二〇一二年第四期
（总第一一六期）

目　录

□哲学研究

建设维护生命尊严的光辉世纪　[日] 池田大作 · 1 ·

论谢林的艺术与自然观　陈海燕 · 13 ·

建构与解构：康有为与西美尔宗教理路比较　王士良 · 20 ·

□历史研究

赫德与葛雷森的恩怨　贾熟村 · 27 ·

体制内的变革：战时大学教授的宪改方案　吴锦旗 · 32 ·

清末民初渐进思潮初探

——以严复等为中心的考察　尹奇岭 · 40 ·

□政治学研究

近代自然法论者的自由观及其方法论局限　罗朝慧 · 46 ·

政府与利益集团的纠葛

——对布坎南经典著作《成本与选择》的研读　冯志峰 · 52 ·

中美气候合作的信任缺失与合作困境　韩庆娜 · 57 ·

□传媒研究

论网络舆论引导规律　林　凌 · 62 ·

“网络杜甫”：当代文化的一种美学思考　王世海 · 69 ·

出 版 日 期
二〇一二年八月

□**文学研究**

读《大日经》心得 薛克翘 · 74 ·

《我是猫》的中国文学元素运用及其意义 黎跃进 王 阳 · 80 ·

日本《古今和歌集》编纂思想中的孔子意识 尤海燕 · 85 ·

文化间性：外国文学个案研究方法的更新

——由纪伯伦研究谈起 马 征 · 90 ·

论近代中国士人的首次西游书写 刘大先 · 96 ·

新世纪以来鸳鸯蝴蝶派研究述评 鲁 毅 · 102 ·

人文科学与文学研究

——从学术期刊的命名说起 魏建亮 · 109 ·

论任渊《山谷诗集注》的诗学批评 何泽棠 吴晓蔓 · 116 ·

高密派诗学所关的一代诗运

——清代高密派诗学理论成因探析 宫泉久 · 121 ·

□**图书评论**

评《山东红十字会百年史》 王 琦 · 127 ·

读《数字媒介下的文艺转型》 曾繁亭 · 128 ·

THE ORIENT FORUM

The Contents of the 4th Issue for 2012

Establish a Glorious Century of Maintaining Life's Dignity ..... Daisaku Ikeda（1）

On Schellings' View of Art and Nature ..... CHEN Hai-yan（13）

Construction and Deconstruction: a Comparative Study of Kang Youwei's and Simmel's Paths of Religious Study ..... WANG Shi-liang（20）

Gratitude and Resentment between Robert Hart and Clayson ..... JIA Shu-cun（27）

Reform inside the System: Constitutional Reform Proposed by Professors in the Period of War of Resistance against Japan ..... WU Jin-qi（32）

A Tentative Analysis of the Reformative Ideological Trend during Late Qing Dynasty and the Early Days of the Republic of China: a Case Study of Yan Fu, etc. ..... YIN Qi-ling（40）

On the Ideas of Freedom and Methodological Limitation of Hobbes, Locke, Rousseau and Kant ..... LUO Chao-hui（46）

Cost and Choice: Tangle between the Government and the Interest Group .....FENG Zhi-feng（52）

Loss of Trust and Collaboration Difficulties in Sino-US Cooperation against Climate Change ..... HAN Qing-na（57）

On the Rules of Guiding the Network Consensus ..... LIN Ling（62）

"Du Fu's Busy": Aesthetic Reflections of Contemporary Culture ..... WANG Shi-hai（69）

Few Findings from Reading *The Vairochana Sultra* .....Xue Ke-Qiao（74）

The Application of Chinese Literary Elements in *I Am a Cat* use and its significance ..... LI Yue-jin WANG Yang（80）

The Awareness of Confucius in the Compilation of *Kokin Waka Shu* ..... YOU Hai-yan（85）

Interculturality: the Renovation of Foreign Literature Case Study Methods .....MA Zheng（90）

The Earliest Writing by a Chinese Intellectual on His Journey to the West ..... LIU DA-xian（96）

Review of Studies on the School of Mandarin Duck and Butterfly since the Beginning of New Century ..... LU Yi（102）

The Humanities and Literary Studies Based on the Names of Academic Journals ..... WEI Jian-liang（109）

Poetic Comments on *Shan Gu Shi Ji Zhu* by Ren Yuan ..... HE Ze-tang Wu Xiao-man（116）

The Poetic Style Related to Gaomi Poetic School ..... GONG Quan -jiu（121）

英文翻译：岳玉庆

建设维护生命尊严的光辉世纪

[日] 池 田 大 作

（国际创价学会，日本 东京）

摘 要： 现今的世界上，有许多人由于内战、贫困与饥饿、环境破坏等威胁，迫使他们的生命及尊严处于危险状态，也有大批人仍然饱受着人权侵害、种族歧视的痛苦。为和平、人权、人道的奋斗，绝不是低层爬到高山的顶峰就可以达到终点那样。重要的是要创建一股一代接一代、谁也阻挡不了的滔滔洪流，并日积月累地把它发展和扩大。这就是我们为了建设一个和平未来的不断挑战。

关键词： 人类安全；历史教训；生命尊严；相互依存；废除核武器

中图分类号： G112 **文献标识码：** A **文章编号：** 1005-7110（2012）04-0001-12

现今的世界上，有许多人由于内战、贫困与饥饿、环境破坏等威胁，迫使他们的生命及尊严处于危险状态，也有大批人仍然饱受着人权侵害、种族歧视的痛苦。

除此之外，最近还不断发生突如其来的自然灾害，使许多人在一瞬间失去宝贵的生命，或生活基础受到严重破坏，对社会造成深刻的打击。

回顾最近十年，2004年印度洋大地震和海啸、2010年中美洲海地大地震、2011年3月的东日本大地震、纽西兰及土耳其等地震、泰国及菲律宾的水灾、索马里和非洲东部各国的干旱等，世界各地连续发生了各种自然灾害，造成家破人亡的惨重结果。

我对不幸罹难的人们表示哀悼之意的同时，也祈念各地灾区和灾民能早日脱离苦境，重建家园。

灾害，正如过去对于预防地震、海啸不断提出警告的物理学家寺田寅彦所指责的那样，“文明愈加进步，自然的淫威所带来的灾害程度也愈加剧烈”。（《天灾与国防》）

可以说东日本大地震引致的福岛核电站的事故，就是一个典型例子。核辐射污染波及国内外的广泛地区，许多人被迫长期过着避难生活。还有核辐射对儿童健康、农作物及食品等的影响也是个令人忧心的问题。

由于这次天灾加上人祸对社会带来史无前例的祸害，人们开始对现代社会依存核能源的现状、还有科学技术的肥大化等提出了重大的疑问。

一、人类安全策略

经济学家阿马蒂亚·森（Amartya Sen）博士以提倡各种“人类安全”策略著称。他少年时代在家乡孟加拉国曾遇到大饥馑，以后一直对贫困、不平等问题持有强烈关心，对经济及社会现有状态进行研究探讨。他不断诉说，为保障人的生存、生活尊严而有的“人类安全”策略，是需要以全球性规模去推广的。他尤其强调来自“突如其来的穷困危机”（dangers of sudden deprivation）的风险：“威胁人的生存及日常生活的安全、危及男女与生俱来的尊严、使人处于对疾病及温疫不安的环境，令处于弱势的人们因经济恶化而陷于极端贫困状态——为了对应这种种危机而需要付出特别的注意。”（《人类安全立即行动》）

森博士所强调的，就是如不想方设法减轻蚕食“人生命至要的核心部分”（the vital core of all human lives）的危险与不安，就不可能有真正的社会安宁。

这种“突如其来的穷困危机”除了自然灾害以外，还包括由于突然而来的经济危机所扩大的生活不安，由于气候变化所带来的急剧环境恶化等等。各种形式

收稿日期： 2012-06-30

作者简介： 池田大作（1928-），男，日本东京人，日本创价学会名誉会长，国际创价学会会长，主要著作有《人间革命》（全12卷）和《二十一世纪的对话》等，曾先后获得联合国和平奖（1983）、爱因斯坦和平奖（1999年）等。池田大作曾多次访问中国，受到国家领导人的接见，被授于中日友好“和平使者”等称号。本文是池田大作在第37届“SGI日”纪念大会上发表的倡言。

的威胁，无论是先进国家还是发展中国家都有可能随时发生。

森博士和绪方贞子博士共同担任议长的“人类安全委员会”2003年报告书中提到：“当人们反复遭遇危机及无法预想得到的灾难而濒于无法重新站起的时候（包括极度贫困、个人损伤或破产、社会全体受到冲击或灾害），人类安全策略就是要对这些人施予支持之手。”

去年9月，世界银行的罗伯特·佐利克（Robert Zoellick）总裁警告说，世界经济已进入一个新的危险地带，而这经济危机正在各国连锁扩大。自2008年莱曼冲击（Lehman Brothers Bankruptcy）[①]以来，世界经历长期不景气。接踵而来的，就是以希腊财政危机为导火索的欧洲各国信用危机的扩大及历史上首次出现的美国主权债务评级被下调等，进一步加深了金融市场的混乱及不景气。

根据最近国际劳工组织（International Labour Organization，ILO）报告，全世界的失业人口达到约2亿人。许多国家人民的生活水平越发受到打击。其中以青年人的失业率最为深刻，在某些国家青年的失业率达到其它年龄群的2至3倍。这种不稳定的就业状态日趋为常。

至今年为止，我的倡言一直以纠正“地球社会的歪曲”为主。所谓的“歪曲”，就是指只因为出生于某地或由于成长环境等条件，而令人不得已地被迫接受“生活的差距”和“尊严的差距”。

现在，这种“突如其来的穷困危机”，如自然灾害及经济危机等也同样地威胁着人类的生命、生活和尊严。在这次的倡言中，我要谈到应该如何去对应这些问题。

二、丧失的痛苦

灾害能在一瞬间就把人生命之中至为宝贵、不可或缺、难以替代的东西夺走。没有比失去抚育自己的父母、同甘共苦的配偶、最心爱的子女和孙子、亲友、邻居等自己人生最重要的存在更加悲痛。佛法称之为爱别离苦，其刺心的痛苦是任何人也难以忍受的。

我从年轻的时候就喜欢阅读美国思想家埃默森（Ralph Waldo Emerson）的著作。他心爱的儿子5岁时因病不幸去世，当时他在日记中这样写道：“昨天晚上8点15分，我的小华都（Waldo）走了。”埃默森从青年时代开始就经常写日记，来纪录自己的哲学和文学观点。在沉痛之中，他能留下的只是这短短的一句话。紧随着的日记是4页空白的纸张，记下埃默森无法用语言表达的悲痛和哀伤。直到第三天，他再次拿起笔写了下述感想：“虽然光辉耀眼的太阳升起来了，但是我的丧失（小华都）令风景失去往日的光泽。因为一直无论是睡着还是醒来，我都是想着这孩子。拂晓的星辰，傍晚的云朵，也只是因为那个孩子的存在才显得美丽动人……”

佛法直接注视“生与死”的问题。1276年，日莲大圣人写了一封信给丈夫先逝、儿子又因故去世的女信徒。信中，他代替母亲写出了心中的哀痛：“为何亲欲代子先死而不能，是欲留置此世，长使伤叹者耶？情何以堪。”（《日莲大圣人御书全集》第961页）。日莲还写道：“若投火、若碎首可见得我子之形，今当是在所不惜者乎……思汝定作此念而泪潺潺下。”

灾害就是在毫无前兆的情况下，一下子强迫许许多多人饱尝这种失去亲人、朋友的痛苦。重要的是，于这种情况下，全体社会要长时间地持续支持这些灾民。可悲的是，灾害还破坏人们赖以生存、作为立脚点的家，破坏生活小区的人际纽带。家不仅是居住的空间，还刻有家族的历史、充满着日常生活感情的生息之地，这里流动着家族贯穿过去、现在及未来的特别时间。丧失了这个家就意味着切断了整个人生史的时间。

另外，与去年东日本大地震一起袭来的巨大海啸，不但毁灭了整个地区，也随之毁灭了灾民与左邻右里以及与该地方、土地的羁绊。就算找到新的生活地点，也是被迫在不同的环境下生活，失去了多年以来所建立的许多宝贵的人际关系。每当我想到这些灾民的辛劳和悲痛时，我就忆起了作家圣埃克苏佩里（Antoine de Saint-Exup é ry）的话：“事实上，没有任何东西可以取代那样的同伴。旧友是不可能轻易复得的。没有任何东西能比得上那种宝贵的共同回忆——那段共患难的时光、那番时而争吵而又马上言归于好的情景、那种种的深情。早上播下橡树的种子，下午就想在其树荫下乘凉休息，那是不切实际的奢望。”（《风沙星辰》）虽然这是一篇描述亲友之间的宝贵纽带，及失去时的悲痛的文章，但是这种悲痛同样地相等于我们失去“家园”、“故乡”、“小区”时的感受。这是绝不能熟视无睹的现实。

我现在正与悉尼和平基金会的里斯（Stuart Rees）博士进行对谈。其中一个焦点就是失业所带来对人的尊严的不可言喻的威胁。里斯博士在其著作中写道：“失业问题绝不仅仅只是谋生之道被截断的问题，它会夺去人们达成某种目标、或对社会作出贡献的满足感，

①莱曼冲击：2008年9月，因为美国投资银行莱曼兄弟的破产而引发世界性经济金融危机。几乎所有国家的股票市场都暴跌，金融系统的不安带来了国际性的金融收缩。不仅仅是美国，欧洲各国及日本也同时陷入自第二次世界大战以来的负增长。

令人失去从工作上所感受到的最基本的作为人的价值。”（《超市场化的时代》）

世界著名免疫学家多田富雄（1934–2010）在67岁时因为突然发病而终止手头上的工作。之后，多田这样描述当时所感受到的打击：“从那天起，所有的一切都改变了。我的人生、生活的目的、欢喜、悲哀，所有这些都与以前不一样了。”“想着想着就感到难以形容的丧失感，这种无法忍受的感觉难以驱除，所有的一切都不得不放弃。”（《寡默的巨人》）

对于人来说，工作是一种证明自己对于社会有所必要的因素。即便不是那么醒目的工作，只要觉得只有自己才能够做到，就能令人每天的生活感到自豪和充实。更何况由于灾害而失去房屋财产，又被迫要过避难生活，失去工作不但断绝了经济命脉，也同时失去了前进的动力和进行重建工作时所需的精神平台。

因此，让那些被迫迁徙住家及工作环境的人重获可以安居的地方，才能使灾民渐渐恢复生存的希望，才有可能实现“心灵上与人生的复苏”。而我们需要做的，就是持续不断地支持他们。

三、历史的教训

实际上，不仅仅局限于这样的灾害，各种各样的全球性问题也不断地摆在人类面前。那么如何阻止悲剧的扩大，如何从地球上消除“悲惨”二字，需要抱有什么样的理想，需要做什么样的研究呢？

“我们过去的经验，就是我们唯一能够到手的照耀未来的光芒。”这是著名历史学家汤因比（Arnold Toynbee）博士的名言。40年前，我接受汤恩比博士的邀请访问他在伦敦的家时，进行过广泛展望人类未来的对话。其中博士经常强调的主题就是“历史的教训”。博士的历史观基础，就是他所讲述的“各个文明的同时代性”（所有文明社会在哲学上都是属于同时代的）。

在第一次世界大战爆发以后，在给学生教授史学家修昔底德（Thucydides）所著的关于公元前五世纪的伯罗奔尼撒战争的时候，汤因比博士的脑海里突然浮现出这概念。他说：“我们不久前的经历是与古代希腊的内乱为起点的修昔底德的历史完全相似的。虽然当时的时代与现代相差二千三百多年，但也毫无妨碍，当时的历史是在我们面前重复发生的。”以他这透彻的历史目光，博士从数千年的历史上吸取教训，而不停地对现代世界敲响警钟。在与我的对谈集中，博士说：“面对威胁人类生存的现代各种罪恶，我们不能采取失败主义或被动挨打的态度，也不能是超然的，漠不关心的。”（《展望二十一世纪》）

正如汤因比博士所言，面对世界不断发生的灾害，在我脑海中浮现的是日莲大圣人所著述的《立正安国论》。这是他于1260年写给当时镰仓幕府最高掌权者北条时赖的一封谏言书信。《立正安国论》的开头写道：“自近年，至近日，天变地夭、饥馑疫疠，遍满天下，广及地上。牛马毙途，骸骨盈路。”（《日莲大圣人御书全集》第16页）正如其言，当时的日本发生了连串的天灾人祸，社会上民不聊生，致令日莲不得不提起笔来向幕府领袖进呈谏言。

四、国家的责任

以现代的眼光去看这篇文章的人类安全观点时，我觉得《立正安国论》提供了三个非常重要的视点。

第一个视点就是，日莲认为对于一个国家来说，至为重要的就是生活在其中的民众。《立正安国论》可说是日莲大圣人佛法哲学的骨干，他一生中曾数次重新抄写。通过阅读现存的亲笔，可以看出有特征的汉字使用方法。取代作为表示国家而通常使用的“国”（意味王的领地）和“国”（意味通过武力统治的地区）字的，是于“口”中写进“民”字的“囻”字，占了全篇“国”字的近百分之八十。可以看到，日莲通过选用的汉字凝缩了他所要表现的哲学思想。

日莲在另一篇书信中也认为当权者应为“万众之手足”（《日莲大圣人御书全集》第184页），就是说，为政者需要服务于民众，保护其生活与幸福。

日莲向至高掌权者进呈进谏书《立正安国论》，指出正确的佛法思想能打破覆盖在社会上的混沌黑暗。于当时的封建时代，此举如同是不顾牺牲性命的举动。结果，日莲为此而经历了两次的流放和数不胜数的威胁。

但是，经过750多年时光，日莲提出的观点与当今的人类安全基本理念竟雷同，互相呼应。以下我要引用“人类安全委员会”（Commission on Human Security）的报告书，来证明我的观点。

“国家还是处于向人民提供安全的主要位置。但是它经常没有履行保障安全的任务——有时候还成为威胁自己国民安全的根源。因此，有必要从国家安全的视点转移到人民安全的视点，也就是人类安全。”（《人类安全立即行动》）

在这个意义上，无论如何推进经济成长，如何增强军备，如果不努力去除人民的痛苦，不确保人民生活得有尊严的话，那么国家存在的理由又在什么地方呢？

灾害揭露了社会上往往难以见到的薄弱之处。它们显示出老人、妇女、儿童、残疾人士，以及苦于经济差距之人等，都是社会上最易受害的人群。这在东日本大地震时也是有目共睹的。每当想起大批灾民，尤其是这些社会上弱势群体的苦难时，就不得不对政府的迟缓对应大失所望了。

五、相互依存的世界观

接下来，我要谈到日莲的第二个视点，那就是相互依存的世界观。这里我要再次引用《立正安国论》中的一节："须知，汝欲求一身安堵，必先祷四表之静谧（欲求自身的安宁，首先要祈祷国家世界的太平）。"（《日莲大圣人御书全集》第 30 页）

日莲指出，没有只是自己的幸福及安全，也没有只是他人的不幸及危险。如同全球变暖的问题所象征，在相互依存不断加深的世界，在某地区所发生的威胁，假如不去处理，极有可能发展成全球性的威胁。同样地，看起来如今所面临的只是一个小小威胁，但如果只是袖手旁观，那么对于将来的人类来说，很可能是一个无法挽救的事态。

关于这种威胁的时空两向量，联合国秘书长潘基文在他的 2010 年联合国大会报告中提到："'人的安全'致力于对个人和小区的各种威胁的特定组合如何会转化为更广泛的国内和国家间安全漏洞，以预防和缓解未来威胁的发生。"（《人的安全：秘书长的报告》）这里清楚指出了《立正安国论》所述的如果没有"四表之静谧"（世界的太平）就根本没有"一身安堵"（自身的安宁）的观点。当发生灾害时，世界各地人民都表示真诚的关心以及马上送出支援物品。正是这种"同苦之心、团结之心"，给灾民带来无比的希望及勇气。日莲主张："一切众生受异苦，悉是日莲一人苦。"（《日莲大圣人御书全集》第 792 页）在《立正安国论》中，提供了一个与民同苦，并奋于解除人民痛苦的生存方式。日莲所提到的"四表"和立正安国的"国"，其意义包含着广阔的时空观念。从御书中反复使用"一阎浮提"、"尽未来际"这两词汇也可以看到，日莲的世界观同时包含着整个世界以及遥远的未来。以现在的眼光来看这两个向量，就是意味着"不能轻视世界上任何地方所发生的悲剧"，和"断然不能给后代留下负的遗产"。从另一方面来看，前者也就是一种"作为世界公民的自觉性"，而后者就是"基于可持续发展的责任感"。

人类不但生存在同一个地球上，也要把这地球留传给后代。我们应当清楚地意识到这生命的连锁，而基于这纵横向量的精神展开行动。

六、自强的重要

下面我要谈到日莲的第三个视点，就是现代人所称谓"自强"（empowerment）的概念。以日莲的观点而言，于现代就是要通过"对话"，在面对难题时把"共忧"的心情升华到"共誓一起解决"的行动。正如许多佛教经典皆采用对话及问答形式那样，《立正安国论》也是通过一位来访客人（代表为政者）与主人（代表佛法信者）这立场不同的两者对话来进行。最初是从客人与主人谈到近年于国土中连续发生的灾难并表示悲叹的心情开始，双方都对灾难表示非常同情和关心，然后通过对话，各自发表不同立场的意见，要找出阻止灾难继续发展下去的方法。

开始对话时，两者都基于自己不同的信念，认真地强烈坚持和碰撞。主人对客人所表示的愤怒及困惑一一分析作答，努力去解决疑团。通过深入的议论，经过这种相互间灵魂碰撞的过程，最后来客对主人的意见心服口服，从开始的"共忧"变成了最后的"共誓"，说出："非唯我信之，复当诫他人之误。"（《日莲大圣人御书全集》第 31 页）

那么，通过对话两者所得到的结论又是什么呢？这就是在《法华经》中所论述的该佛典之精髓——"所有人都具备无限的可能性"。也就是每个人都内在有无限可能性，有能力发挥人这无法取代的尊严。觉醒这尊严，可以令陷于苦恼的人心中亮起希望之光。而这人又能于他人的心中同样点燃希望之光，如此一人传十，十人传百，人心复苏的扩大，最终会形成冲破覆盖社会混沌与黑暗的力量。

在"人类安全委员会"的报告书中，也有与《法华经》异曲同工的语句。如人类安全需要立足于"人的力量与热望"（《人类安全立即行动》），一个主要关键就是"为了自己，也为了他人行动的能力"（同上）。"对于所有推进人类安全的活动来说，至为基本的质问不应该是'我们能做些什么？'，而是'这些活动能如何直接使人们发挥自身的潜力？'"（同上）

日莲描述他执笔撰写《立正安国论》的时代为"当今世乱，民力不丰。"（《日莲大圣人御书全集》第 1683 页）在接踵而来的灾难之前，许多民众失去了生存的气力，而且社会上蔓延着逃避现实，只求保住内心宁静的思想及风潮。

在这种情况下，日莲认为主张旁观和逃避就能使人获得拯救的思想，是使人们生命所具有的无限可能性黯然失色的"一凶"。日莲认为每个人都应该同心协力打破时代的闭塞感，除此之外别无其它方法。关于这点，我回想起奥地利思想家伊万・伊利奇（Ivan Illich）的一件轶事。通过这件事，他鼓励人无论黑暗有多么深，也要不怕成为一支点燃的小蜡烛。他在描述和一位天主教主教卡马拉（Hélder Câmara）的友情中，谈到这位主教在 1960 年代和当时巴西非人道主义斗争的事。卡马拉曾尝试和一位后来成为巴西最残忍的拷问者的将军进行对话，结果当然以失败收场。在对话结束而将军离去后，卡马拉沉默了好久之后，对友人伊利希说："绝对不要放弃。只要这个人活着，在看似死灰之下定有一点残余的火，而我们所能够做到的，就是对它

吹气。慎重地、非常慎重地不断地吹气。之后，确认火是否燃起。甚至不去顾虑火会否重燃，你需要做的只是吹气。”卡马拉说的“绝对不要放弃”，一方面是要重新确认自己的决意，另一方面显示出他要继续不断地鼓励那些身陷绝望深渊的人们。

使人自强的精神，相等于对敌友双方的心灵深处沉睡的残火吹气的行为。我相信这种坚毅的信心和努力，正是推动甘地（Mahatma Gandhi）、马丁·路德·金（Martin Luther King Jr.）博士等民权运动家的原动力。

我从冷战时代开始访问中国、苏联等社会主义国家，努力为缓和紧张局势和促进相互理解进行交流，也不断与各种不同文明背景的人士进行对话，来扩大超越国境文化的友谊。因为我相信，归根到底，构筑“和平共生的地球社会”的基础，就是每个人心灵上的变革，这是只有从相互触及灵魂的一对一的对话之中才能产生的。

七、心灵的复苏

以上通过贯通《立正安国论》的三个观点，提出了遇到灾害时如何去保障人类的安全。而其中的使人自强这点，对于如何恢复灾民的心灵健康与平衡，即“心灵复苏”上至为重要。精神上的复苏，在所有重建工程中，是至为困难和需要花费时间的课题。

“人类安全委员会”报告书中也讲到人类安全需要立足于“人的力量与热望”。实际上，这一挑战并不是一个人简单地就可以独自开始的。即使开始行动，但要持续到对人生重新怀抱希望，还需要超越更多的困难。因此，为了向人类安全这高峰挑战，为了能继续攀登险峰而不放弃，就必须有“心连心的纽带”登山的绳索和“相互鼓励”的系绳钉。这点，可以从三位历史人物：埃默森、圣埃克苏佩里和多田富雄的生平中找到极好的例证。埃默森的妻子及弟弟们相继去世，随后他儿子也病故。这种种的悲哀变成了人生的“引路人、守护人”，成为后来把他的生活方式领向好的一面的力量。（《埃默森全集》）圣埃克苏佩里至为理解失去故乡的悲痛，在文章中他记述了震撼人心的话语：“能拯救一个人的就是向前迈出的一步，然后又一步。虽然总是同样的一步，但你要踏实地跨出……未知让人感到恐惧。但是当人向未知挑战后，恐惧不再是恐惧，未知也就变成了已知的事态。”（《风沙星辰》）因为突然生病而不能够继续进行研究工作的免疫学家多田富雄，最后终于能重新执笔恢复工作。他仿效但丁《神曲》的心境，写道：“如果说现在是处于地狱的状况，那我就书写我的地狱篇……虽然不知道从今以后是个什么情况，但这是我依然生存着的证据的一部分。”（《沉默的巨人》）毫无疑问，这一出出从悲伤中复苏的人间剧，包含了一幕幕有人在背后提供精神支柱的情节。

1906年旧金山大地震后，哲学家詹姆斯（William James）对灾民进行了调查。他所得出的结论是，当灾民觉得有人愿意分担他们的悲痛体验时，他们对苦难及失落感又会有不同的感受。虽然这种分担的感受并非可以使他们马上奋起，但至少可以让沉迷于苦恼之中的他们“抬起头向前看”。为此，我们就不应仅仅是单方面的鼓励，最重要的是去倾听对方的心声，让自己心灵去感受对方的苦痛，为其所撼动，并耐心地去吹燃对方心灵深处残存的生存意欲火焰。

正如德国哲学家雅斯贝尔斯（Karl Theodor Jaspers）所指出的，释迦的八万法藏这一庞大的说教，其大部分都是对个人的说法，因为释迦相信，“面向全体的说教，其实就是对每一个人的说教。”（《苏格拉底、佛陀、孔子和耶稣》）所以释迦的教导是针对个人的烦恼和痛苦而说的。释迦称呼对方为“朋友”，尽量去接近对方的心灵，通过对话去找出烦恼的本质，然后促使对方明白到什么是解决的方法。如同毒箭的比喻那样，[①]佛法的智慧不是为沉湎于形而上学的概念及哲学性争论而有的，其根源是视眼前每个人为无法取代的存在，无论如何也要予以拯救的心愿。

日莲的教诲也是这样，对于弟子们的苦难就如同自己的苦难那样叹息，像拥抱于怀般去鼓励弟子。由于所有的教诲出自要弟子们于人生中奋起和超越任何考验的坚强决意，所以作为“慈爱和祈愿的结晶”所表达出来的字字句句，对于活在现代社会的我们来说，也是人生的重要指标。

八、与民同在

SGI立足于这样的佛法精神，在小区推广“一对一的对话”，扩大相互鼓舞的网络，坚实地培育心与心之间的纽带。因此，当灾害等紧急事态发生时，我们不但开放小区内的SGI会馆来接受灾民，也积极地参与搬运和分配救援物资、清理收拾灾区等赈灾活动。不少参与的SGI会员自己也是灾民，但出于不能把他人的痛苦置之不顾的心情，积极地起来行动，共同承受悲痛及苦难，通过持续对话相互鼓励。这种相互扶持、共同分享人生悲哀喜乐的行动，正是我们以“万众幸福”为

①毒箭的比喻：为了警告只热衷于观念议论的弟子，释尊比喻说：有人被毒箭射中，非常痛苦，但是其人拘泥于不搞清楚是谁射的箭、箭是什么材料制成等问题之前就不进行治疗，最后在询问之中牺牲。通过这一比喻告戒人们，佛教的本义是采取现实的行动来解除人们的痛苦。

目标的SGI会员的日常信仰活动的延长。

去年6月在瑞士举行的联合国难民事务高级专员公署(Office of the United Nations High Commissioner for Refugees, UNHCR)与联合国非政府组织(Non-Governmental Organization, NGO)年度协议大会上,召开了"基于信仰的团体(faith-based organizations, FBOs)"的任务为主题的分组会议。该会议瞩目于社会中发生威胁人的安全与生活的事故时,此类以宗教信仰为基础的团体所能发挥的作用。在分组会议上,SGI代表做了东日本大地震赈灾活动的报告,指出:"受灾者每日的生活虽然异常艰辛,但若灾民本身站立起来,率先展开救援活动,那么人道救援的效果就会更加持久,而这正是信仰团体最强而有力的贡献。"

这令我想起马丁·路德·金博士曾经在其著作中介绍的一件轶事:一位上年纪的妇女响应当时蒙哥马利巴士抵制运动(拒绝搭乘实行种族隔离措施公交车运动),拒绝乘车而在蹒跚地走路时,一个也在参加运动的男士把自己的车停在她身边邀她上车,她挥手拒绝上车,说:"我不是为我自己而步行,我是为了我的子孙而步行的。"(《阔步走向自由》)遇到灾难之后,无数人虽然自己也身心受到创伤,但为了所爱的家庭、朋友以及眼前受痛苦的他人,马上自愿起来行动,负起任何能做的支持活动。

佛法教导,人无论处于怎样的环境,都可以成为拯救他人的存在。又强调,最苦的人最有权利成为最幸福的人。佛经云:"宝塔即一切众生。"(《日莲大圣人御书全集》第834页)《法华经》所说的宇宙大的庄严宝塔,就是指所有人各自的尊贵生命姿态。自觉于本有的尊严的人"不能坏心",无论受到怎样的威胁打击和考验,生命的尊严是绝对不会被破坏的。日莲指出:"是恶象等,唯能坏身,不能坏心。"(同上第67页)我们坚信,假如更多的人能以这确信来奋起,牵引沉没于痛苦中人们的手,共同迈出重建的新的一步,如此一个又一个的尊贵生命宝塔耸立,就能使地域重建真正地走上轨道。我们SGI就是本着如此的理念付诸实践的。

近年来世界各地发生的灾害,使当地的行政机能受到破坏,而在其中发挥了巨大作用的是立足于小区的"相互帮助,相互支持"的网络。处于各种不同立场的人勇于参加志愿工作,也有很多从外国得到的支持与鼓励。如在灾害发生时所看到的那样,在日常生活中我们需要提高社会全体的互助风气,进一步加强相互支持、相互帮助的纽带,如此来提高对应"突如其来的穷困危机"的能力。

去年逝世的诺贝尔奖获得者马塔伊(Wangari Maathai)博士,在肯尼亚和非洲其它地区推行"绿带运动",使人民自强起来,以民众自身的力量去保护环境。植林运动曾多次遭遇妨碍与困难,好不容易种植的树木也屡屡受到破坏。但是马塔伊博士认为:"树木与我们同样顽强地生存……雨会继续下,太阳也会继续照耀。不知不觉中,树木已经向着天空长出绿叶及新芽。"马塔伊博士这不屈不挠的精神,对我们是一种永远的鼓励。

回顾自己所开展的"绿带运动",马塔伊博士指出:其成功是因为它能带出人民的潜力,使他们发挥自己的力量。她说:"这运动的主旨不是'应该为民众做点什么',而是贯彻'与民众一起做点什么'的精神。"我相信:这种不是"为他人"而是"与他人一起"做点什么的精神,正是让民众自身积极参与的自强网络的关键;这种自动自发的过程,正是可以打破绝望的黑暗,升起无限希望的朝阳的要诀。

九、对未来抱有清晰展望

下面想谈如何克服对人类的生存、生活尊严有着深刻影响的各种威胁的具体方法。

在此之前,我想提出的是被称为"和平文化之母"的埃莉斯·博尔丁(Elise Boulding)博士所强调的两个观点:其一是人类要对未来抱有清晰的展望,并向着实现这理想去行动。其二就是要立足于一个"前后200年"(《向着和平文化的光辉世纪》)的价值观。

关于第一点,博尔丁博士介绍了以下的故事:上个世纪60年代一个研究裁军的经济性学术会议上,博士问在座的人如果实现完全的裁军,世界将成为什么样子的时候,得到的是"我们不知道,我想我们的工作只是说明裁军的可能性"的意想不到的回答。她不禁怀疑到,"连对这场运动能带来什么样的结果都不知道,又怎么能够衷心地献身于这项工作呢?"这说明了一个非常重要问题。不管促进和平、裁军的运动有多么重要,如果其核心没有具体的展望和理想,就很难产生打破严峻现实的墙壁的力量。博士认为,只有大家从心里理解并胸怀明确展望,才能带来全心全意的团结。

另外一个观点就是"前后200年",即以今天为起点的100年前和100年后的时间框架来作为自己人生的立足点。博尔丁博士强调:"人不是仅仅存在于现在的这一刻。如果认为现在的这一刻就是自己整个人生的话,那么现在发生的事态在转眼间就会把自己打垮了。"但是如果考虑到自己是活在更大的时间框架内的时候,就能发现到与许多人的生存时间有着共同关联,包括从今年刚刚诞生的婴儿到今年迎来百岁寿辰的老人在内。博士指出,重要的是要拥有一个更大的世界观,明白到自己是这"更大共同体"的部分存在。这种想法能令我们顾及到受着各种威胁之苦的人们,同时

也令我们感到必须负起责任，要建设一个不使后代重复同样悲剧的未来社会。

根据博尔丁博士的观点，我要从“人道”、“人权”、“可持续发展”的三个观点，提出人类应该共同拥有的理想：

一是要建设一个绝不忽视于任何地方所发生的人类悲剧，团结起来克服各种威胁的世界。

二是要建设一个民众能自强不息，优先守护地球上所有人的尊严及和平的生存权利的世界。

三是要建设一个不忘过去历史，全力克服人类的负的遗产，令后世不继承这些负的遗产的世界。

这也是我至今 30 次倡言的中心思想。

我深信，无论面对如何复杂困难的课题，只要明确其理想，而从这理想目标开始倒算，这种思维方法正是引领我们走出混浊的现实社会死胡同的路标，能够成为一种变革的代替方案的源泉。

十、扩大 UNHCR 的任务

首先就“灾害”这课题，我要提出的方案是扩充支持灾民的国际框架组织，尤其是要增强联合国难民署（UNHCR）的责任。

目前，联合国是由“国际减灾战略”（International Strategy for Disaster Reduction，UNISDR）通过推展国际间合作来防止灾害扩大。但是，灾害何时到来难以预测，因而重要的是要做好准备，以便在发生灾害时能马上对灾民提供支援。在此，我要强烈呼吁，除了对灾民提供人道上的紧急支持以外，还应该重视灾民的人权，注意要令他们能度过有尊严的生活。具体来说，就是正式委托 UNHCR，把目前对于灾民的个别救援活动列为正式公务。

到目前为止，UNHCR 一直不断在扩充其援助对象及活动范围，除了原有的保护难民任务以外，还增加了救援国内难民、战争难民、寻求保护者及无国籍人民等。这是由于 UNHCR 规章的第 9 条声明该公署会“从事联合国大会上决定的其它活动”，经过数次联合国大会的决议而正式增添了上述的任务。据报告，世界上每年大约有一亿六千万人遇到自然灾害，十万多人失去生命。灾害发生的次数及受灾的人数与上个世纪 70 年代相比，大约增加了三倍。特别是大多数的牺牲者集中在发展中国家，灾害和贫困的恶性循环是一个不能忽视的大问题。

联合国难民署高级专员安东尼奥・古特雷斯（Antonio Guterres）曾指出：“无论什么样的新对策都必须以人权为基础。通过 2004 年的印度洋海啸及其它近年来的灾害经验，让我们明确地认识到此等灾害对灾民的人权也带来了新的威胁。”（《气候变化》）正如古特雷斯所指出的那样，在从赈灾到重建的过程中，如何保护灾民的尊严就成为最大的焦点。灾害发生时，灾民的健康状况及生活环境的恶化往往会被看成是在所难免的。但正是在紧急情况发生时，这些一个接一个的权利的丧失，对灾民来说可能就是致命的因素。为了对此进行改善，应该让 UNHCR 站在一个能持续支持灾民的立场。应该设立一个框架，令 UNHCR 能与其它国际组织共同开展立足于“人道主义”和“人权文化”的救援活动，贯彻保护人们的生命与尊严。我们要建设“人权文化”来保护受到灾害、威胁及社会弊害之苦的人民的尊严。

上个月在联合国大会上，通过了一个历史性的新宣言——《人权教育和培训宣言》，为国际社会设立通过教育及训练培养人权文化的原则和目标。这个宣言是从 2007 年联合国人权理事会表决通过后开始起草的，反映了以 NGO“人权教育与学习工作小组”为首的各式各样 NGO 民间社会的意见。如果世界各国都开展以宣言为基础的教育活动，那么可以期待，在灾害发生时，受影响国家的政府及地方自治体在进行赈灾活动时必会意识到维护灾民人权的必要性。建设“人权文化”是 21 世纪国际社会的中心课题，SGI 今后将从民间社会的立场上再接再厉，希望可以为这课题做出更多的贡献。

十一、防灾、重建与妇女

第二个要提出的方案，就是从防灾到赈灾重建的各个阶段，国际社会要加以重视妇女所能够扮演的角色。在对应处理灾害与“突如其来的穷困危机”时，需要重视每一个灾民所处的不同状况。与此同时，重要的是当事人能以自强的精神以自己的力量试图打破现状。在此，妇女所扮演的角色尤其重要。

一般来讲，发生的灾害规模越大，丧失生命的女性与男性的数字差距也就越大。每当发生灾害时，妇女在生活上的不自由及负担会比男性大，而且对于其人权及尊严的威胁也越大。但是另一方面，我们应该着眼于妇女与生俱来的“对于防灾与重建的贡献能力”，有必要把它反映在防灾重建的对策上。

在 2005 年由联合国主持召开的世界减灾会议上采纳的《2005–2015 年兵库行动框架》条文中提出：“应该把以性别为基本的思考方式加进各种灾害风险管理政策、计划决策过程中。”但遗憾的是，在去年提出的报告书中指出其进展并不令人满意。为了改变这种状态，我认为应该提出具有法律约束力的明确原则。

在这里我想起在 2000 年 10 月通过的联合国安全

理事会第1325号决议。[①]它提倡在维护及促进和平与安全的各种活动中，男女应该拥有平等参加及参与的权利。这项决议向国际社会发出了强烈的讯息。经过十多年，在其履行上仍然留有课题，需要更进一步的推动和支持。但是，在各地进行各种活动时，这项决议经常成为活动的行动指南，证明决议的存在具有重大意义。

当时，为通过该决议而尽力的前联合国副秘书长安瓦尔・乔杜里（Anwarul K. Chowdhury）在与我的对话中这样讲述："通过妇女的参与，和平文化可以延伸出更顽强的根。……不应该忘记的是，没有妇女参加的世界和平，就没有其真正的意义。"（《创造新的地球社会——畅谈和平文化与联合国》）同样，在防灾与重建这方面，妇女也承担、发挥着同样重要的作用。

与此同时，联合国也根据2010年1月海地大地震所造成的深刻损害，提出有必要将1325号决议的对象范围扩大到自然灾害领域。

所以，我提议将1325号决议的构筑和平概念扩大到包括防灾及重建工作，或通过一项新决议，聚焦于妇女在防灾及重建中所能分担的重要作用。我强烈希望，日本作为采纳《兵库行动框架》的主持国，也经历过阪神・淡路大地震及东日本大地震，应率先整顿日本国内妇女活跃的环境，以成为各国的模范。

前智利总统、也是两年前创设的联合国妇女署（UN Women）第一位执行主任米歇尔・巴切莱特（Michelle Bachelet）说："我亲眼见过，当那些常常陷入极端困境的女性一旦获得机会，会对她们的家庭和社会做出何等贡献。她们的力量、勤奋和智慧是人类尚待开发的最大宝藏。我们决不能再等100年才去释放这一潜力了。"正如巴切莱特所说的，妇女不能总是以灾害最大受害者的身分而告终。这是与防止纠纷及构筑和平的场合一样，在防灾及重建上，妇女是最大变革的主体，可以发挥其专长使局面好转。现在正是构筑这一时代的时刻。

SGI对发挥妇女在和平文化活动上的专长不断进行意识启蒙活动。今后更准备通过草根启蒙活动，让妇女在防灾重建领域上能充分扮演其角色。

十二、可持续发展的社会

今年6月，将在巴西召开"联合国可持续发展大会"（里约+20）。迎来1992年地球高峰会议召开20周年的今年，将会在会议中检讨于这20年来所取得的成果，并商讨以下两个主题："可持续发展和消除贫困背景下的绿色经济"与"可持续发展机制框架"。关于前者的绿色经济，虽然还没有确切的定义，但我认为不应把这定义下得太狭隘，譬如把它当作经济成长与环保这两个看似相互抵触的需求之间的一个折衷之策，又或者促进经济成长的新模式或创造就业机会的手段等狭义的概念。

去年秋天，联合国环境规划署（United Nations Environment Programme，UNEP）在印度尼西亚的万隆举行了国际青年会议，会议上通过了一个宣言，把绿色经济定为："把人的幸福、社会公正、环境保护放于等同地位的，真正可以持续的唯一整体化框架。"世界青年代表们对未来满怀理想与责任感，也引起了我强烈的共鸣。我强烈呼吁，作为继承联合国《千年发展目标》[②]的新活动，制订共同目标来实现可持续发展的未来。在一份为准备"里约+20"会议所结集的最初的文件草案中，也提出了需要设立"可持续发展目标"。希望不要放过这一大好机会，从一种顾虑周全的综合性视角，深入讨论这些人类与地球所面临的课题。

到目前为止，国际社会基于联合国《千年发展目标》，一直在努力减少遭受贫困饥饿之苦的人口。就是说，从各种的角度改善上文曾提及的因为出生国家、成长环境的不同所产生的生活及尊严上的不平等。虽然至今已经取得了一定的成果，但很多人认为有必要在2015年以后设定新的目标。我欢迎这种建议，期待通过设立新目标来继承《千年发展目标》的精神，以继续改善由贫困及歧视带来的地球社会的不公平。也希望能将任何国家人民都不能回避的，有关人类安全的各种问题也列入解决范围之内。

我提议于"里约+20"设置研讨新共同目标的工作小组，推进对话过程。作为其根本理念的，就是"人类安全"和"可持续发展"。那么，"可持续发展"又是什么意思呢？我认为就是："不把幸福建筑在他人的不幸之上"，"不把被污染和破坏的小区和地球留给下一代"，"为未来的子孙着想，不要只为满足现在而牺牲未来"。

在实行的过程中，不应义务性地受外部规则所束缚，也不应感到某种艰苦的重责。不如讲，应该是一种自然的分享，也就是经济学家加尔布雷斯（John Kenneth Galbraith）博士与我在对话中所提到的，一种要使21世纪成为一个"人类可以说，活在这个世界是快乐的"世纪的心情。（《人本主义的大世纪》）我在2008年的倡

①第1325号决议：联合国安理会于2000年10月通过的历史性的决议，其内容是再次确认妇女在防止及解决纠纷、维持和平中所发挥的重要作用，和在武力冲突时采取特殊方法及策略来保护妇女不受各种暴力迫害。同时起诉那些对妇女实施暴力的战争责任者。

②《千年发展目标》：2000年9月通过的"联合国千年宣言"等总结国际社会于2015年为限应该达成的目标。包括解决消除极度贫穷和饥饿、完全普及初等教育、促进两性平等和提高妇女地位、降低儿童死亡率、改善产妇保健等等八个领域、二十一个专案。

言中，曾指出实现联合国《千年发展目标》，不但要努力实现目标，还要恢复每个受悲痛的人的笑颜。

我们也不需要从零开始创造其伦理基础，因为它本来存在于各种各样的传统文化以及宗教之中，只不过我们现代人忽略去认识而已。譬如北美原住民易洛魁（Iroquois）所继承的教诲说："要经常考虑不但是眼前的事物，也应该包括未来的，比如那些还没有露面的下一代。"佛典之中释迦也有同样的教导："为人能见或不见，如是近者或远者，无论已生或未生，平等慈眼视众生，祈愿彼等心安住。"（《佛陀的话：慈爱经》）

为新目标制定作为基础的伦理观念时，不是把它制定为一种外在的规章制度，而是应该通过教育及意识启蒙，让它成为一种扎根于民众生命的"誓约"。同时要具体地、认真细致地考虑如何解决贫困、收入不均衡以及各种突如其来的灾害威胁等问题，还有如何阻止生态系统的破坏，保护生物的多样性等。

我们应该汇集世界的睿智，通过反复议论，探讨为了保卫地球上人类的生存、生活和尊严，要如何向未来发展，需要什么样子的生存方式和应该构筑一个怎样的社会。

十三、新能源的未来

联合国制定今年为"人人享有可持续能源国际年"，明确显示在考虑世界能源问题上，最重视的就是其"可持续发展"。在此，我们先要考虑核能发电的现状以及今后的发展。

随着地震与海啸而来的福岛核电站事故，是继美国三哩岛核电站事故（1979年）、前苏联切尔诺贝利核电站事故（1986年）之后发生的、带来同样深刻影响的事故，而至今还不能看到有终结的征兆。如何去除、储藏受到核辐射污染的土壤及垃圾等课题依旧处于不透明状态。这种"现在进行性"的威胁继续给许多人带来难以估计的痛苦。

据初步估计，从发生事故的核电站去除核燃料及核辐射性物资、拆除工厂设备等，最长需要四十多年。除此之外，还有如何恢复四周及受污染程度较强地区的环境等课题，以及核辐射对人体的长期影响等问题，都是涉及当代以及下一代的生活，实在令人担心。早在30多年前，我已经提出了如果核电站发生严重事故的话，就会造成无法估计的巨大灾害。就算不发生事故，处理核废料也需要为期数百年甚至数千年以上的时间，会为将来人类留下一个沉重的负的遗产。至目前为止，依旧还没有找出一个能从根本上处理这些核废料的方法。正如联合国秘书长潘基文所指出的："核能事故是没有国境之分的。它直接威胁着全人类的健康与环境……正因为它的影响超越国境，所以这件课题需要在全球间进行讨论。"

核能源这问题超越国境，仅仅在某一国家的能源政策范围内进行讨论是没有作用的。日本有全球百分之十的地震发生，历史上也曾多次发生海啸及各种灾害，是绝对不能乐观地认为核电站事故不会重演。我认为，日本应该尽早研究如何摆脱核能源的政策，与已经导入可再生能源的先进国家一起合作，积极地共同开发能大幅度降低成本的技术，让那些受能源问题困扰的发展中国家也能够受惠。我认为积极研究如此的技术革新，正是日本的使命。另外，在改变能源政策的时候，要考虑到其对社会及经济的影响，有必要对于那些目前经济大部分依赖核能发电的电力供应地区，实施包括培育其它代替产业基础的各种手段。

作为国际社会的课题，核能源依旧存有许多仍待解决的课题，当务之急是各国之间如何去协调合作。在切尔诺贝利核电站事故发生25年后的去年4月，联合国秘书长潘基文在访问当地后发表的文章中提醒国际社会对核能源的注意，他说"必须要像对待核武器问题一样对待核电站安全问题。"

从1954年前苏联在世界上首次启动核电站起，经过了超过半世纪的时间，很多核电站已经迎来了使用寿命的时期。另一方面，与世界上核电站的数量成正比的是，核废料的数量也在不断地增加。到目前为止，国际原子能机构（International Atomic Energy Agency，IAEA）一直在推进对于和平利用核能的研究和开发，协助科学、技术信息的相互交换，以及防止原子能用作任何军事目的。但是，面对世界目前面临着的核电站已使用了半个世纪以上的问题，在吸取福岛核事故教训的同时，应在现在的日常工作基础上，追加上如何推进处理核废料的国际间合作。

我呼吁，除了以国际原子能机构为中心尽早推进关于核废料管理的国际合作之外，更要进一步研究和探讨核电站发生事故时的紧急对策及处理废弃核反应堆时的国际合作。

十四、彻底废除核武器

最后我要为禁止、废除核武器提出具体的意见。

去年3月发生的福岛核电站事故，使人想起自1950年代以来核武器国在各地反复举行的核武器试验所带来的辐射污染。当时开发核武器竞争不断激化，致令创价学会第二任会长户田城圣于55年前发表了《禁止原子弹氢弹宣言》。

在宣言中，户田会长谈到，"现在虽然在世界各地展开禁止核武器、原子弹实验的运动，但是，我至想做的是把隐藏在其背后的魔爪摘除掉"。（《户田城圣全集》第四卷）他坚决认为，如果不能完全废除建立在牺牲许

多民众的基础上的安全政策，那么禁止核武器实验本身也不能从根本上解决问题。在此之前，户田会长就提出了“地球民族主义”倡言，以现今的言语表现，就是“世界公民主义”，呼吁任何国家、任何民族都不应该成为战争的牺牲品，民众需要团结来杜绝战争。

在户田会长去世的前一年（1957年9月），他把阻挡人类发展前进的“一凶”定位为核武器，通过发表《禁止原子弹氢弹宣言》，希望年轻一代能继承禁止和废除核武器的运动。

在宣言发表的三年前，美国在比基尼环礁进行氢弹实验①，对人和环境造成巨大损害。从这事件可以看出，核武器不但在作为攻击武器的时候，在其开发阶段也给人类及生态带来严重的祸害。另外，虽然同意不再进行核武器实验，但是拥有核武器作为威胁力量本身，就表明了如此以保卫国家安全为名的政策，可以不惜牺牲其它多数民众及地球生态环境，是一种非人道的思想。

佛法把引起战争的贪、嗔、疑的烦恼根源称为“元品无明”，指出这是来自对于他人的蔑视、憎恶，和践踏生命的心态。如果不克服这种不尊重生命的本能性冲动，那么即使不使用核武器，毫无疑问地牺牲民众也并不在乎的悲惨战争定会不断重演。这就是户田会长的《禁止原子弹氢弹宣言》由始至终在探讨的问题点。我们绝对不应把核武器当作“必要的恶”来容忍下去，相反地，要把它作为“绝对的恶”以努力禁止和废除。

实际上，在1996年国际法院（International Court of Justice，ICJ）的咨询意见书上，也遇到一个不能打破的障碍。那就是，使用核武器一般是属于违反国际人道法的，但“当一个国家的存在受到重大威胁，处于需要自卫的极端状况下”，使用核武器是否具有违法性这点还得不到具体的最终结论。但是，2010年《不扩散核武器条约》（Nuclear Non-Proliferation Treaty，NPT）缔约国审议大会上，一致通过了一份或许能弥补这一法律漏洞的最后文件。以下是其中一节：“审议大会对使用核武器造成的灾难性人道主义后果深表关切，重申各国在任何时候都必须遵守适用的国际法，包括国际人道主义法。”文中的“各国在任何时候”，明确指出无论哪个国家在什么样的场合下都必须遵守国际法。我在2009年发表的废除核武器倡言中，曾经呼吁应该以2015年为目标，汇集全世界民众要求把核武器非法化，确立一个能成为《核武器公约》（Nuclear Weapons Convention，NWC）基础的国际规范。

我们要再接再厉地使其升华为一个明确的条约。一般来讲，为了确立新的国际规范，是要经过以下三个阶段：

1. 原有规范的限度变得清楚明确，要求制定新规范的意见蜂起。

2. 要求新规范的意见广泛增加，赞同国数目日益扩大。

3. 新规范在国际社会上广泛地被接纳，以条约等的形式正式制度化。

根据这一方式，我们现在正处于进入第二阶段的时机，赞同国日益增加状态指日可待。我抱有如此确信，是根据如下的世界形势：

1. 1997年以民间社会为主导完成了《核武器示范公约》，而2007年提出其增订本，显示出研讨从禁止到废除核武器所必要的法律措施已在进行中。

2. 1996年以来，以马来西亚等国家为中心，每年向联合国大会提出要求开始讨论《核武器公约》的决议，到去年已获中国、印度、巴基斯坦、朝鲜、伊朗等130多个国家赞同，支持的范围不断扩大。

3. 2008年，联合国秘书长潘基文提倡根据《核武器公约》或一个独立但又相互支撑的协议框架来推进核裁军。

4. 潘基文秘书长的主张在2010年的NPT审议大会上得到了全会一致的同意。

5. 在由159个国家参加的“各国议会联盟”（Inter-Parliamentary Union）上，包括俄国、英国、法国、中国在内的全体参加国一致表明支持这项主张。

6. 由全世界超过5100个城市参加的“和平市长会议”要求开始讨论《核武器公约》。同样地，以各国前首相、前总统构成的“前政府首脑国际行动理事会”（Inter Action Council of Former Heads of Government，ICFHG）也呼吁缔结《核武器公约》。

7. 2009年9月，联合国安理会的首脑会议上，通过了以构筑无核武器世界为誓约的1887号决议。

8. 各国财政预算受目前经济不景气打击，核武器国之间也提出检讨包括核武器支出在内的军事预算的议论。

虽然以上行动也许还不是具有单独打开局面的力量，但是要求“无核武器世界”的呼声却是一步一步、义无反顾地在前进。在民间社会的主导下起草的示范

①比基尼王不礁实验：1954年3月，美国在太平洋中西部的比基尼环礁进行氢弹实验，而令在附近捕鱼的日本渔船“第五福龙丸”的乘务员受到辐射污染事件。由于美国从1946年到1958年，不断在比基尼环礁进行核武器试验，令马绍尔群岛周围的住民长期受辐射污染，生活在苦痛之中。

条约，以及透过署名运动等要求展开以缔结《核武器公约》为目标的磋商等事例都显示，作为这公约的规范的精神源泉，正脉动在民众当中。

现在所要求的，就是把“绝不能重演核武器带来的悲剧”、“人类不能与核武器共存”这些民众共识，具体地成为条约，作为人类共通的规范明确树立起来。

十五、扩大反核章程

现在需要汇集起最后的努力，来急遽增加《核武器公约》的赞同国。为此，我提议除了现存的国际人道法所体现的精神以外，更需再加上“人权”及“可持续发展”，以此来汇集全球民众的意识。而青年们应该站在这运动的最前线，强力呼吁要求“无核武器世界”。为什么呢？因为如果站在“人权”及“可持续发展”的观点上，那么显而易见的是，不管有无使用核武器，只要核武器继续存在，而国家安全政策继续依靠核武器来维持，那么生活在同一地球上的人们及其后代，都必须挑起异常沉重的担子。

作为世界保障人权支柱的条约之一，就是《公民权利和政治权利国际公约》（The International Covenant on Civil and Political Rights）。1984 年，作为监视公约实施的联合国人权委员会（现人权理事会），曾作出如下的意见：“设计、试验、制造、拥有和部署核武器显然是当今对人类生命权利的最大威胁。……此外，这种武器的实际存在和威力在国家之间制造了猜疑和恐怖气氛，从而妨害按照《联合国宪章》和《国际人权公约》的规定促使全世界都尊重和遵守人权及基本自由的工作。”（第 14 号一般性意见，General Comment No.14）也就是说，只要存在核武器，就会萌生以强大军事力量恫吓对方的冲动，令许多国家感到不安及恐惧。而事实上，这种恫吓的恶性循环，会带来无法估计的核武器扩散和军备扩充，令世界永无宁日。

威胁带来不安，不安造成扩军，而这又进一步增加威胁——为了这种负面连锁，把庞大的预算与资源，都耗费在产生核武器及扩充军备上，如果将其用在维护人的生命、生活、维护尊严上的话，那么世界上各项以消除贫困、促进教育等为目标的议程不知要取得何种程度的进展。

1955 年，主张消灭战争及核武器的《罗素・爱因斯坦宣言》，其起草者之一的哲学家罗素（Bertrand Russell）指出：“我们的世界产生了异样的安全概念和歪曲的道德观念。在把武器像珍宝一样保护着的同时，却把孩子们放于战火的危险之下。”为了打破这种非人道、冷酷的社会状况，我在 2010 年倡言中呼吁，将《联合国宪章》第 26 条的精神进行具体化，强调“把裁军作为人道主义的活动”。

国际红十字委员会主席克伦贝格尔（Jakob Kellenberger）也在 2010 年 4 月从可持续发展的角度提出了警告：“核武器破坏力大，造成难以名状的人类苦难，而且不太可能将其破坏力控制在一定的空间和时间内，还会对环境、人类的后代甚至是生存造成威胁。”（Bringing the Era of Nuclear Weapons to an End）这都是在警告世人关于核武器的非人道性，以及此类武器会对可持续发展构成的威胁。再加上“国际红十字与红新月运动”于 2011 年 11 月举办的代表会议上提出的要求废除核武器的决议，这都是核武器国家应该侧耳倾听的疾呼。

目前世界上仍存在着两万枚以上的核弹头。其总和威力可以不止一次地消灭地球上所有人类，和上所有的生态系统。我们怀疑，究竟这些数量庞大的核武器所保护的又是什么呢？假设通过核武器维护而自国的部分人民能侥幸生存下来，他们所要面临的，又能称得上是一个“未来”吗？

如此在国际人道法的精神上，加上“人权”和“可持续发展”这全球人类都关心的课题，我们能扩大以“无核武器世界”为目标的运动范围。特别是对于核武器国和依存在“核保护伞”下的国家的人民，希望以上的做法能使他们开始考虑和认识到，继续执行现行政策，会对“人权”及“可持续发展”造成重大的侵害，并促使他们进行意识上的转换。

本着以上的条件，作为实现《核武器公约》的一个方法，我提议以基本条约配合议定书的形式来禁止及废除核武器。就是说，以“赞同建设‘无核武器世界’为人类共同的事业，遵照国际人道法、人权及可持续发展的精神，不进行违反这一建设、损害其理念的行为”作为基本条约的骨干，通过不同步骤缔结各种议定书，来彻底禁止开发、制造、使用和威胁使用。其重点就是树立一个全人类共同合作的废除核武器的框架，令所有人民在物质和心理方面都得到保障。

如此条约能超越现在各国不同的立场，成为一个向着“无核武器世界”这一共同目标前进的立足点。同时，缔约国由于拥有共同目标，就不用继续进行相互威胁的角逐。

如果能够成立如此“把威胁变为安心”的条约，那么下一阶段的议定书生效即使多少有些延迟，也不会像现在那样前途不明朗，威胁被漫无边际地放纵和扩大。能基于一个明确的整体形象，形成根据国际法来自发停止的状态。为此，有必要尽早开始进行准备。我提议在今年乃至明年期间，以有志的国家及 NGO 为中心，成立一个“核武器公约行动小组”（暂定名称）。我们 SGI 也将会积极参与这一运动。

一方面研究和探讨基本条约的原方案及议定书草案的构造，一方面以青年的热情及信念唤起国际舆论，来加强全球民众的团结，扩大赞同国家的阵容。希望到2015年为止，能争取签署禁止及废除核武器的基本条约。我提议以广岛或长崎作为发表其最终草案的场所。我一直提议，在原子弹轰炸七十周年的2015年，在广岛及长崎举行由各国首脑及民间社会代表参加的，带有终止核武器时代意义的“废除核武器首脑会议”。而准备于2015年召开的NPT审议大会将会是一个最好的候补。

虽然考虑到NPT审议大会通常只是在纽约或日内瓦举行，而在其它地方召开可能会带来一些困难。但无论是“废除核武器首脑会议”还是NPT审议大会，我期盼能在受过原子弹轰炸的地方召开，是希望亲身访问该地的各国首脑和参加者，能重新立下实现“无核武器世界”的信誓，来解决核武器问题。

最近几年，与基辛格（Henry Kissinger）博士共同提倡“无核武器世界”的前美国国防部长佩里（William J. Perry），在参观广岛的原子弹轰炸遗址及原子弹爆炸死难者和平纪念馆的感想中这样写道：“原子弹爆炸后的恐怖画面，深深烙印在我心中。当然，到目前为止，我自认为对于核武器的恐怖有充分的理解。但是当实际的悲惨现实呈现眼前，让我去感受的时候，我重新痛感原子武器拥有的强大威力，和能带来的无法估量的悲剧。这体验令我强烈地决意，绝对不能在地球上再次使用这种武器。”（《追求无核武器世界》）

无论如何，为了要尽早阻止目前的核武器扩散，阻止其实际的威胁，我们要向在同一地球上生活的人们进一步呼吁，让大家更为关注这一与自己的生命、尊严以及子孙后代息息相关的问题，除此以外别无其它办法。

SGI从户田第二任会长的《禁止原子弹氢弹宣言》发表50周年的2007年起，发起了“废除核武器民众行动十年”运动，努力汇集民众的呼声。作为其中一环，到目前为止，已经在世界220个城市举办了呼吁废除核武器的“从暴力文化到和平文化——人的精神变革”展，有众多市民前来参观。除此之外，SGI还与防止核战争的国际防止核战争医生组织（International Physicians for the Prevention of Nuclear War，IPPNW）所开展的国际废除核武器运动（International Campaign for the Abolition of Nuclear Weapons，ICAN）合作，来扩大要求实现NWC的民众网络。同时，也通过与国际新闻社（Inter Press Service，IPS）共同发表有关废除核武器的消息等，来寻找实现“无核武器世界”的新方案。

另外，我在1996年创办的户田纪念国际和平研究所，为了支持从一般民众的层次开展“无核武器世界”的国际性行动，准备从今年开始推出扩大“无核武器区”的新研究项目。

“如果是我的弟子，就应该继承我今天的声明，并将其意义向全世界推广。”（《户田城圣全集》第4卷）55年前恩师的教诲至今言犹在耳。与SGI的青年们一起，为了实现对恩师户田会长的誓言，创建一条由民众亲自开拓的“无核武器世界”的道路。为此，我们要与志同道合的所有团体及人民共同携手，决心完成这一史无前例的挑战。

十六、分享誓言

以上我对如何解决灾害、环境和开发等问题以及消灭核武器的问题等分别提出了具体的方案。虽然这些都并非朝夕可以解决的问题，但是我深信，只要汇集民众的无限可能性和每个人的力量，就一定能够开拓解决的道路。

60年前，恩师户田会长提出了“地球民族主义”构思；五年后又发表了《禁止原子弹氢弹宣言》。户田会长的信念，就是要我们经常瞄准一百年、二百年后来行动。

他向作为弟子的我所托付的言言语语，成了我终生的誓言和行动的原点：“为了人类的和平，你要提出具体的方案，并为了实现这一目标而站在运动的前列行动起来，这才是最为重要的。即使不能够马上实现，这也将成为星星之火，绝对会扩大成为燎原的和平火焰。脱离实际的理论永远是空洞的。提出具体的方案，才是向着实现的骨干，才能保护人类。”

为了解决这些全球性问题，在不断提出各种方案的同时，为了扩大作为解决问题最大原动力的全球民众的团结，我正与192个国家地区的SGI同志们一起，日复一日地推进对话运动，来点亮人们心中的勇气与希望。

为和平、人权、人道的奋斗，绝不是像爬到高山的顶峰就可以达到终点那样。重要的是要创建一股一代接一代、谁也阻挡不了的滔滔洪流，并日积月累地把它发展和扩大。这就是我们为了建设一个和平未来的不断挑战。今后，也将继续燃烧着这一信念，更加强有力地推动这“民育、民有、民享”的运动，决心建设一个和平与共存共荣的地球社会。

责任编辑：郭泮溪

（下转第26页）

论谢林的艺术与自然观

陈 海 燕

（合肥师范学院 中文系，安徽 合肥 230601）

摘 要：艺术与自然的关系，一直是西方古典美学中一个争论不休的问题。从古希腊到近代德国的美学家们都曾加以思考，并提出了不同的看法。作为德国古典美学代表人物之一的谢林，对艺术与自然的看法与他对艺术本质的理解是一致的。他反驳了两种流行的观点，并提出自己的独特理念。谢林的看法，与康德和黑格尔有所不同。谢林的论述，对我们今天认识艺术与自然、人与自然之关系仍有借鉴意义。

关键词：谢林；艺术；自然；绝对观念

中图分类号：B83 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0013-07

艺术与自然的关系，是西方美学领域一个由来已久的问题。艺术与自然孰高孰低？也一直是西方古典美学中一个争论不休的问题。从古希腊到德国古典美学的美学家们都曾关注过上述问题，并提出不同的看法。拥有丰富艺术理论、对艺术和自然都很推崇的谢林，也在自己的著述中集中探讨了艺术与自然的关系。在谢林的眼里，艺术与自然之间到底存在什么样的关系？艺术的原型是自然还是绝对观念？本文试梳理谢林对这些问题的看法，并就此与康德和黑格尔进行比较论析。

一、谢林的自然观

1807年，谢林作为慕尼黑艺术科学院院士，被委托在10月12日国王命名日当天作祝辞。他当众作了题为《论造型艺术对自然的关系》的演讲。在这篇祝辞中，谢林集中论述了他对艺术与自然关系的看法。在切入主题之前，谢林首先对“自然”这一概念予以分析。

谢林指出，因为自然这一概念有多种解释，所以有多少不同的生活方式便有多少种不同的自然观。如“有人认为，自然不过是模糊不定的一群事物的无生命集合体，或者，设想自然是如同容器一样容纳事物的空间；有人认为，自然是人吸取营养和赖以生存的唯一土壤；而只有受灵感支配的真理探求者才认为，自然乃是宇宙之神圣的和不断创造的力量，它能够从自身产生和不断发展一切事物。”[1]（P305-306）在上述观点中，谢林较为认同最后一种。

谢林一直对有机的、有生命的东西较为偏爱。自然在他眼里，不仅是自成一体的整体，而且是蕴涵蓬勃生机的地方。在其早期著述《对自然哲学的看法》和《自然哲学体系初稿》中，谢林都表达了他对自然的理解。在谢林看来，大自然既非僵死的模型，也非无生命的躯壳，而是生生不息的，富有生命力的存在。自然本身就充满诗意。“我们所谓的自然界，就是一部写在神奇奥秘、严加封存、无人知晓的书卷里的诗。”[2]（P276）自然是像人一样作为“主体”自足存在的绝对的实在，它可以从自身产生和创造一切。此外，它不仅是自制的，还是自律的。它不需要人为它立法。

概而言之，谢林的自然观有如下之意：首先，自然是有生命的、独立的存在，是“可见的精神”；其次，自然是作为精神的无意识的前阶段和依据；最后，自然是一切事物的绝对基础或根源，这是自

收稿日期：2012-06-30

基金项目：本文为国家社会科学基金项目“谢林艺术哲学研究”（12CZW011）的阶段性成果。

作者简介：陈海燕（1976-），女，安徽五河人，合肥师范学院中文系副教授，文学硕士，研究方向为文艺理论与美学等。

然的最高意义，可以看作是谢林体系中的“绝对”、“宇宙”、“上帝”的同义语。外在的可见的自然，不过是具有本体意义的“自然”的外在表象而已。在谢林的论著中，不同场合出现的“自然”其涵义也不尽相同①。由于所用的“自然”的涵义不一致，不仅会带来理解上的难度，自然也会导致接受上的混乱。

在自然哲学方面，谢林高过了费希特：费希特仅仅指出必须从绝对自我中引出自然界，但却到此中止了；而谢林却关注、依据并概括了当时自然科学的各种成就，从自然科学中所发生的变化、过程和趋向方面加以考察，并创立了其“自然哲学”。②在其著述中，谢林反对费希特把自然看作是对产生它的绝对自我仅仅具有阻碍或刺激作用的实在。因为如果实在终究不过是类似于人类精神的一个活生生的、自我决定的过程，那它就决不是意志的外在的障碍物或死寂的自然界，人之所以能够了解自然，是因为自然类似于人，是一活动精神的表现，自身具有一种无意识的、本能的和有目的的创造力。这种非凡的创造力不仅存在于无机的和有机的自然界中，也存在于自我意识中。而且，一切事物的绝对基础或根源，就是这种有创造力的非凡的创造力或自我。这正是一种无所不在的宇宙精神，一切事物都潜在于其中，一切现实的东西都是由此产生。

谢林的以自然为可见的精神，以精神为不可见的自然的思想，对当时的德国耶拿浪漫派产生了极大的影响。既然自然是看得见的精神，它有意识、有目的，甚至有“灵魂”，诗人们就可以发挥他们的想象，赋予世界上的任何事物以精神和生命，用爱慕的同情心来看待世界。诗和艺术是洞察自然界奥妙的手段，但却并不破坏原初的和谐。在诗人与真正的自然科学家之间有共同的语言，即自然界本身的语言。人的潜能只有得到充分的发挥，人才能变成自然的存在，最终与自然融为一体。

谢林对自然的理解，对人与自然之关系的认识，明显不同于传统。到了18世纪，自然在很多人眼里，还只是僵死的躯壳。早于谢林的康德，已经充分肯定了自然的感性丰富性、多样性，以及带有某种神秘色彩的合目的性；而谢林，则明确提出关于自然界具有能动性、生育性，并逐渐发展进化的论点。到了黑格尔那里，自然成了理念发展的低级阶段，这显然比康德、也比谢林退步了。与谢林同时代的德国浪漫派对自然顶礼膜拜；而谢林，则怀着一颗崇敬的心，号召人们去靠近自然、了解和认识自然。

二、谢林论艺术与自然的关系

在对“自然”这一概念厘定的基础上，谢林详细论述了他对艺术与自然关系的看法。在这个问题上，谢林借鉴了康德的观点。康德把艺术视为自由和自然的中介。谢林也把艺术看作是人的心灵（即自由）与自然的中间环节，并认为“艺术乃是自由与必然之绝对综合或相互渗透”。[3]（P38）所以仅仅深入创造者的心灵去理解它的本质是不够的，还必须了解自然。

康德在《判断力批判》中通过比较论述了自然有机体和艺术作品的有机结构的问题。谢林也把自己的哲学分为“自然哲学”和“先验哲学“两大部分。自然哲学是从自然界向精神过渡，先验哲学则与之相反，是从主观的精神原则第一性出发。在《先验唯心论体系》中，谢林仍然充满着对自然界的热爱和对自然科学的崇敬。在该书的“目的论”部分，谢林谈到他是怎样理解有生命的自然界的，还提出了艺术与自然的重要区别。首先，自然有机体生来就是整体的；艺术家看到的也是整体，但是对它的创造可以是按部分进行的，用这些部分构成一个以后难以分割的整体。也就是说，自然界的有机作品是原生的、未分解的和谐；艺术作品则是它分解后艺术家再造的和谐。其次，谢林又指出自然界是从无意识发端，在最后才达到意识；在艺术中走的则是另一条道路，那就是作品是以有意识开始以无意识终结的。[2]（P257-261）另外，两者之间还有一个重要差别，即自然界的作品不一定是美的，如果它是美的，美就会显得是完全偶然的；而艺术作品却永远是美的，否则就不成其为艺术。[2]（P271）

虽然艺术与自然具有上述差异性，但在谢林的体系中，无论是艺术还是自然都具有很高的地位。艺术在观念世界的地位，就如同有机体在实在世界的地位。那么，在两者之间，到底是什么关系呢？谢林是在批判前人观点的基础上，解答这

① 事实上，在谢林的体系中，不仅“自然”的涵义复杂、多重，“艺术”也一样。他所谈及的艺术，也非我们今天日常理解的艺术，而是神圣的艺术，“理念的揭示”的艺术。

②先刚先生在《永恒与时间：谢林哲学研究》中曾指出，“在德国哲学家里面，没有谁比谢林更紧密地与‘自然’这个概念联系在一起”。

些问题的。

在《论造型艺术对自然的关系》一文中，谢林批判了两种关于艺术与自然的传统观点。一是艺术摹仿自然。谢林指出，持有这种观点的人，恰恰是否认自然是有生命的人。“我们目睹了十分荒唐的场面，恰是那些剥夺了自然的生命的人，却要求艺术再现自然的生命！对于他们也许用得上一位思想深刻的作者的话：既然你们虚伪的哲学已把自然收拾掉了，你们现在干吗又要求我们模仿它呢？”[4](P183) 谢林显然是不赞同摹仿论的。他指出，如果艺术家“企图有意识地俯首帖耳屈从现实，而且对现存的一切依样画葫芦，那么他的制作就不过是雕虫小技，而决不是艺术作品”。[1](P307) 在《先验唯心论体系》一书中，谢林同样持上述观点：“把摹仿自然当作艺术原则到底有什么意思，因为，远非纯粹偶然美的自然可以给艺术提供规则，毋宁说完美无缺的艺术所创造的东西才是评判自然美的原则与标准。”[2](P271)

第二种观点，是倡导把自然理想化，比如温克尔曼。温克尔曼被古代作品的形式美感动，便倡导艺术的最高目的在于创造理想的自然。谢林指出，这种观点的潜台词是说现实不是真善美，而是它们的反面。谢林反驳说，如果真是这样，那艺术家就不必去提高它或是使之理想化了，而是必须要摆脱它和破坏它，去创造一些真正真和美的东西。只有那些完全没有能力把握自然的艺术家，才会要求理想的作品。

总之，在谢林看来，艺术既不是自然界的再现，也不是古典形象的摹仿，而是艺术家在自然的原始生命力的驱使下去对自然的超越，是艺术家同自然的竞争。“如果这一命题（指艺术摹仿自然——笔者注）提倡艺术应该同这种创造力量竞争，它就具有重大的意义了。”[1](P306) 艺术家必须同大自然的创造精神作斗争，不是软弱无力的斗争，而是坚强勇敢的战斗。

艺术应该与自然争胜，使有限提升到无限，使人性成为神性，而不应植根于形式，单纯摹仿外在的自然。“东鳞西爪拼凑而成的作品，即使其形式本身是美的，也将仍然缺乏一切美，因为一件作品所赖以显得真正美的要素，不可能仅仅是形式而已。这要素是高于形式的——它是精髓，是普遍性，是自然的内在精神的外貌和表情。”[1](P308) 谢林认为，如果仅仅描绘空虚的外表，外在的形式，艺术就会失去生气和活力，呈现出难以忍受的僵硬。重要的是要达到内在的丰富性。谢林认为，一旦人们认识到自然是活的整体，人们就必然会超越于自然给定的形式之上。可见，真正的理想化的价值，不在对自然的外在形式的模仿，而在于揭示自然中有生气的和本质的东西。这种看法无疑是颇有见地的。也由此可见，谢林是不赞成康德的形式学说的。

