屈原和八十年代
中國知識分子

• 卜松山 (Karl-Heinz Pohl)

在考察現代中國的時候，傳統的延續性與變易性是人們經常使用的字眼，甚至已有濫用之嫌。如果説，變易性一直到前不久還是人們的興趣所在，那麼，現在——最遲在「文化熱」興起之後——大家的注意力忽又轉移到了延續性一面。儒學對中國文化顯見的和潛藏的影響，已有詳盡的論述，所以我想探討一下中國傳統的另外一些因素，即這些因素在今天的生命力和現實意義。

勞倫斯·史奈德 (Laurence Schneider) 寫過一部十分精彩的著作，該書專門討論了一位無法詳細考證的傳奇式人物，他對中國歷代知識分子或士大夫頗具象徵意義，這就是《楚辭》的作者——屈原。史奈德的研究①旨在：

> 揭示古代政治神話中的一種特殊的傳統，它由一系列象徵組成。這一傳統與歷朝歷代密切相關，意義深遠，並一直延續到二十世紀，它為中國現代知識分子討論延續性和變易性提供了一個話題②。

創造這一話題的屈原故事是一個複雜的整合體，過去的知識分子各自從中挑選出自己需要的東西，來表述他們因時代不同而內容各異的問題。大致説來，屈原故事可分為文學、政治、哲學三大部分。這個詩歌與傳奇的大雜燴對知識分子的魅力也許正在於它包含着他們所關心的層面，這些層面互為交織，具有美學意義。

就古代文人而言，屈原首先是歷史上第一位獨具個性又命運坎坷的詩人，他的詩歌語言奔放，旋律優美，較之於《詩經》中那些被理解為有政治色彩的詩，更具魅力。其次，屈原身上體現了他們忠君卻又不願違背良知和絕對價值的內心衝突，換言之，這體現了他們在政治上要忠誠、在道德上要純潔的兩難處境。

在司馬遷筆下，屈原只能以自戕解決這一衝突③。屈原的自盡曾受到正統儒家的頻頻責難，但它作為一種行為模式仍不失其傳奇意義和重要性。屈原的死諫表現了在政治權力面前堅貞不屈、視死如歸的道德情操：「雖九死其猶未悔」④。

每個朝代的文化精英同樣面臨這樣一個問題，即如何建立他們與政治權力、絕對價值以及文學藝術的關係；借助於屈原神話，他們無一例外地找到了問題的答案。

中國古代文人是精於儒學經典並在朝廷供職的官員。鑒於其政治地位，屈原這一素材對他們的意義顯而易見。史奈德在他的書裏追述了從漢代到明清，從民國到70年代屈原的影響以及對他的重估。在20至40年代期間，郭沫若、聞一多等人把屈原解釋為人民英雄、愛國者和革命家。後來，屈原成了社會主義現實主義，即現實主義和革命浪漫主義相結合的文學先驅。在文化大革命中他被當作意識形態的工具，成了法家和樸素唯物主義者。儘管史料明確記載，屈原始終仇視尊法的秦國。

屈原的種種變體引出一個疑問：是否每個時代都有、都需要一個自己的屈原。史奈德對此的回答是肯定的：每個朝代的文化精英同樣面臨這樣一個問題，即如何建立他們與政治權力、絕對價值以及文學藝術的關係；借助於屈原神話，他們無一例外地找到了問題的答案。

可惜史奈德的論述只到文革為止⑤。現在，我想沿着這條思路探討一下屈原素材在毛澤東時代以後的情形。比如，討論知識分子問題時，以屈原作為認同對象是否仍然具有現實意義。下面我想分析以下三位中國知識分子——詩人楊煉(1955)，哲學家李澤厚(1930)和持不同政見者劉曉波(1955)——對屈原的態度。三者各自代表了屈原神話中仍具影響力的不同側面。



屈原故事在中國政治神話中深具象徵意義。

詩歌——楊煉

詩人楊煉的情況最為清楚明瞭。他把屈原奉為楷模，不僅在討論中反覆徵引屈原，而且詩作(一直到87/88年前後)的風格和形式也顯示出《楚辭》的遺風。行吟詩般乃至頌歌式華麗鋪張的語言、長詩詩體、熔對話與描寫為一爐的史詩風格、宗教禮儀的題材(組詩〈諾日朗〉對西藏宗教作了藝術處理)、陶醉於死亡的狂態、組詩體特徵⑥(單獨一首詩甚為少見，大部分是五到九首一組的組詩——這使人聯想到《楚辭》中的〈九章〉、〈九歌〉等)，這些都是頗具説服力的例證。楊煉有些詩的標題也顯示了這種淵源關係：有一首詩叫〈天問〉，是《楚辭》一個篇名；他的第一本詩集被命名為《禮魂》，來自〈九歌〉的一個標題⑦。

