

2017

[总第359期]

ISSN 0511-4721

2

国家社科基金资助期刊



文史哲

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文 史 哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2017 年第 2 期
(总第 359 期)

2017 年 3 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信
袁行霈 叶 朗 方克立
厉以宁 杨牧之 冯天瑜
奚广庆 戴 逸 楼宇烈
张立文 钱中文 李希凡
刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□中国哲学研究

论国学的内涵及其施教

——马一浮国学论的立教义旨····· 刘梦溪(5)

北宋新学、蜀学派融合儒道的“内圣外王”概念····· 梁 涛(20)

早期道家宇宙观的人文向度

——以物德论为中心的探讨····· 叶树勋(31)

名岂文章著:论杜甫生前诗名为赋名所掩····· 孙 微(45)

盛唐文士与魏晋风度

——以杜甫及其《饮中八仙歌》为中心····· 仲 瑶(55)

试论清代杜诗未刊评点序跋的理论价值····· 曾绍皇(65)

□海外汉学研究

西方世界中国哲学研究者之“三重约束”····· 黄 勇撰 崔雅琴译(75)

东亚简牍文化的传播

——以韩国出土“掠”字木简为中心的探讨····· 戴卫红(83)

□ 中国文论研究

近古诗学的“变”与“复” 查洪德(96)

关于中国文学本质观念的一种追问

——基于中国形而上学传统及其影响的考辨 李自雄(108)

□ 儒学研究

孝的普适性与宗教性 谭明冉(116)

“庄生传颜氏之儒”：章太炎与“庄子即儒家”议题 杨海文(123)

论谭嗣同的经典解读

——以《春秋》《大学》为例 魏义霞(134)

从黄巾拜郑玄看汉末隐逸与地方秩序的重建 冯渝杰(141)

□ 政治哲学研究

在效用与历史之间

——休谟合法性思想析论 刘 洋 张 铭(155)

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 2 2017, Serial Number 359

March 2017

Contents

Liu Mengxi	A Discussion of the Connotation of “ <i>Guoxue</i> ” and Its Education: The Gist of Ma Yifu’s Idea of “ <i>Guoxue</i> ” as “Studies of the Six Classics”	5
Liang Tao	Integrating Confucianism and Taoism: The Concept of “Sage within and King without” by Neo-Confucianism and Sichuan School in the Northern Song Dynasty	20
Ye Shuxun	The Humane Dimension of Early Taoist Cosmology: A Discussion Centered on the Theory of Heavenly Morality	31
Sun Wei	A Study of Du Fu’s Fame for Poetry Being Covered up by the Fame for <i>Fu</i> in His Lifetime	45
Zhong Yao	Literati of the Prosperous Tang Dynasty and Demeanor in the Wei-Jin Period: Centered on Du Fu and His Poem “Song of Eight Drinking Immortals”	55
Zeng Shaohuang	A Discussion of the Theoretical Value of Unpublished Prefaces and Postscripts of Criticism of Du Fu’s Poetry in the Qing Dynasty	65
Huang Yong	The Triple Bind on Specialists in Chinese Philosophy	75
Dai Weihong	The Culture Spread of Bamboo and Wooden Slips in East Asia: A Discussion Centered on the Wooden Slips with the Character “ <i>Liang</i> ” Excavated in Korea	83
Zha Hongde	The Changing and Retro Trends of Poetics in Late Imperial China	96
Li Zixiong	Revisiting the View of Chinese Literature Essence: A Study Based on the Influence of Chinese Metaphysical Tradition	108
Tan Mingran	The Universal and Religious Character of Confucian Filial Piety	116
Yang Haiwen	“Zhuangzi Inheriting Confucianism from Yan Hui”: Zhang Taiyan and the Proposition of “Zhuangzi Being a Confucian”	123
Wei Yixia	Tan Sitong’s Interpretation of Classics: Taking <i>Spring and Autumn Annals</i> and <i>The Great Learning</i> for Examples	134
Feng Yujie	The Hermits in the Late Han Dynasty and Reconstruction of Local Order: In the Perspective of the Yellow Turban Rebels Worshiping Zheng Xuan	141
Liu Yang, Zhang Ming	Between Utility and History: A Discussion of Hume’s Legitimacy Theory	155

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

论国学的内涵及其施教

——马一浮国学论的立教义旨

刘梦溪

摘要:在马一浮看来,“国学”应该是指“六艺之学”,也就是《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》六经。把国学定义为“六艺之学”,是马先生的学理发明,是大学者的高明之见。因为“六艺”或曰“六经”,是中国学术的经典源头,是中国文化的最高型态,定义“六艺之学”为国学,可以使国学成为中国固有学术的经典之学。如果我们能够认同马先生的国学定义,以“六艺之学”作为国学的基本义涵,具体包括经学和小学。那么,大学的国学院应该有三部的设置:经学部、小学部和国学教育部。百年来的国学与现代学术分科的纠结,便可以迎刃而解。马一浮国学论的另一贡献,是发现《论语》里面有“六艺”。《论语》是可以直接通六艺的,《论语》反复讲述的义理,就是六经的基本义理。因此,欲学六艺不妨从《论语》开始。

关键词:马一浮;国学;六艺;经学;小学;施教;《论语》

最近几年,我们国内可以说有一点国学热。但有人说还不够热,也有人说已经过热,也有人说是虚热。不管虚热还是实热,我们的禹域之内,华夏圣土,久违了的国学在某种意义上确实有一点热,恐怕是不争的事实。但如何定义“国学”这个概念,到底什么是“国学”?学术界的看法不太一致。我们做学问的人,有一个心理原则,就是自己之所讲,必须是自己之所信,而不在乎自己的讲法别人是否同意。揆诸各家之说,我最服膺的是马一浮的国学论。但马先生为国学所作的新立名,自有其历史渊源和学理依据,不了解题义的前缘,便无法了解它的今生来世。所以今天站在学术的立场谈论国学,必须从头说起,从历史流变中分梳其学理内涵。

一、“国学”一词的来历

“国学”这个概念,首先要区分历史上的国学和现代的国学。中国历史上很早就有“国学”这个语词,比如在《周礼·春官·宗伯》里面,就有“乐师掌国学之政,以教国子小舞”的记载。到了汉代,仍然有“国学”一词,如《汉书·食货志》记云:“是月,余子亦在于序室。八岁入小学,学六甲、五方、书计之事,始知室家长幼之节。十五入大学,学先圣礼乐,而知朝廷君臣之礼。其有秀异者,移乡学于庠序;庠序之异者,移国学于少学。”^①《后汉书》也有相关记载,其中东汉光武帝时期的大臣朱浮,“又以国学既兴,宜广博士之选,乃上书”^②云云,语义最为明显。

《晋书》的帝纪则有东晋孝武帝太元十年(385)二月“立国学”的直接记载^③;《晋书·束皙传》更写道:“皙博学多闻,与兄璆俱知名。少游国学,或问博士曹志曰:‘当今好学者谁乎?’志曰:‘阳平束

作者简介:刘梦溪,中国艺术研究院研究员(北京100029)。

① 班固:《汉书》卷二十四《食货志上》,北京:中华书局,1962年,第1122页。

② 范曄:《后汉书》卷三十三《朱浮传》,北京:中华书局,1965年,第1144页。

③ 《晋书》卷九《孝武帝本纪》:“十年春正月甲午,谒诸陵。二月,立国学。”(北京:中华书局,1974年,第234页)

广微好学不倦，人莫及也。”^①此处的“少游国学”，明显指学校无疑，因为在那里他见到了博士曹志，并与之对话。否则如果是作为一门学问的“国学”，他和兄长结伴到里边去“游”，不仅措意不伦，而且那门学问里的人还跳出来和他说话，夸赞他“人莫及也”，简直是不可理喻了。又《晋书·袁瓌传》载其上疏给晋成帝有云：

畴昔皇运陵替，丧乱屡臻，儒林之教渐颓，庠序之礼有阙，国学索然，坟籍莫启，有心之徒抱志无由。昔魏武帝身亲介冑，务在武功，犹尚废鞍览卷，投戈吟咏，况今陛下以圣明临朝，百官以虔恭莅事，朝野无虞，江外谧静，如之何泱泱之风漠然无闻，洋洋之美坠于圣世乎！古人有言：“《诗》《书》义之府，礼乐德之则。”实宜留心经籍，阐明学义，使讽诵之音盈于京室，味道之贤是则是咏，岂不盛哉！若得给其它地，备其学徒，博士僚属粗有其官，则臣之愿也。^②

袁瓌在此奏疏中提出的诉求，是希望国家能拨给“宅地”，以改变“国学索然”的情况。然则此处国学之所指，显然是欲建立学校的意思，否则要宅地何为？所以下文才说：“疏奏，成帝从之。国学之兴，自瓌始也。”^③应该是晋成帝批准了他的建议，拨给了宅地，学校建立起来了。虽只是一封简短的奏疏，其于兴教立学所起的作用，岂可小视哉。

南朝的梁武帝，既笃信佛教，又苦嗜典坟，故力倡立学兴教，至有“修饰国学，增广生员，立五馆，置《五经》博士”^④之举。梁武帝的长子昭明太子萧统更以好文尚友著称，史载其三岁即“受《孝经》、《论语》，五岁遍读《五经》”，八九岁就能够讲《孝经》了。他讲完之后，还“亲临释奠于国学”^⑤。这里的“国学”一语指的又是国立学校，所以才有到国学释菜祭奠的举动。释菜即舍菜，是为祭奠先师孔子的一种仪式。《礼记·月令》有载：“是月也，毋竭川泽，毋漉陂池，毋焚山林。天子乃鲜羔开冰，先荐寝庙。上丁，命乐正习舞，释菜。”《礼记·文王世子》亦载：“凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事，必以币。凡释奠者，必有合也，有国故则否。”又云：“始立学者，既兴器用币，然后释菜，不舞不授器，乃退。”其义甚明。亦即释菜的举动，是古代学校的一种常规仪式，南宋朱熹在白鹿洞书院开讲前，也有此祭奠仪式。马一浮主讲复性书院，开学时也有类似礼仪。

由此可知，历史上关于“国学”一词的记载，其所指确是国立学校。汉晋如是，隋唐亦复如是。《隋书·礼仪志》有载：“仲春令辰，陈养老礼。先一日，三老五更斋于国学。皇帝进贤冠、玄纱袍，至璧雍，入总章堂。列宫悬。王公已下及国老庶老各定位。司徒以羽仪武贲安车，迎三老五更于国学。”^⑥此处所叙是关于养老敬老的礼仪，七十岁、八十岁各有分别，国老和庶老亦有分别，但当这些老人到国学斋戒的时候，王公大臣等须提前到国学去迎候，以彰显养老礼仪的隆重。在那里可以举行斋戒仪式，有品阶的显贵要提前在那里迎候，那么这个地方自然是场所，而非一门学问。《隋书·百官志》又载：“国学，有祭酒一人，博士二人，助教十人，太学博士八人。又有限外博士员。天监四年，置五经博士各一人。旧国子学生，限以贵贱，帝欲招来后进，五馆生皆引寒门俊才，不限人数。大同七年，国子祭酒到溉等，又表立正言博士一人，位视国子博士。置助教二人。”^⑦此又明示国学里面的人员安排设置。可以设置包括祭酒、博士、助教在内的各种人员，当然指的是学校了。两《唐书》则屡

① 房玄龄等撰：《晋书》卷五十一《束皙传》，第1427页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷八十三《袁瓌传》，第2167页。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷八十三《袁瓌传》，第2167页。

④ 姚思廉：《梁书》卷三《武帝本纪下》，北京：中华书局，1973年，第96页。

⑤ 姚思廉：《梁书》卷八《昭明太子传》，第165页。

⑥ 魏徵等撰：《隋书》卷九《礼仪志四》，北京：中华书局，1973年，第189页。

⑦ 魏徵等撰：《隋书》卷二十六《百官志上》，第724页。

见“皇太子于国学释菜”的记载^①。还有，江西白鹿洞书院的前身在晚唐就叫“庐山国学”。为避繁冗，不一一列举。

那么宋、明呢？试看史载之例证。《宋史·真宗本纪》记载：大中祥符五年（1012）“冬十月戊午，延恩殿道场，帝瞻九天司命天尊降。己未，大赦天下，赐致仕官全奉。辛酉，作《崇儒术论》，刻石国学”^②。将文章刻石于国学，当然这个国学是学校了。又《宋史·礼志》记载：“至圣文宣王。唐开元末升为中祠，设从祀，礼令摄三公行事。朱梁丧乱，从祀遂废。后唐长兴二年，仍复从祀。周显德二年，别营国子监，置学舍。宋因增修之，塑先圣、亚圣、十哲像，画七十二贤及先儒二十一人像于东西庑之木壁，太祖亲撰《先圣》、《亚圣赞》，十哲以下命文臣分赞之。建隆中，凡三幸国子监，谒文宣王庙。太宗亦三谒庙。诏绘三礼器物、制度于国学讲论堂木壁。”^③此段记载，前面叙述唐五代以来孔庙的祠位和从祀情况，然后说宋如何增修，而且太祖、太宗都曾往谒文庙，并下诏在国学讲堂的木壁上图绘礼器及制度。不仅说明此处的国学是学校，而且证明这所国学是设在文庙里。事实上唐宋以后，国学之建校，很多都设在文庙，已成为制度。《宋史·选举志》又载：“大中祥符二年，以门荫授京官，年二十五以上求差使者，令于国学受业，及二年，审官院与判监官考试其业，乃以名闻。”^④这说明当时的国学，还担负有后备官员的培训任务。

明代关于国学的记载更多，盖缘于越到后来学校越发达故也。《明史·选举志》写道：“科举必由学校，而学校起家可不由科举。学校有二：曰国学，曰府、州、县学。府、州、县学诸生入国学者，乃可得官，不入者不能得也。入国学者，通谓之监生。举人曰举监，生员曰贡监，品官子弟曰荫监，捐贖曰例监。同一贡监也，有岁贡，有选贡，有恩贡，有纳贡。同一荫监也，有官生，有恩生。”^⑤可见作为国立学校的国学，其地位之高。国家所立，谓之国学；府、州、县所立的学校，则不能称国学。而且府、州、县学校的生员，只有进入国学后才能得官，并有专门的职称曰监生。国学设祭酒、司业，负责诸生的管理和训导。永乐时期的宿儒胡俨，受命担任国子监祭酒，史载其“居国学二十余年，以身率教，动有师法”云^⑥。按明清的设学制度，国学和国子监是一而二、二而一的关系。大量外省才俊都是由乡举入于国学，尔后进入官员队伍。也有外国的王子或达官子弟来国学学习者。《明史·外国四·琉球传》记载：洪武“二十五年夏，中山贡使以其王从子及寨官子偕来，请肄业国学。从之，赐衣巾靴襪并夏衣一袭。其冬，山南王亦遣从子及寨官子入国学，赐赉如之。自是，岁赐冬夏衣以为常。明年，中山两入贡，又遣寨官子肄业国学”^⑦。中山王、山南王都是琉球分裂后的国主，直到永乐时期仍继续派子弟入于国学。日本的王子滕祐寿，也在明太祖时“来入国学，帝犹善待之”^⑧。

兹可见中国历史上的“国学”，从《周礼》开始，嗣后两千多年来不绝如缕，但无不指的是国立学校的意思，这与我们今天大家都在讲的国学，与现在有一点热的这个国学，概念的涵义所指、内涵和外延，完全不同，在学理上和事实上两者均不容混淆。

① 《旧唐书》卷三《太宗本纪下》：“丁丑，皇太子于国学释菜。”（北京：中华书局，1975年，第59页）卷五《高宗本纪下》：“癸未，皇太子弘释奠于国学。”（第91页）卷七《中宗睿宗本纪》：“丁亥，皇太子释奠于国学。”（第159页）卷八《玄宗本纪上》：“戊寅，皇太子诣国学行齿胄礼，陪位官及学生赐物有差。”（第180页）卷十一《代宗本纪》：“二月丁亥朔，释奠于国学，赐宰臣百官餼钱五百贯，于国学食。”（第282页）卷四十五《舆服志》：“景龙二年七月，皇太子将亲释奠于国学，有司草仪注，令从臣皆乘马著衣冠。”（第1949页）《新唐书》卷二《太宗本纪》：“二十一年正月壬辰，高士廉薨。丁酉，诏以来岁二月有事于泰山。甲寅，以铁勒诸部为州县，赐京师醪三日。虑囚，降死罪以下。二月丁丑，皇太子释菜于太学。”（北京：中华书局，1975年，第45—46页）等等，不可计数。

② 脱脱等撰：《宋史》卷八《真宗本纪三》，北京：中华书局，1977年，第152页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷一〇五《礼志八·文宣王庙》，第2547页。

④ 脱脱等撰：《宋史》卷一五九《选举志五·铨法下》，第3727页。

⑤ 张廷玉等撰：《明史》卷六十九《选举志一》，北京：中华书局，1974年，第1675—1676页。

⑥ 张廷玉等撰：《明史》卷一四七《胡俨传》，第4128页。

⑦ 张廷玉等撰：《明史》卷三二二《外国四·琉球传》，第8362页。

⑧ 张廷玉等撰：《明史》卷三二二《外国三·日本传》，第8344页。

二、现代国学如何发生

我们今天讲的国学,是跟西学相比较而存在的一个概念,一定意义上可以称作现代国学。现代国学的概念发源于何时?据我个人接触到的资料,至少在1902年,在梁启超和黄遵宪的通信中,他们已经在使用“国学”这个概念了。

1902年这个历史时刻是这样的。1898年是中国近代史上变法维新最火热的一年,特别是陈宝箴领导的湖南的改革,走在了全国的前面。但在这一年的秋天,慈禧发动政变,扼杀了“百日维新”。当时走在改革前面的一些人,不少都受到了处分。谭嗣同等“六君子”,更遭遇了不幸。慈禧很不喜欢的康有为和梁启超,逃到了国外,否则跟“六君子”将是同一命运。谭嗣同也是可以跑掉的,但他说改革如果需要流血,愿意从自己开始。戊戌惨剧改变了变革人士的命运,也改变了中国的命运。

第二年,1899年,有义和团发生,清廷开始是镇压,后改为利用。康、梁等许多维新人士跑到国外,被外国人保护起来。慈禧想废掉光绪的企图,也遭到外国人的非议。所以慈禧最恨洋人。义和团的一个指向,恰好是反对洋人侵略,攻击基督教,两方在此点上有一致的利益。但利用的结果,事态闹大了,弄到许多地方杀洋人,攻打使馆,向外国人宣战。结果招致1900年八国联军侵略打到北京,慈禧离京出逃。接着便是谈判、议和、赔款,慈禧又重新回到紫禁城。慈禧也不是毫无反省,对戊戌在案人员,除了康、梁,其余都不再追究。黄遵宪也是戊戌在案人员,1898年在湖南担任盐法道,是陈宝箴改革的有力推手。政变后他受到了革职永不叙用的处分。陈寅恪的祖父陈宝箴和父亲陈三立,也是革职永不叙用。黄遵宪戊戌政变后在广东老家赋闲。这时梁启超流亡日本,两个人有很多通信的机会。黄遵宪在1902年9月写给梁启超的一封信里谈到,梁启超关于创办《国学报》的纲目写得很好,但他认为当时还不是办此种刊物的时候,宜“略迟数年再为之未为不可”^①。可惜梁启超写给黄遵宪的信,我们无缘看到,只看到了黄遵宪的信,《黄遵宪全集》里面有此信的全文。

我们是探讨现代意义的国学如何发生,因此梁启超倡办《国学报》的时机合适与否,可以暂且不论。我们关注的是,在1902年的秋天,梁启超和黄遵宪这两位晚清思想界的翘楚,就堂而皇之地使用“国学”一词了。其实如果再往前推上几年,1898戊戌变法那一年,湖广总督张之洞当百日维新高潮之际,出版了一本著作叫《劝学篇》。该书外篇的第三节为“设学”,在谈到学校课程设置的时候,他说宜“新旧兼学”,应该“旧学为体,新学为用,不使偏废”。可是大家知道,在中国近现代思想史上,这个关键词不叫“旧学为体,新学为用”,而是“中学为体,西学为用”。这是在传播过程中出现的转换和转译。第一转换者是梁启超,他在1921年出版的《清代学术概论》一书里,说张之洞当时讲的“中学为体,西学为用”,得到很多人的推许,一时“举国以为至言”。梁启超转述张之洞思想的时候,使语词发生了变化。梁启超在清末民初的思想界有极大的影响力,经他一转述,大家便习焉不察地以为,张之洞本来讲的就是“中学为体,西学为用”。我讲这段掌故是想说明,张之洞在《劝学篇》里讲的“旧学”,以及梁启超转述时讲的“中学”,跟1902年黄遵宪和梁启超通信中讲的“国学”,其概念的义涵大体是相同的。

也有学者认为,“国学”这个概念是从日本传来的。我没有查到依据。但“国粹”这个概念来自日本,应无疑问。日本明治维新的时候,有一个口号叫“脱亚入欧”,也就是欧化和西化。这个潮流走了相当一段之后,以志贺重昂为代表的本民族派知识人士创办了一本叫《日本人》的杂志,提倡本民族的精神,主张发扬日本民族自己独有的国粹。“国粹”这个词就是这样在日本产生的。当时许多中国留学生在日本,章太炎、梁启超等一些有日本经历的学者,面对西潮对中国的冲击,对“国粹”一词感同身受,殊可理解。章太炎的著作中,经常使用“国粹”一词。“用国粹激励种性”,就是章太炎提出的。1902年梁启超和黄遵宪讨论《国学报》的通信,梁启超也提出了“养成国民,当以保国粹为主义,

^① 黄遵宪:《致梁启超函》(1902年9月),《黄遵宪全集》上册,北京:中华书局,2005年,第433页。

当取旧学磨洗而光大之”^①的思想。梁启超此处的“取旧学磨洗而光大之”的“旧学”一语，实与“国学”为同等概念。

三、胡适对国学概念的分梳

国学相当于中学，也相当于中国的旧学。但是最早提出这个概念的时候，学者们并没有对这个概念本身加以分梳。直到1923年胡适为北大国学门的《国学季刊》撰写发刊词，才第一次对这个概念作了分梳。北京大学国学门成立于1922年的年底，第二年决定创办一种刊物，叫《国学季刊》，发刊词是胡适所写。胡适在发刊词里说：“国学在我们的心眼里，只是国故学的缩写。中国的一切过去的文化历史，都是我们的国故，研究这一切过去的历史文化的学问，就是国故学，省称为国学。”^②这是胡适给出的关于国学的第一个定义。依照胡适的看法，国学就是国故学，也就是研究所有过去的历史文化的学问。“国故”这个词，是章太炎的发明，辛亥革命前他旅居日本时写的一本书就叫《国故论衡》，该书正式出版在1910年。所以胡适说：“自从章太炎著了一本《国故论衡》之后，这‘国故’的名词于是成立。”^③

然而“国故”这个词，在“五四”前后所引起的学界论争也不少。首先是为了与傅斯年创办的《新潮》相抗衡，毛子水、刘师培等办了一本《国故》月刊。两本刊物都创办于1919年，前者在1月，后者在3月。两本刊物还为“国故”问题展开了一场论争。《新潮》刊载的傅斯年的文章叫《国故论》，《国故》月刊刊载的毛子水的文章叫《国故和科学的精神》。两方都是北京大学的学人。其次是双方的观点虽然不同，但在主张要用科学的方法“整理国故”这点上，是相同的。再次是1919年12月，胡适在《新青年》第7卷第1号上发表《新思潮的意义》一文，大声呼吁“整理国故”，该文的副题就以“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”为标示^④。经胡适这么奋臂一呼，“整理国故”的口号从此便大行其时了。

问题是，定义国学为研究国故的学问，其内涵是不是有些过于宽泛呢？因为举凡中国历史上的典籍、制度、语言、人物、习惯、风俗，总之所有过去的历史文化，都可以叫做国故，那么研究中国历史上所有这一切东西当然都可以叫做国学了。但如果说国故学就是国学，其定义涉及的范围显然过于宽泛，而有失学理的严谨。一个概念，它的内涵过于宽泛，外延的边际扩展得过于遥远，这个概念的内容就要流失，而使概念本身缺乏学理的确定性。果然，到后来，一直到今天，学术界并没有延续使用国学即国故学的定义。甚至连“国故”这个语词，后来人们也很少提及，以致到了弃置不用的地步。大家不约而同地认可另一个关于国学的定义，即国学是指中国的固有学术。20世纪三四十年代，学术界大都是这样的看法。即使在今天，文史方面的专业人士使用的其实也还是这个定义。

只不过由于近来国学走热，一些不很了解近现代学术流变的人士，起而主张“大国学”，不仅回到了胡适的国学即国故学的提法，而且将国学的内涵扩大到整个中国历史文化。世界上的各文明体国家，哪一个没有自己的历史文化？能够说自己的历史文化就是这个国家的国学吗？显然是不通的。更主要是如此出问题，无异于把学术与学术研究的对象混为一谈了，把国学与国学所要研究的历史资源混为一谈了。胡适其实说得很明确，即认为“研究这一切过去的历史文化的学问，就是国故学，省称为国学”。很明显地，胡适是说国故学是一门学问，而“过去的历史文化”不过是国故学研究的对象，并未糊涂到以为“一切过去的历史文化”本身就是国学。不料如今谈论国学的人，却直接认定“一切过去的历史文化”，或者直称传统文化本身，就是国学。学理、逻辑、概念混淆到如此地步，却不以

① 黄遵宪：《黄遵宪全集》上册，第433页。

② 胡适：《〈国学季刊〉发刊宣言》，季羨林编：《胡适全集》第2卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第7页。

③ 胡适：《“研究国故”的方法》，季羨林编：《胡适全集》第13卷，第43—46页。

④ 胡适：《新思潮的意义》，季羨林编：《胡适全集》第2卷，第691页。

为非,反而放言阔论,我们还有什么好说的呢。殊不知,如果过分扩大国学概念的义涵的范围,甚至扩大到将学问和学问的对象混为一谈,不仅国学没有了,天下的所谓学问也就不存在了。这就如同说不要加工磨成面粉了,小麦拿来直接吞噬就可以了。钢铁也不必熔炼了,铁矿石直接取来制作工具武器就已经很好了。这样比喻,人们会以为是有悖常理的笑话,但秉持传统文化即国学主张的人们,其可笑的程度丝毫不亚于以小麦为面粉,拿铁矿石当钢铁。

四、马一浮重新定义国学

其实这个问题早在1930年代末期,就已经有重量级的学者对当时流行的国学是中国固有学术的定义,给予深刻的检讨了。这位学者在20世纪初,被友人称为读书最多的人,我则称他为儒之圣者,他是马一浮。

马一浮是浙江绍兴人,因为父亲在四川做县丞,他出生在四川。但在他五岁的时候,父亲不愿做官了,全家又回到上虞县长塘乡老家。他天赋极高。家里请的教师,是一位很有名望的举人,没过多久,这位举人就说这个学生我教不了。马一浮的父亲以为孩子对老师有什么不礼貌之处,后来见老师讲得恳切,只好同意其辞馆。马一浮十六岁的时候参加绍兴府的科考,他考取了第一名。同考的有周树人(鲁迅)、周作人昆仲,都远远在马一浮的后面了。结果被在当地很有影响的浙省贤达汤寿潜(民国后曾担任浙江都督及交通部长)看中,把女儿许配给了马一浮。

马一浮母亲早逝,父亲在他和汤女结婚后不久也去世了。一年多以后,马一浮的新婚妻子也离开了人世。此后马一浮终生未娶。他1883年出生,1967年辞世,享年八十四岁。马一浮年轻时一度在上海学习英文和办翻译刊物。1903年二十岁的时候,赴美担任清政府驻美使馆留学生监督公署的秘书,地点在美国北部的一个城市圣·路易斯。1904年在日本停留半年。然后回国,专意读书。他读书之多,据说无人能及。他被认为是当时中国最有学问的人。但他不轻易著述,也不入讲舍。1912年蔡元培主掌民国教育部,聘请马一浮担任秘书长。由于在读经和废止读经的问题上两人观点相左,马一浮赞成读经,蔡元培主张废除读经。在教育部任职不到一个月,马一浮就辞归杭州。1917年蔡元培就任北京大学校长,又想到了他的这位学问好的绍兴同乡,函请马一浮担任北京大学文科学长。马一浮回了一个电报,说“古有来学,未闻往教”,婉拒了。蔡元培这才另请陈独秀担任北大文科学长,同时聘请胡适任北京大学教授。都是在1917年这一年。北京大学成为新文化运动的摇篮,1919年五四运动的发生,都跟这些人事布局有直接关系。马先生不入讲舍,很少写文章,也不著书,但是没有哪个人不知道他的学问是最好的。

这种情况后来发生了变化。1936年4月,大气物理学家、中央研究院院士竺可桢受命担任浙江大学校长,4月25日接任,5月6日就注意到此间有马一浮其人,知道马先生是杭州的瑰宝。于是他决定立即请马先生来浙大任教,并接连三次登门拜请。本来马先生后来有所松动,但由于名分问题发生了周折。马先生做事情,是讲究名分依据的。你请我到浙江大学开讲座,那么我是谁呢?既不是博士,也不是教授,突然去开一个讲座,他觉得名分不够清楚。所以马先生提出来:可不可以国学大师相称,以及授课的名义可否采用国学研究会的名称。此两项浙大方面包括竺可桢校长,都觉得不妥,认为“大师之名有类佛号”,而研究会更麻烦,需要呈请党部核准。竺可桢请联系的人不妨与马先生再行商量。但第二年就是1937年,日本侵略军的势力渐及浙省,为了避寇,浙江大学1937年年底内迁到江西泰和。马一浮也在逃难,几门亲戚,几个学生,百余箱书,一站一站地转徙。他先逃至桐庐,再逃至开化,不堪其苦。这时想到,如果跟浙江大学一起逃难,是不是会方便一些呢?

于是马先生给竺校长写了一封信,文言写的,婉转得体。开头几句是“在杭承枉教,忽忽逾年。野性疏阔,往来礼废,幸未见责”,然后说“自寇乱以来,乡邦涂炭”,听说贵校已经迁江西,而且“弦诵不辍”,可见“应变有余”,让人钦佩。接着说自己年迈力衰,已不堪流离之苦。而“平生所需,但有故书”,一路辗转,或遗或弃,即使“不为劫灰”,也会被老鼠吃掉,这是我最感难过的。下一步局势如何,

不好预期,如果日人大举占领浙江,逃难的方向只有江西。但自己一向于“赣中人士,缟有交旧”,不知“可否借重鼎言,代谋椽寄”,使本人“免失所之叹,得遂相依之情”^①。这些虽是以私相扰,但“推己及物,实所望于仁贤”。竺可桢校长得信,知道是不请自来,立即安排专人专车把马一浮接到泰和。

马一浮先生的国学讲座就是在这样的背景下在浙大开讲的。首讲在1938年5月14日下午三时,竺可桢校长亲临听讲。他先讲“横渠四句教”,然后就以“楷定国学名义”为题,讲到底何谓国学。“楷定”是佛学的概念,就是范畴界定的意思。马先生说:

“楷定”是义学家释经用字。每下一义,须有法式,谓之楷定。楷即法式之意,犹今哲学家所言范畴,亦可说为领域。故楷定即是自己定出一个范围,使所言之义不致凌杂无序或枝蔓离宗。老子所谓“言有宗,事有君”也。何以不言确定而言楷定?学问,天下之公,言确定则似不可移易,不许他人更立异义,近于自专。今言楷定,则仁智各见,不妨各人自立范围,疑则一任别参,不能强人以必信也。^②

马先生虽使用佛家义学的“楷定”一语,以明自己断判的义定而不自专,但绝非疑而不能自信;而是斩钉截铁,充满学理的持守精神,称在自己所立之范畴之内不存疑义。他接着便追溯国学概念演变的历史,说道:“照旧时用国学为名者,即是国立大学之称。今人以吾国固有的学术名为国学,意思是别于外国学术之谓。”^③所以他说这个概念是“依他起”,即有了外来学术之后,才有“国学”的提法。马先生认为,严格地讲,“国学”这个名称“其实不甚适当”,“本不可用”^④。但大家都这样讲,他也只好“随顺时人语”,不另外“改立名目”,也使用国学的名称来讲论。

不过对以往的国学的定义,他不能认同。国故学即国学的定义不必说了,认为国学是中国固有学术的定义,他也觉得太宽泛。他说:“依固有学术为解,所含之义亦太觉广泛笼统,使人闻之,不知所指为何种学术。”^⑤所谓中国固有学术,就是指中国历史上各个时期的学术思想,譬如先秦的诸子百家之学,孔子、孟子、荀子、墨子、老子、庄子、韩非子的学术思想等等,一般称作子学。两汉行时的是经学。秦火之后,汉代重新搜集图籍,各种版本简错百端,六经之文的书写,文字也多有歧异。于是便请一些学者整理、研究、注释,并且授予“五经博士”的头衔,经学由此兴盛起来。魏晋时期知识人士喜欢思辨,又出现了玄学。隋唐时期佛学的中国化过程进入佳境。宋代有以二程、朱熹为代表的理学。明代有王阳明的心学。清代乾嘉时期流行的学术思潮是朴学,主要通过考据的方法整理研究古代学术。晚清则是传统学术走向现代学术的转折期和过渡期。按照通常的理解,中国历史上的这些学术思想的出现及其流变,就是中国的固有学术。研究固有学术的学问就是国学,20世纪二三十年代学术界的许多人都是这样看的。但固有学术牵涉的范围实际上也非常广泛。所以马一浮不赞成如此定义国学。他说这个解释也太过于笼统宽泛,中国固有学术的方面、家数、类别仍然很多,是指哪一个类别,哪一家的学术呢?至少作为主要流派的儒、释、道三家,分明地摆在那里,如果说国学是固有学术,那么是指单独的某一家还是全部包括?至于有人以经史子集“四部立名”,马先生说,“四部之名本是一种目录”,就像后来的图书馆图书分类一样,涉及的每一专门学问,“皓首不能究其义,毕世不能竟其业”^⑥,如此的国学怎么研究呢。

为此,马一浮先生提出了自己关于国学的定义。他说:

今先楷定国学名义。举此一名,该摄诸学,唯六艺足以当之。六艺者,即是《诗》、《书》、

① 马一浮:《致竺可桢(1938年2月12日)》,丁敬涵校点:《马一浮集》第2册,杭州:浙江古籍出版社、浙江教育出版社,1996年,第579页。

② 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第10页。

③ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第9页。

④ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第9页。

⑤ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第9页。

⑥ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第9、10页。

《礼》、《乐》、《易》、《春秋》也。此是孔子之教，吾国二千余年来普遍承认一切学术之原皆出于此，其余都是六艺之支流。故六艺可以该摄诸学，诸学不能该摄六艺。今楷定国学者，即是六艺之学，用此代表一切固有学术，广大精微，无所不备。^①

也就是说，在马先生看来，所谓国学，应该指“六艺之学”。也就是《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》，孔门之教的文本典籍系统，有别于礼、乐、射、御、书、数，后者我认为是孔门之教的实践课。“六艺”后来亦称作“六经”。但《乐》这一经不传，论者也有谓没有形成文本，可备一说。所以习惯上又称“五经”。但“六艺”之名，汉代仍在用。郑康成（郑玄）就写过《六艺论》，原文散佚，经注中残存一些段落。马一浮年轻时也有撰写《六艺论》的想法。

把国学定义为“六艺之学”，是马一浮先生的学理发明，是大学者的高明之见。因为“六艺”或曰“六经”，是中国学术的经典源头，是中国文化的最高型态，定义“六艺之学”为国学，可以使国学成为中国固有学术的经典之学。

五、马一浮国学论的学科整合意义

然而马先生在提出这个国学的定义以后，并没有引起学术界的重视，甚至泥牛入海，悄无声息。自1938年5月到2006年10月，将近70年的时间，始终没有人提起马一浮重新定义国学这一公案。

直到2006年10月，时光老人已经走过了68年的时间，终于有人提起了这段尘封久远的学术公案。这就是笔者在2006年对国学的发生历史和源流演变作了一次比较细致的梳理，写成《论国学》一文，25000字，先在《21世纪经济报道》连载，后全文发表于《中国文化》杂志2006年秋季号。此文的最后一节，笔者引来马一浮的国学定义，表示学理上的完全认同，并提议在小学设国学课，以“六艺”为主要内容。因为笔者近年在研究马一浮和他的学术思想，知道他言不轻发，发必有中。比较起来，国学即国故学的定义，以及国学是固有学术的定义，都没有马先生的国学即“六艺之学”的定义准确、深刻、无衍、无漏。这个概念所包容的内涵，不多也不少，无蔓也无失。而其他两个定义，即国学是国故学的定义，内涵蔓延得太广不必说，即使国学为固有学术的定义，除了过于宽泛笼统之外，其现实操作层面也不无问题。

我国固有学术属于学术史的范围，文史专业人士要想进入尚且需要多种准备，一般人士没有可能甚至也不必必要与之发生干系。国学为“六艺之学”的定义就不同了，它是属于全体中国人的，中国人做人立国，其精神义理的根基就在“六经”。

现在一些设立了国学院的大学，正在致力于一件与学科建设有关的大事，就是希望教育部、国务院学科组正式批准设立国学一级学科，授予国学博士、国学硕士。据说已经有不少学界的朋友，包括比我年长的师友，都认为此议可行。其实此事并不可行。如果此议获得通过，中华人民共和国教育部决定设立“国学博士”，将是一个很大的误判，既是学科建设的误判，也是人文教育指导思想的误判，虽然也许只是一个集体无意识的误判。主张此议的朋友忘记了一条，就是如果设立“国学博士”，那么文史哲三大学科的博士，包括文学博士、历史学博士、哲学博士，还要不要存在？如果存在，国学博士涉及的研究对象跟文史哲各科的研究对象，还有没有分别？这一点绝不是分科研究和综合研究所能解释的。就按很多人都是可以接受的国学定义，认为国学是中国的固有学术，如果国学院的博士候选人论文写的是李白和杜甫研究，文学院的另一候选人写的也是李白和杜甫研究，答辩如果通过，为什么一个授予国学博士，另一个却授予文学博士？这个区分在哪里？哲学、历史学同样有此问题。假如写的都是王阳明，都写得很好，为什么给他国学博士，给另一位哲学博士？显然是说不过去的。在现代学位制度的背景下，如果不重新厘定国学的内涵，所谓“国学博士”其实是一个不通的概念。

^① 马一浮：《泰和宜山会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第10页。

还有,如果设“国学博士”,那么要不要也设“西学博士”?我在一次会上表达自己对此一问题的看法,我说:听说要设立国学博士,“梦溪期期以为不可也”。

只有在一种情况下,即接受马一浮先生的国学定义,认可国学是“六艺之学”,把国学看作是以《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》“六经”为主要研究对象的经典学问,则“国学博士”的概念也许勉强还说过得去,而国学院的学科存在的合法性也随之增加。事实上,世界上各主要文明体国家,各大文明的开源经典,都是有别于学术分科而单独自立的经典之学。比如对《圣经》的研究,是可以独立为学的。又譬如对伊斯兰教的经典《古兰经》的研究,也是一门独立存在的经典专学。我们把对“六经”的研究作为一个独立的学问门类,完全能够成立。复按历史,我国汉朝以后的教育与学术,历来都是这样厘定的。经学作为单独的一科,而区别于诸子之学以及集部之学和史部之学。能不能通经明道,是能否成为通儒的必要条件。

马一浮这位 20 世纪的儒之圣者把国学定义为“六艺之学”,即认为国学主要是研究“六经”的学问,不失为一代通儒的慎思明辨之论。如果我们能够认同马先生的国学定义,以“六艺之学”即对中国学术的经典源头、中国文化的最高型态“六经”,作为国学的本义涵,那么国学与现代学术分科的重叠问题就可以适当化解。当然即使如此,也不一定非要设“国学博士”不可。文学博士、历史学博士、哲学博士等名称,毕竟是世界各国通行的人文学术分门类的学位名称,我们在设立人文学科学位的新名称的时候,宜乎参照世界通行的学位名称的公则,以利于学术交流和国际间的学术对话。

有人不了解,清华大学 1925 年成立国学院,1929 年就撤销了。北京大学 1922 年底到 1923 年成立国学门,1927 年撤销了。原因何在?很多人以为,清华国学院撤销,是由于王国维于 1927 年自杀,梁启超于 1929 年去世,四大导师去其二,只剩下赵元任和陈寅恪,新的导师人选难以为继,于是不办了。那么北大国学门为什么也只存在了四年?实际上,是由于到 1920 年代末期,清华、北大两所现代学府,文史哲三科已经分立完成,各有建制完整的系所,研究和教学的师资力量也都很雄厚,在这种情况下,国学院单独存在的意义大大减弱。总之是现代学术分科使然,而非其他人事或时事的原因造成。

经学在中国古代历来是单独的,为先的,领军的,所以“四部之学”的类分以经为首。经学的取径入门须通过小学,即文字学、训诂学和音韵学。也就是清儒说的“读书必先识字”。因此“小学”理所当然地包括在以经学为主要义涵的国学范围之内。清代学者在音韵、训诂方面的成就,可以说前无古人。他们把清以前的中国典籍翻了几个过,每一部书的每一个字,他们都重新审视,包括某一个字最早的读法如何,汉代如何读,宋明的读法怎样,他们都考订得很清楚。单是研究《说文解字》的著作就有近百种,其中段玉裁的《说文解字注》最为学者称道,“说文段注”一直到今天仍是文字训诂的典要之作。另外还有桂馥的《说文解字义证》、朱骏声的《说文通训定声》、王筠的《说文释例》和《说文句读》,并称为清代“许学”的四大家。

《说文解字》是汉代许慎的一部字书,研究《说文》是一门专学,称为“许学”,这在学术史上是极为罕见的案例。按照钱锺书先生的说法,研究一本书可以成为一门标名的专学,历史上并不多见,研究《说文解字》而称“许学”,研究《文选》而称“选学”,堪称一书而名学的特例。而千家注杜(杜甫)、百家注韩(韩愈),却不能称为“杜学”或“韩学”。不过研究《红楼梦》而称“红学”,钱先生是认可的。但如果认同经学和小学是国学的两根基本支柱,认同马一浮先生的国学定义,就与现代学术分科不发生矛盾了。而且这样并没有把国学的内涵狭窄化,而是找到了中国学问的宗基,归义于中国文化精神的大本,把国学还给了国学。

六、马一浮国学论的立教义旨

马一浮的国学论和他的六艺论是一致的。而“六艺论”包括“六艺之学”、“六艺之道”、“六艺之教”、“六艺之人”四个环节。六艺之学,即六经的学问系统,可以分开单论一经,也可以诸经合论。六

艺之道,指六经的精神义理,依马先生的解释,所谓圣学,就是义理之学。他说:“今当人心晦盲否塞、人欲横流之时,必须研究义理,乃可以自拔于流俗,不致戕贼其天性。”^①六艺之教,是指用六经来教学育人。六艺之人则是指通过六艺之教,所培育的经过六艺精神义理熏陶涵化的受教者。

马先生以《礼记·经解》所引孔子的话,来诠释六艺之为教的大略精神义理范围。孔子的原话是:“入其国,其教可知也;其为人也,温柔、敦厚,《诗》教也。疏通、知远,《书》教也。广博、易良,《乐》教也。絮静、精微,《易》教也。恭俭、庄敬,《礼》教也。属辞、比事,《春秋》教也。”^②到一个国家,从民情风俗方面可以看到这个国家的教育实施情况,可谓事理昭昭,概莫能外。国人接人待物如能表现出亲切和蔼的态度,那是《诗》教的收效。如果人们通达广阔,不斤斤计较于眼前的蝇头小利,那应该是《书》教的结果。而《乐》教则使人亲和良善,《礼》教让人恭敬节俭。《易》教可正人心,使言行知所趋(吉)避(凶)。《春秋》教则比类照鉴,使人能够明是非而别善恶。这与《庄子·天下》篇所说的“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分”^③为各自陈述解读的角度不同,义理旨归殊无不合。要之,六艺施教的重心在其价值论理的涵化,亦即因教以明六艺之道。以六艺之道涵化培育受教之人,所成就的就是为六艺之人。故马先生说:“有六艺之教,斯有六艺之人。”^④

然六艺之道,受教者不能全得,往往是“学焉而得其性之所近”,这就难免学六艺而有所遗。《礼记·经解》曰:“《诗》之失愚,《书》之失诬,《乐》之失奢,《易》之失贼,《礼》之失烦,《春秋》之失乱。”^⑤但马先生强调,所流失者并不是“六艺本体之失”^⑥,而是学而只“得一察”而自失焉。《庄子·天下》篇写道:“天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通。犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不遍,一曲之士也。判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。是故内圣外王之道,闾而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不反,必不合矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。”^⑦妙哉,庄生之论。天下学问的本末、精粗、大小之所发生的缘由,均为其析而言中矣。但六艺之道不同于一般的学问,它是一个整体,尽管“学焉而得其性之所近”也可以“适道”,但毕竟不是“天地之美”、“万物之理”,最多不过是“一曲之士”而已。马先生说,这种情况,“佛氏谓之边见,庄子谓之往而不反”^⑧,究其原因,显然是不知六艺可以总体统摄一切学术所致。

马一浮先生认为,六艺统摄诸学是一个总纲,识得此纲领,方能进入六艺之道和六艺之教。六经的学问体系固然博大精深,但其精神义理并非难窥其奥。依马先生的思理:“六艺之本,即是吾人自心所具之义理。”^⑨又说:“天下万事万物,不能外于六艺,六艺之道,不能外于自心。”^⑩此即是说,六经的义理跟每一个人的理性心性都是相通的,不是凭空外加,而是生命个体完全可以自认自证。所以马先生又说:“当知讲明六艺不是空言,须求实践。今人日常生活,只是汨没在习气中,不知自己性分内本自具足一切义理。故六艺之教,不是圣人安排出来,实是性分中本具之理。”^⑪这也就是《孟子·告子上》中孟子讲的,“理也,义也”,是“圣人先得我心之所同然”者。明白了此一层道理,领悟六艺的

① 马一浮:《泰和宜山会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第7页。

② 《礼记·经解》,孙希旦:《礼记集解》下册,北京:中华书局,1989年,第1254页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2013年,第937页。

④ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第11页。

⑤ 《礼记·经解》,孙希旦:《礼记集解》下册,第1254页。

⑥ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第12页。

⑦ 郭庆藩:《庄子集释》,第938—939页。

⑧ 郭庆藩:《庄子集释》,第938—939页。

⑨ 马一浮:《泰和宜山会语·宜山会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第54页。

⑩ 马一浮:《泰和宜山会语·宜山会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第55页。

⑪ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第17—18页。

精神义理就不致畏难了。换言之,就是用六经的理性精神启悟每个人自我的觉悟,除却沾染的尘埃,去掉“习气”,使人的“性分中本具之理”显现出来。故马先生又说:“圣人之教,使人自易其恶,自至其中,便是变化气质,复其本然之善。”^①是的,六艺之教的终极指归,即在于使人“变化气质,复其本然之善”。难哉?不难也。孟子不是说“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”(《孟子·告子上》)吗?只不过我们普通人,在大多数情况下经常是“日用而不知”罢了。

对于六艺之教,马一浮先生实抱有至高的期许。他把立教的眼光投向了整个人类,满怀激情地写道:“故今日欲弘六艺之道,并不是狭义的保存国粹,单独的发挥自己民族精神而止,是要使此种文化普遍的及于全人类,革新全人类习气上之流失,而复其本然之善,全其性德之真,方是成己成物,尽己之性,尽人之性,方是圣人之盛德大业。若于此信不及,则是于六艺之道犹未能有所入;于此至高、特殊的文化尚未能真正认识也。”^②又说:“世界无尽,众生无尽,圣人之愿力亦无有尽。人类未来之生命方长,历史经过之时间尚短,天地之道只是个‘至诚无息’,圣人之道只是个‘纯亦不已’,往者过,来者续,本无一息之停。此理决不会中断,人心决定是同然。若使西方有圣人出,行出来的也是这个六艺之道,但是名言不同而已。”^③马先生禁不住为之赞叹曰:“圣人以何圣?圣于六艺而已。学者于何学?学于六艺而已。大哉,六艺之为道!大哉,一心之为德!学者于此可不尽心乎哉?”^④

学者天天言道,道在哪里?说道在吾心,固不误也。但吾心之道,容易得一曲之偏。全体大用之道,或如庄生所说的“天地之美”和“万物之理”,可以说悉在六经。六艺之道与吾心合其德,方成得六艺之人。大哉!六艺之为道也。

七、马一浮国学论的施教内涵

如果我们认同马一浮重新给国学下的定义,即认为国学是“六艺之学”,具体包括经学和小学的内容,那么国学在今天的具体发用,特别是其施教内涵的展开,就是非常现实的问题了。

首先,它是一种学问根柢,是为学的大本,人文学者、文史学者,都需要有此根柢。所谓为学要知本末,“六经”就是学问的“本”,其余都是末。所谓做学问要明源流,“六经”就是源,其余都是流。所谓知终始,六经就是始。马一浮说的“六艺可以统摄一切学术”,就是这个意思。而且也可以知道,定义国学为“六艺之学”并不是要把国学儒学化,而是把国学复原为最高的经典之学。因为,诸家之学都可以从“六经”中找到渊源。实际上,谈中国人文,谈中国的文史之学,谈中国的学问,如果不懂得“六经”,不懂得“四书”,应该难以置喙。晚清大儒沈曾植就曾说过,后生没有念过“四书”,不具备他与之交谈的理由和条件。

其次,六经不仅是中国学问的源头,也是中国人德范德传的渊藪,是中国人立身修德之基,同时也是中华立国的精神支撑。我们华夏民族,如无“六艺”为精神依据,便人不知何以为人,国亦不知何以为国矣。葛洪说过:“五经为道德之渊海”,既是“治世存正之所由”,又是“立身举动之准绳”,“其用远而业贵,其事大而辞美,有国有家不易之制”^⑤。斯又如一位古学先生所言:“吾常味爽栉梳,坐于客堂,朝则诵义文之《易》,虞夏之《书》,历周公之典《礼》,览仲尼之《春秋》。夕则逍遥内阶,咏《诗》南轩,洋洋乎其盈目也,灿烂兮其溢目也,纷纷欣然兮其独乐也。当此之时,不知天之为盖,地之为舆,不知世之有人,己之有躯也。”^⑥是为读经之乐,虽是古人的感受,亦不妨略资想象。

第三,以六艺之学为国学,则国学可以入于国民教育。2008年,我继《论国学》之后,又写了《国

① 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第19页。

② 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第23页。

③ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第23页。

④ 马一浮:《泰和宜山会语·泰和会语》,虞万里校点:《马一浮集》第1册,第21页。

⑤ 朱彝尊:《经义考》卷二九五《通说一》,台北:“中央”研究院文哲研究所校点发行,1999年,第八册,第777页。

⑥ 朱彝尊:《经义考》卷二九五《通说一》,第八册,第774页。

学辨义》长篇文章,对国学入于国民教育的问题进而有所探讨。我主张小学、中学,大学的一二年级,作为通识教育的课程,都开设国学课。内容就是六经,而以《论语》和《孟子》作为入径。本来开始我提出的是在小学开设国学课,香港中文大学的金耀基先生,他是有名的文化社会学家,曾担任香港中文大学的校长。他看到我的《论国学》一书,写信说,你提出了重要的问题,这一主张等于在现在通行的知识教育之外,补充上价值教育。但金先生说,何必只在小学呢?他说中学和大学也许更重要。我觉得他讲得非常正确,所以在《国学辨义》长文中采纳金耀基先生的高见,论述了小学、初中、高中、大学一二年级开设国学课的具体设想。当然六经的文字比较难读,但《论语》和《孟子》可以成为六经的入门阶梯。因为孔孟所讲的义理,就是六经的义理,这一点宋代的二程(程颢、程颐)和朱熹,他们讲得最清楚。二程子甚至说:“学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治,则《六经》可不治而明矣。”他们还做了一件思想史和教育史上的大事情,即把《论语》、《孟子》和《礼记》的《大学》、《中庸》两篇,编订在一起,名为《四子书》,简称《四书》。明清以后《四书》广泛流行于社会,成为普通中国人进学的教科书。

“六经”虽难,《四书》却读来方便。当然《大学》、《中庸》读懂也不容易,比较起来《语》、《孟》更好读一些。所以我主张在小学、中学和大学的一二年级开设国学课,不妨从《语》、《孟》入手,轻松一点,每周一节课,五十分钟,也不必看注释,主要是白文选读。小学就是《论语》和《孟子》,一二三年级也可以只读《论语》,四五年级再读《孟子》。开始选读,有了基础,再阅读全本。中学就可以读包括《大学》、《中庸》在内的全本《四书》了。高中再加上“六经”经文的选读。过去的教育,中国的教育,私塾的教育,书院的教育,基本的教材,都是《四书》、《五经》这些东西。这样在百年之后,几百年之后,这些中华文化的最基本的经典就可以成为中华儿女的文化识别符号。它不会影响青少年对现代科技的吸收,不影响你将来选择的专业方向。我认为这是现代教育亟待需要解决的非常重大的问题。

第四,如果认可六艺之学为国学,现代教育系统所缺失的传道的问题,就有着落了。自从1905年废除科举制度(这是中国教育转型的一个分界线),其中衍生出一个非常大的问题,为人们习而不察,这就是教育和传道的问题。晚清开始我们采取的西方的教育体制,主要是知识教育。当然这是不得不然的选择。因为我们必须往现代的方向走,不可能不采取现代教育体制,重视知识教育,否则我们的科学技术便不会发展。但现代以知识教育为重心的教育体制,丢失了一个东西,就是“道”。我们的传统教育,历来把传道放在第一位。所以韩愈的《师说》提出:“师者,所以传道授业解惑也。”授业就是讲授专门知识,解惑是回答弟子的问题,但“传道”是放在第一位的,这是中国历来的教育传统。那么道者为何?传什么道?既不是老庄之道,也不是佛教之道,更不是基督教或天主教的道,而是中华文化最高经典里面的道。这个道在哪里?在《论语》,在《孟子》,但主要是在六经。六经的基本义理就是中国思想文化的天下大道。可惜现代教育制度建立以后这个道不传了,这是一个无可估量的损失。也许有人会讲,现代教育体制来自西方,不也是知识教育吗?人家不是也不传道吗?这个说法不对。西方也传道,只不过它有单独的系统,它的传道是通过教会。

第五,以六艺之学为国学,大中小学开设国学课,其中应当有文言文的写作练习一项。五四新文化运动,白话文代替文言文,自是不可阻挡的潮流,也是文化与社会发展的必然之势。但彻底放弃文言、废弃文言,则不是明智之举。就像现代知识教育丢弃了传道一样,文言写作的基本废弃也是文化传承的一个损失。文言有什么好处呢?文言的重要好处是它可以保持文本书写的庄严。文言表达婉曲典雅,可以不失身份地曲尽其情。其实国家的重要文诰,重要的文件,包括庆典的告白,以及外交文献,适当使用一点文言,会显得更加典雅庄重。诚如马一浮先生在抗战时期对国家文制所期许的:“飞书走檄用枚皋,高文典册用相如。中土如有复兴之日,必不终安于鄙倍。但将来制诰之文,必

须原本经术，方可润色鸿业，此尤须深于《诗》、《书》始得。”^①我所说的文本的庄严，就是这个意思，马先生已经专门示明了。

所以，如果定义国学为六艺之学，国学就可以入于国民教育。反之，如果定义国学为国故学，由于繁多而不知从何说起。即使定义为我国固有学术，那也不是很多人都需要涉猎的领域。那是研究中国学术史的人所研治的范围，不可能也不需要大家都“热”在其中。唯有六艺之学，关于六经义理价值的学问，那是与每一个人都相关的学问，应该成为国民教育的基础内容。如果一定要使用“国学博士”的称谓，那么其所作的学位论文，亦应该不出经学和小学的范围，而且获得此一博士学位的人应该少之又少。其他博士需要三年，这个以经学和小学为主要研究对象的学科，应该需要五年或者六年的时间。此外，国学教育也应该同时成为国学研究的对象。以此大学的国学院，应该有三部的设置：第一，经学部；第二，小学部；第三，国学教育部。按此思路，如此设置，百年来的国学与现代学术分科的纠结，便可以迎刃而解了。

八、学习国学从《论语》开始

马一浮国学论的另一贡献，是发现《论语》里面有“六艺”。他说：“《论语》记孔子及诸弟子之言，随举一章，皆可以见六艺之旨。”^②他的《〈论语〉首末二章义》一文，就是专为揭明此义而写。他写道：“首章曰：‘学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？’悦、乐都是自心的受用。时习是功夫，朋来是效验。悦是自受用，乐是他受用，自他一体，善与人同。故悦意深微而乐意宽广，此即兼有《礼》、《乐》二教义也。”^③又释“君子”一语云：“《易》是圣人最后之教，六艺之原，非深通天人之故者不能与《易》道相应。故知此言君子者，是《易》教义也。凡言君子者，通六艺言之，然有通有别，此于六艺为别，故说为《易》教之君子。学者读此章，第一须认明‘学而时习之’，学是学个甚么；第二须知如何方是时习工夫；第三须自己体验，自心有无悦怿之意，此便是合下用力的方法。末了须认明君子是何等人格，自己立志要做君子，不要做小人，如何才够得上做君子，如何才可免于为小人。其间大有事在，如此方不是泛泛读过。”^④

为何释君子而追溯到《易经》，马先生给出的理由是：“孔子系《易》，大象明法天用《易》之道，皆以君子表之。”^⑤例如《乾》卦的《象》词是：“天行健，君子以自强不息。”《坤》卦的《象》词为：“地势坤，君子以厚德载物。”乾、坤两卦均以君子之名标领，可知“厚德”与“自强”是为君子之德也。已往研究者释君子一名，有时以“位”称，有时以“德”称，马先生则认为：“君子者，唯是成德之名也。”^⑥又说：“君子但为德称，不必其迹应帝王也。”^⑦而《易经》涉“君子”一词，一般都是“以成德为行”（《易·乾卦·爻辞》），这和《论语》中使用的“君子”概念，是一致的。马先生以《论语》首章为例，证明《论语》中有“六艺之旨”，应是真实不虚。至于《论语》的末章，马先生说：“末章‘不知命，无以为君子也’，是《易》教义；‘不知礼，无以立’，是《礼》教义；‘不知言，无以知人’，是《诗》教义。”^⑧亦属谛言。马先生又说，“首章是始教，意主于善诱”，末章是“终教，要归于成德”；“以君子始，以君子终，总摄归于《易》教”^⑨。

《〈论语〉首末二章义》在马先生只是示例，更系统的讲述主要在《复性书院讲录》中。《群经大义》是马先生在复性书院授学讲论的重头戏，共分七讲，曰《群经大义总说》，曰《论语大义》，曰《孝经大

① 马一浮：《示王子游》，《尔雅台问答续编》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第667页。

② 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第28页。

③ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第29页。

④ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第31页。

⑤ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第29页。

⑥ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第33页。

⑦ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第30页。

⑧ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第31页。

⑨ 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第32页。

义》，曰《诗教绪论》，曰《礼教绪论》，曰《洪范约义》，曰《观象卮言》，共二十余万言。而《论语大义》置于群经释义之首，超过三万言。他的讲论方法，就是从《论语》说六艺。当然与《〈论语〉首末二章义》不同，此篇是系统论述。他说：“六艺皆孔氏之遗书，七十子后学所传。欲明其微言大义，当先求之《论语》，以其皆孔门问答之词也。据《论语》以说六艺，庶几能得其旨。”^①他分别以诗教、书教、礼乐教上中下、易教上下、春秋教上中下，阐发《论语》中的六艺之旨。内容丰富详赡，条例粲然，因非本篇题旨的重心，具体释解分梳，不是本文的任务。我只想证明，《论语》是可以直接通六艺的，《论语》反复讲述的义理，就是六经的基本义理。因此欲学六艺不妨从《论语》开始。

马一浮关于《论语》通六艺的创解，哲学家贺麟先生评价极高，写道：“进一步他提出《论语》为总经，指出《论语》中已包括六艺的大义。他以孔子言仁处，讲明诗教；以孔子言政处，讲明书教；以孔子言孝弟处，讲明礼乐教；以孔子之言正名，为春秋大义；以孔子在川上章，于变易中见不易，及予欲无言章，明示性体本寂而神用不穷，即以此两章，讲明易教大义。提纲挈领，条理清楚，颇能融会贯通。所以他《论语大义》一书，实最为他精要的纲。”^②然则《论语大义》完全可以看作是马先生讲述《群经大义》的纲。这样我们就可以放心地提出，《论语》不仅是后人进入六经的途径，同时也是今天我们学习国学的最便捷的途径。

在今天，对大多数民众而言，学习国学主要不是要进入六经的学问体系，那是一个繁难的学问世界。没有文字学、训诂学、音韵学的相当准备，未免障碍重重。即使有一定的小学训练，不了解中国社会历史和制度变迁，特别是于学术流变的历史缺少整体的了解，进入六经的堂奥，也是困难的。所以我主张大学国学院的经学部，招生的人数不必多，学制需适当延长，最终以培养经学和小学专家或大师为职志。但一般的民众，包括大学生、中小学教师、公务员、企业员工，主要是学习六经的价值伦理。也就是班固《汉书·艺文志》说的：“古之学者耕且养，三年而通一艺，存其大体，玩经文而已，是故用日少而畜德多。”学习国学，学习六经，主要是为了“蓄德”。

蓄什么德？近年我从《易经》、《礼记》、《论语》、《孝经》等中国最高经典中抽绎出五组概念，包括诚信、爱敬、忠恕、知耻、和同，就是五方面的关乎做人立国的价值伦理，我认为它们是中国文化的最核心的价值理念。诚信来自《易经》乾卦的爻辞，引孔子的话说：“君子进德修业，忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。”大家细想，人生在世，何求何为？“进德修业”四字可以概括无遗。还不是想在事业上取得成功，并在道德上修为自己。而进德的前提是忠信，修业的前提是立诚。总之是“诚信”二字，可以使自己事业有成，少走弯路。《论语》通六艺，其首章引曾子的话：“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？”孔子则提出“主忠信”。既是孔门之教，又是六艺之旨。“爱敬”一词连用，最早见诸《孝经》。其第二章“天子”引孔子语：“爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人。爱敬尽于事亲，而德教加于百姓。”第十八章：“生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”也是孔子的话。《论语》首章载孔子的话：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”“爱敬”两字于此处全出。孔子答樊迟问仁，则曰“爱人”。而子路问君子，孔子说“修己以敬”（《论语·宪问》）子张问如何行事，孔子的回答是：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”（《论语·卫灵公》）孔子谈礼仪的重要，又说：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”（《论语·八佾》）则礼的精神内核应该是敬。“爱敬”这种价值伦理，也可以由《论语》而通六经。“忠恕”则直接来源于《论语》，即曾子说的：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）“忠”是推己，即看自己的“心”是否摆得正。“恕”是“及人”，即换位思考。孔子对“恕”的解释，是“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。我称恕道体现了中国文化的异量之美。“知耻”来自《礼记·中庸》，也是引孔子的话：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，

① 马一浮：《复性书院讲录》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第137页。

② 贺麟：《五十年来中国哲学》，上海：上海人民出版社，2012年，第29—30页。

则知所以治天下国家矣。”我由此得出一个判断，即修身应该从“知耻”开始。

“和同”我近年研究得最多也讲得最多的价值理念，其思想来自《易传·系辞下》：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。”而《同人》一卦则是专门演绎“与人和同”的一卦。2016年《文史哲》杂志第3期刊有我的《论和同》一文，两万余言，析论考证“和同”之义甚详尽，有兴趣的朋友可找来参看，此不多具。“和”是由“不同”组成，不同也能共处于一个统一体中，是为“和”。如果都是由“同”组合在一起，那就不成其为事物了。所以《国语·郑语》引史伯的话说：“和实生物，同则不继。”史伯是古代的智者，他这句话道出了“和”、“同”关系的辩证法。由不同组成的“和”是多样的统一，故能更新，能发展，能再生。如果是“同”、“同”捆绑在一起，那就无所谓发展再生了。求之《论语》则是孔子讲的：“君子和而不同。”斯言体大，穷理尽性，无漏无遗。一个是“和而不同”，一个是“己所不欲，勿施于人”，我认为是孔子给出的，同时也是中国文化给出的人类麻烦解决之道。我有一篇文章专门此义，题目是《“和而不同”是中华文化的大智慧》。关于“敬”的义理价值，2016年第3期《北京大学学报》刊有我的一篇特稿，名《敬义论》，三万字的篇幅，可以说将“敬”的义理发掘殆尽。我认为“敬”已经进入了中华文化的信仰之维。

总之，诚信、爱敬、忠恕、知耻、和同，是六艺典籍中的最重要的价值伦理，也是中国传统文化的最核心的价值伦理。所谓国学，就是通过立教来传育这些万古不磨的价值伦理，以培养、熏陶、涵化新时代的六艺之人。《礼记·大学》开篇之“大学之道，在明明德”以此，“在新民”以此，“在止于至善”以此。这些价值理念不仅没有过时，而且恰合于今天的文化建设和价值重构。实际上，这些价值伦理不仅适用于中国人，也适用于外国人，适用于全世界所有的人。当年马一浮在浙江大学开国学讲座的时候，曾经说过：“此是某之一种信念，但愿诸生亦当具一种信念，信吾国古先哲道理之博大精微，信自己身心修养之深切而必要，信吾国学术之定可昌明，不独要措我国家民族于磐石之安，且当进而使全人类能相生相养而不致有争夺相杀之事。”^①他说只有具备了此种信念，“然后可以讲国学”。马一浮先生的思想和信念，应该成为我们每一个人的思想和信念。我们今天学国学，就是要让这些高贵的精神伦理跟我们的精神世界连接起来，跟我们中国人的精神血脉沟通起来，跟全世界人之为人的“本具之理”联系起来，形成现代的文化自觉，恢复人类的本来之善。

[责任编辑 范学辉]

^① 马一浮：《泰和宜山会语·泰和会语》，虞万里校点：《马一浮集》第1册，第4页。

北宋新学、蜀学派融合儒道的“内圣外王”概念

梁 涛

摘 要:北宋时期是“内圣外王”概念由道家用语向儒家术语演变的重要时期,其中,北宋新儒学天道性命与礼乐刑政并重的整体规划及其概念表达是内圣外王概念受到重视的根本原因。而新学、蜀学派学者以庄补儒,会通儒道,将道家的天道自然与儒家的礼乐刑政相结合,则是其较早使用“内圣外王”概念表达儒家价值理想的直接原因。新学、蜀学派的“内圣外王”概念,既有道家的内涵,也有儒家的因素,是融合儒、道的产物,在内圣外王语义的演变史上占有重要地位。

