

从维柯、卢梭到赫尔德

——民俗学浪漫主义的根源

刘晓春

一、引言

浪漫主义是民俗学的伟大传统。自民俗学形成之初，浪漫主义就已经深刻地烙印在民俗学的学术传统之中。民俗学往往以怀旧的心态看待民俗，将民俗看作是自然的、真实的，试图追寻民俗的本原，在空间和时间上远离现代文明的人们是传承民俗的主体，地方性的民俗文化往往成为民族文化的象征。……所有这些，以一种潜在的方式不仅影响着民俗学的学术意向，而且同样明显地影响了民俗学的表述方式。今天，当我们意识到民俗学自身存在的问题的时候，回过头来思考民俗学曾经走过的历史以及历史背后的支配话语，可能比单纯的抛弃学科历史而思考学科问题更具反思意义。在某种意义上，民俗学学科的发展史与复杂的文化建构相互关联，这种相互建构的关系持续地影响着我们界定学科基本术语与学术实践的方式，学科的历史话语往往决定了我们如何思考和讨论问题。正是从这一意义上，本文将从学术史、观念史的角度，探讨民俗学形成之初浪漫主义的观念及其表现形式对于民俗学学科的影响，因材料所限，意在抛砖引玉。

二、维柯：发现野蛮人的历史¹

时间、空间上与近现代社会相距遥远的久远过去或者异域他乡的人们生活，在西方近现代被纳入到知识界的视野，成为一种近现代知识体系。在西方近现代民俗学产生的时候，异域的、本土过去的野蛮人及其生活成为民俗学关注的对象，一开始作为西方近现代社会文化的参照系出现，并且带有浓厚的尚古主义与浪漫主义

色彩。

16世纪的地理大发现，特别是新大陆的发现，迫使西方学者开始重新思考与风俗、制度有关的许多问题，并且将新大陆发现的风俗、制度与欧洲的风俗加以比较，进而产生了现代的民族志与民俗学。²随着美洲的发现，欧洲知识界创造和强化了欧洲文化史上具有丰富创造力的神话：高贵的野蛮人的神话。旅行家、传教士以及历史学家，将居住在遥远他乡的人群理想化，并与古希腊、罗马人进行比较。此后，一直到启蒙时代，知识界基本上将野蛮人看作是高贵的野蛮人，无论是蒙田（Montaigne）以及欧洲民俗学的先驱培尔（Pierre Bayle），还是封特内（Fontenelle），甚至孟德斯鸠、伏尔泰等人，无一不将野蛮人看作是真正“自然的”人。蒙田甚至批判所谓的文明民族对于野蛮人的傲慢，他认为，野蛮保存着生机、活力与真实，以及有用的自然品质与营养，而在文明社会，所有这些都已经被改造了，被改造成为用来愉悦我们的已经败坏了的品味。³在整个17世纪，文明人与野蛮人之间的比较越来越具有一种政治的、文化的反叛意味，思想家认为和谐是野蛮人生活的基本要素，而欧洲人则深深地为虚荣和野心所折磨。⁴启蒙思想家对于真正的“自然的”人的探究，并不仅仅只是一个科学的计划，更是一种试图革新社会的政治、社会计划，高贵的野蛮人包含了对一种新价值的肯定，高贵的野蛮人的观念成为人们检验古典与现代世界的试金石，并且构成了民俗学历史的开端，特别是当这一观念与人种志连在一起的时候。⁵

更为关键的是，西方思想家将与原始人、东方民族有关的问题引入到关于社会、宗教、政治观念之起源的研究当中，他们利用历史的证据，也利用在亚洲和美洲等新大陆的旅行和探索所提供的新文献，强调人类风俗的多样性，特别是不同的自然因素，具体而言是地理因素，对不同的人类社会发展造成的影响，它们导致了制度和世界观的不同，而这又造成了信仰和行为的巨大差别。⁶这些观点强调人类价值的相对性，强调包括历史事实在内的社会事实之解释的相对性，这在一定程度上挑战了启蒙运动的理性主义，但还没有在根本上撼动启蒙运动的基本信条，即自然法和永恒真理的真实性。启蒙理性认为，这组普遍而不变的原則支配着世界，人类只有遵守它们，才能够变得聪明、幸福和自由，一旦背离它们，人类就会陷入犯罪、邪恶和悲惨的境地。⁷

按照以赛亚·伯林的观点，在这场反对启蒙理性运动中发挥决定性作用、具有革命意义的，是意大利的思想家维柯（Giambattista Vico, 1668—1744）。⁸ 维柯的《新科学》深刻地影响了西方民俗学的发展。如果说民俗学的对象是在民众生活之中，那么研究民俗学历史的时候，首先要提到的就是意大利的维柯。维柯可能从来没有想到，自己关于古代民众即野蛮人创造的历史文化之真实性的论述，以及这些论述所形成的文化相对主义的观念，在撼动启蒙理性的同时，会对另外一个国家即德国的思想家赫尔德（Johann Gotterried Herder, 1744—1803）产生重大影响，并因此奠定了一个学科即民俗学的学科基础。⁹

维柯的思想对18世纪德国思想家赫尔德产生了极大的影响，维柯的思想经过赫尔德的吸收改造，从而奠定了19世纪初期德国民俗学的学科基础，对民俗学的学术取向产生了直接的影响。维柯探寻历史规律所运用的历史材料以及这些历史事件的实践者，奠定了民俗学研究的基本对象。他强调，历史学家不能也不应该忽视启蒙思想家已经或者正在拒绝的大众（popular）传统。¹⁰ 与启蒙哲学家不同，维柯感受到了传统的重要，他将传统看作是历史当中有效力的、能不断生长的元素。维柯与启蒙思想家不同的地方，在于他还认为寓言、谚语、轶事是历史的一部分，而且他并不将它们视为人类精神的谬误。¹¹ 维柯谈论的、感兴趣的、试图理解的世界，有其自己的声音；这是一个已经文明化的原始世界，作为总体精神发展的一个方面进入了历史，这种总体精神包括了文明人与野蛮人的人性。¹² 从象形文字、古朴的歌谣、神话与传说、舞蹈与律法以及烦琐的宗教仪式——这些在伏尔泰等启蒙思想家看来仅仅是野蛮往昔的无用残留，或者是一堆蒙昧主义的骗术——中，维柯发现了其中蕴涵的特定观点，从中追溯人类的成长和发展历史。¹³ 正是在这种意义上，伯林将维柯的“新科学”看作是一种反启蒙的历史科学，而且认为维柯在反对启蒙的运动中发挥过决定性的作用。

维柯视“民众”为文化的创造者、传承者，他在《新科学》一书中，通过阐释“诗性智慧”的观念，发掘了被启蒙思想家抛弃的神话、歌谣、寓言等民俗的历史价值，认为这些古代民众创造的民俗文化具有历史的真实性。在《新科学》中，维柯通过研究古代神话、歌谣、寓言的价值，探讨各个民族的原始祖先创造的历史是否具有真实性？他们创造的神及其神迹是否具有真实性？在他看来，凡是民俗传说都必然

具有公众信仰的基础，由于有这种基础，传说才产生出来，而且由整个民族在长时期中流传下来，只是由于岁月的迁移以及语言和习俗的变化，原来的事实真相已经被虚伪传说遮掩起来了，他的新科学的任务就是重新找到这类事实真相的根据。¹⁴在《新科学》一书中，维柯对于荷马史诗的研究，不仅颠覆了古典诗歌的观念，而且也将荷马这样的诗人看作是未开化的行吟诗人，演唱粗鲁的、野蛮的习俗，通过荷马的史诗演唱，人类最基本的生活本能变得崇高、壮丽起来。¹⁵

维柯足足花了20年的光阴，去发现异教世界中最初的人类思维是怎样建立起来的。维柯采用的方法是回到远古，与古人对话，进入原始人的精神世界。在他看来，既然民族世界确实是由人类创造出来的，它的面貌也必然要在人类心智本身的种种变化中发现。¹⁶维柯指出，这些异教民族的原始祖先都是人类的儿童，他们就是以这种创造天帝约夫的思维方式创造了历史。他们的创造方式与神不同，神是用最真纯的理智去认识事物，而且在认识中就创造了事物，而异教民族的原始祖先则是在其粗鲁无知中凭借一种完全肉体方面的想象力，他们以惊人的崇高气魄去创造，这种崇高气魄伟大到使原始祖先自身都感到非常惶恐。¹⁷所有异教民族的历史都从寓言故事开始，都有其神话故事性的起源。¹⁸村俗人们总有制造寓言故事的习惯，他们制造的寓言故事总是围绕着一些人物，这些人物以某种优点出名，处于某种环境之中，这些故事都是理想的真理，符合村俗人们所叙述的人物的优点。¹⁹然而，维柯并不仅仅满足于揭示神及其神话传说的产生机制，他更关注的是这些神及其神话在各民族的永恒历史中所具有的意义。维柯要做的是穿越神话传说，直达历史的真相。维柯认为，古希腊的寓言（神话）就是这些最古的希腊各民族习俗的真实可靠的历史。因为诸天神的寓言就是当时的历史，其时粗鲁的异教人类都认为，凡是对人类是必要或有用的东西本身都是些神，这种诗的作者就是最初的各族人民，他们全都是神学诗人。²⁰

