

纪念

资讯

# 「社会科学」一词的发明

■ 编译/黎文

长期以来，历史学界一直认为“社会科学”(science sociale)一词是法国革命理论家伊曼纽埃尔·约瑟夫·西耶斯(Emmanuel-Joseph Sieyès, 1748—1836)在1789年创造的。虽然他只是在《第三等级是什么?》这本小册子的第一版里用过一次,在后来的版本中他就换了一个词,但他的这次组词具有重要的历史意义:他以此指代新的政治科学,他认为这门科学对于指导三级议会所呼吁的改革尤为必要。

对于学者来说,词汇创新既说明了西耶斯对新概念的偏爱,也说明了法国大革命作为现代社会科学一个发展阶段之重要。在一些人看来,西耶斯创造的“社会科学”一词也是法国社会学在19世纪崛起为一个独特的知识门类的起点。

不过,澳大利亚国立大学的年轻学者Thomas Lalevée博士发现,还有比西耶斯更早启用“社会科学”一词的人。最近,他在论文《18世纪晚期法国出现的三个版本的“社会科学”》(刊剑桥大学出版社《现代思想史》杂志,2023年5月30日网络版)中指出,在西耶斯之前二十多年,米拉波侯爵(Victor Riquet, marquis de Mirabeau, 1715—1789)在一部鲜为人知的作品中就用过。

米拉波认为农业是这个国家最重要的财富来源,这个观点后来由弗朗索瓦·魁奈(François Quesnay, 1694—1774)创立的“重农学派”发扬光大。不久,侯爵就开始与他们合作,试图改革法国陈旧、低效的税收制度,后来他还成为该学派的赞助人。重农学派信仰自然秩序,主张自由放任的原始经济制度——“自由放任”(laissez-faire)、“自由通行”(laissez-passer)这些术语就是魁奈带入经济学的。所谓自然秩序,其实是一种极端形式的自然法学说,即认为自然法代表了上帝指定的经济秩序。

回到“社会科学”。虽然米拉波和后来的西耶斯都只是随手用了一下这个词,但可以说他们都萌发了一个有关社会的科学的设想,都试图探讨如何在现代的情境下实现集体繁荣、正义与幸福。不过米拉波使用“社会科学”一词的背景还是有很大不同:他之与现代欧洲国家的经济扩张和帝国扩张政策联系在一起,且认为这些政策必将走向崩溃。那个时候的人们正对法国君主制的未来倍感焦虑,他是如何用“社会科学”表达重农主义的主张?他的用法与西耶斯,以及后来数学家、哲学家尼古拉·德·孔多塞提出的“社会科学”又有何异同?Lalevée在论文里作了详细探讨。

法国大革命是了解法国早期社会科学历史的核心。Lalevée说,如果我们从1767年,而不是1789年甚至1838年(孔多塞创造“社会学”一词的年份)开始认识这段历史,可能就会更容易发现,它并非循序渐进,而是与法国大革命之前、期间和之后法国社会动荡的改革政治密切相关。也因此,法国社会科学的早期历史是一种“不断的重新发明”。

## 文汇报学人

第554期



# 不凋的智慧之树

——怀念周珏良先生

■ 李雪涛

1983年,也就是四十年前,周珏良(1916—1992)先生发表论文《河、海、园——〈红楼梦〉〈莫比·迪克〉〈哈克利·芬〉的比较研究》。这是他一直希望探索的普遍诗学的领域。只是,如王佐良在《周珏良文集》序中遗憾道出的,“许多事在他似乎只是刚开了一个头”。周珏良并不执着于著述,我们想要了解更多他在学问人生上的洞察感悟,还须回看他20世纪的优游历程。

北京外国语大学的前身是1941年成立的中国抗日军政大学三分校俄文大队,后发展为延安外国语学校。1949年以后,学校归外交部领导,后更名为北京外国语学院。其实除了延安的传统之外,清华外文系的传统,在清华,特别是英语语言文学方面也有着重要的影响。王佐良、许国璋和周珏良等闻名全国的教授都是清华大学外文系的毕业生。

我在北外求学期间没有见过周珏良先生。只是听英语系的同学说,珏良先生不仅英文好,也是一个特别有学问、有风度的教授。那时候我对佛教产生了浓厚的兴趣。经北外中文系一位老师的介绍,我经常去位于西四的广济寺读佛经,并在那里认识了周绍良先生。广济寺是中国佛教协会的所在地,我在佛教协会的图书馆也看到了多种“周叔迦居士赠书”,但我却从来没有把这些同周珏良先生联系在一起。