艺术与自然，到底孰高孰低呢？如果说一开始，在谢林大力称赞自然始源的重要意义的时候，自然还处于首要地位。那么，艺术能有什么目的高于表现自然中现实的真相呢？既然艺术总是远不如自然，那么它又怎么能够承担超过实际的自然呢？

谢林提到了“精髓”。那么“精髓”又指什么呢？谢林解释说，“这种精髓，是不可捉摸，但是人人可以知觉的，古希腊语称之为 charis（优美），现代语称之为 grace。”[1](P311) 谢林还指出，大凡优美出现在充分发展的形式中时，这作品就已经是没有什么缺陷了。此时，“灵魂和肉体已经完全一致；形式是肉体，优美是灵魂”。[1](P311) 既然灵魂本身的美，结合着感性的优美，就是大自然的最高度的神化，那么艺术只要做到这一点，就已完成全部任务了。只要艺术把握了这一“精髓”，那么艺术将会与自然平起平坐，难分高下了。所以，不能认为自然高于艺术。谢林的艺术“精髓”说，被德国现代美学家阿多诺所认同。在《美学理论》中，阿多诺明确指出，艺术之所以能够构成，是因为精神内在于其中，“如果不显现出精神，或者说没有精神，艺术作品也就不复存在”[5](P157)。

此外，艺术还具有一个优越性，那就是能够消除时间的流逝。谢林指出，自然界中的产物，只能是一个瞬间能够充分表现神圣的创造力量，所以只有那么一个瞬间，才是完全的真正存在，才有充分的美。而艺术在刻划一种现象的同时，就把它从变化之流中抽了出来，塑造在纯粹的、永恒的存在之中了。“这一瞬间就是全部的永恒性。过了这一瞬间，它都不过是来无踪去无影罢了。艺术就是要再现事物的这一瞬间，把它从时间中抽出来，让它在它纯粹的存在中，在它生命的永恒中，来表现。”[6](P146) 这可谓是艺术所独具的神奇魔力。

谢林对艺术与自然的看法，与他对艺术本质的认识是一致的。按照谢林的理论，艺术是要通过有限的形式去表现无限的观念。有限的形式是物质、肉体，无限的观念是精神、灵魂。艺术就是要用物质的形式去为精神的内容服务。总之，艺术是表现观念的，最完美的艺术作品应该表现绝

对观念，所以艺术家应善于抓住“理式的内在创造精神和精髓，而且把这点显示出来，他便使个体成为一个自在的宇宙，一个永恒的原型”。[1](P309)也就是说，艺术不仅仅是客观外部世界的反映，更重要的是去表现理式、绝对。既然理式不是来源于现实世界，而是绝对或上帝之中，所以艺术不是以单纯的外在自然为原型，而是以绝对为原型的。

艺术的原型不是单纯的外在自然，而是绝对，艺术天才的任务就在于在宇宙的和谐中看出在上帝那里才能得到的最高的美，并把这种超感性的美与使其成为可感形象的美结合起来，使自然在艺术品中成为表现那最高神性力量的媒介，这在谢林看来才算是达到了艺术与自然的最高关系。

三、艺术与自然：康德、谢林与黑格尔

谢林对艺术与自然关系的解读，与同为德国古典美学代表的康德、黑格尔有所不同。下面尝试作一简要比较。

关于艺术与自然，康德从美学的角度作了明确论述。首先，康德认为艺术美与自然美是有显著差异的。在康德看来，自然美来源于自然的和目的性形式所引发的知性与想象力相协调的审美鉴赏判断，当主体在对自然表象的主观合目的性形式的感受和把握中，确证和肯定人的先天综合能力，人的本质力量在对象身上获得对象化，因而主体从感官到精神都获得愉悦和满足，进而上升为美感，这时自然美就产生了。要言之，自然物之所以给人以美感，是因为人们在对它作为美的自然对象的合目的性形式进行了鉴赏判断。而艺术作品则不同，它是“通过自由而产生的产品”，是“筑基于理性之上”[7](P148)的，且具有一定价值。康德认为这是艺术与自然、艺术美与自然美的最重要的区别。

另外，康德在分析天才与鉴赏时，又再次提及自然美与艺术美，并认为：“自然美是一美的物品；艺术美是物品的一个美的表象。”[7](P157)由于自然美在物，艺术美在物的表象，这两种美就又产生了差别。自然美在物，物不美就不会引起审美愉快，所以自然美必须本身是美的，不能丑。艺术美则不然，艺术表现的对象可以是美的，也可以是丑的。“美的艺术正在那里面标示它的优越性，即它美丽地描写着自然的事物，不论它们是美还是丑。狂暴、疾病、战祸等等作为灾害都能很美地被描写出来，甚至于在绘画里被表现出来。”[7](P158)从表现的角度，艺术似乎显示出相较于自然的优越性，即可以把自然中本来是丑的或不愉快的事物描写的美。自然美是事物本身美，而艺术美则在于事物的形象所显示出来的艺术家的理性观念和创造力的美。

康德不仅看到了艺术美与自然美的区别，也看到了二者的联系。作为审美对象，自然与艺术都有着合目的的形式。从美是合目的的形式的角度出发，艺术与自然紧密相连。因为艺术美必须包含着理性观念，所以自然只有在像似艺术时才美。即作为自然美必须在自然中见出艺术的自由才显得美。而美的艺术品的合目的性，不是自身合目的的，其中渗透了人的主观目的，所以须体现出合规律的一面，像是无意图的，使之看上去像似自然。所以康德得出：“自然只有在貌似艺术时才显得美，艺术也只有使人知其为艺术而又貌似自然时才显得美。”[8](P385)

康德对艺术与自然的看法，是在前人基础上加以发展的，如既重真又重真理。但显然已突破了传统的“摹仿说”。摹仿说在其奠基处就缺乏对创作主体因素的重视，在艺术实践上也暴露出种种不足。康德以天才论为契机为打破僵局找到了突破口——主体性。康德认为艺术是属于天才的产品，而天才是不能传授的，他不能告诉旁人怎样去创造同样的作品，所以天才是与摹仿精神完全对立的。艺术美不但在于艺术作品的形式，还在于包含在艺术形象中的艺术家自由自觉的创造力量和创作个性。因此艺术欣赏不但包括对作品形式的审美，同时也包括对通过形式表现出来的内容的感受、理解，对作家天才和创造个性的激赏、赞叹，并以此引以为自豪。因此，在艺术欣赏中，我们强烈地感受到人的本质力量对象化在艺术作品上的深刻烙印，体会到人的本质力量的无穷与伟大，获得的美感也更为强烈。

要言之，在康德那里，美既可以是自然产物的形式，也可以是艺术产物的形式。基于对形式的推崇，康德更看重非人为的自然美，而不是艺术美，“如果自然美从形式上看已经被艺术美所超越，但仍然能单独唤起直接的兴趣，那么自然美便优于艺术美”[9](P191)。谢林却与之相反，认为自然美并不优于艺术美。如上所述，谢林认为艺术来自精神源泉，可以给予我们高级潜能的理念，可以凭借自身意义的不可通彻阐释的特性相应地表现那些不显露明确思想的东西。所以，不是偶然的自然美为艺术制定规则，而是艺术的完美创造才是评判自然美的原理和标准。[9](P192)谢林艺术美优于自然美的观点，不仅影响了黑格尔，且被其在

艺术哲学中进一步发挥。而黑格尔在《美学》中所提出的“艺术理想始终要求外在形式本身就要符合灵魂”[10](P200)的观点更是谢林艺术精髓说的翻版。

美是什么,这是美学首先要解答的问题。黑格尔在探讨这一问题时,首先将自然美排除在他的美学体系之外,并宣称他所研究的这门科学的正当名称是“艺术哲学”[10](P3)。他认为自然美是不完善的,不是真正的美,只有艺术美才是真正的美。但为了逻辑的需要,他在《美学》中还是专设了一章讨论自然美,并阐述了艺术美与自然美的区别。首先,黑格尔认为艺术美与自然美是有质的区别的,那就是心灵性与物质性的区别。艺术美高于自然美,“因为艺术美是由心灵产生和再生的美,心灵和它的产品比自然和它的现象高多少,艺术美也就比自然美高多少。”[10](P4)艺术美是本身完满的美,是因为它充分地体现了美的理念,换句话说,就是美的理念是概念与实在的统一,这统一是通过人的心灵实现的,或者说是通过心灵创造出的艺术品来体现的。而自然美的缺陷是没有心灵意蕴的灌注,“只是属于心灵的那种美的反映”,所以只是一种片面的形式美。“只有心灵才是真实的,只有才涵盖一切,所以一切美只有在涉及这较高境界(指心灵)而且由这较高境界产生出来时,才真正是美的。”[10](P5)所以同样是作为理念的感性显现,因自然不能充分完满地体现概念,所以自然美是较低级的美;而艺术美是理念超越自然后的感性显现,能完满地体现概念,因而是较高级的美。由此可见,艺术美高于自然美并不是相对的量的分别,而是有着质的区别的。

黑格尔不仅从上述角度论证了艺术美高于自然美,还直接、明确地批判了流行已久的“摹仿说”。黑格尔梳理总结了“摹仿说”的种种不足与弊病:单纯的摹仿,只是一种复制,而这种复制是“多余的”;单纯的摹仿,只是“生活的冒充”,带给人的乐趣是极其有限的;单纯的摹仿,既“无客观的内容”,又以主观趣味作为最后标准,而它又是没有“严肃规则的”;单纯的摹仿,只能产生技巧方面的“巧戏法”,而不能产生艺术作品。总之,黑格尔对“摹仿说”的攻击主要集中于其主体性因素的缺失上。他断言:“尽管自然现实的外在形态也是艺术的基本要素,我们却仍不能把逼肖自然作为艺术的标准,也不能把对外在现象的单纯摹仿作为艺术的目的。”[10](P57)对于艺术究竟根据现前的外在形状照实描绘呢?还是要对自然现象加以提炼和改造呢?黑格尔毫不含糊地指出:“艺术的要务并不止于这种搜集和挑选,艺术家必须是创造者,他必须在他的想象里把感发他的那种意蕴,对适当形式的知识,以及他的深刻的感觉和基本的情感都熔于一炉,从这里塑造他所要塑造的形象。”[10](P222)

这样,黑格尔最终把艺术从自然的依附中解放出来,并取得了超越自然的独立存在的价值。艺术不再以自然为蓝本,而是征服了自然,以自然为感性材料,并去除了那些偶然的骜余部分,表现出真正的主体观念性的统一。正因乎此,只有艺术美才是理想的美,而自然美因是艺术美的附庸只能甘拜下风。

综上所述,艺术与自然的关系,由古希腊的艺术摹仿自然,艺术依附于自然,一步步发展到德国古典美学的艺术最终超越了自然,自然本身成为理念的外化。在这一文艺观的发展历程中,人类精神的主体性因素一步步地克服了外在世界的生疏感,而把它结合为主体心灵的一部分。相应地,在自然美的生成问题上,也越来越强调主体的因素。人的自由取代了自然真实成为衡量艺术价值的标准,从而动摇了“摹仿说”的统治地位。

在艺术美和自然美的关系上,谢林与黑格尔有一致之处,认为虽然自然对于艺术具有始源的意义,但并不意味着自然美高于艺术美。相反地,艺术的完美创造才是评判自然美的原则和标准。但相较于黑格尔一味褒扬人类的主体性、贬低自然,谢林的看法则较为辨证。谢林认为自然是一个有生命的、生生不息的有机体,自身具有一种创造性的力量,即“世界精神”。艺术,也像自然一样,是一个封闭的有机整体,能够让人类直观到自己的精神世界。艺术,不仅具有真理的性质,还体现了人的主体性;而自然,亦有其主体性。不能一味地拔高人的主体性,而忽略了人的自然本性,更不能以此否定了自然的主体性。

四、谢林艺术与自然观的价值及意义

谢林对艺术与自然关系的看法,合理而深刻。

首先,谢林对自然的理解,对人与自然之关系的认识,扭转了启蒙主义者的观点。在欧洲启蒙时代,自然不仅成为与人难以对话的冷酷的外在世界,也成为人征服的对象。可在谢林看来,不论人如何千方百计地想摆脱自然界,但自然界却始终如一。自然是自律存在的,不需要人为之立法。所以,谢林对自然采取崇敬和诗意的态度,也反对将人的的意志强加于自然。也就是说,谢林认为

人类应该采取无所企图的、无功利的欣赏态度，去直观自然“自在”的样子，而不是采取外在的敌视、征服、强迫服从的形式。总之，自然不是征服的对象，而是认识的对象。正是在谢林的影响下，德国浪漫派把崇拜自然作为他们的直接追求，并号召人与自然融为一体，和谐共处。其实，谢林和浪漫派对诗意自然的仰慕，表现了他们对现实功利世界的不满及对机械人生的批判。

其次，谢林认识到艺术家具有非凡的创造力，并号召要与自然的创造力量相竞争。谢林认为自然本身是有生命有精神的。艺术家只有同这种精神竞争，只有他凭恳切的态度掌握到这种精神之后，他才能靠自己的才能产生纯真的作品。要让艺术能够高于表现自然中现实的真相，艺术家既要在细节上真实而且忠实，还要抓住自然所具有的本质的特性，把大自然丰富多采的形式作出更高度的综合，最后合一炉而共治，以达到登峰造极的美，使他的作品兼有最高度的纯朴和无限的意义。也就是说，艺术家惟有积极发挥自己的主观能动性和高度的创造力，同大自然的创造精神作斗争，才能创造出完美的艺术作品。这里可以比较明显地看出谢林艺术哲学的主体性特征。

再次，谢林对艺术形式的看法也较为辨证。一方面，他反对把艺术的目的，仅仅视为摹仿自然的形式。谢林不赞成艺术摹仿论，就是因为此。谢林认为艺术最容易达到外部的和谐。但如果没有内部的丰富性，作品就会流于空洞和荏弱。另一方面，谢林虽然反对抄袭美丽的形式，但他并非绝对地贬低形式。事实上，谢林是较为看重形式的。这是因为谢林认为自然所具有的精神与形式是密不可分的。在谢林看来，“形式的定性在自然界中决不是否定的，而总是肯定的因素”。[1](P308) 无论是在自然还是在艺术中，本质或精髓也总是首先现实化或表现自己于特殊的成份中的。“起初创造精神是完全消失在形式之中，不露痕迹，隐蔽而不可及，甚至在其壮丽的状态中仍是粗豪的。然而，这种精神愈是淋漓尽致表现在一个作品之中，它便愈是逐渐放松了其严厉性；在它业已充分发展了的形式，而泰然自若，安心立命于其中的场合，它就仿佛欣然自得而开始在温和的线条中运动”。[1](P311) 也就是说，自然内在的精神或灵魂是借助于外在的形式或肉体来展现的。两种因素的融合为一，才是最高度的神化。而对于艺术来说，也“唯有经过形式的美满造诣，形式才能够天衣无缝，不露形迹，而这当然是艺术在特征方面所追求的终极目的”。[1](P310) 也只有精髓出现在充分发展的形式中时，艺术才算是淋漓尽致地表现了自然。相对于温克尔曼把美视为以分裂的成分出现（一方面是观念之美，另一方面是形式之美），谢林则把从心灵流出的观念之美和外在的形式之美有机地结合在一起，两者融合为一，才会产生完美的作品。

最后，谢林认为艺术创造是有意识和无意识相结合的活动。谢林指出，既然艺术能够克服自由与自然之间的割裂，那么艺术是一个兼有两者性质的中间领域。作为一种创造的形式，它把意识的成分和无意识的成分结合在一起。“很早以前就有人注意到了，在艺术当中，并不是所有的东西都是有意识地完成的。必须有无意识的活动与有意识的活动相联系。必须二者的完全统一和相互渗透，最高的艺术才会产生。”[6](P143) 谢林不仅承认艺术创造中无意识的存在，还赋予其重要的地位。谢林指出，艺术作品如果缺乏这种无意识的技术的征候，那么作品显然是缺少了那不依赖于作者的、独立自持的生命力；反之，如果有这种无意识的活动，艺术技巧就不但使得作品极其清澈明朗而便于领悟，而且一起授予它深奥莫测的真实性而使作品活象天工。此外，作为艺术作品巨大魅力的的无限性，也是由无意识创造出来的。

要言之，在艺术与自然的关系上，谢林从艺术是“绝对”的完美表现出发，认为艺术家同大自然的创造精神作斗争，才能创造出完美的艺术作品；其创造过程则是有无意识与有意识相联系，二者的相互渗透才能创造出最高的艺术。谢林的观点不仅是对传统的艺术模仿论的超越，而且体现出鲜明的主体性意识。艺术具有自由、真实和永恒的价值，体现了心灵更高的旨趣。而且人也通过艺术创造活动进行了自我改造。艺术不仅仅是人对外在事物的观照，也是人对自身的观照。这其中，显示了创造主体的自由性和独创性及对自身本质力量的确证。主体性的发现、提高，人的本质力量的发现、确证和肯定，必将进一步引导人去克服自身的有限，追求一种理想状态和终极实在。

谢林主张要善待自然，改善人类与自然关系的看法也启示了后人。尤其是20世纪中期在欧美兴起的环境美学和21世纪中后期的生态美学。随着科技的发展和环境的恶化，越来越多的人认识到，人类要想与自然和谐相处，就应该珍重自然爱护自然，而不该对自然进行粗暴的、掠夺式的开发和利用。正如环境美学的领军人物阿诺德·柏

林特所说的："我们必须学会像对待我们的家一样对待我们的地球。不是通过专制的控制，而是通过共同的合作。一种人性化的环境体现了自然与人类的和谐，在这种和谐中，一种审美鉴赏力贯穿到所有其他的价值中，并使我们回归爱默生和梭罗的期望"[11](P170)。

当然，在艺术与自然关系的看法上，谢林亦有明显的误区。谢林虽然崇尚自然，但因其主要目的在于论证艺术和绝对观念之间的关系，因而轻视甚至是否定了自然美。他明确提出"有机自然产物不一定是美的；如果它是美的，美也会显得是完全偶然的，因为我们无法设想自然界有美的条件。"[2](P271)对自然美的否定，势必造成其美学的片面性。

参考文献：

[1] [德]谢林.论造型艺术对自然的关系[A]. 缪灵珠美学译文集[C]. 北京：中国人民大学出版社，1987.

[2] [德]谢林.先验唯心论体系[M].梁志学，石泉译.北京：商务印书馆,1976.

[3] [德]谢林.艺术哲学（上）[M].魏庆征译.北京：中国社会出版社,1996.

[4] [俄]古留加.谢林传[M].贾泽林等译.北京：商务印书馆，1990.

[5] [德]阿多诺.美学理论[M].王珂平译.成都：四川人民出版社，1998.

[6] 蒋孔阳.德国古典美学[M]. 北京：商务印书馆，1980.

[7] [德]康德.判断力批判（上）[M].宗白华译.北京：商务印书馆，1964.

[8] 朱光潜.西方美学史（下）[M]. 北京：人民文学出版社，1979.

[9] [德]曼弗雷德·弗兰克. 德国早期浪漫主义美学导论[M]. 聂军译.长春：吉林人民出版社，2006.

[10] [德]黑格尔.美学（第一卷）[M].朱光潜译.北京：商务印书馆，1979.

[11] [美]阿诺德·柏林特.环境美学[M].张敏，周雨译.长沙：湖南科技出版社,2006.

责任编辑：郭泮溪

On Schelling 's View of Art and Nature

CHEN Hai-yan

（Chinese Department, Hefei Normal University, Hefei 230601, China）

Abstract：The relationship between art and nature has been a vexing issue in the western classical aesthetics. From ancient Greece to modern Germany, aestheticians had to think about it, and put forward different views. As a representative figure of German classic aesthetics, Schelling also elaborated the art-and-nature relationship. His view of art and nature is consistent with his understanding of artistic essence. He not only refuted two popular viewpoints, but also proposed his own unique views. Schelling's view were different from those of Kant and Hegel. Schelling 's elaboration is still of great significance to us today in understanding the relationship between art and the nature, and between man and nature

Key words：Schelling; art; nature; absolute idea

建构与解构：康有为与西美尔宗教理路比较

王 士 良

（南开大学 哲学院，天津 300071）

摘 要：康有为与西美尔同对宗教问题致力一生，却采取了建构与解构两种不同的方式。康有为从三个层面进行孔教论的建构：通过孔教复原的方式提升孔子为创教之主；对教义进行推补，将其划分为小康和大同两个阶段；建构孔教会，完善孔教的组织形式。西美尔则在生命哲学的基础上，提出宗教性与宗教的区分对传统宗教进行解构；他指出传统建制宗教在现代社会日益没落，而作为人类天性的宗教性并没有消除，转而以个体主体性宗教的形态继续存在。

关键词：康有为；西美尔；孔教论；宗教性

中图分类号：B92 **文献标识码**：A **文章编号**：1005-7110（2012）04-0020-07

康有为（1858-1927）曾因领导戊戌变法而在中国近代史上留下了浓墨重彩的一笔，其孔教主张也同样引起的广泛而深远的影响。西美尔（1858-1918）则是德国古典社会学大师，现代社会的宗教问题也是他一生所致力的主要课题。二者同样生活在历史转折的时代，同对宗教问题致力一生。然而他们具有完全不同的思想文化背景，其宗教理路也采取了建构与解构两种不同的方式：作为儒者的康有为采取建构孔教的方式对儒学进行宗教化的改造，以使儒学适应变化了的世界；而作为新教徒的西美尔则提出宗教性与宗教的区分，对传统宗教进行解构，以应对基督教在现代社会的危机。

一、康有为对孔教论的建构

近代中国社会出现了“三千年未有之变局”，遭遇了亘古未有的剧烈震荡。政治危机的背后，康有为深切认识到了对于国人精神影响更为剧烈的思想与文化危机，以儒学为主体的中国传统在西学、西教的冲击下而日趋衰微。由于对西方历史和世界时势的有限了解，部分士人将宗教看作西方列强得以横绝宇内的重要因素和现代世界的重要标志。这是康有为纳儒入教的最初背景。他希望对儒学进行宗教化改造以与西教相抗衡，并将中国的前途与孔教的振兴联系起来。康有为从三个层面进行孔教论的建构：通过孔教复原的方式提升孔子为创教之主；对孔教教义进行推补，将其划分为小康和大同两个阶段；建构孔教会，完善组织形式。

（一）孔教复原：提升孔子为教主

康有为并非一开始就将孔子视为创教教主，他在早年的的一篇文章中指出：“今天下之教多矣，于中国有孔教，二帝三皇所传之教也，于印度有佛教，自创之教也，于欧洲有耶稣，于回部有马哈麻，自余旁通异教，不可悉数。”[1]（P13）他虽然将孔教①置于与佛教、基督教同等的地位进行评判，然而其所谓孔教仍是“二帝三皇之所传之教”，孔子依然只是传教的至圣先师，并没有取得教主的地位。康有为发明孔子创教改制之意乃是采取了孔教复原的方式。[2]（P67）所谓“孔教复原”，即对孔教产生之初的原貌、真相进行还原。

康有为宣称孔教原本是宗教，孔子原本是创教立法的神圣教主。康有为称《礼记·儒行》篇

收稿日期：2012-05-12

作者简介：王士良（1988-），男，山东邹城人，南开大学哲学院中国哲学专业博士生，研究方向为中国近代哲学。

①东汉以后，佛道兴起，一些儒家学者为了与佛道二教比高下，将儒学称为儒教。“孔教”一词近代才出现，主要为康有为所利用与宣扬。在康有为的语境中，孔教与儒教意同，可以互换。

是孔子“为其教所定之行”，是儒教中人的行为规则，“如佛之有百法明门，禅之有百文法规”[3](P494)。儒教中人还有专属的服饰——儒服，就如道教之道服、佛教之袈裟，“章甫、句屨、绅带、搢笏，盖孔子所改定之儒服也”[3](P504)。制定儒服可以提高儒者行道的自觉性，时刻提醒自己是儒教中人，必须遵循“孔子所定之儒行”。康有为宣称六经乃是孔子所作，以作为孔教的经典，确定了孔子教主和万世圣王的地位。孔子没后，弟子传经传教皆以六经为主要内容，儒教能够散于天下，也多赖六经。在康有为看来，儒教也像佛教以及西方的基督教一样，有着一批以传教为职事的人员。儒教之所以能够弥满天下、孔子之所以能够成为“诸子之卓者”，其传教者居功至伟。“夷考其时，服儒衣冠传教者充塞天下，弥满天下，得游行教导于天下，不知禄爵，不择人主，惟以行教为事，所至强聒其君相，诱导其士民，立博士，开黉舍，虽经焚坑不悔，此儒教所由光被哉！”[3](P749)为了突出孔子教主的无上地位，康有为还采用神化孔子的方式。他在《孔子改制考》中开宗明义的指出：“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民息，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主”。[3](P341)在以后的著作中，康有为也注重挖掘孔教中的神道因素。“因物之精制为之，极明命鬼神，以为黔首，则百众以畏，万民以服，孔子意也。”[4](P376)他认为，孔子并非不言鬼神，而是兼言鬼神以使万民保持一种敬畏的心理，进而信服。只不过随着社会文明发展程度和人们智力水平的提高，鬼神所扮演的作用逐渐降低，当然也是不可或缺的。发掘孔教中的神道因素只是康有为出于提升孔子教主地位以及在现实中维持人心的考虑。这是孔教与佛教耶教以及世界其他宗教都共同具有的因素，然而孔教在康有为心目中乃是具有独尊地位，是优于世界其他宗教的。

（二）教义的两层次：小康——大同

康有为认为孔子所制定的教义可以分为两个层次，即小康与大同。大同世界是孔教的理想境界，只有在大同之世，人们才能实现最大程度的快乐，然而在进入大同之前，尚需经历小康阶段。“凡世界非经过小康之级，则不能进至大同，而既经过小康之级，又不可以不进至大同。孔子立小康义以治现在之世界，立大同义以治将来之世界。”[2](P67)孔子立大同之教乃是治将来之世界，需要三千年后之圣人发挥出来：“孔子知三千年后必有圣人复作，发挥大同之新教者。”[4](P388)毫无疑问，康有为所谓的三千年后之圣人正是他本人。“吾既生乱世，目击苦道，而思有以救之，昧昧我思，其惟行大同太平之道哉！遍观世法，舍大同而救生人之苦，求其大乐，殆无由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也，虽有善道，无以加此矣。”[5](P8)“至平、至公、至仁”乃是大同世界的基本特点，也是康有为所一直坚持的价值标准和取向。戊戌政变之后，康有为流亡海外，远离了现实政治的纷扰，他可以更加从容地思考人生和社会，因而具备了阐发大同之教的心理条件。与人们已熟悉的康有为多数学术著作不同，《大同书》不再以某种经典或圣言的诠释的面貌出现，不再装作自己只是古圣前贤的代言人，而是自命为当世的“神圣明王孔子”，直接向世人诉说他的社会理想。[6](P43)康有为通过对现实世界的批判，给我们描绘了一个“至平、至公、至仁”的大同世界。

所谓“至平”，是指破除各种限制，实现一切平等，包括去级界平民族；去种界同人类；去形界保独立。康有为首先指出人类的三类不平之法：贱族、奴隶和妇女。[5](P104)在这三者之中，康有为着墨最多的乃是妇女所受之不平等。题名为“去形界保独立”的戊部是《大同书》最精彩、最有价值的篇章，他为千百年来妇女所受之禁抑进行了控诉。大同世界真正实现至平：“无帝王，亦无君主，自无皇族，不待平而已平，男女之权又已独立。至于是时也，全世界人类尽为平等，则太平之效渐著矣。”[5](P110)人类所受不平等之苦最甚的贱族、奴隶和妇女三者在大同世界均获得了解放，人人均具有独立的人格以及平等的地位，共同享有大同世界所提供的各种福祉。

所谓“至公”，是指破除一切私，实现天下为公，包括去国界合大地；去家界为天民；去产界公生业；去乱界治太平。在康有为看来，国界与家界是阻碍天下至公之实现的根源，国与家均是人类社会演进过程中所必然产生的人类共同体，然而二者又是产生“私”的根源，各家各私其家，各国各私其国。国界、家界与产界乃是相互发明的，国与家可以引发私产，而经济利益更是引起分疏和战争的主要因素。因此，在大同世界，这三者将不复存在，取代国与家维持人们生活和发展的乃是公政府。公政府的主要特征是高度民主：人人皆有发言之权，事事皆由公举；公政府有民、农、牧、渔、矿、工等二十个部门，以实现养民、教民，管理大同世界的经济事务、文化事务以及各种服务

设施等职能。

所谓“至仁”，是大同世界的最高阶段，是由仁心推广出的一种价值关怀，范围扩大至包括鸟兽虫鱼在内的一切生物，包括去类界爱众生和去苦界至极乐。康有为认为古今中外历史上诸多先圣教主，无论是摩西、摩柯末还是耶稣、索格拉底等，其关注的重心受限于“类”这一概念，只爱人类本身具有其局限性，并不能称为至仁。要实现至仁，我们必须将仁心从人类自身推广至万物，康有为描绘这一过程：“孔子之道有三：先曰亲亲，次曰仁民，终曰爱物，其仁虽不若佛而道在可行，必有次第。乱世亲亲，升平世仁民，太平世爱物，此自然之次序，无由躐等也，终于爱物，则与佛同矣，然其道不可易矣。”[5](P280)从亲亲之义开始、依自然之次序而次第行之，最终在大同之世达到至仁的境界。康有为所设定的大同之义无疑与中国传统儒家所追求的“天人合一”，“与万物一体”的境界相一致。萧公权就指出：检视他（康有为）的著作，特别是《大同书》，可见到康氏与张载在哲学思想上近似之处。[7](P41)而康有为在《中庸注》中的一段话可以作为佐证，他说：“夫天地者生之本，万物分天地之气而生。人处万物之中，得天地之一分焉，故天地万物皆同气也。风霆流行，庶物露生，乾坤为父母，万物同胞体，电气流徙，无有远迩，莫不通焉。”[4](P371)万物皆是本气而生，气则是万物得以统一的基础。万物生天地之间，因此互为同胞体而以乾坤为父母，这直接就是张载《西铭》篇中“民胞物与”的注脚。这就是康有为所发挥的大同之教，一个至平、至公、至仁的世界。去除了造成人类苦难的九界，人们便可以享受大同世界带来的无上至乐。

（三）建构孔教会：完善组织形式

康有为认为一种宗教要兴盛起来，必须要具有完备且专业化的制度体系作为保证，而西方基督教的教会体制则给了他一些启示：“欧美之民，祈祷必于天神，庙祀只于教主，七日斋洁，膜拜诵其教经，称于神名，起立恭默，雅琴合歌，一唱三叹，警其天良，起其斋肃，此真得神教之义，而不失尊教之心”。[1](P280)康有为即首先仿照西方基督教体制，构建孔教会，以完善孔教的组织形式。戊戌变法期间，康有为的孔教会构思得以成熟。其要点如下：第一，确立政教分离的立教宗旨。康有为宣称孔子之道，兼该人神，包罗治教，在中国历史上是以一种政教合一的形式存在的。然而古今异宜，孔教在“治”的方面所立的政治制度只是适合据乱之世，不适合现代世界，但在收拾人心、维持道德方面依然有其独特的优势。因此，康有为认为应该剔除传统孔教中维持专制的“治”的成分，而彰显其教民化民的功能。他所提出的方略就是治教分途，“故今莫若令治教分途，则实政无碍而人心有补焉。”[1](P282)第二，专业化的教会体系。康有为认为要想维持孔教，必须借助于专业的组织体系，这也是政教分离后，保教守教的制度保证。“夫中国人皆孔教也，将欲令治教分途，莫若专职以保守之，令官立教部，而地方立教会焉。”[1](P282)具体设想如下：民间遍立孔子庙、孔教会。“令举国罢弃淫祀，自京师城野省府县乡，皆独立孔子庙，以孔子配天，听人民男女，皆祀谒之……所在乡市，皆立孔教会，公举士人通六经四书者为讲生，以七日休息，宣讲圣经，男女皆听。”[1](P282)各地孔子庙、孔教会均配置专门的从教人员。按级别分为讲生、讲师、大讲师、宗师、大宗师，最高为祭酒老师，“为全国教会之长，朝命即以为教部尚书，耆硕明德，或曰大长可也。”[1](P283)各级传教人员均由下一级公举产生，分别散布于各孔子庙，各乡、县、府、省等，负责当地的传教工作。第三，宣称孔子纪年。康有为还模仿西方世界，宣称教主纪年，提高孔子地位，促使人们尊奉孔教。“大地教主，皆以教主纪年，一以省人记忆之力，便于考据，一以起人信仰之心，易于尊行。”[1](P283)民国成立之后，康有为依然坚持其孔教会主张。他呼吁在内地，欲治人心，定风俗，“必宜遍立孔教会，选择平世大同之义，以教国民，自乡达县，上之于国，各设讲师，男女同祀，而以复日听讲焉，讲师皆由公举”。[1](P729)通过比较可以发现，这并没有超出他戊戌时期孔教会主张的范围。康有为还提出了自己的国教主张，在他看来，倡立国教符合当时世界各国的主流趋势，“凡今各国，虽然倡导信教自由，必有其国教独尊焉”。[1](P846)他认为信教自由与特尊国教两不相妨，而各自有益，政府不应该震于“信教自由”四字而排斥国教。我国宪法也应仿其制，以一条为“信教自由”，以一条“立孔教为国教”。[1](P848)在此基础上，康有为及弟子发起了广泛的孔教会实践和国教运动，然而二者的结果截然相反。孔教会借助民间社会力量取得了广泛的影响，而国教运动则由于反对力量过大而走向失败，其原因即在于后者违背了政教分离的宗旨。

康有为热情倡论孔教固然是出自其对孔子的敬仰与对儒学的信念，然其宗教观确是世俗的。

他看佛教、西教的价值不在其精神与超脱之处，而在其社会或道德的有效力量。[7]（P75）何尝是对待佛教与西教，就是对待孔教，康有为也是出于现实的需要。他将儒学改造成为宗教，最初即是出于保国、保种、保教的考虑，抵制西方的宗教侵略；在民国时期倡立孔教会也是看到宗教在维持人心、提升道德方面的功能。他所构建的政治高度民主、物质高度发达和社会高度文明的大同世界亦一定程度上是为了引入现代西方价值，将孔教与现代世界融合起来以在现代世界保有继续存在的合理性，表现出了推动儒学现代化的努力。因此，大同世界作为康有为孔教论的逻辑归结，却很难称其为一种宗教境界。

二、宗教性与宗教：西美尔对宗教的解构

如果说16世纪的宗教改革向教会提出的挑战是使其重新思考那些表达自身信念的外在礼仪和形式的话，那么启蒙运动所瞄准的则是基督教自身（而非其任何特定的形式）的理智基础。在启蒙运动的理性主义武器面前，基督教被置于史无前例的批判性价值重估之中。然而有一点应该引起人们的注意，启蒙运动对待宗教的态度因地区的不同而有很大程度的差别，反映出一些与特殊环境相关的地方特点。在法国，基督教被当作是过时和无用的信仰体系而全部抛掉。然而在德国，启蒙运动则发生在敬虔运动兴起之后，因此它的发生是处在一个深受宗教信仰造就的环境，尽管它对已接受的形式和观念构成了严重的挑战。因此，在德国启蒙运动中，最重要的理智力量被用在对基督信仰的重新构造（而非放弃或摧毁）上。这就是西美尔宗教观形成的社会与思想背景。[8]（P325-326）

（一）生命与形式

西美尔的宗教观有其宗教哲学基础，即“生命哲学”。

> 生命的意义是什么？它纯粹作为生命的价值是什么？只有这第一个问题解决了，才能对知识和道德、自我和理性、艺术和上帝、幸福和痛苦进行探索。它的答案决定一切。它是唯一能提供意义和尺度、肯定或否定价值的生命的原初事实。[9]（P29）

西美尔的生命概念需要通过他对位格的阐释来理解，那么，什么是位格呢？在西美尔看来，位格就是肉身机体的形式通过其延伸到灵魂此在而得到的提高和完善。[9]（P62）生命则是位格的生成本身，是肉身向着灵魂生成的动态过程，同时，生命还是这一过程中各阶段之间内在循环的动力。

> 这个生命，由于它的本性，总是向着完美和权力，向着从他自身涌现出来的力量和美而不断增长、丰富和发展。它获得更大的价值，不是通过达到实现计划好了的目标，而是通过它自身的发展，通过它越来越大的活力，通过它无限增长的价值。[9]（P29）

而生命在演化的过程中产生出形式，这些形式是富有创造力的生命的框架，使生命之流不再混沌。生命所产生出的用以表现和认识自己的某种形式，西美尔称之为文化，包括：艺术作品、宗教作品、科学作品、技术作品、法律作品，以及无数其他的作品。关于生命与形式的关系，可以从经济领域中的变化被注意到。同马克思一样，西美尔也认为每个时代的经济力量都发展了适合其本性的生产方式，包括奴隶制经济、中世纪行会制度、农业劳动的所有制模式等，它们在形成之初都充分表现了那个时代经济发展的愿望和能力。但是持续发展和不断扩大的经济力量会及时突破那些束缚它们的形式的枷锁，并以一种更为合适的生产方式来取代它们。[9]（P25）

（二）宗教性

生命与形式在宗教领域则表现为宗教性与宗教。宗教性又称为宗教情绪、宗教冲动、宗教虔诚等，这与理性认识、艺术想象和道德意识一样，都是生命的形式冲动本身。在这一意义上，刘小枫区分了西美尔形式概念中的内在形式与外在形式，前者是指生命的形式冲动本身；后者指由生命的形式冲动的结果形成的客体文化形式。[10]（P28）宗教性就是宗教的内在形式，与外在的作为客体的形式（教义和机构）区别开来。宗教性与宗教的区分，是西美尔宗教观的核心与基础，这也是西美尔与马克思、涂尔干、韦伯宗教观所不同的地方（他们所主要关注的乃是建制宗教，即西美尔宗教观中的外在形式）。那么，作为西美尔宗教观之核心观念的宗教性应如何理解呢？ 西美尔有时候将宗教性成为宗教天性，也就是把它看作是我们灵魂中的一种存在或事件，是我们天赋的一部分。宗教天性是一种天生的规定性，这在本质上和情欲天性是一样的。

> 纯粹的宗教天性意味着，宗教拥有它不仅仅是作为一种财富或能力，而是说，其存在是一种宗教性的，它发挥的是宗教功能，就像我们的肉体施展有机功能一样。[9](P49)

西美尔批评以往的宗教心理学理论，这些理论错误的以为：只有当作为那些纯粹经验的内在体验的结果、扬弃和物化的神圣信仰回过头来对生命产生作用时，生命及其内容才成为宗教性的。与此相反，西美尔以为那些真正能够称得上是教徒的人，他们的灵魂过程发端伊始，可以说就已经打上了浓厚的宗教色彩。[9](P53)宗教倾向并非源自所信仰的某种超验权力，进而投射到经验之中，而是情感自身的一种特殊品质，也就是说，是一种专注或涌动、一种奉献或悔恨，无论如何，它们本质上就是宗教性的。[9](P92)

宗教性作为人的天性的一种，与人的生活密切相关。人在相互接触过程中，产生了各种各样的关系，而作为一种社会精神结构而存在的宗教情感和宗教冲动恰恰存在于各种各样的关系当中。生命领域中大概主要有三个部分能够使宗教转型得以发生，它们是：人对外在自然的态度、对待命运的态度以及对待周围人世的态度。关于宗教性的特征，西美尔曾经论述：

> 宗教就其特殊本质和独立于一切“物”之外的此在而言是一种生命：宗教人以一种特殊的、仅仅属于他自己的方式生活，他的灵魂过程所表现出来的各种灵魂力量的节奏、色调、秩序和范围，与理论人、艺术人、实践人截然不同，不可混为一谈。但是，所有这一切都只是过程，而尚非结构。所以，如果要形成可以名状的、亦即客观的宗教，其生活和其功能就必须抓住内容。[9](P87)

这一段内容的含义非常丰富。第一，这里的宗教指的是作为生命的内在形式之一的宗教性，而非实存宗教。“宗教存在乃是整个生机勃勃的生命本身的一种形式，是生命磅礴的一种形式，是生命的外在表现形式，也是命运得济的一种形式。”[9](P53)第二，宗教性以独特的方式塑造整个生命。宗教性是灵魂的一种生活方式和体验世界的方式，所表现出的是各种灵魂力量的节奏、色调、秩序和范围，并以此来塑造生命，这种生命的形式超越了其所能拥有的一切内容，成为一种超生命。[9](P56-57)第三，宗教性是一种动态过程，而非静态结构。前文已经指出，生命总是不停地向前流动，而宗教性作为内在的生命形式，也是一个生机勃勃的过程。内在的宗教虔诚牢不可摧，而且气势磅礴。与动态性相应的则是宗教性的独立性，“敬虔情感可以说是动态的宗教虔诚，他不必变成与诸神、与宗教之间的固定关系形式。……也有那么一些虔诚之徒，他们的敬虔情感不针对任何神，也就是说，不针对那种作为纯粹虔诚对象的形象：这就是没有宗教的宗教天性。”[9](P106)宗教性可以脱离敬虔对象而独立存在，并且贯穿于整个生命流动的永恒进程之中。

（三）宗教性与宗教

西美尔论述了宗教形成的两个条件：一方面产生出一种理想内容，即诸神，一直作为纯粹的关系形式而存在，并与现实生活内容水乳交融。另一方面，出现神职人员，来分工落实和具体实现这些观念或理想内容。这样便形成了宗教。[9](P8)所谓的理想内容，即是指宗教中的观念世界。社会关系形式经过不断的凝聚和脱俗，发展成为一种宗教观念世界；或者说给宗教观念世界注入了新的因素；换个角度看，也就是说，通过个体之间相互作用而形成的特殊情感内容，转化到了个体与某种超验观念之间的关系当中。超验观念构成了一个新的范畴，它使源于人际关系的各种形式或内容发挥得淋漓尽致。[9](P9-10)

而神职人员即是连接理想的超验世界与现实世界的桥梁。宗教性在神职人员身上或得了人格形式；神职人员在历史上虽然总是与一定的阶层密切相连，但就其基本思想而言，他们还是高居于一切个体之上，并通过他们来把一切个体的理想生活内容连接和整合起来。[9](P15)神职人员通过一些实际有效的手段来行使自己的职责，包括祈祷、巫术、礼拜等。宗教虔诚本身也得到了现实性形式。[9](P50)与宗教性不同，宗教是一种外在化的形式，是一种历史性的存在，总是随着宗教生命的流动而不断变换自己的内容。西美尔描述宗教性与宗教：

> 宗教文化一直按照下列方式变化着：一定形式的宗教生活最初在力量和根本特点方面是完全适当的，但慢慢地地就僵化了，变得肤浅、狭隘而特殊化了。于是它就为新出现的形式所代替，这时宗教冲动又生机勃发、畅通无阻地向前发展了。换言之，一种新的宗

教形式，一个新的信仰系列取代了过时的宗教形式。[9]（P40）

宗教性是生命的一种内在形式，因而伴随着生命流动的永恒过程，也只有在这一永无止境的过程之中，宗教生命才会真正成为最纯粹意义上的宗教。然而客观宗教却与生命分离开来，因为它依赖于世俗形式、理性主义形式以及社会—经验形式，这都一直可能混杂着其零碎物质，而且其内容（包括超验世界、教会教义学、福祉盛事等）也会随着宗教生命的流动而不断变化，而这种持续不断的变化是生命无限丰富的标志。这也标志着宗教性与宗教之间的内在矛盾。这种矛盾在现代社会特别是启蒙运动之后表现得尤为突出，出现了现代宗教危机。“尽管形式和生命之间的长期冲突在很多历史时代一直很尖锐，但除了我们这个时代以外，没有任何一个时代能把这个冲突揭示得像它的基本主题一样清楚。”[9]（P43）

西美尔指出，对于今天的多数人来说，宗教信仰的超自然的目的已根本上去除了。[9]（P40）这正是传统宗教观念世界的核心部分。现代人坚信，经验世界和我们的皮肤一样伸手可摸，并使我们得以安身立命；我们凭着自己的血肉之躯去超越经验世界，并不比我们用任何一种灵魂手段进身彼岸世界来得更加无望。[9]（P46）实存宗教关于超验神圣的教义学说在现代社会失去了权威的地位，被迫让位于启蒙时代以来的平等、民主、科学的社会理念。同时，教会作为建制宗教最直接的社会化形式，丧失了公共领域的政治、宗教、意识形态支配权。这即是韦伯等人所描绘的宗教现代事件——外在的世俗化过程。[11]（P233）现代人既不会忠心耿耿地信奉某种现成的宗教，也不会故作“清醒”地声称宗教只是人类的黄粱美梦，其原因即在于，我们对宗教只能剥夺他的外衣，而不能剥夺它的生命，现代人的宗教冲动并没有消除。那么，现代人所具有的宗教冲动以及相应的形而上学价值应该立身何处呢？

主观宗教性本身就是这样一种形而上学价值，作为一种现实性，足以意味着一切超验之物，意味着一切深层之物，意味着一切绝对性和神圣性，所有这些，宗教对象身上仿佛早已荡然无存。[9]（P52）

在此基础上，西美尔区分了个体与大众：个体是真正的宗教人，其内在的宗教虔诚牢不可破，而且气势磅礴，超越了一切具体的教义内容、神圣之物或神的形象；而大众则需要这些“客观物”。宗教的命运必须进行由大众宗教向个体性宗教的精神途径上的彻底的转向。[9]（P56-58）

三、结语

康有为对于孔教的建构，自始至终都出于广泛的争论之中，并最终走向失败。其失败的原因是复杂的。在古代中国社会，塑造国人精神世界的是儒学，而儒学作为一种道德伦理学说，关注的是此世的问题，对于鬼神持一种更为理性化的态度。中国历史上并未形成超验的包含彼岸世界的信仰体系，更没有教会式的制度体系，可以说，康有为将儒学进行基督教式的制度化建构，一定程度上违背了中国的历史传统。

从晚清开始，中国被纳入现代世界体系之中，与此过程相一致的则是科学主义和理性主义的兴起和广泛传播。与康有为出版《孔子改制考》，论证孔子是教主、儒学是宗教，并建议立孔教为国教、建立教部教会主张的同时，严复翻译并出版了《天演论》。“物竞天择，适者生存”的观念迅速影响到了国人的世界观，而严复的其他著作则将科学实证的逻辑方法引入中国。相比而言，严复的理性主义立场取得了更广泛的认同。

宗教在现代社会中的退却是一种不可逆的趋势。西美尔正是意识到了这种趋势，所以才提出宗教性与宗教的划分，这是一种解构的理路。按照西美尔的理路，宗教教义和机构原本只是作为生命的内在形式规定性的宗教性的结果，固执于现有的宗教教义和机构，无异于舍本求末。[10]（P40）可以说，西美尔指出了宗教现代发展的一种路向，即不执著于建制宗教，转而发展更具有私人化特点的主体宗教性。当然，宗教的现代发展还有另一种公共领域的路向，即宗教从传统的一体化教会发展为多元化的自愿性教派团体，但西美尔对此并未涉及。其实，康有为早期确立政教分离的立教宗旨并借助民间的力量推行自己的孔教主张，一定程度上符合此发展路向。康有为主张政教分离，而在现实中却希冀政治权威的力量，这是康有为的悖论，也是其孔教建构失败的重要原因。

参考文献：

[1] 汤志钧.康有为政论集[M].北京：中华书局，1981.

[2] 梁启超.饮冰室合集（第一册）[M].北京：中华书局，1989.

[3] 朱维铮.中国现代学术经典：康有为卷[M].石家庄：河北教育出版社，1996.
[4] 康有为.康有为全集（第五集）[M].姜义华,张荣华编校.北京：中国人民大学出版社，2007.
[5] 康有为.大同书[M].上海：上海古籍出版社，2005.
[6] 朱维铮.求索真文明:晚清学术史论[M].上海：上海古籍出版社,1996.
[7] [美]萧公权.康有为思想研究[M].汪荣祖译.北京:新星出版社，2005.
[8] [英]麦格拉思.基督教概论[M].马树林，孙毅译.北京：北京大学出版社，2003.
[9] [德]西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东等译.香港：汉语基督教文化研究所，1997.
[10] 刘小枫.西美尔论现代人与宗教[A].现代人与宗教[M].香港：汉语基督教文化研究所，1997.
[11] 陈戎女.西美尔与现代性[M].上海：上海书店，2000.

责任编辑：郭泮溪

Construction and Deconstruction: a Comparative Study of Kang Youwei ’s and Simmel ’s Paths of Religious Study

WANG Shi-liang
（School of Philosophy, Nankai University, Tianjin, 300071, China）

Abstract：Kang Youwei and G. Simmel both focused on religious issues, but they took different approaches: construction and deconstruction. Kang Youwei constructed his theory of Confucian religion from three levels. He promoted Confucius to the eternal leader of Confucian religion by the way of Confucianism recovery. He elucidated the Confucian doctrine and divided it into two phases of Well-off Life and Great Harmony. He also constructed Confucian Church to perfect the organization of Confucian Religion. On the basis of the philosophy of life, G. Simmel proposed the distinction of religiosity and religion to carry deconstructed the traditional religion. He pointed out that the traditional religions were declining in modern society, but as human nature, religiosity does not diminish, but continues to exist in the form of individual and subjectivity religions.

Key words：Kang Youwei；G. Simmel；Confucian Religion；religiosity

---

（上接第 12 页）

Establish a Glorious Century of Maintaining Life ’s Dignity

Daisaku Ikeda
（Soka Gakkai International）

Abstract：In the world today, countless people are faced with civil war, poverty, hunger, destroyed environment and other threats, endangering their lives and dignity; still many others are suffering human rights abuses and racial discrimination. The struggle for peace, human rights and humanity is by no means like climbing to the mountain top as your destination. What is important is to pass the struggle from generation to generation and extend and expand it through years to come. This is the constant challenge we face in establishing a peaceful future.

Key words：human security; historical lesson; life ’s dignity; interdependence; abolish nuclear weapons

赫德与葛雷森的恩怨

贾 熟 村

（中国社会科学院 近代史研究所，北京 100006）

摘 要：葛雷森是赫德的重要助手，赫德把他推荐给李鸿章，受到了李鸿章的重用。他忠于职守，毫不客气的指出赫德订造的军舰有缺陷，赫德认为他投靠了李鸿章，忘恩负义！又给李鸿章推荐了琅威理。赫德与葛雷森之恩怨，对研究中国海军史来说，也是颇为重要的。

关键词：赫德；葛雷森；李鸿章；中国海军；丁汝昌

中图分类号：K256.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0027-05

赫德，英国人。1854年来华，于香港英国商务监督公署任职。次年，任驻宁波副领事助理。1858年调任广州领事馆助理。1859年，任中国海关粤海关副税务司。1861年，代理中国海关总税务司。1863年，继李泰国为中国海关总税务司[1]（P730）。他立意劝说清政府建立一支小型舰队，军官由英国人担任，士兵由中国人担任，作为中国海军的核心[2]（P78）。

1870年1月，葛雷森进入中国海关。他也是英国人，通晓汉语汉文[3]（第1册，P343），曾当过听差，轮船上的水手，英国皇家海军[3]（第1册，P484）。1872年，任海关缉私用大巡船“飞虎”号管驾官。

1874年，日本武装侵略台湾，10月31日，中日台湾事件专约签字。11月5日，清廷命李鸿章等于总理衙门条奏海防、练兵、简器、造船、筹饷、用人、持久诸事详议以闻。12月6日，文祥等奏，台事虽结，后患堪虞，宜及时购办铁甲船、水炮台。清廷命李鸿章等迅速筹款购办[4]。1875年5月30日，清廷命李鸿章督办北洋海防事宜。7月22日，总理衙门命赫德授权中国海关驻伦敦办事处主任金登干在英国购买阿姆斯特朗厂制造炮舰（亦称蚊船）[3]（第1册，P679）。

1876年1月17日，赫德在给金登干的信中写道：“也许，我将派哥嘉和葛雷森以及中国船员回国，以便把炮舰接来”[3]（第1册，P341）。哥嘉也是英国人，1870年1月进入中国海关，任大巡船“凌风”号管驾官[3]（第1册，P224）。

1877年1月，赫德任命“飞虎”号管驾官葛雷森为广州副税务司[3]（第1册，P484）。1879年春，葛雷森回英国度假。

该年夏天，金登干所购之“镇东”、“镇西”、“镇南”、“镇北”四舰，由琅威理管带驶往中国[3]（第1册，P681）。琅威理为英国水师总兵[5]（P271）。

9月8日，赫德在给金登干的信中写道：“你如知道葛雷林和康发达现在何处，可通知他们，要在1880年4月1日前回中国报到”[3]（第2册，P232）。

1880年4月，葛雷森已经回到了中国。24日，赫德在给金登干的信中写道：“我们让哥嘉知道台及提督一起管理北洋舰队……，葛雷森则受命负责主管一艘教练船，并在天津开办一所水师学堂。这两个人都会说中国话，并能与中国佬相处得很好，我相信他们会干得很不错的”[3]（第2册，P330）。所谓道员，即直隶候补道许钤身，字仲韬，浙江钱塘人。为吏部尚书许乃普之子。曾任李鸿章的洋务翻译委员。曾参加中英烟台条约的谈判。时任职北洋水师营务处[6]（P121）。所谓提督，即海军提督丁汝昌。丁汝昌（1836–1882），字禹廷，安徽庐江人。曾隶淮军刘铭传部[1]（P6）。李鸿章则称葛雷森

收稿日期：2012-05-06

作者简介：贾熟村（1930-），河南偃师人，中国社会科学院近代史研究所研究员，从事中国近代史研究。

为北洋水师总教习[6](P121)。

1880年12月8日,赫德在给金登干的信中写道:“暂时保密:我们将派出我们自己的中国水手到英国,把那几艘撞碰船带回。葛雷森和丁提督先去,当他们确知撞碰船何时可准备好启程时,就打电报给上海,然后章师敦带着水手们搭乘招商局的一艘轮船前往英国,他们将往纽卡斯尔,如可能,一两天后即乘上撞碰船回国。……你要帮助葛雷森和丁提督,两位都是很好的人。”章师敦也是英国人,1880年4月进中国海关,任大巡船“飞虎”号管驾副(大副)[3](第2册,P465)。

1881年1月24日,在另一封信中又写道:“当葛雷森为派中国水手去英国驶回那几艘撞碰船的事致电上海时,务请你也给我发封电报,以使我及早知道中国水手出访的消息。你对葛雷森或丁不要太奉承,但要给予帮助且又彬彬有礼。……我们要三艘炮艇(罗斯带的一批)一起开到,两艘巡洋舰(葛雷森带的一批)不要与炮艇一同来,但要同时到达。大致上炮艇可在4月起航,巡洋舰可在5月启程”[3](第2册,P492)。28日,在另一封信中,又写道:“李中堂(案:指李鸿章)已授权葛雷森觅取巡洋舰系泊用具,把它们用巡洋舰带回国,安放在牛庄南面叫作旅顺口的锚地。系泊浮筒在上海制造,但锚链和锚则由葛雷森去采购。他知道需要什么,如有可能,由巡洋舰里带回来。我唯恐葛雷森忘了,因此把哥嘉为我画的一张草图附上”[3](第2册,P496)。2月6日,在另一封信里又写道:“不要把葛雷森看得太高,不要让人们认为他或丁是非常大的人物”[3](第2册,P506)。

葛雷森奉李鸿章之命,到英国去验收军舰,他尽职尽责,非常认真。2月18日,金登干向赫德报告说:“本月14日,我与丁提督和葛雷森一起前往纽卡斯尔,我们今晨返回城里。提督似乎对他的这次访问很满意,并用热烈的言辞对一切都表示欣赏。他需要三四天的时间来写他的报告,报告由葛雷森送交德璀琳,呈交总督(案:指李鸿章)亲呈。葛雷森提出的各项建议,很少是未预料到的,他对承包人愿意满足每项愿望和要求也很感动”[3](第2册,P510)。

25日,葛雷森上校与丁汝昌再至纽卡斯尔,参加检验大炮的工作[3](第2册,P517)。

赫德、金登干对于德国和他们的竞争十分关切,葛雷森、丁汝昌曾到德国去考察。4月22日,金登干向赫德报告说:“本月18日,葛雷森与丁提督返回伦敦。他们观看了什切青的铁甲舰和克虏伯工厂”[3](第2册,P541)。

4月24日,章师敦率“海镜”号炮艇到达伦敦[3](第2册,P548)。运来了接收“超勇”、“扬威”两巡洋舰的船员。

5月14日,赫德在给金登干的信中写道:“李(案:指李鸿章)认为这么好的船,船上又有中国船员,无需给船保险,但如能按3%的费率保险,他已让丁和葛雷森他们自己来决定。……丁只是个挂名领导。他被提升来管理水师后,人们认为他是位既能在岸上指挥,也善于在舰上管带之才(他或许是如此!),但他以前从没见过一艘舰船。他被选中,主要是因为他为人谦逊且有几分机智,并且他不要自己亲自指挥船员去收起水泵、拆散舷梯或是拉起漏斗,而可以把那些事情都留给葛雷森一伙去做”[3](第2册,P553)!

关于给巡洋舰保险的事,金登干在6月17日又写信向赫德报告说:“葛雷森觉得要让丁提督懂得这问题还真有点困难。提督认为保险可能是对他的勇气的怀疑,他提醒葛雷森李鸿章是多么坚决地表示反对保险的,说别国政府并没给他们的战舰保险。不过最后提督还是承认给船保险确是稳健的行动,并要求我给您发电报时要说清楚:他们关心的不是个人的生命的安危,而是国家财产所承担的风险,因此如果他们都丧生,至少政府的钱,或政府的财产的价值不会受到损失”[3](第2册,P577)。

赫德给金登干电报:“未给丁和葛雷森关于保险的进一步指示,你不要干预。”7月8日,金登干给赫德写信说:“丁和葛雷森都告诉过我,李(案:指李鸿章)希望丁就所有事情与我商量,因此不论什么时候他们征求我的意见时,我总是坦率竭诚地提出我的看法。如今我已告诉葛雷森,他和丁解决保险问题时不要征询我的意见。我估计他们会决定不给舰艇保险,认为这样可以取得李的欢心”[3](第2册,P587)。7月27,日在另一封中又说:“我认为,葛雷森把它作为一件业务,是愿意给巡洋舰保险的;但他知道李的意见后,由于策略原因,他将不会那样做了。……葛雷森和章师敦在外国官员们面前尽量使他们自己处于幕后,而让中国官员们出头露面”[3](第2册,P601)。8月8日,赫德在给金登干的信中写道:“像不懂行的人一样,尽管巡洋舰未保险,也不管英国高级船员们为了炮艇安全驶回而保了险,李仍然想让巡洋舰上的中国船员获得把两艘巡洋舰安全驶回中国的荣誉!这真是一种荒谬的因果倒置,所以留给丁和葛雷森来

决定——是推委责任而已”[3]（第3册，P605）。

8月17日，两艘巡洋舰离开普利茅斯，开往中国[3]（第2册，P611）。8月26日赫德在给金登干的信中写道：“阿姆斯特朗厂在按照另一种式样完成了某些部分之后，又根据葛雷森的建议作了很多变动，真是够客气的了；但是他们可能做得太过分了。葛雷森（他是个靠个人奋斗成功的人，带有他那个阶级的缺点）大概会把所有坏事都记在阿姆斯特朗厂的账上，而把一切好事都算在自己头上。我已听说他不是责怪钢板的质量而是责备钢板装配在一起的方法，并预言说射击了一些时候后，船就会散架”[3]（第2册，P618）。9月11日，在另一封信中又写道：“看来葛雷森大概会因为一下就作出过多的推断，而造就一些忧虑不安。例如，在测试时因为大炮射击而震松了一两个没拧紧的铆钉，他就发表意见说那两艘巡洋舰虽是用的上等材料，但由于工作质量粗糙而建造得不完善。当然他由于一帆风顺而有些忘其所以，不过，我将不得不叫他稍稍住口”[3]（第2册，P626）。葛雷森在验收工作中尽职尽责，使得赫德怒气冲冲！

9月16日，金登干在给赫德的信中写道：“管驾葛雷森肯定从塞得港和苏伊士给您写过信，来叙述倒霉的‘扬威’号所发生的事故。我相信恶运不会总缠着它，并且今后两艘船将结伴行驶”[3]（第2册，P628）。23日，在另一封中又写道：“葛雷森是个挺好的人，我们设法合作得非常好，但他显然认为自己眼下是完全为总督（案：指李鸿章）服务的，认为自己应按照从总督或德璀琳（案：为李鸿章的亲信）那里接到的命令办事。我在公文中总是称他为‘副税务司’。”[3]（第2册，P629）。9月30日，在另一封信中又写道：“假如航行成功的话，我想葛雷森希望在天津会有一位水师官员前来迎接。他是一个非常崇拜总督的人，他的策略似乎是迎合总督的兴致和爱好”[3]（第2册，P631）。

10月16日，赫德在给金登干的信中写道：“法国人企图让李聘用戈威因和努瓦康担任水师最高职位，美国人现在则促使李任用水师提督薛斐尔。目前是哥嘉和葛雷森在掌权，海关的控制是牢靠的。但挡着我的路的是：A、英国的法律不许英国人在战时指挥作战（别国人可以）。……我要使中国强大起来，要它把英国当作它的最好的朋友。英国人的所作所为……都是反对我的，而其他国家的活动简直使英国自杀的深渊加深五倍。该死！该死!! 该死!!!”[3]（第2册，P638）。

10月21日，金登干写信给赫德，说章师敦是属于中国水师，与海关无关，“曾诬蔑这两艘巡洋舰是骗人的东西，他说中国政府经常受人欺骗，他们将会感到非常失望等等。……但愿我们一切都错了，但愿章师敦会给您和给中国人一个较好的印象。不过，要是他和葛雷森早晚闹翻了，并且成为仇人，我是不会感到惊奇的”[3]（第2册，P641）。28日，在另一封信中又写道：“我感到惊奇地听到有像炮艇那种不结实的船上安装38吨大炮经验的葛雷森，竟然预言这两艘巡洋艇在开过几次大炮之后就会散架。”[3]（第2册，P645）。

11月13日，赫德在给金登干的信中写道：“葛雷森每遇上机会就讲这两艘船的坏话，……有些人爬上来后就过河拆桥，……我感到很难过。但由于我很沉着对待，我可以说‘总会轮到我嘲笑的时候’[3]（第2册，P656）！25日，金登干在给赫德的信中写道：“您告诉我关于葛雷森的事，使我大为吃惊，……我担心他是‘一个被事业获得成功以及他被放在一个他受的教育和训练程度不配担任的职位所宠坏了的人’”[3]（第2册，P663）。

12月4日，赫德在给金登干的信中写道：“一周前李视察了两艘巡洋舰。……而是几乎没有预先通知就启程前往旅顺港。途中舰船在北直隶湾遇到了一场11月份以此闻名的可怕的雹和雪的袭击。两舰却像碰到好天气那样前进，……返航时……全程平均的时速都在15海里以上。……葛雷森没有‘经得住考验’，事业上的成功惯坏了他。据说他变得傲慢狂妄，目空一切，盛气凌人，爱讲下流话等等、等等，……我觉得很惋惜，因为他有些非常好的品质，并且熟悉他的工作。……我不得不给李写了几封信，警告他不要被葛雷森的小题大做所吓倒。我相信，在他安全地度过了一次可怕的风暴，并且在十一个小时左右行驶了172英里之一，他自己会觉得‘眼见为实’”[3]（第2册，P670）。

1882年7月23日，朝鲜京城兵变，大院君李昰应专政。8月9日，丁汝昌率兵船三只赴朝鲜。26日，吴长庆、丁汝昌执李昰应。9月7日，回抵天津。10月12日，赫德在给金登干的信中写道：“琅威理现在天津，李对他的任命已基本解决，头衔是‘总查’，每月薪俸六百两银子。……昨天发布了谕旨，嘉奖所有同朝鲜事件有关的人员。丁和另外几个人得到了黄马褂，葛雷森获得总兵衔。事情做得极为圆满，实际上，是北洋海防，或北方海军做的，没有它，这一行动绝不可能，海军因此吉星高照”[3]（第3册，P139）。11月7日，在另一

封信中又写道："琅威理终于得到担任'总查'的任命，任水师提督丁的副提督，……我不知道葛雷森、哥嘉和葛果德将怎么办，他们都威胁说不在琅威理的手下服役——可是他们必须服从命令[3]（第3册，P155）。12月4日，在另一封信中又写道："葛雷森已去北京说他不想在琅威理手下服务，要求离去，李总督说他不让他走——如果我说他可以走，李会大发雷霆；要是李说他可以不归琅管辖而是自主的，那琅就不会留下来！……请想一想，总税务司要想方设法使各种各样的人都心满意足，是多么难啊"[3]（第3册，P171）！12月10日，在另一封信中又写道："葛雷森：我已同意他请假并建议李试用一下法乐接替他。李欣然接受这一建议。我觉得他也有意让葛知道并非缺他不可。葛工作不错，是个讲究实效的人，值得称赞。不过，他也有缺点，我认为这次教训对他来说利大于弊"[3]（第3册，P175）。12月17日，在另一封信中又写道："法乐即将掌管教练舰，葛雷森将回国休假两年。要密切注视他的动态。我完全相信他可能将会利用时间学习；可是，他也许在回来前或回来时进行这样或那样的活动。琅将会诸事顺手，没有不服从他或和他作对的下属（或同事），必然会一切更好"[3]（第3册，P180）。1883年1月17日，在另一封信中又写道："至于舰队，琅威理已在那里工作，我不认为他感到他的人员和船只的情况良好，并且我担心葛雷森极力使中国人喜欢他和讨好中国人，而不是设法改进他们的海军的状况。葛雷森一听到人们提及他飞黄腾达的话题，就非常恼火。他不能忍受别人暗示他在某件事上得感谢某人。……可是当人们发现一个人不管他是怎样值得称赞，但在他的地位升高后总是表现出要忘恩负义时，这就扰乱了彼此间愉快的关系。……而葛雷森的态度显然就是如此。……葛雷森现在犹豫不定，困惑地不知是抓住我好呢，还是抓住李好"[3]（第3册，P197）！

1月25日，金登干在给赫德的信中写道："我预料葛雷森不喜欢在琅威理手下工作，因为他知道琅威理不会让事情马马虎虎地进行，并将恪守严格的海军纪律和礼仪。人们会认为您为葛雷森做了那么多的事情，他一定会感到他的职责是按照您的愿望行动，并且假如您希望的话，他会在琅威理的手下服务的"[3]（第3册，P203）。2月25日，赫德在给金登干的信中写道："当葛雷森返国休假时，如果能办到，不要让海军部或海军军官们过分地对待他。他并没有为李、为中国、为英国或为我做出最好的工作，而是为他自己工作，或许为他自己也没有做好工作"[3]（第3册，P218）！3月18日，赫德又通知金登干说："葛雷森：已休假离去"[3]（第3册，P229）。3月23日，金登干向赫德报告说："葛雷森的策略是脚踏两只船。如巡洋舰（未保险）顺利到达，他将得到李的感谢和擢升，但是如果发生任何事破坏了这一结果，他会转而依靠您。他和葛德立谈话时并不掩饰这点。在这里时他的行动好像德璀琳是他的上司。这是试图搞一仆二主的故伎了！章师敦：……他只是跟着葛雷森跑，而葛雷森一直在耍手腕"[3]（第3册，P235）。

赫德对葛雷森仍然非常注意，7月5日，他在给金登干的信中，特别提问："你可曾看到或听到葛雷森的任何事或他的活动吗"[3]（第3册，P306）？8月17日，在另一封信中，又特别提问："你究竟见过葛雷森没有"[3]（第3册，P330）？8月31日，金登干向赫德报告说："葛雷森：两周前他在下班后来这里，何妥玛通知了义理迩，但义理迩忘记告诉我了。昨天晚上下班后他再次来访，向何妥玛打听去坎特伯雷的火车，我猜想他住在那里。他两次都没给我留下名片或口信，但他问起葛德立的地址。葛德立目前在泽西"[3]（第3册，P340）。9月7日，在另一封信中又报告说："刘步蟾：……他告诉我说，……把属于代理提督的权力交给葛雷森是个错误，葛雷森是教练船第一流人物，在教练船上他可指导炮手和海军军士，但在指挥岗位上则需要一位有教养的人"[3]（第3册，P344）。

10月24日，赫德写信告诉金登干，说葛雷森曾劝李鸿章，使李鸿章采纳赫德的好建议，又不交给赫德去办，而是交给其他人去办，获得成功，不使赫德居功[3]（第3册，P380）。

12月28日，金登干向赫德报告："葛雷森：前几天他在这里，我们的会见为时不长。他说李（案：指李鸿章）一批准，您就会准他的假，李不想让他走，但不管李批不批，决定要去度假。他没谈到任何关于巡洋舰的事，他唯一谈到琅威理的是说他工作很努力。看来他闲适地呆在坎特伯雷他的家里，但我对他的行动，并未提任何问题"[3]（第3册，P435）。1884年2月1日，又报告："葛雷森：前几天来访，他在德璀琳家作客。他（葛雷森）说李凤苞手下的一个人，用中文写了一份反对巡洋舰的文章，并呈交李鸿章，那文章是日意格口授的。我问他可曾听到过什么关于什切青铁甲舰的事，他回答说他避免打听这事，也没有到那地方的附近去过"[3]（第3册，P463）。

1887年3月5日，赫德通知金登干："葛雷森将担任委办缉私船税务司"[3]（第4册，P503）。6月23日，金登干向赫德报告说："诺登费尔特将于下周初将其价格寄给我。……葛雷森曾经推荐诺登费尔特机枪，……诺登费尔特在机枪方面依然优越其对手"[3]（第4册，P598）。7月3日，赫德在给金登干的信中写道："关于霍奇基斯与格林机枪对诺登费尔特机枪一事，葛雷森最知道需要哪一种。我们正在香港建造6艘吃水浅的巡船，将分别于8月、10月、11月、12月、明年1月和2月下水，希望你能把武器弹药按1号、2号等等的顺序成套地发来，以便于每艘船都可以立即武装起来，而不必待全部到齐后一块武装"[3]（第4册，P605）。

1888年5月13日，赫德在给金登干的信中，赞扬葛雷森既对所分担的工作负责，在值班时也负责[3]（第4册，P733）。

7月27日，金登干向赫德报告，说葛果德对在英国定作的巡船 方面找差错，"毫无疑问，葛雷森和葛果德在干对彼此有利的事，看来葛果德好像曾经是向葛雷森提供消息的人。实际上，他们看来就是喜欢玩弄过去在撞碰船队问题上玩弄过的手法"[3]（第4册，P767）！9月9日，赫德在给金登干的信中写道："葛果德和葛雷森只要各自把自己的工作做好，就让他们去钩心斗角。这不会太多地影响工作。但不管你听到什么消息，还是照样让我知道"[3]（第4册，P791）。

1889年6月16日，赫德在给金登干的信中写道："我们收回了葛雷森取走的全部文件，但是他这个可怜的家伙现在刚被护送回家，被宣告他的病已医治不好（脑子有病）"[3]（第5册，P65）。8月18日，在另一封信中又写道："葛雷森已在他兄弟照管下经由美国回国。他患脑软化，医生说已无法治疗。自我任命他为委办缉私船税务司以来，他为海关和我都服务得很差劲"[3]（第5册，P86）。10月20日，在另一封信中又写道："可怜的葛雷森，我料到不会有好消息。很遗憾，他担任委办缉私船税务司一年，各方面工作都搞得非常糟糕"[3]（第5册，P112）。

1890年9月11日，赫德在给金登干的信中写道："你是怎样照应葛雷森的？他的情况怎么样了？我不太懂这附件（小葛雷森给裴式楷的信）的意思，这可能有点挖苦，谁知道呢"[3]（第5册，P252）！

1890年10月7日，金登干电告赫德："葛雷森昨日去世"[3]（第8册，P677）。10月12日，赫德在给金登干的信中写道："可怜的葛雷森，对于他的康复我并没有抱着奢望，我希望你能去送葬"[3]（第5册，P266）。金登干写信告诉赫德他参加了葛雷森的葬礼以后，12月7日，赫德在给金登干的信中写道："得知你参加了葛雷森的葬礼，我很高兴"[3]（第5册，P298）。12月28日，在另一封信中又写道：葛雷森"他开始工作时是个很有前途的人，而且在某些方面大有用场。但他却没有取得突出'成就'，父母没有遗传给他为经受严峻考验所应有的智慧。作为稽私税务司，他在某些方面给我带来很多麻烦，而他经常爱争论的习惯在一个税务司的光彩的画面上也并不'太美好'。我喜欢他、推崇他，并且助过他一臂之力。在一定程度上他工作干得很出色。但是如果用无情的海关观点看，他回海关来工作将是令人为难的，因为我也许本该或者把他降为副税务司，或者派他重新担任船长去"[3]（第5册，P306）。

葛雷森本为赫德在中国海关的部下，因为他懂得汉语汉文，能与中国友好相处，赫德把他推荐给中国海军，受到李鸿章的欢迎和重视，派葛雷森为北洋海军总教习，地位仅次于海军提督丁汝昌。然后，赫德为中国海军在英国订造了两艘巡洋舰，李鸿章又派葛雷森与丁汝昌一起到英国去验收。葛雷森尽职尽责，尽可能地指出巡洋舰的缺陷，又引起赫德的不满，认为葛雷森是脚踏两只船，投靠李鸿章，对他是忘恩负义！赫德又向李鸿章推荐了琅威理，李鸿章任为北洋舰队总查。葛雷森不愿在琅威理手下工作，回英国休假两年。假满后，又回中国海关，赫德派他为委办缉私船税务司，工作一年，赫德很不满意。葛雷森因病回到英国去世。赫德与葛雷森的关系可为有恩也有怨。

参考文献：

[1] 陈旭麓等.中国近代史词典[Z].上海：上海辞书出版社，1982.

[2] 王宏斌.赫德爵士传[M].北京：文化艺术出版社，2000.

[3] 陈霞飞等.中国海关密档[Z].北京：中华书局，1990.

[4] 郭廷以.近代中国史事日志[M].北京：中华书局，1987.

[5] 中国社会科学院近代史研究所翻译室.近代来华外国人名辞典[Z].北京:中国社会科学出版社，1981.

[6] 贾熟村.中国首任驻日使节许钤身[J].浙江学刊，1998，（6）.

