



人生史杂谈(之二)

[文章编号] 1001—5558(2009)02—0157—14

● 王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] E

“人类生命宁重在社会生命之一面……即人生以求人心,若只留意在个体生活上而忽于其社会生活间,是失之矣。”^①

梁漱溟这话,让社会学主义者听得痛快——梁漱溟对于社会生活,态度果断,如同社会学神话的讲述者涂尔干,偏向有别于个体生活的社会生活。

我虽也爱好社会学,但不能理解“即人生以求人心”这个说法到底能给社会学的具体研究带来什么启迪。于我,一个饶有兴味的问题是:此处的“人生”到底指的是谁的人生?

作为哲学家,梁漱溟说“人生”,想必是在说“自己”,而情况又似非如此,假如他说的不是所有人的人生,而只是自己的人生,那么,他也便很难接受自己是个哲学家这项事实了——可以猜想,梁漱溟是想贯通自己的人生与全人类的人生。而我的疑虑,恰源自他这一将自己的人生与全人类的人生合一的做法。按常理,人分三六九等,境界也因此不同。以好的哲学家为例,他们被誉为人的心灵的“工程师”,自视境界高尚,自信唯有其人生,方与全人类之人生合一,相信其他人之人生,不过是其“哲学战争”的“敌人”。因而,当哲学家说自己的人生与全人类之人生合一时,明显是在要求地球人都变成有他那个“超地球人之德性”的存在。换言之,所谓“即人生以求人心”,乃是:哲学家以身作则,为全人类树立一个道德典范(这一意义上的“道德”,可变大为贯通天地的道理)。

^① 梁漱溟. 梁漱溟全集[M]. 第3卷. 济南:山东人民出版社,2005

另外,相比鼓吹人生境界之说的冯友兰,梁漱溟似更近平等主义(不愿在自己的文本里陈述“人生境界”之分便可能是证明)。不过,他流露出的这一平等主义心境不说明,他没有境界的区分——如同冯友兰,他也将提升人的人生境界当作哲学的使命。由此,我们触及了一个难题:何者之人生可以成为人心?有鉴于此,梁漱溟给了我们模棱两可的答案。他的“生活的说明”,一方面让人觉得,研究任何人之人生都能理喻作为社会生活之核心的人心,另一方面又让人觉得,只有研究典范人物之人生,方能贴近所谓“人心”。

也便是说,哲学家表白的信仰,不是社会科学的准则。哲学家言论中的这一“自我困境”,才是社会科学追问的问题。

“人人不分”的历史

“何者之人生可以成为人心?”在当下社会科学里,如我这样设问,就会犯忌。统治着社会科学的理念,自然也还是历史观念,但这种历史观念下的历史,不再是有人物之选择的历史,而是一种普泛地将所有人生等同于人心,将人心等同于所有人生的“人人不分”的历史。

人类学固然不是造成这种“人人不分”的历史的唯一原因(兴许作为例外,人类学还对这种历史唱过反调),不过,这门学科的一些影响深远的传统观点,是这种历史生成过程的极好说明。人类学家喜欢带“ethno-”这个前缀的词汇,动不动就称其微观研究法为“ethnography”,称其宏观比较研究为“ethnology”。“ethno-”到底所指为何?某些著名的词典错误地将之译作“人种”,而“专业界”过去常将之译作“民族”,后来又不知何人,将之改译作“常人”。汉语里,实在是难以找到能充分贴近“ethno-”的词语。不要难为别人,特别是不要五十步笑百步,讥笑那些将“ethno-”译成“人种”的人——将之译作“民族”也好,“常人”也好,也都一样地不恰当。什么是“ethno-”?就感觉而论,这是一种消除“种”、“族”、“类”内部区分的概念,代表一种奇特的近世西学模本,而它的实际内涵,恰是“人人不分”的历史。无论是“人种”,是“民族”,抑或是“常人”,都追求“人人不分”的境界。

去偏远之地从事调查的人类学家,若曾仔细聆听“被研究者”说故事,那肯定知道,他们“谈天说皇帝”的时间其实很多——他们绝对不像我们所想象的那样,无时无刻地只关注“日常生活”。东部汉人村庄的闲话、传说、戏剧、歌谣,必然关涉“地下”、“百姓”之事,但也无不牵涉天上,牵涉到帝王将相;西部的少数民族寨子,无不透露着巫术、宗教、神话的气息,散发出令人叫绝的“宇宙观味道”。经典民族志的文本,涉及西方的“他者”——非洲、太平洋岛屿、美洲、南亚、东南亚、东亚,在这些“他者”中,中国式的“皇帝”之说不见得存在,但这不意味着这些“他者”向未有类似于“谈天说皇帝”的行为——从经典民族志的“字里行间”,可以窥视到“地方”与更大的世界之间的关系,也可以窥视到,“在地方上”生活的“土著”,也总要以他们的方式,诠释高高在上或者远不可及的力量。对于那些“超日常”“超地方”的、“谈天说皇帝”之类的事,关注宗教、象征、宇宙观的人类学家,已给予过“浓厚的描述”。这说明,在当今知识界,人类学家的贡献是独到的。然而,人类学家对文化研究给予过于清晰的“地点定位”(location),他们在呈现所研究地的景观时,总是要强调,“谈天说皇帝”那些事儿,不过是作为“常人”的被研究者“日常生活”的“观念扭曲”。人类学研究的“规则”,就是人类学的“经验主义”,而要有“经验主义”,不是不要付出代价,人类学家丢弃那些“谈天说皇帝”的事