楊煉1985年談論自己的詩時曾這樣描述《楚辭》對〈諾日朗〉(西藏日神)的影響：

〈諾日朗〉在結構上深受《楚辭》的影響。原始神話、巫術禮儀、歷史和現實熔為一爐，構成真實的、有生命力的搏動，創造出實實在在的人生經歷，創造出了一個超驗期待和宇宙意識互為交織的空間⑧。

這裏，楊煉對屈原的崇拜和對《楚辭》的接受表現得非常清楚。屈原對楊煉的吸引力説明了甚麼？屈原詩歌的本質在楊煉看來又是甚麼呢？在「文化熱」前的1983年，楊煉發表了〈傳統與我們〉一文，他把尋找傳統——用楊煉的慣用語來説就是挖掘傳統——看成詩人的使命和必要經驗。他在這篇文章中指出每個藝術家的作品，即他提供的「單元模式」，或多或少浸透着傳統的「內在因素」。圍繞這一問題，他談到屈原及屈原對傳統的態度：

當屈原通過〈天問〉、〈離騷〉等詩篇，強烈地表現出人對自然、社會和自身直接把握的要求，成功地賦予這種要求以一整套具有中華民族特質的象徵體系，並構成巨大審美快感時，他就在本質上完成了他重新發現了傳統的任務，他最具特色的變革恰恰使他比其他任何時候都更接近了傳統本身：楚文化中最具魅力的神話——巫術體系「內在因素」⑨。

對楊煉來説，屈原一方面是中國歷史上第一位詩人形象，但不僅此而已，另一方面他也是接受傳統、革新傳統的詩人。楊煉自視也是這樣的詩人。楊煉依照傳統説法，認為屈原在〈離騷〉中採用了楚國神話和巫術禮儀頌歌的傳統，並在〈九歌〉中以獨特的手法發揚、創新了這一傳統模式及其古老風格⑩。

楊煉並不認為屈原是抒情型詩人，即主要抒發內心感情世界的詩人。他認為，屈原的獨特性在於他建立了與客觀世界（這頗似艾略特的「客觀關聯」）、歷史、傳統及宇宙學的聯繫，從而創造出一個獨特的藝術世界、一個想像的空間。楊煉在1984年發表的〈智力的空間〉一文中寫道：

倘若屈原只是直接表達出他在當時社會條件下的追求和悲憤，而沒在〈離騷〉、〈天問〉等詩中叩問歷史、自然乃至宇宙的起源，他就不足以作為一個中國詩人最偉大的代表和民族精神的象徵⑪。

這裏，楊煉將這位中國的天才詩人與歐洲的但丁相提並論，但丁在《神曲》中同樣以宗教、傳統和現實世界為支點，開闢了一個詩人的藝術天地。我們可以把楊煉所作的比較引申一下，那麼，屈原對楊煉具有但丁對艾略特同樣重要的意義。但丁作為維吉爾精神遺產的繼承者和革新者，對艾略特具有不可低估的示範作用。楊煉與艾略特相仿，也是首先接受整個傳統，並在承接傳統中，以詩人的角色創造性地更新這一傳統。

總之，楊煉傾心的是〈離騷〉作者的藝術魅力，他筆下的屈原往往就是他詩歌創作的開山鼻祖。

楊煉認為，屈原的獨特性在於他建立了與客觀世界、歷史、傳統及宇宙學的聯繫，從而創造出一個獨特的藝術世界、一個想像的空間。

哲學——李澤厚

李澤厚的哲學和思想史著作中沒有關於屈原的專著。1981年出版的《美的歷程》中有一小章是討論〈離騷〉的。李澤厚認為，〈離騷〉是中國文學真正的起點和效法的典範；其藝術成就在中國文學史上空前絕後，只有小説《紅樓夢》可與之媲美。有趣的是，他更多地把屈原歸到哲學家範疇：〈離騷〉的作者是一位憤世嫉俗、剛直不阿，因而為其時代所不容的真理的求索者⑫。



是否每個時代，都有、都需要一個自己的屈原？

在1989年出版的《華夏美學》中李澤厚對屈原作了進一步詮譯。這裏，李澤厚與當年王國維在〈屈子文學精神〉⑬一文中一樣，把《楚辭》放在思想史地域坐標系裏進行考察，認為〈離騷〉是北方儒家道德規範同南方道家想像及色彩相結合的產物⑭。

