雄行为、自我牺牲、恐怖、内战和民族战斗的。在罗马共和国的高度严格的传统中,资产阶级社会的斗士们找到了为了不让自己看见自己的斗争的资产阶级狭隘内容、为了要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上所必需的理想、艺术形式和幻想。例如,在一百年前,在另一发展阶段上,克伦威尔和英国人民为了他们的资产阶级革命,就借用过旧约全书中的语言、热情和幻想。”^{[14](P604)} 尽管马克思终生都致力于对资本主义制度的批判,但他严格的历史主义态度使他毫不掩饰对于资产阶级革命时代的英雄主义的推崇。任何一种新的社会制度的建立,一个新的历史时代的开创,都是需要英勇奋斗、英雄气概的。而且,马克思论及英国资产阶级革命与旧约全书的关系,就自然而然地令我们想到弥尔顿的长篇叙事诗《失乐园》、《复乐园》。20世纪的中国,在孙中山以及后起的中国共产党人的领导下,正是焕发了投身于民族独立和革命战争的人民群众的英雄主义,才赢得了中国民主主义革命的伟大胜利。与之相伴随的,则是文学中对现代民族国家的热情想象和描绘,是对民族精神的唤起和激扬,是对民族英雄主义的热烈颂扬。文学的叙述,从左翼文学到“十七年文学”,都是围绕这一主题而进行的。在资本主义的黄金时代浮出上海黄浦江水面的时候,茅盾的《子夜》天才地预见了它的必然没落和无产阶级威风凛凛地登上斗争舞台;在鲁迅为东北流亡作家萧军《八月的乡村》、萧红《生死场》所作的序言中,跃动的是对北方黑土地及其子民的殷殷之情;被人们视作是中国现代派诗歌翘楚的穆旦,不但在诗作中庄严地宣告“一个民族已经起来”,而且自愿报名参加了史迪威将军指挥的赴缅甸作战的中国远征军,经历了野人山伤亡惨烈的大撤退;曾经陶醉于《雨巷》中的唯美情境的戴望舒,曾经用《沉沦》和《南迁》惊世骇俗的郁达夫,徘徊在《荷塘月色》和《桨声灯影里的秦淮河》的风景里的朱自清,以及那个时代诸多的文人骚客,都以各自方式参与和分担了处于危亡时刻的民族命运。在这样的文学语境之下,中华人民共和国建立的初期,“十七年文学”的基调所高扬的英雄主义,通常被人们称作“三红一创、山保林青”,以及今天被称作“红色经典”的诸多作品,对曾经企盼已久的现代民族国家的

建立的欢欣鼓舞和热烈赞颂,就具有充分的合理性和现代性价值。虽然说,在后来人眼中,这种对民族新生的颂扬,和相信革命能够克服一切社会弊端的极度乐观主义,以及对新时代的阴影的有意无意的遮蔽,都显得极为幼稚可笑。但是,如果真能对历史抱有“同情的理解”的话,那么,就不能不承认,20 世纪中期所建立的现代民族国家,在走出惨痛和低迷之后,仍然在充当民族现代化进程的组织和实施者。何况,对于英雄主义的理解,既有其一定的历史的阶级内容又具有超时空的人类共性。如果说,资产阶级理性王国神话的破灭,并不能因此导致对于资产阶级革命时代所展现出来的英勇气概的否定,那么,我们也没有任何理由,因为后来遭受过的严重挫折而怀疑和抹杀追求现代民族共同体的建立的伟大斗争历史,抹杀表现和歌颂这一历史进程中的热情和幻想、英雄气概和壮烈情怀,塑造想象的共同体的“十七年文学”的重要成就,更不应该简单否定其所具有的现代性内涵。至于如何恰如其分地评定这些作品的思想艺术成就,应该是在确定上述的基本前提之后。

Imagination and Identification of Modern National Community

——On the Modernity of the “Seventeen-Year Literature”

Zhang Zhizhong

(School of Literature, Capital Normal University, Beijing, 100037, China)

Abstract: The theory of modernity has been one focus in the studies of Chinese thoughts and culture since the 1980s. It also leads to the transformation from the revolutionary-political discourse to the modern-cultural discourse. In this process, the “Seventeen-Year Literature” and the Left-Wing Literature as its source are neglected and excluded for having no modernity. Actually, one of the important themes of modern and contemporary Chinese literature is enthusiastic imagination, identification and praise of the modern nation-state and the future China. This character, together with the secular modernity, enlightening modernity, reflectional modernity and aesthetic modernity, constitute the multiple aspects of modernity.

Keywords: modernity; Seventeen-Year Literature; modern nation-state; imagination and identification

参考文献:

- [1] 陈晓明. 现代性与中国当代文学转型[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2003.
- [2] 李杨. “文学史意识”与“五十至七十年代中国文学”[J]. 江海学刊. 2002, (3): 82-84.
- [3] 李欧梵. 现代性的追求[M]. 北京: 三联书店, 2000.
- [4] 钱理群, 黄子平, 陈平原. 二十世纪中国文学三人谈[M]. 北京大学出版社, 2004.
- [5] 陈晓明. 现代性与中国当代文学转型[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2003.
- [6] 陈思和. 谈话的岁月[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004.
- [7] 吴叡人. 认同的重量:《想象的共同体》导读[A]. [美] 本尼迪克特·安德森. 想象的共同体——民主主义的起源与散布[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [8] 柄谷行人. 日本现代文学的起源[M]. 赵京华译. 北京: 三联书店, 2003.
- [9] 旷新年. 民族国家想象与中国现代文学[J]. 文学评论. 2003, (1): 34-42.
- [10] 费正清. 伟大的中国革命(1800-1985)[M]. 刘尊棋译. 北京: 世界知识出版社, 2000.
- [11] 余虹. 革命·审美·解构[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001.
- [12] 王联. 世界民族主义论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2002.
- [13] 西奥多·A·哥伦比斯. 世界民族主义论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2002.
- [14] 马克思恩格斯选集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 1972.

[责任编辑 立 华]

文学批评的四重境界

杨 守 森

(山东师范大学 文学院, 山东 济南 250014)

摘 要:依据内容构成,文学批评大致可分为复述归纳、体悟阐释、分析评判、提升创造四种基本形态,依次相对应的是传播文学信息、丰富作品内容、探讨创作规律、开拓思想空间四重境界。复述归纳式,也许还算不上真正的文学批评;体悟阐释式,也因缺乏深入分析而批评意味不足;达至第三重境界的分析评判,才更具文学批评的本性;而最高境界则是思想空间的开拓与创造。正是依据四重境界,可进一步看出中国现当代文学批评的不足:大多批评文章,达到的尚是低层次的第一或第二重境界,与之相关,在近百年来的中国文学批评史上,我们还找不出一位像刘勰、巴赫金、赛义德那样具有独立思想创造的批评家,能够达到第三重境界的批评家也不多见。一位批评家,要达至第三重境界,必须具备广博的专业理论与深邃细腻的文学眼光;要达至第四重境界,需要的则是元理论的反思能力与超文学的批评视野。

关键词:文学;批评形态;批评境界

中图分类号:I206.09

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0087-09

文学批评,本应是推动文学发展的重要力量,且高境界的文学批评,本身就应是独立的思想创造。但在近百年来的中国文学史上,真正有成就的批评家寥寥可数,更找不出具有世界性影响的批评大家。1998年,在《北京文学》第10期发表的《断裂:一份问卷和五十份答卷》中,韩东曾经十分尖刻地指出:“当代文学批评并不存在,有的只是一伙面目猥琐的食腐肉者,他们一向以年轻的作家血肉为生,为了掩盖这个事实他们攻击自己的衣食父母,另外他们的意识直觉普遍为负数。”韩东的这些话也许不无偏激,但在即使堪称繁荣的新时期以来的中国文坛上,缺乏卓具创造性的批评仍是事实。那么,怎样才能更好地进行文学批评?本文拟结合相关个案,从批评境界以及与之相应的批评形态入手,聊予探析。

一、文学批评的四种形态

相对而言,人类已有的文学批评,大致可概括为以下四种基本形态。

1. 复述归纳式

这一批评形态的基本特点是,文章的主体是对作品情节及人物的复述介绍,虽有一定的归纳性评价,但往往是浅显空泛的、简单化的,有时甚至是情绪化的。台湾文学批评家龙应台在《文学批评不是这样的》一文中,曾经总结出这样一种小说批评模式:文章通常有三个部分组成,一是作者简介,二是小说情节的重述,三是几句赞美性的评语。而其评语,又往往“像一件大小同号的衣服,胖子瘦子都可以穿”^{[1](P175)}。龙应台这儿所说的,即可谓复述归纳式批评。龙应台举的例子是台湾批评家廖宏文的《何不秉烛游——读马森的〈夜游〉》,此文正是以作者简介与情节重述为主要内容,以“别具一格”、“独到过人”、“生动细腻”、“教人由衷地击节赞赏”之类评语作结的。

在文学批评领域,这类批评,实际上一直占有很大的比重。在20世纪的中国文坛上,最常见的即是这类文章,其中有不少甚至是出之于名流权威的笔下。茅盾曾这样评论王统照的长篇小说

《山雨》:先是引述王统照本人的自述说明作者的写作动机,继而分类复述介绍作品中的人物,最后得出结论:“全书大半部的北方农村描写是应得赞美的。到现在为止,我们还没有看见过第二部这样坚实的农村小说。这不是想象的概念作品,这是血淋淋的生活记录。”作品的缺点是:“故事的发展不充分,并且是空泛的,概念的。全书最惹眼的‘地方色彩’在那后半部中也没有了。”“第二十五章的感伤气氛破坏了全书的一贯性。”^{[2](P202-203)}矛盾的这篇评论,就未免过于粗疏浅显,因为其基本见解,并没有超出他在文章中已经征引的王统照本人“意在写出北方农村崩溃的几种原因与现象”、“后半部结束得太匆忙”之类自述。另如冯雪峰曾这样评论杜鹏程的《保卫延安》,认为这部小说“是够得上称为它所描写的这一次具有伟大历史意义的有名英雄战争的一部史诗的。即使从更高的要求或从这部作品还可以加工的意义上说,也总是这样的英雄史诗的一部初稿”。“以这部作品所已达到的根本史诗精神而论”,是“可以和古典文学中不朽的英雄史诗(例如《水浒》、《塔拉斯·布尔巴》、《战争与和平》等)比较的。”^{[3](P132-144)}冯雪峰先生的评论,虽然视野宏阔,可惜其“宏论”之下的分析也是空泛的。文中除了对作品内容与人物的复述介绍,以及反复出现的“伟大力量的合奏”、“革命战争的伟大精神”、“革命英雄主义精神”、“大无畏精神”、“庄严伟大的奋勇前进的力量”、“党中央和毛主席的英明领导”之类情绪化的赞美之词之外,对于《保卫延安》究竟何以够得上“史诗”之作,到底哪些方面能与《战争与和平》之类名作相比,读者终不得而知。且既然说是“史诗”,为什么又说是“史诗的初稿”?“史诗”作品的标准到底是什么?亦令人迷惑不解,只能叫人怀疑评论者本人在作出“史诗”判断时,实际上是底气不足的。

目前,在我国的某些文学刊物(如在国内文学界影响颇大的《作品与争鸣》等)中发表的评论文章,大多亦属此类情况。这一形态的批评,尤其已越来越广泛地见之于报纸、广播,以及新兴的互联网之类媒体。由于这类批评的快捷性、及时性与大众性等特点,已有“传媒文学批评”或“大众媒体批评”之称。

2. 体悟阐释式

即不重价值判断,更注重的是对作品的语义、技巧、情感、意味及整体内涵的个人化体悟、理解与阐释。如倡导印象主义批评的法国小说家法朗士曾经宣称:“关于莎士比亚,关于拉辛,我所讲的就是我自己。”^{[4](P267)}符号学美学家苏珊·朗格强调:“艺术的成败要通过直觉来认识,否则根本无法认识。”^{[5](P472)}英美“新批评派”的理论家们主张,文学批评要运用“细读”(close reading)方法,发现语词中隐含的意义。美国读者反应批评理论的代表人物费希认为,在文学作品中,“一句话的经验,它的全部经验,而不是关于它的任何评论(包括我可能作的任何评论),才是它的意义所在”。因此,文学批评的目的就是忠实地描述阅读活动中的经验体会,“分析读者在阅读按时间顺序逐一出现的词时不断变化发展的反应”^{[6](P58-63)}。中国现代批评家李健吾亦曾提出过与法朗士相近的见解:“什么是批评的标准?没有。如若有的话,不是别的,便是自我。……犹如王尔德所宣告,批评本身是一种艺术。”^{[7](P184)}这些作家、理论家所推崇的正是体悟阐释式批评。

如新批评派的布鲁克斯与沃伦曾这样评论海明威的短篇小说《杀人者》:

“涅克站起身来。他以前嘴里从来没有塞过毛巾。他说:‘妈的,碰上什么鬼了?’他尽量摆出一幅洋洋得意的样子”。嘴巴被人堵上,你在惊险小说里经常看到,但是却不会遇上;反应首先是兴奋,几乎是惊喜,至少也是显示男子气概的好时机(在此或许值得指出:海明威用的是“毛巾”这一具体的词,而不是“塞嘴物”这一通称。确实,“毛巾”一词胜过“塞嘴物”一词,因为它能造成感觉印象,使人联想到粗糙的织物和它吸干唾沫使嘴膜干燥难受的作用。但是这个词能产生实感的长处被另一个长处压打了;在惊险小说里毛巾就是“塞嘴物”的化身,在这篇小说里,惊险小说里的陈词滥调成了现实)。整个事件的写法——“他以前嘴里从来没有塞过毛巾”——使得表面看来是现实主义的细节描写起到了暗示的作用,指向最后的发现。^{[8](P427)}

主张印象批评的李健吾先生,曾这样评论巴金与茅盾的作品:

巴金先生有的是悲哀,他的人物有的是

悲哀,但是光明亮在他们的眼前,火把燃在他们的心底,他们从不绝望。他们和我们同样是人,然而到了牺牲自己的时节,他们没有一个是弱者。不是弱者,他们却那样易于感动。感动到了极点,他们忘掉自己,不顾利害,抢先做那视死如归的勇士……。茅盾先生拙于措辞,因为他沿路随手捡拾;巴金先生却是热情不容他描写,因为描写的工作比较冷静,而热情不容巴金先生冷静。失之东隅,收之桑榆,他用叙事抵补描写的缺陷……。读茅盾先生的文章,我们像上山,沿路有的是瑰丽的奇景,然而脚底下也有的是绊脚的石子;读巴金先生的文章,我们像泛舟,顺流而下,有时连你收帆停驶的工夫也不给。[7](P34-35,P36)

中国古代文学史上的评点式批评,大多亦可归于此类,如脂胭斋如此评点《红楼梦》:

自黛玉看书起分三段写来,真无容针之空。如夏日乌云四起,疾闪长雷不绝,不知雨落何时,忽然霹雳一声,倾盆大注,何快如之,何乐如之,其令人宁不叫绝!

可以看出,布鲁克斯与沃伦通过细读,抓住关键词语,对海明威作品的体悟与阐释是精到的,有着增强读者阅读感受,加深读者印象的作用;李健吾由自己的感觉体验入手,以激情洋溢的语言与灵动的笔调,对巴金与茅盾小说的评论也是卓有见地的,有助于读者认识理解作家笔下人物的个性追求、心灵世界,以及不同创作特点等等;脂胭斋对《红楼梦》的会心评点,亦深得后人赞赏。但这类批评,又总让人觉得,灵动有余而科学评价不足;热情有余而深入分析不足;局部性体悟有余而整体性把握不足。由于缺乏对作品更为深入细致的分析评判,阅读这样的批评文章,总给人浮光掠影、浅尝辄止之感。

3. 分析评判式

这类批评的特征是,从某种理论视野出发,或依据一定的艺术规则,在阐释体悟的基础上,以清晰的语言,对作品隐含的人生的、社会的、审美的等方面的内涵与意义,对作品的成就或不足,作出明确的价值判断,并进一步探讨文学艺术活动的内在规律。在20世纪的中国文学批评史上,王国维、李长之、龙应台、胡河清等人的某些文章,当属这一批评形态。

王国维曾经借用叔本华“生活之欲乃人生痛苦之源”的悲剧哲学观,对《红楼梦》首次作出了全然不同于已有评点派、考证派的深刻分析,认为与乐天精神相关,中国的戏曲小说,无不有乐天色彩,常见“始于悲者终于欢,始于离者终于合、始于困者终于亨”,“善人必令善终,而恶人必罹其罚”的大团圆结构,而《红楼梦》则与之相反,乃“彻头彻尾之悲剧也”。书中人物,无不与苦痛相始终,而其苦痛之源,正是叔本华所说的人性之欲;而贾宝玉之出家,见出的正是值得肯定的解脱之精神。王国维正是据此,称颂《红楼梦》是写出了“人类全体之性质”的“宇宙之大著述”[9](P224)。

李长之这样评论过巴金的《憩园》:“它的内容犹如它的笔调,太轻易,太流畅,有些滑过的光景。缺的是曲折,是深,是含蓄。它让读者读去,几乎一无停留,一无钻探,一无掩卷而思的崎岖。再则他的小说中自我表现太多,多得让读者厌倦,而达不到本来可能唤起共鸣的程度。”对鲁迅的某些作品,李长之也曾给予过尖锐的批评,他认为《头发的故事》、《一件小事》、《端午节》、《在酒楼上》、《肥皂》、《兄弟》等,“写得特别坏,坏到不可原谅的地步”。“有的是因故事太简单,称之为小说呢,当然看着空洞;散文吧,又并不美,也不亲切,即使派作是杂感,也觉得松驰不紧凑,结果就成了‘吗也不是’的光景。”[10](P164,P181,P175)李长之不仅指出了鲁迅某些城市题材小说的缺陷,且进一步分析道:“鲁迅不宜于写都市生活,他那性格上的坚韧,固执,多疑;文笔的凝炼,老辣,简峭都似乎更宜于写农村。写农村,恰恰发挥了他那常觉得受奚落的哀感,寂寞和荒凉,不特会感染了他自己,也感染了所有的读者。同时,他自己的倔强、高傲,在愚蠢、卑怯的农民性之对照中,也无疑给人们以兴奋与鼓舞。都市生活却不同了,它是动乱的,脆弱的,方面极多,局面极大,然而松,匆促,不相连属,像使一个乡下人之眼花缭乱似的,使一个惯于写农民的灵魂作家,也几乎不能措手。在鲁迅写农民时所有的文字优长,是从容,幽默,带着抒情的笔调,转到写都市的小市民,却就只剩下沉闷、松弱和驳杂了。”[10](P176)

龙应台这样批评白先勇的《孽子》:首先肯定了作品在表现父与子、灵与肉的冲突方面,有着杰出的成果,对比与象征手法的运用也极为成熟。同时又指出,在这部小说中,作为叙述者的阿青,

作者一方面将其塑造成一个稚气十足的少年,但这个少年在叙事时却变成了一个洞悉世事的哲学诗人。实际上,在作品的用辞遣句以及语言中所透露出来的对人生的了解,“是属于作者白先勇的,不属于刚被高中开除、十八岁的阿青。两种语言的冲突分裂了阿青的个性,也因而削弱了这个角色的可信性。读者时时觉得这是作者在说话,不是阿青,阿青沦为作者传声的道具”^{[1](P3)}。龙应台认为,正因存在着如此严重的缺陷,《孽子》当然也就称不上是一部一流作品。

胡河清这样评论过王朔与刘震云:“王朔最大的本事就在‘造句’,而在谋篇布局上往往很粗糙,没有什么新意,经常是用一些老掉牙的故事套子,所以他的故事管不住句子。”他的造句学的是“钱锺书体”,但因国学根柢太浅,“有些尖刻的话还没有功力刨到根子上”。“刘震云有中国历史学家的慧眼,把中国社会中人与人的关系看得透彻得了不得,这是他的优长。但这种优势也伴随着一种弱点,就是他只懂得权力关系对人的影响,而对种种高度个人性的人性范畴,诸如潜意识、精神恋爱、本能冲动以及文化血缘的深层积淀、佛道慧根等等,基本上了解得还非常肤浅……刘震云的人物都像是一些活动于权力关系网中的简单符号,从中破译不出什么复杂的文化生命信息。”^{[11](P16, P21)}

在上述批评个案中,对于作品,批评者既有独到的体悟与阐释,但又不只是停留于此,而是力避情绪倾向的干扰,以清醒的理性思维,自觉上升到价值判断,并对价值构成的原因、艺术创作的内在规律等,进行了深入细致的分析探讨。

4. 提升创造式

在这类批评文章中,批评家能够结合对相关作品的分析探讨,深化完善某些既有理论;或通过作品内在奥妙的独特把握,提出新的理论范畴,乃至借此创建新的理论体系。

在中国古代文学批评史上,自唐人王昌龄(学界疑为托名)于《诗格》中提出诗歌“意境”说之后,一直为后人所推重,但究竟何为“意境”,很少有人说得清楚。是王国维在《人间词话》、《宋元戏曲考》等著作中,结合具体的作品评论,完善了这一中国古代诗学的重要命题。同理,关于典型人物的理论,虽早已见之于狄德罗、黑格尔、马克思等人的论著,但这并不妨碍后来的别

林斯基在这方面仍有自己的重要贡献。别林斯基认为,典型人物是个别与一般、特殊与普遍、有限与无限、偶然与必然的统一体,如普希金笔下的奥涅金、达吉雅娜,以及果戈理《涅瓦大街》中的庇罗果夫等,即可谓典型人物,这些人物的特征是,“已经由专有名词化为普通名词”,即既是“独一无二”的,又是“整个阶级,整个民族,整个国家”^{[12](P283, P285)}。从读者接受的角度来看,典型人物“都是似曾相识的不相识者”(或谓“熟悉的陌生人”);从作家创作角度来看,典型化是基本的艺术法则,是一位作家创作个性与创作才能的标志。别林斯基这些曾经产生了重大影响、至今仍不乏启示意义的见解,也正是结合对普希金、果戈理等作家作品的批评研究,进一步完善与提升前人见解的结果。

在文学批评领域,也有另外一些更具才识者,在批评过程中,创造了全新的理论范畴与理论体系。如巴赫金在陀思妥耶夫斯基的小说中发现,陀思妥耶夫斯基是一位艺术形式的最伟大的创新者之一,他突破了“基本上属于独白型(单旋律)的已经定型的欧洲小说模式”,乃至欧洲美学的一些基本原则,从而创造了一个“复调世界”^{[13](P30, P24)}。正是在此基础上,巴赫金提出了以“对话”、“复调”、“狂欢”为核心概念的新颖独到的小说理论。赛义德亦主要是在分析批评狄更斯、奥斯汀、夏洛蒂·勃朗特、福楼拜、康拉德、加缪等欧洲作家作品的过程中,发现“在19世纪到20世纪初期的英法小说中,帝国事实的暗示几乎无处不在”^{[14](P220)},得出了欧洲小说与帝国主义事业之间存在同谋关系的论断,并进而形成了影响深远的东方主义(或曰“后殖民主义”)文学理论的。在中国文学史上,通常被视为文学理论成果刘勰的《文心雕龙》,其实,从主体内容来看,也是一部杰出的文学批评著作。在这部著作中,刘勰正是在对众多作家作品的分析评论过程中,创建了完备的中国古代文论体系的。

与分析评判式相比,在提升创造式批评中,虽然同样有其对作家作品的价值判断与分析,但两种批评形态之间,又是存在本质区别的,这就是:前者所依据的是已有的尺度与规范,后者依据的则是批评家在分析研究作品时自己提升或创造的新的尺度与规范。从批评家的主体视角来看,前者更注重的是对作家作品本身的分析评判,后者

更注重的则是理论的开拓与创造。在诸如刘勰、王国维、别林斯基、巴赫金、赛义德等这样一些世界一流批评家的论著中,体现出来的正是这样一种风貌。

二、文学批评的四重境界

以上概括的四种批评形态,虽然都有独立存在的价值与意义,但所达到的层次,对人类文学活动的影响,又是大有区别的。这里所说的批评境界,是就批评文章所达到的意义层次与价值高度而言的。上述四种批评形态,相应而成的,正是依次由低向高的四重批评境界。

第一,传播文学信息。

这是由复述归纳式体现出的批评境界。复述归纳式批评,因其浅显易懂,观点明确,能够为更大范围的读者所接受,自然具有活跃文化生活,广泛传播文学信息之作用。但因缺乏对作品价值构成及创作成败原因的深入分析,尚无助于读者对作品的深入理解,也无助于促进作家创作水平的提高,因此还只能算是文学批评的最低境界。

在谈及文学批评的作用时,福克纳曾经讥讽道:“评论家其实也无非是想写句‘吉劳埃(二战期间美国兵的代名词——原注)到此一游’而已。他所起的作用决不是为了艺术家。艺术家可要高出评论家一筹,因为艺术家写出来的作品可以感动评论家,而评论家写出来的文章感动得了别人,可就是感动不了艺术家。”^{[15](P105-106)}福克纳这儿所不满的,恰合于此类批评。其实,仅能达到传播信息境界的批评文章,不仅感动不了艺术家,也是很难感动一般“别人”的。

第二,丰富作品内容。

在体悟阐释式批评中,往往既有对作品意味的深入细致的开掘,亦不无发人深思的对作品技巧的体悟等,因此,其作用已不再像复述归纳式批评那样,止于传播文学信息了,而是能够丰富和补充作品内涵,增强读者对作品及作家创作个性的认识;由于情感化、艺术化色彩,体悟阐释式批评亦每每具有较强的可读性。但亦如复述归纳式批评,在体悟阐释式批评中,同样缺乏对作品价值构成及创作成败原因的深入分析,同样难以给予读者与作者更多的启示。李长之先生曾经指出:“在日常生活中,假如有一人说出一套话来,别人不知道他说的什么,这在说者听者是如何苦恼

的事。这就需要一个人,他是能够听明白的,乃用更方便的话,也许更简要,把那说者的意思,翻译或指明给听者;于作者读者之间,批评家最低限度是也要尽了这样任务。”^{[9](P380)}显然,李长之先生的看法是,在文学批评中,对作品的体悟与阐释是必要的,但这只能是最低限度的任务。而这样一种仅是尽了“最低限度的任务”的批评,当然仍欠缺真正的批评价值,就其批评境界而言,所达到的仍是较低的层次。

体悟阐释式批评,虽然表现出应有的独立意识,但如果像法朗士所主张的“我所讲的就是我自己”,有时也就难免脱离作品,成为随心所欲的自说自话;像李健吾先生所主张的否定批评标准,批评也就失去了客观性与公正性;像新批评及中国古代的某些评点之作那样,只是注重局部的语义、技巧的体悟与阐释,也难以从整体上判定作品的优劣。由于片面的主观化追求,在这类批评中,一部极为低劣的作品,也可能因其某些方面的长处而被阐释得天花乱坠,这自然也就丧失了文学批评之为“批评”的本质特点。

第三,探讨创作规律。

这是与分析评判式批评相对应的批评境界。在分析评判式的批评文章中,由于不仅有着对作品语义与技巧的体悟与阐释,同时亦有常人甚至是作者本人未曾意识到的价值内涵,以及有关作品成败得失之类的分析,并上升到对创作规律的探讨,因而所达到的当然是更为理想的批评境界。无论读者还是作者,都能在这样的批评境界中,得到更多的启迪与教益。

王国维关于《红楼梦》是“悲剧中之悲剧”,是“宇宙之大著述”之类不同于前人的论述,无疑可以使读者从更高的审美价值与哲学价值层次上理解这部文学名著的非凡之处,并意识到文学创作的更高要求。李长之对鲁迅某些城市生活题材的小说的尖锐批评,不仅为读者提供了观察鲁迅作品的另一种眼光,更为重要的是,通过冷静的学理分析而得出的关于鲁迅创作得失原因的论断,有着总结创作规律,促进创作水平提高之类重要意义。像龙应台那样,对白先勇《孽子》中主人公个性分裂的批评;像胡河清那样对王朔小说的“缺乏新意”,对刘震云小说缺乏丰富文化内涵之类的分析,则不仅有助于读者正确认识相关作品,对作者本人也必定是会大有启发的。可以相信,面

对这样的批评,即使对批评深表反感的里尔克、福克纳这样的作家,恐怕也难以否定其独立价值。中国当代的文学批评,如果能够达到这样的境界,即如言词偏激的韩东、朱文等人,大概也不会将其说得一无是处了吧。

但在分析评判式批评中,由于批评家所依据的文学理念与价值尺度等,尚不具本人的提升性与创造性,因此也就制约了这类批评境界的进一步提高。

第四,开拓思想空间。

这是文学批评的最高境界。在与之相对应的提升创造式批评中,由于批评家已不再是从既有的理论观念出发,关注的重心,也已不再仅仅是作家作品本身,而是注重于提升某些理念与规则,或于作品中发现某些隐含的新的理论思想,因此,这样的批评成果,也已不再仅具文学批评意义,而是具有了文艺思想乃至文化思想的开拓意义。

在刘勰的《文心雕龙》,王国维的《人间词话》,别林斯基、巴赫金、赛义德这样一类批评大家的论著中,我们看到的正是这样一种境界。王国维的《红楼梦评论》虽然也是很高水平的批评著作,但其影响之所以比不上《人间词话》,原因就在于,在《红楼梦评论》中,王国维虽有新的发现,但其发现所依据的是叔本华的理论;而在《人间词话》中,依据的则是他自己对“意境”的独到见解,因而更具备了理论开拓价值。读过《红楼梦评论》,读者的收益只是对《红楼梦》本身认识的提高;而读过《人间词话》,人们除加深了他所论及的作品的认识之外,又能从他“造境”与“写境”、“隔”与“不隔”;“有我之境”与“无我之境”等关于“意境”的理论见解中得到启发。同理,别林斯基对于后世的影响,除了他对普希金、果戈理等作家作品的独到分析与评价之外,又有经他于批评过程中提升完善的关于典型人物的理论。另如巴赫金的“复调结构”,赛义德的“东方主义”之类文学观念,甚至早已超越了与之相关的作家作品,而成为广为人知的独立的文学理论范畴;甚至已超越了文学现象,而具有了促进人类文明发展与历史进步的更为深远的价值内涵。因此,这样的批评家,已理所当然地被人们视为世界级的思想家。

批评形态与批评境界之间,当然亦非完全对应。同一批评形态的文章,亦有优劣高下之分。

如同是体悟阐释式批评,有的能够如同李健吾先生的文章那样,虽然深入分析评价不足,但对作品的切身体验,对作家创作特点的把握,是达到了高超境界的。而有的文章,则自说自话,虚浮空泛,脱离作品实际。同是分析评判式批评,有的能够如同李长之、龙应台、胡河清的文章那样,虽然是从已有的理论出发,但缘其理论运用的精当,学理分析的严谨,论断的令人信服,而体现出真正文学批评的内涵。而另有许多此类文章,在依据某种理论时,往往生搬硬套,牵强附会,甚至是削足适履。这类批评,不仅达不到相应的批评境界,甚至是不可能有什么批评价值的。在成功的分析评判形态的文章中,另一特别值得注意之处是:批评家善于运用新的理论见解与理论视角,如王国维评论《红楼梦》用的是对于当时的中国学界来说尚是新思潮的叔本华的哲学观,胡河清是从“文化血缘”的角度分析刘震云的作品。这类新理论与新视角,本身就具有启发意义,用之于文学批评,自然也就更易得出新的见解。而另有许多文章,如目前仍时常见之于国内批评界的从“反映现实生活”、“启蒙”、“异化”等角度立论的文章,所依据的理论观念虽然正确,但因其本身的陈旧,也影响了批评价值。

三、高层次批评境界的实现

由四重批评境界可知,以信息传播为主要功能的复述归纳式批评,严格地说,还算不上真正的文学批评。主要呈现为“读后感”特征的体悟阐释式批评,也因其缺乏充分的分析论证而批评意味不足。从中外文学批评史来看,那些卓有成就的批评家,至少是达到了批评的第三重境界。那些被视为一流的批评家,则是达到了第四重批评境界的。

而要达到第三重境界,一位批评家必须具备如下的素质:

要有广博的专业理论。只有如此,才能及时运用最新的或鲜为人知的观点方法,对作家作品作出超越前人的独到分析与评判。如美籍华人学者叶嘉莹先生在《从女性主义文论看〈花间〉词的特质》一文中,借用自己谙熟的西方女性主义文学理念与方法,这样评析了中国晚唐时代的《花间》词:《花间》词中的优秀作品,大多具有这样的特点:是一位有着很高文化修养的男性词人,在设

身处地以一个女子的口吻,抒写女性意识与女性感情,如温庭筠的《菩萨蛮》(小山重叠金明灭)等。叶嘉莹认为,这类词作体现出的正是西方女性主义文学理论所说的“双性”特征。缘其“双性”特征,这类词作中的女性,不再是浅俗作品中常见的带有情欲的男性眼光中的女性,而是具有了“象喻”意味,能够给人以“兴于微言”的丰富联想,具有了“以道贤人君子幽约怨悱不能自言之情”的可能性。而这正是中国古代词作的独特审美价值之所在。在关于中国古代词作的研究领域,叶嘉莹先生的这类见解,自然是有创新性的。

要有深邃细腻文学眼光。只有如此,才能洞彻幽妙,透过作品的字里行间,捕捉到作家内心的秘密,敏锐地发现作品的成败得失。如在胡河清的《重论孙犁》一文中,我们看到的正是作者的这样一种才能。胡河清注意到,孙犁在一篇散文中忆及,当年在延安的时候,领导安排邵子南与他同住,他不同意,接下来是这样一段话:“领导人没有勉强我,我一个人仍然住在小窑洞里。我记不清邵子南同志搬下去了没有,但我知道,如果领导人先去征求他的意见,他一定表示愿意……我知道,他是没有这种择人而处的毛病的。”胡河清正是抓住这段文字,对孙犁的人格特征与作品意蕴进行了这样一番真正堪称是鞭辟入里的分析评判:“‘领导人没有勉强我’一句,是照顾领导的面子;‘但我知道……我知道……’以下,则扬邵子南而抑己。这表明他的文字背后深藏着一种对人际关系的病态的敏感”,流露出的是与中国传统儒家文化人格相关的对别人的防范意识,表现了孙犁的人格分裂状态,即一半灵魂体现着对独立的要求,另一半是承袭了传统儒风的谨小慎微,谦以自牧。胡河清进一步指出,正是与其顺从性的、怨而不怒的“儒风”相关,“孙犁的文本,则几乎具备了一切‘婉约派’的美学特征。他的叙述语调,是高度柔情化的”。他在《新安游记》中偶尔闪现过的“人民神圣抗战中外在与内心”交织的淋漓血光、悲壮之气,未能得以发展,从而影响了孙犁的创作高度。这样一种深入骨髓的评论,才称得上是真正的文学评论。

对于文学批评家,人们常常要求要有说真话的勇气。敢于说真话,这当然是重要的。只有敢于说真话,才能像李长之那样,即使面对鲁迅这样已享盛誉的一代大家,也敢于提出自己不同的批

评意见;能够像龙应台那样,不顾人们对白先勇《孽子》的一片叫好声,从自己深入细致的分析出发,尖锐地指出其人物塑造等方面的缺陷。然而,一位成功的批评家,在具有说真话的勇气的同时,更要具备说真话的能力,即既要“有胆”,更要“有识”。而广博的专业理论、文化视野与深邃细腻文学眼光,正是决定其“识”的基本条件。如果乏此条件,由勇气而生出的也许只能是无知妄说,胡言滥语。

而要达到第四重境界,批评家当然要有更高的素质。

一是元理论的反思能力。在能够达到第三重境界的批评家那儿,表现出来的往往还是对某些既有理论与规则的信奉。而在达到第四重境界的批评家那儿,表现出的则是:能够在立足于社会现实的变化,从事文学批评活动的同时,反思、修正、发展已有的理论与规则。如卢卡契、马尔库塞、阿多尔诺、本雅明等西方马克思主义批评家们,坚持的虽仍是马克思主义的基本立场与原则,用的也是马克思当年所提出的“现实主义”、“异化”之类概念,但他们在使用这类理论范畴的时候,已在其中赋予了新的内涵。如卢卡契所说的包含着人道主义精神的“伟大的现实主义”,马尔库塞等人所批判的发达资本主义条件下人的“异化”现象,与马克思、恩格斯的本原思想已有了很大的区别,已经体现出独到的思想创造性。

二是超文学的视野。如果说,在达到第三重境界的批评家那儿,批评视野基本上还是局限于文学本身的话,那么,在达到第四重境界的批评家那儿,其视野中已不仅仅是文学,而是社会矛盾、文化冲突、人性追求、历史进步这样一些更深层次的问题。如卢卡契、马尔库塞、阿多尔诺、本雅明等西方马克思主义批评家,之所以有新的理论开拓,便正是得益于政治的、文化的这样一类超文学的批评视野。当代欧美的一些女性批评家创建的女性主义文论,之所以会成为一种影响全球的重要文学思潮,在很大程度上也是因为,她们批评的出发点,原本就不是文学,而是男女平等的社会政治诉求。巴赫金、赛义德等人的成功,也主要是得益于他们不满现实、关心人类的进步与文明的宏阔视野。巴赫金的“复调”、“对话”理论,从产生的动因来看,即是与作者对前苏联时代极权专制的社会现实不满有关。巴赫金评论陀斯妥耶夫斯

基道:他听到了“自己时代的对话,或者说得确切些,是听到作为一种伟大对话的自己的时代,并在这个时代里不仅把握住个别的声音,而首先要把握住不同声音之间的对话关系、它们之间通过对话的相互作用。他听到了居于统治地位的主导的思想(官方的和非官方的);听到了尚还微弱的声音,尚未完全显露的思想;也听到了潜藏的、除他之外谁也未听见的思想;还听到了刚刚萌芽的思想、看到未来世界观的胚胎”^{[1](P135)}。这类见解,既是巴赫金对陀斯妥耶夫斯基创作秘密的独到发现,分明也是巴赫金反抗极权专制,向往言论自由的心声。赛义德在论著中所抨击的“东方主义”、“后殖民主义”之类文学现象,本身也是当今时代一个世界性的重大政治问题。这样的批评,其意义与影响当然也就不止于文学了。

四、百年来的中国文学批评

进入20世纪以来,随着现代文化条件的变化,中国的文学批评,一直是比较活跃的。尤其是在三四十年代,冯乃超、钱杏邨、周扬、冯雪峰、梁实秋、胡风、李健吾、李长之、邵荃麟等一批专业性的批评家活跃于文坛,鲁迅、周作人、郭沫若、茅盾等作家也不时介入批评活动,从而形成了批评与创作的并驾齐驱之势。80年代以来,中国文学批评更是呈现出前所未有的繁荣之势,各种主义、思潮、批评方法,纷涌迭现,丰富多彩。无论是出版发表的论著的数量,还是参与批评的人数,大概都可以堪称世界之最。其中,有许多批评家,显示了自己深厚的文学素养与灵敏的批评才华;有许多批评文章,也曾以独到的见解与胆识,在文坛上产生了很大的影响。但若以四重批评境界为参照,便可明显见出不足与存在的问题了,这就是:

从第四重境界来看,在百年来的中国文学批评史上,我们还找不出一位像刘勰、巴赫金、赛义德那样具有独立思想创造的批评家。即使像王国维、别林斯基那样能够提升前人理论的批评家,大概也只会有一位胡风先生,能够算得上。胡风在文学批评活动中所运用的现实主义理论,虽源于他所信仰的马克思主义,但就其理论内涵来看,与本原的马克思主义文艺观已有区别。胡风所主张的现实主义的精神实质是:“主观精神和客观真理的结合或融合。”其具体原则是:既反对主观公式主义,也反对奴从生活的客观主义。很明显,与

马克思主义的现实主义观相比,胡风更强调作家对社会生活的主体把握能力,而马克思与恩格斯当年更重视的是现实生活之于文学创作的重要性。从文学创作规律来看,胡风所强调的主体性的现实主义,显然是高于本原的马克思主义的现实主义的。但遗憾的是,后来长期沦为“罪囚”(胡风的“罪名”之一正是反马克思主义“主观唯心论”)的胡风,未能得以进一步发展自己的理论,中国文学史上,也就丧失了出现一位能够产生更大影响的文学批评家的可能。

从第三重境界来看,像李长之、龙应台、胡河清这样水平的批评家也不多见。我们虽然可以举出诸如冯乃超、钱杏邨、周扬、冯雪峰、邵荃麟以及活跃于50年代的冯牧、荒煤、侯金镜等曾经颇具权威性批评家的大名,但他们的批评文章,或因所依据的理论本身的偏颇,或因分析论证的浅陋粗疏,或因见解的主观武断,而使其虽具分析评判式的态势,却达不到第三重境界的效果。在80年代以来的中国文学批评界,迄今为止,除英年早逝的胡河清这样的个别批评家之外,能够真正抵达第三重境界的批评家亦不易例举。对于正常的文学批评而言,第三重境界,其实并不是很高的要求。如能够达此境界的龙应台的批评,并非有多么高明和深刻,能够做到的也不过是深入文本,细心体悟,发现得失,且能诉诸大胆直率,不留情面的语言。但就是此等批评,便曾在海峡两岸的文坛上引起震动,得“龙旋风”之称誉。这或许倒是正可以反证出:在我们的当代文坛上,名副其实的分析评判式批评是多么的贫乏。

从实际情况来看,中国现当代文学史上的绝大多数批评文章,也许只能归之于复述归纳式与体悟阐释式批评,即达到的尚是低层次的第一或第二重境界。这儿指的当然还应是那些具有正常文学意义的批评,至于“文革”期间姚文元式的大批判文章,或目前常常见之于媒体的“起哄式”、“炒作式”、“对骂式”批评,因为算不上批评,故不在此列。

导致中国百年文学批评存在严重不足的原因,不外乎有以下几点:

缺乏对文学艺术的直觉感受能力。有不少批评者,正如韩东他们所批评的,对于文学艺术的直觉体验能力低下。这很大程度上是因为,他们骨子里并不喜欢文学。之所以介入批评,往往是出

于谋生或其他非文学的目的。这样的所谓批评家,连最基本的对作品的体悟都说不上,又何谈分析评判?又何谈思想创造!

缺乏挑战性的文学眼光与独立人格。有许多批评者,更习惯于仰视作家作品,即使面对一位小有成就的作家,或尚处于习作阶段的作品,亦不吝“文坛新星”、“著名作家”、“实力派”、“力作”之类的溢美之词。面对有一定成就的作家,就更是一味地评功摆好了。这样的批评,又怎能具有独立的批评价值?

缺乏良好的理论与写作素养。有的批评家,虽不乏独立人格与批评勇气,但因理论素养不足,逻辑分析能力与语言表达能力欠缺,体现于批评文章只能是思路不清,道理不明。这一不足,甚至不时可见之于某些名气不小的专家、教授的笔下。或者呈现为另外一种情况:虽有惊人之论,却无根据支撑,给人的感觉是雷声大,雨点小。在当今的文坛上,有为某些批评家引以为荣的所谓“酷评”一路,而观其文章,存在的正是如此缺陷,即“酷”之有余,“评”之不足。

缺乏理论创造与思想创造的自觉。不少批评家,更习惯的正是从已有的文学理念、艺术规则或某些意识形态出发,由是而形成的批评文章,即使优秀之作,也只能停留在第三重境界,而不可能具

有更高的理论开拓或理论创造意义,更不可能具有超越文学的思想创造性。

参考文献:

- [1] 龙应台评小说[M]. 上海:上海文艺出版社,1996.
- [2] 茅盾论中国现代作家作品[M]. 北京:北京大学出版社,1980.
- [3] 中国新文艺大系 1949-1966 评论集[C]. 北京:中国文联出版公司,1994.
- [4] 伍蠡甫. 西方文论选:下卷[C]. 上海:上海译文出版社,1979.
- [5] [美] 苏珊·朗格. 情感与形式[M]. 刘大基等译. 北京:中国社会科学出版社,1986.
- [6] 王逢振,等. 最新西方文论选[C]. 桂林:漓江出版社,1991.
- [7] 郭宏安编. 李健吾批评文集[M]. 珠海:珠海出版社,1998.
- [8] 赵毅衡. “新批评”文集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1988.
- [9] 吴无忌编. 王国维文集[M]. 北京:燕山出版社,1997.
- [10] 郅元宝,李书编. 李长之批评文集[M]. 珠海:珠海出版社,1998.
- [11] 胡河清文存[M]. 上海:上海三联书店,1996.
- [12] 伍蠡甫,胡经之. 西方文艺理论名著选编:中卷[C]. 北京:北京大学出版社,1986.
- [13] [苏] 巴赫金. 陀思妥耶夫斯基诗学问题[M]. 白春仁,顾亚铃译. 北京:三联书店,1988.
- [14] [美] 赛义德. 赛义德自选集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1999.
- [15] 崔道怡,等. “冰山”理论:对话与潜对话:上册[C]. 北京:工人出版社,1987.

Four Levels of Literary Criticism

Yang Shousen

(Department of Literature, Shandong Normal University, Ji'nan, 250014, China)

Abstract: Literary criticism can be approximately summarized into four forms, which are restating and generalizing, feeling and explaining, analyzing and evaluating, as well as promoting and creating. The four forms are respectively related to four levels of criticism: spreading literary information, enriching the content of works, inquiring into the disciplines of creating, and enlarging the space of thinking. Criticism in form of restating and generalizing can not be regarded as the real literary criticism. Lacking enough analysis and demonstration, criticism in form of feeling and explaining is not strong enough in the sense of criticism. The third level of criticism, analyzing and evaluating, has just possessed the nature of literary criticism. The highest level of criticism is the enlargement and creation of thinking. A critic who desires to reach the third level must possess a broad range of professional theories and insightful and careful literary perspectives. One who dreams to attain the fourth level needs to have the ability of mastering the fundamental theory and super-literary vision.

