



# 牛 馬

第七期 · 二〇〇七年一月

## 版权声明

封二

### 讨论班讲稿

民国时期交通大学的崛起之路

佟 君 1

### 镜花灯影

关于 17、18 世纪欧洲科学与神秘学共生的笔记

韩 斌 6

亚述文化展览散记

吴家玮 19

梦中谈梦

李广良 23

### 国是论衡

冲突与共存——哈贝马斯视野中的文明间性

童 乙 28

### 牛马简介

35

### 历次讨论班

36

上海交通大学 人文学院 牛马读书社

[www.pneuma.cn](http://www.pneuma.cn)

---

## 版权声明

本刊文章除作者特别声明外，均采用“创作共用（Creative Commons）署名·禁止派生·非商业用途 1.0”协议。



署名 · 禁止派生 · 非商业用途 1.0

你可以免费：

- 拷贝、分发、呈现和表演当前作品

但是必须基于以下条款：



署名。你必须明确标明作者的名字。



非商业用途。你不可将当前作品用于商业目的。



禁止派生。你不可更改、转变或者基于此作品重新构造为新作品。

- 对于任何二次使用或分发，你必须让其他人明确当前作品的授权条款
- 在得到作者的明确允许下，这里的某些条款可以放弃

详细的法律文本（完整的协议）请访问：

<http://creativecommons.cn/licenses/by-nd-nc/1.0/legalcode/>

## 民国时期交通大学的崛起之路

佟 君 上海交通大学高等教育研究所 orenjie@vip.sina.com

本文主要讨论的时间段为清末民初至抗日战争开始前，根据这一时期交通大学的发展状况分为三个阶段：创办时期（1896—1907）；积蓄时期（1907—1920）；黄金时期（1921—1936）。将以交通大学的校名变迁为切入点，结合每一个时期的社会政治经济环境，尤其是不同历史阶段交通大学在全国高等教育体系中的地位，分析交通大学在民国时期的崛起过程。相反本文没有把更多的注意力放在交大本身办学历程这个层面上。

### 一、创办时期：1896—1907

这十余年时间是中华民族危机四伏的时期，轰轰烈烈的洋务运动经甲午一役彻底宣告失败，戊戌变法随着意深远却匆匆夭折，尽管政治上的种种变革都以失败告终，但是在救亡图存的社会思潮之下现代意义上的大学在中国开始显露出雏型。创办于 1896 年的南洋公学是中国近现代大学发展的一个缩影。而南洋公学学校名称的演变则充分体现了中国大学的变革。从 1896 年到 1907 年，学校名称经历了南洋公学（1896）——商部高等实业学堂（1905）——邮传部高等实业学堂（1906）。在此期间，清政府拟定了《钦定学堂章程》，也就是 1902 年制定的壬寅学制，这是中国历史上第一个以中央政府名义制定的全国性学制系统，遗憾的是这个学制没能实施。直到 1904 年，《奏定学堂章程》——癸卯学制才真正得到落实。癸卯学制规定高等教育分为大学堂、高等学堂和大学预科。在这个学制的规划下，清末形成了高等教育的雏形，截止 1906 年，全国的高等教育的办学主体和办学层次都有了不同程度的发展。

办学主体主要分为三类：公立、私立和教会学校；办学层次主要分为本科和专科，具体如下所示：

本科层次：

公立：京师大学堂（国立、综合性）、山西大学堂（省立、综合性）、北洋大学堂（国立、工科）

私立：中国公学（文理综合）、震旦公学（文理综合）

教会学校：东吴大学等。

专科层次：东部各省基本上都设立高等学堂，其中有代表性的有京师高等实业学堂、邮传部高等实业学堂和直隶高等实业学堂。

当时，邮传部高等实业学堂（也就是，上海高等实业学堂）仅仅是清末众多高等实业学堂中的一所，与文理兼备的综合性大学堂还是有一定差距的。如清廷学部颁布的癸卯学制规定，大学堂毕业生，工科大学毕业生照章奖给工科进士出身，并根据成绩之优劣，可授编修、主事等官职，派在翰林院供职或分发各省尽先补用；高等工程专科学校毕业生，则奖给工科举人出身，亦据成绩之高下，可授给知州、知县、州同等职，分省尽先选用。

据记载，当时办学成绩最好的当属商部京师高等实业学堂，这所学校被视为全国高等实

---

业学堂的模范，学科综合性很强。京师高等实业学堂第一届毕业生就达 129 人，在当时众多实业学堂中独占鳌头，同期上海高等实业学堂毕业生为 41 人，直隶高等实业学堂毕业生为 78 人。尽管如此，上海高等实业学堂在还是实力不俗的，当时由于中文教科书和教员有限，很多学校不得不采用中英文“二重讲演法”，即英文老师讲一遍，中文老师再向学生翻译一遍，清廷学部要求高等实业学堂应用西文直接听讲，但达此水准的仅上海高等实业学堂和直隶高等实业学堂的高年级学生。

这十年间，上海高等实业学堂的办学虽然得到了社会各界的认可，但是在形式上仍然属于专科层次，为什么形成这种现象呢？南洋公学错过了在成为大学堂的时机，主要有以下几点原因：

第一，1902“墨水瓶事件”使得南洋公学从一所完整的学校逐渐转变为学科单一的商务学堂。南洋公学创办之初，主要是培养政治人才，从事适应晚清社会的外交、政治、商务等事务。设置了多个办学层次：师范院（中国近代史上最早的师范教育）、外院（小学）、中院（中学）、上院（大学）、特班、政治班、商务班及译书院、东文学堂。但是随着墨水瓶事件及盛宣怀的暂时离位，译书院、师范院、特班先后停办。当时清廷高等教育改革主要向日本学习（如京师大学堂学习东京大学的办学经验，提倡大学堂研究高深学问，但同时弱化学术自由思想，加强国家控制），而且癸卯学制规定，文理综合性的学校才能成为大学堂，所以南洋公学在学科设置上就失去了升格的机会。

第二，癸卯学制规定只有京师和省城才能设立大学堂。在制度层面上使得地处非省会城市的南洋公学没有机会升格为大学堂。面对这种情况，在盛宣怀的一再努力下，南洋公学转变为高等实业学堂，又因为主管部门的差别，所以先后易名为商部高等实业学堂、邮传部高等实业学堂。令人遗憾的是，上海高等实业学堂主要培养商务及法政人才，在当时为数众多的政法学生当中很难办出自己的特色。据统计，在 1909 年，全国高等教育中政法类学生高达 50%、人文类高达 42%，而工程技术及基础科学类的学生仅 3%。学校没有选准自己的定位，没有认识到快速发展的突破口。

## 二、蓄势时期：1907—1920

这是交大更换名称比较频繁的时期，先后更名三次：邮传部高等实业学堂——南洋大学堂（1911）——交通部上海工业专门学校（1911）——交通大学上海学校（1920）。

这段时间由于辛亥革命和之后的军阀混战，全国高等教育的发展基本处于停滞阶段，如上文所述，在 1906 年就有了 3 所大学堂，但到 1911 年，公立大学依然只有北京大学、北洋大学和山西大学，14 所工业专门学校也基本上都是清朝末期创办的，另外这个阶段还有 7 所私立大学，这些私立大学除了南开大学开设工科外，其他学校都是文理综合学校。法政、商务专科学校在数量上依然占据绝对优势。在教会大学中，金陵大学和燕京大学的实力即使是国立大学也不可小视。

随着 1912 年《大学令》和 1917 年《修正大学令》的颁布和执行，中国的高等教育无论是在数量上还是质量上，都取得了新的发展。1910 年代中后期，六大高师（辛亥革命后不久全国划分为六大学区，于六大学区设南京、北京、广东、武昌、成都、沈阳六大高等师范学校）兴起，尤以南京高师最为显著，时称南方最高学府，和北方的北京大学并称“北大南高”，后来演变为东南大学，新文化运动时期和以北京大学为中心的众多学者南北对峙的

---

“学衡派”就以东南大学为中心。如果说《大学令》是综合性大学发展的助推剂的话，那么《修改大学令》则是专门学校向单科大学过渡的强大动力和制度保障。

此时的交大和综合性大学相比仍然不具优势，但在工科学校中还是出类拔萃的。清末民初之际，各实业学堂中，以隶属于邮传部的上海高等实业学堂的实验和实习设备最为齐备，1907至1910年建成了铁道测量仪器室、金工厂、木工厂和电机实验室。这个时期，交通部上海工业专门学校在工科教育方面的实力已经初露端倪：就数量而言，1918年在校专科学生175名，占到同期全国高等工科在校生138名的18.7%；质量上，1916年至1919年的4年中，全国共录取清华留美生32名，本校则占据了13名。

交大在这个阶段进入快速发展时期主要基于以下原因：

第一，1917年《修正大学令》一定程度上降低了1912年《大学令》规定的大学门槛。《大学令》规定了专业学院和大学的区别，大学专业设置（包括文科和理科，同时也允许大学综合地设置课程，如文科和法律综合，商业或理科与工程技术综合，农业和医学综合，设研究生院），大学设立评议会（仿照德国大学）。在这种条件下，交通部上海工业专门学校无法提升自己的地位。但是《修正大学令》允许设置单科大学，这对交大而言有两大好处，其一，学校的地位得到了提高，更容易被社会和官方认可；其二，学校可以不必为升格大学而广设院系，可以把有限的资金投入花费较高的工程教育上。

第二，1907年至1920年恰好是唐文治掌校时期，他成功地使上海高等实业学堂挺过了剧烈的政治动荡，及时易帜。并且进一步将学校发展从商务教育引领到了工程教育的轨道上，为学校找准了发展方向，为交大日后称雄工程界打下了坚实基础。唐文治一直提倡“求实学、务实业”的学风和校风，其办学思想以“尚实”为特色。这种推崇实业教育，重视工科人才培养的办学理念与当时追求法政、商务学科的风气截然不同，一定程度上打破了法政学校和综合性大学一统天下的局面。

第三，从社会大环境来看，一方面国内战争对工程技术人才有着大量的需要，另一方面由于一战的爆发，民族工业得到了初步发展的机会，对人才有迫切要求，但是高等教育提供的绝大多数确是非实科人才。唐文治领导下的交通部上海工业专门学校，恰恰能满足社会的这一需求。

第四，从学校内部办学来看，学校积极向欧美学习。在清末，大学堂与高等专科学校在师资构成上的差异是：前者外籍教师来自欧美的较多，后者以日本为主；平均而言，前者外籍教师所占比例较后者多。清末设有工科的3所大学中，京师大学堂的工科开设最晚，教师最少，监督和政府教授共5人；北洋大学堂的工科最早，师资较强，该校聘外籍教师几乎都是美国人。交大自从铁路、电机创办以来，工程专业课程的教学主要由美籍教师担任。可见，虽然只是专科层次，但与大学中的工科相比，仍然具有较强的竞争力。

正是这一系列原因，上海工业专门学校的快速发展引起了北洋政府、尤其是“交通系”的重视，为1921年成立交通大学创造了条件。

### 三、黄金时期：1921—1936

作为公立学校的交通大学，其校名演变通常能折射出不同历史时期的政治变革，每一次校名的变化都是当权者对高等教育进行调整的结果。交大从“公学”、到“高等实业学堂”、“大学堂”、“工业专门学校”和“大学”，充分体现出了一所学校的发展历程。因为教育部门允许单

科大学的存在，所以从这个时期开始，“交通大学”的称谓就成了这所学校延续至今的符号，尽管如此，由于主管部门的变化，这个时期学校名称还是略有调整的：交通大学上海学校（1921）——交通部第一交通大学（1927）——交通部直辖第一交通大学（1928）——交通部直辖交通大学（1928）——铁道部交通大学（1928）。

随着北伐的节节胜利和南京国民政府政权的巩固，高等教育进入了发展最快的时期。截止 1927 年，全国共有公立大学 34 所，私立大学 18 所，另外还有还没有正式审批但已经招生的大学 67 所。国立、省立和私立大学中相继设立了工学院或理学院，如：中央大学工学院、北平大学工学院、清华大学工学院、山西大学工学院、金陵大学理学院、南开大学工学院等。在这些大学中，中央大学设置了 5 个工科系，独领风骚。中山大学、浙江大学、北洋工学院、中法国立工学院的工科系也达到了 4 个。交通大学在这个时期，规模上无法与国立中央大学、国立中山大学相提并论，但以机械、电机、土木、科学院、管理学院理工管相结合的特色，获得了“东方 MIT”的称号。

主要公立大学不同时期的状况比较表<sup>1</sup>

学校名称	学生数	教职员	经费
国立中央大学（1931）	1731	565	155 万元
国立中央大学（1928）	2060	466	——
国立中山大学（1931）	1625	410	127 万元
交通大学（1928）	450	128	18 万元
交通大学（1936）	710	180	百万元
国立浙江大学（1936）	515	271	——

当时有若干所大学实力不相上下，从当时的大学有各种各样的美称就可以看出，浙江大学是“东方剑桥”、交通大学是“东方 MIT”、“北清华南交大”、“北清华南浙大”，“民国最高学府——中央大学”。1928 年全国四大中央级国立大学——四大中山大学：广州第一中山大学、武汉第二中山大学、杭州第三中山大学、南京第四中山大学。最著名的教会大学：金陵大学、燕京大学、圣约翰大学、东吴大学、岭南大学。最著名大私立大学：厦门大学、南开大学。其结构大致是中央大学作为首都大学独占鳌头，其他各名校难分伯仲。

交通大学能够在这段时间成为国内外知名的工科大学，主要基于以下几点原因：

第一，中国的政治经济环境在南京国民政府建立之后，进入了一个相对而言的“黄金时期”。1927 年南京国民政府建立以后，由于国际形势的变化，中国获得了一次短暂的发展机遇。1927 年—1936 年，中国的工业增长率达 8% 以上，社会经济呈现快速上升趋势。到 1936 年，中国工农业产值达到了近代以来的最高水平，其他各项现代化制度也都初具雏形。“黄金十年”的上海非常繁荣，有“东方巴黎”之称。据史料记载，当时东京不如上海繁荣，丰田汽车的祖师爷丰田英二，就是上海第一次看见了汽车后，而创建了丰田汽车公司。民国时期中国 GDP 飞速发展，增长率远远高于日本，中国 9% 左右，日本 3% 左右。南京国民政府实施了一系列的基础设施建设，如建设了粤汉、陇海、浙赣等铁路线；以广州和南京为中心修筑了数千公里的公路；还开通了数条国内航线。这种状况使得整个社会对工程技术人才有了极大的需求，同时中央政府也有一定的财力来支持大学的发展。