责任编辑：侯德彤

（下转第51页）

体制内的变革：战时大学教授的宪改方案

吴 锦 旗

（金陵科技学院思政部，江苏 南京 210038）

摘 要： 1939年9月国民参政会一届四次会议在重庆召开，在野党派会上所提的七个提案引发了战时第一次宪政运动，而宪法草案的修改则成为宪政运动的中心。由昆明九教授提出的宪法修正案对原有的政治制度进行了创新性的设计和改造，即在国民大会闭会期间设立“国民议政会”这一常设机构，以实现对专制权力的制约和限制，构筑基本的宪政框架，但由于国民党政府缺乏实行宪政的决心和诚意，不愿意与在野党派分享政治权力，教授派的宪政改革方案最后无果而终。

关键词： 战时；大学教授；第一次宪政运动；国民议政会；

中图分类号： K265 **文献标识码：** A **文章编号：** 1005-7110（2012）04-0032-08

抗战期间，在野党派大多希望国家在抗战过程中走向民主宪政，抗战与建国同时并举，以实现政治的现代化和民主化。在这一过程中教授派①对此最为热心，他们一直以民主宪政为政治理想和奋斗目标，并为此而积极奔走，“而蒋介石和国民党则是试图把合法性的军事来源与现代来源联结起来。国民政府部分是党治政府，部分是军事独裁。但是它却没有能够在国民党内部创立一种有效的制度来使自己适应变化中的参与方式。”[1]（P257）这就迫使抗战之前教授派的宪政活动只能在体制外进行，更多的表现为宪政言论的表达、讨论和呼吁，而无法付诸实践活动，然而在日本侵华战争压力之下国民党政治制度开始出现了一些缝隙和松动，为了团结抗日、一致对外，执政的国民党不得不接受在野党派的宪政要求并有所行动，其中固然有作秀的成分，但毕竟给教授派们提供了一次难得的宪政实验的机会，战时体制内的政治改革之路由此开启。

一、第一次宪政运动的触发机制

实行宪政可以说是国民党原有政治设计中的既定目标，孙中山提出了中国政治发展的三步走战略，即依次经历军政、训政和宪政三阶段而实现政治现代化，抗战前的国民政府确有宪政的动议并有相应的行动，“人民是热烈要求实施宪政，政府是一再准备实施宪政，亦可说，在过去几年中，中国各方面都一致努力促进宪政。”[2]（P167-168）只是因为战争的爆发打断了原有的政治发展进程，“客观地说，战时将宪政的实施延期，在当时是得到国人谅解的。”[3]（P281）但在野党派并不因为战争而放弃对宪政的追求，1939年9月9日，国民参政会一届四次会议在重庆大学召开。其时，汪精卫已经叛逃至南京，正在积极筹备伪国民党“六大”，正式提出要废除一党专政，与国民党以外的党派合作，实行民主宪政。这对以蒋介石为首的国民党政权构成了巨大的威胁，因为汪精卫这一做法对其他党派而言还是有一定欺骗性的，而其所谓“民主宪政”的构想恰好也点中了国民党专制统治的死穴，很可能会引发国民党政治统治的合法性危机。出席参政会的一些参政员也在私下里聚会协商，准备在开会时提出宪政要求。

收稿日期： 2012-06-09

作者简介： 吴锦旗（1968-），男，江苏盐城人，法学博士，金陵科技学院思想政治理论课教学部教授，主要从事政治学理论研究。

①指国民参政会中的那些具有自由主义思想并且当时正在大学从教的学术精英（主要是西南联大的教授），因为他们彼此处于同一个圈子里，且在政治上志趣相投，而聚集成为一个政治团体，故被称为“教授派”。参见韬奋：《抗战以来》，韬奋出版社，中华民国三十年八月初版，中华民国三十五年十月再版，第41-42页。

在内外压力之下，国民党方面为了争取主动，经过秘密商讨，最后决定由国民党内最年长的参政员孔庚领衔提出《请政府遵照中国国民党第五次全国代表大会决议案定期召集国民大会制定宪法开始宪政案》，提案中说："谨按政府遵照中国国民党第五次全国代表大会决议，原已定期召集国民大会，并经积极筹备。嗣以抗战军兴，致陷停顿，惟抗战军事攸赖长期努力，建国工作必须同时进展，爰建议政府召开国民大会，制定宪法，开始宪政。"[4](P583)这一提案的用意是要使国民党在宪政问题上争取主动，先发制人，与其让汪精卫的伪政权和在野党派用宪政问题来逼迫政府，还不如由国民党自己提出推行宪政，变被动为主动，化解危机，以此来凝聚人心、达成共识，稳固团结抗战的既有格局。

此次会议除了国民党方面的宪政提案外，还有中共参政员陈绍禹等的《请政府明令保障各抗日党派合法地位案》、左舜生等 36 人提出的《请结束党治立施宪政以安定人心发扬民力而利抗战案》、张君劢等 55 人提出的《改革政治以应付非常局面案》、江恒源等 40 人提出了《为决定大计解除根本纠纷谨提具五项意见建议政府请求采纳施行案》、张申府等 21 人提出的《建议集中人才办法案》、王造时等 37 人提出的《为加紧精诚团结以增强抗战力量而保证最后胜利案》共七个提案。

七个议案归纳起来就是四个要点："（一）结束党治，实行宪政；（二）保障各抗日党派合法权利；（三）不分党派，集中人才参加抗战建国工作；（四）改革战时行政机构"。[5](P632)还可以将这些提案分成两大部分，"一部分是直接与宪政有关的，是属于最近将来的，即尚须略经过筹备时间的；还有一部分是间接与宪政有关的，而重要性却并不轻的，是属于当前的、是有立刻执行必要的。第一部分是关于'召开国会，制定宪法，开始宪政'或称'颁布宪法，结束党治'；或称'结束党治，实行宪政'"。在我们所介绍的在过的六个提案中，有五个提案明白提到了这件事。而"第二部分是在正式宪法尚未制定公布以前即须切实执行的事情。"它包括这样有几个问题：抛弃党派私见、任用贤才、保障各抗日党派的合法权利等。[6](P125-126)

国民参政会一届四次会议上由执政的国民党和在野党派就宪政问题所提出的七个提案，成为抗战时期第一次宪政运动的触发机制，由此拉开了"青天霹雳的宪政运动"序幕。

1939 年 9 月 15 日，关于宪政问题的七个提案由第三审查委员会负责合并审查，然而直到中午也没有任何结果。于是决定当晚继续讨论，在讨论过程中出现了执政的国民党和在野党派之间的激烈论战，最后通过了两条治本方法，"（一）请政府明令定期召集国民大会，制定宪法，实行宪政；（二）由议长指定参政员共若干人，组织参政会宪政期成会，协助政府促成宪政。"16 日上午第三审查委员会在召开的第四次会议上，又通过了治标办法两条："（一）请政府明令宣布，全国人民除汉奸外，在法律上其政治地位一律平等；（二）为应战时需要，政府行政机构，应加充实并改进，藉以集中全国各方人才，从事抗战建国工作，争取最后胜利。"[7](P593)9 月 16 日下午的 3 时，由黄炎培说明七案审查之经过与其重要意义，他认为这"是建国之根基，是民治的起点"。[8](P12)经过努力，《召集国民大会实行宪政案》在会上被鼓掌通过，蒋介石宣布将此案交政府切实执行。

执政的国民党接受宪政的提议乃是基于内外压力之下的被动选择，属不得已而为之，而非主动变革，其用意在于重塑自身形象，以缓解党内外的不满情绪，是应对危局的一种策略选择，具有浓厚的机会主义色彩。其实国民党方面并没有实行宪政的诚意、决心和勇气，但执政当局方面的口头承诺却给予在野党派特别是那些教授知识分子以无穷的想象和憧憬，他们以为宪政的春天终于到来了。黄炎培在日记中写道："余为参政员，自己认定两大任务：一、助成政府与民众合作，二、助成各党派间合作。余以两年来之周旋，政府及各党派对我都还不至轻视。此次第四届大会为内政审查会主席，审查七个关于宪政提案，各党代表争论虽烈，而卒获圆满结果，在余总算对参政会尽了一份心，但观今后如何耳。"[8](P12)黄炎培对促成宪政改革颇为欣慰，但对日后的宪政之路究竟会如何心中并无把握，只能是走一步看一步了。

1939 年 9 月 18 日，一届四次国民参政会闭幕，蒋介石以议长身份致闭幕词，他指出："本会同人，详加审议之结果，以为提高民权，加强国本，应为最要之务，用是决议请政府依照中国国民党过去之决议，召开国民大会，建立宪政规模。……从此国基大定，永久治安，岂仅收鼓舞民心之明效已哉。本会同人，深信本届会议以此案为最重大之贡献。"[9](P570)随后，蒋介石提出了国民参政会宪政期成会组成人员的名单，他们是张君劢、张澜、周炳琳、杭立武、史良、陶孟和、周览、李中襄、章士钊、黄炎培、左舜生、李璜、董必武、许孝炎、罗隆

基、傅斯年、罗文干、钱端升、褚辅成等共19人，指定黄炎培、张君劢、周览为召集人。10月17日，这个名单又加上梁上栋、胡兆祥、章伯钧、马亮、王家祯、李永新等6人，这样该会人数达到25人。从名单中可以看出，在野党派占了较大的比例，其中许多人属于教授派知识分子。

二、昆明九教授在宪政草案修正中对政治制度的创新设计

1939年9月20日，宪政期成会在油市街四号召开第一次会议，由黄炎培主持，公决达成了四项共识："一、本议案在政府为表示接受以前先为假设的研究；二、请政府明令最好在双十节；三、公布宪法期间，以速为宜，至迟不过参政员现任期满九个月；四、明令发布以后，再召集本会公定进行程序表。"[8](P13)这次会议的内容，主要是决议请政府早日颁布召集国民大会、公布宪政的明令，并请秘书处收集关于宪法草案之各种资料，以便讨论。[10](P1658)1939年11月17日，国民党五届六中全会通过了《定期召集国民大会并限期办竣选举案》，提出"本党企求宪政之早日实施，实始终无间，今抗战已历两载有余，赖全国人民于本党领导之下，同心一德，艰苦奋斗，最后胜利之期已不在远，揆之抗战建国同时并进之义，召集国民大会制定宪法以确立建国基础，虽有积极进行之必要。"该案还说："最近国民参政会曾有定期召集国民大会制定宪法之建议，亦足征国人对此期望殷切。"乃决定在1940年11月12日召集国民大会。[11](PP462-463)国民党方面所做出的积极姿态和善意表示，令社会各界很是欣慰，人们对宪政改革充满了期待。11月24日，宪政期成会召开第二次会议，听取国民参政会秘书处关于国民党五届六中全会决议1940年11月12日召集国民大会的报告，决定着手征集各方对"五五宪草"等问题的意见，同时推举左舜生、董必武、褚辅成、罗隆基、许孝炎拟具待研究的各项问题，以供下次讨论。[12](P1659)

宪政期成会于是委托在昆明的罗隆基、罗文干、陶孟和、周炳琳、傅斯年等教授，请他们就近磋商和起草关于宪草修正的意见。这些人都属于教授派参政员，他们知识渊博，学有所长，深孚众望且热心政治，大多有留学西方的学术背景，对西方民主宪政比较熟悉，其中有些人还是法学和政治学方面的专家，由他们来研究和修正宪草，恐怕是再合适不过了。这几个人回到昆明后，"即集会研究，并推罗隆基先生主稿，稿成讨论数月，几经修正。留昆参政员教授张奚若杨振声任鸿隽三先生，于讨论时，均肯惠然参加。留昆期成会会员钱端升先生于三月从美返国，阅览全稿，亦表赞同。"[13]这样，使得参加修宪的教授人数达到九人，最后形成《五五宪草之修正》一文，正式发表时署名"罗隆基等"。

罗隆基等人起草的宪草修正案中最重要的制度创新就是在国民大会闭会期间设立一个"国民议政会"的常设机构，以便对政府行使职权起某些监督作用，防止政府滥用权力。显然，"国民议政会"的权能和地位相当于西方民主国家的议会，而这一设想在宪政期成会提出后，得到多数人的认可和赞赏。

"五五宪草"规定国民大会由全国各县选举一名代表组成，中央实行五权分立，政权属于行政院，治权属于国民大会。而在实际的运作中形成了政府权力过大而国民大会无权的尴尬局面。为了约束政府权力的过度膨胀，罗隆基等人提议在国民大会休会期间设立这样一个常设机构。罗隆基等人指出："按中山先生政治理想自成系统，其宪政理想较普通一般宪政标准，尤见高远。中山先生的宪政理想是世界民权，由人民直接行使选举、罢免、创制、复决等权。在实现直接民权步骤上，依据中山先生的遗教，应由下而上，由县民行使直接民权，进而为各省宪政，再进而为全国宪政。"而从国外的宪政历史来看，"直接民权瑞士行使最早。其他民主国家若英法，虽有久远的宪政历史，固尚未能语于此。美国西部各州偶有采行直接民权者，终鲜良好成绩。瑞士人口土地不及中国百分之一，瑞士人民对直接民权有长期经验，行使复决权有三百余年之历史，行使创制权有将近百年之历史，顾迄今两权之行使，无论在联邦或在各邦，依然有高度之限制。且瑞士各邦人民对普通法律行使复决与创制两权，成绩依然未臻尽善尽美之境。至于选民大会，直接选举官吏，直接参与立法，在瑞士二十二个邦中亦只限于两个全邦，四个半邦。由此可见人民行使直接民权，绝非一蹴可至之事。"罗隆基的意思很清楚，即使是在瑞士这个一个小国中直接民权的行使尚未完全实现，而在中国这个一个巨型国家中行使直接民权则更不可取。在中国要实现孙中山的宪政理想，必然要经过艰苦的工作和很长的时间，要从中国的实际情况出发，"惟在今日实行制定宪法，自须审度国家当前实际情形，并斟酌近若干年来之政治经验，方能期于适用。"[13]因此，制定宪法既要

遵循孙中山的遗教，也要顾及到国家环境和政治经验。

事实上，“五五宪草”对中山遗教已多有变通。罗隆基借用孙中山宪政思想作为理论依据对“五五宪草”进行剖析，“中山先生喻宪法为一副机器，惟其是一部机器，故宪法不是国家文字上的装饰品。惟其是一副机器，故必求其具备两个条件：（一）能适合应用；（二）有良好效率。求其能适合应用，就要顾到事实，要能与实际事实配合。求其能有良好之效率，就要各部分有良好的配合。如今分析讨论五五宪草，就拿上面两点做标准。”他接着指出“五五宪草”存在的缺点，“五五宪草共分八章，计一四七条，每章都有应加斟酌考虑之条文，关于条文修改上的各项意见，留待后文分条注释。综合全部宪草来说，同人认为有三个重要缺点：（一）人民政权运用不灵；（二）中央地方权限不清；（三）行政方针列入基本法。”对于宪草所存在的三个缺点，罗隆基进行了比较详细的分析，并提出了三个修正的意见：“（一）于宪草第三章中增设国民议政会，以便人民政权得到有效之行使。其详见修正案条文中。（二）于宪草中增添‘中央与地方’一章，以划清中央与地方之职权。其详见修正案条文中。（三）宪草第六章国民经济第七章教育删除，以符‘条文简短，字句明确’之旨”。罗隆基最后还强调了宪法的制定应该适用、效率、朴实，采取渐进的步骤，达到制度运用上的实效。[13]

从罗隆基等人关于宪草修正的批评和建议中，可以看出：首先，罗隆基等人对“五五宪草”的修正大体是依据孙中山的宪政思想来进行的，这样做的目的就是为了使国民党方面对修正案更容易接受，不至于产生抵触心理。问题是，罗隆基等人对中山先生宪政思想的理解和国民党方面的认识是大相径庭的，这也是后来这个修正案不被国民党方面认可的一个很重要原因。其次，罗隆基等人虽然也强调制定宪法应该从本国的环境和政治经验出发，但是因为他们深受西方民主思想的影响，从宪草修正的字里行间中不难看出，他们基本是以欧美的民主国家作为参照物和榜样，试图把西方宪政思想和制度设计移植到中国的宪政实践中，具有强烈的西化色彩。第三，罗隆基等人在宪草修正中提出的最核心的问题就是设立国民议政会，以此来实现主权在民，保证人民有权在制度上得以实现。但这与国民党的“以党治国”、党权至上核心理念是完全相悖的。如果真是这样的话，那么必然出现最高权力从国民党向国民议政会的转移，这是长期习惯于一党专政、一党独裁的国民党无论如何都无法容忍和接受的。

罗隆基等人关于“五五宪草”修正中的神来之笔就是国民议政会的设立，认为它可以补救直接民权难于行使的缺憾。他们建议给予国民议政会两种主要职权：一是“复决立法院之决议”，二是“对行政院可通过不信任案”。他们主张使立法院相应地改为只是“立法技术上之专门机构”，并且立法院的决议须经议政会审核，则“可使法律案等等必有更审慎周详的成绩”。这样，“立法院有能，议政会有权”，便与“中山先生权能划分五权并立之遗教精神，甚为相合”。为了避免国民党对这个方案产生抵触情绪，他们还做了一些让步和妥协，即“在总统制国家，议政会对行政院可通过不信任案，但不能弹劾总统”，所以议政会不过是“人民对行政有限度之监督制裁”，只要运用得当，它将使“总统用人必能选贤举能”，于是“政府有能，人民有权之精神，必更能发挥”。[14]（P1197）说到底，教授派的宪政方案并不是对原有制度的根本性变革，而是在尊重原有制度基础上的局部变革，通过设立一个常设性的国家权力机关——议政会，使人民有权能在制度上体现出来，甚至不惜压缩议政会的权力，以维护最高统治者的权威来换取当权者的支持。

教授派对“五五宪草”的修正亦被称为“昆明宪草”，是西方自由主义政治思想在中国现代政治发展过程中的完全展现，它表明了自由主义知识分子革新政治的迫切性，“在大多数情况下，知识分子不可能背弃现存秩序，因为他们从来就不是现存秩序的一部分。知识分子是天生的反对派，他们在社会舞台上的出现，本身就意味着潜在的革命作用，而不是他们效忠的对象该换了。”[1]（PP239-240）贯穿于其中的既有理想的追求也有现实的关怀，是一个务实的、渐进的修正案，它既照顾到了国民党作为长期执政党的事实，也使得宪政性的制度安排能在专制体制下有所突破，为宪政之路开拓新的发展空间，实现原有制度的部分质变，其目的在于通过制度创新以及运用渐进改革的方式来推动中国宪政的发展。

三、对教授派宪政改革方案的审视与反思

1940年3月20日上午，宪政期成会在黄炎培主持下举行第三次全体会议。宪政期成会的成员们深感使命重大，不敢轻率行事，连续十天，依据“五五宪草”条文，汇合“昆明宪草”及各方意见逐项研究，反复讨论。关注修宪的蒋介石于

3月28日特召见周炳琳、黄炎培、张君劢、张澜、钱端升、李璜、褚辅成、罗文干、罗隆基、左舜生等了解讨论情况，黄炎培感到“蒋公态度极恳切开朗。”[8](P16)蒋的态度使期成会成员误以为其宪政改革方案已经得到国民党中央的默认。3月29日，宪草讨论基本结束。3月30日，宪政期成会修订完成《国民参政会宪政期成会提出中华民国宪法草案（五五宪草）之修正草案》（即“期成宪草”）。“这个修正案根据三个重要的参考材料：一个是教授‘来宾’提出的‘五五宪草修正案’，一个是救国会‘来宾’提出的‘对于五五宪草的意见’，还有一个是共产党‘来宾’提出的关于国民大会组织法、选举法及五五宪草的意见。”[6](P153)期成宪草基本上是以罗隆基等九教授的“昆明宪草”为基础，它接受了在国民大会闭会期间设立国民议政会的建议，“惟将名称定为国民大会议政会”，[15](P1185)而设置这样一个机构也得到了在野党派的接受和认可，尽管对这一常设机构的名称和职权等问题各党派并未取得一致意见。

期成宪草的通过是中国民主宪政发展史上的一件大事，受到了社会各界的广泛关注，有人说：“该修正草案中对于原宪草的重大修改就是在第三章加入‘国民大会议政会’一节，这是对于整个宪草的重大改变，是一切谈宪政的人所不应忽视的。”[16]正因为如此，它也被称为“议政宪草”。

期成宪草以孙中山的“五权宪法”为依据对“五五宪草”进行了重大的修正，在国家政治体制上进行了大胆的改革和创新。首先，它调整了国民大会和国民大会议政会的关系。该案对国民大会的职权规定了六项：“选举总统副总统、立法院院长副院长、监察院院长副院长、立法委员、监察委员；罢免总统副总统、行政立法考试监察各院院长副院长、立法委员、监察委员；创制法律；复决法律；修改法律；宪法赋予之其他职权”。关于国民大会议政会的职权，“期成宪草”规定了九项：一、在国民大会闭会期间议决戒严案、大赦案、媾和案、条约案。二、在国民大会闭会期间复决立法院所议决之预算案、决算案。三、在国民大会闭会期间，得创制立法原则，得复决立法院之法律案。凡经国民大会议政会复决通过之法律案，总统应依法公布之。四、在国民大会闭会期间，受理监察院依法向国民大会提出之弹劾案。国民大会议政会对于监察院提出之总统副总统弹劾案，经出席议政员三分之二决议受理，应即召集国民大会，为罢免与否之决定。监察院对行政、立法、司法、考试、监察各院院长副院长之弹劾案，经国民大会议政会出席议政员之三分之二通过时，被弹劾之院长副院长即应去职。五、国民大会议政会对行政院长、副院长、各部部长、各委员会委员长得通过不信任案；行政院院长、副院长、各部部长、各委员会委员长经国民大会议政会通过不信任案时，即应去职。国民大会议政会对行政院长、副院长之不信任案，须经出席议政员三分之二通过，始得成立。总统对于国民大会议政会对行政院长或副院长通过之不信任案如不同意，应召集临时国民大会为最后之决定；如国民大会否决国民大会议政会之决议，则应另选国民大会议政会议政员，改组国民大会议政会。六、国民大会议政会对国家政策或行政措施，得向总统及各院院长及委员会委员长提出质询，并听取报告。七、接受人民请愿。八、总统交议事项。九、国民大会委托之其他职权。[15](P1185-1186)两相比较，国民大会议政会的职权显然要超过国民大会的职权。对于这个问题，《中华民国宪法草案修正草案说明书》是这样解释的：“依理言之，议政会既为国民大会闭会时行使权力之机关，则议政会之职权应出于国民大会之委托，且其权力不应超出于国民大会权力之外。而按本会修正草案之所规定有议决宣战、媾和和大赦、戒严案之权，均未在国民大会中列举。以云不信任案，已不见于国民大会职权之中。似乎此种机关虽因国民大会之选举产生，似已非闭会期间暂时受委托之机关。”不过，“国民大会为国家最高权力之机关，实包括直接与间接政权。国民大会本身行使直接权，而间接权事实上即不宜由两千人以上之国民大会行使，乃以属之议政会”。[17](P1196)国民大会人数众多且会期较短、间隔时间长，很多权力确实无法行使，而国民大会议政会行使间接政权以弥补国民大会的不足。

其次，“期成宪草”理顺了政权和治权的关系。孙中山的五权宪法中治权即人民权，包括选举、创制、罢免、复决四大民权，此四项权力理所当然应归属国民大会。而立法院是政府系统中的一个部门，只能行使治权。但在《五五宪草》中规定立法院不仅拥有立法权力，而且还拥有一些本来应该属于国民大会的权力，如戒严案、大赦案、媾和案、条约案等权项。立法院显然侵占了国民大会的权力。因此在期成宪草中对立法院的职权进行了变更，“其属于政治性之大赦、戒严、宣战、媾和与条约，一律移而至于议政会中。其为立法院所辖者，独有预算、决算及法律案”。《中华民国宪法草案修正草案说明书》还说：“今后之立法院”只是“专

家资格参加于一切法律法典之制定”，并且“预算决算本牵涉政权治权两方面，故立法院可作初议，而议政会对于法律案与预算案，仍有复决之权”。而“如此分配，庶几议政会与立法院之职权，各得相当”。[14]（P1196–1197）

第三，“期成宪草”赋予国民大会议政会若干限制总统的权力，带有一定的民主制衡色彩。“五五宪草”将总统规定为既是国家元首又是行政首脑。总统任命行政院长不必经国民大会同意，行政院长对总统负责而不对国民大会负责。总统每届任期6年，握有“统率全国陆海空军”、“得召集临时国民大会”、“发布紧急命令及为紧急处分”等军政大权，总统在中央政权中处于最高操纵者地位，几与封建帝王无异。在“期成宪草”中，总统的权力受到一定程度的限制，如“凡经国民大会议政会复决通过之法律案，总统必须依法公布之”。总统虽有权发布紧急命令，但“发布命令后，应即提交国民大会议政会追认”。[15]（P1186–1187）“期成宪草”的制定者们非常清楚，在当时的历史条件下试图对总统做更多的限制几乎是不可能的。

总之，“期成宪草”将立法院的部分权力移交给国民大会，把国民大会的权力委托给国民大会议政会，这样使总统和政府的权力受到一定程度的制约。它基本遵循了孙中山五权宪法中“人民有权”的思想，同时也吸收了西方议会民主制的一些通常做法，以构建一个权力制约和平衡的系统，防止权力的过分集中和滥用。“期成宪草”体现的是民主精神在抗战中生长和发育的结果，其中的基本价值和理念在以后的政治发展中不断地以各种形式表现出来，是中国政治发展史上的一个里程碑。

不可否认的是，“期成宪草”本身的缺陷也是非常明显的，“期成宪草”的修订者是带有浓厚自由主义思想的知识精英，他们以西方民主宪政思想为指导的，是对西方的民主制度的生搬硬套，忽视了中国党国政治的基本国情，偏重于理想状态的政治制度设计，理论与实践脱节，在实践中碰壁是难免的，正如梁实秋所说的那样：“一个政治学者也不可以只谈原则不管办法，何况是一个要献身于实际政治的人物，大概一个政治的批评家容易高谈原则，可以实际负政治责任的人便要很注意琐细的技术了。罗隆基不是见不及此，例如他所标榜的‘专家政治’即是想把政治专业化，但那究竟不是改造中国政治首要之图。如何把一个落后的中古式的国家转变为一个民主的现代的国家，这不一定需要专家设计，这仍需要高瞻远瞩的政治家来大刀阔斧的奠定基础。例如说，一部宪草，里面包含许多可以讨论的问题，罗隆基对宪草下过一番功夫，他特别注意到代议制的形成，所以他有过很精湛的意见，提出要修改关于国民大会的种种规定，但是这还不够。国大代表如何能够选举出来，那才是大问题。以中国之大，组织之散漫，教育之低下，怎样才能使国人有效而合理的选择出代表国民的真正代表？显然英美那一套选举办法移植到中国，一时是不能奏效的。这就是要绞脑筋的大问题。罗隆基企图为中国政治设计一张蓝图，将会遇到很多诸如此类的问题。”[18]

尽管人们对“期成宪草”的制度设计存在分歧，但“期成宪草”通过后，人们还是乐见其成的，认为这一方案应该为国民党所接受。毕竟宪政期成会的组成人员是蒋介石自己指定的，且其中有不少社会名流和教授学者同国民党之间有着较为密切的关系，即使其中有些自由主义知识分子如罗隆基等曾激烈地批评过政府，但他们基本上是站在一个公正、客观的立场上，并无颠覆政府的企图。而且可以肯定的是，这些人基本上与共产党没有瓜葛。但事情远不是人们想象的那样简单。1940年4月1日，第一届第五次国民参政会在重庆林森路军事委员会礼堂开幕。4月5日下午的第五次会议开始讨论蒋介石以议长身份交议的《中华民国宪法草案修正案》及建议案。大会逐条宣读完草案，由张君劢说明各修正要点，再由立法院长孙科说明“五五宪草”，其中提到“‘五五宪草’在精神上，完全是遵奉总理的三民主义为建国之最高原则来起草的；其内容则参照五权宪法建国大纲所规定。但为因应目前环境，及近年经验，故对建国大纲非墨守其条文而系遵奉精神，针对目前的环境及十余年的政治经验，予以引用的，中央认为大体可采用，当然尚非完全无缺。”[17]（P149）这似乎为后来的讨论定下了基调。这一天的会议没有来得及讨论，蒋介石宣布休会，草案留待明天详细讨论。第二天讨论时就草案中关于国民大会闭会期间设立“国民大会议政会”的问题爆发了激烈的争论。一位国民党参政员“起来破口大骂，在实际上简直等于表示宪政是不必要的！他的一顿大骂，不但使在野各抗日党派的‘来宾’听了为之寒心，即国民党中的贤明分子曾经参加旁听席的，也为之摇头叹息。”[6]（P154）教授派的代表人物“罗隆基、左舜生、罗文干、周炳琳等主张维持‘国民大会议政会’”，而国民党方面的参政员则大部分反

对，且“蒋先生于开会时对于宪草中牵制政府权力之规定，表示不满，语侵罗隆基等。”[19]（P253）这样经过八九个人的激烈争辩后，已经无法再讨论其他问题，只好宣布休会十分钟，会议再开始时，“秘书长王世杰忽然恭恭敬敬双手捧着议长的字条，十分严肃地踱着方步由主席台走到报告台（在主席台前面，略低）宣读一遍，即算决议。内容如下：（一）本会宪政期成会拟之中华民国宪法草案修正案，暨其附带建议及反对设置国民大会议政会之意见，并送政府。前项反对意见，由秘书处征询发言人意见后，予以整理。（二）参政员对于宪政期成会修正案其他部分持异议者，如有四十人以上之连署，并于五月十日以前送本会秘书处，应由秘书处移送政府。”期成宪草是国民参政会第五次大会的中心议题，也是宪政期成会的唯一结晶，以这样的方式结束，对国民党参政员而言“也许以省事为无量幸福，在‘来宾’们却像冷水浇背，不胜寒心。”[6]（P155）如此的决议，使期成宪草付大会表决已经不可能，“而‘并送政府’四字，说穿了就是将其束之高阁，让它免于被否决，算是给在野党派留了点面子。”[20]（P114）一个企图部分变革国民党独裁统治的宪政方案就这样胎死腹中，这让那些幻想用西方代议制民主来改造中国政治的自由主义知识分子大为失望。

蒋介石对期成宪草大为恼火，他在一届五次参政会闭幕的致词中说：“我们今天还不能随随便便订一个宪法，使国家再受损失，人民再受痛苦。”[21]（P686）其用意就是为了否定期成宪法，他认为期成宪草既不符合孙中山的宪政思想，也不符合中国的实际。执政的国民党反对期成宪草应该是不难理解的，国民党统治集团有着极为浓厚的“打江山坐江山”的情结，任何政治改革一旦触动了其统治基础，对其专制统治构成了威胁，必然会遭到国民党的压制。“‘期成宪草’所规划的宪政形态，显然是一种议会至上式的议会政治体制，在这种体制下，不仅国民党的党治将难以持续，而且国民政府的权力亦将受到严重束缚并被置于强有力的监督之下而难以在为所欲为。”[22]（P303）期成宪草所设计的政治制度也确实能在削弱国民党和国民政府的专制统治方面起一定作用，所以它是不可能被国民党接受的。

抗战时期的第一次宪政运动可以说中国走向现代化一次政治选择，“它指的是一个特定政治体制所采取的具体现代化战略路径选择。这种现代化战略选择，是在政治主体的主管意识形态与它所凭依的各种资源相结合的条件下得以形成的。”[23]（P54）这是党国体制下学术精英追求制度变迁的尝试和努力，但这样的制度变迁并非一个自然的历史过程，因为“从某种现行制度安排转变到另一种不同制度安排的过程，是一种费用昂贵的过程；除非转变到新制度安排的个人净收益超过制度变迁的费用，否则就不会发生自发的制度变迁。”[24]（P373）不可否认，党国体制下长期执政的国民党缺乏实施民主宪政的动力和要求，只能通过体制外的学术精英的推动来实现诱致性制度变迁，“诱致性制度变迁指的是现行制度安排的变更或替代，或者是新制度安排的创造，它由个人或一群（个）人，在响应获利机会时自发倡导、组织和实行。……诱致性制度变迁必须由某种在原有制度安排下无法得到的获利机会引起。”[24]（P384）问题是，战时大学教授所致力于的民主宪政改革更多的是倾向于将西方已有的民主制度移植到中国，这就很容易导致当权者和保守势力的抵制和排斥，不仅如此，“制度移植可能比技术移植更困难，因为一个制度安排的效率极大地依赖于其他有关制度安排的存在。”[24]（P385）生搬硬套西方的政治制度从来就不会成功。

宪政在国民党的眼里不过是凝聚人心的工具，成为国民党手中挥舞的一面招摇撞骗的旗帜，在不断编织宪政的谎言中苟延残喘其专制统治。对于一个专制政权来说，维持专制统治的格局远比推行民主宪政来得更为艰难和危险，因为当一个政治制度已经丧失了自我变革的适应性的时候，它就陷入的僵化和衰朽，其生机和活力就停止了，政治衰朽就是不可避免的了。

战时的宪政改革方案是知识阶级在体制内革命的一次有益尝试，它试图创立新的组织机构和政治程序并使其制度化，目的是为了使原有的政治制度通过革新更好地适应战时社会中各个党派政治参与扩大化的要求，这其中既有为政府筹划的考虑，也有为自己争取权力的计算。但是知识阶级所占有的资源有限，无法同执政者进行对等的博弈，只能通过游说的方式劝导、说服统治者改弦更张，这就决定了它无法依靠自己的力量来完成政治革新，其政治理想的实现要寄托于统治者的觉悟，当权者如果接受他们的宪政改革方案并身体力行，那么成功的希望就很大，反之，当宪政改革方案被当权者拒绝后，这些知识分子也无可奈何，根本没有办法作出任何反击，这说明在一个专制国家中进行政治制度的改革其主动权是掌握

在执政者手中，也正因为这一点，政治改革充满了变数和不确定性。

参考文献：

[1] [美]塞缪尔·P·亨廷顿.变化社会中的政治秩序 [M].王冠华.刘为等译.沈宗美校.上海：上海人民出版社，2008.

[2] 罗隆基.期成宪政的我见[M]//谢泳.罗隆基：我的被捕的经过与反感.北京：中国青年出版社，1999.

[3] 张宪文等.中华民国史：第三卷 [M]. 南京：南京大学出版社，2006.

[4] 孔庚等提.请政府遵照中国国民党第五次全国代表大会决议案定期召集国民大会制定宪法开始宪政案[M].孟广涵主编.国民参政会纪实（上卷）.重庆：重庆出版社，1985.

[5] 陈绍禹.参政会第四次大会的成绩和意义[A].孟广涵主编.国民参政会纪实：上卷[M].重庆：重庆出版社，1985.

[6] 韬奋：抗战以来[M].韬奋出版社，中华民国三十五年十月再版.

[7] 召集国民大会实行宪政案[A].孟广涵主编.国民参政会纪实:上卷[M].重庆：重庆出版社，1985.

[8] 中国社会科学院近代史研究所 中华民国史研究室编.黄炎培日记摘录[M].北京：中华书局，1979.

[9] 议长蒋中正闭幕词[A].孟广涵主编.国民参政会纪实:上卷[M].重庆：重庆出版社，1985.

[10] 宪政期成会对国民参政会一届五次大会报告书（1940年4月）[M].秦孝仪主编.中华民国重要史料初编（第4编第2册）.台湾中国国民党中央委员会党史委员会，1988.

[11] 定期召集国民大会并限期办竣选举案（11月17日）[M].中国第二历史档案馆编.中华民国史档案资料汇编（第5辑），第2编“政治”（1）.南京：江苏古籍出版社，1994

[12] 宪政期成会对国民参政会一届五次大会报告书（1940年4月）[M].秦孝仪主编.中华民国重要史料初编（第4编第2册）.台湾：中国国民党中央委员会党史委员会，1988.

[13] 罗隆基.五五宪草之修正[J].再生，1940年4月10日，第45期.

[14] 国民参政会宪政期成会提出中华民国宪法草案修正草案说明书[A].章伯锋 庄建平 主编.抗日战争 第三卷（上）：民族奋起与国内政治[M].成都：四川大学出版社，1997.

[15] 国民参政会宪政期成会提.中华民国宪法草案（五五宪草）修正案[M].自章伯锋 庄建平主编.抗日战争 第三卷（上）：民族奋起与国内政治.成都：四川大学出版社，1997

[16] 陈体强.论设置国民大会议政会问题[J].今日评论，1940年6月2日，第3卷第22期.

[17] 孙科在国民参政会一届五次大会上关于宪草草议经过的报告及其内容的说明（1940年4月5日）[A].四川大学马列教研室编.国民参政会资料[Z].成都：四川人民出版社，1984.

[18] 梁实秋：罗隆基论[J].世纪评论,第2卷第15期（1947年10月11日）.

[19] 王世杰日记（手稿本） 第二册[M].民国二十二年五月—民国二十七年十二月，1940年4月6日，台湾中央研究院近代史研究所，1990年影印.

[20] 闻黎明.第三种力量与抗战时期的中国政治[M].上海：上海书店出版社，2004.

[21] 议长蒋中正闭幕词[A].孟广涵主编.国民参政会纪实（上卷）[M].重庆：重庆出版社，1985.

[22] 王永祥.中国现代宪政运动史[M].北京：人民出版社，1996.

[23] 萧功秦.百年中国的六次政治选择——从清末新政到邓小平新政[M].萧功秦.中国大转型：从发展政治学看中国变革.北京：新星出版社，2008

[24] 林毅夫.关于制度变迁的经济学理论：诱致性变迁与强制性变迁[A].[美]R.科斯，A.阿尔钦，D.诺斯.财产权利与制度变迁——产权学派与新制度学派译文集[C].刘守英等译，上海：上海人民出版社，1994.

责任编辑：侯德彤

Reform inside the System: Constitutional Reform Proposed by Professors in the Period of War of Resistance against Japan

WU Jin-qi

（Dept of Ideological and Political Theory Teaching, Jingling Technology Institution, Nanjing 210038, China）

Abstract：The parties out of office put forward seven proposals at the fourth session of the first National Political Council, which triggered the first constitutional movement in the period of the War of Resistance against Japan. The modification of the draft Constitution was the central task of the first constitutional movement, and its amendment proposed by the nine professors from Kunming designed and restructured the existing political system in an innovative manner. It was proposed that a national deliberative committee be set up in order to check and restrict the autocratic power, and build a basic constitutional government framework. But the Kuomintang government lacked the determination and sincerity to become a constitutional government, and therefore was unwilling to share the political power with parties out of office so that the professors ’constitutional reform resulted in nothing.

Key words：wartime; professor; first constitutional movement; deliberative committee

清末民初渐进思潮初探

——以严复等为中心的考察

尹 奇 岭

（阜阳师范学院 文学院，安徽 阜阳 236041）

摘 要：在晚清民国，以革命话语为核心的激进思潮在种种主客观条件催动下成为社会思想的主流，与之对立的思潮往往遭到简单、粗暴的否定，温和、渐进的思潮就是其中被否定的思潮之一。今天看来，严复们所代表的渐进思潮，其中蕴涵的历史合理性是不容否定的。严复们思想的共同之处在于都经历了一个思想转变过程，这个过程的最大特点是放弃理想的方面，尊重现实的方面，在他们看来激进变革造成的破坏之大和收效之微是不能接受的，因此主张渐变来避免破坏过大，以点滴的进步积累成大进步。

关键词：晚清民国；渐变思潮；严复

中图分类号：K25 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0040-06

很长时间以来，革命话语是社会生活中的主流话语，这个话语也主导了历史图景的建构和历史进程的阐释。随着革命话语受到越来越多的质疑，历史真实的复杂性又一次成为人们在建构历史图景和阐释历史进程时必需要认真对待的命题。晚清以降，和革命话语隐然对峙的还有渐进的改良话语，随着社会思潮一波接一波的激进化，改良渐进的话语已经被描述为保守、反动、落伍的思想意识形态，自身内涵的历史合理性令人惋惜地被忽视了。尤其值得学人深长思索的，是一些革命话语的鼓动者、传讲者，甚至始作俑者，基于对现实的理性观察和判断而走上渐进改良的道路，以下以严复为中心兼及梁启超、胡适等人来考察这种现象。

一

1877年1月13日，李鸿章、沈葆桢奏请选派马尾学堂学生30人，分赴英法留学，期限三年，以李凤苞、日意格为监督，此为船政第一届出洋学生，也是中国第一批海军留学生，严复即是其中之一。留学期间，严复以其西学的成就得到晚清著名新派人物郭嵩焘的激赏。郭嵩焘在日记中写道："严又陵议论纵横，因西洋光学、声学尚在电学之前，初作指南针，即从光学悟出。又云光速而声迟，如雷、电一物，先睹电光而后闻雷声……又论地球赤道为热度，其南北皆为温度。西士测海，赤道以北皆东北风，赤道以南皆东南风。洋人未有轮船时，皆从南北纬度以斜取风力，因名之通商风。其何故也？由地球从西转，与天空之气相迎而成东风；赤道以北迎北方之气，赤道以南迎南方之气，故其风皆有常度。"[1](P473)通过交往，郭嵩焘"极赏其言，嘱其以所见闻日记之。"[1](P518)郭曾向曾纪泽推荐过严复，但曾纪泽以为："宗光才质甚美，颖悟好学，论事有识。然以郭筠丈褒奖太过，颇长其狂骄矜张之气。近呈其所作文三篇，曰《饶顿传》，曰《论法》，曰《与人书》；于中华文字未甚通顺，而自负颇甚。"[2](P186)此事让郭嵩焘大不以为然，抱怨说"勘刚（曾纪泽字，笔者注）门第意气太重，天分亦不高，然喜为轻藐鄙夷之论。"[1](P912)归

收稿日期：2012-06-11

基金项目：本文为教育部人文社会科学青年项目（编号：10YJC751111）、安徽省哲学社会科学规划项目（编号：AHSK09-10D128）阶段性成果。

作者简介：尹奇岭（1970-），男，安徽省凤台县人，阜阳师范学院文学院副教授，南京大学博士。

国后，严复虽没有受到晚清政府重用，但翻译使他声名大振。蔡元培曾说："五十年来，介绍西洋哲学的，要推侯官严复为第一。"[3](P351)韬光养晦式的学者生涯为严复在晚清民国初期积累了巨大声望，1913年10月，海军总长兼南洋巡阅使刘冠雄举严复自代，他在举荐书中说："查严复系福建船政开幕首班学生，登舰练习出洋肄业，每考为各学员冠；周历各国，一切法典科学，独造其微；回华后，历充总教习、校长、富有著述，沾溉后进，名声赫然。人第知其文学渊博，无书不窥，而不知其富于政府思想，洞悉全球之趋势，而应付靡穷也。大总统负全国完全责任，我国有此完全人才，正可备旁求之还。现严复精神尚健，不于此时使尽出生平所学，以表见于世，人材可惜负此明时。……将冠雄改为次长，相助为理，或可稍补万一。"[4]

下面来看严复的思想历程。在晚清，严复的思想是倾向激进变革的。甲午战争期间，清政府的孱弱已经暴露无遗。1894年11月8日，严复给长子璩的信中说："时事岌岌，不堪措想。奉天省城与旅顺口皆将旦夕陷倭，陆军见敌即溃，经战即败，真成无一可恃者。皇上有幸秦之谋，但责恭邸留守，京官议论纷纷，皇上益无主脑，要和则强敌不肯，要战则臣下不能，闻时时痛哭。"[5](P779–780)值此危急，不变革更张无以图存。甲午战后，严复对西方的认识日益加深。他写了一系列文章，阐述变法的必要以及如何变和在哪方面变。1895年2月4—5日，他在天津《直报》发表文章《论世变之亟》，充满忧患地全面考察了中西文化之间的差异。[6](P1–4)过了一个多月，3月13—14日，他又在《直报》上发表了《辟韩》一文，批判韩愈《原道》中的君主专制思想，宣扬资产阶级的民权思想。[6](P36)该年5月1—8日，又在《直报》上发表了《救亡决论》。[6](P40–54)也是在这年夏天，他的译著《天演论》脱稿，第一次系统地向中国人介绍了西方进化论思想。该书出版后，影响巨大。王栻先生描述说，当时小学老师往往拿这本书做课堂教材，中学老师以"物竞天择，适者生存"为作文题目，青年们也不顾长辈反对传看《天演论》。《天演论》问世后的几年间，"物竞天择"、"适者生存"等名词，就成为社会上的流行语了。[7](P6–7)胡适甚至还从"物竞天择适者生存"中择取"适"作为自己的名字，可见其对国人思想影响之大。

严复在这些文章中传达的思想在当时看来是很激进的，要求民权隐含着反对君权，对比中西文化的差异，矛头直指四书五经，这些言辞，已为五四批判精神提供了思想资源。如对于儒家等经典的非难，严复说："今日请明目张胆为诸公一言道破可乎？四千年文物，九万里中原，所以至于斯极者，其教化学术非也。不徒嬴政、李斯千秋祸首，若充类至义言之，则六经五子亦皆责有难辞。"[6](P53–54)他对中西之间的文化不同已有清楚的判分，这是进一步揭示国民性的基础，他说："中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其于接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于灾祸也，中国委天数，而西人恃人力。"[6](P3)严复在思想宣传上直接催动了变法图强活动，他把"物竞天择，适者生存"的进化论引入社会，实际也为社会人群引入一种破坏、奋斗的精神。严复的译著活动，影响了当时一大批上层人物思想的激进化趋向，甚至光绪帝也受其影响，1898年9月14日，光绪在乾清宫召见严复，在问对中有："严对：'大意请皇上于未变法之先，可先到外洋一行，以联各国之欢；并到中国各处，纵人民观看，以结百姓之心'云云。"[8]

严复思想在戊戌变法失败后有很大变化。戊戌变法的失败及民国建立后局势的恶化，使他意识到社会稳定是一切社会事业进展的基础，没有这个先决条件，所有变革图强的企图必将成为画饼。这种思想的变化，使他走到了激进的反面，在思想言论的表述方面，颇多保守色彩。如他在给熊纯如的信里就说："时局至此，当日维新之徒，大抵无所逃责。仆心知其危，故《天演论》既出之后，即以《群学肄言》继之，意欲蜂起者稍为持重，不幸风会已成。"[5](P678)最能表现严复思想变化的，是他与孙中山的分歧。1905年，严复随张翼到英国对质开平矿务诉讼事务，正好孙中山从纽约抵达伦敦，来访严复。二人言谈中暴露了思想认识上的严重分歧：严复认为中国的根本问题在于教育，革命并非当务之急。他说："中国民品之劣，民智之卑，即有改革，害之除于甲者将见于乙，泯于丙者将发于丁。为今之计，惟急从教育上着手，庶几逐渐更新乎！"孙中山反驳说："俟河之清，人寿几何？君为思想家，鄙人乃实行家也。"[9](P233)

严复思想变化鲜明体现在言论上。首先在文

化态度上，一改甲午战后对传统文化的批判态度，而摆出精心维护、赞美的姿态。他在《社会通诠》的“按语”中加入了很多对传统作用的表述，如在对周孔的评价上，他说：“故周孔者，宗法社会之圣人也。其经法义言，所渐渍于民者最久，其入于人心者亦最深。是以今日党派，虽有新旧之殊，至于民族主义，则不谋而合。”[10]（P115）并认为传统有大的能量，他说：“且吾民之智德力，经四千年之治化，虽至今日，其短日彰，不可为讳。顾使深而求之，其中实有可为强族大国之储能，虽催斫而不可灭者。”[11]（P155）1913年4月21日，发表《思古谈》，鼓吹笃古。“诸公所以醉心于他族者，约而言之，什八九皆其物质文明而已耳。不知畴国种阶级，要必以国性民质为之先，而形而下者非所重也。中国之国性民质，根源盛大，岂可厚诬。”认为中国“他日将于拂乱险阻之余，变动光明，从此发达进行，如斯宾塞所谓动、平、冲者，而成不骞不崩之国种，而其所以致然之故，必非乞灵他种之文明余唾而后然也。须知四万万黄人，要为天壤一大物，故其始动也，其为进必缓，其呈形甚微，至于成形，乃不可御。而亦以是之故，其结果也，数十百年之牵变，必不敌数千载之遗传。”[11]（P322-324）表现在行动上，1913年6月，与梁启超、林纾、夏曾佑、马其昶、姚永概、吴芝瑛等200余人发起组织孔教公会。[12]1913年9月5日，在仲秋丁祭祀孔大会上作了《民可使由之不可使知之》的演说。后来，严复又在中央教育会发表演说，竭力提倡读经。谓：“大凡一国存立，必以其国性为之基。国性国各不同，而皆成于特别之教化，往往经数千年之渐摩浸渍，而后大著。但使国性长存，则虽被他种之制服，其国其天下尚非真亡。此在前史，如魏晋以降，五胡之乱华，宋之入元，明之为清，此虽易代，顾其彝伦法制、大抵犹前，而入主之族，无异归化，故曰非真亡也。”[12]（P329-333）

在政治态度方面，严复也从戊戌变法时期要求民权的立场上退回到君权立场，他在给朋友的私人信件里说：“以不佞私见言之，天下仍须定于专制，不然，则秩序恢复之不能，尚何富强之可跂乎？”[5]（P603）在给《泰晤士报》驻京记者乔·厄·莫理循的信中，严复说：“直截了当的说，按目前状况，中国是不适宜于有一个象美利坚共和国那样完全不同的、新形式的政府的。中国人民的气质和环境将需要至少三十年的变异和同化，才能使他们适合于建立共和国。共和国曾被几个轻率的革命者如孙逸仙和其他人竭力倡导过，但为任何稍有常识的人所不取。因此，根据文明进化论的规律，最好的情况是建立一个比目前高一等的政府，即，保留帝制，但受适当的宪法约束。应尽量使这种结构比过去更灵活，使之能适应环境，发展进步。”[9]（P381）

严复在思想态度上的变化，是以对现实的深入认识为基础的，并不是无源之水、无根之木，在回复曹典球的信中说：“执事宗旨诚无异于昔年，而复则今我非故我矣。嗟乎！事未易一二为世俗人言也。”[5]（P574）虽说是“未易为世俗人言”，严复还是在私人信件和公开发表的文章中，为自己的思想转变做了很多辩解。他说：“吾辈平心而论，则由今之道，无变今之俗，所谓共和、幸福，均未见也。而险象转以环生，视晚清时代若尤烈。民穷为盗，兵变时闻，京外公私，扫地赤立。府、州、县无所供于省会，省会无所供于京师，财政之难得未曾有。”还有，“自满清末造之不振，忧时之士不胜其奋虑逼亿之情，而一切特出于激烈。一时转相仿效，风气遂成；实则大为外人之所齿冷。顾今之时则大异矣，民国之势危若累卵，意必有宁静淡泊、困心衡虑之人，而为吾国计久远者，则激烈非所尚也。诸公常望政府以热心，而不佞则窃愿国人以冷脑。热心出于感情，而冷脑由于思理。感情徒富而思理不精，课其终效必恒误国。”[13]他在答友人书中说：“极端平等自由之说，殆如海啸飓风，其势固不可久，而所摧杀破坏，不可亿计。”[5]（P608）

严复思想转变的最大特点是放弃理想的方面，尊重现实的方面，就这一点来说是与复古者很大不同的。严复并不是要复古，而是面对现实寻找一个相对好点的道路，比如，他觉得民主共和不适合中国国情，要实行君权，但他心里并没有“君权”的观念，这从他对当时的元首袁世凯的态度可见一斑。他曾说：“不佞最爱大总统袁先生之言曰：‘往者吾为老大帝国，乃今而为新生之民国。顾前虽老大腰脚，虽病尚能行也，特不良耳；今之新生，吾不知其几何时而始能行也。’”[14]他也是以“世无英雄遂使竖子成名”的神情评价袁世凯的，他说：“大总统固为一时之杰，然极其能事，不过旧日帝制时，一才督抚耳！欲与列强相抗衡，则太乏科哲知识，太无世界眼光，又过欲以人从己，不欲以己从人，其用人行政，使人不满意处甚多，望其转移风俗，奠固邦基，呜呼！非其选尔。顾居今之日，平情而论，于新旧两派之中，求当元首之任，而胜项城者，谁乎！”[5]（P623-624）严复思想的变化有其清晰的轨迹可寻，并且在某种程度上说还代表了社会上一部分精英分子的公共心态和认识。严复

所持言论，看似倒退得厉害，其实是有其理路的。之所以恢复孔教，其目的还在维系人心，之所以一定程度上赞成专制，目的也是恢复秩序。与马克斯·韦伯的观点类似，韦伯认为学术伦理与政治伦理不同，严复认为政治与道德伦理不同，严复曾在《中国古代政治结社小史》中说："中国古代政治思想之一大缺陷在于：从不敢理直气壮直言，为政之道一如治病救人之医术，又如引导海船安全通过风暴之航海术，而与伦理判然有别。国之福祉无疑显系乎民品，吾辈适逢乱时，旧政治秩序正在崩溃，国家与社会之新问题又层现迭出，而吾辈要释既往，测方来，系统地总结其规律，因治术德行杂而不分，实难得出坚确之论。"[9]（P479）

二

梁启超的思想历程就总体上看与严复有相似之处，但在时间上并不一致。戊戌变法失败后，正是严复思想从激进转入温和的时段，而这时的梁启超正亡命天涯，思想日趋激进。办刊办报，大力鼓吹革命，以其常带感情的笔触，造成了很大社会影响。这种激进的言论使康有为、黄遵宪大为惊慌，对梁启超屡有规劝之言。1902 年 12 月 13 日，康有为给梁启超信中，不无责备地说："自汝言革命后，人心大变大散，几不可合。盖宗旨不同，则父子亦决裂矣。"[15]（P300）黄遵宪也在致梁启超的长信里说："胥天下皆懵懵无知，碌碌无能之辈而已。以如此无权利思想，无政治思想，无国家思想之民而率之以冒险进取，耸之以破坏主义，譬之八九岁幼童授以利刃，其不至引刀自戕者几希。"[15]（P302）后来梁启超在《清代学术概论》里回顾说："启超既日倡革命排满共和之论，而其师康有为深不谓然，屡责备之，继以婉劝，两年间函札数万言。"[16]（之三十四 63 页）这些规劝之言显然起了作用，梁启超在民国元年《苍报界欢迎会演说词》里说："辛丑之冬，别办《新民丛报》，稍从灌输常识入手，而受社会之欢迎，乃出意外。当时承团匪之后，政府创痍既复，故态旋萌，耳目所接，皆增愤慨，故报中论调，日趋激烈。壬寅秋间，同时复办一《新小说报》，专欲鼓吹革命。鄙人感情之昂，以彼时为最矣。……其后见留学界及内地学校，因革命思想传播之故，频闹风潮。窃计学生求学，将以为国家建设之用，雅不欲破坏之学说，深入青年之脑中。又见乎无限制之自由平等说，流弊无穷，惴惴然惧。又默察人民程度，增进非易，恐秩序一破之后，青黄不接，暴民踵兴，虽提倡革命诸贤，亦苦于收拾。加以比年国家财政国民生计，艰窘皆达极点，恐事机一发，为人劫持，或至亡国。……自此种思想来往于胸中，于是极端之破坏不敢主张矣。故自癸卯甲辰以后之《新民丛报》专言政治革命，不复言种族革命，质言之，则对于国体主维持现状，对于政体则悬一理想，以求必达也。"[16]（之二十九 3 页）

历史有惊人地相似，晚清时黄遵宪、康有为劝告梁启超的话，又变成了张奚若、朱经农等人劝告胡适的话。1919 年 3 月 13 日，张奚若给胡适的信中说："《新青年》、《新潮》、《每周评论》等今日同时收到，尚无暇细阅，略读数篇，觉其论调均差不多。读后感触是喜是悲，是赞成，是反对，亦颇难言。盖自国中顽固不进步的一方想起来便觉可喜，便觉应该赞成；然转念想到真正建设的手续上，又觉这些一知半解、不生不熟的议论，不但讨厌，简直危险。这赞成、反对两个意思相消之后，究竟还是赞成的意思多，还是反对的意思多，实在也很难说。"[17]（P30）1920 年 2 月 11 日，朱经农致胡适信中说："我有一句'逆耳之言'对你说，学生的爱国运动，万不可闹得漫无收束，中国学生求学的机会很少，闹过几年，就难再得求学时间了。现在中国学者都是袭取皮毛。此后非提倡切实求学，智识一项万难与各国平等。"[19]（P81）当胡适经历了清帝出宫、善后会议等一系列事件而饱受攻讦，目睹了一幕幕社会黑暗后，五四时激扬凌厉的心态显然有很大变化。1931 年 1 月 21 日，他给王云五的信中说："这个国家是个最 individualistic[个人主义] 的国家，渐进则易收功，急进则多阻力；商量之法似迂缓而实最快捷，似不妨暂时迁就也。"[18]（P41）显然，胡适在二、三十年代已经很倾向于渐变的社会改造思想了，这是理解他一系列社会行为的钥匙。

渐进思想在晚清民国时期，并非为一二人所持有，而隐然成为一种思潮，除了上面列举的严复、梁启超、胡适的例子外，还有很多精英分子在内在理路上与他们大致相仿。面对破败需要全面革新的社会，主观上、情绪上往往偏于选择砸烂重建一途，而接触社会愈多，了解社会的复杂性后，言论行为往往偏于谨慎、保守。以黄远庸为例，他曾是 1902 年浙江浔溪公学学潮的领袖，与当时公学的负责人杜亚泉盛气相争。事隔十三年后，黄远庸写了一篇文章——《忏悔录》，忏悔了自己年少时"罢学"之举，他检讨道："革命之后，不从政治轨道为和平进行，乃一切以罢学式的革命之精神行之，至于一败涂地，而受此后种种恶果。余后此既悔其罢学。今日党人，当亦自悔其革命。"[19]（P8）后来，黄远庸曾"有书致其友，谓曩时年少气盛，不

受师训，杜师之言，皆内含至理，切中事情，当时负之，不胜追悔云。”[20]（P459）另一个著名人物章士钊也有同样的精神历程，他在1925年回顾说：“钊弱冠即言革命，为孙逸仙一书，号《孙国魂》，推崇备至，时天下只知有海贼孙文也。一击不中，亡命海外。则顿悟党人无学，妄言革命，将来祸发不可收拾，功罪必不相偿。渐谢孙、黄，不与交往。”[21]（P548）

三

当严复、梁启超、胡适、黄远庸、章士钊们把眼光从理想的远方收回，注视眼前的混乱和污浊，理想不免为现实所取代，如何维系人心、恢复秩序便成为其思想的着眼点，激进西化所导致的危险和困难局面，是导致他们思想言论更多地从传统中寻找资源的关键原因。这种思想走向使他们招致了很多批评，其实，批评者未必比他们更理性，因为历史的发展一再昭示以革命为号召的暴力活动，往往只不过是改朝换代的手段，于实际的社会推动并不大，倒是充分考虑国情、文化特点，在此基础上采取渐进的革新方式往往更具成效。

杜亚泉曾说过，所有政治革命、社会革命都有其发生和成功的原因，“非可以模拟而企图之也。若以模拟之故企图革命，则其革命或不能发生，或发生而不能成就。”[22]（P179）他总结辛亥革命的经验时说：“辛亥革命……既由财产阶级发生，而吾国之财产阶级，大都不解立宪共和为何物，初未尝与闻其事，提倡之者为过剩的知识阶级中之一部分，加入者为过剩的劳动阶级中之兵，事实上与从前之帝王革命无稍异，其模拟欧洲之政治革命者，不过中华民国之名称，及若存若亡之数章约法而已。革命以后，名义上不能建设贵族政治，实际上握政权之官僚或武人，大率为游民首领之贵族化者。政治革命之不成就，决非吾人所能讳言。”[22]（P182-183）激进的革新运动造成严重后果，是严复们思想转变的关键。与严复的思想认识相仿，杜亚泉对辛亥革命成功后所呈现的混乱和动荡的现实充满警醒，通过对社会现状进行深入研究分析，从1912年10月后，写了大量政论文章疾呼社会改革，主张渐变，反对激进，认为改造社会应先提高国民之素质和觉悟。在《东方杂志》上刊登了《共和政体与国民心理》、《论人民重视官吏之害》、《吾人将以何法治疗社会之疾病乎》、《论中国之社会心理》、《论社会变动之趋势与吾人处世之方针》、《现代文明之弱点》、《精神救国论》、《国民今后之道德》等系列文章。

严复们反对激进思想的关键是反对只图破坏的快意，而不思艰苦的建设。杜亚泉认为以新思想为名者未必是新思想，其理论宣传“其惟一之主张，为推到一切旧习惯，此种主张，适与新思想之定义相凿枘。新思想依据于理性，而彼则依据于感性；新思想于事物或观念间，附以从前未有之关系，而彼则于事物或观念间，破其从前所有之关系。”因此，“吾以为彼之主张，决不能达其目的，盖旧习惯之破坏，乃新思想成立后自然之结果。新屋既筑，旧屋自废；新衣既制，旧衣自弃。今不务筑新屋、制新衣，而惟卷人之茅茨而焚之，剥人之蓝缕而裂之……不但弃茅茨决不肯为其所焚，其蓝缕决不肯为其所裂，必且并新屋新衣而深恶之而深恨之，而其茅茨且永不能除，蓝缕且永不得脱矣。吾以为今日之主张推到一切旧习惯者，实因其心意中并未发生新思想之故。”[22]（P410-411）杜亚泉的这段话，可以看作渐变论者经典论述，道出了与激变论者核心分歧。许纪霖先生曾从启蒙的角度认为，杜亚泉式的温和渐进思想所代表的是一种温和、中庸的启蒙，一种调适变革的方式，不仅不与启蒙对立，而且是中国二十世纪思想史上最富魅力的部分。[22]（P496-497）

在社会生活中，人们明显以鲜明的价值观为判断标准的，这个标准往往以“进步”和“落后”为标签，顺应时代潮流的被认定为“进步”，和时代潮流有抵触的往往被贴上“顽固”或“倒退”的标签。渐进思潮在其历史进程中的地位，正与价值观的判断相表里。晚清民国的历史时空为二十世纪中国各种思想发展提供了可能空间，在这一历史时空中，激进主义、自由主义、文化保守主义等等，都有种种表现，不过最终决定历史叙述的还是胜利的主义，在很长的历史时期，有关近现代中国思想史的叙述都是以激进主义为中心的，改革开放新的历史航程开启后，渐变的、温和的思想史内容开始从历史黑暗的深渊浮出地表，渐渐成为历史叙述的强大声音。今天是我们建设有中国特色的社会主义历史时期，渐变的观念已渐次成为主流，成为很多文化精英的共同认识，其价值和合理性已毋庸讳言。

参考文献：

[1] 郭嵩焘.郭嵩焘日记（第三卷）[M].长沙：湖南人民出版社,1981.

[2] 曾纪泽.出使英法俄国日记[M].长沙：岳麓书社，1985.

[3] 高平叔编.蔡元培全集（第四卷）[M].北京：中华书局，1984.

[4] 政府公报（第551号）[Z].1913-11-15.

[5] 王栻主编.严复集（第三册）[M].北京：中华书局，1986.
[6] 王栻主编.严复集（第一册）[M].北京：中华书局，1986.
[7] 王栻.严复与严译名著[A].论严复与严译名著[C].北京：商务印书馆，1982.
[8] 国闻报.1898-9-19.
[9] 孙应祥.严复年谱[M].福州：福建人民出版社，2003.
[10] [英]甄克思著.严复译.社会通诠[M].北京：商务印书馆，1981.
[11] 王栻主编.严复集（第二册）[M].北京：中华书局，1986.
[12] 庸言[Z].第一卷第14号.
[13] 严复.砭时[N].平报，1912-12-20.
[14] 严复.论国民责望政府不宜太深[N].平报，1912-12-11.
[15] 丁文江、赵丰田编.梁启超年谱长编[M].上海：上海人民出版社，1983.
[16] 梁启超.饮冰室合集·专集[M].北京：中华书局，1989.
[17] 胡适.胡适来往书信选（上）[M].北京：中华书局，1979.
[18] 胡适.胡适来往书信集（中）[M].北京：中华书局，1979.
[19] 远生.忏悔录[J].东方杂志.1915年第12卷第11号.
[20] 蔡元培.蔡元培全集（第8卷）[M].杭州：浙江教育出版社，1997.
[21] 章士钊.章士钊全集（第5卷）[M].上海：文汇出版社，2000.
[22] 杜亚泉.中国政治革命不成就及社会革命不发生之原因[A].许纪霖、田建业编.杜亚泉文存[C].上海：上海教育出版社，2003.
[23] 尹奇岭.学术伦理和社会伦理的抵牾:试析陈寅恪“对对子”事件[J].学术探索，2009（2）.

责任编辑：侯德彤

A Tentative Analysis of the Reformative Ideological Trend during Late Qing Dynasty and the Early Days of the Republic of China: a Case Study of Yan Fu, etc.

YIN Qi-ling
（College of Liberal Arts, Fuyang Normal College, Fuyang 236041）

Abstract：Prompted by a variety of subjective and objective conditions, radical ideas centering on the revolutionary discourse became the mainstream of social ideology from the late Qing Dynasty to the early days of the Republic of China. Opposite radical ideological ideas tended to be simply and rudely negated, mild and reformative ideological trend being no exception. Viewed nowadays, the reasonableness in the reformative ideological trend represented by Yan Fu and others cannot be denied. Those people had some common ground, namely, a process of change in thought. In the process, they gave up ideal aspects and respected the reality, because they thought it unacceptable to lose so much but gain so little through the radical reformative change.

