

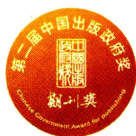
2014

[总第 341 期]

ISSN 0511-4721

2

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

## □当代学术纵览

### 叠加与凝固

——重思中国文化史的重心与主轴……………葛兆光(5)

### 中国史学:在与世界史学互动中前行

——以国际历史科学大会为中心的考察……………张广智(20)

## □中国哲学研究

中国哲学中的理性观念……………杨国荣(31)

舜孝的艰难与时间性……………张祥龙(38)

### 龟占蓍卜解谜

——论龟蓍作为卜筮具及其在古代卜筮中的作用和地位……………王兴国(45)

试论唐代宗族的转型……………马新 齐涛(66)

金代度僧制度初探……………王德朋(79)

### 江户幕府时期日本对华观的矛盾现象

——以日本对清朝的军事情报活动为中心……………仲光亮(87)

---

## □学术史研究

御用之作与独立研究的终极成果

——戴震两种不同版本的《水经注》…………… 杨应芹(97)

---

《刘子》作者综考释疑

——兼论《刘子》的学术史意义…………… 林其铤(107)

文章千古事

——儒学视野中的《文心雕龙》…………… 戚良德(125)

情感本体与刘勰关于文学价值的普遍设定…………… 李咏吟(133)

---

## □学林春秋

高尚之人格 不朽之学术

——纪念顾炎武亭林先生四百年冥诞…………… 陈祖武(144)

---

## □政治哲学与法哲学研究

国家元首更替制度的比较透视…………… 喻 中(147)

法治预设与设问修辞

——制度性修辞研究之三…………… 谢 晖(154)

---

2011 年度《文史哲》“名篇奖”揭晓…………… (168)

---

## 叠加与凝固

### ——重思中国文化史的重心与主轴

葛兆光

**摘要:**“中国”以及“中国文化”的复杂性促使我们在探索并重写“中国文化史”时,必须反思其重心和主轴到底是什么这个基本问题。这包括:第一,即使仅仅是汉族的中国文化传统,也是由各种源头不同、性质不同的文化杂糅起来的,不宜采取“一脉单传”的方式来书写中国文化史。第二,由于古代中国的文化在历史上曾经历了若干次“叠加”与“凝固”,中国文化史的主轴正应当在于书写这一凝固与叠加的复杂过程。第三,由于现代中国继承了传统中国,特别是清帝国复杂的族群血缘、领土疆域与文化传统,因此,什么文化才是“中国的”?这一点需要中国文化史格外重视。第四,由于中国经历了晚清民初的历史巨变,文化传统处在“断续”之间,那么,当前中国“认同”的文化基础是什么,即成为绝大的问题。因此,中国文化史特别需要关注“民族”、“疆域”、“宗教”以及“认同”等问题,尤其是需要讨论,在历史中,“中国”如何型塑“文化”,“文化”如何塑造“中国”这样一个重心,并由此设定其叙述的主轴。

**关键词:**文化;文化史;中国;认同;重心与主轴

### 引言:重寻中国文化史的重心与主轴

稍稍熟悉文化史研究领域的人都知道,文化史至今仍是一个边界不清、脉络不明的领域,究竟怎样写文化史,换句话说,文化史的重心和主轴是什么?实在是一个很犯踌躇的事情。最近,我集中阅读了一些西洋文化和东洋文化的历史著作,也读了一些有关文化史甚至新文化史的理论著作,在我粗略的感觉中,似乎这些域外论述,文化史的主轴和重心倒是很明确,即文化史首先关注的是“文化”如何型塑一个“民族国家”。因此,族群、宗教、语言、学校、阶层、传播等等,这些在历史上造成国家形成与国民认同的内容,在文化史中占了很大的比重。为什么?因为所谓“文化史”既是从这个“民族国家”的形成才开始逆向追溯的“这个国家的文化史”(the culture history of this nation-state),也是叙述这些在历史上逐渐导致这个“民族国家”的形成的文化要素。因此,编撰者心目中应当对此非常清楚。例如,让-皮埃尔·里乌(Jean-Pierre Rioux)和让-弗朗索瓦·西里内利(Jean-Francois Sirinelli)主编的《法国文化史》第三册结语《法国人的愿望是要成为一个统一的国家》中就说:如果说,文化首先是被作为国家的和独特的现象而被察觉到的,那么一部文化史就需要追问,一个群体居住的领土,一份共同回忆的遗产,一座可供共同分享的象征的和形象的宝库,一些相似的风俗,是怎样经由共同的教育,逐渐形成一个国家的文化的<sup>①</sup>。当然,这里对文化史宗旨的撮述与归纳,很简单也很粗疏,但是,我想说明的就是,文化史一方面叙述某个国家的文化是如何在历史中形成与流变

**作者简介:**葛兆光,复旦大学文史研究院教授(上海 200433)。

① [法]让-皮埃尔·里乌、让-弗朗索瓦·西里内利主编:《法国文化史》第3册,钱林森等译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第347页。



的,另一方面需要叙述这些原本散漫复杂的文化是如何逐渐汇流,并型塑出一个国家,以至于它成为“某国”的“文化”的“历史”的。

请允许我回到中国文化史上来。过去百年来,中国文化史著作很多,这些文化史著作各有各的结构,各有各的重心,各有各的脉络,似乎至今也没有形成一种有关“文化史”写法的共识。如果粗粗地区分,现在大多数中国文化史或者文明史著作(在中国学界,“文化史”和“文明史”似乎还没有自觉地划出各自的领地)可以归为两类。一是分门别类的平行叙述,政治制度经济思想学术文艺风俗,甲乙丙丁,一二三四,逐一开列出来,这是名为文化史的“(中国)文化常识”,其重心落在“文化”二字上<sup>①</sup>。二是以时间为纲的纵向叙述,顺着历史(或王朝)写各个文化领域的转变,比如,最早译成中文的日本高桑驹吉所著《中国文化史》就是这样,重心放在“史”上,可是,各章里面还是一样,仍然一一陈列叙述<sup>②</sup>。可是,因为“文化”是一个无所不包的大口袋,所以用这两种方式写出来的书,无论哪一种都会显得庞大无边,也都会有些力不从心。所以,1930年代王云五主持商务印书馆,就出版了包括民族、伦理、音韵、文字、骈文、韵文、俗文学、目录、交通、医学、回教、道教、算学、婚姻、商业等等在内的“中国文化史丛书”。然而,无论是重心在分门别类的“文化”,还是重心在时间贯穿的“历史”上,似乎它们都把“中国”当作不言而喻的基础。因此,迄今为止的各种中国文化史著作,都不够重视“国家”的文化型塑和“文化”的国家认同。这样的文化史虽然面面俱到,但我总觉得缺乏一个贯穿的“主轴”和清晰的“重心”,以至于各种中国文化史著作,仍然过于“膨大”而无法“瘦身”。

自1930年代以来,这两种文化史的写作传统一直延续到现在。其实,这两种文化史体例的困境,学者也一直都在反省。连最早动念撰写文化史的梁启超也不例外,1926年到1927年间,他在北京清华学校讲历史研究方法,他特别论述了“文物的专史”即“文化史”的写法。有趣的是,他对于这种“文物的专史”,一方面追溯到“旧史的书志体”(类似前面所说的第一种写法),一方面比照专以文物、典章、社会状况为主的“文化史”(类似前面所说的第二种写法)。虽然那时他已经在清华学校讲过一轮“文化史”,可这次讲到“文物的专史”,他仍然感慨说:这两种方法都有问题。他指出,如果一段一段地按照时代顺序,即按照朝代分开在政治史之后说上几句,“那么,作出来的史,一定很糟。这种史也许可以名为文化史、文物史,其实完全是冒牌的”;可是,如果按照过去旧书志的方法分门别类,“多是呆板而不活跃,有定制而无动情,而且一朝一史,毫无联络”。他觉得,这种“文物的专史”,似乎“都不能贯彻‘供现代人活动资鉴’的目的”。然而,他在这次重新讨论“文物专史”的时候,仍然不得不把它分为政治专史、经济专史、文化专史,而在“文化专史”中又分门别类,分成语言史、文字史、神话史、宗教史、学术思想史、文学史、美术史,在学术思想史中再分成道术史(即思想史)、史学

① 比如,梁启超没有来得及写完的《中国文化史(社会组织篇)》(上海:中华书局,1936年)一共八章,分别是“母系与父系”、“婚姻”、“家族与宗法”、“姓氏”、“阶级”(上下)、“乡治”、“都市”;又,例如1933年,陈安仁在商务印书馆出版《中国上古中古文化史》,1936年出版《中国近世文化史》,他所谓的文化包括也很广,所以也是分为政治、社会风习、家族制度、农业、税制、商业、工业、交通、外交、币制、官制、军制、法制、宗教、美术、教育、文学等等门类的。后来,两书在1947年合为《中国文化史》,仍由商务印书馆出版。再如,1936年出版的王德华《中国文化史略》(萧一山作序,台北:正中书局,1952年再版),内容分成了“经济史”、“政治史”、“学术史”、“社会史”,而一门中间又包括很多类内容,像“政治史”里再分官制、地方制度、乡治、教育、考选、司法、兵制等等。此后,较晚近的著作,如在大陆最通行的阴法鲁、许树安的《中国古代文化史常识》(北京:北京大学出版社,1991年)也是这样写的;在台湾也一样,像卢建荣和林丽月合编的《中国文化史》(台北:五南图书出版股份有限公司,2002年),内容也还是典章制度的变迁、学术思想的演变、文学艺术的发展、科学与技术、宗教信仰、社会与经济,最后则是“现代的文化变迁”,好像要囊括整个历史。

② 高桑驹吉《中国文化史》,原名《支那文化史讲话》,大正十三年(1924)初印,第二年即印了第三版,中文译本在1926年由李继煌翻译,商务印书馆出版。这一种文化史体例,也很难划定自己的边界。高桑驹吉的《中国文化史》的体例是每个时代先作“历史概说”,然后是“文化史”,文化史部分也还是分门别类,比如制度、儒学、文学、史学、科学、宗教、音乐、贸易、交通等等,这对中国影响很大,像柳诒徵的《中国文化史》就有一点儿像这个模式,大体上以时代为纲,以文化为纬,既不很清晰“文化史”的主轴,也难划清所谓“文化史”的边界。

史、自然科学史、社会科学史<sup>①</sup>。

可是,如果这样写,文化史究竟与通史如何区别?文化史真的要如此庞杂地包罗万象吗?为什么文化史没有自己的重心,为什么很难确立它的主轴,也很难设定它的边界?下面,我想先从“文化”、“汉族文化”、“中国文化”这些最基础的问题开始,讨论今天我们是否可以有一个新的“中国文化史”的重心与主轴。

## 一、为什么要在文化史中强调“中国文化的复数性”?

2007年,我曾经在香港举办的一次论坛中提出一个说法,就是“中国文化传统是复数的,而不是单数的”。当时只是为了表示一种担忧,即随着中国的“膨胀”,会出现重返传统,强调国学,高唱爱国的极端趋向。那个时候,我心中的疑问只是,现在讲“国学”会不会窄化为汉族之学,讲“传统”是否会把汉族中国文化窄化为儒家一家之学?这会不会导致一种危险趋向,即布热津斯基(Zbigniew Kazimierz Brzezinski, 1928-)在《战略思维》(*Strategic Vision*)中所说的“崛起之后的自我错觉”<sup>②</sup>?如果是这样,它很容易和现在中国的所谓“汉服运动”、“祭炎黄,祭女娲”、“尊孔读经”等社会潮流结合起来,不由自主地把尊重传统和强调认同,在所谓“文化自觉”的论述下,推动民族主义甚至是国家主义。因此,我在很多场合反复说明中国文化的复数性也就是中国文化的复杂性、容摄性与开放性。

几年过去了,我仍然持这样的想法。但是,这里更希望从中国文化史的角度,通过中国的文化在几千年中不断叠加,凝固,叠加,凝固,再叠加,再凝固的历史过程,说明中国文化传统为什么是复数的,也想通过中国文化在晚清民初以后的百年渐渐处于断续之间的状况,来说明复数的中国文化传统,在今天为何仍然需要持开放的胸怀,接受各种外来文化的再次“叠加”。特别是在文化史研究和撰述上,我想提醒的是,如果充分注意到“中国文化的复数性”,在撰写中国文化史的时候,也许我们不得不关注中国文化在融汇、凝固、叠加过程中的复杂性,从而建立文化史的主轴。

请让我从“什么是中国文化”这个问题讲起。这些年来,我曾在很多场合批评某些论述中国文化的方法,因为研究中国文化的论著常常是用一种概论(或者说宏观)方式,高屋建瓴地,也是笼统地,或者抽象地介绍所谓“中国文化”。可是我觉得,要讲清什么是中国文化,“中国”两字是相当重要的,因为“文化”是每个民族都有的,你只有讲清楚,这个文化是中国特有(或比较明显),而其他国家没有(或者较不明显),或者说华人世界特有(或比较明显),其他民族没有的(或者较不明显),这才是比较“典型的”中国文化,你不能把那些“非典型的”东西统统叙述一遍,就算是中国文化了<sup>③</sup>。

那么,什么才是典型的“中国的”文化?这里先以汉族中国的文化为主来讨论,必须承认,自古以来汉族文化是中国文化的主脉和核心,特别能呈现汉族中国的文化的,简单地说,或许可以归纳为五个方面:

第一个是汉字的阅读书写和用汉字思维。古代传说中由于仓颉造字,“天雨粟,鬼夜哭”,这虽然是神话,但是正说明汉字对于型塑中国文化的意义。使用象形为基础的汉字,而且至今还使用这样的文字来思考和表达(其他各种文化大体上已不再使用象形为基础的文字),这在汉族中国人的思考

① 梁启超:《中国历史研究法补编》分论三《文物的专史》,收入《中国历史研究法》(外二种),石家庄:河北教育出版社,2000年,第294-346页。

② 我没有看到此书,据说,2012年2月14日,布热津斯基曾经与中国领导人习近平见面,并亲手赠送此书。关于“崛起之后的自我错觉”,乃引自《南都周刊》2012年第7期的报道《习近平在美国》一文。

③ 亨廷顿(Samuel P. Huntington)在《文明冲突与世界秩序的重建》(*The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, 黄裕美译,台北:联经出版事业公司,1997年)中曾经说到“血缘、语文、宗教和生活方式是希腊人的共同点,也是他们有别于波斯人和其他非希腊人之处”(第36页),那么,汉族中国人同样是因为包括族群、语文、宗教和生活方式等文化元素,与其他民族区分开来。当然,亨廷顿对于“文化”与“文明”区分得并不是那么清楚。

方法和意义表达上,确实影响深远而巨大<sup>①</sup>,不仅影响了中国文化,甚至还影响到周边即所谓“汉字文化圈”。

第二个是古代中国的家庭、家族、家国结构,以及这种在传统乡村秩序、家族伦理、家国秩序基础之上发展出来的儒家学说,也包括儒家的一整套有关国家、社会 and 个人的政治设计(它与希腊罗马城邦制基础上发展起来的文化相当不同)<sup>②</sup>,和延伸出来的修齐治平的思想<sup>③</sup>,构成了古代中国的日常生活和政治生活的传统<sup>④</sup>。

第三个是所谓“三教合一”的信仰世界。传统中国有所谓“儒家治世,佛教治心、道教治身”的说法<sup>⑤</sup>,儒道佛各种宗教彼此相处,互为补充,任何宗教都没有超越性的绝对和唯一,因而也没有超越世俗皇权的权威,彼此在政治权力的支配下可以兼容。由于在皇权的绝对权威之下,中国不像西方那样存在着可能与皇权分庭抗礼的宗教<sup>⑥</sup>,佛教、道教以及后来的天主教、基督教、伊斯兰教等等,都只有渐渐向主流意识形态和伦理观念屈服,改变自己的宗教性质和社会位置,在皇权许可的范围内作为辅助性的力量。当然,同时它也使得宗教信仰者常常没有特别清晰和坚定的宗教立场,形成所谓“三教混融”的实用性宗教观念,虽然宗教没有那种信仰的绝对权力,但也很少宗教之间的战争,这大概是世界其他很多区域或国家都罕见的<sup>⑦</sup>。

第四个是理解和诠释宇宙的“天人合一”思想、阴阳五行学说,以及从这套学说基础上衍生出来的一系列知识、观念和技术<sup>⑧</sup>。这种学说的来源相当之早<sup>⑨</sup>,发展到后世,其影响不仅波及中医、风

① 汉字与表音文字不同,很多字是“象形”的,像“日、月、木、水、火、手、口、刀”等等,还有很多字需要更仔细的更复杂的表述,于是就别出心裁加上一些,像刀口上加一点是“刃”而不是刀背,手放在树上是“采”,牛关在圈里是“牢”,这是“会意”。会意不够用,更加上声音来标志不同,于是有了“形声”,像“江、河、松、柏”等等。但是,由于基础还是“形”,很多汉字意思是可以从字形或结构中猜测的,而且很多字的意义也是从象形的字中孳生出来的,像“木”指树,而“木”在“日”中,即太阳从东方升起,就是“东”。“日”是太阳,如果它落在“草”中,那么就是“莫”(暮)。“手”象征力量,而手持木棒,就是掌握权力的“尹”,是威严的“父”,可如果是下面加上“口”,表示动口不动手的,就是“君”。汉字影响了人的思考和想象,也使中国人有了“望文生义”的阅读和思考习惯。中国人对于文字的崇拜和信仰,可以参看胡适:《名教》,《胡适文集》第四册第一卷,北京:北京大学出版社,1998年,第51—62页。

② 许烺光《东西方文化的差异及其重要性》认为,中国文化与西方文化的一个差异,就是西方文化强调个人的自我依赖(self-reliance),而中国文化强调群体的互相依赖(mutual dependence),载其《文化人类学新论》(张瑞德译,台北:联经出版事业公司,1980年)附录,第236页。

③ 即“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”。费正清(John Fairbank)在《美国与中国》(孙瑞芳、张泽宪译,北京:商务印书馆,1971年)一书中曾说,从诚意格物致知,到修身齐家治国平天下的说法,曾经在古代中国是学者的信条,但是“从希腊人的眼光来看它,不过是一串奇特的、不合理的推论而已”(第64页)。

④ 在这一方面,可以参看费孝通《乡土中国》(1948年初版,上海人民出版社2006年重印本)和许烺光《祖荫下:中国乡村的亲属、人格与社会流动》(Under the Ancestor's Shadow,王芃、徐隆德译,收入《许烺光著作集》[2],台北:南天书局,2001年)的研究。

⑤ 宋孝宗《原道辩》,后易名为《三教论》,参见史浩《鄞峰真隐漫录》卷十。此篇在宋代很罕见的针对韩愈的论文,本来在理学渐渐兴盛的南宋初期,是很容易激起反弹的,为什么宋孝宗以皇帝之尊,来写这样一篇东西?这很值得思考,而且它确实曾经引起范成大、史浩、程泰之的不同议论,参看李心传:《建炎以来朝野杂记》乙集卷三《原道辩易名三教论》,北京:中华书局,2000年。

⑥ 这一传统的形成,应该经历了从东晋到唐代关于“沙门不敬王者论”的争论,到唐代终于由官方裁定,宗教徒必须礼拜父母与君主,即必须接受传统的“孝”与“忠”,即古代中国传统的家庭伦理与政治伦理。参看葛兆光:《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》第四编第六节《佛教征服中国?》,上海:复旦大学出版社,1998年,第568—581页。

⑦ 正因为“三教合一”,古代中国与政教合一、宗教拥有绝对影响力的伊斯兰世界不一样,跟西方中世纪曾经能与政权相颉颃,成为西方精神和文化来源的基督教天主教也不一样。

⑧ “阴阳”既可以被比拟成日月、天地,也可以被象征君臣、上下,从阴阳中进一步引申出来的冷暖、湿燥、尊卑、贵贱,而且也暗示了一系列的调节技术。“五行”在古代中国,是宇宙中最基本的五种元素“金木水火土”,但是“五行”在宇宙、社会、人身中有种种匹配的事物和现象,甚至对应人的五种品德“仁义礼智圣”,人们普遍相信“五行”可以归纳和整理宇宙间的一切,如五色、五声、五味、五方、五脏、五祀等等,否则,社会就会混乱,宇宙就会无序。

⑨ 关于五行说的缘起,有很多论述,在现代考古资料上,可以参看冯时《上古宇宙观的考古学研究》(《史语所集刊》第八十二本第三分)介绍2006年12月至2008年8月发掘之安徽蚌埠市双墩一号墓春秋时代的锺离国(前518年灭于吴)墓。此墓的发掘报告发表于《考古》2009年第7期。值得注意的是,(1)墓上封土与墓内填土,皆由五色青、白、赤、黑、黄混合,与五色五方五行观念有关,(2)五色封土之下有白色石英细砂砌筑之圆壁遗迹,可能与盖天观念有关。

水、建筑<sup>①</sup>,甚至还包括政治、审美等等<sup>②</sup>。

最后一个是在“天圆地方”的宇宙论影响下,形成的古代中国非常特殊的天下观,以及在这种天下观基础上,发展出来的一种看待世界的图像,在这样的天下想象下,古代中国还形成了以朝贡体制为基础的国际秩序。

如果你拿这五个方面跟基督教文明比,跟伊斯兰世界比,甚至跟东亚、南亚也相信佛教,或者也用儒家律令的区域比,你会发现这才是“中国”的“文化”。所以,我一直希望,不要用“放之四海皆准”的宏大概念和空洞语词(比如中国文化强调“中庸”、讲究“伦理”、重视“家庭”等等),来抽象和泛泛地定义中国文化。

## 二、究竟什么是“中国”?

但是,问题仍然没有解决,因为“中国”仍然是一个需要定义的概念,以上所说的各种文化现象,虽然贯穿中国历史数千年,一直处于主流位置,但仍然只是汉族文化,如果我们承认,“中国”并不只是汉族中国,上述“中国的”文化传统,仍然无法简单地认为它就是“中国文化”。

越来越多的考古和历史证据表明,自古以来,各个王朝的核心区域(中国)很小,但与当时王朝之外(域外)的文化,有着或密切或疏远的交换关系<sup>③</sup>。即使在过去认为相对封闭的上古时期,在中国这块土地上,与周边的文化、种族、宗教、物品上的交融也相当密切。上古三代,各王朝血统都未必像古史传说中“黄帝之苗裔”那么单纯<sup>④</sup>,比如商代,它真的是一个“汉族”或“华夏族”吗?傅斯年(1896—1950)就不那么认为,他说,殷人就是“夷人”,殷商建立的王朝,是东夷与西夏冲突交融,甚至是“夷人胜夏”的结果。他还提醒人们,向来被认为是后来中国文化源头的齐鲁,其实也是夷人的中心<sup>⑤</sup>。还有人更说,殷商的文化渊源“与日后的通古斯族群文化,有相当的关系”<sup>⑥</sup>。即使这些说法只是猜测,但那个时代各种文化的交融一定是很频繁的。以目前发掘与研究最为成熟的“殷墟”为例,李济(1896—1979)就在1932年一篇有关安阳殷墟考古的报告中说,过去认为夏商周一线单传,纯粹是古代中国的殷墟文化,其实是多元的。比如骨卜、龟卜、蚕桑、文身、黑陶、玉琮等等来自东方,而青铜、空头斧、矛等来自中亚、西亚,稻米、象、水牛、锡等来自南亚<sup>⑦</sup>。即使到了所谓华夏礼乐成熟的周代,南蛮北狄西戎东夷仍然频频进入华夏,过去传说中“断发文身”的越族,“信巫鬼重淫祀”的楚人,也渐

① 近年来考古发现的一些早期文献,如湖北张家山出土的《引书》里面也说,不仅是治理国家要“尚(上)可合星辰日月,下可合阴阳四时”,就连人的生活,也要和“天地四时”对应配合,就是“治身欲与天地相求,犹薰俞也”,天地的规律像四季,也影响着人的生活,所以,人要像天一样“春产,夏长,秋收,冬藏,此彭祖之道也”,如果人与天的“燥湿寒暑相应”,就可以求得永恒。

② 在古代中国人的心目中,凡是仿效“天”的,就能够拥有“天”的神秘与权威,于是,这种“天”的意义,在祭祀仪式中转化为神秘的支配力量,在占卜仪式中转化为神秘的对应关系,在时间生活中又显现为神秘的希望世界,支撑起人们的信心,也为人们解决种种困厄。不仅是一般民众,就连掌握了世间权力的天子与贵族,也相信合理依据和权力基础来自于“天”,秦汉时代皇宫的建筑要仿效天的结构,汉代的墓室顶部都要绘上天的星象,汉代皇家的祭祀要遍祭上天的神祇,祭祀的场所更要仿造一个与天体一致的结构。在人们的心目中,“天”仍然具有无比崇高的地位,天是自然的天象,是终极的境界,是至上的神祇,还是一种不言自明的前提和依据。

③ 1926年,顾颉刚指出,不要相信“中国汉族所居的十八省,从古以来就是这样一统的,这实在是误用了秦汉以后的眼光来定秦汉以前的疆域”,他反复强调夏商周的范围很小,“周朝时候的中国,只有陕西、河南、山东三省和山西、直隶两省的南部”。见顾颉刚:《秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象》,《顾颉刚全集》第6册,北京:中华书局,2010年,第33页。

④ 像《史记》说夏禹“黄帝之玄孙而帝颡项之孙也”,说殷契出自帝喾,而帝喾也是黄帝的曾孙,说周后稷的母亲也是帝喾元妃,说起来也是黄帝的后代(北京:中华书局,1959年,第49、91、111页)。

⑤ 傅斯年:《夷夏东西说》(1935),《傅斯年全集》第3册,台北:联经出版事业公司,1980年,第864页。

⑥ 许倬云:《我者与他者:中国历史上的内外分际》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第9页。

⑦ 李济:《安阳最近发掘报告及六次工作之总估计》,《李济文集》第2卷,上海:上海人民出版社,2006年。他曾经提出,中国古史研究者应当“打倒以长城自封的中国文化观,用我们的眼睛,用我们的腿,到长城以北去找中国古代史的资料。那里有更老的老家”,见李济:《记小屯出土之青铜器(中篇)后记》,《李济文集》第5卷。他在《中国上古史之重建工作及其问题》(收入《李济文集》第1卷)一文中也提出,中国文化不是一个孤立的世界,它的来源“可以从黑海,经过中亚草原,新疆的准噶尔,蒙古的戈壁,一直找到满洲”。

渐进入周王朝的文化范围<sup>①</sup>。虽然“礼乐”成为周代文化共同体的同一象征,但北方的三晋、东边的齐鲁、南面的荆楚、西面的戎秦、中原的郑卫,却各自发展着各自的文化<sup>②</sup>,只是在封建诸侯制度的约束下,共同构成复杂、多元和松散的周文化。在我看来,那种整齐同一、秩序井然、边界清楚的“周文化”,恐怕更多地是后世的追怀和想象,就像把周礼归之于周公制作一样。其实,大体能够称为周文化核心的,主要是两个传统的交织,即“礼乐传统”与“巫史传统”。现在看来,春秋战国之前,人们对于所谓“文化”或“传统”,其实处在一种并不“自觉”而只是“自在”的状态,看上去“混沌”的和谐,其实包孕着种种“七窍”的差异。正因如此,“礼崩乐坏”的时代,恰恰成为“文化启蒙”的时代,这个时代的到来,便导致“百家往而不返,必不合矣”的分化现象,孔子、墨子和老子等学者,儒、墨、道等等潮流,加上各种各样冲突的知识、信仰和风俗,正是在这个多元而分裂的时代产生的,如同余英时先生所说,“道术将为天下裂”的时代,正是中国思想的“轴心时代”,也恰恰提供了后世各种思想与文化的无尽资源<sup>③</sup>。

因此,秦汉一统王朝继承下来并且扩而大之的“中国”<sup>④</sup>,原本是一个杂糅了各种种族、思想、文化和地域,彼此混融交错的空间。不过,汉族“中国”的民族认同、国家意识和文化取向,却在秦汉大一统时代,将这些杂糅的元素第一次凝固重铸起来,从《吕氏春秋》到《淮南子》的思想兼容(即所谓包容百家的“杂家”),从《春秋繁露》到《白虎通》的思想整合(即罢黜百家的“王霸道”),开始形成“中国的”文化世界,而“中国的”文化认同,也逐渐在来自“匈奴”、“西域”、“西南夷”等等的压力下,开始浮现<sup>⑤</sup>。

应该承认,由于秦代推行“一法度、衡石丈尺,车同轨,书同文字”<sup>⑥</sup>,汉代实行“罢黜百家,独尊儒术”<sup>⑦</sup>,以想象与传说中“九州”为中心区域的“中国”开始出现,以“华夏”为核心的汉民族开始形成,以天下中央的意识、阴阳五行的观念、王霸道(儒法)杂之的政治、汉字书写的习惯、宗族伦理的秩序等等为基础的“中国文化”开始成型。那个时代的“中国”,既是《史记·秦始皇本纪》中所说的“地东至海暨朝鲜,西至临洮、羌中,南至北向户(指向北开窗才能见日的极南方),北据河为塞,并阴山至辽东”<sup>⑧</sup>,也是《史记·货殖列传》中“汉兴海内为一”一句以下对中国的自我描述,说明古代中国对于“中国”的认知,到了司马迁那个时代,西面是关中、巴蜀、天水,南面到番禺、儋耳,北面是龙门碣石、辽东、燕涿,东面是海岱、江浙,这已经大体划出“疆域”,它表明“中国”的初步形成<sup>⑨</sup>。

长达四百余年的两汉,似乎确立了“中国”的文化世界。但是尽管如此,中国与周边的文化接融仍然没有停歇。实际上,从秦汉到魏晋南北朝再到隋唐,四方辐辏、彼此交融的情况更加明显,特别是东汉之后到隋唐时期,更是一个各种异文化重铸中国文化的重要时期。请允许我用最粗略的方法简单叙述:

① 《左传·宣公三年》记载公元前606年楚子征讨陆渚之戎,而陆渚之戎居然就在今河南嵩县,即东周王都洛阳附近,可见楚、戎与华夏在地域上的交错。当然,楚子居然试图觊觎周王朝王权的象征物九鼎,也说明当时各个族群都已经是同一政治共同体“中国”(周)的组成部分。

② 有一种说法认为,阴阳、五行、八卦的观念,分别来源于三种不同的占卜技术,即龟卜、卦卜、枚卜,代表了古代中国东方、西方和南方的不同文化,直到东周即战国末期,才逐渐综合起来,“发生了一次萧墙内的大融合”,并附上了种种道德和政治的解释。见庞朴:《阴阳五行探源》,《中国社会科学》1984年第3期。

③ 余英时《综述中国思想史上的四次突破》,原为2007年名古屋日本中国学会第59届大会上的演讲《我与中国思想史研究》,原载《中国文化史通释》,牛津大学出版社,2010年。又,余英时:《天人之际》,载《人文与理性的中国》(余英时英文论著汉译集),上海:上海古籍出版社,2007年,特别是第1-7页。

④ 《史记》卷六《秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》说,秦统一,“南取百越之地,以为桂林、象郡”,“使蒙恬北筑长城而守藩篱,却匈奴七百余里”(第280页)。

⑤ 比如汉代铜镜铭文常常在“胡虏”或“四夷”的对照下出现“国家”字样,如“侯氏作镜四夷服,多贺国家人民息,胡虏殄灭天下服,风雨时节五谷熟”;而《史记》中的《大宛列传》、《匈奴列传》等等,就已经通过周边异国异族的存在,说明“中国”意识的萌生。

⑥ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第239页。

⑦ 《汉书》卷五十八《董仲舒传》记载董仲舒上书建议:“诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”,其目的是“统纪可一,而法度可明,民所知从矣”,就是在汉帝国建立同一的政治与文化(北京:中华书局,1962年,第2523页)。

⑧ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第239页。

⑨ 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3261-3270页。

(一)从民族上来说,秦汉时代,西方与西域三十六国、北方与匈奴,南方与百越,南北朝时期与鲜卑、羌,交往都相当多,各种种族互相融合<sup>①</sup>,以至于西晋时代充满焦虑的汉族文人士大夫江统要写《徙戎论》来警告人们<sup>②</sup>,警惕这一种族混融杂居的状况。不止是北方有胡汉的交融,南方也一样,有着汉族文化的南侵和蛮族文化的加入,谭其骧指出,无论北方还是南方的汉人,都杂糅了很多异族血统,现在湖南地方的汉人就融入很多“蛮族”的文化<sup>③</sup>。到了隋唐,突厥、吐蕃、回纥相继崛起,波斯、天竺人迁入,粟特、沙陀人处处皆是,中国已经成为一个胡、汉混融的文化共同体,胡人未必会有外来异族的感觉,而汉族也未必就有绝对的优越感<sup>④</sup>。就连李世民的长子李承乾,都特别好“胡风”,喜爱突厥语言与风俗<sup>⑤</sup>。而胡人则很多人都在中国的中心区域并进入上层,所以,元代胡三省在注释《资治通鉴》的时候曾经感慨:“自隋以后,名称扬于时者,代北之子孙十居六七矣”<sup>⑥</sup>。不妨举两个小小的例子,印度的瞿昙氏,可以几代成为唐王朝的技术官僚<sup>⑦</sup>,波斯萨珊王朝君主与贵族、僧侣,也可以成为大唐臣民甚至长安市民<sup>⑧</sup>。很多异族或者异国人后来都融入中国,不仅成为中国人而且成为所谓京兆人或长安人<sup>⑨</sup>。正因为异域血缘融入汉族,才出现了陈寅恪所说的“取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯,旧染既除,新机重启,扩大恢张,遂能别创空前之世局”的大唐盛世现象<sup>⑩</sup>。

(二)再说物品的交流,看过谢弗(Edward H. Schafer)的名著《撒马尔罕的金桃——唐代的舶来

① 正如佛经中描述的,“一一国中,种类若干,胡汉羌虏、蛮夷楚越,各随方土,色类不同”。见《法苑珠林》卷二《界量部第五》,《大正藏》第53卷,石家庄:河北省佛教协会,2008年。

② 房玄龄等:《晋书》卷五十六《江统传》,北京:中华书局,1974年,第1529-1530页。在江统之前,傅玄曾经提出“胡夷兽心,不与华同,鲜卑最甚……宜更置一郡于高平川,因安定西州都尉募乐徙民,重其复除以充之,以通北道,渐以实边”。另一位郭钦也提出过“裔不乱华,渐徙平阳、弘农、魏郡、京兆、上党杂胡”等策略。分见《晋书》卷四十七《傅玄传》,第1322页;卷九十七《北狄匈奴传》,第2549页。

③ 有关中古各种族群混融的这种情况,前辈学者研究甚多。此见谭其骧:《近代湖南人中之蛮族血统》,原载《史学年报》第二卷第五期,1939年;后收入葛剑雄编:《长水粹编》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第234-270页。

④ 参看苏其康:《文学、宗教、性别与民族——中古时代的英国、中东、中国》“丙篇”,台北:联经出版事业公司,2005年,第237-365页。特别是引言《丝路上的胡人》,第237-241页。又,《北史》卷九十二《韩风传》记北齐宦官韩风(本汉人)所谓“恨不得到‘汉狗’饲马。又曰:刀只可刈‘汉贼’头,不可刈草”,又常常说“狗汉大不可耐,唯须杀却”云云,可见也有汉人以胡人自居,即做“假洋鬼子”的现象。

⑤ 据《新唐书》卷八十《太宗诸子传》说,李承乾让手下“数十百人习音声,学胡人椎髻”,而他自己“好突厥言及所服,选貌类胡者,披以羊裘,辮发,五人建一落,张毳舍,造五狼头纛”,自己还扮演死去的胡人可汗,学习胡人的习惯,与兄弟分队战斗。北京:中华书局,1975年,第3564-3565页。有趣的是,在唐代或唐代之前,习胡语还是时髦,如《颜氏家训》卷上《教子篇》记载,北齐有一士大夫,就很自豪自己的儿子学鲜卑语、弹琵琶,“以此伏事公卿,无不宠爱,亦要事也”。但是到了宋代,士大夫官员会说胡语竟然成为一种过错,甚至会被认为有里通外国的嫌疑而被治罪,如欧阳修《赠刑部尚书余靖襄公神道碑铭并序》中记载,余靖(安道)主张与西夏和议,并亲自谈判成功。但是却因为“坐习虏语,出知吉州”,甚至被仇家中伤,回归乡里。见《欧阳修全集》第二册,北京:中华书局,2001年,第367页。对于这一资料,刘子健早就在《讨论北宋大臣通契丹语的问题》短文中说,“儒臣不学这种夷语的末技,多半用通事通译,反映中国文化自我中心的态度,对于外国情形不够注意,并且通外国语还可能被君主怀疑,带上一顶帽子,说是有可能私通外国的嫌疑”。见《两宋史研究论集》,台北:联经出版事业公司,1987年,第89页。

⑥ 司马光:《资治通鉴》卷一〇八,北京:中华书局,1956年,第3429页。

⑦ 1977年在西安长安县发现印度人瞿昙氏的墓志,上写“法源启祚,本自中天(中天竺),降祉联华,著于上国,故世为京兆人也”。这个来自印度的瞿昙氏,和佛陀本是一个种姓,隋唐之际来到中国以后,五代人都在长安居住,并且以他们熟悉的天文历法星占之学,成为中国的官员,著有《开元占经》,翻译了《九执历》。参看晁华山:《唐代天文学家瞿昙氏的发现》,《文物》1978年第10期。

⑧ 据《旧唐书》卷一九八《西戎·波斯传》等文献记载,波斯萨珊王国末代君主伊嗣俟(Yazdagird)之子卑路斯(Peroz),在其国被阿拉伯人灭掉之后,逃到中国,在唐高宗咸亨四年(673)和五年(675)两人长安,其随从在中国建立了“波斯寺”,即琐罗亚斯德(祆教)的寺院,他的儿子及随行的贵族、随从、僧侣数千人,也都随之定居中国。参看方豪《中西交通史》(长沙:岳麓书社,1987年)上册的论述。

⑨ 《周书》卷四《明帝纪》引皇帝诏书:“三十六国九十九姓,自魏氏南徙,皆称河南之民。今周室既都关中,宜改称京兆人”(北京:中华书局,1971年,第55页)。《隋书》卷三十三《经籍志》史部谱系类序:“后魏迁洛,有八氏十姓,咸出帝族。又有三十六族,则诸国之从魏者。九十二姓,世为部落大人者,并为河南洛阳人”(北京:中华书局,1973年,第990页)。

⑩ 陈寅恪:《李唐氏族之推测后记》,陈美延编:《金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第344页。

品研究》(中文翻译为《唐代的外来文明》)<sup>①</sup>,以及劳费尔(Berthold Laufer)的名著《中国伊朗编》<sup>②</sup>的人们就会知道,在中古时期,不仅各种珍奇、药物、香料、葡萄、紫檀、莲花,也包括百戏、胡舞、胡服、胡粉等纷纷进入中国,就出现了所谓“胡音胡骑与胡妆,五十年来竞纷泊”(元稹《法曲》)的现象,这一点无需多说。

(三)再看宗教方面,来自印度与西域的佛教、本土崛起的道教、来自中亚甚至更远地区的三夷教(火祆教、景教、摩尼教),纷纷涌入中国,无论在西域,在敦煌,还是在长安,各种宗教既互相冲突也互相融合。各种文化的交融与冲突的程度有多深呢?这里也举一个例子,8世纪中叶大约在四川成都编成的禅宗史书《历代法宝记》里面,就记载了佛教与摩尼教、景教冲突的故事,说明在属宾(今新疆)就有来自南亚、西亚乃至欧洲的三教之冲突,而这种冲突的故事,不仅已经传入内地,还刺激着内地宗教的发展<sup>③</sup>。更为重要的是,纷纷涌入中国的各种外来宗教,一方面引起了传统儒家的危机感,一方面也在危机感中产生的抵抗中,渐渐彼此汇合生成新的思想与文化<sup>④</sup>。

所以近年来,越来越多的学者,反对过去把古代中国视为“封闭”、“内向”和“保守”的说法,也反对把近代中国看成是由于西方冲击,中国被迫回应的观点,开始强调中国的一贯开放性。2000年有两本书很有趣,美国学者韩森(Valerie Hansen)出版的一本中古中国史新著,书名就叫“开放的帝国”(The Open Empire),她认为,古代中国就是一个外向的,生机勃勃的帝国<sup>⑤</sup>。而同一年,另一个美国学者卫周安(Joanna Waley-Cohen)在他的近代中国史著作中,也讨论了早期中国的世界主义,从政治、宗教、商业各个方面来反驳中国史封闭和内向的说法<sup>⑥</sup>。

### 三、文化史在宋代有一个再转折

不过,中国文化史在宋代有一次深刻的变化。我在一篇论文中曾经讨论过“宋代中国意识的凸显”,说明古代中国原本对于种族、文化和宗教的开放心怀和叠加状况,在宋代逐渐转变,经过中古时期叠加了很多异族色彩的汉族中国文化,也在这个时代第二次重建、清理并且再次凝固,形成了影响至今的汉族中国文化的传统,当然,这是一个既旧且新的新传统<sup>⑦</sup>。

8世纪中叶以来,突厥、波斯、粟特、回鹘、吐蕃、沙陀等等各种非汉族人因为战乱大量涌入,一直到10世纪中叶的五代十国,各种异族纷纷进入内地,不仅带来族群的问题,也带来宗教的问题,这对传统居于中心的汉族文明有很大的威胁。虽然宋代初步一统,然而宋代的北方异族政权辽(契丹)、夏(党项羌)、金(女真)以及后来的蒙古,都对汉族政权虎视眈眈。正如日本学者西岛定生所说:“宋代虽然出现了统一国家,但是,燕云十六州被契丹所占有,西北方的西夏建国与宋对抗,契丹与西夏都对等地与宋同称皇帝,而且宋王朝对辽每岁纳币,与西夏保持战争状态,这时候,东亚的国际关系,

① [美]谢弗:《唐代的外来文明》,吴玉贵译,西安:陕西师范大学出版社,2005年。

② [美]劳费尔:《中国伊朗编》,林筠因译,北京:商务印书馆,1964年。

③ 参看荣新江:《〈历代法宝记〉中的末曼尼及弥师诃》,《中古中国与外来文明》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第343页以下。

④ 瞿兑之在《读〈日本之再认识〉》一文中说:“唐代也不纯是中国。因为唐朝是民族大混合的时代,唐朝各地方常常看见日本、新罗的学生僧侣,波斯的商贾,印度的婆罗门僧,南洋的昆仑奴,以及其他,与中国人杂居齐齿。而所谓的中国人者,自帝室皇亲以至公卿大夫学士,下至兵卒,又无不掺杂有汉末以来各胡种的血液。所有的风俗都是混同的,甚至语言文字,早都带有变化的色彩。”他下面还举了元稹和白居易的例子,说明元稹是拓跋氏的后裔,白居易也是九姓胡之一,“因为种族的关系,所以诗格也略与汉人不同”。见其《铤庵文存》,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第129页。

⑤ The Open Empire: A History of China to 1600, New York and London: Norton & Company, 2000. 中文本《开放的帝国: 1600年前的中国历史》,梁佩、邹劲风译,南京:江苏人民出版社,2009年。

⑥ 《北京的六分仪: 中国历史中的全球趋向》(The Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History, New York and London: W. W. Norton & Company, 2000)。

⑦ 葛兆光:《“中国”意识在宋代的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源》,原载《文史哲》2004年第1期,收入《宅兹中国: 重建有关“中国”的历史论述》,北京:中华书局,2011年。

已经与唐代前期雄踞天下、册封周边诸国成为藩国的时代大不一样了,从这一状况来看,东亚从此开始了不承认中国王朝为中心的国际秩序。”<sup>①</sup>于是,在自我中心的天下主义遭遇挫折的时候,自我中心的民族主义开始兴起。这显示了一个很有趣的现实世界与观念世界的反差,即在民族和国家的地位日益降低的时代,民族和国家的自我意识却在日益升高<sup>②</sup>。

这种情况影响到了中国文化史的巨大变化,即全力捍卫汉族文化、强行推广汉族文化。对异族文化的高度警惕,在某种程度上形成这个时代的“国是”,即上下一致的思想与文化共识。“中国”在“外国”的环绕下,凸显出自己的空间也划定了有限的边界,从而也在文化上开始逐渐成为一个“国家”,“汉文化”在“异文化”的压迫下,不再像唐代或唐代之前那样,满不在乎地开放自己的领地,大度地容纳各种异类,而是渐渐确立了自己独特的传统与清晰的边界<sup>③</sup>。

这个重新强化汉族王朝的权力,捍卫汉族中国文化传统的思潮,是从中唐就开始的,从韩愈以来,这种在政治上、文化上都可以称为“尊王攘夷”的趋向,就在危机感很深的知识群体中浮现。为什么韩愈如此重要?正如陈寅恪先生指出的,是因为韩愈在建立儒家道统、扫除章句繁琐、排斥佛道以救政俗、排佛申明夷夏大防、改进文体以利宣传、奖掖后进促进学说流传等六方面有其历史意义<sup>④</sup>。从文化史的角度说,这就是重新建立汉族文化的权威和排斥异族文化的侵蚀。这种文化取向一直蔓延到宋代,我们可以看到,宋代前期朝廷重建礼仪,经学家以《春秋》之学鼓吹尊王攘夷,史学家对于唐代兴亡和五代社会问题进行反省,于是,在“澶渊之盟”即11世纪以后,出现从石介的《中国论》到欧阳修、章衡、司马光关于“正统”之讨论。这究竟是一种什么样的文化潮流?同时,宋代士大夫在面对新的国际秩序挑战之外,还要面对国内的合法性危机冲击。原因很简单,因为这个新王朝已不再是天生拥有权力的贵族政权,赵宋王朝为什么合法,皇帝为什么是神圣的和权威的,都需要重新进行论证。这就是为什么宋王朝从建立之初,就要一方面祭天封禅、祀汾阴、制造天书事件,一方面要重回三代,制礼作乐,制定新政策,保证与士大夫共治天下的原因。特别是,古代中国始终是以“三代”为最高理想的,因此,宋代不仅是皇帝(如真宗与徽宗)对于文化的复古更新很有热情,官僚士大夫无论保守还是激进(如王安石和朱熹),也极力支持“一道德,同风俗”,这一理想连一般士绅也受到鼓动,这对人们重新确立这个帝国的文化边界与思想路标,尤其有明显的影响。

#### 四、宋代之后文化史的再变化

正是在这种背景下,宋代开始在国家(朝廷)和士绅(地方)双重推动下,逐渐重新建立了以汉族传统、儒家伦理为中心的文化同一性,“中国文化”再一次“凝固”。正如我在《中国思想史》第二卷中所说的,正是在国家用“制度”,士绅以“教化”,两方一致的推动中,一些儒家原则被当作天经地义的伦理道德确定下来,按照这种原则建立有序生活的制度也被认同,并逐渐推广到了各个地区。像家庭、宗族秩序的基础“孝”、国家秩序的观念基础“忠”,都成了笼罩性的伦理,就连原来是化外的宗教(如佛教道教)也必须随时注意皇权的存在。来自古老儒家仪式的礼仪制度,也渐渐扩展到各个区域的民众生活中,成了新的习俗,一些被“文化”拒绝的生活习惯与嗜好被确定为错误,比如所谓的过度饮酒、贪恋美色、聚敛财物,以及个性强烈的表现,即酒色财气,越来越被当作可耻的习惯。用现代的语言来说,就是在汉族中国国家空间中,伦理道德的同一性被逐渐建构起来,普遍被认同的文化世界

① [日]西岛定生:《中国古代国家と东アジア世界》第六章《东アジア世界と日本史》,东京:东京大学出版会,1983年,第616页。

② 这一转变相当重要,这使得传统中国的华夷观念和朝贡体制,在观念上,由实际的策略转为想象的秩序,从真正制度上的居高临下,变成想象世界中的自我安慰;在政治上,过去那种傲慢的天朝大国态度,变成了实际的对等外交方略;在思想上,士大夫知识阶层关于天下、中国与四夷的观念主流,也从“溥天之下,莫非王土”的天下主义,转化为自我想象的民族主义。

③ 参看邓小南《祖宗之法——北宋前期政治述略》(北京:生活·读书·新知三联书店,2006年)第二章《走出五代》中关于胡汉问题的消解的论述,特别是第92—100页。

④ 陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第285—297页。



开始形成,并奠定了中国人的日常生活<sup>①</sup>。

“中国文化”似乎在宋代再一次型塑成“汉族中国的文化”。前面我们所说的“中国的”文化的特点,就是在这个时代再次被塑造、被奠定、被日常化的。正如国际学界都基本承认的“唐宋变革说”所指出的,在唐宋之间,中国发生了巨大变化,宋代中国的文化与此前的汉唐中国文化,其实很不一样。由于有了“他者”,它开始有了“排他性”,因而,这是“中国的”文化,是“汉族的”传统。美国学者包弼德(Peter A. Bol)那部有关宋代思想文化史的著作用了 *This Culture of Ours* 为题,相当有深意<sup>②</sup>。毫无疑问,这个文化,是后来中国文化的核心和主流,但是它并不是一切,也不是一成不变的中国文化。然而,对于“中国”来说,历史相当诡异,宋代重建了以汉族为中心的文化,再次确定了儒家为基础的伦理,形成了汉族的中国意识。

但值得文化史特别强调的是,尽管宋代重建了汉族中国文化,形成了新的传统,并且影响深远,但是,后来中国历史又有两次巨大的转折和变化。对于中国文化来说,蒙古与满清两次进入汉族文化区域并统治汉族中国,给中国带来了更多民族血缘,给中国带来了许多异族文化,也给中国拓展了原本的疆域,因此,在此后的那些时代,所谓“中国的”文化传统就越发不容易界定。

13-14 世纪,蒙古文化随着政权更迭进入汉族中国,它对于中国文化世界的影响其实很深,至今我们对这种“蒙古化”的研究还不很充分。后来明太祖朱元璋所说“昔者元处华夏,实非华夏之仪,所以九十三年之治,华风沦没,彝道倾颓”<sup>③</sup>,虽然有些夸张,但是,所谓“上下无等”、“辫发左衽”等等异族风俗,确实影响很深<sup>④</sup>。据说,当时华北的汉族中国人包括士大夫,已经对胡汉之分很不敏感<sup>⑤</sup>,所谓“天下污染日深,虽学士大夫,尚且不知此意”<sup>⑥</sup>,这已经导致“宋之遗俗,消灭尽矣”<sup>⑦</sup>。

异族文化再次叠加在汉族文化之中。蒙古人的“辫发椎髻”、“胡乐胡舞”、“胡姓胡字”,在汉族中国流行了近一个世纪,以至于人们“俗化既久,恬不为怪”<sup>⑧</sup>,而草原民族带来的“驰马带剑”之风,上下无别的礼仪,和进入城市后的奢靡生活,也给汉族文化传统带来威胁,甚至蒙古、回回与汉族通婚,婚丧礼俗也影响到汉族的家族伦理。经历一个世纪的蒙古统治,宋代“一道德,同风俗”的努力,似乎遭到很大的消解,异族文化与汉族文化的交错融汇,已经到了很深的程度。在汉族传统观念中,最重要的文化象征(衣冠、风俗、语言)上面,最重要的社会秩序(士农工商、乡村宗族)上面,都出现了问题。因此,在汉族再一次取得政权的明初,在皇权的推动下,新政权曾经有过一个“去蒙古化”的运动,不穿胡服,不用胡姓,重建儒家礼仪,恢复儒家秩序,强调汉族经典,文化重心转回本土十五省,似乎明代中国又一次重回汉家天下。明代人曾经认为,明代初期的文化变革,是“新一代之制作,大洗百年之陋习……真可以远追三代之盛,而非汉唐宋所能及”<sup>⑨</sup>。似乎中国文化再一次凝固,并且他们也守住了传统汉族文化的边界<sup>⑩</sup>。

但是,历史的再一次曲折又打断了这个重建汉族中国文化传统的进程,1644 年满清入关以后,正如我在另一部书中所说,大清帝国逐渐包容了满、汉、蒙、回、藏、苗诸多民族,成为一个“多民族大

① 葛兆光:《中国思想史》第二卷《七至十九世纪中国的知识、思想与信仰》第二编第三节《国家与士绅双重支持下的文明扩张:宋代中国生活伦理同一性的确立》,上海:复旦大学出版社,2000年,第356-386页。

② [美]包弼德:《斯文:唐宋思想的转型》,刘宁译,南京:江苏人民出版社,2001年。此书的英文书名即 *This Culture of Ours*。

③ 朱元璋:《大诰序》,钱伯城等主编:《全明文》第1册,上海:上海古籍出版社,1994年,第586页。

④ 中央研究院历史语言研究所编:《明太祖实录》卷一七六,上海:上海古籍出版社,1983年影印本,第2665-2666页。

⑤ 一个很有趣的例子是何炳棣曾经提到的,原本具有鲜卑血统的文人元好问,在政治上却认同女真人所建立的大金,在新的蒙古帝国统治之下,又以编选汉族文学特征很重的《中州集》,保留对金国文脉的历史记忆。

⑥ 刘夏:《陈言时事五十条》,《刘尚宾文续集》卷四,《续修四库全书》第1326册,上海:上海古籍出版社,2002年影印本,第155页。

⑦ 王祚:《时斋先生俞公墓表》,李修生主编:《全元文》第55册,南京:凤凰出版社,2004年,第618页。

⑧ 中央研究院历史语言研究所编:《明太祖实录》卷三十,第525页。

⑨ 《皇明条法事类纂》卷二十二,《中国珍稀法律典籍集成》乙编第4册,北京:科学出版社,1994年,第978页。

⑩ 以上均参看张佳:《洪武更化:明初礼俗改革研究》,复旦大学博士学位论文,2011年。

帝国”，各种异族文化诸如宗教信仰、生活方式、思想观念、语言形式等等，又再一次容纳到“大清”这个大帝国文化系统之中，使得文化再一次出现叠加现象<sup>①</sup>。一直到1911年中华民国成立，及1949年中华人民共和国成立，都无法改变这种状况。推翻帝制的人们接受了帝国时代的国土，原先呼吁“驱逐鞑虏”的革命派接受了《清帝逊位诏书》提倡的“合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国”，共和制国家继承了大清帝国遗留下来的民族与疆域。于是，这种被称为“中国的”文化，显然已经再度突破了上文所说的具有五个特征的“汉族中国的”文化。

那么，中国文化的“复数性”，是否要兼容满、蒙、回、藏、苗的文化？可是，现在中国很多文化史著作面临的问题就在这里，它面对本来是复数的文化，却作了单数的选择。

## 五、“中国的”文化史：传统帝国与（多）民族国家的历史特殊性

现在，很多人热心提倡“国学”，有人说“国学”就是五经儒家之学，有人说“国学”就是胡适当年提倡的“国故之学”，还有人更说，由于现在中国已经包括了各种民族、继承大清、民国形成庞大的疆域，那么应当有“大国学”，因此，这里我还得再次说到“中国”。2011年，我出版了一本《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，其中开篇的绪论，就是《重建有关“中国”的历史论述——从民族国家中拯救历史，还是在历史中理解民族国家？》，讲的是现在有关中国的历史论述，面临很多挑战。所以，我们不得不考虑，“中国”作为一个特别的（多）民族国家，究竟同时是否也是一个（多）文化世界？

我的一个看法是，尽管我们很反对狭隘的民族主义或国家主义，也希望在历史研究中超越固执的“国家边界”，但仍然要看到，“国家”（或者“王朝”）对于“文化”的型塑力量还是很强的。这是东北亚诸国的一个特色，在中、日、韩等国，政治的力量要比欧洲强很多，国家的疆域也比欧洲稳定得多。欧洲民族国家都是到近代才逐渐形成，而中国的中心区域从秦朝开始就很清楚（尽管边缘在不断变化），日本、朝鲜、越南、琉球的种族与文化的空间也是如此，既没有一个超越国家疆域、又凌驾皇权之上的宗教，也缺乏便利的自由流动和交流条件，更没有一个超越国家的东亚知识人共同体。在东亚，大与小、内与外、我与他的界限相对清楚，国家（王朝）的作用非常大，大到有区隔文化和制造认同的功能。它不像欧洲那样，各种人员来来往往，各国王室彼此通婚，知识也互相流动，不仅共享一个古希腊罗马文化传统，而且那里的宗教力量很大，教皇权力在世俗王权之上，人们可以共享一个信仰世界。因此，我虽然很赞成把中国、朝鲜、日本、越南等环东海、南海的区域看成是一个“彼此环绕与交错的历史”，把这个区域联系起来研究，但是，也有些担心学界为了“从民族国家拯救历史”，而忽略了国家、王朝与皇帝的“区隔”历史和“塑造”文化的作用。同样，也不能为了套用新理论，而忽略了中国作为一个来源悠久的民族国家（或多民族帝国），不仅是一个稳定的历史空间，而且是一个稳定的文化世界。

毫无疑问，作为一个文化世界，“中国”不是一成不变的，而是一个逐渐从中心向四方弥漫开来，又从四方汇聚中央的空间。“中国文化”也不是一个单一的文化，而是一个以汉族文化为核心，逐渐融汇各种文化形成的共同体。不过，问题要从两方面看。一方面，由于秦汉、宋代、明代文化世界的三次凝固，它逐渐形成汉族中国文化的主轴和重心，特别是在宋、明两代，那种有关“中国”（汉族中国）的意识，以及有关“外国”（周边蛮夷与异域）的认识逐渐形成，“华”与“夷”之间开始有清晰的界分。在宋、明两朝朝廷与士大夫的合力推动下，变得相当稳定与牢固，使得中国核心区域（即传统说的本部十八省）始终固守着这种文化，并且逐渐扩散开来，辐射到周边，形成一个特点相当明显的“文化世界”。从这一点上看，汉族中国文化是这个文化世界最重要的核心，无论是匈奴、鲜卑、突厥、蒙古、满族，还是日本、朝鲜、安南，都曾经被这个汉族文化影响，就是中国的历代王朝，无论是辽、金、元或者清，都曾经以汉族文化为既合法又合理的新文明来标榜和建设。但是，另一方面，我要强调的

<sup>①</sup> 葛兆光：《“中国”再考——其疆域、民族与文化》，东京：岩波书店，即出。

是,我们不必坚持所谓“汉化”或者“华化”的说法。过去,陈垣先生写过《元西域人华化考》,说蒙古占领中国之后,很多来自西面和北面的异族人却被汉人华化了,前些年去世的美国华人学者何炳棣也曾经坚持,由于满清“汉化”,才能够统治中国的说法。对这种说法,你要仔细体会其背景和心情。陈垣先生骨子里是个汉族中国的民族主义者,无论是他的《通鉴胡注表微》还是《南宋初河北新道教考》,都是在抗战时期民族危亡之际撰写的,都有民族自尊的含义。而何炳棣先生是身处异国,总强调本民族文化力量的美籍华人,他与罗友枝(Evelyn S. Rawski)的论战中,显然也带有汉族中国人的感情色彩<sup>①</sup>。

在今天,后一方面尤其需要强调,为什么?因为文化的渗透、交融和影响常常是交错的。从历史上看,虽然你可以说元西域人华化的倾向很严重,满清汉化色彩也很浓,但我们也可以看到,蒙古统治下中国汉族传统变化也很大,而满清帝国也给汉族中国带来了极大的变化。以时髦的“现代性”一词来说,我总觉得,中国城市商业、娱乐与市民生活方式,即现代性发展最快的,可能恰恰是在两个所谓异族统治的时代,即蒙元与满清两个王朝<sup>②</sup>。什么原因呢?因为汉族的儒家文化是以乡村秩序为基础的,城市的生活样式、日常秩序和价值取向,在汉族的儒家世界是被批判和抵制的。可是,恰恰在蒙元时代城市发展很快,也许就是因为儒家伦理暂时不那么有控制力的缘故。蒙古人并不完全用儒家思想来治理生活世界,举一个例子,元代戏曲发达,跟城市发展有很大关系,也和士大夫价值观念发生变化有关,士大夫做不成大官,去当市民,他们在城市里生活,暂时从“治国平天下”的价值观中脱离出来,有人就进入了“游民”、“市民”、“清客”、“浪子”行列,可就是他们促成了戏曲的创作、演出与欣赏的兴趣。同样,清王朝在某种意义上,由于满、汉两个文化世界的并存,也暂时在某些方面淡化了儒家伦理在生活世界的控制力(尽管表面上清朝皇帝还是倡导儒家学说的)。前面提到,何炳棣曾经特别强调清代的汉化,与美籍日裔学者罗友枝激烈辩论,现在看来,两人各有道理,太强调一方都不对。我曾经看了很多朝鲜使团到北京朝贡贺岁的记录资料,很多记载证明,正因为是满人当国,所以虽然上层社会和汉族士大夫仍然秉持传统价值观念,但是,现在我们所说的“资本主义”和“现代性”,却在清代城市里大发展,比如,商业之风大盛,连大学士都可以到隆福寺做生意,汉族风俗渐渐衰落,朝鲜使者看到,北方中国居然男女混杂、主仆无间、生活奢靡、娱乐繁盛、丧礼用乐、供奉关公和佛陀而冷落孔子等等,这让朝鲜人觉得满清入关以后,导致了汉族文化传统的衰落<sup>③</sup>。所以说,一方面汉族同化了异族,可反过来你也可以看到另一面,异族统治淡化了汉族儒家伦理的控制,那到底是汉族胡化了呢?还是胡族汉化了?现在的中国文化,仅仅是传统的、来自孔子时代的汉族文化,还是融入了种种“胡人”因素的新文化呢?

那么,“中国的”文化史,究竟应当如何叙述这个复杂过程呢?

## 六、晚清以来:中国文化处在断续之间

传统在不断延续,影响着今天的生活。经典也在不断被重新解释,至今还是我们精神的来源之一。中国跟欧洲很不一样,欧洲历史上,由于中世纪神学笼罩,文化曾经有过断裂,所以,才会有所谓通过重新整理和发掘古典,来进行“文艺复兴”的过程。欧洲近代,原本是建立在古希腊罗马传统、基督教信仰基础上的文化,随着各个民族国家的建立,曾经各自分化、凝聚、成型。然而在近世,中国却是国家从核心向四周弥散,文化从一元向多元发展。其中,中国古代汉族中国的传统和经典几千年

<sup>①</sup> 罗友枝(Evelyn S. Rawski),“Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *The Journal of Asian Studies*, 55, No. 4(Nov. 1996), pp. 829—850; 何炳棣(Ping-ti Ho),“In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's Reenvisioning the Qing,” *Journal of Asian Studies*, 57, No. 1, 1998, pp. 123—155. 中文本《捍卫汉化:驳伊芙琳·罗斯基之“再观清代”》,张勉励译,《清史研究》(北京)2000年第3期。

<sup>②</sup> 日本学者杉山正明《忽必烈的挑战——蒙古帝国与世界历史的大转向》(周俊宇译,北京:社会科学文献出版社,2013年)中也有这个观点,见其第一部第2节“蒙古是中国文明的破坏者吗?”,及第三部第15节“重商主义与自由经济”。

<sup>③</sup> 参看葛兆光:《从“朝天”到“燕行”——17世纪中叶后东亚文化共同体的解体》,《中华文史论丛》(上海)2006年第1期。

来在不断地延续,它没有被打断。原因很简单,因为:第一,圣贤和经典的权威很早确立,并且一直与政治彼此融洽,这保证了文化和观念的传续;第二,借助王朝的权力,借助各种考试制度,主流读书人始终要通过这些知识的考试来进入上层,并且依靠它确立身份和位置,所以,读书人在维护它的存在。第三,我们的官学和私学,像私塾、乡校这些教育始终很强大,加上政治制度始终在支持它。因此,正如几年之前我所说的那样——至少在晚清民初,我们仍然在传统、历史和文化的延长线上。

不过,15世纪之后西潮东渐,19世纪之后更因为列强的坚船利炮,渐渐改变了传统中国的政治与文化走向。尤其是1895年以后,中国开始整体加速度地向西转,“追求富强”的焦虑和紧张,形成一种不断地激进的潮流,经由辛亥革命、五四运动以及抗日战争、中华人民共和国成立,以及“文化革命”,逐渐改变了几千年来的文化传统,正如西方谚语所说,“过去即一个外国”(the past is a foreign country),似乎传统文化离我们很远了。现在,一般人都会同意当年张之洞的说法,自从19世纪近代西洋文明进入中国,使中国经历了一次“两千年未有之大变局”,中国似乎与传统有了“断裂”。

下面,仍然就前面我说的五个方面,各举一些例子:

(一)虽然中国仍然使用汉字,但是,现代汉语中的文字、词汇和语法有很大的变化。今天的汉语不仅由于蒙元、满清时代口语有很大影响,更重要的是五四新文化运动提倡白话文,使得传统口头语言成为书面语言,而且输入了太多的现代的或西方的新词汇,无论在报纸、信件还是说话中,既有好多“经济”、“自由”、“民主”这些看似相识却意义不同的旧词,也有“意识形态”、“电脑网络”、“某某主义”、“下岗”这些过去从未有过的新词,如果语言还是理解和传递意义的方式,那么通过现代汉语理解和表达出来的世界,已经与传统大不一样了<sup>①</sup>。

(二)虽然在现代中国尤其是乡村仍然保持着一些传统家庭、家族组织,中国人至今还是相当看重家庭、看重亲情、服从长上,但是,家庭、社会和国家的结构关系变化了。今天的中国拥有了太多的现代城市,现代交通、现代通信、现代生活,已经瓦解了传统文化的社会基础。过去的生活空间是四合院、园林、农舍,人际是家庭、家族、联姻的家族,这些血缘所形成的亲族关系和家庭家族中的亲情,是相当重要的和可以依赖的,所谓“血浓于水”这个词就可以形容这种关系,“男女有别,上下有序”基础上建立的伦理秩序,使得家庭、家族和放大的家国能够和谐相处。费孝通在《乡土中国》里就说,中国和西洋的基本社会单位不同,我们的格局不是一捆捆扎清楚的柴,各自立在那里,而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。但是,现代的城市、交通与媒介却改变了一切,现代的法律又规定了男女平等、一夫一妻和自由结婚离婚,过去那种密切的、彼此依赖的邻里、乡党、家族关系,已经在民主化思潮和城市化过程中逐渐消失了,因此,建立在传统社会上的儒家伦理与国家学说,也逐渐失去了基础。

(三)自从晚清以来,儒家在西洋民主思想的冲击下,渐渐不再能够承担政治意识形态的重任,佛教与道教也在西洋科学思想的冲击下,受到“破除迷信”的牵累,渐渐退出真正的信仰世界,很多宗教实践也不再具有实质性的意义。虽然现在儒道佛三教,也包括其他合法宗教如伊斯兰、基督教等仍然可以在政治权力的控制之下和谐共处,但是这种“合一”并不是唐代以来那种观念、知识和信仰上的彼此容纳,而是在政治高度控制下的分离。

(四)天人感应与阴阳五行为基础的观念、知识、技术,在近代西方科学的冲击下,渐渐淡化,并且分化为各个不同的领域,逐渐退出对于政治世界和自然世界的一般性解释,只是在一些科学尚不能到达的地方,如医疗(中医)、地理(风水)、饮食等等领域仍然保留着。现代中国人已经不再坚持过去的阴阳五行观念,甚至也不再按照传统的时间观念,相信四季、二十四节气的意义,中国不再用王朝

<sup>①</sup> 文言(雅言)与口语(俗语)之间的界限逐渐淡化,其实不仅仅是一个语言现象,也是一个传统社会中的上流社会逐渐解体,边缘或底层阶层逐渐进入主流的象征,文化(包括价值观念)在语言变化中,也在渐渐变化,过去上层的、高雅的、有修养的语言,渐渐丧失其在文化中的制高点,而俚语俗言在书本、舞台和交际中的大量侵入,实际上构成现代文化史的一大变迁。

与皇帝的纪年,而改用西洋的公历了,按照传统的观念,“天不变,道亦不变”,历法改了,这就是“改正朔”一样的天翻地覆。

(五)从“威斯特法利亚和约”(The Peace Treaty of Westphalia)以来,近代欧洲奠定的国际秩序与条约关系,随着西洋进入东方,不仅摧毁了原来中国的天下观念和朝贡体制,也重新界定了中国与世界的关系<sup>①</sup>,尽管现在中国仍然残存着“天下中央王朝”的想象,正如许倬云所说,“正因为中国中心论,几千年来,中国不能适应与列国平等相处,直到近代,中国人似乎还难以摆脱这层心障”<sup>②</sup>,但是,毕竟世界变化了,在这个全球化时代,古代传统中国文化中的天圆地方宇宙观下的世界认识和朝贡体制下的国际秩序,已经不再有效了。

### 结语:重寻中国文化史的主轴和重心

毫无疑问,经历了晚清民初帝制王朝变成共和制国家,经历了“五四”以来的新文化浪潮,经历了种种政治变更尤其是“文化革命”,现代中国的文化已经不是传统中国的文化了。为了接续传统与回应现状,最近,中国出现了“传统文化热”,其背景与心情当然是可以理解的。我认为,有三个背景与心情十分重要:一是“回到起点”,即超越近代以来笼罩着我们观念、制度和信仰的西方文化,回到传统文化资源中,寻找能够重建现代中国价值的基础;二是“寻求认同”,就是在信仰缺席的时代,重新建立“中国”国民对于历史、文化与价值的认同,特别是试图形成国家的凝聚力;三是“学术新路”,即在百年来影响中国的西方学术制度中挣脱出来,无论是在知识分类,还是在表达术语,还是在研究制度上,找到一个新的路向。

看上去,这些背景与心情似乎没有问题,但问题是,传统不是固定的,中国也不是单数的,我要指出的是——

首先,文化在历史中形成,而历史一直在对文化做“加法”与“减法”。所谓“加法”,就是对于不断进入的外来文化,借助传统资源进行创造性的解释(正如中古时期中国知识人对印度佛教知识的“格义”,使外来观念变成中国思想);所谓“减法”,就是对于本土固有文化中的一些内容,进行消耗性的遗忘或者改造(如古代中国对一些不吻合伦理秩序的风俗进行改造,或现代中国以科学对迷信的批判)。因此,并没有一个固定的、一成不变的文化传统。

其次,我要提醒的是,古代中国的历史说明中国文化是复数性的,古代中国文化中曾有多种族群与多种文化因素,虽然秦汉帝国逐渐形成汉文化主轴,但经过中古时代异族与异文化的叠加,已融入相当复杂和丰富的内容;到了宋代,由于国际环境与外在压力,经由国家与士绅的努力,汉族中国文化凝聚成形,开始凸显中国文化世界的“内”与“外”、“我”与“他”的界限。但是蒙元统治时期,中国再次融入异族,文化又叠加并形成混融的新文化。经由明代初期的“去蒙古化”,汉族中国文化虽然再度凝固,可是满清帝国建立之后,疆域和族群再度扩大,文化再次叠加混融。既然古代是一个“众流汇聚”的文化共同体,而现在中国又已经是一个(多)民族国家,因此我们一定要承认中国文化的复数性。

再次,在晚清民初,中国文化经历了“二千年未有之大变局”,界定中国的文化传统处在断续之间。现在当然需要重新认识与发掘传统,但是我们要了解,既然传统是一直在不断变化的,今天如何用现代价值重新“组装”传统文化,是值得思考的大问题。正如前人所说,“传统是死人的活资源,传统主义是活人的死枷锁”,以“原教旨”的方式刻舟求剑,固守想象中的文化传统是固步自封的做法。

<sup>①</sup> 徐中约(Immanuel C. Y. Hsu)《中国加入国际社会》(*China's Entrance into the Family of Nations, The Diplomatic Phase, 1858-1880*, Harvard University Press, 1960)第1页就指出,本来所谓“国际社会”只是西欧一批基督教国家,但其后不断膨胀,其秩序也就成为同行的国际秩序,但当它发展到远东时,就面临了中国领导下的另一个“国际社会”(another family of nations),在这两个互相排斥的秩序(these two mutually exclusive systems)之间,便发生冲突,其结果是中国秩序被相继侵入的西欧秩序所吞食。于是,“儒教的世界帝国”(Confucian universal empire)就变成了“近代民族国家”。

<sup>②</sup> 许倬云:《我者与他者:中国历史上的内外分际》,第21页。

因此,我们如何讨论“中国文化”,如何写作“中国文化史”,真的是一个相当复杂的问题<sup>①</sup>。我的看法是,中国文化史的“主轴”,可能不像欧洲那样,朝向近代,由语言、民族、伦理与艺术的整合,而各自形成现代民族国家与文化,而是朝向国家、民族与疆域的弥散与兼容,逐渐形成各种文化的融合与变异。因此,中国文化史的“重心”,当然也不是在叙述这些国家文化的逐渐清晰与凸显(当然也包括了自我与他者的日益分离),因为我们这个国家很早就形成一个文化主轴,因此可以叙述这一国家文化的逐渐混融与丰富(当然也包括了文化的冲突与杂驳)<sup>②</sup>。这当然只是一个笼统观念或者宏大设想,重要的问题仍然是,它如何落实到文化史写作中,把各种文化现象整合进历史叙述,使这个历史显示出它的“主轴”,呈现出这个文化的整体趋向?

也许,我们的文化史被历史上过于丰富的文化所缠绕,很难分身清理出一个文化史的主轴,总是担心丢三落四,生怕忽略了自家宝藏,以至于左右支绌,忙于叙述那些类别各异的“文化”。可是,如果我们清晰地设立文化史的重心,清理文化史的主轴,有一些并不构成重大意义的文化内容,虽然很精彩、很值得自豪,是否可以不必进入文化史呢?而另一些真正型塑“中国”的文化现象,一些事关“认同”的历史事件,由于没有清晰的“主轴”和“重心”而被我们忽视了呢<sup>③</sup>?“主轴”与“重心”在文化史中的凸显,也许,意义非常重大,它一方面关系到中国文化史是否能够给读者一个“民族”、“国家”与“文化”相互型塑与彼此纠缠的历史脉络,让人们了解,自己为何会习惯甚至认同这样一个文化;另一方面则关系到中国文化史到了今天,是否可以自我调整与自我转型,在恪守传统与文化的同时,以最平静和最理性的态度,拥抱各种异质的文化,形成一个共同的文明。

[责任编辑 刘培]

① 中国的文化史研究者对于“主轴”和“重心”,其实也曾有过大体清醒的认识。举两个例子,一是柳诒徵,我很赞成1932年他在《中国文化史》中关于文化史主轴的概括。他在《绪论》中说,中国的文化史可分为三个大时段:一是“吾国民族本其造之力,由部落而建设国家,构成独立文化之时期”,这是远古到两汉时期文化史的主轴;二是“印度文化输入吾国,与吾国固有文化由抵牾而融合”,这是东汉到明末时期文化史的主轴;三是“中印两种文化均已就衰,而远西之学术、思想、宗教、政法依次输入,相激相荡而卒相合”的明末迄今文化史的主轴。这正好说明中国文化史先有一个民族与国家的核心,然后由核心逐渐弥散融合的特征,也正好可以一方面寻求中国文明的普遍进程,一方面可以凸显中国文化的特殊历史。参看柳诒徵:《中国文化史·绪论》,上海:东方出版中心,1988年,第1页。虽然此书最早并不叫“文化史”,只是叫“通史”,但是却是文化史意识最清晰的,他说,他的书要回答的是:“中国文化为何?中国文化何在?中国文化异于印欧者何在?”(同上,第2页)。他也看到了通史的弊病,注意到文化史的特征:“世恒病吾国史书为皇帝家谱,不能表示民族社会变迁进步之状况”,“吾书欲祛此惑,故于帝王朝代,国家战伐,多从删略,唯就民族全体之精神所表现者,广搜而列举之”(同上,第7页)。二是钱穆,1941年以后他陆续发表的《中国文化史导论》,虽然并不是一部完整的“文化史”而只是一个“导论”,但是,他在第一章叙述了中国的地理背景之后,即在第二章讨论“国家凝成与民族融合”,他特别强调,与西方文化史比较,从政治形态看,中国很早就已经凝成一个统一的大国家。他说,中国文化史是中国民族和国家独创的,“民族”和“国家”,“在中国史上,是早已‘融凝为一’的”。然后,在讨论了这个早已形成的文化国家的观念、生活、学术、文字、政治制度、经济形态之后,一再讨论“新民族与新宗教之再融合”,以及“宗教再澄清、民族再融和与社会文化之再普及与再深入”,最后才是“中西接触与文化更新”。按照他的描述,中国文化的历史,不像法国那样,逐渐凸显并划出边界,而是如同河流,是一大主干逐段纳入许多支流小水而汇成一大水系,形成种族与文化的融合,“民族界限或国家疆域,妨碍或阻隔不住中国人传统文化观念一种宏通的世界意味”,所以没有宗教战争,而新元素的进入“只引起了中国社会秩序之新调整,宗教新信仰之传入,只扩大了中国思想领域之新疆界”。见钱穆:《中国文化史导论》(修订本),北京:商务印书馆,1994年,第21、148—149页。

② 那么,我们是否还有很多可以写入而过去被忽略的内容?以语言文字为例,比如《切韵》综合南北音韵,给唐代一统王朝带来的影响,又如蒙古进入中原之后,《中原音韵》使得中国官话声韵的变化,是否也是文化史的重要内容?再以领土或疆域为例,南诏、大理之从唐宋分离与经由蒙元之收复,在民族迁徙与宗教融合中有什么意义(有趣的是,中国最早的“文化史”著作,恰恰是《云南文化史》)?明清朝贡体系的崩溃与中国疆域的扩张,又给中国文化带来什么内外变化?如果说欧洲启蒙时代的印刷与出版,给文化史带来了巨大影响,那么,是否也可以让我们想到宋代雕版印刷(不必特意强调并没有在宋代实际书籍流通中产生大影响的活字印刷)的意义,以及书肆书铺的文化传播与常识普及中的作用?

③ 以宋明为例,我想到的,比如宋代真宗一朝在“澶渊之盟”后追求正统性与神圣性的举措,宋徽宗朝回向三代的文化复古,明代初期以改易风俗、严格制度为名,既回归乡村传统秩序,又同时“去蒙古化”的努力,其实对于今天的中国文化都有相当深的影响,为什么文化史就把它们轻易地放过了呢?

# 中国史学:在与世界史学互动中前行

## ——以国际历史科学大会为中心的考察

张广智

**摘要:**2015年第二十二届国际历史科学大会,将在中国济南召开。国际历史科学大会诞生于欧洲,从1898年迄今已有百余年历史,它经历了从创立、发展和国际化三个发展阶段。其发展受到西方文化的浸润与熏陶,反过来也极为深刻地影响着现当代西方史学。中国历史学家与国际历史科学大会及其常设机构国际历史科学委员会,早在19世纪二三十年代就有联系,胡适于1938年8月参加了在瑞士苏黎世召开的第八届国际历史科学大会,此后中国与它若即若离,直至1982年重新入会。中国史学目前迫切需要走向世界,而国际历史科学大会作为一扇中外史学交流的窗口,可以让中国了解世界与国际史学,更让世界进一步了解中国和中国史学。重绘新的世界史学地图,它将会起到非凡的作用。

**关键词:**国际历史科学大会;西方史学;中国史学;中外史学交流

时下,中国史学走向世界的呼声不绝于耳,这自然是不言而喻的。因为中国的和平崛起,在当代世界的地位越来越显示其重要性,正如时贤所呼吁的:“大幅提升中国文化软实力,建立中国文化战略和国家话语,迫在眉睫。”<sup>①</sup>是的,探讨中国文化的大繁荣与大发展,确实是当务之急。当今在规划文化大繁荣与大发展的目标里,我们不能遗忘历史,不能漠视我们人类共同的精神家园:史学。因为:史学,它是文化中的文化。因此,在华夏文化走向世界的开放性格局的进程中,讨论中国史学之走向世界,兼具学术的与现实的双重考量,具有非凡的意义。倘若我们笃信,中国史学应当在与世界史学的互动中才能前行,那么被学界称之为“历史学奥林匹克”,即每五年召开一次的世界性的“国际历史科学大会”,就是一个很理想的切入点,它是瞭望西方史学的一扇窗口,一座沟通中外史学交流的桥梁,一处中国史学再出发的起锚地,概言之,它是中国史学走向世界的津逮。

在这里,需要特别指出的是,2015年第二十二届国际历史科学大会将要在济南举行。时不我待,从现在开始,我们就应当为这次会议的成功举办而努力,并应以宽广的视野,高瞻远瞩,去考察国际历史科学大会的“前世”与“今生”,从而去评估它的学术价值、理论意义和历史地位。自1985年中国成为国际历史科学委员会成员国之后,每届大会都派历史学家参加。会后,有与会者的观感、访谈、介绍等文章发表。但从史学史的视角,对国际历史科学大会发展史作出理论上与学术上的深入探讨,尚付阙如。有鉴于此,拙文对此略说一二,谨请学界同仁教正。

## 一、国际历史科学大会:与西方史学相向而行

国际历史科学大会诞生于欧洲,它的发生与发展无不受到西方文化的浸润与熏陶,而这种文化

**作者简介:**张广智,复旦大学历史系教授(上海 200433)。

① 王岳川:《在文化创新中建立强国文化战略》,《探索与争鸣》2012年第6期。

语境,又深深地制约与牵连着西方史学。从1898年开始的国际历史科学大会的百年史,不仅能折射出时代的风云,也反映着西方史学的流变。

这里需要对国际历史科学大会的发展进程作一点历史的铺垫。总体来看,国际历史科学大会自19世纪末萌生,它的百余年历史可以粗略地分为创立、发展和国际化三个阶段,而这三个阶段又无不与百年来现当代的西方史学进程相互关照、相互回应。

第一阶段:创立时期(1898—1950),从1898年海牙预备会议,到1950年第九届巴黎会议前。

19世纪末,西方史学发生了一次新的转折,由此开启了从传统史学走向新史学的百年漫漫路。国际历史科学大会就发生在这个时期。1898年,在海牙召开的外交史大会上,与会代表同意两年后在巴黎举行首届国际历史科学大会。海牙会议是国际历史科学大会创立前的“序曲”<sup>①</sup>,没有它,就没有两年后的国际历史科学大会。

1900年7月,第一届国际历史科学大会在巴黎召开,注册的与会代表约有864人,其中东道主法国的历史学家竟有540人,法国学者提交会议报告的论文有44篇(总数为95篇)<sup>②</sup>,这简直成了展现法国历史学家才智的学术年会<sup>③</sup>。事实上,实际的与会人数不过一二百人,而大会议程总体是包容在同时举办的“巴黎世界博览会”之内的。但这些并不重要,重要的是,首届巴黎大会召开于世纪之初,它倡导比较研究,为20世纪之初的新史学引入特具魅力的“方法论意义上的概念:比较史学(comparative history)”<sup>④</sup>,至1928年第六届奥斯陆国际历史科学大会时,马克·布洛赫更系统地提出了“比较史学”的识见。更为重要的是,在这世纪交替之际,不只是在史学新方法,而且在历史学的功能及其社会地位上,都给历史学家增添了对未来的信心,这种自信萌生在新世纪发端之时,将会对后世发生深远的影响。万事开头难,就这一意义而言,巴黎首届大会,有了一个良好的开端,一个令人欢欣鼓舞的开端,虽则它离国际历史科学大会的“国际性”还相距甚远。

自此,至1950年第九届巴黎大会前,国际历史科学大会半个世纪的历史,它的发展进程有如下三个特点:

一是其史学旨趣留有19世纪西方传统史学的深刻印记。本阶段历届国际历史科学大会,其主题多以西欧地区的民族史/国别史为中心而展开,历史学家充当了为本国历史作“代言人”的角色,这与19世纪的民族国家或正在形成的民族国家的历史进程有着千丝万缕的联系,而这又与19世纪西方传统史学的指向,尤其与兰克史学中的民族史(地区史)写作,因其有“科学史学”的支撑而大行其道,因而,即使在20世纪前期它也未式微。进入20世纪,世界主义的滋长曾一度对民族主义进行过有力地冲击,但随着“一战”爆发而止步。在本阶段,正如曾任国际历史科学委员会主席的德国历史学家于尔根·科卡所言:“民族历史的框架成了至上的最具威力的叙述结构。”<sup>⑤</sup>总之,西欧中心论与西方史学的桎梏,牢牢地主宰着与会者,并成为这一阶段历届大会的指导思想。

二是其性质还是区域性的,还谈不上是一个“国际历史科学”的世界性组织。此时,不仅从内容

① See K. D. Erdmann, *Toward a Global Community of Historians: the International Historical Congresses and the International Committee of Historical Science (1898–2000)*, eds. J. Kocka, J. Mommsen & A. Blansdorf, trans. A. Nothnagle, Berghahn Books, New York, Oxford, 2005, pp. 6–10.

② Ibid., pp. 383–384, 377.

③ 会场内外,到处都活跃着法国历史学家的身影,比如亨利·贝尔在1900年创办《历史综合评论》杂志(*Revue de synthese historique*)倡导历史学需要与其他学科(尤其是社会学)的合作,进行历史的比较综合研究,而是时正逢巴黎国际历史科学大会的召开,这就为贝尔展示其识见提供了一次难得的机会。贝尔的这些思想极大地影响了年鉴学派的创始人,可以这样认为,正是他的史学思想哺育了年鉴学派。

④ [德]于尔根·科卡:《国际历史学会:历史学家如何超越民族史、国别史》,陈启能、王学典、姜芃主编:《消解历史的秩序》,济南:山东大学出版社,2006年,第74页。

⑤ [德]于尔根·科卡:《国际历史学会:历史学家如何超越民族史、国别史》,陈启能、王学典、姜芃主编:《消解历史的秩序》,第73页。



来看,还跳不出西方传统史学的藩篱,而就其举办地也是在欧洲诸国“轮流坐庄”,从第一届的巴黎大会至1938年(二战前)的第八届苏黎世大会,其举办地依次是巴黎—罗马—柏林—伦敦—布鲁塞尔—奥斯陆—华沙—苏黎世。与会人数也不多,说它是欧洲人的“自娱自乐”并不为过。

三是其组织体制还不够规范,不够健全。虽然,1926年成立了国际历史科学委员会,它作为国际历史科学大会的常设机构,运作与举办各项活动,为它走上正轨创造了有利条件。但在20世纪前期,发生了两次震撼全球的世界大战,“一战”爆发,对这个未成年的“孩子”打击不小,至“二战”爆发,未进不惑之年的它,其成长也充满了困惑与坎坷,剧烈遽变的国际政治格局,带来的消极影响是可想而知的。总之,这个“创立时期”还只能是个“草创时期”。

第二阶段:发展时期(1950—1990),从1950年第九届巴黎大会至1990年第十七届马德里大会。

本阶段四十年的世界形势与国际格局大变,这种形势当然对国际史学也产生了重大的影响,国际史学上的这种变化也充分反映在这期间召开的历届国际历史科学大会上。略举一二,以作说明:

变化之一,西方史学的内在变革。“二战”后,国际史学,至少就西方史学而言,发生了“路标转换”,这就是巴勒克拉夫在1955年出版的《处于变动世界中的历史学》一书中所要揭示的主题——“重新定向”<sup>①</sup>。在这一“重新定向”的呼唤下,欧美史学呈现出了新格局与新面貌。总之,西方新史学终于在20世纪60年代获得了迅猛的发展,至70年代是它的“巅峰时代”。可以说,20世纪前期还有实力与新史学抗衡的传统史学,此时已日渐衰微而落寞了。从这一时期的历届国际历史科学大会的主题来看,无不显示了西方新史学的强势,且一届更比一届强。比如,在1955年第十届罗马大会上,出现了三个史学流派:西方传统史学派,西方新史学派和马克思主义史学派。这里的西方新史学派即是指法国的年鉴学派。年鉴学派史家的史观与史著,比如马克·布洛赫的《封建社会》、布罗代尔的《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》等,在与会史家中传阅。随着年鉴学派的进一步发展,它的国际影响也随之增强,这也反映在国际历史科学大会上,如在第十五届布加勒斯特大会上的“东欧——诸文明的会聚区”、第十六届斯图加特大会上的三大主题之一“印度洋”以及专题“山脉、河流、沙漠和森林是文化会聚线还是障碍物”、第十九届奥斯陆大会上的三大主题的首题“历史上的人类与自然”等等。这些论题,无疑均与重视地理环境的研究传统及布罗代尔的时段理论相关联,而这也无一不打上年鉴学派的印记。

变化之二,东西方史学的交流与沟通。本阶段时逢世界当代史上的“冷战时代”,美苏争霸,资本主义和社会主义两大阵营对立,对国际史学都发生了重大的影响。苏联以及东欧的社会主义国家的历史学家参加了1955年9月在罗马举行的第十届国际历史科学大会,他们受到了与会者的热烈欢迎和极大关注,因为这是第二次世界大战后东西方历史学家的第一次公开会晤。出席大会的苏联历史学家代表团非常重视这次会议,只要稍稍看一下《苏联史学家在罗马第十届国际史学家代表大会报告集》就可一目了然了。此次会议后,参会的苏联历史学家潘克拉托娃发表长篇评论文章,她在总结参加第十届国际历史科学大会时明确指出:“经验证明:为了巩固和平与发展科学,马克思主义的历史学家与各资本主义国家的资产阶级学者之间的合作是可能的,也是必要的。”<sup>②</sup>听其言,也要观其行,其后苏联历史学家确实为此而努力,1957年在列宁格勒召开了国际历史科学委员会会议,1970年在莫斯科召开了盛大的第十三届国际历史科学大会。令人惊叹的是,这次大会竟吸引了东西方历史学家3305人参加,这一纪录至今仍未突破。又过去了十年,中国历史学家也组团与会,并于1982年正式成为国际历史科学委员会的成员国。可以这样说,在苏东剧变前,这四十余年的国际历史科学大会不再是西方史家的一言堂,也有来自东方历史学家的声音,这就是苏联版马克思主义史学与

① See G. Barraclough, *History in a Changing World*, Norman, Okla., 1955, p. 27.

