

世界文化丛书

A SERIES OF
THE CULTURES OF THE WORLD



文化与时间

〔法〕路易·加迪等著 郑乐平 胡建平译
顾晓鸣校

文化与时间

〔法〕路易·加迪等著 郑乐平 胡建平译
顾晓鸣校

浙江人民出版社

装帧设计：池长堯

L. GARDET and others
CULTURES and TIME

The Unesco Press

Paris 1976

文化与时间

[法]路易·加迪等著

郑乐平、胡建平译

顾晓鸣校

*

浙江人民出版社出版

(杭州武林路125号)

浙江新华印刷厂印刷

(杭州环城北路天水桥堍)

浙江省新华书店发行

开本850×1168 1/32 印张11.375 插页2 字数23万

1988年7月第1版

1988年7月第1次印刷

印数：1—8 000

ISBN 7-213-00178-7/G·33

统一书号：7103·1377

定 价： 3.25 元

《世界文化丛书》编辑委员会

主编：周谷城 田汝康

编委：庄锡昌（常务） 金重远 庞卓恒 迟 轲

祝 明 朱威烈 顾晓鸣 顾云深 马小鹤

孙志民 张宪章

《世界文化丛书》序

周谷城

今天我们立足于祖国的现代化，放眼世界，放眼未来，不难看出：现在世界各国彼此之间的关系，在历史发展过程中，正日益趋于紧密，各国家或各地区之间的往来日益方便；经济的、政治的、文化的、以及其他各方面的关系日趋紧密，几乎成了不可逆转的必然趋势。但要使这些关系发展得很好，甚至很合乎我们的理想，则研究、考察、寻找正确方向或理想前途的工夫，为不可少。着眼于文化方面的关系，组织学者、专家研究世界文化，出版世界文化丛书，已成了我们当前的迫切要求。

研究世界文化，先定出题目，请学者进行研究，写成专书，是可能的；学者自己先有研究计划，甚至已有研究成果，拿出来寻找适当的题目，更是可能的。我们组稿工作的进行，大体不外这些方式。每一本书所涉及的地区、时间、文化内容都不加限制，是可以的，如“世界文化史”即属此类；估计这类著作不会很多。与此相反，每一本书所涉及的地区、时间、文化内容都加以限制，也是可以的。如“欧洲中世纪的教会研究”即属此类；估计这样有限制的著作，一定相当多。介于这两极端之间，有的著作只在地区、时间上有所限制，如“中国先秦文化”或“美国现代文化”即是实例。有的甚至只在地区

上有限制，如“印度文化”或“拜占庭文化”即是实例。此外研究文化的方法或理论，如“文化与时间”或“多维视野中的文化理论”等都是实例。范围这样无定，体例这样不齐，只是由于世界文化从来就是不断发展的。到今天更是日新月异，不易把范围体例固定下来。不过，不把范围体例固定下来，反而使学者、专家易于着笔或易于发挥各人的独创性。

至于文化发展的方向或理想的前途，则不能忽视。发展的方向或理想的前途是不易明确的，这就要诉诸比较研究，即使诉诸比较研究，如果只拿现在与过去比，或拿中国与外国比，充其量只能了解文化的大势；必须进一步有具体细致的比较，才能把方向找出来。分别举例，如手工生产与机器生产相比，则知手工生产为落后，机器生产是进步的，于是反对落后、追求进步成了我们的方向。又如宗教迷信与科学真理相比，则知宗教迷信为落后，科学真理是进步的，于是反对迷信、追求真理成了我们的方向。又如压迫和剥削，是政治和经济方面事情；拿压迫剥削与平等互利相比，则知前者为可恨，后者是可贵的，于是反对压迫剥削、追求平等互利成了我们的方向。方向不能忽视，比较研究则大有助于方向的阐明。研究世界文化的学者、专家未必完全没有涉及过比较；把研究的对象完全孤立起来，不顾上下古今，不顾前后左右，是不可能的。今天谈比较，不过希望把比较的范围扩大再扩大，力求使比较的对象具体更具体。果能如是，则研究文化的方向或追求理想的前途决不会落空。余不多谈，即以此为序。

