



□历史研究

- 赫德与中国 贾熟村 · 1 ·
- 论近代中国先进分子为什么选择了马克思主义 王令金 · 7 ·
- 近代史学家的史识与历史编纂 舒习龙 · 15 ·
- 

□东学西渐

- 当代美国中国学研究述论 仇华飞 · 23 ·
- 德国的儒学情节 朱仁夫 · 29 ·
- 

□哲学研究

- 论思维对象的层次性 闫春晖 · 38 ·
- 从马克思分工理论角度看诚信问题 王 岷 · 42 ·
- 

□文学研究

- 《2666》初探 赵德明 · 47 ·
- 论 R.K. 纳拉扬作品中的“逃学”儿童及其教育观 王春景 · 51 ·
- 安纳德长篇小说中贱民形象分析 张 玮 · 55 ·
- 日本近代“私小说”中忏悔主题的两个影响源 郭雪妮 · 59 ·
-

儒家诗学思想的回归与扬厉

——论清初诗人赵执信的诗学思想

宫泉久 · 65 ·

论西晋乐府歌诗政治及娱乐功用的增强

傅炜莉 · 69 ·

玄言诗的产生、发展和流变

——读《支遁诗文译释》(代跋)

王德震 · 73 ·

2010 年鲁迅研究综述

崔云伟 刘增人 · 77 ·

从自然人性的描写看鲁迅小说创作的心路历程

陈夫龙 · 89 ·

1990 年代以来中国文学叙事的认同危机：语言视角的考察

王金胜 · 94 ·

论中国现代女性小说中的“母性”命题

王 颖 · 102 ·

□ 经济研究

青岛本土优势的竞争优势研究

张锡宝 · 107 ·

德国在华直接投资研究

冯蕾音 · 112 ·

□ 法学研究

墨子“法天”“听民”的法律思想

孟天运 葛敬静 · 117 ·

当代大陆法系夫妻财产制的发展趋势

陆 静 · 120 ·

□ 图书评介

评《王蒙文艺思想论稿》

朱德发 · 126 ·

《魏晋五言诗研究》评介

于年湖 · 128 ·

# THE ORIENT FORUM

## The Contents of the 1st Issue for 2011

Hart and China .....	JIA Shu-cun ( 1 )
Why Advanced People of Modern China Chose Marxism .....	WANG Ling-jin ( 7 )
Modern Historians' Historical Knowledge and Historiography .....	SHU Xi-long ( 15 )
Review of Chinese Studies in Modern America .....	QIU Hua-fei ( 23 )
The Confucian Complex in Germany .....	ZHU Ren-fu ( 29 )
On Different Levels of Objects of Thought .....	YAN Chun-hui ( 38 )
On Credibility from the Perspective of Marx's Theory of the Division of Labor .....	WANG Yi ( 42 )
A Tentative Analysis of 2666 .....	ZHAO De-ming ( 47 )
On the "Hookey" Children and Narayan's Educational Notion .....	WANG Chun-jing ( 51 )
Analysis of the Untouchable Characters in M.R. Anand's Novels .....	ZHANG Wei ( 55 )
Two Sources of Influence of the Theme of Confession in Modern Japanese "Private Novels" .....	GUO Xue-ni ( 59 )
The Return and Development of Confucian Poetic Thoughts:	
A Study of Early Qing Dynasty Poet Zhao Zhixin .....	GONG Quan-jiu ( 65 )
On the Strengthened Political and Entertaining Functions of Yue-fu Poems in the Western Jin Dynasty .....	FU Wei-li ( 69 )
The Birth, development and Evolvement of Metaphysical Poetry .....	WANG De-zhen ( 73 )
A Summary of Studies of Lu Xun in 2010 .....	CUI Yun-wei LIU Zeng-ren ( 77 )
The Spiritual Path of Lu Xun's Fictional Creation from the Description of Natural Humanity .....	CHEN Fu-long ( 89 )
The Identity Crisis Narrative Literature in China since the 1990s: From Language Perspective	
.....	WANG Jin-sheng ( 94 )
On the Maternal Proposition of Modern Chinese Feminine Novels .....	WANG Ying ( 102 )
A Study of Qingdao's Local Competitive Advantages .....	ZHANG Xi-bao ( 107 )
German Direct Investment in China .....	FENG Lei-ying ( 112 )
Mo Zi's Legal Thoughts of "Obeying Heaven" and "Listening to Public Opinion" .....	MENG Tian-yun Ge Jing-jing ( 117 )
The Trend of the Matrimonial Property System in Chinese Mainland .....	LU Jing ( 120 )

英文翻译 :岳玉庆

# 赫德与中国

贾熟村

(中国社会科学院 近代史所,北京 100006)

**摘要:**赫德是英国人,他效忠于英国,是人情之常。同时,他在中国工作长达52个年头,对中国文化造诣颇高,对中国也很有感情,反对列强瓜分中国,高度赞扬义和团的爱国精神,希望中国变法图强,并且预言中国必将昌盛强大。可以说与他的效忠英国并行不悖。

**关键词:**赫德;英国;中国;义和团;总税务司

**中图分类号:**K256.1    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0001-06

鹭宾·赫德,英国北爱尔兰人,在中国,他以姓称于世。1854年来华,先在英国驻香港贸易督察处当翻译学员,后调宁波领事馆任助理,兼做翻译。他在当地请了一位官话讲得很好的汉语老师,教他《论语》、《孟子》、《诗经》兼及《墨子》<sup>[1]</sup>(P19)。同时,他又和一位中国女子同居,进一步熟悉汉语及中国文化。

1857年12月有,英法联军攻陷广州。1858年3月,他被调往广州,任广州领事巴夏礼的秘书。1859年6月,被两广总督劳崇光聘为广州新关副税务司。1861年4月,总税务司李泰国返回英国,由赫德代行其职权,他由广州到了上海。6月,到了北京,他的财政知识和办法,受到恭亲王奕䜣的高度重视。<sup>[1]</sup>(P42)7月,奕䜣请他代购西洋船炮,镇压太平天国。1862年3月,他函请李泰国在英国代购兵轮。1863年1月,李泰国与英国海军军官阿思本订立合同,一切由李泰国负责,阿思本不直接接受中国命令。6月,赫德与李泰国到了北京。两江总督曾国藩、江苏巡抚李鸿章反对李泰国所订的合同。9月,阿思本到达北京。10月,决定遣散阿思本舰队。11月,将李泰国革职,任命赫德为总税务司。

常胜军统领戈登愤李鸿章杀苏州太平军降将,不再对太平军作战,总理衙门派赫德前往调解。

1864年2月,经过说合,戈登与李鸿章又和好如初。李鸿章在请求清政府给赫德加按察使衔的奏折中,首先列举了他“经理洋税,接济饷需,用资战胜”的功劳,接着又夸他赞助戈登攻剿,十分卖力<sup>[1]</sup>(P68)。

6月,常胜军已经解散,李鸿章致函戈登,在戈登回英国之后,双方联系由赫德处转寄<sup>[2]</sup>(P374)。

1865年11月,赫德经过十几年的认真观察、分析,对清政府提出了《局外旁观论》,指出了中国在政治、军事、经济、文化诸方面的弊端,建议进行改革,要求清政府履行条约义务,全面学习西方的科技,如水陆舟车、工织器具、寄信电机、银钱式样、军火兵法等<sup>[1]</sup>(P89)。

在这一年,经过赫德的经营,中国海关税收,已从他初任代总税务司时的五百万两增至七百万两,成为清政府除田赋外的最大收入<sup>[3]</sup>(第1册,P672)。

1866年3月,赫德请假半年,携带三个非婚生子女,与中国派出的第一个使团返回欧洲。4月,清廷从总理衙门奏请,命将《局外旁观论》与威妥玛所著《新议略论》交通商口岸地方督抚详慎筹画。9月,赫德动身返华。

1867年11月,赫德又鼓动清政府派出中国第一个正规使团,以蒲安臣为首访问有约各属。1869年11月,清政府因赫德“深明大体,遇有紧要事宜,无不赞助,实属著有劳绩”,给他赏加布政

使衔<sup>[3]</sup>(第1册,P674)。

1874年,清政府授命成立中国海关驻伦敦办事处,以金登干为主主任。

1875年2月,英国翻译官马嘉理在云南蛮允被杀。7月,总理衙门命金登干在英国购买炮船。

1876年6月,英国公使威妥玛催请提京审讯滇案人员。然后,即下旗出京,以战争相威胁。清政府十分恐慌,急令赫德到上海斡旋。7月15日,赫德到达上海,电金登干:“中国事务取决于欧洲形势。欧洲形势怎样?大战可能吗?谁会帮助谁?英国外交部愿意以赔款和平解决,还是可能对华作战?今天7月15日即寄来大概的回答。”当天,金登干复电:“关于土耳其,德比勋爵通知代表,英、俄、奥将不干涉,欧洲战争极不可能发生”<sup>[3]</sup>(第8册,P81)。在赫德的调解下8月21日,威妥玛与李鸿章在烟台开始谈判。24日,赫德在给金登干的信中写道:“威妥玛的态度有引起战争的危险。他的首席顾问梅辉立是好战的,据说在各方面都比巴夏礼爵士本人更巴夏礼。我们受不了这样,因为我们要和平。……威妥玛和我本人之间的关系不如以前,他生气了,现在我们之间只是见面点点头而已”<sup>[3]</sup>(第1册,P434)。在赫德的撮合下,威妥玛和李鸿章终于在9月13日签订了《烟台条约》。

12月,赫德促成中国首任驻外使节——出使英国大臣郭嵩焘离开上海,前往英国。1877年1月到达伦敦。使馆经费由海关支出。此后,成为定例。

1878年1月,法国公使白罗呢以今年法国开赛奇会,商请总理衙门派郭嵩焘前往。2月,清政府以郭嵩焘兼首任出使法国大臣。赫德向清政府请假一年,携带家小去巴黎参加赛奇会。7月,由金登干订购的“飞霆”、“策电”两舰驶回中国。

1879年,赫德等返回中国。由金登干订购的“镇东”、“镇西”、“镇南”、“镇北”四舰驶回中国。赫德计划将这些年新购的舰只组成两支舰队,分隶南北洋大臣,而用人、支饷、造械诸事则由他以总海防司身份兼管。9月4日,他在给金登干的信中写道:“今年秋季,我的某项计划可能付诸施行,果真如此的话,我将极有可能需要下列人员:两名精于炮术的海军管驾副,两名精于航海术的海军管驾副,两名精于大炮机械的海军管轮,两名精于轮机舱操作的海军管轮,两名精于大小火炮操作的炮手,两名海军外科军医级的医生。这些人员将组成两艘海防舰上的军官队伍,这两艘海防舰将由我亲自挑选的两个人来指挥,这两个人将获

得中国海军舰长的职位,掌管阿姆斯特朗公司所建造的炮艇,训练合格的水兵,定期检验舰艇、大炮和机械,使水兵和舰艇经常处于战备状态。可能组成两支舰队,每队由一位中国高级官员协同一位海防司(正如一位海关税务司协同一位道台那样)领导。这两位海防司就是那两艘海防舰的舰长,他们在我所管辖的一个新衙门当差,这个大概将要设置的新衙门称作海防总署,我的官衔简称为总海防司,我的上司是总理衙门和负责海岸防务的总督(两位)。这项计划现已上奏皇上和交军机处审议,非常可能获得批准。……请悄悄地物色一下,不要提起我或我的计划,看你能否物色到合适的人选”<sup>[3]</sup>(第2册,P230)。

关于请赫德主办中国近代海军的事,总理衙门征求南、北洋大臣沈葆桢、李鸿章的意见。李鸿章的幕僚薛福成上书《论赫德不宜总司海防》,他写道:“顷见总理衙门来书,将以赫德总司南北洋海防,……详绎总理衙门之意,岂不以中国创办水师,久无成效,而倭人发难,擅废琉球,外侮日逼,亟图借才异国,迅速集事,殆有不得已之苦衷。……夫赫德之为人,阴鸷而专利,怙势而自尊,虽食厚禄,受高职,其意仍内西人而外中国。彼既总司江海各关税务,利柄在其掌握,已有尾大不掉之势,若复授为总海防司,则中国兵权、饷权皆入赫德一人之手,……数年之后,恐赫德不复如今日之可驭矣。……宜告赫德以兵事非可遥制,须令亲赴海滨,……其总税务司一职则别举人代之,赫德贪恋利权,必肯舍此而就彼也。”李鸿章踌躇旬日,始撮书中要语函达总理衙门。总理衙门以此说告赫德,赫德果不愿行,遂罢此议<sup>[4]</sup>。

1880年3月,赫德电令金登干,为李鸿章购军舰五只。5月,又致电金登干,为山东省购军舰两只,为李鸿章购快船一只。6月,清政府通过赫德电召戈登,商对俄伊犁交涉问题。7月,戈登至天津,晤李鸿章,商讨俄事。赫德恐触俄怒,曾阻其来津。8月,戈登向李鸿章条陈二十事,大都与办理交涉,力图自强,自管关税有关。戈登因与赫德有隙,威妥玛亦劝其速归,离天津回国。临行语李鸿章:倘俄事紧急,仍可来华帮助打仗<sup>[5]</sup>。

1883年,中法、中日关系都很紧张。6月2日,赫德在给金登干的信中写道:“中国起初以为法国不会动武,所以和宝海订了(即李订的)一项现实的协议,撇开宗主权等问题,而将已越过边境的云南和广西军队撤回。后来中国知道法国要派兵,中国军队就重新进入安南,现在河内附近约有

一万人。我推测这些人在最近的战事中是同越南人合作的。事情已经发展到现在的程度,中法间的战争几乎已成定局。……如果法国把军事行动局限于越南(即安南),中国会把它拖垮。……法国的另一个方法是向北京进兵,要这样做它必须有五万兵登陆,……中国如果只对付法国一家,我认为她能够打得很好。但是,一旦中法真正开火,日本就会起来闹事,也许会跟法国合作,派出一支三万人的军队,同法国能很容易派出的一万人并肩作战。朝鲜将会发生叛乱,内地的三合会等也许会造成大乱,俄国也许又在边境上攫取一片土地。你可以确信,前途是极其严峻的!……(中国的事业是正义的)。中国并不是尽善尽美的,但它的政府对人民相当不错。这个勤俭、守法、文明而知足的民族得天独厚,这点也许不是某些人愿意承认的”<sup>[3] (第3册, P281)</sup>。

7月5日,在另一封信中,他又写道:“曾侯(案:指曾纪泽)屡次电告我们要态度坚决,并且密告说各友好的缔约国将不会承认法国的保护国或法国的并吞,他这样做是很不错的,但实际上如果我们在战场上立不住脚,冒险地玩弄这‘吹牛’的把戏是不安全的。……(如果法国出动它实际控制的十分之一的兵力,中国肯定会被打败)。至于‘友好国家’,虽然德国愿意看到法国被事件缠住了,但无论是它还是英、美都不会派出一兵一卒来帮中国。法国并吞的土地,不管他们承认与否,对于中国来说,是既成事实。所以我从一开始就建议全不干预,即使干预,也应在开始时就宣布开放红河并在那地区作出那种商务上的让步,以争取各国的同情,并使他们认识到他们的实际利益。但是我的中国朋友们虽然说我这意见很好,却不肯照办。因此,一次次地错过机会,使事情陷入越来越大的困难。七爷(皇帝的父亲)全力主战,他的势力很大,并且日益增长,六爷(恭亲王)只好退到后面不作声。恭亲王既然保住沉默,李和其他有见识的人也就没有支持者,因此这个庞大帝国的利益,就完全掌握在愚昧骄矜的文人手中,而无法控制他们。给他们放手去搞是教训他们的唯一方法。但是在现在这个时候,在东京这一事件上让他们进行试验,对整个国家可能意味着可怕的灾难”<sup>[3] (第3册, P305)</sup>。

12月2日,在另一封信中,他又写道:“我想大约在11月20日,法国人和中国人在河内附近已交锋了,要不是有炮舰‘山猫’号的支援,法国人的处境将是很困难的。如果欧洲不发生什么复杂

情况的话,我看不出我们怎么会置身于战争之外,愿‘老天维护正义’!我们将有一段艰难的时刻,但我们不一定会被不光彩地打败”<sup>[3] (第3册, P412)</sup>。

1884年3月,法军政府陷北宁、太原。两广总督张树声电李鸿章:前天津税务司德璀琳与法国舰长福禄诺曾商议调解中法争议。李鸿章命赫德促德璀琳北上。4月,慈禧太后罢以奕訢为首的军机大臣。由奕譞当政。5月,李鸿章与福禄诺议定中法简明条约。14日,赫德在给金登干的信中写道:“中法争端是解决了,条件是所能希望中最易行的,简单地说,就是承认现状,这正是‘谁能抢就抢,谁能抢到手就算是他的’!这条约是我所见到的最奇特的一种。字面上看到的全不是真的,真正的意义在字面上是一点也找不到的,它读起来倒像是李对法所得胜利的一个公告,而不是中国失败的记录。它让与法国的比法国的议会的议案所要的还多。我认为它给了法国一张在安南的空白支票,而且是走向法国的中国保护国的第一步!……我高兴我们将得到和平,但我不赞成条约”<sup>[3] (第3册, P541)</sup>。

6月,法军进攻观音桥,被清军击败。7月,清政府聘赫德作对法调人,赫德劝清政府依法文简明条约退兵,分界将来详议。总理衙门告赫德,中国并无不照条约之处,详约未定,原扎防营不能调回。31日,他在给金登干的信中写道:“在过去的几周,我工作极为紧张,烦恼焦虑,以致身心交瘁,但是仍然一事无成。法国不肯放弃赔款,而中国坚决不肯偿付赔款。停战期限今天已期满,孤拔明天就要开始行动。正义全在我们这边,而目前法国在实力上占优势。如果我们最后是胜利者,我不会觉得奇怪,但这次战争所造成的灾难将是巨大的……。偿付赔款而避免战争是得策的”<sup>[3] (第3册, P584)</sup>。

8月,总理衙门疑赫德在上海播弄,连电催他回京。法军进攻基隆。又进攻马尾船厂。清廷与法国宣战。31日,赫德在给金登干的信中写道:“在上星期内福州的兵工厂、舰队和炮台都被孤拔摧毁了。法方的损失是死六人,中国方面是死亡三千人!……但是列强能容许这种海盗式的掠夺继续下去吗?法国能这样厚颜无耻决心干到底吗?……至于法国在基隆福州的行径,我只能称之为一连串恶毒的、不必要的、不公正的、毒辣的屠杀!我深信老天将给他们以报应”<sup>[3] (第3册, P599)</sup>。9月7日,在另一封信中,又写道:“法国政府的行动很愚蠢,海国海军的行为更其残酷狠毒。法国在福州虽然取得了一次所谓的胜利,但那天真正

的荣誉应当归于可怜的战败者,他们虽没有策略足以抵御敌人配合得很好的进攻,但他们奋战到底,并且和燃烧着的、满被枪弹洞穿的舰船同归于尽”<sup>[3] (第3册, P605)</sup>! 18日,他又致电金登干,命他赴巴黎,劝法国放弃赔款要求,迳商条约。

12月,日本趁中法战争之机,在朝鲜发动了“甲申政变”,被袁世凯挫败。清政府感到法、日勾结,腹背受胁,求和的倾向又大为明显。总理衙门继续通过赫德秘密进行议和谈判。

1885年1月,赫德命金登干去巴称,以交涉释放被法军扣留的海关巡船“飞虎”号为名,与法方谈判。4月4日,金登干与法国代表签订了中法和平草约。次日,赫德致电金登干:“好极了!办得不错!我庆祝和感谢你”<sup>[3] (第8册, P420)</sup>。6月,中法新约在天津订立。14日,赫德在给金登干的信中写道:“他们在9日签字了,皇帝也于11日批准。但巴德诺却装腔作势说批准手续不全,……他的翻译们真该死!……如果不是我下了决心要把事办好,有好几次气得我想不干了。……这位巴德诺先生,上星期电令水师提督孤拔开始军事行动(!)后来又发电取消前电(!)第二封电报先到,因此没有发生什么事情,但是如果第一封先到的话,孤拔必定行动而不理会第二封电报,那么,天哪!太后必定要说:‘谈判没有用,打吧!’中国如果真能打到底的话,她会赢的!使我这样处理问题的指导思想是中国一定不会打到底,因此我必须用任何方法尽快地把她从战争中拉出来”<sup>[3] (第4册, P124)</sup>。

英国政府赞赏赫德的外交才干,任命他为驻华公使。8月,他宣布交卸总税务司职务。接着,又不愿放弃总税务司职务,正式辞去驻华公使。11月,又回总税务司任。

1886年9月,赫德与英方在香港订立鸦片贸易协定,取缔鸦片走私。11月3日,户部尚书翁同龢在日记中写道:“赫德所呈洋药税厘并征十二条,‘迂疏者以为失政体,通达者虑其夺利权,其实皆非也,须决行之’”<sup>[6]</sup>。

1887年3月,赫德派金登干与葡萄牙议定中葡草约,澳门归其所有,防制鸦片走私。11月,赫德倡办主张改革的同文书会(后改为广学会)。12月,中葡通商条约在北京画押。

1889年1月,总理衙门命赫德之弟赫政帮同升泰办理印藏交涉。2月,清政府以赫德久办洋税,精明切实,收数逐年增加,赏给三代一品世袭罔替封典。

1890年3月,英国人琅威理辞去北洋海军总查

职。赫德为之叹惜。升泰签订中英藏印条约。1893年8月,总理衙门命赫德以总税务司兼管邮政。

1894年,日本蓄意挑起中日甲午战争。7月8日,赫德在给金登干的信中写道:“局势的前景非常严重,我们已接近于战争边缘。日本在这场战争中料将勇猛进攻并或许取得胜利,而中国运用它的老战术,须经受多次败北才能利用其人数上的优势和持久力使局势转为对它有利”<sup>[3] (第6册 P84)</sup>。15日,在另一封信中又写道:“总理衙门的打算是过于相信外国的干预,并且过于认为日本愿意谈判,这样便使我们陷入另一僵局——总理衙门坚持日本撤兵后才谈判,日本人坚持谈判解决后才撤兵。与此同时,更多日本军队涌入朝鲜,增强了他们的阵地,并以真正专横的手段硬逼着朝鲜国王独立和改革内政。另一方面,中国正在集结军用物资,到如今才发现多么无准备,根本不足以应付当前事件因而感到惶恐。日本大概要在朝鲜以逸待劳,那么中国只有把它驱逐出去。日本可以投入六万训练有素的精兵作战,他们的每个人都是渴望求得荣誉的斗士,而中国至多只能纠集到三万左右初经训练的苦力,另跟着双倍多的‘勇’字军,这伙人只会抢掠,只要来复枪弹射向他们,炮弹在他们附近爆炸,他们就要仓惶逃窜。各大国正着手劝使日本撤兵谈判,因为他们不希望战争,但是日本非常自负和任性,它知道各国中没有一个国家想要给它一次纳瓦里诺岛事件(案,指在希腊反土耳其的独立战争中,来援的英、法、俄海军在纳瓦里诺岛几乎摧毁了埃及舰队),所以它感谢各国的好意劝告,并自行其是,大有宁愿对所有国家一战而决不屈从的气势!俄国人在天津‘挑逗’一番,过了两星期它又推卸了。李鸿章极为不满。……俄国现在朝鲜边境派了部队,在海参崴集结舰队,等着‘梨子熟了’。如果各国不强迫日本先撤兵后谈判,中国只有作战或含垢忍辱不战认输,中国如果有勇气顶得住它就能在三四年打赢,但是我担心它首战被挫就要认输屈服,接受日本的条件,向日本赔款!所有国家都向中国确保同情,并说日本这样破坏和平全属错误。同时它们也说日本希望朝鲜得到真正改革,这件事是非常需要的,也就是说它们反对日本的做法,但赞成它的目的。它们所以同情中国的唯一原因,只是害怕战争可能给它们自己造成损害而已”<sup>[3] (第6册, P86)</sup>!

7月25日,日本不宣而战,在丰岛击沉中国运兵船。27日,赫德在给金登干的信中写道:“我们对于日本人对付运输船的这种做法不禁大为惊

愕。……我担心随之而来的只能是一场灾难，在战争开始阶段，日本人必可处处获胜，而中国则畏缩退避，停止抵抗，假如中国勇敢地坚持打下去，我认为它最后可以获胜，但财力、兵力、供应都是面对的困难问题，没有这些，单靠愤怒的群众的抵抗有什么用？……如今在一千个中国人中有九百九十九个人肯定大中国可以打垮小日本，只有千分之一的人想法相反”<sup>[3] (第6册, P93)</sup>！

接着，日军又在成欢驿进攻中国军队。8月1日，清廷被迫与日本宣战。26日，赫德在给金登干的信中写道：“在时机到来的时刻我很可能要‘插手’安排调解，因为我们越早结束战争越好！这是个存亡攸关的大问题，关系到东方的文明。我虽然一直认为中国本身肯定会以健康的方式通过革命的过程，尽管步伐缓慢，在较远的将来是会走出一条路来的。但我相信若是它被日本打败，倒可以把进步的车轮从古旧的泥淖中拔出来，让中国摆脱束缚，朝着正确的方向前进。另一方面，中国如果取胜就会把进步拖后几个世纪！日本人近三十年所做的事值得高度赞扬，……中国被邀合作，……它也几乎那样做了，但有些相反的势力在起作用，事情就转向完全不同的方向。……各国的政客自然要怒斥日本在东方燃起了战火，他们也将以某种惊惧的目光去看待这一部分世界上的一个新的强国——因为日本现在就是强国了。国际间的合纵连横的远谋深虑都必须另做安排。我还是宁愿要中国而不愿意要日本作盟友，但这自然须以中国能听从我的劝告并接受我的指导和照料为唯一条件”<sup>[3] (第6册, P108)</sup>。9月2日，在另一封信中，他又写道：“战争骇人地向毫无准备的我们袭来，李鸿章所吹嘘的舰队、要塞、枪炮和人力，都已经证明远非一般所期待的那样厉害。当前的困难是军火，南洋水师每门大炮只有二十五发炮弹，而北洋水师的克虏伯火炮没有炮弹”<sup>[3] (第6册, P112)</sup>。30日，他在另一封信中说，英国海军如能制止日军登陆，中国将永远是英国的朋友。不然，中国将听从俄国的摆布，东方的命运就要发生了变化了<sup>[3] (第6册, P128)</sup>。

10月21日，他在另一封信中写道：“如果结果是日本打赢了，把中国拿在手里，它可以成为世界上最大的帝国，并且也许会是人们从未遇到过的最进取、最强大的帝国！这毫不怀疑各国的政客们已经感到徬徨不安了。他们是支持老朽的中国，再试着使它恢复兴旺和实力，从而永远疏远未来的帝国日本？还是偏袒日本从此在它的友好羽翼

之下，接受庇护呢”<sup>[3] (第6册, P146)</sup>？28日，在另一封信中，又写道：“我适才为中国草拟了一件照会稿，请求各有约国家调停。我认为没有人出头来拦阻日本是一个耻辱。中国并没有触犯任何人，它没有任何过失，从来不喜欢战争而宁愿忍受牺牲。它只是个老大的病夫，度过了若干世纪的太平岁月，无形中消失了活力，现在正当它慢慢复苏的时候，却被这短小精悍武备精良的日本人扑倒在地，难道真没有人肯把他拉开吗”<sup>[3] (第6册, P149)</sup>？

1895年4月，李鸿章与日本签订中日《马关条约》。俄、法、德三国进行干涉，迫使日本放弃辽东半岛。8月4日，赫德在给金登干的信中写道：“这里是一团糟，各种势力的幕后操纵已相习成风。没有中央的主动精神、控制力量或计划！我奉亲王之命草拟了八十条建议均已上奏皇上，也许会采纳执行，倘若如此，我又要再忙一年；但是恐怕要像以前一样留中而束之高阁了事”<sup>[3] (第6册, P331)</sup>。

1897年，列强准备瓜分中国。1898年1月16日，赫德与翁同龢进行了一次绝痛的谈话，翁在日记中写道：“未刻，赴总署晤赫德，因借款、大连湾事嘱其向窦解围，伊应允。并言……四十馀年，食毛践土，极思助中国自强，前后书十上，无一准行者，大约疑我不实不公耳。今中国危矣，虽欲言，无可言矣。即如日本偿款，当时俄献策，将海关洋税全扣，每年二千万，十年可了，而张大人驳我。我又献策，我可借银五千万磅，除还日本外，尚馀一千……百磅，中国可办他事，而俄、法出而担保以挠我。试观今日还债两倍于本，较吾策孰得孰失耶？胶事办此榜样，各国生心。英国实欲中国兴旺，商务有益，今有此样，恐各国割据，则亦未免要挟矣。又我再作旁观末论呈阅，我亦知中国万不能行，特尽我心耳。我言若行，三十年可无大变故。”“其言绝痛，有心哉斯人也”<sup>[6]</sup>。

6月，光绪帝下诏变法自强。赫德赴北戴河休养。9月，变法失败。赫德回京。25日，他在给金登干的信中写道：“慈禧太后把皇帝推入阴影中，自己亲政。……我担心改革在目前是没有希望了，但是以后一定还会再次实行改革，并且最终取得成功”<sup>[3] (第6册, P892)</sup>。

1900年6月，义和团进入北京。赫德避入被围困的英国使馆。8月，八国联军进入北京。自此至年终，赫德写了五篇有关中国的论文，认为义和团的兴起，是一个要发生变革的世纪的序曲，是远东未来历史的主调，公元2000年的中国将大大不

同于 1900 年的中国！中国人是最爱好和平的，中华民族既不是一个惯于侵略的，也不是一个可以长期忍受被侵略的民族。欧洲已经伤害了中国，一条圆通、合理而又言行一致的路线也许能产生比较好的结果，但是，无论如何外国人决不能期望永远保持他们的治外法权地位以及中国被迫让与的那种通商条件。中国必定要强大起来，它必定要依靠它的人民以增强自己的力量。中国历史有自身发展规律，任何外部力量都无法改变中国的民族凝聚力。中国的历史，中国人的民族情感是无法消灭的<sup>[1]</sup>（第 6 册，P368）。

1901 年 9 月，清政府与英、法等十一国签订《辛丑条约》，12 月，赫德以赞襄和议之功被赏以太子少保衔。

1902 年 2 月，赫德觐见慈禧太后，她对他勖勉有加，并给予赏赉。

1904 年 11 月 20 日，赫德七十大寿，慈禧太后赏给如意、“寿”字，鼓励他为中国继续干下去<sup>[3]</sup>（第 7 册，P747）。

1905 年 2 月 15 日，慈禧太后再次接见赫德，他受到很好的接待，她对他说：“你现在已服中国的水土，你最好还是留下来”<sup>[3]</sup>（第 7 册，P789）。

1907 年 12 月，赫德向清政府请假二年，回英国静养。清政府给假一年，赏给尚书衔以示优异。

1908 年 4 月，他离京回英国。1909 年，又向清政府续假一年。1911 年，在英国逝世，终年 77 岁。清政府追封他为太子太保。中国驻英使节参加了他的追悼会。

赫德是英国人，他效忠于英国，是人情之常。与此同时，他在中国工作的时间长达 52 个年头，对中国文化有相当高的造诣，对中国也是很有感情的，曾尖锐抨击法国、日本、俄国、德国等国对中国的野蛮侵略活动，反对列强瓜分中国，高度赞扬义和团的爱国精神，希望中国进行改革，力图自强，并且预言中国必将昌盛强大！这些也都是历史事实。可以说与他的效忠英国并行不悖。

#### 参考方献

- [1] 王宏斌. 赫德爵士传[M]. 北京：文化艺术出版社，2000.
- [2] 田馀庆. 太平天国史料[Z]. 北京：开明书店，1950.
- [3] 陈霞飞. 中国海关密档[Z]. 北京：中华书局，1990.
- [4] 贾熟村. 李鸿章与薛福成兄弟[J]. 清史研究：1996，（1）：53.
- [5] 郭廷以. 近代中国史事日志[M]. 北京：中华书局，1987.
- [6] 翁同龢日记[M]. 北京：中华书局，1992 .

责任编辑：侯德彤

## Hart and China

JIA Shu-cun

(Institute of Modern Chinese History, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100006, China)

**Abstract** Robert Hart was a British, loyal to Britain in his own right. Having worked for 52 years in China, well immersed in Chinese culture and attached to the Chinese people, he strongly opposed the division of China by the powers, and thought highly of the patriotic spirit of the Boxers, hoping that China should get strong by reform and predicting that China would prosper. It can be concluded that his love of China was compatible with his loyalty to his motherland.

**Key words** Hart; Britain; China;

# 论近代中国先进分子为什么选择了马克思主义

王 令 金

(青岛大学 思想政治理论教学部,山东 青岛 266071)

**摘要**:20世纪之交,马克思主义传至中国,使得中国思想界发生了一次革新。中国先进分子通过对农民阶级平均主义、资产阶级民主主义的反思,选择了马克思主义;通过对各种社会主义、实用主义、新村主义、无政府主义的比较,选择了马克思主义;通过对革命斗争实践正反两方面经验的总结,选择了马克思主义。马克思主义最终成为中国主流意识形态。

**关键词**:近代;中国先进分子;选择;马克思主义

中图分类号:K261 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0007-08

19世纪40年代,马克思、恩格斯创立了指导无产阶级和劳动群众革命的思想理论——马克思主义。19世纪末20世纪初,马克思主义被译介传播至中国,进而与中国工人运动相结合,成立了中国共产党。对于“近代中国先进分子为什么选择了马克思主义”这个问题,似乎是“人所共知”,不需研究。其实不然,因为对此进行追根究底式的研究尚不多见。因此,借纪念中国共产党成立九十周年之机,作一番探讨,很有必要。

## 一、近代中国先进分子在痛苦反思中无奈地选择了马克思主义

1840年鸦片战争以后,中国逐步沦为了半殖民地半封建社会,广大人民群众生活极度贫困,大有不革命就不能生存之势。因此,中国人民被迫走上了革命的道路。然而,以农民阶级平均主义思想指导的太平天国革命没有取得彻底胜利。相反,在中外反动势力的联合绞杀下,太平天国政权像一叶孤舟沉没于半殖民地半封建的漩涡里——最终使得“天下多男人,尽是兄弟之辈 天下多女子,尽皆姊妹之群”<sup>[1](P71)</sup>的玄妙宣传成为空文,“务使天下共享天父上主皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱

暖”<sup>[1](P73)</sup>的理想追求也化为泡影。这表明,农民阶级的平均主义思想不能解救中国人民于痛苦之中!太平天国革命失败后,由于近代中国社会的主要矛盾——“帝国主义和中国民族的矛盾,封建主义和人民大众的矛盾”<sup>[2](P631)</sup>一个也没有解决,所以中国人民还是要革命。至20世纪初,终于爆发了资产阶级领导的规模更大、范围更广、层次更高、影响更远的革命,即辛亥革命。这场革命是以西方资产阶级民主主义与当时中国实际相结合的产物——三民主义思想为指导的。其民族主义就是要以革命手段推翻清政府,其民权主义就是要创立民国,其民生主义就是要平均地权。这在当时确实是一个完整的革命纲领。但是,其局限性也是很明显的。诸如,其民族主义只偏重汉族与满族之间的矛盾,而忽视了中华民族与帝国主义之间的矛盾,没有提出反帝主张;其民权主义,只笼统地提出创立民国,没有明确广大劳动人民在国家中的地位,也难以保障人民的真正权利;其民生主义,没有正面触及封建土地所有制,所设想的“核定地价,按价征税,涨价归公,按价收买”方案,也不具有实际操作性,只能陷入落空。辛亥革命,诚然取得了一些胜利,诸如,推翻了清王朝,

---

收稿日期:2011-05-12

作者简介:王令金(1958-),男,山东平度市人,青岛大学思想政治理论教学部教授、硕士生导师,研究方向为中国近现代史和马克思主义中国化的历史进程及其规律。

建立了中华民国,传播了民主思想,推动了亚洲民族解放运动的发展,等等。然而,这些胜利,没有从根本上改变中国半殖民地半封建的社会状况,中国人民继续蒙受着帝国主义、封建主义赐予的苦难。

严酷的现实,促使中国民主革命的斗士——中国先进分子觉醒,开始了世界观和方法论的转变,从而选择了马克思主义。切身参加过辛亥革命的勇士们,逐步抛弃资产阶级的民主主义,完全或部分地选择了马克思主义。晚清秀才、辛亥革命时期的闯将陈独秀就是典型的一例。1901年,陈独秀赴日留学,曾参加励志社及留学生中最早的革命团体青年会,阅读了大量宣传西方政治学说的书刊,迅速成长为一名激进的资产阶级民主主义者。1904年秋,陈独秀到上海参加“军国民教育会暗杀团”。1905年在安徽芜湖发动成立“岳王会”,自任会长,培养革命骨干。1912年安徽光复后,陈独秀任安徽都督府(相当于省政府)秘书长。1913年在“二次革命”的浪潮中陈独秀参加了反袁斗争。1914年,陈独秀在日本《甲寅》杂志上首次用“独秀”笔名发表了《爱国心与自觉心》一文,指出:“今之中国,人心散乱,感情智识,两无可言。惟其无情,故视公共之安危,不关己身之喜戚,是谓之无爱国心。惟其无智,既不知彼,复不知此,是谓之无自觉心。国人无爱国心者,其国恒亡。国人无自觉心者,其国亦殆。二者俱无,国必不国。”<sup>[3](P67)</sup>显然,陈独秀要求人们既有爱国心,又有自觉心。1915年9月,陈独秀在上海创办《青年》杂志,发表了《敬告青年》一文,提出了新青年的六条标准,即:“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”。<sup>[3](P74-78)</sup>由此在全国掀起了一场以批判孔教、批判封建宗法制度、争取个人自由权利为中心,以振兴中华为目标的新文化运动。在上述活动里面,已经蕴含着马克思主义的国家观、利益观以及科学方法论的基本因子,这也恰恰是陈独秀能够接受马克思主义进而转变为一个马克思主义者的思想基础。1918年12月,陈独秀与李大钊等人一起创办了直接干预政治的刊物《每周评论》。在其发刊词中陈独秀指出:“我们发行这《每周评论》的宗旨,也就是‘主张公理,反对强权’八个大字。”<sup>[3](P304)</sup>他还解释了“公理”、“强权”的含义——“简单说起来,凡合乎平等自由的,就是公理,仗依自家强力,侵害他人平等自由的就是强权。”<sup>[3](P304)</sup>在这里,

显然,陈独秀宣传了反对帝国主义的思想。1919年4月,陈独秀在《每周评论》第19号上发表《贫民的哭声》一文,列举了北京城里种种贫民的苦难,并指出:“欧、美、日本连政府也都在那里赶紧讲究什么贫民生计、保护劳工、劳工组合、劳工教育、分配公平、遗产归公等等政策,好预防那社会革命。”<sup>[3](P385)</sup>“我们中国的文武官,还正在那里聚精会神、兴高采烈的弄拿造孽的钱,预备一辈子享用,子孙万代享用。他们那里知道什么社会革命!他们那里听见什么贫民的哭声!就是听了那可怜的哭声,也只笑着说道:‘这是他们命该如此!’”“我想这可怜的哭声,早晚就要叫他们听见,叫他们注意,叫他们头痛,最后还要叫他们发出同样的哭声!”<sup>[3](P385-386)</sup>当时身任北京大学教授的陈独秀,月收入数百银元,属于社会名流,算是富贵阶层,然而,他能用如此眼光审视贫民,表明他已转变为具有初步共产主义觉悟的知识分子,是一位朴素的马克思主义者。1920年9月,陈独秀在《新青年》8卷1号上发表《谈政治》一文,指出:“我承认人类不能够脱离政治,但不承认行政及做官、争地盘、攘夺私的权利这等勾当可以冒充政治。”“我承认国家只能做工具,不能做主义,古代以奴隶为财产的市民国家,中世以农奴为财产的封建诸侯国家,近代以劳动者为财产的资本家国家,都是所有者的国家。这种国家底政治、法律,都是掠夺底工具,但我承认这工具有改造进化的可能性,不必根本废弃他,因为所有者的国家固必然造成罪恶,而所有者以外的国家却有成立的可能性。”“我虽然承认不必从根本上废弃国家、政治、法律这个工具,却不承认现存的资产阶级(即掠夺阶级)的国家、政治、法律,有扫除社会罪恶的可能性。”“我承认用革命的手段建设劳动阶级(即生产阶级)的国家,创造那禁止对内对外一切掠夺的政治、法律,为现代社会第一需要。”<sup>[4](P9-10)</sup>上述引文分外表明,此时的陈独秀已真诚地接受了马克思主义的政治学说,成为一名坚定的或比较坚定的马克思主义者!

在马克思主义的影响下,晚清进士、中国同盟会会员、辛亥革命时期活动家、南京临时政府教育总长、北京政府教育总长蔡元培也迸发出了马克思主义的思想火花。1918年11月,时任北京大学校长蔡元培,在庆祝欧战胜利大会上作了《劳工神圣》的讲演。其中指出:“此次世界大战争,协商国竞得最后胜利,可以消灭种种黑暗的主义,发展种种光明的主义。”<sup>[5](P30)</sup>“此后的世界,全是劳工

的世界呵！”<sup>[5](P31)</sup>“我们要自己认识劳工的价值。劳工神圣！”<sup>[5](P31)</sup>“劳工神圣”口号的提出,反映了当时知识分子对劳动阶级的新认识,也表明蔡元培的阶级立场开始向劳动阶级倾斜。五四运动期间,蔡元培公开地站在爱国学生一边,并积极地营救被捕的爱国学生。五四运动以后,马克思主义在中国知识界得到比较广泛的传播。蔡元培认为,应以“学术自由”的原则去研究马克思主义。1921年11月17日,北京大学“马克斯学说研究会”在《北大日刊》上刊登启事,正式宣布成立,蔡元培表示予以支持,并应邀在会上讲话。当时北京政府到处防范“过激主义”,而北京大学能够允许研究和传播马克思主义的团体成立,表明了蔡元培对马克思主义的倾慕!虽然由于种种原因,蔡元培没有成为一个坚定且有影响的马克思主义者,但他对马克思主义在中国的传播还是做出了一定的贡献。

曾经是资产阶级民主革命战士而转变为马克思主义者的还有董必武、吴玉章、林伯渠、毛泽东、朱德等。董必武,自1905年开始接受民主革命思想,加入了中国同盟会。辛亥革命后,参加湖北军政府工作。“二次革命”失败后,东渡日本留学。不久参加了孙中山领导的中华革命党。1915年回国参加了反袁斗争。1917年参加了护法运动。五四运动后,开始阅读马列著作,选择了为共产主义奋斗的志向,领导建立了武汉共产主义小组。吴玉章,1903年留学日本。1905年加入同盟会,积极参加资产阶级民主运动。1910年回到四川领导反清起义。1913年参加了“二次革命”。失败后,流亡法国留学。1917年回国,继续进行革命活动。1922年在成都与杨闇公等秘密组织了中国青年共产党。1925年冬,与杨闇公领导成立了中国共产党重庆地方委员会,并被选为宣传部长,正式加入了中国共产党。林伯渠,1904年留学日本。1905年8月加入同盟会,不久回国。1906年春,在长沙振楚学堂任教。1907年受同盟会委派,到东北开展工作。辛亥革命前回湖南开展策反工作。1913年参加了“二次革命”。失败后,逃亡日本。1914年在日本加入了中华革命党。后回国继续参加资产阶级革命派领导的革命,但屡遭失败。1921年经陈独秀、李大钊介绍加入了中国共产党。毛泽东,1911年辛亥革命爆发后,投笔从戎,在湖南新军当了半年兵。退伍后,考入湖南全省高等中学。不久退学自修。每天到湖南省立图书馆自学,阅读了西方民主主义者关于自然科学、社会科学的

代表作,开阔了眼界。1913年春,考入湖南省立第四师范学校预科。次年2月,该校并入湖南省立第一师范学校。毛泽东在这里读了四年书。1918年夏季,毛泽东在湖南一师毕业。8月,到北京,经恩师杨昌济(杨开慧之父)介绍供职于北京大学图书馆。在这里,毛泽东广泛接触各种进步思潮,读到一些马克思主义书刊,逐步成为一名伟大的马克思主义者。朱德,1909年考入云南陆军讲武堂。同年冬,加入同盟会。1911年8月毕业后加入云南新军,任副目(相当于副班长)。武昌起义爆发后,云南新军积极响应。后来,在反对北洋军阀的战争中,屡立战功,职务不断提升,至1917年任滇军旅长,后被授予少将军衔。1922年,为寻求革命真理,他放弃高官厚禄,离开云南来到上海,拜访了陈独秀,并提出加入中国共产党的要求,因是旧军将领遭拒绝。但他没有因此而放弃对真理的追求,决定到马克思的故乡德国探寻救国救民的真理。同年11月,在柏林经张申府、周恩来介绍加入了中国共产党,实现了自己的愿望。他表示:“归国后即终身为党服务,作军事运动”。随后,逐步成为一名伟大的无产阶级革命家、政治家、军事家,坚定的共产主义战士!

## 二、近代中国先进分子在纷呈比较中理智地选择了马克思主义

20世纪初,随着19世纪末以来维新思想的宣传,民智大开。同时,由于清政府废除了科举考试制度,使得读书人不得不另寻它途,以谋生计。于是,国内掀起了东渡日本留学和赴法勤工俭学的热潮。这些身在海外的中国留学生,通过对各种思想学说的比较,理智地选择了马克思主义。

当时的日本,已是世界上发达资本主义国家之一。在日本国内居于统治地位的思想意识形态当然是资产阶级的。然而,由于相对宽松的政治制度,无产阶级的意识形态也占有一席之地,这就使得中国留学生能够从日本人那里接受到马克思主义。例如,李大钊,1913年东渡日本留学。1914年9月进入东京早稻田大学政治科学系学习。在该校一年零四个月里,他学习了国家学原理、帝国宪法以及经济、史学、法律等课程,接触了日本社会民主党创始人、当时知名的社会学家安部矶雄,受到了他的社会主义思想的良好影响,这对于后来李大钊成为马克思主义者具有重要意义。陈望道,1915年留学日本。在日本期间接触了马克思主义,并追求马克思主义。他根据日文版《共产党宣言》,将其翻译为中文,并参照英文版予以润色,

于1920年正式在上海出版。此后,陈望道成为一个坚定地马克思主义者。李达,1913年东渡日本求学。1917年入东京帝国大学采矿冶金系学习。十月革命爆发后,开始学习和研究马克思主义理论。1919年6月,李达从日本向国内寄回《什么叫社会主义》和《社会主义的目的》两篇文章在《民国日报》副刊《觉悟》上发表。李达还于1919年秋至1920年初夏间,在日本翻译了《唯物史观解说》、《马克思经济学说》、《社会问题总览》3部著作,并寄回国内出版。这3部著作包括了马克思主义哲学、政治经济学和科学社会主义三方面内容。出版后,产生了重大影响。随后,李达成为坚定的马克思主义者。1920年夏回国到上海,同陈独秀等人建立共产主义小组,任小组理论刊物《共产党》月刊主编。随后,逐步成为中共党内杰出的马克思主义理论家。

这一时期,受国外马克思主义政治气候影响而成为马克思主义者的还有蔡和森、周恩来、刘少奇、邓小平、瞿秋白、张闻天、王稼祥等。蔡和森,1919年底赴法勤工俭学。在法国期间大量阅读马克思主义书籍,开始成为一名坚定的共产主义者。他同周恩来、赵世炎等一起筹组中国共产党旅欧的早期组织,并对中国共产党的建党理论做出了重要贡献。1921年11月,回到上海,不久,正式加入了中国共产党。周恩来,1917年9月,赴日本求学。在日本期间,阅读了大量进步书刊,开始接触了马克思主义。1919年4月,离开日本回国5月,全力参加领导天津的五四运动,1919年9月,进入南开大学求学。次年11月为实地考察西方资本主义社会真相,进一步了解国外各种社会的学说和主张,确立自己要走的道路,前往欧洲,12月到达法国。他以法国为基地,奔走于法、德、英三国之间。经过一段时间的实地考察和对各种改造社会思潮的比较,将共产主义确立为自己终生不变的信仰。1921年,经张申府、刘清扬介绍,加入中国共产党,并逐步成为一名伟大的马克思主义者。刘少奇,1919年初插入长沙育才中学毕业班学习。五四运动后,奔赴北京积极参加爱国学生的请愿示威活动。9月进入河北保定育德中学附设的留法高等工艺预备班半工半读,广泛阅读《新青年》等进步书刊,开始接触马克思主义。1920年秋返回长沙,加入中国社会主义青年团。1921年夏初,刘少奇赴苏俄莫斯科东方劳动者共产主义大学学习。在这里,刘少奇受到了良好的马克思主义教育。同年冬加入中国共产党,并成为坚定的马克思主义者。

思主义者!邓小平,1919年考入重庆勤工俭学留法预备学校。受五四运动影响,这时他有了朴素的“工业救国”的爱国思想。1920年夏,赴法国勤工俭学。到法国后,边学习,边工作,体验到资本家对工人的残酷剥削,当时他和一批先进的中国留学生在俄国十月社会主义革命的影响下,先后接受了马克思主义而走上了革命道路。1922年他参加旅欧中国少年共产党,1924年转为中国共产党党员。从此,走上了无产阶级职业革命家的道路,成为一名坚定的共产主义战士。瞿秋白,1916年9月,考入北京政府外交部设立的俄文专修班主修俄语。1917年俄国十月革命爆发后,他开始注意阅读有关方面的新书刊,汲取新思想。1919年,他积极投身于五四运动。同年11月,他与郑振铎等创办《新社会》旬刊,进行改造社会的宣传。1920年春,他参加了李大钊领导的“马克思学说研究会”开始学习和研究科学社会主义。1920年10月,应北京《晨报》馆的聘请,以该报特约记者的身份前往莫斯科。新的生活环境,使瞿秋白的思想发生了更大的变化,一心追求马克思主义。1922年1月,经张太雷、张国焘介绍加入中国共产党。张闻天,1919年五四运动爆发后,他投身于反帝爱国运动,发表了《社会问题》一文,明确地用“马克思唯物的历史观”论述中国社会问题。全文列举了《共产党宣言》的十条纲领。1920年,张闻天赴日留学半年。1922年赴美国勤工俭学,是年初,张闻天在《中国底乱源及其解决》一文中表示:“自今日起,我希望能够实践社会主义的历程中做一个小卒”。经过一年多的旅美生活,使他对资本主义社会有了更深入的了解,更坚定了社会主义的信念。1925年6月,张闻天经沈泽民、董亦湘介绍加入中国共产党。王稼祥,1925年加入中国社会主义青年团。同年10月赴苏联,先后在莫斯科中山大学和红色教授学院学习。1928年12月加入中国共产党。从此,积极地为党工作,并成为坚定的马克思主义者。

与华夏儿女在海外有比较、理智地选择马克思主义的同时,国内思想文化环境的变化使得人们也可以有比较、理智地选择马克思主义。经过新文化运动,特别是五四运动以后,思想界异常活跃,发达国家的许多思想学说竞相传入中国,中国人民有了鉴别选择的机会。

五四前后,传入中国的新学说影响比较大的主要有以下几种(1)实用主义。这是19世纪末20世纪初在美国发展起来的一种资产阶级唯心主

义哲学流派。他否认世界的客观存在和真理的客观标准,认为世界就像一个顺从的女孩子,可以由人们任意涂抹打扮。真理是人们造出来的,造出来是为了供人们用的。中国留美学生胡适率先接受了其老师美国资产阶级哲学家、教育家杜威所宣扬的实用主义。1919年五四运动前夕,杜威应北大和其他教育团体的邀请来中国讲学。在中国住了两年,先后到过11个省发表演讲,兜售其实用主义,使得实用主义在中国风行一时。胡适将实用主义称为实验主义或实际主义。1919年5月2日,胡适在上海作了《谈谈实验主义》的演讲,声称:“真理都是工具”;“真理是常常改变的”;“实际主义对于真理的观念,是要养成主动的思想,去批评真理的,不是养成被动的思想,做真理的奴隶。”“我们人类当从事事实上求真确的知识,训练自己去利用环境的事务,养成创造的能力,去做真理的主人。”<sup>[6](P4)</sup>胡适所宣扬的实用主义,在政治上,主张一点一滴的改良,反对马克思主义的社会革命论。在当时思想界中,影响了相当一部分资产阶级、小资产阶级和怀有青春理想渴望社会改造的青年学生。(2)基尔特社会主义。这是20世纪初产生于英国的一种资产阶级改良主义思潮。主张在保存现有国家政权的条件下,组织基尔特(英文guild的音译)管理生产、实行生产自治、产业民主,而由国家负责产品的分配和保证全民的消费,从而消灭剥削,实现劳动者的解放。五四时期,梁启超、张东荪为首的研究系是这种思潮的积极宣传者。1920年9月,英国著名唯心主义哲学家,基尔特社会主义者罗素来中国讲学,在中国停留了10个月,先后到达许多省区,兜售其基尔特社会主义,中国研究系分子附和并宣扬罗素的理论,使得有些不明真假社会主义的人们踊跃追捧。(3)无政府主义。这是19世纪上半叶出现于欧洲的一种小资产阶级的社会思潮,主要代表有法国的蒲鲁东、俄国的巴枯宁和克鲁泡特金等。宣称一切权利是“屠杀人类智慧与心灵的罪恶”,鼓吹个人绝对自由,反对一切权利和权威,认为国家是产生一切罪恶的根源,主张在24小时内废除任何形式的国家,建立所谓“你喜欢怎么做,就怎么做,你喜欢怎么想,就怎么想”的“无命令、无服从、无制裁、绝对自由”的“无政府状态”社会。20世纪初,无政府主义被刘师复等人当作一种社会主义学说介绍到中国。此后,黄凌霜、区声白等成为无政府主义的积极追随者。至1920年,无政府主义团体发展到近50个,所办刊物近70种。他们主张个人

绝对自由,反对强权和国家,幻想通过宣传和暗杀等手段建立一个生活平等、工作自由、各尽所能、各取所需、互助互爱的无政府共产主义社会。这种思想一度被那些不满于中国社会的黑暗、向往没有阶级、没有剥削、没有压迫的小资产阶级知识分子接受。(4)新村主义。这是20世纪初日本自然主义作家武者小路实笃提出的一种理论,因其1918年创办《新村》杂志,宣扬其思想主张而得名。他主张脱离旧社会的恶势力圈,另辟一块小天地,建立一个与世隔绝的没有压迫、没有剥削、没有脑力和体力劳动对立、人人平等、个个幸福、互相友爱的新村。认为一个新村成立了,自然就有人跟着去办第二个、第三个、第几千个、第几万个新村。新村普遍了,旧社会的组织“自然就成为落伍的东西,没有存在的价值了”,新的理想社会也就实现了。最早将这种思潮译介到中国的是中国留学生周作人。1919年3月,周作人发表了《日本的新村》一文,详细介绍了新村主义的理论与实践。7月,他又到日本九州参观了武者小路实笃创办的新村,归来后予以介绍,并在北京、天津讲演,宣传新村主义。次年2月,周作人在北京设立“新村支部”。当时一些青年知识分子展开了新村主义的宣传活动和实践。这种思潮反映了知识分子梦幻般的美妙理想,是不可能实现的。除上述所列以外,还有工读主义、合作主义和平民主义,等等。

以上各种思潮的传播,大都是抱着一种良好的愿望,站在忧国忧民的角度,展示自己的胸怀和理想,这是可以理解的。但是,这些思潮又不同程度的带着副毒作用,危害着社会。所以,马克思主义者同样站在忧国忧民的角度,抱着对社会负责的态度,同这些错误思潮展开了论战,以争取更多的人用正确的世界观和方法论去改造社会。(1)关于“问题与主义”的论战。1919年7月,胡适发表了《多研究些问题,少谈些“主义”!》一文,鼓吹资产阶级的改良主义,反对马克思主义。声称:“空谈外来进口的‘主义’是没有什么用处的。”要“多多研究这个问题如何解决,那个问题如何解决”,不要高谈主义。<sup>[5](P139,140)</sup>对此,李大钊撰文予以批驳。同年8月,李大钊发表了《再论问题与主义》一文,指出:“问题”与“主义”有着不可分离的关系,解决“问题”离不开“主义”。只埋头于具体问题的研究,不去宣传主义,必然和社会上的多数人不发生联系,结果社会问题“永没有解决的希望”。<sup>[7](P32)</sup>随后,胡适又写了《三论问题与主义》、《四论问题与主义》等文章,继续鼓吹资产阶级的改良主

义,反对马克思主义。李大钊写了《由经济上解释中国近代思想变动的原因》等文章,予以回应,从根本上批判了胡适的错误观点。通过论战,批判了资产阶级的改良主义,弘扬了马克思主义。(2)关于社会主义的论战。自1919年下半年开始,张东荪、梁启超等人相继撰文宣传基尔特社会主义,反对马克思主义。诸如张东荪发表了《为什么要讲社会主义》、《中国之前途 德国乎?俄国乎?》等文章,全面介绍和讨论“社会主义”,宣传社会改良。梁启超写了《复张东荪书论社会主义运动》,赞同并支持张的观点,而且还作了某些“发明补充”。针对张、梁的言论,马克思主义者撰文反驳。李达发表了《讨论社会主义并质梁任公》,陈独秀发表了《社会主义批评》,蔡和森发表了《马克思学说与中国无产阶级》,等等。他们认为,中国只有走上社会主义道路才能真正开发实业,进而彻底解决“穷”的问题。而要实现社会主义,无产阶级必须进行暴力革命,建立无产阶级专政。通过论战,宣传了马克思主义,划清了真假社会主义的界限。(3)关于无政府主义的论战。1919—1921年,黄凌霜、区声白等发表文章,宣传无政府主义,反对马克思主义。诸如,黄凌霜发表了《马克思学说的批评》,区声白发表了《无政府主义者对同类异派的真正态度》等。对此,马克思主义者予以批驳。陈独秀发表了《谈政治》、《讨论无政府主义——给区声白的三封信》,李达发表了《无政府主义之解剖》,李大钊发表了《自由与秩序》,等等。通过论战,驳斥了无政府主义的谬论,捍卫了无产阶级专政国家学说,大量的知识分子划清了马克思主义与无政府主义的界限,从而坚定地走上拥护马克思主义的道路。而且,有些信仰无政府主义的人,也开始放弃错误信仰,而追求马克思主义。通过上述三次论战,错误的“主义”、主张被批判,伸张了马克思主义,同时,有更多的人选择了马克思主义,进而壮大了马克思主义队伍,特别是许多青年知识分子涌入马克思主义队伍,为马克思主义队伍增添了活力!

### 三、近代中国先进分子在旗开得胜中坚定地选择了马克思主义

经过一番筹备,1921年7月23日至31日,中国共产党第一次全国代表大会在上海召开(最后一天转移至浙江嘉兴南湖的游船上举行)。共有7个由中国人在国内外建立的地方党组织派出的12名正式代表出席大会,另外,陈独秀秘书包惠僧和共产国际代表马林、尼克尔斯基列席了大会。会

议胜利完成了预定的任务。中共一大的召开,正式宣告了中国共产党的成立。毛泽东指出:“中国产生了共产党,这是开天辟地的大事变。”“从此以后,中国改换了方向。”<sup>[8](P154)</sup>

中国共产党成立以后,将领导工人运动作为中心工作。由此,掀起了中国工人运动史上的第一次高潮,打开了中国革命的新局面。在工人运动迅速发展的胜利局面下,有更多的中国先进分子坚定地选择了马克思主义。即使在工人运动遭到军阀残酷镇压的形势下,他们表现的仍然那么坚定。例如,时任江岸分会委员长共产党员林祥谦,临危之际,坚定地表示:“头可断,血可流,工不可复!”英勇地献出了宝贵的生命。中国工人运动转入低潮后,中国共产党注重发动农民运动。特别是国共合作后,由于国民党一度坚持“联俄、联共、扶助农工”的三大政策,农民运动勃然兴起。对此,毛泽东指出:“很短时间内,将有几万万农民从中国中部、南部和北部各省起来,其势如暴风骤雨,迅速异常,无论什么大的力量都将压抑不住。他们将冲决一切束缚他们的罗网,朝着解放的路上迅跑。一切帝国主义、军阀、贪官污吏、土豪劣绅,都将被他们葬入坟墓。”<sup>[9](P13)</sup>广大农民阶级组织起来,打倒土豪劣绅,充当了中国革命的先锋。在马克思主义的影响下,彭湃叛逆了封建地主阶级家庭,领导农民革命运动,于1924年加入中国共产党。在农民运动的推动下,工人运动开始恢复。在此环境下,工人出身的林伟民于1924年4月在苏联经罗亦农介绍加入中国共产党。随后,迅速成长为工人运动的领袖,参与领导了省港大罢工。另外,苏兆征也于1925年3月经朱务善等人介绍加入中国共产党。

随着全国工农运动的发展,国共两党发起了北伐战争,并很快铲除了盘踞两湖地区的军阀吴佩孚和东南五省的孙传芳,统一了南半个中国,形成了大革命的高潮。然而,由于国民党右派集团蒋介石、汪精卫相继叛变革命,加之陈独秀右倾错误领导,大革命很快失败了。随后,大批的共产党员和革命群众被反动派杀害。诸如,汪寿华、肖楚女、李大钊、熊雄、陈延年、赵世炎、夏明翰、罗亦农、向警予、陈乔年、杨开慧等先后为革命而牺牲。他们在临难之际,从容不迫,并且表现了对马克思主义的坚定执着。例如,李大钊胸怀“试看将来的环球,必是赤旗的世界!”之信念,“首登刑台”,“神色未变,从容就死”。夏明翰在就义前,挥笔写了“砍头不要紧,只要主义真,杀了夏明翰,还

有后来人。”的豪言壮语！郭亮在就义前给爱妻写下绝命书：“望善扶吾儿，以继余志。”邱金辉临难时高呼：“杀死我一个，杀不绝共产党人，革命一定要胜利！”周文雍更是以革命的乐观主义对待生死。他在狱中写道：“头可断，肢可折，革命精神不可灭。壮士头颅为党落，好汉身躯为群裂。”用马克思主义武装起来的“中国共产党和中国人民，并没有被吓到，被征服，被杀绝。他们从地下爬起来，揩干净身上的血迹，掩埋好同伴的尸首，他们又继续战斗了。”<sup>[10](P1036)</sup>

就当时的处境来看，大革命确实是失败了。但是，对于中国革命的总态势而言，大革命的发动及所取得的成就，却是一种胜利。因为这场大革命是以工农阶级为主体，包括小资产阶级和民族资产阶级在内的前所未有的、深入广泛的人民群众革命运动，打击了帝国主义在华势力，推翻了北洋军阀在南方的统治，动摇了北洋军阀的统治基础，进一步传播了民主革命思想，极大地激发了人民群众的革命热情。同时，大革命也教育并锻炼了各个革命阶级，使得他们在日后革命斗争中发挥了更为突出的作用。

大革命的失败，并不意味着马克思主义的失败。相反，从某种意义上讲，正是因为当时没有很好地坚持马克思主义，导致了大革命的失败。具体表现为，在大革命后期，以陈独秀为代表的右倾机会主义领导，没有注重争取共产党在革命政权中的领导地位，反而“严厉批评和制止共产党员参加政府的做法，强调在国民革命阶段，共产党必须立脚在野党的地位，应该彻头彻尾表示独立的在野党态度。”<sup>[11](P199)</sup>另外，“陈独秀以及中共中央的多数领导人对建立共产党直接领导的武装，同样没有给予足够的重视。”<sup>[11](P200)</sup>再则，在国民党右派集团已经向共产党员和革命群众剑拔弩张、施以开刀的险恶形势下，陈独秀等领导人仍然没有作出积极应对的决策而妥协退让。正是这些与马克思主义原则对立的错误行为，使得大革命旋即失败。也正是基于这些失败，中国共产党才逐步成熟起来，并逐步认识到：“统一战线，武装斗争，党的建设，是中国共产党在中国革命中战胜敌人的三个法宝，三个主要的法宝。”<sup>[2](P606)</sup>

在总结大革命经验教训的基础上，中国共产党重整旗鼓，继续以马克思主义为指导，开展中国革命。令人欣喜的是，即使在革命形势极端险恶的条件下，仍然有些追求马克思主义的革命者毅然加入中国共产党。诸如，1927年5月，马日事变

发生后，在白色恐怖中年逾半百的徐特立加入中国共产党。7月，叶剑英秘密加入中国共产党。8月，郭沫若随南昌部队转战到瑞金时经周恩来、李一氓介绍加入中国共产党。9月，曾任南昌起义军总指挥的贺龙在起义军南下途中加入中国共产党。1928年4月，彭德怀加入中国共产党。等等。上述具有重要影响的人物相继入党，不仅充实稳定了党的队伍，而且又带动影响一批革命者加入到党的队伍中来，使得党的队伍由减少到稳定再到上升——1927年4月，五大召开时，党员人数57900多人。据1927年11月的统计，党员人数减少至1万多人，1928年6月，六大召开时，党员人数上升至4万多人。至1934年10月，红军长征前，党员人数增至30万多人。党的队伍的巩固发展，是确保马克思主义旗帜不倒的组织基础。在当时特定的历史条件下，加入中国共产党，就意味着选择了马克思主义，因为在入党誓词中，要表明“为共产主义奋斗终生”！

在继续开展中国革命过程中，以毛泽东为代表的中国共产党人，将马克思主义的普遍真理与中国革命具体实际相结合，探索中国革命新道路，最终形成了毛泽东思想。毛泽东思想既与马列主义一脉相承，又与中国实际更相符合，且更易于被中国人民所接受。因此，随着中国共产党队伍及其领导的人民军队阵容的不断扩大，随着革命形势的不断发展，随着人民群众的不断参与，马列主义、毛泽东思想被越来越多的人所接受。特别是在波澜壮阔、气吞山河的全民族抗日战争中，无数中华儿女奔赴抗日战场，奔赴革命圣地延安，学习革命的理论，学习抗日战争的战略战术。这时，中国共产党在延安创办了中国人民抗日军事政治大学、陕北公学、鲁迅艺术学院、民族学院等高等学校，以培养抗日战争所需要的人才。其中，抗大在抗日战争期间共培养了10万余名军政干部。陕公在其前两年的办学中就培养了6000多名学生，并且吸收3000多名青年加入中国共产党。另外，中共中央还在延安成立了马克思列宁主义学院，并在院内成立了马列著作编译部，编译出版马恩列斯著作，这既促进了马列主义的广泛深入传播，同时又大大提高了中国人民的马列主义水平。这一时期，在延安形成了浓厚的学习研究马克思主义的氛围。其中，艾思奇在马克思主义哲学中国化、通俗化、大众化、现实化方面，做出了突出的贡献。他出版的《大众哲学》一书，很受读者喜爱，在10多年中创下了连续出版32次的奇迹，影响很大。

这部著作在我国较早地创造性地全面而系统地传播了辩证唯物主义基本原理,给中国广大青年和人民群众提供了第一部比较完整的马克思主义哲学教科书,极大地促进了马克思主义哲学在中国的传播和中国无产阶级哲学思想的形成与发展。毛泽东称它是“通俗而有价值的著作”。这部著作,为当时中国先进分子选择马克思主义提供了便利条件。总之,在延安这所马列主义大学校,在抗日战争(尤其是中国共产党领导的敌后抗战)这座大熔炉里,许多抗日健儿选择了马克思列宁主义。在这期间,马克思列宁主义与中国具体实际相结合的毛泽东思想得到全面展开而达到成熟,由此指导的敌后抗战夺取了一个个重大胜利。在1945年4至6月召开的中共七大上,刘少奇明确指出:“毛泽东思想就是马克思列宁主义的理论与中国革命的实践之统一的思想,就是中国的共产主义,中国的马克思主义。”<sup>[12](P333)</sup>中共七大将毛泽东思想写入了党章,作为党的指导思想。这时,中共党员已达121万人,广泛地影响着中国人民。在全国人民的解放战争中,毛泽东思想得到继续发展,特别是在军事原则、战略战术、国家政权建设等方面有了创造性的发展。在1949年5月召开的中华全国青年第一次代表大会上,周恩来提出“在毛泽东的旗帜下前进”<sup>[13](P331)</sup>这时,马列主义、毛泽东思想指导的中国革命已胜利在望,良好的形势发展,吸引着更多的人信仰马列主义、毛泽东思想。

随着中国革命深入广泛地开展,有越来越多的中国人加入到革命队伍中来,并选择了马克思主义的信仰。例如,1946年,年仅14岁的刘胡兰参加革命工作,并于同年加入中国共产党。次年1月被国民党军队抓捕。在死亡威胁之下,无所畏惧,壮烈地牺牲在敌人的铡刀之下,成为解放战争时期杰出的女英雄。再如,1945年,年仅14岁的董存瑞参加八路军。1946年光荣地加入中国共产党。1948年5月,在解放热河隆化的战斗中,舍身炸碉堡,壮烈牺牲。……正是这些惊天地、动鬼神的英雄事迹,鼓舞着千千万万的中国人民为争取解放而斗争,最终赢得了中国革命的胜利!

中国革命的胜利,是中国人民长期奋斗的结果,同时也是马列主义、毛泽东思想指导的结果。所以,在1949年9月召开的中国人民政治协商会议上通过的由中国共产党负责起草的《中国人民政治协商会议共同纲领》中,尽管没有载明“马列主义、毛泽东思想”等字样,但是,其总纲中第一条规定:“中华人民共和国为新民主主义即人民

民主主义的国家,实行工人阶级领导的、以工农联盟为基础的、团结各民主阶级和国内各民族的人民民主专政,反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义,为中国的独立、民主、和平、统一和富强而奋斗。”<sup>[14](P731-732)</sup>之内容,实质上蕴涵着“马列主义、毛泽东思想”的精神。《共同纲领》是中国人民共同遵循的准则,在建国初期起着临时宪法的作用。这表明,近代中国先进分子不仅自己义无反顾地选择了马克思主义,而且影响中国人民也毅然决然地选择了马克思主义。由此,马克思主义成为中国绝大多数人的共同信仰。

综上可见,近代中国先进分子选择马克思主义,不是一种盲目顺从,更不是误入歧途,而是一种英明抉择。经过半个世纪的历史激荡,马克思主义在中国取得了胜利,并且占据了意识形态的主导地位。时至今日,马克思主义被更多的中国人所接受。

#### 参考文献:

- [1] 北京师范大学历史系中国近代史组. 中国近代史资料选编:上册[Z]. 北京: 中华书局, 1977.
- [2] 毛泽东. 毛泽东选集: 第二卷[M]. 北京: 人民出版社, 1991.
- [3] 陈独秀. 陈独秀文章选编: 上册[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1984.
- [4] 陈独秀. 陈独秀文章选编: 中册[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1984.
- [5] 魏宏运. 中国现代史资料选编:(1)[Z]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1981.
- [6] 胡适. 容忍与自由——胡适演讲录[M]. 北京: 京华出版社, 2006.
- [7] 李大钊. 李大钊文集: 下册[M]. 北京: 人民出版社, 1984.
- [8] 毛泽东. 毛泽东选集: 第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1991.
- [9] 毛泽东. 毛泽东选集: 第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1991.
- [10] 毛泽东. 毛泽东选集: 第三卷[M]. 北京: 人民出版社, 1991.
- [11] 中共中央党史研究室. 中国共产党历史: 第一卷上册[M]. 北京: 中共党史出版社, 2011.
- [12] 刘少奇. 刘少奇选集: 上卷[M]. 北京: 人民出版社, 1981.
- [13] 周恩来. 周恩来选集: 上卷[M]. 北京: 人民出版社, 1980.
- [14] 中共中央档案馆. 中共中央文件选集: 第十四册[Z]. 北京: 中共中央党校出版社, 1987.

