

讲演

资讯

人文社科领域的国际奖项

编译/黎文

想要成为人文社科领域“诺奖”的奖项，不止一个。近日，2022年的博古睿奖颁发给了日本哲学家柄谷行人，他也是该奖项在2016年设立以来第一位获奖的亚洲学者。奖金高达100万美元的博古睿奖每年颁发，旨在褒奖那些深刻影响人类在快速变化世界中的自我认知的思想家。颁奖者认为，高等教育不能是孤立于社会现状之外的象牙塔，他们希望优秀哲学思想能够冲破大众化信息的包围，增进人们对于其他文化和观念的了解，奖项在这里便担纲“助产士”的角色。博古睿奖往年的获奖者包括澳大利亚动物物理学家彼得·辛格、美国大法官鲁斯·巴德·金斯伯格、加拿大哲学家查尔斯·泰勒等。2018年，博古睿研究院在北京大学设立其中国中心。

柄谷行人的思考横跨多个人文社科领域，连接东西古今。他的研究从文学和美学起步，之后在政治经济学和哲学史领域大展拳脚，著有《日本现代文学的起源》《作为隐喻的建筑》《跨越性批判：康德与马克思》《历史与反复》《世界史的构造》《哲学的起源》等。授奖词中说，柄谷行人对现代哲学、哲学史、政治思想都做出了极具原创性的贡献，在当下历史情境下弥足珍贵。

历史更长的有挪威政府设立的霍尔堡国际纪念奖，2004年起每年颁发，目前奖金达600万挪威克朗（约合60万欧元/美元）。历届获奖者中包括保加利亚裔法国心理分析和哲学家克里斯蒂娜·德国哲学家哈贝马斯、不久前去世的法国人类学家和社会学家布鲁诺·拉图尔等等。不过，具有世界影响力的人文社科学者毕竟有限，难免出现“赢家通吃”的现象，例如致力于推动公共政策的剑桥荣誉哲学教授奥诺拉·西尔维娅·奥尼尔和美国哲学家玛莎·努斯鲍姆都相继获得过以上两个奖项。

2022年的霍尔堡奖授予了印度裔美国学者希拉·亚桑诺夫（Sheila Jasanoff），以表彰她在科学技术研究（STS）领域的贡献。希拉·亚桑诺夫目前任教于哈佛大学肯尼迪政府学

院，专研科学技术在法律、政治和公共政策中的作用，著有《审判中的科学》《第五部门》《设计自然》等。有趣的是，亚桑诺夫夫妇与一双儿女都与哈佛有关，却是一个“非典型”的哈佛家庭。希拉·亚桑诺夫1950年代从印度来美，在哈佛相继获得数学学士、语言学硕士、法律博士学位，丈夫杰伊·亚桑诺夫（Jay Jasanoff）来自纽约的波兰移民家庭，是一位计算语言学出身的印欧语言学家。

亚洲则有一个全面对标诺奖的奖项——京都奖，由日本稻盛财团于1985年创立，设有高新技术奖、基础科学奖以及思想艺术奖三大奖项，自2018年起更是将各单项奖金提升到1亿日元。今年8月去世的稻盛和夫当时在祝词中称：“京都奖的设置既是对社会的回报，也是我对利他主义人生的实践。”

2022年京都奖思想艺术奖授予了印度塔布拉演奏家扎基尔·胡赛因（Zakir Hussain），授奖词中说，他是一位极具创新精神和创造力的艺术家，能在原先只打节奏的塔布拉鼓上演奏出旋律，从而拓展了这件印度传统打击乐器的音乐可能性。塔布拉诞生于18世纪，是一对可调节音高的鼓，在北印度、巴基斯坦和孟加拉都十分流行。右边以右手击打的小鼓称“塔布拉”或“达亚”（意为右），发音较高，左边以左手击打的大鼓称“巴亚”（意为左），发音较低。扎基尔·胡赛因与世界各地不同流派的音乐家合作，超越了传统印度音乐的框架，开辟了一个新的音乐世界。他的父亲阿拉·热卡（Alla Rakha）也是一位塔布拉演奏大师。