关键词:内圣外王;天道自然;礼乐刑政;会通儒道;语义演变

“内圣外王”出自《庄子·天下》篇,本是一道家术语,其内涵主要反映的是道家思想。然而,今日学术界却广泛用之指称儒家思想,认为儒学追求之理想可以《庄子》“内圣外王”一语概括。这样,“内圣外王”如何由一个道家术语转变为儒家用语,其间经历了怎样的演变过程,语义又发生了哪些变化,便成为儒学史研究中的一个需要检讨的重要问题。北宋是“内圣外王”语义演变承上启下的关键时期,“内圣外王”作为一个概念不仅开始出现于士人的文集,而且被儒家学者接受和认可,成为表达其人生理想的用语。不过,在整个北宋时期,“内圣外王”一语虽然在形式上已为儒家学者所使用,但在语义上仍处于由道向儒的转变之中,既有道家的内涵,也有儒家的因素,是融合儒、道的产物。北宋新学、蜀学派学者不仅较早使用了“内圣外王”一语,而且,他们的用法能够反映当时人们对“内圣外王”一语的理解。

一、北宋儒学复兴的整体规划与概念表达

“内圣外王”一语沉寂数百年之后,在北宋重新受到人们的关注,不是偶然的,而是多种社会、学术因素综合作用的结果。它首先是北宋儒学复兴的整体规划在思想观念上的反映,是对新出现的、不同于汉唐经学的“新儒学”的概念化表达。赵宋王朝建立后,确立了重文抑武的基本国策,剥夺方镇的权力,收精兵由中央统一指挥,粮饷由中央负责供给,任用文臣代替飞扬跋扈的武人充任将帅,同时增设机构、官职,以便分化事权,使官吏相互牵制,结果造成机构臃肿,效率低下,财政上冗官冗费不胜负担,军事上在与辽及西夏的对抗中屡屡处于劣势,不得不割地赔款,输纳币帛,陷入积贫积弱的恶性循环之中。故北宋以文立国,虽经八十年升平世,但法久必弊,政久必腐,至仁宗时各种矛盾已充分暴露出来,迫切需要一场变革来扭转颓势。范仲淹在《答手诏条陈十事》中称:

我国家革五代之乱,富有四海,垂八十年,纲纪制度,日削月侵,官壅于下,民困于外,夷狄骄盛,寇盗横炽,不可不更张以救之。^①

政治上“不可不更张以救之”,思想文化上同样面临种种危机与挑战。赵宋立国之后,沿袭了唐代儒、道、释三教并行的政策,积极扶持佛、道二教的同时,尤关注儒学的复兴,采取了一系列措施提高儒学

作者简介:梁涛,中国人民大学国学院、孟子研究院教授(北京 100872,山东邹城 273500)。

① 范仲淹:《答手诏条陈十事》,李勇先、王蓉贵校点:《范仲淹全集》中册,成都:四川大学出版社,2002年,第524页。

的地位。北宋政府倡导、崇奉的儒学是汉唐以来的注疏之学,这种儒术恪守于章句训诂,拘束于名物制度,存在着“穷理不深,讲道不切”的弊端,成为博取功名利禄的手段,显然已不能适应时代的需要了。与之相反,佛、道二教则由于相对超脱于政治之外而得到迅速发展,它们分别从缘起性空和天道自然的角度对宇宙人生作了形而上的理论阐发。佛教视现实人生为虚幻烦恼,不过是苦难轮回的一个阶段,道教则追求长生不死、变化飞升,视现实世界为获得自由幸福的羁绊,二者都主张在名教之外去寻找生命的最终归宿和精神寄托,这对积极入世、视生生之仁为宇宙人生本质的儒学形成极大的冲击和挑战。据宋释志磐《佛祖统纪》记载:

荆公王安石问文定张方平曰:“孔子去世百年而生孟子,后绝无人,或有之而非醇儒。”方平曰:“岂为无人,亦有过孟子者。”安石曰:“何人?”方平曰:“马祖、汾阳、雪峰、岩头、丹霞、云门。”安石意未解。方平曰:“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏。”安石欣然叹服,后以语张商英,抚几赏之曰:“至哉,此论也!”^①

“收拾不住”说明此时官方倡导的儒术已在社会上已失去了影响力,在佛、道的出世主义面前败下阵来。而一种学说一旦失去了打动人心的力量,只能靠政府的提倡维持表面风光,那就离真正的没落不远了。这样,作为对官方化儒术的反动,仁宗庆历时期一场声势浩大的儒学复兴运动在民间士人中不可遏制地出现了。儒者蜂拥而起,各立学统,力图突破章句注疏之学的束缚,回归孔孟,重新阐释儒家经典,从六经中寻找振衰起弊的思想方法。这一儒学复兴运动的主题有二:一是阐发道德性命之学,以解决人生的价值和意义的问题;二是复兴三代礼乐王政,以重建人间秩序和政治宪纲。这在某种程度上是回到了以孔子为代表的早期儒学仁、礼并重的整体规划——以仁确立人生意义、价值原则,以礼建构政治制度和人伦秩序。北宋儒学复兴的两大主题具有内在的联系,其中礼乐刑政、名教事业以天道性命为理论依据,而天道性命则以名教事业为落实处,故是天道性命与礼乐名教并重。但在历史的演进中,二者的结合则经历了一个过程。庆历时期的学者主要关注的是治道问题,其学术思想主要是一种经世之学,他们对天道性命相对涉及较少,视为不急之务。但到了神宗熙宁前后,道德性命却成为学者热议的话题,并通过诠释《论语》“性与天道”、《易传》“穷理尽性以至于命”、《中庸》“天命之谓性”等命题,构成儒学复兴的又一主题。其中新学、蜀学、关学、洛学等均表现出强烈的理论兴趣,而尤以王安石为代表的新学派开风气之先,所不同者只是各派对道德性命的具体理解而已。

王安石首倡道德性命之功,在宋代学者中已有共识。王安石之婿、曾拜尚书左丞的蔡卞称:“宋兴,文物盛矣,然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下,追尧舜三代,通乎昼夜阴阳所不能测而入于神。初著《杂说》数万言,世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士始原道德之意,窥性命之端云。”^②南宋学者郭孝友亦称:“熙(注:熙宁)丰(注:元丰)间,临川王文公又以经术自任,大训厥辞,而尤详于道德性命之说,士亦翕然宗之。”^③这说明经过王安石的倡导,道德性命之说始成为士人热衷的话题。北宋儒家学者关注道德性命问题有其内在的原因,首先是从天道或道体的高度寻绎性命本真,以解决人生信仰和意义的问题。姜广辉先生指出:“宋明时期的‘问题意识’是解决人生焦虑或曰‘内圣’问题。此一时期,儒者突破经典笺注之学,在‘性与天道’的深层次的哲学问题上探讨人生的意义与价值的本原。”^④《论语》有子贡“夫子之言性与天道,不可得而闻也”之语(《公冶长》),似表示对于“性与天道”之类的问题,孔子与弟子尚未有深入讨论,而此时却成为宋代学者们热议的话题。究其原因,就是要从儒学内部寻找资源以应对信仰危机,解决精神超越的问题。其次是推论天道、道体为自

① 志磐撰,道法校注:《佛祖统纪校注》下册,上海:上海古籍出版社,2012年,第1091页。

② 语见蔡卞所著《王安石传》,此书已佚。引文见马端临著,华东师大古籍研究所标校:《文献通考·经籍考》卷四十一《王氏杂说》,上海:华东师范大学出版社,1985年,第960页。

③ 谢旻等撰:《江西通志》卷一二六《六一祠记》,《影印文渊阁四库全书》第517册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第402页。

④ 姜广辉:《中国经学思想史》第一卷,北京:中国社会科学出版社,2003年,第18页。

然、社会的统一性、普遍性原理,为政治宪纲寻找形而上依据。这样,经过北宋儒者的不懈努力,终于突破了章句注疏之学的藩篱,打开了义理诠释的新方向,将天道性命与礼乐刑政融合在了一起,一方面推阐天道性命以作为礼乐刑政的理论依据,另一方面又锐意于名教事业以作为天道性命之落实处,故是天道性命与礼乐名教并重,形成了不同于汉唐章句注疏之学的新儒学。

随着北宋儒学的复兴和新儒学的出现,自然就有一个对其进行概括和命名的问题。由于汉唐经学是一种章句训诂之学,而庆历之后新儒学的特点在于“务通义理”,故有义理之学的说法。如北宋学者邵伯温述其父邵雍的学术传承时说:“挺之(注:李之才)闻先君好学,苦心志,自造其庐,问先君曰:‘子何所学?’先君曰:‘为科举进取之学耳。’挺之曰:‘科举之外,有义理之学,子知之乎?’先君曰:‘未也,愿受教。’挺之曰:‘义理之外,有物理之学,子知之乎?’先君曰:‘未也,愿受教。’‘物理之外,有性命之学,子知之乎?’先君曰:‘未也,愿受教。’于是先君传其学。”^①“科举进取之学”应是指从汉唐延续下来的章句训诂之学,而“义理之学”则是庆历以后民间兴起的新儒学。不过,章句记诵之学由于其自身的弊端,已受到越来越多的怀疑和批评,如协助王安石变法的吕惠卿称:“制科(注:即制举)止于记诵,非义理之学。一应此科,或为终身为学之累。”^②而王安石“熙宁新制”的一个重要内容,便是“进士罢诗赋、贴经、墨义,各占《诗》《书》《易》《周礼》《礼记》一经,兼以《论语》《孟子》。……务通义理,不须尽用注疏”,也就是以策论代替诗赋,以义理代替记诵。新制实行后,宋神宗颇为自得地称:“今岁南省所取多知名举人,士皆趋义理之学,极为美事。”^③此表明义理之学已被政府认可,在制度上正式取代了章句训诂之学。

“义理之学”强调的是学术形式,若说到学术内容,当时的儒者往往“以道自任”,故又有“道学”之称。如南宋中期永嘉学者陈谦在追述“永嘉学派”先驱北宋王开祖的学业时说:“当庆历、姑皇间,宋兴未百年,经术道微,伊洛先生未作,景山(注:指王开祖)独能研精覃思,发明经蕴,倡鸣‘道学’二字,著之话言。……后四十余年,伊洛儒宗始出。”^④王开祖生活于“学统四起”的庆历之际,其倡鸣的“道学”二字对于当时的新儒学而言,可谓点睛之笔。道学概念后来流行,成为程朱一系理学的代称,确乎有因。不过道学概念只是突出了儒学的价值理想,若问儒家之道的具体内容,还需作进一步说明。而熙宁时期的儒者往往是天道性命与经世致用并重,一方面从儒家经典中阐发天道性命的精义,另一方面又推明治道,关注人间秩序,将性命之学与经世之学相贯通,形成一个有机整体。前引材料中提到邵雍从李之才受“物理之学”、“性命之学”,其中“物理之学”即天学,主要研究物,“性命之学”为人学,主要探讨人,而邵雍推天道、物理,则是要明人道、性命,最终落实在经世上。故后人常常以经世之学许邵雍,如“康节之学本是经世之学,今人但知其明《易》数,知未来事,却小了他学问”^⑤、“康节先生蕴先天经世之学”^⑥。邵雍是北宋五子之一,其贯通天道性命之学与经世之学的思想,可以说代表了北宋新儒学共同的致思方向,所不同者只是具体的思想进路和理论建构而已。而要对这样一种新儒学的内容和主旨做概念表达,“内圣外王”无疑是最佳选择。后来程颢称邵雍为“内圣外王之学”,而“内圣外王”一语也终于完成了向儒家语义的转变,成为表达新儒学精神实质的概念。

二、庄学的发展与引庄入儒

北宋时期“内圣外王”一语受到人们关注,并且开始向儒家语义的转变,此与北宋中期庄学的蓬勃发展以及引庄入儒的解《庄》方式存在密切联系。在北宋三教并行的文化政策下,庄学与道家(教)

① 邵伯温:《易学辨惑》,《影印文渊阁四库全书》第9册,第403—404页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五三,北京:中华书局,1985年,第18册,第6194页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四三,第17册,第5917页。

④ 陈谦:《儒志编·儒志先生学业传》,《影印文渊阁四库全书》第696册,第803页。

⑤ 尹焞语,见胡广等纂修:《性理大全书》卷三十九,《影印文渊阁四库全书》第710册,第828页。

⑥ 周必大:《文忠集》卷十八《跋向氏邵康节手写陶靖节诗》,《影印文渊阁四库全书》第1147册,第182页。

其他学说一样,也得到一定程度重视和发展,太宗、真宗朝都有提倡《庄子》的举措^①。但《庄子》受到士人的关注,言《庄》成为一时之风气,则是在北宋中期儒学复兴运动开始之后。而真正推动庄学发展的,则是当时两位儒学复兴运动的代表人物——王安石和苏轼,此于文献有征。如宋人黄庭坚说:“吾友几复,讳介,南昌黄氏。……方士大夫未知读《庄》《老》,时几复数为余言。……其后十年,王氏父子以经术师表一世,士非庄老不言。”^②据黄氏之说,在以经术师表一世的王安石父子大力倡导老庄之前,士大夫中仅有少数人关注《庄子》。但经王氏父子大力倡导之后,便出现了士大夫“非庄老不言”的局面。今人郎擎宵也说:“庄学得王、苏之提倡,故当时治《庄子》者已次第臻于极盛,而《庄子》之学遂如日之中天矣。”^③我们知道,北宋中期开始兴起的新儒学关于如何对待佛、老实际上存在着两种不同的态度:一种虽然也坚持儒家的基本立场,但对佛、老则采取了开放、包容的态度,并自觉吸收、接纳佛、老的思想以运用于新儒学的理论建构之中,一定程度上延续了隋唐以来三教合一的思想方式。另一种则严守儒家的价值立场,对佛、老持批判、排斥的态度,其受佛、老的影响主要表现在思维方式上或可谓“隐形”的。在这二者之中,张载、二程等人无疑属于后者,而王安石、苏轼则为前者。王安石、苏轼对庄子的肯定和提倡,正可以从这个角度去理解。因此,在北宋儒学的复兴运动中,庄学实际上起到了推波助澜的作用。以庄学的宇宙意识和道体观念扩宽自身的理论思路 and 思想视野,在某种程度上也是北宋儒学复兴运动的内在要求。

王安石等人关注《庄子》不是偶然的。《庄子》不同于先秦诸子的一个突出特点,是其以宏阔的宇宙意识和超越精神打破了自我中心,抛弃了个人成见,从道体的眼光来看待人世间的分歧和争执,视各家各派之所见不过是主观给予外界的偏见,并非道体之全、宇宙之真。在《齐物论》中,庄子批评了当时争论不休的“儒墨之是非”,认为这不过是“以是其所非而非其所是”,主张“欲是其所非而非其所是,则莫若以明”,也就是以破除了成见之后的虚静之心关照之。而《庄子》中的《天下》、《天道》等篇,则着力阐发“天地之纯,古人之大体”,也就是大道或道体大全,以之针砭术为天下裂的时代弊病,破除诸子百家的精神局限,同时兼取各家之长,表现出统合百家的宏大气魄。因此,当王安石等人希望通过吸收佛、老以创新、发展儒学,并为此寻找理论依据时,把目光投向《庄子》便是自然而然的了。正如卢国龙先生所说,“从某种意义上说,得之于《庄子·天下篇》的道体大全观念,或许就是王安石作为一个理想主义政治家力主改革的思想根源。从庄子的逍遥一世到王安石的以天下为己任,差距似乎很大,但二者的背后都有一个道体大全作为精神支撑。”^④需要说明的是,王安石主要接受的是庄子后学黄老派的思想,《天下》、《天道》等篇均属于黄老派的作品,而黄老派与庄子的最大不同,便是一改其超然出世、消极无为为循理而动、积极进取。从这一点看,庄子后学黄老派的“内圣外王”理想与王安石的以天下为己任之间,差距似乎便没有那么大了。

不过王安石、苏轼等人主要是从儒家立场来理解庄子的,其目的是要引庄入儒,说明庄子有意“存圣人之道”,“盖助孔子者”。王安石有《庄周上》、《庄周下》之作,在该文中,他首先批评了两种对庄子的错误理解:一种是“学儒者”的短见,认为“庄子之书,务诋孔子以信(申)其邪说”,主张“要焚其书、废其徒而后可”。另一种是“好庄子之道者”的成见,认为“庄子非不达于仁义礼乐之意也,彼以为仁义礼乐者,道之末也,故薄之云耳”。在王安石看来,这两种看法实际上都“未尝求庄子之意也”。而理解庄子的关键,则是要以意逆志,知人论世。王安石认为,“昔先王之泽,至庄子之时竭矣,天下之俗,谲诈大作,质朴并散。虽世之学士大夫,未有知贵己贱物之道者也,于是弃绝乎礼义之绪,夺攘

① 参见方勇:《庄子学史》第2册,北京:人民出版社,2008年,第6—7页。

② 黄庭坚著,刘琳、李勇先、王蓉贵校点:《黄庭坚全集·正集》卷三十一《黄几复墓志铭》,成都:四川大学出版社,2001年,第835—836页。

③ 郎擎宵:《庄子学案》,上海:商务印书馆,1934年,第337页。

④ 卢国龙:《宋儒微言》,北京:华夏出版社,2001年,第119页。

乎利害之际,趋利而不以为辱,殒身而不以为怨”^①。这里,“未有知贵己贱物之道”是因,而“弃绝乎礼义之绪”是果。因此,想要“矫天下之弊而归之于正”,就不能只从“果”上着手,还需从“因”上用力,于是“其心过虑,以为仁义礼乐皆不足以正之,故同是非,齐彼我,一利害,则以足乎心为得”。也就是说,庄子并非反对仁义礼乐,只是担心其不足以纠正天下之弊,故提倡“同是非,齐彼我,一利害”,“以足乎心为得”,目的是要培养士人“贵己贱物”的操守,从“因”也就是从根本上消除天下之弊端。庄子既提出其说以纠正时弊,但又担心后世拘执于儒家之说(“吾说”),而忘记了“天地之纯,古人之大体”,也就是道术或大道,于是在“卒篇”——《庄子·天下》篇伤心自解。按,《天下》篇在描述“天下大乱,贤圣不明,道德不一”之后,感叹“内圣外王之道,暗而不明,郁而不发”,“道术将为天下裂”。王安石认为,这正是庄子担心人们遗忘道术的感慨之词。不过,《天下》篇在讲到“古之人其备乎”时,称“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、缙绅先生多能明之”,并引“《诗》以道志,《书》以道事……”之语,王安石认为,这恰恰说明,庄子是懂得圣人之道。只不过在庄子看来,“圣人之道,其全在彼而不在此”。“彼”指“天地之纯,古人之大体”,“此”指百家之成说。故真正的圣人之道应是统合或包含了百家众技之长,而非一曲之士所能代表,与宋钘、慎到、墨翟、老聃、庄周的学说一样,儒家学说(“吾之言”)也是根据一定的目的而作,它虽然重要,但同样并非道体之全。这样,王安石便发现了一个心目中理想的庄子形象:既汲汲于治世,又与造物相处,与大道为友,合《诗》、《书》、《礼》、《乐》与大道为一体。那么,这样一个庄子形象是否有其根据呢?答案是肯定的。不过,它并非是《庄子》内篇中“茫然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业”(《大宗师》)的庄子形象,而是更接近属于庄子后学黄老派的“内圣外王”理想。

对于庄子欲“矫天下之弊”,王安石持肯定态度;但对于庄子提出的“天地之纯,古人之大体”,也就是大道或道体之全,由于其为周孔所罕言,则不得不斥之为矫枉过正。“夫矫枉者,欲其直也,矫之过,则归于枉矣”,也就是说只能归于偏颇之论。“后之读庄子者,善其为书之心,非其为书之说,则可谓善读矣。”^②只肯定其“为书之心”,也就是“矫天下之弊”,而否定其“为书之说”,即具体的理论主张,此即王安石对于庄子的基本态度。不过,虽然王安石斥责庄子矫枉过正,但这并不意味着他不会接受《庄子》的“大道”、“道术”概念。而实际上,我们知道,王安石倾心于《庄子》的恰恰是后者,而融摄老庄理论以推阐天道性命之理,更是其开创的一时之理论风气。那么,又如何解释这一矛盾现象呢?王安石《庄周下》的这段文字,或许可点破迷津:

然周之说,其于道既反之,宜其得罪于圣人之徒也。夫中人之所及者,圣人详说而谨行之,说之不详,行之不谨,则天下弊。中人之所不及者,圣人藏乎其心而言之略,不略而详,则天下惑。且夫谆谆而后喻,谄谄而后服者,岂所谓可以语上者哉?惜乎,周之能言而不通乎此也!^③

此段文字主要谈进退出处之道,但也适用于其他问题,可视为王安石解庄的一般原则。根据王安石所论,庄子不合圣人之道,是因其不懂得“中人以上可以语上也,中人以下不可以语上也”(《论语·雍也》)的原则,没有像圣人那样“藏乎其心而言之略”,而是谆谆谄谄,晓谕天下。这实际上是一个表达问题,而非理解问题,但“假设老庄所明之道乃周孔圣人知之而不言者。换个角度也可以说,站在儒家的立场上可以接受庄子所言奥理,至于言或者不言,本质上只是一个顾虑到社会影响的策略或技术性问题”^④。如果说庄子在战国时代极言天道,或失之太早,是文化上的失策,那么到了王安石生活的北宋时代,当“性与天道”成为儒学复兴的时代主题时,这时再言天道是否依然过早,不合时宜呢?如果说周、孔之为圣人就在其“随感而应”的话,那么面对北宋的社会形势,他们是否会一改以往的

① 王安石:《庄周上》,中华书局上海编辑所编:《临川先生文集》,北京:中华书局,1959年,第724—725页。

② 王安石:《庄周上》,中华书局上海编辑所编:《临川先生文集》,第724—725页。

③ 王安石:《庄周下》,中华书局上海编辑所编:《临川先生文集》,第725—726页。

④ 卢国龙:《宋儒微言——多元政治哲学的批判与重建》,北京:华夏出版社,2001年,第122页。

“知之不言”而为“知而言之”呢？所以，如果“不以辞害意”，而是“以意逆志”的话，那么，应该承认庄子的“狂言”的确是有其可取之处的。庄子之矫枉过正主要是相对于战国的社会境况而言，若放在三教并行的北宋时代，或许不仅没有“过正”之嫌，反而可收“矫枉”之功。这样，矛盾消除了，王安石一方面可以批评庄子“得罪于圣人之徒”，另一方面又可以心安理得地吸收、利用其理论，而不必有思想上的顾忌了。

王安石引庄入儒，对其作儒学化阐释，主要是因为当时的士人阶层中儒学占有绝对的影响，不如此便无法消除他们对庄子的排斥和反感。与此同时，王安石这样做，也是为其融合儒道作理论铺垫。在王安石看来，儒家固然缺乏对道体的关注，但道家同样忽视了礼乐教化，二者存在着融合、借鉴的必要。在《老子》一文中，王安石对“道”作了“本”、“末”的区分：“道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力，而万物以生也；末者涉乎形器，故待人力而后万物以成也。”“本”是天道自然，不需要人力的参与而生化，以自然而成为特征；“末”指人类以礼乐刑政等方式参与到自然的造化之中，使其具有人文化成的意味，因为涉乎形器，故需人力方可完成。“夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也、无为也；至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也、无为也。”因此，道家的无言、无为只适用于天道自然之体，而不适用于礼乐刑政之末。“故昔圣人之在上，而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。”但是，老子不明白这一点，“以为涉乎形器者，皆不足言也、不足为也，故抵去礼乐刑政，而唯道之称焉。是不察于理而务高之过矣”^①，此可谓明于天道而暗于人道。与此相反，汉唐儒学有一套礼乐刑政的治世理论，但缺乏对天道性命的思考，是详于人道而略于天道。道家在礼乐刑政人道方面的缺失，表明儒家仍有其不可替代的地位和作用。而反过来看儒家同样也需要以道家之天道补其人道，将自然天道与礼乐刑政相结合，建构起不同于汉唐儒学的新儒学。

与王安石相似，北宋儒学复兴的另一位重要人物苏轼与《庄子》也颇有渊源，据其弟苏辙记载：

（苏轼）初好贾谊、陆贽书，论古今治乱，不为空言。既而读《庄子》，喟然叹息曰：“吾昔有见于中，口未能言，今见《庄子》，得吾心矣。”乃出《中庸论》，其言微妙，皆古人所未喻。^②

《中庸》被宋代儒者普遍视为性命之书，其开篇的三句教“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，更是被学者广泛引用，成为建构性命之学的理论依据。而据苏辙上述说法，苏轼对《中庸》的解读，是借用了《庄子》的理论，受到了后者的启发，实际是引庄入儒，融合儒道。在这一点上，苏轼与王安石确有相似之处。而对于庄子批孔，以及二者的抵牾之处，他也极力弥缝作出调和。自司马迁以来，学者们往往从孔老对立的观点来理解庄子，认为庄子“明老子之术”，而“诋訾孔子之徒”，根据主要是《渔夫》、《盗跖》、《胠箧》等激烈诋孔的文字。苏轼认为，这是对庄子的粗浅认识，而没有真正理解庄子。在他看来，庄子实际上是“助孔子者”，只是不可以取法罢了。这就好比，公子落难，微服逃亡，遇到守门者的盘问。仆人持鞭骂道：“你个偷懒的奴隶！”于是守门者放其出城，化险为夷。苏轼认为，特殊情况下的“倒行逆施”是不能作为常法的。在这个事例中，认为仆人不爱公子，固然不对；但若以为这就是侍奉公子的常法，同样不可。对于庄子批孔，也可以这样去理解。庄子的言论，往往是“实予而文不予”，实际肯定，而文字上不肯定，正面的言论并不多见。即使是诋訾孔子，亦未尝不见其微言大义，不可仅仅从文字表面去理解。其论道术为天下裂，把墨子、禽滑厘、彭蒙、慎到、关尹、老聃等人以及自己各列为一派，而孔子不在其中，说明在庄子看来，诸子的地位与孔子不可同日而语，可见其对孔子推崇备至^③。苏轼所论是否成立暂且不论，但其目的仍是要调和孔、庄之间的矛盾，说明庄子实

^① 以上引文均见王安石：《老子》，中华书局上海编辑所编：《临川先生文集》，第723—724页。

^② 苏辙著，曾枣庄、马德富校点：《栾城集·后集》卷二十二《亡兄子瞻端明墓志铭》，上海：上海古籍出版社，2009年，第1421页。

^③ 苏轼：《庄子祠堂记》，孔凡礼点校：《苏轼文集》，北京：中华书局，1986年，第348页。

“助孔子者”，而非有意“诋訾孔子”，更进一步为融合儒道做铺垫和准备。关于儒、道的所得与所失，蜀学与新学的看法也大致相似，如苏辙称：

臣闻老子之所以为得者，清净寡欲；而其失也，弃仁义、绝礼乐。儒者之得也，尊君卑臣；而其失也，崇虚文而无实用。然而道之可以长行而无弊者，莫过于儒术，其所以有弊者，治之过也。汉文取老子之所长而行之，是以行之而天下丰。汉武帝取儒者之失而用之，是以用之而天下弊。此儒老得失之辨也。^①

在唐宋“三教合一”思潮中，道家、道教往往以老子尤其是《庄子》中的“大道”来统贯三教。佛教学者则提出真俗二谛说，以儒道为俗谛，佛教兼真俗，故三教可以统贯于佛。至于儒家学者虽强调仁义忠信、礼乐刑政的重要性，但在诱掖人心、佐助王化的意义上亦承认佛道二教的合理性，故是以儒为主，以佛道为辅。从这一点看，蜀学的会通三教，可以说是兼综儒道，在治世的层面以儒为主，在“大道”的层面以道为宗，将道家的形而上理论与儒家的政治实践结合在了一起。

三、新学、蜀学派对“内圣外王”一语的理解与使用

北宋新儒学的复兴，以回到六经、孔子相号召，同时积极融合、吸收佛、老的理论成果，利用道家的形而上思维对儒家的伦理名教做出论证，将天道性命与礼乐刑政融为一体，突破了章句之学的藩篱，建构起不同于汉唐经学的新儒学。其中，新学、蜀学派引入庄入儒，对庄子做了儒学化解读，并运用到新儒学的建构中来，使庄学受到士人的广泛关注，获得蓬勃发展。在这一过程中，“内圣外王”一语开始受到人们的关注，并用来表达新儒学的主旨和理想。但由于北宋时期使用“内圣外王”一语的学者，往往是新学、蜀学或与其相关的人物，而这两派学者均持儒道融合的态度，这自然影响到其对“内圣外王”的理解。从现有材料来看，他们所使用的“内圣外王”概念尚不完全是儒家语义，而仍处于儒道融合或由道向儒的过渡之中。

以往学者谈及北宋时期的“内圣外王”概念时，往往只注意到程颢称邵雍之学为“内圣外王之学”的记载，这确为“内圣外王”问题的一大公案，可另文讨论。其实程颢之外，新学、蜀学派人物都曾使用过“内圣外王”概念，并有自己的独特理解，这从一个侧面反映出“内圣外王”语义演变过程的曲折与复杂。

新学派中的王安石、王雱父子都有注《庄》之作。王雱《南华真经新传》尚存，足证其对“内圣外王”一语是熟悉的，且有自己的理解。不过，从现存的文献看，尚未见其二人将“内圣外王”作为概念使用。新学派中将其作为概念使用的，是王安石弟子陆佃。

陆佃，字农师，号陶山，山阴鲁墟人（今浙江绍兴），《宋史》有传。陆佃生于仁宗庆历二年（1042），少时羸弱苦读，尝从孙觉游，早年以说《诗》得名。治平（英宗年号）中，王安石讲学江宁府，佃往受教，以为平日就师十年，不如从安石一日。与安石子雱、沈凭、龚原等游，寝成“新学”学派。后参与王安石变法，选为郢州教授，旋补国子监直讲，助王安石作《三经新义》中的《诗新义》^②。关于自己受学于王安石，陆佃有说明：

嘉祐、治平间……淮之南学士大夫宗安定先生（注：胡瑗）之学，予独疑焉。及得荆公《淮南杂说》与其《洪范传》，心独谓然，于是愿扫临川先生之门。后余见公，亦骤见称奖。语器言道，朝虚而往，暮实而归，觉平日就师十年不如从公之一日也。^③

胡瑗曾以“体用之学”影响一时，深受士林推崇。其高足刘彝在向神宗陈述其师学术时称：“臣闻圣人之道，有体、有用、有文。……国家累朝取士，不以体用为本，而尚其声律浮华之词，是以风俗偷

① 苏辙著，曾枣庄、马德富校点：《栾城集·后集》卷二十二《亡兄子瞻端明墓志铭》，第1723—1724页。

② 参见朱刚：《陆佃行年考》，《文学遗产》2011年第1期。

③ 陆佃：《傅府君墓志》，《陶山集》卷十五，《影印文渊阁四库全书》第1117册，第179页。

薄。臣师瑗当宝元、明道(二者皆仁宗年号)之间,尤病其失,遂明体用之学,以授诸生。”^①不过,胡瑗的“体”乃是指“君臣父子、仁义礼乐,历世不可变者”,是现实中的人伦秩序,而“用”是“举而措之天下,能润泽其民,归于皇极者”^②,其体用还停留在经验的层面,实际上是将君臣父子秩序绝对化,故陆佃对其“独疑焉”。王安石虽然也讲体用,但其“体”突破了君臣父子的名相,是“天地之纯,古人之大体”,其“用”也不偏执于一隅,故是“体不欲迷一方,用不欲滞一体”,远非胡瑗之体用之学可比:

盖君子之学,有体有用,体不欲迷一方,用不欲滞一体。而古之圣人,本数末度,足以周上下;圆神方智,足以尽往来。而蹈常适变,莫逆于性命之理者,如此而已矣。……自王者之迹熄而《诗》亡,夫子没而大义乖。道德之体分裂,而天下多得一体,诸子杂家各自为书,而圣人之大体始乱矣,故言体者迷于一方,言用者,滞于一体,其为志虽笃,其为力虽勤,而不幸不见古人之大体,长见笑于大方之家者,由此也。嗟乎,道之不一久矣!而临川先生起于弊学之后,不向于末伪,不背于本真。度之以道揆,持之以德操,而天下莫能罔,莫能移。故奇言异行无所遁逃,而圣人之道复明于世,某亦幸当此会,而偶获承教于先生之门。其所谓君子之道,体不欲迷一方,用不欲滞一体,尝闻其一二矣。^③

陆佃的这段文字主要是基于《庄子·天下》和《孟子·离娄下》发挥而来。其中,“本数末度”、“周上下”、“尽往来”皆取自《天下》篇,或是对其发挥,蕴含着道家之体的观念。而“王者之迹熄而《诗》亡”出自《孟子》,属于儒家之用范畴。“《诗》亡”,意味着礼乐文化传统的衰落。在陆佃看来,“古之圣人”宏阔玄妙,将天道自然与人文礼乐融为一体。但由于“道德之体分裂”,世人蔽于俗学陋见,“得一察焉以自好”,虽用心尽力,却难见“古人之大体”。而荆公“起于弊学之后”,提倡一种“有体有用”的“君子之学”,以使“圣人之道”复明于后世。而圣人之道,实际上也就是“内圣外王”之道。从这里可以看到,陆佃不仅深受王安石的影响,其对“内圣外王”的理解也是站在新学派融合儒道的立场上。

陆佃关于“内圣外王”的论述见于南宋卫湜的《礼记集说》。《礼记集说·冠义》于“故曰:‘冠者,礼之始也。’是故古者圣王重冠”一段文字下引:

山阴陆氏曰:言明“内圣外王”之道而后充此,亦所以重冠也。^④

“山阴陆氏”即陆佃。据《宋史》本传,陆氏以礼学名世,神宗曾称赞:“自王、郑以来,言礼未有如佃者。”《宋史》本传载:“佃著书二百四十二卷,于礼家、名数之说尤精,如《埤雅》、《礼象》、《春秋后传》皆传于世。”^⑤《宋史·艺文志》著录有《礼记解》四十卷、《述礼新说》四卷、《礼象》十五卷等^⑥。然其所著《礼记解》、《礼象》等已不传,卫湜所引,当出于上述某书。按,陆佃此论乃就冠礼而发。冠乃成人礼,古人二十岁行冠礼,以示成年。“男子二十,冠而字。”(《礼记·曲礼上》)冠礼只是一种仪式,其背后更为重要的则是成人之道。“古者重冠礼,将以责成人之道。”^⑦陆佃可能受此影响,认为只有明白了“内圣外王”之道,实行冠礼才有真正的意义,才能体现出对冠礼的重视。上文中的“充此”即行此。《广雅·释诂一》:“充,行也。”“此”指冠礼的具体仪节。陆佃以“内圣外王”来概括成人之道,表明“内圣外王”一语在北宋中期已成为表达儒家主旨和人生理想的概念,但其内涵主要还是新学意义上的,需要放在新学的思想脉络中去理解。

新学意义上的“内圣外王”概念,在刘概的《统论》中也有反映。刘概,字孟节,青州寿光(今山东

^① 朱熹:《宋名臣言行录·前集》卷十《胡瑗安定先生》,《影印文渊阁四库全书》第449册,第118页。《宋元学案·安定学案》(黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校,北京:中华书局,1986年,第1册,第25页)作“遂以明体达用之学授诸生”。

^② 朱熹:《宋名臣言行录·前集》卷十《胡瑗安定先生》,《影印文渊阁四库全书》第449册,第118页。

^③ 陆佃:《答李贲书》,《陶山集》卷十二,《影印文渊阁四库全书》第1117册,第151-152页。

^④ 卫湜:《礼记集说》卷一五四,《影印文渊阁四库全书》第120册,第677页。

^⑤ 脱脱等撰:《宋史》卷三四三《陆佃传》,北京:中华书局,1977年,第10918-10920页。

^⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷二〇二《艺文志一》,第5049-5050页。

^⑦ 柳宗元:《答韦中立论师道书》,尹占华、韩文奇校注:《柳宗元集校注》,北京:中华书局,2013年,第2177页。

寿光)人,少师种放,笃古好学,一生隐居不仕,其事迹见宋江少虞《宋朝事实类苑》卷四十一《旷达隐逸》^①。刘概在学术上或受到王安石的影响,虽不属于王派的核心群体,但在学术旨趣上是相同的。刘概关于“内圣外王”的看法,见于其所著《统论》:

道体广大,包覆无遗,形教肇一,奇偶相生,自此以往,巧历不能算矣。古之人循大道之序,顺神明之理,于是有“内圣外王”之道,其在数度者,杂而难遍。然本末先后之出于一,而散为万者,未尝不通也。故时出时处,或静或动,能短能长,以矫天下之枉而当不齐之变。且伏羲非无法也,而成于尧;二帝非无政也,而备于周。不先时而好新,不后时而玩故,此圣人之在上者有所不能尽备也。伊尹任也,伯夷矫之以清;清近隘也,柳下惠济之以和。不逆世以蹈节,不徇俗以造名,此圣人之在下者有所不能尽全也。道至于孔子而后集大成,盖几千百年而一出。孔子之上,圣人之因时者,有不得已也;孔子之下,诸子之立家者,各是其是也。

庄子之时,去圣已远,道德仁义裂于杨、墨,无为清净坠于田、彭,于是宋钘、尹文之徒闻风而肆。庄子思欲复仲尼之道,而非仲尼之时,遂高言至道以矫天下之卑,无为复朴以绝天下之华,清虚寂寞以拯天下之浊。谓约言不足以解弊,故曼衍而无家;谓庄语不足以喻俗,故荒唐而无涯。著书三十三篇,终之以《天下》。……呜呼!诸子之书曷尝不尊仲尼哉?知其所以尊者莫如庄子,学者致知于言外可也。南华著经,篇分内外,所以述道德性命礼乐刑政之大纲,“内圣外王”之道有在于是,而立言超卓异乎诸子。^②

刘概此论,主要基于《庄子·天下》而旨趣有所不同。《天下》篇是感慨“道术将为天下裂”,并立足于道术之整体,对各执一偏的百家之学作出评判,是社会变革时期的理论总结和思考。刘概《统论》则考虑的是在道术已然分裂的情况下,有无可能以及如何重建“内圣外王”之道?其目的是要肯定孔子、庄子对“内圣外王”之道的传承,视二人为道统谱系中的关键人物,在社会趋于稳定时从事文化建设。《天下》的核心是“天下裂”,而《统论》关键词则是“集大成”。刘概认为,古代之道术虽然已不可挽回地分裂了,但“散为万者,未尝不通也”,所裂之万殊与道又是相通的,虽不是道之整体,却体现了道的一个方面,这样就使得通过万殊重建道术成为可能。万殊是具体的,“时出时处”,“能短能长”,但由于其与道相通,在一定程度上是道的体现,故能矫正天下的过错,适应和而不同之变化,并随着历史的发展和经验的积累,可以通过“集大成”而重建“内圣外王”之道。这里,刘概引入了“时”的概念,较之《天下》是一个发展。认为伏羲时已开始制定法度,但到尧时方才完备;尧舜二帝时已有了政治,但到周之文武方才周详。在法度政治未完备时,执政的圣人只能各承其时,应时而变,而不可“好新”、“玩故”。又例如,“伊尹任(注:尽责)也,伯夷矫之以清……”此典出自《孟子·万章下》:“孟子曰:伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也。”孙奭疏:“方伯夷之时,天下多进寡退,而伯夷所以如是洁己不殉。方伊尹之时,天下多退而寡进,而伊尹所以如是而以天下为己任。方下惠之时,天下多洁己而异俗,而下惠所以如是俯身而同众。故伯夷承伊尹之弊而救之清,下惠承伯夷之弊而救之和。孔子又承而集之,遂为大成者。”^③刘概引用此典,意在于“集大成”。伯夷之清、伊尹之任、柳下惠之和,虽“皆得圣人之道”,但“皆止於一偏,未得其大全也”,而孔子集大成,“时行则行,时止则止”,故得以恢复、重建“内圣外王”之道,可谓“几千百年而一出”也。孔子之后,“道德仁义裂”,“诸子之立家者,各是其是也”,而真正想要恢复孔子之道的乃是庄子,其“著书三十三篇,终之以《天下》”,即是阐明“内圣外王”之道的明证。虽然诸子著书都意在尊孔,但真正懂得如何尊孔的只有庄子,“知其所以尊者莫如庄子。”刘概《统论》有三点值得注意:一是认为“道术为天下裂”之后,孔子通过集大成重新恢复“内圣外王”之

① 见《影印文渊阁四库全书》。《宋朝事实类苑》又作《事实类苑》。

② 褚伯秀:《南华真经义海纂微》卷一〇六《天下》引,《影印文渊阁四库全书》第1057册,第799页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2741页。

道。二是认为孔子之后,真正想要恢复仲尼之道的是庄子,其所著《庄子》也旨在阐明“内圣外王”之道。这实际上是提出:古之人(“内圣外王”之道)——孔子(集大成)——庄子(欲复仲尼之道)的道统谱系,尤其突出了庄子的地位,与庄子“存圣人之道”(王安石)、“盖助孔子者”(苏轼)的看法相一致,而观点更为激进。三是认为“内圣外王”之道具体体现为“道德性命礼乐刑政”,这说明刘概是从北宋新儒学的角度理解“内圣外王”之道的,在观点上接近于新学一派。

北宋时期同样重视《庄子》的蜀学派也有使用“内圣外王”的情况,见于秦观的《代蔡州太守谒先圣文》。秦观,字少游,一字太虚,扬州高邮人。深得苏轼赏识,为苏门四学士之一。秦观的儒学思想受苏轼影响,主张调和周、孔,融合儒、道。认为“道德者,仁义礼之大全,而仁义礼者,道德之一偏。黄老之学贵合而贱离,故以道为本;《六经》之教于浑者略,于散者详,故以仁义礼为用”^①。这段言论最足以反映秦观对儒道关系的理解,说明其思想的特点是融合儒道,以道为本,以仁义礼为用的。据徐培均考订,《代蔡州太守谒先圣文》为秦观任蔡州教授时为太守向宗回所作,宗回于元祐二年(1087)到任,此文应作于本年^②。秦观《淮海集》中有《谒宣圣文》:“郡守被命于朝,既至治所,则必告于境内之明神,礼也。矧惟宣圣,实我儒师,荐见之礼,敢后群祠?是率僚属,爰及士子,躬趋于庭,以报祀事。尚飨!”^③宣圣即孔子,当时郡守到任,需谒群庙,而以孔庙为先,谒者包括郡守及当地士子。《谒先圣文》性质与此类似,先圣指孔子,唐开元二十年(732)追谥孔子为“文宣王”,宋太宗时追谥曰“先圣文宣王”。其文云:

惟王道备天人,功崇列圣。大成既集,六艺斯明。“内圣外王”,所同宪法。山川鸟兽,咸亦裕如。万世尊亲,天下通祀。惟时士子,生逢休明。读玩弃余,作为艺业。有司论定,天泽遂覃(注:延)。推本所从,实王(注:宣王,即孔子)芘庇(注:庇荫、赐予)。敢涓时日,荐见庙庭。^④

孔子倡明王道,顺天应人,功业超过历代圣贤。“大成既集”即集大成,“六艺”指六经,故在秦观看来,孔子的贡献在于整理六经,对之前的文化传统做了集大成。而六经的实质就是“内圣外王”,其“大成”为天人共同遵循的法则,甚至山川鸟兽亦受其润泽。秦观以“内圣外王”视六经,可在《天下》篇中找到根据。《天下》篇称古之道术——“内圣外王”之道,“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士、缙绅先生多能明之”,但在《天下》篇六经之文只是“内圣外王”之道的体现,未必是其全部,未必等同于“内圣外王”之道。而且《天下》篇只提到邹鲁之士、缙绅先生,并未谈及六经与孔子的关系。秦观则认为“六艺斯明”在于孔子,“集大成”之功业远超列圣,认为“内圣外王”之道在孔子这里得到最完备的体现。不过,秦观对“内圣外王”的理解,应该还是儒道融合式的,是黄老内圣与儒学外王的结合,与后世儒学化的“内圣外王”仍有所不同。

其实,北宋中期以后,由于王安石、苏轼等人的提倡,引庄入儒,融合儒道成为一时之风气,深刻影响到士人对“内圣外王”的理解。这在刘焘下面的策论中体现得非常明显:

自老聃、庄周作其书,虽号诟病世俗,其实则真若不得其平而矫焉者,放言不根,直时有过处耳。非欲尽拔尧孔之外,而不托于人世也。而近世学者往往宗彼阔诞之言,为陋典近而荣荒忽,不乃左乎?操机营营,舞眉溢眦,而曰:我能与未始有物者游,视其貌魁然不制,察其中无有也。而曰:我能深根宁极,小太山、大毫末。以之齐有形,吾不以为诬也,顾不当以为场屋(注:指科举考试)资耳。“内圣外王”,以之明本末,吾不以为非也,顾不当每置诸笔端耳。且其使人人无预乎世,如不才之社木不事事,如攘臂之支离疏,睨太庙之牺以尊生,托曳尾之龟以谢聘,则是为君者不得臣。此华士、傅乙之徒,所以见诛于太公、管仲也。或曰:使人相与游一世,而得淡泊焉,

① 秦观:《司马迁论》,徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,上海:上海古籍出版社,1994年,第700页。

② 徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,第1040页。

③ 秦观:《谒宣圣文》,徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,第1036页。

④ 秦观:《谒先圣文》,徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,第1040页。

兹非老庄助欤？或曰：亡西晋者其谁乎？而曰有助若是，则王衍、山涛不容得罪于后世矣。古人谓此辈正可束之高阁之上，岂虚也哉？或曰虚华长而晋室乱，非老庄之罪也？^①

刘夙字伟明，吉州安福人（今属江西）。神宗元丰二年（1079）进士，复中博学宏词科，初知峨眉县，改太学博士。元符中，有事于南郊，夙进《南郊大礼赋》，哲宗览之动容，以为相如、子云复出。事见《宋史·文苑传六》^②。据上文，刘夙对老、庄“放言不根”，“欲尽拔尧孔”表现出极大的愤慨，对当时学者“宗彼阔诞之言”表示了极大的担忧，并将这一风气与西晋清谈误国相比，直斥为老、庄之罪。但在文中，刘夙称自己并不反对“小太山、大毫末”的齐物之说，只是认为不应该将其作为科举的内容。据庄勇《庄子学史》，宋代曾以《庄子》入科举试题。太宗淳化三年（992），以《庄子》中“卮言日出”一语为赋题试进士。真宗时，国子监曾刊印过《庄子》。宋代国子监总辖国子、太学、四门等学，其刻印的《庄子》应是用来作为教材的，故也有可能以其内容入于试题。另外，王安石曾著《庄子解》四卷，其变法得力助手吕惠卿亦有《庄子义》十卷，这些著作是否一度作为科举考试的依据，虽不得而知，但肯定对当时的科场风气产生了一定的影响^③。司马光于神宗熙宁二年（1069）上《论风俗札子》，批评当时科场之弊说：“窃见近岁公卿大夫好为高奇之论，喜诵《老》《庄》之言，流及科场，亦相习尚。新进后生，未知臧否，口传耳剽，翕然成风。”^④刘夙所反对的应该正是这一现象。不过，耐人寻味的是，刘夙虽反对以《庄子》为科场之资，但对于齐物之说却“不以为诬也”，此与前文对老庄的激愤态度形成了鲜明的对比。这说明《庄子》在当时士林影响之大，流风所及，刘夙亦不得不有所保留。刘夙又说：“内圣外王，以之明本末，吾不以为非也。”这表明当时士人多是从“内圣外王”来理解《庄子》，乃是沿袭了郭象以来的传统。本末，指道之本末，也就是以道家的道体大全、齐同物我为本，以儒家的礼乐刑政为末，对于这一儒道融合的“内圣外王”观念，刘夙同样不敢“以为非也”，其所反对的不过是“每置诸笔端”即作过多的理论发挥罢了。刘夙的这种矛盾态度，从一个侧面反映了当时士人对于“内圣外王”一语的理解，及其在当时所产生的深刻而广泛的影响。

[责任编辑 曹峰 邹晓东]

① 刘夙：《龙云集》卷二十七《策问上·第十》，《影印文渊阁四库全书》第1119册，第289页。

② 脱脱等撰：《宋史》卷四四四《文苑六·刘夙传》，第13127页。

③ 方勇：《庄子学史》第2册，第5-6页。由于熙宁时期，主司多从《老子》、《庄子》等道家典籍中出试题，到了“元祐更化”时，君臣便坚决表示禁止。如宰相吕公著于元祐元年（1086）“令禁主司不得出题《老》、《庄》书”（《宋史》卷三三六《吕公著传》，第10775-10776页）哲宗更于元祐二年（1087）下诏：“举人程试，主司毋得于《老》、《庄》、《列子》书命题。”（《宋史》卷十七《哲宗纪一》，第323页）

④ 司马光：《司马光集》，成都：四川大学出版社，2010年，第2册，第973-974页。

早期道家宇宙观的人文向度

——以物德论为中心的探讨

叶树勋

摘要:物德论作为道家哲学中德与万物的关系理论,为探讨道家宇宙观的人文向度提供了新的论域。在这一论域里,原为人事概念的“德”被拓展到宇宙场景,与万物的话题发生了多个层次的义理关联。在万物生成论里,物德话语对相关情况作出善的评价,凸显了“道”的正当性,从根本上解释了宇宙秩序何以能指导人事的问题。关于物性所由来,道家有一种动态的考虑,物德不同于物性,前者作为万物潜蕴的本根之全体,是通贯形而上下的关键,从宇宙论层面确认了人可以悟道的资格。自然之道被运用于人世社会需要一定的落实途径,物德是这种途径的重要基础,道家由此确立起公共生活的总目标,希望将社会秩序导向与之契合的德政秩序。总而言之,道家物德论在不同的语境里具有不同的表现形态,从多个方面反映了早期道家宇宙观所特有的人事关怀。

关键词:物德论;道家;道论;宇宙观;人文向度

一、道家宇宙观研究的一个新论域

在古代中国的“哲学突破”中,先秦诸子学并没有经历类似于古希腊哲学的从自然转向人事的演变过程,而是从一开始就对自然与人事展开相交融的整体性思考。这不仅是古代中国“哲学突破”的特点,同时也反映了古代中国宇宙观的思维特色。甚不同于古希腊自然哲学的物理性取向,古代中国人观察天地自然时具有相当强烈的人事关怀,他们更主要地并不是源于惊讶而去观察外在自然界,而是本着拯救时弊的理念在天地间发掘可用于指导人事的学问。

这种思维具体到诸子学内部,各家关注的侧重点却有所不同。如儒墨等学派从社会问题出发,往往将人事的根源直接托付给“天”,对万物现象并不是特别重视。道家则不然,从其创始人老子到庄子学派和黄老学派,每一阶段都对自然万物表现出比较丰富的思考,相继造就了早期道家宇宙观的理论体系^①。在道家思维里,人是宇宙大化流行中万物之一员,从更大的范围来看,人类的问题与万物的问题具有同源性,因此他们将解决人事问题的思路拓展到宇宙场景,从现象界不断向上追溯,求索天地万物的生成之源、存在之本,希望在世界根源处找到可用于指导人事的根本方案。基于这种同源性思维,道家也就呈现出一种独特的人文化宇宙观,成为古代中国“宇宙观突破”的主要代表。

作者简介:叶树勋,南开大学哲学院助理研究员(天津 300071)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“先秦道家物德论研究”(14CZX023)的阶段性成果。

^① 本文所称“早期道家”是指从春秋末期到秦汉之际的道家,主要包括老子、庄子学派和黄老学派。另需指出的是,儒门后学典籍如《易传》、《礼记》等也含有一定的宇宙观思想,但较早的孔子、孟子等在这方面的思想并不显著,并不像道家那样对此表现出持续性的关注。此外,阴阳家也有宇宙论方面的学说,但它的形成同样属于晚起,而且文献记载也比较缺乏。相较而言,道家对于宇宙观则有前后相仍的关注,文献方面也最为丰富,不仅见于传世典籍如《老子》、《庄子》、《文子》、《鹖冠子》、《管子》四篇等,而且近年出土的简帛文献也多有体现,如《黄帝四经》、《太一生水》、《恒先》、《凡物流形》等。

古代中国宇宙观不离人事的思维特色引起了海外汉学界的广泛关注,汉学家们通常用“关联性宇宙论”(Correlative Cosmology)来概括古代中国特有的宇宙论。这种定性比较适合于理解阴阳家的思想和汉代天人感应学说,而早期道家所代表的人文化宇宙观及其相关的同源性思维与关联性宇宙论,在理论性质上则与之有所不同^①。一方面,在道家思维里,此前不怎么受关注的“物”的问题,作为从现象界向上推溯的理论基点,获得了相当重要的地位^②;另一方面,道家也从“天道”的思想资源里抽象出“道”的概念,用以表示宇宙万物的生成之源^③。通过“道—物”关系的理论,道家对万物所由来、所以在等问题也就有了初步解释。不仅如此,更需注意的是,原属人文范畴的“德”观念被道家推展到宇宙观场合,与万物的话题密切关联起来,而展现出一种别具一格的物德论。在这一论域里,“德”不仅可以表示万物的内在性能及其多样化表现,而且还具有普遍化育万物的意义,这是道家对“德”观念的大尺度改造。如所周知,在早初“以德受命”的主流话语中,“德”是人文意识日渐提高的重要标志^④,而后儒、墨等学派继承并发展了它的人文意义,主要体现为德性与德政两方面的内涵。但道家对它的理解却显得比较特别,他们不仅在人事方面赋予其新的内涵,而且更别具一格地使之突破了人世社会的范围,而反映出道家对自然世界的某些看法。

这种情况集中反映了道家哲学的同源性思维,为我们考察宇宙观的人文向度提供了一个重要论域。但学界对道家宇宙观的研究通常情况下都以“道”为中心,而上述论域长期以来都没有受到足够的重视^⑤,与之密切相关的一些问题也就容易被忽视或被模糊化。例如,论者一般是基于“推天道以明人事”的思路,认为道家主张人类按照以“道”为核心的自然法则来安顿个人生活和社会秩序。这种理解模式整体上能够反映道家宇宙观的人事关怀,然而在此基础上,仍有一些关键问题有待继续探讨:首先,宇宙自然法则何以成为人事规则的来源,道家对此作何考虑,有何说明?尤其是作为万物总根源的“道”,为什么可以成为处理人事的最高依据,它的价值何在?其次,道家如何阐述形而上的关系,人作为形而下世界之一员,凭什么可以体认形而上之道,他的资格何在?再次,宇宙法则

① “关联性宇宙论”主要是从原始科学的角度,通过阴阳、五行等观念,整理自然与人事之间的范畴对应关系,以说明古代中国人的关联性思维;这里说的“人文化宇宙观”则是强调古代中国宇宙观关注人事的思维特色,这种关切不一定通过范畴对应来体现,自然与人事之间的关联被认为具有更深层次的学理依据。西方汉学界对关联性宇宙论的探讨可参见[英]李约瑟:《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》,何兆武等译,北京:科学出版社/上海:上海古籍出版社,1990年,第302—328页;[美]史华慈:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2004年,第363—394页;[英]葛瑞汉:《论道者——中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第359—426页等。安乐哲《和而不同——中西哲学的会通》(温海明译,北京:北京大学出版社,2009年,第201—204页)、陈来《中华文明的核心价值》(北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第4—10页)等论著对这方面的研究有简要评介,可参阅。

② “物”的问题在早期中国思想史上并不是很受关注,但在道家学说里却受到了高度重视。简而言之,“物”在道家学说里大致具有以下几方面含义:(1)泛指一般性的自然事物,如道家话语里常见的“万物”;(2)特指与内心相对的“外物”,这在庄学中比较常见;(3)对某个对象的一种称谓,如《老子》第二十五章“有物混成,先天地生”的“物”意指“道”。本文所讨论的“物”主要是在第一种含义上使用,包括道家语境中的“天地”、“阴阳”等形气之大者。

③ 这一方面的具体讨论可参见王博:《老子思想的史官特色》,台北:文津出版社,1993年,第41—55页;王中江:《道的突破》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第八辑,上海:上海古籍出版社,1995年,第1—11页。

④ 关于“德”观念在前诸子时期思想史上的意义,可参见郑开:《德礼之间——前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第74—94页。

⑤ 目前学界对此话题也有一定程度的探讨,如许抗生、王中江从“物性论”的角度解释万物之德(参见许抗生:《老子与道家》,北京:新华出版社,1993年,第21—24页;王中江:《出土文献与先秦自然宇宙观重审》,《中国社会科学》2013年第5期),而安乐哲则基于“焦点—场域论”(Focus—Field Theory)对道家“德”观念作出宇宙论层面的理解,见Roger T Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1989)。另外,也不乏一些论著在解释“德”的概念时已留意到它在万物场景中的含义,可参见高亨:《老子正诂》,北京:清华大学出版社,2011年,第26—31页;陈鼓应:《老庄新论》,北京:中华书局,2008年,第148—149页;郑开:《道家形而上学研究》,北京:宗教文化出版社,2003年,第186页;罗安宪:《虚静与逍遥——道家心性论研究》,北京:人民出版社,2005年,第91—92页;[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》,王启发、曹峰译,郑州:中州古籍出版社,2009年,第244—245页;[美]艾兰:《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》,张海晏译,北京:商务印书馆,2010年,第117—126页等。总的来看,这些相关研究具有一定的启发意义,但其间主要是词义的训释,或是在讨论其他话题时兼及物德问题,这一论域在整体上仍未得到足够的关注。

如何化用到人事领域,尤其是无形无名、超绝言象的“道”,它的落实途径具体何在?前两个方面其实是重新审视自然之道被运用到人间的必要性和可行性问题^①,第三个方面则具体关注如何化用自然法则。

这些问题都与道家宇宙观的思维特色密切相关,并且在不同程度上都超出了以“道”为中心的研究视域。我们不否认“道”是道家哲学中的最高范畴,然而如果仅依靠对“道”的诠释,上述几个方面的问题将很难获得深入的探讨。为此,我们需要突破传统的研究视域,进一步开掘道家哲学的其他资源。而一旦适当转移研究视域,我们就会发现,道家对上述问题其实另有说明。“道”的正当性如何被揭示,“道”、“物”关系如何被界定,以及人类的悟“道”资格如何被确认,宇宙观对人事的指导意义如何具体落实,诸如此类的问题都与“物德”话题有着不同程度的关联,有待我们系统阐发。

二、物德话语的价值意蕴与“道”的正当性

在道家宇宙观中,万物从何而来、因何而在是道家诸子共同关注的首要问题。如张岱年所指出的,此前人们都认为万物根源于“天”,但道家自老子开始,则进一步向前溯求“天”的起源,探寻天地万物所由来的“本根”^②。对于这一本根,道家主要是从“天道”思想提炼出“道”的概念并用以称谓之,认为宇宙自然一切事物皆由此化生而来,并以此作为存在发展的根据^③。对此,我们一般没有疑问。但问题在于,道家对本根的探求并非完全出于对万物起源的好奇;更重要的是,他们关怀人事,尝试觅求解决人事问题的总方案。那么,自然世界的万物根源,何以能用来解决人事问题,道家是如何考虑这个问题的?这个问题关乎“道”的价值属性,对此我们通常采取默认的态度,如余英时就曾指出,道家肯定一切价值都有一超越源头,“道”不仅是万有之源,而且也是价值之源^④。整体而言,这种论断是成立的;但万有之源何以成为价值之源,余先生没有作出进一步的阐述。基于同源性思维,道家认为宇宙本根既是万物之根源,也是人事之依据,但他们并不是直接默认本根的价值正当性,而是在某些情境下对此进行了一定程度的揭示,这些揭示与宇宙观语境下的物德话语密切相关。

在道家看来,作为宇宙起源的“道”演化为各种具体事物,就好像母体生育后代一样,是一个从统一到多样的分化过程。因此,在他们的话语系统里,本根如何演化为事物,也就成了前者如何生养后者的问题。如史华慈曾指出的,古代中国人解释宇宙的起源,主要是通过生养(procreation)的隐喻,而不是制作(fashioning)或创造(creating)的隐喻^⑤。这一点在道家思想里有着相当典型的表现。在生养隐喻里,“道”作为万物之源,也就具有了生养者的意义。耐人寻味的是,原属人文范畴的“德”也出现在这种隐喻中,成为万物生成论里的重要概念。如《老子》有言:

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之,长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。(第五十一章)

在通常情况下,我们都将“德”定位为人事概念,通过“道—德”关系说明道家关于天人之际的思想,认为“德”是“道”在人类生活中的落实和运用。但生养隐喻中的“德”却表现出一种很不同的意蕴,这一现象应引起充分重视。

^① 对于这两个前提性的问题,我们往往都认为是不证自明的,从而将关注点放在如何把握“道”上。从人生论、政治哲学角度来看,道家典籍的某些话语已然预设了“道”的“善”,或者默认了人的悟“道”资格,对此我们也采取默认的态度固无可;但从更大范围的宇宙观层面来看,道家对这两个问题其实是别有考虑的,并且都有不同程度的阐述,只是我们通常默认了这两个前提,而对道家的相关说明未予以重视。在某种程度上,道家之所以在人事理论场合默认这两个方面,与他们在宇宙观层面曾作出过说明不无关系。

^② 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第17页。

^③ “道”是道家对本根的主要称谓,此外道家也使用了“朴”、“始”、“无”、“一”、“太一”、“恒先”等符号指称之。

^④ [美]余英时:《中国思想传统的现代诠释》,南京:江苏人民出版社,2006年,第5—6页。

^⑤ [美]史华慈:《古代中国的思想世界》,第25页。

从文辞上看,“德”在生养隐喻里起到了两种表意功能。第一种情形是概括母体(道)生养后代(万物)的效能,这主要体现为引文中总结性的“玄德”概念。《文子》亦有言:

畜之养之,遂之长之,兼利无择,与天地合,此之谓德。(《道德》)

天常之道,生物而不有,成化而不宰,万物恃之而生,莫知其德。(《道原》)

《道德》篇用“德”来概括前面的生养行为,句式上与《老子》末句相似,但内容上更接近《老子》的“长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之”。《道原》篇与《老子》末句内容相近,“莫知其德”的“其”字说明,“德”的作用者即是前面的“道”。

类似的情形还见于《管子·心术上》:

虚无无形谓之道,化育万物谓之德。……道也者,动不见其形,施不见其德,万物皆以得,然莫知其极。

对《老子》“玄德”的表现,《管子》赅之以“化育万物”。“施”意指施用,亦即前文的“化育万物”,而“施不见其德”的“其”与《文子》“莫知其德”的“其”一样,说明化育行为的发动者即“道”。

另一种情形则显得有些特别。在万物生成过程中,“德”也具有类似于母体的意义,作为养育功能的发动者,与形而上的“道”一并生养万物,同时受到万物的尊崇。这首先体现在《老子》的“德畜之”提法中,而《文子》也说:

故物生者道也,长者德也。……夫道、德者,所以相生养也,所以相畜长也。(《道德》)

这是对《老子》“道生之,德畜之”的某种阐释。“相”意指共同,“相生养”、“相畜长”说的是“道”、“德”共同养育天地万物。《庄子》也说“形非道不生,生非德不明”(《天地》),“德”与“道”共同发挥着生养万物的作用。这一情况已经引起某些学者的注意,如王中江认为,“德”在此具有“形上化”的意义,对于万物存续而言,“道”是最高养护者,“德”是起到辅助作用的养育者^①;曹峰则指出,道家宇宙论包括发生与成长两个序列,生的主体是“道”,而成的主体则是“德”,“道”生万物之后,仍需“德”继续养成^②。这些观点倾向于将“德”理解为实体性概念,与严遵“道父德母”的解释(《老子指归·治大国篇》)思路相近。

一般来说,“德”是一个功能性概念,表示某个对象的某种性能。在前诸子时期,“德”主要是指王族具有的一种品质(有时也隶属于“天”),在儒家思想中指君子所应培养的良善品质,而道家则将其运用到生成语境,用以指称“道”化育万物的功能表现。目前学界作此解者不乏其人^③,英语世界中的一些汉学家将道家的“德”译为“The Power/Potency/Efficacy of Tao”^④,也是基于类似的思路。上述第一种情形下的“德”支持这种理解,《韩非子·解老》有言“道有积而积有功,德者道之功”,可视为此义的简明概括。上述另一种情形下的“德”,在含义上与前者并无根本差异,只是在文辞表述上显得有所不同。古人用语有时会考虑措辞方面的因素,如为了文句对称,在语义上难免会造成分歧,但这并不影响我们对概念内涵的理解。如《老子》第五十一章首句在帛书甲本作“道生之而德畜之,物形之而器成之”,“而”字更多地是出于文句对称的考虑,但“德”的所指和后面的“玄德”并无实质差别。类似地,《文子》“物生者道也,长者德也”、《庄子》“形非道不生,生非德不明”等说法,也不排除文辞对称的考虑,但在内容上都是强调“道”在万物生成过程中会持续地发挥养育功能。说到底,“德”

① 王中江:《道家形而上学》,上海:上海文化出版社,2001年,第173-178页;《出土文献与先秦自然宇宙观重审》,《中国社会科学》2013年第5期。

② 曹峰:《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》,《中原文化研究》2014年第4期。

③ 参见严灵峰:《老庄研究》,台北:台湾中华书局,1979年,第87-90页;刘笑敢:《老子古今——五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第534页;[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》,第244-245页等。

④ 分别参见 Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought* (New York: Grove Press, 1958), 189; Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1989), 218; Hans-Georg Moeller, *The Philosophy of the Daodejing* (New York: Columbia University Press, 2006), 41-42。

与“道”都指涉万物生成的总根源，一言其用，一言其体，只是在某些语境里可能出于语辞表述的需要，而直接以其功用为主词，但这并不意味着宇宙万物的生成有两个原初发动者。

以上的讨论是一种语义学解析，需要进一步关注的问题则是，原属人文范畴的“德”何以出现在万物生成论中——道家为什么用它来标示“道”的功能，而不用其他概念？从思想史研究的角度来看，“德”与“道”在前诸子时期并无直接关联，但在道家话语里此二者发生了紧密联系，“德”的指涉从“天”或者“王”的品行变成了“道”的表现，此间的演变情况值得注意。诚如劳思光所言，一切个人或学派的思想理论，根本上必然是对某一问题的答复或解答，如果找到了这个问题，便可掌握这一理论的总脉络^①。那么，道家的物德理论究竟是对什么问题的回答呢？