② [苏联]A. M. 潘克拉托娃:《第十届国际历史学家代表大会的总结》,陈敏、一知译,《史学译丛》1956年第5期。这篇长文,原发表在苏联《历史问题》1956年第5期。

具有中国特色的马克思主义史学的声音。

第三阶段：国际化时期（1995 年之后）。本阶段的起点，确切地说，从政治编年史角度而论，应从 1991 年苏东剧变后“冷战时代”结束开始；从史学史视角来分，具体日期当从 1995 年第十八届蒙特利尔国际历史科学大会开始至今。

我们之所以把本阶段称为“国际化时期”，基于以下几点理由：从举办地而言，它已真正“跳出欧洲”，从欧洲延及北美，伸向亚太，从发达国家到发展中国家，直至 2015 年落户在中国，在地域上它已是“国际化”的了。从大会主旨而言，本阶段的历届大会，其主要论题，逐渐彰显史学国际化的趋势，这也与 20 世纪后期全球化的趋势紧紧相扣。比如 2000 年第十九届奥斯陆大会，其三大主题之首就是“全球史的前景：概念和方法论”。在专题讨论中，与会者普遍认同：今后的历史研究从选题，方法或成果评估等，都要纳入全球化的趋势中进行全盘考虑<sup>①</sup>。2005 年第二十届悉尼国际历史科学大会，成了真正的“历史学奥林匹克”，开幕式演讲围绕“历史学的全球化及其限制”展开，华裔美籍历史学者王晴佳在与会后撰文称：从全球化的视角进行文明之间和区域之间的比较研究，已经成为历史研究的一个重要潮流<sup>②</sup>。

从史学思想而言，我认为史学思想是史学之魂，是历史学家孜孜以求的目标，锲而不舍的追求。这就要说到每五年召开一次的国际历史科学大会的深层意义了。在国际历史科学委员会成立时的章程中，明确昭示该会成立的旨意是：“通过国际合作的途径，促进历史科学的发展。”<sup>③</sup>这一宗旨当然也是国际历史科学大会所要达到的目标，为此，大会与委员会都在竭力寻求一条通往国际历史学家合作与融通的途径。当代德国历史学家厄尔德曼的《走向史家之大同世界：国际历史科学大会和国际历史科学委员会，1898—2000》一书，正是通过对国际历史科学大会和国际历史科学委员会发展进程的解析，阐述题旨，这与国际历史科学委员会成立时的宗旨是相吻合的。进言之，每五年举行一次的国际历史科学大会的国际影响力，正越来越大，对世界史学的发展所具有的深远意义也随之在扩大。因此，对各国各地区的历史学家的合作与融通的途径也在不断扩大。在全球化时代，走向史家之大同，也许并不是一个幻想，同世界文学、世界哲学一样，世界史学也不是一个乌托邦。对此，我们且拭目以待吧。

综上所述，国际历史科学大会正是我们瞭望西方史学的一个窗口，从中让我们了解与认识现当代西方史学的发展与变化、传承与革新、趋势与前景。这当然不是唯一的途径，但却是重要的与便捷的。

## 二、中国历史学家与国际历史科学大会的联系

在 20 世纪前期，国际历史科学大会是局限于欧洲范围内西方人的“自娱自乐”，它似乎与现代中国史学没有什么关联。其实不然，考察现当代中外史学交流史，中国历史学家与国际历史科学大会和国际历史科学委员会，早在 1928 年初，国际历史科学委员会就邀请中国参加是年 8 月在挪威奥斯陆召开的第六届国际历史科学大会，但当时中国的回答是“暂不派人出席”<sup>④</sup>，与它擦肩而过。中国与国际历史科学大会实际接触是在 1930 年代。此后，中国与它始终处在或若即若离，或藕断丝连，或情有独钟的状态，从 20 世纪 30 年代直至 21 世纪的第二个十年。上述状态，可以分为三个时段来加以考察与分析。

① 张顺洪：《第 19 届国际历史科学大会学术见闻》，《史学理论研究》2001 年第 1 期。

② 王晴佳：《文明比较、区域研究和全球化——第 20 届国际历史科学大会所见之史学研究新潮》，《山东社会科学》2006 年第 1 期。

③ 张芝联：《介绍国际历史科学委员会（简称国际史学会）》，《历史研究》1957 年第 6 期。

④ 《外交公报》1928 年 3 月 14 日。

### 1. 在战火纷飞年代里的初步接触。

在这里,一段尘封的历史揭开了,那就是胡适于1938年8月参加在瑞士苏黎世召开的第八届国际历史科学大会。1938年,时值中国进行全面抗日战争的第二个年头,虽然是年3月至4月的台儿庄战役,重创日军,挫其嚣张气焰,但毕竟敌强我弱,是年秋,重镇武汉与广州又相继失守,中国抗战正处于困难与危机的时候。但难能可贵的是,在如此艰难困苦的情况下,中国对应邀参加国际历史科学大会,仍给予了相当的重视。

1936年12月17日,时任国际历史科学委员会(简称“国际史学会”)主席哈罗德·泰姆普利(Harold Temperley,一译“田波烈”,或“吞泼来”)致函中央研究院,函称:据我从南京、北京、上海等地的所有权威人士及教育部长那里进行长期的调查而得出的结论:中国申请加入国际史学会的时机已经成熟<sup>①</sup>。泰姆普利主席对中国加入国际史学会,确实颇为热心。1936年底,他应邀由日本来华,在北京、南京、上海等地讲学,广泛接触中国学界人士<sup>②</sup>。11月16号,他在北京作了题为“致中国史学家”的演讲,在这次演讲中,他这样赞美中国:“我既不是诗人,也不是政治家,我属于一个国际组织,不会很随意地去表达我对某个特殊国家的偏好,但是有一点我很确定,全世界没有一个国家能声称自己在思想和知识方面做出的贡献比中国多。中国吸收西方的知识,丰富自己不朽的传统,她一直很伟大。”<sup>③</sup>泰姆普利鼓励中国应融入国际社会,走向世界。他进而说道:“中国仅仅发展和吸收西方的文化是不够的,她应该带着复兴的民族文化面向世界。每一个国家都应该有一个包含其文化的国际形象,就像它应该拥有一个包含其文化的民族形象一样。每一个国家都会对世界其他国家有一些贡献,并从其他国家那里获得一些收获。国家就像蜜蜂,从四处都收获一点来酿造国际生活的蜜,创造放之四海皆可的通用科学。”<sup>④</sup>泰姆普利的这番话,既睿智又不失形象,他的话,旨在诚挚邀请中国加入国际史学会。作为国际史学会主席,扩充阵营,发展新会员国,这也是他的职责。为此,他热情地说:“如果中国敲了这扇门,我想她不用等太久就可以进来了。中国史学者兄弟们,这是一个多么美好的机遇啊!……如果能在任上得以实现,那将是我一生中最伟大的时刻!”<sup>⑤</sup>

对于泰姆普利的盛情邀请,中央研究院与教育部进行了认真的磋商,达成一致:由中央研究院代表中国申请加入。1937年7月,抗日战争全面爆发,但中方旨意已决,决不改变,时任国民政府教育部长的王世杰在给泰姆普利的信函中重申:“这项工作不会因为战争的危机局势而受到任何影响。”<sup>⑥</sup>不仅如此,中方还将力求在国际历史科学委员会中,争得重要的位置。中央研究院史语所所长傅斯年致教育部函中明确指出:“中国在此会中必得最优待遇,即英、法、意、德之待遇是也。中国历史最长,不可在此会中沦为二等国,故必求其有此权利。”<sup>⑦</sup>又云:“中国不能居第二位。”这从一个侧面表明了中方对入会的高度重视和严正立场。

那么,中方派谁去呢?经过多方考虑,初定为胡适和蒋廷黻(时任中国驻苏联大使),最后确定由胡适一人前往。在傅斯年看来,由于胡适的学术地位、国际声望和外语能力,担此重任者非他莫属。还有一个说来有点可怜的原因,那就是胡适身在欧洲,顺道赴会,百镑足用,可节约开支,傅斯年说:

① 刘鼎铭、林周佳、徐志敏辑译:《中国申请加入国际史学会及派胡适参会相关史料一组》(以下简称《中国参会史料》)第1号,《民国档案》2007年第3期。

② 哈罗德·泰姆普利来华行踪,当时报刊时有报道,不只是《图书展望》所显示的一鳞半爪。

③ 《中国参会史料》第1号附件,载《民国档案》2007年第3期。这一番话,是泰姆普利于1936年11月16日在北京大学、清华大学及国立北平图书馆公宴席上的讲演,题为《致中国史学家》。又,该讲演的中文译稿由康选宜、李东白合译,最初发表在1936年的《史地半月刊》上,与此处引用的刘鼎铭等译文比较,似乎是个摘译。

④ 《中国参会史料》第1号附件,《民国档案》2007年第3期。

⑤ 《中国参会史料》第1号附件,《民国档案》2007年第3期。

⑥ 《中国参会史料》第14号,《民国档案》2007年第3期。

⑦ 《中国参会史料》第16号,《民国档案》2007年第3期。

“此时国家困难，无此多钱，胡先生一人足矣。”<sup>①</sup>其时，国家财力之拮据，由此可见一斑。彼时的胡适，早在抗战全面爆发之后，1937年9月就受蒋介石委派，以北京大学文学院院长的身分，出访美欧，以寻求国际援助和支持中国抗战。首站美国，他在那里呆了十个月，于1938年7月抵英。于是就在这样繁忙的外交活动期间，奉命以普鲁士科学院通讯研究员的身份受邀参会<sup>②</sup>，代表中国参加了在瑞士苏黎世召开的第八届国际历史科学大会<sup>③</sup>，使这次在欧战全面爆发前的苏黎世大会上，首次听到了中国历史学家的声音<sup>④</sup>。

胡适在其日记中，为我们留下了中国历史学家参与国际历史科学大会初次接触的点点滴滴。翻看这一期间的胡适所写的日记，从1938年8月24日至9月4日，约略可知他参与国际历史科学大会的行踪<sup>⑤</sup>：出席第八届国际历史科学大会的开幕式与闭幕式，报告他提交的论文《新发现的关于中国历史材料》（“Newly Discovered Materials for Chinese History”），国际历史科学委员会开会接纳通过中国为新会员，出席国际历史科学委员会下属的远东委员会，旁听他人的学术报告，还有参观与游览。总之，胡适是有始有终地参加了这届大会，可以说是完成了任务。大会闭幕后还不到十天，胡适于是年9月13日即被国民政府委任为中国驻美大使一职，他在9月13日的日记中这样写道：“今天得外部电，说政府今天发表我任驻美大使。……二十一年的独立自由的生活，今日起，为国家牺牲了。”<sup>⑥</sup>于是迅即离欧返美赴任，而国际历史科学大会之事，当然被置之脑后，这段学术旅程也被战火湮没了。

然而，这是一页不能遗忘的历史。从1938年整整过去了66年，2004年在上海，时任国际历史科学委员会主席的德国历史学家于尔根·科卡还与中国学者探讨过1938年中国人会的这段往事<sup>⑦</sup>。我认为：1938年中国参加国际历史科学大会并被正式接纳为国际历史科学委员会成员国，以及胡适与会的更多历史细节，不仅不应忘却，不应遗漏，而且要加以重新发掘、整理和评估。这无论于中国现代史学史，还是中外史学交流史，都是不可缺少的一页，否则2015年在我国举办国际历史科学大会不就成了无源之水、无本之木了吗？

## 2. 在“闭关锁国”年代里的“藕断丝连”。

1949年新中国成立，开始了中国历史的新进程，也开创了中国史学的新篇章。从中外史学交流史的角度而言，那时中国对西方史学采取了“闭关锁国”的态度，一概排斥，拒之门外。而此时的国际历史科学大会，在经历了因“二战”中断后的12年已恢复正常活动，1950年，在巴黎召开了第九届大

① 《中国参会史料》第16号，《民国档案》2007年第3期。

② 参见胡颂平编著：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北：联经出版事业公司，1990年，第1645页。此处转引自桑兵：《二十世纪前期的中国史学会》，《历史研究》2004年第5期。

③ 就我个人视野所见的胡适传记的著作，比如，1992年江西百花洲文艺出版社出版的章清著《胡适评传》，2008年由中国社会出版社出版的桑逢康著《胡适评传》，两书对胡适参与国际历史科学大会一事，都只字未提。这也难怪，此时中华民族已到了生死存亡的关头，谁还会关注此时的胡适这短暂的“学术之旅”。我不知道其他研究胡适的著作中，会对此留有笔墨，敬祈方家补正。

④ 关于胡适1938年代表中国参加在瑞士苏黎世召开的第八届国际历史科学大会之事，国内学界关注甚少。在众多通贯性的胡适评传此类书中，比如，前已列举的两书都未曾体现。又，江勇振的《舍我其谁：胡适》（北京：新星出版社，2011年）乃最新的胡适传记力作，第一部下限是1917年，不知在第二部有无此事的记载。至于论文，桑兵的《二十世纪前半期的中国史学会》（《历史研究》2004年第5期）、胡逢祥的《现代中国史学专业学会的兴起与运作》（《史林》2005年第3期）等文中，有涉及，但语焉不详。桑兵在《晚清民国的学人与学术》（北京：中华书局，2008年）一书中，对上文涉及中国史学界参加国际历史科学大会一事作了增补，增补的主要内容是：国际历史科学大会的组织体制、国际历史科学委员会主席田波烈（泰姆普列）来华与运作中国人会诸事、中方为此而做的筹备工作等。至于胡适参与第八届国际历史科学大会一事，桑氏援引两函及胡适日记中的材料作了简述。在研究胡适的专著中，就我个人视野所及，迄今仍付阙如。可见，前人对胡适此次参会的阐述与评估，还留下颇多的学术空间，尤其从中外史学交流史的视角而言，更有进一步探讨的必要。

⑤ 曹伯言整理：《胡适日记全编》第7册，合肥：安徽教育出版社，2001年，第158—173页。

⑥ 曹伯言整理：《胡适日记全编》第7册，第173页。

⑦ [德]于尔根·科卡：《国际历史学会：历史学家如何超越民族史、国别史》，陈启能、王学典、姜芃主编：《消解历史的秩序》，第71—83页。

会,而此时的中国已与它脱钩失去了联系。是为“藕断”。

值得注意的是,在20世纪五六十年代域外史学的引进中,发生了路标的转换,从引进西方资产阶级史学向引进苏联的马克思主义史学转变。随着中国的马克思主义史学在50年代初进入勃发时期,苏联史学更是以迅猛之势传入我国,据1949年10月至1956年6月的统计资料,译自苏联的俄文出版物,占此时出版总量的83%,占据着绝对的优势。这就深深地影响着现代中国文化,也包括历史学。在这里,不容我们纵论苏联史学输入中国所带来的积极的或消极的影响<sup>①</sup>,但有一点可以肯定,借助苏联史学之输入,让我们从门缝中看到了西方史学,当然是被扭曲了的西方史学。这也包括对国际历史科学大会和国际历史科学委员会的了解。

这就说到了“丝连”,虽则中国与国际历史科学大会和国际历史科学委员会失去了联系,但还是可以从引进的苏联历史读物中,略知前者的一鳞半爪。

现略举一二,以此说明,虽“藕断”,但仍“丝连”。

一种是从苏联史学期刊中的译介。比如,前已涉及的潘克拉托娃的长文《第十届国际历史学家代表大会的总结》,可以看出俄文与中译文刊发的时间是同步的,这就很及时地向中国学界传达了第十届国际历史科学大会的情况。此外,还有俞旦初译自苏联《历史问题》的《第十届国际历史学家代表大会上的现代史学的主要流派》<sup>②</sup>,薛焯柔译自同上刊物的《历史学家的国际组织》<sup>③</sup>,何兆武译自同上刊物的《第十一届国际历史学家代表大会的科学报告》<sup>④</sup>等。在此,需要说的是《历史问题》杂志乃苏联史学界的权威刊物,一如我国史学界的《历史研究》。

一种是译自苏联历史学家的论文集。比如,三联书店1957年出版了中译《苏联史学家在罗马第十届国际史学家代表大会报告集》,这本论集收文七篇,系总结苏联历史科学成就和俄苏历史的若干个案研究,从史学观上凸显了苏联版马克思主义史学的特征。

此外,还有一种是由中国学者撰写的介绍文章,比如张芝联写的《介绍国际历史科学委员会(简称国际史学会)》一文,篇幅虽短,但所披露的信息,诸如国际历史科学委员会的性质、宗旨、体例等,多有介绍,因发表在《历史研究》上而引人注目,至今仍被参阅。

当然,上述这些文字,在当时时代环境与文化氛围中,显然并不起眼;但不容否认的是,中国历史学界对国际历史科学大会和国际历史科学委员会,仍是一往情深,藕断丝连,这也就为我国新时期与它的对话打下了基础。

### 3. 在改革开放年代里的重新连接。

从1978年开始,我国实行改革开放的政策,为中外史学交流营造了一种如沐春风的时代氛围和客观环境,多年来国门紧锁的封闭状态被打开了,中国的历史学家从这种封闭状态中“走出去”,迈步走向世界。比如,前已提及,在学界素有民间“学术交流大使”美誉的张芝联先生,以他敏锐的史识、卓越的史才和娴熟的外语(英法均通),穿梭于东西,往返于中外,首先在1980年罗马尼亚布加勒斯特召开的第十五届国际历史科学大会上,让国外同行再一次听到了中国历史学家的声音,尽管此时中国史学会是以观察员的身份派代表列席参加的。以什么身份参会固然重要,但更重要的是中国历史学家与国际历史科学大会,在中断了四十余年之后,又重新连接起来了,这对于中国史学走向世界具有非凡的意义。

1982年,国际历史科学委员会正式接纳中国为该会的会员国,1985年8月,中国历史学家首次

① 张广智:《珠晖散去归平淡——苏联史学输入中国及其现代回响》,陈启能、王学典、姜芃主编:《消解历史的秩序》,第224—246页。

② 《史学译丛》1956年第6期。

③ 《史学译丛》1957年第3期。

④ 《史学译丛》1957年第6期。这份由历史研究编辑委员会主办的双月刊杂志,刊发专题论文、学术信息和书评等译文,是当年中国学界从“门缝”中了解域外(西方)史学的一个重要途径。

以会员国的身份参加在联邦德国斯图加特召开的第十六届国际历史科学大会，在开幕式上，当国际历史科学委员会秘书长阿威勒夫人介绍中国代表团时，大厅里顿时爆发出热烈的掌声。她在会议总结报告中又特别强调了中国之参加大会和国际历史科学委员会，大大提高了国际历史科学大会和国际历史科学委员会的代表性<sup>①</sup>。中国学者在会上提交的学术论文，受到国外同行的重视和好评，已由中华书局汇编为《第十六届国际历史科学大会中国学者论文集》于1985年正式出版。

此后的从第十七届至二十一届，中国历史学家均组团与会，参会人数不等，最多的一次是在2005年悉尼召开的第二十届，约有三十多位历史学家参加（还不包括自费前往的学者）。与会者在会后，纷纷撰文，或介绍大会盛况，或畅谈各自感想，或纵论国际史学新趋势，林林总总，在此不赘。

在世界史学史上，中国史学具有久远的传统，为后世留下了丰厚的史学遗产。在第十六届的会议期间，国际史学界人士都普遍盼望在不远的将来，能在中国这样一个“史学大国”，举办一届国际历史科学大会。其实，这也是我们的愿望，申办工作一直在不断地进行，其间也经历了不少周折<sup>②</sup>。2010年，我国终于在荷兰阿姆斯特丹第二十一届国际历史科学大会上，申办成功，获得了2015年第二十二届国际历史科学大会的主办权，明年就要在山东济南召开。对此，不仅我们，所有国际史学界人士都很期待。

以上对中国与国际历史科学大会关系之进程，作了简单的梳理与回顾，远不足以展现这其中的艰难历程，丰富内容和历史细节，但这些也让我们悟到，中国与国际历史科学大会的“不了情”，这“情”，出自中国历史学家的不懈追求，出自于中国史学走向世界的时代诉求，进言之，出自于中国从“史学大国”走向“史学强国”的历史使命。

### 三、开辟中国史学的新天地

风从东方来，九州尽锦绣。在华夏民族规划文化大发展大繁荣的今天，高度重视中国的人文研究，乃是时代的诉求，历史的使命，更是在文化创新中建立文化强国的战略需要，这于当下中国历史学，亦可作如是观。

我常常表述这样的意思：中国史学之进步，既需要依靠内力，也需要借助外力。前者说的是中国传统史学，这当然不是原封不动地继承，而需要改造，以发掘它潜在的和现代的价值；后者说的是引进域外史学，以汲取异域之精华，为我所用。倘此说不谬，我以为国际历史科学大会就是一种外力，一种不可多得的外力，这就道出了国际历史科学大会与中国史学之关联，尤其是与中国史学走向世界的紧密联系。由此，我想到的是：

彰显中国史学的个性与特色，此其一。中国史学具有源远流长的传统，拥有丰赡宏富的史学遗产，梁启超曾云：“中国于各种学问中，唯史学为最发达；史学在世界各国中，唯中国最为发达。”<sup>③</sup>不是吗？影印文渊阁《四库全书》都醒目地摆放在世界各大图书馆内，这足以呈现中国历史的绵延不断以及记录这一历史进程的中国史学之光彩。是的，在中国传统史学中，的确蕴含着丰富的智慧、卓越的思想，这些智慧不会因时而亡，而那些卓越的思想也不会因时而废，值得我们去认真发掘，但我们不能靠老祖宗留给我们的遗产过日子，那会坐吃山空，也是没有出息的。我们需要的是继承传统而又超越传统，在传承中超越。惟其如此，才能使它成为一种积极的力量，从而去推动现代史学的开拓与创新。我们正是可以借用国际历史科学大会这座平台，通过这扇窗口，在与国际历史学家的对话与交流中，彰显中国史学的特色。与此同时，它向世界展示了一种新的中国视野，这就为国际史学界进

① 张广达：《当代史学研究的趋势——参加第十六届国际历史科学大会的观感》，《北京社会科学》1986年第2期。

② 刘明翰：《创建有我国特色的世界史学科》，《历史教学》2001年第1期。

③ 梁启超：《中国历史研究法》，北京：东方出版社，1996年，第11页。

一步了解中国史学乃至文化,创造了便捷的条件。事实上,国际历史科学大会也许是域外历史学家最集中和最具权威性地了解中国史学的良机。这无论从年鉴学派参加国际历史科学大会并走向世界的经验来看,还是从苏联历史学家与会以及出版的《苏联史学家在罗马第十届国际史学家代表大会报告集》<sup>①</sup>一书来看,都应验了“越是民族的,就越是世界的”这一真理。

中国史学要立足于国际史坛,也应当借鉴他们的经验。从前述中国历史学家参与国际历史科学大会的历史进程中可以看出,我们也正在走这样的路,从1938年第八届国际历史科学大会胡适所提供的《新发现的关于中国历史材料》到参加1985年第十六届国际历史科学大会及会后出版的《第十六届国际历史科学大会中国学者论文集》<sup>②</sup>以及其后的情况来看<sup>③</sup>,无不散发出浓郁的中国史学的特色,同时也让国际历史学家听到了中国历史学家的真知灼见,倘如此下去,这就足以消解中国是一个“没有历史的国家”或中国史学只有实录而“没有理论思维”的说法,向国际史学界传播了一个真实的中国史学形象。

在对话与交流中发展中国史学,此其二。纵看当下,时代巨变,当今“全球化”的趋势不可逆转,世界处在一个多元化与多变的时代。在这样的时代背景和文化语境下,跨文化的对话成为可能,于是史家与史家之间这种国家与国家、民族与民族、地区与地区、东方与西方之间的互通、互介、互学、互访,就显得十分必要了。具有远见卓识的国际历史学家,以对方为“他者”以反观自己,重新审视自己的国家或民族的史学传统,并尽可能地吸收他国的经验与智慧,来克服自身的问题,以求开拓史学的新境界,这已为越来越多的事实所证明。这里用得上“比较史学”一法,正如海外历史学家杜维运所言:“把世界出现过的史学,放在一起作比较,优越的世界史学,始能出现。”<sup>④</sup>此法被年鉴学派创始人之一马克·布洛赫称之为“有神力的魔杖”,汤因比撰《历史研究》12卷将人类世界出现过的26种文明已作过这样的比较研究了。全球化的浪潮,史学国际化的趋势,跨文化对话的必要性,“他者”与“自己”角色的转换,简言之,我们正可借助国际历史科学大会,在对话与交流中向域外输出和传播中国史学;与此同时,也在这互动中寻求中国史学的新突破,让国际史学界进一步了解与认识中国史学<sup>⑤</sup>。

谱写世界史学史上的中国史学的新篇章,此其三。这是一个未来的目标,在可以预见的未来,将实现在中国从“史学大国”走向“史学强国”的进程中。然而,现实与未来的目标,总是不尽如人意。从国际历史科学大会历史与现状来看,正如王晴佳数次与会后,深有感慨地说:一方面,“欧洲中心论”(或“西方中心主义”)在会上受到了质疑和挑战,西方学者对我国史家如何在引进西方史学的同时,进而寻求中国的“本土立场”以开拓创新多表现出浓厚的兴趣与赞赏;另一方面,在那里,“欧洲中心论”的影响远未消失,各届实际与会人数还是以欧美史家为主,大会使用的语言为英语和法语,在会上还是西方人拥有更多的“话语权”,掌控着“学术霸权”<sup>⑥</sup>。李红岩也说,在中国史研究领域,从目

① 这本论文集,由王九鼎等译,收录论文七篇,其首篇为西多罗夫的《苏联历史科学发展的基本问题及某些总结》,这篇长文发出了苏版马克思主义史学的声音,其余六篇为从古代俄罗斯国家的形成到俄国历史,到十月革命,到“二战”史,都尽显苏联史学的个性特色。

② 这本论文集,收录论文13篇,首篇为刘大年的《论历史研究的对象》,是一篇从史学理论上考察与阐述史学的长文,引经据典,又辅之以中外史学的个案,以之作证,凸显中国马克思主义史学家的识见,恰似《苏联史学家在罗马第十届国际史学家代表大会报告集》中的西多罗夫的长文。又,会议开幕恰逢第二次世界大战—世界反法西斯战争胜利四十周年,故中国学者提交的三篇论文,详论中国的抗日战争在世界反法西斯战争中的历史地位,显示中国学者在这一重大问题上的观点,其余各篇多为中国历史的专题研究成果,也充分体现了中国历史学家的学术个性。

③ 比如有《中国近代的革命和改良》(第十七届)、《18世纪的中国与世界》(第十九届)、《近现代时期的中国与世界》(第二十届)等专题学术研讨会,均获成功。中国历史学家阐发了自己的论见,引起了与会学者的广泛重视,这就在很大程度上提升了中国史学的国际影响力。

④ 杜维运:《变动世界中的史学》,北京:北京大学出版社,2006年,第51页。

⑤ 历史事实表明,以中西而论,西方对中国的了解远不及中国对西方的了解,比如,2005年,中国对美国版权贸易逆差为24:4000(见王岳川:《在文化创新中建立强国文化战略》,《探索与争鸣》2012年第6期)。史学上的这种“逆差”,也许更严重些。

⑥ 王晴佳:《文明的比较、区域研究和全球化:第20届国际历史科学大会所见之史学研究新潮》,《山东社会科学》2006年第1期。

前的情况来看,大体上还是外国学者“冲击”,中国学者“回应”的状况,除了中国马克思主义史学外,似乎还没有一个中国学者提出一种概念受到西方汉学界的普遍性重视<sup>①</sup>。因而,要实现如王学典所说的中国“在给西方史学界继续输出材料、输出初级学术产品的同时,必须尽快同步输出‘概念化’和‘理论化’的高级学术产品”,从而成为“国际学术界的思想和理论‘大师’”<sup>②</sup>,看来尚需时日。在中国和平崛起的今天,中国历史学家当志存高远,肩负时代的重任、历史的使命,以充分的信心、百倍的努力,不畏艰难,敏思进取,不断以创新性的、彰显中国史学特色的学术成果<sup>③</sup>,在国际史坛上争得与其国际地位相应的地位,并在世界史学史上留下中国史学的新篇章。换言之,在重绘的世界史学地图中,占有自己应有的位置。

任重而道远。中国史学的再出发,途径诸多,但殊途同归,目标一致:走向世界。在这里,我们要再一次提及七十多年前,国际历史科学委员会主席哈罗德·泰姆普利在题为“致中国史学家”的演讲中,那段中国文化(中国史学)应当“面向世界”和树立“国际形象”的话。在当今,中国的经济与政治力量大国的“国际形象”,还需要文化支撑。相对而言,中国文化的“国际形象”显得还很薄弱,为此我们应迅速规划和制定“文化强国”的目标和措施,立志让中国文化“走出去”,成为像泰氏所期望的“放之四海”的文化。在这一历史进程中,具有宏富遗产的中国史学将会不断的开拓与创新中,为此作出自身的重大贡献。

我们有理由说,在当今借助国际历史科学大会,不失为提升中国史学的国际影响力的一条途径、一条逐步实现中国史学走向世界的通道、一条圆多少年来梦寐以求“史学强国”之理想的坦途。从国际历史科学大会再出发,前景灿烂。不是吗?再过一年,全球的历史学家们将汇聚于济南千佛山下,相遇在泉城大明湖畔,纵论古今,畅谈东西,百花齐放,各显芳菲。总之,这是一种多么值得期待的史学景观。在这一次百年一遇和盛大的“请进来”的文化活动中,积极推动中外史学交流,让世界了解中国,进而了解中国文化和中国史学。东道国的身份,为我们提供了难得的历史机遇,改革开放的环境,又为我们提供了适宜的实践基础,中国史学走向世界,正其时也。中国史学之走向世界,这自然不会是一个有条不紊的过程。然而,中国史学的深厚积淀,当代中国史学的迅速发展,为重绘新世纪、新的世界史学地图创造了良好的条件。现实的情况告诉我们,历史机遇稍纵即逝,时代氛围弥足珍贵,让我们牢牢地把握这个机会,从现在开始就精心准备,发展中国史学,并在与世界史学的互动中不断前行。

历届国际历史科学大会一览表<sup>④</sup>

| 届次  | 召开时间   | 举办国 | 城市 | 备注   |
|-----|--------|-----|----|------|
|     | 1898 年 | 荷兰  | 海牙 | 预备会议 |
| 第一届 | 1900 年 | 法国  | 巴黎 |      |
| 第二届 | 1903 年 | 意大利 | 罗马 |      |
| 第三届 | 1908 年 | 德国  | 柏林 |      |

① 李红岩:《边界淡化包含隐忧》,《社会科学报》2011年12月1日。

② 王学典:《概念化:中国经验走向世界史坛的必由之路》,《历史学家茶座》卷首语,2010年第4辑。

③ 比如最近出版的瞿林东主编的《中国古代历史理论》(三卷本,合肥:安徽人民出版社,2011年),这部著作第一次对中国古代历史理论进行了系统而又深入的揭示与梳理,建立了中国古代历史理论的范畴体系,以有力的历史证据回答了西方学界那种认为中国古代没有历史理论,也没有能力“给思想创造一个范畴的王国”的谬说(参见李红岩、李振宏之评说:《中国古代历史理论源远流长丰富厚重》,《中华读书报》2012年3月20日)。在我看来,这种厚重的、彰显中国史学特色的学术精品,应当及时向国际学术界推介,并以自己的“本土话语”来影响国际史学。

④ 此表由复旦大学历史系周兵副教授提供。



续表

| 届次    | 召开时间   | 举办国  | 城市    | 备注                     |
|-------|--------|------|-------|------------------------|
| 第四届   | 1913 年 | 英国   | 伦敦    |                        |
| 第五届   | 1923 年 | 比利时  | 布鲁塞尔  |                        |
|       | 1926 年 | 瑞士   | 日内瓦   | 是年 5 月,国际历史科学委员会成立     |
| 第六届   | 1928 年 | 挪威   | 奥斯陆   |                        |
| 第七届   | 1933 年 | 波兰   | 华沙    |                        |
| 第八届   | 1938 年 | 瑞士   | 苏黎世   | 是年 8 月,中国派胡适首次参加,并正式入会 |
| 第九届   | 1950 年 | 法国   | 巴黎    |                        |
| 第十届   | 1955 年 | 意大利  | 罗马    |                        |
| 第十一届  | 1960 年 | 瑞典   | 斯德哥尔摩 |                        |
| 第十二届  | 1965 年 | 奥地利  | 维也纳   |                        |
| 第十三届  | 1970 年 | 苏联   | 莫斯科   |                        |
| 第十四届  | 1975 年 | 美国   | 旧金山   |                        |
| 第十五届  | 1980 年 | 罗马尼亚 | 布加勒斯特 | 中国派观察员与会               |
| 第十六届  | 1985 年 | 联邦德国 | 斯图加特  | 中国于 1982 年重新入会后第一次组团参加 |
| 第十七届  | 1990 年 | 西班牙  | 马德里   |                        |
| 第十八届  | 1995 年 | 加拿大  | 蒙特利尔  |                        |
| 第十九届  | 2000 年 | 挪威   | 奥斯陆   |                        |
| 第二十届  | 2005 年 | 澳大利亚 | 悉尼    |                        |
| 第二十一届 | 2010 年 | 荷兰   | 阿姆斯特丹 |                        |
| 第二十二届 | 2015 年 | 中国   | 济南    | 中国将作为东道主承办此次国际历史科学大会   |

[责任编辑 王大建 范学辉]

## 中国哲学中的理性观念

杨国荣

**摘要:**在中国哲学中,体现于“思”的理性,首先与“心”相关。心之“思”既展开为具体的活动,又以理、道等为内容。从思维的趋向看,中国哲学视域中的理性,更多地呈现辩证的性质。与之相关,在这种理性形态中,认知意义上对事(物)与理的把握以及评价意义上对价值的判断和确认,构成了彼此相关的两个方面。与赋予认识意义上的理性(心之“思”)以认知和评价双重内容一致,中国哲学对实践过程中的合理性(rationality)也作了广义的理解,使之同时包含“情”与“理”二重涵义。以上二重趋向从不同的方面体现了中国哲学对广义理性的理解。进入近代以后,传统哲学对理性的理解依然得到某种延续。在这方面,梁漱溟的看法具有一定的代表性,他对“理性”的诠释,可以视为中国传统哲学的理性观念在近代的回响。

**关键词:**理性;认知;评价;合理

作为与 reason 或 rationality 相关的概念,“理性”无疑属现代意义上的中国哲学术语:“理”与“性”尽管古已有之,但二者合用,并取得相应于 reason 或 rationality 的涵义,则是中国近代以来的事<sup>①</sup>。然而,虽然以“理性”一词表示的哲学术语相对晚出,但这并不意味着中国哲学完全缺乏与“理性”相关的观念。宽泛而言,中国哲学中的理性既涉及以思维(不同于想象、直观、感知)等形式表现出来的能力或机能,与 rationality 相联系的理性,也表现为合理的知、行方式,或者说,体现于以合理的方式展开的知与行以及由此形成的结果。中国哲学虽然未明确地区分理性的以上向度,但其理性观念在实质的层面包含以上涵义。当然,按其本来形态,理性的不同向度并非互不相关或彼此隔绝,事实上,在具体的运用中,理性的以上二重向度往往呈现交错的形态。在中国哲学中,同样可以看到相近的情形。

理性首先关乎“思”。在中国哲学中,展现为“思”的理性一般与“心”相关,所谓“心之官则思”(《孟子·告子上》),便表明了这一点。作为一个哲学概念,“心”与理性、情感、意志等都具有相关性,从而包含多重意义。不过,当“心”与耳目之知相对而言时,其涵义则主要涉及以思维活动的形式表

**作者简介:**杨国荣,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授(上海 200241)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(10&ZD064)、教育部基地重大研究项目“实践智慧:历史与理论”(11JJD720004)的阶段性成果。

① 诚然,中国古典文献中也出现过“理”与“性”的合用,如刘勰在谈到历史上不同之乐时,曾指出:“淫佚、凄怆、愤厉、哀思之声”,“非理性、和情、德音之乐也”(刘勰著,林其桢、陈凤金集校:《刘子集校》,上海:上海古籍出版社,1985年,第37页),这里便可看到“理”与“性”的连用。不过,以上语境中的“理性”,不同于作为现代哲学概念的“理性”,其中的“理”,与条理、合序相通,这一意义上的“理性”,主要指合序之性,与“和情”(和谐之情)相应。

现出来的理性。荀子提出“心有征知”：“心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。”（《荀子·正名》）心的“征知”在此被理解为耳目之知所以可能的前提，这一意义上的“心”即关乎理性。王夫之更明确地将“心”与“思”联系起来，提出“心日生思”<sup>①</sup>、“天与之心思，必竭而后睿焉”<sup>②</sup>。与“思”相涉的这种“心”，更具体地呈现了理性的品格。对中国哲学而言，致知（认识）过程离不开以心之“思”为形式的活动：“虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。”<sup>③</sup>

心之“思”首先与理性的形式和活动相关。中国哲学中的理性，同时涉及实质的层面，后者主要体现于“理”、“道”、“义”等普遍的内容，所谓人同此心，心同此理，即从一个方面体现了此点。孟子曾肯定“心有所同然”，并对此作了具体解释：“心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》）作为“心”的相关内容，理与义既具有相通性，也有不同侧重，在两者区分的意义上，“理”侧重于必然，“义”则关乎当然。不过，在其尔后衍化中，“理”常常被赋予更宽泛的涵义，朱熹对“理”的界说便体现了这一点：“至于天下之物，则必各有所当然之故，与其所当然之则，所谓理也。”<sup>④</sup>这里的“理”即不仅指必然，而且兼及当然，后者与“义”相通，具有普遍规范（当然之则）的意义。可以看到，理性意义上的“心”包含不同于特定感知的内容，这种内容关乎普遍的存在法则和普遍的社会规范。

以“理”、“道”为内容，与“心”相涉的理性（心之“思”更多地表现出辩证的趋向）。荀子在谈到辩说时，曾指出：“辩说也者，不异实名以喻动静之道也。”（《荀子·正名》）这里的辩说关乎理性的论辩和推论，“不异实名”表现为遵循形式逻辑的同一律，“动静之道”则关乎存在本身变化发展的法则。相对于形式逻辑的相对确定性、静态性，“喻动静之道”（把握存在本身变化发展的法则）更多地体现了辩证思维的特点。

王夫之进而指出：“穷理而失其和顺，则贼道而有余。”<sup>⑤</sup>“穷理”表现为理性思维的过程，所谓“失其和顺”，也就是仅仅抓住某一片面，而未能把握事物统一的整体，按王夫之的理解，如此便难免偏离真理（“贼道”）。这一看法以肯定理性的思维过程应该考察事物的不同方面为前提，其中也包含了辩证思维的观念。在中国哲学看来，理性的思维不仅不能偏于一端，而且应该体现事物的变动过程：“惟豫有以知其相通之理而存之，故行于此而不碍于彼，当其变必存其通，当其通必存其变，推行之大用，合于一心之所存，此之谓神。”<sup>⑥</sup>“行于此而不碍于彼”，意味着思维在把握事物时，应关注其不同方面（包括相互对待的方面）之间的相关性，避免截然分离的考察方式，“当其变必存其通”以及“当其通必存其变”，则表明事物之“通”与“变”并非完全对立，把握统一（通）不能离开变化过程（变）。此与彼、通与变的这种辩证关系，既是理性之思（心）的对象，又构成了其具体的内容，此即所谓“合于一心之所存”。

以必然为内容的心一理，侧重于对世界的理论把握；以当然为内容的心一理，则更多地引向实践。在此意义上，中国哲学所注重的理性（与心相关、以理为内容之“思”）兼涉知与行；或者说，以世界的理论把握为内容的理性与具有实践指向的理性，彼此相互联系。理性所涉内容的以上关联，与知行之间的统一，具有一致性。与之相应，中国哲学既不易接受隔绝于实践的思辨理性，也很难走向理论理性与实践理性的截然相分。

与理论层面的理性与实践层面的理性之互动相涉的，是认知与评价的关系。广义的理性既涉及认知，也关乎评价。认知以真实地认识世界与认识人自身为目标，评价则首先表现为对价值关系的把握：以人的合理需要为关注之点，评价意味着基于利与害、善与恶的判定，以确认、选择广义的价值

① 王夫之：《尚书引义·太甲二》，《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第301页。

② 王夫之：《续春秋左氏传博议》卷下，《船山全书》第5册，长沙：岳麓书社，1993年，第617页。

③ 王夫之：《尚书引义·说命中二》，《船山全书》第2册，第312页。

④ 朱熹：《大学或问上》，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第512页。

⑤ 王夫之：《周易外传·说卦传》，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1988年，第1076页。

⑥ 王夫之：《张子正蒙注·天道》，《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第72页。

形态(“好”或“善”)。尽管利与害、善与恶的内涵有其历史性和相对性,但在接受和肯定一定评判原则的前提下,唯有择善而去恶,才可视为理性的行为。反之,知其有害或不善而依然执意加以选择,则具有非理性的性质。

在中国哲学中,事实的认知与价值的评价往往彼此交错。对中国哲学而言,“知”既涉及“是什么”层面的事实内涵,也关乎“意味着什么”层面的价值意义。“是什么”以如其所是地把握事物本身的多样规定为指向,“意味着什么”则以事物对人所具有的价值意义为关切之点,在中国哲学中,二者构成了理性活动的相关方面。以中国哲学中的“是非”之辩而言,其中的“是非”既关乎认识论意义上的正确与错误,也涉及价值观意义上的正当与不正当。判断认识论意义上的正确与错误,以是否如其所是地把握对象为准则;确定正当与不正当,则以是否合乎当然之则为依据。后期墨家以“明是非之分”为论辩的首要目的,便既意味着区分认识论意义上的正确与错误,也蕴含着分辨价值观意义上的正当与不正当。直到现在,明辨是非依然不仅涉及对事实的如实把握,而且以追求价值意义上的正当性为其题中应有之义。可以看到,是非之辩从认知的内容上,具体展现了认知与评价在心之“思”(理性)中的统一。

要而言之,在中国哲学中,体现于“思”的理性,首先与“心”相涉,心之“思”既展开为具体的活动,又以理、义、道等为其内容。从思维的趋向看,中国哲学视域中的理性,更多地呈现辩证的性质。与之相联系,在这种理性形态中,认知意义上对事(物)与理的把握以及评价意义上对价值的判断和确认,构成了彼此相关的两个方面。

## 二

如前所述,以知、行过程的具体展开为向度,广义的理性同时指向合理性(rationality),后者关乎知与行的合理方式以及由此形成的结果。在知的层面,合理意义上的理性既表现为遵循思维的法则,也体现于注重理由和根据。墨子在谈到理性的论辩过程时,曾指出:“仁人以其取舍、是非之理相告,无故从有故也,弗知从有知也,无辞必服,见善必迁。”(《墨子·非儒》)“无故从有故”,也就是论辩过程中的取舍基于理由和根据:接受或拒绝某种观点以是否具有理由和根据作为前提,这种论辩方式不同于执著一己之见、无根据地强词夺理,呈现了理性(合理)的性质。中国哲学所推重的“以故生,以理长,以类行”(《墨子·大取》),以及更广义上的“言之成理、持之有故”,也体现了上述意义上的理性要求。

在中国哲学中,“合理”意义上的理性取向,同时与“合宜”相联系。对中国人而言,合理的言行和知行活动,必须合乎“礼”,事实上,“礼”与“理”往往呈现相通性。二者同时又关乎“宜”。“礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理。理,因乎宜者也。”(《管子·心术上》)这里的“宜”不同于抽象的原则,而是表现为言与行的适当性,所谓“因乎宜”,意味着合理的言与行,以适宜、适当为形式,后者又基于言说和行为发生、展开的具体条件。在此,“合理”取得了“合宜”的形态。在回溯中国文化演进的历史过程之时,人们或以“实用理性”概括中国人对理性的理解<sup>①</sup>,“实用”区别于思辨或抽象,这一概括也从一个方面折射了中国哲学中理性观念的如上特点。当然,“实用”之谓,可能引发某种歧义,在实质的意义上,中国哲学中与思辨或抽象相对的理性,可以更具体地理解为“合理”与“合宜”的统一。

以“行”(实践)的过程为背景,中国哲学所理解的理性或合理性(rationality)既涉及“理”,也关乎“情”。事实上,如前所述,与理性之思相关的“心”,便既包含“理”,也兼及“情”,以认知与评价的统一为心之“思”的内容,同样隐含了如上趋向:价值层面的评价,总是内在地渗入了情意。从词源的意义

<sup>①</sup> 参见李泽厚:《实用理性与乐感文化》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第3—54页。

上看,“情”同时包含实在性的涵义,所谓“实情”、“情境”等等,便体现了这一点。事实上,在中国哲学中,“情”的原始涵义亦与实在性相关。“情”的另一基本涵义,涉及人的内在情感<sup>①</sup>。情感具有实质的价值意义:如果说,普遍的规范、原则(义)主要从形式的层面体现了理性的价值取向,那么,情感则从实质的方面展现了具体的价值意识。孟子曾指出:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)这里的“仁”、“亲”、“爱”,分别与不同的对象相关,并体现了不同的情感内容:“仁”作为人道之域的广义情感,首先体现于人与人(广义之“民”)的相互作用过程(“仁民”);“亲”作为基于家庭伦理关系的情感(亲情),主要展现于亲子之间(“亲亲”);“爱”作为宽泛意义上的珍惜、爱护之情,则更多地基于人与物的关系(表现为人对物的珍惜之情,所谓“爱物”)。在此,无论是人我之间的“亲亲”、“仁民”,抑或物我关系中的“爱物”,其“亲”、其“仁”、其“爱”作为实践意向都不同于单纯的理性谋划、计较,而是内在地渗入了情感的关切。同时,这里所展现的情感多样性(“亲”、“仁”、“爱”分别体现于不同的实践关系,并相应地具有不同的情感内容)、真切性,与物“情”(实际的存在形态)的特殊性、真实性,也呈现某种关联。情感的这种真切性和具体性,从一个方面体现了实质的价值内容。相应于此,“合情”意味着在实质的层面合乎一定的价值取向,与之相对的“合理”,则表现为从形式的层面循乎价值原则。二者从不同的方面赋予相关实践活动以正当性,这种正当性本身又体现了价值意义上的合理性或理性化。

就主体间的交往而言,除了通过对话、讨论、相互批评等语言活动而达到的彼此理解之外,还涉及主体之间基于情感的沟通。言说者对于聆听者不仅应当晓之以“理”,而且需要动之以“情”;不仅需要通过逻辑的力量而使聆听者不能不接受其所说的内容,而且需要通过“情”的感化,使之心悦诚服。从肯定或积极的方面看,“情”往往与“悦”相联系,所谓“凡人情为可悦也”<sup>②</sup>。情的这一特点同时为人与人之间的沟通提供了内在根据。对主体间沟通产生内在影响的这种情,在广义上包括追求真与善的真诚之情和热忱之意、愿意接受批评的恳切之心,等等。仅仅凭借逻辑的力量,往往容易使言说成为冷峻的强制,使人难以接受。唯有同时渗入真情实意,才能使人既“信”又“服”,达到“信—服”之境。另一方面,从听者对说者的态度看,则应当有同情理解的意向。此处所说的同情理解,既包括相信他人追求真理的诚意,也意味着从他人的视域考虑问题,包括设身处地加以思考,以把握他人的真切之意。事实上,主体间的沟通和理解,常常发端于情:“始者近情,终者近义。”<sup>③</sup>这里的“情”在宽泛的层面表现为直接、原初的内在意识,“义”则关乎理性层面的当然,在此意义上,始于“情”终于“义”同时意味着由“情”入“理”。这一看法表明,在中国哲学中,合理性(rationality)意义上的理性,以理与情的交融为其内在特点。

从物我互动和社会交往的层面看,广义的理性进而涉及人我之间的相“感”。在中国哲学中,“感”既指事物(对象)之间的相互作用,所谓“天地感而万物化生”(《周易·咸·彖传》),又指人对世界、他人由“感”而“通”,所谓“感而遂通天下之故”(《易传·系辞上》)。这里的天下兼及他人,与之相联系的“感”既不同于对物的静观,也有别于逻辑的思辨,“通”则不仅指狭义上的“达理”,而且也包括情感层面的“通情”。具体而言,由“感”而“通”也就是在“赞天地之化育”、成己与成物的具体过程中,达到对世界和他人之情理交融的领悟与把握,这种“感”——“通”既非囿于言语之域的交往,也不限于理性的论辩,其中不仅包含知与行的实质内容,而且表现为通“情”与达“理”的统一。这一意义上的理性关乎社会交往过程中的合理性(rationality),不过,对中国哲学而言,以上视域中的理性不同于单纯的程序合理性:以通“情”达“理”(人我相感、情理交融)为形式,它所体现的,是包含实质价值内容的广义合理性(rationality)。

① 就词义的历史演变而言,“情”的情感义较之“情”的实情义可能相对后起。这里所关注的主要不是“情”在词义上的前后衍化。

② 《性自命出篇》,荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第181页。

③ 《性自命出篇》,荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第179页。

主体间同情理解与彼此相感的进一步引申,便是推己及人。孔子在谈到如何贯彻仁道原则时,曾指出:“仁者己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也。”(《论语·雍也》)所谓“能近取譬”,也就是推己及人,其中包含二重前提:一方面,行动主体具有理性的推论能力,另一方面,主体应当对他人予以情感的关切,二者的结合,具体表现为一种情感的外推。孟子对此作了进一步发挥,并提出如下主张:“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。”(《孟子·梁惠王上》)这里同样既涉及由己及人的理性推论,又渗入了主体间的情感沟通。单纯的逻辑推论主要表现为程序性的活动,其中并不涉及实质的内容,它固然具有理性的性质,但其中的合理性主要呈现形式的意义;基于情感沟通的外推(情感的外推)则既体现了逻辑的形式(推论),又包含价值的内容(仁爱),由此展现的理性化,同时呈现实质的意义。对儒家而言,广义视域中的道德实践便建立在这一类的推论之上:“孩提之童,无不知爱其亲也,及其长也,无不知敬其兄。亲亲,仁也;敬长,义也。无他,达之天下也。”(《孟子·尽心上》)亲亲、敬长是一种包含伦理内容(仁义)并具有本原性的道德情感,“达于天下”,也就是将这种包含仁义内涵的本原性情感普遍地推行于外。作为贯彻仁道等价值原则的方式,这种情感外推所体现的合理性,内在地制约着由此展开的实践活动,并赋以后者以实质意义上的理性化形态。

具体而言,以上论域中的“情”与“理”不仅统一于广义的理性化过程,而且其本身也具有彼此互融的特点。从情感的性质看,往往存在健全与否的区分,以人我关系而言,对他人的不幸有同情之感,这是健全的情感反应;相反,对他人的不幸遭遇感到幸灾乐祸,这种情感体验则缺乏健全的性质。形成健全的情感,便需要包括价值规范的理性原则的引导。同时,情感表达的过程还涉及适度性。《中庸》曾提出:“喜怒哀乐未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”“未发”是就情感尚未呈现于外而言;“发而皆中节”,则指在情感流露于外时,既合乎一定的价值原则(具有健全性),又保持适当的“度”,避免“过”与“不及”。情感的这种“中节”,同样需要“理”的内在引导。在以上方面,“理”与“情”无疑呈现相互渗入的关系。

从实践的具体过程看,“情”与“理”的互动涉及多重方面。以社会领域的实践活动而言,如果既合乎情,又依乎理,便能使这种活动趋向于合理:“夫能通天下之情,不违其理,守大中之节,不失其时,以此而行,则合圣人中正之道。”<sup>①</sup>这里涉及的首先是政治活动。“天下”包括天下之人,“天下之情”涉及天下之人心所向(包括情感趋向),“理”则是一定时代的价值原则、存在法则,“行”唯有顺乎天下之人心(包括情感趋向),依循当然之则与必然法则,才能达到“中正”(合理)的形态。这种看法可以视为“仁民”观念的具体展开:“仁民”在实践的层面兼涉政治活动。社会领域的政治实践往往关乎变迁损益,这种活动如果不悖乎常理,则往往呈现既合于情,也合于道的特点。这一意义中的合“情”合“理”,已不限于主体之间的情感沟通,而是体现并渗入于现实的践行过程之中。

以上过程中的情理交融,同时体现了“心同此理”。从实质的方面看,“心同此理”既关乎普遍之则,又表现为一种共通感(common sense),这种共通感不限于康德哲学中的审美意识,而是以共同的价值趋向为其内涵。前文曾提及孟子的如下看法:“心之所同然者何也?谓理也,义也。”(《孟子·告子上》)以理和义为内容的这种内在的相通意识(心之所同然),便可视为以共通感形式出现的普遍价值取向。与包含“理”与“义”相联系,这一层面的“心之所同然”,同时又以普遍之则为题中之义。以上两个方面相互融合,构成了“心同此理”中“理”的具体内涵。不难看到,后者以相通意识与普遍之则互融的形式,体现了“情”与“理”的统一。

在引申的意义上,上述过程所内含的“合情”与“合理”,也关乎主客体关系以及与之相关的实践活动。前文提及的“仁民爱物”,便包含对事物的珍惜、爱护之情:如果说,“仁民”是从人我关系或群己关系方面体现了如何对待他人或群体的实践原则,那么,“爱物”则从物我关系或天人关系上,展现了对待自然、他物的实践原则。张载的“民胞物与”之说,对此作了更具体的阐述:“乾称父,坤称母;

① 胡瑗:《周易口义》卷十,文渊阁《四库全书》本。此书由胡瑗口授,其弟子倪天隐录述。

予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”<sup>①</sup>在此,张载将整个世界视为一个大家庭,其中既包含对他人的关爱之情,也体现了对他物的珍爱之意,尽管与孟子所说的“仁民爱物”一致,以上看法所涉及的情感具有不同的内涵,但这里又确实肯定了“赞天地之化育”的践行过程中应当既合乎理(天道),又合乎情(人道)。后来理学所一再确认的“仁者与天地万物为一体”,可以视为“民胞物与”说的引申,它所体现的观念,也与之前后相承。作为仁者的立场,万物一体无疑体现了对天地间所有存在的理性关切,而这种关切同时也渗入了内在的情感(人之情)。

可以看到,与赋予认识意义上的理性(心之“思”)以认知和评价双重内容一致,中国哲学对实践过程中的合理性(rationality)也作了广义的理解,使之同时包含“情”与“理”二重涵义。以上二重趋向从不同的方面体现了中国哲学对广义理性的理解。

### 三

步入近代以后,中国传统哲学对理性的以上理解依然得到某种延续。在这方面,梁漱溟的看法具有一定的代表性。从中国近代哲学的历史衍化看,梁漱溟虽然不是唯一关注理性者,但却是对理性观念给予独特诠释的哲学家。梁漱溟对“理性”的诠释,可以视为中国传统哲学的理性观念在近代的回响。

尽管西方意义上的理性概念在梁漱溟的时代已经引入,但如后面将进一步论及的,梁漱溟并未简单地接受这种理性概念。他首先对理智与理性作了区分:“理性、理智为心思作用之两面:知的一面曰理智,情的一面曰理性。”<sup>②</sup>作为对理性的简要界说,以上看法一方面将理性与心之思联系起来,另一方面又对理性与“情”作了沟通,对理性的这一理解无疑上承了中国哲学“情”与“理”相合的传统。

就对象而言,以上区分又以“理”本身内含的不同规定为根据:“所谓理者,即有此不同,似当分别予以不同名称。前者为人情上的理,不妨简称‘情理’,后者为物观上的理,不妨简称‘物理’。”<sup>③</sup>理智与理性都关乎“理”,但此“理”又有“物理”与“情理”之别。与之相联系,二者的把握方式也有所不同:“情理,离却主观好恶即无从认识;物理,则不离主观好恶即无从认识。”<sup>④</sup>“物理”存在于事实之域,对其认识主要基于如其所是地把握,在此意义上,无涉“主观好恶”;“情理”则关乎价值之域,所谓“合情”、“合理”亦源于此,与之相联系,对其把握无法离开人的意欲、情感(包括“主观好恶”)。对“理”的以上理解,与中国传统哲学区分理之“必然”与理之“当然”具有相通性。当然,传统哲学侧重于二者之“合”,作为近代哲学家的梁漱溟则更强调二者之“分”,而这种“分”又旨在为突出他所理解的理性之意义提供本体论与认识论层面的根据。

在梁漱溟看来,以“知”为指向的理智,主要表现为一种认识的机能,与“情”相关的理性则关乎目的性的追求:“譬如计算数目,计算之心是理智,而求正确之心理是理性。”<sup>⑤</sup>目的的渗入,使理性同时包含了价值的内涵。按梁漱溟的理解,这种具有价值意义的理性,构成了人类不同于其他存在的内在特征。“人类所以异于一般生物只在觅生活者,乃更有向上一念,要求生活之合理也”<sup>⑥</sup>,这里的“合理”,更多地具有价值意义,可以视为价值意义上的理性化。与此相联系,理智与理性之别从实质的

① 张载:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第62页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,济南:山东人民出版社,1990年,第125页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第127页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第128页。

⑤ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第125页。

⑥ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第126页。

方面看,便涉及认知理性与价值理性的区分。

如上所述,在中国哲学的视域中,事实层面的认知与价值层面的评价往往更多地呈现交融的特点,这种看法肯定了广义认识过程中二者的相关性,无疑不无所见。但是,按其内涵,认知与评价又有不同的侧重:从总的认识过程看,事实的认知与价值的评价诚然不可相分,但二者又有各自相对独立的侧重,如果仅仅肯定其相关性而忽视其不同规定,对认识过程向不同方面的深化和展开,似乎容易构成某种限定。作为近代哲学家,梁漱溟已不自限于合而不分的视域,他对理性与理智的如上区分,便体现了这一点。这种看法对于更为深入地把握认识过程以及理性概念的内在规定和特点,显然有其积极的意义。

当然,将“理智”主要理解为“知”的机能而赋予“理性”以价值的内涵,同时又蕴含对二者的不同定位。对梁漱溟而言,尽管理智也是人所具有的规定,并且它与理性非截然相分,然而,人之为人的根本特征,却体现于理性:“以理智为人类的特征,未若以理性当之之深切著明,我故曰:人类的特征在理性。”<sup>①</sup>不难看出,在理智与理性二者之中,梁漱溟给予理性以更优先的地位,这一定位又基于对理性的价值意义的注重。在具体地解释理智与理性的不同内涵时,梁漱溟曾作了形象的说明:“譬如学校考试,学生将考题答错,是一种错误——知识上的错误。若在考试上舞弊行欺,则又是另一种错误——行为上的错误。前一错误,于学习上见出低能,应属智能问题;后一错误,便属品性问题。智能问题于理智有关;品性问题于理性有关。”<sup>②</sup>理智与事实认知层面的对错相关,理性则涉及价值层面的正当与否。对梁漱溟而言,价值层面的正当与否,关乎人的发展目标 and 方向,从而具有更根本的意义。

梁漱溟对理性的内涵及其文化意义的如上理解,无疑展现了中国传统哲学的背景。事实上,按梁漱溟的理解,中国传统文化的特点,即在于注重上述意义中的理性:“唯中国古人之有见于理性也,以为‘是天之所予我者’,人生之意义价值在焉。……自周孔以来二三十年,中国文化趋重在此,几乎集全力以倾注于一点。”<sup>③</sup>在这里,理性首先与“人生之意义价值”相涉,其优先于理智之处,也体现于此。然而,比较而言,在中国传统哲学中,理性的观念既包含认知内容,也蕴含价值内涵,其特点在于相关方面合而不分,梁漱溟则主要将理性与其中的价值之维联系起来,由此突出理性的价值意义或价值层面的理性。这一理论侧重的转换,与西方近代以来理性概念的东渐似乎不无关系。历史地看,梁漱溟之区分理智与理性,在某种意义上即以西方近代以来理性概念的传入为背景;对他而言,西方近代以来对理性的理解以突出认知意义为特点,这种“理性”只限于他所说的“理智”,真正意义上的理性,应以价值关切为内容。尽管梁漱溟也肯定中国传统文化在认知理性的层面存在不足,但在价值理性的层面,却表现出其优势,所谓中国人“长于理性短于理智”<sup>④</sup>,便表明了这一点。就其区分认知意义上的理智与价值意义上的理性而言,梁漱溟的以上看法显然折射了西方近代的理性观念:从某种意义上说,正是基于西方近代以来的理性概念,梁漱溟扬弃了中国传统哲学中理性观念认知与评价合而不分的趋向,由此展现了不同于传统的近代视域;就其推重并突出价值层面的理性而言,则以上理解又上承并浸染了中国传统哲学的理性观念。古今中西之间的这种纠葛,一方面内含着对西方近代理性概念的某种回应,另一方面也渗入了对中国传统哲学中理性观念的近代诠释,后者同时从一个侧面显现了中国近代哲学与传统哲学在理性观念上的历史关联与历史变迁。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第126页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第128页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第137页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第276页。



## 舜孝的艰难与时间性

张祥龙

**摘要:**舜孝极其艰难,但对于理解儒家又极其重要,富含深邃的生存时间哲理。舜孝本身的艰难导致辨识此孝的真实性的困难,由此导致了尧测试舜的独特方式和时机化见地。舜孝的前提、实现与后果都与人的时间意识有根本性关联,而禅让与继位也可以通过孝意识的时间性得到一致的理解。

**关键词:**孝爱难题;测试;怨慕;孝意识;天时

舜孝<sup>①</sup>是儒家的一个源头范例,不仅是其道德的范例,也是其政治的范例。本文要分析其范例性的哲理含义。完整意义上的舜孝还包含尧对于这孝中之道的辨识,所以今文《尚书》中的《尧典》也包括古文本中的《舜典》,它们本来就属于一个历史事件,一个开创了伟大文明的事件。

《尚书》以《尧典》为开端,而不像《史记·五帝本纪》那样从黄帝开始,表明儒家毫不含糊的唯尧舜认同。而孔子对于尧舜的赞美是无与伦比的。“子曰:‘大哉尧之为君也!巍巍乎,唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。’”(《论语·泰伯》)“子曰:‘巍巍乎,舜、禹之有天下也,而不与焉!’”(《论语·泰伯》)“子曰:‘无为而治者,其舜也与? ……’”(《论语·卫灵公》)。孟子则“言必称尧舜”(《孟子·滕文公上》)。但学界在理解此典时,多从制度、历法或历史事实的角度来观察,极少能看到舜孝的核心地位及其哲理含义,因而也就难于理解“从周”(《论语·八佾》)的孔子为什么会对行禅让的尧舜有如此“巍巍乎”的颂扬。而本文就要论证,孔、孟这种赞美和认同的根基就在舜孝所显示的那样一种意识方式和生存方式,这种方式并不等同于某一种固定的政权延续形式,不理解它,就难于真正领会儒家和中华文明的生命源头所在。

以下将首先分析舜孝的艰难,既有行此孝之难,也有识此孝之难。其次,将试图显示尧测试舜的主要方向和方式,点出它与尧的时间意识的关系。再次,舜孝的内在真实性所依据的时间性、孝意识与政治意识的时间关联,乃至舜孝产生的政治后果,将得到关注。最后,我们来看禅让与继位如何通过天时而达到某种一致。

### 一、舜孝艰难

舜孝之难是根本性的,即他孝爱和友爱的对象——父母和异母弟——嫌恶他,甚至要杀死他。“父顽,母嚚,象傲[父亲愚劣不堪,后母说话不实,弟弟象倨傲不悌]”(《尚书·尧典》)<sup>②</sup>,其情状之恶,《史记·五帝本纪》有更具体的描述:“舜父瞽叟盲,而舜母死,瞽叟更娶妻而生象。象傲。瞽叟爱后妻、子,常欲杀舜,舜避逃,及有小过,则受罪。顺事父及后母与弟,日以笃谨,匪有解。”后来还有焚廩

**作者简介:**张祥龙,山东大学哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

<sup>①</sup> 本文作者赞同“舜孝”具有历史真实性的观点。有关的一些看法,可参见许刚:《关于舜帝孝道研究的一点感想》,《孝感学院学报》2009年第1期。

<sup>②</sup> 本文作者不怀疑《尚书·尧典》乃至今文《尚书》的历史真实性,有关依据从略。

埋井之谋害恶举。而舜居然能一一“避逃”开去,同时又并非一逃了之,而是逃死不逃罪,“及有小过,则受罪”。此所谓“小过”,多半只是这对父母眼中舜犯的小过错,因而其责罚不至于使舜死亡或重残,于是舜就受其罚。只有在此逃死受罪之中,舜才能不让父母和胞弟犯杀子害兄之大罪,自己也不成为无家可归之人,于是“克谐以孝蒸蒸,又不格奸[能够与之柔和相处,行厚美之孝行,克己而使家人不多犯恶行]”(《尚书·尧典》)。

此孝的艰险,首在舜行此孝之难。要在如此恶劣形势中生存下来,就很不易,“使舜上涂廩,瞽叟从下纵火焚廩。……后瞽叟又使舜穿井……舜既入深,瞽叟与象共下土实井”(《史记·五帝本纪》)。舜必须对这类阴谋事先觉察,采取应对措施,到危急时才能“以两笠自扞而下”,“从匿空出”,逃得不死。但这“觉察”必须要有防范之心,而这种心机与“克谐以孝蒸蒸”之心如何能够不冲突呢?简言之,面对如此家人而行孝,不仅违反“人情因果律”,还似乎违背了“人情矛盾律”。

其次,即便舜真行了此孝,要辨识出它的真假也极难。亲子关系是世上最真实原发的关系,由亲代之慈爱与子代之孝爱回旋交织而成。如果其中一方出了大问题,不但失去了对另一方的爱,还要恶意加害另一方,那么这关系和爱意还能不能、应不应该维持下去呢?家中有了迫害者,就有受苦者;有了加害之意之行,就会有防范之心之举。这时,受害方之生存是一种什么样的生存,而其心又是如何复杂的心呵!是的,志士仁人要成就大事,必“苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为”(《孟子·告子下》)。可问题是,即便此受苦之人能够“困于心,衡于虑而后作”[内心困苦,思虑阻塞而后发愤创作](《孟子·告子下》),但这发愤创作之心就是孝爱之心吗?也就是说,在这种情势下,即便舜有诸般孝行,它是发自真心还是出于其他动机呢?这“动心忍性,曾益其所不能”(《孟子·告子下》)的“能”里面,确实有“能孝”吗?这些都是不可避免的问题。

西方人对人心之复杂、自私、易背叛,有着特别尖锐的终极感受。古希腊《神谱》中的主神家庭,妻子背叛丈夫、儿子推翻父亲,屡见不鲜。希腊悲剧中的人间家庭,更是谋杀和乱伦交现,悲之极也。《旧约》中人类也屡次叛离耶和华神的期待,背上了原罪。西方文化的主流似乎从来不奢望普遍的孝行,做梦也不会想到还会有虞舜这样的孝子。所以,他们认为国家的基础不可能是家庭,反倒一定要超出家的羁绊才会有能实现正义的国家。即便是国王世袭制的国家,其国家的合法性根基也不在家庭而在法,无论是自然法、神圣法还是人间法。

西方近现代观察家庭关系和亲子关系,主要持契约论或潜在契约论,也就是认家庭为一潜在契约,规定各方的权利和义务。父母不慈,则此契约失效,子女当然可以甚至应该不孝。而且,从总体上看,西方起码自康德起就有这样的主导观点,即父母未经子女同意生下子女,就有义务将其抚养到能独立之时;之后双方即为平等的利益交换关系,至多有情感上的联系和相互帮助,子女完全没有道德上的义务去尽孝。如果处于这样的视野内,舜在父母如此待己的情况下仍然去尽孝就是很不自然和违反人情和人性的。持这种观点的人们会倾向于怀疑:舜孝或者是伪孝,或者是精神失常如受虐狂、痴呆等所致。而伪孝的可能中,又可以有为了谋求利益比如“膺大任”而行孝的“有所图之伪”,以及将行孝只当作尽道德义务而无真的爱父母之心的“尽义务之伪”的区别,等等。其实,由于舜孝案例造就了“反慈情境中的孝爱难题”,即便在中国古人中也曾引出过种种疑难,除了法家等反儒家学派的质疑之外,即便在广义的儒家中也有过疑问,有些与上述的怀疑就有重合之处。而如何应对这些疑难,就考验着儒家根基的真实性和源头性。

## 二、尧识舜

尧与舜的相遇缘于尧面对的人才危机。曾经辅佐尧治理天下,即亲九族,昭百姓,和万邦者,特别是助其“敬授人时”的老臣们如羲和氏中人纷纷辞世,他本人也渐老,于是向众大臣们征求可继业续统的人选。但大臣们推荐之人,皆不合尧意,有的勉强试用后也不成功。无奈之际,尧向大臣们要求:“明明扬侧陋。”(《尚书·尧典》)也就是让他们不拘一格推举能治国的大才。“侧陋”乃“疏远隐匿

者”之意。于是四岳(掌管四方或四时之官)推荐了民间的一介鰥夫虞舜,时年约三十。当尧询问举荐他的理由时,答语就是以上引述过的话:“瞽子。父顽,母嚚,象傲。克谐以孝烝烝,乂不格奸。”(《尚书·尧典》)即舜在极其恶劣的家庭环境中还能行孝。于是一个转机出现了。在否定了众大臣们推荐的众人选——或是自己的儿子,或是很有能力和成就的大臣们——之后,尧却对舜这么一位侧陋者产生了浓厚兴趣,马上说:“我其试哉。”(《尚书·尧典》)此“试”首先是测试,其次才是试用。当时舜所呈现者只是孝行,并无治国才能,而尧竟充满期待地要试之,不像对其他候选人那样一口否决,可见他选拔人才的眼光独特,能见到孝意识与治国能力间的内在关联,一种非对象化的联系。而他第一要测试的,也还不是行政才能之类,也不像不少注释所言,是要测试舜的治家能力,如古文本孔疏“欲观其居家治否”(《尚书正义》)<sup>①</sup>之说,而首先是舜孝的真实性,因为这种孝太不寻常,隐含一个反慈情境中的孝爱难题。如其为真,此人当有大贤大能之质;如其为伪,则其人或为大奸大恶之徒。王充在其《论衡·正说篇》中反驳了对尧“试”和“观”舜的非真实化的解释,比如将“我其试哉”之“试”当作“用”,也就是在行政岗位上试用他;或将“观”(见下面引文)说成是“观示虞舜于天下”,即尧在测试舜之前已经知舜,此测试只是用来向天下之人展示舜的德能而已。总之,这“试”与“观”都不是真正的测试和观察,因为它们都已预设舜孝甚至其德能已经被知晓了。王充则认为,用这种“不须[真实]观试”的方式来抬高尧的先知先觉,并不合适,因为“佞难知,圣亦难知”,也就是说,要鉴别那种表面上很好而其实是恶人的恶处(佞)是困难的,同样,要鉴别表现得好、也确实是圣人的圣处同样亦是困难的,因为他们都各有其“奇”处。

尧试舜的方式,与耶和華以杀子献祭试亚伯拉罕不同,与周文王、秦穆公以对话试姜子牙、百里奚也不同。王莽可杀子以邀买人心,大奸又大能者可善用对话而得赏识(“佞难知”)。而尧面对如此困难而又如此重要的认知任务,采取了一个很不寻常的举措:“女于时,观厥刑于二女[(尧)将自己的两个女儿(娥皇、女英)嫁给舜,以便通过二女就近观察舜在家中的表现]。”(《尚书·尧典》)这个举措与测试行政能力没有直接关系,而要观察舜的治家能力,也用不着同时嫁给舜两个女儿。何况,因没有得到舜父母的同意(按《孟子·万章上》的解释),如果必得其父母同意,就“不得娶”,尧嫁女还不能说是正式的完婚,所以《尧典》用“女于时”而非“妻于时”<sup>②</sup>。在这种情况下,一次投入两个女儿的测试就必有深意。

反复思之,可知尧之试似极温柔敦厚却又极原发老辣,以少女对鰥夫,阴阳相交而时中,日夜同居而偕行,让被试者无可掩饰而现其形(“厥刑”)。“夫微之显,诚不可掩如此夫!”(《礼记·中庸》)为苍生社稷,尧愿下此注。至于要以“二女”而非仅一女下注,可能是因为两女同观,有犄角之势,方可确知一男舜孝之真伪。《中庸》里的一段话似乎就在评议此事:“君子之道费而隐。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉。”此处乃夫妇、父子及社稷交接处,亦是尧之“时中”圣知处。因此,《尚书·尧典》前半阐述尧“钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时”之“时”,与此求人而得人之时,本自贯通。此为尧“时”天人充分互融之特异处,与黄帝“迎日推策”之时、颡顓“载时以象天”之时、帝喾“其动也时”(《史记·五帝本纪》)之时,所以有不同者也。

### 三、舜孝之时性

#### (一)舜孝之真

尧凭二女得知舜孝之诚。其证据何在?“厘降二女于汭汭,嫔于虞[(舜)命二女回到汭水湾内,他的家族所在的虞地去,以尽妇道]”(《尚书·尧典》),单单这个行为并不能当作证据。如果脱离了“观厥刑于二女”的直观,这种治家能力可以是摆摆样子的。真正决定性的证据来自《孟子·万章上》

① 孔安国传,孔颖达正义,黄怀信整理:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2007年,第59页。

② 郑玄曰:“不言妻,不告其父,不序其正。”孙星衍撰,陈抗、盛冬铃点校:《尚书今古文注疏》,北京:中华书局,1986年,第31页。

首章,它记载了孔、曾、思、孟所传述的虞舜“内史”<sup>①</sup>,而情况似乎是,只有生活在舜身边的“内人”方可直观到此事实:“万章问曰:‘舜往于田,号泣于旻天,何为其号泣也?’”万章(孟子弟子)问孟子:舜到田野里,对着苍天哭诉。他为何要那么做呢?孟子答曰:“怨慕也。”他是因为有怨慕才哭诉的。舜想得父母之爱而不能,郁积怨慕之情要倾诉,于是一人到田里号泣。于是万章又问:“‘父母爱之,喜而不忘;父母恶之,劳而不怨’,然则舜怨乎?”万章这里在引用曾子语(见《大戴礼记·曾子大孝》),实际上表达了儒家应该遵守的一个尽孝原则:父母爱我时,我欢喜而且总不忘怀;父母讨厌我时,我也尽心尽力地服侍父母,绝不抱怨。既然如此,那么我们伟大的榜样舜为什么还有怨呢?难道他不是那么完美的圣人吗?

这是颇有辩难力和思想激发力的问题。孟子有一段很长的回答。先引了曾子的一个学生公明高与他的弟子长息的对话。长息也问了类似的问题,公明高答道:“是非尔所知也。”这不是你能知晓的。公明高和孟子要说的是:“以孝子之心,为不若是怙,我竭力耕田,共为子职而已矣,父母之不我爱,于我何哉?”(《孟子·万章上》)意思是:怀着孝子之心的人可不会这么不在乎。怎么不在乎呢?就是上面引语“父母恶之,劳而不怨”的表面意思。我尽力耕田劳作,尽自己的责任,父母不爱我,跟我有什么关系呢?我已经尽了我作为孝子的责任了。如果是这样,那么舜的孝行就有问题,是不能让人完全相信的。康德以服从道德律而尽义务为道德根本的学说,其缺陷于此可见一斑。下面一段讲得好:

帝将胥天下而迁之焉。为不顺于父母,如穷人无所归。天下之士悦之,人之所欲也,而不足以解忧;好色,人之所欲,妻帝之二女,而不足以解忧;富,人之所欲,富有天下,而不足以解忧;贵,人之所欲,贵为天子,而不足以解忧。人悦之、好色、富贵,无足以解忧者,惟顺于父母可以解忧。人少,则慕父母;知好色,则慕少艾;有妻子,则慕妻子;仕则慕君,不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者,予于大舜见之矣。(《孟子·万章上》)

舜不因任何“人之所欲”的满足为满足,而只以得父母之爱为解忧,因为对于他,一切所欲以及他在家中遭遇的所不欲,或父母的虐待,都是一类东西,都不足以代替他与父母的原本联系。这联系先于一切得失是非,是他人生意义的发生结构。正是这结构使得那些依附于对象的欲望和意愿得以可能,它是他的原欲和原意。所以,对于舜,“不顺于父母”就永是他人生之大痛,不管这父母何等邪恶。他的怨慕正是对“顺于父母”的渴望之不得的至情倾泻,势必以违背礼规,哪怕是儒家礼规的方式涌现。此涌现可谓“发而中节”之“时中”(《礼记·中庸》),不拘于礼规而成就礼义,因这里不破戒舒怨就不足以发其诚,而这种当时而发的怨慕恰是舜孝真实性的证据。所以,“礼,时为大,顺次之”(《礼记·礼器》),即,儒礼以时中之发生为首要,而以遵循礼规为次一等的原则。

基督教要求信徒“爱你的仇敌”。这可能吗?就人情而言,是不可能的,而依据上帝或基督的命令去爱,也就是凭借这命令造成的意愿去爱,会有真爱吗?舜并不视父母为仇敌,却也难于依据因果关系、契约关系、对应原则去爱父母,而只能凭借超功利、超眼前对象的长期回忆能力来爱父母,也就是凭借依恋父母的幼儿天性和深长时间意识导致的原初记忆来生出爱父母之感情,而非仅仅爱父母之意愿。要知道,按照古籍所载的事实,舜并非完全没有那种能使他生出爱父母之心的回忆。比如,舜的亲生母亲去世想必很早(舜三十岁左右娶娥皇、女英,舜的后母弟象能够觊觎嫂嫂,想出谋害舜的阴谋,说明两兄弟年纪相差不很大),而舜之所以能够成长为一位身心健全且德智超常的成年男子,没有小时父母的某种照顾乃至关爱是不可能的。说到底,此深长时间意识或历时的长期回忆能力<sup>②</sup>,正是孝心出现的天性前提。它超出一切对象化功利关系,但不超出人的生命结构和生存时间性。通过这个前提,孝心与人类的其他意识能力就有了耦合。

① 此章记载的事情,《尚书·大禹谟》有载。但此篇不见于今文本,其中某些内容或有不实之嫌,故暂不用。

② 关于“历时记忆”(episodic memory)与“语义记忆”(semantic memory)的区别,可参见张祥龙:《想象力与历时记忆——内时间意识的分层》,《现代哲学》2013年第1期。

## (二)舜孝之能

孝乃亲子时间中的回流反报意识,因而与人对原时间回旋结构的觉悟相关。但时识有二:一个是实践效用之时机意识,朝向当下目标和将来目的的回旋能力;另一个是可以生出道德感之天时意识,通过向过去的回流(与慈之顺流交织)而进入当下与将来的更大回旋能力。

从“原发的生存时间性乃人的本性”(海德格尔持此观点)的角度看,后者或天时意识是更原本的。它本身并不等于道德意识,而是一切实践时机能力和道德意识之源。就此而言,孝与政治能力有内在的相关性,因为孝心或孝意识的出现需要并可反过来大大增强人的时间意识,包括时机意识。“夫孝者,善继[先]人之志,善述[先]人之事者也。”(《礼记·中庸》)可见孝的根本是一种时间回溯和历时保持的能力,能够在先人已经不在场或早已不在场时,仍然“继承”和“述现”其志其事。这“继”与“述”也可以表现于父母仍然在世时,也就是子女善于体会和实现父母之志之事。比如能赡养年老的父母、祖父母是为孝,而能体会他们的心意(“志”)并继述出来的,就是更真实意义上的孝了。这样看来,能敬事父母,就胜于单纯的赡养(《论语·为政》;《孟子·离娄上》“曾子养曾皙”),而能在不顶撞父母的前提下“几谏”(《论语·里仁》)父母,使父母避开不义、家族免除灾祸者,就像舜所做的,是更大的孝,因为它们涉及更深长的天时意识,也会造成更深远的生存后果。

因此,孝意识一旦比较明确和充沛地出现,势必改变人的整个意识的内在状况,引发和增强那些与时间感受力有关的意识能力,其中就有道德意识和学习意识。“夫孝,德之本也,教之所由生也。”(《孝经·开宗明义》)“孝”与“教”(教化)的字源和意思上的联系耐人寻味。孝为什么与人的可教性有内在联系呢?因为“可教”或“能学”与人的历时记忆能力或原发想象力有莫大关系,而孝依之又促之。

除此之外,孝意识也肯定会强化时机意识,而这正是政治活动所需要的。舜的超常孝意识激发出了超常的时机意识:“欲杀,不可得;即求,尝在侧。”(《史记·五帝本纪》)当舜的家人要杀害他时,总不能得逞;但真有需要而求助于舜时,他又总能出现在家人的身旁。这是一种什么样的把握时机的中庸能力呵!能够时时活在生死的夹缝之中而得其时机,先知先觉。“子曰:‘舜其大知也与!’”(《礼记·中庸》)但这“大知”或大智慧应该是来自他的孝敬意识,或起码与这种意识有甚深的关系。所以,“子曰:‘舜其大孝也与!……诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。’”(《礼记·中庸》)舜把握时机的能力出自孝敬,所以其“不勉而中,不思而得”的时机化境界,与《孙子》、《韩非子》、黄老学派等讲究用势得时者又自不同。

政治行为需要的首先是时间意识,不同政治要的是不同的时态。越是美好的政治,越需要深长的时间意识。舜摄位后,马上表现出政治上强烈的天人时间意识:“在璇玑玉衡,以齐七政。”(《尚书·尧典》)“璇玑玉衡”,或视之为北斗七星,或认为是天文之器如浑天仪。《尚书大传》说得更微妙:“璇[璇]者,还也。机[玑]者,幾也,微也。其变幾微,而所动者大,谓之璇机。是故璇机谓之北极。”<sup>①</sup>“七政”乃四时、天、地、人。通过天象天时的幾微来领会七政,来治理国家,这是舜初摄位时所展示者,与尧之“敬授人时”一脉相承。正式登帝位后,舜首先对官员们说:“食哉,惟时!”<sup>②</sup>柔远能迩,惇德允元。”意思是:“我们要努力呵,要以时为本!这样才能柔安远国、亲善近者,让我们的美德醇厚,将命运托付给元兴大化。”他施政中的诸举措,如沟通天地神人、四时巡守、封山浚川、象刑惩凶、选贤任能、礼乐教化、开通言路,的确是“敕天之命,惟时惟幾[谨事天命,就在于“时”与“幾”呵]”(《尚书·皋陶谟下》)的手笔。而他之所以能够将这些后世仰望而难及的举措成功地付诸实施,当然有赖于他那源自孝意识的超常时机化能力。他的成功就是尧的成功,也是孝道政治或天时化政治的成功。这种成功特别鲜明地体现在他的诗乐之教中。

“诗言志,歌永言,声依永,律和声”(《尚书·尧典》),四个分句次第粘黏,将诗之音声乐意表达得回旋而上。由此而使人进入“直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲”的中和境界,于是“八音克谐,无

① 孙星衍撰,陈抗、盛冬铃点校:《尚书今古文注疏》,第36页。

② 此处据《尚书正义》与皮锡瑞《今文尚书考证》断句。参见皮锡瑞撰,盛冬铃、陈抗点校:《今文尚书考证》,北京:中华书局,1989年,第73—74页。

相夺伦,神人以和”(《尚书·尧典》),“祖考来格……《箫韶》九成,凤凰来仪”(《尚书·皋陶谟下》),充满了尧舜时代的大美意境。无怪乎,“孔子谓颜渊曰:《尧典》可以观美”(《尚书大传》);“子谓《韶》:尽美矣,又尽善也”(《论语·八佾》)。

#### 四、“禅让”与“子继父”为何“其义一也”?

孔子和儒家一方面极力讴歌尧舜政治,包括其禅让(贤贤),另一方面又似乎完全认同周制或夏商周三代的父子或亲属继承制(亲亲),其中原因何在?既然本文论证尧舜政治以孝为本,那么孟子引述的孔子言“唐、虞禅,夏后、殷、周继,其义一也”(《孟子·万章上》),也必与孝道政治有关。但其中似乎有些委曲,还需仔细疏理方可现其义。

先来看唐虞禅让中的亲亲与孝道的位置。当尧亟需人才和继位者时,大臣推荐了尧的儿子朱,但尧一口回绝了,后来又选拔了不属自家亲属<sup>①</sup>且尚在民间的虞舜。由此看来,尧似乎用贤贤顶替了亲亲。但是,如果我们承认亲亲原则中包含了孝道<sup>②</sup>,甚至以孝道为要义的话,那么尧就根本没有放弃亲亲,反倒是深刻意义上实现着亲亲。如上所引述,孝在于“善继”和“善述”先人之志、之事,而尧的先人,如《史记·五帝本纪》所载,皆深愿本家族能够长久生存、繁荣兴旺,其事业无不是为此目标而创就。但尧发现自己的儿子朱不忠不信、顽凶争讼,如让他接位,“必将坏其宗庙,灭其社稷,而天下同贼之,故尧推尊舜而尚之”(《尚书大传》)<sup>③</sup>。也就是说,如果尧遵循表面上的亲亲原则,允朱登位,则必将毁灭真实的亲亲原则,因为此子将如后来的桀纣那样,给整个家族和国家带来灭顶之灾,由此而陷自身于大不孝之罪责。

这时,对于尧来说,贤贤反倒是拯救亲亲的最佳选择,因为让大贤大圣接位,则不仅社稷保存、国家兴旺,而且本家族,包括朱本人都能得其所哉。朱于其封地丹<sup>④</sup>,得保家族统续。况且舜成为尧之婿,亦有外戚之谊。以这种方式,尧成为孝子、慈父和圣祖,在具体的情势中最有效地实现了亲亲。但其中的关键就是接位者必须是真贤者,所以尧不惜以二女嫁给这“侧陋”的鰥夫舜,以确认其孝行之真。此为深思熟虑之举。如舜孝为伪,则二女不得佳偶而已,尧将另行寻觅可接位者;如舜孝为真,则不仅存社稷,且旺家族,二女亦得其归宿。可见尧之思之行,自始至终皆不离孝道亲亲,贤贤只是此孝亲的一种方式而已。因此,“其义一也”,都是以孝道为源,以“亲亲而仁民”(《孟子·尽心上》)为宗旨。

按孟子在《万章上》里的讲法,尧本人是不能将天下私自给予舜的,此传位乃“天与之”,也就是说,尧只能向天推荐舜,而无言之天主要是通过百姓之民的接受与否来显示其意。《孟子·万章上》称:“《太誓》曰:‘天视自我民视,天听自我民听’,此之谓也。”上面的分析也暗合这个意思,即在尧面临的形势中,贤贤是最佳方案,或天意所在,不由尧的私意可改变。换言之,即便尧从形式上传位于朱,也不会成功。但孟子也意识到没有现成的民意和天意,似乎也就因此而没有像古希腊的某些城邦和近现代的不少西方国家那样,设计一套选举制度来构造出民意,也没有设计禅让制<sup>⑤</sup>,而是突出了天意与民意的生存时间性,由此而解释禅与继的关系。他首先将唐虞禅与夏后继的区别归为诸帝儿子的素质,尤其是被推荐者辅佐前帝的时间长短。《孟子·万章上》:“丹朱之不肖,舜之子亦不肖,舜之相尧、禹之相舜也,历年多,施泽于民久;启[禹之子]贤,能敬承继禹之道,益[禹推荐的接位者]

① 按有的说法,比如《世本》,舜与尧一样都是黄帝后裔。但是,无论是出于什么原因,或者此说法本身不成立,或者是由于舜与尧的亲缘关系隔代已久,早已不复存在,舜当时肯定不属于可能的帝位继承人的范围。也正因如此,他要尧的女儿就没有礼义上的问题。有关辨析可见《尚书正义》、《尚书今古文注疏》中的疏解。

② “仁者人也,亲亲为大”(《礼记·中庸》),“亲亲而仁民”(《孟子·尽心上》),“亲亲,仁也”(《孟子·告子下》)。同时,“孝弟也者,其为仁之本与”(《论语·学而》)。可见孝与亲亲内相关。

③ 皮锡瑞撰,盛冬铃、陈抗点校:《今文尚书考证》,第28页。

④ 《史记·五帝本纪》:“尧子丹朱,舜子商均,皆有疆土,以奉先祀。服其服,礼乐如之。以客见天子,天子弗臣,示不敢专也。”

⑤ 西方的个人投票选举制所表达出的民意,是不是天意?有没有更好的方法来体现民意和天意?这些都是可以再争论和思考的问题。关于中国历史上后来出现的禅让思潮和某种制度摸索,尤其是其中对民意的操纵,可参见杨永俊:《禅让政治研究》,北京:学苑出版社,2005年。

之相禹也,历年少,施泽于民未久。”而且,孟子认为儿子贤还是不贤,被推荐者相佐时帝的时间长短,都是天然,“皆天也,非人之所能为也”,所以尧舜就成功地禅位了,而禹就没有做到禅位,启却是按天意成功地继位了。“天与贤则与贤,天与子则与子”(《孟子·万章上》)。两者在“天与之”这一点上,乃至在接位者或初继位者皆贤者这一点上,“其义一也”(《孟子·万章上》)。

相佐的时间长短乃历史情势造就,并非当事人能操纵,所以可视为天之所为(“莫之为而为者,天也”)的时间,而涉及儿子的贤与不贤,其天为性或天然性似乎也可以有隐约的时间性解释。比如尧与舜之子都是在父亲接重任或起码受到重用后成长起来的,而禹之子启出生后,禹一直在外辛劳治水多年,“劳身焦思,居外十三年,过家门不敢入”(《史记·夏本纪》)。前者的童年少年就有父辈的庇荫,而后者在很大程度上没有,以至于在一定程度上造成了“丹朱傲”而“启贤”的差异。

然而,“天与之”或“天时与之”之说还有进一步深化的必要,因为它还需能解释为什么孔子这样的圣人不能得位,而一些似乎算不上贤者的人却能在位的现象。于是孟子又说道:“匹夫而有天下者,德必若舜、禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下。”(《孟子·万章上》)孔子不得位,因为除了有圣贤之德外,还有一个“天子荐之”的必要条件。但孔子这样的圣人得不到荐选,说明这时的天子已经不是圣贤了。而非圣贤(但也并非大奸大恶者)能够做天子的合理性,就在于另一种天意,即“继世以有天下,天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下”(《孟子·万章上》)。意思是:一旦继世或子继父的传位体制形成,那么依其历史惯性或历时传统造就的合法性,除了像桀纣那样的极恶者,儿子就都有资格来继承父位,因此像伊尹就不能替代太甲,周公也不能替代年幼的成王而自立为王了。总之,天意和民意是与时偕行、随时而变的,天意就是原本的天时。