然而，〈離騷〉中的價值觀念卻無法全部納入這一詮釋模式：它既沒有道家的遁逸，又與儒家有着明顯區別。屈原對死亡的態度，也就是他對死亡的抉擇，在李澤厚看來極為重要。可是，這一點恰恰受到正統儒家的指責。李澤厚把屈原對死亡的態度與先秦顯學儒道的觀點進行了對比。《論語》中的孔子朝聞道，夕即可安然去死；殺身成仁是儒家藐視死亡的一種理念⑮。在莊子那裏我們可以看到對生與死的超越，生與死對莊子來說不過是同一回事。李澤厚認為，儒道對死亡的態度僅止於抽象理念，並沒有把死亡作為情感上的問題來看待，因此常人殊難去遵循或完成；而屈原卻是有意識地選擇了死亡。李澤厚把屈原的死稱作理性的情感抉擇⑯（在李澤厚的美學思想中，情與理的統一乃是中國美學的重要特徵⑰）。屈原詩中的情感、思索、彷徨、孤獨、生存困厄和對真理的求索時時伴隨着這一抉擇。屈原自沉的決定，不是來自傳統的價值觀念，而是純粹的自我選擇。

在這一語境中，李澤厚將屈原的處境與莎士比亞的哈姆雷特（活還是不活）、加繆的《西西弗斯神話》與伽達默的死亡意識並列在一起。伽達默把死亡意識及對死後的玄思看作人的根本特徵⑱；加繆《西西弗斯神話》開頭一句話就把自殺，即在一個荒誕的世界裏是否值得活着的決定，作為一個根本的哲學問題提了出來。

屈原成了西方哲學家的座上客！李澤厚認為，屈原是第一個以中國方式「尖銳地」提出了加繆存在主義哲學的核心問題的詩人哲學家，並且，他以行動否定了「我值得活着麼？」這一問題。可見，屈原在孤獨中尋求的絕對理念既不是抽象的、觀念性的真理，也不是倫理道德，而是——用李澤厚的話來說——「此在本身」⑲。

如此說來，楊煉筆下追求傳統、革新傳統的詩人不就變成了存在本身

李澤厚認為，屈原是第一個以中國方式「尖銳地」提出了加繆存在主義哲學的核心問題的詩人哲學家，並且，他以行動否定了「我值得活着麼？」這一問題。

的求索者？成了存在主義哲學家？而李澤厚主要引用的〈離騷〉、〈九章〉⑳不也就成了遠在耶穌之前已在中國土生土長的存在主義哲學命題的明證？

李澤厚的這一觀點反映了80年代對西方存在主義哲學的接受，但它同樣有着中國屈原詮釋的淵源，例如，它可以上溯到王夫之(1619—1692)。在《楚辭》漫長的闡釋過程中，王夫之的見解頗有獨到之處㉑。它也可以上溯到王國維。李澤厚試圖將中國傳統的闡述和現代西方哲學命題結合起來。

那麼，對李澤厚來說，甚麼是屈原詩歌的核心呢？這就是對生與死的反思以及面對死亡抒發的撕心裂肺的情感世界。李澤厚寫道：

> 屈原正是在明確意識到自己必須選擇死亡、自殺的時候，來滿懷情感地上天下地，覓遍時空，來追詢，來發問，來傾訴，來詛咒，來執着地探求甚麼是是，甚麼是非，甚麼是善，甚麼是惡，甚麼是美，甚麼是醜㉒。

李澤厚繼續寫道㉓：

> 詩人以死亡的選擇來描述，來想像，來思索，來抒發。

李澤厚認為，唯其如此，屈原的詩才能向讀者揭示生存內部所有的尖銳性、複雜性、荒謬性，才能揭示生存的整個重負。他的詩為有意識地把握生存、徹底肯定死亡提供了可能。

屈原對後世知識分子有何意義？李澤厚認為，比其情操高潔和以死悟君更為重要的是屈原身世引起人們的同情。中國文人，從司馬遷到現在，一直在咏嘆他的生與死。與屈原的死相比，貶謫、放逐或是流亡，這些從古至今中國文人的坎坷又算得了甚麼？屈原「雖九死其猶未悔」的精神，雖然沒有多少人效法，但作為典範，它能給處於困境的人以勇氣和慰藉。有的批評家把屈原説成是「愚忠」和孔教奴性的典型，李澤厚的觀點實際上為屈原作了辯護㉔。