2004年,我在研究卫礼贤的过程中,发现他不仅将中国的经典翻译成了德文,同时也将德国哲学译介到了中国。1914年的时候,他与一位名叫周周的中国人合作将康德的《人心能力论》(1797)译成了中文。后来我在影印本的《人心能力论》(1987)署名周珏良的手书后记中,知道周周是周叔毅先生的名,这才真正将北外那位英语教授周珏良与周叔毅之子联系在一起。

珏良先生的一生,犹如一部中国现代史。他1916年生于天津,出身于显赫的建德周氏家族:曾祖父周馥官至两江总督;祖父周学海为光绪年间进士,一生淡泊功名,唯好读书,尤喜钻研医学;父亲周叔毅是实业家、古籍文物收藏家。珏良早年上完私塾后,毕业于天津南开中学,之后在清华大学和昆明西南联大外国语系学习。抗日战争胜利后的1946年,珏良回到母校担任讲师。作为清华培养的青年才俊,珏良与王佐良、丁则良和王乃樑一道被称作“四良”。1947年他考取了短暂的政治学学习后,从1950年开始他一直在北京外国语学院任教。在朝鲜战争后期的1953年,他赴朝鲜担任过开城停战谈判的翻译。

从珏良先生留下的文字中,可以看出真正对他产生影响的有两个人,一位是父亲叔毅,另一位是他在西南联大的

导师吴宓。

珏良先生在《周叔毅先生的版本目录学》《我父亲和书》以及《〈自庄严堪善本书目〉后记》三篇文章中,对其父叔毅的藏书做过系统的研究。他认为,按照清代诗人洪亮吉在《江北诗话》将藏书家分为考订、校雠、收藏、赏鉴、掇拾五种的说法,叔毅继承了传统,且远绍乾嘉年间的顾千里、黄尧圃。珏良在另一篇文章《自庄严堪善本书目》中举例提到了叔毅所藏西文书中的英文书,文学方面,包括《新会校会注评本莎士比亚全集》,以及关于莎士比亚文法、词汇、传记等等的著作,还有许多著作涉及莎氏全集注释本,斯宾塞和弥尔顿的全集和分册注释本等等。此外还有很多丛书,如《人人书库》《家庭大学丛书》以及《司各特书库》。珏良认为:“我少时从翻阅这些书中得益不浅。”

正是家庭藏书的耳濡目染,让珏良开始对英国文学产生了兴趣。作为真正启蒙教师的父亲,对珏良后来选择英国文学作为自己毕生的事业,起到了决定性的作用。

珏良的另外一位人生导师是吴宓,他们最初相识于1935年的秋天,珏良考入清华大学外文系的时候,是经他的堂兄周熙良介绍的。后来他们熟悉起来,吴宓经常将书借给珏良和他的同学李赋宁。1940—1941年珏良在昆明的西南联大做研究生,吴宓成了他的导师。珏良认为,吴宓先生不仅为人笃实诚恳,在做学问方面也朴实无华,“从不作架空之论,更无哗众取宠之心”。珏良提到在清华的时候,吴宓曾开设“英国浪漫诗人”的课程:“他着重讲时代背景、诗人生平、诗的本事和思想内容以至英诗的格律,而较少谈起诗的美学方面。当时我觉得这样讲法太枯燥乏味,颇不满意。后来知识渐长,又到国外大学求学开了眼界才知道在新批评派盛行之前,这是文学的传统教法,体会到它有长处。”珏良特别佩服于吴宓有关文学变迁的论点:“文学之变迁多由作者不摹此而转摹彼人,舍本国之作而取异国为模范,或舍近代而返求之于古,于是异采新出,然其不脱摹仿一也。”这不仅仅适用于某一国的民族文学,同时也适用于比较文学。珏良认为,吴宓同样是文学比较文学的开创者,他的《红楼梦新法》便是通过与英国小说的比较来认识《红楼梦》一书的特点。而吴宓的论点,在珏良后来的英国文学史、比较文学研究中都有所体现。