在晚周时期的“哲学突破”中，诸子对早初的思想资源并非采取一种决裂的态度，而是在传承延续的基础上，通过不同向度的诠释界定，赋予旧观念以新的意义，在思想文化的连续发展中实现了哲学义理的突破。道家较之其他学派虽然表现出更多的批判性，但在这一点上并不例外，只是他们的改造程度可能更高些罢了。道家将作为人文符号的“德”追溯到万物生成的话语场景，指涉万物的起源及其化生万物的表现，“德”的观念在很大程度上被予以了改造与重塑，但这并不意味着道家的物德话语对于早初的思想资源就没有沿承的一面。美国学者孟旦就很关注道家之“德”与前诸子之“德”在思想上的联系，他认为“德”表示“道”生成万物的功效，与它在早期含有恩惠之义有关，道家接受了这种意义，并将它首先赋予“道”^②。从词源角度来看，孟旦的说法不无根据，“道”普遍生养万物，顺任万物自然发展，对万物而言，此乃莫大之恩惠，故可谓之“德”。河上公以“道之所行恩德”来解释老子的“德”（《老子河上公章句·养德第五十一》），所持据者也当在此。

不过，这种说法主要考察的是道家对“德”字的语义转化，却忽视了这一符号在观念史上的重要文化意义。在前诸子时期，“德”具有相当特殊的地位，尤其是在周革殷命的正当性问题上，它具有非同一般的评价功能。对于探讨道家物德而言，这一情况需引起注意。自从周人通过“皇天无亲，惟德是辅”（《左传·僖公五年》引《周书》）解释了他们革命的正当性之后，“德”的观念作为周政权合法性的根基，一直备受统治阶层的倚重。在“以德受命”的政治意识形态里，“德”成为了判定政权是否正当的核心标准，它的评价功能比其他任何概念都难以比拟的。后来，随着评价对象的进一步扩展，尤其是到了诸子时期，它的意义从政治场合走向了一般的伦理场合，成为评判人事领域是非善恶的关键符号。道家沿用了“德”的评价功能，但他们的运用并不限于人事领域，同时还将它适用到宇宙场景，对自然世界的相关情况进行善恶评判，尤其是通过“德”来概括“道”的功能表现，对万物之源及其生成功效予以正当性评价^③。

通过比较描述性的生成论与评价性的物德话语，这一情况更容易被反映出来。较之先秦其他学派，道家对万物所由来的探索兴趣更浓，在各种道家典籍中我们可以看到多种多样的万物生成论，如：

道生一，一生二，二生三，三生万物。（《老子》第四十二章）

一生两，两生叁，叁生母，母成结。（《凡物流形》）

恒先无有，朴，静，虚。朴，大朴；静，大静；虚，大虚。自厌不自忍，或作。有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。（《恒先》）

① 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第10页。

② [美]孟旦：《早期中国“人”的观念》，丁栋、张兴东译，北京：北京大学出版社，2009年，第139页。

③ “德”在早初的价值评判功能主要表现为两种情况：一种是“德”本身意味着正当，在词性上来说它是一个褒义词；另一种是“德”被用为中性词，通过前面的修饰词发挥评价功能，如“明德”、“懿德”、“嘉德”等是进行正面评价的提法，而“凶德”、“暴德”、“逸德”等则发挥了相反的功能。后来儒家主要继承了第一种用法，将“德”的意义基本上正面化了；在道家思想中两种情况都有体现，如《老子》的“上德”与“下德”、《庄子》的“真德”与“欺德”、《黄帝四经》的“正德”与“逆德”，即属于前述的第二种情况，而本节讨论的指涉万物根源及其表现的“德”则属于第一种情况。

这些生成模式的具体内容不尽相同,但它们都是在描述万物从何而来,其具体演化过程如何,至于这种生成演化在价值上正当与否,则并无具体说明。《恒先》不仅叙述了万物生成的环节,而且还描述了宇宙的原初状态(“无有,朴,静,虚”)。类似的描述也见于以下文本:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆。(《老子》第二十五章)

夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存。(《庄子·大宗师》)

恒无之初,迥同太虚。虚同为一,恒一而止。湿湿梦梦,未有明晦。(《黄帝四经·道原》)

这些话所描述的状态也并非完全相同,但总的来说都是关于本根的自然性方面,而关于本根在价值上的正当性,这些说法并未给出界定(“有情有信”谓真实有信验)。综合来看,在前引几种生成模式和关于本根的描述中,宇宙观的价值维度尤其是万物之源的价值正当性并未获得明确的揭示。

但是,当具有鲜明评价功能的“德”被置入万物生成的语境时,情况就发生了很大的改变。这种语境下的生成论已经不纯粹是对万物由来的事实性追溯,而是同时还带有了价值评判的意味,前文所引的物德话语很好地说明了这一点。如《老子》第五十一章的“道生之而德畜之,物形之而器成之”(帛书甲本),若纯就万物生成的自然情形而言,这句话也可说成“道生之,畜之;物形之,成之”,但《老子》补充了“德”和“器”,情况就发生了变化。形而下之“物”主要涉及事物的自然属性,而“器”则强调事物的有用性,已带有价值评判。从“物”到“器”的过程,即是从自然物到可用物的一种转化。类似地,在形而上层面“道”也偏重于指称自然性方面,而“德”则强调化育万物是一项大功德,是一种良善的举动。从“道”的起源到“德”的发显,是这一良善行为逐渐推进的表现。该章末句说“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”,则进一步总结了这一情况的正当性。又如《管子·心术上》说“虚无形谓之道,化育万物谓之德”,“道”所指的“虚无形”主要是说本根的自然属性,而用“德”来概括“化育万物”,则揭示出这一功能的正当性。此外,《文子·道德》记载了“文子”问“道”、“德”,“老子”分别用“无为无形”、“兼利无择”来回答,这也体现了二者义涵各有偏重,后者的“利”字点出了万物皆受善待的意义,而这一意义正是作为评价符号的“德”所要凸显的内容。

从观念渊源上看,道家的“道”主要源于早期史官的天道思想,后者在很多情况下是指宇宙自然规律,虽然在某些情形下也具有一定的人文意义^①,但比起被视作衡量政治正当性之核心标准的“德”,它的价值意味显然要弱一些。道家从天道思想中抽象出形而上的“道”,对前者的自然意义仍有所保留,通过比较描述性的生成论和评价性的物德话语,这一情况更容易被反映出来。因此,在某种程度上,“道”的价值意味需要“德”来加强,它的正当性需要“德”来凸显。即此而言,“德”在生成论中的意义就不仅在于概括“道”化育万物的表现,更重要的还在于它的评价功能。道家通过“德”的标准肯定了“道”的正当性,因之也确认了万物之源亦是最高的“善”,世间诸善皆本于此。在人事理论场合,道家整体上表现出价值重估的立场,而那些重新勘定的价值取向皆以“道”的“善”作为普遍依据。如《老子》说“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”,这与该章“夫莫之命而常自然”、第25章“道法自然”在义旨上是相通的,意谓“道”生养万物,但又不会占有、主宰万物,而是“以辅万物之自然”(第六十四章)。《老子》通过“德”的概括和评价,对“道”的表现作出了善的判定,从而为世人所应做到的“不有”、“不恃”、“不宰”,也即顺任自然,提供了价值上的依据^②。

总体而言,道家宇宙观不仅是对自然事物的穷根究底,同时也是对价值来源的形而上求索。而且,道家并非直接默认“道”的正当性,而是作出了相关的具体说明,尤其是在本节讨论的物德语境中。这些话凸显了万物之源的价值维度,使道家宇宙观与古希腊关注物理性本原(arche)的自然

^① 关于早期天道含义的讨论可参见陈来:《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第79—84页。

^② 关于道家宇宙观具体如何指导人事,我们在第四节会有专门探讨,这里不作详细展开。

哲学表现出根本性差异。在道家看来,这个世界整体上就是一个价值世界,一切自然事态都有其自身的合理性^①,人类社会作为价值世界的一部分,应当和世界之整体和谐一致,这是人类参与、融入普遍之“善”的必要方式。道家宇宙观之所以具有指导人事的意义,这种同源性思维正是其最终根据。

三、形而上下的通贯性与人的悟道资格

先秦诸子的言论往往是即事而发,随境而谈,同一术语在不同语境中可能承载言谈者的不同用意。不仅在不同的思想文本之间如此,即便在同一文本中,同一术语的内涵也可能会随着场合改变而发生变化。洛夫乔伊(A. O. Lovejoy)认为各种学说体系都是复杂而多元的结合体,可以从中分解出一些单元观念(unit ideas),但它们的含义难免具有模糊性,因此观念史研究离不开哲学语义学的辨析,需要考察由模糊性所产生的复杂结合方式^②。洛氏所强调的观念的模糊性在先秦诸子学也是很普遍的现象,我们所要疏证的术语在不同语境下因而难免会有多方面内涵。不过,含义的模糊性与结合方式的复杂性之间也许是互相影响的,观念内涵的多样化也可能是彼此之间结合方式不同所致。如在道家物德论中,诸单元观念(以“德”、“物”为中心,还涉及“道”、“性”、“人”等)具有复杂多层的结合方式,不同模式下的物德话题表现出不同的内涵。在生养隐喻里,“德”作为化育万物的持续性动力,具有一定的超越性地位;而在其他场合,“德”又可以内在于万物,转而成为表征事物自身所具性能的一个术语。前面我们已经讨论了前一种结合方式。本节主要关注后者,简要来讲就是要弄清楚物德所指涉的万物性能究竟是何种意义上的性能,于此相关,还会涉及道家如何论定形而上下的关系,以及人类凭什么可以体“道”的问题。

由于“德性”一词在后来常被用作同义复词^③,我们很容易受此影响,认为物德即物性,是指事物得自于道的具体属性。这种看法不无根据,如《庄子》曾用“鸡德”(《庚桑楚》)、“狸德”(《徐无鬼》)等提法表示该物的属性。不同的事物具有不同的属性,各物之德与本根之道表现为“多与一”的分总关系,所谓“道散而为德”(《文子·精诚》)、“德总乎道之所一,……道之所一者,德不能同也”(《庄子·徐无鬼》)。“德”作为“道”在各物当中的特殊分化,并非“全有”之“道”,二者之间似乎构成了柏拉图所讲的现实和理念的“分有”关系^④。

但更需注意的是,道家在不同场合中对“德”与“性”其实有不同的界定。尤其是在那些二者同时出现的段落中,其间的区别更容易被感受到。如《庄子》有言:

泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形,物得以生谓之德;未形者有分,且然无间谓之命;留动而生物,物成生理谓之形;形体保神,各有仪则谓之性。(《天地》)

在此,“性”表示事物具有的不同特质,其间的“各”字说明“性”是对“泰初”之“无”的一种分有;但“德”的所指显然不同,它意味着事物得自于“一”而以其为生者,这里的“一”字表明事物所得尚未出现多样分化。以“得”言“德”的说法也见于《管子·心术上》:

德者,道之舍,物得以生生,知得以取道之精。故德者,得也,得也者,其谓所以然也。

^① 从现代元伦理学的角度看,也许可以说道家在这方面犯了“自然主义谬误”(the naturalistic fallacy)。元伦理学强调事实与价值的二分,认为那种将经验性的事实和伦理价值相关联的做法是一种“自然主义谬误”。但上世纪后半叶逐渐兴起的“新自然主义”则开始反思那种把事实与价值看成逻辑无涉的观点,认为二者虽有所区分但也具有内在关联,从“是”可以推导出“应当”。古代道家并没有像现代“新自然主义”那样,对事实到价值的过渡进行推导,在他们看来世界本是价值的世界,自然属性的情况同时也是合理正当的,而在描述这个世界时,道家有时主要陈述这个世界的自然属性(如前引几种生成模式),有时则会把这个世界的普遍价值揭示出来(如物德话语)。

^② [美]洛夫乔伊:《存在巨链——对一个观念的历史的研究》,张传有、高秉江译,南昌:江西教育出版社,2002年,第1-2、13-14页。

^③ 先秦道家典籍并未出现“德性”一词。据笔者目前所查,在先秦时期“德性”一词见于《礼记·中庸》的“尊德性而道问学”,它的流行应该是秦汉以后的事情。

^④ 参见[古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1986年,第266-271页。

“德”是“道”在万物当中的寓舍，万物所得于此而以其为生者便是万物的“德”。通过“德者得也”的义理声训，《心术上》此文也使“德”的意义转而成为表征万物内在性能的一个术语^①，但它没有显示出这一术语和“性”的区别。《庄子》“泰初”段还提示了“德”在“生”之前、“性”在“生”之后，从阶次上看，有所得方有所生，有所生方具其性，《庄子》其他地方还说：

道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。（《庚桑楚》）

“德”本源于“道”，显发为“生”，而“生之质”则为“性”，这里也反映了“德”是“性”的前提条件。《淮南子·缪称训》说“道者，物之所导也；德者，性之所扶也”，在一定程度上是对此语的相关阐释^②。

就物性之所由来而言，道家认为其直接来源是物德，而最终来源则是“道”，“德”是“道”分化为各物之“性”的一个中介^③。问题是，这一分化的图式具体如何，作为中介的物德又意味着什么呢？宋人江袤曾有以下比喻，对理解这一问题有一定的启发：

无乎不在之谓道，自其所得之谓德。……试以水为喻。夫湖海之涵浸，与坳堂之所畜，固不同也，其为水有异乎？江河之倾注，与沟浚之湍激，固不同也，其为水有异乎？水犹道也，无乎不之，而湖海、坳堂、江河、沟浚，自其所得如是也。……由是观之，道非有余于德也，道散而德彰；德非不足于道也，德成而道隐。（焦竑《老子翼》卷三附录）

江袤用无所不在的水比喻“道”，用各地的水比喻“德”，各地的水虽然位置不同，但其为水并无差异。如果将物性话题也考虑进来，那么对江袤的水喻可作出如下推进：“道”可比于水的全部体性，而“德”可比于各地之水潜蕴的全部体性，至于“性”则可比于各地之水实际表现的不同特质。“道”与“德”均指水的全部体性，所不同者在于前者就无所不在的水而言，后者就某地的水而言，但纯就水的体性而言二者并无差异，所以说“道非有余于德也”、“德非不足于道也”。从“德”到“性”的实现过程，则是各地之水的潜质由于现实因素的限制，未能全然昭显，而表现出各种各样的具体形式，如因地形所限，湖水的流动性就没有河水那么强，但湖水与河水皆潜蕴了水的全部体性，这一点不会因为地形的不同而有所改变。

在江袤的水喻中，“道”与“德”虽然表现为“一”与“多”的关系，但这里的“多”只是个体数量的“多”，而不是指个体属性的“多”。数量上的“多”不会影响“道”在事物中的整体潜蕴，这是物德之所指；属性上的“多”则是“道”在事物中的实际分化，这是物性之所指。虽然物德在某些情形下也具有特性的意义（如前引“狸德”之类），但更值得关注的则是物德与物性的语境显然有别。就区别而言，物德并不是“分有”本根，而是整体性地“全有”。安乐哲基于焦点一场域论（focus-field theory）解释道家之“德”，指出，当聚焦于某个具体事物时，“德”意味着该物的“个体化原理”（a principium individuationis），但某物的“德”作为场域中的焦点，关联四周，蕴含全域，就此而言它也意指“整体化原理”（a principle of integration）^④。安氏注意到了事物之“德”所具有的整体化意义，不过他没有进而关注物性问题，而道家实际上还通过物性阐述了事物所表现出来的多样性。孟旦认为道家思想里有

① 不同于后世声训，先秦时期义理声训的主要目的不在于解释某字的原义，而是借用同音的他字赋予某字以新的意义，如“德者得也”的义理声训，赋予“德”以事物有得于本根的意义。关于义理声训问题的讨论可参见王力：《中国语言学史》，太原：山西人民出版社，1981年，第1-2页。

② 留意到“德”与“性”的区别，亦可帮助我们重新理解另一些话语的含义。如关于《庄子·骈拇》所言“骈拇、枝指，出乎性哉，而侈于德”，一种常见的解释是将“德”、“性”视为同义，此句因而被解为：骈拇、枝指是出自本性吗？它们已超出了本性。实际上，“德”与“性”在此是两个不同的概念，此句意为：骈拇、枝指是与生俱来的，但它们超出了应有的德。后文还说“附赘、县疣，出乎形哉，而侈于性”，“性”与“形”也是两个不同的概念，此句意为：附赘、县疣是形体所具有的，但它们超出了与生俱来的本性。总的来说，骈拇、枝指是先天而有但超出了应有的德，而附赘、县疣则是后天长成但超出了本性所然。

③ 关于“德”的中介意义已有研究者予以指出，可参见陈鼓应：《论道与物关系问题（上）——中国哲学史上的一条主线》，《哲学动态》2005年第7期；王中江：《道家形而上学》，第175-176页；郑开：《道家形而上学研究》，第186页；罗安宪：《虚静与逍遥——道家心性论研究》，第91-92页等。

④ Roger T. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought*, 127.

一个基本矛盾：“基于道是统一的这一事实，道不能在此物多而在彼物少；但将道说成是存在于无穷事物之中，道不再是统一的，而是被切分了。”^①孟旦的发现不无启发性，但这似乎不能说明道家思想存在矛盾。实际上，道家通过物德与物性分别陈述了潜在的“全有”和现实的“分有”这两个方面的义理。

围绕物性如何可能，道家有一动态的考虑，从纯粹的统一性到事物潜蕴的统一性，再到事物现实的多样性，丰富多彩的形而下世界渐以显化。在这一图式中，“德”作为本根在事物中的整体潜蕴，既不同于多样化的“性”，也不同于形而上超越的“道”，而是成为“道”分化为各物特性的必要中介。也正因有了这一中介，道家所讲的形而上与形而下并没有成为柏拉图式的理念和事物的二元分立关系。不同于西方哲学的分离思维，道家宇宙观中的本根与事物虽然有别，但前者并非孤绝的存在，而是必会落实在事物中。诸如“万物得一以生”（《老子》第三十九章）、“道无所不在”（《庄子·知北游》）、“道满天下，普在民所”（《管子·内业》）等等提法，对本根普在万物的义理虽已有所陈述，但尚未进行概念上的抽象，而“德”的理论功能恰在于使这一义理在概念上获得了凝练与安顿，从而成为道家宇宙观中通贯形而上下的代表性符号^②。

在道家看来，从潜在统一性到现实多样性的分化，乃因形而下世界的各种限制使个体潜质没有充分展现出来。如前引《庄子·天地》之“形体保神，各有仪则谓之性”，形体似乎就是导致“物得以生”的“德”未能全然昭显的一种限制。前引文字并没有直接否定形体，但紧接着的后文却隐含着此义：

性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣；喙鸣合，与天地为合。其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。

被形体所“保”的“神”，也就是“性”，是应当予以改造的，如此才能让生命原即内蕴的“德”全然焕发，从而归同于“泰初”，“至”字所强调的正是生命潜质自由绽放的透彻状态^③。这一状态也就是“不知耳目之所宜，而游心乎德之和”（《庄子·德充符》）的境地，“不知耳目之所宜”意谓化除了形骸躯体的不良拘囿，倘能如此即可畅游于“万物皆一”的“德之和”。除形体之外，道家体察到的限制因素还有很多，如诱于名利、困于情感、拘于俗智等等，都有可能导导致生命潜质无法充分焕发，从而也就有了人在现实世界里的各种缺陷。对于这些限制因素，《庄子》将其概括为“德之累”（《庚桑楚》），认为生命的意义即在于化除掉各式各样的牵累，开发吾人原即内蕴的潜质之德。此内蕴的整体性一旦全然焕发出来，又何来他己之分，又岂会留意物我之别？所以《庄子》还说“之人也，之德也，将旁礴万物以为一”（《逍遥游》），这里所阐述的也是内蕴之德全然开发，而与万物浑融为一的齐通之境。

由此可见，正因有了这一内蕴潜质，生命才有可能即此开发释放，进而达至“天地与我并生，万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的齐通之境。虽然这一潜质由于现实的羁绊而未能完全展现，但人可以通过内向的体认，化除外在的牵累，让潜存于我身的整体性充分焕发出来。因此道家崇尚的齐通之境并非倡导人们逐求一个外在的目标，而是提醒人们向内省察那原本固有的生命本根。而此等省察的方法及其效果，也就是通常所说的工夫论和境界论的内容，前者告诉世人应该“怎么做”，后者则阐述做成了以后会“怎么样”。然而，此间还有一个前提性的问题——人“凭什么”可以这样做，这是

^① [美]孟旦：《早期中国“人”的观念》，第143页。

^② 从观念史演变的角度来看，物德在这方面的理论功能并非从一开始就那么明朗。《老子》说“万物得一以生”，但尚未将此概括为“德”，《老子》的物德思想主要属于生养隐喻，如前述“德畜之”、“生而不有……是谓玄德”等。而《庄子》则将万物所得明确概括为“德”（“物得以生谓之德”）。这一演变现象也见于《管子·心术上》的经文和解文。经文有言“化育万物谓之德”，亦属生养隐喻，但解文“德者，道之舍，物得以生”虽然也延续了“生”的思路，但它更关注“道”落实在万物、为万物所得的意义。由此来看，“德”成为通贯形而上、下的代表性符号，与“德者得也”义理声训的出现不无关系。

^③ 形体作为一种限制在这里并不是很明显，在《庄子·德充符》里形体问题受到比较集中的关注，作者认为形体是对内蕴之德的一种拘囿，若想达成“游心乎德之和”的透彻境地，则需要化除对形体的执念。

关乎人能否体认大道的资格问题。对此道家实有独到的考虑：如果说“道”、“性”之间的不一致决定了吾人有开发迈进的必要，那么，作为生命潜质的内蕴之“德”则是吾人之所以能够即此开发迈进的资格所在。

世间万物既然皆潜蕴了“得以生”的全体之“德”，那么，人作为形而下事物之一种，必然也是如此。基于同源性思维，道家通过物德观念确认了人类之所以能够向内体认本根的行动资格。这一理路与佛家用“如来藏”来说明人人皆有佛性不乏相似之处。诸法万有原即内藏真如本性，但众生未免执迷于尘世的虚幻假象，真如本性不得其然，是故，破除对幻象的执迷，方可昭显内蕴之真如。由乎此，“如来藏”即确认了人人皆可成佛的资格。类似地，道家也认为虽然物性各有不同，但这并不影响物德的浑然全有，生命的意义即在于化除各种限制，开发原即内蕴的整体潜质。不过，道家并不否认现象界的真实性，虽然世间存在对内蕴之德的诸般限制，但道家并不以此为虚幻，而是在承认其现实性的前提下，指明这些牵绊与拘囿都是可以超越的。

总而言之，我们可以通过纯粹的统一性、事物潜蕴的统一性、事物现实的多样性这一动态视域来把握道家关于物性如何可能的思考。在这一图式中，物德作为本根在事物中的整体潜蕴，是“道”分化为各物特性的必要中介，成为道家宇宙观中通贯形而上下的代表性符号。世间万物皆蕴有本根之全体，人作为形而下事物之一员，必然也是如此，这是人之所以可能体认大道的资格所在。基于同源性思维，物德观念使人类悟道具有了宇宙论的根基，同时也承认了人类以外的事物亦潜蕴本根之全体。既然如此，人类以外的事物是否也能开发内蕴的潜质呢？从义理上来说，只有人具备灵智，能体认到内蕴之德，从而即此开发迈进，成为体道葆德的真人，而人以外的物并无此等智慧，不可能像人那样体认、开发内在的潜质。但这只是理论推导，道家对这个问题并没有明确的交代。与早期儒家通过“人、物之异”确立人的成圣资格不同^①，道家主要是通过“人、物之同”确立之。后来，在宋明理学中，儒者们关于成圣资格的思考则是综合了这两个方面。如朱子一方面说“人人有一太极，物物有一太极”（《朱子语类》卷九十四《周子通书》）、“以理言之，则无不全”（《朱子语类》卷四《性理一》），认为人与物皆含具了“理”的全体，另一方面则又指出“以气言之”则人与物各有不同，“惟人得其正，故是理通而无所塞；物得其偏，故是理塞而无所知”（《朱子语类》卷四《性理一》）。由此，朱子不仅确认了吾人皆可存养天理而成为圣人的资格，并且也从根本上杜绝了人以外的物得以成圣的可能。如果暂不考虑具体内涵，而仅从概念的层次来看，则朱子所讲的“理”接近于道家的“道”，其“天命本然之性”与“气质之性”则接近于道家的“德”与“性”。但不同的是，朱子通过气禀的正偏与清浊对“气质之性”的差异作出了根本性解释，由此说明了只有人方具备成圣的资格；而道家虽然也提到了现实世界的一些限制，但他们对人和物的“性”有何不同、为何不同等问题并未给出相应的阐述，所以也就没有在理论上进一步确认“性修返德，德至同于初”只是人类特有的行动^②。

四、宇宙秩序到人间秩序的落实途径

道家物德论虽然是即物而谈，但其关注点却是人事问题，“物”的话题在他们的学说中的作用主要是提供宇宙论支撑。一旦提供了宇宙论依据，“物”也就从“性修返德”的视域中隐退了。基于同源性思维而在宇宙自然中寻求人事之依据，这不仅体现在对人类悟道资格问题的探讨上，生养隐喻对价值来源的形而上求索也是此理路的一种表现。不唯如此，道家还将“德”的话语运用到天地、阴阳、四时等一些特殊事物上，用以说明这些形气之大者的自然性能及其规律。从概念的层次角度看，这

^① 如孟子认为“人之所以异于禽兽者”（《孟子·离娄下》）就在于人人皆有“四端”之心，圣人的成就即在于他能够将“四端”“扩而充之”（《孟子·公孙丑上》）。孟子是通过人人皆有而物所没有的“四端”去确立成圣资格的。

^② 虽然道家也有关于“气”的阐述，但对于“气”和“道”、“德”、“性”的内在关系他们并没有给出明细的说法。因此，“道”、“德”、“性”的图式虽然在某种程度上具有“理一分殊”的思想雏形，但其间仍缺乏系统的理论阐述。

与前节提到的“鸡德”、“狸德”等属于同一情形,均指形而下事物的现实特性;就其具体含义来说,这些说法则与“天道”、“天制”、“地之稽”、“地之度”等术语比较接近。那么,“德”与物之大者的关联具有何种意义,道家物德论之提出究竟是出于对什么问题的思考?

在道家看来,天地、阴阳、四时等作为形气之大者,也属于形而下的事物和现象,和其他的物一样,皆是从形而上本根演化而来。如《老子》说“有物混成,先天地生”(第二十五章)，“物”在这里是个称谓语,意指“道”,此语旨在说明“道”对于天地的先在性。这一点在后学文献里被说得更清楚:

天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也;道者为之公。(《庄子·则阳》)

天地、阴阳、四时、日月、星辰、云气,蚊行蛸动,戴根之徒,皆取生,道弗为益少;皆反焉,道弗为益多。(《黄帝四经·道原》)

作为形而上本根的“道”包容一切,又超越一切,小至蚊蛸戴根,大至天地阴阳,概莫能外。天地作为形之大者,也是从自然本根处禀得了自身的特质。《老子》说“天得一以清,地得一以宁”,天清、地宁的特性乃是本根在形之大者中的分化表现。对天地的品性,《老子》没有称之为“德”,但在《庄子》、《黄帝四经》、《管子》、《文子》、《鹖冠子》等一些后学文献里,则经常出现“天德”、“地德”或“天地之德”的说法。对于气之大者(阴阳),道家也用“德”指涉其性质特征,但不同于天地各有其“德”,道家只是对“阳”使用了“德”的符号,而对于“阴”则关联以“刑”的概念。这大概是由于阳气主生长,向万物施与恩惠;而阴气主肃杀,是对万物生命的一种褫夺。阴阳二气此消彼长、循环更替,也就有了四个季节的交相更迭。对于四时运行,道家也用“德”来概括它们的性能,如《管子·四时》就是用“德”来分别指称四时的节气:“(春)其德喜赢”、“(夏)其德施舍”、“(秋)其德静正”、“(冬)其德淳越”。而《管子·宙合》则用“时德”概念来总称四时的运行规律^①。

不管是蚊蛸鸡狸等物之小者,还是天地四时等形气之大者,在道家思想里皆属形而下的物,而“德”作为各物特性的称谓词,在一定程度上表达了道家关于自然世界多样化的一些看法。不过这还不是道家的全部考虑。艾兰曾注意到“德”的隐喻(metaphor)问题,按其所言,中国古人善于借助具体形象来喻示抽象概念,对“德”这一概念,往往也是通过隐喻手法来阐释个中意义^②。至于道家的物德思想,其间也不乏这种隐喻,如前述鸡、狸之德等,极有可能是通过这些事物的具体表现来喻示人类的“德”;又如《老子》第四十一章有“上德若谷”的说法,即以“谷”的低下虚空来喻示“德”的谦虚和不矜。在这些叙述中,原本描述人类品质的“德”被运用到自然物,借助后者的具体形象喻示“德”的抽象意涵。

但隐喻的进路并不能充分解释道家物德论,涉及到天地四时等物之大者的自然之德时尤其如此。殊值注意的是,在这种语境中,天地自然的“德”与人事领域的“德”,尤其是政治场景的“德”,具有某种意义的对应关系。在不少情况下,前者是对后者的一种指示和引导。如《庄子》既说“天地之德”“不产而万物化”,“不长而万物育”,同时又指出“帝王之德配天地”,“无为而天下功”(《天道》);一方面指出“天德而出宁,日月照而四时行”(《天道》),说明天的品性虽然有所显现却是自然宁静,另一方面又说“玄古之君天下,无为也,天德而已矣”(《天地》)。庄子学派将“王德”与“天德”两相对应,意在说明治国者应效法“天德”的安宁柔静,从而做到“恬淡”、“无为”。与庄子学派重在说明守静无为的原则不同,黄老学派则是通过阐述天、地具有不同之“德”,从动、静两个方面分别说明治国的道理。一方面,黄老学也重视“天德”观念,如《黄帝四经》强调“天德皇皇”、“天制固然”,而天下现状却是“莫循天德,谋相复(覆)顷(倾)”,作者表示“甚患之”(《十六经·姓争》)。另一方面,黄老学派又将“地德”的问题单独提出来,如《黄帝四经》有言:

^① 《管子》一书包含了不少稷下道家的作品,《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》是其中的代表作,此外还包括了《形势》、《宙合》、《枢言》、《水地》、《四时》、《正》、《势》等篇。参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,北京:商务印书馆,2007年,第26页。

^② [美]艾兰:《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》,第117-126页。

地[之]德安徐正静,柔节先定,善予不争,此地之度而雌之节也。《《称》》

地俗(育)德以静,而天正名以作。静作相养,德疵(虐)相成。两若有名,相与则成。《《十六经·果童》》

通过“地”的“静”和“天”的“作”,黄老学派说明了动静相成的道理,“地德”和“天德”由此便构成了对现实政治的双重规范:

无父之行,不得子之用;无母之德,不能尽民之力;父母之行备,则天地之德也。《《经法·君正》》

只有兼备了天作地静的双重品性,才能够做到“参之于天地,而兼覆载而无私也,故王天[下]”《《经法·六分》》。比起强调天德守静的庄子学派,黄老学派表现出不同的理论倾向,这与它吸收法家、儒家等学派的思想资源不无关系。

道家对天地之德的描述比较关注天地覆载万物,使之生存发展,这与《易传·系辞下》所说“天地之大德曰生”有一定的相通之处,着重强调天地对万物的大恩惠。如前所述,“道”的生养功能对万物而言也是一项大恩惠,但在这里道家更关注形之大者的天地,而不是形而上的“道”。相比于“玄闇不可得见”《《老子》第五十一章河上公注》的“玄德”,天地之德则显得更形象直观一些。但对于指导政治活动而言,这些描述同样也是原则性的,并没有涉及具体的行动方案,而四时之德的引导作用则显得更明细一些,如《管子·四时》说:

其时曰春,其气曰风,风生木与骨,其德喜赢。……是故春三月以甲乙之日发五政。^①

按时节行政的观念在《管子》书中被总结为“务时而寄政焉”《《四时》》、“唯时德之节”《《宙合》》。黄老学派依据四时之德提出的四季方案,后来在《吕氏春秋》、《淮南子》等文献里被细化为十二月的行政指南^②。有待继续留意的是,在这种方案中德刑问题受到了黄老学派的高度重视,以至于《黄帝四经》将不同季度需要从事的政治行为概括为“春夏为德,秋冬为刑”《《十六经·观》》。德刑相配合的观念在春秋时期已经出现,但在当时并没有通过阴阳这一对宇宙论范畴对其进行规范。黄老道家分别赋予阳、阴以德、刑的意义,借助于阴阳消长的原理,对德刑权力的使用作出了自然化的指导。宇宙间阴阳二者相辅相成,故人世间的刑德也要相互配合,如《黄帝四经》有“刑德相养,逆顺若成。刑晦而德明,刑阴而德阳”《《十六经·姓争》》。又因四时运行是阳先阴后,故需“先德后刑顺于天”《《十六经·观》》,此观念可谓是“务时而寄政焉”在德刑问题上的具体表现。

综合来看,天地覆载,阴阳消长,四时更替,各有其德,以此指导统治者的政治行为,构建“与天地合德”《《鹖冠子·天则》》的德政秩序,这当是道家通过“德”指涉形气之大者的主要考虑。在礼坏乐崩的春秋战国时期,如何重整秩序以挽救时弊是诸子共同面临的问题,但各家各派对此都有自己的不同思考。儒家从“不忍人之心”推出“不忍人之政”《《孟子·公孙丑上》》,尝试通过由内而外的方式来规范统治者的政治行为;墨家则寄托于“天志”,希望建立起宗教式的控制;法家则主要诉诸法律制度,试图通过“法”约束权力的行使。但道家的考虑与此上三种均有不同,他们既没有诉诸隐微深邃的人心或高高在上的神意,也没有仅限于人事领域构建一套制度规范,而是在宇宙天地中寻觅可以规范社会秩序的自然力量。

从道家思想演变来看,通过天德的自然力量规范人间秩序是较晚的一种方式,这主要体现于战国中后期的黄老学派,其中庄子学派中也有一些作品反映了这种思路。在老子学说里这种思路并不显见。当然,老子宇宙观也具有浓厚的政治关切,它主要通过“道”来指导侯王的政治行动,但是“道”无形无名、超言绝相,如何落实到人事领域还是个问题。虽然老子提供了一些工夫指引,同时也描述

① 其他三季的表述方式类似,每个季度的“德”各有不同,对应的行政方案也各有差异。

② 《管子》书中的黄老作品以“德”表征四时的性能,类似地,阴阳家则是以“德”指称五行的性能,但与黄老学派通过四时之德指导政治行动的做法不同,阴阳家的五德始终说则旨在解释王朝更替的原因。

了“道”的表现(玄德),为侯王提供效法的对象,但这些指示引导终究还是高度抽象的。在道家后学中,“道”的地位逐渐降格,从至高无上的位置被下移到可观可感的形下世界,转而指示天地万物的自然规律。如陈丽桂所见,原本《老子》中那个超乎万物之上的道,后来不得不依次递降而为天地四时之象,如《黄老帛书》在强调道之规律性的同时却总是向下降一大格,用天地自然之象来代表道^①。“道”在黄老学当中的形而下化趋势也引起了曹峰的重视,他将此总结为道家的第二类道论,以区别于《老子》中强调形而上意义的第一类道论,并指出第二类道论也就是天道论,在天地人相互联动的整体中具有更加实际的指导意义^②。

值得进一步关注的是,在这一演变过程中,不仅“道”的地位被逐渐降格,“德”的意域也表现出具体化的趋势。老子强调“德”超越于万物而普遍化育的意义,后学关注的天地四时之德则转而指示天地运行的自然规律。综合来看,道家后学的天德、天道其实都是一种形下化的降格,同时也可说是对早期思想资源的一种“回归”和重新利用。早期天道思想作为道家提炼“道”的原材料已如上述,而后学的天德思想则与早期“以德配天”的意识不无关系。早初的“德”除了表示帝王的政治品质,也可说明人格神之“天”所具有的美德,这是君王应当效仿的内容,唯此方可获取上天的认可,如《尚书·周书·吕刑》所言“惟克天德,自作元命,配享在下”,唯有以王德配当天德,才能长保天命。道家通过“德”的符号关联天地自然和政治生活,这种做法与此前的观念不乏相通之处,但又对其进行了重新定位。由于“天”的人格神意义在很大程度上被消解了,“天德”的所指遂从至高神的品德转变为宇宙天地的自然机理,并且它的内容也随之被进一步细化为阴阳消长、四时更替等自然规律。另外,暗含于此间的另一个变化是言论立场的转变。有别于早期统治者利用这一话语系统对其政权进行自我论证,道家的天德观念则是基于学理立场对社会秩序进行引导规范,在“思想与权力相分离”的社会格局中^③,尝试以天德重塑王德,为社会公共生活确定一个总的目标——与天地合德的德政秩序。

就宇宙观如何指导人事而言,天德也具备天道所具有的形象直观的规范意义,同时它还具有更鲜明的价值引领作用。在此,问题一定程度上回到了前述价值来源问题。天道的概括强调自然现象的规律性、不可违背性,而这一诉求的背后,仍是一个恰当与否的问题。通过“德”的价值确认,天地覆载、阴阳消长、四时更替等也就不仅仅作为一种不可违背的自然规律,同时也是我们人类应当主动参与、积极融入的价值世界。当然了,与“玄德”是对最高本源“道”的评价不同,这里则是在评价形而下的各种自然规律。如果说前者揭示了世间价值的最高本源,那么这里则是在涉及这一最高价值如何具体落实的问题。就此而言,天地四时之德作为“玄德”在形气之大者当中的特殊表现,构成了最高方案落实到人间秩序的一种具体途径。老子从宇宙观的宏阔立场为人事活动确立了最高方案,但在如何运用的问题上,他只是作了原则性的提示,具体如何落实则是后学们所要考虑的主要问题。对此,后学们没有选择具体而微的物之小者,而是选择了更加宏观普遍的物之大者,因为对于引导人事活动而言,后者的指示作用显然要大一些。故此,就早期道家的整体思想而言,他们关于人事与自然的考虑也就呈现出这样的一个轮回:出于人事问题的考虑,将视域拓展到自然场景,经由现象界向上推求最高方案,继而将方案经由自然万物运用到人事领域,正如在推求人事方案的过程中需要“物”作为基点,这一方案的落实和运用同样也离不开“物”的途径。

从人事到天道,复从天道到人事,这是道家同源性思维双向开展的内在理路。不同于其他学派将人事的根源直接托付给“天”,道家则更加关注双向开展中的“物”的理论意义,并通过“德”的观念在物人之间构建相契应的模式。表面上来看,这与海外汉学家所谓的“关联性宇宙论”(correlative cosmology)有一定的相似之处,但这种关联并非简单机械的范畴对应,而是基于物人同源的双向开

① 陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,台北:联经出版事业股份有限公司,1991年,第72页。

② 曹峰:《出土文献视野下的黄老道家研究》,《中国社会科学》2013年第2期。

③ 葛兆光:《中国思想史》第1卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,上海:复旦大学出版社,2013年,第77-78页。

展。这种“关联性宇宙论”虽然一定程度上也反映了道家对自然规律的探索,但总的来说并非“原始科学”,而是经由物德的价值凸显和资格确认,倾注了道家对宇宙自然的浓厚的人文考量。当然,道家宇宙观的人文色彩还是与儒墨等家有着很大的区别,这不仅体现为他们的开展路径各有差异,更体现在他们对世界价值的理解并不一致,由此导致他们对人间秩序的诉求各有不同。在这些价值考量的背后,不排除在某些情况下出于功利的需要,为了论证学说的合理性而将其依据寄托在自然世界的某个对象上的情形,但更重要的是,这些思考是古代学人对世界价值的体悟和开掘,同时也是对人类参与融入世界普遍价值的期待和向往。

五、结 语

与古希腊自然哲学源于对这个世界的惊讶不同,早期道家宇宙观主要是起于救世之弊。在挽救时弊的思想氛围中,道家当然深深关注人类自身的现实问题,但他们的思考并未停留在社会内部,而是认为人类与万物具有同源性,由此将视域拓展到宇宙自然的大场景,从中寻求可以解决现实问题的方案。在这种同源性思维中,早初道家所不甚关注的“物”获得了比较紧要的地位。而更为特别的是,原本承载人文意识的“德”观念也被运用到宇宙场景,与“物”的话题发生了复杂多层的义理关联,展现出一种别具一格的物德论。对此,我们先进行了语义上的解析,逐次疏证这一学说在不同语境下的不同形态,包括化育万物之德、万物内蕴之德与各物特性之德三种概念。在此基础上,我们关注各种理论形态所反映出来的道家对某些问题的思考与回应。关于“道”在价值上的正当性,道家并非直接默认,个中说明主要体现于生养隐喻中的化育万物之德概念上,它概括并评价了“道”的生成功效,揭示了万物之源同时也是价值之源的意味,从根本上解释了宇宙观何以能指导人事的问题。类似地,道家也没有直接默认人的悟道资格,而是通过通贯形而上下的万物内蕴之德,从宇宙论层面确认了吾人何以能体认大道的行动资格。此外,各物特性之德反映了道家关于自然世界多样化的一些看法,不过,更重要的是,他们通过天地四时之德确立了政治生活的总方向,希望将社会秩序导向与之契应的德政秩序。统而言之,物德论在不同的语境里具有不同面向的意义,集中反映了道家宇宙观所特有的人文向度。从人事到天道,复从天道到人事,这是道家同源性思维双向开展的内在理路。在这一理路当中,“物”既是推溯之基点,也是落实之途径,而由于“德”这一人文观念的融入和塑造,道家宇宙观总的来说就并非原始科学,而是蕴含着浓厚的人事关怀。凡此种种,在以“道”为中心的研究视域中已经难以获得充分解释,而物德论的揭示则为重新审视这些问题提供了一个重要视域。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

名岂文章著:论杜甫生前诗名为赋名所掩

孙 微

摘 要:关于杜甫生前文名大小的问题,目前学界存在较大的分歧和争议,然而这些争论往往将杜甫生前的诗名与赋名混为一谈,从而都忽略了一个基本的事实,那就是杜甫生前的诗名与赋名其实并不一致。杜甫因天宝九载冬献《三大礼赋》而骤得赋名,此后其诗名一直为赋名所掩,这才是唐人选唐诗中不选杜诗的根本原因,也是李杜生前文名主要差异之原因。杜甫的友人中少有称其诗才者,却多赞其赋才,杜甫亦常以汉代赋家扬雄、司马相如自称。杜诗中诸如“岂有文章惊海内”、“名岂文章著”、“百年歌自苦,未见有知音”等,都透露出杜甫对当时这种认知错位的无奈与感喟。

关键词:杜甫生前;赋名;诗名;《三大礼赋》;唐人选唐诗

一、杜甫生前诗名的表现及学界的分歧与争论

杜甫的诗歌在其生前是颇遭冷遇的,主要表现在以下几个方面:第一,大历四年(769)春,杜甫在《南征》诗中哀叹道:“百年歌自苦,未见有知音。”^①第二,杜甫同时人编纂的几种唐诗选本,如芮挺章《国秀集》、元结《篋中集》、高仲武《中兴间气集》均未选录杜诗。第三,在杜甫参与的几次盛唐诗会中,未见有诗人对其诗作加以赞誉。如天宝三载(744)秋,李白、杜甫与高适三人同登吹台(今河南开封东南)及单父琴台(在今山东单县),杜甫《遣怀》诗曰:“忆与高李辈(原注:适、白),论交入酒垆。两公壮藻思,得我色敷腴。气酣登吹台,怀古视平芜。芒砀云一去,雁鹜空相呼。”《昔游》诗曰:“昔者与高李(原注:适、白),晚登单父台。寒芜际碣石,万里风云来。”而在李白、高适的同期诗作中,却均未提到杜甫。又如天宝十一载(752)秋,杜甫与高适、岑参、薛据、储光羲等人同登长安慈恩寺塔(即今大雁塔)互相作诗唱和。高适、杜甫与储光羲的诗题都是《同诸公登慈恩寺塔》,岑参的诗题为《与高适薛据同登慈恩寺》。杜诗题下自注曰:“时高适、薛据先有此作。”岑参、杜甫在诗题和自注中都特地提到了高适和薛据,然高、薛、岑三位诗人却均未提及杜甫,仅从作诗迟速的角度恐怕并不能完全解释,从中或可想见杜甫在当时诗坛的末流地位。第四,李白对杜甫有“饭颗山”之讥。在杜甫赠李白的十几首诗中,对李白的诗才可谓不吝赞词,诸如“白也诗无敌,飘然思不群。清新庾开府,俊逸鲍参军”、“笔落惊风雨,诗成泣鬼神”、“李白一斗诗百篇”之类,不胜枚举;然而在李白赠杜甫的诗中,却只论友情,未见对其诗才有片言只字的赞誉。不仅如此,孟启^②《本事诗·高逸第三》中还载有李白《戏赠杜甫》曰:“饭颗山头逢杜甫,头戴笠子日卓午。借问何来太瘦生,总为从前作诗苦。”^③从中可见李

作者简介:孙微,山东大学儒学高等研究院研究员(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东大学基本科研业务费专项资金资助项目“杜诗学文献整理与研究”的阶段性成果。

① 仇兆鳌:《杜诗详注》卷二十二,北京:中华书局,1979年,第1950页。以下凡引杜甫诗文,皆据此本,不另出注。

② 陈尚君《〈本事诗〉作者孟启家世生平考》(《唐代文学研究》第十二辑,桂林:广西师范大学出版社,2008年)指出,《本事诗》作者之名,有“啓”、“榮”、“繁”三种说法,现据新出土文献,可以确定“啓”字为正。今从其说。

③ 孟启:《本事诗》,丁福保辑:《历代诗话续编》上册,北京:中华书局,1983年,第14页。

白对杜甫的诗才不仅不持欣赏的态度,相反却极尽谐谑嘲讽之能事。当然,李白此诗一向被认为是伪托之作,不能拿来作为直接证据,但是从中仍可以看出晚唐五代人杜甫的认知态度^①。

此外,我们通过杜诗还可以看到,杜甫生前并不能说籍籍无名,相反,在其人生的每个阶段,都不乏对其才华的赞誉者,但这些赞誉多数却并不是指其诗才。杜甫十四五岁刚在文坛崭露头角之时,郑州刺史崔尚、豫州刺史魏启心便曾对其大加赞誉,《壮游》诗曰:“往者十四五,出游翰墨场。斯文崔魏徒,以我似班扬。”同诗又说:“许与必辞伯,赏游实贤王。”假若再证之《江南逢李龟年》“岐王宅里寻常见,崔九堂前几度闻”之句,以及《奉赠韦左丞丈二十二韵》中“赋料扬雄敌,诗看子建亲。李邕求识面,王翰愿卜邻”,就可以知道崔尚、魏启心以及岐王李范、殿中监崔涤、李邕、王翰等人,对少年杜甫的文学才华都颇为赏识。《奉赠韦左丞丈二十二韵》中还说:“甚愧丈人厚,甚知丈人真。每于百僚上,猥诵佳句新。”可知尚书左丞韦济亦曾在朝廷的同僚中推奖杜甫的诗歌。应该说此时杜甫的诗名还局限于一定范围之内,故而陈铁民先生曰:“如果是时杜甫诗名已盛,还需要如此宣扬、推荐吗?”^②所论甚是。上元三年(762)九月,严武《巴岭答杜二见忆》诗曰:“可但步兵偏爱酒,也知光禄最能诗。”诗中杜甫比作阮籍和颜延年,并以“最能诗”赞之。广德二年(764)前后,任华有《寄杜拾遗》曰:

杜拾遗,名甫第二才甚奇。任生与君别来已多时,何曾一日不相思。杜拾遗,知不知?昨日有人诵得数篇黄绢词。吾怪异奇特借问,果然称是杜二之所为。势攫虎豹,气腾蛟螭。沧海无风似鼓荡,华岳平地欲奔驰。曹刘俯仰惭大敌,沈谢逡巡称小儿。昔在帝城中,盛名君一个。诸人见所作,无不心胆破。郎官丛里作狂歌,丞相阁中常醉卧。前年皇帝归长安,承恩阔步青云端。积翠扈游花匝匝,披香寓直月团团。英才特达承天睇,公卿谁不相钦羨。只缘汲黯好直言,遂使安仁却为掾。如今避地锦城隅,幕下英僚每日相就提玉壶。半醉起舞将鬣须,乍低乍昂傍若无。古人制礼但为防俗士,岂得为君设之乎!而我不飞不鸣亦何以,只待朝庭有知己。亦曾读却无限书,拙诗一句两句在人耳。如今看之总无益,又不能崎岖傍朝市。且当事耕稼,岂得便徒尔。南阳葛亮为友朋,东山谢安作邻里。闲常把琴弄,闷即携樽起。莺啼二月三月时,花发千山万山里。此中幽旷无人知,火急将书凭驿使,为报杜拾遗。^③

此诗将杜甫比为曹刘、沈谢,对杜甫的赞誉可谓无以复加,这是我们目前所能见到的同时人对杜甫的最高评价,然而任华这样的推崇似乎并未被当时普遍认可。直到杜甫晚年,才又有些人对其诗歌进行颂扬。大历四年(769)春,湖南观察判官郭受在衡阳遇到杜甫,作有《杜员外兄垂示诗因作此寄上》:“新诗海内流传遍,旧德朝中属望劳。郡邑地卑饶雾雨,江湖天阔足风涛。松花酒熟旁看醉,莲叶舟轻自学操。春兴不知凡几首,衡阳纸价顿能高。”杜甫答之以《酬郭十五判官》:“才微岁晚尚虚名,卧病江湖春复生。”是年秋,杜甫在潭州(今湖南长沙)遇到将赴韶州刺史任的韦迢,韦迢作《潭州留别杜员外院长》曰:“大名诗独步,小郡海西偏。”从上述事实可见,杜甫的诗名似乎存在着由不甚知名到逐渐流传海内的过程,然总体来看,杜甫的诗歌在其生前并未受到诗坛的重视。

除了杜诗的记载以外,文献中较早提到杜甫生前诗名的,都是中晚唐人,如李肇《唐国史补》就称杜甫为“位卑而著名者”,且与“李北海、王江宁、李馆陶、郑广文、元鲁山”等人齐名^④。孟启《本事诗·高逸第三》曰:“杜逢禄山之难,流离陇蜀,毕陈于诗,推见至隐,殆无遗事,故当时号为‘诗史’。”^⑤按照

^① 在孟启《本事诗》之前,段成式《酉阳杂俎》前集卷十二中已经提到此诗:“众言李白唯戏杜考功‘饭颗山头’之句,成式偶见李白《祠亭上宴别杜考功》诗。”则于段成式(803?—863)之时,已有“饭颗山”一诗流传,只是《酉阳杂俎》中并未全引,至孟启《本事诗》方首次完整收录该诗,遂为后人所据。

^② 陈铁民:《试论唐代的诗坛中心及其作用》,袁行需主编:《国学研究》第八卷,北京:北京大学出版社,2001年,第29页。

^③ 韦庄:《又玄集》卷上,傅璇琮:《唐人选唐诗新编》,西安:陕西人民教育出版社,1996年,第599—600页。按,任华此诗亦见《文苑英华》卷三四〇、《全唐诗》卷二六一。

^④ 李肇:《唐国史补》卷下,上海:上海古籍出版社,1957年,第53页。

^⑤ 孟启:《本事诗》,丁福保辑:《历代诗话续编》上册,第15页。

孟啓的说法，杜甫在“当时”就已经被人们称为“诗史”，这说明其诗名起码在“流离陇蜀”之后就已经很大了。此说对后人影响甚著，然而《本事诗》中这条材料的真实性却颇为可疑，因为在孟啓之前的文献中根本见不到任何称杜甫为“诗史”的记载。据学界考证，《本事诗》成书于唐昭宗景福元年（892）以后^①，此时上距杜甫之死的大历五年（770）已有122年，显然孟啓本人并不可能亲历杜甫生活之“当时”，然而在《本事诗》之前的文献中却没有其他任何关于“诗史”的记载，则此说为孟啓杜撰的可能性较大，故裴斐先生曰：“‘当时号为诗史’，一如刘昫所说‘天宝末甫与李白齐名’，并无文献根据，实为史家稗官惯用的假托之辞。”^②由于《唐国史补》、《本事诗》这些文献出现时间较晚，其内容多为中晚唐人伪托杜撰，故不当引以为据。

总之，由于杜诗在流传和接受的过程中存在着以上那样复杂的情形，目前学界对于杜甫生前到底是诗名昭著还是默默无闻仍存在着巨大分歧。持遭受冷遇说者，可以冯至先生为代表，其在《论杜诗和它的遭遇》一文说：“当时人们对于杜甫，却十分冷淡，在他同时代比较著名的诗人中，无论是识与不识，竟没有一个人提到过他的诗。像杜甫写的这样杰出的诗篇，在当时受到如此冷淡的待遇，几乎是难以想象的。”^③但是仍有为数不少的学者坚持认为所谓诗人生前受到轻视是一种误解。如张浩逊认为，杜甫的诗名在生前就已彰显，在他身后更为普遍^④。张起认为：不能据唐人选唐诗未选杜诗就认为杜甫充其量只能算是一个二流诗人，这是因为选家在选录诗歌时受其认知水平、审美标准的制约，因而其选录具有极大的随意性或极端的自我性^⑤。

对杜甫的诗歌在其生前不为当时所重的原因，主要有以下几种解释：第一，杜诗的审美观和创作倾向与开天时期主流审美趣味迥异。唐人王赞《玄英先生诗集序》曰：“杜甫雄鸣于至德、大历间，而诗人或不尚之。呜呼！子美之诗，可谓无声无臭者矣。”^⑥王赞指出，杜甫的诗歌不为当时所重的原因是“诗人或不尚之”，这其实就涉及到杜诗的创作风格与审美倾向问题。目前学界在论及唐人选唐诗不选杜甫的原因时，也多从此生发。许多学者都认为杜甫的审美观和创作倾向与开天时期主流审美趣味迥异是杜诗不为当时所重的一个重要原因。如胡明认为，由于编选者的编选目的、艺术趣尚、创作倾向等复杂原因，“他们竟没有注意到杜甫，或者说竟放弃了杜甫”^⑦。吴清河认为，杜诗时事化和政治化的创作倾向，是其诗不被当时选本选录的重要原因^⑧。杨胜宽认为，主要是杜诗的内容和艺术风格与殷璠的选诗标准相异而致其落选^⑨。第二，开天之际，杜甫刚进入诗坛不久，故未能引起选家的重视。这时杜甫的政治地位较低，加之生活贫困，因而其诗歌也连带着被人瞧不起。如杜存亭认为，杜甫的政治地位较低，接近皇帝的的时间晚，又多次受到排挤和打击，使他不可能借助政治力量扩大自己的创作影响^⑩。第三，杜诗因传播原因受限。如傅璇琮先生认为，《河岳英灵集》不选杜诗是由客观条件造成的：因为当时交通条件的限制，使僻居江东丹阳的殷璠不能及时得到困居长安的杜甫诗歌创作的信息^⑪。吴相洲还指出，唐代诗歌与音乐在传播上是互相促进的，然而杜诗在形式上与音

① 胡可先、童晓刚：《〈本事诗〉新考》，《中国典籍与文化》2004年第1期；龚方琴：《〈本事诗〉成书年代新考》，南京大学古典文献研究所编：《古典文献研究》第十三辑，南京：凤凰出版社，2010年，第314页。

② 裴斐：《唐宋杜学四大观点述评》，《杜甫研究学刊》1990年第4期。关于《本事诗》等晚唐五代笔记小说对杜甫生平事迹的杜撰问题，可参拙文《论晚唐五代笔记小说对杜甫生平事迹的杜撰》，《中国典籍与文化》2014年第1期。

③ 冯至：《杜甫传》，石家庄：百花文艺出版社，2003年，第193页。

④ 张浩逊：《生前文章惊海内，身后垂名动万年——论唐人对杜诗接受》，《常熟理工学院学报》2008年第3期。

⑤ 张起：《牛溲马溲皆有意，不许后生漫涂鸦——唐人选本不选杜诗不能证明杜甫是二流诗人》，《杜甫研究学刊》2009年第3期。

⑥ 方干：《玄英集》卷首，《影印文渊阁四库全书》第1084册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第44页。

⑦ 胡明：《关于唐诗——兼谈百年来的唐诗研究》，《文学评论》1999年第2期。

⑧ 吴清河：《今存唐人选唐诗不选杜甫诗探源》，《唐代文学研究》第十二辑，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第519页。

⑨ 杨胜宽：《从〈河岳英灵集〉不选杜诗说到殷璠的选诗标准》，《杜甫研究学刊》1994年第1期。

⑩ 杜存亭：《“百年歌自苦，未见有知音”——试谈杜甫的诗生前为什么不受重视》，《新疆石油教育学院学报》1988年第1期。

⑪ 傅璇琮、李珍华：《河岳英灵集研究》，北京：中华书局，1992年，第31页。

乐的关系并不密切,多不合乐,这导致了杜诗在传播上受到局限,未引起歌诗选家的注意^①。邱睿则认为,由于杜诗的内容突破传统的代言体抒情范式,多是自我抒情,因其非大众化而受到了传播局限,从而造成他在同时代人的诗选中落选^②。

笔者以为,以上诸种解释虽各有见地,但论者往往只关注杜甫生前的诗名,而都忽略了杜甫生前的赋名,这样一来虽见仁见智,聚讼纷纭,却一直未能找到问题的症结所在。研讨杜甫生前的文名需要弄清一个基本的事实和前提,即杜甫生前的文名包括诗名与赋名两个方面,二者虽有交叉,却并不一致。若对诗名与赋名不加区分而笼统讨论杜甫生前名气的大小,就容易沦为伪命题。

二、杜甫生前诗名为赋名所掩

杜甫在文坛上名声和地位的正式确立,主要是由于其献《三大礼赋》为玄宗所赏,人们由此认识了杜甫的文学才能,并在此后一直以文章之才目之。这与后人对杜甫的认知,存在着极大的落差。正因为杜甫在当时骤得赋名,其诗名长期为赋名所掩,才造成了当时人对杜甫文学才能认识的偏差和错位,而这应是当时唐诗选本不选杜诗的一个重要原因。

(一)杜甫因献《三大礼赋》为玄宗所赏而骤得文名

天宝九载(750)十一月,玄宗由于采信了处士崔昌、集贤殿学士卫包的进言,最终决心直承周、汉,以土代火,确立唐朝为土德,遂于天宝十载(751)正月初八、初九、初十分别举行了祭祀老子、太庙和天地的三大典礼。杜甫乃适逢其时地进献了《三大礼赋》,即《朝献太清宫赋》、《朝享太庙赋》、《有事于南郊赋》^③。至于此次献赋的结果,《旧唐书》杜甫本传曰:“天宝末,献《三大礼赋》,玄宗奇之,召试文章。”^④《新唐书》杜甫本传则曰:“甫奏赋三篇。帝奇之,使待制集贤院,命宰相试文章。”^⑤在待制集贤院期间,集贤学士崔国辅、于休烈等人对杜甫赞誉有加,杜甫《奉留赠集贤院崔国辅于休烈二学士》云:“谬称三赋在,难述二公恩。”自注:“甫献《三大礼赋》出身,二公尝谬称述。”在《莫相疑行》中,杜甫自豪地宣称“往时文采动人主”,他还追忆了在集贤院中考试文章的场景:“忆献三赋蓬莱宫,自怪一日声烜赫。集贤学士如堵墙,观我落笔中书堂。”《壮游》又云:“曳裾置醴地,奏赋入明光。天子废食召,群公会轩裳。”可见杜甫由于献赋受到了皇帝的赏识,在当时产生了何等轰动性的效果。这使得杜甫一下子从一个籍籍无名的下层文士,变成一个尽人皆知的著名文人。而皇帝下令考试其文章,其中隐含的赏识意味是不言而喻的,所以这次考试自然也就得到了很好的结果。杜甫在《进〈封西岳赋〉表》中说:“顷岁,国家有事于郊庙,幸得奏赋,待罪于集贤,委学官试文章。再降恩泽,仍猥以臣名实相副,送隶有司,参列选序。”此次召试文章的结果是得到了“参列选序”的出身,并没有立即授官。因为按照唐代的铨选制度,获得出身仍需守选三年^⑥。虽然这与杜甫“致君尧舜上”的伟大理

① 吴相洲:《唐诗创作与歌诗传唱关系研究》,北京:北京大学出版社,2004年,第203-212页。

② 邱睿:《唐人选唐诗无杜诗现象补说》,《文史杂志》2007年第2期。

③ 关于杜甫献《三大礼赋》的时间,学界一直沿袭着钱谦益《钱注杜诗》之天宝十载说,其实杜甫献《三大礼赋》应在天宝九载冬,这可从赋文本身和当时历史文献资料中得到证明,其详可参吾师张忠纲先生《杜甫献〈三大礼赋〉时间考辨》,《文史哲》2006年第1期。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇下《文苑下·杜甫传》,北京:中华书局,1975年,第5054页。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇一《文艺上·杜甫传》,北京:中华书局,1975年,第5736页。

⑥ 关于杜甫天宝十载(751)获得“参列选序”后,为何直至天宝十四载(755)方得授官的原因,陈贻焮先生认为是由于权相李林甫的作梗。天宝六载,玄宗“诏天下有一艺者诣京师就选”,李林甫使包括杜甫在内的考生全部落榜,并上表称“主上圣明,野无遗贤”。陈贻焮先生据此认为,杜甫迟迟未能得官,很可能是因为李林甫出于政治上的考虑:绝不能让杜甫高中,绝不能承认上次落第者之中还有可选拔的“遗贤”,绝不能自己打自己的嘴巴(陈贻焮:《杜甫评传》,北京:北京大学出版社,2003年,第159-160页)。然而王勋成通过考证后指出,唐代的铨选制度规定,制举获得出身者要候选三年,才能来京都参加吏部铨选,授予官职。从天宝十一载春算起,一直到天宝十四载春天方满三年。然而吏部的冬集铨选是每年十月开始,所以杜甫又多等了大半年才得以释褐除授(王勋成:《唐代铨选与文学》,北京:中华书局,2001年,第51-54页;《杜甫初命授官说》,《唐代文学研究》第十一辑,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第425页)。这一问题至此方得到了较为合理的解释。

想仍有很大的距离,但他毕竟因为此次献赋获得了“出身”,同时也在朝野中获得极大的声誉。当然这个声誉的取得与皇帝的赏识是密不可分的,正是由于玄宗“奇之”,才使得杜甫文名大振,然而这个文名显然与其诗歌创作并没有什么联系。斯时人们一提起杜子美,恐怕立即想到的是他的赋作,而非其诗歌。杜甫这一鹊起之文名很快在流传过程中被世人符号化和概念化,以至于后来杜甫将精力由作赋转向了诗歌创作,并不断写出越来越多的优秀诗篇以后,这一根深蒂固的世俗印象也难以在短期内有所转变。因此,芮挺章、元结、高仲武这些唐诗选家们即使对杜甫有所耳闻,也只能是闻其赋名,很难把他与诗歌联系起来,更谈不上选录其诗作了。虽然朋友中亦不乏为其诗作扬揄者,却常为世俗所惊怪,徒增烦扰,故杜甫常叮嘱朋友“将诗莫浪传”(《泛舟送魏十八仓曹还京,因寄岑中允参、范郎中季明》)、“将诗不必万人传”(《公安送韦二少府匡赞》),恐怕正是由于这个原因。

(二)杜甫之朋辈多称述其赋才,却鲜有称其诗才者

杜甫与李白、王维、高适、岑参等著名诗人均有交往,然而我们只见杜诗中称道李白等人的诗才,却不见上述诗人对杜甫诗歌哪怕只言片语的赞誉。如前所述,当时文人也有不少称赞杜甫诗才的,这些赞誉多是集中在两个时期:一是诗人的少年时期,有李邕、王翰、崔尚、魏启心等人;另一时期,则是诗人的晚年,有郭受、韦迢等人。杜甫《壮游》诗曰:“往昔十四五,出游翰墨场。斯文崔魏徒,以我似班扬。”诗后自注:“崔郑州尚,魏豫州启心。”我们注意到崔尚和魏启心在赞誉少年杜甫文学才华的时候,称其“似班扬”。在中国文学史上,班固和扬雄都以赋闻名,可见这两位文坛耆宿对少年杜甫的称赞,是针对其文赋创作中显露的才华而言。也许是出于科举入仕的目的,杜甫此时的文字训练似乎主要还是集中在文赋上,还未倾其全力于诗歌创作。无独有偶的是,作于大历三年(768)秋的《送顾八分文学适洪吉州》云:“视我扬马间,白首不相弃。”可见老友顾诚奢也是以扬雄和司马相如来比拟杜甫的,这与当年崔尚和魏启心的评价真是惊人的相似!作于天宝七载(748)的《奉寄河南韦尹丈人》曰:“有客传河尹,逢人问孔融。”题下原注:“甫故庐在偃师,承韦公频有访问,故有下句。”可见河南尹韦济曾以孔融之才称誉杜甫。在建安七子中,孔融亦以文章擅名,曹丕在《典论·论文》中称其为“扬、班俦也”。因此从韦济称赞杜甫的话中,我们也隐约可见杜甫早年倾力于文赋创作的影子。

杜甫赠给好友高适的不少诗歌中都对其诗歌称赞有加,如“方驾曹刘不啻过”(《奉寄高常适》)、“独步诗名在”(《闻高常侍亡》)等;但是在高适赠杜甫的诗中,我们看到的却是另外一番情景。上元元年(760),杜甫初到成都时,高适有《赠杜二拾遗》曰:“草《玄》今已毕,此外复何言?”《玄》,即《太玄经》,汉代扬雄曾模拟《周易》而作《太玄》。高适在赠诗中将杜甫与扬雄进行比拟,称其文笔近似扬雄,显然是赞许杜甫的文才,却并未称道其诗才。这说明在老朋友高适的心中,对杜甫的文赋之才有非常强烈的印象。这种印象的得来,极有可能源自杜甫早年耸动人主的《三大礼赋》。而杜甫的答诗《酬高使君相赠》云:“草《玄》吾岂敢,赋或似相如。”可见杜甫本人非常认可高适这一赞许,虽然他谦虚地表示自己的文章还远达不到扬雄《太玄经》的水平,但认为自己赋作的水平倒是可以与司马相如相仿佛。“赋或似相如”,说明了诗人对自己赋作成就和才能的高度自信。应该说高适的这一评价,代表了杜甫朋友们对他的一般看法。也就是说,在周围朋友们眼中,杜甫首先是一个以作赋知名的文章之士,这应已为大家所公认,而且杜甫对这样的评价也相当认同和接受。杜甫《堂成》云:“旁人错比扬雄宅,懒惰无心作《解嘲》。”从这样的诗句中,我们都可以看出“旁人”对杜甫的认知与评价。

在杜甫的朋友中,只有严武对杜甫有过“也知光禄最能诗”(《巴岭答杜二见忆》)的评价,从这个评价来看,严武真不愧为杜甫“知己中第一人”^①,但这个评价在当时无疑属于另类。当然,严武也常以赋名称赞杜甫,如其《寄题杜二锦江野亭》云:“莫倚善题《鸚鵡赋》,何须不著鷓鴣冠。”其中“莫倚善题《鸚鵡赋》”,仍是称赞杜甫的赋才,《鸚鵡赋》乃汉末祢衡所作,故此诗是以祢衡之赋才来比拟杜甫。从严武这种称赞中,我们似乎仍可看到杜甫文名源于献赋的影子。可见在严武眼中,老杜虽也不断