1986年10月6日写于北京

目 录

《世界文化丛书》序 周谷城

导论 保尔·利科 1

中国人思维中的时间经验知觉和历史观

 克洛德·拉尔 31

印度传统中的时间和历史：时间和羯磨

 雷蒙多·帕尼卡 65

附录：时间的经验知觉

 贝蒂娜·博伊默尔 94

班图人思维中的时间经验知觉和历史观

 亚历克西斯·卡盖姆 104

希腊思想中的时间观

 G. E. R. 劳埃德 143

犹太文化中的时间观和历史观

 安德烈·内埃 195

基督教的时间观

 热尔马诺·帕塔罗 225

伊斯兰教的时间观和历史观

 路易·加迪 267

附录：马格里布民族的时间经验知觉

阿卜杜勒马耶·梅齐安 299

时间：文化史的一个课题

A. J. 古列维奇 313

著者简介 338

术语对照表 343

译后记 355

导 论

保尔·利科

《文化与时间》论文集的读者会发现自己面临一系列令其困惑的难题。本文将力图系统地向这类读者阐明这些问题。^①

当我们自问从发现这种文化多样性中将会得出什么结论之前，重要的是要理解文化多样性的意蕴，抓住其形形色色的根源。但实际上，看来要全心全意地承认在现代性背后，在我们文化所依赖的深层中，存在着一种基本的分裂，一种根本的差异——它使我们对自己构成的历史的意识蒙上了一层色彩，并非象初看那样是轻而易举之事。历史多方面、多色彩地塑造了我们：对这个问题的意识必须提升到这样一个高度，即它已成了一种根本的窘境，一种看来缺乏任何答案的两难推理。

“语法的”多样性

本书所思考的各种文化独特性将由不同的论文作者从不同

^①古列维奇先生的论文可以看作是这篇序言的补充物；事实上，并不存在象犹太人观念、穆斯林观念和班图人观念等等那样的马克思主义的时间观和历史观。犹如我一直关注的，古列维奇先生也非常重视文化的多样性，他竭力想对多样性之谜作出一种马克思主义的解释。但在一系列专门研究个别文化的论文中，他的分析并未构成深一层的要素。——原注

的层次进行论述和探讨。出于同一原因，存在着好几个层次的多样性。我把时间词汇和句法中固有的多样性作为论述的出发点，尽力以一定的顺序来审视它们。但为了简便起见，我把它称为语法多样性层次。当然这种多样性绝非仅仅涉及语言因素。其他的不能适当地称作“语法的”语言制约因素将在后面讨论。所以我们必须以此作为叙述的出发点。无论是明许，还是默契，语言中所具有的那种不能简化的多样性将为这些论文作者本身的论述风格所表明。所有的作者都强调了时间观、历史观和语言结构之间的密切关系。“中国人思维中的时间经验知觉和历史观”一文的作者开门见山地说道：“一个民族赖以生存的条件和限制因素必然反映在语言和行为里”。语言和行为之间的区分本身就是由作者根据遗留在中文上的特征来加以辨认的。

所以，要将某种个人的时间经验和历史经验离析出来是毫无问题的，尽管这种经验无疑是中国人的经验，但通过在自身中寻找不明说的对应物，是能够加以普遍化的。由于意义是在词的排列、诗的格式、画的（传统）风格中受到约束的，所以不存在任何可以绕开中国汉字的捷径。因此，也不存在藉此可以使大家对这些经验一目了然的普遍特征。

“印度传统中的时间和历史”一文的作者也描述了在词语、语言的人工制品、行为的可塑的描写和模式中意义所受的约束程度。两个更高一级的力，kala（时间）和 karma（行动）的相互作用并不是那种我们能够自己的思想体系中旋即产生某种概念对应物的东西。该作者评论道：“印度哲学对时间这一范畴的兴趣，最初始自对文法和语言的思考，但同时也基于超越时间的心灵渴望（这在瑜伽中尤为突出）。”让我们暂时撇

