

庄子与中国传播学的本土化

尹连根

摘要:对中国传播学的本土化,当在地经验的本土化之争日趋式微的时候,传统文化的本土化之争依然存在。这方面最新例证之一就是,有学者提出“接受主体性”这一概念以解释庄子传播思想。“接受主体性”作为概念因其无前提、无内涵、无印证恐有失妥当;对庄子,我们后人应该抱有“了解之同情”,同时有取珠还椟、避名居实的苦心孤诣。为避免陷入穿凿附会,传播学本土化可资借鉴的路径有三:社会学的“文化自觉”,哲学层面的思辨以及历史学层面的传播活动诠释。

关键词:传播思想;传播学本土化;道家;华夏传播;传统文化;庄子

中图分类号:G210 **文献标识码:**A **文章编号:**2096-5443(2020)06-0099-12

项目基金:教育部人文社会科学研究一般项目(17YJA860021);深圳大学交叉学科创新团队项目(2018WCXTD015)

传播学的本土化是个大课题,而国内在这方面的最新研究主要集中于对中国传统文化的传播学本土化,代表作之一就是邵培仁、姚锦云的《传播受体论:庄子、慧能与王阳明的“接受主体性”》(以下简称“邵、姚文”)。^[1]该文认为:

中国传播的传统更关注内向的接受,而西方传播的传统更关注外向的传递。在中国传统传播思想中,“接受主体性”在庄子、慧能与王阳明三位思想家身上实现了会通,虽然他们前后跨越两千年,分属道释儒,但其思想却近乎一脉相承。……其共同之处是,他们都认为传播的关键在“受”不在“传”;而“受”的关键,在于恢复一个本真的精神世界,庄子称其为“真宰”,慧能称其为“本心”,王阳明称其为“良知”(即本体)。^[1]

在庄子眼中,“交流的无奈”源于人类自身的“成心”,即人我和物我对立的思维。……其最佳状态就是“心斋”和“坐忘”,即“忘却”一切偏执的成见(坐忘),还原一个“空明”的精神世界(心斋),因为“唯道集虚”。庄子的这种“接受主体性”传播观念,从封闭走向开放,从外“传”转向内“受”,具有历久弥新的现代意义。^[1]

读罢,笔者吃惊于该文片言只语便跨越两千年、打通儒释道,并同时让三位先人摇身一变,成为其概念“接受主体性”的始作俑者;也讶然于该文对《庄子》“心斋”“坐忘”“真宰”等概念的随意阐释。随后,笔者写下《审慎对〈庄子〉进行传播学层面的“本土化”》一文与他们商榷^[2],并对我国传播学本土化既有研究进行回顾与评述(此处不再赘述),因为邵、姚文所折射的其实是传播学本土化的困境。^①笔者着重质疑他们对庄子“心斋”等关键概念的滥释,质疑“接受主体性”作为概念的合理性,质疑他们对中西传播传统差异的概括。

后来,姚锦云博士发表《再论庄子传播思想与“接受主体性”——回应尹连根教授》(以下简称

^①该文提及展宁、邵培仁曾提出的“打破(西方)传播学科重做传播学史”这一观点。后来,承蒙展宁先生厚爱,将其博士论文寄给我。拜读以后,我才得悉展宁先生提及重做传播学史时,始终使用的是“途径/思路”一说而非“目标”,更重要的是,他实际上对于本土传播理论的建构不感任何兴趣。换言之,他这篇文章本就与我当时所论关联性甚微。鉴于此,特向展宁先生表示歉意。

“姚文”)认为:

庄子的核心传播思想可以用“接受主体性”概念表示,这是一种中国特色的传播观,有着“施受同辞”的文字学证据和渊源,经过了庄子从“祭祀之斋”到“心斋”的改造。……尹老师说的“生造概念”“硬贴标签”是对概念化的误解,“接受主体性”是根据实际需要建构的新概念,不仅有坚实的依据,而且具备相当的解释力。^[3]

姚文实际上并未回应。因为,回应的前提应该是就主要问题针锋相对,姚博士却或转移话题,或避重就轻。对笔者有关庄子与传播学理论之间直接师承关系的质疑,姚文说你对“传播”的定义太窄;对笔者有关中西之别的质疑,姚文“化解”为语文水平问题;对笔者有关庄子关键概念的质疑,姚文“化解”为笔者运用的是一家之言的问题;笔者质疑他们概念失当,姚文说他们是在进行概念化;笔者质疑庄子的概念导不出“接受主体性”,姚文说,讲清楚了什么是“接受主体性”,“其他分歧也迎刃而解,包括四个关键概念的诠释”都不言自明。^[3]

鉴于上述,本文固然会对姚文有所回应,但将不以为之重点,而是试图由此出发,把庄子与传播学的本土化问题上升到一定的普遍性反思层面,以促进传播学本土化的探讨走向深入。为此,第一部分,对姚博士坚守的“接受主体性”这一概念,拟从前提、内涵、印证三个角度来分析,为什么它并不具有学术上的正当性;第二部分,从“立”的角度来阐述笔者对《庄子》应持“了解之同情”的态度,需要取珠还椟、避名居实地说明庄子在哪个抽象层次“接通”了传播;第三部分由庄子推及对传播学本土化的反思,一方面结合社会学的本土化反思传播学的本土化,一方面探讨传统文化的本土化之可资借鉴的路径。

一、“接受主体性”无前提、无内涵、无印证

对庄子有无传播思想,与其说这是有无之辩,毋宁说这表达的是笔者对邵、姚文的质疑。邵、姚文说庄子有传播思想,即,交流的困境在“成心”,交流的实现在“心斋”与“坐忘”,交流的理想在“真宰”。他们先提出“接受主体性”的概念,然后,往前臆想出一个前提,即,中西传播传统思维之别;往后比附式地验证于庄子、慧能、王阳明三人。

笔者上篇争鸣文章主要质疑他们对“心斋”“坐忘”“真宰”三个概念的误读、误用^[2],此处转而着重从前前提、内涵、印证三个角度来质疑“接受主体性”作为概念的正当性。