正因为这天意从根本上来讲是天时,而不是天规天条,所以它可以有相当不寻常的,甚至是“非常异义可怪”<sup>①</sup>的天时呈现。比如对于那些在其位而又残暴的君主帝王,乃至他们代表的王朝,百姓有权奉天意而革其命。“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)更惊人的是,按《春秋》公羊学的解释,像孔子这样的圣人不但可以甚至应该自立其王位。何休讲:“孔子以《春秋》当新王,上黜杞,下新周而故宋。”<sup>②</sup>而孟子也似乎早有此意思了:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也,是故孔子曰:‘知我者其惟《春秋》乎,罪我者其惟《春秋》乎!’”(《孟子·滕文公下》)说孔子作的《春秋》乃“天子之事”,好像就是将孔子放到了一个“新王”或“天子”的地位上了;而记述孔子坦承“罪我者其惟《春秋》乎”,又摆明了一位民间圣者在非常的时刻——“世衰道微”之时——自作新王的困难情境。

总之,要理解孟子讲的禅位与继位“其义一也”的主张,只有将所有这些天时天意的表现方式,而且本质上还要将更多的历史化和时间化的方式考虑到,才会是恰当的,不然可能会误以为孟子是在为继位制辩护,而这对于他这样一位“言必称尧舜”,尤其是对于舜孝之义倾注了相当深入思考的伟大思想者,会是莫大的讽刺。

如果将这一节的讨论与以上诸节的内容结合起来看,就可知道,联系禅位与继位的那个“一”,是天时,而这天时之根,还是扎在孝道预设和加强的人类时间意识中。因此,“尧舜之知不遍物,急先务也;尧舜之仁不遍爱人,急亲贤[亲亲而贤贤]也”(《孟子·尽心下》)。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 公羊寿传,何休解诂,徐彦疏,浦卫忠整理,杨向奎审定:《春秋公羊传注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第4页。

② 公羊寿传,何休解诂,徐彦疏,浦卫忠整理,杨向奎审定:《春秋公羊传注疏》,第363页。

## 龟占蓍卜解谜

### ——论龟蓍作为卜筮具及其在古代卜筮中的作用和地位

王兴国

**摘要:**在殷商的占卜中,出现了龟甲取代水牛角胛骨的情况,这是因为古代先民相信龟为现实中神灵的动物,对于占卜最具有灵验之效,而且对于卜辞的记录与保存是非常有益的,由此龟甲遂成为最神圣和最灵验的卜筮具,从而形成了“古者筮必称龟者,以其令名,所从来久矣”的卜筮传统。蓍草的诸多特点可能比较适合古代先民的宗教观、筮卜观、审美观和运用上的要求。蓍草被视为神草,古人认为它长寿而又神灵,因此蓍草成为理想的卜筮具。古代先民对于作为卜筮具的龟、蓍具有一种特殊的崇拜、喜好与迷信,这与龟蓍本身所具有的特殊品性以及众多的卜筮具中的胜出是密切地联系在一起的。司马迁作《史记·龟策列传》,以卜筮为“圣人重事者”,突出了占卜在古代政治生活中的作用、地位和意义,但又强调对于卜筮不可迷信,并发挥了《尚书·洪范》“五谋而卜筮居其二,五占从其多,明有而不专之道也”的观点,对于今天理解卜筮仍具有启示意义。

**关键词:**骨卜;鸡卜;龟甲卜;蓍卜;东巴文化;《尚书·洪范》;司马迁

### 一、从骨卜到龟卜

自远古以来,我国的先民使用龟蓍来进行卜筮(或卜筮),以断疑难,这在《史记》中已有明确的记述。司马迁说:

自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜筮以助善!唐虞以上,不可记已。自三代之兴,各据祯祥。涂山之兆从而夏启世,飞燕之卜顺故殷兴,百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。《史记·龟策列传》

司马迁所谓“唐虞以上,不可记已”,是说唐虞以前的占卜不能够记载。为什么不能记载呢?根据上下文可以推断,一是时代久远,没有充足的根据;二是不关圣王之事。那么,就不难想见,早在唐虞以前占卜就已经存在了,只不过没有进入到国家的政治生活之中而已。司马迁作《龟策列传》,自三代之兴开始,似乎旨在突出占卜在国家政治生活中的作用、地位和意义。如果说夏朝的诞生是应验了“涂山之兆”,殷朝的兴起是顺应了“飞燕之卜”,西周王道的建立是“百谷之筮”的吉祥的印证,那么也就足以说明占卜对于建国受命、兴办大业的重要性了,因此就有了后面的结论:“王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”司马迁将占卜(龟卜与蓍筮)抬高到王者的“不易之道”的地位,那么占卜在国家政治生活中的重要作用与地位也就不言而喻了。



《尚书·洪范》第七章“稽疑”记载：

择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙（圉），曰驿（霁），曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内，吉，作外，凶。龟筮共违于人，用静，吉，用作，凶。

“稽疑”是卜以决疑，即以占卜的方式，向神请示疑难问题的吉凶。在这篇文献中，不仅记载了殷商时期占卜的原则和方法以及卜筮具，而且记载了占卜和人谋必须统一的内容，表现了古人对于占卜的态度与智慧。想必司马迁从中受到了启迪，所以《史记·龟策列传》才提出了“五谋而卜筮居其二，五占从其多，明有而不专之道也”的观点。《尚书·洪范》之“稽疑”指出，占卜必须选择善于卜筮的人来卜筮；卜筮人在一定的时间以龟甲来占卜，用蓍草来筮卦，观察雨、霁、蒙（圉）、驿（霁）、克（成功或失败）、贞（内卦）和悔（外卦）七种现象的情状。其中，龟卜五项，蓍筮二项，都要研究兆纹和筮数，推演卦爻数的变化；如果是三个人占问，那么就要信从其中两个人得到的对于卜筮结果的解释（即“三人占，则从二人之言”）。具体地说，国君有了重大疑难不决的事，不要马上就乞灵于卜筮，而是首先要进行必要的人谋：即要最先自己用心思考一番（即“谋及乃心”）；其次要请教大臣们，让大臣们想办法出主意（即“谋及卿士”）；再次要征求老百姓的意见，让老百姓出主意想办法，以表示尊重民意（即“谋及庶人”）；最后才进行卜筮，看卜筮的结果。在司马迁所说的这“五谋”（即自心谋、卿士谋、庶人谋、卜谋与筮谋）中，如果所得到的结果一致，那就是最理想的“大同”（全同）结局。表示卜问者（“国君”）自身必定强健，子孙后代必定繁荣昌盛（即“身其康强，子孙其逢”），所以是大吉。如果（国君）自己的考虑与卜筮的结果一致，但是大臣和百姓的考虑与自己的考虑以及卜筮的结果相反（五谋中有三谋一致两谋不一致），那么也算是吉利的。如果大臣的谋略与卜筮的结果一致，但是（国君）自己和百姓的谋虑却与他们相反（也是五谋中有三谋一致两谋不一致），那么也算是吉利的。如果百姓的考虑与卜筮的结果一致，但是（国君）自己与大臣的谋略与他们相反（同是五谋中有三谋一致两谋不一致），那么也算是吉利的。如果（国君）自己的谋算与龟占的结果一致，但是蓍卜的结果以及大臣和百姓的想法都与他们相反（五谋中有两谋一致三谋不一致），那么，从内部来说，采取行动仍然会是吉利的，对外部来说，采取行动就难免会有凶灾发生。如果卜筮的结果与所有的人谋（即国君、卿士、庶人的所谋）都是相反的，那么就要静处观变，不应有所举动，那才是吉利的，否则就必然招致凶灾。由此可知，在这“五谋”之中，卜与筮仅占其中的两谋，那么在以这样的“五谋”来占卜即（司马迁所谓）“五占”所得到的结果中，只能选择与遵从多数一致（大于三或大于并等于三）的结果了。这就是在公开透明的结果中选择与采纳多数一致的结论，而不是独断专从（国君）一人之主张的原则，所以称为“明有而不专之道”。看来，这在当时是一项国家政治生活的重要原则。因此，占卜虽然是与宗教信仰或祖先崇拜密切地联系在一起的，然而占卜者并不一定就完全受神的旨意或祖宗的指示所左右。由此看来，容肇祖先生断言“殷墟甲骨所记的卜辞，很是简单，不过纪所卜的事实和吉凶及神意的允否而止”<sup>①</sup>，以及“商代占卜的迷信，君主的举动，大都是听从神和祖宗的指示的”<sup>②</sup>未必是完全靠得住的结论。

从《尚书·洪范》到《史记·龟策列传》，固然是讲占卜对于国家大事的重要性，但是其中却透露了占卜的重要信息和内容，即自三代以来，就是以龟蓍来占卜的。所谓“涂山之兆”、“飞燕之卜”应该是龟占，而“百谷之筮”应该是蓍卜；所谓“卜五，占用二，衍忒”，是指在雨、霁、蒙、驿、克、贞（内卦）和

① 参见容肇祖：《占卜的源流》，北京：海豚出版社，2010年，第7页。

② 参见容肇祖：《占卜的源流》，第8页。

悔(外卦)七种现象的占卜中,龟卜有五项,著筮有二项,卜筮人根据龟兆和筮数,推演卦爻数的变化,得出卜问的吉或凶的结果。虽然自远古传说时代以来,就流行着龟占著卜交相为用的传统,但在不同的时代以及不同的人事上,对于龟和著仍然是会有所偏重的。

司马迁指出,在边疆“蛮夷氏羌”中也流行占卜,同样表现出占卜在国家大事(如战争)中的重要性:

蛮夷氏羌虽无君臣之序,亦有决疑之卜。或以金石,或以草木,国不同俗。然皆可以战伐攻去,推兵求胜,各信其神,以知来事。(《史记·龟策列传》)

司马迁说的这类占卜的情况,的确是事实。据今出土的甲骨文可知,龟占的前身主要是兽骨占。早在新石器时代,古先民用来占卜的兽骨有猪骨、狗骨、牛骨、羊骨等。其中,主要是以牛肩胛骨占为主;除此以外,也有少量的虎骨以及极少数的人骨。保存在今天出土的甲骨卜辞中,龟甲卜辞最多,牛肩胛骨卜辞其次,虎骨卜辞稀少,人骨卜辞仅有一件。实际上,骨卜在我国少数民族中的流行由来已久,不仅古代流行,而且至今未绝。这可以在流传到现在的云南东巴骨卜与西南地区壮族鸡骨卜的风俗传统中比较清楚和完整地看到。

据东巴文化学者的研究可知,自古以来,纳西东巴的卜筮活动十分频繁,对于骨卜特别重视。骨卜在东巴文中称为“平嗅”、“平耿”或“齐阁耿”。用于占卜的肩胛骨分两类:一类名为“耿平”,即用以炙灼的肩胛骨;另一类名为“汁平”,表示“鲜肩胛骨”,是用来观察而不炙灼的肩胛骨。与此相应,骨卜也分为两种形式:与前者对应的是“耿平嗅”,即为炙灼后观察裂纹卜兆的骨卜;与后者对应的是“汁平嗅”,即仅仅观察“鲜肩胛骨”而无需炙灼取裂纹的骨卜<sup>①</sup>。“汁平”通常取猪肩胛骨的右边一扇,不进行炙灼,只是观察骨象;“耿平”则取用山羊肩胛骨左边的一扇(见附图一),需用火食(详后)烧灼。山羊肩胛骨可以用绵羊肩胛骨代替。如果取用绵羊肩胛骨作“耿平”,则选取右边的一扇。这是自古以来就明文写在东巴经里的规定,任何一位东巴都不会轻易更改<sup>②</sup>。东巴经有句谚语说,“次塔王平恩,羽塔衣平恩”(意为:山羊以左扇骨为灵验,绵羊以右扇骨为佳品)<sup>③</sup>。对于卜骨来说,无论猪骨、羊骨或走兽骨,举凡肩胛骨皆呈一扇面形状,俗称“扇子骨”。每一具扇子骨分成上下左右四个方位,另外分出里外两个骨面,上宽下窄,里面平滑,外面(背部)则有一条骨峰从中间凸起,与平滑面正相反。东巴或大东巴习惯上将“耿平”的灼烧点选择在平滑明亮的里层骨面上,下端的“扇子把”则为行卜的把手处,拇指所按压的部位为“亨兹固”(即神座),忌讳被火食烧灼。凡是用作“耿平”的肩胛骨不能为不洁净的骨具(例如病畜的骨具),并且必须在平时收存完好,以备取用。“汁平”则在屠宰猪羊时,现场取用<sup>④</sup>。

用作卜骨的,除了猪骨和羊骨外,也有麝骨、鹿骨、鹿骨等。对于东巴骨卜来说,兽骨比畜骨更为灵验,因为野兽的活动范围与活动量都要比家畜大得多,跑动起来也比家畜轻捷灵便,只是日后兽骨不易得手,东巴们才不得不更多地以羊骨<sup>⑤</sup>或猪骨来代替。据《博物志》记载,我国历史上还出现过虎卜与狼卜,也是为了“取其灵知”的缘故<sup>⑥</sup>。至于东巴们用羊骨比用猪骨的时候多,也是因为同样的原因。在东巴们看来,羊比猪更接近野兽。在羊骨中视山羊为上品,是因为山羊比绵羊更像山野中的鹿和麝(俗称獐子)<sup>⑦</sup>。在水甲,东巴用于骨卜的卜具,则有山羊和绵羊的肩胛骨、火食、谷子(稻谷)、

① 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,昆明:云南人民出版社,1999年,第1—2页。

② 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第7页。

③ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第2—3页。

④ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第3页。

⑤ 羊卜或羊骨卜,在沈括《梦溪笔谈》亦见记载(参见容肇祖:《占卜的源流》,第97页),这与东巴的羊骨卜是否有联系,还是一个有待考证的问题。

⑥ 参见容肇祖:《占卜的源流》,第93页。

⑦ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第7页。

麦子等。火食一般由含棉质纤维的火山草(即“居班”)或蒿草(艾草)晒干后手工揉成小球(一个小球有玉米粒一般大小),燃着火后置于骨面上,再把卜骨放回盛有谷子或麦子的器皿(竹箕)中,待到火食燃尽,骨面冷却,便会出现裂纹征兆。灼烧一眼大约需要一袋烟的工夫(云南方言,大约2-3分钟时间)。每次骨卜,灼烧点没有定数。求卜者如果卜第一次不如意,可以请东巴再灼卜另一眼。在通常情况下,灼烧两眼,占卜两次,最多不超过三次。一块肩胛骨可以用上若干回<sup>①</sup>。

请求东巴进行骨卜的主人,首先需要准备一盆大米或麦粒,由东巴把它置于洁净处,作为卜场,也就是一个小祭坛。东巴所崇奉的卜神名叫“盘兹莎美”。行卜时,需要将这位女神的“兹嘎勒”(一种东巴纸牌画卡)供奉在盆边,焚一蓬清香,点上香柱,燃起油灯,表示迎接盘兹莎美降临卜场。然后,把卜骨置于卜盆中间,再放置一小砣“争麻巴”(即“居班”等火食)在卜骨的面上。这些工作准备就绪后,就让求卜者(主人)站到卜场正前面(即供奉盘兹莎美女卜神的粮盆的前面),由卜师(东巴)提醒他心中惦念的所卜(譬如远行或狩猎)之事,卜师就开始用香柱或柏木香给卜骨面上的火食接火。待它灼烧过一阵之后,火食接近骨板时,就可以用卜食(即盆中的粮食)把火食围住。不多一会儿,骨面上就将爆发出一阵炸裂声。这时候,卜师(东巴)就可以将卜骨捧起来,抖掉灰烬,观察裂纹,查对卜书,解释卜象<sup>②</sup>。

毫无疑问,骨卜书在东巴骨卜文化中占有十分重要的地位。自古以来,大凡纳西东巴都备有以纳西象形文字书写的骨卜经书。据东巴统计,在“文革”前后,滇川藏三省纳西人心目中的民族文化圣地三坝乡(白地)被焚毁的东巴经籍就多达七八万册,其中就有大量的骨卜经书<sup>③</sup>,其中有的经书有极少数的藏文夹杂其间<sup>④</sup>。其他纳西民族地区所焚毁的骨卜经籍,自然不计其数了。因此,迄今所知的骨卜经书十分稀少。据东巴文化学者戈阿干先生的长期调查,所知所见的东巴骨卜经书仅存5部:(1)收入陶云逵撰著的《么些族之羊骨卜及肥卜》中的卜书;(2)云南丽江纳西族自治县博物馆藏本;(3)云南丽江纳西族自治县图书馆藏本(鲁甸本之二,见附图二);(4)东巴和义顺私藏本(塔城本,见附图三);(5)戈阿干先生在瑞士苏黎世大学人类学图书馆见到一本复印自德国柏林国立图书馆收藏的东巴卜书,但残缺不全<sup>⑤</sup>。这些东巴卜书有一套自己的“奔厘松蒙”(谱典标准)。其中所记录的上百种的“裂符”极其原始而古朴,是从遥远的古代沉淀下来的骨卜印记,而不是东巴任意刻画上去的。东巴文化在较为封闭的各个民族聚集点中传承下来,一般都信守着“我只认我的祖,也只从我的师”的信条。东巴传承下来的符号未能在全民族东巴手中实现统一,导致不同地方的东巴彼此之间不能读懂对方的经书或书籍,然而他们却能解读不同地方与时代的骨卜书,哪怕不同本子中所记录的卜兆或卜辞有天壤之别。这是一个十分有趣的现象!卜书中的卜筮符号是同其他东巴们所传承的诸多原始祭祀仪轨结合在一起的。这些仪轨在不同的地方有不同的规范,有些仪式盛行于甲地,但乙地却不存在。因此,对于同一个卜兆,不同地方的东巴便写出了不同的卜辞与禳解方法<sup>⑥</sup>。

在骨卜文化中,除了上述的东巴骨卜以外,在西南地区,尤其是云南的壮族聚居地,自古以来还流行着很盛的鸡卜之风。民国云南《马关县志·风俗志》记述了侬人(壮族的一个支系)鸡骨卜的流行情况:

有病不求医,而求白马,不拘贫富,家有病辄曰送鬼,杀鸡鸭甚多。必病者痊或死而已。白马以草签或鸡膀骨为卦,能卜吉凶,查鬼祟,笃信为深。<sup>⑦</sup>

① 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第5页。

② 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第8页。

③ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第6页。

④ 参见杨正文:《最后的原始崇拜——白地东巴文化》,昆明:云南人民出版社,1999年,第66页。

⑤ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第31-73页。

⑥ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第84-85页。

⑦ 转引自黄懿陆:《中国先越文化研究——从壮族鸡卦看〈易经〉的起源》,昆明:云南人民出版社,2007年,第35-36页。

可见当时的鸡卜是与对“白马”(白马令公)神的信仰密切地联系在一起的。“白马”来源于《山海经·海内经》的“黄帝生骆明,骆明生白马,白马是为魃”的传说。由此看来,对于“白马”(白马令公)神的信仰由来已久。在壮巫中,“白马”(以及“卜么”、“卜莫”)乃为男巫的俗称(女巫则称“靡马”、“靡么”或“靡莫”)。据此推知,“白马”在古代必为一男巫或卜筮者。鸡卜最早可能是在古代越人中盛行的一种巫卜文化,并且是与对鬼神的信仰连在一起的。至汉武帝灭南越之后,武帝为了长寿,居然亦信越人的鸡卜之说,命令越巫按越人的风俗建立祝祠,祭祀天神上帝百鬼,但只有供台而无祭坛,并灼烧鸡骨来占卜。所以,鸡卜之风便在朝野盛行开来。这在《史记·孝武本纪》里有生动的记叙。兹引如下:

是时既灭南越,越人勇之乃言“越人俗信鬼,而其祠皆见鬼,数有效。昔东甌王敬鬼,寿至百六十岁。后世谩怠,故衰耗”。乃令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝百鬼,而以鸡卜。上信之,越祠鸡卜始用焉。

对这段引文中的鸡卜之法,唐代史家张守节在其《史记正义》中作了如下的解释:

鸡卜法用鸡一,狗一,生,祝愿讫,即杀鸡狗煮熟,又祭,独取鸡两眼,骨上自有孔裂,似人物形则吉,不足则凶。今岭南犹行此法也。<sup>①</sup>

这是唐代流行的鸡卜。另外,唐人段公路在其《北户录》中说:

南方逐除夜及将发船,皆杀鸡,择骨为卜,传古法也。卜占即以肉祠船神,呼为“孟公孟姥”,其来尚矣。<sup>②</sup>

这也是与祭神(船神,冥父冥姥)联系在一起的。宋人周去非在其《岭外代答》中对于鸡卜法有更详细的描述,并对鸡卵卜也作了叙述。其云:

南人以鸡卜。其法一小雄鸡未孳尾者,执其两足,焚香祷所占而扑杀之,取腿骨洗净,以麻线束两骨之中。以竹挺插所束之处,俾两腿骨相背于竹挺之端,执挺再祷。左骨为侬,侬者我也。右骨为人,人者所占之事也。乃视两骨之侧所有细窍,以细竹挺长寸余者遍插之,或斜或直,或正或偏,各随其斜直正偏而定吉凶。其法有一十八变,大抵直而正或附骨者多吉,曲而斜或远骨者多凶。亦有用鸡卵卜者,焚香祷祝,书墨于卵,记其四维而煮之,熟乃横截,视当墨之处,辨其白之厚薄而定侬人吉凶焉。昔汉武奉越祠鸡卜,其法无传,今始记之。<sup>③</sup>

这段文字最后谈到“汉武奉越祠鸡卜,其法无传,今始记之”,表明鸡卜法在宫廷久已不传,而周氏所记则必有来源。显然,鸡卜法的源头活水在民间,至今不绝,就是最好的明证。明人邝露在其《赤雅》中对于鸡卜法的叙述大体上与周去非之说相近,表明鸡卜法在历史的流传过程中虽因地域与生活风俗习惯的不同而有所变化,但变化并不大。此外,邝露也对壮族的鸡卵卜有所叙述。除了谈到“卜葬”事以外,亦无差异<sup>④</sup>。与周去非不同的是,邝露对上引《史记》所讲鸡卜(即汉武帝时代鸡卜)的流行进行了一番解释。邝露写道:

鸡卜,以雄鸡雏执其两足,鸡匠焚香祷祈,占毕杀之。拔两股骨洗净,用线束之,以竹筴插束处,使两骨相背,端执再祝。左骨为侬,侬者我也;右骨为人,人者事也。视两骨侧所有细窍,以小竹筴长寸许遍插之,斜直偏正,任其自然,以定吉凶。其法有十八变,直而正,近骨吉;曲而斜,远骨凶。汉元封二年平越,得越巫。适有祠祷之事,令祠上帝,祭百鬼,用鸡卜。斯时方士如云,儒臣如雨,天子有事,不昆命于元龟,降用夷礼,廷臣莫敢致诤,意其术大有可观者矣!<sup>⑤</sup>

值得注意的是,这里说“天子有事,不昆命于元龟,降用夷礼”之说可能不够确切。真实的情况应该

① 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1982年,第478页。

② 段公路:《北户录》卷二《鸡骨卜》,《十万卷楼丛书》本。

③ 周去非:《岭外代答·志异门·鸡卜》,文渊阁《四库全书》本。

④ 邝露:《赤雅》卷中《卵卜》,鲍廷博辑:《知不足斋丛书》第一册,北京:中华书局,1999年,第536页。

⑤ 邝露:《赤雅》卷中《鸡匠》,鲍廷博辑:《知不足斋丛书》第一册,第536页。

是,龟卜与鸡卜同时并用。但邝露所说鸡卜“其术大有可观者矣”,应该是道出了鸡卜之所以得宠于皇帝而流行于汉唐的真正原因。鸡卜法虽然在宫廷早已失传,但在民间却完好地保留了下来。今天我们看到,鸡卜仍然在壮族地区流行。根据云南民族学学者的调查与研究成果,其占卜方法应为:取健壮的雄鸡,鸡冠必须完好无损,洗净头脚;由布摩(即“白马”)、长老、巫婆或道公执鸡默念咒语,敬告天地,请祭祀的对象(神)来享用祭品,祈求保佑;然后杀鸡,以纸钱蘸鸡血,取数撮鸡脖子上的羽毛用鸡血沾在纸上,再将沾有鸡血的纸钱同样以鸡血粘在神龛或门楣上。下锅煮鸡时,必须鸡脚别向后,鸡首向前昂起,作欲飞状,用一双筷子插在鸡背上,固定这一姿势并保持不变;煮熟后,将鸡呈上祭台。布摩、长老、巫婆或道公穿戴整齐,诵念经文,礼请诸神临台享用。诵毕,祭祀者行跪拜礼,主持祭祀的布摩或长老在旁焚烧蘸过鸡血的纸钱之后,抽出鸡胯骨(一对),刮净筋膜,露出血(穴)窍,以削好的竹签或仙人掌刺按照洞孔的走向插入血(穴)窍,用食指和拇指卡住胯骨的两头,使一对胯骨的内弧紧靠在一起,于是鸡骨和上面的竹签就构成了一个卦象。布摩或长老反复观察和检验卦象,并作出解释。另一种方法是取刚刚开鸣的雄鸡一只,杀死后立即折断翅膀,剔除皮肉,观察翅骨的纹路,以定吉凶:清晰明亮者主吉,暗淡模糊者主凶<sup>①</sup>。

壮族用作占卜的鸡骨,一般称为“龙马龟”而不名“鸡骨”<sup>②</sup>,表示“鸡卜巫师”。在鸡卦中,如果以“娄龙娄帝”(以汉文所记录的壮语)开头,那么必然会相应地配有一个以“忙”字开头的对称卦或反对卦,如“忙龙忙帝”。“娄龙娄帝”意为“咱们卜咱们的小”;“忙龙忙帝”意为“你(们)卜你(们的)小”。卦名的原始,表现出卦象的原始。在史前时期,文字尚未发明,但鸡卦已然流行。鸡卦的筮辞与卦名不过是就象而论象(参见附图四)。筮辞与卦名则一代一代口耳相传。但是,每一个时代的筮辞都有每一个时代的烙印。这就像留在兽骨、龟甲和玉石以及青铜器上的类似《易经》符号的数字卦,仅有代表阴阳的数字,而没有筮辞和卦名一样。由此可见,鸡卦的筮辞与卦名乃是因时因象因事(或因人)而变化的<sup>③</sup>。至今流传的鸡卦,主要分布于云南文山壮族自治州和广西壮族自治区。据说,除了自“破四旧”到“文革”焚毁的不可计数的鸡卜之书以外,至今保留下来的(总数)仍然在“千本以上”<sup>④</sup>。其中的多数是以汉字记音的方式整理出来的。虽然许多筮辞已经现代化了,但是其中(以汉语记音)的卦象与卦名仍然不失远古的印迹,成为研究古代占卜的珍贵而重要的历史文献材料。

从现已出土的卜骨文物与传世文献,不难推断出一个结论:早在殷墟商王朝所进行的甲骨占卜活动的若干千年以前,我们的先祖就业已熟悉了骨卜的技艺。从现已出土的骨卜遗物来看,其分布范围很广。据不完全统计,在我国有卜骨和卜甲的地区,新石器时期有河南、河北、陕西、内蒙、山东、山西、甘肃、青海、四川、江苏等地;商周时期(青铜时代),南北方其他地方有卜骨的地方是内蒙、吉林、江苏等地。在周原和殷墟遗址的发现中,便有羊骨卜、牛骨卜、鹿骨卜、猪骨卜、龟甲卜以及鳖甲卜等。除了鹿骨以外,这些卜骨都是畜骨。至于龟甲和鳖甲的出现应该较晚。然而,在纳西东巴经《碧帕卦松》中,却提到了众多的野兽卜骨,诸如虎、豹、山骡、熊、野猪、麂子、麝、雉、狐狸、野猫,甚至鱼等等,无不成为远古先民占卜取骨的对象,此外,在东巴文化中还有海贝肥卜(“白迪”)。在占卜的对象中,最先排列的是“占天卜地”、“占山卜谷”,诚如司马迁所谓“或以金石,或以草木”之言。其次,则为上列的各种动物,而把牛马、山羊、绵羊置诸末尾,这一排列顺序被认为与人类的生存活动的“狩猎——游牧——农耕”轨迹十分吻合<sup>⑤</sup>。值得注意的是,在《碧帕卦松》中,也出现了神龟。有学者

① 杨宗亮:《壮族文化史》,昆明:云南民族出版社,1992年。转引自黄懿陆:《中国先越文化研究——从壮族鸡卦看〈易经〉的起源》,第39—40页。

② 在壮语中,“龙”为“占卜”,“马”为“巫”,“龟”为“鸡”。

③ 参见黄懿陆:《中国先越文化研究——从壮族鸡卦看〈易经〉的起源》,第40页。

④ 参见黄懿陆:《中国先越文化研究——从壮族鸡卦看〈易经〉的起源》,第41页。

⑤ 参见杨正文:《最后的原始崇拜——白地东巴文化》,第225、241页。

⑥ 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第129页。

指出,《碧帕卦松》中的“含时巴美”,在以前的研究中被理解和诠释为“蛙崇拜”或“蛙图腾”系对生物原型的误解所致,其实它更近似于汉文献中所描述的神龟,并且总是与占卜联系在一起的(参见附图五)<sup>①</sup>。陶云逵先生指出:

有骨卜的这些民族,均是从事畜牧或渔猎的(自然有些是掺杂了耕种的)。换言之,就是他们有与多量的哺乳动物接近的机会。所以不但卜的机会相同,而且所用的介物及方法,均是在一个思想圈儿里,即是说用哺乳动物骨与爻。殷代的占卜用龟甲与兽骨。董作宾先生以为“占卜之事,初本完全用龟,龟甲不敷用,然后取牛胛骨以代之,此可据理推知者也”。我们从(1)分布上看,有骨卜的各族,多是取材于哺乳动物骨,如狍鹿、海豹、牛羊骨,殷商用龟甲实是与众不同的。(2)商代生产,虽不能像郭沫若所说“商代的末年还是以牧畜为主要的生产”,但未完全农业是可能的,因为“卜辞中用牲之数,每每多至三百四百以上”。因此我们可以知道此个人群,与哺乳动物接触的机会,像上述各骨卜族一样,是很多的。由此两点,可以去推想商族必先用骨,然后用龟甲。<sup>②</sup>

事实证明,董作宾先生关于“占卜之事,初本完全用龟……然后取牛胛骨以代之”的结论是不成立的,而陶云逵先生所指出的“商族必先用骨,然而用龟甲”的观点无疑是正确的。

那么,为什么绝大多数的骨卜都先后被淘汰了,而只留下了龟占以及蓍卜呢?许多学者都曾经作过探索并提出了不同的解释。在此举两种具有代表性的解释为例。我国著名学者罗振玉先生早已指出:

卜以龟,亦以兽骨。龟用腹甲而弃其背甲(背甲厚,不易作兆,且甲面不平,故用腹甲)。兽骨用肩胛及胫骨(胫骨皆剖而用之)。凡卜记者用龟,卜它事皆以骨。田猎则用胫骨,其用胛骨者,则疆理征伐之事为多。故殷墟所出,兽骨什九,龟甲什一而已。其卜法,则削治甲骨甚平滑,于此或凿焉,或钻焉,或既钻更凿焉。龟皆凿,骨则钻者什一二,凿者什八九,既钻而凿者二十之一耳。此即《诗》与《礼》所谓契也。<sup>③</sup>

这是说,我国古代先民在占卜中放弃兽骨而选用龟甲,是出于刻写书契的需要。此后,凌纯声先生说得更明确了:

最初用天然兽骨,只求其得兆而已,后来文化渐进而有文字,要记载文字在骨上,天然骨骨面粗糙不适用,所以用牛肩胛骨磨光润,以便刻文字;肩胛骨虽经磨刮,然终不如龟腹甲的平正,易于编成典册,因此殷代骨卜,多用龟甲。<sup>④</sup>

这一解释指出占卜之所以以龟甲代替其他兽骨,主要原因是便于刻字和编纂成册的需要,这的确是无可否认的一个事实,无疑具有一定的说服力。然而,对于蓍卜的盛行却无法解释。因为相对于一般的兽骨和龟甲来说,蓍草易朽不易保存,太细而不易刻字,即使在蓍草上刻字,也不易辨识。虽然至今不能确切地知道蓍卜起源于何时,但从蓍卜与龟占并相流行的情况(例如上述《尚书·洪范》中已经记载了龟卜与蓍卜交相为用的情况),不难推断,蓍卜的起源大抵不会较之于龟占晚太多的时间。当龟占流行的时候,蓍卜也在流行。因此,大致上可以说,蓍卜的起源与龟占的起源基本上是同时的(这一点在后文中还将有论述)。那么,从骨卜到蓍卜,就不是出于刻字和编纂的需要,而必然是另有原因的了。

西方汉学家艾兰除了指出殷人以龟甲取代水牛肩胛骨具有与凌纯声所说的刻写卜辞需要的相

① 参见戈阿干:《东巴骨卜文化》,第149-150、160-161页。

② 陶云逵:《么些族之羊骨卜及肥卜》,吴定良、凌纯声、梁恩永编:《人类学集刊》第一卷第一期,台北:南天书局有限公司,1978年,第125页。

③ 参见罗振玉:《殷墟书契考释三种》(上),北京:中华书局,2006年,第314-315页。按,原文未加标点,文中所用为容肇祖标点,见容肇祖:《占卜的源流》,第5-6页。

④ 凌纯声:《松花江下游的赫哲族》,转引自戈阿干:《东巴骨卜文化》,第129页。

同的原因之外,还指出了另外一个原因,那就是龟与宇宙的联系<sup>①</sup>。换言之,龟是宇宙的象征。根据艾兰的看法,龟足是立于西北、西南、东北、东南“四极”,而不是在东、南、西、北基本方位上。而龟与“十”形结构有密切的关系。因为“十”形是“地为方”信仰的来源。如果一个大方形被拿掉了四角,就极像龟腹甲的形状,四角缺凹,或像方鼎的底座,它在安置鼎座之前也是一个“十”形。再在这个“十”形的东北面、西北面、东南面、西南面四处放上四支足(山),支撑着一个圆形的天(参见附图六)。

如果将这一图形扩大为一个方形,就变成了一个“琮”形(参见附图七)。这一图形看上去有九个部分,与传说中的“天下”为“九州”可能具有某些联系。《楚辞·天问》中问:“八柱何当?”无疑,“八柱”是在八个方向上,这从“东南何亏”这句话中也可以看出(如图八)。它们不能光在方形的土地四边撑着圆形的天,于是就有了西北、西南、东北、东南的四“柱”,再加上东、南、西、北基本方位上的四“柱”,自然就成了“八柱”撑天了(如附图九)。从神话加以推测,东面和西面的两“柱”,可能就是“扶桑”和“若木”<sup>②</sup>。此外,艾兰还从殷商的玉龟模型以及作为殷商青铜艺术的基本母题之一的龟纹进行推断,肯定龟为宇宙物体之形,即龟的背形代表了天<sup>③</sup>。与此同时,她还看出了另一种含义:龟纹大部分位于盘的中央(如附图十、十一),这暗示了盘代表水池(或许象征着“咸池”或“羽渊”或“虞渊”),是通向下界的入口。在殷商占卜中,所用的龟大部分都是水龟,而非旱龟,这与占卜所用的肩胛骨多为水牛之骨可能具有相同的含义。占卜用烧红的硬木(或青铜工具)钻灼甲骨制兆,这是意味着水火相交,把宇宙中的最基本的两种自然力(按,即阴力与阳力)结合起来<sup>④</sup>。显然,这一猜测性的解释是有道理有根据的,尤其是经由龟甲骨,将占卜与宇宙联系起来,是有启发性的。根据上述东巴骨卜术可知,实际上,不仅是龟或龟甲骨才与宇宙之间具有密切的关系,而且所有的野兽或兽骨(甚至也包括家畜以及畜骨)与宇宙之间都具有一定的密切的关系,只是龟或龟甲骨与宇宙之间的关系可能更为显著罢了。在这一意义上看,作为占卜的结晶的系统化的《易经》一书,可以说是宇宙图像符号与文字的缩影。然而,问题依然存在。既然所有的兽骨、甚至畜骨均与宇宙之间具有一定的关系,那么为什么一定要用龟甲骨呢?根据东巴的占卜信念,如果越是灵便与活动范围大的野兽的胛骨,用来占卜的灵验度与准确率就越高,那么龟甲骨可能不一定是最佳的选择。事实上,东巴至今仍然保留着兽骨占或畜骨占的习俗传统,就是明证。那么,用蓍卜又是什么原因呢?这同样也是问题。因此,艾兰作出的诠释仍然不足以完全解释为什么在殷商的占卜中会出现龟甲取代水牛肩胛骨的情况。此外,还有蓍筮或蓍卜的问题。可见,在这里所谈的问题,必定还有别的原因。

## 二、龟 占

我们的古代先民为什么选择用龟甲来占卜?为什么选择用蓍草来占筮?这是千古之谜,至今也没有确切的答案。笔者在这里只能作出猜测性的回答。

自古以来,龟就被人们视为神灵之物,称为“神龟”。《史记·龟策列传》中记录了下面这个故事:

南方老人用龟支床足,行(经)<sup>⑤</sup>二十余岁,老人死,移床,龟尚生不死<sup>⑥</sup>。龟能行气导引。

可见龟具有惊人的生命力与长寿的特征。如所周知,曹操《步出夏门行·龟虽寿》诗中写道:“神龟虽

① 参见[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),汪涛译,北京:商务印书馆,2010年,第132—134页。

② 参见[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),第134—136页。

③ 参见[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),第136页。

④ 参见[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),第136—138页。

⑤ 据泂川资言说,“行”应为“经”。参见[日]泂川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,太原:北岳文艺出版社,1999年,第5089/11页。

⑥ 笔者按:“不死”为多余字或衍生字。

寿,犹有竟时。”龟的寿命很长,可以活到上千年,还有说更长的,的确是神寿。法国学者汪德迈(Léon Vandermeersch)与美国学者艾兰也都注意到了龟与长寿之间的关系。汪德迈认为龟所代表的是时间整体,而不是空间,因此龟与长寿联系在一起<sup>①</sup>,而艾兰指出了这一说法出现在世界许多不同的文化之中<sup>②</sup>。这的确是饶有趣味的。中国古代文献中有大量关于龟的记载与传说。司马迁在《史记·龟策列传》中记述了他在江南对于龟的调查所得:

余至江南,观其行事,问其长老,云龟千岁乃游莲叶之上,著百茎共一根。又其所生,兽无虎狼,草无毒螫。江傍家人常畜龟饮食之,以为能导引致气,有益于助衰养老,岂不信哉!

汉博士官褚少孙在《〈史记〉补·龟策列传》<sup>③</sup>说:

闻古五帝、三王发动举事,必先决蓍龟。传曰:“下有伏灵,上有兔丝;上有捣蓍,下有神龟。”所谓伏灵者,在兔丝之下,状似飞鸟之形。新雨已,天清静无风,以夜捎兔丝去之,既以藁烛此地,烛之,火灭,即记其处,以新布四丈环置之,明即掘取之,入四尺至七尺,得矣,过七尺不可得。伏灵者,千岁松根也,食之不死。闻蓍生(满)百茎(共根)者<sup>④</sup>,其下必有神龟守之,其上常有青云覆之。传曰:“天下和平,王道得,而蓍茎长丈,其丛生满百茎。”……

传曰:“取前足臑骨穿佩之,取龟置室西北隅悬之,以入深山大林中,不惑。”臣为郎时,见《万毕石朱方》,传曰:“有神龟在江南嘉林中。嘉林者,兽无虎狼,鸟无鸱枭,草无毒螫,野火不及,斧斤不至,是为嘉林。龟在其中,常巢于芳莲之上。左胁书文曰:‘甲子重光,得我者匹夫为人君,有土正,诸侯得我帝王。’求之于白蛇蟠朽林中者,斋戒以待,凝然,状如有人来告之,因以醢酒佗发,求之三宿而得。”由是观之,岂不伟哉!故龟可不敬与?

褚少孙《〈史记〉补·龟策列传》又记载宋元王获神龟,而以神龟事问卫平,卫平对曰:

“龟者……生于深渊,长于黄土。知天之道,明于上古。游三千岁,不出其域。安平静正,动不用力。寿蔽天地,莫知其极。与物变化,四时变色。居而自匿,伏而不食。春仓(苍)<sup>⑤</sup>夏黄,秋冬白黑。明于阴阳,审于刑德。先知利害,察于祸福……”

宋元王听从卫平之言杀神龟,《〈史记〉补·龟策列传》还记载了孔子对此事的评价:

孔子闻之曰:“神龟知吉凶,而骨直空枯。”

比较系统的材料,除了上文中所说的《史记·龟策列传》以外,大概莫过于明代大药物学家与中医学家李时珍的《本草纲目》一书对于龟的论述了。李时珍《本草纲目》对于龟有非常详细的论说,却没有引起学者的充分注意。为了论述方便,今引用如下,并重新分段和加上序号:

① 许慎《说文》云:龟头与蛇头同。龟字上部从蛇,其下像甲、足、尾之形。

② 又《尔雅》龟有十种,郭璞随文傅(附)会,殊欠分明。

③ 盖山、泽、水、火四种,乃因常龟所生之地而名也。其大至一尺以上者,在水曰宝龟,亦曰蔡龟,在山曰灵龟,皆国之守宝而未能变化者也;年至百千,则具五色,而或大或小,变化无常,在水曰神龟,在山曰筮龟,皆龟之圣者也。……然神龟难得,今人惟取水中之常龟入药。

④ 甲虫三百六十,而神龟为之长。龟形象离,其神在坎。上隆而文以法天,下平而理以法地。背阴向阳,蛇头龙颈。外骨内肉,肠属于首,通运任脉。广肩大腰,其息以耳。雌雄尾交,亦与蛇匹。或云大腰无雄者,谬也。今人视其底甲,以辨雌雄。龟以春夏出垫脱甲,秋冬藏穴导

① [法]汪德迈:《王道》,转引自[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),第134页。

② 参见[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),第134页。

③ 《史记·龟策列传》:“褚先生曰:臣以通经术,受业博士,治《春秋》,以高第为郎,幸得宿卫,出入宫殿中十有余年。窃好《太史公传》。太史公之《传》曰:‘三王不同龟,四夷各异卜,然各以决吉凶,略窥其要,故作《龟策列传》。’臣往来长安中,求《龟策列传》不能得,故之大卜官,问掌故文学长老习事者,写取龟策卜事,编于下方。”

④ 泷川资言说:“‘百’上无‘满’字,‘茎’下有‘共根’二字。”[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5086/8页。

⑤ 据泷川资言说,“仓”为“苍”。参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5094/16页。



引,故灵而多寿。

⑤《南越志》云:神龟,大如拳而色如金,上甲两边如锯齿,爪至利,能缘树食蝉。

⑥《抱朴子》云:千岁灵龟,五色具焉,如玉如石。变化莫测,或大或小。或游于莲叶之上,或伏于丛蓍之下。

⑦张世南《质龟论》云:龟老则神,年至八百,反大如钱。夏则游于香荷,冬则藏于藕节。其息有黑气如煤烟,在荷心,状甚分明。人见此气,勿辄惊动,但潜含油管嗅之,即不能遁形矣。或云:龟闻铁声则伏……香油抹眼,则入水不沉。老桑煮之则易烂。皆物理制伏之妙也。<sup>①</sup>

司马迁、褚少孙、李时珍把龟的特征清清楚楚地描述给我们了,现在来归纳和总结一下。

首先,龟的种类很多,多达十种,甲虫三百六十,以神龟为长(引文②④)。

其次,龟的寿命极长,《史记·龟策列传》称其“寿蔽天地,莫知其极”,年岁上百千年的龟,龟甲上出现五种颜色的斑点,如玉如石如金,不分大小,变化无常,可称作圣龟(引文③⑤⑥)。

其三,龟的形状特征,孔子说是“骨直空枯”;李时珍却提出了两种看法,因此可以分别从两种视角看:第一种视角,以《易经》观物取象的方法看,龟的形体特征是“骨直空枯”,像《易经》八卦中的离卦(☲),神魄或精神却在八卦中的坎卦(☵);合起来看,内坎外离,龟为《易经》六十四卦中的最后一卦,即未济卦(☲☵)。第二种视角,是以象征的观察方法看,龟“上隆而文以法天,下平而理以法地。背阴向阳,蛇头龙颈。外骨内肉,肠属于首,通运任脉。广肩大腰……”(引文④)。

其四,龟的呼吸特征与功能为“其息以耳”,“其息有黑气如煤烟”(引文④⑦)。就是说,龟以耳朵呼吸,呼出的气为黑气,如煤烟。因此,龟“能行气导引”,“能导引致气,有益于助衰养老”(《史记·龟策列传》)。

其五,龟的交配特征为“雌雄尾交,亦与蛇匹”(引文④)。

其六,龟的活动特征为“龟千岁乃游莲叶之上,蓍百茎共一根”,“蓍生(满)百茎(共根)者,其下必有神龟守之,其上常有青云覆之”,神龟在嘉林中,常巢于芳莲之上。兽无虎狼,鸟无鸱枭,草无毒螫,野火不及,斧斤不至(《史记·龟策列传》),“龟以春夏出垫脱甲,秋冬藏穴导引”,“夏则游于香荷,冬则藏于藕节”,“或游于莲叶之上,或伏于丛蓍之下”,或“爪至利,能缘树食蝉”(引文④⑥⑦⑤)。

其七,龟的颜色变化与超强的耐饿特征:“与物变化,四时变色。居而自匿,伏而不食。春仓夏黄,秋白冬黑。”(《史记·龟策列传》)即龟的颜色是随着天地万物与四季的变化而变化的,春呈苍色,夏变黄色,秋为白色,冬呈黑色,并且,可以长久不进食,靠行气导引而活下来。

其八,龟的陪伴物亦为神物,即蓍草、莲叶与藕节,“龟千岁乃游莲叶之上,蓍百茎共一根”,“下有伏灵(千岁松根),上有兔丝;上有捣蓍,下有神龟”,神龟常巢于芳莲之上(《史记·龟策列传》),“夏则游于香荷,冬则藏于藕节”(引文⑦)。

其九,龟的“指南针”作用:“取前足臑骨穿佩之,取龟置室西北隅悬之,以入深山大林中,不惑。”(《史记·龟策列传》)

其十,龟有预知功能,“神龟知吉凶”,“先知利害,察于祸福”(《史记·龟策列传》)。

上述龟的这十种特征可以用一句话来概括,就是灵而多寿,先知吉凶,也可以说是灵验而多寿或灵验而长寿,先知吉凶祸福。其实,就是六个字:灵而寿,知吉凶。

从上文的分析和论述中,我们还可以发现龟与蓍之间具有一种神秘的联系。这一点,从《史记·龟策列传》和李时珍对于蓍的论述也可以求得印证(这一点还将在后面论及)。这一信息是非常重要的,它表明古代先民选择龟为卜具,选择蓍为筮具,绝不是偶然的。据许慎《说文解字·龟部》说,龟头与蛇头同。龟字上部从蛇,其下像甲、足、尾之形。说明龟的形状是很奇特的。中国最古老的文字是象形文,“龟”字在甲骨文写为“𪚩”,是龟的侧面画,头朝天,脚朝左,背朝右。放平了看,就是一只

① 李时珍编纂,刘衡如、刘山永校注:《本草纲目》,北京:华夏出版社,1998年,第1652页。

正在爬行着的龟。从许慎对“龟”字造型结构的分析可以看出,龟与蛇和龙有关。龟字的上部为蛇,龟头与蛇头同,这恰恰与甲骨文的“龟”字是一致的。又根据李时珍《本草纲目》所载龟与蛇匹配的情形看,这一现象可能是我国古代先民把龟与蛇联系起来的直观的事实依据,因而在造字中表现出来。另一方面,在中国文化中,龙是最受崇拜与最具有民族文化性象征性的具象的代表,而龙与蛇是近似的。龙身之象即为蛇身。无论龙或蛇,都是极具变化的动物。实际上,龙就是中华民族的生命和变化的象征。龟颈与龙颈甚至龙身同,加上蛇头,成为灵活多变的龟首。由此不难推想,龟与龙蛇的关联,在它们的深层意义上说,就是表现生命和变化的精神。因此,从《龟策列传》到《本草纲目》一致说,灵龟或大或小,皆变化莫测,强调了龟的变化特征。这不正是表现出生命神圣变化不可测度的旨意吗?“龟”字的下部像甲、足、尾之形,同样也是生命的象征。足和尾指动物而言,足也可以指人而言,甲则为甲板之意,象征大地或田野,隐含生长和丰收之意。从完整的龟形的特征看,它是蛇头龙颈,广肩大腰,上隆下平,外骨内肉,年至百千,则具五色,如玉如石如金,因此“上隆而文以法天,下平而理以法地”。上隆之文象征天,下平之理象征地,这不就是宇宙吗?天圆地方是我们原始先民的宇宙观。从《易经》的取象观看,龟的外形像《易经》八卦中的离卦(☲),神魄或精神却在八卦中的坎卦(☵);合起来看,内坎外离,龟为《易经》六十四卦中的最后一卦,即未济卦(☲☵)。这的确不可思议!为什么呢?我们看《易传·序卦》所说:“物不可穷也,故受之以未济终焉。”天下之物是不可穷尽的(在绝对的意义上讲),因此《周易》六十四卦的排列次序是以未济卦为终结的。与未济卦相反的既济卦,所表示的是事物的成就或完结,同时也表示事物的发展或变化历程到了尽头,这就是“穷”字的意思。任何事物的发展或变化,一旦到了“穷”的时候,是没有不产生(新的)变化的,也因此,成语才有“穷则思变”。正因为事物有了不断的(新的)变化,才能永远不会完结或穷尽。这就是“变易”一词的意思。那么,“未济”这一卦就是表示不可穷尽或永不完结的意思了。所以,“未穷”的意思,就是指宇宙是生生不息灭的啊!

由此看来,龟的形状,无论是它的直观的外形,还是它的易象或易画卦,或从它的具体的外观造型到它的抽象的易象结构或易画卦结构,无不象征或代表着宇宙。一言以蔽之:龟就是宇宙的象征。这与上文中提及的艾兰之说亦相吻合。按今人所谓“全息律”的说法,一只龟就是一幅宇宙全息图的缩影。将龟的背壳、龟的甲板与龟的头足合起来看,一只龟就是一个具有生命繁衍不息与流行不止的完整的宇宙的象征。说来也巧,这与《周易》中的“天”、“地”、“人”三才之道正相暗合。

此外,近人发现龟还长于辨别方向,并将原因归结为龟的背壳与天上的北斗七星是息息相通的。据说,有人做过试验,将一只海龟的眼睛蒙住,以此来测试龟的行动能力。结果那只海龟并没有失去方向,行动几乎不受影响。据此看来,龟背对于龟来说,简直就是一个“指南针”了。事实上,现代科学的研究揭示出,龟背上有一个磁场,的确具有指南针的作用与功效,因此龟不会迷失方向<sup>①</sup>。这的确有助于我们理解《龟策列传》中所讲的“取前足臑骨穿佩之,取龟置室西北隅悬之,以入深山大林中,不惑”的记载。这一记载表明我国古代的先民早已洞悉了龟的“指南针”的作用。问题在于,只将龟的前足臑骨佩戴于人之身,而龟则置之于其人家中,却对人有正确导向的作用(不会迷失方向),龟的前足臑骨连通了人与龟,似乎在龟与人之间就具有一种灵犀感通的密切关系。当然,这只是古人的一种认识,实际上是否如此,有待验证。不过,从龟背与天象的联系却足以印证“上隆而文以法天”的观点。《易传·系辞上》说:“河出图,洛出书,圣人则之。”后人视之为神话。这段话意思是说,在远古时代,一匹龙马从黄河里跃出水面,马背上有一组非常奇特的天然的花纹,这就是“河图”,一只神龟从洛水里浮现,龟背上自然地生长着一些奇妙而有序的斑点,这就是“洛书”,那时有一位圣人伏羲很有天才,他研究了龙马和神龟背上的图画,创造了八卦。这听起来的确是一个神话。可是,关于“河图”“洛书”在先秦典籍《墨子·迎敌》、《管子·幼公》、《礼记·月令》以及秦汉的《吕氏春秋》、《淮

① 参见梁祖霞:《海龟定向之谜》,《科技潮》1997年第4期;辛文:《海龟如何辨别方向有新说》,《海洋世界》1994年第1期。

南子》、《太玄》、《黄帝内经》等众多著作中均有记载。这就不能不认真看待了!《论语·子罕》记载孔子之言:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫。”从《论语》的这一记载看,孔子感叹已经很难得再看见凤鸟与河图的出现,这征象表示世道的衰落,孔子很是失望。一般认为,这里的“凤鸟不至”是相对于历史传说中的虞舜时代和周文王时代有凤鸟出现的故事而说的,“河不出图”则是相对于传说中的伏羲时代黄河出现河图的故事而说的。总之,是相对于已经发生过的相关的事情而说的。可是,在“已经发生过的相关的事情中”有可能也包括孔子曾经亲眼目睹过神鸟凤(凤鸟)和河图。特别是河图,应该是一直传到孔子而不绝的。此外,据《左传·哀公十四年》记载,孔子晚年还亲眼目睹了一头被猎人捕杀的瑞兽麒麟。这些事似乎难以令人相信。不过,难道古人写书是随便撒谎的吗?史前时期,有许多动物人类都不曾见到就在“大灭绝”中永久性地消失了,古代先民见过的一些动物,我们没有见过的,也都永远地消失了,但不能说它们没有存在过。大自然无奇不有,非人的头脑可以想象。至今,在云南的龙陵县还完好地保留着由山川地貌所自然构成的一幅“阴阳太极图”(见附图十二),就很令人震撼。从这些现象看来,“河图”、“洛书”可能只不过是“圣人”观物取象,摹状自然的结果而已。一只神龟背上有一些奇妙的如玉如石如金等五种颜色的斑斑点点,引起了某个“圣人”的好奇和注意,这有什么不可能呢?我国最古老的象形文字甲骨文刻画在龟甲上,也许就受到过龟背上这些斑斑点点的启示。当然,龟甲坚硬耐久,有利于文字图画或信息的保存,也应是原因之一。

以上是由龟形特征所进行的分析,以下我们再从龟的活动特征方面作出分析。由《史记·龟策列传》和《本草纲目》的记载可知,我们的原始先民远在数千年以前便已发见“龟以春夏出垫脱甲,秋冬藏穴导引”,“夏则游于香荷,冬则藏于藕节”,“或游于莲叶之上,或伏于丛蓍之下”,或“爪至利,能缘树食蝉”(引文④⑦⑥⑤)。不仅如此,而且更发现“其息以耳”,“其息有黑气如煤烟”(引文④⑦),“能行气导引”,“能导引致气,有益于助衰养老”(《史记·龟策列传》),这的确是太神奇了!龟出垫脱甲似乎有类于蛇,并不稀奇。但是,龟竟然能够“藏穴导引”,“导引致气”,而且是“其息以耳”,“其息有黑气如煤烟”。这就不能不令人称奇叫绝了!1973年,长沙马王堆出土的帛画中有“导引”图,后经专家们的研究知道,所谓“导引”的全称应该为“导引术”或“导引之术”,又称为“吐纳”或“吐纳之术”,就是我们今天所讲的气功。我国的导引术由来已久,究竟何时形成无从考证,但至晚到春秋战国时期已经发展成熟,比较系统和完善了。从三国时期名医华佗摹拟动物行为发明“五禽戏”的情形,不难想见,古老的导引术的发明也可能是模拟动物行为的结果,而古人称龟息为“导引”,则极有可能是摹拟龟息而创造出导引术。人的导引与龟的导引所不同的只是,龟以耳朵呼吸,并有黑气如煤烟的现象,而人以鼻口呼吸,无声无臭而已。古人将龟的长寿归因于龟的“导引”,人为了健康长寿自然也就效法于神龟了。于是,龟在人的心目中就更为神圣了。神龟深藏于嘉林中,“千岁乃游莲叶之上,蓍百茎共一根”,“或游于莲叶之上,或伏于丛蓍之下”,还“能缘树食蝉”。莲叶古来为圣洁之物,宋代理学的开山周濂溪称其“出于污泥而不染”(《爱莲说》),龟游于莲叶之上,则说明龟也是圣洁清高的;而蓍草在远古时代就是神草,据《史记·龟策列传》和《本草纲目》记载,蓍草所生之处,“兽无虎狼,鸟无鸱枭,草无毒螫,野火不及,斧斤不至”。龟伏于丛蓍之下,“知天之道,明于上古”(《史记·龟策列传》),更表明龟为神灵之物。因此,从龟而能明变化,知吉凶祸福。

由以上说的这些情况来看,龟守于丛蓍,游于莲叶之上,远离虎狼、鸱枭和毒虫,捕蝉为食,能及早躲避野火与斧斤,栖藏于秘,导引以养,变化莫测,神灵长寿,能预知吉凶祸福。因此,古代先民真的是完全相信龟为现实中神灵的动物,对于占卜最具有灵验之效,而且对于卜辞的记录与保存是非常有益的。于是,龟甲成为占卜追求的最佳卜具。大家知道,鳖与龟的形状颇相似,据前文所述的出土甲骨可知,古代先民曾经选择用过鳖甲为卜具,但是并没有坚持下来,那么,古代先民为什么没有一直坚持选择鳖甲来占卜呢?只有一个理由,鳖非神灵之物,甚至与龟的灵验正为相反,以它来占卜,非但不能产生灵验之效,甚至不吉而呈现凶象。龟成为祥瑞的神灵之物,便一直受到人们的喜爱与欣赏,反映出中国人所特有的一种审美情趣,这不仅表现在古代的玉雕(参见附图十三西周玉龟

图)、石雕和石刻以及砖瓦纹饰艺术上,而且也反映在青铜器、尤其是铜镜的纹饰艺术上(参见附图十四唐龟游荷叶纹镜)。其中,龟游莲叶或龟守蓍丛,自然成为一个重要的母题。

由于上述的原因,龟成为国宝。褚少孙《〈史记〉补·龟策列传》有下列记载:

记曰:“能得名龟者,财物归之,家必大富至千万。”一曰“北斗龟”,二曰“南辰龟”,三曰“五星龟”,四曰“八风龟”,五曰“二十八宿龟”,六曰“日月龟”,七曰“九州龟”,八曰“玉(王)龟”<sup>①</sup>:凡八名龟。龟图各有文在腹下,文云云者,此某之龟也。略记其大指,不写其图。取此龟不必满尺二寸,民人得长七八寸,可宝矣。今夫珠玉宝器,虽有所深藏,必见其光,必出其神明,其此之谓乎!故玉处于山而(草)木润<sup>②</sup>,渊生珠而岸不枯者,润泽之所加也。明月之珠出于江海,藏于蚌中,蚖龙伏之。王者得之,长有天下,四夷宾服。能得百茎蓍,并得其下龟以卜者,百言百当,足以决吉凶。

神龟出于江水中,庐江郡常岁时生龟长尺二寸者二十枚输太卜官,太卜官<sup>③</sup>因以吉日剔取其腹下甲。龟千岁乃满尺二寸。王者发军行将,必钻龟庙堂之上,以决吉凶。今高庙中有龟室,藏内以为神宝。……

卫平对曰:“龟者是天下之宝也,先得此龟者为天子,且十言十当,十战十胜(克)<sup>④</sup>。生于深渊,长于黄土。知天之道,明于上古。游三千岁,不出其域。安平静正,动不用力。寿蔽天地,莫知其极。与物变化,四时变色。居而自匿,伏而不食。春仓(苍)<sup>⑤</sup>夏黄,秋白冬黑。明于阴阳,审于刑德。先知利害,察于祸福。以言而当,以战而胜,王能宝之,诸侯尽服。王勿遣也,以安社稷。”……

卫平对曰:“不然。河虽神贤,不如昆仑之山;江之源理,不如四海,而人尚夺取其宝,诸侯争之,兵革为起。小国见亡,大国危殆,杀人父兄,虏人妻子,残国灭庙,以争此宝。……今龟,大宝也,为圣人使,传之贤士(王)<sup>⑥</sup>。不用手足,雷电将之;风雨送之,流水行之。侯王有德,乃得当之。今王有德而当此宝,恐不敢受;王若遣之,宋必有咎。后虽悔之,亦无及已。”

元王大悦而喜(嘻)<sup>⑦</sup>。于是元王向日而谢,再拜而受。择日斋戒,甲乙最良。乃刑白雉,及与骊羊;以血灌龟,于坛中央。以刀剥(剝)<sup>⑧</sup>之,身全不伤。脯酒礼之,横其腹肠。荆支卜之,必制其创。理达于理,文相错迎。使工占之,所言尽当。邦福重宝,闻于傍乡。杀牛取革,被郑之桐。草木毕分,化为甲兵。战胜攻取,莫如元王。元王之时,卫平相宋,宋国最强,龟之力也。……

褚先生曰:“渔者举网而得神龟,龟自见梦宋元王,元王召博士卫平告以梦龟状,平运式,定日月,分衡度,视吉凶,占龟与物色同,平谏王留神龟以为国重宝,美矣。古者筮必称龟者,以其令名,所从来久矣。”

可见,古人以龟为“神宝”,为“大宝”,为“邦福重宝”,为“国之重宝”,为“天下之宝”,并在汉高祖庙和太庙中筑龟室宝藏起来。人们将宝龟命以各种不同的美名,如上述的北斗龟、南辰龟、五星龟、八风龟、二十八宿龟、日月龟、九州龟、王(玉)龟等八种名龟,就是典型的例子。《汉书·艺文志》著录龟书有五类或五种:

① 据泷川资言说,“玉龟”为“王龟”。参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5087/9页。

② 据泷川资言说,此句应为“玉在山而草木润”。参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5087/9页。

③ 据泷川资言说,“太卜官”重复。参见泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5088/10页。

④ 据泷川资言说,“胜”应为“克”,才叶韵。参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5094/16页。

⑤ 参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5094/16页。

⑥ 参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5104/26页。

⑦ 据泷川资言说,“喜”作“嘻”。参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5104/26页。

⑧ 据泷川资言说,“剥”为“剝”。参见[日]泷川资言:《〈史记〉会注考证》第十卷,第5104/26页。

《龟书》五十二卷。《夏龟》二十六卷。《南龟书》二十八卷。《巨龟》三十六卷。《杂龟》十六卷。……右著龟十五家,四百一卷。

此后,《隋书·经籍志》和《旧唐书》均有关于龟书的著录,往后亦多。满清以降,则有胡煦所著的《卜法详考》颇能推究古代龟卜的真相,近世罗振玉在《殷墟书契考释》一书中对此给予盛赞<sup>①</sup>。自古以来,人们对于龟就极其重视与宝爱,因此留下了不同类别的论龟著作。从动物学史来看,中国古代先民对龟的观察与研究,在世界上是独一无二的。至于这些失传龟著对于龟的分类与论述是否科学,对于龟的观察和了解究竟达到什么程度,固然有待发现与作科学的检证,然而单就而今所知的现象及其所包含的大量信息,已足以令人惊异和兴奋了。《礼记·乐记》载:“青黑缘者,天子之宝龟也。”这说的应该是龟王的一个品种。龟的宝贵程度与龟的大小有一定的正比关系。长七八寸的龟,就已经是宝龟了;长一尺二寸的龟,为千年神龟,则是当时所能见到的最大的宝龟了。太卜官曾以优惠的价格二十枚金钱(不知是金币或铜币)购得一只长一尺二寸的活龟,在吉日剔取龟的腹下甲以为占卜之用。名龟的市场价格可能如同珠宝,但是宝龟的价值却远远高于或超过了任何珠宝。因为宝龟或神龟“百言百当,足以决吉凶”,这是任何珠宝所不可能做到的。所以,宝龟或神龟是无价之宝。古人对龟的宝爱与信仰业已到了十分迷狂的程度。例如,在上述引文中透露,神龟“先知利害,察于祸福,以言而当,以战而胜”,并且能使诸侯尽服,故神龟足以安社稷;宋元王以神龟“平运式,定日月,分衡度,视吉凶”,并且宋国之强,也被归诸神龟之力。对于人类社会来说,龟之力大大地超过了人之力,这不是莫大的迷信吗!然而,就是这种对于龟的莫大的疯狂的迷信与宝爱,导致了举国上下的人们追求龟甲为最神圣和最灵验的卜筮具。此外,对于追求蓍草为卜筮具也是出于同样的原因(这一点下文还将说明)。这就形成了褚少孙所说的“古者筮必称龟者,以其令名,所从来久矣”的卜筮传统了。

又据《本草纲目》的记载:

古者取龟用秋,攻龟用春。今之采龟者,聚至百十,生锯取甲,而食其肉。彼有龟王、龟相、龟将等名,皆视其腹背左右之文以别之。龟之直中文,名曰千里。其首之横文第一级左右有斜理皆接乎千里者,即龟王也。他龟即无此矣。言占事帝王用王,文用相,武用将,各依等级。其说与《逸礼》所载天子一尺二寸,诸侯八寸,大夫六寸,士庶四寸之说相合,亦甚有理。若天神龟、宝龟,世所难得,则入药亦当依此用之可也。<sup>②</sup>

可知,古代先民是在春季捕龟,制成龟甲,到秋天才开始使用。那么,龟不是随便可以捕杀的,也不是随便可以进行龟卜活动的。无论捕龟和龟卜都是有一定的禁忌时日的,而且必须“信以诚”,龟卜活动中的具体方位或方向也有明确的规定。《史记·龟策列传》中保留下来的“卜禁”公文证明了这一点。兹引如下:

卜禁曰:子亥戌不可以卜及杀龟。日中如食已卜。暮昏龟之微也,不可以卜。庚辛可以杀,及以钻之。常以月旦拔龟,先以清水澡之,以卵拔之,乃持龟而遂之,若常以为祖。人若已卜不中,皆被之以卵,东向立,灼以荆若刚木,土卵指之者三,持龟以卵周环之,祝曰:“今日吉,谨以梁卵煇黄被去玉灵之不祥。”玉灵必信以诚,知万事之情,辨兆皆可占。不信不诚,则烧玉灵,扬其灰,以征后龟。其卜必北向,龟甲必尺二寸。

此外,在占卜用的龟列中有严格的等级之分。根据龟生于腹背左右上的自然花纹而分为龟王、龟相、龟将等。龟王又名“千里”。古代的占卜,根据人的不同社会地位和身份,以不同等级的龟甲来进行占卜之事。因此,帝王占卜用龟王甲,文官占卜用龟相的甲,武官占卜用龟将的甲,各依等级,不能僭越。李时珍认为这与《逸礼》所记载的“天子一尺二寸,诸侯八寸,大夫六寸,士庶四寸”的用龟甲的说

① 参见容肇祖:《占卜的源流》,第80—83页。

② 李时珍编纂,刘衡如、刘山永校注:《本草纲目》,第1653页。

法相吻合,而且很如理。因此,这是可信的。李时珍以此作为使用龟药的秩序之根据。虽然李时珍是为医而论龟的,但是他很有历史意识,他的分析和论述充分证明龟占在古代不仅是一种个人行为,而且是一种国家行为,举国上下莫不占焉!事实上,这与《史记·龟策列传》中的记载是一致的。这无疑是为我们保留了我国古代社会的龟占的重要历史信息 and 情形。

在我国古代社会,占卜活动是一种日常的普遍活动,几乎每天都在发生和进行。这从《礼记·表记》所载孔子所言卜筮之事,可以得到一个佐证。兹引如下:

子言之:“昔三代明王皆事天地之神明,无非卜筮之用,不敢以其私,袭事上帝。是故不犯日月,不违卜筮。卜筮不相袭也。大事有时日;小事无时日,有筮。外事用刚日,内事用柔日。不违龟筮。”

子曰:“大人之器威敬。天子无筮;诸侯有守筮。天子道以筮;诸侯非其国不以筮。卜宅寝室。天子不卜处大庙。”

子曰:“君子敬则用祭器。是以不废日月,不违龟筮,以敬事其君长,是以上不渎于民,下不亵于上。”

以龟甲为卜具,成为一时的风尚,所谓“古者筮必称龟者”,龟甲必然成为昂贵之物,非平民百姓能用得起。更何况要寻觅到可以用来占卜的龟甲日益困难,市场就慢慢缩小了。《本草纲目》中有“神龟难得”的记载,就说明了一个重要的事实。不仅是用来占卜用的龟甲越来越难得到,即使是业经占卜用过的古老龟甲用以入药也同样是越来越困难了<sup>①</sup>。这有可能是导致占卜方法失传的重要原因之一。

### 三、著 卜

前文中指出,著卜的起源已经难以考究。当龟占流行的时候,著卜也在流行。因此,大致上说,著卜的起源与龟占的起源基本上是同时的。容肇祖先生说:

周代承殷之后,用龟的占卜,仍是通行。《春秋》成公十年“夏四月,五卜郊,不从,乃卜郊”,这是显然的事实。而当时另有用著的一种筮法,和他相副。著筮在殷无可考,疑当初是少数民族的占卜,到周胜殷,遂变易而兴盛。<sup>②</sup>

无疑,著筮在周兴盛而流行,是显著的事实,但是说“著筮在殷无可考”就不尽然了。《尚书·洪范》篇中已经明确地记载了卜(龟卜)与筮(著筮或著卜)交相为用的情况,表明著筮与龟卜在殷商时期同为进入国家政治生活中的主流占卜术,岂能说“无可考”!至于说著筮“当初是少数民族的占卜”,则缺乏应有的证据。《小戴礼记》的《曲礼》和《表记》所说的“卜筮不相袭”,恰恰证明卜(龟卜)与筮(著筮或著卜)交相为用的情况是真实的。至于容肇祖先生说龟占为主,著筮为副,则是有可能的。因此,郑玄注《礼记·表记》指出“大事则卜,小事则著”可能正是这一情形的表现,而不一定是“卜筮不相袭”的表现。对于“卜筮不相袭”一事,清代学者胡煦从卜人与筮人的分工与专职不同作出的解释的确在理。胡煦说:

然(引者按:《曲礼》)又曰:“卜筮不相袭”者,盖以卜人、筮人,各有专职,故惟卜与卜袭,筮与筮袭,而以卜袭筮,以筮袭卜,则其法不相通焉。若卜筮互为占,此则礼之所有,则龟从、筮从之说也。<sup>③</sup>

① 这里无意中透露了一个信息,我国古代素有以龟甲入药的传统习惯,并且至今不衰,但古人用龟甲入药,则以占卜用过的古老龟甲包括留有卜辞或文字图画之龟甲为贵,那么便很有可能毁灭了许多甲骨文或卜辞的记录。

② 容肇祖:《占卜的源流》,第9页。

③ 胡煦:《卜法详考》卷三,《四库术数类丛书》第6册,上海:上海古籍出版社,1991年,第897—898页。

这一解释应该比较接近当时占卜的实情。容肇祖先生指出胡煦此说“较可通”<sup>①</sup>，也的确是有眼光的。诚如容肇祖先生所说：“占筮是周代特别显著的事情。他的方法是用蓍。”<sup>②</sup>这大致上集中表现和反映在《周易》一书之中。尽管从《左传》与《国语》所记载的看，周代的筮辞有与《周易》相合的，也有不合的<sup>③</sup>，然而，“春秋以后的占筮，大多数都是袭用《周易》的成文。间有随意遣辞，不从《周易》一书，其中亦有辞异而意义相合的”，“在春秋时的占筮者多本于《周易》”<sup>④</sup>。可见，《周易》是蓍筮的代表著作。筮法随着《周易》的流传而流传，终于保留和传承了下来。由此看来，蓍筮较之于早已失传的龟卜法流传了更长的时间。那么，古代先民为什么在龟卜之外又选择了用蓍草来占筮呢？

蓍草是一种草本植物，很多地方均有生长，但以淮阳一带居多。众所周知，我们儿时就吟诵的唐诗中有“离离原上草，一岁一枯荣”（白居易《赋得古原草送别》）的描写。这是说，草的生长历程是一岁一枯荣，一年四季变化分明。蓍草也不例外，但是蓍草却被古代先民视为神草，认为用它来筮卜非常灵验。这说明蓍草有它的奇特性，与一般的草是不大相同的。上引《〈史记〉补·龟策列传》说：

能得百茎蓍，并得其下龟以卜者，百言百当，足以决吉凶。

李时珍《本草纲目》记载：

班固《白虎通》载孔子云：“蓍之为言耆也。老人历年多，更事久，事能尽知也。”陆佃《埤雅》云：“草之多寿者，故字从耆。”

《博物志》言：“蓍千岁而三百茎，其本已老，故知吉凶。”<sup>⑤</sup>

《别录》曰：“蓍实生少室山谷，八月、九月采实，日干。”

（苏）恭曰：“此草所在有之，其茎可为筮。陶氏误以为楮实为之。楮实味甘，此味苦，今正之。”

（苏）颂曰：“今蔡州上蔡县白龟祠旁，其生如蒿作丛，高五六尺，一本十二茎，至多者五十茎，生便条直，所以异于众蒿也。秋后有花，出于枝端，红紫色，形如菊花，结实如艾实。”

《史记·龟策列传》云：“龟千岁乃游于莲叶之上。蓍百茎共一根。所生之处，兽无虎狼，虫无毒螫。”徐广注云：“刘向言龟千岁而灵，蓍百年而一本生百茎也。”褚先生云：“蓍满百茎，其下必有神龟守之，其上常有青云覆之。传云：天下和平，王道得而蓍茎长丈，其丛生满百茎。方今取蓍者，八十茎以上，长八尺者，即已难得。但得满六十茎以上，长六尺者，即可用矣。”<sup>⑥</sup>今蔡州所上，皆不言如此。则此类亦神物，故不常有也。

时珍曰：“蓍乃蒿属，神草也。故《易》曰：‘蓍之德，圆而神。’天子蓍长九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺。张华《博物志》言：‘以末大于本者为主，次蒿，次荆，皆以月望浴之。然则无蓍揲卦，亦可以荆、蒿代之矣。’”<sup>⑦</sup>

按照对待龟的同样的方法，我们总结和归纳一下蓍草的特征：第一，字形特征：“蓍”字从草从耆，意为蓍草是草本植物，属于蒿类，像老人一样历年和更事久而多寿，对于所发生的事情能尽知。第二，生长与灵验特征：蓍草生长于没有人烟或极少房屋的山谷之中；生便条直，异于众蒿；秋后有花，出于枝端，红紫色，形如菊花，结实如艾实；百年而一本生百茎，百茎共一根；至千岁而生三百茎，其本已老，故知吉凶。其茎可为筮。可见，蓍草是一种灵草。第三，神圣性及其与龟的关系：龟千岁而灵，蓍百

① 参见容肇祖：《占卜的源流》，第11页。

② 容肇祖：《占卜的源流》，第13页。

③ 参见容肇祖：《占卜的源流》，第13页。

④ 容肇祖：《占卜的源流》，第18、19页。

⑤ 李时珍编纂，刘衡如、刘山永校注：《本草纲目》，第647页。

⑥ 褚少孙《〈史记〉补·龟策列传》原文为：“闻蓍生满百茎者，其下必有神龟守之，其上常有青云覆之。传曰：‘天下和平，王道得，而蓍茎长丈，其丛生满百茎。’方今世取蓍者，不能中古法度，不能得满百茎长丈者，取八十茎已上，蓍长八尺，即难得也。人民好用卦者，取满六十茎已上，长满六尺者，即可用矣。”

⑦ 李时珍编纂，刘衡如、刘山永校注：《本草纲目》，第647—648页。

年而一本生百茎；龟千岁乃游于莲叶之上，蓍千岁而长满三百茎；蓍满百茎，其下必有神龟守之，其上常有青云覆之。蓍草所生之处，兽无虎狼，虫无毒螫。传说，天下和平，王道得而蓍茎长丈，其丛生满百茎。可见，蓍草是一种神草。蓍草的德性：蓍作为神草，具有《易传》所说的“圆而神”的特性。第四，预卜特征：蓍草为神草，“百言百当，足以决吉凶”。第五，筮卜用特征：蓍草长满六十茎以上，长度达到六尺，就可以采用它的茎来进行卜筮了；至于长满八十茎以上，长度达到八尺的，就已经难于得到了。用于卜筮的蓍茎干，要选择末大于本的，必须在月亮圆满的时候为它沐浴，晾干后以备用。

对于蓍草的这些特征，我们仍然可以用一句话来概括，即：长寿而神灵。事实上，蓍草最大的特性就是像龟一样长寿而神灵，因而成为一种可以用来占筮的神草。蓍草神秘、静谧、智慧、驱邪、高古、洁净、典雅、庄重、大气、方便、实用，刚而有柔且生命力强盛等诸多特点可能比较适合古代先民的宗教观、筮卜观、审美观和运用上的要求。蓍草作为神草，与神龟一样，共同特点是长寿而又神灵，因此蓍草也像神龟一样成了最理想的筮具。《汉书·艺文志》著录蓍书达十家或十种之多，原文如下：

《蓍书》二十八卷。《周易》三十八卷。《周易明堂》二十六卷。《周易随曲射匿》五十卷。《大蓍衍易》二十八卷。《大次杂易》三十卷。《鼠序卜黄》二十五卷。《于陵钦易吉凶》二十三卷。《任良易旗》七十一卷。《易卦八具》。右蓍龟十五家，四百一卷。

这表明我国古代对于蓍及其蓍筮的崇信与重视，相对于龟及其龟卜来说，确实是有过之而无不及的。

在古代社会中，筮卜也同龟卜一样，既是王朝的行为，也是私人的行为。无论卜筮是王朝行为抑或私人行为，对于蓍草茎干的使用，都有严格的礼制规定，天子所用的蓍草长度要达到九尺，诸侯则使用长度为七尺的蓍草的茎干，大夫使用长度为五尺的蓍草的茎干，士则使用长度为三尺的蓍草的茎干。由此推知，庶民只允许使用不超过士所用的长度为三尺的蓍草的茎干。

从《史记·龟策列传》到《本草纲目》的记载看来，蓍草要长满六十茎以上，长度达到六尺，才可以用它的茎来揲卦。如果这是真的，那么这只能是对于诸侯以至天子而说的了。至于长满八十茎以上，长度达到八尺的蓍草，就十分稀有，在古代就已经难以得到了。看来，千年以上的蓍草非常珍贵，必然为宫廷所垄断和宝藏。尽管如此，但是与神龟比较起来，蓍草在数量上毕竟更多一些，也比较容易采制，特别是长度在五尺以下的蓍草，还是不难觅得的。而且，在揲卦缺乏蓍草的情况下，可以使用荆枝或蒿干来代替。可见，我们古代的先民对于卜筮是灵活的。当龟卜之法失传之后，蓍卜仍在进行。这可能是筮法得以流传和保留下来的一个重要原因。

#### 四、圣人用龟蓍，明有而不专

必须指出，早在将近两千年前，《汉书·艺文志》论龟蓍，对于龟蓍作为卜筮具及其在古代卜筮中的作用和地位业已作出了一次系统和深入的总结：

蓍龟者，圣人之所用也。《书》曰：“女则有大疑，谋及卜筮。”《易》曰：“定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善于蓍龟。”“是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此！”及至衰世，解于齐戒，而娄烦卜筮，神明不应。故筮读不告，《易》以为忌；龟厌不告，《诗》以为刺。

从这段引文，至少可以看出以下五点：

第一，我国古代圣人之所以用龟卜蓍筮，乃是出于国家社会生活或个人生活中的大疑难，实属不得已而用之。正如《尚书·洪范》所谓“女则有大疑，谋及卜筮”之所言。由此看来，龟卜蓍筮的作用似乎有补充人的智慧（人谋）之不足的作用与效果。

第二，“君子”将要有所作为或行动，就会进行龟卜蓍筮活动，预卜未来的结果，以决定行动的措施和方向。

第三，我国古代圣人完全相信龟筮具有超凡的预知功能，对于决定天下的吉凶，达成天下的长治



久安具有绝大的预知作用,这以《周易》所谓“定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫善于蓍龟”的观点最具有代表性。无疑,这种对于龟蓍占卜的信仰已经变成了一种迷信了。

第四,我国古代先民的龟卜蓍筮活动与对于天神的信仰是密切地联系在一起的。在正常情况下,进行龟卜蓍筮活动是必须沐浴斋戒的,以表示出对于神明的诚敬和龟卜蓍筮活动的庄严,从而达到理想的卜筮效果。值得注意的是,从上引文所透露的信息可知,卜筮活动的盛衰似乎与世道的盛衰是相关相应的。因此,到了衰世,人们对于卜筮也就不是那么认真对待了,也就懈于举行斋戒祭祀了。你如何对待神,神就如何对待你。那么,“神明不应”也就不足为怪了。

第五,龟卜蓍筮活动必须有诚敬之心,必须庄重、严肃和认真对待,才能达到人与龟蓍之间的相互感通。如果亵渎了灵龟或神蓍,那么必然会有“筮渎不告”或“龟厌不告”的结果,因此“《易》以为忌”,“《诗》以为刺”,皆意在引起后人的警戒。

由此看来,至少到汉代,人们对于龟卜蓍筮的迷狂与信从不仅没有受到动摇,反而是得到加强了。

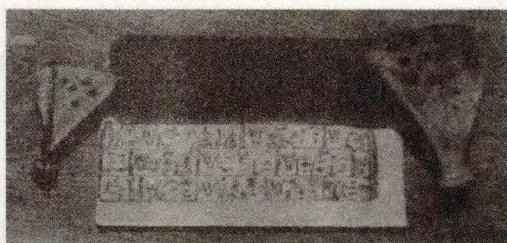
从以上的论述可知,我国古代先民对于以龟蓍作为卜筮具无疑是具有一种特殊的崇拜、喜好与迷信,然而这与龟蓍本身所具有的特殊品性及其在众多的卜筮具中的胜出是密切地联系在一起的,否则,就真是不可思议了。《汉书·艺文志》所谓“非天下之至精,其孰能与于此”,可谓点睛之笔与不刊之论。

今天来讨论龟蓍作为卜筮具及其在古代卜筮中的作用和地位的问题,似乎只是在叙述一段遥远的陈年往事,然而卜筮的历史至今却没有终结。当前,随着“国学热”的升温,卜筮活动在坊间的流行已然也变得活跃起来。这就对生活在当下的今人即“我们”提出了一个不可回避的重要问题,即:活在历史中的当下的“我们”应该如何看待历史遗留下来的卜筮活动呢?