儿,就是主要的代价。

是什么力量促使人类学家不顾歪曲事实地只集中于“常人”的所谓“日常生活无思索的素材”?我不大相信极端批判派所说的,因为我不认为人类学是一门由权力阴谋促成的学科,不过,我不能不说,出于天真,或出于老谋深算,人类学家往往将“他者”的世界描绘成“地方”,将他人“谈天说皇帝”的事儿说成“日常生活无思索的素材”之外的“剩余价值”,这就显露出了他们对自己“精神优势”的迷信。

促成文明之间的平等关系,是人类学家自担的责任。不过,令人遗憾的是,在承担这个责任中,善意的人类学家做的事,却不是“抬高”他人,而是“降低”自己——说自己与他人一样地“平常”,一样地是“日常生活无思索的素材”的组成部分。另外,有些许害人的是,因把人类都降低成民族志意义上的“日常生活无思索的素材”,在人类学家笔下的“他者”中,便没有了像他们自己那样的思考者了。在人类学家的笔下,“他者”就是“他者”,充其量有其对于为人——融入社会与自我认同的“辩证法”——的“集体表象”,绝对不可能有才华出众的“思想家”。于是,“集体表象”、“文化”、“当地知识”、“思维”、“结构”等等,成为人类学家关注的项目,而“谈天说皇帝”的那些人,在这些概念的笼罩下,成了林林总总的人类学概念的“体现”。我不是反对这些概念的人(其实,我最欣赏的人类学思想,是结构主义),但我对于这些概念导致的民族志对于因既有身体又有脑子、既身陷制约又心游四方才“活生生”的“整体人”的淡漠,一向心存反感。

吊诡的“ethno-”,早已成为学科的“现代规矩”,而也是这个“现代规矩”在它的行内丧失了“时势”之同时,赢得了历史学界的拥护。(过往的历史学,多注重人物传记的书写,而近期所谓“新史学”,却一反常规,模仿人类学的“集体表象说”。)当下最杰出的人类学家萨林斯(Marshall Sahlins)二十多年前观察到一个人类学与历史学之间互动的微妙细节,他“祝贺新史学最终接受了人类学”^①,他说:“长期以来,西方历史学家们历史编纂何以达到正确这一问题上,一直各执一词,争论不休。”^②历史上,西方历史学家们大概跟司马迁也差不多(我的理解),“只注重高层政治的精英历史研究”。后来,另一些历史学家学到了点滴人类学,于是提出了相反的主张。如萨老说的,他们的前身可能是伏尔泰,他“曾抱怨说:‘过去1400年间,显然,法国人仅有国王、大臣和将军。’于是,发誓要另写部‘普通人的历史’。”而可笑的是,伏尔泰后来却写成“一部罪行、蠢事和不幸事件的总汇”。新史学之所以值得“祝贺”,那是因为同理——这一新学派为了痛改帝王将相史的前非,而如同伏尔泰那样追寻“普通人的历史”,且在结果上,也与伏尔泰一样,写出了“一部罪行、蠢事和不幸事件的总汇”。^③

萨老说:“最近的‘新史学’同样持有民粹主义的观点。它有时成为社会科学的代理人,关注诸如无意识结构、集体心态及总体的经济动向等方面的研究。就其重视下层民众的实际环境而言,它是倾向于成为民粹主义的……这个理念想说明历史是自下而上以文化的方

^① ^② ^③ 萨林斯,《历史之岛》[M],蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译,上海:上海人民出版社,2003.58~59.

式建构起来的:就像存在于社会的各种制度和后果中的沉淀物,反映了老百姓的主要倾向。”^①

“ethno-”这个早已在人类学里成为废物的前缀,到了“新史学”里成为了学者们的圣物。

对于民粹主义“新史学”的批判,不禁使人想起“英雄”。“英雄造时势,时势造英雄”,可能是梁漱溟“人生即为人心”观点的另类方法论注解。可是,“英雄”又为何许人?神话学家韦尔南(Jean-Paul Vernant)替我们考证说,古希腊的英雄,亦神亦人,其雷同于神的方面,是其战神般的勇敢,其雷同于人的方面,是其行动带着的人间正义。也就是说,在英雄那里,人生与人心得到了完美的合一。是这样吗?兴许也不尽然。不能忘记,对于韦尔南笔下的“英雄”,萨老耿耿于怀——这位注重野蛮人世界观的人类学家坚持说,古希腊意义上的英雄在他研究的野蛮人那里尚未出现;那里,充其量不过是有古希腊英雄出现之前的“神—王”。当然,萨老不是个进化论者,所以,他这里的这个“追溯”,不是历史时间性的,而是跨文化比较的——他想从野蛮人那里找到一个映照出英雄主义的西方历史观的神话历史观:英雄因为有了正义,所以也有了“民粹主义”,真正有别于英雄主义历史的历史,于是,还是那些野蛮人神话中“蛮不讲理”的神祇们的所作所为。在萨老那里,从“不普通的人”的历史发现中“人人不分”的历史,再度得到了追求,《历史之岛》,再度表达了“ethno”的基因。

一种看法:“神就是历史”

萨老笔下太平洋岛民的历史,是与希腊英雄史形成反差的迈锡尼文明的历史,这部历史的核心,先于希腊英雄史存在,且是希腊英雄史的脱胎于其中的“胚胎”。换句话说,萨老的历史,就是杜梅齐尔(Georges Dumézil)复原的印欧神话的“岛民化”版本。^②当我们在此地寻找“何者之人生可以成为人心”之答案时,他在彼处为我们提供了一种可能的解释:“历史的意义依存于人群中的神性而发生,神性在诸如神圣的国王或祭祀首领的神力中存在。相应地,历史实践的原则就成为神圣行为的同义词:神创造了人类和宇宙秩序。”^③