^① 浦起龙:《读杜心解》卷一之五,北京:中华书局,1961年,第149页。

用诗歌与其唱酬,但他最看重的仍是杜甫的赋作,严武这种看法与高适也颇为相似。

此外,杜甫同时人任华有《杂言寄杜拾遗》曰:“昨日有人诵得数篇黄绢词,吾怪异奇特借问,果然称是杜二之所为。势攫虎豹,气腾蛟螭。沧海无风似鼓荡,华岳平地欲奔驰。曹刘俯仰惭大敌,沈谢逡巡称小儿。昔在帝城中,盛名君一个。诸人见所作,无不心胆破。”学界对任华此诗的解读,大都认为“势攫虎豹”云云,是对杜诗风貌的形容。如王运熙、杨明曰:“形容杜诗豪迈壮阔;……后来杜牧赞扬杜甫诗有云‘李杜泛浩浩’,‘少陵鲸海动’。黄滔赞扬李杜、元白诗有云‘信若沧溟无际,华岳干天’,均以沧海、高山形容杜诗,语意与任华诗相近,或许受到任诗启发。”^①然而需要指出的是,任华所谓“黄绢词”,并不能完全等同于“诗歌”。这是因为所谓“黄绢词”乃是用“绝妙好辞”之典,事见《世说新语·捷悟》:曹操路过曹娥碑旁(碑文为邯郸淳所撰),见碑背上蔡邕所题“黄绢幼妇,外孙齏臼”,乃“绝妙好辞”之隐语。所以“黄绢词”原本是特指文章,后世乃变为诗文之统称。若明乎此,我们再联系杜甫生前的文名,就有理由怀疑,任华《杂言寄杜拾遗》中对杜甫的评价,极有可能是针对其文赋而言。况且细绎任华诗中“势攫虎豹,气腾蛟螭。沧海无风似鼓荡,华岳平地欲奔驰”这样的评价,感觉其所赞也不太像是杜诗的风格,倒更是指其文赋。据张忠纲先生考证,任华此诗作于广德二年(764)前后^②。吴光兴则认为,此诗作于宝应元年(762)春^③。而我们在杜甫广德二年以前的杜诗中,难以找到当得起“势攫虎豹,气腾蛟螭”这样评价的作品,而天宝间所作之《三大礼赋》、《封西岳赋》等赋作,倒恰是这样的风格。比如《朝献太清宫赋》中“九天之云下垂,四海之水皆立”之语,就被宋人赞为“磊落惊人”、“前无古人”,这与任华的评价就非常相似。另外,任华赠诗中“昔在帝城中,盛名君一个。诸人见所作,无不心胆破”这样的称誉,也并不符合杜甫当时在诗坛上被冷落的状况。倘若任华所称杜甫在长安城中曾独享“盛名”并非虚誉的话,那除了献《三大礼赋》倾动人主这件事之外,我们实在找不到其他别的解释了。则任华所谓令诸人“心胆破”的作品,也极有可能是指杜甫《三大礼赋》之类的文赋。既然任华在赠诗中透露出的种种线索都指向了杜甫献赋一事,那么《杂言寄杜拾遗》对杜甫的称赞,就不能想当然地看作是对其诗歌的赞誉,极有可能是笼统地针对杜甫的诗赋而言,而其中文赋的成分应占据着相当大的比重。

(三)杜甫诗文中对其赋名之记录

杜甫《奉赠韦左丞丈二十二韵》云:“赋料扬雄敌,诗看子建亲。”对自己的文学才能是诗赋并提的,且先说赋才,后说诗才。《敬赠郑谏议十韵》曰:“使者求颜阖,诸公厌祢衡。”《陪郑广文游何将军山林十首》其四曰:“词赋工无益,山林迹未赊。”《赠献纳使起居田舍人澄》曰:“扬雄更有《河东赋》,唯待吹嘘送上天。”从以上这些诗句可以看出,杜甫既以赋才见知于当时,也常以祢衡、扬雄这些汉代赋家来自比。其《进雕赋表》亦曰:“倘使执先祖之故事,拔泥涂之久辱,则臣之述作,虽不能鼓吹六经,先鸣数子,至于沉郁顿挫,随时敏捷,扬雄、枚皋之徒,庶可企及也。”可见杜甫亦是以扬雄、枚皋自我期许的。《进雕赋表》又曰:“臣幸赖先臣绪业,自七岁所缀诗笔,向四十载矣,约有千有余篇。”此表是写给皇帝看的,以杜甫心性的忠直,表中所云,必为实录。杜甫称自己从七岁以来“所缀诗笔”大约已有一千多篇。所谓“诗笔”,涉及到六朝的“文笔之辨”。一般认为,有韵之文为文,无韵之文为笔。因此杜甫三十九岁前所作的千余篇作品中,除了诗赋之外,还应有相当篇幅为文章。其实在杜甫献《三大礼赋》之前,杜甫的文章才能已为时人所认可,如天宝九载(750),驸马郑潜曜就曾请杜甫为其岳母皇甫氏撰写《唐故德仪赠淑妃皇甫氏神道碑》,杜甫在碑文中曰:“以白头之嵇阮,岂独步于崔蔡”,是说自己之狂傲,虽如魏晋之嵇康、阮籍,而碑诔之文,尚难企及汉代崔骃、蔡邕等撰碑大家。这当然是杜甫的谦虚之词,不过从中可以见出,杜甫是以崔骃、蔡邕的文章之才自比的。另外,杜甫《戏赠闾乡

① 王运熙、杨明:《中国文学批评通史(隋唐五代卷)》,上海:上海古籍出版社,1996年,第301-302页。

② 张忠纲:《任华——并尊李杜第一人》,《山东杜诗学文献研究》,济南:齐鲁书社,2004年,第144页。

③ 吴光兴:《李杜诗风与唐诗疆域“三国”说》,《文学遗产》2011年第5期。

秦少府短歌》云：“同心不减骨肉亲，每语见许文章伯”，则秦少府一定是以“文章伯”对老杜加以称许的。《宾至》亦云：“岂有文章惊海内，漫劳车马驻江干”，看来这位来宾一定也是先对杜甫说了“久仰文章大名”之类的话，杜甫才会以“岂有文章惊海内”来作答，这也从侧面说明杜甫当时在社会上的名声是与其“文章”密切相关的，特别是为玄宗所赏的《三大礼赋》。《宾至》这一联从平仄声律来看，将“文章”二字换成“诗歌”或“歌诗”是完全没有问题的，但杜甫却只对这位慕名而来的友人说“岂有文章惊海内”，因为杜甫知道，让他“惊海内”的只有文章，而非诗歌。同样地，杜甫在名篇《旅夜书怀》中云：“名岂文章著，官应老病休。”如果我们仔细体会诗意，“名岂文章著”和“岂有文章惊海内”一样，都富有酸楚的弦外之音，那就是“文章”之名乃俗世之誉，而我诗歌之才却一直难有知音。萧涤非先生对“名岂文章著”一句解释道：“这是不服气的话。一般人都认为我献赋蒙赏，以文章著名，哪知我的志愿并不在文章呢。”^①萧先生此论准确地把握住了诗人激愤的心情，可称胜解。又杜甫于大历三年（768）夏在江陵作《又作此奉卫王》云：“白头授简焉能赋？愧似相如为大夫。”悬揣诗意，当是卫伯玉于新楼落成以后，请杜甫作赋，而杜甫则以年老力竭推辞，可见杜甫斯时之赋名是闻名遐迩的。此外，杜甫在其绝笔诗《风疾舟中伏枕书怀三十六韵奉呈湖南亲友》中又云：“哀伤同庾信，述作异陈琳。”陈琳虽名列建安七子，诗、文、赋皆能，然其得名，乃因其《为袁绍檄豫州文》，其最为当世所重者乃其章表，而非诗歌。曹丕《又与吴质书》即曰：“孔璋章表殊健。”故细味“述作异陈琳”，其实与“名岂文章著”正是同样的慨叹。若明乎此，如果我们再反观杜甫晚年“百年歌自苦，未见有知音”那样的哀叹，就可以知道杜甫生前的诗名确实是非常衰微和寂寥了，而这诗名的衰微不彰则是因为受到了赋名的长期掩盖，这种社会认知的错位让诗人觉得是那么的无奈与孤独。

（四）附论：从“文章四友”看唐代的“文章”观念

在唐人眼中，“文章”概念包括了诗赋表章奏记等诸多体式在内，但“文章”与“诗歌”之间却并不能完全划等号。因为自六朝开始，已有“文笔”之分、“诗笔”之辨，人们已经习惯将是否有韵作为划分诗与笔的标准。而作为与诗歌对应的狭义“文章”概念，多是指书奏、制诰、表章等，并非特指诗歌。然当代有学者提出，“文章即诗歌”是唐代流行的文学观念^②，并举出韩愈《调张籍》“李杜文章在，光焰万丈长”以及《荐士》“国朝盛文章，子昂始高蹈”为例证来加以证明，这其实是一种以后例前的想当然。韩愈以广义的“文章”概念涵盖了诗歌，并不能说二者就完全等同。另外，白居易《与元九书》“文章合为时而著，歌诗合为事而作”，将二者对举，虽可理解为互文见义，但并不能据此认定“文章即诗歌”。而且从文学观念的发展史来说，既然六朝时期人们已经普遍具有区分“文”与“笔”的意识，那么到了唐代怎么又突然大幅退步，以致将“文章”的概念又等同于诗歌了呢？这都是不易讲通的。为了说明初盛唐时期“文章”概念的具体含义，下面以“文章四友”为例，谈谈当时“文章”与“诗歌”二者之间的区别。

《新唐书·杜审言传》称“（杜审言）少与李峤、崔融、苏味道为文章四友，世号‘崔、李、苏、杜’”^③。“文章四友”在当时均以“文章”之才闻名，这个“文章”却并不是特指诗歌。总的来看，他们最为世人所推重的体式仍是诏诰策表等文体。杜审言曾自负地说：“吾之文章，合得屈、宋作衙官；吾之书迹，合得王羲之北面。”^④可见他主要是以“文章”而得重名，并对此颇为自负。耐人寻味的是，同时人对杜审言的诗歌赞誉极少，反倒是对其文章词赋甚多推许，如陈子昂《送吉州杜司户审言序》曰：“杜司户炳灵翰林，研机策府，有重名于天下，而独秀于朝端……群公爰祗衡之俊，留在京师；天子以桓谭之

① 萧涤非：《杜甫诗选注》，北京：人民文学出版社，1998年，第225页。

② 吴光兴：《论唐人“文章即诗歌”的文学观念》，《文学评论》2014年第6期。

③ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二〇—《文艺上·杜审言传》，第5736页。

④ 刘昉等撰：《旧唐书》卷一九〇上《文苑上·杜审言传》，第4999页。

非,谪在外郡。”^①宋之问《祭杜学士审言文》曰:“摇笔于万年芳树”、“登君词赋于云台之上”^②。武平一《请追赠杜审言官表》曰:“审言誉郁中朝,文高前列,是以升荣粉署,擢秀兰台。往以微瑕,久从远谪。陛下膺图玉宸,下制金门,收贾谊于长沙,返蔡邕于左校。审言获登文馆,预奉属车,未献长卿之辞,遽启元瑜之悼。”^③可以看到,陈子昂等人是以祢衡、桓谭、贾谊、蔡邕、司马相如、阮瑀来比拟杜审言之文学才能的,显然并不是仅以诗人目之。此外,杜甫在《进雕赋表》中亦称:“亡祖故尚书膳部员外郎先臣审言,修文于中宗之朝,高视于藏书之府,故天下学士到于今而师之。”因此杜甫在献《三大礼赋》文名大著之后欣慰地说“家声庶已存”,是说通过自己这次献赋,杜家擅长文章之名终于又一次得到了世人的认可。如果联系杜甫献赋知名的事实,“家声庶已存”中这个“家声”,多半指的还是杜审言的“文章”之名。可惜的是杜审言没有一篇文章流传于后世^④,所以文学史家们在论及杜审言的文学成就时,只能单单称道其诗歌,却完全忽略了杜审言以“文章”傲于当时的史实。

除了杜审言之外,“文章四友”中的其他三人其实也均以文章驰名当时。如《旧唐书·李峤传》曰:“朝廷每有大手笔,皆特令峤为之。”^⑤《唐诗纪事》称其“为文章宿老,一时学者取法焉”^⑥。李峤《自叙表》曰:“臣曾涉经典,笃好文史,渐六艺之腴润,驰百家之闾闕。至若操觚秉牍、纪事属辞,虽窃比老彭,诚未拟于先哲。而上追班马,敢自强于后进。”^⑦显然李峤自言“上追班马”的“纪事属辞”之作并不是说诗歌,而是专指制诰表奏等文体。同样地,苏味道亦以文章成名,《新唐书·苏味道传》称其“九岁能属辞,与里人李峤俱以文翰显,时号‘苏李’”^⑧。《旧唐书·苏味道传》曰:“孝敬皇帝妃父裴居道再登左金吾将军,访当时才子为谢表,托于味道,援笔而成,辞理精密,盛传于代。”^⑨可见苏味道的文名与李峤一样,乃是由于谢表一类的“文翰”,而非诗歌。崔融也是以擅长表疏、碑志、哀册之文著称于时,所撰《启母庙碑》、《洛出宝图颂》等被誉为“大手笔”。《新唐书·崔融传》曰:“融为文华婉,当时未有辈者。朝廷大笔,多手敕委之,其《洛出宝图颂》尤工。撰《武后哀册》最高丽,绝笔而死,时谓思苦神竭云。”^⑩崔融之绝笔《则天哀册文》被当时人誉为“三二百年来无此文”^⑪。可见“文章四友”在当时享有盛名主要是由于文章之才,并非凭其诗歌成就。然而现当代诸种文学史中对“文章四友”的论析却仅谈其诗歌创作,这无疑是不符合历史事实的。笔者检索了杜晓勤《20世纪中国文学研究·隋唐五代文学研究》第四章第七节“文章四友研究”部分,发现20世纪对“文章四友”的研究论著中,清一色的是论其诗歌成就的,竟没有一篇论述其文章成就^⑫,这表明目前学界对“文章四友”文学成就的理解尚存很大的误解与偏差,故应加强对“文章四友”文章成就特色的研究,以扭转和改变传统认识的偏颇及此前研究中避重就轻之弊,从而促进对“文章四友”文学成就的全面认识。

总之,初盛唐时期的“文章”概念并不完全等同于“诗歌”,在作为特指时,“文章”还常常是指与诗体相对的表章奏记等文体。因此杜甫所云“岂有文章惊海内”、“名岂文章著”之“文章”并不能简单地理解成诗歌,这些诗句都包含着对自己在当时仅以赋名独擅而诗名却湮没无闻之感喟与无奈。

① 陈子昂:《陈伯玉文集》卷七,上海:商务印书馆,1929年《四部丛刊初编》本。

② 董诰等编:《全唐文》卷二四一,北京:中华书局,1985年影印本。

③ 董诰等编:《全唐文》卷二六八。

④ 近年唐代碑志不断出土,赵君平、赵文成《河洛墓刻拾零》(北京:北京图书馆出版社,2007年,第148页)收录了杜审言撰《大周故朝散郎检校潞州司户参军琅邪王君墓志铭并序》,这是目前所能见到的杜审言唯一传世之文。

⑤ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十四《李峤传》,第2993页。

⑥ 计有功:《唐诗纪事》卷十,北京:中华书局,1965年,第145页。

⑦ 李昉等编:《文苑英华》卷六〇二,北京:中华书局,1966年,第3127页。

⑧ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一一四《苏味道传》,第4202页。

⑨ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十四《苏味道传》,第2991页。

⑩ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一一四《崔融传》,第4196页。

⑪ 刘餗:《隋唐嘉话》卷下,北京:中华书局,1979年,第41页。

⑫ 杜晓勤:《20世纪中国文学研究·隋唐五代文学研究》,北京:北京出版社,2001年,第279-285页。

三、杜甫赋名在后世之衰微

杜甫去世之后，人们开始认识到其诗歌的成就和价值，而其赋名则随着时间的推移逐渐为世人所遗忘。润州刺史樊晃于大历七年(772)采辑杜甫遗文 290 篇编成《杜工部小集》六卷，这是目前所知最早的杜诗选本。由于该书已经散佚，其 290 篇遗文中是否选录了杜甫的赋作，目前已不得而知。然而陈尚君先生从宋代杜集异文中考出《小集》选录之杜诗篇目 62 题，98 首，则全部是诗歌，没有一篇文赋^①。另外，大历时期已经有诗人开始学习杜诗，如蒋寅指出：“(戎昱诗)无论在立意遣词还是在创作倾向上，都与杜诗有一脉相承的关系。”^②到了中唐，韩愈、元稹、白居易等人开始大力提倡杜诗，已不再提其赋作。如元和九年(814)元稹所撰《唐检校工部员外郎杜君墓系铭》称杜甫为“诗人以来，一人而已”，对杜诗推崇到无以复加的程度，并首创李杜优劣论，认为李不如杜。韩愈于元和十一年(816)作《调张籍》曰：“李杜文章在，光焰万丈长。不知群儿愚，那用故谤伤？蚍蜉撼大树，可笑不自量。”韩愈所称光焰万丈的“李杜文章”应是指诗歌而言。又白居易《与元九书》曰：“世称李杜之作……索其风雅比兴，十无一焉。杜诗最多，可传者千余篇。”显然白居易此时关注的是杜甫的诗歌，亦未及其文赋。此外，顾陶于大中十年(856)编选的《唐诗类选》收录了杜诗，这是唐人选唐诗中第一次收录杜诗，顾陶在《唐诗类选序》中云：“国朝以来……诗之作者继出，则有杜李挺生于时，群才莫得而问。”^③则顾陶明显是将杜甫作为诗人来看的。值得注意的是，他竟将杜甫置于李白之前，称为“杜李”而非“李杜”，且书中选录杜诗 30 多首，因此卞孝萱先生称《唐诗类选》为唐代第一尊杜选本^④。可见到了中晚唐时代，人们对于杜甫文学成就的认识，已经出现了一边倒的情况，无一例外地只重视其诗歌，对其赋作已很少提及。

到了宋代，人们已普遍认为杜文不如杜诗，如苏轼曾说：“曾子固文章妙天下，而有韵者辄不工；杜子美长于歌诗，而无韵者几不可读。”^⑤秦观称“人才各有分限，杜子美诗冠古今，而无韵者殆不可读”^⑥。陈师道《后山诗话》引黄庭坚曰：“诗文各有体，韩以文为诗，杜以诗为文，故不工耳。”^⑦虽然赋作亦属“有韵之文”，然而除了诗歌之外，宋人实际上对包括赋体在内的杜甫其他体式的成就均予忽略。由于苏轼、黄庭坚等人的巨大影响力，人们对杜甫只擅写诗、无韵之文不工的认识渐趋一致。这些认识对当时的杜诗学界影响甚大，所以即便在“千家注杜”热潮中，宋人对杜甫文赋的注释亦颇为寂寥冷落。在现存的十种宋代杜集中，赵次公《杜诗先后解》、郭知达《九家集注杜诗》、《分门集注杜工部诗》、《王状元集百家注杜陵诗史》等著名注本中对杜甫文赋都未予收录，仅有“二王本”、吴若本《杜工部集》收录了杜甫文赋，且白文无注。宋代唯一对杜甫文赋进行注释的是吕祖谦《杜工部进三大礼赋注》一卷，此本仅简略注释了杜甫的《三大礼赋》，且流传极罕，似仅赖清初钱谦益《钱注杜诗》的载录流传^⑧，从中可见宋人对杜甫文赋的轻视。这种情形一直延续到清代，甚至连杜诗注释大家仇兆鳌也认为杜甫未能做到诗文兼善，其曰：“少陵诗名独擅，而文笔未见采于宋人，则无韵之文，或非其所长。”^⑨仇氏这种认识与宋人可谓一脉相承。在清初的注杜热潮中，仅有钱谦益《钱注杜诗》、朱鹤

① 陈尚君：《杜诗早期流传考》，《唐代文学丛考》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第310页。

② 蒋寅：《大历诗人研究》，北京：中华书局，1995年，第14页。

③ 李昉等编：《文苑英华》卷七一四，第3686页。

④ 卞孝萱：《〈唐诗类选〉是第一部尊杜选本》，《唐代文史论丛》，太原：山西人民出版社，1986年，第193—203页。

⑤ 胡仔：《茗溪渔隐丛话》后集卷五引《艺苑雌黄》，北京：人民文学出版社，1962年，第34页。

⑥ 苏轼：《东坡题跋》卷三，第53页。又见严有翼：《艺苑雌黄》，郭绍虞：《宋诗话辑佚（附辑）》，北京：中华书局，1980年，第546页。

⑦ 陈师道：《后山诗话》，何文焕辑：《历代诗话》，北京：中华书局，1981年，第303页。

⑧ 吕祖谦《杜工部进三大礼赋注》收录于《东莱集注观澜文集》乙集卷三，编入黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第10册，杭州：浙江古籍出版社，2008年，第326—337页。

⑨ 仇兆鳌：《杜诗详注·杜诗凡例》，第25页。

龄《杜工部诗集辑注》、张溍《读书堂杜工部诗集注解》、张远《杜诗会粹》及仇兆鳌《杜诗详注》五种注本对杜甫文赋加以注解。其中钱谦益《钱注杜诗》对杜甫文赋的笺注乃是完全转录吕祖谦的《三大礼赋注》，钱氏自己仅增补数条而已。直到朱鹤龄《杜工部诗集辑注》才首次对杜甫文赋进行了全面注释，然其注释的重点仍是《三大礼赋》，对杜甫其余文赋的注解都过于简略。朱氏曰：“子美文集，惟吕东莱略注《三礼赋》。余因为广之，钩贯唐史，考正文义，允称杜集备观。”^①“杜集备观”云云，实属言过其词。与朱注同时，张溍《读书堂杜诗注解》亦对杜甫文赋进行了解评，然发见甚少，错误百出，颇为浅陋。张远《杜诗会粹》仅对六篇杜赋作了注释，又多依傍朱注，实少发明。又过了三十几年，仇兆鳌在朱鹤龄杜文注解的基础上踵事增华，对杜甫文集的注释至此才勉强完成。然仇氏对杜甫文赋的注释中漏略讹误尚多，与杜诗注释的详尽相比不可同日而语，杜甫文赋注释的这种面貌此后一直停滞了近三百年而毫无变化。

现当代的杜甫文赋研究也一直较为冷清，仅有刘开扬先生于1980年代初对杜文研究用力较多，其《杜文窥管》与《杜文窥管续篇》对杜甫的赋、表、杂文及诗序进行了较为深入的探讨^②。除此之外，当代学界关于杜甫文赋的研究甚少，单篇论文仅有区区十余篇。直到2014年萧涤非先生主编的《杜甫全集校注》出版完成，对杜甫文赋的注释方又取得了新的进展。

通过以上对杜甫文赋接受史的简单回顾，特别是通过两宋、明末清初两次注杜高潮中对杜甫文赋注释的冷寂状况可以看出，自杜甫去世后，人们对其文赋成就已不甚关注；中晚唐以迄宋代，杜甫则仅馀诗名，其赋名已被历史的大浪淘尽，这与杜甫生前的煊赫赋名形成了极大反差。然而我们现在谈论杜甫生前的名声，若不能回到历史的当下，而仅是依据中晚唐人及宋人的结论，显然不能彻底把这个问题解释清楚。若能充分重视杜甫生前的赋名，注意将其赋名与诗名加以区分，许多悬而未决的问题都可以迎刃而解，这其中就包括了李杜齐名问题、唐人选唐诗中不选杜诗等疑难问题。

四、结 论

杜甫曾说“文章千古事，得失寸心知”（《偶题》），诗人对自己在文学领域取得的成就是自知的，然而他对自己仅以“文章”之名享誉文坛而诗名却衰微不彰的现实，却只能报以无限的感慨与无奈。杜甫的文名鹊起于天宝九载末的献赋，此后其卓著的赋名就如一簇炽烈的灯盏，被世人认作了杜甫的标志性符号。而正是由于其赋名的光芒过于耀眼，乃至出现了“灯下黑”的现象，使得杜甫在诗歌方面所取得的辉煌成就一度被掩盖起来，并一直为当时的诗歌选家及其朋辈所忽略。直至杜甫去世近半个世纪后的中唐，人们对杜甫文学成就的认识和评价才逐渐趋于公允。此后随着时间距离的拉长，人们对杜甫当年的煊赫赋名已逐渐模糊乃至淡忘，杜甫在后人心目中的地位也就变得完全由其诗歌成就所决定了。正是因为杜甫生前和死后的接受中存在着这样一个不易察觉的转换过程，所以当代学界在讨论杜甫生前诗名为何不彰的原因时，才会忽略了杜甫当时赋名这个因素，因而就偏离了历史的真实，现在是到了该澄清和扭转这一认识的时候了。

[责任编辑 渭 卿]

① 朱鹤龄著，韩成武等点校：《杜工部诗集辑注·凡例》，保定：河北大学出版社，2009年，第23页。

② 刘开扬：《柿叶楼存稿》，上海：上海古籍出版社，1983年，第126—193页。

盛唐文士与魏晋风度

——以杜甫及其《饮中八仙歌》为中心

仲瑶

摘要:作为传统士人人格生成、演进的一个重要阶段,盛唐文士独特个性气质和行为方式的形成与魏晋六朝以来名士风度的延续渊源密切。杜甫脱略狂简的个性以及嗜酒、善谑、幽栖等种种行为作派即与魏晋名士尤其是以嵇、阮为代表的竹林名士有着直接的渊源。其《饮中八仙歌》是盛唐文士受魏晋名士风度影响的一个最集中体现。“八仙”的个性、风貌特征以及嗜酒、高谈、傲视王侯等种种行为方式也以魏晋名士以及《世说新语》为模仿对象,但其中的“狂”态又是典型盛唐式的。它的创作与此期涌现出一批极具名士风度同时又是新进士群体主要干谒对象的朝臣人物有着直接关系,置身风气之中的杜甫敏锐地捕捉并以其生花妙笔记录下了这一独特的时代精神风貌。

关键词:魏晋风度;饮中八仙;盛唐;干谒;交游;《世说新语》

从开元盛世到天宝十五载(756)“安史之乱”的爆发,政治、社会层面上的盛唐仅维持了四十年,但它在文化、美学史上的魅力和意义却格外深远。这四十年间,蕴育出了被誉为唐诗巅峰的盛唐诗以及孟浩然、李白、崔颢、杜甫等一大批神采俊发、任情率性的文士群体。尤其是后者整体上所呈现出的清旷飘逸的风神更为前者增添了浪漫迷人色彩。关于盛唐文士独特人格特质和行为方式的形成及其对盛唐诗歌艺术风貌的深层影响一直是学界历久弥新的话题,且已涉及到包括经济、政治、文化、科举等在内的诸多重要视角。本文拟以杜甫及其《饮中八仙歌》的创作为中心对上述问题加以进一步探讨,同时也进一步究明其在盛唐士人精神史上的独特认知价值。

一

魏晋风度,又称魏晋名士风度,始于汉末,至东晋达于顶峰,而又集中呈现于《世说新语》一书。作为门阀政治实践与老庄哲学作用影响于士人精神人格之独特产物,魏晋风度的发生、内涵及其影响大抵包括两个层面,一是行为层面,包括纵酒任诞、清谈品藻、谑浪啸傲等在内的种种任诞举止及其递相模仿;二是精神层面,即藉由“雅量”、“清逸”、“简贵”、“潇洒”、“率性”、“自然”等一系列人物品藻概念所建构起的独特人格审美范式和精神趣尚。自刘宋至齐梁,以门阀政治形态为凭依,魏晋名士行迹和风度藉由《世说新语》的编纂以及诸家之注得以在上述两个层面迤邐相传。然南朝士人文士气渐浓而名士气颇消,气象格局已不可同日而语。至盛唐文士,魏晋风度的上述两层内涵再次得到一种高度仿真性、群体性、时代性的短暂复现。

盛唐士人对魏晋风度的接受大抵沿六朝之脉络,而首先体现为对纵酒樗蒲、使气任侠等种种外在任诞行为的表层性模仿,如王翰(《旧唐书》作“王瀚”)“少豪荡不羁,登进士第,日以蒲酒为事。并

州长史张嘉贞奇其才,礼接甚厚。澣感之,撰乐词以叙情,于席上自唱自舞,神气豪迈”^①。按菹酒之事,汉以来颇多,然将其赋予率性任情等名士内涵的却只有晋人。一代重臣温峤,“位未高时,屡与扬州、淮中估安樗菹,与辄不竞。尝一过,大输物,戏屈,无因得反。与庾亮善,于舫中大唤亮曰:‘卿可赎我!’庾即送直,然后得还。经此数四”^②。王翰的“日以菹酒为事”,其直接渊源油然可窥。相比阮籍的借酒避祸和穷途之恸,唐人更爱慕沉酣自放、颓唐快乐的酒徒山简,如孟浩然《卢明府九日岷山宴袁使君张郎中崔员外》:“叔子神如在,山公兴未阑。传闻骑马醉,还向习池看。”岑参《与鲜于庶子泛汉江》:“山公醉不醉,问取葛疆知。”山简也是李白最倾慕的酒徒之一:“山公醉酒时,酩酊高阳下。头上白接鬘,倒著还骑马。”(《襄阳曲四首》其二)“弄珠见游女,醉酒怀山公。”(《岷山怀古》)“落日欲没岷山西,倒著接鬘花下迷。襄阳小儿齐拍手,拦街争唱《白铜鞮》。旁人借问笑何事,笑杀山公醉似泥。”(《襄阳歌》)可以说,这种恣肆浓烈的生命意志和任乐本能构成了盛唐文士最为突出的个性特征。

纵酒疏放之外,魏晋名士于玄谈品藻之余又好发为戏谑嘲笑。《世说新语·任诞》载:“阮仲容、步兵居道南,诸阮居道北。北阮皆富,南阮贫。七月七日,北阮盛晒衣,皆纱罗锦绮。仲容以竿挂大布犊鼻褌于中庭。人或怪之,答曰:‘未能免俗,聊复尔耳!’”^③自嘲、自谑,又时时互谑,如郝隆为桓温南蛮参军,三月三日会,作诗。不能者,罚酒三升。郝隆初以不能饮受罚,既饮,揽笔便作一句云:“娥隅跃清池。”桓温问:“娥隅是何物?”答曰:“蛮名鱼为娥隅。”桓温曰:“作诗何以作蛮语?”郝隆曰:“千里投公,始得蛮府参军,那得不作蛮语也!”^④由此造就了一种颇具风流色彩的新型幕僚、府主关系。又卫永为桓温长史,桓温甚善之,“每率尔提酒脯就卫,箕踞相对弥日。卫往温许亦尔”^⑤。这种分属主从,不拘于名教礼俗,而纯以才情相赏契的宾主关系也是魏晋名士风流之一种,并深为奔走于干谒之途的盛唐文士所倾慕、效仿。盛唐士人的类多“不护细行”、“好宾客”、“喜谈笑”与对魏晋名士此种行为的慕习有着直接关系。

除了外在行为层面的模仿,盛唐文士对于魏晋名士风流的慕习之中还蕴含了人格审美趣味的契合和自我气质的融塑。与汉儒和宋儒相比,魏晋名士尤其是东晋名士的个性与人格魅力更在于它的高度诗性美。牟宗三先生曾指出,魏晋玄言名士之生活情调,“固全幅是艺术境界与智悟境界之表现”^⑥。冯友兰先生亦以“玄心”、“洞见”、“妙赏”、“深情”八字总论魏晋风流。不同于史家对魏晋名士及其浮华虚诞之气的批判,盛唐文士更容易被这种诗性人格和精神趣味所吸引:“更闻台阁求三语,遥想风流第一人”(王维:《同崔傅答贤弟》);“谑浪肯居支遁下,风流还与远公齐”(李白:《别山僧》)。王翰于席上自唱自舞正是东晋名士风流之一种。《晋书·谢尚传》载:“尚始到府通谒,(王)导以其有盛会,谓曰:‘闻君能作《鸬鹚舞》,一坐倾想,宁有此理不?’尚曰:‘佳。’便著衣帻而舞。导令坐者抚掌击节,尚俯仰在中。傍若无人,其率诣如此。”^⑦这种通脱作派最为唐人所赏,李白之“谢尚自能鸬鹚舞”(《对雪醉后赠王历阳》)也以此为韵事。盛唐文士的这种人格趣赏最集中地体现在对陶渊明的接受中,观孟浩然“尝读《高士传》,最嘉陶征君。日耽田园趣,自谓羲皇人”(《仲夏归汉南园寄京邑耆旧》)以及王维“陶潜任天真,其性颇耽酒”(《偶然作六首》其四),都致力于呈现一个高逸脱俗、充满名士趣味的陶渊明。李白之推崇孟浩然“吾爱孟夫子,风流天下闻。红颜弃轩冕,白首卧松云。醉月频

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·王澣传》,北京:中华书局,1975年,第5039页。

② 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《任诞第二十三》,北京:中华书局,2007年,第874页。

③ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《任诞第二十三》,第860—861页。

④ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之下《排调第二十五》,第946页。

⑤ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《任诞第二十三》,第875页。

⑥ 牟宗三:《玄理与才性》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第56页。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷七十九《谢尚传》,北京:中华书局,1974年,第2069页。

中圣,迷花不事君”(《赠孟浩然》),正在于这种高士风流,尤其是那种傲视王侯的气骨。这种诗意的观照方式虽不免有单一、平面化之嫌,却最能代表盛唐文士的普遍审美趣味,并构成了魏晋风度接受史中最独特也最具价值的部分。

从表层行为到内在人格趣赏,对于魏晋名士风度的慕习赋予了盛唐士人鲜明的名士风貌。综观盛唐最具个性与浪漫性情的一批文士如贺知章、崔颢、王翰、李白、杜甫乃至王维等都或多或少地受到了魏晋风度的影响^①。闻一多曾指出,孟浩然“是能在生活与诗两方面足以与魏晋人抗衡的唯一的人。他的成分是《世说新语》式的人格加上盛唐诗人的风度”^②。不仅是文人,以儒素著称之士也颇杂名士之气,如张镐“性嗜酒,好琴,常置座右。公卿或有邀之者,镐杖策径往,求醉而已”^③。然而,唐人虽倾慕、拟仿魏晋六朝名士,二者气质却自有区别。这种区别即在于闻一多所说的“盛唐诗人的风度”,简而言之,即是一种更加诃直激切的狂态。一代名相张九龄,风度冠于一时,乃至“性颇躁急,动辄忿詈”^④,张嘉贞恨张说挤己,于中书省宴会上“攘袂勃骂”^⑤,宰相宇文融“性躁急多言,又引宾客故人,晨夕饮谑”^⑥。在李白、杜甫等文士身上,这种“躁狂”之态更为激烈:“我本楚狂人,凤歌笑孔丘”(李白:《庐山谣寄卢侍御虚舟》)、“欲填沟壑唯疏放,自笑狂夫老更狂”(杜甫:《狂夫》)。虽则魏晋名士中已不乏狂士,如袁羊被目为“古之遗狂”^⑦;谢允奕“性粗强。以事不相得,自往数王蓝田,肆言极骂”^⑧。但其狂肆之中又始终有着一分门阀世族高自标置,其最高人格趣赏在于清简、雅量和节制、均衡的美感,故牟宗三曾以“逸”总括魏晋名士风流之精髓^⑨。从“逸”到“狂”,可见二者之不同。

名士之狂诞外,盛唐文士的“狂”态之中还颇杂纵横家气质。自先秦以来,纵横之士即以个体之功利禄为要务。这种进取气质亦偶见于魏晋名士中,如袁悦“有口才,能短长说,亦有精理。始作谢玄参军,颇被礼遇。后丁艰,服除还都,唯贲《战国策》而已。语人曰:‘少年时读《论语》、《老子》,又看《庄》、《易》,此皆是病痛事,当何所益邪?天下要物,正有《战国策》。’既下,说司马孝文王,大见亲待,几乱机轴,俄而见诛”^⑩。然而,在社会等级高度固化的东晋门阀世族政治中,袁悦一流人物只能被视为躁佞之人。这种情形在唐代文士身上发生了改变。与魏晋名士的疏放矜尚不同,盛唐士人每以遭逢圣明时自诩,寒素之士务为进取的昂扬精神再次焕发,如李白“申管宴之谈,谋帝王之术”(《代寿山答孟少府移文书》),高适“喜言王霸大略,务功名,尚节义。逢时多难,以安危为己任,然言过其术,为大臣所轻”^⑪;张镐“风仪魁岸,廓落有大志,涉猎经史,好谈王霸大略”^⑫。最能体现盛唐文士的这种混合气质的则是李白^⑬。

综上所述,盛唐文士对于魏晋名士风度的接受不仅表现在表层的行为拟仿,更有人格趣味的赏契和自我个性气质的融塑。这两个层面相互交织,并借助于诗性化的接受方式塑造出一批颇具《世说新语》式美感的人物。然而,不同于魏晋名士的高自标置,盛唐文士的狂态之中杂入了浓厚的寒素

① 其中,陶新民《李白与魏晋风度》(北京:中国广播电视出版社,1998年)以李白为中心,系统地考察了魏晋风度对李白性行、诗歌内容与风格等方面的影响。此外,刘怀荣《从魏晋风度到盛唐精神——以文人个性和玄儒关系的演变为核心》(《文史哲》2002年第6期)则从文士人格嬗变的视角探讨了盛唐文士人格气象之形成与魏晋风度的渊源流变。

② 闻一多:《唐诗杂论》,北京:中华书局,2009年,第272页。

③ 刘昉等撰:《旧唐书》卷九十九《张镐传》,第3326页。

④ 刘昉等撰:《旧唐书》卷九十九《张九龄传》,第3100页。

⑤ 刘昉等撰:《旧唐书》卷九十九《张嘉贞传》,第3092页。

⑥ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一〇五《宇文融传》,第3221页。

⑦ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之下《排调第二十五》,第947页。

⑧ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之下《忿狷第三十一》,第1040页。

⑨ 牟宗三:《玄理与才性》,第58页。

⑩ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》下之下《谗险第三十二》,卷1044页。

⑪ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一一一《高适传》,第3331页。

⑫ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一一一《张镐传》,第3326页。

⑬ 详参仲瑶:《李白与东晋名士风流及其诗性接受方式》,《安徽师范大学学报》2016年第3期。

气质,而呈现出一种更加恣肆、激荡的唐才子式性情。

二

作为一种独特的社会文化现象,魏晋名士风度在盛唐文士身上的群体性再现之中也包括杜甫这一盛唐精神的深刻体验者,同时也是最忠实的记录者。受时代精神的裹挟,杜甫在当世的名声远非一饭未尝忘君的“腐儒”形象,而颇有狂简不羁之行。杜甫自称“性豪业嗜酒,嫉恶怀刚肠。脱略小时辈,结交皆老苍。饮酣视八极,俗物都茫茫”(《壮游》),狂傲之气丝毫不亚李白。与其交游甚笃者,也多此种人物,如郑虔,“嗜酒益疏放,弹琴视天壤。形骸实土木,亲近唯几杖。未曾寄官曹,突兀倚书幌”(杜甫:《八哀诗·故著作郎贬台州司户荥阳郑公虔》)。又《寄薛三郎中》云:“早岁与苏郑,痛饮情相亲。二公化为土,嗜酒不失真。”杜甫的这种狂简个性以及嗜酒、疏放之举与魏晋名士风度有着直接渊源,《寄题江外草堂》云:“我生性放诞,雅欲逃自然。嗜酒爱风竹,卜居必林泉”,所谓“放诞”、“自然”,正是魏晋名士所惯常标举的,至于“嗜酒”、幽栖林泉也是典型的名士作派。又《漫成二首》其一:“只作披衣惯,常从漉酒生。眼边无俗物,多病也身轻。”自比陶潜,“俗物”二字,则用阮籍语。《世说新语·排调》载:“嵇、阮、山、刘在竹林酣饮,王戎后往。步兵曰:‘俗物已复来败人意!’”^①与魏晋人物相关的种种风流事迹也频繁地出现在他的诗文中,如《遣兴五首》其四:“贺公雅吴语,在位常清狂。上疏乞骸骨,黄冠归故乡。爽气不可致,斯人今则亡。”《世说新语·简傲》载:“王子猷作桓车骑参军。桓谓王曰:‘卿在府久,比当相料理。’初不答,直高视,以手版拄颊云:‘西山朝来,致有爽气。’”^②将贺知章比作雅人深致的王子猷,亦可见当时的人物趣味。

魏晋人物之中,杜甫最倾慕嵇康、阮籍,《入衡州》即以“我师嵇叔夜”自许。与西晋元康放达派浓厚的纵欲色彩不同,以嵇、阮为代表的“竹林名士”的纵酒自放蕴含着浓厚的悲剧意味和反抗色彩。《晋书·阮籍传》载:“籍本有济世志,属魏晋之际,天下多故,名士少有全者,籍由是不与世事,遂酣饮为常。”^③至于嵇康《与山巨源绝交书》称自己“纵逸来久,情意傲散,简与礼相背,懒与慢相成……荣进之心日颓,任实之情转笃”,“潦倒粗疏,不切事情”,亦于土木形骸之中寓愤激不驯之志。杜甫对嵇、阮的接受即以此为内核。在“得钱即相觅,沽酒不复疑。忘形到尔汝,痛饮真吾师”(《醉时歌》)之时,每以嵇、阮的纵酒昏酣,遗落人事作比,“至今阮籍等,熟醉为身谋”,“浊醪有妙理,庶用慰沉浮”(《晦日寻崔戡李封》),“脱身无所爱,痛饮信行藏”(《壮游》)。当沧海横流,漂泊无定之时,又屡用阮籍“穷途”之典以自寓:“此生遭圣代,谁分哭穷途”(《大历三年春白帝城放船出瞿塘峡久居夔府将适江陵漂泊有诗凡四十韵》);“君见途穷哭,宜忧阮步兵”(《敬赠郑谏议十韵》);“此身醒复醉,不拟哭途穷”(《陪章留后侍御宴南楼》)。

尤其是他对嵇康的倾许,在很大程度上基于性情的相似。嵇康自称“刚肠疾恶,轻肆直言,遇事便发”(《与山巨源绝交书》),杜甫则云“性豪业嗜酒,嫉恶怀刚肠”(《壮游》)。至如“儒术于我何有哉,孔丘盗跖俱尘埃”(《醉时歌》),大有嵇康“非汤武,薄周孔”之狂肆。及为右拾遗,因房琯事上书切谏,触怒肃宗,被贬华州司功参军。对于此事,《旧唐书·韦陟传》中亦略有提及,云:“拾遗杜甫上表论房琯有大臣度,真宰相器,圣朝不容,辞旨迂诞”,又称“虽被贬黜,不失谏臣大体”^④,参之《新唐书·杜甫传》“甫放旷不自检,好论天下大事,高而不切”^⑤之评,可知“迂诞”之论非为不实。但反过来,亦可见其说直切谏的性格。所谓“谏臣大体”,当即是这种敢于触怒龙颜的直谏之勇。任华《寄杜拾遗》亦有

① 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之下《排调第二十五》,第917页。

② 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《简傲第二十四》,第909页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷四十九《阮籍传》,第1360页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十二《韦陟传》,第2961页。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二〇一《文艺上·杜甫传》,北京:中华书局,1975年,第5738页。

“只缘汲黯好直言，遂使安仁却为掾”之语，将其比作好直言的汲黯，并以此解释仕途的不得意。相较嵇康的个人道德砥砺色彩，杜甫的刚肠嫉恶的性情中更多地渗透了“忠臣辞愤激，烈士涕飘零”（《秦州见敕目薛三璩授司议郎毕四曜除监察与二子有故远喜迁官兼述索居凡三十韵》）的儒家忠谏思想。这是儒学复振背景下唐代士人与魏晋六朝名士的一个根本不同。

刚肠嫉恶之外，杜甫又每以嵇康之疏懒简慢自比：“无人觉来往，疏懒意何长”（《西郊》），“过懒从衣结，频游任履穿”（《春日江村五首》其二）；“懒慢头时栉”（《伤秋》），“兴来不暇懒，今晨梳我头”（《晦日寻崔戢李封》）等，皆从嵇康“性复疏懒，筋弩肉缓，头面常一月十五日不洗，不大闷痒，不能沐也”（《与山巨源绝交书》）中来。与嵇康的疏懒自放中所蕴含的“任真”精神相似，杜甫的懒拙自许也蕴含着相似的趣味：“纵饮久判人共弃，懒朝真与世相违”（《曲江对酒》）；“近识峨眉老，知予懒是真”（《漫成二首》其二）；“疏懒为名误，驱驰丧我真”（《寄张十二山人彪三十韵》）。只是相比嵇康的“土木形骸，不自藻饰”（《晋书·阮籍传》），杜甫的懒拙之中充满了“栖托难高卧，饥寒迫向隅”（《舟出江陵南浦奉寄郑少尹》）的苦痛、反思与自嘲：“小来习性懒，晚节慵转剧。每愁悔吝作，如觉天地窄”（《送李校书二十六韵》）；“我衰更懒拙，生事不自谋”（《发秦州》）。

嵇、阮的愤激愁郁之外，当贫窘途穷之时，性情脱略的杜甫亦时常借魏晋名士自谑之语聊发一笑。免河西尉为右卫率府兵曹作《官定后戏赠》云：“不作河西尉，凄凉为折腰。老夫怕趋走，率府且逍遥。耽酒须微禄，狂歌托圣朝。故山归兴尽，回首向风飙”，暗用陶潜典，狂歌、耽酒，全然一副名士派头。当晚年穷困潦倒之际，这种自谑、自嘲精神达到了顶峰，如《醉为马坠诸公携酒相看》：“甫也诸侯老宾客，罢酒酣歌拓金戟。骑马忽忆少年时，散蹄迸落瞿塘石”，写尽老夫聊发少年狂而狂极生悲之态。又时以贫弊自谑，如“囊空恐羞涩，留得一钱看”（《空囊》）。求乞事亦以谑语出之，如“为嗔王录事，不寄草堂赀”（《王录事许修草堂赀不到聊小诘》）。自谑、自嘲之外，又时时戏谑友朋，如《戏赠友二首》其一：“元年建巳月，郎有焦校书。自夸足膂力，能骑生马驹。一朝被马踏，唇裂版齿无。壮心不肯已，欲得东擒胡”，大谑。对老友郑虔更是极尽调侃之能事：“广文到官舍，系马堂阶下。醉则骑马归，颇遭官长骂。才名三十年，坐客寒无毡。赖有苏司业，时时乞酒钱。”（《戏简郑广文兼呈苏司业》）仇注云：“上戏简郑，摹其狂态。”^①又《醉时歌》：“诸公衮衮登台省，广文先生官独冷。甲第纷纷厌梁肉，广文先生饭不足。先生有道出羲皇，先生有才过屈宋。德尊一代常轶轲，名垂万古知何用”，于调谑中寓愤激之意。

当奔走干谒、辗转依附之际，基于内在人格尊严的保持和平衡，杜甫还扮演着“郎官丛里作狂歌，丞相阁中常醉卧”，“半醉起舞捋髭须，乍低乍昂傍若无”（任华：《寄杜拾遗》）的傲岸角色。如前所述，这种举止正是对魏晋名士型宾主关系的某种刻意效仿，而又集中体现在他与严武的关系中。《旧唐书·杜甫传》云：

甫性褊躁，无器度，恃恩放恣，尝凭醉登武之床，瞪视武曰：“严挺之乃有此儿！”武虽急暴，不以为忤。甫于成都浣花里种竹植树，结庐枕江，纵酒啸咏，与田畯野老相狎，荡无拘检。严武过之，有时不冠，其傲诞如此。^②

史称严武其人“神气隽爽”，“穷极奢靡，赏赐无度，或由一言赏至百万”，“性本狂荡，视事多率胸臆，虽慈母言不之顾”^③，豪荡不拘礼法，似桓温一流人物。严武因房琯事贬巴州刺史，其直言好谏的性格又与杜甫颇相似，复有文雅才，数相题诗往还。杜甫曾以“汲黯匡君切，廉颇出将频。直词才不世，雄略动如神。政简移风速，诗清立意新”（《奉和严中丞西城晚眺十韵》）赞其文采武略，非纯溢美。作为蜀中时期的最重要依附对象，面对频繁携酒偕到访，时有馈赠的严武，杜甫每以隐逸放诞之士自

① 仇兆鳌：《杜诗详注》卷三，北京：中华书局，2004年，第249—250页。

② 刘昫等撰：《旧唐书》卷一九〇下《文苑下·杜甫传》，第5054页。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一一七《严武传》，第3395—3396页。

居：“扁舟不独如张翰，白帽还应似管宁。寂寞江天云雾里，何人道有少微星”（《严中丞枉驾见过》），“非关使者征求急，自识将军礼数宽”（《严公仲夏枉驾草堂兼携酒馔》）。又时时自称“野人”、“老农”、“懒性”、“幽栖”。其“纵酒啸咏，与田峻野老相狎”云云，令人很自然地想起晚年的陶渊明。在二人的赠诗往还中，严武之于杜甫也每以狂士、隐士相赏而待之：

漫向江头把钓竿，懒眠沙草爱风湍。莫倚善题《鸚鵡赋》，何须不著鷓鴣冠。腹中书籍幽时晒，肘后医方静处看。兴发会能驰骏马，应须直到使君滩。（《寄题杜拾遗锦江野亭》）

开篇即点出“慢”“懒”之态。“莫倚”句，以狂士祢衡比之，赞其文采兼有戏谑之意，同时又与“不冠”相呼应，写其疏狂。杜甫则以“谢安不倦登临费，阮籍焉知礼法疏”（《奉酬严公寄题野亭之作》）答之，以严武比谢安，而自比阮籍。“腹中”句用“郝隆七月七日出日中仰卧，人问其故，答曰：‘我晒书’”^①之典，复见其幽栖放逸之态。末二句致意殷勤，颇有魏晋名士相思辄命驾的趣味，“兴发”、“骏马”更见严武之豪爽。至《巴岭答杜二见忆》：“可但步兵偏爱酒，也知光禄最能诗”，则又将杜甫比作“竹林七贤”之中的阮籍、阮咸。广德二年（764），严武再镇成都，表杜甫为节度参谋、检校工部员外郎。二人分属宾主，在恪守职分的同时，也仍然维系着一点名士式的僚属关系。对于严武的不以世俗之礼相拘，全其疏放狂简之性，杜甫亦屡屡致意：“穷途愧知己，暮齿借前筹。已费清晨谒，那成长者谋。礼宽心有适，节爽病微瘳。”（《立秋雨院中有作》），“宽容存性拙，剪拂念途穷……束缚酬知己，蹉跎效小忠”（《遣闷奉呈严公二十韵》），所谓“礼宽”、“知己”皆此之谓也。之所以会有醉登严武床，直呼严武父名一类的放诞疏狂之举，也正是基于这种内在的高度默契。明乎此，历来关于严、杜之间交情的种种猜疑以及附会自可豁清。

三

杜甫不仅是魏晋名士作派和精神的慕习者，同时也是盛唐文士与魏晋风度之关系的最杰出的书写者，这种书写集中体现在《饮中八仙歌》的创作中。关于《饮中八仙歌》的创作动机以及其中所蕴含的历史文化内涵，历代学者不乏探讨。程千帆先生曾经指出，《饮中八仙歌》“所要显示的主要历史内容，并非是他们个人的放纵行为，而是他们这种放纵行为所反映的当时政治社会情况、一种特定的时代风貌”^②。而杜甫之所以能够捕捉到这一独特的历史文化现象，与其谒游长安的经历有着直接的关系。

作为都城，长安一直是士风之渊藪，而士人个性气质以及精神趣味的养成又与庙堂的导向息息相关。在重儒素、吏干的太宗朝，“八仙”一类人物是难以被允许的存在。如马周，“武德中，补博州助教，日饮醇酎，不以讲授为事。刺史达奚恕屡加笞责，周乃拂衣游于曹、汴，又为浚仪令崔贤首所辱，遂感激西游长安”^③。马周的屡被折辱正是贞观之世不赏放诞不羁之行的一个缩影。高宗、武后时期，随着进士科群体的扩大，此种人物始渐多。至开元、天宝间，由于玄宗以及宰相张说等皆承平好文，加之前述表层行为的拟仿以及诗性观照方式下人格趣味的长期浸淫和融塑，骤然出现了一批颇具魏晋名士色彩，而又身居高位的人物，如韦安石之子韦陟“门第豪华，早践清列”，“自以才地人物，坐取三公，颇以简贵自处，善诱纳后进，其同列朝要，视之蔑如也。如道义相知，靡隔贵贱，而布衣韦带之士，恒虚席倒屣以迎之，时人以此称重”，“于时才名之士王维、崔颢、卢象等，常与陟唱和游处”^④。至于深为李白、杜甫等人所推崇、感念的名公先达如房琯、李邕等人皆属于此种人物。如房琯“好宾

① 刘义庆著，刘孝标注，余嘉锡笺疏，周祖谟等整理：《世说新语笺疏》卷下之下《排调第二十五》，第943页。

② 程千帆：《一个醒的和八个醉的——杜甫〈饮中八仙歌〉札记》，《中国社会科学》1984年第5期。

③ 刘昫等撰：《旧唐书》卷七十四《马周传》，第2612页。

④ 刘昫等撰：《旧唐书》卷九十二《韦安石传》，第2959、2958页。

客,喜谈论”,及为宰相,当主忧臣辱之际,“略无匪懈之意。但与庶子刘秩、谏议李揖、何忌等高谈虚论,说释氏因果、老子虚无而已。此外,则听董庭兰弹琴,大招集琴客筵宴”。其孽子孺复“狂疏傲慢,任情纵欲”,“取舍恣逸,不顾礼法”^①。又如李邕,“性豪侈,不拘细行,所在纵求财货,驰猎自恣”^②。尤可注意的是,这一类人物已成为士子尤其新进士群体的重要干谒和依附对象,并由此形成了一个不可忽视的物议群体。及房琯遭贬,上书申理者甚多,“或云缘其切直,遂见斥退”^③,以致肃宗诏中特加澄议,可见物论之大。至于李邕,“人间素有声称,后进不识,京、洛阡陌聚观,以为古人”^④。陈寅恪先生曾经指出,进士出身的庶族(主要指高宗、武后以来的新兴统治阶级)无操持,行为浮华、放浪^⑤,正可与上述人物的出现相为表里。

“八仙”之中,贺知章、李适之、汝阳王李璿都雅好宾客,且颇有魏晋名士风流。如贺知章,“性放旷,善谈笑,当时贤达皆倾慕之。工部尚书陆象先,即知章之族姑子也,与知章甚相亲善。象山常谓人曰:‘贺兄言论倜傥,真可谓风流之士。吾与子弟离阔,都不思之,一日不见贺兄,则鄙吝生矣。’知章晚年尤加纵诞,无复规检,自号‘四明狂客’,又称‘秘书外监’,遨游里巷。醉后属词,动成卷轴,文不加点,咸有可观。”^⑥全然是魏晋名士作派。就连陆象先对贺知章的叹赏也是《世说新语》式的。《世说新语·德行》载东汉周乘尝语:“吾时月不见黄叔度,则鄙吝之心已复生矣。”^⑦又汝阳王李璿,“与贺知章、褚庭海为诗酒之交”^⑧。杜甫《赠特进汝阳王二十二韵》中有“花月穷游宴,炎天避郁蒸。砚寒金井水,檐动玉壶冰”之语,则天宝时期很可能亦曾在汝阳王的府上叨陪末座。又《赠特进汝阳王二十二韵》:“晚节嬉游简,平居孝义称”,“精理通谈笑,忘形向友朋”,《八哀诗·赠太子太师汝阳郡王璿》:“挥翰绮绣扬,篇什若有神”,称其晚年过着韬光养晦而又节制文雅的社交生活。李适之亦“雅好宾友”,“饮酒一斗不乱”,而有“日兴费万钱”之豪奢,乃西晋石崇一流人物。天宝五载(746),罢知政事。遽命亲故欢会,赋诗曰:“避贤初罢相,乐圣且衔杯。为问门前客,今朝几个来?”(《罢相作》)性情、旨趣大似“座上客常满,杯中酒不空”的汉末名士孔融。三子位望尊崇而又极文雅风流,俨然西式贵族沙龙,而其种种名士风流举动也藉由后进才士之口广播于人间。天宝年间,杜甫正干谒奔走于权门豪贵之间,对此种氛围自是熟悉的,三子居于“八仙”之首亦未为无由。至于苏晋,在八人之中歿世最早,卒于开元二十二年(734)。苏晋亦以文采见称,“玄宗监国,每有制命,皆令晋及贾曾为之。晋亦数进谏言,深见嘉纳”^⑨,开元十四年(726),迁吏部侍郎。知选事,既糊名考判,独多赏拔,甚得当时之誉,举贤任能颇似“竹林七贤”中的山吏部。可以想见,时誉之中,必多出于干谒应第的士子,而这很可能也是入长安干谒的杜甫将其纳入“八仙”之中的一个原因。

然而,在风流自任的背后,此种人物类多疏率,不练达于政事,如贺知章为礼部侍郎,“俄属惠文太子薨,有诏礼部选挽郎,知章取舍非允,为门荫子弟喧诉盈庭。知章于是以梯登墙,首出决事,时人咸嗤之”^⑩。诸人之中,以李适之最有才干,然“性简率,不务苛细”,尝与林甫同论时政,多失大体,由是主恩益疏,以致罢免^⑪。在李林甫等精明干练、通达权谋的人物面前,这种名士性情与风度总是不堪一击。牟宗三先生尝云:“美趣和智悟足以解放人之性情。魏晋人在美趣和智悟上不俗,而在德性

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一一《房琯传》,第3321—3325页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·李邕传》,第5043页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一一《房琯传》,第3324页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·李邕传》,第5042页。

⑤ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社,1982年,第77—79页。

⑥ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·贺知章传》,第5034页。

⑦ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷上之上《德行第一》,第4页。

⑧ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十五《睿宗诸子传》,第3014页。

⑨ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一百《苏晋传》,第3116页。

⑩ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇中《文苑中·贺知章传》,第5034页。

⑪ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十九《李适之传》,第3101—3102页。

上却常是庸俗无赖的。”^①这一判断亦适用于盛唐文士。与魏晋名士在当代及后世所遭受的压抑相似,开元、天宝时期最富于个性的这一雅士群体也被视为浮诞之徒而致仕途偃蹇。《明皇杂录·辑佚》“刘希夷等流落不偶”条云:“天宝中,刘希夷、王昌龄、祖咏、张若虚、孟浩然、常建、李白、杜甫,虽有文名,俱流落不偶,恃才浮诞而然也。”^②贺兰进明奏贬房琯,即以晋人浮虚作比,云:“晋朝以好尚虚名,任王夷甫为宰相,祖习浮华,故至于败。今陛下方兴复社稷,当委用实才,而琯性疏阔,徒大言耳,非宰相器也。”^③乾元元年(758)六月,肃宗诏贬房琯为邠州刺史,亦以浮诞斥之:“率情自任,怙气恃权。虚浮简傲者进为同人,温让谨令者捐于异路”,“升其亲友,悉彰浮诞之迹”^④。当这些名士化的人物被李林甫、杨国忠等人排挤出政局中心,或贬、或流、或死,士人中的傲诞狂简风气也随之转歇,与之相伴的是盛世的终结。关于《饮中八仙歌》的创作时间,蔡兴宗《重编杜工部年谱》云为天宝五载(746),梁权道编在天宝十三载(754),黄鹤则以为“此诗当是天宝间追忆旧事而赋之,未详何年”^⑤。从其引李适之诗来看,则至少作于天宝六年(747)以后。此时,李林甫专权日甚,深抑文士,而这也很可能是引发杜甫追赋八仙歌的一个创作动机。

时至今日,冥冥之中促使杜甫写下此诗的契机、动机以及其中所蕴含的思想与时代内涵已很难完全窥悉。这其中既有郁塞现实下一个奔走干谒者逐渐走向清醒的反思,更多的则是对这一极具名士风度的雅士群体以及随之一同逝去的文士黄金时代的追怀与渴慕。其中,甚至也不乏私谊的成分,所谓“旧游易磨灭,衰谢增酸辛”(《八哀诗·赠太子太师汝阳郡王璡》)。而且,这种追慕仅仅只是一个开始,在之后战乱频仍、羁旅沦落的岁月里,这一群体还将被杜甫反复地想起,并藉由回忆得以持续美化。相较于诗歌所呈现的激情与诗意,历史的真实往往显得平庸甚至是丑陋。

四

关于“八仙”之命题,论者多以为出自汉晋以来神仙家语。事实上,其最直接的来源则是汉魏两晋以来的人物品藻。《世说新语》中每以“神仙中人”品藻人物,如王羲之见杜弘治,叹曰:“面如凝脂,眼如点漆,此神仙中人”^⑥;又孟昶见王恭“乘高舆,被鹤氅裘。于时微雪,昶于篱间窥之,叹曰:‘此真神仙中人。’”^⑦皆以之赞名士出尘脱俗之姿。初唐犹承此种风气,《隋唐嘉话》载:“高宗承贞观之后,天下无事,上官侍郎仪独持国政。尝凌晨入朝,巡洛水堤,步月徐辔,咏诗曰:‘脉脉广川流,驱马历长洲。鹊飞山月曙,蝉噪野风秋。’音韵清亮,群公望之,犹神仙焉。”^⑧杜甫《饮中八仙歌》之“仙”即取此意。八人之中,贺知章颓然长者,而崔宗之年最少,少长咸集,构成了一幅以诗酒为忘年之交的美学意态图。立意上,则以最能体现魏晋名士风度的符号化行为“饮酒”为核心,且多用魏晋名士饮酒之典,如“知章骑马似乘船,眼花落井水底眠”即用西晋山简事。《世说新语·任诞》载:“山季伦为荆州,时出酣畅。人为之歌曰:‘山公时一醉,径造高阳池。日莫倒载归,茗芋无所知。复能乘骏马,倒著白接鬣。举手问葛疆,何如并州儿?’”^⑨杜甫曾屡用此典,如“爱酒晋山简”(《北邻》)、“荆州爱山简”(《章梓州水亭》)、“醉把青荷叶,狂遗白接鬣”(《陪郑广文游何将军山林十首》其八)等,此处即以山简的风流颓唐之致为贺知章作肖像。仇兆鳌注云:“此极摹贺公狂态。骑马若船,言醉中自得。眼花落井,

① 牟宗三:《玄理与才性》,第56页。

② 郑处海:《明皇杂录》,北京:中华书局,1994年,第64页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一一《房琯传》,第3322页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一一《房琯传》,第3323页。

⑤ 仇兆鳌:《杜诗详注》卷二,第81页。

⑥ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《容止第十四》,第730页。

⑦ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《企羡第十六》,第746页。

⑧ 刘餗:《隋唐嘉话》卷中,北京:中华书局,1979年,第32页。

⑨ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》卷下之上《任诞第二十三》,第866页。

言醉后忘躯。”^①

与杜甫本人对竹林名士尤其是嵇、阮的倾慕相呼应，八仙形象的塑造之中也时时透出嵇、阮的影子。如汝阳王李璡，程千帆先生称其是“兼有狂放和谨慎两重性格的矛盾统一体”^②。这种矛盾人格很自然地令人想起傲诞却又至慎，口不臧否人物的阮籍。其“三斗始朝天”，与阮籍在司马氏座上恒酣醉以求避祸也有神合之处。至于“恨不移封向酒泉”，不仅契合其身份，也将阮籍求为步兵校尉的放诞之举移附其中。崔宗之的“举头白眼望青天”也是用阮籍“能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之……由是礼法之士疾之若仇”^③的典故，更见其“少年”心性。与阮籍身为名家子相似，崔宗之少袭父崔日用之封为齐国公，“才气声华，迈时独步”，“时文国礼，十年三人”，然“终于右司郎中，年位不充，海内叹息”（崔祐甫《齐昭公崔府君集序》）。与其私交甚好的李白曾为其鸣不平：“崔生何傲岸，纵酒复谈玄。身为名公子，英才苦迍邅”（《赠宣城宇文太守兼呈崔侍御》）。且有“一朝摧玉树”，“谁传广陵散”（《忆崔郎中宗之游南阳遗吾孔子琴抚之潸然感旧》）之恨语，将其比作被杀的大名士嵇康。杜甫此处亦以阮籍暗相比附，则崔氏之个性、遭际隐然可窥。

八人之中，李白酒名最盛，《旧唐书·李白传》称其“既嗜酒，日与饮徒醉于酒肆”^④。而又最能得魏晋名士嗜酒天真之性情，如“三杯通大道，一斗合自然。但得酒中趣，勿为醒者传”（《月下独酌四首》其二），又如“醉后失天地，兀然就孤枕。不知有吾身，此乐最为甚”（《月下独酌四首》其三）等句，可谓深得酒中之真趣。杜甫对李白的诗才极为推崇，所谓“斗酒诗百篇”（《饮中八仙歌》）与“白也诗无敌，飘然思不群”（《春日忆李白》）等皆是赏其酒后才思之敏捷。“长安市上酒家眠”，写实之中似又暗用阮籍酣卧酒垆之意。诸人之中，杜甫与李白过往最密，对其痛饮狂歌、飞扬跋扈背后的悲哀颇能体察。杜甫《不见》诗云：“不见李生久，佯狂真可哀。世人皆欲杀，吾意独怜才”，“佯狂”二字，可谓知音。李白自身也时以嵇、阮之佯狂恣肆抒发愤懑和不得意：“何图叔夜潦倒，不切于事情；正平猖狂，自贻于耻辱？”（《上安州李长史书》）与杜甫的“郎官丛里作狂歌，丞相阁中常醉卧”（任华：《寄杜拾遗》）相似，李白的“目送飞鸿对豪贵”、“平生傲岸其志不可测，数十年为客，未尝一日低颜色”（任华：《寄李白》）也是对魏晋名士傲岸人格的继承，并最终达到了戏剧化的顶峰：“天子呼来不上船，自称臣是酒中仙。”（《饮中八仙歌》）“承恩召入凡几回，待诏归来仍半醉”（任华：《寄李白》）。看似傲岸不羁的背后，其实是沉重的失意，杜甫则将这种失意变成了一种浓墨重彩的诗意。可以说，这份诗意正是《饮中八仙歌》通首旨趣及其动人之处。

