

□历史研究

- 宋元道书所见瘟疫醮考源 姜守诚 · 1 ·
- 中国古代“三代”“四代”历史意识溯源 王 灿 · 6 ·
- 明代官修边疆史籍特点述略 李 怡 潘忠泉 · 13 ·
-

□社会学研究

- 家庭暴力受虐妇女心理援助初探 李 伟 · 18 ·
- 法律下乡与离婚自由
——一起乡村离婚事件的文化人类学考察 刘中一 · 23 ·
- 新生代农民工公共文化服务政策执行问题探讨
——基于青岛市的实地调查 刘黎红 徐 伟 · 29 ·
- 社会事业改革与发展研究述评 王光荣 · 35 ·
-

□文学研究

- 海德格尔的存在之思与语言、诗 马小朝 · 41 ·
- 本雅明的“灵韵”：在视觉文化的观照下 苏文健 · 48 ·
-
- 论美国印第安文艺复兴时期的诗歌创作 陈文益 邹惠玲 · 54 ·
- 安妮塔·德赛笔下的鲍姆伽登
——从分裂到索居 张 远 · 60 ·
-

文学与图像

——兼论图像时代的文学命运

陆 涛 · 66 ·

中国现代文学怨恨体验的五大原由

王明科 赵 斌 张海燕 · 71 ·

二十世纪以来竹林七贤研究述评

刘怀荣 石飞飞 · 78 ·

《儒林外史》假托明代续论

朱仰东 · 90 ·

论《红楼梦》对传统叙事结构的突破

武建雄 · 97 ·

□语言研究

古今维吾尔语心理范畴词汇内部概念关系研究

彭 凤 · 101 ·

车王府藏子弟书满语词语研究

王美雨 · 106 ·

□哲学研究

论日本江户时期的朱子学

史少博 · 110 ·

池田大作和平观及其在教育中的实践

章舜钦 · 115 ·

《道枢》生命哲学论略

逢礼文 · 120 ·

□图书评论

读《嵇康美学思想述评》

吴海庆 · 126 ·

评《清代高密派诗学研究》

黄金元 · 封三 ·

THE ORIENT FORUM

The Contents of the 1st Issue for 2013

Plague-expelling Rites Recorded in the Taoist Books of the Song and Yuan Dynasties	JIANG Shou-cheng (1)
Origin of the Historical Concept of “Three Dynasties” and “Four Dynasties” in Ancient China: Its Significance and Influence	WANG Can (6)
Research on the Characteristics of the Frontier Historical Books in the Ming Dynasty	LI Yi PAN Zhong-quan (13)
Research on the Psychological Aid for Female Victims of Family Violence	LI Wei (18)
Sending Law to the Countryside and Freedom of Divorce: a Rural Divorce Case from the Perspective of Cultural Anthropology	LIU Zhong-yi (23)
The Implementation of Policies Concerning Public Cultural Service of the New-generation Migrant Workers in Qingdao City	LIU Li-hong XU Wei (29)
Commentary on Research of Social Undertakings Reform and Development	WANG Guang-rong (35)
Heidegger’s Thoughts on the Existence with relation to the Language and Poetry	Ma Xiao-chao (41)
On Bjamin’s Aura from the Perspective of Visual Culture	SU Wen-jian (48)
A Probe into American Indian Poetry in Native American Renaissance	CHEN Wen-yi ZOU Hui-ling (54)
Anita Desai’s Baumgartner: from Split to Isolation	ZHANG Yuan (60)
The Destiny of Literature in the Era of Pictures	LU Tao (66)
The Seven Causes of the Resentment Experience in Modern Chinese Literature	WANG Ming-ke ZHAO Bin Zhang Hai-yan (71)
The Historical Change of the Internal Conceptual Relationship Subordinating to Uighur A Summary of the Research on <i>Seven Sages of the Bamboo Grove</i> since the 20th Century	LIU Huai-rong SHI Fei-fei (78)
<i>The Scholars</i> and the Ming Dynasty	ZHU Yang-dong (90)
The Breakthroughs of Traditional Narrative Structures in <i>A Dream of Red Mansions</i>	WU Jian-xiong (97)
Psychological Category	PENG Feng (101)
Research on Manchu Words in Zidishu which collected by Chewang Mansion	WANG Mei-yu (106)
Study of Zhu Xi in Japan’s Edo Period	SHI Shao-bo (110)
Ikeda Oku’s Outlook on Peace and Its Practice in Education	ZHANG Shun-qin (115)
On the Life Philosophy of <i>Tao Shu</i>	PANG Li-wen (120)

宋元道书所见瘟疫醮考源

姜守诚

(中国社会科学院 哲学研究所, 北京 100732)

摘要: 瘟疫醮,又称“禳瘟疫醮”、“断瘟疫醮”,乃系道门中人专为祛除或预防疠疫而举行的醮事科仪,其宗旨是为地方民众驱逐瘟疫、祈求平安。宋元时期道教文献中收录了古代民间瘟疫醮之翔实史料,其中包括瘟疫醮的起源、流程、神位、法信及疏文等诸多内容。这批珍贵的教内资料完整地记录了诸多道派对瘟疫醮的形式、流程及内涵的宗教理解和操作实践。道教文献中所见的瘟疫醮始于晚唐,宋元时已告成熟,其核心内容包括净坛、卫灵、请神、三献、送神、散坛等环节;其召请的神祇不仅有天地、山川等自然神,而且将年月、日时等时间概念神格化;仪式陈设的法信物品也随着社会发展而日渐丰厚和彰显个性。此外,宋元道书中收录的各类瘟疫醮疏文则体现出了不同道派处置瘟疫祆鬼时的两种态度:礼敬和瘟、强制驱逐。

关键词: 瘟疫醮; 宋元时期; 道教

中图分类号: K24 文献标识码: A 文章编号: 1005-7110 (2013)01-0001-05

所谓“瘟疫醮”(又称“禳瘟疫醮”、“断瘟疫醮”),乃系道门中人专为祛除或预防疠疫而举行的醮事科仪。中国古人驱逐瘟疫的观念由来已久,且在不同历史时期形成了不同的风格和形式。譬如先秦时人通常以傩仪来达到禳灾、逐瘟之目的,汉唐文献中也屡见这种禳祭仪式。而宋元以降,社会民众则多选择延请道士举行瘟疫醮来达到驱除疫疠之鬼的目的。这里从宋元道书入手,着重探讨道教科仪中瘟疫醮的起源、流程及相关问题。

一、瘟疫醮的起源

《赤松子章历》(卷一)所载“上章”条目中已有“断瘟毒疫章”和“断瘟疫章”。^{[1](卷一, P174 ~ 175)}此外,初唐道士朱法满汇集唐代及唐代以前的五十余种道书编辑而成《要修科仪戒律钞》(卷十一)也收录有“断瘟疫章”。^{[2](卷十一, P973)}由此可知,至迟

六朝时道教已形成了专门针对瘟疫而进行的上章仪。而以禳瘟祛疫为核心宗旨的“瘟疫醮”科仪,则至少在唐代初期尚未形成。

约晚唐洞渊派道士造作的《太上洞渊辞瘟神咒妙经》假托元始天尊颁降此经,消除人世间的瘟疫疾病,现摘抄如下:“是时,元始天尊曰:‘皆是下界生民,处居人世。不敬三宝,呵天骂地,全无敬让。心行谄曲、为非造罪,致令此疾所伤。凡为人民,身强有力,不知回向,出入往来,并无避讳。盖是五帝使者,奉天符文,牒行于诸般之疾。凡人之所为,系在簿书,遂行其毒。若人吸着,便成此疾。如有男子、女人,家染此患,宜令合家断绝五辛,低声下气,柔软身心,欢喜慈愍,礼谢辞遣。置立香位,请道迎真,于家建立道场。焚香转诵妙经,依教礼谢,开于道位。次施设斋筵香灯,如法请于天符,十二年行病神王,五帝使者,七十二候圣者,

收稿日期: 2012-12-06

作者简介: 姜守诚(1975-),男,山东烟台人,哲学博士、历史学博士后,学术研究方向:道教文献及道教史研究。现任中国社会科学院哲学研究所副研究员,先后在《世界宗教研究》、《中国哲学史》、《哲学动态》、《成大历史学报》等杂志发表论文五十余篇,并出版学术专著1部、合著2部。

二十四炁圣众，行瘟大判官，俵药主事，行猪羊牛马瘟疫使者，祛灾使者，病毒使者，地分神王，后土社令，各领部众，俱降道场大道之处。解此毒疠，宜转此经，一时禳谢。若凡人系在簿书，仍须勾销放赦奏闻。’今有弟子某，归依投恩，拜奏诚心，莫为留难，改死重生。于是，圣者见此礼谢，收瘟摄毒，故不流行。”^{[3](P886)}这段引文是说：世俗民众遭受瘟疫之难乃系因行为不检——不敬三宝、呵天骂地、心行谄曲、为非造罪。若知悔改，则可转诵《太上洞渊辞瘟神咒妙经》，并建立道场、施设斋筵香灯，敦请瘟部诸神降临道场、收瘟摄毒。这里谈到为驱逐瘟疫而专设了道场科仪，虽未言明“瘟疫醮”之称谓，却俨然当归于此列了。

宋末元初林灵真编辑《灵宝领教济度金书》卷二“保病斋三日节目”条云：“保病有三种斋：疫病，宜修保命斋；邪祟，宜修北帝斋；时常体病，宜修资福斋。历考斋法，禳疫疠有洞渊三昧斋，其禳邪祟北帝斋，禳体病资福斋，与三昧斋俱属洞神部。今按《灵宝四十九品》云：灵宝有二十四司，第十一伏魔天宝坛玉司，五灵玄老主之，以《伏魔经》为司举治经。然则北帝斋、资福斋，亦可属灵宝部也。其三昧斋不可用。今改修保命斋，亦本于经法，《四十九品》有疫毒宜修保命斋之说。其异者，彼礼十一方三洞天尊，此礼十方灵宝天尊耳。”^{[4](卷二, P42)}据上述引文介绍：祛疾保命计有三种斋法——保命斋、北帝斋、资福斋。旧时，道人禳疫疠时演行“洞渊三昧斋”，而至林灵素时世人已改修“保命斋”，并盛行于后世，而“洞渊三昧斋”则似已失传。^①二者的差别仅在于“洞渊三昧斋”礼奉十一方三洞天尊，“保命斋”礼奉十方灵宝天尊。事实上，这两种斋法均属于禳除疾疫的法事，即为瘟疫醮之列。

又据《太上三五傍救醮五帝断瘟仪》云：“夫人家忽逢天灾厄难，家口瘳疗，经一日、五日者，此是宅舍前后，五帝神只不卫于人，及有四方邻里忽被染剔，皆是天行疫鬼，云中李子邀、张元伯、刘元达、乌丸鬼等病患人家。但是人家若患天行时疫，三年内皆再发一度。可于醮历检定良日，求一道

士，延请就宅。若办，得修神咒斋一日两夜、三日三夜。若不办，只请一人醮五帝。”^{[5](P333)}概括而言，这里将逐疫法事依规格划分为两种：其一、举行一日两夜或三日三夜的盛大神咒斋会；其二、延请一名道士对瘟神五帝施予简单祭祀。主家可据自己的意愿或财力而任选其一。

二、瘟疫醮的流程

前引《灵宝领教济度金书》卷二“保病斋三日节目”条谈到“保命斋”为期三天的节目及流程时说道：“是日，立真师幕、禁坛、宣疏，次立六师幕，次立三官幕，并上表；午后，开启斋坛；入夜，分灯宿启，次关北斗灯，次设醮禳度行年星庚。次日，清旦，行道告符；临午，行道告符，进拜断瘟保病朱章；落景，行道告符，次设瘟疫醮。第三日，清旦，诵诸品真经；临午，散坛，上吉功朱表，上斋词，次辞六师幕、三官幕，并上表彻幕；入夜，开启醮坛，设醮请圣，进献青词财马。次送真师如仪。”^{[4](卷二, P42)}从中可以看出，“瘟疫醮”不过是“保命斋”三天科仪流程中的一个组成部分，通常于次日傍晚行科演法。至于“瘟疫醮”的仪式节次和演法步骤，该书卷二〇四《科仪立成品·禳瘟疫醮仪》有详细论述，兹择要将其流程罗列如下：(1)步虚；(2)洒淨；(3)卫灵；(4)请称法位；(5)请圣；(6)初献；(7)亚献；(8)终献；(9)告符；(10)回饋颂(送神)；(11)向来(回向)。^{[4](卷二〇四, P34 ~ 35)}

值得注意的是，约出唐宋时的《太上三五傍救醮五帝断瘟仪》详细叙述了断瘟仪的节次流程：(1)入坛解秽；(2)禁鬼门；(3)卫灵咒；(4)发炉；(5)上香、上茶、上酒；(6)上香、上酒；(7)上酒、行香；(8)送神赞；(9)十二愿；(10)学仙赞；(11)散坛。^{[5](P333 ~ 334)}此外，约元明时的正一派禳瘟却毒灯仪文本《正一瘟司辟毒神灯仪》介绍了燃灯供奉匡阜真人和五方行瘟使者的情况，此科仪亦属瘟疫醮的范畴。^{[6](P582 ~ 584)}

其实，上述道书中所记载的瘟疫醮科仪节次虽略有差异，但其核心环节则大抵相同：净坛；

^①南宋王契真《上清灵宝大法》卷十二《济世立功门》：“疫毒流行，则修长生保命斋。”(《道藏》第30册，第754页)《元始元量度人上品妙经法》(卷四)：“疫毒流行、兆民死伤亦当修斋，修长生保命斋。”(《道藏》第2册，第506页)

卫灵；请神；三献；送神；散坛。当然，这几项内容也同样是其它种类的道门科仪中最基本的流程，但差别在于启请的神祇会根据醮事性质而有所不同。

三、瘟疫醮的神位

有关瘟疫醮所召请之神祇，《灵宝领教济度金书》卷七《圣真班位品》“瘟疫醮神位”条有过介绍：“东方青帝青瘟神君、南方赤帝赤瘟神君、西方白帝白瘟神君、北方黑帝黑瘟神君、中央黄帝黄瘟神君、天瘟地瘟神君、山瘟家瘟神君、井瘟灶瘟神君、阴瘟阳瘟神君、五瘟部从队伍神众、天曹主执五瘟圣众、岳府主执五瘟圣众、当境主执五瘟圣众、今年某季准天敕命行灾主令一切神明，本州岛城隍司主者、本县城隍司主者、远近庙貌权衡祸福圣众、虚空监察看望随喜圣众。”^{[4](卷七, P74)}引文所言“东方青帝青瘟神君、南方赤帝赤瘟神君、西方白帝白瘟神君、北方黑帝黑瘟神君、中央黄帝黄瘟神君”当系前引《太上三五傍救醮五帝断瘟仪》中的瘟神五帝，其后罗列了天瘟、地瘟、山瘟、家瘟、井瘟、灶瘟、阴瘟、阳瘟及诸员五瘟圣众等。耐人寻味的是，这里所罗列的瘟部神祇大多为天地、山川等自然神，似乎还较多地保留了自然崇拜的痕迹。

南宋留用光传授、蒋叔舆编集《无上黄箓大斋立成仪》卷五三《神位门》也逐一罗列了“左三班”中瘟部诸员官将：“五方五炁行瘟使者、和瘟匡阜真人、勤善明觉大师、十二年王大神、十二月将大神、十二日分使者、十二时辰使者、二十四气使者、七十二候神王、行瘟南曹使者、行瘟北院判官、行诸般瘟疫病使者、俵药处士持药大神、瘟司诸狱官僚显化一切威灵。”^{[7](卷五三, P695)}与前引《灵宝领教济度金书》“瘟疫醮神位”明显不同的是，本段引文中瘟部神祇有两个明显的特点：其一、瘟神的人格化，这里所列的全部神祇均冠以“使者”、“真人”、“大师”、“大神”、“神王”、“判官”等称谓，从而被赋予了人格化特征和秉性；其二、时间概念的神格化，诸如年、月、日、时辰、节气、风候等代表时间观念的用语被加以神化，从而将瘟疫(瘟神)铭

刻上了时间的印记。

此外，元末明初《道法会元》卷四四《清微禳疫文检》“津送神舟疏”末尾罗列了所报奏的瘟部神祇：“右谨具疏拜上：天符都天总管金容元帅、大帝法主匡阜先生、慈悲劝善大师、本府城隍主者、主瘟威显圣顺忠烈王、地府押瘟副帅魔王、南北行化使臣、诸位相公、十二年王、十二月将、日时使者、五瘟使者、十洞魔王、二十四炁、七十二候鬼神、三十六车、一十五种伤寒使者、女瘟逍遙元君一切部属，瘟司行病诸位使者、本坊土主大王、当境社令里域土神、花楼船上儿郎一切部属，瘟司主执一切威灵。”^{[8](卷四四, P44)}耐人寻味的是，前引《灵宝领教济度金书》中的五瘟神君及《无上黄箓大斋立成仪》中“五方五炁行瘟使者”在各自的瘟部神位序列中均居于首位，充分体现出了五瘟使者(神君)对于驱逐瘟疫的重要性及主导角色。然而，本段所引《道法会元》文字中则将“五瘟使者”明显降格，其在总计二十三员的瘟神名录中仅居第十二位，排名甚至次后于年(王)、月(将)、日时(使者)，而居于首位的则是“天符都天总管金容元帅”。这一次重大的神位调整，实际上是淡化和削弱了五瘟神在瘟部中的地位，从而将逐瘟的领导权交给了“天符都天总管金容元帅”、“大帝法主匡阜先生”(和瘟匡阜真人)之类的大神。考究其背后之成因，不外乎有二：或系因为历史的变迁而导致某些神祇的神格功能发生了变化，或系因为不同教派(灵宝派、清微派)在建构自己的神学理论时各有偏重。事实上，元明以降道教各派施演瘟疫醮时则以匡阜真人作为瘟部神祇中最重要的领袖。

四、瘟疫醮的法信

《赤松子章历》(卷一)收录了各种“上章”仪式所设的法物信仪，其中涉及“断瘟疫章”的信物则计有：“纸百幅，香三两，笔一管，墨一笏，书刀一口，席二领，油一斗，钱七十文，缯一丈二尺，随家口多少各则。”^{[1](卷一, P175)}①唐代朱法满编辑的《要修科仪戒律钞》(卷十一)介绍“断瘟疫章”所需

①此外，《赤松子章历》(卷一)还列有“断瘟毒疫章”，可惜信仪部分缺失了。((《道藏》第11册, 第174页)

法信亦大略相同。^①上述九种物品(纸、香、笔、墨、书刀、席、油、钱、缯)均系道门科仪中十分常见的供品门类,与其它章仪的法物相比并未显示出独特之处。

值得注意的是,约出于元明时期的《太上三五傍救醮五帝断瘟仪》谈到“断瘟仪”法信时则说:“所须色目,具列如后:真乳头香一两半(六炉)^②;案六面;笔五管;墨五锭;五方彩各一段(随方色);手巾五条(各长四尺二寸);命禄米五盘(每盘一斗二升);酒一斗(盏子四十只);信钱五分(每分一百二十文);纸一束(五帖作钱财、五帖镇座);醮盘四十分(饼、胡桃、干枣、干鱼、鹿脯、时新菓子);茅香汤一椀;灯十二盏;桃牌六枚(各长一尺一寸、阔二寸)。”^{[5][P333]}显然,这里列举的信物,无论名目抑或数量,均较之前引《赤松子章历》和《要修科仪戒律钞》尤为繁杂和丰富。据此可以判定,随着瘟疫醮不断趋于复杂化,与之配套的法物也日渐丰厚,且彰显出了个性,如上述法物中除了常见的香、笔、墨、纸、钱等物外,还专门列出了“五方彩各一段(随方色)”、“手巾五条”、“命禄米五盘”、“信钱五分(份)”,这些显然是针对瘟神五帝而设的,而“灯十二盏”则代表了十二年王,这些神祇都是瘟疫醮必请的对象。

五、瘟疫醮的疏文

《灵宝领教济度金书》卷二九一《诰命等级品》中收录“除瘟疫告文”云:“灵宝三景玉符告下,为斋主某驱遣瘟疫、散灭灾疠。寒暑燥湿、六炁循环,过则为灾、祆鬼乘衅。六神守镇,速御无留。一如告命。”^{[4][卷二九一, P564]}这段告文总计四十八字,堪称是言简意赅、颇显古风,末尾以十分严厉的口气命令祆鬼快速离境、不得延迟——“六神守镇,速御无留。一如告命”。文中沿袭成说谈到瘟疫的起因,即认为寒暑、燥湿、六炁都应依时轮替,若有违逆则会招致自然灾害,此时祆鬼就趁机兴风作浪、为害人间。这里将瘟疫的集中爆发与自然界中气候、寒暖等客观环境的异常变化联系起来,在某种

程度上具有一定的合理性,藉此显示出了古人朴素的瘟疫观念。

此外,《道法会元》卷四四《清微禳疫文检》“津送神舟疏”条则云:“今则封章已奏于九重,恩诏遍颁于三界。既宽恩而宥过,想神部以言还。谨备少牢之礼、神舟之具,洁粢丰盛,嘉穀旨酒,仙经钱马,宝钞金银。袍带靴笠,为服御之需,杯盘壶觞,备饮食之用。兼南北之饋奠,备今古之礼文。略陈茹薄之仪,以为津送之礼。伏愿乃神乃圣,见武允文,享饮食之殷勤,恕苞苴之菲薄。无小无大,收瘟靡纤芥之遗,言还言归,东载乘顺流之势。布祥风于此境,移神化于他方。慎勿流延,式符愿望。”^{[8][卷四四, P44]}这段疏文是宋元以降道教神霄派、清微派演习遣瘟送船仪时所焚送的文检,其文风与迄今闽台地区仍盛行的王醮“送王船”仪式中所见疏文的文字风格已较为接近。与前引“除瘟疫告文”明显不同的是,这则“津送神舟疏”措辞委婉,通篇充斥了谦卑和恭敬,但客套中却鲜明地表达了一个宗旨,那就是:醮主已置办了“少牢之礼”、酒食、钱马、金银、衣物等供品,并备好了交通工具(“神舟之具”),敬请瘟神飨宴之后尽收境内一切瘟疫祆鬼、乘坐舟船远走他方——“布祥风于此境,移神化于他方”。这实际上是采用贿赂方式,希望瘟神疫鬼得到好处后自行离开,从而给彼此留下余地、避免了剑拔弩张的局面。这种“不战而屈人(鬼)之兵”的做法,与传统的依靠法力来强制驱逐相比,是一次很大的转变。据笔者实地从事的田野调查发现,今台湾地区清微灵宝派道士演习禳灾和瘟科仪时也严格遵循着这种先礼后兵的驱瘟模式。

综上所述,道教专为祛除疫病而设的瘟疫醮自晚唐以后才开始出现,至宋元时期已基本成熟,此后成为道门科仪中的重要内容之一。同其它道门科仪流程一样,瘟疫醮的核心内容包括了净坛、卫灵、请神、三献、送神、散坛等环节。关于瘟疫醮所召请之神祇,不同道书中所见略有差异,其中涉及天地、山川等自然神,也有将年月、日时等时间

^①《要修科仪戒律钞》卷十一“断瘟疫章”云:“右用纸百张,香三两,笔一管,墨一丸,书刀一口,席二领。随家口口别,油一升,钱百文,缯一丈二尺。”(唐·朱法满:《要修科仪戒律钞》卷十一,《道藏》第6册,第973页)

^②括号内文字,在《道藏》中原系以小字注释形式出现。下同。

概念神格化。此外,五瘟神(五瘟使者)在瘟部神位名录中的地位也历经了由显贵到隐退的重大调整。举行瘟疫醮时陈设的法信物品随着仪式的复杂化而日渐丰厚,且彰显出了个性。瘟疫醮疏文的行文风格也折射出不同道派对待瘟疫祆鬼乃有着两种截然不同的态度:传统灵宝派承袭了旧法对疫鬼主张施展法力、强制驱逐;清微派则奉行礼敬和瘟,希望施予贿赂后它们能自行离开、避免武力。今天闽台地区仍盛行的王醮“送瘟船”仪式即是采用这种先礼后兵的驱瘟模式。

参考文献:

- [1] 佚名. 赤松子章历 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第11册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [2] (唐)朱法满. 要修科仪戒律钞 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第6册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.

- [3] 佚名. 太上洞渊辞瘟神咒妙经 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第1册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [4] (南宋)宁全真传授、(宋末元初)林灵真编辑. 灵宝领教济度金书 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第7~8册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [5] 佚名. 太上三五傍救醮五帝断瘟仪 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第18册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [6] 佚名. 正一瘟司辟毒神灯仪 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第3册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [7] (南宋)留用光传授, 蒋叔舆编集. 无上黄箓大斋立成仪 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第9册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [8] 佚名. 道法会元 [M]. (明)张宇初等编修. 道藏: 第29册 [Z]. 北京: 文物出版社; 上海: 上海书店; 天津: 天津古籍出版社, 1988.

责任编辑: 侯德彤

Plague-expelling Rites Recorded in the Taoist Books of the Song and Yuan Dynasties

JIANG Shou-cheng

(Philosophy Institute, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: Plague-expelling rites are rites held by Taoists to prevent or expel plagues or epidemics for the peaceful life of the local people. The Taoist books in the Song and Yuan dynasties recorded the details of such rites, including their origin, procedures, shrines, holy articles, letters to gods, etc. At those rites, the performers would clean the altar, invite gods and send gods. They showed the two different attitudes towards plagues: treating plagues politely and expelling by force.

Key words: plague-expelling rite; Song and Yong dynasties; Taoism

中国古代“三代”“四代”历史意识溯源

王 灿

(河南科技大学 人文学院, 河南 洛阳 471023)

摘要:《尚书》在中国学术史上,最早按照虞、夏、商、周四代的顺序编纂,这种“四代”观念多见于先秦古籍,应是春秋战国时代才形成,是反向构筑起来的华夏历史系统,即由周、商、夏依次上溯而至尧、舜时代,体现了华夏历史意识。这种历史意识的内涵是:历史是在“天下一统”的情形下运行的,历史的主体是“一统”的华夏民族文化共同体,而不是分裂的各个小族群。从另一个角度看,这种华夏历史意识也是一种“大一统”政治观,对后世产生了重要影响。华夏历史意识还与“华夷之辨”密切相关。《尚书》“华夷”思想以文化为根本标准,并没有绝对的血缘界限和地域区隔,具有很强的包容性和灵活性,与现代民族意识有很大不同,这是王道史观最重要的体现之一。

关键词:《尚书》;“三代”;“四代”;虞夏商周;历史意识;华夏民族文化共同体

中图分类号:K092 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7100(2013)01-0006-07

“夏商周”“三代”并提乃至“虞夏商周”“四代”并提的现象,是中国古代典籍中常见的现象。这种提法起源于何处?有何历史意蕴呢?

关于“三代”观念及其历史意蕴,刘家和先生曾经谈到:“在《尚书》和《诗经》里,还未见‘三代’一词。显然,在周王朝尚未终结之前,‘三代’就还不能作为历史反思的一个既定的对象出现。在《左传》里,成公八年所记韩厥之言中开始提到‘三代’(可见在孔子以前,‘三代’观念已经出现)。”^[1]在论及《史记》时,刘先生进一步指出:“在司马迁所著的《史记》中,首先是《五帝本纪》,随后就是夏、殷、周三个本纪以至秦、汉诸本纪。如果不看内容,人们是会有可能把五帝、三代之君误会为先后相承的统一国家的君主的。《史记》所反映的当然是大一统了的汉代的观念。中国文明自三代始,夏、商、周还不是真正的统一国家。这在今天已经为人们所公认。但是,难道司马迁的三代统一的

观念就只有其自身时代的影响而没有任何历史的根据吗?不,事情并非如此简单。司马迁是历史家,他不能凭空说话,而是言必有据,尽管他的史料依据有时并不太可靠。他写夏、商、周三代本纪,所根据的是《尚书》《诗经》《左传》《国语》以及先秦诸子书中的有关资料。就以‘三代’的观念来说,他是有其充分的历史根据的。三代观念的源头见于《尚书》之中。传世的二十九篇《尚书》(伪古文诸篇除外)就是按虞、夏、商、周的朝代次序排列的。^{[2](P306-307)}刘先生指出:司马迁按夏、商、周顺序编排,是反映了“大一统”思想,而实际上观念的源头见于《尚书》之中;夏代应该存在过,并且夏、商两代确曾是当时的共主,这些因素正是“大一统”思想得以萌芽的最初土壤。^{[2](P306-309)}张富祥先生除了表达了与刘家和先生基本相同的观点外,又进一步认为:《尧典》和《舜典》的内容呈现为“文明进化论的断制”,《禹贡》篇“展示的是

收稿日期: 2012-11-26

基金项目:本论文是山东大学人文社会科学重大研究项目“中国古代史论研究”(编号12RWZD08);山东大学儒学高等研究院学术研究项目“儒学史论文献汇编”的阶段性研究成果之一,并得到河南科技大学博士科研启动基金的资助。本文的写作受到了山东大学儒学高等研究院张富祥先生的具体指导,谨此致谢。

作者简介:王灿(1972-),男,山东枣庄人,博士,河南科技大学大学讲师。研究方向:中国古代学术文化。

统一国家的政区设计”，这些都是“大一统”思想的体现；而“大一统”观念实堪称为“大义”中的“大义”，^{[3](P115-117)}对《尚书》历史思想的重要影响予以极高评价。易宁先生也在论文中探讨说：周人已经认识到了夏、商、周三代相承及其与“天命”关系，这是“中国古代历史认同观念”的滥觞。他还指出：许倬云先生从金文入手，在《西周史》中也曾注意到这一点。^[4]可见，学者们都注意到了夏、商、周三代史料被依次编排所体现出的历史意识，其本身带有“大一统”和“民族认同观念”的因素，为进一步研究奠定了基础。

一、先秦古籍的“四代”“三代”意识

在探讨先秦时期“四代”或者“三代”历史意识之前，需要解释“华夏族”一词的起源以及该族群的历史发展等问题。华夏族是汉族的前身，是上古时期华夏大地上的主体民族。^{[5](P422)}叶林生先生曾经发表《“华夏族”正义》一文，系统梳理了华夏族的名称来历和华夏族本身的发展源流，指出：“华夏族从开始便是个复合概念，不是指古代某部族；华夏族有其发生、发展的过程，至春秋战国时才开始用‘华夏’作中国的代称，对远古的原始部族不能使用这个称谓。”^[6]

既然华夏族在春秋战国才基本形成，那么它的前身则不能用“华夏族”这一称呼。因为中国历来以文化认同作为划分族群的最重要标准，因而在华夏族的诸形成要素中，文化同样占据主要地位。在华夏族形成之前，势必经过渐进的阶段。在这个阶段中，中华大地上的主要人群对于华夏文化的认同感与日俱增，已经具备了华夏族的胚胎或者萌芽。但是，华夏族毕竟没有正式形成，“华夏”的称呼也没有正式出现，因而不能称之为华夏族。应该找出一个比较合适的词汇，这个词汇既能在时间上涵括华夏族尚未形成、只有其胚胎甚至萌芽的时期；又能包括“华夏族”这一词语的内涵。比较妥当的做法就是使用“华夏民族文化共同体”这一概念。^{[5](P422)}这既基于文化在中国古代族群形成中的重要作用，又考虑到民族本身就是一个共同体。因而，在本文中，我们用“华夏民族文化共同体”来概括华夏族的萌芽、发展乃至形成时的形态。这一族群的主要活动地域就是《尚书》所反映的中原及其周围区域，他们都认可

华夏文化，构成《尚书》中虞、夏、商、周四代的历史主体。

在先秦古籍中，虞、夏、商、周四代依次排列的情形，在《尚书》中最早出现。下面将今本《尚书》的篇章目录按照先后顺序大致列出（以通行的《十三经注疏》本为据），以探讨其后的历史意蕴：

书序（卷一）

虞书（卷二——卷五）：1. 尧典 2. 舜典 3. 大禹谟 4. 皋陶谟 5. 益稷

夏书（卷六、卷七）：6. 禹贡 7. 甘誓 8. 五子之歌 9. 舜征

商书（卷八——卷十）：10. 汤誓 11. 仲虺之诰 …… 25. 西伯戡黎 26. 微子

周书（卷十二——卷二十）：27. 泰誓上 28. 泰誓中 …… 57. 费誓 58. 秦誓

从上述可见，《尚书》的这种编排顺序与后世“大一统”王朝正史中将各主要朝代相续排列的格局相同，很显然，《尚书》将虞、夏、商、周视为四个先后相继的“朝代”，它们各是那个时代的“中央王朝”，而历史的主体也只有一个：华夏大地（以中原地区为中心）上的华夏民族文化共同体。这种意识，反映出《尚书》的编者将华夏大地上的所有民族视为同一民族文化共同体即华夏民族文化共同体，历史的唯一主体就是这个民族文化共同体。因而，我们可以称这种历史观念为“华夏民族文化共同体历史意识”，简称“华夏历史意识”。

《尚书》所记载的时代，起自尧舜禹时期，终于东周秦穆公时期（春秋早期）。《尚书》既反映了这一漫长历史时期的史实和传说，又折射了它在被整理、编纂过程中的思想观念，因而《尚书》实际上可以反映出双重的历史内容。《尚书》所记载史事与编纂者及其所在时代思想之间的张力，使得我们可以借此窥见隐藏在《尚书》编纂体例和特殊用语背后的历史思想。华夏民族文化共同体历史意识，就是《尚书》历史思想中较隐蔽但又非常重要的方面，在中国历史上影响很大，值得深入探讨。

其实，这种虞、夏、商、周“四代”并提的现象，春秋战国的先秦古籍多有之，可以作为例证。比如，张富祥先生就曾在论文中缕列过：

《左传》庄公三十二年：“故有得神以兴，亦有以亡，虞、夏、商、周是也。”又成公十三年：“虞、夏、商、周之胤而朝诸秦，亦既报旧德矣。”又襄公二十四年：“昔之祖，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。”又昭公元年：“虞有三苗，夏有观扈，商有女先邳，周有徐奄。”

《周礼·考工记》：“有虞氏尚陶，夏后氏尚匠，殷人尚梓，周人尚舆。”

《国语·郑语》：“夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”

《墨子·明鬼下》：“昔虞、夏、商、周，三代之圣王，其始建国营都日，必择国之正坛，置以为宗庙。”

《墨子·非命下》：“子胡不尚（上）考之商周、虞夏之记？”

《吕氏春秋·审应览》：“今虞、夏、商、周无存者，皆不知反诸己也。”

《韩非子·显学》：“殷周七百余岁，虞夏二千余岁，而不能定儒、墨之真。”^[7]

除张先生所举之例外，^{[5](P423)}先秦古籍中还有个别将“虞夏商周”连称的例子，如：

《记》曰：“虞夏商周，有师保，有疑丞。设四辅及三公，不必备，唯其人。”语使能也。君子曰德，德成而教尊，教尊而官正，官正而国治，君之谓也。^{[8](P635)}（《礼记·文王世子第八》）

鸾车，有虞氏之路也。钩车，夏后氏之路也。大路，殷路也。乘路，周路也。有虞氏之旛，夏后氏之綬，殷之大白，周之大赤。夏后氏骆马黑鬚，殷人白马黑首，周人黄马蕃鬚。……夏后氏尚明水，殷尚醴，周尚酒。有虞氏官五十，夏后氏官百，殷二百，周三百。有虞氏之綬，夏后氏之绸练，殷之崇牙，周之璧翫。凡四代之服、器、官，鲁兼用之。^{[8](P944-954)}（《礼记·明堂位第十四》）

除了在字面上将“虞夏商周”连称的例子外，先秦古籍中还有一些关于“四代”的说法，虽然没有并提“虞夏商周”，但是其意涵与“虞夏商周”连称相同：

君子知至学之难易，而知其美恶，然后能博喻；

能博喻然后能为师；能为师然后能为长；能为长然后能为君。故师也者，所以学为君也。是故择师不可不慎也。《记》曰：“三王、四代唯其师。”此之谓乎！^{[8](P1065)}（《礼记·学记第十八》）

另外还有将“夏商周”或“夏殷周”之类连称之例：

子张问：“十世可知也？”子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。其或有继周者，虽百世，可知也。”^{[9](P23-24)}（《论语·为政第二》）

颜渊问为邦。子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”^{[9](P210-211)}（《论语·卫灵公第十五》）

夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。^{[10](P134)}（《孟子·卷五·滕文公上》）

夏曰校，殷曰序，周曰庠；学则三代共之，皆所以明人伦也。^{[10](P136)}（《孟子·卷五·滕文公上》）

当然“三代”之说则尤其多。下面分类列举。首先，《礼记》中的“三代”之说最多，请看以下几例：

反哭之吊也，哀之至也。反而亡焉，失之矣，于是为甚，殷既封而吊，周反哭而吊。孔子曰：“殷已憲，吾从周。”葬于北方，北首，三代之达礼也，之幽之故也。^{[8](P271-272)}（《礼记·檀弓下第四》）

昔者仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹。仲尼之叹，盖叹鲁也。言偃在侧曰：“君子何叹？”孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。……”^{[8](P656)}（《礼记·礼运第九》）

三代之礼一也，民共由之，或素或青，夏造殷因。周坐尸，诏侑武方，其礼亦然，其道一也。夏立尸而卒祭，殷坐尸，周旅酬六尸。曾子曰：“周礼其犹醵与！”^{[8](P743-744)}（《礼记·礼器第十》）

肆直而慈爱，商之遗声也，商人识之，故谓之《商》。齐者，三代之遗声也，齐人识之，故谓之《齐》，明乎商之音者，临事而屡断；明乎齐之音者，见利而让。^{[8](P1147)}（《礼记·乐记第十九》）

昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。^{[8](P1376)}

(《礼记·哀公问第二十七》)

《左传》中的“三代”之说也颇多,下面略举两例:

韩厥言于晋侯曰:“成季之勋,宣孟之忠,而无后,为善者其惧矣。三代之令王,皆数百年保天之禄。夫岂无辟王,赖前哲以免也。《周书》曰:‘不敢侮鳏寡。’所以明德也。”乃立武,而反其田焉。^{[11](P734)} (《春秋左传·成公八年》)

郑子产聘于晋。晋侯疾,韩宣子逆客,私焉,曰:“寡君寝疾,于今三月矣,并走群望,有加而无瘳。今梦黄熊入于寝门,其何厉鬼也?”对曰:“以君之明,子为大政,其何厉之有?昔尧殛鲧于羽山,其神化为黄熊,以入于羽渊,实为夏郊,三代祀之。晋为盟主,其或者未之祀也乎?”韩子祀夏郊,晋侯有间,赐子产莒之二方鼎。^{[11](P1243-1246)} (《春秋左传·昭公七年》)^①

《孟子》中也有“三代”之说:

孟子曰:“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁,不保四海;诸侯不仁,不保社稷;卿大夫不仁,不保宗庙;士庶人不仁,不保四体。今恶死亡而乐不仁,是由恶醉而强酒。”^{[10](P191)} (《孟子·卷七·离娄上》)

还有“虞夏”连称之例:

景公与晏子立于曲潢之上,望见齐国,问晏子曰:“后世孰将践有齐国者乎?”晏子对曰:“非贱臣之所敢议也。”公曰:“胡必然也,得者无失,则虞夏常存矣。”^{[12](P471)} (《晏子春秋·卷七》)

另外,在成书年代较晚,但所涉素材多为先秦时期的古籍亦有一些例子:

公曰:“四代之政刑,论其明者,可以为法乎?”子曰:“何哉?四代之政刑,皆可法也。”公曰:“以我行之,其可乎?”子曰:“否,不可。臣愿君之立

知而以观闻也,四代之政刑,君若用之,则缓急将有所不节,不节君将约之,约之卒将弃法,弃法是无以为国家也。”^{[13](P164)} (《大戴礼记·四代第六十九》)

至于当时人们为什么有时不将“唐尧”时期专列为一代,《尚书正义》中曾有解释说:

正义曰:《尧典》虽曰唐事,本以虞史所录,末言舜登庸由尧,故追尧作典,非唐史所录,故谓之《虞书》也。郑玄云“舜之美事,在於尧时”是也。^{[14](P20)}

由于《尧典》是舜时史官所记录,因而,《尧典》中所涉及之关于尧的事情,都是由于追记而得,因而不把唐尧之时专列为一代。《尚书正义》还接着解释了“虞夏同科”之理由:

案马融、郑玄、王肃、《别录》题皆曰《虞夏书》,以虞、夏同科,虽虞事亦连夏。此直言《虞书》,本无《夏书》之题也。案郑序以为《虞夏书》二十篇,《商书》四十篇,《周书》四十篇,《赞》云“三科之条,五家之教”,是虞、夏同科也。……^{[14](P20)}

《尚书正义》的理由是:由于虞舜和夏禹之事往往相连,很难截然分清,所以可以合为一类,故称“虞夏同科”。

总之,以上所列举古籍,除最后的《大戴礼记》外,主要内容都形成于春秋战国时代,其共同点是,都将虞、夏、商、周(或夏、商、周)视为前后相续的、统治华夏民族所居之广大区域的四个(或三个)“大一统”“王朝”,历史的主体就是一个:“华夏”民族文化共同体。既然先秦时期相当多古籍都有这种观念,这就反映出春秋战国时期这种观念带有相当的普遍性。而毫无疑问,在这些之中,《尚书》是最早的源头。

二、“三代”“四代”历史意识与历史实际之间的差异

滥觞于《尚书》存在并发展于先秦时代的华夏历史意识,与虞、夏、商、周时代的历史实际是有

①“三代”连称,《左传》和《礼记》尚有其他例子,此处不再多引。

差异的。

考古和文献研究都表明,先秦时期,中华大地上曾经是“万国”并立,到春秋时期也有百余个国家同时存在,并不存在像后世那样的“大一统”国家。虽然当时确实存在一个“共主”,共主政权对地方政权也有一定影响力,但这毕竟不是后世的“大一统”王朝,二者不可相提并论。换言之,当时既没有出现秦朝、汉朝那样的“大一统”王朝,也没有形成统一的华夏民族。因此,就历史实际而言,《尚书》所表露出的历史意识不应该超越它所记载的那个时代,不应该反映出“大一统”王朝相继并立的观念和类似于“华夏民族为唯一历史主体”的历史意识。然而,今本《尚书》却是按照虞、夏、商、周“四代”顺序编排的,实际上,这里隐含的历史思想就是:华夏民族文化共同体及其所在的虞、夏、商、周等“大一统”国家,是历史发展的唯一主体。

那么,《尚书》这种虞、夏、商、周四代相继的编排顺序及其显现出的华夏历史意识,它们产生的原因主要包括以下几个方面:

其一,历史意识的自然扩大。有学者曾言:“所谓历史意识,就是对过去的感知和理解。初级的、感知的历史意识是先天固有的,也可称作本能的、不自觉的历史意识,它来自人类最重要的本能之一:记忆—回忆。”^{[15](P5)}越往远古,限于条件,人们的活动区域相对越小,其历史意识所反映的生活范围亦越小。最初,人们对于历史的认知主要还是关于自己祖先、家族或者部族发展史的记忆和回忆。吴怀祺先生在谈及原始历史意识的发展历程时曾说:“为了自身的生存,远古的先民从最初仰观俯察自然变化中,产生出经验的观念,这就是原始历史意识。……从图腾崇拜到远祖崇拜、近祖崇拜,反映出原始历史意识的发展。从虚幻的始祖和真实世系的结合,进而表现为对先祖的‘慎终追远’,这本身就是在混沌的挣扎着向前发展的漫长的进程。如果说图腾崇拜还只是以虚构的始祖业绩鼓舞氏族的成员,那么,祖先崇拜则是追念先祖在开拓中创造出的真实业绩,从中汲取智慧和力量。”^{[16](P173, P177)}吴先生在此指出历史意识所反映的时间段会不断拉长,由切身而范围最小的“经验的观念”到“图腾崇拜”“远祖崇拜”“近祖崇拜”,历史意识所反映的人群范围也逐渐扩大。但在以氏族、部落为主要生活集团的远古时期,人们历史

意识的思维范围最大也不过是自己部族的发展史。随着更大人群的出现,这种历史意识所反映的范围也会逐渐扩大。在远古时期,历史意识所反映的时间段和地域范围,随着经验范围的扩大,呈现递增趋势,这是有道理的。总之,历史意识随着地域和生活范围的扩大而发展,是华夏历史意识的第一个成因。

其二,对民族和文化的认同不断加强。张富祥先生指出:华夏民族文化共同体的形成应该是一个“纵向的历史行程”,“古人对中国古史的认识也确是越往后而越往前延伸,对古史的‘编年’也是逐渐清晰起来的”,在这方面“古史辨派”的观点有其合理之处。^{[5](P422)}在《尚书》编纂时,华夏民族文化共同体的活动范围不断扩大,随着文化成果的累积和普及程度的提高、文献记载逐渐渗入人们的意识之中,人们对这一共同体及华夏文化的认同感越来越强,编纂者自觉不自觉地用后世已经发展得较为成熟、稳固的华夏民族文化共同体来想象他们以前的时代,认为自虞、夏以来都是如此,华夏民族文化共同体是自古以来就如此牢固结合的。于是他们不自觉地将虞、夏、商、周四代按照时间顺序进行编排,视之为统一的王朝相继,历史的唯一主体就是这些王朝的人民群体:华夏民族文化共同体。很明显,这是《尚书》后世学者在编纂《尚书》的过程中,将自己及自己所生活时代的历史观念渗入《尚书》中,使之被改造,从而体现为现在“四代”相继的面貌。换言之,所谓虞、夏、商、周“四代”相继的观念,实际上是在后来随着华夏民族文化共同体的滥觞与凝聚,才逐渐产生出的,这种涵盖各部族、各地域的华夏民族文化共同体的历史意识,多见于先秦古籍,它们多是春秋战国时期成书,可见这种“四代”观念也应该是春秋战国时代才形成的,是反向构筑起来的“华夏”历史系统,即由周、商、夏依次上溯至尧、舜时代。关于这点,张富祥先生曾有过较详细的论述。^{[5](P422)}

张富祥先生还曾在相关论文中,对华夏历史意识的形成过程,进行了较为详尽的分析和推断:“纯从史学上讲,我国古代官修的编年体王朝史和诸侯国史是到西周后期才开始出现的(确切的纪年始于公元前841年),想来人们对上古历史的完整认识也应到这时才开始确立。《尚书》按虞、夏、商、周‘四代’的顺序编辑,正反映了这一历史认

识的程序。大概在夏、商之际，虽已可能有‘夏商’的联称，而由于当时社会组织体系的松散、社会变动的无常、华夏民族共同体观念的薄弱以及历史记录的缺乏等因素，人们的‘断代’观念还相当模糊。到西周时期，随着民族融合的加强、文化的进步和文献的增多，人们的共同体观念和历史观念日趋强化，才逐步对夏、商、周三代的历史有了完整的认识，并进而追加虞舜历史而构成了‘四代’之称（同时也已上溯到唐尧以前）。”^[7]张先生这段论述从社会组织体系、民族融合、文化进步等角度说明了“四代”意识的产生缘由。

其三，从不同的历史视角出发，可以导致产生不同的历史观念。葛兆光先生曾经指出：现代西方学者视一些原始状态下的民族为“未开化”者，认为他们都最终要像西方那样进化到“开化”状态，这种观点，其实质是要将历史中的地域差异转化为时间差异，从而造成历史发展的统一模式，亦即“西方中心”的“线性进化论”模式。^{[17][P10-11]}葛先生从地域差异和时间差异的转换入手，看待历史观念的实质问题，非常具有启发性。同样，依此思路，我们可以看到：《尚书》编纂中也清楚地反映出夏、商、周是相互递嬗的三个朝代（如果算上“虞代”是四代），在此基础上建构出“华夏民族文化共同体”历史意识，^①并进一步发展出以后的“大一统”思想。从地域和时间差异相互转换的角度看，这种思想的实质是将本来并不十分准确、并不绝对的所谓时间差异（夏商周三族有相当一段时间是并存的），转化为绝对存有时间差异（夏商周三代相继而非并立），并在此基础上建构了相同的地域意识（“华夏”大地上的统一王朝），同样也最终建构了一种历史发展的统一模式（中国“大一统”的历史发展模式），这种历史观念本身涉及历史主体和历史变动两方面的问题，并且在日后逐渐发展为了“大一统”的政治观，在中国历史上产生了极为深远的影响。

其四，民族融合的加强和国家走向“大一统”趋势的愈加明朗，提供了华夏历史意识的时代背景，强化了华夏历史意识。华夏历史意识的产生和形成经历了一个漫长的过程。越往历史的后期，这一意识就越得到强化。这种强化既和上述的历

史记忆、文化进步、历史视角有关，也与历史发展中客观形势的变化有关。总体上看，从虞夏时代到商周时代，我国的政治统一性是不断加强的。^[18]
^[P2-129]这种政治上统一性的加强，既是文化和历史意识发展的结果，同时又是影响这二者的因素，三者交互为用，彼此影响。特别是到了春秋战国时期，虽然周天子的权威大为下降，但是，相反，列国数目锐减、整个华夏大地走向“大一统”的趋势并不因此而改变。这种日趋明朗的统一趋势，都使得华夏历史意识被不断强化。从这个角度看，华夏历史意识也是“王道”理想在新历史形势下的再现。

三、总结

作为古代“王道”理想的具体表现之一，华夏历史意识对中国有不可忽视的影响，其中最重要的就是强化了中华民族的历史意识以及民族凝聚力。曾有学者言：“中国历史有很强的延续性，这使中华民族的历史意识分外强烈”，^{[19][P35]}这种说法自然有其相当道理，尤其是从整个中国历史的发展来看；但是，“中国历史有很强的延续性”与“中华民族的历史意识分外强烈”二者之间是相互为用、相辅相成的。从精神的能动性这一角度而言，强烈的历史意识对中国历史的延续性同样起到很大促进作用；“大一统”观念对保持国家的统一和壮大也非常关键。《尚书》是中国文化最早的经典，更是起了至关重要的作用。这其中最重要的一点就是，华夏历史意识在政治思想上表现为极强大而独特的“大一统”政治观，而这种“大一统”政治观又与中国史官制度结合一起互相作用：史官制度将“大一统”政治思想转化为统一的民族意识，统一的民族意识在包括史书在内的文化典籍中又表现为“大一统”政治观，并通过政治制度和官员施于现实政治和文化，史官制度及其文化又被强化，如此循环不止。可见，华夏历史意识和“大一统”观念二者本为一体，又各有侧重，交互为用，对铸造中国“大一统”国家及其历史思想传统，对形成从未断裂的中国文化和历史这一奇迹，确是厥功甚伟。

^①除了需要特殊强调外，本文以下都将“华夏民族文化共同体历史意识”简称为“华夏历史意识”。但是，如果是其他学者的特殊称谓如“华夏认同”时，则遵从原作者的说法，不妄改动。

参考文献：

- [1] 刘家和. 从“三代”反思看历史意识的觉醒 [J]. 史学史研究, 2007, (1): 1–6.
- [2] 刘家和. 史学经学与思想: 在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考 [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2005.
- [3] 张富祥. 〈尚书〉概说 [A]. 郑杰文, 傅永军主编. 经学十二讲 [M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [4] 易宁. 中国古代历史认同观念的滥觞——〈尚书·周书〉的历史思维 [J]. 史学史研究, 2010, (4): 3–6.
- [5] 张富祥. 东夷文化通考 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [6] 叶林生. “华夏族”正义 [J]. 民族研究, 2002, (6): 60–66.
- [7] 张富祥. 华夏考——兼论中国早期国家政制的酝酿与形成 [J]. 东方论坛, 2003, (4): 37–45.
- [8] 十三经注疏整理委员会. 十三经注疏·礼记正义(简体字版) [M]. 李学勤主编, 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [9] 十三经注疏整理委员会. 十三经注疏·论语注疏(简体字版) [M]. 李学勤主编, 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [10] 十三经注疏整理委员会. 十三经注疏·孟子注疏(简体字版) [M]. 李学勤主编, 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [11] 十三经注疏整理委员会. 十三经注疏·春秋左传正义(简体字版) [M]. 李学勤主编, 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [12] 吴则虞. 晏子春秋集释 [M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [13] [清]王聘珍. 大戴礼记解诂 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [14] 十三经注疏整理委员会. 十三经注疏·尚书正义(简体字版) [M]. 李学勤主编, 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [15] 郭小凌. 西方史学史 [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2009.
- [16] 吴怀祺, 林晓平. 中国史学思想通史·总论 先秦卷 [M]. 吴怀祺主编, 合肥: 黄山书社, 2005.
- [17] 葛兆光. 中国思想史(第1卷) [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [18] 周谷城. 中国政治史 [M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [19] 庄国雄, 马拥军, 孙承叔. 历史哲学 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004.

责任编辑：侯德彤

Origin of the Historical Concept of "Three Dynasties" and "Four Dynasties" in Ancient China: Its Significance and Influence

WANG Can

(College of Humanities, Henan University of Science and Technology, Luoyang 471023, China)

Abstract: In Chinese academic history, The Book of History was the first to be complied in order of the four dynasties. This four-generation concept, often observed in the pre-Qin books, was formed only in the Spring-and-Autumn period and the Warring States period. It is a Chinese historical system established in a reverse direction, i.e., from Zhou, Shang, Xia up to Yao and Shun periods. This shows that history runs in a unified country rather than in a cluster of divided kingdoms. This outlook of great harmony has exerted great influence over later centuries. The Book of History treats culture as the root, without a clear blood or regional boundary. It is very inclusive and flexible.

Key words: The Book of History; three generations; four generations; Yu, Xia, Shang and Zhou; historical consciousness; the cultural community of the Chinese nation

明代官修边疆史籍特点述略

李 怡 潘忠泉

(北京科技大学 人文素质教育中心, 北京 100083)

摘要: 明代官修边疆史籍颇具特色: 边疆问题长期存在是明代官修边疆史籍的直接编辑动因, 宏观层面指导边务是明代官修边疆史籍的根本编纂目的, 中央地方上下联动是明代官修边疆史籍的特有组织形式, 史事连续资料准确是明代官修边疆史籍的突出文献价值。

关键词: 明代; 官修; 边疆史籍

中图分类号: K092 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0013-05

有明一代, 边疆史籍的编纂取得了长足的发展和进步, 在明代史学史上占有重要地位。所谓明代边疆史籍是指明人所撰有关明代边疆地区的政治、经济、文化、军事、地理等内容的专门史籍, 包括明代边政史籍、边防史籍、边疆战争史籍、边疆民族史籍等等。明代边疆史籍的编纂发轫于明代初期的永乐年间(1403—1424), 此后发展规模不断扩大, 至嘉靖年间(1522—1566), 边疆史籍的编纂以前所未有的姿态活跃非凡并达到繁荣, 这种发展态势一直持续到明末。这一发展过程, 与明代边疆问题的发展相始终, 明代史家以经世为目的的编纂特点非常明显, 且官修与私修并存, 形成了一个官私参与、共同投入、多向发展的系统工程。

从组织形式上划分, 明代官修边疆史籍主要分为两类: 一类是中央机构出面组织, 动员整个国家的力量进行相应的纂修工作, 如兵部霍冀辑《九边图说》; 另一类是地方督抚根据边疆战争或边疆治理的需要而进行的史籍修纂, 如郑若曾《筹海图编》、邓钟《筹海重编》、范涞《两浙海防类考续编》、杨时宁《宣大山西三镇图说》等, 这些史籍虽以个人修纂者的名义行世, 但其修纂过程中, 整个地方督抚于史料和资金等方面予以配合, 书成

之后又以官府的力量刊行, 严格意义上属于官修。整体看来, 明代官修边疆史籍在编辑动因、编纂目的、组织形式、文献价值等方面特点十分鲜明。

明代官修边疆史籍的编纂与明代边疆“北虏”、“南倭”问题的长期存在有着不可分割的关系, 边疆问题是史籍兴盛的前提, 而史籍的编纂又是边疆问题的集中反映。所谓“北虏”, 是明人对不断侵扰其边疆的蒙古人的称谓。“北虏, 东至兀良哈, 西至瓦剌皆其地, 而兀良哈以内附为属夷, 别有传。其窜据沙漠为中国患, 离合盛衰, 代变靡常, 大抵元遗孽也。”^{[1][卷5]}明朝与蒙古的边疆军事冲突几乎与有明一代相始终, 其发展态势大抵以隆庆年间(1567—1572)“俺答封贡”为标志, “隆庆和议”以前问题比较严重, 以后有所缓和。双方的军事冲突在各个阶段的战争态势、目标和策略不断变化, 而蒙古政治是在内部割据与统一斗争中演变的, 其政治变迁先后主要经历了北元时期, 鞑靼、瓦剌争霸时期, 也先时期, 达延汗时期, 俺答汗时期和林丹汗时期, 这种演变同时又与明朝密切相关。

洪武、永乐两朝, 明朝侧重“以威服之”的战争政策, 以武力消除蒙古贵族的实力, 明显处于攻

收稿日期: 2012-11-26

基金项目: 本文获得中央高校基本科研业务费专项资金资助, 项目编号: FRF-BR-11-011A。

作者简介: 李怡(1976—), 女, 历史学博士, 北京科技大学人文素质教育中心副教授。

势。正统以后至隆庆俺答受封以前,蒙古方面还有先“求大元一统天下”和达延汗恢复元朝的意图,处于主动进攻态势。明朝方面则由于国力衰退,军备废弛,处于全面防御态势。达延汗初期,为了集中力量统一蒙古,和明朝保持着和平关系,双方维持了十年的和平通贡、互市关系。弘治十三年(1500),双方又展开了战争,甚至终嘉靖一朝,北部边疆一直处于刀光剑影的战争状态。自隆庆俺答封贡至明末,双方态势持平,战事较少。此后,后金兴起,明朝和蒙古都成为其攻击的目标,明朝的边疆问题重心也转向了辽东。

所谓“南倭”,是指嘉靖年间倭患渐起,且愈演愈烈,成为举国震惊的大事。当时政治极其腐败,海防松弛,因此倭寇所到之处,无力抵御,倭寇“剽掠辄得志,益无所忌”^{[2](卷205)},不久又发生了争贡事件,明朝撤销了市舶司,海禁更加严厉。在这种情况下,中国巨商、海盗便和倭寇相勾结,亦商亦盗,兼行劫掠。正当倭寇问题长期得不到解决的时候,明军中出现了两位抗倭名将,即戚继光和俞大猷。他们招募训练新军,依靠人民的支持,终于讨平了倭寇。隆庆到万历初,沿海虽仍有倭寇的侵扰,但势力不大,危害较轻,明朝军民对倭寇问题有所放松,“言倭事者略矣”^[3]。

但万历年间(1573—1619),日本丰臣秀吉发动侵朝战争,使明代的海防危机重新出现。此时,明廷一方面加强沿海戒备,另一方面应朝鲜国王要求派兵入朝应援,“迎敌于外,毋使入境为上策”^{[4](卷4)}。自万历二十年(1592)至万历二十七年(1599),明朝派军队两次入朝作战,援助朝鲜人民赶走了侵略者,同时粉碎了丰臣秀吉侵略中国的图谋,明朝虽然付出了沉重的代价,“费饷银780余万”^{[5](卷412)},但是却避免了百姓遭受比嘉靖年间倭患更大的灾难。此后,倭寇入侵十分衰弱,且在日本幕府采取闭关锁国政策之后,中国沿海的倭寇基本绝迹。除了“北虏”、“南倭”问题之外,万历以后的辽事问题、自明初到明末一直难以平息的南方动乱等问题,亦使明廷殚精竭虑、张惶四顾,不敢有须臾忘怀,深刻影响着明代政治、经济、军事等各方面的发展。

从总体上来讲,明代边疆地区可谓险象环生、祸患接踵,这种严峻局面的出现,激发了边疆史籍修纂者在深层次上的思索。在忧患和危机意识下,他们自觉地将边疆史籍的撰述与筹边谋防加以结合,力图将史籍内容应用于实践。如杨时宁纂辑《宣大山西三镇图说》是有感于“祸患有形已久”,

而边疆“形势之要害,兵粮之虚实,战守之利便,胡可不预闻也”,希望“是图也,(皇上)倘万机之暇试一观省,则指形胜而悉要害之处,核兵粮而知虚实之分,审利便而达战守之机”^[6],且“试一披览,而虏在目中,机宜在掌上矣”^[6]。同样,为了抗倭的需要,郑若曾则是“追迹寇始,详稽典制,悉质风谣,即贼所入寇,岁月道路,克捷儻北,与今昔主客兵马馈饷之数,舟楫器械、战守屯戍之法,备书具载,凡为卷者十有三,盖后经世者据依矣”^[7]。

二

明代有关陆疆的史籍自明初以来一直不断出现,数量众多,其中一些史籍很受朝廷的重视,有的在进呈御览之后得到充分肯定,甚至令边臣共阅。例如许论《九边图论》即是如此,“(许论)因著《九边图论》,上之,帝喜,颁边臣议行”^{[2](卷186)}。但私修史籍在资料的获取上具有一定局限性,尤其是有关边疆问题,对有关军马钱粮、关隘城堡等情况的准确性有着极高的要求,如果朝廷能够出面进行组织谋划自是理想。尽管有着客观的需要,但长期以来明廷并未真正实施纂修行动,直至隆庆初年穆宗登基,命吏部品评州县、兵部品定所属各军镇:

各处府州县大小繁简冲僻难易不同,……士风日坏,吏治不修。吏部通将天下府州县逐一品第,定为上中下三等,遇该推升选补,量才受任,……其各将官所任地方,兵部亦以边腹冲缓分为三等,遇该升调,照此办理。(卷首《兵部题为仰遵明诏恭进〈九边图说〉以便圣览事》)^[8]

在此情况下,自是需将各地实际情况上报,作为评定的依据,以尚书霍冀为首的兵部遂因势利导,将各地方军镇资料汇总,画图贴说,纂辑为帙,终成《九边图说》。

霍冀《九边图说》成书于隆庆三年(1569),汇集了当时九边镇的最新资料,内容分辽东、蓟州、宣府、大同、山西、延绥、宁夏、固原九镇,各有图说。每镇记载先述其地势险要、历史沿革、防御特点等,次之以官员配置及兵马钱粮数目。例如该书之中的《延绥镇图说》,先以总说:

延镇东起黄甫川,西止定边营,边长地远,为套虏充斥之地。然自神木迤东逼近黄河,难通大举,迤西直至石涝乾沟等处,环绕千五百里,虽有二边,倾圮已甚,不足为据。虏不来则已,来则必

入，矧长驱无忌，关以内尤为可忧，该镇所系顾不重哉。考之先朝经略西事诸臣，如余子俊、杨一清、王琼辈，皆订画鸿猷，脍炙人口。至究其所建置，则修筑先焉。……而建置仓庾，改征本色，未闻谈及，皆今日之所宜汲汲者。

此后，以“本镇冲次地方文武官员并兵马钱粮数目”记载其军力、兵饷等配置情况，记载十分详细。

杨时宁《宣大山西三镇图说》的编撰与此相类似，它是杨时宁于万历二十九年（1601）应朝廷上报宣大山西三镇情况的要求，“檄三镇文武将吏各绘图条说”，并“谨集其成而裁核之，绘缮进览”^[6]。该史籍共分三卷：第一卷宣府镇，第二卷大同镇，第三卷山西镇，全面保存了万历三十年（1602）前明朝宣大地区的军事防御资料。书首有宣大山西总图说，而后按镇、路、城堡逐级分别叙述，图文结合，详细地记载了三镇及所属各路、城堡的形胜沿革、边情兵略。可以说，这些官修陆疆史籍的编纂因客观需要而起，对宏观层面指导边务意义重大。

与陆疆史籍相对应的一系列海疆史籍的编撰，是由于嘉靖年间倭寇猖獗，但人们对倭寇认识却非常缺乏，正所谓“文墨之士不能详其本末，即缙绅枢筦者流亦与相忘久矣”，海疆防务任务艰巨，急需指导性的书籍。但是，有关海疆史籍的编纂与陆疆史籍“其舆地形势与书疏论著世多有而传焉”^[7]的情况完全不同，该领域是一片空白，故一线主管官员征召贤者，动用官府的力量编纂而成：

少保梅林胡公徵昆山郑若曾辑《筹海图编》，制府箫公命晋江邓钟辑《筹海重编》，督抚刘公命海道范公涞辑《海防类考》，凡御侮机宜有成书可接矣。（卷首《凡例》）^[8]

值得一提的是，明代官修边疆史籍的发展态势既和明代整体出版事业的各个发展阶段相一致，也同边疆危机发展深度吻合：在嘉靖朝之前，编纂非常有限，而官修边疆史籍的大量出现是在嘉靖朝之后。据明代人自己的亲历，在嘉靖之前，得书是件很不容易的事情。生活在嘉靖、隆庆、万历年间的江阴人李诩曾说：“余少时学举子业，并无刊本窗稿。……今（指隆、万）满目皆坊刻矣，亦世风华实之一验也。”^{[10]（卷8）}李诩生于弘治十八年（1505），他学举子业大概是在20岁左右，即嘉靖

初，这说明明代出版事业的勃兴、出版物的骤然激增，是在嘉靖中叶之后。《明代出版综录》也可从侧面进行佐证，其共著录图书7740种，其中洪武至弘治时期的出版只有766种，嘉靖至隆庆时期2237种，万历以后4720种^{[11]（P2）}。

三

明代官方对边疆史籍编纂事业十分重视，尤其各级地方政府如布政使司、按察院、分巡道、州、府、县等，投入大量的人力、物力和精力进行边疆史籍的编纂刊刻，遂形成中央地方上下联动的有效组织形式。例如，在《九边图说》一书的编纂中，首先是国家动员。在将诏书“抄捧到部”后，“送司就经呈堂咨行，各镇督抚军门将所管地方开具冲缓，仍画图贴说，以便查照去后，随该各镇陆续开报前来。或繁简失宜，或该载未尽，又经咨驳，务求允当。往返多时，始获就绪。”然后，兵部从主官到僚属整体投入，“本司稽之往牒，参诸堂稿，东起辽左，西尽甘州，……无不毕具，诚为简要。”当时兵部的参与者有“兵部尚书霍冀，左侍郎曹，职方清吏司郎中孙应元、赵宋，署员外郎事司务王凭，主事石磐、刘寅、朱润身、桂天祥、赵慎修”等^[8]。总之，《九边图说》的纂修可以说是一次从中央到地方的整体动员。

地方督抚衙门编纂的《两浙海防类考续编》、《筹海图编》、《筹海重编》、《宣大山西三镇图说》等，在组织上也是从督抚到总兵、副将及其他各级官员，直至幕僚等整体投入；在程序上正式行文、资料报送、各级官员行文指导催促、军马钱粮的查核，直至编纂、颁行等，各个环节组织缜密，法度严谨，全面确保史籍编纂的高质量完成。例如，范涞《两浙海防类考续编》在立意纂修阶段，“大中丞瀛海刘公，并先后台察马公、吴公、周公，虑切同舟，计先未雨”，为了“固神灵威武”，谋划纂辑史籍，“画一周防可规万世”，意图在书成之后，“得是编而善守之”，则“萧何立法，曹参代之，守而弗失，载其清静，民以宁”^[12]。立项之后，即行文督促：“本都院刘，宪牌前事，奉此为照，浙省东南一大都会，郡邑半临海滨，每年汛期，防倭为急，昔有《类考》、《筹海》诸书，规画亦颇详，悉第纂辑岁久，各区事务，增减渐殊，若非及时重修，可以昭示法守，遵经备行，布按都三司，兵巡海兵各道，总镇参游等衙门，将见在设备、水陆官兵、粮饷、马匹、战船、军火器械、地方关隘、驻劄、会哨、派守，及关钞军储，犒赏军需，船税钱粮，与夫征调应援，增益汰减各事，宜开册送核”^[12]。书成之后，“报大中丞瀛海刘公，

按台吴公,盐台周公,皆曰可寿之梓,道愆忘时,前按台马公以代行业已授指,而中丞公复谕藩臬使宜有序不敏”^[12],并“移文督促,如各区报到事宜,内别有新议可采,或系一区规制事可通行者,不妨斟酌详订,定为画一,其余悉照原行,校阅编辑施行”^[12],从而完成了史籍的编纂和实行。

他如《宣大山西三镇图说》编辑之时,动员的各方面力量更是可观,除了要求三镇所属各部将地形厄塞,道里远近及士马分布等上报外,因涉及各个边疆防务的细节问题,在编辑和校正中,各级主管官员负责参与各自防区的有关纂修,而在整个过程中,钦差总督宣大山西的杨时宁为总其成者。如卷一《宣府镇总图说》署名是:

钦差总督宣大山西等处地方军务兼理粮饷太子少保兵部尚书兼都察院右副都御史杨时宁纂集,钦差巡抚宣府等处地方贊理军务都察院右金都御史彭国光同纂,分巡口北道兵备山西提刑按察司按察使张国玺、山西等处承宣布政使司分守口北道右参政郭士吉、整饬怀隆等处兵备山东提刑按察司副使马维驷同校正。(卷 1)^[6]

而在卷二《大同镇总图说》的纂集中,除了杨时宁仍是总纂集外,其他人员则是大同镇的主管官员,署名分别是:

大同地方贊理军务都察院右金都御史张悌同纂,整饬大同左卫等处兵备山西按察司按察使樊东谋、分守冀北道兵备山西布政使司右参政兼金事李芳、分巡冀北兵备道山西布政使司右参政兼金事陈所学、整饬阳和兵备山西提刑按察司副使刘汝康同校正。(卷 1)^[6]

其他各卷的编纂大体亦是如此。在修纂过程中,参与之人自是兢兢业业,不敢须臾大意,正如彭国光所言:

臣待罪宣府,罔裨边计,幸得督臣要束,与二三疆吏完陴缮鄣,简卒搜乘,广储除器,所为先雨绸缪,不敢有遗力。(彭国光《宣大山西三镇图说后序》)^[6]

总之,《宣大山西三镇图说》得以纂辑成书,可以说是宣大山西三镇边臣共同努力的结果。

四

明代边疆史籍编纂繁荣兴盛的直接导火线是边患的不断发展,但即便是边患,在有明一代的各个历史时期,分别有着各自的特点,而明廷对边患也必须做出各种灵活的富有针对性的反映,更何况明朝的边防策略、军马钱粮、武器装备、官员士卒等也在不断发生变化,所以针对边疆问题进行总结和筹谋的边疆史籍修纂也必须根据客观需要和具体情势的发展不断展开,自是不可能靠一部史籍总揽全部。在这种情况下,就有了一系列边疆史籍的连续出现,即以一代之书记载一时之事,并随着情况的变化而时移事宜,进行新的总结和调整,以满足边疆治理的需要。

如有关“九边”的边疆史籍纂修,自嘉靖初年郑晓《边纪略》出现后,继之者不断,嘉靖十七年(1538)许论著《九边图论》、嘉靖二十年(1541)魏煥著《皇明九边考》、隆庆三年(1569)霍冀著《九边图说》,至万历年间刘效祖《四镇三关志》、杨时宁《宣大山西三镇图说》等史籍的出现更是不绝如缕。在这些史籍中,固然有内容上的承继,但更重要的是对当时当地边疆史事的总结和记载,既有对前代有效治边措施的发扬,更多的是对一些随着客观情况发生变化而不合时宜的举措或记载的补正。正如霍冀在进呈所辑《九边图说》中所言:“及照先任本部(指兵部)尚书许论先为礼部主事时,曾奏上《九边图考》,嗣后本司主事魏煥亦曾续之,迄今近三十年。边堡之更置,将领之添设,兵马之加增,夷情之变易,时异势殊,自有大不同者”,因此,“移文各省督抚遵照旧例,每年终将建革缘由开报到部,本部随即更正”,纂辑成编,“庶筹边之士不必身履其地自可得闻其详,而他日经略疆圉者有所凭籍矣”^[8]。

此外,这种连续性并不单单表现在对陆地边疆的记载,对海疆的记载也是如此。自郑若曾嘉靖四十一年(1562)著成《筹海图编》之后,继之以万历三年(1575)刘宗岱的《两浙海防类考》、万历二十年(1592)邓钟的《筹海重编》、万历二十九年(1601)范涞《两浙海防类考续编》、万历四十一年(1613)王在晋的《海防纂要》等。其中王在晋所辑《海防纂要》,很大程度上是在全面总结前述史籍的基础上编纂而成,编辑之时,他对海防事宜需要不断更新和总结的状况深有体会:“今所谓防倭要书,曰《筹海图编》,再辑为《筹海重编》,迩又纂为《海防类考》,谋略具载,而近事或有所遗佚,又其书漶漫,间出于书生之腹笥,而未亲质于矢石锋

镝之场，”故而“间常窃取”“指麾调度筹画机宜”，且“载籍旁搜，统括并述，中丞公所为谢咨计议有关海务紧要者，汇为一书，分十有三帙，名曰《海防纂要》”^[9]。

同时，明代官修边疆史籍采用资料大多直接可靠。明代官修边疆史籍的撰述者大都是边事的直接责任者，他们要么是边疆事务的主管官员，要么是边疆第一线的战斗人员或幕僚，这些特点决定了他们在进行史籍撰述时能广泛地使用第一手资料，保证了史籍内容的可靠性，而他们进行史籍编纂的意图又是要能够在边疆治理和管辖的实践中得到广泛应用，所以又必须具有直接性。因此，这些史家充分认识到要想使自己的记载和研究取得真正效果，一方面需要翻检大量案牍资料，严密考证，除其伪而存其真，另一方面则需要进行实地的考察和亲身的实践，在此基础上，将公私牍牒和周历目睹的实际情况结合起来，最终得出综合而详实的结论并载于书册，完成史籍的编纂。正如胡松在介绍郑若曾如何进行《筹海图编》的纂修时所言：

(郑若曾)有志匡时，窃观当时举措，有慨于中，念欲记载论著，贻之方来，即凡兴兵以来公私牍牒，近搜远索，手自抄写，最终成编。(胡松《序》)^[7]

明代官修边疆史籍以其采用资料的直接可靠性，从而增加其著述的可信度，表现出了认真严谨、实事求是的学风。

此外，从明代官修边疆史籍涉及的范围来看，

可以说有相当大的广泛性。其中有对边界、设施、城址、关隘的研究与考订，如杨时宁《宣大山西三镇图说》等史籍图画条说各镇的形胜、要害、边防情况；有对边疆防务的建立与发展情况的记载，如郑若曾《筹海图编》、邓钟《筹海重编》等对如何用兵、防守等海防问题记载尤详。总之，明代边疆史籍编纂者从不同侧面、不同角度对边疆地区进行了广泛而深入的记载和研究，完全突破了前代对边疆地区记载的局限，取得了前所未有的成绩，具有突出的文献价值。

参考文献：

- [1] (明)叶向高. 四夷考[M]. 北京: 文殿阁书庄, 1934.
- [2] (清)张廷玉. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [3] (明)邓钟. 筹海重编[M]. 明万历刻本.
- [4] 宋应昌. 经略复国要编[M]. 台北: 学生书局影印万历原刊本.
- [5] (明)陈子龙. 明经世文编[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [6] (明)杨时宁. 宣大山西三镇图说[M]. 南京: 江苏广陵古籍刻印社, 1986.
- [7] (明)郑若曾. 筹海图编[M]. 明天启四年(1624)刻本.
- [8] (明)霍冀. 九边图说[M]. 玄览堂丛书本.
- [9] (明)王在晋. 海防纂要[M]. 明万历四十一年(1613)刻本.
- [10] (明)李翊. 戒庵老人漫笔[M]. 四库存目丛书本.
- [11] 缪咏禾. 明代出版史稿[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2000.
- [12] (明)范涞. 两浙海防类考续编[M]. 明万历三十年(1602)刻本.

