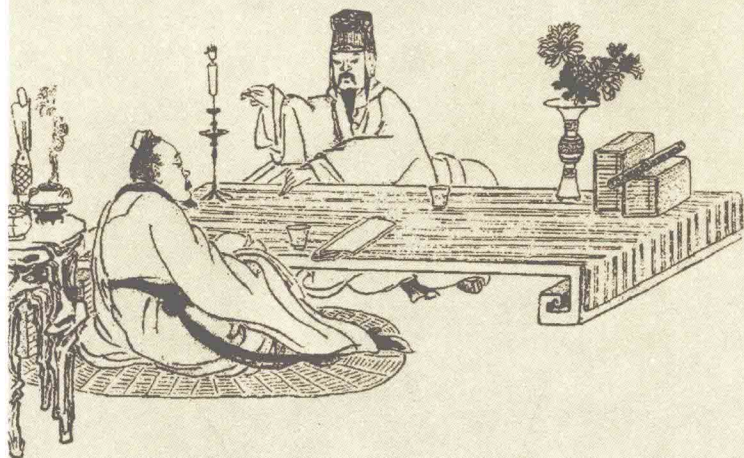




牲人盈天下

中国文化的精神分析

敬文东著

『牲人』
是人与牲
畜的合而
为一，是
包括一人
之下万人
之上的丞
相在内的
一切臣民。
在传统的
畜牧管理
学的世界，
牲人犹兽
鹿，自觉
地以即将
躺在刀俎
下的肉身
换取草料。
跟血腥的
战争相比，
牲畜或牲
人的称号
更有能力
体现人类
的自我侮
辱特性。



中国人盈天下

中国文化的
精神分析

敬文东著

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

牲人盈天下:中国文化的精神分析 / 敬文东 著. —桂林:广西师范大学出版社, 2011. 11

ISBN 978 - 7 - 5495 - 0854 - 9

I. ①牲… II. ①敬… III. ①中国文学—文学评论 IV. ①I206

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 196005 号

出 品 人: 刘广汉

责任编辑: 魏 东 刘 丹

装帧设计: 赵 瑾

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

销售热线: 021 - 31260822 - 129/139

山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司印刷

(山东省临沂市高新技术开发区新华路东段 邮政编码: 276017)

开本: 690mm × 960mm 1/16

印张: 28.75

字数: 420 千字

2011 年 11 月第 1 版

2011 年 11 月第 1 次印刷

定价: 39.80 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷单位联系调换。

目 录

导言	001
中国的管理学	001
中国管理学的世俗特性	006
中国文化的内部分层	009
象征世界和属人的世界	014
管理学和动作/行为	017
语调和动作/行为	020
本书的任务	023

上 卷

第一章 中国的灵魂医生(上)	027
他为什么恸哭	027
回忆者的诞生	033
吾“调”一以贯之	043
你们“应该”	055
第二章 中国的灵魂医生(下)	063
从旁观到遁世	063
被混合了的看与听	070
超然的言说	079
被背叛的遗嘱	090

第三章 中国的精神术士(上)	100
算筹的隐喻	100
一个利害主义者的上书语调	109
生死管理学	121
从阳的世界到兵法世界	131
第四章 中国的精神术士(下)	138
象征世界彻底隐退	138
一个法术主义者的上书语调	148
畜牧管理学	160
牲畜盈天下	169

下 卷

第五章 人在江湖山林(上)	181
谗言及其他	181
远游及其他	190
天问及其他	203
水死及其他	213
第六章 人在江湖山林(中)	222
父命与宫刑	222
生死抉择	233
愤慨与质问	241
复仇式书写	249
第七章 人在江湖山林(下)	263
从疑问到平淡	263
自觉的江湖和动作/行为	276

平淡语调接受考验	287
“《广陵散》于今绝矣”	296
第八章 一个过渡	304
目击者	304
平实语或诗史的诞生	313
愤激语调及其变奏	325
诗圣的诞生	336
第九章 人在乡野间巷(上)	346
下层文化与乡野间巷	346
《水浒传》中的管理学	356
《水浒传》中的语调	368
《水浒传》余绪	377
第十章 人在乡野间巷(下)	382
小人社会	382
戏曲	391
《窦娥冤》中的管理学	399
《窦娥冤》的语调	409
结语	418
后记	422
参考文献	424