Keywords: literature; critical form; critical level

[责任编辑 立华]

从文艺学、美学到文艺美学建构

——论康德对近现代文艺美学的理论贡献

张政文

(黑龙江大学 外国哲学研究所, 黑龙江 哈尔滨 150080)

摘要:康德之前,文艺学与美学虽有联系却未构成完整的文艺美学知识体系。直到康德解决了美的本质、艺术的本质、美与艺术的关系、创作与制作的关系、艺术创作的审美特性等基本而重大的理论问题之后,近现代文艺美学才成为一门独立的理论学科。康德之前,西方美学始终存在着美是主观或客观之争。康德认为,美既非客观属性又不是主观意识,美根源于人类的主体判断能力,从而为解决艺术的审美本质问题确立了理论根据。康德相信,美绝非单一维度,而是多种属性的审美文化过程。这样,康德将艺术从传统文艺学的真实性或道德性的本质界定中解放出来,获得了审美活动的本质规定。当艺术被确立为审美活动时,对美的本质的研究就超离了形而上的哲学预设和逻辑推演而进入艺术领域,艺术使美的本质真正回归。康德实际上完成了文艺美学最重要的理论建设工作。

关键词:文艺美学;康德;审美文化

中图分类号:K892

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0096-06

在近现代文艺美学诞生之前,文艺学与美学之间就有着深密的联系,许多人甚至不对文艺学与美学做十分明确的区分。不过,就独立的知识体系和观念方法而言,文艺学与美学在西方思想史传统中是不同的。康德之前,大多数文艺学理论基于对具体艺术形态的理解,对文艺作某种依据具体艺术形态特征的判断、概括,亚里士多德的《诗学》、贺拉斯的《诗艺》、布瓦洛的《论诗艺》等经典文艺学论著基本上是以对诗史或戏剧的理解为其文艺学体系的价值立场和理论框架的。而美学,在18世纪之前,几乎没有系统的思想体系和理论论著。美学通常以观念的形态居于哲学理论体系之中,是哲学的组成部分。迄今为止,美学还被视为哲学的二级学科。康德之前的文艺学与美学的内在联系在于文艺学的理论立场、价值判断与美学的哲学追求常常相仿或一致,譬如《诗学》中的模仿理念体现了对真实的渴望,与柏拉图美学思想对真理的寻求颇为相似。也许美学用哲学的方式进行表达,更为理性、更为明晰、更具有形而上的深刻性,加之,西方自古就认为哲学是一切科学之上的最高科学,因而在西方思想界、学术界,人们习惯于用美学的精神来关照文艺学中有深度的思想,文艺学与美学之间逐渐形成了亲密的历史关联和理论联系。

从文艺学、美学走向文艺美学的重要里程碑是“美学”这个词的问世。鲍姆伽通从德国理性主义哲学出发,把认识过程分解为理性认识与感性认识两大类。在他看来,理性认识是冷静的、明晰的、概念化的,关于理性认识的知识就是逻辑学。逻辑学在西方是一门古老的学科,古希腊时代就已经建立。鲍姆伽通认为感性认识是模糊的认识,非概念的认识,而西方从未就感性认识建立系统的知识体系。鲍姆伽通确信应该建立关于感性认识的知识系统,并将关于感性认识的知识称之为感性学(Aesthetics)。在鲍

姆伽通看来,文艺是最典型、最完善的感性认识,文艺应成为感性学主要的研究对象。由此,感性学成为近现代意义上的美学。而将文艺视为主要研究对象的美学也就具有创生文艺美学的可能性,直到康德在其《判断力批判》一书中解决了美的本质、艺术的本质、美与艺术的关系、艺术创作的审美特性等基本而重大的理论问题之后,近现代文艺美学能够成为一门独立的理论学科具有了现实性。可以说,康德对近现代文艺美学有着巨大的理论贡献。

一、美学原理是建立文艺美学体系的理论前提。美学原理必须解决美的本质问题。康德之前,西方美学始终存在着美源于客观与美源于主观之争。美是客观的或美是主观的都无法说明以符号形式出现的艺术从何而来。康德认为,美既非客观属性又不是主观意识,美根源于人类的主体判断能力,从而为解决艺术的本质问题确立了理论根据。

在解释人与世界的关系时康德遇到了一个无法回避的问题。批判哲学原有理论构成中人与世界的建构关系源于人所具有的既非物质存在,又非纯主观意识的知性能力和理性能力。知性能力使人成为认识主体,自然被设定为经验的客观对象,人与世界构成了认识关系;理性能力使人成为意志主体,人的社会活动被视为行为的客体,人与世界构成了实践关系。建构实践关系的理性能力的基本内核是自由意志。康德坚信自由意志是人存在的终极本体。自由意志无法通过认识来把握,而只有在人的实践活动中实现,因而人与世界的关系处于认识与实践这两个互不相关的领域中。但是人必须是完整的。人的存在的确有着不同的领域、不同的方式,不同领域、不同方式的存在又应该相互联系、互动互补。所以一定有着某种既不属于知性又不是理性,然而能够将这两种能力统一起来,使人类认识活动与实践活动、经验世界与本体世界发生联系的主体能力。康德把这种具有中介功能的主体能力界定为判断力。

判断力分审美判断力和目的论判断力。审美判断力具有知性能力和理性能力无法取代的功能。知性能力以一整套主体逻辑框架展开自身。杂多的经验进入知性时,知性能力的逻辑框架使杂多归于统一,建构出系统的认识结果——知识。知性能力用整体统摄个体、普遍包含特殊的方式把握对象。由知性能力构成的人类认识活动实际上是一个以逻辑为中介的分析综合过程,并被严格地限定在经验界。认识活动一旦超越经验界就会导致认识的二律背反,认识结果将失去真理性。理性能力为主体建立理念原则,提供的是以自由为底蕴的道德律令和伦理法则。理性能力和知性能力都不能在特殊中显现普遍,在现象中包孕本体。相反,介于知性能力和理性能力之间的判断力却可以做到这一点。“一般来说,判断力是包容在普遍之下的对特殊进行思维的能力。”^{[1](P18)} 审美判断力不能像知性能力那样提供概念,也不能像理性能力那样生产理念,却能在特殊与普遍之中达成现象与本体、认识与实践的通联,并在特殊的事物中找寻普遍规律。审美判断力是产生美的最初基源,它从个别现象中寻找普遍本体时首先面对的是经验现象,通过对感性经验的建构,昭示理性的本体。所以,审美判断力一定先于经验而存在。先验并非超验,审美判断力只有回到经验中,通过对经验的回应,在关于艺术本体的阐释中才能得到终极解决,这正是康德在《判断力批判》一书进行“美的分析”之后论述艺术的真谛所在。同时,美源于主体审美判断力也为发现源自于主体创造的艺术本质奠定了基础。

二、美根源于人的主体审美能力。既非客观属性又非主观意识却又含纳着主客观的主体审美能力的展开,是美的真正本质所在。因而,在康德看来,美绝非单一维度,而是多种属性的审美文化过程。正是将美的本质理解为主体的审美文化过程,艺术才能从传统文艺学的真实性或道德性的本质界定中解放出来,获得全新的艺术本质定位。

美的本源只说明了美从何而来却未昭示“美本身”。然而,美的本源又是把握美的本质的前提,为美的本质的发现提供了视域和途径。美的本质与作为美的本源的审美判断力有关。康德认为,当目的由主体来设定并仅仅为着主体时,合目的便是主体需要的满足。主体需要的满足引发了主体的愉悦情感,它含纳着判断对象的存在又显现着主体的价值,从而完成了“从自然概念领域向自由概念领域的转化”^{[1](P17)},这正是判断力作为美的本源的关键之一;审美判断力“只将客体的表象与主体联系在一起,不让我们注意到对象的性质,而只让我们注意到那决定与对象有关的表象能力的合目的形式”^{[1](P70)}。换言之,判断力在对世界下判断时,对象的内容与主体不发生意义联系,而对象的形式则向主体呈现意

义。审美判断力的关键之二是审美判断力的核心——想象力。想象力具有感性与知性之间的中介功能。在认识过程中,想象力将感性直观提供的杂多经验按知性的逻辑形式排列起来,使之具有获得规律的可能性,同时想象力又使知性的逻辑框架图式化。想象力在审美判断中起着另一种作用。审美判断力本是介于理性能力与知性能力之间的能力,想象力则具有知性能力与感性能力的中介功能,审美判断力中的想象力与知性能力也就发生了某种关系。从这种关系引起的主体情感愉悦性质可以断定,想象力与知性能力的关系就是这两种能力的和谐,和谐的外化即为对象的形式符合着主体的目的。正因此,审美判断力在判定对象美或不美时,“不是借助知性将它的表象与主体及客体相联系,而是借助想象力将它的表象与主体及主体的快感和不快感相联系”^{[1](P41)}。不仅如此,审美判断力中的想象力还具有一种有效的综合功能。它将对象的形式与主体的情感创造性地组合着,既“从各种的或同一种的难以计数的对象中把对象的形象和形态再生产出来”^{[1](P79)},又将对象的形式“不作为思想,而作为心意的一个合目的状态的内在的情感传达着自己”^{[1](P154)}。

审美判断力的合目的性、想象力、由特殊找寻普遍及其只与对象形式联系的特征,使其在展开的判断中生成了审美过程。而美的本质就居于审美过程之中。康德正是在作为美的本源——审美判断力生成的审美过程中从质、量、关系、模态四个方面厘定了美的本质:

(1)判断的质方面。美是一个主体的情感过程。但这个过程中的情感性质既不同于具体欲望满足所产生的纯感性愉快,也不同于道德行为引起的纯理性愉快。纯感性愉快和纯理性愉快都与对象的实存有关,关涉对象的具体内容。这两种愉快都在各自同化对象、使对象失去独立存在意义中实现。换个角度看,情感关涉内容必受到内容的限制,因而纯感性和纯理性的愉快都具有功利成分,也都是有限的、不自由的。而在美中,判断只涉及判断对象的形式,这形式又契合着判断的目的,所引起的情感愉悦始终观照着形式自身,对象形式在鉴赏过程中处于自足的位置上,拥有独立的价值。由于只涉及对象形式而远离内容,美产生的情感自然不会受到实存的影响、内容的限定,所以这种情感是自由的。

(2)判断的量方面。美作为判断功能的实现,其判断是单称的。判断客体与判断主体的关联不以概念为中介却孕纳着普遍性。这是因为一般单称判断的对象先于判断主体而存在,只有主体在同化它时引起主体反应后才能对它的性质下判断。显然在一般单称判断过程中,主体反应在前,判断在后,判断结果仅对判断个体有效。美则是先有了判断,然后才在判断过程中生成了被判断的对象——形式和主体反应——情感。美的判断在先,快感在后,对象与情感的单称性蕴寓着判断的先验性,表达着判断力在想象力作用下产生的形式符合由想象力与知性能力之间的和谐所建构的普遍性。

(3)判断的关系方面。在一般的判断过程中,判断对主体的满足总具有直接而明确的目的。但美既与实用、欲望、伦理、实践无关,又无明晰的概念逻辑,从而也就与任何特定目的无涉,仅仅是想象力与知性能力趋于一定的和谐自由才使美具有了某种合目的性质。这种合目的性是“没有目的的目的性,只要我们并不把这个形式的原因归于意志,而只有通过溯源到意志,使它的可能性的解释对我们是可理解的,并且我们对于它的可能性并不总是要从理性的观点去认定它。我们至少可以依据形式,察觉到一种合目的性,而并不去把它归诸某种目的”^{[1](P60)}。

(4)判断的模态方面。美体现着合目的性,具有着普遍的有效性。所以美不仅是感性现实的,也是本体必然的。

通过以上四个方面的考察,康德确信:1. 美不涉及对象的内容并与功利性质无关。美不是实践。2. 美是单称判断,不涉及概念。美不是认识。3. 美不涉及明确概念和目的,却使对象的形式暗合着主体的心意活动。美无目的而又合目的。4. 美是一种具有合目的普遍性和传达有效性的观照过程。康德对美的本质的厘定有四点值得高度关注:1. 西方传统美学总是认为因为有了美的本质才生成展开了美,而康德则告诉人们美的本质不是美的本源,美的本质与美无论在逻辑上还是在现实中都是共同体。当人们与美相遇时就意味着与美的本质相遇。同样,当人们思考美的本质时就是在思考美。美的本质是美的基本属性,美是美的基本属性的感性化、现实化。2. 美的本质不是自在的、静止的。美的本质存在于审美活动之中,就像美存在于审美活动中一样。审美活动结束了,美的本质也就消失了。3. 由于

美的本质存在于审美活动之中,这就决定了美的本质既离不开审美活动的客观方面,也与审美活动的主观方面密不可分。从主客体关系而言,美的本质也可说是对审美活动中主客体关系的描述与界定。西方传统美学对美的本质误解的重要原因在于没有意识到美的本质与审美活动的根本性联系,不懂得只有在过程活动中主客观才存在,才具有相互依存,相互对应的关系,造成了将美的本质或囿于客观或归于主观的局面。4. 美的本质是过程,美的本质就生成并展开在审美过程之中。这就为在审美的意义上确立艺术的本质打开了通道,使艺术从传统文艺学对艺术的真实性或道德性的本质界定中解放出来,并为艺术获得全新的本质定位奠定了基础。

三、当康德昭示了美的本质既非主观又非客观而是主客体的关系,美的本质居于人的审美活动中,是审美活动的根本规定性时,对美的本质的研究超离了形而上的哲学预设和逻辑推演而进入艺术领域。艺术是现实中最普遍、最经常,也是典型的审美活动。审美活动的全部多样性集于艺术之中。艺术使美的本质真正回归。康德发现了美的本质与艺术本质的一体化关系。

康德在《判断力批判》中将“通过以理性为基础的意志活动的创造叫作艺术”^{[1](P163)}。根据康德批判哲学的阐释话语,理性在认识论中意为对感性与知性的限制,在本体论中是人所以为人的本质规定,康德又将之称为自由。当自由以主体理性能力展开为行为时便是意志活动。显然,康德将艺术界定为以理性为基础的意志活动时,是在本体论层面使用理性这一概念的。如此,艺术是以自由的意志活动方式存在着。自由的意志活动多种多样,如信仰、宗教、道德、法律等等。艺术所以不同于其他自由的意志活动,在于艺术“凭借完全无利害观念的快感和不快感对某一对象或其表现方法的判断”^{[1](P50)}，“不依赖概念而被当做一种必然的愉快”^{[1](P66)}，“是一对象的合目的形式,在它不具有一个目的的表象而在对象上被知觉”^{[1](P81)}，“不凭借概念而普遍令人愉快”^{[1](P85)}。而这正是从质、量、关系、模态四个方面被厘定的美的本质。换言之,艺术活动是美的本质展开的审美过程,艺术的根本属性是美,而美的本质的基因是自由。在此,康德揭示了美的本质、艺术、自由三位一体的关系,即自由是美的本质和艺术的核心,美的本质规定着艺术,使之为特殊的自由活动。美的本质则在艺术这一审美活动中现实地存在着。就这种三位一体的关系而言,谈论艺术的实质就是在诠释美的本质,艺术将未成之物生成为已成之在,将有限之在创生为无限之有。当人们居于艺术之中,人便挣脱了占有对象的狭隘,超越了对对象的物性而直接以主体情感直观的方式对自由加以呈现,既确证了个体的生存价值,又体现了人类作为世界意义之本的目的性与普遍有效性,而所有这一切正是对美的本质最现实、最深切的实现。

基于美的本质、艺术、自由的三位一体,康德在《判断力批判》一书中对艺术活动基本特征进行了深入探究。

作为美的本质展开的艺术活动有别于人类的认识活动。就主体而言,认识活动植根于主体的感性能力与知性能力。感性能力把握客观对象并呈现为现象,而知性能力通过对现象的建构,产生符合对象的客观规律,形成对象存在的知识。认识活动的核心是真,主体存在的合理性表现为对客观对象的确切而真实的描述与展现。主体愈是避免情感、想象的过程参与,认识中的主体性就愈得到充分的发挥。相对于认识活动,作为美的本质存在方式的艺术活动需要情感与想象。情感与想象的和谐统一是在对象上发现美和创作艺术作品的基本动力。艺术的真理是在主体情感与想象力和谐统一并推动艺术家从事艺术作品创作的过程中生成的。艺术家在多大程度上调动情感与想象力参与创作过程,艺术作品就在多大程度上昭示艺术真谛,表现美的价值。认识活动与艺术活动还有一种内在关系。认识活动可以独立于艺术活动之外,而艺术活动则常常离不开认识活动,康德说:“要实现高度的完美,美的艺术需要大量的科学知识。”^{[1](P156)}

艺术亦不同于实践活动。尽管在本质上美和实践都以自由为根本,艺术创作与实践活动都建立于理性的平台之上,但是作为美的本质存在方式的艺术囿于人类情感世界,活动于此岸世界与彼岸世界之间,在有限中展开无限,在感性中生成理性,在个体中含纳群体。而实践活动则坚守人类彼岸世界,处于纯然超验状态,并以存在的超验性来实现自由的本性。在谈到艺术另类于实践之时,康德还敏锐地发现艺术创作与手工艺制作之间的区别。在批判哲学中,手工艺制作是日常生活的一部分,与人类实践活动

风马牛不相及,因为康德理解的实践活动属于非日常生活内容。艺术介于日常与非日常之间,在经验中似乎与手工艺很相近,但其本质完全不同。艺术虽显现于日常经验之中,根基却是非日常的理性自由。而手工艺则以日常生活为直接目的,其制作过程本身谈不上愉快不愉快,只有在手工艺品通过交换获得报酬时,主体才能获得愉快。这种愉快与审美愉悦不同,是功利的、有限的、私有的、个人的,缺乏普遍有效的自由性质。正是在这一点上,康德认为艺术更像游戏,其意义生成于活动过程本身而不在结果,它所获得的快感是想像的、非功利的、非生理的。和游戏一样,艺术的真理发生并呈现于艺术的过程之中,当过程结束之时,真理也将结束,只有它进入另一个新的审美或创作过程中才以另一种方式继续呈现,这也是艺术之真理得以永恒的奥秘所在。

四、艺术在本质上是审美的,艺术敞开着人的存在的特殊真理,康德认为,艺术的审美创建必定以天才的方式在创作过程中实现。天才的创作过程使艺术以审美的方式所表达的真理既显现自然的魅力又传述着历史的目的。

以审美为存在方式的艺术不同于认识,其真理的生成与呈现便不可能通过摹仿来实现。古希腊人的艺术即摹仿的传统建立在知性认知的基础上,是认识逻辑的产物,无法展示由情感所承载的具有超验性质的艺术真理。就连坚信艺术即为摹仿的柏拉图面对这一问题时也只能将之归于某种神秘的“迷狂”。同时,艺术真理的生成又非纯粹超验世界的展开,不是道德、宗教、实践领域的操作,而是在此岸的现象世界显示彼岸理性的自由活动。艺术的这种特殊性质便决定了必有这样的一种在居于某种特定的活动中来实现艺术真理。康德将此在者称为天才。他在《判断力批判》中说:“完美的艺术必然被视为天才的艺术。”^{[1](P168)}

天才在康德那里并不神秘,他将天才理解为人的能力的一种。他说:“天才是内在的心智能力,这种心智能力令自然规范艺术。”^{[15](P168)} 艺术不是认识,主体无法运用认识能力把握艺术。艺术不是实践,主体亦无力用实践能力创造艺术。艺术只能用属于艺术的能力去创作,这种创作艺术的能力就是天才。作为主体心智能力的一种,天才能将自然与自由有机结合起来,使自然体现着自由,使自由暗合着自然。人的目的与物的规律,美的情感与真的逻辑妙合天垠、无迹可求。正是如此,艺术家的创作状态常常是最自由又最自然的事,既如神思飞扬,自由驰骋,又如自然而然发,不吐不快。真正的艺术创作过程也才能无法用科学的知性方式解释,却又能生成并显现科学无法昭示的本体真理。

需要明确指出的是,康德所理解的自然不同于西方思想史对自然的传统理解,具有扬弃性。自古希腊以来,自然在西方思想传统中被理解为二种存在:现象的形而下存在与本体的形而上存在。英国经验主义、法国启蒙主义视自然为与文化、社会、心智相对的存在。自然在他们的思想体系中意味着人所生活其中却与之不同的大自然。自然作为物的存在具体而明晰。自然与人的关系呈示着存在与意识、对象与反映、摹本与摹仿的基本关系。而自然神论、德国理性主义则相信自然是世界的本体,全部存在的概括,是产生一切实际具体存在之源。在他们的心目中,自然具有本源性、不可经验性和先验设定性。但批判哲学认为,西方思想上对自然的两种截然不同的理解却有着静止不动、坚守结果、忽略过程和视其存在为已成之事的共同特性。这些共同的特性又是拉丁词根 *nature* 所固有的。而康德对自然的阐释在保留了拉丁词根的文化底蕴的同时又复归了希腊人对自然的理解。自然在希腊词根为 *φύσις*,本意为生长,一切在自然中敞开。康德所确立的自然正是含有拉丁词根与希腊词根的双重意蕴。一方面,自然是现象,是我们经验到的万物之在,同时自然又是本体之在,是物自体,超验而不可穷尽认识;另一方面,自然生生不息,自然的任何结果都不是已成事物而是敞向新的未成过程。正是这一本质,使自然在展开中拥有了显现之特征,使自然可以向人类敞开,使自然的规律与人类的目的相契应,使自然成为人类生存、发展的终极参照,使自然成为人类历史的一部分,或者说使人类历史成为自然的合理延续与展开。正因为如此,自然可以成为艺术的基础,艺术在自然中获得裨益、范本。科学知识无法给予艺术以规范,艺术从不听命于人为教条、权威的要求,只能通过天才的创作从自然中找寻规则,这正是康德将天才界定为令自然规范艺术的心智能力的奥妙所在。

经过苦苦思索、孜孜探求,康德最终将创作的主体——天才界定为以下四个方面:

1. 天才不是通过摹仿或套用规则从事创作,天才的基本特征是创造性;
2. 天才所创作的作品具有典范性,富有创造性的东西可能毫无意义,但天才的作品一定具有评判价值;
3. 天才不能科学地指出它如何创作作品,天才的创作是所谓自然流露;
4. 天才只限于美的艺术领域。

康德的天才理论最终使艺术创作主体返回到审美本位中来,艺术真理的创建与发现不在认识或实践中而居于自然与人在观照中的协应,康德的这一基本理念为近现代文艺美学理解艺术创作主体建立了基本调式。

康德对美的本源、美的本质、美与艺术的关系、艺术创作的审美特性等重大理论问题的解决,不仅在美学领域消解了长期悬而未决的困惑,而且促成了美学与文艺学的相互靠拢和美学与文艺学的相互转向,从而为近现代文艺美学的建构、发展做出了重大的理论贡献。

参考文献:

- [1]康德.判断力批判(英文版)[M].伦敦:伦敦大学出版社,1918.

From Literaturwissenschaft, Aesthetics to the Construction of Literary Aesthetics

——On the Contribution of Kant to Modern Aesthetics

Zhang Zhengwen

(Institute of Foreign Philosophy, Heilongjiang University, Haerbin, 150080, China)

Abstract: Although there had existed relation between literaturwissenschaft and aesthetics, yet before Kant, there had not been constructed the holistic knowledge system of literary aesthetics. It was not until Kant solved the fundamental and significant problems such as the nature of beauty, nature of art, relation between beauty and art, relation between creation and production, the aesthetic characteristics of art creation and etc that the modern aesthetics became an independent discipline. Kant emancipated art from the traditional definition on trueness or morality, and took the essential one of aesthetic action instead. It indicates that the study of the nature of art transcends the metaphysical philosophical hypothesis or logical deduction, and enters the field of art. Art makes the nature of beauty return itself. In fact, Kant has accomplished the most important theoretical construction of literary aesthetics.

Keywords: literary aesthetics; Kant; aesthetic culture

[责任编辑 刘 培]

中国古代气论文艺观研究中的问题及对策

张义宾

(山东大学 艺术学院, 山东 济南 250100)

摘要:现代学者们在研究传统气论文艺观的过程中,虽然得出了一些有价值的结论,但这些观点在根本上都难以自圆其说,其根本原因在于以西方二元文化模式为理论平台阐释中国传统思想,使之变成了一堆填充西方思想框架的“死”材料,从而失掉了民族精神。只有超越在现代学术研究中占统治地位的西方二元模式,在民族化、本土化的语境中,才能对传统气论文艺观做出正确的阐释。

关键词:气;本体;生活世界;文艺

中图分类号:I206.09

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0102-06

“气”是中国古代文艺理论的重要概念,自魏晋至清末,它一直是艺术家、理论家们研究的热门问题之一,它的踪迹在文艺理论史的长河中绵延不绝,几乎每一部文艺理论著作中都有它的存在。按古代理论家们的主张,“气”是艺术理论的核心问题:艺术的本源乃“天地元气”,“养气”是艺术家提高艺术素质与创作能力的基本手段,而艺术作品则“以气为主”(曹丕),“有气则生,无气则死”(朱庭珍),气是作品的灵魂与生命,是作品之成为作品的基本条件和根本特征。古代气论文艺观在长达一千七百年的发展历程中浸透了民族文化精神,是中国文化传统的表现形态之一,是先辈留给我们的宝贵思想资源。对古代文艺理论研究者来说,“气”是一个无法回避的问题,“不了解气论,就很难深刻把握华夏美学的精粹要义之所在”^[1](P153)]。“气”是中国古代艺术理论乃至整个中国古典美学的“元”范畴,古代文艺理论中的许多范畴都是由气“变异”而成的,它们或与气相通,或是气的别名;气论文艺观在历史长河中的发展脉络,表征着中国古典美学逻辑展开的过程。

学术界对气论文艺观的研究,大致上是从三个层面展开的:

第一,气是艺术的源泉。气在中国传统文化中是一个具有本源意义的概念,宇宙万物均源于气,气凝聚而结为具体之物。这种气本论观念形成于先秦,并在思想史上不断发展,对传统文化的方方面面均产生了重大影响。按这种气论本体论思想,艺术当然也是以宇宙的本源之气为源泉的。在古代气论文艺观中,确实有许多理论家明确指出艺术来源于天地之气。现代学者们肯定了这种气是艺术本源的思想,“气既为万物之源,自然也是文学艺术的出发点。……是文学艺术生成的基因”^[2]。

第二,气是艺术家的综合素质。古代文艺理论认为,艺术作品是艺术家内在之气的外在表现。现代学者们在解释艺术家的这种内在之气时,有的认为它是作者的才气,如郭绍虞先生解释曹丕的“文以气为主”时指出:“这里所谓气,是指才气说的。”^[3](P44)]但更多的学者则认为它是艺术家各种内在要素相互作用而形成的整体素质。由于中国传统文化在把握事物时不是以分析性的方法,而是以整体性、概括性的目光看待一切,所以古人认为人的生命的本质就是气。现代学者认为这种气是生理与心理、情感与

理智、肉体与灵魂等诸因素综合的产物,“气是一个心理与生理相统一的概念,是生理功能、力量与情感、意志、个性等心理过程和特征的统一”^[4]。在日常生活中,艺术家要采用各种方法涵养这种内在之气;在艺术创作中,这种气就成了艺术家创作的内在驱动力;艺术家也只有内气旺健充沛,才能创造出成功的艺术作品。

第三,气是作品的风格、内涵,是艺术家的综合素质也即艺术家的气在作品中的体现与流露。在古代气论文艺观中,古人认为作品“以气为主”,气是艺术作品的生命与根本特征。当代学者认为这种作品之气来源于艺术家的内在之气,艺术家只有成功地把自已的内气灌注到作品中,创作才会顺利完成。又由于艺术家的生理、心理条件以及生活环境不同,艺术家的内在之气也有了差异,在人身上,它表现为各自不同的个性特征,当它表现在艺术作品中成为作品的内涵时,则表现为作品风格的差异。如在分析曹丕“文以气为主”的观点时,有的学者说:“在他看来,‘文气’与作者的气质是一致的。注意到文章的个人风格,并且感觉到此种风格与作家气质间具有联系,这是曹丕论文超越前人之处。”^{[5](P30)}

总起来看,气论文艺观涉及到艺术的本源、作家整体素养以及艺术作品的内涵,形成了以气为基础的“文学艺术整体论”。有的学者从更广泛的“气的文化”背景概括这种“整体论”,他们认为气是中国文化的基础性概念,气的思想在中国文化中无处不在,中国文化是一种“气的文化”,形成了“气的地理学”、“气的政治学”、“气的军事学”、“气的医学”等。古代气论文艺观是这种气文化在艺术领域中的表现,“在这个‘气的文化’中,我们再来看‘文气说’的有关概念,就比较好理解了。人是气的精华,即所谓气之精所产生的,如果人体内的精气充盈,那么人的思维、智慧必然就旺盛、活跃。所以,其表现于一定的文学艺术形式也就必然有力”^[6]。

综合以上观点,可建构起一个较为完备的气的文艺观体系,具有很大的理论系统性,表现出比较开阔的学术视野,对进一步深刻理解古代气论文艺观大有裨益。但我们还是有许多关键问题不明白,故有以下疑问:

第一,作为自然万物之源的气如何能成为艺术作品的核心(“文以气为主”),难道作为万物本源的气具有社会性?如果本源之气与作品之气没有必然联系,即本源之气是自然性的,作品之气是社会性的,则“夫文章,天地元气也”(黄宗羲),“文得元气便厚”(刘熙载)等观点当如何解释?

第二,如一些学者所指出的,从创作主体看,气是艺术家生理与心理诸要素的统一,那么,这种气从何而来?它与万物本源之气有何关系?还有的学者认为,“气主要是指生命力的精神方面”,而“纯粹抽象的理性观念不能进入人的精神生命,也就不能成为气”,因此,气“就是人的感性心灵”^{[7](P309-310)},于是,作品之气也当然就是人的“感性心灵”了。然而,这种观点似乎更多地带有“主体论”或“表现主义”的气味,它是否合乎古代气论文艺观所反映的传统文化精神?如果这种观点能够成立,那么“文章天地之元气,得之者其气直,与天地同流”(归有光)、诗“以自然为祖,元气为根”(李商隐)等观点又怎么解释?难道人的“感性心灵”就是天地元气?

为了解决以上难题,一些学者另辟蹊径,拈出“生命”一词,在宏观上将艺术的本源、艺术家的素质、艺术作品三者贯穿一气。他们认为古代哲学中作为宇宙本源的气是一种生命力,“先秦诸家谈‘气’,是在中国古代生命哲学统摄下谈的,……‘气’一般均指宇宙生命功能”^[8]。由于古人认为人是得天地之气而生的,所以这种生命之气也就是包括艺术家在内的每个人的生命的来源及实质,艺术家在创作中所表现的也就是这种生命力。这样,“文以气为主”所表达的思想就是艺术作品应以人的内在生命力为核心,这种文艺观“张扬着生命自由展开的思想,引导着人们关注生命素质……”^[8]。叶朗先生的《中国美学史大纲》用气的“生命”意义对艺术的本源、艺术家的素质、艺术作品三者进行了精要的概括与分析:首先,他认为“宇宙元气构成万物的生命”,艺术家的任务就是“要描写作为宇宙万物的本体和生命的‘气’”,因此,“‘气’是概括艺术本源的一个范畴”。其次,宇宙生命之气使人具有生命,所以从艺术家这方面说,“‘气’是概括艺术家的生命力和创造力的一个范畴,……艺术家的创造活动,也就是‘气’的运化”。最后,艺术作品之气的本质也当然是这种生命之气^{[9](P218-219)}。

赋予气以“生命”意义,并以此为基础将艺术的本源、艺术家、艺术作品三者建构为具有内在联系的

统一体,使我们对古代气论文艺观有了进一步的了解。从古人的诸多论述看,“气”字也的确含有生命的意义,万物因气而生,人为万物之灵,也生于精气之凝聚,艺术作品的生命也源于此生生不息的天地之气。但这种观点仍有一个关键问题没有解决:这种气的“生命”是自然性的还是社会性的?如果说是自然性的,则这种气能否成为人(包括艺术家)与艺术生命的本质?无论人还是艺术,其本质必然是社会性的,其“生命”只能源于社会生活,这是唯物史观的基本常识。如果说这种“生命”之气是社会性的,则它又如何成为宇宙万物的生命?由此看来,在自然性与社会性之间很难两全,这种“气”的“生命哲学”、“生命美学”的观点面临着自相矛盾的两难境地。

综上所述,无论将气界定为万物本源还是宇宙生命,都难以透彻地阐述古代气论文艺观。思路至此,好像已进入了理论的“绝地”,我们现有的理论工具在“气”面前似乎“失效”,它好像是一个难解之谜。有的学者感慨说:“像‘气’、‘风骨’这样并不生僻的概念,其含义究竟是什么,至今学术界都还莫衷一是。连我们的专家都对传统概念和范畴的梳理感到困难,其情势是非常严重的。”甚至“有的研究者认为‘气’的概念不够科学,因此‘文气说’是无法解释清楚的,更无法运用于现代批评实践”^[6]。

尽管气是一个难题,可我们在感情上很难认同这种不了了之的观点。且不说气是中国古典文化中具有本体意义的范畴之一,只是气论文艺观在古代艺术理论体系中就有相当的分量,它在魏晋伴随着艺术的自觉而诞生,逐渐成为传统文艺理论的核心范畴,在艺术理论史、艺术史发展过程中产生了广泛而深远的影响;它虽在新文化运动以后衰萎,但并没完全退出理论界,它在当今的国画界、书法界的使用频率仍然很高,还是一个重要的理论范畴。难道在古代如此重要、现在仍有“活性”的一份理论遗产在当代已毫无意义可言了?而且这并不是一个无关紧要的小问题,从能否解决气的问题的更为广泛的学术与思想背景看,它关系到中国文化与西方文化的关系,关系到中国文化传统的前途和命运,关系到我们是否有能力解读并继承中华民族的优秀文化传统,关系到我们正在建设的现代文化的发展方向。

二

无论我们对传统文化有多么深厚的感情,都不能替代理智的学术研究与严谨的理论分析。可是解决问题的出路又在何方?也许,就在我们熟视无睹脚下?现代人的生活方式以及以这种生活方式为基础的观念、语言、思维乃至潜意识都已与古代相去甚远,我们以这种“现代”思想图式直接解读古代文化,能否把握到古代文化的精要?也许,我们无意中肢解了古人思想的有机体,“扼杀”了其鲜活的生命,遗失了其丰富的精神内涵,使之变成一堆填充“现代”思想框架的“死”材料。看来,我们应首先检查“现代”思维工具是否适合于、有助于“气”的问题的解决。

自近代以来,我们对西方文化越来越了解,同时,西方文化语境对我们的影响也日益加深。在当代学术研究中,我们的理论工具与思想图式基本上来自西方,其中,以西方传统二元文化模式对我们影响最大,诸如心与物、人类与自然、天国与人间、主体与客体、感性与理性、本质与现象、生理与心理、肉体与灵魂等概念以及这些对偶性概念之间的对立与统一,均属这种二元文化模式。

在对古代气论文艺观乃至传统文化的研究中,我们习而不察地运用这些理论工具,很少追问它们的适用范围与有效区间。当它们不能有效地解释中国传统文化的时候,我们也很少怀疑这些理论,反而总是抱怨传统文化太模糊、不精确、难以进行严密的逻辑分析等等。此种现象,昭示出这样一种心照不宣的或处在无意识中的习以为常的思想背景:西方文化是一种“科学”形态的优秀文化,它对全人类具有普遍有效性,而且也是人类文化发展的路标与方向,我们正在建设的现代文化也应与之接轨。

西方文化的确相当优秀,它所孕育出的自然科学是人类的文明之花,科学技术的确具有人类普适性,但西方的人文文化如哲学、美学、艺术、宗教等是否也像实证科学那样具有人类普适性?所谓“普适性”、“世界性”的人类文化现在还远没有形成,西方人文文化与印度文化、非洲文化、穆斯林文化等世界其他各民族的文化一样,只是人类文化的一种特殊形态而已。我们可以也应当借鉴它进行学术研究,但它绝不能成为具有普遍有效性的文化语境与理论工具,它在对中国传统文化的研究中就常常显得软弱无力,它确实“读不懂”我们的传统文化,尤其是那些精要的核心思想,均在它的视域之外。

朱自清先生当年曾指出:“现在学术界的趋势,往往以西方观念(如文学批评)为范围去选择中国的问题。”^{[10](P540)}众所周知,这在当今已成汪洋之势,在此四面“西”歌的形势下,我们是否有足够的思想能力以本土化的思想与语境诠释传统气论文艺观?而且,这种思想又绝不是复古的、盲目排外的,而是现代的、开放的,具有以高屋建瓴之势俯视、容纳西方二元文化的博大思想气度与雄浑理论视野。我们能够进入此境吗?

阐释气论文艺观的关键在于对气的本体意义的理解,而正确理解气的本体意义的关键则在于用民族化、现代化的方式,实事求是地把握中国传统的氣本论,而不是生硬地套用西方二元文化语境分析它,最重要的是明察中国传统气论本体论与西方传统本体理论的根本差异。这种差异可概括表述为如下诸端:

第一,西方文化视野中的世界是确定性、实体性、现成性的物的世界,他们的本体论是关于自然之物、物理之物的本体的理论。它以诸存在者(诸物)为基础,以认识自然界的本质与规律为最高目标,体现着求实的科学精神。中国古人的世界则是非现成性、非确定性、浑灏流转的生生之易,它就是生活的洪流。因而中国古代氣本论是关于社会生活的本体论,它以现实人生为基础,以人与生活洪流的浑然一体为最高境界,表现着“物我一气”的人文精神。这实际上是一种实践本体论,气作为本体,其实质是人类生活的造物力。

第二,西方传统本体论具有二分性、两离性的基本特征。西方一些学派认为,本体界与现象界是对立的,如柏拉图的理念论、中世纪的基督教都具有这样的特征;西方也有许多人持本体与现实相统一的观念,如黑格尔。但这种统一与对立都处在同一理论层次,有分必有合,二者都是两离性特征的体现。中国气论本体论则具有本体与现象无差异^①的浑朴为一的基本特征。汤用彤先生曾指出:“中国之言本体者,盖可谓未尝离于人生也。”^{[11](P191)}本体(气)与现实人生浑然一体,不可分离,“气”是对人的生存活动的基本的、本源性状态的形象描述,一切现实之物均由此气凝聚而成。气虽为本体,但别无所居,就在现实之物中,万物均有气,这是本体(气)与现象(诸物)无差异的本体论。中国古代的阴阳大化、道器合一、天地相感、虚实一体、体用不二、即真即俗等观点都是这种本体思想的体现。

第三,西方人认识本体的基本方法是逻辑思维。西方自古希腊就产生了影响深远的理性主义传统与科学精神,逻辑与理性是认识世界本体最有效的思维工具,现代非理性主义作为理性主义传统的否定性体现,同样表征着这种传统。中国人把握本体的方法则是体悟(虚静)思维。这种思维不同于西方的逻辑思辨,它与人类的生存活动结为一体,具有本然的实践性;它还是一种超越所有理论图式的思维,它不是像知识论那样运用先在的理论工具与逻辑范畴去分析事物以把握规律,而是要求内心不执著任何现成的理论与概念,使人心从既定的名理逻辑中解放出来,获得巨大的“自由”,以“空心”、“无心”之心直悟本体;这种思维还具有非对象性的特点,因为它所把握的生活本体是人的基本生存状态,从根本上看,人与本体不是对象性关系,而是不可分的整体,人只能在与本体浑然为一中体悟本体。我们当然有源远流长的逻辑思想史、科学技术史,但它们在中国传统文化中一直没能成为核心问题,而体悟思维则为儒、道、佛三家所推崇,在传统文化中占有统治地位,产生了重大影响。

以上三点,决定了中西传统对世界的不同理解,西方人满眼都是现成性、实体性的自然之物,人也被看作其中一物,这种见物不见人的文化精神,固然能培育出现代科技,但现代以来,当它发展到极端,便导致以物“灭”人的结局,人被严重物化,遂产生了以孤独、苦闷、焦虑、荒诞、自我分裂等为特征的现代生存危机感。现代西方学派蜂出,都在力图扭转这种趋势,从而导致了传统本体观及其整个文化体系的解体,进入了寻找、建构新的文化体系的转型期。

传统中国人则以人生为基点看待世界,他们所看到的是一个生活的世界,一切都显示着生活的意义。生活本体虽然是人生时时刻刻所不离,但又无形无迹,它隐匿于诸物,以物为处身之所。所以古人看物,绝不是就物论物,而是在具体的、有形的物中“看”出了超越的、形而上的“意义”,嗅到了传统西方

① 所谓无差异,就是“整”,就是“一”,即体即用,本体即现象,现象即本体。

人难以发现的“气味”，这种“意义”、“气味”，就是生活“本身”（本体），就是“气”。无论是一枝梅，一块顽石，还是一抹晚霞，一弯残月，均为生活本体之现身，都内蕴着气，在中国人看来都气韵十足，绝不是冷漠而僵硬的。

中国人的“世界”不是西方人物理的、自然的世界，不是一个物质结构的世界，而是（人的）生活的世界。这种以人“蔽”物的世界观虽然没有产生现代科技文明，但却培育出了博大精深的人文思想和灿烂绚丽的艺术之花。中国古人的世界是一种诗性的世界，中国文化是一种诗性的文化，中国古代是典型的艺术时代。正如钱穆先生所指出的：“西方文化主要在对物，可谓是科学文化。中国文化则主要在对人，可称之为艺术文化。”^{[12]（P260）}

近代以来，随着西学日渐深入国人灵魂，西方科技文明在中华大地上生根、开花、结果，我们的本体观、世界观也在潜移默化中成了西式的，我们学会了以物理的眼光看待世界，但在同时，也淡漠了传统文化精神，遗忘了过去的本体观、世界观。现代人之所对传统有隔膜感，是因为我们的世界观与古人已迥然不同。当我们理解古代文化时，基本上是以西式的世界观来理解的，所以我们对传统文化常常不能得门而入，难以获得那种登堂入室的“回家”感、轻松感、流畅感，可见我们已离“家”多远。这种情况表现在传统文化研究中的各个方面，当然也是“气”的问题一直不得“正解”的根本原因。有的学者曾明确指出学术界这种影响广泛而又为人们熟视无睹的流弊：“自胡适和冯友兰以来，以‘逻辑的、科学的’方法来治中国古学的做法几乎被各门派共同信奉。于是，‘道’、‘仁’、‘阴阳’、‘气’等等就都被当作西方传统哲学和逻辑意义上的‘概念范畴’，还要追究其‘逻辑发展的规律’。而任何不合乎这条概念化标准者，就被当作无思想含义的东西。”^{[13]（序）}

其实，中西两套世界观、本体观绝不是根本对立的，它们只是对人类生存活动不同方面的把握，我们应当以马克思主义的唯物史观为基础，在现代水平上把二者纳入统一的体系中，而不是以一方取代另一方。只有这样，才能有助于深刻理解人类生存活动的全貌，有助于从整体上把握全人类的文明。

三

从中国传统的无差异的本体观出发，则知气作为本体，不是西方的与人类生活无关的物理世界的本体，而是人类的生活世界的本体^①；又因这种本体观是本体与现象无差异的本体观，此气隐身于诸物，每物都含有“气”，中国人看世界的最高境界是“看出”物中之“气”，看出其中的生活“意味”，而不是看出物理性的本质与规律，这气就是艺术作品的本源。

从创作修养看，艺术家需通过不断的“养气”功夫来涵养自己，做到内气深厚。当他气完神足之日，也就是“放言落纸，气韵天成”，下笔有神，从而创作出不可思议的“神品”之时。故养气之“气”，绝不是现代气功所练的那种生理之气，而是本体之气，是生活之“精”、时代之“神”、历史之“魂”。它隐匿于大千世界与生活万象，艺术家只有参与社会，“化”入生活，与生生不息的生活洪流浑然一体，才能倾听到希声的历史之“大音”、“元音”，也即与“天地元气”结为一体，“游乎天地之一气”。我就是“世界”，“世界”就是我，这是艺术家修养的最高境界，也是古人人生理想的至境。

所以古代养气论与所谓作家“主体修养论”是有根本差异的。在养气论中，艺术家与“天地”为一，何来客体？又何来主体？艺术家养气圆融之时，信手拈笔，则“自然灵气，恍惚而来，不思而致”，作品自

① 现代学者们因受西方二元文化语境的影响，一般将气理解为物质性的存在，如张岱年先生曾说：“在中国哲学中，注重物质，以物这范畴解说一切之根本论，乃是气论。中国哲学所谓气，可以说是最细微最流动的物质，以气解说宇宙，即以最细微最流动的物质为一切之根本。西洋哲学中之原子论，谓一切气皆由微小固体而成；中国哲学中之气论，则谓一切固体皆是气之凝结。亦可谓适成一种对照。”（《中国哲学史大纲》，第39-40页，中国社会科学出版社1982年版）但在实际上，作为生活本体的气是西方文化语境难以把握和理解的，有的西方学者曾指出这一点：“‘气’是中国传统思想中最难以理解的概念之一。它既是万象之本质，又是客体之成分；其含义纷繁复杂，其定义也模糊、玄妙，因而没法用西方语言中的一个词来囊括气的特征和意义。除音译成‘chi’（气）以外，还有那样多的五花八门的译法就表明了这一点（西方人译为‘以太’、‘物力’、‘生命力’、‘物质’、‘物质能量’、‘组合力’、‘物化的以太’等）。”（[美]杨斯基《朱熹之“气”辨析》，《哲学探讨》1987年第3期）

然气韵充盈。此时的艺术家与生活的关系不是认识论、知识论中的主体与客体的关系,而是浑然一体、“天”人一气,艺术家的创作活动已成为本体现身的方式,而作品就是无形本体——气的显世之身与处身之所。气是艺术作品的灵魂与生命所在,给人以强烈的感受,但它又无形无相,微妙难言,以气命之,极为生动贴切。所谓“文以气为主”,就是艺术应以生活本体为主,体现出时代之音。

我们在研究气论文艺观时,还当注意到现代学术的分科观念并不十分适用于中国传统文化。“气”这一范畴常常在古代文论、画论、书论、乐论等艺术理论中通用,所以我们不能就文论而谈文论,就画论谈画论……,而是必须有大文艺观念,对各种文艺理论作综合性的研究。同时,与西方相比,中国传统文艺理论具有更浓厚的形而上的哲学色彩,所以“气”不是一个单纯的艺术理论问题,而是进入艺术中的哲学问题、本体问题。钱穆先生曾指出:“中国文学实即一种人生哲学。今必分文学、哲学而为二,斯其意义与价值,惟各见其减,不见其增矣。”^{[12](P248)}古代中国有文史哲不分的特点,向来有道艺合一的传统,哲学与艺术在根本处并无差异,它们只是本体现身的不同方式。所以我们在研究气论文艺观时不能就文艺而谈文艺,还必须有哲学的目光。

总之,我们只有超越西方二元文化模式,以本土语境为基础,将传统文论、书论、画论、乐论等艺术理论与中国哲学相结合,以这样一个综合性的理论平台为基础,才有可能拨去缠绕在“气”的问题上的重重迷雾,从而显示出中国人对文艺独到而深刻的见解,才能凸现出传统气论文艺观及孕育这种文艺观的中国文化传统的现代意义。

参考文献:

- [1] 韩林德. 境生象外[M]. 北京:三联书店,1995.
- [2] 张海青. 文气:中国古代文学艺术整体论[J]. 西北大学学报,1994,(1):10-16.
- [3] 郭绍虞. 中国文学批评史[M]. 上海:上海古籍出版社,1979.
- [4] 寇效信. 曹丕“文以气为主”辨[J]. 陕西师范大学学报,1994,(2):68-74.
- [5] 王运熙,顾易生. 中国文学批评通史:魏晋南北朝卷[M]. 上海:上海古籍出版社,1996.
- [6] 曹顺庆,李思屈. 重建中国文论话语的基本路径及其方法[J]. 文艺研究,1996,(2):12-21.
- [7] 成复旺. 中国古代的人学与美学[M]. 北京:中国人民大学出版社,1992.
- [8] 余福智. 《典论·论文》之“气”的生命美学诠释[J]. 佛山大学学报,1997,(1):43-49.
- [9] 叶朗. 中国美学史大纲[M]. 上海:上海人民出版社,1985.
- [10] 朱自清. 朱自清古典文学论文集[M]. 上海:上海古籍出版社,1981.
- [11] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M]. 北京:北京大学出版社,1997.
- [12] 钱穆. 现代中国学术论衡[M]. 北京:三联书店,2001.
- [13] 张祥龙. 从现象学到孔夫子[M]. 北京:商务印书馆,2001.