责任编辑：侯德彤

Research on the Characteristics of the Frontier Historical Books in the Ming Dynasty

LI Yi PAN Zhong-quan

(Humanistic Quality Education Center, University of Science and Technology Beijing, Beijing 100083)

Abstract: The officially written frontier history in the Ming Dynasty is very unique. The long-term frontier problems were the direct motivation; macro-guidance of the border affairs was the essential purpose; and joint action between the central government and localities was a unique organizational form of writing border history in the Ming Dynasty. The accuracy of continuous historical data is its outstanding value of literature.

Key words: Ming Dynasty; official compilation; frontier historical books; purpose; value

家庭暴力受虐妇女心理援助初探

李 伟

(中国人民公安大学 犯罪学系, 北京 100038)

摘要:家庭暴力受虐妇女的心理援助分为专业心理援助和非专业心理援助。全国及各地妇联、民间公益组织、医院中的心理门诊、心理咨询公司分别在受虐妇女的专业心理援助中发挥着作用。非专业心理援助中的情感支持能够帮助受虐妇女缓解应激反应,恢复信心。正式干预则通过形成社会支持的整体氛围和正确的舆论导向给受虐妇女提供心理安抚和支持。中国受虐妇女的心理援助还缺乏社会性别理论的指导,其解决之道在于社会性别主流化。

关键词:家庭暴力;受虐妇女;心理援助;社会性别

中图分类号:K913.68 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7110 (2013)01-0018-05

家庭暴力已被国际社会公认为严重的犯罪现象,严重损伤受虐对象的身心健康,在受虐对象中女性占绝对比例。研究表明,家庭暴力可能对受虐妇女的心理造成严重伤害,众所周知的“受虐妇女综合症”就是心理损害后果的具体表现。受虐妇女的心理损害还表现在“普遍会产生恐惧、焦虑、抑郁或者情感淡漠、情绪不稳定等症状;有的可能出现行为退缩、吸毒、酗酒等行为问题;甚至导致或诱发精神疾病。如应激性障碍、PTSD、睡眠障碍以及神经症等。”^{[1][P59]}家庭暴力对女性儿童的影响更为严重,目前的研究结果表明:“受虐儿童可出现精神紊乱,如延迟性应激障碍、儿童情绪障碍,或促使精神疾患提早发生,受到性虐待的青春期受虐者多有抑郁症状和自杀倾向;粗暴打骂可诱发儿童出现多动,而且影响其发展和预后;若暴力反复发生,尤其是暴力突然发生难以预料,会导致儿童神经质,从而对个性的形成有重要影响。有儿童受虐史的成人易患焦虑障碍、酒精依赖、反社会人格及其他精神障碍。这种情况在女性受虐者中更为明显。”^{[1][P59]}为此,受虐女性渴望心理援助。

家庭暴力受虐妇女的心理援助,是指政府、社区、被害人援助组织、其他社会组织和个人向家庭暴力的受虐妇女提供的心理支持和帮助。受虐妇女心理援助主体广泛,体现在各种援助和干预措施中,例如受虐妇女遭受精神创伤,心理受到严重伤害,需要专业人员的帮助,才能从心理创伤中恢复,这种情形下的心理援助就是专业化的心理援助;但是,受虐妇女还会接受其他干预和援助,例如她可能会向警察报案,到医疗机构就诊,向亲朋好友、邻里求助,向居(村)委会求援,在这些干预和援助中也会涉及心理援助。为此,受虐妇女的心理援助分为专业心理援助和非专业心理援助。

一、家庭暴力受虐妇女的专业心理援助

专业心理援助,是指具有从事心理咨询和心理治疗资质的专业人员为受虐妇女提供的心理援助。根据援助对象的数量和种类的不同,专业心理援助分为个体咨询、家庭咨询和团体咨询。个体咨询是指心理咨询的受虐妇女仅为1人。家庭咨询是指当受虐妇女的咨询需要家庭成员的参与而对受虐妇女整个家庭,并利用家庭动力所开展的心理咨询。家庭咨询中包括伴侣咨询,伴侣咨

收稿日期: 2012-11-28

基金项目:本文为2011年度国家社科基金项目:社会救助法律问题实证研究(项目编号:11BFX120)的阶段性成果。

作者简介:李伟(1969-),女,山东即墨人,北京大学法学硕士,中国人民公安大学犯罪学系副教授,研究方向:犯罪被害人学、犯罪学。

询就是指受虐妇女与对其施暴的伴侣一同接受心理咨询。实践中伴侣咨询是家庭暴力咨询的主要形式。团体咨询,是指针对多人以上的受虐妇女所开展的心理咨询。实践中,通常是有着家暴经历的受虐妇女一同组成支持性小组,在咨询师的组织下开展心理咨询。

根据专业心理援助形式的不同,受虐妇女心理援助分为热线电话、网络咨询和面询。中国对受虐妇女的援助开始于20世纪末,目前热线电话、网络咨询和面询这些形式都已存在。因热线电话方便快捷、成本较低,是最先开始,也是迄今最主要的心理援助形式。当前,热线电话的开通者有全国及各地妇联、民间公益组织、心理咨询公司及其他公司。其中,影响广泛的心理援助热线有北京红枫妇女心理咨询中心、中国妇联与玫琳凯公司开设的全国妇联玫琳凯反家暴热线16838198等。随着网络的推广与发展,有些组织和公司也开始尝试利用QQ、Skype等网络工具为受虐妇女提供心理援助,如北京红枫妇女心理咨询中心就已建立了心理援助的网络平台。

当面为受虐妇女提供心理咨询和治疗(简称面询),是受虐妇女心理援助的第二种形式。与电话热线相比,面询是受虐妇女与咨询师面对面开展,便于双方直接观察和感受,除语言外,还有更多的非语言信息的交流。有利于咨询师掌握受虐妇女的全面信息,向其提供进一步的援助信息,也有利于来访者建立对咨询师的信任感,便于双方建立保证咨询效果的咨询关系。

目前,中国有四类组织为受虐妇女提供个体面询。第一,民间组织。民间组织通常为受虐妇女提供公益性、专业性的心理咨询,根据受虐妇女的经济情况,完全免除或减少咨询费用。其中,著名的有北京红枫妇女心理咨询中心、云南省西双版纳州妇女儿童心理法律咨询服务中心、陕西省妇女理论婚姻家庭研究会。第二,地方妇联的心理咨询机构。如青岛市李沧区妇联于2007年11月建立心理卫生咨询康复中心,为受虐妇女提供专业、免费的心理咨询。柳州市妇联也于2007年11月成立妇女儿童心理咨询中心,由心理咨询师利用业余时间义务为妇女儿童提供心理咨询。^[2]通过百度查询,可以看出目前绝大多数地方妇联已成立了妇女儿童心理咨询中心。第三,医院。全国各类精神疾病专科医院及许多设有心理门诊的综合类医院也为受虐妇女提供心理援助,但这些医院并不提供免费咨询和治疗。第四,社会上

的心理咨询公司。这类公司有的是低价、优惠或免费为受虐妇女提供咨询,如上海林紫心理咨询中心的心理义工服务将家庭暴力危机干预列为内容之一。^{[3][P64]}有的是将受虐妇女列为咨询对象,对其正常收费。

从目前的资料来看,中国专门以受虐妇女为对象的团体咨询开展的并不多。2000年,陕西省妇女理论婚姻家庭研究会开始举办受虐妇女支持小组,至2005年5月统计共有100余人参加13期活动。北京市丰台区右安门街道在中华女子学院教师的帮助下,在社区内开展了“幸福家庭成长小组”活动,帮助那些有家庭暴力现象的夫妻,并为受虐妇女开设支持小组。至2006年2月,该街道共开办了4个“幸福家庭成长小组”、3个受虐妇女支持小组。在北京,有一个受虐妇女支持小组自2003年起活动至今,该小组以“建立有效的支持网络,助人自助”为目标,以“保密和尊重”为原则,从女性主义出发,为受虐妇女提供个人反家暴能力建设。^{[3][P64-65]}

二、家庭暴力受虐妇女的非专业心理援助

家庭暴力受虐妇女的非专业心理援助,是指非心理咨询和心理治疗组织或人员为受虐妇女提供的心理援助。非专业的心理援助可进一步分为情感支持和社会对家庭暴力受虐妇女的其他保护所带来的心理支持。

(一)情感支持

情感支持是指非心理专业的人员通过倾听、陪伴受虐妇女而为其提供的心理援助。非心理专业的人员分为组织内工作人员和受虐妇女的亲朋好友,具体包括接报、处理家庭暴力案件的警察;为受虐妇女进行身体诊疗的医务人员;接待受虐妇女求助的妇联、工会工作人员;居(村)委会工作人员以及受虐妇女的亲朋好友。2009年所开展的受虐妇女需求调查表明,“受虐妇女希望得到服务的机构,排在前三位的是妇联(27.0%)、派出所/110(20.6%)、居(村)委会(12.5%)。”^[4]由此可见,受虐妇女还是很希望得到正式组织及其工作人员的帮助。

非心理专业的人员通常是受虐妇女最先求助的对象,是与受虐妇女接触的第一人,他们对受虐妇女的心理安抚和支持将起到重要作用。(1)许多受虐妇女在向这些组织和人员求助时,心理处于应激状态,极度恐慌、无助、悲伤或愤怒,出现认知、行为障碍,易激惹,甚至发生自伤或他伤行为。如果这些组织和人员能够恰当地倾听和陪伴,

就会疏泄受虐妇女的不良情绪,使其感到安全,而感觉安全、心理疏泄是缓解应激程度的核心方法。

(2)当受虐妇女面对上述组织和人员时,内心带着强烈的得到帮助的期待,这些组织和人员能否在第一时间内予以适当满足可能成为受虐妇女摆脱困境、信任社会的信心所在。

情感支持的主要方式有倾听、陪伴以及转介绍援助。内心痛苦的受虐妇女很需要一个倾听、陪伴的对象,当她面对求助组织和人员时,会有倾诉的需求,这时,援助人员要耐心倾听,倾听有很好的帮助效果,可以帮助受虐妇女梳理混乱的内在状态;通过倾听,援助人员可以向受虐妇女传递对她关注的信息,无声地鼓励她的表达,给她以支持。在倾听中要做到以受虐妇女为核心,要做到尊重、接纳和共情。具体表现为不急着给受虐妇女出主意,不要对受虐妇女的倾诉表现出不耐烦的态度,更不能指责受虐妇女在家庭暴力中她也有错。要能理解受虐妇女的复杂心理和困难的生存状态,当受虐妇女表现出不愿施虐者被司法机关处理时,也不要表现出不耐烦和指责。同时,倾听也不意味着一句话不说,而是在适当的时候帮助受虐妇女表达出她没说清楚的部分和内在感受,使受虐妇女感受到援助人员始终和她在一起,关注着她的需要。

转介绍援助,是指援助组织或人员将受虐妇女介绍给其他能为其提供进一步援助的组织,其目的是让受虐妇女得到专业化的援助,如北京市某派出所将受虐妇女转介到北京红枫妇女心理咨询中心,进一步接受专业化的心理、法律援助。转介绍援助要求受虐妇女的被害援助能够形成一个完善的网络体系,提供援助的组织和人员熟悉该网络的信息。在转介绍中,非专业组织和人员一定要向受虐妇女解释清楚转介的原因,并直接与转介机构联系,确保受虐妇女得到进一步的援助。这么做与受虐妇女的心理状态和实际情况有关,受虐妇女因遭受家庭暴力内心很不安全,有很多低自尊、低评价、觉着自己令人讨厌的想法和感受,当她不能清楚第一援助组织和人员将其转介的原因,很可能因此而感到被遗弃,再次陷入不安全状态。另外,许多受虐妇女经济文化和社会适应水平低,没有他人的帮助,可能连与后续援助的组织联系都是困难的。为此,非专业组织和人员要代受虐妇女与转介组织联系,确保受虐妇女得到进一步的援助,并在一段时间后跟踪、询问受虐妇女的现状,是否已得到应有的援助。在实践中,

为保证转介绍援助的效果,有关部门应制定相应的规定,建立配套制度。

提供情感支持的组织和人员,尤其是被广大受虐妇女信赖的妇联、派出所和居(村)委会要保证情感支持的效果,还需接受反家暴的专业培训,了解家庭暴力的危害、受虐妇女常见的心理和行为反应等知识,训练倾听、陪伴等技术。

(二)社会对家庭暴力受虐妇女的其他保护所带来的心理支持

社会对受虐妇女的其他保护,包括法律政策、司法保护、警察干预及其他被害援助措施,法律政策、司法保护、警察干预可称为正式干预,其他被害援助措施可称为非正式干预。被害援助虽然不包括正式干预,但却能因正式干预给受虐妇女提供心理支持,本文将其也列为受虐妇女心理援助的内容。社会对受虐妇女的其他保护之所以能够给受虐妇女提供心理支持。一是为受虐妇女形成社会支持的整体氛围。因为当社会为受虐妇女提供各种保护时,清晰地表明了社会对家庭暴力的否定态度,社会对男女两性平等的肯定,社会是站在受虐妇女这一面的,受虐妇女不会孤立无援,从政府到社会组织、公民个人都关心受虐妇女的处境,并愿意采取有力的措施制止家庭暴力,帮助其过上正常生活。研究表明,将家庭暴力列为公诉案件、警察对家庭暴力的干预、民事保护令等正式的干预有力地制止了家庭暴力的严重伤害后果,并起到预防家庭暴力发生的作用。“警察干预家庭暴力的态度、立场及成效,间接影响公众的社会心理,包括对家庭暴力的认识、对政府的公信力和公安机关的看法。”^{[5][P6]}二是确立正确的舆论导向,减少、避免受虐妇女二次被害。中国家庭暴力的发生有着深刻的传统文化的影响。大男子主义、男尊女卑、“嫁鸡随鸡、嫁狗随狗”、家庭暴力是家庭内的私事、“清官难断家务事”等观念源远流长,为家庭暴力的发生提供了肥沃的土壤。在这种社会背景下,家庭暴力成为社会的死角,社会对受虐妇女的态度是不干预、冷漠的,甚至还会受到嘲笑,从而使受虐妇女遭受二次被害。国家、社会旗帜鲜明地反家庭暴力、支持受虐妇女的态度,将引发社会对传统文化的反思,降低其影响力,切断引发家庭暴力和二次被害的源头,从而使受虐妇女及其亲属在心理上得到抚慰和支持。

三、社会性别理论下的家庭暴力受虐妇女心理援助

虽然,国家在受虐妇女的心理援助中已经开

展了许多工作,取得不少成绩,然而,还存在很多问题,其中很重要的一个问题是,在援助中缺乏社会性别理论的指导。

所谓社会性别,是指男女两性在社会文化的建构下形成的性别特征和差异,即社会文化形成的对男女差异的理解,以及属于男性和女性的群体特征和行为方式。^{[6][P46]}社会性别理论认为社会性别的形成是一个社会化的过程,是个体在成长过程中,通过家庭、学校、社会了解和认同社会性别规范,并将之内化,从而形成与之相对应的心理特征、行为方式和社会性别角色。也就是说社会性别是社会文化建构的结果,这意味着社会性别是可以被解构的。社会性别规范是导致家庭暴力发生的社会根源,其具体表现有:(1)使男女两性参与社会生活的几率和价值有所不同,“根据摩赛社会性别分析框架,女性承担着劳动力再生产、物质生产和社区活动的三重角色,但与男性相比,所有这些工作多是没有报酬、低报酬或低等级的工作,承担的是服务类的活动,而男性承担的是决策性活动。”^{[7][P26]}这便使得反家庭暴力的社会政策偏男性化,忽略女性权益,而且女性社会地位、经济地位较男性处于劣势。(2)形成产生家庭暴力的性别气质和行为方式。“‘男性气质’、‘男子气概’包含着通过暴力或威胁施暴表现力量和权威的因素。在行为上要歧视、贬低女性,导致对女性的暴力;在内心世界要与自身的软弱斗争,导致对自身暴力倾向的不觉察。反之,‘女性气质’要求女人顺从、忍让、牺牲奉献,是造成受虐妇女不敢反抗的原因之一。人们赞扬女性贤良、谦让、拯救等‘美德’,强化了女性对暴力的隐忍。”^{[7][P30]}

心理援助是家庭暴力受虐妇女援助体系的组成部分,无论是理念建构、政策制定,还是具体项目、个案的实施都离不开社会性别理论的指导。前文指出,社会性别规范是导致家庭暴力发生的社会根源,社会性别规范将影响到生活在特定社会中的每个个体,受虐妇女心理援助主体广泛,不仅有专业的心理咨询师、心理治疗师、社工,还有非专业的医生、警察、亲朋好友、社区居民等,这些个体都深受社会性别规范的限制,很可能在倾听受虐妇女的被害经历,为其提供心理援助时,仅关注受虐妇女的内心冲突而不能考虑到社会性别规范对人的影响,注重受虐妇女在关系处理中的技巧缺乏而忽略受虐妇女深陷社会性别规范中的无能为力,甚至会暗示、建议、要求受虐妇女“谦和”、“忍气吞声”。如有学者指出“一些专业咨询

人员缺乏社会性别视角及家庭暴力知识,从受害者身上找原因、强调她们应忍让妥协”^{[3][P67]};或者在受虐妇女无力离开施暴者时,因不了解社会性别理论而指责、轻视受虐妇女,失去对他们帮助的耐心、接纳和尊重,不仅使受虐妇女得不到心理支持,反而二度受伤。然而,生活在特定社会环境中的援助主体从小被社会性别规范耳熏目染,这些规范已经深深地扎根于社会群体的内在,很难仅靠一己之力就有所洞见和改变,这便需要在开展心理援助时,对理念的确定、政策的制定、项目、方案的实施进行分析,评价其是否以社会性别理论为指导,而上述问题解决的根本之道在于社会性别主流化。

社会性别主流化是以社会性别理论为基础而提出的观点,它是社会性别解构的核心。1995年北京《行动纲领》要求“各国政府将性别意识纳入一切关涉对妇女的暴力的政策和战略,以便在做出决定前分析对妇女和男子各有什么影响。”^[8]为此,1997年联合国经济及社会理事会给社会性别主流化下了如下定义:“把性别问题纳入主流是一个过程,它对任何领域各个层面上的任何一个计划行动,包括立法、政策或项目计划对妇女和男人产生的影响进行分析。它是一个战略,把妇女和男人的关注、经历作为在政治、经济和社会各领域中设计、执行、跟踪、评估政策和项目计划的不可分割的一部分来考虑,以使妇女和男人能平等受益,不平等不再延续下去。它的最终目标是达到社会性别平等。”^[9]也就是说,“社会性别主流化是一个过程,以实现社会公正和可持续发展为目标,以基本人权框架为基础,以消除性别歧视、实现性别平等为目的,重视社会性别角色分工和社会性别机制对社会、经济、政治、文化以及人们观念与行为的影响和作用,注重通过改革制度、法律、政策等消除性别歧视,把女性赋权作为实现性别平等的中心,强调男女共同参与和受益。”^{[10][P45]}

社会性别主流化要求我们在受虐妇女的心理援助的政策制定上具有社会性别的视角,将社会性别观贯穿于妇女权益保护之中;通过新闻媒体、网络、影视等渠道宣传社会性别与家庭暴力的关系,让更多的群体和公众了解、理解社会性别理论,建立社会性别观念,使社会性别观成为普世化的认识。对可能直接为受虐妇女提供心理援助的机构和人员,如警察、医院大夫、妇联、社区组织、民间组织、心理咨询师开展社会性别理论的培训,尤其是提供专业心理援助的心理咨询师只有在接

受规定学时的社会性别理论的培训，并考核合格后才能为受虐妇女进行心理咨询。与此同时，建立相应的社会监督机制，分析、评价相关项目、组织和人员，对在受虐妇女心理援助中违反社会性别观的做法及时发现、及时纠正。

总之，家庭暴力是一类特殊的犯罪现象，它是社会性别不平等的产物，社会在对受虐妇女进行心理援助时，要具有社会性别的视野，以社会性别主流化为指导，将社会性别观贯穿于心理援助的各个方面，才能从根本上帮助受虐妇女从痛苦的心理阴影中走出。

参考文献：

- [1] 张亚林, 曹玉萍. 家庭暴力现状及干预[M]. 北京: 人民卫生出版社, 2011.
- [2] 阮萃. 柳州成立妇女儿童心理咨询中心[N]. 中国妇女报, 2007-11-22.
- [3] 吕频. 中国反家庭暴力行动报告[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2011.

- [4] 石彤. 2009受虐妇女需求调查报告[EB/OL]. 2012-11-17. <http://www.stopdv-china.org:801/stopdv/detail.jsp?fid=300762&cnID=90100>.
- [5] 中国法学会反对家庭暴力网络社会性别培训分项目小组. 警察干预家庭暴力实操手册[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [6] 韩贺南, 张健. 女性学导论[M]. 北京: 教育科学出版社, 2005.
- [7] 中国法学会反对家庭暴力网络社会性别培训分项目小组. 社会性别与家庭暴力干预培训者手册[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [8] 联合国网站. 联合国第四次世界妇女大会通过的《行动纲领》第202条[EB/OL]. 2012-11-20. www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20C.pdf.
- [9] 联合国网站. 社会性别主流化的定义[EB/OL]. 2012-11-20. <http://www.un.org/chinese/esa/women/mainstreaming.htm>.
- [10] “在国际劳工组织成员中提高社会性别主流化能力”中国项目. 提高社会性别主流化能力指导手册[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.

责任编辑：侯德彤

Research on the Psychological Aid for Female Victims of Family Violence

LI Wei

(Dept of Criminology, People's Public Security University of China, Beijing 100038, China)

Abstract: The psychological aid for family violence victims can be divided into professional and non-professional. Women's federations, public organizations, psychological clinics and consulting companies throughout the country play their roles in proving professional aid for mistreated women. Non-professional psychological aid can help them resume confidence by relieving their responses. A whole atmosphere of social support and correct opinion orientation are needed to comfort and support the female victims.

Key words: family violence; mistreated woman; psychological aid; social gender

法律下乡与离婚自由

——一起乡村离婚事件的文化人类学考察

刘中一

(中国人口与发展研究中心,北京 100081)

摘要:在法律下乡的社会大背景下,离婚自由并没有成为乡村社会婚姻场域内行动者自觉的实践。很多时候,人们的行为取向还是不确定的,因为仅仅依据法律还不能够为乡村婚姻带来良好的秩序,传统婚姻习俗的“地方性知识”仍然在很大程度上主导着村民在婚姻场域内的行为逻辑。

关键词:法律下乡;地方性知识;婚姻秩序

中图分类号:C913.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7110(2013)01-0023-06

在传统的乡村社会中,婚姻具有相当的稳定性,每一个当事人几乎都是一次婚约便订终身。虽然对男方来说,遇有妻子婚后不育,不孝公婆,嫉妒成性等可以“休妻”;但是对妇女而言,“嫁鸡随鸡,嫁狗随狗”,一旦结婚过门,便要恪守“生是夫家的人,死是夫家的鬼”。严格意义上,直到20世纪初,中国才有了以双方自愿离婚和判决离婚为主的近代婚姻制度,不过,由于当时连续不断的战争和政府的频繁更迭,民国年间公布的《婚姻法》对我国乡村婚姻实践的影响很小。真正对农村传统婚姻形成冲击的是1950年、1980年和2001年新中国先后公布的三部《婚姻法》。随着三部《婚姻法》的公布,中国出现了三次离婚高峰。1950年,新中国颁布了第一部《婚姻法》,“坚持婚姻自由、男女平等的基本原则,保障夫妻享有平等的离婚自由权;采取自由离婚主义,且对离婚理由不作具体规定”,并且针对当时的形势,采用了“群众运动”的方式贯彻《婚姻法》。从1950年5月到1952年12月,经过了学习、宣传婚姻法和检查婚姻法执行情况的两次热潮,使得新中国出现了第一次离婚的高峰。由法院受理的离婚案件总数从1950年的18.6万件猛升到1953年的117万件,

粗离婚率首次突破1%,高达1.99%。^{[1][P136]}到了上个世纪80年代,针对当时社会新情况、新问题,对1950年《婚姻法》有关离婚的部分内容作了修改、补充和发展。在离婚自由方面,最重要的修改就是增加了法定离婚理由的规定,“如感情确已破裂,调解无效,应准予离婚。”此规定颁布实施后,我国再次进入离婚高峰期,粗离婚率一直保持稳步上升的势头,自20世纪80年代初至90年代末,平均每年分别增长6.4%和5%。^[2]到了2001年,国家再次《婚姻法》进行了一次重大修改。修改后的《婚姻法》规定,对男女双方自愿离婚的,准予离婚;对男女一方要求离婚的,可以由有关部门进行调解或者直接向人民法院提出离婚诉讼。这次《婚姻法》修改后,我国的粗离婚率更是连续9年递增。透过离婚自由规定的演变历程的简单回顾,我们可以看出,虽然这三次离婚高峰的出现的具体原因是不一样的,但这三次离婚风潮的出现无疑都是通过“法律下乡”的方式在乡村社会生活中确立了一种新的婚姻理念,即离婚自由。

经过几十年的努力,在乡村社会现代化和乡村社会法制化的背景下,现代法律主张的婚姻自由,特别是离婚自由是否已经成为了乡村社会婚姻场

收稿日期:2012-11-01

作者简介:刘中一(1970-),男,中国人口与发展研究中心副研究员,社会学博士,研究方向为:婚姻家庭研究、性与性别的文化研究。

域当中行动者自觉的实践呢？我们认为答案是不确定的，因为现代法律还不能够为乡村婚姻秩序带来良好的秩序，类似于传统习俗的“地方性知识”仍然在很大程度上主导着行为者在乡村婚姻场域内的行为逻辑。下面我们将以一起乡村离婚事件为分析个案，详细阐释在乡村社会婚俗等地方性知识的影响和作用下，国家法律究竟是以什么方式、面貌和姿态呈现于农民面前和乡土社会之中。

依据研究惯例，在对个案故事进行系统地介绍之前，我们首先应交代清楚事件发生地点的形态学和生理学特征。个案故事的发生地——L村^①位于华北平原上，是人类学家偏爱研究的那种典型的小乡村。全村83户，324人^②。在国家的统计报表上，拥有可靠耕种土地2600余亩，但是土地肥力较差，粮食单位产量很低，所以，一直以来就主要依靠种植为生的村民们的日子过得也并不富裕。

在L村，婚姻仍多是通过媒人从中牵线，撮合婚事，年轻人很难进行自由恋爱。即使订了婚，男女双方一般也不能由着性子随意来往，只有在节日期间如中秋节或春节期间两人才有交往和交流的机会。在当地，择偶标准一般除了经济、社会、情感等因素之外，男女能否相配，人们还特别地在乎一整套关于生辰八字等属相方面的习惯讲究和标准。^③即使两个人你有情我有意，但是如果这方面不合，那也好事难成。因为这事关将来家庭的稳定和人口的兴旺。由此，在L村人们的婚姻观中，不仅“爱情”并不是婚姻的必然前提，而且婚姻不是个人的事情，更不是爱情的必然结果。因此，夫妻之间的情感空挡，也成为了产生“婚外恋”的客观条件和外部诱因。

在L村，总起来说，婚姻相对还是比较稳定的。这些年来全村只有两例离婚的。当然，这首先得益于子女对父母的忠孝观念在当地比较有群众基础。在人们看来，出于对父母的尊重，即使是有矛盾的婚姻也要尽量维持。其次，虽然说离婚在中村已经不是不可接受的事情了，但是对当地人们来说确实是劳民伤财。在村民看来，谁家的媳妇要是离婚了，那便等于是“好几年白干了”，所以，不到万不得已，

当地的人们是不会轻易地选择离婚的。由此，离婚行为就显得格外的不经济和不理智。

正因为如此，村民二柱子要离婚的消息在L村几乎妇孺皆知。另外，这事情已经拖拖拉拉地闹了好几年。原先，村里的很多人都以为二柱子闹归闹，最终离不了婚，他们认为二柱子是一个“精明”的人，在当地有一个不成文的规则，如果一方首先或者执意提出离婚，离婚的社会成本就由该方承担，包括道德败坏的名声、家庭名声等。这样，为了损失最小，双方博弈的结果都选择不先提出离婚，等待对方提出后再应对。

最近几年，二柱子借口在县城里做贩卖皮革的生意，回家的次数越来越少。但是，在有限的回家的时间内，他和媳妇吵架的次数却越来越多。本来在乡村地区，夫妻的日常生活总是充满着争吵，很少发现乡村夫妻表现出如城市夫妻间的亲昵动作，不了解当地生活方式的局外人以为乡村夫妻之间没有感情。甚至，当一个人初次面对这种现象时，往往会觉得几乎无法理解，会在心里问自己：他们为什么要这样生活？其实，如果在该地生活一段时间后，就会发现这几乎是乡村夫妻之间一种普遍的现象。

就当人们都认为二柱子夫妻会和很多的乡村夫妻一样吵吵闹闹地生活下去，二柱子忽然又出人意料地向乡司法所递交了自己的离婚请求书。二柱子这次提出的离婚理由和往常一样，还是夫妻感情不和。二柱子又要离婚的消息很快传到了二柱子父母那里。二柱子父亲两眼一瞪说，倘若二柱子敢离婚，他就敢打断二柱子的腿。二柱子的母亲听说儿子要离婚，语气更加决绝，如果二柱子敢离婚，她就死给儿子看。

“我们家族以前从没离婚的”。不久之后，围绕这个事件的家族会议也提上了日程，那段时间内，二柱子家族的家族成员常常自发地聚集在一起，多的时候有二十多个，少的时候也有十几个。会议地点大多在二柱子的父母家里。会上，意见五花八门，但主旨却只有一个，那就是坚决不同意二柱子离婚！再后来，二柱子的父母请村干部、本家族及有权威的一些亲戚来充当说合人^④。实话说，

①按照人类学研究的惯例和专业伦理的要求，出于保护当事人隐私权的考虑，本研究中对所涉及的有关地名和人名做了改写、隐略等必要的技术处理。

②官方网站上公布的数据是：人口385人，户数110户。原因是最近以来，很多的人家开始比较集中地向县城移民，村庄有进一步“萎缩”的迹象。

③当地流传的所谓婚姻中属相不相合者有以下民谚：白马怕金牛，羊鼠一旦休。蛇虎如刀错，免龙泪交流。金鸡怕玉犬，猪猴不到头。

④在L村，这种事情上请的说合人，一般是与男女双方家庭没有亲属关系的第三者。说合人要符合以下条件：第一能主持公道；第二能说会道；第三热心于此事（说合人都是无偿服务的）；第四家庭成员都比较熟悉，感觉上比较亲近；第五具有一定的社会地位。村干部、退休回乡居住的人、教师等都是在这类事情上村民喜欢去请的说合人。

二柱子父母为二柱子夫妇请的那些说合人倒也是尽职尽责,前前后后大概调解了七八次,但收效并不是很明显,二柱子并没有彻底打消离婚的念头。

看到丈夫的决绝,二柱子媳妇一气之下回到邻村的娘家。在L村,因夫妻吵架或者家庭内部的纠纷,女人负气离家出走,尤其是跑回娘家确实是司空见惯的事情。一般都是三两天之后,或男方“翻然悔悟”,赔礼道歉;或女方自己牵挂孩子,悻悻归来。然后,就像什么事情也没有发生过一样照常下地、做饭、哄孩子。这在L村的人们看来,是一件很稀松平常的事情。在L村,村里几乎所有的已婚女性在一生中都有或者说都要有这样的经历,差别只在于次数的多少……如果一个女人没有这样的经历,要么因为是男人太懦弱了,什么事情都听女人的;要么因为是女人太“窝囊”了,连在男人面前要要威风的勇气都没有。

这次,二柱子并没有主动地去找,二柱子媳妇也没有因为牵挂孩子而悻悻归来。倒是到了后来,二柱子媳妇的哥哥带着本家族的几个年轻人,开着拖拉机来到了二柱子家里,把院里的粮食、屋里的家具、圈里的家畜等只要是能带走的全部都装到了拖拉机上,并铲掉院里的果树,砸碎了门窗上的玻璃……

一般情况下,为了避免事态的扩大和不好控制,二柱子和二柱子的家人是不便于也不能出面的。但是,二柱子的父母看不过去了,召集了家族里的一些年轻人拦在车前。二柱子媳妇的哥哥、亲戚们当时已经气红了眼,心想自家的妹妹吃了亏,连出口气都不让,二柱子父母也太不近人情。双方都互不相让,一场不可避免地冲突在即……二柱子的一双尚且年幼的儿女被眼前的景象吓呆了,匍匐在人群前哭喊不止……

三个月后,乡司法所在经过最后一次民事调解无效之后,二柱子夫妻被判决离婚。

二

从上面的事件文本中可以看的出来,农民在离婚实践中,不仅重视法律、法规等现代的婚姻文化,还重视在乡村社会生活习惯、风俗、乡规民约等地方性知识的作用,借助“这些符号系统的作用,意义结构才得以形成、沟通、设定、共享、修正和再生”^[3]。这些因素的共同作用也就决定了在新型婚姻秩序的建构中,常常会出现情、理、法之间的交叉、交织、交融的多元选择和互动局面。下面,我们以这起乡村离婚事件为分析文本,来透视这起乡村离婚事件背后国家法和地方性知识之间的冲突、妥协与融合。

(一) 宁拆十座庙,不拆一门亲

现如今,虽然离婚自由是国家赋予每个公民不可剥夺的权利,但是在L村,离婚却也不是那么轻而易举的,特别是如果没有“正当的理由”而提出离婚,往往会导致村里人的冷嘲热讽,更不用说来自亲戚朋友和家族内部的巨大压力。乡村社会中的人普遍信奉:“宁拆十座庙,不拆一门亲。”阻止婚姻的缔结或者促使离婚被认为是一种比亵渎神明还严重的罪过。所以在乡村社会中,当婚姻发生危机,尤其是一方当事人提出离婚的时候,乡村社会马上会“生发”出一套发达的干预系统和网络。

首先是由当事人父母、亲戚、邻居、朋友等人组成的亲情干预网络。当婚姻出现问题时,一般情况是亲友网络先进行修补工作:冲突中夫妻的父母、亲戚、族人、邻居、同学、朋友等会苦口婆心加以劝阻,往往提醒婚姻当事人为了孩子、家庭,要相互忍让。许多“闹离婚”的夫妇正是在这种调解下“不得不”打消了离婚的念头。在二柱子开始“闹离婚”的时候,先是父亲的恐吓,后是母亲的哀求。二柱子的父亲说,二柱子敢离婚,他就敢打断二柱子的狗腿。二柱子的母亲说,如果二柱子敢离婚,她就死给二柱子看。尽管这一切并没有成功地阻止二柱子离婚的念头,但由此也看得出乡村父母对儿女离婚的态度和制止离婚的良苦用心。不过,如果婚姻真到了无可挽回的地步,原先强烈反对离婚的父母的态度可能会有一个一百八十度的大转弯。一般而言,无论是出于什么原因,男方的父母都是无条件地维护儿子的利益。这就如在二柱子离婚的故事中,当二柱子媳妇的娘家亲戚们来讨还公道的时候,二柱子父母立即召集了本族的年轻人前去“理论”。因为在他们心中,儿媳妇的身份和地位是因同儿子的婚姻而获得的,如果儿子和儿媳妇离了婚,他们和儿媳妇就完全是陌路人了。

其次,是由村组干部、家族族长及其他有名望的人组成的道德干预网络。在乡村社会中,夫妻之间的“闹离婚”是很常见的,历来就是乡村生活的重头戏之一。之所以叫做“闹离婚”,不但是因为这种纠纷发生在夫妻之间,还在于这类事情往往只是“吵一吵、闹一闹”,多数是在吓唬对方,没有多少动真格的,大多会在家庭内部消化。当然在夫妻之间的“闹离婚”无法自动消化的情况下,家族权威人物或者是乡村体制性精英会被邀请介入调解。一般来说,调解的时候,对于那些一方执意要单方面解除婚约的情况,由村组干部、家族族长及其他有名望的人组成的道德干预网络会向此人施压,以确保使当地婚姻的基本道德共识不至

于遭到败坏：离婚必须要有合适的理由和借口。谁破坏了这个道德共识就会招致包括家族和村民在内的社会舆论的惩罚。这就是乡村社会中在处理婚姻实践上朴素的“公道合理”原则。在这起离婚事件中，开始的时候，由家族精英和其他有名望的人组成的“游说团”坚决地想制止二柱子离婚。因为人们都认为是二柱子发达了，想抛弃结发的妻子，而二柱子媳妇又没有什么过错，如果二柱子离婚了显然是对乡村社会“公道合理”原则的践踏。

再者，是乡司法所等民事调解机构组成的行政干预网络。经过村干部的调解，一部分“闹离婚”夫妇被劝止，但也有一部分调解无效。调解无效的时候，冲突中的夫妻会找婚姻登记部门——乡政府民政所，民政所对此也总是尽量挽救——劝和不劝离。在乡村，虽然在大多数的情况下，调解主要按照非正式的方式进行，大家都熟悉的传统伦理道德和地方性知识是调解的主要依据，而非源于外部的国家法律。但是近些年来，在离婚调解的问题上却发生了变化，最大的变化莫过于国家法律被引入调解，离婚调解也超出了村庄的边界。特别是上个世纪 80 年代以来，随着乡村社会公众法制观念的不断强化以及社会环境的日渐宽松，乡村社会夫妻在感情破裂又不能达成协议时，依赖由村组干部、家族族长及其他有名望的人组成的道德干预网络调解者减少了，敢于运用法律武器维护自己合法婚姻权益者或者向国家正式行政机构求救者日益增多。在二柱子离婚的故事中，我们可以看出法律在当下的乡村已经成为公开的话语，成为支持二柱子离婚的合法性基础。

总之，在现代国家政权建设的过程中，现代婚姻理念被有计划地推行到乡村社会，并成为普通村民可以动用的一种资源。不仅婚姻自由的观念深入人心，并在一定程度上改变着人们的行为，而且合法婚姻权利受到保护等意识也开始在一些人的心中萌芽。于是在二柱子的故事中，出现了二柱子运用法律武器来表达自己的利益诉求的现象。

（二）嫁出去的姑娘，泼出去的水

按照中国传统社会里的亲族关系和风俗习惯，女子虽然嫁出去成了人家的媳妇，如果在婆家受到什么不好的待遇，娘家人理应为她做靠山，为她出头主持个公道。但是 L 村女子在嫁到丈夫家以后，实际上很少能在需要的时候真正得到娘家的帮助。在二柱子媳妇前几次和丈夫“闹离婚”的时候，自己的娘家人基本上要么保持了沉默，要么明确地表示不支持她离婚。

正如上面所指出的那样，在乡村社会，一般来说，女性离婚的时候往往是不能带走财产的，除非是自己的嫁妆，即使是生育了孩子的寡妇改嫁（或者以过继等形式作为补充，形成名义上的母子关系），只要离开丈夫家族，财产仍然不能随意带走，基本上要如数地留给子女。因此可以说，女性的财产继承权始终是和婚姻捆绑在一起的。如果女方同意离婚，就基本等于女方放弃财产给对方。所以，为了损失最小，不到万不得已的情况下，女方的娘家人选择不支持离婚。

婚姻的破裂本属正常现象，但在乡村社会文化舆论不赞成离婚的情况下，离婚现象就具有某种悲剧色彩。在当地，人们对“离婚”的评价仍是极为负面的，大多数人仍趋于认为有离婚经历是个人经历上的一个很大污点。在乡村社会里，男性控制了社会权力和话语权，女性作为生育的工具和性符号是以丈夫的私有财产而表现出来的。对于女性来说，离婚是有失贞操和羞耻的事情。“嫁出去的姑娘，泼出去的水”，为了不因为女儿或者姐妹离了婚，娘家人跟着丢人，所以，很多时候，娘家人也是不支持离婚的。甚至有些时候，有的妇女本人很想离婚，但是由于担心过不了娘家人这道“坎”，而打了退堂鼓。

另外，由于乡村社会的文化素质的限制，处在社会转型期的农民还远未达到“合则聚，不合则分”的境界，不少人仍以“非亲即仇”的心态对待子女抚养和财产分割等问题。同时，在乡村社会，男性往往是婚姻市场上的弱者，由于担心自己再婚的困难，很多离婚的男性都会对前妻，包括前妻的家人进行报复或惩罚。因此，很多娘家人害怕报复，也选择了在这个问题上态度的暧昧或者摇摆。

但是，在二柱子和二柱子媳妇离婚的时候，为什么一直保持沉默的娘家人，在这一次忽然要去二柱子家里大闹一场，真是为二柱子媳妇打抱不平么？客观地讲，这里面当然不排除为二柱子媳妇出气的成分，但是，更主要的原因是二柱子媳妇的娘家人自己咽不下这口气。换句话说，二柱子媳妇娘家人的一哄而上，争的不是二柱子媳妇的切身利益，而是自己的面子，即我们家族的女人让你们家族欺负了，我们家族不去闹会惹世人嘲笑，说我们家族软弱没势力。

通过上面的故事，我们可以看出，如果仅仅站在社会进步的角度，离婚或许是从“不道德的婚姻”中解放出来的标志，但是鉴于传统观念尚未消散，离婚在今天的乡村社会仍然并不只是两个个体男女间的私事，而在相当程度上被看作两个家

庭乃至家族之间的事情。这种状况也就决定着双方在离婚之际很容易闹出纠纷,甚至演变成两个家庭或家族间的严重冲突。

(三)“责任型”婚姻的现实性

一般地说,乡村社会中,男女双方结成夫妇是在拜祖仪式下进行的,因而婚姻就要对整个家族的兴旺和列祖列宗负责,婚姻离异被看作是对祖先的不敬和家族的不幸。责任虽然不像法律那样具有外在的强迫性,硬性地规范着人们的行为方式,然而由于它是一种公众的意见,为多数人赞成或支持,因而是一种巨大的精神力量,可以影响和制约着人的行为和思维观念,以迫使他们回归到多数人所恪守的生活模式上来。在农村,牢固的“责任型”婚姻仍然具有重要的、有时甚至是唯一的社会保险功能,具有一定的现实合理性。

不过,正如上面的故事所展现的那样,在现代乡村社会中,夫妻之间的责任所能发挥的稳定婚姻的作用受到很大限制。两性关系越来越成为当事人个人之间的私事,整个社会也日益对两性关系持越来越宽容和开放的态度。只要不触犯法律,社会舆论也对之无能为力。这在二柱子的行为中得到了很好的体现。二柱子不愿意承担责任,甚至长期借口做生意不回家,但是他并没有因此遭到太多社会舆论的谴责。

在国家倡导婚姻自由的过程中,“爱情”逐渐地取得了最高的话语权力,为夫妻以感情不和而离婚提供了合法性基础。但是合法性并不意味着完全的合理,在乡村人朴素的意识里,爱情是不当饭吃的。懂得了这个道理,也就不难理解为什么一些离婚理由单纯从合法性的角度看,从国家法律主张的婚姻自由的角度看,无疑是合情合理的,但是要从农民的逻辑看来,这无异于是一种邪恶。这也是二柱子提出由于感情不和而离婚的理由之后,遭到包括父母在内的人强烈反对的重要原因之一。在他们眼里,什么爱情不爱情,两个人结婚了,就是要一起生活。如果对方没有不可饶恕的过错,是不能够轻易离婚的。农民之所以这么看,当然不能单纯指责农民的愚昧和保守,农民有自己的理性。在乡村社会这种相对忽略情感因素的社会氛围中,没有人认为离婚是解决问题的第一选择。

(四)国家法律之外

按理说,当乡村社会中的婚姻关系解除以后,现在国家法律对夫妻财产的划分有着比较明确的规定,一切如果都按照法律条文执行,会给二柱子媳妇一个好的说法。但是,在这个故事里看到了一个出乎所有人意料之外的结局。本来大家也都

认为二柱子媳妇会取得绝大部分的夫妻共有财产,毕竟按照现在的《婚姻法》,二柱子媳妇属于无过错的一方,二柱子理应拿出大部分财产作为补偿。但是结果却是二柱子媳妇自己“主动地”放弃了财产的请求权。上面我们也说过,二柱子媳妇之所以这么做,绝不是因为自己仍然对二柱子在感情上割舍不下,而是因为被逼无奈之下的“慷慨之举”。她知道在国家法律之外,还存在着一个力量更加庞大的地方性知识系统。即使自己在法律上赢得了判决,到了真正执行阶段,自己也不会取得比这套地方性知识系统认可的多一分钱的财产。

尽管随着市场经济的发展和血缘、地缘关系的变化,现今的乡村社会已不完全是费孝通先生笔下的“无讼社会”形象。诉讼与司法在乡村社会生活中的地位在不断提高,人们通过法律和诉讼实现自身权利的意识在逐步增强。但是这种变化似乎还没有严重到危及私人生活领域的程度。尤其是在解决婚姻家庭纠纷这类农村最常见的纠纷时,人情规范等地方性知识仍起着重要作用。比如,即使法院在判决时支持了女方的婚后财产的处置请求,但是真正到了执行阶段,不仅男方不予配合,而且女方自己家族里的人也觉得这样做有失体面,不妥当,甚至觉得整个家族的面子都给女方丢尽了。因为他们认定离婚是对男方的伤害,夫妻共同财产是作为赔偿而存在的。

从上面的故事可以看得出来,在实际的乡村生活中,现代的婚姻道德、法律文化等强制性规则与非强制性的本土的风俗、习惯等婚姻文化资源并存,相互作用,共同维持乡村社会的婚姻秩序。也可以说,在进入乡村社会私人生活领域的时候,国家法是作为民间法的对立面出现的。然而,当国家法实际介入离婚纠纷之后,除了简单的强制措施外,国家法需要乡村风俗习惯、惯例等等的协助。也就是说,在乡村社会中,国家法律并非是一个完整的概念,而是弥散在乡村文化之中。国家法律只有在实践状态中不断地从地方文化规则中寻求价值援引和意义象征才能真正发挥作用,不然,往往只是一纸空文。

三

乡村社会现代化和乡村社会法制化一样长期以来一直被认为是现代乡村社会发展的归宿。法律要不要下乡,法律如何下乡和乡村社会法治如何也可能一直是学者们争论不休的话题。在争论过程中,一些学者坚持认为:在目前乡村社会当中,“当法律与地方性共识发生碰撞时,地方性共识与规范将不会显示出它的强势抵抗力,而是在

法律面前迅速解体,国家法律呈现出主动下乡与被迎接的态势”。^[4]不过,同时也有一些学者看到了现代法律知识体系与传统乡村社会的紧张和不适,并提出了重视本土性资源,打破文化区隔来寻求国家制定法和民间法的相互妥协和合作的观点。^[5]尽管学者们就乡村法律实践及其运作逻辑、现代司法制度在乡村社会的遭遇等问题短时期内不可能达成一致意见,不容否认的是,新中国成立后,政府在反对和解除封建性质的婚姻关系的同时,努力实行和健全现代法制型的婚姻制度。

那么,回过头来看,离婚自由是否就成为了“法律下乡”在乡村社会的婚姻实践追求了呢,答案是不确定的。因为法律还不能够为乡村婚姻秩序带来良好的秩序,类似于传统习俗的“地方性知识”仍然在主导村民的日常行为逻辑。尽管随着市场经济的发展和血缘、地缘关系的变化,现今的乡村社会已不完全是费孝通先生笔下的“无讼社会”形象。诉讼与司法在乡村社会生活中的地位在不断提高,人们通过法律和诉讼实现自身权利的意识在逐步增强。但是这种变化似乎还没有严重到危及私人生活领域的程度。尤其是在解决婚姻家庭纠纷这类农村最常见的纠纷时,人情规范等地方性知识仍起着重要作用。

由此,乡村社会的离婚事件处置以及新型乡

村社会婚姻秩序的建构不能简单地理解为法律下乡或者现代的婚姻道德、法律文化向农村社区无限扩展的过程,而应把它看成是现代的婚姻道德、法律文化与本土的婚姻习俗、传统文化适用上的多元选择与互动过程。在新型乡村社会婚姻秩序的建构上,如果忽视或无视乡村社会婚俗等地方性知识的影响和作用,仅强调现代的婚姻道德和法律对乡村婚姻的调控,就无法建构符合我国乡村社会实际的婚姻秩序。

参考文献:

- [1] 袁亚愚. 中美城市现代的婚姻和家庭[M]. 成都: 四川大学出版社, 1991.
- [2] 叶文振, 林擎国. 当代中国离婚态势和原因分析[J]. 人口与经济, 1998, (3).
- [3] 吉尔兹. 地方性知识——阐释人类学论文集 [M]. 王海龙, 张家宣译. 北京: 中央编译出版社, 2000.
- [4] 董磊明, 陈柏峰, 聂良波. 结构混乱与迎法下乡——河南宋村法律实践的解读[J]. 中国社会科学, 2008, (5).
- [5] 苏力. 送法下乡——中国基层司法制度研究[M]. 北京: 中国政法大学出版社, 2000.

责任编辑: 侯德彤

Sending Law to the Countryside and Freedom of Divorce: a Rural Divorce Case from the Perspective of Cultural Anthropology

LIU Zhong-yi

(China Population and Development Research Center, Beijing 100081, China)

Abstract: Under the context of sending law to the countryside, freedom of divorce has not yet become the conscious practice in the field of rural marriage. In most cases, what the rural people do is uncertain, because law itself cannot bring good order to rural marriage. The "local knowledge" of the marital traditions still dominates their logic of action in marriage.

Key words: sending law to the countryside; locality-based knowledge; marital order

新生代农民工公共文化服务政策执行问题探讨

——基于青岛市的实地调查

刘黎红 徐伟

(青岛大学 法学院, 山东 青岛 266071)

摘要:从公共政策执行与效果的评估视角来看,在中央政府一系列农民工公共文化服务政策出台一年后,地方政策执行仍存在着供给不均衡、政策可及性有待改善、吸纳社会力量不足、覆盖率低等问题。造成这些问题的障碍性因素可以从政府、社区和企业等政策主体,以及作为政策对象的农民工自身来分析。为了修正执行偏差、提升政策效果,需要进一步强化、完善政府的责任,并建立、完善分类分层的农民工文化设施服务供给等5个机制。

关键词:新生代农民工; 公共文化服务; 政策执行; 问题研究

中图分类号: C916.2 文献标识码: A 文章编号: 1005-7110 (2013)01-0029-06

近几年来,随着农民工阶层结构和需要的变化,系统地为农民工提供公共文化服务成为公共话语体系的热点。2011年9月文化部等三部门下发的《关于进一步加强农民工文化工作的意见》、2011年10月十七届六中全会发布的《关于深化文化体制改革、推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》以及2012年1月民政部出台的《关于促进农民工融入城市社区的意见》等都对此做了专门规定。从公共政策研究和实践的国际发展趋势来看,政策制定固然重要,但政策执行及效果的评估却是自上世纪90年代以来学术界和政府更为关注的。那么农民工公共文化服务体系的政策执行一年后,政策执行情况如何?政策效果与政策目标之间是否存在偏差?如果存在较大偏差,其障碍性因素是什么?如何改善才能达成预期的政策目标?关于这些问题学术界的研究至今付诸阙如,但其重要性却是不言而喻的。因此,本文拟以新生代农民工为关注对象,以青岛市的实地调查资料为依据,评估中央系列政策发

布近一年后,农民工公共文化服务政策执行方面存在的主要问题和障碍性因素,并提出具有针对性和可行性的政策改善建议。

一、新生代农民工公共文化服务政策执行存在的问题

根据政策客体的需求制定出合理、可行的政策只是公共服务的第一步,真正要满足政策客体的需要状况,还必须政策执行有力,这在很大程度上决定着政策的实际效果。从实施情况来看,新生代农民工公共文化服务政策的执行仍存在着一些问题,影响了政策效果。

1. 新生代农民工公共文化服务供给不均衡

主要表现在:(1)行业不均衡。目前,新生代农民工主要集中在制造业、服务业和建筑业三大行业中。在这三大行业中,服务业供给情况是最好的,这与服务业多处于市区,周围文化娱乐服务设施较为充足,新生代农民工自身对文化娱乐需求强度更大一些有关。建筑业的情况是最差的,工地的流动性大、日常生活条件差,甚至男女混

收稿日期: 2012-11-03

基金项目: 本文为2012-2013年度共青团中央项目“青年农民工公共文化服务需求与供给的分类分层研究”的阶段性成果,项目编号:2013YB128。

作者简介: 刘黎红(1975-),女,山东乐陵人,青岛大学法学院副教授,博士,研究方向为社会政策、社会思想史;徐伟(1980-),青岛大学法学院讲师,硕士,研究方向为青少年教育。

住,并且建筑业打工的年轻人一般文化程度相对较低,对精神文化娱乐要求也不高。(2)不同规模、不同发展阶段的用工单位不均衡。无论是工厂还是酒店、理发店,大型的用工单位一般都会适当考虑员工的文化娱乐需要。从发展阶段来看,处于生存发展期的企业往往难以顾及也大多不会考虑工人的文化娱乐需求,而到了企业升级阶段后,往往更容易注重企业人力资源管理的规范,企业文化和服务形象的树立,会适当考虑工人的这类需求。(3)不同性质的用工单位不均衡。一般来说,国有企业、国有改制企业情况比较好,这些企业由于与政府的天然关系,比较配合政府工作,工人管理也比较规范,同时多设有团委、工会、妇联这样的职能或岗位,因此职工集体性文化娱乐生活比较丰富。情况最差的是中小私有企业,“我们街道私有企业大约有3000多家,和团委建立联系的有85家,但真正注重工人文化娱乐生活的只有5、6家,其中三利集团还有自己的艺术团,还可以外出演出赚钱。”^①

2. 新生代农民工公共文化服务供给的可及性有待改善

在政策执行上存在着形式主义政策执行、残缺式政策执行等偏差现象,影响了服务供给的可及性。如2007年后按相关文件规定:凡青岛市在建建筑工程,均须建立工地职工夜校;工程开工7日内职工夜校须正式开课;建筑面积在5000平方米以上的建筑工地,应建立至少容纳50人听课的教室;各教学点必须配备书籍、黑板、电视机、影碟机及扩音设备等教学设施;每学年不少于4个月有培训内容,每周授课1至2次,一个课时2小时。^[1]但调查中发现,一些工地并不严格遵守规定,以开会代替开课,甚至根本不讲课,“职工夜校标准化工地都得有,今年还没开,以前都有,平时开会就代替了,正式上课的话一般两个月一次吧,讲工地安全、质量保证什么的”^②,“哪有什么职工夜校,屋子是摆设,假的。有个太阳能热水器,领导来检查才挂上的,都不通热水,应付检查的。”^③设在社区的文化中心虽然有多达几千册的图书、有数台免费上网的电脑,可是因为开放时间与农民工休息时间错位,或图书根本不外借,农民工也很少能实际享有此类服务。工厂离各级图书馆太远,制造业的农民工也几乎不去借阅图书杂志,就如同2005年后年青岛市图书馆专门划出了农民工自习室却几乎没人去一样。一些企业设置了文

化娱乐设施,但能经常开放的却很少。

3. 政府购买服务,吸纳社会力量参与度不够

《关于深化文化体制改革、推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》和《关于促进农民工融入城市社区的意见》都提出了引导和鼓励社会力量通过兴办实体、资助项目、赞助活动、提供设施等形式参与公共文化服务,《关于进一步加强农民工文化工作的意见》更是明确提出:到2015年,我国将形成相对完善的“政府主导、企业共建、社会参与”的农民工文化工作机制。但调查发现,青岛市2012年刚刚启动政府购买社会组织服务项目,全部购买资金只有30万,而且几乎没有购买过任何非政府组织的为农民工提供的文化服务项目,而是选择自己组织力量为农民工提供文化娱乐服务。在调查中,两个社会组织的负责人也都谈到了最大的困难就是资金问题,资金短缺导致留不住员工、一些好的服务农民工的文化娱乐项目无法可持续发展。

4. 新生代农民工公共文化服务供给的覆盖率低

笔者同时进行的805份新生代农民工公共文化服务现状问卷调查显示:82.9%的人选择从来没有、比较少、偶尔参与单位所在社区组织的文体娱乐活动,77%的人选择从来没有观看过为农民工播放的免费电影,88.2%的人选择从来没有、偶尔、比较少到青岛市各级图书馆借阅图书和杂志,这些数据反映出青岛市农民工公共文化服务的覆盖率并不高。再以一则新闻报道为例,2012年7月2日《山东工人报》报道:“2011年‘共同的家园’主题系列活动,是青岛市工会近年来打造的又一品牌。该项活动以提高农民工整体素质为主旨,已连续开展了7个年头,先后上百次走进工厂、车间、社区、建设工地,慰问农民工十余万人。”^[2]7年共服务10余万人,平均每年1万余人,这个数字相对于青岛市目前高达210万的农民工来说显然覆盖率是很低的。

二、新生代农民工公共文化服务政策执行的障碍性因素

上述新生代农民工公共文化服务政策执行中存在的问题,是由于种种障碍性因素造成的。影响公共政策执行效果的因素有很多,笔者侧重于从公共政策主体和客体来进行分析,主体主要为政府及相关人民团体、社区、用工单位,客体即新生代农民工自身。

① 2012年6月17日城阳区某街道团委工作人员访谈。

② 2012年6月8号城阳区某大型建筑工地工人访谈。

③ 2012年7月4日李沧区某大型建筑工地工人访谈。

第一,政府及相关人民团体方面

(1)政府对自身职能定位并不非常清晰和合理。无论从公共服务的现行理论还是实践来看,政府的最佳职能是制定政策、监督评估政策执行,并提供财政支持,在具体服务方面,应当主要交给市场、社会去做。青岛市截至到目前为止,政府购买服务并未有力度的实施,更没有专门针对为农民工提供服务购买项目,而是相关部门和人民团体直接组织人员送演出、送电影、送讲座等。可想而知,面对如此庞大的、且流动性很强的群体,现有的政府及人民团体的人员力量显然是不可能做到很大覆盖率的,而且也存在着工作、休闲时间错位等诸多不便。此外,政府使用志愿者也不符合国家相关法规,而社会组织却可以整合大量志愿资源来做这一工作。

(2)相关人民团体的财力要大大弱于真正的政府部门,在做这些事情的时候有心无力、捉襟见肘。以共青团组织为例,新生代农民工是他们重要的服务群体,近几年来从中央到地方各级团委也很重视这一工作,但是街道层面的团委工作人员往往是兼职,财力又有限,很多时候只能靠整合资源来做这一方面的工作,所以工作力度和覆盖率也受到了一定的限制。访谈中,新市民之家的负责人谈到,青岛团市委书记很认可、支持他们的工作,但却拿不出多少经费购买他们的服务,为了缓解新市民之家的经济压力,市团委书记曾经多次与青岛市某银行协商,动员银行拿出20万元用于家园的农民工文化服务,但由于种种原因,最后未能达成此事,书记也感到无奈与遗憾。

第二,社区方面

(1)社区文化活动中心和阅览室的开放时间与农民工的休闲时间错位,有些社区图书不外借。社区阅览室一般都在早上8点半开门,中午休息,下午5点半(或5点)关门,农民工一般的休闲时间都在晚上,此时社区文化中心也已经下班了。有些社区图书允许外借,有孩子的农民主会到社区借阅一些关于育儿、保健知识的图书,但是单身农民工很少去,并且有些社区因为图书不多,所以不外借,这就限制了农民工对社区文化服务设施的获得。

(2)农民工对社区服务设施变动的知晓度不够,对社区的归属感和认同感不高,特别是单身农民工。许多新生代农民工根本不知道社区还可以免费上网,有免费图书刊物可以看,而流动性较强的建筑业农民工甚至连社区居委会在哪里都不知

道。社区工作人员也谈到,社区搞文化娱乐活动,一般是在宣传栏张贴通知,但单身农民工一般不认为自己是这个小区的居民,大多没有关注社区动态的意识,所以并不去主动看通知。

(3)社区文化娱乐活动很多,但并不能吸引年轻人。基于建设和谐社区的要求,当前社区所举办的文体娱乐活动,并不从制度上排斥农民工,只要在这里工作或居住的都可以报名。但一方面由于大家对社区存在认识误区,认为社区是老年人的活动场所,并不知道现在社区的工作人员已经低龄化,活动也很丰富多彩。举办活动时,许多人就想当然的认为和年轻人无关,不愿意参与。另一方面,大部分社区活动又确实是老年人为参与主体的,这样少量报了名的年轻人最后也退出了。如此循环下去,造成了社区不会专门针对年轻人举办文体娱乐活动,而年轻人也很少参与社区所举办的文体娱乐活动的局面。

(4)对一些社区而言,专门举办针对农民工的活动,效率低且资源不足。特别是市内的一些社区,居住在社区里的新生代农民工比较少,社区针对他们举办活动,召集人非常费力,而参与者又少,再加上社区承接的各个政府部门的任务已经很多,人力财力都不足,所以社区不愿意实质性的去做这些工作。

第三,用工单位方面

(1)一些中小企业处于生存发展期,难以顾及经济效益之外的事务。处于起步期、生存发展期阶段的中小企业,在用工上多存在这样的特点:一是用工不规范,并不严格遵循国家劳动法的有关规定,压低工人工资,低偿延长劳动时间;二是工资计算多采用计件制;三是基本不考虑工人在文化娱乐方面的需求,只注重经济效益。四是企业内很少有团委、工会这样的人员岗位和职能设置。在这样的情况下,工人为了多赚一点工资,往往主动放弃了文化娱乐活动的时间,“其实许多人心里挺矛盾的,有时候很想出去玩玩、休息休息,可是又想加班,好多赚一点钱。我们是计件工资,多干一点活工资就会多一点,平时工资太低了。”^①而用工单位还没有到企业整体水平升级的阶段,只有先顾及眼前利益、生存下去才是最重要的,搞文化娱乐活动不能带来直接的经济效益。另外,中小用工单位本来管理人员就少,由单位来做大型的文体娱乐活动,没有时间和精力,也没有专门人才,如果每个中小企业都配备齐全的文化娱乐设施与服务人员,无疑是资源的浪费。

^① 2012年6月24日城阳区某工厂工人访谈。

(2) 用工单位对丰富职工文化娱乐生活的功能认识程度不一。霍桑实验、马斯洛的需要理论都表明,满足员工的精神文化和社会归属需求,将会增强员工对企业的归属感、增强员工之间的凝聚力、有效降低员工流失率。调查发现,部分企业对此有明确的认识并做出了行动,这些企业往往是大企业、国有企业以及国有改制企业。还有一部分用工单位的老总是各级政协委员、人大代表的私企也比较注重员工文化建设。但也有不少企业认为,企业毕竟是经济组织,所有的工作都应以提高经济效益为重心;还有的企业老总担心,员工搞集体娱乐活动,策划、组织、参与,都会花费时间和精力,会耽误生产;甚至还有老板担心员工总在一起搞活动,凝聚力强了,会团结起来和厂里对抗,要求增加工资、依法休假等。

(3) 制造业、建筑业的特殊原因。从地理位置上来说,制造业工厂一般都处于远离市区的城郊结合部,公共文化基本服务设施和服务人员水平都相对薄弱,而青岛的中小企业特别多,这会影响到新生代农民工整体文化娱乐生活的享有程度。对于建筑业而言,一个很大的问题是层层分包导致生活管理服务不畅。现在的建筑公司,许多都是打着大公司的牌子,但是层层分包给大大小小的包工头,包工头的管理服务显然是无法和正规的建筑公司相比的,再加上建筑工人同其他两个行业工人相比,本身对文化娱乐生活的要求并不强烈,因此,公司也不注重这方面的供给。

第四,新生代农民工方面

部分农民工并不认为改善文化娱乐生活是他们最迫切的需要,文化娱乐生活提升仍处于“潜需求”层面。马斯洛的需求理论认为,“高级需要的发展只有建立在低级需要的基础上”^{[3][P154]}这一观点在农民工文化娱乐生活的需求上也得到了一定程度的印证。调查发现,许多农民工认为工资的高低、是否按时发放才是他们最关心的,文化娱乐生活有当然更好,没有也无所谓。笔者访谈某建筑工地农民工时他们表示,“我们工地连电都不给你送足,大夏天的,想开个风扇都不行,还谈什么看电视,文化娱乐。你若是想反映,替我们说说把电的问题解决就行了。调查这个问题,离我们农民工太远了。”^①有服务业农民工表示,到社区文化室去看书肯定不会去,就是因为不爱看书才辍学出来打工的,要是组织集体活动还可以参加。也有工厂的农民工谈到,平时休息也不敢去参加爬山这样的集体活动,怕太累了第二天工作没精神,

影响出活量。

三、进一步提升新生代农民工公共文化服务政策效果的建议

新公共服务理论认为,公共管理者不是服务的直接供给者,而是中介者、调停者、裁判员;公共管理者在思想上要具有战略性,在行动上要具有民主性,激发人们的公民自豪感和责任感,从而提升公民的公共事务参与意愿;公共管理者不仅仅要回应“顾客”多样化的需求,而且更要关注建设政府与公民之间、公民与公民之间的信任与合作关系;应该给予公共管理者特别是基层公务员足够的价值和利益关注,才能造就负责任的、投入的并且有公民意识的雇员。^[4]结合新公共服务理论与各地的先进经验,笔者建议应该从以下几个方面进行政策执行的调整,以提升新生代农民工公共文化服务政策效果。

第一,强化完善政府的责任

在发挥政府的责任方面,应注意:(1)进一步改善农民工文化建设责任划分。常住地政府无疑是新生代农民工公共文化服务建设的首要责任主体,尤其是在中央政府颁布了宏观政策和发展计划后,政策细化和政策执行都交由地方政策来负责。(2)提供稳定的财政支持。要树立起农民工文化公共财政意识,打破按本地户籍人头配置经费的制度设计,将每一区域的流动人口数目考虑进去。在一定时期内可考虑设立农民工文化建设专项经费^[5],用于建设公共文化基础设施;为农民工直接提供活动场所,如在制造业农民工聚集的社区建立青年文化活动中心;对社区、非政府组织、事业单位专门为农民工举行的文化教育活动给予一定的财政补贴或服务购买。(3)加大对农民工文化建设政策的宣传力度。政策执行是由许多组织一起协作完成的,必须通过宣传来统一、加深人们对政策的认识,政策主体才能积极主动的执行政策,政策对象才能积极配合参与政策。调研中发现,许多农民工根本不知道社区有免费文化资源,甚至连图书馆、博物馆等场所免费了都不知道。而抓住用工单位的心理,激发用工单位在农民工文化供给上的动机,也需要有针对性的宣传教育和舆论引导。

第二,建立分类分层的农民工文化设施服务供给机制

不同行业、不同规模和发展阶段、不同性质的用工单位在服务供给上存在着很大的差别,统一标准供给,会出现资源浪费和资源不足共存的局

^① 2012年7月4日李沧区某大型建筑工地工人访谈。

面。因此需要建立分类、分层供给机制。(1)公共文化资源配置要向新生代农民工中的底层群体倾斜。送演出、送图书、送电影、送讲座等完全福利性文化服务要倾向于提供给建筑业、中小用工单位。(2)对于条件较好的大企业、国有企业、国有改制企业、两会代表法人企业,要充分发挥他们的示范带头作用,可以通过向国有企业和改制企业发放文件,部分补贴、评奖给予荣誉激励等方式进行。(3)对于整体生活状况最差的建筑业,已有的文化政策要强化执行。现在各地都在开展建筑工地职工夜校工作,如果这项工作在各个工地得到真正的执行,建筑业农民工的文化娱乐生活状况应该能得到较大程度的改善。(4)在制造业集中的地方设置青年文化活动中心。可先采用政府投资租赁的方式进行,运行2-3年后,根据中心效果决定是否继续运行或整合资源自建中心,中心的运营应当引入非政府组织来具体负责,政府负责考核。(5)对于农民工行业不同、数量不同的社区在文化供给方面也不应用同一标准来要求和扶持,否则容易导致农民工人数少的社区工作资源浪费、工作流于形式,而农民工人数聚集的社区则苦于没有足够的资源,工作上有心无力。特别是在制造业集中的社区,在资源配置上要有所倾斜。

第三,强化社区文化资源共享机制

社区是为新生代农民工提供文化服务的重要场所,从规模效应上来看,在中小企业集中的地方,每一个企业都建活动中心既不现实,也浪费资源。而且社区能促进农民工参与本地活动、拓展本地社交网络,能在真正意义上推动农民工的城市融入。可以考虑:(1)任务考核与资源投入并行。在两年一度的和谐社区考核评选,以及年度社区工作考核中应设计进为农民工文化服务的指标,同时在财政上相应的增加这方面工作的经费。(2)提升社区工作人员的社区融合意识与工作能力。农民工的社区融入是和谐社会建设的一部分,怎样才能借助文化娱乐的载体促进农民工的社区融入?工作价值和工作技巧是什么?对于绝大多数都不是社会工作或社区管理专业毕业的社区工作人员来讲,需要进行这方面理论和方法的培训。(3)加强社区文化资源共享的宣传。各用工单位人力资源管理部门,应在新员工入职培训中加入对社区资源情况的介绍,传递社区欢迎新市民参与活动、享用资源的信息,避免农民工因信息缺失或心理自卑而无法享用社区文化资源。(4)农民工集中的社区的活动中心和阅览室,可通过加强宣传、延长开放时间并抓的措施,发挥其实际效用,如果社区有困难,可招募义工。

第四,建立鼓励、监督用工单位加强文化设施和服务供给的机制

企业是新生代农民工的主要工作和生活场所,虽然在文化设施服务供给方面的确不应负全部责任,但本着社会责任与人性化管理的原则却应当负部分责任,不能以自己是经济生产单位就回避、推卸这一责任。此外,正如团队角色理论之父梅雷迪思·贝尔宾所言,“无论是一个国家还是一个企业,整体的最终健康取决于它的组成部分的活力。”^{[6](P181)}丰富农民工的文化生活,可以实现新生代农民工注重自我和企业提高生产效率的双重诉求。可以采取的举措有:(1)加强对用工单位执行《劳动法》、《劳动合同法》情况的监督,保证农民工休息时间、加班补贴、工资发放等基本权益的保障,因为这些是农民工享有文化娱乐生活的基本条件保障和动机产生基础。(2)可以建立对企业的文化建设考评制度,从制度层面而非单纯道德层面保证用工单位有文化供给的动机。(3)鼓励同一区域或同一行业不同规模企业之间的合作。对于一些企业文化建设比较好的企业,应通过集中动员、资金补贴、荣誉奖励等方式,鼓励它们在各自的区域或行业发挥跨企业集体文化娱乐活动的策划组织承担者,或者向其他企业部分开放其文化资源。

第五,完善多元主体合作的服务传递机制

调整好以政府、人民团体、企业、社区、非政府组织多元合作网络的结构,一定要抓住业余文化的精髓,明确政府在农民工文化服务中的角色:是资金供给者、政策制定者、执行监督评估者,虽然也可以直接提供服务,但覆盖率更广、更受新生代农民工欢迎的贴合实际的服务,应该是来自民间的。政府需要做到:(1)加大对相关社会组织的扶持力度。这些社会组织应包括:专门为农民工提供服务的社会组织、关注青年人群体的专业社会工作组织、企业内部的文艺团队、其他青年人文娱乐组织等。针对这些社会组织的不同类别和性质,政府采用项目购买、按场演出补贴等方式扶持和引导社会力量为农民工提供文化服务。(2)加强社区居委会与中小用工企业的合作。调研中发现,有的中小企业的打工青年想聚在一起搞活动,但却没有聚集地点,而社区工作人员表示他们很愿意接纳前去做活动的青年人,因为现在每个社区都有服务中心,利用率却很低。(3)加强与新兴大众传媒运行机构的合作。许多农民工喜欢闲暇时间在电脑、手机上网,应该充分利用好这些速度快、覆盖广、能直接对接打工青年的新兴传媒,集中向新生代农民工提供专题性的文化服务。

第六,培育、扶持农民工文化娱乐内生机制
在新生代农民工中存在着部分自有文化资源,激发出、扶持起这部分力量是很有意义的,一则没有人比他们更知道自己的群体有什么样的需求,以什么方式供给能最受新生代农民工的欢迎;二则他们长期的打工经验也为适合农民工文化产品的创作奠定了最好的基础;三则他们中不乏有各种文艺才能的人,本身也是社会力量的一部分,而且在激发农民工的参与意识方面他们示范效应是最直接的。可以做的工作有:(1)在用工单位内部组织各种娱乐学习小组,再慢慢扩大规模,再升级为各用工单位之间兴趣联盟组织。(2)条件好的大型企业可以组建自己的文艺队。艺术团除了服务自己的工人外,还可以对外进行公益演出,既可以满足本单位的需要,又可以塑造企业文化、凝聚职工人心,还可以与当地社区建立和谐的关系,争取到所在社区的各种支持。(3)扶持农民工自己的艺术团,吸纳有专长的农民工加入,使之成为繁荣农民工文化的新载体、新主体。(4)为农民工的文化作品创作提供平台、渠道与资金支持。建立均等化的文学艺术作品资助、奖励,均等化的文学艺术人才选拔等制度,在举办比赛活动的基础上,增加打工期刊、报纸打工文学栏目等更多的平台。

总之,对现行的新生代农民工公共文化服务政策执行和政策效果进行评估具有非常重要的学术和现实意义,以青岛市为例,存在着供给不均

衡、可及性有待改善、覆盖率低、吸纳社会力量较少等不足,这些不足是由来自政府、企业、社区和农民工自身的种种主客观因素造成的。因此,需要对新生代农民工公共文化服务政策的运行机制作出调整和改善,以期为他们提供更有针对性、可及性强、覆盖率广的公共文化服务,更好地实现新生代农民工文化权益,进一步促进经济的可持续发展与和谐社会建设。

参考文献:

- [1] 青岛市建筑工程管理局. 关于进一步加强建筑工地职工夜校管理的通知[EB/OL]. 2012-11-02. <http://www.e-qdpm.com/news/showIt.aspx?treeid=2986&id=7577>.
- [2] 王汉民. 建一流阵地 塑魅力品牌——青岛市工会创新发展职工文化纪实(上)[N]. 山东工人报, 2012-07-02.
- [3] [美]马斯洛. 动机与人格[M]. 许金声等译, 北京: 华夏出版社, 1987.
- [4] [美]罗伯特·B·丹哈特、珍妮特·V·丹哈特. 新公共服务: 服务而非掌舵[M]. 丁煌译, 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [5] 张军. 我国农民工文化建设: 供给不足与制度推进[J]. 华北电力大学学报, 2012, (3).
- [6] [美]梅雷迪思·贝尔宾. 超越团队[M]. 李丽林译, 北京: 中信出版社, 2002.