就具体的艺术手法而言，杜甫对八仙形象举止的塑造则又以《世说新语》为最主要取法对象。作为名士风流的渊藪，《世说新语》善于以凝练而富于风神的笔法极写意地勾勒出各色名士。刘应登《世说新语序目》云：“晋人乐旷多奇情，故其言语文章别是一色。……临川善述，更自高简有法。”^⑤《饮中八仙歌》即颇得《世说》高简之法，如苏晋形象的塑造，首句写其“长斋绣佛前”的虔诚礼佛之态，然后紧接着忽而一转，写其酣醉之后反达于自由无碍之禅境，两句之中前后形成巨大的反差，别有趣味。至于写崔宗之“皎如玉树临风前”，全是魏晋人物品藻之隽语，风神秀出。在“嗜酒”这一共性特征之外，其对“八仙”之行为的设定又能各异其趣，如张旭的狂态与他的草书艺术的完美结合。这一设定既敏锐地捕捉到了张旭之个性特征，同时又兼具时代风神。王嗣奭注云：“脱帽露顶，醉时豪放之状。落纸云烟，得意疾书之兴。”^⑥对于张旭的狂态，李颀《赠张旭》亦曾有“露顶据胡床，长叫三五声”，“瞪目视霄汉，不知醉与醒”之句，与杜甫的“脱帽露顶王公前”甚为相合。至于焦遂，则赋予他另

① 仇兆鳌：《杜诗详注》，北京：中华书局，1979年，第81页。

② 程千帆：《一个醒的和八个醉的——杜甫〈饮中八仙歌〉札记》，《中国社会科学》1984年第5期。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷四十九《阮籍传》，第1361页。

④ 刘昉等撰：《旧唐书》卷一九〇下《文苑下·李白传》，第5053页。

⑤ 刘义庆著，刘孝标注，余嘉锡笺疏，周祖谟等整理：《世说新语笺疏》附录二，第1091页。

⑥ 仇兆鳌：《杜诗详注》卷二，第84页。

一种独特行为方式——高谈雄辩。唐人承魏晋“谈玄”、“高谈”之遗风，如韩思复“性恬淡，好玄言，安仁体道，非纪纲之任”^①，杨绶“宗尚玄理”^②，李颀“玄理最长，多为放浪之语”^③。与东晋名士之谈玄、清谈大抵以老庄为主，或引庄老入佛理不同，盛唐文士的“清谈”、“谈玄”内涵要宽泛得多，可以是儒学经典，如张九龄“善谈论，每与宾客议论经旨，潘滔不竭，如下坂走丸也，时人服其俊辩”^④，也可以是佛理，如孟浩然《题融公兰若》：“谈玄殊未已”，李白《将游衡岳过汉阳双松亭留别族弟浮屠谈皓》：“卓绝道门秀，谈玄乃支公”。“八仙”之中，李白、崔宗之皆长于清谈，崔赞李云“清谈既抵掌，玄谈又绝倒”（《赠李十二白》），李赞崔则云“崔生何傲岸，纵酒复谈玄”（《赠宣城宇文太守兼呈崔侍御》）。焦遂以一介布衣而高谈笑傲于王公大人之间，也是唐人所赏慕的魏晋名士风流之一种。焦遂所谈为何今已不可知，从“雄辩”二字可窥见某种纵横家气质。无论是纵酒谈玄之举止，还是狂放不羁之风貌都抓住了魏晋名士风度的精髓，并呈现出一个经由美酒发酵的诗歌、书法与清谈的盛唐，一个文雅风流的盛唐。

综上所述，作为魏晋风度接受史上的一个重要阶段，盛唐文士放浪不羁、清狂狷介的个性气质和精神风貌与对魏晋名士行为方式以及人格审美趣味的慕习和诗性观照有着直接关系，魏晋风度也因此得以某种程度上的短暂群体性复现。裹荡于其中的杜甫，基于一种深刻的同情之了解，敏锐地捕捉并生动地呈现出了这一特定的历史文化现象，并将其集中呈现在《饮中八仙歌》的创作中。以《世说新语》为重要取法对象，《饮中八仙歌》在立意、构思以及人物风神的呈现等方面展现了高度的语言艺术之美。作为一种诗意的人生态度，魏晋风度之与盛唐文士的深刻影响借助于杜甫的妙笔得到了永恒的保存。

[责任编辑 渭 卿]

① 刘昫等撰：《旧唐书》卷一〇一《韩思复传》，第3149页。

② 刘昫等撰：《旧唐书》卷一九《杨绶传》，第3429页。

③ 周绍良：《唐才子传笺证》，北京：中华书局，2010年，第305页。

④ 王仁裕：《开元天宝遗事》卷下，北京：中华书局，2006年，第56页。

试论清代杜诗未刊评点序跋的理论价值

曾绍皇

摘要:清代杜诗未刊评点序跋是稀见的杜诗学文献,蕴含丰富的诗学理论。杜注论方面,反思“千家注杜”所存在的过度阐释与注释讹误,认为“诗有待注而豁然者,有不须注而渊然、一落注而反索然者”。编年论方面,肯定编年乃“知人论世之要诀”,又认为编年“不可泥信者亦多”。渊源论方面,切论杜诗“导源风雅”、“兼收博采”,又详析杜甫诗论俱本《文赋》的诗学渊源。创作论方面,强调作诗以“学”始,以“悟”终,认为“选诗与看诗异,看诗与作诗异”。鉴赏论方面,视诗歌为“灵物”、“高物”、“深物”,强调“惟癖则所研入深,所领略独”。这些理论真实再现了杜诗经典化、理论化进程的原始面貌,也凸显了清代学者杜诗批阅的实践感悟与理论思考。

关键词:杜诗未刊评点序跋;杜诗注释;杜诗编年;创作论;鉴赏论

文学评点是近二十年来学界较为关注的重要研究对象之一。学术界对此的研究主要集中在最富于理论价值的评点内容部分,这固然是毫无异议的研究重点。然而,作为评点内容的重要依附——评点序跋,尤其是那些针对某一特定文学经典名著的未刊评点序跋,因其文献内容的稀见性、文献形式的零散性、文献搜辑的艰难性(大多为善本且分藏各地,搜辑不易),则少有人作系统整理与研究。笔者近年一直关注这方面的整理与研究,在调查文献时,搜辑整理了数十篇杜诗未刊评点序跋^①。这些序跋作为杜诗未刊评点内容的有益补充和附属,对了解杜诗未刊评点作者信息、交待杜诗批本的源流传承、提供杜诗批点的社会背景、阐述评点者的批评理念等诸多方面具有重要的文献价值。现拟就杜诗未刊评点序跋涉及的有关杜注论、编年论、渊源论、创作论、鉴赏论等理论价值略作剖析。

一、杜注论

评点本作为古籍版本的一种特殊版本形态,指的是稿本、钞本或印本在流传过程中,录有学者批评文字和圈点符号的本子。就评点内容而言,对于评、注、校的不同,评点者在使用“评点”概念的过程中往往不作细辨,在评点过程中往往都涉及注释问题。清代杜诗未刊评点序跋中,就有不少针对杜诗注释的反思和建构。

杜诗学之所以成为专门之学,其重要原因之一就是历代学者不断对杜诗进行整理、笺注和批点,使得杜诗研究个案的涓涓细流汇聚成蔚为壮观的长河。从杜诗学史来看,杜诗注释的兴盛主要集中在宋代和清代两个杜诗研究的高峰阶段。宋人对于注杜类型的始创之功,一直影响到元明清杜诗注释的形式。诸如钱谦益、朱鹤龄、仇兆鳌、杨伦、浦起龙等诸家注杜,大多既强调杜诗字词的注解,也着意于杜诗文本的批评,代表了清代杜诗注释的最高水准,也成为杜诗学史上颇为重要的论著。

作者简介:曾绍皇,湖南师范大学文学院副教授(湖南长沙 410081)。

基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“明清杜诗手批本研究”(16BZW081)的阶段性成果。

^① 本文所论之序跋除书写于书前扉页或书后的常规性序跋外,也包括书写于批本其他位置、非针对杜甫具体诗歌的大段题识。

但是,对于杜诗注释,自宋人千家注杜导致注释、评点文字大有掩盖杜诗本文之趋势,也同时激起了学者对于杜诗注释乃至诗歌注释的反思和重新审视。如钱谦益在其《钱注杜诗·注杜诗略例》中曾对宋人千家注杜加以指责。在钱谦益看来,杜诗虽号称“千家注”,但“大抵芜秽舛陋”,能够“略存什一”的杜诗注释仅有赵彦材、蔡梦弼、黄鹤三家,但赵彦材之注“其失也短”,蔡梦弼之注“其失也杂”,黄鹤之注“其失也愚”,不满之意,显露无疑。在他看来,“注杜错缪,不可悉数”^①,并列了宋人注杜之伪托古人、伪造故事,傅会前史、伪撰人名、改窜古书、颠倒事实、强释文义、错乱地理等八大弊端。可见过度注释和注释错讹所带来的非议也伴随着杜诗注释的发展与日俱增。在清代杜诗未刊评点序跋中,清代王邻德辑评《睡美楼杜律五言》的序言《睡美楼杜律五言引》中也论及杜诗注释的“穿凿附会”使人“终莫能白”的尴尬。王邻德根据自己阅读杜诗的深刻体会,来阐释前人诸家注杜所带给自己的诸多不便,甚至去咨询刘雪舫如何摆脱千家注杜带来的云山雾罩。刘雪舫建议王邻德“欲读杜诗”,“千家注未尽无当”,但还是难以明了的原因在于未能“得少陵作诗之旨意”。刘雪舫认为要探杜诗旨意,不必泥于注释,这也成为王邻德辑并评《睡美楼杜律五言》的创作动机之一。王邻德吸取刘雪舫建议,“屏去诸家注,止取少陵诗反覆讽咏,似略见大意”。甚至以杜甫五律的具体阅读步骤来加以参证:首先,“每篇必先考其出处之岁月、地理、时事”,其次,“虚心玩味,必究旨意之所在,而于承接转换照应处,又必细加参考,至诸家注释之当者取之,穿凿傅会者彻置不录”,这样才正确把握了杜甫作诗之旨意。

有些批点者虽未在序言中明确提出自己对杜诗注释问题的看法,但通过转引他人之论述,肯定其观点,来达到阐述自我观点的目的^②。如浙江省图书馆藏朱为弼批点《杜工部集》即是如此。朱为弼在卷一前有大段引用何焯论述宋景濂为俞浙《杜诗举隅》所作序言的引文,此序历数宋以来注杜之失,应该说亦看到了杜诗注释所带来的负面效应,甚至导致“遂使子美之诗,不白于世”的尴尬局面,与前面王邻德所谓“终莫能白”同一机杼。有时过度注释确实会带来诗意晦涩、诗歌本旨尽失的状况,如蒋孚吉批点《杜诗分类全集》,在《病后遇[过]王倚饮赠歌》一诗中有墨笔夹批称:“若过求深解,则反失本旨,多疵病矣。”关于《病后遇[过]王倚饮赠歌》一诗“老马为驹信不虚”之“老马为驹”的注释,历代学者都有阐发。“老马为驹”出自《诗经·小雅·角弓》“老马反为驹,不顾其后。如食宜飶,如酌孔取”。关于《角弓》一诗,《毛诗序》认为:“《角弓》,父兄刺幽王也。不亲九族而好谗佞,骨肉相怨,故作是诗也。”^③即该诗为劝告王朝贵族不要疏远兄弟亲戚而亲近小人。而“老马反为驹,不顾其后”一句,郑玄笺称“见老人反侮慢之,遇之如幼稚,不自顾念后至年老,人之遇己亦将然”^④,而朱熹《诗集传》则谓:“但知谗害人以取爵位,而不知其不胜任,如老马惫矣,而反自以为驹,不顾其后将有不胜任之患也。”受郑玄、朱熹解释的影响,很多杜注学者都联系《角弓》一诗来理解。南宋蔡梦弼《杜工部草堂诗笺》注称:“昔幽王侮慢老成人如幼稚,然诗人所以刺之,老马而反以驹视之。昔闻此言,今则信然,其语总不虚也。”^⑤蔡注的解释很明显受到《诗经·角弓》一诗郑玄注释的影响。明代王嗣奭《杜臆》亦认为“‘老马为驹’二句,含‘不顾其后’意在内”,甚至认为“连下文玩之,更有深意。盖时至天宝,料其时势必当有变,故虽暮年而壮心未已”^⑥。不但结合《诗经·角弓》来理解,而且联系当时时势加以阐发,其注释又更深一层。清初钱谦益在杜诗笺注中,也引用《诗经·角弓》郑玄的注释,强调二人情义的深厚。而仇兆鳌、浦起龙等杜诗注释则根据《诗经·角弓》中郑注、孔疏、朱传的解释,

① 钱谦益:《钱注杜诗·注杜诗略例》,上海:上海古籍出版社,1979年,第1—2页。

② 参看曾绍皇:《吴广需手批〈杜诗集评〉及其文学批评史价值》,《济南大学学报(社会科学版)》2016年第3期。

③ 陈戌国:《诗经校注》,长沙:岳麓书社,2005年,第297—298页。

④ 陈戌国:《诗经校注》,第298页。

⑤ 萧涤非主编:《杜甫全集校注》,北京:人民文学出版社,2014年,第227页。

⑥ 王嗣奭:《杜臆》,北京:中华书局,1963年,第32—32页。

甚至提出了诗句兼有两意之说^①。不管何种解释,都可以看出杜诗注者在注释这一诗句时,都有着意联系《诗经·角弓》一诗的原意和相关注疏来阐释的意图,使得杜诗的注释较为复杂。但是在蒋孚吉的此段题识中,他认为《病后遇[过]王倚饮赠歌》一诗“语意极明白”,就是叙述杜甫病后遇王生之事,表达的是平常故人的情义。“杜诗之近情易晓,大概如此”,不必作过多深解,如过求深解,“则反失本旨,多疵病矣”。这无疑是对宋人千家注杜带来繁冗琐碎之弊的一种反拨,只有本于理解诗歌本意,不作过分诠释的心态,方可真正达到注释的效果。当然,这种观点亦并非他独创。前人对杜诗的注释中已有相关论述。如董养性认为“老马反为驹,此与《诗》意不同。此只取其复如少年之轻捷也,此断章取义之意”。明确提出杜甫诗句与《诗经》诗句的含义差异。施鸿保在《读杜诗说》卷三中亦赞同此说,称:“老马为驹”一句“盖断章取义,不必拘《诗经》义解”^②。很显然,董养性、施鸿保等人的观点,与蒋孚吉之论殊途同归,强调如果能明确理解诗歌本意,则不必追求字句的过度诠释。

那么,该如何对待杜诗注释问题?如何最大可能地规避杜诗注释带来的负面效应?清代方拱乾批点《杜诗论文》时就发表了对此问题的看法^③。方拱乾在清顺治己丑(1649)春天翻阅明代张缙注《杜工部诗通》和邵宝注《邵二泉先生分类集注杜诗》时,对于杜诗注释带来的病症颇有同感,同时也对如何正确对待杜诗注释,乃至诗歌注释的问题进行了深刻的思索,提出当“以意逆志”方法来阅读,而不应拘泥于杜诗注释的片面理解。其在龚鼎孳序言处的眉批题识中就提出杜诗不当过于注释,认为“以身训诂少陵者,亦复病在腐”,同时看到了理解诗歌当采取孟子所倡导的“以意逆志”方法。方拱乾对于杜诗的理解也坚持此理,他称“要当以身化作少陵,令啼笑耳目,历历现前”,亲身体会杜甫作诗处境,以己之心,度人之心,这样才能深刻体会诗中妙境。同时高度肯定“以意逆志”的千古功勋,“以意逆志,千古读书法,肯为章句死乎”,指出不当为注释而注释的基本原则。当然,他虽不提倡过度诠释杜诗,但对杜诗注释也并没有一棍子打死,而是提出“会心用独,稽询用众”的审慎标准,一方面强调自我会心理解的个性,另一方面也不排斥诸家注释对于理解杜诗的稽考查询之参考功效,可谓经验之谈。而这一原则,不仅仅适应于杜诗注释,而且广泛适应于诗歌的笺注。故其在下则题跋中专门提出“诗有待注而豁然者,有不须注而渊然、一落注而反索然者”这一关于诗歌笺注的理论问题,可谓切中诗歌笺注的内核。方氏用杜诗笺注中的实例具体阐释了过于拘泥注释反而不利于理解诗歌涵义的问题,“若字必有所本,句必合经,是一死物矣”,故在理解诗歌时当像陶渊明提出“读书不求甚解”观点一样,灵活应对,不株守章句之词。

应该说,方拱乾的这种观念是贯穿在整个杜诗批点之中的,因其在《杜少陵诗序》中也陈述了自己的主要观点。该序从定本不可无注出发,具体阐述了杜诗注释之繁夥,以及注释繁冗所带来的对于正确理解杜诗的功罪,在此基础上提出注释对于理解经籍的作用,认为“从来经籍,注以明者什七,以注晦者什三”,但是“诗固纯乎性情也。一落训诂,已先其天”,认为诗歌作为抒发性情之作,过于强调训诂,则失去其本性。最后落脚到应该采用“以意逆志”之读书法上,并称“此千古读书法也,况读诗乎?况读少陵诗乎?”“以意逆志”之法,是方拱乾批点杜诗的指导思想和行动指南,也构成了其诗学观念关于如何正确阐释诗歌、理解诗歌的理论内核。

也有批点者认为,杜诗注释之所以会导致错讹、傅会、牵凑的情况,主要在于“后人信之太笃,奉

^① 仇兆鳌注云:“《诗》‘老马反为驹,不顾其后。’按:老马为驹,两说不同。《诗笺》云:‘此喻幽王见老成之人,反侮慢之,视如幼稚,不自顾念年老人之遇已,亦将然也。’《朱子集传》云:‘但知谗害人以取爵位,而不知其不胜任,如老马急矣,而反自以为驹,不顾其后将有不胜任之患也。’此诗若主前说,乃时辈轻侮之喻,正与‘情义谁似’相关。若主后说,乃老年力疾之喻,又与‘手足轻旋’相合。前说,钱谦益用之;后说,刘会孟用之。朱注则主前说,而驳后说。”(仇兆鳌:《杜诗详注》,北京:中华书局,1979年,第200页)浦起龙亦认为:“结处‘老马为驹’,顶上两句来,兼两意。初疑知交情义一时断尽,正如《诗疏》所云:‘已老而孩童慢之也。’乃今起舞轻旋,宿疾霍然,又如《朱传》所云:‘已惫而若堪胜任也。是何也?当此时之‘得意’,为有加之‘深眷’者也。下一‘况’字,有笔不能罄之神。”(浦起龙:《读杜心解》,北京:中华书局,1961年,第237页)

^② 施鸿保:《读杜诗说》卷三,上海:上海古籍出版社,1983年,第24页。

^③ 方拱乾批注《杜诗论文》五十六卷,共六册,由其三子方育盛过录并撰写跋语,现藏中国国家图书馆。

之太过,比之太高,求之太深”,如南京图书馆藏方贞观批点《杜工部诗辑注》第一册扉页处的序言中,方贞观从客观角度细数了杜诗的发展流变,既肯定了杜诗“思深力大,气古才雄,自应首推”的历史定位,又指出其“有累句,有晦句。出词有卑鄙者,用意有牵凑者,气韵有甜俗者,意象有叫号者。多凑韵,多复韵,使事不无错误,先后屡见雷同”之诸般窠臼毛病,而注杜者往往仅看到了其优点,而忽略其存在的毛病,以致“迁就傅会以讳其病,一字一句守为科条”,“各执臆说,聚讼不已”,无益于杜诗注释的良性发展和杜诗接受的世代层进。其论剖析原委,指出病症,提出建议,倡导孟子提出的“尽信书则不如无书”的治学理念,很有启发意义。对于杜诗注释,不可盲目信从,当理性思辨,客观分析,取其合理之注,弃其荒谬之释,方臻于正确理解杜诗之境。

因此,从杜诗未刊序跋中所反映的杜诗注释问题,实际上涉及到的是关于整个诗歌笺注的问题。因为自明代中叶以来,各种文体的批点注释大量滋生,而对于经典著作的评点笺注更是层出不穷,如何既正确反映经典著作(如《诗经》、《文选》、杜诗等)的基本内容和主要旨趣,同时又不落入过度诠释和牵强傅会的窠臼,则成为批点者首要考虑的理论问题之一,这也是在杜诗未刊评点序跋中多有此类论述的主要原因。虽然其中提出的建设性意见,不一定均能有效规避杜诗注释的诸多问题,但至少可以启人心智,提供思考这类问题的途径,为当代经典文学名著的笺注提供参考。

二、编年论

自从宋代开始,关于杜诗注释时采用何种体例即已存在分歧,且各获得了较为全面的发展。宋人编辑、注释杜诗,已有分类、编年之两途,分道扬镳,各师其源,极为明显。分类本既有按诗歌体裁分为古体、近体的编辑方式,也有按题材分类的编辑形式。从总体上说,杜诗的编辑出现了分类和编年两大系统。分类系统以徐居仁的《门类杜诗》为基础,发展到《集千家注分类杜工部诗》,最后加上黄希、黄鹤的补注而达到分类系统的巅峰;编年系统则以鲁豈编年本为底本,发展到王十朋的《王状元集百家注编年杜陵诗史》,直到嘉泰四年(1204)蔡梦弼就鲁豈编次加以会笺,辑成《杜工部草堂诗笺》而达到高峰。

编年体之兴,与孟子倡导的“知人论世”思想相关联。北京师范大学图书馆藏佚名批校《重刊千家注杜诗全集》在目录处题识明确提出编年乃“知人论世之要诀”的观点:“读诗之必考其年月者,何也?此知人论世之要诀也。”此佚名题跋认为,杜甫“名亚李白”,但“生平遭徒颠蹶,知者亦鲜”,如果不“按其时事,体其终始”,则杜甫之“诗情寄托,念不忘君,客思留连,吟非惜己,触世故而宣之以忠义之情,历困抑而参之以悽婉之音”,将无法“吸其神髓”,不能正确理解杜甫其人其诗。因此,读诗考其年月者,乃源于知人论世的理论,这是宋人杜诗编年体兴盛的原因之一。鲁豈《编次杜工部诗序》也同样认为通过杜甫行迹可以了解杜诗内容,如“陪公杖履而游四方,数百年间,犹有面语”,无疑也是受“知人论世”之说的影响。当然,根据行踪系年,固然能够给读者提供比较清晰的有关杜甫漂泊路线和创作的时代背景,但是也有很多诗歌因各种原因无法系年,这就给编年带来了极大困难。其所系非当之处,也遭到了后世学者的微词。清代方贞观批点《杜工部诗辑注》序言中就明确非议杜诗编年的相关问题:“吕汲公作《杜诗年谱》,不过酌量其先后,仿佛其时事,约略其踪迹。初未尝逐年逐月,征事征诗。而梁权道、黄鹤、鲁豈之徒,用以编次,逐年栉月比,若与子美共游处,而亲见其讴吟者,其无所关会,无可援据之作,则穿凿迁就,以巧合之,或借他题片语只字,以证其当为是时是事而发,欺人乎?自欺乎?亦愚之甚矣。”吕大防编《杜诗年谱》为杜甫年谱的发轫之作。其在《杜少陵年谱后记》中称:“予苦韩文、杜诗之多误,既讎正之,又各为年谱,以次第其出处之岁月,而略见其为文之时,则其歌时伤世、幽忧切叹之意,粲然可观。”应该说,吕大防编年谱,是为了深入了解杜甫的人生经历和道路,进而探讨杜诗创作的发展演变,不无贡献之处。方贞观也看到了吕大防年谱“酌量其先后,仿佛其时事,约略其踪迹”,“未尝逐年逐月,征事征诗”的发轫之功。但发展到后来编次年谱者,如梁权道、黄鹤、鲁豈等,对于“其无所关会,无可援据之作,则穿凿迁就,以巧合之,或借他题片语只

字,以证其当为是时是事而发”,实乃有悖编撰年谱之初衷,方贞观认为这“欺人”与“自欺”之举动,也是非常不明智的作法,其批评亦多所在理。

关于诗歌编年的问题,方拱乾在其批《杜诗论文》的序跋中也多有涉及,代表了杜诗未刊评点序跋对于此类问题思索的最高水准,兹列其代表性论述三则如下:

诗必编年,定论矣。一事而谳练有浅深,一人而交情有厚薄,合观乃见,单举茫然。但世远年湮,论次不出作者之手,又未可刻舟求也。如公五十年作诗,而所传仅此,且属秦州以后者多,抑前此失于兵燹乎?岂真穷乃益工者传乎?诸家谱年,非不详确,率从字句揣摩,头绪纠乱。即所传者时序,亦以意求之耳。(弟典祚序处眉批题识)

诗家编年,其心苦,其功亦巨,然不可泥信者亦多。如《望岳》注以开元十四年,则公才十五,那遽高老乃尔?如“二仪积风雨”注以开元二十九年,则公才三十,何以遂有“吾衰同泛梗”之句,他如此类,不可胜举。若以为不可泥“泛”而别寻一法,则荒唐交错百不及诸家一矣。惟有信其信者,置其疑者,我辈以文章见古人,但当会其精神,何必拘拘如家乘墓铭,故为牵合傅会,一日一事,不可颠预耶?(弟典祚序处眉批题识)

生平谓诗当编年,不当分体,亦凭臆之言耳。一情事而逐年有浅深,一知交而逐年有疏密,若拘体以为前后,将深者浅之,浅者深之;密者疏之,疏者密之。颠倒错乱,将何以见作者精神?兹读少陵如《题张氏隐居》二首而两体,《九日》五首而三体,亦分裂之乎?可见古人兴会所至,当几首,当何体,确然有一毫牵强不得、凑泊不得处,今人总不细心,误古人多多矣。(杜诗论文凡例处眉批题识)

方拱乾首先肯定“诗必编年”的定论,认为“一事而谳练有浅深,一人而交情有厚薄,合观乃见,单举茫然”,通过编年的形式,可以看到诗歌中所反映的人生变化、交情深浅,因此“其心苦,其功亦巨”,高度肯定了编年所带来的益处。虽然三则论述有两则以肯定编年体的语气开头,但通读全部论述,其中对于编年体是否真正反映了事件、人物的真实情况表示了深切的担忧,强调编年的对象“世远年湮,论次不出作者之手,又未可刻舟求也”,不可为了编年而编年,牵强傅会,颠倒错乱。甚至认为“诸家谱年,非不详确,率从字句揣摩,头绪纠乱。即所传者时序,亦以意求之”,同时例举杜甫《望岳》等诗中种种编年不可信者以为例证,看到了杜诗编年“不可泥信者亦多”的问题。由此推出,关于杜诗编年应“信其信,置其疑”,“以文章见古人,但当会其精神”,不必“拘拘如家乘墓铭,故为牵合傅会”,甚至“一日一事,不可颠预”,其见跳出编年窠臼,从领悟诗歌精神出发来审视此问题,独具心得。犹可珍贵的是,方拱乾并未停留在指出错讹的层面,而是继续追究诗歌编年与诗歌分体之间的矛盾,以及导致诗歌编年问题发生的深层次原因。在方拱乾看来,“一情事而逐年有浅深,一知交而逐年有疏密,若拘体以为前后,将深者浅之,浅者深之。密者疏之,疏者密之。颠倒错乱,将何以见作者精神?”如果死板地以诗歌体裁为内容,按照编年体之定时代前后的杜诗编排法,必然对杜甫真实行迹交游和杜诗整体文本带来某种客观层面的割裂,甚至出现牵强傅会、误读古人的情况。在这种情况下,他甚至动摇了先前所谓定论的“诗当编年,不当分体”的观念,认为此“亦凭臆之言”。分体也好,编年也罢,不能以读者之主观臆想去傅会古人之创作,而应尽可能遵循古人创作实际,因为“古人兴会所至,当几首,当何体,确然有一毫牵强不得、凑泊不得处”,如不细心体味,当必误读古人矣。

三、渊源论

元稹在《唐检校工部员外郎杜君墓系铭并序》中概述杜甫诗学渊源及其诗歌成就时说:“至于子美,盖所谓上薄《风》《骚》、下该沈宋、古傍苏李、气夺曹刘、掩颜谢之孤高、杂徐庾之流丽,尽得古今之体势,而兼文人之所独专矣。”^①此一评论全面概括了杜甫批判地继承文学遗产的现实,成为杜甫师

^① 华文轩编:《古典文学研究资料汇编·杜甫卷》上编“唐宋之部”第一册,北京:中华书局,1964年,第15页。

承渊源的定论。杜甫作为我国诗歌史上承上启下的关键诗人,其诗文创作既吸取了前人丰富的诗歌创作经验,其创作的优秀成绩也成为后世诗人汲取的源泉。关于杜甫诗歌的继承传统、昭示后人的论述,在诸多论著和诗话笔记中均有较多阐释。杜甫“转益多师”、海纳百川的包容性和影响深远的开拓性已为学界普遍认同。自《新唐书》杜甫本传、宋代孙仅的《读杜工部诗集序》、钱谦益的《曾房仲诗序》、吴见思《杜诗论文·馀论》、叶燮《原诗》等诸多诗文中阐述过其继承与开拓的相关问题。此处仅就笔者所见杜诗未刊评点序跋中关于杜甫师承渊源与创新革新的资料略作说明和补充。

就师承渊源而言,杜甫曾在诗中多次反复论述诗学渊源的问题,在未刊评点序跋中的论述也不少。或多述其上承风雅,祖述汉魏,集诗学之大成。如陆超曾批校并过录诸名家批点《杜工部集》中的题识中结合杜甫《戏为六绝句》《偶题》《解闷(其五、其七)》《宗武生日》《又示宗武》《咏怀古迹五首(其二)》《追酬故高蜀州人日见寄并序》《春日忆李白》中关于诗歌渊源的诗句,来论述杜诗之“集诗学之大成”。应该说,陆超曾所论主要从诗歌正统观念出发,切论杜甫诗歌“导源风雅”,“兼收博采”,上继诗骚风雅,中承汉魏乐府,凌驾六朝以上,集诗学之大成。其中尤其提出“‘精熟《文选》理’,明明以根柢示人”,强调杜诗与《文选》的深厚渊源关系。《文选》集中反映了六朝时期的文学观念。唐代注释《文选》成就最大、影响最为深远的是李善,李善曾在洛阳附近之汴、郑讲授文选学,虽然杜甫出生时李善已经去世,但杜甫与李善之子李邕交往密切^①,有机会接触当时当地的《文选》研究名家。杜甫也在诗作中明确提出“诗是吾家事,人传世上情。熟精《文选》理,休觅彩衣轻”(《宗武生日》),强调其对六朝诗歌经验的学习,对《文选》的格外重视,甚至还希望自己的儿子赓续家学,学习《文选》,“呼婢取酒壶,续儿诵《文选》”(《水阁朝霁奉简严云安》)。关于杜诗与《文选》之关系,宋人葛立方《韵语阳秋》、胡仔《苕溪渔隐丛话》、蔡绦《西清诗话》、张戒《岁寒堂诗话》,元人白珽《湛渊静语》,明人杨慎《丹铅总录》;清人仇兆鳌《杜诗详注》、李重华《贞一斋诗说》;近人李详《杜诗证选》等论著中多有论述。前人之论,或强调杜甫沿袭《文选》词句、意象,或剖析杜甫学习《文选》之功利目的,或分析杜诗与《文选》艺术审美之相似,不一而足。

如果说杜诗这种上承风雅、祖述汉魏、追踪六朝的传统溯源,前人多有谈及,未必有几许新意的话,那么,陆超曾在题识中认为杜甫论诗俱本陆机《文赋》而来,则似尚未被人如此详细论及。《文赋》系西晋文学家陆机所撰,刘勰《文心雕龙》、挚虞《文章流别论》、萧统《文选序》、钟嵘《诗品》等都深受其影响。杜甫对西晋作家陆机《文赋》的评论不多,他曾在《醉歌行》中用“陆机二十作《文赋》”来勉励其从侄杜勤。学术界则主要侧重用杜诗“陆机二十作《文赋》”一句来论证《文赋》的写作年代问题^②。此外,杜甫在《寄刘峡州伯华使君四十韵》一诗中曾经化用《文赋》的理论来赞颂刘伯华的诗篇:“近有风流作,聊从月继征。放蹄知赤骥,捩翅服苍鹰。卷轴来何晚,襟怀庶可凭。会期吟讽数,益破旅愁凝。雕刻初谁料,纤毫欲自矜。神融蹶飞动,战胜洗侵袭。妙取筌蹄弃,高宜百万层。白头遗恨在,青竹几人登。”朱鹤龄曾详细指出《寄刘峡州伯华使君四十韵》此段诗句融化《文赋》之理论的具体情况:“‘雕刻初谁料’,即《文赋》之‘笼天地于形内,挫万物于笔端’也。‘纤毫欲自矜’,即‘考殿最于锱铢,定去留于微芒’也。‘神融蹶飞动’,即‘精骛八极,心游万仞’也。‘战胜洗侵袭’,即‘方天机之骏利,夫何纷而不理’也。‘妙取筌蹄弃,高宜百万层’,即‘行不可逐,响难为系,块孤立而特峙,非常言之所纬’也。”^③他将杜诗诗句与《文赋》内容逐句比对,看到了该诗赞颂刘伯华诗篇的诗句融化《文赋》

① 杜甫与李邕的交往,在其诗作中多有记载。其《奉赠韦左丞丈二十二韵》诗称“李邕求识面,王翰愿卜邻”;晚年撰写有《八哀诗·赠秘书监江夏李公邕》,高度赞扬了李邕之人品才华。

② 关于杜甫《醉歌行》所说“陆机二十作《文赋》”一语,后人多有怀疑,如清代何焯《义门读书记》称“老杜云‘二十作《文赋》’,于臧书稍疎耳”,认为这是杜甫误看李善所引臧荣绪《晋书》所致;骆鸿凯《文学学》亦称:“‘陆机二十作《文赋》’(杜甫《醉歌行》)。按《文赋》李善引臧荣绪《晋书》……,非谓作《赋》即在此时,杜似误引。”当然,也有赞成者,如清代徐攀凤等。

③ 朱鹤龄:《杜工部诗集辑注》卷十五,日本中文出版社影印清康熙九年(1670)金陵叶文茹万卷楼本,1976年。

理论的蛛丝马迹,以致清人仇兆鳌亦称“杜诗必有来历,不特用其字句,而并融其神理,于此可以触悟”^①。陆超曾此段题识亦跟朱鹤龄在评论《寄刘峡州伯华使君四十韵》一诗时所采用的操作方式一样,将杜诗中的相关诗句与《文赋》进行对比,强调二者之间的密切关系。陆超曾在篇首明确提出“杜公论诗,俱本陆平原《文赋》”的观点,然后例举了31句杜甫论诗的诗句,与《文赋》中的相关论述进行一一对照,可谓煞费苦心。其中所论杜诗与《文赋》之相关联处,大多均能紧扣某一相关契处进行类比,具有一定的道理。例如称杜诗“文章千古事,得失寸心知”即《文赋》“考殿最于锱铢,定去留于毫芒”,强调文学创作态度的严肃性,要求剪裁去留,用心缜密,考校锱铢毫芒之间,其中甘苦得失唯有作者自己最为清楚;称杜诗“语不惊人死不休”即《文赋》“一篇之警策”,强调诗歌创作中关键警句的效果;称杜诗“清词丽句必为邻”即《文赋》“清丽芊绵”,强调诗歌审美的清丽特质;称杜诗“思飘云物外,律中鬼神惊”即《文赋》“笼天地于形内,挫万物于笔端”,强调文学创作思维的发散性和文章内容的丰富性,诸如此类,皆可自成一说。如果说前人论杜甫诗歌有提到其本于陆机《文赋》的,那么,像陆超曾这样完整地展示杜诗之诗句与《文赋》中之具体字句的对应关系,恐怕没有人论述得这么清晰。尤其值得注意的是,朱鹤龄和陆超曾对于杜诗某些具体诗句与《文赋》关系的理解,在具体对应上也有一些差异。如杜诗“雕刻初谁料,纤毫欲自矜”一句,陆超曾认为该句即《文赋》“情瞳眈而弥鲜,物昭晰而互进”之意,朱鹤龄则具体细化,分述二句为“‘雕刻初谁料’,即《文赋》之‘笼天地于形内,挫万物于笔端’也。‘纤毫欲自矜’,即‘考殿最于锱铢,定去留于微芒’也”;又如“神融蹶飞动,战胜洗侵袭”一句,陆超曾认为即《文赋》“涉乐必笑,言哀已叹,仰不逼而俯不侵”之意,而朱鹤龄同样是分述之:“‘神融蹶飞动’,即‘精骛八极,心游万仞’也。‘战胜洗侵袭’,即‘方天机之骏利,夫何纷而不理’”;再如“妙取筌蹄弃,高宜百万层”一句,陆超曾认为即《文赋》“精骛八极,心游万仞,眇众虑而为言”之意,朱鹤龄则认为即《文赋》“行不可逐,响难为系,块孤立而特峙,非常言之所纬”之意。这些理解上的差异,一方面是由于诗句含义的多义性所致,一方面是二人在理解上的侧重点不同,应该说没有正误之别,只有高下之分。

杜甫之所以能达到这种融化古人出神入化的境界,主要在于杜甫能用古人而古人为之驱使,不仅学其形貌,而且更多地是从精神层面来学习。方拱乾批点《杜诗论文》,在《杜诗论文凡例》处批驳明代“后七子”领袖人物李攀龙“唐无五言古”的观点时称:“少陵者,用古人而古人供其驱使者也。”李攀龙作为明代复古运动的代表人物之一,在《选唐诗序》中提出“唐无五言古诗而有其古诗”的观点,后来他又在《唐诗删》中具体区分了“唐古诗”和“五言古诗”两个不同的概念,这一观点引起了后来学者的激烈论争^②。唐代著名诗人当中,自初唐陈子昂,到李白、杜甫、高适、岑参等诸多名家都写过不少的五言古诗,但是作为复古派领袖的李攀龙仍然坚称“唐无五言古诗”,甚至认为“陈子昂以其古诗为古诗,弗取也”(《选唐诗序》)。李攀龙从辨体的视角出发,认为陈子昂的古诗不是纯粹的唐体古诗,虽然有汉魏风骨,但他却企图将唐体转化成古体,就把两体混淆了,属于古、律混淆的古诗。所以,李攀龙在《唐诗删》中不仅将陈子昂《感遇》诗三十八首全部删去,甚至也把杜甫的《无家别》以及李白的《古风》等一直被视为五言古诗代表作的诗作全部砍掉。对于李攀龙的这种观点,方拱乾在题识中明确表示不敢苟同,他认为唐代并非“无五言古”,而杜甫就是“唐之五古宗”,而追究杜甫五言古诗的渊源,“何尝不从汉魏六朝来”,并且例举了《北征》、《复归》、《草堂》诸诗与《孔雀东南飞》、《木兰诗》等汉魏六朝五言古诗的相似性。在此基础上,方拱乾剖析了导致“唐无五言古诗”的原因,“人惟不细心,遇诗便好寻其短,不曰‘叛古人’,即曰‘盗古人’,总是以形貌推测耳”。他认为杜甫之高妙处在于“自我作古”,其五古之作,多从汉魏六朝而来,而且能超脱于古人藩篱,达到另一种高古,这是杜

^① 仇兆鳌:《杜诗详注》卷十九,第1720页。

^② 李攀龙提出“唐无五言古诗”观点后,在诗学界引发了激烈讨论,诗论家根据自己的理解,阐发己见,聚讼纷纭。有支持李攀龙观点的,如王世贞、王世懋、冯复京、陆时雍等学者,有否定李攀龙观点的,如臧懋循、李沂、赵士喆、胡应麟、许学夷、胡震亨等人。

甫师法汉魏六朝而不囿于汉魏六朝的特异之处,肯定了其诗学渊源,强调了杜诗的创新革变。同样的观点,方拱乾在《潘眉序》的题识中表述得更加完整和深刻。他从“凡诗以有人所不有,不有人所有为佳”的一般规律,来审视杜诗的赓续与开创之功,认为杜甫则“无所不有,人不能有其所有,后不能不有其所有之为佳”,并且以杜甫为历史坐标,对杜诗进行对比分析。认为杜甫不但吸收了他之前或同时代诗人诗作的优势,也影响了后来的许多诗人,得出杜甫诗歌“本乎性情学力,无所拟,无所不拟而成公之诗”的结论,进而强调学杜者“惟本我之性情学力以学之”,方能“遇之”。

除了继承,杜甫对后世的开拓也是后世学者师法的主要对象。方拱乾在批注《杜诗论文》《弟典祚序》的题识中明确提出“今之称诗者,心即不服少陵,口不得不服少陵”的观念。他认为:“少陵之诗,化工也”,“今之称诗者,心即不服少陵,口不得不服少陵矣”。在学习杜甫诗歌的技法上,方拱乾批判指出当今学少陵者,仅看到其所达到的效果,而未能仔细探讨他之所以如此的深层次原因,即所谓“不学其风,但学其响;不学其雨露,但学其华实”。因此,在师法杜甫的问题上,他认为当“不以诗求少陵而少陵现,以身化作少陵而少陵之诗现”,要设身处地细心体会少陵与少陵之诗,方可臻于学杜之上境,真正领悟到杜诗的精华和神髓,这实际是属于体验批评的范畴。对于那些未能很好地体会杜诗精髓的习杜者,批点者亦是多有指责。方贞观批《杜工部诗辑注》时,在第四册扉页处的序言中指出:自晚唐孟棻《本事诗》提出“诗史”之说,至宋代杜诗笺注和评论的日益繁夥,“诗史”一词就成为杜诗批评中不可或缺的重要概念。历代学者关于“诗史”之说亦多有阐释,或赞成肯定,或批评非议。方贞观在序言中明确指出学者动则曰“诗史”、曰“一饭不忘君”,但“究竟子美之诗其妙处果在是乎”?对杜甫“诗史”之论提出质疑。方贞观甚至无情地批判了流俗小夫妄学捉笔时,“脱口必言时事,落笔忧国忧民”的粗率行径,认为这种表层的学杜并非真正领悟到了杜甫诗歌的真谛,“岂遂可与子美抗行乎?”这种不学皮毛,专注于杜诗精神领悟的学习之法,值得所有师法杜诗者仔细体味。

四、创作论

创作论一直是中国传统文论的核心命题之一。自从刘勰《文心雕龙》、陆机《文赋》等理论著作问世以来,历代文论家和批评家多对此作出过比较详细的论述,在杜诗未刊评点序跋中也有不少涉及诗歌创作的理论。

1. 强调作诗当以“学”始,以“悟”终。

对于诗歌的创作问题,陆超曾在批校并录诸名家评点《杜工部集》时,在第六册卷十六扉页处引录钱陆燦、杜濬两人的一段批语,较为全面地反映出诗歌创作的相关情况。钱陆燦强调诗文创作的整个过程“未有不以学始之,以悟终之者”,并且列举了如何学诗以继承的问题。在整个学习过程中,“用古从读书出者为上,从读赋中出者次之,从读诗中出者为下”,强调从源头学习的重要性。因此,在学诗方面,钱陆燦认为:“学诗必先读《三百篇》,次楚词,次汉魏,次六朝,次三唐”,以时代先后之序,反复揣摩学习,方可得诗学真谛。并以杜濬所论今日学杜者,不管是崇尚前后七子者,还是追慕竟陵派者,“究诘其所为摹崇者,茫然不能举其义”,存在“优孟衣冠”的缺陷。从反面论证钱陆燦学诗“未有不以学始之、以悟终之”的观点,颇具真知灼见。

2. 强调诗歌创作的独创性和积累性。

诗歌创作本是抒发自我情感的最佳方式之一,但它不是无源之水,无本之木,只有不断积累创作经验,积累创作素材,方可臻于诗之至境。方拱乾批点《杜诗论文》,从“选诗”、“看诗”与“作诗”之间的相异关系中剖析了独抒情感和平时积累对于作诗的重要性:“选诗与看诗异,看诗与作诗异。选诗者,如主司较诸生,以一题,以一日,而去取高下惟我,必立一二,中者收之,过、不及皆摈之。细为推敲,无丝毫戾古人法度而后可以为,后学则全为人不为己也。看诗则纯乎为己,绝不为人,必以我之性情,化为作者之性情,如身历其景与事,题字题中题外有许多咀嚼不尽,并不晦向作者作品譬也。若作诗,只有我之性情,而平日所步趋之古人俱捐弃而不置胸中,若以为某诗当学之,某诗当避之,便

已失矣。”他从为人、为己的角度,对选诗、看诗与作诗的不同之处进行了精心对比,强调作诗应以诗歌独创性为宗旨,“只有我之性情,而平日所步趋之古人俱捐弃而不置胸中”。而能够达到独创之目的途径,乃在平日之积累,读书养气,“工力在平日未作诗,前既作诗,后静心静气,寤寐与古人周旋,如群卉之蜜,中边皆甜,五金之炉,铅汞皆宝”,正如杜甫自作古之法,虽然“间有用古人,而后世不见古人,只见少陵”,可以说臻于诗歌创作的妙境。

3. 怀古咏史之作,“须有一段深情远识”。

咏史诗在于借古代史实抒发作者自我情感,如不善于找到激发情感的触点,亦容易流于牵强附会之弊。因此,在咏史诗的创作上,陆超曾在批校《杜工部集》中的题识提出:“作怀古咏史诗,须有一段深情远识”,颇得咏史诗创作之根本。陆超曾认为,咏史诗不可停留于就事论事层面,而应着力于寄托深远的开拓。“虽只叙事,而意在言外,无不包括,乃含蓄有蕴藉”,不可强作议论,以直抒胸臆。并列举杜甫《琴台》和《昭君》二诗加以剖析,前者“咏相如挑文君事”,杜甫却“借以慨君臣遇合之难”,颇得风骚之趣;后者“咏明妃出塞事”,杜甫“借以为怀才不遇者寄慨”,从儿女情中写出了风云气色。在此基础上,陆超曾得出结论,“读二诗可得作怀古诗之法”。

4. 关于诗歌用字、用典问题。

从微观层面来审视诗歌文本,那就涉及到诗歌的用字问题。用字问题是诗歌风格的具体反映,所谓“郊寒岛瘦”、“点铁成金”,无不是着眼于诗歌字词的具体运用而言。在杜诗未刊评点序跋中,涉及到诗歌用字层面的主要有三:

一是“诗莫难于用奇”。诗歌用字,能以奇致胜,固然凸显出作者的学识和驾驭能力,但其难度也是显而易见的。在陆超曾批校并录诸家评点《杜工部集》中,就提出了“诗莫难于用奇”的观点:“诗莫难于用奇,舍此则何由见杜之大。他人奇则伤雅,惟公诗愈奇而愈见其雅。”“奇”既是建安度越六朝之处,也足见杜甫诗歌之大处。“奇”虽难,但也可学,“非湛于学问不能”,只有通过继承诗歌的优良传统,并加以自我的良好改造,亦可臻于“奇”境。

二是“琐细之事,粗俗之语,最难入诗”。诗歌作为正统文学的典范文本,最难将俗事俗情入诗,陆超曾在题识中却注意到杜诗能够撷取琐细之事、粗俗之语入诗的特质。杜诗的典范性表征之一,就是在其诗歌中能够海纳百川,将茶米油盐的家庭琐事均吟咏入诗,体现出无处不诗歌的特质。将身边“真景真事,俗语俗情,随手拈出,便成绝妙好文”,扩大了诗歌反映社会生活的范围,加深了诗歌表现的主题,体现出杜甫不同一般的识见和诗歌创作能力。

三是“诗有以证据佳者,有不必以证据佳者”。在诗歌语言运用中,不少诗人为了能够在有限的语言中包含更多的语意信息,于是采纳众多典故以入诗。但诗歌艺术成就的高下,既有以典故为佳者,也有不必以典故为佳者。方拱乾批《杜诗论文》中认为“诗有以证据佳者”,即善于用典者,此类数量繁夥;也有“不必以证据佳者”,作者例举了“骑马到阶除”和“昏黑应须到上头”二语。“骑马到阶除”一语出自杜诗《对雨书怀走邀许主簿》,该语或以为用襄阳儿童诗“时时能骑马”和《景福殿赋》“阶除连延”之典^①;“昏黑应须到上头”出自杜诗《涪城县香积寺官阁》,“上头”一语,或以为用古乐府《陌上桑》之“夫婿(婿)居上头”之典^②。此种解释固然能通,但颇显牵强。故方拱乾认为所列杜诗中的两语,不当典故解,则“节合情洽,可歌可咏”,若以为是用典,反而“板滞不圆”,可见典故之运用,亦只可适当而止,不可强解,否则,将有害于诗意理解。这正如杜诗注解中的过度阐释与适度注释的问题。

五、鉴赏论

诗歌评点本身就包含了诗歌品评和鉴赏的成分。关于如何进行诗歌品评的问题,杜诗未刊评点

① 仇兆鳌:《杜诗详注》,第15页。

② 仇兆鳌:《杜诗详注》,第986页。

序跋中也多有涉及。陆超曾批校并录诸名家批《杜工部集》中引用钱陆燦论诗一首,提出“作诗既惟难,论诗复不易”的观点。钱陆燦吸取历代论诗绝句以诗歌论诗的形式,从《诗经》到杜诗,历数千百年来论诗之不易。论诗不易的观念,历来都有。如宋黄徹《碧溪诗话》中,陈俊卿为其作序时即强调“作诗固难,评诗亦未易。酸咸殊嗜,泾渭异流。浮浅者喜夸毗,豪迈者喜迳警,闲静之人尚幽眇,以至嫣然华媚无复体骨者,时有取焉,而非君子之正论也。”^①实际上,对于诗歌阐释的问题,方拱乾认为诗歌乃是灵物,是不能与人随意讨论的:“诗,灵物也,不可与痴人语;高物也,不可与卑人语;新物也,不可与腐人语;深物也,不可与浅人语。彼既痴、且卑、且腐、且浅,又不自安于不可语诗而强争之。只有如意贴之一法,着一语便错矣。”他强调诗歌的灵物特性,认为不可与“痴人”、“卑人”、“腐人”、“浅人”语,虽略涉玄虚,但还是看到了诗歌不可妄加评论的内在属性。

那么,如何才能达到诗歌鉴赏的妙境,真正使自己的诗论恰如其分?方拱乾提出,只有原本对诗歌具有喜好之心,然后以身入于诗中,方可论诗。他以“诗癖”来强调对于诗歌的钟情,认为“惟癖则所研入深,所领略独,惟深且独,则能摄情归性而至于不可解”。从批评鉴赏的角度看,如果根本对诗歌没有情至深处的喜好,亦没有身临其境的切身体验,要对其优劣之处作出恰当的评论,亦是十分艰难的。因此,从这个角度来,方拱乾强调以“癖”论诗,方可论之深,论之独,未必无理。

诗歌中警句历来是鉴赏者比较关注的层面,但是,到底其中佳句如何得来,得句之具体涵义为何,历来论述不详。关于诗论中“得句”的论述,方拱乾在《杜诗论文凡例》的题识中阐释得比较详尽:

诸家动曰“得句”,“得句”有二义焉。无所思索而忽然冲口,遂为古人所不能道,生平所不能道,是不关题也。或因句而来章,或始置之,俟他日兴会所及而入之题中,如“泉声闻复息”、“动静随所激”、“波澜独老成”、“晚节渐于诗律细”之数是也。有因题而的[得],若即神助者。如“高城秋自落”、“晴雪落长松”、“湘娥倚暮花”之数是也。少陵佳句,不可枚举,究竟少陵之佳不在句也,亦惟少陵而始可曰“佳不在句”,此中正自难言。

方拱乾具体剖析了“得句”的涵义,认为“得句有二义焉”,“或因句而来章,或始置之,俟他日兴会所及而入之题中”;“有因题而的(得),若即神助者”,并且以杜诗的具体实例予以佐证,颇具识见。实际上,杜甫并非以“得句”名家的诗人。其在张问陶批注《杜诗论文》中《杜诗论文凡例》的题识称“名家诗有名句可摘,杜诗元气浑沦,不能指何句为最佳”,正是看到杜甫元气浑沦的整体优势,其体不在于诗句,而在于整体氛围。总之,不管是创作论,还是鉴赏论,杜诗未刊评点序跋中所涉及的这些理论问题,无疑都为丰富诗学理论提供了可资借鉴的文献资料。

总而言之,杜诗未刊评点序跋作为杜诗学史上的重要稀见史料,其中关涉的杜注论、编年论、渊源论、创作论和鉴赏论等重要诗学理论,虽缺乏体系性,但吉光片羽,颇足珍贵,充分反映了杜诗经典化、理论化进程的原始面貌,也全面凸显了清代杜诗学者在批阅、研读杜诗过程中的实践感悟与理论思考,值得后世杜诗研究者高度重视。

[责任编辑 刘 培]

^① 陈俊卿:《碧溪诗话序》,丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第344页。

西方世界中国哲学研究者之“三重约束”

黄勇撰 崔雅琴译

摘要:中国哲学在西方特别是在美国的状况不尽如人意,一个直接原因在于,西方主流哲学家对中国哲学缺乏兴趣,而这种缺乏本身既导致又成因于他们对中国哲学(之价值)的无知。研究中国哲学的学者有责任激发西方哲学家对中国哲学的兴趣,尤其是通过展现中国哲学恰好可以对西方主流哲学家所关注的(至少某些)问题提出一些有意思的观点。我们的做法是:“虽然我们让西方哲学决定讨论什么问题,但我们让中国哲学对全部问题有最终发言权。”在西方哲学语境中从事中国哲学研究的专家,除了要接受奥伯丁所谓的“双重约束”——即应该能够向西方主流哲学家表明,中国哲学传统中有一些既为西方哲学家所不熟悉,而又不是他们完全不熟悉的东西,还需要接受第三重约束,即他们向西方哲学家所呈现的中国哲学,应该是建立在对中国哲学家的认真的文本和历史研究基础上的。

关键词:中国哲学;王阳明;动力之知;有待感发理论

一、引言:英语世界中国哲学研究的困境

毫无疑问,中国哲学在西方特别是美国哲学界的状况不尽如人意。虽然美国哲学协会(APA,即 American Philosophical Association)年会东部、中部和西部各分会上中国哲学专场的数量有了显著增加(尽管仍然主要出现在小组议程而非主要议程),同时研究中国哲学的英文出版物数量也有了较大提高,但至少依旧存在两大问题。其一,在研究型大学,尤其一流研究型大学里,缺乏具有中国哲学专长的学者。布鲁雅(Brian Bruya)最近便对此作了一番研究,结果发现,“在具有博士项目的美国大学哲学系从事专职中国(或亚洲)哲学研究的所有九位学者中,只有四位一开始是作为中国(或亚洲)哲学学者而被招聘的(其余的都是以西方哲学的某专长,如伦理学和古希腊哲学,而进入具有博士项目的哲学系,他们或者一开始对中国哲学也有一些兴趣,或者只是在进入这些研究型哲学系以后才开始从事中国哲学研究)。而全美哲学博士项目中总共仅有九位专职中国哲学学者能够指导博士学位论文”^①。其二,与研究中国哲学或亚洲哲学的专门刊物相比,综合哲学期刊发表的中国哲学论文少之又少。奥伯丁(Amy Olberding)发表在本期美国哲学协会通讯上的研究专门探讨了这一问题。她发现综合哲学期刊自1940年以来每十年只刊发了三到四篇中国哲学方面的论文,且无增长

作者简介:黄勇,香港中文大学哲学系教授(香港)。

译者简介:崔雅琴,华东政法大学校报编辑(上海200042)。

※本文原为英文(“The ‘Double Bind’ on Specialists in Chinese Philosophy”),刊于2016年《美国哲学协会通讯》(APA Newsletter 15(2): 17-23)。在通读本文的译稿时,除了对译文作了少量改动外,作者对原文也作了较多的修订和扩充。为阅读方便,还将全文分成若干部分,并加了标题。由于在这个中文版中,作者对在英语世界中从事中国哲学的学者,较之英文原文,增加了一重约束,全文题目中的“双重约束(double bind)”也改成了“三重约束(triple bind)”。

^① Brian Bruya, “The Tacit Rejection of Multiculturalism in American Philosophy Ph. D. Programs: The Case of Chinese Philosophy,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 14 (2015): 370.

之迹象^①。

当然,上述两项研究不过是证实了中国哲学研究者很久就已经有的,尽管有些含糊的共同感觉。真正的问题在于,如何扭转这种不尽如人意的局面?本文将突出在笔者看来最重要的一个方面:在英语世界研究中国哲学的学者应该而且可以受到奥伯丁所谓的“双重约束”(第二部分),并以王阳明研究中的若干方面作为例子来具体说明如何在这样的双重约束下从事研究(第三部分)。由于这样的研究有可能被指责为对中国哲学断章取义,我在本文的结语部分将说明从事这种研究的学者还需要满足第三重约束。

二、英语世界中国哲学研究者的“双重约束”

要扭转中国哲学在英语世界的这种边缘状况,必须先弄清造成这种局面的原因。万白安(Bryan van Norden)所说的“沙文民族主义”^②或布鲁雅所说的“对多元文化主义的隐性排斥”^③,可能在某种程度上合乎事实,尽管主流西方哲学家可能不会予以承认。然而,笔者认为更为直接的原因在于,西方主流哲学家对中国哲学缺乏兴趣,这种缺乏本身既导致又成因于对中国哲学(之价值)的无知。布鲁雅所讲的一则逸闻清楚地反映了这一点。布鲁雅了解到美国某大学的哲学系想建立一个全美排名前十的哲学博士项目,于是就问该系的系主任,他聘用了哪位中国哲学专家来帮助他达到这个目标。这位系主任的回答让布鲁雅感到很吃惊:“中国哲学有助于解决那些当今哲学家致力研究的问题吗?”^④言外之意是说,第一,倘若中国哲学有助于解决当今哲学家致力研究的问题,那么哲学系自然会聘用研究中国哲学的学者;第二,中国哲学无益于此。

我们完全可以质疑上述第一点:即使(或者正因为)中国哲学不能帮助解决当前哲学家所关注的问题,哲学系仍应该聘请研究中国哲学的专家,这样他们可以引进西方哲学家目前没有关注但应该关注的问题,从而开阔他们的视野。不过,本文旨在质疑第二点:中国哲学不能帮助解决西方主流哲学家目前所关注的问题。当然,要使他们信服,我们这些从事中国哲学研究的学者不能只是抱怨现状,而是应该比西方主流哲学家承担更多的责任来扭转这一不尽如人意的局面。事实上,他们既然不了解中国哲学,我们就不能指望他们某天突然来兴致阅读中国哲学,因为他们确实忙于处理一些令他们,同时也令我们或应当令我们感兴趣的哲学问题。相反,我们有责任激发西方哲学家对中国哲学的兴趣,尤其是通过展现中国哲学恰好可以对西方主流哲学家所关注的(至少某些)问题提出一些有意思的观点。

正是在这一点上,笔者极为赞同奥伯丁的观点。她认为,研究中国哲学的学者在提高西方哲学家对中国哲学的兴趣方面存在双重约束。一方面,他们不仅需要“紧扣主流话语中已有的问题、兴趣点或范式”^⑤,而且必须解释中国哲学能就这些问题、兴趣点或范式提供一些主流话语没有讲到的东西。这一点很重要。如果研究中国哲学的学者不把中国哲学与西方哲学联系起来,或者即使把中国哲学与西方哲学联系起来了,但仅仅说明了两者有类似的思想,或者还进一步发现了中西哲学之间的某些差异,但不能说明中国哲学也是有意思的、合理的或有说服力的(如果不能证明中国哲学比西方哲学更有意思、更合理或更有说服力的话),那么就几乎不可能让那些对中国哲学还不感兴趣的西

^① Amy Olberding, “Chinese Philosophy and Wider Philosophical Discourses: Including Chinese Philosophy in General Audience Philosophy Journals,” *APA Newsletter* 15. 2(2016).

^② Bryan Van Norden, “Three Questions about the Crisis in Chinese Philosophy,” *APA Newsletter on Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies* 8. 1(2008): 4.

^③ Bruya, “The Tacit Rejection”.

^④ Brian Bruya, “Introduction: Chinese Philosophy as a Resource for Problems in Contemporary Philosophy,” in Bruya ed., *Philosophical Challenge from China* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015), xiii.

^⑤ Amy Olberding, “It’s Not Them, It’s You: A Case Study Concerning the Exclusion of Non-Western Philosophy,” *Comparative Philosophy* 6. 2 (2015): 15.

方哲学家开始对中国哲学产生兴趣。另一方面,如果研究中国哲学的学者使中国哲学观点看起来“极为怪异,偏离受西式教育的哲学家所熟悉的思想,那就会引发另一种类型的抗拒”^①,因为对于西方主流学者而言,这些观点可能看起来是非哲学的,属于他们眼中的东方神秘主义。奥伯丁如此概括西方主流哲学家对中国哲学研究者提出的、在她看来几乎是不可能的因而也是不合理的双重约束:请你们告诉我们一些我们在西方哲学中没有见过的东西,但同时要保证这些东西看起来确实是我们所熟悉的、我们称之为哲学的东西^②。

笔者曾在《如何在西方哲学语境下研究中国哲学:为中国哲学引入一种独特方法》^③一文中表达过类似的,但乐观得多的观点(该文的一些主要思想后来成为拙著《为什么应该是道德的:师法二程》^④绪论的主要部分),尽管那时笔者的关注点并不是想扭转中国哲学在西方不尽如人意的状况这件事。笔者当初主要关注的是如何在西方哲学语境中研究中国哲学,但关键点也在于如何激发西方主流哲学家对中国哲学的兴趣。要回答如何在西方哲学语境中研究中国哲学的问题,就必须回答我们为什么要在这样一种语境中研究中国哲学;而要回答这一问题,就必须弄清楚我们自己的中国哲学论著是写给谁看的。当然,我们的论著也要写给研究中国哲学的同行看的。然而,如果我们想要把广大的西方哲学家当作受众——我认为这一点很重要——那么,我们就必须追问,为什么这些对中国哲学知之甚少,甚至一无所知的西方哲学家应该对它感兴趣。我认为一个重要的答案在于,中国哲学即使在今天西方哲学家所感兴趣的问题上,也能作出一些重要的贡献。

若想做好这项工作,我们首先应该熟悉西方哲学家关注的问题,西方哲学传统就这些问题所发展出来的不同观点,以及这些观点面临的问题;其次,我们要看看中国哲学家关于这些问题是否有不同的、更好的观点。这在本质上就是奥伯丁所说的双重约束,只是在表述顺序上颠倒而已。为了更清晰地呈现这种双重约束,笔者曾作如下陈述:“虽然我们让西方哲学决定讨论什么问题,但我们让中国哲学对这些问题有最终发言权。”^⑤由于我们并不认为中国哲学整体上优于西方哲学,这种比较研究所选择讨论的问题不可能是系统性的。一方面,在这样的比较研究中,至少在初始阶段,我们将不讨论某些在中国传统中可能非常重要,但对西方哲学家而言太过陌生或很难与他们目前所关注的问题相关联的问题。另一方面,还有一些重要的哲学问题,要么西方哲学家已经提出令人满意(或至少比任何可以在中国哲学传统中发现的观点更令人满意)的看法,要么西方哲学所发展的观点虽令人不甚满意,但中国哲学也无法提供更好的看法。我们的比较研究不涉及这两方面的问题。

关于这种研究哲学的方式,应说明以下几点:第一,虽然旨在从中国哲学中寻找更好的办法解决西方哲学传统提出的问题,但这并不意味着采用这种办法的学者必须先确定一个西方问题,然后才开始从中国哲学中寻找其解决方案。某些情况下可能确实会这样做,但研究者也可能先是觉得某个中国哲学的观点特别有意思且意义重大,然后去看西方哲学家如何应对类似的问题。然而,这两种方式都带有很大的偶然性:有时候,研究者可能看到西方哲学传统关于某一具体议题的代表立场很成问题,但在中国哲学中找不到一个更好的解决方案;另一些时候,研究者可能发现某个中国哲学观点特别有意思,但它对于解决西方哲学中的问题并无助益,因为它所涉问题不是西方哲学所要处理的,或是因为西方哲学自身在这个问题上已经发展出了同样有意思或更有意思的见地。在大多数情况下,从事比较研究的学者或多或少都熟悉中西传统,可以判断中国哲学中的哪些问题最有可能帮

① Olberding, “It’s Not Them,” 15.

② Olberding, “It’s Not Them,” 15.

③ Yong Huang, “How to Do Chinese Philosophy in a Western Philosophical Context: Introducing a Unique Approach to Chinese Philosophy,” *Chinese Studies* 31.2 (2013): 117–152.

④ Yong Huang, *Why Be Moral: Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers* (Albany, New York: State University of New York Press, 2014).

⑤ Huang, “How to Do Chinese Philosophy,” 133.

助解决西方哲学传统中的问题,然后仔细研究这两个传统在这些问题上的一些具体看法。

第二,尽管这种研究中国哲学的方式旨在解决西方哲学传统提出的问题,但它并不会像初看起来那样存在歪曲中国哲学的危险。一方面,它不同于试图利用当代西方哲学流行的理论来解释中国传统哲学的做法,那样的话可能确实会歪曲中国哲学。例如,针对当下美德伦理的问题提出儒家的解决方案,我们不必主张或论证儒家伦理也是一种美德伦理,至少不必说它是一种西方意义上的美德伦理。另一方面,诚然,这种研究方式所呈现的中国哲学图景是不完整的,但它本就无意呈现一幅完整的中国哲学图景。这是说,它只是研究中国哲学的一种方式,需要其他很多方式加以补充和支持。

第三,显然,这种研究中国哲学的方式不仅仅是文本研究,因为它旨在为目前西方哲学家所关注的问题提出新的、有意思且合理的解决方案,而不仅是提供一种“富有洞见的解释,以尽力复原文本写作的最初情景,进而有可能把握作者原意”^①。不过,更重要的是,它也不同于可能易于与之混淆的纯粹的哲学建构。纯粹的哲学建构存在以下危险:它“一开始就和激发了哲学建构努力的历史资源相疏离”^②,因为“一个人如此开展研究时,可能不会直接从所比较的两个传统中引经据典,虽然他可能用脚注来解释自己思想之根源”^③。为了证明中国哲学可以对解决当代西方哲学家所感兴趣的问题作出重大贡献,就需要证明这些贡献确实基于对中国哲学文本的扎实研究、仔细分析与合理解释,而这一坚实基础得经得起对同一文本其他解释的挑战。尽管我们在运用中国哲学文献去挑战西方哲学观点时必须进行筛选,但很重要的一点是,我们在运用这些文献时不会歪曲它们在原始语境中的含义。就此而言,布鲁雅最近一项以中国哲学视域挑战西方哲学的重要研究与此处倡导的研究有所不同(至少从他的构想而非他或其项目参与者的实际开展情况来看),尽管笔者对他的研究深表赞赏,因为布鲁雅的研究“并不要求明确提及中国哲学资源,即使它的主要观点必须包含中国传统,至少把中国传统作为灵感的源泉”^④。

第四,奥伯丁正确地强调,“试图促使人们对非西方传统感兴趣的中国哲学学者所面临的这种双重约束对这些学者提出了一种迫切而不可能达到的要求”^⑤,因为它要求我们深入了解两种传统。处理这个问题有一个法子:不管是就具体的研究项目而言,还是就一般的哲学兴趣而言,把研究的重点缩小到形而上学、认识论、伦理学、政治哲学等哲学的子域。例如,如果想看看荀子将如何回应针对美德伦理学的情境主义(situationism)批判,我们所需要的只是充分掌握针对美德伦理学的情境主义批判和《荀子》文本,而这还是办得到的。同时,从事中国哲学研究的学者也不应该把熟悉西方哲学的当代著述视为一种额外的负担,因为那也是一种有意义的经验。中国哲学并没有在总体上优于西方哲学。就某些论题而言,西方哲学比中国哲学有更好的东西要说,我们可以从中学到很多;根据我自己的经验,即使在那些中国哲学有更好东西要说的的问题上,我们研究西方哲学仍然可以获益良多。

三、在双重约束下研究中国哲学:以王阳明研究为例

因此,笔者赞同奥伯丁的以下观点:主流的英美哲学能否更多融合中国哲学,“取决于[英美哲学]能否将其经常宣扬的批判精神用于自身,能否审视自己的预设、预期和实践”^⑥。不过,英美哲学

① Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2006), 15.