文匯學人 第524期

洞仙与诗神：中国古典文学中的天台山

陆扬

“盘松国清道，九里天摸曙。穹崇上攒三，突兀倚耸五。”这是唐代文士张祜《游天台》诗中用来描写天台国清寺的句子，形象地勾勒出通往寺庙的九里松径和寺院为五峰环绕的特殊景观。对今人而言，国清寺恐怕是天台山最为知名的人文景观，人们往往会视其为佛教天台宗发源的圣地。可实际在历史上，坐落于天台山脚的国清寺只是天台山人文地理的一个局部而已，甚至谈不上是最为重要的象征。自中古以来，天台山是中国古代山水景观塑造中一个重要而特殊的个案，具有极为丰富的内涵，尤其是这种内涵的构成与围绕天台而展开的绵延不绝的文学书写有着直接的关系。我想探讨的是：为何天台山会成为古典人文地理上一个重要的符号？作为古典文学中极有代表性的书写方式，如何能以天台山为例来理解这种山水书写的秘诀呢？天台山是宗教的圣地，那么信仰与文学在天台山又是如何融合的呢？

“地方”的形成：人文地理学意义上的天台山

明代万历年间，天台名僧幽溪传灯编撰了《天台山方外志》。幽溪传灯（1554—1628）是晚明的一位释门领袖，也是复兴天台宗的核心人物。在他的身边聚集了一批士大夫来支持佛教事业，曾任天台县令的王孙熙为这部方志写了个序，起首就说：

夫中国名山有七，而五岳为尊。天台山，其南岳之佐乎！昔大禹治水，会天下诸侯于越，乃封其山为南镇。当是时，置瓯闽为蛮夷之地，舟车阻绝，疑天台者大禹未之至，至则不封于越而封天台矣。余昔读孙兴公赋，仿佛名山倒影于重渊之上，旁薄于霄汉之间，足与五岳七山埒。

王孙熙的这段话代表了迄于明代人们对天台的观感。中国名山以五岳为中心，天台山虽不在其列，但其地位却可与五岳相提并论。他推测大禹治水时或许没到过这个地方，不然就会封天台为南镇，因此天台是在后来的岁月里才进入了世人的视野。而他对天台的向往最初则来自于读东晋孙绰的《游天台山赋》。那么天台山的这种形象与地位是怎么获取的呢？

南宋陈善卿《嘉定赤城志》中有关于天台山名缘由的记录：

天台山在县北三里[自神迹石起]。按陶弘景《真诰》：高一万八千丈，周回八百里，山有八重四面。如一十道志，谓之顶对三辰。或曰当牛女之分，上应台宿，故曰天台。一曰大小台，以石桥大小得名。亦号桐柏楼山。

因为山形对应着天上的星宿“台宿”，所以被称为天台山，又称大小台。其实天台山并非一座山，而是浙东中部一段山脉的总称，呈西南—东北走向。同样呈此走向、与天台山平行的还有会稽山、四明山，南边则有括苍山。它们围绕着剡溪，形成了“爪”字形。天台山在今天看来并不荒僻，但在古代却并非如此。历史上有相当长一段时间，人们反复提到接近天台的不易，更不要说深入其中。也就是说，直到某一个历史时刻，天台山才突然进入了人们的视野。这样的时刻究竟是怎么来的呢？

名山现象其实是一个特定时空下的产物，这个时空就出现在两晋之际，中国突然出现了很多名山，天台山为其中之一。一种因素是知识体系内地理观念的拓展，随着社会变迁、人口迁移，人们开始进入原来很难进入的山岳；另一个重要的因素则是心理的变化，山岳成为令人向往的区域，使人们对它产生美妙的想象，这其实是一个非常重要的心理转折。人文地理学家段义孚在《浪漫地理学》里就提到，西方人很长时间内对于山脉是十分恐惧的，认为山脉是丑恶的，想要远离它。西方对于山脉的好感，在景观里赋予山体以崇高的神性，其实是17、18世纪以后才真正出现。从恐惧到赋予山脉神性，认为山是可游可居的心理转折，却在中国很早时就出现了。观念变化的背后有某种意念在起作用。这种意念首先与道教有关。葛洪在《抱朴子内篇·金丹》里说，道士要进山采药，必须要入名山，“名山”的词汇出现了：