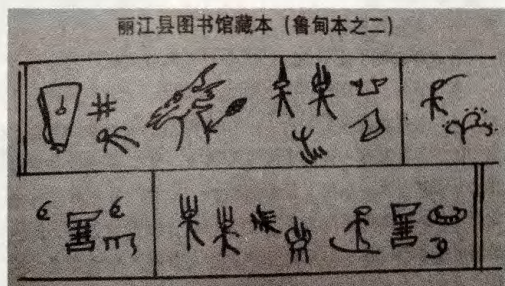
笔者以为,首先必须承认这是一种历史文化现象,剔除了迷信与巫术成分,其中包含与蕴藏了大量的历史与文化信息,以及至今未能破解的谜题。无须讳言,从事《易》学研究的大多数人都不会否认,卜筮不完全是迷信与骗术,有其特定的社会文化与心理基础,否则绝不可能流传至今,当然就应该给予一定的重视了。在这方面,司马迁对卜筮的看法,依然具有一定的参考价值。在《史记·龟策列传》中,司马迁虽然突出了占卜在古代政治生活中的作用、地位和意义,但能够在一定程度上摆脱神秘主义色彩,强调对于卜筮不能迷信,并对《尚书·洪范》中“五谋而卜筮居其二,五占从其多,明有而不专之道也”的思想作了进一步的发挥:

夫揲策定数,灼龟观兆,变化无穷,是以择贤而用占焉,可谓圣人重事者乎!周公卜三龟,而武王有瘳。纣为暴虐,而元龟不占。晋文将定襄王之位,卜得黄帝之兆,卒受彤弓之命。献公贪骊姬之色,卜而兆有口象,其祸竟流五世。楚灵将背周室,卜而龟逆,终被乾溪之败。兆应信诚于内,而时人明察见之于外,可不谓两合者哉!君子谓夫轻卜筮,无神明者,悖;背人道,信祲祥者,鬼神不得其正。故《书》建稽疑,五谋而卜筮居其二,五占从其多,明有而不专之道也。

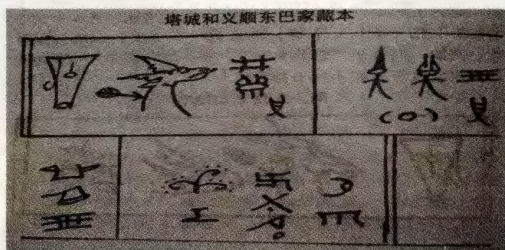
司马迁认为,如果一方面完全迷信于卜筮的祲祥,另一方面却胆大妄为,背弃天道人伦,悖于事理而行,那么就连鬼神也不可能让他走上正确的道路,因此,即使是卜筮,也需要以诚信的态度对事情进行明察,遵从事理,而卜筮的根本意义,正在于“明有而不专之道”。司马迁的这一论述,为今天人们理解上古卜筮,提供了一个重要的启示。



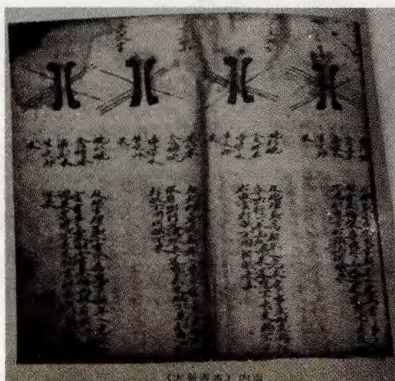
附图一 卜骨与卜书图:左为羊肩胛骨,右为麝(獐子)肩胛骨,中间为卜书



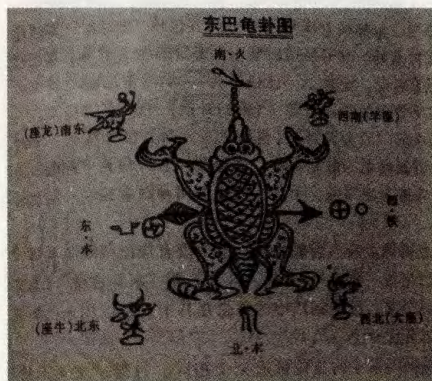
附图二 东巴骨卜经书图一



附图三 东巴骨卜经书图二①



附图四 鸡卦卜书②

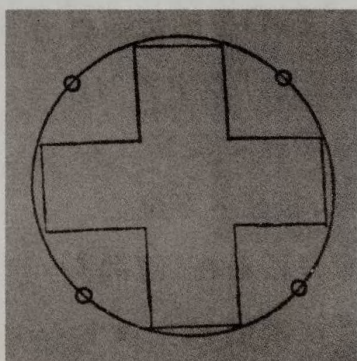


附图五 东巴龟卜图③

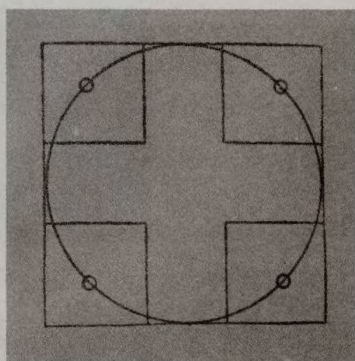
① 附图一、二、三引自戈阿干:《东巴骨卜文化》,第23、77、76页。

② 引自黄懿陆:《中国先越文化研究——从壮族鸡卦看《易经》的起源》,第42页。

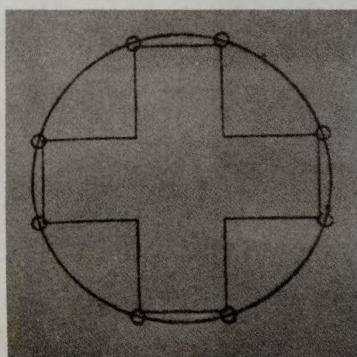
③ 引自戈阿干:《东巴骨卜文化》,第161页。



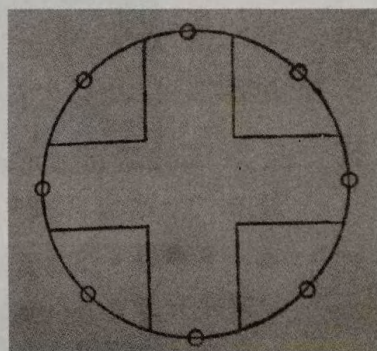
附图六



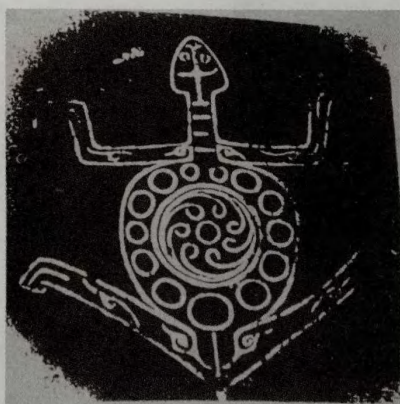
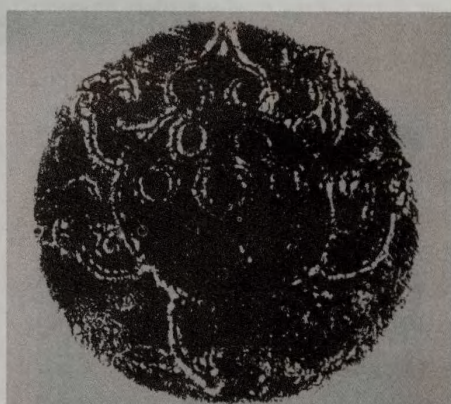
附图七



附图八



附图九

附图十 龟鱼盘中纹(清涧张家坟出土)<sup>①</sup>

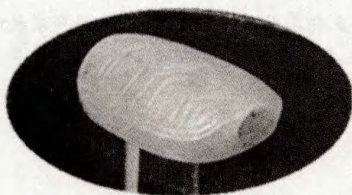
附图十一 鞞盘外底上龟鱼纹

<sup>①</sup> 附图六、七、八、九、十引自[美]艾兰:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》(增订本),第134、135、137页。





附图十二 云南龙陵县的天然“阴阳太极图”<sup>①</sup>



附图十三 西周 玉龟(陕西沔西张家坡出土，  
中国社会科学院考古研究所藏)



附图十四 唐 龟游荷叶纹镜  
(深圳博物馆展出，三镜堂藏)

[责任编辑 曹峰 李梅]

<sup>①</sup> “天然太极图”位于云南省大理白族自治州云龙县城的北面。这里有一条叫沱江的河流，河水绕出一个“S”形的大湾子，形成了类似“太极图”的天然奇观，“太极”上有阴极和阳极两个鱼形平坝，与传统道家图案相似无二。更有意思的是，在这个“天然太极图”南面山头有云龙县城石门镇的虎头山道教建筑群，东面山头则有云南历史文化名村诺邓村的玉皇阁道教建筑群，这“天人合一”的自然景观与人文景观都有机地统一在古代道教文化思想上了。远在祖国西南边陲的云龙山区，竟然蕴涵着如此深厚的道教教义与信仰崇拜形式，这不能不使人感到惊奇。

## 试论唐代宗族的转型

马新 齐涛

**摘要:**唐代宗族处在中国古代宗族的转型期,是中古宗族与近古宗族的交会之处:它在南北朝时代中古宗族衰变的基础上,基于隋唐社会环境的新变化,一方面继续着南北朝以来以世家大族为核心的中古宗族的衰变,同时又开启着宋元以后近古宗族的历史。其转型主要表现在四个方面:一是城乡宗族的分野日渐清晰;二是其居住形态从“聚族而居”发展为“宗族聚居”;三是宗族政治、军事功能的消褪;四是近古宗族的萌发。

**关键词:**唐代;宗族;转型

对于唐代社会中的宗族问题,论之者甚少,也不够充分,其原因当然有史料缺乏之制约,无论是正史,还是野史笔记、诗文碑志,有关唐代宗族活动的史料较为稀见,仅敦煌文书中有较为集中的文献资料,亦有杨际平等据以完成之《五—十世纪敦煌的家庭与家族关系》(长沙:岳麓书社,1997年),除此之外,凡论宗族史者,语及唐代,往往是草草带过,多未作深入细致之探讨。但更重要的原因还是治宗族史者多将唐代之宗族史与魏晋南北朝之宗族史划为同一阶段,简单化地认定这一阶段的宗族史就是世家大族史,而唐代宗族史便是世族之没落史,因此,也就处于宗族活动与功能体现的低谷,许多内容无可述焉。例如,徐扬杰先生在《中国家族制度史》一书中,将唐代宗族史置于第五章“魏晋至唐代的世家大族式家族组织”中,仅在该章第六部分论及“唐代世家大族式家族的演变”。作者认为:

唐代的近300年,是世家大族式家族组织从衰落走向瓦解的时期。大体上说,唐初的100余年中,这种家族组织虽然已经开始呈现出衰落、颓败的种种征象,但衰落中仍有所发展。中唐以后,由于地主庄园的逐渐崩溃,门阀士族制度的灭亡,加上商品货币关系的发展,阶级斗争和地主阶级内部争斗的激烈,世家大族式家族组织就逐渐瓦解了。<sup>①</sup>

常建华先生所撰《中华文化通志·宗族志》也认为:

士庶之间界限的缩小以至士族的崩溃是这一历史时期宗族制度演变的突出特征。其动力主要来源于选举制度的变更、士族内部代表不同政治利益地域集团之间的斗争、经济制度的变革以及唐末农民战争。<sup>②</sup>

刘军、王询两位先生则明确提出,在中国古代宗族发展史上,东汉至唐中叶是世族阶段,宋以来为庶民宗族阶段,唐中叶至五代则是世族的衰落灭亡期<sup>③</sup>。李文治、江太新先生的《中国宗法宗族制和族

**作者简介:**马新,山东大学中国传统文化思想研究所教授;齐涛,山东大学历史文化学院教授(山东济南250100)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重点项目“中国古代村落文化研究”(12AZS003)、山东省社会科学规划重大项目“中国乡村社会通史”(12AWTJ10)阶段性成果。

① 徐扬杰:《中国家族制度史》,北京:人民出版社,1992年,第272—273页。

② 常建华:《中华文化通志·宗族志》,上海:上海人民出版社,1998年,第35页。

③ 参见刘军、王询:《中国古代宗族聚居与宗族形态的历史考察》,《北方论丛》2007年第1期。

田义庄》观点与之相近,只是他们把唐以前称作“门阀权贵等级制宗法宗族制”,宋以后称作“一般官僚及庶民户类型宗法宗族制”<sup>①</sup>。邢铁先生在《唐宋时期家族组织的变化》一文中也认为,唐代以前以北方政治型的世家大族为主要形态,宋代以后血缘型的家族组织成了普遍形态,并且主要存在于东南地区<sup>②</sup>。而包伟民先生对于中国古代宗族发展的阶段划分又与上述多数学者有所不同。他虽然认为“中国古代家族制度的发展,经历了一个由魏晋隋唐时期的贵族型家族向明清之际的普及型家族制度的演变过程,而两宋则处于此转变的中间阶段,并为普及型家族制度的发端时期”<sup>③</sup>,但仍将魏晋南北朝与隋唐宗族史视为同一时期。

可以看出,以上诸家所论有两点共同之处:一是把宋以前历史时期的宗族形态简单地一概而论为诸如“世族宗族”、“门阀权贵等级制宗法宗族”、“贵族型”宗族、“政治型的世家大族”等身份性宗族;二是以世族宗族之衰落史代唐代宗族之全貌。这些论点显然皆有失偏颇。

当然,也有学者认为,唐代仍是宗族制度之繁盛期。例如,杜正胜先生在《传统家族试论》一文中即认为:

隋唐承袭北朝的传统,那时的家庭远比汉代“三族”的范围大,宗族之活跃自不待言。

自春秋晚期以下,宗族的政治社会功能当以南北朝至隋唐最称空前绝后。<sup>④</sup>

这一说法亦颇可商榷。从唐代社会的宗族现状看,传统的带有较强身份色彩与政治、军事功能的大族淡出中古社会,是不争的事实。但与此同时,这一时期的宗族仍在存续发展之中,只不过较之前代少了那些政治与军事的光环,走到了中古宗族与近古宗族的交会处。也可以说,这一时期正处在中国古代宗族的转型期,而这一问题恰恰未被论者所关注。

为了明瞭唐代宗族转型的机理与表现,我们有必要对魏晋南北朝时期宗族的面貌及特征进行探讨和分析。

## 一、魏晋南北朝时代之中古宗族

中古宗族始于秦汉,至魏晋南北朝时代达到全盛,其内凝与外化均大为增强。一方面,宗亲内部的向心力与凝聚性强化,包括共同的社会行为、经济互助、宗法观念以及同宗成员间的联系等等,都普遍有所加强;另一方面,相当一部分宗族已外化为具有基层组织性质的社会组织,甚至具备了军事功能。这一历史时期较为广泛存在的一些特定的宗族组织形态,是内凝与外化的集中体现,比如世族宗族、宗党宗族、豪族宗族、庶民宗族等等。

世族宗族上承东汉之豪族,兴盛于两晋南北朝时期,是通过累世相积的政治、文化地位以及政治权力而形成的身份性宗族集团。对其存在状态及特性,前人论之颇多,此不赘述。

宗党是指北方少数民族迁徙内地后形成的宗族组织。魏晋以来,北方少数民族移徙内地已成潮流。十六国至北朝初年,少数民族的内徙更是大规模展开。移徙内地的少数民族首先面临的是原有的生产生活方式被彻底改变。与之相应,则是北魏初年的“离散部落”政策。北魏道武帝时代,“离散诸部,分土定居,不听迁徙,其君长大人皆同编户”<sup>⑤</sup>。这样,相当一部分氏族在“离散”与“分土”中未被进一步分散。在汉化的过程中,他们逐步按汉民族的文化习惯转化为宗族。这些在少数民族汉化过程中生成的宗族集团,实际上成为北魏前期重要的组织形式。为了有效实现社会控制,北魏王朝将原有的对氏族的统治方式转化为对这些新兴宗族的统治方式,因势利导,创立了宗主督护制——

① 参见李文治、江太新:《中国宗法宗族制和族田义庄》第二章,北京:社会科学文献出版社,2000年。

② 参见邢铁:《唐宋时期家族组织的变化》,《河北大学学报》2008年第6期。

③ 参见包伟民:《唐宋家族制度嬗变原因试析》,《暨南史学》第1辑,广州:暨南大学出版社,2002年。

④ 黄宽重、刘增贵主编:《家族与社会》,北京:中国大百科全书出版社,2005年,第69、70页。

⑤ 魏收:《魏书》卷八十三上《外戚上·贺讷传》,北京:中华书局,1974年,第1812页。

利用宗长、族长充当乡里行政组织之长。

豪族主要是指乡村社会中非身份性的强势宗族集团。魏晋南北朝时代的豪族与东汉豪族最大的不同之处在于,东汉豪族是当时强宗大姓势力的集中体现,在社会政治中具有不可替代的地位与作用;魏晋南北朝时代的豪族则是世族宗法集团之外的、缺少政治地位与身份的地方强宗大姓。以东晋南朝为例,北方南下的世族依靠其独有的政治优势与社会地位,使其宗族力量不断壮大,成为乡村社会中的主导力量。南方原有的一些著名的宗族也跻身世族行列,成为南朝社会中颇有影响的力量,如吴郡之顾、陆、朱、张,会稽郡之孔、魏、虞、谢,广陵郡之雷、蒋、谷、鲁,建安郡之林、黄、陈、郑,等等。除此之外的那些地方豪族虽然在乡村社会颇有势力,但相对于世族而言,缺少政治、经济特权,受到世族的积压与排挤。《梁书·沈珉传》记其为余姚令时,“县大姓虞氏千余家,请谒如市,前后令长莫能绝,自珉到,非讼所通,其有至者,悉立之阶下,以法绳之。县南又有豪族数百家,子弟纵横,递相庇荫,厚自封植,百姓甚患之。珉召其老者为石头仓监,少者补县僮,皆号泣道路,自是权右屏迹”<sup>①</sup>。

从总体而言,东晋南朝豪族的发展以侯景之乱为界可以分为明显的两个时期:前期是沉伏期,受到较多的制约。后期则是进发期,迅速崛起于南朝各地。如《陈书》卷三十五史臣曰:“梁末之灾沴,群凶竞起,郡邑岩穴之长,村屯坞壁之豪,资剽掠以致强,恣陵侮而为大。”<sup>②</sup>陈的开国者陈霸先实际上就是南朝的豪族。自陈之后,豪族遂成为南朝政权的重要依靠力量。

庶民宗族是指乡村社会中普通百姓的宗族组织,因史料的匮乏,我们只能在有限的出土文献中去把握乡村社会中这些普通宗族的基本状况。南方地区的普通宗族状况可以《长沙走马楼三国吴简》<sup>③</sup>为例进行分析。该简中共涉及117个丘,其中,每丘所登录同一姓氏居民明确为三户或三户以上者共68丘,占总丘数的58%,而三户或三户以上即可成为一个小型宗族。另外,在各丘的姓氏分布中,还可以看到,在一些丘中,同姓居民所占比例已相当之高。如:寇丘之占姓,占本丘居民之57%;窟丘之毛姓,占本丘居民的75%;杞丘之石姓,占本丘居民之60%;上和之谢姓,占本丘居民之66.7%;上利之丞姓,占本丘居民之87.5%。

需要指出的是,对于走马楼地区的居民性质,多数学者认为是屯垦人户或租佃国有土地者,流徙人口当占较大比例,其他地区的宗族聚居状况应强于这一地区。

北方地区的普通宗族状况可以据出土或传世的有关碑铭进行分析。在同一社区居民联合进行的佛教造像活动中,可以看到同一姓氏居民相对集中地分布于同一社区,这实际上反映了宗族的聚居状态。如北魏景明四年(503)《高伏德三百人等造像记》<sup>④</sup>所记,幽州范阳郡当陌村在高伏德等率领下,参与造像活动的姓氏共有24姓249户,仅高姓即有185户,占总户数的74.3%;正光五年(524)《魏氏等合邑造像碑》<sup>⑤</sup>中共有2姓24户,其中魏姓23户,占总户数的95.8%,李姓仅1户。又如,东魏兴和四年(542)《李氏合邑造像碑》<sup>⑥</sup>所记参与造像活动的各姓氏共12姓,196户,其中李姓183人,其他11姓共13户,李姓占总户数的93.4%。再如,北周天和六年(571)《费氏造像记》<sup>⑦</sup>所记参与造像活动的各姓氏共5姓47户,其中费姓43户,占总户数的91.5%。这些案例都是较为典型的庶民宗族存在的例证。

上述宗族组织形态虽然各具特色,但又有许多共通之处,这些共通之处实际上也是魏晋南北朝

① 姚思廉:《梁书》卷五十三《良吏列传·沈珉传》,北京:中华书局,1973年,第768—769页。

② 姚思廉:《陈书》卷三十五《陈宝应传》,北京:中华书局,1972年,第490页。

③ 走马楼简牍整理组编:《长沙走马楼三国吴简·嘉禾吏民田家莧》(上),北京:文物出版社,1999年。

④ 《鲁迅辑校石刻手稿》第二函第一册,上海:上海书画出版社,1987年,第43页。

⑤ 陆增祥:《八琼室金石补正》,北京:文物出版社,1985年,第90页。

⑥ 《鲁迅辑校石刻手稿》第二函第二册,第313页。

⑦ 王昶辑:《金石萃编》卷三十七,北京:中国书店出版社,1985年,第7页。

时代中古宗族的基本特性。从整体上看,魏晋南北朝时代各种宗族组织的共通之处主要体现在四个方面:

第一,这一时代的宗族植根于乡村社会,无论是名宗世族,还是豪族寒门,都是将乡村作为其生存与发展的基点。以东晋南朝时期的世族为例,他们对土地似乎具有更大的欲望,除了关心自身社会地位与政治地位的永固外,他们最感兴趣的莫过于广殖田产。谢灵运《山居赋自注》云:“若少思寡欲,充命则足,但非田无以立耳。”<sup>①</sup>刘宋朝王鉴与王惠兄弟二人的一段争论也十分典型。《宋书·王惠传》云:

兄鉴,颇好聚敛,广营田业,惠意甚不同。谓鉴曰:“何用田为?”鉴怒曰:“无田何由得食?”惠又曰:“亦复何用食为?”<sup>②</sup>

广殖田产既可寄情山水,又可营理生业,是南朝世族的普遍选择,其中不乏规模宏大者。如刘宋之孔灵符,“家本丰,产业甚广,又于永兴立墅,周回三十三里,水陆地二百六十五顷,含带二山,又有果园九处”<sup>③</sup>,与其同时代的谢琨、沈庆之、阮佃夫、谢灵运等人也都拥有类似的田产别业。此外还有大量的世族在乡村拥有中小田庄。如《颜氏家训·止足》篇云:

常以二十口家,奴婢盛多,不可出二十人,良田十顷,堂室才蔽风雨,车马仅代仗策,蓄财数万,以拟吉凶急速。<sup>④</sup>

除世族外,南方与北方地区的豪族在乡村社会也同样是兼并土地,强取豪夺。如北魏之乡村社会,到三长制颁行时,仍然是这样一副景象:

强宗豪族,肆其侵凌,远引魏晋之家,近引亲旧之验。又年载稍久,乡老所惑,群证虽多,莫可取据。各附亲知,互有长短。……争讼迁延,连纪不判。良畴委而不开,柔桑枯而不采。<sup>⑤</sup>

第二,这一时期的宗族首领往往拥有多少不等的身份性特权。世族之特权自不待言,“上品无寒门,低品无士族”是其政治特权的真实写照,其经济特权则体现为占田式及荫客荫亲属之制,尤其是自西晋以来的荫客荫亲属制,使世族及其宗亲往往拥有制度上的连带特权。《晋书·食货志》记西晋之荫亲属制曰:

其官品第一至于第九……而又各以品之高卑荫其亲属,多者及九族,少者三世,宗室、国宾、先贤之后及士人子孙亦如之。而又得荫人以为衣食客及佃客。<sup>⑥</sup>

自第一品荫及九族到第九品荫及三世,这是最为重要的连带特权,再加上宗室、国宾、先贤之后及士人子孙都拥有的荫亲属特权,其范围已相当大了,宗族中或家族中只要一人仕宦或者曾有人仕宦,或前为士人,都可获得自三世到九族不等的连带特权。南朝是否也有同样的规定,史焉不详,但也未见其他新的规定,鉴于南朝政治结构与政治形势,其承袭西晋之制的可能性颇大。

强宗豪族虽然不能拥有世族那样的身份性特权,但他们往往通过出任地方掾吏或主政乡里获得多少不等的经济与政治特权。如北魏初期之宗主督护就十分典型,史称:

魏初不立三长,故民多荫附。荫附者皆无官役,豪强征敛,倍于公赋。

旧无三长,惟立宗主督护,所以民多隐冒,五十、三十家方为一户。(李)冲以三正治民,所由来远,于是创三长之制而上之。<sup>⑦</sup>

可见宗主督护基本为豪强充斥,且享有充分的权益。

① 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传》,北京:中华书局,1974年,第1760页。

② 沈约:《宋书》卷五十八《王惠传》,第1590页。

③ 沈约:《宋书》卷五十四《孔季恭传》附《孔灵符传》,第1533页。

④ 王利器:《颜氏家训集解》(增补本),北京:中华书局,1993年,第345页。

⑤ 魏收:《魏书》卷五十三《李孝伯传》附《李安世传》,第1176页。

⑥ 房玄龄等:《晋书》卷二十六《食货志》,北京:中华书局,1974年,第790页。

⑦ 魏收:《魏书》卷一一〇《食货志》,第2885页;卷五十三《李孝伯传》,第1180页。



庶民宗族是这一时期的弱势宗族,但其首领仍然可以在乡里社会拥有一席之地。如南朝乡村中即有村耆、三老之设,且有一定职掌。《南齐书·竟陵王子良传》记萧子良任丹阳尹时曾上书请修治丹阳等四县的陂塘,其中提到:“得丹阳、溧阳、永世等四县解,并村耆辞列,堪垦之田,合计荒熟有八千五百五十四顷,修治塘遏,可用十一万八千余夫。”<sup>①</sup>这些村耆可以直接向县尹建议诸水利事务。又,《南史·梁武帝纪中》记,为安置流移人口,梁武帝下诏称:“若流移之后,本乡无复居宅者,村司三老及余亲属,即为诣县,占请村内官地官宅,令相容受,使恋本者还有所托。”<sup>②</sup>由此诏文我们也可以看到三老在乡村社会中的实际地位与作用。上述村耆、三老当然会有强宗豪族为之,但在普通乡村,肯定也会有一些庶民宗族的首领担任。至如北魏三长制也是如此。史称:“今之三长,皆是豪门多丁为之。”<sup>③</sup>此“豪门”当然是指强宗,但“多丁”则或可是庶民宗族。依三长制,一党百户,有党长一人,还有闾长、邻长,合计“有帅二十五人”,而且从党长到邻长都可享有不等的免役与荫户特权。除党长外,闾长与邻长应当多是由庶民宗族之族长而为之。

第三,这一时代的宗族既然植根于乡村社会,加之强宗豪强所拥有的政治、经济特权,所以宗法血缘关系的凝聚力大为加强,聚族而居现象较为多见。所谓聚族而居是指同一宗族乃至若干同姓宗族主动地在一地聚居。如《北史·李灵传》及附《李显甫传》所记李氏之聚李鱼川之例:

李灵,字武符,赵郡平棘人也。父颺,字小同,恬静好学,有声赵、魏间。道武平中原,闻其已亡,哀惜之,赠宣威将军、兰陵太守。……(至其孙)显甫,豪侠知名,集诸李数千家于殷州西山,开李鱼川方五六十里居之,显甫为其宗主。<sup>④</sup>

北齐宋孝王撰《关东风俗传》云:

(北齐)文宣之代,政令严猛,羊、毕诸豪,颇被徙逐。至若瀛、冀诸刘,清河张、宋,并州王氏,濮阳侯族,诸如此辈,一宗近将万室,烟火连接,比屋而居。献武初在冀郡,大族翬起应之。侯景之反,河南侯氏几为大患,有同刘元海、石勒之众也。<sup>⑤</sup>

又,《魏书·薛胤传》载:

(河北)郡带山河,路多盗贼。有韩、马两姓,各二千余家。<sup>⑥</sup>

“一宗近将万室”、“韩、马两姓,各二千余家”与前引“诸李数千家”,都是典型的聚族而居,这种聚合对于地方政治与乡里社会产生了重要影响。

即使战乱状态下,人们或以坞壁自保,或者迁徙他乡,但大多也采取聚族而居的形式。如在晋末战乱中,庾袞“率其同族及庶姓保于禹山”,“邑推其长,里推其贤”,“上下有礼,少长有仪”,“及贼至,袞乃勒部曲,整行伍,皆持满而勿发”,“村坞主帅小者,犹假银青、将军之号,欲以抚结众心”<sup>⑦</sup>;郗鉴被“宗族及乡曲”推为坞主<sup>⑧</sup>;“句氏宗党五千余家保于阴密”<sup>⑨</sup>,等等。从总体上看,这些乡里坞壁多是聚族而居,是以某一宗族或若干宗族为核心的宗法武装集团,具有较强的内凝性与较大的独立性。

人们的迁徙以及官府安置移民往往也是以宗族为单位整体进行,到达新居地后也多是聚族而居。如东汉末年的许靖、许褚、李典,西晋末年的祖逊等等,都是举族而迁。当时南方的侨郡侨县更是按照原来所在郡县居民编贯在一起,亦即以原来的宗族组织为纽带聚居在一起的。如《南史·康绚传》载,康绚“晋时陇右乱,迁于蓝田……至宋永初中,康绚子穆乡族三千余家入襄阳之岷南,宋为

① 萧子显:《南齐书》卷四十《竟陵文宣王子良传》,北京:中华书局,1972年,第694页。

② 姚思廉:《梁书》卷二《武帝纪中》,第57—58页。

③ 魏收:《魏书》卷八十二《常景传》,第1804页。

④ 李延寿:《北史》卷三十三《李灵传》、《李显甫传》,北京:中华书局,1974年,第1201—1202页。

⑤ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷三《食货三·乡党》,北京:中华书局,1988年,第62页。

⑥ 魏收:《魏书》卷三十六《薛胤传》,第1326页。

⑦ 房玄龄等:《晋书》卷八十八《孝友列传·庾袞传》,第2282—2283页;卷八十九《忠义列传·麴允传》,第2308页。

⑧ 房玄龄等:《晋书》卷六十七《郗鉴传》,第1797页。

⑨ 房玄龄等:《晋书》卷一〇三《刘曜载记》,第2687页。

置华山郡蓝田县,寄立于襄阳”。《宋书·何承天传》载其元嘉十九年上书曰:“今移民实内,浚治城隍,族居聚处,课其骑射。”

第四,这一时期的强宗大族不仅是一个宗法血缘集团,往往也是一个军事集团。他们或者举宗为伍,或者拥有专门的部曲、家兵。遇有社会动荡,一些强宗大族往往举宗依附于某一势力或举宗起兵,自成势力。曹丕曾言:“四海既困中平之政……于是大兴义兵,名豪大侠,富室强族,飘扬云会,万里相赴。”<sup>①</sup>李典曾率宗族部曲一万三千余口投奔曹操,自言:“典弩怯功微,而爵宠过厚,诚宜举宗陈力;加以征伐未息,宜实郊遂之内,以制四方。”<sup>②</sup>任峻也是“别收宗族及宾客家兵数百人”<sup>③</sup>,依于曹操。凉州天水人杨阜,仕州为参军事,遇马超攻围时,“率国士大夫及宗族子弟胜兵者千余人”<sup>④</sup>,苦苦坚守。两晋之际,周玘“宗族强盛,人情所归”<sup>⑤</sup>,其“三定江南”所依靠的主要是自己的宗族武装。南北朝时代,宗强武装与私兵、部曲一直是强宗大族的重要基础,他们既可以拥戴中央王朝,为其所用;又可能成为中央王朝的异己力量。所以,当强化中央集权的进程开始之际,宗强武装与私兵、部曲便是必然要解决的问题。

## 二、隋唐社会环境之变化

较之魏晋南北朝时代,隋唐社会发生了一系列新的变化,这些变化为唐代宗族的转型提供了充分条件。就政治体制而言,最为突出的变化就是中央集权政体的强化,包括府兵制的规范、科举制的全面推行、《氏族志》的重修、乡村之制的实施等;就经济体制而言,最为突出的变化则是从均田制向两税法的转变。当然,隋唐社会环境之变化不是一夜之间的突变,许多变化在南北朝时代已经开始。

如前所述,魏晋南北朝时代的强宗大姓往往又是一个军事集团,无论是世家大族,还是乡里豪强,其影响力直接植根于所拥有的武装力量。而北周府兵制的实行,则开启了将乡豪武装中央化的进程。至隋唐时代,更是统一全国的军士征调与管理,宗族私家式武装已无生存空间,这对于中古宗族的消解起到了至关重要的作用。

科举制之源头可溯至北周苏绰之《六条诏书》,与梁武帝天监八年(509)的用人诏书也不无关联。隋朝建立后,即废止九品中正制,取消了州郡中正的选举品第之权,将大小官吏的任命权收归中央。《隋书·百官志》记道:“旧周、齐州郡县职,自州都、郡县正已下,皆州郡将县令至而调用,理时事;至是,不知时事,直谓之乡官。别置品官,皆吏部除授,每岁考殿最。……开皇十五年,罢州县乡官。”因此,杜佑《通典·选举二》谓:“自是海内一命以上之官,州郡无复辟署矣。”

对《隋书》这则史料中的“州都、郡县正”,有学者解释为州县属僚,并云这是“废除刺史、县令自辟属僚的权力。州县佐职改由朝廷任命异乡人担任,原来的属僚们变成了不知时事的‘乡官’,到开皇十五年(595年),就连不知时事的乡官也被罢除了”<sup>⑥</sup>。其实,所谓“州都”正是本州中正之属<sup>⑦</sup>，“郡县正”则是郡县中正官,负责选荐人物,罢州都、郡县正为乡官,是废止九品中正制,而非一般的改变州县佐属的任命。炀帝时代,又开通了科举取士制度,使才学成为入仕的基本途径。唐王朝时代,更是全面实行科举制,使科举取士成为官员补充的最为重要的途径。

这些变革的直接结果是剥夺了世家大族的人仕特权,也剥夺了旧有宗族集团的政治权力,既不

① 陈寿:《三国志》卷二《魏书·文帝纪》裴松之注引《典论·自叙》,北京:中华书局,1959年,第89页。

② 陈寿:《三国志》卷十八《魏书·李典传》,第534页。

③ 陈寿:《三国志》卷十六《魏书·任峻传》,第489页。

④ 陈寿:《三国志》卷二十五《魏书·杨阜传》,第701页。

⑤ 房玄龄等:《晋书》卷五十八《周处传》附《周玘传》,第1573页。

⑥ 林文勋、谷更有:《唐宋乡村社会力量与基层控制》,昆明:云南大学出版社,2005年,第168页。

⑦ 参见王仲荦:《隋唐五代史》上册,上海:上海人民出版社,1988年,第35页。

可以以世族任于中央、州郡,又不能以宗族之力量被辟用于郡县,宗族的政治凝聚力大为消解。其结果是形成了较为典型的文官集团,而旧式的乡里豪族则失去了发展的政治基础。唐修《氏族志》对于世族与旧式宗族的冲击也较为突出。高士廉等人受命修《氏族志》时,仍沿旧习,将崔幹列为第一等。唐太宗十分不满,明确指出:

我今特定族姓者,欲崇重今朝冠冕,何因崔幹犹为第一等?……卿等不贵我官爵耶?不须论数世以前,止取今日官爵高下作等级。<sup>①</sup>

但这部《氏族志》只是把皇族与一些高官置于前列,崔氏等族依然得居高位,并未以“官职高下作等级”。至唐高宗时代,又重修《氏族志》,改名为《姓氏录》,其变化有二:其一,《姓氏录》完全不考虑以往世族的地位,而是一律以官品高下,将五品以上官员全数列入,即使是士卒,也以“军功入五品者,皆升谱限”<sup>②</sup>。这实际上完全否定了世族的身份与特权,在制度上宣告了世族的终结。其二,《姓氏录》收录的另一原则是凡录入者只限本人及直系亲属,“取其身及后裔;若亲兄弟,量计相从;自余枝属,一不得同谱”<sup>③</sup>。这又对宗法血缘关系加以限制,使新贵难以进行宗族膨胀。旧族之体系也大受影响。如王仲荦先生所言:

世家大族族大丁殷,分房多,子弟多,所受影响就特别大了。以后世家大族中,“每姓第其房望,虽一姓中,高下悬隔”。有些房分,便自称“衰宗落谱,昭穆所不齿”(《新唐书·唐俭传》),这类偏枯房分的出现,就是这个缘故。<sup>④</sup>

关于乡村建制,北朝由宗主督护而三长,虽具地缘行政性质,但宗法血缘关系的影响仍较为明显。北周苏绰曾改三长为二长,试图条理乡村建制,以完全地缘为原则确定行政建制,此后,历隋直到唐贞观之后,经过数十年的调整,终于形成了较为完整的乡村体系。在这一体系中,里正与村正是基本的乡村二长,行使政府行政职能,乡村中的父老、耆老虽也被官方认可,但只是徒有名誉,最多是聊备顾问,体现民意而已<sup>⑤</sup>。这样,基本实现了以地缘关系编制乡村居民,乡村宗族的影响力大受影响,转而注重其内在体系的调整与发展。

由均田制、租庸调制向两税法的变迁,是唐代经济体制最为深刻的变化,对唐代社会产生了重大影响。

首先,与这一土地与税赋政策的变化相联系,唐代社会地权转移频繁,土地兼并愈演愈烈。至此,土地买卖与累积已失去了任何限制,土地已经基本完成了其私有化的进程,地权转移与土地兼并不可避免地进入到一个新的时期。两税法实施不久,陆贽即在其上书中指出:“今制度弛紊,疆理隳坏,恣人相吞,无复畔限,富者兼地数万亩。”<sup>⑥</sup>李翱在《进士策问》中亦曰:“初定两税……及兹三十年,百姓土田为有力者所并,三分逾一其初矣。”<sup>⑦</sup>不独平民百姓如此,即使一些权贵人物或富有者,也时刻面临着地权或宅权的转换。郭子仪死后,“奸人幸其危惧,多论取夺其田宅奴婢”<sup>⑧</sup>。柳宗元贬永州仅四年,其在长安善和里之旧宅,便三易其主<sup>⑨</sup>。元稹《和乐天高相宅》一诗也写道:“二百年来城里宅,一家知换几多人?”<sup>⑩</sup>独孤郁在《才识兼茂明于体用策》中所举一例更为典型:

昔尝有人有良田千亩,柔桑千本,居室百堵,牛羊千蹄,奴婢千指,其税不下七万钱矣。然而

① 刘昫等:《旧唐书》卷六十五《高士廉传》,北京:中华书局,1975年,第2444页。

② 欧阳修、宋祁等:《新唐书》卷九十五《高俭传》,北京:中华书局,1975年,第3842页。

③ 王溥:《唐会要》卷三十六《氏族》,北京:中华书局,1955年,第665页。

④ 王仲荦:《隋唐五代史》上册,第555页。

⑤ 详见马新:《汉唐村落形态略论》,《中国史研究》2006年第2期。

⑥ 陆贽:《陆宣公集·奏议》卷六《均节赋税恤百姓六条》“其六论兼并之家私敛重于公税”,《四部丛刊》本。

⑦ 李翱:《李文公集》卷三《进士策问》,《四部丛刊》本。

⑧ 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷一三四《帝王部·念功》(校订本),南京:凤凰出版社,2006年,第1484页。

⑨ 欧阳修、宋祁等:《新唐书》卷一六八《柳宗元传》,第5135页。

⑩ 元稹:《元稹集》卷十九《律诗》,北京:中华书局,1982年,第221页。

不下三四年,桑田为墟,居室崩坏,羊、犬、奴婢十不余一,而公家之税曾不稍蠲,督责鞭笞,死亡而后已。<sup>①</sup>

有良田千亩的乡村地主尚且如此,一般农民手中的土地更是朝不保夕。地权的难以稳定,直接影响了世家大族赖以存在的经济基础。

其次,两税法虽然可称之为“适时之令典”,但在唐后期的社会环境中,无法起到应有的作用,税额过重,税外加征,加之折变之陋规,使农村百姓不堪重负,遇有天灾人祸,更是难以维计,只有背井离乡,成为流民。如陆贽所言:

建中定税之始,诸道已不均齐,其后或吏理失宜,或兵赋偏重,或疠疾踵害,或水旱荐灾。田里荒芜,户口减耗。牧守苟避于殿责,罕尽申闻。所司姑务于取求,莫肯矜恤。遂于逃死阙乏税额,累加见在疲氓。一室已空,四邻继尽,渐行增户,何由自存!此则人益困穷,其事七也。<sup>②</sup>

两税法之后的人口流移,的确是当时的一大症结,而且,此后,这一现象仍在继续发展中。宪宗元和年间,李渤曾出长安东行,返回后,上书道:

臣出使经行,历求利病。窃知渭南县长源乡本有四百户,今才一百余户,阌乡县本有三千户,今才有一千户,其他州县大约相似。访寻积弊,始自均摊逃户。几十家之内,大半逃亡,亦须五家摊税。似投石井中,非到底不止。<sup>③</sup>

值得注意的是,两税法之后的流移人口与魏晋南北朝时代人口流徙的举族而迁大不相同,他们一般以家庭或个人为单位,四散而去,且较快地被大土地占有者所吸纳,成为庄客或佃户、雇工。对此,陆贽也讲到:“贫者无容足之居,依托强豪以为私属,贷其种食,赁其田庐,终年服劳,无日休息,罄输所假,常患不充。”<sup>④</sup>这些失去田产的佃户、雇工,初称“浮寄”、“浮户”,后统称为“客户”,与有田产者之称为“主户”相对应。到北宋太宗时,绝大多数州县都是将主户与客户分别登记,只有少数州县仅记载主客共若干户<sup>⑤</sup>,这是唐后期的丧失地农民佃户化的必然结果,对农村社会产生了深远影响。这种人口的分散流动,影响了宗族大族的聚合,使得魏晋以来的“聚族而居”的格局发生了变化。

再次,两税法在征纳中的以钱计税,兼以折纳,对农民与农村经济影响甚大。陆贽曾言:

定税之数,皆计缗钱,纳税之时,多配绫绢。往者纳绢一匹,当钱三千二三百文。今者纳绢一匹,当钱一千五六百文。往输其一者,今过于二矣!虽官非增赋,而私已倍输。此则人益困穷,其事三也。<sup>⑥</sup>

如陆贽所言,两税中的户税是以钱计,在实际征收时,或者直接收取钱币,或者根据需要折合成布帛杂物,即折纳。这种征收方式迫使农民与商品市场建立密切而又不平等的交换关系,正如白居易《赠友五首》其三所咏:

私家无钱炉,平地无铜山。胡为秋夏税,岁岁输铜钱?钱力日已重,农力日已殫。贱粟粟与麦,贱贸丝与绵。岁暮衣食尽,焉得无饥寒!<sup>⑦</sup>

贞元十九年(803),权德舆曾算过一笔账。他说:“大历中,一缗直钱四千,今止八百,税入如旧,则出于民者五倍其初。”<sup>⑧</sup>这时距两税法颁行仅二十余年。时过不久,李翱在《疏改税法》中也讲到:

自建中元年初定两税,至今四十年矣!当时绢一匹为钱四千,米一斗为钱二百,税户之输十

① 李昉等编:《文苑英华》卷四八八,北京:中华书局,1966年,第2490页。

② 陆贽:《陆宣公集·奏议》卷六《均节赋税恤百姓六条》“其一论两税之弊须有釐革”,《四部丛刊》本。

③ 刘昫等:《旧唐书》卷一七一《李渤传》,第4438页。

④ 陆贽:《陆宣公集·奏议》卷六《均节赋税恤百姓六条》“其六论兼并之家私敛重于公税”,《四部丛刊》本。

⑤ 参见张泽咸:《唐代阶级结构研究》,郑州:中州古籍出版社,1996年,第297页。

⑥ 陆贽:《陆宣公集·奏议》卷六《均节赋税恤百姓六条》“其一论两税之弊须有釐革”,《四部丛刊》本。

⑦ 彭定求等编:《全唐诗》卷四二五,北京:中华书局,1980年,第4677-4688页。

⑧ 欧阳修、宋祁等:《新唐书》卷一六五《权德舆传》,第5078页。

千者为绢二匹半而足矣!今税额如故,而粟帛日贱,钱益加重,绢一匹价不过八百,米一斗不过五十,税户之输十千者,为绢十有二匹然后可。况又督其钱使之贱卖者耶?<sup>①</sup>

即便不收铜钱,改为折纳,但折纳之物,因时所需,未必是当地所产,百姓仍要介入市场买卖。这一买一卖,必受盘剥。但同时又将农民与商品市场更为紧密地联系到了一起,直接促进了商品经济与城市经济的繁荣,这对于中古宗族的存在形态也产生着较大影响。

### 三、唐代宗族形态之嬗变

基于隋唐社会环境的新变化,唐代的宗族形态处在一个明显的转折期。以中唐为界,此前主要是继续着南北朝以来以世家大族为核心的中古宗族的衰变;此后,则开启着宋元以后近古宗族的历史。这种转折主要表现在四个方面。

一是城乡宗族的分野日渐清晰。在魏晋南北朝时代,无论世族宗族也好,其他宗族也好,其立足点都是乡村社会,其生存与扩张的中心也是乡村社会。至隋唐时代,官宦大族纷纷脱离乡里,向政治中心所在地也就是京师或其他城市集中。如唐人柳芳所言:“士无乡里,里无衣冠,人无廉耻,士族乱而庶人僭矣。”<sup>②</sup>唐代宗时人贾至亦言:“士居乡土,百无一二,因缘官族,所在耕筑,地望系数百年之外,而身皆东西南北之人焉。”<sup>③</sup>对此,毛汉光先生认为,世族之迁移都邑,以高宗至玄宗朝为甚,至安史乱前告一段落。在十姓十三个著名世族的诸支迁徙中,迁往河南府者,较往京北者几乎多了一倍,河北世族诸支向西京迁移的迹象尤为明显<sup>④</sup>。对于由此而造成的“士无乡里,里无衣冠”现象,常建华先生认为“造成乡里社会失去文化精英,传统伦理沦丧,士庶混同,遂使民间社会出现权力和文化真空化。唐中后期河北(山东)地区的胡化及藩镇动乱与此不无关系”<sup>⑤</sup>。

促成这一趋势的原因颇多,其中最为重要的是前已述及的唐代中央集权的强化。唐代中央集权的强化,使韩非所倡言的“事在四方,要在中央。圣人执要,四方来效”<sup>⑥</sup>,又一次成为政治现实,原已散布于各地的事权、人权、军权被重新集中于中央,形成了以京师为核心、以各地大城市为纽带的政治网络。名门大族也好,其他各业人士也好,要想成就大业,必须要进入作为各级政治中心的城市,才能谋取政治的、经济的或其他诸种利益。

以科举制为例。科举制取代了乡举里选与九品中正制,使官员的选任集中到了中央王朝,要进入仕途,求取科举功名,也必须进入作为政治中心的城市。这是魏晋以来所形成的名门望族移徙城市的更为直接的原因。如大历初年刘秩所言:

隋氏罢中正,举选不本乡曲,故里闾无豪族,井邑无衣冠,人不土著,萃处京畿,士不饰行,人弱而愚。<sup>⑦</sup>

科举制以及与之俱来的文官集团的发展,使唐代政治社会中贵族化色彩不断减弱,官僚化色彩渐渐强化。两晋南北朝政治社会的一大特色就是贵族化色彩的重泛,其突出表现就是九品中正制、占田制与均田制。九品中正制保证了世族对国家政权的分割与世袭,“公门有公,卿门有卿”,他们无论是高卧东山,还是醉啸山林,都不会影响对政治权力的享有。按官品占田,既保障了其经济基础,也为其植根乡村提供了条件;占田制下的荫客荫亲属制,多者九族,少者三世,则促成了其与乡间原有宗

① 董浩等编:《全唐文》卷六三四,北京:中华书局,1983年,第6403页。

② 欧阳修、宋祁等:《新唐书》卷一九九《儒学列传中·柳冲传》,第5678—5679页。

③ 董浩等编:《全唐文》卷三六八贾至《议杨馆条奏贡举疏》,第3736页。

④ 参见毛汉光:《中国中古社会史论》第八篇“从士族籍贯迁移看唐代氏族之中央化”,上海:上海书店出版社,2002年。

⑤ 常建华:《中华文化通志·宗族志》,第36页。

⑥ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第44页。

⑦ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷十七《选举五·杂议论中》,第417页。

族的凝合,而均田制下,世族显宦也可以永业田等方式享有大土地所有制的世袭权益。因此,世家大族完全可以居于乡村。至隋唐则不然,科举制中止了其世袭特权,没有了荫户荫亲属制,也没有了占田制。至于中唐,均田制也退出了历史舞台,使其完全丧失了经济特权。这样,他们已没有理由留居乡村,只能追随权力中心,飘移不定。

隋唐时代,特别是唐代,商品经济与城市经济迅速发展,城市渐渐繁荣,城乡生活的差距明显悬殊。有势者自然也会向城市集中,去享有乡村不曾拥有的奢华。韦庄《咸通》诗云:

咸通时代物情奢,欢杀金张许史家。  
破产竞留天上乐,铸山争买洞中花。  
诸郎宴罢银灯合,仙子游回璧月斜。<sup>①</sup>

其《忆昔》诗亦云:

昔年曾向五陵游,子夜歌清月满楼。  
银烛树前长似昼,露桃花里不知秋。<sup>②</sup>

即使唐末动乱中的汉州城,仍然“郭邑楼台触目惊”,“菱荷风里管弦声”<sup>③</sup>。这也是有势者离开乡村、移居城市的重要原因。

二是从“聚族而居”到“宗族聚居”。如前所述,魏晋南北朝时代,聚集同一宗族或若干同姓宗族的聚族而居现象较为普遍。至唐代,这种现象已不多见,而宗族成员的自然聚居亦即“宗族聚居”成为普遍存在。

宗族成员的自然聚居自秦汉以来便已存在,其根源是中国古代社会家产继承的诸子均分制。诸子既然可以平等地从长辈处分得家产,往往会就地生活与繁衍,历数代之后,便会形成一个自然聚居的宗族。如天复九年(909)敦煌农民董加盈兄弟三人分家时,其家有一块集中的土地索底渠地15.5亩,兄长加盈分得6.5亩,两个弟弟怀子、怀盈各分得4.5亩;另外一些散地的分配是,景家园边地4亩分给加盈;渠地中心长地5亩,分给怀子;渠地东头方地兼下头地5亩,分给怀盈。房屋是一处正宅和两处相邻的宅子,正宅分给了加盈,正宅南边各有“舍壹口并院落地壹条”,分别给了两个弟弟<sup>④</sup>。土地与房屋分配中的一些不平均则通过其他财物的分配加以均平。这样分家之后,三兄弟自然是相邻生活,待三兄弟的下一代又要分家时,以每家有二个子嗣计,便会扩展出六个同宗家庭,这样,两代便可形成一个自然聚居的宗族。白居易在《朱陈村》一诗中所描绘的,就是这种宗族状态,其诗云:

徐州古丰县,有村曰朱陈。……家家守村业,头白不出门。……一村唯两姓,世世为婚姻。

亲疏居有族,少长游有群。……生者不远别,嫁娶先近邻。死者不远葬,坟墓多绕村。……<sup>⑤</sup>

“家家守村业,头白不出门”,便是这种宗族聚居形成的必要条件。

需要指出的是,随着唐代经济社会的新变化,人口的流动明显过于前代,同一宗族中或为科举之宦、或为经商、或为购置土地、或因失去土地,都可能离乡外徙。同样,他们到达新的定居地后,又会与已有的宗族相邻,成为杂姓。如,据《周村十八家造像塔记》<sup>⑥</sup>所记,周村18家中,周姓14家,其中4家已迁至外地,包括汲郡从事周子岩、交城县令周永建、考城县令周义成、上林府周君楚,前三人为宦,后一个不详。另有杂姓4家。这4家杂姓如果能够“家家守村业”,或许都可形成自己的宗族。因此,唐代宗族的自然聚居实际上又是大杂居、小聚居。如杜光庭在《东西女学洞记》中说:“其山下通关乡多姓公孙、贾家,山上石保村多姓吕氏、马氏。”杨际平、郭锋先生在深入考察敦煌文书中的户

① 韦庄撰,齐涛笺注:《韦庄诗词笺注》卷二,济南:山东教育出版社,2002年,上册,第188页。

② 韦庄撰,齐涛笺注:《韦庄诗词笺注》卷六,下册,第497页。

③ 韦庄撰,齐涛笺注:《韦庄诗词笺注》卷七《汉州》,下册,第507页。

④ 中国科学院历史研究所资料室编:《敦煌资料》第一辑,北京:中华书局,1961年,第405—407页。

⑤ 彭定求等编:《全唐诗》卷四三三,第4780页。

⑥ 陆耀遒:《金石续编》卷五,台北:艺文印书馆,1976年。

籍资料后也提出,当时的宗族居住状况是:

在一乡一里这个较大的范围内,为数十种姓氏杂居,而在乡里的某些地段,又常是家族(或宗族)聚居。<sup>①</sup>

三是宗族政治、军事功能的消褪。从唐代宗族的功能看,这一历史时期,宗族的政治性、军事性等社会功能明显减弱,从另一个角度,也可以说,宗族对社会的影响力与控制力有所减弱。魏晋南北朝时代,一些势力强大的宗族不仅是血缘集团,同时又是雄踞地方的政治集团与军事集团,遇有社会动荡或其他重大要变故时往往举族而迁,或聚族自保,或举族而起,且自成一体,构成独立的政治、军事单元。这一现象至隋唐之际仍有延续,如隋末湖州大族沈氏,“属姓数千家,远近向服”;炀帝死于江都后,沈法兴以诛宇文化及为名起兵,“定江表十余州,自署江南道总管”<sup>②</sup>;隋末饶阳刘君良“累代义居……属盗起,闾里依之为堡者数百家”<sup>③</sup>;李君球“纠合宗党,保固村闾”<sup>④</sup>。但这种现象到安史之乱以及此后的动荡中都几乎看不到了。某些论者述及唐代大族问题时常用的几个事例,均不太典型。如论者多引崔祐甫《上宰相笺》所云“顷属中夏覆没,举家南迁,内外相从,百有余口”,藉以说明此时宗族集团之活动。其实若再细读此笺,便会发现,崔氏这内外百口,已称不上是什么宗族集团,与前朝动乱年代的举族而动相比,仅有内部互助之功能,而无其他。此笺中还说:

祐甫天伦十人,身处其季。夙遭险累,几不闻存没。左右提携,仰于兄姊。

又云:

长兄宰丰城,间岁遭罹不淑;仲姊寓吉郡,周年继以鞠凶。呱呱孤甥,斩焉在疚。宗兄著作,自蜀来吴,万里归复。羈孤之日,斯所依焉。岂期积善之人,昊天不吊,门绪沦替,山颓梁折。今兹夏末,宗兄辞代,顾眇眇之身,岿然独在。寡弱婴孺,前悲后泣。一门之中,发首相吊,舍之而去,必填沟壑。<sup>⑤</sup>

这种因素下的举族而迁,实际上只是兄姊及子女间的大家庭互助,与三国两晋以来的举族而动不可同日而语。与之相应,遇有动荡,“乡里子弟”或“邻里”往往成为集合式群体,共同行动。如李肇《国史补》卷上记道:“元结,天宝之乱,自汝滨大率邻里,南投襄汉,保全者千余家。”颜真卿所撰《唐故容州都督兼御史中丞本管经略使元君表墓碑铭并序》则记其“因招集邻里二百余家奔襄阳”<sup>⑥</sup>。邻里中当然应包含亲族,但此时的亲族已不是完整的群体,而是混同在以地缘关系组合的邻里群体中,这种情况在史载中又或称“邻里子弟”、“乡里子弟”。如《旧唐书·李观传》记道:“广德初,吐蕃入寇,銮驾之陕,观于整屋率乡里子弟千余人守黑水之西,戎人不敢近。”

四是近古宗族的萌发。需要指出的是,上述三项变化是相对于中古宗族的特性而言,他们既是唐代宗族与中古宗族的不同之处,又是唐代宗族与近古宗族的共通之处。对于宋明以后的近古宗族而言,唐代宗族形态中的一些新生因素又成为近古宗族发生的先声。

那么,近古宗族的特征是什么?近年来,一些学者将近古宗族称之为“普及型宗族”,我们以为这种说法有一定道理,但并不确切。之所以说有一定道理,是因为在中古时代,宗族的发展不够平衡,世族宗族与豪族宗族十分发达,庶民宗族则较为弱小;至近古时代,无论是官宦乡绅宗族,还是平民宗族,都得到长足的发展,其外延与内涵都无根本区别。之所以言其并不确切,是因为“普及型”并不能反映近古宗族的根本特征。在中古时代,尽管不同群体宗族的发展不够平衡,但宗族组织的普遍存在都是不争的事实,并非到近古时代宗族组织才实现了普及化。

① 杨际平、郭锋、张和平:《五—十世纪敦煌的家庭与家族关系》,长沙:岳麓书社,1997年,第203页。

② 欧阳修、宋祁等:《新唐书》卷八十七《沈法兴传》,第3726页。

③ 刘昫等:《旧唐书》卷一八八《孝友列传·刘君良传》,第4919页。

④ 刘昫等:《旧唐书》卷一八五上《良吏列传上·李君球传》,第4789页。

⑤ 董浩等编:《全唐文》卷四〇九,第4190页。

⑥ 董浩等编:《全唐文》卷三四四,第3494页。



我们认为,中古宗族与近古宗族的最大区别是宗族内自组织的法则与能力的不同。中古时代的宗族发展与内部管理只要是依靠外在形成的政治与军事控制手段,强势宗族本身就是一个强大的政治集团与军事集团,而宗族内部自我管理、自我组织的机制尚未完全形成;也正因为此,那些不具备外在的政治与军事手段的庶民宗族也就得不到应有的发展。至近古时代,随着施加于宗族组织的政治与军事手段的解除,宗族内部自组织的法则与能力得到发展,从而形成了以内部自组织为主要存续机制的新式宗族,这一趋势可以称之为“本体化倾向”。这也是近古宗族的最大特点。

宗族本体化的一个重要标志就是新式族规的出现。中古宗族家规、家法、家训发达,其核心内容是伦理道德劝诫与人生教诲,而近古宗族的新式族规是族内约束性条规,带有明确的强制性与惩戒性。唐代后期最为著名的柳氏家法与陈氏家法恰是这两种类型的代表。

柳氏家法是唐后期名门刘公绰及其子孙所一以贯之延续编制的家族法规。据《旧唐书·柳公绰传》称,“公绰性谨重,动循礼法”,其“理家甚严,子弟克禀诫训,言家法者,世称柳氏云”;其子仲郢更是“以礼法自持,私居未尝不拱手,内斋未尝不束带。三为大镇,厩无名马,衣不薰香”;至柳公绰之孙柳玭时除了著有《诫子孙》外,还将父祖之家法加以梳理,编著成《家训》。

从柳玭所著《家训》可以看出,柳氏家法与唐代大多数的家法一样,其核心内容是道德劝诫。如该家法开宗明义便讲道:

夫门地高者,可畏不可恃。可畏者,立身行己,一事有坠先训,则罪大于他人。虽生可以苟取名位,死何以见祖先于地下!不可恃者,门高则自骄,族盛则人之所嫉。实艺懿行,人未必信;纤瑕微累,十手争指矣。所以承世胄者,修己不得不恳,为学不得不坚。夫人生世,以己无能而望他人用,以己无善而望他人爱,无状则曰:“我不遇时,时不急贤。”亦由农夫卤莽种之,而怨天泽之不润,虽欲弗馁,其可得乎!<sup>①</sup>

此外,该家法还特别强调孝悌、恭默、畏怯、勤俭等德行,作为族人立身行事的准则,并相应地提出了家族成员应当避免的五种恶行。由于它包含的内容更为全面,因而影响力更大。史称:“唐世士大夫崇尚家法,柳氏为冠,公绰唱之,仲郢和之,其余名士亦各修整。”<sup>②</sup>

陈氏家法是中国古代保存至今最早的成文家法族规之一,也可以说是汉代以来现存最为完备的族规。陈氏宗族自大和六年(832)陈旺迁居江州德安县太平乡常乐里永清村,世代同居,多时达两百余口。被朝廷誉为义门。至大顺元年(890)其六世孙、曾任江州长史的陈崇最后定立《陈氏家法》。《陈氏家法》共33条,主要内容包括了宗族组织的功能及管理的各个方面,十分具体。

主要内容有三:第一是对宗族的组织结构和功能的规定。如作为宗族首领的主事和副主事的职责与选用;库司、庄首、宅库等人的任用与对宗族经济事务的管理;学堂与书院的管理,等等。第二是对家族同居共财生活的规定。诸如对衣服的平均分配、饮食的统一安排,在家法中都有明确规定。第三是宗族内部的惩罚条例。家法中明确规定,家内特设刑杖厅作为实施惩罚的场所。对于违反家法的家人,将处以笞、杖、剥落衣装以及与雇工一起服役等惩罚。如“若恃酒干人及无礼妄触犯人者,各决杖十下”;“不遵家法,不从上命,妄作是非,逐诸赌博,斗争伤损,各决杖十五下”。于是,陈氏家法与柳氏家法那样的教而不罚的家训有了巨大的差异,它成了以惩罚为强制执行保证的禁止性规范,开近古族规之先河<sup>③</sup>。

除族规之外,近古宗族的其他一些表征在唐代也已萌发。如近古宗族全族共有的祭田(族田)便是由唐代的墓田发展而来。墓田虽然自战国以来一直存在,但其特定私有权属的确认是在唐代完成的。如唐律对于侵损他人墓田的处罚,就明显重于对一般私有土地侵损的处罚。《唐律疏议》卷十三

① 董诰等编:《全唐文》卷八一六柳玭《家训》,第8594—8595页。

② 潘永因编,刘卓英点校:《宋稗类钞》卷三《鉴识》,北京:书目文献出版社,1995年,第213页。

③ 参见许怀林:《“江州义门”与陈氏家法》,邓广铭、漆侠主编:《宋史研究集》,石家庄:河北教育出版社,1989年。

《户婚》规定：“诸盗耕种公私田者，一亩以下笞三十，五亩加一等；过杖一百，十亩加一等，罪止徒一年半。”对于墓田，处罚的起点则是杖一百。同卷规定：“诸盗耕人墓田，杖一百；伤坟者，徒一年。”对于盗葬他人田与盗葬他人墓田者，处罚也不相同。同卷规定：“即盗葬他人田者，笞五十；墓田，加一等。仍令移葬。”<sup>①</sup>

对于墓田特有的权属观念以及政府的律令保护，使墓田具有了完整性与延续性两大特点，在此基础上，形成了绵延不绝的宗族祭田。

墓田不仅是墓地所在，其域内的树木以及可耕之田均可增殖形成新的财产，这种财产亦属于族产。对此，各王朝均加以保护或优渥。宋《庆元条法事类》卷八十《杂门》篇“采伐山林”条即规定：“诸以墓地及林木土石非理毁伐者，杖一百，不以荫论。”北宋仁宗时，曾诏河南府：“民墓田七亩以下，除其税。”<sup>②</sup>这表明了对墓田所产的优渥；同时又表明在正常情况下，墓田都存在着耕殖收获，而且要交纳赋税。

既有收益，自然便有经营与管理问题。就北宋时代而言，墓田以及相关收益多是族内各家轮流掌管，收益供祭祖之用。如剡源戴氏，“墓有山，租钱若干缗，麦若干斤，每岁一人以其租具清明祭祀”<sup>③</sup>。此前虽尚未见到类似明确的规定，但在唐律中，对墓田所形成的增殖能力与财富增殖的保护，是十分明确的。

对于墓田内的树木，唐代法律也明确予以保护。《唐律·贼盗律》也规定：“诸盗园陵内草木者，徒二年半。若盗他人墓茔内树者，杖一百。”《疏议》曰：

若盗他人墓茔内树者，杖一百。若赃重者，准下条“以凡盗论加一等”。若其非盗，唯止斫伐者，准《杂律》：“毁伐树木稼穡，各准盗论。”<sup>④</sup>

对于墓田中的耕地，唐律同样是明确保护。《唐律·户婚律》规定：“诸盗耕人墓田，杖一百。”《疏议》曰：“墓田广袤，令有制限。盗耕不问多少，即杖一百。”因盗耕而形成的收益，也归原主。《唐律·户婚律》规定：“诸盗耕种公私田者”，“苗子归官、主”。《疏议》曰：

“苗子各归官主”，称苗子者，其子及草并征还官、主。“下条苗子准此”，谓“妄认及盗贸卖”、“侵夺私田”、“盗耕墓地”，如此之类，所有苗子各还官、主。<sup>⑤</sup>

除了上述内容外，唐代还出现了因族学而来的学舍与学田，这也是后世族产的重要组成部分。

总之，中国古代的宗族形态，经过唐代的嬗变，完成了从中古宗族向近古宗族的转化，步入了一个新的历史时期，而唐代的宗族形态既不是宗族之活跃期，又不仅仅是世家大族式宗族组织从衰落走向瓦解的时期，它是中古宗族的尾声，又是近古宗族的开端，值得我们格外重视。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《唐律疏议》卷十三《户婚》，北京：中华书局，1983年，第244、246页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷一一〇“天圣九年十一月己卯”，北京：中华书局，2004年，第2570页。

③ 戴表元：《剡源集》卷五《小方门戴氏居葬记》，《丛书集成》本，上海：商务印书馆，1935年，第77页。

④ 《唐律疏议》卷十九《贼盗》，第355页。

⑤ 《唐律疏议》卷十三《户婚》，第245页。

# 金代度僧制度初探

王德朋

**摘要:**金代度僧制度是对唐宋以来度僧制度的继承和发展,具体包括恩度、试经、鬻卖、私度等几个途径。在度僧数量方面,金章宗承安元年才得以规范,但并未得到认真执行。在僧人受戒年龄方面,金代大体进行了年满二十以上方可受戒的规定。金代度僧制度折射出了金代佛教发展的连续性、复杂性、独特性。

**关键词:**金代;度僧;度僧数量;受戒年龄

所谓度僧,是指通过特定仪式、活动、程序等令俗人出家为僧尼。自佛教东传以来,度僧制度逐渐完善:信众出家为僧,不仅要本人自愿,父母允许,寺院接纳,还必须取得政府的批准,这种由政府批准为僧的制度最晚在南北朝时期就已形成<sup>①</sup>。由于度僧事关国家对佛教势力的管控,因此,近年来,度僧制度受到学术界的广泛重视,产生了一批颇有见地的研究成果<sup>②</sup>。遗憾的是,金代佛教作为中国佛教的重要组成部分,其度僧制度迄今尚无专文研究,因此,本文拟对金代度僧制度作初步探讨,希望以此就教于方家。

## 一、遇恩度僧

所谓遇恩度僧,是指逢国家重要庆典或重大喜庆节日时,由皇帝特别颁发诏旨给予度僧名额的一种制度,学术界有时将其简称为“恩度”。恩度之法对中国佛教影响颇大:辽代,特别是辽朝后期,有大量僧尼遇恩得度,有时一次即达三千多名<sup>③</sup>。宋代的恩度也颇为盛行,包括圣节剃度、褒奖给牒剃度、特恩剃度等不同形式<sup>④</sup>,西夏的恩度也比较常见<sup>⑤</sup>。佛教发展到金代,恩度已经成为僧人剃度的重要途径之一。金代的恩度可以分为以下几种情况:

1. 为庆祝诞育皇子而恩度。金代为诞育皇子而恩度的确切次数不详,但从现有史料来看,至少有两次:一次发生在金熙宗皇统二年(1142)。据《金史》记载,皇统二年二月“皇子济安生”<sup>⑥</sup>,熙宗为

**作者简介:**王德朋,辽宁大学历史学院教授(辽宁沈阳 110036)。

**基金项目:**本文系2012年国家社会科学基金项目“金代佛教研究”(12BZJ006)的阶段性成果。

① 参见李富华:《中国古代僧人生活》,北京:商务印书馆,1996年,第19页。

② 历代度僧制度研究的主要成果有:湛如:《汉地佛教度僧制度辨析——以唐-五代的童行为中心》,《法音》1998年第12期;明杰:《唐代佛教度僧制度探讨》,《佛学研究》2003年;何孝荣:《试论元朝的度僧》,《内蒙古大学学报》2006年第5期;何孝荣:《论明代的度僧》,《世界宗教研究》2004年第1期。

③ 张国庆:《佛教文化与辽代社会》,沈阳:辽宁民族出版社,2011年,第11-13页。

④ 白文固:《宋代僧籍管理制度管见》,《世界宗教研究》2002年第2期。

⑤ 文志勇、崔红芬:《西夏僧人的管理及义务》,《宁夏社会科学》2006年第1期。

⑥ 脱脱等:《金史》卷四《熙宗纪》,北京:中华书局,1975年,第78页。

这位皇长子的降生而欣喜万分,“五日命名,大赦天下”<sup>①</sup>。随大赦一并而来的就是普度僧尼。洪皓《松漠纪闻》云:“金主以生子赦,令燕、云、汴三台普度,凡有师者,皆落发。”<sup>②</sup>敕令一出,普沾法雨,许多金代僧人因此得度,翁同山院圆覆和尚就于“皇统二年二月间,遇恩具戒,给得度牒”<sup>③</sup>,三泉寺祥英禅师亦于“皇统二年蒙恩具戒”<sup>④</sup>,灵岩寺惠才禅师“皇统壬戌,恩赉普席,师乃依昭祝发,受具戒”<sup>⑤</sup>,溧阳县延庆院照公禅师亦于皇统二年蒙恩受具戒<sup>⑥</sup>。

皇统二年的这次恩度究竟有多大规模,各史记载不一。《松漠纪闻》云:“得度者,亡虑三十万。”<sup>⑦</sup>《佛祖历代通载》云:“普度僧尼百万。”<sup>⑧</sup>《嘉祥县洪福院碑》云:“故闵宗(熙宗)下普度之诏,天下男女削发为僧尼者,不啻数万。”<sup>⑨</sup>上述三说中,普度人数以《佛祖历代通载》所记为最,有百万之巨。但从洪皓的记载来看,皇统二年普度仅限于“燕、云、汴三台”,即燕京、云中、汴京,这三地均在金初女真对辽、宋战争中遭受过严重破坏,其中汴京所在的河南直到大定二十九年(1189)仍然是“地广人稀”<sup>⑩</sup>,云中所在的河东亦因“地狭,稍凶荒则流亡相继”<sup>⑪</sup>,大定末年尚且如此,则熙宗年间的人口和经济情况更应等而下之。以此推量,皇统二年在燕、云、汴三地度僧百万显然不现实,因此,《佛祖历代通载》所记度僧人数不足为据。至于《嘉祥县洪福院碑》记为“不啻数万”,似乎也与实际情况不符。据《甘泉普济寺赐紫严肃大师塔铭》记载,普济寺法律大师“皇统二年,奉宣开启普度,檀度僧尼二众约十万余人”<sup>⑫</sup>,仅法律大师所度之众就达十万余人,则燕、云、汴三地所度之僧的总数更应在十万人以上,可见《嘉祥县洪福院碑》的记载亦不足凭信。相较之下,洪皓《松漠纪闻》记载这次恩度人数“亡虑三十万”可能与真实情况相距不远。洪皓使金被留,辗转金朝达十五年之久,最后因“金主亶以生子大赦”,“于是始许皓等南归”<sup>⑬</sup>,洪皓既在金朝长期生活,了解金朝政情,又因熙宗生子而遇赦南归,故其所记度僧之数应当较为准确,至少比较接近事实。

金代另外一次因诞育皇子而恩度僧尼发生在金章宗时期。《金史·章宗纪》载,泰和二年(1202)十二月,“以皇子晬日,放僧道戒牒三千”<sup>⑭</sup>。这段史料中的“皇子”,指生于泰和二年八月的忒隣。此前,章宗皇后及后妃先后诞育洪裕、洪靖、洪熙、洪衍、洪辉五位皇子,但年寿不永,大者二三岁,小者仅数月,均遭夭折,继嗣不立的现实令章宗非常焦急,只好祈求于神灵,“上久无皇嗣,祈祷于郊、庙、衍庆宫、亳州太清宫”<sup>⑮</sup>。忒隣的出生既慰藉了章宗连失五位皇子的痛楚心境,同时也解决了继嗣不立的问题,因此,章宗高兴至极,一面“亲谢南北郊”<sup>⑯</sup>,一面“诏平章政事徒单谥报谢太庙,右丞完颜匡报谢山陵,使使亳州报谢太清宫”<sup>⑰</sup>,其兴奋之情不问可知。忒隣生满三月时,章宗又敕放度牒三千为皇子祈福。泰和二年的这次恩度与皇统二年相比,在数量上要逊色很多,但毕竟是相隔一甲子后的

① 脱脱等:《金史》卷八十《熙宗二子传》,第1797页。

② 洪皓:《松漠纪闻》卷上,沈阳:辽沈书社,1985年,第207页。

③ 张金吾编纂:《金文最》卷一一〇《翁同山院舍利塔记》,北京:中华书局,1990年,第1589页。

④ 张金吾编纂:《金文最》卷一一二《三泉寺英上人禅师塔记》,第1613页。

⑤ 张金吾编纂:《金文最》卷一一一《惠才禅师塔铭》,第1595页。

⑥ 北京辽金城垣博物馆编:《北京辽金史迹图志》(下),《溧阳县清善村延庆院照公寿塔铭并序》,北京:北京燕山出版社,2003年,第98页。

⑦ 洪皓:《松漠纪闻》卷上,第2017页。

⑧ 释念常:《佛祖历代通载》卷二十,文渊阁《四库全书》本。

⑨ 张金吾编纂:《金文最》卷七十九《嘉祥县洪福院碑》,第1150页。

⑩ 脱脱等:《金史》卷四十七《食货志二》,第1049页。

⑪ 脱脱等:《金史》卷四十七《食货志二》,第1049页。

⑫ 张金吾编纂:《金文最》卷一一〇《甘泉普济寺赐紫严肃大师塔铭》,第1588页。

⑬ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一四九“绍兴十三年五月庚戌”,上海:上海古籍出版社,1992年,第327页。

⑭ 脱脱等:《金史》卷十一《章宗纪三》,第259页。

⑮ 脱脱等:《金史》卷九十三《章宗诸子传》,第2059页。

⑯ 脱脱等:《金史》卷十一《章宗纪三》,第259页。

⑰ 脱脱等:《金史》卷六十四《后妃传下》,第1528页。

又一次恩度,因此,堪称金代佛教史上的一件大事。

2. 为创立皇家寺院而恩度。本文所指皇家寺院是指奉皇帝特旨修建的佛教寺院以及由皇室成员出资创建或修复的寺院。前者如大定八年(1168)创立的东京清安禅寺、大定二十二年(1182)敕建的仰山栖隐禅寺,后者如大定二十四年(1184)由大长公主降钱创建的昊天寺。这类寺院落成时,常常由皇帝特旨度僧,大定八年十月一日,“诏颢禅师于东京创清安禅寺,度僧五百”<sup>①</sup>,大定十年(1170),“金国世宗真仪皇后出家为尼,建垂庆寺,度尼百人”<sup>②</sup>,大定二十年(1180)正月,“敕建仰山栖隐禅寺,命玄冥颢公开山,赐田设会,度僧万人”<sup>③</sup>,大定二十四年二月,大长公主降钱建昊天寺成,“每岁度僧尼十人”<sup>④</sup>。上述皇家寺院落成时,度僧规模不一,多者万人,少者百人。需要注意的是,昊天寺落成时并非采取一次性恩度僧尼的办法,而是规定“每岁度僧尼十人”。昊天寺由大长公主个人捐资修建,应属功德寺一类。自唐代以来,兴建功德寺是皇室勋贵的特权,例如,唐睿宗景云二年(711)“敕贵妃、公主家,始建功德院”<sup>⑤</sup>,北宋仁宗时期规定“应乞坟寺名额,非亲王、长公主及见任中书、枢密院并入内内侍省都知、押班,毋得施行”<sup>⑥</sup>。金世宗大长公主以皇室之尊出资创置昊天寺,看来是对唐宋以来有关功德寺规定的沿续。值得注意的是,这类功德寺享有一些特权,特别在度僧方面常有优遇。例如,熙宁十年(1077),宋神宗颁赐故宣庆使、昭州防御使李神福坟寺一所,并特诏“每二年度一僧”<sup>⑦</sup>;元丰六年(1083)八月,神宗在诏赐崇信军节度使任泽坟寺的同时,准其“岁度僧二人”<sup>⑧</sup>;元丰七年(1084)正月,“诏贤妃邢氏于奉先资福院侧修佛寺,赐名多庆禅院,岁度僧一人”<sup>⑨</sup>。从北宋的上述实例中可以看出,功德寺的敕度名额是以年为单位逐年拨赐的。从昊天寺的情况来看,金代的功德寺显然是延续了北宋的这一做法,但昊天寺“每岁度僧尼十人”的规定则大大突破了北宋时期一岁甚至两岁才恩度一两人的成例。

3. 为改元而恩度。《释氏稽古略》云:章宗改元承安时,“大赦,度僧千员”<sup>⑩</sup>。据石刻史料记载,卫绍王崇庆年间也曾因改元而度僧。《华严寂大士墓铭》记惠寂和尚于“崇庆初,以恩例得僧服”<sup>⑪</sup>,此处的“恩例”究竟应作何解,含糊不清,《大蒙古燕京大庆寿寺西堂海云禅师碑》的发现为我们提供了答案。该碑云,海云和尚“崇庆改元,壬申,受金朝卫绍王恩赐,纳具足戒,时年始十一”<sup>⑫</sup>。这则石刻史料清晰地说明卫绍王改元崇庆时,确曾度僧,《华严寂大士墓铭》中的“以恩例得僧服”即指此事。此外,《中都显庆院故萧苍严灵塔记》载,妙敬和尚于“皇统元年就于上京楞严院再礼弘远戒师为师,其当年,遇恩得度”<sup>⑬</sup>,从妙敬于皇统元年(1141)遇恩得度的情况来看,应该也与改元度僧有关。至于金代其他皇帝在改元时是否也曾度僧,因史料所限,尚不敢断言。

4. 史料所反映的其他恩度。《通州潞县马驹里崇教院前本州都纲大德塔铭》记载马行贵于“皇统三年遇恩得□”<sup>⑭</sup>。如该条石刻记载属实,则皇统三年(1143)恩度的原因有待进一步考查。《中都

① 释念常:《佛祖历代通载》卷二十,文渊阁《四库全书》本。

② 释念常:《佛祖历代通载》卷二十,文渊阁《四库全书》本。

③ 释念常:《佛祖历代通载》卷二十,文渊阁《四库全书》本。

④ 释念常:《佛祖历代通载》卷二十,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 志磐:《佛祖统纪》卷四十一《法运通塞志第十七之七》,上海:上海古籍出版社,2012年,第941页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一八九《嘉祐四年六月乙丑》,北京:中华书局,2004年,第4567页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八六《熙宁十年十二月戊子》,第6998页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿》道释一之二九,北京:中华书局,1957年,第7883页。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿》道释一之三〇,第7883页。

⑩ 释觉岸:《释氏稽古略》卷四,文渊阁《四库全书》本。

⑪ 姚奠中主编:《元好问全集》卷三十一《华严寂大士墓铭》,太原:山西人民出版社,1990年,第640页。

⑫ 引自苏天钧:《燕京双塔庆寿寺与海云和尚》,北京市文物研究所编:《北京文物与考古》第1辑,北京:北京燕山出版社,1983年,第261页。

⑬ 北京辽金城垣博物馆编:《北京辽金史迹图志》(下),《中都显庆院故萧苍严灵塔记》,第104页。

⑭ 北京辽金城垣博物馆编:《北京辽金史迹图志》(下),《通州潞县马驹里崇教院前本州都纲大德塔铭》,第108页。

右街紫金寺故僧行臻灵塔记》记载,臻公于“承安三年遇恩具戒”<sup>①</sup>,该年恩度的原因可能与边事有关,查《金史·章宗纪》,承安三年(1198)十一月,“以边事定,诏中外,减死罪,徒已下释之”<sup>②</sup>,此处的“减死罪,徒已下释之”实际上就是大赦。既实行大赦,也就有可能特旨度僧,因此,承安三年恩度的原因很可能是由于庆祝边事底定之故。

## 二、试经度僧

所谓试经度僧,就是政府以测试经业的办法来剃度僧尼。该制度始于唐高宗、中宗朝,成于开元以后,至唐末、北宋前期更趋成熟和完善<sup>③</sup>。金代继承了这一制度,试经度僧成为金代剃度僧尼的重要途径。

金代的试经度僧始于何时正史无载,我们只能从石刻史料中寻找蛛丝马迹。在笔者搜集到的金代试经史料中,时间最早的一条在天眷三年(1140)。据《长清县灵岩寺宝公禅师塔铭》记载,灵岩寺法宝禅师“至天眷三年,试经具戒”<sup>④</sup>。其次为皇统元年(1141),宝胜寺宝严大师“至皇统元年试经,受具大戒”<sup>⑤</sup>。这些史料说明,最晚到熙宗皇统年间,金朝已经开始推行试经度僧制度。但考虑到熙宗时期曾经大量恩度,因此,试经度僧在这一时期可能并未产生重要影响。

相比于熙宗,世宗时代的试经更为频繁,“至大定年间治平日久,大阐真风,使天下僧员试其经典”<sup>⑥</sup>。据史料记载,大定十年(1170),通玄大师李大方“以诵经通得度”<sup>⑦</sup>。该年既有试道,亦应试僧。此外,大定十三年(1173)勛公和尚“试经中选”<sup>⑧</sup>。不久,“大定十六年,朝廷普试僧道”<sup>⑨</sup>。大定二十二年(1182),灵岩院胜公法师秋试中选<sup>⑩</sup>。大定二十七年(1187),少林寺崇公禅师“诵《法华经》中选”<sup>⑪</sup>。从上述史料来看,大定年间的试僧已经常态化,并大致呈现出三年一试的格局。

章宗朝是金代试经制度的定型期,明昌元年(1190)六月,“敕僧、道三年一试”<sup>⑫</sup>,从石刻史料的情况看,这道敕令颁布的当年就开展了试经,广公禅师即“于明昌元年比试,受具足戒”<sup>⑬</sup>。试经制度更详尽的规定,载于《金史·百官志》:

凡试僧、尼、道、女冠,三年一次,限度八十人,差京府幕职或节镇防御佐贰官二员、僧官二人、道官一人、司吏一名、从人各一人、厨子二人、把门官一名、杂役三人。僧童能读《法华》、《心地观》、《金光明》、《报恩》、《华严》等经共五部,计八帙。《华严经》分为四帙。每帙取二卷,卷举四题,读百字为限。尼童试经半部,与僧童同。道士、女冠童行念《道德》、《救苦》、《玉京山》、《消灾》、《灵宝度人》等经,皆以诵成句、依音释为通。中选者试官给据,以名报有司。凡僧尼官见管人及八十、道士女冠及三十人者放度一名,死者令监坛以度牒申部毁之。<sup>⑭</sup>

从该条史料可以看出,金代的试经制度包含以下内容:

① 张金吾编纂:《金文最》卷一一二《中都右街紫金寺故僧行臻灵塔记》,第1617页。

② 脱脱等:《金史》卷十一《章宗纪三》,第249页。

③ 唐宋试经度僧制度的演变过程,参见白文固:《唐宋试经剃度制度探究》,《史学月刊》2005年第8期。

④ 张金吾编纂:《金文最》卷一一《长清县灵岩寺宝公禅师塔铭》,第1597页。

⑤ 王新英编:《金代石刻辑校》,《宝严大师塔铭志》,长春:吉林人民出版社,2009年,第133页。

⑥ 国家图书馆善本金石组编:《辽金石刻文献全编》(二),《普显和尚经幢》,北京:北京图书馆出版社,2003年,第937页。

⑦ 姚莫中主编:《元好问全集》卷三十一《通玄大师李君墓碑》,第651页。

⑧ 国家图书馆善本金石组编:《辽金石刻文献全编》(三),《勛公和尚塔铭》,第238页。

⑨ 王若虚撰,胡传志、李定乾校注:《溇南遗老集校注》卷四十二《太一三代度师萧公墓表》,沈阳:辽海书社,2006年,第509页。

⑩ 国家图书馆善本金石组编:《辽金石刻文献全编》(三),《灵岩院胜公法师塔铭》,第241页。

⑪ 国家图书馆善本金石组编:《辽金石刻文献全编》(一),《少林寺兴崇塔铭》,第93页。

⑫ 脱脱等:《金史》卷九《章宗纪一》,第215页。

⑬ 北京辽金城垣博物馆编:《北京辽金史迹图志》(下),《广公禅师塔记》,第113页。

⑭ 脱脱等:《金史》卷五十五《百官志一》,第1234页。

第一,就考试周期来看,实行三年一试。

第二,就主试差官的人员构成来看,主试官既包括京府幕职或节镇防御佐贰之官,也包括僧道官,其事务班子还包括司吏、从人、厨子、把门官、杂役等人。

第三,就考试内容来看,共包括《法华》、《心地观》、《金光明》、《报恩》、《华严》五部佛经,其中,《华严经》取四帙,其余佛经各取一帙,合为八帙,考试即于八帙内出题。

第四,就试经的量化考核来看,分为成人与尼童、僧童两部分。成人于八帙佛经中,每帙取两卷,每卷出四题,每题读百字为限。此处的“读”为诵读之意。诵读的方法,参考宋代的规定,大约是举经中某卷卷首几个字,下面的由应试者接诵<sup>①</sup>,凡接诵成句,依音释为通者即为合格,尼童、僧童考试内容与成人同,只不过在试经的数量上减半而行。

第五,关于放度数量,规定为“凡僧尼官见管人及八十、道士女冠及三十人者放度一名”,这实际上是把现有僧尼数量同放度数量按 80 : 1 的比例挂钩,以此决定放度人数,其目的在于控制僧尼数量。

第六,僧尼去世后,其度牒应由监坛申礼部销毁。其目的是防止冒滥,强化对僧人的控制。金代拘收亡僧度牒的做法与宋、西夏相类<sup>②</sup>。

金代佛教是在此前历代佛教的基础上发展起来的,其试经度僧的规定也是承袭唐代以来试经度僧制度的结果,只不过金代在唐宋制度的基础上有所损益而已。以试经方式为例,宋代有念(背诵佛经)、读(念诵佛经)两种方式。关于念、读的具体数量,因时代不同而有所差异。《庆元条法事类》规定,行者“念经一百纸,或读经五百纸”,尼童“念经七十纸,或读经三百纸”<sup>③</sup>,按当代学者的研究,一纸应为 425 字<sup>④</sup>,则宋代的试经,行者应背诵经文 42500 字,尼童背诵 2975 字,背诵如此数量的佛经实属不易,没有良好的文化修养和刻苦精神恐难过关。可见,宋代试经制度的“念”比较困难,而到了金代,在念、诵两种考试方式中,较难的“念”被取消,只剩下相对容易的“诵”。之所以有如此变化,具体原因不明,但估计和金代僧人文化水平不高有关。

从史料特别是石刻史料的记载来看,金代试经制度虽然在章宗时期得以规范,但此后并未认真执行,今天在卫绍王、宣宗、哀宗三朝的史料中很少看到僧人试经得度的事例就是一个明显的证据。究其原因,金代后期为拯救濒临崩溃的国家财政,政府大量出售度牒,这一举措必将严重破坏试经制度,甚至可能导致试经制度名存实亡,因此,史料中极少看到金代后期的试经实例也就不足为怪。

金代试经制度是政权强化对教权控制的产物。试经制度的实施,一方面有效地控制了僧人数量,避免了类似辽代的僧人队伍无序扩张的混乱局面,另一方面有助于提高僧人的佛学修养和文化素质,优化僧侣队伍结构,从而为金代佛教的健康发展提供了重要保证。

### 三、鬻牒度僧

度牒是指由政府颁发,确认僧人身份的证明文件,其初授年代应在唐玄宗天宝六年(747)以前<sup>⑤</sup>,此后被两宋继承。金代佛教深受唐宋影响,鬻牒之事亦然。

金代首次大规模鬻卖度牒是在世宗大定时期,《齐东镇行香院碑》详细记载了大定年间官卖度牒的缘起:

至大定二载,以边戍未靖,□勤戎□而兆民方□□隆之弊,天子不忍复取于民。乃诏有司,

① 白文固:《唐宋试经剃度制度探究》,《史学月刊》2005 年第 8 期。

② 崔红芬:《〈天盛律令〉与西夏佛教》,《宗教学研究》2005 年第 2 期。

③ 谢深甫监修:《庆元条法事类》卷五十《道释门·试经拔度》,北京:中国书店,1985 年。

④ 朱正胜:《宋代试经剃度制度述略》,《重庆科技学院学报》2010 年第 8 期。

⑤ 湛如:《汉地佛教度僧制度辨析——以唐-五代的童行为中心》,《法音》1998 年第 12 期。

凡天下之都邑、山川,若寺若院,而名籍未正额非旧赐者,悉许佐助县官,皆得锡以新命。及四众之人,愿祝发求度者,亦如之<sup>①</sup>。

从这则史料披露的情况来看,大定初年官卖度牒的原因在于“边戍未靖”,这与大定五年(1165)世宗“顷以边事未定,财用阙乏,自东、南两京外,命民进纳补官,及卖僧、道、尼、女冠度牒,紫、褐衣师号,寺观名额”<sup>②</sup>的表述基本一致。

大定初年,金世宗“承正隆凋弊之余,府库空虚,人民憔悴”<sup>③</sup>,不得不发卖度牒以渡过财政难关。经过五年的休养生息,到大定五年时,社会经济已经有所恢复,对宋战争也告一段落,鉴于“边鄙已宁”的实际情况,世宗召见宰臣,要求将进纳补官及出卖僧道度牒及寺观名额之法,“其悉罢之”<sup>④</sup>,这样,世宗年间的官卖度牒就此结束。

金章宗承安年间,随着社会经济渐露颓势,财政支出捉襟见肘,出卖度牒再次成为政府的敛财之术。承安二年(1197)四月,尚书省以“比岁北边调度颇多,请降僧道空名度牒、紫褐师德号以助军储”<sup>⑤</sup>,章宗从之。以度牒之费弥补财政不足不过是继承世宗时期的成例而已,但章宗朝出卖度牒的目的却不仅限于应付军储,还增加了赈济灾荒的功能。据《金史》记载,承安三年(1198),“西京饥,诏卖度牒以济之”<sup>⑥</sup>;泰和六年(1206),山东连年旱蝗,民不聊生,沂、密等五州尤甚,国家无力赈济,为防止饥民作乱,章宗应山东路安抚使张万公之请,“将僧道度牒、师德号、寺院名额并盐引,付山东行部,于五州给卖”<sup>⑦</sup>。以度牒救灾,根本原因在于国家财力不足,但客观上也起到了救济百姓的作用。

卫绍王以后,金朝外患孔急,内乱愈炽,社会经济危机日益加深,朝廷对度牒的依赖超过以往任何一个时期。这从接连不断地出卖度牒诏令中可以得到证明。崇庆元年(1212)五月,“诏卖空白敕牒”<sup>⑧</sup>。宣宗贞祐初,中都被围时,“诏忠孝搜括民间积粟,存两月食用,悉令输官,酬以银钞或僧道戒牒”<sup>⑨</sup>。贞祐三年(1215)四月,胥鼎因“战御有期,储积未备”,遂上书宣宗,“乞降空名宣敕一千、紫衣师德号度牒三千,以补军储”,宣宗诏谕有司,“其如数亟给之”<sup>⑩</sup>,同年五月,“降空名宣敕、紫衣师德号度牒,以补军储”<sup>⑪</sup>。兴定三年(1219),宣宗接受高汝砺的建议,凡内外四品以下杂正班散官及承应人,“或僧道官师德号度牒、寺院名额等,并听买之”<sup>⑫</sup>。从上述史料可以看出,金代后期的官卖度牒有三个突出特点:一是出卖目的在于弥补军储;二是数量庞大,贞祐三年四月竟然一次降卖度牒三千;三是空名敕牒增多,其目的在于简化审批手续,提高发卖效率。

官卖度牒并非金朝独创,考诸史籍,前有唐宋,后有元明,金代不过是这一特殊政策的节点而已。官卖度牒的本意是为挽救政府财政危机,但僧尼得牒出家后,于国家既无赋税之奉,亦无劳役之给,实为得之一时而失之永久,对国家财政而言,不过是饮鸩止渴而已。

## 四、私 度

金代僧人由恩度、试经、鬻度三种方式获得合法身份。由于具体历史情况不同,每一时期占主导

① 张金吾编纂:《金文最》卷六十九《齐东镇行香院碑》,第1011页。

② 脱脱等:《金史》卷五十《食货志五》,第1124—1125页。

③ 张金吾编纂:《金文最》卷七十九《嘉祥县洪福院碑》,第1150页。

④ 脱脱等:《金史》卷五十《食货志五》,第1125页。

⑤ 脱脱等:《金史》卷十《章宗纪二》,第241页。

⑥ 脱脱等:《金史》卷五十《食货志五》,第1125页。

⑦ 脱脱等:《金史》卷九十五《张万公传》,第2105页。

⑧ 脱脱等:《金史》卷十三《卫绍王纪》,第295页。

⑨ 脱脱等:《金史》卷一〇四《奥屯忠孝传》,第2298页。

⑩ 脱脱等:《金史》卷一〇八《胥鼎传》,第2374页。

⑪ 脱脱等:《金史》卷十四《宣宗纪上》,第309页。

⑫ 脱脱等:《金史》卷一〇七《高汝砺传》,第2359页。



地位的度僧途径也有所不同。除以上三种合法方式外,民间还有未经官方许可,私自披剃为僧道者,此即私度。由于度僧权关乎国家对佛教事务的管理,关乎国家财政收入,所以,历代对私度都予以严厉打击。北魏熙平二年(517)规定,“僧尼多养亲识及他人奴婢子,年大私度为弟子,自今断之”<sup>①</sup>。唐太宗贞观三年(629),“天下大括义宁私度,不出者斩”<sup>②</sup>。北宋至道元年(995)诏谕江南、两浙、福建等地,“应衷私剃度及买伪滥文书为僧者,所在官司点检,许人陈告,犯者刺面,决配牢城,尼即决还俗”<sup>③</sup>。

金代私度的具体情况未见详细史料记载,因而难以就私度的数量等问题展开研究。但从金代颁布的诏令来看,私度的存在是确定无疑的。见于《金史》记载的严禁私度诏令有两次,一次是在太宗天会年间,天会八年(1130)五月,“禁私度僧尼及继父继母之男女无相嫁娶”<sup>④</sup>,这道禁令发布的背景可能与当时的社会形势有关。彼时辽亡未久,辽末佞佛之风对社会的影响不会立即消除,而大金初立,战事方殷,各项佛教管理制度未必健全,私度可能借此机会大行其道,太宗正是鉴于这种情况才颁布禁止私度的诏令。另外一次是在章宗明昌年间,明昌元年(1190)正月下令,“禁自披剃为僧、道者”<sup>⑤</sup>。这道禁令的颁布源于大臣的谏言,有上封事者云:“自古以农桑为本,今商贾之外又有佛、老与他游食,浮费百倍。农岁不登,流殍相望,此未作伤农者多故也。”<sup>⑥</sup>在以农桑立国的封建社会,该大臣的建议并非虚文。僧尼享有诸多的特权容易引发劳动力流失,国家财政收入减少,服役人数不足等一系列社会问题,进而威胁国家政权,“辽以释废”便是先例。章宗这样一位博通经史、熟知历代成败的皇帝对私度的危害了如指掌,因此,即位伊始即下令禁断私度是完全可以理解的。

## 五、数量规定与受戒年龄问题

除了严禁私度,金代对僧人剃度沙弥的数量也加以限制,章宗承安元年(1196)六月,“敕自今长老、大师、大德不限年甲,长老、大师许度弟子三人,大德二人,戒僧年四十以上者度一人。其大定十五年附籍沙弥年六十以上并令受戒,仍不许度弟子。尼、道士、女冠亦如之”<sup>⑦</sup>。这道敕令主要明确了两个问题,其一,剃度师的资格。根据这道敕令,只有长老、大师、大德以及虽未有以上名号而戒僧年满四十以上者才有资格剃度沙弥。而世宗大定十五年(1175)的附籍沙弥年六十以上者,虽可受戒,但不许剃度弟子。之所以如此规定,是为了保证剃度师本身具有足够的佛学修养和传法能力,从而能够担当度化他人,绍隆佛种的重任。其二,剃度人数。按照名号的不同,剃度人数从3人到1人不等。需要特别强调的是,承安元年之前,沙弥的剃度数量偏多,例如,逝于天会十二年(1134)的白瀑院圆正法师“度门人崇贵、崇行四十余人”<sup>⑧</sup>。逝于大定二年(1162)的回銮寺远公和尚“度门人智彦、智德、智□、智辩、智义、□□、智心”<sup>⑨</sup>等7人。明昌时期,普安院希公戒师“度门人五”<sup>⑩</sup>。可能正是鉴于此前剃度人数过多,才有了承安元年的限度敕令。不过,从相关史料披露的情况来看,承安元年的这道敕令并未得到严格执行,甚至执行一段时间后很快废止。活动于金朝末期的澄微禅师“度弟

① 魏收:《魏书》卷一一四《释老志》,北京:中华书局,1974年,第3043页。

② 释道宣:《续高僧传》卷二十一《扬州海陵正见寺释法向传》,慧皎等撰:《高僧传合集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第283页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿》道释一之一五,第7876页。

④ 脱脱等:《金史》卷三《太宗纪》,第61页。

⑤ 脱脱等:《金史》卷四十六《食货志一》,第1035页。

⑥ 脱脱等:《金史》卷四十六《食货志一》,第1035页。

⑦ 脱脱等:《金史》卷十《章宗纪二》,第239页。

⑧ 国家图书馆善本金石组编:《辽金元石刻文献全编》(二),《白瀑院灵塔记》,第461页。

⑨ 陈尹述:《重修回銮寺记》,阎凤梧主编:《全辽金文》,太原:山西古籍出版社,2002年,第1858页。

⑩ 棋峰虚缘道人:《登州福山县侧立普安院希公戒师灵塔》,阎凤梧主编:《全辽金文》,第524页。

子于内得法者十有一人”<sup>①</sup>，祖朗大师于贞祐间“度门徒凡十有一人”<sup>②</sup>，贞祐之后，崇庆院印公大师“度僧六人”<sup>③</sup>，这些实例都说明承安元年的限度敕令并未执行多久就被突破或废止，其原因可能与金末急于出卖度牒以增加财政收入有关。

