

10

中國文化

- 深研中華文化
- 闡揚傳統專學
- 探究學術真知
- 重視人文關懷

一九九四年八月 第十期



中國文化

1994 年 創刊五週年紀念號

10

編輯出版 中國文化雜誌社
社址 北京新源里西一樓 B 座
郵政編碼 100027
電話 4613787
4613789

國際標準刊號 ISSN 1003-0190
國內統一刊號 CN 11-2603/G2
總發行 中國文化雜誌社發行部
國內經銷 新華書店總店北京發行所
國外發行 中國國際圖書貿易總公司
(北京 399 信箱)

國外發行代號 8006 SA
植字排版 北京京源印刷有限公司
印刷 北京百花彩印有限公司

開本 889 × 1194 毫米 16 開本
印張 18.375 字數 550 千
版次 1994 年 8 月北京第一次印刷

• 香港版經印 中華書局(香港)有限公司
(香港九龍土瓜灣馬坑涌道 5B-5F2 樓 電話 7150176)
• 台灣版經印 風雲時代出版公司
(台北市民生東路 1013 號 6F 電話 756-0949)

定價 人民幣 25 元 港幣 80 元 新台幣 250 元

• 版權所有 不準翻印 •

中國文化

第十期（創刊五週年紀念號）

目

【本刊專訪】

爲了文化與社會的重建——余英時教授訪談錄…………… 劉夢溪（1）

【文史新篇】

從愛的起源和性質初測紅樓夢在世界文學史上應有的地位…………… 何炳棣（11）

【學術史論衡】

章學誠文史校讎考論…………… 余英時（27）

朱熹的逃禪歸儒與潮州之旅…………… 郭偉川（37）

【專學研究】

楚帛書的再認識…………… 李 零（42）

帛書釋《要》…………… 廖名春（63）

甲骨文中所見二十八宿星名初探…………… 沈建華（77）

敦煌寫卷 S. 1344（2）號中所謂鳩摩羅什法師《通韻》之研究…………… 譚世寶（88）

敦煌本《甘棠集》與劉鄴生年新證…………… 張錫厚（96）

【古典新義】

談“玄”…………… 龐 樸（111）

跋梵文貝葉經說出世部比丘律…………… 王邦維（116）

【文化與傳統】

王莽變法與中國文化的烏托邦精神…………… 閻步克（124）

女性與酒…………… 王 悅（140）

【文學的文化學闡釋】

隱情與面具——吳梅村詩試說…………… 孫康宜（151）

無名、失語中的女性夢幻——十八世紀中國女作家
陳端生和她對女性的看法…………… 樂黛雲（161）

【中國藝術與中國文化】

崑曲——中國傳統戲劇學的最高典範…………… 余秋雨（167）

錄

【明清文化思潮】

《明代思想史》與明代思想研究	牟鍾鑒 (173)
從“無善無惡”到“人必有私”——明代思想史上的 一段心的解放之路	成復旺 (179)
說“戾氣”——明清之際士人對一種文化現象的反省與批判	趙園 (190)

【現代文化現象】

張東蓀與民主主義思潮	吳孝武 (202)
------------------	-----------

【中國文化研究的檢討與展望】

如何回應錢穆先生的“澈悟”	杜維明 (218)
論文化轉型時期的文化合力	湯一介 (220)

【舊京風物】

大鷹篇	王世襄 (232)
-----------	-----------

【域外漢學】

馬來西亞和漢學	柳存仁 (251)
俄羅斯漢學研討會印象	李明濱 (262)

【序跋與書評】

中國文言小說史序	程千帆 (265)
劍閣覺苑寺明代佛傳壁畫序	馮其庸 (266)
唐宋遺音研究序	黃翔鵬 (271)
王蒙文集自序	王蒙 (275)

【學林人物志】

南京師範大學教授孫君墓表	程千帆 (277)
--------------------	-----------

·文化學術動態·

·編後·

為了文化與社會的重建

——余英時教授訪談錄

劉夢溪

引言

1992年9月，我赴哈佛大學出席《文化中國：詮釋與傳播》國際學術研討會。會後應余英時教授的邀請，順訪普林斯頓大學。我們第一次在哈佛見面就忘了時間，從晚上十時一直談到第二天清晨五點。然後一起去普林斯頓，在列車上繼續交談。到普大後再談。我們前後談話的時間，大約有30多個小時。主題則是圍繞中國學術與中國文化，追尋的目標是為中國文化與中國社會的重建。

我們談話的方式，更多的時候，是無題漫議，興致所至，想到哪里，談到哪里。有時則是我提出問題，英時先生給予解答；解答中遇到問題，我進一步深扣，他再加以闡證。也有時是兩個人對談，各自取證，互相證發。古人所謂談講之樂，盡在其中矣。談話過程中，我征得英時先生同意，隨手作了簡單記錄。現在大家看到的，是現場記錄的再整理。小標題自然是整理時所加。整理稿經英時先生過目，有些地方他作了補正。

關於錢穆與新儒家

劉：您的《錢穆與新儒家》一文，我看得很仔細，前後看了三遍，為的是能準確的寫內容提要。文章刊載在《中國文化》第六期上，香港版已經出來了，大

陸三聯版還要一些時間。我揣想您這篇文章，開始時並沒有計劃寫這麼大規模，而是寫着寫着，不能自己，圍繞這個問題的所有觀點便傾瀉而出了。

余：也可以這麼說。錢穆先生逝世以後，臺灣、香港、大陸刊出了許多紀念文章。我也寫了兩篇悼念文字，一是《猶記風吹水上粼》，發表在臺北的《中國時報》，另一篇是《一生為故國招魂》，發表在《聯合報》。但這兩篇文章都有所局限，前者是一篇雜憶，主要記述在香港時期我和錢先生的師生之誼；後者雖然意在說明他的學術精神，也只是簡單勾勒他的民族文化意識的根結，沒有對錢先生的學術思想作深入的闡發。在這種情況下，我寫了《錢穆與新儒家》一文，當然是有所為而寫的。作為錢先生的學生，我不能看到對錢先生的曲解而置若罔聞。

劉：可是您寫起來就不以澄清問題為限了，我相信這是您近年最重要的文章之一，似乎是第一次系統表述您對新儒家的看法，因此學術界非常重視。我來美之前接到好多電話，問第六期《中國文化》何時出來。我注意到，您雖然不贊同把錢穆先生置於新儒家的旗幟之下，但您對中國的儒家思想和儒學傳統並沒有任何輕忽，甚至對錢穆先生的儒學態度和儒學關懷，也給與了相當高的評價。

余：是的，在中國歷史上，沒有任何其他思想象儒家思想這樣，能夠維持得這麼長久，延續了兩千多年，成為中國人的基本價值系統。在做人的方面，我最同情儒家了。今天全面恢復儒學做不到，但基本道德，離開儒學其他思想不能代替。比如說，作為一個

人，怎么能不講信義呢？基督教不能代替儒家思想。事實上，我們也不可能把基督都思想完全搬過來。儒學的關鍵在做，不做沒有用。中國沒有傳教士，過去做地方官的，一面管理行政事務，一面傳教布道，而且是在沒有人指令要他做的情况下，本人自覺自願做的。要說政教合一，這種合一並沒有什麼不好。錢穆先生的儒學觀有兩個層次：一個是歷史事實的層次，一個是信仰的層次。就後者而言，可以說儒家是他終身遵奉的人生信仰，始終堅信儒家價值系統對社會對個人都有潛移默化的積極功能。這一點，我在文章中作了比較詳盡的論述。但錢穆先生決不是新儒家，又必須加以澄清。我認為把新儒家的名號加在錢先生身上，並不是褒揚錢先生，而是局限了錢先生。所以我在文章一開始特別提出學術與門戶以及學問的宗主問題。

