

大学讲坛丛书

叶舒宪 著

阉割与狂狷

YanGe *Qiu*
kuangJuan

上海文艺出版社



大学开向社会的窗口
百姓与学者交流的园地

大 学 讲 坛 丛 书

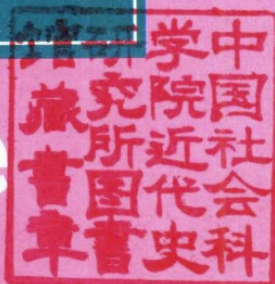
阉割与狂狷

YanGe

Yu

kuangJuan

叶舒宪 著



上海文艺出版社

责任编辑：林爱莲

封面设计：周志武

大学讲坛丛书

阉割与狂狷

叶舒宪 著

上海文艺出版社出版、发行

地址：上海绍兴路 74 号

电子邮件：cslcm@public1.sta.net.cn

网址：www.slc.com

总发行所经销 上海中华印刷有限公司

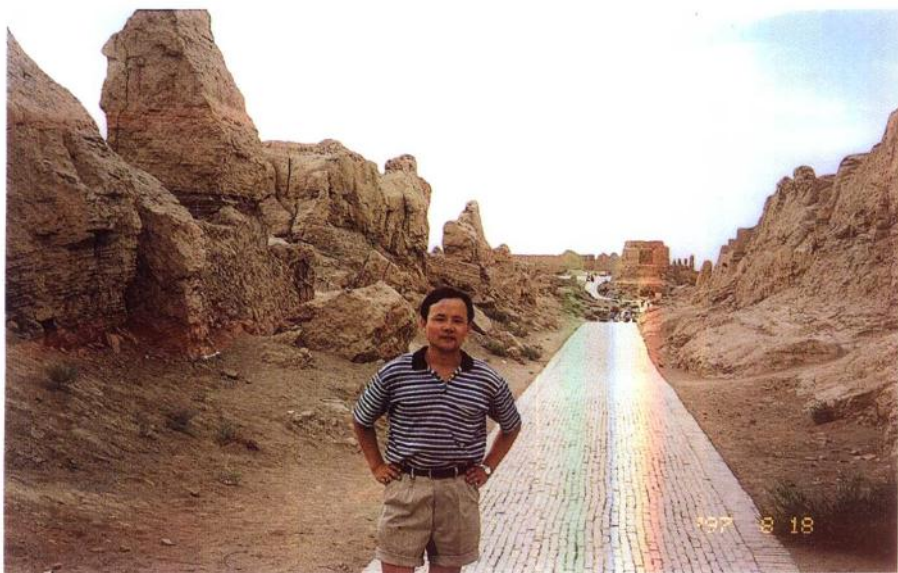
开本 850×1168 1/32 印张 8.75 插页 7 字数 186,000

1999 年 7 月第 1 版 1999 年 7 月第 1 次印刷

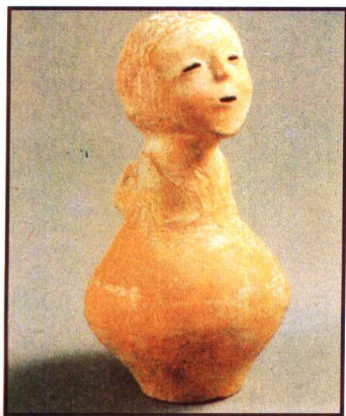
印数：1—4,000 册

ISBN 7-5321-1814-2/I·1474 定价：16.50 元





叶舒宪，1954 年生于北京，1982 年毕业于西安，现为中国社会科学院文学研究所教授，海南大学兼职教授，美国耶鲁大学客座教授。著有《探索非理性的世界》、《中国神话哲学》、《英雄与太阳》、《文学人类学探索》、《庄子的文化解析》、《两种旅行的足迹》、《高唐神女与维纳斯》等。曾获霍英东青年教师研究奖，全国高校首届及第二届人文社会科学研究优秀成果奖。主编“中国文化的人类学破译”系列、“文学人类学论丛”等。

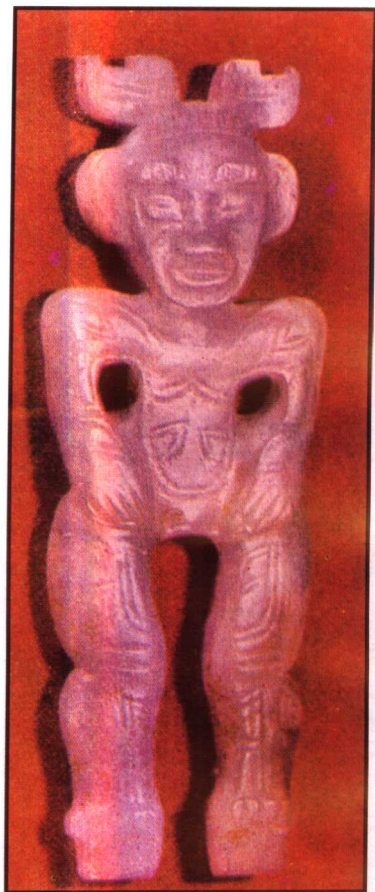


阴阳合一葫芦人造型
——仰韶文化出土人
头形陶壶(现存陕西
历史博物馆)

葫芦生人神话的后代
遗留物——中国民间
吉祥图案“葫芦生子”



“双性同体”神性的表现之一——含山文化出土无性征玉偶像



兼阴阳即可通天地
——殷墟妇好墓出土双性同体人玉雕

传统艺术中的中性化男人与弱化的鹰犬
(唐懿德太子墓壁画《鹰犬图》摹本)





人妖中的阴阳二“妖后”(作者摄于泰国芭提雅芬妮人妖剧院)

“人是唯一能改变性别的动物”(作者摄于泰国芭提雅芬妮人妖剧院)





师公迷狂通神状态中的反常行为
(作者摄于海南琼海县文市乡军坡节)



贵州盘县苗族祖神阴阳合体像
(中国民间艺术展览会, 1988年,
上海范明三提供)

佛教艺术中的中性人格典型——供养
菩萨像(现存新疆历史博物馆)



阉割与狂狷

YangeyukuangJuan

阉割与狂狷

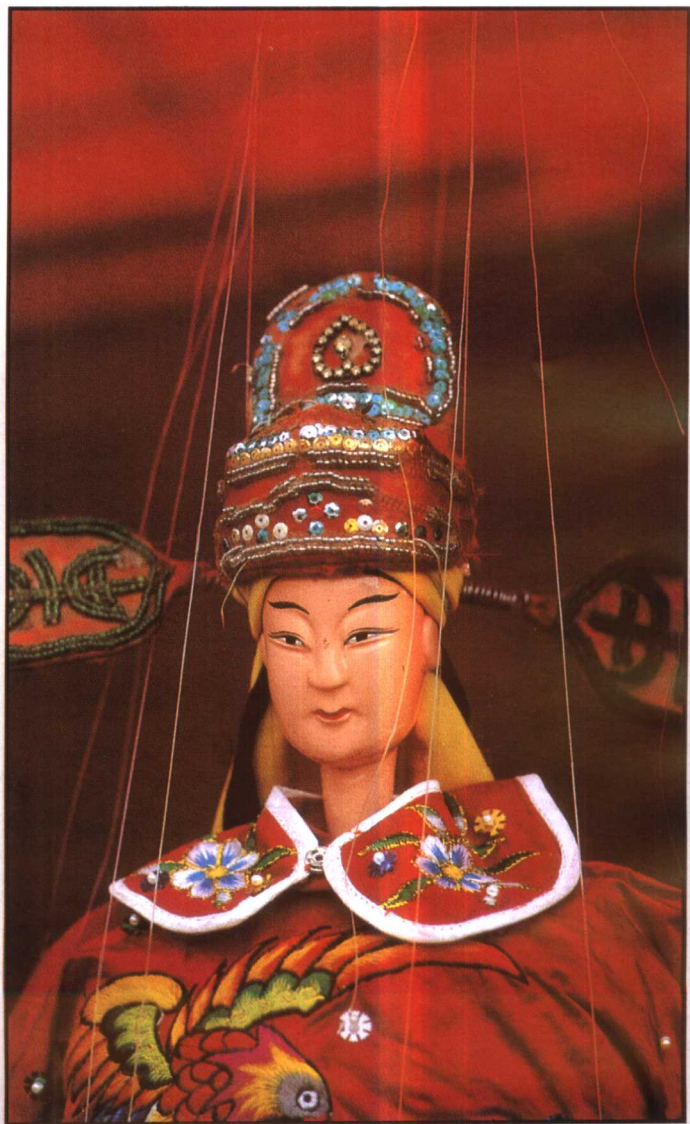


非洲象牙海岸Baulé人的木雕阴阳神祖像
(现存澳大利亚国家艺术馆)

“佯狂为巫”(作者
摄于海南琼海县文
市乡军坡节)



以阴柔为美的男性形象——台湾民间木偶戏中的文官



编辑例言

大学讲坛历来是风云际会、思潮涌动之地,早在二十世纪初,鲁迅、李大钊、陈独秀、胡适等一批思想家、革命家与学者就曾在大学讲坛上发表过呼唤正义、探索真理的宏论。世纪之交的今天,在改革开放春风吹拂下,我国的大学讲坛更是呈现出生气勃勃、学术繁荣的局面。教学与科研的学科领域大大拓展,新思维、新方法、新模式、新成果层出不穷,犹如满树繁花,令人目不暇接。为了更深入地反映高校教学与科研方面的新动态、新收获,更及时地向广大读者传播新知识、新信息,“大学讲坛”丛书于今面世。

大学讲坛首先关注人文科学的研究。中华民族有着五千年的文明史,人文科学的发展,具有悠久的历史,深厚的积累,优良的传统。近些年来,随着国门的逐步打开,对外文化交流日益频繁,世界范围内的各种思潮相互激荡,给中国传统的人文科学注入了现代的理念与活力。中国的人文科学工作者眼界大开,知识领域、思维空间进一步拓展,高校中人文学科的教学与科研也呈现出丰富、多元的发展态势。及时地出版这

一领域的优秀论著,有利于进一步推进我国的文化建设与积累,有利于进一步培养、发展新时期中华民族健康向上的人文精神。

当然,对人文科学的关注,并不意味着对自然科学的排斥。眼下,高科技事业突飞猛进,即将跨入二十一世纪的人们,不仅要有丰富的人文知识,还必须时刻跟上高科技前进的步伐,否则,就将成为时代的落伍者。“大学讲坛”将请一批高校中从事高科技教学与研究的专家、学者,用通俗、生动的语言,向广大读者讲述自然科学知识与高科技领域日新月异的突破。这对我们来说,也是新的挑战,新的尝试。

“大学讲坛”还将把目光投向边缘化的学术研究。历来流行的学术分科模式,是学术积累与推进的重要保证,但它也不可避免地给研究者带来视野和方法的局限,妨碍着研究者对一些整体性、共同性问题的把握。鉴于此,近年来,已有许多学者自觉冲破学科分工的束缚,涉足专业以外的领域,积极从事跨专业、跨学科的课题研究,有意识地将自己边缘化。这种边缘化的学术研究,常给人耳目一新的感觉,深受高校学生的欢迎。相信这一类学术论著的不断问世,也能得到广大读者的首肯与欢迎。

中国传统的教学方法并不只是教师的一言堂、满堂灌,也有师生之间的切磋与讨论。一部《论语》便是孔夫子和他的弟子们共同探讨人生哲理的记录。现代教育中,课堂讨论也是教师授课经常采用的方式。对话与讨论有利于师生们各抒己见,共同形成激活思维的“场效应”,从而使各种看法与观点能在相互交流、碰撞中,撞击出思想的亮点与火花。“大学讲坛”也将少量收入以师生间对话、讨论的形式撰写的学术论著,以

便更全面地展示对某些文化问题、学术问题的多元见解。

“大学讲坛”是大学开向社会的窗口，是百姓与学者交流的课堂。我们不要求入选的论著都须有严谨的体系，但要求有尽可能贴近生活、贴近时代的议题，有充溢着灵感与激情的鲜活的思想。我们期待更多的具有学术个性与创见的学者、教授到“大学讲坛”来“授课”，更欢迎广大读者到“大学讲坛”来“听课”，共同参与和专家学者的对话与交流。


上海文艺出版社

目录

一	人是阉割动物	1
	1. 人是阉割动物	1
	2. 反本能的选择	3
	3. 阉割、驯化与文化	5
	4. 自我控制技术	8
二	阉割的文化效应	10
	1. 关于阉割的理论	10
	2. 阉割与人对自身的认识	18
	3. 阿洛尔人的阉割恐吓	23
	4. 人体的“多余处”：阉之可能	28
	5. 子阉父神话及其原型	33
	6. 男性的生理大悲剧(上)	38
	7. 男性的生理大悲剧(下)	44
	8. 印第安人的原罪故事	48
	9. 原始版的《肉蒲团》	54
	10. 阉割的文化效应	61
三	中国阉割文化的整合观	67

1. 阉割文化的整合观	67
2. 古汉语中的阉割世界	69
3. 畜之阉与人之阉	79
4. 从阉割到圈养	86
5. “汝割我卵,我去汝头”	91
6. 阉割恐惧与还阳信仰	100
7. 二元对立编码与中性化理想	105
四 阉割的神圣起源	112
1. 一分为二与合二为一	112
2. 雌雄片合与抱一理想	115
3. 作为抱一人格神的伏戏女娲	121
4. 一与壹、壹与葫芦	125
5. 壹与中性之神	131
6. 阉割的神圣起源	134
7. 寺人的兴衰荣辱	141
五 心理阉割	151
1. 是睡狮,还是睡美人?	151
2. 三教归一:儒释道的阴性化倾向	156
3. 作为文人之祖的尹	166
4. “文”的特权时代	170
5. 尹寺与“柔”的理想	176
6. 去势与“柔”的文化价值观	186
7. “温柔”又加“敦厚”	192
8. 柔儒公案再检讨	199
9. “需”与“儒”的阐释循环	205
10. 柔儒的文化背景之发掘	211

六	狂狷与反阉割	224
1.	“狂”的相对性	225
2.	中国文化中的“疯”与“狂”	230
3.	狂易与佯狂	236
4.	佯狂为巫及药和酒	243
5.	不阉即狂	252
6.	后现代视野中的疯狂与温柔	258
七	结语:超越阉与狂的展望	263
	后记	270



人是阉割动物

1. 人是阉割动物

人类对自身的认识过程伴随着整个人类历史而展开,“人是什么”这样永恒的难题从神话时代的斯芬克斯谜语直到当代的贤哲智者,始终不断地向人们发出挑战。诸如:人是社会动物,人是理性动物,人是语言或符号动物等等命题,在思想史上层出不穷,但迄今尚没有一个答案能够一劳永逸地解决这个难题,从而精确而完整地把握人之所以为人的奥妙所在。这一事实足以说明人本身是认识对象中最丰富最复杂的对象,牵涉到现有知识和学科的方方面面。从不同的角度去看,有关人类特性的思考必然呈现为“横看成岭侧成峰”的情景。因此,与其奢望一语道破人的全部秘密,不如默认此一难题的开放性、多面性和无止境性,鼓励人们从各

种背景、学科、层面和语境出发,探寻有关人之特性的新知识、新发现,从而使我们对人的本质的理解不断得到丰富和深化。

本着这种多元论而非独断论的宽容态度,我想斗胆提出一个并非耸人听闻的新命题:

人是阉割动物。

作为这一理论命题得以成立之基础的,是如下两种众所周知的经验事实:

其一,在宇宙间所有物种当中,人是唯一能够有意识地自我改变性别特征的动物,其所用以改变性征的技术手段为阉割。

其二,在宇宙间所有物种当中,人又是唯一能够出于自身利益的需要去对其他物种施以阉割术的动物。

以上两种唯人所独有的现象理应得到理性的观照乃至哲学的概括,其社会生物学和文化学蕴含的发掘,将使我们获得一种重新审视人的特性、文化与进化、文化与人格关系诸问题的独特视角,尤其对深入理解像中国这样具有源远流长的阉割文化传统的国家和民族的性格,会有相当的裨益。

人是阉割动物这一命题的提出,还在理论上引发出另外的相关问题,如阉割的起源,是进化中的必然现象抑或是偶然的恶作剧?又如阉割的本质,是生物—物理现象,还是文化现象?再如阉割的时空分布,为什么阉割在某些文化中只是特定时期的流行现象,在另一些文化中则与文明的进程相伴始终,而还有一些文化则拒斥阉割(如日本)呢?



人是能改变自己形体的动物
(古希腊瓶画中所见阴阳人制作)

2. 反本能的选择

在生物界的两性现象中,人们早已发现了这样一个放之四海而皆准的法则:同性相斥,异性相吸。好像是自然造化的有意安排,又好像是进化途中的必然生成。在同性生物之间似乎潜伏着某种天生的敌意和本能的攻击欲,由此而铸塑出同性相斥的行为选择模式。雄性动物在求偶场合的相互竞争

和打斗,我们在“动物世界”一类的影视节目中已经司空见惯了。

正像鸟有翼,鱼有鳃,哺乳动物都有乳腺,任何本能行为都是在进化过程中自然选择的结晶。在生物个体发育的过程中,通过个体与生存环境的相互作用,使天生的行为得以激活和表现。除了个别的发生学障碍或先天病变的特殊案例以外,生物个体是无法自主改变其本能的生活方式和行为模式的。例如,在特定的水域中修筑势力范围的雄性三棘鱼,每当发育到性成熟之际就会发生必然的生理反应,其咽喉和腹部都变成显眼的红色。只要有相同红颜色腹部的其他雄性三棘鱼出现在自己的势力范围,就会引发出猛然的威吓和攻击行动。生物学家用人工制成的三棘鱼模型放入水中,只要模型的下半部涂以红色,照样会引发剧烈的攻击反应。这一事例说明“同性相斥”作为一种选择性的条件反射行为模式,深深地植根于生物体的遗传本能。

唯有进化程度最高的人类才空前地获得了对抗生物本能,改变遗传的选择性反应模式和行为模式的能力,从而在生物的大千世界中脱颖而出,上演着一出历久弥新的文化对自然、意志对本能的攻坚大战。阉割术的伟大发明史无前例地改变了生物间两性天然划分的遗传鸿沟,在有限的范围内成功地结束了同性必相斥、异性必相吸的自然法则的效力,使第三性——雌雄同体或中性生物的存在藉技术文化的支持而成为可能。被阉的雄性动物之间、被阉的雄性动物与未阉的雄性动物之间的对立因性竞争的丧失而不复存在;阉人也因其性别特征的改变和重塑成为社会中一类独特的成员,由他们的存在而派生出一种特殊的社会关系,不同于既定的男与女、

夫与妇、父与子、主与奴、君与臣妾等等正常的社会关系,又由此种特殊的社会关系引发政治、伦理、宗教等方面的社会问题。凡此种种,皆为人类社会所独有,皆为反本能、反自然的文化选择和文化建构,其意义远在道德的是非善恶评价之外,更不是个人主观情感上喜好或厌恶所能范围的。

然而,正由于人们对阉割——尤其是阉人现象的传统偏见流行已久,逐渐形成了鄙夷和厌恶的情感反应定势,所以无法公正客观地去看待这种现象,特别是无法把阉割作为一种文化选择的事实,进而思考它对人类文明进程所应有的积极意义。

3. 阉割、驯化与文化

进化中的超生物变革终于把处于生物进化链之终端的人类推向了高高凌驾于自然之上的文明阶段。作为文明发生的根本条件,是人类改造和利用自然的能力在进化后期获得巨大的升级。这一跃升的重要步骤分别为人对植物和动物的驯化成功,因而从驯化角度去考察文化进化是很有启发意义的。

从三百万年前东非的南方古猿,到五千年前西亚和北非的文明发生,人类经历了从猿到人、从智人到文明人的全过程。在这约三百万年的进化历程中,大约有二百九十多万年狩猎采集生活的历史,只是到近一万年以前,驯化才伴随着农耕和畜牧两种新生产方式的创始而在最初的农人和牧人那里拉开序幕。一万年的时间若放置在三百万年的跨度中来看,确实是一个小得令人惊讶的比例。人们面对这一组数字,不禁会发问,为什么人类先祖靠狩猎和采集维生的历史是一段

数以百万年计的漫长过程，而自从掌握植物、动物的驯化技术以来，就在数千年的短暂冲刺中，一下子由原始跃入文明了呢？

这真是一个耐人寻味的文化之谜。求索谜底的线索似可在“文化”这个词的本义中去探考。简单地说，西文“文化”（culture）一词的通常用法泛指“有教养的人”，亦即去除了蛮性的高等人，被教化、驯化之后的人。这种语义是建立在该词本义之上的某种比喻引申的结果，culture之本义为耕种、培植、养育，是对自然生长发育的植物、动物的一种人为干预、调控。因而西语中“文化”总可同“自然”（nature）一词相对而存在、相对而使用。这样看来，“文化”概念起源于农业、牧业生产给人类生活所带来的革命性变更。“文化”一语从专指对动植物的驯化到泛指“有教养的人”，这个转义现象本身便蕴含着—层意味深长的因果关系，那就是：对动植物的驯化导致了对人类本身的驯化。这真是一个人类始料不及的意外结果，或者说是文化进化中最神奇的无意识收获吧。

就人类驯化自然的基本对象而言，主要是植物和动物两大类型。为什么对植物的驯化手段——农业，和对动物的驯化手段——畜牧业，是在大致相同的进化阶段中相伴而发生的呢？人类学家马文·哈里斯的看法值得重视。他从旧大陆上最早出现农、牧业生产的中东地区的自然生态环境出发，对上述问题做了文化生态学的解释：

在中东出现农业的地区恰好不仅有野生状态的小麦、大麦和豆类植物，也有绵羊、山羊、猪和牛的老祖宗。当农业兴起之前的人们在野谷茂盛之地建立定居点时，那些靠野生谷物为生的大群野羊不得和村民发生密切接触。人们不让野

羊吃成熟的野谷物,只许它们吃些残梗剩叶。这样,原先的猎人们无须再去找野兽了,倒是野兽为谷物茂盛之地所吸引,走到猎人身边来了。

由于谷物对野兽的吸引力极大,猎人们有了获取肉类食物的双重动力和机会。如果不是因为产生了历史上最大的动物保护运动——动物人工畜养的话,这些动物种类很可能和以前许多动物一样走向灭绝。

畜养驯化野生动物给人类带来新的难题:有限的野生谷物对于人和家畜的双重消耗而言显然供不应求。谷物的人工种植开辟出解决此一难题的有效途径。家畜靠吃农作物的残梗和枝叶就能生存和繁衍,人们把这些驯化了的动物圈养起来,取其奶和肉,作为谷类食物的补充。大约在一万一千年到九千年前的伊拉克和伊朗的最早的村落遗迹,考古学家同时找到驯化的绵羊、山羊和驯化的植物——小麦、大麦和燕麦的人工培养品种。^①可以想见,这种初始期的动物和植物的双重驯化共生体系给人类的生存方式带来何种剧烈的变革。也正是在这同一区域,在驯化成功后的四、五千年便诞生了世界上最早的城邦与文明——苏美尔。由此不难理解,从动植物的驯化到人类自身的驯化,在三百万年的进化的长征之中只不过是一步之遥。

驯化的事实对于人类铸塑其作为文化动物的本质来说,真可以说是不可或缺的必要前提了。通过以上对驯化与文化(文明)的内在关联的探讨,再回过头来看驯化技术中的阉割

^① 参看马文·哈里斯(Marvin Harris):《文化的起源》第16—23页,黄晴译,华夏出版社1988年版。

一项所特有的文化功能,无疑会激发更深一层的兴趣和启迪。

4. 自我控制技术

福柯在其《性史》中曾引述哈贝马斯关于人与技术之间三种关系类型的理论,并在此基础上补充和发挥出第四种关系。

哈贝马斯的三种关系类型依次为:

(一)生产型技术:即使人能够生产、转换和操纵事物的技术;

(二)意指通讯型技术:即使人能够运用符号系统的技术;

(三)支配型技术:即使人能够将意志和目的强行施加于他人的技术。

福柯对于这些外在的技术行为类型的划分未置可否,却独辟蹊径地提出了一种更加隐蔽的、内在的技术行为类型,他称之为自我控制的技术。其《性史》第三卷命名为“自我的关照”(The Care of the Self)便暗含此意。

自我控制之技术指的是人对自己的身体、灵魂、思想和行为加以控驭、调适和操作的手段,其目的在于自我教化和培育,把自身朝向某种理想人格标准加以改造和铸塑。福柯认为这种内在的技术行为早在文明初期便已得到某种理论上的自觉,表现在古希腊哲学中有所谓“自我驯化”(cultivation of the self)^①之说。

这里的“驯化”(cultivation)一词也可以较文雅地表达为

^① 福柯:《性史》第3卷,赫尔利(R. Hurley)英译本,第43—44页,企鹅出版公司1986年版。

“培育”或“修养”。其词根和“文化”(culture)一词同样,都是cult,其拉丁词为cultus,意指开垦荒地为农田并且居住下来。这一过程实在称得上是进化史上的大变革,“文”与“野”、“化”与“蛮”(即“不化”)的根本分水岭。人类由此次驯化经验中获得的关于“化”的种种启示,成了文明起源和发展的基石和路标,自我驯化和自我控制的技术也随着文明的进程而日益完善。由于社会权力的集中和强化,对个人的监控与惩罚之手段日趋多样化、复杂化。福柯曾注意到此种监控与惩罚由显到隐的转化过程,它们甚至可以体现在物质化的建筑结构之中,体现在事物之中,好像是事物的本质一样。诊所、监狱、疯人院等新生事物均可视为西方文明社会中在权力支配下的种种驯化新技术和新手段。而借助于福柯的洞察,反观中国文明,阉割与缠足这两大奇特现象尤其值得注意,因为它们分别代表着权力对男性与女性分别施加的监控形式,可以视为是内化到人体生理结构之中的最为潜隐的监视与惩罚之手段,或可视之为华夏文明特产的政治生理学。

父权制的封建宗法社会培育出的这两套调控身体的方式,通过文化的整合作用而关系到生理的、物理的、医学的、社会的、政治的和意识形态的诸多方面,衍化出一些相关的文化特色。更为具有深意的是,由身的改变到心的改变,由生理性的调控手段又发展出心理——精神——人格层面的铸塑调控技术,从而真正切入文化深层。这样的考察视角当然不会再使我们仅仅停留在猎奇的或揭丑式的观照水平上,对阉割与缠足做现象上的陈列展览,而是从各个侧面、部分、细节入手,试图引向对文化总体的整合性把握,从而站在人类学立场达成对中国文化与人格之间互动关系的某种新的理解。

阉割的文化效应

1. 关于阉割的理论

阉割现象的历史紧随着两足动物的进化足迹,直接切入人类文明的进程,衍化为蔚为大观的阉割文化。然而,文明人类对于这一现象的理性认识直到二十世纪来临之前始终未能获得实质性进展。除了兽医和农学家偶尔关注一下家畜的阉割技术之外,有关人的阉割的理论探讨一直是空白。只有到本世纪初叶精神分析学问世之后,阉割问题才第一次堂而皇之地出现在当代思想史的舞台上。经过弗洛伊德和拉康等天才思想家的几番洗礼,这个过去为人文知识分子所鄙夷、所不屑一提的词已经不可阻挡地挤进了最权威的百科和专科工具书,写入了大学的教科书,并且成为心理学家、神话学家、符号学家、文艺和电影理论家们津津乐道的高频主题词。

弗洛伊德从他的临床实践中捕捉到一种现象背后可能蕴藏着的深层意蕴,于是对这种现象做了精神分析式的理论发掘,从中得出一个耸人听闻的概念——阉割情结,作为他关于人格发展和神经病学的理论体系中的一个环节。他在晚期著作中把神经症发生学归结为如下阶段性模式:早期创伤——防御作用——潜伏期——神经症发作——被压抑材料的再现。

弗洛伊德为了说明这个模式所举出的典型病例是这样的:有个小男孩和父母同居一室,因此,在他还不会讲话之前就有很多机会观察到父母亲的性交场面。他看到的多,听到的更多。在他第一次遗精之后立即发作的神经症中,睡不安寝是最初的和最难忍受的症状。他对夜间的噪音变得异常敏感,一旦被惊醒,就再也无法入睡。这种干扰是一种真正折衷的症状:一方面,他的防御表现要抗拒夜间的观察,另一方面,他要努力保持清醒以便能偷听那些经验。

这些观察过早地激起了小男孩的男性精力,他于是开始玩弄生殖器以使其兴奋,并对母亲作出性表示,由于他想认同于父亲,他把自己放到了父亲的地位上。这种情形持续下去,直到母亲禁止他再次玩弄生殖器,并吓唬他说要告诉他父亲,而父亲会掐掉他这个难看的玩意儿。这种阉割的威胁对小男孩产生了非常强烈的创伤效果。他放弃了性活动,性格也产生了变化。于是他不再仿效父亲,而开始对他感到害怕,对他采取一种被动态度,并偶尔用违抗的方法来激怒他,让他从肉体上惩罚自己。这种体罚对小男孩具有性的意义,通过这种方法,他能认同于受父亲虐待的母亲。他越来越依附母亲,好像一刻也不能失去她的爱,因为这种爱构成了一种保护,使他免受来自父亲的阉割危险。潜伏期就是在这种恋母情结的变

化形式中渡过的；它一直没有受到明显的干扰。这个小男孩长成为一个好孩子，在学校里也取得了成功。

随着青春期的到来，这个男孩的神经症变得明显起来，并且显出了它的第二个主要症状，即性无能（Sexual impotency）。他的阴茎已经丧失了敏感性，他再也没有想触动它，也再不敢从性的角度去接近一个女人。他的性活动受着限制，伴随着性虐狂—受虐狂的幻想而停留在心理手淫（Psychical Onanism）的阶段上。这样他很容易认识到幼年观察父亲交媾所产生的后果。青春期猛烈增长的男性精力变成了对父亲的凶狠仇恨和反抗，这种同父亲极端对立的关系足以损害他自己的利益，成为他自己在生活中以及同外部世界冲突中失败的原因。他不能容忍自己在职业上取得成功，因为他的职业是父亲强迫他接受的。他不交朋友，并且总是和上司关系恶劣。

他受着这些症状和无能力的重压，在父亲死后才终于娶了一个妻子。然而，他性格的核心显露出来了，这些特征使他非常难以与人相处。他形成了一种极端自私、专横而且野蛮的人格；对他来说，欺负和压榨其他人是非常必须的。他按照自己记忆中父亲的形象，变成了他父亲的标准翻版。

弗洛伊德并不满足于这个病例对于他建立个体人格发展理论所具有的有限意义，所以似乎他总是念念不忘一个扩而展之的想法，要将这个案例的蕴意推广到早期人类历史中去。但他只是凭着他那超凡的直觉去作这种推论，这就未免使他说话的口气变得委婉了许多。他在《摩西与一神教》中这样写道：“现在我将请求读者再走一步，并且假定，在人类历史上曾经发生过某种与个人生活中的事件相同的事。也就是说，人类作为一个整体，也经历过一些性欲的和攻击性本质的冲突，

这些冲突留下了永久的痕迹,但是绝大多数却被避开并且遗忘了;后来,经过一段长久的潜伏期之后,它们又重新在生活中复苏,并且产生出在结构上和趋向上与神经症症状相同的现象。”^①

在《精神分析引论新讲》中,他又谈到男孩子恋母倾向所引发的对某种巨大危险的恐惧:“这种危险就是被阉割的惩罚,就是失去生殖器的惩罚。你们一定会反对说,那毕竟不是现实的危险;我们的男孩并没有被阉割,因为他们只是在俄底浦斯情结中与母亲相恋。不过问题是不可能这么简单就一笔抹掉的。首先,这并不是一个阉割是否真实进行着的问题;具有决定意义的是,这种危险是一种来自外部的恫吓,而儿童却相信它。儿童的相信具有某种根据,因为在崇拜男性生殖器阶段(the phallic phase),在他的早期手淫(masturbation)阶段,人们常常吓唬说要割掉他的阴茎;而且,从发展的观点来看,这种惩罚的暗示一定会在他身上得到强化。”^② 写到这里,弗氏再度展开他的大胆假设,认为现实生活中的阉割恐吓是有其深远的历史背景的,或者说是远古时期曾经广泛流行的阉割礼俗的现代温和形式。他接着说:“我们猜测,在人类家庭的原始时期,忌妒而残忍的父亲实际上常常对发育中的男孩进行阉割。那种作为原始人习俗的、在人的青春期如此频繁地实行的割礼仪式(犹太教的一种仪式,把男性教徒生殖器的包皮割去一些。这种做法在原始人中是一种习俗。——中译

① 弗洛伊德:《摩西与一神教》第70页,李展开译,三联书店1989年版。

② 弗洛伊德:《精神分析引论新讲》第98页,苏晓离等译,安徽文艺出版社1987年版。

本注),则是一种显然可以辨认的阉割的遗风。我们知道,在这个问题上,我们正在严重地背离一般见解;但我们仍然必须牢固地坚持这种观点:对阉割的惧怕,是压抑从而也是神经形成的最一般和最有力的原因。在某些病例中,割礼——尽管确实不是阉割——作为对手淫的纠正和惩罚(这种现象在欧美社会中绝不是罕见的),已经对男孩实行了。对这些病例的分析大大增强了我们的信心。”^① 弗洛伊德就是这样充满自信地在历史与现实之间、个体儿童与整个人类的童年时代之间纵横驰骋他的阉割假说,而对各种可能的怀疑和反对意见不屑一顾。

尽管精神分析的学说在人文、社会科学领域引起了很多争议,但在该学派的嫡传弟子之外还是有相当一批较为宽容的学者接受或部分接受了其基本理论,产生了广泛的跨学科反响。有关阉割情结的理论也成为文学批评和文化研究中一种常见的理论思路和分析视角。司格勒斯便把它称作含义丰富的伟大神话,并且用另一种通俗语言加以陈述:“弗洛伊德提供给我们的与其说是一个可以检验的假说,还不如说是一个具有解释力量的直觉叙述,它在这一点上与许多其他具有重大文化意义的神话结构相似。在弗洛伊德的神话中,人类婴儿要通过一个性欲启蒙仪式,才有能力参加到社会集团中去,他们的里比多能量因恐惧和妒嫉而得到驯服,这样他们就能像其他任何人一样得到开化而又感到不满。这一神话过程有几个关键时刻,但最关键的时刻也许是婴儿第一眼看到,或者更确切地说第一次注意到,与他或她不同性别的人的生殖

^① 弗洛伊德:《摩西与一神教》第98—99页。

器的那一刹那间。在弗洛伊德神话中,女性婴儿看到了男性阴茎,因此就开始意识到她缺少那个器官,结果就会由于阴茎妒嫉而感到痛苦。男性婴儿看到女性身体时也会注意到这一缺乏,这一不足,因此就会在他思想中建立起失去自己的那个器官的真实存在的可能性。从那以后,他一直生活在惧怕阉割的阴影之中。”^① 司格勒斯还根据以有无阳物为尺度的二元对立原则,描述了文学表现中常见的编码模式。

女权主义理论家西蒙娜·德·波伏瓦从女性特有的经验出发,对阳物羡慕假说做了修正和补充。她首先提出,小女孩在产生阳物羡慕的心理之前,似乎还有一个阳物蔑视的阶段。小女孩在出生后好几年都不知道男孩的身体构造。那悬垂于男孩两腿之间的一块小肉,对于许多女孩来说简直是微不足道的,甚至显得荒唐可笑。也有一些女孩干脆从女性本位的错觉出发,将阴茎视为一种身体发育的变态:一种不规则的多余物,像肉瘤子或第六根指头那样让人望而生厌。^②波伏瓦的这一看法至少还可以得到神话方面的证明。我们在后面的叙述中将看到日本神话中的男女祖神如何把阳具当成身体的多余物,就会对此心领神会了。

阳物蔑视的阶段毕竟不能长久,随后而来的阳物羡慕常常由小便姿势的两性差异所引起。对一个小女孩来说,站着尿和蹲下尿就是性别的最大差异。每当要小便时,她都必须蹲下,躲藏,这可真是一种既麻烦又可耻的程序。而对于男孩

① 司格勒斯:《符号学与文学》第209—210页,谭大立等译,春风文艺出版社1988年版。

② Simone de Beauvoir: *The Second Sex*, Vintage Books Edition, New York, 1974, p. - 307.

子,小便好比是一种自由自在的游戏,阴茎可以像水龙头一样自己随意操纵,这正是孩子们最喜欢的。有的女孩子看男孩小便会发出由衷的赞叹:“好方便哟!”目睹那尿水的投射方向和远近高低完全能够随心所欲地加以调控,这给男孩子一种万能的感觉。当女孩子们试图模仿男孩站着小便的时候,她们命中注定要遭受失败的挫折,不仅找不到一点点万能的感觉,而且还必须忍受尿湿裤子的滋味。除此之外,女孩们还会由于这种恶作剧式的尝试而遭到成年人的训斥和阻止,其结果总是偷鸡不得反而蚀了一把米,在幼小的心灵深处留下永久的创伤。

女孩由尿尿现象所引起的这种自愧弗如的不平等感觉,对于儿童的心理成长和人格形成来说会产生相当的影响,波伏瓦对此不仅坚信不疑,而且做出了设身处地的细致分析:

亚伯拉罕提到过“女人以水管浇花园的莫大乐趣”;我同意萨特(Sartre)和巴什拉(Bachelard)的理论,相信这“莫大乐趣”的来源并不一定是将水管与阴茎的认同——虽然在有些实例中的确如此。每一柱划越空间的水,就像一个奇迹,一种对地心吸力的挑战。去指挥管制它,如同战胜了自然法则。无论怎样,小男孩在此寻得了女孩得不到的日常娱乐。从尿的投射行为,男孩建立起与水、土、草、雪等物的各种关系。有些小女孩,总是盼着分享这类经验,会平躺在地上,试着向空中尿,或练习站着小便。根据凯伦·霍妮(Karen Homey)的分析,这些女孩还羡慕男孩能小便给别人看。她说道:“有个病人,见到一个男人在路上小便,突然叹道:‘如果我能请求老

天爷给我一种恩赐，那就是有一天让我能像男人一样尿尿。’”许多小女孩认为，男孩既有权利碰触阴茎，也就是能将它当做一个玩物。而她们却不能玩弄自己的器官。^①

这样一种人有我无的缺憾感随着女孩的长大将留驻在潜意识中与她相伴终生。要求补偿的冲动自然应运而生。波伏瓦遵循精神分析的思路找到了少女最初的补偿物——洋娃娃。女孩把这种身外之物当成又一自我，因为它最能圆满地取代男孩那天然的玩物——阴茎。女孩抱着她的洋娃娃，替它穿衣打扮，就好像梦想她自己被抚摸被打扮一样。从这种认同体验中，女孩反过来认为自己也是个可爱的洋娃娃。这样一来，两性之间基本的人格差异就围绕着阴茎的有与无而被铸塑出来了：男性由于能在阴茎中找到自发的自我，那种随之而来的万能感使他获得了主动性、优越感和竞争意识，他会同伙伴比赛看谁尿得更粗更远。在我国的关中方言里就保存着“比谁尿得高”的俗语。此种阳物中心的自我意识的确立在很大程度上消解了男人与生俱来的阉割恐惧。女性自幼所认同的洋娃娃完全不可同日而语。它不仅是被动的，而且干脆就是麻木不仁的。女性的顺从性和被动性皆由此而来：她必须把自己想象成“物”以便取悦于人。人们对待她也就像对待一具活娃娃，丧失自由和主动性的恶性循环就此开始。

从弗洛伊德到波伏瓦，阳物和阉割的理论建构已告一段落。尽管两位的立场有别，观点亦不尽相同，一个侧重强调阉

^① Beauvoir: *The Second Sex*, p.308.

割情结的普遍性和阉割恐惧对于男性心理的作用,一个专注于阳物羡慕对女性人格成长的重大影响,但是他们以其特有的广泛的号召力,把一个过去被世人忽略和几乎遗忘的问题破天荒地摆了出来,并使之从生理学的一个阴暗角落转移到意识形态的前台,暴露于大庭广众的面前。阉割情结对于人格心理学既然如此重要,那么文化学家们当然也会有所反应。只有从文化史的考查中获得的新材料出发,才可能对这个从临床医学经验中所提出的假说做进一步的证明或证伪。

弗洛伊德限于专业和时间未能完成的这一工作就这样带着问号,留给了人类学家们。

2. 阉割与人对自身的认识

人类学的报告反复证实,在史前人类的思想发展中曾经历了一个漫长的迷信阶段。在此阶段中人们由于根本不了解两性结合与生育之间的因果关系,因而把生育现象视为超自然因素干预的结果。形形色色的处女怀胎型故事和感生型神话普遍出现在各文明社会的早期文学中,正可视为这种史前迷信观念的遗留物。

理解阉割文化的起源似乎必然要回溯到那个性迷信的史前背景之中。据人类学的资料可知,即使在不懂得性器官的生理功能和生育作用的原始部落社会中,也存在着关于阉割的观念和实践。吉泽·若海姆(Géza Róheim)指出:中部澳大利亚的土著人有许多根本不穿任何衣服,也就不存在文明社会中普遍的对性器官的羞耻感和与之相应的好奇心与神秘感。但在那里却发现了以性器官为中心的仪式行为和阉割观念。

与仪式并存的是以婴儿的超自然生育为主旨的神话体系,以及男性同性恋的倾向。更为奇特的是这样一种以男性为本位的妇女观:把女性视为被阉了的男人。^①

男性同性恋的流行还伴随着另一种男性结社式的群体活动——集体手淫,这构成某种仪式的开场,而此种仪式活动严禁女性参预,因为她们是“被阉的人”。女性中的母亲则被另眼相看,并不受到“被阉”的蔑视,而是赋予她们假想的阳具。这样,人们的实际性别被大大忽略了,荣与辱的唯一标准是阳物之有无。这种现象除了证实一种绝对男性中心倾向的价值观以外,还暗中支持着弗洛伊德关于“阳具羡慕”(Penis envy)的假说:

在幼儿所发展的性理论里,很有趣地,他(指男童)首先设想每一个人都有和他相同的(男性)性器。生物科学原也同意他的偏见,指出女性的阴蒂和阳具相近,但是小孩对此原本一无所悉。当小女孩看到男孩有不同性器的时候,她的反应不是像男孩子那样地拒绝承认。她马上认清了这件事,不久便羡慕起阳具来;随着这种嫉妒之情与日俱增,她变得十分希望自己是男孩。^②

弗洛伊德还认为女孩的此种“阳具羡慕”也就是体现在女性身上的“阉割情结”,其表现内容与在男性那里并不相同。

① 吉泽·若海姆:《精神分析与人类学》第114—115页,纽约,国际大学出版社1950年版。

② 弗洛伊德:《性学三论》第71页,中译本名《爱情心理学》,林克明译,作家出版社1986年版。

阳具羡慕的存在对女孩性格的形成影响颇大,乃至留下难以消除的痕迹。女孩对自己没有阳具这一事实的认识是不情愿的,她们长时间相信自己可以获得某种阳具那样的东西。精神分析学还认为,一旦现实的认识纠正了女孩的这种愿望,让她明白这是不可能达到的,这种愿望就被压抑到潜意识之中,并且保持着相当可观的精神专注能量。^① 其升华的结果亦颇可观,或是转化为某种不顾一切的动机,或献身于知识或职业而发展为女强人。

人类学家在中部澳大利亚土著社会中的考察,为弗洛伊德的上述理论提供了佐证。土著文化具有明显的男性中心倾向,视男性为主动的,女性为被动的。并幻想一种带阳物的母亲(phallic mother)形象,她常常化身为神魔而出现。至于直接体现女性的阳具羡慕的事例更多不胜举。如在一种女孩游戏中,某些女孩表现出反常的主动性,扮演男性的功能。她们把象征阳物的蛇塞进母猴的阴道之中。^② 吉泽·若海姆确信这一类行为同有关带阳物的母亲的想象一样,表明了土著文化中女性要求认同于男性的无意识欲望。

除了把女性视为被阉割的男性这种质朴观念以外,还根据外观上的简单类比,把男性身体上的切割伤口视为女阴。土著语汇中切割之伤口与阉割可以是同一个词。这种情形在史前考古学的洞穴壁画研究中也发现了惊人的相似处:某些画出伤口的动物与带阳物的雄性动物成双配对地排列:

① 参看弗洛伊德:《精神分析引论新讲》第148页。

② 吉泽·若海姆:《精神分析与人类学》英文版,第139页。

例如,拉斯科洞穴中“身中七箭”的马就是如此,它的肋部绘有流血的伤口,颈部有个小小的钩形符号;尼约洞穴中粘土壁上的野牛,也是如此,它的肋部绘有三个伤口,颈部有两个棒状符号;佩什—梅尔洞穴中黑色壁画上的母牛,仍是如此,它与一头肋部带有两条连接符号的公牛形成一对。看来雌性符号与伤口确实是可以互换的象征。^①

这些来自史前文化的材料表明弗洛伊德关于女性为被阉之男性的观念并非个人独创,而是人类亘古以来的类比认识传统的理性化再现。熟悉结构主义思路的符号学家对此有如下的说明:“无论在逻辑中还是在神话学中,二元对立的处理法都是人类思维的一种特性。通过这种二元对立处理法,男性和女性分别被定义为一种完整性和一种缺乏性,一种存在和一种非存在,一种正量和一种负量,一种开放和一种关闭。作为一种非存在和存在的阴道和阴茎(阴道是需要填充的缺口,而阴茎则是填满这个缺口的魔杖),似乎在它们之间分开了性的世界。而这不仅仅对弗洛伊德是真实的,这对笑话、民间故事和诗体短篇小说的整个世界来说也是真实的。”^② 由于男与女的二元对立是所有经验现象中最普通、最常见的一种二元对立,所以根据阳物的有与无这一直观印象来进行二元分类编码,也就成了人类朴素的认识语言中的基本符号了。

① 安德列·勒鲁瓦—古昂:《史前宗教》第113页,俞灏敏译,上海文艺出版社1990年版。

② 司格勒斯(R. Scholes):《符号学与文学》第210页,谭大立等译,春风文艺出版社1988年版。

在对人的差异性的认识史上,在划分两足动物种属自身的区别上,阳具与完整、阉割与伤口,这二者之间的对立与依存便成为人类认识自身的一个重要起点。

尽管今日的女权主义理论家们对这种“有没有阴茎是一切区别的根源”^①的学说深恶痛绝,并且力图从根本上扭转它、改变它,但数万年以来的传统观念并不是一朝一夕就可以打消的。下面这个女权主义批评常引为攻击目标的词条出自丽萨·塔特尔编的《女权主义百科全书》,从其释义中不难看出:

阳物中心倾向(**phallogentric**),术语,意指我们文化的阳性偏斜。字面意义为以阳物为中心,这个术语经过精神分析学的运用而流行于现代女权主义者之中。在精神分析学中,阳物(**the phallus**)同阳具(**the penis**)并非一回事,它乃是两性差别的象征物,指那种在生理意义的男性之上更赋予了社会地位意蕴的状态。由此而派生的阳物中心主义(**phallogentrism**)指的如下信念:男性是判断一切事物的中心与规范。^②

对女权主义理论产生了重要影响的法国哲学家拉康本人也未能跳出这种阳物中心主义的窠臼。他在那篇分析爱伦·坡小说《被窃信件》的著名论文中施展了结构主义的浑身解

① 海斯(H.R.Heiss):《危险的性》第15页,孙爱华译,上海人民出版社1989年版。

② Lisa Tuttle: *Encyclopedia Feminism, Facts on File publications, New York, 1986, p. 247.*

数,得出的结论却重新回到弗洛伊德的出发点:丢失的信就是阳物的象征,就是无意识欲望的能指。难怪德里达深为惋惜地批评说,拉康试图消解西方思想传统中固有的“逻各斯中心主义”,没想到却重新陷入了“阳物中心主义”。看来彻底摆脱阳物中心倾向的努力在西方文明之内难以完成,有必要求助于盛行生理心理双重阉割的“中性”文化。

3. 阿洛尔人的阉割恐吓

美国人类学家考拉·杜波依斯和所谓“民族心理学派”的代表人物本尼迪克特·马格丽特·米德属于同一时期,他们的研究重心在于“文化与人格”这一兼跨人类学与心理学的主题,这就使他们这一派的研究自觉或不自觉要回应精神分析理论的诸假说,也使他们的田野作业成为检验这些主要来自精神病学临床经验的心理学理论的有效场所。杜波依斯于1938年至1939年来到印度尼西亚小巽他群岛东端的阿洛尔(Alor)岛土著村落中,做人类学考察。这是一个位于印尼、新几内亚和澳大利亚之间的小岛屿,与外界几乎天然隔绝,岛民阿洛尔人总数约5万,属蒙古人种马来类型。他们的社会生活水平滞留在原始阶段,村落由若干个血缘大家族组成,保持着祖先时代流传至今的原始信仰和风俗(如猎头),主要生产手段为渔猎和种植。

杜波依斯为了在充分调查的基础上构拟出阿洛尔人的人格结构,用详细的日记形式记载他在村民生活中的长期问卷调查结果,回美国后整理为《阿洛尔人——对一个东印度岛屿的社会—心理研究》一书正式出版,其中有关阿洛尔人性生活

方面的调查尤为详尽,某些素材足以弥补弗洛伊德的缺失。在这个热带岛屿上,阿洛尔人的衣着习惯几乎常年半裸,但对性器官的关注和性道德的讲究似乎不亚于文明人。对婚姻以外的性行为有严厉的惩戒措施。村民传说中让人感到震惊的残酷手段就是对男女双方的阉割。在儿童世界中,也可看到经常出现的发自成人的阉割威胁或恐吓(castration threats),虽然这种恐吓真正兑现的情形并不多见。儿童遭到阉割恐吓的原因通常并非由于性方面的过失,而是其他方面的冒犯和过失,尤其是违反了某些严格的禁忌的时候。^①此种经常的、伴随着儿童成长全过程的阉割恐吓势必在儿童心理发展中留下潜在的影响,以至反映在儿童绘画实践中,那就是弗洛伊德所称的“阉割恐惧”(castration fears)。从男孩那里用随机抽样法得到的六十四幅人体画像中,有五十二幅人像没有表现性器官,占总数的百分之八十一。有五十五幅人像的性别不明,呈现为两可状态,占百分之八十五。当告诉这些男孩被试者只能画男人或女人时,所画出的二十幅人像中仍有十四幅呈两可性别,其中十三幅没有画性器官。对这一现象的解释不外乎两种答案,人体性器官的缺如要么是出于男孩强烈的阉割恐惧;要么是由于他们尚未注意到这些构成两性差别的生理器官。^②

在一位名叫瑞帕达(Rilpada)的三十五岁男性占卜师讲述的自传性故事中,杜波依斯记下了关于阉割恐吓的一个具体

① Cora Du Bois: *The People of Alor*, the University of Minnesota Press, 1944, p.72; p.180.

② Cora Du Bois: *The People of Alor*, p.586.

实例：当我十二岁时，父亲以捕鼠为谋生手段。有一天，他们捉到一只大鼠让我拿住。我抓着那鼠的尾巴，看到它仍在呼吸，我就提着尾巴上下抖动，结果那鼠缓过气来跑掉了。父亲得知后大怒，追赶那鼠，直到捉住后烧烤吃掉它。我向父亲要那鼠的臀肉吃，父亲对我说：“如果你知道怎样吃鼠，那么你就不会让鼠跑掉了。但是你不知道怎样吃鼠，所以鼠屁股肉是归我的。”我哭了起来，父亲给了我一只小鼠的臀肉，我不哭了。父亲又说：“你下次跟大人捕鼠不能再那样玩了。假如下次再那样的话，我们就割掉你的‘小鸡’，你要吃的话就让你的‘小鸡’代替鼠肉好了。如果你这样做了，即使那些聪明人在捕鼠时也不会有好运气了。鼠类会躲藏起来。那时人们只得割下你的‘小鸡’，放到烤肉丫上烤，让它代替鼠肉给你吃。”^①父亲的话给幼年的瑞帕达留下了永远难忘的阉割焦虑，以至他成年后谈起这件事仍然心有余悸。

梅尔拉卡(Malelaka)，一位四十五岁的土著预言者，对杜波依斯有关阉割恐吓的询问提供了又一实例。他自述说，年幼时父母下地干活，我就哭叫。母亲对我说：别哭了。以后你会吃掉你的阴茎和屁股。有时候见到我哭，母亲也会数着我的手指头说，这是你的谷子，我要收割它、烤熟它然后吃掉。这是你的老鼠，我们日后要杀掉老鼠，你也会吃它。^②

在这两个例子中，小男孩的性器都被类比为某种可以捕捉或收割的食物。这个事实不能不使人想到人类确实曾经历过一个食用被阉掉的性器的蛮野时期。史前社会中普遍存在

① Cora Du Bois: *The People of Alor*, p.271—272.

② Cora Du Bois: *The People of Alor*, p.329.

的阉割恐吓似乎正是那个盛行阉割风习的遥远时代的某种遗响吧。而某些文明传统中依然保留着的食用动物阳具的习俗(如中国之民间名菜狗鞭驴鞭等),则是那种古老食俗的后代残留和变体。

梅尔拉卡讲述的另一桩史事表明了作为性犯罪之惩罚的阉割也是先于文明社会而存在的,而且不仅针对男性,同时也施加于女性。梅尔拉卡听到的事情是这样的:一个男人和一个女人发生了婚外性关系,女方的家人和其丈夫发生了争吵,结果女方家长割去男方的阳具,撕裂女方的阴部。据说这类惩罚形式是祖上传下来的古制。梅尔拉卡预言师还表示,若是我娶来妻子,我妻子做出类似的不忠行为,我也会按照祖先传下来的方式处理她的。我的曾祖父摩毛格(Momang)曾如此对待曾祖母伦玛(Lonma)和她的情人。一次曾祖父外出看望朋友,曾祖母私下做米饭和鸡蛋,却不给孩子们吃。几天后摩毛格归来,从孩子口中得知实情。他在一个山洞中发现伦玛与情人赤身裸体睡在一起。摩毛格当即用箭射穿了那男子的前胸。伦玛大叫道:“噢,噢!他的阳物已萎缩,你的财产完好无损,不要再射了。”但摩毛格毫不留情地射中她的乳房,二人倒地身亡。摩毛格割掉那男人的阳具,撕裂伦玛的生殖器,然后把那阳物塞进去。再用竹矛将两个尸体穿在一起。^①这个令人毛骨耸然的复仇传说表明了阿洛尔人对婚外性关系的强烈憎恨和严厉惩戒,也为日常语言中的阉割恐吓找到了现实基础。

杜波依斯虽然没有以精神分析派的传人身分为阉割情结

^① Cora Du Bois: *The People of Alor*, p.330.