关于佛教戒律所规定的受戒年龄，《四分律》等佛教律典以年满二十为受戒的最低年龄，金代大体遵行了这一规定。例如，定州崇教院崇遐禅师，“至大定初始受具，时年二十有七也”<sup>④</sup>，清凉院惠润和尚“至二十五岁，传持大戒”<sup>⑤</sup>，广宁性圆和尚“二十九岁受具”<sup>⑥</sup>，朔州普照禅寺慧浹禅师“于皇统壬戌岁遇恩，始具戒，时年二十二矣”<sup>⑦</sup>，南阳灵山僧法云，“二十五具戒”<sup>⑧</sup>。上述僧人受具足戒时都已年满二十岁，但文献中也偶见不满二十而受具戒者，如大庆寿寺海云和尚受卫绍王恩赐，纳具足戒，“时年始十一”<sup>⑨</sup>，北京北净修院僧人智辩“十八试经具戒”<sup>⑩</sup>，济州崇觉院虚明禅师“十三受具足戒”<sup>⑪</sup>，兴教院寂照禅师“十二受其戒”<sup>⑫</sup>。上述史料说明，金代僧人大多遵行了受具足戒之年当在二十岁以上的戒律，但因一些特殊原因，也会偶有突破，特别是在国家对佛教无暇管理或管理不严时，这种情况可能相对更多一些。

综上所述，金代度僧制度是唐宋以来度僧制度的继承和发展。就度僧的具体途径来看，不同时期的度僧方式各有侧重：熙宗时期的恩度非常突出，世宗前期的鬻度开金代官卖度牒的先河，章宗时期规范了试经制度，宣宗以后，鬻度再次大行其道。就度僧的数量来看，虽然承安年间颁有限令，但实际未能得到严格遵行；就受戒年龄来看，金代虽大体遵守了戒律的相关规定，但违反戒律者也并不少见。上述情况充分反映了金代佛教发展进程的连续性、复杂性、独特性。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 姚莫中主编：《元好问全集》卷三十一《徽公塔铭》，第657页。

② 耶律楚材：《湛然居士文集》卷八《燕京崇寿禅院故圆通大师朗公碑铭》，北京：中华书局，1986年，第193—194页。

③ 国家图书馆善本金石组编：《辽金元石刻文献全编》（一），《增修云岩山崇庆院记》，第243页。

④ 张金吾编纂：《金文最》卷七十八《定州创建圆教院碑》，第1135页。

⑤ 张金吾编纂：《金文最》卷六十九《平阴县清凉院碑》，第1013页。

⑥ 张天佑：《圆公马山主塔记》，阎凤梧主编：《全辽金文》，第1771页。

⑦ 引自李树云：《大金普照禅寺浹公长老灵塔》及金代大同佛教，《五台山》2008年第3期。

⑧ 姚莫中主编：《元好问全集》卷三十一《坟公墓铭》，第641页。

⑨ 引自苏天钧：《燕京双塔庆寿寺与海云和尚》，北京文物研究所编：《北京文物与考古》第1辑，第261页。

⑩ 引自梁妹丹、赵振生：《辽宁阜新市发现一座金代墓葬》，《考古》2004年第9期。

⑪ 张金吾编纂：《金文最》卷一一二《虚明禅师塔志》，第1608页。

⑫ 熊梦祥：《析津志辑佚》，《寺观》，北京：北京古籍出版社，1983年，第85页。

# 江户幕府时期日本对华观的矛盾现象

## ——以日本对清朝的军事情报活动为中心

仲光亮

**摘要:**江户幕府时期的日本,其对华观呈现出十分明显的矛盾现象:一方面贱视清朝,视清朝为“夷狄”,坚持拒绝与清朝通交的立场;另一方面,却又特别重视清朝,视清朝为日本主要的威胁。日本江户幕府虽然与清朝没有官方交往,但却利用其周邻外交和唐船贸易的信息渠道,在搜集清朝“三藩之乱”、乾隆帝南巡等政治情报的同时,尤其重视搜集舆地、军政、武备技术等清朝军事方面的情报。贱视清朝,主要是从文化心态层面出发的,江户幕府主政官员深受儒家“华夷观”的影响;重视清朝,则是从现实层面出发的,毕竟当时的日本国力较弱,并不具备与清朝抗衡的军事实力。如此看似矛盾的对华观,也正是江户幕府时期日本涉华行为的特征。

**关键词:**江户幕府;日本;清朝;华夷观;军事情报

1603年,德川家康任日本征夷大将军,在江户建立起幕府统治。1614年,德川幕府为消灭丰臣遗族,决定禁止天主教及其教徒活动。1636年,德川幕府开始实行“锁国令”,禁止日本商船从事海外贸易。另外,又将渡日的中国商船和荷兰商船贸易集中于长崎。1644年,清朝入关并逐渐建立起对全国的统治。对于统治中国的满清王朝,江户幕府视其为“华夷变态”<sup>①</sup>,视其为“夷狄”,始终拒绝与清朝开展政治往来。与此同时,江户幕府对于清朝的军政信息与情报的搜集,却给予了特别的重视。关于这一问题,日本和中国学界已经有所研究<sup>②</sup>,但却集中于“三藩之乱”、乾隆帝南巡等政治情报方面,而对更为关键的军事情报的问题,却未有专题探讨。为此,本文拟从江户幕府时期日本对清朝的军事情报活动进行细致考察,由此入手对日本当时一方面贱视清朝,另一方面却重视清朝这一矛盾的对华观现象,进行初步分析。

## 一、日本江户幕府的清朝观

清朝建立之初,就以中国传统的“朝贡”模式来构建以自己为中心的宗藩关系体系。1637年,清

**作者简介:**仲光亮,山东大学外国语学院讲师(山东济南250100)。

**基金项目:**本文系山东大学自主创新基金项目(IFYT12021)的阶段性成果。

① [日]林春胜:《华夷变态序》,[日]林春胜、林信笃编:《华夷变态》卷一,东京:东方书店,1981年,第1页。

② 关于江户幕府的清朝情报研究,日本及欧美学者的代表性成果有:[日]浦廉一:《华夷变态解题—唐船風説書の研究》,[日]林春胜、林信笃编:《华夷变态》卷首,第1—76页;[美]劳纳鲁德·托比(Ronald P. Toby,日文译名ロナルド・トビ):《近世日本の国家形成と外交》,[日]速水融、永积洋子译,东京:创文社,1991年,第95—135页;[日]细谷良夫:《三藩の乱をめぐる一呉三桂の反乱と楊起隆、朱三太子事件一》,历史学研究会编:《戦争と平和の中近世史》,东京:青木书店,2001年,第111—144页;[日]松浦章:《海外情報からみる東アジア》,大阪:清文堂,2009年。中国学者涉及此问题的代表性成果有:华立:《“唐船风说书”与流传在日本的乾隆南巡史料》,《清史研究》1997年第3期;王勇、孙文:《〈华夷变态〉与清代史料》,《浙江大学学报》2008年第1期。

太宗武力迫使朝鲜在南汉山城缔结城下之盟,同时敕谕朝鲜,“日本贸易,听尔如旧,但当导其使者来朝,朕亦将遣使与彼往来也”<sup>①</sup>。日本乃岛国,国力亦较朝鲜强大许多,这决定了正处于明清对峙中的清朝无法以军事手段克服日本。出于维护自身政权安全与减轻统一大业阻力的目的,清朝欲以朝鲜为中介,通过和平的手段将日本纳入其宗藩体制之下。然而朝鲜出于自身利益考虑,认为清日两国“绝不可通也”<sup>②</sup>,并未转告日本。不过,1638年日本代表对马藩藩主宗义成还是通过釜山倭馆获知了此事。日本方面认为,“中原,天子国;彼虏,小丑也”,“今使馆倭移接于(釜山)城中,多储器械则虽有意外之变,与贵国相机周旋,岂非上策乎”<sup>③</sup>。由此可见,日本视清朝为“虏”,非但毫无通交之意,更有联合朝鲜对抗之心。

1644年,日本越前国人漂流至中国,清朝不但对他们实施救助和优待,摄政王多尔袞还专门接见他们。次年,清朝通过朝鲜送还日本漂流民,并要求朝鲜向日本转达顺治帝的敕谕:“今中外一统,四海为家。各国人民,皆朕赤子,务令得所,以广同仁,前有日本国民人一十三名,泛舟海中,漂泊至此,已敕所司,周给衣粮,但念其父母妻子远隔天涯,深用悯恻,兹命随使臣前往朝鲜,至日,尔可备船只转送还乡,仍移文宣示,俾该国君民共知朕意。”<sup>④</sup>1646年10月,日本向朝鲜派出针对漂流民事件的答谢使,但所携文书却称清朝为“鞑靼”<sup>⑤</sup>,全无赞美清朝之意。朝鲜代送漂民事件也使日本得出朝鲜“与鞑靼为一”的结论,认定“鞑靼已得北京,送此漂人,正欲夸大”<sup>⑥</sup>。1647年,顺治帝颁诏海外:“东南海外琉球、安南、暹罗、日本诸国,附近闽浙,有慕投诚、纳款来朝者,地方官即为奏达,与朝鲜等国一体优待,用普怀柔。”<sup>⑦</sup>但日本对其“诏谕”未作任何回应。清朝统一台湾后,开放“海禁”,允许本国商民出海贸易。1685年,福建总督王国安、靖海侯施琅受康熙帝之命派遣武官江君开、文官梁尔寿赴日贸易,江户幕府虽然允许了此次贸易,但要求二人转告清廷“此后勿再派遣官府之人”<sup>⑧</sup>。

上述数例,表明了日本江户幕府对清朝的贱视和拒绝通交立场。究其原因,约有三端:一是江户幕府主政官员深受儒家华夷观的影响。满族原是中国东北地区一少数民族,日本以华夷标准定格其为“夷”,称之“鞑靼”、“鞑虏”、“奴儿部”、“奴酋”。清朝定都北京时,江户幕府官员认为,“虏之贪戾,据燕京。自取之,不归”<sup>⑨</sup>,对清朝的不屑溢于言表。自古帝王君临天下,皆“中国”居内以治“夷狄”,“夷狄”居外以奉“中国”,“内华外夷”的秩序为包括日本在内的儒教世界共同信守。对于中国明清易代,日本视为“华夷变态”,“三藩之乱”爆发后,幕府官员更是发出“若夫有为夷变于华之态,则纵异方域,不亦快乎”的感叹<sup>⑩</sup>,期待中国“华”“夷”复归本位。在儒家华夷思想影响下,日本江户幕府贱视清朝,始终不能接受清朝坐居天下共主之位。理想中的“华”与现实间的矛盾促使整个东亚的华夷观走向多元化。在日本,即使大唐亦不如日本完美,唯有日本才确实可称“中国之地”的思想顺势而生<sup>⑪</sup>。日本开始以儒家先进文明的代表自居。

二是江户幕府受到明朝遗民及朝鲜力量的影响。清朝入关正值日本锁国之初,江户幕府对清朝的了解主要源自明朝遗民及朝鲜。明末清初,赴日华商大多来自广东、福建等南方地区,他们或直接隶属反清的郑氏集团,或受郑氏保护,抵日后自称“唐人”,并不认同自身的清人身份。换言之,此期

① 《清太宗实录》卷三十三“崇德二年正月戊辰”,北京:中华书局,1985年。

② 《[韩]国史编纂委员会编:《朝鲜仁祖大王实录》卷三十九“十七年七月丙辰朔”,汉城:探求堂,1982年。

③ 《[韩]国史编纂委员会编:《朝鲜仁祖大王实录》卷四十“十八年五月乙未”。

④ 《清世祖实录》卷二十一“顺治二年十一月己酉”,北京:中华书局,1985年影印本。

⑤ 《备边司誊录》“丙戌十一月初六日”,汉城:民族文化社,1982年。

⑥ 《[韩]国史编纂委员会编:《朝鲜仁祖大王实录》卷四十七“二十四年十一月辛亥”。

⑦ 《清世祖实录》卷三十“顺治四年二月癸未”。

⑧ 《[日]林春胜、林信笃编:《华夷变态》卷十,第498页。

⑨ 《[日]日野龙天编:《鸞峰林学士文集》,东京:べりかん社,1997年,第509页。

⑩ 《[日]林春胜:《华夷变态序》,《[日]林春胜、林信笃编:《华夷变态》,第1页。

⑪ 朱谦之:《日本的朱子学》,北京:人民出版社,2000年,第161页。

的华商多为明朝遗民,他们对清朝带有一种与生俱来的偏见。明朝遗臣更是痛恨清朝,为匡复明室,不断赴日乞师、乞资,求援文书有曰:“蠢尔鞑虏,乘机恣毒,黷污我陵庙,侵袭我境土,残害我生灵,迁移我重器,天怒人怨,恶贯满盈。”<sup>①</sup>竭尽侮辱言辞,极力渲染“鞑虏”残暴。他们对清朝的态度直接影响着江户幕府清朝观的形成。另外,朝鲜是日本的“通信国”,其对江户幕府的影响也不可忽视。满族政权两次入侵给朝鲜人心理上造成巨大的伤害:屈从于文化程度远远落后于自己的满族,这对尚文轻武的朝鲜来说一时无法接受;忠君事大思想在朝鲜社会中根深蒂固,放弃数百年的“事大事业”而转侍“蛮胡之群”,朝鲜人对此更是耿耿于怀。朝鲜蔑视、敌视清朝的态度也是影响江户幕府对清朝观形成的因素之一。

三是江户幕府也在一定程度上受到元日关系历史的影响。江户幕府视满族与蒙古同种,满族崛起使其想起四百年前曾经入侵日本的“元寇”。因清朝对日本的态度与“当年蒙古征服高丽并试图纳日本为藩国,当日本拒绝后,便发兵入侵的态度颇为相似”<sup>②</sup>,故而江户幕府害怕他们会像“元寇”那样给日本带来战争。另一方面,江户幕府又为祖先击败强大的元朝感到自豪,正如《通航一览》将清朝救助日本漂民解读为清对日本的畏惧那样<sup>③</sup>,江户幕府对清疑惧的同时亦心存蔑视。

## 二、江户幕府对清朝军事情报的搜集

日本江户幕府始终未与清朝开展政治往来,却一直视其为潜在威胁。出于国家安全考虑,日本江户幕府利用一切可能渠道积极搜集清朝军事情报。

(一)对清朝輿地情报的搜集。国家輿地信息直接涉及领土安全问题,始终被纳入在国家之间军事情报搜集范围之内,江户幕府主要通过审讯日本归国漂流民和问询赴日华商两条渠道获取清朝輿地情报。

江户幕府禁止国民渡航海外,漂流民的行动亦被视为违反幕府禁令。漂流民归国后,幕府皆会进行详细审讯。1644年,上文所提之日本越前国人漂流至中国东北珲春,幸存者在当地官吏保护下来到盛京,后与清朝迁都队伍一起进入北京,1646年,辗转朝鲜返回日本。返日后,国田兵右卫门、宇野与三郎作为漂流民代表被带至江户,接受幕府老中中根平十郎的讯问。讯问记录—《鞑靼漂流记》中载有大量珲春至盛京、盛京至海、盛京至北京、北京至朝鲜都城间的交通信息。例如,其中对珲春至盛京的交通状况记曰:“自日本人被杀害地方至鞑靼都城,三十五日路程,全无耕田。一如日本,沿途皆为山路,间有高山”,“高山之外是长满苇子的山野,山间亦有开阔地。自出发地五日路程间,确无道路,尽须穿越茅草甸子。沿途无旅店,故多露宿山上”,“距都城三日路程的前方起,路旁方有百姓家”;关于盛京至北京的交通写道,“道路颇为平坦,山亦有之”,“路宽七八间至十间,修筑颇好”,“三十五六日路程,其中,沿海路程约有一日。其间有小的河川,但皆不需渡船。北京前方曰通州,此处有河,宽约两町,筑有码头”<sup>④</sup>。其中所记清朝輿地情报,既包括两地间的路程远近,又包括沿途山川、道路状况。此皆为日本漂流民在清朝的亲身经历,这对锁国的江户幕府而言,重要性毋庸置疑。

江户时代,赴日清人虽为商人,但其中亦不乏阅历丰富、知识渊博之人,问询赴日华商是江户幕府获得清朝輿地情报的另一渠道。1725年,德川吉宗命获生观拟定问目,通过长崎向清商朱佩章询问中国事情。朱佩章曾随下级军官薛谦若征战南北,屡立军功,“南至海洋十字门,北至张家口外,中

① [日]林春胜、林信笃编:《華夷変態》卷一,第11页。

② [日]中村荣孝:《日鮮關係史の研究》,东京:吉川弘文馆,1969年,第502页。

③ [日]林德编:《通航一览》第六册,东京:国书刊行会,1913年,第117页。

④ [日]石井民司编:《漂流奇談集》卷首《鞑靼漂流記》,东京:博文馆,1900年,第1—12页。

华之地往来十省”<sup>①</sup>,成为江户幕府问询的理想对象。在被问及何处为防御日本要塞时,朱佩章曰:“防御日本,有数处要地,山东、江南、浙江、福建沿海及岛屿各处,设有备倭台,建立哨堡,构筑炮台,屯驻官兵。”<sup>②</sup>在被问及何处为中国防御外国侵略之重地时答道:“上海、崇明、舟山、厦门、台湾州、雷州极为重要,西北则数山海关、张家口、杀虎口、宁夏、甘肃等地。”<sup>③</sup>另在回答中国古今所传要害之地时,对清朝所辖之北京、盛京及其外十三省的重要府、县一一作了列举<sup>④</sup>。因接受此番问询,朱佩章“蒙赏赐白镪”<sup>⑤</sup>。江户幕府针对清朝的风说调查分为两种类型:一是例行风说问询;二是专门风说调查<sup>⑥</sup>。接受例行风说问询乃唐船入港长崎的必经环节,江户幕府并不支付任何酬报。与此相反,专门风说调查的针对性更强,幕府选择问询对象并赐予银钱以示褒奖。部分清商国防意识淡薄,江户幕府通过此种方式轻易获取了清朝輿地情报。

以上两种渠道的清朝輿地情报皆为语言情报,从情报内容上看,清商提供的情报更具系统性,情报视野较为开阔;漂流民情报多为漂流沿途的地理信息,带有一定局限性,但现地性极强。另一方面,此期中日贸易兴旺,这为江户幕府提供了随时根据所需进行问询的机会;而漂流事件不可预见,漂流民情报带有较强偶然性。

(二)对清朝军政情报的搜集。军政情报是国与国之间军事情报搜集的重点内容之一。清朝统一中国后,逐步建立起一个庞大的军事帝国,这引起江户幕府对清朝军政的关注。

中日长崎贸易中,除一般货品外,亦有中国书籍经不法清商之手流入日本。虽然在货物中所占比重极低,但江户时代确有大量中国书籍流播日本。中国船只抵达长崎后,所载书籍须经书籍检查官——“书物改役”、“书物目利”的严格审查后方准入境,江户幕府为了解中国对日本的想法,要求“书物改役”摘录中国书籍中有关日本的记载并上报江户<sup>⑦</sup>。由此可见,中国书籍不但起到了传播中国文化的作用,亦成为江户幕府获取清朝情报的情报源。

清朝法典性文献是江户幕府获取清朝军政情报的主要情报源。18世纪20年代,德川吉宗以向清商订购的方式获得两部《大清会典》后<sup>⑧</sup>,随即组织深见有邻、获生观、大学头林信充等幕府儒者展开深入研究。深见有邻,明末赴日中国人高寿觉之孙,对《大清会典》卷八十一至卷一〇八的兵部内容的大意作了整理,并汇集成册<sup>⑨</sup>。获生观,与室鸠巢并称吉宗两大智囊,所做工作尤为突出:通过对《大清会典》的研究,作《清朝官职目录》,使幕府对清朝在京武官及直隶、盛京、江南、江西、福建等各地所驻武官的官职名称、品级、俸禄、人数及兵力配备有了清晰的认识<sup>⑩</sup>;又作《大清会典兵部考》,对《会典》兵部内容或加注训点,或作解说,使幕府对清朝武选司、职方司的相关制度有了深入了解<sup>⑪</sup>;此外,亦另利用《集政备考》与《则例全书》,对清朝兵部与明朝兵部进行比较,不但详细论述了最具清朝军政特色的八旗制度,同时指明了“清朝武官亦有荫叙之事”、“清朝武举既有会试亦有殿试,胜者为武进士、武状元”等清朝军政与明朝军政的不同之处<sup>⑫</sup>。参与研究的儒者汉学造诣颇高,这保证了所

① 朱绅:《偶纪序》,〔日〕大庭修编:《关西大学东西学研究所资料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,京都:关西大学出版社,1995年,第3-4页。

② 《清朝探事》,〔日〕大庭修编:《关西大学东西学研究所资料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,第113页。

③ 《清朝探事》,〔日〕大庭修编:《关西大学东西学研究所资料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,第115页。

④ 《清朝探事》,〔日〕大庭修编:《关西大学东西学研究所资料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,第116页。

⑤ 〔日〕菅俊仍:《和漢寄文》卷三,〔日〕大庭修编:《关西大学东西学研究所资料集刊九ノ二 享保時代の日中関係資料一》,京都:关西大学出版社,1986年,第230页。

⑥ 牛建强:《从风说书看日本德川幕府对对清朝形势的关注》,《郑州大学学报》2008年第6期。

⑦ 〔日〕大庭修:《江户时代中国典籍流播日本之研究》,戚印平、王勇等译,杭州:杭州大学出版社,1998年,第83页。

⑧ 〔日〕大庭修:《江戸時代の日中秘話》,东京:东方书店,1980年,第131页。

⑨ 〔日〕获生观等:《名家叢書》中册,京都:关西大学出版部影印,1981年,第458-480页。

⑩ 〔日〕获生观等:《名家叢書》下册,京都:关西大学出版部影印,1982年,第385-511页。

⑪ 〔日〕获生观等:《名家叢書》下册,第513-527页。

⑫ 〔日〕获生观等:《名家叢書》下册,第231-233页。

获情报的准确性。江户幕府通过此种方式,获得了完整的清朝军政情报。

(三)对清朝武备情报的搜集。武备乃军队战斗力的重要保障,日本江户幕府利用一切可能渠道展开了对包括马匹、武具在内的清朝武备情报的搜集活动。

冷兵器时代,马匹属国家武备的重要组成部分。1715年,日本颁布《正德新例》,规定了以信牌进行贸易的新方式,江户幕府有效利用这种新的贸易方式,多次以“御用”名义命令长崎奉行购入清朝马匹及马具。1718年,宁波船船头林达文因接受马具的订购,获得当年临时戊戌牌,成功地将二套马具带至日本后,又被授予庚子牌<sup>①</sup>。1719年,南京船船头伊稻吉因承接良马的订购,获得当年临时己亥牌;次年,其弟伊孚九搭载二匹清朝公马抵达日本,离日时不但取得了新增辛丑牌,而且得以领取褒奖银<sup>②</sup>。唐船归国时,日方一般皆会授予次年信牌,授予当年信牌意味着给予一年二次赴日贸易的机会,此对清商而言,乃莫大恩典。增发临时信牌、授予褒奖银成为江户幕府诱使清商贩运马具、马匹的有效手段。“御用”名义亦使其军事情报活动更具隐蔽性,降低了情报提供者的警惕意识,提高了情报搜集的成功率。自1722年开始,幕府又将褒奖银的数额大幅提高,由日本银两枚增至五枚,有时为七枚,最高可达十枚<sup>③</sup>。清商为利所驱,成为江户幕府搜集清朝军事情报的代理人。

清朝严禁马匹贩往境外,对江户幕府而言,购入清朝马匹并非易事。1723年,丘永泰欲将将军所求之长毛马即“鞑靼马”牵渡日本,因清朝关卡严格盘查未能成功,隔年后的再次尝试亦因受人告发而失败<sup>④</sup>。长崎受阻后,江户幕府并未放弃购入“鞑靼马”的计划。对马藩与松前藩同为江户幕府“四口”之一,整个江户期,宗氏和松前氏各自以家业形式承担幕府对朝鲜、蝦夷事务,作为独自承担对外事务的保障,两藩亦各自赢得了与朝鲜、蝦夷贸易的独占权。1725年,幕府老中松平乘邑向对马藩江户留守居家老原宅右卫门下达了购入“鞑靼马”以作“御用”的命令:“设法从朝鲜购入鞑靼之马献上,迟延无碍,一二匹亦可。”<sup>⑤</sup>名为“御用”,“去势之马不可”的要求充分暴露了江户幕府欲借清朝马种改良外形矮小、战力不足的日本马匹并最终提高日本军马战斗力的目的<sup>⑥</sup>。对马藩藩主宗义诚多次通过釜山倭馆与朝鲜交涉,1726年4月,朝鲜倭学译官致书倭馆馆守曰:“鞑马之求贸则绝不可为者也,鞑马本非我国土产,而在中国大宛,故即今清皇帝多聚其种以为战马,因令天下立法不得出送他国。”<sup>⑦</sup>朝鲜历来被纳入在中国朝贡体系之中,近世虽为日本“通信之国”,但始终对其怀抱防范之心,加之“鞑靼马”被清朝视为高级军事机密,对马藩的购马要求终为朝鲜所拒。同年9月,松平乘邑再就同一事项询问松前藩主松前邦广,两个月后,邦广告之曰:“因松前与鞑靼间并无通路,鞑马之事难以承应。”<sup>⑧</sup>对马、松前两藩并未成为江户幕府获取清朝军事情报的有效渠道。购入“鞑靼马”的计划最终未能实现。

江户幕府在输入清朝马匹的同时,也积极搜集清朝的武具情报。1722年10月,幕府腰物奉行三宅弥一郎因“御用”之故,招萨摩藩江户留守居家老佐久间九右卫门登城,称“幕府于长崎调查大清之官服、平服、铠甲、兵器事,然将军认为,相异之处或有之”<sup>⑨</sup>。长崎作为锁国时代日本唯一的对中通商口岸,是江户幕府搜集清朝军事情报的首选之地。清朝原则上禁止商船搭载武器,为保障海上航行

① 《信牌方記録》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二 享保時代の日中関係資料一》,第33、38页。

② 《信牌方記録》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二 享保時代の日中関係資料一》,第39、46、49、50页。

③ 《信牌方記録》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二 享保時代の日中関係資料一》,第60页。

④ 《信牌方記録》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二 享保時代の日中関係資料一》,第63、70、75、83页。

⑤ 〔日〕佐伯弘次编:《分類紀事大綱Ⅰ—対馬島宗家文書資料集1—》,果川:国史编纂委员会,2005年,第64页。

⑥ 〔日〕佐伯弘次编:《分類紀事大綱Ⅰ—対馬島宗家文書資料集1—》,第75页。

⑦ 〔日〕佐伯弘次编:《分類紀事大綱Ⅰ—対馬島宗家文書資料集1—》,第78页。

⑧ 〔日〕松前町史編集室编:《松前町史 史料編》第一卷,北海道:松前町教委,1974年,第78—79页。

⑨ 〔日〕鹿児島县维新史料編輯所编:《鹿児島県史料 旧記雜録追録3》1485号,东京:严南堂书店,1973年,第593页。

安全,1728年后方允许赴东洋、南洋贸易的船只配备少量防御性武器。清商所能提供的武具信息,因其自身军事认识水平制约,不可避免地带有模糊性和片面性。鉴于此,幕府向萨摩藩提出了经由琉球王国搜集相关情报的要求:“清朝若有类似日本《训蒙图汇》般附有该国武器、官服绘图的书籍,务必设法求之;如无此类书物,命琉球人据其北京所见,将各级官员之官服绘制成图,素日便服,若有等级之分,亦须如此;清人之铠甲、戈、战刀等武器的制法及着铠甲之清人模样,亦命琉球人依其所见绘制。”<sup>①</sup>琉球与朝鲜同为江户日本“通信之国”。整个江户时期,萨摩藩主岛津氏因1609年“征服”琉球立功,遂以家业的形式承担幕府对琉球事务。萨摩藩接到命令后,随即展开搜集活动:在琉球在番亲方<sup>②</sup>协力之下,不久后便获得了附有清朝官服绘图的书籍;1723年4月,萨摩家老岛津将监致书琉球在番奉行<sup>③</sup>种子岛弹正,命其令赴清琉球人现地调查有无详解清朝武具方面的书籍<sup>④</sup>。萨摩藩为显示其在幕府外交体系中的重要地位,积极应幕府之需经由琉球搜集清朝军事情报。

清朝时期,琉球每二年遣使清朝朝贡,使团归国之年,复派接贡船入清,即事实上每年皆有琉球船只往来清琉之间,两国交往密切。历时数月、途经数千里的赴京之旅为琉球贡使提供了全面、深入了解清朝的机会。1719年,萨摩藩主岛津吉贵应幕府将军之命,向琉球参府使节中有赴清经验者询问清朝情形,并向幕府老中户田山城守忠真提交了一份中国见闻报告。据大庭修的观点,此报告内容杂乱无章、毫无关联,重要所在是其第一条所示信息,即就中国的法律处置问题,呈上琉球人在中国刊刻的《六谕衍义》一书<sup>⑤</sup>。但从情报学角度来看,报告书为江户幕府提供了大量清朝武备情报。报告书共三十四条,其中第五条、第九条、第十四条、第十九条、第二十一条、第二十二条、第三十三条共计七条为清朝武备情报,涉及武器、军需物出产等多个方面。如第二十一条云,“火銃较日本火銃长,弓乃短弓”;第二十二条云,“铠甲之铁,厚如杉原纸,链条联之,上以布裹,亦有填塞厚棉以纱绫裹之样式”<sup>⑥</sup>。琉球人或从样式,或从制法方面对清朝火銃、弓箭、铠甲作了说明,同时兼有与日本武器的比较。此等清朝武备情报皆为琉球使节滞留清朝期间的亲历亲闻,现地性极强,情报质量甚高,对长崎情报起到了补充、完善的作用。早在1678年,琉球向萨摩藩派遣耳目官通报赴清朝贡使节归国之事成为定例<sup>⑦</sup>,这意味着萨摩藩经由琉球获取清朝情报的渠道正式形成。换言之,江户幕府可随时利用萨琉间的支配与被支配关系,经由琉球搜集所需之清朝军事情报。

(四)江户幕府大量购入中国兵书。清朝入主中原后,江户幕府曾在很长一段时期内担心清朝入侵。当时活跃于日本的名儒熊泽蕃山甚至预测危机近在眼前,建议幕府囤积兵粮,拟定兵法,做好应对准备,其在谈及日本是否具备抵御清朝的兵法时称:“北狄若以下策来攻,应速与其合战,若此,今日日本兵家之能者,或稍能抵挡;北狄若以上策来犯,今日日本兵家无抵御之法也。”<sup>⑧</sup>获取当时颇为先进的中国兵学理论,提高幕府军队技战术水平,在日本统治者眼中乃迫切之需。长崎输入的汉籍中不乏兵学书籍,购入中国兵书是江户幕府获知中国兵学理论的主要手段。

长崎书籍检查官任职之时,提交任职誓文乃是定例。1671年,书物屋次右卫门、山形屋吉兵卫始任“书物目利”,二人任职誓文中写道:“兵书之类及载有基督教内容之书籍,自不待言,一旦发现或

① [日]鹿儿岛县维新史料编辑所编:《鹿儿岛県史料旧記雑録追録3》1486号,第593页。

② 琉球于鹿儿岛设置琉球假屋,每年派遣亲方级官员常驻,负责萨琉间的联络。

③ 萨摩于那霸设置萨摩假屋,任命家臣为琉球在番奉行,监视首里王府,虽被禁止干预琉球内政,但负有对琉球的中国朝贡贸易进行监督和武器管理之责。

④ [日]琉球王国评定所文书編集委员会编:《琉球王国評定所文書》第一卷,那霸:ひるぎ社,1988年,第139-140页。

⑤ [日]大庭修:《中華之儀ニ付申上候覚解題》,[日]大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二享保時代の日中關係資料一》,第360页。

⑥ 《中華之儀ニ付申上候覚》,[日]大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二 享保時代の日中關係資料一》,第5页。

⑦ 《中山世譜附卷》,[日]横山重编:《琉球史料叢書》第五卷,东京:风文书馆,1990年,第25页。

⑧ [日]后藤杨一、友枝龙太郎校:《日本思想大系30—熊沢蕃山》,东京:岩波书店,1971年,第427页。



听闻珍异书籍,必迅速上报。”<sup>①</sup>1838年,向井雅次郎任“书物改役”,任职誓文中亦包含同样的内容<sup>②</sup>。由此可知,书籍检查官担负奏报输入汉籍中所含兵书的职责。江户幕府严禁基督教,严防相关书籍流播日本,中国兵书并非禁书,但被置于与严查基督教书同等重要的地位,可见江户幕府对中国兵书的重视。从二件誓文年代上看,搜集中国兵书并非出于某代将军的个人喜好,而是江户幕府的一贯政策。

原红叶山文库(幕府将军御用书库,后由内阁文库接管)中,共有汉籍兵书105部,其中101部购自中国。现将17、18世纪的购入量分年代列表如下<sup>③</sup>:

表1 17世纪江户幕府购入中国兵书的部数

| 年代 | 1603~1639 | 1640~1649 | 1650~1659 | 1660~1669 | 1670~1679 | 1680~1689 | 1690~1699 |
|----|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 部数 | 22        | 14        | 22        | 4         | 12        | 9         | 3         |

表2 18世纪江户幕府购入中国兵书的部数

| 年代 | 1700~<br>1709 | 1710~<br>1719 | 1720~<br>1729 | 1730~<br>1739 | 1740~<br>1749 | 1750~<br>1759 | 1760~<br>1769 | 1770~<br>1779 | 1780~<br>1789 | 1790~<br>1799 |
|----|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| 部数 | 1             | 0             | 3             | 1             | 1             | 0             | 0             | 1             | 0             | 0             |

由表1可见,江户幕府前一百年间大量购入中国兵书,购入量因时代的不同有所波动。17世纪40年代,清朝定鼎中原,江户幕府开始大力购入中国兵书。50年代,南明政权更为频繁地乞师、乞资,这愈发刺激了江户幕府原就紧张的神经,购买中国兵书达到高潮,十年间购入22部,与最初四十年的购入量相当。1640年至1659年间,江户幕府共计购入36部,约占整个江户期购入总量的40%。60年代,清朝呈现短暂稳定,江户幕府中国兵书的购入量急剧缩小,仅为4部。60年代,中国爆发“三藩之乱”,刚趋稳定的清朝再次陷入动荡,江户幕府中国兵书的购入量较60年代又有较大幅度提高,回复至40年代的水平。80年代,清朝平定三藩并乘势统一台湾,江户幕府中国兵书的购入量虽稍有降低,但基本与70年代持平。90年代,清朝国内局势渐趋稳定,购入量再次明显减少,降至60年代的水平。18世纪,整个东亚稳步进入和平安定时期,如表2所示,江户幕府几乎不再购入中国兵书,虽20年代的购入量稍有回升,亦仅维持在两三部的水平。由此可见,中国局势紧张之时,江户幕府中国兵书的购入量上升,中国局势稳定之时,购入量则随即下降,江户幕府中国兵书的购入量与中国局势呈现出同比变化态势。虽不能完全排除武家政权对兵学的兴趣因素,但可以肯定的是,对清朝的警惕是江户幕府购入中国兵书的主要原因。

华船载至日本的中国兵书,既有两三年前的新版,又有数十年前的旧版<sup>④</sup>。此等书籍皆为中国商人在出港地购得,全部都是当时中国市场上的流通物。换言之,幕府所购中国兵书中的内容皆是当时中国正在流行的兵学理论。中国兵书经由商船贸易渠道流入日本,拥有优先购买权的江户幕府同期获取了中国先进的兵学理论。

(五)江户幕府招募清朝武官。利用赴日清商招募清朝武官,这是江户幕府搜集清朝军事情报活

① [日]林穗编:《通航一覽》第四册,第120页。

② 《聖堂文書》(抄本),长崎县立图书馆渡边文库藏。

③ 表格制成参阅[日]上野正芳之:《江戸幕府紅葉山文庫旧藏唐本兵書の輸入時期について》,关西大学史学・地理学会编:《史泉》第52号,1995年。文中对红叶山文库所藏各部中国兵书的出版年及幕府购入时间作了实证性考察。101部中国兵书中,除表1与表2中所记之93部外,1部购于1805年,另有7部购入时间不明。

④ [日]上野正芳之:《江戸幕府紅葉山文庫旧藏唐本兵書の輸入時期について》,关西大学史学・地理学会编:《史泉》第52号,1995年。

动中采取的最为大胆且直接的手段。

满人以骑射为本,对弓马技艺尤为重视,入关后,清朝军队仍在相当长的时期内保持着骑射优势,正因如此,弓马技艺亦成为江户幕府搜集清朝军事情报时的重点关注对象之一。1725年,江户幕府复以“御用”名义向长崎奉行下达了招请擅长骑射的清朝武官的命令。从对骑射之人武官身份的要求可见幕府此举的真实目的。朱佩章接受了此项任务,次年2月归国之时得以其子朱允传名义获得该年广东临时午牌,但因私载武人出境有违清朝律法,11月再次赴日时,所约之人并未同船前往,朱佩章亦因此未能获得日本方面的贸易许可,数月后被迫返航<sup>①</sup>。朱佩章返航七日后,骑射之人陈采若、沈大成分乘二艘唐船登陆长崎,《唐马乘方补遗》中所收“骑射并马医唐人陈采若、刘经先、沈大成之渡来经纬”记载:1727年,朱佩章之弟朱来章听闻其兄贸易受阻后,派弓马俱佳之沈大成与陈采若及马医刘经先搭乘二十番钟颯天之船抵达长崎;另二十一番船船主陈良选应先前朱佩章之再三恳请,改称陈大成,秘携沈大成同日抵达<sup>②</sup>。为博取日方信任,清商竭尽所能招募骑射之人,贸易信牌再次彰显出巨大作用。

江户幕府对陈采若、沈大成二人的到来十分重视,专门派遣富田又左卫门奔赴长崎,记载清朝弓马技艺情报的书面报告被源源不断地送往江户。二人1731年方随唐船回国,滞留日本四年<sup>③</sup>。滞留期间,二人不但教授了马的治疗法、饲养法、相法等方面的知识,而且传授了中国武术中的双刀功夫和一马一箭、一马三箭、苏秦背剑三门骑射之术<sup>④</sup>。这三门骑射术乃清朝武举考试中最难科目,亦为清朝八旗、绿营之强项。关于二人的个人信息,“渡来经纬”中写道:陈采若,三十五岁,九岁师从正红旗同山之官董尔泰,学习弓马之术,曾任陕西西安府中营千总,尤善教授弓马,有弟子三十人,因当差年满,归故乡杭州;沈大成,三十二岁,二十岁时师从台州府守备赵天祥,后历任把总、千总,教授部下弓马七年,去年当差年满,隐退闲居<sup>⑤</sup>。大庭修对记载于中日双方史料中的清商姓名进行了比定研究,结果表明,沈大成实为杨姓之人冒顶,陈采若乃1723年浙江武乡试第五名武举张灿若之化名<sup>⑥</sup>。所谓清朝退职武官之说实为清商首尾相合的捏造之言。从陈采若、沈大成在日本的活动来看,二人真实身份虽非清朝武官,但在弓马骑射上造诣颇高,亦可谓江户幕府所求之理想人选。

海国虽有易御敌于国门之外的优势,也有易遭外敌入侵的弱点,江户幕府前期,日本在加紧巡防海岸要塞和修筑沿岸炮台的同时,积极搜集清朝水师情报。1718年,幕府老中久保田渡守常春曾向平户藩藩主松浦笃信询问“我国之船与唐船之利弊”及“防御异国船一事”<sup>⑦</sup>。清朝前期,水师主力船舰一赶缙船、艍船在船型、船体构造上与赴日民间商船并无大的不同。通过此次询问,江户幕府对清、日水师船舰的优劣有了粗略认识。另据1728年李卫奏折,清商“荐引一广东长须年满千总,不知姓名,每年受付数千金,为之(日本)打造战船二百余号,习学水师”<sup>⑧</sup>。重金招募清朝武官打造战船、教习水师,无疑使江户幕府对清朝水师的船舰性能、水军操练等有了更为全面、直观的了解。

江户幕府对《射史》、《射学正宗》、《武经入学第一明解》、《纪效新书》等中国兵书皆曾作过深入研究,成果报告中不仅详细叙述了射手心理、射手对器物的调试与选择、一马一箭、一马二箭、一马三箭

① 《信牌方記録》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ二 享保時代の日中関係資料一》,第85、93页。

② 《唐馬乘方補遺》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,第352—353页。

③ 〔日〕田边茂啓编:《長崎文献叢書》第一集,长崎:长崎文献社,1973年,第246页。

④ 《唐馬乘方問書》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,第207—233、235—289页。

⑤ 《唐馬乘方補遺》,〔日〕大庭修编:《関西大学東西学術研究所資料集刊九ノ三 享保時代の日中関係資料二》,第353页。

⑥ 〔日〕大庭修:《江戸時代の日中秘話》,第198—199页,第203页。

⑦ 〔日〕堀田正教编:《寛政重修諸家譜》第4辑“松浦篤信”条,东京:荣进社出版部,1917年,第136页。

⑧ 中国第一历史档案馆编:《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第13册,李卫奏折,雍正六年八月八日,南京:江苏古籍出版社,1989年,第148页。

等中国射术理论,亦较为完整地介绍了水兵编伍及操练的方法<sup>①</sup>。然而,文字情报的抽象性导致理论研究无法完全实现技术性情报的获取,江户幕府通过招募清朝武官的手段,实现了技战术情报抽象性与形象性的结合,使其真实了解且切实掌握了清朝军队的技战术,此可谓其搜集清朝军事情报活动中的一大成功。

### 三、江户幕府贱视与重视清朝的矛盾现象分析

日本江户幕府未与清朝建立官方关系,但却利用各种信息渠道,搜集清朝的舆地、军政、武备技术等方面情报。所获情报种类多样,既有语言情报、文字情报,又有实物情报。就其搜集渠道而言,唐船贸易渠道最为重要。江户幕府实行锁国政策,仅开长崎一港对外通商,而且除荷兰外仅允许中国商船赴日贸易,这充分显示出其对清贸易的重视。唐船贸易的存在亦使长崎成为江户幕府清朝情报的主要源地,但因其部分情报的片面性和模糊性,长崎情报无法完全满足幕府需求。萨摩藩的清朝情报多为琉球赴清使节的亲历亲闻,现地性极强,对长崎情报起到补充、完善的作用。日本漂流民的情报虽然带有较强偶然性,但在一定程度上也弥补了幕府清朝现地性情报的不足。对马、松前两藩虽未成为其获取清朝军事情报的有效渠道,但两藩确曾展开对清朝的军事情报活动。锁国体制下,日本江户幕府对清朝情报活动在整体上是被动的,但无论是其对贸易信牌的有效利用,还是不同情报搜集渠道上的连动表现,皆显示出其搜集清朝情报的极高的主动性,此亦恰恰表明日本江户幕府对清朝的重视。

日本江户幕府如此重视清朝,原因是多方面的。首先,在日本江户幕府看来,清朝是其政治上、军事上的重要对手。日本原本即为华夷秩序中的极不安分因子,16世纪末开始数度挑战中国在华夷秩序中的中心地位。丰臣秀吉于1592年、1597年两度入侵明朝属国朝鲜并欲假道朝鲜征服大明,宣称“席卷明朝四百余州,以为皇朝之版图”<sup>②</sup>,甚至决定了征服明朝后的“大唐关白”人选<sup>③</sup>,试图取代中国建立以日本为中心的华夷秩序。1609年,江户幕府建立后不久,萨摩藩获幕府授意武力征服明朝属国琉球,迫使琉球纳贡称臣,再次挑战中国。出于经济利益考虑,江户幕府一度试图恢复明日勘合贸易,但其已将明朝颁发的“勘合”和日方颁发给海外贸易船的“朱印状”置于同等的地位,同时宣称,日本“化之所及,朝鲜入贡,琉球称臣,安南、交趾、占城、暹罗、吕宋、西洋、柬埔寨等,蛮夷之君长酋帅,各无不上书输宾”<sup>④</sup>,内心期望建立“日本型华夷秩序”的目标并未改变。17世纪30年代,日本江户幕府在恢复勘合贸易无望的情况下,建立起以朝鲜、琉球为两翼的“大君外交体制”,独立于中国朝贡体制之外。“大君外交体制”的建立标志着所谓“日本型华夷秩序”的形成,日本最终脱离以中国为中心的华夷秩序。满族兴起打破了东亚原有的军事平衡,建立起较明朝更为强大的清朝,并逐步成为东亚华夷秩序新领袖。崛起过程中,清朝显现出强大的军事冲击力和政治颠覆力,江户幕府由是担心其精心构建的“日本型华夷秩序”为清朝所颠覆,日本再次沦至华夷秩序的从属地位。鉴于此,日本江户幕府始终视清朝为政治上、军事上的重要对手。

其次,清朝是日本江户时代经济贸易上的重要伙伴。日本每年经由商船贸易渠道进口大量中国商品,包括生丝、纺织品、砂糖、药材、矿物、染料、皮革、文化用品等。1683年,进口中国商品种类高达142种<sup>⑤</sup>,足见贸易覆盖面之广。仅就生丝和砂糖而言,据推算,18世纪初,西阵织造业的从业人

① [日]获生观等:《名家叢書》下册,第38-127、249-255页。

② 张声振、郭洪茂:《中日关系史》第一卷,北京:社会科学文献出版社,2006年,第3页。

③ [日]福尾猛市郎监修:《日本史史料集成》,东京:第一学习社,1980年,第160页。

④ [日]京都史迹会编:《林羅山文集》,京都:弘文社,1930年,第130页。

⑤ [日]岩生成一:《近世日支貿易に關する数量的な考察》,史学会编:《史學雜誌》第62编第11号,1953年。

口约占京都总人口数的21%，而西阵织所用原材料——生丝的57%则依靠中国进口<sup>①</sup>；1721年，中国砂糖的主要产地之一台湾爆发朱一贵起义，新井白石听闻后，即预言当年砂糖价格必将上涨<sup>②</sup>。中国商品对日本国内社会生产、百姓日常生活的重要性于此可见一斑。清朝不仅是日本江户时代主要进口来源国，亦是其最主要出口商品——铜的最大出口市场。清朝前期中国铜产量严重不足，每年皆需购入大量日本倣铜以保证铸造制钱所需铜料的供应。1674年至1700年间，清朝年均购入倣铜3058741斤，是同期赴日荷兰船年均购铜量的1.3倍<sup>③</sup>。后随云南铜山的开发，清朝铜供给不足的状况得到缓解，但因滇铜质量较差，清朝仍然每年大量购入日本铜。据任鸿章统计，1684年至1851年间，清朝购入日本倣铜总量高达三亿三千万斤<sup>④</sup>。江户幕府时期，清朝是日本最大贸易对象国，国家经济利益亦是促使江户幕府重视清朝的原因之一。

再次，地缘上的临近与自己安全利益高度相关。清朝政局上任何大的变动、对外政策上任何大的调整皆会波及周边邻国，甚至直接危及周边邻国的国家安全，作为东亚社会一员的日本亦不例外。1646年，清军攻陷福州，隆武政权灭亡。江户幕府听闻后，担心大陆动荡外溢，害怕清朝乘势攻击日本，迅即向西国大名下达了警戒外国船只、加强海防的命令<sup>⑤</sup>。1673年，“三藩之乱”爆发，战事席卷大半个中国。消息很快传至日本，大老、老中等幕府高层齐聚一地听取了林春常的解读<sup>⑥</sup>。江户幕府虽未被直接卷入，但最终亦因靖南王遣使琉球求取硫磺而被牵扯其中<sup>⑦</sup>。“三藩之乱”后，清朝愈发重视中琉关系，对外政策的制定亦尽显对琉球的优待。鉴于琉球在清朝朝贡体系内地位的上升，江户幕府要求萨摩藩主妥善处理萨琉关系，同时密切留意清朝动向，并于1719年最终确立了对清朝隐蔽日琉关系的政策<sup>⑧</sup>。近世琉球中日两属，江户幕府始终担心琉球问题引发清日间武力冲突而使日本陷入危险境地。江户幕府期的日本，国力较为弱小，尚不具备与清朝抗衡的实力，地缘上的临近使其始终抱有强烈的国家安全意识。

江户幕府一方面贱视清朝，另一方面却又重视清朝。表面上看似很矛盾，但贱视清朝是从文化心态层面出发的，重视清朝则是从现实层面出发的。如此看似矛盾性的对华观，正是江户幕府时期日本涉华行为的基本特征。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① [日]ロナルド・トビ：《鎖国という外交》，东京：小学馆，2008年，第149页。

② [日]宫崎道生：《新井白石の洋学と海外知識》，东京：吉川弘文馆，1974年，第265页。

③ [日]岩生成一：《近世日支貿易に関する数量的な考察》，史学会编：《史學雜誌》第62编第11号，1953年。

④ 任鸿章：《近世日本と日中貿易》，东京：六兴出版，1988年，第313页。

⑤ [日]国史大系編修会编：《徳川実紀》第二编“正保三年十月二十四日”，东京：吉川弘文馆，1913年，第850页。

⑥ [日]林春胜、林信笃编：《華夷変態》卷二，第68页。

⑦ [日]林春胜、林信笃编：《華夷変態》卷四，第159—164页。

⑧ [日]纸屋敦之：《幕藩制国家の琉球支配》，东京：仓书房，1990年，第226、256页。

# 御用之作与独立研究的终极成果

## ——戴震两种不同版本的《水经注》

杨应芹

**摘要:**《水经注》的武英殿本和自刻本皆出自戴震之手,但却是两种性质完全不同的版本。在戴震接受殿本《水经注》校订之前,乾隆皇帝已为《水经注》题诗,竭力贬低以朱谋玮本为代表的“近刻”而抬高大典本。这实际上就给《水经注》的校订定了调子,下了御旨。因此,尽管《水经注》宋代已亡佚五卷,而殿本仍“割裂以傅合四十卷之数”,以示其底本(即大典本)所谓“全文具存”的完整性。戴震在校订中已竭尽考古之功,但为了美化大典本,还要把大典本的讹误,硬说成“近刻”的讹误。这无疑是四库当局的主意,而戴震只有痛苦地被牵着鼻子走。为了伸冤,即对社会和历史有个交代,戴震节衣缩食,最后还是完成了自刻本的刊刻。自刻本与殿本相比有两个最大的区别:一是破卷立篇,充分遵循了实事求是的治学准则;二是通书白文,与殿本案校充斥形成了鲜明的对比,也是无声的抗议。自刻本积聚了戴震大半生的心血,是他独立研究《水经注》的终极成果。但是二百多年来,殿本被“举世奉为圭臬”,而自刻本却鲜为人知。

**关键词:**戴震;《水经注》;武英殿本;自刻本

戴震晚年,先后整理出版了两种不同版本的《水经注》:一是武英殿聚珍本,一是自刻本<sup>①</sup>。二百多年来,全国关于殿本的翻刻、重印等,已数十次。因此,张元济说:“自聚珍版印行,举世奉为圭臬。”<sup>②</sup>而自刻本则颇受冷遇,且鲜为人知。殿本是乾隆皇帝题诗的,武英殿又是当年国家最高的出版机构,作为殿本的校订者戴震,为什么还要再搞一个“自刻本”呢?

### 一、整理方式不同

武英殿本是按通行四十卷编排的,而自刻本则破卷立篇,基本按《水经注》现存的一百二十三条河流分篇<sup>③</sup>。之所以要分篇编排,戴震《水经郦道元注序》说得很清楚:

**作者简介:**杨应芹,安徽大学文学院教授(安徽合肥 230039)。

**基金项目:**本文系全国高校古委会2012年度古籍整理研究项目“戴震自刻分篇《水经注》”(1204)的阶段性成果。

① 关于自刻本出版时间有两说。段玉裁《戴东原先生年谱》“乾隆三十七年”条载:“是年主讲浙东金华书院,刊自定《水经注》,至癸巳,未及四分之一,而奉召入都矣。后在都踵成之……与聚珍板同时而出者也。”见段玉裁:《戴东原先生年谱》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第7册,合肥:黄山书社,2010年,第164页。胡适则认为:“自刻本在四十一年之冬已印行。聚珍板排印先已于四十年出版。故两本印行约相去一年,或相去几个月。”见胡适:《官本“水经注提要”的文字责任与文字意义》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,合肥:黄山书社,1994年影印本,第319—320页。

② 张元济:《永乐大典本水经注跋》,郦道元:《永乐大典本水经注》,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1998年缩印本,第715页。

③ 《河水》原为五卷,因篇幅过大,自刻本析为一、二、三,可视为一篇。小辽水原为大辽水的支流,因篇幅过小,故自刻本将二者合并为《辽水》一篇。自刻本实为一百二十二篇。

《崇文总目》：“《水经注》亡者五卷。”今所传即宋之残本，后人又加割裂以傅合四十卷之数。如注文“江水又东迳巫县故城南”，注讹列为经，遂与前经文“又东过巫县南”割分异卷。《唐六典》注云：“《水经》所引天下之水百三十七。”今自河水至斤贡水凡百二十三，应脱逸十有四水，盖在五卷中者也。<sup>①</sup>

正是因为已“亡者五卷”，为避免“割裂傅合”，故自刻本不分卷。“以今所存水百二十三，每水为一篇，以河、江为纲，按地望先后，分属于河、江左右为次。”<sup>②</sup>如此则虽有五卷之亡佚，但全书仍浑然一体。

自刻本的具体分篇方案：河、济、淮、江“四渎”，仍按通行本的先后顺序为次；其余一百一十九水，则“惟以地相连比”分属于“四渎”，而“篇次不必一还其旧”<sup>③</sup>。即对其分属于“四渎”的河流顺次，按照相应的地理位置，要进行适当的调整。

例如，渠、阴沟水、汭水、获水、睢水、瓠子河六水，因为是“皆出于河之水”<sup>④</sup>，又皆在河水下游之南，故接排于《河水》之后。而原通行本，这六水则分散在卷二十二至卷二十四的三卷之中。又如卷三十一，有澧水、洧水、澧水、澧水、澧水、沔水、沔水、沔水。其中澧水等五水入于淮水，故自刻本将此五水移接于《淮水》之后；同理，洧水移接于《沔水》之后，沔水则移接于《江水》之后<sup>⑤</sup>。另外，卷三十六至卷三十九的二十九条水，一部分流入长江，另一部分则不流入长江，而两部分是混杂无序的。自刻本则把二者分开，其中流入江水的油水、耒水、赣水等二十一条水，分属于《沔水》之后<sup>⑥</sup>；把不流入江水的桓水、叶榆河、温水、存水、浪水、漓水、沔水、溱水移出，使之归属于“江以南至日南郡”。如此分篇之后，虽川渠缠络，但支干分明，有条不紊。武英殿本分卷，而自刻本分篇，这是二者在整理方式上的不同之一。自刻本《水经注》破卷立篇，反映了戴震学术创新的精神和实事求是的治学原则。

不同之二，武英殿本有案校，自刻本则为白文。自刻本全书无一条校注语，而是“审其义例，按之地望，兼以各本参差”，因此“所由致谬之故，昭然可举而正之”<sup>⑦</sup>。

戴震一生校订过许多古书。其早年代表作有《毛诗补传》、《尚书义考》等；晚年除《水经注》外，还有同样是从《永乐大典》中辑出并勘订的《九章》、《海岛》算经和《仪礼》诸书等。从校订方法上看，他一般出校不多，甚至径改，对于明显的讹误更是如此。但是，凡出校者，则必定针对底本疑误而言，或说明校改的理由，或交代校改的根据，或存疑而待定。由此在校订方法上可以看出，殿本的案校形式，不是人们通常校订古书的方法，更不是戴震校订古书的方法。

不同之三，武英殿本《水经注》文字不分段，自刻本则适当分段。行文分段，是戴氏写作的一个特点。如《孟子字义疏证》、《续天文略》、《句股割圜记》等皆然，甚至连单篇文章（如《答段若膺论韵》）有的也分段。戴震对《水经注》文字的分段，有的就内容进行适当划分，有的则是为了突出相关内容或问题。这样，既增加了行文的层次感，又便于阅读，同时还可以提醒读者对相关内容的注意。故段玉裁评曰：“于注文循其段落，每节跳起，难读处可一目了然。”<sup>⑧</sup>

## 二、整理目的不同

整理的方式，决定于整理的目的。戴震从二十几岁起就开始研读《水经注》。大概与其同时，在

① 戴震：《水经郦道元注序》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，第321页。

② 段玉裁：《戴东原先生年谱》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第7册，第164页。

③ 戴震：《水经郦道元注序》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，第322页。

④ 孔继涵：《序》，戴震校订：《水经注》卷首，乾隆年间自刻分篇本，第1页b。

⑤ 孔继涵《序》：“夷、夏皆出于江，沔则入夏。”（戴震校订：《水经注》卷首，乾隆年间自刻分篇本，第2页a）故戴震将沔水移接于《江水》篇之后。

⑥ 沔水与江水流至沔口（又称夏口，即今武汉汉口）后，二水合流。而《江水》篇只记述到“又东过下雒县北”（下雒县即今湖北省东南阳新县）即中止；《沔水》篇则继续记述“沔水与江合流，又东过彭蠡泽”，一直到“东入于海”。因此，戴震将流入长江的油水等二十一条水分属于《沔水》篇之后。这里的沔水，当兼指江水。

⑦ 戴震：《水经郦道元注序》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，第322页。

⑧ 段玉裁：《戴东原先生年谱》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第7册，第164页。

研读《水经注》的基础上,也开始写作《七经小记》之一的《水地记》。孔继涵《水地记抄本序》曰:

《水地记》乃戴东原先生二十余年前流传之稿底也,鱼门兄题云未定本……及抄得是本,与东原语及,东原曰:“是草稿者,不足存也。”遂出其已成之第一卷见付。<sup>①</sup>

鱼门,即戴震同乡、著名学者程晋芳的字号。孔继涵《水地记抄本序》作于乾隆四十二年丁酉岁(1777)六月初八日。所谓“二十余年前流传之稿底”,这里有两点值得注意:

一是“二十余年前”。程瑶田《五友记》载:

先是己巳岁,余初识东原。当是时东原方蹶于小试,而学已粗成,出其所校《太傅礼》示余。《太傅礼》者,人多不治,故经传错互,字句讹脱,学者恒苦其难读,东原一一更正之……东原曰:“《水经郦道元注》亦如《太傅礼》,人所不治者,其经注之错互,字句之讹脱,与《太傅礼》无异。”<sup>②</sup>“二十余年前”,大概就是“己巳岁”,即乾隆十四年(1749),时戴震二十六岁。

二是“稿底”。《水地记》原为三十卷,现存初稿五卷,定稿一卷<sup>③</sup>。这一卷定稿直至乾隆丁酉(1777),他逝世之前才完成,前后时间长达二十八年。而其他二十九卷皆“是草稿者,不足存也”。由此可见,戴震研究《水经注》的时间之长,且勇于自我否定。特别值得一提的是定稿《水地记》一卷,从现存的手稿和抄本来看,至少四易其稿<sup>④</sup>,也足以说明戴震治学的执著和认真。

乾隆三十年(1765),戴震作《水经考次》一卷,内容分为三部分。其一,《水经考次》,即从经注混淆的《水经注》中,把经文全部分辨了出来,为自成一卷的《水经》。虽然经文仍按原书先后排列,但是每条水名的天头,都重新编了顺序,故名《水经考次》。这说明他早就有“破卷立篇”的主张,显然也是为下一步整理《水经注》全书作准备的。其二,考订《河水》、《淇水》、《渭水》等倒、紊不可读的经文、注文,以附于《水经考次》之后,题作《附考》。其三,《后记》一篇,又名《水经书后》,简述了《水经注》流传及致误的历史,总结了分辨经、注的四大义例<sup>⑤</sup>。篇末曰:“今就郦氏所注,考定经文,别为一卷,兼取注中前后倒、紊不可读者为之订正,以附于后。”尤其值得注意的是,他说:“是役也,为治郦氏书者焚如乱丝而还其注之脉络,俾得条贯,非治《水经》而为之也。”<sup>⑥</sup>所谓“为治郦氏书……非治《水经》而为之”云云,是戴震第一次清楚地表明他要整理《水经注》全书的计划。

《水经书后》文末署“乾隆三十年乙酉秋八月,休宁戴震记”。此与乾隆十四年己巳(1749),同程瑶田谈论“经注之错互,字句之讹脱”,已相去十六年。接着又过了七年,即乾隆三十七年(1772),戴震主讲浙东金华书院。这时他对《水经注》的研究业已完成,生活也稍微安定,手头大概也略有点积余了,于是就开始“刊自定《水经注》”<sup>⑦</sup>。这里值得注意的是,戴震生前出版的著作,都是由他人出资刊刻的。如汪梧凤不疏园为他刊行过《屈原赋注》,歙县吴思孝为他刊行过《句股割圜记》,纪昀阅微草堂为他刊行过《考工记图》等。唯有《水经注》是戴震自筹刊刻。由此可见,戴震对他这份二十多年来所研究的成果是非常看重的。但是,至次年所刻“未及四分之一,而奉召入都矣”<sup>⑧</sup>,于是刊刻中止。

乾隆三十八年(1773)八月,戴震至京。十月三十日,他在四库馆给段玉裁写了一封信,说:“数月

① 孔继涵:《水地记抄本序》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第7册,264页。

② 程瑶田:《五友记》,陈冠明等校点:《程瑶田全集》第3册,合肥:黄山书社,2008年,第314—315页。

③ 详见杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第4册,第75—452页。

④ 江苏省南通市图书馆善本部藏有五卷《水地记初稿》,为孔氏微波榭抄本。另外,北京大学图书馆善本部还藏有《水地记》的手稿残卷,其中有两份皆为“河出昆仑之虚”章,内容基本相同,而文字出入很大,与初稿孔氏抄本的文字也相去甚远。很明显,这两份手稿残卷是初稿孔氏抄本之前的一稿、二稿。由此可见,定本《水地记》一卷之成书,至少曾经四易其稿。参见《戴震全书》(修订本)第4册的插页。其插页为两种手稿残卷之首页和手稿孔氏抄本之首页的影印件。

⑤ 《水经书后》被段玉裁收入《东原文集》卷六后,增了一个“注”字,即成为《水经注书后》,而置于晚其十年的《水经郦道元注序》之后。同时又删去《水经书后》关于分辨经注的“四大义例”。这样,很可能使人误认为戴震到四库馆后才分辨出经、注。另参见《东原文集》段氏《覆校札记》。

⑥ 戴震:《水经书后》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第4册,第503页。

⑦ 段玉裁:《戴东原先生年谱》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第7册,第164页。

⑧ 段玉裁:《戴东原先生年谱》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第7册,第164页。

来,纂次《永乐大典》内散篇,于《仪礼》得张淳《识误》、李如圭《集释》;于算学得《九章》、《海岛》、《孙子》、《五曹》、《夏侯阳》五种算经。皆久佚而存于是者,足宝贵也。”<sup>①</sup>由此信可以看出,他在四库馆承担的任务很重,不过情绪也倒还可以。大约在乾隆三十九年(1774)二月或稍后,四库馆总裁和总纂官们,又把《水经注》的校订任务,从一位翰林手里拿来交给了戴震<sup>②</sup>。乾隆皇帝于三十九年(1774)花朝节后,写了《题酈道元水经注六韵有序》<sup>③</sup>。其《序》曰:

酈道元《水经注》,自明至今,惟朱谋玮校本行世。其文与杜佑《通典》、乐史《太平寰宇记》所引,经、注往往不合,又多意为改窜,殊失本来面目。近因哀及《永乐大典》散见之书,其中《水经注》虽多割裂,而按目稽核,全文具存,尚可汇辑。与今本相校,既有异同,且载道元《自序》一篇,亦世所未见,盖犹据宋人善本录入。<sup>④</sup>

这个诗序谬误不少,其大者莫过于对朱谋玮校本的歪曲。朱本对于《水经注》的错误,通书只是出校记,而一概不改正文,何以“多意为改窜,殊失本来面目”?不知乾隆皇帝是无意之中信口雌黄,还是有心之中要指鹿为马。

同时,乾隆皇帝对编纂者还夸奖了一番,所谓“悉心编纂诚宜奖,触目研磨信可亲。设以春秋素臣例,足称中尉继功人”。这下子大概叫四库馆头头们高兴得有点儿着急了,因为据胡适考证,这本乾隆皇帝御览的《水经注》,是“四库馆里已先有一位纂修的翰林先生从《永乐大典》里抄出”来的,尚待整理。“但是这位纂修官并不是专治《水经注》的学者”,所以后来便命戴震来校订。同时胡适还指出,“这部大典本《水经注》,是乾隆三十八年底或三十九年正月校写进呈给乾隆皇帝看了”<sup>⑤</sup>。

对于这部尚待校订的《水经注》,乾隆皇帝会给予那么高的评价,实在令人不能理解,乃至不能不怀疑乾隆皇帝是否真正通读过这部《水经注》。之所以会产生这种怀疑,是因为曾经有类似的先例出现过。如对于《永乐大典》这部“凡二万二千九百余卷”的大书,“乾隆三十八年(1773)……二月初十日,刘统勋等将‘《目录》六十本内,检出首套十本,及全书内首套‘东、冬’字韵十本,一并检出,先行进呈御览’。聪明的皇帝,只隔一夜,就全懂得这部二万三千卷大书的内容了!就下了一道很长的上谕……”<sup>⑥</sup>。由此可见,皇帝为《水经注》题诗,也未必要真正通读《水经注》。而尤其能证明乾隆皇帝没有真正通读《水经注》的是,他自己在《题酈道元水经注六韵有序》中,反复说了一句与事实相悖的话:

近因哀集《永乐大典》散见之书,其中《水经注》虽多割裂,而按目稽核,全文具存。

笑他割裂审无术,际此完成若有神。

《永乐大典》所载之书,类多散入各韵,分析破碎,殊无体例,是书亦其一也。<sup>⑦</sup>

事实上,《水经注》在《永乐大典》中收入于“八贿”韵的“水”字下,从卷一万一千一百二十七,到卷一万一千一百四十一,与通行本一样,是一部首尾俱全、完完整整的书,并没有被“割裂”、被“分析破碎”的情况。因此,估计好大喜功的乾隆皇帝,只是走马观花地翻了一下这部《水经注》,根本谈不上读懂和研究。而四库馆的有关官员,大概也早已看透了乾隆皇帝的惯技和心思,可能还会有人说一些相逢

① 戴震:《与段茂堂第七札》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第529页。

② 参见胡适:《戴震自定水经一卷的现存两本》,《胡适手稿》第1集,台北:胡适纪念馆,1966年,第116页。

③ 乾隆:《题酈道元水经注六韵有序》,《御制诗四集》十九卷,《文渊阁四库全书》第1307册,上海:上海古籍出版社,1980年影印本,第573—574页。于“十九卷”之下注:“甲午三。”即写作时间是乾隆甲午岁(1774);“三”,指“《御制诗集》十九卷”,系乾隆皇帝于甲午年写的第三卷诗。在《题酈道元水经注六韵有序》之前的第六首诗,题为《花朝作》;在《题酈道元水经注六韵有序》之后的一首诗名《雪》,题下注:“二月十七日。”清代,北方的花朝节是农历二月十五日。也就是说,《题酈道元水经注六韵有序》的写作时间,当在二月十五日至二月十七日这三天之中。

④ 酈道元:《水经注》卷首,《四部丛刊》影印武英殿本,上海:商务印书馆,1936年,第1册,第1页a。

⑤ 胡适:《戴震自定水经一卷的现存两本》,《胡适手稿》第1集,第116页。

⑥ 详见胡适:《试猜猜这篇提要里的两句谜语》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第341—344页。

⑦ 酈道元:《水经注》卷首,《四部丛刊》影印武英殿本,第1册,第1页a—b。



迎的话。于是龙颜大悦,“天纵聪明,毫不加思索,就题了一首六韵歪诗”<sup>①</sup>。

御题诗序竭力贬低通行本,而抬高永乐大典本,实际上就是给四库馆校订大典本《水经注》定了调子,下了御旨。殿本《水经注提要》随即应声附和,曰:

是书自明以来,绝无善本,惟朱谋玮所校盛行于世,而舛谬亦复相仍。今以《永乐大典》所引,各按水名,逐条参校,非惟字句之讹层出叠见,其中脱简,有自数十字至四百余字者……谨排比原文,与近本钩稽校勘,凡补其阙漏者,二千一百二十八字;删其妄增者,一千四百四十八字;正其臆改者,三千七百一十五字。<sup>②</sup>

所谓“各按水名,逐条参校”,是说谎<sup>③</sup>,目的是给乾隆皇帝错误的“分割”说打圆场。所谓“自明以来,绝无善本”,难道《永乐大典》本不是明代的书吗?奉承拍马者,往往就是这样仰承鼻息,唯命是从,睁着眼跟着主子说瞎话。而尤其令人不能容忍的是所谓“近刻”之讹、脱、衍、倒。我们用朱谋玮本等“近刻”本与武英殿本、大典本相互对校,发现其讹误基本上不是属于“近刻”,而恰恰多数都是大典本《水经注》本身。殿本案校还有一种出校形式,叫做“原本及近刻并讹”,但实际上多数也还是大典本讹,“近刻”并不讹。“近刻”好像成了大典本的遮羞布。另外值得注意的是,凡大典本有较大的讹脱,则直接以“近刻”为替罪羊。如《淮水》:“出名玉及黑石……淮水又东。”案:“近刻脱此二十三字。”又:“然丹迁城父……以夷濮西田益之。”案:“近刻脱此十五字。”又:“涣水入焉……迳陈留北又东南。”案:“近刻脱‘入焉’至此四十六字。”以上三校合计八十四字,皆永乐大典本《水经注·淮水》之所无,当为戴震分别据《太平寰宇记》、《春秋左氏传》、《史记》等书所增补。

关于殿本的案校,我们仅抽查了卷一《河水》等三水,经初步统计,所谓“近刻”之讹误有:

|          |       |
|----------|-------|
| 卷一《河水》   | 101 条 |
| 卷七、八《济水》 | 265 条 |
| 卷三十《淮水》  | 148 条 |
| 以上合计     | 514 条 |

经查核,以上三水讹误,属于大典本的有:

|          |       |
|----------|-------|
| 卷一《河水》   | 62 条  |
| 卷七、八《济水》 | 248 条 |
| 卷三十《淮水》  | 142 条 |
| 以上合计     | 452 条 |

即大典本竟然占了以上三水讹误的 88%<sup>④</sup>。若按这个比例来评判,殿本《水经注》无疑是“伪校本”。

殿本为什么要搞“伪校”?乾隆皇帝之所以要开馆修《四库全书》,其用心之一,就是要“既一面宣传朱明之过恶,又一面欲表扬清朝之盛大”<sup>⑤</sup>。即便校订《水经注》这样一部历史地理书,也要彰显清王朝的“盛大”。乾隆皇帝信口雌黄地贬低朱谋玮本,实际上为“伪校”开了先河。《水经注提要》在统计了讹脱等相关数字后,接着就为“圣朝”大唱赞歌:

神明焕然,顿还旧观,三四百年之疑案一旦旷若发蒙。是皆我皇上稽古右文,经籍道盛,琅

① 胡适:《试猜猜这篇提要里的两句谜语》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第338页。

② 郦道元:《水经注》目录,《四部丛刊》影印武英殿本,第1册,第8页a-b。

③ 最早发现其说谎的是张穆,他在《关于戴校本水经注》一文中指出:“今翰林院所奉《大典》乃嘉庆中照南京原书重缮之本,《水经》在卷一万一千一百二十七至一万一千一百四十二(按,当作‘一’)水字韵内,十六,(按,当作‘五’)卷今合为八巨册,其余江、河、淮、济诸韵中一一细检,更无征引《水经》之处。然则戴所据校之原本即此八巨册矣,乃云‘各案水名,逐条参校’,何也?”戴震撰,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第7册,270页。

④ 对于大典本的讹误,殿本还有的径改了,但没有在案校中反映。如殿本卷八《济水》:“漯沃县侧有平安故城。”“漯沃”,大典本竟然讹作“沉沉”(郦道元:《永乐大典本水经注》,第152页)。又:“又东南过沛县东北。”“沛县”,大典本讹作“济阳”(郦道元:《永乐大典本水经注》,第157页)。凡此类案校中未出校的大典本讹误,本文未作统计。

⑤ 任松如:《四库全书答问》,成都:巴蜀书社,1988年,第7页。

媛宛委之秘,响然并臻,遂使前代遗编,幸逢昌运,发其光于蠹简之中,若有神物拐呵,以待圣朝而出者。<sup>①</sup>

胡适说:“把一切校订考正的工作都算作《永乐大典》的贡献,好把一部‘习见之书’变成一部‘绝无仅见之本’。因为要把一切功劳都归到皇帝稽古佑文、发现《永乐大典》之大功,所以这篇《提要》不能不一笔抹杀‘自明以来’的二百四十年刊刻、校订、研究《水经注》的种种辛勤的成绩……不能不完全抹杀戴震本人十多年校订整理《水经注》的辛苦工夫。”<sup>②</sup>因此,“伪校”的产生也就不奇怪了。

以上节录的殿本《水经注提要》的两段文字,是其《提要》的第二节。胡适认为,若把这一节文字,与《春秋繁露提要》相比较,大概是“出于同一手笔的文字”;而“《春秋繁露》是乾隆卅八年十月校上的,那时候戴震到四库馆才两个月,那篇《繁露提要》当然不是他做的。那么《水经注提要》的第二节,结构和字句都同《繁露提要》一模一样,大概也不是戴震做的了”<sup>③</sup>。

《春秋繁露提要》,是四库馆为从《永乐大典》中辑出典籍最早所作的提要之一,也成为后来同类辑出书提要的定式。因此胡适认为,对《水经注提要》的第二节文字,“不得由当事人戴震担负其文字责任与文字所发生的道德责任”<sup>④</sup>。

同样的道理,“伪校”也不是戴震的责任。“因为《四库全书》是共同负责的官书……戴震既进四库馆,既办官书,就不能不受这班总裁、总纂的约束”<sup>⑤</sup>。近年以来,陈桥驿先生亦认为,殿本《水经注》“事实上是四库馆的一种集体著作。在那个名位制度十分严格的时代,戴氏以一个举人,要想在翰林行中坚持己见,排斥群议,这显然是不可想象的”<sup>⑥</sup>。因此毫无疑问,“伪校”是四库馆总裁、总纂官们对于御题诗心领神会后的决定,小举人纂修官戴震是改变不了的,他只是个被动的执行者,只能痛苦地被上司们牵着鼻子走。

伯隅先生说:“凡此等学问上可忌、可耻之事,东原胥为之而不顾,则皆由气矜之一念误之。”<sup>⑦</sup>王先生的意思显然是说,“伪校”是戴震主动干的。但我们不能接受这样的说法。《水经注》乃钦点书,如果戴震斗胆这样干,岂不有欺君之罪吗?戴震他长有几个脑袋?

戴震曾自我总结:“其得于学,不以人蔽己,不以己自蔽,不为一时之名,亦不期后世之名。”<sup>⑧</sup>他治学最大的特点是“实事求是,不偏主一家”<sup>⑨</sup>。作为独立学者,戴震始终坚守着他的治学信条。而作为四库馆的御用文人,则身不由己,我们就不能太苛求了。

戴震由浙江至京后,四库馆交给他整理经籍的任务很繁重,他的自刻本《水经注》刊刻虽然曾经中止过,但是他一直也没有中止对《水经注》的研究。未接受大典本《水经注》校订任务前,“他大概曾托纪昀把大典本借来校订他自己的校本”<sup>⑩</sup>。另外,四库馆中的相关版本,大概也为他研究的终极成果能达到顶峰提供了机遇。

鉴于殿本的“伪校”,戴震对社会和历史要有个交代,就必须完成他的自刻本。胡适说:“戴震自己对于这部官本《水经注》好像颇不高兴,颇不满意。他自己的《水经注序》里没有一个字提到这部官本。”<sup>⑪</sup>其实,戴震何尝只是“颇不高兴,颇不满意”而已,他被迫做了这样违心的事,只有在内心中作自

① 郦道元:《水经注》目录,《四部丛刊》影印武英殿本,第1册,第8页b-9页a。

② 胡适:《官本水经注提要的文字责任和文字意义》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第318页。

③ 胡适:《官本水经注提要的文字责任和文字意义》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第295页。

④ 胡适:《官本水经注提要的文字责任与文字意义》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第335页。

⑤ 胡适:《官本水经注提要的文字责任与文字意义》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第318-319页。

⑥ 陈桥驿:《水经注地名汇编·前言》,北京:中华书局,2012年,第13页。

⑦ 王国维:《聚珍本戴校水经注跋》,《观堂集林》上册,石家庄:河北教育出版社,2001年,第368页。

⑧ 戴震:《答郑丈用牧书》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第371-372页。

⑨ 钱大昕:《戴先生传》,《潜研堂文集》,上海:上海古籍出版社,1989年,第710页。

⑩ 胡适:《戴震自定水经一卷的现存两本》,《胡适手稿》第1集,第118页。

⑪ 胡适:《戴震自定水经一卷的现存两本》,《胡适手稿》第1集,第118-119页。

我煎熬。虽然他以举人身份荣召四库,次年又赐同进士出身,但其心情一直很不好。特别是在他逝世前的半年中,先后给段玉裁写了四封信,每一封信都说关于离京“南旋”的打算,而且一封比一封显得态度坚决。入四库馆前,戴震一直以鬻文、课童、讲学为生。进了四库馆,由于规定“馆员各照原职支俸”<sup>①</sup>,而戴震原无官职,因此估计他是没有薪俸的,故其时他手头颇为拮据。癸巳(1773)十月三十日与段玉裁书曰:“仆此行不可谓非幸邀,然两年中无分文以给旦夕。曩得自由,尚内顾不暇,今益以在都费用,不知何以堪之。”<sup>②</sup>此时,他在京尚居无定所,“仆今暂寓纪公处,出月初五,移寓洪素人兄处”<sup>③</sup>。尽管如此困难,他还是节衣缩食,把自刻本《水经注》,在殿本问世不久,也接着刊刻出来了。我想他之所以这样做,不单是为了舒缓其内心的煎熬,同时也是为了伸冤,为了要留得一份清白在人间。殿本《水经注》的校注文近十万字,而与之形成鲜明对比的是,他的自刻本连一个字的校注文也没有,全是“白文”。“此处无声胜有声”,显然是要把一切是非功过,让世人去评说,让后人去发现<sup>④</sup>。

### 三、两本之间的关系

自刻本与武英殿本,虽然整理的方法和目的皆不同,但是二本毕竟都出自戴震之手,其相关、相通之处,应该探讨。

其一,自刻本是武英殿本的主校本。

朱筠《戴氏校订水经注书后》:

此吾友休宁戴震东原初征入四库馆,以其生平所校《水经注》本、更据《永乐大典》所引互校,损益至二三千言之多,而邨氏原序亦出焉,乃并录以成书,官刻编之聚珍版中者也。<sup>⑤</sup>

朱筠是乾隆十九年(1754)进士,授编修,曾为安徽学政。他是最早奏言开局校辑《永乐大典》的人,后又任《四库全书》纂修官。因此,朱筠说戴震“以其生平所校《水经注》本、更据《永乐大典》所引互校”,而成聚珍本,这个说法是可信的。同时戴震的好友、儿女亲家孔继涵也说:

东原氏之治《水经注》……刊于浙东未及四分之一,而奉召入京师,与修《四库全书》。又得《永乐大典》内之本,兼有邨道元自序,乃仍其四十卷,而以平日所得详加订正。<sup>⑥</sup>

细心的人会注意到,孔继涵与朱筠二人的说法稍有不同。孔说“以平日所得详加订正”,朱说“以其生平所校《水经注》本”。这是因为:孔氏乃为自刻本作序所言,此时书尚未出版;朱氏所言,指武英殿本,已见其书,为出版后而言。而在四库馆时,所谓戴震“以其生平所校《水经注》本”,或“以平日所得”者,当皆指已完稿、而未完全成书的自刻本。

武英殿本中有一些文字,仅在自刻本中出现过,大典本及其他版本中均未见过。如卷一《河水》:

(一)天子升于昆仑之丘,以观黄帝之宫,而封丰隆之葬。

(二)黄帝宫,即阿耨达宫也。

(三)《山海经》曰:不周之山,不周之北门,以纳不周之风。

以上例(一)“观黄帝之宫而”六字,除自刻本外,他本皆无。例(二)“黄帝宫”,他本皆作“雷电龙”。例(三)“山海经”及其下十九字,为自刻本所不录。殿本也未录,且出校说明之。而其他版本,皆保留此十九字。这几条,当为“以其生平所校《水经注》本”勘校殿本的明证。

最能说明问题的是,上述关于卷一《河水》等三水的514条讹错,用自刻本与之对校则发现,自刻

① 参见任松如:《四库全书答问》,15页。

② 戴震:《与段茂堂第七札》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第529页。

③ 戴震:《与段茂堂第七札》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第529页。

④ 胡适说,戴震也“有他的伸冤的办法。他把他自己校订的《水经注》不分卷本,删去了一切校语,单留他校定的经注本文,就在北京赶刻出来”(胡适:《官本水经注提要的文字责任与文字意义》,耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》第1册,第319页)。

⑤ 朱筠:《戴氏校订本水经注书后》,《笥河文集》卷六,嘉庆乙亥(1815)椒华唼舫刻本,第19页b-20页a。

⑥ 孔继涵:《序》,戴震校订:《水经注》卷首,清乾隆年间自刻分篇本,第1页a。

本讹者合计只有28条。即:

|          |     |
|----------|-----|
| 卷一《河水》   | 16条 |
| 卷七、八《济水》 | 5条  |
| 卷三十《淮水》  | 7条  |

其正确率占武英殿本改正率的近95%。因此,说自刻本是武英殿本的主校本,这是毋庸置疑的。

其二,自刻本有诸多胜处,为殿本所不及。

古籍整理要保留古书面貌,原书面貌不只是指外在的形式,而更主要是指它的文字。“同过水”和“洞过水”,指的是山西省境内的同一条河。《东原文集》卷六有一篇文章,题为《记洞过水》,但自刻本《水经注》中却作“同过水”。为什么《水经注》要用“同”?戴震在《洞过水》一文中曾经作过说明:“《魏书·地形志》云:‘同过水出木瓜岭,一出沾岭,一出大廉山,一出原过祠下,五水合道,故曰同过。’然则‘同’之为‘洞’,因水名加偏旁耳。”<sup>①</sup>因此,戴震在当时写的文章中作“洞过水”。但是,戴震如果把早于他所处时代一千二百多年的《水经注》中的“同过水”,记作“洞过水”,岂不失去“五水同过”的原意了吗?然而,殿本却作“洞”。

以上,只是意思的损益。另外,有的字却是错了,以讹传讹,错了一千多年。自刻本改了,殿本却一仍其旧。如黄河有条支流叫“濕水”,《说文解字·水部》:“濕水出东郡东武阳,入海。从水,‘𣶒’声。桑钦云:‘出平原高唐。’”段玉裁注:“它合切,七部。按日部‘𣶒’,读若唵,此濕所以在七部也。”<sup>②</sup>而殿本《水经注》将“濕水”作“漯水”,则讹。因为“累者,俗象字,在十六部。于音殊远隔也”<sup>③</sup>。这是从声音上分析,“濕水”作“漯水”之误。另外从字的形体上分析,这个字有个讹变的过程:“盖汉人隶书‘𣶒’字多省去一‘糸’,又变‘日’为‘田’”,致使“濕”讹作“漯”<sup>④</sup>。因此,戴震自刻本把“漯”字按《说文解字》改正作“濕”<sup>⑤</sup>。

同时,殿本还有同名异字而不当者。如《水经注》卷二十三《汧水》。“汧”字见《说文解字·水部》:“汧水,受陈留浚仪阴沟。”<sup>⑥</sup>而《说文》无“汧”字。殿本卷五《河水》却多作“汧”。《水经注疏》熊会贞按:“汧,《后汉书·明帝纪》作‘汧’,盖后人避‘反’字,变从‘卞’。而至今相沿不改矣。”<sup>⑦</sup>但是,殿本卷五《河水》却一反常态:

汉平帝之世,河、汧决坏,未及得修,汧渠东侵,日月弥广,门閤故处,皆在水中。汉明帝永平十二年,议治汧渠……<sup>⑧</sup>

实际上,《后汉书》全书皆用“汧”字,而没有用一个“汧”字。殿本此处,是校订之疏,还是刻工之误?殆不可究,但此一字之异,致使古人避讳言“反”之用心尽失。

细览全书,自刻本还有不少补订者,或使简单变得具体,或使费解变得明白,或使诘屈变得晓畅,或使疑团得以冰释。如《河水三》:“所辅可谓孝尽爱敬,义极君臣矣。”按《后汉书·刘茂传》,所辅为汉末义士,其主刘雄,兵败被擒,将被杀戮;所辅则叩头求哀,愿以身代雄。戴震则删“所辅”二字,据《汉书·刘茂传》改为“遂刺辅,贯心洞背而死”,便再现了所辅之死的惨烈之状。又《江水》:“李冰乃积薪烧之,故其处悬崖犹有五色焉。赤白照水玄黄,鱼从夔来,至此而止。”按“赤白照水玄黄”六字,诸家改来改去,均令人费解。而戴震于“赤白”之前补了“崖色”二字,即“崖色赤白,照水玄黄”。这

① 戴震:《记洞过水》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第508页。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第536页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第536页。

④ 钮树玉:《说文解字校录》卷十一,苏州:江苏书局,光绪十一年(1885)木刻本,第12页a。

⑤ 今可查阅到的有关古文字资料,古文“漯”字最早出现于《邨阁颂》。“邨阁”为东汉末年李翥所建;《邨阁颂》相传为蔡邕所书。蔡邕(132-192)晚于许慎(30-124)一百多年。故“濕水”之“濕”,当以《说文》为据;“漯”乃“濕”之讹,钮说是。

⑥ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第535页。

⑦ 杨守敬、熊会贞:《水经注疏》中册,南京:江苏古籍出版社,1987年,第1957页。

⑧ 酈道元:《水经注》卷五,《四部丛刊》影印武英殿本,第2册,第9页a。

样,不但通达了,而且将玄妙变幻的水光山色尽现眼前。又《睢水篇》:“《汉书》‘项羽败汉王于灵壁东’,即此处也。又云‘东通穀泗水’……。”“东通”二字突兀,戴震则据《汉书·陈胜项羽传》,改“东通”二字为“迫之”,与“项羽败汉王”句相呼应,则使上下句意贯通。又《沁水》:“隐公十有一年,周以赐郑公孙段。”按,公孙段是郑简公在位(前565—前530)时的郑国公室,他比鲁隐公十一年(前712),约晚一百五十年,周王室何以能够对大约一百五十年后的“郑公孙段”进行恩赐呢?查《春秋左氏传》,郑受州田有二:一是隐公十一年,周王“与郑人苏忿生之田——温、原、緡……陘、隤、怀”<sup>①</sup>。一是昭公三年,“夏四月,郑伯如晋,公孙段相,甚敬而卑,礼无违者,晋侯嘉焉,曰:‘……赐汝州田,以胙乃旧勋。’”<sup>②</sup>据此,戴震补了“昭公三年,晋以州田赐郑”十个字,对原文句子也有所调整。增补和调整后的文字是:

隐公十有一年,周以赐郑。昭公三年,晋以州田赐郑公孙段。

如此,则内容与出处相符,使疑点消除,文字畅达。

以上补订的内容,却都没有被殿本所采纳。没有采纳的原因,估计殿本的底本毕竟是前一位纂修官从《永乐大典》中抄来的。一般校勘往往重在“是非”,而疏于“精粗”,因此这些精准的文字就被忽略了。同时,殿本还有对讹错只作考证,而不作改正者。如“濕餘水”当作“瀑餘水”,自刻本已改正,而殿本卷十四却一仍其旧(详见下)。这显然是戴震在四库馆奉命办事,身不由己。因此,殿本尚存诸多瑕疵,远不及自刻本,这也是可以理解的了。

另外值得一提的是,自刻本还有多条据有关类书、方志增补的佚文,殿本也没有补收进来。如《浊漳水》“水出邺西北”至“谓之合口”,计九十六字之多,他本皆无,当为戴震据《太平御览》卷六十四《河北诸水》引《水经注》补。又《米水》“泉不常见”至“疾者饮此多愈”,计三十二字,他本亦无,当为戴震据《名胜志》卷十二《湖广衡州府酃县》引《水经注》补,等等。

其三,关于武英殿本的案注。

殿本的“案”有两种:一是案校,一是案注。案注即考证或注释。多数案校之下接着就有案注,以考证致讹的原因,及改正的理据。其少则数字,多则数百字。案校中的“伪校”,是殿本中的糟粕,纯系为了美化大典本而为之;而所有案注及“伪校”之外的案校,则是殿本中的精华,是戴震长期研究《水经注》的重要成果。其内容主要是分离混淆的经、注,考正文字的讹脱衍倒,以及其他相关的问题。

关于分离经、注,尽管戴震已经发明了“四大条例”,但“四大条例”只是确定了区分经、注的总原则,要具体区分每一条经和注,还要根据具体情况,进行具体分析,这就需要进行相关的考证。如卷七《济水》,于注文“北济也”下案:

此三字,原本及近刻并讹作经。考济自荣泽流出,有南济、北济之分。南济行阳武、封丘、济阳、冤胸、定陶之南,而不迳其北。北济则行阳武、封丘、济阳、冤胸、定陶之北,而不迳其南。作《水经》者,叙“济水东过阳武南、封丘北,平丘南、济阳北,冤胸、定陶南”,道元不显言其非。因于“过阳武南”下,叙“南济迳阳武、封丘、济阳南”;于“过封丘北、平丘南、济阳北”下,皆以北济释之;于“过冤胸、定陶南”下,又叙南济所迳;其北济之迳冤胸、定陶北,则补叙于“从乘氏县东北流,入钜野泽”下。经虽舛误,注内分南济、北济各有条理。自注多讹为经,于是愈益淆紊不可读,今译为订正。<sup>③</sup>

这一条混淆的经、注属于特例,不在“四大条例”的分辨范畴。因此,戴震必须按照相关的地理位置,以及注文的相关“条理”,来分辨经文和注文。

下面,我们再看一条考证讹字的例子。卷十四《濕餘水》,于经文“濕餘水出上谷居庸关东”,下案:

《汉书·地理志》:“上谷郡军都,温餘水东至路,南入沽。”《元史》:“泰定三年,温榆水溢。”

① 杨伯峻:《春秋左传注》第1册,北京:中华书局,1981年,第76—77页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》第4册,第1239页。