劉：這就不僅是為錢先生辯了，而且提出了學術史的大問題。我個人是最不贊成學術研究有門戶之見的。我認為學派可以有，家法也可以有，就是不應該有門戶之見。一涉及門戶，難免有人為因素摻入，也就在學問中摻進了私心。而學術領域最容不得私心。《中國文化》創刊，我特地在發刊詞中申明“文化比政治更永久，學術乃天下之公器”的辦刊宗旨。章學誠的《文史通義》有“言公”篇，道理講得很透辟。特別是站在史學立場上的學者，一般都反對用門戶來自限和限人。

余：是這樣。錢穆先生的史學立場很鮮明，《國史大綱》、《秦漢史》、《史記地名考》等乙部範圍內的著作不必說，象《中國近三百年學術史》、《先秦諸子系年》、《論語新解》、《莊子纂箋》、《朱子新學案》等子部著述，也貫穿着史學精神。史學家面對的是客觀世界，歷史陳迹是客觀的東西，如何再現歷史事實的真相，在歷史陳迹中發現歷史精神，已傷透了歷史家的腦筋，他們沒有時間也沒有心緒去建立門戶的壁壘。這是一個方面。另一方面，錢先生是浩博寬豁的通儒，不是在牛角尖里作文章的酸腐書生，這也使他從來與門戶無緣。但治學不立門戶，卻不能沒有宗主。錢先生治學的宗主，我認為就是立志抉發中國歷史和文化的主要精神及其現代意義，這一精神貫穿於他的全部著述之中。

劉：您在文章中講錢穆先生的學問宗主一節，提

到了陳寅恪和湯用彤兩位先生，是不是您認為錢、陳、湯三人的學問宗主是一樣的？

余：如果不是完全一樣，也有重要的共同之處。至少他們的學術路向與當時的主流派是相背的。另外，他們都不宗主一家。陳寅恪宗主哪一家呢？國內學術界這一家那一派之間的筆官司固然為他所看輕，外國的互為畛域的學術紛爭他也不放在眼里。他在歐洲、日本那麼多年，主要為的是兩件事：一是接觸原始資料，二是掌握治學工具，特別是語言工具。

劉：是的，寅恪先生的學術自主性非常強。他對外國的東西那樣熟悉，卻一點痕迹都不露出來。甚至會讓人發生錯覺，以為他使用的完全是舊方法。

余：當然不是舊方法。他是舊中有新、似舊彌新。錢先生也是這樣。所以我在文章中引他《國史新論》里的話：“余之所論每若守舊，而余持論之出發點，則實求維新。”這和陳寅恪的觀點如出一轍。

劉：您對新儒家的評價是否有些偏低？新儒家把文化作為一種信仰，那種誠篤執着的精神，是非常令人感佩的。

余：應該說新儒家是在提倡一種有信仰的文化，在舉世滔滔之時，他把人的精神作了高度肯定，其取徑值得同情，所作所為是另一回事。我在文章結尾部分有一段話講得很明確：“根據我個人的了解，新儒家的主要特色是用一種特制的哲學語言來宣傳一種特殊的信仰。在這個信仰普遍衰微的時代，新儒家如果能發揮一點起信的功用，哪怕僅僅限於三五徒眾，仍然有益於社會秩序。我個人不但不反對，而且十分願意樂觀其成。”這個評價不能算偏低，恐怕已經相當高了。

劉：那麼您對“第三期”儒學的發展前景是不是比較悲觀？

余：我認為“第三期”儒學僅僅是個假說。

學術不允許有特權

余：講任何問題都不能承認某個人擁有特權。尤其在學術領域里，在科學面前，更沒有特權的位置。對於某個問題，不能說只有我看到了，別人都看不到。宣稱自己掌握了規律、看到了本質，是荒唐的。科學都不能隨便談，何況規律。一個人如果宣稱自己

看到了全部規律，那他就是上帝，他可以洞察萬世。

可以有偏好，但不應有特權。比如研究思想史，研究者當然有自己的觀點，但不能脫離開制度史，不能脫離開社會。在知識面前，在學術面前，在認識面前，誰都沒有特權。如果強調一定要“有慧根”，才能躋身某個領域，那就是要確立一部分人在這個領域的特權。這就是要求特權。先儒里面，孔子平易，不追求特權。孟子的氣勢高人一等，給人以“舍我其誰？”的印象，但還說不上要求特權。如果再進一步，從思想的特權發展到社會特權，危害就大了。

劉：所謂特權，實際上也是企圖把非本體的功能強加給本體，無限制地擴展自己的勢力範圍。一個售貨員，他的份內之事就是把商品賣給顧客，而不需要在賣給顧客商品的同時對顧客進行其它方面的教育。現在在中國大陸，不安心本職工作、喜歡作出位之思的人不在少數，我想這也是膨脹自己，追求份外利益，也就是企圖擁有特權的緣故吧。一個社會，各安其位非常重要。

余：胡適早就說過，要各盡其職。在今天，就思想而言，我主張寧低勿高。

劉：可是時尚相反，很多人喜歡踞高臨下。中國內部在受極左思潮擺布的日子里，流行假、大、空的高調，影響所及，也感染了學術界，包括文風、文體在一定程度上都受到影響。思想的高調尚且無益，學術的高調就更加可憎了。

余：思想和學術的高調，我以為與過分要求思想一致、思想統一有關。思想怎麼能夠統一呢？馮友蘭過去強調“大一統”，翻譯他的書的人站出來反對，說不需要一個統一的思想。社會需要和諧，但不需要整齊劃一。易經里講：“天下同歸而殊途，一致而百慮。”這個思想很好。司馬光也反復講過這個意思。中國傳統思想是不獨斷的。《論語》平易，不獨斷。“己所不欲，勿施於人。”這個思想太重要了，非常合情合理。

劉：是的，這也就是近取諸身、推己及人的思想。孔子“仁”的思想的精義就在這裡。實際上是人道主義觀念最通俗、最深刻、最不具歧義的表述，是可以流播四海、傳之萬世的思想資源。

余：現在念《論語》，人們喜歡摘引“唯女子與小人為難養也”。

劉：孔子這句話是個大判斷，包含有他閱世的經

驗在內。有意思的是他對何以“難養”的解釋——“近之則不遜，遠之則怨”。不能說他講得沒有道理。

余：“君子”、“小人”的概念，依我的看法，道德意義高於社會地位。如果看作是單純社會階級地位的劃分，就離開孔子原意了。孔子下判斷，經驗的成份是很大的，好處是他不強加於人。對自己堅持的東西，就說別人不懂，這就是認知上的特權思想。認知特權，對主體是危險的，對客體是有害的。否定的工作是破壞性的工作。否定本身是一種破壞性思維，作為群體的思維定式，在中國是近代衍生出來的。魯迅的長處是深刻。所謂深刻是能夠發現更深的根源。但光看到壞處，那是尖刻。陳寅恪和魯迅，到底哪個深？純負面的不可能是深刻的。只告知社會是惡，并不能解決問題。