萨老对于民粹主义的人类学批判,恐有美国文化人类学文明史研究的依据。在他之前,美国人类学家们已对进化史中的发明和创造给予关注,他们曾得出结论说,在文明的进步中,天才起过关键作用。^④而萨老并不满足于这个天才论,而力求将之与大人物意象结合起来。在他看来,“新史学”的弊端,恰在于它的西方中心主义自我蒙蔽,在于它对于非西方“历史”的无知。“新史学家”以为将目光从帝王将相转移到“庶民”,就能缔造一种“历史心理学”,对于“ethno”给予法国年鉴派史学第三阶段版(心态史)的深刻解释。而对于萨老而言,这等同于希腊英雄史的正义论。在他看来,要认识非西方,即先要认识到这是人类学家可借

^① ^{②③} 萨林斯,《历史之岛》[M]. 蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译,上海:上海人民出版社,2003.58.105.61.

^④ Alfred Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley: University of California Press, 1944.

之映照出希腊英雄史的“镜片”——是这个“彼处”的历史，解释了“此处”的历史，而非反之。

我惊讶地发现，“历史之岛”上的人，如同溪村人^①，在他们中，能为人类学家提供“历史素材”的，不过是极其个别的人物。在中国，“新史学家”从两条路线上走到了“社会史”路线上，一条是自诩为“历史人类学”的“庶民的士绅化”与“士绅的庶民化”历史学，另一条是“海外新社会史说什么我们就应说什么”的“彻底庶民化”的历史学，其共同宿命，都是庶民——好像士绅若不庶民化，就构不成研究对象，好像研究士绅本身，就等同于历史学的反动。因为有了“新史学”，史学家们便义无反顾地放弃对于真正发生的历史的关注，拒绝承认至少在我们这个国度的不少角落中，如同“历史之岛”，“头人‘过着整个部落的生活’，‘他与周边部落和继嗣群体保持一定的关系’，‘他把与其他部落的联系集于一身’”（萨老因他人的论述道出自己的观点）。

在“历史之岛”，如萨老所说：

头人的婚姻是部落间的联盟；其仪式性的交换就是贸易；对他的伤害是战争的

起因。这里，历史在原则上被拟人化，也就是说在结构上被拟人化。^②

这种“社会拟人化”的图景，是“何者之人生可以成为人心”问题的一种别致解释，它认定，是统治者而非庶民，创造着历史，而二者之间不是没有关联：庶民与统治者共同缔造的神性，就是关联。“只有普通人一般的生活条件，如社会形态和集体命运一样，是由掌权者一手强制地安排的。”“君权本身就可能包含矛盾甚至斗争的因素，这不仅存在于印欧国家，也存在于其他君主政体。”^③溪村的老陈，犹如当地的“土皇帝”，他老是照着毛主席的模样打扮，这个头人，对于毛主席不是没有意见（他曾于1959年违背毛主席的教导，暗中支持械斗，搞地方主义，最终被判作“封建把头”、“黑干将”而入狱），但为了符合“老百姓”的领袖形象，而以身作则地表达出他的“朴素干部作风”——他使我赞同，研究头人，就是研究社会，“传统史学”，就是“新史学”。^④而从结构上分析，老陈的“君权”，有接近于萨老笔下的“国王”的一面，至少从他的打扮来看，他“表现出一种来自社会之外的面貌”，他“起初是一个陌生人和某种可怕的东西，然后被土著接纳和归化，其间经历了国王作为一个地方神象征性地死亡而后再生的过程。”^⑤不过，相比于他，更接近于“国王”的，是村神法主公这个曾游在石牛山，以妖魔为敌而成神的道士。老陈自身，在接近“国王”的同时，也有所不同：他是来自本地社会内部的，出身为长工（一个闽南家族社会之下的“untouchable”）。他借助这个出身，于1949年充分地来自外部（北方）的解放军“并接”（充任其“普通话——闽南话”翻译），顺着这条路线

^① 参见王铭铭. 溪村家族 ——社区史、仪式与地方政治[M]. 贵阳：贵州人民出版社，2004.

^② ^③ 萨林斯. 历史之岛[M]. 蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译. 上海：上海人民出版社，2003. 61. 62.

^④ Stephan Feuchtwang and Wang Mingming, Grassroots Charisma, London: Routledge, 2001.

^⑤ 萨林斯. 历史之岛[M]. 蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译. 上海：上海人民出版社，2003. 105.

成为地方干部,而且还因为,他恰因与对于当地“百姓”而言因“猛”而值得惧怕的力量融合过,并受害于它,而使自己有了“土皇帝”身份——既土又不土的“君权”。无需地方神,老陈自身就是地方神与库克的综合体。

另一种看法:“英雄论”

韦尔南在杜梅齐尔笔下的罗马神话之外,找到一个意义相反的“史前史”。在他看来,在罗马宗教之前,欧洲已发生一场政治理性之革命。古希腊确曾存在如同罗马那样神支配一切的宗教,但随着时间的推移,发育出了一种与人间正义(一个意义上的“人心”)紧密相关的英雄(此即为欧洲政治理性的前身)。^①萨林斯赞同韦尔南关于古希腊已出现政治理性的看法,却不认为,这一看法的论证,应是学者的使命。在他看来,学者应做的,是“在他处思考”:在迈锡尼文明那边,回望希腊;在神明那边,回望英雄。英雄形象固然难以脱离神祇形象——他们多数是神话的人,但这也恰表明,宗教是我们反观英雄的重要镜片。萨林斯认为,杜梅齐尔理论尽管更早提出,却并未陈旧,在我们解释世界诸文化的“通理”时,其意义远超韦尔南那一以欧洲近代关怀为中心的理论(这是一种旨在为欧洲政治理性寻找“渊源”的理论)。