古之道士，合作神药，必入名山，不

止凡山之中，正为此也。

哪些山称得上是名山呢？除五岳外，葛洪提到了大小天台山。他说要避免开大兵大难，因此不是任何山都可以的。有的山中甚至有鬼魅，需要佩戴符篆以保平安。天台山进入人们的视野，正是出现于葛洪所在的东晋时期。随着晋室东迁，北方侨民涌入南方，世家大族的迁入、地域的拓展使东晋的文化经济区域逐渐向浙东延伸，从会稽延伸至永嘉，人们沿着剡溪而下，在这个过程中，天台山作为一个突出的自然景观，进入了他们的视野。东晋著名画家顾恺之，他的著作《启蒙记》中有一段就是关于“天台石桥”，往往被认为与天台山形象构建的现存最早记录：

天台山去天不远，路径樾溪，溪水清冷。前有石桥。路径不盈一尺，长数十丈。下临绝冥之洞。唯忘其身，然后能跻。

这段文字中，石桥既是对天台山实际景观的描述，也是一个隐喻。从此石桥成为天台山最重要的物质标识，成为通往仙界的必经之路。

先道而后佛：层累而成的天台圣山史

天台山无疑是宗教意义上的名山，这也是它作为“地方”的特殊性。与之密切相关的观念就是洞天福地，这是名山现象出现的一个重要的助推力。两晋之际，中国南北方相继出现了道教所谓的洞天福地。天台山之所以能成为名山，与其所拥有的洞天有直接关系。

法国汉学家傅凡岚（Franciscus Verellen）曾在《超越的内在于性：道教仪式与宇宙论中的洞天》中提到：“洞”有洞穴、激流之意，也有“洞穿”之意（兼指物理与智能上的洞穿），常与近音字“通”通用，具有贯穿、通达之义。故洞作为度化之所，神启之所，而与诸神域相连。在道教的用法中，洞也作为真经秘籍的藏列处。”他还引用苏远鸣（Michiel Soymie）有关罗浮山的文章，说洞天乃山之精髓，倘若攀登山顶是一种信仰的行为——要求洁净及神秘知识的信仰旅行，那么步入洞天则表示旅程终于抵达“启悟”的阶段。人们通过“洞”的穿越，从人间进入到更神圣的领域。洞天是一个仪式性的过程，就像通过一座桥后到达彼岸一样。傅凡岚和苏远鸣这些分析对理解天台山形象的构成很有帮助。

如魏斌在《山中的六朝史》中指出的，与天台山有关的洞天有赤城洞天和金庭洞天，而其中位于天台的桐柏山的金庭洞天才是核心。这一洞天与王子乔信仰有关。唐代中期道士司马承祯来天台山隐居时，就在金庭宫附近。后来唐睿宗将桐柏山中最好的一片土地赐予了司马承祯，建立了道观，即后来著名的桐柏宫。《重订天台山方外志》中有一篇明代王思任的游记，他提到了桐柏宫，眼前突然“平畴衍野”，仿佛看到了开阔的关平原，但回首却是千丈瀑布，仰观山岭，“云封树灭”，顿然感觉桐柏宫如在天上，渺小的自己难以想象宇宙的奇观。直到他回到了国清寺，仍觉天旋地转，花了整整两天才缓过神来。从文字中，就能感受到桐柏宫和大瀑布带给当时人的视觉冲击。