在神创历史之外，维柯发现了民众创造的历史，应该如何理解民众在远古时期创造的历史？民众是以一种什么样的方式记忆他们创造的历史？这是《新科学》探讨的主要问题。在维柯看来，既然所有异教民族的历史都有神话故事性的起源，任何产生或制造出来的事物都流露出起源时的粗糙情况，那么，就应该根据这种粗糙情况来考虑诗性智慧的各种起源。²¹维柯因此将诗性智慧的起源追溯到一种粗糙的玄

学 (metaphysiq)。这些原始人没有推理的能力,却浑身是旺盛的感觉力和生动的想象力。各种感官就是他们认识事物的唯一渠道。这些玄学就是他们的诗。²²原始人惊惧于自然宇宙万物的变化,于是用自己的身体感官去想象自然,把天空想象为一种像自己一样有生气的巨大躯体,当理性战胜感性的时候,也就是诗消失的时候。现代人之所以没有能力去体会原始人的巨大想象力,是因为抽象的思想观念限制了现代文明人的心智,抽象的语言抽空了现代人的感性。因此,维柯认为,古人的智慧是凡俗的智慧(诗性智慧),而非玄奥智慧(哲学智慧)。诗性智慧以粗糙的、朴野的、充满敬畏的方式,通过人类感官的渠道,创造了各门科学的世界起源,描绘了人类智慧的大致轮廓。

维柯更多地着眼于探讨诗性智慧时代人类的心智特征,考察神话故事中的诗性人物性格是如何产生的,进而从发生学的角度揭示神话、史诗等“真实的叙述”²³产生的心理机制。维柯认为,神话故事的精华在于诗性人物性格,产生这种诗性人物性格的需要在于当时人按本性还不能把事物的具体形状和属性从事物本身抽象出来。因此诗性人物性格必然是按当时全民族的思维方式创造出来的,这种民族在极端野蛮时期自然就有运用形象思维的必要。维柯在分析“诗性智慧”时指出,神话故事是想象的“类概念”,神话必然是与想象的“类概念”相应的一些寓言故事。²⁴在“寻找真正的荷马”一章中,维柯以阿喀琉斯(Achilles)、攸里赛斯(Ulysses)两位大神为对象具体阐释了神话故事想象的“类概念”。阿喀琉斯原是史诗《伊利亚特》的主角,希腊人把英雄所有的一切勇敢属性以及这些属性所产生的一切情感和习俗,例如暴躁、拘泥繁文缛节、易恼怒、顽固而不轻饶他人、凭武力争夺一切权力这些特征都归到阿喀琉斯一人身上。攸里赛斯是史诗《奥德赛》的主角,希腊人把来自英雄智慧的一切情感和习性,例如警惕性高、忍耐、好伪装、口是心非、诈骗、爱说漂亮话而不愿采取行动、引诱旁人自堕圈套、自欺等特性都归到攸里赛斯一人身上。²⁵维柯认为,这两种人物性格是全民族创造出来的,自然具有一致性,共同创造出来的神话构成了一个民族的共同意识,在维柯的观念中,共同意识是一整个阶级、一整个人民集体、一整个民族乃至人类所共有的不假思索的判断;²⁶有关这些神祇的故事都是凭生动的想象创造出来的。因此,这些史诗具有了两种永恒的特性,一种是史诗具有崇高性和通俗性,另一种是这些由人民自己创造出来的英雄人物性格成

为光辉的典范，人们就是从这些典范性的英雄人物性格出发来理解一个民族的习俗。“诗歌既非博学的作家自觉发明的成就，也不是以记忆的形式表现出的神秘智慧——它是我们遥远的古人在集体生活中共同自我表达的直接形式；荷马不是哪一个诗人的声音，而是整个希腊民族的声音。”²⁷在维柯的观念中，神话、史诗以及各种今天称之为民间文学的类型，都是一个民族的集体创造，从这些神话史诗作品中，可以发掘一个民族的精神面貌，一个民族的历史文化以及社会习俗。

在今天的知识界看来，维柯的思想观点是人所共知的常识，但在那个时代，却具有革命性的意义。远古时代的神话和诗歌，是一种世界观的具体表现，它们就像希腊哲学、罗马法和我们开明时代的诗歌和文化一样真实可信——它们较为古老和粗陋，与我们相隔十分遥远，但是也有属于它们自己独特文化的声音。每个时代的文化都表达着自身的集体经历，人类发展阶梯上的每一步，都有各自同样真实可靠的表现手段。维柯的文化独特性的观点，否定了从亚里斯多德以来作为西方传统之核心的永恒的自然法学说，为后来的比较文化人类学、比较历史语言学、比较美学和比较法理学奠定了基础。²⁸正如柏林所说，维柯在他的时代开启了比较神话学、哲学、人类学、考古学、艺术史以及人类古代史的相互关系的研究，他的研究在黑格尔、马克思、康德、涂尔干、韦伯、弗洛伊德等人的理论体系中得以延续。他以经验的方式洞察了社会变迁过程中繁复历史经验下的秩序与意义，维柯认为我们与早期人类之间存在着巨大的距离，这一看法使得任何试图解释遥远社会的人们都必须具有强有力的——但是并非不可能的——想象力的跨越。²⁹这种想象力的跨越就是维柯在他的《新科学》中所实践的、通过理解原始人创造的神话、史诗、歌谣、寓言等，运用“内部”的、共鸣的视野直达原始人的内心世界，理解原始人创造历史的过程。维柯的重构性的想象力，使他能够进入遥远时代、遥远异域他乡的人们的观念世界。维柯的这种“人类学的历史主义”在建构历史主义过程的同时，强调一种与这一历史发生、发展过程相一致的系统的精神科学。在《新科学》的实践中，只有通过研究人类精神所创造的语言、艺术作品、法律、习俗、神话、史诗等等，才能够建构这一人类社会历史的新科学。他所采用的“内部的”、共鸣的视野，以想象、理解、直觉、同情、移情等等方式理解远古历史。按照柏林的说法，维柯是希望用一种康德式的先验方法运用于人类积累起来的古代遗产，他希望理解，神话等

古代文化中呈现的特定社会究竟是什么模样。³⁰ 他的这一理解方式，揭示了一种以往未被明确区分出的知识，它后来成长为一棵德国历史主义的参天大树，其中包括理解、同情的洞察力、直觉的同情、历史的移情等等。这种知识是通过我的“内在”状态或者利用同情的眼光看待别人这种状态而“直接得到”的知识，获得这种知识可能需要水平极高的想象力。³¹ 只有努力进入这些不同的精神类型，才有可能理解与自己的时代相距遥远的历史和文化，换言之，只有通过想象再现过去，才能进入与自己相异的精神类型。

三、卢梭：自然状态与高贵善良的野蛮人

让·雅克·卢梭 (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778)，浪漫主义运动之父，是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始者。³² 在传播善良的、高贵的野蛮人这一观念方面，卢梭也许比其他人做得更多，他使这一观念流行开来，并为欧洲人所熟悉。³³

卢梭一生中有两篇重要的应征论文，一篇是《论科学与艺术》(1750)，另一篇是《论人类不平等的起源和基础》(1753)，都是卢梭应法国第戎科学院的征文而写。《论科学与艺术》一文回答的“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗？”这一征文论题，卢梭在征文的具体论述中给予了否定的回答。这篇论文的核心是：自然是美好的，出自自然的人是生来自由平等的，因此应该以自然的美好来代替“文明”的罪恶。他认为，“在艺术还没有塑成我们的风格，没有教会我们的感情使用一种造作的语言之前，我们的风尚是粗朴的，然而却是自然的。”³⁴ 艺术、科学、社会风尚等等改变了人的天性，人不得不屈从于风尚、礼节以及社会群体的种种永恒的束缚。在卢梭看来，这种种束缚被人们称之为时代的文明，在其背后隐藏的“是怎样一长串的罪恶在伴随着这种人心叵测啊！再也没有诚恳的友情，再也没有真诚的尊敬，再也没有深厚的信心了！怀疑、猜忌、恐惧、冷酷、戒备、仇恨与背叛永远会隐藏在礼义那种虚伪一致的面幕后边。”³⁵ 因此，“随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起，德行也就消逝了。”³⁶ 科学不仅仅对人类战斗品质有害，而且对道德品质更加有害。科学与美德势不两立，科学与艺术都是从人类的罪恶中诞生。“天文学