(一)前提

邵、姚文认为“接受主体性”这个概念的前提是,“中国传播的传统更关注内向的接受,而西方传播的传统更关注外向的传递”^[1]。

首先,这个前提的由来是余英时提出的“内向超越”与“外向超越”^①。不过,余英时明确说,“在我是一次大胆的尝试”^[4]。而且,他始终让中西映照,在柏拉图与孔子、庄子等人之间做了繁复对比与论证。到了邵、姚文那里,这种尝试性解读成了其立论基础,他们跳跃性地“将这两种文化‘性格’进一步延伸到传播思维,(认定)同样中西差异悬殊”。^[1]

推测性观点可以去验证,但一般不能当作自己立论的当然理论前提。即便当作前提,作者也需要论证前提与论断之间的契合性。但是,无论邵、姚文还是姚文都没有解释以下几个问题:“中国传播的传统更关注内向的接受,而西方传播的传统更关注外向的传递”如何延伸了余英时的内在超越一说,在哪个层次上延伸的,两者之间的内在联系又在哪。

其次,作为“接受主体性”这一概念的前提,“中国传播的传统更关注内向的接受,而西方传播的

^①余英时确实如姚博士所言,在不同论述中交替使用过“内在超越”“内向超越”。但他也说过:“后来发现不少人都把我的‘内在超越’理解为 immanent transcendence,……这是我不得不改‘内在’为‘内向’的理由。‘内向’只是对中国‘超越’的形态作一种客观的描述”(余英时、陈致,2012,第72-73页),即余英时换了概念并未换意思。谢谢姚博士指正。

传统更关注外向的传递”证据何在。而且,姚文又加了一条,“现代大众传播思维更关注外向的传递”^[3]。

对此,姚文回应说:

尹文似乎将“更”理解为“必然”或“只”(尹连根,2017)。关于这种对照之下的区别,可参看我们的新论述“从‘传播的传递观’到‘传播的接受观’”(姚锦云,邵培仁,2018)。^[3]

即便是“更”,也需要证据,比如,谁说过或者推论得出或者什么材料能够支持说明西方关注传递甚于接受,中国关注接受甚于传递;同时,到了现代,这种中西传播传统之别又如何化为乌有,合二为一地变得都更关注于传递。但是,邵、姚文和姚文既无西方证据,也无现代证据,更遑论在中西之间反复比较地进行论证了。而且,既然提出“内向的接受”与“外向的传递”,那么,至少也需要像余英时区分“内向超越”与“外向超越”那样,先辨析“接受”的“内向”与“外向”之分,以及“传递”的“内向”与“外向”之别,继而论证何以中国传播的传统更关注内向的接受,而非外向的接受;西方传播的传统更关注外向的传递,而非内向的传递。

再次,笔者从命找来姚锦云、邵培仁的《华夏传播理论建构试探》一文拜读,该文谈的是华夏传播理论建构,非中西传播传统之别。

该文认为余也鲁、关绍箕非也,因其取“传播的传递观”,即传播就是“传”;相反,应采纳“传播的接受观”,因为“越是深入中国历史语境,就越会发现这样一个问题——传播不等于‘传’”^[5]。怎么深入,深入到哪里,读者无从知晓。至于西方,该文混行政研究与文化研究为一,认为“拉斯韦尔的‘输入’与‘输出’,在霍尔那里就是‘编码/译码’”;无视效果研究与受众研究既有成果之丰,认为西方研究的传统是“‘受’的立场与视角只能附属于‘传’”^[5]。此乃西方传播学术,并非西方传播传统,更非中西对照。

所以,“接受主体性”的前提本身无前提,也无证据,更无论证。

(二) 内涵

对“接受主体性”的内涵,邵、姚文如是阐述:

这需要付诸强大的主体性力量,可称之为“接受主体性”(receiving subjectivity);交流过程需要付诸“接受主体性”的努力,达到“心斋”和“坐忘”的状态,从而恢复一个“真宰”的精神世界,如“天府”和“葆光”一般;庄子称之为“真宰”,慧能称之为“本心”,王阳明称之为“良知”(即本体)。用传播的术语讲,可以称之为“受体”,或“接受主体”(recipient)。^[1]

这般所云不外乎就是接受者的能动性、主动性这一常识。同时,撇开修饰词“receiving”不论,“subjectivity”和“recipient”是不能被理解为同一概念的。对此,姚文不作回应,而是再杜撰新说,认为“接受的主体性”就是“施受同辞”和“虚己待道”(后者留待下文详论)。

关于“施受同辞”,我们不妨先看看其来源、适用范围及客观有效性。该概念系杨树达接着俞樾的“美恶同辞”之说发展而来:

古人美恶同辞,俞氏书已尽之矣。乃同一事也,一为主事,一为受事,且又同时运用,此宜有别白矣。^[6]

杨树达随后例证之,其中有:

《史记·范雎蔡泽列传》:“人固未易知,知人亦未易也。”人固不易知者,谓贤者不易见于人,此“知”字受事之辞也;知人固不易也之“知”,则主事之辞。而《史记》只皆曰“知”。^[6]

受义之反为“授”,字从受声,则二字古本同音,与今相同。据此知初民语言,受、授本无区别,加手作“授”,乃造字者恐其溷惑而为之别白耳。^[6]

通俗地说,“施受同辞”现象指的是古文中同一个词或语法上兼有主动和被动两种用法(上例),或语义上兼有施与和接受两个义项(下例)。^[7]杨树达的“施受同辞”之说“确实为发展训诂学作了一大贡

献,由此,许多古书中的使人费解的现象便可了了然了”^[8],但没有文献论及“施受同辞”体现出“主体性”。姚文除了堆砌他人有关“受”的解释与运用外,并未涉及“施受同辞”概念本身,更未说明:何以“施受同辞”说明了“‘接受’如何与‘主体性’共存”^[3]。实际上,“施受同辞”作为训诂学概念,从属于知性范围;无从体现隶属于理性范围、作为哲学概念的“主体性”。