责任编辑: 侯德彤

The Implementation of Policies Concerning Public Cultural Service of the New-generation Migrant Workers in Qingdao City

LIU Li-hong XU Wei

(Law School, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

Abstract: Judging by evaluating their implementation and effect, problems still exist in local execution of the public policies formulated by the Central Government concerning the public cultural service for migrant workers. These problems are caused by the government, community, enterprises and the workers themselves. To solve them, the government should be more responsible, and the mechanism of the public cultural facilities should be established and improved.

Key words: new-generation migrant worker; public cultural service; policy implementation; problem study

社会事业改革与发展研究述评

王光荣

(天津社会科学院 社会学研究所, 天津 300191)

摘要:社会事业改革与发展是当前急需深入研究的课题。已有的研究在界定概念、厘清问题和提出思路方面做了有益的探讨,仍有许多问题尚需要进一步研究。一是在广泛讨论基础上形成社会事业概念共识;二是具体地调查研究社会事业领域存在的各种问题的表现和根源;三是在基础创新思路的同时,对各种观点进行综合;四是跟踪研究社会事业改革的实践;五是研究社会事业与公共服务体系的关系。

关键词:社会事业;改革思路;社会事业体系;发展方式;治理方法

中图分类号:C911 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7110(2013)01-0035-06

改革与发展社会事业是我国当前的重大实践,因而也是学术研究的热点。综述已有的主要研究成果,勾画出研究的轮廓,析出尚待研究的问题,可以把这项研究推向全面和深入。

一、关于社会事业概念

随着社会转型,原来的社会事业概念已不适用,澄清和明确社会事业概念是研究社会事业问题的前提。学者们大致从两种角度展开探讨。

首先,学界对社会事业概念进行历史追溯和理论思辨,提出明确的概念内涵和外延。推本溯源,社会事业概念滥觞于我国计划经济时代的事事业单位概念。1963年《国务院关于编制管理的暂行办法》规定:“凡是为国家创造或改造生产条件,满足人们文化、教育、卫生等需要,其经费由国家事业费开支的单位为事业单位。”社会事业就是事业单位所从事的活动,这在当时的语境下是明确无疑的。然而,在经济体制转轨和社会转型之后,社会事业的所指发生了变化,因而需要在新的语境下重新讨论和界定社会事业概念。有学者正本清源,指出社会事业和社会工作都译自西方发达国家的 social work。在西方发达国家, social work 隶属于社会福利部门,指政府或民间非营利

组织为那些不能靠自力进行正常社会生活的人群提供非营利性、组织化、科学化、专业化特征的社会服务,社会事业与社会保险、公众卫生、教育等社会福利项目并列,或作为它们的补充。但是在我国,社会事业被政府公共领域广泛应用,内容涵盖社会保险、公共卫生、教育、文化、科技、体育、旅游、社区建设以及人口与计划生育等一系列广泛范畴。在政府公共领域,社会事业很大程度上成为社会福利的上位概念,与社会发展基本同义。它以服务社会、造福人群为使命,以实现人的全面发展为目标,其行动对象覆盖了社会所有成员,其内容涵盖了民生问题的所有方面。^[1]有学者提出,所谓社会事业是指为维持社会系统正常运转与不断发展,维持社会成员的生活与福利所提供的各种社会性服务和保障。按其服务对象和方式可分为社会公益事业(包括社会福利事业、社会救济事业和社会保障事业)、社会公共事业(包括科技、教育、文化、卫生、体育、安全、环境)、社会公用事业(交通、供水、供气、供电等)、社会公务事业(包括社区服务)。^{[2][P13]}有学者认为,社会事业是指在一定社会发展阶段,由政府主导的向社会全体成员或特定群体提供的非营利性的各种公共产品

基金项目:本文为国家社科基金重点项目“中国民生问题中的结构性矛盾与社会事业发展”(10AZD021)的阶段性成果。

作者简介:王光荣(1975-),男,甘肃人,天津社会科学院社会学所副研究员,社会学博士,主要研究城市社会学。

和公共服务活动的总称。社会事业包括公共性、公益性、公共产品特性、政府主导性、发展叠加性五个方面的内涵特征。从外延上看,社会事业可以划分为既相互联系又各有侧重的四个方面:一是社会救济事业,主要表现为扶贫、救济、慈善等,是社会事业最基础的组成部分;二是社会发展事业,最为典型的就是科技、教育、文化、卫生、体育、生态保护、环境治理和资源节约等社会事业,这也是大多数人理解的社会事业;三是社会保障事业,最为典型的就是制度化的社会保障;四是社会稳定事业,主要表现为国防、外交、国家安全、军队、警察、公安、司法、政府法制、民族宗教等。^[3]有学者认为,社会事业是为满足社会产业的公共需要而建立并发展的,不以营利为主要目的的社会活动部门的集合,包括教育、医疗卫生、劳动就业、社会保障、科技、文化、体育、社区建设、旅游、人口与计划生育等十个方面的事业。^[4]以上定义或者从社会系统,或者从服务主体和对象,或者从服务方式角度来定义,因而表述各不相同。从内容来看,历来属于社会事业范畴的科技、教育、文化、体育、卫生,各种定义都认可,而生态、社区、交通、环境保护、资源节约、旅游、计生以及国防、司法等是否属于社会事业,存在分歧。

其次,学界通过比较和辨析社会事业、公共服务、社会产业等相似概念,揭示社会事业的特定含义。社会事业、公共服务、社会产业相近而容易混淆。有学者论述了社会事业与公共服务的区别。公共服务是指公共部门为了直接满足公民基本的、具体的公共需求,生产、提供和管理公共产品及特殊私人产品的活动、行为和过程。提供者包括政府、社会组织和企业。外延一般包括基础教育、公共卫生与基本医疗服务、社会保障与社会救助、公用事业与公共设施、公共文化、基本住房保障、国防与公共安全、环境保护与生态建设、就业服务、基础科学研究、科普与科技推广等。社会事业主要是指政府事业单位举办的那部分公共服务。而有的事业单位实际上具有很强的行政、执法功能或经济、赢利功能,提供公共服务的事业单位只是其中一部分。公共安全、公用事业等公共服务以及改革开放以来新兴的公共服务类别,如社会保障、住房保障、就业服务、环保与生态建设等,都不是由传统的事业单位来承担,而是直接由各级行政机构提供。由此可见,社会事业涵盖的范围较公共服务小。公共服务与社会事业是两个内涵和外延都接近或有重合的概念,在我国大力

提倡建立公共服务型政府和实行基本公共服务均等化的背景下,应该推动用“公共服务”代替“社会事业”来使用。^[5]另有学者全面审视社会事业与社会产业的关系,认为社会事业是为满足社会成员的公共需要而建立并发展的,不以营利为主要目的的社会活动部门的集合。可以是国有的,也可以是私营的,或者兼而有之。所提供的服务包括纯公益性社会事业和准公益性社会事业。社会产业是以市场为导向,通过投入产出模式,向社会提供公共产品和服务的营利性经济部门的总称。社会事业生产的目的在于满足国家和公众的需要,社会产业以满足市场需要为目的;社会事业经费主要来自财政拨款和社会捐助,社会产业资金来源市场投资;社会事业由事业单位管理,社会产业由企业经营;社会事业追求最高社会效益,社会产业追求最大经济效益;社会事业由政府直接管理,社会产业由政府间接调控。事业单位改革目标应定位在有效提供公共产品和服务上,实行分类改革,分类管理,即按照经费来源和权力支配等标准把事业单位分为行政支持类、纯公益类、准公益类、经营类,进行路径设计和制度创新。^[4]这些学者的比较辨析,明确了社会事业与相近概念的分界,有助于在概念谱系中确定它的意义。然而,在比较辨析中,前者的社会事业主要采用事实概念,而公共服务更多是采用规范概念;后者把社会事业理解为与社会产业相对等的部门,与其它定义把社会事业看做活动或产品迥异。

以上学者对社会事业的阐释差异较大,主要由于立足点不同。从社会事业的起源和现状分析,就会发现社会事业范围小而且应该被公共服务代替;从理论规范的角度看,社会事业包容范围较广而且意义重大。问题在于,是发现已经存在社会事业概念还是建构准确适用的社会事业概念。要形成普通认同的社会事业概念,还须从更多的角度探讨和深层理论思考。

二、关于社会事业现状与问题

社会事业既有总体特征和问题,也有不同领域和地区的特点和问题。摸清现状和问题是提出改革和发展的思路的基础。

首先,学界从不同层面和角度总结了社会事业的现状与问题。有学者认为,社会公共服务体系尚不健全,人才和教育制约经济社会发展,社会事业投入不足,社会事业体制改革滞后,是社会事业的主要问题。^[6]有学者指出,总体水平低、

公共服务供给不足、发展不平衡、公平性差、质量不高、改革滞后是当前我国社会事业发展存在的突出问题。^[7]有学者提出,社会事业涵盖教育、卫生、文化、人口、民政等诸多领域,社会事业领域存在的短板是制约经济发展方式转变的主因:一是社会公共服务不到位,制约消费需求,尤其是居民消费需求的提升;二是社会事业体制不健全,制约第三产业尤其是社会服务产业的发展;三是人力资本积累不充分,制约科技进步、劳动者素质提升和管理创新。^[8]有论者指出,社会事业的问题包括供给不足、发展不平衡、质量不高,对经济的支撑力不强、体制机制改革滞后、活力动力不足。^[9]有学者总结,社会事业的现状和问题表现在四个方面:一是社会事业全面布点但质量不高,重视服务对象数量的增加而忽视个性化服务,重指标建设而轻人文环境改善,社会事业在行业之间、同区域之间的发展不平衡;二是社会事业发展主体的多元化格局已初步呈现,但政府缺位或越位现象严重;三是社会事业管理体制的改革取得重大进展,但社会事业发展的体制性障碍依然严重;四是民间资本在我国社会事业发展中的作用逐步加强,但社会事业的投融资体制还没有完全理顺。^[11]

其次,从全局角度总结出社会事业发展新特点。有学者提出五个方面的新特点:一是社会事业发展与扩大内需长期战略方针结合日益紧密,先经济、后社会、依次发展的传统模式已无法适应经济社会协调发展的时代要求,推动经济社会转型发展的紧迫性日益增强;二是社会事业发展与城镇化加速结合日益紧密,传统二元体制下的公共服务格局已无法适应城乡统筹的时代要求,推动公共服务制度变革的紧迫性日益增强;三是社会事业发展与现代科技结合日益紧密,传统的发展业态和社会管理体制已无法适应创新密集的时代要求,推动社会事业创新发展的紧迫性日益增强;四是社会服务需求层次和结构的多元化倾向日益明显,单纯由政府提供公共服务的一元化体系已无法适应需求日趋个性化的时代要求,推动社会事业建设主体多元格局形成的紧迫性日益增强;五是社会事业发展重心转向规范的制度体系建设,从扩面布点日益转向巩固优化,原有的小、散、乱的粗放型发展方式已无法适应集约高效的时代要求,推动社会事业转变发展建设模式的紧迫性日益增强。^[10]

综合以上学者观点,社会事业总体特征和问

题是发展滞后和与经济发展不平衡,整体和各领域都存在体制机制、供给水平、活力动力等诸多问题。这些概括无疑切中了要害,但是以现状与问题为专题的调查研究和案例分析偏少。

三、关于社会事业的改革与发展思路

社会事业需要全面改革,学者们从体制机制、承担主体、治理模式、体系建设、协调发展、发展路径、发展方式转变、着力点等方面展开论述。

其一,创新社会事业发展的体制机制。有学者认为,为了促进社会事业的健康发展,必须牢固树立科学发展观,正确处理“以经济建设为中心”与“更加注重发展社会事业”的关系;坚持把借鉴与创新相结合,充分发挥社会事业建设中政府与社会的作用;坚持正确的改革导向,切实保障我国社会事业的健康发展。^[11]有学者指出,解决社会事业资金问题,必须跳出原有的体制与机制模式,构造一个能够充分动员社会各个主体资源的、集中财力办大事的、政府与市场合理分工的、财政出资有保有压的、有效引导与激励民间资金的、有效平衡地区差异的、充分挖掘地方政府筹资能力的社会事业筹资新框架,以满足社会事业持续、稳定发展的需求。^[12]有学者提出,在指导思想方面,调整政府发展社会事业的指导思想,把发展社会事业作为构建社会主义和谐社会的重要组成部分;在主体结构方面,科学区分社会事业的行业性质,全面开放经营性社会事业市场,建立公开、公平的行政审批制度,公示社会事业领域的投资项目;在管理体制方面,合理规划社会事业的中长期发展目标,完善社会事业的制度体系,厘清政府与市场之间、不同层级政府之间的责任边界,规范政府行为;在投融资体制改革方面,创新社会事业投融资体制模式,放宽市场准入,积极培育多元化投资主体,鼓励民间团体、企业和私人等投资社会事业项目,建立投资主体多元化、融资渠道商业化、政府调控透明化的投融资体制。在评价方面,建立社会事业发展水平的综合评价机制。^[11]有学者提出社会事业体制多元化途径:一是通过供给主体多元化吸引要素进入第三产业,二是通过运行机制多元化增加第三产业发展需求,三是通过融资渠道多元化促进金融服务行业发展。社会事业体制改革中应理顺行政性、公益性与经营性社会事业的关系,理顺政府引导、市场配置与社会协同的关系,理顺社会事业举办、管理的中央与地方关系。社会事业主要领域的政策取向是发展面向产业结

构战略性调整的教育和科技事业,发展面向多层次社会服务需求的卫生和文化事业,发展面向底线公平与全面发展的人口和民政事业。^[8]

其二,改革社会事业承担主体。有学者提出,要发展新型组织来更好地承担社会事业,新型组织包括大型社会活动组织机构,政府项目咨询评估、招标机构,各类专业、执法岗位资格考试认定组织,社会事务和就业促进组织;社会事业领域新型组织的运作模式是责任明确、多元投资、科学管理、多元约束;总的发展思路是政府导向、社会参与、政府购买服务、法规政策保障、政府购买服务合约化。^[13]有学者认为,国家和社会应该合作担当社会事业。在社会事业中,国家的在场常常是显性的,但是也不乏隐性的时候。国家在场的方式,既表现为国家作为背景,作为活动环境、条件,也表现为国家作为参与者、帮手,还突出地表现为国家作为第一责任方。国家在场的社会事业诉求的就是具有自主性的社会与国家相互合作,一起落实个人福祉。^[14]

其三,建构社会事业多元治理模式。有学者认为,传统社会事业发展的政府管理模式面临计划导向与公众需求导向的内在矛盾、经费来源单一和“官僚制”的效率困境等问题,社会事业发展的市场化模式也存在简单的政府机制—市场机制二分法和过度市场化这两个理论和实践上的误区。因此,充分整合政府、市场和社会的力量,构建社会事业发展多元治理模式已经成为大势所趋。^[15]有学者认为,社会事业具有产业性,引入市场法则是实现社会化的基础,引入市场机制是发挥社会事业产业性的条件,发挥社会事业的产业性有利于推动市场发挥资源配置的作用。政府在制订事业改革发展的具体政策时,必须将三者看成是一个有机的系统整体推进。^[16]有学者指出,社会事业体制改革是由政府供给模式向政府、私人和非营利组织“共担”模式转型。政府既不能扮演“社会工程师”的角色,也不能回避重大变革。加强自身执政能力的同时推动政治体制创新,是社会事业供给有序化的必由之路。^[17]有学者认为,在社会事业改革中,政府要转换角色,推进社会事业举办的多元化、社会化、市场化,按照管办分离的原则实行分类管理,积极引导社会力量参与社会事业的举办。^[18]有学者认为,市场经济体制下,政府要改变管办一体的社会事业治理模式,对国有社会事业组织要行使所有者职能,对所有社会事业组织行使管理者职能。有必要设立专门的具

有较高权威性的社会事业治理机构,加强对事业单位的管理。公益性社会事业组织要建立起以董事会或理事会为架构的法人治理结构,而营利性的事业单位要逐步实行改制和公司化治理。^[19]

其四,建立以人为本的社会事业体系。有学者指出,以人为本发展社会事业的主要含义是以满足人的需要为主、以促进社会的全面发展为目标、以培育市民社会为手段。以人为本社会事业发展的总体思路:一是大力发展知识经济,为社会事业发展提供动力;二是推进人力资本优先积累,加大人才资源开发和利用的力度;三是推动政府向治理型或公共服务型政府转轨;四是观念转变,促进财政功能从经济建设为主转向社会公共产品为主;五是构建公正的规则体系,进一步缩小城乡差距以及贫富差距;六是强化社会事业建设与发展的规划工作;七是社会事业管理体制与改革中突出市场化、社会化、产业化的基本取向。^[2]
^[13]有学者提出,“以人为本”的社会事业体系的构建要紧紧围绕“维系社会公正、体现社会公益、促进人的全面发展”的目标,把握好三个原则,建立健全五大体系。即均衡化原则、布局合理化原则、内部结构协调化原则,与经济发展相适应的现代国民教育体系、与人民群众健康需求相适应的公共卫生和医疗服务体系、充分就业与和谐劳动关系的社会就业服务体系、适合我国国情发展的社会保障体系、不断满足人民群众文化需求的公共文化服务体系。^[20]

其五,抓住社会事业发展的着力点。有学者提出七个方面的着力点:一是强化人力资源对经济发展转型的战略支撑作用;二是进一步发挥社会事业和社会服务产业对加快经济发展方式转变和产业结构调整的支撑作用;三是加快推进基本公共服务制度变革;四是探索利用科技手段促进社会事业创新发展的有效形式;五是研究促进民间资本参与社会事业、社会服务产业发展的政策措施,加快推进政事分开、管办分开等事业单位管理体制和运行机制改革,探索通过奖励、贴息、政府购买的设施租赁给民办机构使用、政府提供土地实现控股等方法加大对民办社会事业的支持和倾斜;六是加快推进人口较少民族社会事业发展。^[10]有学者认为,加强社会事业发展,必须着力发展基本公共服务,切实改善民生;大力发展科技事业,提高科技对经济社会发展的贡献率;统筹推进社会事业协调发展,努力实现基本公共服务均等化;

深化社会事业体制改革,完善社会事业发展的制度体制机制,促进社会事业健康发展。^[17]有学者提出,深入贯彻落实科学发展观,坚持把发展经济与改善民生结合起来,注重经济政策与社会政策统筹协调,把加快建设覆盖城乡居民的基本公共服务体系作为首要任务,以解决社会事业中群众反映最突出的问题为着力点,继续加强重大民生政策的实施,加大民族地区和贫困落后地区支持力度,稳步推进重点领域改革,加速推动基本公共服务均等化,大力发展社会服务业,促进社会和谐发展。^[18]有学者提出必须大力发展社会事业,解决经济社会发展不协调的问题。大力发展教育事业,切实解决“上学难”和教育不公平问题;积极扩大就业,解决好就业再就业问题;深化分配制度改革,增加城乡居民收入;加快建立覆盖城乡居民的社会保障体系,为人民群众提供可靠的安全网;大力发展医疗卫生事业,切实解决“看病难看病贵”的问题;大力发展文化事业,满足人民群众的精神文化需求;大力发展环境保护事业,促进人与自然和谐。^[21]

其六,发展社会事业的方法。学者提出发展社会事业的方法:一是明确社会事业的提供主体和责任主体是政府,资金的来源是公共财政;二是创新供给路径,在属性上实行分类指导,在分工上合理界定各级政府职责,在优先顺序上突出重点,在标准上适时建立公共服务国家和地方标准,在经费上建立分项目、按比例的投资分担机制;三是改革供给机制,引入多元主体和市场机制,鼓励和保护基层政府的首创精神;四是开展公共服务供给绩效评价和问责,构建公共服务评价指标体系,实行责任和责任追究制,推进电子政务建设,提高政府服务透明度。^[3]

其七,转变社会事业发展方式。有学者提出,社会事业发展方式转变是指对社会事业发展的基本理念、管理体制和运行机制进行调整和改革,以适应经济社会协调发展的客观需要。社会事业发展滞后的根本原因是社会事业发展方式转变不到位,具体表现在五个方面:一是在发展理念上将社会事业理解为“花钱”领域,忽视社会事业发展与经济发展的互促共进作用;二是在供给模式上将社会公共服务片面理解为必须由政府直接提供,忽视非营利组织、企业和个人参与提供社会公共服务的功能发挥;三是在资源配置上行政部门色彩过浓,忽视社会事业发展资源的共享与优化;四是在资源投入上过度强调增量扩大,忽视存量

的盘活利用;五是效益评估上过分追求社会效益和形象建设,忽视经济成本和实用性。社会事业发展方式转变的关键是转变观念、明确思路、厘清责任、整合资源、优化机制、使社会事业发展由政府统包统揽转变为政府主导与社会参与相结合,社会公共服务提供由总量扩大转变为增加总量和提高存量相结合,社会事业效益评估由专注产出转变为成本核算和产出效益相结合。转变的原则是社会事业必须摆在更加突出的位置,必须坚持基本公共服务均等化,事业发展的参与主体多元化,社会公共服务水平多层次化,社会事业发展要兼顾总体一致性和部门特殊性。在政策上,要建立社会事业发展投入的稳定增长机制,要完善社会事业发展调控体系,要制定基本公共服务均等化标准体系,要优化社会事业发展的资源配置,要进行社会事业管理体制改革。^[22]

以上关于社会事业的改革与发展思路的探讨,分别从七个不同的角度切入,以某个方面为主展开,综合起来看涉及了社会事业发展的主要内容和问题。社会事业的改革和发展是一项复杂的系统工程,各方面相互联系,相互制约,相辅相成。因此,需要在现有基础上,穿透术语外壳,对实质的思路加以整合,形成内容齐全、层次清楚、步骤分明的整套思路。

综上所述,关于社会事业改革与发展的研究,还有几个需要加强的领域或方面。一是虽然有学者界定和辨析社会事业的概念,但是还没有形成共识,有的学者同时或交替使用社会事业和公共服务概念,产生概念上的混乱。因此,对社会事业及其相关概念仍需从不同学科进行探究,尽快形成统一的概念。二是对社会事业的现状、问题及其原因的研究相对薄弱,尤其是对各领域的问题及其成因的调查研究不足。加强调查,广泛收集一手材料,了解群众的看法和要求,透视问题的形成过程和根源,是深化社会事业研究的必由之路。三是发展社会事业的思路和方法仍集中在抽象层面,不够系统和具体,也缺乏充分了解和吸收已有研究之上的逐层推进。推进思路和方法研究的具体化和系统化也是下一步的重要课题。四是社会事业在发展变化中,跟踪研究社会事业发展动态和各种改革尝试的效应,十分必要。五是党的十八大关于加快形成政府主导、覆盖城乡、可持续的基本公共服务体系的思想,为研究社会事业提供了新视野,研究社会事业在基本公共服务体系中的地位、作用等成为新选题。

参考文献：

- [1] 郭忠华. 中国社会事业发展的战略性思考[J]. 东方论坛, 2006, (4).
- [2] 邓伟志. 谈谈社会建设[M]. 上海: 东方出版中心, 2009.
- [3] 王爱学. 社会事业在加快转变经济发展方式中的作用分析[J]. 江淮论坛, 2010, (6).
- [4] 李艳丽. 社会事业和社会产业协调发展问题研究[M]. 北京: 经济科学出版社, 2009.
- [5] 张序. 厘清公共服务与社会事业的相异性[N]. 中国社会科学报, 2012-02-17(A-07).
- [6] 刘宇南, 常铁威, 薛元. 对社会事业发展协调性问题的认识与建议[J]. 宏观经济管理, 2009, (1).
- [7] 王勇. 当前我国社会事业发展存在的突出问题及对策[J]. 理论界, 2011, (5).
- [8] 顾严. 社会事业推动经济发展方式转变的途径与政策[J]. 中国经贸导刊, 2010, (8).
- [9] 朱之鑫. 更加注重改善民生进一步做好社会事业发展改革工作[J]. 宏观经济管理, 2010, (1).
- [10] 刘宇南, 薛元. 在全局中谋划发展好社会事业[J]. 中国经贸导刊, 2010, (14).
- [11] 张军果. 当前我国社会事业建设面临的矛盾、成因与对策[J]. 唯实, 2007, (8-9).
- [12] 刘立峰, 王元京. 社会事业筹资机制研究[J]. 中国投资, 2008, (2).
- [13] 孔繁荣. 关于在社会事业领域发展新型组织的思考[J]. 当代经济, 2006, (6上).
- [14] 高斌中, 于慧芳. 国家在场的社会事业[M]. 北京大学出版社, 2011.
- [15] 刘文政. 论社会事业发展的模式选择[J]. 内蒙古农业大学学报, 2008, (3).
- [16] 李艳丽. 社会事业产业化, 市场化, 社会化概念及关系辨析[J]. 烟台大学学报, 2008, (2).
- [17] 梁鸿, 徐进. 政策过程, 秩序扩展与社会事业供给制度变迁[J]. 复旦学报, 2008, (1).
- [18] 李发戈. 社会事业改革中的职能转变与分类管理[J]. 西南民族大学学报, 2005, (12).
- [19] 李艳丽. 论我国公益性社会事业治理模式的重建[J]. 烟台大学学报, 2011, (2).
- [20] 赵莉莎. 加快构建“以人为本”的社会事业体系的思考[J]. 中国党政干部论坛, 2007, (8).
- [21] 青连斌. 民生大于天——为什么要加快推进社会建设[M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- [22] 邢伟. 社会事业也要转变发展方式[J]. 中国发展观察, 2012, (5).

责任编辑：侯德彤

Commentary on Research of Social Undertakings Reform and Development

WANG Guang-rong

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

Abstract: Social undertakings reform and development is a subject needing urgent study in current times. Researchers have made many discussions in defining the concept, clarifying the problems and advancing measures, but there are still many problems needing further research. The first is to discuss the concept and reach a consensus; the second is to investigate the reasons for development of social undertakings; the third is to integrate the various viewpoints while proposing new ideas; and the fourth is to track reform practice of social undertakings.

Key words: social undertaking; real problem; development mode; idea of reform

海德格尔的存在之思与语言、诗

马小朝

(烟台大学 人文学院, 山东 烟台 264005)

摘要:海德格尔要人们重新关注人存在的意义问题,而澄清存在意义的哲学之思则必须通过语言、诗的研究路径。海德格尔强调人的存在与语言具有密切关系,其语言观是对传统语言观、更是对传统哲学观的解构。海德格尔向往的语言是诗意语言。从诗意语言出发,海德格尔生发出了他的文学艺术观。

关键词:海德格尔; 存在; 意义; 哲学之思; 语言; 诗; 文学; 艺术观

中图分类号: I0 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0041-07

海德格尔是当代西方哲学界最有创见的思想家之一。海德格尔认为西方思想的纯正源头是柏拉图以前的古希腊思想,柏拉图和亚里士多德开始把思想弄成了哲学,弄成了形而上学。最初的形而上学尽管还保持着古希腊思想的伟大精神,但已开始遮蔽人的存在问题。后来的形而上学始终没有超越柏拉图、亚里士多德的旧框架,最后在黑格尔和尼采那里发展到顶峰。海德格尔认为西方历史的发展也是对古希腊纯正源头的变异。人最初因为惧怕自然的强大力量而寻求技术的支持,但技术却反过来挤占了人的位置。海德格尔强调,形而上学的思想框架和技术统治的专制蛮横终于孕育出一个没有神性、从而也不关心人存在价值的世界。海德格尔要提醒人们重新关注一个久久被忽略的问题,即人存在的意义是什么?海德格尔说:“任何存在论,如果它未首先充分地澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务,那么,无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系,归根到底它仍然是盲目的,并背离了它最本己的意图。”^{[1][P15]}海德格尔认为,澄清存在意义的新的哲学之“思”可以通过语言、诗而挣脱形而上学的僵化束缚,捣毁技术霸权的强行奴役,从而为神性的重新来临、人的存在意义的回归创造新的可能性。

一、存在之思与语言

海德格尔说:“生存论概念把科学领会为一种生存方式,并从而是一种在世方式:对存在者与存在进行揭示和开展的一种在世方式。然而,只有从生存的时间性上澄清了存在的意义以及存在与真理之间的‘联系’,才能充分地从生存论上阐释科学。”^{[1][P421-422]}那么,如何“从生存的时间性上澄清存在的意义以及存在与真理之间的‘联系’呢”?海德格尔先指出人的存在是由时间构成的,他说:“我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟及对存在的每一解释的境域。必须这样本然地理解时间。为了让人能够洞见到这一层,我们须得源源始始地解说时间性之为领会着存在的此在的存在,并从这一时间性出发解说时间之为存在之领悟的境域。”^{[1][P23]}海德格尔然后说明时间的延伸就是历史,他说:“此在的存在在时间性中发现其意义。然而时间性也就是历史性之所以可能的条件,而历史性则是此在本身的时间性的存在方式。”^{[1][P25]}所谓存在的时间性、历史性,其实就是人类文化实践活动从低级向高级,人的生命存在从物质往精神的逐步发展过程。这个过程中一个最伟大的标志性转折就是语言的发生发展。所以,海德格尔认为语言对人的存在的时间性、历史性具有非常密切的关系。其实,18世纪意大利历史

哲学家维柯就曾经从发生学的角度,揭示了原始人如何凭借诗性智慧给外在的万千气象和内在的繁复情感命名,从而使人类如何有了一套可以指示千奇百怪现象事实、可以表达超经验感觉的语言工具。维柯还告诉我们,古希腊人、希伯来人的神话就是通过一个个以具体神灵为标志的象征隐喻,给内外在世界的诸多事物命名,从而凭借语词的魔力使诸多的事物有了笼统的概念,使人类的思维活动有了特定的概念排列、组合及分类。正如恩斯特·卡西尔所说:“神抵力量的真来源,每每是神的名称,而不是神本身。”^{[2](P644)}也可以说,古希腊人、希伯来人就是通过象征隐喻性语言为内外在世界事物的逐一命名过程,使人头脑里关于世界的表象逐步清晰、完整,使人心灵的原始经验与情感逐步累积、沉淀,从而推动了人类思维意识的逐步发展;古希腊人、希伯来人尤其更借助各种神灵的名称作为其精神追求的寓宅,促进了人更积极主动与世界相交往,更深刻认识世界、改造世界实践活动的扩展和深化。海德格尔一方面也从发生学的角度指出:“语言,凭借给存在物的首次命名,第一次将存在物带入语词和显象。这一命名,才指明了存在物源于其存在并到达其存在。这种言说即澄明的投射。”^{[3](P69)}另一方面更说明人的存在与语言的密切关系,他说:“在一种更源始的意义上,语言是一种财富。语言足以担保——也就是说,语言保证了——人作为历史性的人而存在的可能性。”“我们——人——是一种对话。人之存在建基于语言。”^{[4](P41)}甚至直接强调有语言的地方才有人的世界,他说:“语言不只是人所拥有的许多工具中的一种工具;相反,惟语言才提供出一种置身于存在者之敞开状态中间的可能性。惟有语言处,才有世界。”^{[4](P40)}以此为基础,海德格尔断定重新检查一切基本哲学观念和语言本质是一个至关紧要的重大任务。^{[5](P263)}海德格尔说:“规定着此之在,规定着在世的展开状态的基本存在论性质乃是现身与领会。领会包含有解释的可能性于自身。解释是对被领会的东西的占有。只要现身同领会是同样源始的,现身就活动在某种领悟之中。同样有某种可解释性来自现身。”^{[1](P196)}而“言谈同现身、领会存在论上是同样源始的。”“现身在世的可理解状态道出自身为言谈。可理解状态的含义整体达乎言辞。”“把言谈道说出来即成为语言。”^{[1](P196-197)}“在言谈之所云中得到传达的一切关于某某东西的言谈同时又都具有道出自身的性质。”^{[1](P198)}“言谈通常说出于自身,而且也总已说出了自身。言谈即语言。而在被说出的东西里向已有领悟与解释。语言作为被说出的状态包含有此在之领悟的被解释状态于自身。被解释状态像语言一样殊非仅止现成的东西;它的存在是此在式的存在。”^{[1](P203)}所以,海德格尔的《存在与时间》的译者在其附录一《关于本书一些重要译名的讨论》中这样说:“‘领会’本身是可能性的‘筹划’,‘筹划’的基本方式是‘解释’,而‘解释’通过‘言谈’来进行。”^{[1](P522)}海德格尔在《存在与时间》中探讨“逻各斯”的概念时指出,“逻各斯”(logos)在希腊原文中的意义是言谈。亚里士多德曾经把言谈的功能精细地解释为“合乎语法的言谈”,“逻各斯”就是让人看某种东西,让人看言谈所谈及的东西。言谈“让人”从某某东西方面“来看”,也就是让人从话题所及的东西方面来看。只要言谈是真切的,言谈之所谈就当取自言谈之所涉,只有这样才能把所涉的东西公开出来,从而使他人也能够通达所涉的东西。这种“使公开”的意义就是展示出来让人看。^{[1](P40-43)}“逻各斯”这个词后来具有的各种含义、以及人们所作的随心所欲的阐释,例如它一向被解释为理性、判断、概念、定义、根据、关系等等,皆不断遮蔽着它的本真意义。海德格尔在探讨“道”的概念时也认为:“也许‘道路’一词是语言的源始词语,它向沉思的人道出自身。老子的诗意图的引导词语就是‘道’,‘根本上’意味着道路。但是由于人们太容易仅仅从表面上把道路设想为连接两个位置的路段,所以人们就仓促地认为我们的‘道路’一词是不适合于命名‘道’所道说的东西。因此,人们把‘道’翻译为理性、精神、理由、意义、逻各斯等。但‘道’或许就是产生一切道路的道路,我们由之而来才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。”^{[6](P165)}“澄明着和掩蔽着之际把世界端呈出来,这乃是道说的本质存在。”^{[6](P167)}海德格尔进而强调:“表示如此这般思的词语之运作的最古老的词语,即表示道说的最古老的词语,叫做逻各斯——即显示着让存在者在其‘它是’中显露出来的道说。然而,表示道说的同一个词语逻各斯,同时也是表示存在即在场者之在场的词语。道说与存在,词与物,以一种隐蔽的、几乎未曾被思考的、并且终究不可思议的方式相互归属。一切本质性的道说都是对道说与存在、词与物的这种隐蔽的相互归属关系的响应和倾听。”^{[7](P203)}海德格尔深感忧虑地告诫人们:言谈所谈及的东西、道说所道出的存在,却可

能僭越言谈、道说，甚至反过来成为支配言谈、道说的形而上的理性规定。

言谈所谈及的东西、道说所道出的存在，何以可能僭越言谈、道说，反过来成为支配言谈、道说的形而上理性规定呢？海德格尔从人类社会实践活动的角度考察了其中的原因。他指出，科学的研究不是个别人的事业，必须有众多的人加入其中，这就需要相互交流，而交流又必须借助符号，特别是书面的、口头的语言符号。这样，随着科学技术的发展，语言越来越被视为一种交流知识的工具，一个能为人们所了解、使用的符号系统。海德格尔因为对此在的“思”深感兴趣，而所谓此在的“思”既然同语言的道说密切相关，那么，语言就应该具有哲学本体论意义，同时也应该具有探问人存在意义的路径。海德格尔说：“现行的观点将语言认作为交流的工具。”“但是，语言并非是且并非首先是所要交流的听得见的和写出来的表达。语言并非只是将公开的和遮蔽的作为意图才转化到语句中去，不如说语言自身使所是，作为所是之物，首先进入了敞开。”^{[3](P68)}“语言乃是一地域，也就是说，它是存在的家园。语言的本性并非在指称之中消耗自身，它也不仅仅是具有指令或密码特性的事物。因为语言乃是家园，我们依靠不断穿越此家园而到达所是。”^{[8](P120)}海德格尔意在强调，语言更应该是存在之居，语言包含有对存在的显露，语言使人的存在在展开状态，仅仅把语言视为工具就大大贬低了语言作为“逻各斯”的意义。海德格尔说：“人表现为言谈的存在者。这并不意味着唯人具有发音的可能性，而是意味着这种存在者以揭示着世界和揭示着此在本身的方式存在着。”^{[1](P201)}海德格尔相信，当人思索存在时，存在问题就进入了语言。语言是存在的寓所(house of being)，人栖居在语言寓所中，使用语词思索和创作的人们就是这个寓所的守护者。

海德格尔的语言观是对传统语言观的解构，更是对传统哲学观的解构，具体而言，是对传统哲学观关于人与世界关系的解构。按照传统哲学观关于人与世界关系的理解，人理所当然地是认知的主体，世界是人的认知客体，人总是面对着一个被动地等待着自己去认识的世界。在人与世界的这种关系中语言的功能是“再现”和“表现”，即帮助人这个认知主体“再现”客体的外在世界，“表现”主体的内心世界。海德格尔的语言观却告诉我们，人类的心智不是一面消极的镜子，只被动地映照现成外在世界的倒影，人类的心智更有一种

主动的框架组织功能和想象创造功能。更进一步说，人类的心智可以通过想象性创造功能，创造出一个人类不得不相交往的客观人文文化世界，并在创造人文文化世界的同时建构起更有广度和深度的主观心智世界。海德格尔由此把传统的人与世界二元对立关系解构了，再也没有主体与客体之分了。人向世界开放，与此同时，世界也向人显露。在这种情况下，语言顺理成章地从原来的“再现”和“表现”的工具跃居到超越主体的地位。也就是说，不再像过去认为的那样是人讲语言，而是语言有自行道出的特点。海德格尔说：“但是在事实上，语言才是人的主人。”“因为，严格地说，是语言在言说。人只是在他倾听语言的呼唤并回答语言的呼唤的时候才言说。在我们人类存在物可以从自身而来并和自身一道成为言说的全部呼唤中，语言是至高无上的。”^{[9](P187)}海德格尔这种观点的意义非同小可，在某种意义上它具有分水岭的性质。什么叫真(真理、真实)？亚里士多德以来，“符合论”对这个问题的回答影响极大。所谓符合论，就是强调再现、表现与判断、实际相符合。亚里士多德在《形而上学》中说：“凡以不是为是、是为不是者，这就是假的，凡以实为实、以假为假者，这就是真的。”^{[10](P81)}他还在《范畴篇》中举例说：“一个人存在着这个事实，蕴涵着‘他存在着’这个命题的正确性，并且这种蕴涵的关系是交互的；因为，如果一个人存在，那么，我用来断定他是存在的那个命题也就是正确的，反过来说，如果我们用来断定他存在的那个命题是正确的，那么他就是存在的。但是，那个正确的命题绝不能是这个人的存在的原因，而这个人存在这个事实，看来才是这个命题之所以为正确的原因，因为命题的正确或错误取决于这个人存在或不存在这一事实。”^{[11](P46)}海德格尔却说：“陈述的‘真在’(真理)必须被理解为揭示着的存在。所以，如果符合的意义是一个存在者(主体)对另一个存在者(客体)的肖似，那么，真理就根本没有认识和对象之间相符合那样一种结构。”^{[11](P263)}很久以来，人们一直以为自己面对的是一个实实在在的、对人产生意义的世界。现在，海德格尔告诉人们，这个实实在在的世界并不存在，我们面对的是一个文本的世界、语言的世界。

二、存在之思与诗

海德格尔所关注的语言既不是严密、完善的理想语言，也不是具体多样的日常语言。理想语言追求逻辑的确定性，这正是海德格尔所反对的

那种与存在相敌对的形而上学的根源。海德格尔更强调的是：“语言首先而根本地遵循着说的本质因素，即道说。语言说，因为语言道说，语言显示。”^{[12](P217)} 日常语言则仅仅是交际工具，它直接与此在的沉沦、烦、闲聊等非人状况相关，从而也不足以亮出存在并且形诸语言。海德格尔说：“言谈本质上属于此在的存在机制，一道造就了此在的展开状态。而言谈有可能变成闲谈。闲谈这种言谈不以分解了的领悟来保持在世的敞开状态，而是锁闭了在世，掩盖了世内存在者。”“无根的人云亦云竟至于把开展扭曲为封闭。”^{[1](P205)} 海德格尔所真心向往的语言是诗意图语(poetic language)。因为诗是最具有原始创生性的语言。维柯的诗性智慧研究就深入探讨了人类语言文化符号的诗性发生学原理。维柯说：“在诗的起源这个范围之内，我们就已发现了语言和文字的起源。”^{[13](P220)} 维柯认为：“野蛮人的最初的语言一定是在歌唱中形成的。”^{[13](P107)} “所有异教各民族的历史都有神话故事性的起源。”^{[13](P151)} “一切野蛮民族的历史都从寓言故事开始。”^{[13](P102)} “最初的哲人们都是些神学诗人。”^{[13](P151)} 诗性智慧凭诗性的歌唱创造出识别外在事物和内在心灵的语言，语言又编织出解说人类历史的神话。神话就是人类文化世界的诞生，人类文化世界的诞生就是人类历史性的发生，从而也就是人性的实现。歌唱(诗)、语言浑然融会于诗性，诗性与历史性的交相纠缠建构起了人类文化世界，人类文化世界的创造完成了人类从野蛮自然本性向文明社会人性的脱胎换骨，从而实现了人的存在。海德格尔因为坚持人的存在的历史性，所以也认为诗意图语是同人的原初存在方式相连并直接使存在呈现的本真语言、纯朴语言。海德格尔说：“诗与思乃是道说的方式，而且是道说的突出方式。”^{[6](P169)} “人类此在在其根基上就是‘诗意图的’。”^{[4](P46)} “与诗人这首唯一的诗的真正对话不外乎是诗意图的对话：诗人之间的诗意图对话。但也可能是——甚至有时必须是——思与诗的对话，这乃是因为两者与语言之间有着一种突出的、尽管各各不同的关系。思与诗的对话旨在把语言之本质召唤出来，以便终有一死的人能重新学会在语言中栖居。”^{[14](P25)} “语言本身在根本意义上是诗。……语言不是诗，因为语言是原诗；不如说，诗歌在语言中产生，因为语言保存了诗意图的原初本性。”^{[3](P69)} 海德格尔因为认为诗、文学艺术是“真正的存在之思”，所以，他从20世纪30年代开始逐步转向研究艺术、诗的问题，并且从诗意图

语言的研究出发，自然地生发出了相应的文学艺术观。

海德格尔说：“艺术所是，应从作品推论。艺术品所是，我们只能在艺术的本性中获知。任何人都轻易地看到我们游弋于循环之中。一般的理解要求避免这种循环，因为它违反了逻辑。艺术所是，能从现实的艺术品的比较考察中获取。如果我们事先不知道艺术所是，我们又如何断定我们的这种考察是真正地建基于艺术品之上呢？”^{[3](P22)} 海德格尔依据他关于存在的时间性、历史性和主客观统一性的哲学立场，认为要探讨艺术的本源还不得不从这种循环开始，他说：“为了发现在艺术品中真正支配的艺术的本性，让我们探及一下具体的艺术品，并询问一下艺术是何和艺术为何。”^{[3](P22)} 他询问的第一个结果是“艺术品肯定是一制作物，但是它所表达的东西超过了自身所是。作品将这别的东西诉诸于世，它使之敞开。”“但是在艺术品中使这别的什么敞开出来的唯一因素以及与别的什么因素结合起来的唯一因素，仍是艺术品的物性。”^{[3](P23)} 海德格尔然后归结出三种关于物性的传统解释：第一，“物作为其特征的载体”；^{[3](P27)} 第二，“物无非它者而只是感觉的复合”；^{[3](P28)} 第三，“物是有形的质料”。^{[3](P29)} 海德格尔进一步认为：“第一种解释避免物与我们亲近，将它弃置甚远；第二种解释则使之过分急切强压在我们身上。在这两种解释中物消失了。因此必须避免这两者的夸大。物自身必须让它居留于自我包容之中，必须承认其坚固性。”^{[3](P29)} 而“物的恒定，物的坚固性，建立在质料与形式共生的事实上。物是有形的质料。”^{[3](P29)} 第三种解释尽管也不能给出“物性”的满意回答，但却可能指出了一个正确的方向，那就是通过质料与形式引向了自然物质存在与人工制造活动，引向了人工制造活动中的功用性器具。所以，海德格尔说：“在解释物的过程中，那种把质料和形式作为尺度要求获得独特支配地位的观点难道是偶然的吗？对物的这种规定源于器具的器具性存在的解释。器具，因为通过人的制造活动而进入存在，所以，它与人的思考特别熟悉。同时，这种熟悉的存在物在作品中占据一独特的位置。我们将循着这条线索去首先寻找器具的器具性因素。也许这将启发我们思考关于物的物的因素，作品的作品因素。”^{[3](P33-34)} 那么，“哪条道路是通向器具的器具性呢？我们又如何知道器具事实上是什么呢？”^{[3](P34)} 海德格尔选择了凡高的“一双农鞋”的油画，作为其说明器具性，物的因素，作品因素

的例子。

海德格尔说：“农妇穿着鞋站着和走着。这就是鞋如何真正地发挥作用。我们正是在器具的使用过程中，实际地遇到了器具的器具因素。”^{[3](P34)}“只要我们只是一般地想象一双鞋，或者简单地观看画中徒然在此的空空洞洞无人使用的鞋，我们将永远不会发现器具的器具存在真正是什么。”“但是，从农鞋磨损的内部那黑洞洞的敞口中，劳动者艰辛的步履显现出来。这硬邦邦、沉甸甸的破旧农鞋里，聚集着她在寒风料峭中迈动在一望无际永远单调的田垄上步履的坚韧和滞缓。鞋皮上粘着湿润而肥沃的泥土。夜幕降临，这双鞋底在田野小径上蹒跚而行。在这农鞋里，回响着大地无声的召唤，成熟谷物宁静馈赠及其在冬野的休闲荒漠中的无法阐释的冬冥。这器具聚集着对面包稳固性无怨无艾的焦虑，以及那再次战胜了贫困的无言的喜悦，隐含分娩时阵痛的哆嗦和死亡逼近的战栗。这器具归属大地，并在农妇的世界得到保护。正是在这种保存的归属关系中，产生器具自身居于自身之中。”^{[3](P34-35)}“器具的器具性确实存在其有用性之中。但是这种有用性又植根于器具具有根本存在的充实性之中。充实性即可靠性。凭此可靠性，农妇被置于大地无声的召唤中去。凭此器具的可靠性，她把握了自己的世界。世界和大地为她而在，伴随她在她的存在方式中的一切存在只在这儿，即在器具中采用器具的方式。”^{[3](P35)}海德格尔在这里从“有用性”出发分别引出了两对特殊内涵的术语：充实性与可靠性，世界与大地。充实性来自人战胜贫困、争取自由的艰辛劳动，而艰辛劳动又展示了人创造世界的喜悦；可靠性来自人无怨无艾、顺应自然的坚韧步履，而坚韧步履则显示了人归属大地的实在。由此，凡高这幅“一双农鞋”的油画无疑是要给人们揭示人与自然的真实关系，从而也揭示人类存在的真理。正如海德格尔进一步所说：“我们已经寻找到了器具的器具存在。然而，这是如何寻到的呢？我们不是通过对一双实际在眼前的鞋的描述和解释，不是通过对制鞋工序的讲述，也不是通过对发生于此处或彼处的鞋的实际运用的观察，而是使我们面对凡高的绘画。”^{[3](P36)}“凡高的绘画揭示了器具，一双农鞋真正是什么。这一存在者从它无蔽的存在中凸现出来。古希腊人称存在者的显露为aletheia。我们称为‘真理’，但在使用这一字眼时几乎不假思索。如果在作品中发生了一特别存在者的显露，它的为何和如何的显露，那么，艺术中

的真理便产生了和发生了。”^{[3](P37)}“在艺术品中，存在者的真理将自身置入作品。‘设入’此处意味着，即置放在显要位置上，一个存在者，一双农鞋，进入作品，处于其存在的光亮之中，存在者的存在的显现恒定下来。那么，艺术的本性将是：存在者的真理将自身设入作品。但是，迄今为止，人们还认为艺术是与美的东西和美有关，而与真理没有关系。”^{[3](P37)}海德格尔显然是要明确地说明：艺术作品不是人对现成事物的模仿，更不是人对事物普遍本质的再现。所以，海德格尔还说：“但是，艺术即真理将自身设入作品的命题，是否会使已经过时的观点，即艺术是现实的模仿和反映卷土重来呢？……长久以来，真理的本质被看作是与所是的一致。但是我们是否以为，凡高的绘画描绘了一双现实存在的农鞋，而且是因为他成功地做到如此，它才是一艺术品呢？我们是否认为，这幅画把现实之物描画下来并使之成为进入艺术家制造的产品中去呢？绝对不是。”^{[3](P37)}海德格尔还以迈耶尔的诗作《罗马的喷泉》为例说：“这首诗既不是对实际现身的喷泉的诗意描绘，也不是罗马喷泉的普遍本质的再现。但是，真理却设入了作品。”^{[3](P38)}海德格尔再进一步追问：“艺术是以自己的方式敞开了存在者的存在。这种敞开，即显露，亦即存在者的真理产生于艺术品中。在艺术品中，所是的真理将自身设入作品。艺术乃是真理将自身设入作品。那么，什么是这种不时作为艺术出现的真理自身呢？什么是这种将自身设入作品呢？”^{[3](P40)}海德格尔为了更清楚阐明真理自身设入作品的问题，又以希腊神殿为例进一步解释了前面引出的“世界与大地”。海德格尔说：“这一建筑包含了神的形象，并在此遮蔽之中，通过敞开的圆柱式大厅让它显现于神性的领域。凭此神殿，神现身于神殿之中。神的这种现身是自身中作为一种神圣领域的扩展和勾勒。然而，神殿及其围地不会逐渐隐去进入模糊。正是神殿作品首先使那些路途和关系的整体走拢同时聚焦于自身。在此整体中，诞生和死亡，灾难和祝福，胜利和蒙耻，忍耐和衰退，获得了作为人类存在的命运形态。这种敞开的相联的关系所决定的广阔领域，正是这种历史的民众的世界。只是由此并在此领域中，民族为实现其使命而回归自身。”^{[3](P42)}我们不难明白，神殿是人创造出来的一个自足的精神世界，它寄托着人的希望、梦想。“建筑屹立于此，建立在岩石的基础之上。作品的这种建基道出了岩石那种笨拙然而无所迫促的承受的神秘。建筑屹立于

此,建筑顶住了其上凶猛的暴风雨,同时也首先使暴风雨自身显现了其暴力。……它澄明和启明了人靠何和在何之中,建立其居住。我们称这种基础为大地。”^{[3](P42)} 不难明白,神殿又是矗立在大地上的一个类同于石头、树木的存在物,它承受着自然的日晒、风吹、雨淋等。海德格尔所说的世界与大地其实分别表示人性与自然性,或者人存在的历史性与自然环境的原生性。从某种意义上说,人的存在依赖自然环境而享有根基,自然环境则依赖人的存在而发生意义。所以,海德格尔进一步说:“当一世界敞开了自身,它提出胜利和失败,祝福和咒诅,支配和奴役问题的历史性的人性的决断。”^{[3](P60)} “当世界敞开自己时,大地也出现了。它显示为万物的承受者显现为守护在其规律之中的自我隐含者。世界要求它的决断和衡量并让存在物达到其道途的敞开。大地,承受和凸现,力图保持自身关闭和将万物交付给自己的规律。冲突并非作为一撕裂的裂口般的裂缝(Riss);不如说,它是敌对相互归属的亲密关系。这一裂缝以一共同基础使它们达到它们统一的本源。”^{[3](P60)} 从最基本的人性与自然性、人存在的历史性与自然环境的原生性为出发点,还可以派生出一系列的辩证关系:比如人类社会目的与自然生态规律、超验精神理想与经验生活现实、价值设定与知识判断、自由游戏与道德功用等等。所以,海德格尔说:“神殿作品屹立于此,它敞开了一个世界,同时又使这个世界归回到大地。如此大地自身才显现为一个家园般的基础。”^{[3](P43)} 人的世界与自然大地辩证地交融发生在艺术作品中,即“通过建立世界,作品显现了大地”,“作品使大地进入到世界的敞开之中,并使它保持于此。作品使大地成为大地。”^{[3](P43)} “世界是在历史性民众的命运中,简单和基本决定的宽阔道路的自我显露的敞开。大地是那永久的自我归闭者及其庇护者的无所迫使的显现。世界和大地相互根本不同但又不可分离。世界建基于大地,大地通过世界伸出。”^{[3](P48)} “世界和大地的对立是一种抗争。”^{[3](P48)} 海德格尔还说:“真理的发生的一种方式便是作品的存在。建立世界和显现大地,作品是那种斗争的承担者,在斗争中存在者整体的显露,真理产生了。”^{[3](P54)} “我们在现实的作品中寻找其本性。艺术的现实性的规定根据那在作品中发挥作用所是,根据真理的发生。这种发生,我们认为是世界和大地之间冲突的抗争。”^{[3](P56)} 海德格尔使用“世界与大地”的比喻,精辟地说明了文学艺术活动是人类社会目的与自然生态规律、超验精神

理想与经验生活现实、价值设定与知识判断、自由游戏与道德功用等等对立统一的历史文化实践活动中。所以,海德格尔尤其倾慕荷尔德林的诗句:“充满劳绩,但人诗意地居住在此大地上。”^{[9](P188)} 那么,包含着“世界与大地”的作品又是如何发生的呢?海德格尔说:“作品的作品因素就在于它由艺术家所创造。”^{[3](P56)} 什么又是艺术家的创造呢?海德格尔说:“一作品的创造需要技艺。伟大的艺术家给予技艺以极高的评价。”^{[3](P57)} “人们已充分指出,对艺术品知道相当多东西的古希腊人用 *techne* 代表技艺和艺术,并用同样的名字 *technites* 称为技艺者或艺术家。”^{[3](P57)} 而“所有艺术作为让所是的真理出现的产生,在本质上是诗意的。艺术的本性,即艺术品和艺术家所依靠的,是真理的自身设入作品。这由于艺术的诗意本性,在所是之中,艺术打开了敞开之地,在这种敞开之中,万物是不同于日常的另外之物。”^{[3](P67)} “如果全部艺术在本质上是诗意的,那么,建筑、绘画、雕刻和音乐艺术,必须回归这种诗意。”从这个意义上说,“语言作品,狭义的诗歌,在艺术领域中占据着特殊的位置。”^{[3](P68)}

海德格尔通过从诗意语言为起点,追问“艺术品的物性”引出了“质料与形式基础上的器具性”,再通过追问器具性而引出了“真理的设入”和“世界与大地”的比喻,最后通过说明“真理的设入”和“世界与大地”的发生而回到了诗意语言的终点。海德格尔的存在之思与语言、诗终归获得了本体意义上的统一。所以,海德格尔认为:“艺术是真理设入作品,是诗。”^{[3](P69)} “艺术的本性是诗。诗的本性却是真理的建立。”^{[3](P70)} 而“诗意并非作为异想天开的无目的的想象、单纯概念与幻想的飞翔去进入非现实的领域。诗作为澄明的投射,在敞开性中所相互重叠和在形态的间隙中所预先投下的,正是敞开。诗意让敞开发生,并且以这种方式,即现在敞开在存在物中间才使存在物发光和鸣响。”^{[3](P68)} “诗意并非飞翔和超越于大地之上,从而逃脱它和漂浮在它之上。正是诗意首先使人进入大地,使人属于大地。并因此使人进入居住。”^{[9](P189)} 所以,海德格尔既反对把文学艺术当作急功近利的道德教化工具,也反对把文学艺术视为一种非功利的纯精神梦幻和人生饰物,他认为二者都忽视了文学艺术与人存在的原始的、固有的联系。所以,海德格尔一方面说:“作诗显现于游戏的朴素形态之中。作诗自由地创造它的形象世界,并且沉湎于想象领域。……诗宛若一个

梦,而不是任何现实,是一种词语游戏,而不是什么严肃行为。”^{[4](P37)}另一方面又说:“诗看起来就像一种游戏,实则不然。相反地,在诗中,人被聚集到他的此在的根基上。”^{[4](P49)}海德格尔的文学艺术研究,本是其置疑现代科学技术物化威胁、批判传统形而上学思想禁锢的哲学思考的重要内容。所以,海德格尔回要把文学艺术活动还原为围绕人“存在”的历史文化实践活动。这种实践活动使人趋向存在的真实、领悟生命的价值。正如海德格尔所说:“在一贫乏的时代里作一诗人意味着,去注视、去吟唱远逝诸神的踪迹。”^{[8](P69)}“看来必定是诗人才显示出诗的本身,并把它建立为栖居的基础。为这种建立之故,诗人本身必须先行诗的栖居。”^{[15](P107)}

参考文献:

- [1] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节译. 北京: 三联书店, 1987.
- [2] 转引自卫姆塞特, 布鲁克斯. 西洋文学批评史[M]. 颜元叔译. 北京: 中国人民大学出版社, 1987.
- [3] 海德格尔. 艺术作品的本源[A]. 诗语言思[C]. 彭富春译. 北京: 文化艺术出版社, 1991.
- [4] 海德格尔. 荷尔德林和诗的本质[A]. 荷尔德林诗的阐释[C]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [5] Wolfgang Bernard Fleischmann edited. Encyclopedia of World Literature in the 20th century, Volume 1, New York: Frederick Ungar publishing co. , Inc. 1967.
- [6] 海德格尔. 语言的本质[A]. 在通向语言的途中[C]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [7] 海德格尔. 词语[A]. 在通向语言的途中[C]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆1997年.
- [8] 海德格尔. 诗人何为[A]. 诗 语言 思[C]. 彭富春译. 北京: 文化艺术出版社, 1991.
- [9] 海德格尔. 人诗意地居住[A]. 诗 语言 思[C]. 彭富春译. 北京: 文化艺术出版社, 1991.
- [10] 亚里士多德. 形而上学[M]. 吴寿彭译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [11] 亚里士多德. 范畴篇[A]. 方书春译. 范畴篇 解释篇[C]. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [12] 海德格尔. 走向语言之途[A]. 在通向语言的途中[C]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [13] 维柯. 新科学[M]. 朱光潜译. 北京: 人民文学出版社, 1986.
- [14] 海德格尔. 诗歌中的语言[A]. 在通向语言的途中[C]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [15] 海德格尔. 追忆[A]. 荷尔德林诗的阐释[C]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 2000.

责任编辑: 冯济平

Heidegger's Thoughts on the Existence with relation to the Language and Poetry

Ma Xiao-chao

(School of Humanities, Yantai University, Yantai 264005, China)

Abstract: Heidegger hoped that all people could pay close attention to the significance of the human existence again. He believed that the new philosophical thoughts must by means of language and poetry clarify the meaning of existence. He emphasized that there is close relation between human existence and language. He further destracted the traditional view of language and philosophy. He was looking for the poetic language and his view of literature emerged from the poetic language.

