

記於介石書屋
楮聊以寫衷
庚
樹殘雲骨壘藉
浦安迪著
劉倩等譯

浦安迪自选集

生活·讀書·新知 三联书店



浦安迪自选集

浦安迪 著
刘倩 等译

Copyright © 2011 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

浦安迪自选集 / (美) 浦安迪著, 刘倩等译. —北京:
生活·读书·新知三联书店, 2011.2

ISBN 978-7-108-03580-6

I. ①浦… II. ①浦… ②刘… III. ①古典文学—
文学研究—中国—文集 ②传统文化—中国—文集
IV. ①I206.2-53 ②G12-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 216467 号

责任编辑 冯金红

封面设计 蔡立国

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

制 作 北京金舵手图文设计有限公司

版 次 2011 年 2 月北京第 1 版

2011 年 2 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 29.75

字 数 355 千字

印 数 0,001—6,000 册

定 价 43.00 元

作者小序

拙作论文 24 篇编为《浦安迪自选集》，将由三联书店出版，对此心里难免杂情交集：一方面，平生的研究成果会合成册使我甚感光荣；同时也不免有些心虚，恐怕零碎小文实不足取。尽管我一生从事于汉学研究：自 60 年代留学台湾以至今日，专攻中国古代文学的岁月已成半百。但历经这长期学问的积聚，收获竟不超乎一个外人管窥华夏大文明的天地，蠡测中国古代诗文的大海而已。正如二十多年前拙作《明代小说四大奇书》“作者弁言”里所供承：“对中国文化的基本知识恐仍有颇多不如初学小儿之处”，而此时比彼时羞愧百倍，因为本书所收的杂文冒昧涉入种种学门，妄治样样的课题。为了自我辩护，只能辩解说本人的研究角度是以外国学术界的眼光来治中国文学遗产，或许会略补国内学者和读者的看法。这一方面，是因为我从小受美国学术的训练，时常应用欧美文学，尤其是比较文学的理论观念与研究方法，在修辞与结构分析中特别着重于反讽、寓言等的多层话语。此外另有一个原因，是我身为犹太人，多年琢磨古典文本，以传统评注为主要资料，却发现这类读法恰恰合乎研读中国古书的学问。只因这些自身履历之故，才敢盼望本书对中国读者会稍有启发。

最后,我想感谢几位学友,她们对推进这部集子的出版有莫大的贡献。首先是三联书店的冯金红女士,她把我多篇杂乱的学术论文加以整理,编成一部稍有来龙的文苑。此外是年轻学者刘倩,她把文集中多篇原用英语撰写的文章翻得有味有道,时时在原文朦胧不清之处领会笔者未能十分表明的意思,使中译本比原作更为明晰。最后特意致谢中国社会科学院外国文学研究所的钟志清女士,她不仅翻译了集中二文,且在更大意义上,本书是幸蒙她种种斡旋才至有问世之日。

浦安迪

2010年晚秋于耶鲁撒冷

目 录

作者小序 _____ 1

中国早期思想与经典

中国早期文献中的天地有始、无始说 _____ 3

古代世界的经典化：远自东亚的视野 _____ 21

中道、人性与成己成人：《中庸》的欧洲翻译 _____ 31

中道与中庸：亚里士多德《伦理学》和《中庸》的比较阅读 _____ 54

中国古典小说：理论与评释

前现代中国的小说 _____ 79

“文人小说”与“奇书文体” _____ 116

《金瓶梅》非“集体创作” _____ 133

《金瓶梅》崇祯本评注：瑕中之瑜 _____ 143

《金瓶梅》与《红楼梦》中的乱伦问题 _____ 160

《西游记》与《红楼梦》中的寓意 _____ 184

《红楼梦》与“奇书”文体	221
《红楼梦》原稿为百回本的设说	235
《红楼梦》评点学的分类解释	245
晚清儒学对《红楼梦》的阐释与张新之批评本	276
中国古典小说中的“自我封闭”与“自我沉溺”	285
坠落之后：《醒世姻缘传》与17世纪中国小说	302