<sup>1</sup> 表中个数据分别来自《南京教育志》、《浙江省教育志》、《中国大学十讲》。

第二，“部校合作”体系在这一段时间从1920年代的紧张到1930年代的“蜜月期”。交大自晚清创办以来，主管机构自商部、邮传部、交通部以至铁道部，均属交通实业部门而非教育部直辖，在长期的办学过程中，各实业建设部门、学校之间形成了一种“建教合作精神”。实业部门从自身人才要求出发，规定办校宗旨、制定人才培养目标、供给经费、任命负责人；学校则按照上述要求，组织教育教学活动，培养各部所需专才。学校对于教育部，除了执行一般的教育法令和规章，几乎不受其节制。30年代，铁道部在学校的经费上出手大方，学校经费大为宽裕。铁道部部长孙科、铁道部次长黎照寰兼交通大学校长，为交通大学和铁道部的良好合作做出了巨大贡献。在经费充裕的基础上，交通大学吸引留学生回国有了巨大的优势，保证了师资力量的强大。其实也从另一个角度说明了经费对于一所大学的重要性。

第三，在高等教育结构调整中，交通大学成功地保留了“大学”的地位。继民初颁布《大学令》、《修改大学令》之后，在1927年之后陆续颁布了《大学组织法》、《大学章程》，促进了大学教育本土化和高等教育的结构调整。依照国民政府教育部颁布的《大学组织法》，在文、理、法、农、工、商、医各学院中，凡具备三个学院以上者为大学，不足此数者称独立学院。这样，北洋大学就无可避免地“降格”为北洋工学院。作为一项抚慰措施，政府同意由王宠惠、李石曾、王正廷、陈立夫等七人组成北洋大学筹备委员会，待条件具备后恢复大学名号。然而该筹委会八年未开一次会议，近乎流于形式。金陵女子大学因为只有文理两院，不得不改为金陵女子文理学院。然而，交通大学在这时期轻松地把数理化三系合并成立了科学学院，仍然保持了工科大学的办学形式。这在当时的单科大学中极为罕见。一定程度上显示了交通大学在中央及社会上的影响力。

第四，解决文实科比例失调的需要，使交大处于一个极为有利的发展地位。当时的情况如下表：

不同时期不同学科学学生比例统计表<sup>2</sup>

	财经类	政法类	教育类	农科类	医科类	工程技术	基础科学	人文
1909		50%			5%		3%	42%
1937	6%	23%	8%	6%	11%	18%	14%	13%
1949			10.3%			26%	6.0%	
1957			26%			37%	6.5%	
1980	3%	1%	30%	7%	12%	34%	7%	6%
1990	13%	2%	24%	5%	9%	37%	4%	6%

1928年教育部公布的教育法令，中国高等教育的教育宗旨：“大学及专门教育，必须注重实用科学，充实科学内容，养成专门知识技能，并切实陶冶为国家社会服务之健全品格”。1932年5月，陈果夫提出《改革教育初步方案》，主张：自1932年起10年内全国各大学及专科学校一律停招文法、艺术等科学生；将文法科经费移作农、工、医科之用。虽然这个方案因为过于激进而没有被民国政府采纳，但是民国政府还是采取了众多措施以限制文法学校的发展，促进实用学科地开展。

第五、交通大学以其良好的办学条件和就业前景，吸引了众多的优秀学生。1930年国

<sup>2</sup> 此表数据在许美德：《中国大学——1895~1995 一个文化冲突的世纪》一书的基础上综合整理所得。

---

民政府教育部草拟《八项办法》推进就业工作，1932年又在全国高等教育问题讨论会上通过了有关学生出路问题的提案。中央大学、金陵文理学院分别设立了各种各样的求职指导机构。交通大学因为其部校合作，学生的实习和就业很好。交大录取率一直在10%—20%之间，1925年报300人，录取54；1936年报考者1778，录取181。

历经40余年的发展，交通大学从众多高等实业学堂中脱颖而出，最终发展成海内外知名的工科大学。如果将以上三个阶段进行一个总结，那么交大的崛起原因可以用唐文治的办学理念“求实学、务实业”予以概括。一个“实”字将国家需求和学校发展结合了起来，贯穿民国时期交通大学的崛起之路。

## 参考文献：

1. [加拿大]许美德：《中国大学——1895~1995 一个文化冲突的世纪》，教育科学出版社，2000年。
2. 陈平原：《中国大学十讲》，复旦大学出版社，2002年。
3. 史贵全：《中国近代高等工程教育》，上海交通大学出版社，2004年。
4. 盛懿等：《三个世纪的跨越——从南洋公学到上海交通大学》，上海交通大学出版社，2004年。
5. 《交通大学校史1896—1949》，上海教育出版社，1986年。
6. 伍振鹭：《中国大学教育发展史》，三民书局，1992年。

## 镜花灯影

# 关于 17、18 世纪欧洲科学与神秘学共生的笔记

韩斌 电信学院大二 [gabhades@hotmail.com](mailto:gabhades@hotmail.com)

## 一、引言

本文的写作，缘起于在个人爱好中偶然注意到的一个有趣现象。笔者近两年对塔罗牌（Tarot，一种古老的占卜纸牌）产生了一定的兴趣，而由此接触到了有关神秘学的一些历史。令人惊奇的是，在一些著名的神秘组织中，发现了一些从事科学事业的成员。当代如水火不容的神秘学和科学，在晚近古代的欧洲，却存在着有趣的共生关系，笔者于是对此现象进行了初步的探索，并得到了少许结论，简述如下。但由于国内关于神秘学这一领域的资料较为匮乏，而笔者英语水平有限的原因，资料相当不完善，希望各位读者可以提出更多意见指正。

## 二、已有的成果：一些参考

关于神秘学、宗教及科学三者间的关系，前人不无研究。即便是对于最为非主流的神秘学文化领域，也有相当多的专著，可参阅的如：理查德·卡文迪什（Richard Cavendish）

---

的《妖术》，纽约，1971；科林·威尔逊（Colin Wilson）的《神秘教》（The Occult），纽约，1971；爱德华·F·希南（Edward F. Heenan）《秘物、巫术与奇迹：后水族时代的宗教》（Mystery, Magic, and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age），恩格阿德·克里夫斯公司，1973；理查德·伍利（Richard Woolly）：《神秘教革命：一位基督徒的沉思》（The Occult Revolution: A Christian Meditation），纽约，等等。

遗憾的是笔者并未找到以上文献的中文译本，而英文资料也同样难以查找，导致一笔巨大的学术资源无法利用。所幸的是笔者依然找到了几本堪称经典的相关著作，可以认为基本体现了目前的相关研究成果。这些著作中有一部分内容是关于图腾崇拜的，我们也将其归纳入神秘学的范畴之内，因为这两者之间有着密不可分的渊源关系，我们将在本文的第五部分就此进行讨论。

### 1. S·弗洛伊德 (S. Freud): 《图腾与禁忌》(Totem and Taboo)

无可否认弗洛伊德的天才在我们这个时代所起到的巨大影响。精神分析学派的力量，已经远远超出了其本职的心理学和神经病学领域，而拓展向了更广义人类文化的深层潜意识领域。在著名的《图腾与禁忌》一书中，弗洛伊德运用精神分析的方法，对于早期文明中普遍存在的图腾崇拜、神秘禁忌及巫术的社会心理根源作出了卓有成效的探究。

考证了大量原始社会的图腾崇拜和禁忌习俗后，弗洛伊德将其与古老的外婚制度联系起来，用其著名的精神分析理论分析而得到了以下结论：图腾是原始部族的社会心理中意识的“超我”的外在寄托，是父性崇拜的部族化体现，图腾和禁忌一起构成的原始部族基本制度（尤指图腾氏族外婚制），是为了压抑潜意识的“本我”中生而固有的俄底浦斯情结，即杀父娶母的乱伦倾向（关于本我、超我及俄底浦斯情结的具体心理学阐释，可参见弗洛伊德所著《精神分析引论》）。

而有关巫术，弗洛伊德在书中并未提到神秘学或神秘主义（Occultism）一类词汇，但他使用了另一个极为接近的概念——泛灵论，并将其纳入心理学范畴进行了探讨，同时提出了一个与本文课题密切相关的问题，即泛灵论、宗教、和科学三种思想体系的演化历程。

人类经过不断的进化，在长久的岁月里产生了三种思想体系——三种对自然的解释，即泛灵论、宗教和科学的宇宙观。在这些学说中，首先创造的泛灵论对宇宙本质的解释可能是最为一致、彻底和确实的。这种人类最早的宇宙观也是一种心理学的理论。要是我们继续研究现代文明里所保留的这种理论，就会发现它们仍以各种方式出现在现在的迷信活动和我们的语言、信仰及哲学基础里。

针对这种心灵转变的三个时期，我们可以说，泛灵论已经包括了宗教所具有的本质基础，虽然它并不能算是一种宗教。显然，神话产生的主要前提也来自于泛灵论，虽然我们仍然难以从本质上去理解神话和泛灵论之间的某些细节。

——S·弗洛伊德《图腾与禁忌》 P83、84，文良文化译本，北京，2005

接着，弗洛伊德考证了大量的巫术和魔法行为，将其划分为“传染性”的魔法行为（如用油擦拭干净刀刃以防止伤口感染化脓）和“模仿性”的魔法行为（如用雕刻敌人的塑像并予以损毁而进行诅咒）。从这些魔法行为中他总结出一条共同特征，即“思想的全能性”。弗洛伊德认为，魔法的共同特点在于将思想的力量扩大化，在心理的事物和现实的事物之间架起一道虚拟的桥梁，这些行为明显暴露出一个企图：尝试利用控制心理作用的规律来操纵真实事

---

物。

巫术和魔法这种与强迫性神经症症状类似的表现，促使弗洛伊德将其与儿童心理和强迫性神经症进行了类比，将人类文明的进程类比为个人心理发展阶段中的现象进行研究（个人潜意识就是人类原始文明的残留这一观点，是弗洛伊德的精神分析学说的重要内容之一），得到了较为具体的结论：文明的泛灵论时期类似于人的孩童时期，即所谓的自恋期，巫术和魔法就是不受压抑的力比多释放（欲望满足）手段，图腾和禁忌则是超我的萌芽；宗教时期则类似于人的青少年时期，即所谓的对象选择期，父性的超我成分被升华为神性；科学时期类似于人的成熟期，成熟完善的自我在对本我和超我进行调和之后，放弃了唯乐原则而转向唯理原则，从而将欲望和目标转移到外界（有关自恋、力比多、对象选择、自我、唯乐原则和唯理原则等概念，同样参见《精神分析引论》）。

弗洛伊德在这本书中对于神秘学（泛灵论）、宗教和科学的关系作出了初步的结论，并总结出了图腾崇拜和巫术的一般规律。关于“巫术就是欲望”这一结论十分重要，其体现的神秘学内核将在本文的后面进行讨论。但另一方面，弗洛伊德的学说一贯立足俄底浦斯情结，过于强调性的因素，这种泛性论的观点，即使在其嫡传学生弗洛姆看来也有失偏颇。跳出精神分析的理论体系之外来看，对于“个人潜意识的文明残留”（荣格称之为“集体无意识”）这一精神分析基本观点，依然无法进行令人信服的理论证明。此外，弗洛伊德认为“难以从本质上去理解”的“神话和泛灵论之间的某些细节”，也是下文将要探讨的问题之一。尽管如此，在三大思想体系的发展史上，这本著作仍然提供了一个极有创意的研究角度。

## 2. 詹·乔·弗雷泽 (J·G·Frazer): 《金枝》(The Golden Wattle)

《金枝》，全名《金枝：巫术与宗教之研究》。作为一部人类学研究史上光辉四射的巨著，弗雷泽爵士的这本书虽然成书于 1890 年之早，却到今日依然保留着其领先于其他相关著作的思想深度。

“金枝”一词首先见于两千年前罗马诗人维吉尔（前 70-前 19）的史诗《埃涅阿斯记》，其中提到特洛伊英雄埃涅阿斯，曾在一位女神指引下折取了一节树枝，借助它前往冥界去寻找父亲的灵魂，这节树枝就叫做“金枝”。此外，在古罗马内米湖畔的阿里奇亚丛林中，有一座森林女神迪安娜的神庙，其祭司向来由一名逃亡奴隶担任，具有“森林之王”的头衔。这名祭司的职责是守卫一棵圣树，一旦另一名奴隶从这树上折下一根树枝（即所谓的“金枝”），即可要求与祭司决斗，如果逃奴又在决斗中杀死了祭司，便能取而代之，不再受任何法律追究。该书的写作正是由对这远古习俗的研究引起的，其题目也即由此而来。

在这部内容浩瀚的巨著中，弗雷泽由探究阿里奇亚祭司习俗的古俗而起，全面而深入考察了希腊罗马和各地的各种巫术及古老宗教——从美洲的土著迷信到亚洲的传统秘教，将它们进行比较，细致考证了所有这些神秘或宗教活动中的象征元素及文化起源，并发现了它们一致存在的共性——即在主观上，无论直接或间接地，寻求探寻自然界的规律并令其为人类所用。

弗雷泽同样在整个人类文明史的宏观尺度上对巫术、宗教和科学的演化史作出了概括性的总结，即人类思想的发展大致是遵循巫术——宗教——科学的路线的。文明之初，人类寻求用精神的力量探求自然界的规律并加以利用，这就是巫术的起源；遭遇失败之后，人类在恐惧和沮丧中将精神寄托在神的身上。但客观世界毕竟是存在规律的，当规律愈来愈多地体

---

现出来而无法用宗教掩盖时，人类就走向了科学。巫术——宗教——科学这一公式，被公认为是弗雷泽的特殊贡献。

不得不承认的是这一结论具有着极大的意义，在我们所能考证的人类文明范围之内，文明和思想的历史正是沿着如此一条路线不停前进着。在此也远不能提出一种更为完善的理论，而仅仅是就这一规律在具体时期的一种特殊存在状态进行一些讨论。如果说本文的写作得益于某个人的研究成果最多，则这个人只能是弗雷泽博士。

### 3. 米尔希·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》

( Occultism, Witchcraft and Cultural Fashion )

已经提到，关于神秘学的研究著作和资料，无论译文版或是原版，在国内是相对稀缺的。而埃利亚德的这本书在一定程度上弥补了这个缺憾，因为这本小册子本身就是对于 20 世纪 70、80 年代间欧美主要的神秘学研究著作的导言集选。虽然只是一览，却足以向我们提供那个时期关于神秘学研究的一些主流观点。

埃利亚德在这本书的第四章中介绍了 17、18 世纪间神秘主义对于欧洲作家的影响，以及文艺复兴时期神秘术的全面流行，其间提供了一些有趣的事例，下文中将会引用部分。第五章中则全面展示了神秘学和基督教的激烈矛盾——以教会清除女巫的多次运动为代表。此间更再次提出并讨论了历史上一个有趣的见解：巫术并非巫师所发明，而是宗教裁判所针对异端的迫害和诬蔑的产物。这一论点早已有之，源自于德国档案学家约瑟夫·汉森（Joseph Hansen）发表的《巫术妄想，宗教裁判和女巫迫害案》以及美国历史学家亨利·查尔斯·利（Henry Charles Lea）《中世纪宗教裁判史》及《巫术史的资料》。埃利亚德考证了中世纪一些著名的巫师、女巫审判案例，并与罗马尼亚地区的民俗传统现象进行对比，从而对这一结论进行了客观的论证、修正和改进。