开后面要详叙的这第二方面。犹如中国文化一样，在研究印度思想时，不可能不考虑时间性的词汇和语义学。然而，印度思想使我们在分析时间体系多样性中跨进了一步。正是语法学家开创了对时间的沉思冥想。看来研究梵文语法及动词时态体系比之研究时间词汇更富有启发性。真正的测时活动需要建立一种语义方格，其中术语的差异反映了意义上的微妙差别。历法的创造以及将时间分成更长的跨度基于一种相似的语言、语义操作。然而，一个明显的事实是，印度的语法学家首先——据帕尼克认为在第5世纪末和第6世纪——利用了语言的自身反映的本性，并为根据动词时态着手分析时间及分解成的离散瞬间而使用了语法。然而，展开这种分析的第二级语言反过来反映了某种语义选择，例如，“随意力”和“约束力”之间的区分，由此构成了与众不同的语言和思想体系，它赋予了讨论中的文化以独特的特征。哲学—语法学家将自己的分析建立在作为思维中介的语法上。帕尼卡强调了这一点，他写道，他所引证的这些例子“足以说明经验和现象学的分析确实是在印度传统中发现的。不过，重要的仍然是，语言是这些思考分析的出发点”。

然而，我并不想暗示语言——严格地从词汇和句法意义上加以理解——是文化多样性的唯一基础，仿佛不同的语言本身就是众多不同的世界观。对任何这类见解的一个显而易见的反对理由是，在某一特定语言中“所说的东西”只是把语法的制约因素转变为另一种表达手段，从而用一种自发、自由的人际话语概念加以复合。因此，讨论必须在这一层次继续展开。

话语形式的多样性

有关反映在不同文化中的时间和历史的专题论文在此给予了我们分析这种多样性的第二层次，这就是我想阐述的话语形式层次。我将简略地谈谈上述的两类研究，以使用更多篇幅详细论述本书所叙述的其他文化领域。

除了汉语词汇（汉语语法在动词时态体系中不用正式的时间维度编码——即过去、现在和将来——就能达到目的），研究中国时间概念的作者能够举出一种文本范畴，即“编年史”和档案——它使得一个民族能够借助某种故事形式来表达过去的事情，从而构成自己的历史。在这个层次上，出现了更多的制约因素，而并非特殊的语言制约因素，它们足以使该种文化变得异常独特，而无其他文化可以与之进行比较。该作者列出了辨别中国故事形式的种种特征：至高无上的天命，季节划分，编年史风格，以及后来在所谓的古典时代采用的伴随着精心构思、言简意赅表达法的劝诫口吻和论辩主题。所有这些特征具有一种“间离效果”，从而阻止我们和作者混为一体。

这并非意指我们被排斥在一切理解之外，而是指我们的确同它保持着相当距离；否则在我们评价“那些分辨中国编史者历史概念的特征”时，就不存在任何问题。因为我们是从远处理解的，所以我们不能把这种特殊的异国见识与我们藉此了解自己的意义体系联系起来。这里的一个关键问题是中国自居为宇宙的“中心”，因为我们无法用任何数量不同的点来取代这一中心。关于这个问题我们后面还要论述。实际上，当该篇论文的作者依照——同时也是我们自己的——民主趋势、无政府状

态、个人主义的术语顺利地转达了使一种文化之所以存在的独特特征时，恰在这时他十分明智地把我们的注意力引回到了存在于表意文字的书写形式和“正名”的意识形态——他认为最好称其为“以名责实”——之间密切关系中的这种文化的内在独特性上。因而，如该作者所称谓的，“时间的经验知觉”与上面的概括所表明的话语、伦理和政治的混合物是不可分割的。