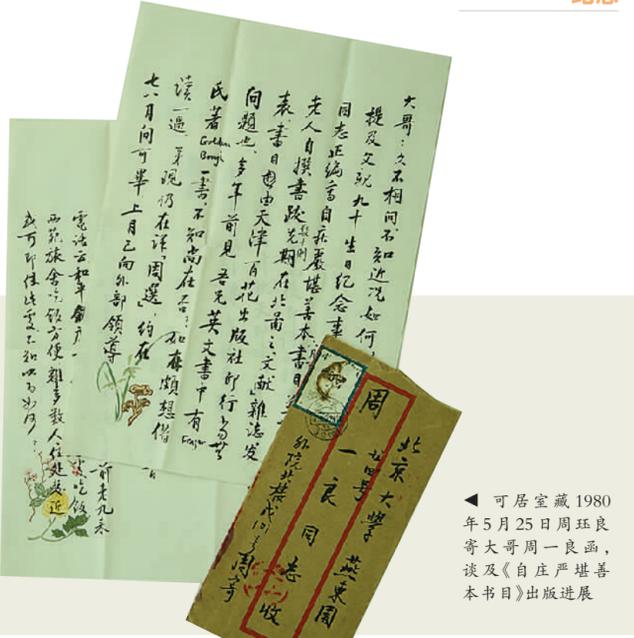


▲《周珏良文集》

珏良先生的身上带着一种旧时时代的贵族气,从他不同时期的照片可以看出,他怀旧而又革新,享受生活而又情愿投入到新时代的潮流之中去。学生曾回忆他“脸上总挂着一丝若隐若现的微笑”,我一直觉得他微笑的背后,其实内心一直带有完成某种使命的坚毅。按照佛教中观学派的说法,我们能看到珏良先生的一生,许多经历,只是由于经验或习惯所观察到的事物习性而已,是所谓的俗谛。而究竟处体验珏良的内心世界,才是第一义谛。

珏良先生1950年进入北外任教——当时的北外还在颐和园旁边的西苑,他们一家人只能挤在一间不足10平米的曾经做过兵营的排房之中;1958年北外搬入魏公村的新址后,他们一大家子也只能住在一套三居室的房子中。前些天我在读珏良先生的夫人方娴(1920—2020)女士的回忆录,她写道:“1986年学校落实政策,为他调整了宿舍,年已70岁的珏良居然得到了一间宽敞的,一济慈的那篇在星空中的崇高的诗篇‘huge cloudy symbols’(巨大而朦胧的象征);陆机那‘情瞳瞳而弥彰,物昭晰而互进’的境界;刘勰的‘吟咏之间吐纳珠玉之声。肩膊之前,卷舒风云之色’的状况;蔡邕论论在书法中要‘先散怀抱,任情恣性,然后书之’;陈东坡论文与可画竹之‘胸有成竹’;苏东坡谓‘渊明不为诗,写其胸中之妙也’;20世纪现代音乐的传奇人物斯特拉文斯基谓音乐创作中的‘the intuitive grasp of an unknown entity already possessed but not yet intelligible’(对已达到但尚不清楚的一种不知名物的直接掌握);以及他在芝加哥的教授克兰茨所谓的文章要有‘subsuming form’(统帅一切的形式)等,他通过中西诗歌、绘画乃至音乐的神思‘韵味’‘沉郁’‘顿挫’等传统文论的范畴。除了中国的诗词,他也提到19世纪英国著名批评家阿诺德分析当时英国诗歌的时候,也会用到这一分析形式。”我认为把“形式直觉”作为中国诗论的一个特点,掌握住这一点以研究中国诗论就不会发生那种通常的误解。”

正因为珏良谙熟中英两种诗学,两种文化,因此他不论对英语文学还是中国文学,都会有创造性的认识。他曾经分析过用新批评派评论家利维斯的方法来解读雪莱的诗——“用一个时代的诗感来读另一个时代的诗”,他认为是非常有意义的一件事。同时他也指出,使用中国传统的诗感来读雪莱,也是可以接受的,“因为它能容忍很大的朦胧、模糊”。



▲可居室藏1980年5月25日周珏良寄大哥周一良函,谈及《自庄严堪善本书目》出版进展

即便在他的专业研究领域,珏良先生也没有大部头的论著或翻译。一直到他晚年撰写的《英诗选译》,他也只是细致分析了庞德、华兹华斯、拜伦、蒲柏、莎士比亚、济慈、艾略特的八首作品,分别以《以最短的开始》《一首清新含蓄的抒情诗》《咏美人诗》《诗可以不言志》《无韵的诗》《美妙的咏物小诗》《以俗为雅之诗》《墓铭——诗的变体》为题,通过诗人的生平、时代背景、诗歌的主题以及中英诗的对,既讲解了语言、格律,又阐明了旨趣。正因为珏良先生没有追求宏大叙事的野心,他才能像诗人一样准确地向中国读者传达英诗中的审美和情感。

