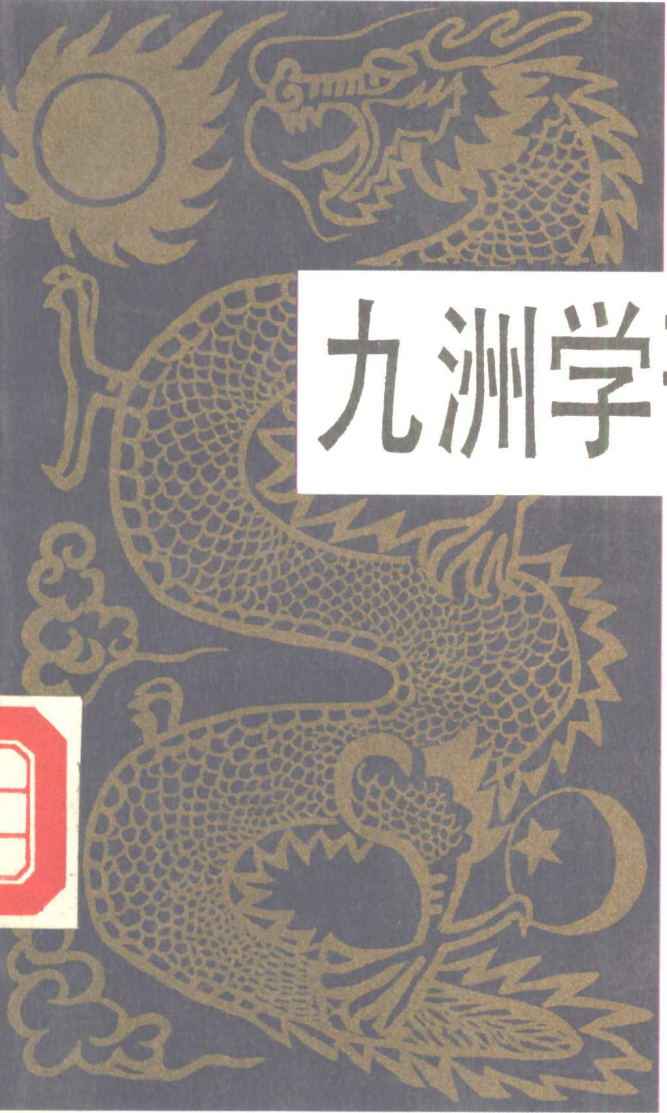
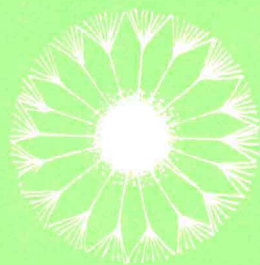




九洲学刊选编

〈一〉

九洲学刊选编
〈一〉



九洲学刊选编(一)

中国**友谊出版公司**出版
新华书店北京发行所发行
北京百花印刷厂印刷

850×1168 $\frac{1}{32}$ ·6 $\frac{3}{8}$ ·114,000

1988年1月第1版

1988年1月第1次印刷

社目: 191-079①

统一书号: 17309-27

ISBN 7-5057-0058-8/Z·2

定价: 1.80元

目 录

1 连续与破裂: 一个文明起源新说的草稿	张光直
17 中国和西方哲学	王 浩
62 “精神世界”的探索 ——胡塞尔现象学的基本问题	叶秀山
122 理解狄尔泰 ——评《诗与经验》	李耀宗
152 明末清初的绘画与中国思想文化 ——评高居翰的《气势撼人》	郑培凯
193 钱遵王诗集考	谢正光

连续与破裂： 一个文明起源新说的草稿

张光直*

前 言

1984年9月我在西安为陕西省考古工作者所作的一次讲演里面，曾经说过，“我预计社会科学的二十一世纪应该是中国的世纪”（载《考古与文物》1985年第三期）。后来看见有人在小报上对这个说法有所议论，可是因为原文语焉不详，稍有误解，所以在这里我再将作这种说法的理由较明确的说述一下。我相信中国研究能在社会科学上作重大的一般性的贡献，所以如此者是因为它有传统的二十四史和近年来逐渐累积的史前史这一笔庞大的本钱。全世界古今文明固然很多，而其中有如此悠长的历史记录则只有中国一家。亡友瑞德教授曾经说过：“全球上没有任何民族有象中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。两千五百年

