

## 中国与欧洲“爱情”概念化的宗教影响

Influence of Christianity and Chinese Tradition  
on the Conceptualization of Love

史华罗 著 那不勒斯东方大学 杨彩霞 译

Paolo Santangelo Oriental University of Naples

### 【英文提要】

Religion has greatly influenced the conceptualization of love. The religious element plays a significant role, especially in shaping the cult of love in the West. In Chinese literature, love is predestined and transcends death itself. In Western literature, the subjective and irrational aspects of love are emphasized. While love in Chinese literature is often portrayed in terms of objective relationships that climax in a happy ending, Western literature depicts the subjective and irrational nature of love, leading to a tragic ending.

In literature's depiction of marriage we also see the influence of religion and the difference in religious attitudes between China and the West. Chinese novelists tend to focus on the constancy of true love while Western novelists focus on the violent passion of love in winning the beloved. The Western concept is largely shaped by the traditions of Greek mythology, Christian mysticism and metaphysics. In China, since the end of the Ming Dynasty, passionate love gradually found a place in the literary conceptualization of love as well. Seen as quasi-metaphysical, emotional love was envied and respected by some, because it represented a power that could tran-

scend the laws of nature and overcome death itself. Another area where religion impacted culture's notion of love is in the development of the cult of the woman. Again, with Chinese and Western traditions, while both are molded by religion, they have taken on very different expressions. In China, the cult of the woman underwent marked changes in the second half of the Ming Dynasty.

宗教并非间接地对爱情概念化产生影响。宗教情感与爱情都同人的主要冲动相吻合,前者应和人对于永恒和幸福的渴望,后者符合人对幸福和繁殖的需求。群体往往根据由“内外部支配”的社会利害关系,譬如说羞耻、愧疚、罪恶感以及道德观、宗教观和法规等等,对由爱情的基本冲动而引起的“气”进行抑制、限定和引导。宗教本身受到几个方面的影响,而不仅仅是作为“里比多”的升华。比如,宗教情愫与性欲激情关系十分密切。此外,神话和信仰凭借自身的黏合作用,有助于克服生活中夫妻关系的困难和障碍,在这方面它们充当了十分重要的角色。

宗教因素当然在西方爱情膜拜的形成过程中扮演了关键的角色,从中世纪的宫廷诗歌到浪漫主义的高扬;希腊神话和基督教的影响在西方的爱情概念化中起了十分重要的作用。它们从神秘主义语言那儿抽取出来艺术语言的内容与形式,把从基督教玄学那儿承袭下来的绝对知觉灌注进去,从而使为人所接受的这种爱情—激情独立价值观成熟起来。如果看一下欧洲的情况,暂不提现代的性革命带来的变化以及欧洲历史上文化与意识形态思潮的多样性,我们可以追溯到一股主潮,这股潮流肇始于宙斯划分的两性团体合一的柏拉图神话以及天国之爱的神话。比如说,在欧洲文学中,柏拉图神话在但丁塑造的天使般女性身上反复出现,并通过浪漫主义理想得以流传。如果我们稍作变动,能否在中国文明中看到

类似的现象呢？

汤显祖曾说，“殉于私情者，一苦必有一圣。”<sup>①</sup>在凌濛初（约1584—1644）看来，私情会让人害相思病，为爱而死，而它又超越了生存的极限：“见得人生只有这个情字至死不混的。”<sup>②</sup>有人可能持相反观点，认为这只不过是文人雅士之举。不过有迹象表明，尽管私情受到公开谴责，但它不仅有被人们钦慕和尊敬的时候，而且亦成为受过良好教育的男女强烈关注的焦点所在。在某种情形下，至少从明朝以来，私情成为一种被人们意识到的形而上的情感，它可以推翻自然法则，挫败死亡本身。

### 超越死亡：命中注定的爱情

《情史》一书里，孙生被邻人指控引诱他的女儿，女儿羞愧难当，上吊身亡。其母要惩罚孙生，把他捆绑至女儿的尸首旁，并告知地方官员。孙生独自呆在女子尸体旁，被其美丽所震撼，真地示爱与她，女子因而复活。地方官员只得让二人结缘。<sup>③</sup>《石点头》集子里第九篇小说讲述的是一位因被爱人抛弃而殉情自杀的女子的故事。她所钟爱的人在忙于准备科举考试，非常看重自己仕途的发展，而不太关心对她的情爱。女子死后，男子为她的痴情所感动，深悔自己过去对她的感情不够敏感。男子懊悔不已，其真诚感动了掌管阴曹地府的阎王，于是便让女子起死回生。故事开头诗曰：

花色妍，月色妍，花月常妍人未圆，芳华几度看。

① 《汤显祖集》1卷，655页。

② 《拍案惊奇》23卷，403页。

③ 《情史》，吴崧孙生，10卷，272页。

生自怜死自怜,生死因情天也怜,红丝再世牵。<sup>①</sup>

因此,小说的主题就是爱情战胜死亡,我们在不同故事中经常可见到此类神话。诗的最后一行讲到命中注定的爱情的传统主题:红色是表达爱情和婚姻的颜色。诗的头几行则是感叹爱情的美丽与易逝,也说明夫妻结合、分离以及最后复活重逢这些人生的变幻无常。此外,在小说中,宗教因素往往被当作摆脱某些困境、实现主人公爱情梦想的方法。

据此,我们可以找出一些恒因:首先,婚姻是作为一个决定性的目标而存在;其次而同样重要的,是导致悲伤、爱情短暂以及分离等障碍的最初事件;最后,是命运这个占据主导地位的角色。事实上,在许多诸如此类的爱情小说中,婚姻是个恒数,这证实了中国爱情的实用性特征<sup>②</sup>:一般而言,如果新郎新娘门当户对,那么小说的结局就是条件完全成熟的婚姻;如果地位相殊,那就以纳女子为妾结束。这也是我们在中国文学里看到的宗教影响的一些痕迹。这种把爱情与命运的观念联系起来从而高扬爱情的倾向可以追溯到与转世再生(根据上天的意志和因果报应的原则战胜死亡)和婚姻(社会准许情爱结合的制度)相关的方面。

爱情—激情的不可征服性需要有一种宗教信仰或至少一种大体共享的基本语言<sup>③</sup>。对《情史》的评注认为,从夜间邂逅相遇一直到婚姻的每种爱情关系都必定受命运的支配。因此,爱的情感被认

① 《石点头》9卷,135页。爱情战胜死亡的其他著名例子是汤显祖《牡丹亭》里的丽娘和梦梅,以及蒲松龄《连城》中的连城和乔生(3卷,362—367页)。

② 对社会心理学的最新研究证实,在中国,实用的社会因素占据情感上风。见C. e. S. 昂德里克(Hendrick),《爱情的理论和方法》,个性和社会心理学期刊,50,1986,392—402页)。亦见迈克尔·哈里斯·邦德《中国人表面之外:心理学的视野》,香港,1991,64页。

③ 见吴炎纳(Wu Yenna),“唤醒世人的婚姻命运:对《醒世姻缘传》的文学研究”,博士论文,哈佛,1986;其他例子可见冯梦龙,《明清民歌时调集》,133页和158页,以及《古今小说》,27卷,414页。

为是在人的总体控制之外,因为“缘定于天,情亦阴受其转而不知矣”<sup>①</sup>。“才子佳人”戏剧往往凭借命中注定的婚姻观(缘姻),以此说明女孩婚前爱情越轨的合理性。在16世纪的戏剧《玉簪记》中,让佛教女修道院院长(以讥讽和幼稚的口吻)转向命中注定的观念,就是为了说明主人公私奔的合理性<sup>②</sup>。西方文本中强调的是爱情的主观性方面,而中国文学里描述的往往是爱情的“客观”方面<sup>③</sup>。终究,命中注定这一特殊本质所发挥的作用,跟神的超越性对于爱情的作用毫无二致:任何违背或越轨都得到了合理的解释,因为个人责任被笼罩在一种不可抵御的至上力量之下。

因此,西方作品强调爱情的主观性和非理性方面,通常是以悲剧结尾的戏剧;而中国作品强调“客观”关系,往往是幸福的结局<sup>④</sup>。在西方,命运这一概念有时被纳入到“非理性”、“主观性”、“想象之果”<sup>⑤</sup>里面。《情史》里写道,有缘分(即“命中注定”的爱情)时,美丑就无所谓,善恶方式也不重要:对于陷入爱河的人而言,砖瓦好似金玉一般,“缘在不问好丑也;瓦砾可为金玉,缘在不

① 《情史》2卷,66页及11卷,320页。

② 耶·埃德蒙,“爱情与新儒学”,博士论文,加利弗尼亚大学,伯克利,(1977),安阿伯,1986,182页。

③ 在西方,情感的力量也可能跟宿命论和命运联系起来,但这种观念往往要靠对于关系的荒唐性或非理性的意识。德鲁热蒙(D. De Rougemont)《爱情与西方》,巴黎,1939(意大利语译本,1977),59—100页;J. A. 罗尼(Rony),《情感》,巴黎,1980,23—28页。