中国古典文学与文化杂题

平行线交汇何方：中西文学中的对仗	341
《文心雕龙》中的对仗修辞之“骨”	370
不过梦一场	385
中华文明之谜与谜语	394
当代的文章：时文	410
晚明文学与绘画的反讽美学	422
中国犹太人的儒化：开封石碑碑文释解	445
《神曲一齋》赏析	461

出版说明	471
------	-----

中国早期思想与经典

中国早期文献中的天地有始、无始说

在汉学著述中,倾向于把高水准的中国古典传统与中国通俗文化相对,未把关于宇宙起源的叙事崇奉为基石(founding myth),这实际上已经成为定论。而且,同样不可置疑地认为这一点对于解释后来整个中国文明的发展一定意义深远。更具体地说,中国早期思想中显然缺乏在一切皆无的状态下进行有意创世的观念,并相应强调无始无终、固定不变的宇宙是个自发过程之说,一些名家把这些奉为形成与界定儒家世界观的基本因素。比如:李约瑟(Jeseph Needham)谈到,“天地和谐并非由某位王中王的神命使然,而是由所有生物的自发合作而成……依循的是其本性的内在需要”,或者是“意志的一种有序和谐,没有任何人注定”;牟复礼(Frederic W. Mote)提出“非人格宇宙作用的一种包罗万象的和谐”,其中“任何构成均非无理而存在”。弗朗索瓦·于连(François Jullien)解释说:

天地秩序不能由任何主动力以某种有意计策外加……而是万物本性固有,全然从其不断发展中流转出来的。

在这些描述中,不难辨别出其反映西方启蒙运动后的思想抱负(intellectual orientation)之程度,甚于反映中国宇宙概念本身。

的确,这些把宇宙进程的观念与中国古典思想中心支柱区分开来的尝试,在很大程度上具有真实性。如果把通俗文化当成另一个探索的领域,或者,也许若接受高本汉所持自汉代以来在统一儒家“正统观念”过程中把各种异端“系统化”的概念,这一研究则变得更具有吸引力。然而,我相信,在这方面任何苛严的公式化表述会造成极度误导,理由如下。首先,我们必须提醒自己,近代中国之前在“高雅”传统与“低俗”传统之间的界限,总的来说比同时期在基督教和伊斯兰教的西方更好渗透,因此,通过离经叛道(非正统)的思想而造成了主流文本更为持续而微妙的“污染”。更为确切地说,在神造说模式和非创造的“有机体的”宇宙概念之间严格地划出一分为二的界限,对中国和西方两方的文献中可获取的在宇宙论选择上较为精细的范围有失公道。

把无中生有的创世观念当成西方思想中的精髓不仅会造成对至多也是观点模糊不清的、古希腊哲学文本的核心问题的歪曲,而且也会导致在对一神教传统——尤其是犹太教和伊斯兰传统进行神学探讨时过于简单化的倾向,犹太教和伊斯兰教传统根本不是什么轻松的宗教教义,宗教思想家在试图调停具有权威色彩的教义与哲学推理时剥去《圣经》的字面外衣,永远是最伤脑筋的问题,始终具有挑战性。在犹太教和伊斯兰教神学著述中,经常会因先存物质(qadmut, qidam)这一特殊的表述来提出这个问题,它通常在形式上否定只有一种永恒宇宙的教义,一种不准确的认定是亚里士多德的信仰。类似的不安甚至可见于基督教教徒,既包括教父,又包括神学家阐述教义学说的某些段落中,至少在激烈地排斥一切外来创世信条之处,也许便是含蓄地承认潜在的激烈争论的力量。

在横亘欧亚大陆的连续文明地带的另一端,中国有关宇宙起源

的著述似乎常常要表现出对永远存在的物质宇宙的教义所做的范式性的详尽阐述,明显让人联想起代表着西方神学争端中“亚里士多德的”离经无教立场的观念。因此,有必要承认中国早期文本中不乏以某种方式提出了万物的终极起源,也不缺拒绝安于自生,或无始宇宙的现成模式的思想家。尤为有力的说法可见于那些涉及此类问题的特定陈述中,许多具体的系统化阐述围绕着某些相同的逻辑悖论和概念构成展开,正如在相关西方文本中看到的那样——尽管在中国的形而上学论证中,并非认为这种东西作为正式验证有多大意思,或必然性的道理。