Key words: Heidegger; existence; meaning; philosophical thought; language; poetry; literature; artistic outlook

本雅明的“灵韵”：在视觉文化的观照下

苏文健

(暨南大学中文系, 广东广州510632)

摘要：本雅明的“灵韵”(Aura)思想富于暧昧性与含混性。“灵韵”虽不是本雅明的首创,但却是在他那里发展丰富起来的,在视觉文化的关照下,其“灵韵”(Aura),呈现出两种特征。其一,“灵韵”在时间上的视觉关联性特征;其二,“灵韵”在空间上的视觉距离性特征。伴随着“读图时代”的到来,机械复制更加突出,世界正变得越来越图像化,然而“灵韵”还是变相地存在着。

关键词：本雅明; 灵韵; 视觉; 辩证法

中图分类号：I0 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110(2013)01-0048-06

在二十世纪的思想星空中,本雅明(Walter Benjamin, 1892-1940)所属的那颗曾经发出过异常耀眼夺目的光芒,他思想的暧昧性和丰富性给后人留下了广阔的思考空间和无限的阐释可能。本雅明的思想在法兰克福学派(尽管他并不是严格意义上的学派成员)的理论家当中占有独特的位置,英国西马重要理论家特里·伊格尔顿这样说到:“过去二十年的一大显著标志乃是发现了瓦尔特·本雅明。”^{[1](P13)}美国重要的后现代思想家詹姆逊也宣称,“从今天眼光来看,本雅明无疑是20世纪最伟大、最渊博的文学批评家之一。”^{[2](P314)}毫无疑问,这些评价是切中肯綮的。

时代的发展清晰地印证了本雅明的许多洞见,这些不无给后现代的思想家提供了无限丰富的理论资源和重要的思想启示。关于这一点,詹姆逊曾经精辟地指出,本雅明依赖他那些名声仍然不减当年的论技术的文章,在后现代这一个方向上(另一个方向是语言神秘主义)发挥着重要的影响和在后现代思想的话语空间里发出不同的声音,受布莱希特影响的本雅明在其“续后的著

作中带上了一种特有的性质,标志着本雅明作为马克思主义者同时又作为现代派的独一无二的特点。”^{[3](P44)}正是由于他思想的复杂性,身份的不确定性,主题的多样性,加上富于哲思的语言,本雅明展示出的多副面孔,^{[4](P159)}使得他“永远是一个问题而不是结论。”^{[5](P63)}

在本雅明的词典里收藏着许多丰富且富于独创的词,如“寓言”、“星丛”、“机械复制”、“体验”、“灵韵”(Aura)^①、“震惊”、“救赎”、“单子”、“辩证意象”……,这些富有特色的“关键词”在本雅明驳杂的思想中彰显出不同的理论维度和闪现着不同的理想光芒。而在这众多的关键词里面,“灵韵”一词又在其思想中有着特别的重要意义和丰富内涵,本文试图借助西方新兴的视觉文化理论资源对“灵韵”进行一番考察与探究,庶几可以帮助我们更深入地理解本雅明的整体思想,从而彰显其背后的思想内核及其对当代文化研究的重要启示。

一、本雅明“灵韵”理论的思想渊源

“灵韵”这一概念并不是本雅明的首创,在当时

收稿日期：2012-06-20

作者简介：苏文健(1984-),男,广西藤县人,暨南大学中文系文艺学博士生,主要从事批评理论与文化研究。

①本雅明的“Aura”一词在国内有不同的汉语译法,而常见的有“灵韵”“灵光”“气息”“氛围”“光晕”“辉光”“神韵”“神晕”“韵味”“魔法”等等。因为这一概念同时具有宗教神学的意蕴和美学的审美内涵,以为以灵韵或灵光对译较为妥帖,较能反映其原文的精神。参见赵勇《整合与颠覆:大众文化的辩证法》,第190页,北京大学出版社,2005年版。

的艺术与文学讨论中也很常见。德国天才思想家、诗人哲学家尼采在《不合时宜的考察》一书中，曾用“一颗没有光晕的星星”来评述历史主义，后来受尼采思想影响的流派格奥尔格派(George Circle)圈子里的一些人员就经常使用这个术语。格奥尔格的朋友沃尔夫斯凯尔(Karl Wolfskehl)把“灵韵”称为“生命的呼吸”，认为“它是每一种物质形态都散发出来的，它冲破自身而出，又将自身包围。”^{[6](P267)}

关于“灵韵”，在19世纪末已经出现过各种各样的讨论形式。比如说，19世纪前期，由于人们发现了身体放电现象，于是就开始尝试用相片表现灵韵了。通过在拍摄中改变焦距，或两次曝光，以重叠化现象来给灵韵定影。有学者认为，本雅明的“灵韵”概念受到学生时代读过的艺术史家阿洛伊斯·利格尔的论文《作为近代艺术内容的情绪(stimmung)》(1899)的影响。^{[7](P361)}显然，“情绪”(stimmung)是在心理学意义上给本雅明的“灵韵”以独特的契和与启示，我们在他的《摄影小史》和论技术的那篇文章里关于受众的论述中，的确也可以窥探到其中的某些理论因子，无疑这些都给本雅明使用的“灵韵”又笼罩了另外一层的美学意蕴。

现在还没有直接的资料可以充分证实本雅明受到了阿尔弗雷德·舒勒(Alfred Schuler)的影响，但本雅明在慕尼黑时代与格奥尔格派有密切关系，且尤其是与以克拉格斯(Ludwig Klages)为中心的慕尼黑宇宙论派有过直接的接触，克拉格斯曾是柏林“青年论坛”的主要讲演者之一，而舒勒则是本雅明的好友克拉格斯的伙伴，他也是这个论坛的演讲者之一，“因此即使本雅明没有直接听过舒勒的讲演，也应该很熟悉他。”^{[7](P108)}但问题是，舒勒到底是何许人？本雅明在哪些方面受到了他的影响？据日本学者三岛宪一认为，舒勒只不过是一个投机商，没有什么学问，但在华丽、简洁的语言中引用了无数的拉丁语，他的讲演主要是讲述古罗马的神秘及其生活，呼唤现代欧洲所失去的召唤力。而舒勒对“灵韵”一词的使用上主要是在与消失而去事物的关联上，如“霍雷修斯是吹向事物的灵韵”、或“只有消失而去的事物才是灵韵”、“创造艺术的，是透过灵韵的燃烧一般的面纱的眼神”等等。^{[7](P365-366)}这些将是一个很重要的启示，他们两人都经常使用这个后来很著名的术语，且“在议论伴随美的消失的灵韵时，本雅明连一些细枝末节的表现手法及用词上都与舒勒很

相似。”^{[7](P108,365-366)}舒勒的这些思想对本雅明的影响是显而易见的，只是本雅明抛弃了这个概念在舒勒那里的神秘主义因素，将具体的历史范畴置入其中，而使其更加可感、可把握。

此外，与“灵韵”思想相关，对本雅明有影响的，还有人是不容我们忽视的，如索勒姆(Gershom Scholem)的犹太神秘主义和弥赛亚救赎思想，还有社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)关于“祛魅”(disenchantment)和“卡利斯玛”(charisma)的思想和卢卡奇(Georg Lukacs)早期的作品《心灵与形式》与《小说理论》中的理论等，^{[5](P98)}而尤其是思想家格奥尔格·西美尔(Georg Simmel)的思想则对本雅明有着难以估量的影响，而且在学生时代，本雅明也曾亲聆过前者的讲演，虽然一些观点不尽一致，但西美尔对艺术作品与工艺品的区分就对本雅明以“灵韵”的有无来区分前复制时代与复制时代的艺术作品具很大的启发性。

二、本雅明“灵韵”的美学意蕴

前面我们已经论述了本雅明“灵韵”的主要思想来源，在此，论述“灵韵”的美学意蕴，我们很有必要追溯本雅明使用这个词的发展历程，并在追溯过程中彰显其不同阶段的内在审美特征，这样才会使我们对“灵韵”复杂又暧昧、朦胧而迷离的内涵得到更好的理解。然而，问题是，对这个充满暧昧与含混的词汇作出清晰的理解是可能的吗？或者说可能性有多大？关于这一点，美国学者沃特斯(Lindsay Waters)说得好，“很多关于本雅明这篇文章(指《机械复制时代的艺术作品》)的讨论，都致力于使他那关于传统和使艺术作品在传统中获得崇高地位的‘灵韵’这一概念中的思想观念转化为一个清楚明白的定义。当这些努力失败时(它们注定会失败的)，人们便悲叹不已。我们之所以无法把本雅明的这一思想归结到确定的类别之中，其原因就在于，他的一概念是随时间的流失而不断变化的。”^{[8](P269)}诚然，我们在这里所做的是一种冒险，然而这样的冒险是富有意义和富于启发性的冒险。

本雅明第一次使用“灵韵”这个概念是在发表于1921年的《评陀思妥耶夫斯基的〈白痴〉》一文中，他认为《白痴》这部小说“表现了人类和民族充分发展的形而上学法则之间的绝对相互依赖关系。因而，人类深沉生命的任何冲动都能在俄罗斯精神的灵韵中找到其肯綮。对这种处于自身灵韵中的人类冲动进行表现，使之无所挂碍，自由地悬浮在民族性中，而又与民族性及其地点不可

分离,这或许就是这个作家的伟大艺术中的自由之精髓。”^{[9][P138]}显而易见,这时候的本雅明对“灵韵”的理解是接近于格奥尔格派的,但把它与人类生命的内在冲动联系起来了,并在民族性和历史性这两个维度上得到了展开,虽然还没有来得及作更进一步的论述。

之后,本雅明参阅了当时出版的几本摄影集和相关书刊之后,有感于“伴随摄影兴衰的历史性或哲学性的问题都被人忽略了”的事实,并对摄影近百年历史做了简短的回顾,于是写了《摄影小史》(1932)一文。可以说,这篇文章始终弥漫着“灵韵”的气氛,他对《多泰戴与未婚妻》与《卡夫卡童年肖像》这两张照片进行了精彩的分析后,引用了欧立柯(Orlik)的话说,“这些照片虽然简洁朴素,却像画出来或印出来的一样逼真,跟现在拍摄的很多照片相比更具有穿透性、持久的效果。这主要是因为被长时间的曝光,使得固定不动的模特产生了综合的表情。”继而本雅明分析道:“曝光过程本身不会对模特产生作用,这种效果不是‘出于’瞬间,而是要‘进入’其中;模特在经受了长时间的曝光后,好像进入了影像。”^{[10][P29]}“灵韵”之所以存在于摄影诞生之初的肖像摄影中,正是由于摄影技术的限制导致了无法克服的黑暗,致使人物处于照片之中的影象是长时间暴光的影象,而这具有微妙的影象并不是单纯的我们今日所看到的瞬间的影象,而是存在于同一张影象的多重记忆,是一种具有延续性的影象,将多维的印象刻印于同一维的具有细微差异与重复的印象,这种印象通过重复得以加深和取舍,通过细节的变化得以丰富,所以它不同于后期肖像摄影对于瞬间的绝对性捕捉,而是排除决定性瞬间表象的巧合而揭示被摄体内在延续性以及更加接近其真实涵义的真正“灵韵”。我们看到,“灵韵”由于技术的发展而导致消失的瞬间性也已经露出了端倪。在此本雅明摆脱了格奥尔格派的影响,注入了自己的独特思想,正式将“灵韵”的概念作了历史性或者说历史哲学上的理解与阐释,正是基于此,在本篇文章中本雅明给“灵韵”下了一个暧昧而富于诗意模糊的定义,他说:“时间和空间奇异交织:远方的奇异景象好像近在眼前(the unique phenomenon of a distance, however close it may be)。静歇在夏日正午,对目光追随着地平线上的山川或一个小树枝,它们将观者笼罩在它们投下的阴影里,此时此刻开始成为了景象中的一部分——那就是呼吸那远山、那树枝上的灵韵。”^{[10][P36]}人与

自然的神秘交往体现于感应的召唤,人虽然看见了自然对自己的凝视,从中也读到了自然的语言,但还是始终无法接近触及的灵韵中的自然,总有让人产生一种敬畏感/膜拜感。这是本雅明将灵韵与拜物教联系在一起的开始,“灵韵”是自然(物)拜物教的体现。

如果说在人与自然的交流对话中灵韵的出现意味着美的呈现,那么在艺术作品中,灵韵则与宗教神秘有着含混的联系。

在发表于1936年的《机械复制时代的艺术作品》一文中,本雅明论述了传统艺术,即前复制时代传统艺术的灵韵问题,“灵韵”在文中得到了丰富且较为全面的阐述,并与文学艺术批评很好地结合起来了,也正是在这篇文章,“灵韵”成了本雅明的代名词。^{[17][P361]}本雅明通过对艺术存在的方式以及时代的技术形式做了历时的考察,得出了灵韵消逝的结论,顺便指出,本雅明对此是持客观的态度的。^{[11][P138]}在本雅明他们看来,艺术最早起源于巫术仪式,后来是宗教仪式,艺术作品的灵韵与宗教礼仪功能有脱不了的关系,“‘本真的’艺术作品的独一无二的价值以礼仪为根基,它的独特的、最初的使用价值正在于此。”从文艺复兴以来,随着技术的进步,以前中世纪的那种对作品的神圣的崇拜遭到了世俗之美的崇拜的冲击与颠覆,而后来可大量复制的摄影技术的发展给这种根植于宗教礼仪的艺术作品的灵韵以最后的一击,“艺术作品的可技术复制性有史以来第一次将艺术作品从依附于礼仪的生存中解放出来了”,“艺术的根基不再是礼仪,而是另一种实践:政治。”^{[9][P267-268]}而电影——复制时代的代言人——的繁荣,使艺术的礼仪根基土崩瓦解,艺术作品的灵韵也完全失去了存在的基础。总之,随着机械复制时代的到来,艺术作品的批量生产使得作品的本真性被完全破坏掉了,作品的独一无二性已经不复存在了,艺术作品的批量生产为欣赏者提供了便捷,为欣赏者的把握与占有提供了可能,很大程度上满足了“大众强烈希望事物在空间上和人性上更为‘贴近’。”^{[9][P266]}原本与摹本的界线已经被抹平,再去辨别原本与摹本已经毫无意义也不再可能,从此艺术作品的膜拜价值(cult value)开始被展览价值(exhibition value)取代了。随之,受众的心理也受到了挑战,那种对前复制时代艺术作品接受的“静观冥想”(contemplation)接受体验被那种对复制时代艺术作品的“心神涣散”(distraction)的接受模式所取缔。“在艺术作品前,定心宁神者沉入

了作品中；他走进了作品，就像传说中端详自己的杰作的中国画家一样。与此相反，心神涣散的大众让艺术作品沉入自身中。”^{[9](P288)} 很显然，整篇文章弥漫着作于 1934 年的《作为生产者的作者》一文中的马克思主义关于生产力与生产关系论述的影响，“技术决定论”在此也可见一斑。^{[12](P237-279)}

这些思想在其姊妹篇《讲故事的人》(1936)一文中得到了补充和发展，在本雅明看来，随着新闻、传媒等现代信息传播技术的发展，信息的交流变得加速化、平面化与同一化和信息的赤裸裸化，这样连之前也曾对讲故事艺术造成压力的小说也受到了信息的冲击，口耳相传的讲故事的艺术那种独特的“经验”^① 也贬值了，因为那种讲故事所借重的独特场所和赖以生存的生活空间、讲故事人的独特记忆与经验、讲故事和听故事者之间的共同感统统都丧失了，讲故事的艺术消亡了，最终存在于这种艺术中的灵韵也消亡了。^[13]

与前面不同，本雅明在这里的态度是惋惜哀叹的，虽然整篇文章没有出现“灵韵”一词。本雅明对此的矛盾心理也使得“灵韵”富于内在的暧昧与含混，其中的张力正是它的丰富性和启发性所在。

三、时空错置：“灵韵”理论的视觉辩证法

本雅明生活在印刷文化机械复制最兴盛的时代，他最早洞察到电影和摄影这些视觉文化的威力。本雅明的对视觉威力的思考富于张力和启发意义，是后来视觉文化研究重要的理论资源之一。

其一，“灵韵”在时间上的视觉关联性特征。“看”(视觉)与时间、空间有着内在的关联，在时间点上，体现在对意愿记忆和非意愿记忆的区分上，在空间上，则体现在距离感上，而最重要的一点则是在心理层面即“经验”上，这些都使灵韵得以呈现。诚如詹姆逊所指出那样，这种“经验”包含两个方面：“第一，灵韵即便在接近客体的地方也表现为一种距离；第二，它是你所注目的客体神秘地‘回看你’的能力。”^{[2](P317)} 我们看到，本雅明在《摄影小史》一文给“灵韵”下的定义中，看(视觉)与距离感就是作为灵韵的两个要素而充分凸现的。在下定义之前，它对肖像照片作了独到的分析，因为在照片中隐藏着独特体验的回忆，所以

凝视这种肖像照片就是找回消逝的灵韵，“对遥远或已逝爱情的回忆性膜拜是绘画的膜拜价值的最后避难所。”^{[9](P270)} 如他从《多泰戴与未婚妻》这张照片中通过分析他们的眼神，由于“她的眼神穿越了他”，而后来多泰戴的妻子的割脉自杀就不足惊怪了。因为“面对相机说话的大自然不同于面对眼睛说话的大自然：这种差异是由于无意识的空间代替了有意识的空间意识造成的。”^{[10](P26-27)} 摄影家通过凝视对人物与现实的捕捉，使观看照片的人再回眸时摩擦出细微的火花来，因为人在凝视照片中小小的脸的时候，它也在注视着你。而分析在分析卡夫卡六岁时的一张照片时说道：“这张照片中极度沮丧的眼神根源于早期摄影中的吊架，人们不能以自己的方式眺望世界，只能像那个男孩一样充满孤寂和凄凉。这时有一种灵韵围绕着他们，灵韵赋予他们眼神以一定深度并渗入其中。”^{[10](P33)} 只有这样，“灵韵”才在主体间的“对看”、“凝视”的互动中，即眼神对等性的接触中呈现出来。在此，“本雅明意图指向一种状态，在此状态中，对幸福的神秘体验变成了共有和普遍性的体验，因为只有在将自然视若兄弟、似乎重又使之挺直腰板的交流语境中，人类主体才能看见自然回眸的目光。”^{[14](P420)} 在此，本雅明在看与被看的辩证法中确立了有关主体与客体、自我与他者、主动与被动这种二元体系的视觉在场的形而上学。

而在《论波德莱尔的几个主题》(1939)一文中，本雅明整合了柏格森(Henry Bergson)的时间绵延思想、弗洛伊德的无意识理论，尤其是普鲁斯特(Marcel Proust)关于意愿意识与非意愿意识概念的划分，^{[15](P239)} 在本雅明看来，前者涉及纯粹个人的联想，呈现的是意象的贫乏且缺乏深度，而后者则通过感应与浸透了经验的意象接通，使积淀在人类记忆深处的意象不断的呈现，而灵韵也得以在其中亮相，用本雅明自己的话说，“气息的光晕无意识非意愿记忆的庇护所。它未必要把自己同一个视觉形象联系起来；它在所有的感性印象中，只与同样的气息结盟。或许辨出一种气息的光晕能比任何其它的回忆更具有提供安慰的优越性。因为它极度地麻醉了时间感。一种气息的光晕能够在它唤来的气息中引回岁月。”^{[16](P156)} 从这

①“经验”(Erfahrung)一词在本雅明那里有着独特的内涵，它是与“经历”(Erlebnis)相对的；根据詹姆逊看法，前者是属于个人的独特的、真实经验，是通过长期的非意愿记忆所获得的智慧；而后者则是一种物化了感知和体验上的麻木状态，是人对特定的重大事件产生的瞬间即逝的经验。(参见[美]詹姆逊：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东等译，第 317 页，三联书店，1997 年版。)本雅明对这两个词的独特理解和运用在其整个思想中占有很重要的位置，有论者指出，本雅明思想的出发点是第一次世界大战带来的精神的疲敝及全面的“经验的贫困化”。参见[日]北川东子：《齐美尔：生存形式》，赵玉婷译，第 167 页，河北教育出版社，2001 年版。

个精彩的论述,我们可以看到,灵韵与时间、记忆和经验之间有着内在的某种关联,他接着说道,“对气息的体验就建立在对一种客观的或自然的对象与人之间的关系的反应的转换上。这种反应在人类的种种关系中是常见的。我们正在看的某人,或感到被人看着的某人,会同样地看着我们。感觉我们所看的对象意味着赋予它回过来看我们的能力。”^{[16](P161)}人与自然这种主体间的面对面的相互看与回看、凝视与回眸,交流、交往与对话,摈弃了中介的在场的交流方式而显得更具生命气息和原始的生命冲动。

其二,“灵韵”在空间上的视觉距离性特征。距离感与看(视觉)密切相关,其实“看”已经意味着一种若即若离的距离了。在此,将灵韵和本雅明的另一个术语“痕迹”相比较,或许能更清楚地看出这一点。“即使留痕的人远在天边,那也是身边事物的表现。而灵韵,即使唤起它的人近在咫尺,那也是遥远事物的表现。在痕迹中我们可以捕捉到事件,而在灵韵中事件捉住了我们。”^{[7](P363)}人与自然或者说两个主体,虽然彼此能够看到,彼此在场,处于相互关联之中,但是无论多么近,始终都无法接近,始终保持着一种距离,不管是有形的或者无形的。显然,在这里,本雅明将作为主体的自然神秘化了,我们处于自然的灵韵的笼罩之下,也就是所谓的“在灵韵中事件捉住了我们”,灵韵中的自然对于我们却是“遥远的事物的表现”。然而,这种距离怎么克服?本雅明对浸透着灵韵的经验寄予期冀,他在分析波德莱尔的一首诗中试图做出了解答,他说:“人的目光必须克服的荒漠越深,从凝视中放射出的魅力就会越强。在像镜子无神地看着我们的眼睛里,那种荒漠达到了极点。正是由于这个原因,这样的眼睛全然不知道距离。”^{[16](P163)}在此意义上,凝视与回眸其实是主体对自身的身份确认,是主体向他者的欲望之网的一种沉陷。凝视与回眸是一种力量的控制与统治,是看与被看的视觉辩证的相互交织,是他者的视线对主体欲望的捕捉。灵韵寄予的距离与视觉的微妙关系在此昭然若揭。

如前所述,在机械复制时代,摄影和电影的出现,也在视觉方面给人们带来巨大的冲击,随着照相术的发展,手的艺术职能完全被眼睛取代了,眼睛的捕捉速度远远比手快,甚至与说话同步。而电影则不同,它所展现的事物与眼睛所看到的在性质上有区别,因为人有意识贯穿的空间被无意识贯穿的空间所取代。在本雅明看来,电影通过

特写,长镜头和慢镜头的运用,使受众进入到另外一个时空,一如我们通过心理分析了解了本能无意识,我们通过摄影机而知晓了视觉无意识。眼睛(视觉)带来的震惊体验的得到了进一步的凸出,受众的审美快感更多地转向到对图像的依赖上。在这一点上,结合着海德格尔的相关思想我们能理解得更清楚,海德格尔在1938年的《世界图像的时代》一文中曾这样指出:“从本质上看来,世界图像并非意指一幅关于世界的图像,而是指世界被把握为图像了。”^{[17](P86)}不难发现,伴随着“读图时代”的到来,机械复制而更加突出,世界正变得越来越图像化,然“灵韵”还是变相地存在着,受众接受电影(图像)所带来的震惊体验经常为统治阶级加以利用,从而带上浓厚的政治和革命色彩。正是在这一意义上,本雅明把“灵韵”与马克思的“商品拜物教”概念联系起来也是很自然的事了。

四、结语

本雅明的“灵韵”概念复杂且暧昧,在他的文学艺术批评中也经常出现,以致有学者这样认为:“本雅明把自己的美学目光投入到对现代派的形式审视的时候,他对艺术理解已经远离其‘灵韵’的视点。”^{[18](P349)}本雅明美学理论的核心是在超越了灵韵观之后获得的。所以我们不弄清此概念而去看本雅明的批评文字,很多时候都像在云里雾里。虽说,这个概念不是他的首创,但正是在他的批评实践中,尤其是在视觉文化理论方面的思考,使其得到了不断的丰富发展,并对后来的视觉文化产生过深远的影响。

尽管本雅明对“灵韵”的论述也有不尽之处,如对其神秘色彩的过分渲染及对复制技术的高估等,但这个概念不仅在当时的其他法兰克福学派成员中形成很大影响,尤其是对阿多诺本人,其后来的《美学理论》在很大程度上就是建立在批判与继承本雅明思想的尤其是“灵韵”审美范畴上的,而且对现代主义和后现代主义也产生很大的理论效应,尤其是在鲍德里亚和詹姆逊身上得到很好体现。

法兰克福学派是今天人文学者绕不过去的一座高峰,而本雅明又是今天研究法兰克福学派绕不过去的一道坎,没有了本雅明思想的法兰克福学派会黯然失色许多,本雅明作为“欧洲最后一位知识分子”在二十世纪的思想星空中闪现出的光芒则格外耀眼夺目。^{[19](P266)}

参考文献：

- [1] [英]伊格尔顿. 沃尔特·本雅明[M]. 郭国良, 陆汉臻译. 南京: 译林出版社, 2005.
- [2] [美]詹姆逊. 晚期资本主义的文化逻辑[C]. 张旭东等译. 北京: 三联书店, 1997.
- [3] [美]詹姆逊. 布莱希特与方法[M]. 陈永国译. 北京: 中国社会科学出版社, 1998.
- [4] [美]汉娜·阿伦特. 瓦尔特·本雅明: 1892–1940[A]. 孙冰译. 本雅明: 作品与画像[C]. 孙冰编译. 上海: 文汇出版社, 1999.
- [5] 杨小滨. 否定的美学: 法兰克福学派的文艺理论和文化批评[M]. 上海: 三联书店, 1999.
- [6] [德]毛姆·布罗德森. 瓦尔特·本雅明传[M]. 国容等译. 兰州: 敦煌文艺出版社, 2000.
- [7] [日]三岛宪一. 本雅明: 破坏·收集·记忆[M]. 贾倞译. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [8] [美]林赛. 沃特斯. 美学权威主义批判[M]. 昂智慧译. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [9] [德]瓦尔特·本雅明. 经验与贫乏[C]. 王炳钧, 杨劲译. 天津: 百花文艺出版社, 1999.
- [10] [德]瓦尔特·本雅明. 摄影小史[A]. 倪洋译. 罗岗, 顾铮主编. 视觉文化读本[C]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2003.
- [11] 赵勇. 整合与颠覆: 大众文化的辩证法[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [12] [澳]波琳·约翰逊. 超越异化的社会存在: 本雅明的美学思想[A]. 祝东力译. 王鲁湘编译. 西方学者眼中的西方现代美学[C]. 北京: 北京大学出版社, 1987.
- [13] [德]瓦尔特·本雅明. 讲故事的人[A]. 张耀平译. 陈永国, 马海良编. 本雅明文选[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [14] [德]尤金·哈贝马斯. 瓦尔特·本雅明: 提高觉悟抑或拯救性批判[A]. 郭军译. 郭军, 曹雷雨编. 论瓦尔特·本雅明[C]. 长春: 吉林人民出版社, 2003.
- [15] [美]马丁·杰. 法兰克福学派史[M]. 单世联译. 广州: 广东人民出版社, 1996.
- [16] [德]瓦尔特·本雅明. 发达资本主义时代的抒情诗人[M]. 张旭东, 魏文生译. 北京: 三联书店, 1989.
- [17] [德]海德格尔. 林中路[M]. 孙周兴译. 上海: 上海译文出版社, 1997.
- [18] 张法. 20世纪西方美学史[M]. 成都: 四川人民出版社, 2003.
- [19] [美]苏珊·桑塔格. 《单向街》英文本导言[A]. 张新颖译. 本雅明: 作品与画像[C]. 孙冰编译. 上海: 文汇出版社, 1999.

责任编辑：冯济平

On Benjamin's Aura from the Perspective of Visual Culture

SU Wen-jian

(Dept. of Chinese and Literature, Jinan University, Guangzhou 510632, China)

Abstract: Benjamin's aura is full of ambiguity. He is not the first person to use Aura, but it is much developed through his efforts. This paper tries to organize the main idea of aura and interpret its esthetics implication, then focuses on the aesthetic association between aura and its visual dialectics, which highlights the theory of visual culture in Benjamin's aura.

Key words: Benjamin; aura; sense of sight; dialectics

论美国印第安文艺复兴时期的诗歌创作

陈文益 邹惠玲

(江苏师范大学 外国语学院, 江苏 徐州 221116)

摘要: 美国印第安文艺复兴时期,涌现出一批具有民族自豪感的作家与诗人,他们把写作当作政治解放的武器,在其诗歌创作中强调对同化的抵制,表达出认同祖先文化传统的愿望。作为这一时期诗人的代表人物,乔伊·哈娇(Joy Harjo)、西蒙·欧提斯(Simon Ortiz)以及琳达·荷根(Linda Hogan)将诗歌创作建立在印第安口述文化传统之上,强调土地是印第安的记忆和文化之根,并透过灵性传统彰显异于主流文学的叙述模式、神话体系和信仰体系。

关键词: 美国; 印第安; 文艺复兴; 诗歌; 土地; 讲故事; 灵视;

中图分类号: I109 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110(2013)01-0054-06

1500年以来,尤其是历经十九世纪三十年代“印第安迁移法案”导致的“血泪之途”和稍后的“印第安保留地制度”,美国印第安人在失去家园的同时,又面临失去文化传统和种族认同的威胁。在白人眼中,印第安传统文化就是“迷信”和“野蛮”的代名词。白人主流文学也从来不认可印第安文学。即使到了二十世纪中叶,没有任何一部印第安作家所创造的作品得到美国主流文坛的认可与接纳。这一时期的美国文学史和诗歌史对少数民族文学不是寥寥几笔,一带而过,就是目中无人,视而不见。直到二十世纪六、七十年代,在民权运动的推动下,一些印第安知识分子纷纷响应号召,把文学作为争取同等权利的一种精神力量。反殖民主义的斗争成了他们凝聚在一起的共同事业,一个共同的目标。尤其是在斯科特·莫马迪的《黎明之屋》获得了“普利茨奖”之后,印第安文学渐渐受到主流文学的关注和认可。这一时期的印第安诗歌创作也得到了空前的发展。这些后殖民诗人着力构建一套特色鲜明的印第安诗歌体系

和风格,同时又要使它们在多元文化社会中能被别人理解。因此,他们特别倾向于汲取本族传统文化精髓的力量,利用自己部族的文化资源,以消解他们从欧洲接受的各种影响,从而实现被白人殖民话语边缘化的印第安声音的重新发声。本文将探讨“美国印第安文艺复兴”时期主要诗人的作品,讨论诗人如何通过再现印第安传统,重新追求部族及个人在多元文化社会的自我定位。

一、土地: 文化与身份的根

对于美国印第安人而言,土地是部族祖祖辈辈安身立命的根源所在。尽管因殖民者扩张而造成部落地理空间的减少,尽管印第安人不得不远离世代生存的圣土,当代印第安族群仍然周期性地回归他们的部落,重新建构部落生活与部族土地的紧密结合,以此作为部落地域情感的归依。在乔伊·哈娇的诗歌中,土地承载着印第安部族世世代代的记忆,即使离开故土,从记忆中仍然可以找回祖灵土地所赋予的精神力量。

哈娇 1951 年出生于美国俄克拉荷马州东北

收稿日期: 2012-10-06

基金项目: 国家社科基金项目“当代美国印第安文学研究”(项目编号11BWW054)、江苏省社会科学基金项目“当代美国印第安文学的身份主题研究”(项目编号10WWB001)、江苏省高校哲学社会课题“创伤理论视阈下的当代美国印第安小说研究”(2012SJD750032)的阶段性成果。

作者简介: 陈文益(1976-),男,江苏师范大学外国语学院讲师,博士生,主要从事当代美国文学研究;邹惠玲(1957-),女,江苏师范大学外国语学院教授,文学博士,主要从事现当代美国文学研究。

部城市塔尔萨。她的父亲是印第安克里克族人 (Creek), 母亲是印第安切洛基族 (Cherokee) 与法国的混血。哈娇先后就读于“美国印第安艺术学院”, 专攻绘画。尔后又在“新墨西哥大学”学医。之后又对写作产生极大的兴趣。二十世纪六、七十年代由一批印第安知识分子发起的为印第安争取同等权利的“红种人权力运动”也极大地鼓舞了哈娇。深受印第安作家希尔克等人的影响, 二十二岁的哈娇开始了她的写作生涯。哈娇的主要诗歌著作有《她曾拥有一些马》(She Had Some Horses, 1983)、《在疯狂的爱与战争之间》(In Mad Love and War, 1990)、《从天际跌落的女子》以及 2000 年出版的《辗转为人》(How to Become Human)。

哈娇的诗歌呈现出她对印第安土地的认同与热爱。在白人入侵美洲大陆时, 曾以“荒野”形容他们认为陌生的环境。这种称谓彻底地改变了人与自然之间的和谐关系, 改变了人对自然的理解和认识, 抹杀了人对土地固有的依恋与热爱。在印第安人眼中, 土地是会呼吸的活生生的事物。苏族印第安人路德·立熊曾将说:“广阔的平原, 美丽的山峦, 蜿蜒的溪流, 所有这一切对印第安人而言都是美好的。只有当白人将它们破坏的面目全非的时候, 真正的‘荒野时代’才来临。”^{[1](P34)} 哈娇用“敌人的语言”(The enemy's language) 创作, 将印第安地域景观 (landscape) 及对自然的感受融入诗歌创作, 从满载印第安生态文化的字里行间颠覆了英语语言的本质, 是“重新发明敌人的语言”(re-inventing the enemy's language) 的具体实践。哈娇认为要描述任何冬季所发生的故事和事件都必须要一种“更浓稠的语言”(a denser language)。这种语言能够彻底打破语言与自然之间的藩篱。其实, 哈娇所指的“更浓稠的语言”其实就是一种能够铭刻印第安民族与其世代生存过的土地之间关系的语言。

诗人荷根 (Linda Hogan) 的家人由美国的科罗拉多州迁往俄克拉荷马州。对于印第安部落文化和迁徙地家园的认同与哈娇类似, 但她更加强调将非部族土地的迁徙地转变为家园的接续点。《医药书》(The Book of Medicines) 是荷根最为成熟的诗集, 发表于 1993 年, 曾入围普利茨奖。此诗集中的第一首诗《红色历史》("The History of Red") 以创世纪故事展演印第安红色大地的神圣血脉关系。荷根以红色为象征, 吟颂红色土地乃印第安人身上流淌的血液, 以此传承人与大地的

关系。诗中还描述了远古时期印第安人与红色野牛 (Bison) 共同穴居, 通过将远古时前印第安穴居者与现代建筑居住者平行并指来隐喻彼此间的接续关系:

……红是人之居所。我于黑暗中归来。
在肌肤的洞穴内游走, 忆起红色野牛。在血
缘 相同的国度, 我们都在燃烧。红, 不熄的
火苗, 所有生存者匍匐攀沿, 为生存。在死亡
的尽头, 没有任何遗存。^{[2](P11)}

在《我即为家》("Calling Myself Home") 中, 荷根咏叹到:“这块土地就是房屋, 我们总是在此度日。”^{[2](P6)} 虽然这首诗歌表面上似乎是在描写俄克拉荷马州田野的红色土壤是她父亲的根, 但在另一首诗《传承》("Heritage") 中, 荷根如此描写“无处为家”的伤感情怀:“从我的父辈、家人那里我已经明白不会有家园。”^{[2](P17)} 由此可见, “何处是我家”显然是失去美洲大陆的印第安人必然要经受的集体创伤。面对创伤, 荷根追忆起小时候祖母曾经给她讲述过的一个在部族流传的故事: 部落里有一根神圣的拐杖, 在十九世纪族人被迫故土西迁时, 这根拐杖沿着“血泪之途”, 一路护送族人, 保护族人。自从白人入侵美洲, 印第安人的家总是处于变迁之中。用文化学者钱伯斯的话来说:“(家) 总是在迁移、变动, 回家的许诺……也就变得不可能了。”^{[3](P5)} 这也印证了墨美边境作家阿莎杜瓦对印第安人离乡背井的诠释:“我是一只乌龟, 无论何时都将自己的‘家’背负在背上。”^{[4](P43)} 对于荷根而言, 家是部族的土地, 也是族人迁移的路径。

出生于新墨西哥的普埃布洛族诗人欧提斯 (Simon Ortiz) 在其诗歌创作中也强调人与自然、人与土地之间的接续关系。印第安人对土地的热爱与依恋在他的诗歌中一览无遗:“归还大地, 归还大地, 你将持续, 生命亦将延续, 族人如是说, 大地如是说。”^{[5](P331)} 这是欧提斯在《归还大地, 你将延续》("Returning It Back, You Will Go On") 一诗中对印第安关于土地方面信仰的书写。土地在耕耘之后要归还, 人们要与土地聊天、与它唱歌, 还要和别人谈论土地, 这一切都凸显了土地在印第安族人心中土地的神圣地位。他们相信, 只有以这种态度对待土地, 土地才会永远保持原有的生命力。这样的印第安“哲学”在欧提斯的另一首诗歌《以好的方式改变》("To Change in a Good Way")

中同样得到了深刻的体现。在诗中,一对白人劳动阶级夫妇因为与一对印第安夫妇交好,从而认识到另一种完全不同的对待土地的态度,即“印第安人都是大地之母的孩子、印第安人身躯与土地紧密相连”的印第安土地观。欧提斯在诗中暗示到:“要以最好的方式处理土地使其不至于浪费或遭到破坏。也只有当人找到最好的方式处理土地时,土地才会与人共存,延续人类生命。”^{[6][P308]}

总而言之,这一时期的印第安诗人由于受到民权运动的影响,种族自豪感得以激发,对本族传统文化的关注和热爱也得以唤醒。因此,在他们的诗歌创作中强调印第安文化传统价值观的再现,重新构建起被殖民统治破坏了的文化属性。而对土地的尊崇和依恋正是印第安文化属性的根本所在。

二、口述传统:一种生存策略

印第安社会是一种口述文化社会。部族的传统和习惯集中在一篇篇生动的、充满事件的口述词中,由部族成员,特别是说故事的人和演说者极其精确地一代一代传下来。在印第安传统中,“说故事”是一种仪式,是寻找日常生活秩序、历史记忆及延续传统的生存策略。“在口述文化中,说故事旨在保存传统,使听者进入一个更新的生命旅程。”^{[7][P16]}同时,老一代人讲故事给下一代人,在此过程中,新一代人融入古老世代的时空。作为一种部落的集体活动和部落的精神食粮,“说故事”在某种程度上抵制了“文化灭绝”抑或“种族灭绝”。当代印第安诗人在其诗歌创作中其实扮演的就是积极的“说故事者”,他们透过记忆和神话再现部文化和历史,以诗的方式讲述部族古老故事,传承部族文化思想,架构当代部族文化认同。印第安诗人欧提兹在其诗集《美好旅途》中指出:“唯一活下去的方式就是说故事,别无他法。你的后代将无法生存下去,除非你告诉他们是如何来到这个世界的、又该如何继续下去。”^{[8][P76]}在名为《父亲之歌》("Father's Song")的诗中,欧提斯讲述了自己与父亲的故事。一些批评家指出,这首诗歌中的“歌”(song)是作者欧提斯重新定义下的更为广义上的口述传统故事形式。这些故事不仅是故事,也是真理,是印第安部族的信仰。在诗中,欧提斯也说道:“口述传统不只局限于那些代代相传的部落故事、诗歌、深思、典仪,也可以是隔代人之间的互动交流。”^{[9][P12]}因此,《父亲之歌》在很大程度上可以视为是另一种传统意义上的“讲故事”,讲述了一位父亲的言谈举止在儿子心中所

引发的情感及信仰。如同传承下来的故事,父亲的“歌”也传承着印第安世界观和处世之道。诗人在诗中思念父亲,想起父亲的话以及他的故事。诗人在小时候与父亲一起在田中工作。有一日,父亲在犁田时,捣烂了一个老鼠洞,露出几只极为瘦小的初生老鼠。父亲将这些小生命捧在手中,让诗人触摸。之后,父子二人将这些老鼠带到田边,并放在有树荫的湿润沙地上。父亲对待大自然中万物的态度如同一个充满感召力和动能的故事讲印第安宇宙观呈现的淋漓尽致。诗歌中的最后一句话亦是诗人深刻感触的真实体现:“我记得这异常的柔软,我记得冷与暖,记得弱小却依然活着的老鼠以及父亲揭示的真理。”^{[10][P7]}

此外,在其一些诗歌创作中,欧提斯并没有直接向族人发声,而是由其诗歌中反复出现的恶作剧者“郊狼”代为表述。恶作剧者是印第安文化中特有的一类形象,集智慧、狡黠和荒唐于一身,被印第安人视为创世者、破坏者或英雄。恶作剧者往往以不同的动物形象出现在神话故事当中,比如郊狼、狐狸、蜘蛛等。因而,小说或者诗歌中的郊狼是印第安传统文化的象征。这样一个恶作剧者形象,再现于诗歌文本中,用来指涉一些事件,成为欧提斯诗中批判现实的代言人,见证了当代印第安人在印第安土地上的种种事情,包括在城市中颠沛流离的印第安年轻人的故事、越战及二次世界大战中印第安士兵的故事以及诗人自身经历过的铀矿污染事件等等。透过郊狼,诗人以相当个人化的情感讲述了联邦政府对印第安土地的窃取以及对印第安土地资源的剥削利用。欧提斯在故事中藉由一连串地名呈现其哲学和现实意义。同时,他将地名符号化为失落的场域,使得这些见证诗不同于印第安传统说故事者讲述的故事,融合了更多的当代层面。

Andrew Wiget指出:“印第安作家……以文化再现为主轴,再转化为第二层叙述……建立作者自我理解与文化传统的关联,从而创造出成为美学资源的符码。”^{[11][P34]}这种美学符码所呈现的正是当代印第安诗人用以刻画其多元文化身份认同的新架构。当代美国印第安诗人通过诗歌创造,重新建构部族文化意象,拒绝被主流文化同化。虽然由于受到多元文化的影响,“印第安诗歌的表现手法带有浓厚的后象征派、超现实主义、意象主义乃至魔幻现实主义的色彩。”^{[12][P56]}但是强烈的“印第安性”仍然是当代印第安诗歌的最主要的特点。

哈娇也不例外。她将冬夜比作“说故事”，旨在强调“说故事”与部族生存的关系。她认为印第安部族经历过无数个严寒冬夜而仍然生存下来的主要动能就是“说故事”的传统。在其诗集《在疯狂的爱与战争之间》中有一首诗“神话之书”("The Book of Myths")。在这首诗中，哈娇将“说故事”的印第安神灵从书页中释放出来，跨越传统灵性边界，改写历史、给印第安灵视创赋予了当代意义。这正是对印第安传统的“有建设性、有生命力的接续。”因此，与其他当代印第安诗人一样，哈娇在诗歌创造中扮演者是一个个积极的“说故事者”的形象。他们透过故事，再现部族传统和文化，并通过逆写、改写部族历史，赋予印第安传统当代意义。美国历史学家和教育家沃什伯恩博士指出，“研究过当代传播民间知识的学者们已经证明了那些讲故事的人的记忆力以及他们把那些生动的故事传授给同样善于接受的人的能力”。^{[13][P20]}传统的部族故事是“美国印第安文艺复兴”时期的诗人诗歌创作的珍贵和主要的材料来源。口述传统故事所指涉的不仅是故事和说故事的人本身，而是整个部族生活的方式与历程。哈娇以其独特的“讲故事”方式重写部族神话，让诗歌中的人物在梦境和记忆中快速游走，呈现印第安文化中对宇宙、历史以及非线性时空观的诠释。

三、灵视：印第安式的美学书写

灵性传统是美洲印第安文化中很重要的一部分，其特点是“人在没有任何外界力量在作用下得以和灵力对话，不断参与世界的造化，力图维持世界的‘仪式式’的平衡。”^{[14][P66]}印第安灵性文化是实践于日常生活中的神话文化，与基督教神学逻辑大不相同。基督教的“神”高高在上，遥不可及，而印第安文化中的“灵性力量”就在人们周围，并在特定的时空里，以无数形式出现。对于印第安人而言，灵性传统的“灵”可以是神，可以是人，也可以是精神和信仰，甚至泛指一切超自然的力量和想象。这种“泛灵论”的思想深深植根于印第安的神话故事、民俗故事以及各种典仪当中，是印第安人精神生活的源泉。Robin Ridington 指出“灵性传统对于印第安人身份认同的构成甚至超过族裔的属性，印第安灵性传统式是北美大陆原生态的文化。”^{[15][P468]}灵性传统结合了印第安部族个人的灵性经验，以及部族共同认同的宇宙观。虽然灵性传统不符合物理事实，但对于印第安人而言，它们如同梦一般逼真，与现实世界并存。

在当代印第安文学创作中，印第安作家坚守

印第安文化立场，从印第安特有的内容和美学出发，用现在文学形式结合印第安灵性传统文化的想象，力图在文学创作中彰显异于白人主流文学的叙事模式、神话体系和信仰体系，从而形成一股强有力的印象第安文学潮流。美国印第安文艺复兴时期的印第安诗人除了用“敌人的语言”并融合印第安“说故事”的传统来书写印第安人们最熟悉的土地及大自然之外，还在诗歌创作中融汇印第安部族神话传说和灵视经验，铭刻部族及先辈来源，以此重新定位部族文化身份。

诗人哈娇创作的“通往下一个世界的地图”("The Map to the Nest World")是一首充满灵视与神话的故事诗。在诗中，哈娇化身为一个神话精灵，在第四世界的末日以“灵视”再现人类的第五世界。诗歌一开始，哈娇讲述她曾经想为那些爬过天洞的人绘制天图的愿望。在诗歌的结尾，诗人明确表示，通往天洞之路没有开始，也不会结束，是一个无时不在的旅程。这也是一张他人无法代为绘制的天图。借此，诗人暗示此天图应该是用心去绘制，而不是用手绘制的。通过这种隐喻，诗人一方面揭示当今之人无法以心绘制天图，是因为生活在当今的人们已经忘记了祖辈生存过的土地，更忽略了大地万物揭示土地赐予的礼物。因为，时下的土地已经是一片污染：“纸尿片、针头、污血充斥大地。”^{[16][P21]}所以，诗人希望今人能够回归土地，以沙绘天图。另一方面，诗人转入神话境域，以印第安灵视再现天图之旅。这段旅程从母亲分娩为入口，一路遵循自然法则，来到天河与部族先人共聚，一片物美人杰的景观。同时，太阳和星星皆能开口说话。最后，在白鹿的帮助下爬上天体，到达“天人合一”的第五世界。诗人明言：“我们从来都不完美。然而，这段我们一起经历的旅程是美好的。”^{[16][P23]}整首诗歌以土地为依归，以“天人合一”为愿景，展现了印第安民族特有的神话传统和信仰。

在《从天际坠落的女子》一诗中，哈娇重新演绎印第安易洛魁部族“从天而降的女子”的神话，借以刻写一对当代印第安年轻情侣的悲惨际遇。在印第安神话中，有一“天女”(sky maiden)自天而降，落在乌龟的背上，并任由乌龟背着行走人间。其它动物虽感好奇，但依然接纳她的到来。“天女”的到来很自然地另一种人与自然的和谐。“天女”死后化作成天空中的一颗星星。在哈娇的诗中，“天女”化身为一名普通的凡人，而乌龟则变成了一名叫做“巧合”的年轻男子。此男子无法

承载自天而降的女子。诗中接续词改编故事的是一段发生在寄宿学校的事情。一对年轻印第安恋人在被迫冠以典型的欧洲名字丽莎和强尼,也被迫在白人开办的寄宿学校接受文化洗礼。面对部族文化遭受破坏、部族语言被禁止使用以及被迫离开故土来到陌生的环境等种种困境,是的强尼对待任何关于印第安部族以及其他正面的事物都以“巧合”视之,完全丧失了自信和能力。但是丽莎自始至终都支持他,不断鼓励他,给予他重生的希望。哈娇在现代叙述中再现这一部族神话,给当代城市印第安人带去了新的希望和信仰,从精神层面给当代印第安人生存困境给予了援助之手。

除了将印第安神话故事融入诗歌之外,哈娇也在诗中书写印第安灵性传统中的“灵视”,不仅摆脱了欧洲大陆僵化单一的时空模式、再现不同于西方认识体系的叙述模式,也找回了陈述印第安部族历史的主体性。在其诗作“鹿舞者”(Deer Dancer)中,故事的展开即以灵视的方式开始的。该诗的背景设置在一个小酒吧,里面都是些“颓废的印第安人”,包括诗人自己以及一些四处游荡觅酒之徒。突然,一名怀孕女子赤裸着身子,并翩翩起舞,并随即跳上一张桌子唱了一首并非印第安民谣的通俗歌曲。酒吧中一名半醉半醒的酒徒以为是“小水牛女子”(little buffalo woman)归来。对于印第安人而言,“小水牛女子”是财富降临的征兆。此时,诗人写到:“她为了通往天堂,借了一个梯子,……在一个满是赤脚小孩的屋内起舞。”^{[17](P6)}在诗歌的末尾,酒吧内所有的人都瞠目结舌,呆若木鸡。同时,诗人忽然宣称她本人并不在现场,此女子犹如神话般的梦境:

她是神话,从梦境中滑落。我们皆知盛宴的承诺即将兑现。这只穿越诅咒的鹿来到面前,她一点也不消沉颓废,注视着我们。音乐已止,故事亦然。我不在这里,但我想象着,她不是一条弄脏的红裙,在高跟鞋跟上缠上胶带,而是一只鹿,在白色黎明时进入我们的梦境。她的呼吸犹如晨雾吹入松树林,她的小鹿是食物的祝福,她们是从未离我们远去的祖先们。^{[17](P6)}

诗人宣称的“我不在现场”正是以印第安“灵视”处理她的美学书写,旨在以摆脱现实困境的表象,回到从未离开的真实存在,灵视印第安部族的希望。同时,诗中的舞者亦人亦鹿的身份正是诗

人所想表达的“丰衣足食,天人共聚”的美好愿景。印第安人的宇宙观不同于西方人与动物二元对立的思维模式。在印第安人眼中,人与动物之间不存在一个需要去克服、去跨越的界限,人与动物是密不可分的,万事万物皆有亲缘关系。哈娇在此诗歌中以灵视和人与动物不可分的印第安传统思维定势展现了无处不在的美国印第安部族意识。英国著名的人类学家爱德华·泰勒在他的《原始文化》第四章中指出:

一些土著人的世界观就是一切现象凭空加上无所不在的人格化的神灵的任意运用……他们让这些幻象来塞满自己的住宅、周围的环境、广大的地面和天空。……但从人类的发展历史来看,这种幻想或者说是以某种仪式的产生是人类的一大进步。它表明人类的思维已经发展到一个新的阶段,有了初步的本体的自觉,同时也把本身固有(或内在)的标准运用到对象上来创造”。^{[18](P112)}

在另一首诗歌《身处芬芳与污秽之地》("In the Beautiful Perfume and Stink of the World")中,哈娇也同样以灵视展演过去与未来的不同场景。诗歌一开始,诗人进入心灵之旅:“我已在黑暗中旅行,穿越数个世界,乌鸦守护神用嘴叼着我飞席的四角,苍穹之巅的彗星是参透我心灵的信使,我内在生命之诠释快如光速,耀眼如新星。”^{[19](P40)}继而,诗人“灵视”,见到浴场踢脚的小男孩,面带悲伤手握武器的儿子。目睹人类因杀戮而导致德行尽失,宽厚不再,诗人来到尼罗河畔,与其他诗人、哲学家以及歌者共聚,希望通过他们穿越平凡世界,再次在想象之编织“前往美好如初世界的天梯”。然而却因为彼此之间无法跨越的思维鸿沟,而最终两败俱伤。由此可见,诗人借此心灵之旅以及“灵视”展现以哲学家和诗人等为代表的欧洲旧世界的文化视野并不能帮助人类摆脱自相残杀的命运。所以,诗人以彗星为信使,以乌鸦为守护神,借最后唱出黑暗之美的鸦声暗示印第安“天人合一”的宇宙观才是人类回归美好往昔的天梯。

在现代多元文化认知领域里,北美印第安故事诗扮演者重要的角色。印第安特有的“讲故事”传统不仅记载和见证了部族五百年间所遭受的殖民压迫,也为当代印第安诗人的创作提供了最纯真的土壤。更重要的是,自美国印第安文艺复兴以来的印第安诗人以书写部族传统、神话以及印

第安特有的生态文化相关的故事,在表达对先辈文化认可的同时,也为自己再多元文化中的重新定位提供了一种可能性。

参考文献:

- [1] Philip, Weeks. *Farewell, My Nation: The American Indian and the United States, 1820–1890* [M]. Illinois: 1990.
- [2] Hogan, Linda. *The Book of Medicines* [M]. Minneapolis: Coffee House, 1993.
- [3] Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity* [M]. London: Routledge, 1994.
- [4] Anzaluda, Gloria. *Boardlands/La Frontera: The New Mestiza, 1987* [M]. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- [5] Ortiz, Simon. *Fight Back: For the Sake of the People, for the Sake of the Land* [M]. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1980.
- [6] Ortiz, Simon. *Going for the Rain: Poems* [M]. New York: Harper & Row, 1976.
- [7] Leen, Mary. *An Art of Saying: Joy Harjo's Poetry and the Survival of Storytelling* [J]. *American Indian Quarterly*, 1995, 19 (1).
- [8] Ortiz, Simon. *From Sand Creek: Rising in This Heart Which is Our America* [M]. New York: Thunder's Mouth, 1981.
- [9] Ortiz, Simon. *Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism* [J]. *MUSE*, 1981, 8 (2).
- [10] Ortiz, Simon. *Woven Stone* [M]. Tucson: University of Arizona Press, 1992.
- [11] Widget, Andrew. *Identity, Voice and Authority: Artist–Audience Relations in Native American Literature* [J]. *World Literature Today*, 1992, 66.
- [12] 郭洋生. 当代美国印第安诗歌: 背景与现状[J]. 外国文学研究, 1993, (1).
- [13] 威尔克姆·E·沃什伯恩. 美国印第安人[M]. 陆毅译. 北京: 中国商务出版社, 1997.
- [14] Tinker, George E. *An American Indian Theological Response to Ecojustice. Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*. Ed. Jace Weaver [M]. Maryknoll: Orbis, 1996.
- [15] Ridington, Robin. *Voice, Representation and Dialogue: The Poetics of Native American Spiritual Traditions* [J]. *American Indian Quarterly*, 1996, 20 (3–4).
- [16] Harjo, Joy. *A Map to the Next World: Poems and Tales* [M]. New York: Norton, 2000.
- [17] Harjo, Joy. *In Mad Love and War* [M]. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1990.
- [18] Sir Edward Burnett Taylor. *Primitive Culture* [M]. Harper: 1958.
- [19] Harjo, Joy. *How We Became Human: New and Selected Poems* [M]. New York: Norton, 2002.

责任编辑: 冯济平

A Probe into American Indian Poetry in Native American Renaissance

CHEN Wen-yi ZOU Hui-ling

(School of Foreign Studies, Jiangsu Normal University, XuZhou 221116, China)

Abstract: American Indian Renaissance marks the first milestone in the development of American Indian literature written in English. With a strong sense of national pride, a new generation of Indian writers and poets in this period took up writing as a weapon of political liberation, proclaiming their dismissal of assimilation and articulating the desire to identify with their ancestral heritages. As part of them, Joy Harjo, Simon Ortiz and Linda Hogan infused their poem composition with traditional Indian culture such as affiliation with land, storytelling and vision so as to highlight Indian narrative discourse and mythology that are different from the dominant culture.

Key words: native American Renaissance; Indian poetry; land; storytelling; vision

安妮塔·德赛笔下的鲍姆伽登

——从分裂到索居

张远

(北京大学 南亚系, 北京 100871)

摘要:著名印度英语作家安妮塔·德赛的小说代表作《鲍姆伽登的孟买》以二战前后和独立战争时期的印度为背景,生动描绘了德国犹太人鲍姆伽登的流亡生活和内心世界。结合作者经历,从语言的四分五裂、文化身份的迷失、过去与现实的反差及中心与边缘的疏离等角度,以“分裂”为核心,着重考察鲍姆伽登在不同层面上支离破碎的生存状态,并深入剖析鲍姆伽登身上承载的文化元素。

关键词:安妮塔·德赛; 鲍姆伽登; 分裂; 后殖民文学

中图分类号:I106 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7110(2013)01-0060-06

安妮塔·德赛(Anita Desai, 1937-),原名安妮塔·玛祖达,1937年生于印度小城穆苏里。德赛的父亲是孟加拉商人,母亲托妮是德国人。德赛在家中主要说德语,间或说印地语,偶尔也说英语。德赛回忆说,“当你还是个孩子,你把你的家看得理所当然而从不质疑它的存在。……我们说德语,听西方音乐,读西文著作。不过在其他方面,我们跟别的印度家庭一模一样。”^[1]德赛身边,有印度教徒、穆斯林,也有基督徒、拜火教徒。复杂的语言和文化背景,对德赛的创作有着深远影响。

德赛的小说代表作《鲍姆伽登的孟买》被誉为“德赛最出色也是最具野心的作品”^{[2][P42]}。德赛第一次将非印度人作为作品的主人公,也是第一次融入母亲托妮关于柏林的童年记忆。托妮有法国血统,肤色偏黑,长着非日耳曼人的相貌。托妮虽然一直保持着基督教的信仰,却有着浓郁的印度情结。她19世纪20年代随丈夫来到印度,再未回德国。二战期间她一直关注着欧洲的战事,却不敢说德语,不敢穿洋装。鲍姆伽登这一形象

凝聚了作者的生活感受,表现了在东西方文化的碰撞中对个体生命意义的探求和思考。鲍姆伽登“无从获得自己缺失的身份。在本土和异域,在任何角度,他都同样是个局外人(outsider),一个无家可归者(nowhereman)”^{[3][P139-140]}。

印巴分治给德赛的童年打上了深深烙印。通过鲍姆伽登这一形象,德赛将犹太人在纳粹德国的处境与穆斯林在分治时印度的处境巧妙地联为一体。在二战前的柏林,鲍姆伽登因犹太人身份遭纳粹驱逐;在独立前后的印度,鲍姆伽登亲历了英军撤离后印巴分治的混乱局面。一个本来在身份和人格上就无所适从的鲍姆伽登来到了分崩离析的印度。“作为一个描写人格分裂的专家,安妮塔·德赛在她的……《鲍姆伽登的孟买》中描绘了无根的个体在本体论层面上的不安全感、孤立和痛苦”^{[3][P135]}。比起德赛的其他作品,《鲍姆伽登的孟买》显得更为凝重和深沉,它“是一个有力而感人的关于人类最荒凉历史时期的文献,构成了面对人性历史最黑暗瞬间的文字,并且,凭借着

收稿日期: 2012-11-26

基金项目:中国国家留学基金委“高水平”项目奖学金,编号:2011601181。

作者简介:张远(1984-),女,北京人,北京大学南亚系博士生,美国哈佛大学南亚系2011-2012访问学者,主要从事东方文学研究。

强大的勇气,它不仅揭示了人性如何遭受了不可告人的损毁,而且展现了人性如何恢复元气,并最终存活下来。”^{[2](P42)}

德赛在小说的扉页引用了 T·S·艾略特的诗:“在我的开始中孕育着我的终结。”《鲍姆伽登的孟买》叙述的时间并不是从起点到终点、有高潮有结局的线型,而是一个如同车轮般循回往复的过程。小说从将近尾声处开始,其间穿插了大量闪回,然后才进入真正的终结。

小说的主干故事发生在 19 世纪 80 年代后期的孟买:鲍姆伽登到法洛克的巴黎咖啡馆为自己的猫咪们讨剩饭当口粮,看到德国小子库尔特,在洛蒂的公寓里过午,再次前往巴黎咖啡馆,带库尔特回家,最后遭到杀害;在主干故事中穿插了一战后的柏林、鲍姆伽登的童年、二战前夕德国的排犹运动、鲍姆伽登经威尼斯逃往印度、加尔各答的木材生意、结识洛蒂、二战期间英国人的集中营、二战后重逢洛蒂、失去木材生意、穷困潦倒等一系列片断性的回忆。小说闪回式的叙事方式与鲍姆伽登的破碎不堪的生存状态全然一致。

一、语言与身份

小说中最直接也是最突出的特色便是语言上的四分五裂。德赛将文化难题与语言问题结合起来,大胆尝试运用混合语言,以英语为主,兼有德语对白,又混入印度各方言的词汇。语言的杂拼既符合鲍姆伽登特殊的身份,又反映出他在文化心理上的分裂以及无所适从的生存状态。

德语象征着遥远的记忆,“生疏而远去”,如同“被遗忘的爱抚”,如同“古老的儿语”,如同一块冰糖,撞击懦弱的牙齿。^{[4](P3)}母亲鸿雁传书,寄来蛛网般的字迹;母亲颤抖的嗓音,唱出童谣小曲;洛蒂叫喊出德文俚语;鲍姆伽登用德文呼唤猫咪。德语原本占据着鲍姆伽登的全部思想,而今却渐渐远去,退入回忆,刻在母亲“千篇一律”、“毫无新意”^{[4](P3)}的明信片上,“仿佛英语单词或是那经年累月积攒起来的一小撮不纯正的印度斯坦语一般陌生。”^{[4](P150)}

在陌生的印度,陌生的英语取代了德文。艰涩而疏远的英语让他感到慌乱、孤独、格格不入,仿佛卷入了“旋涡般涌向下水道”^{[4](P84)}的人流。然而鲍姆伽登不得不使用这个语言。

印度英语还夹杂了更为陌生的印度词汇,例如 memsahib、bhai、wallah、pish-pash 等等,这些更加剧了鲍姆伽登语言上的分裂状态,以至于他自己不得不建立一种崭新的语言来适应这种崭

新的状态。“德语已经难以适用,英语却是捉摸不定。各种语言包围着他仿佛是热带的灌木丛,而他从中摘出自己需要的词汇,无论它们是英语、印地语或是孟加拉语。它们不过是需要的词汇而已。……而这个他从空气中捕捉到的混合语言究竟是什么呢?……他疑心那不是土生土长的印度语言,而是属于他自己眼中的印度。”^{[4](P92)}

语言是思维最为直接的载体。多于一种语言的国度、区域和个人,必然呈现出杂糅、融合的状态。在某种程度上,这种状态是积极的、多元的,然而它更普遍地指向一种混沌、模糊、缺失中心和身份的存在形式,在众多元素杂糅的文化酱缸之中认不出了那个原初状态。

语言上的四分五裂,恰如其分地诠释了鲍姆伽登支离破碎的生存状态。

二、“糖果”往昔

语言分裂仅是最为显而易见的层面。更深层次,则是文化和身份的割裂。一个人的现状,取决于他的过去,更取决于他对过去的态度。过去与现实的强烈反差以及对这种反差的逃避本身就是一种分裂。

(一) 甜似蜜饯

“甜蜜”的意象包括形形色色的糖果带给人的味觉、触觉、嗅觉、色觉等一系列飘忽不定的感受。对于过去的“甜蜜”:加入牛奶咖啡中的方糖,冰糖般的德文儿语,“所有孩提记忆中的杏仁糖、麦芽糖、巧克力和太妃糖……如糖似蜜的暖洋洋慢悠悠流出的爱意”^{[4](P5)},最直观、最直接的感受原本是甜的,舒适的,幸福的。然而德赛用一种近乎变形的手法,表现出鲍姆伽登纠结、扭曲的情感和矛盾的心理状态。这些“甜蜜”变得黏糊糊甜腻腻,令人不适,令人窒息。幸福的记忆和残酷的现实之间的强烈反差让鲍姆伽登渴望忘记曾经的幸福甜蜜,因而扭曲了感受,交叠了情感。这便是鲍姆伽登对于过去的态度,让所有甜蜜的记忆远去,因为它们已扭曲变形,不堪回首。

在德国柏林,鲍姆伽登有着衣食无忧的富裕童年。一切记忆都带着蜜一般的梦幻色彩。

“光线一会儿变成黄色,一会儿变成绿色。如啤酒一般单薄,如蜂浆一般浓厚。”^{[4](P23)}“施特劳斯圆舞曲的大杂烩穿过浓密的枝叶流淌到他们的桌上,仿佛是从阳光中撒下的花粉,仿佛是从蜂巢中淌下的蜜汁。然后服务生拿来一杯热巧克力给雨果,漂浮在热巧克力上的奶油撒着斑斑点点的巧克力碎屑,仿佛是漂浮在漆黑湖面的岛屿。即使

是那苦苦的啤酒,也带上了甜甜的滋味。”^{[4](P24)} 鲍姆伽登“开始喝他的热巧克力,浸入它那富饶的甜蜜,小口地啜着,偷偷摸摸地如同一只小鼠。”^{[4](P24)}

鲍姆伽登对慈爱而潇洒的父亲的记忆就交织在甜蜜的光线、甜蜜的施特劳斯圆舞曲和甜蜜的热巧克力之中。

在母亲柔和的德文歌谣里,蕴含了鲍姆伽登对母亲的全部回忆。母亲的歌声颤动着甜蜜而单薄的声调,有一种难以言说的甜蜜。那甜蜜中每每颤抖的尾音也让他的心随之颤动,仿佛在他第一天上学后回到家中如释重负般地看到了母亲按照德国传统拿着一个包着金纸、装饰着银流苏的大棒棒糖的身影,仿佛是母亲温暖的嗓音又响在了耳畔,“雨果,亲爱的,拿这点儿钱去买一块黄油来,晚餐要用的,……再用剩下的钱给你自己买一小块巧克力,让这个差事更甜蜜些。”^{[4](P29)}

然而不知从什么时候开始,这种甜美的感觉不复存在。

由于生意上的不如意和在早期纳粹集中营中受到的身心摧残,鲍姆伽登的父亲在妻子拜访童年老友的时候开煤气自杀。“房间中充满了令人作呕的甜腻的烟雾弥漫的气息。”^{[4](P49)}

之后,所有甜蜜都被一种不舒适的黏糊糊的甜腻感取代。在威尼斯,面包房新出炉的面包卷、糕饼壳和浓浓的黑巧克力的甜香,在他孩提时曾多么让他垂涎欲滴,如今却不再诱人,那浓郁的甜蜜如同一座羁押他的囚室,一条缠绕他的绳索,让他想要逃脱;鲍姆伽登在巴黎咖啡屋喝的热乎乎的浓厚的令人窒息的甜奶茶;在王子酒吧,乐队演奏的乐曲像是蜜糖或流苏。它们填满了眼睛和耳朵,憋闷得难受。

鲍姆伽登不愿遗忘。他像一只老海龟背负了自己的全部记忆,一件也不肯丢下。于是他对甜蜜的体验也就随之变得苛刻而扭曲。这不再是童年无忧无虑纯真的甜蜜,而是一种伪装的甜蜜。就像在一块疮痍满目的顽石上涂抹了光滑的油彩,掩盖了它曾经遭受的创伤。

再后来,甜蜜更成为一种负面的感受。流入鲍姆伽登嘴中的血的滋味是“暖暖的,甜甜的,令人作呕的。”^{[4](P103)} 在加德满都的大麻烟,干燥的大叶片萦绕不绝的烟雾的味道,也是甜的。

(二) 往事如烟

“甜蜜”走向反面,变成了“痛苦”,童年幸福而甜美的回忆被父亲的死和背井离乡的悲惨经历冲毁,然而却也不是仇恨,而是默默地转身,背对幸

福。他并非失去味觉而是无能为力。他只能背负着所有沉重的历史如老龟般缓慢爬行或是在死亡中获得解脱。

每个人的过去都有不愿被提及的地方。成为“吉茜淘金女”的吉塞拉一提到自己在上海酒吧表演歌舞的“上海莉莉”的过去就怒气冲天;集中营医生赫歇尔不愿提及自己过去曾是兽医;家居装潢设计师朱利斯·罗斯不敢启齿自己易装癖的过去。他们对过去闪烁其词,或是因为这个过去不甚光彩,或是由于它支离破碎无从谈起。这使得他们紧紧攀援住现实。

与他们不同,鲍姆伽登的过去甜似蜜饯,却消逝得如此彻底;他企图伸手挽留,却只剩一怀虚空。对于母亲的记忆封存在那些年代久远的信件和明信片里,黯淡的字迹“如蛛丝一般,仿佛纠缠成了一束纱或是一张网。”^{[4](P2-3)} 然而当疲惫的鲍姆伽登躺在沙发上阅读它们,“渐渐的单词搅在了一起,混淆了,变得毫无意义。什么都没有意义。德国在那里,印度在这里——印度在那里,德国在这里。不可能把握,不可能拥有,不可能阅读或理解。”^{[4](P215-216)} “它们从他这儿失落了,掉进了深渊里。他看到它们落下,白色的的身影飞旋,然后由于飘远而变得黯淡。他站在那里,看着它们坠落,飘飞,飘飞,坠落,直到它们寂静地飘离了视野,留下他独自站在悬崖边提着睡裤,望穿秋水。然而那里已经看不到什么了,它们都消失不见。他闭上双眼,接受了洪水般涌入的黑暗,用乌黑浓重的遗忘的墨水充满了这个真空。”^{[4](P216)}

留住记忆并不代表面对过去。鲍姆伽登“如鸵鸟般活在自己幻想的沙堆里”^{[4](P118)} “德国依然是那个他童年记忆中梦寐以求的地方,他的母亲生活在那里,仿佛他们当初一起生活的时候那样。”^{[4](P118)} “甲壳蟹,难看的乌龟——鲍姆伽登这样看待自己——一头老乌龟吃力地跋涉在印度古老的土地。”^{[4](P11)} 当别的狱友相互倾诉、排解、遗忘,而鲍姆伽登却留存着自己的记忆和恐惧沦为隐士,不愿倾诉、排解、遗忘,就像是他不肯逐走一只流浪猫,而是悉数收留了它们。

“过去永远不会终结,恰恰相反,它总是蚕食着现实并且微妙地塑造着我们的身份。”^{[5](P68)} 是创造一个孤立而虚幻的世界,远离现实的失败和痛苦,还是承担历史的重负,并且通过与社会沟通,赋予这个微末的生命些许价值?在回忆与现实之间,德赛的倾向是“用现实的残酷冲淡这种神话般的虚幻。”“任何一个逃避现实的举动或努

力,不管它有多么迷人,最终都会遭到摒弃。”^{[5](P60)} 鲍姆伽登回忆中的甜蜜童年,不过是虚幻而已,而他,不得不躲在猫的群落中,来逃避在异乡的人类社会中所遭受的不公正待遇和内心的孤独。这位来自异域的人物的命运仿佛与印度这个古老民族的命运巧妙地交织在一起。与鲍姆伽登童话般的过去相同,印度辉煌的古代文明没落了,近现代的凌辱和英军撤离后支离破碎的现在在人们的心灵上留下了一处孤寂的废墟,如同那失去的乐园不再复得。而我们必须活下来面对这一切,快活或痛苦,幸福或不幸。“我们必须接受过去的重担,在苍白的历史中继续存活,最大限度地承担社会职责,否则我们将走向毁灭。”^{[5](P74)}

三、边缘人

德赛“通过德国母亲的眼睛看印度,却拥有土生土长的父亲对印度的感悟。”^{[2](P35)} 与德赛相似,鲍姆伽登既是局内人,又是局外人;既置身事外又融入其中。他虽然身处印度,却带了某种距离感。边缘的身份,体现着相对中心的彻底疏离,亦为一种与世隔绝的割裂状态。

(一)身在柏林的犹太人

早在德国柏林的童年时代,鲍姆伽登的生活就融入了边缘化元素。在基督教学校的圣诞晚会上,他成了班里惟一没有收到圣诞礼物的孩子,虽然得到了老师的关怀,同学的怜悯,那种孤立、边缘的感觉使他终生难忘。当他转学到一所犹太学校,他那大大的鼻头成了同学们嘲笑的对象。“鲍姆伽登是蠢货,鼻头好像大拇指!”^{[4](P38)} 他们高声地唱着、跳着。而鲍姆伽登则是紧张地用手指摸摸鼻头,想找出他的鼻头和拇指之间的关联。多年之后他还一直保持着这样的习惯。童年的经历造就了鲍姆伽登小心翼翼的性格和畏畏缩缩的心理状态,也仿佛注定了他一生孤独忧郁、出离归属、无家可归的边缘生活。

鲍姆伽登虽身为犹太人,却处于犹太文化的边缘。他的母亲热爱德文诗歌,认同德国文化胜过犹太文化。“在德国,鲍姆伽登从未想到去寻找他的同类,甚至其他人认为他是犹太人的时候,他自己也没有明显的感觉。”^{[4](P62)} 一个正宗的犹太人“可以用宗教仪式来祭奠他的母亲。可以按照古老的习俗,背诵那些古老的慰藉的词句,而且可能它们可以平息他的痛苦。然而他是如此无知,因而也如此无助,被一种无从宣泄与表达的悲哀牢牢攫住。”^{[4](P165)}

纳粹德国把鲍姆伽登变成了另一个人,像法

官在罪犯身上盖一个大大的“GUILTY”印戳一样给鲍姆伽登盖上了犹太人的印记,然而这仅仅是一个被动的为了战争而贴上的或敌或友的标签,除去犹太人的相貌,鲍姆伽登并未拥有犹太人在颠沛流离中赖以生存的根基——他们的宗教文化、传统习俗或是爱恨情仇。

鲍姆伽登是以德国为故乡的不正宗的犹太人。德国的战败意味着他身体的一半击垮了另一半。虽是胜利,却也不可避免地受了伤。当犹太人面对战败的德国,唱起了哀伤的德国国歌,“鲍姆伽登站着,负担着他们的失败,……他想告诉他们,这是他们的失败,却不是他的;他们的国家也许被摧毁了,不过这意味着一个迟到得太久的胜利,终归是胜利了。然而他什么也没说。他无助地站在那里,发现自己是如此粉碎的、破败的、悲惨的胜利的代言人。难道胜利就不能不要以失败的色彩来临吗?不,失败堆积在他的身上,无论他是否应该遭受这一切。”^{[4](P135)} 用洛蒂的话说,“德国‘嘆’地一下完蛋了。欧洲也滚蛋了。都一样。让我们面对现实吧。亲爱的。我们无家可归了。所以告诉我,我们又能去哪里呢,啊?”^{[4](P80-81)}

“家”不仅是习惯的居所,还是一个人的身份和归属。“放逐”则是被迫离开祖国或家乡。在二十世纪的文学图景中,放逐、迁徙、孤立的主题屡见不鲜。文化孤立已日益成为普遍的现象。^{[3](P134-135)} 对于一个被放逐者,“家”的涵义扩展为他所丧失的一切:在位置上,他被连根拔起;在思想和灵魂上,他奄奄一息。

也许正因遭到“放逐”使得没有祖国的犹太人对“家”的渴求变得明晰而强烈,虽横遭驱赶,却依旧不懈地寻根。如同福柯笔下的疯人乘坐着“愚人船”去寻找自己的理性^{[6](P7)},鲍姆伽登走上经由威尼斯前往印度的“东方号”轮船的甲板,也踏上艰难险阻的寻找身份之路。

(二)战争和异乡人

战争到来又离去,如同你方唱罢我登场的舞台,如同生命中的过客,然后,留下一片废墟。而废墟上的人,也如同被狂风卷集巨浪侵袭的海岸一般支离破碎。“鲍姆伽登的故事是关于在世界大战、殖民战争和宗教战争中恶化的与生俱来的孤立情绪。”^{[3](P142)} 鲍姆伽登从不是战争的主角,而是集中营的难民。

鲍姆伽登的邻床住着一个雅利安德国人。印度人并不把雅利安人和犹太人看得不同,而鲍姆伽登却把雅利安德国人和英国人归为一类。他们

都是统治者。殖民统治者与纳粹德国的统治者。而鲍姆伽登不过是一个顺从而微小的难民。更具讽刺的是,英军的集中营给了他德国和印度都没能给与他的稳定、规律和宁静。鲍姆伽登担心战争结束,担心自己在集中营的日子走到尽头。他“觉得自己在炎热的夏夜簌簌发抖,仿佛是一条可怜巴巴的狗发现自己即将被赶上街头。”^{[4](P132)}

潜意识曾一次次告诉鲍姆伽登,他是个德国人,甚至比犹太人的身份还要确凿。在英国人的集中营,鲍姆伽登曾试图维持这个身份。如今,世界大战终结了,殖民战争也结束了,远离了加尔各答的骚乱,鲍姆伽登感到一种胁迫和畏缩。战争并没有赋予鲍姆伽登一个真正的身份。他突然意识到自己变成了“印度人”。“他写信给自己印象中的地址,却从未得到任何回音。德国仿佛从地球上凭空蒸发掉了一样。他翻出自己的全部证件,然后发现自己拿着印度的护照。”^{[4](P181)}他又如何能称自己作“印度人”?多年之后,这片土地已不再神奇,太阳却并未给他染上当地人的肤色,这里人们凝视他的眼睛依然充满陌生和敌意,而且仿佛通通说着:“看,外国人(firangi)。”他依然“无法读懂这些表情。”^{[4](P83)}就像是“当[印度的]自由到来的时候,鲍姆伽登又一次站在了边缘,远远地看着独立日的庆典,发现自己冲着旗帜、气球和那些兴奋地抛向空中的拖鞋微笑,然后奇怪自己为什么会微笑。”^{[4](P190-191)}“孟买的生活,虽然鲍姆伽登在这里过了三十年,他依然无法真正进入,无法彻底把握。”^{[4](P214)}“[印度是]多么的东方!多么的异域!鲍姆伽登常常这样想,害羞地微笑着,作为一个局外之人。”^{[4](P19)}鲍姆伽登永远是个异乡人、局外人、边缘之人。

“Firangi”一词在小说中多次出现,像一声辱骂,更像是身份的标签。这个词为乌尔都语,^{[7](P71)}兼有阿拉伯语和印地语源,在印地语中拼作“firaṅgī”(ଫିରଙ୍ଗି),意为“欧洲人、白种人”。^{[8](P985)}在小说中,“firangi”的涵义被进一步扩展为外国人、他者、异类,甚至是一切非主流文化的代表。

身为德国和孟加拉混血女作家,德赛的作品一直以来在文学评论者眼中被边缘化。欧洲人将她排斥在外,而印度人却同样认为她无法代表印度。P·S·乔翰^[9]说,她不是印度人,有欧洲中心主义倾向,受到西方作品的影响多于受到印度本土文化的熏陶。她的作品缺乏“印度性”,缺乏印度式的人文关怀,带着西方人的轻蔑用欧洲中心主义的眼光看待印度。这样,她如何可以表现真

实的印度?