导 言

古谓禽兽亦知人伦。予谓匪独禽兽也,即草木亦复有之。牡丹为王,芍药为相,其君臣也。*

中国的管理学

无论古今还是中外,任何一种道德学说、政治理论、奖惩制度抑或信仰体系,都意在管理、统辖和宰制人的动作/行为,立志要给人身上涌动着血性和欲望的各个器官立法,为它们的肉身行动划定明确的线路、制定恰当的目标,让它们始终处于“政治正确”(political correctness)所允许的狭小空间之内,绝不允许违规越位现象的公然发生。“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷于物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。”^①很显然,“礼”就是要在欲望和社会生活之间,制造最关键的平衡点,因为“人欲之谓情,情非制度不节”^②,因为“如果一个人不按照社会准则来行事,那么对于整个社会来说,结果也可能是坏的,即使对于个人本身来说并不坏。为了保护共同的利益,我们需要制裁,使不服从者尊重这种准则”^③。整部人类史早已证明,事情最大的吊

* 张潮:《幽梦影》。

① 《荀子·礼论》。

② 《汉书·董仲舒传》。

③ 费孝通:《中国绅士》,惠海鸣译,中国社会科学出版社,2006年,第38页。

诡之处刚好在于：欲望从一开始就不容分说地认领了它的特殊禀赋，受欲望指挥与差遣的各个器官则打一生，就接管了专属于它们自己的疆域——欲望在骨子里总是倾向于不分青红皂白地实施我行我素。即使是儒士经生从“德政”角度反复称颂和赞美的上古三代、“早期历史与儒家所相信的‘黄金时代’（Golden Age）”^①，在管制人的动作/行为方面根本就没有闲着：“夏有乱政而作《禹刑》，商有乱政而作《汤刑》，周有乱政而作《九刑》。”^②因此，“在这种情况下，我们（只得）从‘应该’做变为‘不敢’做。”^③但面对各种严格的戒律和强硬的社会准则，血性和欲望始终在坚持不懈地反对任何外在力量强加给它们的睡眠特性和恍惚特性：血性和欲望自有它们意欲到达的宅屋、绝对的目标和专有的歇脚地，尽管“欲望的对象是奇迹……超越了那种由痛苦所定义的必须”^④。

虽然作为概念的管理和管理学迟至19世纪中叶以后，才经由日文转口回归华夏世界^⑤，但它们的本来语义，却早已寄居在古典中国口气强硬的各大经大典之中^⑥。“规矩诚设，不可欺以方圆。”^⑦在华夏思想的密集地带和“轴心时代”（Axial Age）^⑧，出于创制“规矩”以便为生活、人间事务与社会现实立法的需要，一大批杰出的灵魂医生（比如老子、孔子、墨子、荀子等）或精神术士（比如孙武、商鞅、韩非等），莫不以热衷于发明各式各样的管理学为乐事。他们殚精竭虑，为后世之人创造出了普遍的行为模式及其内部参差不齐但错落有致的复杂结构：“分之以其分，

① 鲍吾刚（Wolfgang Bauer）：《中国人的幸福观》，严蓓雯等译，江苏人民出版社，2004年，第1页。

② 参阅《左传·昭公六年》。

③ 费孝通：《中国绅士》，前揭，第38页。

④ Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, New York: Zone Books, 1998, p. 438.

⑤ 参阅刘禾：《跨语际实践》，宋伟杰等译，三联书店，2002年，第380页。

⑥ 比如：《战国策·秦策三》：“淬齿管齐之权。”《史记·范雎传》：“李兑管赵，囚主父于沙丘。”明人刘兑《娇红记》：“去年听除回来，为见侄儿中纯在家管理事务，十分停当。”刘禾：《跨语际实践》（前揭，第380页）也引用了最后一个例证。许倬云先生在《从历史看管理》（广西师范大学出版社，2005年）一书中，从中国历史上的文官制度内发掘出了现代管理学的内涵。

⑦ 《礼记·经解》。“规矩”的本义是校正圆形、方形之器，后引申为准则、礼法，也就是本书所谓的“管理学”。

⑧ 关于“轴心时代”的具体含义，请参阅 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, 1953, p. 9。但今人刘小枫对轴心时代的提法不满意，他认为这对“解释（中国）历史中的思想，效力相当有限”（刘小枫：《儒教与民族国家》，华夏出版社，2007年，第39页）。但本书借用这个名词只是临时性的，即使刘小枫的看法正确，也不影响本书的立论。