珏良先生的文章之所以有意义,让人读起来觉得有意思,最关键的一点是他不断在中西诗学的比较,而不是用本质主义的方式下结论。在《中国诗论中的形式直觉》一文中,他先后列举了宋代诗人陈与义所说的“生”于“眼底”而有待“安排句法”的《春日诗》之一;济慈的那篇在星空中的崇高的诗篇“huge cloudy symbols”(巨大而朦胧的象征);陆机那“情瞳瞳而弥彰,物昭晰而互进”的境界;刘勰的“吟咏之间吐纳珠玉之声。肩膊之前,卷舒风云之色”的状况;蔡邕论论在书法中要“先散怀抱,任情恣性,然后书之”;陈东坡论文与可画竹之“胸有成竹”;苏东坡谓“渊明不为诗,写其胸中之妙也”;20世纪现代音乐的传奇人物斯特拉文斯基谓音乐创作中的“the intuitive grasp of an unknown entity already possessed but not yet intelligible”(对已达到但尚不清楚的一种不知名物的直接掌握);以及他在芝加哥的教授克兰茨所谓的文章要有“subsuming form”(统帅一切的形式)等,他通过中西诗歌、绘画乃至音乐的神思“韵味”“沉郁”“顿挫”等传统文论的范畴。除了中国的诗词,他也提到19世纪英国著名批评家阿诺德分析当时英国诗歌的时候,也会用到这一分析形式。”我认为把“形式直觉”作为中国诗论的一个特点,掌握住这一点以研究中国诗论就不会发生那种通常的误解。”

正因为珏良谙熟中英两种诗学,两种文化,因此他不论对英语文学还是中

国文学,都会有创造性的认识。他曾经分析过用新批评派评论家利维斯的方法来解读雪莱的诗——“用一个时代的诗感来读另一个时代的诗”,他认为是非常有意义的一件事。同时他也指出,使用中国传统的诗感来读雪莱,也是可以接受的,“因为它能容忍很大的朦胧、模糊”。

王佐良先生曾经说,珏良先生的“不可及处很多”。珏良先生去世前曾经把自己的文字整理成《周珏良文集》共计50万字,不过是600多篇的一部著作而已。但其中很多篇都是值得我们今天依然用心去阅读的。他在讲到穆旦的《智慧之歌》时引用了其中的一段:

我唯一的一棵智慧之树不凋,  
我知道它以我的苦汁为营养,  
他的碧绿是对我无情的嘲弄,  
我诅咒它每一片叶的滋长。

之后,珏良如是评论道:“这智慧之树是以苦汁为营养,是嘲弄人的,也是可诅咒的,可是它又不凋的,碧绿的,不断滋长的……”

珏良去世后,大哥一良写道:“……其专业是英美文学,而中国文学修养也很好,并擅书法。他生性懒散疏放,有诗人气质,嗜好甚多。……我为他写了一副挽联:‘生也优游,去得潇洒;诗精中外,书追晋唐。’”

珏良先生在晚年的时候谦虚地说:“数十年来我是翻译界中一个打杂的,口译笔译,政治文学,外译中,中译外都搞过,都没有专门搞,又因为对文学理论有兴趣,因之对翻译理论也经常注意,可也没有专门搞过。”其实,不论在翻译还是在研究上,珏良先生都对中西传统文化与英国文学传统做了极好意义上的结合,正是在这一结合之上,他对中国文化和西方文化有一种隔岸的洞悉。更难能可贵的是,他在此基础之上,有着对文学和人生的彻悟。

(作者为北京外国语大学历史学院教授)

# 阿基琉斯的愤怒与希腊共同体的秩序

■ 赵琦

“女神啊,请歌唱佩琉斯之子阿基琉斯的致命的愤怒,那一起给阿开奥斯人带来无数的苦难……”

荷马史诗《伊利亚特》以歌唱阿基琉斯的愤怒开篇,贯穿全篇,讲述特洛伊战争进行到第十个年头的事情。阿基琉斯是荷马史诗力树理想的英雄,其言行折射出荷马史诗对秩序的深刻思考。有学者评价“阿基琉斯是一个道德价值的探索者和发现者,其对于西方世界的重要性不亚于亚伯拉罕”。