责任编辑: 侯德彤

(下转第46页)

# 近代史学家的史识与历史编纂

舒习龙

(韩山师范学院 政法系, 广东潮州 521041)

**摘要:**史识是史家、史著的灵魂, 它是指历史学家好学深思、富于学术个性、坚持独识卓见的专门之学。历史学家具有卓越的史识, 才可能不受流俗干扰、不被任何利益所动, 独立地对于历史做出深邃地判断, 形成独特的学术风格和历史编纂体系, 撰写符合时代需要的史书。在中国近代史学发展历程中, 史家的每一项成功的处理, 都是因他对客观历史进程有了独具特色的理解和见识, 而后他在史书结构或叙述范式上才着力采取了新的表述方法。在历史编纂领域内, 探讨历史学家历史见识的高低对历史编纂成就的影响是关键的环节, 具有重要的理论意义和价值。

**关键词:**近代史学家; 史识; 历史编纂成就

中图分类号: K092 文献标识码: A 文章编号: 1005-7110 (2011)04-0015-08

史识是史家、史著的灵魂, 它是指历史学家好学深思、富于学术个性、坚持独识卓见的专门之学。历史编纂的主体是史学家, 史学家的主体素养是主宰历史编纂成就高低的最重要因素, 其中史识又是史学家主体素养中影响历史编纂成就最重要的素养。近代卓越的史学家对史识在史学发展中的重要性有着深刻的认识, 提出了一些有价值的观点和看法。魏源提出“于局中而具局外识”的史识标准。梁启超提出“史识是历史家的观察力”<sup>[1][P4803]</sup>的观点。章太炎也说“今修通史, 旨在独裁, 则详略自异。”<sup>[2][P335]</sup>“旨在独裁”一语, 典出于司史迁的“一家之言”, 又是“历史诠释”的应有之义, 是一种全新的观念, 特别强调史学家的别识心裁对通史编纂的影响。著名哲学史家冯友兰认为史识是指识别、选择史料的能力, 他指出:“识者, 选材精当也。”<sup>[3]</sup>从中我们可以看出中国近代史学家特别重视史识在历史研究中的作用, 而最早清晰揭示史识和历史编纂存在紧密关系的近代史学家是陈黻宸, 他说:“史必有独识, 而后有独例”<sup>[4][P561]</sup>, 准确地揭示出史识与历史编纂之间存

在的十分深刻的联系。纵观中国近代史学的演进历程, 我们可以清晰地发现, 史书体例的变革与发展、历史编纂成就的高低, 都和别具心裁的史识之间存在密切的联系。可以说, 在中国近代历史编纂的历史实践中, 史识是近代历史编纂的灵魂, 是推动近代历史编纂向前发展最重要的动力之一, 因此探讨近代史学家史识对历史编纂成就的影响具有重要的理论意义和价值。

从1840年到1860年, 中西学术、文化处于初步交流和接触之时, 中国近代史学家对史识的理解和认知, 既有因袭传统史学家所揭示的明变体的微意, 又有结合中西学术交融的时代潮流, 对传统史学的史识观进行了有价值的修正。史识是近代历史编纂的灵魂, 史识的进步成为推动这一时期历史编纂向前发展最重要的动力之一。

魏源是近代在史书编纂方面开风气之先的人物, 他利用传统史识的思想和资源, 并结合道咸时期的时代潮流, 对史识进行了有价值的探索。在著史的要求上, 魏源提出, 对史识标准, 应当“于局

收稿日期: 2011-05-26

基金项目: 本文为2010年教育部人文社会科学研究项目“中国近代历史编纂的演变路径、主要成就与当代价值”之阶段性成果(项目编号: 10YJA770043)和2010年度广东省教育厅学科建设专项基金《中国近代历史编纂学的演进历程与主要成就》阶段成果。

作者简介: 舒习龙(1968-), 男, 安徽巢湖人, 副教授, 历史学博士, 主要从事中国近现代史、史学理论和史学史研究。

中而具局外识”,要抓住历史中的“不易之易”,注意多方的逻辑思考。所谓“于局中而具局外识”,指的是史学家应该身在局中,而心在局外,以局外之心看待局内之事变动的本质和规律,史学家应该具有超然物外的心态,来探询历史变动的真正原因。魏源对于历史具有规律性的事实是深信不疑的,他把这种规律称之为“道”,比喻为弈棋中的棋谱。“天下大势所趋,圣人即不变之,封建亦必当自变”,“运会所趋,即祖宗亦不能不听其自变”,“天地亦不能不听其自变”<sup>[5](P223)</sup>。虽天地、圣人、祖宗都不能改变历史的客观规律,而只能利用历史的规律,就象下棋必须遵循棋谱一样。“废谱而师心,与泥谱而拘方”<sup>[6](P79)</sup>,都是不行的。他高度重视史学家的修养,强调史学家必须树立历史客观性的观念,要尽力占有历史资料,并注意从中探寻出历史规律——“道”,不媚不诬,努力做到“于局中而具局外之识”<sup>[6](P79)</sup>,以使史学能更有效地作用于现实社会。正是因为魏源具有“于局中而具局外识”,他清醒地看到时代条件的变动,要求史学家必须对传统史书编纂进行改革才能适应新形势的需要,他说:“天地之气,其至明而一变乎?沧海之运,随地环体,其自西而东乎?地气天时变,史书体例亦因时而变。”<sup>[8]</sup>如何将史识贯彻到历史编纂的实践中成为魏源等近代史学家急迫思考的重要课题,魏源在这方面作了十分有益的尝试。

(一)纪事本末体编纂的新格局。晚清西方入侵造成的严峻形势,要求史家因时变革,敢于创新体例,撰写符合时代需要的史书。魏源对纪事本末体史书的改造首先表现在将纪事本末体和其它史书体裁相结合,形成独具特色的历史编纂风格。魏源撰著的《圣武记》主要将史论与纪事本末体相结合,体现出纪事本末体学术研究的色彩,在改造纪事本末体上作了初步的尝试。传统的纪事本末体裁由于各条目相对独立,因而读者很难理清事件和事件之间的关系,领悟作者表达的历史发展大势的观点。史论由于独特的史例特点,易于彰显作者对历史事件的精深思考,有助于了解作者的历史观和史书的价值,其功能和作用不容忽视。史论是一种主要用于品评历史人物、历史事件的体例,史论具有明确揭示作者思想感情的作用,从一定意义上说,它是史书的灵魂。魏源撰著的《圣武记》主要将史论与纪事本末体相结合,体现出纪事本末体学术研究的色彩,在改造纪事本末体上作了初步的尝试。《圣武记》的史论形式包括序论、前10卷篇末“臣源曰”、后四卷《武事余记》史

论专篇。纪事本末体重视序论的作用,并且与“经世”思想紧密结合,《圣武记》可谓有特色的序论。作者交待撰述背景时说:“晚侨江淮,海警沓至,慨然触其中之所及,乃尽发椟藏,排比经纬,驰骋往复。”<sup>[6]</sup>表明作者是在鸦片战争后,民族危机严重的情况下编撰《圣武记》。魏源撰著的《圣武记》,重视将史论与纪事本末体相结合,在改造纪事本末体上作了初步的尝试。《圣武记》的“史论”,系统地阐述了作者的政治思想和历史观,具有较高的政治见解和史学价值。《武事余记》史论专篇,涉及到军事制度、战守形势、人材培养等问题,范围相当广泛,但其中《掌故考证》和《事功杂述》篇,对传统史学的批判意识,和对新史风气的倡导,最能反映魏源的史学思想和史论特色。史论的运用也使近代纪事本末史书不像传统纪事本末史书重考证,它更多地强调的是史学家的“独识”,从事件发展的脉络中,表现出史家对历史事件的看法,弘扬人们的爱国思想和对时局的关心,表达鲜明的爱国主义情结。梁启超对此书的评价甚高,他说:“魏默深有良史之才,《圣武记》为纪事本末体裁,叙述绥服蒙古、勘定金川、抚循西藏……诸役,于一事之原因结果及其中间进行之次序,若指诸掌,实罕见之名著也。”<sup>[7](P12)</sup>说:“其局部的纪事本末之部,最著者有魏默深(源)之《圣武记》……默深观察力颇敏锐,组织力颇精能,其书记载虽间有失实处,固不失为一杰作。”<sup>[8](P275)</sup>梁启超关于《圣武记》的评价,说明魏源在历史编纂学上的成就集中体现在“组织力颇精能”方面。魏源著《圣武记》,以纪事本末体裁分述清代两百多年的军事史,条理灿然,连当时渊博大家包世臣亦衷心称赞,认为“国家武功之盛,具载官书,卷帙多至不可究。足下竭数年心力,提挈纲领,缕分瓦合,较原书才及百一,而二百年事迹略备”<sup>[8]</sup>。

(二)“以西洋人谭西洋”的编纂原则的确立,集中反映了魏源编纂典志体史书的新思路。历史编纂的指导思想和编纂原则是历史编纂学的核心概念,是影响历史编纂成就的重要指标。魏源对传统典志体史书编纂改造的新思路体现在他将“以西洋人谭西洋”的编纂原则贯彻到《海国图志》的编纂中。《海国图志》编纂方法中具有鲜明个性特色的就是“以西洋谭西洋”,魏源在谈及该书材料来源时说:“《海国图志》何所据?一据前两广总督林尚书所译西夷之四洲志,再据历代史志及明以来岛志及近日夷图夷语,钩稽贯串,创榛辟莽。”他在“原叙”中又说:“此书‘何以异于昔人

海图之说？曰 彼皆以中土人谭西洋 此则以西洋人谭西洋也。”又说：“斯纯乎以夷人谭夷地也”<sup>[8]</sup>。再如，以志为主体，结合志、史论、图、表四体，别开生面运用到典志体，初步探索出撰写世界历史地理著作的综合体裁。魏源写作《海国图志》贯穿着鲜明的经世致用精神，故在编纂上具有与传统历史地理著作不同的特色。随着鸦片战争专题、边疆史地和外国史地研究的兴起，传统史书体裁已经无法反映变动的社会现实和研究成果。史家开始根据内容的需要，不拘成例，改造史体，注意糅合各种体裁，尤其是史论和图、表等，来反映体裁的综合创新。魏源的《海国图志》，就是以志为主体，结合志、史论、图、表四体，别开生面运用了典志体，初步探索出撰写世界历史地理著作的综合体裁。在中国史学史上，典志体史书是中国历史上十分重要的史书体裁，是中国古典文献中专门分类汇辑与论述经济、政治、军事、文化等方面典章制度的书籍，在历史编纂学中占有重要的地位。近代是典志体史书大放异彩的非常重要的时期，“地气天时变，则史例也随世而变”，魏源因应时代条件的变动，对这种史书体裁进行了有价值的改造。魏源用史论来弥补典志体的不足。强烈的经世意识，是《海国图志》的鲜明特色。魏源在叙言中开宗明义地写道：“是书何以作？曰为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷长技以制夷而作。”<sup>[8]</sup>正因为如此，他在书中除了介绍、考订世界各国历史沿革、政治、经济、文化、宗教、风习等情外，还特设《筹海篇》二卷、《筹海总论》四卷，这是其他各种世界地理著作都没有的。《海国图志》在典志体史书的编纂上取得了相当重要的成绩，有人评价它“名曰舆地，以其援引秦汉史籍，博引证明，实兼海国、舆地、历史为一也，其体例颇合近代著史之法”<sup>[10](P37)</sup>。笔者以为《海国图志》之所以符合“近代著史之法”，表现在一方面魏源能紧密结合时代条件的变动，在编纂原则上“以西洋谭西洋”，开创历史地理编纂的新格局。另一方面，明、清以来，史书编纂的“综合体”逐渐为史学家所接受，迨至晚清用多种史书体裁弥补一种史书体裁之不足成为历史编纂的重要潮流，魏源编纂的《海国图志》以志为主体，结合志、史论、图、表四体，别开生面运用了典志体，正是顺应了这样一种历史编纂潮流。

（三）魏源对纪传体史书编纂的创新，主要体现在《元史新编》的编纂上。魏源继承传统纪传体史书编纂的优秀成果，对《元史新编》的编纂进

行了富有创见的探索和改造，使其成为“近代元史之大络椎轮”。（1）《元史新编》将传统正史纪、传、表、志前后顺序加以调整。魏源吸仿照欧阳修《新五代史》以司天职方考次列传之例，将《元史新编》的表、志部分放到列传之后。这样调整，一方面便于读者观看，另一方面也是作者历史编纂思想的改变，即贯彻纪传体编纂“先人物，后制度”的原则。在纪传体编纂中，人物是历史编纂的核心，本纪之后次列传正是这一原则的体现。“志”是纪传体史书十分重要的部分，为了更好地反映有元一代的典章制度，魏源认为必须对旧元史的“志”进行改造，他说：“元史以《历志》为最善盖本，郭守敬《时历》为全书之冠，其《五行志》则诸史之重儕，今已从删。惟《天文志》内有《仪象》一门，今移附原志之末，以归画一。其《刑法志》亦例禁之重儕，今并芟除。其余各志提纲挈领，芟其芜漫。此外，《氏族表》、《艺文志》补自钱詹事大昕，亦无遗憾。”<sup>[11]</sup>（2）在传目的设置上，贯彻“详略有别”的原则，如“孝义传”设置八卷篇幅，“忠义传”设置六卷篇幅，“儒林传”设置四卷篇幅，而其它传目一般只有一至两卷的篇幅。这样的传目处理原则，集中反映了魏源历史文化认同意识以及着重表彰元朝学术文化发展的编纂旨趣。总之，魏源在体例上的改造在历史编纂学史上有着重要意义，梁启超曾给予高度评价：“魏著讹舛武断之处仍不少，盖创始之难也。不少但舍事迹而论著作体例，则吾于魏著不能不深服也。但观其篇目，即可见其组织之独具别裁，章实斋所谓‘传事与传人相兼’，司马迁以后未或行之也，故吾谓魏著无论内容罅漏至何等，然固属史家创作，在斯界水流不朽的价值矣”<sup>[12](P275)</sup>。梁启超的评价可谓至论，深刻地揭示了魏著体例创新的价值所在。

## 二

十九世纪六七十年代后，随着人们对世界情况了解的增加，传统的夷夏观、正统观、时局观发生了深刻的变革。如王韬说：“自世有内华外夷之说，人遂谓中国为‘华’，而中国以外统谓之‘夷’，此大谬不然者也。……然而华夷之辨，其不在地之内外，而系于礼之有无也，明矣。苟有礼也，夷可进为华。苟无礼也，华则变为夷。其可沾沾自大，厚己以薄人哉？”<sup>[13]</sup>眼界的开阔，视野的扩大，促使这一时期史学家的的史识更加深刻和富有特色，史识的进步又成为推动历史编纂发展的重要原因。王韬撰著《法国志略》时，决定摒弃过去的“四裔”、“外国列传”的旧体例，按照法国的纪年编

写法国史,探讨法国盛衰的经验教训,促使国人自奋自立。他期望通过对欧洲历史的编撰,创造一种新的糅合中西史学风格的史学体例。王韬认为,中西史学都有他们自己的缺陷,“欧西各国,素无史职,记载阙如,近代始有私史,其搜罗佚事,网举旧闻,大半出自教士之手,其书又不谙体例,详略失当”,往往“惟记国俗、舆地、物产而又事实未备”;中国史书则“原以专叙历代治乱沿革,天地变异,而国势民情略焉不讲”,不若“西史则间及民间琐事,如发明一事,创造一器,必追其原始,以觇人材之进步,制作之源流焉,此亦记载之所不可废也”<sup>[14]</sup>。因此,他力图融合中西历史编纂学的长处,来改变东西方史学各“失之一偏”的现状。他的《普法战纪》和《法国志略》的确在这个方面进行了有益的尝试,既避开中国传统的“皇家史学”的旧辙,也纠正了西方教士所编史学著作纲目不清、杂乱零碎的弊病。在中国资产阶级主张写“民史”的理论产生前,王韬的史学实践具有重要的意义,它将“君史”朝“民史”的方向拉近了一大步。比如我们从他的《法国志略》体例改进中可窥见一斑。《法国志略》初撰本的编次如下:地理志六卷,广述八卷,包括法英婚盟和战纪二卷、拿破仑第三用兵纪二卷、普法战纪三卷、琐载一卷。由此可见,初撰本主要以纪事本末体和典志体为主。而重订本吸收了传统历史编撰学和西方历史编撰学的长处,提出以典志体、纪事本末体、“广志”、“广述”四体配合的综合体,对传统典志体史书进行改造。尹达先生对《重订法国志略》体例方面的成就,给予高度评价,认为《重订法国志略》在典志体改造上超过《日本国志》。重订本的编次如下:卷1至卷10,是纪事本末体和编年体相结合的事目编年。卷11至卷14,是纪事本末体,依次叙述法国历史上的重大战争。卷15是“摭遗”,记难为专篇的军政大事。卷16至卷17是“广志”上下篇,略如纪传体中的“志”。卷18是“广述”,吸收西方历史编撰学的优点,记载民间琐事和社会风俗。卷19至卷24,略同于地理志。王韬撰著《法国志略》的目的就是使“一国的典章制度,粲然以明”,故其典志的叙述颇具特色。首先,他改造了传统典志体的志目,扩大了典志体记载制度、文化的范围。卷一六至卷一七“广志”共分十九个志目,包括了政治、经济、军事、宗教、文化等方面的内容。其次,志目是根据西方制度和文化的实际情况设立的,具有浓厚的西方色彩,如“银肆”、“教会”、“邮政”等,在中国典志体史书是找不到的。王韬希望通过

通过对法国制度、文化的叙述,为国人打开一扇观察世界潮流的窗口,希冀国人能从中西对比中感受到外部世界的先进性,努力学习西方先进的制度、文化,从而在世界历史坐标中找到自己的位置。

黄遵宪对华夏中心天下观进行了大胆突破,他的《日本国志》理性地建立起从世界版图观察问题的思维构架,把邻国史事的记载和解释置于合理的认知前提之下,既使他的史学涵蕴一种识解上的恢廓气度,也为消除国人对日本和西方的隔膜误解开启了新的知识天地。他超越狭隘的地域观念放眼观察人类,以开放的文化心态接纳异质文化的长处,反对古代的正统史观和华夷之别的传统观念,以资产阶级史学观点批判了传统史学中区别华夷、隔离中外的史书笔法,突破传统正统史观的束缚。他主张在记载分裂时期历史时,应当采取新的编纂方式:“余尝以为通史纪年,自大一统以外,当依列国之制,各君其国,即各自纪年,即篡贼干统,巨盗窃号,亦当著其事,以明正其罪。”<sup>[15](卷首《中东年表》)</sup>这充分表明,黄遵宪认为编写各国史书,应当采用符合世界潮流变化的新形式,可见他对封建史家浓厚的正统意识是持坚决批判态度的。黄遵宪强调“史家纪述,务从实录”<sup>[16](凡例)</sup>,也就是坚持尊重史实、实事求是的著述立场。他痛斥传统史书中沿袭的“华夷之辨”、“正闰之辨”等陋习,批评“自儒者以笔削说《春秋》,谓降杞为子,贬荆为人,所以示书法,是谬悠之譚也。自史臣以内辞尊本国,谓北称索虏,南号岛夷,所以崇国体,是狭陋之见也。夫史家纪述,务从实录,无端取前古之人,他国之君,而易其名号,求之人情,奚当于理?”<sup>[16](凡例)</sup>有鉴于此,在《日本国志》中,黄遵宪明确“名从主人”的原则:“曰皇曰帝,概从旧称”,而且官名、地名、事物名称等等“皆以日本为主,不假别称”<sup>[16](凡例)</sup>。他根据日本历史发展的实际确定史书编纂的体例,不以中国的正统论来框定日本历史的叙述,他指出:“今作此表,意以著明日本世传之统系、相当之年代,其于中国之统,不必一一依据史例,如南北朝止纪宋、齐,五代止纪梁、唐,但以限于篇幅,不及备书,非必以此分正闰,有所弃取于其间也。又如神功遣使封亲魏之王,真人来朝,询大周之国,则曹魏、武周又因其有所交涉而详著其年,尤不便执蜀承汉献、帝在房州之说以相诘难。若夫一岁之中前后易主,则一年两系,体例俱在,今亦以幅隘,止纪其一”<sup>[16](卷首《中东年表》)</sup>。他批评传统史学,说:“史家旧习,尊己侮人,索虏岛夷,互相嘲骂。中国列日本于《东夷传》,

日本史亦列隋唐为《元善传》中国称为侯王,彼亦书隋主、唐主。譬之乡邻交骂,于事何益?”<sup>[16]</sup>(邻交志)他希望中日两国平等相待,睦邻友好,因此一再重申:“今此篇谨遵条约睦邻、国书称帝之意,参采中国、日本诸书,纪事务实,不为偏袒,曰皇曰帝,亦不贬损,所以破儒者拘墟之见,祛文人浮夸之习也。”<sup>[16]</sup>(邻交志)这表明黄遵宪在思想上已突破狭隘的“华尊夷卑”的藩篱,而形成了符合时代发展潮流的世界观念。“正闰之辨”亦为传统史学聚讼不休的问题,黄遵宪指出:“正闰之辨为史家聚讼之端,至朱子法《春秋》作《纲目》,大书以纪年,论史者尤于此龂龂焉。然余考统系绝续之交,疆域分析之世,古今事变至多,欲强举正统以归之谁某,终不能执一义以自圆其说。”<sup>[16]</sup>(卷首《中东年表》)这种“正闰之辨”实际上却损害了历史记载的真实性,因此黄遵宪强调尊重史实、实事求是的著述立场。“华夏中心”的天下观锢蔽传统史家千余年,“正闰华夷”的正统观聚讼史籍千余年,对中国传统史学产生了深刻的影响,但是在中西文化会通融合的历史背景下,它开始受到史学家强烈地质疑和批评,客观上成为中国历史编纂学向前发展的推动力。

王韬和黄遵宪都注意了“史”与“论”的结合,分别用“逸史氏曰”和“外史氏曰”的形式阐发自己的观点。同时,他们在叙述和议论的过程中,都有将中外情形加以比较的倾向,借以表达自己渴望向外国学习、实行改革的进步愿望。他们还抛弃了以“天朝上国”自居的妄自尊大态度,不再以“夷狄”看待他国,同时还感到中国旧史书“专叙历代治乱沿革”而对“国势民情”略而不书是重大缺陷,因而有意使用不少篇幅记载法国和日本社会的经济生活、发明创造、人才培养和风俗习尚。王韬和黄遵宪的史学著作,呈现出由传统史学向近代史学转化的态势。

### 三

进入二十世纪后,西方历史学的理论与方法藉由传教士和中国学人不断输入到国内,在中国史学内部产生深刻变革,新史学潮流开始勃兴,传统的变易史观和政治叙事史的模式开始被进化论史观和文明史、民族史等“普遍历史”的分析和诠释模式所取代。可以说,这一时期史识的重大变化体现在进化史观运用于历史研究以及普遍历史观念的出现。西方进化论的传播和普遍历史观念,为近代史学家营造了崭新的理论氛围,它同救亡图存的历史需要相结合,为新史学的诞生和发展奠定了坚实的理论基础。伴随历史观的变

革和史学理论的发展,梁启超、章太炎、陈黻宸等史家的历史见识获得了空前的发展和提升,并进而对他们的历史编纂产生了深刻的影响。

梁启超是史学理论的开山鼻祖。在史学理论方面,他主张彻底打破旧史学帝王中心的“正统论”的观点和体系,“写出一部名副其实的中国史”。这部历史必须是“叙述人群进化之现象,而求得公理之例者”,史学必须揭示人类社会进化的规律,总结历史经验,使之成为“国民之明镜”,“爱国心之源泉”。正是在进化史观的指导下,梁启超所阐述的“史识”观较传统史学更加深刻和透彻。他认为,所谓“史识”,“是讲历史家的观察力。做一个史家,……观察要敏锐,即所谓‘读书得间’。旁人所不能观察的,我可以观察得出来。”<sup>[16]</sup>梁启超认为,自然科学注重的是实验的观察,历史科学追求的是事实的关联。一般的历史观察法是从全部到局部,再从局部到全部。同时要有怀疑精神,不要为传统所制约,要有自知之明,不要为个人成见所左右,要敢于自我否定,发现错了就更正。这样,天长日久,就会形成超出一般人的观察历史的能力。梁启超认为唯有经过以上步骤,才能培养史学家的卓越史识,从梁氏所论不难发现他深受实证主义史学的影响,其史识观对冲破传统史学观念具有进步意义。

梁启超关于历史纪年的革新是新史学时代潮流的必然反映,同中国学界对进化史观的吸收相吻合,而且纪年法的革新也对中国历史编纂产生了重要影响,中国史书编纂经历了一个时间意识的重要转变,基督纪年法作为一种世界时间观念已为学界普遍接受<sup>[17]</sup>(P92-93)。纪年是历史编纂的重要要素,梁启超在《新史学》中认为:“纪年者,历史之符号,而于记录考证所最不可缺之具也。以地理定空间之位置,以纪年定时间之位置,二者皆为历史上最重要之事物。”<sup>[18]</sup>(P1-32)中国传统的时间观念主要有帝王纪年法和与帝王纪年相匹配的干支纪年法,但这些中国传统纪年记数工具都有难以克服的缺点,即无法成为一种无限性的记数工具。在《中国史叙论》中,梁启超首先注意到,“当采用何者”纪年是今日著中国史“紧要之问题”。围绕此,当时有诸多主张,或主采世界通行之符号,以耶稣降生纪元,或主以中国国民之初主黄帝为纪元,梁则认为“惟以孔子纪年之一法,为最合于中国”或者“以孔子为正文,而以历代帝王年号,及现在通行西历,分注于其下”<sup>[19]</sup>(P1-32)。

梁启超对分时编纂观念的论述和分析是非常

中肯和到位的,分时编纂观念在中国历史编纂学中的实践客观上推动了中国历史编纂学的近代化转型。新史学提倡者对中国传统史学在体例上不足的认识日益深入,主张新史书应当另辟蹊径,创立新的体例,即在继续我国传统史学编写体例的基础上,吸收西方史学编写体例的优点,“折中贵当,创成史例”。梁启超指出:“叙述数千年之陈迹,汗漫邈散,而无一纲领以贯之,此著者读者所苦也,故时代之区分起焉。”由于不满中国以一朝为一史的书写方式,“西人之著世界史,常分为上世史、中世史、近世史等名”,因此主张引入西方划分时代的概念。在梁看来,虽然西人以上世史、中世史、近世史来编写历史稍嫌“武断”,却也只能“不得已”而为之,“史家惟以权宜之法,就其事变之著而大有影响于社会者,各以己意约举而分之,以便读者。”<sup>[19](P1-32)</sup>梁启超在他的一些史著中便使用了新的写作体例,如把中国历史划分为“上世”(从黄帝到秦统一)“中世”(从秦汉到清乾隆)“近世”(清乾隆以后)三个阶段,再如把中国学术思想史划分为“胚胎时代”(春秋以前)“全盛时代”(春秋战国)“儒学统一时代”(两汉)“玄学时代”(魏晋南北朝)“佛学时代”(隋唐)“理学时代”(宋元明)“近世学术时代”(明末至清末)等七个时期。在《新史学》一文中,梁启超同样谈到中国历史的“书法”与“纪年”问题。尤值注意的是,在对“新史学”进行界说时,他强调了历史之范围,当立足于“叙述进化之现象”,“叙述人群进化之现象”;“叙述人群进化之现象而求得其公理公例”。甚至写道,“吾中国数千年无良史者,以其于进化之现象,见之未明也。”<sup>[19](P1-32)</sup>

梁启超在引进西方章节体史书编纂形式运用到具体的历史撰述方面做出了卓越的贡献。20世纪初年,一部分史学家受西方及日本资产阶级史学著作的影响和启发,“于传统的编年、纪传、纪事本末三大史学体裁之外,另辟新途径,采用了一种新的史学著作体裁——章节体。早在1898年梁启超编纂的《戊戌政变记》初步具备了章节体的雏形,20时期初叶他又撰写了《南海康先生传》、《中国史叙论》、《新史学》、《论中国学术思想变迁之大势》等章节体史书。比如《论中国学术思想变迁之大势》一文,它是梁启超于1902年发表的长篇章节体学术论文,它是中国史学界运用进化论哲学观点指导研究思想史第一次结出的硕果。梁启超此书,首创章节体的学术史新体裁,其主要特点是 以章节为纲,按所要论述的问题性质分

章立节,以“论”说“史”,以“史”证“论”,史论结合。例如,他将中国学术思想的历史进程分为七个时期,按时期分章,每章又根据内容不同立若干节,如原因、派别、历史、结果等等,章与节之间联系紧密,脉络分明。再如,他对史论十分重视。全文之首冠以“总论”,表达梁氏对学术思想在世界史和中国史上重要性的认识,表明梁氏撰述学术史意在激励国民的爱国热情,论述了对于传统学术思想的态度。每一章之前,梁氏简要地论述这一时期学术思想变迁的大势,以及这一时代思想的主要特点、成就和不足,并简要地分析产生这些特点的远因和近因。在每一节中,在“述”的基础上,进一步阐发作者的观点。因此,读者于其史论中可以明晰梁氏对于学术思想发展的基本框架和思路。梁氏在编撰上的创新,更能展示学术史新体系的思想特色。同时,梁启超还突破旧史学术史著的狭隘格局,扩大了学术的考察面。传统的学术史对儒学以外的学派论述较少。梁启超认为:“叙一个时代的学术,须把那时代重要各学派全数网罗,不可以爱憎为去取。”学术史的任务应是反映各时代有代表性的各种学术发展情况。在《论大势》一文中,梁启超力戒门户之见,试图把各家学术展现给读者。在《全盛时代》中,特立《论诸家之派别》,作者说:“先秦之学,既称极盛,则其派别自千条万绪,非易论定,今请先述古籍分类异同之说,而别以鄙见损益之。”<sup>[19](P39)</sup>把先秦时期重要的派别都罗列出来,然后加以分析、评述。章节体史书的积极意义是它否定了以帝王为中心的纪传体史书编纂形式,较之善于表现政治史演变的编年体也更能反映所谓“民史”,因为这种体例不再以帝王为中心,以将相臣佐为附庸,将文化制度、社会生活都融合在静态的“志”、“书”中。从这种意义上说,章节体这一灵活的编纂形式,是对帝王为中心的历史叙事模式的否定。

章太炎的史识主要体现在“旨在独裁”、“熔铸新哲理”以及文明史撰述的旨趣上。章太炎强调指出:“今修《通史》,旨在独裁,则详略自异。欲知其所未详,旧史具在,未妨参考。”又说:“熔铸哲理,以祛逐末之陋,钩汲督沈,以振墨守之惑。”<sup>[20](P335)</sup>他说的“旨在独裁”、“熔铸新哲理”,是认为治史应提出独立的创见。司马迁首倡“成一家之言”,刘知几主张“独断”之学,章学诚赞扬“别识心裁”,都力主创新开辟,自成一家。章太炎“旨在独裁”,正是这种治史风格的继承和发扬。他认为:“苟谓新录既成,旧文可废,斯则拘虚笃时之见

而已。”<sup>[21](P331-332)</sup>这说明他的“旨在独裁”的创新精神又是同实事求是的科学态度结合在一起的。综上可见,章太炎关于撰述《中国通史》的理论和方法,有的已超出它本身的范围而具有普遍的意义。他认为史体变革不在名,而在实。章太炎立意将“分析事类,各详原理”的典志和“开浚民智,激扬士气”的纪传作为全书重点,从而自觉地与“褒贬人物,胪列事状为贵”的旧史划清界限。对文明史的重视亦是章太炎史识的重要方面,他指出:“中夏之典,贵其记事,而文明史不详,故其实难理。……非通于物化,知万物之皆出于几,小大无章,则弗能为文明史。”<sup>[21](P335)</sup>他认为中国史家虽多如过江之鲫,但稍有创作之才者不过五家:司马迁、班固、应劭、陈寿、郑樵,但这五家也不尽如人意:“太史知社会之文明,而于庙堂则疏;孟坚、冲远(笔者按:应为仲远)知庙堂之制度,而于社会则隔;全不具者为承祚,徒知记事,悉具者为渔仲,又多武断。”<sup>[21](P166)</sup>可见,他对整个中国旧史都不满意。总之,章太炎主张以进化的思想编写中国通史,他计划中的《中国通史》要写制度的变迁、形势的变迁、生计的变迁、礼俗的变迁、学术的变迁和文辞的变迁。1902年6月,他在《致梁启超书》中又说:“窃以今日作史,若专为一代,非独难发新理,而事实亦无由详细调查,惟通史上下千古,不必以褒贬人物、胪叙事状为贵,……所贵乎史者,固有二方面:一方以发明社会政治进化衰微之原理为主,则于典志见之;一方以鼓舞民气,启导方来,则亦必于纪传见之。”<sup>[22](P67)</sup>章太炎写通史的计划虽未实现,但是他的进化思想是明显的,写史当“知古今进化之迹”,他的许多历史作品已经显示出他的通史规模和史学上的卓越史识。为了适应新的史学宗旨,还应有新的表现形式,根据章太炎的《中国通史略例》可见,他构想的新史学体裁是纪传体与纪事本末体的结合,对于封建史学来说,这是一大突破,因为由此解决了纪传体史书善于记人,不善于记事的弊端,但对于新史学来说,创新力度尚嫌不足。在新史学学科体系的构建上,章太炎指出:“今日治史,不专赖域中典籍,凡皇古异闻,种界实迹,见于洪积石层,足以补旧史所不逮者,外人言支那事,时一二称道之,虽谓之古史,无过也。亦有草昧初起,东西同状,文化既进,黑白殊形,必将比较同异,然后优劣自明,原委始见,是虽希腊、罗马、印度、西膜诸史,不得谓无与域中矣。若夫心理、社会、宗教各论,发明天则,蒸人所同,于作史尤为要领。”<sup>[21](P335)</sup>这是一个汇通中西

古今的史学体系,章太炎将目光转向泰西新起的学科,以此来建构自己的民史体系。20世纪初,中国史学新陈代谢的大势已基本定局,封建旧史即将走完最后的行程,而以进化论为指导,以人民、社会为研究对象,以鼓舞民气、指导未来为目的的新史学已经基本确立起来了。

陈黻宸主张的学术更新,实际上是一种融会中西的学术建设。在他主张的这种学术建设中,一项重要内容即是建立新的史学,他将这样的史学称之为“独史”。在陈黻宸看来,所谓“独史”基本要求有二。其一为“独识”,其二为“独例”。“独识”是指史家独立的史识,即关于史学的独立见解。“独例”当是指合理的史书体例。在陈黻宸看来,“独识”与“独例”是相互联系的。“独识”是“独例”的前提。史家只有具备关于史学的独到见解,才可能以独立的合理的史例去记述解释历史。这即他所谓的“史必有独识,而后有独例”。他将“史识”和“史例”联系起来,是具有独到眼光的,历史识见不仅对内容有重要影响,它还决定着史学家撰著史书的形式。正是从便于反映历史识见的角度,他特别推崇纪事本末体:“惟记事一体,虽于史法中最疏,而求以当前之急用最宜。然惟其法之疏,乃更贵于作者之能别出心裁,或取或舍,或详或略,皆有凭于作者密运其心,独抒己见,而后可以不为旧史成规所束缚,而成为一部人人易读之史。”<sup>[4](P173)</sup>这是他比较传统史书体裁优劣后的一家之言,对推动传统历史编纂学的发展具有重要价值。他还认为:“夫有独识以成独例,而尤贵有独力以副之。”<sup>[4](P564)</sup>“独力”指的是史学家拥有独立地撰述历史的权力,撰述史书时由自己决定体裁和内容,不必仰承统治者的意旨,如果没有这些作为保证,“独例”也无法形成。陈黻宸就认为近代的历史形势要求史家敢于创新体例撰写历史:“况今日之史尤有不得不然者,五洲通道,各帝一方,例无高卑,义殊华狄,史固不能详中而略外,为年月以统之。”<sup>[24](P173)</sup>他认为中国史学家撰写历史应该摒弃“华夷之辨”的观念,用发展的眼光看待中西形势和史书体裁体例,这才是比较理智和客观的态度。如他对中国传统史书体裁的分析,他认为:“故读史者,于志可识宪令法度之详,于表可明盛衰治乱之故,而一君之贤否,一人之终始,于纪传特见之。”<sup>[4](P564)</sup>再如:“太史公作纪传世家,有年可纪曰本纪,有家可述曰世家,无年可纪、无家可述曰列传”;“谓今之作史者,宜效《史记》作帝王年月表,效陈寿《三国志》而去本纪之例。”<sup>[4](P562)</sup>

对于西方史书体裁体例,他本着“例无高卑”的精神,希望吸收西方历史编纂学的优点来弥补传统史书体例的不足,他说:“今作史宜效泰西比较史例,而推太史公、郑樵二家之意,作平民表。”<sup>[4]</sup>(P563)在充分借鉴中西史学体例的前提下,他提出了自己的新史编纂体例:“自五帝始,下迄于今,条其纲目,为之次第,作表八、录十、传十二。十录、十二列传,皆先详中国,而以邻国附之,与八表并行,盖庶乎亘古今统内外而无愧于史界中一作者言矣。”<sup>[4]</sup>(P572)史是复杂多变的,随着史学功能的日趋多样化,史书的功用必然会愈来愈广,史书体裁的分工也会随之日渐精细。同时,任何事物有一利必有一弊,一种包罗万象、完美无缺的史书体裁,在社会生活内容千头万绪、千变万化的时代几乎是不可能存在的。所以,陈黻宸以开放的态度、世界史的眼光来看待中国传统史书体裁,并注意借鉴西方史学体裁的优点,形成自身独特的历史编纂模式,其创新的观点是值得肯定的。

---

#### 参考文献:

- [1] 梁启超.中国历史研究法(补编)[A].梁启超全集[M].北京:北京出版社,1999.
- [2] 章炳麟著.訄书[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- [3] 冯友兰.中国哲学简史·作者自序[M].北京大学出版社,2010.
- [4] 陈黻宸集[M].北京:中华书局,1995.
- [5] 魏源.魏源集[M].中华书局,1979.
- [6] 魏源.圣武记[M].古微堂刻本,1844.
- [7] 梁启超.国学入门书目及其读法[A].饮冰室合集[M].北京:中华书局,1996.
- [8] 包世臣.安吴四种[M].注经堂藏版,1872.
- [9] 魏源.海国图志·原序[M].古微堂刻本,1852.
- [10] 刘成禺.世载堂杂忆[M].台湾文海出版社,1971.
- [11] 魏源.元史新编·凡例[M].邵阳魏慎堂刻本,1905.
- [12] 梁启超.中国近三百年学术史[A].饮冰室合集[M].中华书局,1996.
- [13] 王韬.华夷辩[A].弢园文录外编[M].中华书局,1959.
- [14] 王韬.重订法国志略·凡例[M].光绪淞隐庐,1889.
- [15] 黄遵宪.日本国志[M].羊城富文斋刻本,1897.
- [16] 梁启超.中国历史研究法补编[A].饮冰室合集[M].中华书局,1996.
- [17] 邹振环.四裔编年表与晚清中西时间观念的交融[J].近代史研究,2008,(9).
- [18] 梁启超.中国史叙论[A].饮冰室合集[M].中华书局,1996.
- [19] 梁启超.论中国学术思想变迁之大势[A].饮冰室合集[M].中华书局,1996.
- [20] 章太炎.訄书[A].章太炎全集[M].上海:上海人民出版社,1984.
- [21] 章太炎.致吴君遂书[A].章太炎政论选集[M].北京:中华书局,1977.

责任编辑:侯德彤

## Modern Historians' Historical Knowledge and Historiography

SHU Xi-long

(Dept of Political Science and Law, Hanshan Normal University, Chaozhou521041, China)

**Abstract** :Historical knowledge is the soul of historians and histories. It is a special discipline through which historians pursue knowledge and academic excellence. Only by possessing outstanding historical knowledge can historians free themselves of vulgar distractions and desires and compile works in compliance with the needs of the times. In the course of modern Chinese history, every success of the historian is attributable to his unique understanding and perception. Therefore, exploration of historians' historical knowledge is of great theoretical and practical importance.

**Key words** :modern history expert; historical knowledge; achievements in historiography

# 当代美国中国学研究述论

仇 华 飞

(同济大学 文法学院, 上海 200092)

**摘要:**美国对中国的研究,从时间上讲曾落后于日本和欧洲国家。但进入20世纪,美国后来居上。70年代后美国的中国学研究取得令世人瞩目的成就。尤其是对现代中国的研究,出现前所未有的发展。研究的重点从传统中国转向现当代中国,研究特点是跨学科、跨专业,将历史学研究方法与社会科学、自然科学研究方法结合起来,内容涉及中国社会政治、经济、军事、外交和文化等各个方面。而且将儒学研究与中国现代化研究结合起来,这是美国中国学与欧洲汉学研究的主要区别所在。

**关键词:**美国;中国学;儒学

**中图分类号:**G112    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0023-06

美国的中国学研究在20世纪50年代经受麦卡锡主义的严重考验,研究工作几乎中断。60年代又受到了越南战争和“文革”的影响。尤其是侵越战争,导致美国内持续不断的反战浪潮,动辄出现几十万人向首都华盛顿进发的示威浪潮。<sup>[1]</sup>出于对侵略战争的强烈不满,许多原来是美国亚洲研究协会的成员,纷纷脱离亚洲研究协会,另行组织成立“关心亚洲学者委员会”,他们反对美国垄断资本对中国研究的控制,反对美国推行侵越战争、敌视中国的政策,主张美国应承认中国。在美国引起很大的反响,为当代中国学研究提供新的发展机遇。

## 一. 掀起研究中国“文革”的热潮

20世纪60年代末期,正当年轻一代学者对美国侵略政策强烈不满,对自己前途感到迷惘时,中国的“文革”给他们带来意识形态方面的新的“模式”,<sup>[2]</sup>引发了他们对中国问题研究的一次思想革命。“文革”时期的各种小报、资料像洪水般涌入美国,为当代美国中国学研究提供了大量的信息。

“大批丰富的、但是有点不可靠的文件破天荒第一次使外部观察得以对中国政治制度各阶层进行幕后观察。这种新的信息使得中国政治研究有可能从一般转向特殊,从正式转向非正式。研究内容也由表层向深层次发展,中心课题围绕“文化革命”展开。包括“毛泽东为什么发动文化大革命?”“中国共产党领导的社会基础是什么,国家结构是什么?”等等,研究领域涉及教育、公共卫生、农业机械化的发展、工业管理、科学与技术、官僚政治的管理、上山下乡等问题。出现了一批影响较大的作品。如鲍大可的《中国共产党的现行政治》、鲍姆的《革命序幕 毛、党和农民问题》、埃斯波西托的《中国大陆的文化革命,科学政策和科学发展》、霍夫曼的《中国的工人》、伯恩斯坦的《上山下乡 中国青年从城市到农村》、林德贝克的《中国:革命社会的管理》、麦克法夸尔的《文化大革命的起源》等。还出版一批传记著作如 施拉姆的《毛泽东》、迪特默的《刘少奇与中国文化大革命》、罗宾逊的《林彪,一位中国军事政治家》、维特克的

收稿日期: 2011-07-25

作者简介: 仇华飞(1957-),江苏宝应人,历史学博士,同济大学国际政治学教授、博士生导师,中美富布赖特项目高级访问学者,著有《中美经济关系研究》、《早期中美关系研究》等。

<sup>[1]</sup>麦卡锡主义对美国的中国学研究影响很大,《纽约时报》和《纽约先驱论坛报》从1945年到1950年发表有关中国政治、经济和社会问题的文章,其中有22篇文章的作者被麦卡锡列入黑名单。从1952年到1956年,在这两种报纸上再也见不到这些学者的名字。《国外社会科学动态》1986年第6期,第42页。

《江青同志》等。<sup>[3]</sup>大多数汉学家试图探讨文化革命发生的社会根源。

著名中国学专家费正清从中国的社会历史发展中寻找文化革命的根源,他将中国社会分为两大部分。一类是居住在农村的为数极多的农民;另一类是城市里的知识分子和官员,他们是社会的上层。他认为文革造反的红卫兵虽然并非农民,但他们在这场运动所暴露的落后的农民意识是显而易见的。迈斯纳在解释文化革命中出现的各种矛盾时指出,“没有一个社会会这样公开地裸露出自己的矛盾、创伤和受到的损害,会这样展示出如此奇怪、曲折和异乎寻常的历史事件,充满着如此之多的讽刺和悖论,以及如此之多由于手段和目的之间深刻的不协调而引起的灾难,充满着如此之多的由动机和结果之间巨大鸿沟而造成的伤害”。研究中国文化革命的美国汉学家中,有一部分人非常强调意识形态的作用,在他们看来,文化革命反映了各种思想的冲突,中国领导集团的分裂,是由于在中国革命的目标,在如何治理中国,开发中国等问题上的意见分歧所造成。所以,对文化革命渊源的分析必须包括思想观念、政治、经济、社会、军事、外交以及文化政策等各方面问题。尽管研究者努力从各个层面去分析解释文化革命的起源和实质,但因他们置身局外,处于不同文化背景中,他们的研究总会有一种雾里看花的隔膜感觉,不可能对文化革命产生的直接原因和意识形态方面的原因有真正认识。

## 二. 20世纪70年代的中国学研究

随着美国侵越战争的失败,中美关系有所缓和,美国中国学研究出现新的动向。1969年,著名汉学家费正清在美国历史协会年会上发表演讲中专门论述了研究中国问题的迫切性,指出美国所以在亚洲遭到接二连三的失败,就因为“它不了解亚洲,执行错误的政策”。<sup>[4]</sup>他呼吁,美国“历史学界必须把中国古老的格言‘知己知彼,百战不殆’,变为新时代的东西,必须为与中国和平共处而斗争并取得胜利。”他强调,“不了解中国的实际情况,这一切使我们比往常更陷于危险的境地。”<sup>[4]</sup>作为美国历史协会主席的费正清在会上提出了20世纪70年代研究东亚的主要任务。需要培养精通业务的人材,“但领导必须由效忠美国方式及其政策的人来担任”。所谓效忠美国方式及其政策,实质上就是为美国的扩张目的服务,符合美国的

价值观念,帝权观念,商业利益,使命感。说到底是研究中国服务于美国的全球争霸战略。费正清认为:“中国太弱了,它不能征服世界,但是它又太大了,世界不能吃掉它,所以中国在世界的最后地位,特别是美国和中国的关系,在人类生存的议事日程上就显得非常重要。”<sup>[4]</sup>

费正清的演讲对推动美国的中国学研究起了很大作用,到1970年初,美国“关心亚洲学者委员会”会员已超过5000人。该委员会于1971年、1972年先后派两批人员来中国访问,出版《通讯》和《会刊》。1972年尼克松访华,与毛泽东、周恩来打开中美关系的大门,美国来华访问人数逐年增加,这些人归国后,立刻在美国掀起中国热,美国的报纸、杂志及文学作品开始大力宣传中国,中国成了传奇社会。“关心亚洲学者委员会”代表团访华后出了一本题为《中国,在人民共和国》的书,称“对中国一个突出印象是,这个国家充满生机,人们热情、幽默、充满为祖国献身精神”。<sup>[2]</sup>

20世纪70年代初期,美国学者对中国认识仍具有一定的片面性。主要原因在于(一)“文革”时期红卫兵的材料无法鉴别和比较,不真实的材料成为美国学者认识中国的主要依据,“非正常状态被当成了中国社会的正常状态来认识”。<sup>[5]</sup>(二)这个时代中国政治、经济、文化和社会还处于动荡之中,社会变革内在规模还被歪曲,美国对中国的了解仅仅是局限于表面,有的只是充满幻想或盲目崇拜,有的只是出于一种反战、反政府情绪需要,从而自觉不自觉地寻找一种新的统治模式。所以,到了70年代后期,中国实行改革开放政策,国门打开,有些美国学者来中国进行实地考察后,又觉得失望,感到原来想到的和现在看到的有很大差距,加上中国内部进行拨乱反正,又使一些中研究中国学的人对中国进行盲目攻击。曾在郑州大学任教的詹姆斯夫·肯尼森夫妇把中国的落后说成是“主要原因是极权主义的统治”。记者巴特菲尔德写的《苦海余生》用及其尖刻的语言攻击中国。

尽管如此,中美关系大门打开后,确有一批著名美国中国学家相继出版许多有学术价值的著作,如 鲍大可的《前途未卜 中国向毛以后的时代过渡》、奥克森伯格编著的《中国的发展经验》、亚历山大·埃克斯坦的《中国的经济革命》、艾伦·惠廷的《中国70年代的国内政治和外交政

① (美)迈斯纳著:《毛泽东的中国及后毛泽东的中国》1977年,第390页,转引自王景伦著:《走进东方的梦》第181页。

策》、内森的《集体领导的前景》等。这些著作较以往相比无论是学术水平还是思想内容都有很大提高。1973年11月,美国学术团体理事会主持召开“关于优先考虑中国学研究和筹资和发展”会议,与会中国学专家们一致提出“把中国学研究作为全国性事业”。指出“今后十年一定要继续发展当代中国的研究,努力提高社会科学方面的专门知识,并且要吸取以往的经验教训”。1972年中美上海联合公报发表以后,为了配合美国对华政策的转变,中美关系问题成为美国的中国学家关心研究的一个主要课题。70年代初相继出版了鲍大可和赖肖尔合编的《美国与中国 第二个十年》、费正清修订再版的《美国与中国》、费正清的《被发现的中国 它在中美关系中的形象和政策》等专著和论文。<sup>[6]</sup>为适应美国发展对华关系需要,一些中国问题专家关于美国应如何同中国关系正常化的辩论异常激烈,1976年4月艾伦·惠廷提出采取“日本方式”使中美关系正常化的主张后,立即遭到一些人的攻击,称“只会给山姆大叔带来更多的麻烦”。同年7月,《加州大学学报》登载托马斯·汤普森的文章,提出“美国应在台湾问题采取一种“含糊其词政策”的观点。8月的《大西洋月刊》刊载费正清文章“东亚 我们的一个中国的问题”,提出“一个中国两个政府”的分裂中国主张。10月,新当选总统卡特的对华政策顾问艾伦·科恩在《外交》季刊上发表题为“为下届政府提出对华政策”的文章,认为摆脱当前中美关系这一局面的一个可能办法是达成“一项中美协议,宣布台湾与大陆中国之间的国际水域为双边和平区,约束双方在这个国际地区不诉诸武力,但是不说明这个行动对台湾的含义”。鼓吹一项中美关系正常化的“折衷方案”。美国的一些中国问题专家也极力在中美关系正常化问题上为政府出谋划策,经常同拟订政府政策的人员进行磋商,他们仔细地研究两个具体问题,即“寻找一个可行的方案以便在将来给中国以某种承认之后使本国对台湾或者承担义务与之协调起来”。可见,中美建交前后美国中国学研究很大程度上同政府政策密切相连,反映战后美国汉学研究转型的基本特征,汉学研究与美国现实社会和国家利益有密切的联系,这是美国汉学区别于欧洲汉学的一个标志。

①《卡特的中国问题顾问拟订了对北京政权的新政策》,《纽约时报》,1976年9月17日。转引自《外国研究中国》第1辑,第96页。

②(美)霍尔:“美国对中国史研究三十年回顾”《国外中国学研究译丛》第1辑,青海人民出版社1986年版。

### 三. 占据中心地位的近现代中国研究

1979年中美建交后,中国改革开放政策向全世界展示她的真实面貌和实现四个现代化的决心。中国的拨乱反正以及自1949年以来所有传统资料的对外公布,不但为海外研究中国问题的专家创造了解中国的条件,而且也使学者们开始重新思考中国1979年以前所发生的一切,中国学研究已进入成熟稳定的学术化时期。在中国经历了重大的历史变革以后,学者们开始对自己所研究领域进行更为深入、细致的反思,寻求、摸索新的研究途径。<sup>[7](P97)</sup>近现代中国问题研究成为美国中国学研究的中心议题。研究方法有所不同,超越历史学研究的界限,使“历史学和自然科学一起提供社会科学所由产生的学问和方法论的背景”。<sup>[4]</sup>跨学科的交叉研究方法与运用传统知识、传统理论研究的方法密切结合,将经济学、政治学、人类学、统计学、社会学研究的原理和研究方法同历史学紧密结合起来,使美国近现代中国研究出现新的模式。

1958年,费正清在出版《美国与中国》一书时曾主张从“历史的深度”来研究中国,用“新的方法”来认识中国。所谓“历史的深度”是指从政治、经济、文化、军事等各个方面来研究中国历史,而“新的方法”就是用政治、思想、经济、技术等方面认识中国近现代社会的发展变化。费正清的《美国与中国》为美国研究近现代中国奠定了基础。该书多次再版,每次修订都有一定的变动,内容有所增加。在分析近代中国为什么没走向现代化道路的原因时,费正清运用现代化理论批评美国国内一些人对中国有许多不切实际或一厢情愿的误解。美国学术界对《美国与中国》评价很高,认为费正清“在论述毛的中国与帝国传统之间所具有连续性和非连续性的这个宽泛的主题时,成功地介于专题史与通俗史之间”<sup>[8](P166)</sup>。称他“娴熟地将中国历史的主题与美国人理解中国问题联系起来”,是具有美国特色的中国学研究方法。

对近代中国的研究使一些美国中国学家们深深地扎根于对中国社会政治、经济和文化的研究之中,出现一些新的研究成果。比较著名的有孔斐力的《中华帝国末期的叛乱及其敌人 军国主义化和社会结构》、魏斐德的《中华帝国晚期的冲突和控制》、施坚雅的《中华帝国后期的城市》、威廉·罗

的《汉口：一个中国城市的商业和社会 1796-1887 年》、弗朗茨·迈克尔和张仲礼合著的《太平天国：历史与文献》、肯尼迪的《自强运动中工业的变形：李鸿章和江南造船计划》、杰罗姆·格里德的《胡适与中国的文艺复兴：中国革命的自由主义 1917-1937》、魏特夫的《中国经济和社会发展的诸阶段》、罗斯基的《华南的农村变革和农民经济》、兰金的《中国浙江省社会精英的活动和政治转变，1865-1911》、费维凯的《20 世纪初在华的外资企业》、黄宗智的《华北小农经济与社会变迁》等，其关注和研究的视角不仅仅是历史，而是多角度的，多元化的，具有政治学、社会学、经济学的各种特征。学者们注重地方史料的收集，把宏观考察与微观研究结合起来，将城市化与系统理论结合起来，为历史学家们从事地方和区域研究开辟重要途径。

许华茨的《寻求富强：严复与西方》突破美国汉学界把“文化交流”等同于“文化阐述”的习惯手法，以独特视野向西方介绍严复对西方近代化运动的认识。他指出：“严复站在未经历近代化变革的中国传统文化立场上，一下子就发现并抓住欧洲著作中阐述的‘集体的能力’这一主题，认为‘集体能力’这一主题体现了欧洲走向近代运动。萧公权的《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，以比较研究方法，把康有为思想放在整个中国思想史的视野中来考察，认为康有为的经济改革主张，涉及现代化的成败问题，并旁及日本明治维新的经验。把康有为的大同思想与世界上其他的乌托邦理论相比，萧公权认定康有为“是一世界级的乌托邦建造者”。<sup>[9] (P3)</sup>

柯文在《传统和现代性之间：王韬与晚清改革》一书中指出了王韬的经济国家主义思想，王韬主张使用纸币，建立国家银行，他还主张政府与商人合作建立新公司。告诫商人必须通盘掌管全部事务，以便官吏不“与其争利”。<sup>[10] (P188)</sup>柯文在书中更多地将关注点集中于中国 19 世纪后半叶出现的内倾性变革，如商业发展、城市化和地方精英的日益政治化等问题。柯文认为“由于他的改革方案有那么多反映了西方的影响，所以其合法化的障碍本质上更多是文化和社会的”。柯文的观点与美国中国近现代史研究的“传统—现代模式”不同，他更强调传统与现代化之间的连续性，强调从中国发现历史。

美国学者的近现代中国研究是多角度全方位的。如费正清主编的《剑桥中国史：晚清

1800-1911 年》、柯文的《19 世纪中国的改良》、韦慕廷的《孙逸仙：壮志未酬的爱国者》、史敬思的《改变中国——在华的西方顾问》、周锡瑞的《中国的改良与革命：辛亥革命在湖南湖北》、易劳逸的《流产革命：国民党统治下的中国 1927-1937》、拉铁摩尔的《中国历史与革命》、魏斐德的《叛乱和革命：中国历史上的民众运动》、许华茨编著的《对五四运动的看法》等。这些著作除了对历史事件进行评说外，还对中国革命时期的民族主义问题作了一定的分析，指出民族主义革命成功的动因。学者们更多的是将对中国革命研究与对毛个人的评价结合起来。如迈斯纳的《毛的中国：人民共和国历史》、许华茨的《对毛泽东某些思想的个人看法》、查尔斯·约翰逊的《共产主义制度的变革》、所罗门的《毛的革命和中国政治文化》、沃马克的《毛泽东思想的理论与实践》等。对毛泽东和毛泽东思想的评价有两种截然不同的观点。一种观点把毛泽东思想说成是马列主义的翻版，毫无独创性而言，而另一种观点强调毛泽东的历史作用，认为毛泽东思想是对马克思主义的独创性贡献。但这些研究无论在思想性还是理论性上都比以往深入得多，而且对问题看法较为客观，这是美国近现代中国研究的一个特点。所不足的是对中国革命的研究缺乏相应的比较，尤其是将中国革命经验与苏联经验以及同其他发展中国家共产党政权的经验进行比较。

#### 四. 现代美国儒学的兴起

20 世纪 70 年代开始，美国逐渐成为继大陆和香港之后的发展、丰富中国哲学的第三块基地，以研究中国哲学为基础的新儒学运动出现了极为活跃的态势。国内著名大学都设立专门研究机构，专业研究人员数千人，研究工作受到政府的资助。美国国内经常举行研究中国哲学讨论会，讨论“自然界、人性和文化”，“存在与非存在”，“真理与方法”等问题。扩大了中国哲学在世界上的影响，推动国际新儒学研究的不断发展，尤其是在儒学与现代化关系的研究方面出现了一批新儒学专家。加州大学教授墨子刻在《摆脱困境新儒学与中国政治文化的演进》一书中论述韦伯对中国传统文化诠释，指出：“韦伯在他的时代要说明中国的失败，我们必须解释它的成功。看来很矛盾，两者都强调它的民族精神气质的作用”<sup>[11] (P235)</sup>。墨子刻试图解释中国和中国文化圈内成功的原因，以推动了对中国文化圈地区和国家的儒学研究。经济学家赫尔曼·卡恩、托马斯·佩珀 1979 年共同撰写

的《日本的挑战》一书,首次在美国把日本传统中促进经济增长的内容称为“儒家文化”,指出,日本模式虽然难以移植到西方,但却在东亚有很大影响。该书将日本和东亚四小龙同称为“新儒家社会”,认为儒家文化在这些国家、地区具有根深蒂固的影响。美籍华人学者杜维明、余英时等也为美国新儒学研究推波助澜。杜维明的《中心性与普遍性论·中庸》、《儒家思想新论创造性转化的自我》,强调儒学在人类文化上的独有价值,儒学的内在精神。余英时的《史学与传统》、《中国思想传统的现代诠释》论述中国文化与现代化的一致性,儒家知识分子的人格和精神以及中国史学思想的自主性。这些著作既促进了美国新儒学活动的开展,又提出许多新儒家思想的哲学含义。狄百瑞在他的《道学与心学》中提出,“儒学对现代化不仅没有危害,而且是东亚地区的一种文化资源。美籍华裔学者秦家懿也曾提出儒学对现代化的贡献问题。她以日本近代的改革发展为例,认为日本的近代化是受到儒家的理性主义影响,“儒学促进了日本的爱国主义或日民族主义,而民族主义确是日本经济发展成功的主力”。这种观点同当代美国学术界寻求日本及亚洲经济发展原因是相一致的。

进入80年代后,美国对儒学的研究已经扩大到非学术领域以外的军事、政治、经济、体育等领域。美国甚至将《孙子兵法》理论用于同日本进行的商战中,称颂《孙子兵法》在企业经营管理领域价值,动员美国企业家象日本人一样,拿起中国的这个武器。一些美国大学举行各种类型的学生讨论会,研究探讨孔子思想。针对国内出现各种社会问题,出现的文化危机,试图从儒学思想中找到拯救精神生活的力量。

自20世纪90年代开始,随着中国经济的快速发展,改革开放的中国已取得举世瞩目的成就。一些美国学者以儒家文化与西方文化存在差异为借口,大肆攻击儒家文明,鼓吹所谓“文明冲突”和“中国威胁”,他们提出“单极时刻”、“民族国家衰落”、“不再有主要战争”、“历史终结”和“国家利益决定”等理论范式,以解释后冷战时期的国际关系。哈佛大学政治系教授亨廷顿正是在此基础上用一种被说成是最新、似乎又是最常见的模

式来解释后冷战时期的国际关系。他认为,新世界冲突的主要根源“不是意识形态冲突的和经济的”,而是“文化上的,全球政治的主要冲突将发生在不同文明的国家和集团之间”。<sup>[12]</sup>他把世界说成是“由七种或八种主要文明的相互作用形成的组织”,他们包括“西方文明、儒教文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫东正教文明、拉美文明以及可能是非洲文明”。在论述儒教文明时,亨廷顿甚至毫无根据的把儒教和伊斯兰教联系起来,称:“这种联系将会向西方利益、价值观的权力提出挑战”<sup>[12]</sup>。

亨廷顿“文明的冲突”提出后,引起世界各国学者们的广泛关注,许多人认为,亨廷顿的“文明范式”的主要结论是将未来冲突的焦点置于西方与几个伊斯兰和儒教国家之间,这显然是不符合实际的。根据亨氏的观点,儒教与伊斯兰必定联合对抗西方,这个论点缺乏理论依据。事实上,在确定一个理论取向时,必须考虑到与这个理论相关的实际内涵,考虑到每一个文明段包含的基本要素、价值取向和民族性格,以及这些内涵与冲突是否有内在的因果关系。中国改革开放以来,大量吸收外资,学习西方先进的管理技术和理念,经济上取得的巨大成功,证明儒家文化和西方文明是可以相互兼容的。

与“文明的冲突”相呼应的另一种论调“中国威胁论”,差不多同时出现,1992年9月美国传统基金会刊物《政策研究》发表题为“正在觉醒的龙:在亚洲的真正危险来自中国”的文章,不久,美国的一些刊物上连篇累牍地登载有关“中国威胁论”文章,攻击中国加强国防是为了“对外扩张”,中国经济发展后会对亚洲国家构成威胁,“把中国看作是潜在的敌人”。<sup>[13]</sup>1995年初,美国重要决策智囊机构“兰德公司”中一些中国问题专家也接踵而连三地提出“中国威胁论”的观点,他们鼓吹“中国是一个存在着的威胁,大得太可怕了”<sup>[14]</sup>。他们建议美国要把中国作为一个潜在的对手来考虑,是十足的冷战思维在作怪。不管是“文明冲突”,还是“中国威胁”,都是一些人利用中西文化差异,试图重新构建冷战后新的国际对抗,而且是想把中国作为他们的假想对手。

实际上,中西文明之间不仅有冲突,而且有融

①1993年,美国哈佛大学政治系教授亨廷顿1993年夏在美国《外交》(Foreign Affairs, Summer 1993)杂志上发表《文明的冲突?》。亨廷顿认为,“文明”将取代“民族国家”成为国际政治的主体,称“文明的冲突将左右全球政治,下一次世界大战将是文明之战”。1995年初,美国“兰德公司”的一些中国问题专家指出,“中国是一个存在着的威胁,大得太可怕了。”称“随着经济资源和军事力量的增长,中国将试图在亚洲称霸,从而成为近期内对美国在该地区利益的首要威胁”。

合。“儒家文明本身是一种世俗文化，并不排斥西方文明，尽管儒家文化与西方文化有价值观的分歧，但它对西方文化的涵化和吸收构成了鸦片战争后的一个重要趋势”。20世纪80年代后，随着中国和东亚国家经济的迅速发展，西方研究儒学的热潮不会停止。儒学是当代美国中国学研究的一个重要部分，加强儒学研究有助于推动人类社会文明的发展。当今美国的中国学研究已朝着多元化的方向发展，研究范围更加扩大，不仅是政治、经济、军事、外交、宗教、文化问题，还研究法律、文学、语言、艺术、医学、少数民族的风土人情等各种问题，可以肯定21世纪美国中国学研究必将出现新的前景。

---

#### 参考文献：

- [1] 仇华飞. 美国电影与越南战争[J]. 当代电影, 1988, (6).
- [2] 张焯. 美国的四代中国研究专家[J]. 国外社会科学动态, 1986, (6).
- [3] Stuart R. Schram: Mao Tsetung, New York 1967; Lowell Dittimer: Liu Shao-ch'i & the Chinese Cultural Revolution, University of California 1982; Thomas W. Robinson: Lin Piao: A Chinese Military Politician, New York Praeger 1972, Roxane Witke: Comrade Chiang Ch'ing, Little, Brown and Co. Boston 1977.
- [4] John K. Fairbank: Assignment for the 70's, American Historical Review, Vol.74, No.3, 1969.
- [5] 郝平. 美国当代中国研究四十年概述[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 1997, (6).
- [6] Arthur D. Barnett & E. O. Reischauer: The United States and China: the Next Decade, McGraw-Hill Co. 1970; John K. Fairbank: The United States and China, Harvard University 1971; China Perceived Images and Policies in Chinese-American Relations, Knopf 1974.
- [7] 侯且岸. 当代美国的“显学”——美国现代中国学研究[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [8] Paul M. Evans, "John Fairbank and the American Understanding of Modern China", Basil Blackwell, 1988.
- [9] (美)萧公权. 近代中国与新世界: 康有为变法与大同思想研究[M]. 荣祖译. 南京: 江苏人民出版社, 1997.
- [10] (美)柯文著. 在传统与现代性之间——王韬与晚清改革[M]. 雷颐, 罗检秋译. 南京: 江苏人民出版社, 1995.
- [11] (美)墨子·摆脱困境新儒学与中国政治文化的演进[M]. 哥伦比亚大学出版社, 1977.
- [12] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilization, Foreign Affairs, Summer, 1993.
- [13] 吕其昌. 关于美国对华政策的几点看法[J]. 现代国际关系, 1995, (2).
- [14] (美)钱达. 对龙的恐惧[J]. 现代外国哲学社会科学文摘, 1996, (8).

责任编辑: 郭泮溪

## Review of Chinese Studies in Modern America

QIU Hua-fei

(College of Law and Politics, Tongji University, Shanghai 200092, China)

**Abstract** America lagged behind Japan and Europe in Chinese studies in terms of time. But America has caught up with them since the 20th century. It has scored remarkable achievements in Chinese studies since the 1970s, especially in studies of modern China. The focus has shifted from traditional China to modern China, taking on inter-disciplinary and cross-specialty characteristics, combining historical research methods with research methods of social sciences and natural sciences, and covering such areas as China's society, politics, economy, military affairs, diplomacy, culture, etc. Besides, it has combined Confucian studies and China's modernization, which is the major difference between American studies of China and European sinology.

**Key words** America; Chinese studies; Confucianism

---

①见《复旦学报》1995年第3期, 第260页。

# 德国的儒学情结

朱 仁 夫

(湖南理工学院 儒学所,湖南 岳阳 414006)

**摘要:**从18世纪起,德国思想界的沃尔夫、康德、黑格尔、谢林等都曾从不同的视角,以不同的价值取向评论介绍过中国文化和儒家思想;文化艺术界的歌德、席勒、海涅、黑塞、布莱希特等都倾情研究和赞赏中国文化。德国传教士与儒学传播的代表人物是莱布尼茨和卫礼贤。卫礼贤对于儒家思想的把握是多视角、全方位的,不同于一般的传教士和汉学家。黑格尔认为,“东方哲学是宗教哲学”,中国的哲学深深地影响了西方。福兰阁著作等身,最负盛名且穷其毕生精力的是五卷本《中国通史》。从18世纪至今,中国的古哲在德国文化中拥有了自己的地位。在目前德国,孔孟老庄等先秦哲学家的影响很大,《论语》的译本已有十几种,《老子》的译本有104种。有些《论语》译本还附有汉语文本、拼音、解释等。

**关键词:**德国;儒学;传教士;哲学;汉学

中图分类号:G112 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0029-09

## 一、儒家文化西传德国

17世纪欧洲传教士纷纷来华。有学者认为,对于欧洲来说,中国精神世界的真正发现者当推利玛窦,但第一个能够接近中国皇帝且以朝廷大臣身份传播西学的,却是1618年来中国的德国耶稣会士汤若望。汤若望颇受崇祯皇帝赏识,清初任钦天监监正,后任通议大夫、太仆寺卿、太常寺卿。他曾为明清朝廷设计过天文、光学、力学仪器,译神学、数学、天文著作达20余种。随后来华的德国传教士有戴进贤(Igany Koegier)、邓玉函(Johannes Terrenz)、恩理格(Christian Herdtricht)、魏继晋(Florian Bahr)等。当时的柏林成为欧洲最大的中文图书交易中心,德国勃兰登堡选帝侯威廉一世对东方语言和文化怀有特殊兴趣,想方设法搜集中国图书。“这些图书弥足珍贵,为东方学家研究中国文化提供了绝好的条件。有幸经常使用这些图书的柏林教士米勒(Andreas Mueller)曾将这些中文图书编成目录,以供更多的学者使用。此外,米勒还曾编辑过一本《契丹国历史地理论集》和一本《中国历史》,为德国的汉学研究做了具

有开创性意义的工作。”<sup>[1](P137)</sup>

17世纪,一个没到过中国的德国传教士基歇尔(Athanasius Kircher),曾写了一本推动欧洲“中国热”的著作《中国图说》。基歇尔与当时来华的耶稣会士交谊很深,获得了很多有关中国的第一手资料,写成了这本《中国图说》。该书分六个部分:“第一部分介绍在西安出土的大秦景教碑,分别从字音、字义、解读三个方面全面介绍了大秦景教碑;第二部分介绍的是西方人在中国各地的旅行,从马可·波罗到白乃心、吴尔铎的西藏之行,将中国、中亚、南亚的许多风土人情、宗教信仰作了详细介绍;第三部分介绍了中国及亚洲各地的宗教信仰,在这里他向欧洲的读者介绍了中国的儒、释、道三种教派;第四部分是介绍传教士们在中国各地所见到的各种人文与自然的奇异的事物,包括中国的山川、河流、植物、动物等;第五部分向人们展示中国的庙宇、桥梁、城墙等建筑物;第六部分介绍中国的文字。”基歇尔把中国刻画为世界上“最富饶和最具权力的国家”,“这个国家的国王似乎是象柏拉图那样的哲学家”。《中国图说》犹

收稿日期:2011-07-15

作者简介:朱仁夫(1941-),男,湖南临湘人,湖南理工学院儒学所教授,著有《儒学国际传播》等。

①张西平:《遥望中国》,载任继愈主编的《国际汉学》第六辑,大象出版社2000年出版。

如一部欧洲人了解中国的“百科全书”,1668年出荷兰文版,1670年出法文版,1986年出英文版,英文版译者在“序言”中说,“该书出版后的二百多年内,在形成西方人对中国及其邻国的认识上,基歇尔的《中国图说》可能是有着独一无二的最重要的著作”。

从18世纪起,德国思想界的沃尔夫、康德、赫尔德、黑格尔、谢林等,都曾从不同的视角,以不同的价值取向评论介绍过中国文化和儒家思想。文化艺术界的歌德、席勒、海涅、黑塞、布莱希特等,都倾情研究和赞赏中国文化。歌德很早就接触儒家思想,阅读过儒家的六经,曾将《赵氏孤儿》改编成《哀兰伯诺》。他写有一首《中德四季晨昏杂咏》诗:“东西两大洲,永不再分离!谁是多识者,该明此道理。”歌德被誉为“魏玛的孔夫子”。1795和1799年,席勒曾先后写下两首《孔夫子的箴言》,托孔子之名阐释自己的人生哲学。1800年,他依据意大利剧作家戈齐的同名剧本改编创作了诗剧《图兰朵——中国公主》,表达他对古代中国文化的由衷赞美。黑塞在长篇小说《玻璃球游戏》中将传统的西方文化与中国文化融合在一起,获得了诺贝尔文学奖。布莱希特写了著名的诗篇《老子出关著<道德经>的传说》,在法西斯统治时期借老子以明志。他在莫斯科观看过中国戏剧大师梅兰芳的表演,写了《中国戏剧表演艺术中的离间效果》一文,“布莱希特的哲学思想和艺术原则和中国有着密切的关系,布莱希特戏剧里流着中国艺术的血液。”<sup>[2](P9)</sup>

1829年,德国东方学家诺曼(Karl Friedrich Neumann)赴中国搜求图书,1831年他购得6000部中文古籍回国,分赠给慕尼黑和柏林的国家图书馆。<sup>[3](P21)</sup>1846年,学术团体“德国东方学会”成立,第二年该学会学术期刊《德国东方学会杂志》(ZDMG)出版,在19世纪的欧洲汉学界耀人耳目。德国的汉学先驱帕拉特(Johann Heinrich Plath)刻苦自学中文,曾任哥廷根大学东方学教授、巴伐利亚科学院院士,发表过许多关于中国古代文明与儒家经典的论文,其论文集《关于孔子及其弟子的生平与学说》以丰富的史实和精湛的分析为德国汉学界所称道。德国学术性汉学的奠基人是威廉·硕特(Wilhelm Schott)和G·嘎伯冷兹(Georg von der Gabelentz),硕特的博士论文是中国语言学,嘎伯冷兹的博士论文是《太极图说》。

1887年10月,柏林大学成立东方语言研究所。1898年《柏林腓特烈·威廉帝国大学东方研

究所学报》创刊。1909年汉堡殖民学院设立了东亚语言和历史讲座。1910年,福兰阁(Otto Franke)发表《德国汉学学科》一文,呼吁大学设立汉学系。1912年,柏林大学汉学讲座诞生。1913年,柏林腓特烈·威廉帝国大学成立汉学研究所,1918年,汉堡大学(前汉堡殖民学院)成立“中国语言和文化研究所”,1922年,莱比锡大学设汉学讲席;1925年,法兰克福大学设立汉学专业。哥廷根大学和波恩大学在20世纪30年代也相继成立汉学研究所。二次世界大战后,柏林洪堡大学、波恩大学、富莱堡大学、马堡大学、慕尼黑大学、哈勒大学等都开设了中文课程。与此同时,汉学研究杂志也纷纷创刊。1912年,《东亚杂志》创刊,1916年,德中协会主办的《中国档案》创刊,1919年,由“汉堡——不来梅东亚协会”和“柏林远东协会”主办的《东方舆论》创刊,1924年,报道“中国学”为主的莱比锡《亚学专刊》创刊,1926年,由中国学院主办的《中国学报》创刊。

20世纪以来,德国涌现了一批世界著名的研究中国文化和儒学的汉学家。他们是柏林大学汉学研究所所长、著名中国通史专家福兰阁,汉堡大学中国语言与文化研究所所长、著名中国哲学史学者佛尔克(Alfred Forke),莱比锡大学教授、著名中国古代语言研究家孔拉迪(August Conrady),莱比锡学派传人、著名金文研究家哈隆(Gustav Haloun),德意志科学院院士、柏林大学汉学研究所教授海尼士(Erich Haenisch),西方汉学重要著作《中华文明与官僚政治》作者白乐日(Etienne Balazs),二战时期侨居中国的著名汉学家傅吾康(Wolfgang Franke),德国东方学会主席、慕尼黑大学汉学教授福赫伯(Herbert Franke),曾经留学中国的蒂宾根大学汉语教授艾士宏(Werner Eichhorn),慕尼黑大学东亚研究所所长、莱茵威斯特法伦科学院院士鲍吾刚(W.Bauer)等。

德国20世纪最杰出的汉学家、“中西传道人”卫礼贤1899年来华,在中国生活了二十多年,他热衷学习汉语,研究中国文化和历史,阅读诸子百家书,考察社会结构和人民生活,探索古老中华文明的源泉并把她介绍给西方。他翻译了多种儒家经典,以极大的热情向欧洲介绍中国20世纪初的“新文化运动”,梁启超、严复、孙中山、蔡元培等社会精英的思想和主张。卫礼贤的主要贡献是用德语翻译了大量的儒学著作。20世纪70年代福赫伯在《德国大学的汉学》一文中说:“他那数不清的著作已经或多或少地把中国的形象印刻在德国读

者的心中。卫礼贤的翻译作品从整个成就来看不会很快被超过,至今几乎还没有更新的中国古典哲学著作的德文译本问世。<sup>[4]</sup>卫礼贤之子卫德明,继承父志译著中国儒家经典,1980年出版注解本《易经》,1995年出版与其父的合集《理解易经》讲演集。

20世纪80年代起,德国又掀起了“中国热”,每年出版的关于中国的书籍达400来本,近年来增至600多本。1989年乌特·石勒出版社出版的《德文东亚书籍供货目录》,收录全国500家出版东亚书籍的出版社和书店的图书目录,其中关于中国的图书1470余种。据《欧洲汉学协会通讯》载,1989年,德国各大学汉学专业近30个,在校学生达6000人,居欧洲之首。

## 二、德国传教士与儒学传播

德国传教士与儒学传播的代表人物是莱布尼茨和卫礼贤。莱布尼茨生活在17世纪后期18世纪初期,在当时的欧洲知识界,莱布尼茨是“以最大的顽强精神和持之以恒地关心中国的人”。他虽然没有到过中国,却通过来华的传教士了解中国,积累了有关中国的历史、哲学、宗教、文化、科学、习俗等各方面的资料,“在1700年前后,关注中国的人中,莱布尼茨无疑是最了解实情、最公平合理的一个,他的著作也是唯一一部我们今天还可以阅读的著作。”<sup>[5]</sup>(P385)莱氏对儒学西传德国和欧洲,作出了重要贡献。他在1667年出版的《中国近事》中说:“我们从前谁也不曾想到,在这世界上还有比我们的伦理更完善,立身处世之道更为进步的民族存在。但事实上,我们却发现中国民族了,它竟使我们觉醒了。”1669年,莱布尼茨起草了《关于奖励艺术与科学——德国应设立学士院校制度论》,建议把对中国和中国文化的研列入普鲁士学士院之中。在欧洲学术文化史上,提出把“中国学”列为研究学科并进入国家研究院的第一次建议。<sup>[6]</sup>莱氏一生关于中国的信件有200多封,1990年出版了《莱布尼茨关于中国的通信(1689—1714)》一书。

莱布尼茨从孔子学说中解释出与基督教神学相似之处。他在《论中国人的自然神学》中说,“孔子与柏拉图一样,相信至高神惟一独尊,又象柏拉图一样会适应民间拥有的偏见”;孔子毫无否认鬼神与宗教的存在的意思,他只是不要弟子们过分争论这事,而叫他们只在对上帝与诸神的存在

满足,并表示尊敬,又为取悦神而作善。”<sup>[7]</sup>(P77)

莱布尼茨在《中国近事》中说:“在实践哲学方面,换言之,在生活与人类实际的伦理及政治的纲领里面,我们实在相形见绌了。这是必须忍受的屈辱。中国民众为公众的安全和人类的秩序起见,在可能的范围内,成立了许多组织,较之其他国家的法律真不知优越多少。人类最大的恶害,即从人类而来,又复归于人类本身。由于我们的无限愚昧,不幸的自然遭遇还不够,加之我们自身又不断地制造苦难。要是理性对于这种恶害还有救药的话,那么,中国民族便是首先得到这种良好规范的民族了。中国在人类大社会中所获得的效果,比较宗教团体创立者在小范围内所获得的效果,更为优良。”莱氏对中国的伦理和政治所作的表述,主要是以儒学为中心的中国文化中的仁政德治模式和以“礼”为调和剂的社会关系原则,这就是中国的“理性”。