The Problems and Countermeasures about the Research on Chinese Classical

Literary and Artistic Idea of Qi in the Recent Years

Zhang Yibin

(School of Art, Shandong University, Jinan, 250100, China)

Abstract: Although modern scholars have acquired many valuable conclusions during the research of traditional literary and artistic idea of Qi, these ideas can not fully justify themselves. The foundational cause lies in that Chinese traditional thoughts become a pile of “dead” materials, used to fill in Western thinking frame, and lose the national spirit. Only by exceeding such dominant pattern in the modern academic researches can we interpret the traditional literary and artistic idea of qi correctly in the national and local context.

Keywords: Qi; noumenon; life world; literature and art

[责任编辑 刘培]

欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思

张国刚

(清华大学历史系,北京 100084)

摘要:18世纪上半叶不仅是欧洲文化的转折期,同样是其中国观的分水岭。之前欧洲人在神权思维支配下而进行的描绘中西共通性的努力,逐渐转变为基于近代资本主义文明的对中西文化差异性及对立性的认识。不论是以黑格尔、韦伯等人代表的“欧洲中心论”,还是以弗兰克、彭慕兰等人代表的“中国中心取向”,欧洲人认识中国的基本立场其实从未脱离欧洲本位。他们对中国和中国文化的评价在不断的自我认识和评价的过程中随时发生着变化,也同样取决于他们对这种异质文化有着怎样的需求。而究竟如何才能够实现文化间令人满意的交流和汇通,仍然是一个需要人们苦苦思索和努力实践的问题。

关键词:欧洲中心论;中国中心取向;中西差异;普遍主义

中图分类号:K091;K207.8

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0108-11

欧洲与中国处在大陆的两极,在文明形态上也有着极大的反差。欧洲对中国的了解虽然可以追溯到希罗多德《历史》中记载的很久远的时代^[1],但是真正的接触只是在马可·波罗以后。而文化上的交流则应该是1500年大航海时代的事情。就欧洲对中国的认识而言,18世纪上半叶可视为一个分水岭,也是一个过渡期,在此前后,欧洲分别处在两个不同的文化阶段,它看待中国的基本着眼点也因此有着显著的区别。回顾一下从那个时代以来欧洲对中国的种种观念,着实可以让我们感觉到“变色龙”的变化^①。不过,变化的不仅仅是中国,而且包括欧洲人的视角和立场。

截止到18世纪初,欧洲仍深受圣经神学观念制约,对待包括中国在内的异域文化的态度也在此制约之下。16和17世纪,欧洲人虽然认为中国是个异教徒之邦,但又坚持基督教的普适性理想,故而试图在中国与欧洲间寻找相似性,并自认为找到了。这种相似性的基础是宗教的相似性,亦即不同地区的人对于上帝有着类似的需要和接受能力,它忽略文化的现实差异,其目的是试图将中国已有的宗教纳入基督教范畴。这种基于基督教普遍主义思想而产生的对相似性的认识,在耶稣会士具有特定意图的不断宣传之下更加强化。耶稣会士希望在不撼动中国原有文化的情况下将基督教平稳移植到中国,因此更注意在两者之间寻找可供嫁接的相似之处。他们还要把自己的一整套理念传递给欧洲的宗教赞助者和普通民众,以获取他们对自己做法的支持。结果在相当长时期里,欧洲人完全通过耶稣会士来认识和评价中国,脑子里完全被两种文明的巨大相似性所占据。无论耶稣会士还是欧洲本土的知识分子,一度沉醉于在中国古代宗教中寻找原始基督教的痕迹,在中国的上古史中寻找《创世纪》关于人类起源故事的踪影,在汉字中寻找上帝和初民的声音,这一切都是直接在《圣经》背景下认识中国并彰显中国与欧洲之相似性的努力。流风所及,17世纪末期的普遍语言或哲学语言理想中即使不着眼于神学的相似性,也难免要把汉字作为代表整个人类文字发展过程中初级阶段的符号。但是这种寻找或构筑相似性

的努力进入18世纪后就逐渐褪色,到18世纪中叶已经黯然无光,取而代之的是日益强烈的对中西文化差异性和对立性的认识,而这种认识又成为19、20世纪欧洲人认识中国的起点。

18世纪中叶发生这种明显变化的原因有几方面。首先,神权的急剧衰落和对教会的强烈敌对情绪致使人们有意否定与基督教神学有关的种种思想,包括其普遍主义思想。否认中西思想间的相似性在某种程度上就是对教会权威的挑战。其次,原先极力灌输中西宗教相似性的耶稣会士在时代变局中遭受巨大冲击,他们的失势直接导致了欧洲人对他们所塑造的中国形象的重新估价。最后,中西文化本身就存在巨大的差异性,18世纪时两者的社会发展趋势又截然不同,当极力寻找两者相似性的动机解除之后,它们之间的差异自然而然愈发明显,直至建立起“中国是欧洲的对立面”这样一种认识。

“中国是欧洲的对立面”的认识一经形成,便一直延续至今。如果说在中国与欧洲寻找相似性是神权统治下的那个欧洲的产物,那么对中国与欧洲对立性的深切体认则可说是处于近代工业资本主义文明下的这个欧洲的产物,对中国不同的基本认识体现了处于不同文化时代的欧洲的特点。近代工业资本主义在人类历史的进程中其实只是产生于西欧的一个特例,但欧洲人自身对这种特殊性的感受会随着他们征服世界的旅程不断展开而日益强烈,将中国定位为欧洲对立面的观念也正是欧洲人对自身特殊性深刻领会后的一个投影。

将中国当作世界的另一极来谈论,这在18世纪的启蒙作品中已不鲜见。从19世纪到20世纪初,这种认识的强度更是有增无减。但值得注意的是,关于这种“对立性”的评价不仅因人而异,更是因时而异。中国从18世纪就开始成为欧洲人认识和反思自己的鉴照,同时欧洲总是基于自己的需要来决定对中国(以及其他异邦)的肯定或否定的态度。因此,在讨论18世纪以来欧洲人的中国观时,要一分为二,一方面是欧洲人对中国文明一些基本特质的总结和认识,比如中国和中国人的特性、中国社会发展的特征、中国制度结构的特征等等,这些知识比较具有恒定性,基调在18世纪时差不多都已定型,此后也没有大的改观。另一方面则是欧洲人对这些基本恒定的内容的评价,或正或反,总不相同。

比如,伏尔泰就已经非常鲜明地把中国树为欧洲的对立面,认为中国自遥远的古代便不间断地探索各种技艺和科学并达到很先进的水平,但后来的进步却微乎其微;相反,欧洲人获得知识很晚,但却迅速使一切臻于完善。伏尔泰由此确认,中国是早慧而停滞的,欧洲则是后学而富于创造性的。导致中国如此状况的原因有两点,其中一点就是中国人对祖先留传下来的东西怀有不可思议的崇敬心,认为古老的东西都尽善尽美而无需改进。中国人崇古且固步自封,在孤立主义中陷于静止^{[2](P215)}。这些即是伏尔泰对中国文明的基本看法,而它们也成为后来欧洲人对中国人的重要印象。事实上,维柯早于伏尔泰就已提到中国人直到几百年前都一直与世隔绝独自发展,因此文明的成就微乎其微^{[3](P84-85)}。孟德斯鸠也认为,中国文明的古老和悠久源自地理原因所造成的对外隔绝和国内的贫穷,中国历史实际上是没有进步的治乱循环^{[4](P103);[5](P71-72)}。在孔多塞的《人类精神进步史表纲要》中,中国文明兴起于游牧时代之后,并且始终没有脱离这个相当低级的阶段^[6]。

18世纪后半叶的欧洲作家也不断谈论中国的制度,并且将中国作为专制主义的典型,与欧洲所追求或应该追求的政治精神相对立。孟德斯鸠谈论政体和制度时,指出欧洲历史上分别有共和、君主、专制的政体,但他最赞赏和提倡的是英国当时所实行的君主立宪,认为这是由法律维护的、以理性为原则的政体形式;与这一欧洲的希望之光相反,中国是一个以恐怖为原则的专制国家,而专制主义是一种令法律失效的制度,它的专制随着历史的发展会愈演愈烈。狄德罗和霍尔巴赫也都认为专制主义是中国和东方政治的典型特征,不足以成为欧洲的范本,而欧洲即使是实行专制主义,也比东方的专制要谨慎、节制和有分寸一些^{[4](P129)}。

关于中国人的性格,孟德斯鸠曾将西班牙人和中国人的性格作为两个对立面:西班牙人永远以信实著称,但不幸又懒惰,这对西班牙人造成的恶果是,别的欧洲国家抢夺了他们的贸易活动;中国人则恰恰

① 英国汉学家雷蒙·道森著有《中国变色龙》(Chinese Chameleon: An Analysis of European Concepts of Chinese Civilization)一书,谈西人眼中中国形象的变化,可参见常绍民、明毅的中译本,时事出版社1999年版。

相反,由于土壤和气候性质的关系造成了他们生活的不稳定,这使他们有难以想象的活动力(勤劳),但同时又有异乎寻常的贪得欲,结果没有一个经营贸易的国家敢于信任他们^{[4](P308)}。中国人勤劳却生活贫穷,聪明却失于狡诈贪婪,这是一些启蒙作家对中国人的共识,也是借助以英国海军军官安森的游记为主的欧洲商人、水手、士兵们的见闻得出的认识。

以上这些关于中国文明和中国人基本特征的认识深刻影响了后来的欧洲人,不管是不谙中文的欧洲学者,还是亲历中国的各类游客,不管他们以怎样的方法和立场来发挥引申,其基本模型都是18世纪所塑造好的。比如关于中国人的性格,19世纪末期美国公理会传教士明恩溥(Arthur H. Smith)有一本名著《中国人的素质》(*Chinese Characteristics*)^[7],他所总结的中国人性格特点包括爱面子、节俭、勤劳、知足常乐、对生活状态和对具体事情都有强烈的忍耐性、重视礼节、孝行仁慈、漠视时间和精确性、天性误解、没有契约精神、拐弯抹角、因循守旧、柔顺固执、麻木不仁、心智混乱、互相猜疑、缺乏同情、共担责任(或者说株连)、敬畏法律等等。这些看法在安森船长的游记和马嘎尔尼使团成员的各种报告里都随处可见,只是明恩溥将它们系统化、专题化,作了更全面的描绘。而法国作家瓦莱里写于1928年左右的一段关于欧洲人如何看待中国人的总结更具代表性:“他们既聪明又愚蠢,既软弱又有忍耐性,既懒惰又惊人的勤劳,既无知又机灵,既憨厚而又无比的狡猾,既朴素又出乎常规的奢华,无比的滑稽可笑。人们一向把中国看做地大物博但国力虚弱,有发明创造但墨守成规,讲迷信但又不信神,生性凶暴残忍却又明智,宗法制而又腐败。”^{[8](P84-85)}这段话中更值得注意的是,所有评价都是以一组组对立的词汇表达,上述每一对特点在欧洲人看来都是不该并存的,但偏偏在中国人身上同时出现,这令欧洲人困惑不解。将中国人的特点以这种对立的方式来表达,本身就体现了欧洲人以为中国是超出他们理性理解范围之外的世界另一极。中国和中国人存在如此多对立特性给欧洲人带来的困惑使他们无法在自己认可的文明序列上定位中国。

除了中国人的性格特征之外,18世纪形成的关于中国文明静止孤立的看法,关于中国专制主义的看法,无不被19世纪和20世纪初的欧洲学者所继承。黑格尔有著名的历史开始于东方、但东方在历史之外的论断,而马克斯·韦伯则换了一个“家产制”的名词来继续阐述专制主义。

对中国的印象大致是如此了,但这些印象对欧洲人而言意味着什么,则又随时间变化,甚至在同一时代各人也有不同评价。伏尔泰指出了中国文明的孤立主义性质,但他对这种性质大体持赞扬态度。他把以中国为首的东方世界定义为一个以静止和孤立为准则的世界,这个世界与以积极活动和文化互动为准则的西方世界相对立,同时也是促使西方自我反省的必要参照。中国人的自给自足和由此而来的和平安宁,被伏尔泰用来抨击欧洲的贪婪和试图通过殖民活动征服全世界的冥顽欲念,他很是欣赏孔子的“己所不欲,勿施于人”的信条。然而对大多数正为欧洲那种生生不息的进步力量所陶醉的启蒙学者来说,中国的停滞与孤立更衬托出充满活力的欧洲文明的伟大与先进。孔多塞和吉本都试图论证欧洲目前的进步之途有足够的自我更新能力,不会像以往的各种文明那样陷于停滞、衰落乃至消亡,它所指示的是人类进步的新希望。基于这种乐观主义,中国文明的价值只在于它的“历史性”意义,它并不是当前历史进程的一部分,而只是欧洲人在确认自身发展道路之正确性时的反面对照物,也是欧洲人借以回顾自己的黑暗历史时的参照物,这种对立就类似光明的现代与黑暗的中世纪之间的对立,是时间上而非空间上的对立。所以孟德斯鸠、孔多塞、赫尔德、黑格尔接二连三地以中国与欧洲之间一静一动的对比来彰显近代欧洲的正确与伟大,欧洲人的好动、尚武、扩张全部成了优点,中国人那种深为耶稣会士和伏尔泰赞赏的和平主义精神相形之下就成了导致中国国力衰弛、国民懦弱的根源,而和平主义本身也成为与进取相对立、与停滞相关联的劣势特征。

然而,欧洲人的乐观主义情绪尚未持续太久,第一次世界大战那种几乎毁掉欧洲所有近代文明成就的结局便已促使欧洲人反思自己的进步理念与进步方式,当初伏尔泰对欧洲文明贪婪性的孤独的担忧之情此时得到许多人的响应,伏尔泰希望欧洲参照中国的静来反思自己过分的动,这一主张也被人重新提起。施本格勒在《西方的没落》中一反启蒙时代以来认为近代欧洲文明不会结束的乐观理念,认为西方文明已经完成其历史任务而正在走向没落。不过他倒没有把希望寄托在以中国文明来冷却西方的狂

热,他依然认为中国在历史之外,现存的中国是中华帝国暨帝国主义文明之一的伟大历史碎片,行尸走肉般存在于世间^[9]。瓦莱里则真正反思起西方人滥用物力,过分创造,不重视安宁与自由,也不尊重他人的信仰与利益,而以全人类的拯救者自居,结果导致一场令人类饱受蹂躏的大规模战争。对于西方人引以为傲的那种使事物永远更紧张、更迅速、更准确、更集中、更惊人的创造精神,瓦莱里对其结果和价值表示质疑。他还提到,中国人也因为这场大战意识到过于固执和持久被动的恶果,当她苏醒后会给世界带来怎样的震荡还不可预料。但无论如何,人类的相互依赖性愈发强烈已是事实,因此西方人当收敛自己的贪欲,去重视另一个民族的生命力。他意识到传统和进步永远是人类的两大对立势力,过去与未来、旧与新都无时不在较量,并且谁也无法消灭对方,因此更需要去彼此理解和深入^{[8](P85-91)}。瓦莱里依然强调东西方的对立性和本质上的不可融合性,但他不认为对立就是敌对,就是一方定要借助强势取消另一方,他认为对立双方可以试着去相互同情和了解。汤因比更进一步,提出了东方文明与西方文明的互补性,以及东方文明对于建设一个共同的世界文明的必要性甚至是主导性。他说东亚的很多历史遗产都可以使其成为全世界统一的地理和文化上的主轴,这些遗产之一就是中华民族那种在21个世纪中始终保持为一个迈向全世界的帝国的经验。请注意,这恰恰是长期以来被欧洲人讥讽为“停滞”的中国可诟之处,但汤因比却让其升起为世界新文明的晨星。汤因比所说的其他遗产还包括中华民族的世界精神、儒教世界观中的人道主义、儒教与佛教具有的合理主义^{[10](P287)},而此前欧洲人只认为自己的文化中才真正有世界精神、人道主义和合理主义。汤因比的这些言论发表于1972年,可以说是在经历了两次世界大战之后对欧洲文明和世界文明进程反思后的一个结果,他对西方文明不能自己的掠夺性和扩张性感到不安,提出世界的统一应当在和平中实现,而不是靠武力,由此中国人积淀多年的和平主义精神和在此精神笼罩下的对世界的宁静态度显得弥足珍贵。然而不要忽略,汤因比也是把东西文明作为对立的两极来看待,只是他对“对立性”的价值判断不同于启蒙时代以来、资本主义文明急速上升时期的大多西方人。

上面所列举的这些西方人在中西文明具有对立性这一点认识上并无歧见,但他们对于这种对立性的态度却随着对欧洲近代文明的态度而反复。当他们对自身感到乐观时,便理直气壮地说自己多么优秀与合理,而指摘中国如何不合时宜。当他们对自身感到悲观时,便又探询着是否能从他们的对立面中找到微光烛照。伏尔泰在近代文明晨光初现之时表露出来的忧思不同寻常,这是他个人伟大的人文主义关怀的体现,但却要被湮没在时代的主流之中。而且伏尔泰那种略带悲观的冷静态度也不能完全算是特立独行,在孔多塞和吉本之前,启蒙学者们出于历史前鉴也一度在担忧,新出现的这个文明阶段,是否也像以往所有的文明阶段一样在其繁荣之后趋于衰亡。

“中国与欧洲的对立性”这一启蒙时代所产生的认识也体现在一些长期占据欧洲学者思维的问题上,比如中国为什么古代先进而近代落后?中国的专制主义结构为什么能持续两千年?中国文明为什么会几千年不变?这些问题的提出就是以中国和欧洲处处相对立为前提的,并且是以欧洲为标准,欧洲的模式意味着先进,则中国就是落后的例子;经过不断变化而形成的现代欧洲国家的政体是最文明与合理的,则中国的专制暴政长期存在就非常可怪;欧洲是个不断变化求新的社会,则中国几千年维持原样未免不正常。正是这些基于两种文明对立性认识的问题构成了19、20世纪欧洲学者研究中国时的切入点,以及思索中国问题时所置身的基本框架。黑格尔关于中国的言论就非常典型地从知识体系上把中国(也包括其他东方古国)和欧洲分置两极,并且经他如此登高一呼,知识界人士就很难挣脱欧洲文化与中国文化存在系统性对立这种思维了。

黑格尔对中国文化的看法,一言以蔽之,就是中国没有真正的知识。黑格尔在评价中国和其他东方国家时表现出两种鲜明的立场:以哲学为知识的最高形式;以欧洲经验为标准,对哲学的理解也是同样。黑格尔强调存在主客体相关联的普遍精神,并且认为它不断发展扩大,从而创造了历史与文化。他强调主体的精神自由:“属于哲学的应是关于实体、普遍的东西、客观的东西的知识,——这种对象只要我思

维它、发展它,它就保持其自身的客观性。所以,在实体中我同时仍保有我的特性,我仍肯定地保持着我自己。所以我对实体的知识不只是我主观的规定、思想或意见,而且即由于它是我的思想,它同样是关于客观对象的思想、实体的思想。”^[11](第一卷,197-98)。基于这种立场,他认为东方的思想必须排除在哲学史以外,因为东方人的思想缺乏个体性,东方思想中的普遍性观念停留在抽象层面,没能通过概念化达到逻辑的、必然的具体。

关于中国的思想,他分析评价了孔子的思想、《易经》中的初级哲学、道家思想、作为国家宗教的士大夫宗教。他的参考资料几乎全是前一个世纪耶稣会士的作品,如关于孔子的知识来自1687年柏应理出版的《中国哲学家孔子》。关于《易经》知识来自钱德明1775年撰的《由载籍证中国之远古》(载《中国丛刊》第二卷,1776年)。关于道家,参考了钱德明1787年10月16日论道教的书信(载《中国丛刊》第十五卷);法国汉学家雷慕沙所撰《关于老子生平意见的追述》(巴黎1823年);此外,他称自己见过流传到维也纳的《道德经》,不知是否当初卫方济的译本。但是他的评价标准已经与他们迥然不同。本书前文已经讨论过,孔子的道德哲学无论在传教士眼里、还是在启蒙思想家眼里,都有其可取之处,因此而被广泛赞美。但黑格尔对孔子的道德哲学评价极低,因为它并非真正的哲学。《论语》只是讲了一种见诸各处、毫无特出性的道德常识,尽管这是些善良、老练、正确的道德箴言,但因没有一点思辨性,只是反复申说、反省和迂回,所以很平凡,而同是道德教训书的西塞罗的《政治义务论》要比孔子的著作内容更丰富更好。不过中国人也有一种哲学,蕴涵在《易经》中,这里有纯粹抽象的一元和二元的观念,承认理性是基本原则,并称之为“道”。然而这种对于纯粹思想的意识没有深入下去,没能经过思辨的思考后得出对自然力量或精神力量的有意义的认识。《易经》所蕴涵之基本哲学的一个表现是老子关于“道”的说教,他的“道可道,非常道……”这段话说到了某种普遍的东西,但却只是停留在抽象的开始。总之中国的哲学沦于空虚。《易经》与道教在耶稣会士时代一直被作为迷信、异端,但在黑格尔这里却比孔子思想高明一些,因为它们是哲学的初级形式。黑格尔没有谈到理学,没有评价理学是否有资格作为哲学。从这一点明显可见他获取中国知识的渠道颇为狭窄,局限在耶稣会士主流作品范围内。这也有些奇怪,因为毕竟18世纪欧洲知识界关于理学的言论已不少见,黑格尔竟表现得对此毫无所闻。黑格尔谈到中国的国家宗教,这也是受耶稣会士影响,因为耶稣会士极力强调有这么一种建立在古代儒学基础上的敬天宗教。但黑格尔同样根据欧洲的宗教概念否认中国宗教是真正的宗教,因为中国人没有把宗教发展到让“精神”退回到自身之内、专事想象它自己的主要性质这种境地。中国人在宗教方面就如在哲学方面一样,没能体现出个人的上述独立性,而是依赖于自然界的各种对象,与其他东方宗教一样,其主要特性就是畏惧一个大力,个人自知其在这大力面前只是一个偶然无力的东西。黑格尔提到佛教,但却只提到它在印度的形式和它的喇嘛教形式,丝毫未及中国佛教,这也应是受耶稣会士作品屏蔽的结果。^[11](第一卷,196,119-123,127-128,131);^[12](P131,133,135,166-170)

哲学是黑格尔心目中的知识统帅,在他看来,欧洲的各门知识都具有他所理解的哲学性,相反,连所谓中国哲学都只是一种思想而不成其为哲学,则中国文化与社会的各个方面更是缺乏意志自由和主体性的落后事物。关于中国历史,它是世界历史的开端,但却因为停滞不前而不再是历史进程的一部分。黑格尔以为现在的世界是传统经过不断变化成长而来,而传统的内容是精神的世界所产生。其实他所说的传统近似于历史过程本身,同时他以为历史就意味着活动与自我更新,世界精神的本质不是静止而是生命洋溢。在这个标准衡量下,一向被公认为停滞不前的中国当然不能说有历史,黑格尔认为是由于客观的存在和主观运动之间缺少一种对峙,所以中国历史无从发生任何变化。他又说历史是记载叙述——这里所指的应是历史编纂——而人类必须先有能力去形成抽象的鉴别,表达各种的法则,才有可能记载叙述周围的对象,这意味着先得具有哲学性思维能力才能写出历史,神话传说算不得历史。而中国的史家把神话的和史前的事实也都算作完全的历史,因为他们缺乏抽象的鉴别力。这样,中国不仅没有历史,也同样没有历史编纂。^[11](第一卷,198-99);^[12](P106-107, P113, P117-120)

至于被耶稣会士捧为中国最值得赞扬的事物、并被启蒙学者青眼相加的构成中国国家秩序基础的儒家道德,黑格尔说它并非欧洲人所说的道德,因为中国的道德义务本身就表现为法律、规律、命令的规

定,而不是作为一种本质的规定包含在法律制定过程和法律体系中,所以它只是形式的,不是自由的内心情感和主观的自由,同时,中国人也没有欧洲人所谓的法律。中国的行政管理和社会约法既是道德,同时又是理智的、没有自由的“理性”和“想象”,所谓法律就是那个“普遍的意志”,直接命令个人应该做些什么,个人则只知服从而放弃了他的反省和独立,因此这法律反倒简直是压制法律的东西。再看中国的行政,耶稣会士曾盛赞其井井有条、运转有效。但黑格尔说,中国式的行政管理体制不会令欧洲人满意,因为它没有法律精神。由于没有宪法,在中国实际上人人都是绝对平等的,所有的一切差别都和行政连带发生;然而这种平等却适足以证明中国人因意志力有限而没有对于内在的个人作胜利的拥护,只有一种顺服听命的意识,结果政府形式必然是专制主义。专制政体是黑格尔认为最初级也最糟糕的政体。^[11](第一卷,P125);^[12](P106-109,121,124-125,137)

中国的科学也被错误地过高估计,中国人笨拙到不能创造一种历法,好像不能运用概念来思维,虽然保留一些古老的仪器,却不能运用于实际。其实中国的科学知识来源于希腊。小亚细亚和埃及的希腊国家长期是科学的中心,并影响到亚洲腹地,科学通过希腊人的巴КТ里亞国而逐渐传到中国。但是这点传统却没能在中国繁荣起来,而只带着一个传统的外貌维持下去,这与中国人缺乏真正的主观性相关联,也因为缺乏把科学当作一种理论研究的兴趣。这儿没有一种自由的、理想的、精神的王国,所谓科学,仅仅属于经验的性质,而且是作为知识的枝节来裨益实际的目的。具体就各门科学而论,历史编纂仅包含纯粹确定的事实,并不对事实表示任何意见或理解;法理学也是仅仅把规定的法律告诉人;伦理学还是只讲到决定的义务,不探索关于它们的一种内在基础;医药研究纯粹是经验,并且在治病用药上非常迷信。中国的语言文字,由于文法结构的抽象和不确定而难于表达对象,对科学的发展构成一个大障碍;反过来,没有真正的科学兴趣也阻止了他们发展出较好的表达和灌输思想的工具。中国人在艺术方面也还无法表现出美之为美,因为他们的图画没有远近光影的分别。^[11](第一卷,P127-128;第二卷,P275);^[12](P133-136)

由此可见,在黑格尔眼里,中国无一不是。这其中固然有黑格尔对中国所知甚少的因素,但更重要的是,黑格尔根本就没有打算深入到中国和其他东方文化中对它们进行同情式的理解。他就是要牢牢站在自己的文化坐标和知识原点上俯瞰众生,凡是不能纳入他的哲学理念的知识,都要被他扫入知识和文化进步的对立面。他总说中国没有真正的这个,没有真正的那个,归结起来“中国人民性格的各方面。它的显著的特色就是,凡是属于‘精神’的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远”^[12](P137)。这种评价鲜明地反映出他只以欧洲的知识体系和文化模式作为唯一的真实与合理,他也通过把中国与欧洲进行强烈对比而更加突出了欧洲的光彩照人,强化了他对自身所处知识体系的清晰认识和认同感。黑格尔根本不承认中国的知识属于另外一个体系,坚持认为是中国人缺乏必要的本质精神而导致其停留在知识的初级阶段。他以欧洲式的形而上学语言将中国与欧洲的对立性本质化,既是对18世纪后期以来种种以对立眼光审量中国之言论的集成与升华,也因其中蕴涵的本体论性质而深刻影响了19世纪与20世纪初古典哲学思维弥漫的西方知识界看待中国的基本视角。

韦伯写于20世纪初的《儒教与道教》^[13]一书显然也继承了此前欧洲学者关于中国文化本质的一些本体论观点,相信中国与欧洲之间存在根本对立性。但是他的研究已经不再停留在对中国文化的抽象论证上,而可以说是一项针对中国社会与历史的实证研究,只是他的实证研究是在一个隐含的预设前提之下展开的,他也不想让最后的结论偏离这个前提。此书是《宗教社会学论文集》的一部分,该论集的整体构想是讨论世界上各主要宗教与其所在社会经济发展间的关系,实则是想揭示出它们对发展资本主义的促进或阻碍作用。在韦伯的所有论述之中,显然以新教加尔文派的伦理与资本主义精神之间的关系为准绳,以此衡量印度教、儒教和道教、犹太教之后,认为只有在西欧出现了促进资本主义产生的文化精神,而在步入资本主义社会所需的诸个条件中,这是惟有西欧才具有的重要一点,世界上其他宗教则站在资本主义精神的对立面,比如在中国,正是儒教大大妨碍她走向资本主义。韦伯另一个默认的前提是,诞生于西欧的这种工业资本主义是整个人类社会发展的标准模式,达不到这种模式难免就落

后,一种文明缺乏进入这种发展模式所需的因素,则它就是不健全的。他分析了儒学对于发展西欧式资本主义所起的种种负面影响,进而引申出儒学是中国社会停滞不前的最本质的文化原因,与现代社会格格不入的仪式主义、家产制法律结构、导致转向传统主义的和平主义都是儒教精神的基本内容。其实《儒教与道教》全书更多的篇幅是在分析中国的社会结构和其运行法则,多有透辟警醒之处,尤能给中国人以启发,也可见韦伯对中国的了解远比黑格尔要全面和深入。但是韦伯受制于自己的前提,而一定要把思路和笔调收回到儒学与近代西欧资本主义的关系这一命题上,这就常常显得相当勉强,因为今天看来,这个命题本身就是一个假问题。

韦伯对新教、儒教、印度教、犹太教的论述反映出他对西欧资本主义的信心和对其普适价值的肯定,他一方面很清楚这种制度产生的强烈特殊性——非有加尔文派的背景和新大陆的发现不可,一方面又相信这种特殊的制度应具有普遍性,适足被中国这样的传统主义的国家用来作为反思和改造自己的模型。他把启蒙时代产生的欧洲的乐观自信态度,用看起来缜密精致的学术体系包装,而推向一个更让人难以抗拒其说服力的层次。以西方近代化的思维与眼光来分析和评价满身传统性的中国社会的运行,这是韦伯时代研究中国的学者们的共同做法,而这从韦伯作品的资料来源中可见一斑。韦伯写作《儒教与道教》,除了参考已经译为西文的儒学和道教典籍之外,更大量借助19世纪末和20世纪初西方学者关于中国的研究著作,其中讨论中国社会与经济发展的至少有19位作者的20篇(部)作品,涉及中国的城市、行会、货币、通货、财政制度、工商业形式、价格与金融等问题。用这样的视角与概念来剖析中国社会完全是西方近代学术体系下的产物,针对中国提出的“理论-假设”实则都是比照西欧社会的发展特点而设定,论证结果也经常要纳入到符合西方经验认识的圈子里。这种认识特点对于全面理解中国将要造成的障碍不言而喻,但更关键的是,无论是韦伯讨论儒教和道教,还是其他学者讨论中国的其他问题,他们明示于人的或潜意识中的意图首先不是认识中国,而总是用中国来比对西方,进而加强西方的自我认同。他们通过论证中国不具备欧洲的某种特点来突出欧洲的这种特点,通过制造中国与欧洲的强烈对比来提醒世人注意欧洲的特出性。正因如此,一方面欧洲关于中国的基本知识长期停留在启蒙时代的水平而不思变化,另一方面欧洲对中国的评价又随着欧洲社会的动荡起伏而变动不居,中国在欧洲人眼里的形象正如雷蒙·道森恰如其分地命名的,是一只“变色龙”。

随着时光推移,果然又有学者出面质疑以韦伯为代表之一的欧洲中心论视野,并试图重新评价中国在历史上的经济活力。德国经济学家弗兰克(Andre Gunder Frank)1998年出版了*ReOrient: The Global Economy in the Asian Age*^[14]一书,作者的写作意图之一是驳斥欧洲中心论,之二是提倡并试建全球化视野。弗兰克说,欧洲中心论的本质特征是围绕一系列二元对立的等级结构形成的一整套知识体系,以马克思和韦伯为首的19世纪欧洲历史学家是制造欧洲中心神话的罪魁祸首,确立了以欧洲模式为标准的“理想类型”作为思考一切问题的预设前提。接着,现代社会学和现代法学的一些奠基人和代表人物在“理想类型”的基础上发展了二分法,提出种种对立区分与进步性转变,如基于“科学”思维和“契约”基础的新社会组织与“传统”方式,“有机的”社会组织与“机械的”社会组织,“特殊主义”社会形式与“普遍主义”社会形式,传统“民间”社会与现代“城市”社会,“低级文明”与“高级文明”。弗兰克分析说,基于二分法提出的基本的社会文化特征和差异是想象多于现实的划分,目的就是要把“我们”与“他们”区分开,并且把某种原初的自我发展归诸某些民族,归根结底就是为了强调欧洲的特出性与优越性。

弗兰克想要用这样一个全球视野来取代欧洲中心视野:证明存在一个自古以来一以贯之的世界经济/体系,即“世界”早在19世纪以前就存在了,反过来用这个世界经济/体系解释19世纪以前的世界经济格局、国家关系以及19世纪以来的种种变局。弗兰克归根结底是用长周期理论来证明世界经济体现出体系性的横向联系,也就是1500年以前的世界经济已经表现为一个“A/B”阶段交替的超长周期,每个扩张的“A”阶段或收缩的“B”阶段都持续两到三个世纪。其实七千年前就有一个包容全球的世界

范围的贸易体系和劳动分工网络,从西欧通过地中海盆地、波斯湾和红海延伸到印度、东南亚和中国。18世纪以前甚至直到18世纪,这个世界经济一直被亚洲的生产、竞争力和贸易支配,印度和中国因为在制造业方面所拥有的绝对与相对的优势生产力而成为世界经济最“核心”的两个地区,中国则又是全球多边贸易的中心。欧洲人直到很晚才因输入了美洲金钱而得以越来越多地参与到这个世界经济中,18世纪晚期发生了亚洲的衰落与欧洲的崛起,它们处于竞争和“分享”政治经济权力的时期,然后欧洲在19世纪建立起新的“霸权”秩序。弗兰克也暗示,由于长周期的作用,亚洲可能会在未来的世界经济中重新承担起它在不太久远的过去曾经承担的领导角色。

不难看出,弗兰克所批评的西欧中心论特征正是韦伯《儒教与道教》中表现出的特征,而且与韦伯强调“资本主义”不同,弗兰克有意模糊“资本主义”作为一种经济形态的地位,而只是说“经济”与“贸易”,这分明就是想要颠覆建立在工业资本主义文明之上的整个学术与文化视野。不过弗兰克真的能完成颠覆任务吗?韦伯是通过把中国树为欧洲的对立面来确立并突出欧洲的中心地位,弗兰克虽然试图展示全球视野,但实际上则是主要以中国为例,从他的书中总是能感受到以中国中心论来破解欧洲中心论的笔法。这意味着他没有真正化解“理想类型”和二分法的创立者们所提出的各种对立性的社会特征,他只是创建了一种看似站在欧洲中心论对面的中国中心论,这就是说他提出了一个新的对立,他没有解释诸如契约社会与传统社会这样的对立为什么不正确,而是希望他所提出的这个对立性一旦成立,就可以取代其他的对立性。他究其实仍无法摆脱将中国作为欧洲之对立面的思维,因为说到底他并没有立足于去理解中国和东方的社会与经济发展,他的写作仍然是基于对西方文化的再认识。弗兰克这部著作的标题被中译者翻译成《白银资本:重视经济全球化中的东方》,其实这种译法并没有表现出原文的题旨所在,那就是“reorient”一词所含的“重新定位”的意思。这个“重新定位”似乎并非编译者所理解的那样,是单纯面向东方的重新定位,我们认为它更包含了西方学者对近200年来以西欧为基准的学术思维和文化思维的反思意识,但究竟作者有没有想把新的定位点置于东方,恐怕作者本人也不能明确,他只是举出东亚曾经在很长时期里是世界经济活动的中心,与欧洲后起的中心地位相对峙,以此打击西欧中心论那种自以为前无古人、后无来者的绝对权威意识。

说到这里,需要提及美国加州学派经济史学家彭慕兰(Kenneth Pomeranz)关于工业化前夕欧洲与中国经济发展的论述。西方经济史学界长期流行一个观点,认为中西的差异是欧洲的“工业革命”所造成的,工业革命是欧洲社会的一场质变。但近三十年学者们越来越重视社会发展的连续性特征,倾向于认为工业化只是欧洲长期缓慢发展过程的一部分。彭慕兰则对“渐进学派”的结论持有异议,他还是想强调西欧、尤其是英国由于历史偶然性所创造的“欧洲奇迹”。但他不同于早年学者们关于工业革命的研究,认为欧洲从近代早期就表现出与东方的各种实质差异,而是努力论证中国与欧洲大陆在19世纪之前的经济发展状况和各项经济要素上都还很相似,近代早期欧洲的成长与中国长江三角洲的发展处在共同的历史过程中。东西方的差异在19世纪产生,要理解产生差异的原因,就要观察双方原本共同具有的生态、劳动力、资金的限制在欧洲如何被突破。彭慕兰认为根源在英国,英国的第一个天赐优势是有丰富又易于开采的煤,进而发展蒸汽动力,从而解决了土地利用的限制;其次则是新大陆的资源奴隶劳动大大缓解了西北欧的土地利用限制。结果,英国不仅使自身、也带动整个欧洲摆脱了长江三角洲式的劳动密集型生产方式。就对中国的论述而言,彭慕兰与弗兰克有神似之处,认为中国与欧洲的分野到19世纪才表现出来,中国的落后并非早年韦伯式的分析所显示的为文化与制度性痼疾所致。他们反驳了韦伯式的西欧中心论,但这并不意味着他们的立场偏离了欧洲。彭慕兰尤其强调西欧特殊性,他暗示欧洲突破资源限制靠的是技术创新,虽然不能把欧洲的技术创新视为理所当然,却也认为中国若有类似欧洲的资源就会自行产生工业革命。那么彭慕兰所没有指出的促成工业革命的非自然原因究竟是什么?是不是又要回到韦伯所说的制度与文化原因呢?

无论弗兰克还是彭慕兰,都不能甩脱我们前面分析过的,西方人自启蒙时代以来形成的看待中国的基本特点——将中国作为欧洲的对立面以便更好地观察自己。弗兰克和彭慕兰都是研究西方经济问题的专家,而不是懂得中文的汉学家,以他们这样的身份来探讨中国社会发展问题,本身就足以说明这一

点。彭慕兰对自己涉及中国的意图说得很清楚,也很有代表性,“要了解‘欧洲奇迹’,我们必须要用中国的经验作为一面镜子”^①。经过19世纪西方近代学科体系将各种知识经过分类与包装之后,18世纪所形成的东西对立的视角就不仅仅表现在列举东西方的具体现象来说明双方的优劣,还表现在西方学者在纯粹西方语境的理论争鸣过程中,将中国与欧洲分别作为两种对立理论的论据,或者通过对中国加以不同解释而同时支持两种对立理论。后两者是中西对立思维更隐蔽更精致的体现,也更容易让中国人误解中国在西方文化体系和学术体系中的价值。

何伟亚(James L. Hevia)的《怀柔远人:清代宾礼与1793年马嘎尔尼使团》(*Cherishing Men From Afar. Qing Guest Ritual and Macartney Embassy of 1793*)^[15]是另外一部表面看来想要打破中西对立思维的作品,不过谈论的不是经济问题,而是有关清朝与英国的外交礼仪问题。此书所叙事件是1792-1794年,马嘎尔尼勋爵(George Lord Macartney)所率英国使团出使乾隆朝廷的经过始末,重心在于双方不断发生的礼仪争执。中国方面将英国视同所有其他朝贡国,要求来使无论面对皇帝本人还是皇帝画像、或者其他御用物品都要行三跪九叩之礼,结果遭英使拒绝,由此龙心不悦,英使所预期的贸易谈判使命也未能达成。一向以来,西方人所提出并为中国学者接受的对该事件的一般观点是,它生动表现了中国保守的文化主义与孤立主义,这次会见是进入现代社会之前的一次“传统”与“现代”的遭遇。极富活力的英国急于寻求海外的原料与市场,觊觎远东的沃土,酝酿对中国先礼后兵的行动。中国则奉行闭关锁国,对外部世界的进步与西方的科学文明一概不知,并且自以为仍是“天朝盛世”、“中央帝国”,竟把英国遣使举动当作是仰慕中华文明而求为藩属。因此,马嘎尔尼觐见时是否下跪的问题不单纯是一场礼仪之争,而是两种文明的撞击,具有深刻的象征意义。以费正清为首的一大批西方学者更是从“叩头”出发确认中国文化是一种“朝贡体系”(Tribute System)模式,而朝贡体系集中体现了中西文化的本质差异,它是朝贡与贸易,礼仪与外交,意识形态与实用主义,文化与实践理性等矛盾事物的对立体,这种二元性导致中国官员虽然能在一定限度内对外部环境做出灵活反应,但在根本上受消极防御性思维的制约,不能应对挑战,这被费正清总结为“冲击-反应模式”。以“冲击-反应模式”为代表的西方学者的中国观充满了立足于西欧模式下的中西间的对立与差异,是韦伯时代观点的延续与深入,这一目了然。而何伟亚撰写《怀柔远人》就是想要扭转“冲击-反应模式”长期主导西方中国学研究的局面,想要打破以往学者为此事件提炼出的表现文明对立与差异的种种性质。他提倡混合性思维,主张无论学科之间,还是文化之间,都有相当宽阔的混合地带,但人们却总是忽略这一点而只注意区别与界限,只注意因果关系。何伟亚的出发点与理想无疑是非常好的,但我们更关心他的研究实际上呈现出了什么样的图景。

何伟亚通过分析清朝与周边藩属国的关系和清代“宾礼”的含义(包括思想含义和在对外关系中的含义)而得出关于清朝对外关系的主要认识:清朝实行多主制而非“朝贡体制”,它并没有僵硬不化地坚持天朝心态,而是接受并承认多元的领导,但以满清皇室为最高君主。清朝也并非将所有外交关系均纳入朝贡制度中,而另有一套相当灵活的待客“宾礼”,清朝一直努力在对外关系中维持一种平衡。就马嘎尔尼事件而言,乾隆表现得很有弹性,并非一般所认为的对英使傲慢自大,清廷则能以相当包容的态度对待他国,反而是英国有高高在上的霸权心态。因此,中英冲突的根源不在于文化的冲突,而是由于双方坚守自己的政治利益和主权意识,各自恪守一套“国际法”准则而缺乏沟通与妥协所致。中英这次遭遇不是聋子对话式的异质文化交谈,而是一次本可以避免失败的外交活动,是一场具有共性的主权之争与权力话语的冲撞。

何伟亚对学界旧识的颠覆有目共睹,但同样明显的是他为了颠覆而处处反其道行之的意识。与彭慕兰相似,何伟亚为了驳斥差异论而刻意强调相似性,不惜去模糊甚至歪曲实际存在的差异,因此论述中总有一些牵强之处。比如何伟亚想强调清政府是通过各种复杂对话而非制度化和规范化的象征行为来维持其“王中王”地位,故而其周边关系不是一个既定的结构。但他实际上夸大了清朝的主动程度,

^① 彭慕兰的观点可参考他的一篇论文《工业化前夕的政治经济与生态:欧洲、中国及全球性关联》,载张国刚主编《中国社会历史评论》第四辑,第15-30页,商务印书馆2002年版。引文见第30页。

也高估了清朝官员在处理对外关系时的认真程度,忽视了他们只是为了要对皇上复命才对礼仪一丝不苟。何伟亚想指出宾礼是清朝与其他国家之间权力关系的体现,是实现“多主制”的重要手段,他其实是想说明宾礼与“多主制”间的关联就类似西欧国际法与民族国家格局间的关联,但是在清朝,二者间真有这样清楚的关联性吗?