劉：作家與社會的關係與學者對社會的態度是否有所不同？

余：從人文關懷的角度來看，應該是一致的。不同的是關懷的方式。作家情感的成份要多一些，而人文學者、社會科學家，則需要盡量汰除情感。換句話說，作家的主觀性強一些，學者作科學研究需要客觀。

學術紀律不能違反

余：我講學術不允許有特權，也包含作學問的人一定要遵守學術紀律。

劉：這正是我要請教的。我由於編《中國文化》，與各種年齡層的人文學者都有一定接觸，經常收到各種各樣的稿件，因此對一篇論文以及一部學術著作寫作過程比較留心。同時我本人也是過來人。我深感在國內學術失範是個很嚴重的問題。這有各方面的原因：一是五十年代以後，非學術的因素對學術的影響很大，致使到底什麼是學術變得不那么好鑒定；二是長時期以來正常的學術活動不能無間斷的進行，出現了學術斷層；三是由此產生的中青年一代學人缺乏系統的學術訓練；四是與國際社會進行學術交流還很不夠等等。學術失範，也就是學術紀律得不到遵守，是阻礙國內學術發展的一個重要原因。

余：的確這是一個重要問題。學術紀律其實是一種治學的通則，誰都不能違反的。大學的基本訓練里

面，掌握學術規則是其中的內容之一。學術規則很多，例如引用資料一定要真實可靠、要重視第一手材料、要尊重前人成果、不能隱瞞證據等等。不過這都是一些具體規則，更重要的是對待學術要有一個科學態度。就史學而言，第一位的是根據翔實可靠的史料建立自己的觀念，這是個前提。

劉：您在美國執教、從事學術研究多年，西方學術界的狀況您非常了解。我很想知道美國漢學界在學術規範方面有哪些特殊的要求？美國漢學與歐洲漢學有什么不同？

余：西方學術界一般是比較嚴格的，美國也不例外。主要是重視通則。對論文、對著作有一定的要求，不符合要求就通不過。當然由於平時重視訓練，因為不符合學術規則通不過，這種情況並不很多。至於一些研究中國問題的漢學家、以研究中國學術文化為職志的專門學者，學風都是很謹嚴的。這與西方的科學傳統有關。要末做別的事情，只要進入學術領域，就要按慣常的規則辦，已經成為一種職業習慣了，你不讓他這樣做也辦不到。因此遵守學術紀律就像遵守交通規則一樣，如果僅僅意識到不應違反學術規則，還是初步的，應更進一步，變成一種習慣，想不遵守也不行。

劉：東西方的學術規則是不是也有不同之處？

余：規則、紀律應該是相同的，但學術傳統確有不同。我在《錢穆與新儒家》最後一節講“良知的傲慢”和“知性的傲慢”，實際上接觸到了這個問題。科學主義的意識形態傾向於把自然科學置於社會——人文科學之上，是理論的偏頗；而新儒家使道德主義的意識形態得到完善，用回歸主觀的“道體”代替客觀的“真理性”，其結果不是遵守而是在擺脫學術紀律的路上越走越遠。就拿熊十力來說，他對儒家經典的解釋隨意性是很大的。陳寅恪在《馮友蘭中國哲學史審查報告》中有一段話，說“今日之談中國哲學史者，大抵即談其今日自身之哲學者也。所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠。”

劉：這段話主要是批評當時的墨學研究。

余：是的。不過他接下去說的“任何古書古字，絕無依據，亦可隨其一時偶然興會，而為之改移，幾若善博者呼盧成盧，喝雉成雉之比”，所指就不只是

墨學研究了。至少新儒家某些人由於不講究訓詁，他們對古典的態度，與陳先生批評的沒有什麼兩樣。

劉：不過熊十力的思想執着、貫一，也很獨到，有自己的體系，對中國傳統思想的研究是有貢獻的。

余：熊是特立獨行之士，他的價值在己出。

“天人合一”的局限

余：說到這裡，我想對“天人合一”談一點看法。“天人合一”無疑是中國古代的最重要的哲學思想和哲學命題。但“天人合一”在實際上又是不可能的。人能夠創造文化，人與天就分離了。現在思想界有人提倡海德格爾，有否定客體的傾向。我們不能反對科技。反科技，回到原始的“天人合一”，是不明智的。

劉：我想這裡有兩層意思，一是“天人合一”作為一種哲學思想，一種宇宙觀念，它傾向於不把主體和客體對立起來，這在認識論上是非常有價值的；二是指人的一種修養境界，主要表現的是一種人生理想。馮友蘭在《新原人》中說人的境界有四種，即自然境界、功利境界、道德境界和天地境界，其中以天地境界為最高，理論資源就本諸“天人合一”學說。

余：馮友蘭的天地境界純粹是幻覺。希望回到母體、尋根，這是一種文化要求，合乎學理，順乎人情，沒有什麼不好。何況有往必有復，有進必有退，天理昭彰，原該如此。問題是，中國有時還未及往，就想復。講“天人合一”可以，但不要無往而復，不要走向極端，走到不要科技，不要現代文明。

劉：國內一些談論後現代的文章就潛伏着這種危險，容易造成一種印象，以為後現代既然有那么多弊病，為什麼還那樣急切地要求實現現代化？是不是可以找到一種方便的途徑，既能夠實現現代化的目標，又可以避免後現代的弊病？

余：不會有這種方便的途徑。我認為這裡有一個敢不敢面對真實世界的問題。一個有勇氣的人文學者，在現實面前絕不採取逃避的態度，就是丑惡，也要面對。事實上，逃也逃不掉，你回避它，它卻要追趕你。“閉門家中坐，禍打天上來。”躲是躲不掉的。只有敢於面對它，才能超越它。平常心，“頭痛醫頭，腳痛醫腳”，就是最高境界。何必離開眼前的問題，另外幻想“天地境界”，用以安慰自己。

怎樣看“文化中國”的 “三個意義世界”

劉：這次由哈佛東亞語文與文明系和燕圖書館召開的“文化中國：詮釋與傳播”研討會，提出的問題很多。會後我與杜維明教授作了一次訪談，主要圍繞“文化中國”與儒家傳統，我提出了一些問題，其中也涉及“文化中國”的三個意義世界。您怎樣看“文化中國”及“三個意義世界”的概念區分？

余：“文化中國”的概念是可以的。基於某種特定情況，它不講政治，也不講經濟，突出文化，希望有高度的精神生活，當然有文化中國。問題是要避免士大夫式的清談。至於“三個意義世界”，我想是有問題的。說中國大陸是“第一意義世界”，但中國大陸在文化問題上存在問題最多。相反，被稱做“第二意義世界”的香港和臺灣，對中國文化保護得反而比較好，比大陸還要重視傳統文化。海外為“第三意義世界”，內容待分曉。是指學者的中國文化研究，還是指那里生活的一部分？外國人研究中國的包不包括在“文化中國”之內？如果包括，那末中國或日本研究西方文化的是不是也可以算作西方的另一個“意義世界”呢？

劉：現在中國大陸與香港與臺灣的文化交流多起來了，“文化中國”的不同意義世界在互相影響，特別便於傳播的大眾文化，包括影星、歌星、通俗文學，走在了交流的前面。深層的學術與文化研究，思想理論的創造，彼此之間的交互影響反而不那么明顯。