政治——劉曉波

上面提到有的批評家指屈原「愚忠」，雖然李澤厚沒有指名道姓，但人們知道，把屈原説成「愚忠」的是劉曉波。現在我們來考察一下劉曉波對屈原的評價，這是本文講的第三種也是最後一種對屈原素材的闡述。劉曉波是一位激進的反傳統主義者，也是一位異議人士。1989年「六·四」後被捕入獄，1990年未經起訴又突然被釋放。劉曉波寫了整整一本書《選擇的批判》㉕來批李澤厚；他還寫了一篇評屈原的文章〈我看屈原〉㉖。下面我主要徵引他的近作：《中國當代政治與中國知識分子》㉗，在這本書裏，劉曉波詳細論及屈原及所謂他的現代傳人，着重講到劉賓雁和王若望。

在劉曉波筆下，屈原是統治者和知識分子之間傳統的不平等關係的典型代表。他提到兩點：一是決定這種不平等關係的政治體系；二是這一體系對知識分子的道德要求。劉曉波認為，在過去專制制度下，君主和文人的關係就是主奴關係㉘。屈原所體現的道德情操、忠諫的使命感以及殺身成仁的犧牲精神，這一切對劉曉波來説，與專制制度本身一樣是不能接受的。前者恰恰在維護後者，並以凸顯的美德來掩飾制度本身腐敗的真相。

在劉曉波筆下，屈原是統治者和知識分子之間傳統的不平等關係的典型代表。一是決定這種不平等關係的政治體系，二是這一體系對知識分子的道德要求。

劉曉波寫道㉙：

以道德人格代替制度，其致命弱點還在於：當一個政權趨向沒落之時，有良知的人士對這個政權的批判恰恰能夠以道德腐敗來掩飾制度本身的腐敗。

以天下為己任的士大夫的批評，只是針對顯貴或君王道德上的過失，並不觸及制度本身。而對個人的道德修養他們卻十分重視。正如《大學》裏所講的，先必修身，方能夠治國平天下。劉曉波認為，道德不能取代政治或有約束力的法律；在知識分子的修身和平天下之間，並不像《大學》所斷言的，有甚麼因果關係㉚。屈原的例子表明，在一個專制制度中，忠言直諫無法實現社會公正。劉曉波把屈原的忠誠稱作「愚忠」，並認為這是中國知識分子對體制缺乏批判精神的根本原因㉛。他寫道：

在當代中國知識分子中，相信已沒有人會再提倡「第一種忠誠」，完全放棄自己的見解。



中國傳統的倫理至上、人格萬能的意識，使中國知識分子很難從制度上尋找政治腐敗的原因㉜。

劉曉波認為，現代屈原式人物，即代表政治道德層面的人物乃是劉賓雁。劉賓雁雖然兩度被開除黨籍(第一次是在反右時，第二次是1987年與王若望、方勵之一起)，但他直到1989年夏仍然對開除他出去的那個黨及其事業忠貞不二。他對黨的態度完全可以用他1985年發表的一篇報告文學來概括：〈第二種忠誠〉。這篇報告文學遭到官方嚴厲批判，連在創刊號上登載這篇報告文學的《開拓》雜誌，不久也被迫停刊。

在這篇報告文學中，劉賓雁區分兩種不同的忠誠，一是雷鋒式的忠誠，這便如雷鋒在日記中寫的：「讀毛主席的書，聽毛主席的話，做毛主席的好戰士。」這乃是一種被理想化的、沒有獨立精神的行為模式。劉賓雁提出了「第二種忠誠」的理念與之對抗，這便是屈原式直諫的忠誠。在報告文學的兩個主人公身上，它得到了充分體現。劉賓雁筆下的兩個人對黨忠心耿耿，而又敢於冒風險給黨提意見，指出黨的過錯。災禍臨頭(逮捕監禁)亦未能動搖他們的赤膽忠心。他們仍然相信，總有一天能使黨的領導醒悟過來，而他們的忠誠將會得到公正的承認。他們的批評不是損害黨的利益，只是使黨更加完善，所以，這是對黨負責的態度，有助於黨認清是非。相比之下，第一種忠誠不是真正的忠誠，因為盲從不能使黨認識並改正自己的錯誤。

劉賓雁在《第二種忠誠》裏雖然沒有直接提到屈原，但確實令人聯想到屈原。例如其中引用的主人公陳世忠

(他名字裏就赫然有個「忠」字)1964年在獄中寫給毛主席的一封信，簡直就是現代「無韻之〈離騷〉」：陳世忠一開頭就表白自己的心迹，強調自己的忠誠，然後指出黨的嚴重錯誤，並聲稱，為了黨的利益，痛苦再大也在所不辭，信末寫着：「共產主義萬歲」㉝。這裏只差暗示自殺罷了——而這唯一與屈原不同之處，又被劉賓雁補上了。劉賓雁用前文引用的〈離騷〉名句來形容陳世忠：「雖九死其猶未悔」㉞。對黨的帶有批判性的忠誠、道德觀念上的堅貞不渝、使命感和憂患意識(傳統的憂國憂民)，這一切不僅是劉賓雁筆下的主人公的特徵，也確確實實是劉賓雁自己的寫照。他甚至在開除出黨之後——至少直到1989年夏——仍然如此。