再一种看法:主流“文明论”

韦尔南以英雄表达人心,既包容又排斥“民粹主义”(萨林斯在使用他的概念时,巧妙地用它来解释“民粹主义”的弊端),他致力于开辟一条“中间路线”。萨林斯则更像是两个极端中的一端——神明中心主义。在二者之外,还有另外一个理论的端点,即那种不仅反对神明中心主义,而且也反对英雄主义的观点。这一观点之总特征在于:将近代文明进程等同于英雄的衰落。

清末的梁启超,即曾表达过这一历史观。

1902年,梁启超写过一篇叫做《文明与英雄之比例》的短文,提出:“民不倚赖英雄之境界,然后为真文明。”^②

梁启超承认,直到他的时代,英雄一直是历史的主角。他说:“世界果借英雄而始成立乎?信也。吾读数千年中外之历史,不过以百数十英雄之传记磅礴充塞之,使除出此百数十之英雄,则历史殆黯然无色也。”^③不过,到了他的时代,历史出现一个巨大的转变:“十九世纪之末叶,旧英雄已去,新英雄未来。”他举出欧洲的一些现象:“试观英国,格兰斯顿去矣,自

^① 韦尔南.希腊人的神话与思想[M].黄艳红译.北京:中国人民大学出版社,2007.383~423.

^② 梁启超.文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二.上海:上海中华书局,1936.86.

^③ 梁启超.文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二.上海:上海中华书局,1936.84~85.

由党名士中,可以继起代兴者谁乎?康拔乎?班拿曼乎?罗士勃雷乎?殆非能也。试观德国,俾士麦去矣,能步其武者,今宰相秘罗乎?抑阿肯罗乎?抑亚那特乎?殆非能也。试观俄国,峨查伋去矣,能与比肩者,谟拉比埃乎?谟拉士德乎?殆非能也。”^①接着,他总结说:“今日欧洲之政界,殆冷冷清清地,求如数十年前之大英雄者,渺不可睹,而各国之外交愈敏活,兵制愈整结,财政愈充溢,国势愈进步。”^②也便是说,在欧洲,大英雄衰落后,国家势力非但没有减弱,反倒增强了。到底何以解释这个新现象?“其毋乃二十世纪之文明,将随十世纪之英雄以坠于地?”

梁启超认为:

英雄者,不祥之物也。人群未开化之时代则有之,文明愈开,则英雄将绝迹于天壤。故愈在上古,则英雄愈不世出,而愈见重于时。^③

接着,他对以上观点进行了大概的历史论证:

上古之人之视英雄,如天如神,崇之拜之,以为终非人类之所能及。(中国此风亦不少,如关羽、岳飞之类皆是。)若此者,谓之英雄专制时代,即世界者,英雄所专有物而已。降及近世,此风稍熄。英雄固亦犹人,人能知之,虽然,常秀出于万人之上,凤毛麟角,为世界珍。夫其所以见珍者,亦岂有侥幸耶?万人愚而一人智,万人不肖而一人贤,夫安得不珍之?后世读史者,啧啧于一英雄之丰功伟烈,殊才奇识,而不知其沉埋于蚩蚩蠕蠕、浑浊黑暗之世界者,不知几何人也。^④

那么,这是否意味着英雄将随着近代文明的展开而消失?恰非如此。梁启超比较了欧洲与中国,提出,英雄之所以式微,是因为教育平等化、职业分工化,“世界之无英雄,实世界进步之征验也”,英雄的式微,是文明的标志。他说:

二十世纪以后将无英雄。何以故?人人皆英雄故!英雄云者,常人所以奉于非常人之徽号也。畴昔所谓非常者,今则常人皆能之,于是乎彼此皆英雄,彼此互消,而英雄之名词,遂可以不出现。夫今之常人,所以能为昔之非常人;而昔之非常人,只能为今之常人者,何也?其一,由于教育之普及。昔者教法不整,其所教者不足以尽高才人脑筋之用,故往往逸去,奔轶绝尘;今则诸学大备,智慧日平等,平等之英雄多,而独秀之英雄自少。其二,由于分业之精繁。昔者一人而兼任数事,兼治数学,中才之人,力有不及,不得不让能者以独步焉;今则无论艺术,无论学问,无论政治,皆分劳赴功,其分之日细,则专之者自各出其长,而兼之者自有所不逮,而古来全知全能之英雄,自不可复见。若是乎,世界之无英雄,实世界进步之征验也。

一切众生皆成佛,则无所谓佛;一切常人皆为英雄,则无所谓英雄。^⑤

然而,中国有所不同,中国近代化落后于欧洲400年,要追赶欧洲,便需要“非常人”之兴起:

^① ^{②③④}梁启超.文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二.上海:上海中华书局,1936.84~85.

^⑤梁启超.文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二.上海:上海中华书局,1936.85~86.