有关印度思想的论文使我们更进了一步。在该文中，作者告诫我们，构成印度人时间观和历史观与众不同特征的不仅仅是出于对文法和语言的思索，还是出于“一种超越时间的心灵渴望”。但这种心灵渴望是以一定的话语形式——它与被传递的信息是密切相关——加以表达的。读者会因帕尼卡(Pannikar)的开场白：“时间因祭献活动而诞生，又因祭献活动而再次中断”而发现自己处于一种陌生的境地。但这种陈述本身是为了读者的便利，由某种初始的概括——“假如祭司不于每天清晨执掌火祭，那么太阳就不会升起。”——转换而来的。当然，《吠陀》的直觉知识可以改编为某种哲学原理，从而在概念上得到解释，所以我后面还会谈及这种理解方式。但就象在该文结尾处所考虑的其他基本时间直觉必须被取代一样，在其意义得以产生的特殊的偈颂的语境中，它首先必须被取代。

实际上，偈颂并非是话语本身和通过那种话语——就象“文学类型”这一措词会引起人们的想象一样——所表达的东西之外的话语形式。话语方式和思维方式在此是相互啮合的。以偈颂形式所表达的东西用其他文体则不行。所以，任何一种哲学文体都不能穷尽《阿闍婆吠陀》的诗意。谈到超验的时

间，谈到体现在太阳、行星和经验分割中的时间，实际上可能正使用着不同的话语方式，谈论着全然不同的东西。难道我们会用不同于偈颂的形式谈论一种作为“不断起着作用”，“使万物成熟”，包容着所有生灵，而“当万物酣睡时，它悄悄地守望着”的力的时间吗？除了在偈颂中借助一种无论就其形式，还是就其实质而言，全然是赞颂性的方式，难道有关那种不可分割，并超越于可分的、可度量的时间（time）的“时间”（Time）。无所不能的断言，还可以通过其他话语形式加以表达吗？甚至在《奥义书》和《吠陀》时期，沉溺于宇宙思辨的印度思想的这一方面明朗化的“激变”，也未能消弥这种依然是整个宗教思想方式重要组成部分的宣言式、公告式的外观，即使这种纯思辨的要素引起了某些特殊问题，但通过对赞美诗话语方式的思索，我们依然不能穷尽之，因此我们后面还须谈论这个问题。

尽管我依然只能谈论话语方式对某一特定文化中的特定话语表达的影响，但我倒想扩大我的分析范围，以包括本书叙及的其他文化领域。

在讨论上述两篇关于中国和印度时间观、历史观起源问题的论文时，我已提到了编年史和偈颂的作用。然而，古希腊思想中的“前哲学和非哲学时间观”却提供了这种观念植根其间各种话语方式的其他例子。劳埃德（Lloyd）一开始就强调了他引以为据的“文学特征”：“无论散文还是韵文，几乎我们的全部证据都出自这类或那类被构思为文学作品的文本。”这恰恰是我的分析的兴趣所在。认为一种特定的看法源自史诗《伊利亚特》和《奥德赛》，或者说它可以在抒情诗人、剧作家的作品中寻见，这并非不着边际。因为，当我们依照集中

于史诗时代本身的调查研究，对词汇问题进行思考时，词汇问题（它们无疑是有趣的，而且其启发意义比之论及中国的字汇和印度的字汇时所讨论的东西并不逊色）实际上附属于某种抽象观念，而且在某种程度上与微观研究法有关。在这一点上，应当注意到在某一首史诗——其中讲到“对每个人而言，日子本身拥有它所包含的事件的特性”——中所出现的诸如“回归的日子”、“奴役的日子”的话语。“人依赖于他所处的时代”看来确实是切合于整部《奥德赛》史诗的主题的。显然，英雄主题必然是与如同在人生短暂和命定中所反映的有限悲痛相吻合的。这是史诗体编年史《阿基里斯》的功绩，因为它深刻地表达了阿基里斯的痛苦呼喊，他宁为尘世的奴隶，而不为冥府之王。