莱布尼茨与法国传教士、索隐派白晋的交往是特殊的。白晋长期研究《易经》,并通过书信向莱氏作了宣传。当时,莱氏创造了以“0”与“1”表示一切数字的“逻辑数学”、“二进制”,从而为后计算机时代的到来在最基础的思维模式方面作出了贡献。他的成就与白晋介绍的《易经》的思路完全吻合。兴奋之余,他进一步研究《易经》,特别是宋儒的“六十四卦图”,把它们衍化为二元数学的演算模式。莱氏不依中国经学主义观点解释“四书五经”,而是把它作为学术研究的客体材料加以辨析。日本学者五来欣造说:“以0和1的单纯二数来表示一切数的理想,这是他的天才闪烁,就是《易经》以阴阳两个记号显示天地万有,亦是天才的放射。这东西二大天才,借着数学的普遍的直觉方法,而互相接触,互相认识,互相理解,以至于互相携手,在这一点,莱布尼茨把东西文明拉紧了几步。他的二元算术和《易经》亦就是象征东西文明相契合之两只手掌。”

卫礼贤原名夏德·威廉(Richard Wilhelm),后因酷爱中国文化,取中文名卫礼贤。1899年,魏玛传教团派他赴中国青岛传教。他在中国20多年致力于传播中国文明,办礼贤书院,潜心研究中国儒家学说,译著等身。1905年,他翻译的《论语》和《大学》的部分章节发表在传教会通讯上。他先后译出《论语》、《易经》、《老子》、《庄子》、《墨子》、《孟子》、《中庸》、《大学》、《列子》、《吕氏春秋》、《韩

①(日)五来欣造《莱布尼茨的周易学》,载《学艺杂志》第14卷第3号,1935年。

非子》、《孝经》、《礼记》等,以《易经》译本最享盛誉,有拉丁文、法文、英文译本,荣格称此译本“在西方,它是无与伦比的版本”。卫礼贤在世界汉学界的学术地位是别人无法替代的。1923年,他被北京大学聘为教授,兼任德国驻华公使学术顾问。1924年,卫礼贤获法兰克福大学哲学博士,并被该校聘为中国文化与文学教授和汉学系主任。1920年至1923年期间,他担任北京大学教授,对孔子和康德的伦理学进行比较研究,并积极在北京筹办“东方学社”,其章程中写道:“中国有数千年的没有中断的文化传统。近几十年,欧美人民因饱受战争之苦,认识到在强权和枪杆之外还有另一条通向真理之路。因而纷纷注重研究东方文化。本会以研究中华文物制度为己任,研究古代经籍和历史的关系,以图洞悉国家和社会治乱之根源。”1920年,卫礼贤曾回德国,为筹建“中国学社”多方奔走。1925年11月14日,中国学社在法兰克福正式成立。中国学社的主要工作是编辑杂志,主办各种类型的中国文化报告会、展览会。如1926年学术报告会的主题是中国的文学和艺术。报告人有中国胡适(题为《中国的小说艺术》)、法国伯希和(题为《中国的戏剧》)、德国鲍恩慈(题为《中国的建筑艺术与景观》)等。1930年,卫礼贤在逝世以前,又完成了《中国诗歌选》、《中国文化史》等著作。

卫礼贤对于儒家思想的把握是多视角、全方位的,不同于一般的传教士和汉学家。张东书在《卫礼贤的中国魂》中说:卫礼贤经过20多年的潜心研究与探索,认为中国传统文化有南北两大源流和派系。北源北派是以孔子为代表的儒学,南源南派是以老子为首的道家。儒学的特征是庄严刚毅,建筑艺术凝重威严,行列简单,书法遒劲,体现在文学上则雄健质朴,明快直接。其政治理想是讲仁义道德,注重社会结构的稳定,努力要使自然和文化为人类社会的共同利益服务。而受道家影响的南派文化则温柔艳丽,感情色彩丰富,建筑艺术诡谲奇异,意境深远,书法则讲究细腻秀美,文学底蕴含而不露,活泼并富有灵性。其政治理想是强调天然之美,教人清心寡欲,设法返璞归真,以达到天人合一的和谐境界。倘若南北两派合而为一,必能取长补短,不但会替中华民族在当今世界争来一席之地,而且能给我们这个星球上的所有人类带来新的福音。

1956年,黑塞在德国《世界周报》上撰文评价卫礼贤:“他是先驱和典范,是合东西方于一身、集静与动在一体的太和至人。他曾在中国数十年潜心研究古老的中华智慧,曾与中国学苑英才交换心得,……他从不回避欧洲的任何问题,不逃避现实生活的召唤,不受苦思冥想抑或美学至上的寂静无为主义的蛊惑,而是循序渐进,终于使两个古老而伟大的理想相交相融,使中国与欧洲、阳与阴、知与行、动与静有机结合起来。所以才会产生他那优美动人的语言,就像由他翻译的《易经》那样——歌德和孔夫子同时娓娓而谈,所以他才能对东西方这么多高品位的人产生如此魅力,所以他的脸上才会带着智慧而和蔼、机敏而谐谑的微笑。”

### 三、德国哲学家知遇儒学

从18世纪起,一些著名的德国哲学家都关注过中国,接触和研究过儒家思想,对儒学在德国的传播起到了积极的作用。

康德从18世纪90年代开始关注中国儒学。他曾有一篇口授的文字《中国》流传,从中国的地理环境、运河、长城、城市建筑,到中国人的民族习性、饮食、客套、科学、语言、律法、宗教等进行了介绍。他说:“中国人崇拜孔子,他是中国的苏格拉底。”康德的老师舒尔兹是莱布尼茨的再传弟子,康德师承了莱氏的儒学观。康德虽然批判了莱布尼茨的哲学体系,但却保存了他的“二元算术”。“二元算术”即辩证法思维,并由此引申出著名的“二律背反”理论。

黑格尔以绝对精神为其理论核心,认为人类的历史和精神文化只是绝对精神自我展现、自我认识过程中的一个环节。他对中国传统文化和儒学的关注正是基于这一出发点。黑格尔指出:“历史开始于中国和蒙古人”,“历史必须从中华帝国说起,因为根据史书的记载,中国实在是最古老的国家。”<sup>[8] (P160)</sup>黑格尔认为:“东方哲学是宗教哲学”,中国的哲学深深地影响了西方:“东方哲学这个名词,是特别用来指一个一定的时代的,在这个时代,这伟大普遍的东方观念曾激动了西方——那主观性的精神占优势,注重限度和节制的地方。特别是在基督教的最初几个世纪——一个重要的时代——那些伟大的东方观念曾经深入西方,到了意大利,并且在知神派(Gnostik)哲学中,开始把那渺茫无限的观念纳入西方精神。”孔子的哲学

① (德)夏瑞春编,许雅萍译《德国思想家论中国》,江苏人民出版社,1989年出版。

“是一种道德哲学”，他的著作在中国是最受尊重的。他曾经注释了经籍,特别是历史方面的。他的其他作品是哲学方面的,也是对传统典籍的注释。他的道德教训给他带来最大的名誉。他的教训是最受中国人尊重的权威。”黑格尔比较了中国人和西方人的“道德”,他认为 道德在中国人看来是一种很高的修养,道德义务本身就是法律、规律、命定的规定,这是“一个国家的道德”而西方则是法律的制定以及公民法律的体系即包含有道德本质的规定,所以道德即表现并发挥在法律的领域里,道德并不是单纯地独立自存的东西。黑格尔得出了这样的结论 孔子的道德是国家的道德,孔子的哲学是国家的哲学,因此,孔子的道德哲学在中国延续了数千年而不衰。对于中国传到德国的“四书五经”,黑格尔有一个较为透彻的了解,他说：“中国人存在有许多古书和典籍,从中可以了解它的历史、宪法和宗教……中国人把这些书称为‘经’,作为他们一切学术研究的基础。《书经》包含着历史,叙述了古代帝王的政府,并且发布了由这个或那个帝王制定的命令。《易经》由许多图形组成,被看作是中国文字的基础,也被视为中国深邃思想的基础。因为这部书是从一元和二元的抽象化开始的,然后叙述了这是抽象思想形式的具体存在。最后是《诗经》,这是一本各种格律的、最古老的诗歌集录。古时候,一切高级官吏必须带着他们地区当年写作的所有诗集去参加年节。坐在科场中央的皇帝是这些诗篇的评判员。凡是被赏识的诗章均得到公众的赞同。除了这3部特别受到敬重并得到深入研究的经典著作外,还有其他两部不太重要的典籍,即《礼记》和《春秋》。《礼记》记述了习俗和对皇帝以及官吏的礼仪,并有附录《乐经》,专门论述音乐。《春秋》是孔子所在鲁国的史记。这两部书是中国历史、风俗和法律的基础。”黑格尔特别称赞《易经》的“抽象的思想和纯粹的范畴”,他认为,《易经》包含着“中国人的智慧的原则”,“是一切中国学问的基础”,具有“绝对的权威”。他在《哲学史讲演录》中说,《易经》源自伏羲,尔后“一个主要的注释者就是文王,生于基督前第十二世纪。他同他的儿子周公把《易经》弄成孔子所读到的那样的情况。后来孔子曾经把这些注释加以综合和扩充。这一经书当秦始皇帝在基督前213年焚毁那一切与以前朝代有关的书籍时,显然是受到例外。”黑格尔不仅称赞《易经》的智慧性、学术性、权威性,而且熟谙《易经》的命运史和孔子对它的“综合和扩充”。

谢林对欧洲礼仪之争中对儒学的两种相反的观点进行了比较,提出了《中国—神话哲学》这一论题,他认为,中国人生活和国家中统辖一切、支配一切的原则不是神,也不是上帝,而是无神的“天”,“天”是至高无上的概念。中国人一直受到这样的教育 我们应努力重建原初的由天培植的纯真 我们应该敬天,我们决不允许有任何蓄意违反天意的想法,我们要心安理得地遵从天的旨意。这里,天是统摄万事万物的概念,当然它也统摄生命。由天的概念引申到皇权至上的观念,这一观念与中华民族同样古老。“用一句话来说 对于中国本质,生活和存在的真正解释是 对天的信仰变成了对国家的信仰,那个天的宗教原则在一个尚需进一步解释的过程中变成了国家原则。……在中国人以及他们的先师和立法者孔子看来,宗教根本与幻想无关,也就是说,他们认为,宗教完全是非神话的。经过宗教原则的彻底转变和世俗化,中国人的意识完全避开了宗教过程,并在一开始即达到了其他民族经过神话过程才达到的纯理性的境地。中国人达到的这种精神境界成了真正的摹本,近来有些人(也许他们并不明白该如何使全世界中国化)孜孜不倦地以求达到这种境界,他们试图使宗教变为一种道德义务,特别是试图使宗教为国家的目的服务。从这个意义上,人们可以称中华民族为非宗教的民族,甚至可以说,中华民族以彻底的无神论为代价换取了摆脱神话过程的自由。”<sup>[9] ( P521-568 )</sup>谢林从其神话哲学的系统出发,对中国儒家的宗教和国家原则、道德义务和无神论进行了新的诠释。

马克斯·韦伯认为中国文化的过于早熟导致中国官僚政治的过早出现,从此中国社会被箝制在官僚士大夫菁英构成的寡头政治之下而具有长久、稳定的特征,但是中国社会仍存在着不断的起伏、突变和革新,出现过物质文明与精神文明同步的战国与唐宋盛世。1913年,韦伯出版了《中国的宗教 儒教和道教》一书,此书后来被译成英、中、日、俄、法、西、意等多种文字出版。此书被誉为“20世纪以来对中国古代儒、道思想进行比较宗教学研究最为杰出的一部经典著作”<sup>[10] ( P169 )</sup>。在韦伯看来,中国古代宗教和国家权力统一在最高统治者皇帝手中,作为祭司的皇帝要求全体国民对他本人尽忠尽孝,皇权高于教权,致使没有出现一个可以制约皇权的教士教会阶层,相反,作为国家宗教的儒道在皇权的支持下则形成了维护封建统治的特殊的士阶层。以上几个根本异于西方

各国宗教体系和宗教功能的表现,造成了中央集权制度的长期化和封建家族制度的固定化,由此组成了中国封建社会的社会结构。在具体的宗教思想上,儒道二家的哲学基础——阴阳思想及其变化理论,使儒家实践理性主义传统以扬“阳”抑“阴”之下的阴阳协调作为宗教和现实相统一的基础。士阶层把这一基础以“礼”的具体表现形式体现出来,“礼”成了士阶层和全体国民必须履行的宗教义务,成了中国一些宗教的祭仪。在这种宗教形式下的中国社会阻止了资本主义经济的发展,客观上延长了封建社会结构和制度的存在。还有,儒家伦理“最强有力的力量乃是基于对灵魂的信仰的家庭之内的虔敬的感情”,以家庭和“以个人关系为主就给以客观的方式看问题带来了局限性,它毫无疑义地对经济态度有着很大的作用,成为对客观理性化的一大障碍”。韦伯从宗教学的角度比较研究了儒教与西方的清教的“理性主义”,这是西方哲学家和社会学家深入认识儒学的有力例证。

施韦策 (Albert Schweitzer) 认为中国儒学是世界哲学的“一部分”,并在自己的《文明哲学》中告诫西方哲学家:“只有当西方思想走出自我,懂得去寻求包括它自己在内的一个具有全人类普遍性的世界观时,它的觉醒才是完全的。”“世界与生命之肯定问题,无论在其本身还是在它与伦理学的关系方面,在其他任何地方都未能像在中国思想那样成为一种根本的、包罗万象的样子。老子、庄子、孔子、孟子、列子等等,都是这样的思想家。在他们那里,西方思想须努力解决的世界观问题,却被一种非常奇怪而又深深吸引我们注意力的方式表现了出来。”世界经过两次大战的灾难后,施韦策以哲学家的眼光面对未来,他极力主张世界“趋同”与“和平”:无论何时,只要世界精神 (the spirit of the world) 中的生命,像在孔子、墨子和其他人那里那样,导向真正的行动主义伦理,那么就会出现一种相应的关于世界意义的解释。一般说来,无论何时,只要人类思想将‘与世界趋同’(becoming like the world) 提高到伦理地位,则人类的道德意愿就会以某种方式把某种伦理特征塞进世界精神之中,以便能够在其中重新发现它本身。”<sup>[11](P257)</sup>

20世纪初,有一位德国社会哲学家在上海“中国国际研究所”作过《东方与西方及其对共同真理之探索》的演讲,他就是赫尔曼德·凯泽林 (Hermann Keyserling)。1919年凯泽林出版了《一

位哲学家的旅行日记》。他在该书中指出,“中国人的政治文化依赖于个人内在自我的发展,数千年来伟大的中国王朝的统治并不显得比现代的欧洲更为糟糕,并且这是在没有主动地对人进行监督的仲裁机构的情况下实现的,这完全应感谢中国公民的道德品格,当人们考虑到这一点的时候,他就必须承认中国文人的一般道德水平定然是极高的。……当然,西方的社会体制是值得羡慕,可是……外在的表现并非扎根于内在的真实这一事实,是西方社会生活的种种极端表现的最为深刻的原因。……我们表现得比我们的制度还差,中国人则超越了他们的制度,这便是孔子精神之教育的成功。”儒家把道德准则视为行动指南,中国人总是在生活中不辞艰辛地刻意思考道德的意义,而不像欧洲新教徒那样专从理论上去探讨道德的意义,丢掉生活中的具体道德表现。凯泽林在中国的实地考察使他深深体会到,儒学将人性引向最高境界——“君子”,“君子”是真正意义上的有教养的“伟人”。他说:“理想的中国人受到其民族的文化理想——具体化的理想——的制约。这种理想的内在意义是要在表象中彻底表现其自身,因为,每一个人都分享了道,把道看做为一种特定现象,是宇宙和谐之中的某种联系,从而,只有他的行为和世界秩序相一致才能实现自己,这就意味着他要根据客观规律与法则来严格地规范自己的生活。……儒家之所以如此经常地处在一个非凡的文化高度,是由于他们的最高理想乃是一种范式的理想,每一个普通人,在原则上,都适合于去实现它。而且还由于,结定的理想境界为中国人指明了一条直接通往自我实现的道路。”<sup>[12](P114)</sup>

在卡尔·雅斯贝斯 (Karl Jaspers) 1957年出版的《大哲学家》一书中,有两章专门论及孔子和老子。雅斯贝斯对孔子的人生哲学的“仁”进行阐释:“人的本质为仁。仁是人性和道德的合一。……仁是一切善行的前提。只有仁人才能真正爱人和恨人。仁无所不包,它不是一种品格,而是所有品格的灵魂。孔子通过其个别的表现形式来描述 怜悯、智慧、学识、正义。他不是从一种品德推出另一种品德。仁是包罗一切的源泉。通过仁,一切具体的品德才成为真理。……因为仁乃人的本质,所以离人很近 谁欲得仁,仁就会来到他面前。”雅斯贝斯不同于西方其他哲学家对儒学的宏观探讨,而是具体深入到儒学的内质进行剖析。雅斯贝斯对中国古代两位思想家孔子和老子进行了比较,他说:“与老子不同,他(孔子)积极

入世,以改变人的处境为己任。他创办学校、培养政治家。他编纂古典文献。更有意义的是,他是第一个在其广度和可能性上使理性大放光芒的人物。考察一下两位伟大的哲学家的使命和内在态度,我们会发现,虽然老子和孔子是正相反对的两极,但他们又是互为前提,相互隶属的。……通常认为,老子的道是超善恶的,而孔子的道是道德化的。更确切地说,当孔子依靠善恶的知识建立世间的秩序时,他对这个善恶的彼岸存而不论。因为他并不把社会共同体当成绝对的。……他们的区别在于,老子直接走向道,孔子通过人伦秩序间接走向道。……他们的统一体现在一些伟大的历史人物身上,不是通过一种包容二者的系统哲学,而是在中国人自我思索、自我澄明的生命智慧中。”<sup>[13]</sup> (P181-182)

#### 四、德国汉学家承绪儒学

德国的汉学研究虽然起步较晚,但是规模大、发展快,富于成果,独具特色。1885年,夏德(F.Hirth)在《通报》上发表的《论汉学学科》一文中说:“为了对中国学在大学中的意义和地位有一个清楚的认识,最好的办法莫过于比较一下在德国已具数百年历史并且达到高度水平的语言文字学的情况。我们如今一致认识到,在语言文字学方面,存在着两个并行不悖的学术分支,为达到自己的学术目标而各有分工。一个是把语言本身作为最终目的的语言学科,它与研究同其它语言的关系相联系;另一个是应用文字学,利用语言知识为发掘蕴藏在文献资料中的宝藏服务。”1887年10月柏林大学正式成立东方语言研究所。尔后,德国大学纷纷设立汉学(或曰东方学、中国学)系科。20世纪初,福赫伯自豪地说:“二十年代弥补了以往的疏忽,1930年代的德国汉学从教学和研究的职位来说,与欧洲其它国家相比已毫不逊色,除了国立普鲁士图书馆、巴伐利亚图书馆的中文图书从上一个世纪之交以来就不断得到扩充外,出现了更多的大学研究所图书馆,其中汉堡和柏林在图书质量和数量上均居首位。莱比锡的大学图书馆的中文书也十分可观。第一次世界大战后汉学研究和教学条件相当好。吐鲁番考察队出土文书的发现进一步给东亚学研究以有力的推动。柏林民俗博物馆主持的多次考察旅行,获得了许多手稿和印本残片,他们对中亚历史的研究具有决定性的促进作用。”<sup>[5]</sup> (P13)

研究中国历史是对儒学的宏观把握,研究中国哲学史是对儒学的整体把握,这是德国汉学家

的贡献。

德国汉学界“元老”福兰阁曾作为外交译员在中国生活了13年。1909年,汉堡殖民学院创办东亚语言与历史研究所,福兰阁应聘为教授、所长,担任汉堡“德国学者联盟”主席,柏林普鲁士科学院院士。1923年至1931年任柏林大学东语所汉学教授、所长。1911年出版了《东亚新貌》,这是一部“清末社会政治变迁目击记”,对长达一千多年的中国封建社会的最终解体作了描述。他撰写《春秋》和董仲舒的《春秋繁露》,阐述了汉朝独尊“儒术”的提倡者—董仲舒的儒家思想。福氏著作等身,最负盛名且穷其毕生精力的是五卷本《中国通史》。他在第一卷《序言》中回顾了西方对中国历史和文化的看法,尖锐批评了兰克、黑格尔等对中国历史的偏见。德国汉学界这样评价:“我们的中国历史知识直到不久前还几乎全靠冯秉正编纂的《中国通史》,这本大部头的书其实只是充满了儒家道德说教的朱熹的《通鉴纲目》的改编。福兰阁在《资治通鉴与通鉴纲目》一文中对宋代的这两部历史书作了研究,并且证明,西方用作主要史料来源的《通鉴纲目》其实算不得一部历史著作,而是按照一定的伦理政治观点剪裁的事件汇编,其中还包含着错误。……如果象兰克这样的历史学家竟然也认为中国历史应排除在观察之外,理由是它对人类的思想进步无所贡献,那么每位对历史感兴趣的人通读过福兰阁的这部著作,一定会毫不犹豫地确认,中国历史其实是整个人类发展中最重要的、最富有教育意义的和最吸引人的那一部分。”20世纪的德国汉学家清醒认识到,研究中国历史是对儒学的宏观把握,研究中国哲学史是对儒学的整体把握。这就是福兰阁和佛尔克的卓越贡献。

佛尔克1890年到北京公使馆供职,1898年在创刊的《柏林大学东方语言研究所学报》上发表了长篇文章《从北京到长安和洛阳》,1903年任柏林大学东语所教授,1923年任汉堡大学中国语言与文化研究所教授兼所长。1911—1912年出版了英文本《论衡——王充哲学散文选》和《杨朱》,1922年全译了《墨子》(第一个德文本)。他还出版过关于中国哲学的专题论述《中国人的世界观》、《中国文化的理想世界》。特别是他花费十余年时间,于1927年出版了《中国上古哲学史》,1934年出版了《中国中古哲学史》,1938年出版了《中国近世哲学史》。三卷本的中国哲学史,介绍了以儒家为核心的150多位中国哲学家。著名

德国汉学家福赫伯这样评价他研究中国哲学的成就：“这部书受到一些批评毫不奇怪，因为如此鸿篇巨制，实非一人能力所及。但是佛氏的著作取材宏富，又对原文严加考辨分析，一些不太出名的思想家和作者也没有被忽视，故长期以来它都是西文著述中有关中国哲学史的最便利、完备的参考书。可以称得上是一部后人难以企及的哲学史著作。”海尼士说：“佛尔克的《中国哲学史》与嘎伯冷兹《中国文言语法》、顾鲁伯《中国文学史》和福兰阁《中国通史》一样，是代表德国汉学研究水平的巨著。”<sup>[14]</sup>

从宗教、人际关系和物质生活的角度确定中国人幸福观的哲学基础则是德国汉学家又一研究视角。

鲍吾刚 (Wolfgang Bauer) ,师从海尼士、福兰阁 ,1953 年获汉学博士学位 ,1962 年参与筹建海德堡大学 ,任汉学学科主任教授 ,1966 年任慕尼黑大学第二汉学学科首席教授 ,1990 年起为德意志研究会汉学专业专家。鲍吾刚一生耕耘汉学 ,尤其长于中国思想史研究 ,代表作是 1971 年出版的《中国人的幸福观——论中国思想史的天堂、空想和理想观念》。“鲍吾刚从宗教、人际关系和物质生活的角度确定中国人幸福观的哲学基础。从回归现实的幸福观来看 ,天是精神生活的世界 ,地是现实生活的场所 ,而人际方面的幸福观指的是儒家的人文主义和对现实生活的理解以及孟子的社会乌托邦思想 道家的幸福观则涉及以脱离现实为主的自然生活观和庄子思想。由于儒道两家对生活定义的不同 ,他们对幸福观的解释也有所不同 ;不同于儒道两家幸福观的享乐主义和个人主义源于杨朱的‘为我’思想。”<sup>[15]</sup> 鲍吾刚认为 ,不仅儒家和道家的幸福观不同 ,古典儒学和新儒学(指宋明理学)也具有不同的幸福观 古典儒学强调人参与现实 ,把家庭视为幸福的基石 ,并把外在的要求作为参与现实的出发点。这种参与现实精神对社会具有积极的作用。新儒学则强调社会、家庭、群体和自我之间的平衡。古典儒学重视从外部达到“中庸”、中和 ,新儒学则强调从人的内部、自身去达到“中庸”、中和。1990 年 ,鲍吾刚出版了另一部力作《中国人的自我》,广泛搜集从先秦至当代、从孔夫子至孙中山一系列杰出中国人的自传 ,按历史时代和人物分为九章(自我和孤独、历史学家和哲学家、英雄和隐士、僧侣和诗人、旁观者与忠臣和贬逐者、清心寡欲者和自嘲者、现实主义者和浪漫主义者、作家和鼓吹者、信仰者和批判者),以“个案”

形式考察中国人的“自我”(儒学“文学化”)人格特征发展 ,并且同欧洲相比较 ,其研究独树一帜。海德堡大学教授瓦格纳在《法兰克福汇报》发表书评 称鲍氏此书是“对中国自述文学的开拓性研究 ”,是作者三十多年来研究成果的结晶。<sup>[16]</sup>

从儒学发展的生命历程来探究儒学的“合理内核”,将儒学与德国哲学的交融来看待儒学的世界品格 ,这是德国汉学家研究儒学的新成就。

莫日兹 (Moritz Ralf)1984 年任莱比锡大学汉学专业主任教授 ,主要研究中国哲学史。其代表作有 1973 年出版的《惠施与中国古代哲学思想的发展》,1978 年出版的《哲学与自然科学——中国的自然哲学》( 1988 年再版 ),1990 年出版的《中国古代哲学》。他翻译了《论语》,主持重译《大学》、《中庸》等。《论语》是德国汉学家研究的重点 ,莫日兹对于孔子重“礼”而《论语》中“礼”却言之不详的情况进行了分析 ,认为“礼”实际上主要是一种形式 ,其内容是“让”和“忠”两个观念。“让”使人各安其位 ,“忠”则维系人际上下关系 ,后来孟子与荀子学派各执一端 ,发展出儒学重心性与重制度的两大典范。面对宋明“新儒学”(理学) ,莫日兹通过对周敦颐的研究 ,重点论证了新儒学的产生及其“重建儒家道德社会”的目标。这一目标通过宋代的改革理念为自己争取到存有论意义上的建构基础。其渊源在宋代社会特有的生活世界之变化和所产生的反映统一性的要求。它们形成了新精英上层的自我认识 ,并进而创造出一个新的整合形象。宋代现实的分裂反映为意识中主体与客体的分裂 ,二者的协调便成为一项特殊的任务。由此产生出一种思想动机——使儒家规范脱离其载体而纳入到世界的客观性中 (作为存有值) 变形为世界的本然状态。新儒学就是用存有论的概念来建构一套伦理学的。<sup>[17]</sup> 历史进入到近代 ,儒学遇到了危机同时也是生机 ,恢复先秦儒学原有的灵活性、开放性和融合性 ,提供与现代化相沟通的内在可能 ,成为现代新儒学产生的重要思想背景。而德国古典哲学如康德的“物自体”概念和黑格尔正、反、合的三段式推理 ,成为了冯友兰、熊十力、牟宗三等新儒家沟通儒家传统与现代化的重要工具。从儒学发展的生命历程来探究儒学的“合理内核”,将儒学与德国哲学的交融来看待儒学的世界品格 ,这是德国汉学家研究儒学的新成就。

研究中国儒学当代化 ,德国汉学家顾彬倾注了心血。

德国当代汉学家沃尔夫冈·顾彬(Wolfgang Kubin)1974年来到中国学习,开始与中国文化结缘。他认为德国需要儒学,不仅是以前更是现在,“德国人从二战以后要重新学习敬畏,孔子有不少专门谈敬畏的问题——对先祖的敬畏、对鬼神的敬畏、对天的敬畏,《论语》可以让德国人重新思考敬畏的现代性在西方社会能起到什么样的作用。”顾彬认为:“现代是传统的继承与发扬,承载中国古代儒学的封建制度不存在了,这是时代的进步,但儒学在中国文学中仍然占有重要地位,研究它就是要去粗取精,为人类的文明进步做贡献,所以对儒学的研究是一件从长计议的事情。儒学失去制度依托后,研究的活力应该不减。”。顾彬最近在深圳大学演讲时说:从18世纪至今,中国的古哲在德国文化中拥有了自己的地位。在目前德国,孔孟老庄等先秦哲学家的影响很大,《论语》的译本已有十几种,《老子》的德文译本有104种。有些《论语》译本,还附有汉语文本、拼音和解释。

---

#### 参考文献:

- [1] 王宁,钱林森,马树德. 中国文化对欧洲的影响[M]. 石家庄:河北人民出版社,1999.
- [2] 布莱希特论戏剧[M]. 北京:中国戏剧出版社,1990.
- [3] 张国刚. 德国的汉学研究[M]. 北京:中华书局,1994.

- [4] Herbert Franke: Sinologie an Deutschen Universitaeten, S.17-18, Wiesbaden, 1968.
- [5] (法)艾田浦. 中国之欧洲(上册)[M]. 郑州:河南人民出版社,1994.
- [6] 严绍璗. 欧洲“中国学”的形成与早期理性主义中国观[J]. 北京大学学报,1990, (5).
- [7] 秦家懿编译. 德国哲学家论中国[M]. 北京:三联书店,1993.
- [8] (德)黑格尔. 历史哲学[M]. 北京:三联书店,1956.
- [9] (德)谢林. 神话哲学[M]. 斯图加特和奥格斯堡, J.O.科特舍尔出版社,1857.
- [10] 刘正. 海外汉学研究[M]. 武汉:武汉大学出版社,2002.
- [11] 何兆武等主编. 中国印象[M]. 南京:广西师范大学出版社,2001.
- [12] (德)赫尔曼凯泽林. 一位哲学家的旅行日记[M]. New York, Harcourt, Brace & Company, 1925.
- [13] Karl Jaspers: Die Groben Philosophen I Bd. M ü nchen, 1957.
- [14] Erich Haenisch: Alfred Forke(Nachruf), in: ZDMG, Vol.99(1945-1949), S.2-6.
- [15] 戴启秀. 德国当代汉学家鲍吾刚及其主要著作[J]. 德国研究, 1999, (2).
- [16] Rudolf G.Wagner: Das Chinesische Ich, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5, Oktober, 1991, Literatur.
- [17] 向世陵. 德国汉学界的中国哲学研究[J]. 中国哲学史, 2001, (2).

责任编辑: 郭泮溪

## The Confucian Complex in Germany

ZHU Ren-fu

(Confucian Research Institute, Hunan Institute of Science and Technology, Yueyang 414006, China)

**Abstract** Since the 18th century, some famous philosophers in Germany such as Wolff, Kant, Hegel, Schelling etc. have commented upon and introduced Chinese Culture and Confucian thoughts from different perspectives and with different value orientations. Others from cultural and art circles such as Goethe, Schiller, Heine, Hesse and Brecht all spared no efforts to study and appreciate Chinese culture. The representatives of German missionaries and Confucian propagators were Leibniz and Wilhelm. Wilhelm's grasp of Confusion was all-round and comprehensive, different from other common missionaries and sinologists. Hegel thought that the eastern philosophy is religious philosophy and that Chinese philosophy had a profound influence on the west. Franke was an author with many works to his credit, among which the five-volume General History of China was the most famous and absorbed his lifetime energy. Since the 18th century, ancient Chinese philosophy has set its own position in German culture. Nowadays, pre-Qin philosophers such as Confucius, Mencius and Zhuang Zi still have great influence in Germany. There are dozens of versions of The Analects of Confucius and 104 versions of Lao Zi. Some versions of The Analects of Confucius have the original text, pinyin and explanations.

**Key words** Germany; Confucianism; missionary; philosophy; sinology

# 论思维对象的层次性

闫春晖

(南京大学哲学系, 江苏南京 210093)

**摘要:**人类思维的反思特性使思维对象从物理对象不断扩展到思维本身以及表达思维的语言, 这一方面使得各种思维工具不断地被自觉地创造出来; 另一方面则是创造了思维对象的无限层次。但是人类越是自身的知识加以反思, 对这种反思引发的各种混乱也越急需清理。这些混乱大多由两种混淆引起, 即混淆思维对象的不同层次以及混淆思维对象与思维工具。本文力图理清思维对象间的层次关系, 并论证这种层次关系的客观性。

**关键词:**思维对象; 反思; 层次性

**中图分类号:** B01    **文献标识码:** A    **文章编号:** 1005-7110 (2011)04-0038-04

## 一、思维对象的范围

任何一个认识活动都有其对象, 这个对象或许是一个可能的物件或事件、一个可能的概念或思想、一个可能的名称或句子……而在对一个对象进行认识的过程中又始终涉及该对象本身、关于该对象的概念以及该对象的名称间的相互关系, 如果对于认识活动进行反思就会产生一个具有层级结构的对象体系。我们可以通过下面这个例子来获得一个简单的印象: 当某认知主体s把一张桌子a作为思维对象时, 他将a命名为语词b, 并且形成了关于a的概念c。他还可以把b作为思维对象, 将b命名为语词d, 当反思b时获得它的概念e。当s把c作为思维对象时, 将c命名为语词f。当反思c时获得它的概念g; ……在这里如果把a放在最底层, 把指向a的语言层面的b和思维层面的c放在第二层, 把指向b和c的语言层面的d、f和思维层面的e、g放在第三层; ……这样就形成了一个具有无限层次的结构。虽然事实上很少有人会对某个简单的对象进行这种无限

层次的反思, 但是不可否认a、b、c……都是可能的思维对象。也就是说, 即便a并不存在于现实世界之中, 并且没有一个现实的认知主体将它作为认识对象, 也总是有可能的认知主体s将可能的a作为认识对象并形成可能的对象b、c、d……

有些人并不赞同像对待物理对象那样对待概念和语词, 而有些人(像卡尔纳普)对于对象的理解则比较宽泛, 卡尔纳普认为“除了物理的、心理的和精神的几类对象之外”还有“其他独立的对象种类”<sup>[1](P46)</sup>。概念和语词有没有资格作为对象确实是一个值得考量的问题, 如果仅仅因为我们经常像谈论物理对象那样谈论概念和语词就将它们当作对象确实是有点牵强, 因为即便说概念和语词“存在”似乎也是不同于客观物理对象那样的“存在”。这实际上涉及“一个人的世界图景中究竟有些什么东西”的问题, 在笔者看来这个问题只不过是个人偏好的问题, 即便概念和语词可以还原为一些其他的东西, 也并不妨碍我们把它们直接放在我们的世界图景之中。因为我们对于世

收稿日期: 2011-07-15

基金项目: 江苏省社科规划项目“认知逻辑及相关哲学问题专题研究(08ZXB002)”的阶段性成果。

作者简介: 闫春晖(1985-), 男, 河南项城人, 南京大学哲学系逻辑学专业博士生, 主要从事逻辑、语言与认知的交叉领域研究。

①这里的概念c是与该认知主体相关的, 即c是认知主体s关于a的概念, 或者更确切的说c是认知主体s在时刻t关于a的概念。事实上并不存在超出具体认知主体的概念, 概念总是认知主体在某一时刻的概念。

②给一个语词命名的情形并不少见, 当指称一个语词时使用的就是这个语词的名称, 我们通常是将该语词加上引号来指称这个语词本身, 事实上加引号的语词就是对该语词的命名, 但是这并不意味着不能给该语词其他的名称。

界的分割和整理很大程度上受到自身感官的构造和某种认知传统的限制,但是这并不表明我们必须接受这种限制。就像颜色只不过是人所感受到的不同波长的可见光,计算机程序也只不过是硬件中电子的流动法则,但是我们通常是把这两者作为对象来处理的。本文所关心的问题并不是“何物存在”<sup>[2](P1)</sup>,而是“何物被作为对象”既然要探讨人的认识活动,就没有必要非得拒斥人的认识活动的产品,正如张建军先生所说,“主体的语言行动意识行动及其产品,都可以作为我们认识与研究的对象”<sup>[3](P54)</sup>。概念和语词能不能作为对象关键在于它们是否具有物理对象那样的客观稳定的性质和关系,如果回答是肯定的,那么它们就能进入我们对于物理对象的那一套认知程序把它们当作对象来处理,而它们到底是第一性的还是第二性的这种问题在此无关紧要。

某个概念一旦形成,它具有的某些内涵或外延,或者它与其他概念的某些关系就是确定的。一个模糊的概念通常是指它所提供的内涵不足以识别出我们需要的个体,或者是没有提及我们所关心的性质或关系,总而言之是内涵太少而不是内涵完全不确定,如果一个概念没有任何确定的东西,那么它是无法出现在我们的头脑之中的。例如“秃子”这个模糊概念,它虽然没有指出到底少于多少根头发才算秃子,但是它的内涵还是有确定的部分,比如“没有头发的”,它也与其他的概念(例如“头发”)有某种确定的关系。

## 二、初始思维对象

哪些对象构成初始思维对象?在论述初始思维对象之前,对于思维对象有下面两点需要说明:

首先,他人的概念是否能够作为思维对象。如上文所说,我们能够像对待物理对象那样对待概念,但上文的论述仅限于自身所使用的概念,那么能否将他人的概念作为对象呢?在通常的情况下我们似乎毫无困难的谈论着他人的某个想法,这是否意味着他人的概念能够被我们直接的作为对象呢?他人所形成的概念并不会像我们自己所形成的概念那样直接的对我们显现,所以我们经常会错误的理解它们,这种偏差从他人表述自己的想法时开始,一直到我们对这个表述的翻译

和理解为止都可能出现,那么我们如何确定他人的概念如同那些我自己所形成的概念一样具有客观稳定的性质和关系呢?虽然通过对语言的分析可以提供一定的佐证,但是这一点始终是无法直接证明的。所以对于“涉他”问题这里需要一个基本的预设,不同的认知传统虽然有不同的侧重角度但是具有共同的基本法则。只有不同的认知方式具有共同的基础,人的相互理解才有可能。一个认识过程始终会涉及对象、概念以及名称间的相互关系,这三者之间的指向关系是人类认知的基本法则所决定的,即一个概念肯定是关于某个东西的概念,一个名称肯定是某个东西的名称。如此一来,他人使用的概念和语词必定也处于整个对象的层级中,即能够作为我们的思维对象。

其次,思维对象并不仅仅指思维中的东西,而是指所有可能成为思维的对象的东西,因此思维对象也包括物理对象。如果对所有可能成为人类认知对象的东西加以分类,根据它与认知主体的关系被分为主体外的(可能的物理对象)主体内的(可能的概念)主体间的(可能的语词),因此思维对象包括了这三类对象。之所以考虑到带有模态的认知是因为我们思维的对象可能并不存在于现实世界(例如一个做匀速直线运动的物体),这样的对象也经常是重要的认知对象,而一些从未进入人们认知范围的对象在将来也有可能进入认知的范围。

在所有的思维对象中,有一些对象总是指向其他的对象,例如亚里士多德的概念指向亚里士多德这个人,也有一些对象不指向其他的对象,例如亚里士多德这个人就不再指向任何其他的对象。根据对象间的这种指向关系可以将对象摆放到不同的层级,处于最底层的对象不指向其他的对象,而处于第二层的那些对象则指向第一层中的那些对象,处于第三层的对象指向第二层……

处于最底层的对象包括哪些对象呢?处于最底层的对象的一个基本的特征是不具有指向性,而概念和语词是具有指向性的,因此它们不处于最底层,根据前文对于思维对象的分类,处于最底层的对象必定是物理对象,而这些对象不仅仅是其他对象产生的基础,也是人类最先产生认识的

①参见W.V.O.蒯因在《语词和对象》一书中的论述。

②这种运作法则一部分已经被逻辑学和某些哲学所揭示了,而另一部分仍然隐藏于我们所得到的思维产品背后,例如虽然我们可以形成某个事物的概念,但是我们并不清楚这一概念形成的具体机理。

③这里使用物理对象这个名称只是想传达这类对象的直观特征,本文所指的物理对象只是指那些不具有指向性的对象,而这些对象通常是以物理学的对象的身份出现的。

对象,因此可称之为初始对象。

依据对初始对象的定义,初始对象包括了可能的物理个体,以及物理个体的集合,这可能是大多数人同意的,因为物理个体的集合是可以还原为物理个体的。但是初始对象不仅仅包含这些对象,物理个体的性质以及个体之间的关系也经常被作为对象,这一点可能会引起争议,因为物理性质并不存在于物理个体之外,一切物理性质都是某个或某些物理个体的性质。这里很容易让人想到柏拉图和亚里士多德的区别,或者唯实论和唯名论的争论,但事实上这里并不涉及这种争论,唯实论和唯名论的争论是本体论层面的争论,而本文所涉及的只是认识论层面。本文只是承认,人有能力将物理个体的性质或关系抽象出来作为对象来认识,至于这些对象是否能够脱离物理个体独立存在并不是本文所关心的问题。在本文看来物理个体的性质和关系是无法指向其他思维对象的,例如一个物体的长度本身作为思维对象是不指向其他东西的,而我们关于这个物体长度的概念则指向这个物体的长度。初始对象还包括一些更为复杂的东西,比如一个可能的事件或者一些可能的事件的联合,一场战争或者一场可能的战争都属于此例。

### 三、层级结构的客观性

思维对象层级结构的客观性体现在以下两点。首先,对于任意一个对象而言它是否属于初始对象是确定的。第二,对于任意一个对象而言它所指向的对象是确定的。从前文对初始思维对象的定义出发不难证明第一点,一个对象是否属于初始对象是由它的定义所决定的,并不会因为人们是否认为它是初始的思维对象而改变。有人可能会举例说,很难想象一棵树会指向其他的什么东西,但是一张人物照却能够指向照片里的那个人,难道不能说这张照片是具有指向性的吗?如此一来这张照片就不是初始对象了。在这个例子中有两点需要说明。第一,照片本身并不指向任何东西,举例者实际上想表明的是照片中的那个影像指向了某个人。第二,即便是那个影像实际上也没有指向任何东西,真正指向那个人的是这个影像在我们头脑中对应的那个概念,对这一环的省略造成了影像直接指向那个人的假象。在弄清了第一点之后,思维对象层级结构的建立只需要澄清指向关系的客观性就够了,下面笔者将详细

阐述这一点。

事实上只要清楚了指向性的含义,也就清楚了其他对象所处的层级以及指向关系的客观性。一个思维对象指向另一个思维对象是指它们具有  $R(x,y)$  这样一种二元关系。有人可能并不赞同这一点,这一点确实与直观不符,因为任何一个指向过程都需要主体的参与,在任意一个具体的指向行为中都是某个认知主体使用一个思维对象指向另一个思维对象,因此他们可能认为一个指向关系应该刻画成一个包含认知主体的三元关系  $R(s,x,y)$ 。但是事实上认知主体并不能影响任何一个具体的指向关系,例如认知主体  $s$  无法使他关于某张桌子  $a$  的概念  $c$  指向其他对象或者不指向任何对象,“指向  $a$ ”包含在  $c$  的形成过程之中,因此认知主体不能改变这两个思维对象之间的指向关系。这种指向关系与认知主体无关,不能因为这个指向行动是依赖认知主体才得以完成的,就把认知主体加入到两个思维对象之间的客观关系之中。因为一个概念必定是某认知主体的概念,而这个概念作为该认知主体认识活动的产品一经产生就成为一个独立于该认知主体的对象,就像一个画家画了一幅某人的肖像画,那么这幅画像和画像所描绘之人的关系是不会因为画家而改变的。

类似于概念的指向关系,语词的指向关系同样与认知主体无关,是语词和它所指对象间的客观关系。在本文开始提到的桌子的例子中认知主体  $s$  把  $a$  命名为语词  $b$ ,这一指向关系同样可以刻画为  $R(a,b)$  而不必加入认知主体,  $a$  和  $b$  之间的指向关系是建立在  $s$  对  $a$  的命名行为之上的,即  $b$  指向  $a$  包含在  $b$  的形成过程之中。虽然事实上我们可能在不同情境下使用同一个语词指称不同的对象,但这并不表示  $a$  和  $b$  之间的指向关系不是一种客观的关系。例如我们使用“月”指称月亮这一对象,而有时我们使用“月”指称一个月的时间,这种重名现象并不构成对语词与对象指向关系客观性的否定,因为这是两个不同的命名行为,而并不是同一个名称。笔者赞同克里普克关于“专名无涵义”的观点,但并不完全赞同他的“因果链条”的学说,如同塞尔所担心的,“它(因果命名理论)根本没有对该名称可能会在最后证明指称什么东西施以任何限制”<sup>[4](P256)</sup>,这可能恰好因为克里普克对因果链条的说明太过简单,例如一个错误的并且广泛传播的链条恰好不在他的说明之中。另一

① 就像一个清晰的概念指向一个集合那样,一个模糊的概念指向一个模糊集合。

个值得注意的问题是所谓的名称的更换,例如“北平”在建国后被命名为“北京”,虽然通常我们认为这两个名称是指同一座城市,但是事实上我们区分了建国前的这座城市与建国后的这座城市,也就是说这是两个不同的思维对象。虽然表面上是同一个对象名称的更换,事实上我们是对不同的对象进行了不同的命名。在通常情况下我们并不会把不同时间下的同一个对象当作不同对象来处理,这主要是出于一种思维经济的考虑,但是一旦需要精确的认识一个对象时,我们就会把这个对象的不同阶段当作不同的对象而给予不同的名称,例如对一只青蛙而言给予蝌蚪阶段的名字x和青蛙阶段的名字y。总而言之,一个对象可能有多个名字,但是一个名字只指向一个对象,虽然我们可以对不同的两个对象不作区分,但是不能否认它们能够进行区分。澄清了这两个问题,语词与其指称对象的关系也就明确了语词与其指称对象的关系蕴含于对指称对象的命名过程之中,因此两者之间的关系是客观的。

#### 四、结论

依据上面的论述可以建立起一个思维对象的层级结构,任意一个可能的思维对象都确定的处于这种层级的某一层,以及,任意思维对象间的指向关系是确定的。这取决于人类思维固有的运作

法则,并不依赖于我们是否认识到了这一点。本文主要从认识论的角度清理了反思中由于混淆了思维对象的不同层次而造成的混乱,对一些看似是本体论的问题给出了认识论角度的说明。在笔者看来本体和认识的层次缠绕其实只不过是混淆了思维对象不同层次的一种表现而已,当把某个概念作为对象时,这个概念就属于本体论的范畴,而对于这个概念的认识则属于认识论范畴。本体与认识的区分只是两种视角的区分,这两种视角在认知活动中不自觉的交替出现导致了反思活动的混乱,而克里普克对于本体论和认识论的严格区分使得我们能够在使用这两种视角时具有足够的自觉。

---

#### 参考文献:

- [1] 卡尔纳普. 世界的逻辑构造[M]. 陈启伟译. 上海:上海译文出版社,2008.
- [2] 蒯因. 从逻辑的观点看[M]. 陈启伟,江天骥等译. 北京:中国人民大学出版社,2007.
- [3] 张建军. 逻辑行动主义方法论构图[J]. 学术月刊,2008,(8).
- [4] 约翰·R·塞尔. 意向性[M]. 刘叶涛译. 上海:上海人民出版社,2007.

责任编辑: 郭泮溪

## On Different Levels of Objects of Thought

YAN Chun-hui

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210093, China)

**Abstract** The reflective characteristics of human thinking extend objects of thought constantly from physical objects to thinking itself and the language used for thinking. On the one hand, this allows a variety of thinking tools to be consciously created; on the other hand, unlimited levels of objects of thought are produced. However, the more people reflect on their own knowledge, the more urgent it is to clear all kinds of chaos triggered by this reflection. These chaoses are caused by the two confusions: confusing different levels of objects of thought, and confusing objects of thought with thinking tools. This paper tries to clarify the relations of the levels of objects of thought, and to demonstrate the objectivity of this multi-level relation.

**Key words** object of thought; reflection; hierarchy

# 从马克思分工理论角度看诚信问题

王屹

(甘肃省社会科学院 哲学所,甘肃 兰州 730070)

**摘要:**应用马克思分工理论,可以从社会历史发展角度更为深入认识诚信发展的内在动力。通过发挥分工多样性、目标一致性的凝聚力,推动诚信由现实载体向真实载体的发展,体现出分工与诚信载体共同前提的现实意义,避免抽象诚信或“伪诚信”对分工与诚信载体的侵蚀。应用马克思分工理论认识诚信问题,一方面可以体现出马克思主义理论鲜活的时代意义,另一方面可以对诚信建设从不同的视角提出具有实践价值的启示。

**关键词:**分工 ;诚信 ;载体 ;实践

**中图分类号:**B02      **文献标识码:**A      **文章编号:**1005-7110 (2011)04-0042-05

## 一、从马克思分工理论认识诚信问题的价值及其意义

随着我国经济社会的发展、产业结构调整步伐的升级与加快,人们的道德伦理与价值观念也在悄然发生着相应的变化。在这一过程中,不可避免地出现了“诚信危机”等道德伦理缺失的现象,造成对我国主流价值观与价值体系的冲击,影响到经济社会的健康、有序与稳定。这就需要对现实存在的诚信问题应用马克思的理论、观点和方法做出发展的、符合实际的、具有实践意义的分析与说明。

从马克思分工理论角度认识诚信问题的价值主要体现在分工与诚信互为动力的层面上,马克思指出“分工是一种特殊的、有专业划分的、进一步发展的协作形式”<sup>[1]</sup>(P301)是“不同种类的劳动的并存。”<sup>[2]</sup>(P296)从总体来说,分工就是对社会总劳动的划分,其划分的各个部分既相互独立又相互依从,各个劳动主体存在着相互连接、彼此制约的关系,体现了诚信等道德伦理的现实维度,并进一步维系着分工的秩序化和精细化发展。而分工的进一步精细化发展则反过来对维系分工的人的诚信关系等道德伦理方面提出了更高的要求,体现

出分工对诚信的决定性意义。从分工角度来看,人与人之间诚信关系的发展是动态的,即便出现诚信关系的动荡与调整,但是只要维系信用关系的分工处于有序化发展阶段,分工与诚信之间互为动力的可持续发展模式就必然是发展的主流。

从马克思分工理论角度认识诚信的意义主要体现在——通过对分工本质的认识可以发现诚信问题的更深层原因。恩格斯在《反杜林论》中指出:“分工的规律就是阶级划分的基础”。<sup>[3]</sup>(P632)阶级要比个人更为本质,更能反映出社会发展和人的发展的实际程度。通过分工看诚信问题,有助于认识推动诚信发展的社会条件,避免抽象诚信等错误理念的形成。马克思认为,分工的本质在于劳动在分工中发生二重化,既是个别劳动,又是社会化劳动,从而使这两者之间产生矛盾,劳动的划分和人力的分配是分工最为重要的两个方面,表现为劳动分工和劳动者分工的区别,前者指的是劳动职能之间在技术性层面上的组合关系,是同人们追求劳动效益的最大化与劳动本身的专业化紧密相关的线性发展关系,主要体现出分工与诚信的相互促进作用。而劳动者分工是指劳动主体参与劳动的方式,即分工的人格化的表现,其特

收稿日期:2011-07-18

作者简介:王屹(1975-),男,陕西西安人,甘肃省社会科学院哲学所、甘肃省联合培养研究生伦理学基地助理研究员,主要从事马克思主义哲学理论研究。

点是以人力作为劳动的主体承担者,生产的技术构成愈低,人力参与生产的比率就愈高,分工对人的片面化和局部化的影响作用就越大,存在着出现诚信缺失等道德伦理失范现象的可能性。从马克思分工理论角度来看,随着劳动分工的日趋扩大,社会劳动逐渐降低对人力的依赖,劳动者分工将逐渐消失。随着生产力水平的进一步提高,人们所从事的劳动从单纯的谋生性劳动逐渐转向自由的创造性劳动,分工发展的目标就是要消灭强制性劳动分工“使自己作为个性的个人确立下来”,<sup>[4] (P87)</sup>人们在和谐的社会关系中获得全面发展,成为有个性的人,诚实守信必然是具有创造性的个性化劳动主体的交往准则,体现为诚实守信与个性化发展的人的自然的统一,是分工与诚信的共同发展前提,体现出公平与正义的发展意蕴。从市场经济发展的角度来看,以诚实守信为代表的具有高度道德情操的市场交易行为将取代传统的实物交易与货币交易,上升为非生存性谋生的、注重了人的全面发展的价值体现行为,即诚信经济时代。无论是劳动者分工对人片面发展的影响、还是注重人全面发展的诚信经济时代,都离不开存在于现实分工条件下的具体的个人,这就需要通过马克思分工理论确认符合时代发展的诚信载体,从而进一步说明分工本质性与个人具体性之间的关系,通过分工与诚信载体两个方面了解诚信发展的客观规律。

## 二、从马克思分工理论看诚信的载体

诚信的载体不能从虚无的“类”概念或抽象的精神的劳动中去寻找,也不能仅仅从表面的、具有“物”与“人”双重属性的个体概念中探寻。独立存在的“个体”不能作为诚信的载体,这是因为个体只是对该特殊对象的个别生命存在这一事实做出了最一般的概括,仅视为有生命存在这一生物类特征的个别存在。“诚信”具有人的专属性质,不能简单泛化为个体的体现,对诚信进行个体化说明实际上忽视了主体能动性在诚信交往活动中的重要意义。而那种离开现实社会分工,忽视人的能动性、创造性、机械片面地理解所谓“个人”的“诚信”往往成为物理学原子主义的还原主义方法在社会历史领域与道德伦理领域的照搬。

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中反复强调唯物史观的前提:“任何人类历史的第一个前提无疑是生命的个人的存在”,<sup>[5] (P67)</sup>“我们开始要谈的前提并不是任意想出的,它们不是教条,而是一些只有在想象中方能抛开的现实的前

提。这是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。”<sup>[5] (P66)</sup>“现实的个人”是具有一定社会地位和社会功能的社会元素,社会总体劳动是由社会个别劳动构成的,分工将人变为个别劳动者,每个人只从事社会总体劳动中的某一部分或某一程序的工作,即个人实际地加入到了生产力与社会关系的运行系统中,与社会真正地发生互动的活动。“现实的个人”是从事实践活动的人,是从事精神生产的人,分工导致物质劳动与精神劳动分离,促使人类不仅通过自己的活动同外部世界实际的发生相互的作用,而且将自身作为思考的对象,这种将自我作为观念或精神的对象加以思考时,就成为有别于物质客体的精神客体的存在,得以构建纯粹的道德伦理、哲学、理论、神学等。因此,诚信的现实载体必然指向具有社会特质的现实的个人。

现实的个人是唯物史观的出发点,而个性是最具体、最现实的特定的个人,个性的内涵最为丰富,个体、个人都是个性的内在规定,那种将个性简单理解为所谓“单子”式独处生活状态独特性和为己性的认识是对个性的误读。单个的个人,其所谓的独处状态与为己性只具有偶然性的意义,只有从现实的分工角度进行观察才能具有规律性意义。马克思指出:“我在我的生产中物化了我的个性和我的个性的特点,因此我即在活动时享受了个人的生命表现,又在对产品的直观中由于认识到我的个性是物质的、可以直观地感知的因而是毫无疑问的权利而感受到个人的乐趣。”<sup>[6] (P184)</sup>能够“在活动时享受了个人的生命表现”的个人,指的就是有个性的个人,在马克思看来,这种“个性的个人”的实现是通过在“真实的集体”中的个人重新驾驭由分工转化为物的力量,并消灭分工的办法来实现的。马克思所要消灭的分工指的是奴役人个性化发展的旧式分工,所强调的是非强制性的个人自主发展方式,是在物质生产活动原本意义层面上的、在共同体中的个人获得全面发展其才能的手段。马克思指出:“只有在这个阶段上,自主活动才同物质生活一致起来,而这又是同个人向完全的个人的发展以及一切自发性地消除相适应的”,<sup>[5] (P130)</sup>在这一阶段,诚实守信以自然的方式同个人的自主活动结合在一起,是价值性和社会性的统一,即不是单纯强调自身的经济属性,也不是单纯强调自身的道德伦理属性,是公平与正义的自然体现,是人作为人自身所必然的存在。

因此具有主体能动性的、有创造力的、能够驾驭由分工转化为物的力量的、有个性的个人就必然成为诚信的真实载体。诚信的真实载体主要体现的是诚信与具有创造力的、个性化发展的个人之间的应然关系,诚信既是个性化的个人活动所遵循的“因”,同时又是诚信行为“果”的自然承受者。不能将诚信现实载体与诚信真实载体之间的关系相混淆,诚信的现实载体主要是指在分工条件下个人非自主的发展方式,个人还不能驾驭由分工转化为物的力量,诚信等道德观念还具有发展、停滞、与回复的多种可能性,是走向诚信真实载体的必经阶段。

体现出公平正义的分工与诚信的发展前提对应的是每一个具体的、现实的个人即诚信的现实载体,其本质就是马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所指出的“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”。<sup>[5] (P56)</sup>不能将诚信抽象为“一般人”的诚信,“一般人”的诚信实际上是从人的概念、想象中的人、人的本质、“一般人”中能引伸出的人们的一切关系。在这其中,诚信必然表现为脱离了现实社会分工的抽象的诚信,马克思所反对的就是对人的抽象化理解。因此,需要通过分工与诚信载体的辩证关系,正确处理诚信主体的归属问题,避免脱离了时代特征的、脱离了现实分工体系的诚信抽象化趋势,抽象的“人”的所谓“诚信”是没有载体的虚假诚信。这就需要联系分工的具体历史形态和社会条件,研究各类分工所反映的社会关系、研究分工的意义、社会作用及其对诚信载体发展的影响。

### 三、马克思分工理论与诚信问题

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中指出:“一个民族的生产力发展的水平,最明显地表现于该民族分工的发展程度。任何新的生产力,只要它不是迄今已知的生产力单纯的量的扩大(例如,开垦土地)都会引起分工的进一步发展。”<sup>[5] (P68)</sup>从诚信角度来看,分工将整体劳动划分为各个相关但又不同的劳动工序,分工愈细致,工作愈简单,而愈加简单的工作则更加容易做到最好,信息交流的透明度愈高,诚信运行的成本愈低,而且有利于劳动主体将精力集中于单一的劳动对象,加快劳动技能的提高与劳动经验的积累,发达的社会分工要求高度的协作性,这就要求社会成员之间相互依赖、彼此诚信,形成稳定的合作与联系形式。马克思指出:“因为分工不仅使精神活动和物质活动、享

受和劳动、生产和消费由不同的个人来分担这种情况成为可能而且成为现实。”<sup>[5] (P83)</sup>从诚信缺失角度来看,在自发分工体系中,由于分工对整体劳动过程的划分,整体劳动不会体现在一个主体上,而是存在于不同的主体之间,劳动主体对整体劳动过程的控制体现在各个劳动主体被迫强制性地接受、服从管理机构的意志,从而使各个劳动主体失去对自身劳动的控制,因而极易导致整体劳动在分工作用下运行过程的非协调性,造成信息交流的不对称,社会成员无法对各种交往活动形成可靠的预期,由于诚信现实载体本身具有不可避免的局限性,有可能导致具体劳动主体的片面发展,从而易于造成诚信缺失等道德伦理的失范现象。

马克思指出:“随着分工的发展也产生了单个人的利益或单个家庭的利益与所有互相交往的个人的共同利益之间的矛盾,而且这种共同利益不是仅仅作为一种‘普遍的东西’存在于观念之中,而首先是作为彼此有了分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”<sup>[5] (P84)</sup>分工造成生产与消费的分裂,劳动产品需要得到社会的认可,否则就是无效劳动,在社会分工正在进行调试配伍、制度建设正在进一步完善、法律法规尚待加强的社会环境之中,与消费相脱离的生产流通环节为了以较低的成本实现较高的产品经济价值,就有可能试图利用分工的不完善,利用个人之间的相互依存关系,通过诚信缺失等手段实现产品的社会认可,这既体现出不同劳动者特殊利益与集体利益以及社会利益之间存在着矛盾冲突现实性这一分工的内在矛盾,又体现出现实的个人在分工条件下的依赖关系。“在商品经济条件下,以交换价值和货币为媒介的交换,既以生产者私人利益的完全隔离和高度发达的社会分工为前提,又必须以生产者相互之间的全面依赖为条件”,<sup>[7] (P36)</sup>在发达的社会分工条件下,由于其共同发展前提的一致性,需要建立生产者之间全面而稳定的依赖关系,诚实守信是维系依赖关系的自然选择,是维护分工目标化发展的道德支柱。从某种意义上来说,道德伦理的客观严肃性可以充分体现在经济行为与活动之中,道德伦理参与经济活动的程度往往与市场经济的成熟度成正比。但并不是说成熟的市场经济就不存在非诚信行为,而只是说在成熟市场经济中,非诚信行为在分工合理、制度完善、法制健全的社会机制中具有较大的运行成本与风险,人们对于非诚信行为往往采取规避与否

定的态度。

制度健全分工合理的社会结构,可以为有限社会资源的可持续利用提供充足的动力,在分工尚待发展完善的过程中,有限的社会资源可能面临脱离了制度与道德约束的无序竞争,“随着社会生活的进一步发展,如人口的增长、人的主体性力量的提高、新的分工门类的产生、新的交往方式的出现等等,就使得既有的制度体系或某些方面某些规定显得过时了或是出现了一定的空白区域,这就必然出现社会秩序的一定的紊乱。”<sup>[8] (P197)</sup>社会生活中大量失信现象的存在往往导致有些人采取以诈对诈,背弃道德诚信的手段参与到社会活动中获取利益,许多最初坚守诚信的受骗者可能最终转变为不讲诚信的骗人者,例如有些在现实社会生活中屡屡受骗的人在放弃原有诚实守信的价值坚守之后,却将背信弃义,谎话连篇视为自己价值的体现,导致其道德观念的扭曲。正确价值观遭受破坏之后的后果往往十分消极,直接影响到具体个人的各种社会行为,其带来的危害也是长期的。

从分工的角度来看,我国农业生产目前还很难达到完全意义上的农业现代化水平,很多地方的农业生产依然是延续了几千年的传统农业生产方式,小农经济的成份还占多数,各个分工环节连接松散,信息闭塞,协作程度较低。在农产品流通过程中又存在着重复分工、分工壁垒过于森严等分工体系上的障碍,导致生产与消费主体的彼此隔绝,诚信的现实载体难以通过分工的相互协作关系体现出自身存在的意义与价值,由于割裂了分工与诚信共同的公平与正义的发展前提,加深了分工片面化与诚信抽象化的发展趋势,从一个方面加剧了唯利是图、背信弃义等各种道德缺失现象的出现。现实情况是近年来涉农领域及加工流转环节出现许多以次充好、违规添加各种添加剂、囤积居奇、坑农害农等不讲诚信的现象,从表面来看,涉农领域诚信缺失虽然反映出了制度建设与诚信建设方面存在问题,但是究其某一个根源来看,还是与农业生产领域现代化程度不高、分工不科学、主体不明确有着相当的关系。

#### 四、马克思分工理论对诚信建设的实践意义

诚信缺失的存在有其历史必然性与现实的社会基础,诚信缺失现象在某一时间较为密集的出现,也从一个侧面反映出社会结构与社会生产力之间的发展与调整状况。“从社会发展进程来看,‘道德失范’是旧道德体系解体并过渡到新道德过

程中不可或缺的阶段。它的作用是双重的,一方面破坏了旧的道德体系,引起了社会生活的混乱,另一方面,它又是新道德体系的助产婆,是从‘失范’到‘规范’的增长剂。”<sup>[9] (P151)</sup>社会生活中大量非诚信现象的出现体现出经济社会发展过程中还存在着种种不成熟、不完善等尚待调整的方方面面,从马克思分工理论的角度来看,在分工发展过程中,随着其复杂程度的进一步提高,部分社会分工相互之间的直接关联度降低,但是分工造成的全面依赖关系依然客观存在,造成各分工之间信息交换的不对称,当信息之间的不对称达到足以降低一方运行成本时,往往就会有诚信缺失现象的发生,而且在各分工交互作用越低的情况下,就愈加容易产生诚信缺失低成本运行的社会环境。这就需要强化分工共同目标、弱化片面分工、消除分工壁垒,建立分工之间必要的信息交流平台,通过体现具体社会成员的权力、责任及利益,实现诚信现实载体的功能,避免诚信载体的概念化存在。

诚信在科学合理的分工体系中自然存在,以复杂社会分工为基础的交换关系体现为诚信的人与人之间的交往关系,是保障人与经济社会发展的现实连接,是真实具体的、有创造力的劳动主体建立在社会化分工基础之上的常态交往活动,诚实守信所需要的是各种分工相对联系紧密,信息交换相对充分的社会环境。各种构成小环境的分工体系内部往往能够保持相对良好的诚信运行环境,这是因为在小环境中,各分工之间建立了长期的、紧密的、关乎双方利益的联系,诚实守信是保证各方面利益、降低成本的有效手段,失信反而会带来成本的增加,甚至导致小环境分工体系的解体,造成具体劳动成员的生存危机。但是当各种小环境分工体系进入到大的社会系统之中时,由于各个松散的小环境分工体系之间联系的稳定性较低,彼此缺乏相互之间的制约,尚需形成共同的诚信意识与观念,随着信息不对称的进一步加剧,最终导致诚实守信处于高成本的运行环境中,造成所谓的“失信者获利,诚实守信者蒙受损失”的社会现象。从现实角度来看,许多社会生活中的“失信者”在其自身所在的分工小环境中却往往还是所谓的“守信者”,例如生产假冒伪劣商品的生产者也需要在生产过程中保证相互合作的各个分工之间“诚实守信”、“信息透明”,以求更进一步降低成本,并保证所生产的伪劣产品顺利进入到销售获利环节中,这种“诚信小环境”的存在背离了分工与诚信公平正义的共同发展前提,其存

在本身就是对正常分工秩序的破坏,是彻头彻尾的“伪诚信”。从分工理论角度来看,当种种非诚信现象造成现实的社会危害时,除了在道德上加以谴责外,更加需要通过强化分工与诚信公平正义的共同前提,优化分工配置,避免不必要的重复分工,消除人为设置的分工障碍,凸显诚信的现实载体。需要从根本上斩断各种非诚信小分工环境的分工链条,追责具体的非诚信行为人,驱逐非诚信的小分工体系(或者促使其进入诚信常态化发展分工体系),营造利于诚实守信生存发展的社会土壤。

从马克思分工理论角度来看,随着生产力的发展,知识经济的到来,分工的紧密联系特征愈来愈需要人与人之间诚信的高度发展与相互协从,这就要在确立分工与诚信共同前提的条件下,发挥分工的凝聚力,通过诚信的载体——现实的个人来强化分工之间的协同性,通过分工结构的合理化,体现分工对诚信载体的推动作用,为实现具

有分工与诚信发展目标一致性的、有创造力的、个性化发展的个人创造诚信化的常态交往环境。

#### 参考文献:

- [1] 马克思恩格斯全集(第47卷) [M].北京:人民出版社,1960.
- [2] 马克思恩格斯全集(第26卷) [M].北京:人民出版社,1960.
- [3] 马克思恩格斯选集(第3卷) [M].北京:人民出版社,1995.
- [4] 马克思恩格斯全集(第3卷) [M].北京:人民出版社,1960.
- [5] 马克思恩格斯选集(第1卷) [M].北京:人民出版社,1995.
- [6] 马克思.1844年经济学哲学手稿[M].北京:人民出版社,2000.
- [7] 刘明合.基于马克思主义的视角——交往与人的发展[M].北京:中央编译出版社,2008.
- [8] 陈先达.马克思主义基础理论若干重大问题研究[M].北京:经济科学出版社,2009.
- [9] 武经纬.经纪人、道德人、全面发展的社会人——市场经济的体制创新与伦理困惑[M].北京:人民出版社,2002.

责任编辑: 郭泮溪

## On Credibility from the Perspective of Marx's Theory of the Division of Labor

WANG Yi

(Institute of Philosophy, Gansu Academy of Social Sciences, Lanzhou 730070, China)

**Abstract** By applying Marxist theory of division of labor, an in-depth understanding of the inherent motivation of credibility can be achieved from the perspective of social and historical development. By giving scope to the cohesive force of diversified labor division and goal congruence, we facilitate the development of credibility from realistic carrier to real carrier, highlight the practical significance of the common premise of labor division and carrier of credibility, and prevent them from being eroded by abstract credibility and pseudo-credibility. By using the theory of labor division, it is good both for highlighting the contemporary significance of Marx's theory and for the establishment of credibility from different perspectives.

**Key words** division of labor; credibility; carrier; practice

---

(上接第14页)

## Why Advanced People of Modern China Chose Marxism

WANG Ling-jin

(Dept of Ideological and Political Theory Teaching, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

**Abstract** : At the turn of the 20th century, Marxism spread to China. This was not an accidental historical event, but an innovation in the Chinese ideological circles. Advanced Chinese people came to choose Marxism after painful and rational reflection. Marxism became at last China's mainstream ideology.