诞生于迷信；辩论术诞生于野心、仇恨、谄媚和撒谎；几何学诞生于贪婪；物理学诞生于虚荣的好奇心；所有一切，甚至于道德本身，都诞生于人类的骄傲。”³⁷在这篇论文中，卢梭已经提出了曾经风靡整整一个历史时代的返于自然的思想，这一思想深刻地影响了十八世纪西方各国的思想家、政治家以及十九世纪初的浪漫主义思潮。他对他自己想象中的人类原始时代的淳朴景象充满向往，“我们对风尚加以思考时，就不能不高兴地追怀太古时代纯朴的景象。那是一幅全然出于自然之手的美丽景色，我们不断地向它回顾，并且离开了它我们就不能不感到遗憾。”³⁸他认为早期波斯人正是因为没有沾染上现代人的虚浮的知识，他们以自己的德行造就了自己的幸福并成为其他民族的榜样，波斯人学习德行犹如现代人学习科学一样，他们因此轻而易举地征服了亚洲。³⁹

卢梭对于人类自然状态以及原始野蛮人理想生活的想象，在《论人类不平等的起源和基础》一文中得到了更为深入的描述。在该文中，卢梭开篇认为人类存在着两种不平等，一种是自然的、生理上的不平等，另一种是精神的或政治的不平等。研究过社会基础的哲学家们，都认为有追溯到自然状态的必要，但是没有一个人曾经追溯到这种状态，他们论述的是野蛮人，描绘的却是文明人。卢梭指出，要正确地判断人的自然状态，必须从人的起源来观察人类。但是，卢梭坦承自己在这些问题上，只能作一些几乎近于想象的笼统的猜测。⁴⁰其实，正如勒赛克尔介绍卢梭这篇论文时所说，卢梭关于“善良的野蛮人”的论题从蒙戴尼开始，不断地为人们所阐释。无数的水手、商人、传教士从野蛮民族那里旅行回来，都极端赞扬这些民族的道德品质，而鄙弃文明民族的道德品质，卢梭看过许多旅行家的记述，关于人的善良天性的乌托邦式的描写，在十八世纪到处可见。⁴¹因此，卢梭关于野蛮人的描述，不是最早，影响却是最大。

卢梭想象的野蛮人究竟是怎样的面貌？卢梭为人们描述了这样一幅野蛮人的图景：漂泊于森林中的野蛮人，没有农工业、没有语言、没有住所、没有战争、彼此间也没有任何联系，他对于同类既无所需求，也无加害意图，甚至也许从来不分认他同类中的任何人。这样的野蛮人不会有多少情欲，只过着无求于人的孤独生活，所以他仅有适合这种状态的感情和知识。他所感觉到的只限于自己的真正需要，所注意的只限于他认为迫切需要注意的东西，而且他的智慧并不比他的幻想有更多的

发展。即使他偶尔有所发明，也不能把这种发明传授给别人，因为他连自己的子女都不认识。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去；人类已经古老了，但人始终还是幼稚的。⁴²这是一群离群索居、各自孤独生活、相互之间几乎没有交往、极少欲望、思想简单的远离现代文明的人，这是一个文明几乎停滞的世界，这也是一个已经被现代人类学、考古学材料证明根本不存在的，但正是卢梭凭借其天才的想象力创造出来的这样一幅乌托邦式的图景，却成为“检验人类本性的试金石”。⁴³

卢梭认为，人类自我完善化的能力使人类逐渐地脱离了自然状态，“这种特殊而几乎无限的能力，正是人类一切不幸的源泉；正是这种能力，借助于时间的作用使人类脱离了他曾在其中度过安宁而淳朴岁月的原始状态；正是这种能力，在各个时代中，使人显示出他的智慧和谬误、邪恶和美德，终于使他成为人类自己的和自然界的暴君，这对我们来说，就未免太可悲了。”⁴⁴在卢梭的心目中，人类社会真正幸福的时期，既不是悠闲自在的人类原始时期，也不是他所看到的人类自尊心极度膨胀的现代社会，而是介于这两者之间的一个发展阶段，卢梭认为，他从各种旅行家的记述中看到的现存的野蛮人就处于这样一个时代，“尽管自然的怜悯心已有了某种程度的变性，但是人类能力的这一发展阶段是恰恰处于介乎原始状态中的悠闲自在和我们今天自尊心的急剧活动之间的一个时期，这应该是最幸福最持久的一个时期。……我们所发现的野蛮人，几乎都是处在这种状态。从他们的事例中，似乎可以证实：人类生来就是为了永远停留在这样的状态。这种状态是人世的真正青春，后来的一切进步只是个人完美化方向上的表面的进步，而实际上它们引向人类的没落。”⁴⁵

因此，卢梭想象的自然状态与想象的野蛮人形象紧密相连，野蛮人的生活与精神世界就是他想象中的人的自然状态，人在自然状态中，人本性善。他的人本性善的观点，与霍布斯的人本性恶之观点针锋相对。他指出，“我们尤其不可像霍布斯那样作出结论说：人天生是恶的，因为他没有任何善的观念；人是邪恶的，因为他不知美德为何物；人从不肯为同类服务，因为他不认为对同类负有这种义务。”而应该说，“由于自然状态是每一个人对于自我保存的关心最不妨害他人自我保存的一

种状态，所以这种状态最能保存和平，对于人类也是最为适宜的。”⁴⁶他认为，野蛮人所以不是恶的，正因为他们不知道什么是善。因为阻止他们作恶的，不是智慧的发展，也不是法律的约束，而是情感的平静和对邪恶的无知，“这些人因对邪恶的无知而得到的好处比那些人因对美德的认识而得到的好处还要大些。”⁴⁷

卢梭想象的人类曾经的自然状态以及野蛮人的形象，对后世人们的观念产生了巨大的影响。人们从卢梭的作品中接受的是他对自然状态的颂扬，以及这种态度背后的“尚古主义”姿态。但是，洛夫乔伊认为，这实际上是一个历史的错误。⁴⁸其实，卢梭从来没有企图让我们回到洞穴穿上兽皮。他很清楚地看到这既不可能也不符合人们的愿望，但他同时看到了生活被文明扰乱后的错综复杂和人类精神中一些宝藏的毁灭；这些宝藏若遭辱谩，人类必将受到惩罚。这些就是他所说的自然。⁴⁹白璧德虽然也承认，卢梭的审美浪漫主义所鼓励的特殊的幻想形式就是对素朴生活的梦想，就是返回从未存在的自然，这种梦想对一个正经受着过度的矫揉造作和因袭旧俗的时代来说具有特殊的吸引力。但是，白璧德指出，我们可以肯定地说卢梭高贵的野蛮人，连同席勒的希腊人，赫尔德林的希腊人，诺瓦利斯笔下的中世纪人在现实中从来就没有对应者。他认为，真正的野蛮人，可能只有孩子是例外，是最因循守旧和最有模仿性的人，而不是像卢梭所说的不服从任何人，除了自己的意志不遵守任何法则，因而表现出独立性和独创性。⁵⁰

卢梭描述的野蛮人世界中的自然状态，与其说是重建人类曾经存在过的自然状态，不如说是借远古时代野蛮人生活的想象，表达自己对于现代文明的批判。卢梭出生于日内瓦的小资产阶级，早年漂泊不定，生活饱受磨难，“他憎恨知识分子，憎恨那些脱离生活的人，憎恨专家、憎恨将自己禁锢在某个特殊小圈子里的人。”“因此，那些坐在古老橡树下的质朴农民，与城里的那些衣冠楚楚、自命不凡、过分考究、老于世故的高雅之士相比，他们对生活以及自然的理解更为深刻。他不仅仅把自然等同于质朴，而且等同于真正厌恶文雅、精致、复杂和艺术或科学价值观的东西。”⁵¹卢梭认为，“如果我们能够始终保持自然给我们安排的简朴、单纯、孤独的生活方式，我们几乎能够完全免去这些不幸。如果自然曾经注定了我们是健康的人，我几乎敢于断言，思考的状态是违反自然的一种状态，而沉思的人乃是一种变了质的动物。”⁵²正如科基拉亚所说，卢梭试图将人类从社会的超级结构中摆脱出来，