姚文似乎在影射主动、被动以及“授予”“接受”之并存于传播之“受”,但这已偏离“施受同辞”本意。“施受同辞”旨在强调同一个词在不同语境中意义之不同,在某些语境中是主动义,另一些语境中是被动义,而非谓主动义与被动义并存于同一语境。那么,纵然套用于传播,它也不应该在具体传播情境中同时既有主动的授予义,又有被动的接受义。而且,倘若同时既涵盖“授予”之“受”也涵盖“接受”之“受”,可谓一个“受”字便道尽传播全过程。果如此,姚博士可能需要再造一个“传递主体性”的概念,以满足“受”之“授”义的需要;只是这样,又反过来要与其“接受主体性”相龃龉。

姚文一方面援引劳思光释庄子的“自我之主体性与主宰性”以阐释主体性^[9];一方面引用郭旭东、徐红等来解释“受”在卜辞中的双重含义^[10]。但是,前者阐述“超事象系列之主体”^[9];后者乃祈求好年成的占卜行为,两者风马牛不相及。对此,姚文说,“与天‘沟通’的占卜就是体现‘接受主体性’的活动”^[3];邵、姚文说,体现于“对占卜的解释”^[1]。如果说不同解释就叫“主体性”,那么,没有什么接受行为不能装到姚博士“接受主体性”的筐子里;再就所引劳思光的定义来看,可以说,占卜恰恰折射了人对自我不具有主宰性,从而问命于天。至于姚文认为斋戒中的精神之专注即主体性活动,笔者以为“主体性”已成为“任人打扮的小姑娘”了。

一言之,从内涵角度看,“施受同辞”与生造概念“接受主体性”无关,也与庄子的“真宰”无涉。姚文之谓“接受主体性”就是“施受同辞”站不住脚。

(三) 印证

笔者上篇文章重点就是质疑邵、姚文,其“接受主体性”无从印证于庄子之“心斋”“坐忘”“真宰”,两者的相关性并未被揭示。^[2]这里再依姚文,新增质疑若干。

首先,姚文说:“‘接受主体性’体现在庄子身上,就是主动‘受’道,即‘虚己待道’,‘心斋’便是方法之一。”^[3]且不论不知“虚己待道”引自何处,单就“心斋”而言,它指的是心的虚静状态,“虚静的心从物和有形的世界中摆脱出来,因此可以到达无何有之乡,与道合一”^[11],是一种得“道”的修养方式,一种悟“道”的内心体验^[12]。但是,姚文却把它庸俗化地理解为“道”俨然自外飘然而入的传播接受过程(“只要达到了‘心斋’‘坐忘’的空明境界,就能够接收‘道’”),理解为他所谓的人与道的传受关系^[3]。殊不知,“庄子的‘道’存身于感觉和一般理性无法接触的领域之中,人在追求与‘道’合一时,必须‘忘却’赖以认知现实世界的种种方法”^[13];同时,这也有违庄子对认知活动的否定:“超经验之观悟……不能经由认知活动显出,因认知活动自有限制”^[9],更使得无待的庄子不得不化无待为有待了。

其次,姚文模仿余英时,将庄子的“传播世界”一分为三:现实世界、理想世界、交往世界。其一,这有违分类的互斥原则,所谓交往世界悬置何处;其二,这充其量只能说是庄子的传播活动,何来传播思想,与其所谓的“接受主体性”又关联何在;其三,失却了余英时世界二分应有的精神内涵,也失却了庄子本身的自由与独立;最后,“庄子甚至还继承了巫师的某些部分”云云,^[3]如内在超越一样,想当然地将余英时的推测作为立论依据,却无视余英时的“声明”:“我能做的不过是提出一些带有高度测试性质的解释。”^[13]

再次,为了质疑邵、姚文所谓庄子更重视接受而不重视传播之说,笔者上篇文章特引证下列文字为例:

万世之后而一遇大圣,知其解者,是旦暮遇之也。(《庄子·齐物论》)

孰知生死存亡于一体者,吾与之之为友矣。(《庄子·大宗师》)^[2]

并认为,庄子如果不重视“传”,何必煞费苦心用诡辞、寓言一类阐明自己的思想,寄望于阅者之能正解。姚文却认为笔者是在以子之矛攻子之盾,即,一方面说庄子无传播思想,一方面所引用文字岂不正是庄子有传播思想的例证?凡言思想者,必其人以之为本,而非释者寻章摘句贴标签所能为,如“‘老子之书,其几乎可一言而蔽之。噫!崇本息末而已’,本即无,末即有”;^[14]《庄子》主旨则在齐万物,一死生,归于无待、逍遥的主观境界。有鉴于此,笔者断不会以上述引文为庄子传播思想。否则,《庄子》中“上与造物者游,而下与外生死无终始者为友”“独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处”等便都可标签为“传播思想”了。果如此,真乃应了孟子说的“以文害辞,以辞害志”^[15];而传播思想云云,不过训诂层面的文字游戏。

最后,姚文认为,“在尹文看来,基本上只有对传播学有直接理论贡献或直接关联的思想才算传播思想,这就过度强调了‘学科边界’的重要性”^[3]。笔者只是强调思想与传播学理论之间的有机关联,反对的不是研究的学科隶属问题,而是穿凿附会的方法,比如,无论邵、姚文的“心斋坐忘”乃交流实现路径,还是姚文的“大道不称,大辩不言”即庄子传播思想。前者,上篇文章已驳;具体到姚文,“大道不称,大辩无言”本意在说明道的神秘性,不可言说以及不能昭示于人^[16],看不出其中有什么传播思想。总不能凡有“言”“辩”“语”“曰”一类词汇便都可视作传播思想的例证,总不能“不管文献的通篇本意,只顾挑拣自己想要的材料,填入先入为主的架构之中”^[17]。否则,这既是对古文的滥释,也是对“传播思想”这一概念的滥用。