③ 郦道元:《水经注》卷七,《四部丛刊》影印武英殿本,第3册,第17页a-b。

《昌平山水记》云：“温榆河即昌平之榆河。《辽史》作‘温榆’，本《水经注》之‘温馀水’，以字相似而讹也。”今考，“温”与“濕”并“瀑”之讹。《后汉书·王霸传》云：“可从温水漕。”温水，乃瀑水。唐韦挺运米至卢思台，方知渠闭，则久坏不修耳。霸所漕者温水，非温馀水也。李贤注引“温馀”释之，疏矣。瀑水有《说文》为显证。而“温馀”见《汉书》，“濕馀”见《水经》，承讹已久，今姑仍之。<sup>①</sup>

此条关于“温馀水”、“濕馀水”之“温”、“濕”乃“瀑”之讹误，一千多年来，乱象环生。戴震溯流知源，循根达杪，从而改正了错误。尽管殿本是“承讹已久，今姑仍之”，但经过两个世纪，这一考证结果终于为后世所接受。杨守敬与熊会贞《水经注疏》、杨守敬《水经注图》、谭其骧《中国历史地图集》（第二至四册）等，都把“濕馀水”改正为“瀑馀水”了。

从以上二例可以看出，戴震治《水经注》用了两种基本的方法：一是“按之地望”的地理分析法，二是“必征之古”的历史分析法。而且用这两种方法都必须竭尽“钜细毕究，本末兼察”的功夫。同时还要补充的是：戴震“必征之古”，但并不迷于古。他说：“仆情僻识狭，以谓信古而愚，愈于不知而作，但宜推求，勿为株守。”<sup>②</sup>胡适在《跋戴校水经注引书目，并推论戴氏治水经注的方法》一文中，特别分析了殿本《水经注》一条长达五百多字的案校，即卷二十五《泗水》，关于“《地理志》故湖陵县也”的考证。这一条案校，条分缕析，纠正了《汉书·地理志》的“八误”。胡适总结戴震的治学方法是：“用个人的学力心思去推勘古书，应该校勘的就得先校勘，应该考证的就得先考证，以求得一个是处：这就是‘推求’。”<sup>③</sup>戴震《水经注》的研究成果，正是这样“推求”的结果，因此“靡不条贯”、“不留馀议”，以达到“十分之见”的境地<sup>④</sup>。

案注及剔除“伪注”之外的案校，是殿本的价值所在，集中了戴震大半辈子研究《水经注》的心血。戴震如果没有接受武英殿本校订任务的话，那么这些案注、案校肯定会出现他的自刻本中。因此，对于“白文”的自刻本，殿本的“案注”，毫无疑问是有补白作用的。我们今天研读自刻本，也必须借重这些案注、案校。

#### 四、余 论

《水经注》于《永乐大典》中，收在“八贿”韵的“水”字下，计十五卷。不过这种“卷”，“盖依大典全书篇幅之多寡，定卷册之厚薄”<sup>⑤</sup>，也就是说，大典本既没有按通行本的形式分卷，也没有按每条水来分篇。可以设想，对于殿本《水经注》，如果没有乾隆皇帝题诗在前，以及四库馆高官们干预的话，那么戴震予以分篇，则是顺理成章的事，这样“伪校”的事就不可能发生，自刻本当然也就没有继续刊完的必要，而后来那场先后持续一百多年的“《水经注》案”，大概也不会发生了。

二百多年来，世人奉殿本《水经注》为“圭臬”，而自刻本却鲜有人问津，故戴震苦心亦难为人知。甚至连自刻本所改正的讹字，只要殿本没有改正者，学界今天一仍其旧<sup>⑥</sup>，这倒是颇值得商讨的。

谨以拙文纪念戴震二百九十周年诞辰！

[责任编辑 渭 卿]

① 郦道元：《水经注》卷十四，《四部丛刊》影印武英殿本，第5册，第1页a。

② 戴震：《与王内翰凤喈书》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，第276页。

③ 胡适：《跋戴校水经注引书目，并推论戴氏治水经注的方法》，耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》第3册，第190页。

④ 戴震：《与姚孝廉姬传书》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，第370页。

⑤ 张元济：《永乐大典本水经注跋》，郦道元：《永乐大典本水经注》，第715页。

⑥ 如以上所举例，在山东境内的黄河有条支流，所谓“瀑水”者，依据《说文》等当作“瀑水”，自刻本已改正。另据陈桥驿关于《水经注》卷五“瀑水”的考证：何焯校明钞本《水经注》、明朱子臣辑评《水经注删》，均作“瀑水”。又孙星衍《尚书今古文注疏》卷三、王鸣盛《尚书后案》，以及侯棣《禹贡古今注通释》，关于“浮于济漯达于河”引《水经注》，均作“瀑水”（详见陈桥驿：《水经注地名汇释》上册，第31页）。但是，由于殿本仍讹作“瀑水”，至今亦未改正。如1981年商务印书馆修订本《辞源》第3册第1877页、1999年上海辞书出版社修订本《辞海》中册第2764页，也皆以“瀑水”为正条立目。

## 《刘子》作者综考释疑 ——兼论《刘子》的学术史意义

林其铤

**摘要:**“《刘子》刘勰著”,南宋以前直接可见的公私著录均无疑义;分歧始自南宋出现的《刘子》袁孝政注本及刘克庄引文。考证表明,袁孝政注本乃宋人伪托,刘克庄引文亦无的据;无论外证还是内证,都充分证明《刘子》著作权当属刘勰。辨别《刘子》作者归属,深入研究《刘子》,对全面认识刘勰,深入研究《文心雕龙》,乃至建构中华文化新体系,都具有重要的学术价值和实际意义。

**关键词:**刘子;刘勰;文心雕龙

作为继《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》之后中古时期杂家代表作的《刘子》,曾盛行于隋、唐,迄今已流传了十五个世纪。南宋以后,由于《刘子》作者归属发生异议,所以其社会影响随之减弱。但由于《刘子》“总结了古代诸子的学术和思想”<sup>①</sup>并“自铸其奇”<sup>②</sup>,而且“其文隽彩警拔”<sup>③</sup>,故仍能流传不绝。

20世纪80年代,笔者同陈凤金整理《刘子》,撰成《刘子集校》(附作者考辨),考定《刘子》作者为梁刘勰,并且应邀向1986年4月在安徽屯溪举行的中国《文心雕龙》学会第二届年会作了汇报,引起了大家的关注和争鸣。二十多年过去了,已发表的关于《刘子》作者问题的争鸣论文达四十余篇,大家各抒己见,相互切磋,凡能想到的,基本都把问题提出来了,这对研究的深入、问题的解决,是大为有益的。

综合历史和近二十多年争鸣中否定“《刘子》刘勰著”提出的观点,有如下十种:

- 1.《梁书》、《南史》本传未录;
- 2.《隋志》所录《刘子》未必即今之《刘子》;
- 3.《隋志》依《七录》列《刘子》于吴、晋人之间,《刘子·贵农》有“天子亲耕于东郊,后妃躬桑于北郊”<sup>④</sup>,正合于魏、晋籍田制度,故当为东晋人作;
- 4.《刘子》卷数与《文心雕龙》不合;
- 5.《文心雕龙》避梁讳,《刘子》不避;
- 6.《刘子·辩乐》与《文心雕龙·乐府》关于“北音”的起源说法相左;
- 7.《刘子·惜时》云“道业未就”<sup>⑤</sup>,不合刘勰身世;

**作者简介:**林其铤,上海社会科学院五缘文化研究所研究员(上海 200135)。

① 王重民:《中国目录学史论丛》,北京:中华书局,1984年,第134页。

② [日]播磨清绚:《〈刘子〉序》,林其铤:《刘子集校合编》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第833页。

③ 《明清潘轩蓝格钞本新论叙目》,林其铤:《刘子集校合编》,第1134页。

④ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,上海:上海古籍出版社,1985年,第63页。

⑤ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第291页。

- 8.《刘子》与《文心雕龙》习惯用语不同;
- 9.《刘子》与《文心雕龙》语言结构、文章风格不同;
- 10.刘勰崇佛、《文心雕龙》尊儒,《刘子》好道而“归心道教”,两书“志趣迥殊”<sup>①</sup>。

对于上面十个方面的否定意见,持“《刘子》刘勰著”的论者如朱文民、涂光社、陈志平以及台湾的游志诚等先生也已多方面作出回应。笔者不才,从1984年至2013年计有十篇考辨文字发表:

- 1.《论〈刘子〉作者问题》,《文献》1984年第20辑;
- 2.《〈刘子〉作者考辨》,《刘子集校·附录》,上海:上海古籍出版社,1985年;
- 3.《再论〈刘子〉作者问题》,《中华文史论丛》1986年第4期;
- 4.《〈刘子〉思想初探》,《文史哲》1987年第6期;
- 5.《五卷本〈刘子〉和日本学者的论述》,《文献》1989年第4期;
- 6.《〈文心雕龙〉与〈刘子〉思想比较》,《文心雕龙研究荟萃》,1992年;
- 7.《〈刘勰传〉序》,朱文民:《刘勰传》,西安:三秦出版社,2006年;

8.《魏晋玄学与刘勰思想——兼论〈文心雕龙〉与〈刘子〉的体用观》,台湾《2007〈文心雕龙〉国际学术研讨会论文集》,《许昌学院学报》2008年第4期;

- 9.《〈刘子〉的版本及其作者问题》,《诸子学刊》2012年第7辑;
- 10.《〈刘子〉袁孝政注本考辨》,《诸子学刊》2013年第8辑。

此外,在《敦煌遗书刘子残卷集录》(上海:上海书店出版社,1988年)、《刘子集校合编》(上海:华东师范大学出版社,2012年)两书的《前言》中,则有较全面的综考。

笔者通过三十年的研究,认为《刘子》的作者确实是梁刘勰,自南宋以降的异议不足为凭,剥夺刘勰对《刘子》的著作权,乃文坛千载冤案,应该本着实事求是的态度,恢复历史的原来面目,从新、旧《唐书》的著录,肯定“《刘子》刘勰著”。为说明问题,今将个人研究所得所见申述于后,但为省篇幅,有的只列根据,不详展开。

## 一、南宋以前的历史实录

《刘子》作者谁属?唐前未见著录。《隋书·经籍志三》虽有“梁有……《刘子》十卷……亡”<sup>②</sup>的记载,但未及作者;成书于隋的虞世南《北堂书钞》和释道宣《广弘明集》也多有征引,但也只标举书名,未提作者。可是,自唐迄于南宋初年,今能见到的直接史料公私著录,皆明确记载:《刘子》刘勰著。《刘子》作者谁属没有异议。其著录有:

- 1.唐释慧琳《一切经音义》:

(甲)卷九十《音高僧传》第八:“刘勰(嫌烦反——原注),梁朝时才名之士也,著书四卷,名《刘子》。”<sup>③</sup>

(乙)卷九十一《音续高僧传》第五:“刘勰(嫌烦反——原注),人名也,著书名《刘子》。”<sup>④</sup>

按:(甲)系于《高僧传·释僧柔传》;(乙)系于《高僧传二集·僧旻传》。《一切经音义》成书于唐宪宗元和二年(807)或五年(810)。《一切经音义》释义援据古籍之多,保存佚文之富,在古辞书中首推此书。

- 2.《敦煌遗书》伯二七二一卷、伯三六七一卷、伯三六四九卷、斯四六六三卷、斯五六五八卷均有

① 永珩、纪昀等撰:《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第1010页。

② 魏征等:《隋书》,北京:中华书局,1982年,第1006页。

③ 《续修四库全书》第197册,上海:上海古籍出版社,2001年,第545页。

④ 《续修四库全书》第197册,第554页。



题为《杂抄》，亦称《随身宝》、《珠玉抄》、《益世文》者，并有：“《离骚经》，屈原注。《流子》刘协注。”<sup>①</sup>

按：敦煌遗书伯三六三六卷在《九流》标题下，基本全录《刘子·九流》第五十五，在其标题下注：“事在《流子》第五十五章。”<sup>②</sup>王重民据此认为：“《流子》刘协注”，“必系《刘子》刘勰著矣”。“唐人称《刘子》为《流子》，唐人固有此称也”<sup>③</sup>。敦煌学专家宁希元在研究唐人写本、早期民间作品及晚出坊刻民间用书之后认定：此类广泛运用同音假借，定非“书手之任性”，实是一种源于“口授录音”、“语言写真”的“标音系古书”<sup>④</sup>。因此上面唐写本中“刘”写作“流”，“勰”写作“协”，“著”写作“注”，皆属“标音系古书”。关于《随身宝》、《珠玉抄》、《益世文》等作者是谁，作于何时，南宋郑樵《通志·艺文略七·类书下》有：“《珠玉抄》一卷，张九龄撰。”<sup>⑤</sup>敦煌遗书中之《珠玉抄》是否就是张九龄撰之《珠玉抄》，今难确考。张九龄，唐玄宗时大臣，长安进士，任右拾遗、迁左补阙。但据周一良等人考证，敦煌遗书《杂抄》撰写时间，有人认为当在唐中宗景龙元年（707）至唐肃宗宝应元年（762）之间。在诸卷中，抄写最晚的是伯三六四九卷，抄写时间在五代后周世宗显德四年（957）。

### 3.《旧唐书》卷五十一《经籍志下·杂家类》：“《刘子》十卷，刘勰撰。”<sup>⑥</sup>

按：《旧唐书·经籍志》所录书目的出处，在《经籍志叙录》中有明确说明：“今录开元盛时四部诸书，以表艺文之盛。”<sup>⑦</sup>按照史学家黄永年的说法，也就是“只是把玄宗开元时根据皇帝藏书（林按：应该还要加上“诏公卿士庶之家所有异书，官借缮写”之书）编写的《群书四部录》和《古今书录》照抄一遍。”<sup>⑧</sup>《旧唐书·经籍志》共收录四部典籍 51852 卷，正合由《群书四部录》编纂者毋煚“略为四十卷，名为《古今书录》”<sup>⑨</sup>所收录的四部典籍之数。由此足证《旧唐书·经籍志》所录的确是唐开元间所编书目的翻版，所以可视作唐人编撰的目录书。

### 4.《新唐书》卷六十五《艺文志三·杂家类》：“《刘子》十卷，刘勰。”<sup>⑩</sup>

按：《新唐书》修纂始于北宋仁宗庆历五年（1045），成书于仁宗嘉祐五年（1060）。《艺文志》乃著名文学家、史学家欧阳修花大力气撰写而成。《新唐书·艺文志》不是照抄《旧唐书·经籍志》，很多是另起炉灶，不仅增加开元以后五百余家，而且金石铭刻间亦采用，改作补充不少。所以《刘子》作者著录也不是简单重复，而是经过甄别认定的。

### 5.郑樵《通志·艺文略·诸子类·儒术》：“《刘子》三卷，梁刘勰撰。”<sup>⑪</sup>

按：郑樵《通志》成书于宋高宗绍兴三十一年。他在《通志略·总序》中称：“臣之二十《略》，皆臣自有所得，不用旧史之文。”<sup>⑫</sup>后人则认为：“于所论述，多有高出于同时代人的精辟见解。”<sup>⑬</sup>特别是二十《略》，“为作者用力之作，也是本书的精华”<sup>⑭</sup>。郑樵《艺文略》著录《刘子》与前人不同，一是在《刘子》作者刘勰前冠以“梁”字；二是将《刘子》归之“儒术”。

### 6.高似孙《子略》：“刘子三卷，梁刘勰撰。”<sup>⑮</sup>

① 林其铤：《敦煌遗书〈刘子〉著录资料》，《刘子集校合编》，第 323 页。

② 林其铤：《刘子集校合编》，第 184 页。

③ 王重民：《敦煌古籍叙录》，北京：中华书局，1979 年，第 186、218 页。

④ 宁希元：《“标音系”的古书与变文中假借字的解读》，《敦煌学论集》，兰州：甘肃人民出版社，1985 年，第 236—238 页。

⑤ 郑樵撰，王树民点校：《通志二十略》，北京：中华书局，1995 年，第 1735 页。

⑥ 刘昫等：《旧唐书》，北京：中华书局，1975 年，第 2033 页。

⑦ 刘昫等：《旧唐书》，第 1963 页。

⑧ 黄永年：《旧唐书与新唐书》，北京：人民出版社，1985 年，第 33—34 页。

⑨ 刘昫等：《旧唐书》，第 1962 页。

⑩ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》，北京：中华书局，1975 年，第 1534 页。

⑪ 郑樵撰，王树民点校：《通志二十略》，第 1598 页。

⑫ 郑樵撰，王树民点校：《通志二十略》，《通志总序》，第 11 页。

⑬ 吴枫主编：《简明中国古籍辞典》，长春：吉林文史出版社，1987 年，第 761 页。

⑭ 《辞海》，上海：上海辞书出版社，1999 年，第 2845 页。

⑮ 高似孙：《子略》，《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，1939 年，第 64 页。

按:高似孙《刘子》录自《通志·艺文略》。《子略》不是全抄旧目,而是有所选择。《四库全书总目》云:“(《子略》)所载皆削其门类,而存其书名,略注撰人、卷数于下。其一书而有诸家注者,则惟列本书,而注家细字附录焉。”<sup>①</sup>也就是说,在所选录每一书下,注作者姓名和卷数;如果有不同的题注,则书下惟列所录原来的撰者和卷数,但把其他各家不同的题注,用小字作为附录系其下。所以后人该说“于每书下,集其诸家评论,指其真伪,颇多考证”<sup>②</sup>。该书唯著《刘子》作者为“梁刘勰撰”,再未涉及他人,说明至高似孙撰《子略》录《通志·艺文略》之《刘子》著录时,对“《刘子》梁刘勰撰”认为没有疑议。

从以上历史著录可见,由唐至南宋初,《刘子》作者为梁刘勰是没有问题的。因此,著名版本目录学家、图书馆学家、前上海图书馆馆长顾廷龙断言:“因就今日可见唐人著录,皆以为《刘子》刘勰著,此我国历史记载已甚明确。又日本新雕《刘子》五卷,为日本宝历八年(相当我国清乾隆二十三年)刊本,所据为日本应永(相当我国明洪武年间)写本,亦明题‘梁刘勰著’。首有播磨清绚、平安咸愿,末有城南滕璋等序跋,悉称《刘子》刘勰所作。可见海外流传,不仅亦已久远,而作者谁属亦甚明确。”<sup>③</sup>

## 二、《刘子》作者的异议始自南宋出现的袁孝政注 本序和刘克庄《后村大全集·诗话续集》引文

《刘子》作者谁属的异议是随袁孝政的注本及其《序》的出现而发生的,时间是在南宋高宗绍兴前后。袁《序》全文已佚,今最早提及袁注的当属晁公武初成于南宋高宗绍兴二十一年,终成于孝宗淳熙七年的《郡斋读书志》。此书“杂家类”有:“《刘子》三卷。右刘昼孔昭撰,唐袁政(按:原文如此)注,凡五十五篇,言修心治身之道,而辞颇俗薄。或以为刘勰、或以为刘孝标,未知孰是。”<sup>④</sup>继之则有陈振孙成书于南宋理宗端平三年的《直斋书录解題》。该书杂家类收录了袁《序》中的一段:“《刘子》五卷。刘昼孔昭撰,播州录事参军孝政(按:原文如此)为序,凡五十五篇。案:《唐志》十卷,刘勰撰。今序云:‘昼伤己不遇,天下陵迟,播迁江表,故作此书。时人莫知,谓为刘勰、刘歆、刘孝标作。’孝政之言云尔,终不知昼为何代人。其书近出,传记无称,莫详其始末,不知何以知其名昼而字孔昭也。”<sup>⑤</sup>

在南宋文献中,尚有成书于南宋度宗咸淳三年(1257)的刘克庄《后村大全集·诗话续集》转引之所谓唐张鷟《朝野僉载》:“《刘子》书咸以为刘勰所撰,乃渤海刘昼所制。昼无位,博学有才,窃(按:《四部丛刊》本原缺,依余嘉锡《四库提要辨证》引文补)取其名,人莫知也。”<sup>⑥</sup>

笔者曾对袁孝政其人、其注作过专题考证,得出的结论是:袁孝政非唐人,袁注亦非唐人注。清乾隆时人吴騫在世恩堂本《刘子》跋中也已指出:“《新论》(……即《刘子》)昔人多疑其非刘昼所撰,其书至南宋始出,又《北齐书》及《北史》并不言昼有《新论》……作注之袁孝政亦无表见,其注更多芜陋,且不类唐人手笔,当更改之。”<sup>⑦</sup>笔者的主要根据有五:

1. 注者传记无凭,来历不明:今存九种敦煌西域《刘子》残卷、五种敦煌《随身宝》、《珠玉抄》、《杂抄》以及南宋前文献目录全无有关《刘子》注者袁孝政记录,连唐、宋播州(唐始置于贞观十三年唐末废,宋徽宗大观中复置,宣和三年废)所在地清修《遵义府志》也直言:“袁孝政,播州录事参军,任年

① 永瑢、纪昀等撰:《四库全书总目》,第730页。

② 吴枫主编:《简明中国古籍辞典》,第68页。

③ 顾廷龙:《敦煌遗书刘子残卷集录序》,林其铤、陈凤金:《敦煌遗书刘子残卷集录》,上海:上海书店,1988年,第4-5页。

④ 晁公武撰,孙猛校证:《郡斋读书志校证》,上海:上海古籍出版社,1990年,第517页。

⑤ 陈振孙撰,徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解題》,上海:上海古籍出版社,1987年,第304页。

⑥ 余嘉锡:《四库提要辨证》,北京:中华书局,1985年,第837页。

⑦ 林其铤:《刘子集校合编》,第1136页。

未详。”<sup>①</sup>

2. 今藏九种敦煌西域隋、唐写《刘子》残卷皆无注；迄至南宋初年也全无《刘子袁注》的记录；五种敦煌遗书《随身宝》、《珠玉抄》和《旧唐书·经籍志下》、《新唐书·艺文志三》、郑樵《通志·艺文略》著录《刘子》及其作者，但都未见有《袁注》著录，《宋史·艺文志四》著录《刘子》有“奚克让《刘子音释》三卷、又《音义》三卷”<sup>②</sup>，也未有《袁注》记载。

3. 当持有“《刘子》刘昼撰”说的袁孝政《序》的《刘子袁注》本在南宋出现时，南宋的主要目录学家都对其表示质疑：晁公武《郡斋读书志》说“未知孰是”<sup>③</sup>，陈振孙《直斋书录解題》云“此书近出，传记无称，不知何以知其名昼而字孔昭也”，并且称袁孝政《序》为“今序”<sup>④</sup>。章如愚《群书考索》也称《袁序》为“今袁孝政序”<sup>⑤</sup>。赵希弁《读书附志》说《刘子》作者“袁孝政为序之际，已不能明矣”<sup>⑥</sup>。黄震《黄氏日钞》直言“无传记可凭或者袁孝政之自为耶”<sup>⑦</sup>。

4. 袁注遗存异体字与隋、唐古本不成比例。据统计：刘幼云旧藏唐写本八整篇异体字 133 字；南宋刊 44 篇 19 字；袁注 243 条，13 字。袁注异体字与南宋刊本相近，与唐代相去甚远，比例悬殊，可见不属同一朝代。

5. 袁注与唐人注书体例不相属：唐人注书谨严，实名征引比例高；宋人注书好窃袭前人之语，转为己说，实名征引比率低。据统计，唐人注书实名征引率一般均在 60% 以上，而袁注仅有 0.699%（以宝历本为例）。

综观以上五点，可以断定：袁孝政《序》及《袁注》实宋人伪托<sup>⑧</sup>。此外，前贤也早已指出：袁《序》所言“昼伤己不遇，天下陵迟，播迁江表，故作此书”<sup>⑨</sup>，完全同《北齐书·刘昼传》记载的刘昼身世不合<sup>⑩</sup>。所以如果我们不是对晁、陈二氏著录断章取义，而是细加辨析，不难发现：以袁孝政《序》为据否定两《唐书》等“《刘子》刘勰著”的著录是不可靠的。在南宋之前，“《刘子》刘勰撰”，是肯定的，是没有异议的；从南宋高宗绍兴后，随着袁注本《刘子》并袁《序》的出现，《刘子》作者谁属的争议才随之发生。但是，在此说出现时，由于南宋的主要目录学家都表示质疑，因而在当时影响还不大；只是到了明代以后，正如刘勰在《文心雕龙·史传》所说：“俗皆爱奇，莫顾实理。传闻而欲伟其事，录远而欲详其迹。于是弃同即异，穿凿傍说，旧史所无，我书则博。”<sup>⑪</sup>于是腰斩原文，曲解原意，由疑变是，晁公武、陈振孙等本来质疑袁孝政的“刘昼”说，倒反成了一些人“刘昼”说的依据。这便是《刘子·审名》所说“传弥广而理逾乖，名逾假而实逾反”<sup>⑫</sup>了。

又，刘克庄《后村大全集·诗话续集》所引是否真的是张鹭《朝野僉载》原有？其言《刘子》作者是否可信？

首先，查张鹭《朝野僉载》世之传本，根本就没有刘克庄转引的关于《刘子》作者这一条，新出的张鹭《朝野僉载》中的这段话，是今人从《后村大全集·诗话续集》中“辑佚”补进的。

其次，《后村大全集·诗话续集》所引《朝野僉载》“有系后人取他书窜入也”<sup>⑬</sup>。并且刘克庄成书

① 郑珍、莫友芝：《遵义府志》，遵义市志编纂委员会办公室，1986 年，第 788 页。

② 脱脱等：《宋史》，北京：中华书局，1977 年，第 5208 页。

③ 晁公武撰，孙猛校证：《郡斋读书志校证》，第 517 页。

④ 陈振孙撰，徐小蛮、顾美华点校：《直斋书录解題》，第 304 页。

⑤ 章如愚：《群书考索》，文渊阁《四库全书》本。

⑥ 赵希弁：《读书附志》，晁公武撰，孙猛校证：《郡斋读书志校证》，第 1142 页。

⑦ 黄震：《黄氏日钞》，文渊阁《四库全书》本。

⑧ 详见林其敏：《刘子集校合编·前言》，第 18～26 页。

⑨ 陈振孙撰，徐小蛮、顾美华点校：《直斋书录解題》，第 304 页。

⑩ 永瑆、纪昀等撰：《四库全书总目》，第 1010 页。

⑪ 刘勰：《文心雕龙·史传》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，上海：上海书店出版社，2001 年，第 134 页。

⑫ 林其敏、陈凤金：《刘子集校》，第 94 页。

⑬ 余嘉锡：《四库提要辨证》，第 1023 页。

之前,已经出现袁孝政“《刘子》刘昼撰”的说法,其引文大意与袁孝政《序》除“窃取其名”<sup>①</sup>外又几乎雷同。更重要的是,除刘克庄引文之外,再也找不到第二个对《朝野僉载》同一条的引文作为佐证。

再次,刘克庄所引张书“窃取其名”则更乖实理。对此,笔者在1985年发表的《刘子作者考辨》曾举三条反驳:“第一,刘勰在南朝的地位始终不高,《文心雕龙》在南北朝时期的社会影响并不大。……所以刘昼欲‘翻托刘勰之名’达到他‘犹之郢人为赋,托以灵均,见其举世传诵,聊以快意’(余嘉锡语)的目的,在当时是没有意义的。”“第二,刘勰最终以遁入空门皈依佛祖做和尚为归宿。刘昼则是敌视和鄙视佛教徒的,翻托为自己所不齿的人以广自己的论著,是不符合逻辑的。”“第三,刘勰与刘昼生活时间很近,刘勰卒年只比刘昼早三、四十年,在这么短的时间里,公开伪造翻托一部书,且不被儒林质疑,恐怕也是办不到的。”<sup>②</sup>王叔岷《刘子集证·自序》批驳则更有力:“昼既不能得真赏于当时,惟有求知音于后世,若窃取刘勰之名以传其书,则并身后之名不可得矣!昼之愚不致如此。”<sup>③</sup>可见“窃取其名”而撰《刘子》的说法,只有“浅陋纰缪”、于事“尚多乱道”、“伪造古书”被斥为“粗识之无,不通文义者”<sup>④</sup>,而且有胡编刘昼“天下陵迟,播迁江表”<sup>⑤</sup>身世前科,如袁孝政之流方能说出。

根据以上三点,笔者以为刘克庄《后村大全集·诗话续集》所引所谓唐张鹭《朝野僉载》语不可信,以此作为“唐人早有此说”故而否定两《唐志》、《通志》和《一切经音义》、五种敦煌遗书、《子略》等《刘子》刘勰撰的根据更是不足为凭。

### 三、关于否定“《刘子》刘勰著”主要论点的辨析

《刘子》作者谁属问题,自南宋绍兴以降,已经聚讼千年,有刘勰说、刘昼说、刘歆说、刘孝标说、魏晋间人说、唐贞观以后人说、袁孝政伪撰说,还有金刘处元说,另有姓刘人说。以上九种说法,多数皆因版本无据,史无明录,或因唐前写本发现和内证等皆不攻自破,所以焦点仍集中于刘勰、刘昼身上。

#### 1. 关于《梁书》刘勰本传未录《刘子》的问题。

刘勰是中古时代杰出的文论家和思想家,虽然他在《梁书》和《南史》中均有传,但是《梁书》本传仅1116字,除去其中引述《文心雕龙·序志》777字,真正记其生平事迹者只有339字。《南史》本传则更少,全文仅367字,除去引用《文心雕龙·序志》116字,真正记其生平事迹者仅251字。所以王叔岷认为:“夫史传所记,不无疏略,虽未明言刘昼、刘勰撰是书,亦不足已墙证二子并未撰是书,惟有就是书内容探讨分析,或有助于作者之谁属。”<sup>⑥</sup>《梁书》、《南史》之《刘勰传》未录《刘子》,但有“文集行于世”<sup>⑦</sup>记载;《北齐书》刘昼本传也未录《刘子》。事实也证明,已发现并被公认是刘勰著作的如《灭惑论》、《梁建安王造剡山石城寺石像碑》以及《出三藏记法集杂记铭目录》所列只见其目而文已佚的著作,未被本传所录者还不少。

#### 2. 关于被认为“有力之证据”的两书“志趣迥殊”<sup>⑧</sup>,即《文心雕龙》“崇儒宗经”,《刘子》“归心道教”的问题。

如果我们能够真正以“知人论世”、“顾及全篇”的视野,将两书同置于南北朝晚期社会发展大趋势和适应这一大趋势而出现的社会思潮大背景中考察,就会看到两书同样具有“三教连衡,五乘并

① 刘克庄:《后村先生大全集》卷一七九,《四部丛刊》本。

② 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第371-372页。

③ 王叔岷:《刘子集证》,北京:中华书局,2007年,第6页。

④ 余嘉锡:《四库提要辨证》,第845-846页。

⑤ 陈振孙撰,徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解题》,第304页。

⑥ 王叔岷:《刘子集证》,自序,第3页。

⑦ 姚思廉:《梁书》,北京:中华书局,1973年,第712页。

⑧ 永璠、纪昀等撰:《四库全书总目》,第1010页。

骛”<sup>①</sup>，儒道互补、道体儒用、一本多元、兼容各家的时代特点。《文心雕龙》既“原道”，倡言“自然”<sup>②</sup>，又“宗经”，被奉为“群言之祖”<sup>③</sup>；《刘子》也断言：“道者玄化为本，儒者德教为宗；九流之中，二化为最。”<sup>④</sup>就以两书最根本的认识论而言，常被引作“归心道教”与《文心雕龙》“志趣迥殊”证据的《刘子》前四篇——《清神》、《防欲》、《去情》、《韬光》而言，我们如果不是顾前而不顾后，用孤立、片面的眼光，而是顾及全书，从形而上认识论的高度，同接下去的《崇学》、《专学》、《辩乐》、《履信》、《思顺》、《慎独》一起加以探究，再同《文心雕龙·神思》篇中的“是以陶钧文思，贵在虚静，疏淪五藏，澡雪精神。积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以绎辞，然后使玄解之宰，寻声律以定墨；独照之匠，窥意象而运斤”<sup>⑤</sup>加以比较研究，我们不难发现，《刘子》的《清神》、《防欲》、《去情》、《韬光》只不过是《文心雕龙》“贵在虚静，疏淪五藏，澡雪精神”的展开与发挥，也就是道家“涤除玄览”<sup>⑥</sup>、“虚室生白”<sup>⑦</sup>、排除杂念，“私志不得入公道，嗜欲不得枉正术”<sup>⑧</sup>认识论的或简或详的表述。而《刘子》的《崇学》、《专学》、《辩乐》、《履信》、《思顺》、《慎独》等篇，也只是《文心雕龙》“积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以绎辞”的展开与发挥，而这也正是儒家“因学而鉴道”、“非积学而不成”<sup>⑨</sup>认识论或简或详的表述。简单地断言两书“志趣迥殊”是不合实际的。事实上，作为中华文化显著特点的整合系统思维模式，儒家着重于在知识层面提出了“格物致知”的认知途径，道家则着重于在智慧层面提出了“体悟致智”的认知途径，经过历史长期的碰撞、磨合，在魏晋南北朝玄学思潮兴起之后，两个认知途径已出现融合趋势。在此大背景下，自觉地把作为中国学术流派主干的儒家“格物致知”和道家“体悟致智”的认识目标和认知途径有机地统一起来，正是作为思想家刘勰的一大贡献。人们往往囿于传统的门派对立和西方唯物、唯心二元对立思维的惯势，视儒道两家为水火。其实，《刘子·九流》就讲得很清楚：“夫道以无为化世，儒以六艺济俗；无为以清虚为心，六艺以礼教为训。”“迹虽有殊，归趣无异。”<sup>⑩</sup>综观《刘子》全书，同《文心雕龙》一样，是体现了儒道会通、道体儒用、体用一如、兼容百家的时代精神的。

3. 关于《隋志》列《刘子》于吴、晋人之间而《刘子·贵农》有“天子亲耕于东郊，后妃躬桑于北郊”<sup>⑪</sup>正合于魏、晋籍田制度故当为晋人作的问题。

陈志平博士《刘子研究》本来是持此观点的。后来经他对《隋志》的深入考证，找出与《刘子》著录雷同的特例，得出了如下的结论：“可见以《隋书·经籍志》中的书籍所在位置推测该书产生时代并不可靠，因为其中有许多特例存在。故清姚振宗虽然提出了考证《刘子》作者时代的一条思路，但因为此思路有太多的可能性，所以尚缺说服力。”<sup>⑫</sup>至于《贵农篇》“亲耕于东郊”，“躬桑于北郊”问题，只要细考《梁书》、《南史》中的《梁武帝本纪》就会发现，正是梁武帝在普通二年（521），因遭雪灾而下诏“徙藉田于东郊”<sup>⑬</sup>的实录。《梁书·武帝纪》普通二年：“三月庚寅，大雪，平地三尺。夏四月乙卯，改作南北郊。丙辰诏曰：‘夫钦若昊天，历象无违，躬执耒耜，尽力致敬。上协星鸟，俯训民时，平秩东作，义不在南。前代因袭有乖礼制，可于震方简求沃野，具兹千亩，庶允旧章。’”<sup>⑭</sup>《南史》记载略同，但在诏

① 法琳：《对傅奕废佛僧表》，《广弘明集》卷十一，《四部丛刊》本。

② 刘勰：《文心雕龙·原道》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第111页。

③ 刘勰：《文心雕龙·宗经》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第114页。

④ 林其铤、陈凤金：《刘子集校》，第303页。

⑤ 刘勰：《文心雕龙·神思》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第151页。

⑥ 《老子·第十章》，任继愈：《老子新译》，上海：上海古籍出版社，1978年，第80页。

⑦ 《庄子·人间世》，郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1985年，第150页。

⑧ 《淮南子·修务训》，何宁：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年，第1322页。

⑨ 林其铤、陈凤金：《刘子集校》，第21、22页。

⑩ 林其铤、陈凤金：《刘子集校》，第303页。

⑪ 林其铤、陈凤金：《刘子集校》，第63页。

⑫ 陈志平：《从文献学的角度论〈刘子〉作者》（稿本）。

⑬ 李延寿：《南史》，北京：中华书局，1975年，第202页。

⑭ 姚思廉：《梁书》，第64—65页。

书后有“于是徙藉田于东郊十五里”<sup>①</sup>的记载。《梁书·武帝纪》普通三年还有“秋八月辛酉，作二郊及籍田并毕，班赐工匠各有差”<sup>②</sup>的记载，可见落实武帝改籍田于“震方”（东方）诏书的认真。《梁书·武帝纪》未提及后妃躬桑地，但南宋张敦颐《六朝事迹编类》有“隶县北七里耆闾寺前沙市中，六朝皇后亲蚕之所也”<sup>③</sup>的记载，《景定建康志》记载亦同<sup>④</sup>。过去有人认为：“是天子耕东郊，乃唐制也（《帝范·务农》：‘故躬耕东郊’）。非刘子所宜言。岂传写者妄改欤？”<sup>⑤</sup>。事实证明，此说非也。《刘子·贵农》“天子亲耕于东郊，后妃躬桑于北郊”<sup>⑥</sup>，正是梁武帝普通二年下诏改籍田于东郊的实录，这也为《刘子》属刘勰晚年（即普通二年之后）所撰提供了一条佐证。

#### 4. 关于习惯用语问题。

有论者以《刘子》一些习惯用语《文心雕龙》全书未使用，而《文心雕龙》一些习惯用语《刘子》全书也未使用，以此证明两书“字句上也有很大的不同”，因而两书“不可能出自一人之手”<sup>⑦</sup>。但是朱文民在其《把刘子的著作权还给刘勰》一文中说：“我将《文心雕龙》、《刘子》、《灭惑论》、《梁建安王造剡山石城寺石像碑铭》等刘勰著作，全部输入电脑进行检查”，结论是：“区别只在于使用频率少一点”，而不是“全书中也未使用过”<sup>⑧</sup>。计算机专家杨少俊，接受美籍华人学者林中明的建议，也用电子计算机检索《刘子》与《文心雕龙》两书的用词、辞源、句法类型，他得出初步结论，倾向两书同出于一个作者。

#### 5. 关于两书语言结构和风格问题。

有论者认为：“从语言结构看，《刘子》的文笔整饬、平板、排句多，好缉缀成文”；“《文心雕龙》的文笔流畅、生动，俚句多，善自铸伟辞（《文心雕龙》中绝无像《刘子》那样的缉缀前人著作辞句）”<sup>⑨</sup>。笔者以为，《刘子》与《文心雕龙》在语言结构上的确有不完全相同之处，但对这种相异要作具体分析。首先，两书性质不同：《文心雕龙》乃刘勰壮年之作，其书系“言为文之用心”<sup>⑩</sup>；《刘子》是刘勰晚年之作，其书系“论治国修身之要”<sup>⑪</sup>。前者论文，后者论政。论文以“雕缛成体”<sup>⑫</sup>，可以自由发挥；论政则必须顾及政治环境，“顺风以托势”，“并顺情入机”，不能重蹈“郢君既毙于齐镬，蒯子几入于汉鼎”<sup>⑬</sup>的覆辙。《刘子》为什么要采取如论者所言“缉缀前人著作辞句”，或如王重民所说用“总结了古代诸子的学术和思想，来用古说今”<sup>⑭</sup>的曲笔表述方法？只要联系刘勰晚年的政治处境，那就不难理解了。刘勰虽有杰出的文才，但他志不在文而在于政。他认为：“士之登庸，以成务为用。鲁之敬姜，妇人之聪明耳，然推其机综，以方治国，安有丈夫学文而不达于政事哉？”<sup>⑮</sup>他年轻时入定林寺跟随释僧祐十余年而不出家，《文心雕龙》一杀青便急于取定沈约，踏上仕途之后经过十多年奋斗成了储君昭明太子的近臣。正当他满怀希望企盼依附萧统能够实现自己“摛文必在纬军国，负重必在任栋梁”<sup>⑯</sup>的理想，成为文武兼备、经国济世、立功垂楷、延芳百世的“大器”的时候，由于梁武帝“末年多忌”，萧统在与萧

① 李延寿：《南史》，第202页。

② 姚思廉：《梁书》，第66页。

③ 张敦颐：《六朝事迹编类》，文渊阁《四库全书》本。

④ 陈志平：《刘子研究》，长春：吉林人民出版社，2008年，第76页。

⑤ 杨明照：《增订刘子校注》，成都：巴蜀书社，2008年，第210页。

⑥ 林其敏、陈凤金：《刘子集校》，第63页。

⑦ 杨明照：《增订刘子校注》，第4、54、55页。

⑧ 朱文民：《刘勰传》，西安：三秦出版社，2006年，第400页。

⑨ 杨明照：《增订刘子校注》，第4、55页。

⑩ 刘勰：《文心雕龙·序志》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第185页。

⑪ 章如愚：《群书考索》，文渊阁《四库全书》本。

⑫ 刘勰：《文心雕龙·序志》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第185页。

⑬ 刘勰：《文心雕龙·论说》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第138页。

⑭ 王重民：《中国目录学史论丛》，第134页。

⑮ 刘勰：《文心雕龙·程器》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第185页。

⑯ 刘勰：《文心雕龙·程器》，张光年：《骈体语译文心雕龙》，第185页。

纲围绕皇位继承人的宫廷争斗中,最终因丁贵妃墓地事发遭到梁武帝追究,“昭明以忧患而死”,东宫易主,萧统文士集团遭到整肃,刘勰也因此不得不“先燔鬓发”,“启求出家”<sup>①</sup>,遁入空门以避祸<sup>②</sup>。所以,《刘子·惜时》末段:“岁之秋也,凉风鸣条,清露变叶,则寒蝉抱树而长叫,吟列悲酸,萧瑟于落日之际,何也?哀其时命,迫于严霜,而寄悲于菀柳。今日向西峰,道业未就,郁声于穷岫之阴,无闻于休明之世。”<sup>③</sup>正是刘勰晚年政治处境和人生理想破灭之无奈和痛苦心境的真实写照。但是,刘勰是一个有强烈社会使命感和功名意识的思想家,虽然“达于政事”的道路已被堵死,他仍不甘于“空蝗梁黍,枉没岁华,生为无闻之人,殁成一棺之士”,所以只能“沾衿于将来,染意于松烟”<sup>④</sup>,通过“立言”,写“入道见志”之书<sup>⑤</sup>,以抒胸中块垒。此即“身与时舛,志共道伸,标心于万古之上,而送怀于千载之下”<sup>⑥</sup>也。可是,在那样艰危险恶的政治环境里,要“论治国修身之要”是极为敏感和具有很大的风险的,稍有不慎便会招来杀身之祸。这对于有历史博识和丰富政治经验的刘勰而言,是不能不加深思慎行的。清章学诚论及孔子治学时曾说:“孔子不得位而行道,述六经以垂教于万世,孔子之不得已也。”<sup>⑦</sup>刘勰效法孔夫子撰《刘子》采取“缉缀前人著作辞句”<sup>⑧</sup>、“总结古代诸子的学术和思想,来用古说今”<sup>⑨</sup>的方法,正是他思想成熟、经验老到、聪明智慧的表现,也完全符合他《文心雕龙·论说》在总结前人经验基础上所提出的“并顺情入机,动言中务,虽批逆鳞,而功成计合”,“进有契于成务,退无阻于荣身”<sup>⑩</sup>的主张。所以语言结构虽然可以作为辨析两书同异进而推断作者谁属的一个手段,但也不能不顾时空条件而将其绝对化。明代《文心雕龙》注释的奠基人、《文心雕龙训故》的作者王惟俭,在其《文心雕龙训故序》中就说:刘彦和《文心雕龙》“其持论深刻,摘词藻绘,凡所撰著必将含屈吐宋、陵颜蹈谢为者;而《新论》(按:即《刘子》)一书,类儒士之书抄,多老生之常谭。何也?匪知之难,惟行之难。”<sup>⑪</sup>王惟俭一生屡遭魏忠贤奸党诬害,坐事“削籍”,遭御史弹劾而“落职闲住”<sup>⑫</sup>,深知“惟行之难”,因此尽管他也认为《文心雕龙》与《刘子》语言风格有很大差异,但他仍认为《文心雕龙》与《新论》(《刘子》)同出于刘彦和之手。《文心雕龙》学会创会会长张光年在第二届《文心雕龙》年会上与人讨论《刘子》作者问题涉及两书语言风格差异时,还“现身说法”:“在‘十年动乱’中,我被关了起来,被迫写了许多当时党八股格式的‘交代’文字,虽然同我其他时期写的文章风格有很大的不同,但不能说它就不是我张光年写的。所以不能一概而论。”<sup>⑬</sup>后来他在致王元化信中又说:“周老(按:指周振甫)有些地方看得精细,但局限于书面上的简单对比,我看不解决问题。当时山河破碎,社会动乱,社会思潮与个人思想的变化不能不在考虑之列。齐梁之际那些小皇帝们徘徊于儒释道之间,今天这样,明天那样,刘彦和这样动辄得咎的知识分子能够不受影响吗?去年春天,我在学会年会小组会上说过,几十年来,我们这些人,虽然革命的主旨不变,但思想面貌的许多方面,变得自己认不得自己了。数百年后,有人翻看我们‘文革’前的某篇文章,同我们八十年代的言论对照,硬说绝非出自一人之

① 姚思廉:《梁书》,第712页。

② 笔者对此曾有《城门失火,殃及池鱼——试论刘勰的出家与梁宫廷内争的关系》专文考证,载《文心雕龙研究》第四辑,北京:北京大学出版社,2000年。

③ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第291—292页。

④ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第291、292页。

⑤ 刘勰:《文心雕龙·诸子》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第134页。

⑥ 刘勰:《文心雕龙·诸子》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第136页。

⑦ 章学诚:《与陈鉴亭论学》,《章学诚遗书》,北京:文物出版社,1985年,第86页。

⑧ 杨明照:《增订刘子校注》,第4、55页。

⑨ 王重民:《中国目录学史论丛》,第134页。

⑩ 刘勰:《文心雕龙·论说》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第138页。

⑪ 王惟俭:《文心雕龙训故序》,中国文心雕龙学会、全国高校古籍整理委员会编:《文心雕龙资料丛书》,北京:学苑出版社,2004年,第384页。

⑫ 张廷玉等:《明史》,北京:中华书局,1974年,第7399页。

⑬ 此段引文乃据笔者当时所作记录,下一段引文中有所说明。

手,我们能首肯于地下乎?”<sup>①</sup>实际上,对于《刘子》的语言风格,历来也是“见仁见智”看法不一的。在某些评本,诸如明孙鑛评本、明清谨轩抄本等,也不乏“语多典雅”、“颇娟媚”、“语多幽默”、“工丽”、“入神”等评语<sup>②</sup>。所以也有人断定:“其文笔丰美,颇似刘彦和。”<sup>③</sup>“其分类铸辞,尊仲尼,卑百家,一似《文心雕龙》,谓必梁舍人刘勰所著也。”<sup>④</sup>还有人说《刘子》:“骈偶之体,实齐梁巨擘;当其清丽,辄为金石之声”;“丽而爽,即《文心雕龙》之一斑也”<sup>⑤</sup>。人们常常举《文心雕龙·物色》的一段文字赞美《文心雕龙》的文采:“岁有其物,物有其容,情以物迁,辞以情发。一叶且或迎意,虫声有足引心,况清风与明月同夜,白日与春林共朝哉!”<sup>⑥</sup>我们也不妨看看《刘子·言苑》:“睇秋月明,而知孀妇思;闻林风响,而见舟人惊。阳气主生,物所乐也;阴气主杀,物所憾也。故春葩含日似笑,秋叶泣露如泣。”<sup>⑦</sup>比较两段文字,恐亦难分伯仲。我们不妨再看看刘昼唯一留存的两段遗文,即由唐释道宣在其成书于隋的《广弘明集》卷六《叙列代王臣滞惑解》中引录的刘昼“上书言”:“佛法诡诞,避役者以为林藪。”“有尼、有优婆夷,实是僧之妻妾。损胎杀子,其状难言。今僧尼二百许万,并俗女向有四百余万,六月一损胎,如是年族二百万户矣。验此,佛是疫胎之鬼也,全非圣人之言。道士非老庄之本,藉佛邪说为其配坐而已。”<sup>⑧</sup>从刘昼这两段遗文来看,说它“古拙”尚可,若说与《刘子》“缛丽轻倩”<sup>⑨</sup>一致,大概是说不上。至于说《文心雕龙》中绝无像《刘子》那样的辑缀前人著作辞句,如果细勘《文心雕龙》文字,也会发现并不是那么绝对的。

#### 6. 关于《刘子》思想同佛教关系的问题。

特别值得重视的是,曾被不少人断为“归心道教”而与《文心雕龙》“志趣迥殊”,因而被作为非刘勰著而是刘昼撰的根据的《刘子》,同佛家的关系。从今存的九种敦煌、西域《刘子》残卷看,有八种出自敦煌藏经洞,其中书写最早,被学术界断为“隋时写本”或“六朝之末”的伯三五六二卷,在其《爱民第十二》篇题之下,留有“至心归(皈)衣(依)十方道宝”<sup>⑩</sup>;在《法术第十四》篇题下方,也留有“恭忝秘本”等文字<sup>⑪</sup>,这些文字与正文字体不相属,显然是此残卷持有者所涂鸦。这表明:此卷的持有者乃虔诚的佛教徒,是他把当时就视为珍宝的“秘本”,献给了佛寺。《刘子》有这么多写本远播边陲,并被佛寺收藏,为佛家所青睐,表明了此书同佛家的密切关系。成书于隋代的释道宣《广弘明集》,曾将《刘子》与《文心雕龙》并列征引,而且还用《刘子·妄瑕》之言斥责反佛者刘昼“狂、哲之心相去远矣”<sup>⑫</sup>。唐四明寺高僧释慧琳在其《一切经音义》中,两处明确著录《刘子》乃梁刘勰所著。此外,释道世《法苑珠林》、释湛然《辅行记》,也都分别征引《刘子》。以上事实都足以证明,在隋唐时期,这些冤亲无等的佛教徒,都引《刘子》为佛门同调。细考《刘子》内容,也不难发现,从思想到某些资料的采摭,也同佛教经典有关。被“传为中国第一部汉译佛经”<sup>⑬</sup>的《四十二章经》的《第三十四章处中得道》云:“沙门夜诵迦叶佛遗教经,其声悲紧,思悔欲退。佛问之曰:‘汝昔在家,曾为何业?’对曰:‘爱弹琴。’佛言:‘弦缓如何?’对曰:‘不鸣矣。’‘弦急如何?’对曰:‘声绝矣。’‘急缓得中如何?’对曰:‘诸音普矣!’佛言:‘沙门学道亦然,心若调适,道可得矣。于道若暴,暴即心疲;其身若疲,意即生恼;意若生恼,行即退矣;

① 张光年:《致王元化信》(1987年4月15日),《张光年文集》第5卷,北京:人民文学出版社,2002年,第145-146页。

② 明孙鑛评本《刘子》评语、明清谨轩蓝格抄本《新论》(即《刘子》)评语。

③ 卢文弨:《刘子跋》,林其敏:《刘子集校合编》,第1145页。

④ 蒋以化:《刘子引》,林其敏:《刘子集校合编》,第1134页。

⑤ 清谨轩蓝格抄本《新论》(即《刘子》)评语。

⑥ 刘勰:《文心雕龙·物色》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第179页。

⑦ 林其敏、陈凤金:《刘子集校》,第295页。

⑧ 释道宣:《叙列代王臣滞惑解》,《广弘明集》卷六,《四部丛刊》本。

⑨ 永璿、纪昀等撰:《四库全书总目》,第1010页。

⑩ 林其敏:《刘子集校合编》,第84页。

⑪ 林其敏:《刘子集校合编》,第88页。

⑫ 释道宣:《广弘明集》卷六,《四部丛刊》本。

⑬ 任继愈主编:《宗教辞典》,上海:上海辞书出版社,1981年,第306页。



其行既退,罪必加矣。但清净安乐,道不失矣。”<sup>①</sup>《刘子·爱民第十二》亦曰:“刑罚者,民之寒暑也;教令也,民之风雨也。刑罚不时,则民伤;教令不节,则俗弊。故水浊无掉尾之鱼,土确无葳蕤之木,政烦无逸乐之民。政之于民,犹琴瑟也:大弦急,则小弦绝;小弦绝,大弦阙矣。”<sup>②</sup>显然,前者乃以琴喻学道,阐“急缓得中”、“处中得道”之理;后者则以琴喻政治,阐“刑法”有时、“教令”有节之道。二者都本于佛家般若中观、中道,处事不取狂狷极端态度。这种思想方法,不仅贯穿《刘子》全书,而且也体现在《文心雕龙》之中。《四十二章经》在梁释僧祐《出三藏记集》中曾有著录:“《旧录》云:《孝明皇帝四十二章》,安法师(按:指东晋道安)所撰《录》阙此经。”<sup>③</sup>并补加说明,以为乃明帝派使者到西域求法,“于月支国遇沙门竺摩腾,译写此经还洛阳”<sup>④</sup>。《文心雕龙》学界有学者认为:僧祐《出三藏记集》系刘勰协助编成,其中序文,亦可能出于刘勰手笔。日本《文心雕龙》研究家兴膳宏就有专文《〈文心雕龙〉与〈出三藏记集〉》对此作了考证<sup>⑤</sup>。于此可见,刘勰著《刘子》,承袭和运用《四十二章经》思想和资料,是完全有可能的。《刘子》有《命相篇》,杨少俊教授曾将复印件向著名学者季羨林先生请教,季先生阅后明确表示:此篇思想与印度佛学有关。被人称作“不失为现存介绍我国早期佛教思想状况的重要著述之一”<sup>⑥</sup>的《理惑论》(也称《牟子理惑论》),在回答“云佛有三十二相,八十种好,何其异与人之甚也”时,答曰:“谚云:‘少所见,多所怪,睹駝駝言马肿背。’尧眉八彩,舜目重瞳子,皋陶鸟喙,文王四乳,禹耳三漏,周公背偻,伏羲龙鼻,仲尼反颡,老子日角月玄,鼻有双柱,手把十文,足踏二五。此非异于人乎?佛之相好,奚足疑哉!”<sup>⑦</sup>所谓“佛之相好”就是《观无量寿经》所说的佛“三十二相,八十随行好”<sup>⑧</sup>,或“无量寿佛有八万四千相,一一相中各有八万四千随形好”<sup>⑨</sup>。“八万四千”是印度人所常说的一种习惯用语,只是数目很多的意思,并不是确指的数量。《刘子·命相第二十五》也有:“伏羲日角,黄帝龙颜,帝尝戴肩,颡项骭骭,尧眉八彩,舜目重瞳,禹耳三漏,汤肩二肘,文王四乳,武王胼齿,孔子返宇,颜回重瞳,皋陶鸟喙。若此之类,皆圣贤受天殊相而生者也。”<sup>⑩</sup>此外,王充《论衡·骨相篇》也有类似的内容,但各家所述,文字或有小异。比如《论衡》“皋陶马口”<sup>⑪</sup>,而《理惑论》和《刘子》并作“皋陶”(《刘子》或作“皋繇”,但“繇”、“陶”通)鸟喙;《论衡》“十二圣”异相未列“伏羲”,而《理惑论》则云“伏羲龙鼻”,与《刘子》有异。各家所用资料可能源于当时的纬书,但《刘子》同《理惑论》可能有关系,因为《理惑论》在僧祐的《出三藏记集》和《弘明集》均有著录。《理惑论》有:“昔齐人乘船渡江,其父堕水,其子攘臂摔头颠倒,使水从口出,而父命得稣。夫摔头颠倒,不孝莫大,然以全父之身;若拱手修孝子之常,父命绝于水矣。孔子曰:‘可与适道,未可与权。’所谓时宜施者也。”<sup>⑫</sup>《刘子·明权第四十二》也有:“《语》称:‘可与适道,未可与权’。权者,反于经而合于道,反于义而后有善。若唐棣之花,反而更合也。孝子之事亲,和颜卑体,尽孝尽敬;及其溺也,则揽发而拯之,非敢侮慢,以救死也。故溺而摔父,祝则名君,势不得已也,权之所设也。”<sup>⑬</sup>《刘子》思想同《理惑论》是相通的。《刘子·惜时第五十三》开头一段话:“夫停灯于缸,先焰非后焰,而明者不能见;藏山于泽,今形非昨形,而智

① 《佛教十三经》(新编本),北京:中华书局,2010年,第466页。

② 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第69页。

③ 释僧祐撰,苏晋仁、萧鍊子点校:《出三藏记集》,北京:中华书局,1995年,第23页。

④ 释僧祐撰,苏晋仁、萧鍊子点校:《出三藏记集》,第23页。

⑤ [日]兴膳宏:《〈文心雕龙〉与〈出三藏记集〉》,彭恩华编译:《兴膳宏〈文心雕龙〉论文集》,济南:齐鲁书社,1984年。

⑥ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第1卷,北京:中华书局,1981年,第1页。

⑦ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第1卷,第5页。

⑧ 《佛教十三经》(影印本),北京:国际文化出版公司,1993年,第267页。

⑨ 《佛教十三经》(影印本),第269页。

⑩ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第146页。

⑪ 王充:《论衡·骨相》,黄晖:《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第112页。

⑫ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第1卷,第5页。

⑬ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第234页。

者不能知。何者?火则时时灭,山亦时时移。”<sup>①</sup>笔者曾向多位佛教学者请教,皆言源于佛经<sup>②</sup>。《四十二章经·第三十八章生即有灭》<sup>③</sup>,《刘子》此文思想也正与之相契。《出三藏记集》开头便说:“夫真谛玄凝,法性虚寂,而开物导俗,非言莫津。”<sup>④</sup>《刘子·崇学第五》开篇亦言:“至道无言,非立言无以明其理;大象无形,非立形无以测其奥。道象之妙,非言不津;津言之妙,非学不传。”<sup>⑤</sup>再联系《刘子》书中用了许多“神照”、“垢灭”、“炼业”、“机妙”等佛家习用语<sup>⑥</sup>,可见《刘子》不仅融合道儒,而且也会通佛家,这正是南朝“梁武之世,三教连衡,五乘并骛”<sup>⑦</sup>时代精神的反映。《刘子》的思想境界,以及它同佛教的密切关系,大概绝非“言好矜大”<sup>⑧</sup>、“诋佛甚力”<sup>⑨</sup>的刘昼所能言,恐怕只能非“长于佛理”、“改名慧地”<sup>⑩</sup>的刘勰莫属了。

#### 7. 关于避讳问题。

有论者举《文心雕龙》“《哀吊篇》将‘苏顺’改作‘苏慎’,《檄移篇》‘信顺’作‘信慎’,《诸子篇》、《序志篇》等均避免使用‘衍’字”,此系“刘勰在撰写《文心雕龙》时也避萧顺之与梁武帝父子之讳”。“但《刘子》一书却不避萧顺之与梁武帝父子之讳”,列举之例有:《思顺》“七纬顺度”、“美于顺也”;《爱民》“上顺天时”;《清神》“蔓衍于荒淫之波”、《九流》“邹衍”等,得出结论是:“由此可见,《刘子》当不可能是梁代刘勰所撰。”<sup>⑪</sup>笔者以为,避讳问题比较复杂,首先是南北朝时期避讳并不严格,有关这方面问题涂光社、朱文民等先生已有专门辨析,于此不赘。再者,按照论者观点,因《文心雕龙》有避梁讳而推断刘勰撰写《文心雕龙》当在梁代,而事实上从多方考证《文心雕龙》成书在齐末,这已被多数学者所接受。其次在《刘子》一些版本中,也有疑似避梁讳字的存在。如伯三六三六卷《九流》,“俾顺机变”,就写作“俾慎机变”<sup>⑫</sup>;卢文弨校明末刻本和程遵岳校乾隆重刊《汉魏丛书》本《刘子》,《思顺篇》并作《思慎篇》等等。所以用《文心雕龙》所谓避梁讳,而又说“《刘子》一书却不避”,进一步推断“《刘子》当不可能是梁代刘勰所撰”并不可靠。

#### 8. 关于《刘子·正赏》“采其制意之本,略其文外之华”<sup>⑬</sup>是否隐含暗示作者玄机问题。

在《刘子》作者考辨中,有一种不顾全篇、全人以及所处的社会背景,摘取片言,主观联系,附会求证的做法。例如,《刘子·正赏》末段:“今述理者,贻之知音君子,聪达亮于闻前,明鉴出于意表,不以名实眩惑,不以古今易情,采其制意之本,略其文外之华,不没纤芥之善,不掩荧爝之光,可谓千载一遇也。”<sup>⑭</sup>这本是全篇的总结;其中也体现了玄学思潮“言意之辨”中“象外之意,系表之言,固蕴而不出”<sup>⑮</sup>之意和“言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象”<sup>⑯</sup>的方法,也就是王元化所言:

① 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第291页。

② 涂光社教授认为:“似乎源自后魏天竺三藏菩提流支所译的《弥勒菩萨所问经论》。”见其《刘勰研究的一个里程碑》注22,中国《文心雕龙》资料中心编:《信息交流》2013年第1期。

③ 《佛教十三经》(新编本),第466页。

④ 释僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》,第1页。

⑤ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第21页。

⑥ 分别见于《刘子》之《清神》、《专学》、《命相》等篇,林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第1、29、146页。

⑦ 法琳:《对傅奕废佛僧表》,《广弘明集》卷十一,《四部丛刊》本。

⑧ 李百药:《北齐书》,北京:中华书局,1972年,第590页。

⑨ 参见林其铤、陈凤金:《刘子作者考辨》,林其铤:《刘子集校合编》,第1195页。

⑩ 姚思廉:《梁书》,第712页。

⑪ 周绍恒:《刘子作者问题辨》,《文心雕龙研究》第八辑,保定:河北大学出版社,2009年,第33-34页。

⑫ 林其铤:《刘子集校合编》,第184页。

⑬ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第278页。

⑭ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第278-279页。

⑮ 何劭:《荀粲传》,陈寿撰,裴松之注:《三国志》,北京:中华书局,1964年,第320页。

⑯ 王弼:《周易略例·明象》,王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1987年,第609页。

“无非是说,不可拘泥于文字的表面,而应探求其内蕴,以达到寻言以观象,寻象以观意。”<sup>①</sup>可是有人却偏要将它同刘昼挂钩,说这是刘昼“自叙其著书之意,以其词赋为人所嗤,故望读者采其制意之本,而略其外之华,又自以博学奇才而不为时所知,故不能无望于知音之君子”。观其词意,与本传“针芥相应,著此书者,非昼而谁”<sup>②</sup>,这就把《刘子·正赏》对如何正确鉴赏、批评的严肃理论探索和经验总结,看成是作者个人玄机的暗示,并藉此玄机破译,以坐实《刘子》作者。笔者以为用这种方法取证是不可取的。

除上述八个方面,尚有其他一些问题,如“北音”起源、“卷数不合”、“《隋志》所录《刘子》”等等,辨者也多有回应,不再赘言。但值得一提的是,近年朱文民、涂光社、陈志平诸先生多有考辨成果问世,对上述问题也多有回应。特别是台湾学者游志诚教授的新著《文心雕龙与刘子系统研究》,此书运用“互证之法”,通过“本之易学易理”,“求之思辨之法”,“考之撰作体系与全书结构”,“审其关键词之相通”等四个方面<sup>③</sup>,对《文心雕龙》和《刘子》二书详加比勘考核,作了系统、全面、深入的比较研究,最终得出“《文心雕龙》与《刘子新论》虽二名而实出一人之手”、“《刘子新论》一书之作者必刘勰无疑”的结论<sup>④</sup>。而且对于否定刘勰著作权的种种观点,均列举翔实例证予以辩驳。尽管该书某些问题仍有可商榷之处,但就其总体而言,应该肯定是有说服力的,对于厘清《刘子》作者谁属的混乱是有很大帮助的。

20世纪80年代,笔者在《〈刘子〉作者考辨》中除系统梳理历史著录并联系刘勰生平经历,考其写作《刘子》条件之外,还举证20条《刘子》与《文心雕龙》典型的段落加以比勘,用以说明两书思想的一致性。其实深研两书还可以发现一些特殊的内证,如前述的《刘子·贵农》“天子亲耕于东郊”<sup>⑤</sup>;《刘子·审名》“东郭吹竽,而不知音”<sup>⑥</sup>与《文心雕龙·声律》“若长风之过籁,东郭之吹竽耳”<sup>⑦</sup>;《刘子·清神》与《文心雕龙·神思》,前阐神之体,后阐神之用,表里相应;《文心雕龙·序志》:“夫文心者,言为文之用心也。昔涓子《琴心》,王孙《巧心》,心哉美矣,故用之焉。”<sup>⑧</sup>“涓子”即环渊,老子弟子,属道家;王孙著《王孙子》亦名《巧心》,属儒家,可见刘勰选择书名亦兼及儒道;《刘子》与《文心雕龙》的篇目设置:《文心雕龙》五十篇;《刘子》五十五篇。《文心雕龙》“彰乎大衍之数,其为文用,四十九篇而已”<sup>⑨</sup>,乃源于《易传》“大衍之数五十,其用四十九”<sup>⑩</sup>。《刘子》五十五篇正合《易传》天地之数:“天数二十有五,地数三十。凡天地之数五十有五。”<sup>⑪</sup>如果联系“以子自居”<sup>⑫</sup>的刘勰把《文心雕龙》定位于“言为文之用心”<sup>⑬</sup>只是一个方面专业的书,而把子书定位“博明万事”的“入道见志”<sup>⑭</sup>之书,前者取《易传》大衍之数,后者则取《易传》天地之数是很自然的。因为“天地者,形之大者也”<sup>⑮</sup>,“天地者,万物之总名也”<sup>⑯</sup>。这是符合刘勰以子自居的思想的。《文心雕龙》、《刘子》篇目设置同源,而用意有别,

① 王元化:《一九八八年广州〈文心雕龙〉国际研讨会闭幕词》,《文心雕龙讲疏》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第334页。

② 余嘉锡:《四库提要辨证》,第840页。

③ 游志诚:《文心雕龙与刘子系统研究》,台北:文史哲出版社,2010年,第272—273页。

④ 游志诚:《文心雕龙与刘子系统研究》,第283页。

⑤ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第63页。

⑥ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第94页。

⑦ 刘勰:《文心雕龙·声律》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第161页。

⑧ 刘勰:《文心雕龙·序志》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第185页。

⑨ 刘勰:《文心雕龙·序志》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第186页。

⑩ 《周易·系辞上》,高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1987年,第524页。

⑪ 《周易·系辞上》,高亨:《周易大传今注》,第527—528页。

⑫ 清曹学佺评《文心雕龙》语,黄霖编著:《文心雕龙汇评》,上海:上海古籍出版社,2005年,第63页。

⑬ 刘勰:《文心雕龙·序志》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第185页。

⑭ 刘勰:《文心雕龙·诸子》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第136、134页。

⑮ 《庄子·则阳》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第913页。

⑯ 郭象:《庄子注》,文渊阁《四库全书》本。

所以非巧合,而是作者精心的安排。

#### 四、《刘子》成书缘由、性质

《刘子》成书的缘由和《刘子》究竟是一部什么性质的书?对于作者谁属的考辨亦颇为重要。自南宋《袁孝政序》出现后,围绕这一问题就一直有争议。《袁序》以为,《刘子》乃刘昼“伤己不遇,天下陵迟,播迁江表,故作此书”<sup>①</sup>。南宋刘克庄转引所谓《朝野僉载》也认为是“昼无位,博学有才,窃取其名(按:指刘勰)”<sup>②</sup>而作。近人余嘉锡《四库提要辨证》更说得具体:“昼既恨北人以东家丘见待,又病时无真赏,以刘勰作《文心雕龙》深得文理,大为沈约所重,故著此书,窃取其名。犹之郢人为赋,托以灵均,观其举世传诵,聊以快意,良由愤时疾俗,遂而玩世不恭,犹是其好自矜大之习也。”<sup>③</sup>这就是说,《刘子》之作,乃作者“伤己不遇”、“愤时疾俗”;《刘子》之书,是一部以泄私愤、图快意为目的,不惜隐匿己名冒充名人的“玩世不恭”的作品。但是,也存在与上面意见对立的看法,认为《刘子》是一部“借古为镜”<sup>④</sup>、“综核众理,发于独虑,猎集群语,成于一己”<sup>⑤</sup>、“竖经纬宇宙之义”<sup>⑥</sup>、“言治国修身之道”<sup>⑦</sup>的书,或如王重民所说的是“总结了古代诸子的学术和思想,来用古说今”<sup>⑧</sup>的书。这就是说,刘子是为总结历史经验用以“修身治国”的一部严肃的书。因此,厘清《刘子》成书缘由及其性质,对于正确解读《刘子》的思想内容,评估《刘子》的历史地位,乃至作者考辨都有重要意义。

从历史著录的情况看,绝大多数的目录学家都把《刘子》归之于“杂家”,只有个别,例如《道藏》和郑樵《通志》,将其归之“道家”和“儒家”。应该说,将《刘子》归之“杂家”是比较合乎实际的。

古人囿于学派门户之见,特别是在儒家占社会主流意识形态的状况下,“杂家”多被视为“往往杂取九流百家之说,引类援事,随篇为证,皆会粹而成之,不能自有所发明,不足预诸子立言之列”<sup>⑨</sup>。其实这种看法是不了解杂家历史地位和作用而作出的片面判断。1940年代,冯友兰与张可为合撰之《原杂家》,就有完全不同的看法。他们认为杂家“是应秦汉统一局面之需要,以战国末期‘道术统一’为主要的理论根据,实际企图综合各家之一派思想,在秦汉时代成为主潮”。“他们以为求真理的最好的办法,是从各家的学说,取其所‘长’,舍其所‘短’,取其所‘见’,舍其所‘蔽’,折衷拼凑起来集众‘偏’以成全。”“他们主张道术是‘一’,应该‘一’;其‘一’之并不是否定各家只余其一,而是折衷各家使成为‘一’。”杂家“独特的地方,就在于‘混合折衷’”。“中国先秦哲学,一般是注重实际人生问题,有形而上者,只先有道家,后来才有《易传》,《易传》受道家的影响也很大。”“又因道家所论问题,有许多是较各家所论为根本的,故杂家有许多地方,都采取了道家的观点。”但是,“杂家不是道家,也不宗任何一家”。“道术统一”思想源于道家《庄子·天下》,但道家主张“纯一”,杂家则主张“舍短取长”、“熔天下方术于一炉”;道家主张“无为”,“认为方术不能统一,又不想去统一它”,杂家则主张“有为”,认为“欲天下之治者,必求方术之统一。统一方术之法,为‘齐万不同’”。他们认为:“凡企图把不同或相反的学说折衷调和,而使之统一的,都是杂家的态度,都是杂家的精神。”<sup>⑩</sup>

① 陈振孙撰,徐小蛮、顾美华点校:《直斋书录解题》,第304页。

② 刘克庄:《后村先生大全集》卷一七九,《四部丛刊》本。

③ 余嘉锡:《四库提要辨证》,第1021—1023页。

④ 王道焜:《北齐刘子序》,林其铤:《刘子集校合编》,第1134页。

⑤ [日]平安威愿:《刘子序》,林其铤:《刘子集校合编》,第834页。

⑥ 王道焜:《北齐刘子序》,林其铤:《刘子集校合编》,第1134页。

⑦ 严可均:《铁桥漫稿·书刘子后》,林其铤:《刘子集校合编》,第1144页。

⑧ 王重民:《中国目录学史论丛》,第134页。

⑨ 黄震:《黄氏日钞》卷五十五,文渊阁《四库全书》本。

⑩ 冯友兰、张可为:《原杂家》,冯友兰:《中国哲学史》(附录),北京:商务印书馆,1976年,第457—476页。

《刘子》具有“明阴阳、通道德、兼儒墨、合名法、苞纵横、纳农植、触类取与不拘一绪”<sup>①</sup>的特点,所以多数著录将其归入杂家是符合实际的。作为继秦汉时期的《吕氏春秋》和《淮南鸿烈》之后在梁代产生的中古时期杂家代表作《刘子》,其产生的社会背景,与《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》的社会背景有惊人的相似。如果说,经春秋、战国社会分裂、学术思潮“析同为异”、“百家飘骇”<sup>②</sup>;到了秦汉时期,社会又出现了统一需要和要求,为适应这一社会发展趋势的需要和要求,学术思潮又“析异为同”,出现了“思想统一”运动,杂家应势而生,产生了《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》这样的杂家代表作;那么,东汉之后,同样经历了魏晋南北朝社会分裂,学术思潮也同样出现了“弃同即异”、儒、道、佛竞驰的局面;到了南北朝梁陈、隋唐时期,社会又有复归统一的趋势和要求,因而学术思潮又出现了从“析同为异”到“合异为同”的回归,儒道佛相互吸收、融合,“杂家态度”和“杂家精神”又应运而起,其特点是通过玄学整合。在梁代尤为突出:“洎于梁世,兹风复阐,庄、老、周易,总谓三玄。武皇、简文、躬自讲论。”<sup>③</sup>“暨梁武之世,三教连衡,五乘并骛。”<sup>④</sup>所以梁代正是一个玄风复阐、三教连衡的时代,集中表现为儒道会通、佛学玄化。在本体论上,就是道体儒用,体用一如;在圣贤观上,既孔、老同尊,又认为孔为圣,老为贤。梁武帝萧衍“少时学周孔”,“中复观道书”,“晚年开释卷”<sup>⑤</sup>,他雅好玄学,亲讲《老子》,著《尚书大义》、《中庸讲疏》、《孔子正言》、《老子讲疏》、《周易讲疏》,还尊《般若》,自注《大品》,躬常讲说,可谓三教兼通。他撰《会三教诗》,会通三教于一源:“穷源无二圣,测善非三英。”<sup>⑥</sup>揭橥三教同源说,可谓是当时时代潮流的集中代表。就连对刘勰有深刻影响的佛学大师僧祐,也是大小乘兼学,集“心物二元论”、“性空缘起论”、“佛性论”于一身,因而被后人称之为“佛学杂家”<sup>⑦</sup>。可见融合诸家思想,“杂”正是当时时代思潮的特征。《刘子》就是在时代主流思潮的背景下,应社会发展的大趋势需求而产生的,是为社会统一,治国安邦服务的。因此,《刘子》绝不是什么个人怀才不遇,为泄愤图快、玩世不恭之作。正因为《刘子》一书反映了社会统一的趋势和要求,所以才会盛行于隋唐,并被唐太宗、武后等青睐而加以大量承袭、征引,而且播及边陲、域外。假如仅仅是发泄个人私愤之作,而能有这样社会影响力,那是难以想象的。

总之,从历史著录、思想内容、社会环境、写作条件,无论是外证还是内证,《刘子》作者只能是梁刘勰而不是北齐刘昼或其他什么人。因此应该尊重历史,按照两《唐书》、《一切经音义》、敦煌遗书《随身宝》、《珠玉钞》以及郑樵《通志》和宋本、日本宝历本等的明确著录,还“《刘子》梁刘勰著”的本来面目。

## 五、研究《刘子》对研究刘勰思想、《文心雕龙》和重新构建中华文化新体系的现实意义

《刘子》作为中古时期杂家的代表作,与《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》一样,是适应当时社会从分裂走向统一的需求,比较集中地反映了从“析同为异”到“合异为同”的时代思潮。它不宗一家却自成一派,主张“道术统一”,取各家之长,避各家之短,企图融合各家“方术”,建构一个道体儒用,儒道互补,兼容百家,一本多元的文化体系。《刘子》与《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》的不同之处在于:《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》都是由权势者组织门客的集体著作,而《刘子》则是由学者独立完成的私著;因此,前者体

① 林其敏、陈凤金:《刘子集校》,第302页。

② 刘勰:《文心雕龙·时序》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第176页。

③ 颜之推:《颜氏家训·勉学》,王利器:《颜氏家训集解》(增补本),北京:中华书局,2002年,第187页。

④ 法琳:《对傅奕废佛僧表》,《广弘明集》卷十一,《四部丛刊》本。

⑤ 萧衍:《会三教诗》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1984年,第1531—1532页。

⑥ 萧衍:《会三教诗》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,第1532页。

⑦ 郭朋:《汉魏两晋南北朝佛教》,济南:齐鲁书社,1986年,第778—779页。

系庞大、内容繁杂,后者则相对集中而精炼。

“《刘子》刘勰所作,取谟《淮南》,自铸其奇。”<sup>①</sup>“《刘子》咀英吐华,成一家言,其大旨不谬于圣人。”<sup>②</sup>《刘子》的主旨是“论修身治国之要”<sup>③</sup>，“其右尊生也，非犹夫熊经鸟伸之说也，关身心性命之学。其尚嘉遁也，非犹夫膏肓泉石之流也，抱江湖魏阙之怀。其勉学也，非犹夫说铃书肆之曲也；深会夫言论未著之先。其论政治也，非犹夫补苴涂饰之迹也；竖经纬宇宙之义。其抡寸谏也，非犹搜扬仄陋之滞也，具协宣运会之识。其尚农亩也，非犹夫东作西成之事也；直探树艺粒食之源。其讲武事也，非犹夫观兵振旅之略也，直凛凶器危事之慎。其贵谨言也，非犹夫囊括瓶守之缄也，阐天根玄嘿之朕。此其大略也。其它如《辨乐》，季札不能逾其妙；慨《遇》，史迁似未畅其辞；《妄瑕》，得才难之心；《适才》，明器使之旨；保身，说备于《慎隙》；知足，理载于《诫盈》；标《风俗》，精五方之气稟；论《类感》，明四体之贞淫；举世法所先，道家所尚，一一皆毕论而无遗。且一篇之中，必互引典文，旁取事据，遣调既纯，阐理弥畅。读之，其浅处令人解颐，深处令人起舞。又不论偏驳，不坠玄虚，求之诸子中，不一二屈指者”<sup>④</sup>。以上摘录的古代中外学者对《刘子》一书的特点、主旨和主要内容的概括评价，基本上展现了它的主要价值。那么，用现代人的视野考察已经流传了一千四百多年的《刘子》，我们研究它又有什么现实意义呢？笔者以为，主要意义有三：

（一）史料丰富，有重要史料价值。《刘子》“互引典文，旁取事据”<sup>⑤</sup>，征引袭取的古籍非常广泛。据不完全统计，它征引和承袭的中古以前的古籍即达百种以上，其中征引承袭最多、居于前十位的有：《淮南子》、《吕氏春秋》、《史记》、《汉书》、《左传》、《庄子》、《论衡》、《说苑》、《论语》、《文子》。其他涉及的史籍有：《国语》、《战国策》、《吴越春秋》、《公羊传》、《三国志》；子书有：《韩非子》、《孟子》、《老子》、《列子》、《管子》、《商君书》、《尹文子》、《孙子》、《吴子》、《司马法》、《尉繚子》、《六韬》、《燕丹子》、《邓析子》、《盐铁论》、《潜夫论》、《申鉴》；其他典籍如《易》、《尚书》、《孝经》、《山海经》、《诗经》、《楚辞》、“汉赋”等等。而且，《刘子》大量征引、承袭丰富的古籍，是“用古说今”的，因此作为中古时期的文献和思想资料，具有很高的史料价值。

（二）《刘子》一书反映了魏晋南北朝后期特定环境的社会思潮，它可以作为研究这一时期历史、人物、思想的参照系。比如研究《文心雕龙》、刘勰思想，正如张光年所说，由于《刘子》和《文心雕龙》在许多方面“都有不少惊人的相似处”，因此在许多地方“可以互相参证，互相发明”<sup>⑥</sup>，对于深入研究定会有很大的帮助。《刘子》内容丰富，涉及学科广泛，诸多学科可从中发掘自己的资源。比如人才学方面，《刘子》对人才的地位与作用、人才的培养与教育、人才的考察与使用、人才的管理与流通，提出了相当系统的见解，其中不乏相当精辟的意见，像“适才所施”、“仍便效才”<sup>⑦</sup>和“量才而授任，量任而授爵”<sup>⑧</sup>的“适才”、“均任”使用人才的原则等等。《刘子》虽然大量承袭前人思想，但它通过总结历史“自创其奇”，在不少方面是有创见的。例如在治国中如何处理政治与经济的关系问题上，它虽承袭了《管子》和前人的重农思想，但它将《贵农》置于《爱民》之前，将经济提到治国的首位，强调：“口非匏瓜，不得不食；身非木石，不得不衣。食不满腹，岂得辍口而惠人？衣不蔽形，何得露体而施物？”<sup>⑨</sup>因而“衣食者，民之本也；民者，国之本也。民恃衣食。犹鱼之须水；国之恃民，如人之倚足。鱼无水，

① [日]播磨清绚：《〈刘子〉序》，林其敏：《刘子集校合编》，第833页。

② 李维楨：《刘子叙》，林其敏：《刘子集校合编》，第1135页。

③ 明万历五年（1577）刊子汇本《刘子序》，林其敏：《刘子集校合编》，第1133页。

④ 王道焜：《北齐刘子序》，林其敏：《刘子集校合编》，第1134页。

⑤ 王道焜：《北齐刘子序》，林其敏：《刘子集校合编》，第1134页。

⑥ 张光年：《〈刘子集校〉值得一读》，《文心雕龙学刊》第五辑，济南：齐鲁书社，1988年，第3、4页。

⑦ 林其敏、陈凤金：《刘子集校》，第161、162页。

⑧ 林其敏、陈凤金：《刘子集校》，第173页。

⑨ 林其敏、陈凤金：《刘子集校》，第209—210页。

则不可以生；人失足，必不可以步；国失民，亦不可以治”<sup>①</sup>。这种见解，在南北朝玄风复阐、清谈风盛的环境里，可以说是卓识，即在现代，也仍不失其可供借鉴的意义。

(三)面对经济全球化、文化多元化的新世纪，可作为探索重新构建中华文化新体系的历史借鉴。人类社会的发展，自20世纪70年代以后，伴随着交通、通讯科技的进步，特别是电子计算机和互联网日益覆盖全球成为信息传递的便捷工具，它使全球所有的人都可能生活在一个共时区里，过去那种远方信息传到耳朵便已成为历史的现象，现在一秒钟内即能达到了。经济全球化的进程大大加快了，世界各民族人际之间的联系与交往更加密切了。任何国家、民族，在21世纪，都面对着如何处理全球化的经济和多元的文化问题，中华民族也不能置身度外。既要融入世界，又不能丧失自己，这就提出如何与多元化文化对话，扬长避短、吸取世界先进文明成果、重新构建和发展民族文化体系问题。《刘子》产生于文化思想“合异为同”的时代，它企图集诸家之长，构建一个以道体儒用、儒道互补为主体，兼容百家的一本多元的文化体系，其思路和智慧对于我们是有启示和借鉴意义的。事实上，当代海内外文化学者已经有人看到了它的价值。已故的陕西师范大学赵吉惠教授在1993年就著文称：“我们今天重新肯定与确认中国文化的主体结构，对于肯定道家思想的价值与历史地位是非常重要的，这不但有理论意义，而且有实际意义。这将有助于我们寻求重建中国文化、建设现代新文化的丰富精神资源。其实，这个看法并非今天提出的新观点，而是古已有之的历史写照。南朝的思想家刘勰在其所著的《刘子·九流》中就已经表述了这个观点。他说：‘道者玄化为本，儒者德教为宗，九流之中，二化为最。’这里的‘九流’，泛指多元文化，不止一家。所谓‘二化’，实际是讲的以儒家、道家为中国文化的主体。这一段话，就是对以儒、道为主体结构的多元文化的古典表述。这就是中国思想文化的结构，这就是中国思想文化的宏观整体与理论升华。”<sup>②</sup>美籍华人学者杜维明先生也说：“南朝刘勰在《刘子·九流》中肯定‘道者玄化为本，儒者德教为宗，九流之中，二化为最’。这既肯定了中国文化的‘九流’结构，又强调了其中以‘儒、道’为主体地位。”“窃以为，文化中国应当沟通中国文化内结构的多元意向，在当今中国，民族文化日益流失，要重建中国文化优秀的精神传统，不仅仅是重建儒家的优秀精神传统，同时也包括重建道家的、墨家的乃至其他各家的优秀精神传统在内。我们发掘中国传统文化资源，应该包括发掘儒家的、道家的、墨家的等等传统文化资源。发掘传统文化资源之目的是为了沟通、超越传统与现代。”“所谓‘创造性转化传统文化’，就是把儒道互补的多元化与‘现代’接通，创造生发出一种新文化，为中国现代化服务，这其中也包括吸收西方现代积极的思想文化成果在内，既打通古今，又连接内外。这就是我们所认识的‘文化中国’所应该显现的博大文化气势和无限宽广的胸怀。”<sup>③</sup>

总之，《刘子》涉及学科范围广泛，思想内容丰富，可供我们开发和利用的思想资源丰富，研究《刘子》不仅具有学术意义，而且也具有现实意义。

## 六、结 语

刘勰是一个博古通今，既有历史博识，又有丰富实践经验的思想家和实干家。他青年时代胸有大志，刻苦学习。而立之年著述《文心雕龙》，从先秦到六朝，对六百多位各界人物（其中作家三百多位），四百多种经典、文献、作品进行了深入研究，作了一千八百多次或详或简的评说。梁天监年间步入政坛，历任奉朝请、记室、车骑仓曹参军、太末令、东宫通事舍人、步兵校尉，兼及佛经整理工作，涉

① 林其铤、陈凤金：《刘子集校》，第63页。

② 赵吉惠：《论儒道互补的中国文化主体结构与格局》，《陕西师范大学学报》1994年第4期。

③ 杜维明：《我看文化中国》，文化中国网 <http://www.culcn.cn/>，2007年。

及政治、经济、军事、文化诸多领域,而且“政有清绩”<sup>①</sup>,显示了他的真正才能。刻苦学习积累起来的文史深厚造诣和多领域社会阅历而取得的丰富实践经验,造就了他“博明万事”撰著“人道见志”<sup>②</sup>子书的坚实基础。

刘勰晚年由于宫廷内争,他所依附的储君昭明太子萧统失势去世,东宫易主,萧统近臣遭到整肃,他也被迫遁入佛门。由于他在青年时期就建立起来坚定的“摛文必在纬军国,负重必在任栋梁”<sup>③</sup>的人生理想和强烈的社会责任感,因而虽处逆境,“凉风鸣条,清露变叶”,“迫于严霜,而寄悲于苑柳”<sup>④</sup>,但仍不甘“空蝗梁黍、枉设岁华”,遂而“沾衿于将来,染意于松烟”<sup>⑤</sup>,撰著《刘子》,“论修身治国之要”<sup>⑥</sup>,吐胸中块垒。

“《刘子》刘勰著”,历史记载已甚明确,此乃历史真实。全书55篇29030字,比《文心雕龙》50篇37290字少8260字。但内容广泛,涉及哲学、经济、政治、军事、文化、人才、管理诸多学科,并且比较充分地反映了南北朝末期中国社会从分裂走向统一,学术思潮从“析同为异”到“合异为同”,儒道会通、佛学玄化、兼容百家的发展趋势,为隋唐统一,形成尊道、崇儒、礼佛,开放、恢宏的贞观盛世主流意识提供了思想资源。这也可以从《刘子》之所以盛行于隋、唐,被唐太宗《帝范》、武则天《臣轨》大量承袭、援引,并成为当时社会“有现实意义的理论著作”、“读书识字人的一般理论读物”<sup>⑦</sup>,而且也在远播边陲、海外等事实中得到证明。

《刘子》是刘勰晚年的成熟之作,篇幅虽比《文心雕龙》略小,但所涉及的领域、所蕴藏的思想、在历史上(特别是唐代)发生过的社会影响,都远超《文心雕龙》。因此深入研究《刘子》,发掘其丰富思想资源,无论对研究刘勰、研究《文心雕龙》、研究中国中古时期社会思想史,还是作为今日重构中华文化新体系的借鉴,都有重要的学术意义和实际意义。

[责任编辑 刘 培]

① 姚思廉:《梁书》,第710页。

② 刘勰:《文心雕龙·诸子》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第136、134页。

③ 刘勰:《文心雕龙·程器》,张光年:《骈体语译文心雕龙》,第185页。

④ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第291页。

⑤ 林其铤、陈凤金:《刘子集校》,第291、292页。

⑥ 明万历五年刊子汇本《刘子序》,林其铤:《刘子集校合编》,第1133页。

⑦ 王重民:《中国目录学史论丛》,第133、134页。



# 文章千古事

## ——儒学视野中的《文心雕龙》

戚良德

**摘要:**在近百年的“龙学”历程中,《文心雕龙》的研究主要停留在文艺学的视野中,虽然取得了丰硕的成果,但在很多问题的认识上,离刘勰及其《文心雕龙》的实际越来越远了。刘勰的“文”乃是今天我们所谓“文学”和“文章”的总和,刘勰著《文心雕龙》的初衷是要对孔门四教之一端——“文教”进行研究。所谓“安有丈夫学文,而不达于政事哉”,正因为“文”与“政”原本是密不可分的,“文”的能力也就关乎“政”的能力,学文必然通向学政。因此,《文心雕龙》既是“文艺学”的、“文学概论”的,对所谓“文学创作”有着重要意义,同时又是“写作学”、“秘书学”乃至“新闻学”的,它着眼于一个人的文字、文化能力和修养,进而着眼于一个人的人文素养和基本能力,从而关乎一个人的人生境遇和全部事业。无论在古代还是现代,《文心雕龙》都应该是我们的一部文化修养和文章写作的教科书。

**关键词:**文心雕龙;儒学;文化教育;文章写作

自从清代《四库全书》把《文心雕龙》纳入集部,并作为“诗文评”之第一以后,这部书就主要停留在文艺学的视野中。但在不同的历史时期,对这部书的性质还是有不同的认识。直到今天,当《文心雕龙》研究已成为国内外瞩目的“龙学”,研究专著已超过400部、论文超过6000篇、总字数近一亿字以后,该书是一部什么书,反而愈加成为一个问题,这是颇为耐人寻味的。这从另一方面提醒我们,文艺学视野中的《文心雕龙》或许是有些变形的;或者说,其研究不仅需要文艺学的视野,更需要多维度、超文艺学的视角。特别是从其作者刘勰的身世际遇、思想倾向以及《文心雕龙》的思想根源、创作动机的角度,重新认识这部书的性质,可能更有助于使我们接近其真相,从而更好地发掘其当代意义。从儒学角度研究《文心雕龙》的必要性正在这里。

—

范文澜先生曾经指出:“刘勰是精通儒学和佛学的杰出学者……刘勰撰《文心雕龙》,立论完全站在儒学古文学派的立场上。……刘勰自二十三岁起,即寓居在僧寺钻研佛学,最后出家为僧,是个虔诚的佛教信徒,但在《文心雕龙》(二十三岁时写)里,严格保持儒学的立场,拒绝佛教思想混进来,就是文字上也避免用佛书中语。”<sup>①</sup> 范先生的这段话现在很少被人提起了,因其观点并没有得到大

**作者简介:**戚良德,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金规划项目“百年‘龙学’探究”(12BZW064)、山东大学儒学高等研究院重点项目“儒学视野中的《文心雕龙》及其当代意义”的阶段性成果。

① 范文澜:《中国通史简编》修订本第二编,北京:人民出版社,1964年,第418—419页。

多数《文心雕龙》研究者的认同,因而也就没有引起我们充分的注意和重视。特别是认为《文心雕龙》的写作“完全站在儒学古文学派的立场上”以及“严格保持儒学的立场”,现在很多《文心雕龙》的研究者可能颇不以为然。但认真考察刘勰的思想及《文心雕龙》写作的背景、动机和目的,我们不难发现,范先生所论基本是符合实际的。反思现代“龙学”的百年历程,我们可以清晰地看到,儒学角度的《文心雕龙》研究一是从未得到真正的重视和开展,二是越来越受到忽视,因而关于《文心雕龙》的一些根本问题也就没有得到很好的说明和阐发;在很多问题的研究中,我们不是离刘勰及其《文心雕龙》越来越近,而是越走越远了。

那么,造成这种现象的原因是什么呢?笔者以为,文艺学的主要或者唯一视角可能是根源所在。把《文心雕龙》当成一部文艺学著作或者一部中国古代的文学概论,使得我们的研究离刘勰写作这部书的初衷越来越远,从而我们对这部书的认识也就越来越走样了。《文心雕龙》是“论文”之作,因而它当然是一部“文论”,但问题是,刘勰心目中的“文论”与我们从西方引进的“文艺学”或“文学概论”不是一回事。正因如此,当我们以现代文艺学或文学概论的视角去观察、研究《文心雕龙》之时,我们一方面背离了刘勰写作这部书的初衷,也就抓不住它的理论中心和实际,另一方面也就很难看到这部书的理论价值和意义,或者说我们对这部书的理论价值和意义的阐发只能是文艺学或文学概论的,因而不是全面的、有很大局限的。这样最终的结果就是,尽管《文心雕龙》的文艺学研究取得了大量和重要的成果,但这部书既难以成为文艺学的主流,而在其他的意义上也同样得不到应有的重视和地位。基于此,笔者以为《文心雕龙》乃至整个中国古代文论的研究所面临的当务之急是中国文论话语的还原。所谓“儒学视野中的《文心雕龙》研究”,正是这种回归和还原的一个方式或尝试。

《文心雕龙》研究的文艺学视角之所以占据主流或中心地位,这与近代以来西学东渐进而以西学为主流的整个学术文化背景是密切相关的。曹顺庆先生曾指出:

中国的传统文论是世界文论中的重要组成部分,在悠久的中国古代文化史上,它一直是在有效地解说和阐释着中国自己的文学,但是近现代以来,众所周知,中国传统文论受到很大的冲击,可以毫不夸张地说,中国传统文论被冲击到“边缘”的地位,有时候甚至被当作了“异端”,这些发生在现当代中国文化史上的现象大家有目共睹……我要反问的是,这样的现象在文化上是“合理”或者“合法”的吗?近现代的激进思想者认为:“是合理合法的。”……但是,我不得不说这样的“合理”性是中国人自己对自己文化进行的“暴力”而形成的,从这个意义上说,它又是极其不合理的。近代以来,成为西方殖民地的国家和地区不在少数(近现代中国还不是完全的殖民地),但像中国人这样自己摧残自己的文化而自失对自己文化的自信心的现象可能仅此一见。这说明,近现代以来对传统文化、文论的这一“反动”仅有情绪上的依据,没有学理上的依据和合法性。这也给百年后的我们提出了一个文化的学术的任务,那就是反思这百年的问题并纠正过去的倾向。<sup>①</sup>

曹先生的上述论断切中肯綮,应当引起我们充分的注意和重视;中国古代文论的研究,亟需回归我们自己的话语范式和语境。可以说,尽管近百年的研究取得了丰硕的成果,甚而形成引人瞩目的所谓“龙学”,但实际上刘勰及《文心雕龙》的地位仍然是很尴尬的,特别是建国以后中国大陆的研究尤其如此。笔者觉得,这种尴尬不是因为研究者不努力,而是因为我们的研究视角,因为我们把《文心雕龙》牢牢地钉在了文艺学的柱子上,从而把这部书弄得非驴非马、左右为难了。文化学者李兆忠先生有一个很形象的说法,他说:“传统的中国好比是驴,近代的西方好比是马,驴马杂交之后,产下现代中国这头骡;现代中国文化从此变成一种非驴非马、亦驴亦马的‘骡子文化’。”<sup>②</sup>这话听起来似乎不怎么顺耳,但却是很形象地说明了一些问题。他进而指出:“中国现代的‘骡子文化’是一种不自然的、

① 曹顺庆:《〈价值理性与中国文论〉序》,刘文勇:《价值理性与中国文论》,成都:巴蜀书社,2006年,“序”第3-4页。

② 李兆忠:《喧闹的骡子——留学与中国现代文化》,北京:人民文学出版社,2010年,“自序”第5页。

主体性欠缺的文化,它摇摆多变,缺乏定力,在外部世界的影响刺激下,每每陷于非理性的狂奔。过去不到一百年的时间里,中国的文化语境至少经历了六次剧烈的变化,令人眼花缭乱,无所适从。”<sup>①</sup>不过笔者以为,“骡子文化”只是一个比喻,但近代以来中国文化研究的“主体性欠缺”问题的确是非常突出的,西方文艺学话语范式影响下的《文心雕龙》乃至中国文论研究亦难以例外。诚如曹顺庆先生所说:“百年的文化痼疾当然不能凭几个人的努力就可以一下子解决,需要文化界、文论界的同仁一起来理性地反思过去,或宏观或微观地从各个方面来进行这样的文化工作,指出过去的失误并为未来中国的文化文论的健全走向贡献自己的一点力量。”<sup>②</sup>因此,无论《文心雕龙》还是整个中国古代文论的研究,首先面临着一个回归和还原的问题,那就是回归中国古代文化和文论的语境,还原其话语的本意和所指。

实际上,不少中国古代文论的研究者早已意识到了这个问题,并提出了一些很好的想法和意见。如党圣元先生曾说:“在以往之反思的基础上,近来我集中思考了一个问题,就是在当下的思想文化语境中,应该建立一种国学视野下的文化通观意识和‘大文论’观念,以为我们研究古代文论的学术理念和方法论。”<sup>③</sup>为什么要“建立一种国学视野下的文化通观意识和‘大文论’观念”呢?笔者的理解就是因为这是回归和还原的需要,不如此不足以认识《文心雕龙》以至中国古代文论的本来面目和历史现实意义。党先生指出:

这就要求我们必须以一种务实求真的态度,重建国学视野下的文化通观意识,充分尊重中国文化思想史上文史哲合一的学术大传统,在还原的基础上阐释和建构中国传统的“大文论”话语体系。……于此,刘勰在《文心雕龙》中所采用的“振叶以寻根,观澜而溯源”和“擘肌分理,唯务折衷”的态度和方法,确实应该奉为楷模。而只有这样,我们才可以对中国传统的以天—地—人、道—圣—经为轴心,层层展开、层层交织在一起,与传统的伦理、政治、哲学、历史、宗教等共生共长(有时甚至附着于伦理、政治、哲学、历史、宗教上面),因而具有超乎寻常的开放性和生命力的“大文论”体系达到较为深切的认识。<sup>④</sup>

显然,党先生谈的也正是“还原”问题,而所谓“国学视野”、“文史哲合一的学术大传统”等等,与笔者所谓“儒学视野”乃是并行不悖的。对《文心雕龙》研究而言,强调“儒学视野”正是从刘勰的思想理论实际出发的,因而具有更为切实的意义。饶有趣味的是,党先生特别指出了《文心雕龙》的研究方法对今天中国古代文论研究方法的重要意义,这是颇具启发性的。以刘勰著《文心雕龙》的态度和方法来研究《文心雕龙》乃至中国古代文论,确乎有可能回归中国文论的文化语境,从而体验原汁原味的中国文论话语,从而真正延续中华文化一以贯之的血脉和承传,并进而为复兴中华文化做出切实的贡献。

## 二

长期以来,《文心雕龙》一直停留在文艺学的视野中,因而这部书主要就是被作为文学理论和批评著作来研究。除此之外,由于此书所论文体的广泛性,也有一些研究者认为这部书是泛文学理论或杂文学理论著作,甚至干脆说它是文章学;但这也恰好说明研究者的参照系仍然是文艺学,《文心雕龙》还是没有超出文艺学的视野。这部书是文论,因而文艺学的研究是必要的,也是重要的,但我们却往往忽略了刘勰“论文”的出发点,尤其是刘勰所论之“文”在儒学中的地位和作用。

① 李兆忠:《喧闹的骡子——留学与中国现代文化》,“自序”第6页。

② 曹顺庆:《〈价值理性与中国文论〉序》,刘文勇:《价值理性与中国文论》,“序”第4页。

③ 党圣元:《返本与开新——中国传统文论的当代阐释》,郑州:河南大学出版社,2011年,“自序”第2页。

④ 党圣元:《返本与开新——中国传统文论的当代阐释》,“自序”第2-3页。

刘勰为什么要写这样一部“论文”之作呢?这缘于他对“文章”重要性的认识。他明确指出:“唯文章之用,实经典枝条。五礼资之以成,六典因之致用;君臣所以炳焕,军国所以昭明;详其本源,莫非经典。”<sup>①</sup>显然,刘勰心目中的“文章”、刘勰所论之“文”,与我们今天的“文学”并不一致,并非我们今天的“文学”,而是儒家经典的“枝条”,是军国社稷须臾不可或缺的重要工具。从这个意义上说,《文心雕龙》这部书首先不是我们今天所理解的指导人们如何进行所谓“文学创作”。那么,它到底是一部什么书?这是儒学视野中的《文心雕龙》研究所要回答的首要问题。

《文心雕龙》是一部什么书呢?《序志》说:“搦笔和墨,乃始论文。”<sup>②</sup>因而该书是一部“论文”之作,这是刘勰自己的说明,那么说它是一部“文论”肯定是没有问题的。既然是一部文论,似乎当然也就是文学理论。实则不然。这里的问题就在于刘勰的这个“文”不是今天我们说的“文学”,因而所谓“文论”,也就绝不等于今天所谓文艺学或者文学概论。正是看到了这个问题,所以王运熙先生认为《文心雕龙》不是文学理论,而是“一部写作指导或文章作法”<sup>③</sup>,这样说的出发点是完全正确的,是企图还原其本来面目的做法。但这样说对不对呢?在当代文艺学的背景下,说它不是文学理论而是文章理论,与说它是文学理论一样,仍然不全对。因为刘勰的“文”也不是今天我们说的“文章”。那么《文心雕龙》的“文”是什么?它是今天的“文学”和“文章”的总和。在刘勰的概念中,在该书中,这个“文”也叫“文章”,但却不是今天的“文章”,而是包括今天所有的“文学”和“文章”。所以,无论说《文心雕龙》是文学理论还是文章理论,都并未抓住刘勰著作的初衷,也就并不完全符合该书的实际。

实际上,刘勰的初衷是要对孔门四教之一端——“文教”进行研究。所以,《文心雕龙》不仅是一部文学理论,更是一部儒家人文修养和文章写作的教科书。必须明确,这里的文章写作既包括今天所谓“文学创作”,更包括政治、经济、文化以及日常生活中所有的文字工作。可以说,凡是需要动笔的事情,都是《文心雕龙》所要研究的范围;而且,在刘勰的观念中,写一张假条和写一首诗同样重要。而“动笔的事情”最终所体现出的,正是一个人全部的文化修养和教育,所以刘勰所要研究的不仅仅是文学创作,而是一个人全部的文化教养,也就是孔门四教之“文教”。所谓“五礼资之以成,六典因之致用;君臣所以炳焕,军国所以昭明”<sup>④</sup>,显然,在刘勰的观念中,这个“文章”比我们今天的“文学”可是重要得多了,它是实实在在的“经国之大业,不朽之盛事”<sup>⑤</sup>。所谓“文章千古事”<sup>⑥</sup>,我们虽然经常说这句话,但文章何以是“千古事”,这“千古事”又是什么事,在当代文艺学的语境下,我们的理解可能与古人相去甚远了。至少我们未必理解古人的心情,未必能对这“千古事”感同身受,因为它决不仅仅是表现一己之情的所谓“文学创作”。所以说《文心雕龙》是文学理论,是文艺学著作,假如刘勰泉下有知,可能是不会同意的,可能是要摇头的;他一定会说,那是大材小用了,根本没有得其用心所在。

刘勰有句很有名的话,叫做“安有丈夫学文,而不达于政事哉”<sup>⑦</sup>,笔者一直很欣赏,但以前只是觉得刘勰不迂腐,不是让人学文就只知道文,而是还要充分地参与政事、关注现实、建功立业。其实,那仍然是没有得他用心所在的。刘勰之所以那样说,根本是决定于他论述的“文”,“学文”而“达于政事”乃是一个必然之理。刘勰所论述的“文”,其关乎社稷军国,关乎礼乐典章,关乎人文成化,当然是要达于政事的,那甚至根本就是为政的一个方面。假如《文心雕龙》只是所谓“文学理论”,那么以我们今天的观念而论,学文学的人多半是要远离“政事”的,哪有刘勰所谓必达于政事的道理呢?