理论做维护和补充的工作,但他显然深受弗洛伊德思路的影响,在问卷调查中特别关注这一问题,从而使原始部落文化中的阉割主题得到充分的揭示,为精神分析学假说提供了有力的文化旁证。他对梅尔拉卡讲述的相关故事极有兴趣,而且一次又一次地用插话和启发诱使这位中年预言师吐出更多的真情。看来在梅尔拉卡的生活经验中阉割情结确实作用深远,即使儿时的这方面见闻也能够终生不忘,讲起来如数家珍。下面是他讲给杜波依斯听的又一阉割实例:

当我五六岁时,有两个男孩和两个女孩到野外去烤木薯。我独自跟着去看,看到那两个男孩压在女孩身上。我去找到其中一个女孩的哥哥和另一女孩的父亲,把我所见所闻告诉他们。这两个男性家长愤怒地说:“我们要把这些孩子打得半死,然后割下男孩的阳具。”他们去捉那四个孩子,却没有捉到。后来两个女孩哭着回到母亲那里,男孩却直到晚上仍未归。

过了一段时间,当四个孩子又在村子边上一块玩时,鲁帕拉卡(Lapalaka)即其中一个女孩的兄长跑过去说:“这下我要收拾你们了!”两个男孩闻风而逃,鲁帕拉卡恶狠狠地咒骂道,要割掉男孩的阳具,撕扯女孩的阴门。当时那四个孩子的年龄大约在十至十二岁之间。^①

由这个例子可以得知,阿洛尔村民社会的性道德相当严格,对儿童的性活动禁忌伴随着普遍的阉割恐吓,其强度足以在少儿心理中埋下根深蒂固的阉割恐惧。杜波依斯的这项研究为精神分析学的“阉割情结”理论提供了生动的文化素材,也为其他文化中的类似问题的研究提供了启迪。人类学家们

① Cora Du Bois: *The People of Alor*, p.331.

很快意识到,阉割情结的存在具有跨文化的普遍性,但其表现形式却因文化而异。大体上看,凡是性禁忌森严、性道德也较为严厉的社会中,阉割恐惧现象也就相对强烈;反之,则较为淡漠。而阉割情结也相应地对人格的形成产生不同作用。

4. 人体的“多余处”:阉之可能

人作为阉割动物的历史究竟有多么长久,这恐怕是迄今人们所达到的知识和认识水平尚不能完美解决的一个难题。不过,借助于人类学提供的进化论视野,至少可以对这一难题的某些方面做出理论上的推测。

从人类的生物学远祖——哺乳动物那里,已经可以看出两性差异的主要标志已集中体现在性器官的外形上面了。处于自然必然性支配下的动物对此种差异现象虽有感知的可能,却必无意识的可能。当猿人脱离动物界而进化为一种有意识的、能思想的高级生物时,两性之间的外在差异特征自然会成为首先进入意识领域的人体特点之一了。局限于猿人低下的初级认识能力水准,他们对性器官差异的意识当然不可能达到生理的、物理的理性认识高度,而只能停留在朴素的、直观的感性阶段。两性性器官在外在形状上的差异会给猿人先祖们带来极大的好奇,而感性直观的表象又难免在他们的心理经验中留下如下的错觉:要么是男性身体上比女性多了一种东西;要么是女性身体上比男性少了一种东西。全部的差异均可简理解为此种“多”“少”的直观印象,这种错觉既是荒唐的(以文明人观之),又是非常真实的(以原始人观之)。它在人类进化史上历久而不衰,影响至深至远,直到文明



初民岩画常表现“人体多余处”。

(云南沧源崖画中的扬臂人形)

伊始保留下来的某些神话记载中,仍可找到此种错觉的天真表露。

日本文明中第一部书《古事记》讲述开天辟地的神圣场景,便有如下一段:

二神(伊邪那岐命与伊邪那美命兄妹)降到岛上,树起“天之御柱”,建立起“八寻殿”。于是,伊邪那岐命问他的妹子伊邪那美命:“你的身体是怎样长成的?”她回答说:“我的身体已经完全长成了,只有一处没有合在一起。”伊邪那岐命说道:“我的身体也都长成了,但有一处多余。我想把我的多余处,塞进你的未合处,生产国土,

你看怎样？”伊邪那美命回答说：“这样做很好。”^①

男女二神以性交的方式创生国土，这在诸多创世神话类型中确实比较少见，尽管这个日本神话可能接受了中国古代“阴阳宇宙论”的某种影响，^②但在表现形式上却比任何见诸文字记载的汉民族神话都更为古朴和天真。希伯来人的上帝耶和华在创世时说的第一句话是“要有光”，俨然已是一位具有呼风唤雨特异功能的神巫了；而伊邪那岐命张口所说的头一句话却是询问女神身体状态的所以然。这倒更像童蒙未开、天真好奇的幼儿对人体性别差异的自然叩问。接下来男女二神两相对照发现各自的身体构成竟然都有异常之处。这种“多”“缺”的伟大发现肇始于数百万年以前的人类祖先的直观经验，至此方才获得如此简捷明快的初始记录。伴随着“多”和“少”的确认而来的第一反应便是如何人为地改变这种多寡不均的异常状态。

所谓“把我的多余处塞进你的未合处”之提议之所以立即得到妹妹的应允，决不会是对生育国土一事的自觉的理性预期所使然，而应是“损有余以补不足”这种自发的两性平等要求的试验方式吧？

既然错觉告诉人们，阳物是人体上多余的东西，女阴是人体上未长合的缺口，那么消除多余和弥合缺口也就成了不可避免的自然联想了。除了有以有余补不足的临时性结合方式

① [日]安万侣：《古事记》第4—5页，邹有恒等译，人民文学出版社1979年版。

② 参看[日]神野志隆光：《古事记的世界观》第28页，东京，吉川弘文馆昭和六十一年版。

外,另一种行之有效的解决“多余”的永久性方式则非阉割而莫属。弗洛伊德氏观察到的小男孩因见女孩身体无阳具而产生的“阉割恐惧”,若放在赤身裸体的猿人世界之中去验证,一定会更加惊心动魄的吧?

若不相信的话,还请参看一下西方文明史留传下来的第一部书荷马史诗是怎样追述那种史前的记忆的:《奥德修纪》卷十八写到安提诺斥责胆怯的阿奈奥的一段恫吓之辞:

如果那个家伙(指英雄奥德修)打败了你,赢得了胜利,我就要用黑色船把你送到大陆上埃凯陀王那里去,他是喜欢砍断人的肢体的;他会用无情的铜刀把你的耳朵鼻子切掉,还会切掉你的鸡巴,给狗当生肉吃的。^①

这里所说的住在“大陆上”的可怕国王埃凯陀(Echetus)究竟何许人也,已无从可考。与其把他视为真实的历史人物,不如当作神话记忆中的远古暴君形象。他“切掉男人鸡巴”好像切西瓜一样平常,这多少说明荷马时代希腊人记忆中的史前阉割习俗是源远流长的。当《奥德修纪》卷二十二再度写到这一习俗时,已经从神话追忆转到了希腊英雄时代的现实:

他们又把美阉修带出来,经过门廊和外院;他们用无情的铜剑砍下他的鼻子和耳朵,又拔掉他的阴茎,给狗当生肉吃。^②

① [希腊]荷马:《奥德修纪》第231页,杨宪益译,上海译文出版社1979年版。

② 同上书,第291页。

鼻子和耳朵作为头部的凸出部分同阴茎作为身体上的凸出部分一样惹人注意。在处死一个罪人之前把他头上身上的这些多出的部分砍掉,这种野蛮风俗之中似乎暗藏着类似中国古代刑罚中的毁伤肉体的意蕴。

汉语中记载的最早的刑罚有“五刑”之说,即指墨、劓、剕、宫、大辟五种不同形式的肉体伤害。其中最重的刑罚“大辟”就是死刑。死刑在周代便有七种等次:斩、杀、搏、焚、磔、踏、罄。仅次于死刑的肉体惩罚便是“宫”,即阉割,男女又有不同的割法。轻于宫刑的“剕”又称“臙”,即把脚砍掉或把脚趾砍掉。再轻一级的“劓”,从字形结构上已可略知其详了,那就如希腊英雄对美阑修之“割鼻子”。五刑中最轻的一等“墨”更显中国特色,即在犯人脸上刺字后再染以黑色,又称“黥”。根据刑罚由残忍而趋于人道的发展通则,可以推知死刑宫刑和割耳鼻等残酷的肉体摧毁方式起源甚早,是随着犯罪和惩罚的观念之起源而出现在文明社会以前的。无论是荷马史诗中的以阉割处死罪人的描述还是汉语典籍中关于五刑的记录,均可表明阉割作为惩罚的最初方式之一,早在史前时期就一定已流行了。

若再往前追溯,已无文献记录可考。唯一可以凭据的线索只剩下神话传说了。从希腊神话中的记载推断,阉割简直就是开天辟地以来就有的一大创造。甚至在人类诞生以前就出现在神界中的男神争斗之中了。

5. 子阉父神话及其原型

希腊神族之由来,据赫西俄德《神谱》所述,最先产生的是混沌之神卡俄斯(Chaos),然后便生出地母该亚和爱神厄罗斯等。地母该亚又生出天父乌兰诺斯(一译乌拉诺斯),二人交配后生下众神,其中最小但也最可怕的一位是克洛诺斯,他憎恨他那性欲旺盛的父亲。后来便在地母的授意之下用燧石制成的巨大镰刀,“飞快地割下了父亲的生殖器,把它往身后一丢,让它掉在他的后面”。^①

无论是此处描绘的“灰色燧石”做成的巨大镰刀,还是“飞快地割下生殖器”的技术演示,都不可能是神话作者凭空想象的故事性虚构,其中所反映的乃是在漫长的石器时代中曾广泛流行的阉割实践。据英国作家和神话学家格雷福斯(R. Graves)的分析,乌兰诺斯被阉的情节不是古希腊人创造的,它来源于更古老的东方文化。一个线索是追溯《神谱》作者赫西俄德的出身,认为他是卡德米亚人(Cadmeian),而该族人来自小亚细亚。或许是在古赫梯亡国之后,带来了乌兰诺斯阉割的故事。另一个线索是从现实中寻找这个故事的原型:远古时期东非就曾流行阉割之俗,时至今日埃塞俄比亚的加拉人(Galla)作战时仍携带一把小型镰刀用来阉割敌人。在东非的宗教礼俗和古希腊的祭仪上均发现类似的母题。^②

在赫梯神话中还可以看到一个比用石刀阉割更原始的形

① 赫西俄德:《神谱》第31页,张竹明等译,商务印书馆1991年版。

② Robert Graves: *The Greek Myth*, Penguin Books, 1960, p. 38.

式：咬掉阳具。在题为《天界的统御》的叙述组诗中，神话学家找到了希腊《神谱》所述父子神相争的赫梯原本，其主人公为库玛尔比(Kumarbi)，被称作“众神之父”，乃赫梯的克洛诺斯。他向其父天神安努挑战，试图夺取天界的主宰权，两神之间展开激战，结果是：

安努面对库玛尔比的目光无法支撑；
安努挣脱其手臂，逃之夭夭，飞升天界。
库玛尔比跟踪追去，
紧紧抓住他的双足，
终于将他从天宇拽下。
他咬伤其腰部，
(于是)他的勇武与库玛尔比的腹部相合，
……当其相合，
当库玛尔比吞下安努的勇武，
他欣喜若狂，高声欢笑。^①

诗中所说“咬伤腰部”乃是咬掉生殖器的换喻表达；所说“吞下安努的勇武”乃是吞下安努的精液的隐喻表达。中译文未能揭示这一层隐义，只就字面直译，乃至出现“他(安努)的勇武与库玛尔比的腹部相合”这样生硬难懂的句子。此句意思是说库玛尔比将天神之精液吞食腹中，预示着下文所说的怀孕生育的情节。格雷福斯解释说：库玛尔比咬下父亲的阳

^① 塞·诺·克雷默(S. N. Kramer)：《世界古代神话》第133—134页，魏庆征译，华夏出版社1989年版。

具后,吞下部分精液,并将剩下的精液洒在堪苏拉山上,从那里长出一位女神。这一情节到了希腊神话中演变成女神阿弗洛狄忒由被阉后扔入海中的乌兰诺斯的阳具化生。^①美国学者克雷默(一译克拉莫尔)也认为,赫梯神话与希腊神话之间有明显的对应关系:“乌兰诺斯与克罗诺斯之争,包括所谓‘阉割’的情节,犹如赫梯传说中的安努与库玛尔比之争。”^②他还同时指出二者差异之处:赫梯神话在安努之前还有一代天神阿拉卢,《神谱》中没有与此相应的一代神。不过公元一世纪希腊著作家斐洛所著《乌拉尼德斯历史》(History of the Uranides)则恢复了被赫西俄德省略掉的最早一代天神,那就是乌兰诺斯之父许普塞斯托斯(Hypsistos),从辈份看与赫梯神话中被阉的安努之父亲阿拉卢相对应。

倡导对神话进行结构分析的英国学者柯克从这一组神话中归纳出“特异生殖”的主题,即通过“吞食”而受孕的男神之非自然的生育。胡里安神话中库玛尔比取代父神安努的方式就是吞食其阳具,随后孕育了三恶神。希腊神话中克洛诺斯阉割了父神阳具,害怕自己的阳具为儿女们所伤,于是吞食自己的孩子,唯有宙斯一人逃脱。后来宙斯取代他的地位,又迫使他把孩子“吐生”出来。比这两个神话更早表现此一主题的是苏美尔的恩基(Enki)神话,作为水神和智慧神的恩基,他吞食了他自己所生的八株植物,以便开始新的非自然孕育过程。^③这种吞而生育的母题使我们联想到中国殷商先妣简狄

① Graves: The Greek Myth, p. 39.

② 克雷默:《世界古代神话》第138页。

③ G.S. Kirk: Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures, Cambridge University Press, 1971, p. 95.

吞鸟卵而生育的传说。按照精神分析学说的象征解释,鸟和鸟卵正是阳物和睾丸的隐喻形式。由于这种象征转换的掩饰作用,阉割主题和阳物意象在汉族传世神话中均隐而未现。



以鸟头为象征的双性同体神阿弗洛狄忒

(塞浦路斯出土陶像)

以精神分析的眼光去看《神谱》中子阉父的故事,很容易得出这样的解释:阉割情结本来是男孩人格发展中的无意识心理的产物,因为他始终忧惧父亲对他的阉割。希腊神话让身为儿子的克洛诺斯成功地割下了父亲的阳具,这正是阉割情结的反向释放:被阉之恐惧无意识地投射为先发制人式的

主动阉割。正是这一激烈地反叛父权的举动,象征儿子彻底消解了父亲对自己的性压制,从而获取了潜意识中向往已久的性自由。这个神话连同后来宙斯又反叛并取代父亲克洛诺斯的情节,充分显示了人类学家和生物学家所共同关注的雄性之间以性为中心的代际冲突(详见后文)。

神话阉割的一个重要细节是克洛诺斯所用之器具。赫西俄德叙述故事一般都很简略,绝不拖泥带水,但在交待阉父之器具时却显得很有兴致和耐心:那是怂恿儿子阉割父亲的该亚亲自动手准备的。“她即刻创造了一种灰色燧石,用它做成一把巨大的镰刀。”这刀还是有锯齿的,其锋利程度足以使乌兰诺斯的大阳物“飞快地”脱离身体。燧石镰刀起源甚古,神话中所反映的至少可上溯至新石器时期。尤其令人注意的是,对阳具的切割,不论是阉割还是割礼,总与燧石有些关系。《圣经·创世记》说“割礼是上帝与以色列人所立之约的一种可见标记”;而《约书亚记》描述约书亚给以色列儿童施行割礼也用的是“燧石刀”。^①在更早些的古埃及神庙中,祭司行割礼亦用“燧石刀”。考古学家还发现,古人在特殊的仪式场合使用燧石刀,甚至进入金属器具的时代以后仍然坚持使用这种旧的器具,完全是遵循古老的仪式传统。^②

既然古希腊之阉割和古埃及、希伯来之割礼都使用燧石刀来对付阳具,这种偶合现象的背后似乎具有深远的文化背景。格雷福斯已注意到,新石器时代的骨制镰刀常配有燧石

① 参看《旧约·约书亚记》第5章,第3节。

② 阿维—约拿(M. Avi-Yonah)主编:《圣经的世界》第54页,教育遗产公司1964年版。

刃齿,这种史前工具在铜制和铁制镰刀普遍使用以后的很长时间内仍继续出现在礼仪活动中,^①这就暗示了它的来历不凡和传统悠久。我们能否把这些零散的线索综合起来,作出进一步的推测:在新石器时代社会中曾经流行过用燧石刀阉割部分男性成员的古老礼俗。希腊神话中的血腥故事乃是对那个逝去的时代古俗的某种变相追忆;而埃及和希伯来的燧石刀割礼则是那一古俗的后代变体?

证明或证伪此一假说都有待于更实际的考古材料。不过有一点无可置疑:从去古未远的神话和礼俗中常见的阉割主题来判断,至少在新石器时代人类对这种手术已经相当熟悉了。随着石刀石斧一类刃器加工技术的发展完善,阉割也就从原初的撕咬进化到迅捷的器具操作了。

6. 男性的生理大悲剧(上)

有一位前苏联学者苦心思索从猿到人的进化给女性所造成的重大副作用,撰写了一部轰动一时的著作《女子的生理学悲剧》,其中值得注意的一个观点是,伴随自四足动物到两足动物的转变,直立行走的人必然带来机体结构上的空前大变化。对于人类中的男性来说,此种变化显得利大于弊,人的活动能力,特别是解放出来的双手的能力得到了大飞跃的契机。但对女性来说,前所未有的难题也接踵而来:从四肢支撑身体改为两下肢支撑身体,明显不利于怀孕和生育,这势必造成女

^① Graves: *The Greek Myth*, p.38.

性死亡率增长。^① 并由此导致部落社会中两性比例的失衡，从而加剧男性之间的性竞争，给初步脱离动物界的人类社会带来新的生存危机。

从史前考古学方面获得的资料也表明，旧石器时代的人类社会规模相当有限，在以数十人为一群团的简单社会组织中，两性的寿命还有相当的差异。成年女子的平均寿命大约是二十几岁，二十岁前就死去的也占有相当比例。从史前人骨骼数据所得出的这一推测曾使人类学者感到很大的震惊：为什么偏偏是女性在史前社会生活中如此短命？一种较普遍的看法认为，是怀孕和生育的考验像一道难以逾越的“鬼门关”，夺去了大多数女性的生命。在当时没有妇产医院也没有消毒、止血技术的朴野生活环境中，这也许不难理解。加上涅米洛夫所说的“女子的生理学悲剧”因素，更加重了当时社会中男多女少、男长女幼的数量对比和年龄对比。侥幸通过了生育大关的个别女性成为部落所崇奉的母亲。她们再怀第二胎、第三胎而且顺利生产的机率增加，成为直观经验可以确认的生命再造之源。我们从旧石器时代所遗留下来的种种艺术形象中早已熟悉了那种巨腹丰乳的奇特造型，这种定型化的女性雕像告诉今人，为什么当时人所崇奉的偶像绝大多数为女性和母亲。

由于部落群体中两性数量比例的失调，自然导致了男性成员为争夺性伙伴而展开的同性间争斗。这种性的竞争我们在动物世界那样一类影视节目中早有领教，因而可以说是人

① A·涅米洛夫：《女子的生理学悲剧》（1929年），参看谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》第113页，蔡俊生译，中国社会科学出版社1983年版。

类所因袭的生物遗传本能的一种表现。所不同者乃是人类男性彼此之间的性竞争的手段和程度均已大大超越了动物社会所达到的水平,乃至发展到威胁整个种群生存的地步。关于动物社会中所观察到的性竞争的普遍性,爱德蒙·威尔逊有如下陈述:

由共同的对异性的需要而引起的同性(往往是雄性)间的激烈竞争,那就更加普遍了。不仅在较高等的脊椎动物中,性竞争司空见惯,就连虫豸一类的低级动物中,性竞争的激烈程度也是颇为可观的。^①

那么人类男性之间性竞争的程度可以达到怎样的极限呢?人类学家常引用的一个典型例证是:“来自英国本特号(十八世纪)双桅船上的叛逃者在皮特克恩岛上建立的侨民区的最初历史阶段,就可以作为这种后果的明显的例子。它表明,由于缺乏调节两性关系的规范和规则,甚至在现代人的社会中也会导致这样的后果。在这个小小的最初由九个本特号海员、八个塔希提男人和十个塔希提女人组成的人类社会中,主要是为了女人而发生的冲突一直继续到十七个男人中只剩下两个人活着的时候为止。”^②

这场惨剧的收场情形对于人类学家来说确实是意味深长的。它表明女性的生理悲剧如何使社会群体中两性数量比例

① 威尔逊:《新的综合:社会生物学》中译本第154—155页,四川人民出版社1985年版。

② 谢苗诺夫:《婚姻和家庭的起源》中译本,第80页。

严重失调,从而导致的男性间仇杀如何危及群体本身的生存和延续。

从希腊神话中获得的第一印象告诉我们:男神之间相互争斗的主要方式有二:要么是父辈神吞食子辈神;要么是子辈神阉割父辈神。此种现象是否如弗洛伊德所分析的体现着男性之间性竞争的俄狄浦斯冲突,我们姑且存而不论。比较明显的事实是:男性之间的冲突除了从肉体上消灭对方以外,毁伤其男性生殖器已成为次一级的主要形式。假如社会生物学的研究不能有效证明在高等动物的雄性争斗中没有发生过咬伤、抓伤雄性性器官的情形,那么人类的阉割之渊源也就自然会延伸到动物界中的性竞争了。

换句话说,作为文化现象的阉割并不排除某种生物学根源的可能性。根本性的差别不在于毁伤雄性性器官的程度,而在于制造和使用工具的人类能够把这种毁伤同类性器官的争斗手段发展为一种专门化的技术,并出于种种目的有意识地大规模运用此种技术。这已不能不说是男性生理的一大悲剧因素了。

从高等动物到人类的主要身体变化既然表现为从四足到两足的转换,那么这一生理转换对于男性来说还有另一层潜在的悲剧性因素,那就是性器官从原先较为隐蔽的状态一下子成了直立者身上最外露、最显眼的所在。从原始部落社会中最简单的遮羞型衣饰到当今男性游泳时穿用的游泳裤,不难发现古往今来男性身体最需要掩盖遮蔽的唯一部位正是随着两足动物诞生而显得最突出的身体部位。它不仅在外观上是男性肉体上最惹人注目的所在,而且还是人体中最神秘也最难调控的一个部件。因为它会莫明其妙地自己勃起,却不

能像手足口舌那样由人随意摆布。列维—斯特劳斯所搜集和分析的编号 M77 的印第安神话表明,被造的第一个男人就面对他自己勃起不衰的阳具而困惑不解、束手无策。日后的人生遭际和苦难皆由此而生矣!

对于原始初民低下的认识理解能力来说,这个人体上最显眼也最难控制的性器官自然成了直立动物中雄性的悲剧之源:它同时成了最易受攻击和伤害的人体器官。这是两足动物进化以来始料不及的憾事。于是有了遮蔽它、掩护它的种种尝试。

人类学家在阿洛尔岛原始住民的儿童绘画研究中发现的如下现象似可为上述推测提供间接的证据。据考察,无论是男童还是女童的人像绘制中仅有男性性器官的表现,却从未有一例画出女性性器官的人像。当被试的儿童按照有意的要求画女性时,男孩们画出了两个长着男性性器官的女人,而女孩们则画出了三个类似的形象。^①之所以会出现这种性器官的张冠李戴式错误,主要原因还是男性性器官的外露特征对于儿童的视觉经验来说更易接受和把握。

不仅儿童们的绘画中出现这种偏好男根的倾向,就是人类的童年时代——旧石器时代艺术遗迹的考察也揭示出同一种性器偏向。法国史前史考古学家勒鲁瓦—古昂研究了欧洲旧石器时代的大量洞穴壁画中动物与人的造型,他发现,“绝大多数的动物形象是不分性别的,因为它们最起码的性别特征画得极不引人注目,或者完全忽略了。相反,绝大多数的男

^① Cora Du Bois: *The People of Alor*, The University of Minnesota Press, 1944, p.587.

人形象表现出阳物的特征,或简单画出他们的性器官”^①。在四足动物和两足动物的雄性特征识别方面,三万年前的史前艺术家们已经表现出如此鲜明的差异。还有什么比这个事实更能说明随着从猿到人的伟大转变而发生的男性生殖器日益暴露的历史宿命呢?它逐渐发展为性竞争乃至其他争斗行为首当其冲的攻击目标,也就不难理解了。从这一角度思考阉割何以发生的生物学背景,或者能看得深远一些。

魏勒在谈到阳物的易受攻击性时指出:

男人阴部前面的突出物是男性性器官,它们像男人的性格一样,醒目、自我突出和放肆。……由于男性性器官部位突出,而且敏感,所以容易受损伤。在格斗中,它们成了敌手的把柄,一旦某人的阴囊被抓住,他将会有致命的危险。由此产生了一句俚语:“抓住别人的睾丸”,意思是说抓住了别人的要害。^②

希腊神话曾描绘英雄阿喀琉斯浑身刀枪不入,唯有身体上的一个部位是致命的要害,那就是脚根。看来这种传闻显然是出于神话的错觉,完全弄错了男性真正的要害所在。只要留意一下当今竞技场上对抗性项目如拳击、摔跤等有关禁止攻击腰部以下的规定,以及足球场上罚定位球时防守队员组成人墙之际双手捂下体的动作,就不难领会什么部位才是

① 安德列·勒鲁瓦-古昂:《史前宗教》第105—106页,俞灏敏译,上海文艺出版社1990年版。

② 魏勒(O. A. Wall):《性崇拜》第86页,史频译,中国文联出版公司1988年版。

男性的致命弱点所在了。



男性的女性化

(唐昭陵安元寿墓壁画摹本)

7. 男性的生理大悲剧(下)

像当代文明为护卫此一要害部位而规定的种种体育竞技规则一样,古代的经典之中也不乏这方面的种种规约和禁忌。

希伯来人的《旧约·申命记》中便有如下严厉的禁条：

如果有两个人纠缠在一起，其中一个的妻子走上前想解救丈夫，伸手抓住另一个人的下体，你们就要斩断她的手，不可顾惜。^①

希伯来父权制社会对于男性性器的高度珍重也表现在对失去阳物的人或畜的轻蔑态度上。《申命记》中明文规定：“凡外肾(指阳具)受伤，或被阉割的人，不准进入主的场所。”^②《利未记》第二十二章还规定：“任何牛羊的睾丸受了伤，不论是压碎、破裂或是被切去的，都不可以在你们的四境内用来献给神。”

尽管犹太教如此看中阳物的神圣价值，但在耶路撒冷圣城被巴比伦王尼布甲尼撒的大军攻陷以后，究竟有多少犹太青年被掳去作宫中的阉寺，谁也无法统计了。仅从先知以赛亚对希西家的告诫之辞中，我们得知犹太男子确实蒙受过如此奇耻大辱：“你所生的众儿子中必有被掳去，在巴比伦王宫中当太监的。”^③最重阳物的犹太民族偏偏在巴比伦之囚的历史灾难中沦为主要的太监基地，这可真是国破家亡惨剧之上的又一重男性悲哀了。

范葛德(Thorkil Vanggaard)曾把希腊文和希伯来文中的阳物一词加以对比，发现希腊人称阳物的 *mēdea* 一词完全是中

① 《旧约·申命记》第25章，第11—12节。

② 同上书，第23章，第1节。

③ 《旧约·列王记下》第20章，第18节。又见《以赛亚书》第39章，第7节。

性的,丝毫不带有羞耻的意味。《奥德修纪》卷六讲到英雄主人公赤身裸体地出现在腓尼基少女们面前,这种场面对希伯来人而言简直无法理解。希伯来语中指代阳物的 *erva* 一词同时意味着羞耻,意味着应当遮蔽和隐藏的肉体。与这种差异相对应的是,希腊人视男性同性恋为启蒙教育;而希伯来人则视鸡奸为大逆不道。^①这两种截然不同的性观念同时为西方文明中的性道德奠定了基础,使它在后世既产生出惨烈的禁欲性自阉行为,也不断滋生出种种不同形式的性放纵与性报复。

希腊人在为西方文明提供那种不害羞的性器观念的同时也提供了女性的复仇之神。两者的结合成为女子对付男子性侵犯的极端形式:报复性的阉割。也就是瞅准男性身体上最难防卫的要害之处发起迅雷不及掩耳的攻击,从而获得出奇制胜、以弱胜强的有效复仇。

为了节省篇幅,此处仅就 1993 年震动美国传媒的三起阉夫案略做申述,以显示男性生理大悲剧的现代上演盛况。

1993 年 9 月 20 日,加州洛杉矶地区,35 岁的奥瑞莉娅·马萨丝,因丈夫对另一位女士过于殷勤,趁其酒醉熟睡之际,用剪刀剪下他的睾丸和部分阳具。

1993 年 7 月,北卡罗来纳州的维恩思维尔,28 岁的仙丝雅·吉里特趁丈夫熟睡之时,在其命根子上泼洒指甲油去光水后点火引燃,烧伤其阳物。被法庭起诉后,因丈夫拒绝出庭作证,吉里特仅被判缓刑两年。

^① Vanggaard: *Phallos*, trans. by the Author, International University Press, New York, 1972, pp. 135—136.

1993年6月23日凌晨,维吉尼亚州马那萨斯镇,洛琳娜以厨刀割下丈夫约翰·巴比特的阳具,驾车出外,把它扔掉。有线电视新闻网由于现场转播这场案件的审理而收视率暴涨,这个默默无闻的小镇法院也顿时迎来有史以来最多的世界记者的采访。阉夫案男女主角比克林顿总统出席北约高峰会议更抢镜头。一时间闹腾得举国轰动,妇孺皆知。生意头脑灵活的商人及时制造出印有“割下阳具,就此分手”和“惊人报复”的T恤衫,居然销路大开。案件的审理结果出人意外,更增添了公众舆论对事件本身的关注。法院判决阉夫的洛琳娜无罪,妇女团体声援支持,乃至扬言,如果这位因性虐待而报复的洛琳娜被定罪的话,将有更多的勇敢女性挥刀上阵,割下更多的男士阳物。^①

熟悉希腊神话的读者对此案的诡异之感也许会大大降低,巴比特的生理悲剧只不过是三千年前希腊天神乌兰诺斯之悲剧的现代翻版而已,包括被割阳物再遭有意抛弃的细节也大致吻合对应上了。所不同处乃是,巴比特的阳物未能像乌兰诺斯的那样,在被抛之后于大海中化生出一位性爱女神阿弗洛狄忒,而是被外科医生从荒野中找回,借助于现代医学技术而获得空前的再植。这样一种阉割神话与还阳神话的组合性互补作用虽然更加大了阳物本身在大众传媒中的广告效应,但毕竟将故事的结局改造为典型的喜剧性结局,从而消除了原有的悲剧效应。

断阳再植的当代成功实际上兑现了一个延续千万年的文

^① 据美国《世界日报》有关报道,中译文见《海外文摘精华》A,第31—33页,天津古籍出版社1994年版。

化虚构之梦,是对自两足动物直立行走以来的男性生理学悲剧宿命的一大突破和实质性补偿,并且使《肉蒲团》一类断根再植传奇顿时具有了科幻预言般的前瞻属性。

然而,尽管断阳再植可以同断肢再植一样从生理上补偿受伤者的肉体完整,但是经历这样一场分与合式悲喜剧折腾的当事者之心理损伤恐怕不是任何医学技术可以修复如初的吧。况且,恶魔般的现代传媒把一桩个人的生理变故渲染为世界性的热门话题,巴比特也始料不及地利用传媒付费而支付断阳再植手术的庞大开支,这还都是这场闹剧的短期轰动效应。其长远的潜在副作用则是,本来在《女子防身术》一类小册子中已被认为男性致命伤的那个部位,由于传媒的推波助澜之功而变得越发引人注目,也越发易受攻击。加上妇女团体的公开威胁,会不会有更多的女性受到启蒙而加入到洛琳娜的阉割大旗之下,将男性有史以来的生理大悲剧愈演愈烈呢?一旦当精神分析学在本世纪初刚刚发现的男性潜意识中的阉割恐惧变成了意识中的公开恐惧,又将对未来的人格构成和心理健康带来哪些新的挑战 and 新的危机呢?

对于阉割文化的研究来说,这些疑问的提出也许不能算是杞人忧天吧。

8. 印第安人的原罪故事

列维—斯特劳斯收集整理の特内特哈拉(Tenetehara)部落印第安神话中有一则标号为M77的作品《男人失去永生》,可视为美洲土著所构想的原罪故事:

造物主所造的第一个男人生活在天真无邪的状态，尽管他的阳物总是勃起的。他试着用树薯粉汁滴洒的办法让阳物萎缩回原状，但是毫不见效。第一个女人得到水之精灵的教导，教会男人如何通过交媾来使阳物变软。当造物主看到软缩的阳物时便勃然大怒，说到：“既然你的阳物会变软，那么你将生下孩子然后死去；你的孩子长大后也会造出另一个孩子然后死去。告密的水之精灵则被丈夫阉割，尔后处死。”^①

这是一则解释死亡起源的神话。从中可以看到同伊甸园神话类似的人祖犯罪受惩罚的观念。第一个男人之犯罪是第一个女人教唆之结果，如同亚当吃禁果是夏娃教唆之结果。第一个女人又是受了水之精灵的教诲才导致男人犯罪的，正如夏娃是受了蛇的引诱才偷食禁果并让亚当亦食禁果的。造物主对第一个男人的阳物萎缩而发怒，实际上是将未经许可的男女交合视为罪恶，随之而来的惩罚便是死亡的降临，这也和被赶出永生乐园的亚当夏娃必须面对死亡的宿命一样。由此看来，这则印第安神话同《旧约·创世记》中的人祖原罪故事确实在深层意蕴方面呈现出异形同构的特点。二者均把人类必死的宿命同性行为之间的关系表现为某种因果关系：

亚当和夏娃吃了禁果，意识到性别的差异，死便不可

① 瓦格利(C. Wagley)等编：《巴西的特内特哈拉印第安人》，转引自列维-斯特劳斯《生食与熟食：神话科学导论卷一》英译本，第155页，纽约，八角书屋1979年版。

避免地降临了。与此同时,第一次出现了怀孕和生殖的可能。夏娃在被逐出乐园之后,人类开始了最初的怀孕。^①

印第安神话的第一个男人在受到死的惩罚的同时也获得了生育即传宗接代的职责。结构主义者在这里解读出的乃是“二元对立”原理:生与死、男与女、罪与罚、善与恶、神与人,等等。“夏娃听了蛇的话,被诱和亚当犯下了近亲相奸的罪。”^②这种近亲相奸的乱伦主题又和希腊神话中的俄狄浦斯故事暗中对应。而印第安神话中的第一个男人和第一个女人,二者作为造物主首次创造的人之初祖,显然也应视为亲兄妹一类的近亲关系吧。这乃是所有的人类起源神话不可回避的道德悖论:要么近亲相奸而繁衍后代;要么保持性的纯洁状态而绝后,独自在乐园中享受个人的永生。所有的神话都不约而同地选择了前者,难怪利奇得出结论说各民族神话表面上千差万别,实质上却有着万变不离其宗的“共同结构”^③。

列维—斯特劳斯还特别指出印第安神话中“二元对立”的独特显现形式:“硬与软”的对立。它可用于区别话语的模式、行为的类型、生活方式,甚至世界的两个不同侧面。^④而在前引神话中则具体表现为阳具的两种状态。在这里尚不需要伊甸园中的无花果树叶来遮羞,男女人祖显得比亚当夏娃更加纯朴天真,性器的变化作为中心意象出现在故事中,性行为的

① 爱德蒙·利奇(E. Leach):《作为神话的〈创世记〉》,中译文见叶舒宪编《结构主义神话学》第139页,陕西师大出版社1988年版。

② 同上书,第140页。

③ 同上书,第143页。

④ 列维—斯特劳斯:《生食与熟食:神话科学导论卷一》英译本,第155页。

产生也像呼吸和吃饭一般自然而然,毫无掩饰或回避的必要。这和经过犹太教思想过滤改造的伊甸园故事形成鲜明对照。

与性器官的突出表现相对应,原始神话还常采用惊人的夸张手法或象征认同的手法。在编号为 M79 的特内特哈拉部落神话中,阳具化身为蛇与一个印第安女人结为情侣,并使她怀孕。孕中的幼子每天白天跳出母腹去森林中做箭,夜晚返回母亲的子宫。这个女人的哥哥发现了此一秘密,让女人在幼子离开时躲了起来。当幼儿欲返回子宫时却不见了母亲。于是他求教于他的蛇祖父,后者让他去伤害他的蛇父亲,幼儿不愿,就在那晚变为一道闪光而升天了。他在空中打碎他的弓箭,这些碎片化为星辰。所有的人都在沉睡,唯有蜘蛛目睹了这一切。因此蜘蛛衰老时并不死亡,只是改变其外皮。原来人和动物也有这种换皮的能力,但从这天起他们都失去了换皮还童之可能,一旦衰老就只有死了。^①

这则神话虽然用了蛇的象征替代阳具和男人出场,但在揭示性、生育与死亡的依存关系方面同 M77 是一致的,因此也叫做《男人失去永生》。子宫中的儿子昼出夜入的情节以及造箭的细节,都是性行为的极端夸张和隐喻表达。正像过于硬挺的阳物终会萎缩,过于活跃的阳物也终会祸及自身——招来被阉割的危险。在编号为 M80 的乌鲁布(Urubu)部落神话中,蛇就是阳具,竟有半里之长,是造物主为了满足女人而特制的,因为当初男人有如孩童,并且处于无性状态(asexual)。在 M77 神话中,性活动的始作俑者水之精灵先遭到阉割后被杀死,活生生地验证出爱与死间的因果逻辑。在 M80 神

① 列维—斯特劳斯:《生食与熟食:神话科学导论卷一》英译本,第 156 页。

话中,充当阳具的蛇先被造物主杀死,然后以碎尸万段的方式遭到最极端的阉割:造物主割下蛇头,将蛇身切割成碎块,分送给男人们作为个人的阳具。自此以后,男人有了性能力,女人在腹中怀孩子(不再在容器中)并须忍受生育之痛苦。^①

列维—斯特劳斯从上述这一组神话中找出了共同的出发点:女人或女人们同蛇结合;还有共同的叙述程式:从结合状态分离开来;随后是破碎:M77 中水之精灵的阳物被阉,M80 中蛇头被割以及蛇身分解,M81 中蛇子从母体中分离出来,M79 中则为蛇子升天后打碎自己的弓箭。伴随着分离和破碎,生育与死亡的周期循环同时展开。个体生命的有限和族类生命的长存成为有性能力和交合活动的人之宿命。

在这里我们似乎看到了一个被称作文学永恒主题的原初表现形式,这个主题就是爱与死的关联。从神话的因果观念去判断,由爱而死的发展程序之原型应当是由性而死。因为性活动开启了生殖繁衍的大门,个体的死换来的是族类的延续。神话中暗含的这一思想为文明时期的后人完整地继承和发扬,如福柯总结古希腊的性学思想时所说:

总之,性活动被视为自然之事(自然而不可或缺的),因为正是通过这种活动,生灵才得以繁衍,作为一个整体的物种才得以免于灭绝,城市、家庭、家族及宗教也才得以比个人存在得更持久,因为个人必死无疑。^②

① 列维—斯特劳斯:《生食与熟食:神话科学导论卷一》,英译本,第158页。

② 福柯:《性欲史》第2卷《快感的享用》(The Use of Plasure),英译本,第48页,纽约,海盗出版公司1986年版。

古希腊人的理论思考同印第安神话思考的唯一差异就是：希腊人认为由于个体是必死的，所以，才有必要通过性达到传宗接代的目的；印第安神话作者尚没有这样一种全然功利目的的性爱观，在他们看来，死亡是性交的偶然过失所招来的惩罚之结果，而生育则是性交的一种不期而遇的副产品，它根本不是目的，完全出于造物主的安排。

无论是印第安土著的幻想还是希腊哲人的沉思，都实际指向某种生物学的理论发现。用佩珀的话来概括，就是：“性复制是一个普遍的问题。人类不是通过芽接来生殖的，也不是像草莓植物那样伸出长长的匍匐茎，或通过心灵感应来生殖的。如果人类全都停止了他们的性活动和性交往，那么就不会再有更多的人出现。然而，没有戒规说一个个体要生殖，但是，生物学却为一切物种定下了一种偶然性：生殖或者死。”^① 在列维—斯特劳斯的指点之外，我们似乎还可从这组神话中看出另一种“二元对立”：有阳具状态和无阳具状态（阉割）；有性状态和无性状态。对立的两方面又是相互依存和相互转化的：有阳具就有阉割，正所谓“有无相生”。阉割也可以反过来成为获得阳具的契机，从而使无性的男人变成有性的男人。所有这些重要的启示对于我们探索阉割观念的起源和演变都有重要意义。原始人或许在智力水平上逊于文明人，但他们对于性别、性和阉割现象的关注正像他们对生育和死亡的关注一样，足以构成神话意识形态的核心内容。

原始神话以天真无邪和自然而然的姿态面对人类的性别

① 蒂莫西·佩珀(Timothy Perper):《性符号:爱的生物学》第55页,费城伊西出版社1985年版。

差异,突出表现性器官及其变异情形,其中包括其自然的变异(硬与软)和人为的变异(有与无即阉割)。相形之下,文明社会中保存下来的神话由于经过道德和宗教观念的过滤改造,已经在不同程度上回避性的表现,更加突出罪恶与惩罚以及由此而来的死亡的必然性。在古希腊神话中,性主题尚未完全退隐,在表现神灵家族中的父子代际冲突时常可看到以阉割作为解决冲突的手段;在希伯来和中国神话中已基本上把性主题和性器官从前台排斥了出去,成为被压抑到集体无意识中的东西。从神话世界的这种发展变化迹象可以获得如下启迪:人类童年时代的智力水平对基于经验观察的两性差异现象极为关注,并对两性差别主要标志的性器官给予充分的重视和强化的表现。这种情形正仿佛现代儿童心理发展中有关性别、性器官差异和变化的印象所具有的特殊作用那样,曾经一度成为神话意识的焦点所在。由此联想到弗洛伊德关于阉割情结和阳具羡慕对于男儿童人格发展的理论,我们不得不佩服这位精神科医生敏锐的感觉和细致入微的观测。可以说,千百年来文明社会中的任何一位成年人都没有如此设身处地地体会性器官之有无在素朴无邪的儿童心理中所留下的强烈好奇和深刻印象,当然更不会有人像他那样强调此种童年印象对于人格发展的心理学意义了。

9. 原始版的《肉蒲团》

原罪所带来的惩罚可以是他罚,也可以是自罚。

英国功能主义人类学领袖人物马林诺夫斯基曾于本世纪初叶深入到南太平洋新几内亚土著部落作实地考察,关于原

始人性生活的详尽描述,构成了他的重要成果之一《野蛮人的性生活》。这部书集中记述的是特罗布里恩德群岛土著村庄中性风俗和婚恋生活的方方面面,同时还收录了若干以性为主题的口传文学作品。我们有幸从中看到了一部原始版的《肉蒲团》故事,或者说是迄今可以见到的最古老也最质朴的自我阉割的神话——又一种罪与罚的故事。



“双性同体”的表现之一
(新疆呼图壁岩画中的合体人)

马林诺夫斯基小心翼翼地分辨出,这个看起来亦庄亦谐的土著传说对当地人来说具有相当的重要性,而不是用来逗

乐消遣的作品。这表现在故事与当地夸布罗村庄的神话历史联系在一起，还体现在一支著名的歌中。故事中所讲到的自然背景正与该村庄的实际情况相符。这是个传奇般的古代酋长伊努瓦依劳的故事，大致情节缩写如下：

伊努瓦依劳是一位性能力超强的好色酋长。他同他的弟媳们和侄媳们发生性行为。他的阴茎很长，如同一条长蛇。每当丈夫们外出打鱼时，他就来到屋子外，把草屋顶打个洞，然后把他的长阴茎伸进去同屋中的女人私通。每当妇女们下地干活时，他也躲在旁边的树丛中，让阴茎像蛇一样蠕动着接近妇女们的阴部。或者当妇女们在湖中洗浴时，他的阴茎像条鳗鱼一样进入女人的阴道。总之，这位酋长渔猎女色的方式几乎是无奇不有、无孔不入的。村中的男人们开始觉察，并注意他的行踪，发现他恶作剧般的偷情方式后异常愤慨。弟弟们和外甥们联合起来把他捉住，按入到臭水坑中。

酋长从水坑中挣扎出来，既羞愧又悲伤。他带着母亲离开了村庄。临行前在中央广场上自我惩罚：他大哭着拿起斧子，手握阴茎，先是嚎啕痛哭，然后挥斧砍下阴茎头，扔在他的草屋前。那阴茎马上变成了石头，这块石头现今仍在夸布罗村中央，人人皆知其来历。他不停地大哭大叫，再次挥斧砍下去，一块块砍下，一块块扔掉，最后砍下阴茎根，化成了现今停泊独木舟的石桩。他上了自己的小船顺溪而下，又砍下自己的睾丸。睾丸落入溪水中，变成大而白的珊瑚圆石。

伊努瓦依劳酋长和他的母亲逃到了外乡，从一个村庄到另一个村庄，最终来到科雅的当特尔卡斯托群岛的高山上，在那里安了家，以捕鱼和种菜维生。有一次因看到家乡的独木舟而引起思乡之情，他和母亲历经辛苦返回夸布罗村。

他教村人歌曲和舞蹈,这些歌曲和舞蹈夸布罗人一直保留着。^①

这传说的另一种结局是,村民不允许伊努瓦依劳返回,他一出现就被赶走。马林诺夫斯基出于盎格鲁—撒克逊人的喜好团圆的心理,不取这种悲剧性的说法。他还翻译了与这个传说同时流传的《伊努瓦依劳之歌》的前六节。对比之下,歌中突出的是主人公背井离乡的悲伤痛苦,没有提到阉割。马林诺夫斯基认为歌曲是后起的,它略去了神话中较残酷的也是较古老的成分。^②他还亲眼目睹了相传由酋长自阉的阳具所化成的村中央的石头和睾丸化成的大圆石。指出这种对应正体现了口传神话传说在原始社会中所具有的追溯往古解释现实的实际功能。

中国读者一定会惊讶这则土著传说为什么在结构和主题上那么像李渔的小说《肉蒲团》。二者都有对男主人公性器的异常夸张的描写,并以此为资本敷衍出色情狂般的淫乱故事;二者都让主人公以自阉的残酷方式告别自己性爱探险家的肆无忌惮的生涯,并以此赎清以往的乱伦罪过,在浪子回头、改邪归正的教训意义中结束全篇。两个出于完全不同的时空环境的性文学作品相似到如此地步,尤其是在纵欲与自阉的两极效应之间突出物极必反、乐极生悲的人生哲理,更显得如出一辙,不谋而合。

如果有人认为“原始版的《肉蒲团》”与中国清代版的《肉

① 参看马林诺夫斯基:《野蛮人的性生活》第298—301页,刘文远等译,团结出版社1989年版。

② 同上书,第303页。

蒲团》之间有着某种渊源传播上的联系,一定不免牵强附会之嫌疑。不过,在对边缘地区少数民族中流传的阉割神话和传说故事有了较多了解之后,从原型发生的深广的文化背景上重新思考《肉蒲团》的题材和母题之构成,毕竟是有益而无害的。

与包括新几内亚土著居民在内的南太平洋岛民具有明显的血缘联系的中国少数民族当以台湾山胞各族为典型,在他们的神话传说中不仅照例保留着特大阳物与阉割的母题,而且还有不少人与狗交换阳具的情节。布农族的神话在这方面较为突出,下面一例出自日本人佐山融吉、大西吉寿搜集整理的《生蕃传说集》:

卓社蕃传说有叫做 Haraharae 的男子,走路时要把阳物扛在肩上。郡蕃则谓缠在脖子上,可以侵犯二十一三十公尺处的女人,因此他必须以线缠在其上,否则女人必死。在丹大社,其人名字是 TagarausoKusoku。在峦蕃,则此人为 Amuno 之夫,出去打猎时把 Purasi(阳物一引者)伸回家中来,Amuno 失手以梭击之,其夫遂死。干卓万蕃则称其名为 Tanau,身高二丈有余,打猎时可用 Purasi 把鹿勒死,但因其弟误以刀割之,遂死。^①

这个故事中对男主人公阳物的夸张想象达到近乎荒诞的地步,其“黑色幽默”意味与前面提到的酋长伊努瓦依劳神话似有异曲同工之妙。从其他相关神话中可以看出,这种被夸

① 引自尹建中编:《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》,《台湾大学考古人类学专刊》第20种,第153页,1994年版。

张的具有远距离攻击能力的阳物之原型产生于阳具与蛇类的类比联想。在台湾的布农族、排湾族、赛夏族、邹族和泰雅族的神话中都有蛇类(或蚯蚓)进入少女阴部结为夫妻的母题,而精神分析学家也一致认为蛇常作为阳具的象征出现在人类的梦幻和无意识创作中。从上引故事中把阳物盘在肩上和打猎时可以阳物把鹿勒死的描述来看,其取象与蛇类等爬行动物有关是毋须质疑的了。故事同样把“性”的主题同“死”的主题用因果之链串连起来,使结局处的悲剧色彩盖过了幽默意味。“其弟误以刀割之,遂死”,暗示着过度的“性”乃是“死”之因的思想,也表明无意识的他阉同悔罪式的自阉一样,都是超常规的过大过长之阳物的可怕宿命。泰雅族有一则神话讲到主人公 Harus“拥有一个长有八公里的惊人大阳物,若竖立之,则比合欢山都还要高”。^①此一夸张,恐怕可以列入吉尼斯世界记录了。这个恶魔般的男性巨人也是神话思维所能构想出来的女性最可怕的天敌,因为被他的巨大阳物“戳穿腹部而死的女人不计其数”,女权主义批评家在此一定能够解读出许多“性政治”(sexual politics)的意涵,他的结局仍不免因色而亡身,给人留下物极必反、性为罪恶之源的教训。

排湾族神话中有名叫 diqoqo 的巨人,也生有伸缩性、机动性特强的阳物,妇女织布时,他的阳物自壁中伸出通向阴部,女人惊叫“这是什么”,并用木棍打断阴茎头,使其缩回,可因为太长,中途被刺所刺,diqoqo 拔掉的刺和草竟装满了一整篮。^②

① 参看尹建中编:《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》第93页。

② 尹建中编:《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》第215页。

浦忠成先生在台湾邹族地区采集的风土神话中也有性与死的相关表现：男主人公因阳物巨大，在一次私通中无法拔出，被家人挂在房梁上强行分开，结果因阳物折断而当场毙命。^① 这也可视作阉割主题的又一种变相形式，总是万变不离其宗，在性、罪、死三者间的关系上作文章。为《肉蒲团》、《金瓶梅》一类后代性文学发凡起例。

纯粹的自阉主题在此类风土神话中也不乏其例。布农族的一则故事把自阉作为兄妹乱伦的一种惩罚，并补充以自杀的惨烈结局：

从前兄妹是可以结婚的，可是却因此惹恼了太阳和月亮，以致被严禁了。然而，有一对兄妹，听了黄莺的啼声，而神志不清的纠缠在一起。这时突然一个邻人闯进来借火种，兄妹俩才清醒过来，可是却怎么也分不开，哥哥很惭愧，便拿起刀剃掉阴茎，然后兄妹俩一道自杀。从此以后，兄妹之婚完全杜绝，后来人们又剃掉阴茎，与狗交换。^②

这个故事中男主人公的赎罪性自阉也是由于交合中无法分开，而他的个人性自阉行为却又成了后人集体性自阉的引线。兄妹之乱伦既然已完全杜绝，后人为何还要自阉呢？结尾处的简略交待是“与狗交换”，表明得自狗类交配时难分难

① 浦忠成：《台湾邹族的风土神话》第211页，台北，台原出版社1993年版。

② 佐山融吉：《蕃族调查报告书》，转引自尹建中编：《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编篡研究》第155页。

解的经验现象在此成为神话类比的依据：原来人的交合因阳物伸缩性大而难以分离，现在人与狗换了阳物，难以分离的困难转嫁到了狗身上，人则解除了性事中的一大忧虑，这似乎体现出一种损狗利己的人类中心主义倾向。本故事的另一则异文把这个动机表达得更加直露：“发生这事后，人们深感自己的阴茎太不方便了，于是纷纷与犬交换阴茎。”

由此看来，《肉蒲团》的主人公未央生深感自己的阴茎太不方便时，恰逢赛昆仑指点迷津，通过手术换上了用狗肾加接的大阳物，这一颇具讽刺性的情节原来也不是李渔个人凭空臆造，而是对当初人犬交换阴茎的逆反性原型回归行为了。其构思的核心仍是某种类类似于断肢再植术的阉割术信念。此一关键，只有联系着原始版的种种阉割传奇，方可看得更加分明，且能查源而知流。

10. 阉割的文化效应

文明人关于阉割的理论同史前祖先时代的阉割神话相比，显得既单薄又贫乏。这一现象或许可以告诉我们这样一种信息：文明社会之意识形态与史前社会之意识形态相比，似乎是一种被阉割了的东西。原始神话天真无邪地看待从大自然中走来的天真无邪的人类，同时也力图用因果关系来解释本来天真无邪的性与性器官如何在无意识状态下带来了人的原罪，以及伴随着罪过而来的惩罚（包括他罚和自罚）如何针锋相对地瞄准了作为罪恶根源的性器官。进入文明社会之后，出于“文”的需要，赤裸裸的性器官及其阉割的种种神话主题逐渐被驱逐出意识的舞台，文学不再津津乐道地上演血淋

淋的阉割惨剧,只是那罪与罚的因果关系依然如故地世代传承下来,并以宫刑的法律化形式留存在现实之中。在中国历史上,直到隋朝的文帝开皇年间,宫刑才被明令废止,从官方的法律条文中删除。然而刑律上的删除却不等于现实中的消失,实际的宫刑直到封建社会在二十世纪初的彻底崩溃才告完结。有明一代被宫之人数众多,仅从下述一例事实中即可得知:洪武九年(公元1376年)在南京皇宫修造勤身殿时,负责官员误将普通工匠奏为上等工匠,触怒朱元璋,竟然下令把两千多工匠尽数阉割,幸亏有臣下力谏,才使两千男子免遭宫刑之难。此事表明,作为惩罚手段的阉割虽起源于史前社会,但在文明社会中被权力所利用,可以作为官方刑法公开存在,也可以作为统治者息怒泄愤的个人手段而存在。

如果从文化效应上着眼,阉割现象的存在并非出于惩罚罪过的单方面需要,尽管从原始时期以来作为惩罚的阉割始终如一地保留延袭下来,留给人们的印象最为深刻。

阉割可以作为降低生育率、控制人口的手段而存在,并不追究被阉者是否犯下罪过。正像原始部落社会中常见的杀害女婴现象一样,作为人口调控策略的阉割可同时施用于男性和女性。在非洲的一些农业社会中,人类学家报告说那里流行一些残酷的女性阉割方式:部分或全部的阉掉女性阴核、施行外阴缝合术,等等。^①过去的报告者对此类现象的原因未加深究,简单地视之为野蛮人的陈规陋俗。七十年代以来受生态人类学研究的启示,学者们意识到此类奇风异俗的潜在文

① Marvin Harris: Cultural Anthropology, New York, Harper and Row, 1983, p.56.