何伟亚一心想否定费正清对朝贡体制性质的规定,但他们的思维并没有多大本质差异。费正清是通过“贡物”这个要素断定朝贡体制是一种文化象征行为,中国以还贡方式赢得象征性的声望,朝贡国则将朝贡视为贸易的载体,正因贡物具有这种能满足双方需求的功能,才能维持朝贡体系的结构,这是功能-结构理论的一个应用。何伟亚对费正清的反驳并没有针对贡物,而是避开它,只谈礼仪行为,指出礼仪中的策略性行为以及安排礼仪时的种种技巧是清朝统治者推行其“天下观”统治的重要手段,同时还要以怀柔或征伐来确保礼仪的实际效用。何伟亚以此说明清朝统治有很强的主动性,清朝的对外体制含有现实政治性,而非僵硬的文化象征体系。显然,费正清与何伟亚都只是从中国对外体制中取了一个要素作为立论基础,既然都是偏倚一方,那么谁也没有能力完全驳倒对方。何伟亚与费正清的论述谁更合理,不是我们这里要作的判断,但想提请注意的是,他们关于中国建立朝觐制度之根本目的的描述并无出入,都认为中国统治者要藉此扬威宇内,在空间上和时间上扩充其统治范围,只是费正清强调中国的手段是以文化之,何伟亚则更强调中国的政治和军事手段。何伟亚与费正清正好表现出上文所说的,西方学者在自己的学术语境下,以同一个中国的不同面来支持自己相互对立的观点,何伟亚对多主制的论述也是这样的意图。

“中国中心取向”是西方汉学界针对以往“欧洲中心论”下的各理论而行的逆反之举,寻找某个时代中国与欧洲的相似性也是针对以往过于强调差异性的补偿行为,其目的都不是要为中国平反,而是拓展西方学术的研究思路,是否定别人的理论而确立自己的理论,作为背后支持的仍然是西方式思维。中国既然不处于其认识体系的中心地位,就不能说真是以中国为中心。而中国真正的位置,仍然是站在西方对面。

通常人们总认为,19世纪中叶以后至20世纪前叶,是西方中国观发生重大变化的时期,是一个从曼妙少女转变为灶头老妪的时期。其实,西方人(主要是欧洲人)在不同时期对中国的评价首先不可简单以好和坏、美和丑这样的对立概念表达。无论在哪个时期,西方人评价中国在很大程度上都取决于自己对这种异质文化有怎样的需求。17世纪的欧洲希望用中国文明来增添上帝的荣耀,因此以最大的宽容心来挖掘中国文明中符合基督教教义中善与美之要求的内容。18世纪,中国在护教者们眼里早无可取之处,但在启蒙学者们眼里则有各式各样的可爱面目,用来攻击教会,用来巩固自己的观点理论,用来证明自己社会改革理想的合理性等等。但这个“可爱”不等于“好看”,而应意味着“有用”,当时以中国作正面例子和反面例子的都不乏其人,如果着眼于对中国的好坏评价,就无法归结这个时代的特征。这个时代是欧洲在借助中国来确定自己发生历史转型的合理性的时代,有人通过把中国看作同盟来进行,有人则认为把中国树为对立面更可行,可以说仅是具体手法的差异。但是19世纪之后,将中国作为对立面无疑成为一呼百应的意见,因为此时的欧洲不必再向什么权威去证明自己发生转变的正当性,而是志得意满地向全世界展示自己脱胎换骨后的强健与美丽,她需要的是能够反衬自己绝代风华的庸常之辈,中国便扮演了这样的角色。因此,西方的中国观不能说是在19世纪后半叶随着中国的屡次战争失败而发生重大转折,也不是马嘎尔尼访华才形成欧洲对中国的认识新起点。我们从前面的分析中可以看出,启蒙时代就是近代以来西方认识中国的起点,不仅有关中国的基本知识从那时获得并巩固,从那时起,中国就被欧洲塑造为一个有助于加强欧洲人自我意识的对立文化实体,而且随着欧洲人自我评价的变化,这个对立文化实体的价值也在摇摆。说到此,我们也已经很无奈地意识到,直到今天,欧洲许多关于中国的认识还停留在中西初识的时期,欧洲仍相当顽固地根据自己的需要来理解中国。中国文化曾经在启蒙时代这个历史时期里为欧洲文化和社会的转型做出贡献,而欧洲还远远没有认识中国。

其实,通过比较而认识自己,这恐怕是人类思维中的固有习性,在此基础上所发生的种种从自身需求出发的文化误读也因而成为文化发展过程中很难消除的现象,当然误读的好坏结果不能一概而论。我们追溯欧洲认识中国的起点,和在这个起点上认识中国时的特点,以及这些特点对后来的影响;我们

分析欧洲人的中国观,指明多少带有本位主义性质的文化误读的存在。这些努力并不是奢望去消解这种现象、奢望历史发展进入一种理想状态,而是希望能在我们的思维中多一些批判与反思的意识,无论是对于我们自身,还是对于别人看待我们的眼光。无论如何,欧洲人在不断自我反思这一点上的确为我们树立了一个好榜样,他们始终把中国置于自己的对立面,并不断改变对中国的态度,也正是因为他们在不断重新认识自己、重新定位自己。

此外还应注意,17世纪的欧洲在神权思维下产生的对中国的优容心态并不值得我们怀念,并不因为它是一种普遍主义就比启蒙时代以来欧洲视中国为对立和异质的态度更让人乐观。如何实现文化间令人满意的交流和汇通,仍是一个需要人苦苦思索和努力实践的问题,我们就引哈贝马斯关于普遍主义的一段富有启发的设想作为全篇结束:“普遍主义究竟意味着什么?它意味着在认同别的生活方式乃合法要求的同时,人们将自己的生活方式相对化;意味着对陌生者及其他所有人的容让,包括他们的脾性和无法理解的行动,并将此视作与自己相同的权利,意味着人们并不孤意固执地将自己的特性普遍化;意味着并不简单地将异己者排斥在外;意味着包容的范围必然比今天更为广泛。道德普遍主义意味着这一切。”^[16](P137)]

参考文献:

- [1] 张国刚. 引言[A]. 从中西初识到礼仪之争[M]. 北京:人民出版社,2003.
- [2] [法]伏尔泰. 风俗论:上[M]. 北京:商务印书馆,1995.
- [3] [意]维柯. 新科学[M]. 北京:商务印书馆,1997.
- [4] [法]孟德斯鸠. 论法的精神[M]. 北京:商务印书馆,2002.
- [5] 许明龙. 孟德斯鸠与中国[M]. 北京:国际文化出版公司,1989.
- [6] [法]孔多塞. 人类精神进步史表纲要[M]. 北京:三联书店,1998.
- [7] [美]明恩溥. 中国人的素质[M]. 秦悦译. 上海:学林出版社,1999.
- [8] 何兆武,柳御林. 中国印象——世界名人论中国文化[C]. 桂林:广西师范大学出版社,2001.
- [9] [美]施本格勒. 西方的没落[M]. 齐世荣等译. 北京:商务印书馆,1995.
- [10] 展望21世纪——汤因比与池田大作对话录[M]. 荀春生译. 北京:国际文化出版公司,1985.
- [11] [德]黑格尔. 哲学史讲演录[M]. 贺麟,王太庆译. 北京:商务印书馆,1995.
- [12] [德]黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时译. 上海:上海书店出版社,2001.
- [13] [德]马克斯·韦伯. 儒教与道教[M]. 洪天富译. 南京:江苏人民出版社,1997.
- [14] [美]弗兰克. 白银资本:重视经济全球化中的东方[M]. 刘北成译. 北京:中央编译出版社,2000.
- [15] [美]何伟亚. 怀柔远人:马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突[M]. 邓常春译. 北京:社会科学文献出版社,2002.
- [16] 包亚明. 现代性的地平线——哈贝马斯访谈录[C]. 上海:上海人民出版社,1997.

The European Perspective on China: A Historical Retrospection

Zhang Guogang

(Department of History, Tsinghua University, Beijing, 100084, China)

Abstract: The first half of the 18th century is not only the turning point of the European culture, but also the dividing line of its view on China. The cognition of the difference and antagonism between China and the West based on modern capitalism gradually took place of the effort of portraying the universality of them under the religious authority. In fact, both the Eurocentric approach with the personage of Hegel and Weber, and the China-centered approach representative of Frank and Pomeranz jointly indicate that the basic stand of the European view on China never disengage from the standard of their own. Their evaluation of China and the Chinese culture constantly changes with their different self-cognition and self-evaluation, and depends on their different demand on this alien culture. And how to realize the satisfying communication between different cultures is still a question requiring strenuous consideration and hard practice.

Keywords: Eurocentric approach; China-centered approach; differences between China and the West; universalism

[责任编辑 李扬眉]

康德的“智性直观”探微

邓晓芒

(武汉大学哲学学院, 湖北 武汉 430072)

摘 要:“智性直观”概念在欧洲大陆理性派那里有其思想来源,康德对该概念的提升和改造在于使之与数学直观割断联系,并赋予了它三层含义:一是我们人所不可能具有的一种撇开感官直接直观自在之物的能力,二是作为一种自发的能动性和创造性直接给出对象的能力,三是作为人的感性直观和知性思维所模仿的“原型”的能力,所有这些含义都只是一种逻辑上不矛盾、事实上对于人来说却不可能的假设。康德的智性直观对德国哲学从费希特、谢林、黑格尔、马克思到胡塞尔、海德格尔等人的哲学思想及其发展产生了持续的影响作用。

关键词:康德;智性直观;自发性和接受性;本源和派生;原型和模仿;想象力

中图分类号:B516.31

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0119-07

康德在其三大批判中经常涉及的“智性直观”(die intellektuelle Anschauung)问题,是一个引起广泛关注而又多有误解的问题。到底什么是康德的智性直观?康德为什么要提出智性直观?智性直观对西方哲学的发展具有什么样的意义?本文试图对这些问题作出初步的回答,以就教于方家。

一、康德的智性直观与以往智性直观的区别

“智性直观”(或译作“理智直观”、“知性直观”)这个概念并不是康德首次提出来的。所谓“智性”(拉丁文 *intellectus*)在德文中相当于 *Verstand*,也可以译作“知性”、“悟性”或“理智”(均为德文 *Verstand* 的中文译名),是16至18世纪西欧大陆唯理论(*Intellektualismus*)哲学的核心概念。唯理论的创始人笛卡尔就说过:“没有人不知道理智里有一种清楚性是指一种认识的清楚性或明瞭性”^{[1](P194)},例如“我思故我在”这个结论就“不是从什么三段论式得出来的,而是作为一个自明的事情;他是用精神的一种单纯的灵感看出它来的”^{[1](P144)}。所以他要求读者“专心研究一下不需要证明就能认识的、其中每一个的概念都能在它自身中找到的那些命题”,“我要求他们运用完全纯粹的、从他们的成见中摆脱出来的这种理智的明白性,因为,通过这种办法,后面将要谈到的公理的真实性对他们就会显得十分明白了”^{[1](P163)}。

唯理论的典型代表斯宾诺莎在其《伦理学》中把知识分为三类,第一类是感性知识,又称为“意见或想象”,第二类是普遍概念及其推理的知识,第三类则是“直观知识(*scientia intuitiva*)”,即“由神的某一属性的形式本质的正确观念出发,进而达到对事物本质的正确知识”^{[2](P74)}。他举的例子是数学和几何学知识。他这本书的副标题就是“依几何学方式证明”,可见他对几何学的直观公理的证明方式推崇备至。他认为这种方式的特点就是立足于自明的“真观念”来进行推演,这种真观念“包含最高的确定性”,本身就是真理的标准,“一个人如果不首先了解一个东西,谁能知道他确定知道那个东西?并且除

了真观念外,还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢?正如光明之显示其自身并显示黑暗,所以真理既是真理自身的标准,又是错误的标准”^{[2](P76)}。显然,斯宾诺莎所谓的“直观知识”不是感性直观的知识,而是智性直观(理智直观)的知识,例如任何一个有理智的人都会明白,全体大于部分,两点之间直线最短等等。所以唯理论哲学家在论及智性直观时最喜欢引用数学和几何学的例子,在莱布尼茨那里则致力于把逻辑学数学化,以体现其直观确定性。

当然,唯理论的这种思维方式也有它自身的思想渊源,它一直可以追溯到古希腊的柏拉图。柏拉图的“理念”其实本质上就是一种智性的直观物,因为“理念”即 εἶδος,它的本意就是“看”,当然不是肉眼的看,而是心眼(理智)的看,作名词表示看到的“相”。所以近年来许多学者都主张这个词不应译作“理念”,而应直译作“相”。但似乎很多人都没有注意到这个“相”本身所具有的智性直观的含义,人们关注的是苏格拉底从经验事物中通过归纳而获得共相的逻辑程序,以及柏拉图的“回忆说”在认识论上对唯心主义先验论的开创作用。其实苏格拉底的“精神接生术”也好,柏拉图的“回忆”也好,都是把受感性蒙蔽的人的认识引向智性直观的一种方法,类似于笛卡尔的“怀疑”和斯宾诺莎的“知性改进”的作用。所以归纳法和回忆在他们那里只不过是方便法门,真正的真理则体现为从已经获得的“相”去演绎具体事物并展示自身的等级关系。柏拉图对“相”的论证大量频繁地引证几何学和数学的例子,也为后世唯理论摹仿数学来建立形而上学做出了榜样。

对智性直观的这种传统的理解到康德这里就被打破了。康德所做出的一个惊人的革命就在于把数学(算术和几何学)与知性脱钩,而划归“感性”。这种理解与当时几乎一切理性派和经验派的哲学家都是完全不同的。康德在《纯粹理性批判》的“先验感性论”中提出,纯粹数学之所以可能的条件在于认识主体中的先天直观形式,即时间和空间,时空不是概念,而是直观。而直观对于我们人类只能是一种感性的接受能力,因为我们只是在时间和空间的形式下才能够接受一切感官杂多的材料。所以数学的直观并不是智性的直观,而是属于感性的直观,当然不是感性直观的内容,而是它的形式,又叫做“纯粹直观”。但纯粹直观最终不能离开“经验性直观”而有任何意义,数学知识只是作为可能经验的形式、即自然科学(物理学)知识的形式才能被看作是知识^{[3](P218)}。另一个与传统唯理论不同的就是康德对知性(理智)的理解不再只是现成的一些“天赋观念”及其逻辑推导,而是一种自发能动地产生概念的能力。由此康德提出,人有两种截然不同来源的认识能力,这就是知性能力和直观能力,这两者共同形成了我们的知识。感性直观的特点是被动的“接受性”(Rezeptivität),知性思维的特点则是能动的“自发性”(Spontaneität)。如康德在“先验逻辑导言”中所说的:“我们的本性导致了,直观永远只能是感性的,也就是只包含我们为对象所刺激的那种方式。相反,对感性直观对象进行思维的能力就是知性。”“无感性则不会有对象给予我们,无知性则没有对象被思维。思维无内容是空的,直观无概念是盲的。因此,使思维的概念成为感性的(即把直观中的对象加给概念),以及使对象的直观适于理解(即把它们置于概念之下),这两者同样都是必要的。这两种能力或本领也不能互换其功能。知性不能直观,感官不能思维。只有从它们的互相结合中才能产生出知识来。”^{[3](P52)}

应当说,知性与直观的这种截然二分已经彻底取消了所谓“知性直观”(或智性直观)的一切可能性。不过,康德并没有完全抛弃“智性直观”这个概念,而是频繁地用这个概念来说事。究其原因,一是他要摆明唯理论哲学家所构想出来的“智性直观”只能是一种脱离人的一切能力而毫无根据的独断的猜想,因而这个术语是他用来批判独断论的一件武器;二是他也没有完全否定在人类以外(例如在上帝那里)有这种智性直观的可能性,他只是依据我们人类的“本性”而认定,智性直观对于人来说是不可能的,但我们也同样没有理由断言它对于任何存在者都是不可能的。这就为他后来在《判断力批判》中以“反思判断力”的名义来思考一种非人的智性直观留下了余地。

二、康德智性直观的三重含义

因此,康德的智性直观蕴含着三层意思。

第一,智性直观意味着一种虽然人类并不具有、但并非没有可能由别的存在者具有的直观,尽管我们并不能看出这种直观的可能性。“因为我们对于感性并不能断言,它就是直观的惟一可能的方式。”^{[3](P231)}所以康德有时把这种智性直观和感性直观一起统称为“一般直观”,例如他说:“统觉毋宁说是作为一切联结的根源而以范畴的名义指向一般直观的杂多的,是先于一切感性直观而指向一般客体的。”^{[3](P102)}就是说,原则上直观是不排除可以有知性直观和感性直观的,但我们人类只有感性直观;正如统觉和范畴指向“一般客体”(或作“一般对象”),这本身也并未排除可以指向自在之物。只有经过批判,我们才知道我们的知性只能有感性直观,也只能指向(运用于)经验对象。至于智性直观,则只是我们能够设想的一种可以无须借助于感官经验而直接给出“本体”的直观。这就涉及到康德对现象和本体的严格区分,在他看来,我们人类不可能认识本体,因为我们没有智性直观。一旦把本体当作我们认识的对象,那就必须要“假定了一种特殊的直观方式,即智性的直观方式,但它不是我们所具有的,我们甚至不能看出它的可能性”^{[3](P226)}。在另一处也说,一种直观的知性“本身就是一个问题”,“对这种知性的可能性我们是不能产生最起码的表象的”^{[3](P232)}。可见,就连智性直观是否能为其他存在者所具有的这种“可能性”我们也不能看出来。但这只是事实的不可能,即我们事实上并不拥有智性直观,也无法知道其他存在者的事;然而在逻辑上这样说也并不矛盾,因为“如果我们只是进行逻辑的反思,那么我们只是在知性中对我们的概念作相互的比较,……看两个概念中的哪一个应当被视为给予的,哪一个则只是思维那被给予的概念的一种方式”。只有当我把这些概念应用于一个对象上时,才有必要“去进一步规定这对象是一个感性直观的对象还是一个智性直观的对象”,而后一种对象在事实上就成了“自相冲突的”,因而应当排除掉^{[3](P248-249)}。所以智性直观尽管是一个空洞的、不能确定的概念,康德仍然没有取消这个概念,而是说:“如果我假定诸物只是知性的对象,但仍然能够作为这种对象而被给予某种直观,虽然并非感性直观(作为智性直观的对象);那么这样一类物就叫作本体(理知的东西)。”^{[3](P227)}这实际上是为了给独断论和唯理论的观点定位而保留的一个术语。

智性直观的第二层意思就是它的概念中所应当包含的涵义。如前所述,康德的知性(智性)^①的本质特点在于它的能动的自发性,即它能够单凭自身而提出概念(范畴),作出判断,对感性的杂多进行“统觉的本源的综合统一”。相反,感性的特点只是被动的接受性,它的直观也就毫无能动性和创造性,而只是对象“被给予”的渠道。但如果有一种“知性直观”,那情况就会不一样了,按照康德的设想,那样知性就会使直观本身带上了一种能动性和创造性,或者说,直观就会使知性的自发创造带上了直观的对象性^{[3](P49)}。所以康德说:“对主体自我的意识(统觉)是自我的简单表象,并且,假如单凭这一点,主体中的一切杂多就会自动地被给予的话,那么这种内部的直观就会是智性的了”,相对而言,人类的那种使杂多“在内心中非自发地被给予的方式……就必须叫作感性”^{[3](P47)}。这样,感性的直观方式之所以不同于智性的直观方式,“是因为它不是本源的,就是说,不是这样一种本身就使直观的客体之存有被给予出来的直观方式(这种直观方式就我们的理解而言,只能属于那原始的存在者),而是一种依赖于客体的存有、因而只有通过主体的表象能力为客体所刺激才有可能的直观方式”。由此可见,智性直观是一种“本源的”、能动创造性的直观,如果有一种“原始存在者”如上帝,他就不需要由外在的客体给他提供杂多的材料,能够仅仅凭着自身的“自发性”而由自己的知性直接把对象提供出来。换言之,由于他“想到”一个对象,该对象就直观地被给予出来了,就像《圣经》上说的:上帝说“要有光”,于是就有了光。上帝不需要任何材料,而单纯凭借他的“逻各斯”、思想和精神就创造出了整个世界。知性直观在这种意义上又称之为“直观的知性”,康德明确说:“例如也许是神的知性,它不像各种被给予的对象,而是通过它的表象同时就给出或产生出这些对象本身。”^{[3](P97)}理性派对上帝存在的“本体论证明”,以及

① 倪梁康先生说:“康德原则上区分‘智性’(intellektuell)和‘知性’(Verstand)(参见《纯粹理性批判》,B313)。”(见上引文章,第50页注2)不确。查康德在该处是对世俗把“知性世界”(Verstandeswelt)和“理知世界”(intelligible Welt)视为两种知识加以批判,而康德认为知性的或“智性的”(intellektuelle)都属于知识,“理知的”(intelligible)却属于对象而不是知识,双方不可混淆(参看《纯粹理性批判》B312注1,中译本第232页)。可见康德的“原则区分”不在智性和知性,而在智性的和理知的。

凭知性概念而独断地断言自在之物的性质的做法,都有些类似于创世传说中上帝的这种“无中生有”的做法。可惜人并不具有上帝这种能力,因此所有这些设想都只不过是一种假设而已,它远远超出了人实际拥有的能力。

智性直观的第三层意思则是从上面这层意思引申出来的,它涉及智性直观和感性直观的关系。正因为智性直观的这种本源的创造性,以及感性直观与之相比之下的被动性,所以康德又把感性直观称为“派生的直观”(intuitus derivativus),而把智性直观称为“本源的直观”(intuitus originarius)^{[3](P50)}。而由这两种直观的关系,康德又引出了两种不同的智性的关系,这就是“原型的智性”(intellectus archetypus)和“模仿的智性”(intellectus ectypus)^{[4](P261)}。这一对概念虽然是在后来的《判断力批判》中正式提出来的,但在《纯粹理性批判》中已有所涉及了。例如他在论及纯粹理性的一个合目的性的绝对“完善性”理念时说道:“这个系统的、因而也是合目的性的最大统一性是对人类理性的最大运用的学习,甚至是这种运用的可能性基础。所以这个统一性的理念是和我们的理性的本质不可分割地结合着的。因而正是这同一个理念对于我们来说是具有立法性的,所以我们很自然地要假定一个与这理念相应的立法的理性(原型的智性),从这个作为我们理性的对象的立法的理性中可以推导出自然的一切系统的统一性来。”^{[3](P540)}显然,这里所用的“学习”一语正是指我们在对自然的合目的性系统的思考中“模仿”着那种“原型的智性”,以逼近“人类理性的最大运用”。

而在《判断力批判》中,对这种我们只能学习或模仿的智性直观所作的“假定”被康德归结为反思判断力的必要。康德在第77节“使自然目的概念对我们成为可能的那种人类知性特点”中指出:对自然目的的反思判断力“必须有另一个不同于人类知性的可能的知性的理念作基础(正如我们在《纯粹理性批判》中曾必须思考另一种可能的直观,如果我们的直观应当被看作一种特殊的直观,也就是对象对它说来只被视为现象的那种直观的话)”^{[4](P258)},这样我们就可以把某种自然目的性(如有机体)不再仅仅看作似乎是无限复杂的机械作用偶然凑合的结果,而看作是由“一种直观的完全自发性的能力”所整合并自行组织起来的,这种能力被设想为一种“最普遍含义上的知性”,“所以我们可以思维一种直觉的知性(用否定的说法,就是只作为非推论性的知性),对它来说自然在其产物中按照特殊的规律而与知性协调一致的那种偶然性是不会遇到的”^{[4](P259)}。于是我们在看待一个有机自然物时,我们可以“按照直觉的(原型的)知性把各部分的可能性(按照其性状和关联)设想为依赖于整体的”^{[4](P260-261)}。当然这种设想的原则“并不涉及到就这种产生方式而言这样一些物本身(哪怕作为现象来看)的可能性,而只涉及到对它们所作的在我们的知性看来是可能的评判”^{[4](P261)},因为它并不构成“规定性的判断力”,而只是“反思性的判断力”,即从对象上反思到我们主体中的某种需要;但这种评判原则却是不可缺少的,否则我们根本没有希望“从单纯机械原理来理解哪怕是一株小草的产生”^{[4](P263)}。正是这种主观必要性,把我们“引向了那个也不包含任何矛盾的理念(一个原型的智性)”^{[4](P261)}。所以在我们把握自然目的时,我们只能把我们自己的知性看作是对某个“原型的知性”的尽可能贴近的“学习”或“模仿”,在对机械作用作尽量详尽的分析以解释有机体的合目的性现象的时候,虽然永远也做不到把整个目的直观地呈现出来,但却借助于智性直观的理念而用这个假设的目的来统摄和指导一切机械的分析。

这也可以解释,为什么感性直观只是“派生的直观”而不是“本源的直观”了。因为一旦假定了“本源的直观”(或智性直观),那么本体就被视为这种本源直观的产物,而这种产物刺激我们的感官就产生了感性的直观,后者当然就只能是“派生的”了。虽然康德自己否定了本体的这种由本源的直观产生出来的“积极意义”,而只承认本体作为我们认识的界限的“消极意义”^{[3](P226-227)},但感性直观和智性直观的这种概念上的结构关系并不因此而改变。何况一种对于我们人类认识来说没有积极意义的概念,我们为了另外的目的也可以假定它的“积极意义”,就像康德在《判断力批判》中所做的那样。

三、康德智性直观对后世的影响

正如“自在之物”是康德哲学的软肋一样,与自在之物学说紧密结合在一起的智性直观学说也是康

德哲学的软肋。但与自在之物不同的是,智性直观概念并没有被康德的后继者们竞相抛弃,而是一个比一个作了更为深入的发挥。

沿着康德把智性直观看作“本源的”或“原型的”直观的思路,费希特把康德作为知性的最高原理的自我意识的能动性本身直接就当作了一种本源的“直观”,也就是把知性的一种单纯认识的活动与一种实践的自由的创造活动合为一体,他说:“自我应当设定自己为正在进行直观的。因为除了自我赋予自己的那种东西外,任何东西都不会从外面加之于自我。”^[5](P646)]自我的直观能力最明显地体现在想象力的创造直观对象的活动上,这种能动的直观真正成了感性直观的“原型”,乃至一切经验世界都是由此“派生”出来的。这种做法是对康德的现象和自在之物的樊篱的大胆拆除,从此确立了智性直观在贯通认识和实践方面的不可缺少的能动作用^①。

费希特把直观赋予自我意识或知性是借助于康德《纯粹理性批判》中的“创造性的想象力”,而谢林使知性(理智)直观化则是通过康德第三批判的自然目的论和有机体学说切入的。谢林说:“如果理智确实像它在原始的表象连续序列里那样,本来就同时是原因和结果,……那么,这种连续序列就必定会作为机体而成为理智的对象,这就是对我们关于理智何以会直观到它自身是创造性的这个问题的最初解决。”^[6](P151)]他认为,“只有创造性直观才是自我通向理智的第一步”^[6](P191)]。当然,在他看来,创造性直观并不满足于理智直观的层次,而是力图使自己客观化,成为自然、社会历史,最终提升到“艺术直观”。所以他总结自己的体系说:“整个体系都是处于两个顶端之间,一个顶端以理智直观为标志,另一个顶端以美感直观为标志。对于哲学家来说是理智直观的活动,对于他的对象来说则是美感直观。”^[6](P278)]艺术直观更突出了直观的创造性,在艺术创造和美感中主体和客体达到了彻底的同一。

在黑格尔眼里,费希特和谢林的理智直观有一个共同的缺陷,那就是他们太执著于直观,而忘掉了理智。黑格尔批评谢林的理智直观和费希特的“想象力”说:“对某种东西予以(逻辑的)证明,加以概念式的把握,并不是直观或想象力范围内的事。”^[7](P352)]“他们不保持在概念里并把概念认作非静止的自我,反而陷于相反的极端,即陷于静止的直观、直接的存在、固定的自在存在;他们以为可以通过直觉的观望来弥补固定概念的缺点,并且从而可以使得这种观望成为理智的直观。”^[7](P369)]但这并不等于黑格尔就完全“拒绝”了理智直观^②,例如他对康德提出的“直观的知性”大为赞赏,称之为“一个深刻的规定”^[7](P296)],并在《小逻辑》中把它和自己的“具体共相”相提并论,认为它“最适宜于引导人的意识去把握并思考那具体的理念”^[8](P144-145)]。对于谢林则带着“恨铁不成钢”的口气说:“如果理智的直观真正是理智的,那就要求它不仅仅是像人们所说的那种对永恒事物和神圣事物的直接的直观,而应是绝对的知识。”^[7](P376)]他对谢林的不满主要是谢林的理智直观“缺乏逻辑发展的形式和进展的必然性”,“丢掉了逻辑的东西和思维”^[7](P371)],说在谢林这里,“概念和直观是有统一性的,但是事实上这个统一性,这个精神果然直接地出现了,但出现在直观里,而不是出现在概念里”^[7](P370)]。至于黑格尔自己,虽然通常回避用“理智直观”来表达自己的观点,以和谢林划清界限,但并未否定理智直观本身的积极意义。如他在

① 倪梁康先生在其《自识与反思》一书中认为,康德在《纯粹理性批判》中已经把人的认识主体即自我意识的自发性“称作‘智性表象’(KrV, B278)或‘智性直观’”了(见该书,商务印书馆2002年,189页)。把康德的“智性表象”(eine bloße intellektuelle Vorstellung)与“智性直观”(eine intellektuelle Anschauung)用一个“或”字等同起来,这种做法闻所未闻。康德的“表象”与“直观”是决不能等同的,表象比直观宽泛得多,不仅包括直观在内,也包括一切概念、范畴、理念等等,而康德在这里的“智性表象”恰好就是指智性概念。梁康引用《实践理性批判》中的话来佐证自己的观点:“纯粹实践理性的自身意识与积极的自由概念完全是一回事”(见该书,第194页),查原文全句应译为:“所以,自由和无条件的实践法则则是交替地互相归结的。我在这里现在并不问:它们是否事实上也是不同的,而不是相反地,一个无条件的法则只不过是纯粹实践理性的自我意识,而纯粹实践理性却和自由的积极概念完全一样;而是要问,……”(见邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2003年版,第37-38页)梁康这里有一个误译,即与自由概念“完全是一回事”的并非“自身意识”(中性),而是“纯粹实践理性”(阴性 diese) [韩水法译本作“法则”(中性),亦错];何况即使按梁康的译法,这里也并不是要认定自我意识和自由相等,而是要撇开这种关系不谈,只要梁康把这句话译完整就看得很清楚。梁康认为康德的表述“含糊不清”,其实至少在这个问题上康德是很清晰的,否则他就和费希特划不清界限了。至于梁康引证康德在手稿(如《反思录》)中的某些动摇的说法(见该书第194页等处),是不能完全作数的,那只能看作私下的一些思想探索。

② 倪梁康在《康德“智性直观”概念的基本含义》一文中断言,智性直观“首先受到黑格尔的质疑和拒绝”(见《哲学研究》2001年第10期,第49页),不确。

《精神哲学》中所说的:“直观是一种由理性的确定性所充满的意识,这意识的对象具有规定性,这是一种合乎理性的东西,因而不是一种分割为不同方面的个别性,而是一个总体性,是一种诸规定互相照应的丰富性。谢林早先就是在这种意义下谈到理智直观(von intellektueller Anschauung)的。无精神的直观只是感性的、逗留于对象之外的意识。反之,充满精神的真实的直观则把握了对象的纯真的实体。”^{[9](P253)}显然,黑格尔并不是一般地反对理智直观,我在《思辨的张力》一书中曾指出:“黑格尔反对的只是偶然的、静观的、非概念的直观,而没有反对具有内在必然性的、能动的、概念基础上的直观;恰好相反,后一种直观正是他视为逻辑学最高形态的特点,也是每个三段式第三阶段的特点,这就是通过间接性(中介)而回复到直接性。这是一种概念本身的直接性,即具体概念,它含有丰富的规定性于自身;但它本身并不是一个‘复合体’,而是一个单纯之物,是个别的东西和能动的东西”,这种直观“是全过程内在的动力,真正的灵魂”^{[10](P394)}。例如,在他的《小逻辑》的最后一节(第244节),他就是通过直观而过渡到自然界去的:“自为的理念,按照它同它自己的统一性来看,就是直观,而直观着的理念就是自然。”^{[8](P427)}我们可以说,理智直观(知性直观)在黑格尔那里不是被抛弃了,而是被扬弃了,上升为“理性的直观”了。

经过黑格尔提升的理智直观,甚至在马克思那里也可以找到其影响的痕迹。马克思把黑格尔的逻辑范畴颠倒过来,使其能动性立足于人的自由自觉的感性活动之上,成为人类社会历史的现实的推动力;另一方面,费尔巴哈的“直观唯物主义”作为一种旁观和静观的感官的唯物主义,在马克思这里也被改造成了一种能动实践的唯物主义。所以马克思说:“感觉通过自己的实践直接变成了理论家。”^{[11](P124)}马克思强调直观的能动性即“感性活动”,但并不抛弃概念和逻辑,而是在现实的历史发展中来展示逻辑,达到“逻辑和历史的一致”。逻辑和历史相一致,实际上也就是理智(理性)和直观相一致,直观成为了能动的,理智成为了现实的,而历史成为了“有规律的”。恩格斯曾赞赏黑格尔是“第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人”,“这个划时代的历史观是新的唯物主义观点的直接的理论前提,单单由于这种历史观,也就为逻辑方法提供了一个出发点”^{[12](P41)}。足见从康德开始的德国古典哲学是马克思主义哲学的来源。

康德智性直观的现代影响在胡塞尔现象学中体现得最为明显。从康德出发,胡塞尔没有走向从费希特到黑格尔的理论方向,而是从康德返回到笛卡尔式的理智的“明见性”(Evidenz),即无可怀疑的清楚明白。这是一种“能够直接原本把握到事实本身的明见性”,其中,从一般感性直观中提升出一种更加本源的“本质直观”,它“可以超越出感性领域而提供本质性的认识。从总体上说,本质直观的可能性是作为本质科学的现象学得以成立的前提”^{[13](P39)}。本质直观有时又称为“范畴直观”(die kategoriale Anschauung),这是一种“知性的明察,在最高意义上的思维”,是“现象学哲学的方法基础”^{[13](P44)},它能够直接把握到“艾多斯”即柏拉图的“相”(Eidos)。当然,胡塞尔不再有康德的“现象和自在之物”的划分,在胡塞尔那里,把握到现象就是把握到了本质,即把握到了意向所指的“意义”。洛塔·艾雷指出:“按照康德的观点,我思是对现象而言进行的;而按照胡塞尔的术语,我思则是作为‘对象的规定性’(作为‘意义’)而实现出来的。”^{[14](P464)}但康德的知性的自发的能动性(以及“智性直观”的创造性)在胡塞尔的本质直观中却是保留了的。首先,胡塞尔对一般直观的理解已经不完全是被动的接受性了,他将直观的具体特征归纳为:直观是一种“需要得到充实的意向”,并且原则上也具有“达到真正的充实成就的能力”^{[13](P40)};其次,胡塞尔对“本质直观”的理解正如费希特一样,是以创造性的想象力来实现其作用的。他说:“在现象学中和在一切其他本质科学中都存在着这样的理由,依据这个理由,再现和(更准确些说)自由想象获得了优先于知觉的地位,而且甚至在关于知觉本身的现象学中亦是如此,后者当然是排除了感觉材料的。”^{[15](P173)}现象学的“本质还原”正是通过想象力的“自由变更”而获得(即直观到)“艾多斯”(本质)的。

而这也正是海德格尔为什么要进一步追溯这种想象力的存在论意义的原因。海德格尔在其《康德和形而上学问题》一书中指出:“在对康德奠基工作的具体研究过程中我们已看出,这个奠基工作最终是如何通向先验想象力即通向存在论综合的、亦即超验性的内在可能性根据的。”^{[16](P96-97)}他进一步分析了康德的自我意识的纯粹统觉、先验想象力以及时间(图型)之间的密切关联,也就是能动的知性和

直观之间的密切关联,并将这种关联与他自己的“存在与时间”主题联系起来。他说:“此在中的存在领悟仿佛是自发地把存在放到时间上来筹划。但与此同时,他为形而上学奠基也必然经过流俗的时间概念而被逼回到对作为纯粹自我激动的时间的超验领悟,这种时间本质上是与纯粹统觉一致的,并在这种统一中使某种纯粹的、感性的理性之完整性成为可能。”而这就“使时间在和先验想象力的本质统一一获得了《纯粹理性批判》中的核心的形而上学作用”^{[16](P131)}。在海德格尔看来,康德《纯粹理性批判》中最基础的部分并不是什么先验逻辑和范畴体系,而正是先验想象力的这种能动的构成作用,它之所以能够通过时间图型把知性和感性经验联结起来,正表明实际上它才是一切本体论或存在学说的真正基点。但康德由于害怕这样一来就会摧毁他所预设的“认识论”的逻辑框架,而在这样一种存在论的前景面前退缩了。不过,海德格尔也承认他的这一发现并不完全是独创的,他说:“将想象力明确地标明为一种基本的能力必定曾使康德的同时代人接近了这种能力的含义。所以费希特和谢林,以及以自己的方式还有雅可比,都让想象力扮演了一个本质的角色。但尽管由康德所看到的这个想象力的本质已被认识到、被坚持下来,甚至被置于更为本源的位置,但在这里不能展开讨论。我下面对先验想象力的阐释是由另外一个问题角度生长起来的,并转向了仿佛是与德国唯心主义相对立的方向。”^{[17](P135)}所谓“另一个问题角度”显然是指现象学的本体论角度,但是否就与费希特等人的思路那么对立,或者在什么意义上相对立,恐怕还有待于进一步的分析,我更多地看到的是其中的相近和相通之处。

综上所述,康德所提出的智性直观问题两百年来对西方哲学特别是德国哲学的发展产生了持续的不可估量的作用,至今也还值得我们关注和研究。

参考文献:

- [1]笛卡尔.第一哲学沉思集[M].北京:商务印书馆,1986.
- [2]斯宾诺莎.伦理学[M].北京:商务印书馆,1981.
- [3]康德.纯粹理性批判[M].北京:人民出版社,2004.
- [4]康德.判断力批判[M].北京:人民出版社,2002.
- [5]梁志学.费希特著作选集:第1卷[M].北京:商务印书馆,1990.
- [6]谢林.先验唯心论体系[M].北京:商务印书馆,1977.
- [7]黑格尔.哲学史讲演录:第4卷[M].商务印书馆,1978.
- [8]黑格尔.小逻辑[M].北京:商务印书馆,1981.
- [9]Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Band X Ed. Hermann Glockner, Stuttgart. 1964. S. 253.
- [10]邓晓芒.思辨的张力——黑格尔辩证法新探[M].长沙:湖南教育出版社,1998.
- [11]马克思恩格斯全集:第42卷[M].北京:人民出版社,1979.
- [12]恩格斯.卡尔·马克思的《政治经济学批判》[A].《政治经济学批判》序言、导言[M].北京:人民出版社,1971.
- [13]倪梁康.胡塞尔现象学概念通释[M].北京:三联书店,1999.
- [14]胡塞尔.经验与判断[M].北京:三联书店,1999.
- [15]胡塞尔.纯粹现象学通论[M].北京:商务印书馆,1992.
- [16]孙周兴.海德格尔选集[M].北京:三联书店,1996.
- [17]Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, S. 135.

A Research into Kant's "Intellectual Intuition"

Deng Xiaomang

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, 430072, China)

Abstract: The source of the concept of intellectual intuition is the continental Intellectualism. Kant's improvement and transformation to this concept lies in splitting it from mathematical intuition and endowing it with three layers of meaning: the first one is a kind of ability that directly intuit the thing in itself independent of our sense. The second one is, as a sort of spontaneous movement and creativity, an ability to directly create an image. The last one is an ability as an imitated "origin" by human sensitive intuition and intellectual thought. All these meanings are barely a sort of postulates, which is without contradiction in logic, but impossible in actual facts for humanity. Kant's intellectual intuition has continuous impact on German philosophy, from Fichte, Schelling, Hegel, Marx to Husserl, Heidegger and etc.

Keywords: intellectual intuition; spontaneity and receptivity; originarius and derivativus; archetypus and ectypus; imagination

[责任编辑 全成]

西方理性主义时代的解释学*

——在语法和批判之间

[加拿大]J. 格朗丹/文 何卫平/译

摘 要:早在理性时代和启蒙时代(17、18世纪),西方解释学的哲学化进程就迈出了重要的一步,而不是等到施莱尔马赫出现以后。理性主义时代的解释学集中体现在丹麦的普遍解释学、克拉登尼乌斯的教育解释学、迈耶尔的符号解释学以及宗教的系统内的虔信派的情感和应用的解释学。它们都从不同的角度突出了解释学的普遍性,具有深刻的时代特点。

关键词:西方理性主义;解释学;语法;批判

中图分类号:B089.2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0126-10

我注意到,有充分的理由不以目的论的方式去描述解释学史。我们最好对这样一种普遍存在着的观念保持一种健康的怀疑态度,这种观念指解释学从松散的解释原则集中到一个普遍问题的发展,在回顾它的“史前史”——之所以这样称呼只是因为“解释学”这个词尚未使用——的过程中,我们已看到这样一个目的论的观点还没有产生。与此同时,各种各样渐渐被称为解释学(即:解释的理论)的阶段要求普遍性,这种要求——在诸如斐洛、奥利金、奥古斯丁和弗拉西乌斯这样的作者那里采取各种各样的形式——来自于一个共同的洞见,它们的根基已经在语词“hermeneuein”和“hermeneia”中展现出来了,正如古希腊人已经发现的那样。这一洞见由这样一个观念构成:(语言的)话语总是(在这一术语的最真实的意义上)具体反映了某种精神东西的转化和转换。就表达使它自己清楚明白而言,它不特别要求倾听者这边的中介的努力。这个词将自己作为中介而且它自己就是这种中介。当话语未能达到这种自然的透明时,解释的中介就会首先被考虑。在对语言的自然功能的断裂的反应中,最初的解决方式就是喻意解释:喻意的语词涉及到被遮蔽的精神的东西,它似乎只是开始。在宗教的语言结构中,由于奥秘与世俗的东西无关,所以它只是进入到喻意的一小步。对于奥利金来讲,喻意解释的任务采取了对旧约和新约的预象解释的形式(这里我们可以看到谈从斐洛到奥利金的进步是如何成问题的,因为这两人讲的是不同的逻各斯的普遍功能)。奥古斯丁不仅创造了古代世界中的最有名和最有影响的解释学理论,而且他还巧妙地扩展了逻各斯本身的基本意义。通过回到斯多葛派对内在话语和外在话语的区分,他能够指出,内在话语是用说出的逻各斯来表达的,我们甚至可以在圣父和圣言的场合下来谈它们的同一性。相反,对于人类来说,这种相等并不总是发生,因为与说出来的话语的解释学的关系需要将它置于其正确的视域中,所说的并不完全揭示所想和所指的東西,虽然它只表示是后者的体现。我们已经看到现代解释学(以伽达默尔为例)将这个概念拿过来为己所用,以便承认体现在说话中的人的有限性中的合理性。这决不亚于宗教改革对这个词的新理解。它对这个词的吸收,根据自己解释自己的只

收稿日期:2005-07-06

作者简介:J. 格朗丹(Jean Grondin),加拿大蒙特利尔大学哲学系教授。

译者简介:何卫平(1958-),男,湖北郧县人,哲学博士,现为武汉大学哲学学院教授,博士研究生导师,主要研究西方哲学。

* 本文译自 J. 格朗丹《哲学解释学导论》,英文版,耶鲁大学出版社,1994年版(Jean Grondin: *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1994),标题有改动。“理性主义时代”这里主要指西方17、18世纪(即17世纪的理性时代和18世纪的启蒙时代),以与19世纪浪漫主义时代相区别。——中译者

有圣经的原则,不可回避地导致了对喻意解释的否定。如果语言的意义像钟铃般的清楚,那么喻意解释就没有任何用处了。然而只有圣经的原则并不太有助于解决晦涩段落的问题——它是奥古斯丁传统中的解释学所提出的唯一的问题。从根本上讲,“晦暗的”或遇到引起争议的段落就是斯多葛派的神话喻意解释的理由。为了迎接这一挑战,弗拉西乌斯(Flacius)(路德忠实的信徒)很快提供了一个内在的圣经解释的指南,从而为基本的语法认识的不可回避性打下了基础。所以,真正的语法知识逐渐被认为是最基本和最普遍的(如果还很少被观察到的话)洞察上帝之道的前提。这一洞见对解释学的革新至关重要,它本身被认为是教父对话语进而精神理解的复兴。

似乎在这点上,解释学的普遍性被限定在宗教话语里。当然,对于中世纪来说,这并不是限制,因为圣经包含着所要认识的一切。在这种意义上,圣经的解释被归结为一种普遍的价值。自近代出现以后,值得阅读和解释的领域急剧扩大了,尤其是文艺复兴以后,此时研究希腊语和拉丁语的古典作品再次具有了合法性。研究和编辑古代作家的作品通常在所谓“批判的艺术”的名义下进行^[1](P1249-1262)。那时,其他领域也将自己与解释联系起来了——尤其是法学和医学。

在这种情况下,当近代仍在寻求界定它自身时,一种理解一切科学新方法论的要求产生了,一门新的认识工具论补充或替代了亚里士多德的工具论,这种新工具论成了最需要的哲学之一。当然,在培根的《新工具论》(它被视为科学新的入门)和笛卡尔《方法谈》中,人们可以发现它的最意味深长的阐述,确切地讲,在培根和笛卡尔之间,“hermeneutica”这个新的用语被创造出来了,尤其是在试图补充和革新前者的工具论方面。这一使命落到了斯特拉斯堡的神学家约翰·康拉德·丹豪尔(Johann Conrad Dannhauer,1603-1666)的身上。

一、丹豪尔:真理的解释和解释的真理

丹豪尔在解释学史上一直不被重视,因为他似乎与之不太协调。实际上,狄尔泰并不认为他有什么意义,而伽达默尔在《真理与方法》中也没怎么提到他^[2](P276-300)。百科全书的词条最多将丹豪尔置于那些在著作的名称中首次使用了解释学(hermeneutics)这个词的作者中:如他的《圣经解释学或圣书文献的解释方法》(*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum litterarum*)(1654年)。如果丹豪尔只不过是使用了解释学这个词,并且与弗拉西乌斯的指南(*clavis*)那个词指的是同一个东西,那么这个事实就没有什么意义。这个词的出现几乎没有证明它所涉及的论题直到那时一直是未知的。

然而,虽然丹豪尔的书名是创新的表达,但他的意义远远超过了这一偶然事件。在一篇极为详尽和精密的论文中,H.-E.豪苏·耶格(H.-E. Hasso Jaeger)^[3](P35-84)不仅指出了丹豪尔早在1629年就创造了“hermeneutica”(解释学)这个新用语,而且还指出了1630年在一部鲜为人知的论著《好的解释者的观念》(*The Idea of the Good Interpreter*)^[4]中,他就在“a hermeneutica generalis”的标题下提出了一种“普遍的”(universal)解释学,这对我们非目的论地去研究解释学的普遍要求是极有趣的。