*哈佛大学人类学讲座教授。

‘正史’里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文,需用四千五百万个单字,而这还只代表那整个记录中的一小部分”(Arthur F. Wright, “On the uses of generalization in the study of Chinese history”, 载 L. Gottschalk 编 *Generalization in the Writing of History*, 1963, 37页, 美国芝加哥大学出版社)。这批代表广大地域、悠长时间的一笔史料中,一定会蕴藏着对人类文化、社会发展程序、发展规律,有重大启示作用,或甚至证实价值的宝贵资料。可是这笔资料一直还很少被社会科学理论家好好利用过。过去这一两百年是西方社会科学旺盛时期,而值得我们注意的一件事是在西方社会科学里面所有的各种法则、规律——应该是有普遍适用性的,不然便不该称做法则、规律了——都是根据西方历史经验归纳综合出来的,因为过去西方社会学者对东方历史的知识是比较贫乏的。二十世纪初西方社会科学传入中国,中外社会科学家便很自然的把西方的理论套在中国的史实上去。这种研究态度的理论基础,可以用郭沫若在1929年所写《中国古代社会研究》自序中这几句话作为代表:

“只要是一个人体,他的发展,无论是红黄黑白,大抵相同。

“由人所组织的社会也正是一样。

“中国人有一句口头禅,说是‘我们的国情不同’。

这种民族的偏见差不多各个民族都有。

“然而中国人不是神，也不是猴子，中国人所组成的社会不应该有什么不同。

“我们的要求就是要用人的观点来观察中国的社会，但这必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。”

这几句话所代表的研究观点在当时是有革命性的，它打破了中国学究孤芳自赏的传统，将中国社会史放在社会科学一般框架中去研究。经过五十多年来的研究，我们已看得出来上引最后的这一段话，是至今还有适用性的，但是它只把该说的话说了一半，因为我们今天新的要求是要用中国社会的观点来观察人，而为此作必要的条件也是“须要我们跳出一切成见的圈子”。一个很重要的成见，便是西方社会科学所提供的法则能适用于全人类，包括中国历史在内。其实，这个前提是需要证明的，不宜无批判的接受下来的。近年来，西方学者对中国学问的研究境界逐渐提高，中国学者对世界史和社会科学理论的了解也渐趋于客观化，这便很自然的导致中国历史与社会科学研究之间重要连锁关系的清楚认识。上引瑞德教授的夫人玛莉瑞德教授在二十多年以前便讨论过社会科学与中国史料之间的关系，并且对社会学者提出了一个挑战性的问题：“假如社会科学家的目的是要建立可能达得到的最广泛的一般原则，再假如任何一般原则的广度要靠它所能适

用的现象的范围来决定的,那么〔社会科学家〕他们自己的研究在学术上的要求难道不就把他们引到中国史料有关部分的研究上去吗?”(Mary C. Wright, 载《The Journal of Asian Studies》,卷20,1961年,220—221页)。中国史料中潜伏的重要意义一旦被社会科学家认识并且加以利用,中国历史一定成为许许多多研究题目集中利用的宝库,因此有二十一世纪是社会科学的世纪一说。要把中国史的这种潜力发挥出来,我们需要做三件事:深入研究中国史料、尽量了解学习世界史和深刻了解各种西方社会科学理论,有了这三个条件我们才能看得出来有那些西方社会科学理论能适用于中国史,有那些理论需借中国史实加以修正,以及从中国史实中可以归纳出来那些新的社会科学理论、法则。作这些工作都须长时间、深功夫,而且每人只能个别的自具体小问题开始。下文便是这类研究的一例,是1986年6月在华盛顿召开的“中国史与社会科学”会议一篇论文的中译。

由于近年来考古工作所获致的新材料开始能使我们逐渐了解到文明、城市生活和社会的国家形态是如何在中国开始产生的,我们也同时开始意识到中国古史研究在社会科学一般法则上的重要意义。中国提供了将根据西方历史研究所拟定出来的若干社会科学的理论假说加以测试的重要资料,而我们已发现若干有