化效应:为维持人口与自然资源之间的比例平衡而采取的有效调控手段,其终极目的是保证社会群体的生活质量不会因人口激增而下降。类似的手段还有杀婴、抛弃老人、消除病弱者、战争,等等。以今日之道德标准去判断,这些手段显然极不人道,甚至是故意犯罪了。但从其生态底蕴看,却是当时社会以牺牲局部而保住整体为策略的求生模式。

阉割可以作为满足某些特殊的社会性职业需求之手段而存在。西文中阉人一词(eunuch,又译宦官)来源于希腊文,其原义为“守床卫士”。希腊文词 eunoukhos 由两部分组成:eune指床,ekhein乃守卫之义。该词的产生被追溯到古希腊人指称东方宫廷中那种侍卫职业,从词根上看与阉割并无直接关联。只是由于宫中侍卫这个职业在帝王看来需要忠诚可靠,并且对后宫嫔妃们不构成性威胁的男性来充任,所以古代王室中曾流行对待卫施以去势术的习俗。这是“守床卫士”这个词最终转义等同于“阉人”的职业背景。^①中国古代官室中由阉人充任的职业名目稍多,故有奄人、寺人、阉尹、阉、中官、中使、内臣、内监、太监、宦者、貂珥、黄门等一大批名称。在古代埃及、波斯、巴比伦、印度等东方国家也都曾流行过类似的官方职业。巴比伦神话《易士塔女神下冥府》讲到生殖女神易士塔到阴间寻找情侣塔穆斯,她的离去使整个阳界丧失了生机,智慧之神埃阿造出一位阉人名叫阿苏舍那莫(Asushunamir),派阉人为使者到阴间去说服冥界女王,将易士塔救活后放回阳界。在这个故事中,阉人所充当的职业是神圣使者,他的名

① 参看约翰·艾托(John Ayto):《布卢姆斯伯里英语词源词典》第209页,伦敦,布卢姆斯伯里出版公司1991年版。

字暗示着他“相貌英俊”。正是这位不能生育的阉人特使挽救了整个世界,使之重新恢复生机。巴比伦作者观念中的阉人显然与众不同,别有深意。^①著名的世界第一部成文法典《汉谟拉比王法典》中甚至明文规定着保障阉人权益的条文:

第一九二条 阉人之养子或神妓之养子倘告抚养彼之父母云:“你非吾父”或“你非吾母”,则彼应割舌。

第一九三条 倘阉人之养子或神妓之养子获知其父之家,因而憎恶抚养彼之父母,而归其父之家,则彼应割去一眼。^②

从这些条文中可以看出,三千八百年前巴比伦宫中之阉人的社会地位并不低下,他们不仅可以收养义子义女,而且受到法律的保护。凡是不孝敬他们的义子将受到严酷惩罚。据精神分析学家的看法,割舌、割眼一类肉刑皆可视为阉割的变体,俄狄浦斯因犯乱伦之罪而自刺双眼,也就相当于象征性的自我阉割。如此说来,巴比伦法律用类似阉割的肉体刑罚来保障阉人收养义子的权益,这多少透露出国家对阉人职业的特殊关照。

对阉人的另一种职业需求是歌手。英语中有 *castrato* 一词,汉译为“阉人歌手”,《大美百科全书》对这个词的解说如下:

① 参看胡克(S. H. Hooke):《中东神话》,企鹅丛书本第40页,1963年版。

② 《汉谟拉比王法典》,日知译,转引自《世界通史资料选辑·上古部分》第82—83页,商务印书馆1962年版。

音乐领域中指男性歌者在青春期以前阉割以保持其男声童音的特质,这种歌者也叫“伊维拉多”。这种残忍的习惯源自罗马天主教堂禁止女人加入教堂吟唱。阉人歌手是因其声音的力量及艺术技巧,使得歌剧及教堂中均需要这种歌者。男性扮唱女高音及女低音在十七及十八世纪十分兴盛。直到1903年,梵蒂冈的教堂仍有阉人歌手……

许多阉人歌手名利双收。法里内利(Farieli)即布罗斯基(Carlo Broschi)、塞内锡诺(Francesco Senesino)在韩德尔时代是偶像级歌者。

阉人歌手的存在为现代作曲家重写歌剧时带来困扰,这些歌剧可由女人扮唱而曲调不变,或由男歌者演唱而歌剧的音乐必须变调。然而这两种方式都不能达到完美效果,因为这两种“正常”的声音都缺乏阉人歌手那种独一无二的特殊音色。^①

由此看来,职业阉人在西方文明中的废止时间与中国的宦官制度的终结时间大致上完全是同步的。而此种男唱女声的现象在中国戏曲史上蔚为大观,即使不用生理上的阉割改造,男演员也能用尖音假嗓唱出充分女性化的声音。这种情形受人欢迎的程度并不亚于本色本声的任何演唱,而且只要京剧等传统剧种继续存在,这种“变性歌手”的职业也就有所保障,不至于出现西方歌剧作曲家面临的那种绝续危机。

^① 《大美百科全书》中译本,第5卷,第365页,台湾光复书局大美百科全书编辑部译,1990年版。

上古时期歌与诗是难解难分的。中国人关于“诗”的概念同阉人关系密切,其渊源之深厚,传承之古远,又使西方教堂的阉人歌手成为小巫见大巫。就“寺人作诗”的现象于我国最古之诗集《诗经》中已有明确记录的事实来看,西方大百科全书中有关“阉人歌手”的条目完全有必要另起炉灶,重新构思。只要了解到古诗都是配乐演唱的情形真相,那就无须怀疑寺人歌手的音色不比梅兰芳一类男旦音色逊色多少了吧。

以上种种皆可说明,阉割对文化所产生的效应是复杂而多样的,有许多问题有待于从各种角度去研讨,而绝不仅仅是人云亦云的“宦官专权”一类贬词就能打发的。倘若我们要追问寺人作诗的真相,以及与儒家强调诗教之间的关系如何,那就必须进一步深入文化的潜层,从中人人格与中庸哲学的全盘透视中寻找解答的线索。这样一来,我们不得不从生理意义上的阉割现象转向心理意义上的阉割现象了。

中国阉割文化的整合观

1. 阉割文化的整合观

“阉割文化”的提法不是为了耸人听闻,也不是为了赶时髦凑热闹加入文化热乱贴标签,经过审慎的思考,笔者以为只有这个合成概念才足以使我们对阉割现象能有一种整体考察的视野和思路。

我们知道人类学所讲的“文化”是一个充分考虑到人与社会方方面面的整合概念,它强调整体大于部分之和的格式塔观念,强调从各种现象彼此之间的相互联系中去把握研究对象,而不是孤立、静止地考察问题。就中国文化的特殊性而言,中外学者都注意到阉人宦者现象自古以来异常发达,世所罕见,但对此种现象的把握却总是集中在政治史的单一视野之内,专注于宦官专权干政等少数问题,很少有人从文化视野

加以系统观照和整合性阐释。比如说,从政治历史角度观察到的历代宦官制度相沿不衰、阉人代代层出不穷的现象同从畜牧学、科技史角度看到的动物阉割技术的高度发达和精细划分的现象有没有内在的联系?对人的阉割与对禽兽的阉割孰先孰后、孰主孰次?为什么二者在华夏文明中同时繁荣发展和齐头并进?自《诗经》以来明确记载的“寺人作诗”现象同汉字“诗”从言从寺的结构是否偶然巧合?寺人即阉人作诗的现象同儒家推崇的“温柔敦厚”诗教以及温文尔雅的君子理想有没有关联?中人的典型人格的非阳刚化、非男性化特征同中国式处世哲学的“中庸”观念以及中国男子的阴性化、柔性化的人格倾向有没有关联?为什么在阉割现象最为普遍的中国文化传统中又最迷信种种壮阳还阳的神话?又特别对肾、精给予极大的重视,催生出足以独步全球的肾亏情结、食鞭情结,至今弥漫在中医中药广告和民间饮食文化之中?除此之外,中国先民还在进行阉割实践的同时,很早就发明和使用了圈养技术,在驯化动物方面积累了丰富经验。牧民者从牧畜经验中得到的圈养术也转而施于人,演变为残忍的文化控制手段。凡此种种,我都拟在下文中加以探讨,以期获得某种多角度切入、多侧面观照的整合之效,为研究阉割文化的学人提供一些有益的线索,改变那种以宦官为中心和主体的研究格局。

在资料的选择上,我将仍然坚持从语言文字本身入手的宗旨,旁及神话、传说、民俗事项,兼顾异域文化的参照对比,期望能归结到中性化人格的理论认识方面,引发并过渡到后两章的研究主题。



“双性同体”的表现之一：女扮男装
(唐昭陵阿史那忠墓壁画摹本)

2. 古汉语中的阉割世界

从认知人类学和语言人类学的角度看,特定文化传统的最大特征往往直接体现在该文化成员所使用的语言之中。因而从语言入手去考察和评估文化特质往往能够收到事半功倍的效果,所得出的结论亦有较为坚实的客观基础。美国人类学家康克林(H. C. Conklin)在菲律宾的哈努诺族进行田野调

查的学位论文《哈努诺文化和植物世界的关系》，首次向外界揭示出一个半封闭的少数民族拥有令人惊叹的植物分类体系。哈努诺族人的语言中用于描述植物各种部位和特性的语汇多达一百五十种，而其植物分类的单位则有一千八百个之多，比西方现代植物学的分类单位还多出五百个。这充分表明该族文化特有的知识体系中植物占有怎样突出的位置。认知人类学由此而提出的方法论原则是：了解一个文化最有效的分析工具不是人类学家从该文化外部获取的范畴和理论模式，而是从该文化内部去发现的作为知识体系和分类编码之载体的词汇素。当某一文化作为研究对象被确定之后，首要的工作便是以该文化成员的母语为基础，运用多种辨别素来加以分类描述。词汇和词素分析虽未必能够穷尽该文化成员的认识世界，但某些独特的命名分类却足以构成揭示文化特性的有效依据。

按照上述方法原则去观照中国的阉割文化，我们有充分的理由说华夏文明在这方面的经验积累和认识的细密程度都堪称世界之最。

从有关阉割术的记载时间上看，西方最早的相关著作是亚里士多德的《动物学》，成书于公元前四世纪，书中提到猪和驼的去势。中国文明起始的标志——甲骨文中便已有阉割术的明确例证，^①其时间早在公元前十七——前十一世纪。周代的古书《周易》中又有称阉猪为“豮”的词例，并且已认识到阉猪性温顺，虽有利牙，却不伤害人。其时间约在公元前十世

^① 参看温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》第251页，四川省社科院出版社1983年版。

纪,均早于亚里士多德的时代。

从古汉语中有关人和动物阉割的词语来看,华夏先民对阉割的认识显然大大领先于世界上其他民族和文化,其分类之具体,区别之细微,绝无哪个异族文化可与之相比。宋人朱翌所撰笔记《猗觉寮杂记》卷下云:

物去其势,豕曰豮赐,牛曰犗,马曰扇,鸡曰敦,犬曰阉。

这里提到五种家养动物去势的各自专名,它们明确告诉人们,古代对阉割的分类首先是以被阉之对象为辨异尺度的。更加详细的区分又见于明代学者朱权的《臞仙肘后经》:

驢马,宦牛,羯羊,阉猪,缴鸡,善狗,净猫。^①

这里对七种动物的阉割专名加以辨认区分,其中前六种动物类别合起来正构成中国人所称之“六畜”,外加上的第七畜“猫”也是古今家养的最常见动物之一。可知古人早已将去势技术广泛应用到与人类生活密切相关的各种畜禽,并且相应地归纳总结出驢、宦、羯、阉、缴、善、净等多种不同的去势法。只有如此之广泛地应用此项专利技术,才形成如此众多的专有名称,这恐怕也是中国阉割文化在世界范围内独领风骚和无与伦比的最佳证词了。

事实上,汉语中指代阉割的语汇绝不仅止上举几种。由

^① 方以智:《通雅》卷四十六,第1383页,上海古籍出版社1988年版。

于地域差别和流传过程中的变异,不同时空语境中的阉割专名亦可相应发生变换。十六世纪时的医药学大师李时珍在其不朽巨著《本草纲目》中记述的六畜阉割之名,便与上举二书略有出入:

(猪),牡去势曰豮。

牡猪小者多阉去卵。

(牛),去势曰犍,曰犛。

(马),去势曰骟。

(羊),去势曰羯。

(狗),去势曰猓。^①

(鸡),阉鸡。^②

综合以上三家之说,对动物施以阉割的别称已经多达十几种了。而英语中则仅有一二种。

古汉语中除了有一批特指对各种动物进行阉割的专有名词,还有相当丰富的一批词汇专指被阉过的动物,试举例如下:

被阉之牛,至少有五种不同的字可指代。

(一)牯,据《玉篇》本为牝牛之称。《中华大字典》:“牯,俗谓牡牛之去势者曰牯牛。”对这种俗称中透出的将牡牛被阉者认同为牝牛的类比逻辑,我们在前文中碰到的把女性视为被阉之男人、把女阴视为伤口的原始观念中已经熟悉了。

① 李时珍《本草纲目》卷五十,兽部。

② 《本草纲目》卷四十八,禽部。

(二)犗,这个字产生较早,《说文》解为“騷牛也,从牛害声”,是用阉马之称释阉牛。《庄子·外物》有“任公子为大钩巨缁,五十犗以为饵”的说法,可见先秦时已通用以犗指称阉牛。从专有名词转化为动词,则又可指阉割的行为。《说文通训定声》:“犗,以刀去其阴。”

(三)犗,《说文新附》:“犗,犗牛也,从牛建声。”《广韵》:“犗,犗牛。”这个解说似为后起的用法,前引佛书《杂宝藏经》卷二《内官赎所犗牛得男根缘》已昭示出佛书称阉牛的这一用法。《正字通》说“犗,或作劓,以刀去势也”,也当作动词讲,相当于佛典中之“刑犗”一说。先秦时代“犗”本指神话动物,是否阉过已无法查考。《山海经·北山经》说:“单张之山有兽焉,状如豹而长尾,人首而牛耳一目,名曰诸犗。”《玉篇》据此释犗为兽。似无阉之意蕴。佛家语中尚有“犗不男”一词,是把阉牛之名转用于人的产物。相应的另一佛家语为“犗黄门”。《四分律》三十五:“是中黄门者,生黄门、犗黄门、妬黄门、变黄门、半月黄门。犗者,生已都截去作黄门。”是指用刀截去男根者。

(四)犗,是犗的后起异名。《集韵》:“犗,犗牛,或作犗。”

(五)犗,本为牛名,也兼指阉牛,亦见于《集韵》。

同样是意指被阉割过的牛,古汉语中就有这一系列的字,这充分表明古人对阉割技术的重视和广泛应用。尤其是对牛这种家养的大动物施行阉割,似乎比其他家畜更为常见。不过异名更丰富的应是羊之去势,阉羊之名号达到八九个之多。

(一)羯,这是阉过之羊通用的称呼。《说文》云:“羯,羊羴羯也。从羊曷声。”

(二)羴,本指黑色牡羊,转义为黑阉羊。《一切经音义》卷十四:“羴,亦羯也。”

(三)羴,本为牯羊名,又指去势之羊。《广雅·释兽》:“羴,羯也。”

(四)羴,牡羊去势者曰羴。《说文》:“羴,騊羊也。从羊夷声。”段注:“夏羊犊曰羯,吴羊犊曰羴。”吴羊即白羊,故“羴”为白阉羊。

(五)羴,《说文》:“羴,羊未卒岁也,从羊兆声。或曰:羴羊百斤左右为羴。”这似乎表明这样一种事实:至少在汉代,不仅阉羊有多种叫法,而且还可根据体重的大小来给阉羊取更细分的名字。

(六)羴,似为晚出之字,《说文》中无,《集韵》解为“騊羊”,显然是依据“犊”字而类推造出的字。

(七)羴,罕见之字,亦指去势之羊。《五音篇海》:“羴,同羴。”似为羴之异写。

(八)羴,指去势白羊。《广雅·释畜》:“羴,吴羊犊曰羴。”

(九)羴,是被视为土神的一种怪物之名。《广雅·释天》:“土神,谓之羴羊。”《国语·鲁语下》:“土之怪曰羴羊。”注:“羴羊,雌雄不成者。”从这个解释看,羴羊相当于“天阉”,即天生的中性。而羴字之造,则取法于指代阉猪的“羴”字。

我国养马技术产生稍晚,远不如牛羊猪三种家畜的驯化历史那样长久。关于阉马的记载自然也相对晚出,相关的语汇却不单纯,主要有以下五个:

(一)骟,这是用得较普遍的词,不过产生得较晚,始见于《旧五代史》。《正字通》:“骟,割去势也。”《康熙字典》以为与扇通假。骟马又可写作扇马。赵翼《陔余丛考》有“骟马”条:“牡马之去肾者曰骟马。《五代史》作扇马。……《北梦琐言》:周帝赐马南平王。王论:良马不可遇,但要坐下稳,惟扇庶几。”

自是江南蜀马往往学扇。然则五代以前马尚不皆扇也。”这一推测可信度不高,因为在骗(扇)之前还有一个指阉马的字已流行了。

(二)騊,兼指骗马的行为和去势后的马。朱骏声《说文通训定声》:“牛曰犍,曰犗,马曰騊,皆去势之谓。”《集韵》:“騊,犗马。”骗马行为更早的说法似乎是“攻”。《周礼·夏官·校人》“夏祭先牧,颁马攻特”句郑司农注:“攻特,谓騊之。”

(三)騊,又作騊。《说文》中已收录,释为犗马。《正字通》则以为是騊之本字。显然先于骗而流行较久。《广雅·释兽》将此字列为各种阉畜名称之首;可知是阉马最早的称谓。王念孙《广雅疏证》引证《说文》互释之例,表明许慎已用“犗马”解说“騊”,又用“騊牛”解说“犗”。再引《玉篇》“加败切”之注音,认为“犗之言割也,割去其势,故谓之犗”^①。这就使形声字“犗”的声旁“害”又成为会意字的意符“割”之省文了。简言之,“犗”字的构成就是把表阉割之“害”同“牛”相组合,同样的逻辑比类又催出表示阉羊之“犗”;而《集韵》中所收的一个失去真义的“騊”,似乎也当从会意的角度去解释吧。

(四)馘,《集韵》引《宋林》,为去畜势之通名。朱权《臞仙肘后经》作“馘”,似指阉时所用特制工具,《猗觉寮杂记》又省作“敦”,古人往往特指对鸡的阉割。可推测馘字为后出的会意字(兼形声),文献中用例不多。最初当指骗马,或因工具不同,技术上有差异,故同騊、骗相区别。

(五)腾,这个表示腾跃、奔腾的字在上古时也曾用于阉割之义。《说文》:“腾,传也,……一曰:犗马也。”朱骏声解说为

^① 王念孙:《广雅疏证》卷十(下),第723页,上海古籍出版社1989年版。

“騊”字的假借用法^①，根据似不充分。《吕氏春秋》注以“父马”释“腾马”，此腾为雄之证。宋本《玉篇》释“騊”字亦有“腾也”之说，可知许慎所引“一曰”为古说遗存，比“騊”字的产生可能更早。先秦时期就有一种观念，驾车全用牝马为贱，“非驾路所宜”^②。所以牡马更受重用。但牡马性烈，不经阉割，驾驭中会有困难。所以《周礼》中的校人在每年夏季来临时要对牡马进行阉割，就是古人所说的“攻特”。“特”本指牡牛，引申之牡马亦称为“特”。“攻”即去势之谓。《广雅·释兽》云：“騊、騊，攻揭也。”孙诒让说：郑玄注《周礼》解释了夏天攻特的原因：“夏通淫之后，攻其特，为其蹄啮，不可乘用。”这就是说，夏季到来，牡马牝马已交配过后，再对牡马施以阉割，驯化其用蹄子踢用牙齿咬的野性，这样有利于人们乘用。^③这真是一举两得，既不耽误马群繁殖，又便于对雄性烈马的驾驭使用。在《周礼·夏官·廋人》条下亦有“攻驹”一项，作为马政十二教之四。郑玄注：“攻驹，騊其蹄啮者。”阮元的说明是，“古制不尽用骟马，惟善蹄啮者騊之耳。”也就是说对雄马之阉割是有选择的，专门对付那些野性未尽，乱踢乱咬的“害群之马”，可谓因材施教了。

在牛、羊、马三种阉畜之后，再来看一看猪的阉名，对其品类之繁已不会为怪。

(一) 豮，《说文》：“豮，豮也。”《急就篇》颜注：“豮豮豮亦谓之豮。”闻一多《古典新义》根据声训原则进一步解释说：豮之

① 参看朱骏声：《说文通训定声》升部第二，第67页，武汉古籍书店影印本1983年版。

② 孙诒让：《周礼正义》卷六十二，第2614页，中华书局1987年版。

③ 同上书，第2616页。

言堕也，《方言》十二：“嘴，脱也。”可为佐证。^① 胎儿掉离母体可言堕胎，畜势被去掉也当然可言堕势、堕阴了。再由动词转为名词，豮可指被阉之猪。《尔雅》注：“俗呼小豮猪为豮子。”

(二)豮，《易·大畜》释文引刘表注：“豕去势曰豮。”《说文》以阉羊之称“羝”来释，豮：“羝豕也。从豕賁声。”段注：“羝，騊羊也；騊，犗马也；犗，騊牛也，皆去势之谓也。”这简直成了循环论证，显示古人多此一举，把同一种去势说得五花八门。还是朱骏声较尊重古人之区别，严守“羊曰羝，马曰騊，牛曰犗”的古训。值得注意的是，众多指示动物阉割的字汇大都不用于人，但指猪之去势的“豮”却是例外，不但先秦早已流行，而且通用于豕与人。《韩非子·十过》引管仲云：“竖刁自豮，以为治内。”说的是齐桓公时有个叫竖刁的男人自断男根后来宫中当宦官。一本作“自豮”，旧注为“亏势也”。《韩非子·二柄》篇又作“自宫”，这个词后来成为史书中通用的自阉之称。

与豕有些关系的另一个阉割之名是“椽”。前文已提到，《尚书·吕刑》已将椽作为五刑之一种，即后世所云宫刑、腐刑。无疑是针对犯罪之人的。但该字结构却从木从豕，似乎暗示其本义为阉猪，只不过阉的方法不是用刃器割，而是用木棒击打，有如方言中所说的“敲猪”。亦对应《说文》中的“殺”，指椎击物。

“椽”与“豮”两个指阉割的字都从豕，且均可用于人，这的确是耐人寻味的。莫非人与猪之阉割在历史上确实有某种经验上的联系？亦或纯粹是类比的联想关系？清代考据家俞正燮曾对“豮”的意义提出质疑，其《癸巳存稿》卷一开篇头一条

^① 闻一多：《释爲释豕》，《闻一多全集》第2卷，第541页，三联书店1982年版。

就是“豮”的翻案文字。他根据古书中豮、羴、騊、犗皆与腾同义的训释,认为《礼记·月令》有季春之月乃合累牛腾马的古俗,累、腾皆乘匹之名,即匹配,所以腾马非阉马,豮亦非阉猪。又据《墨子·非儒》“羴羊视,賁毳起”的说法,旁证豮为未阉之小猪。^①不过,俞氏对《韩非子》中的“自豮”之说和《说文》等古训却未做解释,他的看法还只能聊备一说,不足以成为众人接受的定论。

(三)豮,这是个后起的字,很少见。《篇海类编》解为“小豮名”,即指去势的小猪。

(四)豮,《字汇补》:“豮,豮豕也。”

(五)豮,《集韵》:“豮,豮豕。”这个字从夷,系从羴字类比而来。

以上牛、羊、马、猪四种家畜之阉割在字(词)汇方面共列举出二十四个,从中可以看出对阉畜的分类编码状态:首先按照动物种类划分;其次按阉割方式划分;再次按阉畜年龄体重划分;还有按阉畜毛色划分。对家养动物之阉割的四层次编码系统及其所使用的二十四个字汇,均显示出中国阉割文化在动物方面所具有的高度发达和惊人成就。正像大草原上的印第安人对动植物种类的精确划分、爱斯基摩人对冰雪的数十种不同名称一样,保存在语言文字中的这种民族性的感知——认识模式正是最富有文化特色的宝贵的经验遗产。从历史的角度看,其价值就在于一次性和不可重复性。对认知人类学家影响深远的维特根斯坦的一句格言说得好:

^① 俞正燮:《癸巳存稿》第1页,商务印书馆1937年版。

我的语言范围就是我的世界范围。

在对阉割世界的开掘和把握方面,古汉语已经成功地完成了无与伦比的历史重任,并将对中国阉割文化的广博与深邃作永久的活化石般的见证。

3. 畜之阉与人之阉

我国家畜阉割技术的起源很早,在《周礼》、《尔雅》等文献中已有不少关于阉割技术的记载,如《周礼·夏官》有“攻驹”、“攻特”之说,就是指马的阉割。北魏贾思勰著的《齐民要术》谈到羊的剩法(即骗羊)时说:“剩法:生十余日,布裹齿脉(脉即精索)碎之。”这已经是一种很高超的无血去势术。晋朝,特别是东晋南朝,士族多精医学。最突出的首推葛洪。葛洪所著的《肘后救猝方》中也有骗马、宦牛、羯羊、阉猪、缴鸡、净猫等记载。对动物家畜进行阉割的长期实践,在此时的文人著述中,反映为分门别类的理论总结之尝试。

从“割”这一项技术的起源上看,至少旧石器时代有了石刀石斧一类刃器的时候,就有了对人对畜进行“割”的条件。当然这只是理论上的可能性。

关于我国家畜阉割技术的发明人,明朝喻本元、喻本亨著的《元亨疗马集》谈到水火二骗,认为火骗始于黄帝(公元前2697—前2400年)时的董仲元。说得虽然好像有名有姓,证据确凿,但还不能令人信服。古人有“托古”之习惯,把诸多文化发明追溯到本民族的老祖宗,黄帝也就成了神话中的文化英雄。不过,从传说中的黄帝所处的时代——新石器时代末

期来看,那倒正是各项发明创造叩击文明大门的时候,阉割术随着已渐普及的畜牧业而出现,也还是可能的吧。

按照对立统一的辩证思路,人们一方面说黄帝始分阴阳(《淮南子·说林训》说黄帝生阴阳),另一方面又说黄帝时代已有调和阴阳对立的阉割之术,这好像应验了结构主义认识论的二元对立假说。凡是存在二元对立的地方,自然也会存在作为对立之中介的所谓“调解者”,用汉语里的“中”这一概念来说明调解者的作用,也许再合适不过了。以“中”概念用于阴阳牝牡男女的性别划分,则有了非阴非阳非牝非牡非男非女的人为第三性别——中性,古人称阉人为“中人”,称宦者为“中官”,都在有意无意之中突出了“中”作为调解对立面的作用。

本世纪五十年代,由中国畜牧兽医学会通过各地会员的调查总结,对源远流长的家畜阉割术做了一次全方位整理;六十年代初农业部召集全国阉割高手汇聚北京,切磋交流各自的绝活儿。于是有了《民间家畜阉割技术》^①和《中国民间阉割术》^②两部集大成之作问世。不过美中不足的是,对阉割起源问题的理论探讨尚不成熟。

研究中国畜牧史的专家认为,由于殷商时代已经使用金属工具,并且有对人施行阉割的“宫刑”存在,“推想家畜的阉割技术很可能是这一时期以前发明,即由家畜开始试验而后用之于人”。^③张仲葛教授于六十年代所著《畜牧史话》也持

① 《民间家畜阉割技术》,农业出版社 1960 年版。

② 《中国民间阉割术》,农业出版社 1963 年版。

③ 耕隐:《我国家畜阉割技术的发展》,转引自张仲葛、朱先煌主编《中国畜牧史料集》第 76—77 页,科学出版社 1986 年版。

有这种观点,认为“医学上有些人体手术是先在动物身上试验,才开始用到人体上来的。在商代,已有了宫刑,由此可以推想,至少在商代以前就出现了家畜阉割术”。^① 如果仅从医学发展的实践看,这种观点确实可信,至今许多药物实验和手术实验都先在大白鼠、兔子、犬、鸽子等动物身上进行。不过阉割术最初是否作为一种医术而被发明,倒是值得怀疑的。假如阉割术一开始就是一种医术的话,那么按照先有人医后有兽医的通则,似乎是人的阉割要先于畜的阉割了吧。

山东农学院畜牧系孙毓民教授在人阉与畜阉的孰先孰后问题背后又提出另一问题,即如果说畜阉为人阉提供了经验样板,那么畜阉的起源情形又是怎样的呢? 他对此提出一种有趣的假说,即动物无意识的自伤身体的现象为人类有意识的实施阉割提供了启示。畜兽雄性好斗是人所共知的,在争斗中偶尔会发生睾丸受伤之类的事,受伤的雄兽在日后会发生生理习性方面的明显变化,这实际上便可视为一种无意识的天然阉割或自然去势现象(严格地说应是“损势”)。有心的牧人留意到性器受伤后的雄兽所发生的变异,由此萌生出有意识的阉割行为。这是一种关于阉割起源的有趣假说,类似于农耕起源假说中的偶然性因素:狩猎社会中的妇女从野生谷物种子自行生长的现象中悟出播种之原理,逐渐推广为人工种植。于是,狩猎群落中的女性从野生食物的搜寻者转化为谷物的栽培者——最早的农民。

天然阉割起源说无法回避的一个难题是,人类既然可以从雄兽偶然受创的睾丸悟出阉割之理,那又为什么不能从男

^① 张仲葛:《畜牧史话》,《人民日报》1962年4月13日。

性自身的辜丸受伤现象中悟出同一道理呢？在两种可能性同时成立的情形下，人阉与畜阉孰先的问题仍悬而未决。

美国学者伊萨克经过研究提出动物阉割是效法人的阉割之说，又把人对自身的阉割行为追溯到某种信仰和观念的原因。他认为，随着农业而出现的把牛阉割成阉公牛这一革新，只能理解为牛在拟人化神的命运方面所起作用的副产品。因为阉牛的驯顺性和它的肉组织的改良，都不是能够预见的，所以不能把阉割的结果误认为是阉割的原因。伊萨克还指出，人类仪式性的自残行为可能成为对动物施行阉割的样板：






在神受苦难的许多仪式中，人的阉割体现了阿吉斯提—阿提斯(Agdistis - Attis)、埃尔(El)，及克洛诺斯—乌兰诺斯诸神话中，所描绘的神的自残行为。被阉割的阿提斯崇拜者与阿提斯成为一体，并且实际上被叫作阿提斯。……动物的阉割是仿效人的例子，并且同样地成为“模拟神”(imitatio dei)仪式中的神圣行为。^①

出于非功利的目的对动物进行阉割和人类仪式性的自残行为具有逻辑上的内在联系，伊萨克所举出的欧洲和西亚的古代祭礼材料已足够说明这一点。不过尚有待进一步确证的是，畜之阉与人之阉究竟哪一个在先，哪一个在后。或者说两者并不存在样板与模仿的关系，干脆就是同时应用于宗教礼仪的。对此，伊萨克所涉及的地中海古文明的材料毕竟是有

^① 伊萨克(Erich Isaac):《驯化地理学》(Geography of Domestication)第109页，普伦蒂斯—霍尔出版公司1970年版。

限的,其所能论证的问题也不免受到实证资料的限制。

好在华夏文化的符号载体——汉字可以补足相当可观的东方资料,其象征特点又是世界上现存的大部分文字所没有的。它使研究者有条件直接跨越时空界限,面对造字时代集体意识中的直观表象。从这一意义上说,汉字的原初形态可以视作活化石般的珍贵材料。^① 以下仅就与阉猪相关的文字材料做一初步探讨。

甲骨文中的“豕”有三种异体写法,分别为、、。三者的区别就在腹上那一划的有无。过去把这三个字都一视同仁地释为豕字。唐立厂先生先提出,第二种写法,表明腹下那一划乃是猪的根器,所以这个字当释豨,即指公猪。闻一多先生更进一步,指出第三种写法,显示腹下根器已脱离身体掉下,这个字当指阉过的公猪,以同未阉之猪相别,当读为豕(chù)。许慎《说文》说“豕”指豕绊足而行,这是不得其解的望文生义。“豕”之本义当求之于经传中常见的“豕”字及相关的“劓”“斲”等字。

《诗经·大雅·召旻》“昏椽靡共”句郑玄笺:“昏椽皆奄人也,昏,其官名也,椽,毁阴者也。”《尚书·吕刑》郑注亦云:“椽,破阴。”《尧典正义》引郑本作“劓”。《说文》释“斲”字为“去阴之刑也”,当与“椽”同义。又《周礼·司刑》注引《尚书大传》:“男女不以义交者,其刑宫觸。”杨树达先生说:“觸”为“斲”之借字,去阴之刑也。又说,古代形声字的声旁皆有表义作用,“斲”从“女”,表示去掉,(我们还可推论说,从“卩”之“劓”表示用刃器割去。)*“蜀”字表示阴茎,这个意义来源于其语音,蜀乃

^① 参看拙作:《原型与汉字》,《北京大学学报》1995年第2期。

是同音字属的假借。属为阴窍，故蜀亦可表示阴窍。《淮南子·精神训》有“燭营指天”一语，高诱注：“燭，阴华也，营其窍也。”杨氏以为“阴华”为阴茎之误，燭是属的又一种假借。^①许慎训“馘”为去阴之刑是对的，但他已不知其初文为豕。

实际上，“椽、剗、馘并与豕音同义通。豕去阴之称，通之于人，故男子宫刑亦谓之豕。《诗》《书》作椽，用借字。郑（玄）作椽，许（慎）作馘者，并后起形声字”^②。椽、剗在使用上的本来区别，或许就在于去势之手段的不同：一用刀割，一用棒击？

从指代宫刑的“椽”字上溯到甲骨卜辞中的豕字，已经间接地证明了殷商时代的猪之畜养经验中，已明确区分了牡猪牝猪和去势猪三种类型，这就是说，那个时代对家猪的阉割技术已经普及流行于中原地区。又根据闻一多先生的检验，“去阴之豕，自无性别可言，故卜辞豕豨二字，绝无从豕作者。且卜辞中所见鸟兽之名，除一部分用为人名国族名地名者外，其用为普通名词者，要不外祭祀所用之牲与田猎所获之禽。卜辞此（豕）字果为去势之豕，则必为牲而非禽，盖田猎所获，决无既剗之豕也”。在二十六条出现豕字的卜辞中，无一例为卜田猎之辞，十之九为卜问祭祀之辞。这是由于祭祀用牲讲究肥硕，而阉过的猪最容易“肤革充盈”的缘故吧。

从考古学的现代发掘看，中国北方新石器时代遗址中已普遍出现家养动物的遗骨。从年代顺序上看，猪是最早普遍

① 杨树达：《释属》，《积微居小学金石论丛》增订本，第32页，中华书局1983年版。

② 闻一多：《释馘释豕》，《闻一多全集》第2卷，第540页。

饲养的家畜,大约同时或稍后畜养的是狗和鸡,再晚些有黄牛、水牛,随后才是马和羊。大体而言,猪、犬、鸡三种动物早在公元前 8000 至前 7400 年的北方最早新石器文化遗存中就有了,如新郑裴李岗文化和武安磁山文化。到公元前 4800—前 3000 年的仰韶文化期间,北方大部分地区居民饲养了这三种家畜,个别地区还出现少量的黄牛。至公元前 3000—前 2300 年的龙山文化,马、牛和羊又相继作为家畜出现。在东方的大汶口文化(公元前 3835—前 2240 年)遗存中发现最早的水牛。此外,在汤阴白营等地还有类似家猫的遗存出土。这就是说,早在夏商文明国家建立以前,猪、犬、鸡、牛、马、山羊、水牛、猫、绵羊共九种家养动物皆已齐备。商代甲骨文中反映的去势之猪乃是以数千年的养猪实践经验为深远背景的,不能看成是殷商人自己的创造发明。

猪的饲养不仅在时间上先于其他家畜,而且新石器时代还是以猪为数量最多、养育最普遍的家畜的。在黄河流域和长江流域皆发现猪是最常见的家畜,不仅在史前遗址中找到了大量的猪骨,而且还有人工制造的陶猪(如浙江吴兴邱城遗址、河姆渡遗址等)和猪形器皿出土。另外还在史前墓葬中发现了一些随葬猪或猪骨。如西北地区马家窑文化和齐家文化,尤其是永靖秦魏家的墓葬以猪的下颌骨为随葬品,少者一块,多者达六十八块。在四十六座墓葬中的随葬猪下颌骨总数达四百三十块。东北地区的辽宁大甸子墓葬等也发现类似的情况,土城子墓葬百分之九十的石棺盖上散着猪牙,表明猪在当时不仅普遍饲养,而且还具有某种宗教的神秘意义。殷商祭礼中大量使用阉猪的情形也当进一步上溯至史前宗教中去,才能得到透彻的理解吧。

除了猪以外，古文字学的研究还初步证明用阉羊于祭祀的情况早在商代也已出现。这似乎对阉割的祭仪起源说又添了一层旁证。被阉的动物代表着文化对自然的改造，其宗教含义和功能显然不是农学史、畜牧史的眼光所能观察到的。我们将在本书第四部分着重从观念史和宗教史的角度再做探讨。这里还是先顺着动物驯化史之思路去看一看另一种控制技术——圈养。

4. 从阉割到圈养

为了改变动物的野性和狂暴，人类除了在驯化史上采用阉割之术，从内分泌的改变导致畜兽习性之改变以外，还发明了另外一种行之有效的办法，即以强迫手段限制野生动物的生活空间，使之完全处于人的监管调控范围之内。放牧和圈养便是这方面的两种常见模式。一般而言，放牧对动物的空间限制较宽松，而圈养则完成了对动物活动范围的人工封锁。前者是畜牧生产为主的社会中普遍采用的驯化方式，后者则是以定居农业生产为主的社会中常见的驯化方式。从野猪到家猪，从山鸡到家鸡，我们看到的根本性变化首先就是其活动范围的缩小和相应的活动能力的弱化。在这方面，中国文化亦有其独到之处。如达尔文所赞叹的：

中国人民在猪的饲养和管理上费了很多苦心，甚至不允许它们从一个地点走到另一个地点。因此，这些猪显著的呈现了高度培养后所具有的那些性状；所以，无可怀疑地它们对改进我们欧洲品种是具有高度价值的。

达尔文在此以一个西方人的眼光来看中国人驯化猪的方式的优越之处,限制猪之活动空间这一点甚至使他感到惊讶,似乎“不允许它们从一个地点走到另一个地点”的舍饲圈养在欧洲并不常见。读过荷马史诗《奥德修纪》的人或许还有印象,古希腊时的养猪叫做“牧猪”,即指其驯化方式尚停留在放牧猪的初级阶段,就像放牧牛群和羊群一样。该书卷十四说到奥德修斯的家奴中有一位专职“牧猪奴”,其饲养方法是白天赶猪外出放牧,夜晚才让猪回栏睡觉。与牧牛羊类似的一点还有,专门配备了“四条像野兽一样凶猛的狗经常睡在猪群旁边”。书中还提到,牧猪奴只让传种的母猪睡在猪栏中,共有十二栏,每栏 50 头;公猪都睡在猪栏外面。并未提到有阉猪。^① 可以推想这些由牧人和猎狗放牧的猪尚未完全驯化为温良柔顺的品种,其野性的成分还相当强吧。难怪达尔文面对中国的舍饲圈养之猪称道不已呢!

中国人以圈养方式饲猪起源甚古。汉字中的“家”字便是取象于舍下有猪。参验于考古发现,距今 6000 年的西安半坡原始文化遗址中,人住的圆形屋中便有一部分空间留作猪舍的。这正是定居农业民族养猪的先进模式。甲骨文中有“豕”字,其取象正是以围舍限制猪的活动空间。与古希腊式养猪形成对比的一点是,中国古人似乎更倾向于限制公猪的活动范围。“家”字所从之豕,在甲金文中往往添笔写作豕,实际就是标明公猪之势,相当于后起的“豨”字。许慎《说文解字》释“家”字云:

^① 参看荷马《奥德修纪》第 172 页,杨宪益译,上海译文出版社 1979 年版。

家，尻(居)也。从宀，豕省声。

这也是认为“家”字的发音来源于指代公猪的“豕”字。造字之初为什么偏要选中公猪来会意表达“家”呢？古希腊的牧猪奴不是只把传种的母猪赶进栏内睡觉么？有学者解释说，在父系家族公社中，成员们“同居共财”。体质健壮的豕用作种猪，本身也是一种重要财富，将其单独喂养于家中，是富有的象征。而在我们看来，雄兽因性暴烈难驯，比雌兽更需严加看管调教，非如此则不足以改变其野性。因此除了去其势使其母性化以外，舍饲圈养也是最佳的驯化方式之一了。久而久之，人们从作桎梏和系绳的机械方式，发展到设栏造牢，甚至发展为猪人同舍的居处方式，对畜兽的活动限制越来越森严，对付雄性则尤其如此。实践经验反过来又启示人们：阉割或舍饲之雄畜不仅大大地温顺起来，而且膘肥体壮，最适宜用来祭祀和食用。

到了北魏时期，贾思勰著《齐民要术》，将舍饲养猪的悠久经验总结为理论，有“圈不厌小，圈小则肥疾”之说。后世之《农政全书》卷四之一《牧业篇》亦云：

猪多，总设一大圈，细分为小圈，每小圈只容一猪，使不得闹转，则易长也。

圈养比之游牧的另一优点是有益于积累利用畜兽的粪肥。这恐怕是驯化实践对于农业生产的一个不期而遇的副产品吧。由此考察人猪同舍或人舍猪舍相联的建筑格局，可知

猪牢兼有厕所之功能。至今北方农村还可常见到这种情形，其渊源至少可上溯至东周时期。《国语·晋语四》述太任（王季之妻）娠文王之事时有这样一个细节，即“少溲于豕牢而得文王，不加疾焉”。意思是说，太任到猪圈去小便时流产生下文王，而文王却平安无事。于此可知“豕牢”兼为便溺之所。

假若我们稍换一个角度，从单纯农学史的立场转到文化学的立场，把人类对动物的驯化换成人对人的驯化即统治，那么在中国文化中类似施之于兽的阉割、圈养等手段也照样可以施之于人。如此骇人听闻之事就在封建王朝的正史中也是不乏其例。其中最著名的一例莫过于西汉女主吕后将戚夫人变为“人猪”之事。据司马迁《史记·吕太后本纪》说，吕后为了加害曾与自己作对的戚夫人，在掌权后竟然砍断她的四肢，挖掉她的眼珠，又强迫她饮毒药变成哑巴，再将她安置在厕所之中，命令人们称之为“人彘”，即“人猪”的意思。原来厕所就是圈养猪的栏舍，所以把断了肢的戚夫人置于厕中也就是置于猪圈的意思。《说文》和《释名》两部东汉字书都有“厕”与“溷”互释的现象。《汉书·武五子传》颜师古注也说“厕，养豕圜也”。由此可知中国文化之中以对付畜兽之手段转而施于对付人，其目的都是为了倡导驯顺而惩罚叛逆。其招术并不仅阉割一项。

人类文化为人类自身发明了许多有助于监控和驯化的技术手段，行为科学家将这类技术统称为“控制的技术”，并分解归类，其中的第一类便称作“物理限制”，其说明如下：

我们普遍通过物理限制来控制人们的行为。我们通过给门或栅栏上锁或通过监禁来限制人们的活动空间，

用紧身衣、塞口物、手铐来限制其身体某些部位的活动。^①

比之对动物的驯化性物理限制,人对人的限制手段不仅在多样化的形式方面大大发展了,就是在残酷程度上也大大加重了。试想一下各种文化中炮制出来的千奇百怪骇人听闻的酷刑和肉体惩罚方式,就足以了解这一层文化进化。

除了外在强加于人的身体监控技术,个人也还可以利用上述文化发明对自己施行控制,以便按照团体的需要使自身的行为趋向于更合群的、更驯化的方向。如果口舌和发声器官不易监控,在不适当的场合或说或笑,那么最简便有效的物理限制手段就是立即用自己的手去捂住嘴。比起塞口和割舌头等外加手段来,这显然温和得多了。如果小偷无法改掉偷窃的恶习,他可以用砍掉若干手指或整个手的方式来避免再进一步的犯罪。类似的自我控制手段还可举出自我监禁和自我流放,等等。中国文化在自我监控方面堪称独绝,像“头悬梁、椎刺骨”的故事自古以来奉为典范,“负荆请罪”的情形更是史不绝书,代不乏人。从这一角度去看,自我阉割当然也是一种行之有效的自控方式。为什么宦寺制度能够历经千古而不衰,从阉人来源方面始终有足够的数量保证,这一问题的政治表象背后恐怕还是有文化原因的吧?即使到了宦寺制随着封建王朝的覆灭而成为历史陈迹的今天,我们不是依然时常听到男青年要求做变性手术的新闻和男孩因无法控制遗精而

① 斯金纳:《科学与人类行为》第216页,谭力海等译,华夏出版社1989年版。

割掉自己阴囊的报道吗？^①

5. “汝割我卵，我去汝头”

中国民间信仰中有一个与阉割密切相关的观念，那就是阳物同头颅的某种类比和对应的关系。揭示此种观念的底蕴有助于理解诸多的民俗文化现象。

上古较为蛮野的复仇方式有所谓“同态复仇”，即“以血还血，以牙还牙”式的流血报复。李渔的小说《十二楼》中却讲述了一个建立在阳物与头颅相类比的观念基础上的准同态复仇故事，这便是卷六《萃雅楼》的故事：

明朝嘉靖年间，京师金仲雨、刘敏叔与少年朋友扬州权汝修合作开书香古董铺，号曰萃雅楼。权汝修英俊貌美，不亚于女性，金、刘二人合以为同性恋对象。严世藩听说权汝修之美名，百般设计诱权前来，都未能如愿。于是勾通用事太监沙玉成，召权至，用计阉割了他。等到沙太监死了，权汝修乃归严世藩。他一到严家，便留心伺察，将其言行详细记录在案，找机会报复。恰逢严世藩恶迹败露，遭到弹劾，权汝修趁机入宫，把所见所闻尽数奏闻皇上。世宗皇帝大怒，将严斩首示众。权汝修去法场痛骂，又拿严的头颅制成尿器，以报被阉之仇。“因他当日垂涎自己，做了这桩恶事，后来取乐的时节，唾沫又用得更多，故此偿以小便，使他不致亏本。”临死所赠之诗，是一首长短句的古风，大有益于风教。其诗云：

^① 参看阮芳赋主编：《性知识手册》第360页，科学技术文献出版社1985年版。

汝割我卵，我去汝头；
以上易下，死有余羞。
汝戏我臀，我溺汝口；
以净易秽，死多遗臭。
奉劝世间人，莫施刻毒心；
刻毒后来终有报，八两机谋换一斤。^①

我之所以把这个有些黑色幽默味道的小说视为准同志复仇故事，是因为作者充分利用了头与阳物之间的神话象征关系，把“八两机谋换一斤”的报复表现得入木三分，始终暗示着那密码语一般的二元对立：卵与头、上与下、肛门与口腔、唾液与小便。杜濬在小说结尾处附上的评语说：“凡作龙阳者，既以身为妾妇，则所存之人道原属赘瘤，割而去之，诚为便事。但须此童自发其心，如初集之尤瑞郎则可。（严）东楼不由情愿，竟尔便宜行事，未免过于残忍，无怪小权之切齿腐心。予又笑其泾渭不分，使宫刑倒用，是但有奸雄之势力，而无其才与术者也。”^②这评语只着眼于叙述表层，未能探得言外之深意，故试为之补说一二。

头与卵的关系始自神话时代，受其浸染，民俗文化中传承不衰，形成有深度的原型性象征。古希腊神话讲到福尔克斯有三个女儿，任何人只要碰到她们的眼光，就会立刻死去或被变作顽石。英雄珀尔修斯把三女儿之中的美杜莎杀死，并割下她的头颅，安在雅典娜的盾牌上，结果这头颅和活着时一样，有使人惊恐和僵死的魔力。这个带有恐怖色彩的神话意

①② 李渔：《十二楼》第124页，文晓校点本，人民文学出版社1986年版。

象两千多年来没有得到深层发掘,本世纪二十年代由精神分析学创始人弗洛伊德做出石破天惊的尝试。他在《美杜莎的头》(Medusa's Head)一文中指出:

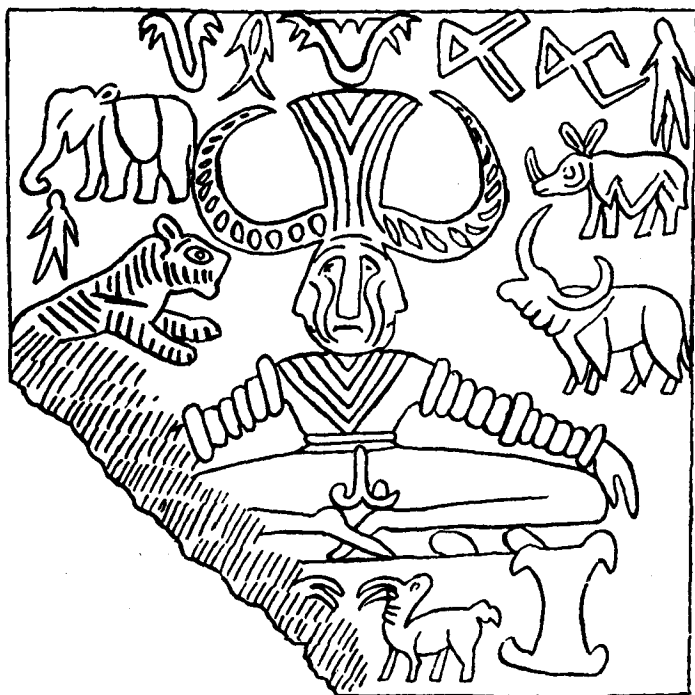
割头是阉割的同义语。美杜莎的恐怖因此可理解为阉割的恐怖,并同无意中偷看到某种东西有关。^①美杜莎头上的长发在艺术作品中常被表现为蛇的形式;这种意象正出于阉割情结。蛇形头发本身虽然很恐怖,但其作用却是减缓阉割恐惧的压力。因为失去阳物才是恐惧的根源,而蛇则替代阳物而出现。^②

弗洛伊德此文作于1922年,但迟至1940年才得以发表,终于将古老的神话世界同精神病人的梦幻世界沟通起来。他在对梦的分析中早已发现,杀头与去势总是互为象征的,阉割恐惧常常以砍头恶梦表现出来。古埃及神话讲到霍鲁斯及其诸子同塞特神族之间的争斗,早有所谓“汝去我卵,我去汝头”的惨烈场面:霍鲁斯的“一目”被挖出,塞特的睾丸被取去,而霍鲁斯诸子的头被砍掉。此种“以上易下”的神秘对应究竟要说明什么呢?