對劉曉波來說，這種忠誠不過是黏結主奴關係的混凝土，換言之，這種忠誠也只能建立在主奴關係上。如前所述，忠誠所能帶來的不是公正，至多是開恩平反。作為謝恩，奴才就得加倍對主人感恩效忠。而主人的恩賜是隨時可以收回的，劉賓雁自己的遭遇就是明證㉟。

劉曉波認為，在專制制度下，知識分子只能充當毫無權利的奴才或司馬遷所說的娼優。司馬遷和其父司馬談在宮廷的地位就很卑微，他們只不過是供君主消遣而已㊱。劉曉波向知識分子所要求的，不是鞏固主奴關係和專制制度的忠誠，而是建立在獨立人格之上的忠誠；忠誠的對象不是專制政權，而是(1)對科學、真理的忠誠，(2)對信仰的忠誠，(3)對權利、法制，尤其是對人權的忠誠。對於知識分子來說，知識是至高無上的。由此看來，劉曉波不把自己視為以身殉美政的屈原傳人，而不無激情並自我炫耀地宣稱自己是以身殉知識的布魯諾的傳人㊲。

但劉曉波恰恰認為，屈原有炫耀之嫌。劉曉波把「唯我獨尊」和「自我美化」說成屈原的特徵——屈原自視為國中唯一忠直的人——並推而廣之，把這些說成舊式與新式中國知識分子的共同特徵㊳。作為對照，劉曉波舉出所謂的西方知識分子的自省和罪責感。他援引了西方奧古斯丁式的懺悔文學和陀斯妥耶夫斯基式的罪與罰的主題，認為這些是中國傳統與現實中所沒有的㊴。

屈原：多重闡釋性及現實意義

讓我們現在總結和比較一下上述三者的主要觀點。楊煉崇尚屈原是有源可溯的。對歷史上許多中國詩人來說，《楚辭》比正統儒家的詩歌典籍《詩經》更具吸引力。《楚辭》想像豐富、語言奇麗，而《詩經》主要是被當作有政治教化意義的作品。在楊煉眼裏，屈原仍是中國歷史上最傑出的一位詩人。同時，屈原也是詩歌創新的代表，而他的創新又明確地承接了傳統㊵。楊煉認為，屈原體現的傳統就是楚神話及巫祝禮儀頌歌，屈原把它們從宗教背景中解脫出來，並加以改頭換面。可見，楊煉關心的只是詩人屈原，而屈原求索絕對價值的哲學層面及其政治層面，都不在他的興趣範圍之內。

楊煉基本上把屈原詩歌詮釋為模仿型詩歌，相反李澤厚卻把屈原視為直抒情感世界和內心矛盾的表現型詩人。自然，李澤厚深知屈原在美學史上的意義，可是，在《華夏美學》一書

劉曉波把「唯我獨尊」和「自我美化」說成屈原的特徵，並推而廣之，把這些說成舊式與新式中國知識分子的共同特徵，而西方知識分子的自省和罪責感，是中國傳統與現實中所沒有的。