书中提供的大量巫术史资料及已有的研究成果，对于极度缺乏相关前沿资料的笔者来说，无疑是一笔巨大的财富。虽然笔者看法与书中某些观点不尽相同，但总的来说这本书为本文的写作提供了丰富的素材和论据。

## 三、神秘学

关于宗教与科学间的关系，已经有了充分的结论性共识。在此，笔者将以神秘学为切入点进行论述。关于神秘学的定义，不妨参考爱德华·A·梯利耶基安（Edward A. Tiryakiau）在其力作《关于密教文化社会学》中提出的解释：“就神秘这个词来说”：

我认为，具有一定意图的习惯，各种技术，或各种程序，a) 凭借的是不能用现代科学的手段测定或认识的那些自然或宇宙中的神秘不可见的力量。b) 它们会得到人们预想的经验性结果，例如，了解各种事件经验性过程，或是改变这些事件在不受这种干预时本来会出现的状况。……更进一步说，神秘行动的主体并不只是行动者，而是掌握了专门知识和上述密教形式的必要技巧的人，而且就这些技巧的学习与传授的社会组织（但不是公开的）化的，固定程式化了的，仪式化的形式说，我们可以将这些种种行事称作神秘主义科学或神秘术。

——梯利耶基安 《关于密教文化社会学》，P498 后

转引自米尔希·埃利亚德《神秘主义、巫术与文化风尚》，北京，1990

而正如我们所知道的，神秘学所囊括的许多观念、理论以及技术，在中世纪后已经十分

---

完善和流行了。一般来说，我们认为神秘学大致囊括了以下领域：秘教、巫术和妖术、占星术、占卜术、炼金术、草药学、数字学、符号学、象征学、通神学等，其中最具代表性和社会规模化的是秘教和巫术。值得注意的是整个神秘学体系是一个高度完善的系统，其各个领域之间并非相互孤立，而是彼此联系。笔者个人在接触塔罗占卜术的时候，涉及了大量占星术、炼金术、象征学以及巫术方面的知识，其中炼金术和占星术尤其为整个占卜学提供了基本的世界观体系，如四元素组成论、十二星宫理论等。

事实上，神秘学的这些观念、理论以及技术，并非形成于中世纪，而是起源于更远的古代时期。玛格丽特·默里（Margaret Murray）在其《西欧的女巫崇拜》（*The Witch-Worship in Western Europe*）一书中提出，那些被称作巫术的东西实际上是一种前基督教的古代宗教。这一观点至少已经由二十世纪后期的一些历史研究获得了一些论据支持，可以参见意大利历史学家卡洛·金斯伯格（Carlo Ginsberg）1966年所著《伯南丹迪》（*I Benandanti*）。而我们知道，与基督教同出一脉的犹太教，尤其是其中的卡巴拉（Kabala）密教，正是神秘主义的强力倡导者，并对神秘学产生了重大影响——犹太教的标志：六芒星（所罗门之钥）是最为著名的魔法咒符和魔法阵（见图 1-2）；卡巴拉教派的“生命之树”（见图 2）理论见于神秘学多个领域之中；在某些白魔法（不使用牺牲、诅咒、契约和召唤恶魔等形式的祈祷类魔法）的操作中有着“六芒星仪式”。在此仪式中，施术者被要求进行深度冥想，将自己置于一个延伸至宇宙尽头的十字架的交叉处（此十字架即为所谓“卡巴拉十字”——Kabalistic Cross），并在心灵深处召唤《旧约》中出现的四名大天使，落在十字架的四个分支上，以守护施术者前后左右四个方位。仪式过程及咒文见附注一。

古代盖尔人历史悠久的德鲁伊教（Druidism）也同样是主要密教中重要的一支。只是在基督教完全统治了欧洲大陆之后，神秘学便作为异端邪说而进入了地下和低谷。到了文艺复兴时期，神秘学蔚然成风，重新开始流行，这一时期出现了大量的神秘社团，最著名的有共济会（Fraternal Order）、蔷薇十字会（Rosebush Cross）、金色曙光（Order of the Golden Dawn）等。其中共济会可说是近代一切神秘主义文化的源头，分会遍布欧洲各地，而金色曙光的成员成功地将原本属于各个密教流派，杂乱无章的草药学、炼金学、占星术、占卜学知识进行了高度的系统化。

#### 四、神秘学与科学：一些共生现象

留意到系统化这一特点，让我们联想到的是近现代科学的严密体系特征。以数字学、符号学和象征学为基本工具，由炼金学理论提供微观世界观，由占星术提供宇宙观体系，并在占卜术、草药学、巫术等方面得到理论的具体应用——这与数学、化学、物理学和应用科学之间的关系存在着高度一致。而稍稍留意观察，就会很容易发现这之间的缘由：数学在早期和数字学、符号学是一体的；最早的化学正是炼金术；天文学脱胎于占星学；最早涉及解剖学的是巫术体系中一直存在的死灵法师（绝大多数人认为这只是传说，事实上，现实中的确存在着生活于尸体和坟墓之间的死灵法师，在英国历史上曾有多名死灵法师因盗尸、食尸而被处决，直到 20 世纪 80 年代仍有一名女性死灵法师因盗尸罪而入狱）……更有趣的是，在共济会等神秘社团中，存在大量社会上流人士，其中一部分竟然是科学家。在神秘学与科学之间，曾存在着非常紧密的联系。

让我们以一些历史上的例子来论证。数字学在神秘学中占有重要的一席之地，而神秘学

---

历史上一个非常著名的数字学争论存在于塔罗体系之中。塔罗牌的起源可以追溯到古埃及（也有古罗马等多种说法），在流传的过程中被多次改进。近代西欧的第一套成型化、系统化的塔罗牌版本，即维斯康缇（Visconti）版本，被认为是近现代塔罗牌的始祖和规范。另一套经维斯康缇版本改进而来的维特（Waite）版本，则是公认对塔罗牌历史的影响最大的版本。此两个版本之间，除了在纸牌的图案上有所区别（维特版本图案更直观，易于解读）之外，唯一的区别在于维斯康缇牌中编号为 11 的牌是“力量”，编号为 8 的是“正义”，而维特牌中却恰好相反（见图 3）。这一不同在外人看来完全没有任何意义，却导致了塔罗占卜师长达几个世纪的正统之争，因为在数字学之中，每个数字都被认为有着自身所生而固有的意义，11 和 8，究竟哪个代表“公正”（正义），哪个代表“内心的强大”（力量），成为了一直延续至今的争论。很重要的一点是，数字 8 所代表的 August，恰恰代表着神圣的王权（奥古斯都），因此这一争论背后所隐藏着的，其实是关于王道的辩论。而这看来毫无逻辑的数字学，却正是著名的数学家毕达哥拉斯所开创并致力研究的——要注意的是毕达哥拉斯本身并非一名巫师或炼金术士，而是作为一名标准的数学家去研究这一领域，也就是说，数字学在当时是被作为一门科学来研究的，或者可以认为，那时的神秘学与科学并未分离。

更多的例子可以说不胜枚举。无论是谁都会承认，最早的天文学记载，全部是由占星术士所记录下来的，这一点并不仅仅局限于欧洲，包括远在大陆另一端的中国，我们的祖先也同样是如此做的。如果看过《浮士德》，也许会留意到当浮士德打破试管之后出现的以下这句话：

“那并不是魔鬼的气味，虽然有人证实魔鬼有股硫磺的气味，可那只不过是一点升汞罢了。”

再留意到这部巨著开头对于浮士德实验室的描绘，我们可以清楚地看到，当时研究试剂、化学物的，正是每天致力于炼出黄金或召唤出魔鬼的炼金术士。而在化学本身仍是一门处于描述性阶段的年轻学科时，炼金学的记载——虽然对其中原理的论述完全错误——是非常有价值的。

更有趣的一幕发生在哥白尼新天文学的胜利中。米尔西·埃利亚德在其《神秘主义、巫术与文化风尚》中，引用弗朗西斯·A·耶茨（Frances A. Yates）《乔达诺·布鲁诺与炼金术传统》一书的研究结果指出：

如果说乔达诺·布鲁诺曾热情地为哥白尼的种种发现欢呼喝彩，那么，这并不主要是因为这些发现在科学和哲学上有着重要价值；而是因为，布鲁诺认为，日心学说具有一种深刻的宗教意义和巫术的意义。当他在英国的時候，他就预言说，正如在一篇著名的炼金术经文《阿斯克莱庇奥斯》中所说的，一次向古代埃及人的神秘宗教的复归就要开始了。布鲁诺觉得自己比哥白尼高明，因为，布鲁诺说，他能根据一种具有神圣的秘仪的象形符号来解释哥白尼的天体图，而哥白尼却只不过是作为一位数学家来理解他自己的理论的。

——米尔西·埃利亚德《神秘主义、巫术与文化风尚》，P75，北京，1990

这较不为人知的一段历史也许我们会感到震惊，但事实正是如此：作为科学摆脱宗教束缚的先锋人物之一，为科学真理而献出生命的布鲁诺，同样也是一名狂热的神秘主义者。

现在我们可以知道，神秘学，在科学的起源及兴起阶段，与科学是一体的，或者说，科学脱胎于神秘学，而后成熟并独立出来。但这又引出另一个问题：在文艺复兴时期后，当科学已经成为一个相对系统，独立于神秘学体系之外的新体系之后，却仍然没有与神秘学发生决裂——在我们可以找到的记载之内，整个 18 世纪的欧洲，并没有一种普遍性的反神秘主

---

义的科学思潮。相比之下，我们所看到的主流是科学与基督教的斗争——如新天文学的胜利所付出的血淋淋的代价；以及神秘学与基督教的斗争——如教会对巫师和女巫进行的抓捕和火刑处决。这就形成了一种非常有趣的文明现象：作为落后文化代表的神秘学（在文明发展史的意义上比之基督教更为原始和落后，这一点将在下一节进行论述），和作为先进文化代表的近代科学，在基督教势力的面前，结成了一种同盟或共生的关系。

## 五、神秘学、基督教与魔鬼：起源及对立

表面看上去，这不过是神秘学和科学为反抗处于绝对强势地位的基督教统治而采取的权宜上的合作，但事实上这绝不足以解释两个逐渐走向完全不同的体系为何仍存在着如此紧密的联系。所谓道不同不相为谋，权宜的联合绝不会导致大量科学家热心地投入神秘学领域。要理解这一现象的内在原因，首先必须探讨的是神秘学与基督教的关系。这不是一种宗教体系和一种完全非宗教体系的对立关系——我们已经提到，卡巴拉教、德鲁伊教这样的秘教是神秘学体系的重要组成部分；这也不是一种宗教和另一种宗教之间的宗教斗争关系，如今天我们所常见的基督教世界与穆斯林世界的矛盾。值得注意的是秘教这一词汇：何谓秘教？它与普通宗教之间有何不同？人们经常将其定义为相对不为人所接受的、非主流的地下宗教；梯利耶基安则将其定义为那些：

构成了神秘的技术与形式基础的宗教—哲学观念体系；指的是那些对自然和宇宙具有更广泛认识作用的描绘，是对终极实在的认识论与本体论的反思，这些描绘构成了为神秘程序提供基础的认识主干。

——梯利耶基安《关于密教文化社会学》，P499

转引自米尔西·埃利亚德《神秘主义、巫术与文化风尚》，北京，1990

这种定义指出了秘教的普遍属性，但或流于过分的抽象。笔者以为，更值得我们注意的是玛格丽特·默里关于巫术所提到的“前基督教的古代宗教”这一词句。古代宗教，作为未成熟的早期宗教，相对于高度成熟的宗教——基督教而言，有其非常原始的一面，带有古代图腾崇拜的显著特征，我们不妨选取古希腊神祇崇拜作为这种古代宗教的典型代表来进行分析。

要说明的一点是，在此之所以选取古希腊神祇崇拜进行分析，是有着特殊的原因的。古希腊神话中的许多内容，成为了神秘学文化体系的重要组成部分，这在占星学、占卜术和象征学中尤其明显：只需要看看太阳系几大行星均是由希腊神祇的名字命名，即可明白这一点。如果参考占星学最基本的星盘中星相与希腊神祇（守护神）的对应，则会体现得更明显。教会更将奥林波斯诸神指为撒旦的后裔——而魔鬼文化是神秘学不可分割的一个部分，这一点将在下文讨论。

非常幸运的是，关于希腊神话以及神祇崇拜，英国的简·艾伦·赫丽生（Jane Ellen Harrison）女士已经进行了非常系统和深入的研究，在此可供参考。赫丽生女士对发现于克里特岛的一个港口——帕莱奥卡斯特罗的一首纪念宙斯（Zeus）诞生的颂歌进行了多方面研究，并由此对原始部族的早期崇拜、仪式文化和宗教起源进行了详密的考证，最后她在《古希腊宗教的社会起源》（*A Study of the Social Origins of Greek Religion*）一书中提出了一个非常有开创性的见解：并非先出现了神，而后出现了宗教仪式。恰恰相反，宗教仪式最初只是早期部族社会的某种集体情感的宣泄手段，而当这种集体宣泄在长期的历史传承中逐渐变得仪式化、神圣化之后，集体的情感就外化成为了一个具象的神祇。神祇最初仍是现实中存在的人，在进一步的神圣化、脱人格化之后逐渐成为了神格化的神灵（这是对于《金枝》中有

---

关神起源结论的进一步发展)，此时神祇便具有了由集体情感所引发的敬畏和力量的观念，这一观念即被称为魔力（mana）——而它正是巫术的媒介。巫术的本质是欲望，即是说，通过运用神一般的魔力，无论是召唤神灵，或是所谓魔力的流动，达成自己个人的欲望。巫术与原始宗教唯一的不同在于，后者要达成的是部族集体的愿望——如丰收、战争的胜利等。

我们在此又一次遇到了“巫术即是欲望”的结论——而这一结论确实值得我们对其进行反复强调。除了巫术之外，占卜、炼金，无不充斥着欲望的气息。弗洛伊德曾对原始部族中的生殖崇拜进行深入的探讨，并一再地强调了原始神秘行为的性意味，这虽然有弗洛伊德一贯的泛性论思想因素的影响，但也确实有其客观性。我们可以考察中世纪巫师和女巫所受到的指控，其中最常见的罪名除了引起灾难和死亡之外，更多的是参加滥交和乱伦的性集会——女巫们被指控在这些秘密集会中和魔鬼进行肮脏的群体滥交（《浮士德》中就有整整两章对此种想象中的集会进行了描绘）。