中国房中术理论的核心命题“还精补脑”可以为这种世界性的神秘观念提供最简明方便的解释。原来古人确信男性生殖力的物质载体——精液不仅可以储存在睾丸里,而且也可

① 弗洛伊德认为男童的阉割恐惧常产生于看到父母间的性事,故有此说。

② 弗洛伊德:《美杜莎的头》,转引自魏格尔(M. Weigle):《织蛛与织女:女性与神话》第75页,新墨西哥大学出版社1982年版。



头(角)与阳物对应的神话观念

(公元前 2000 年印度摩亨佐一达罗遗址出土的戴角阳具神像)

积聚在人的头颅里。卵和头从空间位置上看,一个高高在上,另一个低低垂下,好像是风马牛不相及的。但从生殖力载体的意义上看,却又是完全一致的,二者之间的人体通道就是脊髓,这正是“还精”可能回补大脑的条件。下部的阳物可通过排出精液的方式将生殖力释放出人体,上部的头颅同样可以行使这一功能。神话中屡见不鲜的男神口吐精液而生殖的母

题就建立在此种信念之上。

法国女权主义理论家埃莱娜·西苏在《美杜莎的笑声》中对比了男性与女性的身体观。她发现男人不仅仅以其阳物而自豪,陶醉于阳物中心主义的优越感中不能自拔,同时还要比女性更加看中与头相关的一切,更害怕掉脑袋:

男人太珍爱他的头衔与资格、他的囊中价值、他的冠冕和一切与他的头有关之物。妇女则不,她们对斩首(或阉割)是最不在乎的了。她勇于隐名埋姓;而不带有男性的鲁莽;她能够溶于无名之中而不消灭自己;因为她是一位奉献者。^①

阉割恐惧是男性特有的心理现象,根据头与阳物的认同关系,男人当然更关心自己的头了。这恐怕是心理的生理基础所决定的差异。西苏又写道:“虽然男子性特征以阴茎为中心,由此而产生那集中化的身体,身体受其各部分的专制统治。妇女并没有同样的区域划分。区域划分有助于头和生殖器在界限之内组成的对应。”^② 男性靠这种对应,不仅仅可以炮制出还精补脑一类的神话,还能够在“食鞭情结”之外类推论出“食脑情结”。凡此种种,都在中国的阉割文化中获得最充分的发展。

据《万历野获编》记载,明代有方士游说阉官,说什么“食

① 西苏:《美杜莎的笑声》,转引自张京媛编:《当代女性主义文学批评》第204页,北京大学出版社1992年版。

② 同上书,第205页。

小儿脑千余，其阳道可复生如故”。一个到福建征税的太监高策听信此术后，到处私买小孩杀后食其脑。时间一长，民间没有人肯卖小孩给他。高策就令手下人到稍远地方盗送来，弄得远近四方失踪的小孩不计其数，终于激起百姓造反。

明代大宦官魏忠贤也是确信方士还阳术的一个例子。他曾杀掉七名囚犯，活吃了他们的脑髓。以上两个事例若和至今流行的吃猴脑和吃猪脑的习俗联系起来，确有相互启发之效。

李福清博士在越南采集到的一则关于姊弟婚的神话也可从侧面说明阳物与头颅的隐喻关系是植根在文化土壤深层之中，因而也是根深蒂固，由来久远的。

兴安省东安乡有东安庙，庙中有台，台下有洞，洞内座上有男女相抱石像。人称为洞翁跑婆（相当中国的伏羲女娲）。相传两人是同父同母所生一对姊弟，长大未婚，两人相约绕山跑相碰就成亲。三次绕山，弟碰其姊，认为是天命，两人结婚。此事为国王所知，把他们杀死，切碎，撒到池中。所以，东安乡有乡俗：阴历三月初六到初十举行礼会，用池水洗石像，还编两个竹人，由乡民抬着竹人游行。初九夜，初十晨，乡民把竹人中的弟弟的头割下，塞入姊的阴户中，然后把竹人切断打碎撒到田里。^①

这个具有强烈生殖崇拜和巫术色彩的神话与仪式的集合

① 据李福清：《在越南采集的女娲新材料》引文缩写，参看《中国神话故事论集》第197页，台湾学生书局1991年版。

体是以下述信仰为基础的：男女两性的交合可以促进农作物的生长繁育，把结合后的姊弟之肉体撒入田中以祈祝丰收多产。不过乡民们每年三月（播种季节）所举行的农业礼俗活动却是象征性的把弟之头塞入姊之阴，以此来代表真正的性结合，这显然是把男性的头和阳物看成具有同等功能的生育力所在了。

头颅怎么会有生育的作用呢？这是习惯用理性的和经验实证的眼光去看问题时常会产生的疑问。可是神话思维根本不受经验和实证的限制，它完全按照自己的逻辑——可能的逻辑去驰骋幻想。于是，与经验中的妇女才生育相对立，神话让男人也能够生育。与经验中妇女以子宫生育相对立，神话让男人用头颅生育。希腊神话中的主神宙斯不是从头颅中生出了智慧女神雅典娜吗？公元前七世纪以来的希腊瓶画早已把这一奇妙的场景如实描绘下来了，以至于西方传统对此毫不陌生。

一种解释说，宙斯之头的生育神话是自然神话的隐喻产物，在自然神话中有从山头、石头中生育的母题。另一种寓言的解释则认为，人的头脑主管思考，智慧之神当然只能从神的头脑中孕育产生。^①这两种解释都试图把理性的逻辑同神话的类比联系起来，未能从根本上说明头颅与生殖力的联系。比较神话学家发现，头颅生育的母题并非希腊人独创，在古代赫梯神话中的众神之父库玛尔比（Kumarbi）、埃及神话中的塞特（Seth）都有类似宙斯的生育行为。而且塞特从头中生出的托特（Thoth）也是智慧之神，他发明了象形文字并成为诸神的

① 参看伯克特（W. Burkert）：《希腊宗教》，约翰·拉凡（John Raffan）英译本第142页，布拉克威尔出版公司1985年版。



阳鸟与头颅的隐喻对应

(尼日利亚贮人的青铜人头造像)

书记官。由此看来,宙斯头颅生育智慧神的神话情节很可能来自埃及或受到赫梯神话的影响。

赫梯的库玛尔比神话讲述天界神王依次更迭的情形,生殖力的较量占有显著位置。最初的天界之王为阿拉卢,天神

安努对他唯命是从。九年后,安努将阿拉卢驱至世间,自任天之主神,库玛尔比也唯命是从。又过了九年,库玛尔比也照例犯上作乱,他抓获逃跑的安努,将他阉割,并将阳物吞下。吐出的部分精液落入大地,生出两子。存在头部的精液又直接生出另外两子。^① 这些叙述显然建立在如下观念的基础上:阉割与生育既是对立的现象,又是可以相互转化的。关键在于阳性生殖力的游动性和转移性特征——它不需任何两性结合的附加条件,就能够独自完成孕育和生产的过程。

同样的神话观念在中国文化中略加改造,就形成了“精、气、神”三位一体的生命观。中医学认为,与男性生殖器关系最密切的器官有两个,那便是肾与脑:肾藏精,生髓,脑为髓海,肾与脑相通,共主人体生理活动,也包括精的生理活动。^② 《灵枢·经脉篇》说:

人始生,先成精,精成而脑髓生,骨为干,脉为营,筋为刚,肉为墙,皮肤坚而毛发长。

这里说明的是人体生命的化育过程,作为生命之本源的正是精,由精而成脑髓,于是有可能出现“精神”。石田秀实以为这是“气”概念具体化的产物,故可将气、精、髓统合起来,视为“流动的身体”。而肾之功能就在于为这流动的身体再造能源:

① 参看托卡列夫:《世界各民族神话大观》第505—506页,魏庆征译,国际文化出版公司1993年版。

② 王琦主编:《中医男科学》第10页,天津科学技术出版社1988年版。

以流体存在的髓,为达“髓乃充塞于骨中之物”(《素问·解精微论篇》)的任务,则非再生产不可。为先天之精,且担负制造后天之精之任务的肾,承担这个再生产。^①

中国人之所以像爱惜脑子一样爱惜肾,于此可知究竟。中药中那么多补肾壮阳的名目,对照弗洛伊德所说的阉割情结,实在可以视为国人特有的“肾亏情结”之产物了。

6. 阉割恐惧与还阳信仰

精神分析学家所关注的阉割情结具有广泛的表现场合。它除了以直接的、明白的形式出现外,还会以各种各样的伪装、伪装、变形、隐喻、象征的形式出现在神话、传说、故事、信仰、幻想、梦境之中。弗洛伊德在题为《美杜莎的头颅》的文章中将希腊神话中大英雄珀尔修斯(Perseus)割下女妖美杜莎的头解说为阉割的象征,因而美杜莎的恐惧效应也就是阉割的恐怖效应。美杜莎的头颅上长着的蛇状头发常常在艺术作品中得到夸张表现,弗洛伊德认为这种怪诞意象正是由阉割情结所派生的。

弗氏门徒卡尔·亚伯拉罕于1922年著有《作为梦幻象征的蜘蛛》一文,根据某位男患者的三个梦中出现的蜘蛛形象,

^① 石田秀实:《由身体生成过程的认识来看中国古代身体观的特质》,林宜芳译,转引自杨儒宾主编:《中国古代思想中的气论及身体观》第186页,台北远流图书公司1993年版。

做出如下解释：梦幻中的大蜘蛛象征着传说中的邪恶母亲，那纷乱的蛛网象征着她的阴毛，蜘蛛吐出的单一吊丝则是男性性器的变体，因为此类可怕的母亲形象常常就是所谓“带阳具的母亲”。他还引用威尼斯精神分析学家南伯格（Nunberg）的意见说，蜘蛛会以吸血的方式杀死它的牺牲物，这正好用来象征邪恶母亲通过乱伦性交去阉割和杀死男人的本领。^①

在《儿童与民间故事：阿柏支人格的精神分析研究》一书中，布莱斯·博耶分析了阿柏支印第安传说中的蜘蛛主题，认为这是一个具有双重蕴含的象征形象，一方面喻指可怕的母亲那阉割和吃人的女阴，另一方面也暗示着脐带和再生。^②这样一种两面分析的象征解释与弗洛伊德的绝对化观点有相当距离，不过却同背叛弗洛伊德而另创分析心理学派的容格的方法不谋而合。正是容格主张母亲原型具有两面的形象，一种可怕的母亲和一种可爱的母亲，在不同场合分别呈现为不同的形象。

可怕的母亲常常显现为女妖、吸血鬼、母夜叉、老巫婆等形象，成为对男性生命威胁最大的恐惧根源。这种借助于民间传媒被渲染得过头的恐惧时常伴随着阉割情结而出现。海斯写道：“对阉割的歇斯底里的恐惧是男子忧虑的基本产物。有人问道，女巫是否能借助于魔鬼的帮助割去男子的性器官？或者，她们是否能明显地用魔力或幻想做到这点？由于魔鬼能做的事情远不止这些……因而她们事实上真能割去男子的

① Karl Abraham: Selected Papers of Karl Abraham, D. Bryan tran, New York, Brunner/Mazel, 1927, pp.326—332.

② Bryce Boyer: Childhood and Folklore, New York, 1979, p.108.

性器官。”^① 女巫既然能毁坏男人的性器官及性功能，她们当然也有法力恢复这种功能。与中国野史中关于宦者还阳的种种奇闻相呼应，西方女巫的还阳法术体现在下述传说中：一个年轻人失去了性器官，他怀疑是某个女巫暗中所为。他抓住这个女巫，用毛巾勒住她的脖子，逼着她施展还阳之术。那女巫用手触摸了一下他的睾丸后说：“你的性欲已然恢复如初。”于是这位青年的阳物立即恢复了功能。

还有的女巫传说干脆把阉割和还阳表现为某种独立的职业营生：有一些女巫专门收集和储藏男子性器官，多者竟然达到二十至三十个。储藏的方式或置于盒子中，或放入鸟窝。这些离开了身体的阳物像有生命的物体一样蠕动，还能吃东西，简直就像被饲养起来的小动物。有一个失去性器的男人逼着女巫归还他的宝物，那女巫叫他自己爬上树，到鸟窝中任意摸一个阳物。结果他拿了一个大的，却被女巫劝阻说，你不能拿这个，它是教区牧师的。那男人只得另外选择。^② 在这一类西方传说中，不仅阉割成了专门职业，阳物也像商品货物一样可以囤积居奇。这种民间虚构的故事也许并不仅仅是出于放肆的幻想，从精神分析的角度看，它对于男性读者潜意识中的阉割焦虑多少可以起到一些抚慰和补偿作用：阳物的独立生存和储备既表明了阉之普遍性，同时也预示着再造还阳的可能性。

按照物极必反的辩证法，哪里阉割情结最严重，哪里也就

① 海斯(H. R. Heiss):《危险的性》第192页,孙爱华等译,上海文艺出版社1989年版。

② 参看同上书,第193—194页。

最易产生补救性的还阳秘方。在以宦者数量和宦寺制度延续之久而夺冠于世的中国历史上，阳物失而复得的传奇故事也自然异常发达，从古至今未曾中断过。从战国时代起已有严格的内官检查制度，未割净阳物而混入宫中的可能是微乎其微的。但初入宫时的寺人一旦得宠后大富大贵起来，难免会产生百般强烈的还阳愿望。史中有记载的第一个实现“阳物复起”的人是东汉宦者栾巴。尽管技术性的细节均已失传，但宦官中确有某种秘术私下相传，使东汉一代许多阉寺之人都尝试此法，居然使阳物再生。到唐代，名宦如高力士、李辅国等都曾奉皇帝的圣旨娶妻。唐后期宦官专权严重，娶妻的情况更加普遍，以至阉宦死后遗留的寡妇住满一条街。到了明代，宦官更是肆无忌惮，为所欲为。据赵翼《陔余丛考》所述，有一个自称孙太公的安庆人，到京城向宦官们出售阳物再造丸，胡说用男童身上割下的阳具和进药丸之法还阳，居然杀了上百个男童。结果事发问罪，还有人为宦官们说情。明代大太监魏忠贤以残害忠良而恶名远播，他的“玉茎再生”本领也传得神乎其神。史书中明确叙述了他和皇帝的奶妈客氏私通的情形。

清代学者唐甄带着疑问考察了这类案例，发现“还阳”神话的背后另有原因，他追究说：“昔奄人魏忠贤与魏朝皆私客氏，客氏厌朝之弱而喜忠贤之强。……奄人无阳者也，客氏何分于强弱而有所好恶与其间乎？固疑之矣。常闻人言，奄人虽阉，精气自在，其阳虽不能如常人之具形，亦稍突长；又闻有异术能使阳长，固笑而弗信也。然吾尝亲见之矣。昔明南都溃，众立鲁王于会稽，号曰监国，南北奄人多从之者。一奄人死，有美妾二人。是时年幼，从先君辟乱，居于鸡山，先君所养

勇士魏兴，据死奄之财物而攘一妾。凡令节，魏兴必使是妾入贺，而从拜于仆妇之间。诸仆妇则私问之曰：‘尔从太监也，如夫妇矣，衾枕之间，其状如何？’妾曰：‘太监性淫，不胜其扰。交接之际，其阳亦突出将寸。’由是观之，奄人不可使混女也明矣。”从唐甄的这段辨析中似可归纳出还阳传闻的两种真相，一种是被阉者凭着残存的阳根勉为其难地行苟且之事，这与其说是“再生”，不如说是本未割净。另一种是以“异术使阳长”，这才多少近似于“再生”或“再造”的本相，但仍不免被神秘化。

佛经中也不乏阳物复生的故事，不过要和果报思想结合起来表现。《杂宝藏经》卷二中的《内官赎所犍牛得男根缘》便是一例：

昔乾陀卫国，有一屠儿，将五百头小牛，尽欲刑犍。时有内官，以金钱赎牛，作群放去。以是因缘，现身即得男根俱足。还到王家，遣人通白：“某甲在外。”王曰：“是我家人。自恣而行，未曾通白。今何故尔？”王时即唤问其所以。答王言曰：“向见屠儿，将五百头小牛而欲刑治。臣即赎放。以是因缘，身体得具。故不敢入。”王闻喜愕，深于佛法，生信敬心。夫以华报，所感如此，况其果报，岂可量也！^①

自从人类意识到死亡的必然性，个体与生俱来的莫大忧患无非是死。而复活或转生的伟大神话便分别在基督教文化

^① 《大正藏》影印本，第4册，第459—460页，台湾新文丰出版公司1983年版。

和佛教文化中应运而生,成为消解死亡恐惧,恢复精神平衡的有效途径。同样道理,与阉割同来的阉割恐惧发展到一定程度也自然催生了阳物复活的补偿良方,成为饥者歌其食,劳者歌其事,阉者歌其阳式的普遍信念。玉茎复生,如同基督复活一样,必然成为寺宦之人梦寐以求的新宗教,抵消阉割恐惧和阳具羡慕的最佳精神武器。中国文化在这一方面得天独厚,堪称一绝。对此,只要浏览一下《宝元带》一类书中开列的“牡狗茎散”、“千口一杯饮”、“玉茎重生方”等民间秘方,或留心一下当今充斥广告传媒的种种以回春、再造、壮阳为号召的新药特药的广阔市场需求,就可以略知其大概了。

如果有人出于理性的怀疑精神质问这些法术和秘方究竟有没有可以验证的客观疗效,那么最省事的回答还是借用宗教信仰的一个普遍原理:信则灵,诚则灵。

正像基督教的复活不能执着地要求从生理学上去检验,玉茎复生的民间宗教也不只是医学生理学本身的问题,只有联系到疯狂的阉割的整个文化史,联系到被性压抑折磨得丧失性功能的人在总人口中的惊人比例,这种顽强不屈的持久信仰的底蕴方可得到较为透彻的理解吧。

这是一个可以把男人的“命根子”当作瘤子一般割舍的文化;也是一个把“驴鞭”、“狗宝”奉为大补佳肴的文化。

倘若弗洛伊德生为中国人,说不定会在“阉割情结”之外构想出“食鞭情结”呢。

7. 二元对立编码与中性化理想

《周易》的二元论宇宙观系统把乾与坤、阴与阳、男与女、

刚与柔等对立范畴联系为一个贯通自然与人生的整体,强调对立面之间的互为依存和相互转化的关系。这一套观念系统对后世的影响不可不谓至深且远。《易·系辞下传》引孔子的话说:

乾坤,其《易》之门邪?乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。

《说卦传》又说:

分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。

经过此种模式化的分类编码,刚与乾、男性联系在一起,柔与坤、女性联系在一起,构成一组天经地义般解释宇宙万有及人生万事的根本性“元语言”,并作为构造卦象、判断吉凶、推演休咎的基础。中国哲学和美学中有一对以合成词组成的范畴——阳刚与阴柔,就是由此而派生出来的。

英国人类学家埃德蒙·利奇曾概述结构主义的基本原则说:“二项对立是人类思维过程中本来就有的—种特质。在叙述世界时,无论什么场合,总是用‘P不是非P’这种形式来区别范畴的。一个对象,有生的一面就有非生的一面。所以,要明确地表达生的概念,就不能没有其反面——死的概念。”

同样,人类有男性存在,就有非男性存在,这种异性即女性既可以成为男性性交的伴侣,也可以不成为其性交的伴侣。一般说来,上述情形是人类经验中最基本的也是最重要的对

立事项。”^①利奇在对《旧约·创世记》所进行的结构分析中，就充分显示了这种“二项对立”的无处不在处处在的情形。混沌与世界、天与地、人与动植物、黑暗与光明、日与月、男与女、生与死、鱼和鸟、肉食动物与草食动物、单性生殖和双性生殖、近亲相奸和子孙繁衍，等等。回到《周易》的思维模式上来，我们不难看到更为明晰的二项对立式分类编码系统，归结为一对具有“元语言”意义的范畴，那便是阴与阳了。

按照“远取诸物，近取诸身”的类比逻辑，阴与阳的两种最常见的经验原型便是构成世界的天和地、构成人类的男和女。乾动坤静、阳刚阴柔的推论由是而自然得到共识。

以两性的生理和心理差异来划分刚与柔的品性，这可以说是极为普遍的人类共同倾向，而限于某种特定的文化。好男当刚强，好女自温柔，这不仅是两性择偶的恒常标准，也是判别男性气质与女性气质的最基本的尺度。如果一个男子缺乏刚性气质，会被视为反常，讥之为“小白脸”、“奶油小生”、“二转子”等等；反之，一个女子过于显露刚的一面，也会被视为反常，诸如“女强人”、“母老虎”、“母夜叉”一类恶名会朝她扑天盖地而降。这种现象足以说明，社会的价值标准总是以多数人的常量为基准尺度的，偏离这个常量则会被视为异常。

伟人如马克思，在一张题为“认识你自己”的咨询表中回答这样的问题：

您所评价的最高尚的品质：

^① 利奇：《作为神话的〈创世记〉》，中译文见拙编《结构主义神话学》第130页，陕西师范大学出版社1988年版。

对一般人来说是_____。

对于男子来说是_____。

对于女子来说是_____。

马克思毫不犹豫地在这三栏空格中依次写下“朴实”、“刚强”、“温柔”三个词,表达了他对两性天然差异的重视与强调。这使人自然联想到《圣经·旧约·创世记》中说到古希伯来信徒们的择妻标准,也是三条:一是限于本族;二是性情温顺;三是勤劳。可是西方文学史前台众多突出的女性形象似乎并不符合这几条标准,像杀子复仇的美狄亚,气盛心狠的麦克白夫人,奔放不羁的嘉尔曼(卡门),弃家出走的娜拉,等等,大概都够不上“性情温顺”这一条吧。难怪德国诗人歌德和席勒看了印度剧本《沙恭达罗》之后,对东方女性的道地的女性化气质向往不已,甚至发出如下有失公允的赞叹之词:

在古代希腊,竟没有一部书能够在美妙的女性温柔方面,或者在美妙的爱情方面与《沙恭达罗》相比于万一。^①

从席勒的话中可以看出,西方文化把温柔作为女性人格的理想化特征,当西方的文学传统提供出越来越多的非温柔型女性形象,并以此突出表达她们对男权社会的激烈反叛时,男性读者的阅读期待也就自然而然地转向东方文学传统,从中发现足以弥补西方具偏颇倾向的女性人格理想之范型,而

① 席勒给威廉·封·宏保特的信,转引自《沙贡达罗》中译本序,第19页,季羨林译,人民文学出版社1980年版。

印度剧本中的柔性女子沙恭达罗也就因此而被奉为爱与美的人性化标本了。

从性别学的基本立场看,男刚女柔的两极特性似乎是自然造化的神圣安排,具有天经地义般的肯定性。前苏联的伦理学家季塔连科在其教科书中写道:

须知,一个女子,无论在外表上,还是在习惯、兴趣、举止上,越是温柔,她就越能在很大的程度上补充和丰富男子的生活,她就越为男子所需要。因此,任何平等永远也不能抹掉男女之间表现两性天然特点的那些差异。^①

这种振振有词的“天然特点”说在当今的女权主义理论家面前难免会遭到激烈的反驳:难道女性人格的标准就应该一成不变地由男性需要来决定吗?为了“补充和丰富男子的生活”而要求女子温柔,这不是赤裸裸的男性中心主义的逻辑吗?难怪女权主义著述要在两性对立之外寻求一种新的理想价值,常用“双性同体”或“中性人”(androgyny)一词来表示。

丽萨·塔特尔(Lisa Tuttle)所著《女权主义百科全书》对这个词的释义是:

常常用来描述女权主义理想的一个词,在1960和1970年代比1980年代使用得更加频繁。该词汇由希腊文词根男(andro)和女(gyn)组合而成,在使用中并不实指

① 季塔连科:《马克思主义伦理学》第297页,黄其才等译,中国人民大学出版社1984年版。

身体上的阴阳人,而是意指某种境界:其中并不严格界定性别作用;或指某种状态。其中“男人即是女人”,“女人即是男人”的命题相互整合并可以自由表达。从维吉尼亚·伍尔芙到卡洛琳·海尔布伦,许多女权主义者都曾写到她们的中性化梦想,期望每个人都至少获得成为完整之人的可能性。^①

从古代的崇尚阳刚,到现代的中性化理想,西方思想第一次摆脱了在男与女、刚与柔、阳与阴、强与弱、崇高与优美的两极之间的对立模式,找到了适合于未来人性发展的新价值尺度,这不只是女权主义的一家一派之见解,也是历史学家和哲学家们较为普遍的时代共识。

反观中国文化中的情形,时空反差之强烈一定会给人留下深刻的印象。

其一,温柔不仅是男性对女性的要求,也是男性对男性的要求。只需了解到“儒”的本义为“柔”这一项事实,便可对此一要求的古老渊源肃然而起敬了。

其二,阳刚与阴柔的对立范畴在中国文化中真正实现了统一。相对而言,“柔能克刚”的思想在儒家和道家的哲学中达成某种默契般的共识,因此对“柔”的呼唤更易在经验话语中激起较普遍的反响和认同。“刚”的一面则不得不退居次要位置,成为“柔”的陪衬和补充。

其三,以柔为主而实现的刚柔统一自古以来就明确表达

^① Lisa Tuttle: *Encyclopedia Fiminism*, New York, Facts On File Publications, 1986, p.19.

为一种消解了对立两极的中性化理想,其理论化的定型比之西方的女权主义理论至少要早二千五百年。此一事实有助于启示现代人重新思考中国传统文化的世界意义,确认东方之柔最终能否取代西方之刚成为新世纪文明发展的主导力量。

01
6
8
7
9
5
4
3
2
1

2
5

阉割的神圣起源

1. 一分为二与合二为一

在讲述开天辟地、宇宙由来的创世神话中，一种通常的叙述模式是这样的：先于时间、空间而存在的原始整体被分割开来，构成上面的天和下面的地。这个原始整体可以表现为混沌——即黑暗的无边大水。混沌的解体带来光明，形成昼与夜的交替，启动时间的巨轮。原始整体也可表现为人格化的混沌，如巴比伦创世诗中的海中女妖蒂阿玛特，其躯体被创世神马杜克从中间分割为二，上半为天，下半为地。原始整体还可以表现为浑然未分的葫芦瓜、宇宙卵，瓜体的剖判或卵壳的破裂就构成开天辟地的直接象征。原始整体又表现为拥抱为一团的原父原母，他们调皮的孩子硬是把他们从合抱状态分离开来，导演出乾坤始奠的开辟喜剧。

所有这些开辟神话都是以不同的意象表达着同一个主题,老子《道德经》把它概括为“道生一,一生二”。中国哲学中更通俗的表达就叫“一分为二”。

与“一分为二”相对的命题是“合二为一”,即将剖判开的葫芦瓢重新合为一个整体,把阴阳乾坤恢复为未分化的统一体,道家的语汇又称此一过程为“返”(反者道之动)或“归”,或叫“抱一”、“归一”、“复归混沌”。道家的圣人们推崇这种“合二为一”更甚于“一分为二”,因为他们确信开辟之前的那种浑然未分状态(也就是混沌状态)才是理想化的状态,才是完美无缺的。他们所主张的“归真返朴”也就是希望个人通过精神的修炼而重返创世之前的自然而然状态。借用西方神话流行的说法,可以把道家的“归一”看成是中国特色的“复乐园”。

复乐园的主题揭示了人类曾经拥有的完美与理想状态的可逆性,它既体现在宇宙起源的神话中,又体现在人类起源的神话中。柏拉图的《会饮篇》中记述了阿里斯托芬讲的一个关于人类起源于“一分为二”的神话,这个神话成为后代所有研究性别问题或爱情起源问题的学者都无法回避的原型故事:

远古时的人有三种性别——男、女、双性同体。双性同体人是最完整的存在,他什么也不缺,具备男性和女性的所有一切。他的外形也是圆的——这正象征着圆满和完整。他到处活动,悠哉游哉,志满意得地生活在乐园状态,以致令天神忌妒难捺,将他的圆球形身体劈成两半——成为男与女分离的残缺存在。因为每一半都想念被分开的另一半,于是异性相吸的爱情首次降临世间。无论何时,当这一半碰到另一半,两者总是紧紧拥抱着在一起,演示老子所说的“抱一”场面。任何力量也难以把他们分开。他们“合二为一”后废寝忘食,甘愿

活活饿死。天神之首宙斯起了恻隐之心,把男与女的生殖器都移到身体前面,让他们可分可合,并便于生育后代,这才使人类免遭灭绝。

这个意味深长的神话把人类不分性别的同体状态作为原初的理想,用“一分为二”的恶作剧来解释男女两性的划分,用“合二为一”的复乐园冲动来解释性与爱的欲求。这自然使我们联想到研究西方思想中爱欲问题的专家欧文·辛格的见解。他在《超越的爱》一书中写道:“请注意阿里斯托芬的神话中爱与性的联系。这两者本质上并不是联系在一起的,爱是寻求一个人的另一半——另一个自己,或者改变自我——这是发生在宙斯把生殖器移到前面使性交成为可能之前。阿里斯托芬和柏拉图一样,认为性是一种肉体的权宜之计。它在人们被分开时对生育是必需的,它可以提供一个人与另一个人的早期结合;但它自身并不能解释爱的性质。并不是性,而是爱在寻求性在其中并不存在的那个完整状态。这正是弗洛伊德忽视的一点。”^①按照这种看法,神话揭示的是爱在起源上并不依存于性甚至先于性,爱的实质就是寻找被分离的部分,并要求恢复整体。柏拉图在解释这种要求时借苏格拉底之口把道德目的论引了出来。《会饮篇》中苏格拉底评论说,若非此一半所追求的另一半或整体状态恰好就是善的话,就不会有这种追求了。人们如果觉得手足是坏的,那就宁愿砍掉它们。由此推断,对合一状态的追求不是出自人的本能欲望,反而是道德理想的要求了:“爱是一种想永久地拥有善的欲望。”

^① 欧文·辛格:《超越的爱》第58页,沈彬等译,中国社会科学出版社1992年版。

柏拉图式的爱欲说和弗洛伊德的爱欲说就这样从对神话的解说开始便分道扬镳了。

与分离的两半状态不同,未分化之整体状态之所以“说一不二”,因为他既是单性的,又包容两性于自身,用女权批评家克莉斯特娃的话说:

他是两个他自己,是亲近的交媾者,是联系在一起的整体,是把天和地结合在一起,是一个离灾难只有毫厘之差的极乐的结合。雌雄同体没有爱,他在另一个雌雄同体中羡慕他自己,而且仅仅看到他自己,多方位地、排他地、完美无缺地看。因为他本身已结合了,他不能再结合:他迷恋自己的美貌。^①

“一分为二”的结果产生出异性恋和同性恋(男同性恋和女同性恋)的双重情感反应,而“合二为一”的结果则只会产生“自恋”。既然“一”代表着完美和善等最高价值,那么除了自身以外,还有什么值得眷恋和追求的呢?

2. 雌雄片合与抱一理想

中国的道家文本中有“雌雄片合”^②说,注家胡文英解释说:“片”与“牒”同。《仪礼》:“夫妇牒合”,谓合其半以成夫妇。这个“牒”(音 pàn)字亦可写作天地剖判的“判”字,意指一物

① 克莉斯特娃:《爱情传奇》第59页,姚劲超等译,华夏出版社1992年版。

② 参看《庄子·则阳》。

从中间分为二。《楚辞·九章·惜诵》：“背膺胖胖以交痛兮，心郁结而纡軫。”朱熹注：“膺，胸也；胖，半分也……背胸一体而中分之。”可见“胖”的分割方式与希腊神话中的两性同体人被分开是一样的。把男女夫妇的结合视为“胖合”，这就暗示出在“胖”之前曾经有过未分化的整体状态，而雌雄片合与夫妇胖合都只不过是回复到原初的“二合一”状态。《辞海》释“胖”字又云：“胖，半。一方为半，合其半以成配偶。”看来在古人观念中也有类似于希腊双性同体理想的因素。

《庄子·则阳》篇中就说：“圣人达绸缪，周尽一体矣，而不知其然，性也。”对这段话的理解一直不大清楚。什么叫“圣人达绸缪”呢？“周尽一体”又是什么意思呢？成玄英以“结缚”注“绸缪”，林疑独干脆说是“束缚”，郭象则认为指“玄通”，“一体”指“无内外而皆洞照”。也有以“缠绵”解“绸缪”的，如陆德明《经典释文》：“绸缪，犹缠绵也；又云深奥也。”那么“圣人达缠绵”又是什么意思呢？缠绵同深奥有何关系？《通雅》的作者方以智说：绸缪可能是缠绵之音转。《汉书》中也写作“嫪嫪”。还是不大明白。钟泰先生略作发挥说：

绸缪犹缠绵，谓人情之不容已处。“达”者通也。惟通乎此，所以能“周尽一体”。“周尽一体”者，视万物为一体，而无有不到也。^①

这一解释同“束缚”说一样，都着眼于圣人的精神状态，如成玄英疏：“夫达道圣人，超然悬解，体知物境空幻，岂为尘网

^① 钟泰：《庄子发微》第602页，上海古籍出版社1988年版。

所羈。”^①但是,我们还可以从物质的、肉体的角度去理解,那就是《诗经·唐风·绸缪》篇的题旨:借“绸缪束薪”的紧密缠绕来喻指新婚夫妇的合欢之喜。这样理解“圣人达绸缪”,也就是圣人兼通阴阳雌雄男女,像《山海经》所讲的北山五彩鸟鹁鷃“自为牝牡”一样。所以才有下边的“周尽一体”之说。“周尽”即周全,两性皆备于一身之谓也,故能自达绸缪之合。用象征意象来表示此种周全完美的话,首选必为圆形莫属。古希腊神话中的双性同体人以圆球形外观为特征,大概同道家圣人的“周尽一体”也相去不远吧?研究象征哲学的专家威尔赖特指出:“从最初有记载的时代起,圆就被普遍认为是最完美的形象,这一方面是由于其简单的形式完整性,另一方面也由于赫拉克利特的金言所道出的原因:在圆圈中开端和结尾是同一的。”^②

中国道家圣人作为体道、悟道、得道的典范,他们所要认同的“道”正是圆形运动、循环无端的。如《老子》所言“周行而不殆”。《吕氏春秋》则直接称之为“圆(圜)道”。参照希腊的双性人形象,还可对圆形象征的兼备阴阳之义有所领悟。难怪老子要标榜“圣人抱一为天下式”,“抱一”就是环抱成一团的真实写照。“一”作为未分离之原始整体的象征,也可表为浑然一体的圆。这大概就是庄子描绘的圣人“周尽一体”所据所本吧。宇宙论意义上的“一”同人类起源论上的“一”原来是可以互喻互指、两相贯通的:未有天地乾坤时的那个状态同未

① 郭庆藩:《庄子集释》第880页,中华书局1961年版。

② 威尔赖特:《原型性的象征》,中译文见拙编《神话——原型批评》第229页,陕西师范大学出版社1987年版。

有男女两性时的那个状态都可用“浑”来表现。老子既追溯了“有物混成，先天地生”的“一”之状态，又描绘出“圣人浑其心”的理想人格形态，甚至明确号召“知其雄，守其雌，为天下谿”（第二十八章），把双性化理想和盘托出了。下文还有“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极”之说。仍然是将合二为一的终极复归作为“天下式”。而这复归的目标“无极”也就是“太极”或“一”。

瑟洛特综合了各种观点对“一”的象征性解说如下：

存在(being)和精神本体对人的启示之象征。它是活动的原则，其分裂导致多的产生；又被认同为神秘的中央；光辉原点和至上神力。它还代表心灵的统一——所有存在物的共同基础。奎侬(Guénon)按照伊斯兰教神秘思想家的见解，对统一(unity)和一(one)之间的差别做了区分：统一是绝对的和完全的自足体，它既不承认二也不承认二元论。因而，统一是神性的象征，因而有别于一。(奎侬：《人及其化成》，伦敦，1945)^①

路德维希·帕奈斯研究数字的著作不主张过分从象征方面做多重解释，但却也强调了某些数字在梦幻中出现的心理学蕴含。在谈及数字“一”时，他写道：

“一”在梦中很少出现，但凡是它出现时总是暗示着

^① 瑟洛特(J. E. Cirlot)：《象征词典》，贾克·塞奇(Jack Sage)英译本第232页，纽约1971年版。

那种天堂乐园状态(the paradisiac state),这种状态先于善恶之分(如亚当夏娃食禁果之前的伊甸园——引者)而存在,也就是说,先于二元对立而存在。^①

鉴于“一”的先存性,古人称之为数之父(father),又以为所有其他的数均由此先在的“一”所派生。^② 这种看法在古代中国文献中亦十分常见。大体上由于老子首先确认了“道生一,一生二,二生三,三生万物”的数字宇宙发生论的次序,后人也就一致赞同把“一”看成是先于创世而存在的数之本源。

王弼注《老子》云:

一者,数之始也,物之极也。

《鬼谷子·外篇》云:

道者,天地之始,一,其纪也。物之所造,天之所生,包宏无形,化气,先天地而成。

《鹖冠子·环流篇》云:

有一而有气,有气而有意,有意而有图,有图而有名,有名而有形,有形而有事,有事而有约。

① 帕奈斯(L. Paneth):《象征与数字的解释》,转引自瑟洛特(J. E. Cirlot)《象征词典》第235页。

② 派普斯(Papus):《数的科学》,转引自瑟洛特《象征词典》第230页。

又云：

一之法立，而万物皆来属。

《太平经》云：

一者，数之始也，生之道也，元气所起也，天之大纲也。

《淮南子·原道训》云：

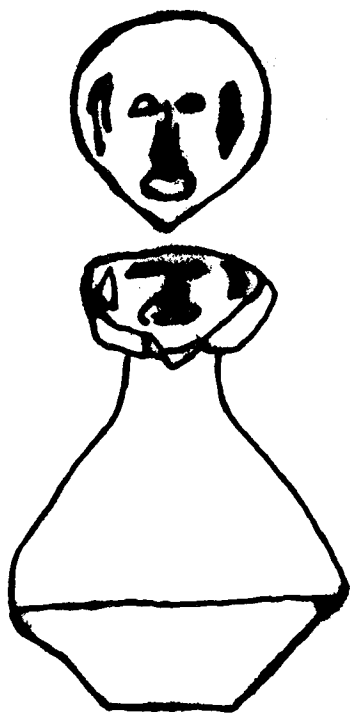
道者，一立而万物生矣。是故，一之理施四海，一之解际天地。其全也，纯兮若朴，其散也，混兮若浊……万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。其动无形，变化若神，其行无迹，常后而先。

又云：

所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，员不中规，方不中矩，大浑而为一叶，累而无根，怀囊天地，为道关门（《太平御览》五十八引作“开门”），穆态隐闵，纯德独存，布施而不既，用之而不勤。

引述至此，我们不难看出，在道家以及相关文本中对“一”的绝对信仰和认同是怎样同原始整体、本源、万物之根、创生之神一类观念联系在一起。至于《淮南子》称颂“一”为“无

“匹合于天下者也”的话，也从旁暗示我们某种类似阿里斯托芬圆球人神话的消息，使我们对其中中性化或双性同体特征能够心领神会，以至念念不忘。可以说正是此种“无匹合”且“卓然独立”的“一”之原型，为“雌雄片合”或者“阴阳合德”提供了永恒的典范吧？



圣人抱一的史前原型
(龙岗寺新石器遗址出土人面陶壶)

3. 作为抱一人格神的伏羲女娲

在中国汉族上古神话中，同道家的“抱一”理想和儒家的

“阴阳合德”说具有着双重对应性的原型神话应该是伏戏女娲的神话。

从文学的叙述方面看,伏戏和女娲显然是一男一女两个独立的人格神,他们可分可合,所以既有兄妹结为夫妇的流行情节,也有关于他们各自独立创生的种种记载,彼此或重叠交叉,或矛盾牴牾,不一而足。但是若从神话的象征层面上看,这两个作为原初父母神的男女二神,其实也可视为一而二、二而一的存在。闻一多先生就曾从语音关系上做过分析,论证伏戏女娲本来都是葫芦。他写道:

伏字,《易·系辞传下》作包,包匏音近古通,《易·姤》九五“以杞包瓜”,《释文》引子夏传及正义,包并作匏。《泰》九二“包荒,用冯河,不遐遗”。包亦当读为匏,可证。匏瓠《说文》互训,古书亦或通用,今语谓之葫芦。羲一作戏,《广雅·释器》“瓠,……瓠,瓢也”。《一切经音义》十八引作瓠,音羲。^①

女娲之媧,《大荒西经》注,《汉书古今人表》注,《列子黄帝篇释文》,《广韵》《集韵》皆音瓜。《路史·后纪》二注引《唐文集》称女娲为“媧媧”,以音求之,实即瓠瓜。包戏与媧媧,瓠瓠与瓠瓜皆一语之转。然则伏羲与女娲,名虽有二,实只一。二人本皆谓葫芦的化身,所不同者,仅性别而已。称其阴性的曰“女娲”,犹言“女瓠瓠”“女伏羲”

^① 闻一多:《伏羲考》,《闻一多全集》,第1卷,第59页,三联书店1982年版。

也。^①

闻先生对二大神的这一别开生面的解释,若联系到我们前面所讨论的“一分为二”与“合二为一”的神话辩证法,也许就可以更进一层找出其所以然了。从本源意义上讲,葫芦是不分雌雄男女的,它本最适宜作原始的中性整体之象征,所以人类起源神话常常会讲到从葫芦中生出人的情节,往往又是兄妹二人,即中性的“一”生出男女两性的“二”。所谓“伏戏女娲造人烟”的流行套话实可理解为葫芦生人的神话变体。

《独异志》卷下记录着汉语文献所见较早的女娲兄妹婚故事:宇宙初开之时,只有女娲兄妹二人在昆仑山,而天下未有人民。议以为夫妻,又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山,咒曰:“天若遣我兄妹二人为夫妻,而烟悉合;若不,使烟散。”于是烟即合。其妹即来就兄。乃结草为扇,以障其面。这个故事中未直接出现伏戏之名,兄是否即伏戏尚难确定。所确定的乃是流行世界各地的兄妹婚配叙述模式。兄妹以烟为卜,烟合则人亦合,烟散则人亦散,还是以隐喻类比演出一而二、二合一的老剧目。在西南诸少数民族的兄妹婚神话中,模式照旧,作为神意之占的隐喻物却变化多端:或为石磨之分合,或为贝壳之分合,或为射箭、穿针引线等其他二合一方式。

总之,神话的归宿万变不离其宗地指向“合”。这自然与上古流传下来的伏戏女娲二合一连体造像精神是一脉相承的。通常这种造像都把二神刻画为人首蛇躯,两蛇尾缠绕在

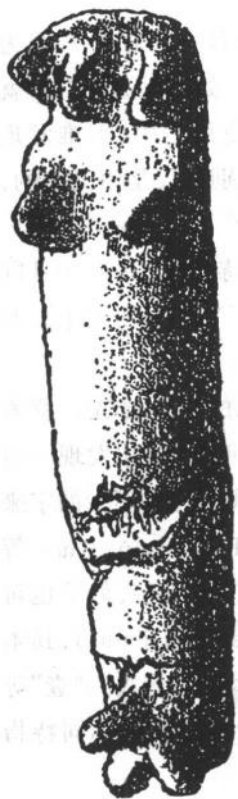
^① 《伏羲考》,《闻一多全集》第1卷,第60页。

一起,充分体现“雌雄片合”的回归主题,或许不妨视为“归一”或“抱一”理念的人格化形态。

对神话造像做过细致考察的前苏联汉学家李福清先生指出:在绝大多数的汉代石刻上,伏戏和女娲向上抬起的手里拿着圆盘:一个是太阳,一个是月亮。这可以解释为:太阳体现光明(男性)——阳,月亮体现黑暗(女性)——阴。在中国古神话中,曾在各民族中风行一时的关于太阳与月亮联姻的神话可能仍然存在。从汉代石刻像的服饰看,伏戏女娲的性别特征也都极为明显地表现出来:武梁祠画像中的女娲正像妇女那样,头上有三个发结和两条发带。而伏戏则戴着进贤冠那样的男头饰,也就是汉代文官日常戴的官帽。^① 这些材料表明,汉代人已完全习惯于用男女阴阳日月的二元对立范畴来看待伏戏女娲二神的神格身分了。至于他们原初是怎样从一个完整的葫芦体分化开来,分别衍化为男女阴阳二神的,也就不再有人去细考了。不过,只要我们记住分是相对的,合是绝对的道理,记住“一阴一阳之谓道”的整合性原理,对于阴阳合体的抱一之神与伏戏女娲的连体形象之对应关系,也就可以心领神会,洞若观火。

正像现代人爱说“男人的一半是女人”或“女人的一半是男人”;伏戏女娲神话暗示出来的也正是“伏戏的一半是女娲”,“女娲的一半是伏戏”。原来葫芦与瓢的分合关系成为这两位始祖神的分合关系之基型。对这一层象征隐义,留待下文结合汉字的造字表象再做深入研讨。

^① 参看李福清:《中国神话故事论集》第66-70页,台湾学生书局1991年版。



“双性同体”神性的表现之一
上有乳房下有阳物的神偶
(南斯拉夫出土青铜时代陶塑)

4. 一与壹、壹与葫芦

古汉语中表示数量的“一”有时也写作“壹”，此即今人沿用之大写的“一”。二者只是使用的场合有别，而意义上则是对等的。不过，先秦典籍中的“壹”虽有时与“一”相互换用，如

《荀子·解蔽》，但“壹”在不少场合中用于“专一”之意，似不仅限于数词的意义，因而与“一”相区别。

古今学人考察这两个字的关系，总是倾向于把“一”视为原生的字，把“壹”视为派生的、晚出的字。如章太炎《文始》就说：“一，孳乳为壹。”不过在上古汉语的使用之中，不难发现“一”与“壹”似乎多少仍有些不同，这种差别不仅是语义上的，也暗示着二者在起源上的不同源性。

“壹”据《说文》是从壶的字，而壶在《诗经·七月》“八月断壶”句毛传中被解释为瓠，也就是葫芦了。“壹”是否取象于葫芦瓜呢？

丹齐克指出：“具体的东西总在抽象的东西之先。罗素 (Bertrand Russell) 说：‘不知道要经过多少年，人类才发现一对锦鸡和两天同是数字二的例子。’到现在我们还有不少的字来表达二这个概念，如：Pair, Couple, Set, Team, Twin, Brace 等等。”^① 汉语中的“双”、“对”、“偶”、“仁”、“俩”等字，似乎也可作如是观吧。这种先于抽象的二概念而出现的字(词)，其本义往往特指成对成双的具体事物。为什么“一”、“弌”、“壹”等字不能用同样的发生学原理来观照，视为具有各自不同特指的具体数词呢？

早期数概念的极端具体性，不列颠哥伦比亚的辛姆珊(Thimshian)族的语言是一个明显的例子。这种语言共有七种不同的数字：一种用于走兽和扁平的物体；一种用于时间和圆形的物体；一种是用来数人的；一种是用于树

^① T. 丹齐克：《数：科学的语言》第4页，苏仲湘译，商务印书馆1985年版。

木和长形物体的；一种是用于小艇的；一种是用来测量的；还有一种是在没有特定对象时计数用的。最后一种大概是后来才发展起来的。前几种必定是这族人还没有学会计数之前的早期遗物。^①

研究汉字中数字起源的学者也遇到十分近似的情形。早在汉字的原始形态——甲骨文中，就存在着不止一种计数体系用字，如一二三四五又写作一二三三三，似直接取象于手指。^②又有作为次数的支干系统：甲、乙、丙、丁……其抽象程度已高于单纯的数字。郭沫若先生认为：甲、乙、丙、丁者实古人与一、二、三、相应之次数（序数），犹言第一、第二、第三、第四。^③根据这种具体数概念多于抽象数概念而存在的事实，可以推测，古文字中一二三与弌贰叁本为两种来源的数字，“壹”则又有其自身的独特来源，本与“一”和“弌”并行不悖。只是在数观念发达抽象化之后，它们才成为可以互相换用的字。^④不论把“壹”说成“一”的孳乳字，还是把“一”说成“壹”的假借字^⑤，都不应该妨碍我们进一步去分别追索这些不同来源的造字表象及其同神话思维的关系。

创世神话形容原初未分化的混沌状态常用氤氲、緼緼一类词语。《易·系辞传》则说“天地壹壹”。姜亮夫先生《释一》谓壹壹为“壹”之缓读，氤氲等则为壹壹的异写法，还有壹郁、

① T.丹齐克：《数：科学的语言》第4-5页。

② 郭沫若：《释五十》，《郭沫若全集》考古编1，第159页。

③ 郭沫若：《释支干》，《郭沫若全集》考古编1，第189页。

④ 《广雅·释诂一》：“壹，弌也。”

⑤ 朱骏声：《说文通训定声》：“壹，假借为一。”

夭遏等。丁福保《文选类诂》释罔缁为“元气”，亦指创世前之整体未分状态。而壹字所从之壶，正可看作是葫芦剖判创世观的活化石。美国汉学家吉拉道特(Giradort)所著《早期道家神话及意义》一书将中国式葫芦剖判型神话列为宇宙卵型创世神话的亚型变体，他还认为，瓜瓠与卵、混沌与无、阴阳原人(hermaphrodific giant)与乱伦婚配的原始兄妹(incestuous primordial couple)均可理解为整体和完满存在(the fullness)的神话表征，它们强调表现的都是关于“两性合一之本源”状态的思想，也就是男女未分化前的双性同体状态。根据这一分析，再去考察“道生一”和“太极生两仪”的种种数理哲学表述，在宇宙发生论的蕴含之外，确实还可寻觅到性别学的意蕴。由此看来，不论是“一”(壹)、壹壹、罔缁、浑沌、葫芦、瓜、卵等非人格化状态，还是原始巨人、海怪等人格化或半人格化状态，作为创世之前的存在，在象征的背后皆是等值的，而且都是中性的不同表现。天地初开也好，瓠瓜分半也好，原始父母分离也好，所有的创世叙述都暗示着双性同体的统一生命状态向两性分化状态的转化过渡，也就是从无差别的、无善恶好坏价值分歧的状态向阴阳对立、善恶对立的二元论状态的“堕落”。难怪“归一”的要求会顽强地表现出来。

艾利亚德在归纳世界神话的基本范型时，特别标举出一种所谓的“合二为一型”神话模式(Coincidentia Oppositorum)^①。这个术语又可直译作“统一对立面”。这一类型的神话以行动和戏剧的方式表达着哲学和神学所辩证地解说的玄理。如神

^① 艾利亚德：《比较宗教学模式》，希德(R. sheed)英译本，第419页，希德与沃德出版公司1958年版。



壶(葫芦)形人的标本

(特洛伊出土红陶人头陶器)

话讲述诸神与恶魔的兄弟关系(如印度神话中的天神与阿修罗)、英雄与其敌手的“友谊”或血缘关系(如因陀罗与那牟质)、圣人与女妖的亲缘关系,等等。神话给予体现对立原则的形象一个共同的“父亲”,而此对立形象后来则发展出二元

论宗教传统,如伊朗的琐罗亚斯德教神学。伊朗神话称阿胡拉·玛兹达和阿胡里曼(即善神与恶魔)为同父之子,甚至波斯古经《阿维斯塔》中也保留着类似的观念。此类神话又渗透在民间传说中,一些罗马尼亚的宗教谚语就把上帝和撒旦称为兄弟。还有些神话不仅揭示对立形象的兄弟亲缘关系,而且还表现他们的相互转化。如把众神的原型——太阳称为“蛇”,把火神阿耆尼称为“魔鬼祭司”,并描绘为无头无足的盘状之蛇。苏摩酒,这种赐人永生的神圣饮品,在《梨俱吠陀》第9卷第86首中被描绘为“像阿耆尼一样,从其蜕去的陈皮中爬出”,也同蛇的习性相似了。天神和宇宙大王伐楼那,又是万蛇盘据的冥海之神,大史诗《摩诃婆罗多》甚至称之为“蛇王”,《阿达婆吠陀》第12卷第3首还叫他“毒蛇”(viper)。^①

从逻辑的观点看,相反的价值不应体现在一位天神身上。但是神话却显示出一种逻辑经验所无法接受的本体世界。如希腊哲学家赫拉克利特所说:“神是白昼和夜晚、严寒和酷暑、战争与和平、饱足与饥饿。所有对立都集于他一身。”这种观念也体现在印度大女神迦梨身上,她既是生殖女神,又是死亡女神,兼司繁衍与毁灭,人们称她为“优雅的和狂暴的”。其形象则表现出恐怖特征,戴着一串用骷髅制成的项链,手持一只用人头造的杯子。印度的另外一批神也在不同程度上具有两种对立特征。

关于这类“合二为一型”神话的意义,艾利亚德指出,神话比任何理性经验都更为深刻地揭示了超越所有特性并统合所

^① 艾利亚德:《比较宗教学模式》,英译本,第418页。艾利亚德:《宗教思想史》第1卷,第203页,特拉斯克英译本,芝加哥大学出版社1978年版。

有对立的神性的实际构造。“此种神话经验并不只是由事实证明的预卜,它进入到人类的几乎所有宗教的经验之中,甚至进入到严格的犹太—基督教传统中。耶和华便兼有和善与暴躁两种禀性。”^①

在墨西哥的阿兹忒克(Aztecs)人宗教中,“合二为一”型模式占据着神话世界观的核心位置:整个宇宙被高位神俄默德库特利(Ometecuhtli)托在掌中,这个神名本义为“双主”,即“男女合体于一身,具备生命和丰产所不可缺的双重秉性。但无庙宇,据钞本文献所绘图像,只在孕育新生命时才有所显示,常与男女交媾的形象相联”。^② 根据艾利亚德的归类分析,男女合体之神正是“合二为一”神话的主要表象,又赋予专名称为“双性同体神性”(divine Androgyny)。宗教史方面对于“双性同体神性”的开拓性研究反过来影响到哲学本体论对“一”(壹)的理解,人们可以从“一即是道,道即是一”的古老命题中寻绎出重要的信仰依据。

5. 壹与中性之神

由于“合二为一型”神话模式的普遍存在,宗教史学家把它视为表达神性真实之悖论的最原始的形式之一。根据这一表现,可以确认神性人格并非人类之人格的简单投射,毋宁说神性人格正是建立在所有对立面的统合甚至转化的观念基础上的,它与现实人格有着完全相异的构造。由这种“合二为

① 艾利亚德:《比较宗教学模式》,英译本,第419页。

② 任继愈主编:《宗教词典》第616页,上海辞书出版社1981年版。

一”的原型模式出发,可以更好地理解某些宗教人格类型和某些典型的宗教体验方式的根源。既然神是人模仿的榜样,那么,“合二为一”也应是人通过各种方式能够达到的理想目标。在最基本的宗教生活层面中,有所谓“狂欢”(the orgy)现象,它的象征蕴义在于回归无形无序的状态,在那一状态中所有的特性都消失,所有的对立都浑融为一体。在那些并不盛行狂欢行为的古代东方社会中,同样的观念却又体现在圣人和修道者身上,他们所追求的修行目标乃在于超越一切对立,达到与道合一的境界。艾利亚德写道:

这些修行者和圣人,这些印度的和中国的“神秘者”,试图从其经验和意识中彻底消除所有的“极端”的成分,达致某种无差别的、中性的完美状态,从而超然于快乐与痛苦的感觉之上,成为完完全全的自我满足之人。此种通过修炼而达致超越极端的方式也会产生对立面统一的效果。此时修炼者的意识中已不再有任何冲突,诸如喜与悲、欲望和厌恶、冷与热、赞同与反对等对立成分皆消除化解。在他心理中实现某种类似于统合对立的神性的境界。如我们已经看到的,东方的心灵只有在融合了所有的对立之时才能把握完美。^①

《荀子·解蔽》所云“心未尝不两也,然而有所谓一”,似乎就是说的这种心灵融解所有对立面(两)而达致完美(一)的能力。荀子又说:“心枝则无知,倾则不精,贰则疑惑,以赞稽之,

^① 艾利亚德:《比较宗教学模式》英译本,第420页。

万物可兼知也。身尽其故则美，类不可两也，故知者择而壹焉。”^①王先谦《集解》注云：“凡事类皆不可两，故知者精于一道而专一焉，故异端不能蔽也。”如果说攻异端之说导源于孔子的话，那么荀子有关心与道的关系的看法则显然取法于老庄，因而他在论说心如何“知道”时特标出“虚壹而静”作为前提条件。从下面的引述中不难看出这些术语都是道家圣人论述修道功夫时首先提出的：

人生而有知，知而有志。志也者，臧也。然而有所谓虚。不以所已臧害所将受，谓之虚。心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也。然而有所谓一。不以夫一害此一，谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心未尝不动也。然而有所谓静。不以梦剧乱知，谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静。……虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。^②

荀子是为了解除人们认识上的“蔽”而倡导“不两”和主“壹”的，这种认识论上的合二为一还是以老庄的本体论上的合二为一为根源的。《老子》所说的“常德不离”，也就是本体生命不贰的意思，而所谓“圣人抱一为天下式”（第二十二章），则兼含有存在与认识两方面的意义。老子还将这种消解一切差异和对立的“一”的状态表述为另一种隐喻：抱朴（第十九章）。《庄子》和《列子》又称之为“复朴”。既然说“复”，那就意

①② 王先谦：《荀子集解》卷十五，《诸子集成》本。

味着本来就存在过此种理想的“朴”或“一”，“复朴”也就是回归无差别的混沌状态——宇宙创生前的状态。人类个体只有通过以虚和静为条件的心理修炼功夫，才有可能实现此种“复朴”理想。“复朴”也就是“归一”，也就是隐喻语汇所表达的重入母体、子宫、葫芦、丹炉、宝鼎、宇宙卵，回归浑融不分的初始状态之意。在《庄子》一书中，我们可以看到“合二而一”神话模式的直接抽象表达以及种种间接隐喻表达。从消解对立面，避免走极端这一意义上说，道家的此一种“一”（壹）的哲理同儒家的中庸精神还是大体相通的。它们相互为用，奠定了中国文化在价值观方面的唯中性化倾向，也造就了这个民族阴阳合德式的温性人格。对此，拟在后文中结合儒家的话语大背景再加以申论。

6. 阉割的神圣起源

宗教史学家关于双性同体神的发现和论述对于考察阉割的发生又提供了新的线索。于是在阉割的世俗起源之外，又提出了阉割的神圣起源这一命题，并且取得了相当引人注目的进展和成果。

神圣起源论者指出，史前宗教活动中就常有阉人充任主持祭仪的领袖或神圣祷词的演唱者，这些以阉人充当的圣职被通称为“净身祭司”（eunuch priests）。从信仰的要求出发，既然被信仰的神圣对象就是双性同体的，那么信仰者——至少是代表尘俗之人与神交往沟通的中介者也应该效法神而具有双性同体特征，这就是阉割的神圣起源之实质所在。