为了矫正中国研究中的这种我所说的“对踵谬论”(antipodal fallacy),我想接下来简要考察一下西方诸多传统中探讨宇宙起源问题的重要文献,而后再转向我认为值得较为细致考察的中国早期文献。这样做的目的并非是寻找某种低劣的普遍化,那样会掩饰古代中国和古代西方在宇宙起源问题上的主要区别,而只是把两种截然对立的解释角度略微拉近,以便能做出更为有意义的比较。

纵观古希腊思想的早期文献,我们立即注意到在主要文本中未曾出现,或者说常常忽略了对自愿创世(volitional creation)所作的权威性的叙事表达。在赫西俄德、荷马及其他各种著述残篇中,如果说我们有所得的话,那么通常只是一些诗歌残片,其中提到世界乃自发地出现在某种原始混沌中(比如《神谱》,2:1)——与中国的某种陈述并非极不相似。然而,我们注意到早在苏格拉底之前,希腊哲学家明显倾向于假定在现象世界的各种易变背后具有单一的终极原理(ultimate principle)或力量。这也许可以归之作为一种主要因素中(如泰勒斯著述中的水,赫拉克利特著述中的火等),抑或处于一种包罗万象的存在基础(ground of being)中(阿那克希曼德学说中的“全体”,恩培多克勒的“球体”,以及其他术语)——比如,色诺芬对此很轻易地使用了选派上帝(God)之名称。到柏拉图时代,

单一的动机原则的概念与自足完美的固定状态之间的固有矛盾,在《蒂迈欧篇》(28-31)有关创世的伪神话叙事中有过经典的表达。这成为日后西方宇宙起源论史上的核心文献之一。然而,这一文本没有解决这些基本问题,而是就后来的关于预先存在着宇宙设计、造物主的动机角色、自我复制的不可避免性,以及被创造出来的宇宙究竟是有限的还是无法毁灭的等诸多无休止的问题展开论辩。

勾勒并综合支撑这些早期基本阐述的任务留给了亚里士多德。但是,他也未能很好地解决反复易变与井然有序等共生概念之间的基本悖论。一方面,他在《论天》中,谈到天体是恒定不变的,他在这里似乎提供了非创造物质概念的出处,后来一并归之于“亚里士多德”的观点中。但是,在《形而上学》(12:7)里,他提出了截然不同的万物终极秩序说。这里,他通过一系列推理练习来证明不可能有真空,并否认无限回归(infinite regress)的正确性,着眼于——通过某种颠倒的目的论——创世初因的必要存在。(有意义的是,亚里士多德似乎毫不迟疑地把第一原理称为上帝。)借此,也借助与之相应的原动者学说,他终于汇总了用于给无中生有创世的信条做神学辩护这一修辞大厦中的所有必需框架——即使对后来那些承担从逻辑上解构没有上帝这一离经异教宇宙观的宗教思想家来说也是这样。

《蒂迈欧篇》和《形而上学》等文本在某种程度上反映出这一外在的矛盾,这或许由于宇宙乃存在全体的说法——其界定不受时空限制,与比较近似于我们物质世界的、受自然因果律法制约的“宇宙”,二者之间存在着普遍的困惑。但是,逻辑悖论本身带有的矛盾,设法使宇宙的无限性与有限存在一致,则表现得更为深入。

这种无法调停表现在后来古典时期各领域思想家们的著述中。比如说,西塞罗在《西庇阿之梦》(*Somnium Scipiois*)中努力弄清第一原理是否有终极时,有些张口结舌;而柏罗丁,尽管他抓住终极存在

的本质而做神秘主义尝试,只留下对有限的生存抱有一种不可知论的无神思想(例如《九章集》卷1)。就连卢克莱修对万物在一种无限的唯物宇宙中进行无穷变革的讨论,处处读起来也像《庄子》的某些段落,在某些方面他退而承认(比如《物性论》卷5)允许——至少为争论起见——天地定会拥有某种原点。