① 刘勰:《文心雕龙·序志》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,上海:上海古籍出版社,2008年,第566页。

② 刘勰:《文心雕龙·序志》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第566页。

③ 王运熙:《〈文心雕龙〉的宗旨、结构和基本思想》,《复旦学报》1981年第5期。

④ 刘勰:《文心雕龙·序志》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第566页。

⑤ 曹丕:《典论·论文》,穆克宏、郭丹:《魏晋南北朝文论全编》,南京:江苏教育出版社,2004年,第15页。

⑥ 杜甫:《偶题》,仇兆鳌:《杜诗详注》,北京:中华书局,1999年,第1541页。

⑦ 刘勰:《文心雕龙·程器》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第559页。

正是从这个意义上,笔者觉得范文澜先生说刘勰著《文心雕龙》“严格保持儒学的立场”是符合刘勰的精神的,因而是基本正确的。诚然,刘勰的思想很复杂,他不仅“精通儒学和佛学”,对于当时流行的玄学也非常精通。同时,他的思想意识又具有极大的包容性、灵活性和开放性。正因如此,很多研究者都认为刘勰及其《文心雕龙》的思想不是定于一尊的,而是具有很大的概括性,是多家思想的融合和贯通,而不能用一家思想来涵盖。正如许多研究者所指出,刘勰所保持的这个儒学是六朝时期的儒学,带有儒道玄佛融合的色彩,但尽管如此,笔者觉得其基本色调却是未改儒家思想和精神的。即如香港石垒先生认为:“《文心雕龙》《原道》篇所原的道是佛道,即神理、神或‘般若之绝境’(《论说》篇)状态中的般若。”<sup>①</sup>但同时他也承认:“刘勰所著的《文心雕龙》,是以儒家的文学观为它立言、论文的宗师和征验的。他不但将人文的创作与评价,用孔子所谕钩的六经作标准来衡量,即有关人文的肇始,也引用了《易经》和《礼记》中的一些词和语句来加以说明。”<sup>②</sup>因此,“儒道在《文心雕龙》中,占着极为重要的地位,全书中有关论文的部分,几乎都是以儒道和它的六经为中心的。这种情况,以在《原道》、《征圣》、《宗经》、《序志》、《正纬》、《杂文》、《史传》、《论说》、《通变》、《总术》等篇中,表现得特别显著”。只是石先生同时认为:“但问题的关键是……《文心雕龙》作者所原、所本、所明的道,是佛道,而不是其他任何一家之道”<sup>③</sup>,并说“《文心雕龙》所原、所明的道,是佛道,这是一个颠扑不破的定论,‘自谓颇能得彦和本心,发千载之覆’,给以后研究《文心雕龙》和中国文学批评的人们,开创了一条崭新的较前更为精确的道路”<sup>④</sup>。对这后面的结论,笔者是不敢苟同的。

实际上,在近年来的《文心雕龙》研究中,佛学之于《文心雕龙》的重要性越来越受到重视,但这种重要性的评估也有问题,一是佛学对刘勰“论文”而言的重要性体现在什么地方?二是这一重要性的程度有多大?无论石垒先生的“佛道”说,还是已故“龙学”家马宏山先生著名的“以佛统儒,佛儒合一”<sup>⑤</sup>说,固然夸大了佛教之于刘勰特别是《文心雕龙》的重要性,但近年来对佛教之于《文心雕龙》影响的评估,也已经远远超出了当年范文澜先生的说法,这是否实事求是之论?笔者以为,佛教之于刘勰的影响是显然存在的,而这种影响主要在他的人生观、哲学观;对“论文”之作的《文心雕龙》而言,则主要是经由刘勰的人生观和哲学观产生一定影响,至于具体的文论观点,范先生所谓“拒绝佛教思想混进来”,应该说不仅是有道理的,而且很可能是深得彦和之用心。这就像刘勰高举“征圣”、“宗经”的大纛而最终却着眼于“文”一样,他在人生观和哲学观上崇尚佛学,却并不影响他以纯粹的态度来“论文”。笔者之所以不能同意“《文心雕龙》所原、所明的道,是佛道”这一说法,正在于刘勰是在“论文”,是在研究孔门之“文教”,所谓“五礼资之以成,六典因之致用;君臣所以炳焕,军国所以昭明”<sup>⑥</sup>,这哪里是佛家对文章的认识呢?

### 三

从清代到当代,《文心雕龙》得到了高度的评价。在大量的精彩论断中,以下三个人的说法极为有名。一是清人谭献,他说《文心雕龙》是“文苑之学,寡二少双”<sup>⑦</sup>。二是鲁迅先生,其云:“东则有刘彦和之《文心》,西则有亚里士多德之《诗学》,解析神质,包举洪纤,开源发流,为世楷式。”<sup>⑧</sup>三是中国

① 石垒:《文心雕龙与佛儒二教义理论集》,香港:云在书屋,1977年,“自序”第1-2页。

② 石垒:《文心雕龙与佛儒二教义理论集》,第1页。

③ 石垒:《文心雕龙与佛儒二教义理论集》,第78页。

④ 石垒:《文心雕龙与佛儒二教义理论集》,第101页。

⑤ 马宏山:《文心雕龙散论》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1982年,第1页。

⑥ 刘勰:《文心雕龙·序志》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第566页。

⑦ 谭献:《复堂日记》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第118页。

⑧ 鲁迅:《集外集拾遗补编·题记一篇》,《鲁迅全集》第8卷,北京:人民文学出版社,2005年,第370页。

《文心雕龙》学会成立时的名誉会长、著名文艺理论家周扬先生,他指出,《文心雕龙》“在古文论中占有首屈一指的地位,它是中国古文论中内容最丰富、最有系统、最早的一部著作,在中国没有其他的文论著作可以与之相比”,同时,“这样的著作在世界上是很稀有的。《文心雕龙》是一个典型,古代的典型,也可以说是世界各国研究文学、美学理论最早的一个典型,它是世界水平的,是一部伟大的文艺、美学理论著作”,“它确是一部划时代的书,在文学理论范围内,它是百科全书式的”<sup>①</sup>。

这三个时代的关于《文心雕龙》的三个说法,都是在毫无保留地肯定这部书,但却各有自己的角度;肯定和赞美的本意无可厚非,但却并非都是符合刘勰的初衷及其《文心雕龙》的实际的。可以说,清人谭献的说法最近实际,因为所谓“文苑之学”,这个“文”当然还是中国古代原有的“文章”,而不是我们今天的“文学”。鲁迅先生所谓“解析神质,包举洪纤,开源发流,为世楷式”的四句话,显然是对《文心雕龙》和《诗学》的共同赞美,但把这两部书放在一起说,实际上却有些不伦不类。笔者觉得,这四句话用来说刘勰及其《文心雕龙》倒是很合适,但以之概括亚里士多德的《诗学》就未必名副其实了。之所以如此,正因为这两部书原本性质不同、研究对象不同、论述范围不同,其产生的时代及其理论意义也完全不同,根本是完全不同的两部书。当然,两部书的比较研究毫无疑问是可以且可行的,实际上王毓红教授在这方面就做出了出色的成绩<sup>②</sup>,但这是另一个问题了。所谓“东则有刘彦和之《文心》,西则有亚里士多德之《诗学》”这样的说法,实在是有些很不对称,这就像把两个形状和重量均有极大差异的东西放在了天平的两端,让人多少觉得有些滑稽。但多年以来,我们却一直推崇鲁迅先生这个说法(包括笔者),原因就是我们没有走出《文心雕龙》研究的文艺学视野。至于周扬先生的论断,一方面至为高明,有着非常正确的见解,另一方面却也同样是从文艺学出发的,因而仍然有片面而不符合实际的地方。所谓“在文学理论范围内,它是百科全书式的”,“文学理论”这个范围并不算大,或者说很小,是百科全书又如何呢?试看我们今天的哪一本“文学概论”不是文学理论范围内的百科全书呢?所以这虽然本意是对《文心雕龙》的一个高度评价,实际上却未必抓住了要害,问题就在于它其实已经远远超出了“文学理论”的范围。

比如,从“百科全书”的角度说,《文心雕龙》的文体论是当之无愧的,但它却不是“文学理论”的范围内。它的价值和意义也不是文艺学视野所能解决的。《文心雕龙》的文体论占有全书五分之二篇幅,但在近百年的“龙学”史上一直没有得到充分的重视和研究;虽然近年来已有部分学者开始关注这个问题,但其视野主要还是文艺学的。实际上,其文体论长期不受重视的原因,正是因为文艺学视野的限制,因为刘勰所讨论的大部分文体不属于今天所谓“文学”的体裁,也就难以纳入文艺学的论述范围。因此,从文艺学的角度研究《文心雕龙》的文体论,一是不可能真正重视它,二是不可能准确认识它,从而也就不可能真正认识其理论和实践意义之所在。所以,彻底搞清刘勰用近一半的篇幅来“论文叙笔”的真正目的,是儒学视野中的《文心雕龙》研究所要回答的又一个重要问题。显然,从所谓“文学创作”的角度说,《文心雕龙》文体论所涉及的大部分文体已经没有什么意义了;换言之,占该书五分之二篇幅的“论文叙笔”,实际上只有少数几篇与今天所谓“文学”有关,它又怎么能进入文艺学的视野,又怎么能在文艺学的框架内得到肯定和重视呢?然则,有着如此文体论的一部《文心雕龙》,其在文艺学视野中的尴尬也就是可想而知的了。假如走出文艺学的视野,从各种应用文的写作角度说,那么《文心雕龙》之“论文叙笔”乃是中华文章写作的宝典,在今天仍有着广泛而重要的实用价值。

实际上,不仅是《文心雕龙》的文体论,即使在现代龙学史上备受关注的“创作论”部分,仅仅局限于文艺学视野的研究也仍然是大有问题的。《文心雕龙》的创作论部分,因为其与现代文艺学可以较好地接轨,所以“龙学”家们普遍认为它的核心部分是“剖情析采”的创作论,因此对这一部分的研究

① 周扬:《关于建设有中国民族特点的马克思主义文艺理论问题》,《社会科学战线》1983年第4期。

② 参见王毓红:《在〈文心雕龙〉与〈诗学〉之间》,北京:学苑出版社,2002年。

也最为充分,成果最为丰富。但饶有趣味的是,这一部分的十九篇,实际上得到研究者极大关注的只是开头的五六篇,而后面的十几篇与文体论一样,一直并未得到充分的研究和重视。这仍然是文艺学视野中的《文心雕龙》研究所必然出现的结果。因为“剖情析采”部分的大量内容,其实仍然与现当代文艺学的着眼点完全不同。刘勰说:“文场笔苑,有术有门。”<sup>①</sup>一方面,这个所谓创作论,仍然是基于二十篇“论文叙笔”的创作论<sup>②</sup>;另一方面,刘勰真正费尽心力进行研究的,乃是为文之“术”,也就是具体的写作方法,而这在现当代文艺学中是不被重视的,何况刘勰所讨论的那些方法,针对的并不是今天所谓文学创作。因此,儒学视野中的《文心雕龙》研究仍然需要重新审视所谓“创作论”,并回答其真正的价值和意义在哪里。

无论从“论文叙笔”的文体论来说,还是从“剖情析采”的创作论而言,《文心雕龙》不仅是文章写作的宝典,也是打开中国古典文化大门的一把钥匙。一方面,刘勰把当时所能见到的各种文体都纳入到自己的论述范围,从而使这部书成为一部分体文章史,成为中华文章的渊薮,因而要进入中国古典文学文化之门,谙熟《文心雕龙》便成为一条捷径;另一方面,刘勰又有意识地集中探讨文章写作和鉴赏的原理,认为“缀文者情动而辞发,观文者披文以入情:沿波讨源,虽幽必显”,并说“世远莫见其面,覩文辄见其心”<sup>③</sup>,从而提出了一系列正确解读文章的方法,这就更为我们进入中国古典文学文化堂奥提供了一把金钥匙。比如,多年前,著名古典文学专家萧涤非先生曾说:“如果说我那本写于解放前的《汉魏六朝乐府文学史》还不无可取之处,那也是由于得到《文心雕龙》‘文变染乎世情,兴废系乎时序’这两句话的启发。”<sup>④</sup>不仅古典文学,实际上整个中国文化都在刘勰的视野中,他说“书亦国华,玩绎方美”,从而要求人们做“知音君子”<sup>⑤</sup>。可以说,刘勰乃是中华文明的忠实传承者。

作为中国古代“寡二少双”的“文苑之学”,《文心雕龙》为我们提供了一个极为精密而又颇具开放性的理论体系,因而成为中国古典文论中“笼罩群言”<sup>⑥</sup>的空前绝后之作,从而得到了世人的广泛认可和重视,并进而形成一门所谓“龙学”。一百年来,许多国学大师都兴趣盎然地把目光投向了《文心雕龙》,诸如刘师培、黄侃、刘咸忻<sup>⑦</sup>、范文澜、刘永济、陆侃如、杨明照、王利器、詹鍈、王元化,等等,都有著名的龙学著作问世,这既说明了《文心雕龙》之非凡的价值和吸引力,也说明了“龙学”形成之必然,更说明其必然具有的强大生命力。但在现当代西方文艺学的话语体系中,《文心雕龙》的理论体系一方面受到了关注、重视和研究,但另一方面其研究的成果又是极其有限的,特别是其融入现当代文艺学的可能和实践,都还远远不尽如人意。一方面大家无不承认《文心雕龙》建构了一个体大思精的理论体系,另一方面这个体系又难以为现当代文艺学所用,问题在哪里?因此,我们必须重新思考:这是一个什么样的体系?它的真正价值和当代意义是什么?

毫无疑问,文艺学视野中的《文心雕龙》研究已经取得了丰硕的成果,但所谓“龙学”,目前还基本处于自给自足的封闭或半封闭状态,即使在文艺学的视野中,其于当代文艺学的价值和意义,也还没有得到很好的阐释,更谈不上应用了。其中的原因,除了“龙学”本身的独立性和较大的研究难度,造成研究者很难进行古今的融会贯通以外,研究视野的局限是一个根本的问题。正是因为文艺学视野

① 刘勰:《文心雕龙·总术》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第488页。

② 参见戚良德:《〈文心雕龙·总术篇〉新探》,《文史哲》1987年第2期。

③ 刘勰:《文心雕龙·知音》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第549页。

④ 萧涤非:《非敢望解颐——〈风诗心赏〉代前言》,《风诗心赏》,北京:中华书局,2008年,“代前言”第1页。

⑤ 刘勰:《文心雕龙·知音》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第551页。

⑥ 章学诚:《文史通义·诗话》,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第559页。

⑦ 近代国学大师刘咸忻(1896—1932)著有《文心雕龙阐说》一书,但因其为手稿,长期湮没无闻;后收入其巨著《推十书》(增补全本)戊辑,由上海科学技术文献出版社于2009年出版,但一直未见有人提及。为此,笔者专门作《一部尘封百年的“龙学”开山之作——评近代国学大师刘咸忻的〈文心雕龙阐说〉》一文予以介绍,认为这部书是堪与黄侃《文心雕龙札记》比肩的“龙学”开山之作。该文收入《纪念中国〈文心雕龙〉学会成立三十周年国际学术研讨会暨中国〈文心雕龙〉学会第十二次年会论文集》(中国济南,2013年9月)。

中的《文心雕龙》研究并未完全理解刘勰写作这部书的初衷,得出的很多结论也就并不符合这部书的理论实际,因而也就难以准确认识和阐释它的当代价值、理论和现实意义。儒学视野中的《文心雕龙》研究就是要对这部中国古代文论的“元典”进行重新认识,既可能着眼局部而提出某些新观点,更要对这部书进行全新认识和评价。在此基础上,对这部书的理论和实践意义进行重新思考,从而重新评估《文心雕龙》的历史文化及其当代价值。

中国的“文论”不仅是“文艺学”或者“文学概论”,而是关乎所有政治、经济以及社会领域的人生通识,是通向人生自由境界的文化能力。因此,刘勰的《文心雕龙》,既是一部中国文章写作之实用宝典,又是一部中国人文精神培育的教科书;既是中国文艺学和美学之枢纽,也是中国文章宝库开启之锁钥。“安有丈夫学文,而不达于政事哉”,不仅是说大丈夫学文是为了从政,学文是出人头地、建功立业的一个手段,更是说“文”与“政”原本是密不可分的,所谓“文武之术,左右惟宜”<sup>①</sup>,学文和学政是一致的,学文必然通向学政,因为“文”的能力也就关乎“政”的能力,这才是刘勰的认识和初衷,这才是《文心雕龙》一书的出发点。从这个角度去认识刘勰及其《文心雕龙》一书,我们就可以明白,这部书既是文艺学的、文学概论的,因而对所谓“文学创作”有着重要的意义,同时又是“写作学”、“秘书学”乃至“新闻学”的,它着眼于一个人的文字、文化能力和修养,进而着眼于一个人的人文素养和基本能力,从而关乎一个人的人生境遇和全部事业。

因此,站在中国思想文化经典巨人肩上的刘勰及其《文心雕龙》,毫无疑问也奉献了一部新的思想文化经典,这部经典述往知来、开学养正,为当时以及后来之人提供了一个人生文化修养的指南,也提供了一个可以具体操练的思路和程式。应该说,《文心雕龙》这部经典是贵族的、高傲的,立足于精英文化的,但也是具体、切实而富有实践意义的。它是从最基本和基础的“童子功”开始的。所谓“童子雕琢,必先雅制”<sup>②</sup>,这对我们今天的整个文化教育是具有重要意义的,可能比《三字经》、《弟子规》之类的意义要大得多;从某种程度上说,也迫切、现实得多,比如我们中小学的作文课以及大学里的写作课,乃至公务员考试中的“申论”,笔者觉得《文心雕龙》可能正具有非常现实而具体的指导意义。宋代黄庭坚曾告诫后学谓:“刘勰《文心雕龙》,刘子玄《史通》,此两书曾读否?所论虽未极高,然讥弹古人,大中文病,不可不知也。”<sup>③</sup>宋代对《文心雕龙》的评价尚不高,但论者也已经认识到了这部书的普遍意义。可以说,无论在古代还是现代,《文心雕龙》都应该是我们的一部文化修养教科书。

[责任编辑 刘 培]

① 刘勰:《文心雕龙·程器》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第559页。

② 刘勰:《文心雕龙·体性》,戚良德:《文心雕龙校注通译》,第334页。

③ 黄庭坚:《与王立之》,刘琳、李勇先、王蓉贵点校:《黄庭坚全集》,成都:四川大学出版社,2001年,第1370页。



# 情感本体与刘勰关于文学价值的普遍设定

李咏吟

**摘要:**《文心雕龙》研究面临的全新的思想任务之一,乃刘勰的诗学思想如何启示当代中国诗学的新创造。从刘勰的情感本体论出发,联系当代文学本体论的研究成果,深入探索刘勰情感本体论的合理思想内核,无疑有助于文学本体论的思想重建。刘勰的“情感本体论”规定了文学的审美特质,彰显了文学创作的动力,确证了文学的思想方式,包容了文学的多元本体意蕴。在刘勰诗学中,情感本体与语言本体和形象本体,属于文学本体论的不同侧面;文学本体论是对文学本体特性或功能特质的内在规定,它不是对生存本体论的超越,而是服务于生存本体论自身。

**关键词:**刘勰;情感本体;语言本体;形象本体;生存本体

## 一、“情感七始”与“首引情本”:文学的审美特质

古今学者对文学的本质或文学的本体特征有不同的理解,由此形成了语言本体论、情感本体论和形象本体论等等,哪一种说法更合理更具代表性呢?基于对中国传统诗学思想的重视,就不能不考察刘勰的看法。就《文心雕龙》而言,刘勰最强调“情感”的本体作用<sup>①</sup>。刘勰为何强调“情本”是文学的本质特征或功能价值所在呢?这一说法是否具有现代意义?这正是本文希望解决的问题。在刘勰的讨论中,“情”字的出现频率极高,诸如,“情变”、“情性”、“情感”、“情志”、“情动”、“情周”、“情繁”等等<sup>②</sup>。刘勰为何要以“情”作为文学的普遍审美价值规定?按照《文心雕龙》的文本构造,刘勰通过“原道”等讨论了文学的目的,通过“明诗”等讨论了文学的文体,通过“神思”等讨论了文学的创作,通过“时序”等讨论了文学史批评。这一构造本身,相当强调文学解释的客观性与对象性。从刘勰诗学的基本理论构架而言,他似乎并没有特别讨论“文学的本体特性”,不过,深入刘勰诗学文体的内部即可看出,他对文学本体特性有着自己始终如一的强调。那么,刘勰到底以什么作为文学的本体特性呢?从全书五十章的题旨来看,刘勰似乎没有明说,但在许多章节的字里行间可以发现,他无处不在强调“情”的作用。从这个意义上说,刘勰始终强调“情感本体”在文学中的核心作用,《文心雕龙》从整体上充分论证了“情感”作为文学本体特性的地位,或者说,形成了对文学的普遍价值规定。从学术研究文献意义上说,自1907年迄今,虽然有关刘勰“情志论”的研究论文和著作已有七十余种,但是,进一步的确证与解释仍显得极为必要<sup>③</sup>。在今天看来,通过“情感本体”确认“文学的本体价值”,似乎并不是什么新鲜的观点,但在比较文化视野中,《文心雕龙》的情感本体论依然具有特殊的理论启示意义。这就是说,通过情感本体的思考,可以更好地理解文学本体的价值。要想推翻刘勰

**作者简介:**李咏吟,浙江大学人文学院中文系教授(浙江杭州 310028)。

① 王元化:《文心雕龙创作论》,上海:上海古籍出版社,1979年,第170页。

② 张少康等:《文心雕龙研究史》,北京:北京大学出版社,2001年,第526—527页。

③ 戚良德编:《文心雕龙分类索引》,上海:上海古籍出版社,2005年,第378—381页。

的这一看法并不容易,因为“情感”乃人类生命存在的日常状态,它支配着人类的生活与生命体验,决定着人的行为选择与生命实践。强调“情感本体”,有助于将文学与历史、哲学和科学分割开来,从而更加具体地确证文学艺术的独特地位。既然情感乃人类存在的普遍状态,那么,强调情感本体的中心地位,自然可以证明文学艺术在人类生活中不可或缺的价值作用。在现时代的文学艺术面临着根本性危机的背景下,重温刘勰的情感本体论,可以认知文学创作或文学艺术的正确方向。

“情感七始,化动八风”<sup>①</sup>,在谈到文学的作用时,刘勰这样说。要想确立文学情感表达的本体地位,就必须确证“情感”在人类生命存在中的本体地位。从《文心雕龙》文本自身来看,刘勰几乎处处不忘提及他的诗学的关键词“情”。何为“情”?在刘勰的思想中,情乃“情感”、“情志”、“情思”、“性情”,简单地说,就是包含着主体感觉、思想与情绪的全部记忆内容与心理内容,它以感性形象的形态呈现。例如,“雕琢情性,组织辞令,木铎起而千里应,席珍流而万世响,写天地之辉光,晓生民之耳目矣”(《文心雕龙·原道》,第2页)。在这里,刘勰肯定了圣人的思想功绩,从“雕琢性情”到“组织辞令”,确立了语言与情感之间的自由思想关系,强调了经典或圣人的审美表现力与思想表现力。“陶铸性情,功在上哲。夫子文章,可得而闻,则圣人之情,见乎文辞矣。”(《文心雕龙·征圣》,第17页)在此,见之于语言的“圣人之情”不同于一般人的情感,圣人所陶铸的“性情”,显然是高尚美好的感情。“故文能宗经,体有六义”,首当其冲的是“情深而不诡”(《文心雕龙·宗经》,第27页)。在这里,依然是强调情感与真实的关系,深情必须以“不诡”为前提,否则,就无法达到情感表达与情感创造的效果。在《原道》、《宗经》、《征圣》和《正纬》这四篇最重要的“文学目的”之论述中,刘勰强调情感的普遍价值与情感的高尚作用以及情感真实的根本价值。

“敷训胄子,必歌九德,故能情感七始,化动八风。”(《文心雕龙·乐府》,第82页)这里,刘勰强调了诗歌与德教之关系、情感与生命之关系,涉及了文学的根本特质。这就是说,在强调“情感本体”在生命自由创造与审美自由想象中的作用时,在强调情感的普遍性审美价值时,刘勰的理论依据是“情感七始,化动八风”。自《辨骚》开始,刘勰开始真正探讨情感与文学的真正关系。他说:“《九歌》、《九辩》,绮靡以伤情。”“伤情”被解为“伤感之情”。“故其叙情怨,则郁伊而易感”,“情怨”被解作“哀怨之情”。“惊才风逸,壮志烟高。山川无极,情理实劳。”“情理”被解作思想情感,等等(《文心雕龙·辨骚》,第51页)。在《明诗》和《乐府》中,有关“情”的论述,则更加集中。他说,“诗者,持也,持人情性”,意思是说,“诗”就是守护情感。“人禀七情,应物斯感,感物吟志,莫非自然。”这里,强调了“七情”与“自然”之间的审美关系。“观其结体散文,直而不野,婉转附物,怛怛切情,实五言之冠冕也。”在此,强调了情真意切的审美作用。“情必极貌以写物,辞必穷力而追新。”“故铺观列代,而情变之数可监”,“巨细或殊,情理同致,总归诗囿,故不繁云”(《文心雕龙·明诗》,第64-66页)。“气以实志,志以定言,吐纳英华,莫非情性。”(《文心雕龙·体性》,第380页)凡此种种,皆强调了情感的文学价值。在这些论述中,“人禀七情”与“情感七始”,有异曲同工之妙,无论是将“七情”作为“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”,还是将“七始”作为“天、地、人、春、夏、秋、冬”,其根本要义在于“人之情感与自然生命之间”的内在的本质关联。在中国传统诗学思想中,人类情感与自然生命之间有着最内在的联系,只要把人类的生命情感与自然事物紧密联系在一起,就能获得自然生命的神秘感应。在这里,“七情”与“七始”,就是对人类生命本体的内在规定。没有自然生命本体,就不可能有人类生命本体;没有人类生命本体,就没有文学的生命本体。反过来说,文学的生命本体特性,就是对人类与自然的生命本体特性的审美呼应。为何说人类生命本体是“情感”呢?因为人类生命虽然是感性、理性与意志的综合统一体,但构成人类生命存在自然状态的则是“情感与意志”。理性是知识的活动,理性取决于人类生命的自我反省与自我认知,情感则是人对世界的自然而本能的反映。自然事物与社会生活如何

<sup>①</sup> 刘勰:《文心雕龙·乐府》,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注拾遗:《增订文心雕龙校注》,北京:中华书局,2000年,第82页。以下凡引《文心雕龙》皆据此版本,仅标明篇名及页码,不再一一出注。

变化,人的情感相应地就起什么样的变化,同样,人的情感变化可以直接推动人的意志活动。在这一生命活动中,“情感”具有本体性地位。在人类的生命情感的复杂体验中,基本上可以区分为“正向情感”与“负向情感”,两种情感方向皆对人类生命存在具有积极与消极作用。人是易感的动物,当生命直接感受自然与世界时,人的情感就变得丰富复杂,“七情”不是单独地存在,而是多元地交互存在。在一种情境下,生命之情为“喜乐”,在另一情境下,生命之情可能为“苦痛”。某一个体的生命情感为喜乐,另一生命个体的情感则可能为苦痛。正是由于情感的多元化,情感需要的多元化,它必然导致文学情感的丰富性。人类丰富复杂的生命情感,决定了诗人艺术家的情感想象与情感体验,反过来,诗人艺术家的情感体验表现在文学艺术作品中,可以成为人们间接地或共鸣式地体验人生情感的中介。

“首引情本”(《文心雕龙·铨赋》,第96页),意味着文学艺术必须优先引发人的生命情感,使人自身所具有的生命情感,与文学语言所引发的情感之间,形成最本质最内在的沟通。情感不仅是知识的体认,而且是生命的价值共鸣,因此,情感体验与情感认知可以推动情感创造,情感创造又必须基于情感认知和情感判断,在这一活动中,情感教育可以发挥重要的作用。而文学艺术最能发挥文学情感的教育作用。利用文学艺术进行情感教育,是自然的活动。情感教育必然基于“人同此心,心同此理”之普遍原则。普遍的情感教育,必须源于普通的人性要求。刘勰设定了“七始”与“七情”,而“七始”与“七情”,就是人类普遍的情感要求。正是在这种情感教育中,人摆脱了动物性而张扬了人类性,人否定了动物性或者说规范了动物性的限度。人类性调节了人的“动物性”,人的动物性臣服于人的“人类性”,这就是情感教育的目的。在这种情感教育中,美善原则便发挥了重要作用,只有遵循美善原则,才能使人类生命趋向于自由与美好;只有遵循美善原则,人类生命才能摆脱动物性而趋向于优美与崇高。艺术的情感教育,就是为了张扬生命、认知生命并探索生命。在生命的情感体验中,情感与情感的沟通与交流,使人类在生命艺术中相聚,使人类的思想在情感交流中达成了共识。刘勰的情感本体论,是基于生命本体论而言,也是基于艺术本体论而言。出于生命本体的要求,艺术必须表现情感本体,通过情感交流与情感教育最大限度地达成思想沟通。出于艺术本体的要求,艺术必须通过语言和形象最大限度地激发人的自由情感,让人在艺术中体验激越而美好的生命情感,扬弃丑陋而压抑的生命情感。从生命与艺术交互作用的意义上说,刘勰的情感本体论抓住了文学艺术的根本特质。问题在于,情感本体不能孤立存在,它必须找到艺术的最好中介,即情感本体失去了文学语言的自由辅助,失去了文学形象的自由综合创造,便变得空洞而原始,无法获得艺术的自由表现力,更不可能达到情感教育的目的。因此,必须通过文学语言和文学形象最大限度地激活生命情感,使生命情感能够在艺术中形成自由交流。人类所有的情感,都是感受性的、具体的、图像化的。情感虽然可以抽象为普遍共通的理论范畴,例如喜、怒、哀、乐、惧等等,但是,这些情感概念并不能引发人的情感体验。引发人生情感的,只能是感性具体的事物与具体而亲在的生命情境,因此,情感具有特殊的指向性,它永远指向具体的人与事,永远指向语言与形象,永远是生命与生命之间的交流,永远是个体生命面向自我与他者的情思。因此,生命本体存在,实即生命感性存在与生命情感存在。在情感的驱动下,人们对他人或其他事物,或者友爱,或者仇恨,爱使人人与人或人与物之间相亲,恨则使之相离。人们在强调情感教育的时候,比较强调爱的情感教育,相对忽视恨的情感教育,实际上,在文学艺术中,爱与恨的情感总是交相并存的。不过,“情感本体”永远不能脱离生命本体的普遍美善要求,因此,文学的情感本体要求,就忠实于生命本体意义上而言,必然要以“生命的美善”作为基本原则。

## 二、因情立体与情动言行:文学的创作想象

既然“情感”在人类的生命存在中具有本体地位,那么,情感与创作之关系在文学中的地位就变得极为重要。“情感本体”对文学创作有何影响?在刘勰的诗学文本中,我们可以找到三种相关论

述,即“因情立体”(《文心雕龙·定势》,第406页)、“情变所孕”(《文心雕龙·神思》,第370页)和“情动而言行”(《文心雕龙·体性》,第379页)。在文学创作中,情感是想象的动力,也是想象的目的,它源于情感并激发情感,因此,“情感”在文学创作中具有重要的地位。“因情立体”,既是情感与文体的关系,又是情感与生命的关系。“情动言行”,是情感与语言表达的关系。具体说来,“因情立体”有两种指向,一是因为感情表达而建立艺术本体观念或生命表达形式;二是由于感情表达形式的要求而确立不同的文体表达。在此,“体”有“生命本体”或“文学本体”与“文学文体”两种意义蕴含。“情变所孕”,即指在情感体验中,创作主体的体验因情感变化而包含的丰富内容。“情动言行”,则是表现文学创作的常态,即由于感情驱动而需要语言表达,情感发动而语言随行,情感激发了语言的自由创造,以语言表达感情,以语言深化情感。从这个意义上说,生命情感与情感体验,不仅影响文学自身的情感内容,而且影响文学的情感价值。“因情立体”的“体”,既可以是看得见的文学文本形式,又可以是看不见但可知可感的文学精神与生命形象。

先看“因情立体”在文学创作中的地位。这里的“情”,是指性情与感情,是创作主体独立自由的并服务于文学创造的思想与情感,是创作者源于生活体验与生活记忆的思想与情感。这些情感,可以是自身因生命记忆累积而具有的,也可以是切实感悟生命存在而形成的。这里的“体”,可以指具体的思想情感内容,又可以是具体的文体。不同的文体所需要的情感传达方式并不相同。自由的文体或纯粹的文学文体,如“骚”、“诗”、“乐”、“赋”,可能需要自由而美好的情感,应用的文体则可能需要庄严肃穆或严肃认真的情感。刘勰在《镕裁》中谈到,“履端于始,则设情以位体”(第425页)。《铨赋》中说:“至于草区禽族,庶品杂类,则触兴致情,因变取会;拟诸形容,则言务纤密;象其物宜,则理贵侧附。”“贾谊《鹏鸟》,致辨于情理。”“彦伯梗概,情韵不匮;亦魏晋之赋首也。”(第96页)这里的“设情”、“致情”、“情理”、“情韵”,皆可以象征内在的生命自由情感。赋体属于纯粹的文学文体,在此,刘勰特别强调“触兴致情”,兴与情的关系即情与景的关系,因景兴情,情景交融。刘勰说得很明白:“原夫登高之旨,盖睹物兴情。情以物兴,故义必明雅;物以情观,故词必巧丽。”(《文心雕龙·铨赋》,第97页)在此,刘勰强调了外物对人的审美情感的交融作用。“揄扬以发藻,汪洋以树义。唯纤曲巧致,与情而变”,“约举以尽情,昭灼以送文,此其体也”(《文心雕龙·颂赞》,第108、109页)。情感表达与文体自身的内在要求,构成了自由的审美关系,在此,语言的内在规定起了很重要的作用。就哀书而言,情感决定并规定了言辞的特性。刘勰说:“原夫哀辞大体,情主于痛伤,而辞穷乎爱惜。”“奢体为辞,则虽丽不哀;必使情往会悲,文来引泣,乃其贵耳。”(《文心雕龙·哀吊》,第168页)

“因情立体”,在刘勰那里,主要表现为因情感的要求不同而确立不同的文辞,适应不同的文体表达感情的内在要求<sup>①</sup>。刘勰说:“原兹文之设,乃发愤以表志。身挫凭乎道胜,时屯寄于情泰。”(《文心雕龙·杂文》,第181页)这里提到了“情泰”。“怨怒之情不一,欢谑之言无方。”(《文心雕龙·谐隐》,第194页)这里提到了“怨怒之情”。“虽定哀微辞,而世情利害。”(《文心雕龙·史传》,第208页)这里提到了“世情”。“范雎之言事,李斯之止逐客,并烦情入机,动言中务。”(《文心雕龙·论说》,第247页)这里提到了“烦情”,亦被解作“顺情”。“公孙之对,简而未博,然总要以约文,事切而情举,所以太常居下,而天子擢上也。”(《文心雕龙·议对》,第333页)这里提到了语言叙述与“情举”之关系。“笺者,表也,表识其情也。”“陆机自理,情周而巧;笺之为善者也。”(《文心雕龙·书记》,第346页)这里提到了“情周”等,说明应用文体的语言与情感表达也极为重要。以上摘录,主要从文体方面谈论情感。在刘勰那里,“情”就是思想与情志,就是源自于切身生命感受的思想情感。“因情立体”,这是重要的创作法则,每一种文体形式皆有自己的内在情感表现规范。像《哀吊》、《杂文》、《谐隐》、《史传》、《论说》、《议对》和《书记》等属于应用文体,但在刘勰看来,这其中皆涉及“情”的问题。无“情”,这类文章就不可能真实感人,情又必须通过语言和文体加以自由表达。在刘勰诗学中,这种普遍的情感

① 徐复观:《中国文学精神》,上海:上海书店出版社,2004年,第182-183页。

价值设定,既强调了情感真实的重要地位,又强调了“以情动人”和“以情化人”的普遍意义。不同的文体所需要的“情”,并不相同。纯粹文学文体所需要的“情”,是自由的想象与美好的想象。应用文体的“情”,则需要通过语言的适度而真实的表现来表达。在纯粹文学内部,骚与诗、诗与赋、乐府与颂赞之间也有所不同。不过,从文体意义上说,可以区分为“文学的情感”与“非文学的情感”两种。“因情立体”,可以具体理解为根据情感确立不同的文学文体,根据情感确立不同的思想表达立场。

再看“情动言行”的创作意义。从文学创作本身来看,情感与创作之间具有怎样的关系呢?“情动言行”很好地确立了情感与语言之关系。刘勰的看法是“情动而言行”,即感情受到了驱动,语言随之相生。语言的自由表达,情感得到了自由呈现。显然,这是从创作意义上说的,即创作主体感受到自然生命与人类生活的情感,就会产生语言表达的冲动。不过,在实际的创作中可以发现,语言本身就包含着情感,情感本身就联系着语言,因为主体内心的情感,如果不诉诸语言就无法让人理解。在这里,刘勰的“情动言行”,显然强调了情感的优先性地位。在刘勰那里,情感直接与自然景物或生命存在密切相关。他说:“夫神思方运,万涂竞萌,规矩虚位,刻镂无形;登山则情满于山,观海则意溢于海。”(《文心雕龙·神思》,第369页)这里的“情满于山”与“意溢于海”,皆是为了强调主体的创作情感与对象事物之间的内在联系,没有外在生命事物的激荡,主体内心就很难形成强烈的生命情感。刘勰的神思论,即审美想象论,“是以秉心养术,无务苦虑;含章司契,不必劳情也”(《文心雕龙·神思》,第369—370页)。这里,强调了想象的自然性与情感的直接性,创作不需要过分的人为干预。“若夫骏发之士,心总要术,敏在虑前,应机立断;覃思之人,情饶歧路,鉴在疑后,研虑方定。”(《文心雕龙·神思》,第370页)这里,强调了创作者的不同心性与不同写作方式,个性不同,情感表达的方式亦不同。“若情数诡杂,体变迁贸,拙辞或孕于巧义,庸事或萌于新意。”(《文心雕龙·神思》,第370页)这里,刘勰强调了复杂的思想情感与多样化的语言文体风格之关系。“神用象通,情变所孕。物以貌求,心以理应。”(《文心雕龙·神思》,第370页)应该看到,这几句话生动形象地表达了刘勰诗学关于审美情感与生命存在之关系的真正看法,他强调思想精神与审美形象之间的感通,本身就是情感变化所包含的内容,这不仅强调审美情感与自然事物之间的感应关系,而且强调了文学想象与生命存在之间的本质联系。

在创作解释中,刘勰充分证明了“情动言行”的内在关联性。他说:“夫情动而言形,理发而文见,盖沿隐以至显,因内而符外者也。然才有庸俊,气有刚柔,学有浅深,习有雅郑,并情性所铄,陶染所凝,是以笔区云涌,文苑波诡者矣。”“士衡矜重,故情繁而辞隐。”(《文心雕龙·体性》,第379、380页)“是以怛怅述情,必始乎风,沉吟铺辞,莫先于骨。故辞之待骨,如体之树骸;情之含风,犹形之包气。”“故练于骨者,析辞必精;深乎风者,述情必显。”(《文心雕龙·风骨》,第388页)在此,刘勰强调了风骨与语言之间的内在联系。“洞晓情变,曲昭文体,然后能孚甲新意,雕画奇辞。”“情与气偕,辞共体并。”(《文心雕龙·风骨》,第389页)“凭情以会通,负气以适变。”(《文心雕龙·通变》,第398页)“夫情致异区,文变殊术,莫不因情立体,即体成势也。”“是以绘事图色,文辞尽情,色糅而犬马殊形,情交而雅俗异势。”(《文心雕龙·定势》,第406页)这里,刘勰进行了诗画对比,进一步言明情感的重要地位。“夫情固先辞,势实须泽,可谓先迷后能从善矣。”(《文心雕龙·定势》,第407页)刘勰强调情感先于语言,语言必须服务于恰当而真实的情感,不能让情感迷失在语言之中。“新学之锐,则逐奇而失正;势流不反,则文体遂弊。秉兹情术,可无思耶!”(《文心雕龙·定势》,第407—408页)在此,刘勰强调正与奇之间的关系,“逐奇失正”,“文体遂弊”。他用了两个形象的比喻说明思想情感的表达必须遵循自然,即“湍回似规,矢激如绳。因利骋节,情采自凝”(《文心雕龙·定势》,第408页)。

在《情采》中,刘勰更加具体地论证了情感与语言的关系,情感与思想的关系,情感与真实的关系。他说:“故立文之道,其理有三:一曰形文,五色是也;二曰声文,五音是也;三曰情文,五性是也。”(第415页)刘勰所说的“情文”,就是要充分地表达主体的思想情感:“昔诗人什篇,为情而造文;辞人赋颂,为文而造情。何以明其然?盖风雅之兴,志思蓄愤,而吟咏情性,以讽其上,此为情而造文

也;诸子之徒,心非郁陶,苟驰夸饰,鬻声钓世,此为文而造情也;故为情者要约而写真,为文者淫丽而烦滥。”(《文心雕龙·情采》,第416页)显然,“为情而造文”符合自然之道,情感充实真诚自然需要语言文体表达,情感先于语言,所以,情感真实感人。相反,“为文而造情”,是语言先于情感,必然虚情假意,就不可能获得感动人心的自然效果。“夫桃李不言而成蹊,有实存也;男子树兰而不芳,无其情也。夫以草木之微,依情待实;况乎文章,述志为本”,“繁采寡情,味之必厌”(《文心雕龙·情采》,第416页)。在此,刘勰充分论证了情感的中心地位,没有情感就没有文学,没有情感就没有感动,没有情感就没有生命共鸣,因此,情感的本体地位在文学创作中可以得到充分证明,刘勰正是从创作活动的多方面考察中证明了情感的中心性地位。“夫心术之动远矣,文情之变深矣,源奥而派生,根盛而颖峻,是以文之英蕤,有秀有隐。”(《文心雕龙·隐秀》,第495页)此处强调了“心术”与“文情”、“动远”与“变深”的关系。“所以列在一篇,备总情变,譬三十之辐,共成一毂,虽未足观,亦鄙夫之见也。”(《文心雕龙·总术》,第530页)此处强调了“情变”的各种情况,实际上可以万本归宗,如同车辐与车毂之关系,只有构成有机的生命整体,文学艺术的情感表达才能达到审美自由。刘勰还在许多篇章中谈到了情感的作用,归根究底,皆是为了情感本体的中心地位,由此可见,刘勰诗学捍卫“情感本体”的深远用心。

### 三、情理设位与情发理昭:文学的思想可能

“情”是主体的思想呈现形式,“情”本身就包括着理。在生命直感中,理本身往往通过情的方式呈现。刘勰强调情感本体的地位并没有错,问题在于,在过分强调情感本体时,可能会忽略文学的思想作用。那么,“文学是否需要思想”?“应该如何思想”?这历来是困惑批评家与理论家的问题。在中国传统诗学中,情感与思想的关系,也可以理解成情与理的关系。为此,一些问题就可以提出,例如,情感表达如何与思想表达形成最内在的关联?情与理是否构成内在的矛盾?按照刘勰的看法,“情理设位”(《文心雕龙·镕裁》,第425页)。那么,情理如何合作?在情理设位中,情与理何者优先?理如何制情?与此同时,刘勰强调“情发而理昭”(《文心雕龙·才略》,第576页),即情感得到自由表达,思想就得到了自由表现。但“情发”必然带来“理昭”吗?诸如此类的问题,皆需要探究。在文学创作中,思想的表达是非常困难的,许多文学作品在表达情感方面达到了很高水平,但是,这些作品也只是仅仅表达了情感而已,除了让人喜怒哀乐之外,并没有带给人们太多的思想启示。事实上,我们不仅需要文学作品能够给予人们情感体验,而且需要文学激发人们的生命之思。特别是在许多经典文学作品中,不仅包含了丰富的生命情感,而且保存了自由的民族文化精神与古老的生命德性价值,从而成就了文明的自由精神法则。情与理,是对世界与生命的两种不同理解方式。情是自发的、自然的,源于每一个体的自由生命体验,理则是反思的、规范的、普遍有效的,任何个体生命的要求而不局限于个体的生命想象,往往超越于个体生命之上,是对生命的普遍律法。理是自由的思想、德性的法则、生命的价值自律,情是自由的想象、生命的放纵、内心深处的生命呼声。情理统一,情理谐和,情理互动,应该是文学艺术的最高境界,然而,情理之间总会形成内在的冲突。以理制情与以情代理,情理常处于二极状态,这正是艺术创作中的思想难题。

刘勰到底如何谈论情理关系呢?从《文心雕龙》可见,刘勰往往通过情感、思想与语言三者的关系加以立论。在《情采》中,他明确谈及:“夫铅黛所以饰容,而盼倩生于淑姿;文采所以饰言,而辩丽本于情性。故情者文之经,辞者理之纬,经正而后纬成,理定而后辞畅,此立文之本源也。”(第415页)在此,刘勰把情看作是“文经”,把辞看作是“理纬”,即以情为主,以理为辅,与此同时,理先于辞,理定辞畅。“乃情苦芟繁也”,“若情周而不繁,辞运而不滥,非夫镕裁,何以行之乎!”(《文心雕龙·镕裁》,第426页)在刘勰看来,情与理的关系,就是情感与言辞的关系,表面看来有理,实际上,情感与思想皆受制于言辞,而言辞的自由在很大程度上取决于情感体验的深沉与思想想象的广阔。的确如刘勰在《章句》中所言,在文学创作活动中,情感与思想的表达必须通过语言的自由来实现:“夫设情

有宅,置言有位;宅情曰章,位言曰句。故章者,明也;句者,局也。局言者联字以分疆,明情者总义以包体。”“其控引情理,送迎际会,譬舞容回环,而有缀兆之位;歌声靡曼,而有抗坠之节也。”“是以搜句忌于颠倒,裁章贵于顺序,斯固情趣之指归,文笔之同致也。”“情数运周,随时代用矣。”“理资配主,辞忌失朋。环情草调,宛转相腾。离同合异,以尽厥能。”(第440、441页)没有对章句的自由把握,就不可能自由表达文学的思想与情感。正是对词与句、句与篇的自由把握,诗人才能把文学艺术的美与思发挥到极致。语言与情感和理性的关系的确重要,但情理之间毕竟有着内在的规定性,按照刘勰的看法,就是“情理设位”与“情发理昭”。

先看“情理设位”是否能够解决情感与思想的矛盾冲突。正如前文所言,情是感觉与体验,是生命的自由想象,是形象的自由呈现;理则是思想,是生命的自由本质呈现。情感表达必须服务于思想的探索,思想要探索生命自由与生命存在的价值,探索存在的历史与生命存在的形态,探索人类生命的自由价值与自由存在意义。情理之关系,就是情感与思想的关系。情理如何设位?刘勰的说法是:“情理设位,文采行乎其中。刚柔以立本,变通以趋时。立本有体,意或偏长;趋时无方,辞或繁杂。蹊要所司,职在铨裁,揀括情理,矫揉文采也。”(《文心雕龙·铨裁》,第425页)在这里,刘勰还是强调通过语言来规范情感与思想,通过语言来深化思想与情感。“情”是指人的情感发动与情感表现,“理”则是指事物的规则或生存的基本法则。一般人认为,情理具有不可调和的冲突性。情是自发的自由的,情感受意志支配而不受理性支配,情感具有生命存在的本真性,它源自于人的生命内部的自由意志,是人的思想的直接表达,它不需要压制与掩饰。真正压抑情感或掩饰情感甚至虚构情感的,是出自于人的理性算计。情与理确有自己的本位,例如,情感体验与抒发在文学中具有重要的作用,文学表达也是为了引发情感并形成情感共鸣。理则是生活或生存的真理,它是规则与合理性,具有普遍合理的价值。理不会因人而异,理必然有其内在的规定性。理是思想,是普遍的要求,是情感的合理性价值判断。如果从理出发,情的自由性与自发性就会受到限制。与此同时,如果情完全不合理,那么,这样的情感有可能引人走向生命存在真理的负面。在情与理之间,情优先于理,并无争议,但情感亦必须合乎理的要求,符合理的普遍价值规定。真正的情感与真正的理性之间有着内在的统一性,只不过,人们不易接受理性的训导,而容易接受情感的诱导。

刘勰认为:“附理者切类以指事,起情者依微以拟议。起情故兴体以立,附理故比例以生。”(《文心雕龙·比兴》,第456页)在此,他从比兴立论,比即比附事理,兴即兴起情感。“夫隐之为体,义主文外,秘响旁通,伏采潜发,譬交象之变互体,川渚之韞珠玉也。”(《文心雕龙·隐秀》,第495页)这里谈及了文学形象与文学语言和思想情感的关系,好的文学作品,就应做到“义主文外,秘响旁通,伏采潜发”。真正自由的文学作品,必须通过自由的形象让人生发无尽的联想与想象。刘勰引用管仲的话“无翼而飞者声也,无根而固者情也”,指出“夫立文之道,惟字与义。字以训正,义以理宣”(《文心雕龙·指瑕》,第500页)。简单地说,这就是谈论语言与思想的关系。基于此,刘勰对晋末以来的文学创作怪现象的批评,即“每单举一字,指以为情。夫赏训锡赉,岂关心解,抚训执握,何预情理?雅颂未闻,汉魏莫用;悬领似如可辩,课文了不成立;斯实情讹之所变,文浇之致弊”(《文心雕龙·指瑕》,第501页)。“必以情志为神明,事义为骨髓,辞采为肌肤,宫商为声气”,“篇统间关,情数稠叠”(《文心雕龙·附会》,第519、521页)。在这里,刘勰坚持情志与事义的统一,辞采与宫商的统一。“以情志为神明”,无疑是对情感本体论的再次强调。事实上,情并不是单纯的情感,情之中本来就具有思想,源自于生命本能与生命直觉的思想。情符合生命的普遍要求,真情就是生命的德性原则,当然,在情感中,还有矫情与伪情,也有滥情与虚情,在无限丰富的情感体验与情感表现之中,只有符合于生命自身的情感才是有益的,而只要是有益于生命自由的情感,一定是普遍有效的,符合理性要求或德性原则,因此,从根本意义上说,如果排除了伪情而强调真情,情感就是生命自身的最好表达,情感亦符合德性与理性的要求。理本身也对情感提出了要求,理希望规范情感并且将情感与德性、情感与理性、情感与价值有机地结合在一起。理可以深化情感并使得真正的德性情感或优美情感成为



生命的真正自由表达。事实上,只有高尚的美好的情感才能真正唤醒人的生命自觉自由意识。从这个意义上说,刘勰的情理设位理论是极其有益的。

再看“情发理昭”是否必然可能,或者说,在文学创作中,如何才能达到“情发理昭”这种自由状态。在解决了“情理设位”问题之后,刘勰强调理必须隐含在情中,因为情感的抒发必然带来理念的彰显。“情发”就一定能够“理昭”吗?情发所带来的是语言与自由形象,在语言与形象的体验中,生命存在与生命感悟必然发生,但此时,还是处于理隐状态。理之昭需要读者自由体验与自由思想,特别是在情感与形象处于绝对统治地位时,创作者有可能刻意回避思想问题,使理更加不昭。许多作品中的情感表达具体生动,但是,恰恰是理想或理念并未昭显,结果,我们无法更加深入地理解创作者的生命存在世界。通过文学艺术表达思想,不能是赤裸裸的思想直接呈现,必须通过情感的抒发或情感的表达来完成,特别是要通过形象的创造来完成。没有形象,没有形象所附载的情感,就不可能有源自于文学的自由思想。“情发而理昭”,说明的是情感和思想的先后关系,理不在情前,理不在情上,理必须通过情发而彰显,这是刘勰的文学思想原则。

如何做到“情发理昭”呢?刘勰认为:“率志委和,则理融而情畅;钻研过分,则神疲而气衰;此性情之数也。”“率志以方竭情,劳逸差于万里;古人所以余裕,后进所以莫遑也。”(《文心雕龙·养气》,第511页)在他看来,如果做不到“率志委和”,那么,创作就达不到真正的自由目的,“故宜从容率情,优柔适会”(《文心雕龙·养气》,第511页)。这就是说,在生命健旺或创作自由状态下就创作,而在生命不振时则养气。那么,如何才能真正做到“情发理昭”呢?用刘勰的话说,就是“率志委和”,即遵循情感的指导,遵循自然的法则,随性创作,随心表达。显然,这种创作理念还是含糊的,并不是具体的创作原则,取决于主体的自由意志与自由表达。实际上,文学创作需要创作者有意识地表达思想,有意识地带动思想进行情感体验与情感表达。情感需要理性反思加以深化,情感也需要理性的清理与升华,没有理性的反思与深化,情感的表达与情感体验只可能局限于生命自身。一些中国文学作品没有灵魂,或者说,许多作品之所以显得浅薄,其根本原因就在于“思想的贫乏”与“理性的薄弱”。“情发理昭”并不是必然的,在许多情况下,有可能是“情发理隐”,要想做到“情发理昭”,必须强调理性对于情感的反作用,即通过理性深化情感,通过理性反思情感甚至通过理性评价情感。评价情感即评价生命,生命存在需要感性体验,也需要理性反思,只有在理性与感性的交相作用中,艺术才能达到生命存在的高度与深度,才能真正揭示生命存在的真理与生活的真谛。“情发理昭”绝不是情感优先所能解决的问题,“情发理昭”必须通过思想本身加以解决。作家的创作,不仅是情感创作,而且是思想创作,我们常常遗忘后者,放弃了对作家的思想要求,结果,作家只为情感而创作,就无法担负思想的任务,实际上,通过形象表达与情感表达,完全可以担负自由的思想任务,而要担负思想的任务,就必须思想,就必须探索社会问题与政治问题,担负生命的道德与生命的价值。没有真正独立的思想探索,是无法获得真正的文学价值的。在文学创作中,表面上看,应该是强调“情感优先”,实际上,为了情感表达的深度与广度,为了情感的深沉与自由,应该强调“思想优先”。没有独立而自由的思想,就不可能有独立自由的情感。在情感迷乱或情感迷失的时代,思想的独立与自由,思想的优先性更值得强调。从这个意义上说,刘勰的情感本体论很容易隐蔽另一个重要的思想问题。因此,在分析刘勰的“情发理昭”理论的同时,必须强调思想的重要作用,唯有思想才能真正让作家的作品具有自由飞翔的力量。必须说明,通过形象思想,通过语言思想,通过情感思想,文学具有无限的可能性。

#### 四、情者文经与辞者理纬:文学本体再反思

“故情者文之经”(《文心雕龙·情采》,第415页),这可能是刘勰对情感本体论的最明确表达。为何一定要探讨文学本体问题?因为文学本体的认识,涉及对文学价值的根本评判。这就是说,文学最应该重视的是什么?如何通过文学本体达到文学的目的?对文学本体怎样的强调才能真正实现文学的价值?这正是我们需要讨论的问题。刘勰对“情感本体”说得最明白的地方,可能是在《情



采》之中。他说：“文采所以饰言，而辩丽本于情性。故情者文之经，辞者理之纬，经正而后纬成，理定而后辞畅，此立文之本源也。”“繁采寡情，味之必厌。”（第415、416页）按照刘勰的说法，“情”是文学的根本，不过，刘勰并没有忘记强调文学本体的另一面，这就是“辞”。“辞者理之纬”，即“情”构成了文学本体的经，“辞”则构成了文学本体的纬，经纬相成，文学本体的“网”就织就了。这样说来，文学本体在刘勰那里有两个本体而不是一个本体，即情感本体与语言本体，只不过，前者为经为主，后者为纬为辅。没有经线，纬线就无依靠，仅有经线而无纬线，亦是空洞，因此，情感与语言相依，经纬相互生成，就显得极为关键。我们可以说，刘勰的“情感本体论”与“语言本体论”是交相共在并相互生成的。情与辞，或者说，情感与语言是什么样的关系？到底应该如何理解现代意义上的“文学本体论”？弄清楚这些问题，需要对“情感本体论与语言本体论”和“形象本体论”进行具体的比较分析，与此同时，必须看到，文学本体必须依托“生命本体”，一切存在的本体才是生命存在的根据。

先看情感本体论如何与语言本体论和形象本体论之间获得内在的协调关系。前文已经提及，刘勰极其重视情感表达的审美价值，他说：“文质相称，固巨儒之情也。”“但俗情抑扬，雷同一响，遂令文帝以位尊减才，思王以势窘益价，未为笃论也。”“刘桢情高以会采，应场学优以得文”，“休琏风情，则《百壹》标其志”，“刘琨雅壮而多风，卢谌情发而理昭，亦遇之于时势也”（《文心雕龙·才略》，第574、575、576页）。这里，皆谈到了创作者的情感及其在文学作品中所表达的情感具有的价值。他还说：“夫缀文者情动而辞发，观文者披文以入情，沿波讨源，虽幽必显。”（《文心雕龙·知音》，第592页）这里，“情动而辞发”，“披文以入情”，既谈到了创作者与接受者的情感体验或情感表达方式，又谈到了情感在文学创作与文学接受中的本体地位。情是动力，情也是目的。“夫志在山水，琴表其情”（《文心雕龙·知音》，第592页），情与景，情与物，情感与自然，情感与自由，情感与生命之间，就这样建立了最牢固的联系。刘勰强调“情者文经”与“辞者理纬”，充分论及了“情感本体”与“语言本体”的关系，但并没有涉及“形象本体”。不少学者认为，《隐秀》中已经谈及了文学形象或意象思维的本体价值，这就是说，刘勰虽然没有像强调情感本体和语言本体那样强调“形象本体”，但是，他对山水自然的强调以及情感与山水自然的联系的强调，已经隐含着对“形象本体”的特殊强调。那么，情感本体、语言本体和形象本体三者之间的关系到底应该如何论述呢？从同一关系意义上说，文学本体的认知，离不开“形象与情感”、“情感与语言”、“语言与形象”。睹物思情，是形象或物象先于情感。象在言外，则是语言先于形象。形象本体与情感本体的联系，可以通过形象与情感的交流实现。情感本体与语言本体的联系，可以直接通过语言生发而成。语言本体与形象本体的内在联系，则可以通过体验与想象实现。象在情之先，由象而生情；情在言之中，由言而察情；情在象之中，由象而体情。因此，所有的情感皆形之于象并联系于象，没有无象之情，亦没有无情之象。观察与想象，语言与体验，是建立形象与情感联系的中介。自然存在或生命存在引发想象和体验，在创作主体心中形成强烈的审美记忆，语言驱动想象并将生命形象的形象通过语言获得确证，作品与语言就在接受者心里建立了最内在的生命形象联系与生命情感体验，“作者的思想倾向是隐藏在形象之中的”<sup>①</sup>。由于象系于情，所以古人以“情”为根本，“有情”即“有象”，而象与情还是有所不同。不同的象呈现为不同的情感反映，不同的情感反映必然联系着不同的象。相似的象，往往在不同的主体那里可以形成不同的体验。因此，情感要自由表达，就离不开辞。辞本身就是象，但辞既是具象又是抽象。文学之“辞”必然能够唤醒审美之“情”，有的辞能够唤醒更加自由美好的情感，有的辞则抑制了自由美好情感的焕发，因此，辞的功用与效果极不相同，主体的“组织辞令”（《文心雕龙·原道》，第2页）就体现了自由创造的能力。

在刘勰那里，情感与语言构成了形象与思想的经纬关系。情感不能离开语言，语言不能违背情感的表达，这种情感与语言的自由关系的揭示，极其形象生动。从同一关系意义上看，情感本体、语

① 黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗：《增订文心雕龙校注》，“前言”第13页。

言本体与形象本体用于揭示文学的本体特性,皆是正确的,它们之间是相生相伴的关系。从文学本体论意义上看,刘勰强调“情者文之经”,一方面说明情感在文学中的核心地位,另一方面则说明情感并不是文学的全部。在文学艺术中,除了情感还有言辞,只有情感而没有言辞,文学自由是不可能的。只有以情感为经,以言辞为纬,主体才能通过情感与言辞的经纬作用创造出真正的艺术作品。从这个意义上说,刘勰的文学本体论,是情感本体优先于语言本体,又是情感本体与语言本体的共同合作,因此,刘勰的文学本体论并不是单一的理论构造,而是强调了文学的内部与外部的统一,情与思的统一。不过,在强调情感本体与语言本体的同时,必须看到,超越情感本体与语言本体的则是“形象本体”。形象本体是直观,更是心理意象或艺术图像。“形象本体”包含着情感本体与语言本体,或者说,情感本体与语言本体生成着“形象本体”。正是通过形象本体,人们可以进行持久的生命存在之思与生命情感之思,这一切使得文学艺术的形象价值或语言价值或情感价值变得无限绵长。

再看文学本体观与生命本体观的内在联系。在确立了刘勰的文学本体观包括了情感本体、语言本体和形象本体之后,必须考察文学本体与生命本体的关系。应该看到,文学本体观不可能取代生命本体观,文学本体观必然服务于生命本体观,生命本体观决定了文学本体观。刘勰曾经谈到:“时运交移,质文代变,古今情理,如可言乎?”“故知文变染乎世情,兴废系乎时序,原始以要终,虽百世可知也。”(《文心雕龙·时序》,第539、542页)这里,刘勰谈到了文学情感与时代生活的关系。“是以献岁发春,悦豫之情畅”,“情以物迁,辞以情发”(《文心雕龙·物色》,第566页)。这里,谈到了文学情感与生命事物的关系。“然屈平所以能洞监《风》、《骚》之情者,抑亦江山之助乎!”“情往似赠,兴来如答。”(《文心雕龙·物色》,第567页)这里,更加具体地谈到了文学创作与自然生命体验的关系,没有生命本体的启示就没有文学情感的感发力量。从生命存在意义上看,文学本体必然联系生命本体,文学本体必须服务于生命本体,生命本体必然决定文学本体。刘勰并没有过分强调生命本体与文学本体之间的关系,但是,刘勰开宗明义即强调儒家的“生生之德”,生生之大义,这已经显示出生命本体观对于文学本体认知的决定性意义。刘勰谈到:“文之为德也大矣。与天地并生者何哉?”(《文心雕龙·原道》,第1页)这是因为文学表现了生命存在的力量,表现了生命存在的意义。他还说:“心生而言立,言立而文明,自然之道也。”“写天地之辉光,晓生民之耳目矣。”(《文心雕龙·原道》,第1、2页)这说明,文学与天地生命,文学与人类生命之间有着最直接的共感关系。刘勰的文学本体论,无论是强调“情感本体”还是“语言本体”或“形象本体”,其根本目的,还是为了强调文学文体的独特性。但是,从根本目的与根本价值而言,文学本体必然源自于生命本体,而生命本体必然决定文学本体,否则,文学本体就无法找到真正的自由价值。从这个意义上说,古今的文学本体论并没有真正的差异,只不过,人们往往喜欢强调一点而不及其余。“文学本体”必然呈现为“多元本体”,只有回归“生命本体”才可能寻找到一元本体或二元本体。“生命存在本体”到底是物质实在本体还是精神实在本体,历来存在争议。我们在捍卫情感本体的同时,不要忘记语言本体和形象本体,而在强调文学本体时,也不要忘记生命存在本体,这可能是真正正确的“文学本体认知之路”。正是基于此,一切情感、语言和形象,皆联系于自由的生命,生命本体观与形象本体观、情感本体观和语言本体观之间,就可以建立最内在的联系,从而实现文学艺术的思想自由与审美自由,实现人的生命想象与审美想象的内在统一。其实,情感本体、语言本体和形象本体共同构成了“文学本体”,正是通过文学本体的自由表现而实现生命存在本体的自由观照,这就是说,通过文学的本体观念可以实现情感体验的自由与生命探索的自由。

刘勰的情感本体观到底有什么样的时代意义?这正是解释刘勰文学本体观的价值所在。一般说来,人们皆在寻求唯一性的文学本体论,因此,不免各有偏颇。我们强调刘勰的情感本体论并没有错,问题在于,在刘勰那里,语言本体论和形象本体论与情感本体论密切相关。在时代的认知中,我们倾向于“多重文学本体论”,而反对“唯一文学本体论”。如果说,文学本体论的观点源自于哲学本体论观点,那么,文学的多元本体论观点就可以得到更好的说明。唯有采取多元的文学本体论观点

才能更好地理解文学的价值。刘勰在强调情感本体与语言本体的基础上,内在地呼应了生命本体论的观点,生命本体论是情感本体论与语言本体论的真正目的所在。中国哲学与诗学历来强调“生生之德”的文学观与审美观,但生命本体观必须借助具体的形式来完成。情感本体与语言本体,就是生命本体观在文学艺术中的具体体现。“生命本体”表现为丰富复杂的情感与形象,文学艺术作为忠实于生命本体情感的独特形式,承载了特殊的文化分工,它能够最为生动形象地传递生命本体的复杂内涵,因此,文学艺术创作与文学艺术接受,在人类生命本体存在中具有重要的地位。无人能够离开文学艺术的生命情感表达,无人不喜爱文学艺术的生命情感表达。人类的生命本体情感,就是文学创作的动力所在。“情感”,既是对自然生命与人类生命存在的体验与感知,又是个体生命情感的生成与表达。“情感”,既具有生命形象的感受性,又具有主体创造性表达的内在要求。人类的生命情感表达,是生命存在的本能表现,只有在生命情感表达中,才能与他者生命形成自由的精神互动,也只有在生命情感表达中,个体才能得到生命价值肯定,个体才能获得欢乐与意义体验。因而,生命情感体验,激发着人的身体、思想和语言,激发着人的五官感受和内心活动。当生命情感被最大限度地激发时,人的身体、思想与语言就获得了特别的自由,创作表达与生命欣赏,就变成了情感共鸣与生命享受的事情。在感性的生命体验与自由的生命创造活动中,情感是人与人之间、人与物之间最持久的沟通方式,能够最为有效地推动人与人、人与物之间的生命交流。这种审美情感推动下的生命交流,是最自由的交流状态,也是最自然的沟通状态。在此,生命之间的交流与沟通不再有任何障碍,而且,生命与生命之间可以爆发出最为强烈的相爱与相争的力量,它既可以构成生命最内在的和谐,也可以让生命形成最剧烈的冲突。文学艺术的生命情感,本质上说,是自由的生命情感教育。文学艺术的目的,不是为了表达自然本能的野性的生命情感自身,而是为了生命存在者在普遍情感表达上形成内在的共鸣。自然的野性的生命情感,如果只是局限于每一生命个体的本能,那么,它不需要教育,也不需要交流,只需要表现或发泄。当然,本能的原始的生命情感表达,构成了人类生命存在的悲剧与喜剧。文学艺术中的生命情感表达,则要对自然本能的的生命情感表达形成审美的观照与艺术的表现,既要让人去体察原始的自然的人类生命本能情感,又要让人去发现人类生命情感的美好与不美好,从而为美好的生命情感而高唱赞歌,对不美好的人类生命情感进行扬弃与否定。

对刘勰《文心雕龙》文本中情感本体论的考察,既是为了强调文学本体所具有的特殊意义,又是为了强调情感本体、语言本体和形象本体与生命本体之间的内在关联。强调文学本体,实际上就是要确证文学艺术的根本价值或文学艺术的根本特性。当然,仅有文学本体之思是不够的,或者说,文学的本体之思,是局限于文学艺术自身的本性之思。要想使文学本体之思具有特别的意义,必须将文学的本体之思与生命存在的本体之思结合在一起。文学本体追求,只是人类生命存在活动的一种,情感本体、语言本体与形象本体,皆是人类的自由生命存在活动的表现形式。从根本意义上说,生命存在本体才是一切文学和艺术的根源,离开了生命存在之本体,文学本体就失去了意义。李泽厚说:“艺术是你的感性存在的心理对应物,它就存在于你的日常经验(living experience)中,这即是心理—情感本体。”他甚至喊出了“情感本体万岁”这样感性的口号<sup>①</sup>。因此,生命存在的本体之思显示了特殊的价值,在生命存在的本体之思中,文学本体之思的价值可以得到确证。刘勰在强调文学本体时,始终强调生命存在的本体之思,只不过,“生命存在的本体之思”,不是刘勰诗学的主要任务,因此,在提出了原道、宗经、征圣和正纬之后,刘勰便直扑文学本体自身,在文学本体的自由畅想中沉思文学的根本价值与文学的根本自由,为中国诗学与文学指明了正确的道路。

[责任编辑 刘 培]

<sup>①</sup> 李泽厚:《美学三书》,天津:天津社会科学出版社,2003年,第548页。

# 高尚之人格 不朽之学术

## ——纪念顾炎武亭林先生四百年冥诞

陈祖武

**摘要:**顾亭林先生是明清更迭的社会大动荡造就的时代巨人,是中国学术史上承先启后、继往开来的伟大宗师。先生对孔子所言“博学于文”、“行己有耻”二语八字,引证群书,实事求是,作了具有深刻时代内涵的阐释。以言耻为先,将为人学合为一体,不惟成为顾亭林先生的毕身追求,也为当时及尔后的中国学人,树立了可以风范千秋的楷模。在宋明理学向乾嘉朴学演进的历史过程中,顾亭林先生也做出了无与伦比的巨大历史贡献,他提出“理学,经学也”的主张,把理学纳入了经学的范围;倡导开展经学史研究,从学术源头上确立兴复经学的学理依据,进而梳理演进脉络,把握异同离合;主张“读《九经》自考文始,考文自知音始”,示范了训诂治经的方法论。先生始终如一的高度社会责任意识,后世学人归纳为“天下兴亡,匹夫有责”,更最具永恒价值。

**关键词:**顾炎武;博学于文;行己有耻;社会责任

顾炎武(1613—1682),字宁人,亦自署蒋山佣,学者尊为亭林先生,江苏昆山人。2013年七月,欣逢先生四百周年冥诞,缅怀先哲,高山仰止。谨以往日读先生书之一得联缀成篇,敬抒数十年景行行止之惆怅,奉请各位先进指教。

### 一、“博学于文”,“行己有耻”

“博学于文”,“行己有耻”,二语八字,为孔子在不同场合,就为学、为人的提问,对弟子所作的答复。前四字重出于《论语》之《雍也》、《颜渊》二篇,后四字则见于同书《子路》篇。由汉唐以迄宋明,历代经师及理学中人,每多疏解,代有其说。大体而言,前者论为学,后者则是论为人。

顾亭林先生接武前贤,在所著《日知录》中,分别以《博学于文》和《廉耻》为目,对孔子所言二语八字,引证群书,实事求是,作了具有深刻时代内涵的阐释。关于“博学于文”,先生认为,此一“文”字断不可简单地等同于《诗》、《书》六艺之文,乃是《易经》所言“观乎人文以化成天下”之文,是《论语·子罕》中孔子所言“文王既没,文不在兹乎”之文。因此,孔子所言之文,并非诗文,而是关乎天下国家的人文。先生的结论是:“君子博学于文,自身而至于家、国、天下,制之为度数,发之为音容,莫非文也。”<sup>①</sup>关于“行己有耻”,《廉耻》条开宗明义,即谓古往今来,维系国家的礼义廉耻四大支柱,耻最为重要。先生认为:“人之不廉而至于悖礼犯义,其原皆生于无耻也。”身历明清易代,目睹士大夫之视颜事仇,寡廉鲜耻,先生痛言:“士大夫之无耻,是谓国耻!”<sup>②</sup>

**作者简介:**陈祖武,中国社会科学院历史研究所研究员(北京100732)。

① 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》卷七《博学于文》,上海:上海古籍出版社,2006年,第403页。

② 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》卷十三《廉耻》,第772页。

在中国学术史上,顾亭林先生之所以超迈前贤,伟然自立,不惟在于先生准确而深刻地阐释了孔子所言二语八字,而且还在于前无古人地将二者合为一体,提升至圣人之道的高度而大声疾呼。康熙六年(1667),先生在《与友人论学书》中写道:“愚所谓圣人之道者如之何?曰‘博学于文’,曰‘行己有耻’。自一身以至于天下国家,皆学之事也;自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间,皆有耻之事也。耻之于人大矣!不耻恶衣恶食,而耻匹夫匹妇之不被其泽,故曰:‘万物皆备于我矣,反身而诚。’呜呼!士而不先言耻,则为无本之人;非好古而多闻,则为空虚之学。以无本之人,而讲空虚之学,吾见其日从事于圣人而去之弥远也。”<sup>①</sup>以言耻为先,将为人为学合为一体,不惟成为顾亭林先生的毕身追求,而且也作为当时及尔后的中国学人,树立了可以风范千秋的楷模。

## 二、“读《九经》自考文始,考文自知音始”

当明末季,理学盛极而衰,中国古代学术面临何去何从的抉择。历史呼唤转移风气的学术群体,历史需要承先启后的一代哲人。顾亭林先生正是挺生其间的学术巨人。先生一生,为回答这一艰难的历史抉择,留下了久远而深刻的思考。归纳起来,先生的思考主要有如下几个方面:

首先,是提出“理学经学也”的主张,把理学纳入了经学的范围。先生于此写道:“理学之名,自宋人始有之。古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。故曰:‘君子之于《春秋》,没身而已矣。’今之所谓理学,禅学也,不取之《五经》而但资之语录,校诸帖括之文而尤易也。”<sup>②</sup>这就是说,理学的本来面目,其实就是朴实的经学。要把经学治好,需要学人为之付出数十年的努力,终身以之,死而后已。断不可脱离儒家经典本身,舍本逐末,沉溺于理学家的语录之中。

其次,是倡导开展经学史研究,从学术源头上确立兴复经学的学理依据,进而梳理演进脉络,把握异同离合。先生说:“经学自有源流,自汉而六朝,而唐而宋,必一一考究,而后及于近儒之所著,然后可以知其异同离合之指。如论字者必本于《说文》,未有据隶楷而论古文者也。”<sup>③</sup>

再次,是示范了训诂治经的方法论。先生认为,唐宋以还,经学不振,病痛乃在于率臆改经,而究其病根,则是不识古音。先生说:“三代《六经》之音,失其传也久矣。其文之存于世者,多后人所不能通,以其不能通,而辄以今世之音改之,于是乎有改经之病。”又说:“至于近日,侵本盛行,而凡先秦以下之书,率臆径改……,则古人之音亡而文亦亡,此尤可叹者也。”<sup>④</sup>有鉴于此,先生拨乱反正,提出了正本清源的治经主张:“读《九经》自考文始,考文自知音始。以至诸子百家之书,亦莫不然。”<sup>⑤</sup>这就是说,研究儒家经典必须从考订文字入手,而经文的考订又必须从弄清古音起步。

晚明以降,在宋明理学向乾嘉朴学演进的历史过程中,顾亭林先生以经学济理学之穷的努力,尤其是训诂治经方法论的提出和示范,做出了无与伦比的巨大历史贡献。康熙中叶以后,一代又一代的学人沿着先生开辟的路径深入开拓,不惟使古音学研究由经学附庸而蔚为大国,而且还形成了主盟学坛的乾嘉学派,产生了全面总结、整理中国数千年学术的丰硕成果。

## 三、“保天下者,匹夫之贱与有责焉”

顾亭林先生一生,给我们留下甚多宝贵的精神财富。其中最具永恒价值者,恐怕当属先生始终如一的高度社会责任意识。

① 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷三《与友人论学书》,北京:中华书局,1983年,第41页。

② 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷三《与施愚山书》,第58页。

③ 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷四《与人书四》,第91页。

④ 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷四《答李子德书》,第69页。

⑤ 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷四《答李子德书》,第73页。

先生早年,之所以弃绝帖括之学,究心历代史籍和官私文献,开始结撰《天下郡国利病书》、《肇域志》,乃是目睹明末社会积弊,危机深重,因之而“感四国之多虞,耻经生之寡术”<sup>①</sup>,试图去寻求救国救民的途径。入清之初,先是投笔从戎,参加武装抗清,继之潜踪匿迹,奔走大江南北,则是对清廷剃发、易服民族高压的反抗。北游之后,以二马二骡装驮书卷,行万里路,读万卷书,精心结撰《音学五书》、《日知录》,或是为了“一道德而同风俗”<sup>②</sup>,维护中华民族的悠久文化;或是旨在探讨“国家治乱之源,生民根本之计”<sup>③</sup>。用先生的话来讲,归根结底,就叫做“明道救世”。先生曾就此致书友人曰:“君子之为学,以明道也,以救世也。徒以诗文而已,所谓‘雕虫篆刻’,亦何益哉!某自五十以后,笃志经史,其于音学,深有所得,今为《五书》,以续三百篇以来久绝之传。而别著《日知录》,上篇经术,中篇治道,下篇博闻,共三十余卷。有王者起,将以见诸行事,以跻斯世于治古之隆,而未敢为今人道也。”<sup>④</sup>先生晚年,客居山西,病魔缠身,依然关注民生疾苦,以救民于水火为己任。在《病起与蓟门当事书》中写道:“今日者拯斯人于涂炭,为万世开太平,此吾辈之任也。仁以为己任,死而后已。”<sup>⑤</sup>