④ 在西方,情感的力量也可能跟宿命论和命运联系起来,但这种观念往往要跟关系的荒唐性或非理性结合在一起。德鲁热蒙(D. De Rougemont)1977,59—100页;J. A. 罗尼(Rony),1980,23—28页。关于此现象的心理学方法,见常(Chang)·H和霍尔特(Holt)·G. R.,“缘的观念与中国的人际关系”,S. Ting-Toomey and F. Korzeny编著的《跨文化人际交往》,Newbury Park, Sage, 1991,28—57页;杨(Yang)K. S.和霍(Ho)。D. Y. F.的《中国社会生活中缘的作用:概念性和经验性分析》,Paranjpe A. C., Ho D. Y. F.和Rieber R. W.编著的《亚洲对心理学的贡献》,纽约, Praeger, 1988,263—281页。

⑤ 如J. J. 卢梭(J. J. Rousseau)的《爱弥儿》(*L'Emile*, 1762)和司汤达(Stendhal)的《爱情论》(*De l'amour*, 1822)。值得注意的是,也许因为希腊传统,中世纪的作家们找出幻想的因素,这些因素——如不加约束的话——能够改变人对于事物的观念;他们强调把欲望的对象转变为神话和神性的无节制想象的作用。浪漫主义作家十分清晰地看到了想象中的情感的动态中心。

问良贼也”<sup>①</sup>。命中注定的观念可以追溯到佛教教义,它强调环境的重要性以及强于个人的某种力量的意义。从观念形态上讲,上天注定关系重大,因为它把爱情—激情提升到几乎与天理同样高的形而上水平之上,死后相逢使得爱情的力量远远超然于短暂的人生。命运为情人们提供了一种能够削弱苟严的社会规范的依据<sup>②</sup>,这也是因为转世轮回就象人类生存的虚幻波动一般。它与宫廷爱情里命中注定观念的区别是,在后者,灵魂伴侣合二为一,最后渐渐升入到形而上的世界里。另一方面,在以佛教为基础的命中注定的概念里,两位情人的会面必定跟另一存在相关联,即“幻觉和现象的”红尘世界里的另一条生命:与柏拉图世界或未被污染的美毫不相关。

总是与命中注定密切相关的是一段爱情受挫后的再续,这是文学和戏剧里最常见的主题之一。情人们可能在有生之年再聚,也许以许多其他方式团聚,比如在来世以其转世者的身份再续前缘,也可能凭借超自然的力量改变形态,在植物界或矿物界重逢。《聊斋志异》的评述者但明伦认为,“……一则情浓,一则情淡:浓者必多欲而易散,散而可使复聚,情之所以不死也……。”<sup>③</sup>《赵司户与苏盼奴》的故事强调了爱情作为战胜死亡的强烈感情这一神话。故

① 见《情史》2卷,66页。命运和爱情的情感之间联系的进一步类比可以在“爱情药”的传统,但“春药”和“媚药”是性欲剂。在西方中世纪小说中,吃“爱情药”意味着两位情人已经失控,他们由一种神秘的力量连在一起,使其摆脱社会和教堂的规则以及个人的责任。即使在这些强烈的压力要终止关系的时候,缺乏责任和失去理智要归结于这些药剂。关于在15世纪后半叶的中国大量使用性欲剂的情况,见沈德符编,(1619年重印,北京,中华书局,1959),21卷,546—547页。

② 从俗世的第二个千年时期开始,中国女子婚前贞操自然是必须的要求,因为失去贞操不仅是新娘家族的丑闻,也意味着她本人会被抛弃,休回娘家。即使是年轻女子跟情人私奔,与其成家,她的地位也不会比妾的地位高,除非举行正式婚礼,得到双方家长的许可。此外,对于未婚女子而言,她仍旧依靠父亲生活。在许多方面,私奔就象已婚妇女从她依赖的丈夫身边跑开。这被认为是对家庭和父亲/丈夫权威的犯罪。五·四运动中争论的一个重要问题就是爱情—婚姻问题,这一点毫不吃惊。见赵元(Zhao Yuan),“五·四小说中的爱情与婚姻”,中国社会科学,1984,191—214页。

③ 实质上,评述说明两种类型的爱之间比较框架内的分裂和凝聚,即情感与感官的爱和抑制与更为节制的爱。《聊斋志异》11卷,155页;亦见冯梦龙的评述,《情史》、《情化》,11卷,320页。

事梗概：一位太学生和艺妓相爱，太学生金榜题名之后，两人不得已分离了很长一段时间。事实上，在备考期间，艺妓收留了太学生，并一直在经济上资助他。中考之后，他被派往很远的地方去做官。因为不能马上迎娶她，把她带走，他只好一个人前去赴任，并打算尽快与她团聚。然而，随着时间的推移，由于两人之间遥远的距离，他们害上了越来越严重的相思病：两人忧郁愁苦，心中烦闷，陷入了恍恍惚惚的状态，因此卒于心病。赵说：“真是生死交情，今日我为彼而死，死后也还不忘的！”事实上，年轻女子很快随他而去。她对试图宽慰她的姐妹说：“不是痴话，相会只在霎时间了。”<sup>①</sup>当时她被爱情弄得神魂颠倒，要跟情人一块去死。

死后重逢的主题都是建立在以前文学体裁继承下来的基调之上，无论是情人们来世相见，亦或是男子和他已故爱人灵魂的相聚，概莫例外。<sup>②</sup>命中注定和死后相爱构成了中国式爱情概念的主要“超自然”因素，在这个意义上，它超出了人的直接控制，不包含我们所熟悉的爱情的神圣性。这个超自然话题是中国理想爱情神话的基本因素。

当然，爱情可以超越死亡本身的观念并非是明朝的发明。从4世纪起，可能就确定了一种爱情观，因其坚贞不渝和持久永恒而被作为一种模式。这种爱情成功地超越了人生的沉浮枯荣，甚至超越了死亡本身。譬如说，有一种古老的趋向，以鬼怪爱情为主题：一对青年男女爱情受挫，因为女子已许配他人，或者因为她父母反对两人相爱。最后，女子害相思病郁郁而死，魂灵到处游荡，去追寻情人，直至最终与他再次相聚。有时候，亡人的灵魂附到别人（即死人或鬼魂附体的人）身上。不过，最受关注的还是夫妻之爱。在《搜神

<sup>①</sup> 《拍案惊奇》25卷，439—441页。

<sup>②</sup> 卡尔·高(Karl Kao)，“中国叙事的起源方面”，《中国文学杂文评论》，n 19，1985，20—23页。

记》(11:4)的故事里,我们第一次读到了韩平和他的新娘何的悲惨遭遇。宋国(战国时期)国王爱上了美丽的何,引诱她,并把韩平派去做劳役。最后,韩平自尽身亡,他妻子也随他而去,死前要求葬在丈夫身旁。恼羞成怒的国王把她单独埋在丈夫坟墓对面。一天晚上,奇迹发生了,两座墓里长出一棵双枝桠的梓树。大概有十天后,两枝干的树枝和根部连在了一起,一对鸟儿飞到树上,在树枝间筑巢,凄惨的鸣啼吸引了当地人。这两只鸟儿正是夫妇二人的魂灵。在最后的评述中,我们看到宋国人把这颗树叫做“相思树”<sup>①</sup>。故事追溯到公元前3世纪,但是此前已有相关的传统,所以遭到摧残的永恒之爱这一概念也许更为古老。强烈的伦理色彩(已婚夫妇)显然体现了中国的文化态度,但是决没有削弱情感的丰富性。的确,《太平广记》(卢冬梅[58],389:40)里,不幸的情人可以凭借超自然力量改变形态,这种慰藉主题得到了加强,但丈夫在妻子死后自杀的情况并不太常见。在这里,婚姻的因素并非是次要的,因为它颂扬的是夫妻间的忠实,不顾及并抵制皇子的毁谤。在这种情况下,美德与感情也恰恰一致。不同的问题是,在处理同性恋时运用了同样的神迹。其中受到颂扬的无疑正是热烈的爱情,因为这肯定是官方道德观所不赞成的关系类型<sup>②</sup>。

主题的慰藉作用十分明显:情人们坎坷不幸但忠贞不渝的爱情转化成奇迹树,把因为权势的傲慢和过早的天亡而违背人们意愿分开的东西再次结合起来,夫妻俩变成一对鸟儿从而得以永恒。同样主题的变体又回到了《搜神记》,像《韩朋赋》<sup>③</sup>、《太平广记》<sup>④</sup>

① 《搜神记》11卷,4页;《太平广记》,《相思木》,388卷,37页;《太平御览》,559卷,4页。

② 《太平广记》,“潘章”[88],389卷,40页。

③ 《韩朋赋》,发见于敦煌窟。

④ 《太平广记》,1983,二卷,281—282页;《禽鸟》,4。亦可参阅《古今图书集成》,《博物汇编》,《草目典》,309卷,67762—67763页。亦见泽田瑞穗(Sawada Mizuho),《连理树》,《中国文学研究》,n. 6,1980,1—20页;高桥稔(Takahashi Minoru),“六朝志怪における爱と死”,《中国文学研究》,n. 4,1966,21—35页。