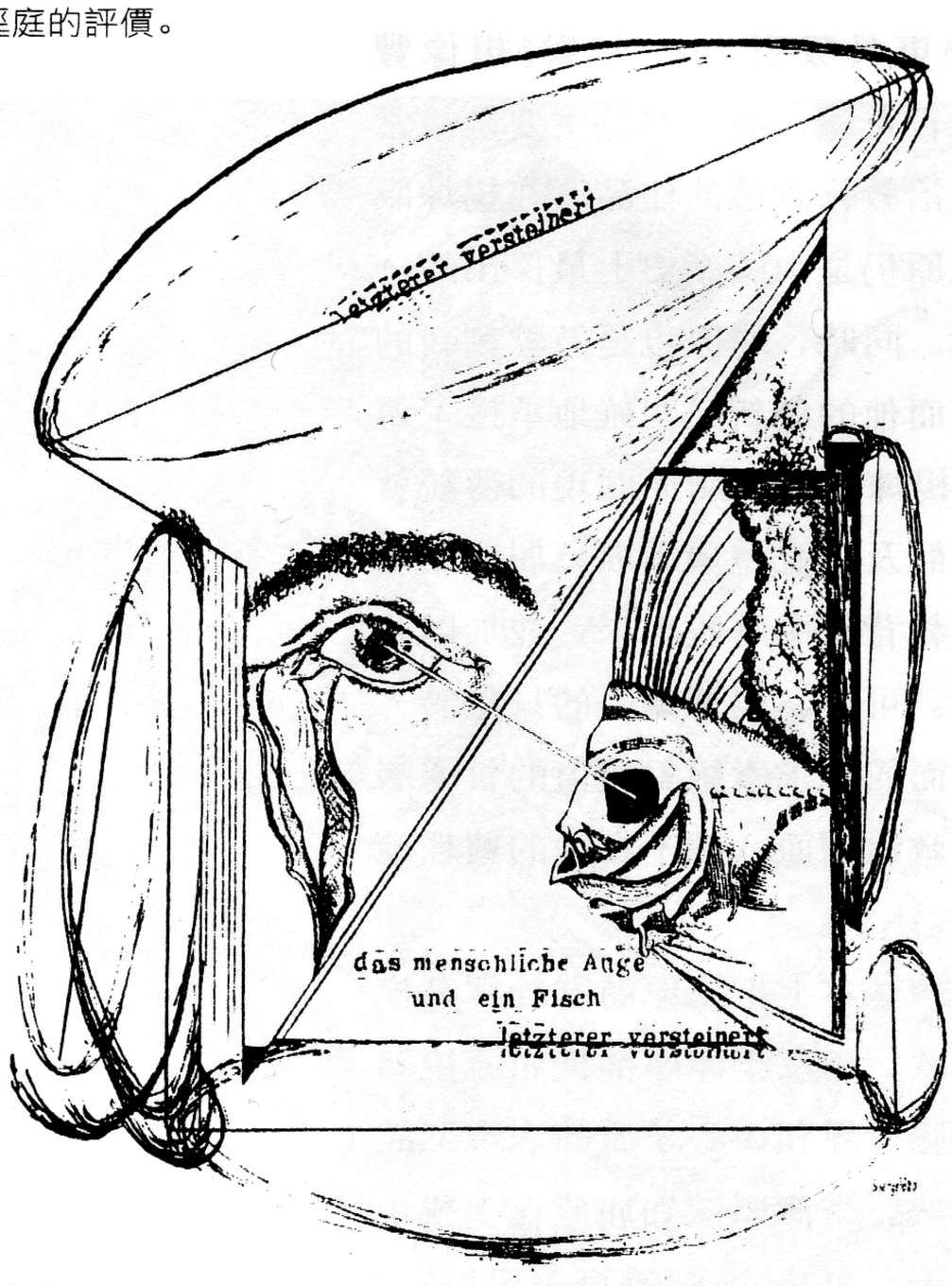
中，他所關心的主要是屈原自沉的傳說。自沉一說，在司馬遷那裏才出現，戴維·霍克斯稱之為「〈離騷〉的傳記性註腳」。㊶劉曉波以屈原為例，指出在中國道德從古至今被當作政治。李澤厚卻認為，屈原的永恆價值恰恰在於他以生存方式超越了道德，他通過自殺獲得了終極自由和人格獨立。

在劉曉波和劉賓雁那裏，我們可以看到兩種針鋒相對的觀點，這就是摒斥抑或贊同屈原體現的政治態度。劉賓雁試圖在體制內改造統治者，自己充當忠言直諫的角色。他作為遭受不公正待遇者的辯護人，作為黨的良心，為黨在「思想道德上革故鼎新」而努力，這些往往是勞而無功的。劉曉波主張廢除這一體系。在劉曉波看來，道德已不能代替政治，在一個完全專制的體制內，忠誠已無法忍受，屈原的榜樣早已過時。《九十年代》主編李怡在劉賓雁〈第二種忠誠〉發表後也闡述過類似的觀點。他說，在欽佩劉賓雁的勇氣之餘，有必要分清是非。李怡最後提出了和劉曉波同樣的問題：當黨明顯走上錯誤道路時，仍然對之保持忠誠，這是否還值得推崇㊷。

三個例子表明屈原素材的多層次性、多重闡釋性及其現實意義。與屈原這一名字聯繫在一起的詩與傳記，迄今仍具魅力，它們在文學、哲學和政治的不同層面為中國文化精英提供了認同對象。至於屈原的詩與傳記兩者究竟有無歷史真實性，卻無人提出疑問，這似乎也並不重要。因此屈原所扮演的角色各各不同也就不足為怪了。他要麼被奉為楷模、神化的詩人；要麼被尊為求索真理和「此在本身」的典範——人類普遍心理結構的組成部分。而在劉曉波和劉賓雁那裏，屈原形象成了討論典型中國傳統行為模式的焦點，借用李澤厚的話來說，就是兩千年來中國「文化心理結構」的「積澱」因素。對於這一因素，劉賓雁是有意無意地接受和發揚光大，劉曉波則對此進行反思並加以揚棄。從文化史、哲學和政治角度所作的不同的詮釋中，屈原時而是典型中國式的，時而是超時代世界型的，時而又是受時代局限而過了時的。

