

文化、

文學與

美學

【龔鵬程◎著】





有限公司
H\$87.00

封面設計◎陳幸美



文化叢書⑦④

文化、文學與美學

作者／龔鵬程

發行人／儲京之

出版者／時報文化出版企業有限公司

登記證／行政院新聞局局版臺業字第0214號

臺北市10909大理街132號三樓

電話：(02)3066842・3025638

郵發：0103854-0 時報出版公司

信箱：臺北郵箱 79-99 號

校對／龔鵬程

封面印刷／胡氏文化事業有限公司

內文印刷／文羣印刷有限公司

裝訂／嘉明興業股份有限公司

初版／中華民國77年2月1日 (印量1500本)

定價二六〇元

(缺頁或破損的書，請寄回更換)

版權所有 翻印必究

文化叢書 ⑦④

文化文學與美學

張之淦署檢



時報出版公司印行

目 次

自序·····	五
古代的宗教與神話·····	二
論詩文之「法」·····	三七
書法藝術的品鑒·····	七一
詩歌人物志·····	八七
——詩品、主客圖、宗派圖與點將錄	
另一種詩·····	二九
——雜事詩的性質與發展	
由《萊根譚》看晚明小品的基本性質·····	四七
紅樓猜夢·····	八九
——紅樓夢的詮釋問題	
附錄一：所謂索隱派紅學·····	三七
附錄二：我對當前小說研究的疑惑·····	二六〇

論鴛鴦蝴蝶派.....	二六五
-------------	-----

——民初的大眾通俗文學

美學研究在中國的發展及其蘊含之問題.....	二九一
------------------------	-----

傳奇與傳說之間.....	三三五
--------------	-----

——顧頡剛和他的筆記

族譜與政權的關係.....	三七七
---------------	-----

論熊十力論張江陵.....	三九六
---------------	-----

傳統與現代.....	三八一
------------	-----

——當今意識糾結的危機

附錄：不是傳統與現代，也不是從傳統到現代.....	四〇〇
---------------------------	-----

消費社會中的文化問題.....	四〇七
-----------------	-----

附編：

一、歷史，在轉換點上.....	四一九
-----------------	-----

——《國史鏡原，改變中國的劃時代文獻》序

二、明清史料卅種校印記.....	四二三
------------------	-----

三、《蒼虬閣詩集》與《爰居閣詩》張眉叔先生	
-----------------------	--

批語輯抄.....	四四六
-----------	-----

自序

龔鵬程

隨著「資訊時代」「第三波」等名詞的流行，臺灣似乎也摩拳擦掌地準備擠入後現代社會了。表面上看，現代化的問題，行將隨此「後現代」之到來而逐漸消逝。但因某些因素，新馬克斯主義、法蘭克福學派理論等，在此間亦正方興未艾；針對現代化問題的反省與批判，可說才剛剛開始，將來大概也會隨著這種流行浪潮再熱鬧一陣子。

可是在另一方面，恐怕還有很多人不得今夕何夕，仍然在那兒堅持現代化的立場與理想。某些人雖對此所謂現代化不盡心安，卻也努力進行「中國思想傳統的現代詮釋」，想要「在傳統中找到一些觀念，使之與現代的世界接通一道橋樑」（見余英時最近出版的新著及劉述先四月廿八日在時報副刊的發言）。

這樣的努力，用心可佩，但我們必須了解現代化或傳統與現代的兩分，基本上是由對歐洲社會變遷之探索而來的。為了解釋歐洲歷史上工業革命所形成的劇變，研究者依方法運作的考慮，把現代社會和傳統社會區隔開來，視為兩極對立的存在，以便描述彼此的差異。因

此，所謂「傳統」與「現代」，乃是高度化約的抽象理範，是爲了進行歷史解釋之方便而採用的分析方法，並不是真有兩個純然異質的社會。

而這樣的分析，似乎也不是恰當的。因爲傳統與現代的說法，顯示了歷史靜態穩定的對立狀態，以及後必勝前的階段進步史觀。這樣的史觀，使我們相信時移世異，現代社會本不同於傳統社會，一切歷史皆已陳之芻狗，只能提供現代人發思古之幽情，而不能適用於今日。今人須掃棄、批判之，以免阻礙了現代化大業。即使客氣一點，也不免要說：傳統中好的、適用於現代的，可以保留，不好的則要揚棄。

這本身就是一種反歷史，甚至反文化的態度。論者云現代意識在本我的概念中，常奇妙地想清除史蹟，即指此而言。經由這種歷史意義的失落與瓦解，才構成了現代人內在深刻的不確定感和疏離感。而每個人都可以不必理解傳統與文化，即能猖狂霸道地肆意批評、高踞於歷史傳統之上，也使得人不再能沉潛浸潤於文化或創造文化，加速了人的外化和物化。