里的“韩朋”和《太平御览》<sup>①</sup>里的“韩朋”一样。不过,代表爱情永恒和忠贞的植物主题确实在4世纪之前就已出现,譬如,可以在汉朝著名的《乐府》诗《孔雀东南飞》里看到。该诗颂扬夫妻间的爱情,结尾是夫妻二人坟墓上方长着两棵树,一棵是松柏,一棵是梧桐,枝节蔓叶缠绕在一起,另外还有一对鸟儿。<sup>②</sup>

在明朝,由于男人的背信弃义而造成一对情人分离,后来在他们坟墓上方长出两棵树,树枝缠纠在一起,这种浪漫形象可以在李祯(昌祺,1376—1452)的柔情故事里看到。同样的主题在冯梦龙的《情史》里也有缩略的版本,另外还有韩平的故事以及我们上文提到的卢冬梅。<sup>③</sup>经历多次磨难的文人崔终娶了蓬莱为妻,他们结婚三年之后,强盗杀害丈夫,匪首却留下了妻子的性命,纳她做小妾。蓬莱想出一条计谋,让人把她带到崔的尸首旁,在他的身边自尽。后来,强盗把二人的尸体葬在相隔二十步远的地方。几年后,一位官员派人前去查看,给他们应有的葬礼待遇。这些人回来时,看到每座墓上都长着一棵树,枝连柯抱,妆纠结至两墓之上,各生一树相向,不可解。<sup>④</sup>在《潘章》里,相爱的另一种情形发展到同性恋:描写了楚国王仲光和潘章之间的爱情故事。两人埋在一起,他们的坟墓上长着两棵树,枝节交缠在一起,人们把这两棵树叫做“共枕树”<sup>⑤</sup>。“同性恋树”的情形在李渔(1611—约1679)的《无声戏》(又名《连城璧》)<sup>⑥</sup>里得到了详细的阐述。

① 《太平御览》,389卷;《述异记》,“冢墓”。

② 见泽田瑞穗(Sawada Mizuho),连理树,中国文学研究,n. 6,1980,8页。

③ “连枝梓双鸳鸯”,“双梓双鸿”。《情史》19卷,313—314页;“连理树”,《情史》19卷,315—318页,乐钧,《耳食录》里有与此类似的“并蒂莲”传说,4卷,4154页。

④ 《剪灯余话》,台北,1978年重印本,2卷,26—27页;《剪灯新话》,上海,1981年重印本,2卷,163—169页。

⑤ 《太平广记》,389卷,40页。

⑥ “南”又为“南方”,与“男”同音,因此,“同性恋”叫“南风”。

## 从天堂到人间:婚姻

宗教对于爱情概念的影响以及因欧洲和中国不同的宗教观而形成的不同冲击的另一佐证,就是婚姻发挥的作用。几乎完全对立的立场可以在中世纪的宫廷爱情以反制度化和反婚姻的形式,和中国文化中以婚姻为中心的意识形态中得到简化。我们不能忽略爱洛绮丝反对婚姻,也不能忽视她公开怀疑合法爱情的束缚。另一方面,特里斯坦对伊瑟的爱情完全不受婚姻的约束,就连基督明白了人的“心愿”(la bonne foi)之后,也相当“温文尔雅”,他允许伊瑟越过上帝的审判,承认通奸情感的合理性。

婚姻是社会对两性关系的认可与控制的一种方法。正如在把婚姻重新评价为圣事(sacramentum)而不仅仅是欲望拯救(remedium concupiscentiae)的基督教爱情观里那样,婚姻既是主要目的,同时又是起点,虽然其中心性的精神思想并不相同。对于基督教思想而言,婚姻是对于上帝赋予的好处(gratia)的概述,而中国文学里也存在“真情”的理想这一西方爱情艺术语言和精神智能的重要因素。但是,在这儿,中国和西方关于爱情的两种概念的差异又跟赋予爱情的品质相关。事实上,中国小说家倾向于强调“真”爱的忠贞不渝,而不强调感情的猛烈和赢得情人芳心的过程,而后者是西方爱情小说的主导因素。雅克·潘帕诺(Jacques Pimpaneau)发现,中国爱情故事的开始正是西方爱情故事的结束<sup>①</sup>。的确,正是持久性——把它比作忍受严冬寒苦依然长绿的松树

<sup>①</sup> 比如说,色欲小说《许玄之赚出重囚牢》里的女主人公蓉娘说:“但得情长,不在取色!”见《欢喜冤家》10卷,181页;《贪欢报》10卷,13页。引用一个谚语来指情感的损耗:“爽口味多终成疾,快心事过必为殃”。但事实上,这个说法似乎在警告任何类型的过度所产生的后果,而不是警告时光的无情流失。关于情感随时间而损耗,亦见《醒世恒言》1卷,8页。参看雅克·潘帕诺(J. Pimpaneau,《中国文学通史》,Histoire de la littérature chinoise)巴黎,比库特,1989,362页。

——证明了爱情的“笃深”，有时候也赋予爱情一种特别的品质。甚至在赞美爱情—激情的小说里，重心并不放在越轨行为和“赢过来”的阶段上，而是放在感情的“维系”和“持久”上，这要通过摒除横亘于情人之间的障碍而达到。但是，这些考验对于情人感情强度的影响不如对其感情深度的影响那么深厚。

如果我们讨论中国婚姻价值观的宗教态度，那么肯定采用实用主义和人本主义的方法，总是要考虑到社会环境和家庭背景。总体而言，无论是个体的目标，还是社会的目标，占上风的是实实在在地探索爱情的实现，达到世俗生活范围里所渴望的目标。这种愿望是如此基于现实之上，以至于它不得不把家庭的要求考虑在内，因此与婚姻和血统的观念非但毫不冲突，而恰恰与这种观念完全共生。在中国文化中很难看到这种反婚姻的主题，即便是在情感表现最丰富的小说中亦是如此。汤显祖让他的女主人公丽娘获胜，得到她父母祝福的平常婚姻。《牡丹亭》里的杜丽娘和柳梦梅之间的爱情，也得以婚姻的形式为社会认可，婚姻是爱情的目标。多萝西·高认为，“（在但则的评论中）写到，‘杜坚持为人之妻表明她的爱之深。如果她（对诺言）随随便便，那么他们的关系很可能只是昙花一现的倾慕之情’。在赞扬杜看重婚姻制度时，这些妇女认为‘情’是值得尊敬、确实高贵的一种情愫。爱情不具破坏性，也不是什么见不得人的事，（……），爱情是婚姻的实质。”<sup>①</sup>

因此，《牡丹亭》的情节里出现了社会和情感之间的调和。虽然可以从理论上指出汤显祖作品里情感和社会习俗之间的矛盾，但从艺术的角度看，目前把该剧解释为感情力量的颂歌无疑是正确的。诚然，女主人公丽娘复活了，男主人公梦梅也通过了科举之试，两人似乎都意识到了他们在社会上的地位，而且两人的行为和情

<sup>①</sup> 多萝西·高(Dorothy Ko),“内室的教师爷:17世纪中国的妇女与文化”,斯坦福大学出版社,1994,87页。

感都符合社会常规。因此,他们似乎毫无遗憾地跨越了对宝玉而言十分荒唐的界限——一边是年轻和理想的世界,另一边是现实的成人世界的界限。戏剧的第一部分完成了作者的“革命性”要求,以此肯定真情的真实性和优越性,而丽娘的“使命”在梦想实现时还没有结束,因为她现在的目标是使情感在人类生活和社会中真实起来。汤显祖采用这种方法,十分老道地从情感王国转移到了社会关系的王国。所以,丽娘首先确保梦梅尚未婚娶。<sup>①</sup> 因此,从第36幕起,主要问题从个人转向了社会,带着社会对他们结合的认可。女主人公奋力抗争,确保她的婚姻符合一切必要的规范,尤其是父母的许可。这项任务显然并不简单,因为,虽然母亲很快就对女儿的选择十分满意,但父亲却奉行严格的新儒家伦理观,对人类感情的自由释放麻木不仁。只有一份皇帝的法令来确证丽娘的理由、赞同她的婚姻,才能为二人的结合扫清道路。与社会的最终调和并不意味着主人公的任何妥协和隶属,但它却隐含着态度上的一个变化:她从情感转向了制度。<sup>②</sup> 丽娘在内心深处似乎与不可和解之物和解了,她不但象征着梦想者的形象,而且还象征着深深植根于社会习俗的人的形象。

所以,许多中国小说的结局都是大团圆,不是“从此他们快乐地生活在一起”的西方模式,我们从中看到的是两位主人公“白头偕老”<sup>③</sup>。功成名就和家产万贯并不意味着“真”爱的垂暮,门第兴旺成为最终的目标。从这个角度讲,让两位不幸的情人在另一世界重逢的理想化场面,其实意味着在努力促使这种事情的发生。对于那些高扬“激情”之旗、崇拜宫廷爱情的欧洲人而言,情感被认为是