**Key words** : modern times; advanced Chinese people; choice; Marxism

# 《2666》初探

赵德明

(北京大学西语系,北京100871)

**摘要:**《2666》揭示出整个人类的发展过程中人性恶的膨胀,体现了人们对自然和谐,真、善、美境界的追求与渴望。它对于研究欧美国家的社会历史文化具有很高的参考价值。

**关键词:**《2666》;人性恶的膨胀;全景式小说;文化思潮

**中图分类号:**I106    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0047-04

《2666》<sup>①</sup>是2004年问世的一部长篇小说,也是近五年来在美国和欧洲争相翻译、阅读和评论的“大作”。中译本即将出版。为了帮助我国读者了解《2666》,特别把一些背景材料和翻译、阅读的体会奉献给大家。

《2666》的作者名叫罗伯特·波拉尼奥,智利人,出生在1953年,地点在首都圣地亚哥。1968年全家迁居墨西哥。1973年曾经参加支持阿连德政府的活动和反对皮诺切军事政变的斗争。1977年前往欧洲,开始文学创作。在二十多年的时间里,写了十部长篇小说、四部短篇小说和三部诗集。代表作是《荒野侦探》和《2666》。2003年在巴塞罗那去世,年仅五十岁。他过世后,作品陆续被发掘出版,获得高度赞扬。荣获拉丁美洲最高文学奖罗慕洛·加列戈斯国际小说奖。2009年美国书评人协会小说奖。世界西班牙语大会评选25年来100部最佳小说中在前四名中,他占了两名:《荒野侦探》和《2666》。西班牙、拉丁美洲一些文学评论家纷纷著文称赞这两部大作。评论家莫索里维尔·罗德纳斯称赞《荒野侦探》是“作者同代人中伟大的墨西哥小说,是拉丁美洲人对离乡背井之苦的文学表现”。恩里克·维亚·玛塔说:“是对文学爆炸大作的历史和天才的终结,从此掀开

了新千年文学新潮的环流”。伊格纳西奥·埃切维里亚在西班牙国家报上发表文章说:“《荒野侦探》是博尔赫斯那样的文学大师才会同意写的作品。因为这是一种有创意、文字美、生动有趣的力作。”而对《2666》的评价则更高,认为是“超越了《百年孤独》的惊世之作”。西班牙著名女作家阿娜·玛利亚·莫伊斯在西班牙国家报上说:“《2666》是小说中的长篇小说,毫无疑问,是一座丰碑,是波拉尼奥全部创作最佳之作。”评论家罗德里戈·富雷桑说:“《2666》是全景小说,它不仅是作者的封顶之作,而且是给长篇小说重新定性的作品,同时它把长篇小说提高到一个令人感到眩晕的全新高度。”伊格纳西奥·埃切维里亚说:“《2666》是波拉尼奥的代表作。是一部滔滔大河般的巨著,做为全景小说,它的能力是既连结和统一起以前的全部作品又大大超越前辈。”在我国,虽然《2666》的中译本要在今年8月底才能问世,但能阅读英译本的读者已经在网有了热议文章。据说,在上海,《2666》的中国读者已经成立了《2666》图书馆。

《2666》全书共计1125页,分5部。第1部《文学评论家》,讲述有四位文学评论家先后都在研究同一位德国作家的故事。这四位评论家分别生活和工作在英国、西班牙、法国和意大利,都在研究

收稿日期:2011-03-22

作者简介:赵德明(1939-),男,北京人,北京大学西语系教授、博士生导师,资深翻译家,青岛大学特聘专家,主要从事西语文化研究。

①罗伯特·波拉尼奥《2666》,赵德明译,上海译文出版社将于2011年10月出版。

德国作家阿琴波尔迪的作品和生平。四人在国际研讨会上先后相识,由于学术观点一致而成为朋友和情人。最后,他们在墨西哥开会时听说了杀害妇女的事情。但是,四人都不敢站出来揭露罪行,而是纷纷“合情合理”地开了小差。英国人飞回了伦敦,意大利人根本没敢露面,法国人整天埋头读书,西班牙人带着墨西哥小姑娘跳舞和做爱。最后回马德里去了。第2部《阿玛尔菲塔诺》,讲述智利教授携带全家来到墨西哥避难的故事。他颠沛流离,历尽磨难,最后妻子离他而去,女儿也被黑社会绑架。面对苦难,他显得愤怒而无奈,在很大程度成为拉美小知识分子情绪的代表,尤其是被独裁政权迫害的典型人物。第3部《法特》,讲述美国记者法特去墨西哥采访拳击赛的遭遇。他也听说了连续发生的妇女被杀案件。经过采访和调查,发现了大量骇人听闻的故事。他属于敢于面对残酷现实的知识分子,但终于因为势单力薄而无所作为。他尖锐地指出,人性恶的膨胀会成为人类毁灭的死神。第4部《罪行》,是全书的高潮。集中描写了墨西哥北方妇女连续惨遭杀害的罪行。具体讲述了近二百个案例。其中,除去揭露犯罪集团的残暴、疯狂和凶狠的嘴脸之外,还用了大量的笔墨描写了政府和政党的腐败和无能。甚至有些官员与犯罪集团沆瀣一气、同流合污,造成贩毒、走私和杀人、强奸案件的急剧增加。作者也塑造了一些勇于斗争的妇女形象。但是,邪恶的势力太强大了。她们的奋力挣扎都没有什么效果。第5部《阿琴波尔迪》,讲述这位德国作家复杂曲折的人生道路。这个人物是贯穿全书的主线。起初,他是英、德、法、西文学研究界的研究和追踪目标。后来,他跑到了墨西哥之后,又成为他妹妹和朋友们寻找的对象,因此构成全书最大的悬念。在他坎坷的人生道路上,他与德国贵族有过交往,亲眼看到了贵族们糜烂的生活。在第二次世界大战中,他无意间发现了一位苏联犹太人的手记,因此得以知道了斯大林对作家的迫害情况。在战争中,最为惨烈的是耳闻或者目睹了屠杀战俘和犹太人的活动。战后他开始写小说的主要动因与表达内疚和忏悔罪孽有关系。听说墨西哥有杀害妇女等等罪行,他秘密去墨西哥调查。但他在那里的行踪十分神秘,让许多人始终无法找到他的下落。全书共有1125页。约合中文100万字。主要人物多达近百人。直接涉及的国家有:德国、法国、英国、西班牙、意大利、美国、墨西哥、智利。涉及生活场景中的人物有:文学评论家、作家、教授、出版家、拳击手、杀人犯、军官、士兵、贩毒集团、警察、乞丐、贫民、妓女……是一幅世界文学上地地道道的《清明上河图》。作品的时间跨度覆盖20世纪百年和21世纪初。涉及的重大历史事件有:两次世界大战、苏联和东欧社会主义国家解体、墨西哥贩毒问题和移民潮以及社会治安问题等。牵扯到的学术领域至少有:历史、哲学、社会学、心理学、海洋植物学、数学等等。经本人初步研究,值得思考的至少有几点:

《2666》从整个人类的发展过程中揭示出人性的贪婪、自私和凶残的本性在当代迅速膨胀,越演越烈,不可遏制,不可救治。人性恶发展的结果就是人类的灭亡。作者判断的依据是:人类的动物性就是灭亡人类的死神。因为危机人类生存的痼疾,例如,疯狂地发展物质生产,全然不顾生存环境恶性的市场竞争,残酷的剥削和压迫,道德沦丧,官场腐败……种种倒行逆施,都源于自私和贪婪。随着高科技迅猛的发展非但没有改善人性,反而推动人类像高速列车一样向万丈深渊驶去。因为高科技的发展也有它的负面影响,助长消费、安逸、懒惰,还不算对人类生存环境的破坏。作者认为,人性恶的膨胀是不分社会阶层、政党、团体、企业、事业的。自私和贪婪之心,人皆有之,一旦有了滋生的条件就会发作起来。但是,作者的立场非常鲜明,在人吃人的社会里,底层的人们由于无权无势往往是受害者。他们的亲属在事情发生后,得不到任何社会援助。因为社会体制的建立是暴力的产物,依靠暴力夺权的人在掌权,在经济社会里,权贵集团依靠金钱实力统治底层的人们,他们不仅掌握着国家的经济命脉,还垄断着一切舆论工具,甚至企图钳制和影响人们的思维方式。这样的制度结构本身就是一种价值取向,驱动人们追求金钱、攀附权贵,充当物欲的奴隶。因此贪婪和纵欲发展就有了良好的社会环境。书中也有少数清醒的知识分子。但是,这些手无缚鸡之力的书生,要么无可奈何,要么悲观失望,要么甘心充当权贵的智囊和喉舌。总之,四分五裂,形不成团结一致的理性力量去扭转向恶的趋势。受压迫的底层的人们,也有自己的问题,由于没有受教育的机会,愚昧、无知是必不可免的,因此没有维权意识,没有公民自主意识。一盘散沙的状态让暴力实施者在他们身上为所欲为。而这种事情是发生在20世纪90年代末和本世纪初啊。宗教、迷信,尤其是宿命论严重地束缚着底层的人们的思想,所以有些人甘心当形形色色的奴隶是不足

为怪的。这是一种没有意识形态的意识形态！即一切封建、反动、迷信的思想糟粕都打着五颜六色的“文化传统”旗帜招摇撞骗，毒害着老百姓的心灵，在“和平与发展”口号的掩护下贩卖各种假货。谁说这是一个没有信仰的时代？信仰金钱、暴力和权力，难道不是信仰？但这样的信仰在人们心里产生的要么是贪婪，要么是恐惧，要么是无奈，要么是绝望。书中也有善良的人们，也有见义勇为者，也有冷静思考的人们，但是人数寥寥，力量孤单。面对着强大的权贵势力和黑恶势力，他们的下场只有牺牲。尤其是军队和警察完全掌握在权贵势力集团手中，任何抗争行为都会在政府“维持稳定”的名义下被镇压下去。在第3部《法特》里有这样看法：“人类的疯狂和残忍都不是当代人发明的，而是咱们老祖宗的创造。可以说，古希腊人发明了人性恶，发现了人人心里有邪恶。但是，到了今天，咱们对典型的邪恶已经司空见惯，其典型事例已经微不足道。正是希腊人开启了一系列邪恶变异的可能性。可是，至今咱们对这些变异并没有清醒的意识。也许您会说，时代在变，一切在变。是的，当然在变，可是犯罪的事实没变，因为人性恶没变。”<sup>[1] (P338)</sup>进入21世纪后，人性恶不是没变，而是更加膨胀了。以公平、正义的名义进行的杀戮、以和平发展、“互利”名义进行的资源掠夺，在高科技的帮助下，规模大、程度激烈、手段狡猾的大量事实，都一一证明了人类的贪婪、疯狂和残忍已经上了一个新台阶，达到了人类自我毁灭的新高度。人类自我毁灭的另外一个有力证明就是对地球环境的破坏。气候异常、许多生物濒临灭绝、可耕地减少、水资源匮乏、煤炭、石油等不可再生资源的“末日”来临已经是屈指可数的了，等等，这些都是人类疯狂、邪恶、贪婪膨胀的不争事实。严重的是，人类还没觉醒，还对纸醉金迷的生活津津乐道。包括联合国在内的许多世界组织根本拿不出（也不可能拿出）治疗人类邪恶的灵丹妙药。更不要说，各国的政府和政客了，这些人恰恰是人性贪婪的推手和组织者，因为他们往往打着“爱国”和“为民”的口号为权贵集团疯狂地谋取利益，所以有着很大的欺骗性。《2666》的作者正是站在环宇之上俯瞰人间的。他看到的是一片荒漠，人性恶的膨胀则是这荒漠中“恐怖的绿洲”。这就是他在全书开篇前引用法国诗人那句话的深藏含义。

在第4部《罪恶》里，作者用大量的事实揭露了墨西哥社会发展的主要障碍：政治、经济、文化、

教育大权统统掌握在权贵集团手中。犯罪团伙、贩毒、走私等黑社会组织有政治保护伞。新闻等媒体是为权贵集团服务的工具。有良知的人们感到悲观和绝望，只能愤愤骂权贵势力是“卑鄙肮脏的野兽”<sup>[1] (P172)</sup>问题的严重性在于横行霸道的权势人物是受到“制度保护”的，而穷苦百姓的求告无门也是社会制度造成的。因此，书中的人物骂道：“这是墨西哥的一个特色啊！是拉美特色啊！”<sup>[1] (P224)</sup>

中产阶级普遍追求“今朝有酒今朝醉”、“真正做事情的不多”，得过且过、敷衍塞责成风。中产阶级的知识分子“绝大多数是为政府工作的。政府养活他们，暗中注视着他们的动向”<sup>[1] (P101)</sup>因此这是一个附庸在权贵集团身上的寄生物，没有独立生存的基础。从思想上说，他们看不到制度改善的希望，只看见了官场腐败的丑恶表现，因此处于悲观绝望之中，要么就趋炎附势，按照潜规则行事。体制外的知识分子经过了打击之后，也处于悲观状态。尤其是在1989年苏联解体后，他们失去了对社会主义的信仰，但也不相信权贵资本主义能解决什么社会问题。特别是1990年代后连续发生的经济危机之后，他们尤其不相信什么政党政治的能力。《2666》里面充满了“不信任感”，因为“一切都是欺骗”，大家“只能苟延残喘的活着”<sup>[1] (P101)</sup>在第1部《文学评论家》里，分别来自英国、法国、意大利和西班牙的教授兼文学评论家面对连环杀人案的表现是很能说明问题的。英国女教授跑回伦敦去了。一回到家里，“唯一做的事情就是放声大哭。”然后是“放火烧家，割腕自杀，或者过流浪生活”。最后，跑到意大利去谈恋爱了。西班牙教授天天带着墨西哥小情人跳舞、做爱。法国教授则是躲在旅馆里埋头读书。四位教授全都放弃了自己的理想，不再研究和寻找阿琴波尔迪的下落。更不要说揭露和批评社会犯罪现象了。这样的结局是意味深长的——想的多、做的少的读书人在残酷的社会现实面前往往当逃兵。

在叙事艺术方面，作者用了十分冷峻的手法，让大量的事实说话，例如，战争中的屠杀，对战俘和犹太人的杀戮，墨西哥在短短几年里发生的妇女被强暴和杀害的案件，疯狂奢侈的消费和浪费，狂欢纵欲的聚会……让铁的事实佐证人性恶发展的趋向。在写实的同时，作者也巧妙地描绘心理活动，如梦幻、联想、直觉等。在作品结构上，五个组成部分可以独立成章，又有巧妙的内在联系和统一的轴心。如同一棵参天大树和它的五个主要

分支,而这分支又有枝蔓开来大量的枝权和枝权的枝权,形成蓬蓬勃勃的巨型华盖。作者把情爱、性爱、凶杀、战争、文学研究和创作以及悬疑……诸多小说元素自然地糅在一个统一体里,尤其是大舞台和小细节的巧妙结合更令人拍案叫绝。大舞台不仅表现在地理上,而且具体描绘了社会众生相,小细节则描绘了穿衣吃饭、生活场景的细部、复杂的心灵纠结、情感的微妙变化都滴水不漏。《2666》的叙述艺术既是对20世纪下半叶各类小说技巧的高度概括,又有作者独具匠心的创造。这种创造的理论说法叫做“全景式长篇小说”。这一理论的主要特征是超越阶级意识形态的局限,从人类意识的高度看人性的复杂和变化。舞台尽量设计得博大、时间长、人物多,让丰富的事实说话。叙事的话语是冷峻和白描式的。

如果说《百年孤独》曾经是20世纪拉丁美洲文学的标杆,可以了解拉丁美洲的“孤独情结”。那《2666》就是对百年的超越,因为《百年孤独》的认识和描写天地还限于哥伦比亚,而《2666》作者的思想已经飞跃到了2666年!地域范围远远突破了拉丁美洲的天地。即站在全人类的现实高度看人性恶的膨胀,更预见到未来。2666这个数字的意义就是预见到了人类会在2666年自我毁灭。这个看法在全书的《初版附言》给出了如下的答案:2666就是人类的丧葬之地!因此,这部作品的意义远远超过了自身的文学价值,对于研究欧美国家的社会现象、尤其是思潮变化、人类文化价值观念也是一部具有很高参考价值的作品。

从世界文化思潮的角度看《2666》,读者可以发现作品揭示出来的人性恶的膨胀是与广大老百姓渴望的自然和谐、真诚追求真、善、美德的愿望形成水火不容、你死我活的两个阵营。《2666》揭示的意义在于,自从上个世纪90年全球发生的一系列重大政治和社会事件后,21世纪初有发生了“9.11”事件和全球范围的经济危机,拉美少数知识分子在进行反思。在反思的过程中,《2666》的作者罗伯特·波拉尼奥超越了简单的意识形态思维方式,从人性的表现和变化观察社会问题,因而有了《2666》的问世。他在书中流露出来一种“淡淡的哀愁”,因为他看不见解决人性恶膨胀的出路。其实,从中国古人关于“人性善”还是“人性恶”的争论中,可以看出只要人类存在,这个“为己”还是“为他”的矛盾就会永远存在。问题在于,当“人不为己天诛地灭”的价值观甚嚣尘上的时候,人类应该有所警惕和找出应对的措施,努力避免人类的自相残杀和毁灭。或许这就是《2666》的创作初衷吧。

2011.7.2 于青岛大学外语学院

---

#### 参考文献:

[1]罗伯特·波拉尼奥.2666[M].赵德明译.上海:上海译文出版社,2011.

责任编辑: 冯济平

## A Tentative Analysis of 2666

ZHAO De-ming

(Dept of Spanish, Peking University, Beijing 100871, China)

**Abstract** 2666, by employing very grave techniques, discloses the inflation of human evils throughout the development of the human race, and depicts the aspirations for natural harmony, truth, good and beauty.

**Key words** 2666; inflation of human evil; a panoramic novel; cultural and ideological trend

# 论R.K.纳拉扬作品中的“逃学”儿童及其教育观

王春景

(河北师范大学文学院,河北石家庄050091)

**摘要:**印度当代作家R.K.纳拉扬塑造了许多“逃学”儿童形象,构成了他小说重要的生活场景,为他的小说世界增添了很多生气。纳拉扬通过这些生动的儿童形象和发生在他们身上的故事,再现了童年的纯真和明净,记录了童年的苦恼,同时比较隐晦地表达了自己对儿童教育的看法。

**关键词:**纳拉扬;印度;儿童形象;育观念

**中图分类号:**I106    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0051-04

在文学创作中,天真无邪的儿童经常成为作家们描写的对象,儿童的纯真、善良、单纯往往负载着作家对人性美的一种理想与期望。在中外文学史上,对儿童、童心进行歌颂和描摹的作品不胜枚举。关注人的童年就是关注人本身的发展,而对儿童问题的描写都离不开对教育的探讨,因此,作家们笔下的儿童也负载了特定的教育观念。作为印度当代的现实主义作家,纳拉扬对儿童非常关注,从第一部作品《斯瓦米和朋友们》(1935)到最后一部作品《纳嘎拉吉的世界》(1990)几乎每一部都有儿童的身影。“在他的小说、短篇小说、散文甚至自传中,人们可以听到孩子在大笑,在玩耍,在淘气,这些人物呼之欲出。”<sup>[1](P55)</sup>在他构建的摩尔古迪世界里,孩子们构成了重要的生活场景,为摩尔古迪增添了很多生气。纳拉扬通过这些生动的儿童形象和发生在他们身上的故事,再现了童年的纯真和明净,记录了童年的苦恼,同时比较隐晦地表达了自己对儿童教育的看法。

## 一、逃学的儿童

儿童的世界纯净明朗而色彩斑斓,成人对童年的回忆与书写就是对这个美丽世界的回归。纳拉扬的童年虽然远离父母在姥姥家度过,但从他的回忆录来看,欢乐依然眷顾他的心灵。他在创作中不断地描写童年的经历,复活曾有的童年经

验,对儿童心理进行了细腻真实的描绘。儿童的纯真、好奇、狡猾、调皮以及丰富的想象力在他笔下建构了一个童真童趣的世界。纳拉扬不仅描写了儿童世界快乐自由的一面,更可贵的是,作家展示了儿童世界的苦恼,展示了儿童自由快乐的天性与环境之间似乎难以消除的矛盾。儿童与父亲、老师、学校的关系充满了对立,而后者代表的都是社会规范的力量,纳拉扬通过这些对立和矛盾阐释了儿童被成人归化的过程及其中的痛苦。

纳拉扬长篇小说中的儿童在对待学校的态度上具有共同的特征,他们反感学校,成绩平平,对自由游戏的渴望胜过对知识的渴求。他们和老师、家长的期望相左,与老师、家长的关系紧张,时有矛盾。对“逃学”的实践或者梦想成为这些儿童的共同特征。

《斯瓦米和朋友们》的第一个故事,是斯瓦米对学校的排斥和无奈。小说开篇是《星期一的早晨》,描写了斯瓦米对上学的拒斥心理。他想起上学就无精打采。作者叙述了他上课时的情景,上课时走神是他唯一的乐趣。有时他看着窗外的景色,有时就在心里丑化自己的老师,胡思乱想,等待下课。纳拉扬幽默地写道,对斯瓦米来说,能呆在教室里,只是因为他能够看到窗外幼儿园的孩子们一个又一个地跌倒,看到12:30的邮车从堤

岸上驶来,又轰轰隆隆地经过萨拉渝桥。斯瓦米的学校生活充满了烦恼,只有下课后和小伙伴们在一起游戏才感到快乐。因此,斯瓦米经常想逃课,有时为了能不上学他在家装病。斯瓦米最后一次逃学是为了和朋友们玩板球。为了能和朋友们一起训练板球,斯瓦米缠着医生开重病证明,然后逃课去玩。结果被校长发现,遭到训斥和被开除的警告。斯瓦米害怕父母的斥责,就离家出走了。这一次从学校逃跑,表现了他对学校的强烈反感,也反映出他对自由的追求,虽然没有实现。

对学校生活的类似描写在后来的作品中得到了延续。纳拉扬笔下的儿童一般都像斯瓦米一样不喜欢上学,对学校生活充满了厌倦和叛逆心理,为了逃避上学装病,甚至离家出走。

在《黑房间》(1938)中,拉马尼的儿子巴布该上学的时候,突然觉得身体很不舒服,但最后还是在爸爸的督促、训斥下背起书包走向学校。《金融专家》(1952)中的马尔戈雅对儿子巴鲁的学业充满期望,盼望他考上大学,甚至去美国或欧洲深造,以便日后能进入上层社会。可是巴鲁不爱学习,成绩也不好,在学校天天挨老师的训斥,经常考零分。马尔戈雅对儿子寄予厚望,为了巴鲁的学习,他还给儿子请了家庭教师,给儿子提供了他所能提供的最好的物质条件。但因为巴鲁不爱学习,他和父亲的冲突也就越来越激烈。最后,因为巴鲁考试成绩很差,马尔戈雅和他争吵起来,巴鲁离家出走了。在《糖果贩》(1967)中,贾甘与儿子的冲突也与上学有关。贾甘和马尔戈雅一样对儿子的教育期望很高,希望儿子马力好好上学。但马力却不想上学,觉得上学没意思,他没有告诉父亲就擅自退学了。后来,贾甘拜托堂兄去了解马力的想法,问他生活得是否幸福。堂兄回来告诉贾甘:“也幸福也不幸。幸福的是他要自由了,不幸的是你希望他上大学。”<sup>[2](P37)</sup>提到大学,马力反应很强烈,几乎要发疯,他痛恨大学,痛恨课本,离开学校后,他把课本撕烂,扔进火里烧毁了。在《摩尔古迪之虎》(1983年)这部以虎的生活为主要内容的小说中,纳拉扬也没有忘记为孩子们书上一笔,在老虎拉贾来到摩尔古迪镇之后,人们都很惊慌,学校的孩子们却很高兴,因为有老虎出没,学校放假了,他们不用去上学了。直到纳拉扬最后一部长篇小说《纳嘎拉吉的世界》(1990)里,纳嘎拉吉的侄子提姆还是不爱上学。在等车上学的时候,他觉得烦闷。有时怕迟到了挨打,他就干脆不去上学了,一直闲逛到快放学的时候才回家,

假装是从学校里回来。正是因为叔叔纳嘎拉吉不过问他的学习情况,提姆才从自己家里逃出来,住在了叔叔家里。

在纳拉扬的笔下,孩子们很难在学校感受到幸福和快乐。学校,成了一个封闭的童年角落,快乐的阳光无法照耀到这个地方。孩子们在这里初尝痛苦,体验到成长的烦恼。

## 二、上学之苦

纳拉扬非常关注儿童的生活,1989年,他在议会中作了首次演说,演说的主题就是《孩子面对的残酷》。他认为孩子们的生活因为学习而失去了许多乐趣,书包越来越重,学习成为孩子们的负担。放学后家长又督促着做作业,有的还请家庭教师辅导学习,“孩子的一天结束了,他们没有时间去玩耍或幻想”。<sup>[3](P73)</sup>纳拉扬怀着一颗童心,深深体会到儿童学校学习之苦。

对孩子来说,进入学校学习是一种新生活的开始,是了解社会与人生的第一步,他们从自由的状态被置于严格管制的学校生活,从中体验到新的人生滋味。但纳拉扬对学校生活的描写是否定性的,作家认为学校对于孩子们来说除了新知识的获得,更多的是一种限制。他对被限制的孩子充满同情,对现代学校制度颇有微辞。

纳拉扬在作品中以孩子的视角,表现了学习的枯燥无味及其对儿童想象力的扼杀。斯瓦米在学校听老师讲字母的时候,老师一遍一遍地让同学们朗读,这种重复让他感到无法忍受。学习世界地理时,他需要记住各个国家的具体位置。学习数学时,他需要学会复杂的运算。

作者在具体的描写中向读者展示了这种学习目标与孩子天性的矛盾。斯瓦米看着欧洲地图,他不是抓紧时间记住地图上各个国家的位置,而是被地图的形状吸引。地图上的各种曲线让他迷惑,他想,人们怎样在像欧洲那样歪歪扭扭的国家生活呢。他感到很好奇,那些生活在狭窄的海角的人长什么样呢,他们怎样摆脱土地边界线的束缚呢?再说,这些绘制地图的人怎么知道一个国家的形状呢?他们怎样发现了欧洲像骆驼的头?或许他们站在高高的塔上复制了他们看到的下面的情况?他想,如果自己站在镇上宾馆的屋顶上,能不能像地图上一样看到整个印度?<sup>[4](P56)</sup>斯瓦米的想象力让人体会到童年的情趣,但他却无法应付地理考试。在做数学时,斯瓦米表现出的依然是这种自由的想象力。爸爸给他出了一道数学题,罗摩有10个芒果,他想卖15个安那,克里希

那只想要 4 个芒果 ,那他需要付给罗摩多少钱呢 ? 斯瓦米的注意力完全被芒果占据了 ,他开始想象芒果的味道 ,芒果是生的还是熟的 ? 嘴里开始流口水。爸爸几次追问但他的注意力还是无法集中到数字的关系上 ,并且无法理解罗摩为什么非要 10 个芒果卖 15 个安娜 ? 斯瓦米的想象力并没有得到爸爸的赞扬 ,相反 ,他因为无法算出这道题而被爸爸惩罚。

在学校学习中 ,考试是不可避免的重要环节。在创作中 ,纳拉扬通过描写考试对孩子们生活和精神的影响表现了对考试制度的否定。在《斯瓦米和朋友们》中 ,《考试之前》和《学校崩溃了》这两个故事写到了斯瓦米和他的同学们在考试之前和考试之后的表现 ,生动地揭示了学校、考试对孩子们心灵的压抑。考试之前 ,斯瓦米觉得父亲变了 ,变得比过去更严厉 ,经常盯着他 ,不让他和奶奶去聊天 ,也不让他缠着妈妈 ,只能做作业。晚上按时休息 ,为的是第二天能按时早起学习。斯瓦米问爸爸为什么这么紧张 ,爸爸说为了他考的和别的孩子一样好。爸爸许诺说 ,“你可以从考试结束那天起 想做什么就做什么。”<sup>[4] ( P51 )</sup>考试已经使他失去了自由。班里的气氛也变了 ,连平时最不爱学习的孩子也赶快看书 ,个个都紧张。考试之后 ,孩子们像疯了一样 ,把书拿出来撕得粉碎 ,把笔折断 ,拿墨水瓶往墙上砸 ,好像永远不用再学习了。孩子们互相询问假期的打算 ,快乐无比 ,整个学校就像崩溃了。

现代考试制度考察的是记忆力 ,而不是创造力 ,所以纳拉扬在文章中写到了现代教育的荒唐结果 ,有毕业很久的学生对老师说 :“老师 ,我到现在也不知道麦克白夫人是个女性 ,《李尔王》是悲剧吗 ? ”<sup>[5] ( P110 )</sup>这都是考察记忆力的结果。学生为了应付考试 ,不能真正把知识和真实的生活相连。

除了痛恨考试制度 ,纳拉扬对传统教育和现代学校教育中存在的体罚也持否定的态度。他在作品中描写了老师体罚孩子的情节 ,孩子们经常因为这样那样的失误被老师惩罚。在《斯瓦米和朋友们》中 ,斯瓦米在星期一早晨一想起学校就想起了眼睛冒火的老师和手里拿着又细又长的藤条的校长。因为上课表现不好 ,或者作业做不好 ,斯瓦米经常被老师惩罚 ,挨打、罚站。<sup>[6] ( P8 )</sup>在《纳嘎拉吉的世界》中 ,纳嘎拉吉去看哥哥的时候 ,发现提姆上的是传统的学校 ,孩子们经常被打 ,而且还有种理论 ,说不挨打的孩子学不到知识。他在回忆录中也记录了自己小时候的学校生活 ,老师

经常粗暴地大声训斥孩子 ,每个人都很害怕老师 ,直到放学后 ,孩子们离开了老师 ,才有说有笑地结伴回家。<sup>[6] ( P6 )</sup>在《我的教育观》中 ,纳拉扬嘲讽了经常体罚学生的老师 :“童年时 ,我的老师就是一手拿着藤条 ,一手拿着鼻烟。我常想 ,老师可能就是右手抓着藤条 ,左手拿着鼻烟出生的。”<sup>[5] ( P106 )</sup>

纳拉扬认为孩子们永远也不会喜欢学校 ,而且认为这是所有儿童的体验 ,也是所有成年人曾经有过的体验。所以 ,他在随笔《今天不上学》中对标榜自己幼时喜欢学校的人嗤之以鼻 ,说他们是“健忘” ,是“一派胡言” ,“应该感到内疚” ,认为成人这样教育孩子就是因为成人善于进行伪装 ,善于进行自我欺骗。

因为纳拉扬对教育制度的反感 ,他对这些具有“逃学”情结的孩子倒有了几分认同感 ,我们很少看到他在作品中表达对这样的儿童的不满 ,或者进行道德说教和规劝。相反 ,在描写他们的逃学、厌学的时候 ,作家的语气是俏皮的 ,似乎在赞同他们的反叛。

### 三、纳拉扬的教育观

纳拉扬对儿童与学校关系的描写并非偶然 ,它反映了纳拉扬对教育的一贯看法。纳拉扬曾经幽默地说过 :“一个人进入成人阶段的时候 ,就把上学的痛苦抛在了后面。不用再考虑上学这件事 ,这是岁月给人们少数的补偿之一。”<sup>[7] ( P29 )</sup>在回忆录中 ,作家记述儿时对学校的印象 :“那是一个看起来很荒凉的楼房 ,屋顶有十字架 ,我看第一眼就讨厌它。多年以来我的观念一直没有变。”<sup>[7] ( P29 )</sup>

在《我的教育观》这篇散文中 ,纳拉扬论述了自己对教育的看法 :

我的教育观始终与我的长辈和那些好心人不同 ,50 多年了 ,虽然在其他方面我的生活哲学已经发生变化 ,但我对教育的看法并没有改变。如果对人们进行分类的话 ,我有可能被称为“反教育者”。我不反对启蒙 ,但我确信 ,整个教育的组织、系统、观念和目标从头至尾都是不可救药的错误 ,从小学到博士 ,只是在延续最初错误。教育理论变得越来越唱高调 ,复杂而艰深 ,令人难以理解 ,其实学习过程还是一些基本的东西。在教育领域 ,教育者和被教育者好像被置于敌对的两个阵营里 ,每一方都计划着如何更好地征服另一方……准许入学、教科书和考试是教育者掌握的三件武器。40 年过去了 ,我有时还会

从考试的噩梦中惊醒……在一个文明的世界里,不应该有考试制度的位置。考试是十分荒谬的形式。如果我是副教育部长的话,将废除试卷的密令,把试题公之于众。<sup>[5] (P106-108)</sup>

可见,纳拉扬对印度现代教育的不满主要集中在教育中的体罚与考试制度上,实际上他并不反对儿童接受教育。印度现代教育受到英国现代教育的重要影响,考试制度是这一影响的集中体现。而教育中的体罚,在印度传统教育和现代西方教育中都曾经存在过。纳拉扬对这两种现象深恶痛绝。

那么,纳拉扬思想中理想的儿童教育是怎样的呢?在《英语教师》这部作品中,纳拉扬通过幼儿学校的校长这个人物,表达了对理想教育的设想。

《英语教师》中的校长萌发办学校的想法是很神秘的,来源于一个占星师的预言。有一天他从一个占星师那里拿到一个日程表,占星师说那是他的命运日程,明确地写着他的生命在哪一天结束。生命的有限骤然改变了他的思想,他再不愿做公务员的工作,而是想在短暂的生命中,过有意义的生活。他离开了家,自己办了一所学校,办学的目的也不是为了赚钱。他想尝试一种新的教育方式,顺应自然,让孩子们自由地长大。

在幼儿学校里,校长的所做都是为了孩子。他重视孩子们的天性,个性,创造力,把孩子当作与自己平等的人进行交流。他的房间简陋:“茅草屋顶,地上满是泥土,墙上是用泥糊上的竹片。地面凹凸不平,但很凉爽,整个地方散发着大地母亲的味道。”<sup>[8] (P163)</sup>校长认为校舍家具都不重要,重要的是给孩子自由的空气和接近自然的环境,让孩子自然地成长。在他的学校里,孩子们的作品挂满了墙,有纸板做的房子,纸花,笨拙的绘画和小珠串。校长珍视每一个孩子的创作,认为“它们是学校的纪念品”,“是快乐的真正源泉”<sup>[8] (P163)</sup>。克里希那亲眼看见了校长怎样教育孩子,他自己编故事讲给孩子听,孩子们都高兴地围在他的身边。校长讲完后,孩子们七嘴八舌地讨论和补充故事的细节,显示出丰富的想象力。时间很快过去,到中午吃饭的时间孩子们才回家。在这里,孩子们终于不再讨厌学校了。这个校长要实验一种新的教育方式,顺应自然,让孩子们自然地长大,保持他们的灵性不被现代学校教育破坏。

这是纳拉扬理想的教育方式,以儿童为中心,教师与孩子以平等的关系相处,儿童的想象力和

情感受到足够重视。校长的尝试深得克里希纳的认同,小说最后,克里希纳决定放弃大学英语教师的职位到这所学校来教书,这体现的是作家对这种教育方式的赞同。

纳拉扬对教育的设想与印度传统的教育方式有着千丝万缕的联系。在英国殖民教育进入印度之前,印度传统的教育与宗教密切相关。无论是婆罗门教、佛教还是印度的其他宗教,对于个人的解脱都非常重视,因此,教育过程中注重的并非理性知识的学习,而是与生命相融合的精神领悟。生于斯长于斯的纳拉扬,在信仰印度教的同时必然受到这种教育精神的影响。我们在他的教育观念中,看到的也是一种总体的倾向,而不是教育方法,教育内容的具体设计,但其对儿童天性的注重,对传统教育文化的延续,对研究者还是具有启示意义的。

纳拉扬在作品中描绘了“逃学者”的快乐与苦恼,他以这种方式表达了自己对儿童问题的关注。在作品中对教育的批评文字背后,是他那颗关爱孩子的心。因为有爱,他才在小说中不断地塑造儿童的形象。因为有爱,他才感受到现代学校教育对儿童天性的压制。也因为有爱,他才在议会的演说中以儿童问题作为自己的发言主题。虽然纳拉扬的教育观念不能与专门的教育家相媲美,但他站在儿童的立场上,发出了他们的声音。

#### 参考文献:

- [1] O. P. Saxena. *Glimpses of Indu-English Fiction*. New Delhi: Jainsons Publications, 1985
- [2] R. K. Narayan. *The Vendor of Sweets*. Mysore: Indian Thought Publications, 1981.
- [3] R. K. Narayan. *A Story-Teller's World*. New Delhi: Penguin Books, 1990.
- [4] R. K. Narayan. *Swami and Friends*. London: Oxford University Press, 1978.
- [5] R. K. Narayan. "My Educational Outlook". *A Writer's Nightmare*. New Delhi: Penguin Books, 1988.
- [6] R. K. Narayan. *My Days: A Memoir*. New Delhi: Penguin Books, 1989.
- [7] R. K. Narayan. "No School Today". *A Writer's Nightmare*. New Delhi: Penguin Books, 1988.
- [8] R. K. Narayan. *The English Teacher*. Mysore: Indian Thought Publications, 1986.

责任编辑: 冯济平  
(下转第64页)

# 安纳德长篇小说中贱民形象分析

张 玮

(安庆师范学院 外国语学院,安徽 安庆 246011)

**摘要:** M.R. 安纳德长篇小说的贱民形象分为三种,第一种是麻木贱民,第二种是觉醒中的贱民,第三种是反抗的贱民。勾勒出一幅现代印度社会的贱民群像,表现了印度贱民由麻木到觉醒到反抗的心理变化,从一个侧面反映了印度贱民运动的发展。

**关键词:** M.R. 安纳德 ;贱民 ;种姓

**中图分类号:** I109    **文献标识码:** A    **文章编号:** 1005-7110 (2011)04-0055-04

M.R. 安纳德是印度著名英语小说家,他在《不可接触的贱民》《道路》等小说中塑造了一些性格、生活各异而命运相似的贱民形象,勾勒出一幅现代印度社会的贱民群像,表现了印度贱民由麻木到觉醒到反抗的心理变化,也从一个侧面反映了印度贱民运动的发展。

安纳德长篇小说中的贱民形象可以分为三种,第一种是麻木的贱民,安于世代相袭的贱民身份,逆来顺受;第二种是觉醒中的贱民,他们不满于自身贱民身份,认识朦胧并渴望改变;第三种是反抗的贱民,他们用行动来反抗传统的贱民制度。

## 一、麻木的贱民

印度社会存在数千年的种姓体制,它所形成的不仅是一套稳定而严密的制度、体系,更是一种世代沿袭、根深蒂固的“等级心理”,制度以一种外化的形式维护着种姓制度,而心理是以一种内在的方法继承着这种制度。对于贱民来说,他们从祖先那里继承了贱民身份、职业,更继承了这种身份所派生的认同心理——对现状麻木,对未来麻木。

《不可接触的贱民》中,巴克哈的父亲拉克哈就是这种安于现状、安分守己的传统贱民的代表。拉克哈从父辈那里继承了贱民种姓,也继承了清扫夫这个职业,他做人老实,干活勤快,终于成为

一个清扫夫头子。他一辈子都小心翼翼地生活,喜怒不形于色。他做的最出格的事情,就是在巴克哈幼年生病的时候,闯进医生的诊所,求医生给孩子看病。他的大胆行为,可能是出自父亲爱子的天性,也可能是他年轻时,难得的一次在一瞬间释放自己可能存在的勇气。从那以后,作为一个贱民与生俱来的奴性和对高等种姓人的敬畏,让他越来越低声下气地生活,只有在家里,他才会对着儿子们大骂。拉克哈继承、维持了从父辈那里传下来的职业,按照习惯他觉得儿子巴克哈也应该把它继承、维持下去。因此,在巴克哈被高等种姓的人打了以后,拉克哈不仅没有安慰他,反而担心儿子气急了会闯下祸,引起严重的后果。在他那驯服的奴性驱使下,他努力平息儿子的怒气,不让儿子在心中恨高等种姓者。

安纳德塑造出的拉克哈形象是解读印度贱民制度的一把钥匙。

首先,拉克哈身上体现出绝大多数印度贱民的特征,麻木,逆来顺受,安贫认命。他们不仅是印度贱民体制的产物,实际上,他们也在不自觉地维护着这个不平等的体制,一方面,这是印度现代社会国民心理的积淀,另一方面,也是印度贱民文化在宗教枷锁下的某种宿命性的深刻体现。

其次,拉克哈身上复杂的特性是巴克哈性格、

命运的源头,而也正是这种明显的贱民特征,在时代变迁的映照下,更显得清晰与刺目,也更能让巴克哈开始意识到自己所在阶层的卑贱与被歧视。拉克哈对巴克哈的教育与影响,也不自觉地刺激了巴克哈的心灵,闪烁出觉醒之光。随着英国文化的影响,印度现代工业的发展,印度社会的进步,印度贱民在文化上的觉醒已经不可阻挡。

## 二、觉醒中的贱民

《不可接触的贱民》中的巴克哈是最突出、最具典型性的贱民形象。在他身上,既有贱民与生俱来的既定身份所形成的心理特征,也有觉醒中贱民的挣扎和对未来的渴望与追求。

与其他的清扫夫不同,巴克哈干着肮脏的活,可是外表却不邋遢。小说中多次写到了他健康匀称的身材和干净整洁的外表,这些不单单是对主人公的外貌描写。身为一个整日清扫厕所的贱民,他的模样、他的穿着,并不能引起那些等着使用干净的厕所的人的兴趣。巴克哈对自己外表的“修饰”,是他对自我作为一个独立的个体的肯定和渴望被他人肯定。作者通过描写巴克哈外表看来与其他清扫夫的“完全两样”,也暗示了巴克哈在内心、情感等方面也是与其他清扫夫完全不一样。

巴克哈认为自己的清扫夫工作是一种劳动。他六岁就开始了打扫厕所的工作,他对这种世袭的工作,并不感到厌倦,反而是工作认真、努力,投入自己全部的精力去做,“觉得干活简直一种陶醉”。<sup>[1][P13]</sup>对巴克哈来说,父亲是当地一个清扫夫头头,自己生来也就该是个清扫夫,这没有什么特殊、不妥之处。他干的是污秽的职业,他的出身注定了他处于最低贱的社会地位,但劳动使他显得高贵了。在巴克哈看来,自己干的活儿不再是从父亲那里继承来的贱民的世袭活儿,而是一种工作,是劳动,只是这种工作会接触到脏东西,这种劳动有点不洁罢了。

巴克哈的与众不同,还表现在他热爱生活,对一切充满了美好渴望。他偷偷留下了一些英国老爷给他的赏钱,买了茄克、大衣整日穿在身上。他之所以对这种英国的“洋装”感兴趣,除了能让自己显得气派以外,也暗示了巴克哈对英国文化的一种喜爱。巴克哈在军营干活的时候,那些洋人老爷们并不是像印度高等种姓的老爷们那样,纯粹地把他当作一个不可接触的贱民来看待,甚至有的老爷还给他球棒,让他帮忙去厨房拿茶,这些事情在印度老爷那里是完全不可能的。可以说,巴克哈的这种穿洋装式的“崇外”方式,是他在军

营里受到微乎其微的被尊重后所引起的心理变化,这种心理变化也是他没有意识到的做“人”的快乐。

在巴克哈身上,还保留着千年来的种姓、贱民观念对他的影响,也让他形成了听天由命、逆来顺受的性格。而认真工作、热爱生活并没有使他受到人们的尊重,使得他逐渐意识到自己贱民身份所带来的歧视和不公平,他有了一些朦胧的觉醒意识,虽然他的这种意识不是很强烈,也不明白自己的出路在哪里,随着对外来新事物的接触和认识,使他那颗心似乎多了点新的渴望,那便是作为“人”的尊严,以及对自己贱民身份所带来的屈辱的不满。在自己不小心碰到高等种姓者并被他打一耳光、妹妹被祭司侮辱后,让巴克哈意识到自己贱民的身份以及他在社会中的真实处境,他产生了渴望改变此种状况的朦胧意识。但是,他并不知道造成自己这种状况的社会文化根源是什么,也不知道自己所渴望的“改变”从哪里开始、怎样开始。小说最后部分写到了白人对他进行信仰基督教的宣传、甘地演讲以及诗人的主张,这些观点对他单纯的思想来说,是进一步的震荡,可惜他并不知道何去何从。

在安纳德笔下的贱民群像中,巴克哈的形象最为重要。

首先,安纳德成功地塑造了一个惹人喜爱的年轻人的形象,巴克哈是那样的善良、勤劳,他不仅热爱工作,而且热爱生活,他精心打扮自己,幽默风趣,他显得那样与众不同,哪怕他是个干着最肮脏的工作的贱民。对巴克哈的喜爱,自然会引发读者对他的人生命运的同情,引发人们对不平等的贱民制度的深入思考。这对于当时的印度社会,具有非常重要的现实意义。

其次,巴克哈身上萌发出朦胧的贱民的觉醒,体现出印度现代贱民社会文化心理变化的时代特征。巴克哈向往“老爷的生活”,渴望被人尊重,包括对英国殖民文化的着迷,都能看出随着社会的发展,外来文化的冲击,印度贱民开始了对自己人生命运的思考。

再次,巴克哈对美好生活的“梦想”与现实生活中他遭受的屈辱所形成的巨大情节张力,不仅揭露了印度贱民制度的残酷,也深刻揭示了印度贱民文化的劣根性。

## 三、反抗的贱民

与拉克哈的麻木、巴克哈的迷茫不同,《道路》中的贱民比库以自己的实际行动反抗传统的贱民

歧视,比库是新时代里期望以实际行动来改变自身状况的贱民形象。

《道路》是安纳德第2部以贱民问题为主题的小说,也是第2部以贱民为主人公的小说。故事发生在独立后的印度。比库和他的贱民朋友们被地主雇佣修路,这引起了村里以另外一位地主为首的高种姓者的不满,他们认为这些贱民玷污了正在修的道路。在村里祭司的怂恿下,他们放火焚烧了贱民们的房屋。发生这些事情之后,比库没有回家,他沿着自己和同伴们所修的路延伸的方向走去——他要沿着路走到德里去,他梦想印度斯坦的首都是没有种姓歧视的天堂。

比库这个人物形象延续了类似于巴克哈的外貌特点,相貌英俊,体格健壮。同巴克哈一样,比库吃苦耐劳,他干起活来也是任劳任怨,不怕累,不计报酬。地主杜利就是看中了比库和他的贱民朋友们这些品质,才雇佣他们修路。与巴克哈一样,比库同样要面对沿袭数千年的对贱民的歧视和粗暴。比库和他的贱民朋友们一起砸石头铺路,其他高等种姓者就不愿意再碰他们接触到的石头了。比库的妈妈想去庙里敬神,在路上遭到高等种姓青年的阻拦,身为贱民,他们还是不能进庙里去祭拜。村里的高等种姓青年,不满意比库和其他贱民参与修路,纵火焚烧了贱民的房子。与《不可接触的贱民》中贱民歧视的事件相比,这些行为的本质都是一样的,在高等种姓者心中,贱民永远是不洁的、是不可接触的。《道路》所描写的印度独立后依然会出现焚烧贱民房子这样极端的行为,这也就不足为奇了。

比库与拉克哈和巴克哈相比,又进了一步,他不仅是有所觉悟的,也是有所行动的。在比库身上,更多地体现了贱民通过行动来改变自身地位、现状的努力和斗争。

首先,比库是受过教育的贱民,读书、识字和受教育,开阔了他的视野。与巴克哈朦胧地不满于自己的被歧视和低下的社会地位相比,比库对自己与生俱来的种姓身份和被歧视的境况,“内心升起一股渴望平等的冲动,这种想法使他的四肢充满了力量。”<sup>[2][P7]</sup>除了不满之外,比库已经不能忍受贱民不可被接触、不能进庙等这些种姓歧视行为了,他是有力量的,随时都会起来反抗。

其次,与巴克哈不同的是,比库对于高等种姓者的侮辱和歧视,不仅表示出自己的愤怒,更表现出抗争性和斗争性,甚至是诉诸武力。与巴克哈的敢怒不敢言相比,比库的反抗行为是明确的。

他明知道高等种姓的人不会同意他和母亲去庙里祈祷,在母亲的要求下,他还是陪母亲去庙里。高等种姓青年阻拦时,他不惜和他们打一架,也不愿意母亲被辱骂,不愿意他们拿贱民身份来侮辱自己。高等种姓者不愿意贱民们参与道路的建设,比库不管其他人的看法和行为,坚持带领贱民兄弟们在火辣的太阳下干活。砸石头铺路这样的行为,不仅是对村里高等种姓者的歧视的蔑视,更是对种姓制度一种无言而具体的反抗。

沿袭数千年的种姓制度、不可接触制度是顽固的,比库虽然抗争了,但是他一己之力的反抗是微弱的,他的愤怒只能化作出走来寻找一条不是出路的出路。与巴克哈面对其它宗教信仰的诱惑、甘地主义等种种解决方法时的无所适从相比,比库离开家庭的选择同样充满无奈。比库走了,在印度独立后、在印度政府颁布了改变贱民处境的系列法令规则后,比库还是不为自己村里的高等种姓者接纳。面对不可接触制度所引起的冲突,比库选择“出走”具有一定的隐喻性,安纳德对印度贱民的出路依然充满了不安与疑虑。

在安纳德的其他小说中,也有一些贱民形象。《晨容》中也有一个叫巴克哈的清扫夫,这一形象可以看作是《不可接触的贱民》中巴克哈人物命运的某种延续和拓展。作者依然写到了巴克哈的勤劳、善良,还描写了巴克哈渴望学习、能打一手好板球等情节,安纳德在《晨容》中再次写到巴克哈这个人时,他已经像拉克哈一样,对自己的贱民地位逆来顺受了——这种意味深长的描述无疑表达出安纳德对印度贱民制度的未来和贱民前途的深深焦虑。

#### 四、贱民的解放之路

安纳德在小说中所表现的贱民世界和贱民形象,是印度传统文化中的种姓制度、不可接触制度等现象的文学反映。随着印度社会的发展,种姓制度和不可接触制度都有所变化,安纳德以小说种姓形象的发展、变化,来展现印度社会种姓问题的发展和变化。

种姓制度和贱民问题是印度社会由来已久的问题。从19世纪开始,印度社会改革家反对种姓歧视的宣传、实践活动,对削弱种姓制度做出了卓越贡献。此后,在甘地和安培德卡尔的领导下,贱民进行了维护最基本权益的斗争。印度独立以后,政府颁布实施了改善贱民问题的法规,贱民政党也开始出现,贱民展开了争取在政治、经济中获得更多权利的斗争。可以说,印度贱民走了一条解

放之路上,安纳德小说中所塑造的贱民形象,是这条解放之路不同阶段的见证者和实践者。

《不可接触的贱民》是在甘地思想的影响下和甘地本人的指导下创作、修改完成的。甘地称贱民为“哈里真”,认为他们也是神和上帝的孩子,这个称呼表达了甘地对贱民的同情和爱护之心。他激烈抨击贱民制度,称它是印度教的最大的污点,他认为贱民制度的存在是“印度社会和印度人本身存在的弊端的最鲜明的表现”。<sup>[3](P361)</sup>甘地曾经说过:“如果我必须再生,我希望转世为一个贱民,以分享他们的不幸、痛苦和侮辱。”<sup>[3](P363)</sup>安纳德在写作《不可接触的贱民》时,读了甘地一篇题为《年轻的印度》(Young India)的文章,里面写了一个青年清扫夫的故事,他参考甘地的一些建议对小说进行了修改。公平用水和平等祭祀是当时贱民解放斗争中提出的最基本要求,安纳德在小说中对这两个方面都进行了描写。可以说,安纳德的《不可接触的贱民》以文学的手法表现了当时贱民斗争的状况,而小说中的父子两代贱民形象,是贱民解放斗争开始阶段时贱民的典型代表。

印度独立后,政府采取了很多措施来改善贱民问题。从独立初期的尼赫鲁到当代印度政府,他们解决贱民问题的愿望都是迫切的。印度国大党的贱民政策反映在宪法中,在涉及到贱民的宪法条款中,包括对贱民的保护性质条款和优待性质条款。正如安纳德在《道路》中所表现的那样,印度政府的诸多努力,并不能达到从根本上废除贱民制度的目的。《道路》是以一个真实的故事为基础的,安纳德在给朋友的信中说了这部小说的写作的原因:“当我去德里20里外的哈里亚纳(Haryana)时,我有点震惊。在尼赫鲁这个人道主义者的国家里,种姓问题不仅在南印度存在,在北印度,他们(贱民)依然生活在法律的边缘。不可接触者铺路搬的石头,其他人不愿接触。”<sup>[4](P161)</sup>小

说中所描写的不愿和贱民一起干活、烧毁贱民的房子等现象,时至今日,在印度的一些地区仍然存在。同样是在哈里亚纳,安纳德四十年前所看到的情景,今天同样也存在。2007年4月6日,印度《前线》(Frontline)杂志刊登了一篇题为《村庄暴力》的文章,文章中介绍哈里亚那地区高等种姓者对贱民的暴力侵犯。在《道路》结尾处,作者写到主人公比库朝德里的方向走去,作者似乎在暗示,在首都、在大城市这些文明发达的地区,才有可能消除不可接触制度。

安纳德的贱民小说希望通过贱民生存状况的描述来让更多的人了解贱民的痛苦,也希望通过所塑造的贱民形象来唤醒更多贱民认识自身环境和社会地位。安纳德在《不可接触的贱民》结尾处所写的贱民出路的三种选择中,甘地主义并没有完成对贱民的解放,改变宗教信仰的办法也只是一部分人的选择。更多的贱民还是没有改变自己的社会和宗教地位,他们的生活也没有多少实质性改善,即使是在德里附近的地区,贱民的地位仍然很低,生活依然很艰难。就像书名《道路》一样,贱民问题是一个长期的问题,要实现解决的目的,需要过程和时间。

#### 参考文献:

- [1] M.R.安纳德.不可接触的贱民[M].王科一译.上海:平明出版社,1954.
- [2] Mulk Raj Anand.The Road [M].New Delhi:Sterling Publishers,1987.
- [3] 林承节.殖民统治时期的印度史[M].北京:北京大学出版社,2004.
- [4] Saros Cowasjee. *So Many Freedoms: A Study of Major Fiction of Mulk Raj Anand*[M].Delhi:Oxford University Press,1977.

责任编辑: 冯济平

## Analysis of the Untouchable Characters in M.R. Anand's Novels

ZHANG Wei

(College of Foreign Languages, Anqing Teachers College, Anqing 246011, China)

**Abstract** M. R. Anand is a famous modern Indian-English Writer. Through the study of his novels, the author divides all the untouchable characters into three kinds. He depicts a group of untouchables in Indian society during different periods, and at the same time, represents the development of the Movement of Dalit from the awakening to resistance of those untouchables.

**Key Words** M. R. Anand; untouchable; caste

# 日本近代“私小说”中忏悔主题的两个影响源

郭 雪 妮

(北京师范大学 文学院,北京 100875)

**摘要:**日本近代“私小说”中的忏悔与佛教忏悔不同,它基本上是西方基督教体系内的,但“私小说”很快又扬弃了纯宗教性的忏悔,转向了伦理的、道德的告白。基督教和卢梭《忏悔录》构成了日本近代“私小说”中忏悔主题的两个影响源,二者在日本传统文化的接受和变异下,促生了“私小说”独特的忏悔主题。

**关键词:**“私小说”;基督教;卢梭;忏悔录

中图分类号:I106 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0059-06

关于日本“私小说”的忏悔特质,中外学者已有大量精彩且成熟的论述。如我国学者王向远教授就曾指出“日本私小说作家善于在自我的心灵内部‘反刍着罪的意识’,这种把自我的行为和心境真实坦率地加以暴露,日本人称为‘告白’,它本身就具有忏悔或忏悔录的某些特点。”<sup>[1]</sup>而要进一步研究日本“私小说”的忏悔主题,就必须把“忏悔”放大到细部——首先从词源学上追根溯源考察“忏悔”继而探究在其发生的源头上,“忏悔”是如何悄悄发生并最终完成其日本式转向的?为保证研究的精确性,本文将研究对象界定为近代“私小说”,对于战后与各种文学思潮结合产生变异的“私小说”将不列在研究范畴之内。

## 一、忏悔及其影响的可能性

“忏悔”一词最早是佛教用语。忏,是梵语ksaama 音译为“懺摩”后的简省。悔,是梵语 patti-pratideśana 的意译,指追悔、悔过。1969年,日本学者山口益先生发表了《论忏悔》一文,对忏悔进行了语源学的解释,他认为忏悔的两个梵语,严密地说,ksaama 是对他人而言,有谢罪的意

思。patti-pratideśana 是相对自己而言,有悔改罪的意思。<sup>[2]</sup>可以说,山口益从自我与他人的对应关系中,清晰地界定了忏悔的内涵。

汉语中“忏悔”一词最早的译语应出自佛典《鼻奈耶》卷八“可留瞿昙沙门,得忏悔不?”《鼻奈耶》是现存最早的律典,在公元383年由竺佛念所译,所以中国用“忏悔”这个词,至少在公元383年。最初忏悔是作为佛教重要的一种修行方法,在原始佛教教团中,当比丘犯罪时,释尊会令其行忏悔或悔过。随着基督教传入中国,汉语神学又借用“忏悔”一词来翻译圣经和西方神学典籍,并对应现代英语中的“Penance”“confession”“contrition”等词。后来,被称为基督教“忏悔”学说典范之作的奥古斯丁《忏悔录》译作“Confession”,并逐渐固定下来。“Confession”一词源出拉丁语“confessio”,含有“自我坦陈”“自我揭露”之意,在西方神学中指向上帝坦白自己的罪恶。<sup>[3](P85)</sup>

由此可见,忏悔最初是一种宗教行为,这种行为不仅存在于佛教,也存在于佛教之外的其它宗

收稿日期: 2010-11-22

作者简介: 郭雪妮(1982-),女,陕西西安人,北京师范大学文学院博士生,主要从事比较文学与世界文学研究。

①日本岩波书店《広辞苑》第五版中对“懺悔”的解释是:“梵語ksaama「懺」はその音写、「悔」はその意訳。……過去に犯した罪を神仏や人々の前で告白して許しを請うこと。”(笔者译:梵语ksaama“忏”是其音译,“悔”是其意译。……过去请求在神佛和别人面前告白自己罪行的允许)。

②《鼻奈耶》卷八,《大正藏》卷二十四,第886页。

③详见《律藏之研究》,山喜房佛书林1960年出版,第159页。

教,甚至作为日常用语被广泛使用。更有趣的是,当忏悔逐渐仪式化之后,就出现了“用来陈述忏悔之意的忏悔文体,这种忏悔文体在佛教中表现为长短皆有的忏悔文,其中最有名的是略忏悔,是七言四句的偈”,而在基督教体系内,则是由奥古斯丁开创,由卢梭推向高峰,并对日本近代文学产生重要影响的忏悔录。佛教的忏悔文和基督教的忏悔录都是承载忏悔话语的文体,那二者之间有没有关系呢?这就是另外一个有趣的话题了。但我们要有必要来厘清佛教忏悔与基督教忏悔的内质性差异,因为这恰恰是我们理解日本私小说“忏悔”特质的利刃。

《日本大百科全书》中对“忏悔”的解释包含“仏教における懺悔”(佛教中的忏悔)和キリスト教における懺悔”(基督教中的忏悔)。其中佛教忏悔的解释是:“忏悔虽是比丘自身的修行,但在教团的统制及试图一元化方面也发挥着重要作用。随着佛教的发展,各种形式的忏悔法被规整,教理也被体系化。”相比之下,对基督教忏悔的解释就很复杂,因为教派的差异,忏悔的对象和方式也不尽相同。在天主教看来,告解是圣事之一,告解的对象不是人而是神,而且要求极力避免感情的夸张。而在新教看来,罪是不能通过告白和赔偿求得宽恕的,他们否定告解的神圣性,提倡个人内心的悔改。可见,佛教的忏悔既是比丘自身的一种修行方式,也是佛教统治的一种工具。而在基督教体系内,忏悔是因为普遍存在于西方人心中的罪感意识,它植根于古老的灵肉冲突之中,这与佛教行为式的忏悔是不同的。

之所以如此不厌其烦地引用区分,是想近似实验性地静态分析产生日本早期“私小说”的思想和宗教土壤中的忏悔成分。无论如何,忏悔是从宗教而来的,但忏悔从一种公共的、神圣的宗教仪式转化为私人性的独白,其间经历了怎样微妙的一个转化过程?作为教徒或非教徒的日本近代作家来说,他们陈述忏悔的宗教情绪有多少?忏悔的对象是谁?忏悔的方式是喃喃自语还是激烈抒情?忏悔的内质究竟指向哪里?这些都是要进

一步探讨的问题。

我们从日本近代社会的宗教环境出发,就会发现早在德川时代,佛教已经不是笼罩社会的无所不包的文化形态了。到了明治初期,日本维新政府为了将天皇权力绝对化,强力推行神道国教化政策,实行废佛毁释,佛教文化因此而受到了大规模的打击。在萨摩、佐渡、松元、富山各藩,寺院相继被废除,路边的观音、地藏菩萨像亦受到波及,连盂兰盆会等佛教传统节日都被禁止。<sup>[4]</sup> (P550-574)与江户时期佛教的兴盛形成鲜明对比,文学作品中常见的僧侣题材消退了,曾经浓郁的因果报应等佛教思想也消散了。

明治初年基督教新教在日本登陆,在日本知识分子中掀起了一阵狂澜,尤其是在孕育私小说母体的自然主义文学的作家中影响最大。如追随北村透谷而选择基督教的岛崎藤村,贯穿其作品始终的就是“罪”的意识,并因此“罪”而忏悔、告白,从而形成了藤村文艺的特色。<sup>[5]</sup> (P57)日本评论家岛村抱月在《代序·论人生观上的自然主义》中说:“要摒弃一切虚假,忘却一切矫饰,痛彻地凝视自己的现状,尔后真实地把它告白出来,当今社会再没有比这更为适当的题材了。从这个意义上说,现在是忏悔的时代,也许人们永远不能超越忏悔的时代。”<sup>[6]</sup> (P367)

但是,基督教所带来的西方文化强烈吸引作家们的同时,也迫使他们发现了基督教的道德感和伦理感与日本社会时代的、人性的要求是相悖的。基督教忏悔的核心在于抑肉扬灵,而日本自然主义作家们则主张重肉轻灵,因为肉体更真实。因此,来自圣经的规诫与人性的诱惑之间的矛盾,在当时自然主义作家心中引起的冲突、斗争是普遍存在的。有岛武郎说:“在我的心中,圣经与性欲曾经进行过激烈的斗争,艺术的冲动增强了性欲,道义的冲动偏袒圣经。我的炽烈的感情不知道应当怎样来调和它们之间的冲突,因而感到苦恼。”<sup>[7]</sup> (P170)这种苦恼引起了作家们普遍的告白和忏悔。

但是日本学者柄谷行人指出,基督教传入的

①以下相关引文均系笔者试译,不再赘述,只列出相关原文以供参考。原文见《日本大百科全书》:「懺悔の意を述べる文を懺悔文といい、長短各種のものがあるが、もつとも有名なものが略懺悔であり、次の七言四句の偈。」

②原文见《日本大百科全书》:「懺悔は比丘自身の修行であるが、同時に教团としての統制と一元化を図るうえで重要な役割を果たした。仏教の発展に伴い、懺悔法も各種の形式が整えられ、教理的にも体系化されてゆく。」

③原文见《日本大百科全书》:「カトリックでは告解は秘蹟(ひせき)の一つで……告解は、人ではなく、神に向かってなされる行為であること、また感情の誇張を極力退けるところから。プロテスタントは、罪は告白や償いで赦されるものではないとして、告解の秘蹟を否定し、個人の内面的な悔改めを勧めたが。」

“忏悔”，其实“并非只是告白什么罪过，这是一种制度，在一经确立起来的忏悔话语中，开始产生出隐蔽之事，而且，人们不再意识到这乃是一种制度。”<sup>[8] (P70)</sup>这种倒置产生了一种普遍的错觉，即如果把自己犯下的罪孽或者难以倾诉的秘密告白出来，一切皆可得到宽恕，至于是否有神听到他们的忏悔已经无关紧要了。

以“私小说”开山之作《棉被》为例，作者田山花袋露骨地描写了男主人公竹中时雄对年轻的女弟子那抑制不住的情欲。这部作品实为花袋本人一段真实的生活记录，因此，花袋大胆而露骨的描写，震惊了整个文坛。小说刚一问世，评论家岛村抱月便说：“这一篇小说是有血有肉的、赤裸裸的人的大胆的忏悔录。”<sup>[9] (P259)</sup>然而花袋本人却反对这种观点：“我的《棉被》，于作者没有任何考虑，既不是忏悔，也不是故意选择那种丑事而写下来。只不过把自己在人生中发现的某种事实展现在读者面前罢了。”<sup>[10] (P37)</sup>尽管田山花袋以忏悔的话语叙述了隐蔽之事，但他本人却否认“忏悔”的存在，可见基督教传入的“忏悔制度”，只是一种表层的神经性刺痛，真正与“忏悔”达到心灵共鸣的，是卢梭《忏悔录》的传入。

## 二、卢梭《忏悔录》对日本早期私小说的影响

1882年，中江兆民翻译了卢梭的《民约论》（即《社会契约论》），极大地推动了日本的自由民权运动。受其影响，卢梭的大量文学作品被引入日本。1911年，《忏悔录》日译本出版，给日本文坛尤其是自然主义作家以决定性影响。吉田精一在《花袋文学的本质》中有这样一段论述：“关于卢梭对我国文学的影响，在此就不加说明了。但是希望能够注意到，岛崎藤村和田山花袋这两位自传告白型（私小说）作家受到了卢梭很大的影响。他们的自我告白和忏悔所暗含的伦理要求，是两人独有的特色。”

最大胆、最自觉地实践了卢梭《忏悔录》创作形式的，是作为自然主义文学中心人物的岛崎藤村。北村透谷自杀后，为了远离基督教的苦闷，岛崎藤村接触到了卢梭。他在卢梭坦率真诚的个性精神的影响下，决定对他和侄女的乱伦行为进行清算，并创作了他的忏悔录《新生》。收录于《岛崎藤村全集》中的文章《从卢梭 忏悔录 中发现自己》里写道：“我最初接触卢梭的书籍是二十三

岁那年夏天，是‘心情黯淡’时的偶然发现，卢梭的著作真正打开了我的视野，他的《忏悔录》使我明白了近代人的思维方法。”<sup>[11] (P13)</sup>所以，岛崎藤村才会在《新生》中写道：“岸本（实为藤村本人）决定要像那些写了忏悔录的人学习，着手写一本愚蠢的著作，将此事公布出来。”其实，岛崎藤村接受卢梭的影响并不是一种偶然，可以说，作为日本“私小说”作家这一群体，在主观上选择接受卢梭是有多方面原因的。

首先，卢梭在很多方面接近于来自英国的“感伤主义”，在文学中主张发展自然的感情，并深刻地分析人的内心世界，作品中有一种难以捉摸的、含混的感伤色彩，如他的《忏悔录》补篇《一个孤独漫步者的遐想》，感伤情调浓重。同时，卢梭喜欢尽情讴歌大自然，把千姿百态的自然景色情景交融地写进作品中。这些都与日本民族的精神气质多有吻合之处。日本的岛国特征孕育了日本民族对自然的敏锐感悟力，自然美是日本全部文化形态之美的原型。<sup>[12] (P1122)</sup>日本民族的审美意识最初源于对自然美的体悟，反映在文学中，就是自古以来就普遍存在于日本和歌、物语、俳句中的对大自然的咏诵。日本文学中的四季更迭、景物变迁往往导向哀愁、感伤，表现出由自然、人生百态触发、引生的关于优美、纤细和哀愁，即那种贯穿日本传统文化和审美意识的重要观念“物哀”。这些特征是日本作家亲近卢梭的重要原因之一。

其次，卢梭《忏悔录》被认为是第一部现代自传，他大大地书写了“我”，对个性的张扬是《忏悔录》最响亮的音符。他也曾经犹豫自己既没有奥古斯丁的主教头衔，也并非王公贵胄，而只是一介平民，他是否有资格写忏悔录？但是他发现了自我的价值，认为一个普通人只要内心感情比国王还丰富、高贵，他就有资格讲述他的一生。而只要他真实、毫无隐瞒地讲述，那么就是有意义的。他的这种主张最直接地与日本近代“私小说”融合了。德田秋声认为，作为“私小说”主体的“我”，不论怎样平凡无聊，都是很好的。成为问题的，只是有没有把这个“我”如实地表现出来。<sup>[13] (P105)</sup>因此，“私小说”将自我推向了创作的前台，是近代自我觉醒的表现。而且这种表现采用的是自我告白、坦诚暴露的方式，赤裸裸的近似忏悔。

## 其三，卢梭《忏悔录》与日本“私小说”的亲缘

①原文详见《田山花袋全集に寄す・花袋文学の本質》：“ルソオの我が国の文学に及ぼし影響についてはここに説かない。だが、島崎藤村と、田山花袋と、この二人の自伝的、告白的作家が、ルソオから大きい感化をうけたことは注意して置きたい。自我的告白と懺悔、そこにひそむ倫理的要求は、他の誰よりもこの二人のものであつたといへる見。”

性,还可以从众多评论家的观点中获得例证。小林秀雄在《“私小说”论》中认为,从人类历史上说,“私小说”是个人具有重大意义之后的产物。因此,西方一流的“私小说”都是在卢梭《忏悔录》的影响下产生的。<sup>[14] (P174)</sup>但是,久米正雄在其《“私小说”与“心境小说”》的经典论文中说:“当然,不能说托尔斯泰的《忏悔录》没有艺术的要素。但是,那却不是所谓的‘私’小说,卢梭的《忏悔录》也有形形色色的小说场面。但它断然亦非‘私’小说。相反,斯特林堡的《痴人的忏悔》则是地地道道的一部‘私’小说。”<sup>[15] (P75)</sup>而有趣的是,芥川龙之介在评论久米的这篇文章时说:“读完卢梭的《忏悔录》和斯特林堡的《痴人的忏悔》,感觉二者本质上是没有差别的,两者仅在描写或叙述上存在差异而已。”<sup>[16] (P150)</sup>芥川的观点似乎又将卢梭的《忏悔录》推向了“私小说”的身边。

卢梭《忏悔录》对隐私的大胆忏悔直接影响了“私小说”的创作主题。所谓“隐私”,即个人的私密,是被宗教、道德、法律、习俗所不允许的思想、感情或行为。卢梭的《忏悔录》之所以惊世骇俗,是因为他坦率而真诚地忏悔自己说过谎,行过骗,调戏过妇女,偷窃过东西,他暴露自己的同性恋行径及与贵妇人的暧昧关系。“私小说”的重要特征就是大胆、露骨地自我告白,告白的内容也无一例外都是惊世骇俗的。如受卢梭《忏悔录》影响的岛崎藤村,在《新生》中暴露了他和侄女之间发生的违背人伦的关系,他也有多少次想到这种“等于毁了自己一般的忏悔,不得不犹豫了。”但最终还是选择撰写这部忏悔录,把隐藏在自己心里的罪过向社会上坦白出来,希望由此而求得他们俩的新生。可见,与田山花袋相比,岛崎藤村的忏悔意识是自觉的,他笃信虔诚的忏悔可以消除罪恶,同时期望像卢梭一样通过自我暴露,来寻求人格的完整。

### 三、日本近代“私小说”忏悔主题的独特性

日本文学在近代化过程中,总是来自外界和上层的西方文明的冲击,与来自内部和下层的古老的传统与文化间的相互适应,并在这种紧张关系中生机勃勃地展开,即“混合了,随后又倾倒出来。属于一种创造的模拟。”<sup>[17] (P282)</sup>“私小说”就是这种“创造的模拟”的典型产物,这种混合的产物必然呈现出与原影响源不同的特征来。

①战后关于“私小说”的评论,往往将“私小说”分为破灭型和调和型,即根据作家是否具有调和的心态和拯救的意识。破灭型的代表作家是葛西善藏,调和型的代表作家是志贺直哉。

首先,西方忏悔录文学往往包含价值判断和道德规范,它必定以某种价值标准为前提,否则忏悔无法确立,而这种价值标准都包含着浓郁的宗教色彩。卢梭作为启蒙运动的中坚人物之一,其《忏悔录》具有激进的民主精神,但由于他不是从根本上反对宗教,也不否认上帝的存在,甚至认为真正的宗教起着培养和传扬人道的社会感情的作用,任何民族、任何社会都少不了宗教,所以《忏悔录》中不乏热烈的宗教式呼吁,他的忏悔中依然留有浓厚的宗教色彩,这从文本中多处高呼上帝的忏悔中就可以看到。

而在日本近代“私小说”中,其忏悔主题却偏离了宗教方向,更多的是以社会伦理为价值判断的标准。《棉被》中,花袋“正因为有妻室儿女,有社会舆论,又是师生关系,才没有陷入热恋的深渊。”尽管他对女弟子的情欲是在灵魂深处展开的里比多,而且不存在身体的激情,但这种精神和想象出来的情欲时刻让他监视自己的内心,而这种监视的机制实际上就是社会伦理的规范。

为什么“私小说”中的忏悔明显地不同于西方呢?这与整个东方民族的精神特征是密切相关的。因为在东方,宗教一般可能只不过是伦理的变种。因此,“基督教在进入日本后,它与日本伦理发生接触的可能性要比与日本宗教接触的可能性更大。”<sup>[18] (P158)</sup>这样一来,“私小说”中的“忏悔”更倾向于伦理色彩,而居于这种伦理观核心的是一种“隐忍的伦理”。所谓“隐忍的伦理”就是日本民族高度赞赏的那种为了在人际关系中生存下去而对作为爱之痛苦的万分痛苦的忍耐。<sup>[18] (P162)</sup>即如果坦白地把苦说出来,那么,这只是苦而非痛苦,如果努力把痛苦压在心里忍耐,但它还是会化为哭声从忍耐的缝隙中泄漏出来。这种孤绝的情感,才是心恸的痛苦。日本伦理高度评价这种忍耐的沉默,因而日本近代诸多“私小说”作家一味沉浸于东洋式的孤独境地中,那种“忍耐的哭声”引发的忏悔,感动了大批读者。志贺直哉说:“所谓忏悔,其实只是一次有效,不做忏悔而独自熬煎,在一种紧张的情绪中过活的人,较之那种忏悔过后觉得罪孽已消的人,正不知要在情绪上好上多少。”<sup>[19] (P169)</sup>从这个意义上讲,相对于忏悔,志贺直哉似乎更看重“独自熬煎”,即那种隐忍的沉默。这样,就逐渐地将“忏悔”和隐忍甚至自虐联系起

来,这在后期的“破灭型”“私小说”作家中体现得尤为明显。

其次,在忏悔的题材方面,受日本民族的历史条件和文化土壤的局限,“私小说”摒弃了卢梭《忏悔录》中广阔画卷式地反映生活的方式和忏悔人性种种罪恶的方法。小林秀雄在《经济往来》杂志5-8号上发表《私小说论》(1935)的文章,提出了“私小说”执着于自我独白的、缺乏社会性的性质。日本“私小说”展现的是缺乏社会化了的自我,而较为单一地从人的肉体和生理的侧面暴露人性的真实。米歇尔·福柯说:“自从基督教忏悔出现之后,直到今天,性是忏悔的首要内容。”<sup>[20](P82)</sup>忏悔录文学也大都涉及到了这一题材,卢梭《忏悔录》中由于讲述他“性生活中不体面的、幼稚的细节”而一度被列为禁书。但卢梭毕竟只是把“性”作为忏悔的一个重要方面,而不是全部。但在《棉被》、《新生》、《耽溺》、《霉》等近代“私小说”中,关于“性”的真实描写与忏悔往往是最主要的题材。

这一方面与日本民族对人的自然天性的尊重有关。中村元指出:“日本人倾向于一如原状地认可外部的客观的自然界,与此相应,他们也倾向于一如其原状地承认人类的自然的欲望与感情。”<sup>[12](P1122)</sup>这种尊重并且放任人的自然天性的民族性格,在日本文学中表现为赤裸裸地表现爱情及两性的欲望。另一方面与作为“私小说”母胎的日本自然主义文学理论有关。日本自然主义文学理论追求真实,作为人的本性真实的性欲自然也得到了强调,其作品大多以渲染人的动物性和肉欲本能为重要特征。长谷川天溪说:“自然主义并非乘兴描写丑陋、肉感、性欲的东西,而是因为只有在这里才能发现毫无虚假的真实,所以才去描写它。……否则就不会创造出有血有肉的文艺。”<sup>[21](P365)</sup>正是这两方面的原因,共同促进了近代“私小说”忏悔题材的独特性。

综上所述,脱胎于日本自然主义文学的近代“私小说”呈现出的“忏悔”倾向,是在基督教忏悔话语的刺激下,在卢梭《忏悔录》影响的基础上出现的。但是,“私小说”缺乏卢梭《忏悔录》的广阔性和积极探索人性的精神,而是集中在反映一种细部的美,带有忧愁、感伤的阴暗色调,这种特征与来自日本传统的“无常”的哲学观和“物哀”的美学观一脉相承。正是在“物哀”这一核心美学观念的基础,“私小说”在接受影响的同时发生了变异,从而具有了日本独特的哀愁美。因此,“私

小说”中的忏悔总是指向命运的“无常”和生命的哀愁,而不干涉对自我的精神拷问及对社会问题的探讨。

## 参考文献:

- [1]王向远.文体与自我——中日“私小说”比较研究中的两个基本问题新探[J].四川外语学院学报,1996,(4).
- [2]山口益.懺悔について[J].佛教學ヤミナー,第9號,大谷大學佛教學會,1969.
- [3]黄瑞成.“忏悔”释义[J].宗教学研究,2004,(1).
- [4]杨增义.日本佛教史(新版)[M].北京:人民出版社,2008.
- [5]肖霞.日本近代浪漫主义文学与基督教[M].济南:山东大学出版社,2007.
- [6]叶渭渠,唐月梅.日本文学思潮史[M].北京:经济日报出版社,1996.
- [7]中村新太郎.日本近代文学史话[M].北京:北京大学出版社,1986.
- [8]柄谷行人.日本现代文学起源[M].北京:三联书店,2003.
- [9]岛村抱月.现代文学评论大系:第二卷[A].叶渭渠,唐月梅.日本文学史:近代卷[M].北京:经济日报出版社,1996.
- [10]田山花袋.棉被[M].南京:江苏人民出版社,1987.
- [11]島崎藤村.「ルウソオの『懺悔』中に見出したる自己」[A].『島崎藤村全集』14[C].東京新潮社,昭和24年.
- [12]邱紫华.东方美学史:下卷[M].北京:商务印书馆,2003:1122.
- [13]吉田精一.现代日本文学史[M].上海:上海人民出版社,1976.
- [14]小林秀雄.“私小说”论[A].近代日本文學評論大系:第六卷[M].日本角川書店,1994.
- [15]魏大海.私小说:20世纪日本文学的一个“神话”[M].济南:山东文艺出版社,2002.
- [16]高慧勤,魏大海.芥川龙之介全集:四[M].济南:山东文艺出版社,2005.
- [17]周作人.日本近三十年小说之发达[A].胡适.中国新文学大系:理论建设集[C].上海:上海良友图书印刷公司,1935.
- [18]今道友信.东西方哲学美学比较[M].北京:中国人民大学出版社,1991.
- [19]志贺直哉.暗夜行路[M].桂林:漓江出版社,1985.
- [20]米歇尔·福柯.性经验史[M].上海:上海人民出版社,2003.
- [21]长谷川天溪.暴露现实的悲哀[A].叶渭渠,唐月梅.日本文学思潮史[M].北京:经济日报出版社,1996.

责任编辑: 冯济平

# Two Sources of Influence of the Theme of Confession in Modern Japanese “ Private Novels ”

GUO Xue-ni

(College of Liberal Arts, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

**Abstract:** The confession in modern Japanese “ private novels ” is different from Buddhist confession. Basically, it belongs to the system of western Christianity. However, after discarding the purely religious confession, the private novels turned to ethical and moral announcement. Christianity and the Confessions by Rousseau constitute the two sources influencing the theme of confession in modern Japanese private novels. The two sources give rise to the unique theme of confession of the private novels under the influence of Japanese culture.

**Key words:** private novel; Christianity; Rousseau; Confessions; study of influences

---

(上接第 54 页 )

## On the “ Hookey ” Children and Narayan ’ s Educational Notion

WANG Chun-jing

(College of Liberal Arts, Hebei Normal University, Shijiazhuang 050091, China)

**Abstract** Contemporary Indian writer R. K. Narayan portrays many “ hookey ” children in his works, and interprets the conflict between children and school, animadverts the modern educational system. At the same time, Narayan expresses the ideal educational mode. His educational conception has close relationship with the Indian tradition.