将人返回到纯洁的、未被污染的社会，试图赋予人类尊严。卢梭的关于自然状态与野蛮人形象的想象，将理性传送到遥远的野蛮人的世界，在那里，他发现了一种很久以前使人成为人类的魔力状态，而现在却被社会和科学、艺术所腐蚀。他认为，野蛮人是自由的个体，而个体的自由是社会契约的基础，因此，卢梭的野蛮人的世界是一个理想国。在卢梭的笔下，美丽的风景，乡村之梦，是自我的再发现，而自然/文明的对比往往转换成为一种诗意，他又将这种诗意转换成为民众的传统财富，那些生活在乡村和小镇的民众，依然是自然的一部分。在卢梭的进步观念中，历史与传统作为人的基本要素，他信仰人的自然与完美，以此来支持他的进步观念。⁵³卢梭相信，那些曾经帮助他认识人类、以及作为他的政治与教育学理论之刺激的野蛮人，依然充满活力地生活在乡村贫穷的民众之中，在他们身上，感情与诗意并没有死亡。⁵⁴卢梭希望的是能够重新获得、重新捕捉人类原初的、纯真的自然状态，那么自然的和谐、幸福和仁慈将再次成为人类社会的命运，在这种自然状态下，人们还未受到许多强烈情感、还未受到许多卑鄙和邪恶冲动的折磨，这些强烈的情感、卑鄙和邪恶的冲动都是文明孕育在人们胸中的。⁵⁵可以这样说，自然状态与野蛮人形象都是卢梭在哲学上的合法虚构，是卢梭为了理解人的社会本性而设想出来的、人类似乎存在过的一种状态。卢梭意图表明的是，人性的邪恶、统治他人的欲望、人类社会的平等是历史发展的产物，无论是关于自然状态的想象还是野蛮人形象的想象，都具有一种历史形式，属于遥远的过去，社会的人则是按照不同发展阶段逐步进化。卢梭在他的论著中，表达的是对西方文明命运的总体绝望，“他是第一个就人类历史本身来看待人类历史总体，而先前人们都是在超越的世界中——在神圣天命中、在理性的不变世界中——来看待人类历史。”⁵⁶

四、赫尔德：自然之诗与浪漫民族主义

赫尔德，十八世纪德国古典哲学家、德国启蒙运动思想家，与歌德、席勒一起领导“狂飙突进运动”，他的哲学思想尤其是历史哲学思想和美学思想，对十八世纪末、十九世纪初欧洲各国的思想进程、精神生活产生了重要作用，黑格尔、费尔巴哈以及歌德等人的哲学思想、世界观的形成都受到他的深刻影响。赫尔德“在传播

反对理性主义、科学方法以及法律的普遍权威的过程中，他刺激了单一主义、民族主义以及文学、宗教、政治的非理性主义的发展，在促进后世人类的思想与行动的转型方面扮演了重要的角色。”⁵⁷具体表现在文学、民俗学领域，赫尔德关注民歌，对于民歌的历史价值以及民族文化价值，有过深入的探讨和发掘，从民歌引申出“自然诗”的理论，“并由此引发了兴起于德国，后来蔓延到欧洲中部、东部的浪漫的民族主义（romantic nationalism）思潮”。

按照以赛亚·伯林的说法，在某种程度上，卢梭在浪漫主义运动中担当的角色被人们夸大，卢梭的观点只不过是认为我们生活在道德堕落的世界，生活在一个不道德的、虚伪的社会，人与人之间相互欺骗、互相残杀；虽然如此，人们还是可以发现真实，但是必须通过在简单的、未堕落的人类——高贵的野蛮人、孩童的内心世界才能寻找。因此，他指出，卢梭的信念与百科全书派没有任何差别。⁵⁸他认为，赫尔德、康德才是真正的浪漫主义之父。⁵⁹从观念史的角度看，赫尔德的论著中表现的民粹主义（Populism）、表现主义（Expressionism）、多元主义思想（Pluralism），对浪漫主义运动的影响巨大。⁶⁰罗杰·豪舍尔在为伯林的《反潮流：观念史论文集》所作的“序言”中指出，这些观念不但在他那个时代极为新颖，并且时至今日依然活力十足。这三个观念都与西方源远流长的主流传统背道而驰，而且和启蒙运动的中心价值和关键信条格格不入，无论它们是道德的、历史的还是美学的。⁶¹

具体而言，赫尔德的民粹主义相信只有当人们属于一个以传统、语言、习俗、共同的历史记忆为根基的单一群体或文化的时候，他们才能达到充分自我实现的信念。⁶²作为十八世纪启蒙思想的反对者，与其他人相比较，赫尔德走向了与启蒙思想更为针锋相对的立场，他将理性与知识从属于民族主义、直觉、恐法病（Gallphobia）以及对传统不加批判的信仰。他认为，人的正确生活应该是生活在自然统一体中，即生活在由共同文化组成的社会之中，自然创造了民族，而非国家，也没有使某些民族优于其他民族。民族是由气候、教育与近邻的关系以及其他可变的和经验的因素构成，而不是一种难以捉摸的内在本质或如种族、肤色等其他不可更改的因素构成。赫尔德相信亲缘，社会的团结一致，以及民族，他诅咒和谴责任何形式的集权、高压统治。因此，尽管德国浪漫主义运动中的其他人如费希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814）、施莱格尔（Friedrich von Schlegel, 1772—1829）等人的

思想发生了变化，但赫尔德的民族主义形式终生未变，他的民族情感不是政治的，而是文化的。⁶³在赫尔德之前的十八世纪启蒙思想家均是从政治意义上去理解什么是民族以及什么是民族共同体的基础等宏大问题，而赫尔德则从文化意义上理解这一问题。他从德意志社会特定的文化背景出发，认为民族应该是一种有机的、自然的共同体，它的基础是精神的和文化的，而不是政治的，或其他的外在因素。⁶⁴

赫尔德的表现主义认为人类的所有作品“首先是言语的声音”，是表达或交流的形式，它们包含着一种完整的人生观。而他的多元主义则承认文化和价值系统具有潜在的无限多样性，它们有着同样终极的价值，没有相互衡量的共同标准。⁶⁵赫尔德的多元主义受卢梭的影响，倾向于将“人民”等同于穷人、农民、普通俗民、平民大众，他们未被富裕的城市生活所腐蚀，在他所处的时代，卢梭的思想刺激了民间文化的爱好者、平权主义者以及地方自治的鼓动者、简单生活的艺术与技艺的捍卫者，以及所有类型的天真的乌托邦。⁶⁶赫尔德与启蒙运动完全不同的核心观念在于相对主义，他尊敬每一种真正的文化，他坚持必须根据其自身的发展阶段、目的和前景，从内部理解不同的文明。⁶⁷

赫尔德思想的核心在于上述思想体现的文化相对主义的主张，对于多元文化的重视以及发现不同民族文化的独立价值等等，所有这些观念，与启蒙运动的理性主义、世界主义观念背道而驰。可以这样说，赫尔德是十八世纪启蒙思想背景下成长起来的思想异数。从他的思想观念中，可以看到康德、哈曼、维柯、卢梭等人的思想观念以及赫尔德个人的人生经验对于赫尔德思想观念的影响。

1744年8月25日，赫尔德生于东普鲁士的一个小城摩隆根。十八岁进入哥尼斯堡大学神学系，大学期间，赫尔德不仅研究各门神学，而且研究世俗的科学和文艺，他的观念越来越倾向于泛神论和唯物主义。在这一时期，哈曼⁶⁸、康德、卢梭的作品深深地吸引着赫尔德，并对其思想观念的形成产生了决定性的影响。赫尔德在大学期间真正有价值的经历是与康德的相识，他激动不已地追随着这位杰出的老师。康德在他的自然地理课程中，在讲述某些民族的自然环境的时候，也讨论它们的文化史和宗教史，美洲、非洲和远东都进入到康德的研究视野，这些都深刻地影响了年轻的赫尔德。赫尔德在《促进人道》的书信集中是这样描述康德的，“他也以同样的精神研究和评价当时出版的卢梭著作，包括《爱弥尔》和《爱洛绮丝》，以及每

一个他熟悉的新发现，他总是提到要不抱成见地认识大自然，他反复讲到人的道德价值。人的、民族的和自然的历史，自然科学、数学和经验是他借以推动自己的讲学和与人交往的源泉，……这个人，这个我用感激不尽和无限崇敬的心情提到的人就是伊曼努尔·康德。”可以看出，康德那时也深受卢梭的影响，而卢梭则是赫尔德通向康德的一座桥梁，因为他几乎无法弄明白康德的认识论。在这一时期，康德研究的目的是人、人在宇宙中的地位、人和周围世界的关系、人的存在和人应该怎样。赫尔德正是从康德那里学习这一切。⁶⁹

哈曼对于赫尔德原创性思想的形成也具有重大影响。至少不迟于1764年的春天，赫尔德与哈曼就已相识。赫尔德向哈曼学习英文，两人合作试译莎士比亚的《哈姆莱特》，并且一起学习意大利文。重要的是，哈曼使赫尔德懂得了语言和诗歌，哈曼拒绝一切抽象的模式，而且注重经验和观察，注重用感官和感情来把握事实。哈曼反对理性，反复推崇我们的思维和想象的自然依据。哈曼认为中东的诗和东方的民歌都有着同样的根源及其独特的地方，这些诗歌中表现出来的生活比理论更为重要。哈曼的这些思想对赫尔德有很大的影响，激发了赫尔德的创造天才。⁷⁰在伯林看来，如果说维柯只是想撼动他那个时代启蒙运动的支柱，哈曼则是要摧毁这一支柱。哈曼的观点是建立在这样一种信念基础上：所有真理都是特殊的而非普遍的；理性没有能力证明任何事物的存在；它只是一个方便分类和组织材料的工具，但它所根据的模式与实在并不一致；所谓理解，就是同人或上帝交流。⁷¹哈曼的研究提醒赫尔德对特定的历史与文化现象保持敏感，避免因为体系化和普遍化的冲动而使自己的敏感走向衰竭。正因为如此，同哈曼一样，赫尔德对粗糙的、不规则的、由感觉、想象、宗教启示、历史、艺术所提供的、并不总是可以描述的资料有自觉的反应。赫尔德拒绝为了能够预见和控制它们，而将经验的异质之流导向同质的统一体，将它们分类，置于理论的框架之中。⁷²