① 《汤显祖集》,《牡丹亭》,3卷,32页,1957。

② 见程培凯(Cheng Pei-Kai),“现实与想象:李贽和汤显祖寻找真实性”,博士论文,耶鲁大学,1980,284-294页。

③ 这种表达用来祝贺新婚夫妇。关于《诗经》中的先例,见小池一郎(Koike Ichiro)“Kureru to yukoto. Kodai shi no jikanishiki”暮れるといらこと—古代诗の时间意识, *Chugoku bungaku hō* 中国文学报,24,1974。1-21页。

一种未受污染的理想,实质上总是混乱一片、无法控制,因此,只有欲望的悬置才能保证永恒的存在。而对于高举“钟爱”之旗的中国知识分子来说,感情可以被证明其合理性,因而朝向其主要的作用——维护其种类。用这样的需求确认个体的欲望,以此“驯服”情感,其持久力使它从情感和社会需求之间的潜在冲突中摆脱出来,因而就有了“真情”的表露。

像宫廷爱情和基督教那样,通过同化过程,<sup>①</sup> 在中国,新的爱情观在忠诚的重要性基础上为自己树立了道德砝码,借用儒家“操行端正”的概念,颂扬牺牲这一英雄主义精神。这种饱含激情的道德观,加上通过受苦和疾病的变形,有助于使爱情—激情“升华”。因此,“忠诚”把爱情提升到了英雄美德的高度。这种忠诚的例子可在一位为爱人殉情献身的艺妓身上看到,明初已经出现了这种情形<sup>②</sup>。尽管这种英雄主义已被隐喻化,不过值得注意的是,依靠儒家关系可被视作把热烈爱情“升华”的一种方法,因此,会陷入颂扬感情的倾向。这种“真情”的神话化基于赞美贞女以身殉情和寡妇以身殉夫之上,同时伴随着牌坊和神龛的树立,是新旧因素纠缠交织一起的明显例子,这些新旧事物共同构成了明末的精神氛围。一方面,我们可以注意到一种新的态度,即对情感和爱情膜拜的一种表述。另一方面,它表达了女性贞洁的传统价值观。从明末到清朝,女性贞洁就成了一种宗教态度,遵循上层阶级的正统意识形态,拥

<sup>①</sup> 比如说,特鲁巴多儿的诗人颂扬心灵的高贵性以及慷慨大方或者性欲升华。在对深爱女人的膜拜和爱的语言里,不仅可以看到基督教,而且也可以看到伊斯兰神秘主义的宗教思想的影响(cf. Giffen L. A. “阿拉伯人的世俗爱情理论:风格的发展”,纽约,1971; Schimmel A. “通过面纱:伊斯兰神秘诗歌”,纽约,1982; Chittick W. C. 《泛神论神秘主义的爱情之路:鲁米的精神学说》,阿尔巴亚,1983),这在膜拜者对上帝的疯狂之爱中得以反映。参看J. 富拉皮尔“论12世纪西方文学和奥依地区文学中的骑士文学观”,《中世纪文明手册》,2,1959,135—136页,e. M. 拉泽,《12世纪文学中的艳情和 Fin' Amors》,巴黎,1964, M. R. 乃利《特鲁巴多儿的诗人的性欲主义》,巴黎,1974。在浪漫主义那儿,爱可以成为宗教。

<sup>②</sup> 关于十五世纪30年代艺妓为爱殉情,见埃德玛(Idema),《中国白话小说:形成时期》,雷敦,1985。

护使当地人民儒家化的政府运动。<sup>①</sup>

《红楼梦》里有一个罕见的特例,就是宝玉批评婚姻是女子堕落的根源,

“女孩儿未出嫁是颗无价宝珠,出了嫁不知怎么就变出许多不好的毛病儿来,再老了,更不是珠子,竟是鱼眼睛了。”<sup>②</sup>

这决非是禁欲主义者或清教徒的宣言,因为引文里的“无价”跟灵魂的纯洁毫无关联。另一段显然谈到她们堕落的起因便是男子:

“奇怪,奇怪!怎么这些人只一嫁了汉子,就染了男人的气味。”<sup>③</sup>

因此,这显然是出于审美的考虑,夹杂着对男子微妙的嫉妒之情,因为这些人能轻而易举地应酬大观园里的女孩子们。

## 从人间到天堂:礼仪

在中国,感情概念的另一特征是情感与礼仪或仪式之间的关

① 这种“忠诚”事实上特别模糊,因为这可阐释为臣子忠诚的隐喻:儒家的君臣关系可以用婚姻和爱情的象征来表述。参看高阴依(Ko Yin-ye),“17世纪中国妇女社会史”,博士论文,斯坦福大学,1989,128-140页。

② 《红楼梦》59回,750-51页。

③ 《红楼梦》77回,996页。

系,特别是就“虔诚和真情”而言。<sup>①</sup>西方许多学者已经注意到了这种关系,不仅关涉礼拜仪式、神话和宗教感情之间的联系,还关涉到人与人之间行为的各个方面,比如,(求爱时的)“炫耀卖弄”表达、启示和强调一系列的情感,即使是以密码的形式出现。<sup>②</sup>正如马菲索利所言:“我们不能仪式化、假定和管理的东西,总是以再生结束。这种东西越猛烈,它就越强烈地长期为人所忽略。”<sup>③</sup>在古代中国,这些相互关系有的已经被强调,尤其在儒家学派内部更加如此。《左传》里对“春秋”的评述为情感和自然秩序中的仪式和法则奠定了基础,同时还提供了处理情感时将会始终如一的两个因素,即对情感的控制及和谐的理想:

(……)好恶喜怒哀乐生于六气,是故审则宜类以制六志。哀有哭泣,乐有歌舞,喜有施舍,怒有战关。喜生于好,怒生于恶,是故审行信令,祸福赏罚以制死生。生好物也,死恶物也,好物乐也,恶物哀也。哀乐不失,乃能协于天地之性,是以生久。”<sup>④</sup>

仪式是爱情在情感膜拜中获得的宗教内涵的另一方面,在明末便开始兴盛起来。仪式内容包括珍视被认为是古物的东西,比如说肖像、诗歌、打花结的头巾。让我们从献给爱情痴人的《情史》一章里提取“乐和”作为例子。年轻的和公子出生在一个破落的贵族

① 见 P. 史华罗 (Santangelo, *Emozioni e desideri in Cina. La riflessione neoconfuciana dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*)《情欲和性理学》,巴里,1992,1-47页。关于仪式,见“管子”,“心术”:“礼者困人之情,缘义之理而为之节”;“孟子”,“尽心上”:“君子所性,仁、义、礼、智,根於心,其生色也目,卒然见於面,盎於背,施於四体,四体不言而喻。”

② 见 E. G. 达奎利 (D' Aquili)、C. D. 小劳克林 (Laughlin Jr.)、麦克马纳斯 (Macmanus)。《仪式的范畴》,纽约,1979。

③ M. 马菲索利 (Maffesoli),《狄奥尼酥的影子》*L' ombra di Dioniso* (《狄奥尼酥的影子:对于酒神节的社会学贡献》,巴黎,1988),米兰诺,1990,142页。

④ 《左传》,“赵”,25年。

家庭,爱上了他的同学顺娘,两人发誓要白头携老。学业之后,他们却失去了联系。三年后,两家游西湖时二人才得以见面。但两位情人很难与对方会面,因为和家人不敢求婚,惟恐遭到拒绝,原因就是两家的社会地位悬殊太大。和只能求助于超自然世界。他去拜谒潮神庙,得到神的证实,说他跟顺娘的结合是命中注定的。仅仅三年后,他碰巧在海边再次见到了心上人,她正与家人在一起。两人忍不住暗送秋波。最终,潮神为他们找到了解决方法:一股猛烈异常的大浪把顺娘卷走了,和跳入水中救她,也消失在浪花中。最后,从水中打捞出两具尸体,紧紧拥抱着,分也分不开。而在两家为他们举行婚礼时,两人竟奇迹般复活过来。编撰者评述说“一对多情;若非得潮神撮合,且为情死矣。”

但是,宗教内容并不局限于使用神力。小说还详尽无遗地描述了和在家人不同意他与女孩结合后,“和大失所望,乃纸书牌位,供亲妻喜顺娘。昼则对食,夜置枕旁,三唤而后寝。”<sup>①</sup>

爱上萧点云的学生想画下她的肖像,以便“作水月观音供养也”,并在祭台前烧香。类似现象在女性那里也有:17世纪诗人吴任的第三位姨太太钱宜在花园里修建一座祭台,在那儿礼拜,向《牡丹亭》里的两位浪漫主人公杜丽娘和柳梦梅献上祭品和供奉。<sup>②</sup>

无疑,在传统的中国,这就是表达爱情宗教性的最强烈方式,在所有文化中都有显现。<sup>③</sup>中国文明中,仪式不仅仅是礼仪或外在的仪态。前面提到的对碑或肖像的膜拜行为明确表现了感情的投入。通过戏剧或宗教仪式,可以激起人的某些情愫,比如爱的永恒

① 《情史》7卷,187—188页。

② 关于和的故事,见《情史》7卷,187—188页。萧点云的故事,见乐钧《耳食录》3卷,4101页。关于钱宜,见多萝西·高(Dorothy Ko),“内室的教师爷:十七世纪中国的妇女与文化”,斯坦福大学出版社,1994,71和83页。