古之天下所以一治一乱如循环者,何也?恃英雄也。其人存则其政举,其人亡则其政息,即世界借英雄而始成立之说也。故必到人民不倚赖英雄之境界,然后为真文明,然后以之立国而国可立,以之平天下而天下可平。虽然,此在欧美则然耳。若今日之中国,则其思想发达、文物开化之度,不过与四百年前之欧洲相等,不有非常人起,横大刀阔斧,以辟榛莽而开新天地,吾恐其终古如长夜也。英雄乎,英雄乎,吾夙昔梦之,吾顶礼祝之!^①

“不祥之物”与“人心”

梁启超的许多文章,都带着“中国自强”这一关怀,也因之,其知识上的判断,多与政治选择有关。在《文明与英雄之比例》中,他既认识到,“文明愈开,则英雄将绝迹于天壤”,又主张让“非常人”“横大刀阔斧,以辟榛莽而开新天地”。可19世纪以来,中国是否如梁启超所愿,承袭古代的英雄史,为自强而放弃“真文明”(即进入“人民不倚赖英雄之境界”)?我等待着有能力之人对这一问题展开研究。至于梁启超所言,对于我们理解“人生史”有何启迪,此处则可略说一二。

将中国近代思想的开启者与当下西方学者之思想比较,可能犯“欺师灭祖”之罪,然而,我深感,梁启超的问题,与杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯等的问题,是紧密相关的。梁启超论述英雄之时,已考虑到其广泛涉猎的知识,他的知识库,容纳了后来仍为西方学者讨论的“事实”(近世西方文明进程),他更从自己的角度,流露了对于这一“事实”的判断。似可如同上述,将杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯三人分为两派——杜梅齐尔—萨林斯的神明中心主义与韦尔南的英雄中心主义,且可将梁启超的欧洲观视作第三派——文明中心主义。在这个意义上,梁启超比杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯都更重视近代史。在他看来,近代西方文明的主要建树,在于“文明”,即通过教育的普及和社会分工的细化,造就“文明的庶民化”或“庶民的文明化”,使英雄这种“不祥之物”不再支配社会,使人人成为英雄。

虽然梁启超的关怀是“人民”,但是他不是民粹主义者,他并未将“民间文化”视作“旧社会的救星”,而承继着中国士大夫的“教化论”,以之“消化”欧洲近世文明。

另外,梁启超对于近代的“史前史”的判断,杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯三人也可贯通。如萨林斯,他认为近世欧洲政治理性出现之前的历史,确以英雄的“能动性”为特征。他说:“上古之人之视英雄,如天如神,崇之拜之,以为终非人类之所能及……若此者,谓之英雄专制时代,即世界者,英雄所专有物而已。”梁启超也如同萨林斯那样关注“本土宇宙观”,他借用这个“英雄论”来解释古代中国的治乱史,说:“古之天下所以一治一乱如循环者,何也?恃英雄也。其人存则其政举,其人亡则其政息,即世界借英雄而始成立之说也。”梁启超在“论文明与英雄之比例”时,并未触及“人生与人心”的问题,而更多地关注英雄的“势”与“神”,但其对英雄之神化与“治乱”政治之论述,也可谓是对“何者之人生可以成为人心”问题的一种解答。暂时撇开其“自强关怀”,仅论其学术上之见解,则可见此一“解答”含有以下两点:

^① 梁启超,文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二,上海:上海中华书局,1936.85~86.

1. 人生与人心之“抽象对等”，乃起于近世文明之完结，而不能解释古史；
2. 在古史上，存在的更多是“英雄”的人生与“人心”之间的关系。

梁启超早已逝世，不能知道韦尔南与萨林斯，也因此未关注到，学者对于“英雄”与“人心”之间的关系，可出现激烈争辩。对于韦尔南而言，“英雄”乃为“人心”的表达，而在萨林斯看来，“英雄”不过是个宗教现象，其“集体性”是必然的，但其在“人心”意义上的“善恶”，则不好判别。前辈留下的疑问，显然是有的：“英雄”有“人心”的得失，他们有时会“得人心”，有时会“失人心”。也就是因此，梁启超才可以将之形容成“不祥之物”，其在“得人心”时，被“史官”写为“英雄”，在“失人心”后，则会遭受“历史法庭”的负面判决。在很大程度上，“英雄”可导致治，也可导致乱，我们不愿将那些“捣乱”的“英雄”当作“英雄”，那是因为我们接受了“历史法庭”的“道德”或“地方性知识”。

换言之，从梁启超的学术“得失”看，若非是从事欧洲近世文明之研究，那么，其他历史研究，都应关注“英雄”、“人心”、治乱与“历史的德性”之间关系的分析。

英雄与拉伯雷的世界

“一切众生皆成佛，则无所谓佛；一切常人皆为英雄，则无所谓英雄。”^①这是梁启超在20世纪之开端对于未来的预测。听起来，这像是一种“民粹主义”的论调，但用“民粹主义”或“英雄主义”来理解梁启超，都不公道。在梁启超的理想中，将英雄这种非常人降低为常人，恰非他的追求；相反，“真文明”，应建立于常人的非常人化基础之上。对某些社会史学家而言，常人的非常人化（庶民的精英化），与非常人的常人化（精英的庶民化），指的是同一过程；而对梁启超而言，二者之间存在着鲜明的区别——前者是指人通过教育的普及、公德的养成及社会分工合作机制的建立而实现的文明，而后者，则相反，是指为文明论者所不齿的将文明推入“野蛮”境地的图谋。

可悲的是，梁启超对于20世纪“真文明”之期待，并未出现。与他所表露的未来期待相反，20世纪出现了手段渐渐替代目的的悲剧。

对梁启超而言，历史目的为“人民不倚赖英雄之境界”，培育出“真文明”，“然后以之立国而国可立，以之平天下而天下可平”。达到此一目的的手段，欧洲与中国有所不同——在欧洲，英雄之式微，是“真文明”出现的手段，而在中国，“则其思想发达、文物开化之度，不过与四百年前之欧洲相等，不有非常人起，横大刀阔斧，以辟榛莽而开新天地，吾恐其终古如长夜也。”^②

20世纪的中国确如梁启超预期的那样，出现了以实现“真文明”为自身使命的英雄。然而，正是在英雄辈出的历史过程中，在社会意识层次上，也出现了混淆“常人的非常人化”与“非常人的常人化”的观念，并在一个相当长的阶段中，出现了以“非常人的常人化”为

^① 梁启超，文明与英雄之比例[A]，饮冰室合集（专集第二册）[M]，专集之二，上海：上海中华书局，1936. 86.