关文明起源的重要假说是通不过这个测试的。同时,中国又提供足够的资料从它本身来拟定新的社会科学法则;文明如何在中国开始便是一个很好的例子。上面这两点——即在文明起源上若干西方的一般法则不适用于中国,同时在这方面中国提供它自己的一般规律——当然是彼此相关的。对中国、玛雅和苏米文明的一个初步的比较研究^①显示出来,中国的形态很可能是全世界向文明转进的主要形态,而西方的形态实在是个例外,因此社会科学里面自西方经验而来的一般法则不能有普遍的应用性。我将中国的形态叫做“连续性”的形态,而将西方的叫做“破裂性”的形态。

连续性

中国古代文明的一个可以说是最为令人注目的特征,是从意识形态上说来它是在一个整体性的宇宙形成论的框架里面创造出来的。用牟复体(F. W. Mote)氏的话来说,“真正中国的宇宙起源论是一种有机物性的程序的起源论,就是说整个宇宙的所有的组成部分都属于同一个有机的整体,而且它们全都以参与者的身分在一个自发自生的生命程序之中互相作用”^②杜维明氏进一步指出,这个有机物性的程序“呈示三个基本的主题:连续性、整体性和动力性。存在的所有形式从一个石子到天,都是一个连续体的组成部分……

既然在这连续体之外一无所有，存在的链子便从不破断。在宇宙之中任何一对物事之间永远可以找到连锁关系”。^③中国古代的这种世界观——有人称为“联系性的宇宙观”^④——显然不是中国独有的；基本上它代表在原始社会中广泛出现的人类世界观^⑤的基层。这种宇宙观在中国古代存在的特殊重要性是一个不折不扣的文明在它的基础之上与在它的界限之内建立起来这件事实。中国古代文明是一个连续性的文明。

当我们向东穿过太平洋而找到许多在同一个宇宙观基层的上面和范围之内建造起来的新大陆的文明时，上面这件事的重要意义便看得更为清楚。在1972年一篇研究美洲印第安人的萨满教和迷魂药的文章中，拉巴尔（Weston LaBarre）氏主张说美洲印第安人多半保持有他们的祖先在进入新大陆时自他们在亚洲的老家所带来的一个远古旧石器时代与中石器时代基层的若干特征，尤其包括对进入迷昏状态的强调。^⑥顺着同一个方向而以中美洲的研究为根据，佛尔斯脱（Peter T. Furst）氏拟测了一个所谓“亚美式萨满教的意识形态内容”如下^⑦：

1. 萨满式的宇宙乃是巫术性的宇宙，而所谓自然的和超自然的环境这种现象乃是巫术式变形的结果，而不是象在犹太基督教传统中的自虚无而生的“创造”。

2. 宇宙一般是分成多层的，以中间的一层以下的

下层世界和以上的上层世界为主要的区分。下层世界与上层世界通常更进一步分成若干层次，每层经常有其个别的神灵式的统治者和超自然式的居民。有时还有四方之神或四土之神，还有分别统治天界与地界的最高神灵。这些神灵中有的固然控制人类和其他生物的命运，但他们也可以为人所操纵，例如通过供奉牺牲。宇宙的诸层之间为一个中央之柱（所谓“世界之轴”）所穿通；这个柱与萨满的各种向上界与下界升降的象征物在概念上与在实际上都相结合。萨满还有树，或称世界之树，上面经常有一只鸟——在天界飞翔与超越各界的象征物——在登栖着。同时，世界又为平行的南北、东西两轴切分为四个象限，而且不同的方向常与不同的颜色相结合。

3. 萨满教的知识世界中的另一条公理是说人和动物在品质上是相等的，而且，用斯宝登（Herbert Spinden）氏的话说，“人类决不是造世的主人，而永远是靠天吃饭的”。

4. 与人和动物品质相等这个观念密切相关的另一个观念是人与动物之间互相转形，即自古以来就有的人和动物彼此以对方形式出现的能力。人与动物之相等性又表现于“知心的动物朋友”和“动物伙伴”这些观念上；同时，萨满们一般又有动物助手。在由萨满所领带的祭仪上，萨满和其他参与者又戴上这些动物的皮、面具、和其他特征来象征向他们的动物对方的转形。