总之,“接受主体性”既无法印证于庄子^①,也站不住脚。

“接受主体性”之所以从前提、内涵、印证三个角度都站不住脚而不具有学术正当性,成为“三无”概念,是因为提出者走的是过度阐释之路。这种过度阐释主要表现为食洋不化和食古不化。

食洋不化方面,邵、姚文在“subjectivity”和“recipient”之间画等号,混行政研究与文化研究为一即为明证。至于他们谓“‘受’的立场与视角只能附属于‘传’”^[1],这不是不化的问题,已经变成食洋与否的问题了。否则,随便翻一下 Benjamin、Hall、Morley、Ang 等文献,也不敢下此断言。^[18]概念化也是。姚博士将其生造概念过程作比于布洛赫、吉登斯、格尔茨等西方学者所言之概念化;但是,通过上述有关其前提、内涵、印证的分析可见,“接受主体性”与这些西方学者们所言之概念化迥异。

食古不化方面,邵、姚文把传播与心斋、坐忘、真宰等不在一个抽象层次的概念扯在一起;姚文则抓住“施受同辞”囫圇吞枣,不顾语境地说“受”的双重含义体现了主体性,结果,导致“接受主体性”的内涵像面团。邵、姚文说庄子的“真宰”是“接受主体性”,姚文说“施受同辞”是“接受主体性”。这样,“真宰”与“施受同辞”同时对应于“接受主体性”,应该具有概念层面的同一性才对。但这两个概念一个属语汇范畴一个属哲学范畴,也不在一个抽象层次,其含义亦毫无瓜葛。

在中国哲学层面,这种过度阐释属于“反常的格义”现象:

诸如“老子的正义论”“孔子的正义论”“郭象的语言哲学”“天人合一的生态哲学”“道家的消极自由主义”之类的说法和题目,都属于这种“反常的格义”及其表现。这种“反常的格义”乃是一种迷误性的“创造性诠释”。一方面,它把外在于中国传统哲学文本的一些问题和观念强加于它,从而扭曲和遮蔽了中国哲学的本来面目;另一方面,这种“反常的格义”虽使中国传统哲学家及其哲学变得摩登和时髦,但它只不过是把当代西方哲学界的某些热门话题、概念和理论投射在中国传统哲学文本之上,而并不是真正意义上的创造性诠释。^[19]

^①对姚文一些细节性回应,权在这里简复。姚文(141-142页)仍在为其强解“不得已”为“传播多有不如意之时”的训诂错误辩护,鉴于我上一篇文章已详释,此处不再饶舌。我是否“将一家之言当成了唯一解读标准”(姚文149页),上一篇文章参考文献可以为证。姚文说,“诸多学者已探讨过庄子/《庄子》的传播思想”(姚文133页),而我没有引证。我要争鸣的是邵、姚文在传播学本土化方法上的存疑,所以我是把邵、姚文放在整个传播学本土化下面进行文献综述的。

二、我们后人对庄子应该抱有“了解之同情”

“接受主体性”之反常格义体现于庄子,就是提出者带着西方概念去《庄子》里面寻章摘句,而非由《庄子》自身生发出概念。简言之,没有回到《庄子》自身中去。而之所以没有这样,本质上是缺乏对庄子应该持有的“了解之同情”。

何谓对庄子“了解之同情”?笔者以为至少有三。

(一)对《庄子》有敬畏之心,具备对话其他学科有关庄子研究的能力

没有一个庄子方面的研究者不承认《庄子》思想与意义的精深,“他就像是《大宗师》中提到的大冶,以他的心灵为大炉,熔铸着整个的世界、人生和历史”^[11]。所以,我们首先需要对《庄子》有敬畏之心,切不能只是稍微翻阅了一下《庄子》文本,就断章取义。否则,那既是对庄子的亵渎,也是对学术的亵渎。更莫论《庄子》意蕴的“循环无端,著而不著……自晋以降,至于晚近,中外学人,注解论说庄子者甚众。能会庄子之旨者,诚不易得”^[20]。这既显现了诠释《庄子》的难度,更警醒我们之不宜信口开河地过度解释。何况,学术问题不分科,对包括《庄子》在内的先秦诸子的研究本就文史哲不分家。为此,果要进行“华夏传播研究”,对这些学科研究成果的积累与沉淀是不能绕过的,甚至更准确地说,应该是前提。傅斯年当年就说过,“研究庄子当从校勘训诂入手,才切实”^[21]。然而目今,训诂未通、义理不明辄率尔操觚者众,抑或从其他学科信手拈来概念若干便冠之以“(华夏)传播理论的胚胎”^[22]。

严耕望说的历史研究原则性基本方法的第一条,“要‘专精’,也要相当‘博通’”尤其值得我们牢记在心:

专精与博通两个概念当为一般人所知,不必说;但尤着重“精”与“通”两字。专不一定能精,能精则一定有相当的专;博不一定能通,能通就一定有相当的博。治学要能专精,才能有成绩表现,这是尽人皆知的事,所以近代治学愈来愈走上专精之路,要成为一个专家;虽然最近已注意到科际的研究,但过分重视专精的观念仍然未改。其实,为要专精,就必须有相当博通。各种学问都当如此。^[23]

专精与博通的结合,本就是对学术持有敬畏之心的体现。反言之,倘若我们做不到专精与博通的结合,那么,面对《庄子》这一思想学术的富矿,宛若对待秦始皇陵墓一样,与其贸然动工,乱采滥伐,不如留待来日,甚至遗之后人。果如此,这本身就是对《庄子》抱有敬畏之心的反映。

(二)对庄子具有“了解之同情”,以“矫附会之恶习”

“了解之同情”,是陈寅恪在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中说的:

对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔。盖古人著书立说,皆有所为而发。故其所受之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说,不易评论。而古代哲学家去今数千年,其时代之真相,极难推知。吾人今日可依据之材料,仅为当时所遗存最小之一部,欲藉此残余断片,以窥测其全部结构,必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神,然后古人立说之用意与对象,始可以真了解。所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情。^[24]