^② 梁启超，文明与英雄之比例[A]，饮冰室合集（专集第二册）[M]，专集之二，上海：上海中华书局，1936.

己任的“革命”，因而，“真文明”并未出现，而英雄则不断地以“常人化”的众生（包括着大量的“非常人”）之牺牲为自身存在的代价。

实现“真文明”的手段之替代“真文明”的目的，成为20世纪中国的总特征。这个总特征不是没有历史内涵的空洞抽象，它具体表现为对反的决定性——英雄与小丑、王与人民——的“钟摆”与“混合”，与巴赫金(Mikhail Bakhtin)分析的拉伯雷小说中的“节日形式”极其相近。

巴赫金认为，民间节日的形象体系最鲜明的体现就是狂欢节，而狂欢节是“针对上层——针对‘国王’的一场象征性表演”^①，“在这个形象体系中，国王就是小丑，他是全民选举的，然后，等他在位的时刻一过，他又受到全民的讥笑、谩骂和殴打……辱骂就是死，就是青春既逝老死将至，也就是一个活生生的身体现在已成为一具僵尸。辱骂就是摆在行将过去的生活面前，摆在注定死亡的东西面前的一面‘哈哈镜’。”^②自20世纪初期开始，“国王就是小丑”这个观念，已在中国的观念世界里占据了主流，随着它的出现，不少国族主义者便以为迫使皇帝走下宝座、脱掉龙袍就等同于“革命”，以为将英雄小人化，就等同于“文明化”。然而，也是在同一过程中，那些自诩或被相信有能力“辱骂”、“处死”皇帝之类的“人神复合体”的人物，便替代了皇帝，成为英雄，以“非常化的常人”之面目出现于历史中，同样以“人神复合体”的形象，对那些即将对他们自身实施“小丑化”的“人民”施以“神圣王权”感召下的暴力——献祭。也便是说，20世纪中国历史在这方面的表现，并未推翻巴赫金的“节日形式”观点，而不过是证明了它的精彩。在巴氏看来，“国王”的遭辱和小丑化，不过是一个“双体世界的两个侧面”之一。“节日形式”本质上不是死亡仪式，虽则它的一个最大特征，是以辱骂造就“国王”的“死亡”。但“也是在这个形象体系中，继死亡而来的又是复活，新的一年、新的青春、新的春天。”

可以如同“后结构主义者”那样，将巴赫金的思路，与他的“民主主义”思路结合思考，但也可以不这样做。假如将巴赫金笔下的“国王”，与结构人类学的“神圣王权”理论摆在一起“解读”，那么，便可以得出一个结论：巴氏之所以成为“后结构人类学家”“认祖仪式”中识别出来的“祖宗”，正是因为“神圣王权”在他的“拉伯雷的世界”里已不复神圣——“国王”摇摆于辱骂与赞美之间，其形象自身，乃为民间“节日形式”的生命之本。然而，不能因此将巴赫金误当“民粹主义者”——至少从以上对他的理论的“中国延伸”看，他对于“节日形式”的“浓描”，既使“国王”这个形象沦落于“狂欢泥潭”中，又使人醒悟到，当所谓的“政治理性”将自身奠定于“节日形式”之上时，“非理性”便成为“政治理性”自身的实质，“神圣王权”便将得以复兴。

“拉伯雷的世界”，是辱骂与赞美的“轮替”，因为，“辱骂与赞美是同一个双体世界的两个侧面”。^③20世纪的中国，是一个特定意义上的“拉伯雷的世界”，而不是一个梁启超意义上

① ② 巴赫金. 巴赫金论文选[M]. 佟景韩译. 北京: 中国社会科学出版社, 1996. 164~165.

③ 梁启超. 文明与英雄之比例[A]. 饮冰室合集(专集第二册)[M]. 专集之二. 上海: 上海中华书局, 1936. 165.

的“真文明”。

在一个以“拉伯雷的世界”为特征的时代中,某些方式的历史书写,易于同时存在,在逻辑上的相互颠覆中结合成“整体”。历史颠覆了“神圣王权”,拉近了“英雄”与“人民”之间的距离,造就“国族史”这种“集体英雄叙事”。在核心内涵上,它将“人创造历史”这个哲学命题改造为“人民创造历史”的政治命题,对古代史进行再书写,使之符合近代史文明理想的特征。为了缔造“集体英雄叙事”,采纳“史诗”格式,以“斗争”替代“交换”。国族在不同历史时期的内忧外患,成为历史叙事的主题,其“内忧”又可用诸如“繁荣”、“萧条”、“阶级”、“生产”、“矛盾”之类的社会科学语言来描绘,成为不同程度的“历史唯物主义历史解释”。而历史以颠覆“神圣王权”为己任,故转向“下层”,塑造出某些不同于“帝王将相”却与之大体一样伟大的“英雄”来,使其人生等同于人心。这种英雄之典范,在“民间史”上包括了从孟姜女到花木兰,再从花木兰到白毛女、刘胡兰等一系列从性别上颠覆夫权社会、在政治心态上哀怨与反叛合一的“人物史”,也包括了中国史中“帝王”的“史前史”,特别是如刘邦、李世民、朱元璋之前的农民起义领袖史。(为了使这些领袖与后来成为帝王的人物相区分,史家常赋予其纯粹的德性,并将之与成为帝王后的“人民英雄”之腐朽与混用相区分。)“斗争”可以表现为“正义的战争”,也可以表现为爱情对于专制的反叛这种现代道德上的“正义的战争”,目的都在使“英雄”(包括“女英雄”)拥有人心意义上的德性。而“斗争”的历史也获得了某种“长时段”的时间感,古代的“斗争”是有限的,只有近世的“斗争”,方有韦尔南揭示的“政治理性”。为了表达这个时间感,历史叙事通常将古代史上的“英雄”当作“假英雄”,且将近代史上的失败者当作或接近于“草寇”或接近于“帝王”的人物来书写,使纯粹类型的“英雄”只与当下的权威相关,使“拉伯雷的世界”中“辱骂与赞美”的“轮替”获得某种规定的时间性。在这个时间性中,辱骂死人与赞美活人相辅相成,而吊诡的却是,因赞美有了如此高度的价值,以至于,当有必要将之“施舍”给与当下的权威者无缘的人物时,需以后者之死亡为前提。