而万民不争;授之以其名,而万物自定。”^①作为一项意义重大的文明/文化活动,各式各样的管理学被发明出来自有它深刻的含义:任何一种具有统治和宰制作用的管理学,都是为了管辖民众、致力于社会的稳定和有序——天下太平是历代中国君王压倒一切的重任,是他们实现从“一世”到“万世”梦想最为锋利的武器,但也同样是苦苦挣扎的天下民人最大的幻想、最公开的乌托邦。实际上,“在这个政治体系中发展起来的默认态度是倾向于加强这个体系的”^②,也“没有一个社会(即大家共处一体)关于为大家应该遵守的习惯或者形式是不经过组成这一社会的人们的赞同的”^③,因为“无论是自耕农还是佃户”,他们的存在,“都要以帝国秩序的恢复为条件,即以皇帝为首的军政组织成为天下唯一的暴力核心”^④。因此——

活过那些岁月吧

比你的耐心还要长

……

为了死后不被嘲笑

我们阴险地留下了后代。^⑤

但所有被“阴险”地生产出来的“后代”,都必将认领与父辈一样的命运。但更显然的是,灵魂医生和精神术士的辛勤劳作理所当然地结出了硕果;而一个社会之所以可能失序甚或进入不稳定的状态,端在于人的欲望过于强大——君王的欲望更不必理论,因为君王的欲望必定是所有欲望中体积最大的那个欲望:君王占据了欲望的最顶峰,趁机拥有了“一览众山小”的高迈境界。天下民人因欲望对睡眠特性和恍惚特性的坚决反对,总是被宫廷和官衙恶狠狠地定义为刁民、暴徒或匪类,这是“古已如此,于斯为盛”的一贯局面。欲望必然会通过众多器官间的相互协作,经由肉体的维度得到表达;必定要通过各式各样稀奇古怪的动作/行为(肉身是这

① 《黄帝四经·道原》。

② 费孝通:《中国绅士》,前揭,第14页。

③ 巴尔加斯·略萨(Mario Vargas Llosa):《谎言中的真实》,赵德明译,云南人民出版社,1997年,第325页。

④ 吴思:《血酬定律》,语文出版社,2009年,第13页。

⑤ 津渡:《山隅》,长江文艺出版社,2009年,第20页。

些动作/行为的唯一酋长),将自己推到前台以得到彰显。欲望,包括君王、士大夫在内的所有人的欲望,都是方向极为紊乱的矢量。依它的本性,总是乐于毫无顾忌地表现自己,它天然具有自我中心主义的倾向,一有机会,就致力于自我献媚、自我恭维和自我溜须拍马。欲望绝不愿意“蛤蟆秧子跟着甲鱼转,装王八孙子”。它是天生的、地道的、成色优异的浪漫主义者和自恋分子,从来就没有主动修正过自己的任何念头,只因为任何“一个存在者的欲望,就构成了我(I)这样的存在者”,而“这个‘我’是‘有欲望的我’或者‘欲望之我’(the I of a Desire or of Desire)”^①。尽管弗洛伊德(Sigmund Freud)对欲望的解析,最多只抵达欲望大宅外的围墙,但他仍然算得上古往今来最伟大的心理学家、心理战略蓝图最杰出的解析者^②。人类在发现俄狄浦斯(Oedipus)情结的当口,不仅发明了叙事艺术,还发明了专门修理、整治俄狄浦斯情结的各种形态的管理学^③。如果欲望得不到有效抑制,地狱就是永远无法根除的现实。但有了针对各种器官的公共管理学,人间地狱就一定能被根除么?这是中国历史上(也是人类史上)一道无解的难题,一直在激励各路灵魂医生和精神术士殚精竭虑、汗流浹背,他们气喘吁吁、气急败坏的可人模样至今依稀可辨,只不过“语言清楚地表明,记忆不是探索历史的工具,而是历史的舞台”^④。

“文化内辑,武功外悠”^⑤;“政令教化,刑下如影”^⑥。出于对君王梦想最为善解人意的抚慰,以“文”教“化”被寄予了无限的“希望”,却仅仅是灵魂医生发明的管理学念想中,一厢情愿的绝对理想主义状态、一个绝不可能实现的超级“奢望”。“建在房上的钟楼或尖顶,／就是爬到肉体之上的灵魂。”^⑦很显然,灵魂拥有的“钟楼”或“尖顶”高度并不总是可靠,纯粹的“心灵完善”(the perfection of the soul)或