在生产水平尚滞留于石器时代的澳大利亚原住民社会

中,人类学家发现一种奇异的宗教礼俗,这种礼俗对两到三岁的男孩施行割礼后再做下体切口手术。这一古怪难解的手术曾引发许多猜测和争议,后来真相终于揭开了。艾利亚德充满自信地写道:“我可以肯定下体切口术有两层宗教蕴含。头一个就是双性化的思想。其次一个是血的宗教价值。按照温修斯(J. Winthuis)的看法,下体切口的目的在于给男孩象征性地赋予一个女性性器官,以便同神的形象取得一致。因为神在该社会信仰中总是双性化的。”^①如果说此种下体切口术是以象征性地制造双性化身体而模仿神的行为,那么阉割术则是以象征性地取消男性特征来达到模仿神的目的。世界上哪里有双性同体之神的信仰,哪里就可能诱发净身祭司、净身酋长一类的现象。

艾利亚德在《比较宗教学模式》中论述“神圣的双性同体的神话”(The Myth of Divine Androgyny)一节中写道:“由于在神性之中同时存在着所有的禀赋,所以完全必要的是从神性中或明或隐地看到两种性别的合并表现。神圣的双性同体只不过是表达神的二位一体的一种原始公式;早在形而上的术语或神学的术语表达这种二合一神性之前,神话和宗教思维就已首先借用生物学的双性这一术语表达了它。我们已经注意到许多这样的情况:远古的本体论用生物学的语汇表现出来,……我们在许许多多的神话和信仰中看到的神圣双性同体都有其自身的神学和哲学的蕴含。这个公式的本义在于用生物性别的语汇表达在神性核心中同时并存的两种对立的宇宙论

^① 艾利亚德:《生与再生》(Birth and Rebirth)第25页,哈波兄弟出版公司1958年版。

原则(阳与阴)。”^① 艾利亚德还进一步指出了双性同体公式与神话信仰中的生殖力观念之间的内在关联：“我们必须看到,代表宇宙生殖力之神在大多数场合或者是阴阳合体的,或者是一年男性一年女性的(例如爱沙尼亚人的“森林之神”)。大多数的植物神(如阿提斯、阿都尼斯、狄俄尼索斯)是双性化的,大母神也是如此(例如库柏勒)。从原始神话如澳洲土著神话到最高级的宗教如印度教,原初之神都是双性同体的。在印度神谱之中最为重要的对偶神湿婆—迦梨有时也表现为单一的生命(ardhanarisvara)。再有,印度所有的性神秘主义也都是按照双性同体方式加以表达的。”^②

与崇拜对象的这种双性同体特征相应,阉割的宗教起源便成为一种跨文化的普遍现象。爱德华兹指出:“阉割的产生应在远古的双性同体崇拜中得到解释。在古埃及,男性性器因其显而易察的生殖力而被看作是人体中最神圣的部位,因此也值得奉献给神明。在埃及神庙的祭坛之下供置着一大堆新割下的生殖器,同时有数以百计强壮的男青年每天由被阉过的圣僧主持启蒙仪式,加入到男性圣妓之中。”^③ 这种出于宗教信仰动机而产生的男性阉割使我们对《诗经》中“寺人”的来源有了新的认识,乃至对汉语中“寺”字的发生背景也产生了新的兴趣。让我们先看一下域外的同类宗教习俗制度。

上文中提到的植物神阿提斯崇拜伴随着典型的阉人祭司

① 艾利亚德:《比较宗教学模式》,希德(R. Sheed)英译本,第420-421页,希德与沃德出版公司1958年版。

② 同上书,第421页。

③ 爱德华兹:《莲花中的宝石:东方性文化历史概观》第148页,伦敦,1965年版。

制度。按照神话的说法,阿提斯的双性同体性质是他自己阉割后的结果。精神分析派的神话学家把阿提斯的自我去势解释为用防止性冲突的办法解除对女性的恐惧,就好比向自己的脚射击以便脱离战斗的战士。^① 人类学家则认为男神去势的神话是为现实中的男性去势仪式提供理由和典范而编造出来的。换句话说,是为阉人祭司制度的合理性提供神圣证明。与寺人作诗极为相似的是,古罗马时期的净身祭司伽里(Galli)也是音乐和诗歌的直接演出者。在祭神仪式上:

这些去势的人们,穿着他们东方的服装,……列队穿过罗马,随着铙钹和手鼓、笛子和号角的音乐,唱着赞美歌。他们的奇装异服引人注目,人们被他们粗野的歌曲所打动,慷慨施舍,……^②

弗雷泽指出,阿提斯神的这种崇拜是同大女神的崇拜相联系的,正像植物神阿都尼斯与女爱神互为配偶一样。阳具作为祭品是促进女神繁殖力的道具。“这样的揣测如果有一点道理的话,我们也就可以理解为什么其他亚洲生殖女神也都由阉人来奉侍了。这些女神需要从代表她们神夫的男性祭司那里获得履行繁殖职能的手段:她们本身需要受精,以得到赋予生命的能力,然后才能将这种能力转输给世上万物。女神们从自阉的祭司们那里得到这样的供役或帮助,……这些

① 罗伯特·艾斯纳(Robert Eisner):《通向多利斯之路:精神分析、心理学与古典神话》(The Road to Daulis: Psychoanalysis, Psychology and Classical Mythology)第178—180页,塞拉库斯大学出版社1987年版。

② 弗雷泽:《金枝》第507页,徐育新等译,中国民间文艺出版社1987年版。

祭司献身于宗教职司的方式也是相似的。希拉波利斯每年这一盛大节日恰好是新春的开始,人群从叙利亚以及叙利亚邻近地区涌来女神圣所。在笛声高奏,鼓乐喧嚣之中,祭司们自己拔出刀来进行阉割。这种宗教激情像浪潮一样在观众中扩散着,很多人忘了自己是欢度节日的前来看热闹的观众,竟情不自禁地效法起来。男人们的脉搏随着音乐跳动,他们的目光被喷出鲜血的景象所眩惑,一个接一个地扔下身上的衣服,大叫着跳向前去,抄起场上事先预备好的利刃,就地割下自己的阳物,血淋淋地拿在手中,跑遍全城,最后随意扔进路过的任何人家屋里。于是这户人家受此尊荣,就得向他提供妇女服饰,他便穿戴这些服饰过此一生。激情过去,冷静下来,对于这样无法挽回的献祭,此人将终生为之痛悔长恨。卡图鲁斯在他的一首著名的诗篇里,对蒙昧的人类情绪在迷信的宗教狂热中引起的剧烈反应,曾经作了有力的描述。”^① 以上所述埃及、西亚和希腊罗马的阉人祭司制同样可以在印度文明中找到。美国比较神话学家奥弗莱瑞在所著《双性同体之比较》(The Comparison of Androgynes)一文中提出,印度神话和造型艺术中双性同体形象之普遍是世上罕见的。《梨俱吠陀》中便把因陀罗神(Indra)身兼两性的特征追溯于被阉割的事件。印度人视之为阉者(eunuch),这个词在当地意指“无阳物者”。^② 奥弗莱瑞由此论证了印度阉割制的宗教根源,并在世界文化的广阔背景中归纳出双性同体的五种类型:

① 弗雷泽:《金枝》第509—510页。

② 奥弗莱瑞(W. D. O'Flaherty):《女性、双性同体和其他神话动物》(Women, Androgyness, and Other Mythical Beasts)第310页,芝加哥大学出版社1980年版。

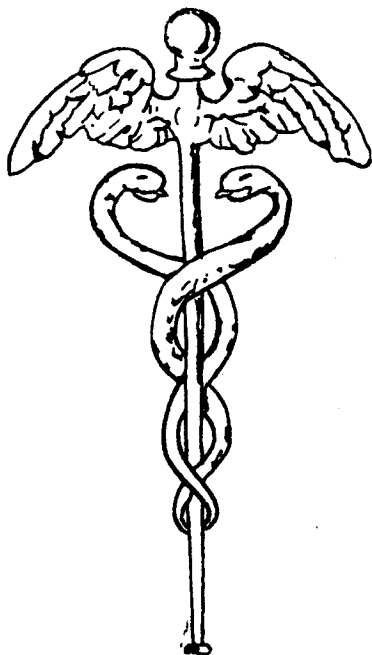
- (1)人界的双性同体。
- (2)神话的双性同体。
- (3)拟人化的双性同体。
- (4)民俗中的准双性同体。
- (5)人为变性的双性同体。^①

阉人现象自然被归属到上述分类的第五种之中,从宗教信仰角度看,阉割的动机不仅不是罪过之惩罚,而且反而是人接近神性的手段之一。双性同体神的造型常见有两种模式:或是水平地分割身体——上半身以乳房作为女性标志,下半身却以阳具显示男性特征;或是垂直地划分身体——半边(常常是左边)身体长着乳房和半个女性生殖器,另外半边身体长着半个男性生殖器。奥弗莱瑞还要求进一步把双性同体划分为先天型和后天型两种:先天型的双性同体是从降生之时显现为中性状态,后来分解成男女兼性;后天型的双性同体则是本来分离开的男性和女性融合为一后的产物。^②除了直观的双性同体,还可从抽象符号角度去辨析双性同体神。如幸德秋水所说:“两性兼有的神,有男女生殖器互相结合の记号。埃及诸神所有的‘生命的记号’,是十字和卵形的结合,即在十字上面安上卵形,作♀的形状。在圆中画十字,也是意味着男女的结合。流传世界各地的 Gamrdion,即卍字形,巴德乌德认为只不过是女性的记号,但霍夫曼却认为是两性的结合。其他还有六芒星形、五芒星形,两个三角形的结合,三角和圆

① 《女性、双性同体和其他神话动物》第 290—297 页。

② 同上书,第 284 页。

的结合,钥匙,安上半月形的棍棒等。”^① 不过此类抽象的几何符号情况较复杂,在确认何者为双性化标志时仍需慎重分析,不可一概而论,以免导致泛阴阳人主义的失误。



鹰蛇合体造型象征阴阳
天地两界之沟通
(欧洲中世纪宗教法器)

以上考察表明了这样一种事实,哲学本体论中的“一分为二”现象是以“合二为一”的可能性作为对照和补充的,而宗教信仰的对象可以通过性别上的“一分为二”与“合二为一”的形式而获得本体、本源的神圣价值。信仰者则相应地可以通过阉割来实现象征性的“合二为一”,进而通向超凡脱俗的神圣之路。

^① 幸德秋水:《基督何许人也》第 55 页,马采译,商务印书馆 1982 年版。

7. 寺人的兴衰荣辱

近年来的研究因借助于考古学方面的新材料,对于双性同体崇拜起源的上限早已突破文明史的界域而向上拓展。至少在新石器时代的大量出土陶器和陶像中,人们看到双性同体信仰具有相当的普遍性。仅就中国境内的考古文物来看,就可以举出下面一批实例:

河南安阳殷墟妇好墓出土一件男女合体玉雕,据文物专家描述:“淡灰色。裸体。作站立状。一面为男性,一面为女性。男性为椭圆脸,双目微突,大耳,长宽肩。头上梳两个角状发髻,耸肩,双手放胯间,膝部略内屈,以不同线条表示肌肉。女性的形象与男性近似,惟眉较细,小口,双手置腹部。”^① 这玉雕阴阳人究竟是当时所造还是传承自史前时代,尚有待考证。它表明双性合体的观念早在文明史起点处就相当流行了。更早些的例证出自内蒙古昭乌达盟宁城南山根夏家店文化上层出土的一件青铜短剑,剑柄铸为男女裸体立像。一面为男,双手抚腹;一面为女,双手交叉胸前。性器官明显而突出,意在表现双性一体观念。

青海柳湾三坪台新石器时代遗址出土的人像彩陶壶,上面塑绘出一裸人形象,胸部男性乳头与女性乳房并列一体,生殖器呈椭圆形,似属男性,但又有两个小孔,则近女性。一些学者确认此为最早的双性同体造像,至于其宗教功能则各执一说,未能定论。有人以为代表神圣的媾合;也有人以为是父

^① 《殷墟妇好墓》第153—154页,文物出版社1980年版。

权制文化初起时男性为贬低女性在生育方面的作用而在自己身体上搞“假性”，做假证。还有人把这种史前阴阳人视为萨满巫师的造像，并引述外域的人类学材料以为旁证：“在婆罗洲的雅朱—达雅克人中，甚至还存在一类特殊的萨满，叫巴瑟斯(Basirs，“无生育能力”之意)，这种阴阳人的穿着和举止同女人一样。他们被认为是天和地的中介，因为他们把女性成分(地)和男性成分(天)集于一身。”^① 婆罗洲原住民的这种天地中介为阴阳人的信仰同文献中保存的中性阉人充任神使的神话正可相互发明和印证。前引葫芦剖判型开辟神话的模式演示了天地分开的过程，而陶壶这种人工器皿的制作正是模拟葫芦的自然形而设计的，陶壶阴阳人的设计构思本身莫非是要导演瓠瓜重圆、天地阴阳复归为壹的神圣剧，昭示某种与一分为二相反相成的合二而一之信念？

假若此种推论多少符合新石器时代神话思维的实际水准，那么中外考古界迄今所发现的一大批异形同构的人头葫芦瓶和人形陶壶也就觅得了一线形而上的观念基础，它们作为史前信仰活动、祭礼行为中的神圣礼器而不是日常器用的特殊功效，也由此而可找到解释的线索。直到道家哲学文本中拟人化的“壶子”(《庄子》)形象和道教传说中的壶公，亦可寻得其深远的史前原型。

如果跨过新石器时代的文化遗存再向上追索，旧石器时代是否就产生了双性同体的信仰和观念呢？实物的发现似乎更加倾向于肯定的答案，不过对文物的解释尚未取得公认的见解。史前艺术研究家勒鲁瓦—古昂对此持审慎的态度。他

^① 孙其刚：《阴阳人形陶壶的萨满教用意》，《文物天地》1991年第5期。

在对欧洲旧石器时代的洞穴壁画和小雕像做了系统分析之后指出,人像以女性为主,只有少量为男性,还有一部分是成双配对的,主要见于马格德林时期的遗址。

旧石器时代的人画出雌雄两性并列的形象,不是不可能,拉·马德莱纳一块刻有熊的小石板即是显例之一。它刻的是两个配对的象征,而不是一个雌雄同体的形象。同样,某些极其粗略的小雕像,就像是一种用同音异义词进行的文字游戏,从这一面看,可能是个妇女形象,从另一面看,又像是个雄性生殖器。但是,把坐在某些模糊不清的石刻头像旁边产生的所有幻想,去当作旧石器时代人的合理观念,这实在是难以接受的。^①

根据勒鲁瓦-古昂的这一见解,我们在没有新的实物证据的情况下,可以把旧石器时代是否存在双性同体信仰的问题暂时只作为一种或然的推测搁置下来,留给后人去解决。相应地,较为肯定的则是,至少在一万年以来的新石器时期,伴随着制陶术的发达和动物阉割术的实践,人类关于双性同体神的信仰已得到多方面的表现,并为文明初期的意识形态留下丰厚的观念遗产。最为显著的莫过于体现在五大洲宗教之中的阴阳合体神、合二为一神、中性神的普遍存在,以及中性萨满、巫师和净身祭司制的流行。

就中国上古文化而言,与净身祭司制相对应的应该是宦

^① 勒鲁瓦-古昂:《史前宗教》第142页,俞灏敏译,上海文艺出版社1990年版。

寺、尹寺一类中官传统。从阉割的神圣起源去看问题，“寺”字本身就值得深究，它在古书中有一个庞杂的意义群。下面是日本的汉学家高田忠周在《古籀篇》中对“寺”字的解说：

按𡗗是最古持字。凡手部字，古文多从又，又手同意也。持字已从又，又从手，为复矣。又寺声字，古文从𡗗。时作𡗗，诗作𡗗，持元作𡗗，可知而已。持下曰：握也，从手寺声。《荀子正名》：“犹引绳墨以持曲直。”注：“制也。”《汉书·刘向传》：“及丞相御史所持。”注：“谓扶持佐助也。”夫审固也，制也，佐助也，固当有法度也。其得行之者，即寺人也。握、持、廷、寺，实一义之转耳。后人谓寺人义主于法度，故改又为寸，作寺。寸、又通用，犹叔字或从寸，作村也。寺字专行而𡗗字废，由亦作持字以当𡗗字本义。^①

高田氏从字形和语用两方面论证了“寺”字本义为“持”，用今语说便是“把持”、“主持”、“操持”的意思。不过，较抽象的“持”的意义是后起的，其前身则是较具体的主持某种活动的人。对寺字的进一步解析可知它本指主持祭礼的宗教领袖（详见后文）。《诗经》中的“寺”指寺人即阉官、中人。他们表面上看与宗教领袖的身分无干，但从根源上看却相通。《诗经》中明言作者的诗共四首，其中寺人一首尹氏（吉甫）二首。古人“尹寺”连言泛指阉官，这已透露出寺人作为净身者与作

^① 高田忠周：《古籀篇》五十七，第2页，转引自《金文诂林》卷三下，第1855—1856页，香港中文大学出版社1974年版。

诗、唱诗的官方活动密切相关。这是否同古代西亚、希腊和罗马流行的阍人祭司兼歌手的圣职有某种联系呢？

寺字不见于殷商卜辞，在西周金文中开始出现，其字形不是从土从寸，而是从之(𠄎)从手(又)，写作𠄎。这个会意字的构形用手之把握来表示持的意思，似不难看出。难解的是手上所持的𠄎，旧训为之字，甲骨文中已常见，后来发现其用法与又字同，常作为祭名来使用，可知𠄎与宗教礼仪活动相关。陈梦家说，卜辞中𠄎除作祭名外，还与又通假。还说，“𠄎又并为祭名，不知相通与否”。^①且不论𠄎祭与又祭实际内容相同与否，这两个名称用于宗教祭礼已无可怀疑。后来衍生出从𠄎从手的“寺”字，不正可以理解为祭礼主持者的专名吗？

“寺”的本义指主持祭仪的祭司或巫师，而早期文明中的神职人员常由阍人来充当，这正可以解释“寺”字为什么又成了宦者的名称。埃里奇·伊萨克写道：“在青铜时代的叙利亚和阿纳托利亚，及某些时期的美索不达米亚本境以内的祭礼中，阍人充当首要的角色。在卡帕多西亚(Cappadocia)，公元前十九世纪亚述文书板上用‘孔朗’(Kumrum)(阍人)这个名称作为僧侣的惯常头衔。”^②在著名的巴比伦神话《易士塔下冥府》中，讲到智慧神为拯救被冥府扣留的易士塔女神而造出一位阍人，名叫阿苏舍那莫(Asushunamir)，让他下冥府去说服冥后，为易士塔尸身洒上生命之水。阍人不辱使命，救活生殖女神并使她重返阳界。^③这个神话突出表明了阍人作为神灵

① 陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》1936年第19期。


② 伊萨克：《驯化地理学》第109页，普伦蒂斯—豪尔出版公司1970年版。

③ 胡克(S. H. Hooke)：《中东神话》第40页，(Middle Eastern Mythology)，企鹅丛书本，1963年版。

使者的特殊身分,他不仅由神的意志直接造成,而且他的行动也说明他是神在天界以外的代理人。神话的这种表现背后实际上潜藏着有关宗教性阉人的原始观念。在政教统一为一体的初民部落社会,阉人祭司的地位远在常人之上,有宗教领袖的性质。作为神意的人间代理人,主持祭祀礼仪活动,是公共生活的主宰人和监护者。到了文明国家之中,政治生活与宗教生活有了分离,神权被王权所利用,阉人祭司失去了往昔的至高地位,只是在形式上承袭着宗教与政治的监护者身分,沦为帝王宫室中的近侍之官,这大概就是“寺人”的来龙去脉吧。从《大雅·瞻卬》中“妇寺”并称,而且被视为祸乱根源的观念里,似乎不难看出“寺”本指人,^①这些昔日的宗教领袖现在在王宫中早已失去了神灵代理者或双性同体神的人间化身的意义和尊荣,被看成与长舌妇一样可卑可恶的、靠着近侍身分之便利而干预朝政的阴险小人。这同后世那些名声很不好的宦寺倒是相去不远了。

寺即指阉人,则《诗经》中凡两见的“寺人”,亦当属阉人之类吧。《小雅·巷伯》:“寺人孟子,作为此诗。”《秦风·车邻》:“未见君子,寺人之令。”毛传:“寺人,内小臣也。”陈启源《毛诗稽古编》云:“阉寺守门,古制也。欲见国君者俾之传告,不过使令贱役耳。”这类身分低下的宫人寺人被征召去参战,大概

① 于鬯评“匪教匪诲,时维妇寺”句云:“此两匪字当训彼。……匪之训彼,详王引之《释词》。彼教彼诲,时维妇寺者,若曰惟妇寺之言是听耳。惟妇寺之言是听,则谓之教诲,不亦宜乎。此诗人妙语也。郑笺谓非有人教王为乱,语王为恶,殊失之矣。又此妇寺必谓妇与寺。朱传训寺为奄人,实较毛郑训近之义为确。”《香草校书》卷十七,第358—359页,中华书局1984年版。

也不是不可能的。荷兰汉学家高罗佩在论及东周时期的宦官来源时写到：“诸侯的后宫是仿天子之制而组成，并受到女傅（*duennas*）和宦者（*eunuchs*）的监护。宦者是如何毁伤了身体而入宫的，这一点尚不清楚。阉割是用刑法的一种。《左传》中曾讲到一个犯了政治罪的人受此刑罚后当了宦官，他同国君谈话时自称为‘刑臣’（*the Castrated Servant*）^①。似乎还有些穷人或求仕者为了在宫中得到位置而自愿接受阉割手术。后代的宦者常常来源于这种途径。”^②另一位日本学者三田村泰助则在《中国宦官：一种近侍政治的结构》一书中，根据甲骨文中表示阉割的字，认为这种制度起源于殷商武丁时期。^③参照在古代世界的巴比伦、希腊、罗马等地盛行的仪式性阉割行为，以及史前社会中流行的宗教性阉人制度，或许还可以把中国宦寺制的由来向上延伸，并留意其由圣变俗的转化过程。

在古代阿拉伯，王宫中养有大批宦者的现象曾使西方人感到惊讶和好奇。这一点只要读一下孟德斯鸠的《波斯人信札》就会有生动的印象。研究东方性文化的学者倾向于把阿拉伯的宦者制度溯源于远古的埃及阉割习俗和阉奴贸易。爱德华兹指出：“阉割与奴隶从埃及传入‘圣土’（即犹太教所称的福地巴勒斯坦），摩西便曾诅咒和禁绝宦者之俗。不过，阉割作为一种生意（*khesseh*）很快在阿拉伯发展开来，成了国际性的合作贸易，其范围西起北非，东至马来亚。宦者被分别称

① 参看《左传·僖公二十四年》寺人披对晋文公语。

② 高罗佩（*R. H. Van. Gulik*）：《中国古代房内考》（*Sexual Life in Ancient China*）第29—30页，荷兰，莱顿，布里尔出版公司1974年英文版。

③ 三田村泰助（*Taisuke Mitamura*）：《中国宦官》（*Chinese Eunuchs: the Structure of Intimate Politics*）第1章，东京1970年英文版。

为‘师’(agha)、“侍”(khadim)和“主”(khwaudjah),一般视为三种不同等级。”^①这种等级的划分也许恰恰反映了宦寺在历史发展中的不同身分和地位。它可以有助于说明中国上古寺人的复杂性。被称为“主”的宦者与最原始的寺人相对应,他们是神的化身,祭祀与政治的主持者。这也说明了为什么寺的本义为持。被称为“师”的宦人与失去主持者身分的寺人相对应,他们在还没有沦为宫中的下人和侍者之前,尚有一个相对高贵和受人尊敬的时期,作为王政的监护人,朝廷的官方代表,国家教育的导师。这一身分也同样保存在寺字的另一种古训之中。《广雅·释宫》:

州郡、县府、廷寺、学校、庠序、辟雍、頖宫、瞽宗、东胶,官也。

这里的“廷寺”一词与学校、庠序、瞽宗等官方教育机构并列,表达的是同类意思。《说文》:“廷,朝中也。”《后汉书·郭太传》注引《风俗通义》云:“廷,正也,县廷、郡廷、朝廷,皆取平均正直也。”廷训正与寺训有法度者几乎意义相等,所以《说文》又说:“寺,廷也。”只有这种具有“正”和“法度”性质的人才可以为人师表,所以廷寺一词同学校、瞽宗等一起,成为官方教育的象征,也就不足为奇了。由此可推知,初期的寺人曾兼为师者,正同瞽宗一样。《周礼·大司乐》说只有有道有德者才被奉为音乐教育之师祖——瞽宗。而寺人同瞽矇即盲乐师正是对诗的创作和传授起作用最大的两类人物。阿拉伯宦者的第

^① 爱德华兹:《莲花中的宝石:东方性文化历史概观》第148页,伦敦1965年版。

二等级称“侍”，这种沦为侍者的寺人反映着后代宦者的普遍身分。汉语中的“寺”字也同样可训侍，但较为晚出。早在周金文中寺已假借为持而使用了，如《邾公恽钟》“分器是寺（持）”；但还没有借为“侍”之例。^①《左传·襄公二十六年》说到寺人惠墙伊戾为太子内师；可知第二等级的宦者亦出现较早，唯作为内侍的宦者未见于明确记载。不过《谷梁传·襄公二十九年》用“门者”和“寺人”来解“阍”，与《左传》《公羊传》稍异，^②透露了第三等级宦者的消息，为汉儒注经时以“内小臣”（《秦风·车邻》毛传）释寺人开了先河。《周礼·天官·序官》“寺人”注云：“寺之言侍也。”《说文通训定声》：“寺，假借为侍。”以上材料说明，寺人的身分经历了由盛而衰、由尊到卑的变迁。从寺概念的本义及诸引申义中，似可窥见其变迁过程，恰与阿拉伯宦者的三重身分分别对应，如下图示：

阿拉伯宦者三等级：主(lord)→师(master)→侍(servant)

汉语“寺”概念三义：持也→廷、正、官也→侍也

这一粗线条的对比或许能反映宦者在历史上的不同形象及演化规律。在阿拉伯的宦人中，除了大量用为宫中侍者外，也不乏身居要职者，类似于古希腊罗马那些具有宗教背景的所谓净身祭司。爱德华兹与马斯特斯写道：“阿拉伯是最大的

① 《金文诂林》卷三下，第1854页。

② 《公羊传·襄公二十九年》云：“阍者何？门人也，刑人也。刑人则曷为谓之阍？刑人非其人也，君子不近刑人。”可见作为刑人的阍同可为太子师的寺人之间有相当大的距离。

阉人出产地。这些阉人中最荣耀的恐怕要算那些著名的‘宗师’(Aghāwāt)们或黑人宦官,他们监守着麦加和麦地那禁城中的豪华寺庙,或出入于后宫。”^① 这里所说的皇家寺庙与王宫实为一个建筑群,同处在凡人莫入的禁城内,这使我们想到汉语中的寺为什么起初同朝廷和官府相联系,后来才滋生出佛教寺庙的意思。

《广韵》:“寺者,司也,官之所止。”《释名·释宫室》:“寺,嗣也。治事者相嗣续于其内也。”又《后汉书·光武纪》注引《风俗通》云:“寺者,司也。诸官府所止皆曰寺。”^② 《汉书·元帝纪》“城郭官寺”句颜师古注:“凡府廷所在,皆谓之寺。”释玄应《一切经音义》卷十四:“寺,治也,官舍也。”古书中所有这些释寺为治、为官、为司、为嗣的说法,看起来好像没有什么宗教意义,其实正反映了远古祭政合一、官庙同制的历史真相。^③ 虽然后代的官府与宗庙有所分离,但往昔以祀、祠为政的圣所之名号“寺”依然沿用为官府朝廷之称。一旦外来的宗教为中国官方所接纳,为浮屠圣所命名时的首选词汇又是这个“寺”。

清初学者张自烈、廖文英著《正字通》记佛寺起源云:“汉明帝时,摄摩腾自西域,白马驮经,来初止鸿胪寺,为创立白马寺,后遂名浮屠居曰寺。”这就是说,佛家庙宇称寺始于白马寺。自此之后,“寺”逐渐成为佛庙之专用名词,其原有的诸多古义也就日渐被人们淡忘了。

① 爱德华兹(Allen Edwardes)、马斯特斯(R. E. L. Masters):《性文学的摇篮》(The Cradle of Erotica)第80页,伦敦,奥德塞出版社1970年版。

② 参看王先谦:《释名疏证补》卷五,第1068页,释宫室,上海古籍出版社1989年版。

③ 参看王国维:《明堂庙寝通考》,《观堂集林》卷三,中华书局1959年版。

心理阉割

1. 是睡狮，还是睡美人？

拿破仑当年讲到中国在世界中的地位曾有一著名比喻，把古老的中华比作一睡着的雄狮，并预言这睡狮醒来之日，世界应为之震惊。此喻一出便流传于世，我们中国人尤其喜欢引用。然而当年好标新立异的青年胡适却不以为然，认为用睡狮喻中国，不如用睡美人更加贴切。他在日记中写道：

欧洲古代神话相传：有国君女，具绝代姿，一日触神巫之怒，巫以术幽之塔上，令长睡百年，以刺蔷薇锁塔，人无敢入者。有武士犯刺蔷薇而入，得睡美人，一吻而醒，遂为夫妇。……矧东方文明古国，他日有所贡献于世界，当在文物风教，而不在武力，吾故曰睡狮之喻不如睡美人

之切也。^①

拿破仑未曾到过中国,对于这个东方古国的印象侧重于她的地大物博和人口众多,一旦占世界总人口约四分之一的中国人摆脱愚昧落后的束缚逐渐强盛起来,对于西欧文明似乎是个潜在的大挑战和大威胁。类似于拿破仑当年的此种不无忧惧的预期心态,如今又在美国外交事务专家亨廷顿的文明冲突观中如实地再现出来。不过,凡是曾经有过出入中西文化的边缘性亲身体验的学人,不论他(她)的肤色和国籍如何,大概很难把中国文化联想为一头雄狮。因为从文化的主体承载者即人的对比中,人们很容易看出中国人相对于西方人而言,显得温恭谦和得多。就是从国际性的体育竞技项目上看,中国也显得文弱、平和一些。像激烈对抗的英式和美式橄榄球,在中国绅士眼中简直如同发狂的困兽之斗。像两强相争型的拳击、击剑等项目,也还需好好向西方人学习。集体比赛项目中凡是有直接性身体接触对抗特征的,如足球、篮球、冰球等,中国人总不是西方人的对手。倒是在一些不太需要肉体性抗争的、偏重技巧、灵活性的项目上,华夏子孙更易表现出优越性,如乒乓球、羽毛球、棋类等。仅凭这些从体育比赛场上获得的直观印象,就不能附和拿破仑的意见把中国比作雄狮了。胡适的睡美人之喻着眼于吾国文化“文”的一面,毕竟比“雄狮”要贴切一些。

一位研究美国公众印象中的外国人形象的学者威廉·赫尔默里奇,总结归纳美国人对华人移民和留学生的看法,也发

^① 胡适:《藏晖室札记》,上海亚东图书馆 1939 年版。

现普遍认为中国人有性格内向、文弱和恭顺(deferential)的特征。这位研究者分析说,美国公众之所以对中国人产生这种印象,可能是因为美国人了解中国人的背景主要在美国,而不是在中国。从职业上看,中国移民大多从事服务性的工作,诸如中国餐馆、洗衣店、公共汽车司机、劳工等等。这样的工作本身需要雇员以谦恭有礼的方式待人。另一个原因是中国人在美国的较低下的社会地位和少数民族属性,使他们不能挺胸昂头地向白人的权威挑战。^①其实,即便美国人到中国来更普遍地接触和了解中国人,恐怕也不会根本改变此种印象,因为除去华人移民在西方社会中的职业因素,中国文化所铸塑的国民性似乎才是更为根本的所在吧。如果我们嫌胡适的睡美人之喻未免过分诗意化了,那又该怎样寻找更妥当的比喻呢?

自从有了阉割的伟大发明,人类意识到可以有效地改变生物的先天气性,驯化野性,减弱攻击性。在简单质朴的经验性推理作用下,人们误以为雄性动物的性器就是其野性和攻击性之根源,一旦失去了此物,动物就显得温和驯顺起来;而当人的阉割流行之后,人们同样发现性情方面的类似变异,尤其是华夏文化中总结出了有阳则刚,去阳则柔的至切哲理。

儒家主张的仁爱、忠恕和孝顺;道家主张的柔弱、谦下和无为、不争;再加上佛家的慈悲和容忍,虽然各有差异,但在阴柔温顺的基本价值取向上则是彼此一致、相互呼应的。儒、释、道三家合流所濡染出的典型中国人格,自然只能是以阴柔文弱为基本性征的。中国文化的尚文抑武精神在同西方文化

① William B. Helmreich: *The Things They Say Behind Your Back*, Transaction Books edition, 1984, P. 139—140.

对照之下颇为引人注目。在古汉语中“文”与“武”两个概念表面看似是相互对峙、无高下优劣之分的，实则不然。从孔圣人向往“郁郁乎文哉”的西周的浩叹中已经可以悟到此中消息了。无论是“文韬武略”，还是“文治武功”、“文臣武将”、“文武双全”，所有的惯用语都早已预先为“文”与“武”排好的固定不变的先后次序，喻示着“文”优于“武”和高于“武”的特权地位。正像“阴阳”若说成“阳阴”就不对味了，“文武”若说成“武文”，也马上变味。就连武装集团本身也往往把文臣奉于武将之上，如诸葛亮之于张飞关羽，吴用之于林冲鲁智深；而处于一文一武两极之“中”位的调解统合之人，又往往是具有中庸本色的宽忍柔嘉之士，从来都不是充斥着男子汉阳刚之气的武夫。如《三国演义》中的刘备，《水浒》传中的宋江，竟然好像有着某种得之于遗传的共同基因似的，两人都是文不能出奇制胜，武不能斩将拔旗，却反而受到众好汉衷心拥戴的神秘人物。值得注意的是，刘备和宋江均为七尺男儿，性格深处却不乏妇人之仁。刘皇叔出于侧隐之心，曾从张飞鞭下救出了“害民”的督邮；而宋江为了显示宽厚仁慈，把梁山泊将士们冒死血战捕获的高俅一伙贪官污吏“尽数放还”。他们能在众多的文臣武士之中游刃有余，正由于具备了中庸之德。古典小说中这种人物关系的组合模式非常真确地体现着我们这个文化中特有的价值观：

执中为上，其次为文，再次为武。

中和为上，其次阴柔，再次阳刚。

这也可从侧面说明为什么传统的说法总是要让“文治”来统驭“武功”，如同俗语中说的：马背上可以得天下，马背上不能保天下。因此之故，比起“大丈夫当马革裹尸”、“战死疆场”之类

的人生归宿,那“金榜题名”和“曲江赋诗”的境界对于广大有志之士倒是更加具有诱惑力。“武”虽亦可列为“状元”,但毕竟不如正宗的文状元来得体面和风光。难怪蒲留仙在乡间编织了半生鬼怪狐妖故事,直到“古来稀”之年仍不忘科场上的“文战”之梦;而范进先生因老来中举而乐极生悲的癫狂态,更为人们所熟悉了。

矫枉过正,事之常理。为了达致“中”的理想,对于一个父权制的男性中心文化来说,最为有效的方式莫过于强调“阴”的一面。下文拟探讨儒、释、道三家在这一点上的殊途同归和不谋而合。



“文”与“弱”的因果关系?

(唐昭陵李贞墓出土文官俑)

2. 三教归一：儒释道的阴性化倾向

从文化教化的实质去看待宗教的存在，可以将它视为驯化温良人性，弱化人性中得自动物祖先遗传的野性成分，减少攻击欲和侵犯性的有效手段。所有的宗教，不论在信仰对象或礼仪规章方面有多少天差地别的细部差异，它们在改造人性方面的驯化作用实在是相通相似的。

由净身祭司制的研究中获得的启迪已经使我们意识到，宗教与文明的同步发展本身就暗含着某种化解阳刚并引向阴柔的人格建构趋向。在此我想结合中国传统文化中的儒释道三教精神，对此种阴性化倾向再做探讨。

儒家的核心伦理中庸是如何对应于中性化人格理想的，已如前述。这里还可以举出构成儒家思想核心的“仁”概念来略做说明。“仁者爱人”的圣训在中国可谓妇孺皆知。“爱”虽有圣俗之别，亲疏远近之分，但作为“恨”之对立面，此种情感的根本价值就在于消解对立冲突，防止攻击性行为乃至一切暴力行为的发生，使人际关系维持和谐，社会群体保持稳定。就这一层意义而言，爱同一切大男子主义的尚武精神和攻击冲动都是不相容的。这种仁爱至上的人伦教诲产生在中国宗法制农业社会之中，而不是产生在尚武好勇的游牧或狩猎社会，大概不是没有必然性可讲的。尽管不少人以为儒家思想尚算不上一种宗教思想，但是儒教的仁义道德之教毕竟同其他宗教一样引导出明显的阴性化倾向。儒家虽然也讲大丈夫气概和自强不息的人格精神，但相形之下，这一方面的呼声早已被“柔”、“中”、“温”、“厚”、“仁”的主流倾向压倒、淹没，以至

消解殆尽了。这种情形正是所谓“柔弱胜刚强”在儒教精神内核中的体现。被压制、贬抑到从属的次要地位的“刚强”一面自然不会完全屈从，于是有从阳刚立场出发攻击“仁”的口头禅，曰“妇人之仁”。这种把“仁”同女性联系起来的措辞，本身已显示出“仁”所蕴含的阴性取向。

《史记·淮阴侯列传》：“项王见人，恭敬慈爱，言语呕呕；人有疾病，泣涕分食饮。至使人有功，当封爵者，印刖弊，忍不能予。此所谓妇人之仁也。”同样的话又见《汉书·韩信传》。从“所谓”二字判断，“妇人之仁”的说法在秦汉时代已成为民间习语，这是对儒教之仁爱教义的讽刺性看法。与“妇人之仁”相对的措辞并未见有“丈夫之仁”之类，倒是有一句同样流行的“无毒不丈夫”，更加突出了仁爱品格的非丈夫属性。在《左传·僖公二十二年》中所记载的宋襄公故事中，可以找到妇人之仁的典型表现。宋楚交战之际，襄公坚持“君子不重伤，不禽二毛”和“不鼓不成列”的仁爱至上原则，结果被楚军打败，自己也受了伤。但他仍然确信仁者原则的正确性，结果受到臣下子鱼的尖锐批评：

且今之勍者皆吾敌也。虽及胡考，获则取之，何有于二毛？明耻教战，求杀敌也。伤未及死，如何勿重。若爱重伤，则如勿伤。爱其二毛，则如服焉。……

这段文章被各文选家看中后，宋襄公之教条愚蠢的形象也就成了后人引以为戒的反面教员。然而，我倒觉得这位宋襄公身上体现出某种与战争、仇杀、尚武精神和好勇斗狠的大男子主义截然相反的伟大的道义精神，让人由衷产生莫大的

崇敬。正像我们不能简单地斥责基督教的泛爱精神以及“打你左脸，你给右脸”之类教诲为愚蠢冥顽那样，宋襄公的妇人之仁自有其高尚可爱的一面。从军事的、战斗的实际效果上看是失败的东西，从儒教的仁爱教义的宏扬上看又是非常成功的。可以确信为未来人类预示方向的正是仁爱与和平，而不是敌对和仇杀。我们为宋襄公的生不逢时深表惋惜，若不是从战术运用的功利效果出发考虑问题，我们似乎没有资格永远嘲笑这位超前降生的真正仁者。比起楚霸王的妇人之仁，宋襄公的妇人之仁才更显仁之本色吧？我想，这也是以温柔为教的儒者本色。

从道家的反对观点看，儒家的核心范畴“仁义”也同温柔驯顺之人格密切相关。早在战国时期成书的《庄子》中便有专门讨论、批评仁义的篇章，其《骈拇》篇中云：

意仁义其非人情乎？彼仁人何其多忧也？且夫骈于拇者，决之则泣；枝于手者，斲之则啼。二者，或有余于数，或不足于数，其于忧一也。今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之人，决性命之情而饕贵富。故曰仁义其非人情乎！自三代以下者，天下何其嚣嚣也？且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待纆索胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。^①

这一段话大意是说，倡导仁义道德只是一种人为矫饰的做法，有悖于自然之正道。按照礼法道德之标准来要求每个

^① 郭庆藩：《庄子集释》第319—320页，中华书局1962年版。

个人,这乃是损伤人性、摧残人的自然生命力的做法,并不值得提倡。此段话中“屈折礼乐,响俞仁义”一句历来歧解较多。有人释“响俞”为姬抚(《庄子诂》)或爱抚(《庄子今注今译》);有人说两句对文,言“屈折其肢体以为礼乐,响俞于辞气以为仁义”(《庄子发微》);也有人解响俞为吹虚(《庄子浅注》);还有解为“犹言嬉皮笑脸”(《庄子释译》)者,不一而足。何九盈先生认为,响俞是叠韵联绵字,上古均属侯部,也写作“响愉”或“呕喻”。《淮南子·原道》有“响愉复育,万物群生”之语,注云:“响愉,温恤也。”《汉书·东方朔传》:“故卑身贱体,说(悦)色微辞,愉愉响响,终无益于主上之治。”颜师古注:“愉愉,颜色和也。响响,言语顺也。”由此看,“响俞仁义”就是为了行仁义而故意和颜悦色,言语柔顺。^①准此,则庄生眼中仁者实在难免矫饰和虚假之嫌。故作温顺之态,柔软之言,这种仁岂不成了“佯仁”或违反人之真性的机心吗?不过从礼乐教化的实际情况看,人性的培育熏陶确实要经历模仿的过程,一旦外模仿的行为转化为内模仿的自觉,礼的教化目的就算达到了。当今礼仪学校培养人的言谈举止,不也要从和颜悦色、言语柔顺的训练入手么?至于这种外在的训练能否使受训者的人格走向仁化,却没有多少人去过问了。

佛家讲究的慈悲为怀,从精神内核上去领会,与儒家的仁爱教义实在有相通之处。儒家之仁既然可以归入“妇人”品格,那么释家的大慈大悲就更显出妇人心肠特色了。尤其值得注意的是,佛教的教徒中不仅有大量的女尼,就是男性和尚的修行目标也包括女性化的要求。在密教的修持实践中,这

^① 《庄子札记》,《北京大学学报》1992年第3期。

种女性化趋向就更为明确和突出了。尽管密教徒中男性多于女性,但《差别仪轨秘密经》(Acarabhedā Tantra)对修行方式的描述却要求女性化:

崇拜五谛、空花和俱罗女。这就是修女行(vamacara)。充当妇女以取悦最高阴性神力。^①

学者们据此推测密教的修行实践最初是与妇女结合的,被视为基本上属于妇女的任务。后世的男祭司仍然保留着穿妇女长袍的礼俗,也间接说明了这种情况。“修女行”这个词有时被译为“左道”,这是不了解密教的起源和实质的误译。印度学者恰托巴底亚耶指出:“最重要的一点是密教的瑜伽行(yogasadhana),即密教的心灵生理学的修行法,正当理解之后会发现那不过是一种想在自己身体上体现女性化的徒然努力。换句话说,它是规定要将自己的基本人格和意识转变为女性的一种训练。”^② 密教中的萨合佳派(Sahajias)追求某种像“妇人之仁”那样的最高的爱的境界,如博斯所述:

萨合佳派也相信精神修养的某个阶段,一个男人应该将自己转变成为妇女,而且要记住只要他不能体现他自己内在的妇女本性他也就不能够获得真正的爱的经验。为了说明这一点,他引用了几行萨合佳歌词:

① [印度]N.N.博斯主编:《百科全书》孟加拉文版,第7卷,第512页。中译文转引自德·恰托巴底亚耶:《顺世论》第334页,王世安译,商务印书馆1992年版。

② 恰托巴底亚耶:《顺世论》中译本,第336—337页。

丢掉你的男性(purusa),成为一个妇人;
你将会是一个身体,被安放在永恒。
爱与性别只在你的天性妇女化之后。
啊,男子汉,你应当成为巾帼……^①

如此明确的女性化要求与那种宣扬“巾帼不让须眉”的男性中心文化的价值取向恰好形成对照。这期间是否暗含着某种中性化的理想标准呢?恰托巴底亚耶认为完全没有,而博斯则以为确实存在。后者对萨合佳的教义分析说:“但是一个男人成为妇女是什么意思呢?请考虑一个八十岁老头子的状态。无疑的他身为男子,但是他的一切情欲遭到自然熄灭,他身上显然缺乏男性因素。老祖父身上的这种状态是年纪和衰迈的结果;但是考虑一下由于专心一意的精神训练而获得中性状态的青年人的情况。在他的身上感官还是很旺盛健全的,完全没有受到老年衰朽的影响,但是控制到那种程度使它们不因外界刺激而产生任何反应。”^② 根据博斯的看法,萨合佳修行要使男信徒变为女性,这要求的实质乃是中性化。正像阉割术可以使男人变为非男人,却无法使男人变成真正的女人。宗教的精神修炼也终究无法从生理上完成变性的目标,充其量只能借助于对男性欲望和冲动的升华改造,塑造出某种第三性的宗教人格。由此看来,我们把宗教修行对自然人性的伟大改造看成是文化的“心理阉割”,也就不无根据了。“女性化”和“中性化”针对男性教徒而言,本质上并不矛盾,那

① 博斯:《孟加拉的后查多尼萨合佳崇拜》,转引自《顺世论》第342页。

② 参看博斯:《孟加拉的后查多尼萨合佳崇拜》。

只是目标、手段和实际效果之间的差异而已。事实上，不论是出家的男僧还是女尼，他们的实际性别差异对于修佛来说已没有多少意义了，剃度出家的仪式已使他们脱离了两性状态而进入到宗教的无性状态。而佛国世界的极乐理想也正是以消解性别差异和对立的中性化状态为特征的。《维摩诘经》记述有大神通的舍利弗问散花天女为什么不转女身，天女答道：譬如幻师化作幻女，是“无有定相”。佛国本可以不区分什么男相女相。



尚未完全女性化的菩萨
(敦煌莫高窟第45窟菩萨彩塑像)

《涅槃经》三十曰：

涅槃名为无相。以何因缘名为无相？善男子，无十相故。何等为十？所谓色相，声相，香相，味相，触相，生住坏相，男相，女相。是名十相。无如是相，故名无相。

又《维摩经不二法门品》曰：“一相无相为二。若知一相，即是无相。亦不取无相，入于平等。是为入不二法门。”这里所说的“平等”和“一相无相”即超出男相女相对立之外，达成超凡脱俗的中性状态。《无量寿经》所赞颂的极乐净土用了如下描绘：

声闻、菩萨、天人，智慧高明，神通洞达，咸同一类，形无异状；……颜貌端正，超世希有，容色微妙，非天非人，皆受自然虚无之身，无极之体。

所谓“咸同一类，形无异状”，说的是此处神佛非男非女，亦男亦女，都已修成标准的中性生命体，所以彼此之间达到了无差别的境界。用儒家的话语可称“大同”，而道家则称“玄同”。丁福保《佛学大辞典》解释“无极之体”说：“（术语）极乐净土众生之身体。达悟涅槃无极之理之身也。”^① 我们已知涅槃为无相，所以达悟涅槃之理的身体也相应超越男相女相，修持为无相了。

从取法乎上，仅得其中的日常道理看，取法乎女性而修成

^① 丁福保：《佛学大辞典》第 2186 页，上海书店影印本 1991 年版。

为中性,这也许是佛徒人格再造的不二法门了。

道家的女性化取向比儒佛两家更为明显,似乎从道家道教的共祖老子那里就确认了这种性别倾斜的价值取向。所谓“柔弱胜刚强”和“知其雄,守其雌”一类的二择一式鲜明态度,无需论证就足以表明道家创始人的价值偏倾了。老子还把宇宙万有的创生本源归结到“谷神不死,是谓玄牝”(第六章),把至高无上的道比喻为“天下母”。难怪今人或称之为“女性哲学”,或称之为“阴性哲学”,乃至将他视为远古时期的女权主义先驱者,因为他的这些观点确实使人联想起当代女权主义解构男性中心文化与历史的激进努力。如默林·斯通(Merlin Stone)氏《上帝为女性时》(When God was A Woman)一书对希伯来宗教源自史前女神信仰,上帝耶和华出现之前在西亚地区曾流行过两三万年的母神崇拜之说;^① 勒鲁瓦-古昂关于史前人类信仰孤雌繁殖(与两性繁殖相对立)的论断,这些见解隔着数千年的时间和数万里的空间距离,同老子关于玄牝和圣母的颂词遥相呼应,使我们更自觉地站在世界文化的高度,反省道家阴柔哲学的地位和意义。

从道家的哲学发端到道教的宗教实践,女性化取向源远流长,在历史上不绝如缕。道教的神仙谱中就有一系列与男性平起平坐的女仙人。早在《庄子·大宗师》篇论道的寓言中就让西王母同一系列男性大神一样成为“得道”者之典范,还让她“坐乎少广,莫知其始,莫知其终”,成为永恒生命的象征。后人把“成仙”和“得道”同列,西王母自然成为一切女仙之祖了。东晋葛洪《神仙传》中就有六个女仙人的传说,她们

^① 默林·斯通:《上帝为女性时》,朱纹纳维克出版公司 1976 年英文版。

是太玄女、西河少女、程伟妻、麻姑、樊夫人、东陵圣母。再到唐代末年杜光庭，干脆为女神仙集体立传，写下《墉城集仙录》这样专为女仙而作的书。^① 风气所染，女仙们在民间宗教和民间文学中蔓延发展，蔚为大观，其重要作用和受崇拜的程度，只要看看《水浒传》如何写九天玄女为宋江开塞启蒙，以及《红楼梦》男主人公贾宝玉如何受警幻仙姑的指教和摆布，就可以知其大概了。以至于这位不喜欢读儒家四书五经的宝玉竟然说出回应老子女性哲学的名言：“男人是泥做的骨肉，女人是水做的骨肉”，把阴性化的宗教思想完全说白了。我们即使把这话看成曹雪芹对融汇了儒释道三教的阴性化价值观的传统文化精神的简明概括，恐怕也不会太离谱吧。

从宋江到贾宝玉，中国文学中男性主人公的阳刚本性几乎丧失殆尽，他们不依靠女性智慧的启悟就难以适应现实。而在蒲松龄的狐鬼故事中，异类女子（不管是人是兽，是仙是妖）已经完全被表现为男主人公（往往是中性化的书生）的希望之星和拯救之神。无论她们从画中来，还是从夜幕中幻化而出，总是能给男主人公带来爱情、性的满足、财富、儿子，乃至金榜题名的幸运。^② 文学中的这种模式化表现显然同儒释道三教的内在阴性化取向密切相关，同中国传统文化中强大的心理阉割力量，以及男性人格的中性化取向也自然是表里对应、吻合无间的。

难怪在印度本为男性的观音，传到中国来以后，竟摇身一变，成了慈爱美女。

① 参看詹石窗：《道教与女性》第31页，上海古籍出版社1991年版。

② 参看拙作：《穷而后幻：〈聊斋〉神话解读》，《人文杂志》1993年第4期。

3. 作为文人之祖的尹

在我们中国人的传统意识中，“文”与“弱”似乎有一种脱不开的干系，如影随形，产生出诸如“文弱书生”、“文绉绉”、“白面书生”、“小白脸”一类对男性读书人的轻蔑之称呼。从逻辑上讲，知书则达礼，知识修养丰厚则性情儒雅斯文，所以知识阶层与一般民众之间自然会表现出人格上的文野之别，举止言谈上的雅俗之分。从人文化成的意义上看，读书识礼的学养过程也就是文明驯化作用在个体成长中的实现。这种以文明教化为手段的人性培养是使个人脱离无知和蛮野的自然状态，向更加人化的境界的有效提升。所以随之而附带产生的“弱”与“柔”的种种表现，应相应地视为具有积极意义的文化进化之功绩，而不应站在单纯的原始人格标准的立场上，把它看成是由强到弱的性格萎缩和人性退化。

从中国文化史的宏观进程着眼，可以看出对“文”的高度推崇和热切向往贯穿古今，历久而不变，只是在今天的商品经济冲击之下才遇到空前的危机。大体而言，中国文化中的重文倾向由早期的官方知识分子阶层奠定基础，表现为《诗经·雅颂》部分作者们推崇备至的柔性人格理想，以及继之而起的儒家思想对仁与礼的讲究。此种突出的重文传统在秦始皇时代的严刑重法摧残之下稍有中断，之后又以新的官方形式复兴于汉代的“独尊儒术”局面之中。到了以诗赋取士的科举时代，文的绝对优势借助于“学而优则仕”的用人体制更加发扬光大。问题在于，崇文重柔的价值标准是怎样产生的？它又是怎样铸就我们这个文化的精神内核的？

今日的现代汉语中所说的“知识分子”一词,是西文中的特有名词(intellectual)的汉译,我们古代人与此较为接近的说法是“文人”、“文士”或“儒生”。从宽泛的意义上看,“文”与“儒”的概念可以相互换用,但在有些场合仍强调两者间的细微差别。比如二十四史中便常常把“文苑列传”同“儒林列传”并列起来,此处的“文苑”偏重指文学家,而“儒林”偏重指学者,尽管这两类职业生涯的人都是“文人”即“知识分子”。太史公曾引用韩非的话说“儒以文乱法,侠以武犯禁”,便是把“文”与“儒”归为同类,“武”与“侠”归为另一类。这表明了战国秦汉间的用语习惯。

从渊源方面看,文人与儒者毕竟关系密切。更早些的称呼还可举出“尹”和“寺”,乃至“史”和“巫”。这些都可视为汉民族社会中知识分子的早期代表。他们的职业范围都不是“武”而是“文”。不过古时“文”的范围更宽泛一些,并且同宗教、礼仪之类的活动密不可分。时代越古,人们的宗教信仰色彩就越重。随着时代的变迁,古老的宗教也不免逐渐减弱它在人们生活中的地位和作用,留下来一些关于礼仪规章的繁文缛节的东西,由专职的文人们世代传承。早期的儒者们所从事的工作便与此类传承有关。由于文化传承本身便潜伏着一种崇古复古的保守主义倾向,所以给中国儒家思想打上了先天的职业印记和职业习惯。对此,现代学者已有相当充分的研究。




霍尔兹曼从一个西方汉学家的立场对中国知识分子的本本主义和稽古取向做过如下评价:


可以有把握地说,世界上没有哪一个文明比中国更

具有迂腐书卷之气(bookish),也没有哪一个文明更加尊崇其古代典籍,惯于从传统的乃至现代的文学书本中寻章摘句,为其日常事物寻找指南。^①

从溯源的意义上讲,知识阶层的这种迷信书本的积习是由来已久的,或者说与中华文明史本身一样古老。要了解这一层真相,有必要从最早执笔写字的那些知识精英们的身分着手,这批人在上古的专名叫作“尹”。

古书中尹寺合称,泛指阍官。细加分辨则寺原为作诗的主祭者,尹为秉笔作册的书记官。

王国维、叶玉森等人都认定“尹”所从之“丨”本为笔形,“聿”字乃“尹”之分化字。李孝定在《甲骨文字集释》“尹”字下罗列诸家之说后,也同意王国维等的看法:“窃疑尹之初宜当为官尹,字殆象以手执笔之形,盖官尹治事必秉簿书,故引申得训治也。笔字作,以其意主于笔,故特象其形作。尹之意主于治事,故于笔形略而作丨也。”^② 裘锡圭先生提出,𠄎(尹)和𠄎(聿)都是从这种较原始的字形变来的。𠄎、𠄎二形后分化为截然有别的尹聿二字,但在殷墟甲骨文里有时可通用。卜辞中屡见的人名“伊尹”,偶尔也写作“伊聿”:

丁丑卜:伊𠄎,三牢,兹用。(觚三下 39.7)

① 霍尔兹曼(D. Holzman):《孔子与古代中国的文学批评》,转引自瑞克特编:《中国的文学批评法:从孔子到梁启超》第21页,普林斯顿大学出版社1987年版。

② 李孝定:《甲骨文字集释》卷三,第908页。

这是独立成字时通用之例，可证明尹聿二字同源所出。《甲骨续存》下 725 的一条残辞中有𠄎字，旧不识，其实就是“君”字。《甲骨文编》把这个字隶定为“書”（第 47 页），这是不合适的。^① 裘先生还认为，文字是古代统治者的重要工具，由跟书写文字有关的“聿”这个词派生出称呼官长的“尹”这个词，是很自然的。王国维认为尹本是作册一类从事文字工作的史官的专称，但是甲骨卜辞里提到的尹似乎大都不是史官，王氏之说是否合乎事实尚待研究。^②

这些最初掌握笔杆子的官方知识分子与寺人和巫史一样，可以说是以文为职业的少数人的集团，可以视之为“文绉绉”书生之祖，但却不可以“酸溜溜”之腐儒形象来看待他们。因为尹在上古时地位之高贵，与后世沦为下九流的儒相比，可谓天上地下，根本不能同日而语。《诗经·小雅》中有一首《节南山》，其中明确透露了西周时期尹的煊赫威势，如“赫赫师尹，民具尔瞻”和“尹氏大师，维周之氏，秉国之钧，四方是维，天子是毗，俾民不迷”等句。由此判断，诗中被尊奉为“大师”的尹简直是天子的左右臂，周王朝的柱石一类重臣。这同后代沦为宫中近侍小臣的尹寺之人差别也颇惊人。《左传》等书又称尹氏为君氏，理由是：“为公，故曰君氏。”《公羊传》则仍称尹氏：“尹氏者何？天子之大夫也。”于省吾先生《诗义解结》分析说：尹谓尹氏，即金文中的作册尹或内史尹。系史官之长，相当于今人所说的秘书长。

若再从巫史不分的远古传统看，史官之长也就是巫官之

① 裘锡圭：《说字小记·说“尹”》，《古文字论集》第 640 页，中华书局 1992 年版。

② 同上文，《古文字论集》第 641 页。

长。在政教合一的体制下,当然也会具有神职人员的身分。寺字训持,表示主持祭仪之人,已如前论。尹字亦有主持、治理的意思。《说文》就训尹为治;《尚书·顾命》也有“百尹御事”一说。传:“百尹,百官之长。”后世有“阉尹”之称(《汉书》、《后汉书》等),还有“阉尹阉寺”四字并称的情形(班固《西都赋》),这足以说明尹同阉寺之人属于同类,其来源与所谓净身祭司大概相去不会太远。殷商时期传说中有著名的贤相伊尹,其外貌特征不像男子汉,没有一点胡须。如果这一传闻的特征不诬,那么很可能就是对被阉的阴阳人特征的描述。

4.“文”的特权时代

作诗作册的早期知识分子们何以能有超越常人的神圣身分,成为上古神权政治的核心人物,导演出“赫赫师尹,民俱尔瞻”的场面?