③ 罗兰·巴特(Roland Barthes),“爱情的演说的碎片”(Fragments d'un discours amoureux),巴黎,塞乌尔,1977,132页。



或者青春和美貌短暂易逝这样的感觉。<sup>①</sup>

我们已经看到,虽然关于爱情的表述看起来似乎一贯如此,但我们仍可以看出明清两朝显现的某些品质和概念,形成一种新的对爱情的思考方式。在《情史》中,冯梦龙从“爱情”的根本意义出发,认为与“情”有关的基本概念如下:

(1) 它被认为是万物的尺度,因为爱情是所有人共有的根本规则,见如下评述:“人,千万物中处一焉。将以能言、能衣冠揖让遂为之长。其实觉性与物无异……生在而情往焉。故人而无情,虽曰生人,吾直谓之死矣。”(23:793)

(2) 它被看作具有超越的维度,是所有人、精灵、神和其他生物、甚至非生命事物共有的。<sup>②</sup>

(3) 强调爱情创造性和破坏性的双重潜能。诚然,由于爱情的存在,宇宙中各种各样的事物和生命可以永无休止地繁衍下去,因而它也被认为是大不幸的渊源:“无情不生一切物……生生而不灭。”(《情史》序言)但是,对第六、七章的评注则警告读者当心可能从情感里萌发出来的危险:“有死亡灭绝之事”(6:181),或者,“往以戕人,来以贼己,小则损命,大而倾国。”(7:195)

(4) 爱情和激情可以而且必须被驯化,但不可能被消除:“私情化公……善读者可以广情”(《情史》序言)。

它还说,任何毁灭爱情的愿望都是荒谬的,这就像说“草木可不必芽”(15:467)一样。

(5) 因而,在情感和纯粹的性欲之间划出了一条界限:“夫情近于淫,而淫实非情。”(《情史》7:187)在17卷(537页)中,作者警告

<sup>①</sup> 见朱迪思·蔡特林(Judith Zeitlin),“分享的梦想:三位妻子评述《牡丹亭》的故事”,哈佛亚洲研究,54,1,1994,127—179页。

<sup>②</sup> 关于超越生命和死亡的爱情,见《情史》10卷,308页;关于非生命事物,见11卷,320页;20卷关于鬼魂、21卷关于妖魔和鸟儿、动物、植物和物体的精灵、23卷关于具有爱的能力的非人类。

那些特别贪欲的人必须面对特别的灾难,“夫有奇淫者必有奇祸”。

(6)“真情”得到确认,被比作连接宇宙万物的一根丝线,使儒家美德方面的道德要求在许多方面与佛家的怜悯之心相一致,“佛亦何慈悲,圣亦何仁义”(《情史》序言,亦见19:631)。

(7)因此,正是道德的基础和精神才把生命力融入到经典论著本身的教义之中。确实,正是精神使正当的行为“诚”,它正是道德原则的“活”的灵魂。“自来忠孝节烈之事,从道理上做者必勉强,从至情上出者必真切。夫妇其最近者也。无情之夫,必不能为义夫;无情之妇,必不能为节妇。世儒但知理为情之茫。孰知情为理之维乎?”(《情史》《情真》1:30)

这种膜拜成为生活和社会共存的一种宗教。的确,这种情感代表着每人身上的人之生意,就像开花的植物一样,自古代大圣人始:“草木之生意动而为芽,情亦人之生意也。谁能不芽者?文王孔子之圣也而情。”(《情史》,《情芽》15:467)

因此,在这个文本中,“情”等同于一切生物共有的“生意”,包括孔夫子以及人类所有的伟大圣贤。但是,冯梦龙本能地抓住了物体和动物本质与人的本性之间的差异,察觉到了文化的重要性及其对人种的影响,因为文化调整和加强冲动本身。冯梦龙认为,感情不像人身上随季节变化的动物本能,它们在诗歌和音乐中得以永恒化。据此,一时的热情可以传至好几代人。“鸟之鸣春,虫之鸣秋,情也。迫于时而不自己,时往而情亦循矣。人则不然,韵之为诗,协之为词,一日之讴吟叹咏,垂之千百世而不废。其事之关情者,则又传为美谈,笔之小牍。后世诵其诗、歌其词、述其事,而想见其情”。爱情就是令鸟儿在春天吟唱、虫儿在秋天鸣啾的那种东西。但是,这种爱是不自由的,因为它受季节的影响,爱情随着季节的变化而转逝。人就另当别论了:他通过诗歌的韵律和歌曲的和谐来调节自己的情感。因此,一日之歌叹可以被永恒化,传至百千代。抒

情小说里所描写抒发的心态情感也是如此。后来人因此能够咏唱这些诗句和歌曲,重写这类故事,从而重新体验这些感觉和情感<sup>①</sup>。对冯梦龙而言,“情”亦是“爱的感觉的回应”(corrispondenza d'amorosi sensi),虽然这种联系是从跟来世报应和命运相关的各种观念而来。<sup>②</sup>在许多小说中,忠贞不渝的夫妻分离和重逢,总是和才子文人功成名就相伴而来;这种现象决非偶然。

《画中人》一剧里,僧人说,“世上之人,若为真爱,那么别离情人必相聚,死者可复生。”<sup>③</sup>

升华的过程有一部分跟欧洲的情况不一样,因为身体—灵魂和物质—精神的两重性在中国乃不为人所知。

但是影响中世纪宫廷爱情的宗教内容并没有停留于道德内容或神秘启示的层面上。其中一个例子就是奥古斯丁的伟大情感,甚至在其柏拉图式的反对情感和肉欲中,高扬上帝的爱(amor Dei)是唯一无穷尽的爱,在不经意间创造了一种高级的、绝对的新型情感。<sup>④</sup>不同的宗教方法,即西方双重现实感的一神教和中国一元论现实感的多神教,也在爱情的概念化里得到反映,这种现象决非是某种巧合。

## 爱情的非“性”化

埃伯哈德(Eberhard)提出了中国文化中“性”是否被真正认为是“自然的”的问题。换言之,至少从《诗经》开始,身体的官能,尤

① 《情史》、《情集》24卷,815页。

② 《情史》、《情报》16卷,468—498页。

③ 克里斯蒂娜·姚(Christina Yao),“才子佳人:元明清时代的爱情戏剧”,博士论文,斯坦福大学,1982,47页。

④ 比如说,见张祥龙对约翰·吕斯布鲁克(Jan van Ruusbroec)的爱的神秘体验的介绍,见《基督教文化学刊》,1999,第一辑,132—158页。

其是性交,就被认为是不洁和羞耻。<sup>①</sup>除了“仪式沾污”以及清教徒对性的恐惧之外,不洁的观念经常出现,比如17世纪陈士斌评《西游记》时,谈到“淫”的“浊”是因为性关系产生的后果,跟贞洁的“洁”相对立<sup>②</sup>。在柳宗元(773—819)的《李赤传》里,男主人公沉湎于一种类似嗜粪癖形式的情感,沦落到“认为这个世界是个厕所,把厕所看作天王的纯洁首府。”<sup>③</sup>因此,在中国文化中,如果精神之爱和物质之爱的二分法不如在西方那样重要的话,那么对于感官之爱的歧视在形式上似乎往往跟西方传统有所不同。爱的形而上学原则在像《红楼梦》这样稀世罕见的作品里或者“才子佳人”戏剧里才能看到,当然跟在欧洲肇始于柏拉图的论述而发展起来的原则并不一样。<sup>④</sup>中国大多数清教主义似乎跟卫生和社会关系相联系。这一点通过道家的灯油形象表现出来:必须得异常俭省地使用这些油,以免油灯熄灭。另一方面,如詹姆斯·刘所言,在中国,甚至见不到把爱情赞扬为某种绝对的东西,不存在把情人从他(或她)的道德责任或社会责任中解放出来的情感神话。在中国,虽然对爱情的态度并没有排除感情强烈和理想主义的特点,但它基本上是现实主义的。尽管没有以隐喻的形式把爱情置于其他价值观念之上,但只要是根深蒂固、恰当可取的经验,爱情便在生活中发挥作用。<sup>⑤</sup>这就是很难看到颂扬“自由爱情”的主要原因,这种“自

① W·埃伯哈德(Eberhard),《传统中国的罪与恶》(*Guilt and Sin in Traditional China*),洛杉矶,伯克利,1967,64—65页;卜德,(Derk Bodde)“中国文明中的性”,《美国哲学社会的进程》(*Sex in Chinese Civilization*), *Proceedings of the American Philosophical Society*, 129, 2, 1985, 167—172页。亦见史华罗(Santangelo)《在中国“罪恶”的概念》(*Il "peccato" in Cina. Il "peccato" in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*), 巴里, 1991, 213—226页。

② 《西游记》,《国学集本丛书》,3回,548—551页。

③ 威廉·宁豪瑟(William Nienhauser),“唐朝叙事中女性性别与双重标准:初步研究”,《中国传统文学的自相矛盾》,香港,中国大学出版社,1994,7页。