这样一个解释学的观念,在探讨一种新的摆脱了经院哲学的科学方法论的过程中产生了。丹豪尔努力表明,在所有科学的入口处必定包含一门解释的普遍科学。这样一门以前从未听说过的普遍科学的概念是通过一个三段论推出来的:一切可知的事物都有一门相应的科学;解释的程序是可知的;所以,一定存在着一门与之相应的科学^[5](P504-662)。这门“哲学的解释学”是在这种意义上作为普遍的解释学确定下来的:它在所有的学科中都能找到自己的应用,只有“一门”解释学,虽然它的对象有几种^[6]。丹豪尔设想了一门建立在哲学中、但却能使其他学科(如法学、神学、医学)根据它们的意义来解释文本的普遍解释学^[3](P50)。此时,这样一种观念开始兴起,即:所有的知识分支都必须与解释,尤其是文本的解释打交道。知识取决于解释和文本无疑与印刷术所带来的根本变化有关^[3](P279,P296)。著名的笛卡尔的信徒,克劳伯格(Clauberg)就是那些追随丹豪尔在其逻辑学中探讨普遍解释学的人物之一。他发现太多的学者关注著名作者的著作甚于关注研究事情本身^[7](P591)。通过扩大值得阅读的书籍的领域,超越只是圣经的范围,文艺复兴时期必然促使一门普遍的解释学诞生。

在给定的普遍的范围内,根据对科学的古典的划分,解释学必然是一门“基本的”(propaedeutic)学科,它持一种逻辑学的立场。所以,丹豪尔以一种并列和补充传统逻辑学的方式发展了他的普遍解释学。对《工具论》而言,最基本的内容是亚里士多德的《解释篇》。一般来讲,正如我们所知,这部著作讨论的主题是具体体现在说出的话语中的概念关系。“hermeneia”这个词表示一个解释的过程,一个在丹豪尔的时代被称为“分析的”过程,正像中世纪解释亚里士多德的传统所规定的那样。逻辑分析在于使陈述返回到它们所指的意义(这里,分析总是指将复杂的事物还原到它们的构成要素)^{[3](P52)}。我们也许可以回忆一下波伊提乌斯(Boethius)在评论《解释篇》时对“hermeneia”所作的解释:用清楚的语言将意义表达出来。陈述总是表达一种意图,在将陈述追溯到它们的逻辑意义的过程中,逻辑学(普遍的真理理论)把自己的任务理解为将逻辑的科学(与内容有关)同非逻辑的科学区分开来^{[3](P52)}。追溯是丹豪尔的普遍解释学的基本概念,它以前一直是解释学努力的方向,只是未意识到。类似逻辑学,解释学同传达真理、抵制错误有关。鉴于纯逻辑分析赋予自己这样的任务:通过返回到它的最深层的基础来建构与内容相关的意图的真,解释学满足于确定意指的意义本身,而不管这种意义是否涉及内容的真假。在思想的层面上,一种表达的意图可以很模糊或使人迷惑,在它被检验为逻辑的或事实的真理以前,它的意义需要被一门普遍的和科学的解释学来确定。诚然,“sententia”(陈述的真理)和“sensus”(感觉的意义)之间的区别在丹豪尔以前很早就流行了^{[3](P56)},他所赋予的新内容是将其应用到定义普遍主义的解释学的目标。很清楚,丹豪尔依赖《解释篇》这个标题为的是使用“hermeneutica”(解释学)这个词。他试图通过加上“一个新的城市”(正像他所写的那样)来扩大亚里士多德的这篇论著的内容^{[8](P4)}。的确,他采取了“hermeneia”原来的含义,它确切地指意义的交流和表达,并朝着这个目标忠实地去思考它。在确定真理以前,我们需要一门解释学,它的任务是建立“解释学的真理”——即,澄清什么是作者想要说的,而不关心它是否严格地在逻辑上或事实上是正确的,所以,丹豪尔将解释者——“好的”解释者定义为这样一种人:他分析一切晦涩的但却“可以说明的”(即可以理解的)话语,其目的是将它们的真实意义和虚假意义区别开来^{[9](P29)}。在这种区分中,丹豪尔的解释学引出了整个一系列说明或中介的解释——当然包括对观点,即作者意图的注意^[10]。这些解释学规则的内容细节,以及它们同旧规则之间的联系,我们不必在这里多说。

丹豪尔计划将普遍的解释学同逻辑学结合起来,这在17和18世纪的理性主义者当中有许多追随者——包括约翰·克劳伯格(Johann Clauberg)、J·E·普菲费尔(J. E. Pfeiffer)、J·M·克拉登尼乌斯(J. M. Chladenius)和G·F·迈耶尔(G. F. Meier)。由于这一原因,解释学编年史上将施莱尔马赫的名言——“目前,解释学只是作为各种特殊的解释学而存在,并不是作为一种理解的普遍理论而存在”^{[11](P75)}——作为解释学的普遍化进程的第一步无疑是错误的。诚然,启蒙时代不乏局部解释学,丹豪尔自己就在《圣经解释学》的标题下做出了一种贡献,在这本书中,他多处要求将奥古斯丁视为一个先驱^{[3](P288)}。然而,更具有哲学意义的是他试图计划建立一门普遍的解释学(它出现于1630年,即在培根的《新工具论》和笛卡尔的《方法谈》之间),并试图扩大逻辑学和科学方法论。

二、克拉登尼乌斯:教育解释的普遍性

在16和17世纪之间出现的众多普遍的解释学中,约翰·马丁·克拉登尼乌斯(Johann Martin Chladenius, 1710-1759)的《对合理的讲话和著作正确解释的导论》(1742年)格外引人注目。克拉登尼乌斯的“对合理的讲话和著作正确解释的导论”敞开了一种新的哲学解释学的视域,这种视域要超越丹豪尔的纯逻辑概念的任务。所以,克拉登尼乌斯要从逻辑学出发致力于普遍的解释学或解释理论的探讨,从而沿着逻辑学去建立另一门人类知识的伟大分支。在克拉登尼乌斯的解释理论的前言中,他解释道,学者以两种基本的方式产生知识:一种是他们通过自己的思考和发现去增加知识;另一种是他们专心于别人在我们之前已经思考过了的“有用的或可爱的事物……,并指出理解这些著作和经典的方向,也就是说,他们在解释”^[12]。相对于这两种知识,有两种认识的原则,第一种教导我们如何正确地思考,

这些知识建立起“理性的理论”,而这些帮助我们正确解释的原则包含普遍的解释理论。第二种知识旨在改进已在运用中的解释能力。在这个普遍的目的的定义中,我们应当特别注意无处不在的克拉登尼乌斯的解释学的教育因素,它也是非常典型的启蒙因素。

正如在通常的解释学传统中,难懂的句子和段落是克拉登尼乌斯的解释艺术的特殊对象,然而,这里的新东西是克拉登尼乌斯的解释学并不涉及所有难懂的段落,而只涉及一种特殊难懂的段落,也就是说,有存在于解释者能力之外的晦涩。克拉登尼乌斯严格地区分了四种晦涩^[13],而这种区分对于解释学的地位和18世纪其他辅助性的语文学的再评价具有深远的影响。

1. 在文本中,晦涩常常是由误用语法的段落所造成的。纠正它们是批判及其艺术的事。在康德的著作产生新的哲学影响之前,批判这个词自文艺复兴时期以降就一直指与编辑、修订、校勘古代文本有关的语文学,批判的这种意义一直保留到19世纪后期,并被认为在语文学和解释性的各个学科中占有突出的地位。吕克(Lücke)1838年出版的施莱尔马赫的解释学带有悠久历史的标题《解释学与批判》,而M·弗兰克(M. Frank)在他1977年出的新版中很乐意地保留了这个名称。施莱尔马赫将批判(即和解释学并列在一起的第二种语文学的艺术)定义为“判断文本真实、段落正确、并根据充分的证据和资料来确认它们的艺术”^{[11](171)}。在F·A·沃尔夫(F. A. Wolf)的《古代文化研究的博物馆》中,他将语法、解释学和批判放在一起作为建立古典知识的工具论的辅助性的学科^[14]。A·布克(August Böckh)也将他的《语文学的百科全书和方法论》建立在解释学和批判之间的区分的基础上^[15]。

批判显然旨在成为一门纯事实的科学。它的任务首先是要在解释学提供解释之前,确定文本的状态。然而,只有几个例外^①,实际上它在进行时没有注意到编辑一个文本——例如,认识到一个特殊段落是“语法的误用”——就首先表现了一种解释学的活动。然而,如果语文学要作为一门科学建立起来,它首先需要置于一个纯粹事实的基础上。19世纪的解释学和批判的二重区分是以18世纪的语法、解释学和批判(它部分地反映在本章标题中)的三重区分为前提的。所有这三者起着形式的或科学导论的作用,因为它们与语文科学的具体材料无关,而与原则(语法、解释学和批判)有关,任何人要根据这些原则理解和解释书写文献都必须熟悉这三门学科。丹豪尔就已经将解释学视为一种预备性的教育,而且还证明了它的要求是普遍适用于具体科学的。当克拉登尼乌斯努力通过对各种晦涩的科学分类去证明解释的普遍作用时,他使用的方式与其说是逻辑学的不如说是语文学的。对于他来讲,纠正语法错误的段落并没有使真正的解释者有什么不同,因为,毋宁说,它就是批判家的事情。

2. 其次,晦涩可能是“由于对构成书本的语言缺乏洞察所造成的”^[13]。这也并不使解释者的帮助成为必要,因为这样的晦涩更适合于“学者”或语言教师来消除。如果这门语言还没有充分掌握,那么实际上就根本谈不上解释。唯一有帮助的事就是提高对语言的熟悉了解。如果既不是语法误用的段落难解,也不是缺乏对语言的熟悉了解,那么就是解释者的能力方面的原因了。

3. 最后,克拉登尼乌斯提到了晦涩的第三种形式:据他说,这也不在解释学的范围内,它包含“本身不明确的”段落和话语。对这些意义不明确的段落(类似上面提到的两种情况)的纠正并非指任何特别的技术,因为文本本身的模糊不清与其说要清除,不如说要将它们本身接受下来或加以批评,从解释学上消除它们显然是在做违反文本的事情。

4. 那么,什么类型的模糊不清属于解释学的领域呢?我们没有穷尽所有含糊不清的领域吗?从根本上讲,克拉登尼乌斯以前的各种解释学就是这样,因为它们只是努力说明由于含糊或语法知识不够所导致的费解。尤其是当解释学被普遍地加以思考时,还剩下什么含糊不清呢?在克拉登尼乌斯的序言中,他描述了属于解释能力的特殊领域中的晦涩,在某种意义上,乍看起来很奇怪,但仔细想想,这个见

① 弗·施莱格尔(F. Schlegel)是一个。根据他的观点,关于批判或解释学的相对首要地位存在着一种真正的自相矛盾(F. Schlegel, *Zur Philologie*, 载 *the Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, E. Behler 编, 16:55)。施莱格尔对它作了如下的表达:“如果一个人依照历史的印象,那么文本的重建是最重要的。更高的批判也属于这一任务——在艺术、技巧等方面同样如此,解释学要求批判的帮助。不!它们在每一个方面,至少在精深的方面,具有相同的等级。如果我不理解这个文本,那么它对于我来说又有什么用处?”

解是很深刻的:

然而,这种事情发生过无数次:一个人也会遇到这样的段落,在这种段落中(上面提到过的)那些晦涩并没有发生,但它们仍然不可理解:例如,读者常常在一本哲学书中不能取得任何进展,即使他们不乏对语言的了解,该书也不是以一种暧昧的方式撰写的,因为它能为那些受过适当训练的人很好地理解。一个人在阅读古代作品时,常常会遇到障碍,即使作者和写作方式上没有一点错。深入地思考一下,我们就会发现,这种难解是由于这样一个事实:仅仅字句并不总能将与之关联的作者的传达给读者,对语言的熟悉了解本身并不总能使我们理解段落以及由段落所构成的书中的一切。

这里,克拉登尼乌斯所提到的含糊不清是那种由于背景知识的不足所导致的含糊不清。的确,情况常常如此,尤其是古老的文本,它们的语言似乎完全清楚,但这些文本仍不能理解,因为我们缺乏历史方面和事实方面的知识,换句话说,我们不熟悉论题,不熟悉作者真正想要说的东西。最初(正如我上面所提到的),这种难解也许会看起来非常琐细,然而,克拉登尼乌斯这里却触及到一个绝对根本的语言现象,语言总是试图从字面上表达某种东西,但这个“东西”常常处于晦暗之中,因为这些话语在接受者那里没有引起与说话者所指的相同的意义和效果。克拉登尼乌斯将这视为一个纯语言的过程,正如他在介绍他的作为普遍科学的解释学的观念时所解释的那样:“一个要通过话语传达给读者的思想,常常是以其他的观念为前提的,没有这些观念,下面这件事就无法想象:如果一个读者已不具有这些观念,那么,这些词语就不能在他心里产生像另一个完全了解这些观念的读者一样的效果。”

所以,解释学必须处理这样的段落:它们的难解“只是由于我们不具备理解它们所要求的观念和知识”。这种情况普遍存在是显而易见的:我们完全掌握洞察到所说内容的必要的背景知识什么时候发生?这种情况并不限于古代的作者(对他们我们缺乏必要的背景知识),甚至这样的背景知识对于理解我们所熟悉的最一般的表达来说,也是必要的。当它们表达某个陈述时,谁能肯定地知道在其他人心里是怎么想的?在实践中,我们必须总是假定我们知道它,但洞察到另一个人的内在话语决不会得到确认,这种不可能性促使我们进一步提出问题和讨论事情,但它也会导致误解。

克拉登尼乌斯将后者看作是一个纯教育的问题。在这种关系中,他要求“auslegen”(解释)这个词的通俗意义。一般来说,“interpretation”(解释)这个词指这样一个事实:那些缺乏对事物足够洞察的人被带入到对它的理解,他们被告知理解一段话所必要的概念,这样,克拉登尼乌斯就得出了他所强调的教育定义:“解释只不过是举出对一段话的完整理解的必要概念。”克拉登尼乌斯解释道,正是这个定义在某种意义上“为哲学的解释理论提供了一个坚实的基础”。当然,一个“哲学解释学”的概念的出现引起了我们的注意,因为克拉登尼乌斯将解释学和解释的艺术作为同义词来使用^{[12](196)}。

克拉登尼乌斯的教育解释学的观念实际上是在一般哲学的框架内表达的,它典型地体现在师生之间的关系中,这从他引征的特殊例子上看得很清楚。这样,解释似乎是一个教育的过程,在这个过程中,教师传达更多可理解的知识,这种知识能使学生正确地理解一个作者的思想。这个教诲的范例并非是片面的,因为它还要应用到教师与文本的交流,甚至与语言的交流中。任何学习者——而且我们决不会停止学习——必须以某种方式,如通过查字典、导言或其他参考书,建立起必要的背景知识^{[13](Pxx)}。超越克拉登尼乌斯的范围,我们可以说,这也可以应用到一个人自己的说话。当我们想说什么的时候,为了表达“我们的内心”,我们借助词典、同义词、比喻,等等。当然,生理学家不大可能承认任何诸如精神和灵魂意义上的内心观念;但是除此之外我们如何能描述我们表达或传达我们在说的深层内容的不精确的共同经验呢?作为学生或说话者,我们也保持着对老师的依赖:借他人来帮助理解。

这种教育解释学的普遍性没有比在克拉登尼乌斯的“观点”的理论中表达得更清楚的了,实际上,这种理论由于其现代性而被每一位解释学史家突出过。然而,比这种理论本身更重要的是它在克拉登尼乌斯的教诲方案中所占有的地位。就其本身而论,“Sehepunkt”(观点)这个德文词只不过是拉丁文“scopus”的翻译,这个拉丁词自奥古斯丁和弗拉西乌斯以来就一直是解释学的一个核心论题。当然,克拉登尼乌斯赋予了他自己的细微差别,而且这些差别为当代解释学的普遍的视角主义开辟了道路。首先,他根据一个人的处境来描述观点:“我们的心灵、身体乃至整个人的情况使我们或引起我们这样去

想象某物,而不是那样想,这就是我们所说的观点。”^{[12](P309)} 克拉登尼乌斯没有提出“scopus”(观点)的学说,他指出,是莱布尼兹第一次表达了这种观点的概念。莱布尼兹指出,单子无法克服视角主义,因为它们没有任何直接看到外部事物的窗口,所以,每一个单子都是自为地建构发生在外部的世界中的事物的观点或形像,而且这些完全都是以它的主观的观点为条件的。克拉登尼乌斯将他的观点论和他的教海的哲学解释学的框架结合起来,他论证道,“如果一个人承认思考事物的无数方式的价值”,那么观点“是不可避免的”^{[12](P309)}。接下来,对于克拉登尼乌斯来说,观点根本不会危及到“客观性”,恰恰相反,首先,它旨在使适当的和更高的知识成为可能。只有考虑到观点时,我们才会承认个体化的“人思考事物的方式”的价值。那么,其含义是通过将语言还原到作为其基础的观点,走向对语言的正确理解。一种企图忽视观点的语言的客观主义会完全看不到这一点,而这正是普遍解释学的基本学说。所以,观点的解释学概念也是由教育的动机和对清晰的要求所推动的。它同样有助于“利用”所需要的概念去理解一段话。克拉登尼乌斯感到介绍给他的时代即启蒙时代一种考虑观点的解释学是恰当的,也许这对当代的启蒙来说也仍然是一个很好的建议。

三、迈耶尔:符号的普遍性

在启蒙时代的普遍解释学的最后阶段,我们要特别注意格奥尔格·弗里德里希·迈耶尔(Georg Friedrich Meier, 1718-1777)的《普遍解释技术的试探》(1757年)^[16]。它不仅是理性主义解释学最后的一个代表,而且也是一种全新的形式,它甚至超越了我们在丹豪尔和克拉登尼乌斯的基本著作中所遇到的那种普遍要求。这种走向普遍性的新的动力(是这一时代极突出的特点)在于这样一个事实:迈耶尔的解释理论的应用远远超出了文字范围。它理解一切符号,甚至自然的符号。克拉登尼乌斯的解释学“限于”文字对象的事实从他的著作《对合理的讲话和著作正确解释的导论》的标题中就表现出来了。在迈耶尔的书名《普遍解释技术的试探》中,“allgemeinen”(普遍的)指世界上的所有符号都包含在它的领域内。所以,人的话语的解释学只是容纳一切符号的普遍解释学的一部分。迈耶尔的《试探》这本书的第一句话就清楚地表达了这一点:“广义的解释学是这样一门规则的科学,遵守这些规则就能从符号上认识到它们的意义;狭义的解释学是为了认识所说的意义并将它传达给他人所必须遵守的规则的科学。”^[17] 语言对象的解释所建立的只是应用到一切符号(自然的和人工的)普遍的解释艺术的一个领域,在这个思想的背后有一门普遍的符号理论或符号学,类似莱布尼兹在“普遍语言”的题目下所设计的符号学。这里的“universalis”指这个世界上的一切都是符号,并且回到与普遍的符号语言的关联中,它们由一切符号的神圣的创造者所设计,所以解释学被纳入到一切事物或符号的普遍“特性”中:“‘Characteristic’是符号的科学。既然解释理论涉及到符号,那么它是特性的部分并从普遍的特性来追溯它的公理。”^[18] 然而,符号并非特殊的语言表达,世界上的每一事物都是一个符号、一个“signum”(符号)或特征,因为它是一种手段,通过这种手段,别的事物的真实性能被认识。所以广义上的解释表示对来自符号的含义的认识——更确切地说,它指每一事物在普遍性中的地位。

迈耶尔的符号解释学始于这样一种观念:理解某物在于将它结合到一个符号的整体中去。在符号的背后没有诸如意义或精神之类的东西,只有一个总的、连贯的符号视域。所认识或理解的东西无非是特殊的符号与整体的符号世界之间的一种清晰的关系:“广义上,解释者清楚地知道符号如何与它的意义相关,所以广义上的解释只不过表示理解的所指和它们的符号之间的联系。”^[19] 而且,存在着各种程度上的对符号上下文的洞察,正如我们从莱布尼兹的认识论中所回忆到的那样:当一种解释是清晰的时候(即,根据莱布尼兹^①,当它将这一论题和其他东西充分地区分开来的时候),那么它就是合理的解释。如果它在其完善的形式中发生,那么它甚至就是一种逻辑的解释^[20],而一个不清楚的解释必定被称为

① 参见 G. W. E. Leibniz, *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Idee*, Gerhardt edition, 4:422ff. 还可以在文集 *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik* (Stuttgart, 1966) 中发现。

感觉的或感性的解释。

一门更富于理解的解释学很难被考虑:作为一门解释的普遍理论,它涵盖一切符号。世界上的所有事物都是符号,而且,由于这个世界最理想的综合原则,每一符号都与另一事物有关。莱布尼兹的在所有世界中的最好的世界的学说就包含有符号学方面的内容,正如包含有其他内容一样:“这个世界,因为是最好的,所以表明了在一个世界中最可理解的、最普遍的符号学的联系是可能的。因而这个世界的每个实在的部分都可以是一个直接的或间接的、或近或远的这个世界的其他实在部分的自然符号。”^[21]

我们需要记住:迈耶尔的普遍解释学只是试图说明符号的整体,而对于话语的解释来说,这意味着他的解释学(类似丹豪尔的解释学)与其说是与逻辑学的或形而上学的真理有关,不如说与严格的解释学的真理有关。既然有限的人类是可错的,那么在解释他们所说的内容时,我们需要区分解释学的真理和事实的真理^①。解释学的真理专指作者的观点,典型地叫做“mens auctoris”(作者的意图)^②,所以作者的自我解释——迈耶尔称为“可靠的说明”——享有特权,只要它未能表明作者已改变了他的观点^[22]。没有任何有限的解释者能像作者自己那样肯定地知道作者的意图和目的,所以每个作者自己是他自己话语的最好的解释者^[23]。

此外,迈耶尔的解释学的公正原则具有重大的解释学意义。他的这一原则的意思是“解释者倾向于将与原作者的符号完全一致的意义看成是解释学的真理,直到相反的东西被证明”^[24]。在实践中,这一原则是指解释必须从最高的符号综合的假定出发。应用到自然的符号,它当然采取一种“解释学的崇敬上帝”的形式,并指望自然符号将最大限度地完善,因为它们将最大限度地与上帝的完善和他的全能意志相一致。关于有限的存在者和它们的文本,对公正的假定意味着承认被解释的话语为真理,只要它的对立面尚未证明。这一原则表达了读者这样一种期待:总有某种东西可以从值得解释的东西那里学到,换句话说,要解释的符号,无论如何都与其他符号相关联,都仍然试图探讨真实的东西——而这在任何公正的解释中都被认为是自明的。作为发现这一解释的真理或作者的观点的手段,迈耶尔提供了文本的批判(即“这样一门规则的科学:必须用来确定在它的所有部分中的话语是不是要解释的作者实际使用的话语”)^[25]。批判包括可信的(即,作者的)解释、掌握语言和语法、对照段落和熟悉作者为自己所确立的目的。

普遍的解释理论的这些原则意味着在解释学的实践的分支中的具体化——也就是说,被用于解释学的几个对象^[26]。将一般解释学原则运用于圣经解释实践的艺术叫做宗教的或神学的解释学(圣经解释学)。当然,它的第一原则是公正或对上帝的解释学的敬畏^[27]。在其他应用的解释学领域中,迈耶尔认识到法律的、外交的(它研究文件)、道德的、甚至预言的(它解释自然符号)和象形文字的(用于任意的符号)解释学。在预言的解释中,我们好像听到一种早在柏拉图那里就可发现的希腊解释学的回声,它在启蒙和理性时代出现似乎不会令人惊奇。在一个一切都可以是别的东西的符号世界上,预示未来的符号和征兆一定会存在,因为没有任何东西是完全与别的东西没有(符号的)关系的。所以,一定存在着——一门预言的解释艺术^③,它表现为普遍解释学的应用,就像属于普遍语言的应用一样。

这里,莱布尼兹的影响是显而易见的,没有什么东西能比一个一切都指向别的作为它自己的基础的某物的世界更合理了,它又是更深一层事物的一个符号,依次类推,直到一切符号的最本源的创造者。解释学的普遍性与普遍的符号或语言密切相关,对于一个具有莱布尼兹的普遍精神的人来说,“hermeneutica”(解释学)这一表达当然是很好理解的^④,但他似乎并没有以这样一种理解的方式将其意义概念

① G. F. Meier, *Versuch*, § 118:“话语的这种含意是解释学意义上的真理(sensus hermeneutice verus),它是话语的一种真正意义……。现在,既然一个有限的作者能欺骗和被欺骗,那么一个人就不能从意义的解释学的真理出发,推出它的逻辑学的、形而上学的或道德的真理。”

② G. F. Meier, *Versuch*, § 123. 关于作者的意图对启蒙时代的解释学的重大意义,参见 M. Beetz, “Nachgeholte Hermeneutik,” p. 611。

③ 即使在唯理论者 A. G. 鲍姆伽登(A. G. Baumgarten)那里,预言也享有特权的地位,它被分为几乎三十个部分,在这些部分中 onirocritique 或梦的解释, rhabdomantic (使用小棍的解释), libanomantic (用神的烟幕来解释), alectriomantic (用小鸡来解释), 等等, 参见 A. G. Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik* (Hamburg, 1983), 附录。

④ 早在他青年时代的著作中就出现了, *Methodus Nova Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*, pt. 2, § 67, 关于这一点, 参见 H. -E. Hasso Jaeger 的 “Studien,” p. 74n。

化,也许普遍符号的上下文对他是如此地显而易见,以至于——一门特殊的解释的艺术似乎是多余的。然而无论如何,他的思想产生了18世纪对解释学的普遍性要求的两个最有意义的形式:一个是,他引出了克拉登尼乌斯用于教育学的目的的观点,另一个是,莱布尼兹的普遍语言为迈耶尔的超越语言限度的符号概念的普遍化开辟了道路。所以,莱布尼兹无疑勾画了当代解释学的两个前沿:一个是他预见到了具有普遍挑战性的视角主义(它对19世纪的科学主义来说,成了某种相对主义);第二是他预见到了在结构语言学和解构论范围内的解释学思想的符号学的分支(对于它们来讲,每一个词表示符号的相互影响)。当代解释学的普遍性以及它在当代符号学中的具体化并不是什么新东西,它在启蒙时代就已经高度发展了,也许从它关于相对主义和符号学的很单纯的表达中我们仍有要学习的东西。

四、虔信派:情感解释的普遍性

1757年,迈耶尔试图建立一门普遍的解释艺术,这一企图表现了启蒙时代的普遍解释学的高潮。然而,他的想法实际上并没有引起人们的注意^①,19世纪初的古典解释学家(包括阿斯特和施莱尔马赫)根本不知道他。所以,在迈耶尔之后,可以说,普遍解释学就消失了,这个过程始于18世纪。正如我们有理由在莱布尼兹那里所设想的,这个来自于对书写(或自然)的符号认识的特殊艺术的概念似乎对启蒙时代来说有点奇怪,理性主义更强调确定一个人自己的理性价值,而不是研究古代作家,他们易受偏见的影响,这已被不断地揭露出来。在启蒙时代,这种对解释学相对的不信任再也没有像克拉登尼乌斯这样一位重要的鼓吹者有力地描述的那样:“当每一个人只需要运用他自己的思想力量时,我们就不再那么需要哲学中的解释的艺术了;而且只是来自于深刻地解释哲学文本的规则并不能给我们带来多少好处,因为我们首先必须谈到这样的问题:它是否是真的——而这确立了哲学的真正艺术。”^[28]与之相反的观念是,一个人自己的思想并非自主的,而是要依赖先前传统所取得的成就,这是前启蒙时代的一个深刻的观点,浪漫主义只是重新发现了它而已。

18世纪所发展的不只是普遍的解释学,而且还有特殊的解释学,尤其是神学解释学和法学解释学的成果。由于为我们的主题所限,因此,我们必须放弃对这些特殊领域的讨论,特别是因为它们在许多参考书中已经讨论了。然而,如果说允许有一个小小的例外的话,那么简单地提一下虔信派对圣经解释学的贡献是有益的——因为(除了其他方面以外)它还在当代解释学中找到了一个系统的地位^②,并且体现了施莱尔马赫和他之前的老的新教解释学之间的界限^③。

虔信派揭示了解释学的普遍性要求的另一个重要的因素,一个可称之为情感的因素。虔信派的解释学之父,A. H. 弗兰克(August Hermann Francke)指出,“情感”存在于人的话语表达出来的、从魂灵深处流露出来的每一个话语中^④。如果圣言要得到解释,而圣经解释学又没有别的目的,那么我们就必须有一种充分的情感的理论或圣经“病理学”。从这一主张出发,我们能够看到虔信派的视野如何有助于反对正统的新教教派的天真的语言客观主义。在每一个语词的背后都可以发现某种内在的东西,即一

① 参见 L. Geldsetzer 为克拉登尼乌斯(Chladenius)的 *Einleitung* 所写的导言, p. xviii; “根据格奥尔格·弗里德里希·迈耶尔(Georg Friedrich Meier)的 *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* ……所有这些都指向建构一种普遍解释学的倾向,以达到一个临时性的目标,两门伟大的独断论学科的特殊解释学,神学解释学和法学解释学完全抑制了它,而启蒙哲学也力图避免去建立通过[解释的]努力去获得知识,因为它相信自己能够通过自己的思想更容易地发展这样的知识。”

② 狄尔泰试图将它视为心理解释的一种预示。海德格尔对解释学史的概观(*Gesamtausgabe* 63:13)只提到了兰巴赫1723年的 *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 他是唯一一个处于他所广泛引用的弗拉西乌斯和施莱尔马赫之间的人物。伽达默尔的“应用要素”(subtilitas applicandi)的基本结构的理论得益于虔信派。而且,在同德里达争论一个观点时,伽达默尔提到他自己的自我理解的概念含有虔信派的弦外之音,这种自我理解与其说是指自我在场,不如说是指它的不可能性(“Dekonstruktion und Hermeneutik”, 载 *Philosophie und Poesie*; Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, A. Gethmann-Siefert 编, 1:8)。

③ 关于虔信派对浪漫主义的影响,参见 H.-G. Gadamer, *GW* 2:97; 以及 G. Gusdorf, *Les origines*, p. 118。

④ A. H. Francke, *Praelectiones hermeneuticae ad viam dextre indagandi et exponendi sensum Sacrae Scripturae*, p. 196: “Omni, quem homines proferunt sermoni, ex ipsa animi destinatione unde is procedit, affectus inest.” 参见 W. Dilthey, *GS* 14, 1:619。一种情感的理论已经在 Francke 的 *Manductio ad lectionem Scripturae Sacrae* (1693年)的附录中就提出来了。

个推动表达心灵的情感状态。所以,虔信派以其特殊的方式鼓励从外在逻各斯返回到内在逻各斯,后者被视为前者的灵魂。为了恰当地理解圣经,有必要返回到它所表达的灵魂状态^{[29](P619)}。如果不从文字追溯到灵魂的充分意义——即重构词语在它里面所具有的东西,那么解释的意义又是什么呢?正因为这个理由,虔信派成功地否定了典型的正统新教对字义的毫无成果的盲信,并将语言的情感方面突显出来。

作为(神学的)解释学的关键,语言的情感的普遍性和语言的表达性成了兰巴赫(Rambach)有影响的《圣经解释学的指导》的基础。他有力地论证了这一点:“如果不知道作者的话语中所流露出来的情感,那么他们这些的话语就不能完全被理解和解释”,因为“我们的话语是我们思想的一种表达,而我们的思想几乎总是与隐密的情感交织在一起的……,所以通过说话,我们能使另一个人不仅理解我们的思想,而且还理解与之相结合的情感。从这里,可以得出下面的结论:如果一个人不知道作者心中什么情感与他所说的关系密切,那么解释和深刻地洞见到作者话语的意义是不可能的”^{[30](P62)}。所以,情感不只是一种次要的现象,它还是“anima sermonis”,即说话的灵魂^{[30](P65)},这就是要向圣经的读者传达的东西。

这个观念在虔信派的“应用要素”的学说中获得了它最有影响的形式,理解或解释圣经的情感显然是不够的^①;还必须触及到倾听者的灵魂。所以,理解和解释的要素(在传统上一直被理解为解释学的整个任务)还必须加上第三个特征:“应用要素”——将圣经的情感融入到听者的情感中的能力。布道者是这一应用要素再明白不过的承担者。在布道中,这一任务要将圣经的意义转化为会众的灵魂。后来,伽达默尔的解释学从这一学说中推出如下结论:这样,被理解的意义必须总是应用于我们,并体现为对我们的意义。应用于解释者决不是对理解的补充,它就是成功理解的本质。

然而,虔信派的应用要素无论看来怎样新,它仍表现为一个修订版的比喻的意义,人们从四重意义的理论中——即属于信仰者道德转换的意义中——就很熟悉了^{[31](P602)}。奥古斯丁的道的理论这里也必须提到,它将圣子作为道来揭示,这种道以与我们有关的福音形式同我们相遇,所以,伽达默尔写道,“在这个方面,话语的神学意义极富成果,因为‘道’由所有的神圣的段落组成,而它只存在于为我的意义中”^{[2](P80)}。只是到了19世纪,人们由于沉湎于实证主义,才将为我贬低为一种相对主义的观点。

在虔信派那里,应用要素的概念表现为一个真正的解释学的、可以普遍应用的话语的概念。虔信派的解释学享有比丹豪尔、迈耶尔甚至克拉登尼乌斯的哲学的、高度系统化的普遍解释学更广泛的影响,这并不使我们感到惊讶。与严格的普遍语言的符号世界相反,这一点最后被意识到了:话语应被视为灵魂(和为了灵魂)的表达,而且只以这种方式表达。从这一直觉出发,并且在几乎完全遗忘了理性主义的先驱们所做的铺垫性的工作的情况下,浪漫派为解释学的普遍性制定了一条新的路线。

参考文献:

- [1] C. von Bormann, “Kritik” J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4; Seite 1249 – 1262.
- [2] H. -G. Gadamer, *GW Band 2*; Seite 276 – 291/Seite 292 – 300.
- [3] H. -E. Hasso Jaeger, “Studien” Seite 35 – 84.
- [4] *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, & plene respondet ad quaestionem Unde scis hunc esse sensum, non alium? Omnium facultatum studiosis perquam utilis.* Augsburg; bis 1670.
- [5] *Idea boni interpretis*, Art. 1, § 3: “Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretandi est aliquod scibile. Ergo; Modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam.” L. Geldsetzer, “Che cos’è l’ermeneutica?” *Rivista di filosofia neoscolastica* 73 (1983): 594 – 622.
- [6] *Idea boni mterpretis*, Art. 1, § 6: “Una generalis est hermeneutica, quamvis in obiectis particulafibus sit diversitas.”

① 从这一双重任务出发, Meier (*Versuch*, § 1) 得出他的解释学的定义作为被观察的规则的科学“以便(1)了解所说的事物的意义,并且(2)将其传达给别人”。另参见 J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, § 4, p. 4: “Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subiectarum intellectu, earumque idonea explicatione. Unde in bone interprete esse debet subtilitas intelligendi, et subtilitas explicandi”。

- [7] Johannes Clauberg, *Logica vetus et nova* (1654), M. Beetz, "Nachgeholte Hermeneutik: Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung," *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 55 (1981); Seite 591.
- [8] *Idea boni interpretis*, p. 4: "Hermeneuticam... organi Aristotelici adjectione novae civitatis aucturi." H. -E. Hasso Jaeger, "Studien," p. 51; H. -G. Gadamer, *GW* 2:287.
- [9] *Idea boni mterpretis*, p. 29: "interpres enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae, sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso".
- [10] H. -E. Hasso Jaeger, "Studien," Seite 46; M. Beetz, "Nachgeholte Hermeneutik", Seite 612 (*Idea boni interpretis*, p. 231; "scopus est certissima interpretationis clavis".
- [11] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kntik*, M. Frank, (Frankfurt, 1977), Seite. 75.
- [12] J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. § 176, M. Beetz, "Nachgeholte Hermeneutik; p. 608. P Szondi, *Introduction to Literary Hermeneutics*.
- [13] J. M. Chladenius, *Einleitung*, preface, n. p.
- [14] F. A. Wolf, *Museum der Altertumswissenschaften*.
- [15] A. Böckh, *Enzyklopadie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, E. Bratuschek, pt. 1: *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*, G. Pflug, "Hermeneutik und Kritik: August Böckh in der Tradition des Begriffspaars", *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1975): 138 - 196.
- [16] L. Geldsetzer, *Einleitung*, Düsseldorf, 1965.
- [17] L. Geldsetzer, *Einleitung*, § 1, Düsseldorf, 1965.
- [18] L. Geldsetzer, *Einleitung*, § 3, Düsseldorf, 1965.
- [19] L. Geldsetzer, *Einleitung*, § 9, Düsseldorf, 1965.
- [20] G. F. Meier, *Versuch*, § 9.
- [21] G. F. Meier, *Versuch*, § 35.
- [22] G. F. Meier, *Versuch*, § 138.
- [23] G. F. Meier, *Versuch*, § 136.
- [24] G. F. Meier, *Versuch*, § 39.
- [25] G. F. Meier, *Versuch*, § 134.
- [26] G. F. Meier, *Versuch*, § 249.
- [27] G. F. Meier, *Versuch*, § 251.
- [28] J. M. Chladenius, *Einleitung* § 187.
- [29] W. Dilthey, *GS* 14, 1: 619.
- [30] H. -G. Gadamer, G. Boehm, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, p. 62.
- [31] M. Beetz, "Nachgehohe Hermeneutik," p. 602.

Hermeneutics in the Times of Western Rationalism

—Between Grammar and Criticism

[Canada] Jean Grondin

Abstract: It is in the times of rationalism and the Enlightenment but not after the emergence of Schleiermacher that the philosophization of Western hermeneutics has taken an important step. The hermeneutics in the times of rationalism mainly expresses in the universal hermeneutics of Dannhauer, the educational hermeneutics of Chladenius, the symbolological hermeneutics of Meier, as well as the emotional and applied hermeneutics of the Pietism. They all stress the universality of hermeneutics from different angles and deeply bear the characteristics of the times.

Keywords: Western rationalism; hermeneutics; grammar; criticism

[责任编辑 全成]

批判的社会知识何以可能?

——伽达默尔-哈贝马斯诠释学论争与批判理论基础的重建

傅永军

(山东大学犹太教与跨宗教研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:批判理论自诞生之日就为自身存在的基础问题所困扰。早期批判理论家对待基础问题持一种消极的态度。直到哈贝马斯,批判理论的合法性才被认真地当作一个问题。在哈贝马斯通过对解放旨趣的论证为批判理论寻找到认识论基础之后,逻辑地确证批判与理性的内在关联就成为哈贝马斯重建批判理论基础工作的重点。与伽达默尔进行的有关诠释学的论战,是达成理性证成批判基础的关键步骤。从批判理论角度看,伽达默尔和哈贝马斯有关诠释学的争论至少部分地将诠释学的兴趣引向实践哲学,确认了批判与反思在构建社会知识中的必要性。借助批判理论的诠释学维度,哈贝马斯为交往行为理论最终完成“基础重建”清理了地基。

关键词:伽达默尔;哈贝马斯;批判理论;诠释学论争

中图分类号:B017

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0136-09

利科尔(Paul Ricoeur)在谈到伽达默尔(H.-G. Gadamer)与哈贝马斯(J. Habermas)有关诠释学的论争时说:“我现在将对意识形态批判作一类似的反思,目的是评价意识形态批判的普遍性要求。我并不期望这种反思使意识形态批判回到诠释学信仰,而是想证明伽达默尔这一观点,即两种‘普遍性’,即诠释学的普遍性和意识形态批判的普遍性在相互渗透。我们的问题也可以用哈贝马斯的话来表现:即在什么条件下批判能表述为元诠释学?”^[1](P468)]利科尔的这段话可以看作是对哈贝马斯批判诠释学旨趣的简要表述。在我看来,驱使哈贝马斯展开对伽达默尔哲学诠释学论战的动机之一是为了批判理论自身。从法兰克福学派史角度看,批判诠释学可以被看作是批判理论的奠基理论之一。

一、哈贝马斯与批判理论的基础问题

霍克海默(M. Horkheimer)运用批判理论来挑战所有传统的理论形式,包括形而上学与唯物主义。他的目的是为了突出批判理论的“否定”方式。依照霍克海默的解释,批判理论就是希望透过事实或现实的批判与否定,唤醒或转变群众的意识,亦即希望社会理论者的分析、诊断能被群众所采用,以破除他们的虚假意识(false consciousness),从而唤起群众自发性的行动来改革社会现状,迈向合理而有秩序的新社会。因此,批判理论有着与传统理论不同的理论兴趣和功能,它发展社会知识的目的不是为了个人职业证书的增加或本学科的发展,而是为了启蒙以及解放。我们可以把批判理论的独特理论品质归结如下:

1. 批判理论致力于理解社会的总体结构。但是,这种理解主要是一种关于现存社会矛盾、紧张、变

收稿日期:2005-07-06

作者简介:傅永军(1958-),山东临沂人,法学博士,山东大学哲学与社会发展学院暨犹太教与跨宗教研究中心教授,博士生导师,主要研究方向为法兰克福学派社会批判理论、犹太宗教哲学、德国古典哲学。

迁的应然描述,而不是现存社会之事态的实然描述。批判理论关于当代社会的判断是一种可能性判断。

2. 批判理论强调社会理论不应仅仅定位于对社会的记录与反映,不应仅仅满足于建立一套抽象概括的命题,借以了解、预测社会现象。批判理论一开始就明确表达了消除社会不公这一旨趣。它强调以自我形塑来排除意识形态的宰制。透过理性,个体自愿在生活中表现出自我独立与负责的精神。因之,批判理论把“解放”与“重建”看作是自己最重要的概念,执着于建构知识社会学和“意识形态批判”。

3. 批判理论强调否定性逻辑,它交互运用辩证、批判与否定三个概念,希望通过辩证的批判展开不断否定的过程,达成一种启蒙、一种批判、一种教化,以期引发公众的反省意识,获取更大的社会动员效果。因此,批判理论要求社会理论家必须肩负解释世界和改造世界的双重使命,成为社会进化过程的参与者,而不应只是一个超然的、无言的旁观者。

4. 批判理论具有与经验解释的实证社会理论不同的检证逻辑。描述、说明现实的社会现象是经验解释的实证社会理论的目的,它的检证根据(context of verification)就在现实的经验世界。而根据期望批判现实、根据未来否定当下的批判理论的检证根据则不能是现实的经验世界,而是未来世界。批判理论只能在未来的历史进程中求证自己的预测,它是在不断变化的社会历史过程中不断地接受检证的。因此,对批判理论的检证不仅是一个逻辑过程,更是一个历史的过程。

批判理论的这些理论品质决定了批判理论是一种关涉“怎么样?”的知识,即 know how 的知识,而不是 know what 的知识。或像史蒂文·塞德曼所说是从“道德视角”述说的有关社会的知识。我们知道,那些从“道德视角”述说的社会知识更像讲述一些故事。讲述者更多地扮演着有血有肉、有情感的公共知识分子角色,从自身的情感、生活世界和价值认同出发阐释或批判一些社会事象,其职责不是揭示社会行为的基本意义和存在法则,而是将社会现实的起源、意义以及可能出现的未来结果整理成社会叙事。由于意识形态极容易介入这种社会叙事,批判理论的客观性和可靠性必然会受到公众的质疑。公众的这种质疑直接威胁到批判理论的合法性,以及批判奠基其上的基础的正当性。因此,社会批判理论若要证成自己的话,必须有意识地进行理性反思,逐一回答如下问题:反思式批判知识如何可能?它的性质如何?与其他类别的知识有什么不同?反思式批判知识的检证标准是什么?其中特别要回答清楚的是这样一个问题:批判理论进行社会批判的依据(基础)是什么?提出这个问题的意义在于,提供反思式批判知识的批判理论在批判社会之前,必须先批判自己。如果回避理性的这种自我反思,批判理论存在的基础就不牢固,对社会进行批判就缺乏充足的根据。从这个意义上说,批判的基础问题是事关批判理论有无价值与意义的根本性问题。

批判理论自诞生之日就为基础问题所困扰。奇怪的是,早期的批判理论家如霍克海默、阿多诺(T. W. Adorno)、马尔库塞(H. Marcuse)等人对待基础问题却采取了一种消极的态度。阿多诺的批判固守着“否定辩证法”(negative dialectics)。无论从社会机制还是从哲学范畴的角度出发,他的批判都反对建构固定的体系。否定的目标就是“非同一性”,为此,阿多诺甚至放弃了黑格尔的“具体的否定”(concrete negation)的精神,因为具体的否定也蕴涵着肯定。而霍克海默则将批判理论与幻想联系在一起,认为批判理论中最具鼓舞性的因素是,对个性完整的期望,对超越现实获得自由的憧憬。就是这种期望与憧憬决定了人们的思想和行动,使得批判理论能够在理论与现实之间保持一种张力,促进自身不断地随着时代而嬗变。霍克海默以这种方式弥补现实与未来的间距,延展理论伸向未来的触角,为批判理论所进行的理性批判提供合法性辩护。霍克海默的观点具有很大的启发性,但他为批判理论提供的基础却充满了非理性的意味,因为,按照霍克海默的解释,批判的合法性与人们对未来的心理期待密切相关。因此,可以说,批判理论发展到哈贝马斯,它的基础问题仍悬而未决。反对批判理论的人往往从这方面找寻证据,质疑批判的社会知识的合法性。职是之故,“如何重建批判基础”就成为哈贝马斯研究计划的首要问题。

从20世纪60年代开始,哈贝马斯就致力于为批判理论从认识论方面寻找基础。在《认识与旨趣》中,他通过批判实证论,发展出一个广阔的认识论架构。借助这个认识论架构,哈贝马斯将知识—学

科-行动-生活联结在一起,有力论证了技术、实践和解放三个旨趣^①(interest)是人类社会生活中的理性指导原则,由它们分别形成不同知识和学科:基于技术的旨趣的经验-分析科学(empirical-analytical science),包括自然科学和某些社会科学,其目标是建立规则性知识,方法论构架是规则性知识的验证,而其输出的知识形式是信息(information),主要包括陈述经验现象一致性或规律性的原理、推论和定理等;基于实践的旨趣的历史-诠释的科学(historical-hermeneutical science),包括人文学、史学以及某些社会科学,其方法论构架是文本解释(the interpretation of text),输出的知识形式是解释(interpretation),包括对传统、文本、行动之意义的阐明,主要目标是获得对社会文化现象的了解(interpretive understanding);基于解放的旨趣的批判取向的科学(critically oriented science),包括心理分析、意识形态批判(批判的社会理论)以及具有反省批判性质的哲学,其方法论构架是自我反省(self-reflection),主要目标是反省与批判,而其输出的知识形式是批判(critique),对意识形态、权力关系的分析与批评。这样,哈贝马斯首次尝试把批判理论连接到“理性”这个概念上,批判理论的旨趣就是理性的解放旨趣,而自启蒙以来,被思想家们所倡导的理性,就负担着通过驱除蒙昧,粉碎由各种学说编织起来的教条主义的枷锁,使人重获自由之重任,因此,借助批判理论的自我反思可以发现,甚至连理性本身也不是中立的,它也深深嵌于解放的旨趣。