桑兵认为,这段广为人知的话应该放到整篇文章中去审视。^[25]那就是,陈寅恪不但提出对古人学说应有的态度,即了解之同情,同时,他也对该态度可能于实践中流于形式表示担心:

但此种同情之态度,最易流于穿凿附会之恶习。因今日所得见之古代材料,或散佚而仅存,或晦涩而难解……则著者有意无意之间,往往依其自身所遭际之时代,所居处之环境,所熏染之学说,以推测解释古人之意志。由此之故,今日之谈中国古代哲学史者,大抵即谈其今日自身之哲学者也。所著之中国哲学史者,即其今日自身之哲学者也。其言论愈有条理统系,则去古

人学说之真相愈远。^[26]

或可谓,“矫附会之恶习”与“具了解之同情”乃硬币之两面,相辅相成。

具体到庄子,李大华认为:

为了避免误解庄子,或者对庄子的各种观点妄加论断,需要历史的同情与历史的还原。尽管无论我们怎么还原,也不可能还原为庄子本人的,但我们可以尽可能地接近于庄子本人。如果不能理解庄子,包括他的立场、观点、情绪及其生活方式,也就不可能真正了解他的思想,所以,在“述庄”时,应当像庄子所述,应当成为庄子的一个真诚的解读者的。^[27]

首先,庄子是要接着老子往下说,“其要本归于老子之言。……以诋訾孔子之徒,以明老子之术”^[28]。所以,对庄子学说的阐发,是无法离得开他与其他诸子百家尤其老子、儒家之间复杂关系的阐明。而要阐明这种复杂关系,则必要对当时情境有所“复原”,否则,“不知道他们所说这些话的社会背景、文化背景是什么,而只会用那些不相干的浮薄观念去瞎比附,这便是现代人了解古典的一个很大的障碍”^[29]。其次,哲学是其他人文学科的基础,为此,对庄子其他学说的研究都宜放在其生命哲学思想的大背景下来审视,并实现两者的会通。通俗而言,需要与其生命哲学思想更近一些,而不是与简单意义上的西学概念更近。这方面,吴予敏探索性地以传播观念为重点,将对庄子语言交流形式的研究同庄子的哲学、人生观凝合为一体^[30]。再次,性情的契合程度,庄子天性自由、淡泊,“入世而不为世所累,处事而不为事所困”^[20],超越生死,物我两忘,这势必难为有悖于此性情而耽于名利者所能近与所能解。诚如王叔岷所言,“性情与庄子近,则展卷一读,如获我心;性情与庄子不近,虽诵之终生,亦扞格不入”^[20]。

(三)对《庄子》有取珠还椟、避名居实的苦心孤诣

取珠还椟、避名居实的说法是陈寅恪在与吴宓讨论宋儒为学时提出来的:

宋儒若程若朱,皆深通佛教者。既喜其义理之高明详尽,足以救中国之缺失,而又忧其用夷变夏也。乃求得两全之法,避其名而居其实,取其珠而还其椟。采佛理之精粹,以之注解四书五经,名为阐明古学,实则吸收异教,声言尊孔避佛,实则佛之义理,已浸渍濡染,与儒教之宗传,合二为一。^[31]

简言之,吸收西方学说之精髓以重新解读我国古人之思想,如桑兵解释的,一方面不违古人,以免“将中国的材料削足适履地塞进外国的框架”,有数典忘祖之嫌;一方面不为西方概念所囿,而是取其学说以“发现中国观念史事的内在联系与特征”,免于成为西方学术的附庸。^[25]

以此观之,不能不说无论邵、姚文还是姚文都是反其道而行之,“不能得外来学说义理之高明,无助于理解领悟古人的思想”^[25]。实际上,梁启超曾分析此类比附式会通并深恶痛绝:

取近世之新学新理以缘附之,曰某某者孔子所已知也,某某者孔子所曾言也。……以孔子圣智,其所见与今日新学新理相暗合者必多多,此奚待言。若必一一而比附之纳入之,然则非以此新学新理厘然有当于吾心而从之也,不过以其暗合于我孔子而从之耳。

故吾最恶乎舞文贱儒,动以西学缘附中学者,以其名为开新,实则保守,煽思想界之奴性而滋益之也。^[32]

余英时也说:“我可以负责地说一句:20世纪以来,中国学人有关中国学术的著作,其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。”^[33]

尤其对于庄子,他不是如多数其他诸子那样着眼于现世与实用、教化的学说,他关心的是人、自然、自由、生死这样一些非常宏观且形而上、超经验的价值观念,关心的是“个人生命在宇宙间的存在意义,他并不看重人在现实中的社会价值”,追求的是“精神的超越与生命的自由”。^[34]而传播是基本的人类交往活动,是现世的、经验性的实践。就是说,《庄子》所关注的问题与传播不在一个理论抽象层次上,两者之间很难找到合适的契合点。当然,这种层次之间的距离也许并非不可逾越的鸿沟,但

至少提醒我们需要有取珠还椟、避名居实的苦心孤诣,需要慎之又慎地说明庄子在哪个抽象层次“接通”了传播。否则,势必难逃落入比附的窠臼。

三、关于传播学的本土化

庄子传播思想之争所折射的是中国传播学本土化之困。除了传播学而外,在社会科学门类中,社会学同样一度为本土化困扰。为此,在谈传播学本土化之前,本部分先综述社会学界2018年由谢宇挑起的本土化之争,想必有助于我们对传播学本土化的理解。

(一) 社会学的本土化

谢宇认为,从议题角度看,任何社会学研究本就要植根于具体社会情境;从应用角度看,将西方概念、理论、方法应用于中国时都要考虑契合性;从范式角度看,中国历史文化的独特性不足以成为否定遵循以逻辑推理和实证为基础的社会科学规范的理由。为此,他认为社会学本土化是个伪命题。^[35]