佛教对于天台山的开发在历史上也非常重要。佛教实践者进入天台山有几个重要阶段。第一阶段是东晋佛教僧侣的进入，以禅窟为特色，这也成为天台佛教的某种底色。第二阶段就是智者大师进入天台建立天台宗的时期，由此天台佛教成为中古寺院主义的典型。第三阶段是梁末，这时天台佛教逐渐由天台宗的垄断变为禅宗的天下。第四阶段则是明代晚期天台宗在天台山的复兴。智顛开创天台宗，使天台山成为东亚历史上最重要的佛教场域之一。智顛在整个中古时期地位是极高的，唐代有大量赞颂他的传记、文词。如颜真卿《天台智者大师画赞》，几乎把他比作释迦牟尼，也有人将他称为“东土释迦”。中古时期，没有第二个僧人享有这样高的评价。

南朝陈末建七年（575），智顛离开陈朝首都金陵，初到天台，经过三年努力，终于选择在佛陇建立了修禅寺。之后返回陈朝的政治中心，直到隋开皇十五年（595）才重返天台山。当时的晋王杨广（即后来的隋炀帝）时常和他探讨佛法，两人来往书信多有保存。智顛授



南宋周季常、林庭珪《天台五百罗汉·石桥应真》 现藏美国华盛顿弗利尔美术馆

杨广菩萨戒，并为其作《维摩诘疏》。开皇十八年（598），杨广遵智顛遗嘱而建立天台寺，取名“国清”。智顟很有目的地选择了天台山，正是被天台的洞天形象所吸引。他此来不是单纯为了选择修行实践的场域，也是借此具有特殊意涵的场域来建立其宗派打下基础。作为信仰场域的天台山先“道”而后“佛”，层累地构成了其圣山的历史。

从玄言文学到模山范水：中国山水书写的兴起

我认为，中国古代对名山的认知中包含了三个不同层次境界。这些境界可以看作是对同一种空间的彼此叠加的认知。以天台山为例，第一是物质之境，像赤城山、瀑布、琼台、石梁、华顶；第二是意念之境，像金庭洞天、石桥、金地岭、寒岩、幽溪；第三是文化之境，像佛陇、桐柏宫、国清寺、高明寺。我在这里使用这个概念，受到了法国哲学家亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）在《空间的生产》中阐述“意念空间”的影响，但我对这一概念的意念界定和列斐伏尔有较大的区别。

“物质之境”很好理解。那么，“意念之境”究竟指的是什么？我个人的定义，是指由一种特殊的思维逻辑和认知逻辑构建起来的境界。这一境界虽然只能通过想象而存在，但却采用相关思维逻辑的人认为是真实存在并能感受到的。文学语言是呈现这种空间最重要的手段。

“文化之境”指文化产品和传统叠加而成的空间，人们对该空间的认知和这些文化产品难以分割。比如到苏州寒山寺，就自然会想到张继的《枫桥夜泊》，在赤壁就会联想到苏轼的赋，而前人提到天台山，就立刻会想到孙绰的《游天台山赋》。

我举一个特殊的例子来说明。大家都熟悉李白的《望庐山瀑布》，但如果你读过东晋慧远写的《庐山记》，就会明白李白思路的来源。慧远说，到香炉山，游气就像香烟一样缭绕在山间，之后又提到瀑布。这也是为什么在众多景观中，李白突出强调了香炉山“生紫烟”与瀑布“落九天”。而紫烟和银河都是有特殊含义的，是与上清天界直接连接的一种媒介。李白在想象仙山的过程中，呼应了慧远的文字。可以说，《望庐山瀑布》是一首同时体现了“意念之境”和“文化之境”的诗作。

接下来，我们在这样的理论下讨论天台山书写模式的确立。其中关键点是孙绰的《游天台山赋》，这篇文学作品奠定了一个非常独特的山川书写的模式，堪称世界文学史上的杰作。

中国山水的书写，尤其是诗歌书写过程有几个特点。第一，东晋以来的士族精英对自然中蕴含的本体性的关怀和由此而起的情性抒发，他们观看山水时，体会到了哲理性，由此发出感叹。第二，在感受自然的过程中，重视带有特殊时间性的个人经验，突出过程中的个人凝视。第三，是对山水的具象性美的敏感，比如天台山葱郁陡峻的山