也许基于自己在文学评论中被边缘化的处境,德赛把这种边缘人的意象赋予给鲍姆伽登,并且将这种无归属感无限放大。生活在印度的德国犹太难民是少数人当中的少数人,边缘人中之更边缘人。鲍姆伽登甚至比被统治的印度人更处于低贱和无尊严的地位。“接受一切,却不被一切接受,这便是鲍姆伽登的故事。在德国,他的黑皮肤让他被称作犹太人(der Jude);在印度,他的白皮肤让他成为外国人(firangi)。在两个世界,他不被接受。可能连他的猫都会觉得,他是个人,而不是猫科动物,不是它们的同类。”^{[4](P20)}他始终没能逃离这个可怕的处境:永远被遗弃,永远被逐出,永远是个孤儿、他者、异类(outlandishness),永远脱离中心和主流,趋向边缘。“鲍姆伽登被抛弃了,在那个第一天登陆的日子,就像以后的每一天,孤零零的一个人。”^{[4](P83)}就像以前的每一天一样,孤零零一个人。

由于缺失与社会的切实联系,鲍姆伽登的生活,充满了荒诞的色彩。这是边缘化的另一种极端的表现形式。或许收留流浪猫可以被看作他生命的意义,然而这个逻辑立即在德赛的叙述中被打破。因为那第一只真正被他收留的流浪猫当天就死去了。这只猫仿佛点燃了鲍姆伽登孤寂的心。他决定收留那些流浪猫,给它们温暖的家,然而却没有猫归顺于他。最后,鲍姆伽登不得不沦落到捉猫来养的境地。这便与之前宣称的同情、怜悯大相径庭而形成了这样的悖论——照料那些原本不需要他照料的猫成了鲍姆伽登生命的全部意义。而这,正是生活的荒诞、无意义之所在。

在鲍姆伽登身上,体现着语言的四分五裂;身份的无所适从;过去与现实的难以调和;边缘与中心的巨大疏离。“分裂”,或称“支离破碎”,正是对这种生存状态的最好概括。从“支离破碎”中,鲍姆伽登走向远离中心、与世隔绝的离群索居。德赛正是通过塑造这个处境极端的人物形象将人类的孤寂推向极至,从而留给我们对现状与未来的无限思索。

参考文献:

- [1] Magda Costa, "Interview with Anita Desai" in *Barcelona* [EB/OL], 30 Jan 2001, http://www.sawnet.org/books/writing/desai_interview.html.
- [2] G. R. Taneja. "Anita Desai's Baumgartner's Bombay: A Note",

- in K. Ayyappa Paniker (ed.), *Indian English Literature Since Independence* [C]. New Delhi: The Indian Association for English Studies, 1991.
- [3] Asha Susan Jacob. "In Their Alien Worlds: Bye, Bye, Blackbird and Baumgartner's Bombay", in Suman Bala and D. K. Pabby (ed.), *The Fiction of Anita Desai* [C]. Vol. I. New Delhi: Khosla Publishing House, 2002.
- [4] Anita Desai. *Baumgartner's Bombay* [M]. London: William Heinemann Ltd. , 1988.
- [5] Fawzia Afzal-Khan. "Anita Desai: The Morality of Realism Versus the Aestheticism of Myth", in Fawzia Afzal-Khan, *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel: Genre and Ideology* in R. K. Narayan, Anita Desai, Kamala Markandaya, and Salman Rushdie [C]. Pennsylvania: the Pennsylvania State University Press, 1993.
- [6] [法]米歇尔·福柯. 疯颠与文明: 理性时代的疯癫史 [M]. 刘北成, 杨远婴译. 北京: 三联书店, 1999.
- [7] George Stade and Sarah Hannah Goldstein (ed.). *British writers. Supplement V* [M]. New York: Charles Scribner's Sons, 1999.
- [8] 北京大学东方语言文化系印地语言文化教研室, 解放军国际关系学院多语种教研室合编. 印地语汉语大词典 [Z]. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [9] P. S. Chauhan. *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English* [M]. London: Routledge, 1994.

责任编辑: 冯济平

Anita Desai's Baumgartner: from Split to Isolation

ZHANG Yuan

(Dept. of South Asian Studies, Peking University, Beijing, 100871, China)

Abstract: Baumgartner's *Bombay*, a masterpiece by celebrated Indian English writer Anita Desai in 1988, taking India as its background, describes the aimless, rootless and involuntary exilic life of the protagonist Baumgartner. This paper, by taking Desai's personal experiences into account, focuses on the split language, the lost identity, the contrast between the past and the present and the distinction between the center and the margin to analyze the different layers of Baumgartner's disintegrated life.

Key words: Anita Desai; Baumgartner; split; post-colonial literature

文学与图像

——兼论图像时代的文学命运

陆 涛

(阜阳师范学院 文学院, 安徽 阜阳 236037)

摘要: 在当前图像时代的背景下,文学领域充斥着图像,文学遭遇了图像的挑战,文学与图像关系的研究成为一个热点话题。在历史上,文学与图像一直存在着分分合合的关系,经历了语图一体、语图分体和语图合体三个阶段。我们的文学与图像关系研究应当集中在语图合体时代,这个时代的典型形态就是明清小说插图和现代影视艺术,从中可以发现,图像媒介的引入毫无疑问地促进了文学的发展。

关键词: 图像时代; 语-图关系; 明清小说插图; 影视艺术

中图分类号: I206 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0066-05

我们知道,在亚里士多德看来,文学是语言的艺术,语言是文学的媒介。但在当前的图像时代的语境下,文学艺术已经由传统意义上的以语言为媒介的文学开始大规模的转变为以图像为媒介的图像文化,不管文学的这种转变是主动或被动的,这都说明亚里士多德意义上的文学观遭到了强有力地挑战。在我们看来,文学虽然是语言的艺术,但语言并不是文学的全部和唯一;也就是说文学中可以允许语言以外的因素存在着,这个因素就是图像。这样,我们就可以认为文学不仅是纯粹的语言艺术,而是语言与图像的结合,图像的出现到底对文学来说意味着什么?二者之间的很多关系都需要我们去研究。这就是当前我们所进行的“语-图”互文研究。在对文学与图像关系研究之前,首先对语言(传统的文学形态)与图像关系进行一个历史的考察。

一、语-图关系的历史

纵观整个文化史,语言与图像的互文关系并不是当今图像时代所特有的现象,而是自古就已经存在的一个命题。米歇尔甚至认为:“整个文化

史相当程度上就是语言符号与图像符号为争夺主导权而进行不断斗争的故事,它们各自宣称只有自己能接触到事物的本质。在有些时候,这种斗争看起来可以通过它们开放的边缘进行自由交流而得到解决;在另一些时候(象在莱辛的《拉奥孔》中),它们的边缘是封闭的,从而宣告了二者的相安无事。”^{[1](P43)} 其实在更多时候,文字与图像更多的是一种交流关系而不仅是你死我活的斗争。“文字和图像这两个领域就像是操着不同语言的两个国家,它们在漫长的历史中进行着交融、文化交流等各种形式的交往。文字和图像的关系并不是消弭两者之间的既定边界或维持两者之间固定边界的一种重要方法,它是对一个问题的指称,以及对一种不确定性的指称,这种不确定性即是对视觉机制(视觉艺术、视觉传媒、布展与观展的行为)与语言机制(文学、语言、话语,听、说、读、写的行为)之间不规范、不协调、不固定的边界的描述。”^{[2](P15)} 这就要求我们必须对文学与图像二者的关系进行研究而不是固守自身,无论是在文学领域还是在艺术学领域。

收稿日期: 2012-10-16

基金项目: 2011年教育部人文社科青年项目“中国古代小说插图及其语-图互文研究”(11YJC751054)的阶段性成果。

作者简介: 陆涛(1980-),男,安徽灵璧人,阜阳师范学院文学院讲师,文学博士,研究方向为文艺理论和美学。

据有的学者研究,我国历史的语言(文学)与图像的关系经过了三个阶段:文字出现以前的“语图一体”、文字出现以后的“语图分体”和宋元以后印刷文本大行其事的“语图合体”这三个阶段。所谓语图一体就是文字没出现以前,文字与图像还没分离,如果称的上是文字的话也是以图像的形式存在着。人类在表意的时候,都是以图像的形式在言说,如原始社会的岩画。在有的学者看来,“这当是对于以图言说的最好说明——在文字发明之前的口语时代,原始人主要是以图像符号表达他们对于世界的认知和自己的宗教信仰,描述他们的社会生活和内心世界。换言之,原始图像实则是一种原始语言,它是迄今为止我们所能发现的关于原始社会最真切的记录。”^[4]在这个时期,图像符号就是原始社会时期所使用的文字,图像就是语言,二者是一体的存在,也就是所谓的语图一体。

随着人类社会的发展,人类出现了文字。文字符号相比于图像符号就简洁多了,与图像的所指是相同的,但能指本身已经大大简化,人们在使用其表意上也就方便多了,但也复杂的多,文字符号的能指所指之间已经不再是图像符号的能指所指之间那么紧密相连了。这个时候,人们普遍采用文字来表意,不再是以图的方式来言说。这就出了语-图史上,语言与图像的第一次分离,以字言说取代了以图言说。文字书写自然成了语言记忆和非口语言说的基本形式。“这时,图像作为语言符号的记忆和叙述功能尽管没有消逝,但是,它只能降格为文本语言的副本而存在。于是,语图分体也就成了文本时代语图关系的基本体态,并必然表现为图像对于语言的模仿。”^[5]在这个语图分体的时期,语言(文字)无疑是人类社会表意的主体,无论是早期的民间文学,还是一些正统的经史子集,无不都是以语言文字的形式存在着,当然,这种文字形式的存在并不是以印刷本存在,只是以手抄文字的形式存在着。图像作为人类的一种表意工具,已经降格到次要地位了。

到了近代,宋元时期,随着印刷术的发展,人类在使用文字表意的过程中,已经不再局限于手抄本了,通过雕版印刷的方式,把手抄体升格为印刷体。这种印刷的方式虽然落后,但相比于手抄,已经大大提升了人类的表意方式。早在唐朝,就以雕版印刷的方式来刊印佛经。到了宋朝,印刷

术逐渐普及,并开始了世俗化的进程,不仅是佛经,就是人们日常生活中所用的文献书籍都可以印刷,自然也包括文学作品。在印刷文字的过程中,图像作为人类表意工具的另一种方式被提上了议事日程。在雕版印刷中,对图像的使用比手抄时代要方便的多。在手抄时代,图像的制作要靠手绘,极为不便;在印刷时代,只要做好一个版,就可以反复使用,印制出多幅图像来。所以,在印刷文字的初期,就有图像的加入,无论是唐代的佛经刊印,还是宋元以后的世俗读物的刊印,都有图像的使用。宋嘉祐年间刊印的《列女传》是第一次把文字与图像共同刊于同一空间的文本。自此,在文学领域,语言与图像由分体再次走向了合流,形成了印刷时代所独有的语图合体,语言与图像同时作为人类的表意工具。到了明清时期,在当时占主导地位的小说中,莫不是这种方式,在文字文本中都有图像的插入,就是当时颇为流行的小说插图,这是明清小说中常见的一种现象,也是对印刷时代“无文不图”的最好诠释;亦是对我国文化领域“左图右史”传统的回应。进入了今天的电子传媒时代,本质还是印刷时代,由于新技术的运用,人们对图像的使用更加便利,书籍插图更是犹如“王谢堂前燕”,已入“寻常百姓家”。而在电子媒介时代,出现的影视艺术,更是语图合体的集中表现形式。在影视作品中,画面(图像)与文字(语言)共处一个时空中,共同为人类传情表意。在有些情况下,图像甚至占据了主体地位,形成了对语言(文字)的压制之势,文学自然也难逃“厄运”。于是,有人惊呼,我们已然进入了图像时代。

二、图像时代的文学处境及其研究路径

而在当前图像时代的语境下,在文学研究领域中,这种图像与文学的关系引起了广大学者的关注。周宪教授较早的就开始关注这个问题,认为读图时代的到来标志着图像主因型文化取代传统的语言主因型文化。并从两个层面规定了图像转向的意义:“第一,它标明了当代文化越来越围绕着图像来结构和运转;第二,从语言学转向到图像转向,不但标志着文化的深刻变迁,也标志着语言中心的思维模式和研究方法论受到了严峻挑战。”^{[4](P142)}这里,周宪教授已向我们指出一个不争的事实,当代的文化已经处于图像文化的包围下,图像不但影响到文学,并且也深深地影响了我们

的思维方式。如果说在前电子媒介时代,我们把握社会的方式主要还是语言文字,形成了语言文化;那么在现在的电子媒介时代,我们把握社会的手段则变成了图像(视觉),亦即所谓的视觉文化。而当今语言与图像的关系,可以看作是语言文化和视觉文化这两种不同的文化形式之间的对立与共生。正是基于这种文化范式的转变,使图像开始大举入侵我们的文学领域。广大学者对此有两种不同的看法:一是文学的危机论,二就是文学的生机论。其中,前一种论调占主流,后一种则是少说人的看法。持“文学危机论”的学者认为,在当今的电子媒介时代,导致了图像大举进入文学领域且日益压挤文学,从而形成了图像对于文学的“霸权”。周宪教授甚至用“战争”一词来形容二者的关系:“一言以蔽之,读图时代存在着一场不见硝烟的图像对文字的战争。这场战争还将延伸到越来越多的文化领域。”^[4]如果说周宪教授对图像转向的看法还没那么悲观的话,只是警惕文学中出现的“图像拜物教”的话。而有些学者则发出了文学消亡的论调。“文学消亡论”是从美国批评家希利斯·米勒(Hills Miller)在中国的演讲而肇始的,而米勒的观点又是源于解构主义大师德里达。无论是德里达还是米勒,都认为在当今的电信王国,文学将不可避免的走向消亡,自然文学研究也就不复存在。这不啻于在我们的文学界抛下一枚重磅炸弹,一时间使我国部分的文学研究者对于文学的前途失去了信心,认为文学的黄昏已然来临。^[5]与上面悲观论者不同的是,亦有的学者对“文学消亡论”的观点不以为然,并对“文学消亡论”提出反驳。有的学者认为:“世界图像的出现,这是人类艺术地掌握世界、自觉地按照美的规律进行建构的伟大创造,是人区别于动物的自由自觉的活动的确证,是人的主体性的集中体现。进入图像世界的文学仍然是人的文学,文学仍然是语言的艺术。”^[6]显然,这部分学者对于文学在电子传媒时代的境遇还是有信心的。进而有的学者提出了在当今的图像时代文学发展的“生机论”,认为:“与其说是一种文学危机,不如说是一种文学的生机,至少为文学的生机提供了一

种可能性。”^[7]

我们认为,在今天的图像时代或视觉文化语境下,在文学领域里出现的大量图像对文学的侵蚀现象,并不能简单地把这种情况看作是文学的“消亡”或“生机”。不管是悲观消极还是盲目乐观,亦不过是简单地下判断而已,这对于我们的文学理论研究是没有多大意义的。当然我们并不是不要下判断,对于文学的前途我们要有明确的立场。我们认为,图像时代的文学依然会存在,甚至会更好地存在。只不过这种判断要建立在坚实的学术研究基础上,如我们进行的“语-图”互文研究,而不是简单地推测与鼓吹。这就要求我们分别对文学与图像自身的特征以及二者的关系等方面进行学理上的阐释与研究,探究在由语言向图像的转变过程中的内在机制的变化以及不同媒介之间的关系。就像有的学者所指出的那样:“对于文学所遭遇的这一前所未有的危机,我们的文学理论不应该一味的诅咒和责难,而应该从学理上探讨个中原委,特别应该就其不同的媒介形式及其互文关系进行美学研究,从而有可能将亚里士多德所设定的文学媒介理论向前推进。”^[8]这样一来,关于语言媒介与图像媒介互文关系的研究将是我们在电子传媒时代的文学研究的一种主要理论范式,亦是对当今关于文学与图像关系这一问题的理论回应。

当然,我们进行的“语-图”互文研究并不是从理论到理论的凭空臆想,而是建立在客观的文学现象这一坚实的基础之上。我们的语-图互文研究是建立在语图合体的基础之上,在这个时期,最典型的语图合体现象就是上面所说的明清小说插图^①和现代的影视艺术。在这两种文学现象中,最集中地体现出语言(文学)与图像的关系。通过对这种语图合体现象的考察,我们可以明确地发现语言与图像的深层关系,而不是简单地对二者之间的关系的猜测与预设。这种建立在坚实的文学现象的基础上文学与图像关系的研究才是我们的语图互文研究。对影视艺术的研究已有多年的历史,而对明清小说插图的研究近年来也逐渐深入。从对这两种语图合体现象的考察可以发现,

①当然,小说插图中涉及到图像与今天大规模的文学图像化有所不同,在古代小说插图中,图像的规模与今天的图像化有着巨大的差别,在小说插图中,图像对文学来说主要还是补充;而在今天,图像有压倒文学之势,如今天的影视作品。虽然在小说插图中两种媒介占的量不同,但在性质上还是有颇多相同之处,都涉及到语言媒介与图像媒介之间的关系,今天电子传媒时代的文学图像化所涉及的亦是语言媒介与图像媒介的关系。因此,我们对小说插图中文学与图像关系的研究亦可以适合当今文学与图像的关系。

无论是哪一种现象,毫无疑问地都会促进文学的发展。我们知道,明清小说取得了前所未有的成就,据学界研究,除了时代的原因,其中最重要的原因就是小说插图的存在。^①而关于影视文学的研究也表明,一些文学作品被改编成影视作品后,又重新引起了读者对其的关注,这都是促进文学发展的一个重要表现,这都是不争的事。

基于此,我们认为文学中图像因素的出现在某种意义上将会促进文学的发展。而促进文学发展的一个主要原因就是文学媒介的变化,传统的文学媒介主要是语言,而图像时代的文学媒介则是具有互文关系的语言与图像,这就彰显出文学媒介对文学发展的巨大推动作用。

三、图像媒介作为文学的生产力

前文已论述,插图作为明清小说的另一媒介在明清小说的销售与传播过程中发挥了重要的作用,从而推动了明清小说的发展。如果说在明清时期媒介对文学的推动作用还不明显且仅限于小说插图的话,那么,在当今电子传媒时代,媒介对文学的推动作用已达到登峰造极的地步。从插图方面来说,今天的文学作品亦是“无书不图”,出现了形形色色的“图说本”、“图文本”以及文学漫画等图像媒介介入的文学作品,这些图文并茂的文学作品大大刺激了读者的文学消费。显然,文学的发展不能离开文学消费。依据艺术生产理论,艺术品的生产是为了消费;反过来,艺术品的消费则又会推动艺术生产的发展。文学艺术就是在这种生产与消费的不断交替中而得到不断发展。因此,在此种意义上,我们可以说媒介是文学的生产力。这种以插图的形式作为推动文学发展的手段与明清小说插图并无二致。

与插图不同的是当今的文学另一个媒介化的方式就是文学作品的影视化,我们昔日只能在文学作品中接触的内容,今天在电视、电影中都可以接触到,甚至比阅读文学作品更加能满足读者的接受欲望。虽然影视与插图本文学本质上都是一种跨媒介的文学存在方式,但电影无疑比插图文本具有更大的优势。在插图本中,涉及到文字与

图像两种媒介,充分调动读者的视觉与想象;在当今影视作品中,则是声音、文字与图像三种媒介的综合,不仅需要读者的视觉参与,还需要读者的听觉参与。自然,对影视文学的接受要比插图本文学的接受更为容易。由于本文只是以小说插图为例,这里对影视文学的接受就不作过多阐释,只是通过影视文学来说明媒介对于文学发展的推动作用。

此外,当今还出现了各种新媒体文学,如网络文学、摄影文学以及手机文学等新文学样式,但大体不出声音、文字和图像这三种媒介形式,这里就不一一列举了。这里尚且不论这三种媒介孰优孰劣,但这三种媒介的出现,无疑丰富和发展了文学的媒介,从而促进文学的发展。从前面我们所研究的小说插图可以更好地明白这点,涉及到跨媒介的插图本小说远比单纯的文字媒介为载体的小说能更容易为读者所接受。

如果说在我们的小说插图研究中,推动文学发展的是图像媒介,而在当今电子媒介时代,推动文学发展的无疑是当今的电子媒介。^②一方面电子媒介改变了文学存在的方式,如文学的影视化存在;同时,电子媒介亦大大促进了文学的接受与传播。以至于有的学者认为,从数千年的文学发展中,我们可以看到,每次文学媒介的革命,都使文学的传播获得了更大的自由度和更好的效果,从而推进了文学的传播,给文学带来了新的气象,也繁荣了文学的创作。^[9]新的电子媒介扩大了文学的表现空间,传播手段的发展使人更容易表达情感,从而扩大了文学的魅力空间。

在当今社会,人们对媒介的作用愈发重视,以至麦克卢汉认为:媒介即是信息。他进而解释到:“所谓媒介即是信息只不过是说:任何媒介(即人的任何延伸)对个人和社会的任何影响,都是由于新的尺度产生的;我们的任何一种延伸(或曰任何一种新的技术),都要在我们的事务中引进一种新的尺度。”^{[10][P33]}而在我国学者杜书瀛看来,媒介不仅是信息,它本身就是生产力。^[11]因为媒介的产生总是和科技联系在一起的,一种新媒介就是

^①关于此的文章学界已有多篇,如宋丽华的《插图与明清小说的阅读与传播》、程国赋《论明清小说插图的功用》、陆涛的《图像与传播:关于中国古代小说插图的传播学考察》等相关论文,这些论文毫无疑问地都认为这种语图合体(小说插图)现象对明清小说具有重大的促进作用。

^②这里的所说的电子媒介是指包含着声音、文字和图像的跨媒介,其中一个主要因素依然是图像,在当今的大众传播媒介中,图像的地位毫无疑问是处于主导地位,但与小说插图不同的是,这里的图像不仅有静态的图像还有动态的影像。

一种新的科技成果,因而它直接就是生产力。自然,媒介作为生产力之改变社会,当然也包括、甚至特别表现在改变和影响审美价值和艺术价值的创造和接受活动,主要就是文学活动。当然,这里杜书瀛是从肯定方面来评价媒介对艺术活动的推动作用的,认为媒介对艺术活动的改变亦即是对艺术活动的推进,可以促进艺术的更好的发展。关于媒介如何推动艺术的发展,我国学者杜书瀛从以下几个方面进行论述:首先,媒介通过改变观察方式、感觉方式、思考方式和情感方式来改变审美和艺术,就是说不同的媒介塑造着不同的主体,因此有什么样的媒介就有什么样的主体;媒介变化了,主体也跟着变化;在各个不同的“媒介时代”,其主体明显带有该时代的特点。其次,媒介通过改变对象内容来改变审美和艺术,电子媒介把作为艺术对象的“地球”改变了,把作为艺术对象的自然世界和人文世界改变了,因此审美和艺术也随之发生重大变化。再次,媒介通过改变借以思考和把握对象的工具和形式,来改变审美价值和艺术价值的创造和欣赏。也就是说通过改变艺术媒介本身来改变审美和艺术。媒介变革引起审美和艺术变革的最显著例子莫过于电影和电视。电影和电视的新手段、新工具、新形式的出现,给世界带来了不同于以往的新的审美形态和艺术形式,使世界上产生了新的艺术种类。最后,对于审美价值和艺术价值来说,媒介同价值本体不可分离,在审美价值和艺术价值的创造过程中,媒介已经融入价值本体运行之中,成为其价值生长的一部分;媒介还进入创造活动的结果之中,成为其价值载体感性形式不可分割的有机因素。总而言之,一种新的媒介的产生,可能意味着一种新的审美价值和艺术价值形态的诞生。^[12]这在明清小说插图和当前的图文书以及影视作品当中,可见一斑。在对文学作品从阅读到观看的变化中,读者的审美心理亦发生了重要变化,而关于观看这一行为也是值得探讨的话题,这也开拓了文学研究的新领域。

显然,图像媒介引入文学,可以丰富文学的媒介与表现手段,无论是从学理上还是从以往的文学现实上,都可以看出这一点。一方面是对自亚里士多德以来的文学概念的推进,突破了文学仅是语言的艺术的概念;另一方面也是文学在传媒时代主动对电子媒介的正视与利用,利用电子媒

介来促进文学的转型与发展,这也显示出文学的时代性特点。

一言以蔽之,媒介极大地推动了艺术审美活动的发展,如果说媒介是人类社会的生产力;那么,艺术媒介则是艺术活动的生产力,自然,文学媒介也就是文学活动的生产力。这种观点与我们提出的文学作为语言与图像的互文是内在相通的,作为“语-图”互文的文学比传统的文学一个主要的变化就是文学媒介的更新,文学由单纯的语言媒介走向了语言与图像结合的跨媒介。显然,这就大大丰富和发展了文学的媒介,而文学媒介又是文学的生产力,自然,作为“语-图”互文的文学必将会更好地发展而不是走向消亡。我们坚信,作为人类精神家园中的花朵——文学——将永远不会凋谢,我们的文学研究亦将一如既往地继续下去。

参考文献:

- [1] W. J. T. Mitchell. *Iconology: Image, Text, Ideology*[M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- [2] 米歇尔. 文字与图像[J]. 新美术, 2007, (4).
- [3] 赵宪章. 文学与图像关系研究中的几个问题[J]. 江海学刊, 2010, (1).
- [4] 周宪. 读图时代的图文战争[J]. 文学评论, 2005, (6).
- [5] 朱国华. 电影: 文学的终结者[J]. 文学评论, 2003, (2).
- [6] 李衍柱. 文学理论: 面对信息时代的幽灵[J]. 文学评论, 2002 (1).
- [7] 管怀国. 文学危机论是一个伪命题[J]. 学术月刊, 2006, (6).
- [8] 赵宪章. 传媒时代的“语-图”互文研究[J]. 江西社会科学, 2007, (9).
- [9] 朱志荣. 电子媒介必然会推进文学的发展[J]. 求是学刊, 2004, (5).
- [10] 麦克卢汉. 理解媒介: 论人的延伸[M]. 何道宽译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [11] 杜书瀛. 媒介直接就是生产力[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 2008, 2.
- [12] 杜书瀛. 论媒介及其对审美—艺术的意义[M]. 文学评论, 2007, (4).

责任编辑: 冯济平

(下转第 77 页)

中国现代文学怨恨体验的五大原由

王明科 赵斌 张海燕

(喀什师范学院 人文系, 新疆 喀什 844008)

摘要:怨恨的现实根源是社会历史处境;现代化追求导致了反抗传统的怨恨,传统的强力遗传导致了反抗传统而不得的怨恨;现代性悖论性导致了反抗现代性的怨恨;建构现代文化的艰难导致了建构中的怨恨;中国现代性的特殊性与传统式威导致了回警中的怨恨;忧国忧民忧天下的济世思想与改变现实世界操作层面的实践欠缺之间的矛盾是知识分子产生自我怨恨的结构性根源,价值追求是中国现代知识分子由自我怨恨的动力性根源。

关键词:中国现代文学;怨恨;源由

中图分类号:I206 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7110(2013)01-0071-07

中国现代文学中的怨恨体验不是专家名人发明出来的,更不是笔者杜撰而成的^①,而是中国现代文学中真实存在着的,是中国文化内部各种力量相互冲突相互发展^②过程中的一种情感体验,是现代中国人在心理上一切创伤的投射与反映:愤不发而生怨,怨积久而生恨。

一、怨恨的现实根源是社会历史处境

众所周知,现代中国不是在本民族资本主义工商业达到充分发展的时候开始了资产阶级革命,而是在农业自然经济濒临崩溃、外国多国列强联合从军事、政治、经济等多方面强行侵略的历史条件下,在担惊受怕与侮辱欺压的历史条件与现实环境中产生了资产阶级民主革命的要求。一方面,已经掌握了统一政权,并且取得了比较发达的物质文明的西欧资产阶级,肆无忌惮地从政治、军事、经济、文化等全方位地入侵、刺激、压迫、奴役中国,这直接诱发并导致了受压迫受苦难的中国

人民的革命愿望,增强了中国人民为救亡图存与推翻腐朽专制统治的急迫感与主观要求。但是另一方面,在短期内实现这种急迫愿望的唯一手段的革命——其艰巨性、复杂性、长期性使得革命的道路异常曲折,付出的代价异常惨烈。因此,怨恨的产生就是必然的。面对反封建的文化革命、反帝的民族革命、反官僚资本主义的阶级革命,在半封建半殖民地的国土上,外战与内战等种种战乱,常常是血的代价换不来革命的早日成功,一切惨不忍睹现象的出现都是语言所无法形容的,于是,受辱与忍辱成为现代中国国民的集体有意识心理。国外是异族侵略,国内是军阀混战,这种独特的历史进程与黑暗现实决定了怨恨情感就成为现代中国人具有普遍意义的心理体验。因此,中国近现代社会的怨恨心理极其巨大。在某种程度上说,近现代中国无数次的农民起义、中外战争、军阀混战、阶级斗争、国家革命、社会改革等实际上

收稿日期: 2012-11-06

基金项目:喀什师范学院2012年度教学研究教学改革课题(喀师教发〔2012〕105号)重点立项项目“《中国现当代文学》教材建设研究与实践”阶段性成果。

作者简介:王明科(1973-),男,甘肃庄浪人,文学博士,喀什师范学院人文系副教授,主要从事中国现当代文学研究;赵斌(1966-),男,新疆喀什人,喀什师范学院教授。张海燕(1968-),女,山东潍坊人,喀什师范学院副教授。

①笔者对“新怨恨”理论的初步尝试性建构参阅:王明科:《“新怨恨”理论与文学批评》,《湖南社会科学》2005年第5期第172-176页。

②参阅:王明科:《中国文化现代化与现代性研究中的五大弊病》,河北学刊2005年第2期第21-26页。(注:中文摘要被《光明日报》2005年3月29日第8版转载;主要观点被《新华文摘》2005年第11期第162页转载;主要论点被《中国社会科学文摘》2005年第4期第190页转载;全文正文被中国人民大学资料复印中心《文化研究》杂志2005年第11期第52-58页转载)。

都是怨恨的产物。

中国现代文学作为中国近现代社会生活的创造性反映,必然会产生极大的怨恨心理,而小说作为最直接、最灵活、最广泛的表达体裁,也必然最充分、最丰富、最有力地反映着这种怨恨体验。小说创作在一定意义上就是客观现实社会的反映,它虽然不是静态与僵硬的一面镜子,而是加入了审美理想与价值追求以及各种虚构与创造的动态的富于变化的精神产品,但这一切都建立在客观社会生活的基础上。

可见,中国现代小说的怨恨貌似作家个人怨恨情绪的发泄,但实际上仍然是基于中国近现代社会的怨恨心理反映,即使那些个人情绪很浓厚的创作,即使有些作品在很大程度上就是作家个人的自叙传如郁达夫的小说,但实际上它仍然是中国近现代社会的产物,因为作家本人的创伤,实际上都是来自于他人;作家本人的怨恨^①,说到底还是来自于社会,即使私人之间的恩怨,其间也存在许多社会的因素。尤如郁达夫《沉沦》中主人公“他”喊出的一样:祖国呀祖国!我的死是你害我的!你快富起来!强起来吧!你还有许多儿女在那里受苦呢!

二、反抗传统弊端与现代陷阱中的怨恨

对中国现代任何一位能够在文化反思中产生反抗型怨恨的文化人而言,其反抗中的怨恨基于两个方面:一方面,由于他们通过各种不同途径获得了西方文化视界(至少是城市文化视阈)后已经具有了世界文化视野(至少是现代文化视域),在异域不同文化的比较与反观下,发现了中国传统文化的许多弊端,并且在理智上要以自己的文化实践来反抗传统弊端,从而产生了对传统的深深怨恨。尤其当可供比较的文化系统如西方文化在相比之下显得更发达时,这种怨恨就极为强烈。另一方面,他们同时发现现代化带来了许多不可预料的灾难,于是又表达出对现代性之悖论性的极大怨恨——他们既因现代化追求而反抗与怨恨传统,同时又因现代性悖论而反抗与怨恨现代。于是,反抗中的怨恨^②就成为中国现代知识分子现代性的怨恨体验之一。

现代化追求导致了对传统在反抗中的怨恨。

对中国现代知识分子而言,如果要追求中国文化的现代化,他们无疑会产生对传统诸多弊端的反抗,而在这个反抗的过程中,怨恨体验的产生不可避免:怨传统以皇帝为中心,恨传统以君王为本位;怨法家直言不讳为专制帝王霸权服务,恨儒家全力维护天子权力与等级秩序;怨孔子的“仁爱”是君臣父子上下远近等级亲疏模式中的仁爱,恨孟子的“贵民”是为稳固君权才贵民而不是为平民自身贵民;怨道家被权势排斥侧身江湖的犬儒主义态度与出世哲学,恨佛家欲求现世幸福不得而只寄希望于来世的虚无思想;怨墨家虽然能够埋头苦干却始终被排斥在中国文化的边缘,恨其他各家均处于被忽视被压制被损害被侮辱的弱势地位;怨传统在体系上形成稳定僵化与顽固落后的结构,恨传统在功能上造成反科学与反人性的排他性能;怨传统的统治阶级最能欺人,恨传统平民老百姓最能自欺;怨统治阶级极力想办法让人们做稳奴隶,恨千百万平民老百姓深怕做奴隶而不得;怨传统农民不被逼上生存绝路能暂时做稳奴隶就不会起义,恨传统农民起义的目标仍然是为了自己做成新的统治阶级;怨农民暴动为的仅仅是衣食玉帛与妻妾子女等兽性方面的满足,恨其起义以权利金钱为本质以不劳而获的福寿康乐观念为特征;怨农民起义不是为推翻一切统治者以保障每个个体的平等自由,恨其只是将别人对自己的专制统治变为自己对别人的专制统治。

传统的强力遗传导致了反抗传统而不得的怨恨。传统虽然可以变化,但同时却具有极强的承前启后的抵制变化的耐久性、完整性、迁延性与生殖性,其霸道表现在它先在于个体生命的诞生而存在,在个体因尚未形成自觉文化意识而不具有抗拒被灌输的能力时就强行无意识地烙印于个体身心行动之中,以后随着个体的成熟虽然产生了反抗传统的意识,但其潜意识仍然与传统不得不保持千丝万缕的联系。传统通过家庭社会、文化思想、道德信仰、制度规则、行为习惯、心理定势等种种复杂隐秘的方式顽固地遗传在个体的每一存在时间与每个生存空间,没有人能够脱离传统。每个人不得不接受传统并从其中获取各种信息,任何人都不可避免地属于某个传统,任何探

^① 作家的怨恨之个案研究参阅:王明科:《怨恨与无名氏创作的文化理想建构》,《中国现代文学研究丛刊》2006年第1期第221—231页。(注:主要观点被《高等学校文科学术文摘》2006年第2期第189页转载)。

^② 反抗中的怨恨之个案研究参阅:王明科:《反抗与怨恨:中国现代六大作家的现代性体验之一》,《学习与实践》2006年第9期第121—127页。王明科:《反抗中的怨恨:对鲁迅思想的新解读》,《学术导刊》(香港)2006年第期第102—107页。

究都必须从传统出发。因此,传统绝不是过去、古典、陈旧、古代,不是曾经已经凝结成型的一种客体,而是流动于过去、现在、未来整个时间延续中的一个过程。传统构成了现代的基础,规约着现代的发展,同时也为现代化提供了一定的资源基础与动力条件。可见,传统无法灭除、无时不在、无处不有,不仅具有历时性更具有共时性。笔者认为,传统可以看作文化生成的基因,可以变异但不会消失。传统貌似在现代化面前不断后退但其实并未因此失去在当代和现实中的作用力,甚至这种作用在某些范围与某种条件下还具有很大的威胁力量。不说统治者极力利用传统的力量,仅从人性本身的意义来说,传统不但与人的原始心理需要密切相关,如畏权、怕事、恐众、怀旧、恋乡、亲情、道德感等,而且体现了人们对神圣性、依靠性、确定性、稳定性、规范性的追求,同时也保证了世界的有序性、法规性、协调性,使人们在心理上存在一个信仰寄托,从而有利于社会秩序的稳定、人际交往的平衡、个人心灵的安宁。因此,无论何时何地,传统总是拥有大量不同阶层不同愿望的守卫者,其间既有大量既得利益者,又有许多盲从者,从而导致传统在有意无意之间具有了明显极强的排他功能,能够持久通过道德、心理、行为、风俗、信仰、利益等种种力量而对抗反传统力量,它既容易使传统信徒产生强烈的情感依附,又容易使反传统斗士陷入孤立无援,从而导致反抗与威胁传统即意味着质疑与威胁自我——因此,致力于锐意改革与创造发展的反抗传统者往往会因反抗传统而不得而陷入无尽的怨恨:怨自己无能恨传统强大,怨自己孤立恨传统霸道。

现代性悖论性又导致了反抗现代性缺陷中的怨恨。现代性转型之所以产生回瞥中的怨恨体验,其根源就在于现代性本身与生俱来的悖论性。笔者认为,现代性的悖论性至少要从四个方面来理解:社会现代性与文化现代性的矛盾构成了现代性在整体结构上的悖论。社会现代性本身内部就是个悖论性结构。文化现代性的本身内部也是个悖论性结构。现代性的几大价值要义之间也是个悖论性结构——自由与平等之间充满紧张。独立与民主之间充满抵触。博爱被专制强奸,忏悔被礼教扼杀。

三、建构现代文化艰难挣扎中的怨恨

为了中国文化的现代化,一部分中国现代知识分子致力于现代文化的重新建构,其构建依据不外乎民族化、世界化、现代化三大原则。笔者认为,对于一个生活在现代社会中的现代知识分子来说,最起码的文化立场应该是对文化的现代化追求;对于一个中国人来说,文化建构无疑要以中国文化为支点,一切要从中国文化的民族化出发。但许多人将民族化与现代化以及世界化对立起来,这种误解导致了他们许多不必要的怨恨^①:怨追求现代化与世界化就难顾全民族化,恨顾及民族化就阻碍了现代化与世界化。

中国文化的研者约有五类:一是从未接触过外国文化的中国学者,由于自始至终生活在中国文化的完整语境里而很自信自己的眼见体察,但其实他们未必深知中国文化的优劣利弊,水中之鱼难以跳出水外客观评说水之冷暖,他们往往怨西方文化不合中庸之道,恨中国文化不能一统天下。二是海外华人,了解中国文化但因乡土情结与身份认同而偏于高扬甚至在遥望与回忆中美化中国文化,他们常常怨中国文化近代衰落,恨西方文化到处蔓延。三是成长于中国文化,以后因游学、翻译、阅读而或直接或间接地获取中西两种不同文化视野的中国学者,能够在异域视野启迪中得到常人所不察觉的发现,在中外文化比较中对各自的优劣利弊有着清醒认识,但他们对异质文化的解释很容易因胭脂说其美而因麻斑定其丑,由于比较很难严格在相同层面或同一标准上进行,往往拿西方文化精华来指责中国文化糟粕,又拿中国文化精华来指责西方文化糟粕,错位对接,以优比劣或以劣比优,或来个中庸想当然地将中外文化调和得无比圆满完备,并美其名曰“世界文化”或“全球文化”,他们经常怨中体西用,恨西体中用。四是外国学者,能客观观察中国文化但由于身在其外而极难洞察其复杂内涵与深层奥妙,岸上飞鸟极难咂摸水之甘甜,他们对中国文化很感兴趣但同时也多有误解甚至隔阂。他们对中国文化的解读大多来自严格受官方控制的公开出版物,很难深入原生态的文化内部亲身体验,难以觉察中国文化表面现象的有限与遮蔽甚至虚假,比如对“文化大革命”的理解就是如此。部分西方人或希望中国永成古董以供鉴赏,或出于讽刺嘲笑与故意误导,或有其他政治与经济方面不可告

^①建构中的怨恨之个案研究参阅:王明科:《建构:中国现代七大作家的文化反思品格》,《东岳论丛》2005年第4期第98—102页。王明科:《圆满建构中的八重难堪》,《江西师范大学学报》,2010年第3期第75—80页。

人的目的,因此经常不遗余力地鼓吹中国传统文化的复兴:怨中国文化从现代走向未来,恨中国文化从强盛走向世界。五是另类,约有四种:第一种学人怨历史残酷恨现实黑暗,力抗中国传统,诅咒中国社会,对讲究所谓民主、自由、平等的西方文化报以过分幻想;第二种学人怨现代社会动荡,恨现代道德沦丧,由于看到现代化带来了许多负效应而企图重新张扬传统文化,以求得对现代性弊端的纠正与弥补;第三种学人怨命运不公,恨世事艰难,经历了中国政治的太多运动与斗争,在一次又一次的文化革命中或亲身遭受或耳闻目睹了各种惨剧,接受了“延安文艺座谈会”尤其是“文化大革命”时被扣帽子、打棍子、改造、批斗、坐牢、流血等吓破了胆,再也不敢有自己的文化追求与思想个性,他们宁可没有思想操守与文化主见也不原冒险自讨苦吃,他们宁愿成为“跟跟派”也不愿被人污蔑为卖国亲洋,因此导致了过分的民族文化情结与护国情绪,在建构中国现代文化时不敢面对西方文化的大量拿来。第四种学人对西方文化几乎没有了解,他们所反对的就是他们所不了解的,他们愿意言说的就是他们自己了解的中国古代文化,因此他们怨现代化而恨世界化。然而,总的看来,上述一切怨恨都与对民族化的狭隘误解有很大关系。

中国的几大文化主力都似乎缺乏对此的足够认识,更渴望自己在中国文化运动中扮演英雄角色,从而导致了许多怨恨心理的产生。在保守主义、自由主义、激进主义、马克思主义等几大文化流派关于中国现代文化的建构考察中可以看出,对民族化的误解是各大思潮之间论争与彼此怨恨的根本原因。其实,建构中国现代文化的三个支撑点,即民族化、世界化、现代化之间不是互相矛盾对立的,而是相互促进共生的:保守主义不必因坚持民族化而怨现代化恨世界化,激进主义与自由主义不必因追求世界化与现代化而怨民族化恨本土化,中国马克思主义也不必固守狭隘的民族主义与机械的教条主义而怨自由主义恨激进主义。

四、回瞥传统中产生的怨恨

中国现代性的特殊性导致了对中国传统在回瞥中的怨恨^①以及对中国现代性的怨恨。由于中国现代性的悖论性与特殊性,中国现代知识分子

也会产生对现代性的深深怨恨,并将文化拯救的目光投向传统,形成了回瞥传统中的怨恨。

从现实中国实际情况来看,由于西方现代性的世界性扩张不仅使中国封建社会的国家政治出现严重危机,而且使中国传统精神的价值信仰和制度理念均遭极大质疑,所以中国现代性不仅涉及了中国文化现代化的问题,同时涉及了中国国家现代化与中国政教现代化的问题,涉及到与西方社会从制度到文化的民族生存性比较问题,甚至直接关涉着中华民族与中国国家的生死存亡问题。这些问题严重导致了中国价值结构的民族传统偏爱,导致了中国始终存在着体用之辩以及激进与保守的论争。不象英、法等西方国家借助 17 至 18 世纪的工商业革命和启蒙思想运动比较顺利地完成了现代化转变,中国现代化自晚清以来经历了太多的曲折与混乱。不象西方现代化是摆脱中世纪宗教神学束缚的世俗化及理性化,中国现代化始终面临对中国传统的重估、批判、改造、转换、更新的难题。民族生存问题使中国人在情感上不容易接受西方现代性入侵的事实——国人心中的中国是老大古国,博大精深,世界之天府,文明之鼻祖。因此,妄自尊大,宝自有而傲睨万物的“中华中心主义”的“天朝”思想根深蒂固。同时,专制政治的历史遗产,小农经济的大量存在,市场文化的严重匮乏,农业社会的继续沿袭,家族文化的保守封闭,严重阻遏着中国现代化的行进。加之西人希望中国永远落后愚昧,国人也警惕西方的和平演变与文化殖民,在被侵略的大背景下时时高涨的国家主义情绪与民族主义情结,使中国人面对中西文化碰撞时很难接受西方现代性的突然强行进入。而当传统中国在现代西方的有力挑战面前一败涂地与全面崩溃时,中国现代化历程就始终伴随着太多的犹疑与徘徊,痛苦与怨恨。

传统的式威导致了回瞥传统时对于传统的怨恨。在中国文化现代化的激烈转型过程中,传统权威已经不被视为神圣,其真实性已经受到质疑。“中国古代文化在从春秋战国到鸦片战争这个漫长的历史过程中,其自我封闭的性能是逐渐加强的,这并非说它没有程度的增长和量的积累,并非说它的这些成果都是毫无价值的,而是说它的发展速度是日趋缓慢的”,^{[1][35]}因此传统面临着重新评价与创造性的建构,它已经不能全面成功地帮

^①回瞥中的怨恨之个案研究参阅:王明科:《在回瞥中怨恨,在怨恨中回瞥》,《鲁迅研究月刊》2005 年第 12 期第 67—75 页。王明科:《回瞥与怨恨:中国现代七大家现代性体验》,《社会科学论坛》2005 年第 8 期(A),第 138—147 页。

助现代中国人们认识和改造现代中国世界,不能适应中国现代社会与中国现实生活,陷入了危机,面临着崩溃。这就导致了中国现代知识分子在回瞥传统的同时又产生了对传统的极大怨恨:怨传统过时,恨传统式威;怨传统衰惫,恨传统危机。笔者早就指出:中国传统史官文化说到底就是:“狼狗猫的文化:狼文化是主子食人的文化,狗文化是依附主子为主子出生入死谋划方略帮主子吃人以获取分食的文化,狼文化与狗文化是想方设法奴役人让人安做奴才的文化,猫文化是安于做或愿意做或至少想做奴才甚至做奴才做出瘾能从其中感到生存快乐而乐于做奴才以求得赐食的文化。这三种文化都以食肉(即以牺牲他人命运及其劳动成果)为基础而非自谋生路”。^{[2][P24]}

当中国传统生命力衰微时,传统价值观与现代价值观就构成了强烈对立,其对立不仅体现在于个体性与整体性的不同侧重——尽管传统文化对于人之价值的讨论兴起很早,如道家视人的价值在于自然性的恢复,孔孟认为人的价值在于社会性的仁义,墨家认为人的价值在于兼相爱交相利,法家认为人的价值在于争名夺利,但是,中国文化却一直没能产生以个人价值为本位的文化,究其原因,根本问题就在于儒家君主专制主义学说在理论上的源远流长以及在现实中的强力渗透;而且还表现在于人与文化的不同立足点——现代追求个体价值与人权保障,立足人的立场以自由、独立、自主的个人为标准,从人的解放与公民权利出发,为了人的个性自觉而去重构传统使其走向现代化;而传统却以其文化的习惯力量与既定的心理定势甚至霸道行径不断表达着对个体人的漠视与对个性人的压制。

现代更注重民主、平等、自由、可能、原创、个人、多元,而传统却极力维护专制、等级、秩序、服从、为奴、教条、集体、一元。现代性摆脱了传统文化强力先定的道德信仰,虽然一定程度上引起了人们的困惑、失落、不安、迷茫,但其重要功能是保证了个人价值的实现。从人与文化的关系看,虽然文化在某种程度上可以塑造人,但在始源与根本上说是人创造了文化而不是文化创造了人,因此回瞥传统并不是逆历史潮流的倒退,而是在回瞥中对传统企图作出新的创造,抛弃其糟粕而拿来其能够对现代世界产生重要意义的精华,因为

现代化实际上取决于每一个文化个体的具体选择,当现代社会的绝大多数人追求自由平等而反对专制强权时,即使文化遗老有多么高明的心智能力与阴谋诡计也不能遏止现代化的发展——现代性悖论并不能否认现代化的历史必然性与全球普遍性,也不能否认落后国家将现代化作为应然诉求的可理解性。其实现代化不存在价值与事实、应然与必然之间的矛盾——现代化不是应不应该的问题,而是已经被历史所证明了的事实,事实不能怀疑而只能寻求解释。

所以,一方面,致力于现代化追求的中国现代知识分子从反思与批判出发,怨传统落后,恨传统霸道;从个人的生存发展出发,怨传统讲究等级秩序,恨传统漠视个性自由。另一方面,对于因怨恨现代性缺陷而回瞥传统的人来说,他们最终也将会产生对传统式威及其弊端的怨恨:在怨恨现代中回瞥传统,在回瞥传统中怨恨传统。

五、知识分子由外向转为内向的自我怨恨

作为现代意义上的文化人,中国现代知识分子在反抗中有怨恨,在建构中有怨恨,在回瞥中也有怨恨。一方面,由于他们已经获得了西方文化的参照视野,就不可避免地怨恨本土文化的许多缺陷。异质文化的接受使他们已经有了人道主义与个性主义的强毅追求,并使他们文化心理的构建从根本上迥异于中国传统人格特征。另一方面,作为要求进步的具有“人”的自由、平等、独立意识的生活在现代社会的中国现代知识分子,他们虽然在理智上追求中国文化的现代化,但在道德情感体验与审美价值判断方面却不断地回眸传统,传统有意无意的延续继承引起了他们内心情感的深层骚动,大力批判与深刻悲悯结合为艰难矛盾的灵魂对抗。甚至在局部情况与特定场合中,传统对现代知识分子造成的无形制约阻力远远超出了他们的理性反抗动力。当他们认识到自身这种难以克服的历史局限性以后,他们便不可避免地产生了极大的自我怨恨^①,这种怨恨体验过程表现为由外发转向内省,由怨恨社会制度转向怨恨知识分子本身,由怨恨他者转为怨恨自我。

忧国忧民忧天下的济世思想与改变现实世界操作层面的实践欠缺之间的矛盾是知识分子产生自我怨恨的结构性根源。从传统知识分子即“士”起,中国知识分子一开始就宿命般地深陷这个矛

^①知识分子的自我怨恨之个案研究参阅:王明科:《孔乙己:真正的中国知识分子形象》,《社会科学论坛》2009年第11期上半月期,第35—41页。王明科:《存在的怨恨:论中国现代知识分子的多重难堪》,《社会科学评论》2006年第1期,第67—73页。

盾之中。从知识视野与真理论证方面来看，“士”的眼光与胸怀均高于下层民众与上层重臣；但从社会地位上说，“士”的地位略高于一般民众，但却明显始终低于各级官僚；而从权利力量方面来说，“士”既没有拯救人民苦难的力量，也没有干预上层决策的权利，更不拥有直接操纵现实的实际权力。忧国忧民的“士”可以用言语批判社会的黑暗与时局的腐败，但同时却因无权无势而无能力改变黑暗社会与腐败时局，当这种社会关怀与言语批判伤及到统治阶级或者个别当权者的利益与安危时，“士”的良心与正义往往变成违法乱纪的证据。当人民被逼走向起义，社会真正开始动荡之时，“士”其实既不能广泛发动社会与大力组织民众联合暴动反抗，也不能就知识分子本阶层组成牢靠联盟去申讨时政流弊揭穿政客的种种阴谋，更不敢拿着武器去找有枪杆的政府算帐，而是就良知论良知，就动荡骂当局——而这正中了统治阶级的需要：需要用少数知识分子的“毒苗”来掩藏有权有势有机会做恶的自身官僚体系中的问题与罪恶，需要顺应“民意”来杀几个知识分子以泄公愤暂时缓和统治者与被统治者之间尖锐矛盾的白热化，需要通过宰杀知识分子“绵羊”而取得杀一儆百的恶做剧效果。面对专制帝王的焚书坑儒与株连九族的文字狱，知识分子除了忍受别无它法，因此他们心理积蓄着深仇大恨，但对暴君官僚与专制制度的怨恨丝毫不能改变现实社会与“士”人自己的实际状况，所以他们不免将对于社会与暴君的怨恨逐渐转向对于知识分子自身的怨恨：怨自己无能，恨自己孱弱；怨自己无法改变现实，恨自己只能空谈。

价值追求是中国现代知识分子由外向转为内向的自我怨恨的动力性根源。对中国现代知识分子而言，现代性转型在价值领域意味着从传统儒家价值观向现代自由价值观的转变，这种转变不是主动、自然、自愿的而是被动、被逼、革命的，因此价值转变的过程便是价值危机的过程，并且这种危机不是单一的而是双重的：首先是传统价值的危机，比如儒家伦理道德观念的取向危机，儒家精神信仰意义的取舍危机，儒家等级社会制度规则的秩序危机。其次是现代性价值的危机——将欲取代传统价值观念的现代性价值体系其实并不是一个统一的自明范式，而是多种因素的尖锐对立和复杂思想的紧张冲突。凡此种种危机，对其感受最清醒、最沉重、最紧迫的人就是中国现代的知识分子——老农民完全可以继续以儒家的三纲

五常来维持四世同堂，只要他们还有土地；小市民完全可以按照西方的拜金主义忙得不亦乐乎，只要他们还能赚钱；官僚们仍然想维持传统等级秩序与所有奴隶习惯与统治术略，这样有利于他们的统治；资本家仍然不顾一切地榨取工人的剩余价值，因为有钱就是硬道理，有钱可以摆布一切甚至操纵政治——只有中国现代的知识分子，只有他们在穷困与卑微中，仍然关注着价值与意义、思想与文化的危机，因此他们的怨恨就是最深刻、最复杂、最有代表、最有意义与最值得关注的心理情感体验。

中国现代知识分子的价值危机是传统的法家、儒家、墨家、道家、兵家、纵横家、阴阳家、中国佛家等无法解决的，也是现代的自由、平等、正义、独立、民主等不能解决的，更是西方的博爱、忏悔、赎罪、祷告、唱诗不能解决的，所以中国现代知识分子经历了并继续经受着多方面多层次的多重价值危机。如果社会要正常运转就得依靠保守主义的传统秩序与科学主义的理性工具，如果社会要进步就得依靠激进主义的反抗力量与自由主义的民主自由——在既相互冲突又互相抑制的多元价值并存系统中，旧价值体系的崩溃并不意味着其在局部与个别已经失去意义，新价值理念的建立也并不意味着其在所有领域已经具备完全的意义，也并不等于它就是最合理、最普遍、最完善的价值意义。如果要求得社会秩序的稳定，那又如何实现个人的自由？如果要实现个人的发展与独立，那又怎么保证社会的公正与平等？如果现代社会还需要终极关怀，那怎样处理因追求自由而带来的多元价值？如果承认了多元价值的并存，那又如何建立确定的统一的终极价值理念？如果种种价值发生冲突时，那又如何解决冲突？如果多元价值可以整合，那又怎样建立新秩序？如何来排序？哪个最重要最紧迫？如果价值冲突可以解决，那又以什么作为整合的基础？

所以，中国现代知识分子就具有了极大的自我怨恨心理：因怨恨自我而寻求自我突围，因突围不了自我而怨恨自我；在怨恨自我中承担着突围，在承担突围中怨恨着自我，由此在不断的怨恨与突围中艰难地寻求着中国现代新价值的重建。

综上所述，中国现代文学中存在的怨恨体验，是有许多原因的：首先是由于历史上与现实中的战争动乱所导致，其次是反抗传统弊端所引起，再次是因为急于建构现代完美新文化而不得所导致，再次是因为在现代社会却不得不回溯传统而

引发,最后是由于知识分子自身的弱点而产生了
自我怨恨。

2004.

[2] 王明科. 论鲁迅反传统思想[D]. 中国优秀博硕士论文全文数
据库, 2003.

参考文献:

[1] 王富仁. 中国现代文化指掌图[M]. 北京: 人民文学出版社,

责任编辑: 冯济平

The Seven Causes of the Resentment Experience in Modern Chinese Literature

WANG Ming-ke ZHAO Bin Zhang Hai-yan
(Dept of Humanities, Kashi Teachers' College, Kashi 844008, China)

Abstract: Resentment in reality originated from the social and historical predicament. The pursuit of modernization led to the resentment against traditions. The strong inheritability of resentment led to the resentment arising from failure to fight traditions. The paradox of Chinese modernity led to resentment against modernity. The difficulty in constructing modern culture resulted in the resentment in the midst of construction. The difficulties in reconciling their concern for the country and people with their deeds to change the world are the source of modern Chinese intellectuals' self-resentment. Pursuit of value is the motivation-based origin of their self-resentment.

Key words: modern Chinese literature; resentment; cause

(上接第 70 页)

The Destiny of Literature in the Era of Pictures

LU Tao
(College of Liberal Arts, Fuyang Teachers' College, Fuyang 236037, China)

Abstract: In the era of pictures, the literary field is filled with pictures. With literature challenged by those pictures, its relationship with pictures has become a much-discussed topic. Our study of this relationship should concentrate on the era of combining language and pictures. The illustrations in the Ming and Qing novels and modern film and TV art are proof enough for the introduction of pictures into literature.

Key words: era of pictures; language-picture relationship; illustrations in Ming and Qing novels; film and TV art

二十世纪以来竹林七贤研究述评

刘怀荣 石飞飞

(青岛大学 文学院, 山东 青岛 266071)

摘要:二十世纪以来,竹林七贤的研究大致经历了起步、缓慢发展、多元推进、快速发展四个时期;研究成果主要集中在文献研究、文学研究、其它专题研究和比较研究四个方面。总体来看,前两个时期的成果多围绕阮籍、嵇康展开,论题相对单一;到了后两个时期,研究方法日渐多样,研究视野和领域大为拓展。不仅成果数量明显增加,相关专题研究得到了进一步的深化,而且研究质量也有显著的提高。虽然还有明显的不足,但无论著作还是论文,都出现了不少具有鲜明创新特征的力作。梳理这一百多年来的竹林七贤研究史,可总结得失,明辨方向,为下一步的研究寻找新的突破口,具有重要的学术意义。

关键词:竹林七贤; 学术史; 阮籍; 嵇康; 专题; 比较

中图分类号: I207 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0078-12

20世纪以来,学术界对竹林七贤做了系统、全面、深入的研究。立足百年来的学术发展史,总结竹林七贤研究的得失,为下一步的研究寻找新的突破口,不仅有着重要的学术意义,也是非常必要的。本文拟从纵、横两条线索入手,对百年来的竹林七贤研究史做一初步的梳理、总结。

从纵向发展来看,20世纪以来竹林七贤研究的成果颇为可观,据我们的统计,共有著作100部,论文1626篇。由于受外在环境及学者自身认识的影响,各个阶段的研究情况又有较大的不同。总体而言,大致可以分为四个阶段:起步期(1917—1948)、缓慢发展期(1949—1979)、多元推进期(1980—1999)、快速发展期(2000—2011)。

(一) 起步期(1917—1948)

19世纪末以来,新学对我国传统文化的研究产生了重要的影响,竹林七贤的研究也不例外。

1917—1948年,研究阮籍、嵇康的相关著作有8部,论文有28篇,代表性论著有刘师培《中国中古文学史》、鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》、刘大杰《中国文学发展史》等。这一时期的研究,呈现出由关注作家生平行事向关注他们与政治、文化等要素的关系,及由传统的简要评点向细致、深入的探究转型的特点。

1917年,刘师培在北京大学国文门讲授文学史时编有《中国中古文学史讲义》,他在讲义中指出:“魏代自太和以迄正始,文士辈出。其文约分两派:一派为王弼、何晏之文,清峻简约,文质兼备……一为嵇康、阮籍之文,文章壮丽,总采骋辞,虽阐发道家之绪,实与纵横家言为近者也。此派之文,盛于竹林诸贤。溯其远源,则阮禹、陈琳已开其始。惟阮、陈不善持论,孔、王虽善持论,而不能藻以玄思,故世之论魏、晋文学者,昧其远源之所出。”刘师培认为,嵇、阮的文都“艳逸壮丽”,“嵇

收稿日期: 2012-11-20

作者简介: 刘怀荣(1965—),男,山西岚县人,青岛大学特聘教授、文学院副院长,文学博士,博士生导师,主要从事中国诗歌与诗学及魏晋南北朝唐代文学研究;石飞飞(1987—),女,青岛人,青岛大学文学院2010级中国古代文学硕士研究生。

文近汉孔融，析理绵密，阮所不逮；阮文近汉祢衡，托体高健，嵇所不及”；嵇、阮诗“则为体迥异，大抵嵇诗清峻，而阮诗高浑。彦和所谓遥深，即阮诗之旨言，非谓阮诗之体也”。^{[1](P39,51)}

1927年，鲁迅在广州发表演讲指出：阮籍的“饮酒不独由于他的思想，大半倒在环境。其时司马氏已想篡位，而阮籍的名声很大，所以他讲话就极难，只好多饮酒，少讲话，而且即使讲话讲错了，也可以借醉得到人的原谅”，“阮籍作文章和诗都很好，他的诗文虽然也慷慨激昂，但许多意思都是隐而不显的”。“嵇康于司马氏的办事上有了直接的影响，因此就非死不可了。”^{[2](P499-501)}鲁迅此次演讲是揭发国民党“四一二”屠杀的残暴，赞扬阮籍、嵇康的反抗精神，体现了学术可以为政治服务的特点。同时，此文还对竹林七贤与酒等文化的关系作了初步探索。1928年出版的胡适《白话文学史》也论及阮籍：“五言诗体起于汉代的无名诗人，经过建安时代许多人的提倡，到了阮籍方才正式成立。阮籍是第一个用全力做五言诗的人；诗的体裁到他方才正式成立，诗的范围到他方才扩充到无所不包的地位。”^{[3](P72)}

1931年，陆侃如、冯阮君在合作出版的《中国诗史》中指出，阮籍82首《咏怀诗》以“无常”为中心思想。^{[4](P273)}1941年出版的刘大杰《中国文学发展史》则将竹林七贤与建安七子相比较，并指出《咏怀诗》其一的“忧思伤心”是阮籍咏怀诗的中心意境。^{[5](P190-192)}刘大杰基本上采取了文学、史学、哲学互证的研究方法，且能从文学的总体发展视角审视阮籍其人其作。

这一阶段是近代竹林七贤研究的起步期，从刘师培到鲁迅，再到刘大杰，从对阮籍、嵇康诗文作简明、精到的概述到探讨阮籍、嵇康与政治、文化的关系，再到对《咏怀诗》作重点论述，初步体现了竹林七贤研究的学术发展特点。其它如徐绍烈《阮籍的思想及其作品》（《学灯》1923年10月19日）、容肇祖《述阮籍嵇康的思想》（《语言历史所周刊》1928年第5期）、刘荣杰《竹林七贤任诞行为与其分道扬镳之探讨》（《国立屏东科技大学学报》1929年第1期）等论文也出现较早，但成果不显著。

（二）缓慢发展期（1949—1979）

这一时期有总论“竹林七贤”的专著1部，论文6篇；研究阮籍的著作4部，研究嵇康的著作3部，研究阮籍、嵇康的论文各10篇左右。除黄节《阮步兵咏怀诗注》（人民文学出版社1957年版）和戴明扬《嵇康集校注》（人民文学出版社1962年版）外，研究的重点转向阮籍、嵇康与政治的关系，同时，出现了一批从文学、考古、音乐、养生等角度切入的成果，但因受政治大气候的影响，成果数量较少，也少有力作。

1954年出版的林庚《中国文学简史》指出：“屈原所主张的‘举贤授能’的民主政治，在建安时代的基础上，就初步的被争取到。更具体的例子，如嵇康临刑时有三千太学生请愿营救他，并且要求以他为师，这就是民主的力量……名士的被害，也就是封建社会中民主成分的被摧残，正始时期因此就成为文坛的低沉时期，当时除了阮籍，整个时代几乎是沉默的。”^{[6](P174-175)}由北京大学1955级学生编著、出版于1959年的《中国文学史》指出：“（阮籍）曾有过积极的志向，只因现实政治太黑暗，太恐怖，才变得放荡起来。他的放荡是一种消极遁世，腐朽纵欲的行径，但在不同流合污一点上，又有与现实对抗的意义。”^{[7](P141-143)}同年，出现了两篇探讨阮籍、嵇康与政治关系的代表性论文，霍松林《论嵇康》认为，嵇康在行动上反抗黑暗的现实极为激烈，但在作品中却流露了远祸全身、消极退隐的情绪，这“是他的尖锐的思想矛盾的具体表现”，“他的反抗和被杀害，充分表明了统治者的残暴和他的不肯同流合污、坚决反抗到底的高尚品质”。^[8]这与北大版《中国文学史》对嵇康的评论不同。高海夫认为：“阮籍没有能把他的视线从统治阶级或者说上流社会那个狭小的圈子里解脱出来，转向广大的人民大众，反映他们的生活与痛苦、希冀与要求，这就大大地限制了他的诗歌的现实意义的广阔与深刻性。”^[9]此外，罗贤《如何评介嵇康》（《文汇报》1959年3月28日）认为嵇康“始终是统治阶级的异己分子”、是“统治阶级的叛逆子孙”，圣贵、姚国华《也谈如何评价嵇康》（《文汇报》1959年4月17日）、何世华《试论嵇康》（《人文杂志》1959年第4期）、（台湾）何启民《竹林七

贤与魏晋政局》(《教育与文化》1974年7月-12月)等都是将阮籍、嵇康的研究与政治相联系,显示出学术受政治影响的痕迹。

1961年,陈直发表《对于南京西善桥南朝墓砖刻竹林七贤图的管见》(《文物》第10期),这是借助考古新发现研究竹林七贤的较早尝试;1963年联抗发表《音乐家嵇康》(《人民音乐》第12期)、1965年乔象钟发表《宣扬封建士大夫思想的小说——〈广陵散〉》(《文学评论》第1期)都探讨了嵇康的音乐思想;1973年刘秉果《嵇康的〈养生论〉》(《体育文史》第3期)探讨了嵇康的养生思想,这些都表现出竹林七贤研究领域的拓展。其它如日本学者松本幸《阮籍的生涯和咏怀诗》(木耳社1977年版)、法国学者侯思孟《诗歌与政治:阮籍的生平与创作》(剑桥大学出版社1976年版)等专著,郭维森《嵇康思想及其诗文的特色》(《南京大学学报》1963年第2期)、陈赓平《阮籍咏怀诗探解》(《兰州大学学报》1963年第2期)、陆钊珑《关于竹林之游的时间》(《历史研究》1978年第7期)等论文,都在前一阶段研究的基础上,有一定的推进。

总的来看,这一阶段国内学者的研究有两大特点,一是围绕政治立论的成果较多,二是研究者关注阮籍、嵇康较多,对竹林七贤中的其他作家鲜有涉及。因此,研究范围相对较窄,论题也比较单一。

(三)多元化推进期(1980-1999)

20世纪80年代以来,中国古典文学与历史、哲学思想、政治制度、宗教、民俗的多向关系,开始受到学者们的重视,竹林七贤的研究也进入了多元化推进时期。就研究成果而言,通论“竹林七贤”的著作11部,研究论文44篇;阮籍研究著作23部,研究论文121篇;嵇康研究著作20部,研究论文165篇;山涛研究论文10篇;向秀研究论文12篇;刘伶研究论文6篇;王戎研究论文3篇;阮咸研究论文5篇;与20世纪前70年相比,在研究数量及质量上都非常可观。这一阶段,竹林七贤研究由传统的简单评论成功转向以文本的

细致解读为主;阮籍、嵇康的玄学思想开始出现专论;阮籍、嵇康诗歌与美学的关联也得到重视;同时,也出现了阮籍、嵇康心态、接受史、宗教观研究的论著,这些都是竹林七贤研究得到多元化推进的重要标志。

1980年出版的(台湾)邱镇京《阮籍咏怀诗研究》将阮籍的咏怀诗分为“自述诗”、“讽刺诗”、“伤感诗”、“忧生诗”、“隐逸诗”,认为阮籍咏怀诗在内容方面的特征表现在“文多隐避”与“悲郁悽怆”。邱镇京还探讨了《咏怀诗》艺术方面的优缺点,^{[10](P127-222)}其分析细致深入,值得重视。

1987年,余敦康撰文指出:“阮籍、嵇康玄学思想的共同特征,表现为在原来的精神支柱崩溃以后承受了巨大的内心痛苦继续从事新的探索。从他们原来倾向于自然与名教相结合的思想来看,基本上和何晏、王弼的贵无论的玄学是相一致的。但是他们后来所从事的新的探索……代表了玄学思潮的一次重大的自我深化。”^[11]这是较早的从玄学角度探讨阮籍、嵇康思想的研究成果。

1988年江苏教育出版社出版的王钟陵《中国中古诗歌史》认为,嵇康诗风清峻互融,以“峻”为核心,主要体现在“他对世俗荣华的指责”及对“委心自然、服食游仙的追求”,前者“表现为‘切’与‘直’的批评性”,后者“则表现出‘清’的脱俗性”;而“绝俗人格之抒写,使嵇康诗形成了高峻清脱的特殊风格”。^[12]此论体现出王先生从审美心理、美学等多角度研究的特点,是重建科学文学史观的新尝试。1993年出版的钱志熙《魏晋诗歌艺术原论》一改考索《咏怀诗》各篇寓意及本事的传统研究方式,开始探讨《咏怀诗》的美学特征、整体结构,指出:《咏怀诗》“宏大的视野及由此产生的意境,形成组诗雄浑壮美的风格,显示出笔参造化、学究天人的气象”。^{[12](P147-148)}

1991年,罗宗强撰文指出,嵇康“以己为高洁,以世俗为污浊的心态”,主要表现在其厌恶仕途和“越名教而任自然”;“嵇康的人生悲剧,其实也是玄学理论的悲剧”,“还纠结着当时士人与政权的关系的种种复杂因素。”^[13]罗宗强从心态和

^①详见本书另一版本:王钟陵《中国中古诗歌史》(人民出版社2005年版)第198、202页。

玄学角度对嵇康所做的解读,“标志着我们古典文学研究走向成熟”。^{[13][P8]}徐公持于1998年撰文探讨了两晋“嵇康情结”的发展和演变,指出:西晋时皇权正盛,但“嵇康情结”的存在不容置疑,只是较为谨慎,尤其不敢谈及嵇康之死;东晋时期,“嵇康情结”有增无减,表现为涉及人数的增多和情绪力度的加大。^[14]这是嵇康接受史研究的成功尝试。1999年,高华平撰文指出:“嵇康确是魏晋时期的一名虔诚的道教信徒”,“阮籍所信奉或倾向的宗教,并非当时的本土道教,而是新兴的天竺佛教。”^[15]他还以酒为研究媒介,探讨了嵇康与道教、阮籍与佛教的关系。

此外,20世纪80年代,何启民《中国历代思想家——嵇康》(台湾商务印书馆1987年版),日本汉学会报《中国文化》第42、43期与《日本中国学会报》第38、39期分别刊登了沼口胜先探讨阮籍《东平》、《首阳》、《猕猴》的文章,他还对《咏怀诗》的修辞方法及其与《诗经》的关系作了一定分析。1990年,森田浩一《徘徊与逍遥——阮籍咏怀诗的一点考察》(《中国文学报》1990年第41期)等都是研究竹林七贤的佳作。

由上面的论述可知,从1980年到1999年发展的20多年间,竹林七贤研究取得了明显的进展和突破,文、史、哲相结合的研究特点愈加明显,从玄学、美学、宗教、文人心态、接受史等多角度切入的探索,使研究成果内容更为丰富,标志着竹林七贤的研究进入了一个多元化的时期。

(四)快速发展期(2000—2011)

二十一世纪以来,有通论“竹林七贤”的著作21部,论文138篇;阮籍研究著作11部,论文359篇;嵇康研究著作15部,论文405篇;山涛研究论文29篇;向秀研究论文39篇;刘伶研究论文21篇;王戎研究论文26篇;阮咸研究论文4篇。竹林七贤研究的全面推进是这一阶段研究最显著的特点;对以往较有争议的问题的深刻挖掘、思考,使竹林七贤研究得到了进一步的深化;相