**Key words** Narayan; India; children; educational conception

# 儒家诗学思想的回归与扬厉

——论清初诗人赵执信的诗学思想

宫 泉 久

(青岛大学文学院,山东青岛266001)

**摘要:**“诗中有人”是赵执信诗学思想的核心,他肯定儒家诗学“发乎情”的同时,又鲜明提出“诗固自有其礼义”,强调诗歌真的规定性。其诗学以与神韵说分庭抗礼的面目出现,是儒家诗学思想的回归和扬厉,是康乾盛世诗坛的异响。

**关键词:**儒家诗学;赵执信;诗中有人;礼义;以意为主

**中图分类号:**I207    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0065-04

赵执信“越轶山左门庭,弃其家学”,诗歌创作喜怒哀乐一出己情,不作矫揉造作之态和无病呻吟之声,为康乾盛世中的变徵之音。其诗学思想与王士禛神韵说分庭抗礼,在推崇儒家诗教重性情的同时,又扯碎了“温柔敦厚”的诗教束缚,成为康乾诗坛的异响,凸显了清初统治者推行文治之时道统、文统与政统的矛盾。

—

赵执信在《谈龙录序》述其诗学渊源时,说:“余幼在家塾,窃慕为诗,而无从得指授。弱冠入京师,闻先达名公绪论,心怦怦焉每有所不能惬意。既而得常熟冯定远先生遗书,心爱慕之,学之不复至于他人。”王应奎亦曰:“益都赵宫赞秋谷,少负才名,于近代文章家多所訾謷,独折服于冯定远班,一见其《杂录》,即叹为至论,至具朝服下拜焉。尝至吾邑谒定远墓,遂以私淑门人刺焚于冢前。”<sup>[1]</sup>赵执信明确其诗学思想是取法虞山派诗人冯班,冯班兄弟作为钱谦益的弟子,其主性情的诗学主张是直接继承钱谦益的。钱谦益认为七子派崇尚格调,失却性情,背离了诗歌抒情言志的诗学传统。他重新强调儒家诗学的传统精神,他说:“《书》

不云乎:‘诗言志,歌永言。’诗不本于言志,非歌也。歌不足以永言,非歌也。”<sup>[2]</sup>(卷32)钱谦益把诗学渊源追溯到传统的诗言志命题,诗歌的本质是言志;“夫诗者,言其志之所之也。志之所之,盈于情,奋于气,而击发于境风识浪奔昏交凑之时世,于是乎朝庙亦诗,房中亦诗,吉人亦诗,棘人亦诗,燕好亦诗,穷苦亦诗,春哀亦诗,秋悲亦诗,吴咏亦诗,越吟亦诗,劳歌亦诗,相春亦诗。”<sup>[2]</sup>(卷15)只要“志之所之”,表达的任何感情都是诗,判定诗歌的标准就是抒情言志。诗歌的价值在于抒情言志,但是这种情志必须是真实的,真是诗学价值体系的核心。诗歌真的内涵有两个方面:一是就性情本身说,指诗歌中所表现的情感是诗人实有的情感;二是就性情的表现上说,有什么样的性情就有什么样的面目,性情必然贯穿到形式风格的层面,性情的差异必然在审美表现形式以及风格上表现出来,形成自己在审美形式风格方面的独特性,形成自己的面目。没有自己的面目,也不是真。钱谦益按照儒家传统诗学的诗如其人的主张,强调只有真性情才有真诗,“太史公曰:‘《国风》好色而不淫《小雅》怨悱而不乱。’此千古论诗之祖。……

《三百篇》变而为汉魏古诗，根柢性情，笼挫物态，高天深渊，穷工极变，而不能出于太史公之两言。所谓两言者，好色也，怨悱也。士相媚，女相说，以至于风月婵娟花鸟繁会，皆好色也；春女哀，秋士悲，以至于《白驹》刺作、《角弓》怨张，皆怨悱也。……有真好色，有真怨悱，而天下始有真诗。”<sup>[2]</sup>（卷<sup>15</sup>）钱谦益强调诗人必须先有真实的感情，才有真实的诗歌。冯班论诗也是主性情的，他说：“诗以道性情，今人之性情，犹古人之性情也。今人之诗不妨为古人之诗。不善学古者，不讲于古人之美刺，而求之声调气格之间，其似也不似也则未可知。假令一二似之，譬如偶人刍狗，徒有形象耳。”<sup>[3]</sup>（P216-565）冯班主张“诗以道性情”，但他的性情与公安、竟陵的性情是不同的，它是“古人之性情”，是以善为主的真雅统一。从真上说，诗歌创作追求真实；从善上说，重视性情的政治道德内涵，“止乎礼义”；从雅上说，追求的是性情的高雅脱俗，而要达到这一点，就要通过读书熏陶性情，使之脱凡超俗。冯班批评竟陵诗派，“钟伯敬创革弘正、嘉隆之体，自以为得性情也，人皆病其不学。……其所谓性情，乃鄙夫鄙妇市井猥亵之谈耳，君子之性情不如此也。”<sup>[4]</sup>（P35）他认为竟陵诗派虽然也强调诗歌真性情的抒发，可是他们的真性情是下层俗人的性情，不是传统诗学中的君子性情，原因是竟陵诗人不读书胸无点墨所致。冯班认为“多读书，则胸次自高”，所以他给竟陵派诗人指出的脱俗药方，是“杜陵云‘读书破万卷，下笔如有神’，近日钟谭之药石也。”

## 二

赵执信的另一位“服膺者”是吴乔，其诗学思想是虞山派冯班兄弟诗学的延续，吴乔论诗分为意和词两个方面。他在《围炉诗话自序》中说：“人心感于境遇，而哀乐情动，诗意以生，达其意而成章，则为六义，《三百篇》之大旨也。”<sup>[5]</sup>（P512）他将自己的诗学思想上溯到《诗经》的传统，而这个传统具有意的形成和表达两个层面。人心感于境遇，产生哀乐情感，特定的境遇和感于境遇而生的特定情感的结合形成了诗意。“诗乃心声，心由境起，境不一则心亦不一。”<sup>[6]</sup>（P469）诗为心声，境遇不同，触景生情不同，诗意必然有别，则诗歌形式风格不同，这样每个诗人的诗歌必然具有自己的个性，也就是“诗中有人”，“问曰：先生每言诗中有人，乃得成诗。此说前贤所未有，何自而来？答曰：禅者问答之语，其中必有人，不知禅者不觉耳。余以此知诗中亦有人也。人之境遇有穷通，而心之哀乐生焉。夫子言诗，亦不出于哀乐之情也。诗有境有情，

则自有在其中。”<sup>[5]</sup>（P474）吴乔从诗意的生成来说，因为各人境遇的独特性，每个诗人在特定境遇中所产生的情感也具有特殊性，这样形成的诗意必然具有特殊性，每个诗人的作品必然具有自己的独特性，也就是“诗中有人”。

赵执信对于吴乔“诗之中须有人在”的论述大为叹服，他说：“昆山吴修龄论诗甚精。所著《围炉诗话》，余三客吴门，遍求之不可得。独见其与友人书一篇，中有云：‘诗之中须有人在。’余服膺以为名言。夫必使后世因其诗知其人，而兼可以论其世。”<sup>[6]</sup>（P18）在赵执信的诗学话语中，“诗中有人”指的是诗歌真的规定性。它包括两个方面，一是主观的真实性，是诗人情感的真实；二是客观的真实性，诗歌中的事物要与现实相符合。他说：“诗之为道也，非徒以风流相尚而已。《记》曰：‘温柔敦厚，诗教也。’冯先生恒以规人。《小序》曰：‘发乎情，止乎礼义。’”<sup>[6]</sup>（P15）赵执信以儒家传统诗学为依据，强调诗歌抒发作者真情的合理性。“发乎情”即诗歌是作者情感的充分表达，这种对诗歌本质的定义是儒家诗学的传统论述，也可以说是强调儒家诗学传统的回归。而对“止乎礼义”，赵执信则做了乖离儒家诗教传统的解释。从儒家诗教来说，无论兴观群怨还是诗言志，要求诗歌所抒发的情感和诗人的真实情感是一致的，所说的修辞立其诚，文如其人，诗如其人，这种一致性是儒家的情感真实性原则。但是，儒家诗教所倡导的“温柔敦厚”、“怨而不怒”诗歌内涵的规定性，不可避免地衍生出对政统的迎合和趋从行为。可以说失真趋伪是儒家诗教与生俱来的一种痼疾。赵执信暗指的王士慎“徒以风流相尚”的创作倾向是对政统迎合的较为艺术的表现形式。正如高密派诗人李宪蒿所说：“渔洋王士慎诗，除脂粉气，便是台阁气。”<sup>[7]</sup> 渔洋这种“徒以风流相尚”台阁气就是大话、空话、官话。赵执信也曾引述了“《记》曰：‘温柔敦厚，诗教也。’”但其用意不在于限制和规定诗歌所抒发之情，而在于批驳“礼义之说，近于方严，是与温柔敦厚相妨也”的谬论。赵执信认为诗歌本来有自己的“礼义”，也就是原则，“诗固自有其礼义也。今夫喜者不可为泣涕，悲者不可为欢笑，此礼义也。富贵者不可语寒陋，贫贱者不可语侈大。”<sup>[6]</sup>（P18）要求诗歌中所抒发的情感和诗人在现实生活中的情感是一致的，诗歌中的情感不能虚伪不诚。“止乎礼义”，被作为检验诗歌情感是否真实，是否真正发乎情的诗学标准，这是赵执信针对诗坛空虚无实之风，在回归儒家诗歌言志抒情

的诗学传统的同时 ,对儒家传统诗学精神的创新和扬厉。

### 三

赵执信认为诗歌的真诚原则和温柔敦厚诗教是不相妨害的 ,而实际上其诗歌情感的真实性原则是明显突破了儒家温柔敦厚诗教传统的。赵执信强调的情感内涵也不同于他所服膺的吴乔。吴乔在《围炉诗话》说：“诗如渊明之陶冶性情 ,子美之忧君爱国者 ,契于《三百篇》,上也。如太白之遗弃人事 ,放旷物表者 ,契于《庄》《列》,为次之。怡情景物 ,悠闲自适者有次之。嗟悲叹老者又次之 ;留恋声色者又次之。攀缘贵要者为下。”在被官僚化门户壁垒把持的诗坛 ,从在野身份抗衡拓展这一点上 ,赵执信与吴乔的观点颇相契合。但对于诗人抒发的情感 ,吴乔以陶冶性情、忧君爱国者为上 ,是以儒家诗教来衡量诗人情感价值的。而赵执信追求的是抒发放旷物表、嗟悲叹老的情感 ,是沉沦底层 ,与康乾盛世呈疏离心态的寒士情怀。沈德潜说赵执信：“高才被放 ,纵情于酒 ,酣嬉淋漓 ,漫骂四座 ,借以发其抑郁不平之概 ,君子可以谅其志矣……诗品奔放有余 ,不取酝酿。”<sup>[8]</sup>赵执信的诗歌毫不掩饰地抒发抑郁不平之概 ,“四海歌吟听未洽 ,怜伊在野独鸣秋。”<sup>[9] (P333)</sup>更有对封建王法的蔑视 ,其暴露官府苛政及表现农民怨恨的力度超过了当时的同类作品。其《毗入城行》：“村毗终岁不入城 ,入城怕逢县令行。行逢县令犹自可 ,莫见当衙据案坐。但闻坐处已惊魂 ,何事喧轰来向村。锒铛杻械从青盖 ,狼顾狐嗥怖杀人。鞭笞榜掠惨不止 ,老幼家家血相视。官私计尽生路无 ,不如却就城中死。一呼万应齐挥拳 ,胥吏奔散如飞烟。”还有一首《吴民多》 ,写某贪官被民众驱赶 ,被迫离职。“昨日城中哭 ,今日城中歌。歌声如沸羹 ,讼口如悬河。攫金搜粟恨民少 ,反唇投牒愁民多。昔知临吴附臭蝇 ,今知临吴附火蛾。”这两首反映苏州农民造反暴动的作品 ,因攻击性太强烈 ,后来被四库馆臣从《因园集》中删除 ,影响由此可见一斑。高密派诗人李宪噩论及“诗中有人”时 ,说：“韩孟张王 ,皆孔门狂狷者流 ,其人皆不合于时 ,不宜于俗 ,故发言为诗 ,冷峭孤直 ,辟易一切 ,虽传之千年 ,尚足以立顽起懦 ,所谓表见性情者此也 ,诗中有人在者此也。”<sup>[10]</sup>赵执信诗中之人 ,让我们看到了一个与时乖离的狂狷者形象 ,“不得中行而与之 ,必也狂狷乎 !狂者进取 ,狷者有所不为也。”<sup>[11] (P141)</sup>赵执信的进取是“古者狂也肆”的进取 ,是真性情的抒发 ,它彻底扯去温柔敦厚传统

诗教的束缚 ,与庙堂宫阙诗人形成离立之势。这与清统治者武功之后 ,实施的文治策略是格格不入的 ,诚然“非盛世清明广大之音 ”,对儒家诗学传统思想产生了强烈的冲击。翁方纲对此了然于胸 ,所以他说：“诗者忠孝而已矣 ,温柔敦厚而已矣 ,性情之事也。秋谷之论诗 ,其与渔洋孰正孰畸 ,姑无辨。…… (其诗)性情之谓何 ?温柔敦厚之谓何 ?愚所以不敢不辨也。”<sup>[12] (P304)</sup>翁方纲明辨之 ,认为“秋谷第援冯氏以为辞者 ,岂非矜气之过乎 ?”确为定论。

### 四

赵执信曾对王士禛的神韵说发起挑战 ,是他认为神韵诗风弥漫下诗歌所抒发的性情不真 ,是“言与心违”。“司寇昔以少詹事兼翰林侍讲学士 ,奉使祭告南海 ,著《南海集》 ,其首章《留别相送诸子》云：‘卢沟桥上望 ,落日风尘昏。万里自兹始 ,孤怀谁与论 ?’又云：‘此去珠江水 ,相思寄断猿。’不识谪宦迁客更作何语 ?其次章《与友夜话》：‘寒宵共杯酒 ,一笑失穷途。’穷途定何许 ?非所谓诗中无人耶 ?”<sup>[6] (P23)</sup>赵执信批评的第一首诗歌是王士禛《南海集》的《卢沟桥却寄祖道诸子》：“卢沟桥上望 ,落日风尘昏。万里自兹始 ,孤怀谁与论。古人感离赠 ,昨夕共清言。此去珠江水 ,相思寄断猿。”赵执信认为王士禛作为朝廷命使祭告南海 ,志得意满 ,却表达出如此凄凉的情感 ,“不识谪宦迁客更作何语”。赵执信批评的第二首是《北新城夜雪饮郑山公通政馆慰余澹心处士》：“秩祀通群望 ,天书下海隅。乘流探禹穴 ,观日道扶胥。千里严冬雪 ,三更绕树鸟。寒宵共杯酒 ,一笑失穷途。”对此赵执信质问“穷途定何许 ”,岂不是“诗中无人”。他批评王士禛诗歌“诗中无人 ”涉及到诗歌所表现情感的真实性问题。在他看来 ,“富贵者不可语寒陋 ,贫贱者不可语侈大 ”,有何种身份地位就有何种情感。

赵执信“诗中有人”真实性的第二个方面 ,是诗人反映的客观真实性。“山阳阎百诗若璩 ,学者也。《唐贤三昧集》初出 ,百诗谓余曰：‘是多舛错 ,或校者之失 ,然也足为选者累。如王右丞诗 东南御亭上 ,莫使有风尘。御讹为卸 ,江淮无卸亭也。孟襄阳诗 行侷时相问 ,涔阳何处边 ?涔误浔 ,涔阳近湘水 ,浔阳则辽绝矣。…… ’余深韪其言 ,寓书阮翁。阮翁后著《池北偶谈》 ,内一条云 :‘诗家惟论兴会 ,道远里近 ,不必尽合 ,如孟诗暝帆何处泊 ,遥指落星湾 ,落星湾在南康云云 ,盖潜解前语也。噫 !受言实难。夫‘遥指 ’云者 ,不必此夕果

泊也,岂可为‘浔阳’解乎?”<sup>[6](P33)</sup>阎若璩把诗歌反映的世界与现实世界相对比,并以客观的现实世界衡量诗中反映的客观世界,要求诗中所反映的要与现实的客观世界相符合,这与赵执信的诗学思想是相同的。王士禛论诗“惟论兴会”,是强调主观的真实性,也就是审美的真实性,而不是完全照搬客观世界的真实性。应该说赵执信的这种诗歌反映客观的真实性思想有其合理的一面,但也疏远了诗歌的审美特性。

## 五

从诗歌要表达真实情感出发,赵执信提出“文以意为主”。他说:“余读《金史·文艺传》,真定周昂德卿之言曰:文章工于外而拙于内者,可以惊四筵而不可以适独坐,可以取口称而不可以得首肯。”又云:“文以意为主,以言语为役。主强而役弱,则无令不从。今人往往骄其所役,至跋扈难制,甚者反役其主。虽极词语之工,而岂文之正哉!”余不觉俯首至地。盖自明代迄今,无限鉅公,都不曾有此论到胸次。”<sup>[6](P56)</sup>赵执信认为在文章中表达意即人的思想感情是主要的,语言只是表意的工具,不能让语言“反役其主”,让意的表达来迎合语言的运用,这样的文章即使“极词语之工”,也不是为文的正确方法。他认为王士禛的诗歌“独以风流相尚而已”,曾说:“尝与天章昉思论阮翁,可谓言语妙天下者。余忆敖陶孙之目陈思王云:‘如三河少年,风流自赏。’冯先生以为无当,请移诸阮翁。”<sup>[6](P78)</sup>结合“诗之为道也,非徒以风流相尚而已”,赵执信对王士禛诗歌只是以言语妙天下是不赞成的,在他看来阮翁的诗歌重视外在的形式之美,而忽视真情的表达。当然赵执信强调诗歌真性情的表达,并未忽视诗歌审美的追求,他说:“始学为诗,期于达意。久而简淡高远,兴寄微妙,乃可贵尚。所谓言见于此而起意在彼,长言之不足而咏歌之者也。若相竞以多,意已尽而犹刺刺不休,不忆祖咏之赋《终南积雪》乎?”<sup>[6](P61)</sup>赵执信所说的“简淡高远,兴寄微妙,乃可贵尚”,与王士禛神韵说在诗歌的审美追求上是相同的。这说明赵执信不反对作为诗歌美的神韵说,而是抨击“无弦亦无响”的虚情假意的诗歌。

严羽“诗有别趣,非关理也”的诗学理论,在元、明两代影响很大,宋诗被批评和贬低与这一理论的影响密切相关,到清初由于王士禛神韵说的树帜立旗,严羽的这一理论影响进一步扩展。王士禛在《居易录》中说:“《诗三百》主言情,与《易》

太极说理判然各别。若说理,何不竟作语录,而必强之为五言七言?且牵缀之以声韵,非蛇足乎?荆川之徒撰白沙定山及荆川诗为《二州集》,继《击壤集》后,以为诗家正脉,艺林传为笑柄,讵可踵其陋哉!”王士禛继承严羽诗学,认为言情是诗歌的根本,言理是文章的特征,二者有明确的界限。赵执信对此持有另论,他提倡诗之外尚有事在,与王士禛的神韵诗学相颉颃。他说:“诗人贵知学,尤贵知道。东坡论少陵诗外尚有事在,是也。刘宾客诗云:‘沉舟侧畔千帆过,病树前头万木春。’有道之言也。白傅极推之。余尝举似阮翁,答曰:‘我所不解。’<sup>[6](P39)</sup>苏轼所说的事也就是赵执信所说的道,是事理,它是作家所反映的社会现实以及对这些现实的观点和态度,典型的例子就是刘禹锡的诗句“沉舟侧畔千帆过,病树前头万木春”,赵执信评为有道之言,而王士禛却批为“最为下劣”。赵执信又说:“阮翁酷不喜少陵,特不敢显攻之,每举杨大年‘村夫子’之目以语客。又薄乐天而深恶罗昭谏。”<sup>[6](P39)</sup>杜甫白居易诗歌多议论,诗中之“理”多,特别是白居易的新乐府诗的为事为时而作,更是有道之言。罗隐的咏物诗讽刺现实,诗外亦有事在,皆不合乎王士禛的审美趣味,所以他深恶、不喜、鄙薄这些诗歌。赵执信从诗歌表达真情出发,充分肯定了“诗之外尚有人在”的诗歌价值,并运用在诗歌实践中。

## 参考文献:

- [1] 王应奎.柳南随笔[M].北京:中华书局,1983.
- [2] 钱谦益.牧斋初学集[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [3] 冯班.钝吟文稿马小山停云集序[M].四库存目丛书集成本.
- [4] 冯班.钝吟杂录[A].清诗话续编[C].上海:上海古籍出版社,1999.
- [5] 吴乔.围炉诗话[A].清诗话续编[C].上海:上海古籍出版社,1999.
- [6] 赵蔚芝,刘聿鑫.谈龙录注释[M].济南:齐鲁书社,1986.
- [7] 李宪高.凝性斋诗话[M].山东博物馆藏本.
- [8] 沈德潜.清诗别裁集[M].济南:山东文艺出版社,1995.
- [9] 赵蔚芝,刘聿鑫.赵执信全集[M].济南:齐鲁书社,1993.
- [10] 李宪高.紫荆书屋诗话[M].山东博物馆藏本.
- [11] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.
- [12] 翁方纲.渔洋诗髓论[A].清诗话[C].上海:上海古籍出版社,1999.

责任编辑: 潘文竹

(下转第 76 页)

# 论西晋乐府歌诗政治及娱乐功用的增强

傅 炜 莉

(山东大学文史哲研究院,山东 济南 250100)

**摘要:**西晋乐府诗的功用性增强表现在两个方面:一方面政治功用性增强,一方面娱乐功用性增强。其中,郊庙燕射歌辞和舞曲歌辞创作数量增多,并成为当时主要的音乐类型,这类诗歌的创作者主要有傅玄、张华等几位朝廷重臣。西晋乐府诗的主要部分是配合雅乐和舞曲的政治赞美歌诗,这类诗歌的主要用于祭祀礼仪和日常娱乐观赏。

**关键词:**西晋;歌诗;乐府诗;政治性;功用性

中图分类号:I207 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0069-04

刘勰《文心雕龙》文体论部分于《明诗》篇后单列《乐府》一篇,以为“乐府者,声依永,律和声也”,“凡乐辞曰诗,诗声曰歌”,“昔子政品文,诗与歌别”,“故略具乐篇,以标区界”。<sup>[1](P101-103)</sup>乐府诗不同于一般诗歌,这些诗歌被配以音乐或舞蹈,可以用于各类场合。宋郭茂倩《乐府诗集》中“郊庙燕社歌辞”、“相和歌辞”、“鼓吹曲辞”、“舞曲歌词”等分类,正是基于表演方式和应用场合的不同。但是乐府诗在后世因各种原因逐步变为徒诗,其应用性和表演性的特殊性渐渐为人们所遗忘,模糊了同一般诗歌的区别。近年来,一些学者开始重新重视乐府诗歌“可歌”、“可演”、应用性强的特点,提出“歌诗”(或乐府歌诗)的新名称,开始从乐府的性质、乐府诗的表演性、实用性等方面入手以“乐府歌诗”这一全新视角来重新审视这些诗歌,取得了不少成果。

汉乐府的兴盛被汉末的战乱打破,其时“东京大乱,绝无金石之乐,乐章缺失,不可复知。”(《晋书·乐志上》)<sup>[2](P679)</sup>但是,曹魏时期曹氏父子注重乐府官署的重建和歌诗艺术的发展,相和歌特别是其中“清商三调”(《平调曲》、《清调曲》、《瑟调曲》)尤为兴盛。西晋统一后又进一步修复和改进

乐府,加之其时政权统一、经济复苏,歌诗再度繁荣。但两个阶段文人歌诗创作的社会背景、时代风貌和表演环境均不尽相同,因而其歌诗在内容、表演、艺术特征等方面也有较大的不同。西晋乐府缺少了魏晋乐府诗慷慨陈情的风骨,而功能性增强。一方面是政治功能性增强,一方面娱乐功能性增强。宫廷和贵族的歌诗消费始终占主导地位,而乐府歌诗应用性和娱乐性的双重需求,使俗乐和雅乐相互影响、相互促进,推动了西晋歌诗的繁荣。表现在以下四个方面:

## 一、西晋乐府歌诗的主要创作者

西晋乐府歌诗数量较曹魏多,作者也相对集中,主要是傅玄、张华等几位朝中重臣。

笔者据宋郭茂倩《乐府诗集》统计,西晋乐府歌诗共238首,文人乐府为202首。傅玄86首、陆机38首以及张华30首,三人共计154首,合计约占文人乐府总数的65%。另有荀勗、成公绥、石崇等创作48首,共202首。<sup>[3]</sup>傅玄乐府歌诗几乎涉及了当时所有的音乐类型,他在雅乐创作方面成绩突出,西晋的郊庙歌辞全都出自他一人之手。另外,傅玄还有燕射歌辞3首,鼓吹曲辞22首,舞曲歌辞14首。陆机的创作都集中在相和歌辞

收稿日期:2011-06-08

基金项目:本文为2010年教育部后期资助重点项目“魏晋南北朝大文学史”(编号:10JHQ009)的成果之一。

作者简介:傅炜莉(1982-),女,山东淄博人,山东大学文史哲研究院博士研究生,研究方向为唐前诗歌与中国古代诗学。

①如无特殊说明,本文中所作统计及所引用相关诗句均依据宋郭茂倩编著《乐府诗集》中华书局出版社1979年版。

和杂曲歌辞两类。张华也以雅乐歌辞和舞曲为主，并有部分杂曲歌辞。荀勗创作有燕射歌辞和舞曲歌辞，数量不多，但是荀勗在西晋乐府歌诗发展中却有其特殊的地位。《宋书·乐志》所载清商三调歌诗中，有十九首为“荀勗撰旧词施用者”。<sup>[4](P608)</sup>郑祖襄先生认为这主要是指给旧有歌词，特别是汉代古辞和曹氏的作品配上曲调，并指出南朝陈释智匠所说的《荀氏录》，就是荀勗所编《魏宴乐歌辞》和《晋宴乐歌辞》这两种书。<sup>[5](P13-23)</sup>石崇存世的乐府歌诗虽只有6首，但其《明君曲》、《楚妃叹》都配有乐舞，《明君曲》由其爱妾绿珠伴舞，是有明确记载的诗、乐、舞一体的诗歌，因此需要给予充分的重视。

## 二、西晋乐府歌诗的音乐类型

《乐府诗集》所辑238首西晋乐府歌诗中，相和歌仅48首，这与曹魏乐府歌诗以相和歌为主的特点形成强烈的对比。这48首相和歌中，陆机30首，傅玄15首，石崇3首。可见，傅玄和张华等西晋文人似乎更着力于雅乐歌诗的创作。

西晋乐府歌诗的音乐类型以郊庙燕射歌辞、舞曲歌辞成为主。郊庙歌辞、燕射歌辞等主要用于祭祀、宴飨等宫廷雅乐的创作和表演，是历代统治者都很重视的音乐类型。曹魏乐府也曾努力恢复古乐，如《晋书·乐志上》载，曹操命杜夔等人修复雅乐，但郊庙乐舞只是承袭汉乐。建安十八年（213年），曹操命王粲改汉《巴渝舞》为《魏俞儿舞歌四首》，包括《矛渝新福歌曲》、《弩渝新福歌曲》、《安台新福歌曲》、《行辞新福歌曲》，《行辞》以述魏德。黄初三年（222年），又改《巴渝舞》为《昭武舞》。<sup>[2](P694)</sup>曹植有《鼙舞歌五首》，依旧韵填新辞。但是，西晋显然比曹魏更加重视这类音乐。西晋乐府歌诗中，郊庙歌和燕射歌舞等宫廷雅乐的兴盛，还带动了与之关系密切的舞曲歌辞的兴盛，并促进了舞曲歌辞的全面繁荣。一方面，如萧涤非先生所说：“特以西晋当三国分崩之后，成统一之局，上承汉魏遗声，旁采江南新曲。……故舞曲较前独盛耳。”<sup>[6](P168)</sup>舞曲歌辞的繁荣与西晋统一后“功成作乐”的政治需求和从民歌中吸取新养分有关。另一方面，西晋雅乐的继续俗化、贵族阶级声色之好的需求增加，也是舞曲歌辞兴盛的重要原因。如雅舞方面，傅玄等人创作了一系列《四厢乐歌》；杂舞方面，西晋文人对《巴渝舞》、《鼙鼓舞》、《铎舞》等两汉旧曲进行重新创作，更为其后《白紵舞》和《拂舞》的

兴盛创造了环境。这些歌舞在当时广泛应用于从郊庙祭仪到燕射雅集等各个场合。

## 三、西晋乐府歌诗的主要内容

就内容而言，西晋乐府诗主要是配合雅乐和舞曲的政治赞美歌诗。雅乐本是用于宗庙祭祀、朝廷宴飨、出征庆功等应用性音乐，因此其内容必然以歌功颂德为主。但是，西晋歌诗虽在音乐方面多继承曹魏，内容却完全没有了曹魏那种虽祝颂亦抒情的特点，而是变成了西晋并蜀吴、统一全国后的那种功成名就的政治赞美诗。

“王者功成作乐，治定制礼。”历朝更替，都会重新制礼作乐。如《晋书·乐志上》载“及（晋）武帝受命之初，百废草创。泰始二年（266），诏郊祀明堂礼乐权用魏仪，遵周室肇称殷礼之义，但改乐章而已，使傅玄为之词云。”<sup>[2](P679)</sup>郊庙歌辞、燕射歌辞都是当时礼乐的重要组成部分。今存西晋郊庙歌有《郊祀歌五首》、《天地郊明堂歌五首》、《晋宗庙歌十一首》，皆为傅玄创作，内容都是祝颂赞美之词。汉代的宗教祭祀歌诗已经开始出现政治化倾向，但至少还保留了许多切近于郊祀诗，充满宗教神秘感与春之喜悦、丰收之憧憬的歌诗。如：

青阳开动，根荄以遂，膏润并爱，跂行毕逮。霆声发荣，壠处顷听，枯槁复产，乃成厥命。众庶熙熙，施及夭胎，群生噭噭，惟春之祺。（《汉郊祀歌·青阳篇》）

西晋的郊庙祭祀歌诗却彻底丧失了其神秘的宗教气息，充溢全篇的都是浓郁的政治色彩，如傅玄《郊祀歌》、《天地郊明堂歌》等篇充满了“天命有晋，穆穆明明”（《夕牲歌》），“天祚有晋，其命惟新。受终于魏，奄有兆民”（《飨神歌》）等申述西晋政权合理化、祈求天地保佑的宣言。

燕射歌辞主要用于“以饮食之礼亲宗族兄弟，以宾射之礼亲故旧朋友，以飨燕之礼亲四方之宾客”（《周礼·大宗伯》）的公宴雅集，周至汉代主要演奏曲是《鹿鸣》、《鱼丽》、《南有嘉鱼》等。曹魏有雅乐四曲，皆取周诗《鹿鸣》。西晋的燕射歌辞，则以傅玄、荀勗、张华、成公绥的四组《晋四厢乐歌》取代了自周以来一直用作宴乐的《鹿鸣》。张华还作有《晋冬至初岁小会歌》、《晋宴会歌》、《晋中宫所歌》、《晋宗亲会歌》等燕射歌辞。这些歌辞与上面说的四组《晋四厢乐歌》一样，不再有《鹿

①曹魏137首乐府诗中，相和歌有86首。

鸣》里“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙”的那份优雅，而是与郊庙歌辞一样，也成为“天鉴有晋，世祚圣皇”（《正旦大会行礼歌》）和“天命大晋，载育群生”（《食举东西厢歌》）的歌功颂德之作。

鼓吹本是军乐，晋武帝使傅玄制鼓吹十二曲代替缪袭鼓吹曲，区别主要是旧曲新辞，且曲名多来自汉铙歌旧曲。也同上述其他两类一样。完全变为颂美之词，而不再有缪袭鼓吹曲辞兼叙从军苦乐、祝颂而不忘抒发情志的特点。我们在前文曾指出，缪袭《鼓吹十二曲》虽是歌功颂德之作，但《克官渡》、《旧邦》、《定武功》、《屠柳城》各章，或描写战争场面，或吐露个人之无奈，或表现“王业艰难”，或抒写主体之悲情。而傅玄的《鼓吹曲辞》，面貌全然不同，依《乐府诗集》所引《古今乐录》记载，《灵之祥》乃“宣皇帝之佐魏，犹虞舜之事尧也。既有石瑞之征，又能用武以诛孟获之逆命也。”而《宣受命》言“宣皇帝御诸葛亮，养威重，运神兵，亮震怖而死。”《天序》“言圣皇应历受禅，弘济大化，用人各尽其才也”。“《大晋承运期》，言圣皇应策受图，化象神明也。”<sup>[3](P275)</sup>而如下几首更是篇篇充溢着祝颂赞美之辞：

大晋继天，济群生。《仲春振旅》）

惟大晋，德参两仪，化云敷。（《夏苗田》）

献享烝，修典文。嘉大晋，德配天。禄报功，爵俟贤。飨燕乐，受兹百禄，嘉万年。《顺天道》）

我皇圣德配尧、舜，受禅即祚享天祥。率土蒙祐，靡不肃，庶事康。庶事康，穆穆明明。荷百禄，保无极，永太平。（《钓竿》）

西晋舞曲歌辞与舞蹈表演的兴盛相辅相成。不管是用于正式郊庙宴飨的雅舞还是其它用途的杂舞，都与前述郊庙歌辞、鼓吹曲辞一样，成为政治赞美诗。如傅玄所作《晋正德大豫舞歌》之《正德舞歌》：

天命有晋，光济万国。穆穆圣皇，文武惟则。在天斯正，在地成德。载韬政刑，载崇礼教。我敷玄化，臻於中道。

而荀勗、张华等所作《晋正德大豫舞歌》内容也是此类。杂舞歌辞起初多来自民间，而逐步被宫廷音乐吸收，成为西晋频繁的宴会娱乐的精神消费品。它们起初可能并不是祝颂赞美为目的的，

但是在当时政治统一，社会安定的大环境下合歌舞升平的消费环境的影响下，也变身为政治赞美诗。如晋《宣武舞》，本自汉巴渝舞演化而来，变化过程中逐渐雅化。到西晋时，虽有大量舞容描写，但是总体思想还是表现西晋文武兼修，国家强盛。如改自《羽籥舞》的《宣文舞》：

圣皇迈乾乾，天下兴颂声。穆穆且明明。惟圣皇，道化彰，激四海，清三光，万几理，庶事康。潜龙升，仪凤翔。风雨时，物繁昌。却走马，降瑞祥。扬侧陋，简忠良。百禄是荷，眉寿无疆。

另有傅玄《鼙舞歌》，更是以浓墨重彩修饰出一则辉煌的西晋建国史诗。

#### 四、西晋乐府歌诗的主要功用

受《中国古代歌诗研究》一书中“汉代歌诗生产的消费目的分类与音乐分类”一节<sup>[7](P198-220)</sup>启发，笔者发现西晋乐府歌诗主要用于祭祀礼仪、日常娱乐观赏、即兴自娱演唱等三个方面：

首先，服务于郊庙祭祀等朝廷礼仪，是乐府歌诗的重要功能之一。这部分歌诗多袭用古辞。例如曹魏乐府虽在雅乐没有多少创新，却经多方努力在一定程度上复原了先代古乐。《乐府诗集》中未见曹魏歌辞，但是解题中已说到：“魏歌辞不见，疑亦用汉辞也。……武帝始命杜夔创定雅乐。时有邓静、尹商善训雅歌，歌师尹胡能习宗庙郊祀之曲，舞师冯肃、服养晓知先代诸舞，夔总领之。”<sup>[3](P1)</sup>另外，文帝、明帝时期也曾改制乐舞以用于郊庙及临朝大飨。可见，对于历朝历代，乐府歌诗的政治功用都是不可或缺的。而西晋乐府歌诗的主要类型便是这类用于郊庙祭祀等朝廷礼仪的歌诗，其兴盛的前提便是西晋政治上的统一。郊庙歌辞等是西晋为了向天地和世人昭示自己政权的合理性，祈求宗教保护，教化广大世人，在曹魏的基础上进一步发展雅乐雅舞。前文讲到《晋书·乐志上》记载，泰始二年晋武帝诏命郊祀明堂礼乐权用魏仪，遵周室肇称殷礼之义，但改乐章并命傅玄作辞。<sup>[2](P679)</sup>按《乐府诗集》中《郊庙歌辞》所载，傅玄所作有祠天地五郊的《郊祀歌》以及祭祀天地、五郊和明堂同用的《天地郊明堂歌》等。西晋仍因袭曹魏。但这并非曹魏和西晋不重视此类歌诗的创作，相反的，朝廷正是刻意保持这种旧乐。依《乐府诗集》卷一《郊庙歌辞一》相关记载，曹操让杜夔等人“绍复先乐”，而不是让他们创制新曲。西晋在曹魏基础上虽有创新，但主要还是“郊祀明堂礼乐权用魏

仪,遵周室肇称殷礼之义,但改乐章而已,使傅玄为之词。”“永嘉之后,旧典不存”,才陆续由贺循、阮孚等补益。孝武太元之世郊祀不设乐,有过中断,但是到了宋文帝元嘉中于南郊始设登歌,诏颜延之造天地郊登歌三篇时,仍“大抵依仿晋曲”,仍是沿袭仿照前朝旧乐。后来“南齐、梁、陈,初皆沿袭,后更创制,以为一代之典。”<sup>[3](P2)</sup>可见,历代郊祀乐都是刻意仿古。

另外,西晋创作了大量《四厢乐歌》,属燕射歌辞。据《周礼·大宗伯》所载,燕射之乐是“以饮食之礼亲宗族兄弟,以宾射之礼亲故旧朋友,以飨燕之礼亲四方之宾客”时所奏之乐,不同于日常娱乐观赏之乐<sup>[8](P760)</sup>。自周至汉,其演奏曲目如《南有嘉鱼》、《鹿鸣》等在演奏次序及所用乐器方面都有细致地规定。魏乐四曲,皆取诸《鹿鸣》。<sup>[3](P183)</sup>而据《晋书·乐志上》记载,“及晋初,食举亦用《鹿鸣》。至泰始五年,尚书奏,使太仆傅玄、中书监荀勗、黄门侍郎张华各造正旦行礼及王公上寿酒、食举乐歌诗。”<sup>[2](P685)</sup>其后还有成公绥所作《四厢乐歌》。按《乐府诗集》,《四厢乐歌》有傅玄4首、荀勗17首、张华16首、成公绥16首,共53首。此外,还有张华宴会诗4首。

其次,用于日常宴飨娱乐,是诗歌的又一重要功能。宴飨雅集也同样少不了诗歌表演,因帝王和王公贵族们的偏爱,清商三调曲成为主要的娱乐观赏节目。曹魏时期的铜雀台,就是专门为诗歌表演而建。有相当数量的诗歌就是宴乐雅集时文人的即兴之作。而西晋时期的许多燕射歌辞、鼓吹曲辞和舞曲歌辞除用于正式的场合外,也兼用于日常宴飨。

赵敏俐认为,这类用途的乐府诗歌“包括天子辟雍飨射的雅乐、宴乐群臣的鼓吹乐,也用歌舞艺人的专门制作,以及在民间歌谣基础上的艺术加工品。”<sup>[7](P198)</sup>但是,我们将燕射歌辞归入仪礼用乐。雅乐有太多的程式化,且目的性较强。虽然在曹魏以后那种神圣性有所退化,但毕竟还是以仪礼功能为主,不同于日常娱乐。真正用于日常娱乐的,是宴乐群臣的鼓吹乐,也有歌舞艺人的专门制作以及在民间歌谣基础上的进一步进行艺术

加工的作品。以鼓吹乐赏赐有军功之臣,这是传统鼓吹曲辞主要是短箫铙鼓的军乐,但是也多被用于宴飨雅集。如逯钦立以为,曹植《鼙舞歌》五首乃是请教于汉时黄门鼓吹李坚,其创作虽不能入黄门鼓吹,但可以作为“藩国之陋乐”。<sup>[9](P427)</sup>西晋舞曲的兴盛与其大量日常娱乐的消费需求有直接关系。除了郊庙宴飨雅乐外,西晋杂舞的兴盛便是由这种需求所催生,巴渝舞、鼙鼓舞、铎舞等在西晋的兴盛一时即可为明证。歌舞艺人的专门制作和在民间歌谣基础上的艺术加工品,占据了主流。西晋歌诗虽多文人创作,但要用于表演,还需当时歌舞艺人和乐工们的后期加工。

总之,西晋在曹魏修复古乐和大力发展乐府的基础上实现了乐府歌诗的又一次繁荣,但不同于曹魏乐府歌诗的抒情倾向,西晋乐府诗功能性增强。一方面政治功能性增强。它完成了系统的礼乐教化对于乐府歌诗的渗透,同时也将雅乐几乎全部变成了歌功颂德之辞。郊庙燕射歌辞尤其是其中大量《四厢乐歌》的创作和舞曲歌辞创作标志着其“大一统”后的得意心态,西晋乐府诗的主要内容是配合雅乐和舞曲的政治赞美歌诗。另一方面娱乐功能性增强。舞曲歌辞尤其是杂舞大量纳入舞曲歌词并进行在创作用于日常燕飨娱乐,成为主要音乐类型。可见西晋乐府歌诗主要功用是祭祀礼仪、日常娱乐观赏。

#### 参考文献:

- [1] 范文澜.文心雕龙注[M].北京:人民文学出版社,1958.
- [2] [唐]房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [3] [宋]郭茂倩.乐府诗集[M].北京:中华书局,1979.
- [4] [梁]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [5] 郑祖襄.《荀氏录》考[A].乐府学[C].北京:学苑出版社,2006.
- [6] 萧涤非.汉魏六朝乐府文学史[M].北京:人民文学出版社,1998.
- [7] 赵敏俐等.中国古代歌诗研究[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [8] [汉]郑玄注. [唐]贾公彦疏.十三经注疏周礼注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [9] 逯钦立编.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华书局,1983.

责任编辑:潘文竹

(下转第101页)

# 玄言诗的产生、发展和流变

——读《支遁诗文译释》（代跋）

王德震

（武汉大学文学院，湖北武汉 430070）

**摘要：**玄言诗虽然产生于正始时期，却经过了西晋时的寂寞。东晋士人的偏安心态和审美情趣的变化，是玄言诗发展的内在动因；东晋高层决策者的倡导、爱好是玄言诗发展的重要条件。同时，佛教的传入、佛教般若学对东晋玄学的渗透等都与东晋玄言诗的发展大有关系。以体悟玄理（包涵老庄玄学和佛学理论）、剖析玄学义理为宗旨的魏晋玄言诗，却并不都“淡乎寡味”；后来的诗人将吟诵山水引入玄言诗中，从而使其获得新的生命力，并最终发展成为全新的山水诗。

**关键词：**玄言诗；玄学；佛教；山水诗

中图分类号：I207 文献标识码：A 文章编号：1005-7110（2011）04-0073-04

欣闻正西先生所著《支遁诗文译释》即将出版，我为之欢欣鼓舞。

我们的友谊始自石湖先生名号的辨析。他的正直大度是我们友谊的基础。切磋琢磨，暮云春树，惟求共同精进。这次，他的新著《支遁诗文译释》出版前夕，竟然邀我为之作序。我激动非常，顾不得病体难支，决心振作精神，奋力完成所托。

支遁（314-366）是东晋时期的名士、名僧、清谈家和著名的玄言诗人。《弘明集》引《日烛》中语称支遁“领握玄标，大业冲粹，神风清萧。”算得上东晋名士之冠。他的诗文大多轶失，所存散见于各种典籍，《广弘明集·统归篇》第10卷第30页存其诗17首。据汤用彤先生考证，支遁另有文24篇，而今仅存《大小品对比要钞序》等十篇。所以支遁诗文并没有现成的、完整的集子，我不知道正西先生花多了大的精力，才把这本《支遁诗文译释》蒐集、整理、译释出来。

支遁诗文多为阐发佛、道思想的著述，玄理厚

重，难读难懂，如果我遇到这种任务，定会望而生畏，退避三舍。而他却说“难，才有价值”。他不畏艰苦，喜欢劈山开路，做前人没做过的学问。终于把这似铁的坚果啃了下来。他这种知难而进的精神和勇气，实在令我佩服。数年来，他离乡背井，茕茕独处于新昌大佛寺，无论寒暑，笔耕不辍，终于整理、编著成《新昌大佛寺文化丛书》，为保存我国中古文献和研究中古文学作出了重大贡献。我敬佩，我祝贺！

支遁多所成就。汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》和《理学·佛学·玄学》中对支遁都有所评介和称颂。正西先生的《支遁评传》、《支遁诗文译释·自序》和熊礼汇先生的《读支遁评传所想到的（代序）》，都对支遁生平和成就进行了全面系统的阐述。清代学者、“同光体”著名诗人、王国维的老师沈曾植在《与金潜庐太守论诗书》中说：“康乐总山水庄老之大成，开其先支道林”；在《王壬秋选八代诗选跋》中说，支遁的诗“模范山

收稿日期：2011-06-27

作者简介：王德震（1935—），女，武汉大学文学院教授，主要研究方向为古典文献学；曾参与多种古籍的整理译释和工具书的编写工作，退休已二十多年，中过风，患有多种老年疾病，今以休闲养病为事。

①据李正西先生《支遁诗文译释》一书考证，支遁卒于公元399年。

水,固以华妙绝伦”、“支、谢皆禅玄互证”在《海日楼文集》中又说：“谢故犹留意遗物,支公恢恢,与道大适矣。”马一浮在其所著《蠲戏斋诗话》中说：“林公(即支道林、支遁)诗为玄言之宗。义从玄出而诗兼玄义,遂为理境极致。林公造语近朴而恬澹冲夷,非深于道者不能至,虽陶、谢何以过此!”这些更是对支遁的极端赞誉。关于支遁,这里不再赘述。

汉末今古文经学之争,引发学术流变。古文经学的兴起是玄学发端的基本原因。王瑶《中古文学史论·玄学与清谈》：“古文经学的逐渐兴盛,影响于魏晋学术的趋向很大。范宁之《穀梁注》,杜预之《左传注》,王弼之《周易注》,为魏晋间的三大注疏,而皆为古文学。可知古文经学的抬头,实在是魏晋玄学兴起的原因。王弼为玄宗之始,而其主要著作即《易》、《老》二注……”

王弼(226-249)注《周易》,一改汉人支离繁琐的传统方法,不用象数,而用老庄,以老庄思想解《易》,并阐发自己的哲学观点,在学术上开“正始玄风”。汤用彤《理学·佛学·玄学》：“《周易·系辞》曰：子曰：书不尽言,言不尽意。然则圣人之意,其不可见乎?”王弼以老庄解《易》,于是乃援引庄子筌蹄之言,作《周易略例·明象章》,而为一新解……”王弼所注《周易》曾经立于学宫,对后世影响极大。

何晏(190-249)与王弼同为正始玄学的代表人物,他们所在的正始时期,由于“清谈”老庄之道的风气开始兴起,影响所及,出现了玄言诗。逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》录何晏诗二首：

鸿鹄比翼游,群飞戏太清。常恐天网罗,忧祸一旦并,岂若集五湖,顺流唼浮萍。逍遙放志意,何为怵惕惊?

转蓬去其根,流飘从风移。茫茫四海涂,悠悠焉可弥?愿为浮萍草,托身寄清池。且以乐今日,其后非所知。

诗中不仅使用“太清”、“逍遙”之类的道家语言,而且寓意好景不常在,居安思危和对自由的向往。这正是诗歌哲理化的开端。

玄学是魏晋时期一种运用老庄思想、糅合儒家经义的哲学思潮,也是魏晋时期“清谈”的主要内容。玄言诗以体悟玄理(包涵老庄玄学和佛学理论),剖析玄学义理为宗旨,虽然产生于正始时期,却经过了西晋时的寂寞。待到东晋,豪门世族,从京洛南迁。偏安的政局,佛学的兴盛,明秀的江南山水,改变着他们的生活方式,也改变着他们的心态、他们所追求的人生境界和他们的生活情趣。

为了排遣幽情,他们更加迷恋“清谈”。

晋高层决策者倡导谈玄。《世说新语》多次谈到晋简文帝参与清谈,常和名士高僧往来的情况。当时,是否善于谈玄,已成为分别士人雅俗的标准。

士人的偏安心态和审美情趣的变化,是玄言诗发展、风行的内在动因。高层决策者的倡导、爱好是玄言诗发展的重要条件。佛教般若学对玄学的渗透促进了玄言诗的发展。

佛教传入中国之初,对上流社会影响不大。至魏晋,经支遁等高僧宣传阐释,支遁著《即色游玄论》(明即色是空,故言“即色游玄”),形成关内“即色宗”一派。佛教从此走进上流社会,走进人们的生活。高僧支遁成为当时援佛入玄的带头人和许询、孙绰等名士精神上的导师。《世说新语·品藻》：“支道林问孙兴公(孙绰),君何如许掾(许询)?孙曰：高情远致,弟子早已服膺,一吟一咏,许将北面。”可见孙绰和许询都尊支遁为师。

大凡一种诗体的产生,总有典型的代表人物和作品,玄言诗也是这样。刘勰论正始玄言诗,特别标举何晏,把他作为正始玄言诗的代表。《三国志》卷九《何晏传》说,何晏“好《老》、《庄》言,作《道德论》及诸文赋著述凡数十篇”。“《老》、《庄》言”正是玄学的核心内容。所以何晏、王弼是正始玄言诗的代表人物。待到东晋,许询、孙绰和支遁等清谈高手,领袖玄言诗坛,成为中古文学史的一个亮点。

刘勰《文心雕龙·明诗》：“宋初文咏,体有因革,庄老告退,而山水方滋。”玄言诗因重在说理,难读,难懂,令人不知“诗味”,后来诗人将吟诵山水引入玄言诗中,清新细致的景物描写和玄远虚灵的意境融合,使诗歌获得了新的生命力。随着山水描写成分的逐渐增多,山水诗最终取代了玄言诗的地位。

借山水以体悟玄理,山水诗与玄言诗走向合流。《兰亭诗》算得上这方面的代表作。晋永和九年(353)上巳节,当时的会稽内史王羲之携兄弟子侄,并邀集社会名流谢安、孙绰等四十一人,按习俗去水边祓禊,宴集于浙江绍兴之兰亭,饮酒赋诗,各抒怀抱。王羲之将诗辑为《兰亭诗集》,并为之作序,孙绰为作后序。《兰亭诗》和《兰亭集序》后世享誉文坛和书坛,兰亭雅集成为千古佳话。当日曲水流觞的游戏,至今有所仿效于园林会馆。有人说许询、支遁也参加了(理应参加)这次雅集,可四十一人名单中不见他们,诗集中也不见他们的作品。永和九年正是玄言诗盛行的年代,兰亭诗自然不会脱离这个大环境,兰亭诗的语言风格和所表现的思想境界也确实如此,所以学界公认

兰亭诗为玄言诗。但兰亭诗写景寓玄，开出山水诗和玄言诗融合之花。以王羲之所作兰亭五言诗为例，其诗云：

悠悠大象运，轮转无停际。陶化非吾因，去来非吾制。宗统竟安在？即顺理自泰。有心未能悟，适足缠利害。未若任所遇，逍遙良辰会。

三春启群品，寄畅在所因。仰望碧天际，俯磐绿水滨。寥朗无厔观，寓目理自陈。大矣造化功，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非新。

猗与二三子，莫非齐所托。造真探玄根，涉世若过客。前识非所期，虚室是我宅。远想千载外，何必谢曩昔？相与无相与，形骸自脱落。

鉴明去尘垢，止则鄙吝生。体之固未易，三觞解天刑。方寸无停主，矜伐将自平。虽无丝与竹，玄泉有清声。虽无啸与歌，咏言有余馨。取乐在一朝，寄之齐千龄。

合散固其常，修短定无始。造新不暂停，一往不再起。于今为神奇，信宿同尘滓。谁能无此慨？散之在推理。言立同不朽，河清非所俟。

诗中多有玄学语言，如“大象”、“轮转”等语出自释家、道家；“悠悠大象运，轮转无停际。陶化非吾因，去来非吾制。”感叹岁月悠悠，个人无能为力，这也正是玄言诗的风格和释道思想的表现。

暮春三月，春风和煦，面对“崇山峻岭，茂林修竹，清流激湍映带左右”的绮丽风光，大家“列坐其次”，“一觞一咏”，“畅叙幽情”，其乐也融融，其情也泄泄，何其欢畅淋漓！所以王羲之唱出：“三春启群品，寄畅在所因。仰望碧天际，俯磐绿水滨。”“玄泉有清声”，“咏言有余馨”的美好景物和欢畅心情。他将玄理寓于景物之中，还坦言“寓目理自陈”。“寓目”的全是景物，而陈示的却是玄理。这样将玄理与山水如此巧妙的结合，让人体会到这种结合的和谐、充实和隽永，山水和玄言诗的融合便顺理成章了。待到刘宋，山水诗便取代了玄言诗的地位。

与山水诗几乎同时兴起的田园诗，无论语言、内容和风格都还带有玄言诗的特色。如陶渊明《饮酒》其五：“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辩已忘言。”这首诗意境优美，脍炙人口。“心远地自偏”表现了一种隐于闹市的玄学思想，“此中有真意，欲辩已忘言”正是《庄子·外物》“言者所以在意，得意而忘言”的表述。所以田园诗和山水诗一样，也是玄言诗流变的产物。学界甚至将陶、谢看作最后的玄言诗人。王瑶《中古文学史论·玄言·山

水·田园》三：“我们说山水诗是玄言诗的改变，毋宁说是玄言诗的继续。这不只是诗中所表现的主要思想与以前无异，而且即在山水诗中也还保留着一些单讲玄理的句子。谢诗中如‘矜名道不足，适己物可忽’。（《游赤石进帆海》）‘万事难并欢，达生幸可托。’（《斋中读书》）‘怀抱既昭旷，外物徒龙蠖。’（《富春渚》）等，都是这种例子。”这正说明“山水诗是玄言诗的继续”。

玄言诗与清谈共生。“清谈”是魏晋时承袭东汉清议的风气，就一些玄学问题析理问难，反复辩论的文化现象。我觉得不能把清谈仅仅看作是上流社会的消闲娱乐。在我看来，“清谈”有点儿像小型学术研讨会，很多先秦汉魏遗留的学术问题，通过“清谈”，得到辨明和解析。如《高僧传》云：支“遁尝在白马寺与刘系之等谈《庄子·逍遙篇》，云各适性以为逍遙。遁曰：‘不然，夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遙矣。’于是，退而著《逍遙篇》，群儒旧学，莫不服。”一首玄言诗出台传播，我想清谈家不会不议论辨析。好的玄言诗一定得到了清谈家的认同，只有认定它具有一定的诗的潜质，才得以保存、传世。

玄言诗影响了文论的著述。这个问题，汤用彤《理学·佛学·玄学》说得很清楚：“文学理论者，即关于文之何以为文，或其诗学者为何为文学……而魏晋南北朝论文之作，如魏文帝曹丕之《典论论文》，陆机之《文赋》及刘勰之《文心雕龙》等对文学之基本看法均与玄学有多少深切之关系。故魏晋玄学之影响于文学者自可在于其文之内容充满老庄之辞意，而实则行文即不用老庄，然其据之原理固亦可出于玄谈……而谢灵运之顾情山水，亦何尝非清谈之表现？盖文学与思想之关系不仅在于文之内容，而亦在于文学所据之理论。”“然魏晋南朝文论之所以繁荣，则亦因其在对于当时哲学问题有所解答也。”

玄言诗主张诗以寄意。晋·康僧渊《答张君祖诗(序)》：“夫诗者，志之所之，意迹之所寄也。”玄言诗用以寄托玄意，这种主张突破了“诗言志”、“诗缘情”的传统观念。

玄言诗弱化了诗歌的抒情特点，疏远了诗歌同社会现实的联系。在我国古代诗歌史上，它第一次自觉地、大量地把富有哲理的老庄思想引进诗歌，扩大了诗歌的内容，冲击了儒家的诗歌教化说，开拓出诗歌的“理境”，寓哲理于诗，从此“理境”成为我国诗歌的一大传统。所以玄言诗是我国诗歌发展史上的一个重要阶段。

魏晋玄言诗存续期仅仅百余年，但它却作为一种诗歌传统贯穿于后世。除了田园诗和山水诗直接脱胎于玄言诗以外，在中国古典哲理诗发展

的进程中,都彰显着它的首创和示范意义。历代的道士诗,佛理诗和宋明理学诗都或多或少地带着玄言诗的遗传密码。

正西先生有幸译释支遁诗文,成就功业,虽然辛苦、繁琐,一定自有乐趣。

《支遁诗文译释》将“弱丧困风波”句译成“灰心丧气困在人情风波里”,可能有他的考虑。可贵的是文中的“评析”精到,能引导读者进入支遁的世界,帮助读者初步理解支遁诗文。语云:“师傅领进门,修行靠自己。”《支遁诗文译释》不仅为保存中古文献和研究中古文学做出了贡献,而且对有志了解支遁的读者能起到“师傅领进门”的作用。这正是《支遁诗文译释》的出版意义。

《世说新语·轻诋第二十六》第24条,刘孝标注引《支遁传》曰:“遁每标举会宗,而不留心象喻,解释章句,或有所漏,文字之徒,多以为疑。谢

安闻而善之曰:‘此九方皋之相马,略其玄黄,取其俊逸。’”

“略其玄黄,而取其俊逸”,是正西先生的写作作风。《支遁诗文译释》从大处着眼,从整体着眼,不纠缠于章句解释和某些词义的辨析,先将读者领进门来,以帮助读者欣赏支遁诗文。从整体来说,《支遁诗文译释》也符合作者严谨、活泼的写作主张。数年来,作者为了著述、编辑《新昌大佛寺文化》丛书,努力钻研佛学,从般若学的角度解析支遁诗文,当有他深层次的考虑。只是我们槛外之人,一时不甚了了而已。

正西先生独处于新昌,扎根在东晋六朝文化特别是佛教文化的丰厚土壤之上,他抓住了这难得的机遇,凭自己的知识和学养独立进行研究,做出了厚重的成果,功夫之深着实令人敬佩。

责任编辑:潘文竹

## The Birth, Development and Evolution of Metaphysical Poetry

WANG De-zhen

(College of Liberal Arts, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

**Abstract** Metaphysical poetry came into being in the Zhengshi Period (240-249), and began to develop during the change in the Eastern Jin Dynasty scholars' content attitude and aesthetic taste. And the advocating and love are the two important conditions for the development of the metaphysical poetry. Moreover, the introduction of Buddhism also played a big role. Later, some landscape poems appeared in this poetic school.

**Key words** metaphysical poetry; metaphysics; Buddhism; landscape poetry

---

(上接第68页)

## The Return and Development of Confucian Poetic Thoughts: A Study of Early Qing Dynasty Poet Zhao Zhixin

GONG Quan-jiu

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

**Abstract** “Humanity embodied in poetry” is the core of Zhao Zhixin's poetic thought. While approving the Confucian opinion of “poetry coming from emotions”, he firmly advocated that “poetry has its own rites”, stressing the stipulation of poetic truth. The parallel of his poetics and the theory of spirit and tone is the return and development of Confucian poetic thoughts and the unusual voice in the prosperous period during the reign of emperors Kangxi and Qianlong in the Qing Dynasty.

**Key words** Confucian poetic thought; Zhao Zhixin; Humanity in poetry; rite; focused on meaning

# 2010年鲁迅研究综述

崔云伟<sup>1</sup> 刘增人<sup>2</sup>

(1. 山东艺术学院 艺术文化学院, 山东 济南 250014;  
2. 青岛大学·北京鲁迅博物馆:鲁迅研究中心, 山东 青岛 266071)

**摘要:** 2010年鲁迅研究依然保持了持续发展的势头, 在平淡从容中出现了诸多热点和亮点。藤井省三、李今、冯光廉皆对鲁迅小说发表了极为精彩的看法。《野草》研究又出现了一个新的高潮, 汪卫东的文章堪称力作。鲁迅杂文研究收获颇丰, 陈方竞、黄健、陈迪强、王学谦的阐释皆有其新颖独到之处。思想研究主要集中为十个专题: 鲁迅与当代中国、鲁迅与左联、鲁迅与启蒙、鲁迅与五四、鲁迅与现实主义、鲁迅与激进主义、鲁迅与中外文化、鲁迅与存在主义、鲁迅笔下的动物意象、鲁迅的接受研究等, 李新宇、阎真、杨义、王锡荣、刘家鸣、王晓初、姜振昌、吕周聚、陈汉萍、吴康、靳新来、钱理群等的文章(专著)皆堪称优异之作。鲁迅生平和传记写作研究以周楠本、冯光廉的文章最为突出, 且出现了一大批初版和再版的鲁迅传。鲁迅教学研究中张梦阳、冯光廉的论述最为引人注目。赵延年、崔云伟的鲁迅与美术研究, 王富仁、贺仲明的鲁迅研究之研究皆能使人耳目一新。

**关键词:** 鲁迅;作品;思想;生平;教学;美术;研究之研究;综述

中图分类号:I210 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0077-12

进入21世纪以来, 鲁迅研究已经发展到了第10个年头。与往年相比较, 本年度鲁迅研究依然保持了持续发展的势头, 在平淡从容中出现了诸多热点和亮点。作为鲁迅研究历程中的一木一石, 其价值与意义是自在其中的。

## 一、鲁迅作品研究

### 1、《呐喊》、《彷徨》研究

与《呐喊》研究有关的文章主要集中在《孔乙己》、《药》。

日本学者藤井省三<sup>[1]</sup>认为, 鲁迅的《孔乙己》是对芥川龙之介的《毛利先生》的模仿与创造。鲁迅在执笔《孔乙己》之前应该读过《毛利先生》。鲁迅在第一人称的回忆这种叙事方式, 以及由对中年男子轻视转向产生共鸣的少年心理变化这种故事的基本结构上模仿了《毛利先生》, 在此基础上创造出了与大正时期东京的毛利先生在时空上

有很大差别的清末时期小镇上的孔乙己。指出《孔乙己》的借鉴与模仿源自何处, 是这篇文章的出彩之处, 但也谨防得出鲁迅的文学创作不过如此的结论。鲁迅是受到外国小说的影响, 但影响归影响, 鲁迅的文学创作还是来自自身的真实感受, 《孔乙己》还是原汁原味的中国小说。

李宗刚<sup>[2]</sup>注意到《药》中一个细节 夏瑜的父亲不在场, 而华小栓的父亲在场, 认为夏瑜正是由于父权的缺失才确保了其能够接受革命理论, 并在走向变革社会的实践中完成了对信仰的以身相许, 从而昭示出思想启蒙和社会变革的希望所在, 而华小栓的人生悲剧则主要体现在父权在场对其精神和肉体的双重抑制与扼杀上。通过如此鲜明的人生对比, 鲁迅从中彰显的是以夏瑜为代表的“人”的生命价值和意义, 从而显示出相当的思想深度。该文创新之处在于, 第一次从父权缺失的

收稿日期: 2011-04-26

作者简介: 崔云伟(1974-), 男, 山东邹平人, 山东艺术学院艺术文化学院副教授, 文学博士。主要从事中国现代文学研究; 刘增人(1942-), 男, 山东潍坊人, 青岛大学教授, 青岛大学、北京鲁迅博物馆合办鲁迅研究中心主任, 主要从事中国现代文学研究。

角度对《药》进行解读,从而赋予这篇小说以一种新的阐释。这对于理解整个五四新文化运动中的父权缺失问题也是大有助益的。

与《彷徨》研究有关的文章主要集中在《伤逝》、《祝福》。

《伤逝》被公认为是鲁迅小说中最复杂、最引起歧义的一篇。李今<sup>[3]</sup>以独具特色的叙述学眼光与结构主义视野,指出反讽是《伤逝》的一个结构原则。鲁迅是以一种反讽的观点来观照和讲述涓生与子君故事的。鲁迅或者并置其自相矛盾的意见,或者以言行不一,表象和事实的对比构成反讽性事态,使叙述者的讲述反而成为嘲讽自己的来源。通过辨析“讲述的与被讲述的涓生”、“双重被讲述的子君”中隐含作者与涓生叙事的分裂,李今揭示出文本中的两种声音、双重意义,从而突显出《伤逝》的复调特征。在此基础上,进一步指出鲁迅所具有的反讽世界观,从而得出《伤逝》中的反讽并非特例的结论。此外,该文在具体论证过程中,始终浸透着李今在阅读鲁迅作品时的那种独特、幽微的个人体验。这也是特别重要的。

顾农<sup>[4]</sup>对于《祝福》的解读颇为耐人寻味。他认为《祝福》所写的事,就在当下,并非清末。证据就是“旧历的年底毕竟最像年底”。这真是一语提醒梦中人。《祝福》中有半幅对联,事理通达,心气和平,在阅读时最易匆匆越过,顾农却从中悟出玄机。指出鲁四老爷一方面是讲理学的老生,一方面却经常发火,这显然是自相矛盾的。此真所谓无一贬词,而情伪毕露。该文还颇具现实感。如顾农在批评小说中的“我”时,这样说:“不是用先进文化去向群众启蒙,而是用世俗的见解、传统的观念去敷衍塞责,不肯有任何担当,最后则决心一走了之。实际生活中的‘新党’,这样的人很不少。”鲁迅笔下对于“新派”知识分子弱点的剖析,也是读鲁迅的人最值得反躬自省的地方。

## 2.《故事新编》研究

“油滑”是《故事新编》研究中的一个关键词。鲁迅对之既有肯定,也有否定,但近年来的《故事新编》研究却将之提高到一个全面肯定和高度褒扬的地步。冯光廉<sup>[5]</sup>认为,从“油滑”来高度评价鲁迅的创造力,固然是很有见地的,但是一定要避免这种情况,即因为高度评价“油滑”的创造性,而将《故事新编》的总体成就置于《呐喊》、《彷徨》之上。论者再次重申了他多年之前的一个观点,即:“就鲁迅(自述)语言文字的分量、真实情感的分量看,他对《故事新编》的肯定、欣赏和重视的程度,

无论如何不能说是在《呐喊》、《彷徨》之上的。”这就需要我们重视对于鲁迅创作自述的研究,把握鲁迅创作自述中的辩证性和分寸感。论者继而认为,应该充分认识鲁迅后期小说创作所面临的深重矛盾和危机,从多重矛盾中深入分析鲁迅后期《故事新编》的创作成因、思想艺术特点以及价值成就的高度,针对《故事新编》“艺术上的某种不成熟性”展开深入的研究,这对于全面准确地评价这部历史小说集将大有好处。

《铸剑》是《故事新编》中的精熟之作。姬志海、李生滨<sup>[6]</sup>认为以弗洛依德的精神分析理论去解读《铸剑》似乎更为契合。《铸剑》可以说是鲁迅结合了当时黑暗中国时代现实,将西方精神分析理论的要领浑然天成地杂糅在其近乎哲思类的叙事话语中,以极具实验色彩的不羁文笔,为我们揭示了这样的深刻哲理:和具体的个人一样,作为一个有机的生命整体,整个人类社会也同样具有“本我”、“自我”与“超我”三个层面。如果三者之间的关系失控,将会带来既定社会秩序的失衡、错位乃至倾覆。只有当社会结构中的“自我”在象征着自律、规范和理性的“超我”的指导下对构成自身的“本我”进行有效的克服,整个社会机体才会重获稳定、和谐与统一。

对《故事新编》作出精彩解读的还有程丽蓉的《鲁迅<故事新编>的启动及其意义》<sup>[7]</sup>、[埃及]李哈布的《塔哈·侯赛因的<山鲁佐德之梦>与鲁迅的<补天>对比研究》<sup>[8]</sup>等。

## 3.《野草》研究

与去年相比较,本年度《野草》研究又呈现出异彩纷呈的局面。

汪卫东近年来一直致力于《野草》研究,本年度又有两篇力作出现:《<野草>的“诗心”》<sup>[9]</sup>和《“渊默”而“雷声”——<野草>的否定性表达与佛教伦理之关系》<sup>[10]</sup>。

在《<野草>的“诗心”》中,汪卫东认为,实证的、象征的和哲学的解读,对走近《野草》都做出重要贡献,但与《野草》的“诗心”,尚有距离。《野草》,不是单篇文章的结集,而是20年代中期陷入第二次绝望的鲁迅生命追问的一个过程,是他穿越致命绝望的一次生命的行动,《野草》中存在一个自成系统的精神世界,《野草》研究的客观性,依赖于对这一精神结构的把握。《野草》的写作,起源于1923年的沉默,此时鲁迅矛盾缠身,积重难返,陷入到自厌与自虐的情结中。进入《野草》,鲁迅试图摆脱矛盾状态,做出最终的抉择,在《野草》

中,他把自身的所有矛盾袒露出来,并推向极至,归结为生与死的难题。出生入死的追问却最终发现,所谓矛盾背后的真正自我,并不存在,而就在现实的生存中。通过《野草》,鲁迅终于确立了其后期的反抗式生存。《野草》所显现的由虚无到反抗的艰难挣扎,展示了中国现代转型的痛苦肉身。

该文与论者的《〈野草〉与佛教》<sup>[11]</sup>在论述理路上有诸多相似之处,同时也吸纳了他的《鲁迅的又一个“原点”——1923年的鲁迅》<sup>[12]</sup>中的精华,从而显得更为成熟和丰满。论者近年来一直致力于“心解”鲁迅,多次指出鲁迅与佛教的精神关联,却未对鲁迅与独具特色的中国佛学 禅宗发表意见,从而引发了笔者的一些思考,兹亦略记如下:

禅宗讲究“教外别传,不立文字,直指人心,见性成佛”,致力于去除人(参禅者)与佛(参禅对象)之间的所有障碍,其中包括理智束缚以及一切语言文字的障碍。如果说,应当拥有怎样的“诗心”才能与我们心中的“佛”——鲁迅的《野草》产生对话,那么禅的回答必定是“无”或者干脆无可奉告。然而,生活在理智世界中的我们,却又不得不运用概念、逻辑、判断、推理等诸如此类的法则,否则我们便无法将我们从中“悟”到的东西告知别人,以便和他人形成交流。可是,这在禅宗初祖达摩那里,是得不到认可的。当达摩决定西归印度时,要试验一下他在中国的几个徒弟的悟性如何。一名叫做道副的弟子说:“依我的看法,我们不应执著于文字,也不应舍弃文字,因为文字乃求道的工具。”达摩只是说:“你得到我的皮。”也就是说,在达摩的几个徒弟中,道副的悟性是最低的。由此看来,禅最厌恶依傍,尤其是语言文字这种极不可靠的中介。禅所给予的是心灵的完全自由,任其自我展现。佛与非佛,人与非人,这一切都不过是文字游戏,没有真实的意义。你只要是你自己,则你将虚如太空,自由如空中鸟或水中鱼,你的精神必将充实完满,也必将明澈如镜。禅的意旨即在于使我们得到完全的解脱,摆脱一切无名的枷锁和自造的烦恼。精通佛教经典的鲁迅未尝没有这样想过,尤其是在他遭受重大挫折的“沉默的十年”之中。而一旦他再度遭遇绝望,他由于积习终于形诸文字,也就是创作出《野草》这样的高度个人性的作品时,他真的就此就解脱了吗?事实证明,鲁迅没有。以禅宗眼光视之,借助于任何语言文字都不可能达致涅槃,即成功的彼岸。鲁迅也不例外。笔者认为,这也是鲁迅最终放弃类似《野草》般的文学创作,而专心着力于杂文般的实践的

一大原因,甚至是主要原因。

在《“渊默”而“雷声”》中,汪卫东着重探讨了《野草》的否定性表达及其思维方式与佛教伦理之关系。他将佛教否定论式大致归纳为双边否定、空空逻辑、即非逻辑和中观派“四句论式”。认为《野草》中存在着大量的双边否定,通过无穷否定最后抵达类似于“空空逻辑”的超越性立场的行文逻辑,在《野草》中比比皆是,并显现了“四句逻辑”的旨趣。而把《野草》作为一个整体来观照,也显现了同样的否定逻辑,即“非生——非死——非非生亦非非死”。《野草》所现具体否定方法与佛法思维之相似既已揭示,此时蓦然回首,则其借由否定而达成的解脱之路,在整体上与佛法理路的相似性,顿时卓然可见。这就是“所谓自我,即非自我,是为自我,所谓因缘,即非因缘,是为因缘”。这一探究,不仅在影响层面上揭示出佛经对于《野草》的深层影响,而且也进一步证明了在共同的东方文化蕴藏中,鲁迅与佛陀这两位大智者在人生最为关键之处终于不谋而合了。

杨剑龙、陈卫炉<sup>[13]</sup>认为,《野草》形而上地展示了鲁迅的灵魂,以其词语的悖反、母题的悖论等显示出悖论式的思想。它增加了鲁迅散文诗的艺术张力,使散文诗《野草》成为中国现代散文最具内涵的艺术精品。作为个体独特生命情境与民族特定历史进程相伴而生的艺术结晶,《野草》将鲁迅在“五四”时期苦闷激荡的心理真实,含蓄而形象地化为外在表现形式,在悖论、反讽中,作品形成纠缠冲突而非整合、流动不居而非静态的文学张力空间。正是在这个空间中,鲁迅富有独创性地通过“悖反”营造出一种新的时代美感,它超乎日常语言的“陌生化”而生成,让读者在真切的阅读体验中获得灵魂的淬炼与美的享受。

对《野草》作出精彩解读的还有孙玉石的《现实的与哲学的——鲁迅〈野草〉重释》<sup>[14]</sup>、王彬彬的《〈野草〉修辞艺术细说》<sup>[15]</sup>、吴翔宇的《〈野草〉的张力叙事与意义生成》<sup>[16]</sup>等。

#### 4. 杂文研究

杂文这种文体,在鲁迅而言,是一种“无体的自由体式”,它使鲁迅的创作才能得到了最为有效的发挥。这种文体的形成有一个不断成熟、不断完善的过程,陈方竞<sup>[17]</sup>对之进行了细致的考辨。他认为鲁迅是在“短评”基础上产生“杂感”,又是在“杂感”基础上产生“杂文”的,梳理“杂文”的这一形成过程,可见其有“短评”和“杂感”不具备的特征。这种情况更主要体现在鲁迅前期创作

中,后期虽有所延续,但三种不同文体各自的特色在他的杂文中又常常融为一体得到表现,这在他1933年杂文文体创造中表现得尤为突出。鲁迅30年代中期为“杂文”正名,与瞿秋白《鲁迅杂感选集 序言》存在认识上的差异,针对的又是其时京、海派联手在文坛上掀起的“小品热”,由此而有他对杂文功能和作用更为确切的定位。

鲁迅《对于左翼作家联盟的意见》一直以来被视为“左联”的一篇纲领性文献。黄健<sup>[18]</sup>认为,鲁迅虽然认为构建“左翼”话语,激进的变革态度、方式是需要的,也是必须的,在精神上需要“真的猛士”、“叛逆的猛士”的精神,但在策略上、方法上则需要“韧性”的精神。“左翼”话语不应是一种标语口号,不是一种空泛的呐喊,而应是一种实实在在的话语权利和谱系的建构,其内核应具有鲜明的思想、观念、意识,乃至人格的意蕴和涵义,其独特性仍然是要唤起广大民众的觉悟,推动“五四”新文化思想启蒙的纵深发展。

“阿金”实有其人,还是鲁迅的虚构?这是一个很有意思的提问。李冬木<sup>[19]</sup>认为阿金是虚构的,陈迪强<sup>[20]</sup>则认为阿金实有其人。陈迪强逐条剖析了李冬木的四条理由,认为都不成立,在论证上有欠周详。论者指出,李冬木的重大推断,日译本《支那人气质》中关于“异人馆”厨子的描写是“鲁迅敷衍《阿金》的一块模板”是极具启发意义的,但是不能将《支那人气质》的影响绝对化,我们不能忽视鲁迅对中国社会历史的体察及概括。关于《阿金》的文体,论者亦有己见,认为是散文,而不是如李冬木所言是小说。《阿金》在鲁迅文章中堪称出色之作,据此展开论争亦堪引起相关关注。

王学谦近年来一直致力于鲁迅与道家文化研究,本年度再度推出力作《面对死亡的“魏晋风度”——鲁迅临终散文<死>的道家文化意蕴》<sup>[21]</sup>。文章认为,鲁迅临终前写的散文《死》是一篇“师心”、“使气”的“魏晋文章”,具有浓郁的道家文化精神。《死》将丰富的知识与社会、人生的观察、体验融为一体,语调从容舒缓,娓娓道来,却又不乏尖锐、透辟。在对中国社会庸常的有鬼论进行嘲讽、批评的同时,也表达了鲁迅面对死亡的“随便党”态度。这种“随便党”死亡观,是和中国传统无神论的道家死亡观一脉相承的,也是鲁迅蔑视世俗社会,追求独异的个人精神的写照。

对鲁迅杂文研究作出精彩解读的还有吴康的《历史同一性的现代轮回 革命与反革命——鲁迅杂文研究之二》<sup>[22]</sup>和《“火”的历史 杀戮、酷刑与

监狱——鲁迅杂文研究之四》<sup>[23]</sup>以及陈方竟、杨新天的《鲁迅杂文与<故事新编>关系考辨》<sup>[24]</sup>等。

## 5、鲁迅作品整体研究

以上文章皆属于鲁迅作品各分集及文类研究,袁国兴的文章则属于从文体视角对于鲁迅作品的整体研究。

在鲁迅创作的文本中,存在着一种奇异的文体现象,即鲁迅小说和“杂感”类“文章”的文类体式互侵。对于这种现象,人们一般只从“现实”的写作意图和艺术技巧上去找原因,还很少看到它们在鲁迅心目中文类意识上的相近。袁国兴<sup>[25]</sup>认为,辨识鲁迅小说和杂感类文章的文类体式互侵,可以帮助我们理解鲁迅小说为什么都取“短篇”形式。在论者看来,在中国现代文学发生期,似乎存在着一个“小品小说”潮,这与中国现代文学发生的文化生态有关,与这些作品作者的文化修养有关,与中国现代文学初期的“小说”和文学“创作”理念有关。通过辨识也能够使人充分理解鲁迅文学创作成就的不可取代性。鲁迅和他的同伴们处在中国文学发展中的一个特殊时期,其文学特质和无法取代性,就在于别人缺少其特定的“缺陷”和优势,无法“复制”出他们所处的历史现场。离开了这些去认识鲁迅,去认识中国现代文学发生期的文学特质,不论是拔高还是贬抑,都不能完全切合实际。