可見，80年代對屈原的理解和闡釋，與對儒家和傳統文化的評價相仿，顯示了文化討論的不同觀點。楊煉表現出接受和革新傳統的精神需求；李澤厚則試圖在中國尋找超越時代、具有普遍意義的東西，使其與西方文化合流；劉曉波表達的則是五四以來全盤革新文化、摒斥儒家價值觀及至今未曾絕迹的傳統政治體系的願望，換句話說，就是主張「全盤西化」。

不同的立場和價值取向，會致使理解者從截然不同的角度去闡釋相同的歷史—文化形像，並得出大相逕庭的評價。



從現代這一特殊角度來看，這些詮釋是民國時期屈原詮釋的繼續，仍然反映出本世紀初中國知識分子開始尋找認同對象的種種矛盾。但就普遍的美學意義而言，對屈原這一象徵人物的評價始終止於對內容複雜的藝術作品的評價，即對流傳於今的屈原詩歌中文學、哲學、政治等層面的評價。這一切表明，屈原傳奇還遠遠沒有挖掘夠、闡述清，並將仍然吸引後世中國知識分子，為之提供詮釋世界、詮釋自我的素材。

至於屈原素材裏的政治和道德層面，政治上的忠誠——對政府或民族——與對良知的忠誠，這兩者之間古老的衝突會依然存在。絕大多數不得不置身於體制內的中國知識分子對這一衝突的敏感性會有增無減。屈原式的忠誠，是否如劉曉波所言，在一個專制體系內不合時宜並阻礙民主化過程；或者，在政治制度得以維持和暫時鞏固時，對民族的「第二種忠誠」，依然有必要性乃至重要性——這些問題，中國知識分子將會長久地熱烈地爭論下去。無論如何，屈原的獨立精神和道德情操——有人稱之為「中國之魂」——即使在現代化的民主中國，也會繼續給知識分子以啟示和靈感。

屈原傳奇還遠遠沒有挖掘夠、闡述清，並將仍然吸引後世中國知識分子，為之提供詮釋世界、詮釋自我的素材。

註釋

① Laurence Schneider: *Madman of Chu — The Chinese Myths of Loyalty and Dissent* (Berkeley, 1980)(中譯本：《楚國狂人屈原與中國政治神話》，湖北教育出版社，1990)。

② Schneider，註①，頁202。

③ 司馬遷：《史記》84: 2490(北京，1959)；可參閱：David Hawkes: "An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets", *The Songs of the South* (Harmondsworth, 1985), p. 53起。

④ 《楚辭》，《四部備要》1:11b; Hawkes, 註③，頁70。

⑤ 關於屈原對文革以後繪畫的影響可參閱 Ralph Croizier 在 *Australian Journal of Chinese Affairs* 24 (July 1990)發表的文章"Qu Yuan and the Artists: Ancient Symbols and Modern Politics in the Post-Mao Era", pp. 25–50。

⑥ 他的代表作品收在老木編的《新詩潮詩集》上集(北京，1985)，頁282–383。可參閱楊煉德文版詩選《朝聖》(卜松山編)(Innsbruck, 1987)。

⑦ 楊煉：《禮魂》(西安，1985)。

⑧ *Renditions* 23 (Spring 1985), p. 162.

⑨ 老木(編)：《青年詩人談詩》(北京，1985)，頁70；*Renditions* 19–20 (1983), pp. 69–70。

⑩ 東漢《楚辭章句》作者王逸認為〈九歌〉為屈原所作。大多數《楚辭》專家卻對此表示懷疑。

⑪ 老木(編)註⑨，頁78；Henrik Jaeger (trans.): *Die Horen* 155 (3/1989), p. 150。

⑫ 李澤厚：《美的歷程》(北京，1989)，頁67起。

⑬ 王國維：〈屈子文學之精神〉，見《王國維文學美學論著集》(太原，1987)，頁30–33；參閱H. Kogelschatz: *Wang Kuowei und Schopenhauer* (Stuttgart, 1986), pp. 202–15。