关学术活动的开展,也比以往任何时候都更活跃。这些都从不同侧面显示出竹林七贤研究的兴盛。

中州古籍出版社于2009年出版了曾春海的《嵇康的精神世界》,该书共9章,约17万字,涉及到嵇康的生平事略、时代环境、生命才情、论辩方法、诗文特色,及其自然观、人性观、生死观、养生论、宅卜吉凶说、声无哀乐论、政治社会思想等多个层面的问题,并附有嵇康年表、嵇康研究论著目录,资料详实准确,论述清晰流畅,对嵇康的评解非常中肯,是一部多层次综合研究嵇康的著作。2011年,卫绍生发表《竹林七贤:一个时代的文化符号》一文,分别论述竹林七贤“称谓的由来”、“缘何聚于山阳”、“人生态度”、“处事方式”、“文学创作”、“艺术风采”等六方面,^[16]对以往的研究做了较为全面的总结。

这一时期,对于诸如阮籍的政治态度、《咏怀诗》是否是组诗、《为郑冲劝晋王笺》写作时间等有争议的问题,做了更深入的讨论。2003年,孙明君出版的《汉魏文学与政治》一书对以往阮籍“心系曹魏痛恨司马氏”、“依附或歌颂司马氏”的观点提出质疑,指出:“阮籍既不是对司马氏集团深恶痛绝而对曹魏‘忠爱缠绵’的忠臣义士,也不是出卖曹魏而投靠司马氏集团的小人,他与司马氏集团之间的关系是特殊时期政权与名士之间的特殊合作关系。这种合作对阮籍而言是被利用被强迫的,从而可以说是一种消极的合作关系”。^①2008年,钱志熙针对《咏怀诗》是否为组诗的问题进行了深入细致的探讨,指出:“其原本写作形式,就带有系列的组诗的性质”;“阮籍的咏怀诗的主题与内容,呈现着一种逻辑展开的层次。联系着这一逻辑层次的,正是阮籍自身的思想上的逻辑层次;更进一步说,这是正始时期的一些现实问题与思想文化在阮诗上的投影的结果。”^[17]他还明确指出《咏怀诗》“其一”为序诗。^{[18][P253]}对阮籍《为郑冲劝晋王笺》的创作时间,早在1935年,刘汝霖就提出了景元二年(261年)八月说。^②针对这一观点,顾农

①详见孙明君《汉魏文学与政治》(商务印书馆2003年版)第159—160页,持论相似的如韩理洲《“不贰忠臣论”是误解阮籍〈咏怀〉诗的总根源》(载《人文杂志》1999年第4期)。

②详见刘汝霖《汉晋学术编年》(商务印书馆1935年版)第47页,持论相同的还有吴从祥《谈阮籍〈为郑冲劝晋王笺〉一文的写作时间》(载《铜仁师范高等专科学校学报》2005年第5期)。

于 2000 年提出当在甘露三年(258)五月说,^[19]孙明君认为应在甘露五年(260)四月,^[20]李晓敏认为应在景元元年(260 年)六月。^[21]此外,家浚《〈广陵散〉果系嵇康所作吗》(《贵州大学学报》2001 年第 4 期)、王德埙《十八拍〈广陵散〉确系嵇康所作——答家浚同志》(《贵州民族学院学报》2002 年第 6 期)进行了争论;2004 年《鲁迅研究月刊》刊登过思庵《〈嵇康集〉跋中的一处标点错误》(第 7 期)和司岩《〈嵇康集〉跋中的一处标点不错》(第 12 期)两篇论文,对《嵇康集》中的标点问题进行了探讨。这些争论,大多在前人研究的基础上有自己的新思考,对于推进学术研究是有益的。

自 2006 年以来,中国云台山“竹林七贤”学术研讨会以每两年一届的周期连续召开了四届学术会议。其中,首届“中国·修武云台山竹林七贤学术研讨会”由河南省修武县委、县政府主办,《寻根》杂志社、《中州学刊》杂志社协办,于 2006 年 10 月在云台山举行;第二届“中国·修武云台山竹林七贤学术研讨会”,由中共修武县委、县政府和寻根杂志社、中州学刊杂志社联合举办,于 2008 年 10 月在河南修武举行;“中国·云台山第三届竹林七贤文化研讨会”,由河南省社科院和焦作市政府主办、修武县政府承办,于 2010 年 11 月在河南省修武县举行;“中国云台山第四届竹林七贤文化国际学术研讨会”,由中国社会科学院历史研究所和焦作市人民政府主办,中国社会科学院历史研究所思想史研究室与修武县人民政府承办,于 2012 年 11 月在河南省焦作市修武县举行。四届会议主办单位的不断升级,也反映了竹林七贤研究越来越受到学术界和地方政府的重视。

总的来看,竹林七贤研究经过一百多年的发展,其研究方法由传统的评点、考据和校勘,到重视文学与哲学、史学、社会政治等之间的关系,再到重视文本细读和诗文内部研究,^①已相当成熟。其间,日本、法国等国家及台湾、香港等地的学者,与国内大陆学术界,学术论著与学术会议,学术争鸣与媒体宣传遥相呼应,共同促成了竹林七贤研

究的兴盛局面。

二

百年来,竹林七贤的研究成果集中于文献研究、文学研究、其它专题研究、比较研究这四个方面。对这四个方面进行回顾和梳理,有助于我们从横向把握竹林七贤研究的重点和特点。

(一) 文献研究

百年来,学者们在竹林七贤诗文集的校注方面取得了可观的成绩,为竹林七贤的研究奠定了良好的基础。1924 年,鲁迅辑校的《嵇康集》^[22](卷九),以明代吴宽的丛书堂钞本为底本,力存原钞,除了将《嵇康集》原文进行细致谨慎的校勘外,还对版本源流以及逸文进行了考辨。此后,多种《嵇康集》注本都以鲁迅所校《嵇康集》为基础。

二十世纪五、六十年代,竹林七贤诗文集的校注成绩突出。人民文学出版社于 1957 年和 1962 年分别出版了黄节《阮步兵咏怀诗注》^[23]和戴明扬《嵇康集校注》。^[24]黄著将阮籍的 82 首五言《咏怀诗》和 13 首四言《咏怀诗》集中起来进行了详备的笺注,尤其是对阮籍 13 首四言《咏怀诗》的校注具有纠正学界偏颇的重要学术价值。戴著以明黄省曾嘉靖乙酉年仿宋刻本为底本,目次与鲁迅所校《嵇康集》基本相同,但时有纠正,是《嵇康集》校注的集大成著作。

二十世纪八、九十年代,传统的校注成果又有新突破。陈伯君《阮籍集校注》于 1987 年由中华书局出版,分为上、下两卷,首次对阮籍诗文作了全面的校勘和注释,是迄今为止最好的《阮籍集》校注本。1990 年,李景华《〈阮籍集校注〉失误评议》(《北京师范学院学报》1992 年第 6 期)、韩格平《〈阮籍集校注〉补正》(《古籍整理研究学刊》1995 年第 1 期)等论文对此书曾提出过商榷和补正,这对阮籍集的校注工作起到完善作用。韩格平《竹林七贤诗文全集译注》1997 年由吉林文史出版社出版,不仅辑录作品全面,校注详实,而且眉目清晰,是科普类与学术研究类著作相结合的成功范例,也是第一部对竹林七贤诗文全集进行全面校

^① 也有学者从语言学的角度探讨竹林七贤的作品,如董育宁《阮籍诗用韵考》(载《太原师范学院学报》2002 年第 4 期)、余红光《阮籍诗用韵考辨》(载《青海师范大学学报》2006 年第 2 期)。

注的著作。

(二)文学研究

百年来竹林七贤的文学研究主要集中在对《咏怀诗》、《思旧赋》、《幽愤诗》、《大人先生传》等篇目的文学解读。

阮籍 82 首《咏怀诗》的研究出现了一大批论文,在拓宽研究视野的同时,深度上亦有所增加。学界逐渐将视角集中于《咏怀诗》的“生命意识”及其艺术特色研究。

1. 阮籍《咏怀诗》的生命意识研究。钱志熙指出:在阮籍 82 首咏怀诗中,“诗人以充分自觉化的生命置身于恶化的现实中……比之于前代诗人,阮籍对生命的伤感有过之而无不及,所以他自觉地继承了用诗歌抒发生命情绪的传统。《咏怀诗》82 首仍然是生命境界的诗,而且比起建安诗人,阮籍把诗的主题更纯粹地凝聚在生命问题上。”^①尚学锋指出:“阮籍的游仙诗充满了难以超越现实生命的苦闷情绪……以审美观照的方式表现对于理想生命境界的体验。”^{[24](P294)}王许林进一步探讨了《咏怀诗》生命意识的几种表现形式和运动轨迹”,指出其生命意识表现在:“对时间意识易逝的敏感和忧患”、“抒发人的生命需要遭到压抑、摧残而产生的生命孤独感”、“追求从精神上解脱生的困扰和死的恐惧,实现生命的超越,达到永恒的慰藉”。^[25]

2. 阮籍《咏怀诗》的艺术特色研究。学界对《咏怀诗》风格、叙说方式、结构、语法等展开了较为深入的探讨。徐公持指出:“《咏怀诗》在表现风格方面亦任情适性,体现自然精神。而于作者气质高洁清朗,诗歌境界超凡拔俗,加之有玄理虚胜气氛渲染衬托,故自然之外,又形成飘逸诗风。”^{[26](P191)}刘上江指出阮籍《咏怀诗》采取了“对受挫心理体验的否定思维”、“对死亡体验的隐晦诉说”、“对孤独体验的虚化”的诗学叙说方式。^[27]尚学锋探讨了《咏怀诗》“由思考人生困境到寻求自由超脱,回归精神故园”的情感结构及“富于玄学色彩的抒情模式”。^[28]赵沛霖认为《咏怀诗》的

线索为其出世思想的萌生、形成、发展和正式确立,并以第二十四、五十五为界,将《咏怀诗》划分为三个阶段,至第三个阶段,“诗人已经从出世远游中找到了‘快乐’”。^[29]李海燕从语法及篇章结构方面分析了其五言《咏怀诗》的张力。^[30]程怡具体探讨了《咏怀诗》“其三”的用典。^[31]王建国从阮籍的身世个性看其文学创作中的女性意象》(《贵州社会科学》2004 年第 2 期)、秦丙坤《阮籍〈咏怀诗〉中的飞鸟意象和三重世界》(《贵州社会科学》2001 年第 6 期)、王尧美《阮籍〈咏怀诗〉中的“路”》(《贵州社会科学》2003 年第 6 期)、《阮籍〈咏怀诗〉中的“剑”》(《贵州社会科学》2006 年第 6 期)等则探讨了《咏怀诗》中的女性、飞鸟、路、剑等意象。邱镇京认为,阮籍咏怀诗艺术技巧优点为“结构紧凑”、“善于发端”、“比兴特佳”、“文法的技巧”缺点为“类似格言的缺点”、“隐晦的缺点”、“重复的缺点”、“合掌的缺点”;并指出,阮籍咏怀诗在形式方面“叠字频见”、“对偶自然”、“句法变化”。^{[10](P194-222)}

邓小军从《思旧赋》以李斯与嵇康相提并论的寓意、是否充分表达了作者的思想感情、艺术成就及其在文学史上的地位如何等三方面做了较为充分的论证。^[32]日本学者甲斐胜二认为:“《思旧赋》里有向秀矛盾的心理,一面批评嵇康不善处世,一面对旧友的故居感到良心上的不安。”^[33]学界对《大人先生传》的原型分析有三种观点:徐公持认为“大人先生”是孙登,^{[34](P47)}韩传达则认为大人先生的原型是苏门先生,^{[35](P171)}王晓毅认为:“真正的原型是《庄子》中住在藐姑射山的神人,以及《淮南子》等黄老派著作中关于神人、至人、真人的传说。”^{[36](P203)}

随着中国文学研究体系的不断完善,对文学作品进行史学、哲学、政治学、社会学等方面的研究越来越多,但对作品的纯文学解读也是不容忽视的一个环节。由上面的论述可知,竹林七贤文学研究主要的成果集中在对阮籍《咏怀诗》内容、艺术特色的分析,同时,竹林七贤其它作品也得到

^①详见钱志熙《唐前生命观和文学生命主题》(东方出版社 1997 年版)第 262-263 页,相似的文章如鲁红平《论阮籍〈咏怀诗〉的生命情结》(载《湖南大学学报》2001 年第 2 期)。

了深入研究。

(三)其它专题研究

百年来,竹林七贤与文化、美学、哲学、养生学、考古学等专题研究逐渐成为学者们关注的重点,并取得了较为可观的成绩,体现了竹林七贤研究的进一步深入。

1. **文化研究**。鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》指出:“但究竟竹林名士不纯粹是喝酒的,嵇康也兼服药,而阮籍则是专喝酒的代表。但嵇康也饮酒,刘伶也是这里面的一个。他们七人中差不多都是反抗旧礼教的。”^{[2](P498)} 孙昌武指出:“嵇康的养生思想作为道家、道教思想的发挥,具有独特的价值和意义;和养生思想相关联的他的独特的神仙观念,也具有突出的理论和现实意义;而在他的创作中,这两个方面被转化为文情和诗思表现出来,在文学史上创造具有特色的艺术成就,对后人也造成长远影响。”^[37] 其它论文如阮忠的《论阮籍、嵇康诗歌的文化品格》(《华中师范大学学报》1999年第6期)、曾春海的《竹林七贤与酒》(《中州学刊》2007年第1期)、刘康德的《嵇康锻铁、服药及其关系》(《复旦学报》1987年第2期)、黄霞平的《向秀〈难养生论〉中的养生观探析》(《理论界》2010年第2期)等从文化、酒、服药、养生等方面展开文化探究。

2. **美学思想研究**。陈允峰指出:“嵇康的音乐审美主体观是一种关于审美主体差异性的思想……嵇康认为,存有不同情感的审美主体,在音乐审美活动中必然产生不同的美感效应;而是否具有超越嗜欲的能力以及由此所带来的精神境界、情趣心境的差异,则决定了审美主体在欣赏郑声一类的至妙之音时出现不同的审美体验和审美效果……(这)孕育出了重视和弘扬审美主体能动作用的美学思想。”^[38] 他将美学的理论与视角运用到竹林七贤的研究中,对七贤美学思想的深入探讨与挖掘起到了巨大推进作用。

具体篇目的美学思想探究集中在《声无哀乐论》、《琴赋》、《大人先生传》三篇。袁济喜结合魏晋时代特色,指出:“嵇康吸收了王弼等人提倡‘得意忘言论’的合理因素,形成了自己‘天地和美’的美学观和创作倾向。他鲜明地提出‘越名教任

自然’。在音乐美学领域中,主张‘声无哀乐’,强调‘心之与声,明为二物’”,“嵇康美学思想中的辩证法因素和他受‘得意忘言论’影响的立论方法,经常发生冲突。这就需要我们从他矛盾的陈述中清理和把握其思想脉络。”^[39] 《琴赋》的美学思想研究以李丹博为代表,他指出:“在《琴赋》中,‘和’美的要求贯穿于音乐创作的整个过程,包括乐器的特点,乐声的描绘及音乐创作的心理准备等各方面,而主要的表现是要创造一个清远、冲和、恬静、脱俗的音乐意境。”^[40] 孙良水的《阮籍审美思想研究》认为,《大人先生传》是阮籍儒家的美学思想行不通之后的一种转变,那些“至人”、“真人”、“圣人”都是“大人先生”的化身,大人是庄、老、《易》三家思想的结合体,而且以庄子思想为主干。孙先生还进一步指出阮籍美学思想体现了从清通脱俗的美,到矛盾冲突的崇高美与放犷美,再为超现实的理想美的转变。^[41]

其它论文如修海林《论嵇康的音乐美学思想——〈声无哀乐论〉研究》(《中央音乐学院学报》1985年第2期)、孙泽山《阮籍的审美情趣》(《社会科学战线》1994年第6期)、祝菊贤《音乐的本质与自然之道——嵇康〈声无哀乐论〉美学思想研究》(《文艺理论研究》2008年第4期)、张荣明、刘明辉的《阮籍思想研究中的三个问题》(《孔子研究》2010年第2期)、程相占的《孔子音乐思想在阮籍、嵇康身上的延伸及其影响》(《孔子研究》1993年第3期)等,都从美学角度探讨了竹林七贤的作品。

3. **哲学思想研究**。百年来,学界对竹林七贤哲学思想的研究大致视角非常广泛,玄、儒、道、释等思想的结合都有涉及,但这也存在众多泛泛而谈之作。下面就最为集中且质量较高的阮籍、嵇康与玄、儒思想的研究成果进行概述。以丁冠之、余敦康为代表的学者探讨了阮籍、嵇康与玄学思想。丁氏将阮籍思想的发展分为三个时期:正始以前、正始十年间、正始十年后,揭示了阮籍由儒转玄的思想演变过程。^[42] 高晨阳大致在此基础上做了更深入的研究。^[43] 余敦康则将阮籍玄学思想放在整个玄学思想的发展进程中进行考察,肯定了阮籍和嵇康竹林玄学的地位。^[44] 他还以外部险

恶的政治环境对理想与现实的影响为切入点,将阮籍的玄学思想分为:前期倾向于自然与名教的结合,后期则演变为自然。^[45] 丁怀軫、丁怀超从贵无到自然、崇本举末到玄远放达、圣人理想到大人精神三个层面论述了阮籍对于正始玄学向竹林玄学发展所作的努力。^[46] 刘康德《“竹林七贤”之有无与中古文化精神》由“竹林七贤之有”、“竹林七贤之无”出发,探讨了“中古时期的文化精神”,具体分析了“文化本体:研几”、“文化心态:负阴”、“文化表现:隐曲”三个方面,并认为,这种精神“在竹林七贤嵇康、阮籍等身上表现尤为突出,而这种文化精神一旦在中古时期形成和定型,就将对整个中国文化产生深远的影响”。^[47]

嵇康《声无哀乐论》与阮籍儒家礼乐观的关系探讨也是学术界的热点问题,且目前仍存在争议。杨荫浏认为:嵇康“虽然接受一部分儒家的音乐思想”,“他又否认音乐之应有政治性,应起社会作用和教育作用”,“在他的实践和他的理论之间是有矛盾的”。^{[48](P182,185)} 原正幸《论嵇康〈声无哀乐论〉的礼乐批评》(《文艺研究》2001年第1期)认为嵇康受儒家与道家的交错影响。牛贵琥则认为:“用儒家、道家、玄学、儒道融合来比附、解释嵇康的音乐理论,都是不完整的。”^[49] 此外,丁冠之撰文指出:“嵇康的自然观、认识论和社会政治思想三者是紧密联系的,他以唯物主义自然观为基础,在政治上反对名教之治,主张‘越名教任自然’”,“从整体来看,他是一个唯物主义思想家”。^[50]

其它相关论文如刘康德的《试论嵇康的哲学思想与人格理论的关系》(《复旦学报》1981年第6期)、陈秀萍和李万轩的《越名教而任自然——嵇康伦理思想探析》(《社会科学战线》2003年第2期)、王晓毅的《阮籍〈达庄论〉与汉魏之际庄学》(《史学月刊》2004年第2期)等,多能在前人的基础上有所推进。

4. “竹林七贤”名目考论。二十世纪三四十年代,陈寅恪先生首发新论,认为“竹林七贤”是东

晋人受佛教“格义”学风的影响,取释迦牟尼说法之处“竹林精舍”的名字,附会《论语》“作者七人”之事数而成,并非历史实录。^① 一些学者在此基础上,认为竹林七贤之间的年龄差距及居地距离,使其不可能同时聚会于山阳,而且刘康德《“竹林七贤”之有无与中古文化精神》(《复旦学报》1991年第5期)推测“竹林七贤”标目是由谢安首创。持论相似的文章如周凤章《“竹林七贤”称名始于东晋谢安说》(《学术研究》1996年第6期)、范子烨《“竹林七贤”之名目探源》(《学习与探索》1997年第2期)。滕福海《“竹林七贤”称名依托佛书说质疑》(《温州师院学报》2002年第2期)认为竹林之游是历史事实,持论相似的如卫绍生《竹林七贤若干问题考辨》(《中州学刊》1999年第5期)、李中华《“竹林之游”事迹考辨》(《江汉论坛》2001年第1期)。代表性论文如王晓毅《“竹林七贤”考》对陈寅恪等人的观点提出质疑,并能追溯原始的材料,论证了“竹林七贤”名号的现实性,而且指出这一名号由孙盛首创。^[51] 其它学者的论述大致不出此范围。^② 此外,韩传达《竹林之游三考》(《南京师范大学报》1984年第2期)、蔡振翔《竹林名士交游考》(《求索》1993年第1期)等探讨了竹林之游成员,顾农《七贤林下之游的时间与方式》(《中国文化研究》2000年第4期)、李中华《“竹林之游”事迹考辨》(《江汉论坛》2001年第1期)探讨了竹林之游的时间、地点及活动方式,程峰《关于“竹林七贤”寓居地的思考》(《山西师大学报》2007年第5期)、《竹林七贤寓居“河内山阳”地望辨析》(《郑州大学学报》2011年第2期)探讨了竹林七贤寓居地。

5. 墓室竹林七贤图的性质研究。墓室竹林七贤图的性质研究体现出文学与绘画、考古学、美学等方面结合。1961年,陈直《对于南京西善桥南朝墓砖刻竹林七贤图的管见》(《文物》1961年第10期)一文揭开了竹林七贤壁画研究的序幕。几十年来,随着考古材料的发掘,这一专题吸引了

①参陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》,载《金明馆丛稿初编》(上海古籍出版社1982年版)第181页;《三国志曹冲华陀传与佛教故事》,载《寒柳堂集》(上海古籍出版社1980年版)第161页。

②如韩格平《竹林七贤名义考辨》(《文学遗产》2003年第2期)、马鹏翔《“竹林七贤”名号之流传与东晋中前期政局》(《中国哲学史》2008年第2期)。

众多艺术专业、考古专业、文学专业的学者们的视线。伴随着研究的深入,竹林七贤壁画的性质问题越来越显现出其研讨的价值。据笔者目前所见材料来看,学界对竹林七贤与荣启期墓室壁画的性质的判断存在三种不同的观点:以罗宗真为代表的学者认为,竹林七贤是神仙或具有神仙性质,“儒、道、佛三种思想的混合”表现在文学艺术上“成为‘羽人戏虎’、‘羽人戏龙’、‘竹林七贤’一类壁画的主要内容。我们从画面上似乎可以看到墓室主人愚蠢的求仙思想和他们信仰佛法、崇尚玄学、清谈无为的空虚心理状态”;^①以韦正为代表的学者认为墓室壁画中的竹林七贤具有现实性;^②以林圣智为代表的学者认为墓室壁画中的竹林七贤同时具备现实性与神仙性。^③

学界对阮籍的政治态度研究也有三种观点。陈赓平认为,阮籍不屑与司马昭结为儿女亲家,是因为阮籍心在魏室。^④徐公持指出:“(阮籍)步步退缩,甚至向司马氏淫威屈服。阮籍后期某些行为,可以视为向司马昭逐步靠拢。”^⑤孙明君则认为,阮籍与司马氏集团之间的关系对阮籍而言是一种消极的合作关系。^⑥

上述多项专题研究,不仅拓宽了竹林七贤的研究领域,也使研究工作获得了进一步深化,标志着竹林七贤研究的多方面推进和薪火相传的特点。

(四) 比较研究

竹林七贤的比较研究以阮籍、嵇康的比较为主。据笔者目前所见,大致可以分为阮籍、嵇康与前人、同时代人、后世人的比较。

①详见罗宗真《墓砖文字、纹饰和砖印壁画》,载《六朝考古》(南京大学出版社出版 1994 年版)第 138 页;相似的文章如赵超的《从南京出土的南朝竹林七贤壁画谈开去》(《中国典籍与文化》2000 年第 3 期)、郑岩《魏晋南北朝壁画墓研究》下编《南北朝墓葬中竹林七贤有荣启期画像的含义》(文物出版社 2002 年版)等。

②详见韦正《地下的名士图——论竹林七贤与荣启期墓室壁画的性质》(《民族艺术》2005 年第 3 期),首先提出此观点的是杨泓,详见杨泓《东晋、南朝拼镶砖画的源流及演变》,载《汉唐美术考古和佛教艺术》(科学出版社 2000 年版)第 80 页。

③详见台湾林圣智《〈竹林七贤与荣启期图〉研究》(台北:台湾大学艺术史系研究所 1993 年硕士学位论文)。另外,姚义斌认为:“竹林七贤在整个南朝时代经历了一个由人向神转变的过程,与此同时,竹林七贤墓葬壁画也经历了一个由高士图向神仙图转变的过程。”详见其《〈竹林七贤〉墓葬壁画的图像学意义》(《南京艺术学院学报》2008 年第 6 期)。

④详见陈赓平《论阮籍的〈咏怀诗〉是魏晋易代的史诗——〈阮籍咏怀诗探解〉代序》(《兰州大学学报》1982 年第 3 期),持论相同的还有马圣贵、姚国华的《也谈如何评价嵇康》(《文汇报》1959 年 4 月 17 日)。

⑤详见徐公持《魏晋文学史》(人民文学出版社 1999 年版)第 182—183 页,持论相似的还有牛贵琥《阮籍至东平考》(《江西师范大学学报》2006 年第 5 期)、顾农《阮籍的政治态度及其作品》(《山东师大学报》1998 年第 3 期)。

⑥详见吴可《嵇康四言诗源于“国风”论》(《名作欣赏》2010 年第 23 期),相关的文章如王成《试论嵇康四言诗对〈诗经〉的取法借鉴》(《淮北煤师院学报》2001 年第 5 期)、孙震芳《论嵇康四言诗对〈诗经〉的传承与开拓》(《许昌学院学报》2006 年第 6 期)。

1. 阮籍、嵇康与前人的比较研究。阮籍、嵇康与老庄的比较研究较少,但学者们从音乐美学思想、人生观、理想人格等方面将阮籍、嵇康与庄子进行了比较,具有较高的学术价值。伊爱华从“‘安时处顺’与‘刚肠疾恶’的处世之方”、“‘知之不可奈何而安之若命’与‘性命之遂,得之善求’”、“庄子‘真人’与嵇康‘内圣而外王’的理想人格”三方面探讨了庄子与嵇康人生观的异同;又从“社会环境、前人的思想文化影响及个人的社会经历”三方面探讨了产生这些异同的原因。^⑦相似文章如郭平《阮籍、嵇康与老、庄音乐美学的比较》(《南京师大学报》1994 年第 3 期)、张苏罗《乱世之游者——阮籍与庄子比较研究》(《名作欣赏》2010 年第 2 期)等。以吴可为代表的学者们探讨了嵇康的四言诗对《诗经》的继承,吴氏“从词法、句法、章法、韵法等层面加以比较阐述”,“提出嵇康四言诗源于《诗经》‘国风’的观点”。^⑧陈林《〈乐论〉与〈声无哀乐论〉音乐美学思想的原点比较》(《四川戏剧》,2007 年第 6 期)、南锡宪《阮籍、嵇康对〈乐记〉美学思想的继承和发展》(《理论学刊》1998 年第 4 期)、祝凤梧《阮籍〈咏怀诗〉和〈诗经〉、〈楚辞〉的关系》(《湖北大学学报》1989 年第 2 期)、邓晶艳《抒情娱乐与回环往复——浅谈阮籍诗对楚辞的继承》(《贵阳学院学报》2009 年第 3 期)等探讨了阮籍嵇康对《乐论》、《乐记》、《楚辞》的继承关系。此外,虞德懋《曹植与嵇康诗歌气格比较》(《扬州师院学报》1995 年第 1 期)、常为群《失志以后的歌哭——曹植、阮籍诗歌比较》(《南京师大学报》2001 年第 4 期)分别将阮籍、嵇康与

曹植进行了比较,周乐《浅析墨子“非乐论”与嵇康“声无哀乐论”异同》(《科教文汇》2008年第11期)将嵇康与墨子进行了比较,张克峰《曹丕〈杂诗〉(其一)与阮籍〈咏怀〉(其一)比较谈》(《井冈山学院学报》2009年第3期)、顾农《阮氏父子比较论》(《江南社会学院学报》2002年第3期)则分别将阮籍与曹丕、阮禹进行了比较。

2. 阮籍、嵇康与同时代人的比较研究。主要集中在阮籍与嵇康美学思想、人生道路、性格及文学创作等方面的研究。高晨阳从“理论形态及趋向之异同”、“对自然与名教关系理解之异同”、“理想精神境界的异同”、“人格结构的异同”四方面展开研究,认为:“嵇、阮的思想与人格,在同中有异,他们从不同的侧面共同体现着玄学自然论的特质、时代的精神风貌以及封建专制制度的不合理性。”^[54]汪春泓从“阮、嵇学术承传渊源之差异”、“阮、嵇《庄》学思想之不同”、“阮、嵇文学:‘难以情测’与‘性烈才隽’之分别”三方面探讨了阮籍、嵇康的异同。^[55]刘克桥从“在黑暗政治环境中思想上的不同选择”、“‘痴狂’与‘峻烈’的性格”、“诗歌创作的差异”三方面讨论了阮籍、嵇康的差异。^[56]罗宗强比较了阮籍、嵇康的人格,^[57]余敦康比较了二者的玄学思想;^[46]王钟陵《中国中古诗歌史》、徐公持《魏晋文学史》主要探讨了二者在文学创作上的不同。此外,黄霞平《论嵇绍仕晋与嵇康“顺世随俗”思想之关系》(《许昌学院学报》2006年第4期)、《向秀和嵇康养生思想比较》(《青海社会科学》2011年第1期)、王冬冬和谢娟《嵇康与郭象认识论思想之比较》(《绥化学院学报》2006年第6期)、胡蒙哥《大隐隐显大智,愿隐难隐亦飘逸——浅谈在魏晋动荡时局下嵇康与李密所作的不同选择》(《文学界》2010年第9期)分别将嵇康与嵇绍、向秀、郭象、李密等人进行了比较,王菊芹《刘伶阮籍生存观、现实人格之比较》(《济源职业技术学院学报》2004年第4期)、黄漫《竹林七贤中阮籍与王戎思想倾向的异同》(《文学界》2011年第4期)分别将阮籍与刘伶、王戎作了比较,秦跃宇、龙延《张华与王戎玄儒兼治比较研

究》(《西北民族大学学报》2010年第1期)将王戎与张华进行了比较。

3. 阮籍、嵇康与后人的比较研究。在此主要指与陶渊明、鲁迅、曹雪芹、汉斯立克等的比较。阮籍、嵇康与陶渊明的比较,主要集中在他们的自然观、美学思想、悲剧性人生、诗歌创作等方面的研究。据笔者目前所见,共有21篇相关论文。王玲探讨了嵇康与陶渊明的悲剧比较,指出:“嵇知其不可而为之,与屈子的伏清白以死直、虽九死其犹未悔的执著抗争精神一脉相承;陶则知其不可而不为,于庄子逍遙出世的形式下恪守儒家善道。”^[58]孙兰、孙振从种族、时代、环境三方面比较了阮籍、陶渊明诗风形成的异同。^[59]探讨阮籍、嵇康与鲁迅的比较的论文共11篇,(日)皇甫积庆指出:“在文学的沟通、晤谈中,鲁迅不仅获得中国传统文学及语言的熏染,更重要的是获得中国知识分子人格精神与生命悲剧的共感。同时,他们的相近相通,又有着社会政治、时代价值、文化渊源等多方面的深刻的原因和根据。”^[60]竹林七贤对曹雪芹的影响研究有7篇相关论文,如高晨阳认为,“贾宝玉这个文学典型身上,可以处处看到阮籍的思想及人格的遗传基因”。^{[44](P313)}曹立波从“时人多谓痴”、“谁云玉石同”、“终身履薄冰”、“求仁自得仁”四方面具体探讨了阮籍对曹雪芹的影响。^[61]

还有7篇论文将嵇康与汉斯立克音乐美学思想进行了比较,如杜卫认为:嵇康《声无哀乐论》与汉斯立克《论音乐的美》“实质上体现了两种根本不同的音乐美学体系”。^①韩传达《阮籍评传》则认为阮籍在生活作风与态度及文学创作方面对后世影响较深,且详细分析了阮籍对左思、郭璞、陶渊明、陈子昂、李白等人的在文学上面的影响。^[35]另外,刘京《杜甫与嵇康》(《杜甫研究学刊》2003年第2期)、孟永林《“师心谴论”与“别出手眼”——嵇康李贽散论》(《天水师范学院学报》2003年第6期)、贾占新《越名任心与向死存在——嵇康与海德格尔生存可能性的终极视域》(《河北大学学报》2007年第1期)、张向雅《尼采和嵇康

①详见杜卫《嵇康与汉斯立克音乐美学思想比较》(《学术月刊》1990年第9期),相似的文章如曹利群《试论嵇康与汉斯立克的音乐美学思想》(《音乐研究》1986年第2期)。

思想之比较》(《河北北方学院学报》2006年第2期)、裴云、范涛《嵇康和萨特的美学比较》(《兰州学刊》2006年第3期)、张节末《论嵇康与康德美学观的异同》(《时代与思潮(4)——文化传统寻绎》学林出版社1990年版)等分别将嵇康与杜甫、李贽、海德格尔、尼采、萨特、康德进行了比较；魏铭《阮籍、左思五言咏怀诗比较研究》(延边大学2010年硕士学位论文)、曹春茹《阮籍、陆机诗歌死亡意识之比较》(延边大学2007年硕士学位论文)、陶东风与陈燮卿《为生命忧与替社会悲——阮籍〈咏怀〉与陈子昂〈感遇〉比较分析》(《社会科学》1985年第9期)、赵静蓉《生命与艺术的祭礼——从“醉酒”论阮籍与李白人格精神的异同》(《中国典籍与文化》2000年第1期)、邵明珍《王维与阮籍——简论对王维的评价问题》(《华东师范大学学报》2001年第4期)、陈冠明、刘帆《论李商隐〈无题〉诗与阮籍〈咏怀诗〉的沟通》(《中国韵文学刊》2007年第3期)分别将阮籍与左思、陆机、陈子昂、李白、王维、李商隐等人进行了比较。

综上所述，百年来竹林七贤的研究，大致可以分为四个时期，随着时间的推移，其研究方法与视角均呈现出多样化的发展趋势，后期的研究成果数量大大增加，研究内容不断丰富，研究质量也有明显的提高。有些特定的专题，受到不同时代学者的一致关注，学者们能在前人研究的基础上，对同一专题做出不断的拓展与深化，取得了可观的成绩。而总体上对嵇康、阮籍关注较多，对七贤中的其他作家重视不够；对名篇关注较多，其它研究稍弱；以及低层次重复等，则是明显的不足。这也提示我们，在下一步的研究中，注意整体规划，重视学术史的清理，对于推进竹林七贤研究，都是非常必要，并具有重要学术意义的。

参考文献：

- [1] 刘师培著, 刘跃进讲评. 中国中古文学史讲义[M]. 南京: 凤凰出版社, 2011.
- [2] 鲁迅. 魏晋风度及文章与药及酒之关系[A]. 鲁迅全集[M]. 北京: 人民文学出版社, 1973.
- [3] 胡适. 白话文学史[M]. 上海: 新月书店, 1928.
- [4] 陆侃如、冯阮君. 中国诗史[M]. 济南: 山东大学出版社, 2000.
- [5] 刘大杰. 中国文学发展史[M]. 北京: 中华书局, 1941.
- [6] 林庚. 中国文学简史[M]. 上海: 上海文艺联合出版社, 1954.
- [7] 北京大学中文系1955级集体. 中国文学史[M]. 北京: 人民文学出版社, 1959.
- [8] 霍松林. 论嵇康[J]. 人文杂志, 1959, (3).
- [9] 高海夫. 略谈阮籍及其《咏怀诗》[J]. 人文杂志, 1959, (2).
- [10] 邱镇京. 阮籍咏怀诗研究[M]. 台北: 文津出版社, 1980.
- [11] 余敦康. 阮籍、嵇康玄学思想的演变[J]. 文史哲, 1987, (3).
- [12] 钱志熙. 魏晋诗歌原论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [13] 罗宗强. 嵇康的心态及其人生悲剧[J]. 中国社会科学, 1991, (2).
- [14] 徐公持. 理极滞其必宣——论两晋人士的嵇康情结[J]. 文学遗产, 1998, (4).
- [15] 高华平. 阮籍、嵇康与酒及道释宗教之关系[J]. 江汉论坛, 1999, (10).
- [16] 卫绍生. 竹林七贤: 一个时代的文化符号[N]. 光明日报, 2011-9-19.
- [17] 钱志熙. 论阮籍《咏怀诗》——组诗创作性质及其主题的逻辑展开[J]. 东方丛刊, 2008, (1).
- [18] 钱志熙. 魏晋南北朝诗歌史述[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [19] 顾农. 关于阮籍生平的两个问题[J]. 天津师大报, 2000, (6).
- [20] 孙明君. 关于阮籍《为郑冲劝晋王笺》的作年[J]. 文史哲, 2002, (1).
- [21] 李晓敏. 阮籍《为郑冲劝晋王笺》写作时间考辨[J]. 文艺评论, 2011, (4).
- [22] 黄节. 阮步兵咏怀诗注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1957.
- [23] 戴明扬. 嵇康集校注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1962年.
- [24] 尚学锋. 道家思想与汉魏文学[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2000.
- [25] 王许林. 人生若尘露 天道邈悠悠——论阮籍《咏怀诗》的生命意识[J]. 社会科学战线, 1989, (4).
- [26] 徐公持. 魏晋文学史[M]. 北京: 人民文学出版社, 1999.
- [27] 刘上江. 苦闷的象征——论阮籍《咏怀诗》的心理体验及叙述方式[J]. 齐鲁学刊, 2005, (3).
- [28] 尚学锋. 阮籍《咏怀》的生命关怀和抒情模式[J]. 首都师范大学学报, 2000, (6).
- [29] 赵沛霖. 论阮籍《咏怀诗》——出世思想与《咏怀诗》发展的三个阶段[J]. 北京大学学报, 2010, (3).
- [30] 李海燕. 阮籍五言《咏怀诗》张力的语法及篇章结构分析[J]. 理论学刊, 2004, (6).
- [31] 程怡. 《咏怀诗·其三》的曲折用典与阮籍的心志[J]. 华东师范大学学报, 2006, (6).
- [32] 邓小军. 向秀《思旧赋》考论[J]. 文学前沿, 2002, (1).
- [33] 甲斐胜二. 向秀《思旧赋》试析[J]. 文史哲, 1990, (5).

- [34] 徐公持. 阮籍与嵇康[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [35] 韩传达. 阮籍评传[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997. ,
- [36] 王晓毅. 儒释道与魏晋玄学形成[M]. 北京: 中华书局, 2003. ,
- [37] 孙昌武. 嵇康的养生术和游仙诗[J]. 郑州大学学报, 2002, (4).
- [38] 陈允锋. 嵇康音乐审美主观观发微[J]. 中央音乐学院学报, 1994, (3).
- [39] 袁济喜. 关于“声无哀乐论”评价问题——兼论嵇康的音乐美学思想[J]. 学术月刊, 1981, (12).
- [40] 李丹博. 以“和”为美——评嵇康《琴赋》的美学思想[J]. 文史哲, 2003, (2).
- [41] 台湾博硕士论文知识加值系统. 孙良水. 阮籍审美思想研究 [EB/OL]. <http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi?o=dnc&ldr&s=id=%22087NKNU6045100%22. &searchmode=basic>.
- [42] 丁冠之. 阮籍[M]. 济南: 齐鲁书社, 1982.
- [43] 高晨阳. 阮籍评传[M]. 南京: 南京大学出版社, 1994.
- [44] 余敦康. 魏晋玄学史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [45] 余敦康. 阮籍、嵇康玄学思想的演变[J]. 文史哲, 1987, (3).
- [46] 丁怀軫、丁怀超. 阮籍与魏晋玄学的演变[J]. 浙江学刊, 1989, (6).
- [47] 刘康德. “竹林七贤”之有无与中古文化精神[J]. 复旦学报, 1991, (5).
- [48] 杨荫浏. 中国古代音乐史稿[M]. 北京: 人民音乐出版社, 1980. ,
- [49] 牛贵琥. 嵇康《声无哀乐论》礼乐批评的再探讨[J]. 文艺研究, 2004, (2).
- [50] 丁冠之. 论嵇康的哲学思想[J]. 哲学研究, 1980, (4).
- [51] 王晓毅. “竹林七贤”考[J]. 历史研究, 2001, (5).
- [52] 孙明君. 汉魏文学与政治[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [53] 伊爱华. 庄子与嵇康人生观比较[J]. 华东师范大学学报, 1994, (3).
- [54] 高晨阳. 阮籍与嵇康思想及人格之比较[J]. 东岳论丛, 1993, (1).
- [55] 汪春泓. 玄学背景下阮籍、嵇康之比较[J]. 文艺理论研究, 2002, (3).
- [56] 刘克桥. 阮籍与嵇康之比较[J]. 中州学刊, 2007, (6).
- [57] 罗宗强. 玄学与魏晋士人心态[M]. 杭州: 浙江人民出版社1991年
- [58] 王玲. 狂者嵇康与狷者陶潜的悲剧比较[J]. 山东师范大学学报, 2011, (1).
- [59] 孙兰、孙振. 阮籍、陶渊明诗风形成的异同——有感于丹纳的《艺术哲学》三要素说[J]. 中国海洋大学学报, 2009, (6).
- [60] 皇甫积庆. 从文学到生命——鲁迅与嵇康、阮籍的联系与比较[J]. 鲁迅研究月刊, 1995, (10).
- [61] 曹立波. 阮籍对《红楼梦》的影响举隅[J]. 红楼梦学刊, 1998, (3).

责任编辑: 潘文竹

A Summary of the Research on *Seven Sages of the Bamboo Grove* since the 20th Century

LIU Huai-rong SHI Fei-fei

(College of Liberal Arts, Qingdao university, Qingdao 266071, China)

Abstract: Since the 20th Century, the research on *Seven Sages of the Bamboo Grove* has roughly experienced four periods: the start, slow development, multiple propulsion and rapid development. Research achievements in the first two periods were mainly focused on Ruan Ji and Ji Kang, and the topics were relatively unitary. The next two periods witnessed various approaches and remarkable expansion of perspectives and fields in the research. Not only did the quantity increase distinctly, the quality also improved remarkably, with the research on relative subjects being further deepened. Many masterpieces with distinctly innovative characteristics came out in the form of books and papers. Nevertheless, evident defects existed as well. Therefore, it is of great academic significance to straighten out the history of this study and to summarize the gains and losses in setting directions and making breakthroughs in research.

Key words: *Seven Sages of the Bamboo Grove*; academic history; Ruan Ji; Ji Kang; special subject; comparison

《儒林外史》假托明代续论

朱 仰 东

(山东师范大学 文学院, 济南 山东 250014)

摘要:《儒林外史》与明代社会关系密切。吴敬梓何以厚洪武而薄永乐,是和洪武朝礼乐制度的建立有关,而永乐篡位本身即是对周礼的违背,且自此之后,礼乐制度废弛。高启桀骜不驯,其性格与魏晋人物类似,吴敬梓推崇六朝,但由文中所及《高青丘文集》看,吴敬梓对高启极为熟悉,从其个人及文中王冕行迹看,吴敬梓及其创作受高启影响更大。明代文人结社之风盛行,清代对于明人结社态度多为否定,吴敬梓当受特定时代思潮影响,对文人结社也比较反对。《儒林外史》涉及文人结社颇多,且多为反面,这一现象当与吴敬梓个人态度有关。

关键词:《儒林外史》; 洪武朝; 永乐朝; 高启; 魏晋风度; 文人结社

中图分类号: I207 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0090-07

《儒林外史》借径明代是众所周知的事实,楔子题词即云“百代兴亡朝复暮,江风吹倒前朝树”,其中“前朝”显然是立足于吴敬梓生活的时代而言的。虽然,《儒林外史》“机锋所向,尤在士林”(鲁迅《中国小说史略》),但是,“吴敬梓对明代历史兴亡的意识,贯穿于《儒林外史》中,成为小说主题的重要思想背景。”^[1]吴敬梓何以借径明代,明代社会对吴敬梓及其创作有何影响,在作者春秋笔法下,彼此之间是否存在某种深意,可以说,在对《儒林外史》研究中,这些问题都是值得深入思考的。然而,学界虽然明知《儒林外史》与明史关系密切,但“绝少涉及作品写及明代历史的意义,以为那只不过是形式而已。”应该说,“这是《儒林外史》研究长期存在的误区。因为从理论上讲说,《儒林外史》的假托明代不可能只是一种形式,而必然包含相应的内容,即它托明写清的地方正就是明清共有或可能共有的。读者若单认为它写了清朝,而作品之描写与明朝了无关系,就未免失之

片面。”^[2]基于此,故不揣浅陋,就这一话题续陈管见。^①

一、“在洪武爷手里过日子,各样都好”

《儒林外史》第9回邹吉甫道:“本朝天下,要同孔夫子的周朝一样好的,就为出了个永乐爷就弄坏了。”同回邹吉甫又言:“再不要说起!而今人情薄了,这米做出来的酒汁都是薄的,小老还是听见我死鬼父亲说‘在洪武爷手里过日子,各样都好;二斗米做酒,足有二十斤酒娘子。后来永乐爷掌了江山,不知怎样的,事事都改变了,二斗米只做得出十五六的酒来。’像我这酒,是扣著水下的,还是这般淡薄无味。”邹吉甫的话很有意思,在他看来,洪武时期像周朝一样好,永乐朝总之不如洪武朝,褒洪武而贬永乐的意味非常明显。

这就让人感到困惑了,因为楔子中写得明白,洪武即位,“礼部议定取士之法:三年一科,用‘五经’、‘四书’、八股文。”于是“王冕指与秦老看,道:‘这个法却定的不好!将来读书人既有此一条荣

收稿日期: 2012-09-

作者简介: 朱仰东 (1979-), 男, 山东郓城人, 山东师范大学文学院讲师, 文学博士, 主要研究方向为中国古代小说戏曲研究。

①业师杜贵晨先生曾于《中国人民大学学报》2000年第1期发表《〈儒林外史〉假托明代论》一文,文中观点见解深刻,启人多矣。笔者阅读后也有同感,并沿此思路,写下此文,故以续论拟题,不当处望方家指正。又,杜先生之文后收入《传统文化与古典小说》一书中,可参看。

身之路,把那文行出处,都看得轻了。”既然楔子意在“隐括全文”,由此出发,后世学者往往认为,《儒林外史》“名之曰儒林,盖为文人学士而言”,“批评明朝科举用八股文的制度”是“全书的宗旨”^[3];或进而由批判科举及至科举制度下文人生存状态的思考,如张锦池先生即指出,“‘八股科举——功名富贵——一代文人有厄’问题,便成为作品……的同一主题思想的三个层面,而作者的历史反思、文化反思、哲学反思,亦寓焉。是故,如果一定要从王冕的三段话中拈出一句话来概括吴敬梓的创作本旨,其最全面而义又最显豁者,当是‘贯穿犯文昌,一代文人有厄’。”^[4]思考角度或有不同,但作为“隐括全文”的楔子,作者将一代文人之厄归咎于洪武,显然是颇含微词的,而文中邹吉甫又口口声声赞美洪武,将之比作上古时代的周朝,这岂不矛盾?

其实,如要回答这一问题首先需要对明初历史有所了解。需要指出的是,以对科举制度的态度而言,吴敬梓并不赞成时文制艺、八股取士,楔子中对洪武朝的指责合乎逻辑。但是,对八股取士的否定并不等于对洪武一朝的完全否定,因为,朱元璋推翻元蒙,目的即在于“驱逐胡虏,恢复中华,陈纲立纪,救济斯民”“拯生民于涂炭,复汉官之威仪”,所以,当明朝甫定,“他务未遑”,朱元璋便“首开礼乐二局,广徵耆儒,分曹研讨”(《明史》卷四十七);曾言:

礼者,所以美教化而定民志。成周设大司徒,以五礼防万民之伪而教之中。夫制中莫如礼,修政莫如礼,齐家莫如礼。故有礼则治,无礼则乱。居家有礼,则长幼叙而宗族和。朝廷有礼,则尊卑定而等威辨。(《明太祖宝训》卷二)

先王制礼,所以辨上下,定民志,秩然而不紊,历世因之,不敢违越。诚以纪纲法度,维持世道之具。(《明太祖实录》卷一百七十七)

洪武元年,朱元璋诏令礼官编成《存心录》,二年,诏儒臣修礼书,三年编纂完成《大明集礼》,此后,又多次以行政命令让精通儒学的大臣编修礼

书。据统计,在洪武三十年间,所修礼书计有《孝慈录》、《洪武礼制》、《礼仪定式》、《诸司职掌》、《稽古定制》、《国朝制作》、《大礼要议》、《皇朝礼制》、《大明礼制》、《洪武定法》、《礼制集要》、《礼制节文》、《太常集礼》等。可以说,有明一代的礼乐制度基本上是在洪武年间制定完成的。所以,《明史·儒林传序》认为:“明太祖起布衣,定天下。当干戈抢攘之时,所至征召耆儒,讲论道德,修明治术,兴起教化,焕乎成一代之宏规。”

《儒林外史》的描写很真实地反映了这一点,虽然吴敬梓对科举戕害人心,毒害士林痛心疾首,但对礼乐制度却肯定有加,并以之为理想追求。文中所塑造的迟衡山、杜少卿、庄绍光等“真名士”,其希望即在于恢复久已不存的礼乐传统,这一点也体现在回目设置上,如第33回回目“杜少卿夫妇游山 迟衡山朋友议礼”、第34回回目“议礼乐名流访友,备弓旌天子招贤”,第37回回目“祭先圣南京修礼,送孝子西蜀寻亲”,众所周知,其中第37回是文中高潮部分,也是最能体现作者理想的地方,对于真贤名士们恢复古礼古乐传统过程的描写,虽然作者写来不厌其烦、枯燥无味,但却极为认真,可见该部分之重要。而所祭泰伯,据《史记·泰伯世家》载,即周太王长子,由此可知,真贤名士们所恢复的古礼古乐即是周礼周乐,换言之,周礼周乐即是吴敬梓心目中理想的礼乐传统,而洪武朝所制定的礼乐制度即是周朝礼乐制度的余绪,就此,清代《明史》修订者即已指出:“惟能修明讲贯,以实意行乎其间,则格上下,感鬼神,教化之成即在是矣。安见后世之礼,必不可上追三代哉?”孟森先生亦然:“中国自三代以后,得国最正者,惟汉与明。”^{[5][P15]}所以,也就不难理解,邹吉甫何以推崇洪武,将其比作周朝了。不过,第33回里迟衡山却说:“而今读书的朋友,只有过讲个举业,若会做两句诗赋,就算雅极的了,放经史上礼、乐、兵、农的事,全然不问!我本朝太祖定了天下,大功不差似汤武,却全然不曾制作礼乐。”如说洪武举业害人可以,但断然否定洪武朝“全然不曾制作礼乐”显然有违事实,如联系迟衡山说话的时间当在嘉靖三十五年,而此时,“有明诸儒,衍伊、雒之绪言,探性命之奥旨,锱铢或爽,遂启歧趋,袭谬承伪,指归弥远。至专门经训授受源流,则二百七十

余年间未闻以此名家者。经学非汉唐之精专，性理袭宋元之糟粕，论者谓科举盛而儒术微，殆其然乎？”（《明史·儒林传序》）学风、世风江河日下，文运难系，迟衡山之言实属愤激之词，如以此为据，推断出菲薄洪武之结论，则未免武断。

与之相比，作者对永乐朝所持态度正好相反。其因在于：永乐即位乃以“靖难”之名行篡位之实。篡位，历代即为人不齿，《汉书》卷九十九下“赞”对王莽篡位评云：“莽既不仁而有佞邪之材，又乘四父历世之权，遭汉中微，国统三绝，而太后寿考为之宗主，故得肆其奸慝，以成篡盗之祸”，甚至连文人所不屑为的戏曲等俗文学也口诛笔伐，元尚仲贤《三夺槊》第四折：“那凶玩很劣，奸滑侥幸，则待篡位夺权。”值得注意的是，文中的圣贤泰伯，据《史记·泰伯世家》载即以谦让著称，“季历贤，而有圣子昌，太王欲立季历以及昌，于是太伯、仲雍二人乃確荆蛮，文身断发，示不可用，以避季历。”《儒林外史》抬高泰伯，“看来是这样的贤人更符合吴敬梓的理想”^[6]而又贬责永乐，用意也就不言而明了。然而，学界多洞悉吴敬梓春秋之笔，但却少有人注意褒洪武、贬永乐所蕴含的春秋大义，实为可惜，看来正如鲁迅所言，伟大的确需要人懂。明乎此，那么第8回里，娄氏两公子的话也就不能等闲视之：“自从永乐篡位之后，明朝就不成个天下！”“据小侄看来，宁王此番举动，也与成祖差不多；只是成祖运气好，到而今称圣称神；宁王运气低，就落得个为贼为虏，也要算一件不平的事。”联系邹吉甫所言，永乐之所以遭贬，在作者来看，实乃因为篡位本身即有违礼乐制度，而事实是，自永乐之后，“百姓未尽温饱，士大夫亦未见能行礼乐。”（第35回）作为肇始者，永乐朝自然难辞其咎，责之尚且不已，何谈为之美言。

二、“国初四大家，只有高青丘是被了祸的”

《儒林外史》第35回，庄征君应诏途中遇见卢信侯，二人相谈甚欢，言语之间有两处涉及高启与其文集：一处在卢信侯谈起自己等候庄征君之因

时有言：

因小弟立了一个志向，要把本朝名人的文集都寻遍了，藏在家里。二十年了，也寻的不差甚么的了。只是国初四大家，只有高青丘是被了祸的，文集人家是没有，只有京师一个人家收着。小弟走到京师，用重价买到手，正要回家去，却听得朝廷征辟了先生。

一处在谈到名人文集时，庄征君向卢信侯道：

像先生如此读书好古，岂不是个极讲求学问的？但国家禁令所在，也不可不知避忌。青丘文字，虽其中并无毁谤朝廷的言语，既然太祖恶其为人，且现在又是禁书，先生就不看他的著作也罢。

由上可知，因“太祖恶其为人”，高启文集当时尚在禁中，少有人收藏。卢信侯侥幸得之，后却因此遭到锦衣卫的通缉，差点送命；蘧公孙则为此吃尽官司，受人讹诈。文中凡有《高青丘集》出现的地方，祸事都会如影相随，似乎，高启及其文集即是不祥之物。作者如此写来，用意何在？文中不明；态度如何？作者也未置可否。事实上，如细加推究，便会发现，作者如此闪烁其辞却另有深意，高启之于吴敬梓，影响可谓大矣！^①

吴敬梓追慕魏晋，在某些学者看来，“吴敬梓大概要属于那些没有失去自我，企盼恢复文人群体自尊和优越感觉的个别文人，在人格意识方面，吴敬梓的心和魏晋人士相通的。”^[7]程晋芳《寄怀严东有》一诗即云“敏轩生近世，而抱六代情。风雅慕建安，斋栗怀昭明。”影响所及，《儒林外史》中所塑造的理想人物也多具魏晋风度，比如王冕，学者指出：“凡是史传未及而吴敬梓所赋予王冕的性格因素，大抵不外魏晋风度遗留的痕迹。”书中所写季遐年不慕权势、怒骂他人，荆

^①杜贵晨先生认为，《儒林外史》写高启是别有深意的，“因为高启毕竟是历史人物，他被明太祖枉杀，著作在后世不禁而禁，是人所共知的事实；而且高启才华横溢，作为有明一代诗人之冠，他的死明清士人无不为之痛惜，说到明诗便不能不说到高启，而且因此不难想到明朝自朱元璋发难，文祸也曾是空前的严重。所以，写高启直接正面的意义首先还应当是这一冤狱的本身，是对高启之死的同情和对‘洪武爷’大搞文字狱的针砭。”此外值得注意的是，《儒林外史》“有关高启文祸的描写，用心似不仅在于揭露影射，还有教人防范自保的用心。”笔者以为甚是，但如从二者思想人格等方面看，高启对吴敬梓当也不无影响，或者说较魏晋名士风流影响更甚。

元‘诸事都由得我’的自主意识,杜少卿一手携夫人、一手持酒杯游清凉山等精彩之笔,“均可见到魏晋士人的身影。”^[8]但殊不知,高启的人格意识也形同六代,崇尚自由,狂放不羁,比如被迫应征做官后,高启不但没有欣喜若狂,反倒认为是一种负担,《池上雁》诗云:“野性不受畜,逍遙恋江渚。冥飞惜为高,偶为弋者取。……虽蒙养育恩,饱饲贷庖煮。”而名作《青丘子歌》更体现了作者任性逍遙、人格独立的精神追求,“不肯折腰为五斗米,不肯掉舌下七十城。但好觅诗句,自吟自酬庚。”如果说前者颇类竹林七贤,那么后者则明确以效仿陶渊明为旨归了。这种独立的人格精神之于文人品格而言,可谓难能可贵,但之于明初政治环境来说,显然不合时宜,因为,当此之际,百废待兴,朱元璋急需有用之才,曾多次颁布诏令广为搜求,“联为天下之广,故非一人所能治,必得天下之贤共成之。……今天下再定,日与诸儒讲明治道,启沃朕心,敢不以古先哲王是期。岩穴之士,有能以贤辅我,以德济民者,尚不圣弃!”(《皇朝本纪》)对于不为君用者,朱元璋极为痛恨,于《大诰》中规定:“率土之滨,莫非王臣。寰中士大夫不为君用,是自外其教者,诛其身而没其家,不为之过。”

高启的桀骜不驯违背了朱元璋的用材方略,这也是庄征君所谓“太祖恶其为人”的根由,其结局注定是一个悲剧。

既然,吴敬梓将其写进文中,说明吴敬梓对其人知之甚详;既然高启的人格精神与魏晋六朝亦相通焉,那么,对于高启,这位才华盖世而又充满悲剧色彩的才子,吴敬梓当也不无敬仰。一个典型的例子即是,乾隆十六年,皇帝首次南巡,幸临南京,吴敬梓不但没有迎銮献诗,反而“企脚高卧向栩床”(金兆燕《棕亭诗钞》卷三《寄吴文木先生》),这种勇气、胆量和气魄,与其说接近于魏晋人物的狂放,不如说更近于高青丘之孤傲,或者说二者兼之。允当来看,吴敬梓则似乎远绍魏晋,而近效高启。及于作品,楔子中的王冕最为典型,作为精心树立起来“隐括全文”的真贤楷模,王冕颇类高启,而又与作者经历相似,可以看出,由高启及至作者再到王冕这样一个相互影响的链条轨迹。比如,楔子中写时为吴王的朱元璋拜访王冕,曾云:

孤是一个粗卤汉子,今得见先生儒者气象,不觉功利之见顿消。孤在江南,即慕大名。今来拜访,要先生指示:浙人久反之后,何以能服其心?

王冕告其“若以仁义服人,何人不服,岂但浙江?”朱元璋听后,“叹息,点头称善。”定鼎天下后,“时常有人传说:朝廷行文到浙江布政司,要征聘王冕出来做官。初时不在意里,后来渐渐说的多了。王冕并不通知秦老,私自收拾,连夜逃往会稽山中。”“半年之后,朝廷果然遣一员官,捧着诏书,带领许多人,将着彩缎表里,来到秦老门首,”如果与高启、吴敬梓事迹对照,不难发现,王冕的行迹几乎就是二人的翻版,只不过,高启因恬退而惨遭腰斩,吴敬梓因高卧而无缘仕途,后者则终老林下、得以善终罢了。如此来看,学者所言“凡是史传未及而吴敬梓所赋予王冕的性格因素,大抵不外魏晋风度遗留的痕迹”虽然不错,但却有失偏颇。

吴敬梓既然能够将高启文集择之入书,那么对于高启文集,想来吴敬梓当不陌生。联系其擅于将前人作品“化腐朽为神奇”的事实,那么,高启的作品是否也有为吴敬梓吸收改造的可能呢?高启文集中,《南宫生传》、《书博鸡者事》是两篇关于侠士的作品,虽为传记,但行文笔法更类传奇小说。无独有偶,《儒林外史》也写到了侠士,即凤四老爹。学界认为,凤四老爹原型乃当时大侠甘凤池。^[9]甘凤池,南京人,性喜任侠,以武勇著名,《清史稿》有传。吴敬梓长期定居南京,对甘凤池应该耳熟能详,以甘凤池为原型极有可能,比如文中胡八乱子踢凤四老爹肾囊一事,即很有可能本事于徐珂《清稗类钞》卷十五《技勇类·甘凤池拳勇》所载。不过,这并不妨碍作者在此基础上吸收其他文学元素的可能。愚以为,吴敬梓所塑造的凤四老爹身上也有南宫生、“博鸡者”的影子。比如《南宫生传》所写南宫生,“少任侠,喜击剑走马,尤善弹”“家居以气节闻,衣冠慕之,争往迎候,门止车日数十辆。生亦善交,无贵贱皆倾身与相接。”《书博鸡者事》中“博鸡者”“素无赖,不事产业,日抱鸡呼少年博市中。任气好斗,诸里侠者皆下之。”与小说中凤四老爹出身市井江湖,交接黑白两道,大凡提起凤四老爹之名,无不敬让有加,颇似。尤

其文中所写凤四老爹通过手段使身陷囹圄的万里不但得以释放,而且还弄假成真,帮助万里由“假中书”变为了“真中书”;即与《书博鸡者事》中“博鸡者”激于义气、帮助多有“惠政”而遭诬陷下狱的袁有守“官复原职”一事相似。只是前者事迹不太光彩,后者更显仗义罢了。吴敬梓反其意而用之,别具匠心。

三、“这些发过的老先生,但到杭城,就要同我们唱和”

《儒林外史》第12回“名士大宴莺脰湖,侠客虚设人头会”写道,娄三、娄四“科名蹭蹬,不得早年中鼎甲,入翰林,激成了一肚子牢骚不平”,在京师闲的无聊,返回故里,访求遗贤,欲以博个战国时期信陵君、春申君求贤养士的美名;于是召集蘧公孙等“名士”凑成了所谓的莺脰大会,“席间八位名士,带挈杨执中的蠢儿子杨老六也在船上,共和九人之数。当下牛布衣吟诗,张铁臂击剑,陈和甫打哄说笑,伴着两公子的雍容尔雅,蘧公孙的俊俏风流,杨执中古貌古心,权勿用的怪模怪样:真乃一时盛会。”第17回“匡秀才重游旧地 赵医生高踞诗坛”中,匡超人与景兰江相见,景兰江道:“我杭城多少名士,都是不讲八股的。不瞒匡先生你说,小弟贱号叫做景兰江,各处诗选上,都刻过我的诗。今已二十余年。这些发过的老先生,但到杭城,就要同我们唱和。”后匡超人与景兰江、浦墨卿、支剑峰等人相会,饮酒之间,景兰江提议:“今日我等雅集,即拈‘楼’字为韵,回去都做了诗,写在一个纸上,送在匡先生下处请教。”第34回“爱少俊访友神乐观 逞风流高会莫愁湖”中,杜慎卿与季苇萧、萧金铉、郭铁笔等“名士”突发奇想,“择于五月初三日,莫愁湖湖亭大会”,文中写道:

到初三那日,发了两班戏箱在莫愁湖。季、杜二位主人先到,众客也渐渐的来了。鲍廷玺领了六七十个唱旦的戏子,都是单上画了‘知’字的,来叩见杜少爷。杜慎卿叫他们先吃了饭,都装扮起来,一个个都在亭子前走过,细看一番,然后登场做戏。众戏子应诺去了。诸名士看这湖亭时,轩窗四起,一转都是湖水围绕,微微有点熏风,吹得波纹如縠。亭子外一条板桥,戏子装扮了进来,都从这桥上

过。杜慎卿叫掩上了中门,让戏子走过桥来,一路从回廊内转去,进东边的格子,一直从亭子中间,走出西边的格子去,好细细看他们袅娜形容。

诸如此类的名士聚会,除上述,文中还涉及不少,《儒林外史》反映士林百态,文人结社自不可少。无他,盖因聚会结社历来即是中国古代文人生活的重要组成,时至明代,更是喧嚣尘上,甚为发达。据学者统计,“明代文人结社个案达到680多例,单隆庆、万历时期的社团或社集就有220多例,天启、崇祯时期短短二十几年间则有近200例。”^[10]仅就吴敬梓家乡安徽而言,据郭绍虞先生考订,有明一代,其文社有12家,“仅次于浙江和江苏,与上海并列,在明代的两京十三布政使司中,与江苏、上海共同组成的南直隶,结社总量居于首位,以今天的行政区划来看,安徽则位居第三,数量还是较为可观的。”^[11]如此众多的文人结社,规模大小不限,小至二三人,如敬亭诗社、群社、晋社等;中至十数人,如白榆社、匡社等;大至几十人、上百人,如肇林社、南社等。类型也不一,依据结社的目的、活动内容和社事功能,明代的文人结社大致可分为诗酒之社、时文之社和宗教之社三类^[12],其中以诗酒之社为多,酒酣耳热之际,拈题分韵,相互酬唱,素来被认为文人雅事,如《月泉吟社诗》、《西湖八社诗帖》等即是明代较为著名的诗社酬唱集。《四库全书总目》卷一百九十二著录《西湖八社诗帖》云:

明嘉靖壬戌,闽人祝时泰游于杭州,与其友结诗社西湖上,……时泰与光州知州仁和高应冕、承天知府钱塘方九叙、江西副使钱塘童汉臣、诸生徽州王寅、仁和刘子伯、布衣仁和沈仕等分主之,以所作唱和诗集为此编,分春社、秋社二目。

时文之社次之,其结社目的在于揣摩时文,相互切磋,以便科举高中。黄宗羲《南雷文定后集》卷三记甬上之会云:“尽发郡中经学之书,穿求崖穴,以求一哄之平,盖断然如也。”为达中举之目的,甚至不乏有文社“仿场屋之例”者,如鉴湖诗

社“仿场屋之例，糊名易书，以先生为主考，甲乙楼上，少长毕集楼下俟之。一联被赏，门士胪传，其人拊掌大喜，如加十赉。”（黄宗羲《南雷文约》卷一）“正因为专研时艺的文社甚多，所以有些与书铺有关的坊社，请了一班制艺名家，主持选政，揣摩风气，也会极盛一时。”^{[12][P153]}宗教之社少见，兹不赘述。吴敬梓后迁居金陵，金陵文社同样兴盛，钱谦益《金陵社集诗序》云：

弘、正之间，顾华玉（璘）、王钦佩（韦）以文章立坛，陈大声（铎）、徐子仁（霖）以词曲擅场，江山妍淑，士女清华，才俊歙集，风流弘长。嘉靖中年，朱子价（日藩）、何之朗（良俊）为寓公，金在衡（銮）、盛仲交（时泰）为地主，皇甫子循（澐）、黄淳父（姬水）之流为旅人。

金陵本为繁华、风流渊薮之地，文人结社往往与青楼有染，一面“相予授简分题，征歌选胜”，一面“烟水风华，桃叶诸姬，梅柳滋其妍翠”。万历三十二年，张凤翼等人“开大社于金陵，胥会海内外名士，”“分赋授简百二十人，秦淮妓女马湘兰以下四十余人，咸相为缉文墨，理弦歌，修容拂拭，以须宴集。”（钱谦益《列朝诗集小传》丁集上）周亮工《书影》卷二记万历时茅元仪出入金陵发起午日秦淮大社，“尽两岸之露台亭榭，及河中之巨舰扁舟，无不俱也。分明结伴，递相招邀，倾国出游，无非赴止生（茅元仪字）之社者”，真是盛况空前。

吴敬梓历经繁华与落寞，深谙前朝历史掌故，对于文人结社之习极为熟知。《儒林外史》所写大大小小社团及形式都于现实有证，比如莫愁湖之会即与张凤翼等人相仿，而莺脰湖之会则似乎可见茅元仪的影子。至于其他，更是于文人结社司空见惯。但问题是，吴敬梓对于文人结社似乎并不认同，这些与会的“名士”多半是胸无点墨、沽名钓誉之徒，莺脰湖大会尤其像是一场闹剧。换言之，文中大凡文人结社处，多是作者揭露士林丑态最为出色、有力的地方。

吴敬梓何以如此“丑化”文人结社？当然，作者如此建构情节，与其创作本旨有关，写文人结社更有助于创作本旨的表达。但如联系时人对文人结社的一般看法，作者如此“丑化”的确事出有因，

不足为奇。有学者指出，明人结社，“自清代以来并未得到公允的评价，甚至被严重‘误读’亦不罕见。”^[10]首先，就官方态度来说，在“集中代表了清代官方思想立场”的《四库全书总目》中，明代文人结社被四库馆臣“看作是一种极具危害的消极现象”，频繁地使用“明代诗社余习”、“明人诗社锢习”、“前明诗社之习”、“明季诗社之习”、“明季诗社之余习”、“明季诗社余风”、“诗社浮华之习”等贬义性表述，“这充分显示四库馆臣对明代文人结社现象的基本态度是否定的、批判的”；且“长期以来因其权威性使人们对它取信者多，考疑者少，往往断章取义，奉为圭臬。”^[10]比如《总目》卷一百八十二著录宋荦《绵津山人诗集》云：

（宋）荦所作诗有《古竹圃稿》，有《嘉禾堂稿》，有《柳湖草》，有《将母楼稿》，有《和松庵稿》，有《都官草》，有《双江倡和集》，有《回中集》，有《西山倡和诗》，有《续都官草》，有《海上杂诗》，有《漫堂草》，有《漫堂倡和诗》，又有《漫堂草》，凡十四集。大抵沿明季诗社之习，旋得旋刊。出之太早，故利钝不免互见。^{[13][P2537]}

《总目》卷一百八十三著录的张竞光《宠寿堂诗集》则云：“竞光字觉庵，杭州人。其诗每首之后评语杂遗，殆于喧客夺主。盖犹明季诗社之余习也。”对于四库馆臣不遗余力地揭明代文人结社之短的原因，何宗美先生认为：“合理的解释只能是明代的文人结社在清代已经成为官方高度关注的一种社会现象，它对清王朝思想文化专制及其政权统治极为不利，所以才产生一种极度敏感、过分警觉的政治心态”；其次，由于官方的导向作用，“清代士人中思想观念受到官方影响也是不可否认的事实”。^[10]结果则是，清代文人对明代文人结社同样多持否定、批判的态度。如黄宗羲即认为文人结社，“今则各立门庭，同时并角，其议如讼”，“彼此纷嚣，莫辩谁是”。（《南雷文定》卷六）清初朱一是《为可堂集·谢友人招入社书》中也云：“今日之事，尤多骇异，朝之党，援社为重，下之社，丐党为荣。横议朝政，要誉贵人，喧哗竞逐，逝波无砥，颠倒渝乱，蹶张滋甚。”

彭荪贻《客舍偶闻》曾载：明季北京陷落，江

浙士人犹踵武于复社之会,时时聚集作文饮酒,风流自许。一次嘉兴集会,一僧人从北方来,见此,作诗讥刺道:

各郡明贤试自思,就中孰个是男儿?
燕京难挽龙髯日,鸳水争持牛角耳。
滴尽冬青还有泪,歌残凝碧岂无词。
长陵麦饭谁为奠?愿借尊前酒一卮。

一意结社而不顾国家危亡,实为可悲。至于研讨时文,不暇他务的文社,更是遭到清人极力排斥,“前明以制艺取士,立法最严。题解偶失,文法偶疏,辄置劣等,降为青衣社生。故为诸生者,无不沉溺于四书注解及先辈制艺,白首而不暇他务。”^[14]可以说,文社走到清代,其地位也由昔日士人心目中的“黄钟”沦为了当代文人眼中的“瓦缶”。作为特定历史环境下的个体,吴敬梓同样不可免俗,彻底脱离属于他的那个特定时代。所以,这也就意味着,当我们对《儒林外史》文人结社与作者对科举制度批判联系在一起时,不要忘了,二者建立联系的基础还在于作者个人对文社的看法,而这一看法则是源自于清代特定历史环境及由此带来的“明人之学向清人之学”^[10]的转变。

至此可见,明代社会与吴敬梓及其《儒林外史》之关系实质上已经逾越了“借径”的界限,水乳融合,化为情节筋脉。因此,这也即意味着,当我们解读文本时,尽管可以从艺术创作的角度加以观照,但如要将研究真正推向深入,文本研究最

终还是要回归生活与时代,以历史视角予以解读或许能带来曲径通幽、别开洞天的效果。

参考文献:

- [1] 周兴陆. 江风吹倒前朝树——试论《儒林外史》的“明史观”[J]. 明清小说研究, 2003, (4).
- [2] 杜贵晨. 《儒林外史》假托明代论[J]. 中国大学学报, 2000, (1).
- [3] 陈美琳. 《儒林外史》的思想、艺术及版本说略[J]. 南京社会科学, 1994, (10).
- [4] 张锦池. 论吴敬梓笔端的一代人不如一代人现象——《儒林外史》的创作本旨及其深层意蕴[J]. 社会科学战线, 1998, (4).
- [5] 孟森. 明史讲义[M]. 南京: 江苏文艺出版社, 2008.
- [6] 李汉秋. 《儒林外史》里的儒道互补[A]. 竺青选编. 名家解读儒林外史[C]. 济南: 山东人民出版社, 1999.
- [7] 宁稼雨. 从《世说新语》到《儒林外史》[J]. 明清小说研究, 1997, (1).
- [8] 宁稼雨. 中国古代文人群体人格的变异[J]. 南开学报, 1997, (3).
- [9] 刘娴. 《儒林外史》凤四老爹形象解读[J]. 内蒙古农业大学学报, 2008, (1).
- [10] 何宗美. 明代文人结社现象批判之辨析[J]. 文艺研究, 2010, (5).
- [11] 李玉栓. 安徽明代文人结社的特点、成因和作用[J]. 黄山学院学报, 2011, (6).
- [12] 郭英德. 中国古代文人集团与文学风貌[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 1998.
- [13] 永瑢等. 四库全书总目[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [14] 彭蕴章. 归朴堂丛稿[M]. 影印续修四库全书本.