② Stalnaker, *Overcoming Our Evil*, 15-16.

③ Kwong-loi Shun, “Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections,” *Journal of Chinese Philosophy* 36.3 (2009): 467-468.

④ Bruya, “Introduction: Chinese Philosophy as a Resource,” xv.

⑤ Olberding, “It’s Not Them,” 15.

⑥ Olberding, “It’s Not Them,” 31.

能否自我批判,至少部分取决于中国哲学研究者可以在多大程度上满足双重约束的要求。奥伯丁在上面提到的那篇论文中作了精彩的案例研究:儒家关注日常的良好举止和礼仪的深层道德意义,这可以对当代哲学伦理学作出贡献。这项研究本身就是满足双重约束的一个成功尝试。笔者之前也作过一些涉及孔子^①、庄子^②、二程^③和朱熹^④的比较研究,旨在通过吸收这些中国哲学家的思想以解决目前困扰西方哲学家的若干问题。这里虽不宜展开这样的实质性研究,但它有助于表明,道路尽管崎岖,前途却是光明的。鉴于此,本节拟简略讨论笔者目前正在从事的王阳明研究中的几个主题,以说明上面提及的在英语世界从事中国哲学的双重约束是有可能满足的。

1. 命题性知识(Knowing-that),能力之知(Knowing-how),抑或动力之知(Knowing-to)? 赖尔(Gilbert Ryle)对命题性知识和能力之知作了经典区分^⑤。前者是理论性的,后者是实践性的。赖尔作此区分,意在强调能力之知,它在西方哲学史上没有得到足够重视——依赖尔之见,西方哲学史在很大程度上持唯理智论。笔者赞同这一区分,尽管近来出现了两种来自相反方向的挑战:有人说,能力之知无非是命题性知识的一种^⑥,另外又有人说,命题性知识不过是能力之知的一种^⑦,这两种观点虽方向相反,但都在试图将其中一种还原成另外一种。依笔者拙见,赖尔的问题不在于区分这两类知识,而在于人们往往误以为这两类知识已经穷尽了一切可能有的知识。比如,艾文贺(P. J. Ivanhoe)、杜维明、库珀曼(Joel Kupperman)、拉法尔(Lisa Raphals)、陈来及郁振华等研究中国哲学的学者便试图把儒家的道德知识观念理解为能力之知而非命题性知识。然而,命题性知识或能力之知都不足以解释儒家知识的独特之处。我们不妨来看阳明的良知概念。良知之为知,不仅关乎何谓善何谓恶,而且还关乎好善恶,但赖尔的命题性知识和能力之知都不包含好善恶这一层。譬如,如果我知道我应该爱我的父母并知道如何去爱他们(此二者分别属于赖尔所讲的命题性知识和能力之知),我仍有可能不爱他们。但是,如果我有爱父母的良知,那么,它便包含三种知识:其一,我知道应该爱我的父母(命题性知识);其二,我会,即我有动力去爱他们(动力之知);其三,上述二者又必然会驱使我寻求最合适、最有效的方式去爱他们(能力之知)。笔者所讲的“动力之知”跟赫瑟林顿(Steve Hetherington)和赖蕴慧(Karyn Lai)所讲的“动力之知”不尽相同^⑧。在笔者看来,他们所讲的动力之知事实上只不过是一种高度发达的能力之知,而我所讲的动力之知乃是促使人采取相应行动的知识。这一知识概念的充分发展将使儒学对当代知识理论能够作出重要贡献^⑨。

2. 信念(belief)、欲望(desire),抑或信欲(besire)? 当代关于道德理由内在论和外在论之间的争论,接受了休谟在试图解释行为理由时对信念和欲望的区分。争论的焦点在于信念是否可以单独成为行动理由。理由内在论者认为,任何行动理由必须服务于某些广义上理解的既有欲望,即威廉斯

① Yong Huang, *Confucius: Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013).

② Yong Huang, “The Ethics of Difference in the Zhuangzi,” *Journal of American Academy of Religion* 78.1(2010): 65-99 and “Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi,” *Journal of Asian Studies* 69.4(2010): 1049-1070.

③ Yong Huang, *Why Be Moral*.

④ Yong Huang, “The Self-centeredness Objection to Virtue Ethics: Zhu Xi’s Neo-Confucian Response,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 84.4(2010): 651-692; and “Two Dilemmas of Virtue Ethics and How Zhu Xi’s Neo-Confucianism Avoids them,” *Journal of Philosophical Research* 36(2011): 247-281.

⑤ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1949).

⑥ Jason Stanley and Timothy Williamson, “Knowing How,” *The Journal of Philosophy* 98.8(2001): 411-444.

⑦ Stephen Hetherington, *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge* (Malden, MA: Wiley, 2001).

⑧ Stephen Hetherington and Karyn Lai, “Practising to Know: Practicalism and Confucian Philosophy,” *Philosophy* 87.3(2012): 375-393.

⑨ 关于这个问题的初步研究,见黄勇:《论王阳明的良知概念:命题性知识,能力之知,抑或动力之知?》,《学术月刊》2016年第1期;其英文版见 Yong Huang, “Knowing-that, Knowing-how, or Knowing-to?: Wang Yangming’s Conception of Moral Knowledge (*Liangzhi*),” *Journal of Philosophical Research* vol. 41 (2017).

(Bernard Williams)所讲的“主观动机集合”(subjective motivational set)^①;而外在论者则认为,信念可以单独促使一个人作出行动^②。有些反休谟主义者提出假设,认为可能存在一种既有信念也有欲望的心理状态^③,奥尔瑟姆(J. A. Altham)为此造了一个词“信欲”(besire,包含 belief 和 desire)^④。的确,阳明的“良知”正是在这个意义上的一种信欲:它不仅包含着相信某事是善的因此应该去做的信念,而且包含着一种去做的欲望。然而,从休谟主义的传统来看这一概念是难以理解的,实际上有人认为是很怪异。主要的问题在于所谓的与世界的适应方向上的冲突:信念需要(被改变以)适应世界,而世界则应该被改变以适应欲望。但是,如果存在一种信念欲望兼而有之的单一心理状态“信欲”,那么这种状态与世界之间就会产生一种适应方向上的冲突:作为信念,它需要与世界相适应;而作为欲望,它又要求世界与其相适应。不过,笔者认为儒家特别是王阳明能够对此作出回应。一方面,无论怪异与否,信欲这种心理状态确实存在。即便阳明的良知概念存在争议,阳明用来解释良知的比喻显然不会有争议:好好色(欲望),知道它是好色(信念),二者不仅同时发生,而且处于一种单一的心理状态。另一方面,至少就阳明的良知而言,如果我们能够区分两类信念,即描述性信念和规范性信念,那么信欲就不会显得怪异了。描述性信念必须(被改变以)适应世界,规范性信念则不然。例如,如果我们相信每个人都应该爱他/她的父母,但在这个世界上并没有人这么做,这并不意味着我们必须改变信念以适应世界。相反,我们可以要求改变世界以适应我们的信念。这样一来,信念和欲望就有了相同的由世界到心灵的适应方向,冲突也就不会产生^⑤。

3. 道德实在论(moral realism)、反实在论(anti-realism)、有待反应理论(response dependent theory),抑或有待感发理论(stimulation dependent theory)?从表面上看,若置身于当代道德理论中关于道德品质之性质的实在论与反实在论之争,王阳明显然属于反实在论。他明确主张心具万物之理,而且他也批评朱子心外求理。例如,人与父母之间关系的理乃是孝,它在一个人的心里,而不在父母之身。然而,阳明同时也说:看到自己的父亲,心自然知孝;看到自己的兄弟,心自然知悌;看到孺子入井,心自然知道恻隐^⑥。所以,尽管孝在一个人的心里,他只有看到父母时知道去行孝。在此意义上,阳明的道德理论介乎实在论和反实在论之间。艾文贺比较了阳明的理论与麦克道尔(John McDowell)的有待反应理论,后者处在极端道德实在论和反实在论之间^⑦。麦克道尔认为,道德品质类似于洛克的第二性,比如颜色和声音:它们是事物中的性质,但又有待于感知者的反应^⑧。然而,我认为阳明和麦克道尔之间有着显著的区别。在麦克道尔看来,道德品质在物,虽然它们有待于我们的反应;而在阳明看来,道德品质在心,虽然它们有待于事物的感发。正是在这个意义上,阳明认为道德品质是有待于感发的。考索阳明关于心对外物的“感”“应”说,我们可以探究阳明的理论在何种意义上是独特的,它如何避免激进道德实在论和反实在论明显碰到的问题,以及它如何避免麦克道

① Bernard Williams, "Internal and External Reasons," reprinted in Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101-113.

② See T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 33-34.

③ For example, see John McDowell, *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

④ J. E. L. Altham, "The Legacy of Emotivism," in Graham MacDonald and Crispin Wright, eds., *Fact, Science, and Morality: Essays on A. J. Ayer's Language, Truth, and Logic* (New York: Basil Blackwell, 1986).

⑤ 关于这个问题的初步研究见 Yong Huang, "Why Besire Is Not Bizarre: Moral Knowledge in Confucianism and Hinduism," in *Brahman and Dao: Comparative Studies of Indian and Chinese Philosophy and Religion*, edited by Zhihua Yao and Ithamar Theodor, Lexington Books, 119-141; 黄勇:《在事实知识与技艺知识之外:信念-欲望何以不是怪物》,《哲学与文化》(台北)第29卷第2期(2012年)。

⑥ 参见王守仁:《传习录》(上),王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第6页。

⑦ Philip J. Ivanhoe, "McDowell, Wang Yangming, and Mengzi's Contributions to Understanding Moral Perception," *Dao* 10 (2011): 273-290.

⑧ McDowell, *Mind Value, and Reality* 131-150.

尔略微温和的有待反应理论中不那么明显的问题。艾文贺在上文提到的论文中已经对此有所触及。

4. 对恶人的同感(empathy): 宽容、反对, 抑或帮助? 在阳明看来, 如果一个人的心即良知没有受到私欲的蒙蔽, 那么他便是一位仁者, 也就是说, 与万物为一体。这里, 阳明赞同程颢的观点, 认为具备“仁”就是能感觉到身体的痛痒, 因此具备真正的“仁”就是能感觉到万物的痛痒, 与万物合为一体。斯洛特(Michael Slote)认识到, 阳明在这里提出了与同情(sympathy)相对的“同感”概念, 在西方哲学中这一概念要出现得晚得多。然而, 斯洛特又立即补充道, 当代关于同感的哲学及心理学研究大大超越了所有早先对这一概念的讨论, 包括王阳明的理论^①。笔者部分地赞同斯洛特的评价, 但我认为我们仍然可以从阳明的同感论, 尤其是他对恶人同感论中学到很多。这并不意味着, 我们要像莫顿(Adam Morton)所说的那样, 了解使一个人邪恶的外部条件, 继而原谅他的邪恶行为^②。它也不是斯洛特所说的第二序同感。在斯洛特看来, “如果一个人对他人的行为表现得缺乏同感, 那么同感之人就会因这样的行为感到心寒, 我想说对行为主体的这种(反思性)情感构成了道德反对”^③。斯洛特强调, 既然一个同感之人应该感觉到同感客体的情感, 同感之人从缺乏同感的人那里感到此种寒意正是因为“缺乏同感的人在对他人的态度或情感上是冷酷的(或硬心肠的, 或非常冷漠的)”^④。然而, 既然第一序的同感不仅是感觉到一个人(身体)上的疼痛感觉, 而且包含帮助那个人祛除疼痛的动机, 那么类似地, 感到第二序同感的人不应该只是感觉到缺乏同感的人的冷酷, 同时也应该想去帮助缺乏同感的人祛除他的冷酷, 只有这样才能算得上是一个同感之人。然而, 此非斯洛特所言, 而恰是阳明之意。阳明将遭受外部或身体之痛苦的人与遭受内部或性格之痛苦(罪恶)的人对举, 进而抱怨说, 很多人会自然地感觉到前者的痛苦, 但对后者却无动于衷。因此, 在阳明看来, 一个真正的同感之人, 也能感觉到恶人应该、可能或者会感觉到的内在疼痛, 同时也想去治愈恶人(内在或性格上)的疾病, 使恶人不再作恶^⑤。

上文简略地说明, 在一些当代西方哲学家感兴趣的问题上, 阳明可以作出有意义的贡献。当然, 这样的例子还很多。事实上, 阳明关于道德之恶的看法可以发展出一个既非逆喻(oxymoron)^⑥又非悖论^⑦的道德运气概念; 他的“以天地万物为一体”^⑧(在一个人对其自身美德的关心要求其关心自然的意义上)可以发展出一种与西方传统中不同的、不以人类为中心甚至也不以自我为中心的环境美德伦理学; 他对道德教化方式的广泛讨论有助于回应美德伦理学所遇到的情境主义责难。如果我们考察中国传统中王阳明之外的其他哲学家, 那么可讨论的问题就会呈现指数增长。我们从事中国哲学研究的专家必须深入中西两大哲学传统来展开这样的比较哲学研究, 也必须明白, 我们在试图达到奥伯丁所说的“迫切而不可能达到的要求”。尽管如此, 我们给出的问题列表可以使我们有信心面对那位哲学系主任所提出的问题: “中国哲学有助于解决那些当今哲学家致力研究的问题吗?” 我们可以响亮地回答: “是的!”

① Michael Slote, *Moral Sentimentalism* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 6.

② See Adam Morton, “Empathy for the Devil,” in Amy Coplan and Peter Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

③ Slote, *Moral Sentimentalism*, 35.

④ Slote, *Moral Sentimentalism*, 37.

⑤ 关于这个问题的初步研究, 见 Yong Huang, “Empathy with ‘Devils’: Wang Yangming’s Contribution to Contemporary Moral Philosophy,” in *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy*, edited by Michael Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa (Routledge, 2015), 214–234; 中文版见《对恶人的同感: 我们能从王阳明那里学到什么》, 杜维明、张广智编: 《天人合一与文明多样性》, 北京: 光明日报出版社, 2015年, 第651–675页。

⑥ Bernard Williams, *Moral Luck*, 251.

⑦ Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 34.

⑧ 王守仁: 《大学问》, 王守仁撰, 吴光、钱明、董平、姚延福编校: 《王阳明全集》, 第968页。

四、结语：在英语世界研究中国哲学的第三重约束

笔者在本文中试图说明，至少是为了改变中国哲学在西方哲学界的边缘地位，在西方哲学语境中从事中国哲学研究的专家可以而且应该在其研究中接受奥伯丁所谓的二重约束。就是说，他们应该能够向西方主流哲学家表明，一方面，中国哲学传统中有一些为他们（西方哲学家）所不熟悉的东西，而另一方面，这些东西也不能是他们完全不熟悉的方面。这是奥伯丁对这个双重约束的表述。换句话说，一方面，中国传统哲学家也能参与讨论他们（西方哲学家）今天所感兴趣的问题，而另一方面，中国传统哲学家在这些问题上所持的一些看法不仅与西方哲学传统中的有代表性的看法不同，而且可能比后者更有道理。这是笔者对这个双重约束的表述。但不管是奥伯丁的表述还是笔者的表述，这种双重约束似乎都会使得从事中国哲学研究的学者所进行的工作有断章取义之嫌。例如，为了说明王阳明对当代西方哲学中的道德运气概念可能作出的贡献，我们就会把王阳明著作中的有关段落从其上下文中抽出来，而这样就可能曲解王阳明这些话的原意。

关于这样的批评，一方面，我们必须说，在从事学术研究中一定的抽象（这里所谓的抽象指的是将一位哲学家的某个思想从其上下文中抽离出来，而不是指与具体相对应的抽象，尽管这两种抽象也不是完全没有关系）是不可避免的。不然的话，我们就无法就王阳明哲学的某一个方面写学术文章；每次写王阳明的时候就必须呈现王阳明思想的全貌，因而就必须写专著。并且可能这还不够，因为我们不能把王阳明从其所属的儒家传统中抽离出来；离开了儒家传统是无法理解王阳明的。然而这还是不够，因为王阳明也受到了佛教的深刻影响，而中国的佛教又是从印度来的，印度的佛教又与印度教思想密不可分……这样我们就必须写系列专著。这显然是不现实的。就此而言，我们把某个中国哲学家的某些思想从其哲学体系中抽离出来以回应当代西方哲学家的的问题也不是完全不合法的。

但另一方面，我们也必须注意到，当我们把某个哲学家的某个思想从其哲学体系中抽离出来时，也确实有断章取义和歪曲原意的可能。怎么避免这个问题呢？笔者认为，这里我们必须区分一位学者的研究过程和其写作过程。虽然我们不得不承认，在我们从事写作时，我们只能关注某个哲学家的某个方面，但这种写作是建立在研究的基础上的，而在从事研究时，我们就必须把我们所关注的这个哲学家思想的某个方面与别的方面联系起来，甚至把这个哲学家的思想与影响了他的以及被他影响的其他哲学家的思想联系起来。只有这样，才能确保我们对某个特定研究中所关心的这个哲学家思想的某个特定方面的理解是正确的，从而我们可以将这个因此而得到正确理解的方面从其所属的这个哲学家思想的其他方面合理地抽离出来，以回应当代西方哲学家所关心的问题。就笔者自己有限的经验而言，只有通过这样的研究，我们才能在中国哲学中真正发掘出能对当代西方哲学家所关注的问题作出贡献的资源。因此，笔者认为，在西方哲学语境中从事中国哲学研究的学者，在其从事本文所推崇的那种研究时，除了上面提到的双重约束外，还需要接受另一约束，即第三重约束：他们向西方哲学家所呈现的中国哲学，应该能够得到在中国哲学语境中从事中国哲学研究的学者的认可，也就是说，这是建立在对中国哲学家的认真的文本和历史研究基础上的。

[责任编辑 李梅]

东亚简牍文化的传播

——以韩国出土“棕”字木简为中心的探讨

戴卫红

摘要:20世纪90年代到21世纪初,在韩国境内相继出土了新罗、百济时期记有“棕”字的木简。从木简内容看,“棕”是与粮食、物品储存有关的仓库系统,有仲棕、下棕之分。“棕”有专门的“棕司”来管理;从带有“棕”字的瓦片来看,“棕”是有瓦的地上建筑。“棕”在中国现存的传世文献中,未见有仓库之义,而它从木京声,从词源、词义上与表仓廩之意的“京”同源;从建筑形制看,“京”底部当有立柱或高台,为地面建筑物,这与棕的建筑形制相合。在4世纪末逃亡到朝鲜半岛的中原汉人的壁画墓中,出现了储存食物的“京屋”;在5世纪初的高句丽壁画墓中出现了表仓库之意的“棕”。“棕”这样的涵义及建筑形制经由百济流传至日本列岛。传世文献和简牍材料均反映出古代朝鲜半岛的仓库制度与中国的仓库有着千丝万缕的联系,这与汉四郡以来中国简牍文化向朝鲜半岛辐射,百济和孙吴、南朝各代政权的友好交流密切相关。韩国木简在东亚简牍文化的传播中,起着连接中国、日本的重要中介作用。

关键词:韩国木简;棕;仓库;日本木简;东亚简牍

20世纪90年代到21世纪初,在韩国境内相继出土了新罗、百济时期记有“棕”字的木简。关于韩国木简中的“棕”,韩国学者金昌锡、李谿贤等均认为其与仓库有关,它的发现有助于对新罗账簿编制过程和仓库管理方式进行深入理解^①。日本早稻田大学李成市指出:有仓库含义的“棕”字,最初起源于高句丽,后来传入百济、新罗,最后又传入了日本^②。中国学术界对韩国木简的介绍和研究,相对来说比较少,对日、韩简牍学界热衷探讨的韩国木简的作用及东亚简牍文化的传播少有回应^③。近两年来,笔者发表了《近年来韩国木简研究现状》、《中、韩贷食简研究》,介绍了近五年来韩国木简的研

作者简介:戴卫红,中国社会科学院历史研究所副研究员(北京100732)。

^① [韩]金昌锡:《皇南洞376遗迹出土木简的内容与用途》,《新罗文化》第19辑(2001年8月),第43—52页;[韩]李成市:《韓國の木簡について》,《木简研究》第19辑(1997年);[韩]李谿贤:《皇南洞376遗址出土木简的性质及复原》,《新罗文化》第19辑,第21—42页。

^② [日]三上喜孝:《韩国出土木简と日本古代木简——比較研究の可能性をめぐって》,收入朝鲜文化研究所编:《韩国出土木简の世界》,第286—307页。

^③ 1999年,谢桂华对中国出土的魏晋以后的汉文简纸文书与城山山城出土木简进行了对比,之后对韩国咸安城山山城出土木简的部分释文进行了补正。参见谢桂华:《中国出土的魏晋代以后的汉文简纸文书与城山山城出土木简》,尹在硕译,《韩国古代史研究》第19辑,韩国古代史学会,1999年;谢桂华:《韩国咸安城山山城木简初探》,《简帛研究2001》,桂林:广西师范大学出版社,2001年。2008年,李均明《中韩简牍比较研究》(韩国木简学会:《木简与文字》创刊号,2008年)一文对中韩木简的形制、内容等方面进行了对比研究。2009年,复旦大学韩国留学生李海燕以庆州雁鸭池与咸安城山山城出土木简为主,对韩国出土新罗木简进行了研究,参见李海燕:《韩国出土新罗木简研究》,复旦大学硕士学位论文,2009年。2010年,尹在硕、杨振红《韩半岛出土简牍及韩国庆州、扶余木简释文补正》(《简帛研究2007》,桂林:广西师范大学出版社,2010年)一文,对庆州月城垓字和扶余官北里、陵山里寺址出土的部分木简释文进行了补正。2011年,徐建新《出土文字资料与东亚古代史研究——以中日韩三国古代木简为例》(《古代文明》2011年第2期)一文,以中日韩三国古代木简为例,介绍和分析了中、日、朝鲜半岛古代木简的发掘及其各自的特点。

究现状,并对中、韩贷食简进行了对比研究^①。本文在前贤研究的基础上,以韩国出土“棕”字木简的形制、内容为切入点,探讨“棕”的来源、传播,并以此为基础,分析东亚简牍文化的传播中,中国简牍文化向朝鲜半岛区域辐射,及韩国木简在中、日所起的重要的中介作用。

一、韩国木简中的“棕”

1994年在韩国庆尚北道庆州市皇南洞376号遗址出土了3枚木简,由于木简上没有纪年,对这3枚木简的年代,学界还在探讨中。根据其出土地以及出土遗物,发掘整理者认为其为统一新罗时代(668-901)的木简^②。其中1号木简长17.5cm,宽2cm,厚0.6cm,2号木简长4.4cm,宽1.7cm,厚0.6cm,这两枚木简上有清晰的文字。关于1号木简的释读,最先有分歧,如现场说明会材料中的释读为:

五月廿六日棕食□内之下棕有……(前面)

中棕有食村□松……(后面)

木简内容发表后,韩国学者李镕贤、日本学者李成市等对1号木简进行了重新释读。仔细辨认图版,李镕贤的释读更为贴切:

五月廿六日棕食□内之下棕有……(前面)

仲棕食有廿三石(后面)

而2号木简前后均有残断,仅残留三字“石又米”。李镕贤又根据木简的形制和内容,认为2号木简能与1号缀合:

五月廿六日棕食□内之下棕有…石又米…(前面)

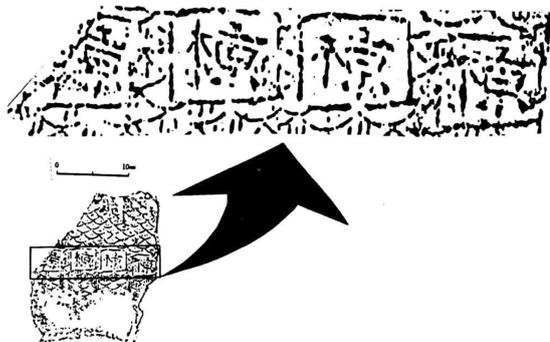
仲棕食有廿二石(后面)^③

这是首次在朝鲜半岛发现关于“棕”的木简。1号木简正面记载月日时间“五月廿六日”,下载“棕食”、“下棕有”;背面载“仲棕有食廿二石”,其中第一个“棕”右中部“口”字中间的横笔清晰可辨,而“下棕”和“仲棕”中“口”字中间的横笔不好辨识。从简牍透露的信息,“棕”可分为“棕”、“仲棕”和“下棕”三种,“仲棕有食廿二石”明确“棕”中储存着粮食。与它同处出土的2号木简载有“……石又米……”,也与“米”相关。

据李镕贤介绍,在这枚木简出土地以东1.1公里的庆州雁鸭池,出土了带有“棕司”字迹的砚台(图一)^④。除此之外,在全罗南道光州的武珍古城遗址出土了统一新罗时期写有“棕”字的瓦(图二)^⑤。



图一 “棕司”砚台



图二 统一新罗时期写有“棕”的瓦

① 参见戴卫红:《近年来韩国木简研究现状》,《简帛》第9辑,上海:上海古籍出版社,2014年;戴卫红:《中、韩贷食简研究》,《中华文史论丛》2015年第1期。

② [韩]东国大学庆州校区博物馆:《皇南洞376遗迹》,1994年5月现场说明会材料。

③ [韩]李镕贤:《皇南洞376遗址出土木简的性质及复原》,《新罗文化》第19辑,第35页。

④ [韩]高敬姬:《对新罗月池出土在铭遗物的铭文研究》,东亚大学硕士论文,1993年。

⑤ [韩]全南大学博物馆:《武珍古城I》,1989年5月。图片转引自李镕贤文,第33页。

以上是 20 世纪在韩国境内出土的统一新罗时期“椋”的资料,可以看出“椋”与食物储存有关;有椋、仲椋、下椋的区分;有专门的“椋司”来管理;从带有“椋”字的瓦片来看,“椋”是有瓦的地上建筑。

2002 年扶余博物馆在对忠清南道扶余郡扶余邑扶余陵山里寺址挖掘时,出土的百济木简中有一枚载:

三月椋椋内上田(正面)^①

李炳镐在其文中已将“椋”改为“仲”^②。从木简图版看,“椋”字确是“仲”的误释。由是可知,在百济时便有了“仲椋”这样的机构,内容上与“田”相关。与这一枚木简同时出土的,还有一枚题为“支药儿食米记”的四面觚:^③

支药儿食米记 初日食四斗 二日食米四斗小升 三日食米四斗(第一面)

五日食米三斗大升 六日食三斗大二升 七日食三斗大升二 八日食米四斗大(第二面)

食道使家□次如逢_{小侯}耳其身者如黑也 道使后后弹耶方 牟氏牟役 役(第三面)

又十二石 又一二石 又十四石 十二石 又石又 二石又 二石(第四面)

此枚木简的标题为“支药儿食米记”,第一、二面分别记载了支药儿八日的食米数目。此简的第三面和第四面为刮去原来字迹后被重复利用书写,因此此处讨论的支药儿食米记的内容只限于第一、二面的内容。

“记”,在秦汉魏晋南北朝时期,为一种公文书名称。分为两类,一类是下官言事于上曰奏记,如《后汉书·崔骃列传》载:“骃为主簿,前后奏记数十,指切长短。”^④一类是上官下书于所属,亦称为记。如《汉书·赵广汉传》“广汉尝记召湖都亭长”,颜师古注云:“为书记以召之,若今之下符追呼人也。”^⑤秦汉简牍文书中常见“府记”、“官记”,对此汪桂海、李均明等有过研究^⑥,李均明认为从秦汉简牍文书中绝大多数“记”未置年号年序,或仅署月序及日干支,有的甚至不署日期。二是大多未署具体的责任机构名称或责任人;三是未见起草人署名。^⑦而在长沙走马楼吴简中也见“记”之公文书:

出行钱一万四千被府三年^八月廿四日丙子记给贷下隼吏^{□□}拾^桔^亭贾^钱未^还

叁·7336

这支简记录了出钱给贷下隼吏未还一事,出钱给贷的凭证是“府三年八月廿四日丙子记”,此处的“府”即长沙郡太守府,“记”的前面虽未置年号却置年序,还署月序、日期及日干支,虽然没有“记”的内容,但从库“被府某日记”便将钱给贷与下隼吏来推测,此“记”文书中的内容和给贷钱与某人用于某事有关。上简中的“记”也是上行于下的文书^⑧。而从“支药儿食米记”的内容来分析,此处的“记”,变成了记录食米数目的账簿。

在八日的食米数量中,支药儿每日的食米数均不同,初日食四斗,二日食米四斗小升,三日食米四斗,五日食米三斗大升,六日食三斗大二升,七日食三斗大升二,八日食米四斗大,基本量在三斗大升二到四斗小升之间。而根据笔者对秦汉魏晋南北朝时期廩给制度的研究,汉代边塞士兵合日食粟六升左右;曹魏时期,廩的目标是五升;东吴走马楼简所透露出来的数目为三升;西晋时期,廩给的

① 释文参见[韩]孙焕一编:《韩国木简字典》,2011年,第260页。

② [韩]李炳镐:《扶余陵山里出土木简的性格》,韩国木简学会:《木简与文字》创刊号,第79页。

③ 关于这枚简的研究,参见李炳镐:《扶余陵山里出土木简的性格》,《木简与文字》创刊号,第49-91页;[韩]洪承佑:《〈佐官贷食记〉所见百济的量制与贷食制》,《木简与文字》第4号(2009年),第38-39页。

④ 范曄:《后汉书》卷五十二《崔骃列传》,北京:中华书局,1965年,第1721-1722页。

⑤ 班固:《汉书》卷七十六《赵广汉传》,北京:中华书局,1962年,第3203页。

⑥ 汪桂海:《汉代官文书制度》,南宁:广西教育出版社,1999年,第51页;李均明:《秦汉简牍文书分类辑解》,北京:文物出版社,2009年,第109-154页。

⑦ 李均明:《秦汉简牍文书分类辑解》,第112页。

⑧ 笔者在《中、韩贷食简研究》(《中华文史论丛》2015年第1期)一文中考察了“记”在中韩简牍中意义的转变,指出秦汉魏晋南北朝时期,主要用来上级行于下属或下行于上的文书“记”,在6-7世纪的百济木简中,才有了记录人名数目的账簿之意。

数目从日食五升到七升；而南北朝时期军人的日食米为七升^①。从百济和秦汉魏晋南北朝时期的食米数量来对比，我们可以看到百济的量制的大小与中国的不同；不过百济量制中分大小升，而中国量制中分大小石这一点相同。

另外，从秦汉到魏晋南北朝时期记载廩给数目的简牍来看，记载的多为西北边塞地区的士兵或吏卒；而此枚四面觚中的支药儿可能也不是一般百姓，有可能是某机构的公职吏员。

无独有偶，2008年在忠清南道扶余郡扶余邑双北里280-5号新建仓库工地内出土了6支百济木简，其中有2枚文字可以释读^②。其中一枚简上部中间穿洞，二面均写有文字，下部残缺。

外掠卩铁(正面)

代绵十两(反面)

此木简长8.1cm，宽2.3cm，厚0.6cm。“卩”，为“部”字的俗写。关于“外掠部”，《周书》卷四十九《异域·百济》：“王姓夫余氏，号于罗瑕，民呼为韃吉支，夏言并王也……内官有前内部、谷部、肉部、内掠部、外掠部、马部、刀部、功德部、药部、木部、法部、后官部。外官有司军部、司徒部、司空部、司寇部、点口部、客部、外舍部、绸部、日官部、都市部。”^③在此条材料中，“外掠部”被传抄为“外掠部”，在魏晋南北朝时期，“才”作“木”是形近讹混，这一点已为梁春胜所指出，并举出了魏山徽墓志“使持节”之“持”作“持”，隋造龙华碑“挂”作“掛”，敦煌俗字“扣”或作“扣”^④。《周书》中的“外掠部”应是木简中“外掠部”传抄时的形近讹混，为百济内官。木简涉及到“外掠部”的铁和绵，与仓库有关。这枚木简上段有契口穿通，其性质是系在口袋或竹筒外的签牌。

另一枚题简为“戊寅年六月中佐官贷食记”，此枚木简从发现之初就引起了韩、日两国学者的关注。孙焕一对“佐官贷食记”木简的分类体系与书体做了研究；李镕贤从“佐官贷食记”木简出发研究了百济贷食制；卢重国也研究了百济的救恤、赈贷政策与“佐官贷食记”木简；洪承祐还研究了“佐官贷食记”木简中所见百济的量制与贷食制；日本学者三上喜孝从日、韩两国出土的贷食简出发，对古代东亚的借贷制度也进行了研究。^⑤ 现录简文如下：

戊寅年六月中	固淳梦三石	佃麻那二石
	止(上)夫三石上四石	比至二石上一石未二石
佐官贷食记	佃目之二石(上二石)未一石	习利一石五斗上一石未一(石)
		(正面)
素麻一石五斗上一石五斗未七斗半	佃首行一石三斗半上石未石甲	并十九石×
今活一石三斗半上一石未一石甲	刀夕邑佐三石与	得十一石×
		(背面)

这支简长29.1cm，宽3.8-4.2cm，厚0.4cm。简文中见“戊寅年”，百济时代“戊寅年”有威德王五年(558)和武王17年(618)，从一同出土的陶器等来推断“戊寅年”可能是武王17年，618年。

从木简记载的贷食人名、贷食粮食数目、归还的粮食数目(上*石)、未归还的粮食数目(未*石)

① 戴卫红：《走马楼吴简中所见“直”、“粟”简及相关问题初探》，卜宪群、杨振红主编：《简帛研究2008》，桂林：广西师范大学出版社，2010年。

② [韩]朴泰祐、郑海浚、尹智熙：《扶余双北里280-5号地出土木简报告》，《木简与文字》第2辑(2008年)，第179-187页；朴泰祐：《木简資料를 통해 본泗泚都城의空間構造—“外掠部”명木簡의》，《百济学报》创刊号，百济学会，2009年。

③ 令狐德菜：《周书》卷四十九《异域·百济》，北京：中华书局，1971年，第886页。

④ 梁春胜：《楷书部件演变研究》，北京：线装书局，2012年，第220页。

⑤ [韩]孙焕一：《百济木简〈佐官贷食记〉的分类体系与书体》，韩国思想文化学会：《韩国思想与文化》第43辑，2008年，第97-124页；[韩]李镕贤：《〈佐官贷食记〉与百济贷食制》，《百济木简》，国立扶余博物馆，2008年；[韩]卢重国：《百济的救恤、赈贷政策与〈佐官贷食记〉木简》，《白山学报》83(2009年)，第209-236页；[日]三上喜孝：《古代東アジア出挙制度試論》，《東アジア古代出土文字資料の研究》，雄山閣，2009年，第267页；[韩]郑东俊：《〈佐官贷食记〉木简的制度史上的意义》，《木简与文字》第4辑(2009年)，第1-10页；[韩]洪承祐：《〈佐官贷食记〉所见百济的量制与贷食制》，《木简与文字》第4辑，第35-57页。

来看,这枚木简是贷食人返还粮食后制作的账簿,由此秦汉魏晋南北朝时期主要用来上级行于下属或下行于上的文书“记”,在6-7世纪的百济木简中,才有了记录人名数目的账簿之意。

从简文中五人的贷食米数目、交还米数目以及未交还米数目之间的关系,可见在百济的贷食中,民众需向贷食机构交纳50%的利息。

这枚简的上部有穿通的契口,与秦汉简牍中常见的“签牌”类似,笔者推测这枚标题为“戊寅年六月中佐官贷食记”的文书木简是系挂在交还贷食米的口袋之上,一起交给贷食的机构仓库的。而由于这枚简与“外棕部铁”木简出土于同一个地方,而“外棕部铁”木简中不仅记载有铁,还有绵,因此百济内官外棕部极有可能是王宫的库;因此笔者推测“佐官贷食记”的贷食机构与百济王宫的仓库有很大的联系,且其“佐官”也应是这一仓库的具体官职。

以上是21世纪出土的百济时期的关于“棕”的木简,与它们一起出土的木简均与“米”有关。从百济与新罗时期的“棕”的木简内容看,它们之间有明显的继承性,都是与粮食、物品储存有关的仓库系统,有仲棕、下棕之分。“棕”有专门的“棕司”来管理;从带有“棕”字的瓦片来看,“棕”是有瓦的地上建筑。《周书·百济传》中的“外棕部”实为百济时期的“外棕部”,“棕”字系传抄时的形近讹混。

二、“棕”的来源与流播

关于“棕”,《尔雅·释木》:“棕,即来。今棕材中车辒。”邢昺疏:“棕,即来;释曰:棕一名即来,郭云今棕材中车辒。《本草唐本注》云:叶似柿,两叶相当,子细圆,如牛李子,生青熟黑,其木坚重,煮汁赤色。《尔雅》云棕即来是也。”^①《说文解字》:“棕即来也。从木京声。吕张切。”《汉印文字征》第六中有“棕”姓,“棕安国、棕始昌、棕五印”等。在汉代的文献中我们似乎看不到“棕”与仓库有关。那么,韩国木简中的“棕”来源于何处呢?

棕“从木京声”,何谓“京”?京,甲骨文中作“𠄎”(前二·三八·四),在金文中作“𠄎”(班簋)^②。《说文解字》:“京,人所为绝高丘也。从高省,丨象高形。凡京之属皆从京。”《管子·轻重篇》:“有新成困京者二家。”尹知章注:“大困曰京。”^③《急就篇》:“门户井灶庀困京。”颜师古注:“困,圆仓也;京,方仓也。”^④即《史记·扁鹊仓公列传》“见建家京下之石”之京,《史记集解》引徐广曰:“京者,仓廩之属也。”京困连文,乃汉人常用语^⑤。有的学者还认为京是对南方潮湿地带所建之干栏式支架粮仓、困屋的总称名字^⑥。从词源、词义上考证,“棕”实来源于中国古代代表仓廩之意的“京”。

从韩国出土带有“棕”字的瓦片来看,“棕”的建筑形态应是有瓦的地上建筑。而中国古代关于粮食储藏的建筑,根据考古发掘资料,新石器时代在房屋遗址周围常有储存物品的窖穴遗迹,有一部分窖穴便是专门为贮藏粮食而挖的^⑦。著名的西安半坡原始氏族公社聚落遗址,就发现了很多这种窖穴。以圆形袋状者最多,另有圆角长方形和口大底小的锅底形等几种类型。密集的分布在居住区内,和房屋交错在一起,发现有好几处里面有腐朽了的粮食^⑧。在郑州、辉县、邢台、其城等地的早商遗址和殷墟的晚商遗址发掘中都发现了大量的贮藏粮食的窖穴。这些窖穴,有长方形,圆形,椭圆形等几种形式,有的深达8至9米,窖壁垂直光滑,有对称的脚窝可以上下。殷墟发掘出来的窖穴,窖壁、窖底有的还用草拌泥涂抹。修造得十分讲究。《史记·殷本纪》记载帝纣时“厚赋税以实鹿台之

① 郭璞注,邢昺疏:《尔雅疏》卷九《释木·棕》,清嘉庆二十年(1815)南昌府学重刊宋本《十三经注疏》本,第168页。

② 四川大学历史系古文字研究室:《甲骨金文字典》,成都:巴蜀书社,1993年,第403页。

③ 戴望:《管子校正》卷二十四《轻重丁》,北京:中华书局,1986年,第412页。

④ 史游:《急就篇》,《四部丛刊》续编本。

⑤ 马非百:《管子轻重篇新论·管子轻重十六·轻重丁》,北京:中华书局,1979年,第671页。

⑥ 呼林贵:《古代仓名考》,《农业考古》1985年第1期。

⑦ 关于我国粮仓的起源和发展的详细内容,参见杜葆仁:《我国粮仓的起源和发展》,《农业考古》1984年第2期;《我国粮仓的起源和发展(续)》,《农业考古》1985年第1期。

⑧ 西安半坡博物馆:《西安半坡》,北京:文物出版社,1982年,第45-48页。

钱,而盈钜桥之粟”。周武王攻下商的都城之后,曾“命南宫括散鹿台之财,发钜桥之粟,以振贫弱萌隶”。服虔注曰:“钜桥,仓名。许慎曰巨鹿水之大桥也,有漕粟也。”由此可见商时国家已经有了大型的粮仓。《诗经·周颂·良耜》中记载:“黍稷茂止,获之挈挈,积之栗栗。其崇如墉,其比如栉。以开百室,百室盈止。”由此可见,周代已经在地面上修建了储存粮食的建筑。

古人早已明了设仓储广积粮的用途,所谓“夫积贮者,天下之大命也”^①。根据建筑物的形状、储藏物不同,建筑物名称各异^②,如《广雅·释宫》:“京、庾、廩、笱、廩、廩、困,仓也。”^③廩,甲骨文作“𠂔”,篆文作“𠂔”,又作“廩”,《说文·高部》:“高,谷所振入。宗庙粢盛,仓黄高而取之,故谓之高。从入,回象屋形,中有户牖。凡高之属皆从高。廩,高或从广从禾。”“高或从广从禾”强调了建筑的简易性质与储粮用途。《荀子·荣辱》“余刀布,有困窳”,杨惊注:“困,廩也。圆曰困,方曰廩。”^④据“回象屋形”,可知其建筑物形状为方形,其建筑特点是“有户牖”,便于通风透气。《周礼》“廩人”,郑玄注:“盛米曰廩。”《荀子·富国》“垣窳仓廩者,财之末也”,杨惊注云:“垣,筑墙四周,以藏谷也。窳,窳也,掘地藏谷也。谷藏曰仓,米藏曰廩。”^⑤《文选·潘岳〈藉田赋〉》李善注引《月令章句》云:“谷藏曰仓,米藏曰廩。”^⑥从以上三条材料看出,“廩”从建筑形制来看是方形的;而从储藏物来分,是用来藏米。



图三 困

困,《说文》:“困,廩之圆者。从禾在口中。圆谓之困,方谓之京。”^⑦从建筑形制看,困即圆仓也。《礼记·月令》:“是月也,可以筑城郭,建都邑,穿窳窳,修困仓。”高诱注《吕氏春秋》曰:“修治困仓,仲秋大内,谷当入也。圆曰困,方曰仓。”^⑧元代时“今贮谷圆笱,泥涂其内,草苫于上,谓之露者,即困也”(图三)^⑨。陕西凤翔高庄秦墓出土了最早圆形平底困。它体呈圆筒形,出檐攒尖圆顶,底平圆或带有圈足,方形门开在上部檐下^⑩。1955年在洛阳汉河南县城发掘出来地下圆困,属于东汉的较多,而且面积大,多用砖砌。直径一般在3米以上。发现时残存高度最高的是1.72米。距当时地面深1.60米,推算其原来困深约3米左右。由于在三个困底中心各发现一柱础石,推测它有中心柱在堆积中还有从顶上倒下的瓦块,估计困顶辅有瓦,是形如伞状的圆攒尖顶。

庾,《说文》,“水漕仓也”,“一曰仓无屋者”,段玉裁注云“无屋无上覆者也”,《传》露积曰庾,《周语》野有庾积,《汉书·文帝纪》发仓庾,胡广《汉官解诂》云在邑曰仓,在野曰庾;《释名》庾,裕也。言盈裕也,露积之言也,盈裕不可称受,所以露积之也^⑪。

仓,《说文》释曰:“谷藏也。仓黄取而藏之,故谓之仓。从食省,口象仓形。”^⑫从出土的文字和实物材料看,关于“仓”的材料最为丰富。从出土的睡虎地秦简、里耶秦简可见,秦时中央所在的都城有

① 班固:《汉书》卷二十四上《食货志上》,第1130页。

② 马怡主要从建筑物的形状,对仓、廩、困等进行了探讨,参见马怡:《简牍时代的仓廩图:粮仓、量器与简牍——从汉晋画像所见粮食出纳场景说起》,《中国社会科学院历史研究所集学刊》第7集,北京:商务印书馆,2011年。

③ 王念孙:《广雅疏证》卷七上《释宫》,南京:江苏古籍出版社,2000年,第209页。

④ 王先谦:《荀子集解·荣辱篇第四》,北京:中华书局,1988年,第67页。

⑤ 王先谦:《荀子集解·富国篇第十》,第194页。

⑥ 孙诒让:《周礼正义·地官司徒·叙官》,北京:中华书局,1987年,第682页。

⑦ 马瑞辰:《毛诗传笺通释》卷十《魏风·伐檀》,北京:中华书局,1989年,第330页。

⑧ 孙希旦:《礼记集解·月令第六之三》,北京:中华书局,1989年,第474页。

⑨ 王祯:《王祯农书·农器图谱》卷十六《仓廩门》,清乾隆武英殿刻本。

⑩ 吴镇烽:《陕西凤翔高庄秦墓地发掘简报》,《考古与文物》1981年第1期。

⑪ 段玉裁:《说文解字注》卷九篇下,清嘉庆二十年(1815)经韵楼刻本。

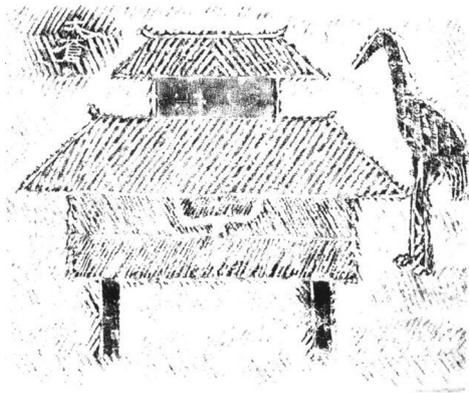
⑫ 许慎:《说文解字(附检字)》,北京:中华书局,1963年,第109页。

仓,郡治、县治、乡亦有仓^①。而居延、敦煌等地出土的汉简中有相当部分简文记录了仓的谷物出入簿,结合汉代的文献资料,可见汉代的仓廩体系包括首都长安的太仓、郡仓、县仓;西汉诸侯王国也和中央一样设有太仓;若按功用分类,邵正坤将其分为漕仓、军仓、神仓、常平仓、代田仓五类^②。和林格尔汉墓壁画在前室西壁雨道门左边,便绘有一座高大的仓楼,檐前榜题“繁阳县仓”(图四);还有“护乌桓校尉幕府谷仓”的题记,并有幕府仓的形象^③。汉代粮窖主要有长方体和圆缸体两种,大型粮仓如京师仓是地上、地下相结合的长方体建筑;小型粮仓由出土明器看,则是两种都有。

在简阳东汉石棺的右侧,刻有榜题为“大苍”(大仓)的建筑物,大苍(大仓)为一干栏式建筑,底层离地面较高,便于通风防潮,房顶有通气窗(图五)^④。



图四 和林格尔壁画“繁阳县仓”



图五 简阳三号石棺 大仓

在长沙走马楼出土的吴简中,不仅出现了中央的太仓(“大仓”),而且有地方的郡仓和冠以县名的县仓,如临湘仓、浏阳(浏阳)仓、重安仓、吴昌仓、安成仓、醴陵仓、永新仓等,还有冠以具体地名的醴陵漉浦仓、东部雩口仓和员口仓,以及目前性质比较模糊的三州仓、州中仓,但惜未发现仓的建筑物。1995年在甘肃省敦煌佛爷庙湾 M37 号西晋墓之西壁北侧的彩绘砖上,发现了仓廩图。《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》一书将此图分割成三部分:上部、中部合题为“楼阁式仓廩”;下部之左,题为“进食”;下部之右,题为“牛、车”^⑤。而实际上,这是由一组彩绘砖共同构成的仓廩图:画面上部是并排相连的两个楼阁式建筑,有瓦檐、栏杆;门的颜色为左灰右红,横门在外,上有门关。画面中部似为四根立柱^⑥,其间有两个以条砖搭垒的小洞,内置谷粟^⑦,可知此楼阁式建筑确为粮仓。仓门的颜色不同,或表示所储之物不同。同年还发现了甘肃省敦煌佛爷庙湾 M39 号西晋墓之西壁南侧的彩绘砖,亦分割成三部分:上部、中部合题为“楼阁式仓廩”;下部之左,题为“撮粮”;下部之右,题为“女童嬉戏”^⑧。

① 对秦代粮食管理的研究,可参见蔡万进:《秦国粮食经济研究》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1995年;蔡万进:《从云梦秦简看秦国粮仓的建筑与设置》,《中州学刊》1996年第2期。

② 对汉代仓库的研究,可参见张锠生:《汉代粮仓初探》,《中原文物》1986年第1期;邵正坤:《汉代粮仓的类型及仓储粮食用途试论》,《唐都学刊》2007年第6期;邵正坤:《汉代仓储职官考述》,《兰州学刊》2007年第4期;邵正坤:《论汉代国家的仓储管理制度》,《史学集刊》2003年第4期等。另参见[日]富谷至:《文书行政的汉帝国》,第三章“粮食供给及其管理——汉代谷仓制度考”,刘恒武等译,南京:江苏人民出版社,2013年,第277-340页。

③ 孙机:《汉代物质文化资料图说(增订本)》,上海:上海古籍出版社,2011年,第242-245页。内蒙古文物考古研究所:《和林格尔汉墓壁画》,北京:文物出版社,2007年,第56页,前室西壁壁画。

④ 高文、高成刚:《中国画像石棺艺术》,太原:山西人民出版社,1996年,第11页。

⑤ 甘肃省文物考古研究所:《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》,北京:文物出版社,1998年,第84、86页。

⑥ 《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》一书认为是“象征性楼梯”,见第86页。

⑦ 甘肃省文物考古研究所:《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》,第86页。

⑧ 甘肃省文物考古研究所:《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》,第85、86页。

《南齐书·魏虏传》较为详细地记述了拓跋鲜卑在平城初期的城市布局,其中也论及到国家仓储:

什翼珪始都平城,犹逐水草,无城郭,木末始土著居处。佛狸破梁州、黄龙,徙其居民,大筑郭邑。截平城西为宫城,四角起楼,女墙,门不施屋,城又无堞。南门外立二土门,内立庙,开四门,各随方色,凡五庙,一世一间,瓦屋。其西立太社。佛狸所居云母等三殿,又立重屋,居其上……伪太子宫在城东,亦开四门,瓦屋,四角起楼。妃妾住皆土屋。婢使千余人,织绫锦贩卖,酤酒,养猪羊,牧牛马,种菜逐利。太官八十余窖,窖四千斛,半谷半米。又有悬食瓦屋数十间,置尚方作铁及木。其袍衣,使宫内婢为之。伪太子别有仓库。^①

在今天山西省大同市,考古队员发现了北魏的太仓粮窖遗址。在北魏地层圆缸形建筑周围和南面,均有许多柱础石,有规律围绕地下圆形建筑排列,还出土瓦当、板瓦、筒瓦等残块,学者推测这些建筑构件皆应与地下圆缸形粮窖遗迹有关,应当属于粮窖的地上建筑部分。当时这些粮仓的建筑结构,分为地上和地下两部分。从粮仓南面一排从东到西的14个柱础看,这些粮仓的顶部有可能连在一起^②。唐代仓廩包含正仓、转运仓、太仓、军仓、常平仓、义仓六种仓^③。从隋回洛仓、含嘉仓的考古资料看,隋唐时期大型粮仓也多采用这种地上、地下相结合的仓窖建筑^④。

传世和出土资料表明,秦汉以来大型粮仓多为地上、或地上地下相结合的建筑结构;小型粮仓多为楼阁式地上建筑。从建筑形制上看,“施”之京、“仓廩之京”底部当有立柱或高台,为地面建筑物。

关于朝鲜半岛上的仓库制度,最早有文献记载的是《三国志》卷三十《魏书·东夷传》:“高句丽在辽东之东千里……无大仓库,家家自有小仓,名之为桴京。”桴,《说文解字·木部》:“桴,栋名。”《尔雅·释宫》:“栋谓之桴”,郭璞注:“桴,屋稳。”

在发现的壁画墓中,我们发现了关于“京”、“椋”的信息。安岳3号墓(朝鲜黄海南道安岳郡)的墓中出现了“京屋”(图六),由其前室墨书题记可知此墓主人逝于东晋永和十三年(357),墓主冬寿出身于辽东郡,生前曾官至前燕司马,后亡命至朝鲜半岛西北部。在其墓室壁画上,“厨房的隔壁房子是个肉库,用四个铁钩挂着宰好了的一只全猪和其他牲口。用红字书写‘京屋’二字的笔划,现在已模糊不清了。屋脊上还坐着两只白鸟”^⑤。壁画中这个“京屋”,便是和存储食物有关的建筑。它的柱梁不是直接建在地上,而是建在台地上,前有台阶连接地面。根据赵俊杰等的研究,安岳3号墓墓葬形制与辽阳地区汉魏晋壁画墓一脉相承,墓主为汉人,与高句丽无关^⑥。此处“京屋”的建筑形制和功用可能与《南齐书·魏虏传》中北魏“悬食瓦屋数十间”相类。

① 萧子显:《南齐书》卷五十七《魏虏传》,北京:中华书局,1972年,第984页。

② 张庆捷:《大同操场城北魏太官粮储遗址初探》,《文物》2010年第4期。

③ 张弓:《唐代仓廩制度初探》,北京:中华书局,1986年。

④ 谢虎军、张敏、赵振华:《隋东都洛阳回洛仓的考古勘察》,《中原文物》2005年第4期;河南省博物馆、洛阳市博物馆:《洛阳隋唐含嘉仓的发掘》,《文物》1972年第3期。

⑤ 朝鲜科学院考古学与民俗学研究所:《遗迹发掘调查报告第3集——安岳第三号坟发掘报告概要》,余致浩译,北京:科学院出版社,1958年,第1-6页。

⑥ 赵俊杰、马健:《试论集安地区高句丽新旧墓制的过渡时段》,《东南文化》2012年第1期。



图六 安岳3号墓中的“京屋”



图七 德兴里壁画墓的墓志铭

在高句丽壁画墓之一的德兴里(平安南道南浦市江西区域德兴洞)古墓中,载有5世纪初信都县(河北省安平郡)一个叫“镇”的人的墓志铭^①(图七):

□□郡信都□都乡□甘里
 释加文佛弟子□□氏镇,任
 位建威将军、小学大兄、左将军、
 龙骧将军、辽东太守、使持
 节、东夷校尉、幽州刺史。镇
 年七十七薨[焉]。以永乐十八年
 太岁在戊申十二月辛酉朔廿五日
 乙酉,迁移玉枢。周公相地、
 孔子择日、武王选时、岁使一
 良。葬送之后,富及七世、子孙
 番昌。仕宦日迁,为至王。
 造坟万功、日煞牛羊、酒六米粢
 不可尽[扫]。旦食盐鼓(豉),食一椋、记
 [之]后[世]、福寿无疆。^②

墓主“□镇”为从内地流亡至此的官僚,墓主虽接受高句丽的册封,但其出身自幽州,在这个墓志铭中,与冬寿墓中奉东晋年号为正朔不同,“永乐”是高句丽广开土王使用的年号,永乐十八年为公元408年。赵俊杰认为此墓墓葬形态与壁画风格均有明显的汉系墓葬特征,其总体结构、壁画主题与敦煌、酒泉等地魏晋时期壁画墓有诸多相似之处^③。在这个墓志铭中,出现了“食一椋”,这种搭配反

① [日]池田温:《中国历代墓券略考》,《东洋文化研究所纪要》86,东京大学东洋文化研究所,1981年。

② [日]武田幸男:《德兴里壁画古坟被葬者的出自和经历》,《朝鲜学报》130,1989年;共同通信社:《高句丽壁画古坟》,2005年。

③ 赵俊杰、马健:《试论集安地区高句丽新旧墓制的过渡时段》,《东南文化》2012年第1期。

映出“棕”字与食物储存有关。而在此处,表示储存食物的建筑物的“京”变成了“棕”。在吉林集安县城西约4公里的麻线沟盆地北部的山谷发现的集安麻线沟1号墓中,其墓室壁画上也有干栏式仓廩建筑。根据发掘报告,“墓室东壁南端绘墓主人夫妇对坐图。南壁上绘有四阿顶的仓廩,系一干栏式建筑。领脊有两团左向飘飞的云朵,顶下有四根赭色楹柱,其上横向交加木头,组成栅栏式,中间有两块盾牌状物,底部则由六根赭色柱子支起,离开地面。东北地区农家的仓廩与此相同。在仓廩下部,绘有一赭色的器械,不辨为何物”^①。此墓葬壁画未见墨书题记,墓主人和埋葬时间并不确定。发掘者根据墓葬形制及壁画墓的内容,对比研究认为此墓时间约为公元五世纪^②。而报告中所谓“两块盾牌状物”有可能是为了通气而设置的窗户,而“赭色的器械”似为耕地犁田所用的犁铧。在建筑形制上,此处建筑与两汉壁画墓中出现的粮仓虽然规模大小不同,但底部均有立柱,这种干栏式建筑样式一脉相承。考虑到麻线沟一号墓和德兴里古墓的时间、地域因素以及两墓的壁画内容,笔者推测此处干栏式仓廩建筑有可能便是德兴里壁画题记中“食一棕”的“棕”。

日本早稻田大学李成市教授指出有仓库含义的“棕”字最初是起源于高句丽,后来传入百济、新罗,最后又传入了日本^③。1972年在日本古照遗迹(松山市南江户4丁目),发掘出了屋梁、楼板、桩柱等建筑物的木材部件,在其上还可可见斧头砍过的痕迹以及榫卯连接的结构,根据这些建筑部件,考古学家复原了古坟时代前期即4世纪时期的高床仓库(图八)^④,这种仓库是最适合谷物和收获物的储藏,栏杆和隔板可以有效地防止害虫、老鼠的入侵,并能抵御湿气。而这个复原的高床仓库与麻线沟一号墓壁画中的干栏式仓廩建筑形态一致,也与近现代东北农村地区所建的“苞米楼子”相同。

日本出土木简中,有22枚与“棕”字相关^⑤。其中,7世纪后期(天武天皇时期)的一枚木简记有“棕”,简文如下:

棕直□(传)之我□□(持往?)稻者马不得故我者反来之故是汝卜部(正面)

自舟人率而可行也其稻在处者衣知评平留五十户旦波博士家(背面)



图八 松山市考古馆 高床仓库

所谓“棕直”有可能是“棕”这个机构的办事人员。福冈县小郡市井上药师堂遗迹出土木简:

黑人赤加倍十 竹野万皮引本五

寅年白日棕稻遣人 山了田母之本廿

日方□□之倍十

木田支万羽之本五^⑥

据发掘简报介绍,这是一枚关于借贷的木简,根据木简人名记载的特征,推断是7世纪时期的木简。其中“白日棕”为棕的名称,“稻遣人”为借贷后未交还借贷物的人,和屋代遗迹中87号木简中的

① 图八、图九来自于吉林省博物馆辑安考古队,方起东执笔:《吉林辑安麻线沟一号壁画墓》,《考古》1964年第10期。集安麻线沟1号墓壁画资料,由郑春颖女士告知,敬致谢忱。

② 吉林省博物馆辑安考古队,方起东执笔:《吉林辑安麻线沟一号壁画墓》,《考古》1964年第10期。

③ [日]三上喜孝:《韩国出土木简与日本古代木简——比较研究の可能性をめぐって》,朝鲜文化研究所编:《韩国出土木简の世界》,第286—307页。

④ 此图承蒙马怡先生惠赐。

⑤ 检索结果详见奈良文化财研究所“木简图像数据库”,<http://jiten-cn.nabunken.go.jp/easyflash/index.php>

⑥ 奈良国立文化财研究所、木简学会:《木简研究》第22辑,第275页。

“稻取人”相对。“本”即借贷的数目，借贷要偿还利息。

兵库县水上町山垣遗迹出土木简：

秦人身十束

别而代□物八十束堪新野贷给

间人须九奈十束 合百九十六束椋□留稻二百四束 并本□四百八十束^①

这也是一枚关于借贷的木简，“椋”也是与借贷稻禾有关的机构。

综上所述，“椋”在中国现存的文献中，未有仓库之义，而从词源、词义上考证，“椋”实来源于中国古代表仓廩之意的“京”。从建筑形制看，“京”底部当有立柱或高台，为地面建筑物；传世和出土资料表明，秦汉以来的“仓”也多为地上、或地上地下相结合的建筑结构，这与从韩国出土带有“椋”字的瓦片所揭示的椋的建筑形制相合。在4世纪末逃亡到朝鲜半岛的中原汉人的壁画墓中出现了“京屋”，5世纪初的高句丽壁画墓中出现了表仓库之意的“椋”，而在百济、新罗木简中，“椋”为仓库之义。这样的用法流传至日本列岛，因此我们在日本木简中也看到了表仓库之意的“椋”。

三、东亚简牍文化的传播

第二次世界大战结束之后，汉字在东亚各国间传播并被接受这一论题，成为学者们热衷的一个理论问题。20世纪五六十年代，日本语言学家龟井孝为了描述古代东亚共同使用汉字的地区，参考德语的“des chinesische schriftzeichen”和“Chinesischer Kulturkreis”，从而将其译成“汉字文化圈”^②。其后，最为著名的是日本学者西嶋定生提出的“东亚世界论”，他认为汉字文化圈的形成要素包括五点，即以汉字为媒介，及起源于中国的册封体制、儒教、汉译佛教以及律令制度，并将此地域命名为东亚文化圈，对东亚文化圈形成的历史要因进行的系统探究^③。西嶋定生的东亚世界论，至今仍有重大影响，不过近年来也受到了来自各方的批评^④。韩国学者金文京又提出“汉文文化圈”的概念^⑤。最近李成市发表了《从韩国出土木简来看东亚世界论——以〈论语〉木简为中心》一文，以“东亚世界论”没有论及的对象，即作为书写材料的竹简和木简进行论述，对“东亚世界论”进行了“建设性的批评”，认为：“文化传播接受、文化圈的形成，不应该忽视邻接诸地域之间的相互交流的重要性。汉字文化的传播与接受，不是由与中国皇帝之间的政治关系所规定的，而是在邻接的局部地域间的相互关系中形成的。在这些地域，中国文化并不是原封不动传播的。被选择接受的文化又重新被接受者施加了新的变化，这种变化了的文化再次被邻接地域的集团选择性的吸收，又被施加了新的变化。”^⑥

在此之前，李成市曾对于木简的传播过程有如下说明：中国大陆(A)→朝鲜半岛(A'→B)→日本列岛(B'→C)^⑦。其中，A'或者B'，揭示了接受者选择性的接受并促使了新的变化，由B自身产生出C那样的新的形态这一文化接受与变容的模式。

李成市所言“邻接诸地域之间的相互交流”，正是笔者着重关注的，尤其是简牍从中国传播到朝鲜半岛的过程。在拙稿《中韩贷食简研究》中，笔者认为：传世文献和简牍材料均反映出古代朝鲜半岛百济的贷食制度与中国秦汉魏晋南北朝时期的贷食有着千丝万缕的联系，而这与百济和孙吴、南

① 奈良国立文化财研究所、木简学会：《木简研究》第20辑，第229页。

② 何群雄：《汉字在日本》，香港：商务印书馆（香港）有限公司，2001年，第173页。

③ [日]西嶋定生：《古代東アジア世界と日本》，东京：岩波书店，2000年。

④ [日]广瀬宪雄：《倭国・日本史と東部—6～13世紀における政治的連関再考》，《歴史学研究》2010年10月；[日]山内晋一：《東アジア史再考—日本古代史研究の立場から》，《歴史評論》第733号（2011年5月）。

⑤ [韩]金文京：《漢文と東アジア—訓讀の文化圏》，东京：岩波书店，2010年。

⑥ 此文为2015年3月17日郑州大学举办的“东亚世界论与汉字文化圈——以出土文字数据为中心”国际学术研讨会上，李成市的参会论文，王素先生对此文进行了评议，承蒙王素先生海示相关材料。

⑦ [韩]李成市：《古代朝鮮の文字文化と日本》，《国文学》第47卷第4号（2002年3月）。

朝各代政权的友好交流密切相关^①。不仅仅是贷食制,在其他方面,如本文所论及的仓库制度上,这种联系也是不容割断的。这种联系还具体表现在,一方面汉武帝在公元前109年至公元前108年间设立乐浪郡、玄菟郡、真番郡、临屯郡四郡之后,中国的简牍文化向朝鲜半岛区域辐射,最为著名的便是在朝鲜贞柏洞364号墓出土“乐浪郡初元四年县别户口□簿”木牍和《论语》竹简。东汉末割据辽东的公孙氏分出乐浪郡南部设立带方郡,并为魏晋所承继。而自魏晋时期,尤其是永嘉之乱后,中原人士经辽东进入朝鲜半岛,将中国的文化再次带入。这一时期,中原处于简纸并用,虽然暂时没有这一时期的简牍出土,但是从出土的大量壁画墓的风格便可略见端倪。韩昇在论及南朝向百济的文化传播之前,也曾强调“百济和新罗的文化,早期深受乐浪和带方郡的影响”^②。

另一方面是百济与中国各王朝的通使交流上。西晋灭亡以后,中国中原大乱,东晋偏居江南。百济依然向东晋政权先后派遣了6批使节。在日本奈良县天理市石上神宫所藏百济近肖古王赠送倭王的“七支刀”上有“泰和四年”(369)的铭文,可知百济当在此前已奉东晋正朔。东晋政权也向百济遣使2次。太元十一年(386)夏四月,东晋以百济王世子余晖为使持节、都督、镇东将军、百济王^③。《三国史记·百济本纪》载百济腆支王十二年(416),“晋安帝遣使册命腆支王为使持节、都督百济诸军事、镇东将军、百济王”。在与东晋王朝的通使过程中,百济接受了汉文化的影响。在近肖古王三十年,即东晋宁康二年(374)结束了“开国已来,未有以文字记事”的历史,立高兴为博士,以汉字为官方文字修撰百济国史《书记》^④。