Key words：late Qing Dynasty and early days of the Republic of China; reformative ideological trend; Yan Fu; Liang Qichao; Hu Shih

近代自然法论者的自由观及其方法论局限

罗 朝 慧

（清华大学 马克思主义学院，北京 100084）

摘 要： 17世纪以来的近代自然法论者如霍布斯、洛克以及卢梭和康德等，真正开始根据人自身内自然的、精神的和道德的自由本性来解释和建构理性的政治共同体。然而由于他们静止地固执于某种单一的人类本性，或者自然的、或者道德的、或者理性的自由本性来认识和解释个人、国家及法律的实践准则，将个人自身内作为有机整体存在的自然、道德及理性三种必然性自由本性分离或对立起来，因而在理论或实践上造成一种自由排斥、僭越或压迫另外一种自由，在方法论上则造成事实、价值及逻辑三种必然性原则的相互对立和分离、或者相互混淆和僭越。

关键词： 自然法论者；政治思想；自由观；方法论局限

中图分类号： D033.3 **文献标识码：** A **文章编号：** 1005-7110（2012）04-0046-06

真正从个人自身出发论证个人自由与权利的必然性和现实性理性根基、建构政治社会及其法律和道德实践的价值准则，是从17世纪以来的近代自然法政治哲学开始的，如霍布斯、洛克，以及卢梭和康德等，他们真正开始根据人自身内存在的自然、道德及理性三种根本的存在本性来解释个人的自由与权利，而不再根据外在的自然或神灵，来建构国家及其法律实践原则的政治社会理论。尽管古代自然法包含着政治和法律实践公正无私的价值准则，包含着对人的精神与理性、自由与平等的尊重与承认，但是这种尊重和承认的基础或根据是来自外部自然或神灵的理性权威，从而个人自由与权利是从外面、并且是偶然性地得到承认和理解的，人对自身内在的精神或主体性自由本质并没有形成独立、自觉的自我意识。

一、霍布斯和洛克自然主义的自由观

霍布斯坚信自然科学原理和几何学推理对于人类政治生活领域的适用，他认为个人在经验世界中的理性意志及其自由活动，从其终极的合理性或价值必然性上是源于自然法则或上帝理性。在他看来，“人的自由……就是他在从事自己具有意志、欲望或意向的事情上不受阻碍。”[1](P163)“自然权利，就是每一个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由。因此，这种自由就是用他自己的判断和理性认为最合适的手段去做任何事情的自由。”[1](P97)可见，他所讲的自由是从个人原始存在的利己天性出发的“自然”权利，即人在自然状态下那种“一切人对一切人的战争状态”，任个人的各种偏私、自傲、贪婪、复仇等等自然激情自由发挥的自由。这样，霍布斯就将自然法内蕴的自由和理性精神，经验地或唯物地解释为个人普遍的自然天性，即自我保全的利己天性，个人自由就是这种自然的普遍性利己天性不受阻碍地实现。因而，霍布斯所说的自由和权利，仅仅是个人满足自我保全之需求与利益出发的“自然的”权利或“自然的”自由，他所构建的国家和法律之责就在于保证所有个人的这种“自然”自由之实现时彼此间相安无事、互不侵害，保持一种外在的和平秩序。所以“在霍布斯那里，国家没有积极的功

收稿日期： 2012-05-28

基金项目： 2011年度教育部人文社会科学研究西部和边疆地区项目（《人类自然、道德和理性自由本性及权利的现实性——黑格尔的政治哲学研究》），立项编号为：11XJC810001。

作者简介： 罗朝慧（1974-），女，四川泸州人，法学博士，副教授，清华大学马克思主义学院博士后，研究方向为西方政治哲学和政治学理论。

能，它唯一的职责是维持秩序，维护和平与秩序是利维坦得以建立的理由和存在的依据。利维坦是一个警察，而不是一个导师。”[2]（P244）

然而，根据人的自然天性所建构的国家和法律，往往将其公民成员当作桀骜不驯、贪婪自私的自然性动物来管理，时时防范和压制个人的自然天性；同时，个人对国家也天然地存在恐惧、妒忌与仇恨。这导致无论在国家及其法律的政治共同体统治之下，还是在此之外的特殊性社会活动领域，个人的自由和权利都难免处于“自然的”强制与“自然的”特权压制之下。这种基于自然基础上建构的国家或政府与个人之间始终是相互敌意的、对抗的，从而这种外在强制下的统一也必然是偶然的和不稳定的。如果自由只是经验的和外在的，那么它必然是受强制的。因为自然的东西始终是个别性和排他性的，个人与国家之间始终存在着直接的、敌意的对抗，故而自由主义者至今仍然将国家看作个体自由的大敌，国家与个人之间主要是基于自然需要满足及自我保全利益的契约或委托代理关系，淹没了公民与国家之间内在的本质同一，个人无论对自身还是对国家都只有一种自然的主观意识。正是由于“霍布斯将理性、自由、意志等人类精神的范畴归于自然力量的具体显示”[3]，所以“霍布斯不能使理性从古典的自然主义中解放出来。他不能完成他所发起的摆脱自然的转变，不能建立一种基于主体创造性模式的政治哲学。”[4]（P179）

如果说霍布斯以自然科学的理智必然性、以及几何推理方法的逻辑必然性，来建构自然法政治理论体系及其国家主权的合法性权威。那么，洛克则并没有运用多少自然科学知识及严格的逻辑推理来建构和解释他的政治学说，而是更多地根据英国政治历史状况及其改革发展的现实需要。实际上，洛克的政治学说基本上是依据一种对几何学自明公理的理性确信，以及对人性尊严、自由和道德的直接信念，同时还夹杂着一种对《圣经》权威的信仰，这三种因素成为洛克构建其政治自由理论的基础与根据。洛克与霍布斯一样，仍然坚持个人自我保全之利己天性的普遍性和必然性，主张个人所有权绝对至上原则，认为个体自由及其财产所有权是任何人不可干预的，国家及其法律只是一种保护个人生命、自由与财产安全的工具主义理性实体。霍布斯和洛克基于个人原始既定的自然利己天性来解释和建构的理性政治共同体或政治社会，可以说是相当于后来黑格尔所论证的市民社会，即建立在需要体系之上的外部国家或契约式法理国家，即任由个人尽情施展自己在自然和主观理智方面的特殊性与任意性，最大化他们自己的财富积累，国家只是保护这种特殊性需要无障碍地得到满足和实现的必要工具、条件。

二、休谟对自然法政治体系的方法论批判

休谟率先批判了霍布斯和洛克自然法政治体系的方法论缺陷，指出其推理的理性或逻辑必然与事实的和价值的必然相混淆。休谟认为自然法政治学说体系中的理性原则包含或混淆了三种不同的意义和用法：第一，严格意义的演绎或推理；第二，经验关系或自然事实的必然性；第三，关于权利、公正及正义的价值必然性。休谟认为后两类作用并不属于严格意义上的理性，它们都包含着无法加以证明的因素。然而，在以霍布斯和洛克为代表的自然法政治体系中，理性既是严格的演绎或推理，又充当了经验事实或因果关系的必然性，还充当了道德或价值领域的必然性。

在休谟看来，关于人类社会的政治和道德领域的必然性知识或价值标准，并不能由理性主义的逻辑必然性、或自然事实的因果必然性来决定，亦即不能把政治社会领域的必然性知识简单地还原为形式命题的逻辑推理。因为“必然性是有规则的、确定的，人类行为是不规则的、不确定的。因此，人类行为并非必然发生的。”[5]（P403）所以人们的价值判断并不以理性为真理必然性依据，道德或价值的判断将取决于人们的特殊习惯和情感感受。休谟以观念的习惯性联想为基础，否定并代替了数学或演绎推理的逻辑理性在因果关系和价值观念上的运用，认为所谓的因果关系与权利、自由和公正等价值观念，与人们的理智能力是根本无关的，而是源于人类的习惯性联想，以及对快乐和痛苦的情绪感受，是人们长期活动而约定俗成的传统、习俗在人们心中造成的普遍性观念。因此，道德的根源不是理性的而是感性的，根本不可能由推理得出道德的结论，“理性决不能单独成为任何有意志行为的动机；其次，在指导意志方面，理性也决不能反对情感。”[5]（P413）

休谟要求将理性与自然（事实）和道德（价值）必然性相区分，第一次提出关于人自身精神世界的政治学、伦理学及法学等人类社会科学领域的必然性知识和原则，不能用传统的先验理性或逻辑主义的理性思维来解释，并第一次尝试根据人自身自然的和原始的倾向，诉诸个人的真实感觉、

情感、感受，以及民族习俗和事物自身的功用，作为道德或价值判断的必然性来源与依据。这样，休谟就将政治和道德领域中理论知识与实践原则的必然性，置于个人直接的主观经验、感受、习惯以及事物本身的实际效用中，否认道德知识的普遍性和必然性。可以说“休谟的哲学给了自然权力以致命的一击，并且取消了对价值进行理性判断的可能性。因而休谟的理论被描述为向政治哲学的存在本身发出了挑战，而人们不得不面对这个挑战。”[6]（P617）同时，休谟也由此洞察到了将经验主义在人类社会科学领域贯彻到底的结果，就是取消理性在人类精神和道德领域必然性知识解释的科学地位，从而必然走向主观主义和相对主义的结局。实际上，休谟对自然法的理性批判与改造，只是将理性逐出了自然和道德领域必然性知识的解释地位，主张个人自身自然情感、主观感觉、以及原始倾向和功利目的的真实性价值地位。然而，他仍然将自然和道德的必然性相混淆，以个人的自然感觉和原始倾向、以及事物功效，来代替或解释道德与价值的必然性，仍然加剧了自然与道德、或理性与道德的隔阂和矛盾。

三、卢梭和康德道德主义的自由观

1. 卢梭基于自然道德的浪漫主义自由

紧随休谟之后，卢梭继续发起了对自然法政治体系中科学理性主义的攻击，继续求索对于人自身的自由精神及道德本性的认识与理解，即从精神和道德方面研究人，认为基于个人自然主义利己天性解释的自由与权利，以及在此基础上构建的政治和法律实践原则，严重损害了人在精神和道德方面天然的自由本性。卢梭感慨“人生而自由，却无往不在枷锁之中”[7]（P4），他认为这正是因为人类理智教育和法律之下的文明社会，破坏了人在自然状态下那种自然同自由或自然同精神的直接同一与和谐，使人的自然本性与精神和道德相分离。而且随着理智知识的增长和科学技术进步，人们的自然情欲或私人物欲湮没了人在精神和道德方面的自由天性。所以，卢梭将理智知识和科学技术以及在此之上建立的法律，看作是束缚人的精神和道德自由的枷锁。“社会和法律，给弱者戴上了新的镣铐，使富人获得了新的权力，并一劳永逸地摧毁了天然的自由，制定了保障私有财产和承认不平等现象的法律，把巧取豪夺的行径变成一种不可改变的权利，此外还为了少数野心家的利益，迫使所有的人终日劳苦，陷于奴役和贫困的境地。”[8]（P101）

根据卢梭，如果个人行为及政治和法律实践原则的价值标准，皆由自然科学的理智知识、以及基于个人利己天性的实用主义功利或效用来决定，那么这不仅使个人与个人、个人与国家相互之间缺乏内在的情感和道德统一的基础。人们对于国家的服从不过是出于私人利益和情欲的满足，人们对国家的忠诚因此也不过是个人对自己自然情欲和私人利益的忠诚。这样，作为人类政治组织和最高权力的国家，便失去了它自身的神圣性质与独立尊严，个人对国家忠诚与服从的义务，因缺乏内在的精神和情感纽带，而变得并非神圣的和绝对的，国家和法律缺乏道德与伦理的必然性基础。因此，卢梭从人自然的善感或道德天性出发，根据“社会公约”形式和“公意”原则，试图建立一个道德人格的政治联合体，将共同利益与个人利益同一、公共意志与个人意志同一，这种同一性规定着个人的理性和意志。然而，卢梭并没有清楚地界定作为普遍意志的“公意”与个人确定性的自由意志。他的“公意”作为政治共同体的道德规定，与个人理性意志的规定之间，主要表现为一种循环论证。从人自然的道德天性和自由意志出发建立“公意”的政治联合体；同时又根据这个作为道德人格的“公意”政治共同体，规定个人的理性意志。这样，个人理性意志与“公意”共同体就成为直接同一的，它们都将私人利益或私有财产以及个人的特殊目的和意志排除在外，个人意志与普遍意志的统一，就成了为道德而道德的统一，个人自然需要和主观目的的特殊性被排除在外。

卢梭在清除掉个人特殊的和主观的自然需要及自私的物质利益之后，在自然的道德原则基础上，将作为国家及其法律的“公意”与个人自由意志直接同一起来，实现真正的人人平等，这无疑反映了卢梭浪漫主义的政治理想。然而，“公意”与个人意志的直接同一，必将造成两种相对的局面：一方面，“公意”名义下的道德共同体——国家或政府及其立法的普遍意志，走向专制性的强迫，压制个人自由的自然性、主观性和特殊性。正如卢梭所言：“任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说，人们要迫使他自由”[7]（P24-25）。另一方面，个人意志以“公意”或普遍意志的名义，拥有绝对的否定性地位和自由，他可以否定一切现存的理性权威或实体性权力组织，反对一切特殊形态的权力或权利实体性存在。

如果说霍布斯和洛克及其追随者，主要把自

由看作是基于个人自然的利己天性，及其满足需要、占有财富的理智活动，败坏了人在精神方面的自由和道德；那么卢梭则率先把自由与人的精神和道德联系起来，把自由看作内在于人精神中的东西。但是卢梭只把自由视作人在精神和道德方面的自然天性，即一种心灵的直觉理性，而把个人特殊的自然欲求和理智能力排除在道德主义的自由之外。美国政治思想史学者萨拜因（George J.Sabine）认为卢梭“只是抨击了自然法体系一个有限的局部，即抨击人为地把社会仅仅视为保障个人财富的工具和把人性仅仅视为盘算利益能力的观点”[9]（P670），他将道德或“心灵的理性”与自然以及“头脑的理性”对立起来，就有些走得过远了[9]（P656）。卢梭基于自然主义道德原则建立的浪漫主义自由政治理想，排斥个人利己的自然需求及私有财产，否定个人特殊性和主观性自由，这实际上正是对个人自然必然性自由本性的压制，这本身也是不道德的、非理性的和不自由的，因为人的精神和道德与其自然的生命、身体及其私人的、特殊的物质需要，原本就是不可分离的有机统一体。

2. 康德理性主义的道德自由

休谟批判自然法理性对于自然领域和道德领域必然性知识的僭越，反对先天的自然法理性准则以及纯粹先验的理性思维对于自然和道德必然性的说明与解释，由此打断了康德理性独断论的迷梦。卢梭注意到个人自然欲求满足的功利计算或理智理性，以及自然法政治体系对于个人利益和私有财产权利的优先承认，对于人类纯粹自然的精神和道德天性的破坏，因而主张自由意志和道德至上的国家原则，这深深鼓舞了康德对人类自由意志与道德法则的沉思。

实际上，无论是霍布斯和洛克的自然主义自由观、休谟怀疑主义的理性批判，还是卢梭的自然主义道德，都没能真正认识和了解人自身的精神及其自由本性，他们只是先天地或直觉地知道自由。正如康德所指出的，“自由是我们先天地知道其可能性却仍然不理解的唯一理念，因为它是我们所知道的道德法则的条件。”[10]（P2）康德指出，自由作为一种先天意识或观念，是道德法则的必然条件，不能从自然和经验现象中推论出来，因为那种经验证明和推论的结果，必然导致自然与道德，或理性与道德的矛盾。所以，康德将先天的自由和道德概念归入实践理性，而将自然事实或经验现象的认知归入理论理性适用范围，同时区分人的自然本性和道德本性，即人既是感性世界的一员，具有服从自然规律的必然性，同时，人作为精神的理性存在者，属于知性世界的一员，他是自由的，服从绝对必然性的道德法则。“当我们称某人为自由的时候，与当我们认为其是自然界的一部分而要服从于自然规律的时候，是两种不同的情况。”[11]（P149）康德所规定和解释的自由完全属于个人内在的理性精神和道德领域，主张自由与道德及理性三者是同一的，认为这是任何外在权威和个人都不可侵犯的人之为人的道德尊严。“每一个理性存在者对自己和所有其他人，从不应该只当作手段，而应该在任何情况下，也当作其自身即是目的。[11]（P95）根据康德纯粹理性的道德法则，每个人都根据自己自身内在的理性意志行为，这就是实践理性，就是自由，就是道德律，任何他人、社会和国家及其法律都必须尊重个人这种理性和自由的主体性地位与尊严，否则就是不道德的、非理性的。

如果说，霍布斯、洛克以及卢梭都没有将个人自由和权利与人类精神自身的理性本质同一起来，即没有真正将“普遍性”的人的概念纳入国家的伦理政治制度之中，那么黑格尔认为康德的伟大之处正是在于，他第一次提出了个人权利和义务与人类理性精神或自由意志相同一的等式，第一次提出了所有人拥有普遍的做人尊严、自由资格及其普遍平等的权利。因此，康德“这个原则的建立乃是一个很大的进步，即认自由为人所赖以旋转的枢纽，并认自由为最后的顶点，再也不能强加任何东西在它上面。所以人不能承认任何违反他的自由的东西，他不能承认任何权威。”[12]（P289）斯特劳斯也认为，“康德将人的意志自由的道德法则作为政治实践的基础，以捍卫人的理性尊严和自由意志，这无疑是具有伟大的积极意义的。”[6]（P673）康德在区分个人的自然与自由本性的基础上，严格区分了法权领域与道德领域，把道德、义务完全置于个人的主观意志领域，即完全依靠一种道德上的个人自律或主观自由，而将权利完全置于强制性的法制领域，这样国家和法律可能因此丧失精神性的伦理要素，而仅仅成为控制和管理个人权利领域的外在权威与理性工具。康德将个人自由和理性的绝对本质，停留在道德的“应当”或自我的道德良心，亦即对上帝存在、灵魂不朽的自我确信或信念当中。这就是说，我们通过康德，仅仅是主观上知道、意识到并确信普遍性的善和义务，但是对于知道什么、确信什么以及应该尽些什么义务等等，并没有客观普遍性的

牢固基础或理性根据，而是一切依赖于个人的道德自律或道德良心的主观判断，即仅仅停留在形而上学的普遍性理智知识上、道德或义务的应当上。然而，黑格尔认为“一个人必须做些什么，应该尽些什么义务，才能成为有德的人，这在伦理性的共同体中是容易谈出的：他只须做在他的环境中所已指出的、明确的和他所熟知的事就行了。正直是在法律上和伦理上对他要求的普遍物。”[13]（P168）显然，康德理性主义道德自由的政治理想缺乏客观的伦理要素，它对于个人自由的现实性并没有带来多大的改观，仅仅依靠个人的道德自律、道德良知、慈善之心来达到个体权利的真正实现是远远不够的。

如同霍布斯和洛克的自然法政治体系那样，科学主义理性或逻辑主义理性不能代替或僭越事实的和道德或价值的必然，卢梭和康德的纯粹道德，无论自然主义道德还是理性主义道德，同样不能排斥或吞没自然或事实的必然。可以说，从霍布斯、洛克到卢梭和康德等近代自然法论者，对于个人自由与权利的解释、以及国家的法律和政治建构，其理论内容及其论证方法，始终徘徊于自然、道德及理性三种必然性原则的混淆与僭越、或者分离与排斥的困境之中。它们将人自身内作为整体存在的自然、道德及理性必然性自由本性分离开来或对立起来，固执于人身上直接存在着的某种单一的、静止不变的普遍性本质，如个人自然的利己天性，或者是自然的道德情感，或者是先天的道德理性，因而无论从自然还是精神本性出发解释和建构的政治体系，或多或少都会造成对个人自由的限制，造成一种自由排斥、僭越或湮没另一种自由。

对此，美国政治思想史学者萨拜因（George H. Sabine）提出：“如果能把理性、事实和价值三者融为一体，或者说倘若能把理性解释为同时包含三者，那么一种新的逻辑、新的形而上学以及对绝对价值的新辩护也许可能产生。这就是哲学在康德的指引下并最完整地体现于黑格尔的唯心主义所选择的道路”[9]（P679）。黑格尔之所以主张将三者历史地和逻辑地综合统一起来，并不是按照某种外在的既定规则或技术方法，而是三者本身事实上就是内在地统一于人类自身精神活动的自由和理性本性之中，人的自然、道德及理性三种根本存在本性正是他自身自由和理性精神的外在化和具体化，国家和法的伦理政治世界正是人类为实现自身三种根本自由本性或存在方式而不断认识和实践改造的创造物。黑格尔坚持了自由和理性这两个属于现代社会人类最基本的自我意识，并将它作为现代政治国家建立的基本原则，认为作为世界真理的“绝对精神”在政治社会实践领域中实现为人类自由本质的全面实现。关于法和伦理政治世界认知和解释的理性、事实和价值三种方法论的必然性原则，事实上正是源于人类自身自由和理性精神不断实现、证明和显现自身的永恒运动，亦即人类寻求自身自然、道德和理性三种根本自由本性及客观权利在法和伦理政治世界中获得全面发展的历史实践与创造活动。简言之，法和伦理政治世界的真理和正义，在于人类自身内在的自然、道德及理性三种必然性存在本性及其客观权利的实现，从而对于真理和正义的理性认知及论证方法，便是事实、价值和理性三种必然性原则的历史性辩证统一，从而不可能再仅仅坚持某种单一静止的必然性原则或自由本性。政治世界的真理之知，即是对人类自身的真理之知。黑格尔“这一新的理性以空前的概括性、普遍性和抽象性，不仅重聚逻辑、自然和道德于一体，而且集社会、历史和传统、国家、政府与权利于一身，这就是占据19世纪政治哲学重要地位的新的理性主义”[14]。

参考文献：

[1] [英]霍布斯.利维坦[M].黎思复、黎廷弼译，杨昌裕校，北京：商务印书馆，1997.

[2] 高建编.西方政治思想史（第三卷）[M].天津：天津人民出版社，2005.

[3] Arbis B. Collins （ed.）, Introduction to Hegel On the Modern World, State University of New York Press, 1995, xix.

[4] Andrew Buchwalter, Hegel, Hobbes, Kant, and the Scienticization of Practical Philosophy, Arbis B. Collins （ed.）, Hegel On the Modern World, State University of New York Press, 1995.

[5] [英]休谟人性论[M].关文运译，北京：商务印书馆，1997.

[6] [美]列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编.政治哲学史（下）[M].李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1993.

[7] [法]卢梭.社会契约论[M].何兆武译，北京：商务印书馆，2003.

[8] [法]卢梭.论人与人之间不平等的起因和基础[M].李平沤译，北京：商务印书馆，2007.

[9] [美]萨拜因.政治学说史（下）[M].刘山等译，北京：商务印书馆，1986.

[10] [德]康德.实践理性批判[M].序言，韩水法译，北京：商务印书馆，1999.

[11] [德]康德.道德形而上学基础[M].孙少伟译，北京：九州出版

社，2006.
[12] [德]黑格尔.哲学史讲演录（第四卷）[M].贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1978.
[13] [德]黑格尔.法哲学原理[M].范扬、张启泰译，北京：商务印书馆，1961.
[14] 张桂琳.理性与传统：谁是权利的基础——伯克政治哲学解读[J].政治学研究,2002,（2）.

责任编辑：侯德彤

On the Ideas of Freedom and Methodological Limitation of Hobbes, Locke, Rousseau and Kant

LUO Chao-hui
（School of Marxism, Tsinghua University, Beijing 100084, China）

Abstracts：It is such modern natural-law theorists as Hobbes, Locke, Rousseau and Kant since the 1600s who constructed political society and its law and moral practical principles. They interpreted the necessity and actuality of individual freedom and right on the basis of human nature such as natural, moral and rational freedom. However, they realized and interpreted practical behavioral principles or right foundation of individual, state and law only according to Metaphysic reason principle, i.e., fixedly insisting on some specific human nature, or natural, moral or reasonable nature. They made the three necessary free natures like nature, moral and reason which exist in human nature as a whole organism separate or opposite to each other, leading to the situation of one freedom excluding the other freedom theoretically and practically, and the situation of fact, value and logical reason, the three necessity principles, opposite, separate, mixed up or arrogating to one another methodologically.

Key words：natural law theorist; political thought; idea of freedom; methodological limitation

---

（上接第 31 页）

Gratitude and Resentment between Robert Hart and Clayson

JIA Shu-cun
（Modern History Institute, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100006, China）

Abstract：Clayson was an important assistant of Robert Hart. He was recommended by Hart to Li Hongzhang and appointed to an important position. He was devoted to his duty, bluntly pointed out the defects of the warships ordered by Hart. However, Hart accused him of being ungrateful after working for Li Hongzhang! So Hart recommended William Metcalfe Lang to Li. The gratitude and resentment between Hart and Clayson are important to the study of the history of the Chinese navy.

Key words：Hart; Clayson; Li Hongzhang; Chinese navy; Ding Ruchang

政府与利益集团的纠葛

——对布坎南经典著作《成本与选择》的研读

冯 志 峰

（中共江西省委党校 比较政治经济研究中心，江西南昌 330003）

摘 要：任何东西的获取都必须付出相应的成本。任何抉择，都有一个权衡利弊的时刻，机会成本是人们选择的替代性考虑。政治是一个共同体面对一系列重大问题并在互相冲突的价值上进行选择的过程。改革是执政党的生命，中国共产党必须通过设计改革和推进改革实现长期执政。一般而言，利益集团可以分成三种，相应地发挥着稳压机、搅拌机和粉碎机的相应功能。为此，为推进改革就必须对不同利益集团要采取相应不同对策，在法治框架下，把各种利益集团纳入秩序轨道内，健全利益集团之间正常博弈机制，力促最后决策在动态中接近社会整体福利最大化，深化公民政治参与，积极构建社会主义和谐社会。

关键词：成本；选择；政府；利益集团；改革

中图分类号：D013 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0052-05

现代经济社会高速发展，其典型的负面效应就是“拜金主义”盛行，钱成为万物的尺度，而非人是万物的尺度。这是从个人层面出发来思考社会问题。实际上，担任政府公职的官僚也是有理性的。在许多社会问题上，政府不一定能纠正问题，甚至有些地方政府主动成为规则的破坏者，以经济发展名义、以集体利益名义，不停地破坏规则。一个现实结果就是经济在高速发展，人们的安全感、幸福感并未提升。城市建设的很快，但你不知道自己的房子什么时候会被拆迁；餐桌很丰富，但你搞不清楚那种食品是安全的。当我们从物质极度匮乏的年代走过来，才终于发现钱不是万能的。“在看得见巨大成绩背后，还有看不见的更为巨大损失。”由此可知，没有什么东西是不需要付出代价的。产生这种政府“失灵”行为的外部原因是缺乏有效规则来制约政府行为。一般认为民主就是少数服从多数，实际上民主更重要的是通过商议形成规则，才能保护少数人权利，才能防止为了短期利益而牺牲长期利益。

一、机会成本的内涵

任何抉择，都有权衡利弊的时刻。对于经济学家而言，此即机会成本选择问题。任何一种行为，在做出选择时都需要考虑机会成本、实际成本和沉没成本。所谓机会成本，就是所拥有的资源在诸多可用用途上，放弃掉的那些替代性用途里所带来的价值最高的那个。也就是说，机会成本其实从未发生过，它仅仅存在于决策者脑海里做出选择的那一刻。实际成本也就是对于做出选择后需要承担的时间、精力、金钱等的成本；沉没成本是指由于过去决策已经发生了，而不能由现在或将来任何决策改变的成本，代指已经付出且不可收回的成本。

在古典经济学中，成本以资源投入单位来计算，这种支出某种程度上可实现精确地估计，而且可以事后由资源所有者或由兼任成本会计的观察者来进行测度。相对生产成本可客观地加以量化而无需任何评价过程。作为一个主观主义者，布坎南由古典经济学家对于成本主客观混淆说起，

收稿日期：2012-05-20

作者简介：冯志峰（1976-），男，汉族，江西东乡人，中共江西省委党校比较政治经济研究中心主任。

分析了由异质的资源投入而联结起来的相对成本与机会成本的直观关系。布坎南的理论假设是，很多经济学家尽管使用复杂精细的分析方法却忽视了基本经济逻辑起点。概念层次的澄清可能无关于具体运用，但却为后续研究奠定坚实基础，领会到方法论个人主义的重要性。其目的就是运用机会成本理论来说明人们经常忽视的方法论上的基本差异，并指出作为一种替代性成本选择，机会成本实际上是不可测度的。所以，布坎南明确提出："作为一种现实中从未存在的替代性选择，机会成本只存在于决策者的主观评价之中，并不存在可加以测度的所谓客观成本"。其理论奠基就是区分出"预测理论中成本"和"选择理论中成本"，前者是经验性的，后者是纯逻辑的。"在选择理论中，成本必须以效用维度进行计算，在正统的预测理论中，成本是以商品维度计算的"。"成本在任意一种选择理论中都是纯粹主观的"，这句话不仅指出"沉没成本"的主观性，更在于提醒"如果在个人决策中有着对非金钱或非经济因素考虑，那么，客观测度的边际支出就不是真正机会成本的确切表达"。由此，"经济地行事的人"这个概念无法当作关于选择理论的准则。即，所谓"经济人"是被抹平主观性的没有个性与偏好的人！机会成本不能以对不同个人所放弃的效用进行加总的集体福利函数方式来进行测度。实际上，成本只能由决策者去承担，其他人不可能对决策者成本加以测度，因为主观体验是无法观察的，揭示出其与"客观主义"的新古典经济学的差异就在于，后者认为"所有个人都被假定为按经济原则行事"，这种观点不能解释现实社会中很多政治官僚执政过程中的"不计成本行为"。

引申到政治社会学意义上的成本分析，以公共物品的成本分析为例，布坎南列举了三种模型，在第一种最坏的独裁者模型中，决策制定者不是成本承担者，也不会是决策损失承受者。在第二种"最好"民主模型中，决策制定者既是受益者，也是成本负担者。在这个模型中，个人的选择会非常类似于个人在市场行为中做出的选择。但是，注意"选择理论中的成本"是建立在主观性上的，是做选择的经济主体的"主观价值"决定了相应的选择成本。布坎南推论道："只是在他（决策者）对其他人所放弃的享受一点也不感到可惜的极端情形下，作为个人同意通过公共物品决策的障碍，影响选择的成本才能以他在税收支付中的预期份额来衡量"。即，只有当"民主社会"处在一个群体"无差异点"时，才能进行有效的成本分析。第三种"混合模型"，则是真实世界中比较普遍的政治形态。在威权政体中，不计成本的事情比比皆是。如果从反面思考，却又遵从了机会成本的原则，因为其不计成本的成本并不需要由决策者承担。即使是最好模型，也存在着对个体漠视；即使是民主政府，也与民主普遍性无关。解决之道就是"小政府"，因为政府的任何经济行为都是消极性的。在经济领域，政府做得越少，则弊害越少；政府做得越多，则弊害越多；政府不作为，则无弊害！

严格意义上的"经济人"和社会主义官僚最纯洁的"非经济人"，这两种人都不存在。"官僚决策者也是人，此简单事实直到现在才开始在官僚理论中得到认可。"[1]（P37）面对众多替代性机会的个人必须做出选择，而对抉择起阻碍作用的成本是决策者自身对于所放弃的替代性机会的评价。在一个完全确定的世界里，不存在决策的问题，即使真有选择存在的话，那么一台计算机就可以全然处理。因此，古典成本理论研究"导致成本客观化谬误的一个关键性混乱，就在于将竞争性均衡理论的完全知识假设扩展至市场假设或非市场过程的非均衡性选择分析之中。"[2]（P94）实际上，只有在不确定的世界中，才会有真正的选择，而所有的经济选择必然是在这种情景中做出的。任何对于官僚选择的分析，都必须建立在对此简单事实的认知基础之上。特别是在当前政治社会里，任何一个国家在改革过程中都必须认真审视政府与利益集团的关系，纠缠于两者之中的利益往往导致政府决策背离社会公共利益。

二、利益集团内涵与功能

政治就是选择。实际上，"政治是一个共同体面对一系列重大问题并在互相冲突的价值上进行选择的过程。"[3]（P309）选择就有成本。国家建立，在人类历史上是文明的重要发展阶段。但国家作为一种具有暴力潜能的组织，它拥有的合法暴力也可能对个人自由造成严重威胁，甚至成为人类文明对立面。这就是美国著名经济学家道格拉斯·诺思提出的"诺思悖论"，即"国家的存在是经济增长的关键，然而国家又是人为经济衰退的根源"。任何社会都得面对"诺思悖论"这样的问题，公权力常常不为公共服务，甚至成了谋取私利的工具。中国五千年的历史证明，官民矛盾乃至冲突由此而生，这就是社会仇官心态产生的根本原因。中国从秦汉到明清的两千多年，社会的主要矛盾与其说是地主阶级和农民阶级的矛盾，不如

说是“民”与“官”矛盾。官民矛盾也是所有尚未进入现代文明的社会的主要矛盾。

（一）利益集团及其功能界定

按照《布莱克维尔政治学百科全书》，“利益集团是致力于影响国家政策方向的组织，它们自身并不图谋组织政府”。[4]（385）该定义指出利益集团试图影响国家政策，但自身并不图谋组织政府，这就将利益集团与在野党、“革命党”及其他反政府组织进行了严格区分，在现实中具有可操作性和适应性。

按照不同功能，利益集团可划分为积极（正面作用）利益集团、消极（负面作用）利益集团和中间（重力作用）利益集团。

1、作为一种稳压机，利益集团稳定社会基础

在资本主义社会，熊彼特和本特利一样，将公民个人作为分析单位，也认为利益集团是政治的原材料。杜鲁门建立在社会心理学和人类学基础上的经验性研究，将美国政府描绘为不同利益集团相互作用和讨价还价的复杂过程的结合物，意在强调利益集团本身是民主社会稳定的基础。利益集团常被称为“中介组织”，因为他们的位置恰好处于人民和政府之间。一方面，将有相似利益和关注的个人集合起来，为他们提供获取公共事务信息的手段，帮助他们将分散的力量集中起来以形成更大的整体效应，并通过制度化的渠道将这种影响上达至政府部门和决策者，也向消极公民提供一种安全阀，发泄抱怨和挫折的合法渠道，从而有助于维护社会的稳定；另一方面，利益集团通过提供关于公共利益和需求的必要信息来为政府领导人服务，它提供了一种制度化的手段，政府领导人能够通过利益集团下达至广大的选民，以了解其关注的热点以及有效地处理他们的问题。因此，利益集团的中介过程在公民和政府之间架起了一座为传统民主理论所忽视的桥梁，使地方政府的公共决策更加公正、公开、科学、合理，减少政府决策的偏颇和任意性，克服政府失灵与市场失灵的有效手段，促使合法、公正、有序的利益表达与利益综合机制的形成与完善。

美国多元主义理论认为，多元社会源于社会结构的变化和社会的分工，出现新的区别于以往以家庭为核心的社会组织，新的社会关系得以发展，从而使新的以共同利益为核心的利益集团得以产生。在近现代社会中，利益集团具有重要作用，是个人、组织和国家之间的中介，是领袖和公民之间的媒介。政治社会的构成源于竞争着的利益不稳定的均衡，公共政策是多数利益集团寻求进入公共权力的相对平衡的结果。“政治阶层不同部分独立性、渗透性、异质性保证了任何不满的集团都能在政治领域中找到代言人”。因为“社会中的每种利益都是一种影响他们主要政策主张的反对力量，只有所有的利益集团构成的多数共存，才能使影响整个国家的政策得以发展，才能代表一种广泛的社会利益”。西方社会的民主不是靠宪法维系的，而是靠社会自身条件所维系，包括独立的多元社会组织、市场机制和社会共识。

利益集团力量的平衡和公共政策的制定在一定程度上体现了个人的需求和个人的利益。但自20世纪60年代以来，随着民权运动的爆发、反越战的浪潮使人们对多元主义理论提出了质疑，将利益集团视为民主决策基础的观点受到越来越多的攻击。

2、作为一种粉碎机，利益集团摧毁社会民主

对利益集团消极作用的警惕，自美国建国以来就受到许多政治家的关注。美国第一任总统乔治·华盛顿就曾警告过“党派精神有害的效果”，认为它通过“自私的不正当的代表去使那些本应通过友好的情感结合在一起的人互相排斥”。

麦迪逊从人性论角度分析利益集团产生的原因，认为：“所有文明社会都分成不同的利益派别”，[5]（P176）利益集团是“为某种共同的利益所驱使而联合起来的一些公民，不管他们占全部公民的多数还是少数，而他们的利益是损害公民的权利或社会总和的利益”。[6]（P13）利益集团存在的原因深深植根于人们追求利益的本性之中，民主社会是不可能通过消灭其产生的原因来消灭利益集团的，指出了利益集团对公民权利和社会共同利益的危害性。

胡戈·布拉克从传统价值观上抨击利益集团“违背传统，反对公共道德，与好政府相互对立，其规模、权力和能力都是为了贪婪的邪恶”，[7]（P21）认为利益集团是对“民主制度适当功能的最大威胁”。[8]（P114）因为利益集团正在扭转和抛弃宪法涉及的平衡体制。

洛伊不认为在利益集团行动过程中，能够使各种利益要求得到实现的观点是正确的，动员实力的说法是错误的。其实各个利益集团的地位并不是平等的。因为，“在市场机制取向制度中，既成机制为控制权威提供了一个控制制度。这个制度是市场、控制政府的实业权势和多头政治的综合体”。[9]（P288）政府不能保证所有利益集团的平等

进入，因为利益集团常常注重上层阶级和企业利益，忽视社会底层利益，激发社会冲突。

奥尔森认为，制度变迁的根源取决于利益集团的形成和发展。奥尔森用搭便车理论去解释利益集团行为。认为少数利益集团，或者在政治上组织的很好、目标更加明确的组织，会经常压倒许多政治上组织得不好的集团。而这许多集团正是消费者、纳税人或广大公众。由于利益集团的结盟性质和排他特征，为了获得高额垄断利润，必然阻碍技术进步、资源流动；或者赎买政府官员获得集团报酬。这些行为会增加社会交易成本，降低社会经济效益；因此，好坏制度相互转换的原因，就在于利益集团作用的强弱。一旦利益集团同国家权力的结合形成了垄断性利益集团，这是制度停滞的基本原因。分利集团对经济的控制力更多地表现为特权，是与民争利的杀手锏，加剧了民众的焦虑和恐惧，破坏了稳定的社会心理基础。

如此看来，利益集团作为局部利益是与公共利益相悖的。利益集团的存在对于社会公共利益、对于社会中其他人的权利都是有害的。当特殊利益凌驾于社会公共利益之上，利益集团的发展状况也有可能对民主价值构成威胁，“通过分散政治权力，利益集团也有可能使政府陷入困境。因为无论政府采取哪种措施，都会引起这个或那个利益集团的强烈反对。”[10]（P212）

3、作为一种搅拌机，利益集团促进社会竞争

利益集团的存在源于社会利益间的冲突。人们加入利益集团最重要的是心理因素。古今中外，社会的僵化和停滞都与利益集团的膨胀和垄断有关。

威尔逊运用“交换理论”（Exchange Theory）来解释人们加入利益集团的动机，将集团领袖和集团成员的关系比作企业家与顾客的关系，如同企业家将其产品出售给公众，集团的产品暨各种吸引和保持组织成员的刺激。“这些刺激和好处可以概括为三种类型，即物质的刺激、组织凝聚力和组织目标吸引力”。但无论是那种刺激，最终都可归结为利益。

利益集团的竞争可能引起某种社会冲突，尤其是在政府决策过程中反映出来的代表性的不平等，使一些利益比另一些利益在政策中得到更多反映的时候。如果这种不平等达到难以容忍的程度，就可能使冲突激化。但利益集团代表组织成员争取利益，可以成为联系公民与政府的桥梁，为公众提供参与政治过程的有效途径。

多数利益集团，都以使用为行动准则，对经济社会发展发挥着搅拌器的作用，既有可能产生好的结果，也有可能产生不好的效果。诺斯研究表明，制度演进的方向与一个社会中利益集团之间的博弈过程相关。“如果说制度是游戏规则，那么利益集团是玩家。”[11] 从静态上看，制度演进的方向是由社会中处于强势地位的利益集团决定的。而强势集团之所以能够决定制度演进的方向，又主要是通过一定方式获取国家政权的支持，发展为分利集团。这就必须用法律的力量对分利集团进行强行纠偏，解除其全部政治经济特权，并且以平等的主体身份在完全开放的市场上与其他类型的企业平等竞争，使其对经济发展产生积极效果。

三、结论

改革是执政党的生命。对中国共产党来说，必须通过设计改革和推进改革实现长期执政。为降低变革的风险，抵消分裂影响，一个危机中的社会需要中央权威。在社会主义中国转型时期，由于缺少市场经济的传统，国家只有依靠权力来创造市场，出现“权力市场化”现象，产生官僚集团，导致社会上“拜金主义”盛行。经济上权力资本的形成、社会的两极分化、人文精神的式微最终都将反映到上层建筑上来，造成国家机器的钝化甚至失灵。

（一）利益集团在空间上的并存性。在每个高度组织化的现代社会中，利益集团是政治生活的重要因素。即使前苏联，其相关利益集团也“常常为计划经济中到底是重视重工业还是轻工业而争论不休，并形成不同政见者在制定政策时的相互角力”。[12]（P121）1988 年 3 月 15 日中共十三届二中全会工作报告明确指出，在社会主义制度下，人民内部仍然存在着不同利益集团的矛盾。随着渐进式改革的日渐深入，中国利益集团整体发展极度不平衡，强势集团进而在影响改革方向上所占的份量要比弱势集团大得多，促使收入差距越拉越大。在意识到利益集团存在的基础上，政府应当协调各社会组织和利益集团的利益，在一定程度上促进公民社会的形成，加强弱势群体的保障力量。对于新社会阶层是新兴社会力量，要尊重和鼓励他们积极参政议政，并出台相关法律规范它们的行为。

（二）利益集团在时间上的继起性。随着时间的发展，各个不同的利益集团会在发展进程中实现优胜劣汰。一是维持自然垄断。明确国有企业在自然垄断领域中的骨干作用，具有自然垄断特

征的企业，往往投资巨大，如果允许自由进入，可能导致恶性竞争，形成巨大的资本沉淀；二是限制权贵集团。政府和利益集团往往有着纠结的利益关系，“官僚体系往往成为最大和最有力量的利益集团之一”。[10](P211)这说明，政府和利益集团的结合往往会形成“权贵利益集团”、“特殊利益集团”，导致政府被利益集团绑架。政府必须大力改革行政审批制度，防止利益部门化；三是打击非法集团。对于非法的、暴力的、破坏社会治安乃至企图颠覆合法政府为目的的社会利益集团，应该对之进行严厉打击，依法严办。

（三）利益集团在时空上的竞争性。一个有活力的社会，在于能够有力地约束利益集团的过度膨胀，不断地让新的更有生命力的利益群体成长壮大，形成良性竞争的社会格局。因此，政府应建立促使不同利益集团利益表达机制，把各种利益集团纳入新的政治框架之中，建立各利益集团之间的正常的博弈社会机制，博弈过程保证最后决策在动态中接近社会整体福利最大化。在当代中国，应积极促使各利益集团之间的博弈成为中国基本政治生态的活动基础，促进公民政治参与的扩展与深化，积极构建社会主义和谐社会。

参考文献：

[1] Gordon Tullock.the politics of Bureauracy[M].Washington. D.C.:public affairs press,1965.

[2] [美]詹姆斯·布坎南.成本与选择[M].刘志铭译，杭州：浙江大学出版社，2009.

[3] [美]莱斯利·里普森.政治学的重大问题[M].刘晓译，北京：华夏出版社，2001.

[4] [美]戴·米勒.布莱克维尔政治学百科全书[M].北京：中国政法大学出版社，2002.

[5] [美]汉密尔顿.联邦党人文集[M].程逢如译，北京：商务印书馆，1980.

[6] [美]奥杰奥斯坦.利益集团、院外活动和政策制定[M].北京：世界知识出版社，1998.

[7] 谭融.美国利益集团政治研究[M].北京：中国社会科学出版社，2002.

[8] Mark A.Peterson,Legislating Together:The White House and Capitol Hill from Eisenhower to Regan .Cambridge，Harward University Press,1990.

[9] [美]林德布罗姆.政治与市场：世界的政治经济制度[M].上海：三联书店出版社，1992.

[10] [美]迈克尔·罗斯金.政治科学[M].林震译，北京：华夏出版社，2001.

[11] [美]道格拉斯·诺思.历时经济绩效[J].经济译文，1994，（6）.

[12] H. Cordon Skilling. Franklyn Griffiths. Interest Groups in soviet politics. Princeton, NJ:Princeton University Press,1971.

责任编辑：侯德彤

Cost and Choice: Tangle between the Government and the Interest Group

FENG Zhi-feng

（Research Center for Comparative Politics and Economics, Jiangxi Party School of CPC, Nanchang 330002, China）

Abstract：Everything is obtained by paying the corresponding cost. We should weigh the advantages and disadvantages for every decision. Opportunity cost becomes people ’s alternative consideration in making choices. Politics is a selective process in the face of a series of major conflicting problems. Reform is the life of the ruling party. The Communist Party of China should achieve long-term ruling by designing reform and advancing reform. In general, interest groups may be divided into three types, each functioning as a voltage stabilizer, mixer or disintegrator. So, we should take corresponding measures for different interest groups and integration various interest groups into the orbit, urge the final decision in the dynamic approach to the whole social welfare maximization, make citizens participate more in politics, so as to actively build a socialist harmonious society.

Key words：cost；choice；government；interest group；reform

中美气候合作的信任缺失与合作困境

韩 庆 娜

（青岛大学 法学院，山东 青岛 266071）

摘 要：作为温室气体排放大国和能源消耗大国，中美在应对气候变化的国际努力中起到关键性作用，但信任缺失成为两国合作的主要障碍。中国全球最大二氧化碳排放国与能源消耗国的身份、不合理的能源结构以及严重的环境污染问题构成美国对华信任缺失的现实基础。由此引发两国在气候领域里的合作困境，即双方对“零和”博弈的担忧、气候责任分配争端与“近视眼”现象等。然而，中美建立互信、破除困境，携手合作仍是可行之路。

关键词：中美气候合作；信任缺失；合作困境；气候变化

中图分类号：D815 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0057-05

自《京都议定书》谈判以来，无论是哥本哈根还是坎昆气候大会，中美两国的举动颇为引人注目，国际气候谈判似乎成了中美交锋的试验场。令人遗憾的是，较之两国在经济、政治和文化等领域展开的广泛而多元化的合作，双边气候合作明显滞后。回顾中美自建交以来，双方破除思想顾虑、放下历史包袱、摆脱意识形态斗争的束缚，在诸多领域建立起战略合作关系，然而两国之间的猜疑与不信任却始终存在，这种不信任同样渗透到了气候变化领域。本文试图从信任缺失的角度探讨中美气候合作的困境所在，并力求找出共建互信、打破困境、实现携手合作的可行之路。

一、中美气候合作的信任缺失

在理解中美气候合作问题上，主流国际关系理论基于客观物质性的分析不足以解释个中原因，建构主义可以提供较好的理论支持。作为强调观念与认同的国际关系理论，建构主义对国际政治行为与国际关系现象进行超越物质主义的阐释，而这种非物质因素恰恰成为决定中美气候合作成败的关键性要素。

建构主义理论肯定“观念”在指导国家对外政策中的重要作用，认为观念塑造了行为体的身份和利益，并促使其采取实际的行动。也可以从因果关系的角度理解观念，即在行为体的身份已经确定的情况下，观念起到引导行为体选择何种政策、采取何种行动的作用”[1]。此外，建构主义还强调“认同”的关键作用，认为国家对外政策的制定不仅受国内外客观物质环境的影响，还与决策者等相关方的认知行为与认知能力有关。具体到气候变化领域，尽管中美的现实政治因素在理解两国的气候合作问题上非常重要，但是他们对彼此、尤其是美国对中国的观念与认同还是决定两国合作成败的主要动力。

论及中美在国际舞台上的形象，人们往往用最大的发达国家和最大的发展中国家来形容。在全球变暖的背景下，这两个国家恐怕还要再胜任两项最大——最大的温室气体排放国与最大的能源消耗国。要想有效应对全球气候变化带来的严峻挑战，两国进行积极的合作至关重要。遗憾的是，中美虽然已经具备合作的意愿，但是实质性的行动却迟迟未见开展，这在很大程度上要归结于双方对彼此的信任缺失。

中美在气候领域里的信任缺失客观存在，国内外学者对此已经形成较为一致的认识。布鲁

收稿日期：2012-06-05

基金项目：本文是山东省软科学研究计划资助项目“中美气候合作的信任缺失与责任困境及我国的应对策略研究”阶段性成果，项目编号2010RKE01004。

作者简介：韩庆娜（1979-），女，山东青岛人，青岛大学法学院副教授，博士研究生。

金斯学会约翰·桑顿中国研究中心主任李侃如（Kenneth Lieberthal）在谈到当前中美关系的矛盾时指出，“尽管两国关系在一系列广泛问题上已经变得较为成熟、有效，但双方对对方长期意图的根本性的不信任却有增无减”。[2]（P14）这种“根本性的不信任”已经蔓延到了气候变化领域，严重制约着双方携手共同应对二十一世纪最关键全球问题的努力。在与气候变化密切相关的能源合作上同样如此，“中美关于清洁能源的合作领域非常多，这符合我们双方的利益。我们拥有许多互补能力。但此类合作必须建立在信任的基础上，而信任来自对彼此行动、问题、担心、能力和目标的实际了解。这种信任目前还没有建立起来”。[3] 国内学者牛新军也认为，在包括气候变化在内的美国的“国际问题”上，中美互信不足。[4]

鉴于美国在国际政治中的超强地位及其在气候变化领域里的特殊位置，中美气候合作中较为主动的一方应当是美国，而引发合作障碍的信任缺失恰好主要来自美国对中国的观念与认同的差异。

第一，中国作为当前“二氧化碳第一排放大国”的事实，及其仍在继续增长的排放趋势成为美国对华产生信任危机的现实基础。作为全球最大的两个温室气体排放国，中美的排放量合计占到世界排放总量的50%以上，故国际社会往往将两者并称为“二氧化碳排放大户”。然而，在这个问题上美国拒绝“一概而论”、而是采用“差别性”的眼光看待两国的排放现状：在二十世纪，美国曾经是温室气体头号排放国，但这已成为历史。二十一世纪的现实是，中国在2007年二氧化碳排放量比美国高出约14%，首次超出美国跃居全球头号二氧化碳排国的位置，几乎占到全球二氧化碳排放份额的四分之一——24%。[5]

此外，美国还习惯用“发展性”的眼光看待中国的排放问题，即随着中国政府对经济发展的重视、对国民生产总值增速的追求以及随之而来的中国能源消耗的增加，这种排放趋势还会继续保持下去，在可以预见的未来，中国作为最大温室气体排放国的位置不会改变。

第二，中国巨大的能源消耗与不合理的能源结构，尤其是对煤炭能源的过度依赖引起美国对中国应对气候变化挑战决心与诚心的质疑。迈入新世纪以来，中国温室气体排放量增速惊人，这与支撑中国经济快速发展的能源消耗不无关系，特别是对煤炭压倒性的依赖，而世界上的诸多能源中煤炭对二氧化碳的排放强度最高。

在煤炭能源的利用上，中美两国的情况截然不同：美国的煤炭储备量是中国的两倍，但其对煤炭的消耗却很小。据统计，煤炭为美国提供了大约四分之一的能源，在中国却有将近四分之三的能源依靠煤炭。[6]（P3）中国的能源结构引起西方国家的众多非议。美国能源学家乔·罗姆（Joe Romm）就曾一针见血地指出，“多年以来，中国正在以每周两个的速度建立煤炭厂，而中国是知道煤炭的二氧化碳排放强度，也明白这些煤炭工厂绝非可持续发展，至少在西方国家看来这些工厂应当被关闭。”[7] 中国高度依赖煤炭的能源结构与煤炭利用的低成本不无关系，在美国看来，这种低成本、高排放的行为无疑与环保立场相违背，亦与中国的可持续发展战略以及减排限排立场的不符。

第三，中国日益严峻的环境状况与不断恶化的污染问题成为美国对华信任缺失的事实依据。在美国的观念中，中国重经济、轻环保，甚至被扣上一顶“环境污染大国”的帽子。中国政府视经济增长为硬道理，气候变化充其量算是退而居其次的重要问题。这就不可避免地造成对经济发展与环境保护的厚此薄彼、环保政策与减排行动的步调不一。

自二十一世纪以来，中国的二氧化碳排放增长率急剧攀升，其污染问题也被认为不容乐观。大多数美国人似乎认为中国在追求经济高速增长的同时根本忽视其碳排放问题。从某种程度上，美国政府认可中国政府的环保政策与立场，认为中国已经“把控制温室气体排放在优先考虑事项当中，因为中国将其视为最易受到气候变化危害影响的国家”，“并且在非常认真对待这些问题”。[3] 但美国对中国的减排政策以及法律法规的贯彻执行持有怀疑态度。在美国的观念中，当环境保护在中国遭遇经济发展的强劲势头时，就不得不退而让步。因为中国总会以自己是发展中国家为由，将包括发展经济、改善民生等其他优先事务列于减排限排之前。

二、信任缺失引发的合作困境

中美在气候变化舞台上的特殊地位和重要分量异常突出，现在应当进入一个携手并进、合作解决全球变暖这一关键问题的新阶段了。遗憾的是尽管两国领导人在不同场合均表达过对双边气候合作的意愿，但信任缺失的存在使得中美政府将良好意愿转化为实际行动的努力始终未见成效。具体而言，信任缺失主要从三个方面引发合作困境：

第一，中美气候合作本应属于积极的“双赢”，

因信任缺失沦对“单赢”的恐惧和“零和”的忧虑。在气候变化以及能源利用方面，中美的互补性很强，可供合作的领域众多，理论上两国合作一定会产生互利互惠的共赢，但这种良好的局面尚未转换为现实，原因就是这种合作必须建立在双方互信的基础上，“而信任来自对彼此行动、问题、担心、能力和目标的实际了解。这种信任目前还没有建立起来”。[3]

美国在国际气候谈判中始终不肯承担明确的减排目标，中国成为美国面临的诸多制约因素中的重大阻力，在美国国会关于全球变暖和清洁能源的政策辩论中，中国成为不可或缺的争论焦点。美国的顾虑主要集中在两方面：一是很多美国人担心在美国国内采取的任何减排努力都会因中国排放量的增加而变得毫无意义；二是许多美国人担心美国的限排政策将导致制造商将生产转移到其他国家或地区，引发更高的失业率，而中国最有可能成为美国生产商的目标地。[2](P25) 关于能源安全的争端更加深化了这一困境。美国国会专家认为，能源引发两国间冲突的可能性是人权问题的两倍；美国人普遍担心中国日益膨胀的石油消耗量以及对油价上涨的推动作用。[6](P1) 更有甚者，还有一些美国人唯恐正在崛起的中国趁机赶超为气候作出巨大牺牲致使经济受损的美国，危及其超强地位。这些担忧无一不显示出美国对中国独享气候改善结果的担心及其对中美合作的信任不足。

第二，气候领域里大国的行动能力与责任观念不相匹配，尤其是气候责任的分配争端严重制约了气候合作行动的开展。纵观历史，全球变暖是一个长期积累演变的过程，改变气候变化的总体趋势并非朝夕就能实现。当前的责任分配与未来的收益多寡成为中美气候博弈的焦点。

从历史的角度来看，自 1850 年以来，美国是温室气体累计排放量最大的国家，占到全球总排放量的 29%；同期中国的排放总量只有 8%。[8](P18) 从现实的角度来看，自 2007 年中国首次超过美国位居头号二氧化碳排放国以来，至今仍保持这一位置并且其排放量的上升趋势不变。据根据荷兰环境评估局（Netherlands Environmental Assessment Agency，PBL）报告，进入新世纪以来，中国的二氧化碳排放量增加了一倍。自 1992 年以来，2009 年全球二氧化碳排放量首次没有增加，其中美国的排放量总体降低 7%，至 53 亿吨；而中国则继续延续其增长态势增加了 9%，至 81 亿吨。同年，根据国际原子能机构统计，中国的能源消耗超过美国 4%，一举成为全球最大的能源消费国，而该头衔在过去的 100 年里一直为美国所独享。[9]

不同的历史观与政治立场造成截然不同的责任观。美国政府看重中国当前二氧化碳第一排放大国的事实及其排放量继续增长的趋势，要求中国政府承担明确的减排义务，为全球气候变暖埋单，防止中国成为“免费搭车者”。中国政府则主张气候责任的划分不仅要看排放总量，也要把人均排放量纳入衡量标准。美国的人均温室气体排放量是中国的五倍，作为当前独一无二的超级大国，无论从责任、能力还是道义的角度，美国都应当在解决这一全球难题的挑战中发挥主要的带头作用。此外，鉴于气候变暖现状是几十年累积而成的结果，各国不仅应该对当前的排放负责，还要对历史上的排放负责。中美互不让步的争锋与辩驳使得双边气候谈判经常沦为“推卸责任的游戏”。美国主导世界政治、经济、军事议题的惯例并没有发生在气候变化领域，超级大国的身份在气候合作问题上因行动不力、态度消极而荡然无存。

第三，信任缺失的存在使得中美双边气候合作中的“近视眼”现象尤为突出，淡化了气候合作给两国带来的潜在长期收益。作为公共物品的典型代表，全球变暖趋势的延缓与扭转不仅对中美两国人民的生活福祉有利，而且在合作中的技术资源互补也将大大促进相关行业的经济利益，然而当下过高的经济成本却阻碍了长期利益的实现。

在解决全球气候变暖的问题上，中美两国基于不同的认知视角提出截然不同的解决方案：中国呼吁以美国为首的发达国家拿出一定比例国内生产总值的资金用于应对气候变化，同时向发展中国家转让环保技术，共享节能经验，以实现最高效、最有力的减排效果。美国拒绝拿出数额庞大的资金用于气候变化，原因是没有这么多的财政资源，反而要求以中国为主的发展中国家切实参与到减排努力中来，避免之搭便车、坐享其成。中美任何一方都把另一方当作自己不作为的借口，都避免对温室气体减排作出具有约束力的承诺，同时都在等待对方为气候变化承担责任，因此陷入了“一项双方的自杀式和约”（乔·罗姆语）。气候领域里的这种“短视”现象导致气候合作的开展步履维艰。中美互信的匮乏使得双方在既定的责任承担与待定的环保收益上很难平衡，最终退而采取保守的既得利益战略，牢牢维护已有的

经济成果，避免因国际义务的履行损害本国人民的生活水平与国家实力的维持与提升。

三、共建互信、走出困境的可行之路

全球问题的解决需要全球化的解决方案，但能对气候变化作出有效反应的国家为数不多，中美两国在应对气候挑战中扮演着关键角色。当前的国际共识是，中美携手合作解决气候问题已经成为国际气候合作不可或缺的先决条件。值得庆幸的是，中美两国领导人都在为携手合作、共同解决当前最为迫切的全球问而做出尝试与努力，气候变化也为中美关系的提升与更新提供了新的机遇。

第一，随着中国可持续发展战略的切实推进与实施，美国开始理性对待中国的排放现状、重新定位中国的环保形象，“破除旧观念、建立新认同”为两国气候合作迈出实质性步骤奠定基本的信任基础。

在传统观念中，以中国为首的发展中国家一直是全球气候合作的主要障碍，在西方国家看来，这些国家在国际气候谈判中态度消极，排斥缔结具有约束力的减排条约。但国际舞台上的消极被动并不等于国内政治的不作为，事实上，这些年来中国政府正在国内进行积极的减排努力。2007 年 6 月，中国政府通过了《中国应对气候变化国家方案》，围绕中国面临的气候变化问题，提出了应对气候变化的具体目标、基本原则、重点领域及其政策措施。方案中提出的可以有效减排的国内措施包括：到 2010 年实现单位国内生产总值能耗比 2005 年降低 20%；到 2020 年 16% 的电力来自可再生能源；政府不再鼓励出口高耗能产品等等。美国对这些政策持有肯定态度，“虽然不是专门针对气候目标，还有发展经济、改善空气质量和能源安全等问题的考虑，但不可否认，每一项政策都有助于温室气体的减排”。[8]（P26）

中国政府公布的“十一五规划”中，明确提出在 2006 年至 2010 年这五年的时间里，中国“单位国内生产总值能源消耗降低 20% 左右”[10]。对于这样一个明确具体、量化可测的减排目标，美国高度赞扬——“没有一个国家像中国这样制定确切的目标”。[11] 在 2011 年到 2015 年的“十二五规划”中，中国政府继续加大能源消费总量的控制，大幅度降低能源消耗强度和二氧化碳排放强度，以有效控制温室气体排放。从某种程度上，中国政府在国内进行的减排努力扭转了以往其在国际气候舞台上的消极形象，这种改变也引起了美国的关注与认同。

第二，全球气候变化与能源燃料的使用密切相关，改变国家的能源体系至关重要，中美的能源结构存在共通性和互补性，能源合作的巨大潜力为中美气候合作提供了一条方便快捷之路。

尽管气候变化对中美的影响程度、范围和具体挑战各不相同，但两个国家都面临着一些共同的关键问题，例如，如何解决能源安全与气候变暖的双重难题。中美两国的温室气体主要来自能源消耗，大约有 90% 以上的二氧化碳排放来自交通、发电、商业、制造业和房地产等行业的能源使用。两国是世界上最大的能源消耗国、最大的石油进口国，都在广泛地使用煤炭发电，身为核大国却都没有高度依赖核能。目前，采用“清洁能源”、走向可持续发展是中美遏制气候变暖的核心部分。从发展经济的角度，中美一方面都必须降低能耗强度，减少能源结构中的碳排放量；另一方面要增加可再生能源在国家能源体系中的比例，提供清洁的能源，提高能源的利用效率，以达到控制排放、加强能源安全的目的。

中美均了解其在与气候变化相关的能源合作上的巨大潜力，认同两国的此种合作不仅对应对全球变暖十分必要，而且对两国低碳经济的发展将产生互惠互利的积极效应。事实上，两国的能源合作已经纳入政府对外工作的重心。2011 年 5 月在美国华盛顿举办的“第三轮中美战略与经济对话”中，能源合作就构成重要话题。在《中美能源和环境十年合作框架》和《中美关于绿色合作伙伴计划框架实施的谅解备忘录》的框架下，两国的绿色合作伙伴关系已悄然成形。以能源合作为突破口，将大大有利于推动中美在更广泛的气候变化领域建立起成熟、有效的双边合作。

第三，中国在减排限排方面采取的是自上而下式的推进，美国的情况恰恰相反，进行的是自下而上式的努力。在全球变暖已达到不可忽视的临界点之际，美国联邦政府的行动已经迫在眉睫，中美两国在国家层面的气候合作呼之欲出。

中国的可持续发展战略与节能减排计划得到中央政府的大力支持。作为已签署《京都议定书》的发展中国家，中国并没有承担强制减排的责任。尽管如此，中国政府还是进行了积极的减排努力。回顾“十一五”规划，中国的节能减排成效显著，其首要原因应归功于中央政府的带头作用，以温家宝总理为组长的中央节能减排领导小组自上而下强力推进，使得节能减排工作取得全面进展。与中国不同，在美国，地方的减排力度远远大于联

邦政府。目前，美国有二十四个州通过总量控制和排放交易机制参与了区域减排计划，例如，加利福尼亚州就制定了到2020年将温室气体排放量降低到1990年水平的强制减排目标，并与其他六个州（包括加拿大的四个省）联合组成了西部气候行动计划。[8](P26)在州政府的推动下，美国国会开始考虑通过立法形式确保减排目标的实现，这将对气候变暖提供强有力的国家支持。

奥巴马政府上任后，一改前任小布什总统对环境与气候问题的消极态度，迅速启动了全球最大规模的清洁能源改革计划，确定了美国的能源改革时间表。2009年6月，美国财政部长蒂莫西·盖特纳在首次访华时就把推动中美清洁能源合作作为行动议程的重要任务，希望中美能够共同开发清洁能源，以应对全球变化的挑战。随后，中美签署了一系列的清洁能源合作协议。虽然合作的实际效果还有待检验，但中美联手、共同应对气候变化的合作思路无疑是对解决全球变暖问题的最大保障。

参考文献：

[1] 秦亚青.建构主义：思想渊源、理论流派与学术理念[J]. 国际政治研究，2006，（3）：18.

[2] Kenneth Lieberthal, David Sandalow, *Overcoming Obstacles to U.S.-China Cooperation on Climate Change*, John L.Thornton China Center Monograph Series[M], The John L. Thornton China Center at Brookings, 2009（ No. 1）.

[3] 参见李侃如在参议员外交委员会上的证词，“中美两国关于应对气候变化合作的挑战和机遇”[EB/OL], http://www.brookings.edu/testimony/2009/0604_china_lieberthal.aspx?sc_lang=zh-CN.

[4] 牛新春. 中美战略互信：概念、问题及挑战[J].现代国际关系，2010,（3）：3.

[5] *China Contributing Two Thirds to Increase in CO2 Emissions*[EB/OL], Netherlands Environmental Assessment Agency press release, June 13 2008, http://www.pbl.nl/en/news/pressreleases/2008/20080613Chinacontributingtwothirdstoincreasein CO2emissions.

[6] William Chandler, *Breaking the Suicide Pact: U.S. - China Cooperation on Climate Change*[J]. Carnegie Endowment for International Peace, May 2008.

[7] Joe Romm,*What will make Obama a great president, Part 2: A climate deal with China*[EB/OL], http://thinkprogress.org/romm/2008/12/04/202789/what-will-make-obama-a-great-president-part-2-a-climate-deal-with-china/.

[8] *Common Challenge, Collaborative Response: A Roadmap for U.S.-China Cooperation on Energy and Climate Change* [EB/OL]. A Partnership Between: Pew Center on Global Climate Change and Asia Society Center on U.S.-China Relations, January 2009. http://www.pewclimate.org/docUploads/US-China-Roadmap-Feb09.pdf,

[9] J.G.J. Olivier, J.A.H.W. Peters, *No growth in total global CO2 emissions in 2009*[R], Netherlands Environmental Assessment Agency, June 2010: 4-5, http://www.rivm.nl/bibliotheek/rapporten/500212001.pdf.

[10] 《中华人民共和国国民经济和社会发展第十一个五年（2006～2010年）规划纲要》[EB/OL]，2006-03-14，http://www.gov.cn/ztzl/2006-03/16/content_228841_2.htm.

[11] William Chandler, Holly Gwin, *Financing Energy Efficiency in China*[J].Carnegie Endowment for International Peace, 2008:p5.

责任编辑：侯德彤

Loss of Trust and Collaboration Difficulties in Sino-US Cooperation against Climate Change

HAN Qing-na

（College of Law, Qingdao University, Qingdao 266071, China）

Abstract：As two largest CO2 emitters and energy consumers in the world, China and America play a key role in the efforts against climate change. However, cooperation regarding climate between the two countries has not been carried out in an overall and effective way. Loss of trust is the main reason, which leads to difficulties in cooperation. Specifically speaking, as the No.1 CO2 emitter and largest energy consumer in the world, China 's energy structure and domestic environmental situation are the realistic basis for US distrust of China. Therefore, dilemma in cooperation on climate change emerges, such as worries about zero sum gaming, disputes on emission reduction duties and short-sighted phenomenon etc. As the emission reduction and limitation policies implemented by both countries, there will be a plausible way to establish trust, break dilemma and realize cooperation.

Key words：Sino-U.S. climate cooperation; loss of trust; difficulty in cooperation; climate change

论网络舆论引导规律

林 凌

（华东政法大学 人文学院，上海 201600）

摘 要：遵循网络舆论引导规律是提高网络舆论引导效果的基本原则。必须转变强行管理观念，避免简单删帖、网下抓捕等行为，消除网络意见对立。坚持以受众为中心，遵循新闻传播规律和正面引导为主的原则，全面服务网民。基于网络技术特性，创新网络管理观念，兼容并包，实现网络文化多元化。

关键词：网络舆论；引导；传播规律；网络文化

中图分类号：G20 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0062-07

本世纪以来，党政学界高度重视网络舆论引导工作，不断深化网络舆论引导规律认识，网络舆论引导效果也越来越有成效。但是，由于网络舆论引导没有现成的经验可资借鉴，更没有“放之四海而皆准”的引导方法，因此，网络舆论引导不得法、不得力和低效率现象比比皆是。按照网络舆论引导规律引导网络舆论，努力提高引导效果，已经成为网络舆论引导工作中的重要课题。

一

网络舆论产生于网络虚拟空间，作用于网民的认知、心理和观念。如果得到有效疏导，让各种网络意见达成一致或相对一致，网络舆论将发挥“我们社会的皮肤”的作用，防止因意见分裂而产生社会对立，维护社会稳定，否则，将可能发生舆论危机，激化社会矛盾，成为新的不稳定因素。

第一，简单采取删帖方法，使网民自由发表意见的权利受到限制，进而引发负面网络舆论。基于传统的舆论管理观念和手段，一些地方政府对于不利于地方工作和政府形象的网络舆论，主要采用删帖方法加以制止，但结果事与愿违，越是封锁压制，网络舆论越是强大，网民通过外地网站和即时通讯工具，把原本就众说纷纭的事件扩散得满城风雨，使舆论引导工作陷入被动。

首先，网络删帖行为不是解决问题的根本方法，反而激化网络舆论。无论是政府部门还是媒体，要坚信党委政府和广大人民群众的利益是根本一致的，这是网络舆论引导工作的出发点；要坚信绝大多数网络言论并无恶意，必须充分予以尊重和保护。一些地方政府部门的潜意识里把网民视为对立面，处处防范网民，一旦发现批评性网络言论就迅速封堵，以制止汹涌的网络舆论继续传播，避免成为网络舆论关注的焦点和批评的靶子。2009 年 7 月 13 日起，反腐揭黑举报人王培荣博客 300 多篇文章全部被删。相关部门的删帖行为立即引发网民批评和反对，把原本针对贪腐行为的网络批评延伸至官官相护、政府是否真的反对贪腐等内容。可见，删贴既不利于还被曝光官员的清白，又增加网民对政府的不信任感。我们认为，只有在法律框架下引导网络舆论，让贪腐官员受到应有惩处，让网络不失举报承担应负的法律责任，才能既保护网络舆论发展，又维护政府公信力。正如人民网舆情监测室副秘书长、《网络舆情》副主编单学刚所认为的那样，对一些非理性的帖子、谣传等，可以删除，但是删帖不是唯一办法，更不是最好的办法，相反地方政府对地方论坛中一些帖子的删除，反而逼得这些帖子登上全国性

收稿日期：2012-03-22

基金项目：国家社科基金项目“网络舆论引导规律研究”（09BXW027）及上海市教委科研创新项目“网络传播管理创新研究”（12ZS151）阶段性成果。

作者简介：林凌（1964-），男，安徽广德人，华东政法大学人文学院教授，主要从事传媒研究。

论坛，从而使事态扩大。

其次，删帖公关引发负面网络舆论。最近几年，删帖公关作为一种网络产业得到迅速发展，被许多企业和个人当作危机公关、消除负面影响的主要手段之一。如，“三鹿事件”被传统媒体曝光之前，三鹿公司以三百万元的代价“买通”了一家知名搜索公司，屏蔽了网络上关于该公司所有毒奶粉的负面报道，企图用封锁信息的方法误导和压制网络舆论。结果，删帖并没有起到遮蔽和压制网络舆论的作用，相反，诱发了负面网络舆论。

第二，把网络群体性事件归因为少数人的煽动，激化网络舆论。最近几年，网络群体性事件接连发生，涉及面越来越广，暴力对抗程度明显增强，并出现民生问题政治化的趋向。但总体而言，这是我国改革进入攻坚阶段、发展处于关键时期各种社会矛盾和社会问题的集中反映，是我国经济转轨、社会转型，工业化、城镇化加快推进，经济基础和社会结构剧烈变动，利益关系和利益格局深刻调整所引发的人民内部矛盾。政府必须用解决人民内部矛盾的方法，耐心细致地引导网络舆论，达到化解矛盾的目的；如果压制网络言论，反而会激化矛盾，酿成更严重的社会动荡。

首先，把网络群体性事件归因于少数人造谣、煽动，是本末倒置、转移焦点的做法，将激起网民更激烈的质疑和谴责。一些网络群体性事件发生后，有关部门不从自身找原因，积极协商解决问题，而是定性为少数“黑手”煽动动乱、破坏社会稳定，结果往往是“黑手”被揪出了，事件反而愈演愈烈。如，瓮安事件发生后，当地政府虽然将瓮安最大黑帮“玉山帮”主要头目缉拿归案，但网络群体性事件反而愈演愈烈，最后变成打砸抢事件，因此，简单地把网络群体性事件归因于少数“黑手”煽动、操纵，是转移问题焦点和本末倒置的处理方法，只能引发网络舆论危机。

其次，将网络群体性事件归因于“公民记者”、“公益律师”，用封堵这些人的言论转移焦点。公民记者、公益律师都发源于西方社会，指普通公民在自己或他人的权利受到侵犯时，不仅应当依法维护自己的公民权利，而且视其为一个公民应尽的国家义务。我国出现“公民记者”、“公益律师”时间不长，对其认识、管理都有待于进一步规范和完善，在某些网络群体性事件中，确实有人打着“公民记者”、“公益律师”的旗号煽动、串联，其网络言论具有一定的危害性。如，躲猫猫事件、邓玉娇事件、闫德利事件等网络群体性事件中，都出现过类似的“公民记者”、“公益律师”身影。问题是，政府部门如果没有充分的法律依据和事实依据，硬性禁止他们发表网络言论，甚至采取屏蔽、删帖等方法，清除他们的网络影响，那么，只能使网络群体性事件复杂化，让网民产生更多的疑惑和误解。

第三，对网民实施网下抓捕，激化网络舆论。从2006年安徽省五河县第一中学的两名教师被拘留10天，到2009年河南灵宝跨省抓捕发帖人王帅、山东曹县青年段磊因网络发帖以涉嫌诽谤罪提起公诉，直至2010年王鹏诽谤案，地方政府动用警力强行制止网络批评的频率越来越高，所造成的社会负面影响也越来越大。每次逾越法律规定的抓捕、刑拘，都是对政府公权力和司法公正的损害，同时，网下抓捕非但不能平息网络舆论，反而引发网络舆论危机。

我们看到，网下抓捕已经成为网络舆论危机的催化剂。这类网络舆论遵循如下发展规律：网帖批评→网络舆论→网下抓捕→网络舆论危机。网帖批评阶段，帖子浏览率一般只有十几次到几十次，网络舆论以中性言论居多，以弄清事情真相为主要诉求，影响也局限于较小地域或网络范围内；实施网下抓捕后，相关网帖点击率迅速增长到几十万、上百万次，局部性网络舆论迅速变成全国性网络舆论，舆论内容也从追究事件真相变成质疑和批评政府滥用公共权力。如，2009年2月2日到2月8日，山东曹县青固集镇28岁的青年段磊在天涯社区、新浪博客、百度帖吧上，以“写给省委领导的一封举报信”等为题连续发表6篇内容相同的帖子。其中3个帖子未标注浏览量，另3个加起来的浏览次数为79次。结果，曹县检察院以段磊在互联网上发帖的行为严重危害了当地的社会秩序为理由批准将其逮捕，并向曹县法院提起公诉，可区区79次浏览数怎么会危害当地的社会秩序呢？此事引起网络舆论和社会舆论的强烈批评，曹县检察院检察委员会不得不以段磊涉嫌诽谤证据不足为由，决定撤回起诉；隔日，曹县公安局做出了撤销案件的决定。可见，网下抓捕非但没有制止网络舆论，反而引发网络舆论危机，损害了政府形象。

应该说，我国的网络言论无论怎么尖锐，都不针对现行体制，也无意挑战现行体制的合法性，因此，制度应容纳这些言论，也就是说，网络所反映的问题必须得到制度性解释与回应，强行动用公权力制止网络言论，只能加剧网络言论与制度的对抗。对抗越激烈，网络批评越尖锐，问题也变得

越来越复杂；当对抗超过体制的容纳能力时，必将导致社会发生制度性断裂。①

二

坚持网络舆论引导大方向，坚持网络舆论引导规律，是有效引导网络舆论的重要原则。

第一，坚持以受众为中心。网络媒介解构了传统的受众与舆论传播之间的关系，使网民成为掌握传播主动权的舆论传播者和积极参与者。因此，网络舆论引导必须以受众为中心，努力提高网络舆论引导效果。

首先，受众是网络舆论引导对象。社会主义网络舆论引导的目的是为了全体人民群众的根本利益，为了社会的长治久安和健康发展，因此，网民批评、揭露社会弊端，要求政府改进工作，与网络舆论引导时耐心澄清事实，说服教育，是相辅相成、相互促进的。把受众作为网络舆论引导对象，是网络舆论引导工作的基本属性和特性决定的，离开受众，就没有真正意义的网络舆论引导。因此，必须不断提高服务意识，想受众之所想，急受众之所急，通过网络舆论引导为受众服务。在危急情况发生时，及时公布受众急于知道的信息；在各种意见争执不下时，摆事实，讲道理，引导受众达成一致意见，凝聚民心；在受众批评政府工作时，更要及时准确地回应，不隐瞒情况，不推卸责任。只有这样，才能真正把网络舆论引导作为服务性工作，作为建设性工作，真正服务于受众。

其次，受众是网络舆论的利益攸关者。从网络舆论所反映的问题看，几乎所有的网络舆论都直接、间接地反映受众的愿望和利益诉求，如，网络批评司法案件，虽然涉案人是少数人，但网络舆论所倡导的法治精神、无罪推论原则等，却反映了每个受众的基本权利和利益。从这个角度说，只有视受众为网络舆论的利益攸关者，积极地引导网络舆论，才能协调民意，凝聚民心。

再次，受众是网络舆论引导的积极参与者。如果说公众是传统舆论引导的间接参与者，那么，网民则是网络舆论引导的直接参与者，他们通过发表网络言论，直接表达自我价值判断和情感诉求。在某些公共突发事件中，少数官员和利益攸关方囿于局部利益，往往隐瞒事情真相，力图误导舆论，而网民坚持弄清事情真相，要求追究相关人员的法律责任，从这个角度说，受众已经成为网络舆论引导的积极参与者。

总之，网络舆论虽然是现实问题的反映，因其产生于网络空间，所有受众可以摆脱传统舆论引导羁绊，自由积极地参与网络舆论引导。因此，网络舆论引导只有把受众视为重要的参与者和引导者，尊重他们参与引导网络舆论的权利，发挥他们引导网络舆论的作用，才能真正做好网络舆论引导工作。

第二，遵循新闻传播规律。网络舆论是媒介舆论，以互联网作为舆论发生、传播空间，它虽然具有网络传播特性，但仍然遵循普遍新闻传播规律。从网络舆论引导角度说，新闻传播规律是网络舆论引导的重要基础，必须充分遵循和坚持，否则，网络舆论引导将难以致效。

首先，网络舆论引导内容必须真实。真实是新闻报道的生命，真实也是网络舆论引导的生命。公共事件千变万化，网络舆论引导者对有些网帖和评论所揭露的问题可能暂时没有掌握详细情况，需要进一步了解和核对，如公共突发事件发生后人民生命财产所遭受的损失；对有些问题基于法律和纪律等方面规定，暂时不宜公布，如重大刑事案件发生后，马上公布案件细节不利于侦破工作。这时，网络舆论引导要本着实事求是的原则，把掌握的情况对网民说清楚；如果有些情况暂时不能说，也要把不能说的依据和理由解释清楚，获得网民的理解和支持。

网络舆论引导不能杜撰事实欺骗网民，更不能强词夺理压制网民发表言论。在“官二代”报考公务员、公务员集体购买经济适用房、官员带病提拔等网络舆论中，有关方面经常矢口否认网络舆论所揭露的问题，甚至用一些模棱两可的信息蒙骗网民，当一些确凿证据被网民公布出来后，又集体失声。这种网络舆论引导不仅违背新闻传播规律，也损害党和政府的形象。

其次，网络舆论引导必须及时。新闻必须报道新鲜事实，网络舆论引导也要及时跟进公共事件最新动态，用最新的事实和最具说服力的意见引导网络舆论发展。公共事件是动态事件，其发展的独特性在于：一是公共事件在网络舆论监督与逃避网络舆论监督的舆论较量中，上演公共事件罗生门，事件发生原因、过程、责任扑朔迷离，让网民不知真相；二是公共事件总是处于网民众声喧哗之中，网民意见一定程度地影响事件发展进程，致使事件围绕网络舆论发展，如华南虎假照片

①参见李良荣、傅盛裕：《网民新闻评论呈现社会主流价值观》，《新闻记者》2011年第6期。

事件在网络舆论推动下，最终弄清假虎照真相，直至相关官员辞职。既然网民深度参与公共事件发展将改变事件发展方向，那么，及时公布事件最新真相和权威意见，将直接提高网络舆论引导质量。

再次，网络舆论引导必须有所选择，有所侧重。每天的网络话题成千上万，但并非所有话题都发展成为网络舆论，需要一一加以引导。从这个意义上说，网络舆论引导必须加强预判性，有选择、有侧重地引导重点网络舆论，确保网络舆论理性发展。

当前，有几类网络话题容易转化为网络舆论危机。一是当前社会关注的热点问题和焦点问题。问题丛生是社会常态，旧的问题解决了新的问题又随之出现，解决问题的过程就是社会发展的过程；然而，不同历史发展阶段都有特定的社会问题和矛盾，在网络时代，这些特定的社会问题和矛盾极易引发网络舆论危机，应成为重点引导内容。如，腐败问题、司法不公问题、公款消费问题等，因容易引发网络批评，必须重点关注。二是长期以来没有得到根本解决的问题。有些问题关系到老百姓切身利益和社会健康发展，长期以来却没有得到根本性解决，一旦出现突发事件，便引发网络批评；如果引导不力，就迅速转变为网络舆论危机。如，医疗回扣问题、官员带病提拔问题、公务员量身招聘问题等，虽然一经查实就严肃处理，但是，由于缺乏制度性监督，仍然难以杜绝类似问题再次发生，所以，这些长期以来没有得到根本解决的问题也容易引发网络舆论危机。三是涉及弱势群体的问题。网民自认为遵从和维护社会基本价值观念，甚至以社会“正义”化身自居，对那些损害弱势群体利益、侵害弱势群体权益的事件具有天然的仇视，这类事件也容易引发网络舆论危机。对这些问题，必须加强舆情监测、舆论协商和行政、司法处置，防止社会热点问题转变成为网络舆论危机，努力提高网络舆论引导质量和效果。

第三，坚持以正面引导为主。网络舆论具有发生的偶然性和发展方向的不可预测性，公共突发事件、官员调动晋升、工程发包等都可能引发网络舆论；而且，网络舆论迅速扩散事件的社会关注度和影响力，使民生问题政治化，局部问题全局化，国内问题国际化。因此，网络舆论必须坚持正面引导为主的原则，牢牢把握网络舆论导向。

首先，坚持正面说理为主。网络舆论引导不仅是“摆事实”，而且要艺术地“讲道理”，协调、统一网民意见，引导大家对所关心的社会问题达成共识，因此，网络舆论引导工作必须宣传党的路线、方针、政策，坚持以正面说理为主，团结网民，稳定社会，给网民鼓劲。

正面说理最符合广大人民群众的根本利益。人民群众是历史活动的主体，是历史的创造者和推动者。改革开放和社会主义现代化建设事业，是亿万人民为之共同奋斗的目标。通过正面说理引导网络舆论来团结、动员、组织、鼓舞、激励广大人民群众投身社会主义现代化建设事业，符合广大人民群众的根本利益。同时，广大人民群众在改革开放中所表现出的伟大精神风貌，创造出的伟大业绩和成功经验，涌现出的先进典型，都是全社会乃至中华民族的宝贵财富，必须正面弘扬。因此，正面引导网络舆论，充分展示人民群众投身改革、创造历史、建设美好新生活的英雄壮举，宣传他们在改革开放实践中表现出的高尚觉悟和时代风采，总结推广他们的典型经验和先进事迹，符合最广大人民群众的根本利益。

其次，坚持一贯说理。网络舆论引导工作是一项长期坚持、久抓不懈的工作，不能因网络舆论引导取得明显成效而松懈，也不能因个别公共突发事件中的网络舆论引导不力、乏力而灰心，只要坚持一贯说理，树立网络舆论引导威信，就一定能够取得良好的持久引导效果。

坚持一贯说理是消除网络非理性舆论的最好方法。从网络舆论发展规律看，任何网络舆论都夹杂着理性和非理性因素。从时间维度看，网络舆论产生之初，往往夹杂着非理性言论，随着时间推移和事件沉淀，网络舆论逐渐趋于理性；从网民角度看，虽然不乏发表谩骂、煽动乃至虚假言论的网民，但是，网民群体在经过充分交流对话后，总体上呈现出理性特点，服从事实和真理；从网络舆论角度看，个别网络舆论不乏指鹿为马、滥伤无辜等非理性特点，但从社会管理与调节系统看，网络舆论则是理性的，对维护社会发展和促进社会进步发挥了重要作用。基于上述原因，用一贯说理的方法对引导网络舆论将发挥明显作用。