① 科耶夫(Alexander Kojève):《黑格尔著作导论》,汪民安译,汪民安主编:《生产》第一辑,广西师范大学出版社,2004年,第412页。

② 参阅赵汀阳:《在什么条件下暴力成为最佳策略?》,赵汀阳主编:《论证》第3辑,广西师范大学出版社,2003年,第142页。

③ 参阅Roland Barthes, Introduction to Structural Analysis of Narrative, *Image-Music-Text*, New York, 1977, p. 274。

④ 本雅明(Walter Benjamin):《莫斯科日记·柏林纪事》,潘小松译,东方出版社,2001年,第221页。

⑤ 《文选》晋束广微《补亡诗·由仪》。

⑥ 《荀子·臣道》。

⑦ 弗罗斯特(Robert Frost):《房上的尖顶》,转引自彭予:《二十世纪美国诗歌》,河南大学出版社,1995年,第93页。

“精神完善”(spiritual perfection)^①往往并不管用,精神术士向历代中国君王举荐的细密法术,反倒更有可能成为具有统治作用的管理学的合理内涵:“凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。”^②灵魂医生的绝对理想主义,必须让位于精神术士务实的细密法术;一味强调高迈之“道”的灵魂医生发明的统治性管理学往往并不管用,以“文”教“化”总是流于清淡。它迂远而阔于世情的特性,从它被发明出来的那一刻起就昭然若揭,以至于“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也”^③。而“教衰俗敝,远近同志莫不各有天伦之苦”^④,正是“道”极度虚弱的外部表征;“钱字是大‘金’傍‘戈’,信字是立‘人’边‘言’,‘信’近于义‘钱’招怨”^⑤,相对于人的欲望所拥有的晦涩和浑浊语境,这等美好的言辞恰恰是正话反说。因此,迂远而阔于世情的高妙之“道”收获令它尴尬的结局,就是完全可以想见的的事情:“自是而明道学者,或口谈性命之言而身冒贪污之行,或外视温厚严肃之貌而中藏毒忌黷浊之心,或始而卓越峻洁凛不可犯,终而丧其所守,流于污下而不羞者,则其所学,不过欺世之机械,钓名之筌蹄耳。”^⑥精神术士倡导的于君王有利的管理学之所以效果显赫,仅仅是因为他们自始至终强调的都是“治‘术’”,举荐的都是酷刑,提倡的都是针对肉体软肋的阴谋,比单单作用于大脑的“道”实用、实惠、实在得多。

“百代都行秦政制……莫从子厚返文王。”^⑦作为一种过于伟大和高迈的政治理想,灵魂医生们凌空高蹈的精美说教,不是“术”的对手;和“道”相比,极端务实的“术”经由加诸肉体的暴力和阴谋,更有能耐让欲望收敛而不是废除它的自我中心主义,弱化而不是消除它浪漫主义者的天然身份。“礼者,禁于将然之前,而法者,禁于已然之后。是故法之用易见,而礼之所为至难知也。”^⑧说到底,“术”才是极具中国特色的、具有统治作用的管理学家族中最大的主体。它总是在致力于以

① 参阅康福德(Francis Macdonald Cornford):《苏格拉底前后》,孙艳萍等译,格致出版社,2009年,第22页。

② 刘向:《说苑·指武》。

③ 《朱子全书》卷三十六“答陈同甫”条。

④ 张履祥:《杨园先生全集》卷二四“答吴仲木”条。

⑤ 秦简夫:《晋陶母剪发待宾》第一折。

⑥ 杨继盛:《杨忠愍集·寿韩苑翁尊师老先生七十一序》。

⑦ 毛泽东:《七律·读〈封建论〉呈郭老》。

⑧ 《尚书·大传》。

抑制人民的欲望为手段,放大、夸张和抒发君王与特权阶层的欲望——君王不仅是特权阶层中的特权阶层,更是这个阶层举荐出来的最高代表,虽然举荐的方式通常要借助武力和阴谋,要仰仗鲜血和尸首的反复恭维和仔细打点。无论是灵魂医生还是精神术士,他们在发明念想中的、具有统治作用的管理学体系时,首先想到的是君王的利益和安全,其次才是被君王俯视的臣民,尤其是臣民那必定要被管理学抑制和试图消灭的众多欲望——那是动作/行为的集散地和发源地,它们时而被认为有利于天下稳定(动作/行为至少能造就普遍的物质利益因而能养活天下),时而被认为在破坏天下的稳定(动作/行为确实能导致改朝换代的发生)。具有统治作用的管理学的首要任务,就是负责甄别它们的性质,鉴定它们的成色,为它们的活动范围颁发营业执照;它是它们的基准线。