体、赤城山赭红色的山崖、石梁瀑布的视觉冲击力，给六朝文人和佛道实践者提供了巨大的想象空间。

孙绰的《游天台山赋》甚至到清代，对阮元这些大文人的心灵都造成很大震撼。很少有文学作品能够通过得上这篇，它界定了天台山作为“地方”的整体形象。

赋开始部分强调天台超越了一般认知范围的“绝域”特点，接下来便带领读者进入这一玄妙世界。孙绰写景观的用词是很巧妙的，“冥奥”“幽迥”强调了深邃之感，却让人感觉不到恐怖，通过词汇的选择，已经展现了理想化的境界。他说要抵达这个“无人之境”，要么是通过修道，要么是存思。他描述了天台山在整个宇宙中的地位，认为天台应该在唐虞、周诗中占有一席之地。在叙写标志性景观后，他还提到王子乔控鹤、应真（罗汉）执锡杖而行于虚空中的游仙故事。孙绰最后回到了哲理上。他说自己游完之后，所有顾虑都抛去了，认识到了有和无的真理。

可以说，《游天台山赋》的“游”不是现代意义的“游览”而是“神游”，是通过冥想去感受天台景观之美。这种美并非纯粹的自然美，而是经由道、佛、玄学的超验观而体悟到的神圣空间之美。孙绰揭示的天台山恰是一个“意念之境”。他将道佛观念与山水景观巧妙的结合既规范了后人对天台山景观的表达方式，又提供了巨大的想象空间让人后不断加以填补。

在时间上，《游天台山赋》比其他关于天台山的文学都要早。南朝文学专家林晓光认为其写作时间最有可能是永和十年（354），即孙绰担任永嘉太守的时候。当时孙绰四十岁，王羲之五十一岁，而顾恺之才六岁，谢灵运尚未出生。在这个背景下，我们将作品放在一起比对，会发现顾恺之《启蒙记》的那段文字，完全受到了孙绰的影响，顾恺之文字中提到的“琼楼、玉阁、天堂、碧林、醴泉”的顺序都和孙绰赋对应，因此可以说是《游天台山赋》影响下的产物。

文人共同体与诗僧的另类传统

唐宋以后，天台山成为了文人必访的地方。文人们的作品，表面上是记录他们在游历浙东时的日常感受和事后回味，对景观的吟咏，实际上是互相之间在文学上的认可，记载享有共同经历的道俗界亲友寄寓的愿望和期盼。诗人们对彼此作品的了解，使作品之间形成很强的互文性，共同构成了有关天台山的历史记忆。所以这里有一个“文人共同体”，他们互相之间不一定见过面，但是一旦读到对方的作品，就知道对方写了什么。

在想象与景观之间，天台石桥与五百罗汉应真传说的形成，可以提供一个侧面的说明。晚唐以来，禅宗大兴。五代出现了石梁（即石桥）五百应真故事，北宋建中靖国初赐额方广寺。从此，原本作为与道教洞天相抗衡的石梁，也偶然变成了能与佛陇、国清等天台宗佛教相抗衡的禅宗势力。南宋开始，五百罗汉的传说与天台山就不再分开了。天台石梁也成为了十分关键的环节，被挪用在中国园林景观中。日本园林受此影响，还形成了叫做“玉洞流”的石梁景观。

最后，我们讲一下天台山的诗僧。今天与天台山关联最密切的传说并不是智顛与天台宗，而是寒山、拾得和丰干的故事，三人共同构成所谓天台三隐。寒山的生平故事，最有可能是僧界内外仰慕者依据流传的诗作编造而成。现有文献如寒山诗后集序，也多半出于杜撰。这种编造诗后体现出中唐以后禅宗的影响，意图塑造出“疯僧”形象以表达禅宗的顿悟理念，有强烈的教外别传的意味。

寒山的形象与传说为何出现在国清寺呢？我想这与天台山的整体建构有关。天台山具有修仙禅定的基因，像次旋律一般，在历史上不断变化。当智顛在天台山建立了他的道场以后，这里俨然成为了东亚建制型佛教的重镇，强调知识、教育，但这并不是天台山的本色。因此，修仙禅定的基因会不断地涌现出力量，与之挑战。