责任编辑: 潘文竹

The Scholars and the Ming Dynasty

ZHU Yang-dong

(College of Liberal Arts, Shandong Normal University, Jinan 250014, China)

Abstract: The novel *The Scholars* was closely related to the society of the Ming Dynasty. Why did its author prefer Hongwu (1368–1398) to Yongle (1403–1424)? It was because of the establishment of the system of rites and music in Hongwu period of the Ming Dynasty. Moreover, Zhu Di usurped the throne, thus defying the rites of the Zhou Dynasty. Wu Jingzi, author of *The Scholars*, was against the practice of forming associations, which was very popular in the Yongle period of the Qing Dynasty. Therefore, what has in the novel was set in the Ming Dynasty.

Key words: *The Scholars*; Hongwu Reign; Yongle Reign; Gao Qi; Wei and Jin demeanor; association formed by men of letters

论《红楼梦》对传统叙事结构的突破

武建雄

(滨州学院 中文系, 山东 滨州 256600)

摘要:《红楼梦》对小说传统写法的突破主要体现在叙事结构上。主题的复合性使得《红楼梦》在叙事整体结构切分上具有多层次的特点。从宏观建构考察,《红楼梦》采用了单线贯穿、多线并进的叙事方式;从微观结构上看,《红楼梦》在情节组织上具有“生态性”的特点,体现出向传统美学回归的迹象。

关键词:《红楼梦》; 叙事结构; 叙事线索

中图分类号: I207 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0097-04

《红楼梦》叙事结构的研究,在有关《红楼梦》研究的众多问题中显得首当其冲。这不仅牵涉到有关现存百二十回的文本是否存在续书的问题,而且更是关系到对作者文本创作命意初衷的理解。新红学诞生之初,虽然学界即提出《红楼梦》后四十回为续作的石破天惊之论,且拥趸者甚多,然而学界至今仍存争论。笔者以为既然续书问题尚不能定论,不妨姑且以现成的百二十回本作为立论的基础。

论《红楼梦》的结构,首先须明了它表达的主题。关于《红楼梦》的主题,学术界争议颇多,然综其论述不外三个方面:(一)宝黛爱情说,(二)贵族(贾府)兴衰说,(三)青年女子命运说。论者以为在已经无法窥知作者原创动机,而文章又确切包含了三个方面信息的情况下,综合三方主题分析结构,必然造成逻辑上的矛盾与混乱,既然如此,不妨从每个主题出发分别研究《红楼梦》的建构,虽然难成总观,亦可条分缕析。

百二十回本《红楼梦》通体关合呈环状结构似已无可置疑,分析《红楼梦》的结构,不仅要从关合处把握其宏观的建构,更要从其圆周动运的过程把握其微观的组织。只有综合考察《红楼梦》的文本结构构成,才可准确把握其对传统小说叙事的突破。

从宏观上分析《红楼梦》的结构,对文本行分段分节来解构《红楼梦》的主旨命意,是许多学者长期以来一贯的做法。清·王希廉认为“《红楼梦》分作二十段看,方知结构层次。”^{[1][P536]}周汝昌认为每九回一段,其十二段百零八回^{[2][P142]};霍松林认为百二十回可分为五段^{[3][P693]};邸瑞平认为百二十回可分为六段^{[4][P126]}。立论的依据不同,得出的结论自然各异。

如前所述,论者认为《红楼梦》分段必须参照作品的主题。既然研究认为作品的主题并非单一,而是如上文论及三者兼而有之,那么依据不同的主题对作品整体进行分割,其切点必然会有所不同。与其综合三个主题进行切分造成作品不同部分之间联系的混乱与逻辑上的矛盾,尚不如从每个主题出发分别对作品加以解析。又有作品前五回作为一部《红楼梦》结构之总纲,因而从不同主题出发解析百二十回《红楼梦》的结构,实则应始于作品第六回。

下面,论者就自己的浅见分而论之:

(一)从宝黛爱情主题出发^[5]

六到十九回为一段,此段为宝黛爱情的初恋阶段。“黛玉含酸”之“含酸”二字透露出初恋的信息,而“静玉生香”一回中,二玉说笑中提及“金

配玉”之事，则更是爱情萌芽的明证。

二十到三十二回为二段，此段为宝黛爱情的热恋阶段。“宝黛论心”、“共读西厢”、“黛玉春困”、“黛玉葬花”、“宝黛诉肺腑”，宝黛爱情日深，两心相应无猜。

三十三至五十七回为三段，宝黛爱情已日趋于成就。“宝玉赠帕”、“黛玉‘题帕定情’”、“宝玉梦呓”、“宝玉夜探”、“紫鹃试玉”，说明宝黛爱情已经巩固，非“金玉”之说能攻破。

五十八回至九十回为四段，宝黛爱情崩溃。“黛玉惊梦”初露悲兆，而“黛玉焚稿”及至黛死钗嫁，终于千日恩爱毁于一朝。

（二）从贾府盛衰主题出发

六至十八回为一段，此段展示贾府初盛的景况。十三至十五回的“浩浩荡荡”如“压地银山”般的秦氏丧仪充分反映了贾族的豪奢，及至十七至十八回元妃省亲时，见到豪华的大观园都说“以后不可太奢，此皆过分之极”。

十九至五十四回为二段，贾府极盛阶段。三十七、八回“探春结社”、四十回“贾母夜宴”、五十三回、四回“元宵夜宴”极写贾府繁盛，贾家人事正旺。

五十五回至八十回为三段，贾府内部出现危机，繁盛景象日渐倾颓。五十五、六回探春理家，贾家易主预示贾府景况的转变，七十四回“抄检大观园”更明显地揭示出贾府由盛而衰的诱因，从七十六回“品笛联诗”中可听到其处于末世的悲音，而七十七回“晴雯屈死”及七十九回“迎春误嫁”则“渐渐露出那下世的光景来”。

八十一至百十九回为四段，贾府彻底衰败阶段。九十五回“元妃薨逝”，贾府靠山已倒，一百回“探春远嫁”已大失贾府颜面，百零五回“贾府被抄”，昔日强大的贾族已如既倒之狂澜而难以挽回，百一十回贾家最高统治者贾母寿终，百十九回宝玉出走，终至落得个“树倒猢狲散”。

（三）从青年女子命运说主题出发

六至三十八回为一段，群芳初绽阶段。十六回“元春才选”、二十六回黛玉春困、三十回“宝钗扑蝶”、三十七回结海棠社显示了大观园众芳初绽、生机勃勃一派热闹景象。

三十九回至六十四回为第二段，众芳争奇斗艳，各放奇情异彩。四十回鸳鸯宣令、四十四回平儿理妆、四十八回香菱苦吟、五十一回薛小妹编诗、五十二回晴雯补裘、五十六回探春兴利除弊、六十二回湘云醉眠、众芳才艺风情展露无遗，而

六十三回群芳开夜宴则如百川归海、满汉全席、梁山义聚，其盛艳之极自不待言。

六十五回至七十六回为三段，秋风将至，众芳即将凋零。六十六回“尤三姐情耻归地府”、六十八回“凤姐大闹宁国府”、六十九回“尤三姐吞金自逝”、七十四回“抄检大观园”，伴随贾府内乱、时运衰微，众芳运命难以自保，以至七十五回夜宴而发悲音，品笛而感凄清，联诗而悲寂寞。

七十七至百二十回为四段，众芳败谢。七十九回迎春误嫁中山狼、九十回元妃薨逝、九十七回宝钗嫁痴玉、九十八回绛珠魂归、一百回探春远嫁、百零五回湘云出阁，不久姑爷暴病而亡、百二十回妙玉遭劫、百十回凤姐卒、百十五回探春出家，大观园众芳凋谢、水逝云飞，“好一似食尽鸟投林，落了个白茫茫大地真干净”。

以上为笔者就不同主题对作品进行的结构上的不同析解。之所以每个主题均以四段划分，乃是由于传统音乐、戏曲讲究起、承、转、合，而学界又多认为《红楼梦》依春、夏、秋、冬四季为线索，因此按照四段划分的方法符合创作的一般规律。另外，既依主题划分段落，难免出现划分不尽的情况（如第一、二种主题划分），然而囿于特殊的划分依据，出现诸如此种情况亦属正常。

二

《红楼梦》在宏观叙事上呈现出怎的结构特点，这是解读一部《红楼梦》首要的问题。关于此一问题，研究者很多，也依据各人的立论依据而提出了种种不同的看法。笔者谨将截止目前有代表性的观点列举几种。（一）对称结构。提出此观点的是周汝昌。他认为全书共 108 回，每 9 回为一个单元，据此敷衍出《红楼梦》在叙事上为扇合结构，其中 54 回与 55 回为全书的折点。（二）四季结构。这种观点认为《红楼梦》全书在情节结构的安排上体现着“春”“夏”“秋”“冬”四个季节的递进与演化。（三）三重奏式的复合结构。这种观点认为《红楼梦》一书的叙事并没有突破传统小说，只是巧妙地把历史传奇、爱情传奇、宗教传奇的三大叙事结构模式交织为一体，从而构成了一个丰富的、多维的叙事结构模式。

不论是对称结构、四季结构还是三重奏结构说，都是试图用一种已有小说作品所体现出来的简单结构模式将《红楼梦》纷繁复杂的叙事纳入其中，以期对作品的结构作出合理的解读。实际上，这样的做法在一定程度上只反映了学者一厢情愿式的自我解读，并不符合创作主体的最初动意，也

不符合创作学的规律。创作本身是一项极为复杂的心智活动,作者笔下人物的活动、情节的设计与结构的安排不仅要受到作者既往人生体验、阅历的影响,又要受到作者当下一时一地心理活动的影响,更何况像《红楼梦》这样叙事上高度复杂、艺术安排异常独到,且又普遍被认为原作者只创作了八十回残篇的作品,要把其叙事上的宏观结构用一种简单的模式来概括说明,显然是错误的。小说创作是灵动活泼的心智活动,而不是建筑工程,可以对材料随意堆造。可以肯定地说,无论是三重奏结构、四季结构与对称结构,都不能科学、客观地解析《红楼梦》的宏观叙事结构特点。

抛开人为对作品结构进行划段与切割,以期用一种几何式的优美图式来对《红楼梦》高度复杂的结构特点进行概括说明的思维俗套,我们会发现,《红楼梦》在浩繁的情节衍伸蔓延、故事波澜起伏中,一直维持着叙事结构上的严密有序,紧凑而不紊乱,正如清人张新之说的“但观其通体结构,如常山蛇首尾相应,安根伏线,有牵一发而全身动之妙。”^{[6](P685,687)}《红楼梦》叙事结构的严密有致,并不体现在外在的宏观构建,而是体现在内在的主线设计之中。

《红楼梦》在宏观叙事上采用了主线贯穿的艺术手法,实现了作品外在结构与内在结构的浑然天成。对于《红楼梦》所采用的主线设计,目前主要观点有几种:(一)以石头为主线;(二)以刘姥姥为主线;(三)以宝、黛、钗爱情婚姻为主线;(四)以宝玉、王熙凤为主线。如果从贯穿作品内在结构、组织宏大叙事的角度来考察,无疑“石头”是作者构思主线的不二选择。在整部《红楼梦》中,“石头”与宝玉二位一体,“石头”成为叙事始终的在场者,即使在没有宝玉的回目中,它也作为叙事角色亦因宝玉的在场而存在,因此石头成为通灵而无时无处不在的叙事主角,全书所要描绘的一切都是在石头的视野中发生的,它以其冷峻的目光剖析着世间的人情百态,瞩目于纯情儿女的悲欢离合,洞察着人生的空虚幻灭,在这人生的悲剧舞台上,作者既入乎其中,一往情深、积极有为地参与和面对世事;又出乎其外,超然物外地审视和观照着俗世的历史与人生。^[7]把“石头”这个中心意象既作为观照者又作为叙述者的叙事方式,同时承担全书人物与情节组织的功能,在以往的小说中是不多见的,是作者曹雪芹对传统叙事方式的大胆突破与创造性发展。

三

《红楼梦》微观层面叙事的章法特点,甲戌本第一回脂砚斋用“草蛇灰线”、“空谷传声”、“一击两鸣”、“明修栈道”、“暗渡陈仓”、“云龙雾雨”、“两山对峙”、“烘云托月”等大量铺排的词藻来评价。这些词藻无一例外地带有自然性、形象性的特点,而非学理性、思辨性的学术语言。脂砚斋用这些极生动的词汇来形容《红楼梦》微观层面的叙事,他究竟想传达出怎样一种信息?

在中国古典小说叙事的传统中,线性结构与因果链条式的情节组织一直成为小说内在结构的一种稳定模式。这种传统模式体现出了作者对表现对象与组织材料的任意凌驾与强力支配,这样做法会使叙事悬念迭出、情节陈陈相因,始终抓住读者眼球,形成较强的阅读效果。然而这种人为设计叙事的方式,可以让作者先入为主、概念化、抽象化的哲学思维得到明确表达,但却会使文学在本质意义上背离生活太远而显得刻板教条。《红楼梦》以前的长篇章回小说诸如《三国演义》、《水浒传》、《西游记》鲜明地体现了这一点。文学是源于自然生活而表现自然生活的,只有始终契合自然、贴近生活,真实地反映出生活的“原生态”,在丰富与鲜活的“事体”与“人情”中浸润作者的思想,文学作品才会血肉丰满、生气活泼。

《红楼梦》对小说叙事传统的颠覆在于其突破了单线结构与因果相陈的叙事方式。在《红楼梦》中,叙事线索多线并进,重叠交织,同时“情节”被大大淡化、细节化、枝蔓化。《红楼梦》第一回就告诉读者,小说比历来风月事故更加“琐碎细腻”,以往写风流人物,不过传其“大概”而已,而《红楼梦》则着意从“家庭闺阁中一饮一食”的日常生活细节开始,精细刻画和深人体现“儿女之真情”与复杂深广之整体“人情”。这使得《红楼梦》中“情节线索”的安排,具有极为细致、错综、枝蔓、复杂的“间三带四”之特征。^[8]《红楼梦》之“结构”,并非某种深层的因果逻辑,而实质上是一个充满有机性质、生态性质的“事体”。《红楼梦》如此叙事的方式被称为“网状结构”。

“网状结构”的叙事方式接近生活的原生态,符合自然人事的规律。生活的原生态本身就是琐碎细腻的,千头万绪交织而纷繁复杂。《红楼梦》叙事正像生活本身那样错综复杂、琐碎细腻,但毫无死板拮据之感,小说微观叙事之笔势,如游龙戏凤、行云流水之中极尽错综变化之妙,充满着错落有致,微妙复杂的意义张力,而所有人事细节之

间,更充满了息息相通、波澜起伏、生动细致的“感应”。比如《红楼梦》第33回写到的一个精彩情节:宝玉挨打。宝玉被父亲痛打,由于金钏自溺和琪官失踪两件事,而这是早在第30回就已发生的事了。宝玉和黛玉刚刚和好,不意出言不慎,讥笑宝钗,反被宝钗当众讽刺,心中无趣,没精打采,出来散步。走到王夫人房内,适见王夫人睡着,就与金钏调笑。不幸金钏说错了话,叫王夫人听见,打了一个嘴巴,并让她母亲带去。作者至此,不再写金钏的结果;续写的是宝玉从王夫人房里出来,遇见龄官画蔷;继而脚踢袭人;继而晴雯撕扇;甚至作者把宝玉丢开,突然写到湘云,从湘云重返到宝玉。一天,宝玉正和湘云谈话,忽报父亲的话,雨村要见,心中不乐;路遇黛玉,又叙了一段私情。到读者几乎把金钏被逐忘了的时候,忽听金钏“投井了”。宝玉听见这个消息“心中早已五内摧伤,茫茫不知何往,背着手,低着头,一面感叹,一面慢慢的信步来至厅上”,谁料又遇父亲。故事至此,陡然紧张起来。贾政见宝玉这样垂头丧气,葳蕤蕤蕤的神色,本就生气;忽然忠顺府长官又向他讨宝玉藏匿的琪官,又加了一层气;最后,又听到金钏之死。于是三气并发,终致对宝玉动了无情的打手。这一段描写可谓一波三折,曲张有致,在宝玉挨打这一情节主线之中,穿插了金钏自溺、脚踢袭人、晴雯撕扇、闷见雨村等等一系列事件,然而纷繁而不零乱,周密而细致,由一件事而串联起了如此众多不同的人物与事件,表现出如此错杂、浑厚、饱满的生活内容,又随物赋形、细腻逼真地刻画出不同人物的鲜明个性。

“生态性”是《红楼梦》微观叙事的鲜明特征。《红楼梦》以多线并进、枝蔓交织的叙事方式最大程度地反映了生活的原生态样貌,体现了我国古代文化中“天人感应”的思想精髓。同时,在叙事中有意识通过季节性情节相对集中的安排,去呈现贾府兴盛衰败的四时气象;通过艺术结构上有规律的春夏秋冬四季性循环,来组织起庞大的叙事,行文运笔无不注意自然与人事的息息关联,生动地阐释了天人合一的思想在小说创作中的独到运用。而脂砚斋用“草蛇灰线”、“空谷传声”、“云龙雾雨”、“两山对峙”、“烘云托月”等描述自然现象的词汇来概括《红楼梦》微观叙事的特征,也正是传达一种“生态性”的信息。

“生态性”的叙事方法的形成标志着小说创作观念向着生活本体回归的倾向。早在两千多年的老庄道家美学观念里即强调度物要“天人合一”、“顺乎天理”,即人对审美客体的裁夺要顺应客体本身的自然规律。从这一观念出发,古代的艺术家形成了反对人力穿凿扭捏而成的“峭然孤出”的牵强矫情的造物,强调艺术创造应该巧夺天工、合乎自然、一派天成,也正是这种中国小说所特有的“天人相合”的艺术追求,才赋予《红楼梦》以天然浑成的艺术整体感。

综上所述,由于《红楼梦》创作主旨的非单一性,决定了对其文本整体结构的切分呈现出多元化的特点。从不同主题出发而进行的结构切分,自然会得出不同的结论。《红楼梦》叙事的宏观结构上,打破了传统小说单线行进的模式,采用主线贯穿、多线并进的方法组织起庞大的叙事,同时实现了主题表达的立体化。从微观结构考察,《红楼梦》在叙事上的情节线索,是在细节化、枝蔓化、错综交织中行进的,而各个章回、各个段落、各个细节之间,既不落于线性因果关系之“形迹”,而就其“神理”而言,却又充满了有机性的、互动呼应的关联,就好像是一个多元复杂、自在自为、而又天然浑成的“自然生态圈”。《红楼梦》在小说叙事结构上的创造,打破了古典小说写法的传统。

参考文献:

- [1] 王希廉. 红楼梦总评[A]. 朱一玄. 红楼梦资料汇编[C]. 天津: 南开大学出版社, 1983.
- [2] 周汝昌. 献芹集[M]. 太原: 山西人民出版社, 1985.
- [3] 霍松林. 中国古典小说六大著鉴赏辞典[M]. 西安: 华岳文艺出版社, 1988.
- [4] 邸瑞平. 红楼梦撷英[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1997.
- [5] 蓉生. 试论红楼梦的结构[J]. 红楼梦学刊, 1992, (3).
- [6] 张新之. 红楼梦读法[A]. 朱一玄. 红楼梦资料汇编[C]. 天津: 南开大学出版社, 1983.
- [7] 孙敏强, 孙福轩. 再论《红楼梦》“石头”意象[J]. 红楼梦学刊, 2005, (6).
- [8] 张洪波. 《红楼梦》之复调结构与浑成事体[J]. 红楼梦学刊, 2004, (2).

责任编辑: 潘文竹

(下转第 114 页)

古今维吾尔语心理范畴词汇内部概念关系研究

彭 凤

(新疆师范大学 国际文化交流学院, 新疆 乌鲁木齐 8300054)

摘要: 古今维吾尔语言心理范畴的词汇在形式特点上自主地区分为两个次范畴: 其一, 动词性词汇形式表达的是个体心理活动的经验范畴概念; 其二, 名词表达的是人们对心理现象的认知范畴概念。这两个次范畴的概念关系发生了古今的变化。古代回鹘文献语言心理范畴词汇形式表现出的概念关系恰恰记录了该民族对抽象心理活动经验内容自然认知的过程。

关键词: 维吾尔语; 历时对比; 心理范畴; 概念关系; 认知语言学

中图分类号: H215 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013) 01-0101-05

古今词语的对比,一般是在两个有确定演化或替换关系的词语之间展开,考察语音的变化、语义的更变,似乎没有语音演化关系的语言形式是没有办法展开历时对比的,这是传统的结构主义研究者在历时研究过程中,把视角仅局限于语言形式,在它们之间建立对比共项“同中求异”的结果。浑沌语言文化学却为没有语音演化关系的古今语言形式的对比提供了研究的视角和方法。它从范畴着眼考察古今词汇,使得古今无语音演化关系的词汇有了对比基础(相同的概念范畴)。

一、古回鹘文献语言心理范畴的词汇特点

在李增祥、买提热依木等合著的《古回鹘文献语言简志》^①中,我整理出了心理活动范畴的词汇表现,由心理活动的词语加缀构成表示对人类情感、意志结构认知的名词概念,并已经以绝对的数量呈现出一种规则性,抽象心理范畴的名词都表现出派生性特点。古代回鹘文献语言中表示抽象心理名词的形式有:

(一)由表心理活动的动词加反身态词缀“n”,再缀加名词的构形词缀变为抽象心理名词。(这些词汇大都出自回鹘佛教文献)

例如:

- (1) ög(ü)rünčü “高兴” (AYC226/2), 由 Ög(ü)rünčü “兴奋” (AYC22/5) + ü 构成;
- (2) küwänčäng “理想、意志、骄傲、傲慢” (MSI96/20) 由 küwän-+č (MSI96/21) + äng 构成;
- (3) ögdi “奖赏、嘉奖” (AYC346/5), UW Mi32/a) 由 ög- “赞美、夸赞” + di 构成;
- (4) qataylantači “刻苦的人、付出艰辛的人” (MSI106/25) 由 qatay+-la-+ “有坚定信念、刻苦努力” (MSI102/12, 198/3) + tači 构成;
- (5) basinč “压制、压力” (MSI170/22) 由 bas- “压、按压” + in (构成被动态的后缀) + č 构成;
- (6) aymanč “恐惧” (MSI174/2, AYC417/3) 由 ayman- “怕” <ay-+ma-+n- (动词的反身态后缀) + č 构成;
- (7) irinč “贫困、可怜、不幸” (MSI154/9, AYC169/9) 由 ir- <är- “做” + n- (动词反身态后缀) + č 构成;
- (8) saqinč “思念、想念、怀念” (MSI113/24, AYC25/5) 由 saqī- “想” + n- “思念、想念、怀念” (动词的反身态后缀) + č 构成;
- (9) sawinč “高兴、兴奋” (AYC92/11, UW Ad01/3) saw- “高兴、兴奋” <sab-+n- (动词的反身

收稿日期: 2012-03-28

作者简介: 彭凤 (1977-), 女, 四川泸县人, 新疆师范大学国际文化交流学院讲师, 主要从事文化语言学研究。

①李增祥, 买提热依木, 张铁山著, 新疆大学出版社 1999 年出版。

态后缀)+č构成；

(10) ögürünč “高兴、兴奋”(MSI215/23, AYC22/5)由 ög-+ür+ün-“高兴、兴奋”(动词的反身态后缀)+č构成；

(11) umunč~umınč “欲望、渴望、希望”(AYC601/14)由 umu-+n- (AYC605/1)~umı-+n-“希望”(AYC637/8)(动词反身态后缀)+č构成；

(12) īnanč (MST116/5, AYC640/5) īnan-“相信”+č构成；

(13) yarlıqančučı “发慈悲的人、有慈悲心的人、有善心的人、行善的人、宽宏大量的人”(AYC204/5, AYC21/22)yarlıq+a+n-“发慈悲、行善”+čučı构成；

(14) qorqıncıy “恐惧、畏惧、惧怕”(AYC172/17)由 qorq-“怕、惧怕、畏惧”+ın- (动词的反身态后缀)+čıy构成；

(15) küsänčig (AYC120/6)由 küsän-“希望、盼望”<küsä-“希望”+n-“希望、盼望、渴望

(二)还有部分表心理概念的抽象名词是由心理活动概念的动词加缀“š”构成,例如:

(1) alqıš “赞歌”(MSI124/20, AYC276/22)由 alqı-“赞叹”+š构成；

(2) busuš “悲伤”(AYC101/21)由 busu-“发愁”(AYC367/18)+š构成；

(3) sıqıš “愁闷、忧愁”(AYC180/7)由 sıq-“捏、掐、卡”+ıš构成；

(4) küsüš “愿望、希望”(MSI124/5, AYC11/7)由 küsü-

还有一些派生结构在数量上不占多数,只是个别现象。例如,“ilinmäk(挂念、挂心)”,是由“ilin”(被挂、被悬挂)+mäk构成的;“inäl(信仰、信奉)”是由ına(信、信奉、信仰)+äl后,发生音变构成。

以上都是对抽象心理范畴的抽象名词在结构规则上的描写,如果从个体名词形式的整体来看,都可以归纳为一个特点,即派生性的特点。也就是说,在回鹘文献语言中,表示心理活动的名词都是派生形式,而且呈现出一种普遍性。

二、现代维吾尔语言心理范畴词汇特点

在现代维吾尔语言中,几乎所有的表示抽象心理结构的名词都是在共时语言词汇体系内不可分解的最小语义单位,并在这些词汇形式的基础上派生出个体心理经验行为的动词。心理抽象词汇形式几乎不再和生理经验感受的词汇形式存在语音上的联系。

从整体上来看,现代维吾尔语言中这238个(笔者博士论文根据《现代维吾尔语言实用词典》做的数据统计)表示心理结构的抽象名词,已经不再体现出古代回鹘文献语言心理抽象名词形式的派生特点,表示抽象心理结构的名词几乎都是共时体系内部不可分解的非派生形式。而60个表心理活动的非派生动词,在整个词汇体系中也都是孤零零的,一般没有由之而派生的抽象名词。这就意味着,古代回鹘文献语言中,由心理活动动词派生出这一行为实体化名词形式的派生规则,已经整体的消失。这是一种规则的变化,从而产生了新的词类关系结构:在现代维吾尔语言中,心理活动的抽象名词形式都表现出共时体系内的不可分解性和非派生性,同时,成为心理活动动词形式得以派生的形式基础。例如,从“eqide”(信仰、信念)派生出与之相关的心灵行为“eqide bayli-”(信仰、崇拜、崇尚)的词汇形式,从而在抽象心理范畴的词语形式中,形成了不同于古代回鹘文献语言的另一种词类形式的关系格局,即心理活动名词派生出相关心理活动动词。

总之,在古代回鹘文献语言中,表示心理范畴的心理名词大都是由表示具体行为的动词派生而来的,表现为派生形式的特点,而现代维吾尔语言中,抽象心理名词大都是共时体系内部不可分解的最小语言单位,表现为非派生形式的特点。

三、心理范畴内部概念关系格局问题的探讨

对比古今维吾尔语言抽象心理范畴的词汇形式特点后,一个很明显的整体变化呈现在我们的面前:在古代回鹘文献语言中,表示人类情感、意志结构的名词是由个体经验行为的动词派生而来的,词语形式表现出派生的特点;而在现代维吾尔语言中,则完全相反。抽象心理活动的动词几乎都是由心理结构的抽象名词派生而来的。

认知语言学认为,语言是在认知的基础上产生并体现认知。认知发展先于语言,并决定语言的发展,语言是认知能力发展到一定阶段的产物。所以,维吾尔语言心理范畴之词汇形式的内部联系的规则性以及古今在派生关系上完全相反的规则性体现,促使我们开始从人类认知的角度考虑,抽象心理名词概念和抽象心理动词概念形成的先后问题。

这一问题在语言学领域被提出,特别是在汉语中,似乎听起来很古怪。过去,我们对汉语心理活动词汇的研究,仅仅从形式所具有句法功能上来对它们进行分类。其结果是:一个表示心理范

畴的词汇形式既可以充当谓语,又可以充当主语,即有名词性的句法功能,又有形容词、动词的句法功能。例如:

我 很 快乐。

快乐 围绕 在我们的周围。

在第一个句子中,“快乐”充当句子的谓语,体现出“快乐”一词的谓词性功能;而在第二句中,“快乐”是句子的主语,该词又具有名词性的功能。这是以共时的研究方法,只关注形式、忽略语义的必然结果。

为什么会这样呢?因为从概念的角度考察,二者存在范畴上的差别。前者表达的是一种内心的感受,是以个体心理经验为内容的,是指代心理活动行为本身的符号;而后者指代的是一个抽象事物,按照经验主义巨匠洛克的观点,是把这种行为的认识和整体人联系起来,在个体经验行为的基础上对整个人类心理结构的认识并得出结论:人类确实存有这种心理,是对人类情感和意志结构的认识,属于认知范畴的概念。

在中国哲学领域中,早在中国的程朱理学思想中从形而上学的本体论角度明确地区分为两种事物。朱熹认为,每一事物从生成时,便有一个理居于其中,这个理构成该事物的本性。人也是如此。人性就是人类得以生成之理居于其个别人之中,人性和人心的区别在于,心是理加上气之后的体现,是具体的、个别的,而性是抽象的。心可以思想、感觉,但性不能有这些活动。人类之理是共同的,而人则各有不同,这是因为一个人必须禀气而生,“禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清凉水中,禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水之中”。由此可见,对这两个概念的区别认识,古而有之。只是将抽象和具体的两种概念实体化,并当作是客观实存,探究其间的关系,构建世界本体的理论体系的结果,他认为先在之理,禀气而后生,先由抽象之理,而后生具体之相。而唯物主义者则认为,人们是在对个别人的经验行为的认识基础之上,得出的对人类心理结构的一般认识。

如果我们从语言历时的角度来考虑,我们会提出这样的问题:这两种概念的产生时间孰先孰后?这一问题(也就是唯心主义和唯物主义的分歧所在)从汉语的词汇形式上是得不到回答的。因为在汉语中,二者的能指在形式上没有任何区别,无法以形式辨其先后。所以,我个人认为,这也是这一问题被汉语界忽视的原因。但在英语中这却是没有办法回避的。因为在英语中,两个

概念是以不同的形式区分的。例如,“happy”和“happiness”,但由于研究者的关注点在词汇的功能上,人们往往将-ness当作词汇形式的语法功能的标记,而忽视两个词语之间的概念差异。我们通过形式的繁简,能够很清楚地看出,“happiness”是由“happy”派生而来的,即抽象心理名词是由表示个体心理感受的词汇形式派生而来的。而且这种现象不在少数。

例如:

excite (激动 vi) → excitement (激动 n)
irritate (使某人愤怒 vt) → irritation (愤怒 n)
satisfy (满足 v) → satisfaction (满意 n)
patient (有耐性的 a) → patience (耐心 n)
intuit (凭直觉感知 v) → intuition (直觉 n)
confuse (使迷惑 vi) → confusion (惶惑 n)
suspect (不信任 v) → suspicion (怀疑 n)
palpitate (心悸 v) → palpitation (心悸 n)
devote (奉献 v) → devotion (深爱 n)

当然,英语中也有一部分心理词汇如同汉语一样,在这两个概念的语音形式上没有做区分,例如“scare (害怕)”,“shame (害羞)”,“doubt (怀疑)”,“hope (希望)”,“wish (希望)”等。这些词,正如汉语一样,既可以表示抽象事物,也可以指代行为动作。但是只要能够通过形式的繁简,分辨出派生次序的,一般情况下,都表现为有时间或人称限定的相对概念派生出实体化名词概念的规则。

也许正是因为英语在形式上对语法功能的差别作出区分,才会使西方人从很早就从语言上关注这两种概念的区别,并从唯物主义的角度区别了这两个观念的来源。17世纪,英国经验唯物主义经验论的巨匠,著名的哲学家、政治家、教育思想家约翰·洛克(John Lock, 1632-1704),他和霍布斯(T. Hobbes)为代表的联想主义心理学成为认知语言学研究的发端。他在探讨人类知识的起源中,就将精神实体中的所有观念(抽象心理名词所指)的来源归于人们对心理活动方式的反思。换句话说,心理范畴的抽象事物的概念来源于人们对心理活动的反思,前者的认知基于后者之上,后一个观念的获得先于前一个。至少是在自然认知的理论逻辑上是这样的。

洛克将人类所获得观念分为简单的观念和复合的观念。简单观念指的是“只含有一种单纯的现象,或只能引起思想中一种单纯认识,不能再区分为各种不同的观念。”^{[1][P46]}复合观念被分为三

种：情态、实体、关系。而对应于动词和名词所指的心理行为观念和精神实体观念就分属于复合观念中的情态和实体两大类。他认为心理变化只有通过经验感觉和反思得来，“他们像其它简单观念一样，是无法形容的，也不是他们的名称能够定义的。我们只能凭经验知道它们，就像我们凭经验知道简单的感官观念一样”，“痛苦和快乐，以及造成它们的善和恶，都是旋转我们情感的枢纽。如果我们反思自己，观察这些事物（善和恶）在各种各样的观念之下如何在我们心中起作用，考虑它们能产生什么心理变化或内在感受（如果我们可以这样称呼它们的话），我们便可以由此观察到我们的情感。”^{[1](P86)}

而他认为思想和意志结构的观念是在那些经验感知到的情态观念之上假设和推理的结果。各种情态观念（心理活动的观念）被认为是一种精神实体的各种能力，属于复合实体观念中的可感的次要性质。“我们断言思考、推理、惧怕（情态观念）等作用不能自己存在，也不能想象它们属于某种物体，或者为某种物体所产生，于是我们想它们是其它的一些实体动作，我们称之为精神的动作……。我们有物质观念是因为我们假设打动我们感官的可感性质可以有某种东西支撑，而我们有精神实体的观念是因为我们假设思想、知识、怀疑、推动力等可以有一种东西支撑。对于物质实体（我们不知道它是什么）我们假设它是简单观念的基础；同时我们假定精神实体（我们也不知道它是什么）是我们自身感受到的那些操作的基础。”^{[1](P130)}而我们能够感受到的心理作用，都被归因于精神实体的能力，“凭这些能力通过感官使我们生出各种观念来。”^{[1](P132)}也就是说，思想和意志的名词概念源自人类对心理经验观念来源的推理，被认为是一种精神实体的各种能力。正如前苏联学者 A. I. 斯皮尔金的观点，这一推论的认知方式是思维发展到一定阶段的产物，把无生命的对象和现象人化的产物。

现代心理学研究表明，精神实体的概念（整体人之性的概念）都是建立在对“对象特性”（个体人之心）经验认知基础之上的，是人们对“脑的心理活动”认知的结果，属于人类对心理现象的认知范畴。也就是说，从语法功能角度区分为两个不同词类的词汇形式，从概念上也可以区分为心理范畴下的两个次范畴：动词性词汇形式表达的是个体心理活动的经验范畴概念，而名词表达的是人们对心理现象的认知范畴概念。

洛克的观点是否考虑到了英语词汇形式体现出的概念区分和联系，我们不得而知。但是在维吾尔语言中，无论是古还是今，从词汇的形式来看，都清楚地将其区别为两个不同的词汇形式，在语法功能上区分为两种词类，并且从概念上聚合为两个心理范畴的次范畴，只是这两个次范畴之间的关系古今在词类形式上有着完全不同的表现。

四、古代回鹘文献语言的心理范畴内部的概念关系格局体现了人类概念化认知的自然过程

认知语言学将人类认知机制确定为研究目的的认知语言学通过分析词语各义项之间或有渊源关系的词语概念之间的内部联系，找出词汇联系的共性，从而得出了人类概念化认知的一般规律。语言是在认知的基础上产生的，并体现认知。认知发展先于语言，并决定语言的发展，语言是认知能力发展到一定阶段的产物。认知是人们基于经验对事物进行概念化、范畴化的过程，概念化形成是对事物本身性质和特征的认识，范畴化是对事物之间种属关系的认识。认知是人们对于经验的重组，经验才是认知活动的对象。无论是概念化还是范畴化回答的问题都是：这个事物本身是什么？对具体事物的意象是直接来自感官的经验，抽象事物意象的形成是对具体事物的意象基础上加工和综合的结果，表达的是事物的意义和内容。

“人的认知有可能向两个平面扩展：一个是具体→抽象平面，构成了具体概念到抽象概念间的隐喻引申（extensions），产生了抽象词语和抽象意义。另一个由特指（specific）→概括平面，构成了由基本范畴向上下衍生的不同详细程度的范畴等级，产生不同详细平面（levels of specificity）的词语。”^{[2](P205)}

古代回鹘文献语言中，抽象名词的派生性特点，从具体到抽象，恰恰体现了该民族（基于主体的经验联想利用相似和相关联想）对心理经验范畴内容的认知和表达。认知主体的想象力是连接具体概念和抽象概念的纽带，产生了大量的派生特点的抽象心理词汇，从具体到抽象。例如：古回鹘文献语言中“ilinmäk”（挂念、挂心）是由经验动作的语音形式“ili-”（挂，悬挂），加反身态后缀“n”，加名词形态后缀“mäk”构成。很显然，抽象动词“ilinmäk”是由“ili-”派生的。没有具体概念“ili-”的表达形式，就不会有“ilinmäk”。正如，汉语中没有“牵”这一经验行为，如何会有“牵挂”这一心理活动的词汇。语音的相似性及语

音的繁简程度,使派生关系及词汇产生时间的先后昭然若揭。

又如, *sīqīš* “愁闷、忧愁” (AYC180/7) 又是由 *sīq-* “捏、掐、卡” 加缀 “īš” 派生而来。以派生形式为主的心理范畴词汇形式的格局,体现着古维吾尔民族成员在人类一般认知规律支配下对心理活动经验内容本身的自然认知过程。

如果说古代回鹘文献语言中这两个次范畴之间的概念关系记录着维吾尔先民对心理范畴概念自然认知和概念化表达的过程,那么,什么原因使得维吾尔语言这两个次范畴之间的概念关系结构发生了变化呢?仅仅限于语言的内部,以外来词汇的冲击和影响可否解释某一范畴内部词汇概念关系结构的变化呢?语言结构的变化属于思维无意识行为的结果,我们是否能在思维无意识领域的变化中找到关联呢?如果维吾尔语言其他范畴的词汇概念关系结构也发生了关联性的变化,我们是否还能以“偶然”现象置之不理呢?正如历时语言学家确定语言的亲属关系一样,以语言符号的任意性作为构拟的基础,在任意的语言符号

中寻找规则的对应,从而确立其间的语言联系。语言符号的任意性,也同样决定了每一个词汇概念结构的任意性。如果某一范畴的词汇概念关系具有模型一样的结构,同时几个范畴的概念关系结构的变化都能聚焦于某一点,我们为什么不能把词汇概念关系结构的变化归因于这一点呢?这并不是幻想式的假设,而是在语言材料分析基础上的逻辑。限于篇幅,我们只能就此搁笔,这不是语言的描写,而是对语言现象的解释。于是,我们已经在不知不觉中已经从语言的研究滑入到了人类学研究之中。

参考文献:

- [1] 洛克. 人类理解论[M]. 谭善名, 徐文秀译. 西安: 陕西人民出版社, 2007.
- [2] 赵艳芳. 认知语言学概论[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2007.

责任编辑: 冯济平

The Historical Change of the Internal Conceptual Relationship Subordinating to Uighur Psychological Category

PENG Feng

(College of International Cultural Exchanges, Urumqi 8300054, China)

Abstract: The author investigates and contrasts modern Uighur and ancient Uighur lexical structure of words of the Uighur psychological category, and finds out that words of both modern and ancient Uighur are divided automatically into two second-rate categories according to the formal characteristics of those words. One refers to all kinds of personal psychological experiences, and the other refers to people's cognition of various human psychological structures. The conceptual relationship between the two categories has wholly changed. Focusing on the linguistic phenomenon, the author gives forth his points from a cognitive perspective about the conceptual relationship, which words of the psychological category reflect in forms as a record of the ancient Uyghur's naturally cognitive course of understanding the psychological concepts.

Key words: Uighur; historical contrast; psychological category; conceptual relationship; cognitive linguistics

车王府藏子弟书满语词语研究

王 美 雨

(临沂大学 文学院, 山东 临沂 276012)

摘要:受作者民族的影响,车王府藏子弟书中有大量的满语词。子弟书的语言形式经过了三个发展阶段,第二阶段和第三阶段语言形式的子弟书中主要使用了满语音译词,意义分属明确,为我们了解清代中后期满语的使用及社会风俗提供了说唱文学方面的佐证。

关键词:车王府藏子弟书; 满语词; 满语音译词

中图分类号:H221 **文献标识码:**A **文章编号:**1005-7110(2013)01-0106-04

子弟书是由旗人子弟创作的一种说唱文学。车王府藏子弟书即是对车王府所收藏的子弟书的称呼。受作者民族的影响,车王府藏子弟书中有大量的满语词。这与当时的社会状况及子弟书的语言形式有关。满语作为“一种源于渔猎文化的语言,在描述雨雪、云霓、阴晴、植物、野兽、禽鸟、网捕、畜牧、狩猎、皮毛诸方面,词汇远较汉语丰富”^{[1][P658]}。这种特点对于逐水草而栖的游牧生活时期的满族而言,是可以满足其日常交际生活使用的。虽然“后来随着满族的强大和领土的不断扩大以及清朝王朝的建立。满语的使用人口快速增多,满语的使用范围从东北逐渐向南推进”^{[2][P7]}。然而入关之后,他们受到汉族文化的日渐影响,逐渐感受到汉文化的博大精深及汉文字的魅力,再兼以满汉通婚制度的实施,从而导致满人对满语日渐疏习,专注于学习汉语。这一点博赫在《清语易言·序言》中进行了详述:“清语者,我国本处之语,不可不识。但旗人在京与汉人杂居年久,从幼即先习汉语。长成以后,始入清学读书,学清语。读书一二年,虽识字晓话,清语不能熟言者,皆助语不能顺口,话韵用字字意无得讲究之故耳。所以清语难熟言矣。”^[3]旗人子弟不谙满语的现象到

了清代中晚期,变得更加严重。乾隆在1741年时曾专门颁布谕旨指出了这种现象的存在:“近日满洲子弟,渐耽安逸,废弃本务。宗室、章京、侍卫等,不以骑射为习,亦不学习清语,公所具说汉语。”^[4]乾隆的这段话反映出在当时下至日常用语上至官府用语皆使用汉语,既反映出了满语的衰退现象,也点明了当时社会的语言使用情况。在满族的统治下,社会的主要交际语言是汉语,而原本作为国语的满语,却成为次要的交际语言,偶尔有人说满语,也是为了卖弄,如子弟书^①《假老斗叹》中所述:“也学阿哥三音一句满洲话,也学说亚旗亚固塞一句乡谈。”

一、不同阶段子弟书中满语词的特点

子弟书语言形式的变化,对满语的这种由兴旺到衰退直至灭亡的现象进行了很好的反映。子弟书的语言形式经过了“满汉合璧”“满汉兼容”“汉夹满”三个阶段。第一阶段的“‘满汉合璧’子弟书只是形式上的‘合’”,^{[5][P207]}这时的满语和汉语各成系统,把两者分开,能各成独立完整的一篇子弟书,车王府藏子弟书没有此阶段子弟书存在,其它版本中仅见《寻夫曲》一篇。第二阶段“满汉兼容”子弟书的特点是“在每一行子弟书中既有

收稿日期: 2012-04-21

作者简介: 王美雨(1978-),女,山东临沂人,临沂大学文学院讲师,山东大学文学与新闻传播学院博士生,研究方向为汉语词汇学。

①本文所参阅车王府藏子弟书为北京市民族古籍整理出版规划小组辑校,《清蒙古车王府藏子弟书(全二册)》,国际文化出版公司,1994年版。

满语词，又有汉语词；既有满语语法形式，又有汉语语法形式。两者相互补充，融为一体”^{[5](P209)}。这一阶段子弟书在车王府藏子弟书中有《拿螃蟹》、《升官图》。第一阶段、第二阶段语言形式的子弟书目前不多见，存世的主要是第三阶段即用汉语书写间或使用满语词的子弟书，如《鸳鸯扣》、《窃打朝》等。

与第二阶段子弟书中满语词随手拈来不同，第三阶段子弟书中的满语词总起来看数量虽多，但大部分单篇子弟书中的满语词数量并不多。如在节录后，存有三回的《家主戏嬛》中仅有“又问道库图勒想必跟车去，丫头说没有去饮摩麟”一句中的“库图勒”“摩麟”两个满语词。又如在描写清代旗人婚礼的二十四回本子弟书《鸳鸯扣》中，通篇也就仅有“阿哥”“阿失”“阿浑”“嫫嫫娘”“阿叉布密”“拉拉饭”“阿思哈都发”“叶普铿额”“巴图鲁公”“乌叉”“哈拉吧”“差车密度”等 12 个满语词。^①

除了以上子弟书之外，车王府藏子弟书中还有一篇大量使用满语译语的子弟书《查关》。如描写梭罗宴盘间小储君的情形的一段文字中就有大量满语译语的存在：“梭罗宴看看姑娘瞧瞧太子，说便宜你一顿舒拾哈摊他看我的姑娘。那南方的蛮子哥布矮，矮哈啦你要实说是牛马猪羊。西委居西呢阿妈是何人也，亚巴衣呢呀拉妈住在哪乡？五都塞是七十八十或三两岁，矮阿呢呀是狗儿兔子合小猴王？矮逼七鸡合是往何处去，敢要緊西呢拨得可有了妻房？你看他弥呢鸡尊佯不采，倒把我呀萨秃剜莫故意装佯。”这段话中就主要使用了满语译语，即将满语短语或句子等直接用汉字直译过来，不调整语序等。“舒拾哈摊他”是“šu siha tanta”的译语，义为“鞭子打”；“哥布矮”是“ge bu ai”的直译，义为“什么名字”；“矮哈啦”是“ai hala”的译语，义为“姓什么”；“西委居西呢阿妈”是“si weci sini ama”的直译，义为“你父亲为谁”；“亚巴衣呢呀拉妈”是“ya ba i niyalma”的直译，义为“何处的人”；“五都塞”是“udu se”的译语，义为“几岁”；“矮阿呢呀”是“ai aniya”的译语，义为“何年”；“矮逼七鸡合”是“ai bici jihe”的译语，义为“从何而来”；“西呢拨得”是“sini boo de”的译语，义为“在你家里”；“弥呢鸡尊”是“mini jijun”的译语，义为“我的模样儿”；“呀萨秃剜莫”是“yasa

tuwame”的译语，义为“眼看着”。短短几句话里就有 11 处译语，即便是当时之人，不熟习满语，也很难明白梭罗宴在说什么，这从听到梭罗宴此段问话的小储君“半晌听呆全不懂”的反映中可以看出来。而这样频繁使用满语译语的语言形式，其意义也不能为当时的子弟书读者及听众所明白，故在车王府收藏的近三百篇子弟书中，只有《查关》一篇大量使用满语译语的子弟书。除了以上满语译语之外，《查关》中使用的其它满语译语为“啊啦”（满语 ara 的译语，义为“惊讶声”）；“呼敦轧补”（满语 hū dun yabu 的译语，义为“快走”）；“亚巴得”（满语 ya ba de 的译语，义为“在何处”）；“厄母塞拂勒呀哈”（满语 emu sefera yaha 的译语，义为“一把火”）；“摸林阿库”（满语 morin aku 的译语，义为“五马”）；“呢呀蛮嘎朱”（满语 ni yaman gaju 的译语，义为“拿心出来”）；“弥呢额真”（满语 mini ejen 的译语，义为“我主”）；“波牛呀萨”（满语 bo nio yasa 的译语，义为“调皮的眼睛”）；“弥呢波掖”（满语 mini beye 的译语，义为“我自己”）；“衣能以哒哩掰他阿库”（满语 i neng gidari baitak ū 的译语，义为“每日无事”）。除以上提及的满语译语之外，《查关》还有其它一些满语词的存在，如“挖杭”“哇布鲁”等。

通篇观之，《查关》中所使用的满语译语及满语音译词达 40 处之多。其作者在《查关》中使用如此多的满语译语及满语音译词，从客观看，当时满族的特殊地位及清朝政策对其有一定影响；从主观方面看，子弟书作者难舍母语。

作为出现满语词比较多的篇目，《升官图》与《查关》的不同在于前者里面的满语音译词大多表示官职，这和清朝统治者提倡官职须使用满汉两种名称是相适应的。而后者中用满语所表示的内容在汉语中都能找到相对应的词，加上选择什么样的汉字与之对应，大多出于作者自己的使用习惯，故其流传范围不广，在记载清朝历史等文献中找不到相关的佐证。

总而言之，除去类似于《查关》中的那些满语译语之外，第二阶段和第三阶段语言形式的子弟书中主要使用了满语音译词，意义分属明确，为我们了解清代中后期满语的使用及社会风俗提供了说唱文学方面的佐证。

二、满语音译词

所谓满语音译词，是指借用汉语中发音相似

^①本文对满语音义的解释主要参阅商鸿逵，刘景宪，季永海，徐凯编著《清史满语词典》，上海古籍出版社，1990 年版；胡增益主编《新满汉大词典》，新疆人民出版社，1994 年版。

的汉字来记录满语中的音,最终而形成的词,车王府藏子弟书中有大量的满语音译词。例:

1. 留京的暂署七司钥,舒发密攢湊班该乱乱哄哄。《銮仪卫叹》

按:“舒发密”为满语词“shufabumbi”^①的音译。“shufabumbi”是动词,“使攢集,使湊齐”之义。此处重复使用“攢湊”,强调“使攢集、使湊齐”之义。

2. 你看他道你家中还可矣,但是他穆扎库的性子阿苏鲁糊涂。《连理枝》

按:“穆扎库”为满语词“muzhahuu”的音译,为副词,义为“实在”。“阿苏鲁”为满语词“asuru”的音译,为副词,表“太,甚,极,很,很多”之义。如“asuru chihakuu”,表示“很不舒服”之义。

3. 居然是名士风流循循儒雅,偏忘不了固山呢呀拉吗的本分学。一马三枪一马三箭,射布把宫场私练是一个规模。《风流公子》

按:“固山”是满语“gū sai”的音译,指“清代八旗下的编制,每五个甲喇为一固山”。“呢呀拉吗”是满语“niyalma”的音译,义为“人”。此处用“固山呢呀拉吗”代指“满族人”。

4. 当差事斧打糟烂木是班就到,每逢郭密必打听。《少侍卫叹》

按:“郭密”是满语词“gombi”的音译,指“当日值班没有轮到之人”。也写作“过密”。奕赓在《佳梦轩丛著·侍卫琐言》中对“过密”进行了详细说明:“凡是日值班未数着之人,俗名曰过密,亦清语也。又有将过密、顶嘴过密之谚。如值班之人有告假出差等事,则以过密之先一人补班。过密者名散班,亦应在园住宿,以备走着。”^{[6](P66)}并指出“汉侍卫值班无空班,即所谓郭密者也”。^{[6](P66)}据此观之,汉侍卫的地位远远低于旗人侍卫。

5. 又搭着我口快心直无意之中将人得罪,咱们这儿的乌布想要不能。《少侍卫叹》

①本文中的满语词用 P. G. Von Mollendorff 氏拉丁字转写法书写。

按:“乌布”为满语词“ubu”的音译,指“差事”义。崇彝在《道咸以来朝野杂记》指出:“各部司官,缺则缺,差则差,恒有缺在此司、人在彼司者。差事,满语谓之乌佈,亦分满、汉。”^{[7](P4)}“ubu”在车王府藏子弟书中多次出现,如“就是这点子乌布哇说着他又将嘴一咧,隔窗望望复又俏语低声”(《少侍卫叹》)、“不是我自己的孩子自己夸奖,原本他女孩儿身上有乌布”(《连理枝》)。除了写作“乌布”之外,“ubu”在车王府藏子弟书中也写作“乌步”,如“这不是伊戈儿也在这吗你自问问,你的乌步难不难”(《饭会》)。

6. 生成的叶普铿额,战阵无敌巴图鲁公。《鸳鸯扣》

按:“叶普铿额”为满语词“yebkengge”的音译,表“俊杰”之义。在车王府藏子弟书中也写作“叶铺铿额”,如“题本领八旗是个叶铺铿额,论乌布是一个小托佛活托”(《连理枝》)。

7. 若要是库秃勒勒得带秃噜了马,得话是花了一个原来是步行。《銮仪卫叹》

按:“库秃勒”为满语词“kutule”的音译,义为“跟马人”。“kutule”在车王府藏子弟书中还有其它几种写法,如“又问道库图勒想必跟车去,丫头说没有去饮摩麟”(《家主戏嬛》)中的“库图勒”;“不多时二人来到书房内,枯秃勒先向姨娘把缘故说”(《连理枝》)中的“枯秃勒”;“只一辆破车儿沿着街跑,枯他勒手拿坐褥又背包”(《司官叹》)中的“枯他勒”;“跟来的枯成勒也无人敢喧嚷,单听那茶房传话他就献尽了殷勤”(《鸳鸯扣》)中的“枯成勒”。

8. 我见那呀法哈乌克身真有趣,衣能以哒哩掰他阿库净敲梆。《鹊桥盟誓》

按:“呀法哈乌克身”为满语词“yafahan uksin”的音译,义为“布甲;步兵”。“呀法哈乌克身”在车王府藏子弟书中又写作“鸦发乌申”,如“有一个鸦发乌申名何是,并无家口孤苦伶仃”(《苇连换笋鸡》)。“衣能以哒哩”是满语词“inenggi dobori”的音译,义为“昼夜”。“掰他阿库”是满语词

“baitakuu”的音译,义为“闲,没有事情的”。由此,“我见那呀法哈乌克身真有趣,衣能以哒哩掰他阿库净敲梆”用汉语翻译后义为“我看见那个布甲太有意思了,闲着没事,白天黑夜的光敲梆子”。

9. 他又说在章京面前不会下气,伙计们的丛中最懂交情。《少侍卫叹》

按:“章京”是满语词“jianggin”的音译,义为“有职掌的文武官员”。在车王府藏子弟书中多次出现,如“不是我在众人跟前言言语语,皆因是章京行事样样不公”(《少侍卫叹》)、“总理章京协理合兼理,爵高位显满腹才情”(《銮仪卫叹》)、“左所章京学习办事,差使是当帮车洒件件轻生”(《銮仪卫叹》)。“jianggin”在车王府藏子弟书中又写作“占音”,如“心理觉着艾什拉蜜,那话头儿相画稿的占音他会凑搭”(《升官图》)。

除以上满语音译词之外,车王府藏子弟书中的满语音译词还有“阿叉布密”“哇布噜”“托佛活托”“爱那哈”“嘎什哈”“苏拉”“包衣达”“精奇尼哈番”“夏巴什先”“郭什哈”“木昆泥达”“法依单”“乌珠摸音”“辖”“舒什哈棍波”“答拉蜜”“三音”“乌叉”“哈哈”“汤肯”“呀噜密”“哈拉吧”“海龙”“塞傅”“阿哩哈按班”“拨缩艾罕”“哟拨”“狠

哆”“阿浑”“阿失”“嬷嬷”“把哈”“阿哥”“巴补”“阿玛”“妞妞”“苏朱密”“阿叉布密”“嘎牛”“拉忽”“塞虎”“打”“窖儿”“边楞”“得贺”“扎啦”“苏啦呢呀啦吗”“阿哩不”“佛究”“巴不得”“挖杭”“撒拉”“平抽子”“拖罗”“阿哈”“嘛”“阿拉哈”“布特合”“佛勒合”“拜唐珂”“额特乐奇勃”“摩林”“库“额驸”“布库”“阿吗哈积”等。

从车王府藏子弟书中满语音译词的数量可以看出,音译词是车王府藏子弟书中满语词的主要形式。

参考文献:

- [1] 刘小萌. 清代北京旗人社会[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [2] 赵阿平. 满族语言与历史文化[M]. 北京: 民族出版社. 2006.
- [3] 博赫. 序[A]. 清语易言[M]. 乾隆三十九年(1774)刊刻本.
- [4] 清高宗实录卷138[M].
- [5] 赵志忠. 满学论稿[C]. 沈阳: 辽宁民族出版社, 2004.
- [6] 奕赓. 雷大受校点. 佳梦轩丛著[M]. 北京: 北京古籍出版社, 1994.
- [7] 崇彝. 道咸以来朝野杂记[M]. 北京: 之北京古籍出版社, 1982.

责任编辑: 冯济平

Research on Manchu Words in Zidishu which collected by Chewang Mansion

WANG Mei-yu

(School of Chinese Language and Literature, Linyi University, Linyi, 276012, China)

Abstract: Deeply influenced by the authors'ethnic culture, there are so many Manchu words in their Zidishu. This paper points out that the linguistic forms of Zidishu experienced three stages, the second stage and the third stage full of transliterated words, which are obvious in meaning, offering examples of balled literature for studying Manchu words and folk culture in the middle and later periods of the Qing Dynasty

Key words: Zidishu collected by the Chewang Mansion; Manchu words; transliterated words

论日本江户时期的朱子学

史少博

(哈尔滨工程大学 思政部, 黑龙江 哈尔滨 150001)

摘要: 朱子学正式流传日本的时期,在一般的日本思想史中被认为始于江户时代;然其实际上远在江户时代之前,就已经传入日本。而江户时代初期的儒学特色体现在,在处于繁盛状态的佛教已经作为前提存在的情况下,为使儒学成为独立于佛教之外的存在,试图在强调三纲五常的同时确立起新的修养论。江户时代,朱子学的批判者并非在朱子学广为流传后方始登场,而是与朱子学的理解实践成平行发展之样态。朱子学在其学说本身的传播之外,还给与一种新的问题意识与思想作为表现手段。朱子学对江户时代的贡献在于朱子学之学说本身的流布之上,各种新的问题意识及思想表现之手段,皆源自于朱子学这一关键。

关键词: 江户时代; 朱子学; 贡献

中图分类号: B313.3 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0110-05

朱子学自江户时代起就一直对日本产生着巨大的影响。日本学者对东洋哲学的研究也千丝万缕地和朱子学联系起来,至今日本早稻田大学的东洋哲学研究,还一直把对朱子学的研究作为很重要内容研究,这都与江户时代对朱子学的重视有关。下面我就具体分析早稻田大学土田健次郎教授深入研究的江户时期的朱子学。

一、日本江户时期对朱子学的接受

朱子学正式流传日本的时期,在一般的日本思想史中被认为始于江户时代。然而江户时代前,博士家已将朱子学的注释纳入了经书注解中,室町时代的禅僧中也已出现对朱子学的“理”的理解。问题在于江户时代之前和江户时代接受朱子学的范围不同。在镰仓时代,朱子学的经书注释本传入日本,其内容为相当一部分的日本学者及僧侣所引用。室町时代的禅僧门对朱子学的理解更是达到了相当高的水准,这从桃源瑞仙《百衲奥》及柏舟宗赵《周易抄》等的“抄物(以日语假名

撰写的经书注解书)”中即可看出。

但《百衲奥》等著作对于朱子学的接受仅限于朱子学之理,而朱子学修养论的实践则不见于其中。^{[1](P120)}

进入江户时代后,使儒学独立于佛教外的呼声逐渐高涨。一般作为最初只儒者被提起的基石藤原惺窝。惺窝原本为僧侣,虽被称为朱子学者,但其很难被认定为纯粹的朱子学者,从其思想乃朱子学与其他思想之交汇融合处,可见明末林兆恩的三教一致论的影响。惺窝的弟子林罗山出仕于德川幕府并使儒学的权威得到提高,但罗山亦是以丰富的学识为将军提供综合性的学术启蒙而称著。^{[2](P10)}

林罗山依当时的惯例削发为僧,而对此持激烈反对态度的则是中江藤树。藤树虽被认为是以

收稿日期: 2012-11-28

基金项目: 本文是国家社科基金项目“日本重要哲学家著作编译和研究”(项目编号: 12BZX033)和黑龙江省教育厅项目“儒学经典中的道德思想研究”(项目编号: 12524045)的阶段性成果之一。

作者简介: 史少博(1965-),女,山东人,哈尔滨工程大学思政部教授、博士生导师,曾在日本早稻田大学做访问学者一年,主要研究方向为中国古代哲学。

本最初的阳明学者,但亦很难称其为纯粹的阳明学者。如已有研究指出,藤树接触王守仁著作前已受王畿的影响般,与惺窝等相同,江户时代的儒者们直接或间接的受到时代相近的明代中后期各种思想的影响。藤树以自创的“太虚”理论为基础提倡“孝”的实践,其思想中虽也可见佛教的影响,但其乃儒学实际运用在修养论、实践论等领域上的早期人物之一,故于江户儒学史中占有重要席位。同样对罗山削发为僧表现出极大反感的还有山崎暗斋。暗斋本为佛教僧侣,其后还俗,成为朱子学者。暗斋在为僧侣时,曾接受以佛教为中轴的三教一致论,但最终从中脱离,转而成为激进的佛教批判者。暗斋对朱子学“敬”之修养法极为重视,被认为受到明代朱子学及朝鲜朱子学的影响。然暗斋对朱子学诸文献进行了重新检讨,他并非尊崇朱子后学,而是试图回归朱子学本身。相较于提出了包含明代后期思想倾向的以心为共同基础的诸思想一致论的惺窝等人,暗斋则是直接追溯于朱熹。江户时代对宋明儒学的理解,有着并非随着时代渐进式地由宋至明、相反乃由明末逆向追溯至朱子学及阳明学的倾向。

与暗斋同一时期的古义学创始人伊藤仁斋最初亦为朱子学者,其后变为激烈的朱子学批判者。仁斋否定朱子学的“敬”,倡导对《论语》、《孟子》中日常性的德行进行实践才是修养的学说。历来的注意点在于仁斋将“性”与“道”分离,但仁斋自身的关怀则是如何从佛教及受到佛教影响的后世儒学(即朱子学及阳明学)中蜕变而出、贯彻回归儒学原本的修养论与实践论这点上。仁斋否定拘泥于难解的教理而提倡在日常中进行德目的实践,但此并非是对无教养的人群进行道德启蒙,而是在通过对佛教及其认为受到佛教影响的儒学(朱子学等)进行思索的基础上,试图构筑出不介入宗教中非日常性的部分、仅靠日常道德的实践来完成修养的理论。从仁斋虽主张平易之道、但其所撰皆为汉文体而无假名著作来看,其对道德议论所针对的对象乃对佛教及朱子学等亦抱有兴趣的文化人。仁斋对当时儒者多兼务医学持否定态度,同时与其他儒者不同,绝口不谈神道,仅以儒学来贯彻自己的思想与生活。与他们同一时代、同样从朱子学者出发、最终走向反朱子学立场的尚有山鹿素行,素行同时主张武士威仪(礼)的实践。藤树、暗斋、仁斋、素行的共通之处在于,皆试图以儒学来贯彻自己的修养论。江户时代初期的儒学特色体现在,在处于繁盛状态的佛教已经作

为前提存在的情况下,为使儒学成为独立于佛教之外的存在,试图在强调三纲五常的同时确立起新的修养论。

江户时代的儒学与博士家之间不存在连续性、是从与佛教的关系中登场一事极为重要。因此在构筑自身之修养论时,朱子学者对“敬”的修养论无疑受到佛教的极大影响。如此,造成江户时代儒学隆盛的契机,便在于修养论之得以提示、并因之造成得以根植于一般社会的机缘。至下一阶段的荻生徂徕,并非从个人修养而是从整个社会的制度来审视儒学本质,即是儒学修养论已成为自明性存在的结果。所以,哲学家杜维明说:

第二期儒学的发展,也就是中国的宋明、朝鲜的李朝到后来日本的德川,儒学成为地道的东亚文明的体现。以后这个传统在越南也有相当的发展。越南在法国殖民主义征服以前受到儒学的很大的影响。就是在今天,在许多地方,它的人与人之间的关系,它的行为,都受到儒家的影响。所以,(日本)岛田虔次指出:儒学是东亚文明的体现。这就是说,儒学不完全是中国的,也是日本的、朝鲜的、越南的。这是儒学第二期的发展,有八百年的历史。……朝鲜的李朝大概从1398年或1392年开始建朝,直到1910年日本侵略朝鲜灭亡,跨越中国明清两代,是东亚大王朝,这个朝代的指导思想就是儒学,其中非常突出的思想家就是李退溪(即李滉)。从李退溪到他的学生李栗谷(李珥),儒学有非常大的发展,这个发展的基础即是朱学,也就是朱熹学统的发展。^{[1](P120)}

二、江户时期朱子学的问题意识与思想表现

值得注意的是,江户时代,诸子学的批判者并非在朱子学广为流传后方始登场,而是与朱子学的理解实践成平行发展之样态。仁斋思想就是在与朱子学的对抗中形成的。换言之,对朱子学体系进行之批判,亦是对其自身理论体系之说明。仁斋思想的体系性之强在江户前期儒学中十分突出,便是因其采取与朱子学这一体系性极强的儒学对抗的形势所致。仁斋学派一直绵延至幕府末期。观仁斋之子东涯、孙东所的著作,借与朱子学对抗的形式来突显仁斋学的样式并未改变,他们甚至制作出关于《论语》的朱子学解释与仁斋解

释的对照表。简言之,仁斋学派通过对朱子学与仁斋学的同时学习来深入理解仁斋学。仁斋学虽为江户时代反朱子学之儒学的代表,然其成立乃建立于朱子学的存在之上,广义上说,亦是朱子学在日本所带来的影响之一。

另,仁斋学又称古义学,其理想目标是归复古代孔子与孟子的儒学。仁斋认为,日常生活中十人持十样理解并可付诸实施者即为道。此处之“日常生活”指江户前期京都之日常生活,在这般日常中寻求直觉性理解的结果,导致当时日本人的生活伦理在儒学的名分下呈自觉化与理论化趋势,此前未被理论化的生活伦理获得了明确的思想地位。仁斋在总结朱子学区分“本然之性”与“气质之性”之议论的基础上,否定了“本然之性”,认为“性”除“气质之性”外别无他物。对于仁斋关于“性”的此一解释,自朱子学出发最终走向反朱子学、并提倡向古代儒学复归的山鹿素行亦认同。问题在于,这是一种在“性”二元说已存在的基础上仅承认“气质之性”为“性”之意义的定义方式。亦即:仁斋和素行的立论,是在总结朱子学关于人之本性中道德与欲望的议论之上的议论,并非原始本性论。仁斋与素行将“道”定义为可从日常生活中直接感受之物的结果,从而对当时日本人的生活伦理加以肯定。这样,在标榜复古的同时,实际上则带有使来自中国的外来思想在日本扎根之意义。利用朱子学的问题设定及思想表现将之前未能定式化的日本人的生活伦理自觉化、理论化,即为古学派的贡献。

同时,暗斋学派对仁斋思想进行了驳斥。如,暗斋弟子浅见絅斋撰《语孟字义辩批》,列举仁斋批判朱子学之非常日常性、呼伦对日常性的重视之说,提出朱子学亦重日常之反驳,并指责仁斋对日常的根本原理一无所知。以絅斋为首的暗斋学派编撰了大量用日语撰写的讲义录,试图使朱子学更接近日本人的日常感性。尝试将朱子学用语植人日常感觉中,此一行为亦可视为外来之朱子学在日本的本土化。与对同时代儒者不予评置的仁斋不同,仁斋之子东涯等不时提及东京朱子学者中村惕斋等人的学说。而惕斋撰有《示蒙句解》等一系列日语经书,亦是用日语讲义录来解释朱子学著作的学者,此类启蒙尝试在朱子学中十分显著。另一方面,暗斋等还与神道接近,建立垂加神道,其先行者包括吉川神道等儒家神道,此亦可说是朱子儒学在日本本土化的一种尝试。仁斋之后,构筑起独特思想体系并拥有巨大影响力的荻生徂

徕登场。徂徕对朱子学与仁斋学两者皆进行批判,其对仁斋的驳斥尤其强烈。针对仁斋对个人日常道德的提倡,徂徕提出儒学乃关注社会整体制度的学说。但必须注意的是,徂徕的登场建立在仁斋学存在的基础上,仁斋体系的存在导致了与之对抗的徂徕体系的形成。而仁斋则利用朱子学的体系来完成自身的体系。如此可知,在其体系之获得上,江户儒学中反朱子学的儒学获自朱子学的得益于何等之大。

一方面,仁斋及徂徕得以将自身的思想体系化,得益于将朱子学作为批判对象;另一方面,以仁斋、徂徕二人为首的江户时代儒者们的问题意识及用语与范畴,也多来自朱子学。仁斋及徂徕之思想表现唤起了另一思想表现,即,另一值得大书特书的正统论之影响。日本原有正统论中具有相当重要地位的是北畠亲房的《神皇正统记》,此书在江户时代广为流传。一般认为此书受朱子学正统论之影响,但实际上,朱子学对此书并无如此重大的影响,此书更大程度上受到了佛教传灯论的影响。至江户时代,朱子学的正统论成为议题,此一议论与《神皇正统记》一书的内容多有重叠。江户时代之政治体制,由幕府、藩、朝廷三种权威构成。然正统论之目的在于认定天下唯一的正统王朝,当《资治通鉴纲目凡例》中朱子学的正统论代入日本后,则朝廷当为正统;于是朝廷才是正统之概念性理解开始扩大。正统论扩大的结果是造成忠诚对象之一元化,导致尊王(对朝廷的忠诚)思想开始被提倡。在此基础上,当受到来自外国的威胁时,日本人的整体意识日益增长,以朝廷为日本之中心,形成激进性对抗外国势力的尊王攘夷运动。由此可见,在学说本身的传播之外,朱子学还给日本学界一种新的问题意识与思想作为表现手段。

丸山真男以朱子学思维的解体过程来说明日本江户时代之思想展开。在朱子学者看来,自然与规范为一体之物,但仁斋开始将两者进行分离,到徂徕时,这项分离工作彻底完成。而因此所暴露出的规范之虚构性,导致规范自身的桎梏开始被解放。对此,尾藤正英认为,朱子学正式成为幕府官学亦是在“宽政异学之禁”后,对首先将朱子学置于前提之模式的妥当性提出质疑。此观点的重要之处在于,历史的展开并非朱子学广泛传播→仁斋与其对抗→徂徕进一步与仁斋对抗般的图式,而是仁斋在与朱子学的对抗关系中建立起自己的思想→徂徕在与仁斋的对抗关

系中形成自己的思想之顺序的存在。仁斎等将朱子学作为形成自身思想的契机而进行利用,暗斎等试图使朱子学根植于日本的努力则与之平行进行,另一方面朱子学者人数亦逐渐增长。丸山认为朱子学将自然与规范一体化,然朱子学者在将“所以然之故”与“所当然之则”两者进行区分后提出两者结合之论法,故而可以说,自然与规范之关系的问题意识是由朱子学而起,此亦是必须注意之处。然而仁斎及徂徕学说中渊源于朱子学之处决非少数。如以仁斎以例,其将《诗经》作者与读者区分之议论及《易经》占筮之功利性问题等议论,皆于朱子学中可窥一斑。另外,徂徕将孟子的时代视为意识形态(ideology)门争之时代,至此为止,涵盖全体的儒教堕落为意识形态之一;租来的这一见解,亦可在朱子学中找到类似的议论。可见,朱子学确实为反朱子学一方提供了大量的议论素材。

三、江户时期朱子学对日本的贡献

进入江户时代中期,以朱子学、反朱子学为首的种类繁多的儒家思想呈现出对是非非进行议论的趋势。片山兼山、井上金蛾、善本北山等为代表的折中学派即为此中代表。相较激烈的主张意识形态,在学问之精致上一较高低的风潮开始出现。与此同时江户时代后期教育热开始盛行,各地藩校相继建立,城镇中的寺子屋、村内的笔子中进入兴盛。^{[3](P21)}

虽受“宽政异学之禁”的影响,新设藩校采用朱子学者较多,但亦有采用其他学派的藩校。其间朱子学书籍的和刻本被大量出版,获得了一定的地位,其思想被后来者研究,故不论其教理是否被采纳,但其拥有巨大影响力一事均毋庸置疑。日本虽未出现科举制度,但朱子学作为教养的重要基础广为流布。另一方面,在朱子学影响下登场的非朱子学的著作执笔及讲义的盛行,使得日本的知识水准得到了提高。当时的书籍将各种学派对朱子儒学的解释并列列举,对之进行比较议论者不在少数。溯本求源,孕育出用语之共有化与议论之多样性两者的,乃在于上述朱子学使日本人的问题意识觉醒,并给予用语、范畴等种种思想表现手段之处。本居宣长等日本国学者虽刻意避开对儒学用语的使用,但对朱子学之问题意识却十分重视,他们主张的“大和意”正因“汉意”的

存在才衬托出其意义鲜明的构造。

江户时代是日本的启蒙时代,至室町时代为止的秘传之物被陆续公开出版,神道及艺术等为其显著事例。江户时代的知识分子可说是身处能对各种学说进行比较检讨的幸运时代。朱子学之外的儒者自不遑论,朱子学者亦在旁阅种种学说之基础上建立起自己的议论。此般思考训练对日本近代化起到了极大的作用。如明治时代将英国启蒙主义引入日本的中村正直,即为幕末求学于林家的朱子学者,同时亦是担任幕府儒官之人(但其正直之学问带有将朱子学与其他学派进行比较调停之倾向)。再如最早将德国文艺理论引入日本的内田周平,则是暗斎学派的朱子学者。可以说,朱子学的思考训练成为他们咀嚼欧洲学术的基础。另外,明治时代将西洋哲学引入日本的西周,于幕末先学习朱子学,后进修徂徕学,并曾在藩校执鞭;明治时代提倡国民道德的西村茂树,亦有在幕末对各种儒学学派的知识进行比较调停的经验,后赴英留学后将此经验活用,并尝试调和东西两方之思想。此类事例非常多。

朱子学主张这个世界中“理”的存在。与折中学派般对诸多知识进行调和不同,追求诸多知识中存在的具普遍性之理。时值幕末,知识分子的情报来源扩展到可汲取西方知识的地步。朱子学者或有朱子学教养的学者在摄取这些情报的基础上,试图重新探求出具普遍性之理。无论接纳抑或反对,对西欧思想及学术的理解欲求,皆受到此追求普遍原理志向的促发。朱子学对日本近代化的贡献在于,朱子学思想本身的贡献之外,朱子学的存在使日本人加强了对抽象问题的思考训练,形成了将各种思想相对比后进行选择与调整之训练这一现状。

按照土田健次郎教授的观点,江户时代前朱子学虽已进入日本,但主要以经书注释及宇宙构造论等为接纳内容;而进入江户时代后,对修养论的关怀受到重视,朱子学的具体实践开始成为问题所在。而与之同时,反朱子学一方已产生重视修养论及实践论之风潮。此为江户时代儒学新格局之始。江户时代并非最初便存在已确立的朱子学权威与朱子学内容之流布,而是朱子学的传播与反朱子学之活性化呈平行发展之态。然而,反朱子学者对朱子学之问题意识、用语及范畴等种类思想表现之利用,反造成了朱子学的问题意识与思想表现之手段被一般化这一结果。朱子学

对江户时代的贡献在于朱子学之学说本身的流布之上,各种新的问题意识及思想表现之手段,皆源自于朱子学这一关键。历来认为,朱子学乃阻滞日本近代化之思想,但其对日本近代化做出的贡献亦不容忽视。朱子学对日本近代化的贡献在于,在朱子学思想本身的贡献之外,日本人因朱子学的存在,被要求对抽象问题进行思考训练,与将各种思想相对化后进行选择与调整之训练这一现状,朱子学对此起了重大作用。

参考文献:

- [1] 杜维明. 儒家哲学与现代化[M]. 北京: 北京三联书店, 1988.
- [2] 土田健次郎. 朱子学对日本的贡献[A]. 陈来, 朱杰人主编. 人文与价值: 朱子学国际学术研讨会暨朱子诞辰880周年纪念会论文集[C]. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
- [3] 尾藤正英. 日本封建思想史研究[M]. 日本: 青木书店, 1961.