至刘宋朝,两国交往更为频繁。刘宋建国当年,即永元初年(420)七月戊戌,便进征东将军高句骊王高琏号为征东大将军,进镇东将军百济王扶余映号为镇东大将军。《宋书》卷九十七《百济传》载景平二年(424)、元嘉七年(430)、元嘉二十七年(450)、大明元年(457)、大明二年(458)、泰始七年(471)百济皆遣使至建康进贡,特别是元嘉二年(425)刘宋遣使百济“宣旨慰劳”后,百济更是“每岁遣使奉表,献方物”。其中文化交流的内容尤为丰富,元嘉二十七年(450)百济王除献方物外,还上表求“《易林》、《式占》、腰弩,太祖并与之”^⑤。又《周书》卷四十九《异域传上·百济》云百济“用宋《元嘉历》,以建寅月为岁首”。按《元嘉历》为刘宋天文学家何承天创制,元嘉二十二年(445)正式使用,至梁天监八年(509)废止,改行祖冲之《大明历》。百济用刘宋《元嘉历》,说明其文化的脚步紧跟南朝。

萧齐时期,虽然百济受到高句丽的不断南侵而被迫南迁,但是百济仍未中断与中国的友好往来。建元元年、永明二年、永明八年均遣使入齐。建武二年东城王牟大表求封拜高达、杨茂、会迈为太守时,也获齐明帝批准,萧齐政权还派兼谒者仆射孙副策命大袭亡祖父牟都为百济王,即位章绶等玉铜虎竹符四^⑥。

梁普通二年(521)十一月,余隆奉使遣表,次月被梁武帝诏授为使持节、都督百济诸军事、宁东大将军、百济王,即百济历史上著名的武宁王。此时中国文化对百济的影响至深,1971年7月韩国忠清南道公州邑宋山里发掘了武宁王陵,从武宁王陵墓制结构、建筑方法到随葬器物,均可见百济与南朝

^① 关于百济与六朝的友好交流,可参见范毓周:《六朝时期中国与百济的友好往来与文化交流》,《江苏社会科学》1994年第5期;韩昇:《萧梁与东亚史事三考》,《上海社会科学院学术季刊》2002年第3期;成正镛、李昌柱、周裕兴:《中国六朝与韩国百济的交流》,《东南文化》2005年第1期;周裕兴:《从海上交通看中国与百济的关系》,《东南文化》2010年第1期;韩昇:《东亚世界形成史论》(增订版),北京:中国方正出版社,2015年,第113-127页。

^② 韩昇:《东亚世界形成史论》(增订版),第113-114页。

^③ 房玄龄等撰:《晋书》卷九《孝武帝纪》,北京:中华书局,1974年,第235页。

^④ 金富轼:《三国史记》卷二十四《百济本纪·近肖古王》,奎章阁图书《三国史》第5册,长春:吉林大学出版社,2015年,第9页。

^⑤ 沈约:《宋书》卷九十七《百济传》,北京:中华书局,1974年,第2394页。

^⑥ 萧子显:《南齐书》卷五十八《百济传》,第1010-1011页。

极其密切的文化关系^①。古代日本《古事记》“应神天皇条”中载百济照古王通过和迹吉师王仁传送了《论语》十卷和《千字文》一卷给日本。虽然这个记载和史实并不相符,因为若应神天皇实际存在的话,其时期大概在5世纪前半期,而直到南朝梁武帝时期,员外散骑侍郎周兴嗣奉皇命从王羲之书法中选取1000个字,编纂成文,是为中国历史上第一篇《千字文》,这与上述《千字文》在古代日本普及的时期不一致。但是从《千字文》由百济流传至日本,便可以看出百济和南朝之间在文化上有很深的交流,而且由于基本上每年百济都遣使前来,因此中原的文化、典籍很快便传入百济。《梁书》卷五十四《百济传》载:“中大通六年,大同七年,累遣使献方物;并请《涅槃》等经义、《毛诗》博士,并工匠、画师等,敕并给之。”^②在公州便出土了铭刻以“梁官瓦师”字样的砖。由此可以看出百济与南朝在儒学、历法、宗教、社会生活各个方面的友好交流以及中国文化对百济的影响。

从现存的文献统计,南北朝时期,百济共向南朝4个政权遣使27次,同时向北朝遣使有5次。与此同时,南朝向百济遣使4次,北朝北魏向百济遣使1次。经过六朝时期中国与百济的多次友好往来和文化交流,中国的儒家经典以及医药、卜筮、占卜之术在百济社会广为流传。《周书》卷四十九《异域·百济传》载:

俗重骑射,兼爱坟史。其秀异者,颇解属文。又解阴阳五行。用宋元嘉历,以建寅月为岁首。亦解医药卜筮占相之术。有投壶、樗蒲等杂戏,然尤尚弈棋。僧尼寺塔甚多,而无道士……自晋、宋、齐、梁据江左,后魏宅中原,并遣使称藩,兼受封拜。^③

隋文帝开皇元年(581),隋朝刚刚建立,百济威德王就遣使与隋通贡。隋朝虽国祚短促,但其间百济亦派遣使节达15次。进入唐代(618),百济几乎每年派遣使者,直至两国关系恶化而终止,共遣使35次。《旧唐书·百济传》载:“百济国……岁时伏腊,同于中国。其书籍有五经、子、史,又表疏并依中华之法。”不仅中国的儒家典籍、诸子、史书已成为百济文化的重要组成部分,而且其文书制度(表疏之法)也同样以中国王朝为范式。

百济在与中国的友好往来和文化交流中,不仅接受了南朝文化,而且消化吸收,丰富并促进了自身文化的发展。因此我们从韩国出土的带有“棕”字木简、“支药儿食米记”中不仅看到中国仓库制度对它的影响,也可以看到百济量制以及在简纸并用时代文书所发生的变化。

百济一方面与南朝保持紧密的文化交流,同时也向东边的倭国进行文化传播。韩昇在论述南朝文化向东亚传播时,认为许多中国文物是通过百济传往日本等东亚国家的,百济在沟通东亚国家和南朝关系上起着重要的桥梁作用^④。而作为汉字的载体,木简在中、韩、日三国均有出土。从目前出土简牍资料的年代来看,以中国简牍为最早,日本木简为最晚,韩国木简年代大约为公元6世纪前期至公元8世纪间,恰好介于二者之间。虽然韩国木简出土数量有限,但其时间、记录内容和形制表明,在古代东亚简牍文化的传播过程中,韩国木简充当了交流媒介,起着连接中国、日本的重要的中介作用,这在韩国出土的百济、新罗时期带有“棕”字的木简上可窥见一斑。

[责任编辑 范学辉]

^① 韩国文化财管理局编:《武宁王陵》(日语),1974年。关于这一点,许多学者均有论述,参见韩昇:《东亚世界形成史论》(增订版),第116—124页。

^② 姚思廉:《梁书》卷五十四《百济传》,北京:中华书局,1973年,第805页。

^③ 令狐德棻:《周书》卷四十九《异域·百济传》,第886页。

^④ 韩昇:《东亚世界形成史论》(增订版),第124页。

近古诗学的“变”与“复”

查洪德

摘要:古人言:“诗道不出乎变复。变谓变古,复谓复古。”近古诗学的历史,既表现为“变”与“复”的消长,又呈现“变”与“弊”的交替。以这一独特视角梳理近古诗学的演变,审视其诗论主张,有利于我们清晰认识和把握近古诗学的历史,从中获取一些有益的启发。元明清三代,在这一问题上表现出不同的思维特点。宋人在拟古中求新变,至宋末诗弊已极。元人倡导“不二古今”救宋人之失。明人“复”与“变”各走极端,形成“诗必盛唐”与“各极其变”的对立,但“变”“复”同是困境思维,在困境中寻求诗歌发展的出路,同样都不成功。清人惩明人之失,抛弃极端思维,以为变与复“非二道”,走向“变”与“复”之融通,且强调“神而明之”,达到了新的理论高度。近代诗学和现代诗学也都可以看作是这一探讨在新形势下的延续,不管是“以旧风格含新意境”还是“用新精神作旧体诗”,都体现了“变”与“复”的思维与精神。这对当下诗歌之路的探索,具有借鉴意义。

关键词:近古诗学;复古;变古;风雅传统;诗性精神

古人言:“诗道不出乎变复。变谓变古,复谓复古。”^①近世诗学史上出现了很多思潮、流派,其主张虽各不相同,但从这一视角看,都不外乎如何对待“古”。在变古与复古的交替中,不同时代又表现出不同特点。以这一独特视角梳理近古诗学的演变,审视其诗论主张,对于清晰认识和把握近古诗学的历史,从中获取一些有益的启示,是大有裨益的。

诗学中的“变古”与“复古”,是涉及面很广的话题,它与正变、通变、因革、奇正,以及法与无法,天然与精致,新与熟,宗唐与宗宋,都有着高度相关。进而与“风雅正变”、“质文代变”、“诗体正变”等命题,都有着密切的关联。

所谓近古,一般指元明清三代。元明清三代,在这一问题上表现出不同的思维特点,因而也表现出不同的趋向。我们大致可以理出这样一个基本线索:元人以“诗而我”为核心观念,尚古而非复古,出新而非求新,他们的经典概括是“不二古今”。明人或主复古或主变古,“复”与“变”各走极端,形成“诗必盛唐”与“各极其变”的对立。但“变”与“复”同是困境思维,在困境中寻求诗歌发展的出路。明人承宋元之后,认为宋、元之诗虽不同,但都失去了诗歌的原本属性,诗而非诗,他们要恢复诗歌的风雅传统,维护诗体本原,于是倡导复古,希望诗歌发展回归正途。但“复”的结果并不成功,于是在明末就出现变古思潮,认为复古派的拟古恰恰失去了诗歌表现性情的本真,“丧精神之原”(谭元春《诗归序》),诗歌的出路在“变”不在“复”。当然也有折中派,但折中派还是主张复古的。清人抛弃明人的极端思维,他们发现,绝对的复古和弃古求新,都不能为诗歌发展找到出路,明人的“变”“复”之路都没有带来诗歌的兴盛,只是造成不同的诗弊,于是在复古与变古之间走向融通,认为“变”与“复”“非二道”,变而能复,复而能变,神明变化,才能得诗之妙。

作者简介:查洪德,南开大学文学院特聘教授(天津 300071)。

^① 吴乔:《围炉诗话》卷一,郭绍虞辑:《清诗话续编》,上海:上海古籍出版社,1983年,第471页。

一、“变”与“复”乃诗歌发展之常道

复古与变古,在中国古代都有很深的思想渊源。一般说来,右文之世必崇古,起码会高举尊古的旗帜。儒家观念里也始终以古为尚,表现为厚古薄今,伸正诘变。师心独造,总是被批判的。变易则是中国文化中一个永恒的法则。群经之首的《易》,其道即在变易,《易传·系辞下》言:“易,穷则变,变则通,通则久。”宋人胡瑗口义:“夫大易之道,穷极而复变,变极而必通。天地生成之道,人事终始之理,无有限极,周而复始,无有穷际,可以永久,为万世通行之法也。”^①“变”也是诗史发展“万世通行之法”,所谓“若无新变,不能代雄”^②。

“变”与“复”是中国古代诗歌发展的常道。释皎然《诗式》卷五《复古通变体》说:

作者须知复变之道,复古曰复,不滞曰变。若惟复不变,则陷于相似之格,其状如驽骥同厩,非造父不能辨。能知复变之手,亦诗人之造父也。^③

他要求把握好“复变”的度,否则,走向一偏会造成弊端。这是一种理性且客观的认识,但并不能完全解决诗歌发展中遇到的问题。当一种艺术发展到一定阶段,必然在追求精工中愈来愈讲究技法,追求精工的同时也会越来越远离天然;为救其弊,必有人起而倡导恢复古道,这便是复古。复古又会带来新的弊端,很容易走向模拟前人而失去生意,于是便会有人起而倡导变革。在中国古代诗歌发展的历史上,复古与变古思潮就这样交替出现。不管“变”与“复”,弊端总是不可避免。

古代的诗论家们多具有很强的历史使命意识,“复古”与“变古”,都是要为诗歌发展寻求出路,如元好问论诗所言:“汉谣魏什久纷纭,正体无人与细论。谁是诗中疏凿手?暂教泾渭各清浑。”^④有正道方有正体。复古论的提出,多是感于风雅沦丧,其终极追求是复归风雅,表现为尊体、重法,多倡导古体学汉魏晋,近体宗唐。变古论者则针对拟古之风带来的陈腐无生意,强调恢复诗歌的诗性精神,恢复诗歌的清新与灵性,强调师心,强调师法自然,强调个性,强调因时变易。从清人叶燮下面的话中,可以体会变古派与师古派各自的用心:

乃近代论诗者,则曰:“《三百篇》尚矣;五言必建安、黄初;其余诸体,必唐之初、盛而后可。非是者,必斥焉。”……自若辈之论出,天下从而和之,推为诗家正宗,家弦而户习。习之既久,乃有起而诘之,矫而反之者,诚是也;然又往往溺于偏畸之私说。其说胜,则出乎陈腐而入乎颇僻;不胜,则两蔽。诗道遂沦而不可救。……于是百喙争鸣,互自标榜,胶固一偏,剿猎成说。后生小子,耳食者多,是非淆而性情汨,不能不三叹于风雅之日衰也!^⑤

他所指,分别是明代的复古派和公安、竟陵代表的变古派,各派的初衷分别是维护风雅传统和保持诗性活力(“精神之原”),流弊则分别是“陈腐”和“风雅日衰”。清人鲁九皋《诗学源流考》赞赏明前后七子倡导复古是“以振兴风雅为己任”^⑥,而姜宸英批评那些古意不存,“目涉浅薄,率己自是”之作,是“风雅道丧”^⑦。元人杨维桢说:“模朱拟白以为诗,尚为有诗也哉?故摹拟愈逼而去古愈远。”但他说的“古”却是“出言如山出云、水出文、草木之出华实也”的自然与活力^⑧。即保持风雅传统,又不失诗性精神,是诗论家追求的最佳状态。所以,理性的诗论家认为,“变”和“复”要保持一个恰当的度。而运用之妙,存乎一心。神明变化,才有诗之神。任何过度的追求,结果都是旧弊未除而新弊已成。

① 胡瑗:《周易口义·系辞上》,清康熙二十六年(1687)刻本。

② 萧子显:《南齐书》卷五十二《文学传论》,北京:中华书局,1976年,第908页。

③ 李壮鹰:《诗式校注》,北京:人民文学出版社,2003年,第332页。

④ 姚奠中主编:《元好问全集》(上),太原:山西人民出版社,1990年,第337页。

⑤ 叶燮:《原诗·内篇上》,北京:人民文学出版社,1979年,第3-4页。

⑥ 鲁九皋:《诗学源流考》,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》,上海:上海古籍出版社,1983年,第1358页。

⑦ 姜宸英:《湛园集》卷一《汪中允秦行诗略序》,《文渊阁四库全书》,上海:上海古籍出版社,2003年。

⑧ 杨维桢:《东维子文集》卷七《吴复诗录序》,《四部丛刊》影印鸣野山房本。

如上所述,“复”是人的主观追求,“变”却是天地间永恒的法则。如此说,中国诗论史主导的思潮应该是“变”,如宋元之际邓光荐所言:“诗贵乎变,不守一律。千变万化,变之不穷。”“非诗之变,乃时之变也。”^①唯变故进。但从中国诗论史上看,主导思潮却是“复”。如何看待这一矛盾现象?其实,“复”也是一种“变”,“变”中也有“复”。宋末严羽论诗宗盛唐,是复古论者,但他却大讲“变”,说:“风雅颂既亡,一变而为《离骚》,再变而为西汉五言,三变而为歌行杂体,四变而为沈宋律诗。”^②这是复古论者以“变”论诗史。明诗以复古为特征,但复古也是变易,朱彝尊就以“变”述明代诗史:“明三百年,诗凡屡变:洪、永诸家称极盛,微嫌尚沿元习;迨‘宣德十子’一变而为晚唐;成化诸公,再变而为宋;弘、正间,三变而为盛唐;嘉靖初,八才子四变而为初唐;皇甫兄弟五变而为中唐;至七才子已六变矣;久之,公安七变而为杨、陆,所趋卑下;竟陵八变而枯槁幽冥,风雅扫地矣。”^③诗史就是这样在“变”中前行。清人纪昀从理论上总结说:“文章格律,与世俱变者也。有一变必有一弊,弊极而变又生焉,互相激,互相救也。”他梳理了从唐末至清诗学之“变”:“唐末诗猥琐,宋杨、刘变而典丽,其弊也靡;欧、梅再变而平畅,其弊也率;苏、黄三变而恣逸,其弊也肆;范、陆四变而工稳,其弊也袭;四灵五变,理贾岛、姚合之绪余,刻画纤微,至江湖末派,流为鄙野,而弊极焉。”^④“变”之初衷,是救前人之弊,旧弊除(或未除)而新弊又成,于是后人又起而变之。元初变宋,元末杨维桢再变。清人顾嗣立述元诗之变说:“元诗之兴,始自遗山。中统、至元而后,时际承平,尽洗宋、金余习,则松雪为之倡。延祐、天历间,文章鼎盛,希踪大家,则虞、杨、范、揭为之最。至正改元,人材辈出,标新领异,则廉夫为之雄。而元诗之变极矣!”^⑤他认为元诗三变,各有特点,也各有成就。但在纪昀看来,元诗之变都是不成功的:“元人变为幽艳,昌谷、飞卿,遂为一代之圭臬,诗如词矣;铁崖矫枉过直,变为奇诡,无复中声。”明人承宋元而变,前后七子复古,公安、竟陵变古,也都是“变”:“明林子羽辈倡唐音,高青邱辈讲古调,彬彬然始归于正;三杨以后,台阁体兴,沿及正、嘉,善学者为李茶陵,不善学者遂千篇一律,尘饭土羹;北地、信阳,挺然崛起,倡为复古之说……久而至于后七子,剿袭摹拟,渐成窠臼。其间横轶而出者,公安变以纤巧,竟陵变以冷峭,云间变以繁缛,如涂涂附,无以相胜也。”林鸿(子羽)、高启(青邱)由元入明,承元而稍变,以及随之兴起的台阁体及茶陵派、李梦阳(北地)、何景明(信阳),都是倡导宗唐的,只是具体主张有些不同。纪昀认为,他们之变,是在使诗道“归于正”的道路上前行。对他们变的方向是肯定的,但对其成就,则是有限肯定。沿这一方向继续前行的后七子,纪昀就直接予以否定了。明末主张变古的公安、竟陵,和主张复古的云间派,纪昀都是否定的。他们是明诗最后之变。纪氏云:“国初变而学北宋,渐趋板实,故渔洋以清空缥缈之音变易天下耳目,其实亦仍从七子旧派神明运化而出之。”^⑥在他看来,清初其实是明代复古与变古思潮的延续。明清两代,纪昀明指为诗弊者不多,但从“有一变必有一弊,弊极而变又生”的立论看,每一变必有一弊,不同的只是,有的是旧弊除而新弊成,有的是旧弊未除而新弊已成。如果说“变”与“复”思潮相互消长是近古诗学发展的常态,“变”与“弊”的交替,可能更体现了诗学史发展的本真。

比纪昀早一百多年,明末的袁宏道就有“变”与“弊”交替之论,他认为,诗法的变革,起因在诗弊,动力在矫弊,他表述为“法因于敝而成于过”,认为从六朝到宋代,诗歌就是在“弊”——矫弊——新诗风成——“过”而成新弊……这样步步推进的:“矫六朝骈丽钉短之习者,以流丽胜。钉短者,固流丽之因也。然其过在轻纤,盛唐诸人以阔大矫之;已阔矣,又因阔而生莽,是故续盛唐者,以情实矫之;已实矣,又因实而生俚,是故续中唐者,以奇僻矫之;然奇则其境必狭,而僻则务为不根以相胜,故诗

① 邓光荐:《翠寒集序》,钱穀:《吴都文粹续集》卷五十五,《文渊阁四库全书》,上海:上海古籍出版社,2003年。

② 严羽著,郭绍虞校释:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1961年,第49页。

③ 朱彝尊:《静志居诗话》卷二十一《曹学佺》,北京:人民文学出版社,1990年,第636页。

④ 纪昀:《纪文达公遗集》文集卷九《冷亭诗介序》,清嘉庆十七年(1812)纪树馨刻本。

⑤ 顾嗣立:《元诗选》初集杨维桢小传,北京:中华书局,1987年,第1975页。

⑥ 纪昀:《纪文达公遗集》文集卷九《冷亭诗介序》。

之道，至晚唐而益小。有宋欧、苏辈出，大变晚习，于物无所不收，于法无所不有，于情无所不畅，于境无所不取，滔滔莽莽，有若江河。今之人徒见宋之不唐法，而不知宋因唐而有法者也。”^①把诗歌发展的动力仅仅看成利弊，当然过于简单化。但利弊推动着诗史的发展，则应予以肯定的。

“变”与“复”，不仅是人的主观追求，也是诗歌发展史之必然，特别是“变”，后之变前，往往是一种不得已。在前人的成就面前，后人不变，就没有出路。顾炎武说：“诗文之所以代变，有不得不变者。一代之文，沿袭已久，不容人人皆道此语。今且千数百年矣，而犹取古人之陈言，一一而摹仿之，以是为诗，可乎？”^②语言资源也不是无限的，沿袭不变，后人只能蹈袭前人，成为“鹦鹉名士”（梁启超语），变才能推陈出新。袁枚说：“宋学唐，变唐。其变也，非有心于变也，乃不得不变也。”^③不变没有出路。寻找出路必须变，但“变”并不必然找到出路。明清之际贺贻孙《诗筏》如此说：

诗至中晚，递变递衰，非独气运使然也。开元、天宝诸公，诗中灵气发泄无余矣。中唐才子，思欲尽脱窠臼，超乘而上，自不能无长吉、东野、退之、乐天辈一番别调。然变至此，无复可变矣，更欲另出手眼，遂不觉成晚唐苦涩一派。愈变愈妙，愈妙愈衰，其必欲胜前辈者，乃其所以不及前辈耳。且非独此也，每一才子出，即有一班庸人从风而靡……互相沿袭，令人掩鼻。于是出类之才，欲极力剿除，自谓起衰救弊，为前辈功臣。即此起衰救弊一念，遂有无限诗魔，入其胸中……^④

诗学似乎走进了一个绕不出的怪圈。“递变递衰”有些悲观，也有些绝对，但它揭示了诗学进与退的辩证法，却是颇具眼光的：诗之妙，是进，但是妙就少了浑成，于是进也就是退：“必欲胜前辈者，乃其所以不及前辈”。这样的意思，袁宏道有概括，他说是：“诗之气，一代减一代，故古也厚，今也薄；诗之奇妙之工之无所不极，一代盛一代”^⑤，这是进与退的悖反，也是“变”与“复”的辩证法。

二、元人倡导“不二古今”救宋人之失

近古诗学从元讲起，但讲元不能不说宋。诗歌之所以要变，是因为发展遇到了困境。诗歌在唐代极盛之后，宋人已经深感突破之难，王安石就说：“世间好语言，已被老杜道尽；世间俗言语，已被乐天道尽。”^⑥清人翁方纲很理解宋人的困境，说：“若夫宋诗，则迟更二三百，天地之精英，风月之态度，山川之气象，物类之神致，俱已为唐贤占尽，即有能者，不过次第翻新，无中生有，而其精诣，则固别有在者。”^⑦宋诗总的方向是求变，著名文人宋祁有言：“夫文章必自名一家然后可以传不朽。若体规画圆，准方作矩，终为人之臣仆。古人讥屋下作屋，信然。”胡仔《苕溪渔隐丛话》引此语，并发挥说：“学诗亦然。若循习陈言，规摹旧作，不能变化自出新意，亦何以名家？鲁直诗云：‘随人作计终后人。’又云：‘文章最忌随人后。’诚至论也。”^⑧黄庭坚（鲁直）是宋代最具代表性的诗人，他的追求，从一定程度上说，代表了宋代诗学的追求。宋人摆脱困境的路径，就是求工、求新、求奇，以学问和理性思维的优长而求深致，在唐诗主性情之外别树一帜。宋诗另辟蹊径，一直是一个褒贬不一的话题，连当时的陈师道都说：“诗欲其好则不能好矣。王介甫以工，苏子瞻以新，黄鲁直以奇。杜子美之诗，奇常、工新、易陈，莫不好也。”^⑨有意求“好”，心先失去自然，诗必然失去天然意趣，必然“不能好”。在元人看来，宋诗之病，正在于着意求新、求工、求奇。元儒吴澄言：“黄太史必于奇，苏学士必于新，荆国

① 袁宏道著，钱伯城笺校：《袁宏道集笺校》卷十八《雪涛阁集序》，上海：上海古籍出版社，1981年，第709页。

② 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》卷二十一《诗体代降》，上海：上海古籍出版社，2014年，第471页。

③ 袁枚：《小仓山房集》卷十七《答沈大宗伯论诗书》，清乾隆刻增修本。

④ 贺贻孙：《诗筏》，郭绍虞编选，富寿荪校点：《清诗话续编》，第142—143页。

⑤ 袁宏道著，钱伯城笺校：《袁宏道集笺校》卷六《与丘长孺》，第283页。

⑥ 胡仔：《苕溪渔隐丛话》前集卷十四，北京：人民文学出版社，1962年，第90页。

⑦ 翁方纲：《石洲诗话》卷四，北京：人民文学出版社，1981年，第122—123页。

⑧ 胡仔：《苕溪渔隐丛话》前集卷四十九，第333页。

⑨ 胡仔：《苕溪渔隐丛话》前集卷四十二，第284页。

丞相必于工,此宋诗之所以不能及唐也。”去除宋人着意求好之病,回归自然:“奇不必如谷,新不必如坡,工不必如半山。性情流出,自然而然”,如此则“兴寄闲婉,得诗天趣”^①。

如上所述,中国诗史总是在纠弊中前行。其弊不外两端:拟古与刻意求新。奇怪的是这两种病在宋人身上同时体现:他们用拟古的方式求新。黄庭坚说“文章最忌随人后”,但他又说:“自作语最难……虽取古人之陈言入于翰墨,如灵丹一粒,点铁成金也。”^②显然,他之“变”,是在模拟中求变。在模拟中求变,“变”的空间也就有限。当变而无可变时,剩下的就只有模拟了。宋末出现的模拟诗风和拟古诗论,与此有直接关系。黄庭坚的崇拜者、宋元之际的刘壘论诗有言:学诗者要“《骚》、《选》、陶、韦、柳与李、杜,盛唐诸作,熟读之……涵泳变化,优孟似叔敖矣!”^③学唐人律诗,那就要“选古今律诗若干首置几案间,日取讽咏之”,功夫到处,“或有见优孟意,是叔敖复生”^④。

这种模拟诗风,入元就遭到批评,被认为是一条死路。程端礼幼年学诗曾受这种风气影响:“余少嗜学诗,不得法。或曰:‘当如优孟学孙叔敖衣冠,抵掌谈语,皆叔敖可也。’即取名家诗,昼夜读之,句拟字摹以求其似,如是者数年。非独自喜以为得,或者亦谬许之矣。”但“先生长者见之,曰:噫!是三年刻楮之智,不亦固乎?古人一家,篇句声韵风度,老少自不能似。谢不似陶,杜不似李,建安、大历、元和诸家,各不相似。今愈求其似,将愈不似。纵悉似焉,还之古人,则子无诗矣,能名家乎?”^⑤元人批评这种所谓“学”,是“学西施者仅得其鬢,学孙叔敖者仅得其衣冠谈笑,非善学者也”。他们认为,既要学习古人,又要超越古人,学是为了超越,前代诗文大家树立了如何学古的榜样:“李、杜、王、韦,并世竞美,各有途辙;孟、荀氏,韩、柳氏,欧、苏氏,千载相师,卒各立门户。曾出于欧门而不用欧,苏氏虽父子亦各务于己出。”^⑥这些都是“善学”者。元人之学古,总是立足于今,他们对此有更高层次的理论认识,大儒许衡论“善学”说:“夫人之学,贵于师古。师古者或滞于形迹,而不适于用也;贵于随时,而随时者或徇之苟简,而不中于理也。二者其可谓善学乎?惟师古适用,随时中理,然后可与论学。”^⑦所谓“善学”者,应“师古适用,随时中理”。他不是讲诗,但完全适用于诗,诗论家的思维也与此相通。

大儒吴澄有一篇“诗变”论,其《皮照德诗序》一文“具道古今之变”,说:“诗之变不一也。虞廷之歌,邈矣勿论。予观三百五篇,南自南,雅自雅,颂自颂,变风自变风,变雅亦然,各不同也。”没有“变”就没有《诗经》的多样性,以此奠定“诗变”论之基础。《诗经》之后的诗史,就是诗“变”的历史:“《诗》亡而楚《骚》作,《骚》亡而汉五言作,迄于魏晋,颜谢以下,虽曰五言而魏晋之体已变,变而极于陈隋,汉五言至是几亡。”此为唐以前之变,诗体更迭,旧体衰而新体兴。“唐陈子昂变颜谢以下,上复晋、魏、汉,而沈、宋之体别出,李、杜继之,因子昂而变,柳、韩因李、杜又变。”^⑧这是唐诗之变,由陈子昂以“复”为“变”,沈、宋“变”而新体出。陈子昂、李杜、韩柳是递相承变。在因革承变中,唐诗取得了辉煌。没有“变”,没有各家各体的丰富多样,就没有唐诗的辉煌。“变”中有“复”,“复”也是“变”。吴澄论诗主张“古祖汉,近宗唐”,但那只是学诗的途径,由学而超越,终至于“不《选》不唐,不派不江湖”^⑨,不主一家自成一家,转益多师自成风格。他概括说:“不必其似而惟其可,最为善述前人者。”^⑩认为文章“品之高,其机在我,不在乎古之似也”,“古诗似汉魏,可也。必欲似汉魏,则泥”。师古而不“泥”

① 吴澄:《吴文正集》卷十八《王实翁诗序》,《影印文渊阁四库全书》本,上海:上海古籍出版社,2003年。

② 黄庭坚:《豫章黄先生文集》卷十九《答洪驹父书》,《四部丛刊》影印宋乾道刊本。

③ 刘壘:《水云村稿》卷七《跋石洲诗卷》,《影印文渊阁四库全书》本。

④ 刘壘:《水云村稿》卷五《新编七言律诗序》。

⑤ 程端礼:《畏斋集》卷三《道士吴友云集序》,《影印文渊阁四库全书》本。

⑥ 刘洙:《桂隐文集》卷三《与揭曼硕学士》,《影印文渊阁四库全书》本。

⑦ 许衡:《鲁斋遗书》卷八《留别谭彦清序》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》影印明万历二十四年(1596)刻本。

⑧ 吴澄:《吴文正集》卷十五《皮照德诗序》,《影印文渊阁四库全书》本。

⑨ 吴澄:《吴文正集》卷二十二《胡助诗序》;卷十五《董震翁诗序》。

⑩ 吴澄:《吴文正集》卷十七《黄体元诗序》。

古,是为“圆机之士”^①。他的这些见解,竟然不为后人所知,数百年后,仍在低于他的水准上争论,实在是诗论史的遗憾。“不二古今”的命题出自大儒黄潛。吴澄认为,不“变”就没有诗史,黄潛则特别强调“变”中的不变:尽管诗歌的时代和地区各不相同,但不同中有“不二”的精神:“以天地之心为本者也。其为本不二,故言可得而知也。”认识和把握了这“不二”之本,作诗就可以通达古今:“非出于古,非不出于古也。夫能不二于古今,而有不以天地之心为本者乎?绵千祀,贯万汇,而无迁坏沦灭者,莫寿于是物矣。”^②这“不二”的“本”、这“天地之心”是什么?就是不变的精神,落实在诗上,就是“吟咏性情”,就是“发乎情,止乎礼义”。用我们的话说,就是《诗经》代表的风雅精神。近似的还有赵孟頫的观点,他认为,诗虽有古今,但不变的是风雅精神,在根本精神上并无古今之别:“今之诗虽非古之诗,而六义则不能尽废。由是推之,则今之诗犹古之诗也。”^③诗歌永远随时代而变,今人不能回到古代。但变中的不变,是风雅精神。

文学史家普遍认为,元代是中国文学史的转折时期,其标志之一便是元曲的兴起。元曲中的散曲,与传统诗文截然不同,认为其体制、内容、审美情趣,都是全新的。但元代人并不这么看。比如唐诗人李贺有《河南府试十二月乐词(并闰月)》,元曲家孟昉将其改写成十三首【天净沙】,其序云:

凡文章之有韵者,皆可歌也。第时有升降,言有雅俗,调有古今,声有清浊。原其所自,无非发人心之和,非六德之外,别有一律吕也。……今之歌曲,比于古词,有名同而言简者;时亦复有与古相同者,此皆世变之所致,非故求异乖诸古而强合于今也。使今之曲歌于古,犹古之曲也。古之词歌于今,犹今之词也。其所以和人之心养情性者,奚古今之异哉!^④

“变”的是声调与语言,这些必须随世而变;不变的是“发人心之和”以及“和人之心养情性”的精神,这是不变的根本,是无“古今之异”的。清人叶矫然《龙性堂诗话》初集录此序,不仅赞赏其曲词“音节和谐,甚见巧思”,且高度评价此序所表达的古今观念^⑤。

号称明代“开国文臣之首”的宋濂,是元代金华之学的传人,黄潛的弟子,其诗学思想上承元人,下开明代复古思潮之绪。我们可以把他看作元代师古论的总结者。其《师古斋箴并序》云:

事不师古,则苟焉而已,言之必弗详也,行之必弗精也。……然则所谓古者何?古之书也,古之道也,古之心也。道存诸心,心之言形诸书,日诵之,日履之,与之俱化,无间古今也。若曰专溺辞章之间,上法周汉,下蹴唐宋,美则美矣,岂师古者乎?^⑥

“无间古今”与其师黄潛的“不二古今”,应该是同一观念的不同表达。宋濂和他的师辈黄潛等人一样,主张“师古”而非“复古”,有人以“复古”名堂,请他作《复古堂记》,他在记中明确表示,一切都“随世而变迁”,所谓“古”“未易以复之”^⑦。但在他之后,明人一步步走向了复古之极端。

三、明人“复”与“变”各走极端,同是困境思维

明代持“变”、“复”极端论的诗论家未必是大多数,但其观点影响极大。复古论者之“文必秦汉,诗必盛唐”,变古论证之“独抒性灵,不拘格套”等,几乎尽人皆知。其实,“文必秦汉,诗必盛唐”提出时,明立国已经一百多年,此前并无如此极端之论。而“独抒性灵,不拘格套”提出,已至明末,又十几年而明亡。这些说法之所以影响极大,与其承弊而起,以极端之说震响一时有关。

① 吴澄:《吴文正集》卷二十二《孙静可诗序》。

② 黄潛:《金华黄先生文集》卷三《山南先生集后记》,《四部丛刊》影印元刊本。

③ 赵孟頫:《松雪斋集》卷六《南山樵吟序》,北京:中国书店《海王邨古籍丛刊》影印元后至元五年(1268)沈氏刊本。

④ 隋树森编:《全元散曲》,北京:中华书局,1964年,第1397—1398页。

⑤ 叶矫然:《龙性堂诗话》初集,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》,第948—949页。

⑥ 宋濂:《师古斋箴并序》,罗月霞主编:《宋濂全集》,杭州:浙江古籍出版社,1999年,第922页。

⑦ 宋濂:《复古堂记》,罗月霞主编:《宋濂全集》,第1168页。

论明诗者或推尊明初之盛。如王士禛《池北偶谈》言：“本朝诗莫盛国初，莫衰宣、正。”^①他所谓的明初之盛，实为元末之盛。元明之际重要诗人刘基、高启、袁凯等，在明初的腥风血雨中凋零。由元入明的才智之士，几乎没有人能躲过厄运。以至于洪武九年（1367），朱元璋假意开言路，“特布告臣民，许言朕过”。刑部主事茹太素上书，“云：才能之士，数年以来幸存者，百无一二，不过应答办集。又云：所任者，多半迂儒俗吏”^②。诗人死于非命，诗坛冷落。在如此政治高压下，文人们不可能提出个人的诗学主张。号为明开国文臣之首的宋濂，只不过教人“竭弥纶之道，赞化育之任”，“美教化而移风俗”，歌时颂圣，“撰为雅颂以为一代之盛典”^③。在弘治以前，人们对“复”与“变”的态度，大致仍沿元人思路。洪武时高棅编《唐诗品汇》，言正变，标举的是“正中之变”和“变中之正”^④。与元人“不二古今”的精神一致。李东阳主张学古能变，以为诗史发展“代与格殊”，对模拟的复古表示不满：“必为唐，必为宋，规规焉，俯首踏步，至于不敢易一辞出一语。纵使似之，亦不足为贵，况未必似乎？”^⑤延续的是元人的观念。

但是，台阁体和性气诗笼罩的明前期诗坛，确实需要一种有震撼力的改变。台阁体和性气诗，缺乏诗的生命活力，明人说是“诗道旁落”。他们必须使诗回归正途。起而拯之者，就是被称为“前七子”及其所代表的一班人。明清人这样评价当时的拯救和转变：

成化以还，诗道旁落。唐人风致，几于尽隳。独李文正才具宏通，格律严整，高步一时，兴起何、李，厥功甚伟。是时中、晚、宋、元，诸调杂兴，此老砥柱其间，固不易也。（胡应麟：《诗薮》）^⑥

成、弘间，诗道傍落，杂而多端。台阁诸公，白草黄茅，纷芜靡蔓。其可披沙而拣金者，李文正、杨文襄也。理学诸公，击壤、打油，筋斗、样子……（朱彝尊：《静志居诗话》）^⑦

如何回归诗之正道？在当时没有比提倡学习古人更高明的主张了。学古人，学习哪些古人？古体诗以汉魏晋为古，于是便学汉魏晋；近体唐为古，于是便宗唐。其实早在前七子之前的李东阳就已经在思考这一问题，明之前唐、宋、元三代，符合理想“诗道”的，只有唐诗，他说：“诗太拙则近于文，太巧则近于词。宋之拙者，皆文也；元之巧者，皆词也。”“六朝宋元诗，就其佳者，亦各有兴致，但非本色，只是禅家所谓‘小乘’，道家所谓‘尸解’仙耳。”^⑧七子之一的何景明也说：“近诗以盛唐为尚。宋人似苍老而实疏卤，元人似秀峻而实浅俗。”^⑨要学，当然是学唐。从这一意义上看，他们的复古，确实是地地道道的“变”，以变为诗歌发展寻求出路，如清四库馆臣所言：“盖明洪、永以后，文以平正典雅为宗，其究渐流于庸肤。庸肤之极，不得不变而求新。”此时李梦阳等“倡言复古，使天下毋读唐以后书，持论甚高，足以竦当代之耳目，故学者翕然从之，文体一变。”^⑩尽管他们的复古主张本身利弊相伴，类似的说法早已被元人批评并抛弃^⑪，但在当时，还具有其合理性，所以受到当时和后人的称赏，当时顾璘就

① 王士禛：《池北偶谈》卷十四，北京：中华书局，1982年，第345页。

② 姚士观等编校：《明太祖文集》卷十五《建言格式序》，《影印文渊阁四库全书》本。

③ 宋濂：《汪右丞诗集序》，罗月霞主编：《宋濂全集》，第481页。

④ 高棅：《唐诗品汇·叙目》，上海：上海古籍出版社，1988年影印明汪宗尼校订本。

⑤ 李东阳：《李东阳集·文前稿》卷八《镜川先生诗集序》，长沙：岳麓书社，1985年，第115页。

⑥ 胡应麟：《诗薮》续编卷一，上海：上海古籍出版社，1979年，第345页。

⑦ 朱彝尊：《静志居诗话》卷十，第260页。

⑧ 李东阳：《麓堂诗话》，《历代诗话续编》下册，北京：中华书局，1983年，第1379、1383页。其实早在李东阳之前的解缙，已经有过类似的思考，说：“汉魏质厚于文，六朝华浮于实。具文质之中，得华实之宜，惟唐人为然。故后之论诗，以唐为尚。宋人以议论为诗，元人粗豪，不脱北鄙杀伐之声，虽欲追唐迈宋，去诗益远矣。”见解缙：《文毅集》卷十五。

⑨ 何景明：《何大复先生集》卷十三《与李空同论诗书》，明嘉靖刻本。

⑩ 永瑛、纪昀等撰：《四库全书总目》卷一七〇《怀麓堂集》提要、卷一七一《空同集》提要，北京：中华书局，1965年，第1490、1497页。

⑪ 元人主张：“近体吾主于唐，古体吾主于《选》。”（方凤《仇仁父诗序》），明人主张，与此近似。但元人主张广取博采，如明人这种绝对化之论，元人不取。

盛赞他们“上准风雅，下采沈宋，磅礴蕴藉，郁兴一代之体，功亦伟乎！”^①清初朱彝尊称七子之功说：“北地一呼，豪杰四应；信阳角之，迪功犄之……霞蔚云蒸，忽焉丕变，呜呼盛哉！”^②纪昀也说：“北地、信阳，挺然崛起，倡为复古之说，文必宗秦汉，诗必宗汉魏盛唐，踔厉纵横，铿锵震耀，风气为之一变，未始非一代文章之盛也。”^③沈德潜的评价最符合我们的思路：“永乐以还，崇台阁体，诸大佬倡之，众人应之，相习成风，靡然不觉。李宾之（东阳）力挽颓澜，李、何继之，诗道复归于正。”^④所谓“复归于正”，即“旁落”的诗道复归，回复了诗的本原。

明人复古论的极端思维，是从李梦阳开始的。他在革除茶陵诗哓缓冗沓之病的同时，也丢弃了李东阳兼综各代各家之优长。如钱谦益所说：李东阳诗“原本少陵、随州、香山，以迨宋之眉山、元之道园，兼综而互出之。……要其自为西涯（按李东阳号西涯）者，宛然在也。”^⑤李梦阳则取径过窄而走向模拟。这种被元人批评并抛弃的路子，很难真正为诗歌发展指引出路。除旧易，布新难。在复古思潮流行之时，弊端就已显现，七子中人也有明确认识，何景明就批评李梦阳（空同）说：“空同子刻意古范，铸形宿模，而独守尺寸。……若空同，求之则过矣。”^⑥后人的批评就更多，“似古则与古人相复，亦必令人疑，令人厌”^⑦。如果说前七子有使“诗道复归于正”之功的话，继起的后七子则弊端更为明显。在纪昀看来，前七子“虽不免浮声，而终为正轨。吐其糟粕，咀其精英，可由是而盛唐，而汉魏”。后继者则“惟袭其面貌，学步邯郸，乃至如马首之络，篇篇可移。如土偶之衣冠，虽绘画而无生气耳”^⑧。复古派走上了末路。清人毛先舒的一段话，可以为这一时期诗学的“变”与“弊”作一总结：

宋世酷尚粗厉，元音竞趣佻褻，蒙醉相扶，载胥及溺，四百年间，几无诗焉。迨成、弘之际，李、何崛起，号称复古，而中原数子，鳞集仰流，又因以雕润辞华，恢闳典制，鸿篇缙彩，盖斌斌焉。及其敝也，厖丽古事，汨没胸情，以方幅哓缓为冠裳，以剜肤缀貌为风骨，剿说雷同，坠于浮滥，已运丁衰叶，势值末会。^⑨

“剿说雷同，坠于浮滥，运丁衰叶，势值末会”的十六字评价，可见其弊之重。复古者之弊在模拟，清人薛雪痛言：“拟古二字，误尽苍生。”^⑩公安、竟陵乘其衰弊而起，以“性灵”纠模拟无生气之弊。

在公安、竟陵派论者看来，复古派泯灭了诗歌的生命，“滞、熟、木、陋”，“丧精神之原”^⑪。诗歌发展的出路在“变”，要“各极其变，各极其趣”，诗学需要一次大解放，以恢复个性、自由与生机。袁宏道所谓“独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆流出，不肯下笔。有时情与境会，顷刻千言，如水东注，令人夺魄。”他批评复古派“必欲准于盛唐，剿袭模拟，影响步趋”，大力宣扬其变古主张：

代有升降，而法不相沿，各极其变，各穷其趣，所以可贵，原不可以优劣论也。……不效颦于汉、魏，不学步于盛唐，任性发展，尚能通于人之喜怒哀乐嗜好情欲，是可喜也。……大概情至之语，自能感人，是谓真诗，可传也。^⑫

三袁纠后七子之弊，确实为诗坛吹来一股清风。后人也有肯定者，如钱谦益《列朝诗集小传》言：“万历中年，王、李之学盛行，黄茅白苇，弥望皆是。……中郎之论出，王、李之云雾一扫，天下文人始知疏

① 顾璘：《凌溪朱先生墓碑》，朱应登《凌溪先生集》卷十八，明嘉靖刻本。

② 朱彝尊：《静志居诗话》卷十，第260页。

③ 纪昀：《纪文达公遗集》文集卷九《冶亭诗介序》。

④ 沈德潜：《说诗晬语》卷下，北京：人民文学出版社，1979年，第238页。

⑤ 钱谦益：《列朝诗集小传》丙集《李少师东阳》，上海：上海古籍出版社，1959年，第246页。

⑥ 何景明：《何大复先生集》卷三《与李空同论诗书》。

⑦ 潘德舆：《养一斋诗话》卷六，郭绍虞编选，富寿荪校点：《清诗话续编》，第2095页。

⑧ 纪昀：《纪文达公遗集》文集卷九《冶亭诗介序》。

⑨ 毛先舒：《诗辩坻》卷四《竟陵诗解驳议叙》，郭绍虞编选，富寿荪校点：《清诗话续编》，第80页。

⑩ 薛雪：《一瓢诗话》，北京：人民文学出版社，1979年，第106页。

⑪ 谭元春：《谭友夏合集》卷八《诗归序》，《明代论著丛刊》本。

⑫ 袁宏道著，钱伯城笺校：《袁宏道集笺校》卷四《叙小修诗》，第187页。

淪心灵,搜剔慧性,以荡涤摹拟涂泽之病,其功伟矣。”^①清人潘耒言:“明代前后七子之派行,而摹拟剽窃,相习成风,肤辞浮响,靡然一律。于是徐文长、袁中郎、小修诸君,矫而为峭拔清新之作,不循旧辙,见赏于世,以其直写性灵,偏至侧出,有真意味存焉故也。”^②公安派风行,一时影响天下。但“机锋侧出,矫枉过正,于是狂瞽交扇,鄙俚公行,雅故灭裂,风华扫地。竟陵代起,以凄清幽独矫之,而海内之风气复大变”^③。公安、竟陵派这种师心独造的极端之论,很难被人文们普遍接受,特别是“任性发展,尚能通于人之喜怒哀乐嗜好情欲”之论,破了中国人可以普遍接受的底线,所以长期受到口诛笔伐。我们看钱谦益近乎的诅咒的评论:

《诗归》出而钟、谭之底蕴毕露,沟洫之盈于是乎涸然无余地矣。当其创获之初,亦尝覃思苦心,寻味古人之微言奥旨,少有一知半见,掠影希光,以求绝出于时俗。久之,见日益僻,胆日益粗,举古人之高文大篇铺陈排比者,以为繁芜熟烂,胥欲扫而刊之,而惟其僻见之是师。其所谓深幽孤峭者,如木客之清吟,如幽独君之冥语,如梦而入鼠穴,如幻而之鬼国,浸淫三十余年,风移俗易,滔滔不返。……钟、谭之类,岂亦《五行志》所谓诗妖者乎?^④

比之为妖言鬼语,不类人言。就诗学说,“极其变”的结果也必然带来更大的弊端。中晚明诗坛三变,都以救弊始,而以更严重的弊端终。钱谦益将之比之为医病:“譬之有病于此,邪气结轳,不得不用大承汤下之,然输泻太利,元气受伤,则别症生焉。北地、济南,结轳之邪气也;公安泻下之,劫药也;竟陵传染之,别症也。”所以他感叹说:“庆、历以下,诗道三变,而归于凌夷燔熄,岂细故哉?”^⑤代表官方意志的《四库提要总目》同于这种看法:“盖明自三杨倡台阁之体,递相摹仿,日就庸肤。李梦阳、何景明起而变之,李攀龙、王世贞继而和之,前后七子,遂以仿汉摹唐,转移一代之风气。迨其末流,渐成伪体。涂泽字句,钩棘篇章。万喙一音,陈因生厌。于是公安三袁又乘其弊而排抵之。……三袁者乃至矜其小慧,破律而坏度。名为救七子之弊,而弊又甚焉。”^⑥在愈变愈弊中,明代的诗运随国运结束了。清人定性竟陵派之兴,“可谓风雅之劫运矣”^⑦。

有人概括明代诗歌的特点是复古。但明末以变古为主流。最后又有云间派倡导复古,但已经由明入清了。

四、清人惩明人之失,走向“复”与“变”之融通

清代诗学上承明人,“变”与“复”对立依然存在,唐宋之争就是一种表现。但更多的是反思明人的极端思维,以为变复“非二道”,走向“变”与“复”之融通。

郭绍虞先生讲清代学术的特点说:“清代学术再有他特殊的成就,即是不仅各人或各派分擅以前各代之特长,更能融化各代、各派、各人之特长以归之于己或一派。如经学有汉、宋兼采之论,文学有骈、散合一之风,都是这种精神的表现。明此,则知清代论文主张,所以每欲考据、义理、词章三者之合一,自有其相当的关系了。所以清代的文学批评,四平八稳,即使是偏胜的理论,也没有偏胜的流弊。”^⑧清人自美这种学术风气说:“无明人水火相射之习,诚太和元气也。”^⑨厉鹗就明确反对诗界之众派纷争,以为“诗不可以无体,而不当有派”。认为诗原本无派,所谓“派”,不过是“后人瓣香所在,强为臚列耳,在诸公当日未尝断断然以派自居也”。他抨击说:“迨铁崖滥觞,已开陋习。有明中

① 钱谦益:《列朝诗集小传》丁集中《袁稽勋宏道》,第567页。

② 潘耒:《胡渔山诗集序》,《清代文论选》,北京:人民文学出版社,1999年,第408页。

③ 钱谦益:《列朝诗集小传》丁集中《袁稽勋宏道》,第567页。

④ 钱谦益:《列朝诗集小传》丁集中《钟提学惺》,第571页。按《汉书·五行志》:“怨谤之气发于歌谣,故有诗妖。”

⑤ 钱谦益:《列朝诗集小传》丁集中《袁稽勋宏道》,第568页。

⑥ 永瑛、纪昀等撰:《四库提要总目》卷一七九《袁中郎集》(存目)提要,第1618页。

⑦ 田同之:《西圃诗说》,郭绍虞辑:《清诗话续编》,第763页。

⑧ 郭绍虞:《中国文学批评史》下册,天津:百花文艺出版社,1999年,第12页。

⑨ 杨际昌:《国朝诗话》卷二,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》,第1657页。

叶、李、何扬波于前，王、李承流于后，动以派别概天下之才俊，啖名者靡然从之，七子、五子，叠床架屋。本朝诗教极盛，英杰挺生，缀学之徒，名心未忘，或祖北地、济南之馀论，以锢其神明；或袭一二巨公之遗貌，而未开生面。篇什虽繁，供人研玩者正自有限。”所谓派，是好事者“强为胪列”，是诗界的“陋习”，他给诗史带来的，都是弊端。他主张博观约取：“众制既明，炉鞴自我，吸揽前修，独造意匠，又辅以积卷之富，而清能灵解，即具其中。”要“合群作者之体而自有其体，然后诗之体可得而言也”^①。

诗论之“变”与“复”也是如此，很多论者都是“变”与“复”兼采兼容，反对“变”与“复”的极端之论。清人吴乔就这么说：

诗道不出乎变复。变谓变古，复谓复古。变乃能复，复乃能变，非二道也。汉魏诗甚高，变三百篇之四言为五言，而能复其淳正；盛唐诗亦甚高，变汉魏之古体为唐体，而能复其高雅；变六朝之绮丽为浑成，而能复其挺秀。艺至此尚矣。晋宋至陈隋，大历至唐末，变多于复，不免于流，而犹不违于复，故多名篇。此后难言之矣。宋人惟变不复，唐人之诗意尽亡；明人惟复不变，遂为叔敖之优孟。^②

明确认识到“变”与“复”各走极端，必然各成弊端，他们引明人之失以为戒：“踵竟陵之习者，瘦寒枯涩；沿七子之风者，雷同肤蜕。”^③尽管也有神韵说、格调说、性灵说、肌理说，但没有明人那种极端偏执之病。如倡性灵说的袁枚，其《续诗品·著我》云：“不学古人，法无一可。竟似古人，何处著我？字字古有，言言古无。吐故吸新，其庶几乎？”^④是“变”与“复”的融通之论，决不同于谭元春所谓的“口忽然吟，手忽然写”^⑤。其实，像明末那样的争论，已经很难说是争是非，而是正意气，争胜负。如袁宏道所言：“世人喜唐，仆则曰唐无诗。世人喜秦汉，仆则曰秦汉无文。世人卑宋黜元，仆则曰诗文在宋元诸大家。”以至于“粪里嚼查，顺口接屁”这样的谩骂之语，显然偏离了理性思考与讨论。故清人说：“古今之论诗者多矣，顾有持其一说，不能无偏，往往得于此而失于彼，至其说之实可信者，后人又忽焉不察，遂至殊涂异户，无以尽愜夫尚论者之心。”^⑥七子复古派和公安、竟陵，都不是诗之正途：“拙者字比句拟，剽窃成风，几乎万口一响，若此诚陋。然曰‘信腕信口，皆成律度’，亦终无是理也”。并打比方说：“蹈袭者王莽法《周官》也，屏弃者秦人烧《诗》、《书》也。”七子之蹈袭前人，就像王莽改制，依照《周礼》设官那样可笑，而公安、竟陵之弃古自为，就如秦始皇焚书一样恶劣。

清人似乎有总结明人诗史与诗论史的自觉，他们既要清理明人诗歌创作与诗论之失，也吸收明人诗论之长，然后明确当下诗歌发展应循的路径。“变”与“复”，“不可一偏；必二者相济”^⑦。代表官方意识的四库馆臣这么说：

诗至唐而极其盛，至宋而极其变。盛极或伏其衰，变极或失其正。……盖明诗摹拟之弊，极于太仓（按世贞太仓人）、历城（按指李攀龙）；纤佻之弊，极于公安、竟陵。物穷则变。故国初多以宋诗为宗。宋诗又弊，士禛乃持严羽余论，倡神韵之说以救之。……宋人惟不解温柔敦厚之义，故意言并尽，流而为钝根。士禛又不究兴观群怨之原，故光景流连，变而为虚响。各明一义，遂各倚一偏。论甘忌辛，是丹非素，其斯之谓欤？^⑧

所谓左右佩剑，均未协中。纠两者之偏，归于中道。这是清初以来很多诗论家的追求。如叶燮《原诗》说：“五十年前，诗家群宗嘉隆七子（后七子）之学。”其学流行，造成弊端，诗歌创作失去了活力，也

① 厉鹗：《樊榭山房集·文集》卷三《查莲坡蔗糖未定稿序》，上海：上海古籍出版社，2012年，第735—736页。

② 吴乔：《围炉诗话》卷一，郭绍虞辑：《清诗话续编》，第471页。

③ 田同之：《西圃诗说》，郭绍虞辑：《清诗话续编》，第763页。

④ 袁枚：《续诗品》，丁福保辑：《清诗话》，上海：上海古籍出版社，1978年，第1035页。

⑤ 谭元春：《谭友夏合集》卷九《汪子戊己诗序》，台北：伟文图书出版社《明代论著丛刊》1976年影印本。

⑥ 郑念荣：《龙性堂诗话序》，叶矫然：《龙性堂诗话》卷首，郭绍虞辑：《清诗话续编》，第928页。

⑦ 叶燮：《原诗·外篇上》，第44页。

⑧ 永瑆、纪昀等撰：《四库全书总目》卷一九〇《唐宋诗醇》提要，第1728页。

失去了丰富性,造成诗性精神的缺失。“于是楚风(指公安、竟陵诗派)惩其弊,起而矫之。抹倒体裁、声调、气象、格力诸说,独辟蹊径,而栩栩然自是也。”但一弊未除,一弊又成,叶燮为作案断:“夫必主乎体裁诸说者,或失则固,尽抹倒之,而入于琐屑、滑稽、隐怪、荆棘之境,以矜其新异,其过殆又甚焉。故楚风倡于一时,究不能入人之深,旋趋而旋弃之者,以其说之益无本也。”以一种极端纠另一种极端之弊,矫枉过正,只会造成新的弊端。叶燮的看法是:“夫厌陈熟者,必趋生新;而厌生新者,则又返趋陈熟。以愚论之:陈熟、生新,不可一偏;必二者相济,于是陈中见新,生中得熟,方全其美。若主于一,而彼此交讥,则二俱有过。然则,诗家工拙美恶之定评,不在乎此,亦在其人神而明之而已。”^①“变”与“复”的把握,也并非两者相济而取乎中那么简单。诗之妙,存乎一心。“变”与“复”,“亦在其人神而明之”。两者相济又须灵心独运,神明变化,得诗之妙。如果说变复“非二道”几乎是元人“不二古今”的翻版的话,叶燮此论则真正超越了元人,达到了一个新的高度。

明代的复古派和变古派各有短长,后人应避两者之短取两者之长,两长相济,归乎正道。与袁宏道同时的许学夷《诗源辨体》之论就比较客观,说:“元美、元瑞论诗,于正虽有所得,于变者则不能知。袁中郎于正者虽不能知,于变者实有所得。”于前者取其正,于后者取其变,正而能变,变不离正,二者相济,得其中道,才是在“变”“复”问题上应取的态度。许氏肯定袁宏道“以韩、白、欧为圣,苏为神,则得变体之实矣”^②的看法。到清代,对七子复古派,批判者多肯定者也不少,对公安、竟陵变古派,则批评者多直接肯定者很少。但清人论诗,表现出对“变”“复”主张的兼容,也可以看作对公安、竟陵派主张有所吸收。具体表现为折衷两极,兼取并容,论唐宋则主兼采唐宋,论诗法则兼取法与无法,论风格则主兼容多种风格等等,都可以看作是对复古派与变古派的兼容。

清前期有吴雷发著《说诗菅蒯》,认为学古不当以时代限,他批评:“论诗者往往以时之前后为优劣,甚而曰宋诗断不可学。”这不客观。明人或主学汉魏唐,或主学宋、学元,且不同主张相互攻击,他认为这是不能理解的:

且诗学之源,固宜溯诸古。至于成功,则无论其为汉、魏、六朝,为唐,为宋、元、明,为本朝也。一代之中,未必人人同调。岂唐诗中无宋,宋诗中无唐乎?一人之诗,或有似汉、魏、六朝处,或有似唐、宋、元、明处,必执其似汉、魏、六朝者,而曰此大异唐、宋、元、明;执其似唐、宋、元、明,而曰此大异汉、魏、六朝,何其见之左也?使宋诗果不可学,则元、明尤属粪壤矣;元、明以后,又何必更作诗哉?^③

这是极有见地、极富启发性且极有说服力之见,能破明人之偏执。我们不知道钱锺书有关唐宋诗之论是否受到他的影响^④。吴雷发认为,学古的关键不在于学唐还是学宋,而在于“善学”：“在善学者不论何代,皆能采其菁华,惟能运一己之性灵,便觉自我为我。”善学者得其精髓,得其精神,最终成就自我,“不善学者,或得其皮毛,或得其疵类,则不可耳”^⑤。这是客观理性的主张。如何是“善学”呢?清末的朱庭珍标举了一个善学前人的榜样,那就是苏轼:学前人要不袭其面目而得其精神,“神契”“天合”,方能“自开生面,为一代大作手”:

东波一代天才,其文得力庄子,其诗得力太白,虽面目迥不同,而笔力空灵超脱,神肖庄、李。……其性情契合,在笔墨形色之外,盖以神契,以天合也。故能自开生面,为一代大作手。后人效法前人,当师坡公,方免效颦袭迹之病。……肖形象声,摹仿字句声调,直是双钩填廓而已。^⑥

① 叶燮:《原诗·外篇上》,第43-44页。

② 许学夷:《诗源辨体》卷三十六《后集纂要》卷一,北京:人民文学出版社,1987年,第381页。

③ 吴雷发:《说诗菅蒯》,丁福保辑:《清诗话》,上海:上海古籍出版社,1999年,第900页。

④ 钱锺书言:“唐诗、宋诗,亦非仅朝代之别,乃体性格分之殊。……非曰唐诗必出唐人,宋诗必出宋人也。”见《谈艺录·诗分唐宋》,北京:中华书局,1984年,第2页。

⑤ 吴雷发:《说诗菅蒯》,丁福保辑:《清诗话》,第900页。

⑥ 朱庭珍:《筱园诗话》卷四,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》,第2413页。

神契天合，这是天才的学古。古今杰出诗人，没有不学前人而能成其为大家的，也没有模拟前人而能成就其大家的。关键在“性情契合，在笔墨形色之外”，“自开生面，为一代大作手”。此是的论。

关于法与无法，清人也做圆通之论。沈德潜有精到之见：“诗贵性情，亦须论法。乱杂而无章，非诗也。然所谓法者，行所不得行，止所不得止，而起伏照应，承接转换，自神明变化于其中。若泥定此处应如何，彼处应如何，不以意运法，转以意从法，则死法矣。试看天地间，水流云在，月到风来，何处著得死法！”^①其见解总括了宋人之活法、元人之由法入于无法，和其师叶燮的“神明变化”说。他既重性情，又论诗法，既不同于复古派，也不同于公安派，同时也并非完全排斥两派。游艺编《诗法入门》说：“诗不可滞于法，而亦不能废于法。”“法乎法而不废于法，法乎法而不滞于法。”^②“不废”又“不滞”，方能有法之妙用。明代复古派内部有关能否“自创一堂室开一户牖”之争，清人乔亿给予案断：“勿遽欲自开径陌，勿终不自开径陌。”为什么呢？他说：“不能自开径陌，终是屋下架屋，然功力到此大难。当知‘别裁伪体，转益多师’，未尝立异而体自不同，方为善变。若广袤未分，骤骋逸足，将入野狐外道而不可回，反不若守故辙之为愈也。”^③这很能体现清人与明人思维之不同。

关于诗之风格，清人也主张承认并尊重其多元丰富性。潘耒认为，大自然本有“春之花烂漫，夏之花照灼，秋之花淡泊，冬之花清芬，种族不同，其于发天地之色一也”。就人说，“天与人以无穷之才思，而人自窘之；地与人以日新之景物，而人自拒之”。不管是唐音宋调，后人都应兼取，学诗者既不能“醉竟陵之糟醅”，也不要“堕济南（按指王士禛）之云雾”，“格不拘正变，能别出机杼，自立门户者则取之。选不操一律，各存其人之本色，各尽其人之能事而止”^④。破除“正”（即复古派）“变”（即变古派）之门户偏见，广采博收，才是选诗之道，也是学诗之道。

诗道不外变复，以“变”与“复”为线索，梳理近古数百年诗学思潮的变化，对于认识近古的诗史与诗学史，是大有裨益的。宋人在模拟中求变，而刻意变古，元人“不二古今”，追求“诗而我”，明人“复”与“变”各走极端，清人惩明人之失而走向圆融。这是着眼于诗学自身发展的线索。但同时每一时代其诗学思潮的产生与发展，都与时代及政治环境有关。元人提倡“诗而我”，得益于宽松的政治环境。明人的一些主张，似乎是在元人基点上倒退。但进与退，都不是诗论家个人的问题。诗论家提出什么样的主张，并不全由个人识力决定，明人没有元代那样的环境，他们只能在他们的环境中思考问题，提出主张。他们对诗学问题的独立审视与思考，也是到了政治高压和恐怖解除之后才有可能。公安、竟陵派的出现，只能在晚明的政治气候中。明亡入清，公安、竟陵派过于个人化的主张必然遭到打击。清人之论，明显体现了当时的官方意识。纵向看，近古诗学“变复”论有自身发展的轨迹；横向看，每一时代的思潮，又是每一时代政治与社会生态使然。

到近现代，中国诗学遭遇了更大困境。人们在困境中寻求出路，依然沿此“变”与“复”的思路。近代梁启超提倡以旧风格含新意境，现代顾随提出“用新精神写旧体诗”，声言“我词非古亦非今”^⑤，显然是不纯乎古亦不纯乎今。其所思所论，仍“不出乎变复”，即处理好“变”与“复”的关系。当前诗学界都在谈论旧体诗词的复兴，由此引发了有关诗歌问题的诸多讨论甚至争论。这些讨论与争论说明，不管是旧体诗词还是新诗，都存在着深重的困惑与迷茫，中国诗歌创作遭遇了新的困境。在此困境中，不妨从古代诗学中，从古人的智慧中，寻找启发与借鉴。

[责任编辑 刘 培]

① 沈德潜：《说诗碎语》卷上，第188页。

② 游艺：《诗法入门》，1927年上海扫叶山房石印本。

③ 乔亿：《剑溪说诗又编》，郭绍虞编选，富寿荪校点：《清诗话续编》，第1128页。

④ 潘耒：《遂初堂集》文集卷六《五朝名家诗选序》，清康熙刻本。

⑤ 顾随：《题〈积木词〉卷尾》六首其六，《顾随全集》第1卷，石家庄：河北教育出版社，2000年，第118页。

关于中国文学本质观念的一种追问

——基于中国形而上学传统及其影响的考辨

李自雄

摘要:中国政治伦理意义上的形而上学传统,作为中国文学本质观念的传统哲学基础,具体到对文学本质观念的影响及理解上,即是经由一种政治伦理诉求的元叙事模式以获得合法性认同,其经典的合法表述,就是中国传统而正统的文学“载道”说。中国传统的情志合一文学本质观念,是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述中获得合法存在的,在此认同表述中,政治伦理构成文学合法与否的依据,能为其所容纳的情感诉求也往往表现为一种道德情感的认同,而不是放任个性化情感的抒发,以服务于现实的政治教化目的,并构成中国传统文学的主导倾向与整体面貌。对此,显然不能不予以厘清与分辨,否则,谬矣,而这也正是所谓中国文学抒情本质的观点及其抒情传统论的理论误区所在。

关键词:政治伦理;形而上学;文学本质观念;情志合一;载道;抒情传统

关于中国文学本质观念,目前有一种流传与影响甚广的观点,也就是中国文学抒情本质的观点,并由此构成了其所谓的“一个抒情传统”^①。对于这一看法,正如有学者所指出的,“仅以抒情一辞笼统言之”,显然是“毫无辨析疏理”^②,而有待作出必要的学理辨识和厘清。任何文学本质观念都是以一定的哲学本质观念为基础的,那么,值得追问的是,中国的文学本质观念,是建立在一种什么样的形而上学传统的哲学本质观念的基础之上的呢?循此追问,我们不妨在与西方形而上学传统的比较分析中作出一些考察,进而探讨它对中国文学本质观念的影响,以期能在有效廓清上述理论误区的同时,亦可推进我们对中国文学本质观念的理解和认识。关于这个问题,笔者曾撰文作过初步的理论思考^③,下面将进一步作些深入考辨与分析。

一、中国儒学及其政治伦理意义上的形而上学传统

在中国,如很多现代语汇一样,哲学涵义上的“本质”一词也是来自西方^④,与西方的形而上学传

作者简介:李自雄,山东大学威海校区文化传播学院副教授(山东威海 264209)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国问题视域中的新世纪文学理论研究”(15BZW011)的阶段性成果。

① 可参见陈世骧:《陈世骧文存·中国的抒情传统》,台北:志文出版社,1972年;高友工:《美典:中国文学研究论集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年;萧驰:《中国抒情传统》,新加坡:允辰文化出版公司,1999年;王德威:《抒情传统与中国现代性——在北大的八堂课》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年。

② 龚鹏程:《成体系的戏论:论高友工的抒情传统》,《美育学刊》2013年第4期。

③ 李自雄:《当代中国文学理论反本质主义批判的批判》,《学术探索》2009年第3期;《反本质主义的“错位”与文学本质的重新言说》,《汕头大学学报(人文社会科学版)》2010年第5期;《反本质主义与文学理论的重建》,《文艺理论与批评》2012年第6期;《值得追问的“中国问题”》,《文艺争鸣》2013年第1期。

④ 中国古汉语也有“本质”一词,但不具有哲学含义,而是指事物本来的形体,如晋刘智《论天》称,“凡光之所照,光体小于蔽,则大于本质”(瞿昙悉达撰,常乘义点校:《开元占经》,北京:中央编译出版社,2006年,第14页),其中的“本质”就是这个意思。

统相联系,显然是一个具有形而上意义的概念。在古代中国,尽管有与“文”相对的“质”一词,但却是指内容的意思,并不是具有形而上意义的本质概念,而具有这种形而上意义的本质概念是“道”,即“形而上者谓之道”(《易传·系辞上》)。

对于“道”这一中国传统概念,华裔美籍学者刘若愚也曾指出,“依照大多数形上批评家的用法,‘道’可以简述为万物的唯一原理与万有的整体”^①,亦即世界的本质。亚里士多德尽管建立了较柏拉图更为完备的“形而上学”体系,但他本人并没有使用过“形而上学”这一概念。对于“形而上学”,也就是关于世界本质之思的理论知识,他称为“第一哲学”。公元1世纪左右的安德尼柯(Andronikus),作为亚里士多德文集的第一位系统整理者,他在编辑亚里士多德遗稿时,将“第一哲学”之稿放在“物理学”(phusika)的后面,无以冠名,就用“ta meta ta phusika”来指称,直译即为“物理学后面的部分”,由于历史流转,其中两个冠词遗落,就成了“metaphusika”一词。非常巧合的是,“meta”这个前缀,除了具有“在……之后”之意,还有“超越”、“元”的意思,而这正好与“第一哲学”的本义相合,并符合《易传·系辞上》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的中文意义,于是,在进行中文翻译时,将其译成了“形而上学”^②。基于中西文化历史语境,并以此为出发,我们认为,中文将亚里士多德世界本质之思的第一哲学译成“形而上学”,并以它作为中文语词来对应指称西方哲学的此类之思,确乎比较恰切,只是值得注意的是,对此不能作脱离中西文化历史语境的抽象的、简单的比附,而是要联系其不同的具体文化历史语境作出分析与判断。

我们知道,西方哲学传统的源头在古希腊,黑格尔在其《哲学史讲演录》中曾说:“一提到希腊这个名字,在有教养的欧洲人心中,尤其在我们德国人心中,自然会引起一种家园之感。”^③据《古希腊哲学辞典》(*Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*)所考,在西方,“哲学”一词语源于古希腊时期(the word “philosophy” is an ancient Greek invention)^④,由 philo-“loving”与 sophia-“knowledge, wisdom”相组合并转变而来,意为“爱智慧”(love of wisdom)^⑤。根据现存的历史记载,在西方哲学史上,毕达哥拉斯首先在自己的哲学探讨中使用了“哲学”这一词,并称自己是爱智者(philosophos),即哲学家。而事实上,在毕达哥拉斯之前,爱智求知已成为古希腊“富有生命力的传统”(lively tradition)^⑥,古希腊人即素以“严肃”的“寻求真理”者(the earnest Greeks who seek the truth)相称许^⑦。可以说,哲学的意义从其诞生,就表现出西方哲学鲜明的爱智求知的“认知理性”取向,并由此形成一种在西方哲学中一直居于主导位置的传统。这样的一种西方哲学传统,以主客二分为入思前提,认为现象世界并不是真实的存在,其背后有一个唯一真实的存在本身、形而上的实体,亦即世界的本质,并以之作为自明公理,进行由“一”推及“一切”的逻辑演绎,以对具体事物的本质作出抽象揭示,此即为西方形而上学的逻辑思路与思维方式。

中国传统哲学对作为世界本质的“道”的思考,并不是像西方传统哲学那样以主客、天人二分为入思前提,其入思前提是天人合一。中国传统而正统的哲学思想,是以儒学为主导的,这种天人合一的入思方式在儒学中有非常典型的表现(中国其他传统哲学思想,如道家哲学,也是以天人合一为入思方式,这是中国传统哲学思想颇为普遍而典型的一种入思方式)。中国先秦时期的孔子开启了儒学,《论语·子罕》中有一句话概括得很准确,就是“子罕言利,与命与仁”。对此,钱穆先生曾解释说,

① 刘若愚:《中国文学理论》,南京:江苏教育出版社,2006年,第20页。

② 《中国百科大辞典》编撰委员会编:《中国百科大辞典》,北京:中国大百科全书出版社,2005年,第1144页。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第157页。

④ Anthony Preus, “Introduction”, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Lanham: The Scarecrow Press, Inc. 2007), 1.