1768年，赫尔德从邓尼斯（Michael Denig）那里获得了一份Die Gedichte Ossians eines alten celtischen Dicters，这本书主要由麦克菲森（James Macpherson，1736—1796）的《莪相的诗》组成，其中附有切萨罗蒂（Melchiorre Cesarotti，1730—1809）为麦克菲森的意大利文译本撰写的注释，后来由邓尼斯负责翻译。切萨罗蒂的注释主要依据维柯的《新科学》，特别是维柯关于诗歌和历史的理论。经由这些注释，赫

尔德接受了维柯的两种观念，后来成为其哲学的基石。第一，社会发展具有不同的历史时代，每一个时代都是从前一个时代自然发展过来的，历史具有连续性。在赫尔德看来，事物之间相互依赖，并且从另外的事物中产生出来。祖国来自于我们的父辈，它唤醒了所有在我们前面的浮华生活的记忆，这种观念很快就具有了巨大的民族意义。第二，每一个历史时期形成独立的文化实体，它的不同部分是相互整合并形成有机整体，每一个民族与任何其他民族是有机的不同，每个民族渴望掌握自己的命运。⁷³此外，维柯在《新科学》中指出，一个民族远古的神话、歌谣是一个民族的真实历史。这对赫尔德理解认识神话、歌谣等的历史文化价值以及民族意义产生了深刻影响。

赫尔德悲叹于德国贫穷、饥饿、为他人所鄙视的事实，讲日尔曼语的人四处流浪，流亡到英国、美洲、俄罗斯以及斯拉夫地区，富有天才的艺术家和发明家被迫离开自己的故乡，尽管如此，他依然认为掠夺不是解决问题的答案。他梦想自己的祖国恢复统一，梦想自己的人民与其他民族生活在和平和友谊之中。在他的《促进人道》一书中，他提出七个和平纲领，其中有厌恶战争、较少崇拜英雄主义、厌恶虚伪的国事艺术、文明的爱国主义、以及对于其他民族的正义感等等。1764年，赫尔德到里加的一个教会学校任职，很快就在讲德语的上层社会中成为一个受欢迎的人。里加作为一个港口城市，多人种聚居，多文化交融，扩大了赫尔德的眼界，使他毕生都保持了民族性与世界性的视野，他参加里加当地人（拉脱维亚人）的节日活动，看他们跳舞，听他们唱歌，农民独特的生活习惯、衣着、装饰引起了他的极大注意，在他心中萌生了要发现和提升本民族财富的愿望。⁷⁴赫尔德的作品充满着深刻的人道主义关怀和关于后代幸福生活的向往。某种程度上，赫尔德与马克思一样，在他看来，那些压迫剥削他人、将自己的制度强加于他人的人，是他们自己的掘墓人。⁷⁵

正是这位伟大的思想家，他毕生搜集整理研究民歌、探讨民族精神、建构历史哲学等等，对于德国民俗学的形成具有关键意义，并使德国民俗学发展出了一条与英美民俗学不同的学术路径。“英美民俗学研究作为学者绅士的业余活动，是受风俗、习性以及口头传统这些被称为大众的古代历史——1846年重新命名为民俗学——的影响。随着19世纪后半叶进化论人类学的诞生，以及强调民俗事象是农民

当中的古代实践与信仰的残余，民俗成为泰勒 (Edward Taylor)、朗 (Andrew Lang) 等人主要关注的对象。从此，英美的民俗学家花费大量时间研究遗留物、过去的历史建构或者当今民俗的历史形态。但在欧洲大陆，严肃认真的民俗学研究开始得更早，并形成了另外一条路径。在这里，一开始就直接与浪漫民族主义的出现相联系，在这场运动中，热心的爱国学者寻找过去的民俗记录，不仅仅是为了了解历史上的人们如何生活——主要兴趣在于古代历史，而主要是为了发现重新塑造现在，建构未来的‘历史的’模式。⁷⁶”

赫尔德的著作为民间文学、民俗学研究者所熟知并对他们产生影响，更直接的是因为他对民歌的搜集、整理与研究。赫尔德对于民歌的兴趣，与民俗学史上几部重要的伪民歌集有关。1760年，麦克菲森 (James Macpherson, 1736—1796) 出版了《古诗残篇》(Fragments of Ancient poetry collected in the Highlands of Scotland and translated from the Gaelic or Erse Language)，1762年发表了《芬歌儿：一首英雄叙事诗》(Fingal: An Ancient Epic Poem)，1763年发表《帖莫拉》(Temora)。1765年，麦克菲森以《莪相之歌》(Poems of Ossian) 的名义将上述作品整理成册出版。同年，珀西 (Thomas Percy, 1729- 1811) 出版《英诗辑古》(Reliques of Ancient English Poetry)。⁷⁷ 赫尔德对《莪相之歌》以及《英诗辑古》推崇备至，对珀西的灵感大加赞赏，他本人还翻译了珀西《英诗辑古》，并且写作了《关于莪相与古代民歌的书信摘要》一文，虽然直到1773年才发表在《德意志文艺杂志》。1766年，赫尔德发表《关于近代德意志诗歌的断想》，明确表示反对理性主义的诗学，认为不应该把抒情诗看作是教养和思想丰富的知性的结果，而应该把“审美力原则”作为诗歌评论的标准。赫尔德指出，应该在诗歌语言的早期阶段寻找民族文学的伟大诗歌，他极为推崇荷马的有节奏的诗的语言。但他并没有把荷马作为一种固定的标准，而是从荷马的时代和环境来历史地看待荷马。他号召搜集口头流传的民族诗歌，强调指出，口头流传的民族诗歌不仅是历史的珍品，而且是美学的珍品。正是在这本书中，他第一次强调了民歌的意义，并开始注意莎士比亚和古代德意志诗歌。⁷⁸ 赫尔德关于诗歌创作以及民族诗歌的思想，极大地启蒙了歌德。赫尔德向歌德指出，语言和诗歌是世界性和民族性的天赋，民族诗歌的天空中并不只是闪烁着少数几颗星星，还有《圣经》、荷马、莪相和莎士比亚，这些令歌德感叹不已，歌德开始搜集阿尔萨斯的民

歌。此后，赫尔德还发表了《论中古英国和德国诗歌的相似性及其他》（1777）、《荷马——时代的宠儿》（1795）等探讨民歌的论文，并于1778年、1779年分别出版了他的《民歌集》第一、二部分。虽然莪相之歌等的真实性遭到怀疑，甚至被认为是最早成文的符合条件的伪民俗作品之一。但是，正如邓迪斯所说，这件伪民俗作品显示出了它不可估量的影响，它激起了全欧洲平民对诗歌的兴趣，从苏格兰高地引出的口头诗歌的源流意味着，史诗不仅来自古代，同样可以来自现代未受教育的农民。由此开始出现浪漫主义、尚古主义和民族主义的奇特融合，盛行于19世纪，并且一直相携发展。⁷⁹ 赫尔德正是这一浪漫民族主义思潮的代表人物。

总体来看，赫尔德关于民歌的研究，发展出了一个核心概念，这就是“自然诗”（Naturpoesie）。Naturpoesie这个词，按照赫尔德的理解，不能简单地翻译成为“自然之诗”。一方面，它的意指我们可以看作是狭义的民俗，即表现在民歌、民间故事，神话，传说当中的普通民众中的口头传统；另一方面，它也包含大量“民间天才”的作品，比如荷马史诗，索福克勒斯和莎士比亚的戏剧，古梵语文学，莪相之歌以及《圣经》。赫尔德选择Naturpoesie这个词，是因为它与本质和自然相连，两者都意味着没有人工的限制。在这简单而自然的Naturpoesie的表述中，他看到了一种在时空中传承的普遍的诗歌。确实，“人类的声音”似乎来自于它，以灵魂和心灵的语言跨越语言和民族的边界，向所有的人诉说。赫尔德认为，Naturpoesie是唯一没有被现代文明的分裂性力量所摧毁的人类经验。民歌、神话、史诗依然反映了一种依然保留在晚近诗歌中的经验共同体。根据他的理论，这种共同体是思想与感觉、认识与感觉的共同体。他认识到，在艺术中，它仅仅能够通过非预期的和自动的表达方式才能够实现。为什么希腊史诗具有长久而有力的影响？很简单，是因为它一开始就是普通民众自发传唱的英雄传说歌。人们只需要将希腊史诗的六韵步诗行与古希腊的普通谈话的节奏进行比较，就可以发现两者之间的“自然”一致，反映了即兴演唱的节奏。⁸⁰