中国管理学的世俗特性

尽管“人之为人本于天”^①、世之大者“起于天至于人而毕”^②,但跟一开始就倾心于杂糅、向往混融状态的西方文明相比^③,在东亚大陆独立发展起来的华夏文化,自有它鲜明的特色、与众不同的本质规定性,刚好是对“天人本至论”^④一个莫大的反对:“早在近代欧洲实行政教分离之前,中国的政教关系就已经是二分化,我们比他们更世俗,他们比我们更宗教。异是同中之异。中国和西方不同,并不是我们讲‘天人合一’,他们讲‘天人分裂’,而是两者在僧俗和政教的关系上有巨大的不同。……他们是小国林立,宗教大一统;我们是国家大一统,宗教多元化。

① 董仲舒:《春秋繁露·为人者天》。

② 董仲舒:《春秋繁露·天地阴阳》。

③ 希腊文化作为整个西方文明的源头,从一开始就不是纯种,巴比伦的数学、天文学,埃及的医学等等,都曾被希腊文化所吸收、所同化。这很可能跟希腊所处的人文地理环境有关。参阅陈嘉映:《哲学常识》,东方出版社,2007年,第59—60页;参阅W. C. 丹皮尔(Sir William Cecil Dampier):《科学史》,李珩译,商务印书馆,1995年,第30—43页。

④ “天人本至”一词出自于张岱年(参阅《张岱年学术论著自选集》,首都师范大学出版社,1993年,第265—266页),张先生希望用它来总括“人之为人本于天”、“起于天至于人而毕”。

……中国的宗教,市场主要在民间,它自古就是多元化,上面的婆婆是国家,不是宗教。”^①中国的统治文化(或曰上层文化)之所以很早就放弃和拒绝了宗教的尊贵地位,端赖于过早成熟的、具有统治作用的管理学体系和它的超级功用。这是一种倾向于相信经验世界、不大信任超验世界的管理学,这是一种倾心于依靠人力、不大借助神力辖制民众及其欲望的管理学,是一种将目光盯向人间、投向人民各个主要器官的管理学^②。各式各样的祭祀不足以说明所谓的超验问题;作为古典中国最盛大、最庄严的仪式,封禅泰山有着极为实用的目的。“三代以前无封禅,乃燕、齐方士所伪造,昉于秦始,侈于汉武。”^③尽管这样的看法太过极端,独裁者语调和皇帝口吻十分刺耳,但封禅的确并非只具有宗教效应。“自古受命帝王,曷尝不封禅?”^④“因为象征天下一统的封禅,不止是宗教典礼,而且也是政治上的庆成功,给已取得的成绩打上一个句号。”^⑤封禅的实用功能在此暴露无遗:“夫揖让受终,必有至德于天下;征伐革命,则有大功于万物。是故王者初基,则有封禅之事,盖以其成功告于神明者也。夫东方者,万物之所始;山岳者,灵气之所宅。故求之物本,必于其始;取其所通,必于其宅。崇其坛场,则谓之封;明其代兴,则谓之禅。然则封禅者,王者开物之大礼也。”^⑥包括封禅在内的各种庄严肃穆的祭祀,不过是利用宗教形式,充当“儒家道德哲学的辅助”,“孔子以及后代儒家的祭祖先、郊天地等举动,只是想由外部的仪式,引起内心的‘复古复始’、‘慎终追远’的敬意,以完成其个己与社会的伦理……孔子的祭祀论已脱了‘有鬼论’的旧见,而入于宗教心理的应用”^⑦。“中国学术,以研究人类现世生活之理法为中心,古今思想家皆集中精力于此方面之各种问题。”^⑧中国古典时期的管理学的依据,不来自超验的上天,宗教