以赫西俄德(Hesiod)的《劳作和日子》(Works and Days)为典型的文学类型对于时间问题是不无启发性的。劳埃德认为这首诗的主题是为了“提供有关调节一年活动的忠告”。这种教喻诗要求根据情形来确定哪些日子当做什么，或不当做什么。由此，时间成了由善与恶、厄运与幸运的日子构成的日子格局。赫西俄德的《神谱》(Theogony)及其对先后承续的人类时代的远见也证明了时间问题与赋予每个时代一定特征的“劳作”的关系，如毫无节制、目空一切的“白银种族”时代。因而，在这种微妙的教喻式框架中，甚至神话也蕴含着一种教训或启示，即“对各种不相称的告诫”。在这个意义上，存在一个“劳作和日子”的时间，其间“时间秩序和道德秩序不可分地连结着”。尽管时间是“宇宙道德有序化的一个方面，但公正本身”部分地仍被构想为一个有关人类生活的有序的时间调节问题”。

同样，这难道不是抒情风格，即平达（Pindar，古希腊抒情诗人）和悲剧合唱抒情风格的真正特质吗？这种抒情风格确切地说并不象赞美诗那样是一种赞美，而是吟咏——它可能蕴含着悲伤——时间的“背叛”，命运的动荡，人类事务在时间“审判”前的兴衰〔而保尔·瓦莱里（Paul Valéry）不也吟咏“Midi le Juste”，即正午的正义吗？〕。唯有当我们从某种悲剧性智慧，即《阿迦米农》的合唱队歌唱的阿基利斯在遭遇艰苦磨炼后的智慧，也就是“经由痛苦，获得理解”的智慧的高度进行思考时，时间才是“带来安逸之神”。也许唯有在另一种悲剧性眼光，即索福克勒斯的眼光里，时间才是冷酷无情的毁灭者，其间一切和解希望显然都被驱散了。

当然，我们必须小心翼翼地避免坠入一种新的决定论，即文学“类型”的决定论，它和基于语言结构之上的决定论是同样幼稚的。通过揭示某些母题、主题和概念如何萌生、显现、成形来研究古希腊思想的作者，郑重告诫我们必须反对这种机械论的看法，因为它正抛弃那曾模塑这些东西的文学样式，从而将它们引向了哲学的概念化。通过对过去的深度和连续性的认识，对从野蛮到文明的思索，以及对历史和神话之间差异的意识说明了这一过程。所以，这种话语形式必须视为跳板，而不是套子。依我看来，它们与其说是僵化拘束的体系，无宁说是产生某种话语的成套规则，同时，语法控制了我们的构词组句的能力。这种规则的再生功能是如此发达，因此，在根本的意义上，“所说的东西”很容易抛弃有助于它们产生的话语形式。

话语或“言词活动”的多样性

文化多样性的根源在于语言的多样性。这种语言的多样性，不仅仅在于词汇和句法，甚或更具“文学”性的话语形式（赞美诗、编年史、史诗、教喻诗、悲剧以及抒情诗）的多样性，它要比这些更为深广。在本书研究的多种文化中，无论是含蓄的，还是明晰的时间观都是与词（或书写）的出现密切相关的。依照某种基础的话语活动，词处于整个经验复合、行为方式以及阐释风格之中，不过，它们反过来却构成了所论及的文化经验的独特实体。因此就“犹太文化中的时间观和历史观”、“基督教的时间观”以及“伊斯兰教的时间观和历史观”而言，尽管意义不尽一致，但事实确是如此。如果正是那样，那么在這些概念从作为其基础的话语活动中获得特质的根本意义上来说，造成这种多样性的也正是语言本身。在此“所说的”东西就是那些在它们的“书面作品”中表达的东西。由此，在这一点上，一种新型的独特性和多样性渐趋明显。

安德列·内埃（André Neher）描述“犹太文化中的历史时间观”的方式乍看起来也许隐藏了这种情况的特殊性。然而，该作者在这一概念中看到了“历史维度”的真正来源，从而使我們更接近了这一概念。由此，这一概念在某种程度上成了我們现代范畴的本原。如内埃所认为的，设若我们把这种历史实在的获胜看作是神话的反论，那么这种概念的承继就更易為我們所理解。对不断迁徙、征服（从撒马利亚人到埃及人、迦南人）的闪米特人而言，神话为一种使一切束缚它的企图落空的空间缠绕着——而这同一空间，希腊人（他们由此发现他们