余：這不奇怪。如果按剛才說的“文化中國”的範圍，那麼在第一、第二個世界，我以為思想理論是貧弱的，很多問題在學理上說不通。尤其缺少富有創見的思想家。這說明需要更大範圍的交流，與全世界交流。也許“第三意義世界”的中國文化研究，因為不在“此山中”，反而觀察得比較清楚，研究有得反饋到頭兩個世界，還會產生某種作用？但即使有作用，這種作用也只是思考反襯的作用，碰得上才有真實的用處，否則不過是一堆符號，只能擺放在圖書館的書架上。

學術立足和知識份子的文化承擔

劉：我對您說的中國缺少富有理論創見的思想

家抱有同感。思想家不同於學者。學者可以有通人之學和專家之學之分，思想家卻必須是通人。思想家還必須有系統的理論支撐。在中國的條件下產生思想家是比較困難的。不過思想家也好，學者也好，都應該有文化擔當的意識，應該以學術立足。近百年來的中國學人，凡是以學術立足的，終於站住了。許多不以學術立足的，歷史就沒有給他們留下位置。

余：單純的學術立足也是不穩的。事實上，五四以來的學者中，真正在學術上立得穩的并不很多。以陳寅恪為例，他的著作特別對讀者有吸引力。能做到這一點，有先決條件，就是所賴以立足的學術必須是能正面承擔苦難的學術，不是花花草草的學術。陳寅恪的學術具有文化承擔力，他告訴人們一種境界，知道怎麼活。《贈蔣秉南序》說自己“默念平生固未嘗侮食自矜，曲學阿世，似可告慰友朋”，并特地標舉歐陽修撰《五代史》“貶斥義利，崇尚氣節”，就是為他心目中的學者境界下了一個界說。

劉：陳寅恪的文化承擔力是無與倫比的。他說王國維是為中國“文化精神所凝聚之人”，是“為此文化精神所化之人”，其實他自己正是這樣的人。也許通人之學一般是有承擔力的，專家之學卻不一定做到這一點。

余：是的。通人之學給人以遠大的眼光，不會為眼前的苦難所挫折，不是一遇到困難就感到天地道斷。像愛因斯坦，他的承擔力有多大！司馬遷，為生了立命。顧炎武寫《日知錄》，目的很明確，就是經世、明道。專家之學則不具備這樣的眼光，因此也不可能有那樣的承擔力。當然我們也不應該輕視專家之學。任何時候通人總是少數。專家尚且難得，何況通人！

“經世致用”的負面影響

劉：顧炎武主張經世、明道，對後世影響很大。過去一般都把這看作是中國學術的積極傳統。我想有積極的一面，是不成問題的。但今天重新回觀、反思中國學術史，我覺得經世致用思想也有負面影響，它也是造成中國學術不能獨立的一個原因。《中國文化》第六期上有我寫的《文化托命與中國現代學術傳統》一文，探討的就是這方面的問題。

余：學術獨立是個重要問題。中國學術里邊的確少為學術而學術的精神。但顧炎武的經世思想，是反對空疏的學術，主張學術思想歷史化，凡實在生活中的問題必窮源溯本，一一求得書本的印證。他這樣做也為的是求知識，因此就個人來說還是獨立的。他的工作、思想都是獨立的。學者自己宣稱的和實際做的不一定完全相同。

劉：不過經世思想在中國傳統學術里顯得特別突出，顧炎武之前一直有這個傳統，只不過顧炎武作了個總結，把它強調到空前的高度，並造成一種氣候，成為明清之際學術思想的主流。這種傳統過於看重學術的目的性，把學術只作為一種手段，不知道學術本身也是目的。是不是可以說只有把學術本身當做目的，才有可能實現傳統學術向現代學術的轉化？

余：恐怕光從手段和目的關係來區分傳統學術和現代學術還不夠。對一個學者來說，當然可以說學術是目的，但不要忘記，學與術相連也反映學術必然有自己的目的性。純功利主義的學術我不贊成，但學以致用是必要的。可是話說回來，一切都講用，象顏習齋那樣，就不成其為理論了。

至於中國傳統學術向現代轉化的問題，實際上經歷了一個相當長的歷史過程。

中國學術的道德傳統和知性傳統

余：現代學術的一個特點是追求知識性。但中國傳統學術是道德的。孔子一直把仁放在知的前面。“人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？”到了清代，特別是清中葉樸學興起，中國學術的道德傳統開始向知性傳統轉化了。當漢學家在故紙堆里徜徉時，早把仁拋在一邊了。他們認為仁就在知里面。因此清代樸學已經有了現代學術的萌芽。但如何評價這一轉變，便難說了。我只是指出這個現象而已。

劉：我在《文化托命與中國現代學術傳統》一文中，把學者的思想自由、自覺地追求學術獨立和吸收了二十世紀以還的新的科學觀念暨方法，作為現代學術的一些主要特征。由於文章題旨的限制，沒有回溯中國傳統學術的內在理路。您今天談的道德傳統向知性傳統轉化的問題，對我的進一步研究很有啟發。中國現代學術的萌芽，確實可以追溯到清中葉，

為學術而學術的精神，清代漢學已有表現。

余：您概括的幾個特征都是對的。但學術獨立應包括知識的獨立性，這表現為一種求知的精神。清朝沒有象樣的思想家不錯，但在知識的建構上大大超過前代。我說的是清中葉，道、咸以後，學者太關切現實，反而忘了大本大源。以龔自珍之說，“道問學、尊德性”，中國長時期都是以“尊德性”為主，到了本朝變而為“道問學”為主了。宋明理學是“尊德性”的最後階段。

西方的現代是脫離宗教，中國的現代是脫離道德。

劉：這很警辟。學術思想的轉變有內在依據，有外部條件，兩者缺一不可。乾嘉漢學已經有了現代學術的萌芽，但後來又中斷了，晚清的經今文學走上了實用主義的道路，時代往前走了，學術反而後退了。可是後退中也有前進，很快就與新學結合了。

余：這樣說也可以。我強調的是內在轉化。清代學術，戴震、章學誠已經開始轉化了，那個時代已經有了學術的新方向。戴震早年受族長的欺壓，有直接經驗，才發現那個“理”有問題。鑿壁偷光可以，但不能總是借光，自己永不發光。道、咸以來，一直是借光，毛病就出在這里。

劉：中國古代思想有不重視知識論的傾向。

余：是這樣。中國古代的思想不是建立在知識論的基礎上，而是與實際相連接，偏重實用。這也造成理論思維比較弱，知識份子的地位不牢固。陳寅恪與吳宓談話，說中國哲學不算高，指的就是知識論和形而上學的貧弱。陳寅恪的力量，以我的看法，一部分來自西方的知識論。

中國傳統社會的 “公領域”和“私領域”

劉：陳寅恪說中國人擅長政治和實踐倫理學，與羅馬人很相似。這種情形有長處也有短處，短處是對事情的利害得失觀察過明，缺少遠大精深之思，長處是深諳修齊治平之旨。

余：中國傳統思想重視實行。“修齊治平”四者并提，前二者是個人的，後二者是公共領域。有前者，才有後者。這是儒家的基本看法。儒家思想有這個作用，它劃清了公與私的界限。西方講公領域和私領