① 李零:《中国方术续考》,中华书局,2006年,第5—13页。

② 毛喻原对中西之间的差异找到了一个极有趣也极有想象力的解释:之所以有这种差异出现,原因就在于中国人使用的汉字和希腊人使用的字母有质的差别,前者强调视觉和空间,后者强调听觉和时间。参阅毛喻原:《汉字与字母》,民刊《汉箴》总第4期(2007年8月,北京)。此说或可聊备一格。张隆溪遍搜西方文献,无意中似乎为毛喻原的观点找到了许多来自西方的例证。参阅张隆溪:《中西文化研究十讲》,复旦大学出版社,2005年,第16—34页。

③ 梁玉绳:《史记志疑》卷十六。

④ 《史记·封禅书序》。

⑤ 张大可:《司马迁评传》,南京大学出版社,1994年,第109页。

⑥ 袁宏:《后汉纪》。

⑦ 朱维铮编:《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社,1983年,第385页。

⑧ 梁启超:《先秦政治思想史》,东方出版社,1996年,第1页。

裁判所与它关系不大;在它的内部,也不存在恺撒的权力和上帝的权力的区别或混同^①,“中国古代知识分子一开始就管的是恺撒的事”^②,中国人有望成为“严格意义上的现实主义者”^③。而“所谓中国精神气质就在这两极之间形成:肯定现世生命的终极自性,拒斥超验世界,最终走向固持人性救渡的‘足乎己无待乎外’”^④。从很早开始,宗法制度就是中国制度性管理学(即上层文化或统治文化或具有统治作用的管理学)的公开出源地^⑤。这种极具人间烟火气息的管理学从一开始就是清清楚楚、明明白白的,它遵循节约的原则,明了自己的施力方向,绝不会无故浪费体力和心智;等级、利害以及由它们引导出的利益、君王念想中的天下太平、由“一世”到“万世”的超级梦想,才是制度性管理学最乐于关注的中心内容。只不过灵魂医生更愿意从心性的角度照看等级秩序,精神术士则把跟宗法制度密切相关的利害、得失,提升到了至高无上的位置。精神术士们的处心积虑和神机妙算,才是历代中国君王最乐于接纳的东西、最愿意待见的局面。超验的神力因绝地天通的过早到来被过早地革除了^⑥:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”^⑦伴随着绝地天通而来的,是天下民人对上天无情的诅咒和谩骂:“昊天不佣,降此鞠讟!昊天不惠,降此大戾!”^⑧“浩浩昊天,不骏其德!降丧饥馑,斩伐四国!”^⑨中国的天空从很早开始,就是同“尘世混合的天空”、“被震住的天空(l'uranogée)”^⑩。作为中国思想史上一个至关重要的事件,绝地天通对统治阶层所把持的管理学体系(也包括华夏文化的其他组成部分)有着极为深广的影响:天空的存在,不过是尘世等级秩序的一个珍贵证据、一个用于唬人或安抚人心的奇特物件。