为什么巫术会具有如此强烈的性意味？弗洛伊德的观点认为，一切欲望，追根溯源都是求生欲和性欲的体现——某些时候性欲甚至超越求生欲之上，那么作为欲望外化的巫术，自然就直接或间接地具有根深蒂固的性意味。这一说法可能过于偏颇，但无可否认的是，“欲望”之中，最让人容易联想到人性、解放和放纵的，无非是性欲。文艺复兴运动之中所提倡的人性解放，几乎是以性解放思潮为一个显著的标志：《十日谈》正是一个典型代表（虽然作者本意在于讽刺教会道貌岸然的禁欲外表之下掩盖的男盗女娼，但此种对于性的大胆直接讨论已经完全突破了禁忌）。我们既然已经知道巫术是人心内人性和欲望的体现，则它会选择性作为一个鲜明的特征，也就不足为奇。另一方面，在教会的禁欲主义文化之中，性欲是作为肮脏的第一体现，是完全的禁忌和魔鬼的诱惑。如果要对巫术进行舆论上的压制，选择宣传其滥性的品格，可能是最容易将巫师认定为“魔鬼的随从”的方式。

这里又多次提到了魔鬼。所有曾研究神秘学历史的人都承认，魔鬼对于神秘学的发展起到了十分重大的影响，到了中世纪，神魔学已经是一门非常系统化的神秘学分支。虽然魔鬼从来都是一个贬义词，但它甚至已经被神秘学接纳为自身不可分割的一部分。这同样是由于我们以上所一再强调的结论：“神秘学（巫术）就是欲望”。众所周知魔鬼正是纵欲和堕落的代表，而在基督教的影响之下，魔鬼文化更是深深植入了神秘学体系之中，成为了神秘学与基督教对抗的一个折射和缩影，甚至产生了一个极度地下的秘教：撒旦教。不妨来看一些有趣的例子。

基督教将五芒星认定为魔鬼的标志，而五芒星的起源是什么呢？事实上，五芒星是历史上最早被创造出来的咒符之一，常用于召唤、束缚或驱散一些小型的魔鬼、恶灵，在神秘学中的地位毫不低于“所罗门之钥”的六芒星。在最古老的生殖崇拜的起源中，它代表着女性的生殖器官。而到了中世纪后，它的下面四个角分别代表烈火、流水、泥土、空气四种基本元素（这是炼金学的基本观点），顶角则代表人的心灵，心灵位于四元素之上，代表巫师的精神力量掌控了自然的力量。一般来说，五芒星阵有八种画法：从下面不同的四个角开始落笔，以此分出所画五芒星阵的元素属性，又由第一笔画的方向区分出五芒星阵的属性是召唤还是驱逐，这样就有了“火之召唤五芒星”、“风之驱逐五芒星”，等等（关于五芒星阵详见附注二）。神秘学之中，倒置的五芒星被认为是代表邪恶和堕落，因为人的心灵力量沉入了自然世界的力量之下，从而导致了欲望的失控——不妨以维特版塔罗牌中编号 15 的纸牌“魔鬼”（The Devil，同样见图 3）为代表：这张牌上的魔鬼头顶着倒五芒，手牵着裸体的人类项上的锁链，

---

而这张牌正代表着“堕落”。而基督教文化中则并不区分正置或倒置，也没有关于五芒星的多种类，而是直接将其定为魔鬼的标志。究其原因，可能四点：第一，追溯五芒星的起源，代表性即是代表魔鬼；第二，作为神秘学中常见符号之一，本身就足以打上魔鬼的烙印；第三，考虑到五芒星阵用以召唤恶灵的这个用途，更是魔鬼的标志之一；第四，笔者认为也是最重要的，尝试以人的精神去控制自然的力量，是试图盗取神的力量，是对于神对自然绝对掌控权的挑战，正是魔鬼的行为。

据认为，女巫的交通工具是会飞的魔法扫帚，而男巫的交通工具则是会飞的山羊。再让我们来看看魔鬼一贯的形象——给人留下最深刻印象的可能就是山羊蹄、山羊角和山羊胡子。但我们不能依此断定“巫师骑山羊”这一传说是宗教裁判所根据魔鬼的形象臆造出来，可能正相反：我们现在所看到的魔鬼形象也许正是由巫师的山羊而来。事实上，山羊作为一种象征，是源自于古老的原始宗教崇拜：宙斯是在克里特岛喝山羊的奶水而长大的；而据亨利·查尔斯·利的考证，英格兰地区的女巫风俗很可能起源于对一名头顶羊角的女神的宗教崇拜。山羊是作为生命力和生殖力的象征而成为一种生殖崇拜的图腾的，山羊成为魔鬼形象的一部分，其内在本质是基督教的禁欲主义和神秘教派中的泛性主义倾向——也就是神性和人性的激烈斗争。

这样，我们就清晰地看到了神秘学、原始宗教和成熟宗教的起源关系及对立点：成熟宗教虽然原本起源于原始宗教和巫术（可以作为神秘学的代表来看），但是其精神本质上服务的对象是完全不同。无论原始宗教，或者巫术的目的，都是达成人（分别只在于是部落集体或个人）的欲望——如果有神的存在，神也只是人的一种精神外化，神的力量就是人（巫师、祭司）的精神力量。而成熟的宗教——如基督教，所宣扬的则是，神是远超出人的主宰者，神的力量不是为人服务的，相反，人所做的一切应该是为了达成神的意志和利益（体现为教会的意志）。一句话，前者是人本主义的，后者则是神本主义的。而原始宗教，或巫术，是如何转化为成熟的宗教的呢？弗雷泽博士在《金枝》的第六十九章《告别内米》中写道：

在巫术的思想阶段，人依靠自己本身的力量应付重重艰难险阻，他相信自然界一定的既定秩序，觉得肯定可以信赖它、运用它、为自己的目的服务。当他发觉自己想错了，伤心地认识到他所以为的自然秩序和自信能够驾驶它的能力，纯粹都是幻想的，它就不再依靠自己的才智和独自无缘的努力，而谦卑地委身于自然幕后某一伟大而不可见的神的怜悯之中，并把以往狂妄地自以为具有的广大能力都归诸于神。于是，在思想比较敏锐的人们心目中，巫术思想逐渐为宗教思想所替代，后者把自然现象的更迭解释为本质像人、而能力无限超过人的神的意志、神的情感或愿望所规定的。

——J·G·弗雷泽《金枝》 P1005-1006，北京，1987，原书 P711

对于这一结论，也不无批判的意见，如中国民间文艺出版社 1987 年出版的《金枝》中译本的译者刘魁立，就在译序中提出，弗雷泽在巫术与宗教之间划下了一道鸿沟，认为巫术的自然力人格化和宗教的超自然力泾渭分明、截然分开这一点，是弗雷泽思想体系的硬伤——刘魁立更倾向于黑格尔的将“含有巫术的宗教”作为宗教史最早阶段这一观点。笔者在此处认为，黑格尔所说“含有巫术的宗教”，即是上文中所提到的原始宗教，它与巫术本是同一体系的两个方面（为个人和为部落）。在原始的、仍具有人格特点的神逐渐去人格化、神圣化的阶段中，原始宗教所代表的部落利益也逐渐上升为神的利益，从而开始脱离世俗，原始宗教中的神秘仪式则逐渐变成了现今的宗教仪式——如弥撒、洗礼等。而此时，仍然向代表

---

个体人类欲望方向发展的巫术，就和宗教之间出现了一道断层。这种现象正像同出于闪米特族的犹太族和阿拉伯族，在经历不同的发展之后，最终被一道鸿沟所隔绝。

由此我们又看到了神秘学与基督教的另一根本对立点——前者坚信自然界的内在既定秩序，而后者将一切归结为不可预测的神的意志。

## 六、结论：两种世界观的阵营

就此，我们终于发现了神秘学与科学共生的内在本质——人本主义的共同精神内核，以及对于自然界内在秩序共同的坚定信仰，而这同时也正是教会之所以极力压制神秘学与科学两大体系的原因。世界观上泾渭分明的界线，将三大体系清晰而自然地划为了两个阵营。相比之下，科学和神秘学之间的差异，则在于对这种事物规律的研究手段上。如弗雷泽博士所说：

“巫术所认为的规律纯粹是事物规律呈现于人的头脑，经过不正确的类比、延伸而得出的；科学所提出的规律乃是对自然界现象本身耐心准确观察后得出来的。”

——J·G·弗雷泽《金枝》 P1006，北京，1987，原书 P712

总而言之，就方法论而言，神秘学是神秘主义的，而科学是实证主义的。但这在二者与基督教世界观的根本差异的面前，就显得微不足道了。更何况，在人类求知和控制自然法则的欲望之下，使用何种方法并非那么重要。在 17、18 世纪，自然的帷幕刚刚对人类揭开了一角的情况下，科学，或是神秘学，总之只要是可能揭开那张神学所罩下的神秘帷幕的一切手段，人类总是愿意去尝试的。归根到底，炼金术、占星术，与化学、天文学一样，都不过是当时看来可能有效的研究手段。因此，神秘学籍着蓬勃的科学借尸还魂，或者科学假着古老的神秘学一举登上历史舞台，都不足为奇，而成为了理所当然的事情。

另一方面，翻阅任何一本世界历史，我们都可以知道，科学的崛起是以文艺复兴运动的人性解放为前导的。在人文主义的浪潮轰然而至时，一直坚持着欲望解放的神秘学，也不失时机地登上了人性解放的滩头。而在这席卷全大陆的神性与人性斗争之中，同样高举人性的神秘学和科学就自然而然地结成了一个联盟。

此外，以基督教势力的角度，对于科学这一新兴力量，将其作为一个全新的陌生体系去进行反面宣传，反而可能会引起人们的兴趣。因此，教会选择了一条最有效的路径：将一切科学都合并至早已在人们的印象中一无是处的巫术之中进行反对，指为“魔鬼的行径”——而魔鬼，和神秘学在当时已经几乎是一个概念。于是，尝试研究解剖尸体的医生被作为死灵法师送上火刑台，探索新天文学的学者被指控为异端的占星术士……在教会强大的宣传机器开动之后，科学和神秘学的联盟——即使原来或许并不确实存在——终于成为了既成现实。

## 七、结束语

当基督教的力量终于不敌科学和神秘学的联盟（事实上，如我们所知，主要是科学），跌下了统治世界的宝座之后，沿着不同方向追寻自然真理和人性力量的科学和神秘学两大体系，也就终于走向了分道扬镳。在结束的时候，笔者再次选择引用弗雷泽博士《金枝》中的一段十分形象的话，来总结这三大体系在人类漫长历史中总的更迭关系：

深入探究未来之前，我们可以把迄今为止人类思想的发展比作作用三种不同的纺线：黑线——巫术；红线——宗教；白线——科学；——交织起来的网。

---

在科学研究中，我们可以包括人类多少世纪以来通过观察自然而掌握并累积的那些简单真理。如果我们能够从头考察这一人类思想发展的网织物，我们就会看出它首先是黑白交织的格子花似的图案，是正确与错误观念的拼缀品，这时候还没有染上宗教红线的颜色。顺着这拼缀品再往前看，就会发现它上面虽然还是黑白交织的格子图案，而在这织物的中心、宗教已经深深浸入，有着赫然一片殷红色素。可是，随着科学白线愈来愈多地编制进来，它已逐渐黯然失色。

——J·G·弗雷泽 《金枝》P1008，北京，1987，原书 P713

## 八. 附注

### 一. 六芒星仪式过程及咒文

1 Touching the forehead, say Ateh

2 Touching the breast, say Malkuth

3 Touching the right shoulder, say ve-Geburah

4 Touching the left shoulder, say ve-Gedulah

5 Clasp the hands upon the breast, say le-Olahm, Amen.

6 Turning to the East, make a pentagram of Earth with the proper weapon. Say I H V H.

7 Turning to the South, the same, say A D N I

8 Turning to the West, the same, say A H I A

9 Turning to the North, the same, say A G L A

10 Turning to the East, extend the arms in the form of a Cross, say

11 Before me Raphael

12 Behind me Gabriel

13 On my right hand Michael

14 On my left hand Auriel

15 For about me flames the Pentagram

16 And in the Column stands the six-rayed Star.

17 Repeat 1 to 5, the Kabbalistic Cross.

(其中 6~9 四步中的希伯来语是上帝的名字)

### 二、五芒星阵

上~精神

右上~水元素

右下~火元素

左下~地元素

左上~风元素

水之五芒星

召唤: 从「左上」顶点至「右上」顶点开始画完五芒星以召唤。

驱逐：从「右上」顶点至「左上」顶点开始画完五芒星以驱逐。

火之五芒星

召唤：从「上」顶点至「右下」顶点开始画完五芒星以召唤。

驱逐：从「右下」顶点至「上」顶点开始画完五芒星以驱逐。

地之五芒星

召唤：从「上」顶点至「左下」顶点开始画完五芒星以召唤。

驱逐：从「左下」顶点至「上」顶点开始画完五芒星以驱逐。

风之五芒星

召唤：从「右上」顶点至「左上」顶点开始画完五芒星以召唤。

驱逐：从「左上」顶点至「右上」顶点开始画完五芒星以驱逐。

### 三、附图

图 1.部分魔法阵

1-1 五芒星阵



1-2 六芒星阵



1-3 七芒星阵



The Sigillum Dei Aemeth

1-4 阿古里巴圆



图 2.卡巴拉生命树（日文版）

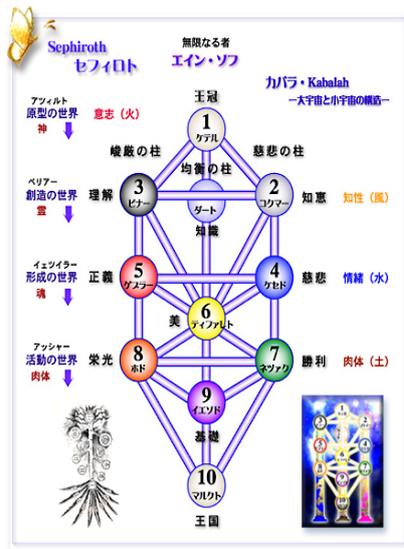


图 3.部分塔罗牌

3-1 Visconti 版，力量

3-2 Visconti 版，正义



3-3 Waite 版，正义

3-4 Waite 版，力量

3-5 Waite 版，魔鬼



#### 四、参考文献

歌德：《浮士德》

S·弗洛伊德：《图腾与禁忌》、《精神分析引论》、《精神分析引论新编》

詹·乔·弗雷泽：《金枝：巫术与宗教之研究》

米尔希·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》

简·艾伦·赫丽生：《古希腊宗教的社会起源》

丹尼尔：《塔罗解牌字典》

2006年2月初稿

2006年9月修改

## 亚述文化展览散记

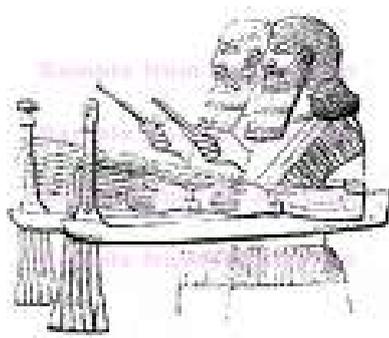
吴家玮 通讯会员 sandrowjw@citiz.net

近日偶闻上博有大英博物馆亚述帝国的藏品展览，于是赶在周日去游览了一番，感触之余，也有不少断想，在此和大家分享，以博一笑。

### 音乐

亚述帝国之音乐，当源于前苏美尔-阿卡德诸王朝，然想必受埃及和菲尼基人的影响颇深，虽然相关展品不多（皆在壁画和浮雕上），亦可略见一斑。

亚述最常见之竖琴乐器，当为 *sackbut*，为三角竖琴，琴盒细长，更长于前臂，下部一般坠饰流苏，侧柱短，乐人以一手夹持，另一手持拨器弹拨。此物亦常见于巴比伦王朝之浮雕，与古代苏美尔之单臂 *lyre* 相似而琴臂更短，与埃及 *sambuca* 似而小，且 *sambuca* 琴盒厚而短，侧柱长且弯曲，乐师须站立扶琴臂而弹。案：今多以埃及早期之弓形竖琴乃传自苏美尔人，其时间当不晚于前 3000 年。此后两个文明平行发展，同时互有交流。如 *sambuca* 者可同时见于埃及与两河流域之壁画与雕塑，而 *sackbut* 则可见于前巴比伦王国与亚述帝国，故吾怀疑 *sambuca* 乃为 *sackbut* 之变种，抑或两者即为同一物；而 *sackbut* 其名当与 *sambuca* 同源，俱出于《圣经》，此亦可为一证；而今之 *sackbut* 指低音喇叭，非弦乐也，西方史界多以此为一误译公案。