坚持一贯说理将提高网络舆论引导累积效应。网络舆论引导依靠无处不在的网络，把“摆事实，讲道理”传播到社会各个角落，传递到每个网民。从传播效果看，只有当网络舆论引导产生共鸣效果、遍在效果和累积效果后，才能达到网络舆论引导效果最优化和最大化。其中，网络舆论引导累积效果是最关键的引导方式。网络时代是众声喧哗、多调共鸣时代，如果没有充分的事实依据

和鞭辟入里的说理，网络舆论引导很难产生效果；即使有充分的事实依据和鞭辟入里的说理，网络舆论引导也未必能够发生改变网民认知、态度和行动的效果。因此，着眼长期引导效果是网络舆论引导的重要基点。实施证明，只要坚持以理服人，一贯说理，便会逐渐产生累积效果，必然有更多的网民重视和接受引导意见。

再次，坚持平衡引导。平衡引导是正面引导网络舆论的重要方法之一。坚持网络舆论正面引导为主，不是封堵不同意见，搞网络舆论一言堂，更不是只说于己有利的意见，而是鼓励和保护网民发表不同意见，让不同意见自由交流。从引导者角度说，坚持平衡引导，就是把正面道理说足，把不利因素说够，引导网民独立思考。

网络舆论传播极易发生“龙卷风效应”。所谓“龙卷风效应”就是围绕公共事件迅速凝聚大量网民，在少数舆论领袖引导和牵引下，网民七嘴八舌，网络舆论影响力迅速扩大。从网民角度看，大多数网民可能根本不清楚事件真相，仅仅凭借生活经验和舆论“拟态环境”作出价值判断，并加入网络舆论传播之中。问题的症结在于，这些普通网民所掌握的信息也许是一鳞半爪，冰山一角，但他们却自以为掌握了全部真相；网络言论也许带有严重的偏颇乃至偏见，但他们自以为掌握了真理。这时，如果没有平衡引导，将默许和鼓励偏颇意见更加广泛地流行，成为主流网络意见。因此，坚持平衡引导网络舆论，既能对社会公共事务进行必要的舆论监督，又能避免对政府机关产生负面影响；既维护公众对政府和法律的信任，又能避免对当事人产生片面的舆论支持或舆论谴责；既能满足公众知情权的需要，又能避免公众对网络媒介的中立地位产生怀疑。如，在药家鑫没有被判罪之前，他是犯罪嫌疑人，做无罪推定是基本的审判原则，对于那些哪怕极其荒唐的辩护理由，也应该容忍其存在，这样，既有利于不同意见相互交流，也避免给审判程序及结果带来瑕疵。

三

传统舆论呈线性传播，无论舆论传播的内容多么复杂和重要，大致传播途径为：舆论源→传统媒体（或舆论领袖）→公众。在传统传播环境中，传统媒体或舆论领袖是有限单数，可以实施强制监控，因此，舆论引导手段和方法都比较单一。如，强化媒体监控、强化舆论领袖监控都被证明是行之有效的手段和方法。网络传播呈非线性传播，无论网络媒体还是网络意见领袖都是无限复数，而且分布于世界各地，从理论上说，难以对其一一实施强制性监控，因此，必须综合引导网络舆论才能产生引导效果。

第一，飞速发展的网络传播技术，致使网络舆论传播滞后效应更加明显，必须用非技术手段弥补技术引导网络舆论的不足。从人类舆论发展史看，舆论传播及其社会影响都与媒介进步密切相关。人类传播媒介每次创新，都推动舆论传播及其社会影响力的飞跃。但是，传播媒介的创新又给人类舆论传播及引导带来了各种困惑与难题。我们发现，新媒介出现之初往往让舆论引导者无所适从，更倾向于选择传统做法引导舆论，随着人们对新媒介及其舆论传播特性的逐渐了解，才越来越倾向于选择按照新媒介传播规律和特性引导舆论。我们将这种舆论传播现象称为舆论传播滞后效应。

首先，舆论传播滞后效应表现为单一网络传播技术所导致的舆论传播效果延后，使舆论引导者难以准确预估网络舆论所可能产生的社会影响。一种网络传播技术出现后，引导者都难以准确预测该技术所带来的网络舆论传播影响，及其对传统舆论环境和社会发展所造成的冲击。我国网络舆论最先产生于网络新闻版和BBS，网民通过发帖和跟帖，自由表达意见和态度，充分行使网民的言论表达权及其社会责任感，但网络匿名性所带来的责任意识淡化、言论情绪化甚至网络谣言、侵害他人隐私权等问题，对网络舆论引导构成了严峻挑战，以人肉搜索为代表的网络暴力舆论广泛流行，给少数无辜网民造成了严重伤害。再如，微博出现后，一些重要事件通过微博传播演变成网络舆论，由于微博使用者和网络舆论引导者不熟悉微博舆论产生、传播规律，便发生了一系列微博舆论危机，宜黄拆迁事件中的微博舆论传播、江苏溧阳官员微博开房事件中的微博舆论传播之所以发生了较大的社会影响，主要在于无论是微博使用者还是网络舆论引导者都没有充分了解网络舆论传播的技术特性，没有准确预测网络舆论可能造成的社会影响，进而采取有效应对策略。

其次，舆论传播滞后效应表现为网络传播技术不断创新所导致的舆论传播复合效果，使舆论引导者难以同步把握网络舆论引导规律。网络在我国迅速普及之后，网络论坛、RSS、博客、微博等传播平台先后成为重要的网络舆论集散地，现实情形是，我们刚对某种传播平台特性有了深入研究并能够运用传播规律引导网络舆论时，这种网

络舆论传播形式却迅速衰减乃至消亡。以网络论坛为例，这是我国网络舆论最初、最重要的传播平台，早期最有影响的网络舆论基本上是通过网络论坛发生、发展的，经过一段时间的沉淀和研究，我们发现及时公布事件真相和利用网络意见领袖，能够起到引导网络舆论的作用，再辅以对诸如校园网实行实名制等措施，网络论坛发展逐渐走向理性和有序。但是，新的网络舆论传播平台几乎同时出现，如，RSS、博客、微博等。由于我们难以同步了解这些传播平台的基本特性及其综合使用特性进而有效引导网络舆论，难免发生网络舆论引导空档期，致使网络舆论引导乏力。

第二，必须创新网络舆论引导方法，适应虚拟社会建设和发展需要。网络虚拟社会是现实社会的反映，但是，网络虚拟社会有着独特的发展特点和规律，不能完全用管理现实社会的手段、方法去管理网络虚拟社会。

首先，网络舆论是网民参与社会管理、参与民主决策的重要方式，是现代民意的表现形式，网络舆论引导必须高度重视和保护网络民意。网络空间虽然为一定的机构管辖，但是，网络言论却因其公开性及网民之间相互交流而具有公共性，特别是当网络言论涉及公共管理内容时，网络言论对于提高公共决策水平和公共服务质量，具有重要影响力。网络时代，网络舆论促使政府修改公共决策的例子屡见不鲜。即使非理性网络言论也不能从根本上消减网络舆论公共性特点。虽然网络超文本链接、匿名性传播使网络空间存在大量情绪化言论，在个别问题上甚至出现极度非理性舆论，但是，网络的开放性让持各种观点的网民自由发言，让真相和真理在自由交流中现身，而网络兼具同步传播与延时传播特点，又让非理性舆论经过情绪性发布惯性期后，网民重新反思和修正自己的言论。从这个意义上说，网络言论无论理性与否，都将对公共管理产生重要影响。

网络舆论是民主监督公共管理的重要形式。传统公共管理主要依靠政策和行政命令实施，没有形成行政法治环境，重实体、轻程序、有法不依、知法犯法等现象比较突出。由于对公共管理缺乏严格有效的监督手段和渠道，行政机关不作为、粗暴执法等现象比较普遍，严重损害了党和政府在人民群众中的威信。网络作为舆论集散地，不仅个人意见可以得到充分的表达，而且群体意见也可以得到完整的交流和整合。网络舆论如果符合公共利益和主流价值观，那么，必将对公共行政产生监督作用。

其次，网络维权成本降低，致使网络舆论成为最重要的维权形式之一。众所周知，传统的维权方式主要是信访和上访，通过向有关部门反映问题引起机关和领导的重视，或者引起舆论的重视，促使问题得到解决。由于我国法治建设起步晚，法治水平相对较低，司法维权、“民告官”仍然困难重重，许多人因为时间、精力、经济以及缺乏相关法律知识及司法救济等原因，不得不放弃司法维权。相对而言，争取和获得舆论支持，是成本低、见效快的维权方法之一，一直受到公众的青睐。

网络维权近乎零成本。对于许多普通公众来说，上访所付出的经济、时间、精力成本与上访预期可能是不成比例的，而且，还要承受舟车之苦、上访无门等困难。有时，上访还要受到这样或那样的人为阻力，无形中增加了上访成本。如果诉诸法律，不仅要担负一定的经济成本，而且因缺乏基本法律常识而无法预知申诉结果，普通公众基本将司法途径视为畏途，作为无选择的选择。网络维权既无需经济、时间、精力成本，也无需专业知识，只需把自我诉求上传网络，一旦受到网民关注，形成网络焦点，引发网络舆论，就能促使问题迅速得到解决。即使不会上网或没有上网条件的普通公众，通过请人代为上网，也能达到引发网络舆论，实现网络维权的目的。

再者，传统维权方法主要通过人与人交流实现维权目的，程序复杂、环节多等因素影响了维权效率；网络维权容易把个人问题变成大家的问题，把个别问题变成天下的问题，让更多的网民和公众参与讨论，形成强大的网络舆论，推动问题沿着网民期望的方向和结果发展，直至问题得到解决。如，邓玉娇事件、宜黄拆迁事件中，因网络维权致使事件在很短时间里得到解决。因此，网络维权效率更高。

基于网络舆论已经成为网络维权的重要形式，对于社会稳定和社会发展发挥着重要作用，必须予以高度重视。从引导的角度看，我们绝不能沿用处理信访和上访的传统方法解决公众网络维权问题。

再次，网络虚拟空间侵权、犯罪可能性大幅度增加，给网络舆论引导带来困难。网络虚拟空间已经超越了传统的国家疆域、法律管辖界限，异地侵权、异国犯罪现象越来越普遍，给网络管理带来了极大的困难，我们很难像管理传统新闻侵权、社会犯罪那样处理网络侵权、网络犯罪问题。如，谢

晋名誉侵权案中，宋祖德在发表侵害谢晋名誉的博文后，其博客点击量直线上升，“有关博客的点击量超过1000万次，跟帖超过500万条，这给谢晋名誉造成极大损害。”[①]与此同时，国内外各网站纷纷转载，以“谢晋名誉侵权”为搜索词在百度检索，共出现13万多个检索结果，对谢晋名誉构成了二次侵害。在司法判决结果还没有出来，相关事实真相扑朔迷离之际，各种网络言论众说纷纭，我们很难像对待一般名誉侵权那样，起诉每个网民，制止其自由发表网络言论。

第三，网民文化价值观趋向多元化，必须综合使用各种方法引导网络舆论。人类进入信息化时代之后，每个网民都能按照自己的兴趣和需要寻找志同道合的知音，自愿组成一个又一个网络人群，重建网络价值规范。当网民成为某个网民群体成员后，必须遵守这个群体所奉行的价值规范和文化规则，否则，将遭到驱逐。因此，网络上形成了许多亚文化。有些群体关心民生话题、政治话题，有些则关心休闲娱乐话题；有些群体用优雅文明的网络语言发表意见，有些则用粗俗不堪的网络语言说话。网络舆论是网络价值文化的反映，网络价值文化多元化意味着不能采用一种方法引导网络舆论，必须针对不同的网络人群构成及其文化特点采用多种方法综合引导网络舆论。

首先，各个网络人群具有不同的信息采集嗜好，网络舆论形成的渠道、特点各不相同。各种研究都表明，网民上网获取信息、发表意见的途径和方式存在较大差异。30岁以下的年轻人更喜欢通过社交网站和视频网站接受信息，并通过社交网站、即时通讯和手机等方式发表意见，网络舆论传播具有发散性。中青年女性更多地使用视频网站，对社会重大问题的关注度普遍低于其他人群，网络留言是发表意见的主要途径。中老年男性，特别是社会知识阶层（包括女性知识分子）较多地借助门户网站、博客等平台获取社会信息，用网络发帖、博客、微博等方式发表意见。因各人群网络信息来源渠道、感兴趣的话题以及发表意见的方式存在差异，引导网络舆论的方式方法应该有所不同，应侧重根据人群特点和网络话题特点引导网络舆论。

其次，分众化网民共处同一网络空间，使得网络舆论引导方法不能一成不变，一劳永逸。网民分众化是现代媒介发展的必然结果，但具有不同价值取向、传播目的的网民共处同一网络空间，则是网络舆论引导必须面对的挑战。

分众化网民让事件真相难辨真假。网络舆论起源于公共事件，对事件真相的探究是网络舆论发展的基本动力，如，围绕华南虎假照片、躲猫猫、史上最牛房地产局长等事件产生的网络舆论，始终围绕弄清楚事件真相而展开。事件真相不明，细节扑朔迷离，让网络舆论发展一波三折。从各种网络舆论传播结果看，绝大多数网民是因为缺乏相关信息，却又急于获知事件真相，才把道听途说的小道消息当成事实，把主观臆测当成真相，但是，也有个别网民出于个人原因和目的，虚构事实，夸大危害，甚至造谣诽谤，扰乱了正常的网络舆论环境。对此，网络舆论引导必须区别对待，既要及时公布事件真相，制止谣言传播，也要对故意造谣，扰乱社会秩序的网民绳之以法。

分众化网民让网络意见难辨真伪。同一网络空间聚集着来自不同社会阶层、具有不同价值取向的网民，即使网民基本价值取向相近或相同，对具体问题认识也未必完全一致，因此，网民发生意见分歧乃至对立是常态网络舆论。从网络舆论引导角度看，事实真相只有一个，而网络意见则可能多种多样；必须保护网民自由发表意见的权利，让各种意见自由交流，促进网络舆论理性发展。但是，网络舆论过度对立显然不利于社会稳定和发展，网络舆论引导必须确保网络舆论不发生分裂；对于明显违背法律道德规定的网络舆论，必须及时予以制止，不让其继续传播。这就要求网络舆论引导不能简单地用“是”与“非”划分网络言论，必须建立全局观念，用多种手段和方法综合引导网络舆论。

再次，针对网络亚文化特点引导网络舆论。必须正视网络亚文化影响力，如，西化文化、低俗文化、暴力文化等不仅大量存在于网络空间，而且宣扬这些文化的网络舆论也具有相当的影响力。因此，必须加强对网络亚文化的舆论引导。

网络舆论引导的出发点是维护社会主义制度，维护社会稳定，也就是说，可以采用多种手段、方法引导网络舆论来达到这个根本目的。基于各种网络亚文化对社会主义制度、社会稳定危害程度不同，网络舆论引导也应该区别使用不同的引导手段和方法。对那些诋毁社会主义制度、鼓吹颠覆党的领导、煽动大规模社会暴力的网络舆论，

（下转第73页）

①《面对50份证据，“大嘴”矢口否认》，《新闻晨报》2009年8月13日。

“网络杜甫”：当代文化的一种美学思考

王 世 海

（中国传媒大学 南广学院，南京 211172）

摘 要：“网络杜甫”事件为我们观察当代文化提供了一个有益窗口。涂鸦的作者不同，反映出来的动机和利益也不同。商家和媒体利用此次事件实现了自身利益，但公众在其中除去“娱乐”自身之外，一无所获。此次事件并没有从根本上改变杜甫本人，而仅仅是一次当代的文化消费。公众娱乐和商家利益构成了整个事件的核心，因此在这种文化消费中，我们根本无法建立起精神、道德等要素。

关键词：“杜甫很忙”；涂鸦；娱乐；利益；道德；当代文化

中图分类号：G12 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0069-05

2012年3月，高中必修3（人教版）语文课本中的杜甫插图像，被人涂鸦成各种形象：或端着狙击枪，或开着坦克，或骑电动车，或坐在桌前切西瓜，或穿着运动服打篮球，或当武士，或变美女……。这些图片被人发布到微博上，成为“网络杜甫”，并命名为“杜甫的一天”，在网络上迅速窜红，一些网友戏称：“杜甫很忙”。这些“网络杜甫”的涂鸦图片，在很大程度上改变了以往历史和教科书上所宣传的杜甫形象，对多数人造成了巨大冲击。

杜甫原是唐代大诗人，被称为“诗圣”，其诗称为“诗史”，在中国诗歌史上具有极为崇高的地位。中学课本选录了多首杜甫诗，其中《登高》诗配了一副蒋兆和所画的杜甫像。从编著者的角度说，这幅配图，一方面可以使学生对杜甫有一个比较直观的印象，从而缩小二者之间的距离，增加亲近感，便于记忆；一方面也不排除为了应合这个时代的要求：一切都要“图像化”。一副画像，从中国古代的绘画传统来说，需讲求形神兼备。任何画像，不仅是外在形象的描绘，而且是这个对象本身内在情感和精神的昭示。蒋兆和的这幅《杜甫像》，虽主要反映出他对杜甫形象以及情感、精神的理解和把握，但从接受的情况来说，大体代表了人们对杜甫形象和精神的理解。也就是说，这幅画像符合“形神统一”的绘画宗旨。

如果我们依此标准来观照当下的“网络杜甫”结论是显而易见的。我们甚至可以说，这些是“粗制滥造”，毫无艺术性可言。但这些“网络杜甫”的图片，并不妨碍它们在公众中的传播和接受，最为关键的是，它们的传播，加之一些人的重视和争论，最终演变成一个“当代文化事件”。所以，现在讨论这些图片，已经超越了杜甫、杜甫形象、图画等单个艺术领域，而确实进入到了一个文化学、社会学和美学等综合领域。这一切体现出当代文化批评的特点之一。

一、涂鸦的作者忠实于谁？

从现在的讨论来看，涂鸦的作者，大体可分为三类：一类是专业的公关团队，一类是闻风的“模仿”者，一类是早已有之的课本“涂鸦”学生。这三类人都是对“杜甫像”的涂改、拼装，但行为的动机各不相同。课本涂鸦的学生，动机最为单纯。他们只忠于自己的一时兴趣，凭借自己的一技之长，找来一个对象，随意涂抹、拼装。一方面，他们满足了自己的创作欲，有了成果，有了成就感；另

收稿日期：2012-05-08

作者简介：王世海，（1979-），男，新疆伊犁人，中国传媒大学博士生，中国传媒大学南广学院讲师，主要从事中国古代文论和美学，兼及大众文化批评研究。

一方面，他们一时无聊的情绪、空闲的时间得到“消遣”。同时，通过对经典人物的涂鸦，也使自己对现有体制的不满和经典、权威让其感受到的压力和束缚，得到一种宣泄和释放，在情感和精神上获得了一种“胜利”。一些人说“娱乐一下，何必认真”，便多指向此。闻风的模仿者，由于受到这种涂鸦行为的刺激或启发，一时间创作欲勃发，遂依此逻辑，从形式上涂抹、拼装出更为多样的“形象”来。这种行为，虽同是涂鸦行为，但涂鸦本身具有的美学意义，已大为减弱：一则他们出于模仿，无法真正体味到创作的乐趣；二则他们的创意会受到原有涂鸦作品的极大限制，持续力和影响力较弱；三则他们的地位和作用，只能是初创者的影子，从中无法获得太多的成就感。总体来说，这部分人也只能是“自娱自乐”。

这三类人中，最具时代特征的要属专业的公关团队。而且，从现在的报道来看，他们才是此次事件的“始作俑者”。他们的行为逻辑很简单，就是通过涂鸦行为引起社会公众的关注从而达到营销目的。这样看来，此种行为好像无可厚非。但这样的认识，是抛开了此种行为对涂鸦对象、社会公众的实际影响得出的。如果我们将这些因素考虑进去，事情就变得不再简单。而且，从此次事件的发展来看，公关团队是将课本涂鸦者和模仿者的“个体”涂鸦行为转变为“公共行为”，并且通过媒体的宣传和炒作，将此次事件迅速扩大，影响越来越远。因此，这种涂鸦行为，就不再是个人的“自娱自乐”行为，而转变为一个社会“公共”行为，转变为一个社会事件，具有了社会效应。而这个社会效应的发生，不仅仅在于杜甫，以及涂鸦本身，还在于商业行为，以及媒体行为。这就使得此次事件变得尤为复杂，其影响也非单方面能够说明清楚。

二、真正“忙”的是谁？

所谓涂鸦，无非是对原有经典图画的改装、拼接，像杜尚创作的《L.H.O.O.Q》（长胡须的蒙娜丽莎）。画作本身没有多少意义，但在特殊的时代背景下，似乎具有了颠覆经典、传统和现有体制的社会意义。其本身就已经超出了画作艺术的本体领域，而进入到画作艺术的接受和影响等社会学领域。可见，对此类艺术的关注和欣赏，已然不是静观和默想艺术本身能够实现，而是对这种艺术行为的意义、价值的评判和理解。也就是说，涂鸦，重要的不是涂鸦对象，也不是涂鸦作品，而是涂鸦行为本身。他们这次选择了杜甫，就如杜尚选择了达芬奇的《蒙娜丽莎》一样，当然还可以选择李白、李商隐、关汉卿等历史经典人物，只要是具有一定社会影响力的人物图像，都可以成为涂鸦对象，对这些图片的涂鸦行为，都可以获得类似的理性“解放”快感。而现在网络选择杜甫，从现有的报道看，主要是基于有关杜甫博物馆的宣传要求。可见，涂鸦这种行为，若想成为一种具体的社会行为，一定要有当时的社会因素参与，或是政治因素，或是商业目的。这就为此次涂鸦确定了一个先在的前提，即为了宣传有关杜甫的博物馆。可这次策划团队的如意算盘打错了。他们仅仅为了达到宣传的目的，利用涂鸦这种当代艺术行为来引起公众的关注和参与，但却忘了涂鸦本身是为了颠覆涂鸦对象，而非确立涂鸦对象。他们虽取得了社会的关注，达到了宣传有关杜甫博物馆的目的，但却将杜甫颠覆、推翻，同时博物馆的主体也被一同推翻、打倒，那么，博物馆存在的价值和意义，又将如何建立呢？直到今天幕后的博物馆仍旧没有现身，正说明了此次公关的失败。

但此次公关的失败，并不代表此次事件的失败。此次事件，不仅引出了媒体争相报道，且主要媒体新浪网、网易、中国网都为此作了专题，从各个方面给出了解释、说明；而且社会各方通过各种方式都发出了自己的声音，包括杜甫草堂工作人员、诗歌协会、杜甫研究专家，以及学生、学校教育者，还有围观的各类人群。甚至还有多个商家利用此事刊登出自己的广告，例如某品牌汽车坐垫、房地产开发楼盘、某著名笔记本电脑。有媒体发表社论称此次事件是“一场快闪式网络狂欢”[1]。他们都依靠此事，获得了一次历史出场，通过媒体将自我的“形象”展现出来，使得此次事件成为“众语喧哗”的一次有效实践。不同的人群在此扮演着不同的角色，发挥着不同且相互辅助和补充的功能，共同成就了我们当今这样表面“丰盛”且充满“宽容”的社会[2]（P203）。从这个角度说，当代的每一类人，都从中获得了应有的利益，得到了自我的“显现”。

三、谁是真正的受害者？

似乎此次事件，受害最深的应该是杜甫。一些学者、教育者或官员对此次事件抱有较为乐观的看法，认为这样可以使杜甫得到更为广泛的关注，可以促进杜甫、杜甫的诗以及杜甫精神的传播。但客观的事实告诉我们，这样善意的“一厢情

愿”，都是违背当代文化的发展逻辑的[①]。无论是学生对经典人物的涂鸦，还是一些白领人士的“怀旧”情结，都与杜甫本身没有直接的对应关系。学生涂鸦，针对的仅仅是经典人物图像，而白领的“怀旧”，针对的仅仅是原来自我的那种行为以及相关的诸多记忆。真正杜甫是谁，又具有怎样的价值和意义，都不是他们真正关心的中心。也就是说，在此次事件中，杜甫图像代表的不是杜甫本人，而是经典人物，以及与经典人物相关的各种规范、体制和权威等。在这种文化逻辑中，杜甫的整体意义已经被抽象为一个具有明确所指和能指的“符号”。符号的所指，是杜甫画像，而符号的能指，已转变为经典人物以及附着其上的规范、体制。这便清楚地说明了两个问题：第一，学生对杜甫画像的涂鸦，主要的不是“亵渎”杜甫，而是对当前文化、社会的一种消极反抗和颠覆；第二，杜甫在此次事件中并没有得到增值，也不会引发杜甫以及他的诗歌的接受热潮。但是，当这些涂鸦图片以“作品”的方式被展示出来后，对涂鸦的关注，便转为对这些涂鸦图片的关注。图像的意义便由此被昭示出来。

如前文所说，原有对图像的要求，以及欣赏，是形神兼备，形和神保存着高度的统一。虽说涂鸦本身关注的中心不是涂鸦图片，但被展示出来后，其中心就转变为具体的图像。一些人因图像而出现模仿，是应合了涂鸦艺术的本旨；但一些人评论起涂鸦图片，便与涂鸦艺术的本旨相离，而转为传统的图像审美，即从形神统一的角度来观看这些图片。出现争论的原因即在于此。从这个角度说，这样的涂鸦图片，显然是对杜甫形象的一次“恶意”嘲弄。

如今对杜甫的认识，不管认为他是喜好戏谑的，还是总那么“苦大仇深”，他的生活是清苦贫穷的，还是富足美满的，都基本处于杜甫的正常接受范围，即都可以在历史文献和杜甫诗歌中找到这样或那样的根据。但现今出现的“杜甫像”的涂鸦，从历史文献和杜甫诗歌中找不到具体的根据，而更多是用当代的文化符号“装饰”在杜甫画像上，构成了一个个新的“杜甫”画像。杜甫如同一个芭比娃娃，可以换各种各样的装扮，变换出各种各样的形象。而且，依靠杜甫画像，涂鸦者还画出了杜甫存在的不同场境，如送水、切西瓜、骑摩托车、玩电脑。更有甚者，杜甫被改装之后，被安排到各种场景，再在图像旁标示一些话语，赋予了一定的故事情节，以及相关人物，俨然将杜甫塑造成了一个漫画人物。例如杜甫给李白捏脚，杜甫想着李白等。由于涂鸦针对的不是图像对象本身，而是涂鸦行为本身，因此他们在涂鸦过程中，并不在乎涂鸦对象与涂鸦成的结果之间是否具有统一性和适应性。因此，这种涂鸦图片本身也转变为一种“符号”，指称的仅仅是涂鸦行为的“痕迹”，而不具有图像自身的本体意义，即接受者看到的不是图像本身，而是创作主体对图像的“改装”行为。这种行为，才具有当代的美学意义，图像则没有。而现实的错位就在于，本来没有美学意义的涂鸦图片，被多数人当成有美学意义的图片。而且，从具体的争论来看，出场的一些学者、评论者和官员，就是在这些没有美学意义的图片上发生了意见分歧：一部分人对此采取了“宽容”的态度，说这些图片体现出学生的创造力，和趣味性，可以提倡；一部分人对此采取了“鄙视”和反对的态度，说这些图片亵渎了杜甫，民族精神。更有甚者，一些媒体故意混淆是非对错，肆意扩大此次事件的社会影响，极力赋予这些图片以美学、社会学以及文化学的价值和意义，彻底将此次事件“扭曲”为一场“吸引眼球”而“逐利”的游戏。

此次事件的关键，也在于此。无论涂鸦，还是杜甫，在此次事件中都只是商家和媒体逐利的对象。而且这次所谓“狂欢”的主角，也是商家和媒体，而非涂鸦者和围观的公众。他们不仅导演了这场“狂欢”，而且规范和引导并最终利用了这次“狂欢”。根据事件的发展，首先感受到被利用和欺骗的是最初课本涂鸦的学生。他们的涂鸦行为，只是上课闲来无事的一种“消遣”，却被“疯狂”炒作，赋予了诸多意义。接下来的是参与和围观的公众。他们在“杜甫很忙”被商家屡屡“代言”后，已经发出了诸多“不满”。便有好事者，认为拿杜甫代言，杜甫的后人应该向商家索要“代言费”。公众在这场“狂欢”中除去被“娱乐”了一把外，其实什么也没有得到。

四、公众“娱乐”背后是“快乐”还是“悲凉”

杜甫的图像被改装之后，附着在图像之上的精神、价值也随之改变。虽说涂鸦已经使传统图像遵循的“形神兼备”原则不再适用，但并没有改

①媒体报道，“杜甫很忙”，但杜甫的诗集仍旧乏人问津。具体可参看王祎：《杜甫虽很忙 课本没脱销》，《法制晚报》A18版，2012年03月27日：http://www.fawan.com/Article/rx/xc/2012/03/27/134615150552.html。

变人们对图像的基本认识，即图像与意义、思想具有紧密的关联。而这种关联，在当代的学术里，被表示为“符号”。符号，在文化学领域最核心的意义，即在于主体人成为符号的“形”、“意”关联的主宰。杜甫涂鸦的图像，真正传达的是涂鸦者内在的意，而非杜甫本身的“意”。杜甫像被改装成什么模样，决定权完全在涂鸦者这一方，与杜甫到底是什么模样并不直接相关。涂鸦行为的内在矛盾由此便显现出来：一是被用来涂鸦的对象，并不是涂鸦者创作；二是涂鸦的对象本身有一个自洽的体系；三是涂鸦者对涂鸦对象进行涂鸦，表达的仅仅是自我的“意”。因此，涂鸦行为的内在矛盾，就是涂鸦对象的体系与涂鸦者自我的“意”之间的矛盾，而这种矛盾正是通过对原有涂鸦对象的像的“改装”来显现的。那么，对杜甫图像的涂鸦行为，表现出来的就是杜甫图像自在的体系与涂鸦者通过涂鸦表达出来的“意”之间的巨大矛盾。但我们很清楚，如今的涂鸦者并不如产生之初那样具有强烈的社会、政治诉求，而仅仅是出于一种自由的天性，“返回到幼童时稚拙的行为方式，属于最为普遍的幽默手法，而那些因其笨拙而打动我们的图像，或许只是一种戏谑”[3]。也就是说，涂鸦者在涂鸦图像上并没有赋予多少自我的“意”，而更多是“涂鸦行为‘无所事事’，抑或是精神涣散，心烦意乱的状态下，亦即自我完个被别的事物所控制”[3]。这样看来，涂鸦行为的这种矛盾也是不存在的。他们的一切行为，除去自我的一时“自由戏谑”外，就是随意在原有图像上作了一些“小动作”，或者涂改，或者拼装，其图像主体仍旧是原有图像的主体。也就是说，杜甫经过众多涂鸦后，其图像的主体仍旧是杜甫，而不是其他什么。这似乎就找到了涂鸦行为的关键，即无论涂鸦者如何逃脱对涂鸦对象犯下的“罪责”，都无法改变此种行为造成的实际后果：“恶搞”了杜甫的形象。

面对此，我们可以从两个问题入手来分析。第一，杜甫可不可以被恶搞；第二，杜甫应不应该被恶搞。对于娱乐来说，当代人的意识是，只要在法律允许的范围内，一切都可以拿来娱乐。杜甫的肖像权早已失效，杜甫这幅画像的版权也已失效，杜甫及杜甫画像也没有申请专利且在法律保护时效之内，恶搞杜甫，与现实法律根本不相干，这种行为自然应该得到允许。从这一点说，一些媒体、学者想从现实法律的角度来规范这种行为，好像振振有辞，其实毫无理据。对于第二个问题，“应不应该”有两个现实根据，一是道德戒律，一是政治和商业利益。在当今社会，因为政治和商业处于“合作”关系，所以商业为了自身目的，认为“应该”便“应该”，便制造了这次“杜甫很忙”事件。而道德戒律，因在当今社会成为阻碍个性自由和社会发展的绊脚石，所以当某些团体和个人提出要从此角度来论说此事时，便遭到公众、媒体尤其中国当代多数青年学子的驳斥。由此看来，这个事件的存在和发展，仅取决于两个现实条件，一是涂鸦杜甫是否还能让公众获得“娱乐”，二是涂鸦杜甫是否还能带来商业利益。

从现实来看，“网络杜甫”——“杜甫很忙”窜红网络后，经过跟风模仿——媒体炒作——各方发声——商家广告后，便逐渐淡出了人们的视野。一则没有出现“杜甫”诗集及相关书籍的热卖，二则没有出现“杜甫”古迹的热游，以及“杜甫”思想、人格、精神的热论，三则没有出现多少“李白”、“李商隐”、“关汉卿”等历史名人“很忙”系列的跟风效应。“快餐”、“快闪”，仍旧是此次事件的主要特征。这便证明，涂鸦杜甫不再具有“娱乐”功效，也不再具有商业价值。它像一个被消费过的“汉堡”，经过一段时间的“消化”后，便像“大便”一样被排泄到被人唾弃的污秽之中。这印证了当今消费文化的一些基本特征，但并没有改变杜甫本人及他所属的诗和思想、精神。也就是说，涂鸦杜甫，最终反映出来的仅仅是我们当今人对他的一种接受，而不是杜甫。从此便可得知，媒体和商家真正利用的，不是杜甫，而是当下的公众；公众真正娱乐的，不是杜甫，而是当下的自己。人们以这种方式来娱乐自身，很快就会感觉到“无趣”，因为一则涂鸦行为具有的“天性冲动”本身就是即时性的，二则这种娱乐主要建立在感官基础上，多属于即时体验，三则娱乐自身并不能带给自身太多的快乐和利益，且很快便会发现自身被商家“利用”甚至是“欺骗”。因此，在这种情况下，公众无论从感官上，还是从心理和思想上，都不会再在此类事件上体味到“娱乐”的乐趣。而公众对此失去了兴趣，便意味着不再具有“眼球”效应和商业价值，媒体和商家也便离开，去寻找新的“事件”。

由此可见，整个事件的发展逻辑，完全是当今消费文化的发展逻辑，而在这种逻辑中，本身就没有文化、精神以及道德等要素，因此我们用文化、精神以及道德等标准来衡量、评判此类事件，只会显得我们的“无趣”，甚至是“无知”。公众通过这个事件是为了娱乐，商家、媒体通过这个事件是为

了利益，整个事件的内容、意义和价值，都是紧紧围绕着娱乐、利益展开、发展和消亡，其本身就没有任何精神、文化、道德的内涵，我们又如何“一厢情愿”地想在它上面建立起精神、文化、道德呢？

参考文献：

[1] 汤嘉琛.恶搞杜甫：一场快闪式的网络狂欢[N].中国青年报，2012-03-27（2）.

[2] 让·鲍德里亚.消费社会[M].刘成富,全志钢译.南京:南京大学出版社,2008.

[3] E.H.贡布里希.涂鸦、移情与无意识[J].郑弋译.美术观察,2007,（2）.

责任编辑：冯济平

“Du Fu’s Busy”: Aesthetic Reflections of Contemporary Culture

WANG Shi-hai

（Communication University of China at Nanjing, Nanjing 211172, China）

Abstract：The incident of“Du Fu’s busy”provides a window for us to observe the contemporary culture. Graffiti works by different writers reflect different motives and interests. Businesses and the media use this incident to achieve their own interests, but the public get nothing except“self-entertainment”. This incident does not fundamentally change Du Fu the poet; he is just the object of contemporary cultural consumption. Public entertainment and business interests constitute the core of the entire event. Therefore, in this cultural consumption, we cannot establish spiritual, moral, and other factors.

Key words：Du Fu’s busy”; graffiti; public entertainment; interests; morality; contemporary culture

（上接第 68 页）

必须坚决抵制，用法律制裁、技术封堵等方法予以规范和引导；对那些宣传低俗、暴力内容的网络舆论，则把摆事实、说道理作为主要引导方法，从思想情感上劝服网民；对那些监督公众人物，批评公共决策的网络言论，则以协商交流为主要引导方法。总之，只有根据网络亚文化的性质、特点，综合使用各种网络舆论引导手段和方法，有针对性地引导网络舆论，才能提高网络舆论引导效果。

责任编辑：冯济平

On the Rules of Guiding the Network Consensus

LIN Ling

（Humanities School, East China University of Political Science and Law, Shanghai 200600, China）

Abstract：Observing the network consensus guiding rules is the basic principle of improving its guiding effect. It is necessary to change the idea of management by force, avoid blunt deletion of posts and arresting off-line, and eliminate opposition of opinions on the net. We should put the received audience the first, abide by the rule of news media, positively lead the consensus, and whole-hearted serve the netizens. Based on the special technical characteristics of the network, creating new ideas of network administration, we aim to achieve the diversity of the network culture.

Key words：network consensus; guide; communication rule; network culture

读《大日经》心得

薛 克 翘

（中国社会科学院 亚洲太平洋研究所，北京100007）

摘 要：《大日经》和《金刚顶经》分属两个系统，一个代表真言乘，一个代表金刚乘，前者倾向于“右道”而后者倾向于“左道”。《大日经》一方面在维护大乘佛教，但另一方面也受到印度教的多方渗透。

关键词：大日经；佛教密宗；真言乘；胎藏界曼荼罗

中图分类号：I106 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0074-06

《大日经》（全名《大毗卢遮那成佛神变加持经》）是一部什么样的经典，学界已经有了定论。如，日本学者中村元先生认为，“《大日经》是体系化了的真言密教的最重要的根本经典。”[1]（P125）中国学者黄心川先生认为，“密教作为一个有组织的思想系统开始出现于《大日经》”。[2]（P40）吕建福先生也说，“《大日经》是真言乘的根本经典，也是中期密教的两部代表经典之一。”[3]（P58）也就是说，这部经全面系统地介绍了佛教真言乘的基本要领和内容。

而关于《大日经》的翻译和编纂年代，学界还有一些大同小异的看法。如，中村元先生认为，《大日经》约于7世纪前半至中叶成于印度；由善无畏译、弟子一行笔受的《大日经》完成于西历724年。[1]（P126）日本学者长部和雄先生则提出，《大日经》先后有两个译本：第一个是开元七年（公元719年）善无畏“奉诏译”的，其梵文底本被称为“善无畏本”；第二个是客死北印度的无行禅师搜集、于7世纪末被送回（长安的）梵文本，由善无畏和一行合作于开元十二乃至十三年（公元724—725年）“私译”的，[4]（P117-118）即现行的《大毗卢遮那成佛神变加持经》七卷。关于《大日经》的成书地，有中印度那烂陀寺说、西印度说、南印度说、北印度说和西北印度说诸种，松长友庆先生认为“成立于那烂陀或者西印度的可能性大。”[5]（P58）

吕建福先生综合上述意见，经考证，认为“编纂《大日经》的地方或许就在那烂陀寺或附近。”“《大日经》的形成时间放在六世纪末七世纪初，比较接近事实。”[3]（P59）

总之，《大日经》在密教史上具有划时代的重要意义，对中国密教如此，对日本密教如此，对印度密教亦是如此。

下面，谈谈笔者读《大日经》的几点体会。

一、《大日经》的中心思想

学界公认，《大日经》卷一《入真言门住心品》（简称《住心品》）提出的三句话“菩提心为因，悲为根本，方便为究竟。”是《大日经》的思想核心。

对此，参与翻译此经的一行阿阇梨在《大毗卢遮那成佛经疏》（简称《大日经疏》）卷一里作了解释，认为这是一个因果循环的体系，“犹如世间种子，籍四大众缘，故得生根，如是次第，乃至果实成熟，名为究竟。”“如从种子生果，果还成种，故以为名也。”此间，一行对菩提心、因、大悲、根、方便和究竟六个概念一一予以解说：菩提心是深信不疑之心，白净坚牢之心。因是种子（相当于内因），同时又是后二句的缘起。悲为慈悲，“慈如广植嘉苗，悲如芸除草秽”。“根是能执持义，犹树根执持茎叶花果，使不倾拔也”。“拔一切苦施无量乐，由

收稿日期：2012-03-22

基金项目：教育部重点研究基地北京大学东方研究中心课题“印度密教与中国神怪小说研究”（10JJD750002）的阶段性成果。

作者简介：薛克翘（1945—），男，辽宁金县人，北京大学东方研究中心特聘研究员，中国社会科学院亚洲太平洋研究所研究员，主要从事印度文化与文学研究。

自善根。”“方便为究竟者，谓万行圆极，无可复增，应物之权，究尽能事。”这是一行作为信仰者对信众的解说。如果说，这在很大程度上是解释字面意思，是为了让信众理解并产生敬仰崇拜之心的话，那么，当代学者吕建福先生则站在哲学的立场对此作出现代解读，他说：“《大日经》把它的全部教义概括为因、根、究竟三句……因句是它的本体论，讲清净平等的菩提心为成佛之内在根据，佛心自心平等无二，如实知自心即是菩提。根句是它的实践论，讲大悲胎藏密法，以入此曼荼罗为成佛之基本条件。究竟句是它的方法论，讲三密为成佛之捷径、趣入究竟之方便，以手结印契为身密，口诵真言为语密，心作观想为意密。三密相应，即身成佛。”[3]（P60）可知，《大日经》的这个思想核心虽然仅仅三句话，却是一整套真言乘义理和修法的概括和总结。

《住心品》在提出核心思想的同时，也明确了真言乘的理论归属，即大乘佛学。经中在解释菩提心时还说，“诸法无相，谓虚空相”。这显然是大乘佛学的观点。例如，龙树《中论》第五品（鸠摩罗什译文）说：“空相未有时，则无虚空法。若先有虚空，即为是无相。是无相之法，一切处无有。于无相法中，相则无所相。”①

《住心品》又说，“所谓空性，离于根境。无相无境界，越诸戏论。等虚空无边一切佛法，依此相续生。离有为、无为界，离诸造作，离眼耳鼻舌身意。极无自性心生。”同样，这也与大乘佛教思想相一致。例如，龙树《中论颂》第十七品（鸠摩罗什译文）说：“如是从初心，心法相续生，从是而有果，离心无相续。”[6]（P273）

《大日经》在讲空的同时也强调幻。其《住心品》中说有“十幻”，即“幻、阳焰、梦、影、乾闼婆城、响、水月、浮泡、虚空花、旋火轮。”这些都是佛典中，尤其是大乘佛典中常用的表示空幻的比喻。例如，龙树《中论颂》第七品（鸠摩罗什译文）中就提到其中的三个：“如幻亦如梦，如乾达婆城，所说生住灭，其相亦如是。”[6]（P129）

此外，《大日经》中还多次使用了“阿赖耶”的概念。如卷一《真言品》提到“若识，若阿赖耶”。还说道，“大乘行，发无缘乘，法无我性。何以故，如彼往昔如是修行者，观察蕴阿赖耶，知自性如幻”。“阿赖耶”是大乘瑜伽行派提出的“八识”之一。其余七识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识。瑜伽行派认为，客观世界的本质是“识”，即人的感知。而人的感知是不真实的。实际上，人所感知的一切都是“识”，所以说“万法唯识，唯识无境”。阿赖耶识被认为是“种子识”，其活动生出世间万象。②不烦举证，已可看出，《大日经》中显然也融有大乘瑜伽行派的理论。

总之，在义理上，《大日经》不仅依附于大乘，还兼容空有两宗，这是其菩提心论的基础。

二、真言乘与大乘的关系

《大日经》卷一《曼荼罗具缘真言品》（简称《真言品》）有这样一段偈颂：“佛子此大乘，真言行道法。我今正开演，为彼大乘器。过去等正觉，及与未来世，现在诸世尊，住饶益众生。如是诸贤者，解真言妙法。”还说：“此殊胜愿道，大心摩诃衍，汝今能志求，当成就如来。”如此，《大日经》屡屡明确宣称自己属于大乘佛教。由此则更加证明，上文所说的“虚空”，就是大乘佛教中观派所主张的“空”。

《大日经》在提出自己理论归属的同时，也称自己的修行体系为“真言乘”。如《真言品》中所说：“秘密主，无大乘宿习，未曾思惟真言乘行，彼不能少分，见闻欢喜信受；又金刚萨埵，若彼有情，昔于大乘，真言乘道无量门进趣，已曾修行，为彼等故，限此造立名数。彼阿阇梨亦当以大悲心立如是誓愿，为度无余众生界故。”大乘佛教讲究以慈悲之心度无量众生，真言乘也是如此。所不同的是，真言乘有更多的法门可供进入，以此强调真言乘比传统的大乘更为殊胜。

那么，真言乘殊胜在哪里？其特别之处在哪里？就在于通过建立曼荼罗，并在每一个步骤上念诵真言，使其修行获得种种悉地（siddhi，成就），并最终达到救度众生的目的。也就是说，建立曼荼罗是真言乘区别于以往大乘佛教的最重要的修行方式，而念诵真言与建立曼荼罗是同步进行的，二者是相辅相成的。

既然以真言乘自称，就要突出真言的地位。于是，真言占据了全经的很大比重。卷二《真言品》

---

①北京大学叶少勇先生给出了现代汉译：“在有虚空相之前，任何虚空不可得。若相之前有‘虚空’，‘虚空’则成为无相。没有无相之事物，无论何者于何处。既无无相之事物，则相当行于何处？”见叶少勇：《中论颂梵藏汉合校·导读·译注》，上海：中西书局，2011年版，第81页。

②参见姚卫群：《印度哲学》，北京大学出版社，1992年版，第44页。

的后半部分、卷二《真言藏品》和卷四《密印品》几乎全部、卷五《字轮品》的开头部分、卷六《八印品》几乎全部，都是各种名目的真言。卷七为《供养次第法》，似为原典的附录部分，其中《净行品》、《仪式品》、《持诵法则品》偈颂与真言约略参半。

《大日经》中的真言名目繁多，例如，卷一中出现的两条真言，是在建立曼荼罗之初，一于洒扫场地时使用，一于冥想诸神下降时使用。其后，除卷三仅出 8 条真言外，卷二及以后各卷，各种名目的真言便接踵而来，而其基本用意都在于向诸神表示赞美、皈依和祈请，表示修行者内心对佛、菩萨、天神等的观想。因此，每一位神明都有相对应的真言。这些真言强调的是念诵，而不必究其原意。特别是传入中土以后，一般信众更无法知其所以。但它们的梵文原文仍然是有含义的，所以今人还是对它们作出了研究和解读。例如，“一切诸佛”真言：南么 三曼多勃驮喃 萨婆他 微么底 微枳罗宁 达摩 驮睹涅阁多 参 参 诃 莎诃。译为现代汉语为：皈依普遍诸佛，依一切法除无慧呀，法界生呀（依一切法除无慧，于法界生者呀），参 参 诃 莎诃。[7]（P80）

在修炼中，真言乘密教强调身、口、意三业和合。为此，《大日经》卷四《密印品》则将真言与手印相应，即每一手印都有一相对应的真言，做手印时必诵真言。手印为身业，真言为口业，观想为意业。这样，一面做出手印，一面口诵真言，一面心中冥想，就达到了三业合一的境地。这就是真言乘修法的关键要领。而建立曼荼罗，只是其前奏和铺垫，是营造一个富于氛围的场所。

三、胎藏界曼荼罗

曼荼罗的来源至少可以追溯到古老的吠陀时代。即由当时供奉神位和祭品的祭坛发展而来。吠陀祭祀通常以火祭，以火为沟通人神关系的纽带和桥梁，所以火神阿耆尼就成为人神的共同见证。火祭也是后来密教中“护摩”祭的前身。

“曼荼罗坛法是《金刚道场经》和《灌顶道场经》中新出现的”[3]（P48），时间约在四五世纪。但曼荼罗法并非密教的发明，在上座部佛教各部中已经相当常见，其相关律书中多有记载。[3]（P48）虽然建立曼荼罗的做法并非自《大日经》始，但《大日经》对建立曼荼罗所作的描述和解释却是空前的周全详尽，其轨则已经发展到十分完备的地步。

首先，对曼荼罗的主持人（阿阇梨）要求极为严格。如《真言品》说：“应发菩提心；妙慧慈悲兼综众艺，善巧修行般若波罗蜜；通达三乘，善解真言实义；知众生心，信诸佛菩萨，得传教灌顶等。”还要“妙解曼荼罗画；其性调柔，离于我执，于真言行善得决定；究习瑜伽，住勇健菩提心。”不具备这些条件就不能成为阿阇梨，也就不能主持曼荼罗坛场传法，不能为弟子灌顶。

其次，在画曼荼罗前要先选址。《真言品》说：“彼坚住受教，当为择平地，山林多华果，悦意诸清泉，诸佛所称叹。应作圆坛事，或在河流处，鹅雁等庄严，彼应作慧解，悲生曼荼罗。正觉缘导师，圣者声闻众，曾游此地分，佛常所称誉。及余诸方所，僧坊阿练若，华房高楼阁，胜妙诸池苑，制底火神祠，牛栏河潭中，诸天庙空室，仙人得道处。如上之所说，或所意乐处。利益弟子故，当画曼荼罗。”又说，“彼拣择地，除去砾石、碎瓦、破器、髑髅、毛发、糠糟、灰炭、刺骨、朽木等，及虫蚁、蛣蜣、毒螫之类。”这使人们想起，后期金刚乘阿阇梨常在寒林中修习，并以髑髅为严饰和食器，显然是对真言乘的颠覆。

再次，是选择吉日良辰、礼佛、念偈颂告地神、香花供养等程序。

最后开始画曼荼罗。大日如来居中，其次是四方佛，再次是诸菩萨及其眷属，还有各路护法神明，不一而足。他们的名位都是依据方位安置的，大体是中心为主尊大日如来，然后是“东方以为首”，以东南西北的顺序右旋，安置四佛：宝幢、开敷华、阿弥陀、鼓音声。又在东南、西南、西北、东北四个位置安置四大菩萨：普贤、文殊、弥勒、观音。这样，八个方位就形成了“八叶莲花”，又称“中台八叶”。外围还有多重（一般为三到四重）。总之，曼荼罗就是这样一个万神殿，诸佛、菩萨、金刚、护法、天龙八部及其眷属等咸集，各擅其位。阿阇梨要带领弟子按照“右旋”的次序一一礼拜。

《大日经》卷一《真言品》把这种曼荼罗叫做“大悲胎藏生大曼荼罗王”，所以称王者，以其规模最宏、诸神毕集、最为严丽、供养最丰。

但现在的问题是，《大日经》为什么把这种曼荼罗叫胎藏界？对此，历来颇多解释。日本学者长部和雄先生解读说，《大日经》中的“胎藏界曼荼罗的根本无疑是被称为‘大悲胎藏生’的生命来自母性的原理。……说到底，是作为象征生育的存在论图形的最高表现形式。”[4]（P26）他指出了胎藏界曼荼罗的象征意义，这是很重要的。

《真言品》还说：“内心妙白莲，胎藏正均等，藏中造一切，悲生曼荼罗。”据此理解，心如白莲，是比喻其纯净洁白，不受污染，它正如母体的胎藏，

能孕育生发一切，而孕育和生发的最根本的东西就是慈悲。也就是说，这个曼荼罗之所以叫做胎藏，是因为，第一，它象征着心，象征着白莲一样纯净之心，此心即菩提之心；第二，它有生育能力，由它产生慈悲，由慈悲可以普度众生。正如一行《大日经疏》卷十五所说："从大悲根本生发，大乘无上诸佛最秘者，谓此漫荼罗，即是无上大乘根原也。谓此菩提之心，以大悲而为根本，亦如胎藏，故言根本也。"由此可知，胎藏曼荼罗不仅是真言乘的修行场所，也是真言乘核心思想的外在形式。

四、莲花与金刚

这里提出以下几点思考。

（一）女神的加入

我们知道，佛教有一整套的诸神谱系，至晚在五世纪昙无谶等人译的《金光明经》中就已经趋于完备[①]。《大日经》则提出了一整套更加完备的神谱。这个神谱有三个特点：第一，确立了大日如来的独尊地位。第二，在这个谱系里，金刚的名目繁多，而且升格为菩萨，其中为首的是执金刚，又叫持金刚，又叫金刚手秘密主。他的地位很重要、很特别。世尊毗卢遮那是直接向执金刚宣说大乘佛教中最高机密的。他悉心谛听，并不时发问。从大乘佛教的观点来看，执金刚的身份是菩萨，世尊将秘密说给他，是让他肩负起普度众生的使命。但从密教的观点来看，他又被称为秘密主，似乎是秘密的掌管者、执行者。这样，指导修行、主持曼荼罗仪轨的阿阇梨仿佛就是他的代表或化身。第三，女神众多。应当说，到了真言乘的阶段，所有的金刚，都代表着坚固勇猛的阳性力量。但是，仅仅有阳刚力量显然是有缺失、不平衡的，于是，女神也纷纷出现。佛部有佛眼佛母（梵文 Buddhaloca），莲花部有白衣佛母（《真言品》作"白处尊"，梵文 Pandara-vasini），金刚部有金刚母（《真言品》又作"忙莽鸡"，梵文 Mamaki ）。还有诸多女神分别与男神配对，如菩萨们都有明妃在侧，等等。而且，经中对她们的形象也有所描绘。例如，《真言品》说，在观世音的右边是多罗尊（梵文 Tara），"青白色相杂，中年女人状，合掌持青莲，圆光靡不遍，晖发犹净金，微笑鲜白衣。"观世音的左边是毗俱胝（梵文 Bhrkuti），"左边毘俱胝，手垂数珠鬘，三目持发髻，尊形犹皓素，圆光色无主，黄赤白相入。"而大势至的"明妃在其侧，号持名称者[②]。一切妙璎珞，庄严金色身，执鲜妙华枝，左持钵胤遇[③]。"

女神的加入在一定程度上受到印度教的影响。早期佛教并没有这种情况，而印度教的主要神明却都是有配偶的，至少在史诗时代就已如此。这些印度教的神明都纷纷被请入佛教的神殿——曼荼罗中，出于外围的位置，属于护法神。这也是真言乘有意迎合社会大众生活习惯的表现。如《真言品》所说，阎摩王、帝释天、日天等，皆有后妃。

（二）胎藏界的暗示

这里还要再次提到胎藏界曼荼罗。日本著名学者中村元先生曾说："曼荼罗分胎藏界曼荼罗和金刚界曼荼罗。'胎藏界'的胎即是母胎，胎藏界曼荼罗是基于女性原理的，而金刚界曼荼罗是基于男性原理的。胎藏界曼荼罗是用母性的慈悲来突出佛的慈悲。"[1]（P75）他道出了男女两性的原理，然而强调的却是母性内心柔和慈善的一面。

《大日经》所宣称的曼荼罗既然冠以胎藏之名，我们不妨从词源学角度来分析一下"胎藏界"一词——Garbha-dhatu。这是一个复合词，由 garbha 和 dhatu 组成。garbha 有胎和坯胎等意思，但也有子宫的意思；dhaatu 有金属、元素、身体要素等意思，但也有精液的意思。如果都取后一个意思，就是子宫加上精液，那就是要怀胎了，并将要生产了。当时来华的印度阿阇梨们，不会不知道这一点，也许对于印度人来说不需要解释。所以，汉译《大日经》中只强调了它"生"的功能，但也就到此为止，没有进一步解释。而一行的《大日经疏》卷三说得明白："次说修真言行，大悲胎藏生，大漫荼罗王也。今且约胎藏为喻，行者初发一切智心，如父母和合因缘，识种子初托胎中，尔时渐次增长，为行业巧风之所匠成，乃至始诞育时，诸根百体皆悉备足。始于父母种姓中生，犹如依真言门，学大悲万行，净心显现。又此婴童，渐具人法，习诸伎艺，伎艺已通，施行事业，如于净心中发起方便，修治自地，随缘利物，济度众生，故名大悲胎藏生也。复次，初入净菩提心门，见法明道，如识种子歌罗罗[④]时，前七地以来，为大悲万行之所含养，如在胎藏，无功用以去渐学如来方便。如婴童已生，习诸伎艺，至如来一切智地。如伎艺已

①见《金光明经》第六至十品。

②据一行《大日经疏》卷五，大势至的明妃"号持名称者"的名字叫耶输陀罗（梵文Yashodhara）。

③钵胤遇，同偈又作钵孕遇，花名。一行《大日经疏》卷五："亦西方胜上之花。"

④歌罗罗，梵文kalala，义同garbha。

成，施于从政，故名大悲胎藏生。又是一重秘密漫荼罗也。”一行的解释让我们知道，之所以以胎藏为喻，就是取男女和合的本义，即如“识种子初托胎中”。不过，他是站在大乘佛教的立场，始终把握的是“随缘利物，济度众生”的原则。

笔者以为，《大日经》之所以使用“胎藏”这个词，原本就包含着男女和合的意思。这与女神进入曼荼罗神殿的意义是一样的，表现出真言乘迎合民众的心理，也预示着无上瑜伽的来临。

（三）六字真言的隐喻

《大日经》中实际上已经出现了六字真言。

《真言品》中说：“真陀摩尼珠，住于白莲上。”这里的真陀摩尼珠就是如意宝珠或如意宝，梵文cinta-mani。如意宝珠住于白莲上，与六字真言已经很接近了。人们熟悉的六字真言为：唵嘛尼叭弥吽。其梵文为 Om mani padme hum。其实是六个音节，翻译为汉文是六个字，所以叫六字真言。其字面的意义就是“祈愿宝珠在莲花上！”这是我国学者张保胜先生译出的原义。他说：“这显然是一句隐语。这句隐语如果再仔细追寻，就会发现，在印度密教巫术中，‘么尼’被视为男根的象征物；‘莲花’被视为女阴的象征物。所以，这个句子应译为‘祈愿两性和合！’”他认为，这来自于古代先民的生殖崇拜，古人不以为怪，今人却有所忌讳；在先民看来，“万事万物无不产生于两性和合。提升到哲学的高度，阴阳和合就成了万物的生因。这种认识属于原始唯物论范畴。”[8]（P22）无论是在梵文原文的翻译上，还是对其隐语的破解上，他的意见无疑是正确的。那么，《大日经》中的这句“真陀摩尼珠，住于白莲上”自然也具有相同的象征意义，也是一句隐语，只不过它是一句偈颂，而不是一句咒语而已。

印度古人一向崇拜莲花，佛教更是将莲花神圣化。《大日经》也不例外。诸神坐于莲花台，有许多还手执莲花，有开敷的，有未开敷的，有半开敷的。其胎藏曼荼罗有莲花部，甚至将整个曼荼罗喻为莲花。对此，一行在《大日经疏》卷四予以解说和引申：“今以莲花喻此漫荼罗义，如莲种在坚壳之中，枝条花叶之性已宛然具足，犹若世间种子心，从此渐次增长，乃至初生花苞时，莲台果实隐于叶藏之内，如出世间心尚在蕴中，又由此叶藏所包，不为风寒众缘之所伤坏。净色须蕊日夜滋荣，犹如大悲胎藏。既成就已，于日光中显照开敷，如方便满足。今此中妙法莲花漫荼罗义。”所以，如果说胎藏界曼荼罗的创立基于女性原理的话，那么，莲花曼荼罗也是基于一样的原理。

再说金刚一词，在汉语中有诸多含义，有时指一类神明，有时指金刚杵，有时指金刚石。梵语中也是一样，vajra、kulisha、hira、drdha，等等。[9]（P867）其中，伐折罗（vajra）最常用，兼有金刚杵、金刚石和雷等多义。单说这金刚石，即钻石，属于宝石（摩尼）一类，所以有时也被称为摩尼宝王，梵文为mani-raja。这样，vajra 和 mani 就有了共同点。仍如一行所说，“金刚喻实相智。过一切语言、心、行、道，适无所依，不示诸法，无初、中、后，不尽不坏，离诸过罪，不可变易，不可破毁，故名金刚。如世间金刚宝，有三事最胜：一者不可坏故，二者宝中之上故，三者战具中胜故。”（《大日经疏》卷一）如前文提到，摩尼既然是男性生殖器的象征，自然就代表着男性。金刚则不管是神、兵器还是宝石，都是牢固、坚硬、能破、阳刚的象征，也代表男性。由此可以推知，莲花与金刚就分别代表了阴阳两性。与六字真言的隐喻是一样的。

五、结语

通过对《大日经》的阅读，初步得出以下几点看法。

第一，男女合和的蛛丝马迹。

从以上举例已经可以看出，不管是胎藏界的象征意义，还是莲花与金刚的象征意义，以及六字真言的隐喻，都能证明这一点，即两性和合的问题已经在《大日经》中被隐晦地提出，这也许正是《大日经》与《金刚顶经》关系中的重要一点，也是后来无上瑜伽的一个前奏。

第二，《大日经》与《金刚顶经》的关系。

基于第一个问题，笔者以为，《大日经》与《金刚顶经》虽然是两个系统，一个是代表言乘，一个代表金刚乘。从内容看两者似乎又有关联，但不能说后者是由前者过渡而来的。因为学界公认，《大日经》是在北印度或西北印度编成的，而《金刚顶经》是在南印度编成的。那么，真言乘与金刚乘、胎藏界曼荼罗与金刚界曼荼罗之间的关系，就应当是相互关联、并行发展的关系。但是后来，约九世纪，情形就不同了，真言乘在印度似乎并没有大的发展，而金刚乘却显示出日益旺盛的强势，那背后的原因可能主要来自印度教的强大攻势。这个问题需要以后论证，这里先不谈。

第三，对印度教的包容。

从《大日经》已经可以清楚看到，佛教对印度教的吸纳，或者说印度教对佛教的渗透，已经愈来愈烈。应当说，在佛教和印度教的发展过程中，相

互间是互有影响的。例如，“大乘瑜伽行派所强调的‘识’或‘心’在婆罗门教中就早有类似的论述。一些奥义书就把‘识’看作万有的根本”。[10](P470)到《大日经》中，情况更是如此。义理、神明、修法等诸方面都有印度教的影响。《住心品》中讲到“幻”，其实和吠檀多派哲学中的“幻”（梵文 Maya，音译摩耶）是一样的意思。至于进入曼荼罗中的印度教神明，那就更多了，除印度教三大主神梵天、湿婆、毗湿奴及其眷属外，甚至连“大围陀论师”都在供养之列。而到了金刚乘时期，佛教和印度教更是难分难解，几乎是混沌一片了。那是后话。

第四，维护大乘佛教的最后努力。

佛教发展到《大日经》这个时期，即公元 7 世纪的时候，其在印度的颓势已经显露。学者们在研究玄奘巡礼印度佛教圣地的记载中得出了这一看法，大家的观点比较一致。

这里要说的是，《大日经》和《金刚顶经》既然是两个系统，如果按照“右道”和“左道”的说法，则《大日经》倾向于右道，而《金刚顶经》倾向于左道。

一方面，为了维护佛教的戒律《大日经》明确强调了不杀生、不食肉，也强调了不淫欲等。如卷六《学处品》讲菩萨戒，其中说道：“菩萨持不邪淫戒。若他所摄，自妻、自种族，标相所护，不发贪心，况复非道。二身交会，有余方便，随所应度，摄护众生。”再如前面提到，《大日经》还主张远离髑髅、污秽等。这些都与旁门左道划清了界限。另一方面，为争取外道皈依佛门，《大日经》中采取了一些迎合与变通的做法。如一行《大日经疏》卷四所说，在曼荼罗选址以及画曼荼罗时，“但发心求五通持明仙道，或愿长寿成就世间种种悉地，亦可随彼情机而诱接之也。复次，有诸异学，深乐围陀火祠之法，愿生梵世，闻佛秘藏中亦有火天真言行，法旨趣甚深故，即从此门而入正法。复有奉事自在、毘纽那罗延、日、月尊等种种世天，若闻佛秘藏中亦有彼等诸天真言行法，乃至毘卢遮那大我之身，即便信受而入正法。或有志愿生三界诸天者，闻佛秘藏中，具有诸天乘真言行法，能令于无量世生彼天中，不复退堕终成第一义天，由此深心愿乐得入正法者，或有宗习世间五通仙法者，闻佛秘藏中具有迦叶、瞿昙大仙等种种真言，能令获得不思议神通，乃至如毘卢遮那住寿长远，彼便踊跃志求，得入正法。以如是等种种门故，佛说火神诸处皆可造漫荼罗也。偈云：‘如上之所说，或所意乐处，利益弟子故，当画漫荼罗’者，乃至求诸胜地，皆不能得，不可令此密教遂无所传，但随阿阇梨心所好乐，谓有利益之地，即可造漫荼罗也。”由这段文字所列的种种情况可知，为了“诱接”外道皈依正法，为了密教的传播，不仅在曼荼罗的选址上可以采取权变措施，即便是修法上也要多方借镜印度教。因此可以说，在面临印度教强大压力的情势下，《大日经》及真言乘的佛子们，为挽救佛教的颓势，在做着最后的努力。

（2011 年岁末于京东太阳宫）

参考文献：

[1] 中村元.密教经典及其他[M].东京:东京书籍，2004.

[2] 黄心川.东方佛教论[M].北京:中国社会科学出版社，2002.

[3] 吕建福.中国密教史[M].北京:中国社会科学出版社，1995.

[4] 宫坂宥胜，梅原猛，金冈秀友编.密教的历史[M].东京:春秋社，1981.

[5] 松长友庆.密教的历史[M]，京都:平乐寺书店，1974.

[6] 叶少勇.中论颂:梵藏汉合校·导读·译注[A].上海:中西书局，2011.

[7] 吉田惠弘.胎藏界咒语解记[M].林光明，林胜仪译.台北:嘉丰出版社，2011.

[8] 张保胜.永乐大钟梵字铭文考[M].北京:北京大学出版社，2006.

[9] 林光明等编.汉梵佛教语大辞典[M].台北:嘉丰出版社，2011.

[10] 姚卫群：佛学概论[M].北京:宗教文化出版社，2002.

责任编辑：冯济平

Few Findings from Reading The Vairochana Sultra

Xue Ke-Qiao

Abstract：*The Vairochana Sultra* and *Adamantine Pinnacle Sultra* belong to different systems, the former representing the Mantrayana and inclining towards the“ Right Way ”and latter the Mahayana and inclining towards the“ Left Way ”. On the one hand, *The Vairochana Sultra* maintains the Mahayana; on the other, it has been permeated by Hinduism in many ways.

Key words：*The Vairochana Sultra*；Buddhism Tantrism；Mantrayana；Garbha-Dhatu Mandala

《我是猫》的中国文学元素运用及其意义

黎跃进 王 阳

（天津师范大学 文学院，天津 300387）

摘 要： 夏目漱石在成名作《我是猫》中，通过引用、化用、临摹、整合等方式，运用大量的中国古典文学材料，丰富了作品的内容，增强了艺术表现力，体现了夏目漱石很高的汉学造诣。将《我是猫》中中国古典文学元素的运用，还原到明治时代，联系夏目漱石的思想和文学观念，可以看到夏目漱石创作的独特美学价值和文学史意义。

关键词： 夏目漱石；《我是猫》；汉学；文化融合

中图分类号： I106 **文献标识码：** A **文章编号：** 1005-7110（2012）04-0080-05

夏目漱石是日本近现代文学的奠基人，独领风骚的文学巨匠，他以巨大的现实主义的艺术力量，真实的表现了20世纪日本社会的某些本质方面，对日本现当代文学产生了深远的影响。他一生只活了49岁，创作生涯前后不过10余年。但他却以惊人的毅力写出了大量各种体裁的作品，有诗歌、小说、散文、文艺评论、回忆录等，尤以小说的成就最高。这些文学成就把日本近代文学推向了一个新的高峰，并使之获得了世界性的声誉。其发表于1905年的处女作《我是猫》，因其构思奇特且匠心独运，奠定了这位杰出作家在日本近代文学史上的地位。这部幽默诙谐的作品，最独特之处在于作家选取了一只猫担任叙述者与评论者，通过这只猫的眼睛俯视日本当时的社会与20世纪所谓现代文明的大潮，辛辣地讽刺了日本近代的文明开化，深刻地揭露了明治维新的不彻底性。小说中的猫儿不仅善于思索、乐于议论、富于正义感，而且博学多识、通晓天地古今，经常以连珠般的妙语警句极尽嬉笑怒骂之能事。构成作品幽默与讽刺主基调的不仅仅是“猫”的独特叙述视角的选取，还有夏目漱石深厚的汉学造诣。作家娴熟地运用大量中国古典文学典籍的材料，不仅强化了艺术表现效果，同时也反映出夏目漱石的思想和创作倾向。

一

夏目漱石的汉文功底十分深厚，他自小就爱读汉籍。他在《文学论》的“序”中说：“余少时曾嗜读汉籍，虽修读时间甚短，于‘左国史汉’中，余冥冥里得出文学之定义。”[1]（P9）他7岁时进入户田学校学习，后来又转学到市谷学校，在此读完了高小第八级。其间，夏目漱石饱览了众多与汉学有关的书籍，接触到了许多中国文化，对中国文化产生了浓厚的兴趣。1878年，夏目漱石发表了他最早的一篇文章《正成论》，该文章是用汉文调书写的。之后不久，夏目漱石进入了山岛中州创办的以汉学研究著名的二松学舍修读汉文古籍，这里的教学内容主要包括四书五经、《左传》、《史记》、《资治通鉴》、十八史略、元明史略、《唐宋八家文》等汉文典籍，也有日本史、《日本政纪》、《日本外史》、《国史略》以及西方各国的历史、经济、法律等。[2]（P18）在这里，他系统地学习了《文字蒙求》、《文章轨范》、《唐诗选》、《唐宋八家文》、《论语》、《孟子》等科目。《春秋左氏传》、《国语》、《史记》、《汉书》是对他影响最大的汉文典籍。1889年夏目漱石完成了他汉文暑期游记《木屑录》，其中记载：“余儿时诵唐宋数千言喜作为文章”[3]（P445）。可见，夏目

收稿日期： 2011—12—06

项目基金： 教育部人文社会科学研究规划基金项目“夏目漱石与中国”（10YJA752013）的阶段性成果。

作者简介： 黎跃进（1957-），男，湖南资兴人，天津师范大学文学院教授，主要从事东方文学研究；王阳（1987-），女，天津人，天津师范大学文学院比较文学与世界文学专业研究生。

漱石的汉学基础始于其青少年时期。

《木屑录》的署名为漱石顽夫，这正是他正式的笔名夏目漱石的来源。漱石来自汉语“漱石枕流”这一典故。南朝宋刘义庆的《世说新语・排调》云：“孙子荆年少时，欲隐。语王武子‘当枕石漱流’，误曰‘漱石枕流’。王曰：‘流可枕，石可漱乎？’孙曰：‘所以枕流，欲洗其耳，所以漱石，欲砺其齿。’”“漱石枕流”是指远离尘嚣的生活，然而这份远离尘嚣里却已经带上了典故里的人物永不服输的性格。夏目漱石在22岁时选择“漱石”这一笔名自然有自己想要昭示的东西，于是有了他一生对金钱名利的真正淡泊。而他在小说创作中，这一点似乎体现的更为明显。

1890年，夏目漱石从预备学校毕业后，游历了旅游胜地箱根，写下了大量的汉诗。这些诗作立意清新，遣辞造句的技巧十分圆熟，洋溢着一股少年英气。同年，夏目漱石进入东京帝国大学学习，《老子的哲学》是其在学期间提交的论文。毕业后，夏目选择的第一个职业是教师，然而，东京高师的工作环境令他失望，怀着强烈正义感的夏目漱石毅然辞掉了这份工作，据说他的这一举动是受到了陶渊明思想的影响。因此，我们会经常在他的小说中依稀见到陶渊明的影子。

夏目漱石是典型的知识型作家，他学习中国古典文学，深入研究中国古典文学，在具备了深厚的文学修养之后，才开始他的小说创作。因此，他一开始的创作就非常成熟，具有独特的艺术个性。《我是猫》即是在这样的基础上产生的。

二

《我是猫》是夏目漱石的成名作，作家在创作这部小说时，有意识地引用、化用、改写中国古代典籍的诗文词句，或为阐述自己的思想倾向，或强化作品的讽刺意味，或增添幽默氛围，或反用其意，取得了意想不到的艺术效果。

（一）引用

所谓引用，是指作家在创作过程中，借作品中人物之口说出的言辞或谈论的话题中含有中国古代典籍的成分，或引用其典故，或截取某段、某句诗文。其特点是引用的诗文与典故完全来自中国典籍，只字不差，并且其特定含义也与中国文化语境中的含义相仿。例如：

大方草稿を書き卸す序開きとして妙な声を発するのだろうと注目していると、ややしばらくして筆太に「香一炷」とかいた。[4]（P85）

译文：大概这怪腔怪调，便是撰写初稿的序章吧。定睛一看，不大工夫，主人以浓重笔墨写了“香一炷”三个字。[5]（P62）

“清香一炷知师意”，是晚唐诗人司空图的诗句。苦沙弥闲来无事，展纸磨墨，写下了“香一炷”三个字。似诗非诗，似俳句非俳句，对于苦沙弥来说，能写出这三个字来未免过于风雅。作者在此引用苦沙弥一知半解、似懂非懂的汉诗文，意在对知识分子的外表装得满肚子学问，其内心世界是一片空虚的讽刺。又如：

「刑事は刑事だ。探偵は探偵だ。先達ては先達てで今日は今日だ。自説が変らないのは発達しない証拠だ。下愚は移らずと云うのは君の事だ。……」[4]（P503）

译文：“刑警是刑警，密探是密探。前此是前此，今日是今日。不改变自己的学说，这便是不发展的铁证。《论语》中说‘下愚不可移’指的就是你。”[5]（P355）

“下愚不可移”出自《论语・阳货》篇，原文为：“子曰，唯上智与下愚不可移”。意思是说只有上等的智慧之人与下等的愚蠢之人是不可改变的。苦沙弥、迷亭、寒月这群知识分子经常齐聚客厅，高谈阔论，说古道今，斥责世事，大发对现代文明的不满的牢骚。他们骂侦探，骂雇佣侦探的金田之流，他们议论生死，死是苦痛的，对神经衰弱的国民来说，活着比死去还要痛苦。他们所苦恼的并不是死，他们犹疑不定的是究竟怎样死才算死得最好。这些议论乍看起来似乎过于夸张，其实恰好击中要害，是对当时社会黑暗现实尖锐、有力的揭露，表现了他们对这种现实深恶痛绝的感情。

（二）化用

所谓化用，是指作家在借用中国古典诗文时，有意进行了自己独创性的加工与改编，多是为了强调语气、强化讽刺意味。采用的形式主要为在不影响原句押韵的前提下替换原字句、套用其句而反用其意。例如：

「月給が二百五十円で盆暮に配当がつきますから、何でも平均四五百円になりますばい。あげな男が、よかしこ取っておるのに、先生はリーダー専門で十年一狐裘じゃ馬鹿気ておりますなあ。」[4]（P202）

译文:“月薪二百五十圆,年中年末还分红,平均起来要挣四五百圆哪。像他那号人都拿这么多的钱,可老师是教英语入门课本的专家,却混得‘十载一狐裘’,太傻喽!”[5](P150)

“十载一狐裘”化用自《礼记·檀弓篇》,原文为“晏子一狐裘三十年。”这是多多良在苦沙弥家拜访时的一段谈话。多多良是苦沙弥的门生,法政大学毕业,在某公司的矿山部供职,是一位实业家的继承人。多多良一向以铃木为榜样,专想金钱,窥探行情,利用各种时机,高攀门第。多多良在劝苦沙弥放弃教员工作,改行为实业家时举了铃木为例,意在说明实业家的薪水要比做教员高很多,赚钱,对一个实业家来说,是轻而易举的事。晏婴,春秋末期齐国东莱夷维人,历事齐灵公、庄公、景公三代,参政达50余年,为三朝重臣,一代名相。他以超人的智慧,高洁的品德,赢得生前社会尊重,身后世人赞誉。从前晏婴做齐国的宰相时,一件狐皮袄穿了30年。所以,对于百姓的奢侈,就用节俭来对他们做示范。原文本是赞扬晏子的节俭与高风亮节,作者在这里通过多多良之口反用其意,指出“十载一狐裘”是一种不懂得如何赚钱的愚蠢行为。这里作者无情的讥讽了资本家无限扩大的物欲致使其精神世界的狭隘,褒扬了苦沙弥淡泊物欲的精神。又如:

「先生学校を卒業して何年になんなさるか」

「今年で九年目でしょう」と細君は主人を顧みる。主人はそうだとも、そうで無いとも云わない。

「九年立っても月給は上がらず。いくら勉強しても人は褒めちやくれず、郎君独寂寞ですたい。」[4](P200)

译文:“老师,您毕业几年了?”