“愤怒”(μῆτις)是《伊利亚特》全篇的第一个词。该词通常用于神对人的愤怒,或主神宙斯对其他神的愤怒。而其所带来的“苦难”,ἀλγέα一词,一般指来自神或超自然的诅咒力量。“神的愤怒导致人的苦难”是古代希腊神话中人神关系的典型模式,但在荷马史诗中,阿基琉斯是唯一一个能给别人带来ἀλγέα(苦难)的人。阿基琉斯的愤怒因而具有神性。

致使阿基琉斯愤怒的导火线是阿伽门农夺走阿基琉斯心爱的女俘——希腊将士集体裁决,判给英雄的荣誉礼物。希腊人默许了阿伽门农的不义行为,致使阿基琉斯勃然大怒。在史诗的叙述中,阿基琉斯的愤怒经历了三个阶段:从《伊利亚特》开篇一直到第九卷阿伽门农派出使团和,阿基琉斯拒绝;好友帕特罗克洛斯生前与死后对阿基琉斯的影响;阿基琉斯重回战场直到史诗终章。

阿基琉斯的愤怒具有神性,部分源于他的出身。阿基琉斯是海洋女神忒提斯与英雄佩琉斯之子。忒提斯具有原始的自然力量,甚至被视为“宇宙的生长本源”。预言说忒提斯的儿子必定强过父亲,宙斯故而将其下嫁给凡人。不过,更根本的原因是他的愤怒出于神圣的理,“神的愤怒导致人的苦难”的模式体现了正义:人违背了人神秩序,冒犯神,受到神的惩罚。而《伊利亚特》将这一模式用于阿基琉斯身上:阿伽门农和希腊人违背正义,冒犯阿基琉斯,宙斯让阿基琉斯的诅咒应验——不义让秩序丧失,产生冲突与无序。

具体的体现,首先就在阿伽门农夺走英雄战利品的行为。此举破坏将士大会集体裁决的正义,让共同体的权威失效。阿基琉斯因此把象征正义裁判的权杖举在众人面前,讲述它曾经是一棵鲜活的树,如今却变成了没有生命力的木头,并在发出誓言后将其扔在地上。根据哈夫洛克等人的研究,阿基琉斯扔权杖,象征了具有法律效力的正义裁判的失效,这使得共同体集体裁定公共事务的政治秩序遭到破坏。

不义也毁败了英雄共同体的基础——荣誉分配机制。根据历史与考古学的研究,迈锡尼文明发达的官僚体制在史诗成书的年代公元前10至8世纪早已不为人知。荷马时期社会的组织结构松散,贵族将领同统帅阿伽门农的盟友

关系主要依靠互利互惠的荣誉分配原则维系。而史诗开篇不久,就通过阿基琉斯之口表明他加入战斗并非基于个人恩怨,而是为帮助迈锡尼国王阿伽门农夺回妻妾。阿伽门农本该以礼遇与尊重回报英雄的付出,他却罔顾正义,以侮辱回报战功最显赫的英雄。最伟大英雄与统帅之间的冲突造成人心浮动,希腊将士差点放弃战斗。

最后,阿伽门农对待正义的虚伪态度让希腊人陷入道义危机,希腊人发动战争的基础被动摇。在其愤怒的第一个阶段,阿基琉斯对战争的动机发出质问:“阿伽门农为什么要把军队中带来这里?难道不是为了美化的海伦的缘故?难道凡人中只有阿特柔斯的儿子才爱他们的妻子?”思想家沃格林认为特洛伊王子帕里斯恩将仇报,夺走主人妻子的行为破坏了整个荷马社会诸邦之间的外交秩序,迫使希腊人不得不远征特洛伊。而阿伽门农打着匡扶正义的旗号犯下了相似的错误——抢走有恩之人的心爱女子,这等于动摇了希腊各部联合发动特洛伊战争的理由,在道义上将希腊联军共同体置于非法的境地。

## 通

过描绘阿基琉斯在不同阶段的愤怒情绪和言行举止,史诗对如何矫正不义,恢复共同体的秩序展开探索。

第一,荣誉礼物对矫正不义是必须的,却远远不够。在史诗中,表达歉意、恢复遭受不义者的荣誉必定伴随赔礼。但是礼物本身无法打动阿基琉斯。功和使团的第一位发言人奥德修斯列了阿伽门农长到惊人的赔礼,反而引起阿基琉斯更大的愤怒。在阿基琉斯看来,奥德修斯丝毫不提阿伽门农犯下的错误,其功和毫无诚意。因此尽管被允诺千万倍的赔礼,阿基琉斯仍觉得自己被当作“一个不受人尊重的流浪汉”。