图一 *sambuca* 和 *sackbut*

展中所见弹拨乐器唯两种，另一种即所谓齐特琴（*Zither*），四方而两对臂略短（或四臂同长而绘者因斜视而刻意画短两臂？）。乐者持短臂而斜竖立之，以手弹拨。此物颇肖中

国之卧箜篌，然卧箜篌大而不可单臂执。一般认为此物源于古埃及之 Tri-Kanun（又名卡侬琴，惜乎未曾见其物），Tri-Kanun 一词于希腊语中为 Tri-gonon，琴如其名，为三角形而两侧有琴柱，酷似早期克里特之单臂竖琴，而 Tri-Kanun 与 Tri-gonon 是否为同一物亦尚可疑，而 Tri-Kanun 亦当为卧弹，不可执，故此间之来龙去脉尚不明。另有云齐特琴相当于中国之瑟，为一类乐器之总称，此说亦不明确。

展中乐器多为祭祀征战场面之附属，其编制甚小（往往仅二人各执一琴）。唯一见一乐队，刻一小瓶周边，半数已剥落，仅存者唯一弹齐特琴者，一吹簧管者及一敲手鼓者。这可能说明亚述人对音乐并非十分重视，然更多原因，恐怕是此展未尽其藏。



图二 希腊 Trigonon



图三 刻于小瓶周边的乐队

### 造型艺术

此处之造型艺术，当指绘画和雕塑这两种“静态艺术”，而以雕塑为主。亚述造型艺术之一大特色，乃是真实地表现动物的行为，其主体包括狮子、鹰、马、犬、有翼兽等，其强烈的写实风格，可由和邻近文明的对比得见。亚述之风格显然对不久以后迁徙到希腊巴克托利亚地区以及伊朗高原的斯基泰人（又被波斯人称 Sacae）之艺术风格产生了巨大的影响，后世常谓之“斯基泰动物意匠”。亚述雕塑中之动物形象充满张力，形态饱满，肌肉突兀，动作多为奔跑或腾跃，以体现其力量。亚述之艺术家热衷于表现动物形象，充满野性的动物作为大自然之力的象征，亦是雄性魅力的代表。

相比乎动物形象，亚述之人物造型虽亦近乎写实，然相对苍白。于描写提尔——图巴战役之浮雕中，可见者除满地之尸体外，少数关键人物之动作确极好地表现了战役之进程，然其力度却显不及那些动物主题之作品。观毕所展之浮雕，吾颇有感慨：凡所绘人物之精神为剥离乎肉体，而其躯干则为填砌帝国及国王之丰碑。此种感觉，吾亦曾得于以前观埃及壁画之时。以下略述部分展品及其特色：

于展品中吾见一玉石透雕，描绘两头有翼兽翔舞于一株生命树之冠顶，其状鸟首鹰身，展品的注文称之为妖怪（惜乎无图）。亚述文明与巴比伦文明均好表现有翼兽之形象，此类形象包含斯芬克斯（Sphinx），格列芬（Griffin）等。依吾所见，此处所谓妖怪，其实应该就是 Griffin。上古时期，Griffin 之形象曾出现于南欧、西亚、中亚乃至中国北方之阿尔泰山，分布及其广泛。希腊诗人 Aristeas 于其长诗《独目人》中，将 Griffin 描绘为守卫金山（当指阿尔泰山）之黄金的怪兽。今之史学家多有怀疑 Griffin 为阿尔泰地区某古代部落之图腾或动物神灵，而所谓怪兽者即是这些民族的武士。《独目人》中亦提到占据阿尔泰山者为一支神圣的“秃头人”（下文还有相关叙述，暂且不表），则 Griffin 和“秃头人”极可能属同一部落，只是其圣职不同。此位诗人于中亚之行止及见闻亦列述于希罗多德之《历史》中，唯惜乎彼长诗大部已佚失，故今之考释所凭者稀矣。有翼兽亦见于琐罗亚斯德教之教义中，乃一种能预言未来、除灾化难之神兽，统称为森莫夫（Sēmurv，又作席穆尔格），其状狮头鹰身恰似格列芬。姜伯勤先生《中国袄教艺术史研究》中提到，《阿维斯陀》（又名《火教经》，琐罗亚斯德教圣书）描绘森莫夫栖息 Hom 生命树上，为大鱼所守护。观上述展品，颇合圣书之说，甚是耐人寻味。《山海经》亦载穷奇者，其为虎身有翼，盖中国无狮有虎，此可谓是一个变种。细较上述有关 Griffin 传说之年代，乃知两河流域为最早，可上溯至前 3000 年；《独目人》成书最晚在前 500 年，而阿尔泰山所发塞王坟墓中亦有 Griffin 图样，其年代或更早；山海经年代不详，然而一般认为相关部分成书较晚，或与《独目人》相近。按此推测，则 Griffin 之形象似是从西亚两河流域向东方逐次传播，或经由某支迁徙的苏美尔人，亦或经由散布南欧至中亚广袤草原上之游牧民族。总之，类似形象先后出现于不同地区决非偶然，此恰可证明史前人类之文明并非互相孤立，而是随着人种之迁徙不断进行着交流。

展品中多有国王猎杀动物（师、牛等）并祭祀神灵之浮雕，其中所见人物凡三种：国王、侍从和士兵（或杂役）。其中侍从以及祭司均为阉人。宫人与神职人员阉割之俗源起于早期苏美尔-阿卡德王国，如拉查什、乌尔王朝等。阉人特征为第二期体毛不发育，如无胡须、体毛。早期部分苏美尔人更有剃发之习俗，对比前文提及之“秃头人”，亦有云其无须者，难怪有学者以为“秃头人”乃是留在中亚地区之苏美尔祭司群体，并据此认为苏美尔人将两河流域之文明一直传播到了阿尔泰地区。此说虽颇有纰漏（如苏美尔人之生活习惯与彼“秃头人”



图四、国王出猎前的一个场景，可以看到祭祀和宫人都是没有胡须的（有异），然于解释前文所述之两河流域图腾形象传播至中亚乃至中国北方，亦不失为一种参考。

前文曾提及生命树，其图样于展品中则多见于柱梁、墙壁之装饰。亚述生命树状甚华丽，其冠喷薄状，共九瓣，其底部两瓣偏小，中间一瓣直立，余皆大而曲。吾存一猜想，按对称法则，若视底部两瓣为小萼，则此花应当有花瓣数： $(9 - 2 - 2) * 2 + 2 = 12$ 。而十二瓣圆盘花饰恰于盔甲、马饰等之上常见，当为好运之象征，故吾疑此十二瓣花盘既为生命树之花。另有一说指十二瓣花盘为玫瑰，此说不啻过简。另，展品中所见之圆盘花饰均为双数，有六、八、十二瓣，其中以十二瓣最常见，六瓣次之。



图五、作为装饰的生命树图案

### 神话与宗教

亚述之神话体系与埃及存一共同点，既动物崇拜。此种崇拜亦当起源于萨满教，为表达先民敬畏大自然之神秘力量抑或感激其殷勤之馈赠。然及于亚述之时，动物神终拥有了人之精神。吾等亦可先观埃及之状况，埃及之动物神走上永恒之道路，庄严地、面无表情地维系着法老至高无上之尊严与永生之权利，此类神之雕像往往肌肤饱满而缺乏棱角，神情庄重乃至呆滞，而法老王之雕像姿态亦类之，唯显彼永恒者不可动摇之魅力。较之，尚武之亚述人则更多保留其自然原本之内涵，如巨狮神张开大口并挥舞匕首，无疑是自然之原始野性与亚述人尚武精神之完美融合。两河流域屡受游牧民族之入侵，其文化中心亦屡次毁于一旦，这种毁灭虽暂未能切断苏美尔-阿卡德文明之延续，然其影响此文明之内涵可谓深远：当时之艺术家唯竭力表现对力量之盲目崇拜，此种崇拜已然成为亚述人之精神支柱。彼时之艺术品中往往充斥着杀戮和死亡、敌人的入侵、野蛮的祭祀、强力而危险的神祇，然于其中却不见一丝恐惧。此当可与埃及处中间期动乱之时，其艺术品中流露之复古思维与对死亡之畏惧形成鲜明对比。以吾之见识，恐怕永远也无法理解亚述人的这种精神了。



图六、巨狮神（上）和人首狮身的下位神祇（下）

文及于此，笔者之欲言者几尽，而存疑者尚犹多，弗能尽述于此。观此次展览，大英博物馆显未尽其藏，吾亦未曾详谙其史，尤其不懂楔形文字，此皆为可憾也。只得期盼日后机缘会遇，而能观其全貌了。

## 梦中谈梦·之一

李广良 哲学系研二 [liguangliang@gmail.com](mailto:liguangliang@gmail.com)

1996年12月，香港著名红学家宋淇先生辞世。然而全面分析宋淇先生《红楼梦》研究方法的论文却迟迟未见。这对于先生之才之名固无所毁，但对于《红楼梦》研究之昌明，确是一大憾事。2000年12月，宋淇先生遗著《红楼梦识要》由中国书店出版。此后不久，中国艺术研究院红楼梦研究所、《红楼梦学刊》杂志社和中国书店联合召开了“宋淇《红楼梦识要》出版座谈会”。张庆善、鲁杰民、冯其庸、蔡义江、胡文彬、杜春耕、吕启祥、段启明、张俊、周思源、陈熙中、张书才、沈治钧、曹立波（按发言顺序）等学者参加座谈并发言，宋淇先生的夫人邝文美女士与香港红学研究者梅节、陈庆浩两位先生也分别致信。总体说来，座谈会对于宋淇先生的《红楼梦》研究成果给予了相当的重视与极高的评价，但是可惜也没能深入探讨宋淇先生独特的《红楼梦》研究方法。座谈会上普遍关注的是宋淇先生“继承并发展了王国维、李辰冬等先生所开创的文艺批评的传统”<sup>3</sup>。然而宋淇先生决然不仅仅是某一传统的继承者、发展者，而是有其颇当表彰的独创性贡献。周思源独具只眼，在座谈会上特别提到“结构”：“人们通常对这部小说人物的生动性、深刻性有充分的评价，但是对人

<sup>3</sup> 张庆善等《宋淇〈红楼梦识要〉出版座谈会纪要》，载于《红楼梦学刊》2001年第2期，p12。

---

物(整体而非某个或几个)在结构中的作用往往认识不足,而宋淇先生突出了它的这个成就,这是很有见地的。”<sup>4</sup>可惜周思源不仅对人物在结构中的作用没有时间深入讨论,也没有言及现实的价值结构与曹雪芹的价值结构的分野。

宋淇先生于1972年发表的著名论文《新红学的发展方向》可以说是为新红学开出一纸药方,也是自己红学研究方法的总纲领。文中论及《红楼梦》的具有重要性的特点时,宋淇先生说:“人物众多不算稀奇,写得如此生动、有深度,同时又在庞大结构中发生作用才真令人叹为观止。”<sup>5</sup>在其他论文中,宋淇先生也屡次提到所谓“作者苦心经营的大结构”<sup>6</sup>。宋淇先生在其《红楼梦》研究中对结构的重视,以及自觉地对结构主义方法的运动,隐隐然合于结构主义之要旨。结构主义从广义上说是人们对世界的一种思维方式,认为世界是由各种关系构成,而不是由事物构成,事物的真正本质不在于事物本身,而在于事物之间的构造及其关系。“在任何既定情境里、一种因素的本质就其本身而言是没有意义的,它的意义事实上由它和既定情境中的其他因素之间的关系所决定。总之,任何实体或经验的完整意义除非它被结合到结构(它是其中的组成部分)中去,否则便不能被人们感觉到。”<sup>7</sup>“作为一种哲学思想,结构主义的主要立论在于:意义出现在结构之中,这个结构,无论是语言系统,还是社会规范系统或心理结构,都不是行为者平素的意识内容,但它无所不在,是任何意识所依托的东西。”<sup>8</sup>

结构主义被广泛运用于语言学、人类学等学科。而结构主义文学批评,按照雅各布森的表达,其“主题不是作为总体的文学,而是文学性(literariness),亦即使特定的作品成为文学作品的东西。”<sup>9</sup>而宋淇先生的《红楼梦》研究并非结构主义文学批评,而是以结构主义视角来考察文学作品的内容的文学批评。结构主义可以作为一种视角考察任何领域的对象,皮亚杰也认为“不能把它作为一种学说或哲学看待,否则它早就被别的学说超越了。结构主义主要地乃是一种方法”<sup>10</sup>,而注重其方法论的意义。宋淇先生于无意中把结构主义的方法应用在《红楼梦》的内容这一对象,他所关照的不是文学作品的结构或形式,而是文学作品的内容的结构或形式。

品评文学作品中的人物,可能是所有读者读书之后出于本能的第一项感情与思维活动,是最原始、最初步的研读境界。至于在此境界的工作上耗费精力,着力铺陈,竟饰文藻,则未免失之淫逸,这方面的著作可以王昆仑的《红楼梦人物论》为代表。学界对红学研究中的“读后感”<sup>11</sup>式的文章也开始警觉。所谓一千个人就有一千个哈姆莱特,等于连一个哈姆莱特都没有。读者对各个人物的观感有所不同,原不必大惊小怪;可是对于《红楼梦》中的人物形象的评价,聚讼纷纭到目前这个程度,难免让人怀疑以品评人物为主的批评方式的固有缺陷。本文认为,从结构主义的视角来考量,实际上,孤立地谈论人物是不可能的,人物必须