“今年是第九个年头吧。”女主人说罢,回头瞅了丈夫一眼,丈夫未加可否。

“已经九年,还不涨薪水。怎么干,人家也不说个好。真是‘郎君独寂寞’啊!”[5](P149)

“郎君独寂寞”化用鲍照的诗《咏史》:

五都矜财雄,三川养声利。/百金不市死,明经有高位。/京城十二衢,飞甍各鳞次。/仕子影华缨,游客竦轻辔。/明星晨未晞,轩盖已云至。/宾御纷飒沓,鞍马光照地。/寒暑在一时,繁华及春媚。/君平独寂寞,身世两相弃。

这是诗人鲍照咏汉代严君平穷居寂寞的名篇。诗歌的前十四句铺写京都之繁华,豪族之奢侈。五都之人好逐利,三川之人好争名,故而求名逐利的“士子”、“游客”云集京都,驱马奔驰,唯恐不及。世事炎凉犹如寒暑交替,所以仕途中人不得不抓紧时机钻营,一如百花争艳于春日。诗人对这些利禄之徒冷眼相看,语气间充满了轻蔑和鄙视。最后两句转入咏史主旨,咏叹严君平的“身世两相弃”,以寒士之寂寞冷落与豪门士族之显赫豪华相比照,讽刺“士子”、“游客”的蝇营狗苟,赞美寒门贫士安贫乐道的高风亮节。作者借多多良之口,表面上指称苦沙弥的冥顽不灵、顽固不化,实则借此讽刺资本家们的投机钻营,表达出作家对他们的蔑视与不满情绪。再如:

御客さんは三人の中で一番普通な容貌を有している。ただし普通なだけに、これぞと取り立てて紹介するに足るような雑作は一つもない。普通と云うと結構なようだが、普通の極平凡の堂に上り、庸俗の室に入ったのはむしろ憫然の至りだ。[4](P138)

译文:三人之中,顶数来客的面相最平庸。只因平庸,也就没有什么值得介绍的。提起平庸,倒也不是坏事;但如果过于平庸,以至登平凡之堂,入庸俗之室,何其惨然之至。[5](P108)

“登堂入室”出源于《论语》。《论语·先进篇》中说:子曰:“由之瑟奚为于丘之门?”门人不敬子路。子曰:“由也升堂矣,未入于室也。”堂是正厅,室是内室,升堂入室用以形容学习程度的深浅。孔子说:“仲由弹瑟,为什么在我这里弹呢?”孔子的学生们因此都不尊敬子路。孔子便说:“仲由嘛,他在学习上已经达到升堂的程度了,只是还没有入室罢了。”

这一段文字记载了孔子对子路的评价。他先是用责备的口气批评子路,当其它门人都不尊敬子路时,他便改口说子路已经登堂尚未入室。这是就演奏乐器而言的。孔子对学生的态度应该讲是比较客观的,有成绩就表扬,有过错就反对,让学生认识到自己的不足,同时又树立起信心,争取更大的成绩。在《我是猫》中,这段话是猫儿的议论,猫儿闲来无事潜入金田公馆,窥见了公馆中三

个人的相貌，便套用了中国典故，却反用其意。金田家便是一个庸俗不堪的地方，只有平凡庸俗之极的人才有资格进入到他的内室，意在嘲讽金田家及其门客作为资本家的丑恶嘴脸。

（三）临摹

所谓临摹，是指作家并不是直接借用中国古典典籍，而是借鉴其创作手法与技巧，融合到自己的作品中。这需要作家有相当深厚的汉学功底，不仅对典籍的原文十分熟悉，而且对于其表现手法也要谙熟于心。最典型的例子要数夏目漱石在自己的小说中融入了《左传》的表现手法，丰富了自己的文学。原文中有一段苦沙弥与落云馆的学生发生冲突的一个场景：

太古蒙昧の時代に在ってこそ、そんな馬鹿気た戦争も行われたかも知れん、しかし太平の今日、大日本国帝都の中心においてかくのごとき野蛮的行動はあり得べからざる奇蹟に属している。いかに騒動が持ち上がっても交番の焼打以上に出る気遣はない。して見ると臥竜窟主人の苦沙弥先生と落雲館裏八百の健児との戦争は、まず東京市あって以来の大戦争の一として数えてもしかるべきものだ。左氏が鄢陵の戦を記するに当ってもまず敵の陣勢から述べている。古来から叙述に巧みなるものは皆この筆法を用いるのが通則になっている。だによって吾輩が蜂の陣立てを話すのも仔細なかろう。[4]（P311—312）

译文：在远古蒙昧时期，也许进行过那种荒唐的战争。然而，在太平盛世的今天，在大日本国京城的中心，那种野蛮行为已经属于不可能出现的奇迹。学生们再怎么骚动，也不会比火烧警察署闹得更凶。照此说来，卧龙窟主人苦沙弥先生和落云馆八百健儿的战争，列为东京城有史以来大战之一，也并不过分。左丘明写鄢陵之战，也是从敌军营寨下笔。自古以来精于记叙的作家无不采取这种笔法，已是惯例。因此，让我也来首先叙述一下敌军布阵，也就无可厚非了吧。[5]（P233）

作者在这里借鉴了《左传》描写战争场面的写法——夹叙夹议，用猫儿的视角把这场“战斗”描写的十分滑稽，令人捧腹，观察与想象熔于一炉，使小说生动活泼。日本有学者认为：《我是猫》中苦沙弥和中学生的大战描写与楚王和谋士的问答如灯取影。[6]（P352）这样的写法一方面增强了作品的艺术感染力，另一方面，实则饱含了作家深深的愤慨与讽刺。资本家金田无所不用其极的发挥着金钱的威力，组织无知的学生对苦沙弥窃听、探访、骚扰、奚落，企图以文武兼施的手法迫使苦沙弥改变观点。由此可见，社会金钱关系决定着人们生活贫富、地位高低。最终，作家借猫儿之口得出结论：使世间事物运动的，确确实实是金钱。

（四）整合

所谓整合，指的是作家所引的中国古典典籍片断或人物并不是直接出自汉学典籍，而是出自日文著作。中国历史、文学典籍再向日本传播过程中，经过日本作家、文人吸收甚至加工而广泛流传。夏目漱石是在扎实的日本传统文学修养的基础上潜心钻研汉学的，他的创作中也鲜明的体现了这一点。苦沙弥家来了一位稀客，正为他讲解以消极的修养来求心安的道理：

何でも昔しの坊主は人に斬り付けられた時電光影裏に春風を斬るとか、何とか洒落れた事を云ったと云う話だぜ。心の修業がつんで消極の極に達するとこんな霊活な作用が出来るのじゃないかしらん。僕なんか、そんなむずかしい事は分らない。[4]（P337）

译文：据说从前有个和尚，刀架在脖子上还说饶有风趣的话“电光影里斩春风”，如果修心养性真做到家，消极到了登峰造极的地步，说不定就会现出这种运用自如的真功夫。我这号人不懂那些玄妙的道理。[5]（P250）

“电光影里斩春风”出自日文泽庵和尚所著的《不动智神妙录》，故事大略讲的是宋末，无学禅师被元兵所获，问斩前高呼曰：“乾坤天地卓孤笻，喜得人空法亦空。珍重大元三尺剑，电光影里斩春风。”意思是，虽杀我肉体，却杀不死我的灵魂，那不过像一溜光斩春风，无济于事的。大有四大皆空，生死一如之意。苦沙弥苦于被金田所摆布的一群学生的捉弄，正无计可施，一位稀客上门进行劝说，认为周围环境是根本不可以改变的，提出以个人心的修养达到忘我程度来适应客观环境的哲学主张。这种“心的修养”论是利用、宣传东方的“求其放心”、“心要放”（孟子语）等儒家、佛家思想，来反对人民大众对黑暗现实进行积极的斗争。夏目漱石批判了它的虚伪性，借用的典故也充分的

运用了反语来对此进行了嘲讽。

三

日本文学史家吉田精一说:“漱石和鸥外一样,作为文学家和作家,是最典型的‘两条腿走路’的人物。像他那样把东洋和西洋在思想深处浑然融合的例子是鲜见的。”[7](P12)这对于我们研究夏目漱石与中国文学的关系是个很好的启示。夏目漱石与中国文学的关系是个有机的整体,而且在与西方文化碰撞、融合中显示出多彩、复杂的变化。总的来说,夏目漱石吸收中国文化是融儒、道、释于一身,在有的情况下这三者是相同、相近的,很难再加剔别、机械地归入某种思想。有的时候则明显地体现出儒家学说的一系列观点。有时则直接援引老、庄的道家学说或取自禅学。这种接受的丰富性、复杂性是由夏目漱石所处时代和他本人创作的复杂历程所决定的。

20世纪初,日本明治维新已走过了30多年,但它却是一场不彻底的资产阶级革命。大资产阶级在对外掠夺中完成了资本的“原始积累”;在政治及社会制度方面,日本国家保存了浓厚的封建性。19世纪七、八十年代自由民权运动失败后,日本大资产阶级与天皇专制政权建成了相互妥协的合作关系,这个政权在对外发动战争的同时,对内不断加强思想禁锢,镇压工农运动,实行高压政策;在思想领域,反动的保守主义、国粹主义十分猖撅,社会和文学传统中佛教思想、虚无思想的消极因素也在泛滥。在这种情况下,日本国内阶级分化加剧,知识分子阶层也不断变化。有的知识分子为了追求金钱和权势,不惜依附于大资产阶级;一些有正义感的知识分子,对黑暗、丑恶的明治现实僧恶、愤慨,然而他们憧憬的资产阶级民主主义已成泡影,内心不免内心苦闷、彷徨。夏目漱石便是这群知识分子中的一员,《我是猫》这部作品便应运而生了,它反映的是已发展成为军事封建帝国主义国家的日本明治后期的社会生活。

夏目漱石思想发展的轨迹,是一个从东方儒家思想,向西方人文主义,再回归东方道家思想过程。夏目漱石和明治时代其它作家一样,都是在“文明开化”的影响下成长起来的,但夏目漱石的思想又明显区别于其他的作家。他早年潜心于汉学,热爱中国文化,汉学造诣深,汉文能力强,在正冈子规鼓励下写过不少汉诗。

毫无疑问,夏目漱石具有儒家的伦理观。《我是猫》就多达10余次的引用了《论语》原句。小说中有一细节是其为亡友写墓志铭,“‘天然居士’者,探空间、读论语,吃烤芋、流鼻涕之人士也。”“烤白薯?画蛇添足?割爱吧!只剩下了一句:天然居士,探空间,读论语者也。这样似乎又有些简单。”[5](P62—64)如此言语,反复出现,看上去颠三倒四,令人啼笑皆非,如果去掉那些笑的调味,浓缩后会发现重要的只有五个字:读论语,探索。在写此铭文前小说有个暗示:苦沙弥以浓墨重笔写了“香一炷”三个字,此语录自晚唐诗人司空图诗句“清香一炷知师意”。夏目漱石藏起了句尾,是假语村言的春秋笔法。暗示读者要去“知”墓志铭曲笔后的“师意”,这表明他要从这里开始探索,而探索的武器就是《论语》儒家思想。夏目漱石曾被称为“为明治精神而牺牲”的作家,他曾表示将以维新志士的坚韧精神来从事文学事业。这里,作家是借墓志铭向明治西方文明写挑战书,“天然居士”可以看作是苦沙弥,自然也有作家自身的影子。

综上所述,夏目漱石的身上体现了中国古典文学与日本文化冲突与融合的时代精神,正是因为他能够把汉文文学与文化运用理解得如此娴熟、精准,才使得他的文学创作独具特色。对于这位思想超前、生命不息、探索不止的作家而言,他的作品不仅因独特的趣味性经久流传,更会因其思想的深刻性而历代弥香。

参考文献:

[1] 夏目漱石.文学论 [M].漱石文集:第9卷[M].东京:岩波书店,1966.

[2] 高文汉.日本近代汉文学 [M].银川:宁夏人民出版社,2005.

[3] 夏目漱石.木屑录[A].漱石文集:第12卷[M].东京:岩波书店,1966.

[4] 夏目漱石.我是猫 [A].漱石文集:第1卷[M].东京:岩波书店,1966.

[5] 夏目漱石.我是猫 [M].于雷译.南京:译林出版社,1993.

[6] 何少贤.日本现代文学巨匠夏目漱石 [M].北京:中国文学出版社,1998.

[7] 吉田精一.夏目漱石必携[M].东京:学灯社,1971.

责任编辑:冯济平

(下转第115页)

日本《古今和歌集》编纂思想中的孔子意识

尤 海 燕

（青岛大学 外语学院，山东 青岛 266071）

摘要：《古今和歌集》序中“人麿既没，和歌不在斯哉”的表述，凸显了其编纂思想中的孔子意识，也是其编纂思想来源于儒家礼乐思想的体现。而先于《古今和歌集》成立的《续日本后纪》中关于和歌复兴的评论，是站在春秋时期诗书礼乐的崩坏和与之相关的孔子行动的历史上创作而成的，给《古今和歌集》的编纂指出了“儒家礼乐思想”的方向，是其孔子意识的先导。

关键词：《古今和歌集》；编纂思想；礼乐；孔子；文王

中图分类号：I106 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0085-05

一

日本第一部敕撰和歌集《古今和歌集》（以下略称《古今集》）是纪贯之等四人[①]奉醍醐天皇（898 ~ 931年在位）敕命，于延喜五年（905）编纂完成的。根据渡边秀夫的研究，《古今集》编纂的理论依据是“王者功成作乐，治定制礼”和“盛世明时的诗歌繁盛”的儒家礼乐思想。[②]即，诗歌集的编纂是圣帝明王统治的需要，是天子急务、国家事业；同时，在天子之德充溢四海的盛世，颂歌自然由民间涌出，这也成为诗歌集编纂的前提。那么，《古今集》中所谓的“盛世”是指什么时候、怎样的时代呢？从“陛下御宇，于今九载。仁流秋津洲之外，惠茂筑波山之阴。渊变为濑之声，寂寂闭口；砂长为岩之颂，洋洋满耳……”（真名序“撰集经纬和圣德赞美”）[I]（P348）和“臣贯之等，同生于此盛世，遇此盛事之际，不胜欢喜”（假名序“撰者的光荣与自负”）[③][I]（P17）可以得知，“盛世”很显然就是指的醍醐天皇治世的当代。也就是说，《古今集》编纂完成的延喜时代是“诗歌繁荣”的“盛世明时”，《古今集》两序所说的“盛世”，首先是指当代之意。

但是，我们在通读两序后就会发现，延喜盛世不是空前的，在它之前，两序还设定了一个古代盛世——《万叶集》时代。《古今集》两序中，将“古代”看做盛世、强调帝王政治与和歌之间紧密联系的叙述共有三处：分别是和歌为“教诫之端”的上古、和歌为辨别“臣下之贤愚”手段的中古、以及在“君臣合体”的理念下编纂《万叶集》、歌圣柿本人麿在世的近古。由于上古和中古都是虚拟的理想古代，并没有历史依据[④]，所以象征古代文化繁荣的《万叶集》时代，就是《古今集》编纂者认为在当代重现了的“美好伟大的古代”。同时，《古今集》编纂者也希望后人能把延喜盛世的“今”看成和《万叶集》一样伟大的“古”。《古今集》名称的由来——“恋古仰今”（假名序）[I]（P18），即反映了编纂者的这个思考。下面来看看《万叶集》时代的特征：

收稿日期：2012-03-26

基金项目：本文为教育部人文社会科学研究青年基金项目“日本古代和歌和儒家礼乐思想”（编号10YJC752048）和山东省“十二五”强化重点建设人文社科基地（东亚文学与文化研究）规划课题“礼乐思想与日本古代文学”的成果之一。

作者简介：尤海燕（1973-），青岛大学外语学院副教授、硕士生导师，博士（东京大学），专业方向为日本古典文学、中日比较文学。

①编纂者为纪贯之、纪有则、壬生忠岑和凡河内躬恒四人。

②详见渡边秀夫《和漢比較のなかの古今集両序——和歌勅撰の思想——》，载《国語国文》2000年第11期。

③原文依据新日本古典文学大系本《古今和歌集》（岩波書店1989年版）。《古今和歌集》有真名序（汉文序）和假名序（日文序）两种序文，假名序由笔者翻译成中文。以下凡涉及日文原文的资料，均由笔者翻译或概括。

④铃木日出男就《古今集》两序的这两处表述，指出“只能说是作者想象出了一个虚构的古代”。见铃木日出男著《古代和歌史论》（东京大学出版会1990年版）第460页。

昔平城天子，诏侍臣，令撰万叶集。（真名序）[1]（P346）

遥想奈良之帝御时，和歌大盛，人皆知歌心。当时，正三位柿本人麿为歌仙。此即谓君臣合体。（假名序）[1]（P11）

在称扬“君臣合体”理想的背后，可以感觉到编纂者将今上的醍醐天皇比作“奈良之帝”（即真名序中的“平城天子”）、将自身比作柿本人麿的意图。前面的两序当代赞美的部分，也含有在当代重现了“君臣合体”的《万叶集》时代的自负①。生逢盛世的编纂者，又写下了其重振和歌事业的抱负和热情：

适遇和歌之中兴，以乐吾道之再昌。嗟乎，人麿②既没，和歌不在斯哉。（真名序“撰者的光荣和自负”）[1]（P348,350）

至此，在“遥想奈良之帝御时，和歌大盛，人皆知歌心。当时，正三位柿本人麿为歌仙。此即谓君臣合体”（假名序）中还有所保留的、隐约以当代之人麿自居的意识，在此已经完全显露出来。

二

编纂者将自身比作柿本人麿的表述——“人麿既没，和歌不在斯哉”，其出典是《论语・子罕》的“文王既没，文不在兹乎”③。这里的“文”指的广义上的“文明”、“文化”和“礼乐制度”。此句有着非常强烈的语气：“文王死后担负起文化重任的，舍我其谁？”“文王已逝，作为复兴礼乐文化的后继者，我责无旁贷”④，孔子誓做文王继承者的抱负和志向呼之欲出。以此句为出典的用例，在《古今集》之后还有几处：

（1）词人才子，渐吞吟咏之声。诗境文场，已为寂寞之地。孔子曰，文王已没，文不在兹乎。宜开良宴于十月之首，以玩余芳于五美之丛。（大江朝纲《停九日宴十月行诏世号残菊宴》）[2]（P139）

（2）殊恨王风之不竞，直道之已湮。……文王早没，吾何之随。已矣已矣，命之衰也。吾将入龟绪之岩隈，归兔裘而去来。（前中书王《兔裘赋》）[2]（P129）

（3）不独记仙洞无何之乡，有嘲风弄月之兴，亦欲呈皇家元久之岁，有温故知新之心。修撰之趣，不在兹乎。（《新古今和歌集》真名序）[3]（P12）

（1）以直接引用原典的形式感叹诗文不振，表明自己才能担起复兴诗文的责任，与《古今集》的用法最为相近。（3）的“不在兹乎”已经成为了单纯的“表示强调的惯用表现”⑤。（2）在文脉上与其他两句有所不同，通过省略“文不在兹乎”，凸显出“文王早没”带来的失落感。在这里，作者着意刻画不知何去何从的迷茫，是为了说明隐遁的理由，而隐遁意味着放弃社会责任，因此才刻意避开了“不在兹乎”。“文王已没，文不在兹乎”的表述中，原本就有着将文王统治时的光辉过去当作“古”来憧憬向往，对自己继承文王事业的志向和决心表示自负的意思。（1）和（3）中因为用了“文不在兹乎”，表现出在当今再现“古”的强烈意志；而（2）中正因为缺少了关于“今”的表述，所以只能任由对“古”的追忆之情不断蔓延而无可奈何。

还有，这些例子都是直接借用“文王既没……”的表述，比较单纯，没有像《古今集》真名序中“人麿既没，和歌不在斯哉”那样的深度。真名序的此句，一方面让人联想到出典的“文王既没……”，同时又把“文王”换成“人麿”，将“文”换成“和歌”，使得其文意的内涵倍增。也就是说，此句并不仅限于诗和文章的范围，而是将日本独有的和歌代入了这个句式，形成了意蕴丰富的文脉。

在理解了“文王既没，文不在兹乎”的基础上，再来重读《古今集》真名序的“人麿既没，和歌不在斯哉”。将出典的“孔子继承文王的事业”代入和歌的系统，就会得出结论：正如孔子接替文王、肩负起振兴礼乐文化的重担那样，《古今集》编纂者也接替人麿、承担起和歌中兴的重任。但是，当我们将两句各个项目的关系平行来看时，下列图式就会成立。

（1）		（2）		（3）
文王		人麿		文王＝人麿
*	→	*	→	
孔		编纂者		孔子＝编纂者
*		*		
文（文化，礼乐制度）	→	歌	→	文＝歌
（出典）		（真名序）		（作为推论的前提）

注：*“＝”是“同等”、“对应”等意。

①《愚管抄》第七卷可见称颂延喜盛世之语：“到延喜、天历，皆是君臣合体，鱼水之仪，实为可喜”（笔者译，下划线为笔者所加）。见日本古典文学大系编《愚管抄》（岩波书店1967年版）第133页。

②底本作“人丸”，意同“人麿”（柿本人麿），为统一而改作“人麿”。

③根据新日本古典文学大系《古今和歌集》第351页真名序中的脚注。

④据吉川幸次郎《论语》上（朝日新闻社1996年版）第287页。

⑤根据新古典文学大系本《新古今和歌集》（岩波书店1992年版）第13页中真名序此处的脚注。

纵列(1)的“文王”“孔子”“文”系列是出典的文章表现,纵列(2)的“人麿”“编纂者”“和歌”系列是真名序的文章表现。(3)是推论(也是前提),即“文王”和“人麿”对应,“孔子”和“编纂者”对应,“文”和“歌”(和歌)相对应。

这样,《古今集》编纂者模拟孔子和文王的关系(1),创作出了与之等同的编纂者和人麿的关系(2)。既然要借用(1)的形式,那么作为前提,在和歌中人麿的地位必须和在礼乐中文王的地位相对应,编纂者也应该和孔子相等同——(3)。因此,编纂者虽然借鉴了出典的句式,但正因为意识到了人麿与文王、自身与孔子的相通之处,才在出典的基础上灵活运用,创造出了“人麿既没……”的文章表现。同样,“歌”与“文”(和歌与文化、礼乐制度)的对应也非常自然。和歌的理论与礼乐理论相通,和歌和儒家之“乐”的对应是《古今集》序文的基本思想①,这也是支撑我们这个结论的理论基础。

从以上的图式,我们自然就可以再推出下面的对应关系:

和歌繁盛的古代(《万叶集》时代)=以文王为代表的礼乐治世的周朝

这样,景仰和歌兴盛的《万叶集》时代、欲将其和歌盛世在当今重现的《古今集》编纂者的身姿,就自然和崇尚礼乐兴盛的周朝、欲将其礼乐文化发扬光大的孔子的身姿重合在了一起。并且,“砂长为岩之颂,洋洋满耳。思继既绝之风。欲兴久废之道”的当代赞美,之所以借用《论语·泰伯》的“关雎之乱,洋洋乎盈耳哉”[4](P117)和《同·尧曰》“兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉”[4](P303)的字句,也和编纂者的孔子意识不无关系。

三

生于乱世的孔子,将其一生都奉献给了重建周朝礼乐制度文化的事业上。众所周知,周朝把先朝简略的礼乐不断充实和细分化,确立了作为国家统治政策的礼乐制度。在周朝,“礼乐”就是其时代精神和文化特色。流传今日的“三礼”,是详细记叙了周代礼乐制度和礼乐思想的经典。正如《论语·泰伯》“兴于诗,立于礼,成于乐”[4](P115)所说的那样,孔子把礼乐看成是修身治国的最高手段和理想。

周朝礼乐的繁荣从《史记·周本纪》“(周公旦)作周官,兴正礼乐。度制于是改,而民和睦,颂声兴”[5](P133),《礼记·明堂位》“六年,朝诸侯于明堂,制礼作乐,颁度量,而天下大服”[6](P1088),郑玄《诗谱序》“及成王,周公致大平,制礼作乐,而有颂声兴焉,盛之至也”[7](P7),等中可见一斑。而其后的“成康之治”,更是“天下安宁,刑错四十余年不用”[5](P134),“成康化致升平,刑厝而不用也”[8](P286),“周之有天下也,修礼达乐者七年,刑措不用者四十年,负扆垂拱者三百年,龟鼎不迁者八百年:斯可谓达其情,臻其极也。故孔子曰,‘吾从周’”[9](P1362)等,等所形容的太平盛世。“礼乐”和“刑政”都是治国的手段,但是两者若论其轻重,是礼乐在先,刑政在后,如陈旸说:“臣闻,先天下而治者在礼乐,后天下而治者在刑政。三代而上,以礼乐胜刑政,而民德厚,三代以下,以刑政胜礼乐,而民风偷。……本之为礼乐,末之为刑政。”[10](P392)因此,“刑措不用”、“乐至则无怨,礼至则不争。揖让而治天下者,礼乐之谓也”(《礼记·乐记》)[6](P1266)是儒家政治的最高理想。

追思礼乐文明的周朝盛世,孔子不觉发出“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周”[4](P39)的赞叹。翻开《论语》、《礼记》、《史记·孔子世家》等,孔子对于周室的赞美之语和崇古意识不胜枚举②。而其后如“孔子之时,周室微而礼乐废,诗书缺”[5](P1935)、“幽厉之后,王道缺,礼乐衰”[5](P3295)、“夫周室衰而关雎作,幽厉微而礼乐坏”[5](P3115)、“周衰凋缺,又为郑卫所乱”[11](P533)等所述,孔子的时代周室衰败,礼乐崩坏,郑卫之音泛滥。这种状况,正好与《古今集》两序描写的近代和歌的衰落状况(和歌沦为“耳目之娱”,堕落为传递男女私情的工具,不得登大雅之堂)相吻合。

为了遏止礼乐的崩坏,复兴周朝的伟大事业,孔子“论次诗书,修起礼乐”[5](P3115),整理诗书礼乐文化,

---

①和歌在本质上和“乐”(特别是“歌”)相通。和歌在日本古代被称作“歌”,就源于其放声咏唱的本性。对于和歌声乐性及其作用的描述,多见于和歌集序文及和歌论著,其理论根据即为以《乐记》为首的中国儒家的礼乐理论。详见渡边秀夫《〈歌のちから〉天地・鬼神を動かすもの—“礼　楽”と歌—》(载《国語と国文学》2002年第5期)及拙稿《日本和歌敕撰与儒家礼乐思想》(载姜振昌、刘怀荣编《东亚文学与文化研究(第一辑)》中国社科出版社2010年版)。

②如:“子曰,述而不作,信而好古”(《论语·述而》),“子曰,甚矣,吾衰也。久矣,吾不复梦见周公”(同上),“如有周公之才之美,使骄且吝,其余不足观也已矣”、“周之德,可谓至德也已矣”(《论语·泰伯》),“孔子学鼓琴师襄子,十日不进。师襄子曰,可以益矣。孔子曰,丘已习其曲矣。未得其数也。有间曰,已习其数,可以益矣。孔子曰,丘未得其志也。有间曰,已习其志,可以益矣。孔子曰,丘未得其为人也。有间曰,有所穆然深思焉。有所怡然高望而远志焉。曰,丘得其为人,黯然而黑,几然而长,眼如望羊,如王四国。非文王其谁能为此也。师襄子辟席,再拜曰,师盖云文王操也”(《史记·孔子世家》)。

编纂完成了《诗经》、《尚书》、《春秋》等。孔子一生憧憬周朝盛世之“古”，终生致力于整理文化遗产，振兴礼乐文明。这样的孔子的言行，是《古今集》编纂者崇尚“古”，在当今振兴“古”之传统，希望现在的“今”能被后人当作“古”一样景仰的最大的动机所在，也是两序构筑其独特和歌史的根据。

四

在《古今集》编纂成立约半个世纪之前，仁明天皇四十寿贺之际，兴福寺的僧侣们在太政大臣藤原良房的邸宅染殿住宿时，献上了长歌。这件事被看作是和歌复兴的先兆，被正史《续日本后纪》①所收录，作者还给予了高度评价。

> ①夫倭歌之体，比兴为先。感动人情，最在兹矣。②季世陵迟，斯道已坠。③今至僧中，颇存古语。可谓礼失则求之于野。故采而载之。[12]（P224-225）

这段评语大概可以分为三个段落。首先，①阐述了将比兴这种中国诗的修辞手法导入和歌的意识，对和中国诗比肩、甚至超越了中国诗的和歌的地位进行了再确认。②则慨叹当时和歌的衰落，“斯道已坠”就是指和歌之道的堕落。③讲的是，虽然和歌在朝廷已然衰退，但是如今却在僧中意外地发现了它的存在，所以特意录下，载入国史。

“礼失则求之于野”的出典，应该是《汉书·艺文志》的“仲尼有言，礼失而求诸野。方今去圣久远，道术缺废，无所更索。彼九家者，不犹愈于野乎”[13]（P1746）和刘歆《移书让太常博士》的“夫礼失求之于野，古文不犹愈于野乎”[14]（P798），都是指在朝廷已经衰落、消失的重要事物，应该去民间寻求之意。《汉书》引用的“礼失则求诸野”是孔子何时、在什么样的状况下说的，现在不得而知。但是，至少我们可以推测，这应该是他在周室衰败、礼乐凋落之际，偶然发现了民间还存有周朝的古雅礼仪时所发出的感慨吧。对《续日本后纪》这段记录做过详细探讨的山口博，指出“季世陵迟”并非日本当时的历史实情，而是比照中国诗歌和政治兴亡之间关系的发言：

> 史官在“季世陵迟，斯道已坠”之后写道：“可谓礼失则求之于野”。末世、和歌凋落和失礼，把这三者结合起来考虑，与其说“季世陵迟”是对文德·清和朝具体状况的描写，不如说这里流淌着浓厚的中国诗学的思想。[15]（P376）

接着，山口氏又引用了《毛诗·大序》的“至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣”和《孟子·离娄下》的“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后春秋作”，解释为“王道废缺则诗礼皆亡，反之，诗礼亡则意味着王道废”，将《续日本后纪》这段评语的出处落到了周朝诗书礼乐的衰落上。[15]（P376）他还论道：“就像在古代中国，诗亡是王道衰落的标志一样，和歌的堕落就是“季世陵迟”的标志。因此，朝廷必须谋求和歌的复兴。”[15]（P378）这指出了《续日本后纪》评语中所包含的高度的理论指向。

但是，关于“季世陵迟，斯道已坠”的出典，山口氏举出的《诗品》的“彬彬之盛，大备于时矣。尔后陵迟衰微，讫于有晋”[15]（P378），则未必合适。比起《诗品》，《魏书·刁雍传》的“及周之末，王政陵迟。仲尼伤礼乐之崩亡，痛文武之将坠，自卫返鲁，各得其中”[16]（P870），以及据传为孔子之作的琴曲《息谳操》的歌词“周道衰微，礼乐凌迟，文武既坠，吾将焉师……”[17]，无论是在文字表现上，还是思想内容上，都与《续日本后纪》的此部分极其贴近。其中，《息谳操》作为直接出典的可能性很高。作曲的背景可参见《史记》孔子世家的记述②，据说是孔子在去晋国赴任的途中，得知贤大夫被杀而放弃出仕，悲叹世道衰微而作。歌词自身现在只见于《孔丛子》卷五的《记问篇》。《孔丛子》因缺乏已传入日本的确证③，因此我们不能断定“息谳操”的歌词就一定是此处的出典，但是《续日本后纪》的撰者只要是在了解了周朝末年诗书礼乐的崩坏和与之相关的孔子行动的基础上书写评语的话（在古代日本，敕撰史书的撰者都是精通中国典籍的文人儒者），出现“季世陵迟，斯道已坠”的句子也是极其自然的事情。

---

①《续日本后纪》：日本古代六部敕撰史书之四，记录了仁明天皇天长十年（833）至嘉祥三年（850）间的历史，撰者为藤原良房和春澄善绳，完成于869年，下文所引出自“嘉祥二年（849）三月二十六日”条。

②《史记·孔子世家》载：“孔子既不得用于卫，将西见赵简子。至于河，而闻窦鸣犊·舜华之死也……孔子曰，窦鸣犊·舜华，晋国之贤大夫也。赵简子未得志之时，须此两人而后从政。及其已得志，杀之，乃从政。……乃还息乎谯乡，作为谳操，以哀之。”亦见《孔子家语》。

③《日本国见在书目录》（藤原佐世编成于891年前后，是平安时代前期日本国内存在的汉文典籍总目录，分为40多个部类，收录了1579部1万6790卷书目）中却未见记录，但是编成于镰仓初期的汉文金句名言集《明文抄》里多有引自《孔丛子》的语句。另外，日本所藏的《李峤百二十咏》注释中也存在很多对《孔丛子》的引用。因此，不排除《孔丛子》通过某种途径进入日本并被阅读、使用的可能性。

接下来的“今至僧中，颇存古语”，把和歌说成“古语”。将曾经繁荣兴盛的和歌看成古昔之语，这种思想与《古今集》两序同样，都来自于对“古”的思慕和景仰。正如《古今集》编纂者将自己比作思慕古代、全心投入礼乐复兴事业的孔子那样，《续日本后记》的撰者也比照周朝诗乐和政治的关系，期待本国和歌的复兴。当然，这种高调显扬和歌的论调，和撰者之一的藤原良房有着密不可分的关系①，在这里暂且不做深入探讨。最重要的是，将这件事作为国家大事，大手笔地记录在国史中，并加上评语，这对于同为敕撰的《古今集》来说，无疑是一个巨大的支持。它先于《古今集》宣告了和歌复兴的黎明到来，无容置疑，是“宣告新时代到来的前奏曲”[18]（P74）。将本国和歌的境遇与中国诗乐的境遇相对应，并赋予和歌与中国诗乐相同的地位，这给《古今集》的编纂者以极大的启示，从而指明了敕撰和歌集的“礼乐”方向，意义非凡。

以上，笔者考察了《万叶集》时代的“古”和《古今集》编纂的延喜时代的“今”之间的关系，通过对《古今集》序“人麿既没，和歌不在斯哉”的分析，指出了《古今集》两序所言的“古代”、“近代”分别与礼乐繁荣的周朝、郑卫之音泛滥的春秋时期相对应，而编纂者自身则和继承文王、振兴周朝礼乐文化的孔子相重合，和歌相当于周朝礼乐文化，敕撰和歌集的编纂则是重振“失落于野的礼乐”。《古今集》序中凸显的孔子意识，自然与和歌敕撰的思想基础——儒家的礼乐思想密不可分。而先于《古今集》成立的《续日本后纪》中关于和歌复兴的评论，也是站在春秋时期诗书礼乐的崩坏和与之相关的孔子行动的历史上创作而成的，给《古今集》的编纂指出了“儒家礼乐思想”的方向，是其孔子意识的先导。

参考文献：

[1] 新日本古典文学大系.古今和歌集[M].东京：岩波书店，1989.

[2] 新日本古典文学大系.本朝文粹[M].东京：岩波书店，1992.

[3] 新日本古典文学大系.新古今和歌集[M].东京：岩波书店,1992.

[4] 十三经注疏委员会.论语注疏[M].北京：北京大学出版社，2000.

[5] 司马迁.史记[M].北京：中华书局，1982.

[6] 十三经注疏委员会.礼记正义[M].北京：北京大学出版社，2000.

[7] 郑玄.诗谱序[A].十三经注疏委员会.毛诗正义[M].北京：北京大学出版社，2000.

[8] 魏征等. 隋书[M].北京：中华书局，1973.

[9] 顾学颉校点.白居易集[M].北京：中华书局，1979.

[10] 陈旸.陈旸乐书序[A].修海林.中国古代音乐史料集[C].西安：世界图书出版公司（西安），2000.

[11] 沈约.宋书[M].北京：中华书局，1974.

[12] 藤原良房,春澄善绳.续日本后纪[M].日本後紀・続日本後紀・日本文德天皇実録（新訂増補国史大系3）[M].东京：吉川弘文馆，1966.

[13] 班固.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[14] 萧统编,李善等注.六臣注文选[M].杭州：浙江古籍出版社，1999.

[15] 山口博.王朝歌壇の研究桓武仁明光孝朝篇[M].东京：樱枫社，1982.

[16] 魏收.魏书[M].北京：中华书局，1974.

[17] 孔鲋.孔丛子[M].四部丛刊本.

[18] 小泽正夫.增補版古今集の世界（第2版）[M].东京：塙书房，1985.

责任编辑：潘文竹

The Awareness of Confucius in the Compilation of *Kokin Waka Shu*

YOU Hai-yan

（College of Foreign Language, Qingdao University,Qingdao 266071,China）

Abstract：The claim that“ with Hitomaro deceased, who else could carry on the heritage of waka ”in the Preface of *Kokin Waka Shu* highlights the compilers ’awareness of Confucius, which also indicates the influence of Confucian rite-music theory on the compilation of *Kokin Shu*. Yet it was a comment regardingthe revival of waka in *Shokunihonkoki* ,based on the history of the collapse of feudal codes of ethics and Confucius ’activities, that oriented *Kokin Shu* towards the Confucian rite-music theory.

Key words：*Kokin Waka Shu*；Compilation theory；rite-music；Confucius；King Wen of Zhou

①秋山虔着眼于藤原良房与和歌的关系，将这件事看做是藤原氏权势扩张过程中的标志性事件。详见秋山虔《古今和歌集と“みやび”》（载《国文学》1995年第10期）。

文化间性：外国文学个案研究方法的更新

——由纪伯伦研究谈起

马 征[1,2]

（1.河南大学 文学院；2.河南大学 外语学院，河南 开封 475001）

摘 要：传统的外国文学个案研究有一套沿袭已久的模式，在分析作品和作家生平的基础上，对作家作品进行简约化、标签式的文化上的“追根溯源”。这种“概而化之”的程式化研究，实际上忽视了文学创作的具体情况，将原本复杂、立体、丰富的文学阐释简单化、平面化、概念化，在一定程度上局限和遮蔽了作家创作的实际情况。纪伯伦就是一位具有跨文化属性、却长期被国内学界“定位”为东方作家。外国文学个案研究中应以“文化间性”的视角，对传统外国文学个案研究方法进行更新，摆脱简单的文化“溯源”或“定位”观念，去展现、梳理和分析与文学创作、接受等相关的各种文化之间错综复杂的“关系”，这更符合跨文化语境中的文学的真实情况。

关键词：外国文学；个案研究；方法论；文化间性；纪伯伦

中图分类号：I106 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0090-06

在外国文学研究中，个案研究或曰作家作品研究是最常见、最普遍的一种研究范式，同时也是展开理论研究的基础。但单个的作家作品研究有一套沿袭已久的模式：作品分析——作家生平——文化溯源。也就是说，在对文学作品进行分析、联系作家生平的基础上，将某些文化要素抽离出来，进行简约化、标签式的文化上的“追根溯源”。例如，在分析作品和作家生平的基础上，讲该作家作品“受了某种文化的影响”、“某些特点体现了某种文化的影响，某些特点又体现了另一种文化的影响”等等诸如此类的文化溯源。这种“概而化之”的程式化研究，实际上忽视了文学创作的具体情况，将原本复杂、立体、丰富的文学阐释简单化、平面化、概念化，在一定程度上局限和遮蔽了作家创作的实际情况。

论断须以事实为基础。下面，本文以享誉世界的旅美阿拉伯作家纪伯伦（Kahlil Gibran,1883-1931）的文学创作及其国内研究为例，从一个具有典型的个案研究视角出发，透视传统外国文学研究中的文化溯源或“定位”对个案研究产生的不利影响。

一、中国纪伯伦研究的“东方视角”及其弊端

中国纪伯伦研究长期存在着习以为常的“东方视角”。纪伯伦研究一向“理所当然”地被归入东方文学研究。从1993年纪伯伦作为重要作家被列入《阿拉伯文学简史》[1]、1994年被列入《东方文学史通论》[2]、一直到1999年被列入《外国文学史》[3]进行专节介绍，由此确立了纪伯伦在中国的外国文学史中，作为一位现代东方阿拉伯作家的经典地位。但纪伯伦果真仅仅是一位“东方”作家吗？无论是从纪伯伦的实际生活和创作情况，还是从与之发生关联的文化背景来看，这一文化定位都有很大的局限性。

首先，从生活经历和创作背景上来看，纪伯伦拥有多重身份、经历过多种文化的洗礼。他的民族身份是阿拉伯人，出生于基督教马龙派家庭，12

收稿日期：2012-01-26

基金项目：教育部人文社科青年项目“早期阿拉伯裔美国文学研究”（10YJC752029）的阶段性成果。

作者简介：马征（1974-），女，河南许昌人，河南大学文学院副教授，河南大学外语学院在研博士后。

岁前在叙利亚的阿拉伯–伊斯兰文化氛围中渡过，少年和青年时期先后经历了波士顿先锋艺术圈和巴黎先锋派文化的熏陶，28岁迁居美国新兴文化中心纽约后，更是成了一位“世界公民”，感受着西方乃至世界主流文化的脉搏。从文学创作上来讲，“普世性”是纪伯伦刻意追求的目标，他文学作品中的“生命神圣”主题是超越了特定文化、关乎人类生命体认的普世性命题，而他在作品中对“圣经文体”的采用，也从创作文体上呼应了“生命神圣”主题。因而，将纪伯伦文学研究“归入”任何一种文化，都难免会疏于片面和肤浅。

其次，文化的交融性和共通性使文学研究者不能轻易以某种特定文化来界定作家。无论是基于文化上的交流、迁移等事实上的影响，还是各种文化精神之间天然的相通，世界各种文化之间是具有交融性和共通性的。

勿庸置疑，纪伯伦作为一位生活在西方的20世纪“东方”作家，他难以避免地面临着周围西方人对其文学创作的“东方想象”，而他身处的20世纪初期，不仅是政治、经济、军事乃至文化上东西方二元对立观念非常显著的时期，也是作为强势文化的“西方”对“东方”形成强烈文化冲击的时期。因而，作为现代“东方作家”一员的纪伯伦的文学创作，必然包含着对东西方文化命运的思考，但这并不表明，纪伯伦文学可以被毫无争议地划入“东方文学”的范畴。

所谓“东方”和“西方”这两个概念只是在西方的“东方学”兴起以后近代的事情，历史上的东方和西方远没有那么泾渭分明，“东方文化”和“西方文化”也远没有像很多学者设想的那样，各自具有文化上的整体性。在这方面，阿拉伯–伊斯兰文化可以作为一个明显的例证。

阿拉伯–伊斯兰文化是一种具有很强包容性的文化。在伊斯兰教产生以前，经由商业和边境城市的影响，阿拉伯文化受到邻近的波斯文化和罗马文化的影响。犹太教和基督教也已经传入阿拉伯半岛，有不少阿拉伯人信奉犹太教和基督教。而在传入犹太教和基督教的过程中，实际上希腊文化也在很大程度上影响了阿拉伯文化。这是因为，传入阿拉伯半岛的犹太文化是已经“希腊化”了的犹太文化，犹太人曾被罗马人、希腊人统治了好几百年，同时犹太教徒多散布于亚历山大及地中海沿岸各地，那里都是希腊文化的领域。在犹太教士中，有研究过希腊的哲学、文学和罗马的法典者，便把它们揉合在犹太教的教义里面。而基督教也和犹太教一样，未传入阿拉伯以前就受过希腊文化的影响，因为基督教产生于巴勒斯坦地区，原本就是东方宗教之一，传布于曾建立过希腊文化学院的东罗马帝国。[4](P11–32)因此可以说，伊斯兰教产生以前的阿拉伯文化就包容了希腊文化、罗马文化、犹太教和基督教文化。在伊斯兰教产生以后，伴随着阿拉伯人远征的胜利，又吸收了波斯、印度、西班牙、北非等被征服地的文化。所以，在埃及历史学家艾哈迈德·爱敏看来，阿拉伯–伊斯兰文化由3种文化源流汇合而成：一是阿拉伯人的固有文化；一是伊斯兰教文化；一是波斯、印度、希腊、罗马等外族的文化。[4](P3)

而在宗教精神方面，阿拉伯–伊斯兰文化与西方文化的核心宗教伊斯兰教和基督教不仅有血缘关系，二者“认主独一”的宗教精神和“普世性”特点更有着天然的内在认同感。纪伯伦文学在汉语和英语世界迥然而异的接受状况也表明了这一点。纪伯伦文学的显著特点是强烈的宗教关怀，在这一点上他与现代西方思想界的关注点是相同的。因而，西方读者往往对纪伯伦文学有很强的宗教认同感。他宗教意味较强的《先知》(*The Prophet*,1923)、《人子耶稣》(*Jesus,the Son of Man*,1928)、《沙与沫》(*Sand and Foam*,1926)、《流浪者》(*The Wanderer*)等作品在英语世界都一版再版，广受欢迎。但相比较而言，汉语述评界虽然因纪伯伦的“东方”身份对其作品大加推崇，却缺少这种宗教认同感。更看重《先知》等纪伯伦文学中的“东方智慧”，推崇《暴风集》等革命性、现实感较强、涉及东西方现实的作品，认为这一阶段的作品是纪伯伦“最贴近阿拉伯和东方现实的作品，是最有力度的作品”。[5](P6)

事实上，阿拉伯–伊斯兰文化内部各地区的文化差异也较大。例如，具体到纪伯伦出生地的叙利亚地区，与其说它属于东方文化，毋宁说它与西方文化有着天然相融的关系。由于地理历史上的原因，叙利亚自古受希腊罗马文化影响，基督教盛行，蒙昧时代和早期阿拉伯帝国时期，叙利亚的神学、医学和哲学活动是希腊、罗马学术的延续，学术活动的带头人是古叙利亚的基督教徒。此外，叙利亚还创办了教授罗马律法的法律学校。叙利亚人对希腊哲学在阿拉伯世界的传播贡献最大，叙利亚语保存了一部分已经散失了原本的希腊古籍，叙利亚人翻译的希腊哲学，是初期阿拉伯人以

及伊斯兰教徒们所依靠的根据。①

因此，纪伯伦生活经历的文化复杂性、阿拉伯－伊斯兰文化与西方文化之间很强的交融性和宗教认同感、纪伯伦出生地叙利亚地区文化的特殊性，都使我们不能仅仅简单地从“东方文化”的视野研究纪伯伦的文学创作。

二、反思文学个案研究的“文化溯源”

各种文化之间的共通性、文化交流的动态性和复杂性，也使我们对作家作品中的某一观念进行“追根溯源”式的文化探源持审慎的态度。例如，有研究者基于纪伯伦文学作品中泛神论思想的“存在一体观”和神秘主义特点，认为纪伯伦文学中流露出“苏菲派”渊源，如西方研究者苏黑尔·布什雷，他认为纪伯伦的“存在一体观”（the unity of being）受苏菲思想的影响。[6]（P248）

乍看起来，这一判断是有合理性的。因为标志了纪伯伦文学的原创性、构成中西方读者感知和评价纪伯伦文学作品基点的“纪伯伦风格”（Gibranism），在思想和美学意蕴上与苏菲思想及文学有很大程度的接近。

虽然中西和阿拉伯学界关于“纪伯伦风格”的陈述语焉不详、或者所指不一，但可以肯定的是，“纪伯伦风格”指纪伯伦的文学作品在整体意蕴上传递出的独特的思想和艺术魅力。本文认为，“纪伯伦风格”可以被界定为“间性”特征，它首先表现在作品的思想和美学意蕴上。在作品的思想和美学意蕴上，它主要有三个外在表现：“爱、美与生命”理念的独特涵义、泛神论思想和神秘主义特征。“爱、美与生命”理念的本质特征在于，它在具体感性的生命存在中寻找生命的神性，爱是生命和美，寄寓肉身和感性。这种思想是泛神论的，体现了内化于具体感性的万物、无所不在的神性。而神与万物的同一，不仅体现了人、自然与神的和谐存在状态，同时也体现了神人界限消融的神秘主义思想。这3个外在表现交织缠绕在一起，形成了互证互释的关系，也构成了纪伯伦风格的典型特征：“间性的”、或者“融合的、合一的”中间状态，而非“非此即彼”的、已完成的或实现的状态。

纪伯伦文学在思想和美学意蕴上表现出的“间性”特征，与苏菲思想中感性与超越性相结合的“爱与美”、“主在万物之中，万物之中皆有主”的泛神论思想和“人神合一”、抛弃世间杂多、完全忘我的神秘主义境界，都有某种程度的接近。然而实际上，苏菲思想、乃至任何一种文化意味，都不能真正去解释纪伯伦文学。在文化视野中，阿拉伯－伊斯兰文化与基督教文化、西方现代文化之间的“关系”，构成了“纪伯伦风格”在文化层面的典型的间性特征，也构成了有关纪伯伦风格的文化阐释的种种可能性。

纪伯伦的文学创作，充分体现了多种文化的杂糅现象，不能简单地从任何一种文化进行简单定位。西方现代精神、基督教思想、现代西方“语境化”的苏菲思想、传统阿拉伯－伊斯兰文化——这些思想错综复杂地体现在纪伯伦的文学创作中，它们之间的关系有时是交织缠绕、互证互释的，阐释时将它们截然分开不仅毫无可能，也毫无必要。

从文化意味上来讲，“神人合一”的神秘主义特征是诞生在阿拉伯－伊斯兰文化语境中的伊斯兰苏菲的一种特质，但如果我们深入研究20世纪上半叶的西方现代语境，就会发现：这样一种富有“东方”神秘主义色彩的文化意蕴，在当时的西方现代语境中，是一种具有普遍性的文学文化思潮。而现代西方思想的一个重要特征，就是从“异域”或者“他者”文化中汲取“差异性”资源。可以说，“现代西方思想”，本身就是包含了无数想象的、变形了的“东方思想”的大杂烩。因而，研究纪伯伦作品中的神秘主义，又怎能不考虑他生活于其中的西方现代语境中的神秘主义和唯灵主义氛围？正是这种东方神秘主义气息，在很大程度上决定了其作品在西方世界的流行。

而就“泛神论”思想而言，以“神即宇宙，宇宙即神（God is all,All is God）”为特质的泛神论思想，持续于东西方的古代和现代文化中，它与西方现代生命观有相通之处：它们都在感性的、具体的、现世的生命存在中，寻找生命的神性和永恒性、价值和意义。但在表达方式上，纪伯伦的泛神论思想是通过“通感”或象征主义“应和”（correspondence）的手法来表现的，作品中人、宇宙万物和神之间“交感应和”，体现出一种和谐的美感，这显然与现代西方以不完满、不和谐为特质的审美观有显著差异。但这种泛神论思想所表达的“人、自然与神”合一的生命观，与伊斯兰苏菲思想极为相似。那么，由此我们就可以依据纪伯伦的出生地，简单地说他受了苏菲思想的影响、或者说是一位伊斯兰苏菲作家吗？对于20世纪上半叶生活于浓厚

①参阅艾哈迈德·爱敏《阿拉伯－伊斯兰文化史》，纳忠 译。商务印书馆，1982年版。

的“东方”氛围、各种文化交汇的世界性文化都市的纪伯伦，他所接触到的文化影响是非常复杂的。对于纪伯伦这样的移民作家，很多第二代、第三代出生于美国或西方世界的少数族裔或流散作家而言，甚至有时看似理所当然内在于他们作品的“母体文化”，实际上都是“不纯粹”和值得推敲的。例如，20世纪第一位用英语进行的创作的阿拉伯移民作家爱敏·雷哈尼（Ameen Rihani,1876–1940），他对阿拉伯传统文化产生兴趣，就是在阅读了西方哲学、文学作品后才开始的。[7]（P178）而当苏菲神秘主义构成了自20世纪早期直至当代的百年阿拉伯裔美国诗歌的传统，我们应该警醒而且提出疑问的是：为什么这些生活于美国、乃至西方世界的阿拉伯裔作家，会群体性地选择苏菲神秘主义？他们作品中的神秘主义风格影响了其在西方世界的接受吗？他们作品中的苏菲神秘主义，还是“原汁原味”的伊斯兰苏菲吗？它们是否在现代西方语境中发生了某种程度的变形？

应该说，一个作家所受的文化影响，是作家创作、读者接受，以及与之相关的不同文化之间交融、互动的“关系”合力影响的结果，而不是某种或多种文化分别孤立影响的结果。对纪伯伦文学来讲，如果孤立地讲：“爱、美与生命”体现了阿拉伯–伊斯兰文化的泛神论思想，神秘主义体现了伊斯兰苏菲思想，神性寄寓感性的生命观，则体现了与西方现代生命观的相通等等。

“纪伯伦风格”的三个不分彼此、相互缠绕的外在表现，实际上深刻体现了他作品中“重建生命神圣”的主题思想：生命是神圣的，它的神圣性表现在“爱、美与生命”的具体感性存在中。这样的一种生命神圣观，才使纪伯伦选择了能使读者产生神圣感的“圣经文体”（Bible Style）进行创作，而圣经文体中智慧文学和先知书的体裁形式、福音书的结构形式、简约含蓄的叙述风格和神秘主义特征，不仅是圣经的典型特征，而且是阿拉伯–伊斯兰传统文学的鲜明特点，体现了纪伯伦在文学创作中融构阿拉伯–伊斯兰文化和基督教文化的自觉意识。①

因而，对纪伯伦文学创作的文化意味的探索，实际上最终陷入了一个阐释的“怪圈”——纪伯伦风格的3个特质相互包含、相互拥有，它们的文化意味实际上既与西方现代精神相通，也是阿拉伯–伊斯兰文化与基督教文化之间的融汇与沟通。这样，对纪伯伦文学创作的文化意味的阐释，就呈现出一种错综复杂、“既此又彼”的状态。这与传统的“思路清晰”的“论断式”的文学阐释大相径庭，并不那么清楚明白，但正是这种“既此又彼”的含混，构成了纪伯伦文学的真实面貌、甚至是每一位文化交流时代的文学创作者的真实面貌——文化身份的杂糅与不可确定性！因而，作为一位“文学阐释者”，与其扮演上帝般剖析一切的权威角色，不如在不同文化之间的“关系”中，尽力去“呈现”和“发现”这种错综复杂的真实。

三、文化杂糅性与文学个案研究

事实上，纪伯伦文学的文化杂糅性，在中外文学中具有典型性。它不仅典型体现在文学文化交流史中，而且在当今“全球化”时代的文学中表现得越来越突出。

文学之间的相互影响和借鉴是文化交流史中的一个普遍现象，这种影响绝非单向的、简单的一对一关系，而是一个双向互动的复杂过程。例如，由于地理历史的原因，阿拉伯–伊斯兰文化是与西方文化交往最密切的一种所谓“东方文化”。从埃斯库罗斯的戏剧名作《波斯人》、《七将攻忒拜》，西方人就开始“书写”着异域的“阿拉伯–伊斯兰文化”，到了中世纪，阿拉伯中古传奇文学中的爱情模式，更影响了欧洲中世纪骑士文学中的“典雅爱情”（Courtsey love）模式。此外，一些阿拉伯文学名著的形成和经典化过程，往往伴随着阿拉伯–伊斯兰文化与西方文化的错综复杂的互动关系。

例如，反映了新兴商人和市民阶层等普通民众精神需求的《一千零一夜》，对17世纪以来欧洲小说的题材和形式，产生了持续性的影响。但是，由于它所表现出的市民趣味和大众化语言，使作品近代以前只能在阿拉伯民间流传，长期以来被排斥出阿拉伯正典文学之外。反而是作品在西方的流传和重视，才使阿拉伯文学界对《一千零一夜》的忽视有所改善。现代西方文化对阿拉伯知识分子产生的普遍性影响，使《一千零一夜》在众多现当代文学中焕发了新的生机。陶·哈基姆、塔哈·侯赛因、马哈福兹等众多现代阿拉伯一流作家，重拾《一千零一夜》题材或形式，创作出多部现代阿拉伯文学经典。而定型成书的阿拉伯版本《一千零一夜》，原本就包含着西方智慧。著名的《阿里巴巴与四十大盗》和《阿拉丁与神灯》两篇故事，在《一千零一夜》成书前或成书后的一段

①参阅马征《文化间性视野中的纪伯伦研究》，中国社会科学出版社，2010年版。

时间里，首先流传在民间，后来被收进迦兰的法译本中，在欧洲广为流传，被认为是《一千零一夜》故事的组成部分。由于欧洲对《一千零一夜》的重视，又反过来影响了阿拉伯世界，人们都认为这两篇故事属于《一千零一夜》。[8] 也就是说，所谓的阿拉伯文学名著《一千零一夜》，原本就是欧洲文化和阿拉伯－伊斯兰文化交往互动的结晶，它在阿拉伯文学中的“经典化”过程，更体现了两种文化复杂的交往互动关系。

伴随着全球化进程和科技的进步，世界各文化之间的交流日益频繁，地域不再成为文化交流的障碍。因而，彰显了不同文化碰撞、交流的移民文学、流散文学、少数族裔文学等具有跨文化属性的文学，越来越成为所谓“全球化”时代的“标志性”文学类型。在这种情况下，忽视文学作品的文化杂糅性，只能使外国文学研究陷入僵化的简单化、概念化阐释，不能适应日益发展的文学现实。

那么，在具体的文学阐释中，我们如何以文学研究的理性方式，去展示文学中蕴含的文化杂糅性呢？怎样才能将感性的文学文本细读和理性的、富有学理深度的文化剖析结合起来，使文学个案研究不流于文学鉴赏式的平面化、研究范式上的程式化和简单化，从而使文学个案研究成为一种彰显文化复杂性的深度研究呢？

文学个案研究的魅力，在于文学文本细读过程的展现性和鲜活性，但也带来了文学个案研究的一个明显弊端：缺乏思想和理论深度，使文学研究成为一种平面化、简单化的文学赏析和批评，而不是真正意义上的文学研究。而文学个案研究的缺乏深度，常常与传统研究模式中简单化、概念化的“文化溯源”有直接关系。文化溯源的症结所在，是缺少对多种文化“关系”的把握。仍以纪伯伦研究为例，纪伯伦文学既不是“苏菲的”、“东方的”或“现代西方的”、“基督教的”，而是这些众多文化之间的“关系”的体现。因而，如何成功地把握、梳理和展现这些文化之间错综复杂的“关系”，成为跨文化文学研究的一个关键问题。

四、“文化间性”视角的移植与发展

本文在中国思想语境下移植、借鉴和发展了现代西方哲学中的“主体间性”（intersubjectivity）概念，提出“文化间性”（interculturality）视角，用来指代不同文化精神之间的“关系”。本文认为，“文化间性”能使我们在进行文学个案研究时，把握文学背后不同文化之间复杂的、微妙的“关系”，为传统外国文学个案研究方法论的更新，提供一个可资借鉴的新维度。

现代汉语中的“间性”出自现代西方的哲学概念“主体间性”，作为一个译入语，它蕴含了非常丰富的内涵。与“主体间性”相对应的英文词汇是intersubjectivity，前缀“inter–”主要包含了三层涵义：其一，是两者或多者“之间的”（between,among）；其二，是“相互的”、“相关的”（reciprocal,related）；其三，是“共享的”（shared by）。主体间性理论虽然始自古代伦理社会哲学，但它却主要凸显和繁荣于现代。《西方哲学英汉对照辞典》给现代主体间性概念作出了认识论层面的界定：

> 如果某物的存在既非独立于人类心灵（纯客观的），也非取决于单个心灵或主体（纯主观的），而是有赖于不同心灵的共同特征，那么它就是主体间的。……主体间的东西主要与纯粹主体性的东西形成对照，它意味着某种源自不同心灵之共同特征而非对象自身本质的客观性。心灵的共同性与共享性隐含着不同心灵或主体之间的互动作用和传播沟通，这便是它们的主体间性。由此看来，一个心灵不仅体验到其他心灵的存在，而且其中包含着与其他心灵沟通的意象。[9]（P518）

西方现代主体间性理论给我们在中国思想语境下移植、借鉴和发展“间性”概念提供了理论资源。从汉字词汇本身显示出的基本含义来看，“间性”表明了事物具有“两者的当中或其相互的关系”这样一种本质、特点。[10] 它实质上指代了不同事物之间的“关系”。首先，它指的是不同事物之间的“共通性和共享性”，它“有赖于不同心灵的共同特征”；另外，它隐含着不同心灵或主体之间的“互动性和沟通性”，也就是说，“一个心灵不仅体验到其他心灵的存在，而且其中包含着与其他心灵沟通的意象”，这种“互动性和沟通性”使不同事物之间的关系不是僵化的、静态的，而是处于动态的、发展的和未完成的状态中。

本文将“间性”概念借用到文化探讨中，提出“文化间性”概念。文化是一个有机体，它发生、成长、继而相互接触和影响，它浓缩了人类历史的整体内涵。[11]（P102）这意味着，具有精神内涵的诸种文化，或是天然具有某种精神气质的相通，或是经过不断的相互接触和影响，文化之间相互融合和杂糅，在共通性和差异性中产生共鸣、冲突或互

补。这实际上是一种文化上的间性状态，它表明了不同文化精神之间的“共通性和共享性”，同时，也表明了不同文化之间在不断的互动和沟通中，所表现出的开放的、未完成的动态发展过程。

以文化间性视角介入外国文学个案研究，对沿袭已久的个案研究方法的更新，提供了一种可资借鉴的新视野。它可以避免传统外国文学个案研究中“文化溯源”的简单化和程式化，使个案研究成为一种文化“关系”视野中的深度研究。在传统的外国文学个案研究中，最终的文化探讨往往是简单的、概念化的，一些个案研究即使是看到了文学所受的多种文化的影响，也常根据某点文学特质或现象，分别罗列出与之相关的文化原因，这样的研究因忽视文化之间的相互“关系”，而流于平面化。然而，正如我们上文对纪伯伦所受的错综复杂的文化影响的分析，当一种文学处于两种或多种文化的交融地带，我们就很难分清这一文学到底是哪些特质受了一种文化的影响，哪些特点又受了另一种文化的影响。因为文化之间交流的结果，往往是模糊了文化的界限。而且即使没有事实上的接触，人类各种文化精神之间也是具有天然相通性的。只有在多种文化的“关系”视野中，去把握文学，才有可能给予“跨文化”文学以接近真实性的、有文化和思想深度的阐释。

参考文献：

[1] 伊宏.阿拉伯文学简史[M].海口：海南出版社，1993.

[2] 王向远.东方文学史通论[M].上海：上海文艺出版社，1994.

[3] 郑克鲁.外国文学史[M].北京：高等教育出版社，1999.

[4] 艾哈迈德·爱敏.阿拉伯—伊斯兰文化史[M].纳忠译.北京：商务印书馆，1982.

[5] 伊宏.纪伯伦全集[M].兰州：甘肃人民出版社，1995.

[6] Bushrui ,Suheil and Jenkins, Joe.Kahlil Gibran, Man and Poet[M]. Oxford: Oneworld Publications, 1999.

[7] Nathan Funk.Kahlil Gibran and Ameen Rihani,Prophets of Lebanese-American Literature[M].Lebanon:Notre Dame University,1999.

[8] 郅浦浩.神话与现实---《一千零一夜》论》[M].北京：社会科学文献出版社，1997.

[9] 尼古拉斯·布宁、余纪元.西方哲学英汉对照辞典[M].北京：人民出版社，2001.

[10] 夏征农.辞海.上海：上海辞书出版社,1989.

[11] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒.西方的没落[M].吴琼译.上海：上海三联书店，2006.

责任编辑：冯济平

Interculturality: the Renovation of Foreign Literature Case Study Methods

MA Zheng

(College of Liberal Arts, Henan University, Kaifeng 475001, China)

Abstract：The old model of case studies of foreign literature neglects the concrete conditions of literary creation, simplifying and conceptualizing literary interpretation which should be rich, complicated, and multi-dimensional. Kahlil Gibran is an intercultural poet who has long been regarded as an oriental writer. We should take an intercultural perspective so as to update case studies of foreign literature and sort out the complicated relations between different cultures.