域，修齊、治平，恰好是這兩個領域。但西方的這兩個領域分得比較清楚，《大學》的修齊、治平，一貫而下，似有公私不分的傾向。是不是所有的人，所有的家，都修了齊了才能治國平天下呢？這似乎說不通。《大學》是先秦的作品，修身齊家大概是指諸侯、卿大夫之類。在現代，甚至秦漢以來都說不通了。譚嗣同曾致疑於此，認爲“家雖至齊，而國仍不治；家雖不齊，而國未嘗不可治。”這個質疑恰和我相同，且先我而發，不過我最初不知道他有此說。還有權利與義務，中西也不同。中國傳統思想是講義務的，特別對公益、公共事業，要求盡自己的義務。盡人倫，就是從義務開始。儘管中國古代缺少權利這種觀念，可以想象，另一方面，權利也不是沒有可能從義務中產生出來。

劉：中國的文化傳統是實現現代化的障礙，這樣的思想現在很少看到了。但確有一個問題，就是傳統思想的一些命題如何與現代銜接的問題。有的研究者，如林毓生先生提出傳統的現代轉化的問題，初意當然非常好，概念的選擇也切中命題，但究竟如何轉化，是理念分疏問題還是具體操做問題，不容易使人得到要領。

余：傳統是在不斷闡釋中存在的。經過闡釋的傳統才是有生命力的傳統。我希望尋找傳統與現代銜接的內在理路。如果說有轉化，也應該是以內在轉化爲主。沒有內在轉化，外面的東西是進不來的。過去許多人所作的是從傳統中理出現代的成份，這并不夠。僅僅停留在文字層面上的轉化，是轉不出來的。

中國歷史上的商人地位和商人精神

余：你在信中對我的《中國近世宗教倫理與商人精神》一書有所異議，認爲問題的關注點不明確。其實我這本書的寫作，就是尋求傳統思想內在理路的一種嘗試。中國知識份子一直有輕商的傾向。統治者也輕商、抑商。原因是商人周流天下，很難控制，不象農民那樣好控制。漢朝第一個打游俠，其次是打商賈。當然也不是都不理解，司馬遷就寫了《貨殖列傳》。明清以後情況發生了變化，商人的社會地位有所提高。

劉：儒家的“義”、“利”之辨有些絕對化，這對

後世影響很大。

我最早是在《知識份子》上看到的《中國近世宗教倫理與商人精神》，後來成書後沒有看。文章中引用明清商業發展的一些資料，國內比較熟悉，因爲史學界討論資本主義萌芽問題持續時間很長，影響面大，我個人由於研究《紅樓夢》的歷史背景對這個問題也有所涉獵，不明白您講思想史爲什麼要集中引用這方面的材料。

余：讓我先說明一點，我對中國歷史上的商人一向有興趣，1967年出版的英文書便是漢代的貿易與帝國擴張。大陸史學家關於資本主義萌芽問題的討論，對史料的收集是相當可觀的。這場討論使我們對明清社會經濟史的大體面貌有了比較明確的認識。還有日本史學界對明清工商業發展狀況的分析，也非常有用。我在序言中特別聲明：“如果沒有中日史學界所共同奠定的研究基礎，我這部專論是寫不成的。”但大陸的討論有一個致命的弱點，即結論是預設的。我的研究不是用這些材料證明一個現成的結論，比如中國爲什麼沒有發展出一個資本主義社會，而是想探討明清商人的主觀世界和傳統的儒、釋、道思想究竟有什麼關係。但是我也發掘了許多前人未注意的新材料，并非用中、日學者已發表過的東西，因爲我關注的問題不同，材料範圍自然也不可能一致。

劉：您這本書的寫作和韋伯的理論有直接關係麼？

余：韋伯的《新教倫理與資本主義的精神》所提供的範例，對我有參考作用。我提的問題可以說是韋伯式的，爲的是尋找宗教信仰與經濟行爲之間的關係。但韋伯對中國宗教的看法我不能完全同意。我在書中所敘述的，是中國自己的宗教倫理與社會變遷之間的關係。

所以我講到王陽明，此人思想——王學的建立，與商人興起有極大關係。他在晚年給一個“弃儒就賈”的商人寫墓表，在另外的地方提出了“雖終日作買賣，不害其爲聖賢”，這方面的材料非常重要。王陽明是從士大夫往下層社會走。天理和人欲，這兩個概念的提出，主要是希望治人者、管理者要減少欲望，儘量用天理去控制欲望。這裡天理是公位。人權的概念可以從中導出來。反對“以理殺人”的戴震是

中國最早呼吁人權的人。

劉：您在書中學的明清以來商業發展的一些例證，和由此引起的意識形態的相應變化，還有商人社會地位的變化，是不是對今天也有某種參照意義？學術研究在商業社會的處境常常很尷尬，您怎樣看這個問題？

余：我從事學術研究的現實立足點始終是清楚的。但我反對亂套，用外國的東西套中國的不好，用古代的套今天的也不好。我傾向於注重中國人過去怎樣生活，現在怎樣生活，站在今天來找它們之間的銜接點。

如何看待歷史上的清朝

劉：影響中國歷史發展的因素很多，其中農民起義和農民戰爭是一個方面，另外還有生產力低下的民族入主，這兩個因素的負面作用看來不能輕看。元朝和清朝是兩個典型。清朝的經濟、商業、社會變化之大是肯定的，但清朝問題也最多，現代中國的許多問題與清朝的狀況有直接關係。不知您怎樣看清朝的歷史地位？

余：清朝有幾個特點，與歷史上的各朝各代都不同。一是清朝沒有宦官問題；二是沒有外戚問題；三是有一個宗室集團，可以叫做滿族黨；四是清朝的統治術是很厲害的；五是清朝的社會結構脆弱散漫。有組織的統治集團用政治強力對待無組織的社會，容易造成社會結構的脆弱。清初遺老如顧炎武、黃宗羲、王夫之等，都講要復“封建”，就是看清了社會上沒有有組織的力量，足以與征服集團抗衡。至於清朝的學術文化，我們已經探討過了，在內在理路上最後是向現代逼近。

劉：前些年高陽來大陸，我向他請教過這個問題。他對清朝歷史有很深入的研究。他的清宮小說，越寫到後來真實歷史的成份越多。他對清朝情有獨鍾，高度評價清朝的歷史地位，說那是第一流的。

但我對這個問題始終未獲正解。

余：我對清朝的評價也不低。以康熙來說，中國史上很少皇帝可以比得上他。長期以來，我們承繼了晚清反滿的意識，又處在民族危機之中，害怕被外族征服，因此對清朝便不免有太深的成見。漢族王朝便

一定對自己人好嗎？我看明朝便不及清朝。

東西方史學觀念和研究方法的異同

劉：還有一個問題。英時先生您是歷史學家，我注意到您的研究在大多數情況下采用的都是史學的立場。您能不能談一談中外史學或者說東西方史學，在觀念和方法上有哪些相同的地方和不同的地方？

余：史學本來是一個。中西史學相同的地方是很多的。史學的輔助學科，比如工具與材料，都必不可少。相比之下中國的史學作品更豐富，史學意識更發達。因為中國史的連續性很大。到清代，經學都史學化了。而西方的經典，後來是俗世化。中國古代史學發達，西方史學近200年有很大的發展。在史法上，西方傳記史學占很大比重，特別是心理分析的方法，用的很普遍。但毛病也不少，可以說求之過深，又有決定論的傾向，與社會經濟史學的決定論并為西方史學研究上的兩大支柱。中國有褒貶史學的傳統，但褒貶史學有局限，容易流於道德史學。這在古代有其特定作用，在現代，便不能“讓亂臣賊子懼”了。又中國原始史料和檔案保存得太少，這是受了史學太發達的害了。