⑭⑯⑲㉒㉓㉔ 李澤厚：《華夏美學》(北京，1989)，頁124起；頁128；頁129；頁128；頁130；頁132。

⑮ 《論語》4.8與15.8；James Legge: *The Chinese Classics* (Hong Kong, 1960)，第一集，頁168，297。

⑰ 中國美學思想的另外五個特徵是美善合一，感知合一，天人合一，古典人文主義精神以及強調審美境界為人生最高理想。李澤厚、劉綱紀：《中國美學史》(北京，1984)，卷一，頁20–34。可參閱 Heinrich Geiger, "Die Pragmatik der grossen Systeme. Ueberlegungen zu einer eng- und

einer weitgefassten Geschichtsschreibung der chinesischen Aesthetik, ausgehend von einem Text Li Zehous", *Chinablaetter* 18 (Nov. 1991), p.168。

⑱ 註⑭，頁128。Gadamer: "Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft" (Frankfurt, 1976)。

⑳ 對屈原作〈九章〉一案，《楚辭》研究者們表示懷疑。

㉑ 王夫之：《楚辭通釋》，見《姜齋先生詩文集》，《四部叢刊》，第一冊，卷7。

㉕ 劉曉波：《選擇的批判——與思想領袖李澤厚對話》(北京，1989)。

㉖ 《我看屈原》。

㉗ 據Jeremy Barme稱，劉曉波的這本書寫於1988年11月與12月間。可參閱 "Confession, Redemption and Death——Liu Xiaobo and the Protest Movement of 1989", George Hicks (ed.): *The Broken Mirror: China after Tiananmen* (The High, 1990), p. 58。

㉘ 《中國當代政治與中國知識分子》(唐山出版社，台北，1990)，頁41。劉曉波認為，在傳統的三綱五常等級制度中，每人都扮演着主子和奴才的角色；在當今社會政治體系中仍未改變。頁58–59。

㉙㉚㉜ 同上，頁34。

㉛ 歷代知識分子信守的屈原式的「直諫之忠」，在劉曉波眼裏不僅是一種儒家道德觀念，而且更是延續至今的傳統價值觀所衍生的現象。劉曉波引用《韓非子》中的「不知而言，不智；知而不言，不忠」(《四部備要》1:1a)。在這一語境中，劉曉波認為，當今的政治結構在本質上與古代毫無二致，它的特點同樣是獨斷專行、主奴關係、忠誠以及恩賜與特權等等。同上，頁41。

㉝㉞ 《爭鳴》96 (1985年第10期)，頁48起；頁22。

㉟ 同上，頁37。劉曉波認為，黨對劉賓雁的態度反映出另一種傳統行為模式，即權利與懲罰因人而異。《禮記》云：「禮不下庶人，刑不上大夫。」(《十三經注疏》3:1294，北京，1980)。對當今中國來說，由於黨法和憲法的不同，被嚴厲處治的只是非黨員的小人物。他舉例指出，同樣是批評黨的領導，魏京生被判了十五年徒刑，而劉賓雁只是被開除黨籍而已，頁45。

㊱ 同上，頁41；參閱《漢書》62:2726(香港，1970)；Wolfgang Bauer: *Das Antlitz Chinas* (München 1990), p. 85。

㊲ 同上，頁102。

㊳ 同上，頁55起。劉曉波沒有明確地將自己排除在外，因此不能確定上述批判是否可以理解為自我批評。從語氣上看並沒有這層意思。

㊴ 同上，頁55起。

㊵ 可比照古典的「通變」觀念。劉勰(約465–522)在《文心雕龍》很重要的一章寫的就是「通變」。可參閱：Vincent Z.C. Shi (trans.): *The Literary Mind and the Carving of Dragons* (香港，1983)，頁318起。

㊶ 參閱戴維·霍克斯對勞倫斯·史奈德《屈原神話》一書的書評，見D. Hawkes: *Classical, Modern and Humane. Essays in Chinese Literature*, John Minford & Siu-kit Wong (ed.) (香港，1989)，頁301。

㊷ 李怡：〈是非與忠誠〉，《九十年代》(1985年第10期)，頁94。

成川 譯

卜松山 (Karl-Heinz Pohl) 1945年生，先後在漢堡大學、波恩大學學習漢學及藝術史，1982年在加拿大多倫多大學獲哲學博士學位。先後執教於德國威爾茨堡大學、蒂賓根大學，曾任蒂賓根大學中國文學和思想史教授、文化學院院長，現為特里爾大學漢學系主任、教授。主要論著有《鄭板橋——詩人、畫家、書法家》，《象外之象——中國美學史概論》及《葉燮和「原詩」》等，譯作有《陶淵明全集》、《朝聖》(楊練)、《美的歷程》(李澤厚)等。