在古代犹太思想界,几乎自有传统以来,解经学家与哲学家便倾向于从《创世记》开篇的暗示中后退一步。这一想法贯穿整个犹太学范围,从通行的讲经术上看,把《圣经》中的第一个字母“白特”,(该希伯来文字母的字形类似“口”字,去掉左边一笔“𐤁”)解释为面朝里的方括弧(bracket),以此中断了以往在本体状态下进行的任何细密冥想,塔木德时期的训诫确实禁止了对“创世之业”做任何纯理推断的话语。所有这些把创世一事本身这一不可言喻的行动竟然置于有形宇宙的六日构成之外,对有形宇宙的叙述仅仅是按照自然和历史的道理进行的。鉴于把神授宇宙这一基本点当作人类历史的道德剧背景,那么有关无中生有创世的学说意义本身变得不太重要了。因此,大量密德拉西、密西拿/塔木德文献(如《密德拉西诠释》、《埃利泽诠释》,以及《巴比伦塔木德·节宴》12a)容许某种物质或概念性的实体确实先于上帝创世而存在。实际上,只有在少量《纬书》(*Apocryphal*)和《伪经》的文本(如《以诺书》25:2,斯拉夫语校订版;《所罗门智训》11:17;《马加比书下》7:28)中,我们可以找到明确而无保留的关于无中生有创世概念的陈述。反之,在整个拉比注释史上,不倾向于把创世行动理解成一种创造万物的无限能量释放,而是比较倾向于将其理解成增添了遏制结构,限制存在的无限性,故而根据用智力了解的模式为世界不间断的活动留余地(如《节宴》12a:“它继续展开,如一经线的两端”,直至[上帝]叱之,使之止住)。

作为赋予宇宙秩序的创世理念在密德拉西的某些著名段落中

有过文学表达,密德拉西谈到《托拉》乃先存的设计,是构造世界的一种建筑蓝图。完成这一设计的创世过程的形容,当然易被理解为反映了晚古时期地中海东部在希腊知性(intellectual)背景下广泛流传的柏拉图的概念和诺斯替教的概念。在亚历山大时期的犹太人斐洛的著述中,如《论创世》(*De opificio mundi*)中多运用蒂迈欧著述中的话语来解释《创世记》,在其他著述(《论梦》, *De somniis*, 26)中把上帝定义为某种柏拉图式的原型:“模式之模式”,这类思想相互交流的程度显而易见。

在犹太哲学继续发展的过程中长期同与之抗衡的知性传统,先是希腊传统,后是基督教和伊斯兰教传统产生激烈争端,它恪守共有的信仰传统,相信一元化的存在起源,同时,又在大量逻辑的和技术性的核心点上让步。比如,伟大的综合性思想家萨阿迪亚(Sa' adya)和迈蒙尼德(Maimonides),一方面有条不紊地竭力否定亚里士多德有关先存物质的理念,他们的心目中这种理念为与卡拉姆(Kalam)学派有关联的各类伊斯兰教思想家所代表,另一方面,他们最终又被迫提出绝对他者(Otherness)的原理,以避免在寻求未生的存在初因时走向逻辑上的死胡同(如《迷途指津》2:12)。“黄金时代”的许多犹太哲学家实际上明确地承认,宇宙尽管是在某一时刻中创造而成,也许会无限持续下去——在某种意义上承认了物质不灭的看法(如《迷途指津》2:27)。到后中世纪作家戈尔森尼达斯(Gersonides)和约瑟夫·阿尔伯(Joseph Albo)等人的时代,我们相当频繁地碰到些许既令人吃惊又颇为合理的断言,即犹太信仰体系中一点也不需要无中生有创世的概念(如阿尔伯,《原理之书》,卷12)。

许多与此相同的主张和矛盾在中世纪伊斯兰教哲学传统中得以重现,中世纪伊斯兰教哲学传统形成独立的统一体,几乎与当代犹太思想融为一体。由于严格否定某种卡拉姆(Kalam)经文推断