劉：史學資料太多，便不注意保存了。歷史太悠久，便不注意歷史了。事物的發達，適足以貽害事物本身。褒貶史學成立的前提，是人的良心未泯。現代人羞惡之心淡薄，史學家對歷史人物和歷史事件的褒貶，引不起當事人的切膚之痛了。

余：褒貶史學是不得已之法。不講心理分析，講不到深處。

劉：中國史學著作有的有心理分析，《史記》的人物列傳寫人物心理寫得很好。陳寅恪的《柳如是別傳》心理分析尤其有深度。

余：是的。所以陳寅恪史學觀念、史學方法是現代的，不同於宋代史學，也不同於清代史學。他一再講的“發覆”、“發歷史之覆”，只有“發”到心理層面，才算到了家。你論述《柳如是別傳》的文章我看了，講到了陳先生的心理分析。陳先生推崇的史學家是司馬光和宋代史學，這在西方也有傳統，研究生作宋史的題目很多。日本漢學對歐洲有影響，它作的題目小，西方人直接接受。中國一些史學刊物資訊不

靈，形成題目重複。學術上，不管世界潮流，關門研究不行。

劉：陳寅恪先生的“在史中求史識”的觀念很重要。中國大陸史學界一個時期盛行“以論代史”的傾向，結果造成史學的空洞化。現在這種風氣有了改變，研究者知道了從小處入手的重要性。但用觀念宰割歷史的現象仍然存在。史前史的研究臆說很多，《中國文化》一般不敢發表這類文章。《柳如是別傳》里遇到史實不清楚的地方，寧可闕如，也不用主觀去填補。

余：我知道大陸有“以論代史”、“史論結合”、“論從史出”這類提法。我的看法，“以論代史”固然要不得，“史論結合”也不足取，只有“論從史出”差強人意，但又不能算是史學研究的正宗了。不過就中國大陸來說，問題並不是理論太多，主要看是什麼理論。最怕的是拿洋東西唬人。西方史學理論有許多流派，這些東西用於中國史研究，有的有用，有的沒用。普遍性高的有用，特殊的沒用。沒用的也有用，它的框架、方法可以帶來啓示。史學理論是很嚴格的。陳寅恪先生研究隋唐制度，建立了自己的理論。

最要不得的是影射史學

余：最要不得的是影射史學。歷史有現實的啓發，是不成問題的。但影射則進退失據。對一個史學家來說，道德化的態度對待歷史都不對，更不用說用情緒化的態度來對待了。也不獨歷史學，在任何客觀的研究面前，需要科學的態度，避免感情的滲入。

古史研究難，更要嚴格，因為材料太少，否則容易武斷。

劉：史學家的立場、態度如何體現在著作中，是個需要探究的課題。有的史學著作給人身臨其境的感覺，拉着你跟着作者的態度走，使你身不由己地是其是，非其所非。

余：史學研究的領域很寬廣，有各種專門史，切入的角度、態度各有不同。思想史的研究有一個問題，涉及到秩序與思想，作者絕不能認為凡是站在反抗一邊的就是好的立場。總要有個秩序。當然秩序是可以變化的。20世紀的大問題是各種決定論。

文化的問題在社會

余：講到清朝，有一個問題值得深思：清入關以後，社會並沒有變化。《清代日記匯鈔》這本書里記載的許多事情，可以證明這一點。這非常重要。當社會不被摧毀，文化是摧毀不了的。臺灣、香港、新加坡，雖然受到了西方文化沖擊，但社會也沒有被扭曲。臺灣1895年日本拿了去，到1945年才回歸，成爲日本的殖民地，這期間社會也沒有激烈的變動。社會不被破壞，文化就會得以保留，現代化與民族傳統的銜接問題就好解決了。日本明治維新也是不破壞社會，所以它走向現代化走得很順利。臺灣和香港都未經過劇烈的革命，舊文化保存得比較多，但反而在現代化方面成績很好，這是很值得研究的一件事。

劉：您講到了要害處，恐怕這是當前中國文化問題研究最主要的徵結點，研究者的精神困境可以從這里走出來。我在哈佛會議上提交的論文，講到了近百年來家庭的解體，宗教與學校失卻了傳衍傳統的功能，但沒有從社會遭到破壞的角度加以說明。曾國藩的重建傳統的活動，當時所以有成效，看來與清代社會沒有被破壞有關係。而現在的重建的努力所以困難重重，不排除是由於社會遭到長期破壞的緣故。

余：家庭解體是社會解體的主要標志。熊十力都講家庭是萬惡之源，很讓人感到意外。家庭沒有了，教育沒有了，宗教沒有了，社會靠什麼存在？社會解體，如何整合？社會不能整合，文化整合豈不成了一句空話？關鍵在於一個良性社會的建立。所謂良性也是相對的，主要是要有一個公民社會，而不是追求人間天堂。近代以來不斷追求人間天堂，結果是一大災難。道高一尺，魔高一丈。道能制魔就行了，不必企望沒有魔。社會不能通體透明，不能都滿意。如果太滿意，就太無聊了。李商隱的詩：“嫦娥應悔偷靈藥，碧海青天夜夜心。”如果每個人都不死，那是最大的悲哀。所以中國神話中，有人成了仙，仍然不肯上天，要留在地上。

社會的問題在民間

劉：您的文化與社會關係的這番論述，我看可以

引申到對傳統社會的解釋。中國歷史長，發展遲緩，是不是與社會有某種保持完型的能力有關？比如說農民起義對生產力有破壞，但并不破壞社會，不僅不破壞，循環往復的結果，實際上成了封建社會機制的自我調節器。各個朝代的統制，寬嚴不盡相同，家庭結構的網絡始終結得很緊密。而且長期保持私人講學的風氣，民間宗教又很發達。這諸多方面的因素，使得傳統社會成為文化滋生和沉積的有利土壤。

余：是的，可以這樣解釋。中國歷史的特點，主要是各個新興的王朝都不去刻意破壞原有的民間社會。有民間社會，就有民間文化和民間信仰。有了民間信仰，你所擔心的傳統傳衍的問題，就好解決了。民間信仰是最無害的。因此打爛菩薩，再愚蠢不過。我在日本，看見各種古怪的信仰都有，但日本何嘗不能現代化。信仰問題只能聽其自然演變。中國近代知識份子專好破迷信，其實自己信仰的所謂“科學的”一切比民間迷信還要幼稚。記得潘光旦寫過一篇文章，叫《迷信者不迷》，是為民間信仰辯護的，很有眼光。孫中山講四維、八德，胡適反對。我是同情孫的。民間道德習俗不好去破壞，破壞了就難恢復。你以為是用科學思想掃除迷信，其實是用假信仰代替真信仰，社會秩序反而解體了。

劉：着意提倡的信仰，容易打折扣；民間信仰，是自然的。我注意到，您的著作中反復出現孔子的“禮失，求諸野”這句話。

余：孔子的話很深刻，有春秋時期的具體針對性，也適用於後來的社會。民間還流行一句話：“天高皇帝遠。”老百姓的事情，皇權控制不到。民間社會存在，這個社會就有希望。華僑社會比較保守，保存了不少傳統價值，也是這個道理。明朝是專制制度