从整体上对于鲁迅小说作出精彩解读的还有丸尾常喜的《“人”与“鬼”的纠葛——鲁迅小说论析》<sup>[26]</sup>等。

## 二、鲁迅思想研究

### 1、鲁迅与当代中国

李新宇近年来一直致力于“鲁迅与当代中国”研究,本年度再度推出力作《1978：“拨乱反正”中围绕鲁迅的纷争》<sup>[27]</sup>。这次论争源起于重评“两个口号”。沙汀、荒煤坚决站在拥护左联及其领导人(周扬等)的立场之上,所进行的是对1930年代文学史的再造工程。继之,针对冯雪峰在文革时期所写的一份材料,茅盾、夏衍展开了激烈的批判。他们批判的矛头直接针对的是冯雪峰、胡风,间接针对的则是鲁迅。这就引起了李何林(拥鲁)、楼适夷(拥冯)、吴奚如(拥胡)等的猛烈反击。李何林不仅细致批驳了茅盾、夏衍,还直接给周扬写信,痛陈了自三十年代以来就一直存在的“鲁迅派”与“国防文学派”的尖锐对立。关于这次论争,李新宇认为,矛盾的发生是必然的,一段荒谬的历史结束了,适应新的时代要求,思想文化界也需

要“拨乱反正”。但是，“正”在哪里？人们的认识并不一致。周扬派所要极力恢复的是十七年惨淡经营所造就的那个鲁迅，而冯雪峰、胡风的追随者和同情者则显然不能接受周扬等人的这个历史叙述。虽然他们的言说阻力重重，得不到及时的传播，但毕竟为我们留下了时代矛盾的面影。这次论争既包含着历史的恩怨，又体现着新的时代矛盾和不同的道义承担，有丰富的时代文化内涵，所以，对其进行回顾和探索，对于认识我们走过的道路，显然不是多余的。

在具体历史条件已经发生变化的今天，鲁迅主要的价值表达有没有超历史的普适性意义，还能不能够与当下现实进行有效的接轨，并进行有效的描述？这是一个至关重要的问题。与大多数鲁迅研究专家的期待相反，阎真的回答是否定的。阎真<sup>[28]</sup>认为，任何价值表达作为一种“理论思维”，其合理性和有效性都不能脱离具体的历史背景。用这种观点来看鲁迅，他最富个人创意的主导思想，即对中国传统文化的决绝性否定和对国民性的反思批判，在发生的历史现场和当下的历史现场，有着不同的价值意义。按照生存和发展的标准，传统文化对于今日中国，有着巨大的甚至生死攸关的意义。鲁迅当年对中国传统文化的决绝性否定，尽管有着最充分的历史合理性，但在总体格局上，这种否定已不再适应今日中国的历史要求。至于国民性，由于鲁迅给予其太多的负面影响和评价，在今天已经不能够再从宏观上准确描述中国人的精神面貌。这在当年是有意义的反思，在今日则是无意义的自虐。这种文化姿态尽管有着最充分的历史合理性，但与今日中国的历史要求即生存利益之间，已经产生了深刻的裂痕，或者说历史性的价值错位，不再能够与当下现实有效接轨，并进行有效描述，因此在相当大的程度上失去了历史的依据。鲁迅主要的价值表达并不具有超历史的普适性意义，其有效性不能够脱离具体历史条件而绝对化。

1970年代中国政坛发生了一场“批林批孔”运动。在这场运动中，批判的对象是林彪和孔子，陪绑的却是鲁迅。这一时期出现了一批有关鲁迅批孔言论的出版物，黄乔生<sup>[29]</sup>认为从中可以看到在当时的意识形态环境中对于鲁迅批孔反儒形象的塑造。他发现，与文革时期的语录一样，编者的意图既已明了，编辑方法就只能是“六经注我”，即先立定“批孔反儒”的主题，再从鲁迅著作中选取片断，汇集成册。将批孔同批林结合起来，让鲁迅

的观点发挥现实作用，是这些言论集的目的所在。当然，鲁迅没有也不可能完成批林批孔的“艰巨任务”。后世对于文化先贤，严肃的批评有之，“涂鸦”和“泼粪”也有之，不论是孔子还是鲁迅都不能逃脱这样的命运。

对鲁迅与当代中国作出精彩阐释的还有张福贵的《“活着”的鲁迅 鲁迅文化选择的当代意义》<sup>[30]</sup>、符杰祥的《“科学”性与“起点”说——“回到鲁迅”的启蒙内涵批判》<sup>[31]</sup>等。

## 2、鲁迅与左联

2010年是左联成立80周年，诸多刊物纷纷开设左联研究专栏，鲁迅与左联研究是其中的重中之重。

杨义<sup>[32]</sup>认为，左联与鲁迅的命题，是牵涉着现代文学基本品格和历史命运的重要命题，它关联着文学、政治和现代性的深度解读，关联着现代文化发展的沉重体验。杨义主要从三个方面切入鲁迅与左联研究。在“左联研究与文学现代性”中，杨义认为鲁迅在左联的独特价值即在于为左联注入了一种苦辣的现代性思想。鲁迅在把文学现代性的思路引向真实中国的同时，增加了现代性的民间性色彩。在时代的转换中，鲁迅推进了民间性与左翼文化思潮的融合。这既使民间性得到提升，又使左翼性得到落实。在“鲁迅与现代国学”中，杨义认为鲁迅是传统国学的扬弃者，又是推动国学获得现代价值的开拓者。现代中国如果要建构生气勃勃的国学，就应该珍惜这份遗产，不是抛弃鲁迅返回孔子，而是在现代大国的文化总结构中包容鲁迅与孔子。在“鲁迅在左翼思潮中追问文学本质”中，杨义着重强调了翻译之于鲁迅的重大影响和作用。

王锡荣<sup>[33]</sup>重点考察了“左联”经验与先进文化建设之间的关系，认为左联的性质就是中国20世纪30年代的先进文化。它代表了先进生产力的发展方向，是中国新民主主义革命的一翼，“五四”以后中国思想革命的主力军，代表了先进文化的前进方向。谈及左联，不能不涉及中国革命。现在学术界流行一种风气，即“历史终结论”，认为革命不过是一场幻想，因而要“告别革命”。王锡荣有力批驳了这种观点，认为重新评价和认定左联与中国革命的时机已经到了。这确实值得我们深思。

乐融<sup>[34]</sup>从日本友人井关淳治先生赠予上海鲁迅博物馆的一份捐赠书目发现，日本左翼文学对中国左翼文学运动产生了重大而深远的影响。

在这份书目中,不乏当年鲁迅著作的日译本和鲁迅收藏的日本无产阶级文学作品,其中小林多喜二的著作就有24部之多,大多数都是鲁迅曾经收藏过的,非常珍贵,不仅弥补了馆藏不足,而且为进一步研究鲁迅与左翼文学提供了丰实的资料。

对鲁迅与左联作出精彩解读的还有吴康的《“醉眼”中的“朦胧”——论鲁迅对1928年“无产阶级革命文学”的解构》<sup>[35]</sup>、缪君奇的《疏离中的辉煌——鲁迅与“左联”关系略论》<sup>[36]</sup>、李浩的《鲁迅、胡风和“五四”略说》<sup>[37]</sup>等。

### 3、鲁迅与启蒙

作为思想启蒙大师的鲁迅,是永远也说不完的。刘家鸣《鲁迅与“五四”时代思想启蒙》<sup>[38]</sup>认为,五四新文化运动既是深刻的反封建思想革命,又是深刻的思想启蒙运动。鲁迅为着“立人”而投身于思想启蒙。他在1918至1921年间发表的作品,把笔锋伸向社会和历史的深处,伸向人们心灵的底层,揭发封建思想积淀和精神痼弊,剖析人性的丑陋,批判封建专制统治,批判封建道德对人民群众的戕害,显示出社会批判和文明批判的启蒙主义特色。文章以振聋发聩的笔力指出鲁迅的思想启蒙在今天仍然具有极其强烈的现实批判意义。的确,在很多方面,我们的社会已经实现或正在逐步实现现代化,但那仍然只限于现代化的表层即物质文明方面,在现代化的深层即精神文明方面,尤其是人的思想的现代化方面,我们与五四时代的思想状况、文化巨人相比,不是进步了,而是后退了。因此,今天我们重申启蒙,试图回到五四、回到鲁迅,实际上都不过是为了我们自身当下思想的再一次出发而已。

宋益乔、刘东方在《重估鲁迅为“连环画”辩护的价值》<sup>[39]</sup>中提出一个极富生长性和启发性的概念 美术启蒙。所谓美术启蒙,即通过美术,将抽象的启蒙思想和理念,转化为直观的、形象的、可触可感的画面,从而达到启迪民众的效果和目的。他们认为,鲁迅的启蒙理念是在文学启蒙(精英文化)和美术启蒙(大众文化)两个层面运行推进的,二者间又不是截然分开、各自为政,而是呈现出互相弥补、互相促进的态势和局面。鲁迅之所以重视连环画,为连环画辩护,其意即在于通过连环画实施美术启蒙。这对于以往的启蒙理念不啻为一个有力的补充。

对鲁迅与启蒙作出精彩解读的还有符杰祥的《一个命题,一种宿命——鲁迅启蒙主体论的诗学原理及理论谱系反思》<sup>[40]</sup>等。

### 4、鲁迅与五四

王晓初<sup>[41]</sup>认为,如果说五四新文化运动是中国历史上一场“对一切文化领域中的文化的全面的颠覆”的文化变革,一个确立人的“自由精神在信仰、知识和政治诸方面展开的过程”,那么真正代表与实现了这一文化精神的是鲁迅。正是鲁迅的存在改写了历史。虽然“鲁迅在整个现代中国思想文化体系、话语结构中,始终处于边缘地位,始终是少数和异数”,但是鲁迅却通过他的绝望/抵抗在中国生成了一种从来没有过的“第三样时代”的文化,即真正打破了“奴隶=奴隶主”的恶性循环的“真的人”(现代人)的文化,帮助我们每一个人都成长为有自由思想、独立人格的人的文化。这种对于鲁迅与五四新文化精神的概括是极为经典和准确的。

对鲁迅与五四作出精彩阐释的还有马俊山的《论五四公共空间中的思想喧哗与文学合力——以鲁迅为核心的考察》<sup>[42]</sup>等。

### 5、鲁迅与现实主义

在百年中国新文学的来路上,鲁迅与现实主义是一个绕不开的重要话题。姜振昌<sup>[43]</sup>认为,鲁迅对现实主义的系统思考大致集中在1923至1927年间。这些思考集中解决了现实主义如何坚持正视人生和真实地反映生活的创作精神,如何突出写灵魂以推进现实主义的深化,以及科学地对待现实主义中的主观性问题。这些思考紧密结合新文学的创作实践,既有现实针对性,又有较为系统、完备的理论框架,深入触及了现实主义的本质和核心。鲁迅的现实主义理论内涵尽管十分丰富,但集中到核心和焦点上,可用一句话来概括:对生活真实的发现和征服。鲁迅的这一理论探索既建立在对艺术规律的深层理解上,又着眼于把新文学的现实战斗精神与现实主义相融合的努力,集中体现了具有良知的作家对社会、对人生所抱的积极态度和能动性,重要的就不只是文艺如何反映现实,更是如何影响现实、改良人生。正是在这一点上,我们在今天跨越了整整一个世纪之后重新考量鲁迅与现实主义,就绝不只是对历史的回顾和总结,对新时期文学的现实主义而言,也不失为重要的参照价值。

### 6、鲁迅与激进主义

作为一种二元对立的思维模式,“偏至”是一种策略,还是一种目的?这是吕周聚关于鲁迅与激进主义的一个重大思考。吕周聚<sup>[44]</sup>认为,鲁迅提出的“偏至”思想既可以是一种理性工具,又可

以是一种理性目的,在不同的历史文化环境中其产生的作用是不同的。在社会急剧变革的五四时期,“偏至”既是策略,又是目的,而在完成了现代社会转型和现代文化转型后,作为目的的“偏至”就理应退出历史舞台,但作为策略、手段的“偏至”仍有一定的存在价值,是与社会上存在的各种落后、愚昧势力进行对抗的有效策略,是带动社会向前发展的合力的一个有机的组成部分。我们理应根据需要慎重选择,发挥其正面意义,避免其消极作用,只有这样才能使“偏至”的价值与意义最大化。

## 7. 鲁迅与中外文化

中国传统文化发展到五四,出现了一股强大的否定性潮流,鲁迅就是其中的一个至关重要的否定性环节。围绕鲁迅与传统文化的关系,在当下愈演愈烈的国学热中,出现了文化罪人、国学家或学问家的两种看似相反的鲁迅形象。前者持“断裂说”,认为鲁迅全面反传统思想造成了传统文化的断裂,因此要问罪于鲁迅;后者探讨鲁迅对传统文化的继承关系,着眼于鲁迅深厚的国学修养,由此型塑学问家、国学家的鲁迅形象。对此,陈汉萍<sup>[45]</sup>认为,前者对鲁迅反传统思想缺乏正确的历史评价,后者或多或少遮蔽了鲁迅反传统思想的现代品格。以鲁迅等为代表的五四思想者与其说是反传统,毋宁说是以现代价值为旨归改造传统。在从传统到现代的这一现代性进程中,必然伴随着对传统资源的批判、筛选与扬弃。正是着眼于现代性必然带来的“历史的中断”,所以五四是成功的文化断裂。由于鲁迅对传统文化的批判有着具体的历史情境,往往着眼于救亡图存的现实需要,因此中国传统文化之鲁迅评价可能会产生一些负面影响。五四一代已经出色地完成了时代交给他们的任务,后人需要做的,不是简单地接过五四,而是要从五四再出发,往前走,完成五四未竟的现代性进程。

鲁迅与胡适在20世纪中国文化中是具有同等重要意义的两位大师,但是在近年来的鲁胡研究中却出现了一股“扬胡抑鲁”的不良倾向。曾子炳《鲁迅与胡适的无间道》<sup>[46]</sup>针对胡适提出二点质疑:一是胡适的言行与自身推崇的理念及其公众形象之间存在着差异;二是胡适的言行与自己的内心或真实的想法之间也是不同的。究其原因,主要在于胡适的存在是世俗性的,而鲁迅的存在则是精神性的。胡适行为内在的动力可能并非是那些自身宣扬的公理与正义,而是自己的某种

世俗性的追求。对比胡适在现实生活中的表现,他有一种极其强烈的为帝王师的士师情结,刻意于追求世俗生活中的所谓成功,自居于文化中的中心位置,不敢与现实权力发生正面意义上的冲突,就可以看出他与鲁迅的本质不同。尽管如此,鲁迅与胡适仍是互补的而不是对立的。我们只有肯定这种社会存在的多样性才能保持个体生命的创造性与群体的活力,同时文化、观念的多样性也是保障一个社会稳定、和谐所需要的。

中国的传统文化是博大精深的,还包括各式各样独具特色的地域文化,越文化就是其中重要的一支。近年来王晓初一直致力于鲁迅与越文化研究,本年度又推出力作《“沉默的鲁迅”及其意义》<sup>[47]</sup>。文章认为学界所谓十年“沉默的鲁迅”其实并不沉默。一方面,在“归魂故书”中,鲁迅对民族文化“固有之血脉”作了深入发掘,并创办《越铎日报》开始了公共空间的批评与探索;另一方面,在他所遭遇的空前的寂寞、绝望与虚无的精神危机中,他又通过回到自己精神故乡的返顾与寻觅,吸取抵抗黑暗的思想资源和精神力量(如他对嵇康的重视),从而构成了他现代主体精神结构的一个内在的前提。鲁迅尝言“取今复古,别立新宗”。对于“取今”,我们是常常关注的;对于“复古”,我们至今没有给予更多的注意,王文即是对于这一方面的深度挖掘。鲁迅生于越地,长于越地,思想行为不可能不受其影响,因而从越文化视角对鲁迅进行研究,是有其得天独厚的条件的,其创新价值和意义也是显然的。本年度王晓初还发表有《浙东学术、师爷气与鲁迅——从“越文化”观察鲁迅思维与文风的形成》<sup>[48]</sup>,亦属鲁迅与越文化的精彩之作。

对鲁迅与传统文化作出精彩解读的还有王富仁的《中国文化的守夜人——鲁迅》<sup>[49]</sup>、王得后的《鲁迅与孔子》<sup>[50]</sup>、王学谦的《面对死亡的“魏晋风度”——鲁迅临终散文〈死〉的道家文化意蕴》和《鲁迅的“疯狂”叙事与道家文化》<sup>[51]</sup>等。

汪云霞、张克<sup>[52]</sup>将鲁迅与卡夫卡的话语世界进行了独具特色的比较。该文匠心独运之处在于:一,指出鲁迅与卡夫卡共同的精神先驱是克尔凯郭尔,并将克尔凯郭尔所谓心灵世界的“反思性悲伤”作为鲁迅与卡夫卡两人精神世界的路标。二,指出鲁迅的话语世界有着血气充盈的“在场”感,显得血性十足,迅疾、直接、凝聚,同时也存在着高度悖论化的倾向,而卡夫卡的话语世界却是一派简洁而又神秘的“延宕”感。三,在此基础上,进

一步将他们背后的价值观概括为“以头偿目”与“踌躇之路”。所谓“以头偿目”,是指鲁迅拒绝接受任何虚设的价值高标(“上帝”之类),执著于现在,把自我的生命本身作为自己反抗绝望与虚无的养料。所谓“踌躇之路”是指卡夫卡拒绝了走向信仰的行动尝试,在写作中高度抽离具体的历史感,留连于令人惊异的细致描写,努力将绝望感本身延宕成为异样的文本世界。这种认定是极为形象和简约的。

对鲁迅与外国文化作出精彩解读的还有黄健的《鲁迅在日本期间对尼采的接受及其思想变化》<sup>[53]</sup>、齐宏伟的《论〈伤逝〉与〈诱惑者日记〉的联系及精神成长主题》<sup>[54]</sup>、缪君奇的《鲁迅与〈域外小说集〉的发表》<sup>[55]</sup>、乔丽华的《果戈理之于晚年鲁迅》<sup>[56]</sup>、施晓燕的《鲁迅赴日前接触的日本相关书籍》<sup>[57]</sup>、李春林的《不同艺术形态与取向的同样辉煌——鲁迅与托尔斯泰艺术世界之比较》<sup>[58]</sup>等。

### 8. 鲁迅与存在主义

近年来,吴康一直致力于鲁迅与存在主义研究,已在《文学评论》、《鲁迅研究月刊》等刊物发表重量级论文多篇,笔者亦曾在历年的鲁迅研究综述中予以重点评述。本年度,他又推出一部力作《书写沉默——鲁迅存在的意义》<sup>[59]</sup>。该书没有从既定的存在主义理论出发,而是立足于鲁迅各个时期的作品,巧妙地将鲁迅与存在主义融为一体,从而使鲁迅作品得到如其所是的完整展现。该书思力深刻,论辨精微,阐释到位,自成一套严谨的思想体系,同时也是对论者以往学术成果的一次集中展现,堪称当前鲁迅研究中的一部扛鼎之作。

该著所展示的可说是一部关于鲁迅生存的历史,一部鲁迅存在之思的历史。它从鲁迅本身、由他自己将这部生存史打开,展现在人们面前。而向之开启之处即是鲁迅自己的言说,鲁迅于在世生存中将最本己的生存言说出来,将本己能存在的存在之思言说出来。如此的言说是分环勾连的,他生存的各个不同时期有不同的言说方式,所言说的也是各个时期的不同的生存情态。起始于其最初文言论文中的“萧条”与“寂寞”,爆发为划时代小说创作中的“呐喊”,深化为其“彷徨”以至于死地的“孤独”,凝聚为“思即诗”的散文诗创作的“绝望”,最终导致以“无词的言语”的杂文对这个生存世界的彻底解构。鲁迅的文言论文、小说、散文诗、杂文正是对其自身生存情态的“萧条”、“寂寞”以至“呐喊”、“彷徨”“绝望”的深刻言说,其

中贯穿着他一条独特的思想之路。他欲以此唤醒“沉默的”国人魂灵,使这个四千年来“无声的中国”发出声音来,并由此呈现出他自身存在的“痕迹”。书写沉默,打破沉默,呈现自身,正是鲁迅存在的意义。

也正是从这样的对最本己的能存在的言说中,鲁迅开启了最原始的真理现象,即关于中国人生的生存真理(人生诚理)。甚至可以说,鲁迅是有史以来最清醒地认识中国这部数千年的专制统治史,参透这部历史的奥秘,对这部历史做出最无情、最致命、最彻底的解构的第一人。而这一切都是从鲁迅自身的存在展示出来的。鲁迅在历史中,历史在鲁迅生存中,别无假借,也无旁涉,一切都如其所是地得到揭示。可以说,为当鲁迅存在,关于中国人生的生存真理才在,才能揭破中国自古以来的专制生存的遮蔽与隐秘,书写沉默,打破沉默,彰显出真正现代的意义来。

对鲁迅与存在主义作出精彩解读的还有胡功胜的《鲁迅是一个存在主义者吗?——与存在主义视野中的鲁迅研究者商榷》<sup>[60]</sup>。

### 9. 鲁迅笔下的动物意象

众所周知,鲁迅创造了有大量的动物意象。通过考察这些意象,可以对鲁迅独特的人学思想、精神世界、艺术创造获得新的认识和理解。对此,学界不是没有注意到,但至今还缺乏必要的研究和探讨。靳新来《“人”与“兽”的纠葛——鲁迅笔下的动物意象》<sup>[61]</sup>则弥补了此种缺憾。

该著的创新之处在于 第一,首次将鲁迅与其笔下的动物意象研究提高到一个学理性的高度。在具体论述过程中,不是把鲁迅笔下的动物意象做一个简单的表面的铺排,而是将其视为一个象征、隐喻系统,指出它背后隐含着的话语其实是一个“人的世界”。第二,在此基础上,论者把鲁迅笔下的动物意象大致分为二类:一类是狼、猫头鹰、蛇、牛等,象征那些首先觉醒的现代知识分子,也即反抗传统和现实的精神界战士;一类是狗、羊、蚊子、苍蝇、细腰蜂等,象征那些维护传统和现实的现代奴性知识分子。这种分类是相当有趣活泼的,同时对照鲁迅的精神世界,也是相当准确到位的。第三,如果对于鲁迅与狼之间的关系,已经为一般的鲁迅研究者所注意。那么,对于鲁迅与猫头鹰、与蛇之间的关系,则就较少有人留意了。论者细致剖析了蛇之意象,认为从蛇这一意象,我们可以看到鲁迅不同流俗的独立人格、制敌于致命的刻毒以及冷酷的自审意识等现代知识分子的精

神素质。这一看法,可谓发前人所未发,予人以耳目一新之感。第四,如论者所言,其所采取的视角或许为一些名家方流所笑,但在论者看来,往往是那些看似“小”或“歪”的思想或艺术细节,恰恰反映出一个作家文学创作的独特性。深入钻研下去,力求“小题大做”、“歪打正着”,则会开拓出一个敞亮的学术空间。这种守正出奇、独辟蹊径的学术理路同样是值得重视的。

### 10. 鲁迅的接受研究

鲁迅在台湾的阅读和接受如何,这是一个很有趣味的课题。钱理群<sup>[62]</sup>对此作了细致梳理。他发现,台湾青年对于鲁迅的接受,是一次与鲁迅的重新见面,是从自我心灵出发的。他们最热心讨论的话题是“鲁迅与我们”。他们大多数是因为文字之美才进入到鲁迅的世界中来的。他们以鲁迅的眼睛和耳朵来观察周围的世界,从而具有了一种新的眼光。鲁迅促使他们开始反省自己,开始思考和追问生命存在的价值和意义。无论他们的态度是坚定,还是犹疑、拒绝,都是可以理解的;一切都不是最终结论,以后无论认识和行动,还会有许多变化,重要的是,因为和鲁迅相遇,他们已经开始思考这些人生重大问题了。面对鲁迅,一位学生特别强调台湾要重建批判传统,但是面对台湾左翼传统的断裂,他们也感到了深深的困惑。针对鲁迅对中国、中国人、中国文化的深刻思考,他们展开了丰富而具体的探讨。他们的观点或则不够成熟,可以引起进一步讨论,但他们连接鲁迅与当下现实的努力与自觉性,则是十分可贵的。鲁迅不仅属于台湾,而且属于华人世界,这一切皆来源于鲁迅思想的“通世性”。尽管台湾青年们才刚刚重新接触鲁迅,但一切都还来得及。对鲁迅接受研究作出解读的还有葛涛的《网络中的鲁迅传统》<sup>[63]</sup>等。

### 三、鲁迅生平研究

鲁迅的婚姻问题在鲁迅逝后沉寂多年,近年来突然成为一个热点问题。先有张耀杰的“重婚说”,再有葛涛的“与人通奸说”,一时之间沸沸扬扬,两相夹攻之下,鲁迅几乎成了一个道德品质极其恶劣的无耻小人。对此,周楠本<sup>[64]</sup>认为,鲁迅与朱安的婚姻源自封建时代的包办婚姻,这本身就是对于鲁迅婚姻自由的一个侵犯,而鲁迅与许广平的婚姻则是建立在“五四”时代个性解放、婚姻自主的基础上的,如许广平所言,他们之间的结合是“两心相印,两相怜爱”的,这是一个历史的基本事实。但一些研究者却无视历史,不尊重天赋

人权,滥用法律,或以当代《婚姻法》认定鲁迅“重婚”(如周作人、张耀杰),或以“民国法律”诬其为“与人通奸”(如葛涛),这种炒作性质的“鲁迅研究”是极其失范、非学术化的,是对现代人权和法制的嘲弄与践踏。相比较而言,“重婚”说虽然对《婚姻法》的理解有偏差,但所强调的毕竟是法制观念和一种绝对客观的学术态度,因此仍不失为有意义的学术探讨、学术争鸣。而“与人通奸说”则肆意滥用法律条文,胡乱征引文献资料,甚至从根本上颠倒了历史,这种只图标新立异以耸人听闻的现象是学术界最应该摒弃的不良文风。

朱正《一个人的呐喊》出版以后好评如潮,钱理群尤为赞同其既非仰视、亦非俯视、而是平视的态度和眼光。冯光廉<sup>[65]</sup>对此提出异议,认为要真实地全面地描写出一个活生生的鲁迅,必须采取互补——整合的原则,吸收多种视角的优长。这样,才能避免单一视角的局限性。真实是传记的生命。不管哪种视角、哪种方法,只要能够有助于我们走向真实、实现真实,都应该加以吸收,加以运用。仰视、平视、俯视,对于传记作者来说,实际上三者是水乳交融、无法分离的。而且只要把握得好,三者是可以紧密结合、并不相互抵触的。朱正《鲁迅传》之所以取得巨大成功,实际上亦仰赖于这三种视角的有效运用。当然,这与传记作者深厚的综合修养也是密不可分的。

本年度初版和再版了诸多鲁迅传,许广平、许寿裳、林非、刘再复、林辰、朱正、陈漱渝、林贤治、吴俊、缪君奇等人的著作<sup>[66]</sup>皆可相互对读,相映成辉,或者可以发现鲁迅生平研究中的诸多未能尽识之处。

### 四、鲁迅教学研究

2010年鲁迅教学研究中的最大热点和亮点,仍然是有关中学语文教材减少鲁迅作品入选篇目的讨论。针对各地语文教材中的“鲁迅大撤退”,张梦阳<sup>[67]</sup>认为语文教材中鲁迅作品的更换,是“调整”,而不是“撤退”。这是为了适应时代的需要,更加符合语文教学的要求。《阿Q正传》内涵太深,鲁迅研究界尚且难解,更何况中学语文教师和不谙世事的中学生。所以《阿Q正传》退出必修本,放入“读本”,是合宜的。在语文教材问题上,我们应当尽可能遵循语文教学的自身规律,摆脱意识形态的局限。同时,鲁研界应该致力于还原鲁迅原貌的事业,使鲁迅重新具有原有的亲和力。

冯光廉提出了更为切实和细致的意见。他的《中学鲁迅作品选篇及编排问题之切磋》<sup>[68]</sup>认为,

关于中学鲁迅作品经典性的理解和篇目的选择,要注意的问题有:有突出疑问的篇目是否应该入选,选篇的类型可否再多样一些等。继之,论者分析了造成鲁迅作品难懂难学的几大原因,其中笔者最感兴趣的是:教学观念教学方法不恰当。论者认为,应该大力改进中学鲁迅作品的教学方法,调整中学鲁迅作品的教学要求,中学生通过自己的阅读和老师的讲解,只要能够大体理解鲁迅作品的大意,能够把握鲁迅作品的基本内容要点,能够熟悉鲁迅作品中最深刻、最精炼、最重要的句子段落,就可以了。关于中学鲁迅作品编排的原则和方法,论者认为应当注意以下二点:初中与高中选篇的比例应该如何掌握,如何编排各类文体的结构系统。其中第二点涉及到了文体问题。这正是当代中学生最为匮乏和薄弱之处,理应引起充分注意。在此基础之上,论者提出了他对于中学鲁迅作品选篇的设想,并对新增篇目《立论》、《过客》、《娜拉走后怎样》等作了具体而细致的讲解。现在学术教育界正在讨论中学鲁迅作品到底选什么,选多少,怎样编排,怎样教,怎样学等,而这正是论者的写作意图所在。这就在当下有关鲁迅作品教学的激烈论争中,增添了一种来自学界的理性、平和的声音,其所具有的学理性和建设性的思考都是足以引起鲁研界与教育界的密切关注的。

## 五、鲁迅与美术研究

赵延年在我国木刻界是一位享有盛名的大师,其所作《狂人日记》38图、《阿Q正传》60图给人留下了极为深刻的印象<sup>[69]</sup>。以赵刻《狂人日记》第2图“今天晚上,很好的月光”为例。作者运用平刀和斜刀铲刻的独特技法,以大块面的黑白造型,通过深色的门窗,对比出门外皎洁的月光。狂人沐浴在清辉之中,好似大海里的一叶孤舟,孤独而无所依傍。这喻示着狂人如果要想反抗,就只能依靠他自己。“世界上最强壮有力的人,就是那孤立的人。”易卜生名言在这里得到了绝好的体现。尤须值得注意的,是作者对于狂人背影的刻画。其传神的姿态和表现的力度,正与同样以刻画背影而著称的珂勒惠支相同,而后者也正是鲁迅所激赏的。

崔云伟近年来一直致力于鲁迅与美术研究,他的《作为美术酷嗜者的鲁迅》<sup>[70]</sup>认为,与作为文学家、思想家、革命家的鲁迅相比,作为美术酷嗜者的鲁迅形象一直未能得到高度的重视。鲁迅一生美术活动复杂多样,概括起来主要有:收藏美术作品,出版美术作品,举办和参与美术展览,翻译

美术史论,发表美术评论、进行美术指导,亲手绘制图画、设计书刊封面,从事书法及其篆刻等。从整体观之,新时期以来的鲁迅与美术研究仍未能获得大的突破,而未来的鲁迅研究则很有可能在这里发生意义转折。

对鲁迅与美术作出精彩梳理与阐释的还有萧振鸣的《鲁迅美术年谱》<sup>[71]</sup>、徐霞的《“比亚兹莱”的中国旅程——鲁迅编<比亚兹莱画选>有关文化、翻译、艺术的问题》<sup>[72]</sup>、郑蕾的《“大众化”实践与<阿Q正传>——<阿Q正传>插图研究》<sup>[73]</sup>等。

## 六、鲁迅研究之研究

王富仁<sup>[74]</sup>认为,在当下多元化的视野里,我们失落了鲁迅,一个具有相对确定性的鲁迅。针对“鲁迅研究”,王富仁认为,我们之所以研究鲁迅,首先是为了明白鲁迅,并且明白了鲁迅对于丰富和发展我们自己是有益处的,不只是为了教导别人,更不是为了炫耀于人。既然研究首先是为了自己思想的成长和发展,那么研究对象就得是一种有研究价值与意义的事物。鲁迅就是这样一种具有研究价值与意义的事物。在研究鲁迅时,所有外在于鲁迅的事物都不是衡量鲁迅及其作品的标准,衡量鲁迅及其作品的标准就在于鲁迅及其作品的内部,而不在其外部。这就要求我们必须通过鲁迅内部的联系呈现出鲁迅自身的意义和价值。王富仁尤其强调,作为一名鲁迅研究者,首先必须具有主体性,继而还必须将这种主体性转化为对研究对象的切实可靠的理解和认识上。只有这样我们的研究才是坚实的、可靠的。我们知识分子,也才能够不断地成长壮大,才不是一群争名誉、争地位的乌合之众。

贺仲明<sup>[75]</sup>认为,今天作为革命家的鲁迅已经淡出人们的视野,占据主流地位的是作为启蒙思想家的鲁迅,而作为文学家的鲁迅还没有受到应有的重视。这是对鲁迅意义的局限。在当前社会文化中,启蒙的意义和方向正寻求着反思,对鲁迅的认识也应该超越启蒙文化的限度,才能真正体现出鲁迅的高度。而且,新文学也有待进一步深化其文学反思,深入研究鲁迅的文学价值是其重要一部分。强调回到文学的鲁迅,应该在方法上有更清晰的转换,更集中和深入地挖掘其文学意义。需要加强对鲁迅文学形式层面的研究,回到文本本身。需要开阔视野,立足于更高和更深远的文学背景上来认识鲁迅。

以上两篇文章主要致力于对于当前鲁迅研究的研究和批评,王富仁本年度还著有《中国鲁迅研

究的历史与现状》<sup>[76]</sup> 则是对于中国鲁迅学研究史的倾心梳理。该书初版于1999年,至今已有12年。此次再版充分表明其对于鲁迅研究学术史的把握仍然是相当准确的,对于当下的鲁迅研究之研究也仍有着很大的参考价值和意义。徐鹏绪<sup>[77]</sup> 亦致力于鲁迅学学术史的书写,认为鲁迅学学术史的书写经历了三个发展阶段,即 研究目录和研究资料汇编、研究述评、学术史编写。在“鲁迅学术史”中,论者主要从三个方面进行评述:综合研究史、专题研究史和研究概论。在“综合研究史”中,重点评述了袁良骏、王富仁、张梦阳等的相关著作。在进行评述时,论者致力于履行鲁迅所提出的“好处说好,坏处说坏”的批评原则,不为尊者、贤者、亲者讳,而是开心见胆,秉笔直书。如在评述王富仁《中国鲁迅研究的历史与现状》时,一方面认为该书是对20世纪中国鲁迅研究进行鸟瞰的思想型史著,给人以高屋建瓴、深刻透辟之感,说是一部特殊意义上的20世纪中国知识分子的心态史和政治境遇史也并不为过,一方面也指出其不足,即越到后来议论越多,违背了既然写史就必须以周详、系统的原始材料为基础的基本原则,致使该书之后半部分有陷入空论之嫌。这种勇于批评的精神在当下的鲁迅研究中也是尤为难得的。

## 参考文献:

- [1] [日]藤井省三.鲁迅的《孔乙己》与芥川龙之介的《毛利先生》——围绕清末读书人和大正时期英语教师展开的回忆故事[J].上海鲁迅研究,2010,(春).
- [2] 李宗刚.父权缺失\在场对比下的人生价值——鲁迅小说《药》新解[J].鲁迅研究月刊,2010,(4).
- [3] 李今.析《伤逝》的反讽性质[J].文学评论,2010,(2).
- [4] 顾农.闲话《祝福》[J].书屋,2010,(11).
- [5] 冯光廉.鲁迅研究若干问题之我见[J].山东师范大学学报,2010,(1).
- [6] 姬志海、李生滨.在“艺术复仇”的故事背后——再读《铸剑》[J].宁夏大学学报,2010,(5).
- [7] 程丽蓉.鲁迅《故事新编》的启动及其意义[J].中国现代文学研究丛刊,2010,(5).
- [8] [埃及]李哈布·塔哈·侯赛因的《山鲁佐德之梦》与鲁迅的《补天》对比研究[J].东方论坛,2010,(5).
- [9] 汪卫东.《野草》的“诗心”[J].文学评论,2010,(1).
- [10] 汪卫东.“渊默”而“雷声”——《野草》的否定性表达与佛教伦理之关系[J].中国现代文学研究丛刊,2010,(1).
- [11] 汪卫东.《野草》与佛教[J].中国现代文学研究丛刊,2008,(1).
- [12] 汪卫东.鲁迅的又一个“原点”——1923年的鲁迅[J].文学评论,2005,(1).
- [13] 杨剑龙、陈卫炉.论鲁迅《野草》的词语悖反、母题悖论及其艺术张力[J].学术月刊,2010,(4).
- [14] 孙玉石.现实的与哲学的——鲁迅《野草》重释[M].北京:北京大学出版社,2010.
- [15] 王彬彬.《野草》修辞艺术细说[J].中国现代文学研究丛刊,2010,(1).
- [16] 吴翔宇.《野草》的张力叙事与意义生成[J].浙江社会科学,2010,(8).
- [17] 陈方竞.鲁迅杂文文体考辨[J].中山大学学报,2010,(4).
- [18] 黄健.构建独特的“左翼”话语谱系——重读鲁迅《对于左翼作家联盟的意见》[J].中国文学研究,2010,(4).
- [19] 李冬木.鲁迅怎样“看”到的“阿金”?——兼谈鲁迅与《支那人气质》关系的一项考察[J].鲁迅研究月刊,2007,(7).
- [20] 陈迪强.“阿金”是虚构的吗?——与李冬木先生商榷[J].上海鲁迅研究,2010,(夏).
- [21] 王学谦.面对死亡的“魏晋风度”——鲁迅临终散文《死》的道家文化意蕴[J].吉林大学学报,2010,(6).
- [22] 吴康.历史同一性的现代轮回:革命与反革命[J].鲁迅研究月刊,2010,(1).
- [23] 吴康.“火”的历史:杀戮、酷刑与监狱[J].华中师范大学学报,2010,(4).
- [24] 陈方竞、杨新天.鲁迅杂文与《故事新编》关系考辨[J].福建论坛,2010,(5).
- [25] 袁国兴.鲁迅小说和“杂感”类“文章”的文类体式互侵——兼及中国现代文学发生期的“小品小说”问题[J].鲁迅研究月刊,2010,(4).
- [26] [日]丸尾常喜著,秦弓译.“人”与“鬼”的纠葛——鲁迅小说论析[M].北京:人民文学出版社,2010.
- [27] 李新宇.1978:“拨乱反正”中围绕鲁迅的纷争[J].东岳论丛,2010,(10).
- [28] 阎真.鲁迅:不同历史现场的价值错位[J].天津社会学,2010,(3).
- [29] 黄乔生.20世纪70年代鲁迅批孔反儒形象的塑造——以批林批孔运动中鲁迅言论集为中心[J].鲁迅研究月刊,2010,(8).
- [30] 张福贵.“活着”的鲁迅:鲁迅文化选择的当代意义[M].北京:社会科学文献出版社,2010.
- [31] 符杰祥.“科学”性与“起点”说——“回到鲁迅”的启蒙内涵批判[J].东岳论丛,2010,(10).
- [32] 杨义.鲁迅与左联三章[J].鲁迅研究月刊,2010,(10).
- [33] 王锡荣.“左联”经验与先进文化建设[J].上海鲁迅研究,2010,(春).
- [34] 乐融.从一份捐赠书目看日本“左翼”文学对中国的影响[J].上海鲁迅研究,2010,(春).
- [35] 吴康.“醉眼”中的“朦胧”——论鲁迅对1928年“无产阶级革命文学”的解构[J].鲁迅研究月刊,2010,(9).
- [36] 缪君奇.疏离中的辉煌——鲁迅与“左联”关系略论[J].上海鲁迅研究,2010,(春).
- [37] 李浩.鲁迅、胡风和“五四”略说[J].上海鲁迅研究,2010,(春).
- [38] 刘家鸣.鲁迅与“五四”时代思想启蒙[C].绍兴鲁迅纪念馆、绍兴市鲁迅研究中心编.绍兴鲁迅研究 2010[M].上海:上海文艺出版社,2010.
- [39] 宋益乔、刘东方.重估鲁迅为“连环画”辩护的价值[J].鲁迅研究月刊,2010,(9).
- [40] 符杰祥.一个命题,一种宿命——鲁迅启蒙主体论的诗学原理及理论谱系反思[J].首都师范大学学报,2010,(5).
- [41] 王晓初.鲁迅与五四新文化精神[J].鲁迅研究月刊,2010,(9).
- [42] 马俊山.论五四公共空间中的思想喧哗与文学合力——以鲁迅为核心的考察[J].首都师范大学学报,2010,(5).

- [43] 姜振昌.鲁迅与现实主义：生活真实的发现和征服[J].文学评论,2010,(3).
- [44] 吕周聚.偏至：是策略还是目的？——论鲁迅的“偏至”思想兼及五四时期的激进主义思想[J].鲁迅研究月刊,2010,(8).
- [45] 陈汉萍.全盘反传统抑或改造传统：重申鲁迅与传统文化[J].社会科学战线,2010,(12).
- [46] 曾子炳.鲁迅与胡适的无间道[J].天涯,2010,(6).
- [47] 王晓初.“沉默的鲁迅”及其意义——从越文化视野透视[J].文学评论,2010,(1).
- [48] 王晓初.浙东学术、师爷气与鲁迅——从“越文化”观察鲁迅思维与文风的形成[J].中国现代文学研究丛刊,2010,(6).
- [49] 王富仁.中国文化的守夜人——鲁迅[M].北京:人民文学出版社,2010.
- [50] 王得后.鲁迅与孔子[M].北京:人民文学出版社,2010.
- [51] 王学谦.鲁迅的“疯狂”叙事与道家文化[J].吉林师范大学学报,2010,(6).
- [52] 汪云霞、张克.“以头偿目”与“踌躇之路”——鲁迅与卡夫卡话语世界比较[J].学术月刊,2010,(2).
- [53] 黄健.鲁迅在日本期间对尼采的接受及其思想变化[J].厦门大学学报,2010,(2).
- [54] 齐宏伟.论《伤逝》与《诱惑者日记》的联系及精神成长主题[J].鲁迅研究月刊,2010,(3).
- [55] 缪君奇.鲁迅与《域外小说集》的发表[J].上海鲁迅研究,2010,(夏).
- [56] 乔丽华.果戈理之于晚年鲁迅[J].上海鲁迅研究,2010,(夏).
- [57] 施晓燕.鲁迅赴日前接触的日本相关书籍[J].上海鲁迅研究,2010,(夏).
- [58] 李春林.不同艺术形态与取向的同样辉煌——鲁迅与托尔斯泰艺术世界之比较[J].上海鲁迅研究,2010,(夏).
- [59] 吴康.书写沉默——鲁迅存在的意义[M].北京:人民出版社,2010.
- [60] 胡功胜.鲁迅是一个存在主义者吗？——与存在主义视野中的鲁迅研究者商榷[J].学术界,2010,(5).
- [61] 靳新来.“人”与“兽”的纠葛——鲁迅笔下的动物意象[M].上海:上海三联书店,2010.
- [62] 钱理群.部分台湾青年对鲁迅的接受[J].鲁迅研究月刊,2010,(3).
- [63] 葛涛.网络中的鲁迅传统[J].中国现代文学研究丛刊,2010,(6).
- [64] 周楠本.论鲁迅婚姻所涉及的法律问题 驳“重婚”及“与人通奸者”说[J].中国文学研究,2010,(2).
- [65] 冯光廉.鲁迅研究若干问题之我见[J].山东师范大学学报,2010,(1).
- [66] 许广平.鲁迅回忆录[M].周海婴主编.武汉:长江文艺出版社,2010.许寿裳.鲁迅传[M].北京:国际文化出版公司,2010.林非,刘再复.鲁迅传[M].福州:福建教育出版社,2010.林辰.林辰文集·壹·鲁迅事迹考[A].鲁迅传[M].王世家编校.济南:山东教育出版社,2010.朱正.鲁迅三兄弟[M].上海:复旦大学出版社,2010.陈漱渝.鲁迅正传[M].南京:江苏文艺出版社,2010.林贤治.人间鲁迅[M].北京:人民文学出版社,2010.吴俊.鲁迅评传[M].南昌:百花洲文艺出版社,2010.缪君奇.旧影寻踪——鲁迅在上海[M].上海:上海文化出版社,2010.北京鲁迅博物馆编.英文鲁迅画传[M].郑州:河南文艺出版社,2010.
- [67] 张梦阳.“调整”不等于“撤退”[N].中华读书报,2010-09-29.
- [68] 冯光廉.中学鲁迅作品选篇及编排问题之切磋[J].鲁迅研究月刊,2010,(10).
- [69] 赵延年.画说鲁迅：赵延年鲁迅作品木刻集[M].福州:福建教育出版社,2010.
- [70] 崔云伟.作为美术酷嗜者的鲁迅——略论鲁迅的美术活动[J].沈阳师范大学学报,2010,(4).
- [71] 萧振鸣.鲁迅美术年谱[M].北京:国家图书馆出版社,2010.
- [72] 徐霞.“比亚兹莱”的中国旅程——鲁迅编《比亚兹莱画选》有关文化、翻译、艺术的问题[J].鲁迅研究月刊,2010,(7).
- [73] 郑蕾.“大众化”实践与《阿Q正传》——《阿Q正传》插图研究[J].鲁迅研究月刊,2010,(11).
- [74] 王富仁.当代鲁迅研究漫谈——朱崇科《1927年广州场域中的鲁迅转换》序[J].鲁迅研究月刊,2010,(11).
- [75] 贺仲明.回到文学的鲁迅——对当前鲁迅研究的思考[J].南京师范大学学报,2010,(2).
- [76] 王富仁.中国鲁迅研究的历史与现状[M].福州:福建教育出版社,2010.
- [77] 徐鹏绪.中国现代文学和“鲁迅学”学术史的书写[J].鲁迅研究月刊,2010,(6)(7).

责任编辑：冯济平

## A Summary of Studies of Lu Xun in 2010

CUI Yun-wei<sup>1</sup> LIU Zeng-ren<sup>2</sup>

(1. College of Art and Culture, Shandong University of Arts, Jinan 250014; 2. Center for Research on Lu Xun, Qingdao 266071, China)

**Abstract** 2010 saw a steady momentum in the field of research on Lu Xun. Fujii Shoz, Li Jin, Feng Guanglian and other scholars came up with very important viewpoints about Lu Xun's fiction. The study of Wild Grass reached a new height, represented by a paper by Wang Weidong. Many original papers were published about Lu Xun's essays. The study of his ideology is focused on the following topics: Lu Xun and contemporary China, Lu Xun and the Left-Wing Federation, Lu Xun and Enlightenment, Lu Xun and the May 4 Movement, Lu Xun and Realism, Lu Xun and radicalism, Lu Xun and Chinese and foreign culture, Lu Xun and existentialism, Lu Xun's images of animals, studies of the reception of Lu Xun. There was also tremendous progress in research into Lu Xun's life, the teaching of Lu Xun, Lu Xun's viewpoints of fine arts, and the study of Lu Xun studies.

**Key words** Lu Xun; work; ideology; life; teaching; fine arts; summary

# 从自然人性的描写看鲁迅小说创作的心路历程

陈 夫 龙

(山东师范大学 文学院, 山东 济南 250014)

**摘要:** 鲁迅小说在对自然人性的诗意抒写及其后对脊梁精神的深刻开掘中,显示出一代启蒙知识者真实而矛盾的心路历程:从诗意栖居地的幻灭到夹缝中的精神炼狱再到现代灵魂的自我救赎。这种直面人生的精神姿态,充分体现了鲁迅对历史和人性的深刻思考,以及对民族前途和国家命运的深沉忧患与执著探求。

**关键词:** 鲁迅小说;自然人性;脊梁精神;心路历程

中图分类号:I210 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0089-05

鲁迅小说以改造国民性、重铸民族精神为宗旨参与着民族国家的现代化进程,同时以反抗绝望的生存意志致力于个体生命的精神突围和人的现代性追求,形成了冷峻刚毅的审美风貌和悲悯与拯救的人道情怀。在充满高度历史使命感和深沉忧患意识的文字中,也不时闪烁着优美健康的自然人性的光辉,这是他于苦难中寻求诗意生存的精神支点。深入文本,我们发现,鲁迅对自然人性的描写有一个发展嬗变的过程,他观照自然人性的视角也从诗意回眸走向现实同情直至灵魂的自我拷问。更值得注意的是,他在《故事新编》中走向灵魂内省,注重对民族脊梁精神的深刻开掘。这是以鲁迅为代表的一代启蒙主义知识分子以笔为剑探求救国救民道路的精神写照,揭示了一代启蒙知识者真实而矛盾的心路历程:从诗意栖居地的幻灭到夹缝中的精神炼狱再到现代灵魂的自我救赎。这种直面人生的精神姿态,充分体现了鲁迅对历史和人性的深刻思考,以及对民族前途和国家命运的深沉忧患与执著探求。在对自然人性的诗意抒写及其后对脊梁精神的深刻开掘中,通过对生存困境的深刻思考和艰难的精神炼狱,鲁迅——这个“现代中国最苦痛的灵魂”<sup>[1][P1]</sup>终于获得了自我救赎。

本文拟在把握鲁迅小说思想脉络的基础上,

结合他的现代生命体验,对蕴涵其中的自然人性和脊梁精神加以探究,以此勘探他的小说创作的心路历程。

## 一、诗意栖居地的幻灭

在《呐喊·自序》中,鲁迅说明他弃医从文的目的在于改变国民精神,尤其是要“慰藉那在寂寞里奔驰的猛士,使他不惮于前驱”。当时的中国,正处于辛亥革命失败后的漫漫长夜,学生运动不断高涨,思想界波动起伏剧烈,社会现实错综复杂。在这样的历史文化背景中,我们发现,《呐喊》正是鲁迅适应时代召唤“痛心于辛亥革命的失败,进而呼唤中国的反封建思想革命”<sup>[2][P87]</sup>的艺术结晶。在启蒙主义文学观念的指导下,鲁迅从反封建思想革命的角度出发,在《狂人日记》、《孔乙己》、《阿Q正传》等篇中,以笔为剑,矛头直指中国几千年的封建文化传统,把传统文化中不人道的一面赤裸裸地呈现在世人面前,揭示其吃人的本质,呼唤对人的价值、权利和尊严的维护,透露出睿智的理性批判精神和深沉的忧患意识。

在国民性批判和生命尊严维护的整体格调中,《社戏》和《故乡》却以一派脉脉温情,在鲁迅向封建传统文化猛烈开战的弥漫硝烟中,绽放着人性的馨香。从表面上看,这两篇小说似乎与《呐喊》的整体创作动机有些游离,但通过深入文本的

收稿日期: 2011-2-06

基金项目: 国家社会科学基金项目“中国新文学作家与侠文化研究”(批准号: 10CZW051)的阶段性成果。

作者简介: 陈夫龙(1975—)男,山东枣庄人,山东师范大学文学院讲师,文学博士,主要从事中国现当代文学与文化研究。

深层结构,我们发现,这仅仅是创作策略的差异,其实,与其它小说的创作动机殊途同归。鲁迅小说存在着“启蒙意识和抒情动机”的“冲撞”<sup>[3](P9)</sup>,这两篇小说是他在背负着沉重的启蒙意识创作时,抒情动机占了上峰的作品。他以抒情策略描写了童年时期故乡的丰富的自然人性,执著于灵魂的诗意图居地的坚守,而当他以现代意识观照当时社会和人生的惨淡现实时,梦想幻灭的理性自觉又使他远遁现实的故乡,去寻找另一条新路。

《社戏》是优美健康的自然人性抒写的佳作,却放在《呐喊》的最后一篇,或许是鲁迅出于这篇小说中流露的怀旧情绪甚多而斗争性稍显薄弱的考虑。它充满了对优美健康的自然人性的描写,文本从现实中的看戏着笔,描绘了一幅乡村少年划船看戏、偷吃豆荚、相伴而归的农家夜景,在诗化叙述的整体格局中流淌着真挚的友情和醇厚的乡情。在这里,所有的人性都是真诚的、自然的、美好的。乡下孩子的纯朴、善良和仗义在双喜和阿发等小伙伴们们的无私行为中表现出来,悄然无声地滋润着“我”这位远客的幼小的心灵,使“我”领略到人生中难以忘却的乡下“社戏”。著此文时,鲁迅已经饱经沧桑,看透了人世间的真面目。而这回忆中健康舒展、无拘无束的人性,恰恰将现实中的丑陋处反衬得更加不堪。这是鲁迅的精神坚守背对当时冷酷的社会、人生现实而朝向理想存在的澄明与敞亮,以一种田园牧歌的情调勾勒出一方诗意的天空。

但当鲁迅以现代理性直面当时惨淡的社会、人生时,启蒙的信念又使他走上了“过客”般的前行之路。与《社戏》相比,《故乡》中的思想感情相对要复杂些。“我冒了严寒,回到相隔二千余里,别了二十余年的故乡去。”可是还未登故土,心却已经禁不住悲凉起来。而少年闰土这一形象的浮现为“我”灰暗的心境平添上一抹温馨的亮色,“深蓝的天空中挂着一轮金黄的圆月,下面是海边的沙地,都种着一望无际的碧绿的西瓜,其间有一个十一二岁的少年,项带银圈,手捏一柄钢叉,向一匹猹尽力的刺去,那猹却将身一扭,反从他的胯下逃走了。”这时的感情基调类同于《社戏》。但随着小说向现实延伸,“闰土”和“我”之间不可逾越的隔膜,成为揭示小说真正意旨的关键所在。鲁迅颇带着几分无奈地告诉人们,自然人性固然美好,值得留恋,但在当时的中国不存在这种自然人性生长的现实土壤,它往往会被奴化。《社戏》中的双喜、阿发等孩子如果到了中年,他们也难逃中

年闰土要喊一声“老爷”的命运,美好的友情会被无情的现实压榨成碎片。鲁迅清醒地认识到只有将这底层的真实揭示出来,才有可能引起疗救的注意。否则,中国人的命运将永远是无数个闰土的人生重演。《故乡》从更深的层次上体现了鲁迅在追溯美好的自然人性时,随着思考的深入,心灵从回归到远遁、前行的转变。

从自然人性中走出,说明了鲁迅在启蒙动机的指引下,“更强调个性主义的抗争精神,更强调‘憎’的必要,他反对为了‘爱’而牺牲个人的意志和个性”<sup>[2](P173)</sup>。但是,走出了诗意图居地的幻灭之后,怎样使病态的国民性获得新生呢?鲁迅尚不能开出救世良方,但已经提出了希望:“他们应该有新的生活,为我们所未经生活过的。”而怎样拥有新的生活,也只有着眼于现实,“其实地上本没有路,走的人多了,也便成了路。”纵观鲁迅的一生,从《狂人日记》“救救孩子”的第一声呐喊到生命的最后一息,他始终执著于现实,寻求救国救民的道路。但在现实黑暗中,上下求索的艰难前行,演绎着生存与毁灭的人生壮歌。这种复杂而深刻的生命体验在《彷徨》中得到了艺术的呈现。

## 二、夹缝中的精神炼狱

与《呐喊》相比,《彷徨》的思想底色要黯淡许多。原因之一在于五四新文化运动之后《新青年》的团体解散了,作者的同路人也星云流散、布不成阵。作者深为革命队伍陷入一盘散沙的局面而感到苦闷、孤独、悲哀。《题彷徨》诗“寂寞新文苑,平安旧战场。两间余一卒,荷戟独彷徨”是鲁迅当时心境的真实写照。在《彷徨》中,其“主导思想脉络与《呐喊》有了一些不同,在这个集子中,对辛亥革命失败的痛心相对较淡薄了,对反封建思想的首先觉醒知识分子思想追求的痛心上升到了主要的地位”<sup>[2](P87)</sup>。因此,《彷徨》中自然人性的描写不同于《呐喊》。它不再以明朗的画面展现,也不再是抒写的主体,而是深深地渗透于那一个个孤独的彷徨者悲凉命运的叙写之中。

围绕着小说《在酒楼上》的主人公吕纬甫,作者叙述了两个事件:一是吕纬甫为早年夭亡的小弟迁葬,一是吕纬甫为早年识得的小姑娘顺姑送剪绒花。吕纬甫说这些都是无聊的事,又偏偏难以自抑地向多年未曾谋面的老友倾诉,而作者对这些事件也饱含同情。可见,在这些仿佛无聊的事件当中有令吕纬甫和作者不能忘怀和难以割舍的东西,这些东西就是饱经沧桑后人与人之间仍留存的诚挚、纯朴的亲情和善意。而这正是一种

美好的诗意图的自然人性。在与《呐喊》一脉相承的同时,却又有明显的不同。其自然人性不同于《社戏》和《故乡》在相对欢快的节奏中抒写,而是把它置于悲凉而又无奈的人生体验中叙述。自然人性固然美好,但在现实面前,却又显得那样软弱无力,无法给生活带来更多的活力和亮色。鲁迅在给一位读者的信中,曾这样表白自己的心情:

“无非说凡有富于感激的人,即容易受别人的牵连,不能超然独往。

我有时很想冒险,破坏,几乎忍不住,而我有一个母亲,还有些爱我,愿我平安,我因为感激她的爱,只能不照自己愿意做的做,而在北京寻一点糊口的小生计,度灰色的生涯。因为感激别人,就不能不慰安别人,也往往牺牲了自己,——至少是一部分。

……反抗,每容易蹉跌在‘爱’——感激也在内——里,所以那过客得了小姑娘的一片破布的布施也几乎不能前进了。”<sup>[4](P442)</sup>

前进的斗志、决绝的反抗同温情的爱恋常常成为一对矛盾,这使早期觉醒的知识分子经受着心灵的折磨和精神的煎熬。有些人由于不能毅然决然地摆脱这种纠缠和牵连而最终丧失了斗志,像吕纬甫那样,如苍蝇般“飞了一个小圈子,便又回来停在原地点”,意志消沉,浑浑噩噩,在一方小小的自然人性的精神避难所里自我放逐。这种圆形的生命轨迹,象征了觉醒者的生存困境。这种矛盾的心态,正是当时包括鲁迅在内的一部分知识分子彷徨心境的真实写照。

《孤独者》中的觉醒者魏连殳也面临这样一种矛盾的处境,他在孤独中一步步走向没落和灭亡。不可否认的是,在魏连殳身上,我们同样可以看到自然人性的闪光。在他的祖母去世后,族人们都在为他能否遵循丧仪的繁文缛节而担忧。然而,魏连殳不仅遵从了所有的丧仪,而且出人意料地痛哭了一场。“忽然,他流下泪来了,接着就失声,立刻又变成长嚎,像一匹受伤的狼,当深夜在旷野中嗥叫,惨伤里夹杂着愤怒和悲哀。”从这哭声中,可以看出魏连殳不是冷漠无情的愤世者,而是一个多愁善感、至情至性的觉醒者。他不仅为祖母的去世而痛苦,而且更伤感于祖母“少见笑容”的一生。这种爱在痛哭的一瞬间指向了所有和他祖母一样,一辈子辛苦操持家务却绝少自己快乐的旧中国苦难女性。从这个层面上,我们不能把魏

连殳在丧仪上的表现简单地仅仅理解为他向传统思想习俗的回归以及向习惯势力的臣服,这也是他孤傲绝世外表下自然人性的闪光。正是由于心灵中犹存这种美好的自然人性,魏连殳才能做到在亲戚本家的虎视眈眈下,把祖母留下的一部分器具分赠给祖母的生时侍奉、死后送终的女工,并且连房屋都要无期地借给她居住了。

这些觉醒者的生存困境和精神痛苦,是以鲁迅为代表的一代启蒙主义知识分子渴望救世却又常被悲观绝望情绪笼罩着的心灵的折光,自然人性和抗世违情错综复杂地交织在他们心灵探寻的过程中。《彷徨》的底色是冷的,吕纬甫和魏连殳等人物或在灰色的生活中浑浑噩噩地生存,或在无望的挣扎中走向没落和毁灭。

关于自然人性和抗争精神二者之间的矛盾纠葛,鲁迅进行过苦苦地思索。他希望通过文学创作来改造国民精神,重铸民族灵魂。“鲁迅正是时时警戒着人们(以及自己)内心深处的怀旧心理与情感,并且总要无情地粉碎一切‘过去’(童年,故乡,旧人……)的美梦”<sup>[5](P133)</sup>。可见,鲁迅一直主张个性的叛逆和抗争。对于在风雨如磐的黑暗统治下久经历练的鲁迅来说,一切超时间的精神价值的倡导无异于沙地建塔的儿戏。他反对当时梁实秋从美国舶来的新人文主义,反对梁实秋的“人性论”。我们发现,自然人性固然美好,但鲁迅对它有着比较清醒的理性认识。因此,在《彷徨》中不再有独立成篇的回忆和赞美。即使在《在酒楼上》和《孤独者》中存留着自然人性的闪光,也只是把它放在觉醒者复杂而矛盾的内心世界去写,为灵魂的拷问增添了较为实际的一面。在希望与绝望交织的精神炼狱中,鲁迅并没有陷入轻率的乐观和极度的悲观,他对启蒙知识者真实生存状态的揭示,也没有把人最终引向颓废、消沉、堕落,而是写出了死后之生和无地彷徨后对绝望的抗战。在《在酒楼上》中,“我”告别了吕纬甫,“独自向着自己的旅馆走,寒风和雪片扑在脸上,倒觉得爽快”。在《孤独者》中,“我”离开了魏连殳的死尸,“心地就轻松起来,坦然地在潮湿的石路上走,月光底下”。这是鲁迅个体生命体验的折射,同时,也体现了他对人类普遍生存状态的理性审视和精神探寻。

“从心理到情感都倾向于未来的改革者,必然要自觉地压抑自己情感与心理中的过去因素,摆脱一切纠缠与牵连,才能获得超然独往的内心与行动的自由”<sup>[5](P133)</sup>。作为一个倾向于未来的改革

者,鲁迅清醒地认识到,面对惨淡的社会、人生,自然人性不能为遭受几千年精神奴役创伤的国人提供灵魂的诗意栖居之地。在世事洞明、参透人性的前提下,鲁迅开始实现精神突围,这就使他在回顾过去时,致力于开掘有益于中国人生存和发展的精神资源。于是,“这呼唤着爱的、反顾过去的人之子、地之子的鲁迅,与抗拒着爱的、反叛过去、向着未来的魔之子的鲁迅,是一个统一体。因此,鲁迅在反顾过去时,也是努力发掘着在民间传统中所保留着的民族的复仇精神与生命活力(《女吊》、《无常》等),从中汲取继续前进的力量”<sup>[5](P135)</sup>。正是这种精神的炼狱和艰难的求索,成就了鲁迅一生中最后一部小说集《故事新编》。

### 三、灵魂的自我救赎:脊梁精神的高扬

从1920年代中期,“鲁迅开始愿意从‘中间物’的立场来理解自己”,“他将自己从先驱者的位置挪到旧营垒和新世界之间,当然是后退了一大段,但恰恰是这个后退,使他在心理上重新站稳了脚”<sup>[6](P41)</sup>。因此,在鲁迅的最后十年中,他的思想更加趋于稳健,艺术上也更加成熟。《故事新编》就是鲁迅在生命的最后阶段,思想和艺术高度成熟的完美结晶。在《故事新编》中,鲁迅对古代神话、传说与史实里的古人,以现代意识进行新的激活,使古代题材获得了新的阐释,表现出新的意义。

在《故事新编》中,女娲、后羿、大禹、墨子、黑色人等为了人类或族群的安危而勇于担当、自我牺牲、不计较个人得失的品质,正是自然人性中赤子之心的诗意闪光。但鲁迅不再将主要笔墨用于自然人性的描写上,而是通过神话、传说与史实的现代演义,从看似荒诞的外表下开掘出顶天立地的脊梁精神,为危难中的中华民族提供了强大的精神动力。在同民族脊梁的虚拟性对话以及对脊梁精神的深刻开掘和想象性建构中,于孤独中“呐喊”、苦闷中“彷徨”的鲁迅也逐渐走出了生命的困顿,走向了灵魂内省,从而获得自我救赎。这是该小说集在创作主旨上较前两部更加明确的地方。

《故事新编》中塑造了女娲(《补天》)、后羿(《奔月》)、大禹(《理水》)、墨子(《非攻》)、黑色人(《铸剑》)等英雄形象。一方面,鲁迅消解了古代神话、传说与史实笼罩在他们头上的英雄主义的神圣光环,把他们拉回到日常生活场景中,多从精神、心理状态或世俗人性的层面来写他们,让他们在现实生活中还原为平常的人。于是,女娲成了一位不时会感到懊恼和无聊的创世女神,后羿每天为了日常生活而搞得焦头烂额,墨子在止楚

伐宋后也难免尴尬的遭遇。但更重要的是,另一方面,鲁迅为我们建构了新的民族精神和生命意志。“女娲”在创造时感到“从未曾有的勇往与愉快”,为救世于危难之中而勇于自我牺牲。后羿在灰色的日常生活中还是有着“身子是岩石一般挺立着,眼光直射,闪闪如岩下电,须发开张飘动,像黑色火”的神来一瞬,当年射日的救世英雄的雄姿长存、精神不灭。特别是大禹、墨子、黑色人,他们为民请命、埋头苦干、拼命硬干、急人所难、不求名利。与以文化山为中心的考察大员、官场学者及小民奴才相比,同帮助楚国发明制造攻城先进武器云梯的公输般相比,同祭奠暴君的庸众相比,他们身上所体现出来的这种文化精神和文化性格是难能可贵的。这些勇于自我牺牲的救世精神、实干精神和复仇精神以及相应的沉稳、坚毅、刻苦、向上的文化性格,代表了鲁迅一直推崇的真正的中华民族的脊梁精神。

同《采薇》、《出关》、《起死》相比较,可以看出鲁迅在接纳传统文化思想上的鲜明主张。他主张接受的不是古代圣贤所捍卫的“先王之道”,不是“无为而无不为”和“相对主义”的老庄哲学,而是女娲、后羿和墨子的勇于自我牺牲的救世精神,是大禹的实干精神,是黑色人的复仇精神。这是鲁迅这位精神界战士一生对人的生存、民族前途和国家命运不断思考与探索的结晶。

《故事新编》的审美触角指向古代,而其现实指向却在于开掘和呼唤中华民族的脊梁精神。古代的神话、传说和史实可以为文学创作提供巨大的虚构和想象空间,英雄理想的艺术表现因而找到了现实的土壤,可以给人带来更好的审美感受。因为英雄的理想主义往往使读者在文本阅读中能够进一步解放思想、追求更高的心灵自由,从而获得人性的解放和对现存秩序的反抗。在《故事新编》亦庄亦谐的文字背后,恰恰就潜藏着这样的理念,这是鲁迅作品时代性的表现,但也并未局限于此。他不是为某个时代中的某一政治风潮而写,更不是为某一政治使命或社会问题而写,他的笔锋直指向中国人的心灵及其由来已久的痼疾,这些和民族前途、国家命运息息相关,也和个体的生命意识紧紧相连。女娲、后羿、大禹、墨子、黑色人等健康舒展的人性,映照出现实社会、人生中人性的萎缩和不自由,在对脊梁精神的开掘中,激发出国人灵魂重塑的理想热情和民族精神现代性建构的执著追求。

赵歌东先生指出:“在总体上看来,鲁迅创作

的现代性追求表现为两个方面 以‘立人’为核心 , 鲁迅创作显示出追求人的解放和人的独立自由的现代选择 以‘吃人’为核心 , 鲁迅创作对中国传统文化进行了彻底的否定和批判。这两个方面的对立统一 , 构成了鲁迅创作现代性追求的巨大张力。”<sup>[7]</sup> 该论对于我们认识鲁迅小说中的自然人性描写和脊梁精神开掘具有重要的参考价值。鲁迅用自己的作品呼唤理想的人性 , 这和他的“立人”主张高度一致 , 在《坟·文化偏至论》中 , 他说 :“ 将生存两间 , 角逐列国是务 , 其首在立人 , 人立而后凡事举 , 若其道术 , 乃必尊个性而张精神。”<sup>[8](P57)</sup> 同时 , 这又和他对传统文化“吃人”本质的批判有着深刻的精神联系。在“立人”(建构)——“吃人”(批判)的现代性追求的张力结构中 , 鲁迅一方面对自然人性进行充满温情的描写 , 进而深入民族文化的深层结构中高扬脊梁精神 , 致力于理想人性的探讨和民族精神的建构 , 一方面自然人性难以绽放出诗意馨香的现实使鲁迅转向灵魂拷问和民族精神内省 , 小说文本深层涌动着对传统文化“吃人”本质批判的锋芒。综观鲁迅小说 , 他的“立人”思想的价值指向是“立国” , 而启蒙主义则是纵贯“立人”、“立国”思想的一根红线 , 其根本指向是“个人”的自觉、自主、自立 , 实现个体人格的现代化 , 最终建立人人都有个性自由、人性都能得到健全发展的“人国”。这凝聚了鲁迅对历史和人性的深刻思考 , 这种思考在时代变迁中始终闪烁着

思想的魅力。在这种意义上 , 从本文所阐发的自然人性描写在三部小说集中的发展嬗变 , 特别是《故事新编》中对于脊梁精神的开掘来看 , 鲁迅小说创作以“立人”为核心的现代性追求和以理想人性为价值取向的现代性建构 , 对我国当前社会和人的现代化进程有着永恒的启示。

#### 参考文献:

- [1] 王晓明.潜流与漩涡——论二十世纪中国小说家的创作心理障碍[M].北京:中国社会科学出版社,1991:1.
- [2] 王富仁.反封建思想革命的一面镜子——《呐喊》《彷徨》综论[M].北京:北京师范大学出版社,1986.
- [3] 王晓明.被倾覆的双轨马车[A].王晓明自选集[M].桂林:广西师范大学出版社,1997.
- [4] 鲁迅.书信·250411·致赵其文[A].鲁迅全集:第11卷[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [5] 钱理群.心灵的探寻[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [6] 王晓明.鲁迅的最后十年[A].王晓明自选集[M].桂林:广西师范大学出版社,1997.
- [7] 赵歌东.以“立人”为核心:鲁迅创作的现代性建构 [J].吉林大学社会科学学报,2006,(3).
- [8] 鲁迅.鲁迅全集:第1卷[M].北京:人民文学出版社,1981.

责任编辑: 冯济平

## The Spiritual Path of Lu Xun 's Fictional Creation from the Description of Natural Humanity

CHEN Fu-long

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

**Abstract** The poetic description of the natural humanity and the profound exploration of the natural humanity in Lu Xun 's fiction reveal the true and contradictory psychological journey of the enlightenment intellectuals of their time: from the disillusion of a poetic habitat to the spiritual purgatory in a dilemma, and finally to the self-redemption of the modern soul. The spiritual attitude of looking life in the face embodies fully Lu Xun 's profound thinking about history and humanity, and his deep worries about and persistent quest for the future of the Chinese nation and the destiny of China.