赫尔德的自然诗的观念，与他的历史哲学有关。他认为，各族人民的发展仿佛构成一个统一的链条，在这个链条上每一个环节都必然与前后的环节相联系。每一个民族都利用自己前辈的成就并且为继承者准备基础。赫尔德指出，所有民族的发展过程都服从于从原始神话阶段发展到现代文明的世纪。他把这一发展看作是有机

的必然。关于民族的衰亡，他也看作是自然而有机的，一如人的衰老与死亡。赫尔德将自我更新的基础置于Naturpoesie的搜集与记忆之上。对他来说，记忆过去不仅意味着忧郁的怀乡情结，也是从民族的“生活资源”中积聚力量，充满活力之行为的新的开始。在他看来，古代的民族，一如古代的语言，要比新的民族和新的语言更有活力，更加健康，因为它们依然保留了人类孩童时代最鲜明的品性；强烈的幻想，具体的感知，自然的表达，以及思想与感情最基本的和谐。在这一意义上，关注古代的Naturpoesie意味着将古代的民族看做是人类的老师。他认为，希望从这一教育中，民族能够积聚新的力量，有新的开端。⁸¹

赫尔德的自然诗理论，对德国民俗学产生了重大影响。在德国的浪漫主义中，我们可以看到人们强烈地关注农民、关注风景、关注过去的传统遗产。格林兄弟来到乡村记录古代农民的故事，农民不仅仅是特定社会阶层的人群，在他们的古代习俗、神话、故事、传说中，依然可以感受到过去历史的碎片，为生活的丰富性、经验的直觉性提供了证据。人们认为这些不是伪造的，而是真实的。这些民俗现象反映了祖先的精神，也反映了黄金时代人们与上帝和自然之间的和谐相处。在自然诗歌中，人们希望重新捕捉纯真的艺术。重新在文化中发现自然，消除理性与激情、艺术与生活、哲学与诗歌之间业已形成的尖锐差异，这是德国浪漫主义的伟大梦想。赫尔德对于民俗的复兴具有独特的贡献，他认为，民俗的复兴，不仅对德国的文化新生，而且对世界所有民众文化的复兴至为关键。⁸²

赫尔德的自然诗理论，催生了兴起于德国，后来蔓延到欧洲中部、东部的浪漫民族主义思潮。16世纪末期，曾经充满巨大希望的德国知识分子开始颓废了。18世纪开始，经历了改革，反改革以及三十年战争的分裂之后，德国处于分裂挣扎混乱之中，没有贸易和工业的共同体。更糟糕的是，人们为了外国的——特别是法国的——模式而放弃自己本土的文化模式。令赫尔德失望的是，德国的贵族已经开始模仿凡尔赛宫廷的奢靡生活，并且产生了不幸的后果，法国的观念与风俗渗透到了中产阶级，扩大了他们与普通民众之间的裂痕。法语是被认为一种高雅的语言与文化，而普通人的德语则是粗鄙的语言。在文学领域，德语写作者不仅将法语作为他们表达的基本媒介，他们也将作品内容和形式建立在法兰西和古典模式的基础上，极力颂扬启蒙思想的世界主义观念。赫尔德认识到，在中世纪末期，德国已经开始

丧失其民族的真正精神，并且遗忘其曾经的历史祖先。在这一时期，本土传统已经被文艺复兴引入的外来影响所打断。为了重拾失落的民族精神，德国人必须回到中世纪——中断发生的时期——而且恢复从那时开始的文化发展。赫尔德一再强调，健康、持久的文化必须建立在本土的基础上。赫尔德希望将他的人民引领到民族的过去、民族情感的源泉。

德国将如何弥合现在与过去之间的裂缝？如何重新发现失落的精神？对赫尔德来说，只有一个途径——通过民间诗歌。德国人可以通过研究那些依然存活在农民当中的民歌研究他们的历史事件，民众的民歌最好地表达了民族精神和文化模式。民歌是民族的档案，是一个民族精神的印记，民族活着的声音。从民歌中人们能够了解到民族思想的模式及其情感语言。民间诗人与他们的文化有机地统一——与民族精神最为协调。通过自由地运用他们的想象，依赖于他们的情感——而不是他们的理性，他们使民族性格的创造性力量与他们相伴随，并且成为真正的民歌的创作者——诗歌打上了产生于其中的物质与文化背景的印记。因此，民间诗人是民族的诗人，通过这一代理人，一个民族真正的性格得以自我表现出来，荷马与莎士比亚是伟大的诗人，是因为他们在其作品中最恰当地表达了自己的民族。关于这些古代诗人，赫尔德认为，他们是我们的祖先，他们的语言是我们的语言的源头，他们的粗糙的民歌是古代德国人心灵的写照。在赫尔德看来，每一个民族都是一个历史的、自然的有机统一体，具有其自身特有的文化；一个民族，作为一个民族生存下来，并且为作为整体的人类发展作出贡献，必须培植民族文化，根据过去的历史经验制定的路线发展；一个民族总体的文化与历史模式——民族精神——在民歌中得到了最好的表达；民族发展的持续性被中断之后，唯一的救赎之路在于搜集残存的民歌，利用它重新恢复民族精神，使民族的未来在自我基础上发展。⁸³

赫尔德坚信，莪相之歌使英格兰文学逐渐变得伟大，英格兰民族也随之强大起来，因为英格兰文学持续地发展出来这些古代的文化价值，比如莎士比亚的许多作品就来自于古代的民歌、民间故事和神话。相反的是，日尔曼文学以及日尔曼民族却变得衰弱，因为日尔曼的诗人，不像英格兰的诗人，已经不再保持本土的真实传统。赫尔德说：“自古以来，我们绝对没有一种鲜活的诗歌作为民族诗歌之流的支脉，我们的新诗可以从这一支脉生长出来。其他的民族已经进步了许多个世纪，并

且在其自身的基础上从人们的信仰和品味以及历史的遗存中得以发展。以这种方式，他们的文学和语言发展成为民族的文学和语言。人民的声音被运用并且得到珍视，而且在这些方面，他们比我们获得了更多的公众。我们可怜的德国人从一开始就注定了不再是我们自己，总是外族的立法者和仆从，他们的命运的引导者，以及他们用来交换的、榨取血汗的、贫穷的奴隶。”⁸⁴他甚至表现得急切而焦虑，希望能够发掘民族的历史声音：“日尔曼人！你们没有莎士比亚。难道你们也没有可以夸耀的祖先的歌声？瑞士人、斯瓦比亚人、法兰克人、巴伐利亚人、威斯特伐利亚人、撒克逊人、文德人、普鲁士人——难道你们都一无所有？你们祖先的声音越来越微弱，沉寂在历史的尘埃之中。拥有英雄习俗、高贵美德和语言的民族，对于你们来自远古的声音难道是无动于衷？无疑地，它们曾经存在，或许仍然存在，但是它们淹没在泥沼之中，不为人识，并为人所蔑视。……我的兄弟们，伸出你的手，看看我们的民族究竟是什么，不是什么，我们的民族过去是如何思考和感觉，今天又是如何思考和感觉的。”⁸⁵

他自己身体力行，开始搜集民歌，并且持续经年。1778—1779年，在其著名的《民歌集》（*Volkslied*）中出版了其中的部分民歌。这本著作，连同他持续不断地警醒应该保护民族古老的文学，最终克服了反对者们对于普通人诗歌以及很早就开始了的民歌搜集的蔑视。从格林时代开始，人们持续地保持着搜集民歌的热情。

一如赫尔德所希望的，民歌的复兴，使德国文学摆脱了启蒙运动的理性主义与世界主义，赫尔德相信，已经引入到一种几乎不可能的统一（*uniformity*）状态，并且建立在民众的非理性与创造力基础上。他曾经说过，除非我们的文学建立在“民”（*Volk*）的基础上，否则我们没有自己的民众、民族、语言和诗歌。第一批跟随赫尔德的狂飙突进文学家，也像赫尔德一样，他们反抗启蒙运动的权威，强调自然和独创，认为民间是真实民歌的主要来源。对他们而言，创造性的天才和民众（*Volk*）几乎是同义词。在19世纪初期，浪漫主义的注意力集中在民众身上。在深受赫尔德影响的施莱格勒等人领导下，他们转向了过去的文学——中世纪和民间的诗歌——寻找现在与未来文学的理念。在这些材料的基础上，他们创造一种文学，他们相信，这种文学曾经表达了民族的精神，一种人们寻找其民族认同的文学，能够表达力量与灵感。当然，赫尔德的同道们面对的最大部分是神话的历史，伟大而高贵的民族