我們似乎忘了，存在的意識，其本身也是一種歷史意識。因爲我們對存在的理解和感受，即來自於對生活之世界或處境的一種過去、現在、未來的「史的了解」。透過這種歷史意識，我們可以斷定：人是在歷史中活動的。

如果我們借用詮釋學的說法來說，那就是：任何存在都必然是一定時間空間裏的「一定在」，故一切存在物皆不能不有時空條件，都具有歷史性。人能通過他的理性去認識歷史、理解傳統；但人的理解，卻是在歷史和傳統中形成的，非超越歷史而有之。所以「不是歷史屬於我們，而是我們屬於歷史」。

所謂我們屬於歷史，有兩層意義：一是說我們不但不能擺脫傳統，而恰好相反，我們永遠在傳統之中，一切傳統都不是客觀化非我的、異己的東西。歷史的理解，不是主體去接近一個獨立自存的客體，而實際上即是一理解自己的活動。二是說人的理解之所以可能，乃是由於真理在過去的傳續使我們有一立足點；故歷史傳統，是吾人所以能立足於世界，並向這個世界開放的唯一依據。而且，由於傳統內部的變化，在時間流程中展開；傳統內部的複雜多樣，在空間布列中顯現。也令我們得以依據不同的立足點，拓衍出各種不同的對未來之展望；尋找到各個辯證的基點，以對真理有更深刻的理解。就像哲學家必須治哲學史，因為「哲學概念之把握，乃是哲學探求的一種極其重要而不可或缺的思維訓練。通過哲學史的鑽研，我們能夠培養足以包容及超克前哲思想的新觀念、新理路，且能揚棄我們自己可能具有的偏狹固陋的觀念與思想」（傳偉勳《西洋哲學史》緒論）。

換言之，超越或創新，都不能在傳統之外完成。唯有依據傳統，真正深入理解傳統，才不致以魯莽滅裂為創新，以無知為超越，而真正養成內在批判的能力，逐漸達到思索自身存在之意義的目的。古所云「溫故以知新」「多識前言往行以自畜其德」，大概就是此義。

不過，正因為理解歷史就是理解自己，所以我們應在詮釋學的說法上，再進一解。——依詮釋學說，任何存在都受到它在時空歷史條件的限制。這些歷史條件，決定性地影響了我們對歷史傳統本身的意識，包括歷史批判的意識。因此，對我們來說，理性只能是具體的、歷史的。它並不是自己的主人，因為它總依賴一定的條件，總在這樣的條件下活動。這就變成歷史決定論了。在歷史決定論中，詮釋學家當然可以說歷史的淘汰與保存，即是一種理性

的行動。但我們若再深入追究，便應發現歷史的保存和積累，並不能是自身具備的，其間須有人的理性運作才能達成。故歷史的理性，最根源處，仍在於人的理性，歷史只是人理性的實踐罷了。由人的理性上說，我們才能發覺歷史中具有價值意識：不但具有價值之選擇與批判，也因這一價值理性而使我們具有超越歷史條件和傳統的可能。

因此，我們不但要說人在歷史中活動，更要進一步說是與歷史的互動；人固然在歷史裏，卻也同時開創了歷史。《易經》之所謂「參贊」，就是說宇宙及歷史，乃因人之參與、投入而彰顯其意義。

這種彰顯可以分成幾方面看，第一，歷史雖然是過去的遺蹟，但人面對歷史的經驗，卻永遠是現存的，直接的經驗；故歷史可以是客觀的，可是一旦涉及歷史的理解活動，便一定是人與歷史的互動互溶，客觀進入主觀之中，主觀涵融於客觀之內，即傳統即現在。其次，人的理解之所以可能，是因為歷史傳統提供了理解的條件，誠如詮釋學所云。然而，在通過歷史以了解我們現在的處境時，存在的境遇感，也正同時帶動著我們去理解歷史。所以歷史又同時顯其「現在相」，變成一切歷史都是現代史的弔詭。換句話說，歷史並不是「已經那樣」的實存之物，歷史並未完成，須待人投入，與之交談，乃能彰顯。柯林烏德之所以把歷史看成想像力的構築，而非客觀已存在的事實，理由在此。現在，縱使我們不那麼極端，也當相信歷史都是有待詮釋的，未經人之理解與詮釋，一切歷史事實皆無從辨明，一切歷史意義均難以究詰，更不能成為文化的傳統。從這個意義上說，歷史傳統是不是「國故」，更不是生命已然死亡的遺產，應屬不辯自明之理。它不是堆置在那兒，靜待人去繼承的遺