（作者为北京大学历史学系教授）

1948年，贝特森提出了“元传播”概念。他认为人类的传播包含两种类型：一种是意义明确的言语传播，另一种是意义含蓄的“元传播”。“元传播”的效果依赖于传播双方的关系和对传播所传递的隐喻信息的辨识和相互理解。内容总是被更高的“如何被言说”的超层次意义语境化，亦即传播中“关系意义”主导“内容意义”。

“元传播”这种“关于传播的传播”理论揭示出，除了语言符号明确的内容意义之外，还需解读与诠释符号背后的文化意义，以建构能充分理解、和谐沟通的关系。传播的本质在于交往过程和关系建构。强调关系意义与共同体建构的“元传播”对当今全球传播中的意义误解、分裂对抗等国际传播秩序失衡具有一定的启发意义与补救价值。在理论内涵的拓展层面，“元传播”不仅涉及贝特森等人关注的人际传播，而且已广泛应用于人内传播、大众传播、网络传播、数字传播等诸多领域。

这个新闻传播中的理论也同样可以用来打量中国传统文化。我们可能由此获得新的发现——中国传统文化历来主张“言传意会”，具有丰富的“元传播”意涵。无论是对内传播（人与自己的关系）还是对外传播（人与社会、与自然的关系），中国传统文化都强调认知传播符号背后的意义生成与文化阐释，主张平衡调适传播主体间的关系。交流方成为休戚与共的一体化存在，由此形成层层叠叠的共同体，让中华文明生生不息。

传统文化“元传播”的方式是以己为媒，通过诠释吸纳传统文化经典文字符号的生命意义，破解语言背后的人与自己的关系意义，进行个体内身心的生命意义，建构生命共同体。如《尚书·大禹谟》中的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，可以说是中华文化修养生命与治理社会的无上心法。而发现“惟精惟一”的道心，庄子的方法是“心斋”与“坐忘”，梁漱溟先生称之为精神的“内向超越”。

在人与人的关系方面，传统儒家在一体之仁的心性基础之上，建构了自己的伦理观。孔子所言的“仁”，孟子所言德之四端，都在强调感同身受的同构性。儒家从“仁道”出发，认为“一个人对动物受伤害，草木被摧残，都会感觉到不安。这种不安体

传统文化的「元传播」

郭讲用

现了一种宇宙情怀，因为‘仁者以天地万物为一体’或者说天理就在我们的人性之中。”（杜维明）这种“一体性”既是经验世界中人对生命万物的敬畏与尊重，也是超验境界中人对世界的整体感知。儒家的这种道德理想主义，对建立在个人主义基础之上的西方伦理学是纠正与补充。儒家亦重视个人，但强调个人是处于命运共同体关系中的个人，即强调人类的共生性。

杜维明认为，在人类过去的几百年中，启蒙运动及其构想的人类整体计划发挥了极大作用，财富和权利成为人们最关注的对象，由此导致了世俗的人文主义、帝国主义、殖民主义、过强的欲望以及占有性的个人主义等等，而这些都是可以通过儒家的“精神人文主义”来纠偏。精神人文主义倡导“天人合一”的理念，要求对天敬畏、对地球尊重和爱护，进而建立一种互相信赖的社群，并以天下太平作为文明对话的目的。

英国历史学家汤因比在与日本学者池田的对话中总结道：儒家的入世主义价值观使得中国文明符合了新时代人类社会整合的需求；道家思想对宇宙和人类之间奥秘的认识，以及对人类社会试图主宰宇宙的以为不然，恰恰是中国的道家为人类文明提供的节制性与合理性发展观的哲学基础。

传统文化“元传播”的一大体现，就在于既进行格物致知、正心修身、内省、自省、自修、自励、自强的内向传播，又在齐家、治国、平天下的外向传播，在层层交错中编织共同体的网络。自身、人际、社会与自然都以同构的理想化隐喻搭建，促成盘旋往复又浑然天成的“元传播”。

（作者为华东政法大学传播学院教授）