灵魂医生发明的管理学直接针对人的心性(包括君王的心性),试图从塑造灵魂的角度,促使天下民人与君王一道,自觉管理他们的各个器官和欲望,让他们身

① 参阅张志刚:《猫头鹰与上帝的对话》,东方出版社,1993年。

② 余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年,第107页。

③ 艾黎·福尔语,转引自郭维森:《屈原评传》,南京大学出版社,1998年,第3页。

④ 刘小枫:《拯救与逍遥》,华东师范大学出版社,2007年,第115页。

⑤ 参阅何炳棣:《读史阅世六十年》,广西师范大学出版社,2005年,第442页。当然,何先生不可能用到管理学这个概念。

⑥ 关于绝地天通的最早记载和实质内容请参阅《国语·楚语下》。

⑦ 《左传·昭公十八年》。

⑧ 《诗经·节南山》。

⑨ 《诗经·雨无正》。

⑩ 巴什拉(Gacheton Bachelard):《火的精神分析》,杜小真译,岳麓书社,2005年,第59页。

上的每一个零部件都处于安分守己、有礼有节、绝不违规越位的理想状态,有着“针在痛中的速度”^①;精神术士发明的管理学,首先威胁人民因欲望涌动而“不知廉耻”的各个器官,达到自下(即肉体,比如手脚)而上(即精神,即脑袋)管理人民灵魂,进而自上而下统辖人民各个器官的目的。这是两类施力方向完全相反的管理学。而管理学是矢量,它意味着投射、反刍、咳嗽和深深地植入。一部二十四史早已表明:术士们从被辖制的手脚到被辖制的头脑、再从头脑落实到无辜手脚的管理学,借历代君王的欲望和梦想,更有力量同化、扭曲、吸纳和征用灵魂医生们发明的管理学,最终为君王所用,直至上升为君王的真理。君王为自身考虑,果断地剥夺了灵魂医生对管理学的专利权,但坚决保留了他们的发明权,为的是借助医生们的道德声望和世俗名声,唤起天下民人对君王和宫廷官衙的信任;相对于这种异常强硬的真理(即君王的真理),灵魂医生举荐的管理学最多只能充任门面,扮演的都是装饰物的角色。尽管它在表面上确实拥有冠冕堂皇的属性(孔庙就是物质化的明证),但事实上总是挡不住术士们倡导的管理学因其有用性最后大获全胜。这是中国上层文化(或称统治文化或制度性管理学)最大的特色、终极的特色。跟基督教对西方人的管辖方式大不相同,极具中国特色的管理学体系和它的有效性,始终建立在它对天下民人各个器官的威胁之上,建基于对欲望的绝对打压而不是心理安抚的基础之上:

大将杀人,非大将杀之,天子实杀之;偏将杀人,非偏将杀之,天子实杀之;卒伍杀人,非卒伍杀之,天子实杀之;官吏杀人,非官吏杀之,天子实杀之。杀人者众手,实天子为之大手。^②

中国文化的内部分层

啊,“亚细亚,太阳升起之所在;欧罗巴,夕阳西下夜幕降临的一刹那!”^③同亚

① 欧阳江河:《柏桦诗歌中的道德承诺》,民刊《象罔》“柏桦专号”,成都,1991年,第12页。

② 唐甄:《潜书·室语》。

③ 王康:《俄罗斯启示》,中国当代汉语研究所,2009年,第255页。

细亚、欧罗巴和太阳的行进轨迹及其生死轮回相对应,中国文化地形学的内部结构极为复杂难缠,根本无法用描摹西方文明的文化大传统和文化小传统理论加以有效的解释。虽然守成式的偷懒和不负责任、对“思想恐惧症”(a form of intellectual claustrophobia)^①坚定不移的屈服,早已成为各类思想史研究中的惯常形态,却从未干扰过如下事实的发生:“三人成虎”催生出来的不仅有谎言,也有似是而非、似非而是的必须加引号的真理、“一点肤浅的哲学”^②、“草率的思想”(sloppy thinking)^③、“智力破伤风”^④以及“持续增长的无关紧要”(steadily increasing irrelevance)^⑤。作为一种过于看重城市与乡村、知识分子和农民之间相区别的西方理论,文化大传统和文化小传统的精密说教,对贵族传统深厚、城乡之间沟壑比较难填的欧洲社会可能有像样的解释力^⑥,对春秋以来迅速朝着平民化和匪徒化滑行的中国,却只能起到误导的作用^⑦:有色眼镜不仅催生和激发了观察者的古怪面容,也涂改了风景的色泽。在景象复杂、曲线多变、早晚温差过大的中国文化面前,大传统、小传统理论迅速暴露出了它的漫画特性和摇篮曲特性;它本质上的不及物,并不因为关于理论的旅行理论^⑧的存在就会自动消除。在过早成熟的农耕中

① 参阅帕特里克·加登纳(P. Gardne):《历史解释的性质》,江怡译,文津出版社,2005年,第3页。

② 利奥·施特劳斯(Leo Strauss):《关于马基雅维里的思考》,申彤译,译林出版社,2003年,第3页。

③ 苏卡尔(Alan Sokal)语,参阅刘擎:《愚而未决的时刻》,新星出版社,2006年,第56页。

④ 詹姆斯·戴德里安(James Der Derian):《仿真:资本主义的最高阶段?》,道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)编:《波德里亚:批判性读本》,陈维振等译,江苏人民出版社,2005年,第257页。

⑤ 理查德·罗蒂(Richard Rorty)语,参阅刘擎:《声东击西》,新星出版社,2005年,第44页。

⑥ 西方城市和乡村的关系可参阅《马克思恩格斯全集》第四卷,人民出版社,1961年,第469—470页。

⑦ 文化大传统和小传统是美国人类学家罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)提出的一对概念。前者指以城市为中心的少数上层人士、知识分子所代表的文化;后者指农村中多数农民所代表的文化。后者受制于前者。就两者之间的关系而言,埃利亚斯(Norbert Elias)和雷德菲尔德持几乎相同的看法。在汉语学界,李亦园先生在研究中国文化时,率先将大、小传统分别对应于中国文化中的雅文化与俗文化。但这种做法实际上很成问题,已经引起了一些学者的警惕。(参阅埃利亚斯:《文明的进程》,王佩莉译,三联书店,1998年;参阅Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956;参阅郑萍:《村落视野中的大传统与小传统》,《读书》2005年第7期)