总之,在一个以“拉伯雷的世界”为特征的时代中,历史叙事清晰地区分为“国家的神话”与“人民的传说”。“国家的神话”通过辱骂死人、赞美活人赋予当下的权威者合法性,“人民的传说”则通过辱骂活人、赞美死人起到一种巴赫金强调的效用——“辱骂就是摆在行将过去的生活面前,摆在注定死亡的东西面前的一面哈哈镜。”

历史中所实际发生的,在颠覆了梁启超“真文明”的理想之同时,证明了他的思想在“理想之局部”之外的另一个局部——其围绕“治乱”展开的“历史的本土解释”。

人的无名化

在20世纪中国这个基础上书写人生史,易于落入“国家的神话”与“人民的传说”两个陷阱中的一个中。而若说20世纪中国的历史观念有什么“正统论”的话,那么,充作“正统”的,又恰为“神话”与“传说”的合一。这种合一是空前的。此前的“正统”,以排斥“人民的传说”为特征,而到了20世纪,“正统”则在“国家的神话”中涵盖“人民的传说”,或者说,总是借助“人民的传说”来缔造自身,使后者获得某种“人生”意义上的普遍而非具体的相关价值。在此合一中,被叙述的神祇或英雄,摆脱了传统中国史学正统之约束,不再是“命的解释”、“帝王的本纪”,而时常以“人民的儿子”的面目出现,其事迹多数不同于古希腊的英雄史诗,而更

接近于巴赫金的“民间节庆”。神祇与英雄,都被赋予某种接近于“旧社会”的“哈哈镜”的角色,其成长,被紧密地与“辱骂旧社会”、“处死旧时代”相关联。在这类“国家的神话”中,对于历史的谋杀,以“人民的传说”为形式,集中表达于个别英雄的“人生史”中。作为结果,由“人民”构成的“民族”,光荣地得到无名化,在成就了“众生皆成佛”的理想的同时,致使众生皆无缘于“佛”。

梁启超期待出现的“横大刀阔斧,以辟榛莽而开新天地”的“非常人”,是剩下的屈指可数的“佛”。

进化史观,是这些“佛”成就自身的理论基础。

如梁启超所期待的,20世纪中国的“英雄”,与“新天地”关系最为紧密,而“新天地”即为“真文明”,“真文明”即为社会的进化,“众生成佛”即为全民族作为一个整体的“人”,抵达某种文明境界的历程。

为了书写这部未来的历史,一代史家投身于将未来改造为历史的结构的事业中。梁启超本人在书写“文明与英雄之比例”的同时,也书写了“史学之界说”(1902),宣称:“历史者,叙述进化之现象也。”^①欧洲的社会进化论多借助自然史理解人类之进化,而对此并非无知的梁启超,却“本土化”地将“历史”严格限定在“人类”内部,使之疏离于“天然界”之外,认为人的历史,必然是进化的,而自然的历史却是循环往复的。在解释“现象”时,他说:

现象者何?事物之变化也。宇宙间之现象有二种:一曰为循环之状者,二曰为进化之状者。何谓循环?其进化有一定之时期,及期则周而复始,如四时之变迁、天体之运行是也。何谓进化?其变化有一定之次序,生长焉,发达焉,如生物界及人间世之现象是也。循环者,去而复来者也,止而不进者也;凡学问之属于此类者,谓之“天然学”。进化者,往而不返者也,进而无极者也;凡学问之属于此类者,谓之“历史学”。天下万事万物,皆在空间,又在时间,(空间、时间,佛典译语,日本人沿用之。若依中国古义,则空间宇也,时间宙也。其语不尽通行,故用译语。)而天然界与历史界,实分占两者之范围。天然学者,研究空间之现象者也;历史学者,研究时间之现象者也。就天然界以观察宇宙,则见其一成不变,万古不易,故其体为完全,其象如一圆圈;就历史界以观察宇宙,则见其生长而不已,进步而不知所终,故其体为不完全,且其进步又非为一直线,或尺进而寸退,或大涨而小落,其象如一螺旋线。明此理者,可以知历史之真相矣。^②

为了“文明”,为了“进化”,需得将历史与自然割裂开来,使历史凌驾于自然之上。梁启超认定,历史学比“天然界之学”意义重大,且解释说,这是因为历史学研究的是人的进化这个远为艰难的课题:

……凡属于历史界之学,(凡政治学、群学、平准学、宗教学等,皆近历史界之范围。)其研究常较难;凡属于天然界之学,(凡天文学、地理学、物质学、化学等,皆天

^① 梁启超.文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二.上海:上海中华书局,1936.7.