第二,责任是荷马社会英雄的基本

职责和使命,却也无法打动阿基琉斯。在奥德修斯的说辞中,有一半的篇幅用于渲染战争的惨烈,这表明奥德修斯试图以激将法唤起阿基琉斯的责任感。奥德修斯深谙荷马社会维系秩序的重要手段:依靠争强好胜的个人荣誉,捍卫同仇敌忾的共同体事业,让英雄将共同体的需要转化为个人的道德与责任。然而,阿基琉斯却对维系英雄共同体的荣誉机制提出根本质疑:“死亡对无所作为的人和功勋卓著的人一视同仁。”相比那些不惜以死亡换取不朽名声的英雄,阿基琉斯以其被誉为“极具穿透性的理智”看透了世俗名声的虚幻与无力。此时的他决定抛弃共同体赋予的英雄职责,做一个袖手旁观的普通人。

第三,让阿基琉斯的愤怒得到缓和与平息,是其同伴甚至敌人的人性情谊的觉醒。使团最后一位发言人埃阿斯的话缓和了阿基琉斯的愤怒,让其打消了撤军的念头:“你要有一颗温柔的心,尊重你的家。我们从达那奥斯人的军中来到你的屋顶下,我们愿意对你最亲近最友爱。”面对尊重与友爱自己的埃阿斯,阿基琉斯十分动容,因奥德修斯而达到顶峰的怒气得到缓和。

在其愤怒的第二个阶段,至交好友帕特罗克洛斯对希腊将士的同情与眼泪再度打动了。目睹联军惨状的帕特罗克洛斯流着眼泪来见阿基琉斯。有趣的是,希腊人中最年轻的英雄阿基琉斯,将年长的好友比作流泪的小姑娘,而将自己比作母亲。小姑娘流泪拉着母亲的衣襟,渴望母亲的慈爱。这形象的一幕表明,作为最强大的英雄,在潜意识中阿基琉斯重拾其保护者的责任。帕特罗克洛斯的恳求让阿基琉斯的愤怒得到第二次缓和,他又一次让步,同意让好友代替自己率领米利都人加入战斗。

帕特罗克洛斯被特洛伊英雄赫克托尔杀死后,丧失挚友的悲痛让阿基琉

斯完全放下了对阿伽门农的愤怒,也让他重拾对所有同伴的友爱情谊。在知道必死的命运后,阿基琉斯说道:“那就让我死吧,既然我未能挽救同伴免遭不幸……我没能救助帕特罗克洛斯,没能救助许多其他的被神样的赫克托尔杀死的人,却徒然坐在船板上,成为大地的负担”。此时的阿基琉斯出于同伴情谊而非荣誉重拾英雄的责任。阿基琉斯的主动求和也让阿伽门农第一次真诚道歉,两人在一系列仪式中重修旧好,希腊共同体的秩序终于在第十九卷得到恢复。

## 然

然而,阿基琉斯的愤怒并没有消失。阿基琉斯以近乎疯狂的杀戮行为泄愤,甚至在为好友报仇后还要把赫克托尔的尸身喂狗。得不到葬礼化了的死者无法升入冥界,只能做孤魂野鬼。这无疑打破了人神之间约定俗成的秩序,即让死者归入冥王哈得斯的统治。

阿基琉斯的愤怒最终在对敌人的怜悯中彻底消解。特洛伊国王普里阿摩斯以一个寻常父亲的身份独自来到阿基琉斯的营帐,祈求以礼物赎回赫克托尔的尸体。老人真诚的态度打动了阿基琉斯,他仿佛看到了自己的父亲佩琉斯。“两人的哭声响彻房屋。这两个昔日的敌人在一起哭诉自己最亲爱的,也哀悼自己的命运。”在对彼此悲剧命运的洞察中,阿基琉斯最光辉的人性觉醒。他超越世俗共同体的敌我对立,不仅答应老人的祈求,宽慰其不要过度伤心,还主动允诺在赫克托尔丧葬期间停战。在赫克托尔的葬后,史诗戛然而止。

尽管战争还在继续,但是阿基琉斯那带来苦难、毁灭秩序的神性愤怒却得到平息。史诗《伊利亚特》也完成了其对秩序的深刻探索:违背正义带来愤怒,破坏秩序;而恢复秩序不仅要诉诸荣誉和责任,更需要人性深处的情谊。(作者单位:上海社会科学院哲学研究所)