责任编辑: 潘文竹

Study of Zhu Xi in Japan's Edo Period

SHI Shao-bo

(Dept of Ideological and Political Theory and Teaching, Harbin Engineering University, Harbin 150001, China)

Abstract: It is generally believed that the study of Zhu Xi began in the Edo period. But in fact, it had begun far earlier. In the Edo period when Buddhism was already in prosperity in Japan, people tried to establish a new theory of self-cultivation while stressing the three cardinal guides and the five constant virtues. Criticism of the study of Zhu xi went along with the understanding and practice of this study. It gave rise to various kinds of new problem awareness and expressions of thoughts.

Key words: Edo period; study of Zhu Xi; contribution

(上接第 100 页)

The Breakthroughs of Traditional Narrative Structures in *A Dream of Red Mansions*

WU Jian-xiong

(Chinese Dept, Binzhou University, Binzhou 256600, China)

Abstract: *A Dream of Red Mansions* made breakthroughs in writing style in comparison with traditional novels. The breakthroughs are mainly reflected in its narrative structure. Topical complexity endows the novel with many levels in the whole narrative structure segmentation. Viewed from its macro-construction, the novel adopts the narrative style of a single line running through with many other lines coming along. In terms of its microstructure, it is characterized by the "ecologicalness" of its plot organization, a sign of returning to traditional aesthetics.

Key words: *A Dream of Red Mansions*; narrative structure; narrative thread

池田大作和平观及其在教育中的实践

章舜钦

(厦门大学 马克思主义学院, 福建 厦门 361005)

摘要:世界和平观是池田大作思想的重要组成部分。池田大作不仅在实践中形成了世界和平观,而且努力践行世界和平观。他认为,要实现世界和平,必须通过人间革命,在交流、对话和教育当中,构筑人与人之间的“心的纽带”。研究池田大作世界和平观及其在教育中的实践,对推动人类进步、促进世界和平、构筑社会文明、构建和谐世界,都具有重要意义。

关键词:池田大作;世界和平;教育实践

中图分类号: B313.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0115-05

池田大作是世界著名的宗教家、政治家、思想家、教育家和社会活动家,他的思想内容十分丰富,世界和平观是池田大作思想的重要组成部分。他曾经说,他的主义是和平主义、教育主义,其中,和平主义是人生追求的理想,教育主义是实现和平的途径。他访问过世界50多个国家和地区,与各国领导人、世界知名人士交流和对话,获得5次世界和平奖,其中联合国授予的“和平奖”2次,是被公认为著名的“和平使者”。池田大作是世界和平运动的著名领袖和知名人士,他的世界和平思想顺应国际形势的发展,对人类社会的稳定起着推进作用。研讨池田大作的世界和平观及其在教育中的实践,对推动人类进步,促进世界和平,构筑社会文明,构建和谐世界,都具有重要意义。

一、池田大作世界和平观的主要内容

(一) 池田大作世界和平观的渊源

实现世界和平是池田大作人生奋斗的重要目标,世界和平观是池田大作思想的核心内容之一。池田大作世界和平观的产生主要渊源:

1. 前人的思想渊源。池田大作世界和平观的思想渊源主要是二位恩师的思想,一位是牧口常

三郎,牧口反对把教育贬为助长国家政策的工具,牧口的教育理念,就是其所创立的“创造价值”理论。池田大作接受牧口的理念,才倡导和平思想。另一位是户田城圣,户田推行“人间革命”,反对核武器,并于1957年发表了《禁止原子弹氢弹宣言》。户田认为,核武器亵渎生命的尊严、威胁人类的生存,呼吁废除核武器和构建和平世界。可以说,牧口的教育和户田的反战思想是池田大作和平观产生的重要渊源。

2. 个人的亲身体验。池田大作不仅经历第二次世界大战,目睹世界大战的全过程,感受战争酿成的亲人战死、社会混乱和生活艰辛,而且对日本军国主义的对外侵略扩张进行了坚决批判,他将日本的战败投降视为世界和平的新曙光。随着他广泛参加社会活动,看到人们受到战争的祸害,坚定他对实现世界和平的信念。他认为,世界人民憎恶战争,尽管有程度的差异,但相信“如果能把全世界民众的这种对战争的憎恶和对和平的渴望汇集到一起,建造一条通向持久和平的道路并不是不可能的。我认为一定要设法使它实现。”^{[1][P233]}实现世界持久和平是池田大作一生追求的人生理想。

3. 对人类生命的尊重。池田大作反对战争,追求世界和平还渊源于对生命的尊重,主张以人为本。他认为,一切暴力和战争都是对人类生命的摧残。他说,“现代人经历了太多的战争。我们必须消灭破坏文明、夺走宝贵生命进而招致人类灭绝的可怕的战争。”^{[2](P230-23)} 战争与和平的问题,不论对我们每一个个人来说,还是对全人类来说,都是目前最重要最紧迫的课题。排除战争、选择和平,从未像现代这样具有如此的重要性。”^{[3](P54)} 可见,在他的灵魂深处“和平”高于一切。

(二) 池田大作世界和平观的主要内容

1. 反对战争和一切暴力。有学者认为,池田大作世界和平观具有三个特征:一是根绝所有的暴力,倡导积极的和平主义;二是反对一切战争,追求绝对的和平主义;三是彰显生命尊严,奉行彻底的和平主义。^{[4](P148)} 本人同意这种观点。池田大作世界和平观的核心内容就是反对战争和以核武器为首的一切暴力,其目的是为了杜绝战争。池田大作认为:“战争是绝对的坏东西,是向人的生命尊严的挑战”。战争是人类“同种之间的相互残杀”,战争“不仅对敌国而且对包括自己国家在内的地球上的整个人类的生存构成了威胁”,而且“把别国的国民和自己国家的国民都推入苦难的深渊。”^{[2](P230-23)} 关于战争的危害性,池田大作指出,战争不仅毁灭物质文明,使人类创造的物质财富毁于一旦;而且摧残人类精神。以核武力为手段的战争最具危害性,它会毁坏人类得以生存的地球,使整个人类面临灭顶之灾。池田大作指出:“现在世界上的核武器数量已高达6万多枚,这一数量换算成在广岛投下的原子弹等于130万发。”^{[1](P233-23)} 他强调,必须消灭破坏文明、夺走宝贵生命进而招致人类灭绝的战争,实现世界和平。和平是人们的最基本要求,世界上除发动战争的一部分权力者外,大多数人无疑都是期望和平的。反对战争和一切暴力是池田大作世界和平思想的基本内涵。

2. 追求世界的持久和平。实现世界持久和平是池田大作的人生理想和价值追求。什么是和平?和平通常可以分为暂时和平与持久和平。池田大作追求的是世界的持久和平,他认为,真正的和平并不是形式上没有战争的状态,而是将来不会发生战争的世界和平,那种暂时没有战争的和平,不是真正的和平。战争可以分为正义和非正义。对于所谓正义和非正义战争的说法,他认为必须予

以认真的反思。池田大作反对一切战争,他说:“现在不可能有什么保卫正义的战争,就是说战争本身已消灭了正义。”^{[2](P235)} 人们通常把和平看作是“无战争状态”。他指出:“一般来说,人们认为和平的反义词就是战争。但是,研究和平的人们不这么看,而是认为和平的反义词是暴力。和平是通过同包括战争在内的各种暴力——贫困、饥饿、环境破坏、压制人权等等作斗争,通过根绝各种暴力而实现的。”^{[5](P416)} 就是说,和平不是“战争的间歇”,而是“暴力的根绝”。他所理解的“所谓和平应是相互之间不加任何恐怖于对方,相互衷心信赖,相互爱护的一种状态,这样的和平状态才是人类社会的正常状态。惟有这样才可以称之为人类社会。”^{[6](P32)} 在他看来,只有彻底根除所有的暴力,才能实现真正的和平。池田大作进一步指出,“和平”不仅是指没有战争,而是要在思想上、精神上达到人类永远和谐友爱、永远幸福的境界。人类所要解决的不单是实现没有战争的消极和平,而是要实现积极的、能从根本上改变威胁人性尊严的和平。只有这样,我们才可以明白并享受到和平的真正意义。

3. 持久和平是可以实现。池田大作不仅追求世界持久和平,而且认为,世界的持久和平是可以实现的。池田大作是彻底的和平主义者,他认为,和平可以从空间和时间两个维度加以分析。首先,从空间上看,和平是一种社会状态,也是一种自然状态。人类社会可以和平共处,人类和各种动物也可以和平共处。人类应该把自然界的万物看作是一种生命体,是和人一样的“生命的存在”,因而也有生命的尊严,也同样必须受到应有的尊重。其次,从时间上看,和平应该是永恒存在,是持久和平。他认为,和平应该是一个包括过去、现在和将来的可持续发展的过程。也就是和平无处不在,无时不有的。当然,世界和平不是自然而然就会出现的,“和平只是期待是不可能实现的。我认为争取真正的世界和平的实践才是宝贵的”,^{[7](P465)} “和平并不是可以指望的”,也“不是自己不卷入战争就可以维护的。要实现真正的世界和平,需要进行积极的创造性的努力”。^{[8](P462)} 同时,和平的到来不是一朝一夕的事,必须付出几代人、甚至几十代人的艰苦努力。在当今世界,通过全人类的共同努力,化解冲突,消灭战争,缔结和平,是摆在我们面前的一个时代课题。池田大作认为,实现真正的世界和平,就不应当承认战争是解决国际纠纷的手

段,实现和平的关键也不在于一时的削减军费、暂停核武试验,而是要通过教育等途径,播撒“和平”观念的种子在人们心中,使之生根、发芽、开花、结果,才能带来世界和平的美好前景。池田大作始终坚持“非暴力的渐进式和平”,认为“以暴易暴”、“以恶制恶”的办法是治标不治本,是政治家无能的表现。历史已证明,“以暴易暴”、“以恶制恶”,无法实现积极的和平。

二、池田大作世界和平观在教育中的实践

(一) 实现和平的致命障碍

当今世界,虽然经济与科技得到很大发展,但是世界和平还没有完全得到实现,还有战争和暴力。池田大作揭示世界和平的障碍,并提出实现世界和平的途径。他认为,狭隘的国家主义和极端利己主义是世界和平的第一大障碍。他说:“国家主义体制在消除过去划分得很小的社会单位之间的对立与抗争方面,以及取代这些单位、建立相互协作方面,起了一种历史的作用。但今天要求建立更大单位的协作关系,这种国家主义体制反而起着增强现代国家之间的对立与抗争的作用。”^{[9](P15)}这种以国家为利益单位和国家主义意识的驱使,加上有些人极端利己主义思想,有的人就挑起战争,破坏和平。他认为,民族偏见和不信任感是世界和平的第二大障碍。他说:“实现和平的致命障碍是什么?就是不信任感。”^{[10](P98)}他认为,“人心”是世界和平的根本,人与人之间的信任是构建世界和平的基础。实现世界和平,要跨越人与人之间的不信任障碍,他说:“维持更长久的友好交流,还得是连接人民于人民之间的‘心的纽带’。如果缺少人民之间的信赖关系,那么就算在政治、经济上有什么样的关系也是等于空中楼阁。”^{[6](P26)}怎样才能连接起人与人之间的“心的纽带”,构筑人与人之间的信任感,池田大作认为,除了交流、对话之外,教育是十分重要的途径,他特别重视教育在促进世界和平上的重要作用。

(二) 实现和平的根本出路

池田大作认为,世界的持久和平是可以实现的。那么,实现世界持久和平的出路在哪里?他认为,要实现真正的世界和平,就不应当承认战争是解决国际纠纷的手段。真正的世界和平是要通过人与人的心灵交流、互相援助、互相提供智慧和力量,才能实现。他认为,实现世界和平是大有希望的,“虽然目前通向和平的道路还很遥远,但在远处已经微微地露出了连绵不断的

和平的山脉”。^{[10](P98)}要实现真正的世界和平,就要设法激发人类的善性。他认为,解决世界和平问题的根本出路在于通过“人间革命”,以使人自身成为关爱生命、关注人性的存在。他认为:“人性革命是克服现代一切危机必不可少的工作,是人之所以为人的本质性的问题。一般来说,能够变革自我,乃是人所具有的、其他生物所没有的特质。”^{[11](P179)}在池田大作看来,其所实施的“人间革命”,除了宗教外,最重要的就是教育。他在与意大利的奥锐里欧·贝恰的对话中指出:“除了宗教之外,第二个带来人类革命的因素就是教育了”。池田大作认为,教育始终是以人为对象,而且,“教育应该担负起培养立足于全球视视野的世界公民的职责。”^{[12](P319)}因此,他先后创办了创价学园、创价大学等教育机构。他创办的创价大学的办学理念之一就是要成为保卫人类和平的堡垒,他说:“当今的一代能为后代做的事情,只有兴办教育”;“教育能启发人的无限潜力,在人与人之间系结平等与共鸣的纽带。”^{[3](P269)}

此外,池田大作还十分重视交流和对话在实现世界持久和平当中的作用。他认为,要实现和平,不仅要重视国家与国家之间的关系,还要使人民和人民紧密联结在一起,因为“国家关系”说到底还是“人与人之间的关系”。他认为,“和平不是国际会议的产物,而是由一颗颗人类之心养育出来的,没有人就无所谓和平”;因为“制度也好,核武器也好,都是人类自己制造的东西,人不能成为它们的奴隶而应该成为主人。一个人在内心发生变革,会引起政治、经济、教育等所有方面价值观的转变,这是必然的连锁反应,必然的结果”。^{[6](P80)}为推动世界和平,池田大作足迹遍及世界各国,已访问过五十多个国家和地区,与各国领袖、政治家、文化与学术界代表交流和对话,探讨世界和平。通过交流和对话,他坚定了争取和实现世界和平的信心和意志。

(三) 教育实践的基本观点

首先,池田大作认为:“口头上倡导和平是容易的,但要实现是困难的”,“单凭口说和平,和平是不能达到的。”^{[7](P468)}实现世界持久和平,关键在于教育。他说:“教育能启发人的无限潜力,在人与人之间系结平等与共鸣的纽带,”^{[3](P269)}教育的全部价值在于追求世界和平、人类进步和幸福。他认为:“人的生命中既有‘善’也有‘恶’。所以人通过教育也可以变善,也可以变恶。日本军国主义教育就是如此,它引导出恶,走上战争的道

路。所以必须要贯彻‘人的教育’，‘人的幸福、和平与自由的教育’。”^{[13](P130)}池田大作把教育作为自己人生最后要完成的工作，他认为“施行教育的目的是培育下一时代的人，或者从更根本意义上来说，是把下一代人改变成能够承担下一时代重任的人”。^{[7](P332)}

其次，池田大作主张，人才在实现世界和平中具有重要作用，应当建立以人才为世界和平作贡献的思想。为了发挥人才在维护世界和平中的作用，必须进行人的教育，这点是很重要的。他主张建立一个国际行动框架，集结众人之力，为了共享和平而废除核武器。每年都通过“SGI 日”的纪念宣言，和与各国有识之士的会面，一边推进废除核武器和反战思想，一边努力创建和平文化。他指出，展望二十一世纪地球和平时，最重要的是如何去培育一批觉醒的人民，去形成不战的潮流。

最后，池田大作还认为，实现世界和平需要全世界人民的共同努力，教育应该担负起培养立足于全球视视野的世界公民的职责。他强调，在各种文明之间，在各个国家之间，要用对话代替对抗，用互信代替互疑，用交流代替交战，建立国家民族间的共生共存关系。世界不能通过战争来最终实现和平，他说：“不论哪一个国家、哪一个社会，教育都是最大的焦点。教育成功的社会会日渐繁荣，总体会朝幸福的方向迈进。培育承担下一代重任的青少年的失败的社会，那就会走下坡路，是一场悲剧。”^{[6](P109)}

三、池田大作和平观教育实践的启示

（一）中国需要和平的世界环境

中国正在建设有中国特色社会主义现代化，主要包括物质文明、政治文明、精神文明、生态文明等建设。在社会主义现代化建设中，不管物质文明、政治文明建设，还是精神文明、生态文明建设，关键都在人，只有人的素质提高了，才能促进生产力水平的提升，实现社会主义现代化，而实现人的素质的全面发展，离不开对人的教育。同时，当今世界正处在大变革大调整之中，世界和平虽然面临诸多难题和挑战，但是，和平仍然是时代主题之一，求和平是不可阻挡的时代潮流。中国是世界和平的坚定维护者和缔造者。中国特色社会主义现代化建设，不但需要和平的国内环境，而且需要和平的国际环境。维护和缔造世界持久和平，需要国际社会的共同努力，也需要中国的进一步努力。怎样建设文明社会，为维护世界和平

贡献一份力量，当然有许多战略和方法，其中，池田大作的世界和平思想，特别是实现世界持久和平的教育思想，充分体现了东方思想文化的特点，对增进我国社会文明建设，推动人类进步与文明发展，促进中国教育事业的发展，构建和谐社会，维护和缔造世界和平，都具有十分重要的理论和实践意义。

（二）池田大作教育思想对中国的启示

池田大作的教育思想主要包括教育目的、教育内容和教育方法等思想内容，这些教育思想对发展中国教育事业有一定的借鉴意义。首先，关于教育目的。池田大作认为，教育是关于“人”的事业，教育始终是以人为对象。池田大作指出：“教育的目的始终是‘人的幸福’，是‘世界和平’。”^{[13](P153)}开拓未来，造就未来的主体是“人”，而造就“人”的事业是教育。他强调，育必须是培养承担一代历史使命的人才的教育。池田大作认为，“施行教育的目的是培育下一时代的人，或者从更根本意义上来说，是把下一代人改变成能够承担下一时代重任的人。”^{[7](P332)}人生是否幸福与世界和平有很大关系，池田大作教育目的思想指教育为的就是人的幸福，世界和平。教育的全部价值在于追求世界和平、人类进步和人类幸福。

其次，关于教育内容。池田大作指出，教育当然要传授知识。对于传授知识的重要性，他指出：“教育的目的，不用说是在于‘知的创造’。作为其中重要一环，教授知识当然也可以说是重要的使命。”^{[8](P352)}知识不论在过去、现在还是将来，对人类社会的进步和发展都是十分重要的，池田大作强调，教育在传授知识的同时，更要培养英知，应启迪智慧、健全人格、感化心灵、培养情操。他说，“我一贯反对单纯灌输知识的教育。因为我认为，教育的目的是在学习知识的同时，还有更重要的开发人的英知。”^{[7](P338)}在知识与思想教育关系上，他认为，知识教育当然重要，但思想教育更为重要。他说，“知识本身不能直接影响人的人生观和作为人的理想”。“只提高人的知识水平，犯罪也变得带有智能性，日益增多是极其自然的，可以说不顾‘教人’的结果，是必然要掉进去的陷阱。”^{[7](P352)}教育的“重点应放在人的全面发展教育或人的教育，即作为人的基本修养、人的形成的教育上”。虽然“知识教育也是极其重要的。但是，如果因为知识教育非常重要，而疏忽了人的教育，仅传授知识”，“好不容易学到的知识不但不能正确的运用，有时反而会有用

于不良目的的危险”。所以，“人的教育是最重要的”。^{[7](P254)}“人本教育应当培养知性与德行相统一的人”，“在培养承担今后时代的人们上，首先要求的就是放眼广阔世界的展望和胸怀，也即是普遍性的作为人的自觉和英知”。^{[8](P355)}而所谓“普遍性的”的自觉和英知有两个部分组成，即“知识”和“良心”。他说：“这种培养‘全面发展的人’的教养教育，在向专门化、细分化发展的现代社会，无疑将日益变得重要。”^{[8](P356)}在强调知识教育的同时，更要注意良心的教育，培养对社会有益的人。

再次，关于教育方法。池田大作指出，教育包括家庭教育、学校教育、社会教育等各个部分，要努力构建学校、家庭和社会三位一体的教育体系。社会要支持教育、配合教育，与家庭教育和学校教育保持一致性。家庭教育是人的教育的第一步，学校教育才是第二步。他针对当今家庭教育遭到了忽视，甚至变成了好像是学校教育的转包单位，他指出：“人性的磨练不应当全委托于学校，应当作为家庭、地区乃至整个社会的问题提上日程。”^{[8](P353)}

教育要坚持以学生为主体，以教师为主导。教育的根本永远是学生，教育的根本取决于学生有无自觉性，学生是学校的主体。以学生为主体，就是要以每个学生为主体；尊重学生，让学生主动地参与学习活动，充分调动自身的学习积极性，使学生内心得到沟通和启发；尊重学生他们的个性自由，因材施教。池田大作指出：“教育不是埋没个性，而应当发展个性”；“一个好的教师应该做到因材施教，他应该知道学生需要接受何种教育”。^{[14](P147)}教育还要坚持以教师为主导。他认为，教师是教育的首要条件，在教育中起着重要的作用，是教育工作成败的关键；教师是教育活动的组织者，人类文明的传播者，人类自身进步的促进者和人类幸福的缔造者。可以担当教师的人，一定要是人格高尚而又知识丰富的、足以教育承担下一时代重任的青少年的人。池田大作把教师看作是教育的首要条件，是最重要的教育环境，认为教师在学生的成长中起着重要的作用。教师还是制约教育能否实现其价值的关键，是人类进步的促进者和世界和平的缔造者。

教育还必须坚持以心对心的教育方法。不同的教育内容要采取不同的教育方法，池田大作认为，知识的传授和智慧的启迪、人格的健全、心灵的感化和情感的培养必须采取不同的教育方法。这是因为“知识本身是客观的，利用讲义、传声器也

完全可以传授”。^{[8](P252)}但是智慧、人格、心灵、情感则必须通过以心对心的教育，通过启迪、感化来培养。他认为“能打动人心的只有人心”。^{[15](P321)}智慧、人格、心灵、情感等的教育不能是知识的堆积，而应当是一种“唤醒”，它需要师生之间以民主平等的教育方法，需要通过教师与学生之间的交流和接触，才会自然地刻印在生命中。正如胡锦涛所指出，思想政治工作说到底是做人的工作，必须坚持以人为本；既要坚持教育人、引导人、鼓舞人、鞭策人，又要做到尊重人、理解人、关心人、帮助人；坚持把解决思想问题同解决实际问题结合起来。

参考文献：

- [1] 池田大作, 罗古诺夫. 第三条虹桥[M]. 北京: 中国国际广播出版社, 1990.
- [2] 池田大作, 汤因比. 展望二十一世纪[M]. 北京: 国际文化出版公司, 1985.
- [3] 池田大作著. 何劲松编选. 池田大作集[M]. 上海: 上海远东出版社, 2003.
- [4] 王新生主编. 21世纪东方思想的展望——国际学术研讨会论文集[C]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [5] 池田大作. 佛法与宇宙[M]. 北京: 经济日报出版社, 1997.
- [6] 池田大作. 人生寄语——池田大作箴言集[M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 1992.
- [7] 池田大作著. 卞立强译. 人生箴言[M]. 北京: 中国文联出版公司, 2000.
- [8] 池田大作, 松下幸之助. 人生问答[M]. 卞立强译. 北京: 中国文联出版社, 2000.
- [9] 池田大作, 奥锐里欧·贝恰. 二十一世纪的警钟[M]. 北京: 中国国际广播出版社, 1988.
- [10] 池田大作. 我的履历书[M]. 长春: 长春人民出版社, 1984.
- [11] 池田大作, 路奈·尤伊古. 黑夜寻求黎明[M]. 北京: 中国国际广播出版社, 2003.
- [12] 创价会学指导集编辑委员会. 创价会学指导集[C]. 东京: 圣教新闻社, 1976.
- [13] 池田大作. 卞立强译. 孩子是未来的宝贝[M]. 北京: 中国文联出版社, 2005.
- [14] 池田大作, B·威尔逊著, 梁鸿飞译. 社会与宗教[M]. 成都: 四川人民出版社, 1991.

责任编辑：潘文竹

（下转第 125 页）

《道枢》生命哲学论略

逢礼文

(四川大学 道教与宗教文化研究所, 四川 成都 610064)

摘要:《道枢》是曾慥对南宋以前养生经典与方术进行广收辑录的成果,它以生命为核心,其中所蕴含的生命哲学内容丰富、体系完备。总体而言,目前学术界对《道枢》的研究还处于比较基础的阶段,集中于综论性介绍和考据性成果。《道枢》的思想内涵,如若从生命的起源和整体性、生命的存在、生命超越思想这三个主要方面加以分析,可以对《道枢》生命哲学研究有所推进。

关键词:道枢; 曾慥; 生命哲学

中图分类号: B244 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110 (2013)01-0120-06

《道枢》是曾慥对南宋以前养生经典与方术进行广收辑录的成果,是一部重要的养生修炼专书,恰如《道藏提要》所说,“《道枢》堪称南宋前道教修炼方术之百科全书”。《道枢》以其宏厚的生命智慧,为我们在生命哲学研究的道路上提供了丰富的“素材”。这些“素材”既有对生命的认识,又有对生命的理想。

一、生命的起源和整体性

《道枢》生命哲学最深层的基础在于其宇宙论,这是必不可少的逻辑起点。而其核心则在于天人论,它是不可或缺的指导原则。正是在宇宙生成论的奠基和天人论的轮廓支撑下,《道枢》生命哲学才成为可能,具有了完整的体系。

(一) “道”与“气”:生命的起源。尽管《道枢》辑录宏富,且曾慥本人的思想也多体现于其中,对“道”的认识依然是渊源于先秦道家的宇宙发生观。《道枢》中,仅对《老子》第四十二章之“道生

一,一生二,二生三,三生万物”^{[1][P232]}的直接阐发就至少有十二处之多。“道”被视为宇宙万物之本,是最真实,人和万物的生命皆由“道”所衍生。“夫道者,能生天生地,神鬼神帝者也。”^{[2][P760]}“道”高于一切的本原性一目了然,不仅是天地的本原,还能“神鬼神帝”。《道枢》中对“道”之创生力的论断不止于此,“夫道生天地,而人亦道之所生也。”^{[2][P673]}这便由天道而下贯到人道中来,人也是“道”所创生的。“道”的本原性及其创生力确立下来了。“道”在创生万物时,其发生过程有着独特的“一、二、三”的顺序性,而且是“五太相生,在物之先”。^{[2][P624]}在万物生成之前,“道”的衍生就已经经历了太易、太初、太始、太素、太极,这便把易学的思想也容纳了进来。萧洪恩认为,“为回答天地万物的最初根源问题,《易纬·钩命诀》用‘五气渐变,是为五运’来认定天地万物的最初根源是‘气’,是不断生生的、演化中的‘气’。”^{[3][P53]}《系辞

收稿日期: 2012-12-25

基金项目: 本文为中华人民共和国教育部人文社会科学研究项目“《道枢》及其百种引书的综合整理与思想研究”(编号: 10YJA730005)成果之一。

作者简介: 逢礼文(1983-),女,山东青岛人,四川大学道教与宗教文化研究所博士生,主要研究方向为道教研究。

上传》讲“生生之谓易”^{[4](P503)}的阴阳气化流行观，其提法是《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。^{[4](P519)}“太极”被易学家们看作是宇宙的最初本原，是阴阳未分的本然状态，“两仪”则是从“太极”分化出来的阴阳二气。道家、道教的本原论，同样也属于宇宙生成论。而且，“气”在宇宙生成的过程中，有着非常重要的地位。在《道枢》中，“气”往往等同于“道”。“气者，道也。”“道生一者，太空之一气也。万物与人，其生因乎一气者也，其死归乎一气者也”。^{[2](P723)}这样，“道”的创生力就体现为“气”、“元气”的创生力了。“道生一”，“一”就是“气”。在“道”与“气”的关系中，创生力的根本仍然在于“道”。“气”的创生力实际上是以“道”之创生力的衍生和体现。

《道枢》中的“道”，具有绝对性、规律性，它不仅是一切生命的源泉，更内在于万物之中。万物时时刻刻都离不开“道”，“道”是万物发展变化的生机和动力。“道”无处不在的玄妙则更具“本体论”色彩，这是“道”的哲学特色，“人在道之中者也，道在人之中者也，鱼在水之中者也，水在鱼之中者也。道去则人斯死矣，水涸则鱼斯终矣”。^{[2](P622)}另外，“道”在人身中，与人的心、性联系最为密切，“古先至人，教人修道即修心也”。^{[2](P816)}可见，心通同于“道”。以“道”指引生命，以生命成就“道”，“道”成为可以体验的。它体现在人身之中，其实也是人“通”于“道”、“复归”于“道”的途径，“道”引导生命与之同一律动。

(二)“法天象地”：生命整体性。在《道枢》中，对于天人关系的论述俯拾皆是，并非仅局限于宇宙论层面的直接论述。在其他方面，不但以其为哲学背景，更从天到人，以其为指导原则。从生命整体性出发，关注人的生命，其着力点并不在于对外部宇宙进行准确认识，而在于说明天与人是同源、同构、同感的生命整体。天、地、人均由“道”所生，禀“气”而成，在本原上它们一体不二，具有同一性。不仅如此，天人起源还有同一生成程序，个体生命的发生亦与天相似。天与人的这种关系进一步决定了天人之间互象互应。“天地至大者也，人身至小者也。”^{[2](P778)}人的生命就是缩小的天地，而天地则是放大的人身。人的生命物质组成都可

以在天地自然中找到对应，且结构相似，并且，天地有四时五方等时空序列，人的生命必然也是应时应方的。“人何以肖天地欤？正阳子曰：吾之目，其日月也。吾之肠胃，其湖海也。吾之喜怒，其阴雾也。吾之鼻颡，其五岳也。吾之呼吸，其雷霆也。吾之五藏，其五行也……吾之生死，其天地之返覆也。夫能测天地之机，吾可以等其久矣”。^{[2](P637)}

并且，“法天象地”贯穿生命提升的整个过程，各个环节，起着模式和机制的作用。在《道枢》中，各种提升生命能量和质量的修炼方技，特别是内丹，都是在“法天象地”的原则性指导下进行的。它们在操作理念、具体操作程序上虽有不同，但是都要求遵循天地自然法则，按照天地、日月、四时五方等的规律与特点行法，以达到长生延命甚至羽化登仙之效果，“天地以日月为用者也，人以荣卫为用者也。人之用能与外之日月不差，则寿同天地矣”。^{[2](P693)}可见“法天象地”在修炼中是何等之重要。借日月交出、寒暑更替之天符，而窥知生命提升之进退、法程，这种思想有着实践基础，并在实践中处处体现。在生命的提升过程中，“法天象地”本身就是一个完整而复杂的体系，反映了其内在的宇宙意识。在这个体系中，阴阳应象、五行比类等也是题中之义，是内在的，不可忽视的。它们不可离分，彼此交织共同构成了整体性生命。

真正做到“法天象地”，就必须遵守阴阳运动之规律，并以其为法则，在整体生命观念下控制、提升个体生命。“阴阳者，有四交四合。曰阳交阴，曰阴交阳，曰阳交阳，曰阴交阴；曰阴合阳，曰阳合阴，曰阴合阴，曰阳合阳。应乎天地之八节、日月之八候者也。”^{[2](P815)}阴阳是“道”之用，阴阳之“交合”即是“造化”。阴阳不仅是人应该效法、遵循的规律，阴阳还是贯穿天地自然与生命内外的属性表现。“养阳者不当在乎春夏，所以养之者，以其气在于心与肝也。养阴者不当在乎秋冬，所以养之者，以其气在于肾与肺也。夏至之后，真汞积于绛宫；冬至之后，真铅积于丹田。”^{[2](P814)}这是在说，不同的时间有不同的阴阳属性，生命形体亦包含并体现着宇宙中普遍存在的阴阳，且不同的时间，人的身体应该根据阴阳之变换而进行调适、修养以提升个体生命能量。八卦、六十四卦是

对阴阳思想的深化,卦象再配以不同的方位、时间(十天干,十二地支,二十四节气,十二月等),以表示阴阳二气对待消长与人体气血盈虚等的对应关系,而且更能够对生命与自然的对应性、一致性、稳定性进行解释。更为重要的是,这种复杂的表述方式成为人们提升生命实践活动中对时空序列、修炼阶层等进行系统解说的语系,或者说是内涵深刻的语言符号。《道枢》对于提升生命的修炼方技多有介绍,这些修炼方技阶层多且程序繁杂,而这种语系确实起了很大作用。

阴阳与五行关联在一起,肇始于春秋战国时期。战国时,以邹衍为代表的阴阳五行说广为流行,被秦汉道家、儒家和神仙方士以及后世道教所吸取。在《道枢》中,虽然二者理论上各有侧重,但都以取象比类为旨归,紧密地联系在一起,互交互补、相容相通,都位于生命整体性的视域之下。“道莫大乎五行。”^{[2](P763)}《道枢》非常重视五行理论,尤其在以内丹修炼为内核的篇章中更甚。这主要是因为《道枢》生命哲学在提升生命能量与质量,尤其是超越生命之界限方面不仅有着哲学层面的支撑,在技术层面更是多有论述。特别值得指出的是,五行颠倒相生理论,这一理论在内丹修炼中颇有深意。“五行不顺行,虎向水中生。五行颠倒术,龙从火中出焉。龙者,心液正阳之气也。虎者,肾中真一之水也。是之谓玄中之玄,真阴阳之粹质,在人则生人,在己则生神者也。”^{[2](P673)}水火互藏,金木颠倒。五行相生是为顺,五行相克是为逆。在内丹修炼中,以五行逆克为“颠倒”。在内丹修炼中,五行颠倒,归根复命,杀机转生机,其重要性非同一般,不可小视。五行理论有着较为完备的体系,然而仍然存在着这样那样的缺陷,要想跳出其预设循环,几乎是不可能做到的。在《道枢》中,五行理论也是在“法天象地”的整体生命观中阐述、运用的。因而,它不是孤立、单独的,而是与“道”、四时五方、阴阳八卦等交织在一起,共同解释、关怀整体性生命的。

“子钟离子曰:人也圆颅方趾,天地之象具焉。阴升阳降,天地之机藏焉。肾,水也;心,火也;肝,木也;肺,金也;脾,土也。”^{[2](P827)}此句将生命的整体性全方位地呈现出来。且不论其中的

具体知识性认识是否完全正确,其中的生命整体性精神的确彰显出来了。对生命整体性这几个方面的论述,《道枢》中俯拾皆是,又如,《传道上篇》吕子曰:“气也,液也,其升降如天地阴阳焉。肝也、肺也,其传导如日月往复焉。”^{[2](P827)}人体的内环境系统的运作和天地大环境的运作有着高度的一致性,我们可由此略窥一斑。虽然《道枢》中的天人关系,有着其素朴的类比性,亦多有牵强、矛盾甚至过于理想、不切实际之嫌,然而,这种思想从整体上理解世界,理解生命,将人的生命置于自然世界整体之中,这种整体观着实有其明智与可贵之处。但必须指出,“法天象地”的生命整体性,从现象上看,理论完备,然而,这个体系确实太复杂,特别是在个体生命的提升过程中,很难精确的把握,加上这种体系下生命提升的个体性太强,体验性认知影响太大,事实上实践操作起来就已经是困难重重,更毋庸说达到理想中那种长生久视、复归于道的效果了。不过,这种良好的愿望还是值得称道的。

二、生命的存在

《道枢》对生命存在的探究主要集中对人体生命结构和人体本质结构两个方面,这些思想既有中医学的理论基础,也有道门的自我创造,二者交融互补,构成比较完整的道教生命存在观。

(一) 人体生命结构:脏腑经络物质基础理论。人体生命结构是人体生命现象和功能的生理基础。《道枢》关注人的生命,注重生命的提升以及超越,从逻辑上讲,也必然对人体生命结构有所探讨和涉及。事实上,《道枢》也的确对此涉及颇多。在很多篇章中,既有对人体生命结构的知识性认知,又有对人体生命结构认知的实践性运用。并且,在认知和运用的过程中,人体生命结构理论绝不是单独起作用的。生命的起源和整体性决定了,无论是天地自然为一体的大生命系统,还是个体生命的自我对待,人体生命结构必然是在这一背景下付诸践行。

《道枢》之人体结构理论主要体现为脏腑经络物质基础理论。脏腑经络理论大部分是从古代中医学借用过来的,脏腑理论反映了人体的内部构造及功能,经络理论则注重人体各部分的相互联系。

对脏腑经络理论的认知和把握,是《道枢》以提升生命为目的之修炼体系中,所不能缺少的生命物质基础理论。在《道枢》中,对脏腑经络不但有着总体上的组织性把握,而且对其形成次第、过程亦有研究,这并不是《道枢》人体生命结构的重点。其重点在于,对功能的探讨和运用方面。人之五脏各有其所主之属,“肺者藏之盖也,心者五藏之专精也,目者是其窍也。心主脉,肺主皮,肝主筋,脾主肉,肾主骨,是谓五藏之所主也。”^{[2](P764)}五脏与整个人体联系在一起,成为不容置疑的中心。

五脏与人的精神之间是有着密切联系的,人有着各种不同的心理存在形式,且这些心理存在形式与五脏相对应而互动。“五藏有七神,而各有所藏。所藏者,何也?人之神气也。肝藏魂,肺藏魄,心藏神,脾藏意与智,肾藏精与志。”^{[2](P686)}这种对应关系的确立,不仅更深入的认识了人的心理及其存在形式,并且在生命的提升中,拓展了更为广阔的空间和完整体系。身心的互动,使古人更深刻地理解生命、把握生命、延养生命。五脏不只是与人身内部之生理、心理相互互动,在“法天象地”的背景下,它们同样地要应时应方,配以五行。在提升生命的过程中,不得不说,这一理论更具科学精神。

(二) 人体本质结构:形、气、神结构理论与性命观。道教与古代医家不但在人体生理结构上认识基本相同,而且超出这种实物性认识,在人体本质结构认识方面,依然保持着一致性。这种现象就为道教医学的成立给出了最基础、合理的解释。人体本质结构不但有其医学价值,就道教而言,它的价值更在于为生命的提升提供了思路和方向。

形、气、神与性命观,都是对人体本质的认识,且二者保持着高度的一致性。人是形、气、神的统一,也是性与命的统一。二者的一致性可以这样理解,性即为神,命即为形、气。“神者性也,气者命也,神不外驰则气定矣。”^{[2](P611)}这两种认识的本质其实是一致的,只是形、气、神更为细致些。另外,必须指出,“心”在人体本质结构中也有着很重要的地位,是不容忽视的一个概念。《道枢》对人体本质结构的认识非常完整。及至后来,道教的“形、气、神”理论与性命观也基本没有什么变化。

其次,《道枢》的性命观也比较明朗。“天与

之形,物俱有形。道与之性,物俱有性。”^{[2](P638)}性是与生俱来,与“道”一起被赋予的。“夫道者,性之本也。性者,心之源也。心性同体,应化无边,是乃所谓自然者也。”^{[2](P808)}心、性同体,可见,性的指向非常确定。“人之神在性。”^{[2](P724)}性,即是神,即是人的精神意识。“心以性为神,神以心为用。神者性之真也,性者神之体也。是以存神养气,湛性冲神者,常使神以辅气,气以辅神,自然长生者矣。”^{[2](P623)}心、性、神就这样统一起来了。“形气为性之府,形气毁则性无所存,性无所存则我何有?”^{[2](P638)}命是形、气,是性的物质基础。人的生命必须是“性”与“命”的统一,二者不可或缺。“性者命之本也,神者气之子也,气者神之母也,子母者不可斯须而离也。”^{[2](P760)}性命即为神气,二者为“子母”关系,命是性的物质基础,性是命的主导。“交合龙虎,返本还元,使性命两全,逍遥宇宙者,是能明大道之真一故也。”^{[2](P623)}性命一定要双修两全。

三、《道枢》生命超越思想

认识到生命有始有终,特别是认识到生命的局限性,其背后的果敢精神并没有向现实认输。对生命的强烈愿望,激发着“我命在我”的自主性和自信心。于是,追求长生,追求成仙,就成为道教徒们孜孜以求的事业。其中,必然要解决的内在问题就是打破生命的局限。

如何消除生死之别呢?在理论上,必然要将生死的界线模糊化或消解。生死界限的消解,是与“道论”一致的。“道”创造了万物,人的生命也从“道”而生。“道”普遍的蕴含在生命中,并使生命个体有能力复归于“道”。“道”是永恒的,当个体生命与“道”合一时,生命就进入到永恒之中,也便实现着生命的超越。这样一来,超越生命界限的过程就成为向生命原初复归的过程。这个过程是逆向的。超越的境界又是与神仙信仰一致的。神仙的完全解脱和自由,神仙的长生不死,成为人们所向往的生命终结。于是,“道论”与神仙信仰一起成为生命超越的支撑,并一起给予超越生命的指向性。“惟炼凡至于仙,炼仙至于真,炼真合于妙,合妙同乎神。神与道合,即道为我身。所以升玉京,游金阙,能有能无,不终不歿矣。”^{[2](P822)}由

由此可见,只有与“道”合一,“道为我身”,才能达到神仙境界。于是,“道论”是生命超越的理论依据,而神仙信仰则是生命超越的最终旨归。虽然总的指向是这样的,不过神仙境界也有着不同情形。神仙形式的差异,是与形、神的离、合直接相关的。一种是形神相离,则为尸解。此时形体没有实现超越,“神”达到了超越。于是,生命就以精神生命的永恒,实现了生命的永恒。一种是形神相合,此时形体也实现了永恒,总体生命实现了完整超越。

然而,这两种生命超越的形式,在方法论上讲,并不是同时产生的。而且,在发展过程中,随着时代的推进以及成仙理论与实践的演化,这两种形式的地位从来都不是均衡的。唐朝以前,形神俱仙是主流;唐以后,精神超越是主流,逐渐由外而内,由外信道进入内信道,由外丹倾向转为内丹倾向,由形神超越改观为尸解超越。当尸解信仰成为主流,对于形体的超越和永恒已经不再希翼,而是将注意力完全放在精神生命的超越上。精神生命的永恒,是以对“神”的修炼成就的。“定之中出其阴神而不能返,其名曰尸解,非道也。此吾所谓炼神合道者也。功成神迁,已弃其壳,尚须积行于世,俟其行满功成,然后受紫诏天书而居洞天。此吾所谓炼道入圣者也。”^{[2][P823]}炼神合道,尸解成仙。并且,在这个入圣的过程中,功德也起着非同一般的作用,这便将道德生命的超越也归入生命超越之下。另外,形神之离合也并非固定不变、绝然分开的。“既出而复入,入而不出,斯形神俱妙,与天地齐者矣。既入而复出,出而不入,斯神迁入圣,放乎三岛十洲之上者矣。”^{[2][P847]}《道枢》的生命超越形式是非常灵活的,形神的离合状况非常复杂。

超越生命界限,并不是简单的过程,不仅涵盖着上述阶段。在这之前,还必须经历生命的充盈,达到生命的培固、精神的解脱。当然,这只是对生命的部分超越,但至少是对生存危机、人生苦短、精神苦闷的部分解脱和超越,这显然也在自我超越的范围之内。即使还不能达到神仙境地,能将生命延长至千岁,这已经给生命以更广阔的空间了。在这样广阔的空间中,达到神仙境界的可能性必然会放大。长生、不死、升仙这似乎已经成为永恒生命的发展阶段了。当然,对生命的充盈,不

可能每每都能够达到如此高的标准,往往对生命的延养,对身体健康的促进,也都已经给人们带来了一些解脱,这也是值得肯定的。

《道枢》中,不仅对生死界限模糊化,为人的生命超越提供了可实现性。同时,还模糊了人神之间的界限,使得人神可以沟通。就这一点,不仅表现在许多神仙对凡人的成仙入圣的辅导上。有趣的是,神的体系非常庞大,身内神的作用,使得凡人对神仙必须有所敬畏。人体内有庞大的神明系统,且这些神明与身外的诸神都是相通的,所以,人在生命超越的实践中,必须对神明持敬畏的精神,守中抱一,这样才能使生命与天地等年,实现生命超越。神与人的感应自然而然成为生命超越的题中之义了。

在《道枢》论述生命超越思想时,其宗教神秘主义,比较明显。我们可以怀疑其生命超越的现实性,但是,更多的我们应该从宗教关怀的角度理解生命超越。生命超越给人们带来的心理慰藉,削减了人们对死亡的恐慌。生命超越是一种过于理想化的解脱意识,它极力张扬着生命价值,为生命解脱,尤其是精神解脱提供了美妙的超越性体验。而且,生命超越也仅仅只是幻想,往往也是有其修身养性的实用价值的。因此,生命超越是有其存在意义和价值的,绝不能仅仅因为其神秘性而否定它所内蕴的价值。

《道枢》生命哲学的成就,主要在于对生命的整体性认识和对生命智慧的全面性涵盖。这是《道枢》生命哲学的突出之处,这也使得《道枢》生命哲学体系相当完整,能够比较全面地对生命进行解读和实践,使得我们更容易理解和攫取其中的生命智慧成果,进而对现实生活真正达到有所助益之目的。就《道枢》本身对生命哲学的贡献而言,可以总结出一些特质。第一,关注生命,兼收并蓄。在关注生命的理念下,《道枢》真正做到了“敞开胸怀”,博采众家,对各种生命炼养技术都有涉猎和研究,并且最终都指向了对生命的关注。另外,不得不说,《道枢》对于古籍的保存做出了重大贡献。只是,这些贡献是在“无意识的状态”下完成的。第二,重点发挥,内丹为主。曾慥在兼容并蓄的态度下,并没有对各种生命技术均衡着

力。他是以内丹为主,进行了重点发挥。不但对唐中期以来的内丹思想家们的内丹思想进行了重点辑录,重中之重,又将钟吕一系凸显出来。并且,曾慥本人对内丹也是推崇备至,研究精深,《道枢》中曾慥个人的内丹思想见解独到。这对于了解内丹思想(尤其是内丹早期“成熟态”思想)的真实概况,意义重大。并且,道教生命提升技术由“外向”转为“内向”的表现过程,特别是对《参同契》由外而内的解读,在《道枢》中体现地非常清楚。另外,内丹基础性的思想和操作程序(如:形、气、神理论;性命双修等),在《道枢》这里也都固定下来了。

附记:感谢厦门大学博士生导师黄永锋的指导与修改。

参考文献:

- [1] 陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:北京中华书局,1995.
- [2] 曾慥.道枢[M].道藏:20[Z].文物出版社,上海书店,天津古籍出版社联合出版,1988.
- [3] 萧洪恩.“元气”演化史观——《易纬》的自然史观研究[J].周易研究,2003,(4).
- [4] 黄寿祺,张善文.周易译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.

责任编辑:潘文竹

On the Life Philosophy of *Tao Shu*

PANG Li-wen

(Institute of Taoism and Religious Culture, Sichuan University, Chengdu 610064, China)

Abstract :*Tao Shu* is a collection by Zeng Zao of methods of health preservation, medicine, divination, astrology, etc. from the classics before the Southern Song Dynasty. It contains the philosophy of life, which is rich in content and complete in theoretical system. In general, there is only sparse research on *Tao Shu*, and it calls for more attention from the academic circle. And the current research is still very preliminary. From the perspective of life philosophy, this paper analyzes and explores these thoughts and connotations about *Tao Shu* from three aspects, namely the origin and integrity of life, the value of life, and religion mind of life. It is hoped that this exploration will boost the research on the thought of *Tao Shu*.

Key words :*Tao Shu* ; Zeng Zao; life philosophy

(上接第 119 页)

Ikeda Oku's Outlook on Peace and Its Practice in Education

ZHANG Shun-qin

(School of Marxism, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

Abstract: Ikeda Oku is a famous religionist, politician, ideologist, educationist and social activist in the modern world. Outlook on world peace is an important component of his thoughts, which he has formed in practice and applied with efforts. In his opinion, world peace must be obtained by making human revolution to frame a "heart-to-heart bond" between people through communication, dialogue and education. Study of Ikeda Oku's outlook on world peace and its practice in education is of great significance in promoting human progress and world peace, upholding social civilization and building a harmonious world.

Key words: Ikeda Oku; world peace; educational practice

读《嵇康美学思想述评》

吴 海 庆

中国古典美学具有强烈的现实关注精神和鲜明的人文关怀特色,这种精神和特色往往以两种对立的方式表达出来,即要么是把审美和传统的政治伦理价值相结合,把张扬政治伦理价值作为自己的目的,要么把自身置于传统伦理的对立面,强调艺术美对于伦理价值的超越性,突出个体自由与政治束缚的不可调和性。这两种方式都以构建和谐社会、促进人民的和谐生活作为自己的终极目标,前者认为艺术与审美具有如风行草上的教化功能,后者以为艺术与审美只能通过陶冶个体情操、涵养人文精神产生如细雨润物般的效力。魏晋时期特立独行的嵇康的美学思想显然是属于后者的,近读卢政的新作《嵇康美学思想述评》(中国社会科学出版社,2011年出版),本书围绕和谐主题对嵇康美学思想展开的深刻阐释与我的感受非常切近,且书中能够把嵇康美学思想依托于整个中国古典美学的大和谐境界和处处透露着时代气息、个性品质的特色十分清楚而有力地表达出来。

首先,作者紧扣当时的社会思潮、政治境遇对嵇康美学思想进行解读和阐释,力求还原嵇康美学思想形成时的真实语境,准确地传达其追求和谐的思想精髓。

在人们的印象中,嵇康有一种狂放不羁的性格,生活实践中与世俗社会格格不入,所以嵇康的人格意趣似乎与和谐没有什么关系,然卢政的分析使人不得不放弃这种印象式认识。嵇康心中的理想人格是“至人”,卢政在书中把这种“至人”的特质概括为紧密联系的五个方面,即:志存高远、得志为乐、言行一致、任性而为、刚肠疾恶等。这五个方面细究起来,都是以和为本的,在《家诫》中

嵇康说“人无志,非人也”,将确立正确的志向、高尚的理想、完善的人格看作锻造人生的第一要务,这实际上体现的是一个优秀的知识分子要求作为个体的自我与整个社会对知识分子的崇高希冀保持高度的和谐一致。这种一致不仅体现在精神与观念上,而尤其体现在不折不扣地实践行动上。得志为乐是践行理想时的顺利状况,而言行一致、任性而为、刚肠疾恶的“狂者”姿态反映的则是在实现自己的理想遇到阻力、困难时一个优秀的知识分子应有的不屈不挠的固守与战斗行为,这种固守和战斗在嵇康看来可以使自己因问心无愧而赢得内心的宁静与和谐。在嵇康的眼中,“和”不是唯唯诺诺,隐匿自己的思想,压抑自己的个性,相反,为了反抗如司马氏之类飞扬跋扈的当权者和令人窒息的封建专制统治,必须与强权抗争,视阿谀权势的小人为仇雠。事实上,“尚奇任侠”的嵇康,最后正是以一种悲剧性的壮美,成就了其光耀中华民族历史的“硬骨头”形象。本书通过对“狂者”、“硬骨头”这些看似不和谐的形象的深入分析,使我们看到了中国古代一大批嵇康式的知识分子追求大和谐境界的真诚与执着。

创作是嵇康表现自己和谐理想的重要方式,书中把嵇康的诗文美及对诗文美的追求概括为三个方面,即:峻切豪壮、清远脱俗和辩雄理彰。古代当权者打着仁义道德的旗号干尽了非人道的勾当,至魏晋时期,司马氏主导下的朝廷更是趋于极端,如庄子所言,仁义道德成为“禽贪者器”,同时也成为广大知识分子的精神枷锁。为了恢复我们民族和谐自然的天性,保持知识分子健康向上的活力,嵇康极力主张“越名教而任自然”,“非汤、武而薄周、孔”,从而促进了“重自然、尚超越、求和

谐为特点的新的审美意识”的成熟。嵇康的美学主张无疑是对两汉时期确立起来的由统治阶级主导的伦理美学的颠覆,标志着中国美学史上一种新美学的崛起。经验表明,一种新的美学思想的诞生必然伴随着美学形式或美学风格上的创新,卢政在书中所概括出来的嵇康诗文美的特色正是这种创新一个方面。与其“唱反”品质和“异端”色彩相呼应,嵇康诗文在形式与风格上也必呈异彩,语言上峻切豪壮,“居高临下,旁若无人,喜笑怒骂,涉笔成文”,处处激荡着我们民族得自大自然的桀骜不驯的“龙性”,意趣上清远脱俗,与他那个时代“直窥人生本体的极有情致”的玄学丝丝入扣。

“声无哀乐论”是嵇康提出的最具影响力和代表性的美学观点。对这嵇康一美学观点的是非对错,学术界历来争论不休。然而,本书并未陷于这种难辨是非的争论中,而是紧密联系于当时的社会实际、艺术实践与哲学新质等方面来阐明这一美学命题的本质与内涵。书中指出,春秋以降,以哀为乐,以悲为美的习尚绵绵不绝,到了汉魏之际,走向极端,马融《长笛赋》、蔡邕《琴赋》以垂泪为贵,曹操喜欢慷慨悲歌,曹丕酷爱悲笳微吟,正所谓物极必反,于是便有了嵇康在继承扬雄、桓谭、王充等人反叛精神的基础上展开的对悲情主义美学的批判,并提出了著名的“声无哀乐论”。嵇康这一美学命题的直接目的在于阐明音乐的本质特征是“自然之和”。嵇康认为,音乐的基本形式是旋律,即由声音的高低、长短、强弱以及音调和节奏等形成的节奏,好的音乐,其旋律无论猛静,都呈现为和。好的音乐根本上都源于自然之和,与人的和谐的自然天性是完全切合的,因而音乐便具有了对人“导养神气,宣和情志”的功能,可以把人的心灵引向恬淡、平和、宁静和优雅的境界,从而使人“处穷独而不闷”,获得美的享受。嵇康的“声无哀乐论”从字面上看是一个较为纯粹的艺术哲学命题,但放在当时的社会背景下则是一个具有深远历史意义的现实命题,正如卢政在书中指出的那样,“声无哀乐论”本于时代的反叛价值,是对司马氏集团借名教伐异己之腐败政治的抗议,所以这一命题实质上不是要突显

礼乐矛盾,而是要申明音乐与现实的强烈的不可调和性,是嵇康的和谐的社会理想与混乱污浊的现实相冲突所激起的思想火花。

其次,作者持守自己一贯的实践存在论美学立场,尽可能以全球化的文化视野来阐释、发掘嵇康美学思想的当代价值,努力使古代传统文化转化为一种当代文化力量。

以朱立元先生为代表的我国当代实践存在论美学认为,马克思的存在论特色主要体现在始终从实践出发审视人的存在,从具体的社会关系出发来思考人的存在。卢政的《嵇康美学思想述评》一书正是坚持通过对嵇康的生存环境和所处的现实社会关系的研究,来阐明嵇康美育思想的合理性和实际价值的。书中指出,嵇康的美育理论作为魏晋时代美育思想潮流的代表,以促进个体的自由和谐发展、提高人的生命质量为宗旨,淡化对功名利禄的追求,主张通过美育把主体内在的才性、气质、智慧和精神风貌等调整到最佳状态。嵇康美育思想关注的重心是个体的生命与生存,他认为从小的方面说美育可以修性保神、安心全身、体逸心冲、形神相亲;从大的方面看,美育则可以使人达到大道无为,与自然合一的境界,而这才是个体的人生最大的幸福和最好的意义。当然,个体的生存离不开社会整体,个体美育与社会美育环境息息相关,因此,嵇康也充分论述了社会美育问题。嵇康认为,社会教育的根本目标是让异化的社会回到自然之和的状态,但是,当时的德教和礼教都是与人的自然天性相悖的,是虚伪的,这时,只有没有哀乐内涵的非道德性的音乐能够以其所依托的自然之和来主导和统一真善美,因而只有以音乐为中心的艺术与审美教育才能够担当起移风易俗的责任,恢复人格的自然基础,促进社会的整体和谐。

书中指出,对于嵇康美育思想当代意义的判断,应当立足于当下的社会现实特点。我们的社会已经步入价值多元时代,虽然我们的社会仍然有自己宣扬的普世价值和伦理规范,但是每一个社会成员的自由选择和价值立场在不违反法律的前提下都受到或即将受到尊重。从现在和未来的社会关系来看,卢政认为应特别关注嵇康美育思想中关于

“个体本体”的精神观念。嵇康美育思想以个体本体为中心,从个体本体出发探讨美育的社会价值与时代作用,以此反观当下的中国美育,显然是在重复着历史的习惯性错误。这主要表现在我们现在的教育仍然以社会实践、集体理性规范来排斥个体的感受性,以社会和民族利益消解个体的需要,这显然已经不能适应现实社会环境及社会的发展趋势。当代美育要获得充分的现代性,就要以史为鉴,突破一般理性主义的樊篱,充分把握现实社会关系,关注个体的需要、个体的自由、个体的精神性、个体的生存目的以及个人的心理建设等,从操作层面上看,就是要更多地通过艺术与审美教育使人们对于人的存在价值形成更强的自主表达的意愿和更好的自由表达、自我确证的方式。总之,作者从实践存在论美学视角解读嵇康美育思想,既在实际运用中丰富了当代存在论美学的内涵,也找到了理解嵇康美育思想的新的源泉。

第三,中国古代哲学和美学富于辩证精神,魏晋玄学尤以发幽辨难著称,嵇康美学思想既从中国古代哲学和美学的思辨方式中吸收了丰富的营养,又直接受到玄学思辨方式的启示,从而使其美学形成了“辨雄理彰”的特色,本书能够抓住嵇康美学这一集民族性、时代性和个体性于一体的特征,纵横捭阖,正反递论,推陈出新。

中国古典美学所追求的和谐不是抽象的、静态的,而是具体的和动态的,也就是说和谐必然是经由对立面的斗争而达于统一的动态过程,要阐明这一过程的普遍意义,就必须对这一过程具有十分深刻的认识、辩证的理解和细致、精准的把握。嵇康在阐发自己的和谐审美观时在这方面已经做得很好了,但是,由于嵇康的文章多是针对具体问题有感而发,所以其理论的逻辑形态并不是一眼就能看出来的,本书作者通过对材料的归纳和分析使其辩证的逻辑思维形态昭然可见。

书中指出,嵇康的和谐美学观包括人与自然、人与社会、人的内心世界等各个方面与环节的整体和谐,是一种大和谐。人与自然之间要建立和谐的关系,最主要的是要解决好情与物的矛盾关系。千百年来,人们竭尽所能来满足自己的物欲,这从总体上来说是自然的,合理的,然而,也不可

否认,在很多情况下,人对物的追求并非自己的本性所需,而是在贪婪的心理欲求的驱使下进行的掠夺性攫取,这种超越本性的对外物的贪婪追逐造成了人与自然的对立与冲突。嵇康认为,实际上,人的幸福,人的真正的“富贵”不在于对万物的形式上的占有,而在于“意足”和“通物情”。人与万物同禀元气,其情可通,如若人能通万物之情,“与天下同于自得”,那便是“意足”,只有“意足”的人才是世界上最为富贵幸福的人。

人与人、人与社会之间要建立和谐的关系,嵇康认为主要是处理好抑与导的关系,就是说,对于个人过度的欲望与情绪必须适当抑制,对于人的合理的欲求则应该正确引导,抑其所遁,导其可奉,整个社会便可“远近同风”,个体欲求与社会普遍价值便可达于一致。嵇康的这种思想与儒家一贯的中庸主张是一致的,嵇康的特别处在于充分肯定生命个体的地位,把个体与社会的和谐置于自然之和的基础上,主张通过艺术与审美的方式使人在自由中实现自律,而不是以道德约束的方式强制性地使个体服从于社会和威权。

对于构建个人内心和谐的途径问题,嵇康也是以辩证的思维方式,寄托于对公与私,或者说“显情”与“匿情”这对矛盾的正确处理上。所谓显情与匿情,卢政书中的解释是显情即“显露自己的真实情感,敞开自己的心扉,以坦诚之心待人,超越世俗,只按照自己内心的愿望去做,越名任心,放浪形骸”,而把自己的思想感情隐藏起来就是匿情。在嵇康看来,一个人越是敢于表达自己的真实情感,越说明他是有公心的,越是有公心的人,也就越容易导养神气,“心与理相顺,气与声相应”(《声无哀乐论》),使自己的内心世界淡泊清纯。

通过这样辩证的分析和研究,卢政的《嵇康美学思想述评》一书不仅阐明了嵇康美学思想的要义,而且从中合理地导出了生态平衡、生态和谐的当代美学意蕴,使我们更清楚地看到了千百年来中国美学精神的历史传承与变革趋势,听到了古人与今人在面对相似的生存问题时发出的共同心声。

(作者单位:浙江师范大学人文学院)

评《清代高密派诗学研究》

黄 元

清初诗坛具有异于往代的鲜明特点：一是诗歌创作上出现了众多地域文学集团，地域诗群和流派的强大实力，一改传统的以思潮和时尚为主导的诗坛旧貌，出现了以地域性为主的诗坛格局。二是清朝统治阶级积极有效的诗文化投入，使清初诗歌与政治联姻成为突出的文化现象。康乾盛世之时，“清醇”、“雅正”之风彻底荡涤和横扫乖离“宗旨”的变徵、变雅之调，“卿大夫恒以官位之力胜匹夫”，诗界日趋贵族化、缙绅化。崛起于偏僻一隅的高密诗派当是乖离诗坛主流的另类，它作为山左诗文化辉煌景观的一抹瑰丽余晖，承继和发展了具有浓厚地域色彩的山左诗学，成为山左诗学理论最终的完美总结。另一方面，高密诗派的诗学理论具有鲜明的时代特色，是寒士诗人睁眼看世界的最真实的一瞥，让人们看到了盛世诗坛真实的另一面。宫泉久撰写的《清代高密派诗学研究》（人民出版社 2012 年版）揭示了高密诗派诗学理论的独特审美价值和深刻的认识意义，使人们领略到了清代诗学理论的丰富性和集大成性。

《清代高密派诗学研究》从文化的角度分析了具有浓郁地域色彩的高密派诗学理论的成因，认为高密派诗学的产生并非偶然，它与地域文化中山左的诗歌实践氛围密不可分。高密派以回归风雅、复兴古乐为己任，“非我辈其谁属乎”，这种振聋发聩、力挽诗坛颓势的宣言，既出自于高密派诗人志存高远的自负，也是山左乡邦文化底蕴的力量展示。从诗学活动的实际来看，高密派所处的乾嘉诗坛是流派纷呈的时代，在主盟康熙诗坛的神韵派逐渐式微之时，沈德潜、袁枚、翁方纲皆以各自的面目登坛树帜，影响一时。从高密诗派的诗学批评活动来看，对各派宗主赏鉴、品评，针砭其弊，力补其短，作为高密派倡导诗学主张的基础，它所指责的空洞、卑靡、肤廓、轻薄诗风，不是仅就某一派、某一诗人而言，而是涉及一代诗风，关系一代诗运。

王士禛以神韵相号召，其偏好用自然景物唤起感发情趣的倡导，造成了把空洞无物的景物诗歌作为写作鹄的，将真正感动之力抛却一边。其诗歌缺少郁勃叱咤之气，风云气少，儿女情多，带有卑弱、空洞的缺点。沈德潜总结了

儒家诗学以道德伦理为核心的理论，直接继承了王士禛的神韵说，并有所发展。沈德潜的温柔敦厚诗教理论，泯灭了诗人的真性情，谄媚于圣上，取悦于世俗，丧失了诗人的独立人格，使诗歌滑入了平庸乃至萎靡。因此，高密派重申了性情为诗歌之根本，提出了诗人要有“安身立命之处”的新命题。这是寒士诗人从对现实的清醒认识出发，针砭空洞、卑靡、肤廓诗风，所作出的力挽诗坛颓势的努力。

高密派认为人品高尚则吟咏之性情高雅，其诗歌自然流传不朽，诗人人品的高下决定了诗品的尊卑。高密派重视诗歌主体的修养针对的是袁枚的性灵派，性灵派缺失在于诗格不高，其表现一在诗歌形式，另一方面则是性情的低俗，其财色皆好的世俗之情，粗鄙村率，相比王士禛神韵诗歌的涂饰柔腻，性灵派诗教流入俳倡，使后进诗人沉溺于轻薄游戏之习，其格调更低下。有鉴于此，高密派从伦理道德的角度，将诗人的诗歌实践视为其精神活动的一部分，认为诗人首先是充盈伦理道德的、具有高度社会责任感的人。高密诗派重视诗人的人品，诗人的道德修养，这是儒家诗学观念的延续，也是清初特殊历史环境中的时势反映。

《清代高密派诗学研究》也指出了高密派诗学理论的集大成性。高密派提出诗歌声调是诗歌与生俱来的本质，诗歌的古、律之分惟在气格的理论，是高密派继承山左诗学对诗歌声韵理论的探索成果而总结出来的。高密派在诗歌制题、对偶、炼字、起结等诗法上的详尽阐述，体现了高密派诗学理论对前代的继承和发展。

《清代高密派诗学研究》认为高密诗派作为落魄寒士诗群，有诗学理论、有诗人群体、有领袖、有骨干，是中国诗歌史上较为少见的真正的诗歌流派。它不同于其它地域诗群，其成员遍布全国各地，并顽强而有效地将自己的影响施展至四域，继承了中国传统诗学，并在新形势下有所突破和发展。《清代高密派诗学研究》为我们了解盛世诗坛的诗学理论和诗学实践提供了另一种崭新的视角。

（作者单位：德州学院中文系）