產，而是活的生命，不斷開展著，在每一個時代，與詮釋者交談，迸散新的光芒。

不幸自清末以來，學人於此，多無了解。五四新文化運動之以傳統爲犧牲，固不用說，即使如章太炎林琴南也以爲：「說經者所存古，非以是適今也」（章氏與人論樸學書）「僕承乏大學文科講席，猶兢兢然日取左國莊騷史漢八家之文，條分縷析與同學言之，明知其不適於用，然亦可以存國故耳」（畏廬續集，文科大辭典序）。

他們顯然弄錯了。歷史不是木乃伊，只提供我們一些審美式的懷念與心理上的滿足。他們只注意到歷史之客觀性所顯示的時空限制，而忘了由於人與歷史是互動的，人的創造性往往就來自他對歷史的新詮釋新解說。所以五四新文化運動的領導人才剛好是有歷史癖的胡適；新文學也一定要追溯晚明文學的淵源。

切掉這一歷史問題，必然形成自我理解的危機。幾十年來的文學發展，從現代派努力「使我們所謂新詩達到現代化」「向世界詩壇看齊，而展開現代化的革命」，到目前談的文學本土化或自主性，其中爭辯萬端，其關鍵可能就是自我的理解已經出現了困境。文學研究更是如此，徘徊徬徨於古今中外，迄無所成。

我是在這種徘徊徬徨中成長的文學研究者，深知文學必然關聯著文化發展及該文化所呈現的審美意識。我們必須經由歷史文化意識去理解、感知文學的流變與內涵，也必須透過文學藝術來省察審美意識的底蘊，才能通貫古今，並有以融攝中西。因此，我提倡一種具有歷史文化意識的文學研究，和一種聯貫文學與美學的文化史學。這種研究的方法，我在《思想與文化》《詩史、本色與妙悟》諸書中，已粗發其凡。本擬專從方法論上續予說明，撰寫一

冊文化史論的詮釋方法學，但隨文發例，竟寫成了這十幾篇看起來若不相干的散論。

在這些為學術會議或整編刊印資料而作的論文裏，我一方面挖掘、提供、整理了一些資料，一方面找出了些新的問題。而面對新舊問題時，如何突破詮釋的困境、深化意義的解析、導引方法意識的反省、提示後續研究的各種途徑與可能，更是我用心之所在。雖說奇懷未鑒，疏謬甚多，但大體規模還是可以看得出來的。其精神意趣，在於調整舊有詮釋模型與方法，以開拓新的研究視域，面對文化問題。

我之治學，本屬教外別傳，此書取徑，似乎也與時賢不盡相同。但通過上文對歷史文化之意識與詮釋的解說，或許能讓讀者更了解為什麼我必須這樣做。

古代的宗教與神話

一、宗教與神話

在十八世紀理性思潮席捲全球之後、在科技文明璀璨光華照耀宇宙之際，再來談宗教與神話，似乎是落伍和無意義的事了。據說神話和宗教只不過是舊日人類原始愚昧的遺迹與證據，尤其是實證主義興起之後，許多人都相信了孔德 (Auguste Comte) 的說法，認為人類進化的程序，是從神話宗教期，進到哲學期，再進到科學期。人類現在既然已經走到科學時期了，還來談宗教、說神話，不是太不切實際了嗎？

然而，即使我們只是以緬懷遺迹的心情，來看待古代的宗教與神話，它也能提供我們許多人生的趣味，發思古之幽情。何況，它的意義並不僅止於此。就人類深沉的生命內容來說，人類的宗教感情，是不會隨時代而改變的；人永遠不會喪失對永恆的嚮往、也永遠不能不受他內在道德渴求所驅使，所以他就永遠不可能沒有宗教信仰，只不過宗教的形式會隨時

間地點而有所不同罷了。其次，就所謂的「進化」來說，不同型態的社會之間，是否可以稱之為進化，實在頗有問題；人類社會的演變，更不如孔德等人所說那麼簡單。科學的偏執狂或樂觀派，固然可以宣稱現在是一個科學的時代，但那除了證明他已經以科學作為他個人的宗教信仰之外，還有什麼真正的意義嗎？但在所謂的科學的時代裏，並不是每個人都患有科學狹心症，許多有識之士，都能了解科學與宗教的不可替代性，主張以宗教來濟科學之不足。如著名的史學家湯恩比 (Arnol Toynbee)，就曾呼籲人類經由宗教來達成文化之大同，馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 也說：「健全的社會生活，必須立基在真正的宗教價值體系上；這種體系，將精神秩序及道德秩序顯示給我們」。宗教的功能與意義，大體上已獲得學術界的肯定。