希望重建的，主要是自身丰富想象的产品。他们实际上以他们认为曾经是一个古老民族的形象创造了一个新的民族。

浪漫民族主义运动发现了民俗的价值，为重新塑造民族形象，建构民族精神产生了积极作用。后来，本菲在（T. Benfey）评价民俗在新日尔曼的创造中所起作用的时候，他认为，这场运动“认识到德国民歌的伟大价值，在德国民族精神的其他创造与表达中唤醒了人们的兴趣。人们以同样的热情考察、搜集和研究传说，民间故事，风俗习惯。民俗对于其他人文学领域——法律、政治、宗教以及所有生活方式——发生了影响，并被人们所认识并发现。这唤起了一种全新的文明史的观念，尤其是尊敬和热爱我们的人民，很久以来这在德国都已经丧失了。人们认识到个人必须植根于自己的人民，他必须感觉自己是人民的一部分，并且感觉到人民的精神，只有在这片土地上，他才能成熟，自我独立，具有完整的意识，充满活力地生活。……随着对于民族的爱增长，对于民族的责任感也变得强烈起来。所有人开始全神贯注于集所有力量的想法，以重新获得已经丧失的独立性，并且通过共同体的重建使民族性得以实现。”⁸⁶

赫尔德种植的民族主义的种子在许多领域生根发芽。每一个民族只有通过发展其自身的文化基础才能够为人类进步作出贡献，中欧和东欧欠发达的族群强烈地接受了这一观念。它意味着在自我内部能感受到一种救世主式的平等。赫尔德所做的是，他能够引起这种感觉，并且使这些群体具有民族意识，特别是通过激励他们培植自己的民族文学。赫尔德在斯拉夫人的当中的影响最大，被尊称为“真正的斯拉夫人民复兴之父”，在同样处于殖民统治下的芬兰、挪威知识分子身上也产生了重大影响，他们通过搜集整理自己民族的古老神话、歌谣，重建正在失去的民族精神。⁸⁷

很显然，18—19世纪在欧洲的东部、中部发展起来的浪漫民族主义，是一个在赫尔德的倡导下，由这些地方的知识分子共同实践的民俗学运动。在这些地区，社会、政治普遍地落后于西部，民族的边界与既存的国家边界并不一致。在这里，民族主义成为一种运动并不是使人们摆脱专制国家的不平等，更多是试图重新划定政治边界以切合民族共同体的边界。民族主义的支持者接受了卢梭的平权思想，但是，他们认为，每一个民族是与其他民族相异的明显的有机体，而且个人仅仅在确实是民族共同体之一分子的情况下，才能够自我实现。因此，对于民族的愿望，个

体则变得次要，服务于民族国家成为个人最高的忠诚。与自由民族主义明显区别的是，强调情感、直觉而非理性，强调民族差异，而非共同的愿望，总之，民族建立在历史的传统与神话基础——也就是民俗——之上，而非当下的政治现实。⁸⁸

五、结语

民俗学浪漫主义的传统是浪漫主义、尚古主义和民族主义的奇特的结合。如果说赫尔德最终构建了民俗学浪漫主义传统的大厦，那么，维柯则是这一大厦的奠基者。正如克罗齐所说，几乎所有种种价值史——诗歌史、神话史、法律史、语言史、法制史、解释的或哲学的理性史等等，连同对它们内在统一的认识，都被维柯预料并大致介绍。⁸⁹如果说维柯关于野蛮人精神世界的理解是建立在历史真实基础上的丰富想象，那么，这种想象力则使民俗学赋予民俗无限丰富的诗意想象。如果说维柯、赫尔德们关于诗歌、神话的研究为民俗学提供了一系列学科规训的传统，那么，卢梭以及他的著作使高贵的、善良的野蛮人这一观念在欧洲普及开来，使欧洲自卢梭以降弥漫着浓郁的尚古主义——尽管洛夫乔伊认为这是后人主观臆度的一个历史误读⁹⁰——和浪漫主义情绪，则是笼罩在民俗学身上挥之不去的学科氛围，成为一种若隐若现的浪漫主义和尚古主义传统。一如罗素指出的，从十八世纪后期到今天，艺术、文学和哲学，甚至于政治，都受到了广义上所谓的浪漫主义运动特有的一种情感方式积极的或消极的影响。⁹¹如果说卢梭大量宣扬的自然人状态、高贵的野蛮人以及平权思想等观念使赫尔德具有人道主义关怀，发现了以农民为主体的人民的价值，那么，自然诗的理论则是他关注民间创作、搜集民间诗歌、从民间诗歌中寻找民族文学发展源泉的具体实践。“在赫尔德那里，民众的诗正如野蛮人的诗，充满活力、自由，高贵的野蛮人的观念再次转变为民众诗的观念，野蛮成为其美学观念的基础。因此，在赫尔德的观念中，‘野蛮人’并不是民族志意义上的，他将所有美丽、真诚的东西与原始相等同，而且将民众与所有纯粹、真实的东西相等同。……民众，作为一个基本的、原初的观念，使艺术与历史和谐一致；在赫尔德看来，艺术与历史的原初的、野蛮的因素获得了一种新的重要性，因为这些因素包含在历史与艺术之中，是民族性格的关键。”⁹²但是，必须指出的是，赫尔德虽然具有强烈的民族情

感，民族统一和民族主权的思想贯穿终生，然而他既是启蒙运动的叛逆，同时也是启蒙之子，他的民俗学浪漫主义没有发展成为狭隘的民族主义和沙文主义，他始终具有两种视野：“一种是民族的，另一种则是世界的。”⁹³

在民俗学的浪漫主义传统中，农民被重新命名为“民”，农民被人们充满怀旧情感地描述为“绅士”，他们的言谈与歌声代表了“本土的智慧”，农民被看作是大众情感与实践的代表，共同情感的提供者，甚至承载了地方和民族的性格。“民”是一个群体，经过数千年的历史，具有自己的语言、神话以及他们自己的文化。“民”是生活在一定时间和空间范围内的、有明显组织的实体，因此，除了其起源、历史以及将过去与现在相连接的转型的轨迹之外，没有其他的東西可以界定“民”。⁹⁴民俗学的浪漫主义传统在批判西方社会“过度文明”的同时，赋予民俗学一种向后看和独特的“反”现代化的视野。民俗学的浪漫主义传统具有自己独特的修辞方式，在他们的作品中往往建构一个远离现代生活的简单社会，一群人生活在这个几乎与世隔绝的社会，这些人的生活方式远离现代文明，生活简单陈旧，但他们本性善良，几乎从来没有离开过自己的土生土长的家园，这些人往往成为人们另类理想而建构出来的另类的人群，而且往往被类型化，不是高贵的野蛮人，就是绅士般的牧羊人或者农民，他们的生活听命于自然的变化，与大自然亲密和谐。关于民俗表演情境的经典描述，这种修辞方式同样深刻地影响了我们关于民俗的想象。在漫长的严冬和凉爽的仲夏夜晚，农活也许并不是太急的时候，还记得那些年轻时候学来的故事、歌谣的老人们，围坐在冬天的炉火旁边，或者仲夏夜坐在走廊上、围坐在篝火旁，深夜似乎唤起了乡村人的记忆，许多代人的存在以及过去的记忆，在过去的时代，人们聆听着老人讲故事，演唱民歌。⁹⁵实际上，民俗学浪漫主义的话语中，民是前现代的人，过着前现代的生活，民被建构成为一个“本土的他者”。

然而，悖论的是，在很大程度上，人们对“民”的正面的、肯定性的界定之外，由于其意义的不可确定性和游移性，对于“民”实际上又暗含了诸多负面的、否定的评价。至少在欧美民俗学界，民俗学“在使用一系列与陌生人、外来者包括流浪艺人相联系的特征的时候，关于‘民’的刻板成见已经形成。这些与粗俗自然相联系的特点，在稍作修正的结构之中，同样属于原始人、野蛮人以及头脑简单的农民。这种成见因此形成，并且形成一些共同的特点，这些特点是（1）粗俗的、自

然的（在更为贬损的方面，重新解释意味着野蛮、落后、不开化、纵欲者）；（2 烹饪与饮食的奇异感觉，这是本土的，反映了地形与气候的特点（再一次否定性地编码为未开化的、粗俗的，通常指涉的是不洁净的东西，如粪便、腐肉以及其他人种）；（3 说话的方式是平淡、简朴、具有古老的诗学意味（用否定性的词汇就是翻译成为‘糟蹋语言’或者‘语无伦次’，再就是像动物一样叽里咕噜。）；（4 对于与性有关的事情，抱着多产和自由的态度（否定性的再阐释就是，由于缺乏性沟通的规则，没有能力控制一个人的性欲”⁹⁶。