**Key words** Lu Xun 's fiction; natural humanity; backbone spirit; spiritual path

# 1990年代以来中国文学叙事的认同危机： 语言视角的考察

王 金 胜

(青岛大学 文学院,山东 青岛 266071)

**摘要** :1990年代以来,中国文学叙事面临着严峻的认同危机和现代性焦虑。这种危机和焦虑体现在叙事语言上主要是:首先,语言的日常化、生活化,经验主义色彩突出。其次,语言的世俗化、感官化、符号化。在小说叙事语言的背后,体现着作家对自身所处的1990年代以来中国复杂生存境遇的理解。

**关键词** :中国文学 ;文学叙事 ;认同危机 ;叙事语言

中图分类号 :I206 文献标识码 :A 文章编号 :1005-7110 (2011)04-0094-08

## 一、1990年代:全球化时空下认同危机的凸显

作为普遍存在于当代社会语境中的一种文化心理现象,认同危机的产生和发展有着充分的现实依据与必然性,尤其是作为一个从传统农耕文明向现代工业文明乃至后工业文明转型的后发植入型现代国家,中国所受到的政治、经济、文化的冲击、震荡,更是前所未有的具有立体感和全方位。“身份要成为问题,需要有个动荡和危机的时期,既有的方式受到威胁,这种动荡和危机的产生源于其他文化的形成,或与其他文化有关时,更加如此。”<sup>[1](P194-195)</sup>在中国这一个广袤而深厚的空间内,前现代、现代和后现代诸种在它的原生地历时性逻辑展开的文化因素在不到十年的时间内全面抢滩中国。

相对于以往传统型或全能型社会中自我认同的确定性和稳固性,身处“新时期”语境的中国作家的认同危机更为突出,其重建自我认同的愿望也更为迫切。在全球化时空背景下,包括民族——国家构成的变化及其功能的变迁,进步的危机、政治合法性的危机,意识形态的危机在内的政治层

面的危机,包括全球化文化功能的变迁,同质文化和异质文化之间冲突和张力在生存个体心理深层的充分展开在内的文化层面的危机,尤其是个体固有的对生活意义感的丧失和自我价值的迷惘,也就是说,精神层面的危机,对那些经历了“文革”理性失序、信仰危机的国人更是造成了文化与价值的急剧挑战。他们在告别一个文化蒙昧和专制时代,刚刚以人性、人道主义话语建构起“大写的人”的呼喊回答了“我是谁”的椎心追问,刚刚描画出一个相对清晰的自我形象,建立起一个相对稳定的认同心理机制时,就被接踵而至的新的认同危机如影随形般地纠缠。此外,现代信息技术、计算机网络文化、当代消费文化的全方位渗透,使现代中国社会的认同危机以前所未有的形式和强度对当代中国人产生了猛烈的冲击。生活于这一充满着矛盾、悖论和危机时代的小说家,作为敏感的精神个体,对认同危机不仅有着切肤之痛,而且这一危机所播撒的种子也在无形中植入了小说家和艺术的肌体,使他们共同呈现出某种认同危机的病症,并促使他们调动起全部的生命、文化能量

收稿日期: 2011-4-28

基金项目: 山东省社科规划办项目“近30年中国作家的自我认同及其叙事表征”(项目编号: 09CWXJ11) 的阶段性成果。

作者简介: 王金胜(1972-),男,山东临朐人,青岛大学文学院副教授,文学博士,主要从事中国现当代文学研究。

来抵御这一“病菌”的侵袭,而对他们进行必要的病症描述和病理分析,以寻求解决“新时期”小说认同危机、重塑当代认同的理念和途径,是“新时期”小说重塑自我的必要,也是包括小说家在内的国人对自我的重寻和确证的必须。

## 二、并非纯粹修辞学论域的叙事语言:进入“新时期”文学叙事的文化场地

语言是存在的家,是作家思索存在、把握世界意义的工具和本体。胡塞尔说,语言不是符号,而是一种引向内心深处的符号(Index)海德格尔则认为:“一旦人思考地环顾存在,他便马上接触到了语言,以语言规范性的一面去规定由之显露出的东西。它<sup>[2](P165)</sup>存在惟有在语言中显现,我们也只能在语言中与存在相遇。存在须臾不离作为语言性的阐释。海德格尔这种充分个体化、主体化的存在主义语言观固然有其神秘性和飘忽不定性,但它对于当代小说语言中存在的黑格尔式的以理性压制个性化、主体性的现象来说,是颇有借鉴意义的。而他对人与语言关系的诗意喻说,以及他将“用语词思索和创作的人们”称为语言“这个寓所的守护者”,对1990年代以来小说中对语言的漫不经心、别有用心或竭泽而渔的功利性使用无疑是当头棒喝。主体自我总是一个说话者,而说话则是一个真正具有人性的主体的个性行为。

从“新时期”小说的语言流程来看,“伤痕”、“反思”小说开始摆脱“话在说我”的强制和暴力状态而在“我在说话”的路途上迈出了相对于“十七年”和“文革”来说可谓是惊天动地的一步,“我”觉醒并成长为“大写的人”。真正作为个体自我来“说话”是从“文化寻根”小说开始的,在对马尔克斯句式的借用中显示出小说家认同对象和文化心理机制的微妙调整。《爸爸》中的“×妈妈”、“爸爸”显示出作家对传统文化根性和封闭性二元思维模式的思考,《棋王》以清瘦飘逸的语言显示出道家的清风俊骨与无所住心,《红高粱》中天马行空美人枯骨的酒言醉语则是一种语言与生命的灿烂对接。可以说,语言的魅力来自于小说家超越性的情思对日常世俗语言的剔除和梳理,方此,语言才能带出人的生活的独特性和具体性。强调文本自足性和审美自律性的“先锋小说”使小说在语言上达到了它貌似辉煌的顶点,而作家

自我感的丧失也就在语言爬到竿顶时暴露无疑。真正的艺术语言要携带着一个社会中那些目光敏锐的人们的声音,无论华丽还是稚拙,它都应当向当代社会中的其他人,向其他社会和其他历史时期的人,传达出深邃的个人意义。把文本实验、语言操作、叙事圈套作为小说的本体,表面上看是对语言的极度膜拜,实际是对它生命力源的釜底抽薪,表面上是对语言习性驾轻就熟之后的得心应手,实际是对语言本性的“有知的无知”和极大的蔑视,表面上是对语言“撒豆成兵”神力的膜拜,其背后却是对语言的暴虐驱谴。“新潮作家不再相信文学的社会学和人学价值,也不再理会所谓的典型说,而是把文学视为一种纯粹的审美本体。他们认为人物和小说中的其他因素比如结构、语言一样都只不过是审美符号,就是卡西尔所说的‘符号’”。<sup>[3]</sup>先锋小说对语言的轻率处理的背后潜藏着巨大的认同危机,文学何为?作家何为?纯文学何为?这一危机在王朔这个“码字儿”的那里终于浮出海面。王朔对作家所进行的定位性的宣言,是对作家、文学、语言的多重剥夺。正是借助市场经济话语的祛魅功能,王朔竟一语成谶。

小说叙事借助语言文字来传达心灵,展现思想,承载文化,小说如何叙事,其叙事风格如何,都需通过语言来获得表现。但文变染乎世情,兴废系乎时序,小说叙事语言的存在与发展,却并非单纯的文学语言观念问题,它涉及到政治、经济、文化等等各个方面,涉及到与时代语境之间的关联。在语言的背后,是作家对自身和语言文字复杂的生存境遇的体贴和理解。

传统语言学观念建基于认识论和工具论,将语言确定为一种主体传达思想认识的工具,用于对“在场”的言说——指称事实,并将事实经验抽象为普遍同一的概念逻辑。在此,语言被认为是透明的,无需解释、证明。语言真正成为一个有待解释和理解的问题,始自“语言学转向”。20世纪以来,首先出现于哲学领域的“语言学转向”对于当代思想、美学、文学产生了深刻的影响。结构主义、解构主义以索绪尔的语言革命为基点,发展出结构主义或解构主义的语言学文化策略。现象学美学、存在主义美学、精神分析学、符号学、阐释学、结构主义、后结构主义等都以语言为中心,试图清理语言、思想与存在之间的关系。如伽达默

①关于先锋小说潜在的通俗化倾向,可参看吴义勤:《先锋的还原》,吴义勤:《告别虚伪的形式》,山东文艺出版社2004年5月版,第1—11页。

尔断言：“毫无疑问，语言问题已经在本世纪的哲学中获得了一种中心地位。”<sup>[4](P3)</sup>“谁拥有语言，谁就有世界。”<sup>[5](P578)</sup>保罗·利科指出：“当今哲学的主导性质之一，就是对语言的兴趣，……我们时代的特征正是竟然有许多哲学家认为，语言知识是解决哲学基本问题的必需准备。……大量哲学思想界具备如此特点，认为在制定出有关事物的理论之前，可以而且必须有一个关于符号的理论。”<sup>[6](P30)</sup>伊格尔顿也认为：“语言，连同它的问题、秘密和含义，已经成为20世纪知识生活的范型与专注对象。”<sup>[7](P121)</sup>将语言置于存在的本源之中，突破了工具论的弊端，极大扩展了语言蕴涵空间。哲学、美学领域的语言观转换也深刻影响了20世纪以来的文学观念和叙事观念。其实，早在19世纪，爱伦·坡、波德莱尔、马拉美等诗人就已经将诗人的言说视为语言的自我言说，认为语言而不是观念、思想、情感才是诗歌中最重要的因素。王尔德认为：“生活模仿艺术远甚艺术模仿生活”，<sup>[8](P132)</sup>“真正的艺术家不是从情感到形式，而是从形式到思想和激情”。<sup>[9](P174)</sup>兰波甚至说过：“不是诗人在说语言，而是语言在说诗人。”<sup>[10](P19)</sup>

对于语言对人的生存的影响，当代作家是有着理性的认识的。如徐坤在《游行》中曾如此描述：“他的脑袋里被各种各样哲人名人的论断塞满了，他能脱口而出背诵出来，引用得相当准确得当，不用查原文也知道连标点符号都不带引错的。可是这种搅和到一块的引用和背诵，产生的效果却是那么的奇异和混乱，简直让人不知所云，也让他自己不知所措，仿佛他只有不停地说，说，用他自己制造出的噪音把自己的视听充塞住，这样才能感到安全些。否则他简直就要惶恐死了。他似乎并不在乎说的是什么，只要还在不停地说，口舌还在蠕动着，他才能证明自己还活着，否则他可真的要死了。”李洱的《午后的诗学》中，大学讲师费定无论在生活中还是在讲台上，都是一个非常饶舌的人。他的喋喋不休令人不堪忍受。费定的饶舌决不是因为他有说不完的话，相反，费定经常处于一种无话可说的失语状态，他必须借助说话甚至说谎的方式来掩饰难言的静寂。对于费定而言，说话是他掩饰精神空洞与内心脆弱的一种方式。费边们频频引经据典、旁征博引，但这只是灵魂放逐后的话语盛宴而已。日常生活的琐屑细节一经开

边的分析，便具有了某种诗学的“高度”。但是，真正的诗性也正被消解在这无边的分析中，生活诗学的背后掩饰不住精神的脆弱与苍白。通过上述分析，我们可以看到，语言符号学模式对形而上的主体性哲学的瓦解。从韩少功的《马桥词典》里也可以看出现代西方语言哲学对他的深刻影响：“大概自维特根斯坦开始，西方很多哲学家把哲学问题归结为语言问题，于是潮流大变，哲学家都成了半个语言学家，被人称作为‘语言学转向’。说实话，我写《马桥词典》就是多多少少受到这一思潮的启发。”<sup>[11]</sup>这部以词典形式出现的小说在对具体词条进行阐释分析时，遵循着一切从语言出发的原则，在“马桥世界”探索方言对马桥人的生活方式、思维方式、价值观念、道德评判等的规约。

韩少功、徐坤对语言对人的规约、限制，及其对主体的解构和致命性攻击等现象和问题的揭示，在“先锋小说”的历史性命运中有着突出表现。形式和语言在“先锋小说”中具有先在的重要性，但二者又都被放置在社会文化结构中，突出其“现实”内涵和指涉功能。因此，“先锋小说”叙述语言的感觉化、直觉化和不确定性特征，既反驳了此前小说对本质论叙事的注重，又通过对整体性现实、理性主体、总体性意义和形而上中心的颠覆与解构，而最终完成了对“新时期”人的主体性话语的内在消解。也即，从语言的意识形态角度看，它既是1980年代“思想解放”和“新启蒙”运动关于人的现代化设计的后续推进，是“人的主体性”倡导的组成部分，又是对“新启蒙”和“人的主体性”的瓦解。在“先锋小说”中，我们看到的是“人”的渺小及其存在的非正当性，“自我”也就在符号能指链的滑动中无限延宕，并随着意义的弥散而成为一个不断分离、裂变的角色，我们无法从“先锋小说”中看到文学的精神力量和作家的人文主义激情。

对西方经典现代、后现代文本的“影响的焦虑”和对跻身这一经典序列的极度渴求相纠缠，使“先锋小说”对创新性深度的刻意追求转变成了压力之下的胡涂乱抹——一种严肃面孔下的文字游戏。对梦境、幻觉乃至欲望、性、暴力（革命暴力和以革命名义出现的暴力）的叙述不再具有“思想解放”时期的“解放思想”的爆破力，而变成了打破过于一本正经的广场氛围（以启蒙、教谕、唤

①具体分析可参看拙作：《拆除深度与意义的重建——论“先锋小说”叙述语言的意识形态性》，《社会科学论坛》2010年第11期。

醒等为关键词)和学院氛围(以文体、形式、语言等为关键词)的爆竹(以戏谑、反讽的方式,既实现了“解构”、“颠覆”的目的,又使读者从“历史”、“思想”的压力中抽身而出从而进入“文本的狂欢”)。“摒弃艺术的指称功能并非一定要割断艺术与现实的联系,但是它却把现实贬到一个微不足道的地位,现实除了提供原材料没有存在的理由,艺术无条件地按照自身的要求进行创造。”<sup>[12](P36)</sup>面对着作为“原材料”的现实,作家显然缺乏足够的对话兴趣,小说再也不能对现实“发言”,它变成了自言自语、自说自话,作家不再以历史主体的身份面对历史、社会,他面对内心却又逃离内心,成为一个耽于幻想、忧郁迟疑的个人,“自我”也就在符号能指链的滑动中无限延宕,并随着意义的弥散而成为一个不断分离、裂变的角色。

值得一提的是,“先锋小说”在叙事形式和语言上对“陌生化”的追求。这一追求是通过对“文学语言”和“日常语言”设置了一个二元性构架实现的。余华认为:“日常语言是消解了个性的大众化语言,一个句式可以唤起所有不同人的相同理解。那是一种确定了的语言,这种语言向我们提供了一个无数次被重复的世界,它强行规定了事物的轮廓和形态。……这种语言的句式像一个紧接着一个的路标,总是具有明确的指向。”<sup>[13](P167)</sup>孙甘露希望“创造一个远离世俗的,并且否定生活世界常规秩序的语言幻想世界”。<sup>[14](P200)</sup>格非认为由于文学语言和日常语言使用同一种“文学代码”,两者互相包孕又互相缠绕,所以很难区分,为了防止日常用语对文学语言的磨损和消耗,作家要不断地对语言进行“‘反常化’处理”,并由此推动“文学语言本身不断发展变化”。他坚信:“尽管文学语言与日常用语共有一个母语系统,但作家却可以通过创造新的‘意象’找到词语之间新的组合关系,或者构筑起新的‘隐喻系统’来激活读者的想象力。”<sup>[15](P86)</sup>为了挣脱日常语言惯性和惰性的囚笼,“先锋小说”无限拉大文本叙述语言与日常语言乃至日常生活的间距,避免语言的匀质化、生活化和大众化的倾向。但是,语言也由此进入了一种超重负荷的劳作状态,所以,从“先锋小说”中可以看到一种奇妙的景观,一方面它避免了传统小说单调重复的话语模式,叙述语言绚丽、新奇、缠绕而蕴藉,另一方面,语言的活力、才智与情韵也在循环往复的、不间断的艰苦劳作中消耗

殆尽。王安忆曾如此分析小说的困境:“小说的困境是什么呢?首先它讲的是人间故事,不是神话,童话,这些故事的情节所要求的逻辑是现实生活的逻辑。其次小说是用语言来表达,不是诗歌,而是我们大家日常使用的语言。我们怎样来区别小说的材料和我们生活的材料,这两者如何区别?这是个很困难的事情。……我们平时说的语言和我们用来写小说的语言有什么区别呢?为了区别它,我们试着用诗句和谶语样的语言来写小说,但这只能建立一种独特而狭隘的风格,这样的另辟蹊径在突破限制的同时,其实是取消了小说的特性。假如我们承认小说是一个具有着写实形式的艺术,那么我们必须要正视它的困境。”<sup>[16]</sup>这一病症分析,同样适用于“先锋小说”。有着这种认识的王安忆,在其《长恨歌》等小说中,探索一种能在上海弄堂色彩的生活家常语言和纯粹精致的文学语言之间保持适当张力的叙述语言。在完成《马桥词典》写作后,韩少功在《暗示》中对自己《马桥词典》中的“语言观”进行了进一步的反思:“我在写完《马桥词典》一书后说过:‘人只能生活在语言之中。’这有点模仿维特根斯坦或者海德格尔的口吻。其实我刚说完这句话就心存自疑,而且从那时候起,就开始想写一本书来推翻这个结论,来看看那些言词未曾抵达的地方,生活到底是否存在,或者说生活会怎样地存在。”<sup>[17]</sup>作家希望能通过这部小说来揭示语言符号背后的话语权力资本对人的压迫,揭破在语言符号压迫下被隐蔽的生活真相。

也正是基于对“先锋小说”语言实验的不满,导致了先锋小说家向“新历史”小说的转向,在“新历史”小说中残留了此前的一些形式技巧、哲理思考和诗性氛围,但更强调了小说在主题、结构、写作方式、审美趣味等方面的模式化、通俗化,小说家以当下“现实”的情趣、感受、体验化解历史的沉重,文本流溢出浓郁的后现代怀旧风格。在对“历史”的形式化、情趣化、通俗化处理上,“新写实”小说与其一脉相通。1990年代后,小说叙事语言开始普遍走向日常化、大众化甚至口语化。

### 三、丰饶与贫乏:1990年代以来文学叙事认同危机的语言呈现

语言的使用并不是一个简单的修辞学问题,“想象一种语言意味着想象一种生活方式”<sup>[18](P19)</sup>。因此,对小说叙事语言的考察也应该放在具体的

①详细分析可参见吴义勤:《先锋的还原》,吴义勤:《告别虚伪的形式》,山东文艺出版社2004年版。

社会背景、生活历史和文学的历史之中,发现它所依存的现实场域和文化蕴涵。

1990年代后,在消费文化粗暴的抹平作用下,文学叙事以饱满充实的理性内涵来撼动读者的力量遭到极大削弱,其存在的价值仿佛更多地在于让人获得一种心理快慰、欲望宣泄,一种娱乐休闲,一种好奇心和窥视欲的满足,一种与消费规则的私下和解与甜蜜拥抱。尽管在1990年代小说中,你也可以看到天马行空的想像力,看到对这个时代发生的经验细节和灵魂裂变的忠实记录,看到崇高、凝重、壮美、绮丽或空灵的美学风格,看到作家们重构宏大叙事的内在冲动,体会到未曾彻底退隐的人文精神和终极关怀。但不可否认,文学的审美功能发生了重要转向,而且这一转向得到越来越多的潮流性肯定。杰姆逊认为苏珊·桑塔格的《反对阐释》代表了1960年代就开始出现的取消“深度模式”的表面化倾向,“她说我们不需要那帮教授、批评家来告诉我们文学的意义究竟是什么,也不需要他们无止无休地来解释一部作品。她认为我们不需要解释文学,而是去体验文学,我们需要的是新的经验,文学应该给我们带来新的经验。文学的刺激性就是目的,而不是要去追寻隐藏在后面的东西”。这无疑是与传统文学理论截然不同的一种新的文学观念、理论视野、思维模式,“所有当代的理论都抨击解释的思想模式,认为解释就是不相信表面的现实和现象,企图走进一个内在的意义里去。所有以这种解释性方法思维的思想模式,都被后结构主义理论抛弃了。”<sup>[19][P201]</sup>在后现代消费社会中,读者从文学作品中获得的美感享受(用杰姆逊的表达就是“陶醉”或“刺激”),与从商品消费过程中所获得的感受庶几近之。实际上,1990年代以来的小说叙事固然打破了“先锋小说”叙事革命所营造的纸面幻像,并重返现实,书写日常生活中个体生存的经验,接通了小说与中国社会、现实的根源地气,但我们也同样能在小说叙事中的社会、现实、经验的背后,发现市场话语和消费话语逻辑的运演。小说叙事逐渐成为一种处于各种消费主义潮流中的消费品。

简单说来,1990年代以来的小说叙事语言存在着如下突出特点。

第一,语言的日常化、生活化,经验主义色彩突出。书面语与口语、文学语言与生活语言之间的距离尽可能缩短,小说叙事语言不受限制地接受甚至完全照搬日常用语。小说语言与现实生活

语言之间的界限模糊,叙事变成了一个巨大的语言加工厂。语言的历史、文化和审美特性,都只能从日常化、景观化的生活中获得资源和合法性证明,都停留在对“现在”、“当下”的平面上。在此情境下,语言的认识、揭示和批判的功能将被大大削弱甚至完全消失。“文学不再高于现实,而是以自身的浅薄组合低于现实,从而遭到现实洪流的一次次无情抛却”。<sup>[20]</sup>

对“当下”、“现在”的极度依附导致了小说叙事语言的浓厚经验主义色彩,也导致了叙事想像力的匮乏。小说以高保真模拟现实为荣为乐,缺乏一种突破纯个人化经验和公共性常识的桎梏,获得深挚的情思以传达出生活的多种可能性的能力。想像力是艺术的根基和生命,文学艺术就是通过强劲有力的想像,借助诗性的力量突破庸常现实的桎梏,实现主体内心的自由,展示人类广阔而丰饶的精神景观,体现人类灵魂的深沉、伟岸和不朽。正因为如此,想像力可以视为审察一位作家精神高度、灵魂深度和艺术品位的重要标准,也是作家最为重要的素养之一。

第二,语言的世俗化、感官化、符号化。1990年代以来,小说家普遍表现出对个体生存经历和生活经验过分表象化的执着。小说家们在谈到一些具体的事物时,滔滔不绝,可以使用丰富而出色的词汇,“70年代”小说不仅将时装店、影剧院、超市、咖啡馆、夜总会、宾馆、舞厅、网吧、浴室等等消费环境、消费空间复制为叙事空间,而且将“德芙”巧克力、“七星”香烟、“资生堂”化妆水、CD香水、派对、模特、造型师、同性恋、吸毒、画家、酒吧、日本菜、朗姆酒、卡布奇诺、星巴克、范思哲时装等商业消费符码点缀其间。卫慧的《上海宝贝》中的一段叙述颇为典型:“在家里我铺开雪白的稿纸,不时照着一面小镜子,看自己的脸是不是有作家的智慧和不凡气质。天天在屋里轻声走动着,给我倒‘三得利’牌汽水,用‘妈妈之选’牌色拉乳给我做水果色拉,还有‘德芙’黑巧克力有助于启发灵感,唱片选有点刺激但不分散注意力的来放,调试空调的温度,巨大的写字台上有数十盒七星牌香烟,像墙那样整齐地堆砌着,还有书和厚厚的稿纸。我还不会用电脑,也不打算学。有一长串的书名已想好,理想中的作品应该是兼具深度的思想内涵和畅销的性感外衣。我的本能告诉我,应该写一写世纪末的上海,这座寻欢作乐的城市,它泛起的快乐泡沫,它滋长出来的新人类,还有弥漫在街头巷尾的凡俗、伤感而神秘的情调。这是座

独一无二的东方城市，从30年代起就延续着中西方互相交合、衍变的文化，现在又进入了第二波西化浪潮。天天曾用一个英文单词‘Post Colonial’（后殖民）来加以形容，绿蒂咖啡店里那些操着各国语言的客人总让我想起大兴词藻华丽之风的旧式沙龙，时空交移，恍若一次次跨国旅行。”在这里，消费空间和消费品完全符码化，甚至于小说在描述倪可在与马克做爱的匆忙中也不忘展示一下“消费品位”：“我们在二楼不太干净的女用洗手间里挤作一团，像一个急于求欢的骗子，把我顶在紫色的墙上，撩起裙子，利索地褪下CK内裤，团一团，一把塞在他屁股后面的口袋里，然后他力大无比地举着我，二话不说，就准确地戳进来，我没有其他的感觉，只是觉得像坐在一只热呼呼而危险的消防栓上，高潮还是在恐惧与不适中降临了，又一次完美的高潮，尽管姿势很别扭，尽管在这么个有些臭的洗手间。他推开我，拉一下水阀，随着旋转的水一堆秽物很快消失了。”消费性符码已经不再仅仅作为人物的活动空间，而成为了整个叙事的巨大动力，构成了文本主导的审美意趣。小说在告别了意识形态的写作之后，一头扎进了意象形态的温柔乡，做起了中产式的“全球梦”。

在1990年代以来的小说中，消费性符码不仅以“商品”的面目出现，甚至某些“哲学”、“思想”也会变异为消费性符码。一个有意思的现象是，作家们在谈到一些带个人化色彩的经历时，对难以把握的瞬间情绪变动、无法抑制的生理快感也都详尽无遗地津津乐道，但话题一旦进入意义的论域，不是缄口不言就是干枯无味，时时插入国外某大师的名言警句，更显示出小说家们在言说意义时的“张口结舌，结结巴巴。”<sup>[21](P46)</sup>卡夫卡、博尔赫斯、纳博科夫、米兰·昆德拉、乔治·奥威尔、马尔克斯、杜拉斯、亨利·米勒、乔尼·米切尔、村上春树、席尔维亚·普拉斯……这些名字在作家的笔下出现，像路易·威登、宾利、迪奥、阿玛尼、蒂梵尼一样，在1990年代以来小说叙事中频繁出现，成了某种流行气质和高尚品位的特别表征，成了别在胸前的耀眼徽章，或某些特定群体的接头暗语。

阿莱斯·艾尔雅维茨指出，图像正在成为后现代社会最日常的文化现实，且所谓的“语言学转向”迅速地被“图像转向”所取代，后现代社会的最大特征就是图像统治。他援引米切尔的话说：“图像就是符号，但它假称不是符号，装扮成（或者对于那迷信者来说，它的确能够取得）自然的直接

和在场。而词语则是它的‘他者’，是人为的产品，是人类随心所欲的独断专行的产品，这类产品将非自然的元素例如时间、意识、历史以及符号中介的间接性干预等等引入世界，从而瓦解了自然的在场。”<sup>[22](P26)</sup>我们可以看出，图像从其本性而言是符号性的，即它被其使用者用于表情达意，但同时它也总是被当作直接的现实或现实本身，而非语言那样自认为只是现实的模仿、中介或有所不及的替代品。与语言的“现代感性”不同，艾尔雅维茨称图像的感性为“后现代感性”：“后现代感性则是形象性的，它特许视像的感性高于文字的感性，形象高于概念，感觉高于意义，直接高于更带中介意味的知识形式。拉什指出，苏珊·桑塔格的‘新感性’以及‘感觉美学’对‘阐释美学’的优胜预示了一个后现代美学的到来，这种美学的概念基础是通过利奥塔关于话语与形象的区分而建立起来的。”<sup>[22](P95)</sup>由此可见，形象并非语言的专利，而语言更多是话语性的，苏珊·桑塔格的“新感性”与“感觉美学”在图像时代得到了强化。1990年代以来小说叙事所体现的“新感性”或“感觉美学”特征，充分展露了视觉文化符号对传统文字书写符号领域的入侵，这不仅体现在以上所说的小说对消费环境、消费品实物的复制，还体现在文学杂志和小说出版中的插图、配图片（照片）、影视改编与小说创作互动所引起的小说家为导演打工现象以及小说叙事能力的减弱和可视性质素的剧增。“商品物化的最后阶段是形象，商品拜物教的最后形态是将物转化为物的形象。”<sup>[19](P224)</sup>因此，当代消费文化究其实质而言，是一种符号文化，是一种符号的自我显现的文化活动，其目的不是为了反映现实，而是为了消费现实，是为了如何从复杂多变的社会中抽取出可供消费的符号，然后进行符号的排列组合。

在消费环境中出现的“物”，由于其内部流贯的交换原则而具有了商品的属性，以及与之相伴随的表演性、展示性。这就与刘心武笔下的书籍（《班主任》）、立交桥（《立体交叉桥》）、张洁的长笛（《从森林里来的孩子》）、铁凝的铅笔盒（《哦，香雪》）、红衬衫（《没有纽扣的红衬衫》）、王蒙的火车（《春之声》）等区别开来。“物”的涵义发生了奇妙的转化。在后者那里，“物”不仅仅是“物”，它们是表达启蒙话语的道具，是对“现代化”的召唤，是对消除蒙昧、走出贫穷的乐观想象，作为激情的载体，它们有着深沉、厚重的意义附着，因而具有对文本整体性的统摄意义，它们专注于精神、意

识,具有朴素的实在论和极强的认识论色彩。附着于它们的话语不再是纯粹的个人声音,而是那个特定时代文化“我们”的产物。这些小说有着它们自己的意义建构方式和阐释方式,它们的意义建构和解读在普通人的日常经验中就可以顺利进行,日常经验和审美经验的同一使文学产生了轰动的社会效应。当“先锋小说”摒弃了实在世界的参照,而转向主体的内在世界,强调艺术家的“虚构”、“想象”的时候,对意义的解读也就只能让位于艺术自身关于情感、想象和虚构世界的自身判断。“艺术的手法是事物的‘反常化’手法,是复杂化形式的手法,它增加了感受的难度和时延,既然艺术的领悟过程是以自身为目睹的,它就理应延长。艺术是一种体验事物之创造的方式,而被创造物在艺术中已无足轻重。”<sup>[23](P6)</sup>“被创造物”在艺术中的无足轻重决定了小说家以审美自律为最高法令,那么他们的创作就自然从生活、情感、想象、虚构转向了虚构的虚构,转向了艺术的纯形式特征,对它的意义阐释与与其自身的合法性证明一样也只能在它自身的内在世界中进行,由此先锋小说就从最初的唤回人们对生活、事物的感觉而走到了它的反面。评论家蔡翔的说法颇有见地:“一种过于精致的语言,往往只是经验的重复或累积,而语言的真正力量,却往往来自于它的‘生涩性’。正是新的思想和经验的加入,使语言变得生涩起来,从而也使它变得更加强大,拥有更多的信息。”<sup>[24](P125)</sup>作为中国“纯文学”的代表性思潮,先锋小说追求叙事创新和语言的能指性(自我指涉性)是公认的,其合法性依据就是西方形式主义美学。但是,这其间存在着对形式主义美学的误读。在形式主义美学家(如什克洛夫斯基)看来,“陌生化”并非纯艺术学或语言学意义上的问题,它存在于艺术与现实之间的恒定性张力关系。“陌生化”的意义不在于建构一个索绪尔意义上的纯语言文本,而是通过将日常事物从日常语境中移植、纳入艺术的框架,把艺术特有的轰动效应再归还给生活,让我们重新感受这个世界,重新发现这个世界,把生活变得更生动活泼,也更有价值。在什克洛夫斯基那里,反对对现实生活采取审美的超然态度,反对艺术天衣无缝地移植或模仿生活,反对艺术直接地、完全地为现实生活服务。因此,在我看来,“陌生化”既是对艺术自主权力的定义,也有对艺术自主权力的挑战。类似的误读,同样存在于对西方经典作家的接受中。

从“先锋”、“新历史”、“新写实”以后的小说

普遍性地对传统文学和艺术关于真理和人类价值提出了质疑,正如理查德·玻伊尔所说:“当代文学作品以表达消解的种种观念为标识,这些观念从前总是让人感到它的存在是正当的。许多人囿于文化上、道德上、心理上的种种前提,认为文学的本质依然是人文主义的事业,但现在的文学却正在告诉我们它的意义是多么微不足道。”<sup>[12](P37)</sup>进入市场状态的小说家感受到的是日常生活而不是思想、意义、精神的压力和磨损(“新写实”),感受到的是日常生活而不是思想、意义、精神的绚目和闪光。“日常生活”而不是“生活”成为写作的对象和材料源泉、动力源泉乃至小说叙事风格。感官化的标题、诱惑性的情节、性感化的细节、暧昧性的场景令人目不暇及,而小说家的创意和表现技巧被“物”的光泽所掩盖,由艺术文本产生联想的意义已经降低到最低限度,“日常生活”直接进入艺术,艺术直接进入日常生活,“先锋小说”的自律论转化为一种新的他律论。小说因其世俗性而成为日用消费品,因其实用性而充当了商品购物指南、商业成功手册或政客官场指南。微不足道的文学又一次奇妙地发挥了它的教谕、引导的实用功能。意义在日常经验和审美经验的混杂中,在喋喋不休与欲说还羞的间隙里扭曲、挣扎,无以解脱也让人无以索解。由此,对存在于1990年代后小说中的一个普遍现象——表象的丰饶繁复与意义的贫乏苍白之间存在着可怕的落差,就不难理解了。

#### 参考文献:

- [1] 乔治·拉雷恩.意识形态与文化身份:现代性和第三世界的在场[M].戴从容译.上海:上海教育出版社,2005.
- [2] 海德格尔.诗·语言·思[M].彭富春译.北京:文化艺术出版社,1991.
- [3] 吴义勤.文学革命与“小说人物”的沉浮[J].南方文坛,2005,(2).
- [4] 汉斯·格奥尔格·伽达默尔.科学时代的理性[M].高地等译.北京:国际文化出版公司,1988.
- [5] 汉斯·格奥尔格·伽达默尔.真理与方法[M].洪汉鼎译.上海:上海译文出版社,1992.
- [6] 保罗·利科.哲学主潮[M].转引自王一川.语言乌托邦[M].昆明:云南人民出版社,1994.
- [7] 特里·伊格尔顿.二十世纪西方文学理论[M].伍晓明译.西安:陕西师范大学出版社,1986.
- [8] 王尔德.谎言的衰朽[A].赵澧,徐京安.唯美主义[C].北京:中国人民大学出版社,1988.

- [9] 王尔德.作为艺术家的批评家[A]. 赵澧, 徐京安.唯美主义[C].北京:中国人民大学出版社,1988.
- [10] 周宪.20世纪西方美学[M].南京:南京大学出版社,2000.
- [11] 韩少功, 王尧.语言:展开工具性与文化性的双翼[J].钟山,2004,(1).
- [12] 杰拉尔德·格拉夫.自我作对的文学[M].陈慧,徐秋红译.石家庄:河北人民出版社,2004.
- [13] 余华.我能否相信自己[M].北京:人民日报出版社,1998.
- [14] 晏乐.母语与写[M].太原:山西教育出版社,1999.
- [15] 格非.小说叙事研究[M].北京:清华大学出版社,2002.
- [16] 王安忆.小说的技术[J].花城,1997,(4).
- [17] 韩少功.暗示·前言[M].北京:人民文学出版社,2002.
- [18] 路德维希·维特根斯坦.哲学研究[M]. 陈嘉映译.上海:上海人民出版社,2001.
- [19] 杰姆逊.后现代主义与文化理论[M].唐小兵译.北京:北京大学出版社,1997.
- [20] 毛峰.后文学时代[J].文艺争鸣,1994,(6).
- [21] 罗洛·梅.人寻找自己[M].冯川,陈刚译.贵阳:贵州人民出版社1991.
- [22] 阿莱斯·艾尔雅维茨.图像时代[M].胡菊云,张云鹤译.长春:吉林人民出版社,2003.
- [23] 维克托·什克洛夫斯基.作为手法的艺术[A].什克洛夫斯基.俄国形式主义文论选》[C].北京:三联书店,1989.
- [24] 蔡翔.何谓文学本身[M].沈阳:春风文艺出版社,2006.

责任编辑: 冯济平

## The Identity Crisis Narrative Literature in China since the 1990s: From Language Perspective

WANG Jin-sheng

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

**Abstract** Chinese literary narrative faces a serious identity crisis and modern anxiety since 1990s. This crisis and the anxiety reflected in the narrative language mainly for the language of daily, living, color of prominent empirical, the secularization of language, sensory-oriented and symbolic. The writers reflect on the understanding of complex living circumstances in China since the 1990s behind the language in the narrative.

**Key words** Chinese literature; narrative literature; crisis of identity; narrative language

(上接第 72 页)

## On the Strengthened Political and Entertaining Functions of Yue-fu Poems in the Western Jin Dynasty

FU Wei-li

(Institute of Literature, History and Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China)

**Abstract** The functions of Yue-fu Poems in the Western Jin Dynasty were strengthened in terms of politics and entertainment. Many temple poems, banquet poems and dance poems were created, which became the main music types of the time. Most of these poems were composed by several prime ministers such as Fu Xuan and Zhang Hua. They were mainly written in praise of the Western Jin government at sacrifice ceremonies and on daily occasions of entertainment.

**Key words** Western Jin Dynasty; Yue-fu; political and entertaining function, strengthening

# 论中国现代女性小说中的“母性”命题

王 颖

(山东艺术学院 传媒学院, 山东 济南 250014)

**摘要:**在中国现代女性小说中,“母性”是永恒的命题,并历经了从群体的恋母到对其进行解构的过程,由此能够看到在个体经历的偶然性之外所存在的必然,文化的交锋,历史环境的变化,以及个体在各种夹缝中寻求精神归属的不懈努力。对“母性”的认识是女性自我认知的重要部分,撕破文化以及个体精神需求所给“母性”蒙上的面纱,恢复其复杂、多面、立体的本来面目,才能更为准确地呈现女性在文化、在社会中的位置。

**关键词:**母性;神性;恋母;解构

**中图分类号:**I206    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0102-05

波伏瓦说,相对于母子关系,母女之间的关系“更加富有戏剧性”。<sup>[1](P298)</sup>不止于母女关系,在中国现代女性小说中,“母亲”、“母性”和“母女关系”一样,是永恒之命题,对“母亲”形象的塑造,对“母性”的认识,尤其是对“母女关系”的表现,持续地贯穿于半个世纪的女性小说文本之中。在这里,本文将三者整合于“母性”的大范畴里。然而,引起对“母性”这个命题的思考欲望的,并不仅仅在于它的“永恒”和普遍,还在于它背后所体现出的创作者价值取向的跌宕——在历史的穿行之中,某一时空中的“她们”对“母亲”顶礼膜拜,母女之间血肉难分;“母性”即“神性”的代名词;另一时空中的另一批“她们”却对“母亲”施以不置于死地不罢手的无情解构,母女之间充满稠密的愤怒;“母性”更多地体现出其“兽性”的一面。这种从天平的一端向另一端的急速运动带来了令人困惑不安的巨大落差。人总是囿于其观念的,透过不同的创作主体对相同的观照对象那耐人寻味、变化多端的态度,能够看到在个体经历的偶然性之外所存在的必然,文化的交锋、历史环境的变化、以及个体在各种夹缝中寻求精神归属的西西弗斯式的不懈努力。

—

要考察现代女性小说对于“母性”命题的表现,首先要了解源远流长的主流话语中的母性神话。在这个代代相传的神话中,“母亲”被作为人性的“图腾”来崇拜,她无私无欲,一味奉献,宽容仁德。人类对母亲的崇拜,最初来自于母系氏族社会的特定历史环境:在人类社会的初始阶段也就是母系氏族时期,日常生活资料的生产和人类自身的再生产(尤其是后者)决定了女性也就是母亲的至尊地位。在充满恐惧和威胁的原始世界里,人种的延续是最为宝贵的,有了人便有了一切。彼时人类尚处于群婚阶段,在任何一个群婚家族中要指认孰为孩子的父亲都很困难,唯一能确认的是母亲。‘民知有母而不知有父’的现实,使得氏族最初只能是由一个女祖先及其若干代女系子孙所组成的血缘集团。由此可见,作为女权崇拜之体现的‘崇母情结’几可谓之人类社会与生俱来的”。<sup>[2](P52)</sup>但一个有趣的现象是,进入父权社会之后,女性的地位虽然一落千丈,母性崇拜非但没有式微,反而作为更严密的伦理律条被固定下来,纯朴的崇拜渐渐演变成有预谋的“神话”。于是,在被安插上“无私”、“伟大”、“牺牲”、“奉献”等诸如此类的自然属性之外的意义之后,“母亲”被永

久地捆绑在神圣的祭坛之上。时至今日，“伟大无私的母亲”、“忍辱负重的母亲”仍旧是主流话语中常见的被歌咏和赞美的对象。不过，当神圣的“母亲”和父权社会中卑下的女性地位并置在一起被审视时，荒诞意味油然而生，难怪波伏瓦讥讽地说：“人们一方面轻视女性，另一方面对母亲表示敬意，这两种态度的轻易糅合，实在是过了分的欺骗。”<sup>[1](P305)</sup>一部分女性主义者则直指母性神话是男权的阴谋，男权赋予“母亲”那超人一般的无私无欲的“美德”，目的是使其更好地为本性别服务。“阴谋说”照例充满了女性主义一贯的攻伐气息，但也无疑指出了存在于父系象征秩序中的母性神话其暧昧可疑的一面。

主流话语中母性神话是现代女作家在处理“母性”命题时的背景，她们以此为原点，展开对“母性”的表达和思考。以叛逆的“女儿”姿态开始创作的五四女作家群，不但加入了母性神话的大合唱，且奏出其最强音。而经由凌叔华、丁玲、萧红诸人，至张爱玲，则完成了对母性神话彻底的解构。从认同到解构，一个有着巨大落差的、颠覆性的历史循环就此完成，而创作主体也藉此由“女儿”成长为“女性”，一个成熟的女性自我得以建构起来。

## 二

“母性”命题在现代女性小说中的第一次兴盛，起始于五四女作家群。石评梅曾经说：“……我从前也是轻蔑基督教的一个叛徒，然而现在我虽未曾正式受洗做上帝的门徒，不过我心里除了母亲之外，已有了上帝的位置……”（《再读<兰生弟的日记>》）。将“神”和“母亲”并置的心理在“五四”一代女作家中是非常典型的；“母亲”在她们的心目中有着类似“神”的光环。在她们的笔下，对于母亲的赞颂、母爱的歌咏是极为重要的主题，而尤以冰心、冯沅君、苏雪林为代表。

冰心将“母爱”称之为“开天辟地”的爱情（《寄小读者，通讯十二》），神圣的母爱是其文本的“底色”或“基础色”。《第一次宴会》里，新婚的新式家庭主妇瑛面临着突然到来的第一次家宴，由于准备不足，心中十分惴惴不安。女性开始从“女儿”的角色向“妻子”的角色进行转移，这次家宴便是一次突然的考验。最终，瑛从容出色地举办了宴会，受到客人和丈夫的称赞，女性角色的转换得以顺利完成。而暗中起到帮助作用的正是温馨的母爱，是母亲抱病把一只银花插悄悄地放到女儿的行李箱中，从而使女儿的第一次家宴满室生辉——银花插的光辉正是无所不在的母爱的光

辉。冰心“爱”的哲学是以母爱为根基的：“宇宙万物由母爱而生，靠母爱维系并经由母爱的活力而演化前进。”<sup>[3](P117)</sup>她的小诗“我在母亲怀里 / 母亲在小舟里 / 小舟在月明的大海里”则形象地表现了母女的生命之源的相通和彼此的须臾不能分离。冰心所言的“母性”因此充满了神圣超验的宗教精神。

在冯沅君的文本中，母女之情和男女之情同时置于她情感天平的两端。作为一个大时代的叛女，她彰显自己异于传统女性之存在、彰显自己具有“人”的权利的旗帜便是去实现“爱的使命”，自由选择一个爱人，体会千百年来女性所未能体验到的自主的爱的味道，这是处于新旧文化崩裂地带的女性所能做出的最为决绝的姿态。因此，冯式的“男女之爱”是高度抽象和形式化的，被赋予了强烈的神圣色彩，但母亲的爱却是一个完全能够同此爱相抗衡的沉重砝码。在两种同样神圣的“爱”之前，主人公只有以死来使这个两难选择得到想象性的解决，同时也用死来进一步强化“爱”的神圣色彩。囿于时代和创作者的局限，文本止于此，既没有挖掘人物殉爱的象征意义，也轻轻地绕过了隐藏在“母亲”背后的传统伦理——那狰狞的“金冠魔鬼”（庐隐《海滨故人》）。

苏雪林是“五四”另一位有恋母情结的作家。长篇自传体小说《棘心》的题旨便为：“棘心夭夭，母氏劬劳。”“我以我的血和泪，刻骨的灰心，永久的哀慕，写成这本书，纪念我最爱的母亲。”女主角醒秋的母亲一生充满了苦难与牺牲，却始终坚韧慈爱。她资禀聪明，治家有方，同时又是一个贤妻良母，在祖母将媳妇当作物化的“工具”剥削之下，忍辱负重侍奉长辈，对子女则永远宽容、慈爱。母亲在作者眼里如同“完人”，是中国传统妇女的典范。醒秋的母亲完全是以作家自己的母亲为原型的，在自传《浮生九四》中，已年逾九十的作者仍旧在为母亲的一生受苦而不平、抱憾。和冯沅君一样，苏雪林以男女之情比喻母女之情：“我忆念母亲，如此缠绵，如此颠倒，真出乎我平生经验之外，想古人之所谓离魂病，男女陷落情网时之相思，其况味也不过如此。”（《棘心》）事实上男女之爱也无法与这样的母爱相抗衡：“我觉得世界上可爱的人除了母亲更无其他，而我爱情的对象除了母亲，也更无第二个了。”（《苏雪林自传》）

至此，仅仅是用母女的血脉、伦理性的感恩之情抑或个体的特殊境遇来解释这种“历史上没有，后来也罕见的母女纽带”<sup>[4](P17)</sup>、解释这神圣超验的

伟大母性已经很难自圆其说,而要想得到更为充分的答案,则要从五四女作家群所特有的“女儿态”说起。“一般而言,五四女作家们的重要作品总有一位女儿主人公,女儿是她们最善于表现,而且是不由自主表现的对象。甚至,在那些与人物关系异常紧密的作家那里,可以说,作者、叙述者、人物简直就是同一叛逆女儿的三重化身。”<sup>[4](P15)</sup>而“女儿既非一个充分自足的概念,又非一个充分自立的人生阶段,它表示了一种当然离不开双亲界定的意义内涵。”<sup>[4](P16)</sup>五四女作家群文本中所存在的“女儿态”现象首先和创作者生理年龄有关,在这个青年人的运动中跃上历史舞台的女作家们,大都只有二十岁左右。同时,“女儿态”更和她们的时代定位有关。她们是作为“叛女”出现在舞台上的,历史的缝隙给了这些“女儿们”传统女性所没有的机遇,也让她暴露于旷野之中,前所未有的自由,也就是前所未有的孤独。将一个自己成长于其中、与自己血肉相连的大背景活生生地砍去,应该既有快意恩仇的爽快和轻松,也会有非当事者难以想象的徘徊与惶恐。出于强大的惯性——既有思维的惯性、也有行动的惯性,她们要回过头来,在传统中寻求一点不那么面目可憎、可留恋的温暖的东西。作为父系象征秩序的“首席代表”,父亲自然不能成为她们的目标,于是,和她们同性别、同属父权文化中被压制者的母亲,就成了一个合乎目的的对象。至于母亲身上那替代父亲的伦理限制功能,她们是视而不见的,相反,她们要速速将母亲神圣化、理想化,否则不足以掩饰“母亲”作为她们和传统之间温情纽带的事实。这么说并不是否定她们创作的真诚,一切都是在潜意识中运行的,这卓绝的努力,都是为了那颗刚刚“叛出父门”的脆弱心灵的宁静和平衡。五四女作家的崇母情结,让人想起张爱玲《倾城之恋》中八面楚歌、孤立无援的白流苏,当她最虚弱的时候,她“迷迷糊糊地往前一扑,自以为是枕住了她母亲的膝盖,呜呜咽咽地哭了起来道‘妈,妈,你老人家给我做主!’”但她很快清醒过来,明白“她所祈求的母亲与她真正的母亲根本是两个人。”不过,深陷“女儿”情态、欠缺成熟、健全人格的五四女作家,是无法分辨其“母亲”观念的两重性的。

事实上,女性创作的“女儿态”传统悠久,就明清两朝不下于3000人的女诗人的创作来说,诗歌的主题无非是“伤春”、“悲秋”、“相思”、“轻愁”,皆是女诗人向男人们展示着她们少女式的哀伤和娇媚,很少有人能够脱离出这个格局和桎梏。“女

儿态”症结的根本原因在于依附性人格,依附于男性和依附于母亲,本质上并无区别。作为根深蒂固的民族性之一,依附性人格给主体带来了精神世界的无穷悲哀。

五四女作家中,也并非人人都沉浸于伟大母性的幻梦之中,凌叔华便是一个例外者。世人论及她大多感于她的“温婉”,却往往忽视她“温婉”之下的平实理性,以及这理性所带来的不动声色的批判力。中国现代女性小说中“母亲”走下神坛,恢复为正常人性范畴中的肉身母亲,正是从她开始。以母亲为主人公的小说在凌叔华的作品中比例很小,但各有特点,有贫困的母亲,也有富家母亲,有无私的母亲,也有自私的母亲,但无一例外的是,作为母亲她们是不完满的,更遑论“伟大”。《有福气的人》中,章老太正是传统文化中一个最为理想的母亲形象,她一生衣食无忧,晚年仍然夫妇双全,四个儿子统统娶妻,三个女儿也已嫁为人妇,孙一辈更是兴旺,如今连重孙也要出生了。在为人方面,她慈仁端方,不偏不向,与家庭中的其他女人们——丈夫的两个姨太太、儿媳、孙媳都相处甚为融洽。但章老太的“全福”幻梦顷刻被作者轻轻捅破——后辈争先恐后的孝敬,无非是看上了她的东西、她的钱。温情脉脉的伦理之爱顿时化为乌有,一个“母亲”的神话应声破灭,暴露出这理想母亲、这所谓的人间大福背后的贫瘠、粗陋,与虚无。

20世纪上半叶,女作家的写作历程运行至丁玲这里,已尽脱女儿态。尽管在作家的个人经历中,她的母亲是一个至关重要的无私奉献的角色,但梦珂和莎菲们的母亲,已不再出现在文本之中,她们也不再仅仅是“女儿”,而是丰富且有自我之欲求的“女人”了。萧红的写作则淋漓地暴露了主流话语中的母性神话所掩盖和故意视而不见的生育的尴尬和非人的苦痛,她的文本中有各种各样触目惊心的粗陋残酷的生育,各种因生育而带来的血淋淋的死亡。嘶喊、眼泪、汗水和鲜血,将那优雅地呈现于祭台上的“母亲”浸染的面目全非,让人不能不怜惜而感叹地想起作者,那是一个几度经历常人难以想象的生育之苦痛,却从未有机会真正成为母亲的女性。

### 三

对主流话语中的母性神话作出完整彻底的解构和颠覆,且要等待特殊的时代和个体的交融,那“水土格外不相宜”的地方开出的奇迹之花——张爱玲的出现。沦陷区的特殊创作环境,反而给女

作家的创作带来了“牢狱中的自由”，“日本侵略者和汪精卫政权把新文化传统一刀切断了，只要不反对他们，有点文学艺术粉饰太平，求之不得，给他们什么，当然是毫不计较的。”<sup>[5](P427)</sup>而对于女性和女性创作来说，“新文学覆盖在女性身上和内心的意识形态标准可谓不翼而飞，她们给人展示的是剥去了特定意识形态标准化外衣的女性经验。”<sup>[4](P221)</sup>已经殆尽消失的母性话题由此有了进一步延伸和叙说的空间。

在说到张爱玲之前，不妨先谈谈苏青——这个和她一度处于同时空、和她惺惺相惜的女子。苏青的《结婚十年》，平实直白地讲述了一个女性的真实故事，她为人妻、为人母，又最终离开的十年。在小说初始“产房生女”中，苏青近乎自然主义的描写，让人意识到所谓“母性”，不过是一具容器，而这具容器是否合格，要看她诞出的是男是女。但在接下来的叙述中，苏青却毫无障碍地加入了母性神话的大合唱。她赞美孩子、赞美母亲，母亲总是善良的，孩子总是可爱的，而孩子永远能够抚慰和充实母亲的生活。甚至在决定离异的一章里，她几乎是不合逻辑地隐去了所有在前史中交待的动机，那作为一个女性从丈夫那里所得到的种种耻辱，而突兀地把其原因归为“都是为了孩子”——女主角得了肺病，为了不传染给孩子们，她只能忍痛离去。这个结尾暴露了整个文本涣散、缺乏统一价值观的致命伤，应该不仅仅是一次“逃脱中的落网”，或者“有意识的女性的策略”<sup>[4](P237)</sup>，而根本就是作者理性的不彻底，也许这就是新旧杂糅期的女性真相。

相对来说，张爱玲拥有的是超越时代拘囿的具有强大理性支撑的女性观。她说：“自我牺牲的母爱是美德，可是这种美德是我们的兽祖先遗传下来的，我们的家畜也同样具有的——我们似乎不能引以自傲。本能的仁爱只是兽性的善。人之所以异于禽兽者并不在此。”（《造人》）她在这里提出一个简单却久被忽视的事实：母爱只是“兽性的善”，人的本能，如今却变为神话。从本能到神话，如果不是如后世女性主义者所说的“阴谋”，起码也是文明的异化。这层变异的面纱，遮不住张爱玲的眼睛。在她的文本中，至少有三类母亲让人过目难忘，第一类便是匮乏不足的母亲，如《鸿鸾禧》中的娄太太，和《创世纪》中的全少奶奶。从全知视角来看，这两个母性角色笨拙无能，丈夫嫌弃她们“笨相”，儿女们觉得她们让人“难为情”，她们每日忙碌家事，却不得要领，不是“紧皱着眉

毛，满脸的不得已”，就是“像个焦虑的小母鸡，东瞧西看，这里啄啄，那里啄啄，顾不周全。”但偶尔一用的主观视角的叙述，却在对角色进行内心描摹的同时，展现了作者的立场。“他们父子总是父子，娄太太觉得孤凄。娄家一家大小，漂亮，要强的，她心爱的人，她丈夫，她孩子，联了帮时时刻刻想尽办法试验她，一次又一次重新发现她的不够。她丈夫从前穷的时候就爱面子，好应酬，把她放在各种为难的情形下，一次又一次发现她的不够。后来家道兴隆，照说应当过两天顺心的日子了，没想到场面一大，她更发现她的不够。”母亲的匮乏、焦虑和疏离感，除了自体的不足，更多的是她在秩序中的地位使然。一个母亲，即从属于丈夫，也从属于孩子，除此之外她不再有别的空间。她不是完整的主体，而是秩序中的“他者”，自我的丧失自然在所难免。在《有女同车》中，作者记录了两段生活实景，电车头的女人在抱怨恋人，电车尾的女人在抱怨儿子，末尾作者说：“电车上的女人使我悲怆。女人……女人一辈子讲的是男人，念的是男人，怨的是男人，永远永远。”而值得为之悲怆的，又何止“电车上的女人”呢？

第二类便是复仇的母亲。通过《金锁记》中的曹七巧，《怨女》中的柴银娣，作者完成了对母性神话最为凌厉的解构。毫无疑问，七巧是一个“恶母”，这样的恶母在主流话语中并不缺少，《钗头凤》中陆游的母亲，《孔雀东南飞》中的焦母皆是也。然而她们全部都是完成时的符号，她们的恶仿佛与之俱来，只是单纯地为了“恶”而“恶”。她们的存在，无非是为了反衬和烘托那更多的感天动地的慈母形象，也是为了给女性们立一个反面的警戒之碑。西方文化中有圣母玛丽亚和夏娃这样对比鲜明的天使/妖女的女性象征模式，中国传统文化中严密对仗式的女性形象，则首推贤母与恶母了。同为“恶母”，张爱玲的重心却放在了恶母之所以形成的前史上——母性的恶，怎样通过正常的家庭伦理关系的层层传递，顺理成章地得以“发扬光大”。于是，读者看到了一个贫贱出身的少女，如今簪缨望族中的废人之妻，情欲的压抑和众人的鄙薄轻辱，让她只能在无尽的忍耐中期待着获得黄金欲的满足。然而，几乎同样炽烈旺盛的情欲在被极度压制之后死灰复燃，却又复被黄金欲彻底灭绝，就此种下了仇恨和复仇的种子。她的世界里只有儿子和女儿，于是，他们有可能获得的幸福和情欲的满足，在她的眼里，就成为了“公牛面前的红旗”。她尤其不能容忍女儿拥

有那“寂寂的绮丽的回廊”、“星光下的乱梦”,“殉体者不肯忘记把最亲近的人带进去的。”<sup>[6](P408)</sup>她务必要女儿和她一起进入到那历史上的盲点、最黑暗处,那“没有光的所在”。但张爱玲给读者看的,不是“恶母”的面具,而是她蒙受耻辱和仇恨的颤栗肉身。读者看到她为了压制情欲,“进得全身的筋骨与牙根都酸楚了”,看到她等了十几年,终于等来了盼望已久的几句话,于是在那珍贵的一瞬间,“她沐浴在光辉里,细细的音乐,细细的喜悦……”,但转而又倏忽成空,“一阵凉,一阵热,她只是淌着眼泪。”读完这个恶母的故事,读者感受到的不是标语式的粗陋浅薄的义愤,而是惊心动魄的五味杂陈,感受到这“恶母”平静面目下的嘶喊的战斗,一个被无所不在的父系象征秩序所虐杀的女性灵魂的复仇。某种意义上,《金锁记》也可以被看作是一篇情理皆备的关于“恶母”形成史的论文。开始处,主角是一个正常的女子,环境是一个传统文化中的正常家庭,伦理有序,长幼有别。其中每一个环节,看似偶然,又都是必然的。因此,这恶的形成,并不是偶然的个体现象,而是正常的人性在“君臣、夫妻、父子”诸如此类的伦理纲常中的正常演进。作者借助严密的逻辑,不但证明了母性神话的虚妄,并且更进一步,揭开了传统文化的痼疾和脓疮。

在说到第三类母亲之前,先要提及波伏瓦。张爱玲刻画母性的这些作品大多完成于1944、45年,显然不会受到出版于1949年的波伏瓦《第二性》的影响,但这两个从未亲身做过母亲的女子对于母性的看法常常有着惊人的相似。波伏瓦也异常鄙薄母性神话,认为母亲做女人愉快或者惨痛的境遇,会直接影响到对女儿的态度:“有些热情而专横的母亲,把女儿当成自己的再生,她想以她的丰富经验来重新过一次青春的生活,她以为如此便可以弥补她逝去的日子。她为女儿挑选一个自己梦想过但从未得到过的男子作为女婿,她若仍风韵犹存,便幻想着这个男士心里其实爱的是母亲而不是女儿。”<sup>[1](P374)</sup>《花凋》中的郑夫人,就像是为这段话所作的一个注脚。“虽然她(郑夫人)为她丈夫生了许多孩子,而且还在继续生着,她缺乏罗曼蒂克的爱。同时她又是一个好妇人,既没有这胆子,又没有机会在其他方面取得满足。于是,她一样地找男人,可是找了来做女婿。她知道这美丽而忧伤的岳母在女婿们的感情上是占点地位的。”因此,选女婿成了郑夫人“死灰的生命中的一星微红的炭火”,当她在宴请女婿的家宴上唠

叨“不错,我是个可怜的女人……可是我有我的儿女保护我!嗳,我女儿爱我,我女婿爱我——”时,感受到难堪和不自在的,不仅仅是她的女儿川端,似乎还有诸多文本的看客了。在后两类母亲身上,读者肯定会格外清晰地感受到“母亲的欲望”,以及这欲望对于母亲的世界的主宰作用。一个基本的常识是,只有成为一个主体,才会存在欲望。张爱玲笔下的母亲具有真实的肉身,而不是创作主体观念的传声筒。

总之,在张爱玲那里,相对于主流话语中的母性神话,关于“母性”的全部描写可以用一句话概括:“全然不是那么回事”!(《花凋》)她对母性神话的解构,与不甚久以前的“五四”所塑造的“青年的上帝”的母亲形成了充满反讽意义的两极。五四女作家心目中那“金发的圣母”,在她这里不过是一个“当众喂了一千余年的奶”的“俏奶奶”(《谈女人》)。

对“母性”的认识,自然是女性自我认知的一个重要部分,只有走出主流话语中的母性神话,撕破文化以及个体精神需求所给“母性”蒙上的神圣虚幻的面纱,恢复其复杂、多面、立体的本来面目,才能更为准确地呈现女性在文化、在社会中的位置。自我定位的确定是产生自省意识的源头,自省意识的丰富和深化则是女性成长和成熟的关键——至此,从群体的恋母始,到对其进行理性的解构终,中国现代女性小说对“母性”命题的处理,已经经历了一次从此极端到彼极端的“运动”,第二次“运动”即将开始,历史的大幕再度拉开,却已然更换了陌生的背景,因此,它也将有着与上次运动看似相似、其实颇为不同的起点和终点。

#### 参考文献:

- [1] 西蒙·波娃.第二性——女人[M].桑竹影,南珊译.长沙:湖南文艺出版社,1986.
- [2] 李祥林.寻母情结:男权世界中的女权回忆[J].艺术百家,1998,(1).
- [3] 刘思谦.“娜拉”言说——中国现代女作家心路纪程[M].上海:上海文艺出版社,1993.
- [4] 孟悦,戴锦华.浮出历史地表[M].郑州:河南人民出版社,1989.
- [5] 柯灵.遥寄张爱玲[A].张爱玲文集[M].合肥:安徽文艺出版社,1992.
- [6] 傅雷.论张爱玲的小说[A].张爱玲文集[M].合肥:安徽文艺出版社,1992.

责任编辑: 冯济平  
(下转第 116 页)

# 青岛本土优势的竞争优势研究

张 锡 宝

(青岛大学国际商学院,山东 青岛 266071)

**摘要:**从竞争优势的研究视角出发,可以发现,中西合璧的“蓝色文化资本”是青岛这个“品牌之都”的知名品牌崛起、社会经济发展走在全国前列的根本原因所在。而要进一步提升强化这种独特蓝色文化资本的竞争优势,就非常有必要采取措施发扬光大青岛本土传统的儒家文化。

**关键词:**本土优势;国际视野;蓝色文化资本;蓝色经济区;品牌之都

中图分类号:F127 文献标识码:A 文章编号:1005-7110(2011)04-0107-05

现代社会是一个充满竞争的社会。在中国和平崛起的大背景下,青岛无时无刻不在与省内外的兄弟城市进行着激烈的竞争。作为我国改革开放初期的沿海十四个沿海开放城市之一,青岛取得了骄人的社会经济发展成绩。但是,在全国的发展格局中,我们北有“环渤海”、南有“长三角”;山东正面临着兄弟省市的“南北夹击”,而作为山东龙头的青岛市更是首当其冲。即便是近期获批的“山东半岛蓝色经济区”,我们也并非“独此一家”——在此之后,国务院又正式批复了“浙江海洋经济发展示范区规划”,广东省的“海洋经济区发展规划”据信也即将获批。因而,对青岛本土优势的研究,也必须从竞争的视角来展开。而在竞争中胜出,依靠的是自身内在的竞争优势。所谓竞争优势,指的是一个实体所具有的、在较长时间内不能被竞争对手所复制或模仿的独特优势,竞争优势使得该实体能够在激烈的竞争中力压群芳进而脱颖而出<sup>[1]</sup>。

对青岛本土优势的研究,毫无疑问必须是对青岛所具有的独特竞争优势的研究,其着眼点应该是如何认识、挖掘、发挥这些竞争优势,促进青岛市经济社会的持续发展,从而在与其它城市的竞争中取得优势地位。因而,本研究将对青岛本

土优势中的竞争优势进行探讨,并就如何充分发挥这些竞争优势,促进青岛经济社会又好又快发展提出相应的对策建议。

本文主要对青岛本土优势中具有竞争优势的文化元素进行探讨。一方面从青岛中西合璧、古今兼容的独特蓝色文化资本优势,探讨如何进一步提升青岛的蓝色文化资本优势,进而支持蓝色经济区的建设。另一方面,从青岛区域内历史文化古迹着眼,探讨如何与青岛的海洋旅游结合起来,形成具有较高文化含量的海洋、历史文化旅游格局,进一步提升青岛旅游业的档次并促进其发展。

## 一、基本概念

### (一)蓝色

在此讨论“蓝色”这个概念当然是与“蓝色经济区”相关的。我们的讨论也从“蓝色经济”开始。什么是蓝色经济?美国国会将其定义为由水和水体所产生或派生而来的就业机会和经济活动,由于水的蓝色的,所以称之为蓝色经济。其中的水既包括淡水,也包括海水<sup>[2]</sup>。在国内,蓝色经济这个提法在上个世纪建设“海上山东”时就有提及,显然它不考虑淡水,而只涉及到海水。从后来一些专家提出的“蓝色经济”<sup>[3]</sup>、“蓝色国土”<sup>[4]</sup>、“蓝色

收稿日期:2011-07-01

基金项目:本研究部分由2011年青岛社会科学规划项目(QDSKL110312)资助。

作者简介:张锡宝(1963-),男,博士,青岛大学国际商学院教授,主要从事国际贸易、国际商务、跨文化管理等方面的研究。

产业聚集带”<sup>[5]</sup>等相关概念来看,同样只涉及海水和海洋。从目前建设“山东半岛蓝色经济区”的有关报到和资料来看,“蓝色”显然也只涉及海水和海洋。

在本研究中,我们也采用这种观点,即“蓝色”只涉及海水和海洋。在这些与“蓝色”有关的概念中(包括“蓝色经济区”在内),我们实际上所关注的,是人类如何更有效、更高效、更具有可持续性地开发、利用各种海洋资源。

海洋资源指的是海洋为人类社会提供的赖以生存并有助于推动其发展的各种物质的、非物质的要素。从这个定义出发,我们可以将海洋能够提供给现代人类社会的资源分为两大类:海洋硬资源和海洋软资源。所谓海洋“硬资源”,指的是海洋生物、海洋矿产、海底矿藏、海洋能量等海洋自然资源。这些海洋自然资源,也是人们通常所说的海洋资源。但是除此之外,海洋还为人类提供了许多“软资源”,比如,海洋空间给人类提供的航行、休闲、旅游等资源。海洋软资源包括由海洋资源派生而来的衍生资源,如由海洋航行所带来的信息流、思想流、意识流、文化(价值观)等<sup>[6]</sup>。由此看来,青岛的文化,也与海洋(特别是海洋“软资源”)密切相关——海洋物流带来了西洋文化,西洋文化则与中国传统文化交锋、融合,形成了青岛独特的“蓝色文化”。

## (二)文化

文化的现代概念起源于人类学。随后它被广泛地应用于社会学、心理学、教育学、经济学、管理学等领域的研究中,其定义也是多而繁杂。简单地讲,在国际文化研究文献中,文化主要有两个相关但又不同的概念。

第一个概念,是将文化与文明等同起来,即文化指的是先进的、文明的人类社会生产、生活方式<sup>[7]</sup>。

第二个概念(也是在国际跨文化研究领域常用的概念),则指的是价值观(信仰或价值体系)——它影响乃至指挥人类的行为——文化因而又被称为“心灵的软件”<sup>[8]</sup>。所以,在这个概念中,文化指的是价值观以及反映的这些价值观的外在元素——包括行为规律、英雄(榜样)人物、礼仪、制度等,但其核心部分,是文化价值观。

在本研究中,文化的这两个概念都将用到,建设“文化青岛”也应该从文化的这两个概念入手。

## (三)文化资本

在古典经济学中,资本是指人类生产的劳动工具。随着相关领域研究的深入,在国际上,一些学者转向研究其它形式的资本对经济发展的贡献,相继提出了人力资本、天然资本、社会资本、文化资本等概念,并探讨它们与经济发展或可持续发展之间的关系。其中,文化资本(Cultural Capital)这一概念是首先由布迪厄(Bourdieu)提出来的,并被用来解释社会阶层的形成,其分析单位是个人和群体。按照布迪厄的观点,文化资本指的是任何与文化及文化活动有关的有形及无形资产,它可以包含在个人的身心中,体现在外在的文化产品中,或是融合在制度中<sup>[9]</sup>。而将文化概念进一步提升为“文化资本”概念这一行为,在研究经济与发展的学者们看来,它着重强调的是通过与物质资本相结合,文化资本能够对人类社会的整体、和谐发展起到持久、独特的推动作用,是不可或缺的资本形式之一<sup>[10]</sup>。

在本研究中,我们采用文化资本这一概念来研究青岛的本土优势和文化青岛建设,原因有二。第一,正如前面所言,这种做法意味着我们认为它能够对人类社会的整体、和谐发展起到持久、独特的推动作用,是不可或缺的资本形式之一,进而将文化的作用提高到了生产要素的水平上。第二,在生产要素的这个层面上,与传统的“硬要素”相比,文化资本这种“软要素”更能具有竞争力和可持续发展的潜力。

## 二、青岛的蓝色文化资本优势

建设“文化青岛”,首先需要弄清楚什么是青岛文化,或者更确切地说,什么是青岛独特的文化,什么是青岛具有竞争优势的文化资本。只有这样,我们才能发扬、光大青岛独特的文化资本,进而推进青岛市社会经济进一步持续、和谐地发展。因而,从竞争优势的视角对青岛的文化资本进行研究,对于指导我市社会经济发展、建设“文化青岛”具有重要的实践指导意义。

文化的核心是指导人类行为的价值观(即思想意识)。什么是青岛独特的、具有竞争优势的本土文化?笔者以为,它就是在青岛近代史中,现代西方海洋文化价值观与中国传统儒家文化价值观动态交锋、相互融合而形成的“蓝色文化”而将这种独特的“蓝色文化”价值观应用到青岛社会经

<sup>①</sup>海洋空间本身是有形的、物质的,是“硬”的;但它所供给人类利用的资源是像航行、旅游、休闲这些无形的“软资源”。这如同大学一样:大学本身是有形的,是“硬”的,但它所提供的教育服务是无形的,是“软”的。

济发展的方方面面,并用它来指导青岛人的行为与工作,便构成了青岛独特的“蓝色文化资本”。

现代西方海洋文化是伴随着工业革命的到来和现代市场经济的兴起而形成的,其核心价值观包括 全球视野、扩张性、逐利性、科学性、创新性、进取性。在现代史中,正是这些核心价值观促成了西方国家能够率先崛起而成为世界强国。一些非西方国家也是在吸收了这种西方海洋文化资本而实现其社会经济的发展和崛起的。

中国传统儒家文化博大精深,其核心价值观可以概括为“仁义礼智信”,它讲究的是中庸和谐、责任感、诚信厚道、谦虚稳健、真诚仁爱。

### (一)“蓝色文化资本”与青岛“品牌城市”的崛起

对于青岛“品牌城市”的崛起,已有不少探讨。然而,这些探讨都未能从根源上解释青岛的“品牌现象”——与全国其它城市相比,青岛人既没有江浙人那样精明,青岛也没有北京那样的政治中心地位(连个省会也不是),更没有上海那样的商业中心地位——相比较而言,青岛似乎没有什么竞争优势,但象海尔、海信、青啤等一批知名品牌却能集中崛起于青岛。这是为什么呢?

笔者以为,中西合璧、古今兼容的独特蓝色文化资本优势青岛“品牌城市”崛起的根本原因所在,而这也正是青岛独特的文化资本优势所在。

一方面,山东是孔孟之乡,具有丰厚的儒家文化底蕴。另一方面,青岛又曾经是殖民地,很早就与西方列强进行通商贸易,现代西方海洋文化价值观也率先在此落地、生根、发芽。而这两种文化资本的冲撞与交融,造就了青岛独特的蓝色文化资本竞争优势——它既富有全球视野、扩张性、逐利性、科学性、创新性、进取性,又讲究中庸和谐、责任感、诚信厚道、谦虚稳健、真诚仁爱。这种中西合璧、古今兼容的蓝色文化价值观深深地带入了青岛人的社会经济发展和企业经营的理念之中。青啤集团总裁金志国曾经说过这样一句话:“最美味的鱼生长在咸水与淡水汇合的地方。”<sup>[11]</sup>这个比喻对青岛独特的文化资本优势做了一个生动的诠释。

从全球的范围内来看,我们也发现,二战之后,先是日本,继尔是亚洲“四小龙”,乃至当今中国的迅速崛起,都发生在“儒家文化圈”内,这进

一步佐证了传统儒家文化与现代西洋文化相结合而产生的巨大、持续的社会经济发展动力。

### (二)从世界的视角看待青岛独特的文化资本

当今世界是一个趋同和多样性并存的矛盾统一体。一方面,全球经济一体化使得全球在经济、科技等方面逐渐走向大一统。另一方面,世界各国、各民族在传统、文化方面呈现越来越显著的多样性——在当今世界各国,多元文化正在成为人类社会和谐、健康发展的主题之一。

“民族的就是世界的。”当我们用全球眼光审视文化时,那种适应于科技、经济等“一刀切”的思路不可取。相反地,用世界眼光审视我们的文化资本优势,这就意味着,我们必须从我们民族自身的历史、文化根基中,发掘、光大那些具有我们民族独特性的文化元素,并培育成为我们持久的竞争优势。

我们文化资本的竞争优势是什么?那就是儒家文化思想体系。正如前面所言,纵观世界,第二次世界大战之后,儒家文化圈的国家(地区)相继崛起,便是很好的佐证。这就是文化的世界视角——用世界眼光看文化,我们需要发掘、光大那些自己民族所特有的、具有竞争优势的民族文化元素,而非盲目地向西洋文化靠拢。

《功夫熊猫》、《功夫熊猫2》充满了中国文化元素,并在世界各国(包括中国)创造了不菲的票房收入。这充分显示了中国文化强大的生命力和影响力。然而,自从“新文化运动”以来,部分国人盲目崇洋,认为中华文化落后,西洋文化先进。结果就是,我们引以为豪的儒家文化,我们自己并未保留下来多少。而日、韩、港、澳、台等国家(地区)反而保留得比我们还要多,现在连好莱坞也在大量使用中国文化元素了。这种现象不值得我们深思吗?

这种盲目崇洋的行为实际上反映了部分国人在自身民族传统与文化方面的不自信。与西洋文化相比,他们总是有种不自觉的自卑感。这种倾向,尤其在我国步入小康社会之后,是不可取的。

在文化方面,我们要做到不卑不亢。所谓“不卑”,就是指对自己的民族文化要有充分的自信,这样就不会因为盲目崇洋而在文化上丧失自我;所谓“不亢”,就是在文化上我们也不能排外,而应发扬“海纳百川”的精神,利用全球经济一体化

<sup>①</sup>历史上青岛地区属于齐国。但对当今青岛人影响最大的,还是儒家文化。原因有二:第一,历史上儒学几千年来被尊崇;第二,从世界的眼光来看中国、看山东、看青岛,同样是儒家文化最受注目。我国在海外办“孔子学院”便是很好的佐证。

的契机,汲取外国文化中积极、正面、精华的成份。如此,则可以使青岛的“蓝色文化资本”发展壮大,为青岛的社会经济发展、为蓝色经济区的建设,提供源源不断的源动力。

### (三)进一步发扬光大青岛“蓝色文化资本”的对策建议

既然青岛中西合璧、古今兼容的蓝色文化资本是推动青岛社会经济持续、和谐发展的独特竞争优势,我们就应该采取措施进一步发展光大这种竞争优势,以使青岛在与兄弟城市的竞争中立足于不败之地。

而在这其中,我们应该着重弘扬传统儒家文化资本及其价值观,以及发扬青岛的历史文化遗产。这是因为:

第一,伴随的现代市场经济传入我国“西风东渐”,西方海洋文化价值观随之进入我国,并且在人们的心目中普遍处于强势地位。例如,我们说某人或某事很“洋气”,我们实际上指的是此人或此事很先进,领先潮流。而当我们说某人或某事很“土”时,我们实际上指的是此人或此事很落后,跟不上潮流。所以,我们非常有必要扭转传统文化的弱势地位。

第二,现在我们的教育制度中,绝大多数课程所灌输的,都是体现西方海洋文化价值观的知识。尤其在经济管理类的课程中,这一点显得尤为突出。而我们几乎没有什么课程向学生灌输传统儒家的文化价值观。

第三,孔孟之乡、儒家文化底蕴丰厚,这是我们山东人的独特文化资本优势,是别的省市无法复制的竞争优势,因而我们必须将其进一步发扬光大。

第四,我国改革开放以来所取得的巨大成就是“洋为中用”的结果,但中为体、洋为用,中华传统文化的主体地位必须维护。

第五,发掘、宣传青岛的历史文化遗产,一方面可以促进青岛市文化旅游业的发展(见下面),另一方面也能为青岛找到源远流长的历史文化根基,使青岛成为名副其实的“文化青岛”。

具体而言,笔者以为,我们应该采取以下具体措施来光大、弘扬我们的传统文化。

第一,在中小学和干部的培训中增设国学必修课程,灌输弘扬“仁义礼智信”、“中庸和谐、责任感、诚信厚道、谦虚稳健、真诚仁爱等传统儒家文化价值观。国学绝对不是务虚。正如前面所言,青岛“品牌城市”的崛起强有力地佐证了青岛中

西合璧的蓝色文化资本的独特竞争优势。传统儒家文化思想的灌输与弘扬,只有进一步强化青岛蓝色文化的竞争优势,是青岛社会经济持续和谐发展的源动力。

此外,这还有利于青岛社会经济健康、和谐、持续的发展。“天下熙熙,皆为利来。天下攘攘,皆为利往。”在市场经济对财富的追求中,人们很容易失去精神上的自我。而失去精神自我的人极易变得不择手段、唯利是图,于是欺骗造假、贪污腐败等市场经济一些消极、负面的现象也就不可避免地发生。因而我们非常有必要从我们民族自身的历史、文化渊源上找回这个精神自我,进而实现精神上的自我与物质上的自我相互制约,进而达到一个动态的平衡。就像道家的“阴阳”相伴相随、相克相生一样,达到一种“君子爱财,取之有道”的境界,与法律法规一起,形成软硬并举的约束,促进青岛社会经济健康、和谐、持续的发展。

第二,从文化资本的物化形态上发扬光大传统儒家文化资本。所谓物化形态指的是能够体现文化儒家文化价值观的有形载体和标志物等。在这方面,我们可以做很多事情,比如生产包含青岛蓝色文化价值观的文化产品,比如在五四广场建立孔子像,举行祭孔仪式,建筑物采用传统风格等。

第三,在干部的考核作用制度上,也应该适量体现传统儒家文化价值观。例如,有的地方考核干部的指标之一,就是看他(她)的孝道如何。这都值得青岛借鉴。

第四,挖掘青岛的历史文化古迹,并将其与海洋旅游结合起来,统筹规划青岛市旅游业的发展,将青岛的旅游业打造成文化含量极高的文化旅游,进而为“文化青岛”的建设做出贡献。青岛可以进一步挖掘、开发的历史文化古迹有很多,如魏碑、即墨古城遗址、齐长城遗址、古胶莱运河等,甚至一座不起眼的石桥有上千年的历史,一棵槐树也有几百年的树龄。这些独特的遗产,具有极高历史文化价值。如果好好加以挖掘与开发,会使青岛的旅游业形成以海洋文化、传统历史文化为双核心,充分体现青岛独特蓝色文化资本的文化旅游业。

第五,利用对传统文化资本的发掘与弘扬,研究、宣传青岛人的历史文化根基,进而形成强大的社会凝聚力。如果我们把眼光仅局限于青岛市区,通常会给人以“没历史、没文化”的“暴发户”之

感。在达到小康乃至富有的生活水平之后,人们在享受物质文明的同时,会从自己的传统历史文化中寻找一种历史沧桑感、一种文化归属感,也就是要一种历史文化的精神寄托。快速发展的商品社会,如果没有历史文化根基,难免会有“墙上芦苇,头重脚轻根底浅”之感。根植于沉积丰厚的本土历史文化底蕴,才能造就一个具有历史归属感和文化凝聚力,充满人文关怀的“文化青岛”。

现代社会是一个充满竞争的社会。而要在激烈地竞争中立足于不败之地乃至胜出,一个城市就必须有意识地发掘、培育、光大自身所特有的竞争优势。本研究所探讨的“蓝色文化资本”优势正是青岛本土优势能够赋予其持久竞争优势的那些独特元素。这些优势,如果能够得到较好的挖掘与发扬,会使得青岛具有持续、和谐发展的后劲,在“南北夹击”的区域发展竞争格局中胜出。

“蓝色文化资本”优势不仅是青岛所特有的,它们还都处于人类社会经济活动链条的上游。而占据了上游就是占据了核心,占据了主动,占据了优势。“蓝色文化资本”优势则有助于建设和谐社会、文化青岛,为青岛人民创造一个既具现代气息,又根植于丰厚历史文化底蕴,充满人文关怀的工作生活环境。

---

#### 参考文献:

[1] M.E. Porter. Competitive Advantage: Creating and Sustaining

Superior Performance [M]. New York: Free Press, 1985.