通过《知识与旨趣》,哈贝马斯对批判理论之基础进行了初步探索。在此之后,哈贝马斯表露出更大的雄心,要在一个更加广泛的理性范围内证成解放旨趣。他本人并不满意自己在知识论中对解放旨趣与理性关系的论证。在那里,两种反省——反省人类作为认知、话语和行动主体的潜在能力的条件和反省人类作为主体所面对的不自觉的限制——的混淆,使得哈贝马斯在两个完全不同的任务——探索人类作为认识、话语和行动主体的条件(康德提出的反思任务)和对某个社会团体所面对的限制进行历史性分析(马克思提出的反思任务)——面前无所适从。从批判理论对基础的要求看,前一种反省显然比后一种反省更重要。为此,雄心勃勃的哈贝马斯将自己理论研究的方向调整为分析人类交往行为的共通条件,意在建立一套人类话语-理性交往的规则,而不再关心那种协助某个社会阶层摆脱权力和意识形态限制的解放理论。这种转向使得哈贝马斯的研究计划有了根本性变化,先验地讨论批判理论的基础问题成为不二选择。随后,哈贝马斯与伽达默尔之间发生了有关诠释学问题的论争。这场争论恰好提供了一个机会,使得哈贝马斯可以通过澄清批判理论的诠释学视野,证明批判理论可以把批判的社会知识的合法性建立在理性的语用学基础之上,从而说明为批判理论提供理性的先验奠基是可能的。于是,我们看到,在《交往行为理论》中,哈贝马斯直接切入先验证成批判理论基础之进路,不仅依靠命题,而且依靠参与者在言行上的合作,推演出解放的旨趣或愿望,证明解放的旨趣的确植根于人类交往行动之中,因而在人类的社会生活中是有理性根基的,它是从人的交往活动的各种表现中概括出的理性的普遍欲求,从而证成了理性与交往行为之间存在一种内在关联。这样,哈贝马斯以理性讨论的典型来显示交往行为的理性基础,发展出一个既适应后形而上学要求,又满足批判理论需要的(交往)理性概

^① “旨趣”一词,德文用的是“Interesse”,与英文“interest”一样,有多种含义:兴趣、利益、旨趣(还有人建议译为“关切”)等,它被哈贝马斯挑选出来作为他的知识论中的一个独特范畴。什么是“旨趣”?哈贝马斯说:“我把旨趣称之为与人类再生产的可能性和人类自身形成的既定的基本条件,即劳动和相互作用相联系的基本导向。因此,这些基本导向(die Grundorientierung)所要达到的目的,不是满足直接的经验需求,而是解决一系列的问题(die Loesung Systemproblemen ueberhaupt)。当然,这里说的解决问题只是试图解决问题。因为指导认识的旨趣不能由提出的问题来决定;提出的这些问题作为问题,只有在由这些问题所规定的方法论的框架内才可能出现。指导认识的旨趣只能以客观提出的维持生活的,而且已经由存在本身的文化形式回答了的那些问题为准绳。”(哈贝马斯:《认识与旨趣》,学林出版社1999年版,第199页)这就是说,在哈贝马斯那里,所谓“知识构成的旨趣”,它既不能纳入经验的和先验的、事实的和符号的二分结构中定位,也不能借助动机和认知后果的二分来描述。哈贝马斯所说的“旨趣”(Interests)指的不是个人特殊的倾向、嗜好,或某种群体利益的初始动机,而是指人类基本的生活兴趣,某种先在的普遍认知兴趣,或知识构成的背景。这种兴趣或背景能够决定人在世界之中的取向(orientation),包括学术研究的取向(它是一种较精致、较有规则的取向),因此“旨趣”使认知活动关联着某种先于对问题处理的趋向和渴望,而这种趋向和渴望又是一种现实的经验,代表着人在社会生活中不同层次之知识形式的构建要素,所以,哈贝马斯把它理解为构成知识(包括知识的可能性、有效性、客观性、意义等)的一种先决条件。旨趣先于认识,它指导着认识,是认识活动的基础,而旨趣也只有借助于认识的效力才能实现自身。因此,指导认识的旨趣自身是理性的,认识的意义以及认识的自律的标准,如果不能追溯它同旨趣的联系,就不可能得到澄清(参见《认识与旨趣》,第286页)。

念,为批判理论奠定基础。

综上所述,从《知识与旨趣》对批判理论基础的初步探索到《交往行为理论》最终给予批判理论以理性的先验奠基,哈贝马斯有关批判理论“基础重建”的思路有一个从不成熟到成熟的探索过程。其中,与伽达默尔进行的有关诠释学的论战,是达成交往行动理论最终证成批判之理性基础的一个关键而必要环节。从重建批判理论基础角度看,《交往行为理论》最终完成的批判理论基础的重建,不过是批判诠释学所探明的重建社会批判基础进路的充分实现。剖解伽达默尔-哈贝马斯诠释学论争,探析论争之于哈贝马斯“基础重建”工作的价值与意义,将有助于我们理清哈贝马斯“基础重建”工作的基本进路,察看哈贝马斯为完成“基础重建”工作所不得不付出的理论代价。

二、诠释学论争与批判理论基础的证明

发生在伽达默尔与哈贝马斯之间的诠释学论争^①主要围绕诠释学问题的普遍性展开,主要涉及“传统、语言和意识形态批判”以及因对上述问题的不同解释而衍生出的诠释学的相对主义与多元主义、文本的正确性与不确定性、诠释学的应用、对话逻辑与交往理论对共识真理的肯认及有效性等一系列问题。从一种宽泛意义上理解,利科尔把伽达默尔与哈贝马斯之间的争论看作是18世纪浪漫主义和启蒙精神斗争的继续,也是新的历史境遇中理性主义和传统主义交锋的新形式。论争的最终结果是成就了两种不同的诠释学视野。在我看来,两种不同诠释学视野形成的意义在于:它产生了对诠释学的发展和批判理论的发展各自不同而又相互影响的积极效应。只有从这两个不同的方面作分别理解,才能充分开显这场争论的价值与意义。

在伽达默尔看来,“诠释学的真正任务,就是使文本脱离文字模式,转回活生生的对话关系:诠释学的经验,就是诠释者对自己的历史性或语言性的经验;诠释理解的本质,就是历史性或语言性的理解诠释”^[2]。哲学诠释学由理解的历史性和理解的语言性两大支柱支撑着,它不是一般的方法论而是哲学。历史的叙述结构(能被理解的历史的叙述结构也是历史地存在的语言结构),或历史性存在的权威和传统是诠释学反思的基础,因而是使理解成为可能的先行条件。因为,依照哲学诠释学的观点,我们存在的经验总是一种诠释学的经验。我们总是在熟悉(传统决定我们,我们也决定传统,我们在承继的传统的基础上形成新的理解,从而构成传统的一部分,参与传统的进化)与陌生(“时间间距”或“空间间距”以及新成分之加入我们原有的经验使传统或文本与我们发生陌生疏离感)两极之间,通过不断的理解与诠释活动的进行而逐渐地成就自身的存在。就像海德格尔所指出的那样,一切理解都必然包含某种前见。前见是人存在的历史性的表现,也是人的理解得以可能发生的前提条件。前见的存在表明,人在认识历史时,已经预先属于历史。前见架起了一座通往历史实在的桥。因此,理性只有在传统中起作用,传统不仅在很大程度上规定了我们的制度和行为,而且事实上“经常是自由和历史本身的一个要素”。哲学诠释学与传统诠释学不同,不期望通过对历史传统的否定与自身前见的排除,来完成一种所谓的客观的或正确的理解,相反,它唤醒普遍反思的诠释学意识,使一切对传统的理解都从属于永无止境的解释过程,从属于新的意义创生。“效果历史”意识很好地说明了我们自身对历史和传统的承续及我们对历史流传物的审视、拮取以及我们对自身未来的筹划。效果历史(effective-history)意识是对诠释学处境的一种意识,是关涉历史理解的实在对自身与历史实在的关联性的意识。效果历史意识的作用方式和实现方式就是视域融合(fusion of horizon)。在视域融合造成的视域整体中,我们不断进行着诠释与理解活动,构架自身的存在,同时也构架属于这一时代的历史面貌和意义。

^① 有关这场论争的主要文献有:伽达默尔的《真理与方法》(Wahrheit und Methode)、《修辞学、诠释学与意识形态批判》(Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik)、《诠释学问题的普遍性》(Die Universalität des Hermeneutischen Problems)以及哈贝马斯的《认识与旨趣》(Erkenntnis und Interesse)、《评伽达默尔的〈真理与方法〉一书》(Zu Gadammers Wahrheit und Methode)、《诠释学的普遍性要求》(Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik)等。相关的中文文献主要可以参见洪汉鼎先生译,上海译文出版社出版的《真理与方法》(2002)以及洪汉鼎先生主编的《理解与解释:诠释学经典文选》(东方出版社,2001)。

和传统一样,语言也是人的一切理解活动的前提。伽达默尔认为,人同世界联系的根本方式是语言,“可以理解的存在是语言”。但是,形式主义把语言理解成形式的语法系统,功能主义把语言看成表达人的思想的工具,他们都把语言当作个人的主观意识。伽达默尔认为语言在本体论上先于和高于人的思想和意识,是真正的存在。“因为语言并非仅仅是在我们手中的一个对象,它是传统的,是我们通过它而存在并感受我们的世界的媒介。”^{[3](P286)}因此,语言是一种同时包含了社会与道德意涵的存在,它不应当仅仅是一种符号,一种纯粹的客观或理性形式的系统,语言的真正存在方式便是表现人们在文化社会中的精神和思想内涵的普遍性。据此可以断定,理解一定是一种语言的理解,一切存在于人类文化社会中的历史流传物,必定是以一种语言的形式展现在我们的面前。语言是使过去与现在得以中介的媒介,理解作为一种视域融合本质上是一种语言过程。我们正是在语言中承续传统,反思传统,并在承续于反思的辩证过程中逐渐构筑出此在的存在。可见,伽达默尔尤为强调的是:语言具有普遍性和中介性,可以开显存在,达致真理。也就是说,我们可以通过语言性的问答逻辑(logic of question and answer),达致对“共同意义”的理解。进一步说,作为诠释对象的本文与诠释者之间的关系,就像是人类言语活动中的人与人之间的对话关系一样。对话建立起共同性,人人都在对话中找到他者,又在他者中发现自身。所以,语言对我们来说,决不是把握世界的工具,而是构造世界的经验本身。据此,伽达默尔指出,语言不只是停留在在者状态,也抵达存在论层次,语言不仅说出在者,而且也说出存在,任一命题不仅说出事实,而且也指出它的存在方式。语言反照存在。诠释学的普遍性由此开显出来:诠释学并非只是与语言、文本打交道,而是对人类的世界经验进行揭示。伽达默尔说:“因为人类的世界关系绝对是语言性的,并因而是可理解性的。正如我们所见,诠释学因此就是哲学的一个普遍方面,而并非只是所谓精神科学的方法论基础。”^{[4](P607)}

哈贝马斯承认,伽达默尔对历史性视域的理解,克服了传统诠释学对客观主义的迷信,但是,哈贝马斯批评伽达默尔由于过分强调效果历史 and 对话的问答逻辑的开放性,其理论有滑向相对主义,使理解丧失确定性之危险。更令哈贝马斯担忧的是:伽达默尔为“传统、前见、权威”正名却掩盖了反思和批判的精神。诠释学不应该固守传统而放弃批判的责任,诠释学不应该因为理解的历史性而消融人的批判和解放的可能性,诠释学不应仅仅是对文本的理解而应转变为意识形态批判。批判的自我意识永远是人类最高的价值追求,理性永远高于传统。

在哈贝马斯看来,诠释学关于理解不能简单跳过解释者的传统联系这一观点是正确的,但是我们不能从理解在结构上从属于传统的这种关系中得出这样的结论:传统这个媒介通过科学的反思不会发生深刻变化。在哈贝马斯看来,伽达默尔显然没有把握反思在理解发展中的作用。因为传统在效果历史中的意义创新并不一定与理性本身的发展方向相一致。哈贝马斯认为理性与权威的对立是实际存在的,不可能被诠释学的手段取消和替代。伽达默尔强调真假权威的区别在于得到承认,权威不直接同服从相关联,而是与认识相关联。哈贝马斯认为不论是人们不由自主接受的权威,还是经过反思以后接受的权威,只要把传统作为权威反思的基础,就无法改变权威的本质。伽达默尔的诠释学并没有为合理的权威提供一个客观标准。哈贝马斯站在意识形态批判立场,反对伽达默尔把传统看作是一个固定实存的文本,反对主体对传统直接占有。他主张应该通过反思这个中介接近传统,阐发传统。在本体与传统之间建立一种主体间性的关系。理解离不开反思,没有反思的理解是独断的。在哈贝马斯看来,反思这种经验是18世纪德国唯心主义留下来的永恒遗产,它既能证实也能否决传统提出的要求。反思决定着历史,也决定着传统的历史效果。总之,在哈贝马斯看来,伽达默尔把反思相对化和理想化了,因为他过于强调人类理解历史语境的相对性和有限性。哈贝马斯主张用意识形态批判来代替哲学诠释学,使诠释学能够向深层次发展。哈贝马斯说:“由符号构成的历史事件的客观性是不够客观的。诠释学似乎从内部就撞到了传统联系墙壁上:只要这些局限性得到了认识,诠释学就不会长时期地、绝对地使用文化传统。把语言理解成为所有社会制度都依赖的一种元制度(Metainstitution),具有一种重要意义,因为社会行为形成于日常的语言交往中。”^{[5](P73)}因此,批判诠释学认为,语言也是统治和社会势力的媒介,它服务于有组织的权力关系的合法化,因而可以说,语言本身就具有意识形态性质。问题不是语言中包

含欺骗,而是用语言本身来进行欺骗。诠释学的经验,就是要向人们说明语言对实际关系的这种依赖性。据此,诠释学的经验就变成成为意识形态批判。

祛除意识形态的宰制是达致批判诠释学最终目标的重要步骤。批判诠释学的最终目标是重构相互理解的普遍条件。所谓“重构”是指对作为能力(诸如从有限的语汇出发派生出无限多的表达)的前理论的知识(know how),通过回答它是如何可能的问题而将之整合到确定的理论知识(know that)中的过程。因此“重构”无疑具有反思的作用,其任务不是描述现实中所是的东西,而是按应该是的样子确立现实中的东西所赖以存在的前提条件。因此,重构人类普遍交往能力就是把内在地知道如何,转变成一组明白的规则。哈贝马斯这样做的目的十分清楚,就是要从形式或重构角度来探讨语言的使用问题,从分析语句结构转变为分析言语行动(交往行动)。成功的交往行为必须满足的四项有效性宣称(validity claim)就是哈贝马斯所说的言语行动的普遍性基础。这四项宣称是:第一,说出某种可理解的(comprehensibility)东西,以便为他人所理解;第二,提供某种真实的(truth)陈述,以便他人能共享知识;第三,真诚地(rightness)表达自己的意向,以便自己能为他人所理解和信任;第四,说出本身是正确的(truthfulness)话语,以便得到他人的认同。理解和认同正是建立在可理解性、真实性、真诚性和正确性这些相应的有效性宣称得到认可的基础上的。

事实上我们置身其中的现实的交往共同体并无法保证交往者总是能够在非强制条件下达到一致。现实的交往处处都要面临障碍,并且现实的交往共同体中不存在自动排除这些障碍的机制。障碍不仅来自于共同体成员之间的情绪以及理解能力上的差异,并且还与传统带给共同体的成见,以及由于现实的利害关系而产生的种种自我欺骗和武断有关。另外,现实的交往情境中还存在着权力和意识形态影响,乃至暴力和胁迫等强制性因素。这些都会导致理解上的系统扭曲,造成互为主体性交往行动的中断。当误解产生,交往发生中断时,交往者就有必要进入理性讨论(discourse)程序,进行不受(时间和空间)限制的,不带任何强制的讨论。通过双方的论证与反论证,以决定某一特定的真理性宣称是否成立。为使理性讨论能够无障碍地进行,就必须预先设定某种不带强制、不含扭曲的“理想的言语情境”^①(ideal speech situation)。“理想的言语情境”可以排除交往结构内外的限制,为交往双方的理性讨论提供合理地进行的交往场域,以促进合理性共识的达成。

“理想的言语情境”是反事实的,因为它可以不受现实存在的强制和扭曲所左右;同时又是理想的,因为它是作为现实交往行为的前提被设定的。这种设定不仅是逻辑上的,而且也是任何交往者为了实现理解的目标必须要接受的。所以,“理想的言语情境”是交往者形成合理性共识的参考体系或批判标准,是由良好的论证所导引的理性讨论的境域,是开放地、公开地、自由地、自主地、互动地进行交往,达致合理性共识的一种企向与预期以及朝向共识真理的证成规则。所以,“理想的言语情境既不是一种经验现象,也不完全是一种观念建构,而是我们在参与理性讨论之时不可或缺的相互假定。这个假定能违背事实,但不必然违背事实,即使违背事实,它在交往过程的运作中,仍然是一个有作用的幻想构造物(operatively effective fiction)。因此,我认为理想的言语情境代表着一种人类的期望、一种预示。这个预示本身就保证了我们将实际上所达成的共识和合理性的共识联系在一起;同时理想的言语情境可以当作实际上所达成的共识的一个判准……(理想的言语情境的假定)因而是双重性质的:既是一种期待,但同时又实际发生作用。”^[6](P310)]由此可见,理想的言语情境既是现实的生活形式的构成要素,又蕴涵着一种理想的生活形式,它既内存于任何生活实在之中,又超越任何现实社会秩序。它就是一种能够使“自主”与“责任”充分实现出来的生活形式。这也就是人类的解放旨趣所企求的那种生活形式。

以上我们简略叙述了伽达默尔与哈贝马斯在诠释学问题上的差异。实际上如同有的研究者所分析

① 按照哈贝马斯的论述,“理想的言语情境”作为言语行动合理进行的场景包括:第一,交往双方在机会平等基础上,从事言语行为,任何一方不能独占发言的机会。第二,交往双方在机会平等的基础上,从事解说性的语言行为(如,说明、解释、反驳等),任何一方都能对对方的意见进行检讨或批评。第三,交往双方有同等机会,使用表意的语言行为,以使双方能相互了解。第四,交往双方有同等的机会,使用规范性的语言行为,以便排除只对单方面具有约束力的规范和特权。

的那样,他们俩对待解释学的态度相同点大于相异点。“他们所谋思的替代性典范的共同性特征:即反对客观中立的幻想、强调传统历史的背景、重视多元性的关系、肯认一致性的共识、进行实践性的对话、展现辩证性的过程、主张开放性的视域、着重参与性的倾听、提倡批判反省的自觉、实现理解与沟通的效能。而且伽达默尔所强调的修辞学,在现今的大众传播媒体,也日益重要,哈贝马斯的公共领域与沟通理性,在当下世界所呈现的紧张冲突,亦发挥一定的功用。”^[2](P94-95)]因而,从解释学发展来说,这场争论的意义在于,它至少部分地将解释学的兴趣(包括伽达默尔)转移到有关现实社会和人生的实践哲学主题。尽管伽达默尔和哈贝马斯关于解释学的基本态度并没有因为这场争论而发生变化,但后来的绝大多数解释学学者却通过对这场争论的冷静分析,形成了一个具有重要意义的共识,即解释学应兼举理解、诠释、批判和应用,它们构成了解释学不可分割的整体。这正是批判理论所期望的结果。如此一来,批判理论就可以从解释学理论中澄清批判与反思(理性的作用)在构建社会知识中的必要性,进而确证批判理论为意识形态批判所设置的理性反思的规范基础的合法性。由此可见,哈贝马斯批判的解释学之于批判理论的“基础重建”的确意义重大。具体说来,依据上面的论述,至少可以得出如下结论:对于“重建批判的基础”这样一个关乎批判理论是否成立的重大问题,单凭批判解释学不可能给出圆满的解决方案,但批判解释学至少已经成功地为“基础重建”任务的最后完成清理了地基,而奠定基础并夯实地基则是交往行为理论的任务。这就是说,即使批判解释学不能提供出有关批判理论“基础重建”的完整计划,单就它已经为交往行为理论最终证成批判理论的基础提供出前提性知识——即批判解释学证成了批判与反思在构建社会知识中的必要性,且说明了对社会的一切批判都需要诉诸某种原理或原则,它们是形成合理性共识的参考体系或批判标准——来言,批判解释学就是哈贝马斯“基础重建”工程不可或缺的一个重要部分。因此,从分析哈贝马斯“基础重建”理论角度,我们更为看重的是批判解释学对于最终证成批判的基础所提供的前提性知识是否合理,是否得到理性的强有力辩护。

首先,我们看到,批判解释学对批判与反思在构建社会知识中的必要性的证成是较有说服力的。利科尔分析伽达默尔和哈贝马斯论争得出的结论之一为我们的观点提供了最好的佐证。利科尔指出,我们面临着两种解释学意识的对立,一方是伽达默尔意义上的解释学意识,它强调先于我们而存在的共识,另一方是哈贝马斯的批判意识,它倡导对无约束非强迫的理想交往的期望。哈贝马斯旨在唤起人们自我反思批判的普遍意识,那么,伽达默尔的共识就是倡导对传统资源的尊重和发掘。利科尔认为,这两种观点之间必然存在着某种联系。哈贝马斯强调自我反思,而在伽达默尔的解释学看来,这种自我反思的起点只能是传统。利科尔最终得出结论:这传统也许不是伽达默尔的浪漫主义传统而是启蒙运动的传统。然而,它确实是传统,不是回忆的传统而是解放的传统。批判也是一种传统。甚至可以说,它承袭了最感人的传统:自由行动的传统、出埃及的传统、耶稣复活的传统。倘若从人类记忆中抹去这样的传统…也许就不再有解放的兴趣和自由的期望。任何批判的出发点都是传统,甚至批判本身就是一种传统。解放旨趣的批判乃被投入到一种最感人的传统即自由行动传统里。所以,在利科尔那里,传统回忆和自由期望是统一的,如果没有传统回忆,也许就不再有解放的兴趣,不再有自由的期望。而伽达默尔与哈贝马斯的分歧,只不过是一种虚拟的矛盾。致力于对文化遗产进行解释的解释学旨趣与致力于自由人性及未来主义的意识形态批判旨趣是根本统一的。应该说,哈贝马斯对伽达默尔解释学的质疑是促使人们更为清楚地看到解释学必然要赋予语言以批判性的一个契机。

其次,我们也欣慰地发现,批判解释学对一切社会批判都需要诉诸某种原理或原则这个理论公设的证明也较有说服力。批判解释学确认,哈贝马斯为交往(通过语言完成的沟通)成功所提出的具体的参考体系架构,即“理想的言语境域”是有理性根基的。在哈贝马斯看来,意识形态批判要求我们根据期望来思考,它属于“将来”的调节范畴,也就是无限制、无压迫的可能性的交往。深层解释学提供的批判机制,正是社会批判理论的雏形。深层解释学即是批判反思的科学。正如阿佩尔对哈贝马斯解释学的评论:它是对所有批判社会科学所作的一种哲学理解模式。这种批判将生活实践和科学相联系,目的是唤起人们自我反思和主体对解放的追求。“历史的叙述结构要透过对生活实践的反思,重建历史的意义存在于人类自身解放者以未来构想中,在这个关系中,将来只存在于期待的视野中。这些期待试着把

以前传统的片断,融进直觉的把握的普遍的历史总体;从这方面来看,每个相关事件,都在对社会生活历史的实践的自我理解中尽可能地得到描述。因此,反思的可能性在于人总从将来的期待中,即从一定的实践意向所构想的目标中来对待历史,批判的诠释学既是历史的叙述,也是对传统的批判。批判的诠释学的反思,区别于伽达默尔的反思,因为前者是从一个设定的理想审视点出发的,因此,它不是根据传统的规范价值,而是根据理想的规范价值来反思历史;历史的事实性权威和传统是人类反思的对象,而不是人类反思的基础。”^{[7](P152-153)}据此,交往行为理论对批判理论基础的重建就必然取先验路线。

三、几点批评性分析

通过以上分析,我们已经说明论争对于哈贝马斯基础重建工作的价值和意义。从论争中得到澄清的批判诠释学,展示了自身是批判理论基础重建工程中一个不可或缺的部分。批判诠释学在为“基础重建”工程清理地基的同时,也确认了先验奠基的必然性、可行性与合法性。除此之外,我们还能对这场与批判理论“基础重建”密切相关的论战作出什么样的评价呢?

从诠释学哲学发展角度说,我基本赞成利科尔对伽达默尔与哈贝马斯诠释学论争的评判:从伽达默尔到哈贝马斯,只是诠释学的视角发生了转变,角色产生了转移而已。伽达默尔的诠释学是本体论意义上的诠释学。在他那里,理解是此在的存在方式。他的诠释学是要探寻所有理解方式所共有的东西,要在一切世界知识中找出理解的因素,以此证明诠释学的普遍性。在这里,诠释学就当然不会成为一种方法论,而是在传统中展望未来,重新把握人的存在的哲学。而哈贝马斯的诠释学是一种批判意义上的诠释学,他强调诠释学不应该仅仅是一种理解,而应成为意识形态批判,面向未来,反思传统,实现自由和解放。哈贝马斯对伽达默尔诠释学的继承和批判将哲学诠释学带进了一个新的视域,成为一种批判的工具,它之于伽达默尔的诠释学谈不上是一种超越或者是一种后退,只不过是从不同的角度和立场阐述了自己对诠释学的观点而已,因此,伽达默尔与哈贝马斯在诠释学普遍性问题上发生的冲突不过是“一个虚拟的矛盾”。

从批判理论角度看,哲学诠释学与批判诠释学的差别,折射出哈贝马斯对诠释学的不同期待:借助批判理论的诠释学转向,为批判理论提供一种基于语用取向的理性基础。批判诠释学以对达成理解前提条件的追问,确立了批判与反思的存在论基础,相对于把批判当作理论的老一辈批判理论家用先验的历史哲学的玄思为批判理论提供基础,哈贝马斯的语用学方案更能从逻辑和方法上为批判理论提供有效性的合法证明。而哈贝马斯由此衍生出的对理解的确定性提供一种批判的标准和规则参考体系之思考,则对批判理论基础的建构更有意义。有理解的地方就有批判,有批判的地方就需要方法规则。也许我们不会把这些规则提升为规则意识,也许这些规则以无意识状态存在,但并不意味着它们不存在或者真理的获取不需要这些规则。“方法规则虽不是真理唯一的来源,不全然可以保证获取真理,但也将不失为真理的来源之一。理性因忽视传统而将导致匮乏,然而理性若无法掌握规则方法亦将导致含混与歧异。”^{[2](P93)}哈贝马斯曾为这些准则与标准提供了知识论证明,现在又得到语用学的确证,从而使得解放旨趣的存在与意识形态批判的合理性得到了理性确证。这样哈贝马斯就以理性的方式赋予社会批判理论以知识论的合法性地位,并证明了批判性知识的重要性:批判性知识是一切知识基础的逻辑前提。因为其他作为理性生活指导的旨趣脱离了理性的自我反思和批判,就容易把自身孤立起来并采取越界行动,结果就会导致知识体系的混乱,产生学科霸权。而解放或批判的旨趣作为行动理性固有的旨趣,可以充分实现理性的自我反思能力,因此具有范导性(regulation)品格,可以成为一切知识基础的逻辑前提。

哈贝马斯的批判诠释学作为批判理论的奠基理论之一,从“基础重建”角度看,最可能遇到的挑战表现在以下两个方面:第一,解放的兴趣抽去了具体的历史内容,能够避免抽象空洞吗?第二,脱离了具体的历史视域,能够有效地确立批判的规则和标准吗?

这两个疑问之所以产生,原因在于哈贝马斯批判诠释学有着拒斥历史性因素的嫌疑。由于强调理

解的普遍规范条件,哈贝马斯专心于如何先验地验证一些属于认知性范畴的宣称(claims),而在多数情况下忘掉了理性的历史背景。所以,就第一个方面说,哈贝马斯提出的“解放的兴趣”,如果不被放在无约束非强迫的交往行为的水平上,那么它将是完全空洞而抽象的。正如利科尔所强调的,历史诠释学包含伽达默尔意义上的传统诠释学,与这种交往处于同一水平上。而传统诠释学的任务就是要提醒意识形态批判者注意:只有在对文化遗产创造性地再阐释的基础上,人们才能把自己的解放与期望谋划为无约束非强迫的交往。如果没有过去的沟通经验和典范,现在的交往无论被扭曲到何种程度,也无法指望所有人都能够在社会关系的一切制度化领域中复兴光大这种交往行动,如果我们没有任何交往经验,我们如何能希望它对所有人有说服力并在社会关系水平上盛行呢?因此,利科尔作出了一个带有伽达默尔色彩的重要结论:交往理想的示范处所之一就是在于我们能否克服阐释过去文献时碰到的文化距离。不能阐释自己过去的人,也无法具体预筹他的解放兴趣。

就第二个方面说,由于哈贝马斯所说的“理想的言语境域”既不是经验现象,也不是观念构成物,而是交往者参与理性讨论的不可缺少的相互假定,是一种无任何实质内容的形式要件,一旦我们取其为批判与反思的规则与标准,交往者就不得不把它纳入自己的历史视域,根据自己所属的历史传统去理解它,应用它。因此,我们实际上是绝对逃不出历史传统对我们的桎梏的。从这个意义上说,将传统与对传统的反思断然割裂,就不可能有效确立批判的规则与标准。哈贝马斯的困境正在于,他既期望找到一个与传统保持间距又能对传统进行意识形态批判的纯粹规则与标准,又不想陷入早期批判理论将批判的规则与标准嫁接到历史哲学先验玄思的空幻冥思之上。但现实的情景是,哈贝马斯不仅找不到一个出口帮助自己摆脱困境,反倒是,他把自己又引入了另一个困境:持守历史传统与反思历史传统的二元分离,导致他对待历史传统的非辩证态度。哈贝马斯的这种理论态度,实际上已经与诠释学精神相去甚远。

参考文献:

- [1] 保罗·利科尔. 诠释学与意识形态批判[A]. 洪汉鼎. 理解与解释——诠释学经典文选[C]. 北京: 东方出版社, 2001.
- [2] 周明泉. 伽达默尔与哈贝马斯论辩“诠释学普遍性”之对比分析[J]. 当代, 2004, (4): 77-97.
- [3] Wachterhauser, Brice, editor. *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986.
- [4] 伽达默尔. 真理与方法[M]. 上海: 上海译文出版社, 2002.
- [5] 哈贝马斯. 评伽达默尔《真理与方法》一书[J]. 哲学译从, 1986, (3): 71-74.
- [6] McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1978.
- [7] 曾庆豹. 哈贝马斯[M]. 台北: 生智文化事业有限公司, 1998.

How is Critical Knowledge of Society Possible? : Debate between Gadamer and Habermas concerning Hermeneutics and Foundation Reconstruction of Critical Theory

Fu Yongjun

(Center for Judaic and Inter-Religious Studies, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: Critical theory, since the very day it came into being, has begun to be puzzled by the problem of the foundation of its existence. Early critical theorists took a passive attitude toward the foundation problem. The legitimacy of critical theory was not regarded seriously as a problem until Habermas. After Habermas succeeded in his search of the epistemological foundation for critical theory through his demonstration concerning the emancipatory interest, proving positively the inherent connection between criticism and rationale logically became the focal point of his work of reconstructing the foundation of critical theory. His debate with Gadamer concerning hermeneutics was a key step leading to the rational justification of the foundation of critical theory. From the point of view of critical theory, the debate between Gadamer and Habermas concerning hermeneutics at least led the interest of hermeneutics to practical philosophy to some extent, and affirmed the necessity of criticism and reflexion in the construction of social knowledge. With the aid of the hermeneutic dimension of critical theory, Habermas cleared the ground for the final completion of “foundation reconstruction” of his communication theory.

Keywords: Gadamer; Habermas; critical theory; the debate concerning hermeneutics

“现实社会主义认识”四人谈

编者按:社会主义的“科学发展观”尤其是“建设社会主义和谐社会”的提法面世以后,有关现实社会主义的本质、价值及其发展道路的研讨,成为理论界讨论的热点。对于现实社会主义的这些讨论,无疑有益于人们对社会主义的认识的不断深化。与此同时,这些讨论也提出了一些新的认识问题,如社会主义的制度属性与价值目标如何统一的问题,现实社会主义的历史定位问题,社会主义市场经济与按劳分配的关系问题,等等。在此背景下,本刊组织了这组笔谈。四位学者围绕有中国特色社会主义研究中的这些新的认识问题,分别从不同角度展开话题。相信这组笔谈会对现实社会主义的研究产生积极影响。

关键词: 东方社会;社会主义;和谐社会;以人为本;按劳分配;平等与效率

中图分类号: DO-0

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)01-0145-10

东方社会研究和现实社会主义

奚广庆

(中国人民大学马克思主义学院教授)

对中国特色社会主义的研究正在不断地深入。关于它的历史定位,有论者提出了中国式的资本主义、资本社会主义、封建社会主义等等看法。笔者认为,这是对马克思的历史观作了教条式的理解,把马克思关于世界社会形态划分的论述当作现成套语,硬贴到中国社会发展之上的一种误读,而不是依据对中国的、东方的社会发展的历史特点和特殊规律的科学认识,得出的合乎历史发展实际进程的正确判断。因此,我们必须加强对东方社会历史理论的研究,为正确认识当代中国社会发展奠定可靠的基石。

马克思恩格斯创立的社会历史理论,揭示了人类社会发展的客观规律,是社会思想发展史的伟大变革和科学结晶,为工人阶级解放斗争提供了锐利的思想武器。但是,这个理论形成于19世纪欧洲的社会历史环境,继承了当时欧洲哲学、历史科学、经济科学和政治科学的最高成果,是欧洲历史文明发展的产物。因此,1877年马克思在写给俄国《祖国纪事》杂志编辑部的信中明确指出,不赞成把他的历史哲学理论说成是“超历史的”。他说,不能把我关于西欧资本主义起源的历史概述变成一般发展道路的历史哲学理论,一切民族,不管它们所处的历史环境如何,都注定要走这条路。这样做,会给我过多的荣誉,同时也会给我过多的侮辱。只有对不同历史环境中的历史现象分别进行研究比较,才能找到理解这种历史现象的钥匙,使用一般历史哲学理论这一把万能钥匙,来解释各种不同的历史现象,是永远达不到目的^[1](P342)]。恩格斯晚年又进一步阐述说,“我们的历史观首先是进行研究的指南,并不是按照黑格尔学派的方式构造体系的诀窍。必须重新研究全部历史,必须详细研究各种社会形态存在的条件,然后设法从这些条件中找出相应的政治、私法、美学、哲学、宗教等等的观点”^[2](P692)]。“如果不把唯物主义方法当作研究历史的指南,而把它当作现成公式,按照它来剪裁各种历史事实,那它就会转变为自己的对立面。”^[2](P742, P688)]实践表明,以马克思的历史观为指南,详细研究自己的全部历史和社会形态存在的条件,从中形成自己的社会历史理论,是马克思主义政党正确制定理论、纲领和政策的必备理论前提。因此,关于东方社会的、亚细亚社会形态的理论研究,同样是马克思主义的。在20世纪马克思主义教条化泛滥的年代,人们曾经把东方社会研究,亚细亚形态研究,当作反马克思主义观点加以批判,是不正确的,这种观点至今还在影响我们的研究,应当予以改变。

马克思曾经把世界社会经济形态划分为五种:原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会以及未来的社会主义社会。随着对历史事实分析研究的深化,马克思认识到,他对世界社会形态的划分没有把亚细亚形态包括进去。在1859年写成的《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思在系统阐述自己的唯物主义历史观时,明确提出:“大体说来,亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。”^{[3](P33)}这里,马克思没有再重复社会发展五阶段论的观点,并且把亚细亚社会作为经济的社会形态演进的一个独立的时代。可是,那时,资本主义的世界历史还在形成之中。在欧洲,还没有东方研究的系统资料和研究成果。限于当时的条件,马克思没有可能对此作必需的阐述。他和恩格斯关于东方问题的文论,主要是一些支持那里人民正义斗争的国际评论。晚年开始研究半东方的俄国社会发展问题,留下了《人类学笔记》,提出了一些重要见解,但也是有限的。有人做过统计,它在马克思恩格斯的整个著述中不到4%。说马克思恩格斯已经提出了一个东方社会理论和东方社会主义理论的“完整体系”,不符合实际,更放低了我们理论研究的任务。近年来这个重大理论课题受到重视,但是至今并没有真正解决,这是中国特色社会主义研究需要解决的一个理论难点。

马克思恩格斯的《德意志意识形态》一书,曾否定“地域性的共产主义”^{[4](P86)}。世界历史发展趋势表明,共产主义大同是人类未来的最终结局。但这是以生产力的普遍高度发展和与此相联系的世界交往为前提的。历史和实践都表明,在世界的范围实现它,不能不经历一个非常漫长的曲折发展的历史过程。而马克思恩格斯在预见这个历史进程上,至少是早了好几百年。特别是进入20世纪,世界历史的发展,呈现出马克思恩格斯没有预料到的复杂局面。在资本主义垄断阶段,由于各种矛盾的激化和经济政治发展的不平衡,一些东方不发达国家的马克思主义政党,领导本国人民,抓住历史机遇,在资本主义世界体系的薄弱环节,首先发动革命取得胜利,走上非资本主义的发展道路。这些东方国家和欧洲工业化国家不同,是一些经济文化落后、人口众多的农业国家,并具有自己的历史文明和民族传统。它们被资本主义的世界进程卷入了工业化、现代化和全球化的历史潮流和现代世界体系,但只是这个世界体系里的被掠夺、被压迫的外围和附庸,其生产方式总体说来还是小农的和手工业的。世界历史的这种情势决定,它们既要赶上时代,走工业化、市场化、现代化和全球化的历史必由之路,又不能重蹈西欧资本主义起源的老路;既要充分学习和利用资本主义的文明成果,又必须继承和创新自己的历史文明;既要学习西方先进的社会主义,又面临着不同的历史条件和社会发展课题;既要融入资本主义主导的经济全球化,又要独立自主,走自己的路。显然,它们不能套用传统的历史理论和经典理论,只能在新的时代条件下,从本国的具体实际出发,去开辟符合自己情况的新道路,即把马克思主义民族化,社会主义本土化。于是,20世纪,在世界的东方,就历史地产生了俄国的共产主义、中国的共产主义、南斯拉夫的共产主义等等这些马克思主义的新形式,社会主义的新形态。这是现代世界历史发展的客观产物,是错综复杂的当代世界历史进程的一个组成部分,是这些国家走向更高社会形态的必经阶段。因此,在这些新的历史实践中,必然会形成关于东方社会的历史理论。

在20世纪,列宁首开了探讨东方社会历史理论的先河。他一向认为,俄国社会党人尤其需要独立地探讨马克思的理论。十月革命胜利后,他之所以能够突破经典理论,开拓俄国改良主义的社会主义新道路,从理论上说,就在于深刻而准确地把握了俄国和欧洲各国不同的社会历史特殊性。他在《论我国革命》一文中,批评那些反对俄国进行社会主义变革的观点时指出,世界历史发展的一般规律,不仅丝毫不排斥个别发展阶段在发展的形式上或顺序上表现出特殊性,反而是以此为前提的。俄国是一个介于文明国家和欧洲以外各国之间的国家,它表现出的某些特殊性,使俄国革命有别于以前西欧各国的革命。在东方那些人口众多、社会情况无比复杂的国家里,今后的革命无疑会比俄国带有更多的特殊性。现在,必须丢掉那种认为按考茨基思想编写的教科书规定了今后世界历史发展的一切形式的想法。这里,列宁已经明确提出,探索东方国家的社会发展道路,不能套用传统的历史理论,而必须提出反映东方国家社会发展规律的社会历史理论。这也证明科学地研究东方社会发展对开拓社会主义发展新道路的基础性作用。

中国共产党人在领导中国人民奋斗的伟大实践中,提出并不断发展着关于中国社会历史的理论。

马克思列宁主义是我们党的科学理论指南,但是对于中国历史和社会的科学认识,对于中国革命、建设和改革的发展道路,它们不可能提供任何的具体答案。我们必须科学把握中国社会历史发展的规律和特点,为独立探讨中国革命、建设和改革的道路提供理论基石。在总结党的历史经验和认识成果的基础上,毛泽东首先提出,必须实现马克思主义的“中国化”,把马克思主义和中国革命实践结合起来,继承中国珍贵的历史文明,阐明中国社会发展和革命运动的特殊规律,形成有中国特点、中国气派、中国风格的马克思主义。它的第一个伟大成果就是毛泽东思想。它阐明中国是一个有悠久历史文明的、人口众多的、经济文化落后的农业国,是垄断资本主义时代的一个半殖民地半封建的社会;正确地分析了中国经济政治社会发展状况、社会阶级关系和时代条件,形成了系统的新民主主义的崭新理论。正如刘少奇所说,毛泽东思想是“马克思主义从欧洲形式到中国形式的飞跃”^{[5](P333)}。在新时期,邓小平在毛泽东成果的基础上,进一步阐明,中国共产党的基本理论和方法即社会历史理论,就是实事求是、群众路线和独立自主这三个基本点。脱离本国实际谈马克思主义没有意义,在中国建设社会主义,必须继续探讨和发展同中国实际相结合的马克思主义。发展生产力是历史发展中的最根本的革命,必须把“三个有利于”作为判断社会发展进步的根本标准,坚定地走改革开放、建设现代化的历史必由之路,赶上飞速前进的时代。我们把它叫邓小平理论。之后,我们党又进一步提出了“三个代表”重要思想这个面向21世纪的中国化的马克思主义,提出了以人为本,全面、协调、可持续的科学发展观,深化了对人类社会发展规律和社会主义建设规律的认识。这是我们党对马克思主义社会历史理论的创新和发展,也是需要学界认真加以系统总结和阐明的理论成果,把我们对马克思主义的研究引向深入。

参考文献:

[1] 马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[2] 马克思恩格斯选集:第4卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[3] 马克思恩格斯选集:第2卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[4] 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[5] 刘少奇选集:上卷[M]. 北京:人民出版社,1981.