解答这一疑问的关键,在于理解诗歌与文字对于早期宗教礼仪的重要作用。生活在今日社会的人,听惯了“扫盲”的号召,也许很难体认文字初创之始所具有的那种特异性和神圣性吧。不过,只要留心一下汉民族关于汉字创生的流行神话,也就不难设身处地去回想苍颉在当时人心目中是怎样一位神通广大的超人了。《淮南子·本经训》云:

苍颉作书而天雨粟、鬼夜哭。

“作书”就是创造汉字,其反响简直可以说惊天地动鬼神。高诱为这句话做注说:“苍颉始视鸟迹之文造书契,则诈伪萌

生。诈伪萌生则去本趋末，弃耕作之业而务锥刀之利，天知其将饿，故为雨粟。鬼恐为书文所劾，故夜哭也。”这段话道出了随着文字符号的发明而伴随产生的副作用：诈伪萌生。为了保持文字的真实和圣洁，防止造伪欺诈行为，只有把书写的特权限制在社会的统治阶层，使之成为个别圣人的职司，“尹”作为秉笔之官就这样应运而生了。由统治者官方职掌文字大权，同时兼有协调天人关系，确保宇宙和社会秩序的作用。所以许慎在《说文解字序》中说黄帝之史仓颉初造书契，百工以义，万品以察。

我们已经知道古代之“史”同“尹”是同出一源的圣职，仓颉作为汉字创造者被说成是华夏始祖黄帝的史官，也就不足为奇了。又由于“巫”和“史”本亦有脱不开的关系，所以早期职掌诗乐和文字的官员具有神职人员的性质，也是不难推知的了。他们主管的诗歌乐舞和书写符号并不为平民百姓日常交际所用，而是沟通天地人神的宗教工具。后代诗人所说的“下笔惊风雨，诗成泣鬼神”，似乎只是一种夸张性的赞语，但用于早期的尹寺巫史，确是比较贴切的真实写照。

现代语言学认为，语言与文字的发生是社会性的现象，由“约定俗成”的规则所制约。换言之，语言文字作为某一人群中通用的符号媒体，具有社会契约的性质。尤其是文字系统，其形成和使用是建立在众所公认和遵从的强制性规范的基础上，它简直可以被视作社会权威和公法的象征。每当分散的小社会群体被统合到整齐划一的大社会群体——国家之中，必然要求所有的社会成员绝对遵从统一的书写形式和书写规范。秦始皇的“书同文”壮举正是反映了大一统国家的权力需要和权威需要。“书同文”的意义绝不仅仅在于信息传递的方

便,更在于大帝国法律的畅行无碍和中央集权政治的长治久安。

文字最初绝非普及众生的东西,甚至具有巫术咒词一样的秘传性质。今天所能看到的殷商甲骨文,作为中华文明最早的书面见证,多为王室占卜之用;西周的金文,镌刻在钟鼎彝器之上,也是神圣礼法的象征。虽经几代古文字学家殚精竭虑加以考释,甲金文中至今仍有众多的秘传符号未得译解,有如天书。文字由统治阶层的秘密传授到社会上层阶级的普遍认同,经历的正是文明确立和展开的同步过程,其间的细节真相恐怕永远不得而知了。但可以确信的是,尹寺巫史们在此过程中发挥着重要作用。汉字中的“寺”为什么会有“法度”之义,的确是耐人寻思的。如果意识到圣诗和书契一样,本来就曾是某种社会规范的话,对问题的理解或许就容易了。

秉笔之尹和作诗之寺,原来正是社会法规的立法人、监护人和执法人。这一点,从文字与文明的依存关系上就可得到说明。如史作桢先生所论,所谓文明,“实际上,就是一种以文字为中心之强制性文明。因为,文字本身,即一空间可视性之强制性规律,……对自然本身来说,不但只是一形式性之简化规律,同时,它更对自然本身具有一种代换作用。”^①

现代人类学家倾向于认为,文字的发明固然是人类文化发展中的重要里程碑,尤其使文明的诞生获得了物质符号的前提条件。但文字在最初产生和发展的时代,也许并不像后人理解的那样发挥着远距离交往、迅速传播知识等功能。因为观察到的大量情况表明,“在许多社会中,书写仍是限于少

^① 史作桢:《形上美学要义》,《鹅湖》1993年第212期。

数上层人物的技能,广大百姓根本不掌握。在玛雅人和古埃及人中,文字显然主要是巫术宗教的手段,是一门既难学又难运用的技能。纵然近东贸易的广泛发展促使书写文字体系传播于世俗大众,但仍被少数高度熟练专业人员所掌握”^①。这种情况从旁证明了曾经有过一个秉笔文人享有神圣特权的时代,其上限始自新石器时代后期,其下限则在文明进程使文字得到普及之时。

从君、尹、寺、史的溯源性考察中,我们已经触摸到一条由圣而俗的历史演变线索,从而意识到祭政合一时代的衰微最终导致了以王权为中心的官方知识分子的职业性分化,伴随此一过程的则是他们身分地位的逐步沦落。而按照“礼失而求诸野”的思路,这些丧失昔日神职身分的王室士官们演化为流落民间的世俗职业者,或凭藉其原有的世袭传承之技艺去自谋生路,或转而向一般民众传授其知识技艺,成为早期的民间教师(儒)。

古代社会中除了按血缘和地缘而划分的社会组织形式——如家、家族、村、社等,还有一种按照行业来划分的横向组织形式,即一般所说的士、农、工、商诸职业阶层。关于士的起源流变,我们已做出了上述描述,现在还可以按照同样的思路考察“工”这一阶层的由来。

现代语汇中“工”所指代的社会阶层是相当明确的,即工人阶级。在半封建半殖民地社会,工人阶级作为处在剥削压迫最深重之底层的无产阶级,自然充当社会革命的主导力量。

^① 比尔斯等:《文化人类学》第474页,骆继光等译,河北教育出版社1993年版。

新中国政权之确立，又将工人阶级作为最先进、最觉悟的领导阶级，这是我们都熟悉的情况。然而在上古农业社会中，“工”的职业与“士、农、商”三者相比，既不是人数上占优的阶层，也不是有显赫地位和能量的阶层，他们从事的只是平平常常的职业技术性的劳动，而与“工”字联系得最紧密的也是工艺、工匠这类世俗的意思。

从起源方面看，“工”却并非一开始就是如此简单的。自春秋上溯到西周时代，就不难发现“工”的地位和儒、尹、寺、史等一样，越是古远就地位越高，甚至远远高出平民百姓之上，成为官方上层人士。

《诗经·周颂·臣工》有云：

嗟嗟臣工，
敬尔在公。
王釐尔成，
来咨来茹。

毛传：“工，官也。公，君也。”郑笺：“诸侯来朝天子，有不纯臣之义，于其将归，故于庙中正君臣之礼，敕其诸官卿大夫云：敬女（汝）在君之事，王乃平理女（汝）之成功，女（汝）有事当来谋之，来度之于王之朝，无自专。”根据毛传，则“工”为官，而且是天子朝廷之上可以面见天子之官，非等闲之辈也。郑玄笺以为诗中“臣工”二字当分开来解：臣指诸侯，工指卿大夫。却没有坚实的确证可以说明。清代马瑞辰《毛诗传笺通释》从语音规律上说明“工”“官”互训之关系，显得较有说服力：

臣工二字平列，犹官府之比。工与官双声，故官通借作工。《小尔雅》：“工，官也。《尧典》‘允釐百工’，《史记·五帝纪》作‘信饬百官’。”皆工即官之证。臣工盖通指诸侯卿大夫言之。^①

在雅诗中又有《楚茨》一篇写到“工祝”的职业，乃是专门的主持祭祀礼仪之官；《楚辞·招魂》篇中的“工祝”也是类似的神职人员。可见“工”之起源亦与那个祭政难分的神权政治时代密切相联，难怪史书中可以看到“工尹”、“工师”一类上古官名（《左传·文公十年》有“王使为工尹”之说），而楚国的重臣中有“工尹赤”、“工尹路”、“工尹寿”、“工尹襄”等一批以官命名者（参见《左传·昭公十九年、十二年、二十七年》、《成公十六年》等）。后世作为宫中侍者的“尹寺”之人同作为民间手工业者的“工”，在那个神权政治时代恰恰是同源对等的神职官员。

《国语·周语上》有一段被历来的文选家所看中的“召公谏厉王弭谤”之说辞，其中提到早期官方知识分子辅佐王政的神圣职责：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”此处用排比陈列的方式举出了作为君王之智囊团成员的官方知识分子的各种名目及进言方式，其中的“百工谏”一句历来都误以为指工艺匠人而言。^② 手艺人能够亲谏天子吗？这未免太

① 马瑞辰：《毛诗传笺通释》卷二十九，第1063—1064页，中华书局1989年版。

② 参看中国人民大学语文系文史教研室选注《历代文选》上册，第20页，中国青年出版社1962年版。

抬举了他们吧？从社会地位上看，他们至多只能同“庶人”并列，以“传语”形式表达己见。此处之“百工”同《尚书·尧典》中之“百工”一样，均应解为“百官”才是。“百官谏”的说法才显得名正言顺。近年出土的陕西岐山董家村窖藏铜器《公臣殷》铭文中也使用了“百工”一词，同样不宜理解为工艺匠人之统称。

如果考虑到“巫”字本来就从“工”的事实，对“工”的神圣起源就容易理解了。古汉语中不仅有“工祝”连言的情况，还有乐工、卜工、医工连言的情况，而乐、卜、医都是与巫师的原始职责相关的技能。这或许足以启发人们从宗教和巫术的神圣传承方面去理解“工”之本来意蕴。在安阳出土的殷卜辞中，和后世所称“百工”相对应的语词是“多工”，其行事显然围绕在商王的近旁，正像宗教想象中的天帝之宫廷中也充斥着“帝工”和“帝臣”一样。

“工欲善其事，必先利其器。”这句千古名言总是被理解为工匠和他的工具之关系。现在我们已了解到“工”之起源的神秘色彩，则他所使用之“器”也就未必是工具，而很可能倒是在巫术或祭仪上所必备的道具或法器了。从神圣的“工”到世俗之工匠，我们可以体悟到的这场历史变迁同儒、寺、史等文职人员的地位衰落正是同步完成的。

5. 尹寺与“柔”的理想

尹寺之流在官场得势之初，儒还隐在后台幕下。那时，一种对后世影响深远的伦理思想直接由当时主管意识形态的尹寺等人发展成熟并推诸前台，那就是“柔”的思想。

在确实实出自尹氏之手的两首诗中，诗人在分别美化两位主人公时却标举出同一种作为道德榜样的优秀品质——柔。

《崧高》云：“申伯之德，柔惠且直。揉此万邦，闻于四国。”郑笺：“揉，顺也。”《经典释文》：“揉，本亦作柔。”孔疏：“申伯以柔直之德揉服万邦不顺之国，使之皆顺，其声誉闻达于四方，是申伯之德实美大矣。”

《烝民》云：“仲山甫之德，柔嘉为则。令仪令色，小心翼翼，古训是式，威仪是力，天子是若，明命使赋。”郑笺：“嘉，美。令，善也。善威仪，善颜色，容貌翼翼然恭敬。‘故训’，先王之遗典也。式，法也。力，犹勤也。勤威仪者，恪居官次，不解于位也。是顺从行其所为也，显明王之政教，使群臣施布之。”

从以上注疏中可知，柔的道德主要指一种恭敬顺从的品格，一种经过礼仪教化的人为性格。一位男子不可能天生就有这种柔顺的特质，必须由一种倡导女性化或中性化的文化氛围使之人人为地弱化其男性阳刚气质，才有可能向这方向发展人品道德。对男性要求“柔”，可说是文化对自然的改造，其理论基础便是人类有关阉割效用的经验和认识。尹寺之人作为阉割祭司集团的嫡传继承者，倡导这种非男性化的伦理标准，似乎是顺理成章的事。由此树立“柔”的榜样，以供男性效法。

对动物进行阉割，可驯化其野性和攻击力，使雄性失却暴戾刚劲之气，变得温和顺从。对人的阉割，大体上也有类似的效果。帝王天子作为臣民的“牧者”，似乎自古以来就懂得这种出自驯养经验的浅显道理，希望子民们都从生理根源上弱

化其攻击欲,减少犯上作乱的可能性。^①“柔惠”“柔嘉”之类以顺从恭敬为实质的伦理要求就在政教分离的文明时代适应统治者的政治需要而产生了。后世儒家的基本精神曰“仁”,曰“中庸”,显然同此种中性化的“中人”伦理暗中对应。而儒家学者们从《诗》三百中概括而出的诗教原理以“温柔敦厚”为本,这不是对尹寺集团标榜“柔”的倾向的自觉继承和发扬吗?

今考验于《诗》三百篇,“柔”字凡十七见,《风》诗中仅两见,皆用于本义,与伦理观念无关。把“柔”作为伦理品格的用法唯见于《雅》和《颂》,这种人为的价值引申大约同尹寺作者群的中性化倾向不无关系。鉴于温柔之伦理人格经儒家发扬光大后成为中国文化中的基本精神和中国知识分子的基本价值取向,这就需要 对尹寺集团与“儒”的潜在联系做一番探考,从中揭示温柔之教化的由来之谜。

温柔这个词在现代汉语中特指女性品质,但它在上古汉语中却完全是针对男性阳刚之气所提出的一种中性化的理想人格要求。这种针对性可以从古汉语中“柔”与“刚”的反义对立中见出端倪。《小雅·采薇》二章与三章的起句分别是:

采薇采薇,
薇亦柔止。

采薇采薇,
薇亦刚止。

^① 中国伦理学的另一个核心范畴“孝”,也具有长辈驯化子辈,使之减弱个性和攻击欲的作用。

薇是一种食用野菜。陆文郁《诗草木今释》认为即是生于山野中的野豌豆、大巢菜(《本草纲目》),或叫垂水(《尔雅》),属豆科植物,学名为 *Vicia angustifolia* L. 用途:嫩茎叶可为蔬,或入羹。种子可炒食。救荒植物,又为牧草。^① 薇之柔与刚的变化,对于采食者来说是值得注意的。毛传:“柔,始生也。”郑笺:“柔,谓脆腕之时。”“刚,谓少坚忍时。”至少,柔时易采而刚时不易,这一差别是显而易见的。将草木的柔与刚之性引申到道德层次上来,其原有的对立性依然如故。《豳民》五章云:

人亦有言：
柔则茹之，
刚则吐之。
维仲山甫，
柔亦不茹，
刚亦不吐。
不侮矜寡，
不畏强御。

作为道德品格的柔与刚本来都具褒义,并无高下优劣之分。但是儒道两家都赋予柔以更高的价值,遂使一种女性化、中性化的人格理想在传统文化中树立起来。除了尹吉甫所推崇备至的“柔惠”与“柔嘉”外,《诗经》的雅颂部分还有不少类似的例子,足以显示温柔之教的渊源。

^① 陆文郁:《诗草木今释》第8—9页,天津人民出版社1957年版。

《小雅·桑扈》四章：“兕觥徒觥，旨酒思柔。彼交匪敖，万福来求。”郑笺：“兕觥，罚爵也。古之王者与群臣燕饮，上下无失礼者，其罚爵徒觥然陈设而已。其饮美酒，思得柔顺中和与共其乐，言不愾敖自淫恣也。”又云：“彼，彼贤者也。贤者居处恭，执事敬，与人交必以礼，则万福之禄就而求之。”经文中一个“柔”字引出后儒这许多“柔顺”、“中和”、“恭”与“敬”的道理。要言之，“中和”者乃抹杀了两性差异后所得之结果。“柔顺”针对男性而言，不啻为一种阉人标准，“中”之理想（包括后之“中庸”）实出自中人即阉人。而“恭”与“宫”同音假借，“恭敬”、“谦恭”等后起伦理义皆源自宫人性格，殆无可怀疑。自虞舜时代以来的一千多年宫刑（皋陶称为“恭刑”^①）实践已足以使人悟出被施恭刑者变得性格恭顺的道理。据此可知，倡导柔和温，实际上就是以阉人人格为范例的自觉改造人性的要求。

《大雅·抑》一篇或许最能代表此种尹寺伦理观，其中“柔”、“温”与“恭”等多种阉人人格概念一齐派上了用场，可谓开启儒家伦理之先河。这篇长达十二章的巨构以道德要求为其主旨，据信是卫武公自傲之诗，亦含谏厉王之意。^② 其首章所提出的“哲人之愚”颇耐人寻味，验证下文方知其底蕴为典型的中人伦理。五章始点明“柔嘉”之理想，用语竟与尹氏所作《烝民》不谋而合：

① 参看宁汉林：《中国刑法通史》，第5分册，第6章，第6节，辽宁大学出版社1986年版。

② 姚际恒认为这是无名氏所作刺厉王之诗，卫武公自傲说不可信，可参看其《诗经通论》卷十五。

质尔人民，
谨尔侯度，
用戒不虞。
慎尔出话，
敬尔威仪，
无不柔嘉。
白圭之玷，
尚可磨也。
斯言之玷，
不可为也。

原来所谓“哲人之愚”还包括教人以“柔”为本，出言发话尽去棱角，做出一幅毕恭毕敬、小心翼翼的样子，这同《烝民》所说“柔嘉维则：令仪令色，小心翼翼，古训是式”的人伦准则完全相应，而哲人之愚的效应也可由尹吉甫之诗句作为脚注：“既明且哲，以保其身。夙夜匪解（懈），以事一人！”

第六章继续申说祸从口出，谨慎言语之意，第七章再度正面提出“柔”的要求：“视尔友君子，辑柔尔颜，不遐有愆。”毛传：“辑，和也。”郑笺：“柔，安。今视女之诸侯及卿大夫皆肋肩谄笑，以和安女颜色。”黄焯先生指出：“视、示古通用，视宜读为示。‘辑柔尔颜’与五章‘敬尔威仪，无不柔嘉’意同。此为警之之词，非斥之之语，《笺》说似非《经》意。”^① 第八章仍以谨慎和去棱角自傲，末二句用了“彼童而角，实虹小子”为喻。毛传：“童，羊之无角者也。而角，自用也。虹，溃也。”意思是说，

① 黄焯：《毛诗郑笺评议》卷九，第348—349页，上海古籍出版社1985年版。

童羊无角却刚愎自用,以为有角,结果只能是自溃自败。《易林·巽之节》云:“婴儿孩子,未有知识。彼童而角,乱我政事。”其戒棱角之意盖本于《抑》及郑笺。九章又以柔木起兴,引出所咏之恭人品格:

荏染柔木,
言缙之丝。
温温恭人^①,
维德之基。

这四句诗算是把儒家道德的根源和盘托出了。柔韧之木据毛传说有“椅桐梓漆”四种,验之《鄘风》“椅桐梓漆,爰伐琴瑟”,可知“言缙之丝”谓被之琴弦于柔木上,使之成器。柔木天生适合作琴瑟,而恭人天性温和柔顺,不正适合充当伦理道德的基础和样板吗?

毛传:“温温,宽柔也。”郑笺:“柔忍之木荏染然,人则被之弦以为弓。宽柔之人温温然,则能为德之基止。言内有其性,乃可以有德也。”二人对“恭人”均无注。朱传亦仅及柔木而不注恭人。推考恭字在《诗》中凡七见,全在《雅》《颂》部分,《风》诗中绝无踪影,可知此概念同作为伦理观念的柔、温一样,是尹寺作诗命册的专用术语。

维桑与梓,

^① 古汉语中的非象声类重言往往是单字意义的叠加重复,故“温温”与“温”义同。参看钱大昕:《十驾斋养新录》卷一,“以重言释一言”条。

必恭敬止。^①

宾之初筵，
温温其恭。^②

温恭朝夕，
执事有恪。^③

温温恭人，
如集于木。
惴惴小心，
如临于谷。
战战兢兢，
如履薄冰。^④

以上四例中，恭与温连言者有三例，而后一例中的“小心”、“战战兢兢”则对恭人性格特征作了具体的描绘。参看《尚书·舜典》所言“文明温恭”和《无逸》所言“徽柔懿恭”，可确知恭的品性本与温柔互为表里，是男性失却性特征以后的畸变结果。

这些变性之人一方面自叹命运不公，不断发出“哀我填

① 《小雅·小弁》

② 《小雅·宾之初筵》

③ 《商颂·那》

④ 《小雅·小宛》

寡”，“倬彼昊天，宁不我矜”^①，“昊天孔昭，我生靡乐”^②之类的感叹，另一方面又适应统治者的需要，从自身的性格特征中推演出温柔为恭的伦理价值，试图以此号召天下人克己禁欲，向“温温”和“柔嘉”的方向自我修炼，这正是儒家人格理想的一个潜在渊源。且看儒者对“恭”的一贯强调：

《礼记·曲礼》：“君子恭敬撝节，退让以明礼。”《礼记·乐记》：“恭俭而好礼。”疏：“恭谓以礼自持。”《孝经》：“若夫慈爱恭敬。”《论语·学而》：“恭近于礼。”皇疏：“恭是逊从。”《论语·季氏》：“貌思恭。”皇疏：“谦接谓之恭。”《荀子·解蔽》：“仁者之思也，恭。”注：“恭，谓乾乾夕惕也。”《论语·学而》：“夫子温良恭俭让以得之。”《孟子·滕文公上》：“贤君必恭俭礼下。”这些不尽相同的表白，说明了“恭”在儒家思想中的重要性及其同“礼”“仁”等范畴的联系。

再看儒家文献中对“温”和“柔”的一贯推崇之例：《诗经·燕燕》：“终温且惠，淑慎其身。”《小戎》：“言念君子，温其如玉。”“言念君子，温其在邑。”《小宛》：“人之齐圣，饮酒温克。”《尚书·舜典》：“帝曰：夔，命汝典乐，教胄子，直而温。”《论语·述而》：“子温而厉。”皇疏：“温，和润也。”《季氏》：“孔子曰：君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”《荀子》一书引《诗》颇多，仅引用“温温恭人”“温恭朝夕”和“温其如玉”等诗句就有《大略》、《法行》、《不苟》、《非十二子》、《君道》等五篇。其《法行》篇还提出衡量君子的标准：“夫玉者君子比德焉，温润而泽，仁也。”《修

① 《大雅·桑柔》

② 《大雅·抑》

身》篇亦云：“人无法则侘傺然；有法而无志其义则渠渠然；依乎法而又深其类，然后温温然。”《尔雅·释训》：“晏晏、温温，柔也。”郝疏：“柔者，《释诂》云安也，柔与刚反，则柔顺柔和皆安静之义，故《诗·丞民》笺：柔，濡毳也。……按温润濡柔并声相转，其义皆相近。”《广雅·释诂一》：“温，善也。”疏证：“《儒行》云：温良者，仁之本也。”《礼记·文王世子》：“恭敬而温文。”疏：“恭敬而温文者，谓内外有礼。貌恭心敬，而温润文章，故曰恭敬而温文也。”《礼记·内则》：“必求其宽裕慈惠，温良恭敬，慎而寡言者，使为子师。”《论语·学而》“温良恭俭让”句疏：“敦柔润泽谓之温，行不犯物谓之良。”《孔子家语·辨乐解》：“君子之音，温和居中。”《白虎通·礼乐》：“温润而宽和。”

上述文献中种种有关温、润、濡、柔的话语表明，尹寺伦理观在先秦至汉代的社会意识形态中已经逐渐扩散开来，近乎成为一种全民性的价值标准了。在儒家思想范围以内，除少数像孟子这样多少保留着一些男性阳刚之气的人以外，恭人的温温人格已被大多数思想家接受为一种值得效法和培养的理想人格。唯在《孟子》一书中体现出男性气质对中人倾向的强烈抵制。该书中找不到“温”和“柔”的概念，即使对先儒们奉为圭臬的“恭”的概念，孟子也赋予了新的解释，使之具有了“尊严”的意蕴，而不单纯是一种驯顺服从、小心翼翼的奴性品质。针对先儒关于“貌曰恭”（《洪范》）和“貌思恭”（《论语》）的说法，孟子提出了“恭俭岂可以声音笑貌为哉”的质疑。^① 针对先儒们讨好统治者的恭敬顺从之论，孟子则大胆地要求统治者

^① 《孟子·离娄上》，《诸子集成》本。

自己做到“恭俭”^①，就臣下而言，孟子提出了“责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬”^②的全新见解，充分表现出一种威武不能屈的大丈夫气概，在众儒一片中性化的时代潮流中显得卓尔不群，为中国思想文化保留下一线反阉割、反温柔的阳性因素。

就此一贡献而言，孟子虽被后人推为儒家的“亚圣”，然而实质上他显然与“儒”还有相当大的差别。

6. 去势与“柔”的文化价值观

《尚书·皋陶谟》述人有九种德性，其五为“扰而毅”。宋本《玉篇》引作“𦍋而毅”，并释“𦍋”字曰：“牛柔谨也，从也，安也。又：驯也。”这个从牛的字以牛的驯顺温良之性情为取意的基础，又类比引申为人的美德。《说文》的释义大致相同。唯《广雅·释诂一》又说：“𦍋，善也。”已将牛的驯良品性抽象为道德理想的至高范畴了。

为什么要把驯顺、柔谨作为善、作为美德，来加以褒扬和彰显呢？这种价值取向的发生很可能是伴随着农牧业的驯化实践而获得经验基础的。一般而言，雌性动物要比雄性温和易驯，而雄性动物的暴躁脾性往往随着去势术的施行而得到改良，这样去势本身就包含着良善之意思。古汉语中的“攻”字，或可揭示从阉割到美善的语义演化。据《说文》，攻的本义为击，今语中仍保留有攻击一词。古汉语中引申指阉割的行为。《广雅·释兽》：“攻，犍也。”《周礼·夏官·校人》：“夏祭先

① 《孟子·滕文公上》，《诸子集成》本。

② 《孟子·离娄上》，《诸子集成》本。

牧，颁马，攻特。”注引郑司农云：“攻特谓騷之。”由此可见对牛、马的去势均可称攻。孙诒让《周礼正义》疏云：“谓牡马性悍怒，喜相踉啮，必騷之使驯，而后可乘用也。郑司农云‘攻特谓騷之’者，郑《廋人》注说攻驹义同。”^①从去势中产生驯化的效果，攻字又派生出调教的意思。《大戴礼·夏小正》：“攻驹也者，教之服车数舍之也。”经过调教的畜生更有利于驾驭和使用，所以攻字又再度衍生出善的意思。《尔雅·释诂上》便有“攻，善也”的训释。同篇中还释“若”为善，与攻为同义词。郝懿行疏云：“若者，《释言》云：顺也。顺理为善，故《逸周书·武顺篇》云：礼义顺祥曰吉。是其义也。”顺的意义用于畜兽之教化，便是“驯”。《说文》释驯字曰：“马顺也。”《淮南子·说林训》：“马先驯而后求良。”可知驯为良之前提条件。故驯亦可表示善美。《史记·管蔡世家》“皆有驯行”句索隐：“驯，善也。”以上这些训诂资料似可表明，一种与去势术密切相关的驯化伦理观在上古华夏社会中自发形成，并在某种程度上奠定了传统文化的基本价值标准。

从驯化伦理观以顺为善以柔为美的价值基准出发，一种柔弱优于刚强，温恭胜过粗犷的道德判断很容易在全社会得到普遍认同，成为民族性的精神遗产而世代相传。自从《老子》第七十八章总结出“弱之胜强，柔之胜刚”的人生至理，后代无数智者领教受惠于此。

范曄《后汉书·臧宫传》：“黄石公记曰：‘柔能制刚，弱能制强。’柔者德也，刚者贼也，弱者仁而助之也，强者怨之归也。”由此引申发挥出的“柔德刚贼”之说，已将二元对立价值突显

^① 孙诒让《周礼正义》卷六十二，第2616页，中华书局1987年版。

到了极限。

明罗懋登《西洋记》四一：“自古道：柔能胜刚，弱能胜强。火母因为火性不除，故此不能结成正果。”这一至理已成为无须证明的万能公理，具有强大的说服力。

清杨潮观《吟风阁杂剧·黄石婆披计逃关》则道出了无限赞颂之词：“柔胜刚，弱胜强，柔之时义大矣哉！”

施耐庵《水浒传》第二十四回引用古人云又敷衍出“柔受益刚招祸”之说，“古人道：柔软是立身之本，刚强是惹祸之胎。似娘子的大郎所为良善时，万丈水无涓滴漏”。

汉语成语中有一条“齿亡舌存”，可以看作是对柔软立身、刚强惹祸说的寓言式注脚。刘向《说苑·敬慎》记录了这条成语的出典：“常枞有疾，老子往问焉。……张其口而示老子，曰：‘吾舌存乎？’老子曰：‘然’。‘吾齿存乎？’老子曰：‘亡。’常枞曰：‘子知之乎？’老子曰：‘夫舌之存也，岂非其柔耶？齿之亡也，岂非其刚耶？’常枞曰：‘是已，天下之事已尽矣！’”后人把这段故事同柔忍哲学的始作俑者老子联系起来，似不难理解，这多少可收到一些现身说法的传播效果。日常经验也提供了人老牙齿脱落的有力根据，但没有见过因衰老而掉舌头的。这本是生物规律的必然结果，与柔或刚的属性并无太大关系。可是这个强词夺理的类比论证却能瞒过世人，历二千年而不绝如缕，每一时代都有人为之心折口服，奉为金玉良言，处世妙法。《六韬·三疑》云：“太强必折，太张必缺。”相反的一面虽未说出，却足以发人深省，自己觉悟。《淮南子·说林训》：“舌之与齿，孰先破也？铔之与刃，孰先弊也？”又从舌齿的对比引譬连类，举一反三。《意林·文子十二卷》对上述问句做了答案：“齿坚于舌，而齿先敝。”凡是不想过早夭折的人，能

不以此为戒而去坚取柔乎？就连以阳刚豪放见称于文坛的宋代大英雄辛弃疾，也半开玩笑半认真地写过一首《卜算子·齿落》，心领神会地重申这一哲理：

刚者不坚牢，
柔者难摧挫。
不信张开口了看，
舌在牙先坠。

总括以上文人的和民间的智慧人生经验，似可借助于结构主义的分析模式，对传统文化在这一方面的价值观做出二元对立式的总结：

阳 ： 阴
刚 ： 柔
悍 ： 温
暴 ： 驯
不去势 ： 去势
自然 ： 文化
恶 ： 善
祸 ： 福
亡 ： 存
死 ： 生
齿 ： 舌
刃 ： 钝
败 ： 胜
贼 ： 德

泥：水

我们还可把这个富有文化特质的价值模式同人类学家在原始宗教习俗研究中得出的模式加以对照，从而深切领会生理意义上的阉割如何通过文化的整合作用而转化为心理意义上的阉割。下面是艾德蒙·利奇所列举的宗教观念模式：

清洁/肮脏 = 去势/阳刚

至于为什么以去势为洁净，把未去势的自然阳刚状态视为污秽，利奇是这样解说的：“从体内除去的东西不管是什么，均‘不合时宜’，都为污垢；宣布这一点就变得合乎事理了。通过去除之举，我们社会范畴的纯洁性得到保存，残伤的肢体也被净化。”^① 接下来他又指出了洁净/肮脏这一宗教观念的心理学基础：每一个小孩，当发展出认同意识时，必然对“我是什么”一类问题有所关注。人体排泄物体现出特殊的疑问：“我的大便，我的尿，我的精液，我的汗水是否属于我的一部分？”人体的孔道构成排泄之门，所有的排泄物都被归入“不合时宜”之列，就像身体残害仪式中的副产品。^② 阳物作为排泄精液和小便的双重渠道，难怪会被确认为是不合时宜的肮脏物而受到追求圣洁者的残酷阉割。相应的道理也有助于理解在非洲西部原住民中流行的可怕的女性阉割习俗。至此，我们或许已经找到阉割与驯化、柔、善一类意义的联系同阉割与洁净之间联系的相通之处了。正如人类学家玛丽·道格拉斯所说，人其实具有两种身体：物理的身体与社会的身体。社会的观念范畴总是会对物理的身体横加干预或修饰，以便使之成

①② 利奇：《文化与交流》第69—70页，卢德平译，华夏出版社1991年版。英文原版，第62页。去势/阳刚，原文为 *impotence/potency*。

为表达文化意蕴的媒介。^① 从以去势为洁净的身体观到以柔顺为美善的人格观,不见利刃不流血的心理阉割已经基本取代了血淋淋的身体残害行为。从文明与野蛮的对照来看,这毕竟是值得庆幸的文化进化之途经。



以“柔”为本的宫中男侍形象
(唐昭陵李震墓壁画摹本)

① 玛丽·道格拉斯(Mary Douglas):《自然的象征》(Natural Symbols)第 65 页,伦敦,标灯出版社 1970 年版。

7.“温柔”又加“敦厚”

在了解到“柔软为立身之本”的人生经验之后，再去考察儒家从正面提出的“温柔敦厚”之诗教大法，进而叩问儒者本身的来源和意义，可以更容易领会心理阉割机制的强大辐射力和深远的潜在效应。

“教”这个概念在中国文化中具有双重的重要性，它既是“教育”“教化”之本，又是“宗教”、“礼教”之本。西方语言中分开而言的 education 和 religion 这两大文化层面到了古代汉语中就只剩下了这一个“教”字。人们经常对照西方基督教文化而认为中国是没有全民性宗教的文化。其实中国古代所讲的“教”是比在礼拜堂做礼拜要广泛得多的东西。以下仅就“诗教”观的形成做一个案例分析。

作于西周时期的《抑》一诗中，“温”与“柔”两个概念同时并存，作为对恭人人格的界定词与赞誉词，对应于《尚书·皋陶谟》作为九德之二的“柔而立”和之六的“直而温”，可以看到这两个词的近似价值取向已经为它们的进一步合成奠定了语用基础。从诗人用以取兴的“柔木”“桑柔”等自然物象，到诗人所标榜的恭人格“温温”，这种隐喻本身也在“温”与“柔”二字之间架构起了类比认同的逻辑联系和语义联系。及至《论语》问世，书中记述了孔门弟子先后三次用“温”的概念称颂孔子，而孔子本人也标举出“色思温，貌思恭”等“九思”的人品和“中庸”为德的价值观。^①于是，在编纂年代迟于《论语》且可信

^① 《论语·雍也》：“子曰：中庸之为德也，其至矣乎？民鲜久矣。”

程度亦低于《论语》的儒家经典《礼记》中，记述了孔子提出的温柔敦厚说。《礼记·经解》篇云：

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。疏通知达，《书》教也。广博易良，《乐》教也。洁静精微，《易》教也。恭俭庄敬，《礼》教也。属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也。疏通知达而不诬，则深于《书》者也。广博易良而不奢，则深于《乐》者也。洁静精微而不贼，则深于《易》者也。恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也。属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”

《经解》以《六经》的教育教化作用为主题，全篇托之于孔子之言，很可能是孔门后学所作。其中所述《诗》《书》《乐》《易》《礼》《春秋》的教化功效，而《诗》冠其首，这对于汉代以后的中国文学理论思想的发展起到了奠定基调的作用。孔颖达《礼记正义》对“温柔敦厚”的解释是：“温谓颜色温润，柔谓性情和柔。《诗》依违讽谏，不指切事情，故曰温柔敦厚是《诗》教也。”^①用现代心理学的眼光看，温柔敦厚的诗教目的在于培养一种理想人格，其特征同先秦尹寺文献中所推崇的“温温其恭”的恭人性格一脉相承。或许孔子正是看中了出自尹寺之手的《雅》《颂》之诗所树立的那种以“柔嘉”为榜样的君子型人

^① 孔颖达：《礼记正义》卷五十，阮元《十三经注疏》第1609页，中华书局1980年版。

格理想,因此而极度推崇《诗》对于培养人格性情的这种驯化作用吧。

从语用记录方面考察,尹寺话语早已将“温”与“柔”这两个同义词作为人格理想的概念而使用了,但却没有用过“敦”与“厚”来表达同一意思。清末小学家于鬯指出,《经解》篇所言《六经》之教化功用的六组词中,除了指《春秋》教化功用的“属辞比事”是“各连二字为义”外,其余五组词皆是“四字平列”,如温与柔,敦与厚,疏与通,广与博,易与良,洁与静,精与微,恭与俭,庄与敬,都是同义词并列为义。^①托名孔子的作者除了将“温”与“柔”两字并为词,还挪用了已有的成词“敦厚”与“温柔”连言为义。仅从这种用语习惯上看,也不会早于战国时代。因为现存先秦文献中尚无“温柔”连言之例,厚与敦连言最早见于战国时的《荀子》一书。

《诗经》中已常见“敦”字。《说文》训敦为怒,似乎成了温柔的对立面。《说文通训定声》谓“敦假借为惇”,这就揭明了敦何以又训厚。《邶风·北门》三章“王事敦我”毛传:“敦,厚也。”《周易·艮卦》:“上九敦艮、吉。敦艮之吉,以厚后也。”疏:“敦,厚也。上九居艮之极,极,止者也。在上能用敦厚以自止,不陷非妄,宜其吉也。”《左传·成公十六年》:“民生敦庞,和同以听。”注:“敦,厚也。”《礼记·曲礼上》:“敦善行而不怠。”注:“敦,厚也。”可见敦与厚连言,犹温柔连言,是同义词的组合。《荀子·非十二子》:“古之所谓士仕者,厚敦者也。”^②敦厚这个合成词首次出现,便是用来指称某种人格特征的。其

① 于鬯:《香草校书》卷三十二,第649页,中华书局1984年版。

② 王念孙《读书杂志》卷十谓“士仕当为仕士”。

源盖出于《老子》第十五章所标示的人格理想：“古之善为士者……敦兮其若朴”。荀子把《老子》较为含混的“敦兮若朴”改换为互文见议的“厚敦”，使之明确化。战国末期的《韩非子·难言篇》沿用了这一说法，但颠倒了两字顺序：

臣非非难言也。所以难言者，言顺比滑泽，洋洋绵绵然，则见以为华而不实。敦厚恭祗，夔固慎完，则见以为拙而不伦。

王先慎《韩非子集解》于“敦厚恭祗”句下曰：“乾道本作‘敦祗恭厚’，《意林》引作‘敦厚恭祗’，是也，今据改。”^① 不论王氏这一改动正确与否，至少在西汉以来，荀子的“厚敦”已被更为流行的“敦厚”一词所取代。司马迁《史记·公孙弘传》：“其行敦厚，辩论有余。”《礼记·中庸》：“敦厚以崇礼。”《汉书·平帝纪》：“举敦厚能直者各一人。”《后汉书·章帝八王传》：“章帝长者从敦厚。”《后汉书·马援传》：“龙伯高，敦厚周慎。”皆是其例。

还值得注意的是与“温柔敦厚”说的出现关联最紧密的《淮南子·泰族训》中的“温惠柔良”说：

……六艺异科而同道。温惠柔良者，《诗》之风也；洒
庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭遵
让者，《礼》之为也；宽裕简易者，《乐》之化也；刺几辩义
者，《春秋》之靡也。故《易》之失鬼，《乐》之失淫，《诗》之

^① 王先慎：《韩非子集解》卷一，《诸子集成》本。

失愚，《书》之失拘，《礼》之失伎^①，《春秋》之失訾。^②

且不论这里的“温惠柔良”说与《礼记》中的“温柔敦厚”说在措辞上的微妙差异，也不去追究这两处大致相同的六艺施教纲领究竟孰先孰后、到底是谁抄袭了谁的问题。两家说法在基本精神上是一致的，特别是在强调每一种经典可能导致的不良教学效果方面，可谓面面俱到。尤值得关注的一个细节是：《淮南子》与《礼记》在概括《诗》以外的其他五经可能引起的弊端时，分别用了五种不同的语词：鬼、淫、拘、伎、訾和贼、奢、诬、烦、乱；唯独在讲到《诗》的教学弊端时用了同一个词“愚”，可谓英雄所见略同了。日本学者铃木虎雄解释说：“诗教是以诗教人，教的结果要使人温柔敦厚，而弊害则在愚，所以温柔敦厚而不愚那才是真正深通于诗的。”^③这一解说似只停留在字面，未能触及所以然的问题，有待深一层追问。

诗既然是“多识”的博物标本，又是启人灵感、教人言语应对能力的好教材，为什么古人却要担心它有使人“愚”的副作用呢？看来这并不是单纯的教材利弊选择的问题，在它背后还潜藏着深刻的心理学方面的原因，关键在于对《礼记·经解》所说的“其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也”一句的透彻理解。说穿了的话，道理并不深奥：要教会一个人养成温恭柔顺、敦厚笃实的情性，同时又不扼杀他的个性、才气和创造力，使其变得既无棱无角，又才华横溢，既老实厚道，又机敏

① 伎，《太平御览》引作“乱”。

② 刘安：《淮南子》卷二十，《诸子集成》本。

③ 铃木虎雄：《中国诗论史》第14页，洪顺隆译，台湾商务印书馆1979年版。

过人,这怎么可能呢?倡导诗教的儒者们似乎多少意识到了他们人格教化理想的副作用。换句话说,他们发现了“温柔敦厚”与“愚”之间的同步关系或因果关系:用人为教化的方式让一个男人变得温柔敦厚,这自然难免使他智力受损,同时变得愚顽呆笨。作为道德培养之工具的《诗经》原来也是软化人的性格,愚化人的灵气的“鸦片”。于是乎,为了让人们在接受《诗》的道德熏陶的同时,避免发生普遍的弱智低能的连带效应,儒生们终于假托孔圣之口宣布了他们的可怕发现,不过是用正面预防的语气来宣布的——“温柔敦厚而不愚”,试图尽量淡化诗教后果的可怕性。这可真是鱼和熊掌能否兼得的大难题。

如前所说,男性的温恭化本是得之于阉割实践的一种教化经验。生理上的去阳手术所带来的驯化效果,启发着设教者从心理上阉割阳刚气质的尝试。温柔敦厚说的实质就在于此。什么“兴观群怨”也好,什么“多识鸟兽草木之名”也好,说来说去,实质仍在于“事父事君”。要做事父事君的忠臣孝子,首先要从心理上彻底打消来自生物本能的犯上冲动,使儿子们和臣民们能像温婉顺从的羔羊那样俯首听命。这便是温柔诗教与统治术之间相互呼应的妙处。而敦厚与忠孝当然也是互为表里的,儒生们还担心敦会导致愚,可统治者在潜意识中巴不得万民皆能愚忠愚孝,以便江山社稷永保平安。适应此种政治上的需要,温柔敦厚说在后来又蜕变为忠厚说,其心理阉割之初衷,也伴随着语词上的这种简化而由隐变显了。

日本学者青木正儿说:“论诗者动辄说‘诗人忠厚之旨’,‘忠厚’是温柔敦厚的约言,‘诗人’是指《诗经》之作者;这是儒家教给后世诗人最尊贵的赐物吧。而体会其旨的最杰出的作

家,是唐之杜甫。杜甫就是儒家思想产出的第一诗人,与道家思想产出的李白,是极好的一个对照。”^①或许还可以补充说,李白继承了道家的自由放达一面,却没有被老子关于柔弱胜刚强的哲理所濡染,他的诗风中透露着一种反阉割的雄健之气;而老杜作为儒家诗教的楷模,在杜诗的“忠厚”格调之中最典型地体现着温柔敦厚与愚的共在关联。即使在杜诗因涵有“人民性”被奉为圭臬的日子里,人们对老杜的“愚忠”不是也曾深表惋惜,进而“哀其不幸,怒其不争”吗?