的高峰，但王陽明的門徒輩都不談政治，談致良知，讓每個人自己決定是非，不以朝廷的是非為是非，結果他們在民間社會有相當大的影響。再加上商人力量的支持，下邊的社會反而有了發展。民間文化也興起了，如小說、戲劇之類。明朝很多知識分子都不曾出仕，他們眼光不再向上看朝廷，反而低頭看社會，和民間文化打成一片。政治老虎盡管發威，我避開就是了。但是如果民間社會被消滅了，或者壓得一點空間都沒有，那就真是“天柱折，地維絕”了。不過這樣以強力硬壓的日子究竟維持不了太久。文化生命比任何政治組織都要長得多。

跋 語

這篇訪談錄寫到這裡該收筆了。我與英時先生交談的內容遠不止這些。沒想到剛整理出十五個問題就占去這許多篇幅。關於歷史上的相權問題、五四的歷史經驗和知識份子的邊緣化問題、學術論著的文風和文體問題，以及英時先生今後的研究方向等等，交談中均有所涉及。我們還談到了一些有趣的人和事。英時先生對郭沫若先生的有些著作和為學方法頗有疵議，不久前曾寫過一篇批評文字。他問及我的意見，我說當郭沫若晚年的時候我見過他，我和他女兒是同學，因此如果不正面談這個人物，在我於心有所不忍。英時先生對我的態度表示理解。他對馮友蘭先生晚年寫的《三松堂自述》，也有自己非常深到的看法，但他在夏威夷朱子會議上與馮先生曾見過一面，還見到了馮先生的女兒作家宗璞，他說他看法盡管有，卻不便寫文章公開批評了。

從愛的起源和性質初測《紅樓夢》 在世界文學史上應有的地位

何炳棣

編者按 本刊自創刊以來，只在第五期刊載過一篇已故歷史學家顧頡剛先生在本世紀二十年代為俞平伯《紅樓夢辨》所寫序言的初稿。此稿比後來的定稿多出四千多字講國故的部分，正是本刊所取義處，因此編置在“文獻輯存”專欄。此後再沒有刊載與《紅樓夢》有關的文字。這次何炳棣教授的文章，係由本刊學術顧問汪榮祖先生所推薦，確為有創意之作，特在“文史新篇”專欄刊出，以饗讀者。

筆者六十年來專治史學，對中西文學從未受過專門訓練。但第二次退休以後，不時翻檢西方文哲典籍自娛，無意中發現古今中外言情文學雖浩如烟海，然其意蘊內涵能深達抽象理論層次，如愛的起源這樣基本問題的，中西總計不過三部著作而已。西方文學中有彌爾頓的《失樂園》，哲學中有柏拉圖的《酒談會》，中國只有曹雪芹的《紅樓夢》。本文上篇即扼要討論此三書的相關論點，並略作比較。

本文下篇擷取近年西方研究愛的性質的綜合著作的精要，①結合近代心理分析學之理論與原則，來核對和評估《紅樓夢》的成就和水準。本篇首先討論賈寶玉的性格與怪癖，因為他是全書的核心。隨即探究色欲和愛情的關係及其分際。最後舉出實例以詳細研討曹雪芹特別提出的“意淫”的心理科學意義，並不得不對當代紅學家們的諸種詮釋略加檢討。

筆者必須聲明，本文討論範疇僅限於男女之愛，凡有關宗教、上帝、柏拉圖、理想，浪漫諸式之愛，一概不論。因為“現實”的男女之愛，已經是人類文學上最普遍的主題之一了。更須鄭重聲明的是，筆者討論《酒談會》時，經過內心幾度的辯論，決定完全避免涉及它的“博雅”，即使介紹它狹義的愛之時，也

不得不力求簡易化，否則勢必要大大超過本文的範疇和本期刊所能許可的篇幅。

上篇 愛的起源

《失樂園》

西方對人類男女之愛的起源問題最權威的“原材料”是《聖經·舊約》中的《創世紀》。《創世紀》中命令式平鋪直敘的“紀事”的最精彩而又最權威的詮釋是英國彌爾頓(John Milton, 1608—1674)長達10,558行的史詩《失樂園 Paradise Lost》②。彌爾頓在英國文學史上地位之重要僅亞於莎士比亞(1564—1616)是舉世公認的，但除了專家之外，很少人知道彌氏學問之淵博。他對神學、宇宙學、天文、物理、煉丹術、化學、地質、動植物學、宗教、哲學、希臘及羅馬古典文學、歐陸及英國文學幾乎無一不能運用自如。在某種意義下，如以《失樂園》代表牛頓(Sir Isaac Newton, 1642—1727)以前之綜合知識之結晶亦非過分誇張。十八世紀法國最重要的啓蒙思想家伏爾泰(Voltaire, 1694—1778)曾於1726—28訪問英國兩年半，以英文論彌氏之偉大史詩為

法國文學所無法產生，并盛贊彌氏詮釋《聖經》“創世紀”之精當：“如果上帝、天使、撒旦（魔王）真正講話，我相信他們會按照彌爾頓那樣來講。”③

《舊約》“創世紀”所紀，耶合華上帝六天之內即把整個宇宙、所有非生物及生物和人類創造出來了，所以下令第七天休息。在第六天，“上帝說，我們要照我們的形象、按照我們的樣式造人”，并給人以管理一切陸、海、空中動物的特權。這天“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。上帝就賜福他們，又對他們說，要生養衆多，遍滿地面。……”《舊約》此處敘事顯然前後有矛盾，男人女人既於第六天已經造出來，而且還經過上帝賜福、俾能在大地上無限繁殖，可是第二章立伊甸（Eden）園以安置人時，卻只有一個男人，上帝又說“那人獨居不好，我要爲他造一個配偶幫助他。……使他沉睡，他就睡了，於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。耶合華上帝就用那人身上所取的肋骨造成一個女人，領他（她）到那人跟前。……當時夫妻二人，赤身露體，并不羞耻。”衆所週知，男人就是人類始祖亞當（Adam），女人就是他的妻子夏娃（Eve）。由於夏娃受了蛇的誘惑，摘下“知識之果”吃了下去，而且使亞當也吃，因此對赤身露體感到羞耻，被逐出伊甸園，永遠失去了長生，就像其他動物一樣總逃不了死亡。這就是著名的“失足”或“墮落”（fall）和原罪（original sin）。“失足”和“原罪”過去兩千年來爲西方教會人士、神學家、哲學家、詩人、劇作家等寫作中最通常主題之一，而以藝術技巧結合義理人性詮釋愛的起源最明澈的，首屈一指當推《失樂園》。

《失樂園》排場之大，意蘊之深，藝術手法之靈活多樣，無韻詩體節奏音響之卓越，早有公論。本文本節只能就遠隔數千行、分散十二卷中直接有關愛的起源部分抽出，按事態發展程序，作一摘要。

首先必須指出，彌氏對伊甸園有多次多維度的描寫，巧妙地以園中景物托襯亞當和夏娃的情緒。亞當入世初醒、睡眠惺松之際，已發覺四周有平疇綠野、丘陵鳴泉、林木垂蔭、百花錦簇、仙果累累、甘芳欲滴、真如原詩中屢度綜述，色（sight）、香（smell）味（taste）無不具備，供他摘食享用。動物方面，猛如獅虎，馴若麋鹿，莫不和祥共處，各自成雙，嗅吻狎昵。好一派春日遲遲，懶洋洋單身漢奈何