Key words：foreign literature; case study; methodology; interculturality; Kahlil Gibran

论近代中国士人的首次西游书写

刘 大 先

（中国社会科学院 民族文学所，北京 100732）

摘 要： 斌椿的日记《乘槎笔记》和诗集《海国胜游草》、《天外归帆草》突破了近代史书写的一贯“以西律中”的现代化话语模式。这一方面可以从满族/中国这一本土坐标看待近代中西交流史的这桩公案；另一方面也可以反思体用二元割裂的思考方式。

关键词： 中西交通；文学书写；权力的眼睛；文化翻译；历史观念

中图分类号： I206 **文献标识码：** A **文章编号：** 1005-7110（2012）04-0096-06

近代史论述中常见将魏源、林则徐作为首先“开眼看世界”的人物，但这是就思想观念产生的影响而言，若从身经亲历的角度看，真正最早出洋看西方的士人（而不仅是商人或者翻译）却是一个名不见经传的正白旗汉军低级官员斌椿。

1866年正月，斌椿（1803-？）带着同文馆的学生凤仪、张德彝、彦慧及自己的儿子广英，一行五人，奉朝廷之命游历欧洲，历时半年有余。同行的还有海关总税务司赫德（Robert Hart，1835-1911）以及两个翻译。这次游历正是赫德竭力向朝廷申请并允诺由税务司先行垫付旅费，才得以成行的。一行人从北京出发，从海路向南，经一个多月的航程，到达法国马赛，先后游历了法国、英国、荷兰、丹麦、瑞典、芬兰、俄国、比利时等15个国家，于十月初七日回到北京。这是近代以来中国官方第一次派遣使团出访西方国家。

正是因为这个“第一次”，所以斌椿一行的记载颇被史家关注，但是一般人对这个“非正式的到西方收集资料的公费观光团”[1]（P304）无一例外地评价不高，因为他们目迷五色，只顾流连于五花八门的社会风俗、鳞次栉比的高楼汽灯、新奇古怪的机械器物，对于议会和西方政治体制一笔带过。这对于那些在“现代化”史观下的历史书写者来说，自然是无裨于中国“应当”走向的追寻富国强兵之路的。①这固然是一种说法，不过却缺乏对于历史人物与事件同情的理解，以后见之明苛责古人是简单而又容易的，斌椿作为中华帝国晚期的士大夫，其行其文，放入彼时政治、社会、文化语境中，尤其是从他作为下层旗人文士官员的角度来看，可能会更加贴合实际的情形，而因为他身份的代表性——既非如同倭仁（1804-1871）那样守旧的理学家，也不是激进的改革派或者有“先进”思想的知识分子——我们可以由此观察绝大多数晚清士人在遭逢古今中外文化转折时的心态。

斌椿生平记载不多，据现有资料，他是幼读诗书、性格老成之人，颇受儒家理学思想影响。[2]（P149）他先任山西襄陵知县，后因病呈请回旗，被赫德延请办理文案。在一首长诗中，他描述自己是：“生平蠢拙安田畴，读书闭户无他求。”[2]（P161）另一首中也写道：“平生遇迍邅，所如不快意；惟有山水缘，颇为天所畀。”[2]（P189）对于绝大部分因为八旗驻防制度，而无法离开北京或驻地满城的旗人来说，斌椿算是游历比较丰富的，心态也比较开放。在给赫德做中文秘书时，结识了在京的西人如卫

收稿日期： 2012-01-06

作者简介： 刘大先（1978-），男，安徽六安人，文学博士，中国社会科学院助理研究员，《民族文学研究》杂志编辑部副主任，从事近现代文学与文化研究。

①这方面最典型的例子是钟叔河，他在1980年代的现代化文化思潮中整理出版了一系列“走向世界丛书”，重印了晚清海外游记、日记、诗文，大多遵循这一观念。参阅钟叔河《从东方到西方——“走向世界丛书”叙论集》，上海人民出版社，1989年版。

三畏（Samuel Wells Williams，1812–1884）、丁韪良（William Alexander Parsons Martin，1827–1916）等，从中也曲折得到一些域外的零星碎散知识，所以在总理衙门派人赴欧，满朝“无敢应者”情况下，年已六十多的他反倒机缘巧合成了“中土西来第一人”。[2]（P189）

因为总理衙门要求出访团“沿途留心，将该国一切山川形势，风土人情，随时记载，带回中国，以资印证”[3]（P690），加上斌椿本人喜欢舞文弄墨，这就促使了日记《乘槎笔记》和两部诗集《海国胜游草》、《天外归帆草》的诞生。

一、主体权力：看与被看

斌椿一行在欧洲停留时间有限，多为走马观花，尽管他回国后向总理衙门呈上日记时写道：“所经各国山川险塞，与夫建国疆域，治乱兴衰，详加采访，逐日登记。其国人之官爵姓字，以及鸟兽虫鱼草木之奇异者，其名多非汉文所能译，姑从其阙。至宫室街衢之壮丽，士卒之整肃，器用之机巧，风俗之异同，亦皆据实书，无敢傅会。”[4]（P56）但其实他的记载还没有同行的年轻学生张德彝观察的既细且多。很多时候斌椿只是如同辜鸿铭讽刺的那样，是“出洋看洋画”[5]（P52），通览他的纪行，记载最多的是热闹新奇的场面，尤其是看戏，这样的段落比比皆是，几乎是走一路看一路戏。在巴黎的日子，他几乎都是在或者看马戏或者观戏法中度过的。启程回国之前的七月，初三观驰马戏，初四看演火枪，初五照像，初六看百戏烟火，没有一样是事关外交政治、军国大业的。据研究者考察，他甚至有可能为了看戏，而白天装病，晚上出门，从而影响了整个旅行团的活动计划。[6]（P51）

不过，斌椿在欧洲遍看各国戏剧，实际上却并不懂外语，不过是看看热闹。他自己就为此苦恼过：“有约予戌刻听乐者，喝采甚众，苦不解。”[4]（P39）这不是他一个人的苦恼，即使是此后的清廷正式出使团，除掉翻译官以外，公使、参赞、随员一般也都不懂外语。他们就像王韬在英国时自叹的诗句所描画：“口耳俱穷惟恃目，喑聋已备虑兼盲”，王自注说，“来此不解方言，故云”。[7] 听觉交流功能的丧失，强化了对于视觉的依赖，而由于无法进行深入透彻的理解，所以这种观察就变成了浮光掠影的猎奇和驯服他者的归化。猎奇即是瞩目于具体琐碎与新奇怪异的细节与器物；归化则是用本土的叙述书写方式将所见的新异事物加以“翻译”，使之成为能够被书写者和预期阅读者熟悉与接受的客体。

斌椿的观察以眼睛所见的西方社会风俗习惯、高楼大厦、煤气灯、电梯、机器等为主，轮船，火车，马赛的电梯，里昂的火轮织绸缎（3月21日），巴黎的自行车（3月22日），火轮法造钱（3月28日），电机寄信法（有线电报）、伦敦的火轮解木（4月26日）、曼彻斯特的纺织厂（4月29日），苏格兰妇女的染发（5月初九），瑞典的显微镜（5月28日），普鲁士的火轮法大锤（6月16日）……都让他津津乐道，而对政治制度却一笔带过。在英国的时候，4月18日这天虽然阴有小雨，但是斌椿的活动比较多[4]（P25）。一天中，他游览了的天主教堂，到议会大厅参观，并且夜里还看了场变戏法，显然白天的活动他丝毫没有兴趣，一点也没有意识到议会这样完全有别于清朝廷的政治制度的意义何在，只是平白素朴地加以记录；对于晚上的戏法，则兴味盎然地描绘了让他印象深刻的细节：让他震惊的不是中外政治体制上的差异，而是眩目的机械、新颖别致的表演与舞台和带有异国风情的西人体貌。

斌椿在异域“观看”他者时，也成为他者目光所摄取的对象，一个值得注意的事项就是照像。伦敦四月初十的日记中，他自得地记载道：“午刻往照像。（西洋照像法，摄人影入镜，以药汁印出纸上，千百本无不毕肖也。）……各国新闻纸，称中国使臣将至，两月前已喧传矣。比到时，多有请见，并绘像以留者。日前在巴黎照像后，市侩留底本出售，人争购之，闻一像值银钱十五枚。”[4]（P23）五月十八日，在荷兰照像。在游玩行宫时受邀到管理园林的官员家中，那人十五岁的女儿长得秀俊可人，亲自带他各屋参观，并且向他索取照片。[4]（P34）五月二十八日在瑞士，国王弟弟邀请他在水晶宫晤谈甚欢，赠送他印像银钱一枚要求换他的照像并名片。[4]（P37）斌椿对此心中颇为自得，否则也不可能将这些小事记载在他那本来就简略无比的日记中。

摄影术在此时也刚刚发明应用不过三十多年时间①，这项新兴技术实际上显示了一种现代性的观看与控制方式——通过对于形象的选择与固

①1826年，尼埃普瑟（Joseph Nicephore Ni é pce,1765–1833）用化学方法把摄影暗箱中的影像加工成永久性的纪录片。1822年，尼埃普瑟去世，达盖尔（Louis Jacques Mand é Daguerre, 1787–1851）继续实验，1839年，达盖尔摄影法经过法国科学院和法国研究所联合举行的会议讨论，引起轰动。参阅瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的《摄影小史》。选自罗岗、顾铮《视觉文化读本》，广西师范大学出版社，2003年版。

定，打造出一个具体形象，并由此形象来表征形象背后的想象性的文化与地方。斌椿的照片之所以如此受到欢迎，正是因为他那与西人不同的形象，指向于一个长久存在于西方人心目中的“天朝”①。而斌椿在英国最后一日游水晶宫见到“湖北人黄姓，身不满三尺。又安徽人詹姓，长八九尺，自言形体与人异。又粤东少妇一人，装饰状貌，西国未见者。洋人以之来游，为射利一也。”[4](P32)，就更是一个典型的以畸形怪异的中国人作为展览和凝视的工具的显例，构成了西方文化对中国形象的东方化想象与建构。

斌椿的一双眼睛在观察、凝视西行途中遇到的人、事、物，在观看的同时，他和同行者以及“清国人”也成为被看的对象。从知觉现象学来说，感觉者与被感觉者不可分割，观看者与被观看者同时都是在看。人身处于世界之中，“可见世界与我的原动的投射世界都是同一存在的一些完整的部分。身体同时既是能见的，又是所见的”。[8](P762)这是一个主客不分的诞生的过程，一种关系型的互为存在，在这种活动过程中彼此映照，显现了各自的特性。斌椿对于政治体制的麻木和对于外在景物的敏锐，恰恰显示了他作为一个传统文人认知世界的方式。

二、文化翻译：审美化写作

斌椿之所以无法深入考察西方的民主政治、科学主义和功利精神，固然客观原因是“中国之至外洋，不过历其都会而止，所取材者，皆习闻习见之事，欲觇其国之强弱，民之情伪，彼固善匿，我亦未必善问，不可骤得也。”[9](P114)主观主要还是因为他还是个传统社会中的文人士大夫，对于西方现代文明一方面没有前理解积累的接受基础，另一方面也根本没有自觉探究的欲望。尽管如此，他的日记和诗歌还是携带了一些西方文化的信息，虽然这些信息是经过他的书写而变形了。

斌椿一行在欧洲各处常常被视为奇观，路人见到他们，“皆追随恐后，左右围观，致难动履”[10](P480)。这样被“凝视”（gaze）的情形在张德彝的日记中有多处记载，但是斌椿却几乎没有触及。正如前文所说，看与被看、权力的施与和接受是相互的、同时发生的过程，他的“不记”恰恰显示了他对此的心理抵触——意识到那些猎奇目光背后的权力与控制欲望。而他的做法则是通过审美化的书写，将所见所感本土化，从而消除异文化的陌生感，取消它们的疏离，使之驯服归化在古典汉语的书写中，这是一种文化翻译活动，用胡志德（Theodore Huters）的话来说就是“将世界带回家”[11]。

喻近譬远是斌椿最常用的修辞方式，比如说到西人衣裳服色，是“似菊部之扮演武剧，又如黄教之打鬼。”[4](P11)在巴黎大臣家的宴会上见到“各官夫人，珊珊其来，无不长据华服，珠生耀目，皆祖臂及胸。罗绮盈庭，烛光掩映，疑在贝阙珠宫也。”[4](P20)在包军门的公所听女客鼓琴唱歌，音韵动人，便“疑董双成下蕊珠宫而来伦敦也。”[4](P25)在德国拜威税司，见到他能歌善琴的夫人姊妹，收到她们赠送的照片眉目秀丽，就想到“携之中华，恐二乔不能专美千古”[4](P35)。无论是在何地，遇到哪国人物，他总是不由自主地用本土文化中的人事相比拟。这不是斌椿独特的地方，而是不同文化交流中，文化主体常见的现象——用熟悉的、贴近的文化词汇来把握异文化中的新事物。

这种做法并不是抱残守缺，或完全是负面的，而是不同文化接触中必然要经过的初级阶段，从这个意义上来说反而具有积极意义。因为正是在这样的书写中，为本土文化中增添了一些新的成分。在斌椿的两部诗集中，这一点表现得更加明显。两集均写沿途游历见闻，共有诗137首。但是，斌椿所经历的海外经验几乎不可能用古典诗语恰如其分而又完整地表达出来。他于是使用两种办法补足诗行的不能尽意：一是采用较长的诗题，以其帮助解释诗句的含义，二是在某些诗行之后加散句注解。前一种方法如《海国胜游草·昨观火轮泄水，偶题七律一首，已入新闻纸数万本，遍传国中。今日游生灵苑，所畜珍禽异兽甚多，长官具中华笔墨索题，走笔》。这么长的诗题，只是为了交代以下两句：“今日新诗才脱稿，明朝万口已流传。”[2](P171)对于未见识过现代传媒的读者，这两句诗所体现的近代大众传媒的传播效力，需要经过解释才能让读者明白原委。后一种方法如同集《包姓别墅（包翻译官戚友妇女均来看视）》中两句：“自言不泥轮回说，约指金环脱与看（西俗，婚期主教者予女金环，戒勿脱，违则不利云）。”[2](P169)诗句涉及到中土所无的婚姻风俗，不得不在诗句后加以解释。[12]在19世纪末的“诗界革命”兴起之前，引新词入旧体早已开始，斌椿的这种方法实

①外国人对于中国的想象与形象塑造，参见周宁《2000年西方看中国》，团结出版社，1998版；周宁《龙的幻象》，学苑出版社，2004版；周宁《天朝遥远：西方的中国形象研究》，北京大学出版社，2006版。

际上不同程度地为后继者仿效。海外的新经验的表达受桎于旧诗的形式，诗人只好伤害旧诗形式的内在和谐，以求意思的清楚。随着越来越多新经验的出现，旧体诗的改革也就势在必行了。

作为一个平庸的传统文人，当然不能指望斌椿在文学上能有所突破，尽管描写了许多新事物，但是他的诗歌所体现出来的意境却是旧的，典型的如《黑水洋大风》的新词旧意。不过，如果像钱钟书那样嘲笑《海国胜游草》“比打油诗好不了许多”[13]（P132），也是厚诬前人，是以后见之眼强求往古之人。

尹德翔准确地发现了斌椿作品的诗意化风格和对西方文化审美化的态度，但是他认为“斌椿的文人身份和气质，使他将此次具有历史意义的出使，当成了真正的游历，或亦公亦私的休闲，他将西方世界所见所闻，情不自禁施之以清词丽句，而许多重要的文化问题，就给轻轻巧巧打发掉了。这种表现本身，在无意之中，包含了对西方文化的轻视。”[6]（P59）“斌椿采取的叙述策略，就是用文学情趣来回避中西之间国家冲突、文化冲突问题，从而解除作者乃至一般读者的内心矛盾和焦虑”[6]（P66）则有以己度人之嫌疑，因为无论从个人能教育、出身经历，还是从日记及诗文文本看，斌椿都并无中西冲突的念头，他几乎没有这种意识与自觉，这并非是对西方文化的轻视，而恰恰是四海之内皆兄弟的传统天下观念的再现。

旅行实际上是一种文化断裂，如同社会学家尤瑞（John Urry）发现的：“旅游这种实践活动涉及‘离开’这个概念，即有限度地与常规和日常活动分开，并允许自己的感觉沉浸在与日常和世俗生活极为不同的刺激中。通过考虑典型的旅游凝视的客体，人们可以利用这些客体去理解那些与它们形成反差的更为广阔的社会中的种种要素。换句话说，去思考一个社会群体怎样建构自己的旅游凝视，是理解‘正常社会’中发生什么的一个绝妙途径。我们可以通过调查旅游的典型形式，利用差异的事实去质疑‘正常世界’。如此以来，旅游就不再是个琐碎的、无关紧要的主体，相反它显得意味深长，因为它能揭示出正常实践活动的方方面，若非如此，这些方面也许仍然会晦涩难懂。”[14]（P3）斌椿之行也可以视作一种从传统中国士大夫的“正常实践活动”中离开，进入到异质的文化中，而通过他在旅途中的这些书写，我们恰恰可以考察到他所身处的“正常社会”的面貌。此时的中国社会，还是传统“天下”岿然不动的局面。

斌椿在他的日记和诗集中，展示出来的是中国古典士大夫的诗性品格、闲情逸趣和自我塑造的英雄形象。他努力观察西方的结果，是只看到了自己。这在近代中国的转型历程中并非个案——他还没有转变成一个近代西方意义上的“知识分子”，而这正说明当时的中国社会，尽管在1840年以来已经遭到了英国为代表的殖民帝国的冲击，但是基本社会结构、政治理念和文化信心尚未发生大的变革。

三、时空观念：文化的自信与盲目

返程经过非洲海的时候，心情放松的斌椿写道：“輶轩远到见风光”[2]（P192）。这两句可以视作是他对此次旅程的夫子自道：无论在东南亚还是在欧洲，无论是看工业革命后的机器大生产还是剧场里的表演艺术，他都是把它们当作一种“风光”来看的。而在这样的目光背后，呈现是一种根深蒂固的“天下”观念，在他的眼里，没有国与国的界限，只有地方风俗的不同。

在一首诗中，斌椿写道：“今兹同来大荒外，地球正在西南陬；天教大扩胞与量，二十八国人同舟；歧舌每每烦九译，一十七种言啁啾；形状诡异服色怪，雕题长股如观优。列邦咸知重华夏，免冠执手礼节修。”[2]（P161-162）虽然有28国人，17种语言，需要靠翻译才能勉强沟通，但是在他的眼中，这些国家人民都仰重华夏文明，是华夏的海外兄弟，他们的国家在斌椿的心目中就是《山海经》上记载的“天下”的各个方国。在另外一首《中秋差旋，寄弟子廉，兼寄杨简侯表弟、维雨楼甥四十韵》中，他回顾海外旅途，写道：“周游十五国，亦各有专美……蕃王知敬客，处处延睇视；询问大中华，何如外邦侈？答以我圣教，所重在书礼；纲常天地经，五伦首孝悌；义利辨最严，贪残众所鄙；今上圣且仁，不尚奇巧技；盛德媲唐虞，俭勤戒奢糜；承平二百年，康衢乐耕耜；巍巍德同天，胞与无远迩。”[2]（P202-203）流溢在文本中的空间观念从先秦以来就常存于文士心中的民胞物与、天下一家。

《越南国杂咏》中，斌椿还是将安南等地作为中国的藩属：“道路喧传天节明，使星昨夜到占城；中华冠盖今重见，齐说恩临海宇清。自注曰：地多闽粤人，久不睹天朝人物；闻予来，皆求一见为快。”[2]（P158）说是无知狂妄也好，恰说明对于中华文化的信心还没有消失。《黑人谣（阿非利加州多黑人，轮船火舱雇佣数十人以司火）》里写道：“黑人肌肉黝如墨，啾啾跳跃嬉炎荒。冰蚕不知寒，火鼠不畏热；黑人受直佣舟中，敢向烘炉当火烈。

烘炉烈火金铁熔，赤身岂怯火焰红？临阵冲锋称敢死，食人之禄能输忠。吁嗟乎！蹈汤赴火亦不怨，其形虽恶心可赞，愿以此为臣子劝。”[2]（P192-193）虽然结尾比较陈腐，但可见其没有种族歧视的平等眼光。在书写这些异域时，斌椿的基本观念是一种“采风”式的观察，不光他如此，国内的文人读到他的日记诗作也是用这种理解范式来解读的。杨能格序称：“据事直陈，不少增饰”“奉宣天子威德，以怀服远方，永式声教”[2]（P88），并且题辞说：“尧天胞与遍寰瀛，郑重星槎第一行”。[2]（P151）斌椿一行的形象基本笼罩在绝域怀柔的传统模式之中，看当时各个文人的题辞，便略知一二：龚自闳叔雨说他是“熙朝盛德遍怀柔”[2]（P152），陆仁恬澹吾言：“岛夷风景诗中绘，华夏人文海外传”[2]（P153），彭祖贤芍亭言：“文教固知渐被远，采风第一有谁俦”[2]（P153）。多是溢美之词，无一例外都是在怀柔远人的世界认知范式之中，而这一模式从1793年马尔噶尼使团访华开始，就已经收到了冲击，①绝大多数士人却依然没有意识到天下的世界体系已将崩溃，逐渐为国际体系所替代了。

斌椿的时间观念也依循着中国传统的记时系统，并且用中国本土的皇帝纪年衡准世界上其他国家的时间，这里也可以见出中国中心的观念。在记录游埃及王陵墓，观巴黎舞剧，叙述历史时所采用的时间也都是以中国朝代纪年来比诸泰西往事。而时间标示的方法、断代、各类时间体系的运用在历史叙事中至关重要，显示了书写主体对于历史的控制与权力，而历史主体对于时间体验和认知的差异也正反映了它们自身的世界观与文化观。②斌椿等人在旅途开始不久，因为海上风平浪静，两日之内行了一千六百九十里，他心中愉悦，在日记中记道：“椿奉差初往外洋，非仰赖圣天子洪福，曷克臻此。”[4]（P13）固然这只是虚言取媚的空洞话语，却显示了他并没有意识到是现代科技造成的速度，缩短了时空的距离这种现代性变局。

在英国伯明翰，斌椿“闻北名罕人民三十五万，此地人民五十万。街市繁盛，为英国第二埠头。中华及印度、美国棉花皆集于此。所织之布，发于各路售卖。”[4]（P29）此际，大英帝国已经在全球范围内进行殖民贸易，而老大中国的使臣于此依然无动于衷，仿佛与己毫不相干。世界时间已经在全球范围内使用，清朝的从上至下还是固守在帝制纪年的传统。甚至从此次出使人员的身份，也可以看出清国内部还存在着满汉分歧——派遣的人员无一例外是旗人，一个汉员都没有。然后，吊诡的是，这些满人在行旅之中的身份显然是“中国人”，他们的书写中透露出来的观察视角显然也没有自承满人，而是为“中华人物”代言。

将眼光放到东亚这一区域的历史，我们会发现，就在斌椿等出游的稍后，1867年，27岁的涩泽荣一作为日本代表团的成员到了法国，参加巴黎万国博览会。次年1868年4月15日，明治天皇颁布了《五条誓文》这个开启变法图强大幕的总纲领，从此进入维新的时代。1871年，明治政府更是派遣了一支近百人的政府使节团从横滨港出发，前往欧美各国。这个使节团中包括49名高官，几乎是当时政府官员总数的一半，而经费则是当年财政收入的2%。在一年零十个月的时间里，使节团考察了欧美12个国家，写下了长达百卷的考察实录。政府投入之大，官员级别之高，出访时间之长，在日本乃至亚洲国家与西方世界交往的历史上，都可算是一次前所未有的行动。

而清政府在斌椿之后尽管也屡派使官访问驻扎，但第一次以官方名义正式派遣朝廷要员出洋考察还要等到1906年（光绪三十二年），一方面由载泽、李盛铎、尚其亨等人赴英、法、比利时、日本等国家；另一方面，则由戴鸿慈、端方等人前往美、德、意大利、奥地利等国。这从侧面透露出，直到20世纪初，清朝才从正式承认了欧美和日本等国家在国家政治体制方面的领先地位。这一认识世界角度的转变，如同有论者所总结的“过去我们认为中国即天下，然而一百多年来，我们认定中国是天下的一部分，而天下的中心已‘西转’。”[15]（P5）

从这个意义上来说，斌椿的出使是帝制中国进入世界时间的第一次，因为没有经历1895年甲午战争对于日本的失败，所以文化自信尚在，而此后就狂飙突进式地进入到以西方眼光为本位的进程之中。张隆溪惋惜“像斌椿这样满脑袋纲纪伦常的传统士大夫，很难改变华夷对立的观念，从根本上重新考虑体和用的关系”[16]（P130），其实张本人在提出这个批评时也是采用了体用二元的思维模式。在斌椿之行后，随着洋务的发展，中国从官方

①有关此历史事件及相关东西礼仪文化的晚近研究，参看何伟亚（James L. Hevia）《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，社会科学文献出版社，2002版。

②晚近有关中国明清的“时间”研究，参见司徒琳（Lynn A. Struve）《世界时间与东亚时间中的明清变迁》，三联书店，2009版。

到民间旅行域外的人越来越多，而整个文化局面也随之一转，文化权势发生转移，中国本土文化的地位愈加被西学所贬低，“体”、“用”倒确实发生了根本的转变，结果却是整个20世纪中西文化交流实际上逐渐出现了一种所谓的“双单向道”的问题——“表面有来有往，实际上是两个单向：中国人去西方当学生，西方人到中国当老师。”[17](P341)此种情形迄今未变，不过随着新世纪以来中国国力增强，软实力也与之俱增，回顾150年前国人的第一次出访西游，也许能重新反思文化自信与盲目的经验，反思体用二元割裂的思考方式的得失。

参考文献：

[1] 徐中约.中国近代史:1600–2000，中国的奋斗[M].北京：世界图书出版公司，2008.

[2] 斌椿.乘槎笔记·诗二种[M].长沙：岳麓书社，2008.

[3] 筹办夷务始末 [A].续修四库全书 [M].上海：上海古籍出版社，1995.

[4] 斌椿.乘槎笔记（外一种）[M].长沙：湖南人民出版社，1981.

[5] 辜鸿铭.张文襄幕府纪闻[M].太原:山西古籍出版社，1995.

[6] 尹德翔.东海西海之间：晚清使西日记中的文化观察、认证与选择[M].北京:北京大学出版社，2009.

[7] 王韬.目疾[A]. 蘅华馆诗录卷四[C].

[8] 梅洛–庞蒂（Maurece Merleau–Ponty）.眼与心[M].北京：商务印书馆，2007.

[9] 朱一新.无邪堂答问第4卷[M].北京：中华书局，2000.

[10] 张德彝.航海述奇[M].长沙：岳麓书社，2008.

[11] Theodore Huters, Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

[12] 林岗.海外经验与新诗的兴起[A].文学评论[J]，2004,（4）.

[13] 钱钟书.七缀集[C].上海：上海古籍出版社，1985.

[14] 尤瑞.游客凝视[M].桂林：广西师范大学出版社，2009.

[15] 王铭铭.西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义[M].北京：世界图书出版公司，2007.

[16] 张隆溪.走出文化的封闭圈[C].北京：三联书店，2004.

[17] 赵毅衡.对岸的诱惑：中西文化交流记[C].上海：上海人民出版社，2007.

责任编辑：冯济平

The Earliest Writing by a Chinese Intellectual on His Journey to the West

LIU DA-xian

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

Abstract：In 1866, Bin Chun and four other Qing low-level officials visited fifteen countries in Europe. This was the first official Chinese delegation to Europe in modern times. Bin Chun's travelogue *Chen Cha Bi Ji* and two poetic anthologies *Haiguo Shengyou Cao* and *Tianwai Guifan Cao* should be analyzed and interpreted from a new point of view, which enables us to break the restrictive practice of using western standard to measure and value Chinese culture. This paper discusses three major thematic cruxes in Bin Chun's writings: 1) the constitution of subjectivity through the cross-cultural gaze; 2) cultural translation; and 3) the ideology of time and space. Through an examination of this literary case from the perspective of the Manchu-Chinese difference, this essay challenges cognitive paradigms based upon binary oppositions.

Key words：Sino-Western communication; literary narrative; eye of power; cultural translation; ideology of historiography

新世纪以来鸳鸯蝴蝶派研究述评

鲁 毅

（济南大学 文学院，山东 济南 250022）

摘 要：从已有的鸳蝴派研究综述及近年鸳蝴派的研究现状来看，新世纪以来鸳蝴派研究综述的重写和延展成为必然。总体而言，新世纪以来的鸳蝴派研究经历了众声喧哗到拓展与深化的递进过程。而且从鸳蝴派研究的原创性选题分析来看，都表明其研究的深入与提升。与此同时，在研究方法、概念界定，以及鸳蝴派入史等方面也面临着诸多困境与生长点。

关键词：新世纪以来；鸳鸯蝴蝶派；研究述评；困境；生长点

中图分类号：I206 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0102-07

一、缘起

关于鸳蝴派的研究从20世纪80年代开始就作为中国现代文学研究中的热点不断升温，似乎一直到今天它都不曾受到冷落，这一方面源自对该派的争议不断，另一方面牵涉到文学史观念的重大调整，此外，与新文学的研究相比，它呈现出较大的滞后性，因此带来的提升空间必然受到研究者的青睐，从反映这一领域研究动态的综述中即可见一斑。

目前关于鸳蝴派的研究综述已达五篇之多，从其发表的时间间隔来看，应该说能够及时反映出鸳蝴派研究的趋势及最新动向，但是从2000年以来的综述来看，存在这样几个问题值得商榷：1、材料滞后。综述所占有材料的发表时间大都较综述的写作时间早两年，而近一到两年所引用的材料仅为一篇左右，这就对其能否及时反映出最新成果，及其所占有材料的有效性提出质疑；2、材料甄选欠妥。作为研究综述，应当对研究范畴内的各类成果作出有效筛选，那些在研究史中占有重要位置，并为后人研究提供参考价值的成果方可以进入综述中，但目前的综述却掺入了不少重复论述、选题滞后的文章，反而对学界较新和较为重要的成果视而不见。3、“述”大于“评”。从综述的意义来看，“评”应当大于“述”，因为后人完全可以通过各种渠道搜索到前人的文章，而作为“评”的内容，即指出每一项成果为研究史提供了什么，或触及了那些有待深入的问题？这应当是作者在充分占有材料的基础上重点阐发的，然而就目前的综述来看，诸如研究困境及生长点等“评”的内容往往被一笔带过。4、研究动向把握不够准确。从鸳蝴派的研究来看，围绕其自身价值拨乱反正式的定位与论争在2001年前后就已经落下帷幕，之后的研究开始从是否有价值进入到怎样有价值的学理性探讨阶段，所以对新世纪以来鸳蝴派研究动向的把握还只是停留在或者侧重于如何拨乱反正的价值定位的评述上，显然是不够准确的。5、材料占有偏狭。从综述作者所占有的材料来看，仅仅涵纳以鸳蝴派为主题的研究材料，而某些虽称民初通俗文学、市民文学、旧派小说，却实指鸳蝴派的研究文章被略去了，其中还包括诸多将鸳蝴派作为子题的研究。由此看来，以上诸多问题使综述的重写和延展成为必然，此外，从时间界限来看，新世纪之前的综述已经较为详尽，无需赘述，而近年鸳蝴派的研究，虽时间短暂

收稿日期：2012-03-16

基金项目：山东大学研究生自主创新基金资助项目“民国初年通俗小说之趣味研究”（yzc10012）阶段性成果。

作者简介：鲁毅（1983-），男，山东淄博人，济南大学文学院教师，主要从事中国现代文学研究。

却成果颇丰，因此本文将新世纪以来的鸳蝴派研究作为考察对象。

二、从喧哗到深化：新世纪鸳蝴派研究的总体趋势

作为中国现代文学的必要组成，对鸳蝴派研究的考察应当包括它在整个现代中国文学研究中占有怎样的分量，而2000年以来的较为权威的年度《中国现代文学研究综述》（下文简称《综述》）所涉及的有关鸳蝴派研究的述评，以及《中国现代文学研究丛刊》（下文简称《丛刊》）所刊载的相关文章，在一定程度上，为新世纪以来鸳蝴派研究的总体进展及影响比重提供了一个明晰的量化指标。

新世纪伊始，以鸳蝴派为主体的通俗文学研究在年度《综述》中被给以较多的篇幅论及，2000年、2001年均有可以进入到《综述》的代表性成果，相对于1979—1999两个十年，“对鸳鸯蝴蝶派这样的以市民为主要对象的旧式通俗小说的研究”还只是“保持较大兴趣”[1]，着眼于“一系列作家作品、文学现象、历史事件所作的‘重新评价’”[2]，但这时它是通过数量颇丰的学术出版物，如《中国近现代通俗文学史》，以及“通俗文学理论研究与探索”专版等讨论形式扩大自身的影响，并逐步成为现代文学研究中的一个必要的、独立的课题。如果说新世纪前夜，仍有研究者对鸳蝴派的文学史价值存在非议，以精英文学的立场认为“人的技艺化概念与意图的非内化性质”[3]导致了它的“无意义写作”，但在新世纪初，包括鸳蝴派在内的“通俗文学的研究已经获得了它在整体中国现代文学研究中的位置”[4]。

新世纪初，《丛刊》中的“近现代通俗文学”笔谈开始提出“换个角度来看”，即“从近现代中国文学演变的客观进程比较先后出现的鸳蝴派和新文学的同和异，再进而考察各自的历史位置和优劣得失的研究思路”[5]，由此认为鸳蝴派在中国文学从传统向现代的历史性转换中，在文学的平民化、世俗化、商品化等方面的价值都超越了“五四”新文学。其他学者也以“换个角度”的视域，既有从宏观上重新为鸳蝴派作价值定性的，如范伯群的《现代化：多渠汇流的世纪大潮》（《丛刊》2001年第2期）将“鸳鸯蝴蝶——《礼拜六》派”放置在“雅/俗”的维度中，认为他们建立了一种适合现代都市运作机制的文化市场；汤哲声的《蜕变中的蝴蝶——论民初小说的价值取向》（《文学评论》2001年第2期）从鸳蝴派资料的整理与细读着手，揭示其被遮蔽的价值取向。此外，也有在细节深处对鸳蝴派进行厘定的，如严家炎的《“五四”批“黑幕派”一解》（《丛刊》2001年第2期）从五四作家批“黑幕派”的话语出发，澄清了以往对鸳蝴派与黑幕派的混谬；吴福辉的《通俗文学与海派文学》（《丛刊》2001年第2期）认为近代文言的使用、反封建礼教的意旨、外国技法的借用等现代性因素，仍不能使鸳蝴派文学通过自我调整获得现代性，而是在新文学与外国文学的双重刺激下，直至20世纪40年代才获得现代性品质的。与此同时，有的学者却对鸳蝴派的历史定位持质疑的态度，一再发文认为鸳蝴派的病根在于“由通俗滑向了市俗以至于堕落到了低谷乃至庸俗”[6]，并否定了范伯群提出的“双翼齐飞”的论点，这种激烈的论争甚至一直持续到2004年。

从2003年之后的年度《综述》及《丛刊》刊载的文章来看，对鸳蝴派为主体的通俗文学研究呈现出新、旧命题并存的多元化发展趋势，这预示着鸳蝴派的研究逐步进入到深化、拓展阶段，具体来说表现为：首先，热点状态持续保持。从2003年到2009年的《综述》来看，以鸳蝴派为主体的通俗文学研究每年都要给予一定的篇幅被论及，甚至在2007年的《综述》中作为专节来论述。尽管2010年的《综述》并未提及包括鸳蝴派在内的通俗文学，但是这一年的《丛刊》却刊载了栾梅健、汤哲声的两篇以鸳蝴派为主体的通俗文学的研究文章，依然显示出强劲的学术实力，从另一个角度来讲，这是否也意味着以鸳蝴派为主体的通俗文学研究已经突破了新锐的位置，成为现代中国文学中的一个常客被研究界淡然接受呢？其次，研究思维的突破与细化。这表现为一方面不断地提出研究的新命题、新视角，并参与整个现代中国文学前沿、热点问题的探讨，如2004年的现代中国文学研究出现了史料、期刊热，其中就包括众多鸳蝴派期刊的研究；另一方面，表现在从宏观视角向具象问题探讨的转换与沉潜，出现了不少以小见大的分量之作，如通过人物形象谱系的演变、新文学与鸳蝴派的论争话语等方面深入开掘鸳蝴派。此外，如果说2007年以鸳蝴派为主体的通俗文学研究仍然是在纯文学的背景中评说自身，但是到了2008年，不少鸳蝴派研究之作已经表现出对新文学中心化的突破，这些都表明了较新世纪初期鸳蝴派研究的突破性进展。

总体看来，新世纪初的鸳蝴派研究仍带有起步阶段的诸多研究特色，即着眼于宏观命题的论

述，这包括设定自身的研究疆界，纳入进通俗文学的大范畴内建构自身，重新厘定鸳蝴派的价值，以及开掘鸳蝴派与现代中国文学同构的现代性因素等方面。而经过了新世纪初的宏观论述与价值论争后，鸳蝴派的研究开始就初期提出的有关命题、设想、范式等，进行了较为细致的探索，由此真正进入到了拓展与深化阶段。

三、深化与拓展阶段的原创性选题分析

（一）说不完的现代性

鸳蝴派文学之所以能够再度进入现代中国文学的视野，并获得长足发展，其基点必然是对其现代性因素的发掘与指认。与新世纪初及之前的研究相比，随后的研究不再纠缠于其是否具备现代性，而是探讨其怎样具备现代性来将这一命题深化。这在世纪初的张光芒的《从“鸳派”小说看中国启蒙文学思潮的民族性》（《学术界》2001 年第 4 期）中就已经初露端倪，他认为鸳蝴派言情小说在启蒙运动高潮的晚清政治文学与五四文学革命之间历史性地起到一种过渡作用，其中包含了启蒙的现代性思潮，它不仅符合启蒙概念本身所涵纳的对感性的弘扬，同时与晚明“以情抗礼”的人学思潮接上了头，由此认为近现代启蒙主义思潮生成的“内生性”可能，而非完全的“被迫现代化”；黄轶的《传统“体贴”与现代“抚慰”》（《河南社会科学》2007 年第 6 期）在“传统 / 现代”的维度中，同样认为鸳蝴派在继承、发展传统文化精神与艺术表现手法的基础上，表现出了与启蒙、救亡文学相差异的、“抚慰”现代市民新文化欲望的现代性属性，“实现了传统与现代的非对抗性转换”。与这类偏重“内生性”现代性、本土资源的现代性开掘的观点稍显差异，王进庄的《20 世纪一二十年代旧派文人的转型和现代性》（《复旦学报》2009 年第 4 期）通过对 20 世纪初一二十年代以鸳蝴派为主体的旧派文人的代际差异，特别是 1920 年代旧派文人“都市民间”价值立场确立的考察，强调他们的现代性获得是与上海都市生成伴随始终，并依托于现代传媒、大众娱乐产业、制造大众时尚文化消费品的“器物现代性”，这就与传统文化环境、资源呈现出绝缘性。

（二）鸳蝴派的发生

如果说本世纪初的鸳蝴派研究还只是从文学内部言说它的现代性，那么在深化阶段，就开始从文学研究的外部视角对其进行观照。郝庆军的《论鸳鸯蝴蝶派的兴起》（《文学评论》2006 年第 2 期）从社会学的角度对鸳蝴派的兴起做了全方位的细致考察，充分说明其出现有其历史的必然性及经济基础。在此基础上，胡安定的《鸳鸯蝴蝶：如何成“派”》（《首都师范大学学报》2009 年第 2 期）从私谊网络、会社网络、传播网络等外部视角探析鸳蝴派作为群体的形成；刘铁群的《鸳鸯蝴蝶派作家与市民社会》（《兰州大学学报》2007 年第 5 期），以及张登林的博士论文《上海市民文化与现代通俗小说论》（上海师范大学 2008 年）则从鸳蝴作家与市民社会、市民文化的相互调适角度探究该派的构建，这些文章都可以看作是郝庆军文中“成因分析：作为职业化的社会群体”、“社会接受：鸳鸯蝴蝶派的认同基础”部分的细化与补充。

此外，还有从大众传媒等外部视角切入鸳蝴派分析其生成特质的，如王利涛的《鸳鸯蝴蝶派与大众传媒关系探微》（《重庆师范学院学报》2003 年第 1 期）从传媒与作家身份、创作的相互影响出发，指出娱乐休闲性报刊杂志的大量涌现给予鸳蝴派作家安身立命之处，促使他们由传统文人向新型市民作家转变，她的另一篇文章《场域视角下的民初第一小说季刊 < 小说大观 >》（《海南大学学报》2011 第 1 期），以及余夏云的硕士论文《新文学与鸳鸯蝴蝶派的场域占位斗争考察（1896—1949）》（西南交通大学 2008 年）都是运用布迪厄的场域理论观照新文学与鸳蝴派共存的“现代文学场域”的构建及内部要素相互作用过程。应当说，场域理论的引入有助于从宏观把握“现代文学场域”的建构与生成特质，但是由于理论本身过于注重外部因素和社会学分析，在一定程度上忽略了独特语境下作家生命体验的深刻挖掘与作品本身的细微考辨，于是将民初的鸳蝴派理解为“一个以市场运作为根本、以游戏休闲为主旨、以通俗文学刊物为载体，面向不断发展壮大的都市市民群体的通俗文学”[7]，就稍显偏颇与宏大。

（三）鸳蝴派与周边文学

1、横向：鸳蝴派与现代中国文学的多元形态

鸳蝴派与海派文学。从时间与空间的维度来看，鸳蝴派与海派文学既存在历时性关联，又存在共时性的并置；从命名来看，二者的界定与区分缺乏明晰性，吴福辉就指出鸳蝴派曾被称为海派，因此厘清二者的关系显得尤为重要。新世纪初，金明石的博士论文《鸳鸯蝴蝶派与海派小说形成期的联系研究》（南京大学 2000 年）就触及了这一学术前沿，认为海派小说的形成期包括鸳蝴派，但是以京海论争为转折点，鸳蝴派走向了另一条道路。姚玳玫的《极致“言情”》（《广东社会科学》

2004 年第 1 期）认为鸳蝴派小说的远离宏大叙事模式、消闲化的自我定位、软性语言的运用等叙事策略逐步发展为海派文学的独立话语体系，而吴福辉的《海派的文化位置及与中国现代通俗文学之关系》（《苏州科技学院学报》2003 年第 1 期）则认为鸳蝴派与海派不是源与流的关系，海派自产生之日起便是“现代性”文学的一部分，鸳蝴派有一个较长获得“现代性”的演变过程，但是在全部或部分地走向通俗这一层面，两者倒是最有接近点的。在此基础上，李楠的《上海小报中的两种市民文化》（《河南师范大学学报》2004 年第 2 期）通过对上海小报文化形态的演变考察，进一步区分了鸳蝴派与海派文学代表的两种市民文化。

鸳蝴派与左翼文学。2006 年，吴福辉在一次访谈录 [8] 中提及，作为分享同一时空的同代人，鸳蝴派与左翼“互相之间肯定有影响”，并以茅盾与鸳蝴派为例提出了研究鸳蝴派与左翼文学关系的命题。但是新世纪以来，这一领域一直是作为尚未开垦的处女地存在，直至孔庆东的文章《鸳鸯蝴蝶派与左翼文学》（《汕头大学学报》2011 年第 2 期）才再度对这一问题有所触及，从宏观上归纳了左翼与鸳蝴派在历史演变、文学题材、叙事模式以及文学消费等方面的关联与缺失，可以说该文指明了日后研究深化的各种可能与子命题，为这一领域的研究开启了一扇大门。

鸳蝴派与新文学整体。在这一向度的研究较前两者要丰硕许多，如汤哲声的《她们怎样变成祥林嫂》（《新文学史料》2009 年第 3 期）从鸳蝴派小说中的女主人公到祥林嫂这一“节妇”形象的变迁入手，指出无论是鸳蝴派的思考，还是五四新文学的思考，都以共和意识与古代中国文学展开了切割，因此鸳蝴派创作在现代中国文学整体发展进程中的价值与文学史意义应当予以肯定。此外，他的《新文学对市民小说的三次批判及其反思》（《丛刊》2004 年 4 期）、宋声泉的《重估 < 新青年 > 同人对“鸳鸯蝴蝶派”的批判》（《丛刊》2009 年第 4 期）、李松的《鸳鸯蝴蝶——< 礼拜六 > 派与新文学作家论争的审理及其反思》（《湖北社会科学》2008 年第 8 期）、王木青的博士论文《分歧与尺度》（苏州大学 2008 年）与栾梅健的《论鲁迅文学观念的复杂性——兼及鸳鸯蝴蝶派的评价问题》（《丛刊》2010 年第 6 期），无论是前者对新文学与鸳蝴派文学论争话语的考察，还是后者对鲁迅文学观念的“新的不能”之困惑与“旧的不愿”之痛苦的辨析，都对鸳蝴派文学的价值作了重新估定。

此外，就鸳蝴派与其它周边文学而言，有的注重考察某一作家与鸳蝴派的关系，如苏曼殊、张爱玲、张恨水等，试图廓清其各自隶属的纯文学与俗文学系统，或是阐释其对鸳蝴派的继承与超越，有的注重考察鸳蝴派与文学社团，如南社，在作家身份、传统文化承传方面的相似性。另外，关于鸳蝴派与外国文学的关系研究，除了新世纪前袁荻涌的《鸳鸯蝴蝶派小说与西方文学》（《贵州社会科学》1997 年第 1 期）与王向远的《中国的鸳鸯蝴蝶派与日本的砚友社》（《北京师范大学学报》1995 年第 5 期），新世纪以来在这一领域的研究还属凤毛麟角。

2、纵向：晚清至五四链条上的鸳蝴派

将民初的鸳蝴派放置在晚清至五四文学发展的链条上进行考察，从 2008 年开始成为研究重点，这其中既包括从整体中重新估定鸳蝴派个体的思路，如叶诚生的《“越轨”的现代性》（《文学评论》2008 年第 4 期）将民初鸳蝴派小说置于晚清小说界革命与五四文学革命的脉络中，认为其对新小说神圣化叙事的越轨表征了中国现代小说叙事的另一极；耿传明的《清末民初小说中“现代性”的起源、形态与文化特性》（《文学评论》2010 年第 5 期）将近代中国小说变革的主导倾向归纳为自觉、能动的现代性形态，鸳蝴派等通俗文学归为受动式的现代性形态，而中国近代小说的现代性源于后者却依靠前者走向现代。这些论点与世纪初在这一链条上考察却得出鸳蝴派的“病态发展”[9] 相左，显示出对以新文学为中心的现代中国文学阐释体系的突破。

此外，也有对这一链条的断裂处进行弥合的研究，如黄丽珍的《鸳鸯蝴蝶派与近代小说观念的演变》（《山东大学学报》2002 年第 2 期）认为小说观念从小说界革命的新民救国到鸳蝴派的游戏消遣，是小说内部外部作用的结果；黄轶的《“开启民智”与 20 世纪初小说的变革》（《郑州大学学报》2004 年第 2 期）认为清末民初“开启民智”的小说启蒙观念的落潮导致了对它反拨的娱乐消遣文学观的迅速走强，而鲁毅的《晚清小说中政治话语的建构与消解》（《新疆大学学报》2011 年第 1 期）则认为晚清新小说内部开始了从政治话语向以娱乐为本的“事学话语”形式的蜕变，并最终成为了孕育鸳蝴派小说的腹地，周乐诗的《新小说时期趣味文学传统的形成》（《社会科学》2010 年第 2 期）也认为新小说中期开始的非政治化的转向所表现出的女性化文学特征，最终成就了鸳蝴派

的全盛。

（四）作家作品研究

就鸳蝴派作家研究而言，出现了不少丰硕成果。一方面，这包括作家个体的生平传论、考证的出炉，如张永久的著作《鸳鸯蝴蝶派文人》、郭浩帆的《清末民初小说家张毅汉生平创作考》（《齐鲁学刊》2009 年第 3 期）、李文倩的《李定夷传略》（《新文学史料》2009 年第 4 期）、范伯群、周全的《周瘦鹃年谱》（《新文学史料》2011 年第 1 期）等，以及诸多以鸳蝴作家为选题的学位论文。另一方面，还包括对鸳蝴作家群的身份、心态、价值认同的研究，如耿传明的《“鸳鸯蝴蝶派”小说的历史定位与文化心理分析》（《广东社会科学》2008 年第 2 期）将鸳蝴小说定位于民初共和语境下追求个人感性解放的文学潮流，认为它的历史沉浮与现代性的内在差异、张力有关。鲁毅的《苍凉的沉落》（《东岳论丛》2011 年第 6 期）认为清末民初鸳蝴派作家存在代际的分化，其创作呈现出的历时性嬗变嵌透着传统文人在渐进现代文学语境中的不断调适与老派作家的最终沉落，他的另一篇文章《论清末民初鸳鸯蝴蝶派作家的文化认同》（《船山学刊》2011 年第 3 期）认为从清末民初鸳蝴派作家在其理想女性形象身上表现出的对传统伦理道德的认同，在晚清以降的社会文化思潮及文学创作潮流中呈现出逆转性，其文化选择表征了区别于五四文学的对传统文化观念开掘与转化的另一种潜在传统，而马兵的《从“朝圣者”到“经济人”》（《齐鲁学刊》2010 年第 6 期）则认为晚清民初通俗小说作者在由“士”向“市”身份的转变中，囿于中国市民伦理行程中个性觉醒环节的缺失，从而表现出对传统伦理的大肆宣扬的“行”与现代性生长的“文”的悖谬。

就鸳蝴派作品研究而言，言情小说是研究的重点，如黄丽珍的《疏离传统：论鸳鸯蝴蝶派言情小说的审美风格》（《山东社会科学》2002 年第 3 期）认为其表现出的强烈主观色彩与表现意味更接近于现代小说的审美追求，而不是传统美学的既定规范，潘盛的《“泪世界”的形成》（《丛刊》2008 年第 6 期）则认为鸳蝴派言情小说在中国抒情传统承续与新变的基础上表现出了现代意蕴。王木青的《鸳鸯蝴蝶派小说的唯情主义》（《丛刊》2009 年第 4 期）将鸳蝴派言情小说的艺术特征概括为唯情主义，并对这种艺术特征及反映出的作家思想抵牾进行了探究。就其它小说门类而言，如杨剑龙的《论鸳鸯蝴蝶派侦探小说的叙事探索》（《丛刊》2005 年第 4 期），其意义不仅在于从叙事角度、模式等方面考察了民初鸳蝴派作家的侦探小说创作，更重要的是将其与传统公案小说相连，认为其实现了中国现代侦探小说的突破与创新。

（五）前沿探索

前沿性探索主要表现为对鸳蝴派独具的边缘性文类的研究上，如盘剑的《论鸳鸯蝴蝶派文人的电影创作》（《文学评论》2004 年第 6 期）提出了鸳蝴派文人兼容雅俗、传统现代、艺术商业于一体的海派文化特征的“文学化电影叙事”与“文学化影像风格”的两种电影化文学创作样式；薛峰的《“复线历史批评”与中国传统的现代回响》（《当代电影》2010 年第 5 期）提出和阐释了鸳蝴派文人“复线历史”电影批评的概念及影响。此外，秦春燕的《鸳蝴文人的民间情节》（《苏州大学学报》2005 年第 5 期）将研究对象扩展到鸳蝴派文人的案头弹词创作，通过对其创作特征、演出形式的考察，以及与明清案头弹词创作的比对，提出鸳蝴派集审美趣味与利益驱动于一体的群体文化特征。

此外，以文化视域关照鸳蝴派并不特别，诸如市民文化、传播文化等都有涉及，但是从生产鸳蝴作家的地域文化即吴文化出发却显得新颖。徐采石的《鸳鸯蝴蝶派与吴文化》（《中国文化研究》2001 年第 4 期）、汤哲声的《鸳鸯蝴蝶派：吴地文学的一次现代化集体转身》（《苏州大学学报》2009 年第 6 期）、王木青的《吴地柔美之风的文学表述》（《苏州教育学院》2007 年第 1 期）都涉及到吴文化对鸳蝴作家文学品格生成的独特作用，这可以看作是鸳蝴派发生这一命题的补充。

四、研究困境与生长点

（一）喜忧参半的“传统 / 现代”维度

用“传统 / 现代”这一维度观照鸳蝴派文学，挖掘其现代性因子，并作为现代中国文学有机组成部分的视角，尽管是鸳蝴派研究的主流，但仍具有极大的提升空间。随着鸳蝴派史料的不断开掘、新的理论视域的借助，以及跨学科知识的综合运用等，对于“传统 / 现代”这一维度观照下的第二类研究方法，即侧重于现代都市语境下的鸳蝴派现代性生成的探究在不断取得突破，而且研究者都注意选取某一较小的切入口深入开掘鸳蝴派所表现出的现代性特质，这将是今后研究的主流趋势；而对于第一种研究方法，即侧重开掘鸳蝴派在传统文化基础上的现代性生成的研究，却显得步履维艰。从新世纪初张光芒的《从“鸳派”小说看中国启蒙文学思潮的民族性》来看，作者以启蒙

作为切入口对民族传统文化基础上的现代性生成这一宏大论题，做了四两拨千斤的开掘，由此对新世纪以前的相关研究实现了一种突破，但之后在近十年的同一学术论题的研究中，除了少数优秀之作，诸如对晚明“以情抗礼”、传统叙事模式、艺术表现手法的承续等内容的论述，都仍未能超出其开拓的疆域，并在研究中仅作宏观的泛泛之谈，缺少细节的把握与深度分析，这些并不乐观的研究状况反映了这一论题的难度：它要求研究者的知识储备要古今中外打通，并具备较为深厚的理论素养及可观的作品阅读量，同时这一传统与现代非断裂性延续的宏大命题也在提醒研究者，在操作中要注意选取“小题”来“大作”。

（二）被省略的鸳蝴派界定

鸳蝴派概念的模糊性一直是该领域亟待解决，却未能出现细致梳理的一个盲区，基于此，研究者在论述中都约定俗成地将其作为一个有着笼统指涉的群体概念使用。实际上，不少论者都注意到这一称谓驳杂的现象，指出无法用共性的标准进行统合，所以作为一个流派进行研究只能是以偏概全，尽管范伯群在《中国近现代通俗文学史·绪论》中作了大致的区分，但是诸如鸳鸯蝴蝶派《礼拜六》派、民国旧派文学、鸳鸯蝴蝶——《礼拜六》派，甚至民国通俗文学、市民文学、传统风格的都市通俗小说等概念，对于多数研究者来讲，基本上可以混同使用，这就意味着对于鸳蝴派的研究，虽有一个较为认同、并且使用频率较高的词汇指涉研究对象，但是“鸳鸯蝴蝶派”词汇本身的能指与所指并不能建立充分的联系，符号本身在失去意义的同时，作为鸳蝴派的研究结果必然受到质疑，新世纪初，有的研究者就认为用现今的鸳鸯蝴蝶派概念就不能笼统的概括民初旧派文学，这势必造成文学研究中的某种遮蔽，樊骏也曾指出《中国近现代通俗文学史》将鸳蝴派通俗文学和俗文学混用，会引起诸多误解[5]。由此可见，这么重要的一个基础性工作却在历来的研究中被掉以轻心，因此对鸳蝴派概念的梳理就是亟待补上的重要一课。

不可否认，在新世纪以来的研究中，有的文章已对这一论题部分触及，如宋声泉的《重估＜新青年＞同人对“鸳鸯蝴蝶派”的批判》，通过《新青年》同人对鸳蝴派批判话语的考察，试图廓清以往研究中对鸳蝴派概念使用的含混性。这种研究视角与思路无疑为鸳蝴派研究中的缺失作了重要提示与补充，然而其结论的前提却暗含鸳蝴派的概念是被新文学建构的预设，诚如胡安定所言，鸳蝴派是“在新文学的指认与自我想象中形成了一个相对固定的知识群体”[10]，因此鸳蝴派自身的想象与认同更是鸳蝴派概念构建不可或缺的重要因素，这依然需要通过大量的史料挖掘与细节考辨完善、补充这一亟待解决的命题。

（三）避重就轻的史料开掘

鸳蝴派概念界定的缺失也凸显出该派研究中存在的另一个重要问题，即对史料的开掘仍显不足，这既包括对新的史料的搜集与整理，也包括对耳熟能详的史料的二次细读。首先，纵观新世纪以来的鸳蝴派研究，注重通过史料的发掘、考辨对某些文学史常识进行质疑的研究并不多见，而这类研究却往往能够经受住历史的甄选显示出其独特的价值，如柳珊的《1910-1920年的＜小说月报＞是“鸳鸯蝴蝶派”的刊物吗？》（《丛刊》2000年第3期）通过大量的史料分析认为，无论是从办刊方针、读者群体、刊载内容、撰稿者身份，还是从新文学的批判话语来看，革新前的《小说月报》作为一个旧文学、文化的阵地反而呈现出高雅性及与新文学的同向性，这就使得作为鸳蝴派大本营的结论不能成立；再如张均的《十七年期间的鸳蝴派作家》（《广东社会科学》2010年第1期）通过大量的史料整理，触及到了鸳蝴派终结这一鲜为人知的问题，文章既澄清了鸳蝴派消亡于建国后的笼统性结论，又补白了其在建国后被排斥、复苏以及最终覆灭的几个发展阶段。新世纪以来，像这种以开掘史料为本的研究在数量上并不占优势，相比而言，借助于新颖的西方理论、或作品的感悟式分析、或宏阔式概括的论文倒占多数，这并非说某种研究更具优势，但作为现代中国文学学科的基本方法，这种对研究者的学术功底提出更多考验与要求的研究是应当提倡的，同时也能够为鸳蝴派研究带来更大地提升空间。其次，就鸳蝴派的史料开掘来讲，一方面，新史料的运用显示出匮乏，这表现在研究中尽管不少论文都注意掺入以史带论的话语方式，但是“史”更多地呈现出重复性与滞后性，缺少新史料的提出，因此作为鸳蝴派研究取得突破的一个重要风向标显得不容乐观。实际上，对于贯穿现代中国文学三个十年，作家、作品、期刊数量浩繁的鸳蝴派而言，众多驳杂繁复的史料尚处于尘封状态，相对于鸳蝴派研究的整体热点状况，对新史料的开掘却显得倍受冷落。另一方面，对众多熟知并反复提及的鸳蝴派史料缺乏二次解读的细节考辨和问题意识。如宋

声泉的《重估＜新青年＞同人对“鸳鸯蝴蝶派”的批判》提出并试图解决了一直困扰鸳蝴派研究的关于自身界定的重要命题，作为其论据的新文学与鸳蝴派论争话语的史料，不少都是出自《中国新文学大系》、《鸳鸯蝴蝶派研究资料》、《鸳鸯蝴蝶派文学资料》等经典性文本，这就暗含了对当前鸳蝴派研究的质疑：为什么在早已获取的史料中，在鸳蝴派研究早已成为热点时，这样的问题和细节发现却远远滞后了？因此，新的史料的发掘以及旧的史料的细节考辨仍将是维系鸳蝴派研究的一条重要生命线。

（四）未解决的入史问题

新世纪之前，樊骏就预言对鸳蝴派的研究可能会触动或丰富现代中国文学的格局与内涵，新世纪伊始，以鸳蝴派为主体的通俗文学入史的问题提上了日程，并经历了从是否能够入史到怎样入史的转变和深化。新世纪初，范伯群将新文学与通俗文学放入雅/俗的比对体系中，提出“两个翅膀论”的文学史观，虽遭到某些质疑，但是关于鸳蝴派等通俗文学要不要入史的问题基本取得了一致，在此基础上，他的《中国近现代通俗文学史》可以看作是立意为与新文学对举的通俗文学单独立史的尝试。但是在这种文学史观的烛照下，新文学或精英文学与鸳蝴派等通俗文学往往是壁垒分明的，表现在目前大多数的现代中国文学史的叙述中，即仍以浓缩的一章或专论的几个代表作家附在书中，这既暗含着仍以新文学的单一视角审视同时代其它文本的观点，又反映出对通俗文学，尤其对新文学与通俗文学关系的细节缺乏系统、深入地了解，因此鸳蝴派怎样入史的问题仍不能得到有效解决。之后出现的探索，如汤哲声的《中国现代通俗文学的“现代性”和入史问题》（《文学评论》2008年第2期）提出作家身份、大众媒体、社团流派等新文学与通俗文学的共性机制，为建立一种融合和超越新文学与通俗文学的治史观念提供了某种可能，因此诸如徐萍的博士论文《从晚清至民初：媒介环境中的文学变革》（山东师范大学2011年）与刘茉琳的博士论文《论晚清至“五四”的白话文运作》（暨南大学2010年）或是从媒介的角度考察小说流变，或是以白话文运作的文学形态作为研究视角，将鸳蝴派作为晚清至五四链条中的必要一环，都可以看作是寻找某一共性机制的尝试。由此延伸，目前作为学术热点的“民国文学”概念的提出，强调民国机制对文学史构建的重要意义，也可以理解为对这种论点的回应。此外，陈建华的《民国初年周瘦鹃的心理小说》（《现代中文学刊》2011年第2期）在探究周瘦鹃早期心理小说时所提出的“打破‘鸳鸯蝴蝶派’或‘礼拜六派’乃至‘通俗’等概念的成见，将它们置于历史文化及文学的整体中”也不失为一种消弭雅俗壁垒，涵纳多元文学形态的有益尝试。

总之，从鸳蝴派的研究现状来看，一方面，仍面临着诸多困境，如在研究中呈现出“以论带史”大于“论从史出”的研究范式，而且在经历了批判鸳蝴派为“逆流”的阶段后，却又隐含着夸大新文学的对立面，过分强调其游戏、消遣合理性的另一个极端倾向，这反映出的回到历史现场的勇气与耐心的缺乏将是制约鸳蝴派研究的最大瓶颈；另一方面，也面临着诸多生长点，如何开拓新的疆域，并对前人提出的命题或研究现状作出突破与深化，将是下一步研究的起点，才能够将已有的鸳蝴派研究向前推进。

参考文献：

[1] 樊骏.《丛刊》又一个十年（1989—1999）——兼及现代文学学科在此期间的若干变化（下）[J].中国现代文学研究丛刊，2000，（4）.

[2] 樊骏.《中国现代文学研究丛刊》十年（1979—1989）[J].中国现代文学研究丛刊，1990，（2）.

[3] 李荣明.论鸳蝴小说的无意义特征[J].中国现代文学研究丛刊，1999，（1）.

[4] 杨洪承.2001年中国现代文学研究述评[J].中国现代文学研究丛刊，2002，（4）.

[5] 樊骏.能否换个角度来看[J].中国现代文学研究丛刊，2001，（2）.

[6] 袁良骏.“两个翅膀论”献疑[J].文艺争鸣，2002，（6）.

[7] 王利涛.场域视角下的民初第一小说季刊《小说大观》[J].海南大学学报，2011，（1）.

[8] 吴福辉,邵宁宁.现代文学：学科历史与未来走向[J].甘肃社会科学，2006，（1）.

[9] 张全之.挣脱功利主义束缚之后的病态发展——鸳鸯蝴蝶派言情小说综论[J].东岳论丛，1999，（2）.

[10] 胡安定.鸳鸯蝴蝶派的形象谱系与自我认同[J].文学评论，2011，（4）.

责任编辑：冯济平

（下转第115页）

人文科学与文学研究

——从学术期刊的命名说起

魏 建 亮

（北京师范大学 文学院 北京 100875）

摘 要：当下人文、社科学术期刊命名非常混乱。这种混乱一方面体现了学界对人文科学和社会科学内涵的莫衷一是，另一方面也体现了对相关学科学科属性（如文学）认识的模糊和对学科内组成部分（如文学理论、文学批评、文学研究）内涵与属性的模糊。从前者来说，在于目前尚未有对人文科学和社会科学及其他称谓的明确界定，从后者来说，它既导源于前者的模糊不清，也是当前社会功利化倾向所为。从根源上说，这种混乱是追求宏大叙述的群体主义挤兑讲求差异的个性主义的结果。因此，尊重个体、维护差异、倡导对立就显得尤为必要。

关键词：学术期刊；人文科学；文学属性；个性主义

中图分类号：I206 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0109-07

一

笔者在翻阅学术期刊时，发现高校学报的名字五花八门，有的叫哲学社会科学版，有的叫人文社会科学版，有的叫社会科学版，有的叫人文科学版，还有的叫哲学·人文科学·社会科学版。名目不可谓不多，但在这些期刊上面，登载文章的学科门类却大致相同，不外乎文学、哲学、经济学、法学、社会学、语言学、历史学等。这便留下一些疑问：人文科学与社会科学、与人文社会科学还有哲学社会科学一样吗？如果一样，为什么还要有这么多不同的名字，如果不一样，为什么所登文章门类相同？它们之间是一种什么关系？为什么刊名中出现“社会”两字的比例要远远高于出现“人文”两字的比例？[①]文学研究到底属于人文科学还是社会科学，还是其他？语言学呢？法学呢？另外一些专门的学术期刊比如《文学评论》《文艺研究》《文艺理论研究》等也存在类似问题。从刊名来看，《文学评论》应该刊登评论类的文章，也就是批评文字；《文艺研究》应该刊登学术研究文章；《文艺理论研究》当为理论探讨。但实际上，这些期刊却不谨守界线，刊登的文章古今中外，研究、理论、批评，无所不包，无一遗漏，千刊一面。

这是一种混乱，对概念内涵、属性认识的混乱。这种混乱一方面体现了中国学界对人文科学和社会科学内涵的莫衷一是，另一方面也体现了对相关学科学科属性（如文学）认识的模糊不清和对学科内组成部分（如文学理论、文学批评、文学研究）内涵与属性的模糊。从前者来说，在于目前尚未有对人文科学和社会科学及其他称谓的明确界定，从后者来说，它既导源于前者的模糊不清，也是当前社会经济功利化倾向所为。

二

人文科学源出拉丁文 humanitas，意为人性、教养。15 世纪欧洲始用此词，指有关人类利益的学问，以别于曾在中世纪占统治地位的神学，后含义多次演变。直到 1980 年代才确定的进入以

收稿日期：2012-02-06

作者介绍：魏建亮（1980-）男，山东青州人，北京师范大学文艺学博士生，研究方向为中西比较诗学。

①通过对学报的粗略统计，发现刊名中有“人文”两字的占所有期刊的比例为10%左右，而有“社会”两字的期刊比例却非常高，超过90%，如果再算上各地社科院主办的××社会科学，那么这一比例还会更高。这一统计以CNKI上的核心期刊和万方上的核心期刊为例，并没有包括所有的学报。

中国大陆、香港、台湾为核心的汉语文化圈。[1](P2)在使用中，人们多将人文科学与社会科学混谈，如《现代汉语词典》将人文科学解释为“社会科学”，[2](P1064)无独有偶，《大英百科全书》也认为，人文科学包括（但不限于）下列学科：现代语言和古典语言、语言学、文学、历史学、法学、哲学、考古学、艺术史、艺术理论和艺术实践，以及含有人道主义内容并运用人道主义的方法进行研究的社会科学。[3](P190)并且，人文科学与自然科学和社会科学将是同一门科学。[3](P181)这些或者把他们看成一回事，或者把社会科学看成人文科学一部分的描述，都有一定道理。因为从终极根源上说，不管人文科学还是社会科学，甚或自然科学的存在，都是为了人的生活和发展，对人的终极关怀与追问是这些学科的根本目的。但问题是，当把一个概念的内涵往上追溯，推及到一个无所不包、没有界限的混沌状态时，这个概念本身就失去了实际的价值，虽然还有研究价值。当把所有的科学都变成人文科学、人文领域时，研究社会科学、自然科学还有什么意义？马克思说，“分工和使用机器决定着财富从而也决定着产品的大量生产”，[4](P138)也就是说，分工、分化、专业耕作才能带来社会的进步，混沌一体不会解决问题，当然社会也就不会发展，所以，从学术研究和科学发展的角度，从学术研究成果转化为生产力的角度，还是应把人文科学和社会科学区分开来。其实早在一百多年前，恩格斯在《反杜林论》中就已指出存在三种科学——“第一个部分包括所有研究非生物界的并且或多或少能用数学方法处理的科学，即数学、天文学、力学、物理学、化学”；“第二类科学是研究活的有机体的科学”；第三是“按历史顺序和现今结果来研究人的生活条件、社会关系、法的形式和国家形式及其由哲学、宗教、艺术等等组成的观念上层建筑的历史科学”[5](P428-429)——而把它们区别开来了。

人文科学是以“人文”为研究内容的科学。“人文”一词最早出现在《易经》贲卦的彖辞：“刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变；观乎人文以化成天下。”刘勰在《文心雕龙》开篇也指出“文之为德也，大矣；与天地并生者，何哉？”[6](P96)。作为与“天地并生”且“大”并“化成天下”的东西，意义巨大，但它是与人和文明（精神）联系在一起的，是文明的结果并附着于人，因而“人的要求、行为、感情、活动、关系等各种属性”[7]便成为它的表现。从西语中也可看到“人文”这一词语的含义。“humanity这个词……包含有带有man的词根所代表的特殊意涵——拉丁文homo与hominis，其意为man（人），或of man（人的），拉丁文humanus，其意of or belonging to man（人的或属于人的）”，即说人文肯定是与人有关的，“humanity这个词虽然有着不同的演变但与humane彼此仍然相关”，而“humane从16世纪后也有一种用法，指的是仁慈、亲切、礼貌、富同情心”“从18世纪后更指涉人的一般特点或属性”[8](P208-210)。可见无论中西，“人文”的本意都指向与人有关的感情、精神等属性。如此，人文科学就主要是关于人和人类思想情感、文化价值和精神表现的研究的学问。探寻人的生存意义、价值及其实现问题，并由此表达某种价值观念和价值理想，从而为人的行为确立某种价值导向就成为它的基本旨趣。就研究方法而言，自然应强调反思性和体验性，反思和体验的个体性和特殊性。[3](P2)

社会科学则是以“社会”为内容的科学。社，《说文》解为“地主也，从示土”，会，“合也”，所以“社会”为土地上人的集合。既然“社会”是人的集合这样一种状态，必然要求一些集合的规则、制度以及集合的组织的保障，所以，社会当主要与制度、组织、规则有关。马克思指出，社会是生产力发展以及由此带来的人们之间交往关系的产物，是进行各种活动的共同体。威廉斯在考察社会一词时也指出，“society有两个主要意涵，一方面，它是一个普遍的用语，用来表示一大群人所属的机制（institutions）与关系（relationships），另一方面，它是一个非常抽象的词语，用来表达这些机制与关系被形塑的状态。”[8](P446)制度、关系、机制、社会生产方式等便成为“社会”的主要内涵，以此为内容的科学便是社会科学。它“是关于社会事物的本质及其规律的科学，也是科学化的研究人类社会现象的科学。”[9](P3)探寻社会规律，获得关于社会事物及其运动变化的知识，以协调、维护正常运转便成为它的旨趣所在。由于“机制”和“状态”的特性，与人文科学相比，社会科学更加强调客体化，因而在研究方法上，讲究精确性和实证性，普遍性和有效性。

由此来看，人文科学就与社会科学存在较大差异，不是简单的等同或谁包含谁，所以笼统的说人文科学就是社会科学，就是人文社会科学、哲学社会科学或反过来说，都是有问题的，当然从终极的人类本体论角度说是可以的，但如前所述，这种

推而泛之的万宝筐无济于社会和学术进步，自当弃之。如此，人文社会科学和哲学社会科学就需要仔细分辨。若解为人文科学和社会科学，哲学和社会科学尚可，若分别看成不可分割的一个概念，则大有疑隙。首先，从研究内容来说，人文科学、社会科学、哲学各自非常不同；其次，从研究方法来说，人文科学强调个体性的反思、体验，社会科学强调普适性的分析、实验，若以此究彼或以彼究此，理何以堪？第三，哲学是总的世界观和方法论，思辨性极强，追求形而上，而社会科学虽然也可用思辨的方法，但更多时候面对的是形而下的实际问题，如何统一？若可用哲学社会科学，当亦可用哲学医学、哲学物理学、哲学化学，甚至哲学人文科学、哲学自然科学，那还有什么边界可言？这两个概念缺少学理上独立存在的依据。

正是由于缺少对人文科学和社会科学内涵的把握，所以才有高校学报名字的花哨，出现了驳杂和杜撰。严格说来，要么为人文科学版，要么为社会科学版，要么综合称呼为哲学·人文科学·社会科学版——这种综合称呼已经预示它们之间是有区别的。这只是学术期刊命名混乱的一个原因，另一原因在于对相关学科学科属性（如文学）界定的模糊，这也是值得严密关注的。

三

我们可以容易地在人文科学版、社会科学版、人文社会科学版、哲学社会科学版以及 ×× 社会科学上找到关于文学的论文，这一有些随意的编排一方面说明了文学和文学研究在今天没有被边缘化，依然强大逼人，另一方面也说明文学和文学研究身份的尴尬——我到底是谁？当把文学论文放到人文科学版时，很明显是把它当成人文领域的问题来看。当在社会科学版、哲学社会科学版也有时，显然是把文学看成社会生活的产物。毋庸置疑，文学作为一种社会意识形态，无法逃离社会，是社会诸种因素滋养了它，时代、种族、地域、环境、政治等等或多或少的会影响它，或者说，文学中或多或少的会体现社会生活动向、政治制度、时代背景、历史情境等，因之，社会性是文学不可或缺的一个属性——这也是一种根深蒂固的认识。但有社会性并不代表必须要从社会科学的角度去探讨（如果进行的是社会学研究、政治学研究和文化研究除外），而且社会性强的文本究竟有多少尚待考证。即便如此，社会科学式的研究对于文学发展究竟有多益？或许更重要的还是回到“文学是人学”的路子上为好。因为文学是人写的，古往今来的优秀作家又无一不是带着深刻的情感体验去写作的：“满纸荒唐言，一把辛酸泪，都云作者痴，谁解其中味？”的曹雪芹，赤脚俯身亲吻大地母亲的青年郭沫若，把写作喻成在墙上挖洞予以透气的高尔泰等等，等等，“我认为要说文学的特征，还不如说是情感性。……文学艺术是通过情感来感染他的欣赏者的，让你慢慢的、不知不觉的、潜移默化的感受到它的影响，不像读本理论书，明确的认识到什么。”[10]（P341）它又是写人的，为了人的需要而写的，“文学就其总体而言，永远是对人的生存状态的写照与思考，特别是对人的精神状态的写照与思考。写照——提供一面镜子，人生存得怎样，生存得象人还是象兽，让我们从文学这面镜子里，看一看自己的尊容。思考——则需进一步评价如此生存值得还是不值得，有意义还是无意义，应该怎样生存，以怎样的精神状态生存，才是有意义的，才是理想的。”[11] 文学就以这种充盈的人文关怀、深刻的思想情感存在着。文学还是审美的，它的“审美场”特质是它区别于非文学的本质所在。“审美场虽不是作为文学结构中一种因素而存在，不可循迹而求之，但它却是决定文学艺术的整体性的东西。它在文学结构中起整合完形的作用。它是穿绳之珠，是皮下之筋，是空中之气，是实中之虚。它不属于具体的部分，却又统领各个部分，各个部分必须在它的制约下才显示出应有的意义。文学有了它，人们似看不见，摸不着，但缺了它，文学就立即化为非文学。”[12]（P41）所以情感性、人文性、审美性才是文学的根本所在，历史学、政治学、社会学中没有这些，有也是微乎其微，可忽略不计。社会性则完全可以从文学以外的上述学科中去找寻，并且在它们中还大大多于文学中的这类因素。可见是人文性而不是社会性才是文学的本质属性。因此，对于文学来说，是不能通过社会科学的实证分析去把握的。“如果用某种理论分析情感、归纳情感、整理情感、甚至对情感做出政治判断，就会使情感变得简单化，表面化，最后抹杀文学的本体”，因“人生真意在于情感本体的建构积淀之中，文学艺术的意义也在于此。”[13]（P204）果如此，如何接受这些情感、审美因子？恐怕只有设身处地的直观、融入，与作者、人物同呼吸、共感悟、相体验，舍此无求。如对臧克家的《送军麦》中的几句诗的把握：“牛，咀嚼着草香 / 颈下的铃铛 / 摇的黄昏响。”香气如何能被牛咀嚼？黄昏又怎么会响？我们从这里立刻会感受到那诗意。但这诗意来自何方？来自内视形象和

内在感觉。这种内在的形象和感觉，看不见，摸不着，只能体会和感悟。[14] 若硬要从中分析出什么道理来，看出它与社会的关系，或者什么结构或模式或体态，只会是缘木求鱼。奇怪的是，今天这缘木求鱼的做法却畅行无阻，只消浏览当下的文学批评便非常明白，这是对文学人文性与社会性属性认识错位的结果。这种错位的放大，就造成了把文学研究和批评放到社会科学版的普遍事实。

进一步追问：为什么会形成这样的错位？首先，对文学属性社会性界定的自动。中国有非常深厚久远的文以载道传统，这种传统作为较为稳定的文化——心理结构已经沉淀下来，浸润到每一个人，加上马克思主义的社会历史因素在中国的强大宣传，致使中国在建国后的文学研究中形成深固的社会学模式，这种模式以一种规训和惯性影响到今天的学人，他们在认识文学的时候，不自觉的就从社会层面开始；相反的，中国文化传统中更多的是对情感的压制，如“发乎情，止乎礼义”“存天理，灭人欲”，加上马克思主义对情感、审美和人道因素的相对弱视，从另一方面加强了对文学属性认识的社会化倾向。既然存在这种认识论，那么以社会科学的方法进行文学研究也就顺利成章了；其次，对情感体验、价值体认飘忽性的反动。文学中确实存在情感、人文属性，但如何表述出来却是一个问题，古人讲求“述而不作”，“不立文字”，立文字就是圈限情感体验，阻碍表达，无论儒、道还是释，都追求这种境界。飘忽性的瞬刻体验是一种“完全独特的个体感受和直观体会，亦即个体感性经验的某种神秘飞跃”[15]（P208），“只有凭个体自己的亲身感受、领悟、体会才有可能。”[15]（P209）相反，文学中社会属性的客体性却异常明晰，历历在目，所以情感体验的不可捉摸性和难以表述的飘忽性从反面促动了社会性地位的上升，形而下的具象战胜了形而上的抽象；第三，现代化诉求的冲动。中国从洋务运动以来，一直在追寻现代化，并把可分析、可实证的科学化作为路径，在这个过程中，虽然存在科学性和人文性的双重变奏，但科学性压倒人文性成为一种常态，直到今天也如此，历史理性和人文关怀的二律背反变成了一枝独秀。科学性的独唱使科学思维和实证分析不断扩张，渐渐在各个领域占据统治地位。此举使得许多人文科学领域的问题，比如文学、宗教等就不再是文化问题，思想问题，情感问题，而是“技术问题”，如此一来，文学的情感关照和审美诉求就可以由科层制组织中的专家按照一定的策略去分析解决。所以，现代化诉求的冲动也使得文学研究偏离人文情感而具有了社会科学性。可见，这种错位既是传统使然，也关乎现代性冲动，似乎也可以解释高校学报中“社会”两字出现的比例要远远大于“人文”的原因了。

四

这种模糊与错位还扩散到具体的文学研究中，形成专业学术期刊的名实混乱，这大概与缺乏对文学研究、文学理论、文学批评等具体概念的内涵与属性的辨析有关。“虽然硬性区分批评、评论和学术研究的界限无论从理论上还是在实际操作中都有相当的难度，而且在具体的执行中未必十分合理，但在指导思想上模糊这两者的区别，放弃作区分的努力，则只有对文学研究有害。……人们尽可以责疑这样的粗概区分，却不能否认试图在文学研究指导思想上确立这种区分的努力本身；只要认真分析一下近些年中国现当代小说研究的现状，我们就能痛切地感到，肤浅、浮泛的批评、评论是如何挤逼、冲淡甚至中和了真正意义上的学术研究，从而使得严肃的文学研究随之蒙受了成果纯度和学术美誉度的损失。”[16] 于是，对这些概念做出辨析和界定就显得尤为必要。

宽泛的说，文学研究就是对文学的研究，对系统的，互相之间有关联的或作品或理论或批评的研究，因此不管是理论还是批评，也不管内部研究还是外部研究，只要与文学有关，就都成立。但这一界定如同对广义的人文科学界定一样，由于缺乏细节针对性而没有学科内的独立意义。最好还是把它看成狭义的，与文学理论、文学批评之间有本质的、有效的对立的学术研究——当然它们之间又是紧密联系，“互相包容”的。学术研究应当挑砖捡瓦，从凌乱的事物中找出头绪来，利用这些材料，逐渐搭成大厦。它是学院式的，借助已有的理论、知识、经验对科学问题的假设、分析、探讨和推论，力求符合事物的客观规律，对未知问题做出解释和揭示。这是一种冷静的、深刻的、严肃的讲求学理的行为，虽然也有意识形态、价值判断的介入，但它们只是作为背景而存在，目的是求知。它既是一种学问，更是一种姿态和研究方法。文学研究就是这样一种以文学为对象的学术研究。关于文学理论和文学批评，韦勒克曾在《文学理论》中做过区分的努力。“关于文学的原理与判断标准的研究，与关于具体的文学作品的研究……要进一步加以区别……要把上述两种区别弄清楚，还是把‘文学理论’看成是对文学的原理、文学的范畴和判断标准等类问题的研究，并且将研究具

体的文学艺术作品看成‘文学批评’或看成‘文学史’”。[17](P32)也就是说，文学理论关注的是宏观的抽象命题，而批评对应的则是微观的具体事物。由于关注宏观与抽象，故在文学理论中学术研究的心态和方法会更强烈，相反，虽然“批评并不创造一个同音乐或诗歌的世界一样的虚构世界”“批评的目的是理智的认识”“概念的知识”，[18](P4)但这种认识与知识应不同于文学研究和文学理论的知识，它是在欣赏、感悟的基础上，而不是在严格、严肃的推理之后得到的，包含着浓厚的情感因素，所以在批评中似乎更需要感悟与体会、价值评定与判断。这些区别是相当明显又广为人知的。“当然，‘文学批评’通常是兼指所有理论的”，而且，由于“批评”一词经过了一个漫长的多义演变过程，不免会“囊括全部文学研究，从而取代‘诗学’和‘修辞学’”。[18](P19)正是在兼指和囊括意识影响下，它们之间在“互相包容”的旗号下杂烩了。文学批评成了理论，有了批评的理论化，文学理论也成了批评，有了理论的批评化，越来越“跨”，“跨”也成为时尚。这种带有偏见的“硬套”，在今天中国学界也不鲜见，比如“广义的文学批评包括研究当代作家作品以及文学问题的文学评论、研究文学批评历史发展的文学批评史、研究文学批评本体规律即批评理论的文学批评等三个基本部分；狭义的文学批评则主要指对当代作家作品以及文学问题的批评即批评理论的探讨。”[19](P355-356)“文学批评是对文学作品为中心兼及一切文学活动和文学现象的理性分析、评价和判断，其中也包括对文学批评自身的评价和判断。”[20](P31)好在论述了兼指之后，韦勒克马上接着又说“但它忽视了一个有效的区别。”可见，区别对立才是更为根本的。

以此反观专业学术期刊，不难发现，评论、研究、理论等名号往往是在兼指囊括而不是区别对立的意义上使用的。这种综合带来编辑工作的轻身省力却不可避免的带来内容的千人一面，死气沉沉，也就带来学术研究的不够深入，导致数量高产却质量低劣，当然也就没有国际影响。如果说小期刊是不得已，不如此则没有稿源，无法生存①；那么大牌期刊就不是生存的问题了。我们可以《文学评论》为例来分析一下。首先，中国几千年来的文学中没有系统化的文学理论和学术研究传统，只有“诗文评”这种充满感悟而缺少理论概括的体式，[21]它已成为一种集体无意识沉潜到每一个中国学人心里，像惯性一样影响着我们的看法，以为“评”“评论”就是学术研究的一切。所以，当用评论涵盖一切时，也觉得理所应当。同样，由于没有理论的影响，不知理论研究为何物，当“理论”名称出现时，也可以轻松的接受用它来指称一切。其次，从历史来看，《文学评论》在1957年3月创刊时名为《文学研究》，从1959年起，才改为《文学评论》，并且一直沿用到现在。《文学评论》曾经的巨大历史作用和当下显赫的老大地位，使得人们不敢也不必多去怀疑它的命名，而是想当然的就接受了。并且《文学研究》改为《文学评论》也与历史语境有关。1950年代初期，一些人在参观了苏联的学部建设经验后，就在文学领域也仿照创办了《文学研究》，目的很明确，就是为了鼓励文学发展，但到了1950年代后期，尤其是1958、1959年左右，整个社会一派“反右”斗争局面，[22]为了配合并支持斗争，研究领域迫切需要走出学术研究的冷静、客观范型而代之以体现价值倾向的、火药味浓烈的评论、批评，于是，《文学研究》就改为《文学评论》，从此《文学评论》成为中国文学领域的“战斗”阵地。②改名实为阶级博弈、意识形态斗争的结果。这个结果一直到现在，无论对官方还是个人影响都大，已成为积习，故沿袭下来。其

①当下学术期刊包括人文期刊，在考量时往往参照影响因子，若过于专业或学科门类过少，则严重影响到它的被引率，从而也就极可能从CSSCI来源刊中落选，由此它的各个方面都受到较大冲击，所以，很多期刊往往要取纳若干门类，而且，若标上社会科学版，一般期刊的引用率会明显上升。参见袁培国：《中文文科期刊影响因子评价作用之反思》，南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学版），2011年第3期。

②我们可以从期刊登载的文章明显看出这一变化，在改为《文学评论》之前，主要文章有何其芳《〈琵琶记〉的评价问题》（1957年第1期）、王季思《〈桃花扇〉校注前言》（1957年第1期）、杨绛《斐尔丁在小说方面的理论和实践》（1957年第2期）、范存忠《〈赵氏孤儿〉杂剧在启蒙时期的英国》（1957年第3期）、夏承焘《姜夔词编年笺校》（1957年第3期）、钱钟书《宋诗选注序》（1957年第3期）、李健吾《科学对法兰西十九世纪现实主义小说艺术的影响》（1957年第4期）、罗大冈《〈约翰·克利斯朵夫〉及其时代》（1958年第1期）等，很明显看出它的静态研究性，但从1959年改为《文学评论》起，文章的性质发生了很大的变化，仅从1959年第1期，也就是所谓的《文学评论》创刊号的文章中可看出这种特点。如何达理《一九五八年工人文艺创作活动》，冯至《关于新诗的形式问题》，巴人《是现实主义还是反现实主义?——对冯雪峰的“现实主义”理论的初步批判》，集思《资产阶级思想必须改造，可以改造》，王燎荧《<太阳照在桑干河上>究竟是什么样的作品?》，王子野《驳冯雪峰的民族文化论》等，关注现实的倾向明显增强。

他大牌期刊亦然。再次，从现实来说，是对文学启蒙功用过度夸大的结果。不管从人文性角度还是从社会性角度，人们相信文学都发挥着相当大的作用，或怡情悦性、启人心智，或积聚力量、改变世界，而对文学的这些潜在力量的开发来说，评论的动态性、价值评判性无疑会比注重客观性和学理式爬疏的理论和研究能更好的把这些价值倾向表达出来，客观的对人和社会发展进行导引。“评论”于此再占上风。“以科学的理论武装人，以正确的舆论引导人，以高尚的精神塑造人，以优秀的作品鼓舞人”的理论出发点就在此——这些传统的、历史的、现实的因素使得《文学评论》一枝独秀，全盘通吃而毫无感觉，自然也就不再专注于专业性了。

五

从对人文科学与社会科学内涵的模糊，到文学的人文属性与社会属性的纠缠，再到对文学内部诸如文学研究、文学评论和文学理论等各个组成部分的缺乏厘析，都带来了当下学术期刊命名的混乱。这种混乱表面上似无关大碍，实则对学术期刊、学术研究、学科发展影响巨大。由此来看，我们所做的这项工作就有意义。笔者在理清这些概念的内涵与属性时，可能给人的感觉是一再强调关注它们的差异对立而忽视彼此联系。其实不然，我们的立场是首先承认差异和对立，然后再寻求它们之间的融合，因为这是事物独立、自律的前提和基础，也是对话得以进行的基础。没有差异，千篇一律，何来、如何对话、融通？所以必须承认差异、尊重差异、维护差异。有差异，有分化，才会有研究的深入与深刻，大而化之、混混沌沌其实是一种懒汉主义，更是群体主义湮灭个性主义的表现。从根源上说，这种混乱是宏大叙述扩张、个人表述萎缩的结果，是一贯的大我挤兑小我的结果。于是，除了弄清概念内涵外，张扬自我，强调差异，尊重个体就成为解决问题的关键。

参考文献：

[1] 尤西林.人文科学导论[M].北京：高等教育出版社，2002.