5. 自然环境中的所有现象都被一种生命力或灵魂赋以生命。因此在萨满世界里没有我们所谓“无生物”这种物事。

6. 人类和动物的灵魂, 或其本质生命力, 一般驻居在骨头里面, 经常在头的骨里。人类和动物从他们的骨骼再生。萨满教的骨骼化——即萨满在他的迷魂失神状态之中从他的骨骼式的状态之中所作的仪式性入会式的死亡与再生, 有时用挨饿到剩下一把骨骼那样的方式来演出, 而经常象征式的在萨满的法器中和他们艺术上表现出来——也同样与这些观念有关。

7. 灵魂可以与身体分开并且可以在地球各处旅行甚至旅行到上界、下界; 它也可能被敌对的精灵或黑巫师所掠去, 而为萨满所拯救回来。失灵魂是疾病的一个常见的原因, 另一个原因是自敌对的环境中来的外界物体侵入了身体。疾病的诊断和治疗都是萨满的特殊本事。

8. 最后一点是迷魂失神这种现象, 而常常(并非永远是或到处都是)由产生幻象的植物所促成的。

佛尔斯脱举出了上述的萨满式世界观的特征之后, 更进一步的说, “上述的大部特征对我们所知范围之内的西班牙人来到以前的文明时代的中美洲和其象征体系的适用性, 并不下于它对较单纯的社会中较典型性的萨满教的适用性。变形式的起源说, 而非圣经式的创造说, 乃是中美洲宗教的标志。有其个别的精灵界

的统治者的分层宇宙、世界之轴、有鸟栖息的世界之树、世界之山、世界的四象限以及有颜色的四方——这些都确然是中美洲的。人和动物在品质上的相等性、动物密友、动物伙伴、动物皮、爪、牙齿、面具和其他部分的使用以象征转形或造成转形，等等，也都是中美洲的。”^⑧

上面我引述了佛尔斯脱^⑨的不少话，是因为其中不少，甚至全部，在早期中国文明的适用性亦不下于在西班牙人以前文明时代中美洲的适用性。我们所指的是下述中国古代象征和信仰体系的残碎可是显炫的遗存：公元前五千到三千年前仰韶文化中的骨骼式的美术；公元前三千到两千年前东海岸史前文化里面带兽面纹和鸟纹的玉琮和玉圭；殷商时代（约1300—1100B.C.）甲骨文中所见对自然神的供奉、世界的四土，四方的凤和精灵，和凤为帝史的称呼；商周两代（约1500—200B.C.）祭祀用器上面的动物形象；中国古人对“在存在的所有形式之中‘气’的连续存有”^⑩的信仰；东周（450—200B.C.）《楚辞》萨满诗歌及其对萨满和他们升降的描述，和其中对走失的灵魂的召唤。这一类的证据指向在重视天地贯通的中国古代的信仰与仪式体系的核心的中国古代的萨满教。事实上，甲骨文中的巫字，𠩺，就可以看作是对规矩使用的表现，而规矩正是掌握圆（天）方（地）的基本工具^⑪。甚至于萨满教的迷魂失神这一方面也可以由祭仪与酒的密切联系并

由有迷魂效用的大麻在古代(至少可以早到东汉)的使用看出来^⑫。

中国古代萨满教的详细复原^⑬ 不是本文的目的。有些汉学同业们可能表示异议,举出各种理由来证明这样一种复原不可能有压倒性的证据。(我常常听到的两个理由是迷魂失神状态在甲骨文里面显然缺如,以及对商周文明必然已经进步到野蛮民族的萨满教阶段以后的假定)。这种复原果然是不可能是百分之百的。但是我们在此地所讨论的是全局而不是资料中已不保存的每一细节。在作一种主要类型学的判断的情况之下,所要问的问题是:如果不是这样的,那么便是怎样的呢?紧要的一点是佛尔斯脱所复原的亚美萨满底层和古代中国世界观的大势都是联系性的宇宙观,同时在中国、在新大陆、具有城市生活和国家式的社会的高级文明在相似的关头形成,而对“存有的连续性”毫无损害。

在文首我们说过中国文明的特点是它是在一个整体性的宇宙形成论的框架里创造出来的,但我们的意思并不是把意识形态作为前进的主要动力。中国文明,以及其他相似文明的产生的特征,是在这个产生过程中,意识形态作为重新调整社会的经济关系以产生文明所必需的财富之集中的一个主要工具。具体的讲,我们的新说包含下述文明产生的必要因素:

1. 在考古学的文明上所表现出来的财富之集中,

在我们的说法,并不是借生产技术和贸易上的革新这一类公认造成财富的增加与流通的方式而达成的。它几乎全然是借生产劳动力的操纵而达成的。生产量的增加是靠劳动力的增加(由人口增加和战俘掠夺而造成的)、靠将更多的劳动力指派于生产活动和靠更为有效率的经理技术而产生的。换言之,财富之相对性与绝对性的积蓄主要是靠政治程序而达成的。

2. 作为政治程序占有优势地位的一项重要表现的事实,是贸易主要是限于宝货的范围之内,而战略性物资的流通常以战争方式加以实现。

3. 由于财富的集中是借政治的程序(即人与人之间的关系上)而不借技术或商业的程序(即人与自然之间的关系上)造成的,连续性文明的产生不导致生态平衡的破坏而能够在连续下来的宇宙观的框架中实现。

4. 事实上,现有的宇宙观以及社会体系正供给了政治操纵的工具。那操纵的关键在于社会与经济的分层,而在中国这种分层在三处从考古和文献资料可以证实的项目中取得表现,即宗族分枝、聚落的等级体系(导致城市和国家)和萨满阶层以及萨满教的法器(包括美术宝藏)的独占。

5. 上述各种现象中,由人口增加和宗族分枝而致的走向阶级社会是众知的社会现象,不需进一步的说明。具有各种政治地位与职业地位的分枝宗族与形成等级体系的聚落彼此扣合,而其中的机关也是众所周

知的。但上述的第三点需要进一步的简单说明。

在分层的宇宙之内，祖先和神居住在上面的层次。生人经由萨满或萨满一类的人物，借动物伴侣和法器——包括装饰着有关动物形象的礼器——的帮助与他们沟通。在象中国这样把祖先或神的智慧的赋予与统治的权利之间划等号的文明之中，对萨满服务的独占与美术宝藏——亦即萨满法器——的占有便是社会上层人士的必要条件。在这个意义上，那个亚美基层的联系性的宇宙观本身便成为使统治者能够操纵劳动力并能够把人类和他的自然资源之间的关系能加以重新安排的意识形态体系。

破裂性

中国文明当是借由中国所代表的政治程序而自古代亚美基层发展出来的许多古代文明中的一个。对于熟习马克思、恩格斯、韦柏、柴尔德等关于社会进化和城市、国家兴起的各种理论的社会科学家来说，中国走向文明之路却好象是一种变型——常常称为“亚细亚式的”变型。据这些理论的说法，到了“文明”这个阶段，正如这个字所示，人类已达到了有礼貌、有温雅的境界，“而与野蛮人，即农村的粗鄙的人不同”。^⑭ 从定义上说来，文明人是住在城市里面的——文雅、精致、在美术上有成就，与农村的野人和史前的野蛮祖先相对

照。在一个比较深入的层次来说，这个城乡的对照也就是文化与自然的对照：

“我们可以把一个文明的成长程序看作是人类之逐渐创造一个比较大而且复杂的环境：这不但通过对生态系统之中范围较广的资源的越来越厉害的利用而在自然领域中如此，而且在社会 and 精神的领域中也是如此。同时，野蛮的猎人所居住的环境，在许多方面与其他动物的环境并没有什么不同，虽然它已经为语言及文化中一大套的其他人工器物的使用所扩大，而文明人则居住在说来的确是他自己所创造出来的环境之中。在这个意义上，文明乃是人类自己所造成的环境，他做了这个环境以将他自己与那原始的自然环境本身隔离开来。”^⑮

柯林·任福儒氏所下的这个定义，触到了很普通的一个信仰的核心，就是说当人类自野蛮踏过了文明的门槛时，他从他和他的动物朋友们分享的一个自然的世界，迈入了一个他自己所创造的世界，而在这个世界中他用许多人工器物把他自己围绕起来而将他与他的动物朋友分隔开来并且将他抬到一个较高的水平——这些器物便包括了巨大的建筑物、文字以及伟大的美术作风。

这个常见的文明定义与我们上面所讨论的文明作尖锐的对照，即连续性的文明——人类与动物之间的连续、地与天之间的连续、文化与自然之间的连续。当