除此之外，我們也可以看看宗教與神話的性質是什麼。記得陳簡齋有首〈貞牟書事詩〉，說：「神仙非異人，由來本英雄」；東坡歌詠古代神仙安期生也說：「乃知經世士，出處或乘龍」。這兩段話說得好極了。依中國人的觀念來說，英雄回首即神仙，英雄事業與神仙心腸本非二事。所以《易經》觀卦象傳說：「聖人以神道設教」，教就是教化，是教化人世，故神仙與經世，原是一體之兩面。這在古代尤其是如此。

神道設教，便成為宗教。宗教中必有神道，因此也必有神話。比如基督教聖經中記耶穌用麵包餵食衆人、能替人治病、可在水上行走等，後世聖經研究專家有些人即因此而懷疑耶穌其實是當地一名巫師。另外，據佛洛姆 (Erich Fromm) 的研究，早期基督徒觀念中，那個受苦、垂死的彌賽亞，乃是起源於遠東的崇拜與神話 (Osiris, Atis 和 Adonis)。

佛教初入中土，也採用大量神迹來幫助傳教，佛經中敘述有關佛陀之神話本已不少，再加上《高僧傳》裏各種奇行異事，難怪當時視佛教爲方伎的一種了。《晉書》記載佛圖澄能役鬼神，至流水側，從腹旁孔中引出五臟六腑，洗之訖，還納腹中。這與後來達摩之一葦渡江、六祖之袈裟覆石，同樣屬於神話的一種。道教也是如此，老子生而皓首一類神話、曹魏時《老子變化經》：「老子去楚國，北之崑崙，以乘白鹿」，及道教諸仙人事，皆人所熟知者。這類神話，在民間尤爲普及，民間信仰幾乎全靠神話串組而成，從漢代左慈于吉之類異人到現代，都是如此。

爲什麼任何宗教及信仰，都有這麼多神話呢？宗教原應以其教義博取認同，怎麼可以強調神蹟、喚起人性中愚昧非理性的部份，以達成傳教的目的呢？許多人都難免會有此一問。但事實上，神話是信仰的保證，因爲任何一種力量，爲了使人對它發生信心，即必須提供有效的徵象，昭昭在人耳目。故每一種信仰都擁有自己的神話；沒有奇蹟，即不可能有信仰。所以，所謂神話，其實即是宗教中奇蹟的紀錄。

二、宗教與神話的關係

然而，宗教的性質各不相同，神話自也有許多差異。即以上文所述各種神話的例子來說，其性質便有顯著的不同，爲什麼會有這樣的差異和不同呢？我們可以分成兩方面來看：

1. 何謂神話

第一，究竟什麼是神話，至今仍然衆說紛紜，神話的性質與內涵，各個學派均有其特殊的認定和意見。譬如有些學者認為神話就是偽飾的古史，如希臘學者歐赫梅魯斯（Euhemerus）就把神話解釋為古代歷史。他說希臘神話中的宙斯就是克里特島（Crete）的國王，宙斯與擾亂世界的巨人族鐵丹族之戰，即克里特國王削平內亂的故事；造人的普羅米修士、負地而立的亞特拉斯，則是希臘古代善塑泥人的陶工和天文家。這種意見，後來在民國初年《古史辨》一派學者手上加以轉化後，則成為古代歷史只是神話歷史化以後之結果的說法，玄珠的《中國神話研究》，即持此種觀點。

這種觀點，有些學者並不同意，他們認為所謂神話，乃是語言在流傳過程中產生訛誤的結果，猶如珍珠是蚌有病的結果。柏拉圖在 *Cratylus* 中記載蘇格拉底說神話裏不合理的故事，都起源於字訛，就代表了這一派意見。我國早期如《韓非子》記載孔子分辨夔一足的事，亦復如此。夔一足，見於《山海經·大荒東經》，但孔子認為夔並非神話人物，也不缺一隻腿，只不過因為堯說過「夔一，足矣」（有一個夔就夠了）的話，後人就誤以為夔只有一足。後來朱熹撰《楚辭辯證》上也說義和御日及《山海經》所載東南海外有羲和之國，有女子名羲和，常浴日於甘淵云云，是由於堯典有「出日納日」之文，後來口耳相傳，失其本旨，加上好奇的人增飾傳會，才形成了這些奇異的神話。

又有些學者以為神話既非偽飾之古史、亦非語言之訛誤，而是上古儀式的遺留。有些神