从“敦厚”到“忠厚”虽然仅一字之差,这一美德的政治蕴含毕竟是更加明确了。

儒家诗教始于“温柔”而止于“忠厚”的演变轨迹,对于认识中国传统文化政教不分家的内在统一性极有帮助。虽然前文中陈述过随着文明史进程的展开而出现的政治与宗教分离的倾向,以及由这种分离过程而导致的尹寺工祝一类人员的地位沦落,但是秦汉以降封建大一统帝国的建立却又为儒教与官方政治的重新组合认同开辟了前景。“忠孝”之说的大流行表明新的政教合一已经完成。根据“教”的字形可知其初义为“使人孝”,反映的是宗法家庭组织中的至上家规,推广到更上一层的“家”即国家,孝自然引出忠。父辈教训子辈行孝的前提是消解其俄狄浦斯式冲动以及连带的犯上攻击欲^②,没有比倡导温柔敦厚的人格铸塑更加行之有效的方式了。于是假托孔子的六经教育体系在大一统的政治需要之下应运而生,以“温柔敦厚”为宗旨的诗教也就并非侥幸地列在第一

^① 青木正儿:《中国文学概说》第40页,隋树森译,重庆出版社1982年版。

^② 参看拙文《孝与中国文化的精神分析》,《文艺研究》1996年第1期。

位了。

8. 柔儒公案再检讨

温柔敦厚的诗教学说与孔子为代表的儒家政治伦理观的对应关系之考察，自然引发出如下所以然的问题：为什么以“柔嘉”和“温温”为口号的恭人人格教化说能成为儒者教化体系的核心内容，在后世发展为影响深远的诗教理论呢？这一疑问实已牵涉到儒的由来及演变的过程研究。人类学所提供的“濡化”(enculturation)概念在此一方面可以有助于问题的理论透视。

作为思想派别的儒家之诞生同孔子的作用密不可分，这是无须争辩的事实。但是孔子却并不是最初的儒者，早在他的时代以前很久就有了以儒为名称和职业的人。这些先于孔子而活动的儒者才是为儒教的产生奠定了坚实的历史土壤的人。那么，这些顶着“儒”之名号的最早的人究竟是些什么人呢？

令人困惑的是，在确信属于西周的现存文献中，如《诗》、《书》的早期作品和《周易》，都根本找不到“儒”这个字。甲骨文、金文中也没有“儒”字。就此可以断定，“儒”是个相对晚出的词，它的出现不会早于西周末年，很可能只是在春秋时期才流行起来。在先秦子书中较早使用“儒”这个词的是《论语》和《墨子》二书。相比之下，“儒”在《论语》中只有一处两见，而在《墨子》中却出现了十九次之多。这是个很值得注意的现象。《论语·雍也》篇记述了孔子唯一一次说到“儒”的情形：

子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”

刘宝楠《正义》引《周礼》中的条文规定把儒释为“教民者之称”：“子夏于时设教，有门人，故夫子告以为儒之道。君子儒，能职大而可大受；小人儒，则但务卑近而已。君子小人，以广狭异，不以邪正分。”^①照此种理解，为儒之道即为师之道。孔子告诫子夏要当一个有君子风度的老师，不要当小人式的老师。至于何谓君子风度，我们在《诗经》所称颂的“温恭朝夕，执事有恪”，“言念君子，温其如玉”，“终温且惠，淑慎其身”，“柔惠且直”，“柔嘉为则”等一系列形象中已有所领悟了。简言之，君子儒的标准是从尹寺伦理观中的“恭人”人格那里继承而来的，那就是温柔敦厚的标准。所谓“小人儒”，指的就是不够这一标准的不称其职的为师者吧。

其实，儒与尹寺的同源关系不用远求，就埋藏在“儒”字的古训中。《说文》：

儒，柔也，术士之称。从人需声。

《礼记·儒行》疏引《郑目录》：

儒之言优也，柔也，能安人，能服人。又儒者濡也，以先王之道能濡其身。

《韩诗外传》：

^① 刘宝楠：《论语正义》卷七，《诸子集成》本。

儒者，濡也。

案以上“儒”之三义：柔、优、濡，其实都指一义。郝懿行氏已做出关于温、柔、濡三者声转义通的论证，现在只需再考察一下“优”字。其实优与柔本是同义词，《大戴记·子张问入官》：“慈爱以优柔之。”现代汉语中尚有优柔寡断一语，显然是沿用优柔一词的古义。由此看来，所谓“能安人”的柔者，“能濡其身”的传道者，指的都是以温柔为本的为师者，这同前面所说的温温恭人不是同出一源吗？一般而论，男子的性格特征是刚强，而女子才是温柔。要使从事某种职业的男子都达到“温柔”的标准，除了从生理上对其男性特征加以人为的改变，大概不会有更见效的办法了。阉割无疑是使男性“濡其身”而柔其性的一种世界通用的办法。自古为师的儒者若不是从净身祭司的宗教传统中脱胎而来，又怎能从一开始就以温恭优柔为特征呢。

现代学者中较早探讨儒之起源并提出新假说的人当推胡适。他在1934年所作《说儒》一文便已注意到从人格特征入手考察儒的产生，破天荒地认为儒是殷民族的教士。早在1918年作《中国哲学史大纲》时，胡适就提出，大凡一种学说，决不是劈空从天上掉下来的。若不懂其前因，便不能懂其真意义。出于这种自觉意识，他专辟一节称为“中国哲学结胎的时代”，指老子孔子以前的二三百年。^①把着眼点放到了公元前八世纪。《说儒》则更进一步上推了几百年。

^① 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，第35—36页，商务印书馆1919年版。

胡适充分肯定章太炎从历史的角度区分“儒”之一名三义的做法,认为这是首创性的思路,“在当时真有开山之功”^①。由此而可知:“儒”字的意义经历了由广到狭的三阶段演变:从包括一切方术之士的“儒”,后来竟缩小到那“祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼”的“儒”。不过章氏之论还有可修正补充之处:他所说的“类名”的儒,仅据《周礼》郑玄注就定为以六艺教民者,我们不能以一个东汉晚年学者的说法就确信古代(周初)真有专习六艺之儒。“类名”的儒应是作为术士之通称的“儒”^②,其来源如何,章氏未能深究。胡适正是由此入手来撰写他的《说儒》的,这篇长文的主要观点有五个方面:

一、儒是殷民族的教士;他们的衣服是殷服,他们的宗教是殷礼,他们的人生观是亡国遗民的柔逊的人生观。

二、儒的原初职业为治丧相礼。

三、殷商亡国后有一个“五百年必有王者兴”的预言;孔子在当时被人认为应运而生的圣者。

四、孔子的贡献在于:(一)把殷商民族的部落性的儒扩大到“以仁为己任”的儒;(二)把柔儒的儒改变到刚毅进取的儒。

五、儒与道之关系:“道家”一词首见于汉代《史记》,先秦无此一派,其成员均可归入儒、墨两系。老子是正宗的儒,其宽柔不争之道符合“儒,柔也”的古训,也是《论语》中“以德报怨”柔道人生观所本。孔子求学于老子的传说可信,二者共创了中国“文士”的宗教,墨子才是民众宗教的领袖。

胡适的这篇长文发表后引起许多学人注意。

① 《胡适作品集 15》第7页,台北远流出版公司1986年版。

② 同上书,第8页。

钱穆先生对《说儒》一文持不同意见,并撰写了《驳胡适之〈说儒〉》,针锋相对地提出五点反驳:

- 一、驳儒皆殷人皆殷遗民之说。
- 二、驳儒是柔儒之人为亡国遗民忍辱负重的柔道观说。
- 三、驳儒为殷遗民穿戴殷代古衣冠习行殷代古礼说。
- 四、驳儒以相丧为本业及孔门师弟子皆为殷儒商祝之说。
- 五、驳老子是一个老儒是一个殷商老儒之说。

这里谨引述与本书题旨相关的第二点反驳并加以讨论。钱文认为胡适所引据的主要训诂资料《说文》“儒,柔也。术士之称”当断为两句。柔者儒字通训,术士则儒之别解。胡文不辨许书句读,遂疑儒术尚柔,错也。即使儒术尚柔,也未必与亡国遗民相涉。

殷尚鬼,周尚文。尚鬼者,尊信宗教,富于理论想象而长艺术。尚文者,擅政治与军事之组织而重现实。此为殷周两部族特性相异之传说。证之载籍,确可依信。春秋以下之宋人,大率偏骛理论,不顾事实,有一往无前之概,盖犹不失古先遗风。宋襄公的“不重伤,不禽二毛,不鼓不成列”是狂骛于想象而不顾事实的例子,但不能说是亡国遗风之柔逊。华元之杀楚使者申舟,宋向戌之弭兵,宋王偃之仁义,宋人之揠苗助长等事例,皆为重想象而忽事实之证。孔子从出身上看为殷遗,但所居之鲁国又是东周文献渊藪。他所推崇向往的人物是文王和周公,他所创说的儒道之中庸是对古代传统中殷周两族一偏理想一重实际之两端的综合调解。据《论语》与《周易》,儒家论人事皆尚刚,不尚柔。质之东周殷族风尚,既无柔儒之征,求之儒家经典明训,亦无主柔之说。根据以上种种迹象,钱氏对胡适的“柔儒”之说做出如下判断:“胡文所举,全无

实际,臆测之辞,不攻自破矣。”^①

胡、钱二氏的见解如此针锋相对,一桩围绕着儒之起源的历史公案就这样留给了后世学人,其直接或间接的反响至今仍在延续(详见后文)。这里不拟对两家观点之得失做面面俱到的权衡评判。儒家有没有主柔之说,我们以诗教为中心的讨论已经足以解决这个争议。关键在于从所以然的层面上去理解儒与柔的内在联系。胡适虽有尝试,但显然未能令人满意。

倘若简单地将儒教的人格建构取向等同于所谓“心理阉割”的话,一定会引发许多反论。较好的处理方式是文化语义学的实证分析和对比,从中揭示“儒”之由来的“名原”以及儒家思想作为华夏文明特有的准宗教现象之实质。

我们已知“儒”之初义为柔弱。西语中有个可资对照的词 *emasculate* (名词形式为 *emasculation*; 形容词形式为 *emasculated*; 衍生形容词形式为 *emasculatory* 或 *emasculative*)。简略的英文释义只有一个义项:使柔弱 (*make weak*) 或使失去丈夫气概 (*make effeminate*)。较复杂的释义则有两个或三个义项。如梁实秋主编的《远东英汉大辞典》对动词 *emasculate* 的释义为:

- 1、阉割,去势。
- 2、使柔弱。
- 3、使(文章)失去雄伟气势。

前两个义项适用于指人与动物,后一个义项则引申为指人的文化产品——文章风格。而在前两个义项之间似乎也隐含了某种内在的因果联系:因为阉割,所以变得柔弱。这层因

^① 钱穆:《驳胡适之说儒》,香港大学《东方文化》第1卷,第1期。收入《胡适作品集15》第191—201页,台北,远流出版公司1986年版。

果联系对于考索“儒”何以“柔”的问题不能说毫无启迪意义。

再看看同一辞书对名词 emasculation 的二义项之解释：

1、阉割；去势。

2、柔弱；失去雄伟之气。

我们对二者之间的因果关系就不会怀疑了。假若你不愿意失去雄伟之气、丈夫之气，以免变得柔弱，那么你就要小心防备各种形式的去势、阉割。准此，“儒”的柔化取向当然潜含着某种去势或类似去势的生理—心理再造要求。

9.“需”与“儒”的阐释循环

按照汉字的构造先简后繁的程序，从“人”从“需”的“儒”字同众多从“需”之字（如“孺”、“懦”、“濡”、“襦”）一样，当是在“需”字基础上后产生出来的。所以从“儒”得名的原型字“需”入手去考察“儒”之语义由来，似乎不失为一种可行之法。章太炎先生便尝试了一种推测：

儒之名盖出于需。需者，云上于天，而儒亦知天文，识旱潦。何以明之，鸟知天将雨者曰鹪（《说文》），舞旱脞者以为衣冠。鹪冠者，亦曰术氏冠，又曰圜冠。庄周言儒者冠圜冠者知天时……明灵星舞子，吁嗟以求雨者谓之儒。故曾皙之狂而志舞雩，原宪之狷而服华冠，皆以忿世为巫，辟易放志于鬼道。^①

① 章太炎：《原儒》，《国故论衡》下卷。

胡适《说儒》第三部分论儒的生活(以治丧相礼为职业),则从《易·需卦》入手寻找线索,发挥章氏之说:“儒字从需,我疑心最初只有一个‘需’字,后来始有从人的‘儒’字。需卦之象为云上于天,为密云不雨之象,故有‘需待’之意。(《象传》:需,须也。《象传》说此卦象为‘君子以饮食宴乐’。《序卦传》说:‘需者,饮食之道也。’”他又引证《象传》和程颐《易传》解释卦象说:“这个卦好像是说一个受压迫的人,不能前进,只能待时而动,以免陷于危险。当他需待之时,别的事不能做,最好是自糊其口,故需为饮食之道。这就很像殷商民族亡国后的‘儒’了。”^①

需卦的六爻中“需于……”的表达程式,他是这样理解的:“这里的‘需’,都可作一种人解;此种人的地位是很困难的,是有‘险在前’的。儒在郊,完全是在野的失势之人,必须忍耐自守,可以无咎。儒在沙,是自己站不稳的,所以说‘衍在中也’。儒在泥,是陷在危险困难里了,有了外侮,只有敬慎,可以不败。儒在血,是冲突之象,他无力和人争,只好柔顺的出穴让人,故《象传》说为‘顺以听也’。儒在酒食,是有饭吃了,是他最适宜的地位。”^②

经过这一番推演,“需”干脆转换成了“儒”的别称,需卦也不妨理解为儒卦了:

“需”卦所说似是指一个受压迫的智识阶级,处在忧患险难的环境,待时而动,谋一个饮食之道。这就是

① 胡适:《说儒》,《胡适作品集 15》第 29 页。

② 同上书,第 30—31 页。

“儒”。^①

“需”与“儒”的关系还表现在“需”字的读音上，除了通常读作“须”音外，也有读“儒”的异声用法。如《战国策·秦策二》有“需弱者用，而健者不用矣”的说法，此处之“需”字与“儒”通假，“需弱”即“懦弱”。

明代学者方以智所撰训诂书《通雅》在疏证汉语中的双音词“连语”时，曾拈出“柔需”一词并加以解释，他写到：

柔需，即柔奘。契需，即怯懦，《周礼·考工》：“脂之则需。”注：“故书作𦉰。”少师曰：“读为柔需之需。即奘字。”《六书统》：“需、奘一字。”《说文》：“奘，稍前大也。从大，而声。读若畏僂。而沈切。”《说文》之说不明，但以僂为软。而杨恒并改而沈切为人之切，盖需、奘皆软字。而需、濡、懦，皆相转，故少师以需为软。^②

方以智以一个语言学家特有的敏锐把握到“需”字的本义为柔为软真相，所举诸例皆极有说服力，使人对此一义素的体认能够达到举一反三的效果。

胡适先生作《说儒》一文时也是从“需”字的这一义素入手来阐幽发微的。我不知他是否读过方以智的见解，但据情理推测，以胡适之渊博多学，《通雅》一定曾经寓目留心吧。

① 胡适：《说儒》，《胡适作品集 15》第 32 页。

② 方以智：《通雅》卷七，《方以智全书》，第一册，第 291 页，上海古籍出版社 1988 年版。

胡适先生的这篇文章列举了《说文》、《广雅》、《考工记》等文献,证明“儒”所从之“需”乃与“奘”字相通,与“坚”对举形成反义词。“需”即柔奘(软)之奘,凡从“需”之字,大都有柔弱和濡滞之意。除了“儒”训柔,还有妇孺联称之“孺”,有弱小之意;怯懦之“懦”亦有柔弱之意;甚至软而黏的米也要称“糯”米。

表示沾湿之义的“濡”字,亦兼有柔软之义。某些物体沾水受潮后变软可能是这种语义引申的经验基础。中医脉象中有“濡脉”一词,又叫“软脉”,指脉搏软弱带浮,按之无力,乃气血不足之症。“濡”字用在伦理品格方面,就变负价值为正值,因为与柔道人生观相吻合。如“濡忍”一词,专指柔屈、含忍之美德。《史记·刺客列传》:“乡(向)使政(指聂政——引者)诚知其姊无濡忍之志,不重暴骸之难,必绝险千里以列其名,姊弟俱僇于韩市者,亦未必敢以身许严仲子也。”司马贞索隐:“濡,润也。人性湿润,则能含忍,故云濡忍也。若勇躁,则必轻死也。”

可见濡忍之志的命题同前文中所探讨过的柔者存刚者亡的价值公式完全对应。“人性湿润,则能含忍”的处世经验已将柔性人格引向劝忍功夫的韬晦修炼了。

由于需与濡的语义关联如此明确,善于玩文字游戏的《庄子》一书便组合这两个字造出一个让儒者哭笑不得的词。《徐无鬼》篇写道:

濡需者,豕彘是也,择疏鬣自以为广宫大囿,奎蹏曲隈,乳间股脚,自以为安室利处,不知屠者之一旦鼓臂布草操烟火,而已与豕俱焦也。此以域进,此以域退,此其

所谓濡需者也。^①

陆德明《经典释文》解释说：“濡音儒，又音如，安也。需音须。濡需，偷安须臾之顷。”这似乎有些忘文生义之嫌，未从濡与需二字的内在联系着眼。《方言》十二有“儒输”一语，与“濡需”为一声之转。《荀子·修身》有“偷儒”一语，杨倞注云：“或曰，偷当为输。”输儒为儒输的倒文，《方言》解儒输为“愚也”，恰好应合了温柔敦厚诗教的负面效应。敦璞注云：“儒输，犹儒撰也。”仍是懦弱、懦夫一类贬义。《荀子·礼论》说：“苟怠惰偷儒之为安，若者必危。”再看看《广雅·释诂》释儒为愚的情形，^② 我们似乎已经完成了一种“阐释的循环”。经历了对需、濡、儒等字的系统理解，回过头来品味“儒”之一名的底蕴，可谓虽不中亦不远矣。诸如温柔敦厚、软弱偷安和愚顽不灵这些复杂的意思都纠缠在这里。

儒者的形象何以沦落到如此程度呢？难道在“儒”这个从人从需的会意字背后确实隐含着一段被世人淡忘了的历史？

按照胡适的见解，答案当是相当肯定的。这首先可以从职业习惯的濡染方面做出解释。

早期儒者们所从事的职业治丧相礼培育训练出一批精通古礼仪节的专家，在《论语》和《礼记》《仪礼》等书中保留着这批专家的职业遗产。这些繁文缛节的记录给人以一种印象：这些圣人贤人斤斤计较礼文之得失，却全不谈到那死了的人

① 《庄子集释》第 863 页，中华书局 1962 年版。

② 丁淮汾：《方言音释》卷十二，第 203 页，以为“愚为儒输之合声”，可备一说。齐鲁书社 1985 年版。

或受吊祭的鬼神。就是那位最伟大的领袖孔子也只能有一种自己催眠自己的祭祀哲学：

祭如在，祭神如神在。

这种“如”的心理功夫不是所有的职业之儒都能做到的，礼书让人觉得徒有形式的讲究而无真实的宗教情感，有如做戏演出。对于这种现象，胡适比之于基督教《福音书》中耶稣所攻击的犹太“文士”(Scribes)和“法利赛人”(Pharisees)。这些人都精通古礼，是犹太人的“儒”。耶稣不满于他们徒好礼法条文却没有真挚的宗教情感。胡适不无感慨地发挥说：

中国古代的儒，在知识方面已超过了那民众的宗教，而在职业方面又不能不为民众做治丧助葬的事，所以他们对于丧葬之礼实在不能有多大的宗教情绪。老子已明白承认“礼者忠信之薄而乱之首”了，然而他还是一个丧礼大师，还不能不做相丧助葬的职业。孔子也能看透“丧与其易也宁戚”了，然而他也还是一个丧礼大师，也还是‘丧事不敢不勉’。……苦哉！苦哉！这种知识与职业的冲突，这种理智生活与传统习俗的矛盾，就使这一班圣贤显露出一种很像不忠实的俳优意味。^①

把儒的职业训练仅仅视为徒有其表的表演性行为，这毕竟有失公允。礼即宗教仪式的训练，本身就带有巨大的陶冶

^① 胡适：《说儒》，《胡适作品集 15》第 96 页。

教化功能。“敬鬼神而远之”本是儒教不同于其他人为宗教的一大特点,其实质不在于信仰对象的真实与虚幻之区分,而在于礼的实践者本身的人格再造过程。既然“文明是升华的伟大成就”,而“去性欲化是中性化的前提”^①和升华的条件,那么从心理阉割着眼去看待礼的实践意义,其指向中性化目标所包含的升华作用,方可从类似于俳優的表演中显示出来。而“儒者柔也”的经典话语也就昭示出重要的心理学和文化学信息。

如果说 emasculate 暗示了生理阉割与“使柔弱”的前因果关系,那么“儒”则暗示了心理阉割对柔化人性的巨大功效。

10. 柔儒的文化背景之发掘

儒为何训柔,胡适的看法是:“儒是柔儒之人,不但指那蓬衣博带的文绉绉的样子,还指亡国遗民忍辱负重的柔道人生观。”胡适把儒的原型追溯于殷商时的宗教教师,可谓别具慧眼地揭示了儒起源的神职背景。但他的“柔道人生观”一说却不无破绽:似乎殷商时作为宗教导师的儒并无温柔的人格特征,只是周灭商以后“忍辱负重”的商遗民之儒才以“柔道”著称。这样一来,柔不是儒的本来特点,倒成了后起的特点,这同儒字古训显然不能吻合。某些晚近学者似乎意识到胡适说的不足,又提出一种“身体柔弱”说作为胡说的修正:

^① 参看鲁本·弗恩(Reuben Fine):《精神分析学的过去和现在》第176—177页,傅铿译,学林出版社1988年版。

儒字本包含柔、软之意。汉人许慎《说文》：“儒，柔也，术士之称。”术士，亦即古代宗教之教士，相当于后世之和尚、道士、神甫一类的人物，其职业专门为贵族祭祖、事神、办理丧事、担当司仪等。唯其如此，他们便四体不勤，五谷不分，身体柔弱，但是，由于他们掌握礼乐文化知识，而显得文气十足，文质彬彬。^①

这种说法看似新颖，实为郭沫若针对胡适观点所作《驳〈说儒〉》一文观点的引申。郭沫若认为“儒应当本来是‘邹鲁之士缙绅先生’们的专号”，是春秋时代的历史的产物。“古之人称儒，大约犹今之人称文绉绉，酸溜溜，起初当是俗语而兼有轻蔑意的称呼”。^②这种用“文绉绉”或“文质彬彬”、“身体柔弱”来解释儒的原始特征的看法，只看到了外在的东西而忽略儒的内在的人格方面，因此并不能从根本上解决儒训柔这一千古难题。至于说儒限于职业习惯而“四体不勤，五谷不分”，更纯属想当然之辞。郭沫若说儒这一称呼最初有轻蔑意，似乎也不尽符合实际。在《论语》中所言“君子儒”和《荀子》、《孟子》等书中言及的儒并非如此。倒是在作为儒家学派对立面的《墨子》中，可以看到对“儒”的贬义解释，这也是迄今可见到的最古的关于儒的定义：

晏子曰：“……夫儒，浩居而自顺者也。”^③

① 集体编写组：《中国儒学史》第34—35页，中州古籍出版社1991年版。

② 郭沫若：《驳〈说儒〉》，收入《青铜时代》。郭沫若还写过《论儒家的发生》，亦为驳胡适文而作，收入《史学论集》。

③ 《墨子·非儒下》第三十九

在《晏子春秋》和《史记》中都有类似的话，“浩居而自顺”写作“浩裾而自顺”和“倨傲自顺”。孙诒让引经据典地疏解说：“《王制》云：‘丧祭用不足曰暴，有余曰浩。’郑注云：‘浩犹饶也。’居、裾并倨之假字。《家语·三恕篇》云：‘浩裾者则不亲。’王肃注云：‘浩裾，简略不恭之貌。’《大戴礼记·文王官人篇》云：‘自顺而不让。’又云：‘有道而自顺。’孔广森云：‘自顺谓顺非也。’”^①看来墨家把儒说成是不恭不亲、不分是非的人，这完全是出于门户偏见的有意诋毁，不足为训。至若《广雅·释诂》释儒为愚，也许正反映着较后起的嘲讽蔑视之意。

由于迄今为止的儒起源研究一直未能合理地解释儒字本义，所以有人试图绕开这个障碍，干脆否认《说文》释儒的权威性，认为许慎训儒为柔“并非本义而是由别处窜入的”。其理由是：

因为在汉字中，恰有一字之形义与“儒”极为相近，此字即“𡗗”（今通写作“软”）。《说文·人部》：“𡗗，弱也。从人从𡗗。”“𡗗”字只有一义，即柔弱。而其篆形与“儒”极其相似。这就不能不使人怀疑，所谓“儒”的义训“柔弱”，是否由于古人将“儒”与“𡗗”形近致混，并且互相讹用的结果呢？这个假设在古典文献中确能得到证实。例如在汉代的《鲁峻碑》中，“学为儒宗”四字中的儒字，正书作

^① 孙诒让：《墨子闲诂》卷九，《诸子集成》本。

“僂”。这是古代此二字相混的例证。^①

这种看法似乎不无道理,但仔细推敲,也有难以服人之处。所举儒僂二字相混之例只有汉碑一处,由此反推《说文解字》这样以推求语源为特长的字典也犯有张冠李戴的讹误,未免太小看了许慎先生。况且儒之训柔,绝非《说文》一家偶然讹误,除前引汉代宿儒郑玄《礼记目录》(简称《郑目录》)外,《广雅·释诂四》、《广韵》等其他字书均有此说,看来若没有确凿不易的反证,这一古训是很难轻易推翻的。只因儒与尹寺同出一源的历史真相淹没在时间的尘埃之下,所以后人对“儒者柔也”的说法总觉得难以理解,这毕竟是情有可原的。

最近发表在《孔子研究》上的一篇论文在儒的本义解说方面打破了僵局,充分认识到儒与柔之间的关系既不是语词讹误的结果,也不是外在的偶然联系,而是一种思想实质上的统一关系。两位作者写道:

《说文·百部》:“𦍋,面和也。从百从肉,读若柔。”此字经传皆以柔为之,……《尔雅·释训》:“戚施面柔也,”释文引李曰:“和颜悦色以诱人,是谓面柔也。”凡此皆以柔为𦍋而训面和者也。“柔(𦍋)”本面和,引申之,则泛谓和矣。……“儒”源出于“柔(𦍋)”,“柔”为“和柔”。而“和柔”正是儒家思想的本质特征。……故名其学派为儒,此与法家以法名家,道家以道名家相同,皆以其思想特征而

^① 何新:《“儒”的由来与演变》,《诸神的起源》附录,第294页,三联书店1986年版。

名家也。^①

这一看法把握住了儒训柔的内在必然性,但不足处是仅仅停留在语义研究上,未能进一步从宗教职业背景上去说明所以然的问题。

从职业背景方面推考儒的由来,可以说早自汉代就已开始了。班固《汉书·艺文志》说“儒家者流,盖出于司徒之官”。刘向《七略》亦云儒家出于司徒之官;而司马谈《论六家要旨》则说到儒者“序君臣之礼,列夫妇长幼之别”的功绩,从旁证明了儒与礼的职业联系。王国维已论定,古官名多由史出,包括司徒在内的六卿均出自史官。而上古巫、尹、史三者混而不分,已如前论,可知儒与巫与尹与史皆一源而分流者也,最初皆具有宗教领袖的性质。

从最初之儒,到孔子时代,宗教领袖的性质已蜕变为民间知识分子的领袖,经历了由圣而俗的转化。如胡适说,“五百年必有圣者兴”,民间期望久了,谁料到那应运而生的圣者却不是民众的真正领袖:他的使命是民众的“弥赛亚”,而他的理智的发达却接近那些“文士”与“法利赛人”。他的家族遗传下来的职业使他不能不替人家治丧相礼,正如老子不能不替人家治丧相礼一样。但他的理智生活使他不能不维持一种严格的存疑态度:

知之为知之,不知为不知,是知也。

① 杨宝忠、任文京:《“儒”源索隐》,《孔子研究》1989年第1期。

这种基本的理智的态度就决定了这一个儒家运动的历史使命了。这个五百年应运而兴的中国“弥赛亚”的使命是要做中国的“文士”阶级的领导者，而不能直接做那多数民众的宗教领袖。他的宗教只是“文士”的宗教。^①

远古的宗教首领如祭司长之类都具有“师”的身分，而汉语中“教师”之“教”与“宗教”之“教”同字，是师源于宗教领袖之明证。尹与师，在古代可以同训，^②故《尚书·洪范》合二字为“师尹”，《诗·节南山》则既云师尹，又云大师，已如前论。《周礼·地官·大司徒》则有“师儒”连言之称，郑注：“师儒，乡里教以道艺者。”孙诒让正义以为此言师儒即周书《天官·大宰》中对言之师与儒，^③正像师与尹亦可各自独立为名。《周礼·天官》叙大宰之职云：

以九两系邦国之民：一曰牧，以地得民；二曰长，以贵得民；三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民；……

郑注：“师，诸侯师氏，有德行以教民者。儒，诸侯保氏，有六艺以教民者。”刘台拱云：“师即《礼经》所谓先生，郑注云‘古者年七十而致仕，老于乡里，大夫名曰父师，士名少师，而教学焉’是也。儒即《礼经》所谓君子，郑注云‘有大德行不仕者’是也。”俞樾说：“师者，其人有贤德者也。儒者，其人有伎术者也。《说文·人部》：‘儒，柔也，术士之称。’是古谓术士为儒。”

① 参看胡适：《说儒》，《胡适作品集 15》第 96—97 页。

② 《广雅·释诂》：“师、尹、工，官也。”

③ 孙诒让：《周礼正义》卷十九，第 750 页，中华书局 1987 年版点校本。

凡有一术可称,皆名之曰儒,故有君子儒、小人儒之别。此经所谓儒者,止是术士耳。以道得民者,道亦术也。《国语》曰:‘过五日,道将不行。’韦注曰:‘道,术也。’儒以道得民,谓以道术得民也。”古之道术出自巫术,故巫亦可称巫师。刘台拱说儒即君子,而君子之“君”从尹从口,这又为尹儒同源提供了一条线索(详见后文)。孙诒让在疏解师与儒的交叉兼容关系时已将巫医农工等方面的术艺传授包括在内了。他说:“师则泛指四民之有德行材艺,足以教人者而言。上者国学,乡遂州党诸小学,以逮里巷家塾之师,固为师而兼儒;下者如嫗妇有女师,巫医农工亦皆有师。盖齐民曲艺,咸有传授,则亦各有师弟之分……儒则泛指诵说《诗》《书》,通该术艺者而言。若《荀子·儒效》所称俗儒、雅儒、大儒,道有大小,而皆足以得民,亦不必皆有圣贤之道也。”^①

古之巫尹作为部落社会中唯一的知识阶层,必然兼通天地鬼神,能记诵神话圣典与本族古史传说。他们同文明社会中传授《诗》《书》《礼》《乐》,教民道艺的师与儒自然具有渊源关系。即使在现有的关于儒者形象的片断记述中亦可找到这种关系的蛛丝马迹。章太炎《原儒》对此言之甚详。他先从逻辑上把儒的概念分为三种,并指出三种概念之间有一个历史的变化:从广义的泛指一切方术之士的儒,缩小到后来专指宗师孔门学说的儒。关于广义之儒,章氏写道:

达名为儒,儒者术士也(《说文》)。《太史公·儒林列传》:“秦之季世坑术士”,而世谓之坑儒。司马相如言:

^① 孙诒让:《周礼正义》卷三,第112页。

“列仙之儒居山泽间，形容甚臞。”……王充《儒增》、《道虚》、《谈天》、《说日》、《是应》，举儒书所称者，有鲁般刻鸢，由基中杨，……黄帝骑龙，淮南王犬吠，天上鸡鸣云中，日中有三足鸟，月中有兔蟾蜍。是诸名籍道、墨、刑法、阴阳、神仙之伦，旁有杂家所记，列传所录，一谓之儒，明其皆公族。儒之名盖出于“需”，需者，云上于天，而儒亦知天文，识旱潦。何以明之？鸟知天将雨者曰鹞（《说文》），舞旱暵者以为衣冠。鹞冠者亦曰术氏冠，又曰圜冠。庄周言儒者冠圜冠者知天时，履句屨者知地形，缓佩玦者事至而断。明灵星舞子，吁嗟以求雨者谓之儒。……古之儒知天文占候，谓其多技，故号遍施于九能诸有术者悉咳之矣。^①

在章太炎之后，胡适对于作为术士的儒的宗教职业性质做了进一步说明。他认定殷商宗教礼仪的职业主持者是最早的儒，掌管丧礼、占卜、巫祝和祈祷等方面的事宜，是一批有特别训练的人。这批人在殷亡后靠专门知识技能维生，几百年间形成了一个特殊阶级。“他们不是那新朝的‘士’，‘士’是一种能执干戈以卫社稷的武士，至于这批知识分子，只是‘儒’。”胡适的这种看法虽然推测的成分居多，在国际汉学界却被广泛接受。英国著名汉学家李约瑟《中国科学技术史》第二卷有关儒家的一章便采用了胡适的观点。^② 美国普林斯顿大学汉

^① 章太炎：《原儒》，《国故论衡》下卷。

^② 参看李约瑟：《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》，第3页，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。

学家牟复礼所著《中国知识分子之根》一书则从更广阔的视野上透析儒之起源,认为儒是比较殷商时代更早的原始萨满教巫师传统的产物。牟复礼指出,萨满是一些通神的圣职男女,他们是神灵世界与国王或酋长相交往的中介者,他们能够以神圣的名义监督和劝导国王的言行。在中国文明发生之前,中亚地区已有一些显示出鲜明萨满教特点的文化群落,在后来的长江流域的楚文化中亦得到很大程度的延续。萨满教的遗迹在中国某些区域性的亚文化中甚至一直保留至今。如果把儒(ju)看成是这一中央文化的伟大传统中经过改装的和理性化的萨满巫师,似乎是顺理成章的,^① 牟复礼还表示,他的这一推测尚较为简单,有待于进一步论证。

牟复礼还考察了商周社会繁复的礼仪活动,为他的以上假说提供证明。他认为中国上古礼仪之发达,在世界范围内看也是卓尔不群的。以恢复先王之礼为号召的后起儒家思想不可能与前代祭礼阶层没有关联。不过从殷商时起,礼仪活动的动机已经是半宗教的(semi-religious)。神灵界与人类之间的和谐开始具有了伦理的意义,礼仪行为的权威从非理性层面转向了纯理性层面。圣王取代神灵成为统治术和社会知识的本源。仪式活动被哲理化地理解为某种有助于宇宙和谐的必要手段。儒由于独具阅读和书写的能力,成为辅助圣王从事仪式活动和占卜活动的准宗教祭司。“周朝的权力是完全礼仪化的——权力的神秘性反过来加强了实际的权力。儒

^① 牟复礼(Frederick W. Mote):《中国知识分子之根》(Intellectual Foundations of China)第30页,纽约阿尔弗雷德出版公司1971年版。

的传统对此做出了极大贡献。”^①而礼仪活动的进一步伦理化和世俗化则直接催生出作为思想学派的儒家。

通过牟复礼的上述分析,我们看到的是伴随着由原始到文明的宗教衰微过程,儒者由圣到俗的演变轨迹。这同我们在前文中描述的尹寺的历史变迁过程恰恰可以互相参证和发明,使尹寺与儒的探源研究在更宏阔的文化背景中得到沟通,使儒产生于春秋时代奴隶制崩溃期的旧说受到挑战。^②

如果说西方汉学家在考察儒的起源方面是以角度的新异和视野的开阔而著称的话,那么其弱点则在于微观实证上的不足,这就难免有些架空立论之嫌。好在两位中国和日本的古文字学家的研究足以弥补这方面的缺陷。前举章太炎氏已提出儒名出于需的见解,甲骨学者徐中舒于1975年发表《甲骨文中所见的儒》一文大大发展了章氏的这一观点:

儒在殷商时代就已经存在了,甲骨文中作需字,即原始的儒字:需(《京津》2069),𠄎(《续存》1859)。𠄎从大从水,大像人形,水像水形,整个字像以水冲洗沐浴濡身之形。古人还不能制造大盆洗澡,只能用水罐顶冲洗,如今日之淋浴。𠄎正像人在淋浴时水自头顶上冲洗而下之形。^③

淋浴濡身与儒有怎样的意义联系呢?徐氏从宗教斋戒需

① 牟复礼:《中国知识分子之根》第34页。

② 郭沫若:《论儒家的发生》,《郭沫若全集·历史编》第3卷,第395页,人民出版社1984年版。

③ 徐中舒:《甲骨文中所见的儒》,《四川大学学报》1975年第4期。

要方面提出一种解释：古代之儒在主持礼仪前都必须先浴身斋戒。《礼记·儒行》中便有“儒有澡身而浴德”的说法。《孟子·离娄》也说到斋戒沐浴的宗教净化功用：“虽有恶人，斋戒沐浴则可以事上帝。”可见，甲骨文中的儒象沐浴濡身之形，原来是突出其神职特征。徐中舒的这一结论把自章太炎、胡适以来近半世纪无大进展的儒之探源研究向前推进了一步，为儒源自殷商教士的论点提供了古文字学的说明。但是徐说所举出的证明毕竟还是一种或然性的假说，以下几个难点仍有待于进一步求证：第一，沐浴濡身之儒与“柔”的古训之间有怎样的关系？第二，既然需为原始儒字，为什么在西周的青铜礼器和传世的西周文献中几乎看不到需字的这种假借用法呢？^①第三，甲骨文从人从水的𠄎字究竟是不是需字，也还值得思考。因为需字的古今训义中与沐浴没有直接的关联。^②且除了读音相俞切的需字，还有读汝朱切的需字，与儒字音同义近，指柔弱。如《战国策·齐策》：“其需弱者来使，则王必听之。”《集韵》：“报，柔也，亦作需。”可见需与儒的相通之处仍在柔之古训，这又该作何解释？

另一位日本的以研究中国古文字见长的学者白川静，也对儒起源巫的问题做了独特的论证。白川静在七十年代先后发表了《儒的源流》^③和《中国古代文化》等系列论著，全面论述了中国文明与巫祝文化传统的渊源关系问题，认为孔墨老庄的诸子之学皆出于祭司阶级。关于儒的宗教背景，他以为

① 金文中“需”字仅两见，且无儒或浴身之义。参看容庚：《金文编》第753页。

② 《说文》：“需，𦉳也，遇雨不进止𦉳也。从雨而声。”《周易·杂卦》：“需，不进也。”《广雅·释言》：“需，𦉳也。”《韵会》：“需，索也。”

③ 白川静：《儒的源流》，《历史与人物》（日文版）1972年第1期。

出自用巫祝为牺牲而求雨的活动^①：

牺牲系用巫祝，被当作断发而请雨的牺牲者，需也。需，系含有为需求降雨而断发髡形之巫的意思。如此的巫祝，乃儒之源流也。此牺牲者——巫，又有时会被焚杀，关于汤之神话亦有采其形式者。《文选·思玄赋》李善注引《淮南子》文，谓汤时大旱七年，卜用人祀天，但其时汤自当之，其文云……恐怕焚巫之俗是反映了古代圣王的故事吧！

儒既出自行法术之巫祝，儒家学派盖亦可溯源于此一阶级。白川静在同书中还说：“儒家最早出自巫祝之学，以周之礼乐为主要教授科目，以其礼教文化的创始者周公为理想；周公，为周初在所谓‘明保’圣职地位之人。”^② 这样，自商汤至周公再至孔子，由巫到儒的演进过程大致有了清晰的线索。若再加上我们考察尹寺时所提到的伊尹、师尹、尹吉甫、尹儒等，更容易看清与神权之衰微相同步的学术下移的过程。总括起来说，就是由作诗作册的神职知识特权者向民间知识分子的转化。儒与师们所执掌的礼乐文化之传授，也自然经历了从“学在官府”到“学在乡野”的变迁。所谓“礼失而求诸野”的命题正是在这种文化大背景下提出的。及至孔子创办私学，提出“有教无类”的口号，这一方面意味着知识学术由官方

① 白川静：《中国古代文化》第121页，加地伸行、范月娇合译，台湾文津出版社1983年版。

② 同上书，第245页。

垄断的局面被彻底突破,另一方面也意味着昔日之神圣宗教特权亦不复存在,衍化为准宗教或泛宗教一类的文化现象。直至汉武帝实施“独尊儒术”的文化战略,儒教才重新确认了其意识形态中心的地位,从而有条件借助于自上而下的官方力量将柔化人格教养推广普及开来。

狂狷与反阉割

哪里有压迫,哪里就有反抗。这是我们早已熟悉的大道理。在提出并探讨“中国阉割文化”的命题时,自然也会引出“反阉割”的能量问题及其文化表现。从“文化模式”或“人格模式”的角度看,反阉割在传统文化中所形成的思想和行为程式突出地体现为狂狷现象,从古到今已衍化为自成系统的“生理——心理——文化”的多维反应定势,值得做全方位的整体观照和个案解析。从某种意义上说,阉割与狂狷的两极对立可以落实到文化结构中的儒道对峙与互补,而对阉割与狂狷的纵横观照亦可视为对儒道分野的某种心理—行为学分析。在下文中将要展开的这一部分论题照例将同当代西方理论对疯狂的认识相互穿插对照,以期为中国文化中的狂狷主题确立相对的座标位置。

1. “狂”的相对性

“只是到相当晚近的时代,西方人才把疯狂(madness)同精神病的状态对上了号。”^①这是福柯在1954年的《精神病和心理学》一书中写下的话。这种看似不合逻辑的现象在这位思想家的脑海中激起的波澜一直翻腾了许多年。于是有1961年初版问世的《疯狂与非理性:古典时代的疯狂史》,1972年修订本又以《古典时代的疯狂史》再版发行。次年又出了以《疯狂与文明》(Madness and Civilization)为题的英译本,遂使这种被人忽视为病理现象的疯狂问题一下子凸显于意识形态的中心舞台上,发掘出重要的文化史价值和哲理意蕴。

福柯尖锐地指出,疯狂被归为病态之所以直到晚近的理性主义时代才宣告完成,这是因为理性获取了至上权威之后,全面征讨非理性行为的空前运动,在观念认识上催生出的直接结果。纯粹理性在近代以来的风卷残云之势锐不可挡,它不仅严格划清了同非理性的界限,而且把表现为疯狂、犯罪和病态的种种非理性行为分门别类地加以监管和控制,以确保理性社会的秩序。于是诞生了诊所、精神病院、现代监狱等一系列文化机构。高高的围墙把被确认为疯狂的人同正常人群隔绝开来,阻断疯人同常人之间沟通和对话交流的渠道。自十八世纪以降,疯狂在西方人的观念中又同道德的和社会的罪恶激情发生了联系;而十九世纪以来更成了罪恶的继承者

^① 福柯(M. Foucault):《精神病和心理学》(Mental Illness and Psychology),施瑞丹(A. Sheridan)英译本,第64页,哈泼出版公司1976年版。

(the heir of crimes),到了二十世纪干脆被指认为犯罪和攻击性行为的原始核心。所有这些并不是对疯狂的真实性质的渐进发现过程,而是西方的历史偏见三百年来在对待疯狂现象上的沉淀过程。^①

真正认识疯狂的前提条件是消解理性与非理性之间的人为鸿沟。在这方面,做出划时代努力的正是精神分析学的创始人弗洛伊德。福柯高度评价弗洛伊德的功绩,称他为第一个重新开启了理性与非理性之间对话可能性的人。但在七年之后的著述中,福柯降低了调子,对精神分析学的成就持褒贬参半的态度。对于弗洛伊德的开创性贡献,他给予如下评价:

弗洛伊德消除了所有其他疯人院结构的神秘性:他废除了缄默与观察,废除了病人通过镜子中自己的映象进行自我认识的方法,他还使惩罚事例变得无声无息。另一方面,他还研究了与医务人员形象有关的问题,他扩大了魔术师(喻指病人眼中的医生——引者)的治病功效,……他又重组疯人院的各种力量,通过把这些力量集中到医生手中的方式使它们扩展到最大限度。他创造了心理分析的环境,通过他发明的短路方法,疏远变成亲近,因为医生原本就代表疏远。^②

尽管如此,精神分析对非理性和疯狂的认识仍然只是初

① 《精神病和心理学》第69页。

② 福柯:《癫狂与文明》第249—250页,孙淑强等译,浙江人民出版社1991年版。

步的,远未彻底的。福柯接着写道:“精神分析能解释某些癫狂的形式,但它对非理性统治的领域仍很陌生,它既不能解放非理性领域中最关键的东西,也不能改编它,无疑更不能明确地解释它。”^① 疯人和常人间的对话还有待进一步拓展,特别是寻求某种双方都可以认同的普遍语言。福柯并没有更大的野心承包这一工程,而是把招标的问题确认下来并留给后人。

从总体上看,福柯对癫狂与文明之关系的研究大大越出了精神分析的或心理学的狭隘界域,他的切入角度是独特的历史角度。用他自己的话语应称为“知识考古学”的或“系谱学”的方式。他的研究的重大贡献在于从历时发生的线索阐明了理性与非理性、癫狂与非癫狂之间界线的相对性,把人们从纯粹理性的自我中心偏执态度中解放出来,以更加灵活的、通达的视界去重新看待癫狂在文明史中的座标及相关意义。福柯的根本局限在于未能突破西方文明史自身的疆界做横向的跨文化比较研究,这自然限制了他的眼界及结论的广泛适用性。

福柯止步的地方正是文化人类学家出发的地方。关于癫狂标准的相对性的认识正是由于人类学的跨文化维度才得以深化和成熟的。

人类学家指出,不同社会中对精神异常的看法往往会有很大差异。各种精神病的发病率及患者呈现症状的种类更是千差万别。一种文化背景中所认可的癫狂在另一种文化背景中却得不到认可。例如,南印度班加罗尔附近的村民纳撒帕突然有一天变成了“疯子”,他放弃了原有的好工作,沿街乞

^① 《癫狂与文明》第 250 页。

讨,流着泪向人诉说自己的穷困。这种症状延续了几年,直到他认为自己不再贫困为止。村民们给他以“疯子”的绰号,但并不认为他的发狂需要治疗和禁闭。他的病似乎自来自去,所以也就无需治疗。人类学家认为纳撒帕患的是南印度文化特有的精神病——虚幻贫困。那里的贫富差别之悬殊足以给正常人的精神带来过强的刺激。“在爱斯基摩人或布须曼人的文化中,财富的积累并不突出,很难想象精神病会以虚幻贫困的形式发作。”^①

鉴于疯狂发作的这种文化因素,并不存在适用于所有民族、地区的判断尺度,因而在西方社会中被认为是精神异常的某些现象,如神志昏迷、神灵附体、幻觉体验、异装癖等,在许多别的文化中则是完全可以理解和可以接受的正常行为。因此,人类学家有了同病理学家完全不同的精神异常概念——

与文化期待不一致的行为类型和感情,使行为者和感受者感到困扰,或者使得他周围的人同时也感到困扰。^②

“文化期待”指的是文化中大多数成员的行为取向,它是以所谓“众人人格”为基础的某种价值期待。不同的文化往往有不同的众人人格和文化期待,与此相违背的行为取向也因此而在各个不同文化中被视为异常。美国人类学家巴尔诺所

① 拉尔斐·比尔斯等:《文化人类学》第538页,骆继光等译,河北教育出版社1993年版。

② 亚力山大·H·莱顿:《在精神病方面的观点改变》第180页,纽约1969年版。

著《文化与人格》一书便专辟出“文化所塑造的精神障碍”一节,讨论了像加拿大印第安人某些部落中的“温地哥病”(windigo)、印度尼西亚的轻佻病(Latah)、日本北部阿努伊人中发现的“伊姆病”(Imu)、肯尼亚的魏台塔人(Wataita)妇女中发现的“沙卡病”(Saka)和格陵兰岛北部的极地一带爱斯基摩人的“皮波罗克托克病”(Pibloktoq)。以后者为例,这是一种妇女发病率高于男性的精神障碍。起初,患者暴躁易怒,有离群索居倾向,难以同他人相处。继而发生破坏性的狂暴冲动。病人会大声狂叫,撕破自己的衣服,砸碎物品,然后跑到户外的冰天雪地中去。偶尔也发生自我伤害的举动。冲动期过后,患者会安然入睡。一觉醒来,也许会恢复如常,并对先前发生的事毫无所知。据报道,皮波罗克托克病的患病率很高,冬季尤其如此。住在南美洲最南端火地岛的翁纳人(Ona)和雅干人(Yahgan)中也有类似的精神错乱现象。^①

精神分析学家和人类学家试图解释这种精神异常现象。扎卡里·古梭认为,患有皮波罗克托克病的人之所以竭力狂奔,正是为了引发别人的关注和追逐,这是一种婴儿式的引起注意、以获取爱和信心的方法。西摩·帕克则认为,可以从社会条件方面寻找歇斯底里行为发生的土壤。比如在爱斯基摩人中,宗教制度包含有信仰神灵附体的内容,仪式活动中也包含有“类似歇斯底里的”行为模式。^②这当然直接或间接地作用于该文化中的人格构成,成为引发季节性癔病的诱因。以

① 巴尔诺(V. Barnouw):《文化与人格》,周晓虹等译,转引自中译本《人格:文化的积淀》第549页,辽宁人民出版社1989年版。

② 西摩·帕克(S. Parker):《爱斯基摩人格和文化环境中的精神病理学》,《美国人类学家》1962年第64期。

上材料表明,在缺乏纯粹理性的无上权威的文化中,疯狂与疯人院无缘。

2. 中国文化中的“疯”与“狂”

有关疯狂与非疯狂的相对性认识对于理解中国传统文化中的狂狷人格的产生很有帮助。我们已知一种文化之中除了作为主流的众数人格取向之外,也常常允许某种或某几种越轨行为的存在。由此类越轨行为的表现所形成的特殊传统可以类似于精神异常现象,但并不会受到社会的强制性干预和否定。如果把儒教型的中庸型君子人格作为我们文化传统所培育成的众数人格,那么作为反阉割尝试而出现的狂狷型人格便可视为此种无需治疗的文化性精神异常。它既作为众数人格与文化期待的反面形象而存在和传承,也作为社会允许范围之内的越轨尝试而获得舆论的理解乃至某种程度的赞赏和支持。

古希腊哲人苏格拉底早在理性初发的时代就对疯狂的起因和不同类型做了归纳。这一最早的尝试记录在柏拉图的对话集《斐多》篇中:

苏格拉底 说到疯症,有两类:一类产生于人的弱薄,另一类神圣地揭示了逃离世俗风尚束缚的灵魂。

斐多 这是真的。

苏格拉底 神圣的疯症又可分为四种:预言式的、发端式的、诗风格的、性爱的,由四位天使分别掌管着。

在这段对话中不难看出，西方式的纯粹理性之权威尚未建立起来时，人们对待疯狂的态度是何等宽容和尊敬。把病症划分为神圣和非神圣的两类，这多少表明远古时期神灵附体类迷狂的传统仍被相对认可。而非神圣的疯狂也仅视为人性之弱点，无须加以监控和隔离。正是这种宽容的态度使不符合众数人格的疯狂行为可以作为相对合理的异常反应方式而得到容忍。

反观中国文化对疯狂的早期认识，虽不存在明显的神圣性疯狂的观念，但对不同原因所导致的精神变态也是有所区别的。这一区别首先体现在古汉语的相关字汇中。

汉语中的“疯”是个相对晚出的概念。至少在明清的文学作品中，“疯”已接近现代的用法，表示精神错乱的言行。《桃花扇·侦戏》中说“既无失心之疯”；《红楼梦》第一回：“士隐听了，知是疯话。”皆是这种用法的例子。不过，今天俗称“疯人”“疯子”者，在古代并不这样叫，对应的称呼是“狂”或“狂易”。在东汉许慎作《说文解字》时，所收汉字总数超过了九千，其中包括许多不常用的古字和冷僻字，但却没有这个“疯”字。《尔雅》、《释名》、《广雅》、《方言》等一批古字书中也没有这个字。这说明上古时期尚没有以疯指代精神障碍的措辞。宋人丁度等编撰《集韵》时，有了对疯的解释，仅两个字，曰“头病”。^①可知中古以降方有这个说法，但仍不很流行。或指头部中风的症状，引申指精神病。《中华大字典》：

疯，俗谓狂易之疾曰疯，即精神病也。

^① 丁度等：《集韵》平声一，第11页，上海古籍出版社影印宋钞本1985年版。

此外，“麻风”病也可称“疯”。清人侯敬庵和萧晓亭分别撰有《疯门辨证》一卷和《疯门全书》一卷，皆收入《珍本医书集成·内科类》^①，是中医著述中仅见的疯病学之作。

现代汉语所说的“疯狂”，是用晚出的疯与上古的狂两个字组成的合成词。从语源上推求，“狂”从犬从王，是否和犬这种动物有什么瓜葛呢？求诸《说文》，果不其然：

狂，猘犬也。从犬，𠄎声。𠄎，古文从心。

猘犬是什么犬呢？《说文》于“狂”字前便是“猘”字，释义曰：“狂犬也，从犬，折声。《春秋传》曰：猘犬入华臣氏之门。”原来从犬的狂字本指狂犬，今人所谓疯狗是也。《晋书·五行志》云：“早岁，犬多狂猘。”这里的“狂”是用于犬的，符合本义，故桂馥作《说文义证》特拈出此例以示狂字本非指人，而是指犬。狂犬咬人，人亦发生狂的症象，所以由犬到人，是“狂”字意义扩大引申的产物。《辞海》（1979年版）对“狂”的解释便清楚地揭示了这一层由犬到人的前因后果关联：

本谓狗发疯。如：狂犬。亦指人的精神失常；疯狂。
《史记·宋微子世家》：“（箕子）乃被发佯狂而为奴。”韩愈
《试大理评事王君墓志铭》：“（侯高）再试吏，再怒去，发狂投江水。”

“发狂”即“发疯”，可知上古以降“狂”可不必指狂犬病，而

^① 裘庆元辑：《珍本医书集成》内科类附录，上海世界书局排印本 1936 年版。

是泛指精神失常现象,这就接近西文所说的 madness。“狂”之本义的推演历程可归纳如下:

狂犬→狂犬病→疯狂

此处第二环节的引申是按照什么样的因果关系而展开的呢?这一疑问,只要了解到狂犬病的症状特征便不难理解了。

狂犬病是由被狂犬咬伤、抓伤而引起的狂犬病毒传染病。患者有兴奋、瘫痪等症状。又因声门痉挛、呼吸促迫、胸内苦闷,见水则恐惧,也叫“恐水症”。严重者呈现极度神经兴奋而致狂暴和意识丧失,最后全身麻痹而死。西医称狂犬病为 Hydrophobia-rabies,可用注射狂犬疫苗的方式防止被传染者发病。

由狂犬病的发病特点可知,那种神经亢奋狂暴乃至意识丧失的状态同一般精神失常现象极为相似,所以“狂”这个概念最终成了古人指称精神异常状态的最常用措辞。其语义演化所经历的由动物到人类,又由特殊到一般的三阶段过程充分显示了此一概念的汉文化特性,以及它与西方的疯狂概念完全不同的来源。

至于《说文》中提到的从心的𢇛字,因使用不广而废弃不用,但这个词取象于心,暗示造字之人对疯狂病症的病因学归类——精神病。我们知道古人把主管精神现象的器官确认为心,而不像西方文明那样确认为大脑。故西方的精神学译成汉语就误为心理学,可谓驴唇难对马嘴。这也反映了不同文化中的概念具有不可通约性的特点,值得去做深入细致的具体分析和区别,不宜一概而论或削足适履、生搬硬套。

从犬的狂与从心的任两字并存的现象似可说明,古代造字者对不同病因所导致的疯狂现象本有区分,只因狂字在使

用中后来居上独霸天下，因而原先由任所表示的精神异常也就转加在狂字之上了。《尚书·微子》有“我其发出狂”之问句，《正义》：“狂生于心而出于外。”这就把精神内在之病因和外在之症状统一起来了。《老子》中也说：“驰骋田猎，令人心发狂。”《韩非子·解老》提供了对狂字的最早定义：“心不能审得失之地，则谓之狂。”又说明狂所带来的社会后果：“狂则不能免人间法令之祸。”这当然是法家立场上得出的见解，同今天精神病人犯法不问罪的原则截然不同。

所谓“心不能审得失之地”，用现代白话来讲，便是神智错乱、无法判断是非曲直之意。价值标准的迷失，必然给行为带来越轨超常的偏向，悖离社会规范而一意孤行。倘若人人皆如此放任下去，社会秩序自然土崩瓦解。韩非子站在维护秩序的法家立场，要求对狂者施行制裁惩罚，“不能免法令之祸”，而不问致狂的原因是病理的还是心理的。这种态度实在是一种不问青红皂白的、对狂一视同仇的态度。

相对而言，孔子对待狂的态度要缓和得多，也比韩非子的法家立场更具有代表性。孔子倡导克己复礼，把中庸作为人格理想。故《论语·雍也》篇说：“中庸之为德，其至矣乎，民鲜久矣。”在子思的《中庸》一书中又引孔子的话：“君子中庸，小人反中庸。”只有君子才有望达致中庸理想，这也就是“君子儒”和“小人儒”的人格分野吧。孔门弟子中的颜回当然够得上这一标准，所以孔子赞道：“回之为人也，择乎中庸。”实践中庸之德的人又可美称之为“中行”，这毕竟只是少数典范。在社会生活中如果仅仅结交君子儒毕竟不大现实，于是孔子又在小人中划出两类可交之人，那就是狂与狷。《论语·子路》篇写道：

子曰：不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。

杨伯峻先生翻译孔子这句话说：“得不到言行合乎中庸的人和他相交，那一定要交到激进的人和狷介的人罢！激进者一意向前，狷介者也不肯做坏事。”^①用“激进者”释“狂”是否妥贴，似可商榷。狷者指洁身自好、不与世俗同流的人，实与狂者相接近。由于孔子把狂狷之人看成小人中的可交者，这实际等于在中庸人格理想之外确认了另外的次级人格理想。其对后世之影响极为深远。

亚圣孟子就对此津津乐道并有所发挥。《孟子·尽心下》记录着孟子和万章的一段对话：

孟子曰：“孔子不得中道而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。孔子岂不欲中道哉？不可必得，故思其次也。”“敢问何如斯可谓狂矣？”（此万章问词，下同。）曰：“如琴张、曾皙、牧皮者，孔子之所谓狂矣。”“何以谓之狂也？”曰：“其志嚶嚶然，曰：古之人！古之人！夷考其行而不掩焉者也。狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是狷也，是又其次也。”

孟子把中行、狂、狷(狷)排列成依次而下的三种等级，这未免过于拘泥。他还替孔子所说的狂者举出三个人做例子，

^① 杨伯峻：《论语译注》第141页，中华书局1980年版。

这是否符合孔圣原意,实难推考。而狷者被等同为“不屑不洁之士”,大概只是孟夫子自己的臆断。在狷者之下还列出了第四等级叫“乡原”,并引孔子的话斥之为“德之贼也”。这就等于替所有的人树立起对号入座衡量归类的人格尺度。

由于狂和狷在儒家二位圣人那里被确认为中等人格,既不太好也不算坏,比上不足比下有余,是可以结交相处的一类人,这就为狂狷在中国文化中的合法性相对地定了位。不过仔细推敲孔孟的话语背景,可以看出他们标出的狂狷之士只是志高言放、不与世俗相俯仰的一类人,并非真正的精神病患者,这就为“狂”的概念扩展了蕴含,意指某种非病态的人格取向。在古汉语中,为了同真正的狂病患者相区别,常用“佯狂”一词来指称此类人格。

3. 狂易与佯狂

社会的正统意识形态对越轨行为的容忍程度有相当的差别,因为这要受到具体的时空条件的制约。前引韩非子和孔孟对待“狂”的不同态度便可说明这种差别的情形。至少在春秋战国时期,中国人关于“狂”的观念就已发生实际的二元分化,一方面实指精神失常者,另一方面指有意做出不合流俗的越轨行为者。所谓“佯狂”,用今语来说就是故意装出精神失常的病状。

人类学家对此种装出的精神病状已有较充分的跨文化研究积累,倾向于把它视为特定文化所容忍的越轨行为的传统方式,可以通过民俗、记忆及闲谈而世代相传。这种模式化的越轨行为方式的存在又会诱导或暗示个体依照此种模式去如

法炮制自己的言行。

诚如托马斯·J·谢夫所说：“在某一紧要关头，当一个人的偏差行为变成一个公开的问题时，无论是对行为异常者本人，还是对这些偏差行为作出反应的互动者来说，某种传统的关于精神病患者的刻板印象，也就成了引导行为偏差者去行动的意象。”谢夫的这种看法是和乔治·德弗罗的观点相一致的。他说，一个摩哈夫部落的患者，由他所知道的关于他所患的精神病的知识，可能会导致他下意识的“装病”，并且还会表现出与这种精神病症状相吻合的行为来。^①

装病者的表演达到惟妙惟肖的境地时，佯狂与真狂的界限就必然模糊不清，甚而还会有假戏真做或弄假成真的情况发生。于是，围绕一个“狂”的概念又衍生出一系列相关的子概念，对此种非主流倾向的偏差行为做进一步的区分和界定。

首先是针对真正病理性的狂加以界定，这就有了“狂易”概念。“狂易”就相当于后人习用的“疯”。《周礼·天官·阍人》：“奇服怪民不入宫。”郑玄注曰：“怪民狂易。”阍人是守卫宫门的阍宦，见到奇装异服、举止怪异的人不准入宫。郑注说这些怪异之人就是疯人。班固《汉书·五行志》云：“失在狂易，故其咎狂也。”颜师古注：“狂易，谓狂而易其常性。”从这个说法可以看出，狂（不论是佯狂还是真狂）到一定程度，量变转为质变，人的常性发生改变，这就可称之为“狂易”。《汉书·外戚

^① 巴尔诺：《文化与人格》，中译本，第562页。

孝元冯昭仪传》：“由素有狂易病。”在“狂易”之上再加“病”，突出其反常之狂的病态性质。《白虎通·考黜》亦有“狂易病”的说法。《后汉书·陈忠传》则有“狂易杀人，得减重论”一说，李贤注：“狂易，谓狂而易性也。”