社会主义研究的科学性有待加强

——以按劳分配理论的研究为例

王建民

(山东大学当代社会主义研究所教授)

社会主义研究一直存在一些弊病。改革开放前,本本主义盛行,带有苏联模式印记的社会主义理论被奉为信条,人们只能“学习”和“理解”,不得献疑;改革开放以来,与注重实际的良好学风伴生的是,对流行口号、现实政策等,总是随风起伏。这两种看似相反的治学态度都患有科学精神欠缺的通病:对于成说,常常怯于审视,有时却又轻率地“发展”;出于“势利”的计较而回避结论;无意追求概念的明晰、逻辑的严谨、证据的充分,等等。这种情形是造成社会主义研究的学科声誉欠佳、研究水平难以言说的重要原因之一。作为例子,这里简单回顾一下我国学界对按劳分配理论的研究历程。

马克思恩格斯认为,要实行按劳分配,除了生产资料公有制这个大前提,还有两个条件必不可少。第一,消灭商品货币,使“个人劳动不再经过迂回曲折的道路,而是直接作为总劳动的组成部分存在着”,即个人劳动成为直接的社会劳动;第二,对不同质的具体劳动的耗费,不存在计量和比较的困难。关于第一个条件,马克思恩格斯的论述十分清楚。商品交换和按劳分配都遵循等量劳动相交换的原则,但两者有根本差别。前者的等劳交换只是作为支配商品价格运动的规律存在着,用《哥达纲领批判》的话说,“等价物的交换只是平均来说才存在,不是存在于每个个别场合”,这里,真正的等价交换只是偶然现象。等劳交换原则在按劳分配中的情形正相反,它应该存在于每个个别场合,交换尺度是社会事先确定的生产各类使用价值所需要的劳动时间,而这在商品经济中是不可能的。论证中,马克思恩格斯不仅正面阐述了按劳分配要以个人劳动成为直接的社会劳动为前提,而且从反面谈到了商品经济与按劳分配的对立,这一点,从他们对普鲁东“劳动货币”的批判以及对欧文的“劳动公平交换市场”的分析中可以清楚地看到。

在商品经济条件下实行按劳分配,二者必居其一:或者是价值规律从而商品经济本身被破坏,或者是按劳分配丧失其本义。依按劳分配原则,劳动者获取一定量的消费品,须向社会提供等量社会必要劳动。在商品经济中,劳动者的劳动是否是社会必要劳动,要受价值规律裁判:可能,他提供的是完全没有市场需求的无效劳动;可能,其劳动生产率低于社会平均水平,则他实际耗费的劳动只能部分地得到社会承认;可能,其劳动生产率高于社会平均水平,则他实现的价值将高于他实际耗费的个别劳动。这样,我们面对的是两个意义上的劳动:社会必要劳动和实际耗费的个别劳动。在这种情形下实行按劳分配,按哪个“劳”为尺度呢?若以实际耗费的个别劳动为尺度,则那些没有向市场提供有效劳动的劳动者也将参与分配,劳动生产率较低的劳动者的所得也会超出他向社会提供的有效劳动,而劳动生产率较高的劳动者的收入将低于他向社会提供的有效劳动。这是对价值规律的破坏。这将导致落后者不思进取,先进者失去动力。生产者失去积极性的最终结局是整个经济的破产。若依社会必要劳动为尺度进行分配,首先,其商品价值完全没有实现的劳动者或企业将破产;其次,对那些成功售出其商品的劳动者或企业来说,不同的劳动生产率将使他们的个别价值实现为不同的社会价值,从而造成收入差距。这里,价值规律保全了,但结果将是劳动者的分化,最终是按劳分配与公有制一道瓦解。不仅如此。在商品经济条件下以社会必要劳动为尺度进行分配,从一开始就牺牲了更为根本的社会主义原则:劳动者对生产资料占有的平等。劳动生产率的差别首先是由社会提供的不同水平的生产资料造成的,而由此造成的收入差距却要由劳动者承担,这表明了劳动者在生产资料的占有和使用方面的不平等。因此,无论从哪个角度看,按劳分配与商品经济都不兼容。

如果说上述经典作家关于按劳分配的第一个条件的论述在学理上是成立的,那么,他们关于按劳分配的第二个条件——对不同质的具体劳动进行计量的论述,从最初就不十分清楚。恩格斯曾设想,在社会主义经济关系下,“一个产品中所包含的社会劳动量,可以不必首先采取迂回的途径加以确定;日常的经验就直接显示出这个产品平均需要多少数量的社会劳动。社会可以简单地计算出:在一台蒸汽机中,在100公升的最近收获的小麦中,在100平方米的一定质量的棉布中,包含着多少劳动小时”^[1](P660)]。这里谈的是调节社会总劳动的原则,但它同时也是调节个人消费品分配的原则,用马克思的话说,在这里“劳动时间就会起双重作用。劳动时间的社会的有计划的分配,调节着各种劳动职能同各种需要的适当比例。另一方面,劳动时间又是计量生产者个人在共同劳动中所占份额的尺度,因而也是计量生产者个人在共同产品的个人消费部分中所占份额的尺度”^[2](P96)]。

这里有许多问题不清楚。第一,简单劳动的计量也许不难,但对于复杂劳动,如生产蒸汽机,要确定从图纸设计到产出成品需要多少劳动小时,绝非易事,估计到科技的飞速发展,事情更加复杂。第二,退一步说,即使生产各种使用价值所需的劳动时间可以事先确定,最困难的问题仍然存在:劳动复杂程度各异,相同的劳动时间包含着不同的劳动量,它们的比例如何折算?面对这个困难,经典作家想到了消灭固定分工。恩格斯设想在“建筑师”与“推车人”之间互换工作,可以使他们的劳动量相比较。确实,建筑设计劳动与推车劳动没有可比性,但如果约翰和彼得既是建筑师也是推车工,则可以把他们的同类工作分别进行比较。但是,固定分工的消灭有赖于每个人的全面发展,而这绝非一日之功,而且《哥达纲领批判》有言,固定分工要到共产主义方能消除,因此,社会主义阶段仍旧存在的由固定的、不同复杂程度的劳动分工引起的分配问题,仍然悬而未决。第三,还有一个设想:恩格斯在《反杜林论》中重复了约·布雷《对劳动的迫害及其救治方案》(1839年)一书中的一个意见:复杂劳动者的教育培训是由社会承担费用的,因而他们不应要求较高的报酬。这个设想至少忽视了下述事实:复杂劳动能力绝不仅仅是支付学费的结果,有天赋因素,更重要的还有学习者在学习过程中的主观努力。实在说,这第三个设想并不是解决问题,而是取消问题。

原始设计本来有欠缺,后人的实践也难完善之。在纯粹生产资料公有制条件下,一旦按劳分配无法实施,又不能实行其他所有制结构中才会有分配方式,余者只有平均主义一途。改革开放前我国的消费品分配中广泛存在的平均主义,是当时的经济体制的必然产物。

那么,半个多世纪以来我国学界关于按劳分配的研讨,总的说来是怎样的情形呢?很难说在学理上

很严谨。经典作家设计的按劳分配以商品货币的消灭为前提,这一点人人清楚。但是,人们虔诚地谈论着经典作家的正确性,同时又认真地探讨着如何在商品货币关系下贯彻按劳分配原则。有人认识到这里的两难,试图借助“不完善的按劳分配”、“基本上是按劳分配”等说辞以走出困境,此类努力最终归于无效。而在多数情况下,人们知道商品经济无法摆脱,同时又对按劳分配坚信不移,便不顾学理,言矛,便置盾于不顾,说盾,又弃矛于身后,坦然地调和着无法兼容的东西。

劳动计量的情形也是一样。在商品经济中,不同质的具体劳动可以进行量的比较,但那是自发的,“是在生产者背后由社会过程决定的”^[2](P58)]。现在的困难在于要进行自觉的计算。要比较熟练与生疏、脑力与体力、复杂与简单等等劳动的耗费,许多人谈到过其中的困难,做了若干克服困难的尝试。然而,比如一个技师的2小时劳动被认定等量为一个粗工的4小时劳动,迄今为止尚无令人信服的说明,为什么不是更少些或更多些。曾有学者指出:“从理论上说,只有把各种不同的劳动化为当作它们的计算单位的简单劳动,才能准确测定各种劳动者各自提供的劳动量。但在实际运用上,各种劳动化为简单劳动的比例,却是难于准确确定的。”^[3](P143)]合乎逻辑的结论是:要准确实行按劳分配,是困难的。论者没有得出这一结论。

四十多年前蒋学模先生就曾说过:在按劳分配中进行劳动计量,“复杂劳动还原为简单劳动,是劳动核算中最困难最复杂的问题……是一个还没有完全弄清楚的问题”^[4](P386)]。问题至今仍不清楚,症结何在?我们看到,讨论总是绕着技术问题即计算方法兜圈子。但是,等量劳动相交换原本不是技术领域的问题,因此,困难不会在技术领域求得解决。在商品交换中作为媒介的货币,绝非本·富兰克林、托·霍吉斯金等人所理解的那样,只是为便利交易而发明的工具^①;它首先是社会关系的化身,其次才是劳动计量的工具。在以按劳分配形式存在的等劳交换关系中,产生了自觉计量劳动的要求,从学理上说,其计量手段亦首先必需是社会关系的体现——只有在马克思恩格斯憧憬过的自由变换工作的自由人的关系中,劳动时间才直接体现着劳动者之间的关系,从而成为劳动量的直接表现。

近年来的一些新话语,使本来不清楚的问题变得更含混了。“劳动、资本、技术和管理等生产要素按贡献参与分配”原则的提出,适应着多种所有制并存的经济结构和市场经济的运行机制,非常合理。但其中的劳动被说成是按劳分配的劳动,这就完全不讲学理了。这里的劳动绝不是按劳分配中的劳动,而只能是劳动力价值。不讲学理的一个后果是,理论上不清楚,实践上没有贯彻的可能。公众的感觉是,说一套,做的是另一套。理论的严肃性受到损害。

顺便说,按劳分配与商品经济能否兼容,是社会主义与商品经济能否兼容这个大问题的一部分。如果说按劳分配与商品经济是相斥的,那么,社会主义与商品经济能否兼容呢?能否兼容,要看如何理解社会主义。如果是苏联模式的社会主义,它们是不兼容的。社会主义市场经济的实践证明了两者的兼容,使得这一旷日持久的争论走出困境,但出路是从对社会主义的重新理解中找到的。商品货币关系是自发形成的,其基本运行规律绝不因人的干预而改变,遇到障碍,它就以经济破坏来显示其力量。社会主义则不同,尽管有其客观基础,作为制度,在很大程度上是人为的设计。当商品经济与社会主义相斥而两者都不能放弃,同时,商品经济自有其不可移易之规定,唯一的出路是重新解释社会主义。在这个意义上,邓小平的新社会主义观是苏联模式社会主义的计划经济体制与商品经济因素冲突的逻辑结果。回到按劳分配与商品经济的关系的话题。在选择了市场经济以后,如果不能像重新解释社会主义那样去重新解释按劳分配,还不如暂束之科学殿堂,以保持其作为尚待验证的科学命题的尊严。

参考文献:

[1] 马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[2] 资本论:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1975.

[3] 汤在新. 马克思恩格斯对未来社会经济关系的科学预测[M]. 武汉:武汉大学出版社,1983.

[4] 蒋学模. 谈谈按劳分配中的劳动问题[A]. 建国以来按劳分配论文选:下册[C]. 上海:上海人民出版社,1978.

① 参见《富兰克林经济论文选》,商务印书馆1989年版,第8页;托·霍吉斯金《通俗政治经济学》,商务印书馆1996年版,第155页。

社会主义和谐社会:以人为本的价值取向

包心鉴

(山东省社会科学联合会研究员)

构建社会主义和谐社会,基本着力点是加强民主法治、维护公平正义、倡行诚信友爱、激发社会活力、促进安定秩序、实现人与自然和谐相处。这六个基本方面,贯穿一条主线,这就是坚持以人为本。

坚持以人为本是社会主义社会的本质和价值,演化成为一种和谐发展过程,就是要通过社会机体自身的改革与完善,不断促进社会成员成为自由的人、自主的人、自觉的人,并将人的主体性的不断提升融化在人与自然、人与社会、人与人的和谐发展之中。

1. 自由的人

在马克思恩格斯关于人的全面发展的思想理论中,常常将“人的全面发展”和“人的自由发展”相提并论。所谓人的自由发展,从构建和谐社会角度考察,有三层意义。

一是就人与自然的关系而言。“自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界。”^{[1](P154)}自由的人,也就是驾驭了自然规律、获得了支配自然的主动权的人。人是自然的产物,但是在价值上人却应当是优先的。人类通过长期的社会劳动,认识自然,进而驾驭自然,成为征服自然和改造自然的主体。这是人的全面发展的首要意义。人只有不断提高驾驭自然的自由度,实现从必然王国向自由王国的飞跃,才能全面地发展自己和提高自己,在更高层次的社会政治领域获得对客观世界的认识,在更广阔的社会政治领域更自由地实现自身的价值。人对于自然的自由度,不仅是人能动地改造自然界,获得更多的物质财富,不断提高物质文明水平的前提,同时也是人不断地增强对自身主体价值的认识,获得精神文明和政治文明的重要前提。倘若一个人对自然规律无知乃至迷信,将自然现象当成神灵顶礼膜拜,那么他就很难确认自己在社会发展中的主体地位,更不用说发挥推进社会发展的作用了。欧洲文艺复兴和启蒙运动时期的人文主义者,以人兽之分代替天(神)人之分,肯定人的价值、人的地位、人的能力尤其是人的精神作用,认为人可以凭藉自由的意志决定自己的命运,无需依赖上帝或教会。这种自由观,不啻近现代民主进程中最具有导引力的思想火炬,它照亮了无数人对自身价值的认知,从而使欧洲人较早地跨入了现代文明序列。

二是就人与社会的关系而言。“自由是必然的认识和世界的改造。”^{[2](P485)}毛泽东的这一科学论断,是对马克思恩格斯人的全面发展思想的进一步延伸。它揭示:人的自由发展,不仅在于对自然的超越和驾驭,而且在于在社会生活中获得自由的权利和价值。人类创造了社会,却长期成为社会的奴仆;社会严重压抑着人的自由,抹杀着人的价值,甚至使人性扭曲、变形,使人变成非人——这是人类社会自从产生阶级和国家以后迄今为止难以完全摆脱的困境。人要全面地发展自己,就必须争得自由权。这就是要改造社会,以民主制度代替专制制度,并且在广泛的社会领域确保人的基本权利的实现。一部人类社会史,可以说就是一部分人向社会争取自由权的斗争史。“人权”问题之所以一直成为现代民主进程中的热点话题而被广泛重视,其深层原因就是人要从社会关系中获得广泛而真实的自由权。这是现代人类追求社会和谐发展的必然要求。

三是就人与人的关系而言。马克思恩格斯有关人的全面发展理论中的“人”,不是笼统的抽象的人,而是构成社会有机体的具体的“个人”。人的全面发展,实质上是“个人的全面发展”。科学社会主义意义上的“个人的全面发展”,包含相互关联的两个层次的内容:首先,社会必须保证个人的自由,使人的“个性得到自由发展”。人的个性自由或自由的个人,是构成现代民主社会的基本元素。其次,个性的自由发展必须以不危及整个社会为基本前提,个人的自由发展是在有利于社会整体利益前提下的自由发展。这是社会主义公有制基础上的经济利益关系对人与人之间政治利益关系的必然要求。平等

是民主的灵魂,没有平等就没有民主。在现代民主社会中,每一个社会成员在发展个性自由、实现自我价值的同时,必须尊重他人的个性自由和价值,而不能损害他人的自由权利和价值。只有这样,社会才能安定有序、和谐进步。

2. 自主的人

“自主的人”是“自由的人”在政治上的必然延伸,是政治社会意义上的人的全面发展的主要内容。马克思恩格斯指出,在社会共同占有生产资料的基础上,人不再是生产资料的奴隶,因而也就在广泛的社会领域消除了一部分人对另一部分人的依附状态,而“成为自己的社会结合的主人”;因此,人能够自由地掌握自己的命运,自由地支配和控制他周围的生活条件,“完全自由地创造自己的历史”^[1](P441)]。

社会主义和谐社会所需要的自主的人,必须具备两大要素:首先必须具备独立自主的人格。独立的人格是自主的前提,只有人格独立的人,才能实现政治上的自主。独立的人格意味着,作为一个精神个体,他必须是思想独立的,在维护社会主义基本制度和基本原则的前提下(社会主义基本制度和基本原则体现着包括所有公民在内的人的利益和意志,因而与个人的独立意志是一致的),对专门从事国家管理的政治代表作独立自主的选择,而不是唯命是从,唯上是从,唯权是从;积极参与国家事务和社会事务的管理,在社会政治事务中努力实现自己的主体价值。作为一个行为个体,他必须是行动自主的,在不妨碍他人自由和社会利益的前提下,选择自己的生活方式和生活道路,选择参与政治的途径和方式。因而自主的人,表现在个人,就是独特的个性;表现在社会,就是多元化人格组成的色彩斑斓的社会。社会主义和谐社会,就是这样由无数个具有独特个性的人组成的多元化人格的,然而又是有着统一目标和共同方向的色彩斑斓的社会形态。其次必须具备独立自主的能力。自主的能力是独立人格的必然要求,是保持社会成员独立的主体价值的重要主观条件。假如一个人,没有自我做主的能力,更无做社会和國家的主人的能力,而习惯于奴隶般地听从别人的指挥或依附于他人,那么这样的人就很难具有独立的政治人格,更难以成为自主的人。自主的人能够按照自己的政治意识和政治理智来理解、判断和参与他所遇到的一切政治现象和社会事务。社会主义民主政治正是为社会成员这样的主体意识和自主能力的实现创造了有利条件。在参与政治和改革社会的实践中,社会成员不断地培养了自己的独立意识,强化了自主能力,提高了自主信心,体验着作为国家和社会的主人的价值。社会主义和谐社会,是高度民主的社会,其前提自然是要培养和提升公民独立自主的能力和價值。

3. 自觉的人

在提升人的自由度、增强人的自主性的基础上,不断塑造自觉的人,是实现人的全面发展的最高境界,也是构建社会主义和谐社会的最高理想。

自觉的人的主要标志是:每个人都愿自由地发展和发挥自己的才能,“并且不会因此而危及这个社会”^[3](P224)];每个人都追求幸福,但不妨碍他人的幸福,个人的幸福和大家的幸福是不可分割的。自由、自主和自觉,是内在一致的,统一于人的全面发展过程。只有自觉,才能在社会意义上获得真正的自由和自主。一个人如果没有自觉的社会义务观念,只要个人自由和自主而不管他人的自由和自主,甚至把对个人自由、自主的追求建立在对他人自由、自主的损害和对社会利益的危害上,那么这个人终将会失去自由和自主的权利。正如孟德斯鸠所说,自由是做法律所许可的一切事情的权利;如果一个公民能够做法律所禁止的事情,他就不再有自由了,因为其他的人也同样会有这个权利。

现代社会发展所需要的自觉的人,首先表现在对法律的自觉遵从。法律是规范化的民主,一个自由的和自主的人,必然表现为对法律的自觉遵从,在法律允许的范围内自由地行使民主权利。在社会主义社会,人既是法律的对象,受法律的约束,又是法律的主人,法律集中体现着人民的意志,反映着人民的要求,遵从法律也就是维护自己的民主权利和利益。人们也只有自觉地遵从法律,才能获得充分的民主和自由。其次表现在有自律的道德。社会意义上的自由是一种行为规范,这种行为规范与道德规范有密切联系。在社会主义社会,道德的规范和法律的规范在本质上是一致的。你要享受人身自由,就不得侵犯他人的人身自由;你要享受言论自由的权利,就必须履行不诽谤他人、维护他人自由权利的义务;你要享受集会、结社的自由权利,就必须履行维护公共秩序和社会安全的义务。总之,一个自觉的人,其道

德行为不是来自外在的强迫,也不是因为害怕受惩罚而克制自己不去违犯,而完全是来自于自觉的意识。这种道德意识和法律意识的一致性,既是人得以全面发展的基本条件,也是社会主义和谐发展的基本条件。最后表现在以平等精神对待他人。人要从社会关系中获得自由和自主,必然涉及与他人的关系。社会主义社会的和谐发展,不仅要求社会成员充分实现个人的价值,履行作为国家和社会的主人的权利,而且要求每一个社会成员在发展自己的个性、实现自我价值的同时,必须尊重他人的个性和价值。唯有如此,所有公民的价值才能实现,社会才能和谐进步。

参考文献:

[1] 马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[2] 毛泽东著作选读:下册[M]. 北京:人民出版社,1986.

[3] 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

平等与效率:社会主义的两大价值目标

秦 宣

(中国人民大学马克思主义学院教授)

回顾社会主义几百年发展的历史,我们可以看出,从空想社会主义开始,不同的历史时期或同一历史时期不同的国家有不同的社会主义流派,不同的流派有不同的代表人物或政党,不同代表人物或政党有不同的关于社会主义的理解,受不同社会主义思潮指导的社会主义运动又有不同的形式,不同形式的社会主义运动往往又有不同的结果。几百年来,社会主义思潮此起彼伏,社会主义运动经久不息。社会主义的发展曾多次遭遇腥风血雨,但每次“风雨”之后,我们总能见到彩虹;社会主义发展的历史曾多次被人宣布“终结”,但每次被宣布“终结”之后,又开始孕育新一轮的发展高潮。

对此,人们不禁要问:社会主义运动经久不衰的动力到底是什么呢?人们为什么需要社会主义并一直为之奋斗呢?要回答这一问题,首先要弄清楚社会主义的价值到底是什么?分析不同时期不同的社会主义流派的社会主义观,我们发现,不同的社会主义流派存在着一种共同追求的价值目标,即平等和效率。我们认为,正是这两大价值目标激励着人们不断地为社会主义而奋斗。

社会主义的这种共同价值是在对资本主义的进一步分析、批判中概括出来的。历史上几乎所有的社会主义流派均认为,社会主义是作为资本主义的对立物产生的,是资本主义发展的产物,它是对资本主义的一种超越。因此,不同的社会主义流派从不同的角度论证,资本主义曾经是一种非常先进的制度,对推动生产力的发展和社会的进步起过巨大的推动作用。但是作为一种社会制度,资本主义有其内在的不可克服的弊端,其最大的弊端有两个:一是它的不平等,它造成财富的两极分化,使穷者愈穷富者愈富,这种经济的不平等进而又导致政治和社会的普遍不平等。时至今日,这种状况仍然没有根本改变。二是生产资料私有制与生产的社会化之间的矛盾导致生产的无政府状态,从而极大地降低了劳动生产率,阻碍了社会生产力的进一步发展。也就是说资本主义既无平等,又无效率。这是所有的社会主义者否定资本主义的重要原因,也是不同时期的社会主义者追求平等和效率两大价值目标的重要原因。我们过去往往没有从价值目标上去理解什么是社会主义,我们更多关注的是把社会主义当作一种运动、一种制度(体制),忽视了社会主义最本质的东西。因此,当某一次社会主义运动失败时,我们就认为社会主义已经失败,就认为社会主义不灵了;当某种制度设计在实践运行中暴露出多种弊端时,我们就认为社会主义本身存在问题,甚至认为社会主义不如资本主义。如我们过去曾一直认为,社会主义等于计划经济,而当计划经济行不通或在实践中遭遇挫折时,人们就自然认为社会主义行不通或失败了。我们过去也曾一直认为,社会主义模式就是苏联模式一种,因此当苏联社会主义模式遭遇挫折并最终失败时,人们自然也就认为社会主义失败了。但一次又一次所谓“失败”之后,社会主义的两大价值目标却保留下来了。

既然不同社会主义流派追求的价值目标是相同的,那么,不同社会主义流派的区别究竟在哪里呢?我们认为,在两大价值目标的背后,不同的社会主义流派又有三点显著不同:第一,不同时期不同社会主义流派关注的重心不同;第二,不同社会主义流派依据的世界观和方法论不同;第三,不同的社会主义流

派依据不同的方法进行的制度设计不同。

先说空想社会主义。恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》一文中写道:“现代社会主义,就其内容来说,首先是对现代社会中普遍存在的有财产者和无财产者之间、资本家和雇佣工人之间的阶级对立以及生产中普遍存在的无政府状态这两个方面进行考察的结果。”^{[1](P719)}恩格斯这里所说的“两个方面”,就是指当时资本主义社会中存在的“不平等”(有财产者和无财产者、资本家与雇佣工人)和“无效率”(生产无政府状态)。16世纪的空想社会主义者就是针对资本主义社会的这两大弊端,提出了满足人的物质和精神需要,促进人的自由而全面发展的理想。他们在进行制度设计时主张:建立一种理想社会,在这一社会中,既没有私有财产,也没有阶级差别,社会成员完全平等。实行生产资料公有,按照计划组织生产,根据需要进行分配,并消除三大差别,进而实现效率的目标。由于当时生产力不发达,物质财富不丰富,早期空想社会主义者们更为关注平等,他们甚至提出要限制人的消费,限制人的物欲。为了消灭社会的不平等而宁肯以牺牲经济发展为代价,为了满足人们的精神需要而宁肯以限制人们的物质需求为代价,这是早期空想社会主义理想值得注意的一个重要特点。欧洲18世纪的空想社会主义也是如此。在科技革命的推动下,19世纪的空想社会主义者开始关注社会主义的两大价值目标。但由于没有找到实现这两大目标的物质力量,因而其设想变成了空想。

与马克思主义同时代的其他社会主义流派,应该说既关注了效率,也关注了平等,但关注的侧重点也有所不同。民主社会主义之所以影响很大,就在于它既注重了效率,也注重了平等。在民主社会主义的发展过程中,西欧社会党、社会民主党、工党举起了两面大旗,既批判资本主义,也批判了社会主义。针对当代资本主义,他们关注的是效率,以为只要解决了资本主义社会的基本矛盾就能够解放和发展生产力,就能满足更多人的需要。针对苏联东欧等现实的社会主义,他们更多地则是指出高度集权的社会主义体制缺乏民主、平等的缺陷,强调平等的作用。所以他们主张吸收资本主义的长处(民主)和社会主义的优势(苏联社会主义发展初期表现出来的经济快速发展),走第三条道路,建立民主的社会主义。我们之所以不承认民主社会主义是科学社会主义,并不是因为它忽视了社会主义的两大价值目标,而是因为它不主张彻底废除资本主义制度,而是主张对资本主义社会进行改良。

马克思主义之所以是科学,是因为马克思主义既注重平等,又注重效率。马克思主义认为,资本主义社会是一个极不平等的社会,不平等的根源是资本主义社会的基本矛盾,即生产资料私有制与生产的社会化之间的矛盾,这一矛盾的最终结果是妨碍生产力的发展,导致工人阶级的革命。资本主义自身无法解决这一矛盾,必须通过社会主义革命,建立生产资料公有制,才能解放生产力,推动社会的进步。所以,马克思和恩格斯设想的社会主义是以人的自由而全面的发展为目的,提出在保证社会劳动生产力高度发展的同时,保证个人最全面的发展,认为生产力的发展程度决定着人的自由发展的程度,生产力的发展是实现人的自由而全面发展的实际前提。他们依据历史唯物主义的理論观点,进行了未来新社会的制度设计,恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》中,将未来社会的特征概括为五个方面:(1)针对资本主义私有制,提出生产资料归社会占有,从而给它的社会进步以充分发展的自由,这意味着私有制和剥削的消灭;(2)针对资本主义生产的无政府状态,提出按照预定的计划进行生产,这意味着商品生产的消除;(3)针对资本主义社会的阶级压迫和阶级剥削,提出随着剥削阶级的消灭,阶级将会消失,阶级差别将不再存在;(4)由于阶级的消亡,政治国家将会消亡,但国家的社会管理职能将会保留下来,最终被自由人的联合体所代替;(5)人终于成为自由而全面发展的人。

列宁曾试图在经济文化落后的俄国实现马克思恩格斯的设想,但在实践中却处处碰壁。因为条件不一样。他在战时共产主义时期所采取的各项措施如通过国家生产和国家分配制度走向社会主义,建立最纯粹的指令性计划模式等等,都意在做到这一点。但在问题充分暴露之后,不得不实行新经济政策,向后“倒退”。以至于列宁在晚年不得不承认,他对整个社会主义的看法根本改变了。列宁在经济文化落后的国家试图解决效率与平等的矛盾,但由于他过早去世,这种探索没有能够坚持下去。

斯大林在社会主义建设初期,针对国外资本主义的挑战,应该说既注重了效率,也注重了平等。斯大林社会主义模式的局限性或错误在于把马克思主义的论述绝对化,斯大林进行的制度设计,在生产资

料所有制形式方面,以为生产资料公有制越公越纯越好;在经济运行机制方面,错误地把计划经济当作社会主义的本质特征,以为计划经济的控制力越强越好;在分配领域,错误地把绝对平均当作平等,以为越平均越好,结果束缚了生产力的发展,注重了平等,却忽视了效率。由于生产力的发展水平决定着平等的水平,所以,尽管斯大林模式既注重了效率,也注重了平等,但当最初的发展战略的潜力用尽以后,其矛盾就暴露出来。先是特别注重效率,后是特别注重平等,但由于制度设计不好,因而执行的政策是错误的,低效率与低层次的平等共存。

邓小平理论把对社会主义的认识提高到了新的阶段,就在于他对社会主义的认识,既注重了效率,也注重了平等。其中,效率是讲的生产力目标,平等是讲的社会主义价值目标,邓小平社会主义本质就是这两个目标的统一。针对我国生产力落后这一现实,他强调:贫穷不是社会主义,发展太慢也不是社会主义,社会主义的根本任务是发展生产力。这是为了实现效率的目标。平均主义不是社会主义,两极分化也不是社会主义,社会主义的最终目标是共同富裕。这是为了实现经济上平等的目标。没有民主就没有社会主义,社会主义制度的优越性不仅表现在经济上能够迅速发展生产力,改善人民生活,而且表现在政治上能够创造比资本主义国家的民主更高更切实的民主。这是为了实现政治平等、政治民主的目标。没有精神文明就不可能建设社会主义,“我们要建设的社会主义国家,不但要有高度的物质文明,而且要有高度的精神文明”^[2](P367)]。这是为了满足人们精神需要的目标。我们党的基本路线所确定的目标是“为把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义现代化国家而奋斗”。这是经济、政治、文化“三位一体”的奋斗目标,它们相互联系、相互作用,缺一不可。这三大目标既体现了效率,也体现了平等。邓小平在进行社会主义初级阶段的制度设计(社会主义初级阶段的基本纲领)时很好地注意到了这一点。邓小平为我们制定的“三步走”发展战略也体现了社会主义的两大价值目标。邓小平之后,“三个代表”重要思想也很好体现了社会主义发展的两大价值目标。我们之所以说邓小平理论和“三个代表”重要思想把人们对社会主义的认识提高到新的科学水平,原因就在于我们所选择的发展道路,制定的路线方针政策,既符合人类社会发展规律,符合社会主义建设规律,又符合中国社会主义的实际。我们在建设社会主义实践中所进行的制度安排充分体现了社会主义的两大价值目标。今天,我们强调坚持科学发展观,构建社会主义和谐社会,也充分体现了这两大价值目标。

参考文献:

[1] 马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[2] 邓小平文选:第2卷[M]. 北京:人民出版社,1994.

Conversations on the “Cognition of the Realistic Socialism”

Editorial notes: Since the “scientific development” of socialism and especially the statement “constructing the harmonious socialist society” are advanced, studies of the nature, value and path of realistic socialism have been the focus of discussion. This will undoubtedly be beneficial for deepening the cognition of socialism. Meanwhile, the discussions also advance some new problems, for example, how to integrate the institutional attribute and value objective of socialism, the historical position of realistic socialism, the relation between socialist market economy and distribution according to work, and etc. Surrounding these new problems, four scholars set off their discussions from different angles. The conversations will certainly have positive influence on the studies of realistic socialism.

Keywords: Oriental society; socialism; harmonious society; humanist approach; distribution according to work; equality and efficiency

[责任编辑 刘京希]

论义务本位和权利本位的尊严观

韩德强

(山东大学法学院, 山东 济南 250100)

摘要:从法理学的角度区分义务本位和权利本位尊严观的不同价值取向,厘清维护人的尊严与尊重人的主体自决权之间的辩证关系是有效维护人的尊严的前提。当从法律上确定保有人的尊严是每个人必须履行之义务时,应避免由于禁止行为入自损尊严之行为,而对其主体自决权构成的不当限制或侵害;当从法律上确定保有人的尊严是每个人自治意志之权利时,应明确义务主体的法律责任,以保障该权利受到侵害后能够得到救济。

关键词:人的尊严;主体自决权;义务本位;权利本位

中图分类号:C223;C912.2

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2006)01-0155-08

康德说:“在人性容许的范围内,唯有道德具有尊严。”^[1](P96-97)] 弗里德利希·席勒也说:“尊严是道德所固有的,就它的内容而言,尊严一定要以人对自己本能的支配为前提”,所以,“通过道德力量统治本能,是精神的自由,而精神自由在现象中的表现就叫尊严”^[2](P142-146)]。显然,在法学领域内研究人的尊严无法回避它的道德属性,而关于人的尊严的道德规范上升为法律规范的实质就是二者之间权利义务关系的有机转换。这种转换包括理论和实践两个方面,其中从法理学角度研究人的尊严所蕴涵的权利义务关系,构成了理论方面的主要内容。

一、法理学视角下的悖论

切实维护人的尊严是现代法治社会的基本要求。从法理学的角度认识和理解人的尊严所具有的权利义务属性,辨析不同尊严观念下的价值取向,是我们正确维护人的尊严的理论前提。

在提出论题之前,首先简要介绍几个与维护人的尊严有关的判例。

一是云南省卫生厅卫生监督所对昆明和风村餐厅举办“女体盛”活动进行检查时,认为该餐厅举办活动中作为“菜盘”之用的女大学生既没有健康证,也未按要求穿戴整齐,存在卫生安全隐患,违反了《中华人民共和国食品卫生法》第八条第八项的规定,责令该餐厅立即停止“女体盛”及类似活动,并决定罚款2000元^①。二是德国联邦行政法院作出的《关于禁止真实表演偷窥与暴露的判决》。该判决认为行为人在公共场所模仿或表演“偷窥与暴露”(西洋镜式)(a mechanical peep-show)的行为,会真实地再现一些淫秽场面或色情行为,这些行为违反了《德国基本法》第一条第一款的规定(该款规定,人的尊严神圣不可侵犯,尊重和保护人的尊严是全部国家权力的义务)^②。因而,判决禁止行为人进行这样的表演活动。三是法国行政法院作出的抛掷侏儒的行为(lancer de nain)与“公共秩序”(order public)不相容的裁定^③。在一些娱乐和马戏团表演中,侏儒为了谋生,自愿作为体格健壮的人投掷的对象。法国行政法院认为把别人当成纯粹的物品使用这一行为本身就侵犯了人的尊严,应该予以禁止^④。

分析比较上述案例,它们具有以下相同之处:

第一,表演者(以下简称行为人)的群体属性相同。案例中的行为人都是为了获取维持生存的报酬而进行表演活动,同属于社会弱势群体中的一员。

第二,行为人实施的行为是其自主行为。不论行为人主观意愿的背后有多么复杂的原因,但在行为实施的外在形式上,他们所表达出来的都是自由意志,没有他人意志的强加或干涉,体现了行为人的自由意志和自决权。

第三,行为人所实施行为的性质都是不危害他人而有损自己或人的尊严的行为(起码是我们评价者认为他们的行为损害了他们自己或人的尊严,至于他们自己是否也认为如此,无法确定)。而这种“允许别人把自己当成纯粹的物品使用”以及自暴隐私、自损自虐、自轻自贱的行为是一种侵害人的基本尊严的行为,是被社会主流道德观念所排斥、所谴责,甚至为法律所禁止的行为。

从法理学的角度辨析上述几个案例,可以发现蕴涵其中的法律悖论:

首先,在法律上,能否以维护“人的尊严”为由限制行为人的自决权和自治意志?限制的程度和范围如何?很显然,我们至今还没有看到明确的法律上的“人的尊严”的概念,实际上我们是在用道德上的“人的尊严”的概念去限制行为人的自治意志。这虽然在形式上维护了行为人的尊严,但实质上却限制了他们的主体自决权。因此,这种用道德评判代替法律规范的行为,以及用社会权威话语者所确认的“人的尊严”的概念,去限制他人自治意志的行为,显然都不是现代法治精神的本意,而全面维护和保障人的尊严恰恰又是现代法治精神的基本要求。其次,以法律的形式禁止行为人进行有偿表演活动,将会导致这样的矛盾结果:一些人(如西洋镜式的表演者和侏儒)从人的尊严受到侵害的境况中被解救出来,结果却又陷入人固有的尊严受到更严重侵害的状况中^⑤。因为,这些行为人将因此失去工作、失去维持生活的经济来源,从而陷入生存困境,他们个人的尊严由此会受到更为严重的侵害(也可理解为限制自决权所引起的后果)。说得更为明确一点,我们能否为了维护社会权威话语者或多数人所认可的人的尊严观念而侵害弱势群体或少数人的个人尊严或自决权?

以上述法律悖论为引题,本文将全面论述以下论题:第一,义务本位下的解释:人负有维护人的尊严的义务;第二,权利本位下的解释:人有权享有人的尊严。

二、义务本位下的解释:人负有维护人的尊严的义务

在义务本位体制下,人的尊严观念限制着行为人自由选择的目的和范围。我们从法律上限制女体盛者、侏儒等行人行使自决权的理由是他们“允许别人把自己当成纯粹的物品使用的行为侵害了人的尊严”,那么,这种每个行为人都具有维护人的尊严的义务,并以此限制行人行使自决权的观点是否正确?其理论依据何在?

这种观点源于人权思想,特别是康德的哲学学说。他认为人的尊严与人本身固有的价值相联系,所有的人都具有尊严,并且每个人都有保有自身尊严和维护人的尊严的义务。也就是说,那种把人当作纯

① 2004年4月4日《云南日报》以《昆明现“美女人体盛宴”,女大学生玉体盛菜》为题,报道了昆明和风村怀石料理餐厅在同月2日隆重推出的“餐饮文化”——“人体盛”。《新京报》刊出署名樊夫的文章《认同“女体”是餐具,叫停“女体盛”践踏女性尊严?》。文章指出:有关部门“叫停”“女体盛”的理由是用“餐具”的卫生标准来衡量:“女体盛”没有经过消毒等过程。这样的理由说明了给已经被践踏的女性尊严又加深了一层损害(参见2004年4月17日《新京报》)。无独有偶,同月7日英国《太阳报》也报道了发生在英国的类似事件。报道称:英国一家餐馆近日被明令告知,禁止再向客人提供一道将菜品放在两名裸体女模特身上的日本寿司菜肴,理由是这两名裸体女模特没有健康证明,而且身体遭到了不合理的对待(<http://news.tom.com> 2004年4月8日,来源:新华报业网)。

② 参阅 BVerwGE 64,274(1981); and see Shayana Kadidal, ‘obscenity in the Age of Mechanical Reproduction’ (1996) 44 American Journal of Comparative Law 353.

③ 参阅 Conseil d’Etat (October 27, 1995) req nos 136 – 727 (Commune de Morsang-sur-Orge) and 143 – 578 (Yille d’ Aix-en-Proven-ce) .

④ 参阅 Maxic-Christine Rouah’s note on the decisions, Les Petites Affiches (January 24, 1996; NO II) 30, at 32; and, Bernard Edelman, ‘La Dignité de la Personne Humaine, un Concept Nouveau’ Recueil Dalloz 1997, 23e Cahier, Chronique, 185, 187 – 188.

⑤ 参阅 Deryck Beyleveld and Roger Brownsword: Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics, The Modern Law Review Limited 1998 (MLR 61:5, September). Published by Blackwell Publishers.

粹的物或手段而不将其作为自主主体或目的的观点与行为是错误的^①。在康德对绝对命令——“人即是目的”(Formula of the End in Itself)所作的表述中,有对这一观点的精确表述:“这样行动,无论是对你自己还是对其他任何人,在任何情况下都要把人永远作为目的,决不仅仅当作手段。”^{[3](P91)}

按照康德的观点,在目的王国中,任何事物都有其价格(根据这种观点,有的事物可以作为另一事物的等价物)或尊严(根据这种观点,任何事物都有其内在价值,而且超出了价格的意义)^{[3](P96)}。人所具有的这种尊严是不可替代、不可剥夺的,并且只有理性的人才能在目的王国中成为立法者,目的王国就是理性人的道德世界。因此,理性的人就是作为目的本身而存在。换言之,“每个人都有权利要求他的同胞尊重自己,同样他也应当尊重其他每一个人。人性本身就是一种尊严,由于每个人都不能被他人当作纯粹的工具使用,而必须同时当作目的看待。人的尊严(人格)就在于此,正是这样,人才能使自己超越世上能被当作纯粹的工具使用的其他动物,同时也超越了任何无生命的事物”^{[4](P209)}。从本质上讲,把维护人的尊严作为每个人应尽的义务是人类绝对对理性主义的产物。

根据康德的道德学说,义务本位思想体系下的人的尊严观念,势必要求每个行为人都负有维护人的尊严的义务,这既包括行为人对自身负有保有自身尊严的义务,也包括尊重他人尊严的义务。这构成了法理学义务尊严观念的基本内容,它包括以下三个方面:

第一,人负有不得损害自己尊严的义务。这种观点的实质是:行为人履行尊重自身尊严的义务能够维护人的尊严。在原则上,以义务为本位的法律制度势必会规定一些行为规范以维护人的尊严,这不仅是为了对抗他人,更是为了防止行为人由于自身的原因使自己的尊严受到侵害。康德认为:“人不能出卖自己以换取金钱,否则他们就会违背保持自尊的义务。”^{[4](P209)}基于此观点,当行为人的行为违背了保有自尊的义务时,也即构成了对人的尊严的侵害,法律便应当予以禁止。这也进一步证实了法国有关马戏团侏儒的裁决和德国《关于禁止偷窥与暴露表演的判决》的正确性。因此,针对“女体盛”事件,我们予以禁止的法律理由应该是“女行为人自我物化充当‘菜碟’的行为侵害了人的尊严”,而不应是其他的理由。正如有反对女性代孕行为的理由是:“妇女利用子宫获取经济利益,把自己的子宫当作他人子女的育婴箱,这种做法违背了人的尊严。”^{[7](第8段)}

然而,就具体的法律规范而言,当我们以某种行为有可能损害行为人自身的尊严为由禁止行为人实施该种行为或从中获利时,势必会限制行为人对该种行为享有的自决权。同时,这也就等于对行为人设定了不得实施该种行为的法律义务,即使限制的程度会因此项义务的具体履行方式以及效果的不同而赋予行为人一定的自主权,但此种限制的标准或依据所具有的主观性势必减弱它的普遍性,因而这种限制便不可能公正地维护每一个行为人的合法权益。

并且,当我们将不得自损尊严的行为规定为一项具体的法律义务时,必须解决两个重要的问题:其一,对自尊的条件或标准作出的解释或说明应当是主观的还是客观的;其二,规定这项法律义务应采取何种方式。总的来说,规定这项义务可采取的方式有两种:一是特别禁止,即将保有自尊的条件或标准明确地列举出来,以确定保有自尊的法律义务。这种方式虽然简单明了,但形式僵化,可能挂一漏万,不能适应社会发展变化的需要。二是一般禁止,即以抽象的方式概括地确定人的尊严概念来促使行为人保有自尊。这种方式具有较强的开放性和适用性,虽然能够较好地适应社会发展的需要,但易导致执法的不确定性和随意性。在一般情况下,行为人的自决权在特别禁止义务中所受到的限制要比在一般禁止义务中更为明确、更为严厉。但是,在设定维护人的尊严的义务时,一般禁止方式比特别禁止方式会更加广泛、更为原则地限制行为人的自决权。

① 在此,“人”的含义,一般指的是康德所说的具有意志的理性者或目的设定者。本文中的行为人与此同义,都是指具有意识能力并能够实施有目的的行为的人。在下文介绍的格维尔茨的道德理论中,他认为那些缺乏相关能力的人不是行为人也不能成为尊严权利享有者。其中最重要的一类就是潜在的行为人(potential human agents,包括胚胎、胎儿和出生不满一月的婴儿等)。无行为人资格的人是否享有某种受保护的利益,以及把人的尊严与人类的任何生命形式(从受孕的一刻起)等同起来的观点是否正确,尚无定论。然而,从格维尔茨的观点看来,人与人之间相互享有权利和相互负有义务的制度,是建立在人的生命具有内在价值的基础之上的。由于论域所限,本文不再区别说明,将行为人宽泛地等同于“每个人”的概念使用。

此外,行为人的自决权还会受到义务履行方式的影响。如果某行为人甲违反了保有自身尊严的义务而侵犯到了乙的相关权利,我们可以预料到乙可能会要求甲为此负责。如甲的行为是法律明确禁止的行为,乙可以寻求法律救济予以解决。但如果甲的行为不是法律明确禁止的行为,或者说,甲自损尊严的行为并没有侵害其他人的具体权利,那么,从法律上讲,甲只对自身负有一种责任,不能要求他为其他人负责任。但在以义务为本位的社会,政府便会采取措施预防或阻止行为人做出有损自己尊严的行为,甚至还会用法律的强制手段惩罚违反该义务的人,这无疑是将行为人在道德上的义务上升为法律上的义务,无形中将社会、国家或他人转变为某特定行为人的权利主体。很明显,这种转变是不符合现代法治原则的。

行为人负有不得损害自己尊严的义务,实质上是要求行为人履行一种必然性的义务,这虽然具有维护社会秩序的作用,但由此可能会限制如女体盛者、侏儒等行为人的自由选择,即使这些人并不认为该种选择会损害其尊严。显然,这种义务尊严观对人的自决权构成了专制式的限制。因此,当我们为了维护人的尊严而确定行为人负有不得损害自己尊严的义务时,应当区别行为人的主体属性,以一般禁止的方式限制行为人的自决权,对那些基于生存之手段或其他正当之理由而实施自损尊严之行为的人,法律必须予以区别对待。

事实上,康德是反对专制,提倡人本主义思想的。当他把人性作为目的看待,而实际上限制了人的自治精神时,只表明他首先将人的尊严看成是人的内在价值,其次才是人有尊严的行为。但如果我们为了禁止人自损尊严的行为,而限制了其内在价值的实现,那便是将二者的关系颠倒了,曲解了康德的伟大思想。

第二,人负有不得侵犯他人尊严的义务。根据每个人都具有其内在尊严的观点,可推知每个人都应负有这样的义务:不得把他人当作一种手段或纯粹的物来对待。那么,从广义上来说,我们每次对他人非目的性的对待便都侵犯了他(她)的尊严。但是,这种观点无法全面落实到具体的法律规范之中,它更适合于道德规范。因为,尊严在道德意义上的普遍性以及它的个体主观性无法直接通过法律的形式加以确认或保护,行为人自尊观念的个体差异性及其所处环境的不确定性也无法满足法律的统一性和确定性要求。例如,当行为人(侵害者)无意侮辱他人,且被侵害者也未感到自己的尊严被冒犯,但广义的人的尊严仍然受到侵害的情况下,如果通过法律手段强制限制行为人的行为或责令其承担责任,势必让行为人和被侵害者都认为法律过于专制,而产生抵触情绪或行为。

因此,当我们在法律上确定人负有不得侵害他人尊严的义务时,应该明确我们所要保护的尊严的具体内容,并将这些内容以法律的形式确定或列举。这样,通过立法技术增加人的尊严概念的明确性以及司法上的可诉性,有效避免人的尊严概念的模糊性,从而真正实现对侵害他人尊严行为的禁止或惩罚,以维护人的尊严。另外,我们还可以设定一个有条件的而非绝对的条款,即在原则上禁止所有侵害人的尊严的行为,但尊严受侵害者不认为该行为侵害了其尊严的情况除外。这样,既减少了法律的专断性,又维护了行为人的自决权。

第三,人负有以有尊严的方式行为的义务。在义务本位体制下,可对行为人负有以有尊严的方式行为的义务作两方面的理解。

其一,有尊严的行为其本身即具有价值,是行为人的行为目的,是一种美德。这种美德须同时具备物质和精神两方面的基础才能得以完善,它对其他义务的履行或许有间接的帮助和促进作用。这种美德(义务)与不损害他人尊严的义务没有密切联系,然而它却是履行不损害自己尊严义务的必要前提或基础。一个不自尊自重自爱的人,也就是一个没有这种美德的人,他的任何有辱自身尊严的行为都构成了对人的尊严的侵害,违背了维护人的尊严的普遍义务。由此,在道德领域,他便堕落为一个自轻自贱的人,同时也就丧失了要求他人尊重其尊严的道德权利。正如康德指出的:“那些违背自己的义务,企图使自己置身于人类限制性状态(不得有丧失人的尊严的行为)之外的人,更易于丧失自己的尊严或侵犯他人的尊严(即把自己或他人当作纯粹的物来对待)。”^{[3](P91)}

如果通过法律的形式将有尊严的行为确定为行为人必须履行的义务,其实质便是法律对这种道德

义务的确认。不过,往往因为这种义务形式不具有普遍性,不能适用所有的义务主体,而不为现实法律所认可。例如社会群体中的生理性弱势群体,当他们没有足够的理性能力自控而实施了有损尊严的行为时,我们不当以人的尊严受损为由,追究他们的法律责任。

其二,尊严是指“公认的已经确立的社会等级制度中的一个阶层,例如,国王、贵族或者主教的尊严”。因此,人的尊严“只是个人较高社会地位的一种功能或标志”^{[6](P4)}。这种贵族式的尊严观念曾在启蒙运动时期广为传播,在当代的等级社会中也同样流行。这种尊严观念形式上是指行为人的言行举止庄重、高贵、优美、得体,但其实质却是狭义的特权尊严观念,与权势、身份、地位、财富紧密联系,不具有社会普遍性。它仅适用于当代社会所谓的精英阶层或者优势群体,对于那些为了维持基本的生存需要或为了体面地活着不得不屈从于生活环境的弱势群体而言,无疑是一种生活的奢侈品或负担。因此,这种尊严观念根本不可能具有法律上的普遍性,更无法作为一种行为标准来判断行为人是否保有了人的尊严。即使从纯粹的道德角度来讲,这种尊严观念也是完全站不住脚的^{[7](P47;P55)}。当然,有尊严的行为如果单纯指人的一种高贵的气节、品行或人格,它便具有了针对每个人的普遍性,但这种普遍性仅仅限于道德领域中的人格尊严,同样不具有现实的、普遍的法律属性。

三、权利本位下的解释:人有权享有人的尊严

人人“有权享有尊严”^①。将罗纳德·德沃金的这句总结性的话语作为本部分的开篇之言,便于我们直接切入主题,从权利本位的视角分析人的尊严所具有的权利性。

人人享有尊严的观点可以说同样主要源于康德的哲学理论,这一观点也构成了现代人权理论的哲学基础^②,并反映在具体的人权文件和法律文献中。特别是战后主要的人权文件,都包含了明确的关于人的尊严的思想,即使这些思想在很大程度上是基础性的,宣示性的,没有作出明确的解释或定义^③。例如,1948年的《世界人权宣言》(UDHR),1966年的《经济社会文化权利国际公约》(ICESCR),1966年的《公民权利和政治权利国际公约》(ICCPR),它们的序言都规定“对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认,乃是世界自由、正义与和平的基础”,另外在各国宪法中也都有类似《世界人权宣言》第一条所声明的“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等”的条文。

这种观点借助天赋人权的思想,以其特有的不证自明性,将人的尊严的理论上的应然性转化为法律上的应然性。但这种转化仅仅在法律观念上表明人人享有尊严,并不能在现实中实现人的尊严,或者说并没有将人的尊严权利确定为具体的法律权利。例如英国伦理学家爱伦·格维尔茨(Alan Gewirth)的道德理论对人的尊严权利的推定^④。他认为行为人只要具有其作为行为人的身份,则其作为人享有人的尊严的权利在逻辑上便应得到普遍认可,进而所有行为人均有权享有此类权利。但根据格维尔茨道德理论推演出的尊严权利只是形式上的应然权利,这种权利观念为道德伦理学的尊严权利提供了理论

① 见罗纳德·德沃金《生命的主权》(伦敦:HarperCollins 出版社1993年版)。在该书中,德沃金对享有尊严的权利和不受侮辱的权利作了区分。And, on the latter, see the recent BMA consultation paper, *Withdrawing and Withholding Treatment* (London, July 1998), para 295.