翟学伟反驳说,伪命题之说是虚构的,真正的本土化立足于本土研究,建立地方性知识体系,以对当地社会生活现象具有解释力,并融入主流社会学^[36]。不过,这与谢宇所期待的“真正好的研究,……既是本土的,也是世界的”似无二致^[35]。刘能、吴苏也认定中国社会文化实践从属于全人类,唯此,“中国的社会学和世界的社会学才能保持某种意义上的一致性和连贯性”^[37]。在王宁看来,对西方学术的依附,是因为学者自身或食洋不化或食土不化,从而缺乏知识创新力^[38]。

另一些学者则积极回到中国思想文化传统中“去寻找真正能够把握中国现实生活的概念”^[39],以探索社会学的本土化,如:应星由对当代中国乡村社会集体上访事件的研究^[40],延伸到对于中国古代以“气”为特色的乡土传统研究^[41];周飞舟以中国传统思想文化为视角,对当代中国社会中的“关系”进行行动伦理的分析^[42]。

由上述可见,社会学领域的争鸣有两点可以总结:

第一,他们所争议的不是融入与否的问题,而是如何融入从而实现知识创新的问题,即融合的路径。这样来看,本土化作为概念在学理层面的正当性越来越弱,而且,如翟学伟所指出的“在中国大陆提倡本土化的学者很少,做的人更少”^[36]。

第二,融入路径大体两条,一是以中国的实证性经验研究来回应社会学既有的存量知识,以推动可能的学术增量;二是植根于中国的现实社会现象与问题,从对文化传统的回溯中以“文化自觉”的学术反思方式融入,以“美美与共”,从而在“多元文化的世界里确立自己的位置”^[43]。

作为最接近传播学的社会科学门类之一,社会学有关本土化的争论与实践对我们思考传播学的本土化问题应该有所启发与帮助。

(二) 传播学的本土化

如社会学一样,传播学当年也曾有过关于本土化的争论,大体也可以分为两类,一类是关于在地经验的本土化;一类是关于传统文化的本土化。

“在地经验的本土化”争论的主要是如何以本土实证研究回应主流传播学理论。比如,祝建华认为,理论化与本土化位于连续性变数的两端,一端是人类传播原理,一端是特定社会传播现象,“我们应该追求既要理论化,又要本土化”^[44]。李金铨主张,掌握自身文化脉络与援引外在理论需要并行不悖,从而把西方学术“内在化”,再在世界多元文化的平等对话与争鸣中推陈出新^[45]。也就是说,学者们在建立在本土研究之上的知识创新目标还是有共识的。不过,与社会学领域不同的是,传播学领域有关“在地经验的本土化”的争论如今基本上已不复存在。

另一方面,相对于社会学领域,“传统文化的本土化”在传播学领域仍显现出形式上的欣欣向荣之态,典型如邵、姚文,着力将中国传统文化纳入传播学等西方社会科学理论的框架之下。这一路径

的本土化很大程度上与社会学的传统本土化的动因类似,骨子里源于一种“民族尊严和民族话语权”的诉求^[38]。这种“援西入中”的民族性学术自觉其实始自清末民初^[46],其精神可嘉,如邵培仁当年振臂高呼“中国传播学者不必自悲”^[47],后来又矢志与姚博士一起,要“实现中国传统传播思想的创造性转化”,以建构“由本土学者提出、能够与西方传播理论积极对话,并能解释全球传播的华夏传播理论”^[48],还是颇为振聋发聩;但是,其路径堪忧。

(三)传播学本土化之可资借鉴的路径

对中国传统文化的传播学本土化,一些学者是持怀疑态度的。比如,李金铨早就说过:

有人提倡整理古籍,只是实践至今多半落得“牵强附会”四个字。阅读古籍的能力一代不如一代,但这还不是最大的挑战。……有两个症结更棘手:其一,如果只看文本,强作解人,用现代的名词附会古代的语脉,以致脱离整个时代背景和生活语境,终归是非历史的,片面的。其二,如果把 communication 看作广义的“沟通”,定义可能大而无当,用中国古籍勉强附会未必获得同情而深刻的了解;但如果把它解作狭义的“媒介”(media),则近代中国报业于十九、二十世纪之交始自西方引进,中国古籍对于探索媒介和中国现代性的启示有多大?^[45]

笔者更倾向于认为这表达的是对传统文化的传播学本土化既有成果的失望。否则,至少就广义的传播活动而言,这方面尚可有所作为,比如,现有一些史学者的研究。^[49-50]

对中国传统文化的本土化,笔者之谨慎乐观正是基于包括史学等其他学科对传播学的可能启示,这些启示至少包括以下三个方面:

1. 社会学的“文化自觉”

对于文化自觉,费孝通有这样一段话:

文化自觉只是指生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”,明白它的来历,形成过程,所具的特色和它发展的方向,不带任何“文化回归”的意思,不是要“复古”,同时也不主张“全盘西化”或“全盘他化”。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得决定适应新环境,新时代时文化选择的自主地位。^[43]

这是一种为现实变化在文化层面寻根的思路。典型如应星、周飞舟等人,都是取这种由现实研究出发,继而倒逼至传统的路径。在这些学者看来,社会学思想传统是“一种与我们当下生活紧密相连的活的传统”^[51]。

这种现实驱动的传统本土化值得我们传播学借鉴,就是如何在现实传播实践与古代思想传统之间建立起有机的内在联系,对当代媒体、政治与社会之间的复杂关系进行一种寻根式的探求,继而有助于人们更深刻地理解当代新闻传播实践。

2. 中国哲学层面的思辨

就笔者有限目力所及,牟宗三在中国哲学的思辨层面堪称典范。结合王弼的解读“不禁其性”“不塞其源”^[52],牟宗三认为道家的“生”是不生之生,不需要人为地操纵、把持,而是需要让开一步,任由万物自己生长。为此,他认为道家是诸子百家中最有可能在思想层面导向自由主义、在制度层面导向民主政治的学说^[53],这种中西延伸自然而然。他认为道家的智慧是“无”的智慧,是一种曲线式的,而且,这种“无”应该作为动词的否定来看,分为四个层次的否定,即,首先是“无”生命,其次是“无”生理欲望,再次是“无”心理情绪,最后是“无”观念系统,有思辨的层次感,不违原旨,新人耳目。他认为《庄子》随诡辞为用,化体用为一,其义理系统表现为境界之态:

道、无、一、自然,俱从客观方面天地万物之背后翻上来、收进来而自主观境界上讲。逍遥乘化,自由自在,即是无,即是自然,即是一。以自足无待为逍遥,化有待为无待,破“他然”为自然,此即是道之境界,无之境界,一之境界。“自然”是系属于主观之境界,不是落在客观之事物上。若是落在客观之事物(对象)上,正好皆是有待之他然,而无一是自然。^[14]

牟宗三为了比较中西哲学,成为华人界翻译康德三大批判第一人,游走于中西哲学之间,儒道释之间。我们虽不能至,但至少可以心向往之,至少应该认识到,传统的文史哲本就难解难分。为此,对古文献,前提是在义理、考据、辞章三方面都有一定的积累与功力,此后才可能开掘出新东西。否则,势必正好应了牟宗三的批评:“不了解便说不了解算了,但现在的人确要用种种不相干的新名词、新观念来搅和,弄得乱七八糟。”^[29]

牟宗三认为,哲学层面的思辨大抵走的是一条“训诂——义理——思想”循序递进的路子:“对于文句有恰当的了解,才能形成一个恰当的观念。如是才能进到思想问题。”他还说:“若要讲古人的思想,便不能随意发挥,这便要先了解文句,了解文句并不是训诂文句。”^[29]

3. 中国史学层面的传播活动诠释

如果将传播以传播思想与传播活动来划分的话,那么,哲学的思辨主要适用于前者,而史学的诠释则也许更适用于后者。

史学之涉入新闻传播学并不鲜见。李金铨先后主编的《文人论政》《报人报国》就是代表^[54-55],它们均打破学科界限,汲取史学营养,探究新闻与政治、社会之间的互动关系,廓清其间的文化肌理。不过,这两本书关注的都是现代中国新闻业。就中国古代传播活动研究来说,孙旭培主编的《华夏传播论》堪称代表^[56],后续研究则不胜枚举,甚至传统的传播学本土化方面,这可能是唯一的沃土。不过,尽管该领域上乘论文和著作固然不为少,也无法在此一一罗列,但带着传播学概念去故纸堆里贴标签的比附式研究仍偶有所见。这样来看,来自历史学背景学者的有关古代传播现象的论文,最新如卜宪群、邓小南^[49-50],其运用一手史料的广度与深度,以及材料出观点而不是反其道行之的路径,便值得我们自省。

参考文献:

- [1] 邵培仁,姚锦云. 传播受体论:庄子、慧能与王阳明的“接受主体性”. 新闻与传播研究,2014,10:5-23;6;8;6;5;6,11;6;124.
- [2] 尹连根. 审慎对《庄子》进行传播学层面的“本土化”——与邵培仁、姚锦云两位老师商榷. 国际新闻界,2017,5:155-173;155-173;155-173;159.
- [3] 姚锦云. 再论庄子传播思想与“接受主体性”——回应尹连根教授. 国际新闻界,2019,2:148-149;134;134;134;134;146;145;143;144;147.
- [4] 余英时,陈致. 我走过的路:余英时访谈录. 台北:联经出版,2012:71.
- [5] 姚锦云,邵培仁. 华夏传播理论建构试探:从“传播的传递观”到“传播的接受观”. 浙江社会科学,2018,8:125;124.
- [6] 杨树达. 杨树达文集之四·古书疑义举例续补. 上海:上海古籍出版社,1991:6;6;8.
- [7] 朱俊晓. 杨树达“施受同辞”浅析. 辽东学院学报,2006,3:72-74+68.
- [8] 谢磊. 论反训以及人们对施受同辞现象的一些误解. 兰州教育学院学报(社会科学版),1993,1:20-28;25.
- [9] 劳思光. 新编中国哲学史(一). 北京:三联书店,2015:195;194;200.
- [10] 郭旭东. 甲骨文中的求年、受年卜辞. 农业考古,2006,1:106-113;徐红. 甲骨文中的给予动词研究. 古籍整理研究学刊,2017,6:19-22.
- [11] 王博. 庄子哲学. 北京:北京大学出版社,2013:225;14.
- [12] 葛兆光. 中国思想史(第二版,第一卷). 上海:复旦大学出版社,2013:188.
- [13] 余英时. 论天人之际:中国古代思想起源试探. 北京:中华书局,2014:105;121.
- [14] 牟宗三. 才性与玄理. 桂林:广西师范大学出版社,2006:151;153-154.
- [15] 孟子. 万章章句上//孟子正义. 焦循撰,沈文倬点校. 北京:中华书局,1987:638.
- [16] 刘笑敢. 庄子哲学及其演变. 北京:中国人民大学出版社,2010:119.
- [17] 桑兵. 历史的本色:晚晴民国的政治、社会与文化. 桂林:广西师范大学出版社,2016:8.