狂而易性，或可称“瘍”。《说文》：“瘍，脉瘍也。”用“脉瘍”来解说“瘍”，实际等于循环为说。段玉裁补充说：“善惊之病也。”《广雅·释詁三》：“瘍，癡也。”同书释“狂”亦用这个“癡”字，瘍与狂应该不会相去太远。应璩诗中有“积念生狂癡”之说，是从病因学方面为狂和癡找根源。这也说明瘍、狂、癡三者确为意义相近的精神异常现象。王念孙《广雅疏证》：“瘍，谓狂病也。”又引《国语·吴语》云：“称疾辟易。”韦昭注：“辟易，狂疾。”《韩非子·内储说》云：“公惑易也。”这是把瘍写成易的例子。可知瘍、易、辟易和狂易四种说法皆为异名同实。

与狂而易性相对的是故意做出的狂，即佯狂。“在许多场合中，极似精神病的行为模式代表了为实现各种特别目标而得到文化认可的策略。”^① 但行为者本人并未从病理上改变其常性。对此种情形，古人又有一些细微区别的名目。如狂直、狂简、狂怪、狂悖、狂勃、狂狡、狂疎、狂慙、狂荡、狂纵、狂愚，等等。虽然都未必如狂狷受到儒家圣人的首肯，但作为传统所认可的种种佯狂策略，在历史上获得了充分表现和传承的合法性。从认知人类学的角度看，古代汉语这个庞大的“狂”字家族中丰富多彩的子概念反衬出西方文明中的疯狂概念的相对单调贫乏。一个 mad，其本义为 changed，恰恰相当于汉语中的“易”。也就是说，只有疯狂到改变人之常性，才适合

① 比尔斯等：《文化人类学》第 543 页，中译本。

称 mad。英文中这个词的祖型来自印欧语词根 *moitó*，意为改易、变易。拉丁文词为 *mūtare*，古日尔曼语加上前缀为 *gamait-haz*，衍生为古英语中的 *gemad*，中古英语又变为 *amadd*，最终又丢弃了已被简化的前缀 *a*，于是只剩下今日英语中的 *mad*。^①从翻译的立场说，这个 *mad* 仅仅相当于汉语中的疯或狂易，却无法涵盖狂狷、狂简、狂悖等一系列子概念。这种语词上的不平衡现象间接暗示着“狂”在华夏文明中的特殊性和复杂性。

在汉语“狂”字家族中，不难发现“狂”与“癡”（痴）或“愚”的某种关联，这也可从西方的精神医学得到解释：

如果说癫狂确实是精神的不正常亢奋，是神经纤维和思想的紊乱运动，那么它会使身心健康失调，使体液停滞，使神经纤维变硬，活动不灵，使思维僵化，并使注意力只集中在逐渐盖过其他问题的那一点上。……由于癫狂有可能变得麻木呆痴、顽固不化、紊乱及狂躁，因此治疗的目的在于使病人恢复一种有规律的又实际的运动，这指的是他能和大自然的运动同步。^②

但对于佯狂所表现出的狂痴、狂愚一类现象，就不是医学所能治疗的了。汉语成语有“装疯卖傻”一说，实在已将佯狂的潜在心态点透了。佯狂如何作为心理阉割压迫之下的逆反行为并形成自己的传统，这只有从阉割与反阉割的辩证关系

① 艾托(John Ayto):《布卢姆斯伯里英语词源词典》第332页,伦敦,1990年版。

② 福柯:《癫狂与文明》中译本,第157页。

中才能透彻地理解。这一层暂留待后文评说。

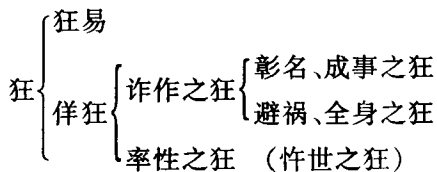
从佯狂者的主观动机看，又可做相对的二元划分。魏晋之际竹林七贤中“嵇阮”并称，皆号狂士，但后人评价不一。汪懋麟著有《嵇阮优劣难》，说嵇康的名篇《与山巨源绝交书》骄悍悖谬，招惹杀身之祸也活该，不如阮籍善借狂来明哲保身。叶梦得《石林诗话》则推崇嵇康狂而不屈，贬斥阮籍狂而虚伪：

籍得全于晋，直是早附司马师，阴托其庇耳。史言礼法之士，嫉之如仇，赖司马景王全之。以此而言，籍非附司马氏，未必能脱祸也。……籍著论鄙世俗之士，以为犹虱处乎烟中，籍委身于司马氏，独非烟中乎？观康尚不屈于钟会，肯卖魏而附晋乎？世俗但以迹之近似者取之，概以为嵇阮，我每为之太息也。^①

这是在饮酒狂放的“迹之近似者”表象背后寻找实质上的差别，对嵇阮并称的流行观念做了彻底清算。后来徐昂发在《畏垒笔记》中、王昶在《阮籍论》中都响应叶梦得之说，斥责阮嗣宗不过是“借狂欺世”之徒。于是乎，佯狂本身又可划分真伪高下矣。钱钟书先生针对此情形做出“忤世之狂”与“避世之狂”的区别。他写道：嵇、阮皆号狂士，然阮乃避世之狂，所以免祸；嵇则忤世之狂，故以招祸。风狂乃机变之一道，其旨早发于太公《阴符》：“大知似狂：不痴不狂，其名不彰；不狂不痴，不能成事。”避世阳狂，即属机变，迹似任真，心实饰伪，甘遭讪笑，求免疑猜。正史野记所载，如袁凯之于明太祖，或戴

^① 叶梦得：《石林诗话》卷下，《历代诗话》第434页，中华书局1981年版。

宗之教宋江“一着解手，诈作风魔”。伏羲《与阮嗣宗书》曰：“而闻吾子乃长啸慷慨，悲涕潺湲，又或拊腹大笑，腾目高视，形性恂张，动与世乖，抗风立侯，蔑若无人”，疑其行止怪异，大类鬼附物凭，即“风魔”也，而不知“风魔”之可出“诈作”，既明且哲，遂似颠如狂也。^① 钱先生既揭示出佯狂可诈伪的一面，又说明佯狂也有率性而真的一面，并以嵇阮二人作品加以对照，把叶梦得的见解发挥得淋漓尽致。他接着写道：《与山巨源绝交书》云：“阮嗣宗口不议人过，吾每师之而未能”；明知故犯，当缘忍俊不禁。夫疾恶直言，遇事便发，与口不议人过，立身本末大异，正忤世取罪之别于避世远害也。阮《答伏羲书》河汉大言，不着边际，较之嵇《与山巨源书》，一狂而夸泛，一狂而刺切，相形可以见为人焉。^② 经过如此辨析之后，佯狂的共同表象之后有待深究细绎之处已有了清楚的线索。似乎只有率性而动的佯狂才符合孔子所说的“狂者进取”之道吧。试将本节所论总结为下表：



导致狂易病变的原因是多样的。从汉字“狂”的本义已经知道狂犬病毒之感染是重要的病源之一。中国是人口第一大国，而养狗的历史也可上溯至新石器时代。家犬的数量在农业社会中长期保持着惊人的比例，狂犬病的发病率显然也在

① 《钱钟书论学文选》第3卷，第200页，花城出版社1990年版。

② 同上书，第201页。

世界民族之林中名列前茅。据八十年代以来的统计,湖南省一省有狗六百万只,超过了一些中小国家的人口数。1988年内,全国被狗咬伤的人数就达一百万人,这还不包括被狗咬伤后没有注射狂犬疫苗的人数。一旦被疯狗咬或抓伤,如未能及时注射狂犬疫苗,患狂病率达100%。迄今尚没有一个国家能够对狂犬病有回天之力。因此,许多人对狂犬病的恐惧,犹如对本世纪头号恶魔艾滋病的恐惧。1980年至1988年,国内统计累计死于狂犬病的已有六万多人,成为三十五种法定传染病中死亡率最高、死亡人数最多的一种恶病。古代造字者用犬旁会意造出这个狂字绝不会是偶然的灵感所致,不知有了多少冤死的魂灵,才使华夏祖先意识到狂犬病的巨大杀伤力。

目前世界上仍有一百多个国家存在狂犬病毒。其中有九十多个国家的狂犬病毒潜伏在狗的身上。当病毒感染到人的机体后,以每昼夜一毫米左右的速度向大脑进攻,发病最快的是一周,慢者要潜伏二三十年后才发作。患者发狂后也会乱撕乱咬,唾液乱喷,这又造成新的感染源。国人受害于此,真可谓源远流长。古代虽无精神病学一科,但对精神失常现象印象最深刻的莫过于此种贯通于犬人之间的狂症。反映到古代语言现象之中,便是以“狂”概念为中心的庞大语词家族。以致于假扮的精神变态行为也要用此一概念来表示,给研究者区分真假之狂带来相当的困难。一些文学大师却偏偏要利用这种真狂假狂纠缠不清的状况去创作新作,鲁迅的《狂人日记》就这样把说不尽的公案留给了后世批评家。明明是疑神疑鬼、幻视幻听的精神异常者,却偏偏道出了“中国人是食人民族”的惊世真言。真狂乎?佯狂乎?

若是真狂,那么致病的原因为何?莫非是狂人耿耿于怀的那次犬人传染事件:赵贵翁的狗看了他一眼?

4. 佯狂为巫及药和酒

史前社会,理性未能成熟并获得权威,当时的知识界权威人士不是哲学家科学家,而是能交通神灵、操控超自然灵力的萨满或巫祝之人。只要看一看殷商历代帝王所遗给后人的一大批求神问卜之甲骨记录,就不难推想当时的上层社会如何崇信巫祝一类神职人员了。再越过文明与野蛮的历史分界线向上追索,崇巫信卜的风气恐怕只会比殷商更盛一筹吧。

以文明社会的理性眼光看,萨满之迷狂作法、幻游升天,巫师之装神弄鬼、呼风唤雨,似乎都具有典型的非理性特征,有如疯癫之人的狂乱行为。所以文明社会中的受压抑、不得志的知识分子也会以“佯狂为巫”的方式来发泄愤懑,表示反抗。章太炎先生《原儒》论述儒之由来,认为上古知天文识旱潦之术士,吁嗟狂舞以求雨者即为儒,“故曾皙之狂而志舞雩,原宪之狷而服华冠,皆以忿世为巫,辟易放志于鬼道”。他还根据这种现象推论说:

阳(佯)狂为巫,古所恒有。曾原二生之志,岂以灵保自命哉!董仲舒不喻斯旨,而崇饰土龙,乞效虾蟆,燔鞮荐脯,以事求雨,其愚亦甚。^①

^① 章太炎:《原儒》,《国故论衡》下卷。

为了充当巫的角色而佯狂,毕竟不同于真狂方可为巫的原始文化通则,关于后一方面的人类学考察已经积累了丰富的资料。美国人类学家比尔斯等写到:“在印第安人萨奥拉部落中,对相当单调的生活不感兴趣的一些青年男女常常表现出一些奇特的症状。他们经常在特定的时间哭笑,丧失记忆,并且倒在地上失去知觉,又仿佛感到万蚁钻身。在萨奥拉文化中,这种症状被认为是由那些要和病人‘结婚’的神引起的。一旦成婚后,这个患者就变成了萨满,并且在治病时担任一个重要的可信赖的角色。……萨奥拉人的萨满们也许由于具有神奇的力量,因而其他萨奥拉人不认为他们是精神病患者。事实上,这些人在这个部落最受尊敬,而且都是部落里的成功者。”^① 对照孔子对实践中庸之德者(中行)和狂狷者的评价分野,文明社会中最受尊敬的人格早已不再是精神异常者,而是它的反面了。

印第安萨奥拉文化中的萨满现象在太平洋这一岸的北方少数民族社会中有十分相似的类缘。参照之下,可以为华夏文明史中“佯狂为巫”的行为模式找到深广的信仰背景和民俗土壤。

我国东北民族的萨满教传承往往从社会中特别选择异常人格者,经过仪式考验和必要的训练程序,异常人格者大部分能够胜任萨满师的神职工作。秋浦先生说:“从巫的承袭来看,一般说来,具有下述特征的人都有可能承袭萨满或巫师的职务,即患过重病幸而痊愈的人,包括言行异常的精神病、癲

^① 比尔斯等:《文化人类学》第539页,骆继光等译,河北教育出版社1993年版。

病患者；身体或智力不健全、有生理缺陷或畸型体质的人；神经特别敏感而富于幻觉，并能言善道的人。其中以重病痊愈被优先选择的居多。”^①从这个报告中我们了解到，佯狂为巫的现象是一种次生文化现象，它的原生之原型应该是真狂为巫的信仰古俗。那么，为什么初民会有信仰疯狂者为巫的古俗呢？原来他们确信异常人格者比正常人格者更容易充当人类与超自然力量相沟通交流的中介者。

萨满教研究者通常会发现如下现象：萨满巫师所异于常人之处在于他们（她们）具有“灵”性。何以见得他们有“灵”呢？主要是选择萨满人选时就看中因患病而与神通“灵”的青少年，然后让他们充当老萨满的法定接班人。患者有些是自幼精神失常，说疯话怪话，吃常人不吃的东西，做怪异之事。也有些是突发性神经错乱，胡言乱语，哭笑唱闹，异常不安，有如狂犬病。也有的是患了各种时疫或地方病的。可谓无奇不有，无病不“灵”。信仰者把各种异常的病患都视为超自然界力量直接干预的反应。大多数人的症状都可解说为各种精灵、鬼灵作祟的结果。也有一些人患的病被有经验的萨满或老人认做是神灵附体，这样就更便于从患病者中间选出真正通神通灵的人，以接替萨满神职重任。

这样一种从异常人格者中间挑选萨满继承人的礼俗被看作是神意的间接传达，好像入选者不是人们自己的意志和意愿所指派的，而是由神在冥冥之中所选定的。他们受神的指派，代表神的意愿，执行神的使命。

在满族萨满信仰中，整个神择的过程叫做“抓萨满”，意指

① 秋浦：《萨满教研究》第141页，上海人民出版社1985年版。

本族前几代死去的萨满中的某一个灵魂回转,附到该族的某人身上。被附者,或年轻后生,或三四十岁中年人,突然发病,精神癫狂,病状奇特,有的突然爬树上墙,有的连唱带跳。这些症状发作之前是没有丝毫迹象的。这种情状持续到一定程度,家人就要找萨满来查问病因。如病狂者声称是前辈的某位萨满魂附体,受神之托让他领神,那么就要对他进行验证。每一代的野神祭萨满都有自己独特的神技,如爬树、使火、用兵器、使水术等等,也有他权威的神器,如托利(铜镜)、马刀等。如果在抓萨满中被抓者果然掌握了神技,那么他就是当之无愧的人选,全族人向他磕头拜叩。假如他没有神技,则不能入选。大家都相信神技不是传授学得的,而是神赋予的。^①前苏联宗教史学家托卡列夫针对北亚萨满教的特点得出了类似的见解:

就野蛮时代人的智力而言,把处于昏迷状态的人当作鬼魂的代言人是极其自然的。他在抽搐中的动作,毫不连贯的狂叫很像是某种征兆,似乎他已经丧失意志,某种奇异的存在控制了他的身体。因此,人们普遍认为,这是鬼魂抑或神灵通过此人之口说话,并操纵此人的行为。^②

此种情况自然使我们联想到古代的种种“诗歌神授”说和

① 参看富育光等:《满族萨满教研究》第102页,北京大学出版社1991年版。

② 托卡列夫:《萨满教的起源与鬼魂观念》,中译文见《世界宗教资料》1989年第3期。

“迷狂”说,从而对作为神之代言者的诗人、乐师或巫祝之流的产生做出跨文化的贯通性阐释。难怪苏格拉底对疯狂做理性的区分时特别强调“神圣的疯狂”是由四位天神掌管的呢。在华夏文明的正统意识形态中之所以未能保留这种来自史前萨满教的神圣疯狂之观念,除了“不语怪力乱神”的儒家理性主义的排斥和压抑外,伴狂行为模式的普及流行也必然在相当程度上消解真狂原有的神圣性质,使之变为纯粹世俗性的反心理阉割的行为定势。

宗教人类学研究对祭司与萨满这两类圣职人员的划分主要着眼于下述区别,祭司是世袭的圣职,祭祀礼规方面的知识是新祭司从年长祭司那里学习而来的;萨满由于是神意所选中的,故往往不用世袭制,其通神通灵的特异禀赋也不是学习可以得到的,而是在所谓“神魂附体”这种神秘状态之下自发而成的。这里就出现了萨满精神异常现象的真伪鉴别问题。吉田祯吾写道:

从外表观察萨满的神志昏乱,无论是多么高明的心理学家还是精神医学专家,都难以准确判定究竟是真正的神志昏乱还是故意假作神志昏乱。萨满是否进入神志昏乱状态,不论是在一般的意义上说,还是就萨满的修行水平说,都应当根据社会信仰、集合表象的有无,根据注视萨满活动的属于同一文化共同体的人们的意见和判断来确定。因而,在就心理状态来说尚未进入神志昏乱境界的情况下,如果周围的人们认为已经进入了这一境界,则也应当理解为已经进入了神志昏乱状态。而且,实际上在心理学意义上进入神志昏乱状态的萨满,也不见得

每次仪礼都进入这一状态。^①

由此看来,佯狂为巫和真狂为巫之间毕竟也只存在相对的界限,而并无绝对的、明白无误的判别尺度。事实上,那些真正患有这样那样精神失常病症的萨满巫师,其病情也只能是较轻的,重症病人自理尚不可能,又怎能承担主持礼仪的重任呢?在一般的精神病患者和萨满巫师之间还有一个关键的差异,即后者具有有意人为调节发病时机和场合的能力,前者的发病则是无意识的自发行为。

佯狂与真狂对于为巫者的相对性给后世知识分子留下了一条可行的退路。殷纣王时的名臣箕子深通为巫者操纵自己精神状态的妙道,先以装醉而逃避暴君的屠刀,后来见纣王割了比干之心,干脆装疯卖傻以求避祸全身,从而为三千年的士人自保树立起千古榜样,后之模仿者又何可胜计?《史记》中记述蒯通屡说韩信贰于沛公,三分天下,“信不用其言,乃佯狂为巫”的事迹,又在箕子披发佯狂的典范形象之后,再造出一个为后人称道的典故。从“不阉即狂”的二择一模式看,箕子、蒯通都比司马迁高出一筹。至于他们的佯狂是否弄假成真,沦为精神病患者,那倒是相对次要的了。狂可保身的道理就这样留给了所有意图抗拒阉割(不论是生理的还是心理的)之难的士人。

既然史书称道的榜样有无穷的吸引力,这些上古的佯狂典故对于后人的行为选择自然产生出诱导和强化的作用。文

① 吉田祯吾:《宗教人类学》第14页,王子今等译,陕西人民教育出版社1991年版。

人嗜狂乃流为风尚。于是有“为人需谨慎，为文可放荡”的处世箴言，似乎兼顾了温恭与狂狷的两极心态，故为无数骚人墨客所效法躬行。书法艺术则专门发展出狂草一派，为一切借笔墨实现“放荡”宣泄的士人开辟了既高雅又方便的试验场。假若实在被纲常礼法束缚太深，一下子狂不起来，那也不要紧，文化传统还提供了一些权宜之计，如老子所说的“驰骋田猎使人心发狂”便是其一，苏东坡不是靠了“左牵黄，右擎苍，锦帽貂裘，千骑卷平岗”的阵式，才暂时忘却世累和自己的年龄，“聊发少年狂”的吗？

直接面对具有狂放特征的事物，也是摆脱束缚，启发狂心的又一途径。看一看杜甫观公孙大娘舞剑、观张旭草书后的诗作，便可悟此中三昧。当然，比以上二途更简便易行的还有酒和药。

酒和狂的关系在希腊有狄奥尼索斯神话可以为证，在中国则有两千年成文的文学史可以为证。借酒浇愁这个妇孺皆知的说法点明了酒的第一大心理功能，而发酒疯的说法则补上了酒的第二大心理功能。醉酒是以人为的手段终止理性意识，开启迷狂梦幻世界的捷径。在醉与狂的相关性方面，前贤已多有论述。鲁迅先生 1927 年在广州夏期学术演讲会上的讲演《魏晋风度及文章与药及酒之关系》便是这方面的名篇。它告诉我们，所谓史传上说的魏晋风度、魏晋文章，实在同酒和药脱不开干系：

正始名士服药，竹林名士饮酒。竹林的代表是嵇康和阮籍。但究竟竹林名士不纯粹是喝酒的，嵇康也兼服药，而阮籍则是专喝酒的代表。但嵇康也饮酒，刘伶也是

这里面的一个。他们七人中差不多都是反抗旧礼教的。^①

反抗旧礼教需要借助狂的表象，而药和酒正好帮了大忙：“晋朝人多是脾气很坏，高傲，发狂，性暴如火的，大约便是服药的缘故。比方有苍蝇扰他，竟至拔剑追赶；就是说话，也要胡胡涂涂地才好，有时简直是近于发疯。但在晋朝更有以痴为好的，这大概也是服药的缘故。”^②服药之狂与饮酒之狂毕竟还有不同的生理心理反应。酒醒之后，人的意识可恢复如初，生理上无大改变。服药就不同了，它可把暂时性的狂和痴变成永久性的，那也就同狂易相去不远了，所谓狂而易性者也。鲁迅先生以此去推测嵇、阮二人不同的人格和命运，虽然小心求证不足，毕竟可算大胆假设：

结果阮得终其天年，而嵇竟丧于司马氏之手，与孔融何晏等一样，遭了不幸的杀害。这大概是因为吃药和吃酒之分的缘故：吃药可以成仙，仙是可以骄视俗人的；饮酒不会成仙，所以敷衍了事。^③

从前文探讨的萨满与疯狂的关系上看，药和酒都曾发挥过重要作用。看来借药和酒通向迷狂境界的作法仍然应该溯源于史前巫教信仰。不论是在旧大陆还是在新大陆，人类学家普遍发现在萨满教仪礼场合使用致幻植物的情景。甚至古印度《吠陀经》中所称颂的“苏摩酒”，据现代学者考证，也是毒

① ② ③ 《鲁迅全集》第3卷，第510页，人民文学出版社1982年版。

蘑菇一类的致幻药酒。由美国学者沃森(R. G. Wasson)提出的这一见解,为解开远古宗教礼仪崇酒之谜提供了重要线索。我们知道中国殷商时代的祭礼就离不开酒的。人类学家拉·巴尔(La Barre)指出,致幻植物的使用是亚洲美洲萨满文化的一大特征。沃森氏的研究揭示出新大陆原住民服用致幻蘑菇的现象,与中石器时代东北亚萨满教使用致幻剂现象之间的联系。^①

萨满文化的研究为魏晋人服药饮酒佯狂诸现象找到了深远的技术渊源,但文明人似乎变得更加狡狴了一些,即使饮酒求狂也会弄虚作假,绝不像萨满巫师们那样玩真格的。这一点,慧眼独具的叶梦得在一千年以前就已点破,他说:“晋人多言饮酒有至于沉醉者,此未必意真在于酒。盖时方艰难,人各惧祸,惟托于醉,可以粗远世故。盖自陈平曹参以来,已用此策。《汉书》记陈平于刘、吕未判之际,日饮醇酒,戏妇人,是岂真好饮邪?……流传至嵇阮刘伶之徒,遂全欲用此为保身之计。此意唯颜延年知之,故《五君咏》云:‘刘伶善闭关,怀情灭闻见。韬精日沉饮,谁知非荒宴。’如是,饮者未必剧饮,醉者未必真醉也。”^②由是观之,中国人的狂也好,痴也好,醉也好,原来都是可以复制和仿造的。“假做真时真亦假”,这究竟应看作是民族性的智慧呢,还是国人在阉割恐惧逼迫之下习得的狡猾呢?

① 拉·巴尔:《幻觉与萨满教的起源》,参见吉田禎吾:《宗教人类学》第2章《神圣的蘑菇》。

② 叶梦得:《石林诗话》第435页,《历代诗话》中华书局1981年版。

5. 不阉即狂

以仁爱为号召、以中性化为内核的儒教思想,对于个体而言,具有一种心理阉割的潜能。一旦儒教为权力所利用并以独尊的官学面目强加在个体知识分子的教化之中,此种潜在能量也就获得充分发挥的机遇,将个体朝着中性人格方向加以铸塑陶冶。权力话语再通过褒扬就范者和惩戒不驯者的双重强化示范,把心理阉割—驯化的功能兑现到淋漓尽致的地步。

面对以权力为强有力后盾的阉割威胁,个人既不想受阉又不想毁灭的唯一可行选择就只有“狂”了。于是我们得出了“不阉即狂”这样一种二择一的命题。这并非从纯理论方面推导而得出的,而是从文化史的模式化复现中抽绎出来的。

中国现代文学史上具有里程碑意义的第一篇小说是大家公认的《狂人日记》。由于鲁迅研究在数十年内成为显学,对《狂人日记》的分析、研究著述也就一时之间成了显学中的显学。

对于鲁迅创作这篇震撼力极大的小说的前因后果,大家已有了比较一致的看法。侧重于外来影响的,强调果戈理的同名小说对鲁迅构思的启示。侧重于现实生活体验的,强调鲁迅的表弟发狂为小说提供了模特原型。我却以为,狂人形象不论有哪些实际的因缘,都不能离开作者本人借狂立言的写作动机去分析,而作者本人的借狂立言之写法又是中国三千年佯狂文化传统的直接产物。即使根本没有果戈理的《狂人日记》,也没有鲁迅那患精神病的表弟,本土的佯狂文化传

统在同西方文化思想相交流和碰撞之际也必然会“涵化”出新的狂狷型人格。鲁迅本人和他所敬重的同时代师友——如章太炎、钱玄同等，不都是这种激进的反封建的狂狷者吗？

章太炎作为清王朝通缉的革命党人，在政治上激进，人格上狂狷，众所皆知。他本人更以“章疯子”之名为骄傲，自谓“疯癡”。^①这对鲁迅的思想和情感都有重要影响。钱玄同也被称作“钱二疯子”，他“疯”得不仅改了名，连祖宗传下来的姓氏也不要了，干脆叫“疑古玄同”。“疑古”是什么意思，对照鲁迅笔下狂人在古史中读出的“吃人”二字，便不难明白。钱玄同在《新青年》上发表《中国今后之文字问题》一文比《狂人日记》刚好早一期，文中说，“经不待论，所谓史者，不是大民贼的家谱，就是小民贼的杀人放火的帐簿”。“此等书籍，若令初学之童子读之，必致终身蒙其大害而不可就药。”^②这不正是鲁迅小说中痛斥的“古久先生的陈年流水簿子”一类的东西吗？钱氏之最令人吃惊的“狂言”，现在看来莫过关于废止汉字的主张，“欲废孔学，不可不先废汉文”^③。鲁迅对此曾深表赞同：“汉字也是中国劳苦大众身上的一个结核，病菌都潜伏在里面，倘不首先除去它，结果只有自己死。”^④到底是学医出身的，你看这比喻多么在行。对封建礼教纲常的痛恨之情按照恨乌及屋的逻辑也就这样连累到汉字。这一场史无前例的新文化运动正是在这一批反阉割的斗士和矫枉过正的偏激狂

① 章太炎：《东京留学生欢迎会演说辞》，《章太炎政论选集》上册，第270页，中华书局1977年版。

②③ 钱玄同：《中国今后之文字问题》，《新青年》1918年第4卷第4期。

④ 鲁迅：《关于新文字》，《鲁迅全集》第6卷，第126页，人民文学出版社1958年版。

士的呐喊声中展开的。当此之时，疯态和狂言不仅都已获得充分的合法性，而且充当了从旧有价值范式的枷锁中破壳而出的有效手段。“佯狂”已不再如阮籍之辈那样“岂效穷途之哭”的自我宣泄，而是最具攻击力的批判武器。

钱玄同喜欢引述革新志士谭嗣同《仁学》自序中的一句话：“吾自少而壮，遍遭纲伦之厄”，用以表明自己的人格压抑之苦。他还对人表示要刻上一枚印章“纲伦压迫下的牺牲者”，永志不忘这心理阉割之痛。如此看来，这一批先觉先知者以疯人狂士的面目出现在文化转型期的历史大舞台上，绝非偶然之个人行为，而是传统佯狂保留剧目在新时代新形势下的大公演大亮相。

只有在这一背景下去看待鲁迅的创作，才不至于把他的《狂人日记》看成果戈理小说的汉语翻版。果戈理作品中的狂人只因个人愿望在现实中受挫折而发狂，而鲁迅的狂人却同拥有陈年流水簿子的古久先生结了怨。这个木偶般的古久先生实可视为古老悠久的封建文化势力之化身。鲁迅借他的狂狷主人公整个世界的力量悬殊之战斗，意在写出悲愤深广的古今大寓言。与其把这部小说解释为现实主义作品，不如说是超现实主义在中国的第一部杰作。

安德烈·布莱东在第十二期《超现实主义革命》中明确表示其创作宗旨：

一、我们生活在表象之中。感性世界只是一个方面，我们只能勉强猜想到还有其他方面。在生活的某些时候，由于疾病或者某些特殊的精神状态，我们的意识对事物有着某种迥然不同的幻觉。那么，这种感知的价值何在呢？

二、在我们脱离自己正常个性的可能性当中，我们可以区别出各种生理状态：个性精神病，神经官能症，或者记忆精神病，我们还可以发现这疾病所引起的后果：梦幻，梦游症，癫狂，幻象和幻觉，感觉隐晦等。这些幽灵般的病症与现实事物之间的关系是什么呢？是更加现实，还是同样现实，抑或更不现实了呢？^①

如果说狂人对封建历史“吃人”的诊断代表着比生活在感性现实中的庸众更为真实的一种现实，那么作家借助于异常精神状态的发掘与表现，所追求的目标不是认识上的真实又是什么呢？桑塔亚那说，历史上的大智者都曾受惠于某种程度的疯狂。人们很容易在中外历史上举出尼采、马雅科夫斯基、陀思妥耶夫斯基、凡·高、高更、蒙克、王尔德、卡夫卡、海明威等一长串天才疯子作为桑塔亚那论断的例证。这其中的道理可借用尼采这位疯人哲学家的《善恶彼岸》中一句话加以说明：“单个的人很难得疯狂——但在群体、社团、民族和对它习以为常的时代里，疯狂却不是稀罕的事。”^②

倘若可以将疯狂理解为有意的或无意的超现实幻境之达成，那么这种境界自然不是每个凡夫俗子都可以奢望的。因为过分正常的人沉浸在日常的现实表象之中，很难使其心灵超脱而出。往往是在精神上、情感上完全离群索居的、极度孤寂和苦闷的魂灵，才容易叩开通向超现实境界的大门。换言

① 转引自杜布莱西斯(Y. Duplessis)：《超现实主义》第135页，老高放译，三联书店1988年版。

② 转引自艾德勒等编：《西方思想宝库》第475页，中译本，吉林人民出版社1988年版。

之,那些在心理上与整个社会群体格格不入、无法沟通的个人才最有条件获致疯狂的天才和灵感,成为大智者或大艺术家。这也就是尼采所说单个人不易发疯,而处在群体、民族之中的人才易发疯的话外之音吧。

难怪尼采能够从自己的狂幻体验中抽绎出单独的超人与庸众群体的永恒对立之意象,并通过《查拉图斯特拉如是说》把这意象输送到鲁迅的潜意识里,化做一系列孤独者与麻木、呆滞、冷漠的庸众或看客相对峙的小说场景,频繁地闪现在鲁迅创作的一系列作品中,又何止一部《狂人日记》是如此呢?

超人也好,狂人也好,总是众数人格的对立面,这也许就是其“超”与“狂”的根本原因了。从楚狂接舆到曾皙,从阮籍、嵇康到李太白,从李贽、李渔到章太炎、钱玄同,这些古往今来的狂狷之人没有一个不是特立独行,与世俗相俯仰的。一部狂人文化史便是由一代又一代的孤独怪异者同其所处的社会现实相剥离、相对立的历史。

凡·高就在出入疯人院的间隙之中发狂地绘制他心爱的画,那些作品是他孤寂的灵魂同这个世界唯一真实的联系。高更用地理空间上的出走远行表达自己和社会群体的剥离,他超越现实的内心冲动终于在塔希提岛土著人的赤身裸体上找到了归宿。蒙克则用《呼号》画面中那令人震颤的准骷髅人像来表达自己的疏离感,那张口狂叫的形象足以让每一位敏感的观者直接聆听到什么是绝望的声音。尼采以自己狂放的哲思同整个西方世界做殊死搏斗,同时又忍着莫大的痛苦以自己的肉体同疯狂的折磨搏斗——

如果人不是诗人,猜谜者与机缘之拯救者,我怎能忍

受为人呢!①

真的,我们的意志里有一个大疯狂;这疯狂之学得了精神,成为对于人类的一切的诅咒!②

当然也有不少走向疯狂的人并不情愿诅咒人类,他们只得以否定自身的方式结束疯狂的折磨。明代著名的狂人李贽便是这样。他如尼采那样以传统道德为大敌,但中国文化结构供他选择的非主流价值还有佛家一途。辞官隐退是他自我剥离的第一步,入空门而不做安分守己的佛徒,不顾礼法习俗与孀妇切磋学问。黄仁宇先生说,李贽究竟无邪还是有邪,可以存而不论,关键在于他那毫无忌惮的态度。他公然把这些可以惹事生非的情节著为文字,而且刊刻流传,这就等于对社会公开挑战,其遭到还击也为必然。③ 张问达递上一本奏疏,万历皇帝即下令捉拿狂徒治罪,其著作一律销毁。由此可见李卓吾之狂应归入“忤世之狂”,而非箕子、蒯通之流的“避世之狂”。或者说他在自我剥离之后没有小心地把握“狂”的度,以至为世所不容。他在狱中以剃刀自刎,这是比自宫更彻底的了断尘缘之法。

李贽的死使人想到嵇康之死。一线贯穿于其间历史跨度的乃是为佯狂者戒的大教训。在“不阉即狂”的两难选择之后,仍然潜伏着比阉和狂更可悲的宿命。有鉴于此,我们不得

① 尼采:《查拉斯图拉如是说》第167页,尹溟译,文化艺术出版社1987年版。

② 尼采:《查拉斯图拉如是说》第168页,尹溟译,文化艺术出版社1987年版。

③ 黄仁宇:《万历十五年》第233页,中华书局1982年版。

不在太公《阴符》的箴言“不狂不痴，不能成事”之后，再加上必要的反题，曰：“虽狂虽痴，未必成事。”

6. 后现代视野中的疯狂与温柔

后现代主义批评家们特别看中有关精神分裂症的研究，他们认为过去不加区分地看待疯狂和非理性现象是一桩大错案。公开与现实作对的人被社会视为疯子，他们的“疯”是由于精神上的病理原因所致呢，还是仅仅出于与现实的无法调和和拒绝妥协？如果通常认为理性是语言的附产品〔如古希腊哲学中的“逻各斯”（Logos）一词就兼指语词和理性〕，那么疯狂者的杂乱呓语究竟是丧失理性后的症状呢，还是针对理性异化而做出的反叛的表征呢？

后现代主义者证明，疯狂仅仅是对一种与典型的符号论或无理性相抵触的处境的反应。换句话说，一位商人以一种不寻常的或意想不到的方式讨价还价，从而使他或她获得疯子的名声。简单地说，疯狂可能只表示拒绝接受压力。在某种说话方式中，那些分解语言的人注定要发疯。因为正像后现代主义者提出的，语言能够在无限的方向上扩大理性。那些生活在他们的语言中而不是生活在现实中的人是在向疯狂求爱！在一种语言中是疯狂而在另一种语言中却可能是神志正常。^①

① 约翰·墨菲：《后现代主义对社会科学的意义》，转引自王岳川等编：《后现代主义文化与美学》第180页，北京大学出版社1993年版。

由这种相对的而非绝对的疯狂观出发，一部“疯狂与文明”的关系史就将面临重新构思的可能了。

中国文化史上没有像西方那样的绝对理性主义权威，所以并未对理性与非理性的界限作出截然对立的划分。几千年的传统中也没有将精神异常者与社会公众隔离开来的疯人院一类的专门机构。所以“狂”在我们这个文化中并不是一个绝对负价值的或贬义的概念。在某些语境中，“狂”甚至是特立独行者的旗帜，是反正统、反传统的激进人士正面打出的大字招牌：

我本楚狂人，
凤歌笑孔丘。

李太白的这两句诗最典型地体现出以非主流话语而自豪的狂者所倚仗的逆反心理能量及其在文化中的显现方式。“狂夫之言，圣人择焉。”狂言在这个国度中不只是反抗压力的伪装，躲避检查官的包装技巧，它本身就潜含着真理的成分。“凤兮凤兮，何德之衰！往者不可谏，来者犹可追。”楚狂人唱给孔圣人的这些歌词不是像孔子语录一样千古流传下来了吗？“圣”之于“狂”，原本是相互依存的，用后现代标准去看，又是可以相互转换的。

胡适留美就读哥伦比亚大学时结识一位美国女士韦莲，胡适曾在自己的日记中写下她的狂狷人格。“女士为大学地质学教授韦莲司之次女，在纽约习美术；其人极能思想，读书甚多，高洁几近狂狷，虽生富豪家而不事服饰；一日自剪其发，

仅留二三寸许,其母其姊腹诽之而无如何也,其狂如此。余戏谓之曰:昔约翰弥尔有言,‘今人鲜敢为狂狷之行者,此真今世之隐患也。’(吾所谓狂狷乃英文之 Eccentricity),狂乃美德,非病也。女士谓,‘若有意为狂,其狂亦不足取。’余亦谓然。”^①这也许是西风东渐以来第一次沟通中西之狂的尝试。胡适所用英文 Eccentricity 一词原指怪癖的、偏离中心之意,当然也是边缘的,非主流的。在中心与边缘的界限被消解,主流与非主流的位置发生变换的今日,狂狷大有成为新时代的时髦和先锋之势。在鲁迅时代尚处在孤立无援之绝望境地的狂人,如今早已充斥了大大小小的文学舞台。昔日认为“不足取”的“有意为狂”,今日大有蔓延成灾之忧虑。相形之下,不狂的正常人倒快要从台上绝迹了。张艺谋在尼采的启示下,从古希腊借来了酒神之狂暴精神,并将其成功注入到愚顽粗鲁的中国农民的身体中。影片《红高粱》就这样塑造出移植了西方式悲剧英雄主义阳刚魂灵的中国狂民群像,从而宣告闰土、华老栓乃至小二黑、梁生宝那个时代的中国农民形象的终结。这不能不让人怀疑,像专门解忧的杜康酒那样,红高粱酒是否因掺了尿的缘故专门使人狂放。果真如此,“我爷爷我奶奶”那一辈的狂放行为也只不过是借着酒力“有意为狂”的纯粹表演了。“大胆往前走”原是靠酒壮胆的。

诚然,编导者的苦心还是相当可嘉的,他们已经不再停留在“怒其不争”的启蒙困境中,而是要把改造国民性的手术一劳永逸地加以完成,哪怕是采用以毒攻毒的手段,用歇斯底里式的暴烈去抗击法西斯的兽性,也在所不惜!

^① 胡适:《藏晖室札记》民国三年十月二十日,上海亚东图书馆 1939 年版。

然而,当中国新一代艺术家痛感温性中庸的民族性格不能再继续传衍下去,试图引进西方酒神的狂力来实施还阳变性手术时,西方的有识之士却反其道而行之,呼吁对西方文化过分阳刚的倾向施以去势性的柔化改造。被李约瑟称颂为“本世纪最伟大的心灵之一”的美国生物学家哈钦森(G. E. Hutchison)便认为:

……我们的文化中那种过分阳性的、虐待狂的、操纵欲的态度,是非常危险的,除非有一天我们接受类似 Arahpesh 土人的思想,而有所改变,否则我们大多数的发明,都会变成毁灭自己的工具。这并不是因为发明家存心不良,也不是因为他们的发明自来就是摧毁性的,而是因为现代人类思想不健全,所以看见刀子就想用来杀人。^①

与这种消解阳刚和攻击性的要求相呼应,另一位美国心理学家小哈德罗·莱昂(Harold C. Lyon)则将温柔等同于力量,并以此作为男性解放的特征,大加颂扬:

男性解放,我认为就是把身为男人的我们从强悍、男子气概等虚构的社会形象中解放出来。让我们允许,并把所有人深藏内心的温柔释放出来。过去几年中,我开始发现,强悍,是一层为了在充满敌意的社会环境中求生存而发展起来的保护壳,并不像我过去认为的那样,

① 转引自李约瑟:《中国古代科学思想史》第72页注③,陈立夫主译,江西人民出版社1990年版。

是我力量所在。相反,使我强大起来的,是我的温柔。强悍不是力量,温柔也不是软弱。^①

在这一场中国人呼唤阳刚而西方人向往阴柔的当代对台戏中,我们在阴差阳错的感受之外是否还会有些理智的收获呢?

莫非孔夫子数千年前就悉心追求的“中行”人格,已经为未来的文化整合和人格重构预示了大方向?果真这样,狂狷与阉割的两极效应之间,将是培育新的理想人格之温床。

^① 莱昂:《温柔就是力量》第6页,袁莉莉译,作家出版社1989年版。

结语：超越阉与狂的展望

关于中国传统文化中阉割与狂狷的两极效应的考察，至此似乎可以暂告一段落了。从文化与人格的关系着眼，这一考察可以说既是心理学的又是人类学即比较文化的。我们期望能够从这一角度出发切入文化的深层特质，有助于加深对传统文化的理解和认识，并寻求一种着眼于未来世界文化交流互补前景的判断权衡之尺度，超越那种狭隘的、既定的好恶反应模式以及对阉割现象的单一性情感态度。

近代以来的中国学人大都经历了中外学术和思想交流对话的历程，从中也获致这样一种认识，每当我们对其他文化有了更多的了解，我们对自身文化的认识也会随之深化一步。冷战结束以来不过短短几年，文化对话交流的势头似乎走上了以几何级数增长的轨道，任何试图阻挡、减缓、抵消这种文化间涵化作用的企图都已成为螳臂挡车。全球一体化进程借助于现代通讯、交通和大众传媒正向我们迎面扑来。过去那种两耳不闻海外事，一心只系本国情的狭隘治学之路已经显

得不合时宜。本民族文化的研究如何汇入国际学术发展的总体趋势之中,已经成为摆在研究者眼前的迫切问题。本书对中国阉割文化的整体性观照似应放置在更加宽广的话语背景之中才能做出合理的价值评估。因此,在本书结束之际再扩大一下眼界,提示若干足以启迪我们反思自身的外部视点和参照角度,也许对问题的深入是有帮助的。

文化交流中的优势互补是大家获得普遍共识的一个原则。对东西文化各自特点的认识也由于“各取所需”的期待视野、“互通有无”的贸易通则而大大强化了。再加上由于以往的隔膜而造成的“前理解”、交流中的“误读”效应,此文化中的价值标准可能在彼文化中完全颠倒过来。原来认为是优点的东西也许在文化出口中毫无优势,原来积压日久已近腐朽的旧货却可能在异域大受欢迎。于是乎,评判文化之优劣的任何成见己见都必须面对新的国际大市场而重新调整和定位,并主要根据需求来重估其价值高下。有鉴于此,由阉割文化催生出的温柔敦厚的人格理想与中庸道德都有结合全球背景重新审视的必要,而中国文化的阴性化倾向对于结束对抗仇杀时代的阳刚中心主义,开启和平共存的新世界伦理也将具有空前的意义。

日本学者岸根卓郎新著《文明论》一书,从宏观上考察了文明兴衰的法则和东西文明之差异,提出西方文明是自然对立型、自然掠夺型、自然破坏型的父性型物质文明,东方文明则是自然顺从型、自然循环型、自然共生型的母性型精神文明。根据“文明兴衰法则”——两极对立型周期交替的宇宙法则,可以预知即将来临的东西方文明的交替意味着从自然对立型、自然掠夺型、自然破坏型的父性型物质文明向自然顺从

型、自然循环型、自然共生型的母性型精神文明转换,从而拯救现存的地球危机和人类危机,使人类文明得以永久地持续下去。^① 这位作者还依据他所确认的文明交替兴衰法则推测说,西方物质文明的大波将在二十一世纪以后消失,取而代之的是以日本为波头的东方文明大波。“如此看来,日本民族立足于世界文明前列已指日可待。”^② 这就未免在科学预测的牌号下面露出我族中心主义的马脚了。正像美国汉学家艾恺所批评的,在非西方国家的反现代化思潮中有这样一种倾向,将本国的文化认作肩负着为人类全体带来救赎及改善的历史任务,通常这种理论是以向西方提供其救赎的方式出之,也就是要将西方从其自身挖掘的陷阱中拯救出来。^③ 最近一个时期,国内和海外华人界都有类似的救赎情结之表现,常见的说法是二十一世纪是中国的世纪或汉语的世纪。对此种高调,研究者不能不有所保留。当然我们并不否认母性文明的温柔人格有助于未来的世界和平。

新儒家诸君子也认为西方文化应当向中国人虚心学习那种“温润而悲悯之情”。如牟宗三等所言:

西方人之忠于理想,对社会服务之精神,与对人之热情与爱,都恒为东方人所不及,这是至可宝贵的。但是人对人之最高感情,不只是热情与爱。中国所谓仁人之“事亲如事天”,“使民如承大祭”,即无尽之敬。……若有此

① 岸根卓郎:《文明论》第3页,王冠明等译,北京大学出版社1992年版。

② 同上书,第207页。

③ 艾恺:《世界范围内的反现代化思潮》第86页,贵州人民出版社1991年版。

敬，则人对人之爱，皆通过礼而表现之，于是爱中之热情，皆向内收敛，而成温恭温润之德。而人对人最深的爱，则化为一仁者恻隐之情。^①

把“温恭温润之德”理解为通过礼的训练而“向内收敛”的爱之情感，这说法很中肯地切入了儒家思想体系的核心，在同西方式外显的爱与热情的对照之下，“温柔敦厚”的中性人格理想越发显露出其特色所在。

美国北伊荷华大学的罗宾逊教授在一篇题为《儒家与泰坦精神》的论文中，对比了中国、印度和西方的三种不同的“人道主义”观念，以古希腊神话中向奥林匹斯山诸神的统治权发出激进挑战的泰坦巨人为原型，提出西方文明精神中蕴藏着一种外向扩展的超人主义(Superhumanism)，即所谓“泰坦主义”(Titanism)，或可视之为走向极端狂放的人道主义，要让人的欲望和能力向全宇宙无限扩张。中国的儒家也高度强调人的宇宙意义，并且在人与天、地之间形成了和谐的平衡关系。不过儒家的这种超人主义倾向的最重要特征是内向的，按照纯精神化的方式积聚到儒者的理想人格修养中，所以不像西方式的泰坦主义那样借助于技术的力量向外部扩张，并在物质方面引发种种不良后果，如对大自然的破坏性劫取，生态环境的污染，在文化思想方面则催生出黩武主义和军事霸权等等。^② 罗宾逊带着现代西方文明的危机意识和由此激发的

① 牟宗三等：《中国文化与世界》，转引自《中国文化的危机与展望》，台北时报出版公司1981年版。

② James. B. Robinson: Confucianism and Titanism, “儒学与当代社会”国际研讨会论文, 1992年7月, 西安。

跨文化的“期待视野”来观照中国儒家思想，试图从中提炼出某种足以纠偏补弊的灵丹妙药，这不是正中了新儒家诸君子的下怀了吗？

对西方文明的历史做了深入的、全盘的考察的当代著名历史学家汤因比也从另一个角度为新儒家的中华文化复兴的伟大梦想提供了口实。汤因比在七十年代同日本的池田大作就下一世纪的世界文明走向展开对话，提出了中国文化在未来世界中的作用问题。两人一致认为，过去五百年间的人类文明史主要是以西欧各国的活动范围向全球扩展，从而带来世界在技术上的统一的历史。而下一个五百年人类面临的将是政治与精神上的统一。这种政治与精神的统一进程不再由西欧民族充当主角，能在这方面起主导作用的是中国。理由似乎主要出自历史比较的经验认识：

中国的统一政府在以前二千二百年间，除了极短的空白时期外，一直是在政治上是把几亿民众统一为一个整体的。而且统一的中国，在政治上宗主权被保护国所承认。文化的影响甚至渗透到遥远的地区，真是所谓“中华王国”。实际上，中国从纪元前二二一年以来，几乎在所有时代，都成为影响半个世界的中心。^①

近五百年来由于西欧国家的技术革命向外伸张，中国的作用显得不再那么重要了。但是伴随着技术进步而来的还有

① 汤因比和池田大作：《展望二十一世纪》中译本，第289页，国际文化出版公司1989年版。

军事的膨胀和战争的升级。西方文明的成就已达到可以瞬间毁灭世界和人类集体自杀的程度,所以它不适宜继续主宰文明的进程。“世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上,现代各民族中具有最充分准备的,是两千年来培育了独特思维方法的中华民族。”^① 不论这位超越了欧洲中心论局限的西方历史学家是否重新落入了中国中心论的窠臼,他认为攻击性过强的西方文明借助于技术手段有可能导致人类毁灭,只有依靠贯穿着儒释道三位一体的阴柔与和平精神的中国文化才能够引导世界各民族文化走向精神统一的大同盛境。这种鉴古察今的历史推测或许会再度激起中国文化中固有的“天下中心”幻觉和种种民族沙文主义的自大狂,但是此种纵横古今、打通东西的宏观比照所得出的经验推理,毕竟不同于囿于单一文化的“我族中心”错觉而发出的井蛙之声了。这种带有人类历史经验的深沉预期同哈钦森和李约瑟等人的理性观照一样,足以引起文化学者和政治家的双重注意,从中汲取富有建设性的文化战略思想。一旦由内向外“走向世界”的本土主义的本位要求同由外向内的世界主义文化权衡要求经过接触、对话和沟通,价值的选择取舍问题也就有了相对可靠的客观基础,从而结束那种过分主观化的、一厢情愿式的“贡献”或“弘扬”的自大状态。

池田大作先生在同德国哲学家和教育学家狄尔鲍拉夫先生所作的对话中表达了东西方思想汇通的又一新境界。他虽身为佛学大师,却能不偏不倚地拈出儒家的中庸精神,作为寻求二十一世纪新的人性之标准,这也许正可视为我们这个阉

^① 汤因比和池田大作:《展望二十一世纪》中译本,第295页。

割文化中提炼出的最有益于人类发展的宝贵财富了。池田氏深情的话语可引来为本书作结：

二十一世纪正在临近……

我们生活在什么样的时代？我们将把什么样的遗产留给下一代？

……

当此之时，在我面前闪现出照亮我们前进之路的一片巨大光明，那就是贯通中国历史的“中庸”精神。^①

① 池田大作等：《走向 21 世纪的人与哲学》第 1 页，宋成有等译，北京大学出版社 1992 年版。

后记

这本书是我独立写作的第六本书。同其他五本相比,这本篇幅较少,而所花的时间却最多。用经济的眼光看,因为投入多而产出少,当然是效益不佳的。不过从所关注的问题看,本书也是我完全超出所学的文学专业,专门探讨文化问题的首次尝试。而文化研究在世界范围内方兴未艾,尚没有完全统一的方法和范式。小到一个字的训诂考释,大到人类进化和东西方交流,都在文化这个概念的统摄之下。如何在微观研究上入乎其内,又在宏观透视上做到出乎其外,这确实是对研究者的一种有益训练,同时也是一种类似于“成年仪式”的智力考验。书虽写完了,但我还没有自信说已完成了这一考验,训练只能再延续下去。

本书的构思起点始于对中国文化中“狂”概念的兴趣。1990年在澳洲墨尔本大学访学时,住在热心钻研中国文化的马泰博士(Dr. M. Dutton)家中,他正试用福柯的“监视与惩罚”的视角去分析中国古代的保甲户籍制度。我们谈起福柯,总感觉有说不完的话题。一个共同的兴奋点在于,福柯的几本名著都未能超出西方中心的视界,如《性欲史》只是西方性

欲史,《疯狂与文明》也只是疯狂与西方文明。如果借助于福柯的方法去研究中国文化,一定会有双重意义,一方面或可纠偏补缺,收到视界融合之效;一方面也可为相对陈旧落后的中国学研究开辟新路,特别是对庸俗社会学统治多年的国内人文学界引发一点生机。当我谈到汉语中“狂”的概念与西方的madness并不相同,其本义倒是同英文的rabies(狂犬病)相对应时,马泰博士表示惊讶,并联想到德里达对语音中心主义的批判和对汉字象形特征的重视,好像从犬旁会意的“狂”这个汉字中埋藏着来自荒古的文化信息。他建议我把这个《中国文明中的狂》的题目做下去,我也提示他说中国文化中的阉割和缠足均可视为内化于人体的“监视与惩罚”形式……

经过短暂的接触和几次难得的对床夜语,一个渴望自外向内进入中国文化迷宫的西方学者和一个自内向外寻求方法和参照的中国学者,终于带着依依不舍的情谊分手了。离开墨尔本时,我的笔记本的扉页上留下了这样一段话:“人文科学的普遍性总是相对的。在自然界存在着普遍的真理,而有关人的真理,只能存在于不断变化着的人的身上。”

马泰博士驾驶他那不入流的微型福特汽车,放着他最喜爱的崔健摇滚乐,把我送上了旅途。虽然以前早已听熟了那些歌曲,但这一次留下极深的记忆。仿佛时空的距离感使我真正领悟了那歌曲中“狂”的意蕴。

回国后先着手续写《中国文化中的性爱主题》(定稿改为《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》),《狂》的题目就搁置下来。1992年又全力投入《诗经的文化阐释》。这两部书虽也涉猎到文化,但还是针对文学来透视文化问题,写得比较顺手。在推究汉语“诗”概念同诗人作诗的现象之关

K103
Y453

联时,对《诗经》的关注转向了对阉割文化的追问。限于题旨,《诗经的文化阐释》未能展开的部分就构成了本书的主体。书中第四、第五部分谈到净身祭司制的流行和儒家温柔人格说的由来,适当利用了《诗经的文化阐释》中的一些材料和观点,因为这是探讨中国阉割文化所无法回避的问题。最后一部分把“狂”作为反阉割的人格反应来处理,总算圆了几年前在澳洲萌生的愿望。立论是否妥当,还需方家指教。我自己觉得这一部分未免粗略,他日如有条件,当做深入详细的探讨。

从1992年至今,文稿日期一拖再拖。其间1993年春调动工作,从黄土高坡一下子换到祖国第二宝岛。因住无定所,几次迁居,刚摆开的书阵不久便又装箱,写作也只能时断时续,零敲碎打。多亏责编林爱莲女士的热心关切和督促,并不时惠寄参考书籍,使我怀着愧疚之心终将书稿完成。谨借此机会表示由衷的感谢。

上海文艺出版社的领导和高国平、赵南荣两位先生也对本书的出版给予真诚的帮助,在此一并致谢。

叶舒宪

记于海南大学海风楼