② 与自然法观念下的天赋人权理论相比,二者存在明显区别。天赋人权理论追求的主要价值是自由和平等,并不注重人的尊严问题。

③ 见《欧洲人权公约》第3条。关于对任何人不得加以惨无人道的或侮辱人格的待遇或惩罚的规定,实质是指不得侵害人的尊严,但该公约并没有明确指出或说明人的尊严的概念。

④ 参见 Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978)。种属一致性原则(Principle of Generic Consistency)是格维尔茨道德理论的中心内容。所谓种属一致性原则,是指行为人享有某类权利的充分理由源于其本身就是其他行为人享有该类权利的义务主体之一,即行为人之间之所以存在相互尊重他人自由与康乐(freedom and well-being)的权利和义务,是因为他们同样都属于行为人。因此,只要行为人的行为已经尊重了种属一致性原则,则不论其目的及手段如何,其他人都不应违背他的意愿干涉其自由和康乐(并且在行为人自己无法保障其自由和康乐并希望获得帮助时,其他人应当提供帮助)。这样,行为人以行为人的身份具有了普遍意义上的种属权利(generic rights)。由此可在逻辑上得出这样的结论:如果行为人没有认识到他享有此类权利的充分要件是其本身就是一位行为人的话,则会与其作为行为人的身份不符。同样,如果行为人不承认自己受种属一致性原则的约束,也会与其作为行为人的身份不符。

依据,却不能成为实现尊严权利的法律依据^①。不过,这种观点却是权利本位尊严观的理论基础和前提。

总的说来,权利本位下的尊严观念就是通过赋予人以道德权利或法律权利,将人人享有人的尊严变成人人有权享有人的尊严,把应然的尊严内容转化为实然的尊严内容^②。

第一,人的尊严不受他人侵害的权利。人人有权享有人的尊严,是人的尊严权利观的实质所在。每个人既然在法律上应然地享有人的尊严,那么,在权利本位体制下,“社会和国家为个人而存在,这是人作为人所应当具有的尊严和价值”^{[8](P14-15)}。享有人的尊严便是每个人的权利,这种权利不仅是道德上的权利,更应该是法律上的权利,它指向的义务主体是社会、国家、他人或团体。也就是说,当一个人不具有享有人的尊严的必要条件时,他有权要求其义务主体履行义务,实现帮助他作为一个人所应该具有的保有人的尊严的基本条件。这种条件既有物质的又有精神的:物质的便是得以延续生命的基本的生活条件,从本质上讲这是生存权的基础;精神的便是得以实现人之为人的唯一的主体性价值,从本质上讲这是人格权的基础。并且,从严格的法治主义出发,尊严的义务主体应该是无条件地履行其权利主体基于实现人的尊严而附加的义务,除非这种义务必然导致该义务主体的自身尊严受损或侵害到其他人的基本权利。根据这种观点,将人享有的应然尊严权变为实然尊严权的基本前提是:不但要从法律上确定人享有尊严不受他人侵害的权利,还应当对该项权利所指向的义务主体确定法律责任,以保障该权利不受侵害或被侵害后能够得到救济。所以,那种只确定享有尊严权利而没有具体的保障和救济机制的法律不是法治下的法律,不能真正维护人的尊严。

其实,人的尊严不受他人侵害的权利与人负有不得侵犯他人尊严的义务是一个问题的两个方面,但它们仍有不同。从义务本位的尊严观讲,如果把履行不得侵犯他人尊严的义务作为行为人具有人的尊严或保有自尊的条件,那么,当行为人对他人的尊严进行侵害时也就损害了行为人自己的尊严;从权利本位的尊严观讲,确定人有权享有人的尊严就等于赋予了人拥有尊严不受他人侵害的权利。不过,这种权利虽以人的尊严为基础或根源,但其本身只是维护人的尊严的一种手段,即行为人实施侵害他人尊严的行为时并不必然导致他们自己的尊严也受到损害。总之,对于人的尊严而言,行为主体履行义务是消极的维护,行使权利是积极的享有。

第二,要求他人不得损害其自身尊严的权利。要求他人不得损害其自身尊严的权利并不是对行为人负有保有自身尊严义务的简单反推。前者是对他人享有权利,并基于这种权利可拥有主动的权益;后者是对自己负有义务,并基于这种义务产生被动的权益。由此可见,二者权益的实现状态不同,所对应的权利义务主体也不同。例如,针对特定的行为人A,在他对自己负有保有自身尊严的义务的情况下,他所对应的权利主体是他自己,更为抽象一些的权利主体是人的尊严;而在B享有要求A不得损害其自身尊严的权利的情况下,A的权利主体是他人,而不是其自己,A只是B的义务主体。反之同理,A对B也享有此权利。可见,在权利本位体制下的尊严观念,通过赋予行为人权利实现了行为人之间的相互制约,通过行为人之间的相互制约维护人的尊严。但行为人的自主权也因这种权利模式受到了限制,为行为人之间的相互影响或干涉提供了理由。

另外,在权利对等的模式下,如果两个(或更多)行为人彼此间愿意接受某些在他人看来是“侮辱性的”或“超出常规的”有辱尊严的行为时(正如本文辨析的三个案例中的行为人),那么,仅相对于双方的尊严而言,就都未受到侵害,即使实际上他们的行为已经侵害了人的尊严。更为复杂的是,如果行为人默许或自愿接受他人侵害其尊严的行为,或是拒绝寻求救济,或不认为其尊严受到了侵害,其他人便无权干涉行为人享有的这种自主权利。否则,他人干涉行为人自主权利的行为就是把他们当作纯粹客体

① 参见德里克·贝勒费尔德《辩证的道德必要性》(the Dialectical Necessity of Morality)之《对格维尔茨种属一致性原则观点的分析和论证》(芝加哥:芝加哥大学出版社1991年版),尤见26-27页以及32-33页。

② 立法应从这三个层面保障人的尊严:1. 每个人都有权获得符合人的尊严的生活条件,这是他享有人的尊严的生存基础;2. 作为社会一员的每个人,有权享有他的个人尊严和人格的自由发展所必需的经济、社会和文化方面的权利,这是他享有人的尊严的权利基础;3. 所有不具有健全的人的权能的人应该得到人道的及尊重其固有的人格尊严的对待,这保障了特殊主体同一般主体一样有权享有人的尊严。

对待的行为。因此,当行为人之间自由地进行合作和交往时,其他人满足了他们不受外界干涉的要求,便等于是对他们自主权利的尊重。这就要求我们必须在法律上明确,当禁止那些因损害人的自尊条件而使人的尊严受到侵害的行为时,必须考虑到被禁止的行为与行为人的自主权利意志之间的关系。这一点对社会弱势群体尤为重要,充分尊重他们的自主权利是维护其尊严权利的重要内容之一。

同样,真正在法律上确认 A 享有要求 B 不得损害其自身尊严的权利也存在困难。确切地说,何种状态属于损害自身尊严?是以 A 的自尊观念为标准还是以 B 的自尊观念为标准?是以主观的(经验的)还是客观的(非经验的)标准为依据?这些恰恰都是在法律上很难解决的问题。这是因为,行为人自尊的主观性及其所处的不确定的环境几乎无法满足法律的确定性要求,从而在法律上不能对自尊的合法状态作出明确的界定。

第三,要求他人以有尊严的方式行为的权利。在权利本位体制下,将行为人负有以有尊严的方式行为的义务,通过其他行为人对其享有权利的方式加以明确,这虽然仍可认为是一个问题的两个方面,但从权利主体与义务主体的相互关系上讲,这种由行为人负有自觉履行自身之义务向享有主动要求他人履行义务之权利的转化,有着本质的区别。前面我们讲到以有尊严的方式行为的义务有两个方面,一是一种美德,二是身份等级的标志(特权)。很明显,在权利本位体制下,如果对应上述两个方面进行分析,都不能成立。因为,一方面,要求他人应该如何行为的权利不能构成美德,最多只能是一种可选择(积极或消极)的责任;另一方面,作为身份等级的标志,更不被现代法治社会所认可。那么,要求他人以有尊严的方式行为的权利,是一种什么性质的权利呢?

这种要求他人如何行为的权利,虽然使得行为人有正当理由去制止他人有损人的尊严的行为,但不能构成可以强行干涉他人行为的根据,特别是法律上的根据。也就是说,它只能是道德权利^①,而不能成为法律权利。如果法律确认 A 享有要求 B 以有尊严的方式行为的权利,那么, A 的权利意志便可以法律强制力为后盾约束或限制 B 的行为方式及其自主权利,一旦这种约束或限制对 B 的自主权造成侵害,便成为一种法定意义上侵害。因此,要求他人以有尊严的方式行为的权利会在行为人之间形成一种相互制约的资格权益或支配权力。

不过,人应该拥有自我,具有独立的价值和自主的人格。高尚的品质是发展变化的,社会所固有的道德规范或行为规则不是一成不变的,因而,突破旧的社会道德规范的限制是允许的,甚至是令人向往的,只要与承担对他人应尽的责任相宜即可。现实中有很多过去被视为伤风败俗的行为,在今天已成为时尚。在道德上,如果有尊严的行为促进了对其他人权利的尊重,那么,这种行为方式就是其他人有权要求我们具有的一种美德。

四、结 语

从总体上讲,不论是在义务本位体制下人人负有维护人的尊严的观念,还是在权利本位体制下人人有权享有人的尊严的观念,都为维护和保障人的尊严提供了道德支持和理论依据,都对司法实践起到了积极的作用。但具体到人的尊严与主体自决权之间的辩证关系,两种观念的不同价值取向决定了它们存在着明显区别。

在义务本位体制下,作为道德意义上的尊严,具有概念的不确定性和行为的自律性,不确定性扩展着道德责任的范围,自律性制约着道德权利的行使;作为法律意义上的尊严,具有概念的确定性和行为的强制性,确定性明确法律责任,强制性显示惩罚措施。两种意义上的尊严对行为人的主体自决权都可构成不当限制或约束,当这种不当限制或约束发展或累积到一定程度,必然会影响或侵害到行为人的一些基本权益。因此,当从法律上确定保有人的尊严是每个人自觉履行之义务,而不是其自治意志之权利时,应避免由于禁止行为人自损尊严之行为,而对其主体自决权构成的不当限制或侵害。

在权利本位体制下,就尊严权利的三项内容而言,第一项是行为人享有的绝对权利,具有权利的资

^① 关于道德权利的证成可参见余涌《道德权利研究》,中央编译出版社 2001 年版。

格(利益)属性。这项权利的充分享有和行使取决于权利主体的自由意志,不以履行义务为前提,不受他人非法干涉。所以,不论在道德意义上还是在法律意义上,这项权利对人的尊严和主体自决权都有积极的保障和维护作用。

后两项权利是行为人享有的相对权利,具有权利的支配(能力)属性。它们在不同的范畴内有不同的意义和作用。作为道德意义上的权利,具有内在的权益性(主体的应有价值性)和导向性(对义务主体的约束性)。当这两项权利作为法律意义上的权利时,它们具有外在的规范性(法律的权威性)和强制性(对义务主体的支配性)。权利主体可以法律强制力为后盾,有选择地控制义务主体的行为状态,对他们的主体自决权进行限制、干涉甚至是侵害。因此,人的主体自决权并不必然受到这两项尊严权利的保障,反而有可能会因之受到更多的限制或干涉。在这一点上,权利本位并不必然优于义务本位。这是由权利的性质决定的,正如马克思指出的,权利永远不能超出社会的经济结构以及由经济结构所制约的社会的文化发展。

总之,为了维护人的尊严而对人的主体自决权形成限制或侵害,不论是在义务本位体制下还是在权利本位体制下,都可能发生。因此,我们必须抛弃单纯的权利本位或单纯的义务本位观念,在法律上特别是在立法指导思想上,遵循“法律和国家对权利的承认和保护,应当以社会的态度为依据”的精神”^{[9](P97)},从维护人的主体权益的角度出发,确认他们在社会中的权利义务关系,最大限度地保护他们的主体自决权;依据“人格尊严同时具备主观和客观性质,从而既禁止政府干涉个人自由,又对国家施加正向责任去创造人格尊严得以实现的条件”的原则^{[10](P371)},为每个人提供维持体面生活和保有人人的尊严所必须具备的基本的物质和精神条件。这是国家、社会和政府应尽的责任和义务。

参考文献:

- [1] H. J. Paton. *The Moral Law* [M]. (Kant's Groundwork of the metaphysic of morals; first published, 1785) London: Hutchinson, 1948.
- [2] 弗里德利希·席勒. 秀美与尊严[M]. 张玉能译. 北京:文化艺术出版社,1996.
- [3] H. J. Paton. *The Moral Law* [M]. (Kant's Groundwork of the metaphysic of morals; first published, 1785) London: Hutchinson, 1948.
- [4] 伊曼努尔·康德. 道德的形而上学[M]. 牛津:牛津大学出版社,1996.
- [5] 人的授精和胚胎学调查委员会报告[R]. 伦敦:HMSO,1984. 转引自 Deryck Beyleveld and Roger Brownsword; Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics, The Modern Law Review Limited 1998 (MLR61; 5, September). Published by Blackwell Publishers.
- [6] See eg, cf. Michael J. Meyer. Introduction [M]. in Michael J. Meyer and William A. Parent (eds.) *The Constitution of rights*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.
- [7] 威廉·A·帕伦特. 宪法价值和人的尊严[C]. 转引自 Deryck Beyleveld and Roger Brownsword; Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics, The Modern Law Review Limited 1998 (MLR61; 5, September). Published by Blackwell Publishers.
- [8] 爱德华·劳森. 人权百科全书[M]. 成都:四川人民出版社,1997.
- [9] 张恒山. 义务先定论[M]. 济南:山东人民出版社,1999.
- [10] 张千帆. 西方宪政体系[M]. 北京:中国政法大学出版社,2001.

On Dignity from Duty-led and Rights-led Perspectives

Han Deqiang

(School of Law, Shandong University, Ji'nan, 250100, China)

Abstract: It is the precondition of maintaining human dignity effectively to distinguish dignity outlooks from a duty-led perspective and from a rights-led perspective, and to definitize the dialectical relations between maintaining human dignity and respecting agent's right to self-determination. When we affirm through law that it's everyone's duty to retain human dignity obligatorily, we should avoid improperly limiting or infringing on agent's right to self-determination caused by the prohibition that agents cannot damage dignity of themselves; when we affirm through law that it's everyone's right of autonomous will to retain human dignity, we should definitize obligatory subject's legal duties to guarantee that one can get relief after his right of this kind is infringed on.

Keywords: human dignity; agent's right to self-determination; duty-led; rights-led

[责任编辑 刘京希]

“‘民间信仰与中国社会’编纂研讨会”综述

陈建坡

(山东大学 历史文化学院, 山东 济南 250100)

中图分类号: K892

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)01-0163-05

“民间信仰与中国社会研究”是2005年3月正式立项的教育部重大攻关课题之一。这一课题是以山东大学历史文化学院路遥先生为首席专家,由海内外有关专家、学者组成的团队共同进行。同年6月,山东大学主持召开了“‘民间信仰与中国社会’编纂研讨会”。出席会议的除山东大学历史文化学院、哲社学院、宗教所、民俗所的相关学者之外,还包括中国社会科学院世界宗教研究所、近代史所,四川省社会科学院,新疆师范大学,北京紫禁城出版社,山东艺术学院,济南大学,以及德国柏林勃兰登堡科学院、香港大学的专家、学者。会议围绕着“民间信仰与中国社会”课题编纂中的理论、框架、研究方法等问题展开讨论,会议开得生动活泼,大家各抒己见,相互补充、启迪,收到了预期的效果。

一、民间信仰的理论界定

“加强理论研究,在理论上有所创新,要注意从国际视角去探索、创新”,是教育部对“民间信仰与中国社会研究”课题组提出的三点意见之一,也是各位专家、学者关注的重点问题。所谓理论研究就是指对民间信仰研究中概念体系的认知,其核心是民间信仰的理论界定及其与民间宗教、正统宗教之间的区分与联系。与会专家对此论题的讨论非常热烈,涉及面很广,现将主要观点评述如下:

迪木拉提(新疆师范大学文学研究所)、郑筱筠(中国社会科学院世界宗教研究所)提出了“民间信仰”概念的界定和使用问题。他们认为:目前学术界对民间信仰的性质、特点、概念、对象等问题还存在标准模糊的情况,有一个大家相对来说比较认同和接受的标准,对本课题研究的开展至关重要。

对于民间信仰的界定,以往就有学者从它与宗教之间的区别指出其内涵。如乌丙安指出:民间信仰不具备所有成型宗教的组成要素,它沿着自发的多神信仰发展;金泽(中国社会科学院世界宗教研究所)认为民间信仰是原生性宗教的继承者,是自发的而不是创生的,它同既有的社会组织二位一体。在这次会议上,金泽又有所发挥、补充。他介绍了“民间信仰”这一概念的来源,认为对其界定应在实际的研究中进行探索,予以补充和发展。他说道:80年代初,社科院世界宗教研究所搞了一个课题,叫做“原始宗教资料集成”。用“原始”的潜台词,就意味着落后的、愚昧的、死去的,顶多是个遗存;但在调查中却发现这些东西不止保留在文献中,而且它还是活态的。这就提出一个问题:用“原始”来称呼它,从学理上说不科学的,在政治上、社会上也意味着它的合法性不存在了。在现代多元性的文化背景下,某些宗教信仰虽然跟社会发展不协调,但不能因为不协调就被抹掉,所以这样定性是不科学的。经过长期思考,我们提出“民间信仰”这一概念,既能表明它是一种现存的活态东西,同时又在理论上丰富了原有的宗教学理论。民间信仰与原生宗教、与五大正统宗教的关系既有区别又有联系,同时又与民间宗教、秘密教门、会党等相联系、相区别。在理论探讨上,不能有特别高的预期,只要差不多就行,不能强求统

一。有张力更好,对读者更有启发。对我们这个课题来说,有一个统一的理论更好,没有也不妨碍任务的完成。一个阶段有一个阶段的任务,能够提出问题来,必然有不同的观点,即使形不成统一的体系也很有价值。

谭世宝(山东大学历史文化学院)以澳门的信仰现状为例,提出要根据具体的历史条件,即具体的时段、环境、问题来看待理论界定。在澳门,到处是观音堂,如果孤立地说它属于哪个教,很难说清楚。观音在佛教中只是属于第二等的,在大殿中她就像一个成功男人背后的女人一样。一旦独立出去,她的仪式与正统佛教就没有任何关系,不再属于佛教系统,而是一个完全的民间信仰了。还有妈祖,有人说妈祖是道教的,或是佛教的。但在历史上,它曾经是民间的,也是官方的。官方的妈祖庙可以由和尚,也可以由道士去主持,很灵活,不能一概而论,应是具体问题具体看待,把历史的和现实的区别开来。关帝也是这样,它可以是道家的也可以是佛家的,不能事先判定它是哪一家的。特别是到了现在,在港澳地区,甚至连基督教都是民间的。在澳门,要让公民放弃祖宗信仰,如祭祖、拜门神的信仰,那是很难的。所以,传教士在澳门传教首先得看看门上有无门神,没有标志的他才去敲门。再如,香港特首是基督教徒,但同时因为他是政府官员,就得去参加佛教、道教的仪式。尽管基督教内有人批评,但作为政府官员,他必须是中性的。

郑炜明(香港大学饶宗颐学术研究室)认为对民间信仰的理论界定应从两个方向去考察:一是正统宗教的民间性,二是民间信仰的宗教化。他以澳门一个土生族群之信仰,说明了二者之间的相互适应关系。虽然二者在理论上看起来模糊混乱,但在现实中还是能够分清的。这一土生族群的父系是葡萄牙人,母系是中国人。土生葡人是虔诚的天主教徒,同时又有妈祖信仰,他们中很多人,也会在大年三十去妈祖庙争着上头炷香。这一现象可以回答民间信仰的理论界定。在那里哪是宗教、哪是信仰,是能够分清楚的。宗教一定有信仰,有一定的组织、理论框架、神学系统,还有教团化,得到一定数量人的认可等等。

王丁(德国柏林勃兰登堡科学院)从文献学研究的角度指出:宗教是官方的或为官方认可和接纳的,而信仰则无所不包,甚至是完全个人的、私密化的、不被法律认可的或受到迫害、取缔的,它是一个宽泛的概念。在西方,基督教徒要接受洗礼、登记,还要纳税,从法律上看很清楚。信仰则不拘形式,包括思想意识上的东西。对民间信仰的定义可以有广义、狭义之分,只要界定清楚,没有必要非得求同。

叶涛(山东大学民俗研究所)明确提出民间信仰界定的“模糊方案”:在民俗学研究中,基本上是把民间信仰与儒释道等正统宗教区分开来,把它作为一种生活形态的存在。如何界定民间信仰?如何认识它与儒释道的互动关系?一种较模糊也较简便的做法是正统宗教以外的都可以拿进来,包括民间宗教、秘密教门、老百姓的习俗等。模糊一点要比精确一点好,因为无法精确,水至清则无鱼。

陈进国(中国社会科学院世界宗教研究所)也有这样的看法:应该用动态的、辩证的眼光去看中国的“民间信仰”,对其界定可以模糊。他认为:中国历史上的民间信仰与其他制度化的宗教形态有着非常密切的互动关系,目前很难给民间信仰一个精确的界定,比如中国佛教的民俗形态、道教的民俗形态,伊斯兰教、基督教的民间形态,都跟中国地方社会生活紧密联系在一起。解放后仍然在民间顽强存活的民间宗教教门形态,也很难用严格的教门、教派的定义来界定它,它实际上是通过民间信仰的形式表现出来。所以相对模糊的界定办法更能开阔我们的研究视野。

路遥(山东大学历史文化学院)认为上述各种看法都有助于对民间信仰的界定,同时指出:界定是一个复杂的问题,其中最主要的是民间信仰与宗教的区分和联系。二者之间是双向的互动关系,而不是单向的线性发展。如至今仍普遍存在的祖先信仰,它是“宗教”,还是“俗信”?这一问题不宜一刀切。对此,一百年前来华传播基督教的传教士就已有过争论。中国近代历史上有过三次基督教传教士大会(1877、1890、1907),会上对此的讨论,意见有分歧。特别是第三次大会,一派认为祖先崇拜为宗教,另一派则认为只是慎终追远,不是宗教。就今天来看,仍是两种性质:一是把它当成“祖神”来看待,这是终极关怀,具有宗教性质;另一是敬宗尊祖,是一种怀念与纪念或认祖归宗之意,只是一种民间信仰。以此为例,我们可以看到:在上古原是属于宗法性传统的宗教,今天有的已转化为俗信,不能统以“宗教”

看待。但最复杂的,还是民间信仰同民间宗教、教派等准宗教、膜拜团体之间的界限与关系。我们不能忽视民间信仰与正统宗教之从属关系,民间信仰与民间宗教之互动关系。

二、民间信仰与中国社会研究的方法

20世纪80年代以来,民间信仰研究的方法已呈现出多元化、多学科交叉的特点。作为这样一个大型课题,对研究方法的选择,是历史学、社会学为主,还是人类学、宗教学为主?由于与会专家的不同学术背景和学术理念,从而成为争论的另一重点。与之相连的,还有理论、田野与文献,信仰、宗教与社会的互动等。

有一种看法认为,对民间信仰的研究应着重对其理论的阐述。姜生(山东大学宗教、科学与社会问题研究所)认为史实调研是做不完的,重大项目之所以重大,就在于完成重大理论问题。如果仅仅是对历史进行研究,对现实问题进行回答,这都是短暂的。所以,应特别看重本课题理论部分的输出,应该能对传统宗教学进行补充。

叶涛认为民间信仰研究是民俗学研究的一个重要领域,不管是从教学还是从科研角度,民俗学都把田野调查作为基本方法。他认为金泽的观点在理论上是成熟的,但缺乏大量的个案支持。我们的研究就是要为这些理论建树作好铺垫与发展,从而为理论界定和几个学科的建设做出贡献。他认为姜生所说的理论是永恒的,田野是无穷尽的说法有道理,但没有田野和文献作基础,理论就是虚空的。

谭世宝主张从文化传承角度来看待民间信仰,重视文献的价值。认为现实与历史虽有差别,但现实的观念毕竟要从历史上继承下来。信仰的雅俗、正邪以及官民关系的变化,应该从历史角度来总结、认识。判定民间信仰的正邪、雅俗是由儒家的官方系统来界定的。对于什么是雅,什么是俗,现在有许多误解,应该来一个正本清源。在研究民间信仰时,还应该有一个正邪之分、雅俗之别。判定的标准不是个人说了算,而是国家的标准。这种复杂的现象应该从古代贯通下来,才能达到理论的升华。要化大力气去讨论,要通古今之变、纵横交错。

李远国(四川省社会科学院)以道教与民间信仰的关系为例,说明了田野调查与文献的结合,特别强调要重视文物的价值,以体现地方信仰的特色。道教与民间信仰关系主要表现在对神灵的信仰。在调查研究民间信仰与道教的关系时,一个重要的着力点是神。田野调查不仅仅要重视文献,还应该关注文物、图像。如研究道教,要注意搜集各种各样的符、咒。一些图像是最具地方特色、中国特色的东西,通过一幅神像就可以判断出它是哪个地方的神。民间信仰中使用的法器,如五雷印、法印、各种各样的令旗,都是很重要的资料。还有庙会,它是地方信仰的一个综合展示,能反映民间信仰的基本特征。在庙会中,必然会布置一个坛,请出一些神像;有大的挂竹,小的斗盘,根据它信仰的神布置一个坛,就可以算了。

章宏伟(紫禁城出版社)的发言,着重于文献特别是善书的研究。善书是在民间中广泛流传、以劝善惩恶为中心内容的宣道书。它对民族道德宣扬曾起过重要作用,是促使民间宗教、民间信仰发展的经典之一。善书的发展,在明清两代特别明显,其中尤以明末袁了凡所起的作用较大,对后世的影响也较重要。从民间信仰来说,善书思想以及功过格对整个中国社会,从读书人到一般的市民百姓,可以说影响极大。功过格可能是最具中华文明特色的事物之一,它把每日所做之事,按其善恶增减记数,这种行善方法是一种道德自律的工具。功过格的出现,标志着中国人认识到可用自己的手改变自己的命运,改变吉凶,这是精神生活中划时代的成果。但以往对善书的研究,历来从儒学立场出发,这样就不可能是全面的。

在研究中,有学者主张多学科交叉。如陈进国提出历史学方法和社会学方法相结合的问题,认为研究中不能仅仅关注某一民间信仰形态本身,这样就落入“就民间信仰论民间信仰”的路数而不能扣紧“民间信仰与中国社会”这一主题。宗教人类学关注的重点并非宗教起源或宗教事实本身,而更多的是宗教与其他社会事实的关系问题。重要的是,我们必须依据宗教事实在其中被发现的文化和社会的整体来解释它们,这样才能接近本课题的主旨。目前社会调查的方法有多种多样,要有一个明确的研究定

位和统筹性的设定,否则最后的研究成果的风格就会很不一致。还有调查成果的呈现与调查的“问题意识”,可能会影响到调查的方法、调查的成果。

郑炜明在回顾香港民间信仰研究状况时,注意到了这一研究领域的人类学传统。他认为在香港有关民间信仰或道教的研究应该从20世纪50年代开始。这时期,国际上有些学者特别是英国背景的学者开始在香港新界地区进行民间信仰的研究。他们之所以选择新界,是因为他们认为新界原居民的村落比较好地保留了中国民间信仰、传统文化、风俗习惯的原生态特征,甚至在80年代末90年代初的新界还保留着原居民的一二百年以来的风俗习惯与民间信仰。这些学者的方法都属于人类学的田野调查。

张士闪(山东艺术学院)注重田野调查,并提出田野调查的空间应以村落为单元。在研究时,是以社会史为本位还是宗教史为本位,这对研究的过程起重要作用。在田野调查过程中,表现为事项本位还是区域本位,不同的本位进入的方式不同。区域本位是这些年学界比较看重的,但区域单元是县区、是村落、还是信仰色彩区,仍有争论。把村落作为一个单元有它的长处,它既是一个完整的,又是一个最小的切片。村落不仅仅是村落,而且是乡土社会的缩影。

迪木拉提特别注意到了民间信仰与少数民族社会的互动关系。他提出:新疆地区是多民族、多元文化、多重信仰并存的社会,其特殊性和复杂性是显而易见的,其中包括新疆的汉人社区和汉人中存在的民间信仰问题。作为西部的一个地区,我们想通过民间信仰与民族社会的研究来关注民族社会的变迁。作为当地主体民族原生性的萨满文化始终是这一地区、这些民族信仰的主流、主题,用新疆的风味小吃羊肉串来比喻的话,铁签子就是萨满文化,后来传入的其他外来的宗教、信仰就是那串于其上的一块块鸡肉、牛肉、羊肉等,等这些肉块被剔除或吃掉以后,剩下的铁签子依然是它的萨满信仰。特别是萨满与后来传入的大型宗教信仰,如9、10世纪传入直到16世纪在整个西域地区完全普及的伊斯兰教信仰。在伊斯兰教传播过程中,有个问题值得重视,即当地民族的的原生信仰和后来的伊斯兰教的互动关系。比如说伊斯兰教尊崇《古兰经》及其作用,还有在生活中反映出来的一些民间风俗,但伊斯兰宗教人士同时扮演着一些原生性宗教从业人员的角色,如用《古兰经》作法、占卜、治病、驱邪等等。

对多学科交叉研究,姜生教授主张从生态学、系统论的视角去观察民间信仰。他认为民间信仰同正统宗教或教团化大型宗教的关系,以及与一般的传统文化之间,同社会生活方式之间甚至同反信仰的文化之间存在多层次的互动关系。把生态学的观念纳入宗教学,可能会产生一个新的研究途径。正统宗教与民间信仰始终处于一个能量交换的过程。能量交换就是继起性关系,继起就是此起彼伏。此起彼伏是立体的,不是单一的、线性的。我们过去的研究就是过度忽略了民间信仰在宗教发展过程中的作用。我们看到的是巨浪,但是没有看到海水。民间信仰就是静静的大海,我们看到的大型宗教只不过是涌起的巨浪,但推动者在底层。

金泽提醒大家要区分理论框架与理论探讨,二者的研究方法有所不同。他认为:看到一个题目,不同专业会有不同的预期,社会学有社会学的预期,人类学有人类学的预期。这么大的工程,应该分为不同的层面。不同的层面有不同的任务,不同的任务有不同的方法。虽然很难求得一致的东西,但是要有一个大的框架。所说的框架就是指要形成一种大概的体例,哪些该收,收哪个方面。搞理论主要是看他有没有问题意识,有没有观点。我们这个课题还是要有一个框架、一个方向,也就是说这一课题大致要解决什么问题。这个课题不一定非得有一个圆满的句号,只要在理论上提出一个关键的问题,把对过去的认识和未来的发展产生影响的问题提出来就是了不起的贡献。

根据讨论,路遥提出多学科交叉和百花齐放的意见,但同时强调要紧紧抓住民间信仰与中国社会这一主题。他说:从民间信仰研究来说,近半个世纪特别是从80年代以来,宗教学、人类学、社会学都已有不少研究成果出现。但是我们还希望将民间信仰与中国社会联系起来考察,探析这两者是如何互动的,这是我们的主题。教育部重视我们的课题,就在于我们把民间信仰与中国社会变迁联系起来。对这一研究,不能单从历史去探析,还要联系现实去考察。当今社会民间信仰比较复杂,呈多元性走向。之所以如此,不单是信仰自身发展所致,还在于与当前经济、政治、文化转型有关。中国历代民间信仰之演

变,莫不与中国社会变革、政治变迁密切相关,需要我们深入探讨与总结。本课题领域宽广、内容复杂,写法不可能是一种,应是多种并存。有的,如民间信仰发展史,应有通论之纵向论述,亦有类型之横向分析,但从整体看应联系到社会变革去考察。至于区域研究,有的抓信仰典型个案,可以用人类学、宗教学研究的方法;有的是区域分析,内容复杂,似应用历史学、社会学研究方法。两种方法还可以并用,视具体情况而定。

他还谈到历史研究、学术研究就是要讲究真实,如少数民族文化与汉族文化就有很大的不同。在少数民族区域,民间信仰与民间宗教不可分割,它的延续性很强,尽管有历史的变化,仍是明显的一条线下来。汉族文化就不同,随着几千年文明的发展,多种宗教交叉,变来变去,正统宗教怎么成为民间信仰,民间信仰又怎么归依到另一种宗教,非常复杂。据此是什么问题就针对什么问题来谈,将它客观梳理出来。至于类型的选择,一是考虑到山岳文化,如五台山、泰山、鸡足山、昆仑山,这些地区都是山岳文化的典型,其宗教生态最容易使各种宗教、民间信仰交叉、融会在一起;二是要选择宗教土壤基础比较雄厚的地区,如鲁西南、闽南、天津等地区。

三、民间信仰与中国社会研究的重要意义

对于民间信仰与中国社会研究的重要意义,学者们都有深刻的认识。路遥认为:“对民间信仰研究,从国家角度来说,是未雨绸缪,但同时又是极其重要的。”他提到:大约从2000年开始,山东大学的部分学者参加中国国际友谊促进会有关民间信仰、民间宗教的学术研讨活动,深感民间信仰研究是必然要探讨的领域,是十分重要的,因为中国社会的每一次大变迁总会出现民间信仰的大变化,从历史到现实都是这样。从20世纪80年代以来,中国社会映现出民间信仰的许多复杂形态,一层一层,从外层到内层,再到核心层。如何梳理这些复杂形态以给国家决策作参考,这是很重要的。

金泽认为,从国家角度看,已经将民间信仰纳入管理的视野中,但还需制度上的进一步完善。这就需要我们的专家、学者做好进一步的研究,从而为国家决策作参考。

姜生认为,民间信仰在历史上有重要作用,过去的研究往往忽略甚至是避而不谈,原因在于自明清以来,甚至是元朝以来,民间信仰对政权的冲击,使我们对民间信仰采取了一种怀疑态度。实际上,政治上、文化上的动荡还是有某种积极意义的。民间信仰对正统宗教,对历史发展曾起过积极作用。从传统文化长期稳定这一角度看,应该说民间信仰是起了非常重要作用的。民间信仰就是在回答不同层次、不同背景的人们的心理需求,所以多信仰就是中国人格多面性的应对方式。在研究民间信仰过程中,我们能揭示民间信仰有多少个层面,我们的神就有多少张脸,我们中国人的人格就有多少个层面。这个人格不是道德上的人格,它指的是人的内在层面的东西。所以,研究民间信仰,应该揭示我们文化中具有积极意义的值得重视的内容,为我们的民族文化寻找一个逻辑系统,能够让人们理解我们如何走到今天,我们的文化曾经如何走过。所以,民间信仰与中国社会的研究意义重大。

[责任编辑 王大建 范学辉]

“儒学全球论坛(2005) 暨山东大学儒学研究中心成立大会”综述

徐庆文

(山东大学 儒学研究中心, 山东 济南 250100)

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 0511-4721(2006)01-0168-01

由山东大学主办的“儒学全球论坛(2005)暨山东大学儒学研究中心成立大会”于2005年9月16日至18日在山东大学举行。全国政协常委、中国孔子基金会会长韩喜凯, 山东省人大常委会副主任、山东大学党委书记、中国孔子基金会常务副会长朱正昌出席会议并为山东大学儒学研究中心揭牌, 山东大学儒学研究中心主任庞朴向与会人员介绍中心有关情况。著名学者任继愈、杜维明、汤一介、李学勤发来贺电。100余名来自中国、美国、日本、韩国的专家学者围绕着“全球化背景下的儒学走向”的大会主题展开了热烈的讨论。

山东大学儒学研究中心于2005年4月份开始筹备, 山东大学聘请著名学者、美国哈佛大学燕京学社社长杜维明任名誉主任, 聘请著名学者、中国社会科学院庞朴研究员为主任。中心自筹备以来, 得到山东大学领导及有关部门的大力支持和世界范围内儒学研究同仁的关照。目前已经启动了“先秦儒家学案”以及“两汉隋唐学案”项目, 近期将启动“儒学与现代文明对话”项目。中心设立“儒学研究文库”, 编辑出版《儒林》和《儒学宝典》资料库。儒学全球论坛(2005)即是该中心组织召开的一次高级别的国际会议。

在儒学全球论坛上, 学者们对于全球化背景下儒学的走向展开讨论。钟肇鹏(中国社会科学院)、孔令仁(山东大学)、安作璋(山东师范大学)等认为, 儒学为处理全球化背景下出现的各种问题提供了丰富的文化资源, 对于建立和谐社会更

是不可缺少的资源。牟钟鉴(中央民族大学)认为, 儒学有助于塑造仁、智、勇兼优的健康文明人格, 并规范出和平、人本、奋斗、宽容的精神。汤恩佳(香港孔教学院)认为儒家思想在民族文化、民族精神、民族宗教、民族伦理观方面要保持主体性和独特性。周桂钿(北京师范大学)认为, 中华文化的出路必须与现代化相结合, 与外来文化相结合。蒋国保(苏州大学)认为, 儒学只有通过世俗化才能赢得普通民众的认同。李中华(北京大学)认为, 儒学研究要坚持宏观与微观、地方与国家、国内与国际、文献整理与思想理论研究的统一。中岛隆藏(日本东北大学)认为, 儒教要依赖带有普遍性的理论内容实现儒教的现代转化。

许多学者在研讨会上对儒家思想作了进一步阐发。陈来(北京大学)论述了郭店楚简与儒学人性论的关系, 指出从儒学史的角度来看, 性善论并不是儒学的核心理论。杨国荣(华东师范大学)以孔子为中心考察了儒学视域中人之“在”问题, 认为儒学将“何为人”作为出发点展开了“为何在”、“向何在”、以及“如何在”的思与辨。梁涛(中国社会科学院)勾勒出从曾子到乐正氏之儒思想的发展演变, 认为思孟学派的出现和形成乃是一艰难选择、探索的结果。颜炳罡(山东大学)对韩非的“儒分为八”提出质疑, 认为孔子死后, 儒家大体可分为传道之儒、传经之儒、政事之儒。

与会学者还探讨了有关儒教问题、儒学史上重要思想家的有关思想、现代新儒家的思想等等。

[责任编辑 陈绍燕]



山东大学出版社

Shandong University Press

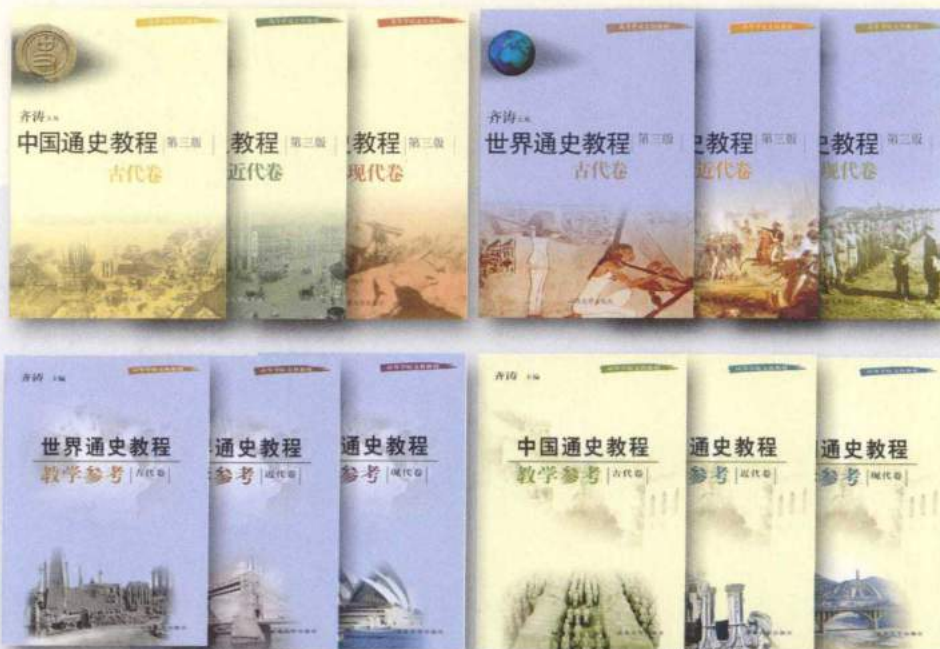
好书奉献

社长:孔令栋 总编:马新
电话: 0531-88364466 88564466
传真: 0531-88564466
地址: 济南市山大南路27号
邮编: 250100

《文明之旅丛书》



《通史教程》



南非第一位黑人总统
曼德拉自传



《赫鲁晓夫传》



本刊启事

本刊为大 16 开本, 每期 168 页, 欢迎投稿, 欢迎订阅。

一、作者来稿须知:

1. 本刊欢迎电子稿和打印稿。
2. 稿件请严格按照学术期刊编辑规范规定, 提交论文的中文和英文摘要(各 200 字左右), 关键词、注释一律执行新的编辑规范, 不合格者, 本刊不予采用。
 - ①参考文献(旧称文后“注”)类型标识: 专著—M, 期刊—J, 报纸文章—N, 论文集—C, 学位论文—D, 论集中析出文献—A。
 - ②参考文献格式(尤其注意顺序和标点符号要严格遵照规定): A. 专著: 作者或主编者, 文献名[M], 出版地: 出版单位, 出版年, 起止页码; B. 译著: 原著者所在国名, 原著者, 文献名[M], 译者名, 出版地: 出版单位, 出版年, 起止页码; C. 期刊文章: 作者, 文献题名[J], 刊名, 年, 卷(期): 起止页码; D. 报纸文章: 作者, 文献题名[N], 报纸名, 出版日期(版次); E. 论文集析出文献: 析出文献作者, 析出文献题名[A], 论文集主要责任者(主编或编辑者), 论文集题名[C], 出版地: 出版单位, 出版年, 析出文献起止页码。
 - ③外文参考文献(包括出版地、出版社)一律用原出版语种, 西方文字作者名字全部用大写, 书名、杂志名用黑体。
 - ④如作者本人有对文章题名、文章内容的解释性说明, 请放在当页页脚用“注释”表示。
3. 请提供作者姓名、性别、年龄、籍贯、工作单位、职务职称、详细通讯地址、邮政编码、联系电话。
4. 来稿一经采用, 即付稿酬。不采用的稿件, 一律不退, 也不奉告评审意见。三个月内未接到采用通知的, 作者可自行处理。
5. 本刊对采用的稿件有删改权, 不同意删改者, 请在来稿中申明。
6. 本刊刊发的文章, 作者著作权使用费与稿费一次性付清。如作者不同意文章转载, 请在来稿时声明。
7. 遵照国家新闻出版的有关规定, 引用马克思主义经典著作, 请用人民出版社最新权威版本: 《马克思恩格斯选集》用 1995 年版, 《列宁选集》用 1995 年版, 《毛泽东选集》用 1991 年版, 《邓小平文选》用 1994 年版, 《列宁全集》用 1984 年以后版本。

二、匿名审稿制度:

1. 本刊严格执行国家新闻出版总署规定的三审制。为进一步提高本刊载文质量, 经主管部门和学校领导同意, 实行匿名审稿制。
2. 来稿经编辑部编号登记后, 由责任编辑进行初审。初审认可的稿件进入稿件评审程序。
3. 分管副主编对初审合格的稿件进行复审, 根据稿件质量, 对基本合格的稿件按照双向匿名的方式, 将其送交相同专业的知名专家评审。
4. 稿件评审专家严格按照论文的学术质量, 提出书面评审意见: 稿件是否采用及其理由; 如稿件采用时需修改, 提出明确的修改意见。对评审专家, 本刊付给审稿费。
5. 稿件评审专家严格遵守保密制度, 不得泄露有关评审稿件的情况。如发现专家有泄密情况, 本刊将取消其评审资格。
6. 主编最后根据专家评审意见, 决定稿件是否采用。

文史哲

Wen Shi Zhe

1951 年 5 月创刊
2006 年第 1 期(总第 292 期)
2006 年 1 月 24 日出版

主编 陈炎

副主编 周广瑛 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定 价

中华人民共和国教育部
山东大学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路 27 号
(0531) 88364666 88361606
250100
lhp@sdu.edu.cn
济南新华印刷厂
济南市邮政局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00 元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

01>

刊号: ISSN 0511-4721(国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194
CN 37-1101/C(国内统一刊号) 国内代号 24-4