⑧ 理论的旅行理论是赛义德(E. W. Said)提出的:“首先,有一个起点,或类似于起点的一个发轫环境,使观念得以生发或进入话语。第二,有一个得以穿行的距离,一个穿越各种文本压力的通道,使观念从前面的时空点移向后面的时空点,重新凸显出来。第三,有一些条件,不妨称之为接纳条件或作为接纳所不可避免之一部分的抵制条件。正是这些条件才使被移植的理论或观念无论显得多么异样,也能得到引进或容忍。第四,完全(或部分)地被容纳(或吸收)的观念因其在新时空中的新位置和新用法而受到一定程度的改造。”参阅《爱德华·赛义德自选集》,谢少波等译,中国社会科学出版社,1999年,第138—139页。

国,华夏文化的内部构成、中国文化地形学的内在肌理,并不取决于城乡之间的差别。在古典中国,依照城市和乡村的职能分工,城市是缩小了的乡村,乡村是扩大了的都市,“西周封邑,其经济上的功能,大率只是配合封田的聚落”,在整个周代历史上,城市仅仅加添了军事和政治功能,它和乡村的关系仍然笼罩在西周封邑时期的阴影之下^①;而“中国人喜欢聚居,城市与农村相距不远,其差异没有性质上的,只是大小不同”^②,作为空间的城乡,决定不了中国文化内部的等级差异和它内部复杂的地形学。

“封建制度渐渐崩坏的过程,即是专制政治渐渐形成的过程。”^③封建制度的过早坍塌和专制政治的迅速兴起与兴盛,是回溯中国文化特色的重要视角。汉家王朝的建立,确实宣告了自夏代以来家天下封建贵族传统的彻底崩盘(崩溃的酝酿状态至迟起始于春秋时期^④),作为一种挠痒痒似的替代形式,门阀士族固然断断续续活跃过若干年月,充任过中国文化史和思想史上的奇特风景,做出过十分杰出的贡献^⑤,但随着察举制度和科举制度的先后兴起,随着乡间寒士经过道德称量器和知识度量衡的严格检验,大规模进驻庙堂、官衙和学宫,“布衣将相之局”^⑥自此无从更改,城乡之间的差异就更不能成为中国文化地形学的决定性因素。“自秦以来,凡为帝王者皆贼也。”^⑦从文化级差的角度观察与透视,宫廷官衙和乡村间的距离并没有文化大传统、小传统理论想象中的那么遥远,正如“宫廷、官场和妓院相比,其脏有过之而无不及”^⑧。这样的情势,跟贵族制度源远流长的西方迥然有别、泾渭分明。

绝地天通之后,作为对天空永久性缺席的合理补偿,华夏文化始终由三大板块

① 许倬云:《周代都市的发展与商业的发达》,《中研院史语所集刊》第48本第2分册(1977年)。关于这个问题,还可参阅张纯、王晓波:《韩非思想的历史研究》,中华书局,1986年,第14页。

② 利希霍芬(F. F. Richthofen):《独立种族》,丁伟编:《中国民族性》,陕西师范大学出版社,2006年,第303页。

③ 徐复观:《两汉思想史》,华东师范大学出版社,2001年,第38页。

④ 参阅钱穆:《国史大纲》,商务印书馆,1996年,第71页。

⑤ 作为一个例证,只需要观察一下永明时期的文学和门阀士族(比如吴兴沈氏)之间的关系,就可以明白门阀士族对中国文化的贡献。(参阅刘跃进:《门阀士族与永明文学》,三联书店,1996年,第325—350页)除此之外,还可参阅蒙思明《魏晋南北朝的社会》(上海人民出版社,2007年)一书对此问题的总体论述。

⑥ 赵翼:《廿二史劄记·汉初布衣将相之局》。

⑦ 唐甄:《潜书·室语》。

⑧ 敬文东:《从野史的角度看》,《当代作家评论》1997年第6期。