先生这一始终如一的高度社会责任意识,在《日知录》中得到了学理上的升华。先生提出“亡国”与“亡天下”这两个观念,进而辨析道:“有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国。仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”根据先生之所见,历代一家一姓王朝的更迭,叫做亡国。而民族优秀文化遭到践踏,文明破坏,道德沦丧,以致人而不人,等同禽兽,那就叫亡天下。先生认为,这两个观念既有联系,又有深浅轻重之不同,相比之下,天下是根本。因此,先生的结论是:“是故知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。”<sup>⑥</sup>顾亭林先生的主张不胫而走,经后世学人归纳,就成了掷地有声的八个字:天下兴亡,匹夫有责。

顾亭林先生是明清更迭的社会大动荡造就的时代巨人,是中国学术史上承先启后、继往开来的伟大宗师。先生人格高尚,学术不朽,我们中华民族的子子孙孙,应当世代纪念他。

[责任编辑 王在建 范学辉]

① 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷六《天下郡国利病书序》,第131页。

② 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷二《音学五书序》,第25页。

③ 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林佚文辑补·与黄太冲书》,第238页。

④ 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷四《与人书二十五》,第98页。

⑤ 顾炎武撰,华忱之点校:《顾亭林诗文集·亭林文集》卷三《病起与蓟门当事书》,第48页。

⑥ 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》卷十三《正始》,第757页。

# 国家元首更替制度的比较透视

喻 中

**摘 要:**国家元首更替制度问题既是一个宪法问题,也是一个政治问题,同时,它还是一个具有现实意义的问题。从类型化的角度来看,国家元首的更替制度主要包括禅让制、世袭制、民主选举制。抽象而论,这三种制度都有自己的优势,但也有各自的弊端。在现代社会,无论是禅让制还是世袭制,都很难作为主导性的国家元首更替制度,民主选举制具有更大的比较优势。民主选举国家元首的具体方式是一个技术性问题,需要从技术的角度予以论证。

**关键词:**元首更替制度;禅让制;世袭制;民主选举制

## 一、问题的提出

从宪法上看,“国家元首是一个国家对内对外的最高代表,它是一个国家政治制度的重要组成部分”<sup>①</sup>。当代学者龚祥瑞认为,“有国家,就有元首,这几乎已成为政治法律科学的一个通理”。而且,“不但国家必须有元首,任何政治团体也必须有元首。没有元首的政治团体,就是一盘散沙”<sup>②</sup>。因此,任何国家,如果要建立起持续而稳定的政治秩序及社会生活秩序,都需要一个甚至几个国家元首<sup>③</sup>。假如没有元首,一个政治共同体就可能成为一堆四散无序的马铃薯。在思想史上,流行的社会契约理论旨在阐明建立国家或政府的理据,其论证思路,其实都可以借用过来作为政治共同体需要国家元首的理据——只需要把其中的国家或政府“替换”成国家元首就行了。从理论上说,这样的“替换”并没有太大的障碍,因为,国家元首就是国家、政府的象征和代表。在现实生活中,人们向国家或政府提出的诉求,在一定程度上就是向国家元首提出的、需要国家元首来回应的诉求<sup>④</sup>。正是在这个意义上,聚焦于国家元首,探索国家元首的更替制度及其理论逻辑,比较不同类型的元首更替制度之利弊得失,可以为一个国家的政治秩序的稳定、政治关系的优化、政治文明的提升,提供某些镜鉴。

在古今中外的政治实践中,国家元首的更替制度千差万别。如果拿着显微镜去观察元首更替制度的细节,那么,任何两个国家的元首更替制度都是有差异的,都不可能完全一样;甚至一个国家的元首更替制度也是在不断流变的,譬如20世纪中国的元首更替制度的变迁,就是一个极其复杂的课题。这就是说,每个国家、每个时代的元首更替制度都是独特的。但是,如果我们不计较技术性的细节问题,如果我们把已知的元首更替制度进行类型化的处理,那么,人类历史上已经出现的元首更替

---

**作者简介:**喻中,首都经济贸易大学法学院教授(北京100070)。

① 王德祥:《对国家元首制度的比较研究》,《现代法学》1981年第4期。

② 龚祥瑞:《比较宪法与行政法》,北京:法律出版社,2003年,第175-177页。

③ 国家元首由一个人担任的,可以称为单头制(譬如美国总统),由两人担任的则为双头制(譬如英国的首相与女王),也有三人以上的多头制(譬如委员会制)。

④ 譬如,翁杰明等主编的《与总书记谈心》(北京:中国社会科学出版社,1996年)一书,就体现了这样的意涵。

制度主要有三种。第一种,是中国早期实行的禅让制。具体事例是唐尧把王位禅让给虞舜,虞舜又把王位禅让给大禹。关于这种制度的记载,主要见于《尚书》之类的先秦典籍。虽然,这种制度及其事例包含了传说的成分,其客观真实性是有疑问的,但是,它依然在理论上构成了元首更替的一种基本制度、基本模式。而且,这种制度的有效性、正当性还得到了后来的中国文化的高度肯定。传统中国人为什么向往“三代之治”?其中的一个原因,就是钟情于禅让制这种国家元首更替制度,以及支撑这种制度的“天下为公”之观念。第二种,是传统中国长期盛行的世袭制。这种制度实际上是与禅让制纠缠在一起的,“表现出世袭权力(表现在王朝的延续性上)和道德统治(表现在王朝的更替上)两种原则之间的潜在矛盾”<sup>①</sup>。在时间维度上,自夏朝开始,至清朝覆灭,世袭制都是主导性的元首更替制度。进一步看,这种制度的核心是嫡长子继承制,即现任国家元首的嫡长子,就是法定的下一任国家元首。当然,在嫡长子继承制之外,还有一些辅助性的世袭制。譬如,现任元首在自己的多个子嗣中进行选择,不一定是由嫡长子来继承。此外,还有“兄终弟及”,这种世袭制在商周时期就时有出现。第三种,则是近现代兴起的民主选举制。在这种制度下,国家元首由公民投票选举产生。从源头上看,这种制度是从西方萌生并发展起来的。但是,自近代以来,它已经成为了一种被广泛接受的国家元首更替制度。有一些国家,虽然没有在实践中真正采纳这种制度,但在理论上却无法反对这种制度。当然,即使是在现代西方主流国家,这种制度也不是铁板一块,虽然他们都主张民主选举国家元首,但这种制度的实践形式又是各种各样的。譬如英国、日本,既有民主选举的实质性的国家元首(首相),也有世袭产生的形式上的国家元首(国王或天皇),这种一实一虚的双头国家元首的更替制度,就不同于美国国家元首的更替制度。

为了更全面、更理性地认知国家元首的更替制度,有必要就禅让制、世袭制、民主选举制的理论逻辑与制度利弊进行比较透视。

## 二、禅让制的理论逻辑与制度利弊

禅让制是美德政治在国家元首更替制度中的具体表达与集中体现,它的本质是“传贤”,让德才兼备的人作为继任的国家元首。禅让制的理论逻辑可以概括如下:首先,政治共同体的第一个元首,譬如唐尧,是依赖他的美德而成为元首的。他的美德对于整个政治共同体构成了一种强烈的感召力,正是凭借着这种感召力,他像磁铁一样,把整个政治共同体吸附在他的周围,他的作为元首的地位,也就因此而形成。其次,既然现任的元首是凭借美德而成为元首的,那么,他一定是一个德才兼备的人,甚至是德才最优的人。否则,他不可能占据现有的国家元首地位,因此,他现在占据的元首地位,就证明了他的德才兼备。既然如此,他就必然要把美德、贤能作为选拔继任者的主要依据。再次,正是因为现任国家元首是德才最优的人,这也决定了他有足够的德性与智慧,去寻找他的继任者。这就是说,现任国家元首既有义务,也有足够的政治洞察力,去寻找下一任国家元首,并在他生命终结之前,顺利地实现最高权力的交接和国家元首的更替。最后,为了让一个德才最优的人最大限度地服务于这个政治共同体,实行国家元首的终身制是必要的——这就像美国联邦最高法院的法官一样,一旦就任,则任职终身。这就是禅让制的理论逻辑。

禅让制作为一种国家元首的更替制度或理论模式,从理论上讲,有它的合理性和正面效应。第一,禅让制意味着一个元首长期执政、终身执政。这样的元首制度,能够减少频繁的元首更替可能造成的政治震荡,也能够节省因频繁的元首更替所必须支付的各种成本。譬如,现代美国的大选,就需要让整个社会、整个国家支付较大的综合成本。假如把美国总统的任期缩短至两年甚至一年,那么,这种成本就会更加明显地体现出来。相比之下,国家元首的终身制就会把这种成本降到最低限度。从这个角度上说,依附于禅让制的终身制,是一种低成本的国家元首更替制度。第二,禅让制意味着

<sup>①</sup> 参见[美]艾兰:《世袭与禅让:古代中国的王朝更替传说》,孙心非、周言译,北京:北京大学出版社,2002年,第2页。



国家元首是德才最优的人,或最具美德的人。这样的国家元首常常具有超凡的个人魅力,是个人魅力型领袖,是美德的象征。在通常情况下,他既是国家元首,同时还是政治共同体的精神领袖。譬如,唐尧和虞舜,既是政治性的国家元首,又充当了整个政治共同体的精神领袖。这样的国家元首对于政治共同体内部的秩序,具有积极的促进作用。所以,通过禅让制产生的国家元首,不但要履行国家元首、政治领袖的职能,同时还要履行精神领袖的职能。正是因为这个原因,禅让制一般都见于政教合一的政治共同体,或者是近似于政教合一的政治共同体。

禅让制虽然有其正面效应,但也有弊端,或者说是极其显著的局限性。

第一,它具有虚幻性,这是禅让制最致命的地方。如前所述,禅让制的本质是“传贤”,凭借的是美德,是“德才最优者”之间的接力。然而,现任国家元首作为“德才最优者”,仅仅是一个逻辑上的假定,是无法用社会科学的方法加以验证的。譬如,在《尚书·尧典》中,唐尧是德性的象征,是整个政治共同体德性的源头和发动机,但是,关于唐尧的这种“鉴定”、这个“标签”,是出于虞舜的史官之手,或者说,是出于虞舜的代言人之手。而虞舜的史官对唐尧作出这样的鉴定,又是在服务于虞舜的政治地位的。因为,只有把唐尧说成是德性的象征,他才有足够的资格对虞舜的德性进行认定。按照《尚书》中的叙述,是唐尧把元首的职位禅让给了虞舜,但是,这个过程不能解释为:一个人选择了另一个人;这个过程应当解释为:一个“德性的肉身”选择了另一个“德性的肉身”——只有这样,虞舜才能被定性为“德性的肉身”。这虽然有利于支撑虞舜作为国家元首的正当性,但是,它的逻辑起点是虚构出来的,是无法验证的。

第二,一个人的德性及才能,虽然有高低之分,但不容易被量化。把政治共同体内所有人的德性与才能进行量化排序,几乎是不可能的。这就增加了禅让制在技术上的难度。譬如,唐尧挑选了虞舜,典型地体现了禅让制的运作模式。但是,当虞舜挑选继承人的时候,就出现了一些问题:大禹是一个候选人,但许由的声望也相当大,最后虽然是大禹成了虞舜的继任者,但他已经不是唯一的候选人了。问题就在这里:现任元首依据何种客观的标准在多个候选人中间作出选择?如果没有客观的、可以量化的标准,现任元首的选择就可能在执政集团内部遭遇质疑。在《尚书》中,我们可以看到,在虞舜选择大禹的时候,就出现了质疑的声音<sup>①</sup>。也许正是因为这种技术上的不可行,当大禹继任元首之后,禅让制基本上就终结了。原因就在于,它没有客观的标准与依据。无论现任元首选择的候补元首是谁,都会遭到质疑。这就是说,禅让制从理论上说,也许是一种较好的国家元首的更替制度,但可行性较差。

### 三、世袭制的理论逻辑与制度利弊

因为禅让制运作起来难度较大,所以在后来的实践中,又逐渐发展出世袭制这种较为普遍的国家元首更替制度。世袭制的本质是“传子”。如果说禅让制属于德性政治,那么世袭制就属于身份政治。世袭制的理论逻辑当然可以从多个方面予以建构,但其中最显而易见的依据是“家天下”理论:“普天之下”都是“王土”、“王臣”,因此,天下属于君主一氏、一姓所有。按照这种理论,天下属于一个特定的家族所有——既属于现任君主所有,当然也属于他的子孙所有,这样代代相袭,直至天下被另一个家族占有为止。这就是世袭制的理论逻辑。

按照现代性的政治理论,作为一种元首更替制度的世袭制,似乎没有正当性。但是,一分为二地看,世袭制也有其积极意义。

第一,世袭制具有禅让制的部分优点:元首更替的成本较低。由于世袭制下的国家元首任职终身,因此,国家元首更替的周期较长。虽然有很多世袭制下的君主并未享有高寿,但从总体上看,在正常情况下,多数君主的任期还是超过了四年或五年。

<sup>①</sup> 喻中:《风与草:喻中读尚书》,北京:北京大学出版社,2011年,第20页。

第二,世袭制还克服了禅让制的一个技术性难题。按照世袭制,只有现任君主的子嗣才能作为继任君主,这就把候选人的范围缩减到数量极其有限的数人或十多人。后来,为了进一步降低技术难度,还确立了嫡长子继承制,这就为国家元首的更替找到了一个客观的、可操作的标准。因此,按照嫡长子继承制,国家元首的更替几乎就是一个极其平滑顺利的过程,几乎不会有任何波折,几乎不会产生任何成本。也许正是因为这个缘故,在传统中国的政治实践中,嫡长子继承制成为了最主要的国家元首更替制度。有个别元首(譬如明朝的万历皇帝),因为种种原因试图打破这个制度,尝试在多个子嗣中挑选一个“非嫡长子”作为储君,通常都会遭到整个执政集团的反对。原因就在于,执政集团凭借自己的理性确信:如果打破嫡长子继承制,将会增加元首更替的不确定性,损害固有的政治秩序,甚至可能引发政治动荡或其他方面的政治危机。这样的后果,将会危及整个执政集团的共同利益。因此,以嫡长子继承制为核心的世袭制,乃是一种低成本的、技术上可行的元首更替制度。这是世袭制作为一种元首更替制度所具有的核心竞争力。

第三,世袭制还有一个衍生性的正面效应:为政治共同体提供了一个持续而稳定的效忠对象。一个世代为君的家族,被赋予了某种神奇的魅力,从而使整个政治共同体的精神和情感有所寄托。在现代社会,日本保留天皇、英国保留国王,其实就有这样的考虑:让一个虚君充当政治共同体的象征,让所有国民都从情感上、心理上效忠这个虚君,在这个过程中,政治共同体在精神、情感、心理等层面上,就得到了一定程度的整合。

当然,世袭制也有其严重的、甚至是致命的弊端。

第一,通过世袭制产生的国家元首,行为能力(执政能力)得不到保证。在传统中国“大一统”的政治背景下,这个问题还不是很突出。但是,在列国激烈竞争的政治背景下,这个问题就很突出了。按照嫡长子继承制,国家元首不是通过竞争的方式产生的,因此,元首的执政能力、行动能力、应对能力根本就无法保证。在通常情况下,这样的国家元首可以充当一个消极的政治符号,但是,他不大可能采取某种积极的行动。在整个政治共同体无须应对外来威胁、外部竞争的情况下,这种国家元首也许可以满足共同体内部对于秩序的需要。但是,在列国竞争的背景下,如果世袭产生的君主行动能力太弱,就会危及整个政治共同体的生存。在中国历史上,东周以后的周天子就是这样被淘汰的。春秋战国时期,列国的君主都是世袭产生的,但其中的淘汰过程也是相当惨烈的——恰如史籍所载:“《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”<sup>①</sup>这种现象说明,在“战国”背景下,世袭产生的国家元首很可能在竞争中被淘汰。只有在秦汉以后,大一统的政治体制建立起来了,以唯一的君主为国家元首的政权不必担心外来的威胁,在这种情况下,世袭制的元首更替制度才能在一个较长时期内保持下来。然而,19世纪中叶以后,中国从大一统的“天下”体系再次进入“万国”体系。在“新战国”的局势中,世袭制下产生的君主作为国家元首,其行动能力的欠缺、匮乏又很快凸显出来,于是,世袭制只好再次重蹈覆灭的命运。1911年,作为国家元首更替制度的世袭制终结了。从过程来看,是辛亥革命终结了这种元首更替制度。其实,这种制度的终结还有一个客观的原因:在世袭制下产生的君主,行动能力、执政能力较弱,不足以应付列国竞争的严峻局势。

第二,世袭制还有一个致命的问题是:随着话语格局的改变,它的正当性得不到论证。如前所述,世袭制的理论依据主要是“家天下”。但是,自19世纪末期以来,“家天下”的观念已经失去了道义上、事实上的支撑。在传统中国,“家天下”理论是“家—国—天下”这种真实的秩序观念、真实的秩序格局的产物。因为“国”是“家”的放大,“天下”又是“国”的进一步延伸,世袭君主作为普天之下的家长,正如家长相当于家族内部的小君主一样,能够得到道义上、事实上的支持。因而,在很大程度上,“家天下”观念是传统中国固有的差序格局的产物,是对传统中国固有的文明秩序原理的一种简单化的说明。对此,《尚书·尧典》已经作出了经典性的论证。但是,19世纪末期以后,传统中国的

<sup>①</sup> 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3297页。

“天下”体系变成了“万国”体系,固有的“家—国—天下”的差序格局已经变成了平等主权国家之间的“国际”关系,华夏的元首从昔日的“天下共主”的崇高地位,被迫降格为众多国家元首之一。这种新的政治格局,虽然是间接地、却也是有效地消蚀了“家天下”的政治基础和社会基础,因而,以世袭制的方式实现国家元首的更替,也就不再具有正当性了。换言之,从“天下”到“万国”的变迁,从根本上抽空了世袭制的伦理基础。由此造成的直接后果,对于现代中国来说,就是世袭制的全面终结;对于近现代的日本、英国来说,则是“实君”变成了“虚君”——虽然还保留了世袭的君主,但君主仅仅是一个象征性的元首,真正的国家元首已经不能通过世袭的制度与方式来更替了。

因此,无论是中国还是其他国家,自进入近现代以来,世袭制已经不能成为国家元首的更替制度了。日本、英国虽然还保留了世袭的虚君,但如前所述,这种世袭的虚君仅仅是一种象征性、符号性的国家元首。

#### 四、民主选举制的理论逻辑与制度利弊

通过定期的民主选举的方式来产生国家元首,实现国家元首的更替,是现代性的核心标志。关于这种元首更替制度的理论依据或理论逻辑,主要是由思想史上汗牛充栋的民主理论来支撑的。民主理论虽然不是专门针对民主选举国家元首制度的理论阐释,但是,民主选举国家元首是民主理论的产物或题中应有之义。那么,民主的依据是什么?要详尽地回答这个问题,显然不是本文可以胜任的。简而言之,根据达尔的归纳,有关民主的论证最终都会回到一个基本的假设上,那就是“内在平等的理念”,换言之,民主源出于平等;它的目的则是自由,它是实现自由的工具;它既可以作为人类发展的工具,也可以作为保护个人利益的工具<sup>①</sup>。这就是说,民主具有多方面的价值。民主选举国家元首,就是民主这根健壮的思想枝头上结出来的一个具体的制度硕果。

除了民主所包含的一般性的价值与意义,作为一种具体的民主制度,民主选举国家元首还有很多具体的优点。第一,谁有资格充当国家元首,获得了一个客观的、可以量化的标准,这就是票数。在美国2000年大选之际,为什么布什胜出、戈尔败北?很简单,布什的得票多于戈尔。这就是说,通过票决的方式确认的国家元首,可以让所有人都无话可说。谁是下一任国家元首,一目了然。因此,在很大程度上,民主选举国家元首作为一种制度的日渐盛行,适应了整个世界趋于数字化管理的总体方向。第二,经过民主选举产生的国家元首,较之于世袭的国家元首,通常具备更优秀的行动能力。在竞选的过程中,虽然会有一些包装策略、表演成分、沟通技巧、拉票手法,但是,透过持续不断的竞选过程,公众还是可以对候选人获得一个比较直观的了解。如果是一个行动能力太差的人,就不容易得到多数选民的认同。因而,通过民主选举产生的国家元首,能够较好地适应列国竞争的需要。第三,民主选举国家元首还具有政治整合的功能。在一些采用民主选举制的国家,数年一度的大选,促使政治共同体内的大多数人,都主动或被动地参与其中,在投票的过程中,大家共同聚焦于未来的国家元首,有助于促成政治社会的组织化。试想,如果没有这样的活动,政治共同体内的众多成员,就可能成为一盘散沙。因此,大选实际上还充当了凝聚共识、整合社会的一个制度载体。

但是,民主选举国家元首的制度也有一些消极的后果,除了那些一般意义上的“反民主的著述”之外<sup>②</sup>,还有一些更具体的消极后果,这些消极后果虽然较为隐晦,但也应当从理论上予以阐明。

第一,在这个日益世俗化的时代,经过竞选、民主投票的方式产生的国家元首,几乎不可能在道义上高于民众。试想,一个竞选人如果在竞争过程中一味唱高调,一味让民众不讲索取、只讲奉献,不讲功利、只讲德性,这样的竞选人在通常情况下,不太可能获得较多的选票。苏格拉底被雅典民众判处死刑,就体现了民主在这个方面的劣势。西方历史上,为什么有一些思想家习惯于把民主制度

① [美]罗伯特·A. 达尔:《民主及其批评者》,曹海军、佟德志译,长春:吉林人民出版社,2006年,第107—119页。

② [意]萨尔沃·马斯泰罗内:《欧洲民主史:从孟德斯鸠到凯尔森》,黄华光译,北京:社会科学文献出版社,1990年,第51页。

看作是庸众的统治,原因就在这里。按照真正意义上的民主选举,像苏格拉底那样的人,是绝不可能被选为国家元首的,因为他的趣味背离了多数人的趣味。相反,只有那些善于揣摩、迎合、满足多数人趣味的人,才可能获得更多的选票。这就类似于现在的出版市场:那些讲婚恋、讲情杀之类的满足公众口味的出版物,才有较大的销量;讲康德、讲柏拉图的著作,就不大可能成为畅销书。因此,通过民主选举产生的国家元首,是“脱魅”的国家元首,在通常情况下不可能被政治共同体仰视,不可能占据道义的制高点。譬如,在现代韩国,好几个卸任的国家元首,要么自杀,要么身陷囹圄,多数人都没有一个较好的结果。

第二,民主选举国家元首还有一个消极的方面,是元首更替的成本较高。试想,倘若要在一百人规模的政治共同体中选出一个元首来,经过几轮投票,也许就可以达到目的,并不会产生多大的成本。但是,倘若要在几亿人规模的国家中选出一个国家元首来,就是一个非常艰难的过程——如果放在传统中国那样的幅员、交通、通讯、统计条件下,几乎不具备可行性。民主选举制之所以没有成为所有国家选择的元首更替制度,成本较高、技术难度较大,也是一个限制性的因素。也许与这个限制性的因素有关,在西方民主制的早期,通常都没有采取普选制,而是对选举人、被选举人提出某些限制,譬如财富多少、是否纳税、社会等级、受教育程度,等等。对于这样的限制,现代人当然可以从价值层面上进行臧否——譬如,说它是一种落后的选举制;再譬如,宣称从“限选”到“普选”是一个历史性的进步,云云。但是,从社会科学的层面上看,这其实也可以说明民主选举国家元首的代价:费力,成本高,技术复杂,对社会资源的耗费较大。而且,折腾了很长时间,未必能选出、甚至根本就不能选出道德上最优的人,甚至只能选出煽动力最强的人,譬如希特勒。

正是因为民主选举国家元首所具有的这些消极方面,因此,即使是在实行民主选举国家元首的典型国家,也会通过各种方式对民主进行限制。譬如,美国联邦最高法院的“非民选”法官,就既可以民选总统进行多方面的制约,也可以否决民选议会制定的法律。这样的制度,表面上体现为权力制衡,但是,在权力制衡的背后,则是对民主选举元首制度的适当限制。

## 五、结论及延伸性讨论

以上分析表明,元首更替的三种典型制度各有各的优点,各有各的缺点。抽象地说,没有哪种制度一无是处,也没有哪种制度十全十美。因此,应当以更加理性、更加客观、更加圆融的眼光审视这三种制度,应当更全面地考察这三种制度的优劣及其制度前景。

首先,本文分述的关于国家元首更替的三种制度是一种理论上的划分,在实践过程中,任何国家或政治共同体,都不可能确认其中的某一种制度而彻底拒斥其他两种制度。相反,大多数政治共同体都会选择某种制度作为元首更替的主导性制度,同时吸收其他两种制度的因子。譬如,在现代英国,其主导性的制度是民主选举首相,以之作为实质性的国家元首。不过,它同时也保留了世袭制的君主,以之作为象征性的国家元首。即使是像美国这种以民主相标榜的国家,也不可能全面禁绝其他两种制度。譬如,美国的总统候选人首先要在政党内部推出,政党内部酝酿总统候选人的过程,就带有禅让制的某些特征;美国联邦最高法院的运作方式,特别是它对于总统的制衡,则体现了传统的贵族政治的某些痕迹。因此,即便是像美国这样的国家,也没有百分之百地坚持“纯而又纯”的民主理念,否则,全民投票选举产生的总统就应当居于至高无上的地位了,就不可能允许法院对总统、对议会的制衡了。从另一个方面来看,即使是某些主要采取世袭制以实现元首更替的国家,也要在一定层面上借助于民主选举、民主投票的形式。因此,从实践过程来看,任何国家实际采取的元首更替制度,都体现了“混合制”的意味;更准确地说,是以某种制度为主、以其他制度为辅的混合模式。

其次,在当前这种越来越开放的社会环境下,在这个日渐“脱魅”的现代社会中,世袭制、禅让制遭遇的困难越来越难以克服,这两种制度面临的困境不仅仅是道义基础的坍塌,不仅仅是正当性的丧失,主要还在于技术问题难以解决,甚至不可能解决。就禅让制而言,现任国家元首无论把元首职

位“禅让”给谁,都可能遭遇质疑——至少会在执政集团内部遭到质疑。当然,假如现任元首具有“神”的光环,假如是由“神”来挑选下一任元首,这就意味着,下一任元首的人选是出于“神”的安排,这就在一定程度上,为下一任元首赋予了某种道义基础和“客观”依据——因为“神”是客观的。但是,如果现任元首没有“神”的光环,禅让制就难以为继。这是一件无可奈何的事情。世袭制的困境也是这样,如前所述,它既面临着道义基础的坍塌,同时也不能适应列国竞争的现实需要。因此,要维持以世袭制为主导的国家元首更替制度,是一个越来越困难的任务;它的难度系数将逐年增加,最后会逐渐变得不可能。概而言之,无论是禅让制还是世袭制,都是一种很难支撑下去的元首更替制度。不过,这两种制度自20世纪以来虽然都在快速式微和衰亡,不能充当主导性的元首更替制度,但它们也有正面的、积极的意义,如果对它们进行适当的改造和限制,它们的正面功能还是有可能发挥出来——譬如英国的女王、日本的天皇。

再次,着眼于未来,民主选举制应当作为国家元首更替的主导性制度。但与此同时,我们也要看到,民主选举国家元首的制度不可能只有一种实践形式——由两党或多党分别推出自己的候选人,然后由全国所有选民来投票选举。民主选举国家元首的实践形式实际上包含了多种可能性,譬如直接选举与间接选举,等额选举与差额选举,等等。从民主的要求来看,直接选举也许优于间接选举,差额选举也许优于等额选举,因为这样的选举更接近于民主的价值导向。但是,它们之间的差异仍在五十步与百步之间。必须看到,如果要真正体现民主的价值导向,如果要把民主的价值推向极致,美国式的大选仍然不是最佳的模式。因为,对于大多数美国选民来说,实质上只能在两个候选人中间选择一个,即“二选一”。虽然在理论上或正式制度上,选民也可以投票选举自己或自己身边的约翰、汤姆,完全可以不理睬两大政党推出的候选人,但是,这样的选票基本上等同于废票,不会对大选的结果产生实质性的影响。因此,即使是美国式的大选,选民的选择空间其实也不大,甚至很小,你只能“二选一”:要么选戈尔,要么选布什,你还能选谁呢?比较而言,中国某些地方搞的“海选”,也许是最接近于民主选举国家元首的本意。但是,“海选”显然只能在基层社区或基层单位这种层面上适用,基本上不可能在一个国家特别是较大的国家中适用。譬如,倘若要在一个一亿人规模的国家,以“海选”的方式选出它的国家元首,这个过程大概会把全国民众的精力消耗殆尽;倘若要在一个十亿人规模的国家运用真正的“海选”方式,则几乎是不可能的。举出这种极端民主的“海选”方式在选举国家元首问题上的不可行,旨在说明,民主选举国家元首虽然是大势所趋,但是,它的具体的运作方式,仍然存在着极其广阔的空间。

最后,从表面上看,民主选举国家元首的核心好像是投票,好像是候选人对选票的争夺,好像是选民对候选人的选择,但实质上并非如此。民主选举国家元首的核心不是大选时的投票,不是选民按照自己的独立意志投票,而是候选人的遴选机制,亦即:选民把自己的选票投给谁,才是真正有效的投票。如果选民在任何一个环节都按照自己的独立意志投票,那就是“海选”,但是,“海选”的低效率、高成本,几乎会全面消蚀“海选”的意义。因此,民主选举国家元首的关键环节或核心技术,是候选人的遴选机制。具体地说,是哪个机构负责遴选国家元首的候选人?依据什么标准来遴选?按照什么程序来遴选?遴选几个候选人?等等,这些才是更具实质性的问题。在政党政治的背景下,在实践中,国家元首的候选人基本上都是由政党遴选出来的。譬如,美国的大选,就是在民主党、共和党分别遴选出来的总统候选人之间进行票决。这就是说,一个人能否成为下一任国家元首,首先取决于他在某个政党内部能否被遴选出来——如果他被两大政党中的某个政党遴选出来了,他就有百分之五十的机会成为下任元首,否则,他的机会就是零。然而,政党内部的遴选机制是什么或应当是什么,遴选过程中如何吸收民主制、世袭制、禅让制的优点,则是另一个更具体的、需要另行讨论的技术性问题了。

# 法治预设与设问修辞

## ——制度性修辞研究之三

谢 晖

**摘 要:**法治作为人类治理其交往行为的一种预设,并不总是一套逻辑,也并不总是能够得到逻辑佐证。就预设的本质而言,它是一种制度性修辞,在修辞格上,它又是一种设问修辞。无论亚里士多德的法治论、富勒的法治论,还是美国宪法的一些原则规定,只有在设问修辞的分析视野中,才有可能得到更深入的理解。求助于逻辑,反而会凿枘不通。

**关键词:**法治;治理;设问;修辞

当人们要问法治所指究竟为何时,习惯了西方叙事的法学者自觉不自觉地会从亚里士多德谈起:“法治应当优于一人之治。”并强调他的法治两要素:“法治应当包含两重含义:已成立的法律获得普遍的服从,而大家所服从的法律又应该本身是制定得良好的法律。”<sup>①</sup>当然,人们也不会忘记当代法学巨擘富勒的名言:“法律是使人类的行为服从于规则之治的事业。”<sup>②</sup>但当人们继续追问这些观念所赖以成立的逻辑根据时,却遗憾地发现:它根本不是一个逻辑上的推论,反之,在逻辑上它还存在着明显的瑕疵和不足。因此,究其实质,这些说法不过是一种修辞。为什么这么说?本文将围绕这一论点,展开对法治是一种制度性修辞(或设问修辞)这一命题的论述。

### 一、亚氏法治观的选择性预设与设问修辞

只要对前述亚氏关于法治的经典论述进行评判和剖析,就不难发现它是一种设问修辞。例如在他论述中对“应当”一词的不断运用中,在他于广泛考证基础上选择性地肯定法治政体上,在他对法治命题及要素的界定上,都能够发现这一命题和回答该命题的设问性质。

#### 1. 亚氏命题中“应当”一词的设问修辞特征

在前文所引的亚氏关于法治的经典论述中,他运用了三个“应当”(该):既在法治与一人之治的优劣比较意义上谈到法治优越的应然性,也在法律被遵守、法律应良善视角上反复强调应当(该)一词。应当(该)一词本身是对应然事物的一种期待性预设<sup>③</sup>,它虽然含有人们对事物确定性的认知(通过应当的指示功能体现出来),但同时也明显含有论者或期待者毋庸回避的主观价值判断(通过应当

**作者简介:**谢晖,中南大学法学院教授(湖南长沙 410012)。

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第167、199页。

② [美]富勒:《法律的道德性》,郑戈译,北京:商务印书馆,2009年,第124—125页。

③ 对此,周赞曾在其博士论文中作过深入的研究。参见周赞:《“应当”一词的法哲学研究》,济南:山东人民出版社,2008年,第126—135页。

的预设功能体现出来)。也正是在这里,人们才能进一步追问:同样是对希腊各城邦的治理关怀备至的思想家,为什么亚氏之师柏拉图把人治——哲学王的统治作为社会治理的最高方式,而把法治作为第二等好的社会治理和统治方式,亚氏却不顾一切地与乃师在基本观念上分道扬镳,以“我爱我师,但尤爱真理”的豪迈气概,拓出了“法治”这个直接启迪来者、影响后世的千古命题?他们在作出这种方向各异的选择时,仅仅是基于对事实的判断,还是在此提出设问,表达其价值理念和判断?

众所周知,无论何种法律,作为一种政治治理和社会治理的宏观方案和规范设计,在本质上说都是一种应然方案。这种方案预设了“法律就应如此”的效力。但法律是否真有效力?还要看法律能否经由行政、司法以及用法、守法实践,从应然方案(规范效力)进入实然实践,从规范预设导向公民交往,从法律效力定格为法律实效。因之,法学家们不遗余力地阐述“活法”的价值,强调“行动中的法”对法治实践的真正命意。甚至在这种阐释和认知中,有人极端地解释法律之应然与实然的关系,把法律之应然和实然限缩到一个相当逼仄的境地:“就任何具体情况而论,法律或者是:(1)实际的法律,即关于这一情况的特定判决;或者是(2)可能的法律,即关于一个特定未来判决的预测。”<sup>①</sup>这样,所谓应然的法律,就是针对一例案件,律师和当事人对法官将作何种裁判的预测;实然的法律,则是法院就一例案件所作的具体裁判。这种对法律和法治之应然与实然的两分处理,为读者提供了分析亚氏法治论在事实上是个应然性命题的参考视界。他对“应当”一词的运用,正是对法治命题应然性的规范表达。尽管在亚氏笔下,这里的“应当”含有“就应当是”这样的肯定判断,但毋庸置疑,也是在亚氏价值预设和约定条件下的“应当”。倘若把相关价值预设更改为柏氏的价值预设和约定条件,则“应当”更加优越的就不是法治,而是“哲学王”之治。

一切预设在本质上就是一种设问,即便论者在行文书写中,一个预设并没有运用设问的句式结构来表达,但当论者把其置诸论证过程,当作待证明的一个判断、一个命题或者一个预设时,它自身会衍生出一系列设问来:法治真的优于一人之治吗?我们如何证立法治优于一人之治?征诸史实,还能找到比法治更优越的治理方式吗?法治是不是太过僵硬,遏制人的创造性和积极性?如果法治(应然)遭遇恶法,还能法治(实然)吗?如果法律未被遵守,还能法治吗?……对如上设问(自然也是论证过程中的逻辑追问)有理有节的回答,正是在理论上把法治的应然价值判断,移位到法治的实然事实判断的过程,是法治的“应当预设命题”(设问)转换为法治的“只能行动命题”(回答)的过程。

## 2. 亚氏法治命题的选择性预设和设问

亚氏一生曾对希腊各城邦政体笃力考察、潜心论证,但在如此广泛、深入的考证之后,为什么他没有选择在希腊同样影响甚大的那些城邦,如斯巴达、阿提卡……的政体,而偏偏选择了雅典的政体形式,并以其作为参照,阐述其法治的理想命题?在亚氏看来,法治就是一种非人格化的治理方式,因之,它对入治那种随处张扬人格化的治理方式可以起到攻错效果。问题是法治的非人格化需依赖于法律自身的非人格化。尽管可以预设非人格化的良法来支持法治,但作为人类理性的法律,它只能是人格化的产物。即便被亚氏特别推崇的梭伦立法,也绝不是梭伦作为改革者无情寡义的产物。相反,在梭伦改革及其立法中,先入的主题不过是亚氏钟情的“最好的立法者”——中等阶级的人。当其把固有偏见(前见)代入他的理想命题时,所谓法律的去人格化,只是去掉了他所不喜欢的那些人的人格,并把参与立法者的人格、情感人为地泛化为所有人的人格、情感而已。

既然亚氏的法治学说是其在希腊各城邦之政体模式比较基础上选择的结果,也是糅合了其个人价值追求和选择的结果,那么,至少有如下数个问题需留待人们继续思索:为什么亚氏在对希腊众多城邦政制考察之后要选择法治这种治理模式或政体模式?是因其当时就发现了法治优于其他一切治理的社会经验事实,还是因其先入之见(对法治的格外青睐)而一厢情愿地作出的选择?这一选择是否得到了人类政治—社会治理的有效回应?人类政治—社会治理对法治的依赖,是否意味着相关

<sup>①</sup> 参见[美]弗兰克:《法律与现代精神》,转引自沈宗灵:《现代西方法理学》,北京:北京大学出版社,1996年,第328页。

的法律,就一定是好的或者良善的……这些进一步的设问,是亚氏法治论作为一个理想选项,作为一个选择性命题理应遭遇的质问;否则,法治命题就会变成应景虚设,而非实践取效。

亚氏法治学说遭遇的这些设问或质问,是因其选择性主张和价值性设想,本身就是设问,或者必然蕴含着这些设问或追问。只要一个命题不能直观地、直接地与社会实践对接,那么,命题的正确与否就既有赖于借用设问修辞的方式进行检验,也有赖于通过理论回答或实践回应的方式予以对勘。无论在学理上还是在实践上,经得住这样的检验和对勘,就意味着相关选择和理想预设取得了设问的修辞效果;反之,就没有获得设问的修辞效果。能否获得修辞效果倒不打紧,要紧的是这种修辞效果的获得,是进一步使法治的理论预设或理论命题,获得交往主体接受,从而取得法治的实际效果的重要前提和基本保障。

可见,如果说亚氏的法治学说不过是其在考察希腊诸城邦政体经验的基础上,所作的带有个人感情好恶的治理模式选择和理想预设,又如果说亚氏的学说归根结底是其在价值好恶基础上提出的一种理想政制设计,那么,也就必然意味着亚氏的法治学说,同时也是一种设问修辞。回答这一设问,或需多侧面、多方位的视角,但如果不能代入设问修辞加以考辨、梳理和论析,不能藉此获得法治命题的理论认可与实践接受,就不可能借着这一命题或口号,证立法治命题,并让世间一切公民把自己的交往行为自觉地投注到对法治政体的参与中来。在此意义上,强调法治命题与设问修辞间的关系,并以设问修辞的犀利追问迫使理论家和实践家回答法治命题的合法性来源,就是深化法治命题,并最终让法治这个选择性命题和理想性命题能俘获人心,获得法治治理效果的必然——要知道,毕竟法治是诸多选项中的一项,并且就彼时而言,法治只是一种例外的选项!

### 3. 亚氏的法治命题及要素与设问修辞

在亚氏有关法治命题的要素中,他一连提出了两个“应当”(该)。从一般文法视角分析,前一个“应当”就已经分别修饰了人们普遍守法和所守法律须是良法这两个判断,所以,后一个“应当”在文中出现与否,无关紧要。在此进一步申述的是,对这两个要素稍加剖析就不难发现:无论人们普遍守法的要求和预设也罢,人们所守的法律是良法的要求和预设也罢,在实质上都是—种应然性和理想性的预设。有“应当”在的地方,必然有应然和实然的逻辑分殊和事实分野。应然只是一种预设,有预设就有问题在,就包含设问的可能性。对应然预设,人们既可以在接受意义上阅读之,也可以在继续周圆意义上阅读之,当然,还可以在反思和批判意义上阅读之。

在接受意义上的阅读,意味着读者对相关命题和预设不再持有保留态度,从而把相关预设作为指示和命令看待。只要这一预设的思想成果能折射到实然的制度体系中,该预设本身就成了读者检验现实法律和法治合法与否的基本标准,从而相关预设成为法治的构成性要素或结构性内容。这个预设本身就是法治的指导思想。在此,接受的结果让设问本身似乎隐遁无形了。但一方面,即便接受本身,也是建立在论者对相关命题深入论证基础上的,这一论证过程,不可避免地会引入设问。例如亚氏在谈到法治与个人智虑的关系时,就这样设问并回答:“‘应该力求一个[完备的]最好的法律,还是让那最好的一个人来统治?’法律确实不能完备无遗,不能写定一切细节,这些原可留待人们去审议。主张法治的人并不想抹煞人们的智虑,他们就认为这样的审议与其寄托一人,毋宁交给众人。”<sup>①</sup>另一方面,当人们接受一种理论成果,并和自己的交往行为实践勾连时,要么接受者业已经过了理论上的思量和考问,接受者的设问被包含于接受行为中,要么接受行为本身就是接受者在不同的选项选择了其中一种。这种选择足以被看作接受者和预设者之间达成了一种默契,形成了一种默会的“弱契约”,一旦预设成果摄入或结构在制度成果中,必然意味着接受者成为契约之一方主体,他的一切设问和追问,都涵摄在其行为选择中。

在周圆相关预设的意义上阅读,则意味着读者须对相关预设和命题直接、继续地设问,不断提出

<sup>①</sup> [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第171页。



问题并予以自圆其说的回答,以期让该预设具有更强的可接受性。例如为什么人们必须遵循非人格化的、冰冷的法律,并由此通向法治呢?守法究竟是人们的一项权利,还是义务?如果人们不能普遍服从,甚至普遍不服从法律,又该怎么办?如何推进法治的进程?如何确定一种法律是良法还是恶法?它是一个道德价值标准还是规范事实标准?如果按照一定标准,人们面对的法律不是良法,还有普遍服从的必要吗?如果有必要,是为什么?如果没有必要,又是为什么?如果人们所面对的是恶法,那么,有没有反抗恶法的权利?恶法和良法究竟交由谁去判断?人们对法律的普遍服从如果和良法产生抵牾又该怎么办?如何周全两者的关系?舍弃法律还是舍弃人们对法律的必要服从?显然,对如上一系列问题的回答,是对法治命题及其要素的进一步圆融。通过对这一类问题有理有节的回答,不但让命题本身在读者的论述中得到圆润,而且让读者深入法治命题的认同中,并成为法治运作的主体基础或主体结构要素。事实上,如今蔚为大观,业已成为“全球意识形态”的法治理念和法治实践,就是读者针对古老的法治预设和命题,不断追问、比较、完善的结果;是一个修辞诠释的结果,是人们对法治不断设问和不断回答,从而也让人们逐渐理解并认真接受的过程。

反思和批判意义上的阅读,则立意于对既有法治预设的超越,或者至少意味着对亚氏两要素论的法治旨趣予以超越,并在动态演进意义和静态比较意义上,建立适切于不同时代、背景和文化区域的法治理念。如果把亚氏法治论作为人类探究法治问题的学术原点,则从古至今西方的法治学说,虽一以贯之地跟随亚氏的法治理论踽踽前行,但在人类法律学术史上对法治问题稍有建树的学术家,都不是以述而不作流传于世的;反之,超越亚氏的法治思想,形成独树一帜的学术思想,是其能登堂入室的关键所系。没有这种批判精神、反思能力和超越意识,就不能指望法律学术和法治实践共同前行。进而不得不令人思考的是,所谓反思能力和批判精神,常常莫基于对既有的学术思想的设问和回答,不过这样的设问与回答不是对亚氏经典法制理论的亦步亦趋,其目的也不是藉此使这一理论变得更为周全。反之,它是要借追问、反思和批判,另辟蹊径,寻求超越既往、革故鼎新、开拓新境的更进的法治理论。

亚氏理论留给读者在如上三个向度上的阅读境界,无不表明,纵使亚氏本身不是或主要不是在设问意义上阐述其法治见解的,但他的法治主张,留给读者设问并进一步回答的空间,从而留给读者将其带入设问修辞的空间。正因如此,笔者更乐意把亚氏的法治学说看作是一种设问修辞。在其引导下的制度构建,也理应被视为预设的制度性修辞。

## 二、富勒法治观的前提性预设与设问修辞

富勒藉由《法律的道德性》一书奠定了其法律的基本命题:“法律是使人类的行为服从于规则之治的事业。”当他如此界定法律时,也可以引申到其对法治的界定。并由此出发,至少会产生如下的设问:人类行为为何要服从规则治理?什么样的规则才能被人类在交往中心悦诚服地接受?在阐述这些设问之前,不妨回顾一下富勒所假想的两则疑难案例。

### 1. 由一例假设的疑难案件所诱致的设问修辞

在富勒的论著中,他假设了很多“著名”案件:其中之一是“告密者案件”。该案假设了如下场景:有个曾存有宪政和法律秩序的国家,经过一次选举让对政权垂涎欲滴、志在必得的“紫衫党”获得了执政地位。掌权后,他们在形式上保全了此前的法律,但在实质上,为了掩盖其不光彩的获权经过,并维护其政权稳固,无所不用其极地运用暴力手段。特别令人发指的是,他们颁布了不少溯及既往的法令,以对付异见者。在此高压统治下,有人见风使舵,向“紫衫党”当局告密,不少被告密者因此受到“紫衫党”的制裁、镇压甚至处决。后来,“紫衫党”政权垮台,在涉及到对告密者究竟如何处理的问题上,面临着一系列难题。富勒借用他人之口提供了五种解决方案,并在文末这样设问:“作为司

法部长,你会采纳这些建议中的哪一项?”<sup>①</sup>

富勒假设这一疑难案例的目的,是为进一步提出设问,追问案件解决中的合法性问题。从中不难发现,面对一例疑难案件,可谓有五位裁判者,就有五种裁判方案;有十位裁判者,就有十种裁判方案,这类似于中国古人所谓“一人则一义,二人则二义,十人则十义”<sup>②</sup>的味道。显然,尽管每位主张者可以强调其主张的逻辑性,但各种主张在前提上的大相径庭,在逻辑上绝不可能推出相同的结论,因为它违背了逻辑的同一律。然而,当人们倾听不同代表分别陈述其解决方案时,还是会分别留下其逻辑严谨、说理得当的印象。那么,为什么在整体上不能同一的相互冲突的裁判主张,各自拆开来看时又显得很有道理?原因就在于,不同的代表对同一设问所采取的前提立场不同、所提供的材料不同,进而所得出的结论也就自然不同。这进一步说明,不同代表各自对其解决方案的陈述,不过是对一种设问的不同回答,其所持论和回答的基本技巧不是逻辑,而是修辞。

先看看不同回答并不是逻辑。逻辑及其推论,无论是演绎推论,还是归纳推论,要么要求大、小前提的可靠,要么要求归纳事实的周备。在富勒所设计的案件中,不同代表所运用的基本上是演绎推理,他们之所以提出各异的裁判意见,端在于对法律大前提的理解各异。对于“告密者案件”的处理方案,第一位代表强调要遵循告密者告密时的法律,而不能以现下的法律处理当年的告密非法。第二位代表虽同意不予追究告密者,但不予追究的原因不是依当年标准确认其行为合法,而是遥想当年,在“紫衫党”政权创造的无法无天、恐怖可怕的无政府状态下,告密者的行为既无关合法,亦无关违法。第三位代表则强调即使对“紫衫党”统治时期的法律秩序,也要进行一分为二的分析——在有些领域,法律秩序依然故我,而在有些领域,法律秩序受了“紫衫党”的蛊惑。而告密者们告密的动机也各有不同,故不能对所有案件一概而论,除非是那些是非分明的告密案件。第四位代表则反对以其人之道还治其人之身,强调要通过恰当程序,制定一部专门针对相关事件的法律来处理相关问题。这部法律不回避溯及既往。第五位代表则对这种企图以溯及既往的法律来终结“紫衫主义”流毒的举措不以为然,强调不能借助溯及既往的法律来对待这些问题,政府和法律也不必介入解决这样的问题。上述意见歧异的处理方案,从表面上看似乎是一种逻辑推论,但其基本的大前提则是每位代表各自预设的。因此,即使其形式上符合逻辑,但只要把几个相互对立的推论放置一起,就不难发现这种以自设的理由为大前提的推论,即便表面上冠冕堂皇,只要继续追究,在这样的大前提下,其推论都难以丝丝入扣、揭示真谛、逼近堂奥。

再看不同回答只是一种修辞。对上述处理方案在逻辑意义上的否定,并不意味着它们没有论证力量,反之,它们还有很强的论证力。这种论证力来自何处?就来自不同代表所作的设问修辞。我们可以顺着五位代表对告密者案件的处理方案分别作如下设问:(1)对既往的行为,究竟要适用既往的法律还是当下的法律?(2)一种在专制的、独裁的、人人自危的秩序体系下所为的行为,具有法律上的可追究性吗?(3)对紫衫党人的专制秩序能否一分为二、实事求是地予以评论,从而对相关告密者的责任区别情况,分别对待?(4)旧的法律对处理告密者案件能否胜任?如不能,能否颁布新法以处理旧事?(5)新法能否溯及既往?让人类的复仇本能解决这些问题是不是比借用法律形式干预更经济?这样一来,几乎每种方案,都可以被置诸修辞框架中来。在这里,我们再一次看到“逻辑”的起点往往是修辞<sup>③</sup>。恰恰是修辞的力量,让不同的推论形成竞争的场面,读者也能从中体验到争论的快感、诠释的美感和修辞、对话的优雅感。

<sup>①</sup> [美]富勒:《怨毒告密者的难题》,《法律的道德性》,第290页。富勒所设想的全部案件的内容及不同代表的不同解决方案,参见该书第282—291页。

<sup>②</sup> 《墨子·尚同上》。

<sup>③</sup> 有关“逻辑的起点是修辞”的具体论述,参见谢晖:《论法律制度的修辞之维》,《政法论坛》2012年第5期。

## 2. 人类行为缘何要服从规则治理

与亚里士多德类似,富勒在阐述其法律和法治理念时,也提出了一个去人格化的、动态实践中的法律命题,那便是法律必然意味着人们对它的服从和接受,当人们不服从和接受现下法律所设定的治理方案时,则意味着法律秩序不过是虚设。法律秩序一旦虚设,不但会给笃信法治的人们当头泼一桶冰水,而且会使规则之治根本无由展开和落实。

进一步的追问是:人为什么必须服从法律,接受规则治理?按照一般的学说,“人天生是自由的”,这一理念已经被牢牢地嵌入人们脑海。但自由的基本前提是人人自由,而不是某个人自由。假设世间只有一人孑然孤立,则所谓自由,无需从社会政治意义上来论证,最多只能把它置诸人和对象的关系中。只要把人人自由的理念代入自由的论域中,则这一命题诚如孟德斯鸠所言,“自由是做法律所许可的一切事情的权利;如果一个公民能够做法律所禁止的事情,他就不再有自由了,因为其他的人也同样会有这个权利”<sup>①</sup>。这样,人为何必须服从法律就是必要的设问和追问。

对此,富勒通过对法律之外在道德与内在道德关系的设问,作出了自己的回答。究竟为什么人类的行为必须服从规则治理?他不是在法律实证主义意义上阐释这一问题的,因为他主张法律的道德性。法律实证主义则要剥离法律与道德的关系,把法律的问题交给法学,把道德的问题交给伦理学,在一定意义上强调法学研究中法律与道德的“分离命题”<sup>②</sup>。他也公开批评凯尔森、哈特等法律实证主义的学术观点。他不是在法律现实主义立场上阐释该命题的,因为他对霍姆斯的“法律预测观”进行了批驳——他的法律预测观无法用来对一部操作性极差的法律进行预测。他不是从制度法学意义上阐释该问题的,它引用了弗里德曼的结论(“法治仅仅意味着‘公共秩序之存在’,它意味着有组织的政府借助各种合法支配……的工具和渠道来运作。从这个意义上说,所有的现代社会都存在于法治之下,不论它是法西斯国家、社会主义国家还是自由国家”)后,对这种不论法律价值好坏,一概视之为法治的论调进行了尖锐的批驳,并强调与他所主张的命题“格格不入”;他也不是在法律人类学意义上阐释自己的主张的,他批驳了霍贝尔如下的观念:“为着实用的目的,法律可以被定义为:一种社会规范是一种法律规范,如果对它的忽视或违反会常规性地导致社会上掌握着如此行为之特权的一个人或一个群体威胁使用或实际使用身体性的暴力。”<sup>③</sup>

最后,通过相关的反驳和评论,他还是回到自己设问的那个问题上:“真正的难题在于界定这两者之间的恰当关系:一方面是一套已经明显确立并持续运转的法律系统,另一方面是一般性的道德准则……”;“我认为法律的外在道德与内在道德之分可以提供一项有用的澄清”。富勒是如何澄清这些问题的,在此可以不论,但他左右开弓、自我圆润其法律(法治)命题的过程,实际上就是对一系列设问的回答。在这一过程中,他甚至把法律的治理比作一项需要不断完善和圆润的事业,强调“……在我们提出这样一项设问的时候:当我们面对一套规则的时候,我们应当如何来确定这个规则系统是一个法律系统还是一个道德系统。对于这个问题,我们的唯一答案包含在‘事业’这个词里面,而这个词的意思包含在我的这项主张当中:如果把法律理解成有目的的人类努力的一个方向,那么它便存在于‘使人类行为服从于规则之治的事业’当中”。

可见,尽管富勒想通过严谨的逻辑来圆润其法律和法治观点,回应来自各方面的批评和挑战,但他论述的逻辑起点,不过是他的预设和设问:如他把法律不仅预设为一套规则系统,还预设为一套目的系统,因此,是一份事业,是一个过程。再如他预设并设问“道德使法律成为可能”等等。显然,其在圆润法律和法治理论的大前提时,还是无可奈何地借用一系列设问,或者用设问修辞的方式提出并回答了他的见解。

① [法]孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,北京:商务印书馆,1961年,第154页。

② 参见范立波:《分离命题与法律实证主义》,《法律科学》2009年第2期。

③ 如上引文及富勒的批驳意见,均见[美]富勒:《法律的道德性》,第124—169页。

### 3. 何种法律才能在人类交往行为中被接受

前述富勒法律理论的修辞特色,业已昭示着一个基本事实:富勒并不认为一切实然的法律都值得人们去遵守。对此,富勒通过所谓“造法失败的八种形式及其后果”加以阐明。在他看来,缺乏规范性,不公开,滥用溯及既往,不明晰,矛盾,超出人们交往能力范围,不稳定以及法律规范与交往事实、特别是公权主体的行事不一致的八种情形及其后果,都是导致法律在人们交往行为中不能被接受的具体原因。这样的法律,实质上缺乏内在道德维度。他明确引用沃恩法官的话表明这一立场:“一部不可能服从或无法依循的法律是无效的,并且不算是法律,因为人们不可能服从前后矛盾(的规则)或以其行事。”<sup>①</sup>

既然如此,也就必然预制了一个设问:什么样的法律可接受并能通往人们服从“规则之治”的事业?其实,这也正是富勒的设问。在富勒看来,一言以蔽之,只有具备道德性的法律,才能通达此境,因为“道德使法律成为可能”。这种“成为可能”的法律,显然不是现实主义者笔下的,不是分析实证主义者笔下的,不是法律社会学者笔下的,也不是法律人类学者笔下的,而是富勒自己笔下的。所以,富勒设计了一个关于法律的理想模态,或者有关法律的一个设问,然后不遗余力地给这一设问填充说明意见,寻找论证途径。其中最典型的是他关于法律(法治)八原则的论述。

严格说来,法律或法治的八原则按照富勒的本意,毋宁说是法律内在道德的八个向度。这八个向度大体上是对前述八种造法失败情形的反动。法律内在道德的这八个向度,归根结底,是富勒对法律内在道德的一种预设。尽管他也表达了人们对法治秩序的一般期望,但以此来反对人类事实上存在的有悖于这八项原则的法律,并在道德上说明其非法,明显是一种先入之见;或者只是对自己设问内容的一种刻意圆润,但这样的圆润有时并不能表达他的向往,甚至还会损害他向往的“事业”。例如他对法律能否溯及既往的设问,作了一分为二的处理:在民事领域中,溯及既往是可以接受的一项举措,但在刑事领域中,溯及既往的法律是非法的。富勒认为:面对一例现有法律规则不能为其提供明确裁判标准、但相关的法律原则存在于该法律中的案件,如果法官不予判决,有违法定义务;如果法官“对这个案件作出了判决,他又不可避免地从事了一项回溯性立法活动”。可见,仅仅从法官不得拒绝裁判的义务出发,溯及既往在民事裁判领域往往不能避免。但在刑事领域,“适用于刑事案件的考虑因素则有相当的不同”。因为这种不同,他对希特勒刑事法律中的溯及既往也罢、斯大林刑事法律中的溯及既往也罢,还是对美国自身法律中的一些溯及既往也罢,都作出了否定性评论。

其实,溯及既往问题是富勒在涉及法律的合法性标准问题时,把它作为一项重要的合法性原则提出来的,但是(1)富勒在这里对溯及既往与合法性关系的论述,明显是模糊的,这有违其关于清晰性的合法性标准,尽管他不过是在阐述一种学术主张,但如此模糊的溯及既往论,一旦被运用到法律和司法实践中,必然致使法律和司法实践本身的模糊。(2)即使在民事领域,是否就一定能够适用溯及既往?一项民事立法或民事司法如果给公民(哪怕是一方当事人)在既有法律秩序之外带来了额外的负担,能否导致公民对新立法(裁判判例)的接受?这是不言自明的。在笔者看来,按照人类好利恶害的本性,只有一般性地增益于公民权利的领域,适用溯及既往才可被接受;反之,对那些只能增加公民负担(义务)的领域,适用溯及既往只能导致公民的拒绝或不接受,强行如此,必然导致公民的怨恨和反抗。(3)对刑事领域法律溯及既往的否定,很难唤起人们对“二战”纽伦堡法庭、东京法庭按溯及既往原则审判战犯的支持,这又和富勒行文中一以贯之地对希特勒法律的否定性评价明显不睦。(4)因为在民事审判中,法官面对疑难案件,因秉有不得拒绝裁判的义务而必须裁判,从而必然意味着法官的裁判回溯了一项立法活动;但在刑事司法中面对疑难案件,法官难道就不涉及不得拒绝裁判的义务了吗?或曰:在刑事法律中有罪刑法定的原则,这可以让法官面对疑难案件,理所当然地作出无罪判决。然而,在此不得不再次提及前述(3)所提到的话题,如果这样,能否说对“二战”战

<sup>①</sup> 以上引文分别见或参见[美]富勒:《法律的道德性》,第153、152、40-46、40页。

犯溯及既往的审判,不符合法律的一般标准?对这些问题,富勒不是不清楚,只是他已经把“溯及既往问题”(含溯及和不溯及)作为法律合法性的一项重要标准或者设问,就不得不作出这种左支右绌的阐述。尽管他也无可奈何地说:“在这段溯及既往型法律的讨论中,我们十分强调分析上的困难。”<sup>①</sup>

上述事实证明,富勒的法律(法治)及其原则(要素)理论,虽然被不少学者推为经典的法治论说,但在理论阐述上,它不过是富勒基于其修辞性设问所作的回答。在回答和阐释过程中,有些能够自圆其说,并且也是法理学的常理,有些则不无抵牾。这也意味着借设问修辞虽然可以提升论证的力度,不过一旦遇到设问和回应之间不睦的情形,反倒会降低设问修辞的论证效力。藉此检讨笔者想进一步表明的是:尽管法治一旦通过具体的法律来经纬,它就是一套逻辑体系,但在对根本问题的追问中,修辞确定了法律得以逻辑性地展开的基础。特别是作为修辞格的设问,更是令法律(法治)得以逻辑地展开的前提条件。所以,每遇到终极性的追问,连一些分析实证主义法学者,也不得不拿出那些叫人无限遐想的概念和假设来,如凯尔森的“基础规范”、哈特的“承认规则”等等<sup>②</sup>。

### 三、从美国宪法序言出发分析法治预设与设问修辞

众所周知,宪法是现代国家的母法、根本法,也是奠定现代国家法治基础的法。在现代宪法中,美国宪法及其与法治的关系,被人们赋予了经典意义。因此,以它的相关规定作为分析样本,以说明法治与设问修辞之间的关系,或有代表性。

美国宪法在其简短序言中开宗明义地写道:“我们美利坚合众国的人民,为了组织一个更完善的联邦,树立正义,保障国内的安宁,建立共同的国防,增进全民福利和确保我们自己及我们后代能安享自由带来的幸福,乃为美利坚合众国制定和确立这一部宪法。”这条序言,可谓言简意赅,它规定了宪法的基本宗旨,也指明了宪法的基本价值——如民主、合作、正义、安全、自由、幸福、法治等等。但是,宪法究竟不过是纸面的规定。这样的规定只有被置入更精致的装置中时,才能有效落实;否则,即使落入君子之手,也可能时好时坏,未必能通达上述价值。因之,对宪法的这些价值宣告从“是什么”、“为什么”、“干什么”、“如何能”等视角提出设问并进行阐释,对于宪法及其法治宗旨的明晰而言,尤为必要,从而设问修辞在阐述宪法宗旨方面格外有意义。

首先,美国宪法究竟规定了什么样的价值?对此,或许需要把美国宪法序言拆开来剖析。在“我们美利坚合众国的人民”这个主体性断语中,是否可以推出宪法所推举的是民主的价值?毕竟它与“大清皇帝……万世一系,永永尊戴”南辕北辙。从“为了组织一个更完善的联邦”这一宗旨中,能否推出宪法所崇尚的合作价值?对于一个之前各地方单元各自为政、互不隶属的新兴联盟而言,这或许尤为重要。从“树立正义”这一表述中,能否推出宪法对正义价值的张扬?尽管在复杂的现实面前,正义有张普罗透斯似的脸,但站在人类历史长河中观察,宪法中有关于正义的约定,总比宣扬赤裸裸的专政要强。在“保障国内的安宁,建立共同的国防”的宣告中,能否得出宪法对安全价值的关注?毕竟安全是人类生活的基本条件,也是日常生活不可或缺的前提条件。安全不在,其他价值还能自处吗?从“增进全民福利和确保我们自己及我们后代能安享自由带来的幸福”这一语措中,能否得出宪法对自由价值和幸福价值的特别垂注?并且发现自由乃实现幸福的工具,实现幸福乃自由运作的基本目的?而从“乃为美利坚合众国制定和确立这一部宪法”这一最终指向性的阐述中,能否推出宪法对宪政和法治的关怀?并且前述所有价值,都最终被装置在具有契约性的宪法框架之中?从

① 以上引文或论述,参见[美]富勒:《法律的道德性》,第68、69—75、74页。

② 参见[奥]凯尔森:《论基础规范》,张元元译,<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/10873210.html?retcode=0>,2012年6月15日访问;[英]哈特:《法律的概念》,张文显等译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第101—110页。

而宪政和法治乃是实现所有前述宪法价值的工具维度?

如上所有的追问和解读,似乎有些寻章摘句、探幽寻隐的意味,但它也说明,宪法以宣告的句式所表达的理念,是值得进一步追问、设问和解释的,在这个意义上,用德沃金的话说:宪法、宪政、法治就是一个“诠释性概念”<sup>①</sup>。由于诠释(诠释学)和修辞(修辞学)之间尤为紧密的关联<sup>②</sup>,故对宪法、宪政和法治的诠释,便不可避免地要借用修辞、特别是设问修辞的方式才能有更进一步的说明。

其次,美国宪法为什么要规定这样的价值?民主、合作、正义、安全、自由、幸福、法治等等,是近代以来思想家们不遗余力地主张的价值追求,当然,也在一定程度上契合了普通民众的价值期望。但是,当回答为什么这些价值就一定优于专制、散漫、偏激、困忧、奴役、愁闷、人治等人类生存状态时,经典作家们并没有给出一个逻辑上圆满的回答,并且事实上他们也无法给出这样的回答。因为这些价值,在逻辑上是难以圆满地证立的,毋宁说它们本身都是些设证或价值预设,有待社会实践不断地加以证明。因此,我们所见的最有力(当然也可以说最无力)的回答,不过是一个需要进一步回答和验证的答案:这些价值,乃是天赋人权。

当人们把为什么如此规定的追问置于这样的答案中时,其情其景,不禁令中文读者想起熟知的“王道之三纲,可求诸天”<sup>③</sup>这样雷人的答案,也不禁想起在萨满教的世界,把一切现象都归于“天灵灵、地灵灵、禽兽草木皆灵灵”的混沌境界。从而这些经典作家们告诉我们的,最终只是一种诗性的修辞和信仰,而不是理性的逻辑和验证。这种情形,在当下中国公民有关普世价值和阶级价值的论辩中常可见到,也在有关世界主义和民族主义的争论中不时呈现。

可见,当宪法上对为什么要规定这些价值并未给出通透的回答,而宪法的读者们又迫不得已,必须追问的时候,不要企望人们对设问的回答都是符合逻辑的,只要能够通过修辞导致人们对相关理念的深信不疑——哪怕它是一种人们知其然、不知其所以然的信仰,也就能够取得对设问的有效回答。这既说明对宪法序言运用设问修辞加以追问的必要,也说明宪法及其导向的宪政和法治本身既是“诠释性概念”,也是“修辞性概念”。

再次,美国宪法规定这些价值究竟用来干什么?显然,这是一个颇具实用主义色彩的设问。但是这一设问却直接涉及宪法的功能。所有价值性的概念及其规定,都往往给人以空喊口号、大而无当的印象。宪法所规定的这些价值乍看起来也是如此。但是,这些价值绝不仅仅是一种意识形态的宣告,而且必须和社会交往的基本行为结构相牵连。否则,这些规定就会变成空泛抽象的文字标签,失去规范并促动人们交往行为的功能。那么,具体来说,这些价值性规定之于法治、之于人们交往行为的意义究竟何在?

一方面,这些价值性规定,既是宪法的具体规定得以展开的思想基础和原则根据,也是以宪法作为母法的其他法律得以展开的核心理念。法治的建构,必须首先从法律规范开始,没有法律规范的前提预设,就没有法治。笔者愿意借用形式法治和实质法治的说法,对这两个概念作出善意的改造:纯粹展现在纸面上的法治,可谓形式法治;按纸面上的规定落实为交往行为中的法治,可谓实质法治。由此看来,这里所谓实质法治,是以形式法治为图纸而展开的法治。从这个意义上讲,宪法和法律本身就构成法治的图纸,就是法治的“行动路线图”,必须首先把法治落实在纸上,才有可能进一步落实在交往行为中。所以,纸面上的、形式的法治,乃是行动中的、实质法治的前提和基础。可见,实质法治不存在“摸着石头过河”的问题,它必须是事先设计好、建构好的。在这方面,无论英美经验主义,还是欧陆建构主义,大致都采取同一的立场,运用类似的措施。作为规范形式的宪法和法律,就

① 参见[美]德沃金:《法律帝国》,李常青译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第42—79页。

② 两者的紧密关联,参见洪汉鼎:《诠释学与修辞学》,《山东大学学报》(人文社会科学版)2003年第4期;张鼎国:《经典诠释与修辞:一个西方诠释学争论的意义探讨》,《山东大学学报》(人文社会科学版)2003年第2期。

③ 董仲舒:《春秋繁露·基义》。

是为实质的宪政和法治进行设问;而宪政和法治的实践(实质法治),就是对它的作答。另一方面,这些价值性规定,是形式法治导向实质法治,纸面法律导向法律实践的指导思想。人类作为精神性存在,其一切交往行为,皆因其精神性的诱导而具有人类本体性的特征。由宪法和法律作为形式框架或者规范预设的宪政与法治,本来就以宪法和法律作为精神前提。其中宪法所规定的上述价值,则可谓纲领。人们的交往行为能够提纲挈领,也就意味着可以纲举目张。否则,如果人们的交往行为实践不能使人们提纲挈领,就只能眉毛胡子一把抓,实践行为乱作麻了。目前我国法制进程中所呈现的种种矛盾,其基本因由恰恰是不能以宪法设定的价值作为人们交往行为的纲领(当然,宪法自身规定的当是另一重要的缘由),而在宪法之外另起炉灶,耗散并消弭宪法价值及其功能。

总之,宪法规定的价值在功能上就是宪法的精神,从而也是宪政和法治的精神。它们作为人们交往行为的精神性约定,是使人们的行为服从规则治理的价值设问。如何回答这一价值设问,这不仅是个理论问题,而且最终只能是个交由法治实践(实质法治)去回应的问题。

最后,宪法规定的价值如何实现?工欲善其事,必先利其器。虽然宪法是根本法,但宪法绝不仅仅是宣告性法律,而且还必须是操作性法律。哪怕是宪法序言规定的原则性和价值性的内容,也理应具有操作性的特点。这种操作性集中体现在宪法的可诉性上。所谓可诉性,是指围绕宪法所产生的争议,只要诉诸法院,就能够借助司法程序交由司法机关审查<sup>①</sup>。只有宪法具有可诉性,才能从宪法导向宪政。一个国家的宪法不具有可诉性,意味着这个国家虽有宪法,但不可能有宪政。所以,对于宪法规定的价值如何实现的设问,只能自其可操作性入手进行解读。

宪法的可操作性要求,不仅是对宪法具体规定(规则)的要求,而且也是对宪法原则和价值的要求。这一要求能够使宪法较好地免于因可操作性障碍而功亏一篑。众所周知,在美国,为了前述宪法价值的实现,特别强调司法独立。司法独立的典范意义不是体现在对普通民事案件和刑事案件的依法裁决上(尽管这些领域中的司法独立也殊为必要和重要),而是体现在对违宪行为的司法审查上。其中马伯里诉麦迪逊案,以判例的形式确立并最终赋予联邦最高法院对违宪行为的司法审查权,从而司法独立由形式法治转化为实质法治,由纸面法律转化为司法实践。美国司法的实践有效地回答了宪法规定的价值如何才能实现的设问。

然而,更进一步的问题还在于,司法审查及司法独立制度所导致的宪法的可操作性,虽然能够维护宪法的尊严,但能否把宪法的价值转化为给全体公民带来自由、福祉、安全,并使社会治理导向民主、法治、正义的后果?事实上,司法审查从根本上讲就是对权力行为的审查,这一内容和宗旨,客观上标明司法审查一般会导致对权力扩张的制约。如所周知,人类尽管不能没有政府,尤其是复杂的社会交往系统,更需要政府出面协调公民间不能自处的交往。但不无吊诡的是,对自由、福祉、安全、民主、法治和正义的最大威胁,恰恰是没有制约的权力。违宪审查既然在司法独立的保障下控制了权力恣意的通道,也就意味着在根本上解决了权力对上述价值的侵犯;进而公民能否享有宪法规定的价值,就需要同时和公民的意愿相结合。在美国历史上,黑人运动、女权运动以及最近发生的占领华尔街运动等,都是在公权有约的前提下,公民通过集体行动,来捍卫宪法价值,增益公民权利和自由,增进公民福利和幸福,进而维护民主、法治、人权和正义的。这本身就是对前述设问的实践回应。

总之,本文的论述表明:无论理论上的法治还是实践中的法治,其本身都是人们预设的产物。这种预设的修辞方式是设问修辞。法治作为设问修辞,它的完善和“实现”,不过是人们对之在理论或实践的不同领域不断回答、践行和周圆的过程。

[责任编辑 刘京希]

<sup>①</sup> 关于法律可诉性的具体论述,参见谢晖:《独立的司法与可诉的法》,《法律科学》1999年第1期。

### The Succession System of Head of State: a Comparative Perspective

Yu Zhong

The succession system of state leaders is a constitutional problem, a political problem, and also a problem with practical significance. The succession system of state leaders mainly includes the abdication system, the hereditary system, and the democratic election system. Those three kinds of systems all have their own advantages and disadvantages. In modern societies, neither the abdication system nor the hereditary system can act as the dominant succession system for state rulers; the democratic election system has a greater advantage. The specific way of selecting a head of state by democratic election is a technical issue, which needs to be demonstrated technically.

### The Presupposition of Rule of Law and the Rhetorical Question:

#### a Study of the Institutional Rhetoric (Part III)

Xie Hui

Understood as man's attempt to regulate his own social behavior, the rule of law is not always a kind of logic, and can not always be logically proved either. The presupposition is a kind of institutional rhetoric in nature, and a kind of rhetorical question in figures of speech. Only in an analytical perspective of rhetorical questions can we reach a deeper understanding of the theories of rule of law by Aristotle and Lon L. Fuller, as well as of some principles in the Constitution of the United States. It would be incompatible if one's study relies too much on logic.

---

## 2011 年度《文史哲》“名篇奖”揭晓

经过两个轮次的严格筛选和匿名评审,2011 年度《文史哲》“名篇奖”揭晓。郭延礼先生发表于《文史哲》2011 年第 3 期的《中国近代文学的历史地位——兼论中国文学的近代化》一文,在九篇候选篇目中脱颖而出,获得该年度“名篇奖”。

郭先生的文章认为,中国近代文学是中国文学史发展中一个重要的阶段,它具有独立的历史地位和无可替代的价值。近年来,学界有一种消解近代文学的动向,极这不利于全部中国文学史的深入研究和对中国文学史学的建构。中国文学近代化的过程,从某种意义上说,也就是中国文学学习西方,以及在西方文化的撞击下求新求变的过程。因此,八十年的近代文学(1840—1919),既不是古代文学的继续和尾声,也不是现代文学的前奏和背景,它有其独立的历史地位。近代文学在中国文学史建构中提供了一些“新的东西”,这些“新的东西”既为古代文学所无,又对现当代文学具有一定的影响。

评审意见认为,近些年来,有学者或站在古代文学的立场,将近代文学视作一条“尾巴”;或从现代文学的角度,将近代文学视作一顶“帽子”,从而在这两方面否定了近代文学的存在。正是在这样的背景下,作者详细分析了“近代文学”突变的动因,萌生、发展到完成的整个历史进程,指出了其独有的特点、价值与历史地位,强调了它的不可替代性。文章视野之宏阔,思路之缜密,征引之丰赡,文笔之道劲,实不多见。



## Abstracts

### **Integration and Solidification: Rethinking the Core of the History of Chinese Culture**

Ge Zhaoguang

The complexity of China and Chinese culture urges us to reflect on the fundamental problem of what is at its core. This reflection reveals a few basic truths: first, even the Chinese cultural tradition of the Han nationality is a mixture of different kinds of cultures from different origins, so it is inadvisable to write the history of Chinese culture as the single historical thread of one group of people. Second, since the ancient Chinese culture has undergone several instances of integration and solidification (or unification), the axis of the history of Chinese culture should be placed within the complicated process of integration and solidification. Third, since modern China inherited traditional China, especially the complicated ethnic groups, territories, and cultural traditions, studies in the history of Chinese culture should pay special attention to what kind of culture is the "Chinese". Fourth, since China has been fluctuating between states of continuity and discontinuity ever since the late Qing and Republican era, what is the cultural foundation of contemporary Chinese identity becomes an enormous problem. Therefore, the study of the history of Chinese culture should emphasize the problems of nationality, territory, and religion in relation to the people's "identity", and one especially needs to focus on the problem of how "China" shaped "culture", as well as how "culture" shaped "China".

### **Chinese Historiography Moving Forward alongside World Historiography:**

#### **a Study Centered on the International Congress of Historical Sciences**

Zhang Guangzhi

The 22nd International Congress of Historical Sciences will be held in Jinan City of China in 2015. Originating in Europe, the ICHS has already endured more than a century since its founding in 1898, and has experienced the three common stages of establishment, development, and internationalization. Its development was inspired and influenced by the Western culture, and has deeply influenced modern Western historiography. Many Chinese historians have been connected with these conferences and their permanent organ, the International Committee of Historical Science, as early as the 1920s. Hu Shi attended the Eighth International Congress of Historical Sciences held in Zurich of Switzerland in August 1938. Thereafter, China had an informal relationship with the Congress, until it became an official member in 1982. Now China is assuming a more prominent position on the world stage and in world academics, and as a window for communication between Chinese and foreign historians, the ICHS can help China and the rest of the world learn more about each other. China has an important role to play in world history studies.

### **The Idea of Reason in Chinese Philosophy**

Yang Guorong

In Chinese philosophy, reason reflected in "thinking" (*si*) is primarily related to the "heart" (*xin*). The "thinking" of the heart unfolds as specific activities, but its main content always follows reason, the Tao, etc. Reason, from the perspective of Chinese philosophy, is dialectical in nature. In this form of reason, grasping matter and reason in the cognitive sense, as well as the judgment and confirmation of value in the normative sense, constitute the two interrelated aspects of reason. Chinese philosophy also provides a generalized understanding of rationality in practice, thus infusing it with the dual meaning of emotion and reason. Those two tendencies embody the understanding of generalized reason in Chinese philosophy from different aspects. Since modern times, the understanding of reason in traditional philosophy has still been carried on in some form or another. Liang Shuming's interpretation of "rationality" is representative in that respect, which can be regarded as a modern echo of the idea of reason in traditional Chinese philosophy.

### **The Hardship and Timeliness of Shun's Filial Piety**

Zhang Xianglong

It was very difficult for Shun practice filial piety, yet his filial piety contained deep philosophical meaning, which is of vital importance for understanding Confucianism. The difficulty of Shun's filial piety led to the difficulty in recognizing his filial piety, but his piety was nonetheless borne out and became one of the criteria by which Yao evaluated Shun. The premise, realization, and consequence of Shun's filial piety were all radically related to the human consciousness of time. Meanwhile, the abdication and succession that followed can also be understood through the timeliness of the consciousness of filial piety.

### **A Discussion of the Mystery of Divining by Tortoise Shell and Milfoil:**

#### **on Tortoise Shell and Milfoil as Divination Tools and Their Role in Ancient Divination**

Wang Xingguo

In the divination during the Shang Dynasty, there had emerged the cases of tortoise shells replacing bovine scapulas. This was because ancient people believed that the tortoise was an animal with divine powers, which was therefore most effective in divination. There shells were also more conducive to inscribing and preserving inscriptions. Hence, tortoise shell became the most holy and efficacious divination tool, thus instituting the long tradition of "always using tortoise shell in divination." The ancient people held a special affection for the tortoise shell and milfoil as divination tools, which was closely related to the special features of tortoise shell and milfoil. Many of the features of the plant milfoil which was also used in divination practices conformed to the religious ideas, divination views, and aesthetic standards of the ancient people, as well as their ease of use. Milfoil was regarded as the divine grass, and it became the ideal divination tool of the ancient people for its characteristics of longevity and divinity. In "Biographies of Diviners" from *Records of the Grand Historian*, Sima Qian emphasized the function, position, and significance of divination in ancient politics, but he also criticized the blind faith of divination. He reiterated the idea in "The Great Plan" of *Shang Shu*, saying that "divination by tortoise shell and milfoil are two among the five great strategies; when the five disagree, views in the majority should be obeyed, that is, the divination could be used but not blindly," which is still instructive for us to understand divination today.

### **A Discussion of the Transformation of Clans in the Tang Dynasty**

Ma Xin, Qi Tao

The Tang Dynasty represented a period of change in the evolution of the ancient Chinese clan, bridging the clans of the middle ancient times and the near ancient times. Based on the disintegration of ancient clans during the Northern and Southern Dynasties, and new social changes in the Sui and Tang Dynasties, clans of the Tang Dynasty continued to decline from their former position of being prominent families. The transformation contained the following four aspects: the divide between urban and rural clans became increasingly clear; the resident modality developed from "the clans living together" to "natural habitation of clan members"; the political and military functions of clan subsided; and the clans with the characteristics of the near ancient times sprouted.

### **A Preliminary Study of the Regulations of Monk Ordination in the Jin Dynasty**

Wang Depeng

The regulation of monk ordination in the Jin Dynasty inherited and developed the regulations of the Tang and Song Dynasties, including the methods of imperial decree, the examination of sutras, sale of the certificates, and private ordination. The number of monks who could be ordained was set and codified in 1196 during the reign of Emperor Zhangzong of Jin, but was not strictly followed. The regulation of monk ordination in the Jin Dynasty reflected the continuity, complexity, and independence of the development of Buddhism during this period.

### **The Contradictory Attitude of Japan toward China in the Edo Period:**

#### **Centered on the Military Intelligence Activities of Japan aimed at the Qing Dynasty**

Zhong Guangliang

The Edogawa Shogunate displayed a contradictory attitude towards the Qing Dynasty. On the one hand, it despised the Qing Dynasty, taking its citizens to be barbarians, and refused to establish a diplomatic relation-

ship. On the other hand, it focused great attention on the Qing Dynasty, considering the Qing Dynasty as a major threat. Although the Edogawa Shogunate was not in official contact with the Qing Dynasty, it took advantage of the neighboring country's diplomacy and Chinese shipping trade to seek political information on the Qing Dynasty, such as the Revolt of the Three Feudatories and Qianlong's southern tour, particularly military information of the Qing Dynasty, such as geography, military policy and weapon technology. On the cultural level, the Japanese administrators' hatred of the Qing Dynasty was influenced by the Confucian concept of Chinese (*hua*) and foreigners (*yi*). Japanese focus on the Qing Dynasty came from practical considerations, because Japan was not strong enough militarily to contend with the Qing Dynasty. The contradictory attitude was the main characteristic in the behavior of the Edogawa Shogunate towards the Qing Dynasty.

#### **A Work Used by the Emperor and the Ultimate Achievement of Independent Research:**

##### **the Two Different Editions of *Commentary on the Waterways Classic* by Dai Zhen**

Yang Yingqin

The Hall of Martial Valor edition and Dai Zhen's own block-print edition of *Commentary on the Waterways Classic* were both the works by Dai Zhen, yet the two were very different in character. Before he agreed to revise the edition of the Hall of Martial Valor of *Commentary on the Waterways Classic*, Emperor Qianlong had already written a poem for the book, trying to belittle the "recent copies" represented by the edition by Zhu Mouwei, and praising the edition in *The Yongle Canon*. So although five volumes of the book were lost in the Song Dynasty, the edition of the Hall of Martial Valor still separated the original contents in order to conform to the original forty-volume length, just to show the putative integrity of the edition in *The Yongle Canon*. Dai Zhen had done all the textual work in great detail, but in order to embellish the edition in *The Yongle Canon*, he had to distort the errors of the edition in *The Yongle Canon* as errors of the "recent copies." That was undoubtedly the idea of the authorities of *Complete Library in the Four Branches of Literature*, and Dai could only follow their lead with great sorrow. To redress such regret, as well as make a confession to the society and history, he lived thriftily, and finally completed his own block-printed edition. There are two significant differences between the two editions: the block-printed edition broke the volumes into pieces, fully adhering to the realistic academic standard; also, this edition was entirely an unannotated text, forming stark contrast and silent protest to the edition of the Hall of Martial Valor which was riddled with notes and annotations. As the ultimate achievement of Dai's independent research of *Commentary on the Waterways Classic*, his block-printed edition condensed the painstaking efforts for most of his life. Yet the edition of the Hall of Martial Valor "has been enshrined the norm universally" for over two centuries, while the self block-printed edition was rarely known.

#### **A Comprehensive Research to Dispel the Doubt on the Authorship of *Liu Zi*:**

##### **with a Discussion of the Significance of *Liu Zi* in Academic History**

Lin Qitan

The opinion that *Liu Zi* was written by Liu Xie was never doubted in the visible official or private writings before the Southern Song Dynasty, but the doubt began from the annotated edition by Yuan Xiaozheng and research by Liu Kezhuang of the Southern Song Dynasty. Through the textual research, we know that the annotated edition by Yuan forgery by the Song people, and there is no conclusive evidence of the research by Liu Kezhuang either. That is to say, both internal and external evidence fully prove that the authorship of *Liu Zi* still belongs to Liu Xie. For a comprehensive understanding of Liu Xie, the deep studies of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, and even for the construction of new system of Chinese culture, it is of great academic value to distinguish the authorship identification, as well as make intensive studies of *Liu Zi*.

#### **Essays as Eternal Things:**

##### ***The Literary Mind and the Carving of Dragons* from the Confucian Perspective**

Qi Liangde

During the research course of *The Literary Mind and the Carving of Dragons* for nearly a century, the

studies have been mainly come from an aesthetic perspective. Although fruitful results have been achieved, we are more and more distant from the reality of Liu Xie and his book. “*Wen*” in the mind of Liu was the sum of what we call “literature” and “articles” today. The original intention of Liu Xie writing *The Literary Mind and the Carving of Dragons* was to study “belles lettres and education” as one of the four Confucian leitmotifs. The reason why he asked rhetorically “is there any possibility for a man learning to write essays but not aiming at the political affairs?” was that “essays” and “politics” are inextricably linked. The ability express oneself through essay is connected to the ability to succeed in politics, and studying belles lettres will inevitably lead to learning politics. Therefore, *The Literary Mind and the Carving of Dragons* is not only a book of aesthetics and introduction to literature, but also a book of grammatology, of secretarial studies, and even of journalism. It focuses on one’s ability and accomplishment in writing and culture, and focuses on one’s humanistic cultivation as well as basic moral capacity, thus pertaining to one’s circumstances in life and entire career. *The Literary Mind and the Carving of Dragons* should be a textbook on cultural cultivation and article writing in both ancient and modern times.

#### **The Emotional Noumenon and the Universal Setting on Literary Value by Liu Xie**

Li Yongyin

One new task in the studies of *The Literary Mind and the Carving of Dragons* is to reveal how Liu Xie’s poetic thoughts can inspire the new creation of contemporary Chinese poetics. Starting from Liu Xie’s emotional ontology, as well as combining it with the achievements in contemporary literary ontology, research into the rational core of Liu Xie’s emotional ontology will undoubtedly help reconstruct a new literary ontology. Liu Xie’s emotional ontology provides the aesthetic characteristics of literature, demonstrates the impetus for the literary creation, elucidates the different modes of thought in literary creation, and espouses the literary meaning of pluralistic noumenon. In the poetic thinking of Liu Xie, emotion, along with language and image, are different aspects of literary ontology. Literary ontology is the internal provision for the essential or functional characteristic of literature, which does not imply the transcendence of existential ontology, but serves the existential ontology itself.

#### **The Noble Personality and the Immortal Academics:**

**in Commemoration of the 400th Anniversary of Gu Yanwu’s Birthday**

Chen Zuwu

As a giant figure born out of the tumultuous social changes between the Ming and Qing Dynasties, Gu Yanwu is a great academic linking the past and future in the history of Chinese academics. Responding to Confucius’ words about “extensively studying all learning” and “he who in his control of himself maintains a proper sense of shame”, Gu cited extensively and made a realistic interpretation with deep insight. Regarding shame as being primary for the cultivation of one’s character, and merging personality with scholarship, were not only the life-long pursuits of Gu, but they were also an eternal example for Chinese scholars at that time and later. In the historical evolution from Neo-Confucianism during the Song and Yuan Dynasties to philology during the reign of Emperor Qianlong and Jiaqing, Gu also made an indelible contribution. He proposed that “the Neo-Confucianism was precisely the study of Confucian classics,” bringing the Neo-Confucianism into the field of the studies of Confucian classics. He was a pioneer in the history of the studies of Confucian classics, establishing the basis of the revival in the studies of Confucian classics from the academic source, and then teasing the sequence of evolution, as well as grasping similarities and differences, and separation and reunion. He advocated that a scholar must “start to read The Nine Classics from the perspective of textual criticism, and doing textual criticism from learning phonology,” demonstrating the methodology of studying the Confucian classics through exegesis. Moreover, his consistently high sense of social responsibility, which was summarized as “the rise and fall of a nation rests with every one of its citizens”, is of eternal value.

### The Succession System of Head of State: a Comparative Perspective

Yu Zhong

The succession system of state leaders is a constitutional problem, a political problem, and also a problem with practical significance. The succession system of state leaders mainly includes the abdication system, the hereditary system, and the democratic election system. Those three kinds of systems all have their own advantages and disadvantages. In modern societies, neither the abdication system nor the hereditary system can act as the dominant succession system for state rulers; the democratic election system has a greater advantage. The specific way of selecting a head of state by democratic election is a technical issue, which needs to be demonstrated technically.

### The Presupposition of Rule of Law and the Rhetorical Question:

#### a Study of the Institutional Rhetoric (Part III)

Xie Hui

Understood as man's attempt to regulate his own social behavior, the rule of law is not always a kind of logic, and can not always be logically proved either. The presupposition is a kind of institutional rhetoric in nature, and a kind of rhetorical question in figures of speech. Only in an analytical perspective of rhetorical questions can we reach a deeper understanding of the theories of rule of law by Aristotle and Lon L. Fuller, as well as of some principles in the Constitution of the United States. It would be incompatible if one's study relies too much on logic.

---

## 2011 年度《文史哲》“名篇奖”揭晓

经过两个轮次的严格筛选和匿名评审,2011 年度《文史哲》“名篇奖”揭晓。郭延礼先生发表于《文史哲》2011 年第 3 期的《中国近代文学的历史地位——兼论中国文学的近代化》一文,在九篇候选篇目中脱颖而出,获得该年度“名篇奖”。

郭先生的文章认为,中国近代文学是中国文学史发展中一个重要的阶段,它具有独立的历史地位和无可替代的价值。近年来,学界有一种消解近代文学的动向,极这不利于全部中国文学史的深入研究和中国文学史学的建构。中国文学近代化的过程,从某种意义上说,也就是中国文学学习西方,以及在西方文化的撞击下求新求变的过程。因此,八十年的近代文学(1840—1919),既不是古代文学的继续和尾声,也不是现代文学的前奏和背景,它有其独立的历史地位。近代文学在中国文学史建构中提供了一些“新的东西”,这些“新的东西”既为古代文学所无,又对现当代文学具有一定的影响。

评审意见认为,近些年来,有学者或站在古代文学的立场,将近代文学视作一条“尾巴”;或从现代文学的角度,将近代文学视作一顶“帽子”,从而在这两方面否定了近代文学的存在。正是在这样的背景下,作者详细分析了“近代文学”突变的动因,萌生、发展到完成的整个历史进程,指出了其独有的特点、价值与历史地位,强调了它的不可替代性。文章视野之宏阔,思路之缜密,征引之丰赡,文笔之道劲,实不多见。