不得的醉人情景！

正因如此，亞當聽了上帝禁食“知識之樹”之果的命令之後，立即向上帝訴苦，提出請求：“您已賜與所有方物，但就我而言，寂寞之中誰能獨享，……怎能找到滿足？”④上帝故意與他辯難，提醒他所有天上飛禽地上走獸都聽命於他，何以仍感寂寞。亞當回答，人與動物之間無平等關係可言，無法構成和諧的社會（society）；只有各自歸類，匹配成雙，才能美滿。爲協助亞當克服寂寥，上帝才抽出他的一條肋骨，合泥吹氣，造出他的配偶夏娃⑤。

與此息息相關的是性愛與“原罪”孰先孰後的問題。《舊約》第三章的主題是“始祖被誘惑”，“逐出伊甸”。此章以下所述全是逐出樂園以後的事。第四章開頭：“有一日，那人（亞當）和他的妻子夏娃同房，夏娃就懷孕……。”這說明何以大多數歷代神學家及經典注釋家，甚至很多研究彌爾頓的專家們都認爲性愛是亞、夏吃了禁果、被逐出園後才發生的。因此，性愛和“失足”及“原罪”幾可視爲一事之兩面。

實際上大大不然。彌氏《失樂園》中，有兩次用間接的手法隱約地寫出亞、夏洞房之夜（按：即是二人初生之日的傍晚）的做愛。一次是亞當向大天使拉斐爾（Raphael）的追憶，⑥一次是撒旦魔王決心引誘夏娃吃禁果之前，化身爲魚鷹兒（cormorant 鸕鶿，象徵饕餮貪吃者）在樹頂偷偷觀察兩人的做愛⑦。後者描寫兩人半裸擁抱的動作較爲明顯。做愛的前曲和過程中，不但各種花果異香四溢，虎豹獅象亦無不嬉嬉蹦蹦，甚至宇宙間有些星辰都彼此相告，真可謂是普天同慶，只苦煞那垂涎欲滴的偷看者撒旦。

當代一位彌著專家特別指出，亞當對大天使拉斐爾綜結洞房之事是“世間幸福的總合（the sum of earthly bliss）”一語，肯定是對“失足”之前初次性愛的評價。⑧全部史詩中初次性愛字面上的鐵證是“破身 deflowred”一字的出現。⑨這字出自亞當的回憶，確是發生於“墮落”之前。事實的經過是：二人婚後黎明即起，亞當告夏娃不可忽視園中工作的責任，建議兩人在同一處工作。夏娃卻願各自一方，工作後再會面。就當她獨自工作時，撒旦化身爲蛇向她百般誘惑，更刺激她的虛榮心。她爲了滿足求知的欲望才吃了禁果。吃了才感到後果堪虞，於是走向亞當

面告。亞當見她神色慌張，面容憔悴，聆悉之下，立即想到她命運的瞬刻巨變：由昨夜的無限青春嫵媚立即要面對死亡。“損容、破身”等詞就在想到這兩極巨變中，如雷電般地在腦海中一閃而過。亞當斟酌之後，堅信自己對夏娃之愛的真摯，寧願冒死亡之險也要與她同命運。這樣，他才決定也吃禁果，此後二人才被逐出樂園。

夏娃何時破身是研究西方愛的起源與性質裡的關鍵問題。由於《新約》中保羅（St. Paul）的訓誡在歷史上發生很大的影響，此後基督教雖不得不默認夫妻行房為正當，但“正宗”者一貫鼓勵自動禁欲，以獨身貞操為美德，視一般性愛為污穢。彌爾頓對這種傳統看法極為反對，在《失樂園》中微妙描述亞、夏做愛之後，立即從敘事轉到評論，對傳統視性愛為污穢的諸般“偽善者 hypocrites”痛加抨擊。他進而提出，亞、夏的出生既基於上帝的意願，二人的成婚又是上帝親自主持的，這樣神聖的結合中正當的快樂和幸福有何不潔之可言！^⑩

綜結以上，西方宗教及文學上，愛起源於人的寂寞感，由寂寞而引起的對異性伴侶的要求是與人的原始性驅力無法分開的。希伯來和基督教的“原罪”是由於不服從上帝禁食知識樹果的命令，與男女間正當的性愛無涉。《失樂園》中對愛的起源正確的詮釋是符合近代生理學知識和心理分析理論的。

《酒談會》

二十世紀西方盛行一種看法：全部西方哲學幾可視為對柏拉圖（大約 427—337B. C.）一人著述的詮釋。這種說法雖不免誇張，但卻有相當道理。即以愛的理論而言，柏氏名著之一，《Symposium 酒談會》，就是必讀之書。此書記有與宴七人的談話，其中最重要的是喜劇家亞里斯多芬尼斯（Aristophanes，大約 448—388B. C.）的寓言和柏拉圖老師蘇格拉底（469—399B. C.）的議論。二者代表對愛的兩種不同理論，對後世俱有影響。

亞氏所講的是極為幽默的寓言。這寓言說，最初的人是圓柱型的，每人具有四隻手臂，四條腿，同一頭顱有兩個完全相似的面孔，而面孔朝向相反的方向。這種最初的圓柱人分為三性：出自太陽的具有雙副男性生殖器官，出自大地的具有雙副女性生殖

官，出自月亮的具有一副男性生殖器官和一副女性生殖器官。在這階段他們之間還沒有性的關係。圓柱人孔武有力，又非常傲慢，曾向天神進攻，為天神所敗。由於天神仍將需要人的經常祭獻，所以主神宙斯（Zeus）不能將人消滅，而只能設法將人削弱。於是他就將圓柱人自上而下中分為二，并警告他們，今後如再抗命，他們將會再度遭受中分，到那時他們將只能用一條腿跳動了。宙斯又把原來的雙副生殖器官中分後重新安置於每個新人的身上。此後每個新人才無止無休地渴望與原身另外一半的新人重新會合成為一體。由於圓柱人本有三性，所以中分之後有傾向男同性愛、女同性愛和异性愛的三種人。

按：亞氏寓言與更古的印度寓言大同小異，都說明最初的人是因為不甘孤寂才有對已失原我之半的重新結合的渴求，這種渴求本可釋為最初的人對“愛”的需要。^⑪這正說明何以柏拉圖以輕鬆的方式保持了表面荒唐、內藏真理的亞氏寓言的全部情趣。但是，我們有理由相信柏拉圖愛的主論是借蘇格拉底口中闡發的。按：《酒談會》撰寫的年代一般相信是在 385B. C. 前後，時距蘇氏飲鴆自盡已十四年左右。再則《酒談會》中七人談話次序的安排顯然以蘇氏為最重要，而且蘇氏在書中強調地指出：

現有一種理論認為相愛者是那些追求他們另外一半的人。但照我的理論，愛不是愛它的一半，或是整個，除非它是善美（good）。^⑫

可見柏拉圖雖兼容并包，內心中是以亞氏寓言為輔，自己的理論為主的。

由於柏氏借師說法，立意偏頗玄遠，非參照古代希臘風尚，不易瞭解。古代希臘認為男人優秀，男性之間的愛高於異性之間的愛。異性之愛主要是為了傳種接代，使人類得以“不朽”。一般成年男子最初應以美少年為愛的對象，少年獻身之後希望受到成年愛人的庇護和輔導以逐步發展智慧與德性。自成年人觀點，愛所追求的是美，最初是個別男少年的身體之美，但美的追求決不應停在個人的階段，必須提昇到“共相 universal 的美的層次，這就不再以個人為對象了。再進一步就必須由“共相”的美更去昇格追求精神及靈魂方面的美，也就是所謂的“絕對的