---

<sup>4</sup> 同上, p18。

<sup>5</sup> 宋淇《新红学的发展方向》,载于宋淇先生《红楼梦识要》,北京中国书店,2000年,p2。后引用此书,只注篇名及在书中的页码。

<sup>6</sup> 宋淇《怡红院的四大丫头》,p112。

<sup>7</sup> [英]特伦斯·霍克斯《结构主义和符号学》,上海译文出版社,1987年,p8。

<sup>8</sup> 陈嘉映《语言哲学》,北京大学出版社,2003年,p83。

<sup>9</sup> [英]特伦斯·霍克斯《结构主义和符号学》,上海译文出版社,1987年,p60。

<sup>10</sup> [瑞士]皮亚杰《结构主义》,商务印书馆,1984年,p97。

<sup>11</sup> 陈维昭《红学通史》,上海人民出版社,2005年,p450。

放到结构中去考察。人物获得其意义，只能是在结构之中，在形式之中，在差别之中。

宋淇先生的《红楼梦》研究的结构主义视角，突出地体现在他对情榜的深入研究上。《红楼梦》原著最末本以情榜作结，排出正册、副册、又副、三副、四副各十二名总共六十名女子及其考语，而以宝玉领首。对此《红楼梦》研究者们早有论述；但是，情榜的应得地位并不是从一开始就为论者所认清了的。认为情榜对于《红楼梦》全书来说没有什么价值的观点由来已久。新红学的开山祖胡适先生在 1933 年谈到情榜时说：“壬午季春雪芹尚生存。他所拟的‘末回’有警幻的‘情榜’，有十二钗及副钗，再副，三四副的芳讳。这个结局大似《水浒传》的石碣，又似《儒林外史》的‘幽榜’。这回迷失了，似乎于原书的价值无大损失。”<sup>12</sup>很久之后邓云乡先生也还坚持认为：“有人考证说作者原本意图要在书的最后，要写明情榜，明确所有册子上的人的姓名云云。自然因没有有力的资料证明，这种‘考证’，实际上也只是猜测而已。但是我想真要那样，也不见得就好，也许反不如现在好。神龙见首不见尾，作为艺术品，更有它的神秘感。”<sup>13</sup>邓云乡先生大概不是从中国古典小说的角度着眼而发为此论的<sup>14</sup>，因此终究跟《红楼梦》隔着一层。无情榜则薄命司判词就没了着落，无情榜则《红楼梦》终难成巨制。俞平伯先生则明确表示不同意胡适先生的观点，他说：“我底意见和他（按，指胡适先生）不很相同，如此固落套，不如此亦结束不住这部大书；所以这回底迷失，依然是个大损失呵。”<sup>15</sup>可见俞平伯先生是从叙述学的角度指出情榜的重要性的。可惜的是，正如宋淇先生所说：“自来研究《红楼梦》诸家对这个问题未加以正面或彻底的探讨，所以没有达到具体的结论。”<sup>16</sup>虽然宋淇先生在 1980 年时还曾突出地强调了情榜研究的困难甚至不可能，认为：“晚近的红学研究没有正面触及副册这些问题，那是由于大家知道的很清楚，这不是大胆假设、小心求证所能解决的。”<sup>17</sup>但是他深深体会到情榜是《红楼梦》意义最为重大的课题之一，于晚年知其不可为而为之，抱病苦究。宋淇先生的计划极为宏大，曾云：“我已年逾古稀。今年初决定将余生来完成三册论文。”其中“二集《情榜》，分七个部分：前言、正册、副册、又副册、三副册、四副册、跋。”梅节、陈庆浩说：“宋先生晚年写《情榜》，可说费尽心力。”<sup>18</sup>宋淇先生把生命的最后一抹光辉留给了《红楼梦》研究，留给了《情榜》的写作，惜乎终未成书，逝世前只留下副册的手稿，与“书未成”雪芹“泪尽而逝”后先照应，而成《红楼梦》研究史上一大遗憾，徒令后学扼腕。可以说，宋淇先生以自己的生命亲证了情榜的重要意义。

宋淇先生歿后，学界渐渐加强了对情榜的研究。如孙逊、宋莉华从《水浒传》、《封神榜》、《儒林外史》一直考察到《花月痕》等中国古代小说，指出其中都存在着“榜”这一“常见的、行之有效的”、“富于民族特色的结构形式”。但是与其他论者一样，他们也将着眼点主要放在“榜”对小说叙述结构的总结作用，“目的是将众多的人物和事件统领起来，给读者一个总

<sup>12</sup> 胡适《跋乾隆庚辰本〈脂砚斋重评石头记〉钞本》，载于《胡适红楼梦研究论述全编》，上海古籍出版社，1988年，p205~206。

<sup>13</sup> 邓云乡《红楼梦导读》，河北教育出版社，2004年，p195。

<sup>14</sup> 参见后文对孙逊、宋莉华《“榜”与中国古代小说结构》一文的引证与讨论。

<sup>15</sup> 俞平伯《红楼梦研究》，上海古籍出版社，2005年，p171。

<sup>16</sup> 宋淇《论贾宝玉为诸艳之冠》，p70。

<sup>17</sup> 宋淇《红楼梦识小》，p344。

<sup>18</sup> 梅节，陈庆浩《跋》，载《红楼梦识要》，p404~405。

体的把握和印象。”<sup>19</sup>这可以前文引述的俞平伯先生之说为滥觞。然而，宋淇先生更为注重的，是情榜在体现《红楼梦》的曹雪芹的价值观上的作用。

在具体阐述宋淇先生对情榜与曹雪芹的价值观之关系的研究之前，有必要首先检讨一下宋淇先生的《红楼梦》研究的历史脉络。1972年，宋淇先生的名文《论大观园》发表于香港《明报月刊》，一时洛阳纸贵，大陆不少学者最初关注到他，也以此文为始，一些学者至今对之推崇备至<sup>20</sup>。宋淇先生突破了历来读者寻觅大观园的原型的企图，指出大观园“是保护女儿们的堡垒，只存在于理想中，并没有现实的依据。”<sup>21</sup>大观园是《红楼梦》这样一部大创作中的一个意义非常的创作。宋淇先生在该文中特意独立成章来强调大观园与情榜之关系：“在经过详细的探讨之后，我们会发现二者非但有密切的关系，而且有必然的关系。”<sup>22</sup>可见，在宋淇先生看来，大观园和情榜是一而二、二而一的，都不是现实中能有的，都是作者所创造的理想结构，因此当然也就体现着作者的价值观。又，反观《红楼梦》，情榜本来就是出于警幻仙姑，而警幻仙姑居于太虚幻境，是太虚幻境的代表，而太虚幻境之为作者与宝玉的理想之境则毫无疑问。正如宋淇先生引述的一条脂批所云：“大观园系玉兄与十二钗之太虚幻境，岂可草率。”<sup>23</sup>

《红楼梦》中的结构当然不止于情榜（“大观园的世界”），按照余英时的观点，还有一个“大观园以外的世界”，前者体现作者的理想，后者描摹的是现实<sup>24</sup>。建国以来大陆的《红楼梦》研究不少只关注这个现实的、“大观园以外的世界”，或者大观园在这些研究中难觅其迹，仿佛根本不存在这一理想与现实的结构的分野。张毕来的《漫说红楼》可称做以结构主义的视角来研究《红楼梦》的先驱和代表。如其所云：“全部描述，综合起来是一幅不可分割的完整的图象。”<sup>25</sup>可惜这幅图象完全淹没了大观园，而且其落脚点实际上是“大观园以外的世界”。然而，无疑我们应当把注意力更多地放在大观园（情榜）的世界，因为为宋淇先生所注意到的第12回回末总评特别强调说：“后大观园方是宝玉、宝钗、黛玉等正紧文字，前皆系陪衬之文也。”<sup>26</sup>如此，读者实在没有理由迷失在“陪衬之文”中。“大观园以外的世界”这一结构是曹雪芹所鄙夷的结构，体现的是现实的价值，是曹雪芹所反对的价值；而“大观园的世界”才是宝玉与十二钗生命流转的空间背景，情榜这一结构则体现着曹雪芹所真正推崇的价值。

宋淇先生反复指出情榜体现着曹雪芹（或宝玉）的价值观。《〈红楼梦〉情榜的副十二钗》中论及尤二姐时，他说：“作者对女子另有一套看法”<sup>27</sup>。《怡红院的四大丫头》中论及晴雯时，他说：“她在又副册上是冠军，袭人是次席；她在宝玉心上的分量也比袭人重，但那是另一种标准。”<sup>28</sup>尤三姐也曾反对兴儿、尤二姐等人对宝玉的庸常见解：“姐姐信他胡说。咱们也

<sup>19</sup> 孙逊，宋莉华《“榜”与中国古代小说结构》，载于《学术月刊》1999年第1期，p58。

<sup>20</sup> 张庆善等《宋淇〈红楼梦识要〉出版座谈会纪要》，载于《红楼梦学刊》2001年第2期，p22~24。

<sup>21</sup> 宋淇《论大观园》，p18。

<sup>22</sup> 同上，p22。

<sup>23</sup> 同上，p18。

<sup>24</sup> 余英时《红楼梦的两个世界》，上海社会科学院出版社，p36~58。

<sup>25</sup> 张毕来《漫说红楼》，人民文学出版社，1978年，p603。

<sup>26</sup> 宋淇《论大观园》，p19。

<sup>27</sup> 宋淇《〈红楼梦〉情榜的副十二钗》，p387。

<sup>28</sup> 宋淇《怡红院的四大丫头》，p137。

不是见一面两面的。行事言谈吃喝，原有些女儿气，那是只在里头惯了的。若说糊涂，那些儿糊涂！姐姐记得穿孝时，咱们同在一处，那日正是和尚们进来绕棺，咱们都在那里站着，他只站在头里挡着人。人说他不知礼，又没眼色。过后他没悄悄的告诉咱们说：‘姐姐不知道，我并不是没眼色，想和尚们脏，恐怕气味熏了姐姐们。’接着他吃茶，姐姐又要茶，那个老婆子就拿了她的碗去倒。他赶忙说：‘我吃脏了的，另洗了再拿来。’这两件上，我冷眼去看，原来他在女孩子们前，不管怎样都过的去，只不大合外人的式，所以他们不知道。”<sup>29</sup>如果从《红楼梦》的感情与价值取向来评估的话，那么尤三姐在原著中的重要地位，就不仅在于其殉情之刚烈，更在于她对宝玉的精神生活的同情之理解。无怪乎尤二姐听了这话道：“依你说，你两个已是情投意合了，竟把你许了他，岂不好？”<sup>30</sup>尤二姐当然理解不了尤三姐与宝玉在精神上的契合，而只能将之混同于一般的青年男女之间的两情相悦。上述引文中所谓“另一套看法”、“另一种标准”、“不大合外人的式”之式，我们可以理解为曹雪芹的价值观，也就是《红楼梦》开篇所慨叹的“都云作者痴，谁解其中味”之“味”。而所谓“味”，按照结构主义的理论，可以看做结构的规律，如皮亚杰所言：“如果说被构成的这些整体性的特质是由于它们的组成规律而得来的，那么这些组成规律从性质上来说就是起造结构作用的。”<sup>31</sup>

如此，“解味”的工作，便具体化为对诸艳列入情榜的标准的探讨。在这一工作上宋淇先生可以说是不遗余力。他多次明确提出这些标准，如：“正副等名位的排列固然同身份、容貌、才学等有关，同品行也有关。”<sup>32</sup>宋淇先生还提出，诸艳在情榜中的地位的决定标准之一，是“从石兄处挂号”，也即不但有与宝玉的对场戏，而且必得宝玉亲自服侍之，如“呆香菱情解石榴裙”，如“喜出望外平儿理妆”。这是从诸艳与男主角宝玉的关系来确定情榜的标准，而结构主义所注重的就是结构之中要素之间的关系。而且，这进一步体现了宝玉（或曹雪芹）的价值观的最不同寻常的特点：“宝玉之所以伟大，就是因为他思想上达到了一个新的意境，为女儿们尽心，而并不斤斤于求她们的了解或同情。”<sup>33</sup>这是对情榜中宝玉的考语——“情不情”的最恰切的阐释。外在的标准，还包括住进大观园，如为了让香菱入园，曹雪芹不惜“大兴土木，而且煞费经营”<sup>34</sup>。邢岫烟着墨甚少，宋淇先生还是将之归入副十二钗，原因是“促进宝玉悟道”<sup>35</sup>。宋淇先生提出的标准可概括为五项：家世（即脂批所谓“根基”），容貌，诗才，入园，挂号。当然，这些标准都不是宋淇先生臆测，而是来自他对《红楼梦》原文与脂批的细致梳理，而宋淇先生素以读书之细而著称，鉴于本文主题，此处不便赘述。难能可贵的是，宋淇先生并不满足于仅仅提出这样一些标准，而且自己来严格地检验，最终排出正册、副册、又副、三副、四副各十二名总共六十名女子。<sup>36</sup>这等于是按照曹雪芹的价值关怀对《红楼梦》所做的一种重构，而且因为《红楼梦》末回本自有情榜，因此甚至可以说钩稽情榜就是一种别样形式的严肃的续书。

当然，哪六十名女子有资格入选情榜，入选了又分别排在哪一册，排入特定的册之后的

<sup>29</sup> 俞平伯校《红楼梦》，人民文学出版社，2000年，p742~743。

<sup>30</sup> 同上，p743。

<sup>31</sup> [瑞士]皮亚杰《结构主义》，商务印书馆，1984年，p6。

<sup>32</sup> 宋淇《论大观园》，p23。

<sup>33</sup> 宋淇《论贾宝玉为诸艳之冠》，p70。

<sup>34</sup> 宋淇《论大观园》，p24。

<sup>35</sup> 宋淇《〈红楼梦〉情榜的副十二钗》，p377。

<sup>36</sup> 宋淇《红楼梦识要》载有名录，p402。

---

先后次序又如何，如何排定更为合理，这些具体问题可能都有极大的商讨的余地，甚至次要标准都会有所更改，但是宋淇先生从整体上以结构主义的视角来理解《红楼梦》的方法与实践，可以说是筌路蓝缕，为后学开示了研究与理解《红楼梦》的门径。在这个意义上讲，宋淇先生不但是新红学的一位继承和发展者，而且足为新红学的新方向的开创者。