今天看来，民俗学的浪漫主义传统对于民俗学的意义不仅仅在于发现了民俗学研究的对象，更在于发掘了原始野蛮人创造的神话、史诗、歌谣这些被启蒙思想家视为人类知识谬误的历史传统的意义，真正将这些由蛮荒世界的野蛮人创造的传统纳入到人类精神世界的知识体系，这对于整个西方知识界来说，其意义应该更在于维柯、卢梭、赫尔德等人对这些蛮荒精神世界的研究中所倡导的文化相对主义的知识追求，对于现代人、现代社会的反思意义，以及民俗作为知识在生产过程中产生的文化政治、社会政治的意义。民俗学正是在这种大的知识背景下发现居住在遥远时代、遥远异域他乡人们的习俗与文化，这些习俗与文化由于其时间、空间的遥远距离，往往被人们过度地赋予了与现代文明的成熟相比较的简单、自然、感性、粗糙、朴野等等种种观念。今天，我们依然可以看到浪漫主义传统创造的一系列话语成为民俗学界的学者理解——或者应该更恰当地说——想象、研究、表述民俗的支配话语，被学者不加鉴别地运用于文明发达的国家、民族的民俗文化研究之中，并且无视社会历史变迁对于民俗文化的影响，想象民俗文化永远都是停滞在远离现代文明的另一个世界，传统/现代、野蛮/文明、落后/先进等等典型的二元对立话语成为民俗学难以逾越的学术传统。

维柯、赫尔德运用想象而达到的同情的理解，认为神话、史诗、歌谣、古代礼仪等等背后蕴涵了一个民族的真实的历史。对于民俗学来说，更多地是继承了他们所创造的对于神话等历史传统背后的真实历史的索解，这种关于人类精神世界的科学体系的建构，一方面极大地丰富了人类精神世界的知识体系，但是另一方面，却也确立了民俗学一个至今同样难以跨越的学术传统，这就是探求民俗事象之本真性的传统，民俗学想象在无限变异的民俗事象之中，总有一个真实的本原，追寻这个

真实的本原成为民俗学的重要任务，这种追求本原的学科原始冲动，成为不断刺激民俗学建构民俗事象本原的动力。更为重要的是，在维柯、赫尔德等探求神话、史诗、歌谣等传统背后的真实历史的同时，他们往往将这些历史传统与一个民族的历史、一个民族的精神联系起来，神话、史诗、歌谣等等是民族历史之真实、民族精神之象征的叙述，成为民俗学学科最为经典的话语表述。因此，民俗学浪漫主义传统关于古代神话、史诗、歌谣的研究，基本上奠定了民俗学的学科对象、学科的学术意向、学科话语关键词以及由此所决定的表述方式。

思考民俗学浪漫主义的传统在今天可能还有另外一层特别的意义。时下非物质文化遗产保护运动炙手可热，而在运动热闹的背后，存在着背离联合国教科文组织保护非物质文化遗产初衷的隐忧，民俗一旦被赋予太多的社会-政治意义，就越来越脱离生活的语境，成为政治、资本与知识分子手中的玩偶。浪漫的民族主义赋予民俗文化政治意义，使民众成为一个社会-政治符号，是民俗学学科形成以来民俗学挥之不去、伴随至今的幽灵。关于民俗学浪漫主义传统在今天的潜在影响，其中的深义，尚待后续研究另行深入探讨。

（本文是教育部人文社会科学研究2006年度一般项目“民俗与民族国家认同”系列成果之一，项目批准号06JA850009）

1 本小节的部分内容曾以《维柯的“诗性智慧”——民俗学史的视野》为题发表在《民间文化论坛》2006年第1期，此处引用的目的是为了保持论题的完整性，敬请读者谅解。

2、3、4、5、10、11、12、15、33、43、53、54 Giuseppe Cocchiara, 1981, *The History of Folklore in Europe*, translated from Italian by John N. McDaniel. I. SHI, pp7、16、20—21、28、110、106、106、110、116、120、116—124、120.

6、7、8、13、27、28、30、31 [英] 伯林：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，译林出版社2002年版，分别见第3、3—4、4、120、120、120、123、139、140—141页。

9 [日] 松尾幸子：《德国民俗学的发展和现状》，载王汝澜等译《域外民俗学鉴要》，宁夏人民出版社2005年3月版。

14、16、17、18、19、20、21、22、23、24、25、26 [意] 维柯：《新科学》（上、下），朱光潜译，

商务印书馆1989年版，分别见第105、164—165、182、119、119、9、171、181—182、454、199、452、103—104页。

29、57、60、63、65、66、67 Isaiah Berlin, 1976, *Vico and Herder*, New York: The Viking Press, pp56、146、57、156—163、153、184、174.

32 罗素：《西方哲学史》（下），马元德译，商务印书馆1963年版，第213页。

34、35、36、37、38、39 [法] 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆1963年版，分别见第9、10、11、21、27、14页。

40、41、42、44、45、46、47、52 [法] 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆1962年版，分别见第27、37—38、106—107、84、120、98、99页。

48 [美] A·O·洛夫乔伊：《观念史论文集》，吴相译，江苏教育出版社2005年版，第14页。

49 [美] 雅克·巴尊：《古典的，浪漫的，现代的》，侯蓓译，江苏教育出版社2005年版，第20页。

50 [美] 欧文·白璧德：《卢梭与浪漫主义》，孙宜学译，河北教育出版社2003年版，第68页。

51、55 [英] 以赛亚·伯林：《自由及其背叛》，赵国新译，译林出版社2005年版，分别见第42、40—41页。

56 凯斯·安塞尔-皮尔逊 (Keith Ansell-Pearson)：《尼采反卢梭——尼采的道德-政治思想研究》，华夏出版社2005年版，第6页。

58、59 Isaiah Berlin, 2000, *The Roots of Romanticism*, Pimlico, pp52—53、56.

61、62 罗杰·豪舍尔，“序言”，《反潮流：观念史论文集》（伯林著），冯克利译，译林出版社2002年版，第26页。

64 李宏图：《论赫尔德文化民族主义思想》，载《华东师范大学学报》（哲社版）1996年第6期。

68 哈曼 (Johann G.Hamann, 1730—1789)，普鲁士基督教思想家，信仰主义者，康德的友人，认为真理必然是理性、信仰和经验的统一。

69、70 [联邦德国] 卡岑巴赫：《赫尔德传》，任立译，商务印书馆1993年版，分别见第12—13、13—14页。

71 [英] 伯林：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，译林出版社2002年版，第8页。

72、75 Isaiah Berlin, 1976, *Vico and Herder*, New York: The Viking Press, pp56、161.

73、76、83、87、88 William A Wilson, 1973, “Herder, Folklore and Romantic Nationalism”, *Journal of Popular Culture*, 6.

74 [联邦德国] 卡岑巴赫：《赫尔德传》，任立译，商务印书馆1993年版，第16—17页；[苏] 阿·符·古留加：《赫尔德》，侯鸿勋译，上海人民出版社1985年版，第174页。

77 关于这两部作品的真实性问题，参阅 [美] 阿兰·邓迪斯：《伪民俗的制造》，周惠英译，载《民间

文化论坛》2004年第5期。

78 [联邦德国 卡岑巴赫: 《赫尔德传》, 任立译, 商务印书馆1993年版, 第22- 23页; [苏] 阿·符·古留加: 《赫尔德》, 侯鸿勋译, 上海人民出版社1985年版, 第174页。

79 [美 阿兰·邓迪斯: 《伪民俗的制造》, 周惠英译, 载《民间文化论坛》2004年第5期。

80、82 Christa Kamenetsky, 1973, " The German Folklore Revival in the Eighteenth Century: Herder 's Theory of Naturpoesie " Journal of Popular Culture 6.

81 同注72; [苏 阿·符·古留加: 《赫尔德》, 侯鸿勋译, 上海人民出版社1985年版, 第57—74页。

84、85 Sammtliche Werke, ed.Bernhard Suphan (1877—1913; rpt.Hildesheim, Germany, 1967—1968), IXvols, pp528、530—531. 转引自William A Wilson, 1973, " Herder,folklore and Romantic Nationalism", Journal of Popular Culture, 6.

86 T.Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland (munich, 1869 . 转引自William A Wilson, 1973, " Herder,folklore and Romantic Nationalism", Journal of Popular Culture, 6.

89 [意 克罗齐: 《历史学的理论和历史》, 田时纲译, 中国社会科学出版社2005年版, 第192- 193页。

90 [美 A·O·洛夫乔伊: 《观念史论文集》, 吴相 译, 江苏教育出版社2005年版, 参见第12- 33页。

91 罗素: 《西方哲学史》(下), 马元德 译, 商务印书馆1963年版, 第213页。

92、93 Giuseppe Cocchiara, 1981, The History of Folklore in Europe, tranlated from Italian by by John N.Mcdaniel.ISHI, pp170—172、169.

94、95、96 Roger D.Abrahams, 1993, " Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics", The Journal of American Folklore, Vol.106, No.419 (Winter, 1993 3—37.

(刘晓春: 中山大学中国非物质文化遗产研究中心副教授、文学博士)