- [18] Benjamin, Walter. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, 1994. London: Penguin; Hall, Stuart. *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies, 1973. Morley, David. *The Nationwide Audience*. London: British Film Institute, 1980. Ang, Ien. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. London: Routledge, 1985. Ang, Ien. *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for A Post-modern World*. London: Routledge, 1995.
- [19] 宋宽锋. “反向格义”的纷争与中西哲学比照中的本质主义迷误. *中国社会科学评价*, 2019, 1: 41-42.
- [20] 王叔岷. *庄学管窥*. 北京: 中华书局, 2007: 1; 14; 1.
- [21] 李映发. 庄学大师王叔岷. *西华大学学报(哲学社会科学版)*, 2015, 5: 53.
- [22] 邵培仁, 姚锦云. 传播理论的胚胎: 华夏传播十大观念. *浙江学刊*, 2016, 1: 203-215.
- [23] 严耕望. *治史三书*. 上海: 上海人民出版社, 2011: 6.
- [24] 陈寅恪. *金明馆丛稿二编*. 北京: 三联书店, 2015: 279.
- [25] 桑兵. *学术江湖: 晚晴民国的学人与学风*. 桂林: 广西师范大学出版社, 2017: 272.
- [26] 陈寅恪. *金明馆丛稿二编*. 北京: 三联书店, 2015: 279-280.
- [27] 李大华. *自然与自由: 庄子哲学研究*. 北京: 商务印书馆, 2013: 3.
- [28] 司马迁. *史记会注考证(泷川资言考证)(五)*. 上海: 上海古籍出版社, 2015: 2754.
- [29] 牟宗三. *中国近代思想家文库·牟宗三卷*. 王兴国编. 北京: 中国人民大学出版社, 2015: 478; 480; 477.
- [30] 吴予敏. *无形的网络*. 北京: 国际文化出版公司, 1988.
- [31] 吴宓. *吴宓日记(第2册)*. 北京: 三联书店, 1998: 102.
- [32] 梁启超. 保教非所以尊孔论. *新民丛报*, 1902-02-23(67-68).
- [33] 余英时. *论士衡史*. 上海: 上海文艺出版社, 1999: 459.
- [34] 葛兆光. *中国思想史(第二版, 第一卷)*. 上海: 复旦大学出版社, 2013: 168; 171.
- [35] 谢宇. 走出中国社会学本土化讨论的误区. *社会学研究*, 2018, 2: 1-13; 12.
- [36] 翟学伟. 社会学本土化是个伪问题吗. *探索与争鸣*, 2018, 9: 49-57; 52.
- [37] 刘能, 吴苏. 再论作为学术运动的社会学本土化. *济南大学学报(社会科学版)*, 2019, 1: 14-15 页.
- [38] 王宁. 社会学本土化议题: 争辩、症结与出路. *社会学研究*, 2017, 5: 15-38; 18.
- [39] 渠进东. 破除“方法主义”迷信: 中国学术自立的出路. *文化纵横*, 2016, 4: 81-87.
- [40] 应星. *大河移民上访的故事*. 北京: 三联书店, 2001.
- [41] 应星. “气”与中国乡土本色的社会行动. *社会学研究*, 2010, 5: 111-129.
- [42] 周飞舟. 行动伦理与“关系社会”. *社会学研究*, 2018, 1: 41-62.
- [43] 费孝通. *反思·对话·文化自觉*. *北京大学学报(哲学社会科学版)*, 1997, 3: 22; 22.
- [44] 祝建华. 中文传播研究之理论化与本土化: 以受众及媒介效果的整合理论为例. *新闻学研究(台北)*, 2001, 68: 16.
- [45] 李金铨. 视点与沟通: 中国传媒研究与西方主流学术的对话. *新闻学研究(台北)*, 2003, 77: 1-21; 13.
- [46] 左玉河. 晚清“古学复兴”: 中国旧学纳入近代新知体系之尝试. *史学月刊*, 2004, 9: 62-71.
- [47] 邵培仁. 传播学本土化研究的回顾与前瞻. *杭州师范学院学报*, 1999, 4: 40.
- [48] 邵培仁, 姚锦云. 传播模式论: 《论语》的核心传播模式与儒家传播思维. *浙江大学学报(哲学社会科学版)*, 2014, 4: 58, 59.
- [49] 卜宪群. 信息渠道的堵塞: 从宋代“言路”看制度文化. *中国社会科学*, 2018, 12: 176-198.
- [50] 邓小南. 乡论与秩序: 先秦至汉魏乡里舆论与国家关系的历史考察. *中国社会科学*, 2019, 1: 101-122.
- [51] 应星, 吴飞, 赵晓力等. 重新认识中国社会学的思想传统. *社会学研究*, 2006, 4: 188.
- [52] 王弼. *老子道德经注校释(楼宇烈校释)*. 北京: 中华书局, 2008: 24.
- [53] 牟宗三. *老子《道德经》讲演录(九)*. *鹅湖月刊*, 1986, 6: 1-4.
- [54] 李金铨. *文人论政*. 桂林: 广西师范大学出版社, 2008.
- [55] 李金铨. *报人报国*. 香港: 香港中文大学出版社, 2013.
- [56] 孙旭培. *华夏传播论*. 北京: 人民出版社, 1997.

Chuang Tzu and Indigenization of Communication Studies

Yin Liangen (Shenzhen University)

Abstract: In their efforts to indigenize communication studies, Chinese scholars have been adopting different approaches. One is to promote the exploration of indigenous empirical evidences in contemporary Chinese society, and the other is to insist on excavating the value of traditional Chinese culture. While debates on the former approach have been more or less settled, the latter is currently a heatedly-debated topic. One of the newest examples is the coinage of the term of “receiving subjectivity” by a handful of scholars to interpret the so-called “communication thoughts” of *Chuang Tzu*. In this paper, I argue that “receiving subjectivity” is a fabricated concept bearing no premise, substance, or verification in *Chuang Tzu* and his associates. We should interpret *Chuang Tzu* with great caution and sensibility. We need to capture the essence of Chuang Tzu’s thoughts in the context of his time and culture, rather than transplanting any ready-made Western concepts and contrasting them against *Chuang Tzu*. To avoid over-interpretation of traditional Chinese culture while advancing the indigenization of communication studies, communication scholars should borrow the wisdom our neighboring disciplines have offered, i. e. the cultural consciousness of sociological scholars, the argumentative logics of philosophical scholars, and the interpretive methodology of historical scholars.

Key Words: communication thoughts; indigenization of communication studies; Taoism; ancient Chinese communication; traditional culture; Chuang Tzu

■ 收稿日期: 2020-04-11

■ 作者单位: 尹连根, 深圳大学传播学院; 广东深圳 518060

■ 责任编辑: 刘金波