## 国是论衡

# 冲突与共存

——哈贝马斯视野中的文明间性

童乙 华东师范大学 04 级国际经济与贸易专业 francistong2008@163.com

### 【题解】

20 世纪 90 年代初冷战结束以来，世界范围内的各种冲突被一些学者追溯和归结为不同文明模式间在文化传统、生活方式、信仰、价值观之间的内在紧张。美国国际政治学者 Samuel P. Huntington 更是提出了“文明冲突论”，声称“文明的冲突是对世界和平的最大威胁” [1] 与此同时，西方的一些有识之士却对此提出了相当的异议。德国学者尤根·哈贝马斯在当今西方知识界堪称最具有影响的思想家，他在人文社会学科的几乎每一个领域——哲学、社会学、历史学、法学、政治学、美学等，都作出了具有深度的思考。作为西方左派知识分子和时代的智者，哈贝马斯以其深切的现实关怀和清醒的思维也对文明间相处的伦理作出了诊断和指引。本文就是期望从关于“文明的冲突”的论争入手，探讨哈贝马斯的核心理论构建——交往行为理论和话语伦理学对处理文明间问题的启示。

### 【正文】

## 一、从“文明的冲突”说起

在这个大众传媒发达至极的时代，一种普遍而悲哀的现象就是“言说的少数特别容易影响本来沉默的大多数”，或者说谎言和误断有时出人意料地具有自我实现的特征。“文明的冲突”便是这样背景下的一种论调。

1993 年夏季号美国的《外交事务》发表了亨廷顿的《文明的冲突？》一文，在学术界和现实国际关系领域都引起了轩然大波。1996 年，在修正和补充了某些观点后，亨廷顿于 1996 年把他在这个问题上的思考出版成书，就是《文明的冲突与世界秩序的重建》。其基本观点之一可以表述为：自近代以来，西方通过启蒙和工业革命，实现了工业化和现代化。现

---

<sup>37</sup> 譬如，宋淇先生在探讨尤二姐时特别提出“她死前，已有了身孕，而且怀的是男胎，这在中国人传宗接代的眼光看来，是个很重要的一点”（宋淇《论大观园》，p24），又如谈到香菱时说她“擅于迎合主子 and 正室心意”（宋淇《〈红楼梦〉情榜的副十二钗》，p374），考诸情榜的标准特殊性，似乎都未必适当。

---

在亚洲新兴国家和伊斯兰世界国家（即非西方世界）也正在走这条路，但他们的工业现代化之路在价值观上却是屏弃和挑战西方观念的，比如出现了“亚洲的自我肯定”和“伊斯兰教是解决办法”等新意识形态。我们可以看到亨廷顿在这里陷入了矛盾：一方面他看到并且也承认“维护世界安全需要接受全球的多元文化性”；另一方面他又对西方文明的衰落和遭到多元挑战担忧，希望西方文明的“复兴”，“再次确立它作为其他文明追随和仿效的领袖地位”。正是在这样的现实和思想困惑中，亨廷顿一开始就有一段幽灵般挥之不去的“潜台词”：文化相似带来合作和凝聚力，文化差异加剧分裂与冲突。

迄今关于这本书中内容的所有论争可以归结为一个问题：文明的原因是否会引起冲突？《文明的冲突？》发表后至今，对其的批驳已经相当丰富了，但笔者却发现了一些疑问。比如有的学者特别喜欢提中国的例子：中国的儒家和道家以及后来传入的佛教没有因为文化不同的原因发生过冲突或者战争。不说这个例子没有意义，我认为至少在回应“文明冲突论”上并不充分。中国的儒、道、佛三家并没有像西欧那样具有爆发宗教战争的物质基础，换句话说文明冲突的主体需要高到一定层次谈论才有意义，更多的时候我们会把这种主体默认为民族国家为代表的文明实体。顺着这样的思路，我们似乎已经可以看到在文明掩盖后的具体的政治经济利益。因此笔者更愿意提出一个基础性的问题：“文明的冲突”能否作为一种提法来概括当今冲突（这里主要狭义理解为具体形态是战争的冲突）的特点？就是这个问题本身是否值得一驳。有的西方学者把海湾战争作为第一场因“文明的冲突”而引起的冲突，似乎很有典型意义，但我们也要看到，站在多国部队里的有阿拉伯国家的军队。再比如“两伊战争”就是“文化相似带来合作和凝聚力”的说法无法解释的。这样的例子世界历史中俯拾皆是，“文明冲突论”显得相当勉强和苍白。

所以我们似乎更应该自问：当我们顺着别人的思路，对“文明冲突”大张旗鼓地反驳时，我们是否已经落入了西方人思维的彀中？笔者倾向于认为，之所以有“文明的冲突”的提法，一定程度上是冷战后世界力量的优势方企图对全球走势施加影响时找不到着力点的一种“文宣”意义上的选择，它利用了人们判断分析和定位上的进退失据来填补理论上的空白。其背后潜藏的是一种“新帝国主义论”：发达国家在经济全球化过程中想方设法将其文化价值、政治制度和意识形态推向广大发展中国家，进行“文化殖民”。我们可以清楚地推断，如果说“文明”总是要冲突的，那么强者对弱者的欺凌就可以在“文明差异”的幌子下逐渐合法化了。

尽管如此，世界几大文明的巨大差异依旧存在，比如汤一介教授曾提出二十一世纪可能由四大文化系统来主导，即欧美文化、东亚文化、南亚文化、中东北非文化（伊斯兰文化），[2]全球化很难在可想见的时期内弥合文化的差异。并且，从属不同文化圈国家之间的关系恶化有可能被追究到文化的根源上而使隔阂分歧进一步扩大。因而，在全球化时代，即使文明不冲突，思考文明之间的共存关系问题意义依然十分重大。现在我们来听听哈贝马斯在这个问题上的看法。哈氏本人对“文明的冲突”这个似乎颇具新意的提法并不感兴趣，他认为文明或者文化的冲突并不是一个新话题。早在 20 世纪 20 年代，德国哲学家斯宾格勒（Oswald Spengler）就在其著作《西方的没落》中鼓吹西方文明的优越论，并流露出西方文明被其他文明所挑战的的忧虑。今天所谓“文明冲突论”只不过是其论调的沉渣泛起而已。重要的是，哈贝马斯抓住了问题的本质，高屋建瓴地指出：“信仰’和‘科学’应当区别开来”。作为纯学术的哲学与人文科学，决不能沦为某些政治观念和宗教信仰的传声筒，更不应该为了狭隘的政治集团或民族利益去可以制造对立。而是应当对这些有一种“超越”，从更高的视角来审视各

---

种文化形态间的关系。同时作为“时代良心”的知识分子，应当勤于反省批判自身传统，消除西方文化优越论的恶劣影响，客观公正地对待各种文化形态。从这一论断，我们发现哈贝马斯的确是一个清醒的学者，并可以窥测出哈贝马斯作为一个公共知识分子的良知。哈贝马斯不仅批判所谓的“文明冲突论”而且要在“文明共存”的常态下，创造不同文化类型之间和谐与平等交往的基础，为这种交往提供一个比较规范的论证。这种规范，集中体现在哈氏的核心理论“交往行为理论”和“话语伦理学”上。在展开哈氏具体的文明观前，有必要对他的这些标志性思想作一简介。

## 二、交往理性与话语伦理学

笔者看来，交往理性与话语伦理学在哈氏整个庞大理论中具有奠基意义，但却是十分严肃与晦涩的思想，从翻译成中文的著作来看，语言表达也十分拗口。在此，限于笔者的知识与能力，只能就我理解的说个大概，然后引出一个一般性的结论继而在这个理论背景下探讨哈贝马斯的文明观。

哈贝马斯的交往行为理论首先是在对马克斯·韦伯关于合理性分析的反思和对后期资本主义社会的诊断中展开的。马克斯·韦伯刻画了宗教世界“除魅”（disenchantment）后资本主义现代化的两种普遍的历史趋势：各个价值领域的分化（比如真善美意义的解体）和目的理性各子系统的自主化（经济活动和官僚国家机构形成特有规则并和其初衷背离）。这两种趋势的后果在韦伯看来就是“意义的丧失”和“自由的丧失”。哈贝马斯看到：“意义的丧失”表现在西方世界在经济危机，尤其是两次世界大战后的危机、失落和精神上的贫乏化；“自由的丧失”表现为工具理性的普遍化膨胀越来越压抑人的本质。哈贝马斯认为这两种负面现象产生根本上是对片面“科技进步”的盲目乐观和信仰所致。这种观念将“进步”仅定位于技术层面，把是否给人们带来物质利益，是否满足人们的欲望为唯一标准。因此作为西方文化精髓的“理性”，在西方的现代化进程中蜕变了，堕落了，它被等同于目的—手段关系，演化为“工具理性”。工具理性是“被资本主义被功利化原则彻底异化的理性，它仅仅着眼于利益关系而与道德要求相分离”。[3]由于这种工具理性已经破坏了西方启蒙以来所倡导的“自由、平等、博爱”，违背了理性的本来面目，它的泛滥给资本主义世界带来了“合法性危机”。

总体上看，哈贝马斯同意马克斯·韦伯对于资本主义现代化负面后果的分析，但他反对韦伯对现代性的悲观，以及其他社会理论家对理性的彻底否定。在哈贝马斯看来，尽管理性本身在异化，但韦伯对理性理解的视野还是太窄，因而导致了对现代性的悲观。他要做的，一定意义上是对理性的扩展和重新构建。在1981年出版的《交往行为理论》中，哈氏着重提出了“交往理性”，把主体—客体孤立的理性扩展到主体—主体之间。

在早期著作《公共领域的结构转型》中，哈贝马斯指出过一种“公共领域”：“资产阶级公共领域是一种特殊的历史形态，它尽管与其在意大利文艺复兴时期城市中的前身具有某些相似之处，但它最先是在17、18世纪的英格兰和法国出现的，随后与现代民族国家一起传遍19世纪的欧洲和美国。其最突出的特征，是在阅读日报或周刊、月刊评论的私人当中，形成一个松散但开放和弹性的交往网络”。[4]哈贝马斯认为，在这种“公共结构”中人们的交往作用十分巨大，他说：“任何一种以更广泛、更知情和更主动的参与（我们在西方仍在为之努力的目标）为目标的改革，均依赖于某种健全的公共交往，它可以发挥某种敏感过滤器的功能，用于体察和解释“人们的需要”。”[5]在这种交往中形成的一种基于理性判断的“公众意见”正是哈贝

---

马斯所期待的。然而，随着西方社会发展，这种“公共领域”的功能在衰落，他的职能越来越被其自身所产生的机构替代——私人利益集体和与公共权力机构关系密切的党派。公共权力机构蜕化为管理机关，拒绝公开性原则，逃避或拒绝公民的监督和批评，这些“本来是公共舆论体现的东西现在却驾凌于它之上，在政治上，重大权力行使和权力操作过程直接在利益集团、党派和行政体制间进行，公众在这些权力循环中变得无关紧要。” [6]

这种“公共领域”的衰落和理性的蜕变可以理解为一个问题的两个方面。因而哈氏前学术期这种对“公共领域”的关切，笔者认为与后来“交往行为理论”的提出具有铺垫意义上的关联。公共领域的衰落导致话语意义和伦理的丧失。哈贝马斯在《交往行为理论》中区分出四种不同的行为：(a) 目的（策略）行为，——通过在一定情况下使用有效手段和恰当的方法，行为者实现了一定目的，或进入了一个理想状态。(b) 规范调节行为——作为具有共同价值取向的社会群体的一员的行为，符合一种普遍的行为期待。(c) 戏剧行为——作为互动参与者，相互形成观众并在各自对方面前表现自己的行为。(d) 交往行为——涉及的是至少两个以上具有语言和行为能力的主体之间的互动，这种行为里语言享有一种特殊地位。 [7] 这四种行为，又分别对应着语言行为者通过言说划分的不同世界及其有效性标准：目的行为对应客观世界，其有效性标准是真实性；规范调节行为对应社会世界（合法调节的人际间关系总体），其有效性标准是正确性；戏剧性行为对应使主观世界与外部世界相适应，其有效性标准是真诚性。而在交往行动模式中，行动者“从他们自己所解释的生活世界的视野”，“同时涉及客观世界、社会世界和主观世界中的事物，以研究共同的状况规定。” [8]（交往行为理论，页码未定）。因此，交往行动比其它行动在本质上更具合理性，因为它考虑了所有这三个世界。

这里有必要对“生活世界”的概念作一说明。“生活世界”在哈贝马斯的理论中具有重要意义。所谓“生活世界”是交往行动中言说所依据的“背景知识”，基于此，说者和听者得以相互理解，“这种知识不能用有限的话语清晰地描述出来，它是一种历史地结构而成、其各个组成部分相互关联的知识，一种我们自动拥有、未被意识到的、不能被怀疑的知识” [8]。笔者想留待探讨的是，“生活世界”是否可以解释为一种与“默会知识（tacit knowledge）”类似的东西？它积淀在我们的语言中，我们掌握着它，使用着它，但却难以用语言把它说出来。哈贝马斯认为“交往行为始终在在生活世界的背景下运动”。 [9] 因此，生活世界是交往理性的源泉。然而，一些原来从生活世界里分离出来，初衷是为生活世界服务的工具性行为子系统（如经济行政管理）“越来越深地侵入生活世界和个人生活空间，日益明显的法律化和官僚倾向强制地将人置于目的性行为规则的统治之下，从而使以相互理解为宗旨的语言调节机制失去任何作用” [10] 哈贝马斯又把这种现象称为“交往结构的非语言化”，并作出了“生活世界内在殖民化的”著名论断。由于生活世界作为语义资源限制着我们的语言，而我们语言的边界又是我们行为的边界，因此这种非语言化倾向会使生活世界萎缩，最终交往行为也失去了合理的依据。

至此我们可以大致清晰地看到哈贝马斯从公共领域的结构转型到“生活世界殖民化”和贯穿其中的理性衰败的内在逻辑。哈贝马斯交往行为理论的使命就是重建交往理性，实现理性的转型，重树理性的地位。由于人际交往离不开语言，因而交往理性的重建也要从语言入手。那么怎样的语言交往行为才符合理性的要求呢？哈贝马斯给出了交往理性得以贯彻的决定性前提：“衡量以相互理解为目的的行为是否是理性的，标准在于一个主体对一种事实的陈

---

述是否是真实的...在其行为中是否真诚地表达了他的意向,以及与行为规范性关联的、事实上得以承认的有效性是否是正确的...在这里,理性化意味着,隐蔽地进入交往结构的权力关系的彻底消解,而这种权力关系造成了心理的和人际交往的壁垒,阻碍着人们有意识地避免冲突,并通过共识的达成来解决冲突。”[11]这段话的涵义在于:重建交往理性的途径在于以相互理解为目的的话语,而话语中只有通过从前述四种不同行为推导出的三种有效性——即真实性、正确性、真诚性——得以贯彻的基础上,交往理性才可能被重建。在此基础上,哈贝马斯后期又把交往有效性要求和话语规则上升到社会规范的角度,成为在理想的话语环境中的“话语伦理学”。认为只有在平等、自由的话语环境中,人们不受权力关系束缚的对话才能达到对真理的共识,对道德规范的认同,对生活世界的维护。这样,理性在一种人与人之间交往的范式中得到了重建,整个社会也在这种理性中坚持了进步的逻辑。