④ 见R·富莱利尔(R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*),《爱情在古希腊》,巴黎,1960,222页。M·维格逊(M. Vegetti, “etica degli antichi”),《古代的伦理》1990,6—9页。

⑤ 见詹姆斯·刘(James Liu),《中国诗歌艺术》,芝加哥,1966,5页。见《五色石》(重印本,沈阳,1985);另一个例子是《弁而钗》以及《牡丹亭》的第一部分。

由爱情”跟婚姻和社会背景显然不同。因此,甚至就连认为感情在人们生活及艺术表现中发挥根本作用时,它们依旧处在心智—心灵的警觉控制之下,后者充当这个无法逃遁的社会要求的代言人。

但是,在把爱情提升到宗教体验的过程中,已经试图使其形而上学化,甚至可以在语言框架中看到,爱情—激情观念的变化带来了语言学 and 术语上的一些革新。比如说“灵气”<sup>①</sup>的概念得到了详细阐述,这种品质把宝玉跟《红楼梦》的其他人物区别开来,他天生固有的高贵性需要适合爱情膜拜的语言,类似于把“温馨”(dolce stil novo)提升到“优雅”(cor gentil),以及卢梭的“理智”(âme sensible),因而其理解爱情的能力与普通人显著不同。

因此,爱情—激情成为某种形而上学的情感,可以推翻自然界的规律,征服死亡本身。这些品质代表着 17 和 18 世纪中国爱情膜拜所达到的顶点。

另一值得研究的方面是对于忠诚和贞洁的膜拜,几位学者(M. Elvin, T'ien Ju-k'ang, K. Carlitz, D. Ko)最近已从不同角度对此进行了研究。这不仅是修辞或观念形态的方法,而几乎成了明清时期文化和生活中的宗教因素。因为贞洁往往与对未婚夫或丈夫的忠诚相关联,所以爱情与之密切相关。因此,对这种美德的日益膜拜与对情感和爱的膜拜的增多同时产生的这一矛盾,事实上可以使用上述关系加以阐释。当然,贞洁应该是那些正统者的最高美德,这些人希望控制和抑制住妇女的欲望以及对妇女的欲望。其实,可以把贞洁看成是严格的性隔离的模式。但是,为了忠实或卫守性的纯洁而自杀或自戕这种英雄和过度的行为,为了对未婚夫或前夫的爱这种情况,都是道家们怀疑或产生疑问的对象。进一步而言,那些认为人类情感本身带有道德、在某种程度上支持情

<sup>①</sup> “灵”意为“奇妙、明智、力量和神圣”,在小说里为特殊用法,意为“非同寻常和情感挚诚”(见《红楼梦》1回,2页,81回,1056页以及84回,1093页)。

感的人把贞洁视作是因情而富有生命时的道德原则的表述,这种情况决非偶然。“美好情感”如此之美好,因此它们不仅与贞洁的原则不同,而且也能使名妓的行为像小妾,小妾的行为像忠贞的妻子,难道自我牺牲和完全忠诚的英雄主义不是这些内容的最好例证吗?因此,贞洁观念的模糊特征是丰富爱情观念的另一价值观。

## 女性膜拜及其“气”

宗教的另一面当然跟明朝后半期女性膜拜的发展有关系。在任何情况下,这种膜拜都与欧洲文化中的膜拜有所不同。欧洲文化中对女性的优雅崇拜,是基于“情妇”(domina)的概念之上的。结果,理想男人的概念发生了变化,成为笃诚忠实地为女人献身的有情有义的男子,他以最大的柔情对待女人,是可与“衷心”(cuore cortese)的温柔相媲美的理想人物。与前些时期相比,无疑这是更为新颖的内容,这种倾向模糊了男女之间的社会差异。在明末“帮衬”、<sup>①</sup>“愉悦魅力”,以及“识趣之人”、“敏感之人”、“情重之人”这样的理想里,对此有所表述。新型“男主人公”以其温和高贵的灵魂卓而超群,这些品质比传统认可的“风流”更为丰富:新型男主人公之所以能引起异性的注意,是因为他对女性问题非常热烈专注,人又温和善良,性格和外表经常显露出强烈的女性特征。<sup>②</sup>此外,本性的这种高贵并不局限于文人和出身名门望族的贵权,而是潜伏在每位男子身上,无论他出身于什么家庭,也不管他从事何种职

<sup>①</sup> 譬如,《警世通言》32卷,486页。其他例子,见《拍案惊奇》25卷、《醒世恒言》16卷以及《一刻拍案惊奇》4卷。

<sup>②</sup> 在清朝,宝玉这个人物被用来表述最高程度的价值观,尽管表达男子美的脂粉气传统可追溯到中世纪。这些新的价值观甚至渗透入了游侠的传统美德,即义的含义:《情史》第四章讲述的是使情侠永垂不朽的故事。关于清代几部小说中男主人公形象的异化和削弱以及男女角色的反转,见M·埃普斯特恩最近的文章:“美女是野兽:清代四小说中妇女的两面性,”博士论文,普林斯顿大学,普林斯顿,1992。

业。我们甚至在商人、手工艺人和艺妓中间看到敏感温柔的情人。另一方面,信奉佛教和道教的和尚尼姑主要具有消极、淫荡、不健康的情感,他们显然不配拥有自己的情感和性爱生活的权力。<sup>①</sup>无数作家甚而至于通过使用“命运”和“婚姻”的主题——往往跟颂扬“英雄般牺牲”相关——提出关于爱情的日益复杂的概念具有一系列道德依据和意识形态的支持。如果我们忽略“阴阳”理论,那就理解不了女性膜拜。明朝时兴盛起来的爱情膜拜里有某些宗教、巫术甚至救世神学的成分。似乎是依据心理和生理二者兼具的“气”的新儒学理论,激情被升华为某种神圣的东西,亦或被作为宇宙哲学生机论的基石。因此,“气”被认为是对宇宙变化和创造的表述,正如对于12、13世纪的意大利诗人而言,想像力是超越个人、肉体和精神、欲望和欲望目标的宇宙力量(pneuma)的体现。

然而,把西方和中国关于爱情与宇宙关系的观念相比较却是个错误。这是因为,我们仔细研究这些观念时,会看到其内容和意义十分不同。中国生机宇宙论的形式不似柏拉图神圣的爱的理论,也不象盖仑的体液理论。中国的“阴阳”两重论进入了与新柏拉图主义和神秘主义关于身体和灵魂、物质和精神的张力格格不入的领域。在西方肇始于12世纪的新的爱情观受新柏拉图主义的“幻觉性精神”(spirito fantastico)启发,起初只是一种诗意的转变,事实上它是从企图克服这些两重性而引起的(尽管它本身就是因此而繁盛起来的)。的确,新的爱情观既包括柏拉图的沉思默想观,又包括欲望想像力(vis appetitiva)的起源和目标。<sup>②</sup>

最近,一些研究者描述了“阴”和“阳”这两个形而上学传统两极关系的逆转。他们首先谈到在明清两朝之间产生的几部小说中,

<sup>①</sup> 比如,见《拍案惊奇》,26卷。

<sup>②</sup> G·阿甘本(G. Agamben), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1993, 105-145页。

一些男女主人公在事业和家庭生活方面角色的互换。虽然这些讽喻性、谴责性文学作品描述了男性在两性角色混淆以及妇女在家庭中地位的提高面前的忐忑不安,但这些小说也从厌恶女人的中国传统趋向中汲取营养。<sup>①</sup> 明确无疑采取新式态度的是从汤显祖到沈复到李汝珍这几位作家,他们作品里许多女主人公的形象要远远高于男主人公。在凌濛初的作品里,处于各种社会地位的众多女子展示了比男人更伟大的才智、甚至更强壮的体力。<sup>②</sup> 在一些文人艺术家当中,对女性及其美丽—高贵的膜拜开始传播开来,有些方面使人想起了中世纪的宫廷诗歌和“温馨”(docle stil novo)。愈发多的作品汲取中国传统中已经存在的内容,把女人的柔美和才气描述成为钦佩和思考的对象,对待女人就象对待珠宝或花儿那样。对花儿的膜拜以及从腐败的世界撤退出来的理想可以被阐释为女性美魅力的升华,夹杂着对于自然的思索。<sup>③</sup> 因此,这是一种没有激情力量的情感,温柔和审美欣赏在其中占据上风,可以以“惜香怜玉”这个模糊成语概括之。在无数作品中都可以看到知识分子的这种态度,17世纪的20章回小说《玉娇梨》对此有相当清晰的表述。自19世纪以来,该书以“Les deux cousines”(《两位表姐妹》)的书名在欧洲闻名遐迩<sup>④</sup>。在这部小说里,理想女人所需的品

① 见吴炎纳(Yenna Wu),“唤醒世人的婚姻命运:对《醒世姻缘传》的文学研究”,博士论文,哈佛,1986;“好斗阶层的反转:十七世纪中国文学中的泼妇妻子和怕老婆的丈夫”,哈佛亚洲研究期刊48,2,1988;以及M·埃普斯特恩最近的文章:“美女是野兽:清代四小说中妇女的两面性”,博士论文,普林斯顿大学,普林斯顿,1992。此外,还有《红楼梦》、《镜花缘》以及《儿女英雄传》里男女两性角色的互换。