[2] 中国社会科学院语言研究所词典编辑室.现代汉语词典[Z].北京：商务印书馆，2002.

[3] 尤西林.人文科学导论[M].北京：高等教育出版社，2002.

[4] 马克思.1844年经济学哲学手稿[M].北京：人民出版社，2000.

[5] 马克思恩格斯选集：第3卷 [M].北京：人民出版社，1995.

[6] 刘勰.文心雕龙[M].陆侃如注.济南：齐鲁书社，1995.

[7] 钱时惕. 什么是人文？什么是人文社会科学?[J].物理通报，2009，（12）.

[8] 雷蒙·威廉斯.关键词：文化与社会的词汇[M].北京:三联书店，2005.

[9] 曲庆彪.社会科学基础[M].北京：高等教育出版社，2004.

[10] 李泽厚.李泽厚哲学美学文选 [C].长沙：湖南人民出版社，1985.

[11] 童庆炳.精神之鼎与文学的当代任务[J].文艺争鸣，1995，（5）.

[12] 童庆炳.在历史和人文之间徘徊[M].北京：北京师范大学出版社，2007.

[13] 李泽厚，刘再复.告别革命[M].香港：天地图书有限公司，2004.

[14] 童庆炳.全球化时代的文学和文学批评会消失吗?[J].社会科学辑刊，2002，（1）.

[15] 李泽厚.中国思想史论（上）[M].合肥:安徽文艺出版社，1999.

[16] 朱寿桐.论世纪末的中国现当代小说研究[J].东南学术，2002，（4）.

[17]（美）勒内·韦勒克.文学理论[M].刘象愚等译.南京：江苏教育出版社，2005.

[18]（美）勒内·韦勒克.批评的概念[M].张金言译.杭州：中国美术学院出版社，1999.

[19] 童庆炳.文学理论教程（修订二版）[M].北京：高等教育出版社，2004.

[20] 黄展人.文学批评学[M].广州：暨南大学出版社，1990.

[21] 杜书瀛.“中国文学批评史”应正名为“‘诗文评’史”[J].陕西师范大学学报（哲社版），2011，（4）.

[22] 李锐.庐山会议实录[M].郑州：河南人民出版社，1995.

责任编辑：冯济平

The Humanities and Literary Studies Based on the Names of Academic Journals

WEI Jian-liang
(College of Liberal Arts, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract：There is a great confusion about the names of academic journals in the fields of the humanities and social sciences. This confusion is the result of controversy over the definitions of the humanities and social sciences and the insufficient understanding of related disciplinary properties and components. We should draw a clear distinction between the humanities and social sciences so as to overcome the confusion and misunderstanding. It is of special importance to respect the individual, keep the difference and advocate opposition.

Key words：academic journal; the humanities; literary property; individualism

---

（上接第 84 页）

The Application of Chinese Literary Elements in *I Am a Cat* use and its significance

LI Yue-jin　WANG Yang
(College of Liberal Arts, Tianjin Normal University, Tianjin 300387, China)

Abstract：In Natsume Soseki ’s *I am a Cat*, by reference, conversion, copying, integration, and the use of many classical Chinese literary materials, he enriched the contents of the work and enhanced artistic expression, reflecting his great accomplishment in sinology. Restoration the use of classical Chinese literature elements in *I am a Cat* to Japan ’s Meiji era in connection with his thought and outlook on literature, we can see Natsume Soseki created a unique aesthetic value and significance in literary history.

Key words：Natsume Soseki; *I am a cat*; sinology; cultural integration

---

（上接第 108 页）

Review of Studies on the School of Mandarin Duck and Butterfly since the Beginning of New Century

LU Yi
(School of literature & Journalism, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract：From the existing review of studies on the school of Mandarin Duck and Butterfly and its research in recent years, it is necessary to rewrite and extend the review of studies on this school since the beginning of new century. In general, the studies have experienced a progressive process from controversy to expansion and deepening. Meanwhile, studies on the school are faced with many dilemma and growing points in research methods, definition of the concept and the school, and its entry into the history of literature, etc.

Key words：since the beginning of New Century; school of Mandarin Duck and Butterfly; review of studies; dilemma; growing point

论任渊《山谷诗集注》的诗学批评

何泽棠[1] 吴晓蔓[2]

（1.华南农业 大学人文学院，广东 广州 510642；2.广东工业大学 通识教育中心，广东 广州 510006）

摘 要：宋代诗歌注释者任渊有较高的文学创作才能，并曾亲身跟随黄庭坚学习诗歌创作。他注释了黄庭坚平生最得意的《内集》，对黄诗中许多含蓄未尽的言外之意作了发挥补充，评论了其中一些精妙的对偶和用典，还总结了黄诗“有为而作”的立意特点及“有味”的风格，并对“点铁成金”等创作方法做了细致的分析说明。

关键词：任渊；《山谷诗集注》；黄庭坚诗；诗歌注释；诗歌批评

中图分类号：I207 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0116-05

任渊，字子渊，蜀中新津人。生卒年不详，其生活的时代大约在北宋哲宗到南宋高宗绍兴后期之间。任渊擅长注释本朝诗歌，撰有《山谷诗集注》与《后山诗注》，亦曾注宋祁诗，惜已佚。《山谷诗集注》声誉最高，其注释对象是黄庭坚的外甥洪炎所编《山谷内集》，为二十卷编年本。作为一位曾亲身跟随黄庭坚学诗的后俊之士，任渊的《山谷诗集注》有着浓厚的诗学研究色彩，引起了学术界的广泛关注。吴晓蔓曾撰有《任渊〈黄陈诗集注〉与江西诗派》、《从任渊〈山谷诗集注〉看“夺胎换骨”的内涵》、《任渊〈山谷诗集注〉对黄庭坚创作理论的阐释与深化》，这些论文主要研究的是任渊《山谷诗集注》对黄庭坚乃至江西诗派的诗歌创作主张的验证。除此之外，任渊对黄庭坚诗歌的评点尚多。本文拟分析任渊《山谷诗集注》中对黄庭坚诗歌的评点，以期对学术界现有成果作一点微薄的补充。

一、诗歌注释视野中的诗学批评

诗歌注释的基本目标是解释诗意，为实现这一目标，需要注释者对多门学科均有所涉猎。理解诗意的关键之处有两点：一是诗歌要说什么，即写作目的；一是诗歌是怎么说的，即表现的手段，两者缺一不可。对前者的解释，一般以考证本事为目标，属于历史解释，与注释者的史学修养密切相关。对后者的解释则包含两个层面：一是语言解释，需要语言学的知识，因为诗歌是一种语言艺术，以语言为媒介；二是诗学解释，诗歌虽以语言为介质，但归根结底是一种艺术，有其特有的表意方式，这就要求注释者有一定的诗学素养。除此之外，由于宋代以来印刷术的发达，诗歌别集的刊刻、流传甚广，还就要求注释者有坚实的文献学功底。在这几个要素当中，最重要的是注释者的诗学修养。诗歌注释不同于经、史、子等其他文献的注释，除了运用文献学、历史学、语言学的方法之外，还必须运用诗学的方法。诗歌解释的本质是对诗歌意蕴的阐发，对比兴、用典等较委婉含蓄的表现方法，必须反复揣摩，剖析作者的用意；对采用“赋”体直陈其事，或铺叙、或议论的诗歌，也必须发扬作者的言外之意，品味诗歌的意境，捕捉诗人的艺术构思，才能理解诗意。这就要求注释者有深厚的诗学修养与高超的艺术理解力，尤其是必须研究诗歌的技法与形式，从而对诗歌的创作方法进行评论总结，于是诗歌注释就不免包含了诗歌批评的内容。

收稿日期：2012-03-17

基金项目：本文为教育部2009年人文社会科学研究青年基金项目“宋人注宋诗研究”（09YJC751030）的阶段性成果。

作者简介：何泽棠（1975-），男，广东乐昌人，华南农业大学人文学院副教授，古典文献学博士，主要从事中国古典诗学与诗歌文献研究；吴晓蔓（1979-），女，江苏南京人，广东工业大学讲师，文学博士，主要从事中国古典诗学研究。

在早期的诗歌注释中，就存在着诗学批评的传统。孟子的提出的“以意逆志”与“知人论世”的观点，是诗歌注释的滥觞，同时也是诗歌批评史上的重要理论，由此可见，诗歌注释与诗学批评密不可分。

现存最早的诗歌注释是一些汉代的作品，可分为学者之注与诗人之注。学者之注包括《诗经》的毛传与郑笺。毛公是语言学家，郑玄是著名的经学家、思想家，却非文学创作大师。《毛诗》属古文经学，侧重语词的音义与训诂，郑玄集今、古文学派之长来补充毛传，同样侧重于语言学与修辞学的角度，未对赋、比、兴作更多的诗学解说。诗人之注则当推王逸的《楚辞章句》。王逸的身份，除学者之外，还是一位杰出的辞赋家。王逸仿照屈原创造的“美人香草”式的比兴手法，创作了著名的骚体赋《九思》。在《楚辞章句》中，他也针对屈原的这一表现方法作了系统的研究。王逸作为文学家，他的注释与毛传、郑笺形成了鲜明的对比，开启了寓研究于注释之中的先河。

汉代诗歌注释的两种不同的思路，在后代的诗歌注释中都分别得到了继承。唐代李善注《文选》，继承了毛传、郑笺之类学者之注的传统，注重语词的音义、训诂，详细地征引典故的出处，却较少开展诗学研究。宋代则有不少诗歌注释者则继承了王逸“诗人之注”的传统，在广引典故出处、详释诗意的基础上，发扬艺术理解力，总结作者的创作得失。任渊的《山谷诗集注》、赵次公所注杜甫与苏轼诗是其中的典型代表。

二、任渊的诗学背景

任渊本人擅长文学创作，陈振孙《直斋书录解题》卷十八著录其文集《訢庵集》四十卷，[1]（卷十八）惜已佚。现存作品有骈文两篇：《起居沈侍郎启》载于南宋魏齐贤、叶棻所辑《五百家播芳大全文粹》卷四十七）与《宴忠州交代》（《五百家播芳大全文粹》卷九十）。南宋员兴宗《九华集》卷一有《遗任子渊省元六首》，[2]所谓“省元”，指的是由尚书省礼部所主持的考试中式的第一名，这里的“任子渊省元”指的就是任渊。又据许尹《黄陈诗集注序》，任渊“以文艺类试有司，为四川第一”[3]（P6），可见任渊的文学修养十分深厚。

关于任渊的诗学师承情况，其《黄陈诗集注序》云：“始山谷来吾乡，徜徉于岩谷之间，余得以执经焉。”[3]（P3）按《宋史·黄庭坚传》载黄庭坚贬谪戎州（今四川宜宾）之时，“蜀士慕从之游，讲学不倦。凡经指授，下笔皆可观。”[4]又洪炎《豫章黄先生退听堂录序》云：“（黄庭坚）迁黔州、戎州，蜀士流相劝就学，以诗教诸生焉。”[5]因此可以推论，任渊早年曾经接受过黄庭坚的亲自教导，他跟从黄庭坚学习的内容很可能就是写诗作文。任渊正是黄庭坚所指导的许多文学青年中的一员，他的文学师承之一是来源黄庭坚这位“本朝诗家宗祖”的。

关于任渊的诗文交游情况，目前可考的尚有两人。其一便是上文提到过的员兴宗，另外一人则是诗人张縯。任渊与张縯的诗歌唱和见于宋代叶氏的《爱日斋丛钞》：“张季长縯赋梅自序云：‘余往岁和任子渊《梅花诗》有云：梦随影瘦溪横月，诗与香深竹拥门。子渊喜曰：新语也。’”[6]（P652）片言只语，弥足珍贵，从中亦可瞥见任渊对于诗歌创作的求新理念。

任渊在文学上主要师承于本朝诗文大家黄庭坚，自身也具备了一定的文才与学养，更与蜀中文士员兴宗、张縯等人诗文酬唱，这说明他对文学是具有足够的理解与把握的。因此任渊的《山谷诗集注》并没有成为一部学究老儒式的虫鱼笺注，对文学特质的深切认识为他成功地注释黄庭坚诗奠定了坚实的基础。任渊对诗意有准确的理解，在此基础上，除了对“无一字无来处”、“夺胎换骨”、“以俗为雅”等创作理论进行了验证之外，还能够对黄庭坚诗作出精彩的评点。

三、《山谷诗集注》的诗学释意：对言外之意的阐释

解释诗意，常常需要通过考证时事来推断作者的写作目的，才能解释诗意。无论是使用“赋”体、直陈其事的诗句，还是运用了比兴、用典等方法的诗句，句子背后的“本事”都很重要。任渊在考证本事方面成就突出。①然而这是不注重诗学研究的诗歌注释者也能完成的任务。作为一位诗学素养深厚的学者，任渊还发挥自己的艺术想象力，注重对黄庭坚诗言外之意的探寻。因为诗歌以精炼含蓄见长，意在言外。有些诗歌没有使用典故、比兴等特定的修辞手法，但往往含有深远的言外之意，因而需要联系上下文，反复咀嚼，以揣摩作者的味外之旨。有些使用了典故或比兴的诗

①参见何泽棠《论山谷诗宋代三家注的历史解释》（载于《南京师范大学文学院学报》2011年第2期）及吴晓蔓《任渊〈山谷诗集注〉的创作背景与今典考证》（载于《襄樊学院学报》2009年第9期）等文。

句，更需要进一步探讨作者的创作心理，补充作者的微言大义。具体而言，诗歌含蓄未尽之处，注释者须加以补充发挥；诗歌跳跃飘忽之处，注释者须辅以衔接串连；诗歌层次递进之处，注释者须予以条分缕析；诗歌晦涩多义之处，注释者须使其明朗清晰。有时还需要将精粹诗歌语言翻译成宋代白话，这是一种再创造，若非对诗意有全面、细致的把握，是难胜其任的。对于黄庭坚诗中一些命意深远的优秀诗作，尤须从简练含蓄的诗句中，反复品味出作者的言外之意。

在《山谷内集》开篇《古诗二首上苏子瞻》的注释中，任渊再次重申了自己注释黄诗的主要任务：

> 山谷诗律妙一世，用意高远，未易窥测，然置字下语，皆有所从来。孙莘老云：“老杜诗无两字无来历。”刘梦得论诗亦言无来历字前辈未尝用。山谷屡拈此语，盖亦以自表见也。第恨浅闻，未能尽知其原委，姑随所见笺于其下，庶几因指以识月，象外之意，学者当自得之。[3](P7)

虽然任渊自称其主要任务是黄庭坚诗用字的来历，而非释意，尤其非象外之意。实际上这是自谦之词。《山谷诗集注》对黄庭坚诗原意本旨的阐释与发明，量少而精，不容忽视。任渊不像汉唐及宋代赵次公的诗歌注释那样，对诗集中的每一篇作品均有解释甚至详细的串讲，虽然释意所占篇幅不大，却以精审准确而著名。南宋许尹在《黄陈诗集注序》中便说：“且为原本立意始末，以晓学者，非若世之笺训，但能标题出处而已也。”[3](P5)陈振孙也在《直斋书录解题》中对此予以好评：“大抵不独注事而兼注意，用功为深。”[1](卷二十)晚清许印芳也评价说：“任氏之注，于诗中意旨亦能逐处发明。”[7](P1082)

如《题郭熙山水扇》“郭熙虽老眼犹明，便面江山取意成。一段风烟且千里，解如明月逐人行。”任渊注：“言扇虽小，而画有风烟千里之势，扇中江山常与人俱，如月在天，处处皆逢也。”[3](P173)本诗是一首七绝，七绝以韵味悠扬见长，常含不尽之意于言外。全诗只有“便面”、“风烟”、“且千”等词汇有出处，但仅仅注出这些词汇的出处是远远不够的。任渊指出，黄庭坚此诗在于赞颂郭熙的山水画功力精深，虽然作画的材料只是一幅小小的扇面，画意却能吞吐千里，有“咫尺之间，便觉万里为遥”之势。更重要的是，“明月逐人行”并非指画中出现了明月照人的场景，而是指画中山水栩栩如生，持扇者时常可与山水相伴，正如中天明月与之相伴一般。若非任渊曾从黄庭坚学诗，断难品味黄庭坚的艺术风格，对诗意做出正确的判断。

又如《次韵奉答文少激纪赠二首》之二：“扬子墨池春草遍，武侯祠庙晓莺啼。”任渊注曰：“扬子云墨池、诸葛忠武庙，皆在今成都。老杜《蜀相祠堂》诗云：映阶碧草自春色，隔叶黄鹂空好音。黄庭坚意谓东坡窜谪，岷峨凄惶，无复振起前人气象也。”[3](P326)这两句都用了典故，分别来自扬雄的经历与杜甫的《蜀相》诗。但在典故之外，任渊指出黄庭坚有更深刻的意蕴：扬雄与《蜀相》这两个典故都与蜀地有关，暗指蜀人苏轼，并以当年的“春草”、“啼莺”反衬如今东坡被贬谪海南的落魄，以至于蜀中风云为之变色。这种补充阐释是非常必要的。

四、《山谷诗集注》的诗歌批评

任渊善于把握黄庭坚诗中含蓄不尽的言外之意，这使得他在下述几方面能准确地分析黄庭坚诗的创作技法与形式特征，从而作出精妙的艺术评点。

（一）论立意与风格：有为而作，有味

任渊在评论黄庭坚诗时，常常使用“有所因”、“有所寄”等字眼，意在说明黄庭坚诗“有为而作”的特点。自从《尚书·尧典》、《毛诗序》提出“诗言志”的观点以来，诗人往往强调“有为而作”，黄庭坚诗亦不例外。与前代诗人相较而言，黄庭坚诗不像杜诗那样与社会现实有广泛的联系，以至于有“诗史”之称；亦不象白居易旗帜鲜明地提出“文章合为时而著，歌诗合为事而作”的观点，试图通过诗歌干预政治。即使与同代诗人相比，黄庭坚诗亦不像苏轼诗那样直接议论朝政，以至于酿成“乌台诗案”。但这并不代表黄庭坚将主要精力放在吟咏风月、抒写性情方面。黄庭坚作为一个正直的士人，虽然在朝中地位不高，但处于新旧党争的旋涡之中，对时局常深有感触，而非漠不关心。而且，黄庭坚对不良的政治风气，决不同流合污，而是洁身自好，不惜得罪当权人士，晚年贬居黔南、宜州之祸，与此不无关系。这一类的情况，在黄庭坚诗中常常得到体现。黄庭坚的秉承“诗言志”的诗教传统，常常发表自己对时局、人物的见解，但这类见解又不是如苏轼般的直抒胸臆，甚至流于好骂，而是以曲折的笔触娓娓道来，感触既深，命笔又曲折有致，变化无常，遂令人回味无穷，

形成了“有味”的风格。任渊深切地感受到了这一点，予以详析。

如对《和邢惇夫秋怀十首》其六“虽折千里冲，岂若秉事枢”一句，任渊注云：

> 范文正公笃于忠亮，虽喜功名而不为朋党。早岁排吕申公，勇于立事。其徒因之，矫厉过直，公不喜也。自睦州还朝，出领西事，恐申公不为之地，无以成功，乃为书自咎，解仇而去。其后以参知政事安抚陕西，申公既老，居郑，相遇于涂，文正身历中书，知事之难，有悔过之语，于是申公欣然相与语终日。申公问：“何为亟去朝廷？”文正言：“欲经略西事耳。”申公曰：“经制西事，莫如在朝廷之为便。”文正为之愕然。事见苏黄门《龙川志》。知此然后知山谷之诗有味也。[3]（P100）

这首诗是黄庭坚为范仲淹、范德孺父子所作，上文所引二句，极其精炼含蓄，难明其意。尤其是末句看似平淡，不了解内情的读者或许会对此毫无感触。任渊多方探索，从苏辙的《龙川略志》中钩稽出范仲淹与吕公著的一段往事，以此为证，判断基本句意指吕公著（申公）与范仲淹讨论经营陕西的策略。任渊又引范、吕二人起初交恶、后言归于好、终成莫逆的相关史料，揣测黄庭坚此句的言外之意在于揭示范、吕二人的微妙关系，并评论黄庭坚诗具有意味深长的艺术风格。读毕任渊注，再品黄庭坚诗，才发现的确是寓意深远、字字有为而发的。

又如对黄诗《次韵德孺感兴二首》其一中“于此吾忘我，从谁尺直寻。事来千万种，人有两三心”等句，任渊注云：“世变无常而人心亦异，当元祐、绍圣、崇宁之间，士全其守者鲜矣。”[3]（P452）他指出了在新旧党争的残酷斗争中，一干士人随波逐流、甚至于见风使舵的局面，并指出黄诗间接委婉地表达了对这种风气的不满。而对同诗中“自守藩篱小，犹能井臼任。过时虽不采，吾与菊花斟”等句，任渊注曰：“此语盖有所寄。《文选·古诗》曰：伤彼蕙兰花，含英扬光辉。过时而不采，将随秋草萎。此借用。”[3]（P452）他认为，黄诗前几句已有很深的寓意，在此基础上，“过时虽不采”同样有所寄托，表达了黄庭坚秉节独清，宁屈下僚，如蕙兰花一般无人问津、随风枯萎，也决不苟且求容的志向。

（二）对偶之工

对偶是律诗的基本要求，是诗歌创作技法的重要方面，因而也为任渊所关注。如对黄诗《送王郎》“江山千里俱头白，骨肉十年终眼青”，任渊注为：

> 山谷此对极有妙处，前辈多使之。老杜诗：别来头并白，相对眼终青。东坡云：读书头欲白，相对眼终青。又曰：身更万事已头白，相对百年终眼青。又曰：看镜白头知我老，平生青眼为君明。又曰：故人相见尚青眼，新贵如今多白头。又曰：江山万里将头白，骨肉十年终眼青。其用青眼对白头非一，而工拙各有异耳。[3]（P30）

他指出了黄诗用“白头”对“青眼”的妙处，并列举了杜甫与苏轼在律诗中使用这一组对偶的种种例子，还将杜、苏诗与黄诗作对比，进一步映衬出黄诗对偶的佳处。“青眼”用的是阮籍能为青白眼的著名故事，谓对知己特别重视。“白头”则没有字面背后的故事，直用头发花白的字面之意。在对偶句中，一句用典，另一句不用典，只有词性相对，看似不均衡，实则另辟蹊径，扩大对偶的范围，增强表现力，不拘一格，具有创造性，这种情况是杜甫开始大力提倡的。宋代诗人都倾向于学习杜甫，黄庭坚更不例外。任渊注中所引的杜诗，谓与知已久别重逢，但交情未改，是最原始的用法。苏轼的诗句引用此典甚多，但“看镜白头知我老，平生青眼为君明”、“故人相见尚青眼，新贵如今多白头”二例平平；“读书头欲白，相对眼终青”一联，将杜诗的“别来”改为“读书”，改变了语境，开始富有创造性；“身更万事已头白，相对百年终眼青”、“江山万里将头白，骨肉十年终眼青”二联，则极大地拓展了时空背景：“头白”的背景，一为经历中的“万事”，一为行程中的“万里”；“眼青”的背景则延伸为“十年”、“百年”，在广袤的背景下拓展诗意，境界壮阔。而黄庭坚诗这一联与东坡诗的两联有异曲同工之妙，同属任渊所云“工拙有异”中的工对。

（三）用事之工

如对黄诗《戏咏猩猩毛笔二首》之一中“政以多知巧言语，失身来作管城公”，任渊注云：

> 老杜《鹦鹉诗》：红嘴漫多知。退之诗：惜哉此子巧言语。又《毛颖传》曰：封诸管城，号管城子。《易》曰：臣不密则失身。按刘梦得《和乐天鹦鹉》诗曰：谁遣聪明好颜色？

争须安置入深笼。与此诗意同，而山谷语尤工。”[3]（P89）

刘禹锡诗与黄庭坚诗皆以禽兽设喻，谓以多言而获罪。然刘诗咏的是鹦鹉，已落俗套；而黄庭坚巧妙地将视线转为大家相对不熟悉的猩猩，标新立异，自胜一筹。而且黄庭坚咏的不是猩猩本身，而是猩猩毛笔，用了管城公这个与毛笔有关的典故，非常准确。尤其是本诗的赠送对象是值紫微阁的钱穆父，掌管制诰等机密大事，以猩猩多言失机来提醒对方，用典更属贴切。因此任渊认为黄庭坚诗句比刘禹锡诗更加工整准确，用意尤深。

（四）“点铁成金”

《山谷诗集注》中诗歌评点的内容，还可以反映出任渊对“以故为新”、“点铁成金”这一重要诗法理论的关注。例如对黄诗《睡鸭》“山鸡照影空自爱，孤鸾舞镜不作双。天下真成长会合，两凫相倚睡秋江。”任渊注为：

> 徐陵《鸳鸯赋》曰：山鸡映水那相得，孤鸾照镜不成双。天下真成长会合，无胜比翼两鸳鸯。山谷非蹈袭者，以徐语弱，故为点窜以示学者耳。至其末语，用意尤深，非徐所及。唐人吴融《池上双凫》诗曰：可怜翡翠归云鬓，莫羡鸳鸯入画图。幸是羽毛无取处，一生安稳老菰蒲。意虽佳而语陋。山谷兼用二人之长，政如临淮王用郭汾阳部曲，一经号令，气色益精明云。[3]（P177）

徐陵的《鸳鸯赋》语佳而意浅，吴融的《池上双凫》意佳而语陋，黄庭坚则兼用了二人的长处，将徐语与吴意相结合，从而达到了对前人的诗句“点铁成金”的效果。任渊对黄诗这个实例的分析评点，可以说是十分细致而且贴切的。

又如对黄诗《病起荆江亭即事十首》之一：“翰墨场中老伏波，菩提坊里病维摩。近人积水无鸥鹭，时有归牛浮鼻过。”任渊注云：“老杜诗：年衰鸥鹭群。《北梦琐言》陈咏诗曰：隔岸水牛浮鼻渡，傍溪沙鸟点头行。此本陋句，一经妙手，神彩顿异。”[3]（P356）他指出黄诗更具有“点铁成金”的神奇效果。陈咏诗二句写乡间水牛横渡、鸥鸟翱翔之类的景色，技法平平，似一幅简单的临摹画，将上述意象堆砌在同一画面之中，了无生动之感。黄庭坚诗袭用了相同的题材，却施以丹青妙手，将其改造为一幅耐人寻味的水墨画。黄庭坚诗所展示的画面之中，只有积水而无鸥鹭，免却了画面的喧嚣拥挤，展现了乡间的静态美，并且给读者以填补空白的期待视野。接着又以动写静，画面上偶尔出现一只横渡的水牛，打破了宁静，却能反衬原先画面之静。而牛身没入水中，只余鼻孔划水而过，令人不禁欣赏起水牛的自得之趣，顿时有物我两忘之感，与《庄子·秋水》所言“鲦鱼出游从容，是鱼之乐也”有异曲同工之妙。黄庭坚点化陈咏诗，正如将一篇不成功的草稿进行了脱胎换骨式的改造，诗境得到了升华。

另外还有一些“点铁成金”的特例，如对黄诗《谪居黔南十首》之题，任渊注云：

> 摘乐天句。近世曾慥端伯作诗选，载潘邠老事云：张文潜晚喜乐天诗，邠老闻其称美辄不乐，尝诵山谷十绝句，以为不可跂及。其一云：‘老色日上面，欢悰日去心。今既不如昔，后当不如今。’文潜一日召邠老饮，预设乐天诗一帙，置书室床枕间。邠老少焉假榻，翻阅良久，才悟山谷十绝诗盖用乐天大篇裁为绝句。盖乐天长于敷衍，而山谷巧于剪裁，自是不敢复言。端伯所载如此，必有依据，然敷衍剪裁之说非是。盖山谷谪居黔南时，取乐天江州、忠州等诗，偶有会于心者，摘其数语，写置斋阁，或尝为人书，世因传以为山谷自作，然亦非有意与乐天较工拙也。诗中改易数字，可为作诗之法。[3]（P304）

此处任渊总结了黄庭坚创造的一种特殊的作诗技法，即从前人的成句中改变某些字眼，从而别造新境，是“点铁成金”的一种特例。这与黄庭坚本人大力提倡的“贵速而不贵巧”的“集句诗”一脉相承，但更富有创造性。然而，任渊反对将“点铁成金”理解为生搬硬套前人语句，处处牵强附会，更强调创新，因此他对曾慥的“敷衍剪裁”说深不以为然。

总之，任渊在其《山谷诗集注》中充分发挥自己的艺术理解力，并利用熟悉黄庭坚创作理念与诗歌风格的优势，对黄庭坚《内集》中许多含蓄未尽的言外之意作了补充。在此基础上，他还对黄氏《内集》进行了精彩的评点，尤其是其中一些精妙的对偶和用典，并总结了黄诗“有为而作”的立

（下转第 126 页）

高密派诗学所关的一代诗运

——清代高密派诗学理论成因探析

宫 泉 久

（青岛大学 文学院，山东 青岛 266071）

摘 要：高密诗派是清代康乾盛世时期一个地域性很强的诗歌流派。它以“高密三李”李怀民、李宪噩、李宪乔为代表，趋步中唐诗人张籍、贾岛的“苦吟”。其诗学理论则乖离盛世文化主流，具有明显的针对性，为整体认识和了解清初诗学开辟了另一新颖的视角。

关键词：高密三李；神韵；格调；性灵

中图分类号：I207 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2012）04-0121-06

高密诗派是清代乾嘉时期以“高密三李”为代表的落魄寒士诗群，它有诗学理论、有诗人群体、有领袖、有骨干，是中国诗歌史上较为少见的真正的诗歌流派。它虽崛起于偏僻的高密一邑，但在李怀民、李宪乔的推波助澜下，克服了孔尚任所说的“地僻则群贤不至”的地域局限，顽强而有效地将自己的影响施展至全国各地，在缙绅官僚诗人牢牢掌控诗坛话语权之时，“独能奋袂其间”，以寒瘦清硬对抗浮靡空洞诗风，成为振聋发聩的盛世异响。

李怀民曾云：“洛阳令单野甫过访，野甫宦二十余年，无宦气。……好作诗，诗亦未能入格。然尝语单廉夫曰：‘《二客吟》非止为乡邑后进程式，乃一代诗运所关也。’廉夫方食，悚然吐哺曰：‘不图君能作如是语’。”[1] “高密三李”同乡单野甫属于科举中式转而学诗以附庸风雅的文人，诗学造诣虽浅薄，他以政治思维审视高密派的诗学活动，认为它的产生“乃一代诗运所关”，则确为真知灼见。高密诗派的诗学崇尚和诗歌实践也显示出，它的崛起一隅与一代诗运有关，也与一代国运有关。

一、一洗神韵藻绘甜熟之习

张昭潜说：“山左自渔洋先生以明丽博雅为诗坛圭臬者百年，其后流弊所至，以獭祭为工，以声调为谐。高密李石桐怀民以张、贾之律救之，一时学者奉为宪令，遂成风气。”[2]（卷一四五）他认为高密诗派是为纠正神韵诗派流弊而产生的。杨钟羲对高密诗派也特别关注，他说：“当虞山、渔洋主盟之后，（高密诗派）独能奋袂其间，声气门户之说一举而空之。”[3]（卷六）杨钟羲认为高密诗派不只是针对渔洋，而是荡尽了虞山、渔洋两家的门户声气之说。汪辟疆将高密诗派的缘起亦归于不满虞山、渔洋诗风的饾饤肤廓、婉弱空洞：“清初诗学，以虞山、渔洋为主盟，天下承风，百年未替。然末流之弊，宗虞山者，则入于饾饤肤廓；宗渔洋者，则流于婉弱空洞。李怀民生于乾隆国势隆盛之时，亲见举世皆阿谀取容，庸音日广，慨然有忧之。乃与少鹤精研中晚唐人格律，而救以寒瘦清真，一洗百年以来藻绘甜熟之习，虽当时排斥者实繁有徒，然数十年中清才拔俗之士，多有闻而信之者。”[4] 高密诗派的再传弟子何家琪在《重遇潍县刘子秀孝廉汝宁，获读其诗集，夫诗虽小道，亦有守先待后之贵焉，追述师友感赋长歌》中说：“昔随园氏才恢张，坐令诗教流俳倡。当时崛起高密李，兄弟力以清真瘦削之笔回澜狂。”[5]（卷一）他在《赵月槎诗序》中也说：“自袁简斋以来数十年，诗人半汩于轻

收稿日期：2012-04-12

基金项目：本文为山东省社科规划研究项目“清代高密派诗学研究”（项目号：09CWJ02）的阶段性成果。

作者简介：宫泉久（1965-），男，山东昌邑人，青岛大学文学院主任编辑，文学博士，主要从事明清文学研究。

薄游戏之习。”[5]（卷一）何家琪认为，高密诗派的兴起，是为挽性灵派诗教堕落之狂澜。袁枚《答李少鹤书》云：“来扎忧近今诗教，有以‘温柔敦厚’四字训人者，遂致流为卑靡庸琐，属老人起而共挽之。”[6]（P169）“以‘温柔敦厚’四字训人者”指的是格调派诗人沈德潜，袁枚的复书认为，高密派“起而挽之”是不满于格调派的“卑靡庸琐”。从诗学活动的实际来看，高密诗派所处的乾嘉诗坛是流派纷呈的时代，在主盟康熙诗坛的神韵派逐渐式微之时，沈德潜、袁枚、翁方纲皆以各自的面目登坛树帜，影响一时，是为一代诗运。而从高密诗派的诗学批评活动来看，它所指责的空洞、卑靡、肤廓、轻薄诗风，不是仅就某一派而言，而是涉及一代诗风，关系一代诗运。

“国朝称诗坛，渔洋起山左；主盟四十年，有似中流柁。”[7]（卷三）王士禛以神韵诗风的猎猎大旗矗立清初诗界，成为“绝世风流润太平”的骚坛盟主。这是他顺应清朝继“武功”平定天下之后弘扬“文治”的历史契机、振兴诗教于“天下且太平”之时所取得的丰硕成果。王士禛的诗学主张早年宗唐，中年主宋，晚年复归于唐。早期指王士禛仕宦扬州和此前的一段时间，是其诗学构成的重要阶段，也是其神韵说理论的萌发阶段。中期指王士禛从扬州回到京师、任礼部主客司主事的那个时期。晚期则是康熙二十六年始王士禛于家守丧期间，他当年撰《唐诗十选》，次年撰《唐贤三昧集》。宋荦《漫堂说诗》云：“近日王阮亭《十种唐诗选》与《唐贤三昧集》，原本司空表圣、严沧浪绪论，所谓言有尽而意无穷，妙在酸咸之外者，以此力挽尊宋祧唐之习，良于风雅有裨。”认为王士禛选唐诗之举是在纠正宋诗热之弊端。可见，王士禛早年宗唐，由唐趋宋后又回到唐诗，《唐贤三昧集》的编选表明了其最终确立的归向。在多年的磨砺揣摩、神明意会后，他要“揭出盛唐真面目与世人看”，以选诗的形式配合一代诗运。

清初诗人陈维崧在为王士禛诗集所做的序中说：

> 五六十年以来，先民之比兴尽矣！幼渺者调既杂于商角，而亢戾者声直中夫鞞铎，淫哇噍杀，弹之而不成声。夫青丝白马之祸，岂侯景任约诸人为之乎？抑王褒庾信之徒兆之矣！新城王阮亭先生，性情柔淡，被服典茂。其为诗歌也，温而能丽，娴雅而多则。览其义者，冲融懿美，如在成周极盛之时焉。吾闻君子欲觇世，故先审土风；故大夫作赋，公子观乐瞽所掌，盖其慎之。今值国家改玉之日，郊祀燕飨，次第举行；饮食男女，各言其欲。识者以为风俗醇厚，旦夕可致，而一二士女尚忧家室之未靖，悯衣食之不给焉。阮亭先生既振兴诗教于上，而变风变雅之音渐以不作。读是集也，为我告采风者曰：劳苦诸父老，天下且太平。诗其先告我矣！[8]（P497）

可见，陈维崧认为：从甲申国变以来，诗坛的变风变雅之音，在神韵诗风的弥漫中，渐渐成为隐没于盛世元音的异响，纷繁而带有凄厉色彩的众多诗派逐渐归于“醇雅”、“正宗”之一尊。“而一代风气之所主，断归乎公，未有易之者也”，这与王士禛的诗学成绩是密不可分的。

王士禛成为清初诗坛的一代诗宗，既是历史的选择，也是他自觉追求建树所赢得的社会认同。他把中国诗歌尚含蓄蕴藉的审美特征推向极致，毫无疑问是对中国诗史上的一大贡献。王士禛神韵诗什是以冷静的态度，把各种意象、事件、掌故、引语有序地结合起来，暗示出诗人的个性与性情。这就需要读者能够在审美情趣上产生共鸣，领会诗人的情感，因而往往使读者对其作品形成“少性情”的印象。袁枚说“阮亭一味修饰容貌，所谓假诗是也”[6]（P208），就是批评王士禛过于追求“味外之旨”的审美趣味，以致诗歌旨意含蓄乃至空洞、肤廓。李怀民把王士禛的这一缺失称为“客气”：

> 阮亭曰：越处女与勾践论剑术，曰妾非受于人也，而忽自有之。司马相如答盛览论赋曰：赋家之心，得之于内，不可得而传。诗家妙谛，无过此数语。怀民曰：此言能事之妙，非谛也。阮亭谈龙贻讥秋谷，诚若言，使学者蹈空捉摸，岂不误尽天下。吾故曰：渔洋客气多。[1]

李怀民认为王士禛此论飘忽渺茫，如神龙首尾皆不可见，不真切实在，使学诗者无从捉摸。所以针对王士禛的“观荆浩论山水，而悟诗家三昧，曰远人无目，远水无波，远山无皴”之论，李怀民曰：“引入空虚无际，全是神龙见首不见尾，故见误人不浅。远人无目非近人亦无目。”[1]

王士禛并非不重视诗歌真情的表达，他赞赏诸葛亮、李密、陶渊明不为文而文，而情感如肺肝流出，真实感人。王士禛说：“《墨客挥犀》云，李格非善论文章，尝曰：诸葛公《出师表》、李令伯

《陈情表》、陶渊明《归来引》，沛然如肺肝流出，殊不见有斧凿痕。殊君子在后汉之末，两晋之间，未尝以文章名世，而其词意超迈如此。盖文章以气为主，气以诚为主。故老杜谓之诗史者，其大过人在诚实耳。”对此，李怀民说：“诚实二字正对客气言。阮翁知引此论，自是有见识。然何一生多半客气。”[1] 李宪暠对王士禛神韵诗风的批评则更为直接：“渔洋诗，除脂粉气，便是台阁气；除台阁气，便是书籍气。书籍气，虞山所谓则也；台阁气，虞山所谓典也；脂粉气，虞山所谓远也。脂粉气即儿女子语也。余谓张公之儿女情多，风云气少，正可移赠。”[9] 王士禛以神韵相号召，目的还是明确对诗歌兴发感动作用的重视，但是他对诗歌的兴感体悟不免偏颇。他喜好用自然景物唤起感发情趣的倡导，造成以空洞无物的景物诗歌作为写作鹄的，将真正感动之力抛却一边，成为另一种流弊。因而其诗歌缺少郁勃叱咤之气，以致“儿女情多，风云气少”，自然带有卑弱、空洞的缺点。

二、力除格调阿谀取容之风

沈德潜总结了儒家诗学以道德伦理为核心的理论，直接继承并发展了王士禛的神韵理论。其诗学理论的特点就是将重功利实用的诗学思想与审美形式相结合，体现了乾隆盛世对文学歌功德、颂休明的要求，是统治阶级典型的盛世文化心理。

沈德潜诗学理论的成形是在其受特达之知前，并非因为乾隆的眷顾和训导而为之，而是他“却共温花荣此日”、“葵藿倾太阳”，出于对封建统治的自觉维护。诚如高密派诗人单廉夫所说：“国家承平日久，文教覃敷，通儒硕师缀文之士，莫不自致，希日月之末光，骎骎乎庙廊之上矣。”[10] 出于自觉维护封建统治的需要，沈德潜重视诗歌的政治教化作用：“诗必原本性情，关乎人伦日用及古今成败兴坏之故者，方为可存，所谓其言有物也。”[11]（P1）诗歌要言有物，一是要有性情，这个性情要符合儒家之道；二是要关乎人伦日用，也就是要将“理性情”和“善伦物”结合起来。沈德潜在重视诗歌伦理道德价值的同时，又强调诗歌要符合温柔敦厚的诗教：“诗之为道也，以微言通讽谕，大要援此譬彼，优游婉顺，无放情竭论，而人徘徊自得于意言之余。《三百》以来，代有升降，旨归则一。惟夫后之为诗者，哀必欲涕，喜必欲狂，豪则放纵，而戚若有亡，粗粝之气胜，而忠厚之道衰。其与诗教日以慎矣。”[12]（卷六）诗人的意见要以委婉曲折的方式来表达，即“以微言通讽谕”，要使自己的意见含而不露，让他人在“言之余”领会；而不能毫无节制地言无不尽，使忠厚之道丧失，诗教沦落衰亡。这种温柔敦厚的诗教既要求表达性情之正，也要求表现方式和平，委婉以讽。

沈德潜的诗歌创作，在内容上高扬伦理道德价值，表达上则温柔敦厚，因而使其诗歌滑入平庸乃至萎靡。“高密三李”对这种诗观直接进行了批评。如李怀民在《与某论诗》中说：“所谓性情者，非必如海阳鞠慕周所谓致中和也。诗人性情只是不合于众，不宜于俗耳。略似古狂狷一流。狂者如嵇康、阮籍，狷者如梁鸿、范丹、唐之卢仝、马异、孟郊、贾岛，宋之石曼卿、梅圣俞、黄山谷、陈师道等。”[1] 李怀民反对诗歌表达性情的中正和平，认为诗歌表达的性情是狂狷者的性情，应该不合于众，超出流俗。李宪乔也指责沈德潜提倡温柔敦厚诗教，在诗歌中表现出的性情不真，致使诗风庸琐卑靡，其《与袁翁子才书》云：

> 忠信廉洁，本当尚也。而居之似忠信，行之似廉洁，则目之为乡愿，深恶而痛绝之，何也？恶其妄附假托，而非真也。来书云学圣人之言，而至于庸琐卑靡，是学者之过，非圣人之过也。正同此旨。近来学诗之弊，必惩乎此者。因见有一大老，负当世重望，观其所著，庸琐卑靡。而其选诗与持论也，必曰温柔敦厚。夫其所谓温柔乃淫泆也，敦厚者乃媠娶也。后生小子既震乎其名，又见其称述不谬于圣人也，遂翕然奉之。相率而成庸琐卑靡之习，而诗几亡矣。此其为诗害，尤甚于许行之乱治，乡愿之贼德也。[13]

李宪乔认为，沈德潜的温柔敦厚诗教就是要泯灭诗人的真性情，谄媚于圣上，取悦于世俗。沈德潜的部分诗作确如李宪乔所言“仰体圣意”，以温柔敦厚作则。此部分诗作也受到了其他诗论家的批评，如法式善云：“作诗翻案，恐伤忠厚。沈文慤公《昭君图》两首结句：‘君王不好色，遣妾去和亲。’‘无金偿画师，妾自误平生。’弥觉温柔耐诵。”[14]（卷二）计发也说：“沈文慤《明妃词》：‘毳帐琵琶曲，休弹怨恨声。无金酬画手，妾自误平生。’评者谓其怨而不怒，为此题绝唱。”[15]（卷三）温柔敦厚的儒家诗教强调诗歌反映现实的谲文而主谏，怨而不怒；而沈德潜的诗歌却是让弱者心甘情愿、毫无怨言地顺从现实，甚至无须分辨是非曲直。他的这套理论看似“不谬于圣人”，却与儒家的温柔敦厚诗教大相径庭；其影响却至大：后生小子

翕然奉之，“相率而成庸琐卑靡之习”，以致李宪乔斥责为“乡愿之贼德”。“乡愿”语出《论语·阳货》：“乡愿，德之贼也。”[16](P186)《孟子·尽心下》云：“万子曰：一乡皆称愿人焉，无所往而不为愿人，孔子以为德之贼，何哉？曰：非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。”[17](P341)可见，“乡愿”就是人们俗称的“好好先生”，他同乎流俗，合乎污世，惟恐跋胡疐尾，没有自己的真性情可言。

沈德潜在发达之前写过一些关怀民瘼、哀悯众生的诗歌，其中颇有一些不平则鸣的君子浩然之气。而一旦得到皇帝的优遇眷宠，其诗歌创作则倾向于歌功颂德，其诗论则以温柔敦厚为语调，而其政治地位决定了其在诗坛的群起影从，他对当时诗风的影响是负面的。对此，李怀民批评说：“文昌之赞公（韩愈）曰：独以雄直气，发为古文章。盖所重者，雄直之气。即孟子所养者也。有此气则有此言矣。若仅学为方正严厉之言，内多欲而外嗜仁义者，皆得以伪为也。……近来又有以风雅自任者，开口便言《三百篇》，温柔敦厚之旨。及观所作，不异土苴，皆无其气而强为言者也。”[1]作为能够体察圣意的文学侍从，沈德潜骨子里缺少以万乘为僚友的雄直之气，因而他所强调的以温柔敦厚方式诗谏圣上，就只剩下逢迎、阿谀了。

三、弃去性灵粗鄙村率之格

与沈德潜的诗歌性情观不同，袁枚的性灵说强调诗歌性情是以自我为核心的，注重的是人的自然生命。他认为，诗歌最重要的因素是真性情，如其《再答李少鹤》云：“足下论诗，讲‘体格’二字固佳，仆意‘神韵’二字尤为要紧。体格是后天空架子，可仿而能；神韵是先天真性情，不可强而至。”[13]儒家诗学的诗言志原则，要求诗歌所抒写的情感与作者的真实情感应该是一致的，所谓的“修辞立其诚”。但儒家诗学除了情感的真实性原则外，还有道德原则：诗人必须有高尚的道德情操，如沈德潜所说的“有第一等怀抱，斯有第一等好诗”。袁枚虽未否定儒家诗学的诗言志原则，但其志即真性情中减少了道德的成分。他对李宪乔说：“足下所讲‘诗言志’三字，历举李、杜、放翁之志，是矣。然亦不可太拘，诗人有终身之志，有一日之志，有诗外之志，有事外之志，有偶然兴到、留恋光景、即事成诗之志。‘志’不可看杀也！谢傅之游山，韩熙载之纵伎，此岂其本志哉？‘多识于鸟兽、草木之名’，亦夫子余语及之，而夫子之志岂在是哉？”[13]袁枚认为，不要将儒家之志看得太拘谨，谢安沉迷山水，韩熙载纵伎淫乐，虽非一生如此，但也是一时之志，这种性情也是诗歌应该表达的。

袁枚的真性情关注的是脱离儒家伦理道德束缚的个体生命，故其诗歌性情具有强烈的自我意识。他说：“诗，以言我之情也，故我欲为之则为之，我不欲为则不为。”[18](P73)即：诗歌要表达诗人自己的真性情，而不是经过伦理道德过滤的性情，它能够体现出鲜明的自我。而鲜明的自我不再坚持道德性原则，只坚持真实性原则。在袁枚看来，诗人不必有崇高的道德，因为他与普通人没有区别，他本就是现实生活中的人，因而，诗人应该从崇高回到世俗。对此，李怀民说：“子才历游天下名山大川，到处以才名打取赙仪，穷奢极欲，非真诗人本色也。子才自制行舟，美可以鑑，伴行以年少丽人，饮食检择精凿。”[1]他批评袁枚喜爱美女、财物，追求充分满足七情六欲的物质欲望，认为他抛弃了士人在人格上的自律和完善，不是真诗人本色。袁枚却始终对自己的欲望毫不掩饰，而且理直气壮进行辩护：“人之才性，各有所近。假如圣门四科，必使尽归德行，虽宣尼有所不能。”[19](P526)他坚持才性就是人的天赋本性，认为孔门的德行、文学等四科的划分是出于尊重才性的角度，人的天性如此，德行、文学等没有高低之分。

袁枚还强调要尊重人的自然本性，包括情欲。他公开声称好货好色是人之本性，是人之常情；而不好色货者，泯灭人情，鲜不为大奸：

> 天下之所以丛丛然望治于圣人，圣人之所以殷殷然治天下者，何哉？无他，情欲而已矣。老者思安，少者思怀，人之情也。而老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼者，圣人也。好货好色，人之欲也，而使之有积仓，有裹粮，无怨无旷者，圣人也。使众人无情欲，则人类久绝，而天下不必治；使圣人无情欲，则漠不相关，而亦不肯治天下。后之人虽不能如圣人之感通，然不至忍人之所以不能忍，则戢絜矩之道，取譬之方，固隐隐在也。自有矫清者出，而无故不宿于内，然后可以寡人之妻，孤人之子，而心不动也；一饼饵可以终日，然后可以浚民之膏，减吏之俸，而意不回也；谢绝亲知，僮仆无所避，然后可以固位结主，而无所踌躇也。己不欲立矣，而何立人？己不欲达矣，而何达人？故曰：“不近人情者鲜不为大奸！”[19](P374)

袁枚以儒家推崇的圣人为例，证明自己好货好色情欲的合理性，从而为自己的“邪行”辩护。袁枚还在其《答杨笠湖书》中为自己好色的癖好列举出种种明证：被孔子敬仰的文王、东晋贤相谢安等都有好色的行为，却未因此受到人们的诋毁，依然是被人尊重的历史名人。谁也无法否认袁枚言论的合乎历史事实，也无法否认其言论的合理性。袁枚还认为：“情之所先，莫如男女。”儒家圣贤孔孟都对男女情欲予以理解，何况凡夫俗子。因此，他对沈德潜《清诗别裁集》不选王次回诗的做法颇不以为然。从肯定男女情欲出发，他称赞王次回的艳情诗为本朝绝调：

> 香奁诗，至本朝王次回，可称绝调。惟吾家香亭可与抗手。录其《无题》云：“回廊百折转堂奥，阿阁三层锁凤巢。金扇暗遮人影至，玉扉轻借指声敲。脂含垂熟樱桃颗，香解重襟豆蔻梢。倚烛笑看屏背上，角巾钗索影先交。”……“惺惺最是惜惺惺，拥翠偎红雨乍停。念我惊魂防姊觉，教郎安睡待奴醒。香寒被角倾身让，风过窗棂侧耳听。天晓余温留不得，隔宵密约重叮咛。”……欲戏谓：“诗中境界，非亲历者不知。然阿兄虽亲历，亦不能如此细腻风光也。”[18]（P632）

王次回的香奁诗皆为男女偷欢之作，《支那诗论史》称其性情“近乎妓女嫖客的性情”。而袁枚对此却很欣赏，说诗中性情若非亲历亲为是不了解的，并叹息自己就是亲蹈其境，也写不出如此令人神魂颠倒的诗情。

对此，李宪乔在给袁枚的信中指责沈德潜“诗教卑靡，为后学累者”，开始并未指明针对的是沈德潜。袁枚心里却甚为狐疑，他在《再答李少鹤》说：“（李宪乔）所指摘诗教卑靡，为后学累者。初读之，竟有杯弓蛇影之疑，今蒙明教，方知为归愚一翁。”[13]实际上，李宪乔信中明指的虽是沈德潜，暗指的就是袁枚，他是有感于袁枚的喜近红裙、提倡抒写男女之情。近代学者章学诚在其《文史通义·书坊刻诗话》中也抨击《随园诗话》：“略《易》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，而独重于诗；《毛诗》中，又抑《雅》《颂》而扬《国风》；《国风》之中，又轻国政民俗而专重男女慕悦；于男女慕悦之诗，又斥风刺之解而主男女自述淫情……未闻光天化日之下，敢于进退六经，非圣无法，而恣为倾邪淫荡之说，至于如是之极者也！”他痛斥袁枚主男女之情的性灵说是非圣无法：“谓言情妙于男女”，“以为导欲宣淫之具，其罪可胜诛乎！”李怀民对袁枚的批评不如章学诚之过激，但他对袁枚性灵派诗学的批评却是一针见血：“吾乡渔洋先生诗驰名海内，特兴风韵一派。然其流弊遂成涂饰柔腻，故身后声名日减。南人沈确士力矫渔洋习气，今袁子才亦痛诋渔洋，所恶于渔洋者为其涂饰柔腻也。若子才之诗格未必高于渔洋，而粗鄙村率不值渔洋一笑。”[1]

李怀民认为袁枚性灵派的缺失在于诗格不高，其表现之一是在诗歌形式，另一方面则是性情的低俗，其财色皆好的世俗之情粗鄙村率；相比王士禛神韵诗歌的涂饰柔腻，袁枚的性灵派诗教流入俳倡，使后进诗人沉溺于轻薄游戏之习，其格调更低下，影响更恶劣。

盛世诗坛的鼓吹休明、歌颂圣德，使肤廓、空洞、虚假成为一时诗运，本应有更多士人针砭时弊，力挽颓势，而萎靡轻薄却又蔚然成风。高密派诗人故出其谠言正论，以维持世教，作为盛世之一助。

参考文献：

[1] 李怀民.紫荆书屋诗话[M].山东省博物馆藏稿本.

[2] 张昭潜.澹园诗选[A].山东通志[M].上海：上海古籍出版社，1991.

[3] 杨钟羲.雪桥诗话[M].北京：北京古籍出版社，1991.

[4] 汪辟疆.论高密诗派[J].中华文史论丛，1961,（2）.

[5] 何家琪.天根诗钞[M].光绪三十年封丘何氏刻本.

[6] 袁枚.小仓山尺牍[M].南京：江苏古籍出版社，1993.

[7] 宋湘.红杏山房诗钞[M].清乾隆刻本.

[8] 钱仲联.清诗纪事[M].南京：江苏古籍出版社，2004.

[9] 李宪暠.定性斋诗话[M].山东省博物馆藏稿本.

[10] 李怀民.石桐诗钞[M].光绪丙戌西安郡斋栞本.

[11] 沈德潜.清诗别裁集[M].济南：山东文艺出版社，1995.

[12] 沈德潜.归愚文钞[M].清光绪刊本.

[13] 李宪乔.凝寒阁诗话[M].山东省博物馆藏稿本.

[14] 法式善.梧门诗话[M].民国二年重编钞本.

[15] 计发.鱼计轩诗话[M].适园丛书本.

[16] 杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，1980.

[17] 杨伯峻.孟子译注[M].北京：中华书局，1984.

[18] 袁枚.随园诗话[M].北京：人民文学出版社，1998.

[19] 袁枚.小仓山房文集[M].南京：江苏古籍出版社，1993.

责任编辑：潘文竹

The Poetic Style Related to Gaomi Poetic School

GONG Quan -jiu
(College of Liberal Arts, Qingdao University, Qingdao 266071, China)

Abstract：Gaomi poetic school was a very regional poetic group during the reigns of Kangxi and Qianlong Emperors of the Qing Dynasty. Li Huaimin, Li Xianhao and Li Xianqiao were the chief representatives of the school. They tried to imitate the“ repeated chanting ”of Tang poets Zhang Ji and Jia Dao. Their poems provide a new perspective through which to understand the poems in the early Qing Dynasty.

Key words：three li ’s in Gaimi; romantic charm；style；spirit

（上接第 120 页）

意特点、“有味”的创作风格及“点铁成金”等创作方法。《山谷诗集注》是宋代寓诗歌研究于注释中的典范之一，也是今人研究宋代诗歌理论的又一平台。

参考文献：

[1] 陈振孙.直斋书录解题[M].清武英殿聚珍本.
[2] 员兴宗.九华集[A].文渊阁四库全书（1158册）[M].上海：上海古籍出版社，2003.
[3] 黄庭坚著.山谷诗集注[M].任渊，史容，史季温注.上海：上海古籍出版社，2003.
[4] 脱脱等.宋史[M].北京：中华书局，1985.
[5] 黄庭坚.黄诗全集[M].乾隆五十四年树经堂本.
[6] 叶氏.爱日斋丛钞[A].文渊阁四库全书（854册）[M].上海：上海古籍出版社，2003.
[7] 方回.瀛奎律髓汇评[M].李庆甲集评校点.上海：上海古籍出版社，2005.

责任编辑：潘文竹

Poetic Comments on *Shan Gu Shi Ji Zhu* by Ren Yuan

HE Ze-tang[1]　Wu Xiao-man[2]
(1. Humanities Institute, South China Agricultural University, Guangzhou 510642, 2. General Education Center, Guang Dong University of Technology, Guangzhou 510006, China)

Abstract：In *Shan Gu Shi Ji Zhu* (An Annotated Poem Collection by Huang Tingjian), Ren Yuan created two important methods of annotating poems. First, Ren Yuan comprehended Huang Tinjian ’s poems by learning from the poet himself, analyzed his rhetorical techniques and poetic structure, so that he explained the meaning of his poems. Second, Ren Yuan put the emphasis on the composing methods. He summarized Huang Tinjian ’s composing characteristics and pointed out that Huang Tinjian ’s innovative methods exceeded those of the earlier poets.

Key words：Ren Yuan; *Shan Gu Shi Ji Zhu*; Huang Tinjian ’s Poems; poem annotation; poetic criticism

评《山东红十字会百年史》

王 琦

红十字事业是一座汇聚民心爱意和良好风尚的桥梁，是社会和谐发展的重要推动力量。对齐鲁大地而言，山东红十字会的百年历程让人动容，红十字精神得到社会广泛认同和践行。中国海洋大学社科部教授蔡勤禹先生主编的《山东红十字会百年史》（中国海洋大学出版社 2012 年版，以下简称《百年史》）以全景再现的方式将山东红十字会的历史演变带给每一位读者，全书分上、中、下三编和综论，共计十章。全书对山东红十字会的成立、兴衰、成长、发展的深入研究，有助于回顾山东的慈善历史以及更好地推动山东省红十字事业的进步，借鉴历史，启迪未来。

《百年史》上篇主要论述山东红十字会从成立到中华人民共和国成立近 40 年的时间里从诞生到齐鲁大地遍开红十字之花，尤其是战乱背景下开展的恤兵、救护、赈济与医疗服务，忠实地履行着人道主义精神；中篇主要阐述的是从新中国成立后的 1950 年到 1977 年改革开放前，山东红十字会所经历的兴衰和曲折演变，其职能在和平背景下转化为疾病预防和卫生救护，有效地提高了人们的健康水平；下篇主要论述了改革开放后至今，山东红十字会的恢复、发展和壮大，特别是新时期的一系列工作创新和品牌建设推广，让山东红十字会的影响力不断提升；综论部分主要探讨了山东红十字事业在政治、经济、文化、社会各领域为山东发展所提供的有益影响以及引发的思考：如何更好地构建山东红十字会同政府、媒体、公众的良好合作关系及从加强自身建设等经验总结。在笔者看来，本书的脉络清晰简洁，让读者一目了然，便于阅读和了解山东红十字会的这段历史，此为特点之一。

《百年史》资料较为丰富，论述全面而系统。编者广泛运用了与山东红十字会相关的大量研究成果和资料典籍，涉猎范围宽泛，包括档案、各地地方志、报纸期刊、调研报告等等，很多都是新挖掘的一手资料，让读者了解更多未知内容，使得山东红十字会的历史更加真实、厚重。譬如，该书在上篇中援引的青岛市档案馆馆藏资料：“1933 年，青岛红十字会救济过境难民及给十九路军退伍伤兵发给川资、代购车票共用大洋 123 元。同年，青岛红十字会赴诸城救护枪伤患者 132 人，染病患者 672 人，种痘 345 人，掩埋 98 人，合计 1247 人。”将青岛红十字会救助诸城灾情的具体情况完整的展现了出来，不仅详细，而且可信。还有像《申报》、《晨报》、《民言报》等当时的新闻报道为今天的读者还原了事件本身。

《百年史》对山东红十字事业发展的阐述与齐鲁文化紧密相连，红十字精神在齐鲁大地本土化的过程就是人道主义同儒道学互相包容、交流和融合的结果。儒家之孔孟的“仁爱”、墨子的“兼爱”同红十字原则如出一辙，可以看做是在齐鲁花园开出的另外一朵“道德之花”。山东红十字会开展的工作极具地域特色，编者在下篇中重点介绍了省红十字会创立的“博爱齐鲁”品牌和青岛红十字会创立的“微尘”品牌，作为公益品牌，不仅扩大了慈善事业的影响力，推动红十字事业前进，还引导和规范了群众的公益行为及参与诉求，营造了良好的社会氛围，正是本书推介的价值观所在。当代社会，随着社会主义市场经济的发展，社会事业得到更多关注，特别是在构建和谐社会的背景下，强调“以民为本”“重视民生”，慈善事业恰是一种重要的载体和运作方式，而红十字会工作在整合社会资源、培育社会公民、完善政府职能方面发挥着不可替代的作用，所以，从现实角度而言，本书的出版对全社会慈善公益工作开展有极强借鉴意义。

可以说，《百年史》是山东省第一部关于红十字会研究的有分量的著作。当然，由于资料原因，解放前的红十字会工作编写略有不足，仍有一些重要事件未能收入；对山东红十字事业所带来的影响和启示的分析，还可进一步拓宽和深化，期待作者在未来研究中能够逐步深入完善，使红十字会事业在齐鲁大地遍结硕果。

（作者单位：河北金融学院社科部）

读《数字媒介下的文艺转型》

曾 繁 亭

欧阳友权教授的新著《数字媒介下的文艺转型》(中国社会科学出版社 2011 年出版,下简称《转型》)以其对新媒体文艺阐发的系统性、有效性和开放性展现了国内新媒体文艺研究的最新成就,堪称一本充满灵感与力量的佳作。

为了把握住新媒体文艺的历史脉络与内在机理,尽可能彰显对新媒体文艺梳理与阐释的学理逻辑,欧阳友权教授有效地引入了现象学方法和阐释学路径,以现象学的方法追问新媒体文艺之“存在方式”,从而梳理其知识谱系,循阐释学的路径追问新媒体文艺之“为何存在”,从而阐发其价值意义;即有现象本体探寻其价值本体,从而解答新媒体文艺转型的存在形态和意义生成问题,最终完成了数字媒介之于这种文艺的艺术哲学命名。

《数字媒介下的文艺转型》(以下简称《转型》)全书凡九章,笔涉新媒体文艺的生态背景、文化皈依、人文蕴含、形态构成、主体视界、创作嬗变、接受范式、功能形式和发展前景等诸方面,建构出了一套逻辑谨严行之有效的论述系统。在“存在方式”的层面上,该书梳理描述出了新媒体文艺之如下“显性结构”:媒介赋型——数字化载体的技术生成;比特叙事——数码文本的表达向度;欲望修辞——交往主体的感觉撒播;在线漫游——赛博空间的虚拟真实;存在形态——触点延伸的无纸传播等。在“为何存在”的层面上,该书对新媒体文艺价值模式的追问,使其为读者揭示了新媒体文艺之如下“隐性结构”:艺术表意体制的转换与新媒体话语的审美逻辑;艺术转型与媒介文化变迁的“图-底关系”;新媒体文艺的人文酿造与文学性建构等。

在《转型》一书中,作者基于对十多年新媒体文艺知识谱系的清点与普查,不惟试图对其得以形成的历史-文化-技术机制进行总体的勘察与阐释,而且旨在对其未来的发展路径做出合乎逻辑的探测与引导。在这个依次递进的阐述逻辑链条上,作者始终非常注重知识清理与理论建构的具体方式,形成了极具特色的话语模式。由是,新媒体文学的历史现场,不惟得到了全方位的立体呈现,也被赋予了极具深度的理论阐释。对以网络文学为主体的新媒体文艺新潮,《转型》一书可被看作是学术界迄今所给出的最系统的整体梳理与最透彻的理论阐发。

表面上看,《转型》绝大部分篇幅都在努力梳理建构新媒体文艺的知识谱系——从其技术-文化生态到其生产创作机制,从其文本形态到其转型维度,从其审美向度到其消费逻辑……但有心的读者当不难发现,洋洋 40 余万字的论述中,字里行间无不透着作者一份殷殷的人文情怀。作者明确指出:“艺术走进数字媒体是时代的必然选择,但艺术的数字化生存并不就是艺术的胜利”[1](P423);“说到底,艺术是源于人的精神而不是源于技术,技术只是文学借助的工具,它应该受制于文学的艺术目的……”[1](P443)“媒介和载体变了,文学的创作手段和传播媒体变了,甚至文本的构成形态和作品的功能模式也变了,但文学作为一种审美现象的价值命意没有变,文学作为人类把握世界的艺术方式没有变,文学寄予人文精神、承载人道情怀、表征人性希翼的价值本体没有变也不会变。”[2]

这份不无焦灼的殷殷情怀,显然不仅有着“文学乃人学”、“文学关乎情感”等逻辑原点,更有其在当下新媒体文艺现场以及学术现场的明确针对性。首先,很多新媒体文艺的创作者长时间沉浸在技术解放的亢奋之中,忘却了自身创作的人文担当,结果必然是技术逻辑自然衍生出来的商业机制非但轻易剥夺了其真正的思想自由和表达自由,而且同时也麻痹了他们作为特定现实和文化语境中的个体精神;由是,他们被商业目的所规定的定向想象力越发达,他们的想象也就越是丧失真正的文学想象应有的那种高贵的人文灵韵,越是在远离生命大地的虚无高空做徒劳的飞翔,——在很大程度上,这种模式化的飞翔实际上正在借助新媒体所提供的复制技术,迅速演变成为一种对飞翔动作的空洞疲沓的“类型化”模拟。其次,作为一个新的学术生长点,近几年学术界新媒体文艺研究方面的著述数量呈现出明显上升的势头,但鱼龙混杂的“繁荣”局面却越发带来了人们对新媒体文艺认识上的混乱乃至误区,个中因由就是技术崇拜语境中的人文失落使得很多研究缺少了内质性和前瞻性的思考,如用技术研究取代审美研究,用载体形式研究置换价值本体研究,用空泛的异同比较研究或一般的大众文化研究代替严谨的学理本体研究,等等。对此,欧阳友权教授显然有着清醒的认知,并志在基于其一贯的人文立场激浊扬清正本清源。通观《转型》全

书不难发现：对人文精神的吁请与呼唤，非但体现着该书鲜明昭彰的学术个性，而且也为其作者对新媒体“文艺”的有效阐释提供了可能。

毕竟，“新媒体文艺”依然是“文艺”。新媒体文艺的技术秉性虽然使其对传统的审美支点、“经典”内蕴以及“文学性”内质构成了严峻的挑战，但毫无疑问，“数字媒体”作为当下文艺最新媒介的事实绝不意味着传媒手段对艺术审美品性与人文价值的取消。换言之，在新媒体语境中，尽管媒介的革命带来了技术复制的文艺手段、全民参与的文艺生态以及创作和发表的文艺自由，但这一切都不是人们漠视人文精神与主体担当的借口。就“创作自由”来说，虽然“数字化”网络时代，技术的舶进的确在很大程度上解放了文艺创作的自由，这种自由也的确给老气横秋的本土文坛带来了某种冲击与颠覆，但这种由传媒技术所带来的自由情形绝不意味着真正的“自由创作”时代的不请自来。因为“自由创作”的达成，靠的是秉有自由精神并因而拥有健康价值理念系统的“自由人主体”，而绝非单纯技术提升所带来的外部写作条件与传播途径的“快捷”或“方便”。事实上，数字化网络技术提供出来的只是写作和传播的便利，而不可能是心灵深处具有高贵人文内涵的那种“精神自由”和“创作自由”。就此而言，面对新媒体文艺这一全新的艺术景观，也许人们有理由兴奋，但却绝没理由亢奋，——数千年人类文学艺术的长河呜咽着绵绵而来，其沉雄沉深沉重的涌流里，响彻着的始终都是反叛者满透着血色的呐喊和殉道者闪烁着泪光的悲鸣。

历史一再表明：审美活动方式的变化与人类传媒技术手段的发展有直接关联，但传媒技术变革所催发的新生艺术形态在其伊始却往往不受人们的待见。现在，互联网的高速发展使人们迎来了文艺的“读屏”时代，以网络文学为主体的“新媒体文艺”以领衔时代潮流的“的崭新姿态，在美学理念、生态机制、创作模式等诸方面锐意进取革故鼎新，已经引发文学艺术成规的改写、文学艺术体制的变化和文学艺术观念的更新。新媒体文艺的异军突起，不仅意味着文学艺术从此多了一种活法，更可能意味着文学艺术从此在整体上有了一种崭新的存在方式。“新媒介艺术的现实发展和作品积累，已经把构建数字化艺术理论形态的使命推向了学术的前沿，新艺术创作经验的汇聚和艺术生产中新的现象和新的问题的不断出现，已成为构建数字化艺术学理形态的内在需求。”[1](P445)“作为知识分子，首先考虑的应该是回答现实生活中重要的、难以回避的问题，而不是把自己束缚在某一‘边界’之上……面对文学和文学理论边界所发生的移动，我们需要有开放的心态和关注现实的立场。”[1](P366)《转型》一书中的这些论断，不惟表明了作者直面文学现实的“问题意识”和开放心态，更表征着一位卓有情怀的人文学者对当下文化现实的担当和理论创新的勇气。

有担当的文艺批评和文艺理论研究，无疑需要切入以互联网为代表的数字媒介的技术语境，廓清媒体变革对文艺的深刻影响，考辨这种转型的具体内涵、基本特征和表现方式，并在与传统文艺的比较分析中，揭示出文艺转型的历史必然性和现实可能性。就此而言，作为一种“有情怀的专业研究”，《转型》一书显然颇具“筚路蓝缕，以启山林”的创新意义。具体来说，《转型》一书的理论价值在于：其对一种新型文艺形态所进行的基础学理探讨，将数字媒介文艺现象推向了学术前沿，并由此开辟了互联网时代一个全新的文论领域，为创建新媒体文艺理论奠定了基础；而且，其对传统文艺学研究的学术拓展和超越，有利于理论研究贴近文艺发展实际获得学理更新。在对“数字媒介下的文艺转型”所展开的具体论述过程中，作者既有对新型传媒艺术的哲学文化审视和文艺美学阐析，也有立足具体作品、具体现象细致入微的解读；既辩证检视数字媒介带来的文艺存在方式和艺术观念的种种改变，又冷静分析新媒体艺术的种种缺陷，揭示其生长空间的可能性与限度……在新媒体文艺现象获得理论解释和规范引导方面，《转型》一书显然具有重大的现实意义。

毫无疑问，草创10多年的本土新媒体文艺，尚在幼年；网络写手们的存在情态远未定型，尚有进一步演变发展的巨大空间。就此而论，任何对新媒体写作属性的界定以及对新媒体文艺得失成败的言说，都不能不说是一种理论上的冒险。但逃避挑战的理论言说是没有意义的；在理性的天平上，基于个性的武断与丧失敏感的昏聩，乃思想永远无法彻底剿除的两个宿敌。而这也正是真正的思想者与写作者永远需要自我警醒的因由。总体而言，基于对研究对象之非预成性和阐释框架之非预设性的清醒意识，欧阳友权教授在《转型》一书中对新媒体文艺的阐释始终秉有一份优雅的开放心态——“其一，建设性学术立场而不是简单的评判性态度；其二，基础学理的致思维度而不是技术分析模式。”[1](P447)前者使其有效地避开了对新媒体文艺“好坏优劣”的简单判断，而后者则使其将多姿多彩的新媒体文艺现象作为有效的理论研究对象，从而为建构数字化语境中的文艺学拓开了足够的学术空间。

（作者单位：中南大学文学院）

参考方献：

[1] 欧阳友权.数字媒介下的文艺转型[M].北京：中国社会科学出版社，2011.

[2] 欧阳友权.网络文学的人文底色与价值承担[J].求是学刊，2005，（1）.