哈贝马斯的交往行为理论和话语伦理学是相当庞大的理论,这里从简作了说明。笔者想从上述讨论中引出的结论是:哈贝马斯对于符合进步逻辑的理性的考察,始终放在一种交往互动的视野中;而如果把交往互动主体放大,那么在文明与文明之间,也应当有一种符合公意、正义、包容、理性的文明间共存的伦理。这就是笔者想提出的概念——文明间性:一种在文明不再孤立发展的时代,如何处理“我们”与“他们”的伦理。

### 三、哈贝马斯的思考

哈贝马斯在一次访谈中明确指出:“我认为,我提出的交往行为理论和话语伦理学同样适用于处理国际关系和不同文化类型之间的矛盾,就是说,不同信仰、价值、生活方式和文化传统之间,必须实现符合交往理性的话语平等和民主。”[12]可以说,哈氏对自己的理论寄予了救赎角色的期待,但其过于理想化的论述也被一些学者批评为“乌托邦”。笔者认为,在有关文明的本质思考上,哈氏有着领先于其他许多西方学者的地方。文明之间,倡导符合三大有效性的对话是哈氏坚持的。谈论文明这样的集体伦理,有些问题我们终究是回避不掉的。

(1)文明是平等的吗? 考察世界文明史,大致可以以1500年为界,之前各个孤立的文明在不为他人所知地发展,之后文明步入了宏观上全球化的时代,这种文明间“交往互动”又是历史发展的必然。在当代,几乎所有文明卷入到全球化的浪潮中,但我们也要看到不同的文明间在物质技术水平、精神探索等方面差距是巨大的。那么这种差距——如果现行的“进步”概念有一个普遍的认同的话——是否就意味着文明间在权利上的不平等。举例个极端的例子说,有个尚在茹毛饮血时代的非洲小国A,经济落后且民智未开,那么在联合国大会是否享有投票权呢?出现这种情况,我想哈贝马斯先生多半会说:A国的投票权利应该尊重,尽管我们可以忽略其不明智的选择。因为,在提倡文明间通过一定程序平等对话的哈氏来说,对话的主体必须是平等的。在《从感觉印象到象征表现》一书中他写道:“每一种在其生活史中形成了自我同一性的种族、信仰和文化传统,都享有要求平等尊重的权利,这种权利与它过去的成就、与它在当今世界的状况和地位并无关系。”这就是说,我们不能以当今各异的发展程度来给文明分三六九等。哈贝马斯会捍卫每一个文明主体的权利,在他眼中,文明有一个先在的平等前提,这是文明间平等对话的第一步。

但是,没有承担和自立的捍卫最终会形同虚设。一个文明主体如果长期游离在“进步”的主流之外,那么不用说我们付出代价的捍卫会岌岌可危,其本身也是无法生存下去的。哈

---

贝马斯还指出了文明在当今生存的一般法则：“在这个变化越来越快的现代世界，一种墨守传统、静止不变的生活方式将难以维持。一种文化只有在自我批评的和自我反思中汲取发展的动力。向别的文明开放并学习其长处，而不是与其隔绝，才能生存下去。” [13]。这其实是在理性的交往行为中，一种文化的延续方式。

(2)我们何以对“他者”关切？当平等实现时，并不意味着我们对别的文明脱离了关系，或者主观上失去了关切。对话起于关切，而关切是自然的，我们总不至于在思想上被剥夺这种自由，问题在于我们很多时候对于“他者”的关切是基于我们自身的实用与利益的。据说一美国教授在某大学演讲时问学生听众：如果我今天是带着炸弹和刽子手来破坏你们的家园，屠杀你们的亲人，你们的感受是什么？答案不外乎义愤填膺之类。教授又问那么是来屠杀其他人呢？如果是在其他国家呢？愤怒随着受害者的变远而渐息。所以“我们”和“他们”的鸿沟在一定程度上是永远无法逾越的。当我们对“他们”关切时，“我们”已然已受牵连。最一般的情况，剥离了直接的利益，对落后或者违背人类基本价值的“他者”，干涉是必须的吗？比如还是在 A 国，发生了人道主义危机，那么他国有干预的合法性吗？如果我们真的全然排除利益的因素（至今，西方发达国家以“人权高于主权”的幌子干涉他国内政的事件中利益的背景太明显了，以至没有人会认为他们是在捍卫人类的基本价值）之后，问题就变成了：我们应该如何重新理解宽容。

每种文明，即使在开放的环境中，也几乎都有一种把自己的文化观念当作普世的这样一种倾向。而当这些观念对立时，普世的定义权就发生了争执，“文明的冲突”就有了口实。笔者理解的文明间的宽容，就是在这种抽去利益关系后如何保持对他人价值观的克制与体谅。然而，如同人际间的交往一样，宽容包裹下会有许多虚假：“大人不记小人过”的歧视性宽容，“惹不起躲得起”的默许或者精神胜利法，“事不关己多—礼多人不怪”的八面玲珑，等等。宽容，也未能幸免相对主义的侵袭，这样的宽容并不是交往理性的题中应有之意。哈贝马斯给出的是一种强势并且基于正义的宽容：“宽容同时意味着划清界限，没有一种接受不包含着排斥。一旦这种划线转化为集权的强制，即变成一种单方面的采取的手段，那么宽容便难以逃脱随心所欲的排斥的负面特征。” [14]文明之间的宽容，并非没有原则。纵使相对主义的盛行让我们沮丧，我们还是有理相信人们是还能分辨善恶，知晓冷暖的。也就是说，我们也许在很多问题上不在有权威的理由，我们始终还坚持着什么。

(3)知识、权力之于话语？有了平等，也有了理性宽容的重新释意义，似乎已经有了理想的开话语的空间。但且慢，哈贝马斯主张的建立在“真实性、正确性、真诚性”三大有效性基础上的话语，在现实中却仿佛悖论一般。历史告诉我们，“公众话语”有时就是丑恶的合法化过程。公众话语可以让民主产生法西斯，一群以色列士兵可以投票决定去强奸一个阿拉伯少女……人类的历史告诉我们当人们集聚在一起时，物理力量的确可以变得强大，然而道德、智力却总会以人群里的最低水平为标准。即使在平等的话语中，对话者权力身份、听者的理性、社会道德观的发展程度和现实这样那样的需要，使话语中充满了迷信与盲从。在“强大”与“正确”之间划上等号是人类的一个基本的劣质倾向，文明间的对话，如果陷入这个桎梏，那么“话语伦理”就真的成了乌托邦。

遗憾的是，我们对哈氏的解读纵使排除了乌托邦的同情，也会因为已经经历的现实而疑惑重重。对于信念的冲突需要人们基于理性的许多相互体谅，那么交往主体的理性是否可以等量齐观？理想的话语环境要排除权力，然而这种环境的程序化又离不开权力，权力的比重

---

和规范又在哪里？建立在理想人性基础上的有效性要求如何面对利益的挑战？初识哈贝马斯是令人激动的，然而我们最后遇到的似乎只是几乎只能用人性的限度来搪塞的困境了。

哈贝马斯说：乌托邦的力量在于批判和去希望。通过话语和论辩去发现共识，让真理掌握“我们”，文明间的共存也许就有了希望。乌托邦也会变成现实。之余文明之间，我们也许永远不会知道我们认为“应该的”是否就是正确的，然而我们却可以知道哪些是我们“不应该的”和可以避免的，历史进步逻辑的弱命题就在于此。

#### 【注释】

- [1] 见《文明的冲突与世界秩序的重建》第12章
- [2] 见《文明的冲突与文明的共存——汤一介教授在‘北京论坛上的演讲’》
- [3] 《从感觉印象到象征表现，哲学散文集》转引自《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》
- [4] 《关于公共领域的问答》 文章来源：中国学术论坛
- [5] 同上
- [6] 《公共领域的结构转型》转引自《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》
- [7] 《交往行为理论第一卷》p83, 84 曹卫东译
- [8] 《交往行为理论》转引自《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》
- [9] 《交往行为理论》转引自《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》
- [10] 同上
- [11] 《历史唯物主义的重建》转引自《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》
- [12] 《哈贝马斯访谈录》 章国锋 网络资源
- [13] 《事实与有效性》《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》
- [14] 《哈贝马斯精粹》曹卫东选译

#### 【参考书籍与文献】

书籍：

- 《哈贝马斯精粹》曹卫东选译 南京大学出版社
- 《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》 章国锋 山东人民出版社
- 《交往行为理论》第一卷 曹卫东译 上海人民出版社

网络资源：

- 《文明的冲突与世界秩序的重建》网络版
- 思与文网刊 <http://www.chinese-thought.org/>
- 中国学术论坛 <http://www.frchina.net/>

---

## 牛马简介

指导教师：唐一中 曹娟 汪雨申

牛马同人：李广良 刘君伟 郑诚 李辉 吴佳玮 佟君 龙隆  
王欢 刘晨波 侯艳 陈磊 何煜翔 戴凯宇 李巍  
彭一楠 陈迟 徐一文 汪小虎 张新 张小冰 张曜  
李海明 朱一文 陈杰 程旻 刘叶卿 劳佳 龚勋

召集人：彭一楠

联系信箱：[pneumacollegium@gmail.com](mailto:pneumacollegium@gmail.com)

编委：侯艳 郑诚 王欢 陈磊 劳佳

本期编辑：侯艳 劳佳

读者信箱：[pneumaeditor@gmail.com](mailto:pneumaeditor@gmail.com)

牛马网站：<http://www.pneuma.cn>

牛马水源：<http://bbs.sjtu.edu.cn/bbsdoc?board=pneuma>

## 我们的牛马

牛马社是上海交通大学人文学院组织的多学科学术交流平台，2005年10月成立。同人以硕士、博士研究生为主。牛马讨论班每周举办一次，由一位同人发表主题报告，畅叙读书研究心得，而后讨论；也欢迎非成员参加讨论班，不要求参加者人人发言。《牛马》月刊所采稿件为讨论班报告及同人的其它作品；也欢迎契合牛马精神的外来稿件。讨论班资料及杂志电子版皆可于牛马社网站下载。也可以到饮水思源BBS的牛马板(pneuma)参加讨论。

## 招新启事

牛马社的本质，在于且仅在于其以学术为志业的牛马会员。牛马会员分为驻校会员与通讯会员。驻校会员离校后自动成为通讯会员。凡认同牛马精神的人士，不论专业与学历，皆可申请成为牛马会员。牛马社随时接受申请。申请中需包含对个人所关注的领域的基本见解以及一篇相关文章，文章经编辑部审议通过后即可批准为会员。会员的义务是撰写稿件。驻校会员的义务还包括主讲牛马讨论班。会员可以参与牛马社的管理。会员的资格在每届牛马峰会上进行审查。牛马会员出现学术腐败行为，牛马社将予以开除。开除会员的决议由牛马例会做出。牛马会员提出退社申请，备案后即可停止会员资格。

招新信箱：[pneumamember@gmail.com](mailto:pneumamember@gmail.com)

## 历次讨论班：

2005 年	主题	主讲	时间
第一讲	一个语言产生的可计算模型	彭一楠	10 月 12 日
第二讲	翻译——从规范走向描写	侯艳	10 月 19 日
第三讲	英语诗歌格律浅说	劳佳	10 月 26 日
第四讲	六朝时期希腊-印度天文学对中土历法之影响——以何承天《元嘉历》为中心	郑诚	11 月 02 日
第五讲	原学——论语中“学”的意义	李广良	11 月 09 日
第六讲	从山水画演变看“含蓄”美学传统	徐一文	11 月 16 日
第七讲	星占中的数理方法初论	李辉	11 月 23 日
第八讲	关于 cosplay 文化的探讨	李巍	11 月 30 日
第九讲	佛教的基本概念-从因果报应说起	程旸	12 月 07 日
第十讲	有关明末青楼文化	王欢	12 月 14 日
第十一讲	防灾——技术与非技术的集合	陈迟	12 月 21 日
2006 年	主题	主讲	时间
第十二讲	汉语诗词格律	戴凯宇	2 月 22 日
第十三讲	关乎收藏——以集邮为切入点	刘君伟	3 月 01 日
第十四讲	婚姻习俗	刘叶卿	3 月 09 日
第十五讲	书法学习杂谈	龙隆	3 月 16 日
第十六讲	浅谈华语恐怖电影	佟君	3 月 23 日
第十七讲	红楼梦的色空观新谈	李广良	3 月 30 日
第十八讲	果壳里的黑客	彭一楠	4 月 06 日
第十九讲	机器人简介	张小冰	4 月 13 日
第二十讲	社会学方法的准则与《自杀论》	李巍	4 月 20 日
第二十一讲	新加坡政治制度研究	余致青	4 月 27 日
第二十二讲	时光梦——电影中的历史逸事	施恬逸	5 月 11 日
第二十三讲	上帝掷骰子——浅谈 DND 与西方奇幻	孙东来	5 月 18 日
第二十四讲	《边城》的珠与壳	赖小容	5 月 25 日
第二十五讲	结构主义文学理论漫谈	侯艳	6 月 01 日
第二十六讲	自私的基因——当代进化理论新发展的粗浅介绍	陈磊	6 月 08 日

第廿七讲	诺斯替宗教文化掠影	龚 勋	9 月 13 日
第廿八讲	语言学习经验谈	劳 佳	9 月 20 日
第廿九讲	辛普森案和美国刑事审判中的程序正义问题	孙 鑫	9 月 27 日
第三十讲	信息安全学院联合小组讨论		10 月 11 日
	主题一：嵌入式系统介绍	何 咏	
	主题二：智能手机和无线上网	刘叶卿	
	主题三：孤立型语言处理的模型和方法	彭一楠	
第卅一讲	西湖葑草的前世今生	陈雪初	10 月 18 日
第卅二讲	柏拉图的《理想国》		10 月 25 日
	主题 1: Plato 的时代和 Plato 对后世的影响	龚 勋	
	主题 2: 圣人与哲人王	Floydreamer	
第卅三讲	哥特音乐	潘兆亮	11 月 01 日
第卅四讲	奥斯汀驳幻觉论证	王宇光	11 月 08 日
第卅五讲	红与黑——活色生香的编辑行	吴 燕	11 月 15 日
第卅六讲	混沌、非线性数学与哲学	廖 杰	11 月 22 日
第卅七讲	十个数目字——历史语言学的一个相当简略的介绍	龚 勋	11 月 29 日
第卅八讲	《九章算术》的几个例题	李 巍	12 月 06 日
第卅九讲	民国时期交通大学的崛起之路	佟 君	12 月 13 日
第四十讲	当代戏剧掠影	盛开明	12 月 20 日
第卅一讲	从塔罗到卡巴拉	韩 斌	12 月 27 日

### 讨论班时间地点:

自 2006 年 9 月 27 日廿九讲起

暂为每周三晚七时，人文楼 212 室/406 室。