② 关于才智和实际能力以及道德、军事和体力方面的才能,分别见《拍案惊奇》13卷、25卷、33卷、35卷,《一刻拍案惊奇》13卷、26卷,《拍案惊奇》4卷、19卷和27卷,《一刻拍案惊奇》1卷和11卷,《拍案惊奇》3卷、4卷和19卷,《一刻拍案惊奇》17卷,《古今小说》1卷和40卷,《警世通言》8卷和16卷。

③ 这类例子当然是李渔的几篇文章。比如说,参看《聊斋志异》中花儿与花儿情人的改变形态,11卷,1548—1555页、10卷,1436—1444页以及11卷,1446—1452页。在中国,养花和观赏性植物以及照管真正或微缩的花园早已古来有之。但直到明末“爱花”才在文人骚客和老百姓中间盛行起来。张岱(1597—1689)在《陶庵梦忆》里描写了金乳生对照料自己那无数花儿和消灭虫子的热情。(台山究[Goyama Kiwamu])。

④ 见让·佩尔·艾伯·拉姆萨特(Jean Pierre Abel—Rémusat),“*Tu—kiao—li, ou les deux Cousines*”,巴黎,1926。



质是色、才、情。<sup>①</sup>

正是在这种情形之下，明末宋代著名新儒学思想家陆象山（1139—1193）的弟子、诗人谢希孟回答其师问题的答案得到重新发现和评价：“天地英灵之气，不钟于男人而钟于妇人……光岳气分，磊落英伟，不钟于男子而钟于妇人”。这句话带有渎圣和颠覆的意味，因为它指的是新儒学有关宇宙的观念，但却颠倒了宇宙的秩序。众所周知，后者是以等级形式设想的，其依据是馈赠给每个人的“气”的纯洁性。根据这种道德观和社会等级观，动物——比如说——被置于植物和矿物质之上；但不管怎样分类，女人都比男人地位卑微，因此身上一定带有更加浑浊的“气”。朱熹指出了人类美德中激情的限度，并把这种弱点比作处于社会低层的男子的狂怒，<sup>②</sup>他只不过记录下了关于女人所具有的才气和道德卑微处境的普遍观点。地位等级也反映了天理高于欲望、恐惧激情的颠覆性潜力的道德地位。<sup>③</sup>但是，谢希孟给出的“矛盾”答案在一部教诲小说里面，小说以男主人公最终的皈依结束。在这部小说里，尽管谢的老师一再斥责其与一个艺妓的关系，但谢似乎把她搞成一幢有着意味深长名字的小房子——“鸳鸯楼”——的礼物，与这个礼物一起奉献上的是诗歌。谢回应了老师的要求，后者的道德活力并没有消除他对文学作品的兴趣。用上面援引的话来说，这些作品显然代表了呈献上的文本。那么，这部小说讲述的是愤慨的老师的沉默、弟子的最终启示以及他摒弃了艺妓。然而，经常援引的是“天地间灵

① 郭英德，痴情与幻梦。明清文学随想录，北京，三联，1992，145—150页，和阿部泰记（Abe Yasuki），“清代における选婿求婚小说的发生”，山口大学会志 *Yamaguchi Daigaku bungakkaishi*，33，1982，pp. 1—16页。

② 关于女的“气偏”，朱熹云：“妇人之仁只流从爱上去……妇人之仁是不能忍其爱”。见《朱熹语类》4卷，57页，45卷，1164—1165页。亦见朱熹描写允许女人理解大脑，因为这容易理解，而不允许她们理解孟子的思想（《朱熹语类》59卷，1403—1404页）。

③ 为了举例，在《近思录》里可以看到，“男女有好恶之别，夫妻有尊卑之分。这是恒理。若听任情，会放纵欲，为享乐所控。男人纵欲，则乱其性；女人纵乐，则忘其态。”

淑之气只钟于女子”的观点。冯梦龙稍做变动,有好几次在作品中引用谢的观点,<sup>①</sup>但他并不是唯一这样做的人。而且,这个引语的重新发现以及明末反严格主义和反因循守旧的新思潮的兴起,使这句话在接下来的朝代里也有口皆碑。明末出现的典型新气候和价值观因而成为对15世纪前后同样事件的不同使用:谢希孟成为一种模式,不仅仅是因为他最终的启示,更多的是因为他的生活方式、他的自然、他的怪僻、他那充满激情的爱情、风流的本性以及狂。<sup>②</sup>由于不同的原因,谢希孟可能和清朝两位大作家曹雪芹和蒲松龄也有相关之处。曹雪芹就不止一次地把女子比作纯净的水,来反衬男子本性的污秽。而蒲松龄则表现出一种刚烈的倾向,常赋予作品里许多女主人公一种超自然的力量,至少让她们具有非同寻常的力量。<sup>③</sup>

那么,在欧洲,“褻渎”出现在情感语言里,存在于神秘主义宗教语言和色情语言之间的污染之中。在两种文化中都有镜子和梦的类比,蕴含多种意义,既有肯定的,也有否定的,这些类比也许可用于激情和善恶。的确,明朝晚期高扬情感时,大量使用这些人物来肯定激情的超越性,从而丰富了欲望和幻觉世界。不过,在欧洲,这些暗喻有助于形成欲望主体和客体之间的巫术—宗教的调和;而在中国,它们则表达了一种辩证的对抗,以讽喻的主体格调,洞启了谨慎的快乐论。换言之,在欧洲,荒唐怪诞的内容被赞誉为爱情现象的最高级阶段,而中国文化则强调同样异想天开的内容生发出激情和欲望的虚构、短暂和虚幻的本色。

① 《情史》4卷,132页;5卷,154页;《醒世恒言》11卷,226页。参见A. Lévy, 白话小说的详细目录(*Inventaire analytique et critique du cont chinois en langue vulgaire*《中国白话小说的分析性和批判性梳理》), VIII 2, 巴黎,1979, 402—404页。

② 廖宗安,“红楼梦思想溯源义理:‘天地间灵淑之气只钟于女子’的出处和缘由”,《光明日报》,1977,12—13页,以及合山究,《红楼梦における女人崇拜思想とその源流》,《中国学论集》,12,84—109页,尤其是90—99页。

③ 关于谢希孟的观念及女子精华的主题,参见拙文“中华帝国晚期爱情神话”,《明清研究》,1999,131—198页。

鉴于文化背景的不同,我们在传统中国看不到任何向道德、宗教和社会秩序发出最大挑战、正式冲破婚姻的神圣枷锁的类似过程。在西方,这种冲破当然有助于赋予爱情概念规则以优越性。在信仰基督教的西方,一些与柏拉图思潮有关的禁欲主义倾向竭力禁止性爱,宣扬以“精神”之爱代替之。在教堂中流行的解决方案是把婚姻当作“情欲救赎”(remedium concupiscentiae)的妥协,而且还作为平信徒的“圣礼”(Sacramentum),尽管魔鬼附身的肉体阶段与救赎和净化阶段交替出现。其张力产生的力量有助于形而上意义上爱情概念的转化。在西方,采取了一个更为根本性的措施,文学作品和爱情的想象中包含有通奸,时间是中世纪晚期。这种越轨在基督教中是找不到任何可能的道德辩护依据的,纵然它仅仅在大脑和欲望中得到滋养,但这种越轨应该比其它关于性道德观的罪恶——比如说婚前性行为——更加严重。

然而,我们已经看到,在中国,即便是被颂扬的爱情里也带有超自然的内容和超越死亡本身的思想,这种爱情里不能把激情看作是“绝对的”。不可能像西方那样找出一个或更多的时期;其时热烈的爱情高于其它“高贵”的情感,比如宗教虔诚、武士的愤怒以及骑士的坚定<sup>①</sup>。事实上,从来没有忽视社会和社会关系:爱情远远没有被阐释为独立存在的价值观,它只在情人们命中注定要走向婚姻,即爱情朝向社会所接受的目标的程度上才是合法的。不仅把情人与各自父母之间的冲突降至最低限度,而且在小说的结尾,通过精心准备的婚礼和家庭的认可,社会秩序的最后胜利得到了再

<sup>①</sup> 关于中世纪的爱情观,见马里亚特沙·富马加利·贝奥尼·布罗基耶里(Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri),《阿伯拉尔和亚罗伊兹》(*Abelardo e Eloisa*),米兰诺(Milano),蒙达多里(Mondadori),1982,富马加利·贝奥尼·布罗基耶里,《伊苏特的谎言》(*Le bugie di Isotta*),罗马—巴里,拉特泽,1986,富马加利·贝奥尼·布罗基耶里,《爱情就是至高的激情》(*L'amore passione assoluta*),《情感史》(*Storia delle passioni*),西维亚·维迪·菲兹(Silvia Vegetti Finzi)编,罗马—巴里,拉特泽,1995,75—100页。