中亚里士多德哲学的含义,尤其是否定推断先存物质的常见的假想对手,故而《古兰经》本身很少提到天地的创造——与其过分着迷于预示世界末日降临的终极审判形成鲜明对比——这一点特有意义。伊斯兰教的神学家依照最为优秀的亚里士多德传统为上帝的唯一与单一建构正式论证时,他们常常会陷于那些我们所看到的蛊惑早期希腊人和犹太人对宇宙论进行推断的同样的逻辑困境。其中,在伊斯兰教神学中占至关重要地位的末世论趋向导致了中世纪思想家,如阿里·卡扎里(Al Ghazali, Averroes),和伊本·图菲勒(Ibn Tufail)与创造出的宇宙末日的概念进行较量,其中有些人设想有和无的不断循环变化,很可能反映出更靠东方的思想模式的附带触及的影响(如在阿里·卡扎里的《哲理之蒙昧》[*Tahafut al-falasi-fah*]和艾沃罗斯《蒙昧之蒙昧》[*Tahafut al-tahafut*])。

下面再简要勾勒一下基督教文本对这一问题的反映。早期神父确实植根于柏拉图/诺斯替以及新旧约之间的犹太传统,几乎摆脱不了上面所概述的逻辑混乱,尽管他们比较严格地接受了无中生有创世的教条。毕竟,即使《约翰福音》(1:1,与《创世记诠释》3:2极其相似)中的逻各斯也很容易有两种不同的解释:一是解释为上帝不可言喻意志的神命,二是解释为依照柏拉图和诺斯替思想观念而理解成的宇宙设计中的逻各斯。随着神父和经院哲学创作中形成带有权威性的基督教教义,无中生有创世的观念,当然变得无可置疑。但是从奥古斯丁到阿奎纳,许多基督教神学家无意陷于被迫或多或少抛开他们的正面论证,诉法,避开信仰或害怕永陷地狱,而支撑这一信仰台柱,或姑且退一步承认一些论点,例如已发世界是永恒的——以便不必放弃上帝是永恒的这一信仰(如奥古斯丁的《上帝之城》卷6)。

在创世问题上,最有趣的基督教论争,为我们的论点起见,当推16、17世纪的耶稣会会士,尤其是利玛窦(Matteo Ricci)、汤若望

(Adam Schall)等人的论争,他们能根据新儒学话语来阐述其论点。利玛窦在《天主实义》和汤若望在《主制群征》中对有上帝和宇宙创造等论点进行的精确证法,显示出他们植根于溯源到亚里士多德的西方宇宙观话语,但同时也表明这些提法及其所提供的解答并非像人们所想象的那样与中国思想模式大相径庭。在关于“理”的阐释(此处为“推理,道理”[reason])上尤其是这样。在围绕“理”的问题上,马勒伯朗士(Malebranche)和莱布尼茨(Leibnitz)等人展开了大量的基督教/儒学论争。尽管其中许多思想家为自己确立了要承担战胜可视为挑战的争论——宇宙原理的非神学教义否认天佑这一神圣任务,但我们将看到,只要涉及创世设计问题,就会在这些争论上产生不同寻常的知性内容。

与我们在这里就宇宙起源推论所逐一考察的“西方”传统一样,探讨这类思索的早期中国著述倾向于陷入修辞的陷阱,试图使自足的宇宙内部的周期性重复的模式与出自人类体验单线形发展过程中的连续因果关系的逻辑相一致。不错,前一类的说法是最具有代表性的中国思想模式。在试图证明一个非创造的或是自发出现的物质宇宙观念占据着中心地位并具有连续性时,汉学家们一方面常常引证鲜少受通俗的神话阐述影响的各种早期文献,也大量引用鲜少受佛教/印度文化推理模式“污染”的早期文献。其中最杰出的文献当推《易经》、《论语》、《荀子》——老子、庄子和列子的古典论述,以及汉代儒家们的综合论述。然而,仔细观察诸如此类的文本,则发现它们并不至于欣然忽视现存事物本源的问题。

让我们先思考《论语》中的两段话,这两段话常常被用来证明孔子对进行形而上学的探索毫无兴趣,或充其量也是持不可知论的态度。由于探讨这些问题的西方许多文本表现出措辞上的复杂,因此我主张,孔子在《论语》(5:13)中,看来坚定地否认对“性”、“天道”等的兴趣或是蓄意挑衅的主张,至少有悖于人们通常对孔圣人