^② 梁启超.文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二.上海:上海中华书局,1936.7~8.

然界之范围。)其研究常较易。何以故?自然界,已完全者也,来复频繁,可以推算,状态一定,可以试验。历史学,未完全者也,今犹日在生长发达之中,非逮宇宙之末劫,则历史不能终极。吾生有涯,而此学无涯。此所以天然诸科学起源甚古,今已斐然大成;而关于历史之各学,其出现甚后,而其完备难期也。

此界说既定,则知凡百事物,有生长、有发达、有进步者,则属于历史之范围;反是者则不能属于历史之范围。^①

使历史的“英雄”,代表“人民”的正义,是西式政治理性古已有之的“特色”,而以本土形式“西化”的梁启超,为此对中国史学传统进行了双重批判。他一方面批判中国史学传统的“治乱”之说,认定,这种史学研究,混同了自然与人类,以自然的研究法来研究人类,不符合进化的历史观点:

孟子曰:“天下之生久矣,一治一乱。”此误会历史真相之言也。苟治乱相嬗无已时,则历史之象当为循环,与天然等,而历史学将不能成立。孟子此言盖为螺线之状所迷,而误以为圆状,未尝综观自有人类以来万数千年之大势,而察其真方向之所在;徒观一小时代之或进或退、或涨或落,遂以为历史之实状如是云尔。譬之江河流以朝宗于海者,其大势也;乃或所见局于一部,偶见其有倒流处,有曲流处,因以为江河之行,一东一西、一北一南,是岂能知江河之性矣乎!

《春秋》家言,有三统,有三世。三统者,循环之象也,所谓三王之道若循环,周而复始是也。三世者,进化之象也,所谓据乱、升平、太平,与世渐进是也。三世则历史之情状也,三统则非历史之情状也。三世之义,既治者则不能复乱,借曰有小乱,而必非与前此之乱等也。苟其一治而复一乱,则所谓治者,必非真治也。故言史学者,当从孔子之义,不当从孟子之义。)吾中国所以数千年无良史者,以其于进化之现象,见之未明也。

另一方面,梁启超指责中国史学传统以人物为中心,缺乏“人群进化”关怀:

畴昔史家,往往视历史如人物传者然。夫人物之关系于历史固也,然所以关系者,亦谓其于一群有影响云尔。所重者在一群,非在一人也。而中国作史者,全反于此目的,动辄以立佳传为其人之光宠。驯至连篇累牍,胪列无关世运之人之言行事,使读者欲卧欲呕,虽尽数千卷,犹不能于本群之大势有所知焉,由不知史之界说限于群故也。^②

摆脱“治乱”之类的“自然史观”,以人为中心叙述历史,克服传统史学的“人物中心主义”,使史学成为社会进化史的部门,是梁启超20世纪初为“新史学”定义的使命。从另一个角度看,这个使命又可被理解为,将史学重新定义为对“进步公理”的求解,如梁启超所言:

历史者,以过去之进化,导未来之进化者也。吾辈食今日文明之福,是为对于古人已得之权利;而继续此文明,增长此文明,孳殖此文明,又对于后人而不可不尽

^① 梁启超,文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二,上海:上海中华书局,1936.7~8.

^② 梁启超,文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二,上海:上海中华书局,1936.8.

之义务也。而史家所以尽此义务之道,即求得前此进化之公理公例,而使后人循其理、率其例以增幸福于无疆也。^①

也便是说,史学家是“英雄”,他们以当下的“进化”概念来痛诉过去的“英雄”(史学家的前身)的“小人性”,使过去的事情成为未来图景的路标,而为了完成其神圣的使命,作为“英雄”的史学家,务先使历史成为纯粹的“人的故事”,摈弃其与“天然界”的关系,避免以“天然界”的规律如兴衰治乱,来理解人自身,消灭个别人物的历史,使历史成为一个社会整体的叙事(国族的叙事)。

叙事决定实践。20世纪以来,多数精英也按照作为“英雄”的史学家的形象来规划自己的人生。通过使历史获得战胜“天然界”的所有能力,使自身纳入到社会整体历史的“洪流”中,作为“英雄”的政治精英,实践着为了“英雄”之实,而对自身和他人实施真真假假的无名化——他们从一开始便知道,在“新天地”,唯有无名化,方为“英雄化”之必由之路。

[收稿日期] 2009-03-25

[作者简介] 王铭铭(1963~),男,北京大学社会学系教授,博士生导师,中央民族大学民族学人类学理论与方法研究中心特聘教授。北京 100871

An Alternative Method on the Study of Kinship System

—A Survey on the Study of Affinity

Diao Tongju

Abstract: This article, basing itself on the shortcomings of the study of kinship system, points out the possibility and necessity of the study of affinity, and provides a brief survey on the history of its study. Current academic study involves in two aspects in affinity. The study on social perspective of affinity stresses on social contacts within the members of affinity, and especially on ritual level and economic transaction in daily life. If we are to comprehensively investigate social contacts within the members of affinity, then, the marriage circle is a precondition for research with definitive significance, it can be viewed as a way of cohesion around social cultural net. Since by now the study on marriage circle is mainly revolving around its definition, range, change, and function, instead of emphasizing on interaction within families, clans, and villages, it overstresses on its geographical side, thus neglecting the side of active construction and cultural choice within the circle. This phenomenon of overstressing a single side of the problem leaves a lot of space for further study.

Key words: Kinship system, affinity, social level, marriage circle (*P. 179)

^① 梁启超,文明与英雄之比例[A].饮冰室合集(专集第二册)[M].专集之二,上海:上海中华书局,1936. 11.