次肯定。<sup>①</sup> 我们若以上面援引的敬重自己爱人的和公子的故事为例,最值得注意的是一热烈爱情的戏剧化如何从来不跟家庭和社会生活相冲突,潮神如何非常矛盾地充当了破坏婚姻的角色。同样有趣的是,学生爱上年轻的萧点云,对她坦言说想画下她的肖像,以便“像观音崇拜水中月亮的倒影一样崇拜她。”同样具有象征意义的是在祭坛上烧香,确实好似一种宗教崇拜。<sup>②</sup>

不可能像西方那样找到一个或更多的时期,爱情—激情占据优势,高于其它“高贵”感情,比如宗教虔诚、武士的愤怒或骑士的忠诚<sup>③</sup>。我们也看不到最先在中世纪宫廷诗歌里出现的那些描绘内心感情和冲突的主题。在欧洲,宗教情感的神秘主义与爱情—激情的神秘主义在这种态度里交替出现,因此,它隐含爱情的超越观(从上帝和到上帝)以及爱情的内在观,从单恋爱情主体的痛苦以及被爱女人的态度中得到滋养。由感情引起的痛苦中获得这种微妙的快乐构成了西方文化的特点。<sup>④</sup> 也许一位与灵魂交谈、深入到“心灵和脾性”的个人化、嫉妒的上帝教会了欧洲人期待独一无二的绝对爱情。

但是,人们没必要等待浪漫主义和司汤达的爱情“结晶体化”,以此发现恋爱时想像力和沉思冥想该是多么重要。甚至在18世纪的中国,正如在欧洲一样,意识到小说里有“危险”,因为它传播了深情恋人的“密码”知识,把注意力转向浪漫的感情,导向诱惑。当时的小说和戏剧里塑造的角色和模式有助于形成一种重新评价人

① 见克里斯蒂娜·姚(Christina Yao),“才子佳人:元明清时期的爱情戏剧”,博士论文,斯坦福大学,1982,1-76页。

② 乐钧在《耳食录》(112)里提到这一插曲,3卷,4101页。关于钱宜,见多萝西·高(Dorothy Ko),“内室的教师爷:十七世纪中国的女人和文化”,斯坦福,斯坦福大学出版社,1994,71和83页。

③ 关于中世纪的爱情观,同注释70。

④ 德鲁热蒙(De Rougemont Denis),《爱情与西方》(*L' amour et l' Occident*),巴黎,1939《西方世界的爱情》,普林斯顿,1972;《爱情与西方》(*L' amore e l' Occidente*),米兰诺,1977,59-60页及69页。

类情感的倾向,读者和观众模仿他们读到的书籍和欣赏的戏剧。在欧洲,对于小说越来越持肯定的态度,而在中国清朝的统治之下,对小说的反对愈发强烈。此外,“密码”的意义大相径庭。即使我们退回到12世纪,看一下中世纪宫廷文学的经典作品——马丽亚·迪·弗朗西娅的《耶利米哀歌》(Lamentations),我们便可以看出其中的根本差异。这儿,新颖之处在于宗教价值观不再卓绝;恰恰相反,至关重要是(爱情的)社会价值观、尤其是个人的价值观。<sup>①</sup>在美化所爱女子的过程中,爱情找到了其依据,国王发誓说他是自己钟爱的女人的奴隶,骑士们为女人决斗,为女人而死。一方面通过痛苦和虔诚,另一方面通过巫术和入会,把爱情神圣化。结果,通奸在社会和宗教方面的越轨行为往往成为“真情”的条件,而不成为其障碍。中国文化中不可能出现这种过程。这是因为,在中国文化里,宗教和世俗价值观、基督教道德观和古典主义之间并无对立。

就《红楼梦》而言,从大观园里弥漫出来的微妙意识流,我们看到了更为激进的清教徒生活观念,有人把它跟风流韵事的宝镜世界联系起来。这种观念认为,爱情等同于欲望和肉欲,因而遭到严厉的谴责。这些部分里,在沉湎于性爱和整体契合之间,在宝贵的唯美主义和触摸不到的性冲动之间,并不存在模糊不清的相互作用,神圣的来世报应从道德上遏制秩序,尊重习俗,明显反对肉欲,享有至高无上的权威。作品开头表述的一个设想可能确实被用来总结和预设小说的道德观公式:它列出了两种对立的世界观,一个是超然虚无的世界观,另一个是参与信仰的世界观:

---

<sup>①</sup> 在“*Equitan*”中,“*measure*”代表理智、尊重社会关系,与 *mesure d'amer* 这一爱情的法规和代码相对立。

因空见色,由色生情,传情入色,自色悟空。<sup>①</sup>

因此,似乎多亏了这样的小说和援引,虽然激情对于内部及社会的和谐十分危险,但它展现了一种新的价值观,在于正是仅仅由于体验它,才有可能获得智慧和发展个性。<sup>②</sup>与此同时,男主人公的失败或抛弃可能会扩展到纯粹沉思冥想的解决方法之外,意味着对某些价值观的抵制,这些价值观可以被表述得十分清晰;也许意味着社会习俗的更迭,解决人类不完美的景况:小说以重访坍塌的天空的神话开始,目的是引出从一块“无用”的石头里蹦出主人公,这块石头是女娲补天剩下的。法则的缺陷,加上利益和社会习俗,一起构成了人们洞察现实和交流的障碍:在十分矛盾的情形下,爱情只在幻想的乌托邦世界中实现(幻想的世界是一个空洞的大空间,大观园,梦想),这种爱情濒临与忧郁相伴的相思病,到了使纯粹情感的审美体验成为可能的程度。仿效男子和神灵之间产生爱情的传统,神力的诱惑带有模糊不清的欲望满足感,与此同时,还伴有对其幻觉本性的一种意识。“幻觉”这个词因此呈现出相当复杂的含义,与平常赋予它的意义大相径庭。这是因为,在现实和幻觉、讽喻与事实之间作出的区分不再有区别之后,这里就成为美和理想的爱情被庆贺之处,但这儿还存在着由于意识到所有事物都不可避免要衰退而引发的悲哀之情。爱情的感觉表现出微妙差异和模糊不清,从黛玉极端的爱情到女戏子和几个仆人的感官之爱,带有广泛复杂的中介形式,如晴雯、鸳鸯、尤三姐的例子。因此,不能以任何肯定或否定的类别来划分各式各样的爱情感情。正

<sup>①</sup> 《红楼梦》,1回,3页。根据王国维(1877—1927)的理解,《红楼梦》是一个类比,探索使自己摆脱无限和约束、普遍欲望的形而上和形而下之间的矛盾,它以性欲的形式在个体身上显现出来。只有极少数的人才能摆脱自身,比如宝玉。

<sup>②</sup> 《红楼梦》77回,999—1000页。作者处理包括植物在内的所有生物“救赎”的佛教问题,同时谈到崇拜感情的继承。但这一过程并非对每个人都是一样,只对一些“高级”的人,他们从情感进入表象,通过这些得到启蒙和普遍的“空”的观念。最好的例子就是在宝玉—黛玉两位主人公:二人都“有情”,同时又“无情”。

如在最后的分析中,新儒学的道德观不再比贾瑞的神魂颠倒更有价值。感情恰好与生活的真谛巧合,如果必须找到最终标准的话,那么它似乎更会是一种审美本性,而不是基于儒家道德教义之上的标准。<sup>①</sup>

因为意识形态的关系,中国的启示并不是从新柏拉图主义或基督教那儿得来的,而是从佛家“空”的概念、道家“变”的概念以及儒家的道德启示、或者来世报应和命中注定的普遍信仰中来。它也凭借自身的象征,比如连理树、一对鸟儿、梦和花。在某种程度上也存在一种“亵渎神圣”和“世俗化”的现象,虽然以一种显然不太戏剧化的形式出现:它们不是在语言中(没有与上帝—爱相似的宗教概念),而是在佛家深思冥想的滑稽模仿和讽刺幻想以及姻缘爱情理想中得到表述。

但是,在想象的内容上,它跟12世纪以后的西方文学有所不同,它不是基于罪恶和绝对、圣灵亮光和天使般理想化的渴望之间的形而上对比之上:只有在《红楼梦》里才能察觉到一种“不可能的爱情”模式,以反对社会常规和对人类状况本身缺乏信仰为基础的那种理想爱情观充满着忧郁,注定会在社会关系中遭遇到困难和误解。这种爱情正是借助于想像力世界,把其内在在维度扩展到无法衡量的地步。而且,正是想象力使蒲松龄把欲望和原则调和起来,把欲望本身的无限本性中所固有的张力和危险缓和下来。它又在李渔的易感性中,创造出了女性魅力那魔力般的绚丽气氛。与中国在滋养深情之爱时想象力转移的方向相比,在西方,对于永恒真爱的探索是基于对理想形象的颂扬之上,由于满足感和习惯的平淡无奇而高高位居于理想幻灭和堕落之上。

<sup>①</sup> 余英时敏锐地察觉到了这一点(余英时,《红楼梦的两个世界》,台北,1978,57—60页,67—69页,296—297页)。曹雪芹认为欲是情的必然结果,因此把从这种情感生发出来的东西合法化。而另一方面,当其本身成了目的,主导整个世界时,作者又谴责它。更为复杂的情况是这个腐败的世界与大观圆的理想世界之间的部分关系。