- [2] UD Daily. Professor testifies about "Blue Economy" [EB/OL]. [http://www.udel.edu/udaily/2009/jun/blue\\_061109.html](http://www.udel.edu/udaily/2009/jun/blue_061109.html)
- [3] 孟平.进军“蓝色经济”[J].海洋开发与管理,2003,(2).
- [4] 陈大刚.对实施建设“海上山东”战略的建言[J].齐鲁渔业,1999,(2).
- [5] 王福航,周春艳,蒋庆立.从开发资源到更新观念——“海上山东”战略观念述评[J].东岳论丛,2001,(6).
- [6] 李乃胜,王成刚,张锡宝.中国海洋科学史研究[M].北京:海洋出版社,2010.
- [7] A.L. Kroeber C. Kluckhohn. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions [M]. New York: Vintage Books, 1963.
- [8] G. Hofstede. Cultures and Organizations: Software of the Mind Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival [M]. London: Harper Collins Publishers, 1994.
- [9] P. Boudieu. The Forms of Capital [A]. in Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education[C]. J. Richardson, Editor. Greenwood Press: Washington, DC, 1986.
- [10] 高波,张志鹏.文化资本:经济增长源泉的一种解释[J].南京大学学报(哲学、人文科学、社会科学),2004,(5).
- [11] 谷风,侯贺良.青岛:从品牌产品到名牌之城[J].走向世界,2005,(11).

责任编辑: 潘文竹

## A Study of Qingdao's Local Competitive Advantages

ZHANG Xi-bao

(Dept of International Economics and Trade, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

**Abstract** Qingdao's local advantages should be studied from a competitive advantage perspective. Analysis of the emergence of “the City of Brands” reveals that the “blue cultural capital”, which is characterized by an organic combination of Chinese and western cultural elements, is the fundamental cause of the emergence of Qingdao's brands. Because of the dominance of western cultures and the relatively weak position of the Chinese culture, it is recommended that measures should be taken to promote our traditional Confucian culture so as to strengthen Qingdao's blue cultural capital.

**Key words** local advantages; global perspective; blue cultural capital; blue economic zone; city of brands

---

①在国际上也有类似现象:许多欧洲人看不起美国人,就是他们认为美国“没历史、没文化”。

②韩国人将中医变成“韩医”,将一些中国历史人物也研究成了韩国人,虽然中国人觉得难以理解,但这也是出于他们这种对自己历史文化根基正名的精神需要。

# 德国在华直接投资研究

冯 蕾 音

(青岛大学国际学院,山东 青岛 266071)

**摘要:**过去30年间,德国在华投资总体呈上升趋势。通过对其规模、方式与主体、地域分布、行业分布及技术水平等情况的分析,可以发现:德国在华投资呈现出依然看重成本优势、投资规模继续扩大、将进入整合阶段等特点。了解和掌握德国在华直接投资的这些情况,将对更加有效地吸引和利用外资、推动我国经济转型和产业升级有一定启示作用。

**关键词:**德国;直接投资;规模;行业分布

**中图分类号:**F125    **文献标识码:**A    **文章编号:**1005-7110(2011)04-0112-05

德国是世界第四强国,也是欧盟国民生产总值(GDP)最高的国家。据报道,德国2010年的GDP达到22435亿欧元(约合33058亿美元)。另据世界投资报告,德国同年的对外直接投资仅次于美国,位居世界第二,达到1050亿美元。作为世界上经济技术最发达的国家,德国也是中国在欧洲最大的贸易与经济技术合作伙伴。因此,分析研究德国在华直接投资情况,对我国更加有效地吸引和利用外资、推动我国经济转型和产业升级有一定启示作用。

## 一、德国在华直接投资现状

1981年,德国威娜股份公司与天津第一日用化共同兴办的第一家中德合资企业“天津丽明化有限公司”,拉开了德国对华直接投资的序幕。30年来,德国在华投资不仅成为我国外资的重要来源地,也成为我国学习先进技术和管理经验的重要途径。近年来,中德经贸关系发展稳定,德国在华直接投资不断加大,累计在华实际投资总额居全球第7位,居于欧盟国家之首。截至2009年底,中方累计批准德企业在华投资项目6484个,合同德资金额超过两百亿美元,德方实际投入171亿美元。以2009年1至6月为例,中方新批德企业在华投资项目307个,合同德资金额15.2亿美

元,实际使用德资金额8.1亿美元。

### (一)德国在华直接投资的规模

过去的三十年,德国在华投资总体呈上升趋势,其发展大概可以以1993年作为界限分为两个阶段。第一个阶段从1978年到1993年。1993年之前,特别是上世纪八十年代,德国在华直接投资规模整体水平偏低,在包括1992年以前的十几年间,德国在华投资协议总金额仅为5.4亿美元。直至上世纪八十年代末,德国在华直接投资规模才开始有比较显著的增长。进入九十年代,特别是1993年进入第二个阶段之后,德国在华直接投资开始有更高速的增长:1994年,德国在华的实际投资总额增至8.05亿美元,是1993年的三倍多。

近十年来,随着德国对外直接投资规模的持续上升,德国在华直接投资得到更大的发展,中国入世对德国来华投资产生了更为有利的影响,德国在华直接投资额度和规模增长迅猛。如下表1所示,到2005年底,德国在华直接投资年度达到最高,投资总额约为11.9亿欧元,德国成为欧洲最大、世界第七大在华投资国。相对于1995年,德国在华投资总额十年间增长了近十倍。双边政治关系的稳定以及中国的成功入世都不同程度上促进了德国的在华投资。

而到了 2007 年由于西藏问题等一系列问题 ,致使中德双边关系严重受挫。政治关系直接影响到中德之间的经贸往来 ,该年德国企业在华直接投资处于停滞状态 ,实际投资额仅有 7.34 亿美元跌至自 1997 年以来的最低。2008 年 ,由于世界范围的经济和金融危机 ,全球的直接投资受到重创 ,外国直接投资全球总量萎缩了近四成。随着中德两国关系的缓和 ,德国在华直接投资开始逐步增加 ,但是由于世界经济大环境的制约 ,德国当年对外直接投资只有 2007 年的 80% ,因此在华直接投资增幅不大。2009 年之后 ,随着德国经济缓慢复苏 ,德国在华直接投资存量年增幅趋于平稳。

表 1 德国在华直接投资表(不包括再投资因素)

[单位 百万美元]

年度	批准项目数(个)	实际利用外资	累计实际利用外资
1978—1993	578	546	546
1994	314	259	805
1995	355	386	1,191
1996	256	510	1,701
1997	221	1,008	2,709
1998	207	987	3,696
1999	194	1,347	5,043
2000	290	1,251	6,294
2001	275	1,261	7,555
2002	272	928	8,483
2003	451	860	9,343
2004	313	1,058	10,401
2005	650	1,530	11,931
2006	576	1,511	13,442
2007	548	734	14,176
2008	390	901	15,077
2009	305	1080	16,157
2010	---	933	17,090

注 此表数据据国研网数据库、上海经贸信息网及世界投资报告<sup>[1]</sup>整理。

另一方面 ,从世界范围来看 ,德国流入中国的直接投资总量相对仍不算很多。以 2009 年为例 ,德国对外直接投资总额为 7140 亿美元 ,在华直接投资存量为 151 亿美元 ,德国在华投资总额仅占了德国对外投资总额的 2.1% 左右。其在华投资

仅相当于美国和日本在华投资的五分之一 ,但是 ,其投资行业集中于机械工业、化工产业及电子产业等我国急需发展的产业部门 ,因而其对我国经济发展还是有一定贡献的。

尽管现阶段德国在华投资总体规模相对偏低 ,但是由于中德两国经济差异比较大 ,技术水平有一定差距 因此经济存在一定的互补性 ,其投资的前景是比较乐观的——我国经济发展所急需的能源、铁路、通讯等产业 ,德国的技术水平均处于世界领先地位。并且 ,由于德国政策和企业主观意识上都主张同我国建立长期互利的战略合作关系 ,因而德国在华进行投资时 ,不单纯着眼于利用我国低廉的劳动力价格及生产成本 ,并且有在我国建立制造生产设备基地的意愿以及通过合资合作向我国转让技术、培训工人。

从投资规模结构看 ,德国在华投资有着投资规模大 ,资金到位率高的特点。在双方经贸合作达到顶峰的 2006 年 ,德国在华直接投资项目数达 4952 项 ,累计合同资金金额达 221.95 亿美元。每个项目平均约合 448.2 万美元。而同期我国吸收外商直接投资项目平均项目金额仅为 219.6 万美元。由此可见 ,德国在华投资项目平均金额大约是全国平均规模水平的两倍 ,大大高于其它国家外资投入的平均水平。除此之外 ,德国在华直接投资不仅规模大 ,而且有着资金到位率高的特点。

## (二)德国在华直接投资的方式与主体

德国对外直接投资主要以大型企业为主。根据德意志联邦国家银行跟踪的德国 8304 个企业对外投资活动研究 ,其中最大的 10 家企业共对外投资 1370 亿欧元 ,占德国对外直接投资总额的近四成 最大的 50 家企业共投资 2300 亿欧元 ,占总额的一半以上 而最大的 100 家企业占投资总额的三分之二。而在我国 ,德国投资主体亦呈现出这种特点。统计数据显示 ,仅有五分之一左右的德国在华投资来自于德国中小企业。这就是说 ,目前德国在华投资主要还是来自于德国大型企业 ,他们大多在中国有十年以上的经营经验 ,并且往往投资于大型项目。以世界五百强企业为例 ,世界五百强企业在华投资 ,德国企业占据了其中的 13% 左右。这些大型企业起初大多是以合资的形式进入我国 ,随着我国经济政策的放开 ,这些企业由合资向独资企业转变的趋势日益明显。据德国经济劳动部统计 ,到 2010 年 ,德国六家大企业 ,包括西门子( Siemens ) 大众 ( Volkswagen ) 拜耳( Bayer ) 巴斯夫( BASF ) 蒂森

克虏伯( Thyssenkrupp )及英飞凌( Infineon )在华投资总额接近一百亿欧元。<sup>[2]</sup>

综合而言 ,德国在华直接投资方式呈现出下列主要特点 :

首先 ,德国在华直接投资以自有资本为主。德国大多数投资者对其海外投资企业要求独资或控股 ,在我国 50% 左右的投资均为独资企业 ,其项目数占在我国投资项目总数的二分之一 另有 50% 投向德国企业持股 50% 以上、 100% 以下的项目 ,项目数占四分之一强 德国企业持少数股(但高于 10% )的项目仅占项目总数的极少数。

其次 ,德国对华直接投资的进入方式通常以贸易为先导。中德学者合作调查研究表明 ,三分之二的德国企业在对华进行直接投资之前 ,已经采用贸易形式进入我国市场。以西门子为例 ,这家企业便是以出口为先导再进行技术转让 ,技术合作 ,提供设备等业务逐步进入中国 ,最后于 1993 年建立了中德合资企业 ,而最近十年 ,西门子通过各种方式逐渐由合资向独资逐步转变。

最后 ,由于自身多元化程度较高的特性 ,德国的大型企业倾向于成批较为集中地建立子公司 ,以便形成网络 ,获取内部交易的利益。像汉高、西门子、赫斯特等大型企业 ,在我国至少拥有几十个子公司。他们还会采用控股公司的方式 ,以便管理协调 ,进行再投资等活动。

### (三) 德国在华直接投资的地域分布

德国在华投资的区域分布较为集中 ,百分之八十以上的德资企业集中在东部沿海地区——长江三角洲、东北工业区和珠江三角洲。

从数量上讲 ,德国在华直接投资一半以上都集中在长江三角洲地区<sup>[3]</sup>。究其原因 ,长江三角洲具备便利的物流位置以及完善的配套设施、当地工业发达且相对我国其他地区其人均购买较强等 ,都为德资在我国的生产、销售及贸易带来了极大的便利。因此 ,几乎所有在华的德国大型企业都在长江三角洲地区直接建立公司或设立代表处 ,德国的金融服务行业尤其喜欢选择上海作为进入我国市场的首站。

东北地区 ,特别是渤海湾重工业城市及辽宁和沈阳一带 ,是我国传统的重工业区。该地区石油、煤炭及铁矿等工业资源丰富 ,因此 ,德国的制造类企业 ,例如蒂森克虏伯( Thyssenkrupp )、西门子( Siemens )、宝马( Bayerische Motoren Werke )等 ,纷纷在此设立生产厂。而且由于东北地区有很多国内传统的大型国有企业 ,部分德资习惯于选择

与这些国有企业成立合资企业。相对于上述两个地区 ,珠江三角洲的德资企业较少 ,这也是由德国在华直接投资的地域分布特点所决定的。珠江三角洲地区以轻工业为主 ,纺织、电子等中小型企业集中 ,加之改革开放以来东南亚资本大量涌入该地区 ,因此德资在该地区比例相对较低。

### (四) 德国在华直接投资的行业分布

汽车及配套工业、机械设备制造工业、电子电气工业和化工业是德国的四大支柱产业 ,其技术水平居于世界领先地位 ,因此德国对外直接投资主要集中于这几个工业部门 ,达到其对外总投资的四成以上。加之德国本土环保标准较其他国家高 ,其对外投资有相当广阔的发展空间。

在我国 ,德国的直接投资也密集分布于第二产业 ,主要来自上述产业部门的大型制造业企业。德国 DAX 指数的 30 家蓝筹股企业中 ,有 26 家在华拥有投资 ,其行业分布涉及制造、金融及零售等行业 ,但是主要集中于制造业。德国在华直接投资的行业与日本、韩国等国家的夕阳产业转移不同 ,主要是其本国工业占优势的行业。截止到 2009 年底 ,近 80% 的德国在华直接投资企业来自工业领域 ,其中 ,汽车和电气工业比例较高 ,其次是化工及机械制造业。德国大众、西门子、拜耳、巴斯夫及大众等跨国公司都在中国拥有巨额投资。

德国服务业的在华投资仅占 3% ,但随着中国入世后服务业市场的逐渐开放 ,德国服务业企业在华投资也呈上升趋势。目前 ,一些大型德国服务业企业已经进入我国市场 ,如批发零售业的麦德龙( Metro )、保险业的安联( Allianz )、物流业的德国邮政公司的子公司敦豪( DHL )、旅游业的 TUI 公司以及几乎所有的德国大型银行等 ,都开始抢滩我国市场。

下图 1 可以比较直观的显示出德国在我国投资领域的具体分布情况 :

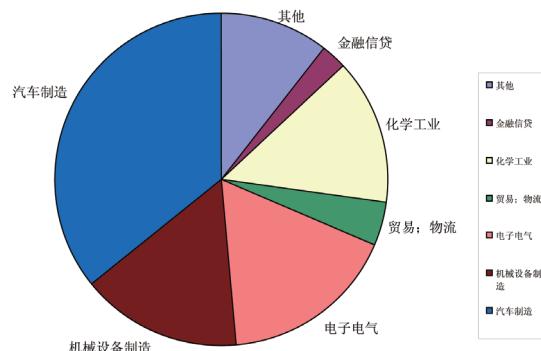


图 1 德国在华直接投资的行业分布

## (五)德国在华直接投资的技术水平

德国在制造业上有多项技术处于世界领先水平,但是其在华直接投资究竟投入使用了多少先进技术是比较难以衡量的。

陈继勇通过研究发现,1981—1993年德国企业平均投资规模大约是全国外商企业平均投资规模的4倍。<sup>[4]</sup>其原因是相当一部份德国投资企业属于技术先进型企业,一般要求有较大规模的投资用于购买设备和专利技术,这从一个侧面反映出德国在华直接投资的技术投入比例是比较高的。

中德两国学者合作研究了德国在华投资企业的技术状况,以此也可作为我们判断德国在华投资技术水平的依据。该研究将德资企业技术的先进程度划分为5个等级,将其与全球竞争者、当地竞争者比较。其中最先进取5分,较先进取4分,与之相当取3分,落后取2分,明显落后取1分。其中3分为中间值。在收回的32份调查问卷中,有28家公司回答了与全球竞争者的技术比较,其平均分值为3.11。这说明了德国在华直接投资采用的技术比全球竞争者略为先进。另有31家德资公司回答了与当地竞争者的技术比较,平均分值为4.41,说明其在华直接投资企业的技术水平明显优于中国企业。

## 二、德国在华投资的未来趋势

通常,一国进行对外直接投资动因有三:开辟和占领新市场、利用当地的资源或者配件供应以及降低生产成本。德国在华直接投资也主要由这三个因素驱动,即 我国巨大的市场潜力、利用我国现有的资源及价格相对较低的生产成本。随着我国入世这些年投资限制的放宽,以及中德经济的互补性,未来德国在华直接投资的趋势将出现以下特点:

### (一)在华投资依然看重成本优势

工人工资等较高的生产成本是迫使德国企业进行海外投资的重要原因。九十年代,德国企业对外投资的重点是美国,但随着生产成本的上升,德国企业对外直接投资不得不转向生产成本较低的国家和地区。根据德国工业联合会的一项调查显示,为降低生产成本,提高企业产品竞争力的投资方式已经成为迫使德国企业海外转移的最主要原因是。罗兰贝格公司和德国亚琛大学调查报告也显示,绝大多数德国机械设备制造企业已陆续向国外转移部分生产基地,目的地主要集中于中国和东欧。而德国安永(Ernst & Young)会计师事务

所进行的德国200家汽车配件生产商未来投资意向调查显示,未来10年,75%的德国汽车配件商计划在中国投资建厂。因此,中国依旧是德国制造业未来重点投资地区。

### (二)投资规模继续扩大

全球经济一体化以及金融危机和债务危机为德国企业带来了较大的生产成本压力,促使其向海外转移生产,开拓市场。由于地理优势及劳动成本较低,东欧国家是德国对外直接投资的首选地。但是考虑到经济发展速度和市场因素,中国除了具备生产成本优势还具有相当大的市场优势。因此德国在华的直接投资将会进一步扩大。

### (三)德国大型企业在华投资将进入整合阶段

由于德国大型企业已经在华进行了较大规模的投资,预计未来德国企业在华直接投资的新建大型项目数量将有所减少。根据在德国25家大型企业中展开的调查结果表明,未来多数德国大型企业在华投资采用项目自筹资金的方式,因此将更加的注重资金在我国盈利的能力,大型企业的资金将以追加投入的形式进入持续盈利的项目。例如根据汽车市场调研机构IHS Automotive2011年的调查结果,德国汽车三巨头戴姆勒、梅赛德斯-奔驰及大众汽车未来几年将追加对华投资,三家企业合计追投近200亿美元。

### (四)德国中小企业在华投资潜力巨大

德国可以取得经济上的巨大成就中小企业功不可没。德国的近四百万家企业中99%是中小企业。他们技术力量雄厚,有近1500多家德国中小企业的技术在该领域保持着世界最高水平。目前,几乎所有的德国大型企业均在我国投资设立公司,而在我国进行投资的德国中小企业数目虽然正在逐年上升,但仅占5%。根据“德国中小企业经济联邦协会”2007年在905家德国中小企业中进行的发展调查显示,未来有63.5%的中小企业选择对外投资,而其中目的地是中国的占到近30%。<sup>[5]</sup>

除上述四大趋势外,德国未来的在华直接投资还呈现出另外一些趋势。如德国工商总会(DIHK)的一份调查报告显示,15%的德国研发密集型企业已将研发中心移至海外,另有17%计划在未来三年内将研发中心向国外转移。三分之二的被调查企业认为在海外的研发中心能够享有比其国内更好的发展环境,至于转移目的地,有28%的企业计划向包括中国在内的亚洲国家转移研发中心。这充分证明,更多的德国企业将将其研发

中心向包括中国在内的东欧及亚洲地区转移。而且,由于我国的生产成本优势和德国的技术优势,以及我国作为全球最大的机械产品市场和汽车市场所具有的巨大潜力,中德两国在制造业方面的合作会进一步加强。同时,德国对外直接投资中的一半以上集中在金融服务行业,伴随着我国入世承诺的兑现、金融服务业市场的开放等因素,考虑到我国国内巨大的市场,德国金融服务行业必将进一步扩大在华投入。即,德国未来的在华投资领域仍然以汽车、机械电气和化工业为主,但金融服务业比重将有所增加。

显然,针对上述德国在华直接投资现状及未来趋势,采取有效措施,合理引导德国在华直接投资,将有力推动我国经济转型和产业升级,促进我

国经济的可持续增长。

#### 参考文献:

- [1] UNCTAD. Word Investment Report (1990年以来历年) [R]. United Nations Publication, New York.
- [2] Foreign Direct Investment Statistics, Special Statistical Publication 10, Deutsche Bundesbank, 2011, (4).
- [3] 高爱贤. 德国企业在华投资的现状与展望[J]. 中国投资与建设, 1997, (2).
- [4] 陈继勇. 论德国对华直接投资[J]. 世界经济与政治, 1997, (12).
- [5] 德国中小企业联邦协会. 德国经济与对华投资概览[EB/OL]. <http://wenku.baidu.com/view/acdb23f77clcfad6195a730.html>.

责任编辑: 潘文竹

## German Direct Investment in China

FENG Lei-yin

(International College, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

**Abstract** During the past 30 years, German direct investment in China has been on the increase. According to analysis of the scale, pattern, subject, area distribution, industrial distribution and technical level of investment, it can be found that German investment in China is characterized by high regard of cost advantages, continued expansion of investment scale and coming into the stage of integration soon. Better understanding of German direct investment will cast a light on how to attract and utilize foreign capital, and promote economic transition and industrial upgrading.

**Key words** Germany; direct investment; scale; industrial distribution

(上接第 106 页)

## On the Maternal Proposition of Modern Chinese Feminine Novels

WANG Ying

(School of Arts and Culture Studies, Shandong College of Arts, Jinan 250014, China)

**Abstract** "Maternity" is an eternal proposition in modern Chinese feminine novels. At first, the writers expressed their deep affection for mothers, and then deconstructed the Oedipus complex rationally. From this change, we can find out the exchange of culture, the change of historical environment, and the individual's unremitting efforts to search for spiritual homestead, as well as the necessity which is independent of individual experiences. The understanding of maternal instinct is an important part of women's self-cognition, so only by tearing the veil of maternal instinct which is covered by the cultural and spiritual demand of individuals and restore its complex original look, can we accurately present the women's position in culture and society.

**Key words** maternal instinct; spirit; Oedipus complex; deconstruction

# 墨子“法天”“听民”的法律思想

孟天运 葛敬静

(青岛大学 法学院,山东 青岛 266071)

**摘要:**墨翟是春秋战国之交伟大的思想家、教育家。他主张兼爱、尚同,但是也提出了以法治国的思想。他认为法制是治理国家的重要规范,是规矩绳墨,不可或缺;法制的制定要效法天道;还主张赏善惩暴,要俯从社会舆论,注重社会效果,这与法家、儒家、道家都不相同,而且这些观点的提出比法家人物思想要更早,其思想观点至今仍然有很大的借鉴意义。

**关键词:**墨子;法制;法天;听民;规矩

**中图分类号:**D909.2      **文献标识码:**A      **文章编号:**1005-7110(2011)04-0117-03

先秦思想家中,人们一提起法家,都首先想到李悝、商鞅、韩非子,也有些人会提到慎到、申不害,但是往往会漏掉墨翟。其实只要看看墨翟的生年,我们就会发现,这些人都晚于墨子。墨翟生卒年,侯外庐《中国思想通史》中考证为前490年——前403年<sup>[1](P192)</sup>《辞海》说是公元前468——前376年,认为最晚的可能要数钱穆《先秦诸子系年》中所说的公元前444——前393年。对照一下他在书中所列的“诸子生卒年世先后一览表”<sup>[2](P292-293)</sup>,李悝、吴起、申不害等人都在其后差了几十年,至于商鞅等人就更晚了。也就是说,墨子稍晚于孔子,墨子关于法制的思想影响了以后法家思想的形成和发展,在这一点上,还从来没有人指出过。《墨子》中有丰富的法律思想,而且很有特点。《墨子》的法律思想,主要体现在《法仪》、《尚同》诸篇中。本文将从三个方面来阐述墨子法律思想。这就是墨子关于法律功能的论述、立法的“法天”思想和执法的听民思想。

## 一、墨子关于法律功能的论述

在先秦的法家人物中,甚至在荀子的著作里,经常会看到法律是“规矩”“绳墨”“权衡”的比喻。最早运用这些比喻阐述法律的社会功能的人大概就是墨子。《墨子·法仪》中说:“子墨子曰:

天下从事者,不可以无法仪。无法仪而其事能成者,无有也。虽至士之为将相者皆有法,虽至百工从事者亦皆有法。百工为方以矩,为圆以规,直以绳,正以县。无巧工不巧工,皆以此五者为法。巧者能中之,不巧者虽不能中,放依以从事,犹逾已。故百工从事,皆有法所度。今大者治天下,其次治大国,而无法所度,此不若百工辩也。”<sup>[3](P29)</sup>

首先,墨子肯定地说,管理社会没有法仪是“不可以”的。墨子是手工业者的代表,他论述事情的时候也常常以手工业的规范来形容。他说没有“法仪”什么事情也做不成,法仪是管理社会的规矩,就好像木工的规矩准绳。百工做工要有规矩章法,管理国家也要有规矩章法,无论巧拙的工匠,都离不开这些。所以,治理国家要靠“法仪”是普遍的、毋庸置疑的。他还说,工匠使用这些工具,巧匠固然能做的标准,即使不是巧匠,是一般的木工,也会比自己估量着做的近于标准。如果治理一个国家没有法度,就等于一个木工没有规矩准绳。对于法律的社会功用说得如此明确肯定,提到这样的高度来重视,墨子是第一人。

## 二、墨子“法天”的立法思想

几乎所有的先秦法家,都强调“法”是神圣不可侵犯的。但是说到法的来源,都说是君主是“生法”

收稿日期:2011-05-30

作者简介:孟天运(1955-),男,山东昌邑市人,青岛大学法学院教授、博士,主要研究方向为中国思想史;葛敬静(1986-),女,山东肥城市人,青岛大学法学院研究生。

的,也就是说,法是君主所立。如《管子·任法》说:“有生法,有守法,有法于法。夫生法者君也,守法者臣也,法于法者民也,君臣上下贵贱皆从法,此谓为大治。”那么君主立的法就一定是神圣的么?就一定是正确的么?君主不公正、不理性、不圣明怎么办?所立的法不客观、不公正、不符合社会状况怎么办?君主也是人,他个人的智力和见识是有限的,许多君主还是昏君暴君,法家的理论家们从来没有解释昏君乱君暴君会对立法起到什么灾难性的作用,以及如何避免君主在立法的环节上的偏见,制定出公平优秀的法来。

但是,墨子谈到了,他注意到了这个问题。在许多场合,他都笼统地把君主假定为正直公正的,所以他要求对君主要服从。但是在《法仪》和《尚同》中,他都强调了君主必须是与天道相合的君主才是可以放心地依赖的君主。《墨子·尚同下》中说,天下的混乱纠纷,都是因为人与人意见和利益不一致引起的,所以要统一价值观念,下层老百姓尚同于基层地方官,基层地方官尚同于诸侯,诸侯尚同于天子,这样自下而上地统一见解观念,纷乱自然就会消除。但是墨子却没有就此停止他的论述,他又说:“天下既已治,天子又总天下之义,以尚同于天。”这就是说,天子不是最终标准,天才是最终标准。在《法仪》篇中,他说:“法不仁,不可以为法。当皆法其君奚若?天下之为君者众,而仁者寡,若皆法其君,此法不仁也。法不仁,不可以为法。故父母、学、君三者,莫可以为治法。然则奚以为治法而可?故曰:莫若法天。天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰,故圣王法之。既以天为法,动作有为必度于天,天之所欲则为之,天所不欲则止。然而天何欲何恶者也?天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也?以其兼而爱之、兼而利之也。”就是说,法自身不可以作为立法准则,那么君主就可以作为立法准则吗?不,君主不仁的多,仁义的少,要是都把君主作为立法准则,这样的法就是以不仁做标准了,这当然不行。那么父母可以吗?学者可以吗?他们都是人,都会有偏见和人性的弱点,都不可以效法。既然凡是人都不可以效法,那么究竟什么可以效法呢?这就是天。天的行为广大而无私,施舍厚而不要求回报,公正持久而不衰减,这些都是法律应该具有的性质,所以可以效法。

值得注意的是,墨子是提倡天志、明鬼的,一般来说,他认为天是有人格的,能够奖善罚恶的,

他专门写了《天志》、《明鬼》两篇来论述天和鬼在社会控制方面的作用。如果天是能够奖惩善恶的,人间的法制意义就打折扣了。但在《法仪》中,墨子并没有强调天对人们行为的控制机制,而是强调了法制的客观作用。他说的天,主要是突出天的公正公平特性,强调天的客观性,也就是强调法的客观公正性,否定立法的偏私性。至于他说天有欲,欲人们相爱相利,实际上是提出了法治的目的性,就是要维持社会的公正秩序、强调法的社会整合功能,弱化了人们对天、鬼的社会控制依赖。

墨子提出法天的主张是很重要的,其意义在于,君主不应该是法律之源,法律不应该成为一家私法,法律应该是公正无私的,是为天下人谋利益的。制定法律要遵循一个客观标准,形成持久的社会维持作用。

### 三、“听民”思想

所谓听民的思想,是说在执法中,赏功罚罪要听取民众的意见,顾及社会舆论。善恶之辨,来自于民,赏善罚恶,听于百姓。墨子认为,法固然有好坏之分,但是虽然有好法,运用不好也不能起到好的效果。怎样才能使法起到好效果呢?这就是把法律变成民众的行动,变成社会的意识。他说,古代的法律是这样的,但是现在,国家所设置的官吏,都是唯上的,只知道揣摩上头的意思说话行事,根本不考虑赏善罚恶的社会效果,结果法律惩罚的未必百姓认为是恶,法律嘉赏的,未必是百姓推崇的;“上之所赏,则众人之所非”;“上之所罚,则众人之所誉”。与民间舆论背道而驰的结果,就是赏罚不当,法律失效。“赏誉不足以劝善,而刑罚不足以沮暴。”<sup>[3] (P69)</sup>法律怎样才算是完美的执行了呢?墨子认为官吏们必须正确地反映下情,天子和上层得以准确地惩恶扬善。设置官吏,为了畅通下情,“上有隐事遗利,下得而利之;下有蓄怨积害,上得而除之。是以数千万里之外,有为善者,其室人未遍知,乡里未遍闻,天子得而赏之;数千万里之外,有为不善者,其室人未遍知,乡里未遍闻,天子得而罚之。是以举天下之人,皆恐惧振动惕栗,不敢为淫暴,曰:‘天子之视听也神!’先王之言曰:‘非神也。夫唯能使人之耳目助己视听,使人之吻助己言谈,使人之心助己思虑,使人之股肱助己动作。’助己视听者众,则其所闻见者远矣;助之言谈者众,则其德音之所抚循者博矣;助之思虑者众,则其谈谋度速得矣;助之动作者众,即其举事速成矣。”<sup>[3] (P69)</sup>就是说,凡是民间乡里发生了什么事,有好人歹人,乡民将快速地告知乡官,乡

官告知诸侯,诸侯告知天子,天子得以迅速地采取法律措施,该赏的赏,该罚的罚,邻里尚未尽知,而法律的赏罚已到,准确迅速,“赏当贤,罚当暴,不杀不辜,不失有罪,”法律就达到了代表民众意志的效果。这就是“听民”的主张。

#### 四、墨子法律思想与其他学派法律思想的比较

墨子的这些观点,与其他学派的法律思想比较来说,有其显著特点:

与法家相比,三晋法家一味强调法律的绝对权威,但是却从来没有说法律的制定和执行要听从民意。在他们看来,法律就是君主制定的,就是天然正确和不可置疑的东西。商鞅公布法律,有些人有非议,他把这些人都发配到边城。“秦民初言令不便者有来言令便者,卫鞅曰:‘此皆乱化之民也’,尽迁之于边城。其后民莫敢议令。”<sup>[4]</sup>在商鞅等三晋法家看来,法令制定是最高统治者自己的事情,臣民是没有权力参与的。不管法律制定得如何荒谬和残暴,老百姓都只有服从的义务。齐法家在这一点上比较开明《管子·牧民》中提出:“政之所兴,在顺民心。政之所废,在逆民心。民恶忧劳,我佚乐之;民恶贫贱,我富贵之。”这也主要是说在制定法律时,要合乎民众的根本需求和欲望。在探究法律产生的最终根源时,《管子·枢言》说:“法出乎礼,礼出乎治。”即制定法律是出于统治的需要,要以礼为立法依据。仍然没有说,在法律执行时要听从民间舆论。与儒家相比,孔子认为德治和礼治是最重要的,但是也需要“刑”来作为“德”“礼”的保障。孟子对刑多有批评,主要是反对统治者用严峻的刑法对待老百姓。对“刑”、“法”说得比较多的还是主张“隆礼重法”的荀子。荀子认为,人生而性恶,所以圣人制定礼法来加以规范,礼法的主要功能在于维持社会的秩序和稳定。用墨子的法律理论来比较,我们就会看出墨子法律思想的特点:

第一,墨子提出了法律制定的客观标准。在中国法律思想史上,历代统治者都注意强调法律的持久性,怎样做到持久?许多人仅仅论证要立法简明,注重法律规定的普遍性、长期性,但是墨子在这里却提出了它的客观性。其他思想家极少有从法律制定本身来提出问题,由于法律是极小

部分统治者决策者制定的,这就难以保证法律本身的公正性正确性。墨子提出要以天为效法对象,公正、无私、平等、有信,避免法律制定者本身的片面性和狭隘性。从而对立法提出了更高的准则。

第二,墨子提出了在法律执行过程中民意的作用。在其他学派的法律思想中,一般都没有考虑到法律执行过程中民众的因素,即使强调“令顺民心”的齐法家学派,也不过是主张制定法令要考虑民众的愿望。实际上法律并不应该是死板固定的,而是应该根据社会的具体情况对症下药的、在实施过程中辩证掌握的。正如诸葛亮论治蜀,宽则继之以严,严则继之以宽,宽严相济,政乃得理。在《尚书·吕刑》中,也就有刑罚世轻世重之说,实际上刑赏的最终目的是为了规范民众行为,如果刑罚不能戒惧民众,赏赐不能鼓励民众,这个刑赏就没起到作用。墨子看到了这一点,提出要依照民意来实施刑赏,可谓深通精要,发人深思。

第三,墨家的法律思想出现较早,对法家学派的一些思想起到了开源先驱的作用,这个作用不可低估。学术研究最讲究追根溯源,在以往的研究中,由于法家思想的系统性和功用显著,把墨家法律思想的价值大大掩盖了,实际上在对法制对于治国的作用和价值的论述诸方面,墨家的论说显然比法家更早。

由上可见,墨子的法律思想是很有特色的,他主张立法要法天,执法要听民,就是不主张一切由君主说了算。这在先秦的立法主张中可算独树一帜。明末清初的思想家们对中国的法律反思时说,三代时法律还是天下之公法,到了秦汉就逐渐变成了一家之私法。主要是君主拿天下做家天下,官吏成了家奴,法律变成了维护一家利益的工具,法律对于普通民众就失去了益处。看来,墨子在众法家还没有形成成熟的理论之前,就已经考虑到了这个问题,并做出了深刻的论说。

#### 参考文献

- [1]侯外庐.中国思想通史[M].北京:人民出版社,1992.
- [2]钱穆.先秦诸子系年[M].北京:商务印书馆,2002.
- [3]诸子集成·墨子闲诂[M].北京:团结出版社,1996.
- [4]司马迁.史记·商君列传[M].北京:中华书局,1957.

责任编辑:侯德彤  
(下转第125页)

# 当代大陆法系夫妻财产制的发展趋势

陆 静

(青岛市委党校 法学部, 山东 青岛 266071)

**摘要:**二战以来,大陆法系民法的新发展主要体现在亲属法的修改上。大陆法系夫妻财产制的立法理念除了传统的婚姻和谐,还确立了男女平等、交易安全的理念,从而形成了日趋多元的立法原则。在共同的立法原则的指导下,各国的夫妻财产制还呈现出统一性和民族性并存的特点,“和而不同”是当今乃至未来大陆法系夫妻财产制发展的基本趋势。

**关键词:**大陆法系; 夫妻财产制; 趋势

中图分类号:DF11

文献标识码:A

文章编号:1005-7110(2011)04-0120-06

我国两岸三地的夫妻财产制都是在大陆法系夫妻财产制的强烈影响下建立起来的。探寻现代大陆法系夫妻财产制的发展趋势,对于我们把握全球化背景下夫妻财产制立法的大方向,制定符合我国国情的民法典亲属编有重要指导意义。笔者认为,当代大陆法系夫妻财产制的发展趋势主要体现在两个相互关联的方面:一是现代国家在夫妻财产制领域形成了多元的立法原则——男女平等、婚姻和谐和交易安全;二是,在上述原则的指导下,各国的夫妻财产制呈现出统一性和民族性并存的特点。

## 一、立法原则趋于多元

19世纪末20世纪初,欧洲的社会经济生活发生了巨大的变化,经济交往日益频繁,女性广泛参与社会经济乃至政治生活,女权运动高涨,在思想领域,封建家长制的残余在逐步消除,男女平等的观念深入人心,变动中的夫妻财产制被赋予了新的理念——男女平等的理念。此外,随着个人财富的增加、经济活动的广泛拓展,夫妻财产也日益参与到社会经济活动当中,成为影响经济秩序的一个因素,因此20世纪尤其是二战以来,大陆法系夫妻财产制的立法理念除了传统的婚姻和谐外,还确立了男女平等、交易安全的理念,从而形成了

现代夫妻财产制领域立法原则日趋多元的状态。

### (一)男女平等的原则

男女平等成为一项重要的立法原则,经历了漫长的历程,17、18世纪的西方国家宪法中尚没有男女平等原则的规定。法国的人权宣言、美国的独立宣言、普鲁士宪法在其平等原则中都不包含男女平等的原则。20世纪以后,宪法中才开始出现男女平等的一般性原则,二战以后,宪法除了男女平等的原则性规定外,还设有保护女性和家庭的特别条款。争取男女平等的目标也已逐渐从政治领域扩展至经济社会领域,从最初的形式平等逐步转向男女的实质平等。

男女平等原则的确立,带来了亲属法领域的一系列变革,在民法的其他领域早已紧跟时代实现了现代化的情况下,民法领域最顽固的堡垒——亲属法终于在二战以后迎来了春天,正如学者们一致认为的,近几十年里,民法的发展主要体现在亲属法的修改上,<sup>[1][p117-118]</sup>夫妻财产制作为亲属法中最能体现男女平等原则的一项法律制度,当然成为各国修法的重点。

#### 1. 男女平等原则在夫妻财产制中的贯彻

1804年的《法国民法典》规定,妻子未经其夫同意或法院许可,不能从事任何法律行为,并规定

由夫单独管理夫妻财产。到了 1893 年 , 法律终于确认“妻子有从事一切法律行为的能力”。 1907 年 , 法国引入英国法中的“特有财产”制度 , 承认妻子有权管理其劳动所得。 1965 年法国民法典修改 , 确立以婚后所得共同制为法定财产制 , 从而形成了所有权共有、管理权各自独立的特殊形态 , 丈夫享有的财产管理权已经十分有限。

1900 年的《德国民法典》规定 , 丈夫有权决定婚姻内的一切事务 , 而妻子则无独立的人格权和财产权。 1957 年 , 西德颁布的《男女平权法》将男女平等原则引入了婚姻家庭法领域 , 对原有的夫妻关系法作了重大调整。在财产关系方面 , 该法以剩余共同制取代由丈夫管理夫妻财产的联合财产制 , 规定夫妻双方财产分别所有、分别管理 , 基本实现了男女平等。

1907 的《瑞士民法典》 , 采用联合财产制为其通常法定财产制 , 并规定在分割夫及妻的剩余财产时 , 妻或其继承人享有 1/3 的剩余财产 , 其余归于夫或其继承人 , 这一不平等的规定在 1979 年的民法修正案中得到纠正 , 最终确立了与德国现行立法相似的所得参与制为法定财产制。夫妻财产分别所有、分别管理 , 财产制终了时 , 夫妻任何一方及其继承人均有权分得对方所得结余的 1/2 , 由于较好地体现了男女的平等 , 被大陆法系各国奉为典范。

1896 年的《日本民法典》中 , 保留了传统的封建家制 , 妻子被视为限制行为能力人。 1947 年 , 日本将“男女平等”写入了宪法 , 此后 , 日本删除或修改了民法典中男女不平等、歧视女性的条文 , 赋予女性独立的人格和地位 , 规定夫妻权利义务平等 , 并规定以分别财产制为法定夫妻财产制 , 夫妻分别所有、分别管理各自的财产 , 并将不明财产推定为夫妻共有 , 较为彻底地贯彻了男女平等原则。

在苏俄 , 1926 年之前 , 一直实行分别财产制 , 由于妻子大多从事家务 , 无从获得收入 , 结果导致妻子离婚时一无所有。 1926 年的家庭法开始改采共同制。 1968 年颁布的《苏俄婚姻和家庭法典》中明文规定 : “男女在家庭关系中 , 享有平等的人身关系和财产关系。”夫妻之间的法定财产制是共同制。现行《俄罗斯联邦家庭法典 (1995)》沿续了苏俄有关夫妻平等的规定 , 并将其明确写于总则之中 , 作为夫妻关系立法的原则之一 , 夫妻财产由

双方共同所有、共同管理。

不难看出 , 大陆法系各国 20 世纪对夫妻财产制的修改 , 大致可以分为两个步骤。首先消除以往有关夫妻间不平等的人身关系、尤其是妻子无行为能力的不合理规定 , 而后 , 再围绕夫妻财产制的实质内容 , 包括财产制类型的选择、所有权、管理权、处分权的合理分配等等进行修改 , 总的趋势是恢复妻子的财产权利 , 追求男女平等。此外 , 除了实质内容的变化 , 大陆法系各国夫妻财产制的立法用语也有所改变。条文中往往以“夫妻一方”或“一方配偶”这样中性的指代取代了过去的“夫”或“妻”那样有特指对象的立法用语 , 以从立法整体上体现出夫妻平等的价值取向。

## 2. 男女实质平等原则在夫妻财产制中的贯彻

在现代夫妻财产制立法中 , 大多数国家都以立法形式确立了男女平等的原则 , 但是 , 人们逐渐发现 , 机械地赋予男女同样的权利义务 , 并不能导致一个公平的结果。

首先 , 男女的生理结构不同 , 女性先天就担负着怀胎分娩育儿的重任 , 使得其在外从事职业和获取财产的机会较男人少得多 , 加之根深蒂固的传统观念的惯性 , 男主外、女主内的现象在各国为数不少。由于男女的起点不同 , 先天的条件不同 , 即使给他们同等的机会和条件 , 结果处于弱势的一方仍旧是弱势。以现代最能体现男女平等的分别财产制为例 , 尽管在婚姻中最大限度地体现了夫妻别体主义 , 男女分别享有各自的财产的所有权、管理权 , 然而一旦离婚 , 在家从事家务劳动的妻子却一无所有。这显然对含辛茹苦养育子女、操持家务的主妇不公平 , 更与现代福利国家的立法宗旨相背离。人们开始意识到 , 夫妻之间的经济能力也有强弱之分 , 如果仅是将权利平等地赋予夫妻双方 , 实现的可能只是形式正义。而男女平等不仅仅是形式上的平等 , 更重要的是如何实现实质意义上的平等。在现代社会法理念下 , 要从“平均的正义”转变为“分配的正义” , 才能较好的解决男女实质平等的问题。为此 , 在亲属法领域 , 就如何评价家务劳动的价值展开了热烈讨论。

学者们指出 , 家庭主妇的家务劳动是劳动力再生产不可或缺的生产手段 , 丈夫的劳动收入 , 不

① 亚里士多德认为一般的正义有两种 : 平均的正义 , 即在平等的个人之间各人的所得在数目和容量上都相等 ; 分配的正义 , 即在不平等的个人之间根据各人的价值不等 , 按比例分配与之相称的事物。此处借用这一理论强调男女的实质平等。

是其一个人劳动的结果,而是夫妻共同劳动的结果。家庭主妇的家务劳动构成劳动力价值的一部分,因此主妇有权从丈夫的职业收入中主张因自己的劳动而附加的那部分价值。否则,就意味着不承认妻子的独立人格。即使是在近代最早适用分别财产制的英国,也同样认可家务劳动的价值。丹宁法官认为,职业劳动和家事劳动均是社会分工的需要,二者的性质是一样的,这正是夫妻双方对家庭财产享有权利的基础。<sup>[2]</sup>(P250-255)当然,也有学者持不同看法,经济学家们认为,家务劳动确实是不可或缺的,但仅仅是家庭内部的私人劳动,不具有经济价值,因此夫妻之间也不存在请求对价的关系。<sup>[3]</sup>(P148-151)

立法实践当中,许多国家都已经认可了家事劳动的价值。在夫妻财产制的制度设计中,充分考虑妻子家务劳动的价值,使之在最终的财产清算和分配中获得应有的份额,已经成为实现夫妻关系中的男女实质平等的一个重要途径。

大陆法系的法国、俄罗斯、意大利是以确认共同财产制的方式承认家务劳动的价值。采用共同财产制为法定财产制的国家,认为夫妻一方从事的家务劳动,既为另一方从事职业劳动提供了保障,又减少了家庭支出,因此与和另一方所从事的职业劳动具有同等的价值。故夫妻双方于婚后所取得的财产(特有财产除外)不管是由谁取得的,推定夫妻双方对这些财产的取得都有相同的贡献,应为夫妻的共同财产,由夫妻双方平等地享有财产权利。值得一提的是《俄罗斯联邦家庭法典》第34条还明文规定了对家务劳动的评价:“在婚姻期间从事家务、照管子女或者由于其他正当原因而没有独立收入的妻一方也享有夫妻财产共有权”。

德国、瑞士是以兼具共同财产制因素的分别制为法定财产制,但也通过法律的某些规定或判例而承认了家务劳动的价值。德国学者指出,德国以剩余财产制为法定财产制的目的,就是为了给家庭主妇提供帮助,因为她们是为了照顾家庭和孩子而无法获得自己的收入或积蓄,因此,她们有权分享另一方所获得的财产。瑞士则规定,负责料理家务、照料子女或扶助另一方从事职业或经营事业的夫妻一方,有权请求另一方支付一笔合理的款项任其自由支配。日本在1948年确定以分别财产制为法定财产制以后,学者们一直在检讨该财产制对主妇利益的保护问题,并试图进一步完善这方面的缺陷。<sup>[4]</sup>(P48)

当然,尽管承认家务劳动的价值的初衷,是为了保护作为家庭主妇的妻子,但是,也不排除对没有经济能力、在家从事家务的丈夫的保护。

## (二)婚姻和谐的原则

婚姻关系不同于一般的人与人之间的关系,它是以终生共同生活为目的的两性结合,实质上是一种伦理关系,因婚姻而产生的夫妻财产关系也必然需要体现婚姻的这一伦理特征。男女双方结婚后,即成为婚姻共同体的成员,彼此之间在身分方面产生同居、贞操、扶养义务及日常家务代理权等关系,而且在财产方面也产生密切关系。因此,在大陆法系夫妻财产制从罗马时代到中世纪乃至近现代的演变中,始终都把婚姻共同体的圆满和谐作为夫妻财产制立法的一个基本原则,所不同的是,中古时期的婚姻和谐是以服从家父长为标准的和谐稳定,而近现代以来的婚姻和谐强调的是男女平等前提下的和谐稳定。当代世界各国在设立夫妻财产制时,都考虑到了夫妻关系的这一本质特征,使所采用的夫妻财产制既有助于促进夫妻关系的稳定、平等、和谐,也有助于保障扶弱育幼的家庭职能的实现。

分别财产制虽然在形式上能够比较充分地体现男女平等的原则,但却并不完全符合夫妻关系的本质特征,它所强调的是一种个人主义的财产观念,夫妻各自所有、各自管理财产,泾渭分明,一方面有可能导致相互间的情感的淡漠,另一方面则可能助长夫妻双方为谋取自己的财产利益而不顾家庭事务,不愿意承担养育子女的重任的倾向,因为婚姻生活本身在某种意义上就是一个不可分割的共同体,所以,财产的绝对分离不仅不太可能,也违反婚姻的本质。因此,德国最终没有选择已经适用了一段时间的分别财产制,而确定了剩余共同制这一立法过程反映出来。

共同财产制是建立在肯定夫妻婚姻生活共同体的整体性的基础上,强调夫妻按照各自的性别、身体、生理的差异,取长补短,各司其职,共同努力、共享权利,因而被大多数学者认为是最能实现婚姻生活和谐目的的夫妻财产制。台湾学者戴东雄也认为:“共同财产制较其他夫妻财产制为优。盖共同财产制之本质思想,在使夫妻的经济生活与身份生活趋于一致,而表现其在内部并对外部均为一体,即使家成为社会的单一体,而符合婚姻的伦理机能”。<sup>[5]</sup>(P105)

为此,当代大陆法系许多国家采用了分别财产制与共同财产制相结合的财产制形式,或虽仍

适用分别财产制,但在婚姻关系终止时,通过法院的裁判,使夫妻分别所有、分别管理的财产适用共同财产的原理进行分割,以弥补分别财产制下对婚姻共同体中弱势一方权益保障不充分的缺陷。

### (三)交易安全的原则

维护夫妻各自的利益和婚姻共同体的利益,是夫妻财产制立法的核心目的。然而,在现代社会,夫妻财产还要从保障第三人的合法利益和交易安全出发,方能在保障家庭的和谐的同时,不致对他人和社会利益造成危害。

在市场经济条件下,夫妻往往成为交易的主体。已婚者的财产状况如何,对与夫妻一方为交易行为的第三人而言很重要,直接关系着其债权能否实现。为了尊重夫妻的自主意愿,有效维护夫妻的利益,现代夫妻财产制立法将更多的自由约定权或自由选择权赋予了婚姻当事人。但是,夫妻在行使这些权利时,很可能会对第三人合法利益造成损害。根据“权利义务相一致原则”,夫妻双方应更谨慎地行使这些权利,并承担比第三人更为严格的责任。第三人的合法利益能否得到有效保护、其债权的实现能否得到有力的保障,是衡量交易是否安全的标准。

为此,大陆法系不少国家就第三人对夫妻享有的债权规定了特别的保护措施:

1. 规定夫妻财产契约对第三人发生效力的要件,避免第三人因不知情而处于不利的境地。因为夫妻财产契约本身具有一定的隐私性。法国、德国、日本和意大利都详细规定了夫妻所缔结的夫妻财产契约的对抗要件,如变更财产制要提前进行公示、公告等,只有具备这些法定的对抗要件,夫妻财产契约才能发生对外效力。否则,夫妻约定只具对内效力。

2. 夫妻在法定情形下须对债务承担连带责任,以保证第三人债权的实现。法国在其法定财产制中规定,对夫妻一方因行使日常家事代理权而产生的债务,债权人可以要求扣押另一方所得的收益与工资。对夫妻各方在共同财产制期间所负的债务,无论其发生原因如何,债权人均可要求用共同财产清偿。德国在其共同财产制中规定:在夫妻一方管理共同财产时,管理方对应由共同财产承担的债务负个人连带责任。在夫妻双方共同管理共同财产时,双方对共同债务承担连带责任。俄罗斯在其法定财产制中也规定,夫妻双方对共同债务承担连带责任。

3. 赋予与夫妻进行法律行为的第三人以撤销

权,让第三人有自由选择的余地。德国在其法定财产制和共同财产制中均规定,如果夫妻一方未取得另一方必须的同意而从事一定的法律行为,则与该夫妻一方为此法律行为的善意第三人享有撤销权。

综上可见,现代大陆法系的夫妻财产制立法,既从婚姻内部关系出发,考虑到了婚姻共同体的圆满和谐、夫妻各自的权利主张,也考虑到了与婚姻共同体相关的外部社会经济因素。既要顾及个人及家庭利益又要兼顾他人和社会利益,正是现代夫妻财产制立法视角的多元化,决定了其立法原则多元化特征。

## 二、夫妻财产制实质内容的统一性与民族性

在全球化背景下,世界日益成为一个相互联系的整体。伴随着经济的全球化,法律领域里的一系列规则也在走向统一,尤其是民商法领域,相互借鉴和移植已经成为各国法制现代化的重要途径,尽管亲属法是受其影响最少的部分,但在夫妻财产制领域,也同样受到了所谓的“法律全球化”的影响,尤其是上述共同的立法原则的确立,使得各国制度间的差异在逐渐缩小,走向融合。

### (一)大陆法系夫妻财产制的融合趋势

20世纪以来,尤其是二战以后,随着社会经济的发展、女性地位的提高,各国掀起了修改亲属法的热潮。各国在考察和借鉴各种夫妻财产制的基础上,重新设计了法定夫妻财产制的内容。法国最终确定了婚后所得共同制、德国确定了剩余共同制,瑞士确定了所得参与制、日本确定了分别所有制、俄罗斯和意大利则确定了共同所有制。这一时期夫妻财产制的实质内容上发生了很大的变化,尤其是德国和瑞士的剩余共同制和所得参与制,是在结合两类最基本的夫妻财产制——分别财产制和共同财产制中的有益因素的基础上创设的财产制类型。法国等国对选定的夫妻财产制本身进行了一些改造,以扬长避短。总之,各国的夫妻财产制都在朝着相互融合的方向发展,以至于,早在上个世纪的80年代,就有学者称,夫妻财产制正随着社会进化走向统一。<sup>[3](P62)</sup>

现代各国夫妻财产制的融合统一趋势,是以以下几个因素作用的结果,首先,是共同的价值理念作用的结果,男女平等、婚姻和谐、交易安全已成为当代各国的夫妻财产制立法中共同追求的原则,从这一共同点出发,各国的夫妻财产制开始走向融合。现代各国普遍放弃不利于交易安全的嫁资制就是一个体现,而日本从管理共同制改为分

别财产制主要出于男女财产权平等的考虑。其次，在经济全球化推动下，整个世界日益成为一个相互联系的一个整体，吸收借鉴别国立法经验已经被证明是一种加快法律现代化步伐的捷径。最后，男女平等已成为国际社会公认的原则，这意味着国家的立法行为已不仅仅局限于解决一国自身的问题，还担负着一定的国际责任。

## （二）大陆法系夫妻财产制的民族性

林秀雄先生认为，夫妻财产制首先在一国范围内逐步得到了统一，并开始在国际范围内趋向统一，如“北欧诸国之统一，瑞典于1920年采取所得参与制后，丹麦于1925年、挪威于1927年、芬兰于1929年陆续以所得参与制为法定财产制，而成为斯堪地那维亚式的独特制度。于社会主义国家亦可看出夫妻财产制统一之现象。苏俄于1926年采取所得共同制之后，东欧诸国群起模仿，南斯拉夫于1946年、捷克于1949年、匈牙利于1952年、罗马尼亚于1954年、波兰于1964年、东德于1965年、阿尔巴尼亚于1965年、保加利亚于1968年均以所得共同制为其法定财产制。此夫妻财产制之统一，成为社会主义国家法之一大特色”。<sup>[3] (P140)</sup>这是林秀雄老师从世界范围内观察的结果，但笔者认为，这一观点在一定程度上有其道理，各国夫妻财产制在日趋融合，但很难统一，因为夫妻财产制是一个极具民族性的制度。

在当代，经济全球化的浪潮，也波及到了法律领域，各国法律之间的影响、借鉴日趋频繁，许多国家都直接移植了西方国家的法律制度，为己所用，以推动本国的法制现代化进程。然而，这大多集中在除亲属法之外的民商法领域，而在亲属法领域则不然，这一领域的规则承载了一个国家和民族长期积淀的历史文化传统，其影响已经深入到人们的血脉和思想深处，成为一种固有意识，它独特而顽固，为民众们广泛认同、信仰、遵从和坚守，是一个国家和民族区别于其他民族的内在特征、固有个性，因而也是最难改变的。

中世纪后期，罗马法复兴，欧洲共同法形成，各国都在不同程度上受到了罗马法的影响，唯独夫妻财产制领域，几乎没有改变。近代的意大利，一度实行法国的民法典，唯独其夫妻财产制依然是传统的嫁资制，到了20世纪，意大利政府出于

交易安全的理性考虑，下令禁止嫁资制，习于此制的民众才不得放弃了旧传统。日本和民国时期的中国，则是一个特例，他们推行近代化的法制，在很大程度上是基于救国图强的目的，迫于一定的外来压力，事实上，民国实行西式的夫妻财产制度后，在此后十多年的司法实务中，“除一二家庭事务涉及外，几乎不见其实用”。早在1935年，当时的司法行政部部长王用宾就提议废止或酌情修改，最高法院推事宋润之也有类似提议。<sup>[6] (P86)</sup>可见亲属法领域习惯势力的强大。

在当今社会，各国经济走向统一，法律日趋相近，但在趋同的过程中，都在一定程度上保留了传统，毕竟，各国的地理、气候、种族、文化、习俗、历史都千差万别，这些综合形成了一个国家独特的民族特征，且在相当长时间内难以改变，当民族传统的差别消失时，民族也就不存在了。因为，民族文化是一个民族区别于另一个民族而存在的方式。当今世界各国面临的问题是相同的，但各国解决的方式却是不同的。夫妻财产制始终是民族文化特征鲜明的领域，当代各国虽然形成了共同的夫妻财产制的立法理念，但不同的民族有不同的理解和行为方式，自然也就有不同的立法模式和风格，所谓的“和而不同”就是当今乃至未来大陆法系夫妻财产制的发展态势。

## 参考文献：

- [1] [法]雅克·盖斯坦，吉勒·古博著.法国民法典总论[M].陈鹏等译.北京:法律出版社,2004.
- [2] [英]丹宁勋爵.法律的正当程序[M].李克强等译.北京:法律出版社,1999.
- [3] 参见林秀雄.夫妻财产制之研究[M].北京:中国政法大学出版社,2001.
- [4] 郭钦铭.我国通常法定夫妻财产制之变革与展望[D].台湾政治大学法研所博士论文,2004.
- [5] 戴东雄.亲属法论文集[M].台北:东大图书公司（大雅丛书），1988.
- [6] 陆仲良主编.夫妻财产制[M].上海:世界书局,1944.

责任编辑：侯德彤

# The Trend of the Matrimonial Property System in Continental law countries

LU Jing

(The Qingdao Municipal party school of C.P.C, Qingdao 266071, China)

**Abstract** The latest development in the civil law system of the Continental law countries is the amending of the family law since the Second World War. Besides the traditional legislation idea like marriage harmony, the ideas of gender equality and transaction security has also been established. The multi-values are one of the characteristics of matrimonial regimes in the modern civil law system and the coexistence of unity and nationality is another one due to similar principles. Above all, "harmony while reserving differences" is the trend of today's matrimonial property regimes of the civil law system.

**Key words** Civil Law System; the Matrimonial Regimes; trend

---

(上接第119页)

## Mo Zi's Legal Thoughts of "Obeying Heaven" and "Listening to Public Opinion"

MENG Tian-yun Ge Jing-jing

(College of Law, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

**Abstract** Mo Zhai was a great thinker and educator during the late Spring-and-Autumn Period and the early Period of Warring States. His main thoughts include universal love and pursuit of identity as well as rule of the country by law. In his opinion, rule by law is an important standard by which to rule a country. Law should be formulated by imitating the Heaven's Way. This viewpoint, put forward much earlier than the legists' doctrine, remains a source of good reference even nowadays.

**Key words** Mozi; rule by law; formulate law by imitating Heaven

# 评《王蒙文艺思想论稿》

朱德发

十几年前,奉桥读研究生时就对王蒙研究感兴趣,他的硕士学位论文关于王蒙文艺思想研究,提出了一些不俗的见解,形成了独特的研究思路。后来攻读博士学位,转向了通俗文学大师张恨水的研究,出版了《现代性视野中的张恨水小说》和《张恨水新论》两部学术著作,并发表了一系列充满学术新意的张恨水研究的论文,在学界渐为人知,崭露头角,得到学界的关注。博士毕业后,奉桥来到了青岛中国海洋大学王蒙文学研究所工作,又重新回到王蒙研究中来,以新的学术视野与知识结构拥抱并透析已熟悉的研究对象,必然会有新的感悟新的认知和新的把握。虽然从张恨水到王蒙,这个研究对象的转换不可谓不大,但奉桥研究角色的调整却相当成功。从此,我接连在《文学评论》、《当代作家评论》、《文史哲》等刊物上,读到了奉桥一系列研究王蒙的论文。同时,也陆续接到了奉桥寄来的由他主编的《多维视野中的王蒙》、《王蒙文艺思想研究》、《理论与实践——(王蒙自传)研究》等学术研究著作。由于奉桥的勤奋努力和不断积累,于2009年入选了“教育部新世纪优秀人才”,其研究题目仍是王蒙。摆在我眼前的这部30多万字的《王蒙文艺思想论稿》(以下简称《论稿》),是奉桥这些年来殚精竭虑孜孜以求研究王蒙的心血之作;作为导师,我由衷地为他所取得的成绩感到高兴。读罢《论稿》给我的突出印象是:

首先,《论稿》体现了年轻学者可贵的学术勇气。王蒙是当代文学的代表性作家,同时也是一个极为复杂的“球形发展”的作家,他不但是当代杰出的小说家,又是一个具有锐意创新精神的马克思主义文艺理论家,而且还是一个学者和文化官员,正如《论稿》开篇所言“王蒙是中国当代文学的一个传奇,一个变数。”(以下引文皆出自《论稿》一书,不一一注出即)王蒙已经成为当代文学一个缩影和符号,具有一定的“镜像”功能,是当代中国的一种独特文学现象和文化现象。因此,对王蒙的研究在一定意义上已深化为对中国当代文学发展衍变及其内在规律性的认识和研究,从王蒙身上即可以看到中国当代文学60多年的衍变的足迹和艰难,又可以窥到中国当代文学所处文化生态的复杂和严峻。既然研究王蒙有如此重要的文学史意义和学术价值,那么选取王蒙作为研究对象,正体现出作者的一种可贵

的学术眼光。但是,也必须注意到这样一个事实,即王蒙的独特身份,为研究者带来了不小的难度和挑战。如何对“王蒙现象”特别是对他丰富驳杂又充满变异的文艺思想进行深入细致地梳理和研究,成为当代文学研究界不可回避的一个课题,也是一个难题。在这个意义上,王蒙之于研究者而言,既是挑战,也是一种诱惑,甚至冒险——由于王蒙太复杂,有可能把研究者淹没——对此,我想奉桥不会没有察觉,但他还是没有回避这一切,而是迎难而上,这需要一种学术勇气。因为奉桥懂得,学术有时就是冒险,没有一定的探险精神,就不可能有真正的学术创新。

长期以来特别是自上个世纪八十年代以来,王蒙研究一直是当代文学研究的一个热点,许多学者都涉猎过,并出现了数量不菲的研究成果。因此,如何不走王蒙研究的老路,另辟蹊径,开辟王蒙研究的新视域,就在一定程度上决定了这部学术著作的价值和意义。在这一点上,《论稿》没有停留在以往的对具体作品解析研读的层面,而是向王蒙文学世界的纵深和内部掘进,发现前人所未发现的新问题,得出了许多令人耳目一新的结论,体现出了强烈的创新意识。研究一个当代作家的“文艺思想”,这本身就容易招致误解,甚至生发出一些险情。而王蒙则是一个极具争议的作家,这就形成了双重冒险。惟其冒险,所以也会有别样的发现和收获,《论稿》的学术价值在一定程度上源于这种冒险精神。《论稿》不仅体现出王蒙研究正在走向深化和拓展,还体现了严肃客观的学术态度。对于像王蒙这样一个具有多方面重要影响的作家,如何准确地评价他对中国当代文学的贡献,做到既不有意拔高,也不因言废人,并非易事。这一点,《论稿》做得较好,求真务实的逻辑分析判断,是令人信服的。

其次,《论稿》体现了一种开放的学术视野。对于王蒙这样一个复杂的研究对象,必须采取相应地研究方法和研究路径,这样才能避免复杂问题简单化。那么,如何对王蒙进行合理准确地“定位”,就成为这部著作必须面对和作出回答的问题。对此,《论稿》给了我们很多启示。一是开放的学术视野在《论稿》中表现为多维的研究视角。之前的研究大多是对作为小说家王蒙的研究,然而王蒙并非单纯的小说家,所以对王蒙的研究必须顾及其他维面,进行多维的研究。《论

稿》没有拘囿于单纯的文学家王蒙,而是从文学史、思想史、文化史、学术史等方面,对王蒙进行了多维立体研究,特别是对王蒙在思想史、文化史、学术史上的贡献和意义的研究是前人所忽略的,而本书则填补并充实了这几个薄弱点。例如,《论稿》对于“王蒙与20世纪中国激进主义”、“王蒙于20世纪中国理想主义”关系的梳理,认为王蒙是“20世纪中国文学理想主义最大的质疑者、审视者和反省者”,“王蒙是一个清醒的痛苦的理想主义者”,这些说法,颇具新意。再如,把王蒙置于20世纪中国文化史视野中考查其文化思想,认为王蒙的文化思想是革命文化的当代“变奏”,“王蒙的文化‘多元化’的思想,则主要表现为对世俗、低端、非意识形态的平民化文化的认同和肯定,这实际上是对革命政治文化一统天下的反拨。”这都显示了论者的某种思想的闪光点。王元化曾提出“有思想的学问和有学问的思想”,如果一个学者能够自觉地把“思想”和“学问”相贯通相融合,哪怕这种贯通和融合并不严密,而这种学问也是真的学问,不是掉书袋式的死学问。二是表现为一种“史”的学术眼光。列宁曾说,评价一个历史人物的贡献,不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东西,而是根据他们比其前辈提供了新的东西。所谓“根据他们比其前辈提供了新的东西”,即是要求研究者应有一种“史”的视野和评价坐标。王蒙作为一个当代作家,虽属于“现在进行时”,但是对他的评价仍需这种“史”的视野。例如,《论稿》对王蒙文学史地位的评判,并没有笼统地认为王蒙多么重要,而是从20世纪中国文学现代性的视角,把王蒙与鲁迅、赵树理并列加以研究,从而得出了“王蒙是20世纪中国文学发展中的具有转折意义的代表性作家”这一结论。《论稿》认为“王蒙以一种更富有时代感和现代性的文学规范,取代了原有的文学规范,开创了新时期文学的多元整合的文学规范的新时代,王蒙的许多独具新意的文学作品在一定意义上标志着中国当代文学尚未完全被湮没的某种自由精神、创造精神。”这是一种关于20世纪中国文学史的全新的理解和描述,论者认为正在这个文学史构架中,王蒙找到了自己的位置。

再次,《论稿》体现了一种主体建构意识。王蒙是一个极具主体意识的作家,正如奉桥在书中所言,王蒙通过他的创作“基本建立起了自己的主体话语,建立了一个独立而庞大的具有个性的文学世界、语言世界”,而在当代作家中,能够建立起属于自己的独具个性的“文学世界”和“主体话语”的作家并不多。面对这样一个大作家,研究者没有一种主体建构意识,是无法完成这一挑战性工作的。

《论稿》详细梳理了王蒙文艺思想发展流变的过程,并对王蒙如何从一个北方农村的“土孩子”,经过革命的历练和洗礼,成为“革命时代”的理想主义者,再到“后革命时代”的经验主义者的转变,进行了清晰的描述,特别是对王蒙文艺思想“实践性”、“嬗变性”以及“开放性”特征的概

括,客观准确,具有科学性。特别值得一提的是,奉桥对王蒙文艺思想的研究注重系统性和整体性,而不是像有的学者那样截取一个片断或干巴巴地抽出几点,乃是多维度地有机地进行考察和归纳。例如《论稿》对王蒙既有辉煌也有失落,既有成功者的欢欣也有不为人知的痛苦的一面,甚至那种左右为难的尴尬及其革命者心态和某种“主流”身份感的论述,不仅具有综合把握的整体感,尤其可取的是体现出论者对王蒙的某种理解心态,不是把王蒙看作一个冰冷的“他者”,一个单纯的研究对象,而是一个有深刻理性、丰富情感、睿智才气、充满活力的生命体。这对于一个年轻学者而言,是不容易的。从整体看,《论稿》基本做到了“知人论世”,从人本与文本的结合上来洞悉王蒙,这也是著作的一个亮点。

研究王蒙的文艺思想无法回避其浓厚的革命、政治色彩,论著对王蒙文艺思想中革命与政治主题的研究,颇见深度,不时闪耀着思想的火花。例如《论稿》对王蒙政治心态即“执政心态”的发现:“王蒙的政治经历,形成了他某种‘执政心态’,也可以说是执政者价值立场”再如王蒙与政治的复杂关系,“政治是把双刃剑,既成就了他(王蒙),也可能在一定程度上‘摧毁’着他。”这些论述都体现了研究者的发现思维机制的敏锐。论著对王蒙人道主义思想以及表现形态的探析,这是一个相对被忽视的研究领域。在当代,“人道主义”并不像其字面含义这样美好,我们曾一度把“人道主义”看作是西方资产阶级的特权和徽章,将其进行不间断的“大批判”,形成了难以逾越的“政治禁区”。奉桥冲破了这种“政治禁区”和思想拘囿,结合王蒙不同历史阶段的小说创作,从“启蒙”、“反思”、“世俗”三个维度探析了王蒙的人道主义思想的独特内涵和表现形态,认为王蒙的人道主义思想超越了一般层面,经过了一个“普泛化到高度个性化”的发展过程,具有了更深和更具时代感的内涵,并明确指认人道主义是王蒙文艺思想的“本质和灵魂”,“人道主义是贯穿王蒙整个创作过程的最核心的东西,也是最具生命力的东西。”这是对王蒙文艺思想的新概括、新认识,也是富有新意的理论判断。

《论稿》是一部充满探索精神的创新之作,是王蒙研究的新收获,不论其开放的研究思维、大胆的理论勇气或者创新的学术见解,都会对王蒙研究乃至当代作家研究,起到积极的启示和推动作用。作家研究既要“入乎其内”又要“出乎其外”,而《论稿》在“出乎其外”这一点上却略嫌不足,特别是对王蒙文艺思想的局限性,未能充分展开,给读者留下了遗憾。不过,依凭奉桥的才气、勇气、灵气、骨气及其永不言败的人格力量,定会在来日方长的研究征途上,攻下一个个难关,达到理想的彼岸,出色完成终生为之奋斗的学术目标。

(作者单位:山东师范大学中国文学研究所)

# 《魏晋五言诗研究》评介

于 湖

宗白华先生曾说,汉末魏晋六朝是“精神史上极自由、极解放,最富于智慧、最浓于热情的一个时代。因此也就是最富有艺术精神的一个时代”。<sup>[1]</sup>(P208)这一说法得到了学术界的普遍认可,也激发了学者们对这一时期艺术的探究。王今晖博士的新著《魏晋五言诗研究》<sup>[2]</sup>,就以睿智的见解和精妙的赏析很好的阐释了魏晋时代的“艺术精神”在诗歌方面的具体表现。依笔者所见,此书的睿见与妙赏主要体现在以下几个方面。

## 一、价值颇高的课题选择

在中国古代诗歌史上,五言诗取代四言诗是诗歌体式的一次变革,一次飞跃。魏晋时期是五言诗的奠基期。五言诗经由魏晋时期的奠基,从此蓬勃发展,成为中国古代诗歌极富生命力的一种体式。要研究五言诗的发展历程及其特点,魏晋时期无疑是一个重要环节。五言诗也是魏晋诗坛上运用最广泛、成就最突出的一种诗体。研究魏晋文学,特别是魏晋的诗歌创作、诗学思想,五言诗都占有首要的地位。因此,后代许多文人学者都相当重视魏晋时期的五言诗作,从不同的角度对其进行了深入探讨,也颇多见地,值得后人珍视和借鉴。但前人的研究或欠全面系统,或显得比较简略。尤其是对五言诗在艺术表现上的诸多特点,如声韵、句章、修辞、意象等方面,未能作深入、细致的探讨。这就给后人留下了一些研究的空间和余地。《魏晋五言诗研究》一书对魏晋五言诗进行了全面深入的研究,可以说正好填补了这些空间和余地,从课题选择的角度来说价值颇高。

## 二、深入细致的文本分析

对于中国古代诗歌的研究来说,诗歌文本是研究的基础。《魏晋五言诗研究》的作者十分重视对魏晋五言诗的文本分析,不仅以逯钦立的《先秦汉魏晋南北朝诗》为文本依据,还搜集了逯书中缺收的不少五言诗作。对于自汉至晋五言诗的各类作品,如有署名的文人诗、无署名的文人诗、杂歌谣辞、乐府歌辞等全部作为研究对象。可以看出作者对这些作品做到了字字读、句句析,因此所得出的结论是令人信服的。如该书下编“表现论”中,对于魏晋五言诗的字法分析,借用语言学的研究方法,对五言诗句中的叠字、双声叠韵字、虚字、实字的运用进行细致的词性分析。认为叠字与双声叠韵字的大量使用,体现了魏晋诗人观察外物的细致和驾驭语言的能力。虚字的普遍使用,是魏晋五言诗古朴浑茫风格得以形成的一个不可或缺的因素。五言诗特有的句式节奏,使实字在诗句中具体位置的安排上形成了一定的规律性等等。这些结论都是建立在深入细致的文本分析基础之上,避免了凿空和虚泛。

## 三、纵横结合的体系建构

本书在体系建构上也颇具特点,运用了纵向和横向两个视角,纵横结合。在纵向上,首先在“引言”中,从长时段的角度,

论述了五言诗体的确立及五言诗形成的原因,接着在上编“发展论”中,对建安、正始、西晋和东晋四个阶段五言诗的具体创作情况,做出统计和总结。主要从宏观上把握五言诗的发展情况,着重探讨五言诗在各个历史阶段的发展过程中,受到的诸如社会环境、哲学思潮、诗学观念等因素的影响。在横向方面,主要着眼于魏晋五言诗的艺术表现,从声韵、句章、修辞和意象四个方面,探讨了魏晋五言诗在艺术表现上的主要特点。在声律篇中,着重分析声律和用韵情况;在章句篇中,对字、句、章方面进行全面考察,尤其是前人较少论及的起、结句艺术和组诗艺术;在辞格篇中,针对魏晋五言诗中最常见的比兴、对偶和用典进行了分析;在意象篇中,对魏晋五言诗的意象类型、意象组合、意象功能等问题进行了全面分析。

## 四、亮点频出的见解表达

本书不论是在纵向上,还是在横向方面,都有一些自己独到的体悟和见解。纵向方面如在论述五言诗形成的多元的、复杂的原因时,特别强调起关键作用的是合文思维方式以及由此导致的双音词的大量产生。五言诗从产生到确立经过了一段缓慢的历程,其中原因也是复杂的。其中有三点尤其重要:一是汉语词汇的双音化,是在长期的实践中逐步形成的;二是五言诗发于民间歌谣谚语,依托乐府而发展,但在乐府中又长期处于“俳谐倡乐”<sup>[3]</sup>(P179)的地位;三是汉代文人功利主义的诗学观和《诗经》的经学化,束缚了文人的创新意识。再如在论述西晋五言诗时指出,西晋的诗歌重在言情,这些言情的诗歌,使用的主要也是五言诗体式。西晋的五言诗扩大了言情的范围,抒情功能得到了加强,在艺术表现上也有很大的提高。横向方面如在论述魏晋五言诗的声律时认为,西晋时期五言诗粘式律结构的增加,东晋五言诗篇幅上的趋短以及完全合律的绝句的出现,在创作实践上为南朝沈约声律说的提出创造了条件。再如在论述魏晋五言诗的章法时指出,魏晋五言诗的最大特点是主题突出,结构完整,重视诗歌的完整性,尤其是层次间横向的联系等。

当然,该书也存在一定的不足,如在下编论及魏晋五言诗的艺术表现问题上,若能更多结合其他诗体与五言诗体进行比较研究,无疑将使该课题的研究更加完善。

(作者单位:烟台大学人文学院)

## 参考文献:

- [1]宗白华.论《世说新语》和晋人的美[A].美学散步[C].上海:上海人民出版社,1981.
- [2]王今晖.魏晋五言诗研究[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [3]挚虞.文章流别论[A].张明高选.魏晋南北朝文论选[C].北京:人民文学出版社,1996.