⑤ A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (Third Edition) (New York: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1996), 253.

⑥ Anthony Preus, “Introduction”, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 1.

⑦ [古罗马]卢克莱修:《物性论》,方书春译,北京:商务印书馆,1959年,第34页。

“罕，稀少义”，“与，赞与义”，“孔子所赞与者，命与仁。在外所不可知，在我所必当然，皆命也。命原于天，仁本于心。人能知命依仁，则群道自无不利也”，并针对不同的歧解指出，“或说：利与命与仁，皆孔子所少言，此决不然。《论语》言仁最多，言命亦不少，并皆郑重言之，乌得谓少？或说：孔子少言利，必与命与仁并言之，然《论语》中不见其例”，所以皆非“正解”^①。据此，我们认为，这句话的确当之解是，孔子一生，“言利”甚少，而赞同、肯定的是“知命依仁”的道德实践，“与命与仁”，即：赞同、肯定天命和人伦的合一，从而知命、立命，内圣外王，使个体的自我道德在现世生活中得以践行与实现。

可见，在天人合一的人思前提下，儒学所表现出的理性，从它产生开始，就不同于我们前面所提到的传统西方哲学的“认知理性”^②，传统西方哲学建立在天人、主客二分的人思前提下，以爱智求知为运思取向，从而揭示抽象的存在意义，表现为一种认知理性意义上的形而上学，而开启于孔子的儒学，如上所述，尽管也谈到天，谈宇宙，但十分清楚的是，其关注的重心是现实人生，体现为一种“实践理性”。这种“实践理性”，贯注道德的“善”于日常人生，而这种儒学意义上的人伦道德之“善”，在天人合一的人思前提下，通过上升为天道，在获得终极意义的世界本质含义的同时，就获得了其普遍必然性的存在根据，这种普遍必然性的存在根据，亦即康德所说的“绝对律令”，并表现为一种“道德形而上学”，但正因此，有人却不加分辨，搬用康德“道德形而上学”的概念，并把它视为中国儒学的传统^③。我们认为，不能把中国儒学的传统，作这样简单的套用。

那么，中国儒学传统，到底是一种什么意义上的“形而上学”呢？显然，在儒学那里，作为人伦道德的“善”，是一种圣人意义上的人伦道德之“善”，其实现需要人的“内圣”。在这里，“圣”这个概念值得注意。“圣”的根源何在？其与儒家之“内圣外王”的“王”相联结又有什么意义？对此，李泽厚曾分析指出，“圣”这个术语“最初是同宗教仪式、巫术活动等等联系在一起的。在远古时代，同神鬼交通的巫师成了圣者；此外，他还拥有至高无上的统治权力，他同时就是‘王’。后来，在儒家那里，‘圣’逐渐演化成了一种道德修养。‘仁、智、勇’最初本是对氏族首领作为典范的品质要求，到了儒家手中，则成了一种道德素养。‘王’自然是有关统治的，因而属于政治的范畴，这样一来，伦理就同政治融合无间了”^④，“伦理”就是“政治”，“政治”就是“伦理”，因此，如果说“道德形而上学”在康德那里，是一种“宗教性道德”（李泽厚语）^⑤的形而上学，那么，在中国儒学中，由于“伦理”与“政治”的“融合无间”，实则表现为一种政治伦理意义上的形而上学，而不同于西方认知理性意义上的形而上学传统，并显示出其鲜明而独特的伦理特质及诉求。

对于这种伦理特质及诉求，王元化曾用马克斯·韦伯的“意图伦理”（an ethic of intentions）来概括。什么是“意图伦理”呢？按照王元化的解释，就是“把……当作某种意图的工具”。王元化的这种解释是有道理的，但尚欠精准，一是未能把握住“意图伦理”这一概念中“伦理”一词所包含的那种应然而当然的意义，因此，我们认为，准确的解释应为“把……视为某种当然的非此不可的意图的工具”；二是尽管王元化也指出，这种意图伦理“使学术不再成为真理的追求，而变成某种意图的工具”^⑥，但对中国文化语境下的“意图伦理”到底是怎么样的一种传统意义上的意图伦理，显然还不够明确。中国文化语境下的这种“意图伦理”，根基于中国传统的政治伦理意义上的形而上学，是一种政治伦理意义上的意图伦理，它是“通过以伦理（人）——自然（天）秩序为根本支柱构成意识形态和

① 钱穆：《论语新解》，成都：巴蜀书社，1985年，第208页。

② 黑格尔认为包括中国在内的东方哲学，不是“真正的哲学”（详见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，第115页）。黑格尔此论，显然是基于这种传统西方哲学“认知理性”的立场，因而是有失偏颇的，然国内学界亦有人以墨子所谓三表法，以证明中国也曾有西方式的哲学，实则是并未看到中国哲学的主流是不同于西方的，并也是站到了黑格尔的理论立场，作了缘于西方哲学的一种攀附。

③ 汪涛：《中西诗学本体论比较研究》，《江西社会科学》2008年第4期。

④ 李泽厚：《再谈“实用理性”》，《李泽厚哲学文存》下编，合肥：安徽文艺出版社，1999年，第734页。

⑤ 参见李泽厚、王德胜：《文化分层、文化重建及后现代问题的对话》，《学术月刊》1994年第10期。

⑥ 王元化：《九十年代反思录》，上海：上海古籍出版社，2000年，第53页。

政教体制”，并“由一种不可违抗的天人同一的道德律令展示出来”，“形成中国式的政教合一”，而提升到“宇宙论”的高度^①，并由此，中国文化传统中对“政治”的担负，具有了普遍必然性的“道义”含义，也正因此，以儒学为发端，这种政治伦理意义上的形而上学传统，对中国传统文学本质观的形成与发展产生了直接而主导的深远影响^②。

二、政治伦理意义上的形而上学传统与中国情志合一文学本质观念

正如前文所指出的，任何文学本质观念都是以一定的哲学本质观念为基础，理解与把握中国传统的文学本质观念，不能跳出作为其哲学基础的那种政治伦理意义上的形而上学传统，因此，在中国传统的文学本质观视域里，文学离不开它的政治伦理诉求，但显然也并不是就将文学等同于直接的政治说教，这也决定了文学并不是要将“情”排斥在外，而是纳“情”入“道”，达到情志合一，并表现出不同于直接政治说教的独特本质（尽管它也服务于一定的政治教化）。可以说，无论是中国，还是西方传统，文学之为文学，总是通过与“他者”的“区分”，来言说自己的存在，但其存在的合法性却不是来自这种区分，这是因为，从理论上讲，任何言说本身都无法证明其自身的合法性，按照利奥塔的观点，它的合法性的确立，必须借助于更高层次的“元叙事”才能达到（除了“制造出关涉它自身地位的合法性话语，一种我们称之为哲学的话语”之外）^③。由此不难发现，在中国以儒学为发端的政治伦理意义上的形而上学传统中，政治伦理诉求作为一种元叙事，亦即利奥塔所说的“具有合法化功能的叙事”^④，居于所有话语之上，在各种话语中占有一种优先和特权的地位，并发挥绝对的主导作用，它是判定一切“是与非”、“真与假”、“好与坏”、“美与丑”的最高标准，任何知识文化的生产都只能并必须遵循这一准则，并以此来决定自身的理论依据、言说立场与话语逻辑，才能获得合法性存在。具体到对中国传统的文学本质观念的理解上，便是经由这样一种政治伦理诉求的元叙事模式以获得合法性认同，其经典的合法表述，就是中国传统而正统的文学“载道”说。

文学“载道”说，作为中国传统文学本质观念的一种合法性认同表述，其中政治伦理诉求构成文学是否合法的依据，文学本质言说必须经由这种诉求获得其合法性认同。这一文学本质言说的合法性认同，其最初表述是先秦时期的“诗言志”（《尚书·尧典》）。孔子提出“思无邪”，便是明确对诗言之“志”所作出的符合儒家政治伦理之道的范畴规定，即是说，诗“情”的表达，要具有符合儒家政治伦理之道的“纯正”性而不能与之相偏离。这就是中国传统的情志合一的文学本质观念的实质所在。朱熹曾在《论语集注》中解曰：“思无邪，《鲁颂·驹篇》之辞。凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其性情之正而已。”朱熹这里的所谓“性情之正”，就是符合儒家政治伦理之道的“纯正”情感，而这也正是政治教化以“纯净”人心的目的。20世纪30年代，周作人把中国文学作“言志”与“载道”的区分，对此，朱自清曾有异议，指出：“‘言志’的本义原跟‘载道’差不多，两者并不冲突。”^⑤朱自清的观点无疑是中肯的。

《毛诗序》通过对《诗》的具体解读，对中国传统的情志合一的文学本质观念进行了比较系统而完整的理论总结与阐发。首先，它强调指出，诗言之“志”，要承载儒家政治伦理之道，正所谓“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗”，是故，“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗”，也正是在这个意义上，“治世之音安，以乐其政和；乱世之音怨，以怒其政乖；亡国之音哀，以思其民困”。在这里，文学成了

① 李泽厚：《论语今读·前言》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第7页。

② 本文对中国政治伦理意义上的形而上学传统与西方的比较分析，也引发了笔者关于西方认知理性意义上的形而上学传统对其文学本质观的影响的差异性思考，拘于篇幅有限，笔者将另外撰文专门探讨，以作某种理论参照。

③ 汪民安等：《后现代性的哲学话语》，杭州：浙江人民出版社，2000年，第251页。

④ [法]利奥塔：《后现代化状况：关于知识的报告》，汪民安等主编：《后现代性的哲学话语》，杭州：浙江人民出版社，2000年，第253页。

⑤ 朱自清：《诗言志辨·序》，上海：开明书店，1947年，第Ⅶ页。

王道政治兴衰得失的晴雨表,不仅如此,而且,文学的走向也是以这种政治的兴衰得失为转移的,亦即“是以一国之事,系一人之本,谓之风;言天下之事,形四方之风,谓之雅。雅者,正也,言王政之所由兴废也。政有大小,故有小雅焉,有大雅焉。颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。是谓四始,诗之至也”,而“至于王道衰,礼仪废,政教失,国异政,家殊俗,而变风变雅作矣”,也就是说,风、雅(包括大雅小雅)、颂、变风变雅等文学意义的变化,都是王道政治的兴衰得失使然。其次,《毛诗序》强调诗言“志”,要承载儒家政治伦理之道,但并不就是直接的政治伦理说辞,而是“情”之所动的表达,正所谓“情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之足之蹈之也”,从这个意义上来说,诗是“情性”的“吟咏”,但这并不意味着能任由个性化的情感抒发。它是有限度的,诗“情”不可滥发,而是将情感的抒发限定于,并使之必须遵从于“礼仪”,也就是儒家的政治伦理所要求的“君君、臣臣、父父、子子”这样的等级关系,即所谓的“发乎情,止乎礼仪”,以获得合法性认同,并起到“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”的政治教化作用,这就是孔子所谓的“温柔敦厚,诗教也”(《礼记·经解》)的实质所在,否则,如果文学在情感表达上偏离了儒家政治伦理之道所要求的礼仪规范及其限制,便会遭致合法性质疑。

扬雄在《法言·吾子》中提出“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”,“则”即儒家的政治伦理之道所要求的礼仪规范,而对于“淫”的含义,我们不妨结合孔子的一段话来作解读,孔子高度评价《诗经》的《关雎》篇说:“《关雎》,乐而不淫,哀而不伤。”(《论语·八佾》)对此,朱熹在《论语集注》中的解释是,“淫者,乐之过而失其正者也。”^①从这种理解出发,可见,扬雄对诗人之赋和辞人之赋的不同态度,并不取决于二者的文采(二者都有文采之“丽”),而是取决于二者的情感抒发是否符合儒家的政治伦理之道所要求的礼仪规范。显然,在扬雄看来,诗人之赋的情感抒发能遵从这种礼仪规范,因此也就能服务于政治教化的目的,而辞人之赋则放任了个性化情感抒发,超出了礼仪的规范,故而“失其正”,所以不能起到应有的政治教化作用,甚至起到“劝而不止”的反作用,而贻害于王道政治,也正是在这个意义上,晚年的扬雄悔称自己早年的辞赋之好是“壮夫不为”的“童子雕虫篆刻”。

魏晋时期,玄学兴盛活跃,文学开始走向鲁迅所说的“自觉时代”^②。陆机提出“诗缘情而绮靡”,南朝钟嵘也主张“缘情说”^③,突出文学的情感表达,中国传统的情志合一的文学本质观念,发生了“情”与“志”(要承载儒家的政治伦理之道)的分离,文学的情感抒发,不再受是否“载道”的限制,也不再受制于它的合法性认同,而走向个性化的自由抒发,这在以儒学为正统而主导的中国历史上不能说不是一道“异彩”^④,但毕竟不是“主调”。

正是在这种情况之下,刘勰有感于“去圣久远,文体解散,辞人爱奇,言贵浮诡,饰羽尚画,文绣鞶帨,离本弥甚,将遂讹滥。盖《周书》论辞,贵乎体要,尼父陈训,恶乎异端,辞训之异,宜体于要;于是搦笔和墨,乃始论文”(《文心雕龙·序志》),也就是作《文心雕龙》,但他也重视“情”,刘勰指出汉代《古诗十九首》“婉转附物,招怅切情,实五言之冠冕也”,而此种肯定是在这样一个前提下给出的,即“诗者,持也,持人情性,三百之蔽,义归无邪,持之为训,有符焉尔”(《文心雕龙·明诗》)^⑤。这里的“诗者,持也,持人情性”之“持”,即为扶持,引申为教育培养之意,而刘勰所谓的“义归无邪”,则是溯源于孔子的“思无邪”之论,亦即是说诗“情”的抒发要符合孔子以来的儒家政治伦理之道,而不能偏离,并能起到政治教化作用,表现出了向情志合一的文学本质观念的复归努力。

① 朱熹:《论语集注》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第66页。

② 鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒之关系——九月间在广州夏期学术演讲会讲》,《鲁迅全集》第3卷,北京:人民文学出版社,2005年,第526页。

③ 陆机:《文赋》,郭绍虞主编:《中国历代文化选》第1册,上海:上海古籍出版社,2001年,第171页;钟嵘:《诗品序》,郭绍虞主编:《中国历代文论选》第1册,第308页。

④ 鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒之关系——九月间在广州夏期学术演讲会讲》,《鲁迅全集》第3卷,第524页。

⑤ 刘勰撰,周振甫注:《文心雕龙注释》,北京:人民文学出版社,1981年,第534—535、49、48页。

到了中唐,由于现实政治需要,儒学复兴,韩愈、柳宗元倡导的古文运动,即以“文以明道”^①为口号,以此为发端,唐宋散文及其文论主张总体上重“道”而不偏废“文”,极大地推进了中国传统的情志合一的文学本质观念在古文层面的发展。到了宋代,理学家周敦颐以“车”为喻,明确提出“文以载道”^②,但重道轻文,中国传统的情志合一的文学本质观念,再次发生了“情”与“志”(要承载儒家的政治伦理之道)的分离,而走向道德说教的极端,实则也就是以理学取消文学,而否定文学的合法存在了。

也正是在这个背景下,明代前、后“七子”不满于宋人“专作理语”而“薄风云月露一切铲去不为”^③,倡言“文必秦汉,诗必盛唐”^④,发起诗文复古运动,这场运动的发起者之一李梦阳即在《张生诗序》中强调,“夫诗言志,志有通塞,则悲欢以之”,诗“发之情”,“情动乎遇”^⑤,尽管其拘泥于“尺寸古法”而必然带来某种形式桎梏及流弊,但这无疑是向传统的情志合一的文学本质观念的复归。而这种复归也必然意味着这种“情”并不是随性而发,李梦阳在其《诗集自序》中,援引王叔武的话指出,“孔子曰:‘礼失而求之野。’今真诗乃在民间”,这些“真”诗,“无不有比焉兴焉,无非其情焉,斯足以观义矣”^⑥。李梦阳的这段话,显然就是说,诗之真,在于“情”之真,而“情”之真,就是对“礼”的由衷的一种道德情感,而不是不受制约的个性化情感。在李梦阳看来,“真诗乃在民间”,在孔子所谓“礼失而求之野”的前提语境下,其存在的合法性依据在于这种诗“情”的抒发符合儒家政治伦理之道所要求的礼仪规范,可见,李梦阳对民间真诗的肯定,正是基于文学“载道”的意义及其政治教化立场,这既表现出了他对当时文学背“情”离“道”的某种倾向的忧虑,更体现出了他对传统情志合一的文学本质观念的有力维护。

在清代文论中,代表其主流方向的无疑是桐城派古文的文论观点。方苞作为桐城派的前驱,他认为“文之清真者,惟其理之‘是’而已”,“文之古雅者,惟其辞之‘是’而已”,而“依于理以达乎其辞者,则存乎气。气也者,各称其资材、而视所学之浅深以为充欠者也。欲理之明,必溯源六经,而切究乎宋、元诸儒之说。欲辞之当,必贴合题义,而取材于三代、两汉之书;欲气之昌者,必以义理洒濯其心,而沉潜反覆于周、秦、盛汉、唐、宋大家之古文。兼是三者,然后能清真古雅而言皆有物”^⑦。方苞在这里通过对“理”、“气”、“辞”三者关系的分析,指出文学对儒家义理之道的表现,必须“存乎气”,也就是内化为某种道德情感,并受这种情感力量的感发,才能做到气“昌”而“达乎辞”。方苞之论,重“道”而不轻“文”,并表现出对“情”的重视,注重它们之间的内在联系,在一定程度上深化了对中国传统的情志合一文学本质观念的理解。

作为“桐城古文的中兴大将”,曾国藩则指出:

为学之术有四:曰义理,曰考据,曰辞章,曰经济。义理者,在孔门为德行之科,今世目为宋学者也。考据者,在孔门为文学之科,今世目为汉学者也。辞章者,在孔门为言语之科,从古艺文及今世制义诗赋皆是也。经济者,在孔门为政事之科,前代典礼政书及当世掌故皆是也。

在这里,曾氏将所谓“义理”、“考据”、“词章(辞章)”、“经济”,溯源于孔门德行、文学、言语、政事四科,以示儒门正宗,但在曾氏看来,这四科的地位又是不同的,他强调应“以义理之学为先,以立志为本”,指出“苟通义理之学,而经济该乎其中矣”,而要言之,“义理与经济,初无两术之可分,特其施功之序,

① 韩愈:《争臣论》,阴法鲁译注:《古文观止译注》,北京:北京大学出版社,2001年,第521页。

② 周敦颐:《通书·文辞第二十八》,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,长沙:岳麓书社,2007年,第7348页。

③ 李梦阳:《缶音序》,《空同集》卷五十二,《影印文渊阁四库全书》本,台北:台湾商务印书馆,1986年。

④ 张廷玉等撰:《明史》卷二八六《文苑二》,北京:中华书局,1974年,第7348页。

⑤ 李梦阳:《张生诗序》,《空同集》卷五十一,《影印文渊阁四库全书》本。

⑥ 李梦阳:《诗集自序》,郭绍虞主编:《中国历代文论选》第3册,第55页。

⑦ 方苞:《进四书文选表》,刘季高校点:《方苞集》,上海:上海古籍出版社,1983年,第581页。

详于体而略于用耳”，正所谓“其事始于修身，终于济世”^①。在此，不难看出曾氏重“道”轻“文”的倾向，中国传统的情志合一的文学本质观念，也再次出现了“情”与“志”（要承载儒家的政治伦理之道）的裂隙，其后来者，及至范当世、姚永朴、姚永概等，更是渐行渐远，文学走向空洞的道德说教也就在所难免，而在五四新文化运动中被斥为“桐城谬种”也正是基于此层面的某种纠偏，尽管从反传统的角度来看也存在矫枉过正的因素，这在学界已有许多共识，此处就不多说了。

三、“正统”与“异端”

以上，我们对中国传统的情志合一文学本质观念作了历史考察。这种中国传统而正统的情志合一文学本质观念，是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述中获得合法存在的，在这种合法性的认同表述中，政治伦理诉求是构成文学合法与否的依据，文学本质言说必须经由这种诉求获得其合法性认同，否则，这种言说的合法性就会遭到质疑。而在这种合法性认同的表述下，我们并不难发现那些一直被抑制的文学本质观念，如“缘情说”、“童心说”、“性灵说”等标举文学情感本质的观点和主张，以及这种观念指导下的文学实践活动，在传统而正统的视域里，无疑是被视为某种“正统”之外的“异端”。

清人沈德潜认为，陆机的“诗缘情而绮靡”，其所谓“缘情”而“绮靡”云云，显然是强调情之所动的自然发露，并必然是具有不同的个性色彩，也就偏离了儒家的政治伦理之道对情感表达的种种限制，所以是“先失诗人之旨”^②，显然是有误导人“动作温柔乡语”^③的嫌疑，亦即纪昀所谓的“引入歧途”^④之弊。公开反对儒学之道而主“童心说”的李贽、“师心不师道”而“独抒性灵，不拘格套”的公安派，也同样是这样被贴上标签的，正如有学者所分析指出的，“李贽是被封建正统视为异端的，公安‘三袁’的影响在当时似乎也不及代表复古主义的前、后‘七子’”^⑤，其存在身份都是不难想象的。清代的袁枚论诗，也力倡“性灵”，公然宣称“灵犀一点是吾师”，俨然是公安派所谓“师心不师道”的翻版，也正因此，在当时引发了文学史上颇为有名的沈袁之争，即作为正统诗文观点代表的沈德潜与袁枚的论争，而力倡“性灵”的袁枚也同样是被视为“异端”而饱受讥议的。

正是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述下，中国历史上形成了茅盾（沈雁冰）所曾指出的这样一种文学创作与接受的主导倾向，即：

随便翻哪个文学者的集子，总可以看见“文以载道”这一类气味的話。很难得几篇文学是不攻击稗官小说的，很难得几篇文字是不以“借物立言”为宗旨的。所以“登高而赋”，也一定要有忠君爱国不忘天下的主意放在赋中；触景做诗，也一定要有规世惩俗不忘圣言的大道理放在诗中；做一部小说，也一定要加上劝善罚恶的头衔；便是著作者自己不说这话，看的人评的人也一定送他这个美号。总而言之，他们都认为文章是有为而作，文章是为替古哲圣贤宣传大道，文章是替圣君贤相歌功颂德，文章是替善男恶女认明果报不爽罢了。^⑥

“五四”时期茅盾的这段话，从其反传统的命意而言，未免有偏激的成分在里头，但从大体上来说，也并非完全脱离了基本事实。

陈良运先生曾对中国诗学作出整体概括，他指出，“本体的与附庸的（指‘情’为‘志’的附庸）”，“审美的与功利的”，“正统的与变异的”，这两方面的矛盾与斗争，“绵延两千余年，共同构成一部有对

① 曾国藩：《劝学篇示直隶士子》，《曾国藩全集·诗文卷》，长沙：岳麓书社，1986年，第442—443页。

② 沈德潜：《说诗碎语》，郭绍虞主编：《原诗·一瓢诗话·说诗碎语》，北京：人民文学出版社，1979年，第202页。

③ 沈德潜：《清诗别裁集》凡例，沈德潜选编：《清诗别裁集》（原题《国朝诗别裁集》），石家庄：河北人民出版社，1997年，第1页。

④ 纪昀：《云林诗钞序》，纪昀撰，孙致中等校点：《纪晓岚文集》第一册，石家庄：河北教育出版社，1991年，第199页。

⑤ 黄开发：《儒家功利主义的文学观与“文以载道”》，《江苏行政学院学报》2005年第5期。

⑥ 沈雁冰：《文学和人的关系及中国古来对于文学者身分的误认》，《小说月报》第12卷第1号（1921年1月10日）。

立有统一的中国诗学批评史”^①。陈良运先生在这里认为,中国诗学在“本体的与附庸的(指‘情’为‘志’的附庸)”,“审美的与功利的”,“正统的与变异的”——这两方面的关系是既有对立又有统一,结合我们上面的分析,陈良运先生所作出的这种判断无疑是准确的,并适用于整个中国文学与文论。正如我们在前文所指出的,尽管在中国历史上,以魏晋时期的“缘情说”为发端,从来就不缺乏强调文学的情感本质的文论主张,特别是明中期以来,更是如此,比较典型的如李贽的“童心说”,还有公安派主张“师心不师道”而“独抒性灵,不拘格套”,袁枚标举“性灵说”,等等,但值得注意的是,这些主张都曾被视为异端。从这个意义上来说,我们认为,这正体现出了陈良运先生所说的“正统的”也是“功利的”,与“审美的”也是“变异的”,即作为中国传统文学本质观的合法性表述的“载道”说,与在这种正统观念的视阈中被视为“异端”的观点,即强调文学的情感本质的观点,也就是陈良运先生所说的“审美的”观点二者之间的对立关系,表现出的是一种基于儒家的政治伦理要求而对个性化的“情”的排斥。但另一方面,这种对立与排斥,也并不意味着“载道”说就是将“情”彻底排除在外,而是要将这种“情”纳入儒家的政治伦理之道所要求的礼仪规范,也就是对个性化的“情”的规训,并形成了中国传统的情志合一的文学本质观念。正是在这个意义上,“情”的抒发要符合并服从于儒家的政治伦理要求范畴,这样,也就成了陈良运先生所说的“情”变为了“志”(要承载儒家的政治伦理之道)的附庸,而非放任个性化情感抒发。我们前面已经提到,对于中国文学,在20世纪30年代,周作人曾作“言志”与“载道”的区分,并没能注意到二者的内在联系,而其把“志”作“个人情志”的理解,也存在把“情”与“志”混而言之理论误区,显然陈良运先生这里的这种说法,是将“情”与“志”作了区分。结合上述分析,我们认为,陈良运先生的这种区分是有道理的,并有助于我们对中国传统的情志合一文学本质观念的准确理解与把握。

四、结 论

综而言之,中国政治伦理意义上的形而上学传统,作为中国文学本质观念的传统哲学基础,具体到对文学本质观念的影响及理解上,即是经由一种政治伦理诉求的元叙事模式以获得合法性认同,其经典的合法表述,就是中国传统而正统的文学“载道”说;中国传统的情志合一的文学本质观念,是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述中获得合法存在的,在这种合法性的认同表述中,政治伦理诉求是构成文学合法与否的依据,也正是在这个意义上,能为其所容纳的情感诉求也就往往表现为一种道德情感的认同,而不是放任个性化情感的抒发,以服务于现实的政治教化目的,并构成了中国传统文学的主导倾向与整体面貌。对此,显然必须予以分辨,否则,谬矣,而这也正是那种“以抒情一辞笼统言之”^②的所谓中国文学抒情本质的观点及其抒情传统论的理论误区所在。只有明辨是非,方能走出误区,对中国文学本质观念的理解与认识也当如是。

[责任编辑 李 梅]

^① 陈良运:《中国诗学批评史·导言》,南昌:江西人民出版社,1995年,第5页。

^② 龚鹏程:《成体系的戏论:论高友工的抒情传统》,《美育学刊》2013年第4期。

孝的普适性与宗教性

谭明冉

摘要:孝是在子女对父母依恋和爱慕的基础上发展起来的一种道德意识。它不仅加强了子女对父母的依恋和爱慕这种自然情感,而且还强调子女赡养父母和实现父母的志愿的义务。这种对赡养和承志的强调使人类超越于动物对父母的本能性依恋,奠定了人之所以为人的基础。在自然状态中,“子女对自己的子女之爱”常常大于“子女对父母之爱”,孝的高明之处就在于,用“人为”平衡“自然”,使人类超越于动物之上。不仅如此,孝还通过祭祀祖先、养育子孙和“三不朽”,完成了个人对生死的超越。通过这些举措,个人的生命被深远地植根于过去,并通向未来,使个人通过基因的延续和对人类的贡献达到永生。可以说,孝架起了神和人、宗教与伦理之间的桥梁,达到了生与死的统一,完成了佛教的轮回和基督教的天堂的功能。它具有养生送死,且使人乐生安死的功能,这可以说就是儒家孝道的宗教性。

关键词:儒家;孝;宗教性;终极关怀

孝是中国文化的核心,是中国人之所以为中国人的根本。它和谐个人与家庭,使个体通过子孙繁衍和“立德”、“立功”、“立言”达到对生死的超越。它基于亲子之间的自然情感,强调养亲、敬祖和事天,既解决了社会中的道德教化,也实现了宗教上的终极关怀。孝甚至渗透到佛教、基督教和伊斯兰教在中国的信仰实践之中^①,成为它们不可或缺的部分。

可是,自五四运动以来,孝又被当作中国社会黑暗和专制的根源加以批判。陈独秀认为,孝的实践损坏个人独立自尊之人格、窒碍个人意思之自由、剥夺个人法律上平等之权利、养成依赖性,戕贼个人之生产力^②。吴虞坚持,孝助成了家长专制,剥夺了其他家庭成员的自主、自治和自由,是“率一国而成其奴隶性者”的元凶^③。吴稚晖指出,孝本为人类用爱最挚之一名词,但是自南宋以后,却被异化为“用敬最严之一名词”,从而形成了对子女的奴役和片面义务^④。这些批判无疑看到了孝被君主和家长当作工具以奴役他人的缺陷,但是据此否定孝协调家庭和安顿人生的积极作用则是不足取的。这是因为任何学说和理论都会被工具化,我们应当在批判这种工具化的过程中将孝革新和转化,纠正孝导致的家长专制和家庭成员依赖性等不良倾向,发扬孝与慈的对等性,重建亲子、兄弟之间的和谐平等关系。特别地,在目前商业文化泛滥和个人主义至上的环境,对孝的提倡将有助于家庭和社会的和谐和个体生命意义的安顿。

作者简介:谭明冉,山东大学哲学系副研究员(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东大学青年团队项目“儒家视域中的妇女问题”(IFYT1504)的阶段性成果。

① 王文东:《论世界性宗教在孝道观上的相通——以中国文化中的各大宗教孝论为例》,《湖北工程学院学报》2014年第2期。

② 陈独秀:《独秀文存》卷一,《民国丛书》第一编第92册,上海:上海书店,1989年,第37页。

③ 吴虞:《吴虞集》,成都:四川人民出版社,1985年,第473页。

④ 吴稚晖著,梁冰絃编:《吴稚晖学术论著三编》,《民国丛书》第三编第85册,第13页。吴稚晖的依据可能是宋人“只为天下无不是底父母”的观点。魏了翁解释说:“惟如此而后天下之为父子者定。彼臣弑君、子弑父者,常始于见其有不是处耳。”朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第288页。

一、孝是什么

孝具体体现在对祖先和父母的怀念和爱戴。虽然商周的甲骨文中已经有祭祀祖先的记载,最早关于孝行的史实却见于《左传·隐公元年》。这个史实是,颖考叔用自己的孝行感动郑庄公,使郑庄公与其母亲恢复了因其弟共叔段叛乱而破裂的母子关系。《左传》的其他记述进一步将孝的含义规定为“好舅甥,修昏姻,娶元妃以奉粢盛”和延续宗祀(《左传·文公二年》、《左传·定公四年》)。孔子则注重践行孝时的内在情感。他要求,赡养父母之时要内心庄敬;埋葬时,要做得得体;祭祀时,要虔诚恭敬。这就是他说的“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”(《论语·为政》)。孔子更以实现和完成父亲的意愿为孝,要求父亲死后,至少三年不要改变父亲的规划。孔子的倡议后来得到司马迁的实践。司马迁宁可接受宫刑,也要完成父亲司马谈修史的遗愿。孔子的要求虽然有导致父亲家长制的危险,但是如果父子都能以礼相待,这种专制还是可以避免的,因为礼还规定了父亲和儿子各自应有的权利和义务,不鼓励那种只享受权利而不尽义务的偏颇关系,这就是“父慈子孝、兄悌弟恭”的对等关系。孟子同样要求以恭敬之心赡养父母,且要将父母的生命或基因传递下去,明确提出“不孝有三,无后为大”(《孟子·离娄上》)。

孝当发生于人类因对父母之依赖和亲近而产生的爱慕和关怀。这种自然的亲近使一些思想家将孝视作天生。例如,庄子将“孝”视为人类普遍的戒律之一,认为“子之爱亲,命也,不可解于心”,要求“是以夫事其亲者,不择地而安之,孝之至也”(《庄子·人间世》)。庄子似乎将“子之爱亲”与“孝”视为一体,没有严格区分。在庄子看来,孝是自然的,是“命”。只要你是人,是父母所生,就无法逃脱孝的义务或使命。孟子同样认为孝乃人之无法超越的自然情感。他以古人不忍心看到自己已故的父母的遗体受到狐狸咀嚼、苍蝇叮咬,坚决埋葬尸体为例(《孟子·滕文公上》),揭示了人类对父母的持续的爱。可以说,这种不忍心看到父母的尸体受虐待,既是人类的类感情“兔死狐悲”的表现,也是人们对自己父母特殊的爱的自然流露。在《孟子·尽心上》中,孟子更直接地声明,孝就是人之良知良能。

虽然庄子和孟子都认为孝或爱父母是人类的自然情感,但是,为什么现实中往往是不孝的子女多而不慈的父母少,以至于荀子有言:“人情甚不美……妻子具而孝衰于亲。”(《荀子·性恶》)从进化论伦理学的角度来解释,这是因为“父母之爱子女”乃关系到物种或基因的延续,其本质是生物的生存本能的体现。“通过促进你的子女的生存和繁衍,你促进了你自身基因的复制。”^①因此,后代的繁衍和安全已经是对自身的最大回报,也是自己一生的最大成功。相比较,孝虽然生发于血缘和自然的亲近,还受到后天社会环境的影响。特别是,一旦子女开始繁衍自己的后代,其对子女的本能之爱很容易遮盖或牺牲对自己的父母之爱。据此,也就不难理解蒙田的解释了,“这仿佛是大自然为世间万物繁衍和延续对我们所作的嘱咐。若回头来看,孩子对父辈的爱不是那么深也就不奇怪了”^②。从道家哲学的角度看,人类算计心的兴起,无形中会因年迈的父母无用而对之不孝不敬。相比较,自己的子女则是新的生产力和财富创造者,值得精心养护。据此,老子倡导“见素抱朴,少私寡欲”(《老子》第十九章)。无欲无算计心,当然人们就会以诚相待,而不会去戕害那一丝天性了。

也许是孔子早就观察到荀子之所见,他不消极地依赖于血缘和亲近所生起的子女之爱,而是积极地、理性地用“反哺”的相互之爱来强化孝。这就是史怀哲(Albert Schweitzer)所谓的“伦理学规范是逆自然而获得的”的意思^③。在这里,孝被看作逆本能性的“父母对子女的爱”而培养起来的“子女

^① Donald Cameron, *The Purpose of Life: Human Purpose and Morality from an Evolutionary Perspective* (UK: Woodhill Publications, 2001), 14.

^② [法]蒙田:《蒙田随笔全集》中卷,马振聘等译,南京:译林出版社,2001年,第60页。

^③ 罗哲海:《史怀哲关于中国思想和儒家伦理的论述》,李明辉、林维杰编:《当代儒学与西方文化会通与转化》,台北:中研院文哲所,2007年,第80页。

对父母的爱”。在孔子与其弟子宰我的辩论中,孔子出于一种感恩和反哺的理性要求完成三年丧期,因为人三岁之后才能自我生存。在孔子看来,是父母的生和育给予了我们的生命,这种生育之恩是“不可计算的、也是还不尽的”。因此,真正的孝是将自己始终置于对父母有“亏欠”的状态之中^①。荀子继承了孔子的这个思想,直接将孝当作一种理性的回报:

有君不能事,有臣而求其使,非恕也;有亲不能报,有子而求其孝,非恕也;有兄不能敬,有弟而求其听令,非恕也。(《荀子·法行》)

恕就是推己及人之道。可以说,孝是基于人类理性对“子女之爱父母”的提升。它统合血缘性的本能之爱和后天的反哺教育于一体,使人类高于动物,使人有了为人之根本。它虽然会受到亲子之间的合作和父母之间的社会分工的影响^②,但是,只要人类仍然以家庭方式繁衍,这种感情就会油然而生起。

进一步,荀子认为大孝乃是通过遵循礼义来实现的,而不是什么本能性的良知良能,也不是对父命之愚昧服从。他说:

入孝出弟,人之小行也;上顺下笃,人之中行也;从道不从君,从义不从父,人之大行也。(《荀子·子道》)

父有争子,不行无礼;士有争友,不为不义。故子从父,奚子孝?臣从君,奚臣贞?审其所以从之之谓孝、之谓贞也。”(《荀子·子道》)

从荀子的论述可知,先秦时忠、孝的践行还是有条件的,也就是说要看父亲和君主的行为是否合乎道义。父子、君臣之关系是对等或平等的,他们向一个公共的目标奋斗,这个公共目标就是国家或家族的整体利益和名誉。以这个公利为目的,以道义为准则,君和父的专制行为就会受到很大的限制,因此,陈独秀与吴虞的批评未免有偏见之嫌。

与孝直接相关的就是“悌”,就是作为弟弟,应敬爱兄长。这是因为,孝要求一个人顺从和尊敬父母,爱父母之所爱,行父母之所行,那么一个不言的推论就是,你应该“爱屋及乌”,爱父母的其他子女。在孔孟看来,如果一个人能以孝悌向外推广,就会“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》),达到“老者安之,少者怀之,朋友信之”(《论语·公冶长》)的天下和谐友爱的局面。

二、孝的普适性

孝的普适性首先是因为它产生于子女对父母的依恋和爱慕之情。只要人类继续生存繁衍,就需要父母,就会产生孝的情感。在这一点上,王珏精彩地论述道:“只要人类依然是通过亲子关系被照料、被回应、被成就的,那么孝也就总是处于一种可兴发的状态,其承载的可亲可爱的真实生存形态就始终对人具有感召力。”^③当然,儒家的孝并不止于这种自然而生的情感,更强调对父母有意识的赡养、实现父母的意愿和传宗接代。在现代社会,虽然“先意承志”式的赡养有违于人格自由和独立,但我们仍然可以将孝转变成一种和谐亲子之情的方式。这就是,我们可以以契约关系调节成年子女与父母的关系,但是这种契约关系不仅是利益的交换,还是利益和感情的对等,也就是用“父慈子孝、兄悌弟恭”式感情对等来主导父母子女之间的权利和责任,从而避免家长制和家庭成员间的过度依赖和寄生。其实,孔子对“反哺”的强调可能就考虑到了对“慈”被工具化的防范。

当然,有人可能反驳东亚之外的社会并不强调孝,特别是欧美社会,其社会发达程度更是高于中国。这种反驳并不能否定这些社会存在孝的情感。相反,在这些社会中,年迈的父母也常常以子女能够给予经济资助和精神关怀而骄傲,变相地说明他们也需要孝。而且,人是社会的动物,需要别人的关心和认可以获得生存的意义。虽然欧美国家的养老制度比较发达,但是,职业式的护理往往使

① 蔡祥元:《亲-亲之爱:为仁之本与人之为人》,《文史哲》2015年第4期。

② 黄启祥:《亲子之情探源》,《文史哲》2015年第4期。

③ 王珏:《孝何以是一种德性——在德性伦理学的视域下重审亲亲之爱》,《文史哲》2015年第4期。

老年人若蹲监狱一样的寂寞,其原因就是没有孝文化在精神上的支持,没有人与人之间的拟亲情化关系。当然,孝并不仅仅是对年迈父母的照顾,还是子女从父母那里获取生活经验的重要方式。通过孝,初入社会的年轻人在父母的指导下,可以避免许多不必要的冒险和少走许多弯路。儒家的高明之处就在于,用孝不但维持了家庭的温情,而且增强了家庭成员的社会生存能力。因此,孝是对自己所出的追寻,是对本根的爱护。自然界的生物都是成长后遗弃本根和父母。儒家的孝正是从爱护本根的角度,达到根芽共茂的和谐关系。

其次,孝是仁爱他人的开端和基础。只要我们崇尚友爱和谐的社会关系,就必须从爱父母开始。对此,陈荣捷解释得很好:“儒家从父母开始,是因为与父母的关系是人生的第一个关系,而且是绝对必要的关系。人们可能缺乏其他关系,但不可缺乏它。从实践的角度来看,它也是最近的关系。作为一般的实践之事,虽说人有对着所有人而发的良好心意,但是人最先尊敬的是其中离自己最近的人。”^①基于此,我们就很容易理解“孝弟也者,其为仁之本与”(《论语·学而》),因为仁的基本含义是“爱人”。父母在一个人的生活中最为关键,恩情最深,如果不爱父母,则这个人爱别人也值得怀疑。因此,孝是仁之根源,所有爱人的情感都是在孝之上生长和累积起来的。孝的推广就是将对父母的爱推及于家庭、家族以外的人和物,同时,这个推广遵循爱有差等的原则,这就是孟子说的“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》)。亲、仁、爱的不同,要求我们必须根据实践对象的远近亲疏而有不同的对待。虽然林端将清教徒伦理视为“去脉络化的普遍主义”,其逻辑推论是清教徒最终产生“自我彻底的内在孤独感,以及把最亲近的人看成一个陌生人”^②,但是西方社会现实仍然是以家庭为核心的。西方人施爱的对象仍然是从父母子女开始,而不是陌生人,尽管其家庭成员的关系不主要是用孝来调节。由此,我们可以得出结论说,只要人类家庭存在,只要人类还有爱他人之心,作为爱父母的孝的情感就会自然生起,而且外溢到家庭之外。

最后,孝与忠是两种不同质的社会关系,孝没有导致忠的必然性。“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣”(《论语·学而》)。”这句话只是有若的一厢情愿。因此,从批评君主专制的角度来批评孝是比较牵强的。何则?“君明臣忠”、“君义臣行”要求君臣以义或理相合,君不义不明,臣可以弃之而去。“父慈子孝”要求父子以仁爱相合。纵然原则上父不慈,子可以不孝。现实中父子关系往往因为血缘亲情的作用,而不会像君臣关系那样容易破裂。血缘上的亲近虽然可以通过“拟亲情化”扩展到君臣关系,但是这种扩展毕竟是一种虚拟,而经不起感情和利害变动的冲击。因此,虽然历代的统治者强调“破私立公”、“大义灭亲”,但是实际生活中,无论孔子、孟子,还是后代的大多士人和民众,皆不愿意轻易牺牲“孝”去成全“忠”。其实,目前中国的贪腐问题之根本仍然是人们不愿意移“孝”为“忠”——牺牲家庭利益以成国家利益。

明白了忠、孝的区别,我们就可以洗脱“五四”以来以“专制制度”的标签对孝的攻击。我们更可以将儒家的家庭伦理从政治中分离出来,以孝来调整家庭成员的关系和美化风俗,而以契约和法律来调整官员与民众的关系,而避免那种“父母官”的专制倾向。这样,既解放了儒家,也改革了中国政治。

三、孝的宗教性

孝的宗教性首先在于它对死亡的超越,通过传宗接代和“三不朽”达到个体生命的无限延伸。孝的践行也有其圣经(《孝经》)、神龛(祖先牌位)和仪式(祭祀、婚礼、葬礼等)。据此,谢幼伟坚持:“儒

^① Wing-tsit Chan, “Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity),” *Journal of Chinese Philosophy*, 2(1975).

^② 林端:《儒家伦理的“脉络化的普遍主义”——以仁为例作说明》,《江南大学学报(人文社会科学版)》2009年第4期。

者虽不谈宗教,而实有一宗教的代替品。这宗教的代替品就是孝。儒家的宗教,可说就是孝的宗教。”^①李湘云也说:“儒家通过一个孝字,抹掉了道德和宗教两者间的界线,使宗教的隐性功能和道德的显性功能得到高度统一。”^②

那么,为什么儒家是否宗教的问题至今争论不绝?这是因为争论者混淆了儒家的伦理教化功能与儒家的宗教功能所致。目前道家与道教的区分已无异议,其实儒家的两种功能也应当如是观。反对儒家是宗教的常以儒家的教化功能否定其宗教性。例如,陈独秀说:“孔教绝无宗教之实质与仪式,是教化之教,非宗教之教。宗教实质,重在灵魂之救济,出世之宗也。孔子不事鬼,不知死,文行忠信,皆入世之教,所谓性与天道,乃哲学,非宗教。”^③其实,陈独秀忽略了儒家的传宗接代和“三不朽”正是对灵魂的救济和死的超越,不可谓“不知死”,而是在“永生”中超越死。陈独秀又指出孔子不事鬼,不语神怪,并解释说儒家的鬼神“与《周易》‘一阴一阳之谓道’相同,非宗教家所谓有命令的拟人格的主宰之神也”^④。这种观点是将“思想的儒家(孔孟荀以及后来的理学家)”的鬼神概念与“宗教性的儒家(社会上孝道的践行)”的鬼神观念混淆所致,就像以老庄的鬼神概念否定后来道教中的玉皇大帝等鬼神观念一样不能令人折服。总之,儒家是一种文明,道德教化和宗教关怀是它的不同方面,不可以其部分否定其整体,也不可以其一部分否定另一部分。儒家的宗教性就是儒家的孝道与原始的萨满教糅合而成的一种宗教情怀。

下面,我们从传统的宗教定义和蒂里希(Paul Tillich)将宗教的本质界定为“终极关怀”^⑤的角度,试着分析一下儒家的孝所具有的宗教性。

孝的宗教性首先体现在它对终极关怀作出的解答。这个终极关怀就是人如何完成对生的解释和对死的超越。当曾子说“慎终追远,民德归厚矣”^⑥,他关注的是对祖先的崇拜、祭祀,和延续祖先之生命、意志的使命,而这二者正是生命的来源和延续的问题。

对生命之源的探索必然涉及生命的延续问题,当我们惊叹在这茫茫宇宙中,人类个体被莫名其妙地生出,又莫名其妙地不得不死的时候,我们必然哀叹生命的短暂,为生前死后那无尽的时空感到惊恐和无奈。我们会产生不甘白白死去的奢望,会希望我们的生不是枉生,我们的死不是绝灭。于是,基督教设立天堂,佛教推出轮回,而原始的巫术和萨满教相信人死后仍然有灵魂继续存在。孔子虽然对鬼神的存在持模糊态度,但从殷周延续下来的祖先崇拜无疑证明孝道承认一个不言的前提:灵魂或鬼神是存在的。

既然灵魂是存在的,它必然与其子孙处在一个相互依赖的关系之中。首先,它需要子孙的祭祀和怀念以证明自己的存在和避免被人遗忘,这样“有后无后”就成了祖先神灵和父母最关心的问题。据此,王邦雄评论说:

“不孝有三,无后为大”给出了“生之前,我从哪里来?死之后,我往何处去?”的最后解答。

在生之前,我从祖宗来;死之后,我往子孙去。

他接着引述谢幼伟的话论述道:

① 谢幼伟:《孝与中国文化》,南京:青年军出版社,1946年,第5页。

② 李湘云:《论孝道的宗教意义》,《青海社会科学》2004年第4期。

③ 陈独秀:《独秀文存》卷一,《民国丛书》第一编第92册,第97页。

④ 陈独秀:《独秀文存》卷三,《民国丛书》第一编第92册,第66页。

⑤ 在《系统神学》中,蒂里希把“终极关怀”当作人的存在及其意义:“人最终关切的,是自己的存在及意义。‘存在,还是不存在’这个问题,在这个意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限的关切的问题。”(Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol. 1, [Chicago: The University of Chicago Press, 1951], 14)在《文化神学》中,蒂里希认为,“终极关怀”是人类精神的基础,其文化表现形态就是宗教:“宗教,就这个词的最广泛和最根本的意义而言,是指一种终极的眷注。”([美]蒂里希:《文化神学》,陈新权、王平译,北京:工人出版社,1988年,第7页)

⑥ 语出《论语·学而》。通常将“慎终”解释为以礼来谨慎地对待父母的丧失。“追远”为通过祭祀怀念父母和祖先。但是“慎终”可能还有谨慎对待父母和自己的后事的意思,这就是子孙和祭祀的延续问题。

一己的生命,父母的生命及祖宗的生命。其继续与否,也即不死与否,即视有后无后为断。……中国儒者认为个人生命,不论从肉体方面或精神方面来说,均可由其子孙而继续。子孙的生命,就是父母及祖宗生命的延续。只要我有子孙,子孙又有子孙,子子孙孙,一代一代传下去,这便是我之生命的不朽。^①

因此,在孔孟儒学所主导的文化传统,生命的永恒就在今生今世,没有彼岸来生,也没有天国永生。生儿育女是再生,子孙绵延是永生,这是中国人所体现的生命奥秘。

当然,孝的含义并不仅在于生儿育女,接续香烟,还在于继承父辈的遗志,这就是孔子所说的“三年无改于父之道,可谓孝矣”(《论语·里仁》)。这就要求人不仅是父母形体的延续,还要是精神的传承。如司马迁虽未能为其父司马谈诞下孙子以延续肉体及香火,却以撰写《史记》实现了其父遗志,从而使父子二人永垂不朽。

因此,如果说普通人通过生儿育女来获得小我生命的延续和永恒,士大夫或君子关心的则是通过让世人铭记而达到精神不死、生命不朽。春秋时鲁国大夫叔孙豹曾说:

太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。(《左传·襄公二十四年》)

这三个“不朽”,是着眼于个人对社会群体的贡献与对后世的影响,强调个人的社会义务和历史责任。把个体小生命融入了社会群体的大生命,在大生命的延续中求不朽。这种追求可以说是对“天地”尽孝,对人类全体尽孝,而其本质仍不外乎将孝悌之情推广到天下,以成就仁道,因为只有真正仁爱人类的人才会立德、立功和立言。

其次,祖先的灵魂也需要保佑子孙以证明其具有被祭祀和怀念的价值,这就给子孙带来“得救的希望”。殷墟卜辞中多有殷之先王在于“帝”所,因而可以保佑其子孙的记载。祖先相对于“帝”来说,乃是低一级的神。但是,由于祖先与自己有血缘关系,祖先能够较其他神灵更容易受到子孙的感动,而保佑子孙。祖先的保佑一方面体现在替子孙在“帝”那里求福。如,“咸不宾于帝,下乙宾于[帝]”(乙 7179)^②,“下乙不宾于帝,大甲宾于[帝]”(乙 7434),“大甲不宾于帝,宾于帝”(乙 7549)。“宾于帝”之意恐怕不仅仅是客居在帝那里。或许,若龟卜告知哪位先王“值勤”帝所,殷人则祈祷这位先王,让他影响帝,以给予殷人更多的恩惠和保佑。另一方面,祖先又能直接保佑子孙,满足子孙的要求。如“壬申贞,求禾于夔,燎三牛,卯三牛”(《合集》33278)^③。求禾,即祈求丰收。夔乃是殷人的祖先。这种思想后来演变成国家有大事必先告庙,其目的也是希望求得祖先神灵的保佑。特别地,风水学兴起之后,人们更是把不可解释的家庭兴旺和子孙满堂归之于祖先坟墓的灵气之保佑。

在实践上,孝道不仅有《孝经》和神龛,还有具体的晨昏定省,婚丧和祭祀等仪式。这些仪式所体现的精神主要是对生命之源的敬重和怀念。这个生命之源近者是父母和祖先,远者则是天地阴阳。这就是为什么在中国婚礼上首拜天地,次拜父母,其含义与基督教首先感谢上帝的恩赐实有相似之处。这也是为什么周人将祖先、父亲的地位尊崇到“天”的高度,“周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂,以配上帝”(《孝经·圣治》)。谢幼伟据此评论道:

以父配天,或配上帝,即等于视父为一种超人势力而崇拜之。故儒家于丧祭之礼特严。所谓“祭则致其严”,《祭义》称:“祭之日,入室,僾然必有见乎其位,周还出户,肃然必有闻乎其容声;出户而听,忼然必有闻乎其叹息之声。”将祭,必斋戒沐浴,必明发不寐。其一种庄严隆重之情,较之今日在教堂崇拜上帝者,或有过之而无不及。可见,在崇拜祖宗上,孝不仅有崇拜之对象,且有崇拜之仪式。^④

① 王邦雄:《孔孟儒学的生死智慧》,陈荣照主编:《儒学与世界文明》,新加坡:新加坡国立大学中文系,2003年,第370页。王邦雄引述谢幼伟之语又见于谢幼伟:《孝与中国文化》,第7页。

② “乙”指《殷虚文字乙编》,7179指所在甲骨编号,以下类推。该书为董作宾1948—1953年编,台北:中研院史语所,1994年。

③ “合集”指《甲骨文合集》,33278指所在甲骨编号。该书为郭沫若1978—1982年编,北京:中华书局出版。

④ 谢幼伟:《孝与中国文化》,第5—6页。

这种对祖先神灵和父母的崇拜表面上是崇拜超自然之势力,实际上其归宿仍在于现世,因为正是通过对这些仪式和礼节的一丝不苟的践行,孝子的德行得以积累,最后可以获得祖先的保佑。这种对生命之源于父母的敬畏,进一步上溯,就到了庄子所谓的“阴阳之于人,不啻于父母”(《庄子·大宗师》),最终发展到张载“乾称父,坤称母”的天地境界^①,从而将对父母之“孝”与对天地的“孝”统一起来,完成了孝行的宇宙性超越。对此,王夫之精彩地评论道:

尽敬以事父,则可以事天者在是;尽爱以事母,则可以事地者在是;守身以事亲,则所以存心养性而事天者在是。人之与天,理气一也。即父母而溯之,其德通于天地也,无有间矣。^②

因此,我们可以说,儒家虽然没有教堂中的祈祷和寺庙中的唱经,其礼节仪式的践行就是变相的祈祷;虽然没有上帝的恩宠,其祖先的保佑就是变相的恩宠;虽然没有至上的上帝,其对生死的超越,对天地的敬畏就是变相的上帝。儒家的孝道具有为中国人养生送死,且使人乐生安死的功能,这可以说就是儒家孝道的宗教性。

四、结 论

孝是儒家引导人类走向文明的方法,是人之异于动物之所在。孝虽起源于子女对父母的爱,但是如果不加以人为的培养,很容易被子女对其自己子女的繁衍之爱所冲淡。于是,孔子以反哺作为孝的理论支持。既然我们被父母养育成人,我们就应当有这种报答父母的孝心,和怀念祭祀父母的行为。通过反哺,使人们心中的感恩报德之情得以滋生,从而成为仁爱天下和泛爱万物的源泉,而最终达到天下和谐。可以说,只要还有家庭存在,孝作为调和父母子女的准绳就有存在的必要,而且还将成为疗治西方个人主义,消除人情冷漠的良药。孝虽然是逆“父母对子女之本能之爱”而起的道德情感,但是其目的又在于子女的福利。为了孝,父母尽心尽力养育子女,以求得自己生命和精神的延续;通过孝,子女得到祖先和父母的保佑而“得救”;通过孝,子女将自己的生命与人类集体的利益融合,以光宗耀祖,求得精神的不朽。可以说,孝架起了神和人、宗教与伦理之间的桥梁,达到了生与死的统一,完成了佛教的轮回和基督教的天堂的功能。

[责任编辑 李 梅]

^① 张载:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第62页。

^② 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12卷,长沙:岳麓书社,2011年,第352页。

“庄生传颜氏之儒”：章太炎与“庄子即儒家”议题

杨海文

摘要：章太炎至少有五种文献涉及“庄子即儒家”议题：早年两种尚属消极评论，晚年三种已是积极参与。“庄生传颜氏之儒”是其画龙点睛之笔：颜子一系儒学由庄子传承，庄子是颜氏之儒的传人；传颜氏之儒的庄子是儒家，而不是道家；坐忘不是道家的本事，而是儒家的至境；即使庄子后来成了道家，但他当时也是以儒家身份，把颜子坐忘的工夫与境界记载并传承了下来。由章太炎晚年的积极参与可知，“庄子即儒家”议题不是人们习以为常的儒道互补之思所能范围，而是具有独特的思想史内涵，理应获得自身的思想史地位。

关键词：庄子；颜子；庄生传颜氏之儒；“庄子即儒家”议题

庄子与儒家有着密切的关系：从庄子是道家看，这种关系隶属于儒道互补之思；从庄子是儒家看，这种关系转换为“庄子即儒家”议题。前者是传统观点，众所周知；后者始于韩愈(768—824)，津津乐道者不少，知其详情者不多。“庄子即儒家”在儒道互补之外，创新并丰富了庄子与儒家的思想史关联，开显并证成了奇正相生的辩证之境。庄学大师章太炎(1869^①—1936)至少有五种文献(早年两种、晚年三种)涉及这一议题，并以“庄生传颜氏之儒”为其画龙点睛之笔，可让我们管窥“庄子即儒家”议题的历史衍化及其独特内涵。

一、“率尔之辞”

1906年9月，旅居日本的章太炎接任《民报》主编，并成立国学讲习会。《章太炎年谱长编》(增订本)记述：“国学讲习会出有《国学讲习会略说》，铅字排印本，日本秀光社印行，1906年9月出版，署黄帝纪元六百四年^②，收《论语语言文字之学》、《论文学》、《论诸子学》三篇。《论诸子学》，即同年七月二十、八月二十日出版之《国粹学报》丙午第八、第九号所载章氏所著《诸子学略说》。”^③

《论诸子学》指出：

或谓子夏传田子方，田子方传庄子，是故庄子之学，本出儒家。其说非是。《庄子》所述如庚桑楚、徐无鬼、则阳之徒多矣，岂独一田子方耶？以其推重子方，遂谓其学所出必在于是，则徐无鬼亦庄子之师耶？南郭子綦之说为庄子所亟称，彼亦庄子师耶？^④

作者简介：杨海文，孟子研究院尼山学者特聘专家(山东邹城 273500)、《中山大学学报》编辑部编审(广东广州 510275)。

基金项目：本文受“山东省儒学研究高端人才——尼山学者工程专项经费”及中山大学“三大建设”专项资助。

① 章太炎生于农历一八六八年十一月三十日，系公历1869年1月12日。年谱常用农历，余者通行公历。

② 1906年当为黄帝纪元4603年，而非604年。此一笔误，汤志钧一直未予更正。参见汤志钧编：《章太炎年谱长编》上册，北京：中华书局，1979年，第216页；汤志钧编：《章太炎年谱长编》(增订本)上册，北京：中华书局，2013年，第125页。笔误是否源自秀光社排印本，待考。

③ 汤志钧编：《章太炎年谱长编》(增订本)上册，第125页。

④ 朱维铮、姜义华编注：《章太炎选集》(注释本)，上海：上海人民出版社，1981年，第371页。

韩愈是“庄子即儒家”议题的第一推手,其《送王秀才序》有言:“盖子夏之学,其后有田子方;子方之后,流而为庄周;故周之书,喜称子方之为人。”^①寻思这段话,最成问题的是第二句,第三句因其佐证第二句变得亦有问题。蔡元培(1868—1940)在留德期间写的《中国伦理学史》中评价曰:“其说不知所本。”^②章太炎拿第三句开刀,藉此证伪第二句,得出“其说非是”的结论,明显不赞成韩愈的说法。究其实,这类评论尚在“庄子即儒家”议题之外,并未入乎其内。

《章太炎年谱长编》(增订本)记述:光绪三十三年(1907)“十二月二十日(1908年1月23日),《国粹学报》丁未年(1909年)第十二号出版,‘社说’栏有《某君与人论国粹学书》二封,即《别录》卷二《与人论国学书》和《再与人论国学书》”^③。

《与人论国学书》指出:

至以庄子为子夏门人(《经解上》),盖袭唐人率尔之辞,未尝订实。以庄生称田子方,遂谓子方是庄子师,斯则《让王》亦举曾、原,而则阳、无鬼、庚桑诸子,名在篇目,将一一皆是庄师矣。^④

这里对“庄子为子夏门人”之说的否定及其证词,与《论诸子学》如出一辙。所不同者,它把矛头指向了章学诚(1738—1801)。《文史通义·经解上》云:“荀、庄皆出于子夏门人,而所言如是,六经之名,起于孔门弟子亦明矣。”^⑤《校讎通义·汉志六艺》云:“荀、庄皆孔氏再传门人,(二子皆子夏氏门人,去圣未远。)其书明著六经之目,则《经解》之出于《礼记》,不得遂谓剿说于荀卿也。”^⑥章学诚像韩愈一样认为庄子乃子夏门人,章太炎讥评其为“未尝订实”的“率尔之辞”。

章太炎手定的《国故论衡》及《太炎文录》未收《论诸子学》^⑦,《与人论国学书》则被收入《太炎文录初编》别录卷二。章太炎早年虽然注意到“庄子即儒家”这一议题,但并不觉得它具有足够的学术含量。《论诸子学》以“或谓”,《与人论国学书》以“唐人”指称韩愈,又先后断以“其说非是”、“率尔之辞”,轻蔑之意跃然纸上。大体而言,清末的章太炎只是“庄子即儒家”议题的消极评论者,还不是积极的参与者。

二、接着韩愈讲

1922年4—6月,章太炎应江苏省教育会之约,在沪讲授国学,共十讲。《章太炎年谱长编》(增订本)记述:“《国学讲演记录》(《申报》,1922年4月2日、8日、9日、16日、23日,5月1日、7日、14日、15日、28日,6月4日、11日、18日)。《国学概论》(曹聚仁编,1922年11月1日上海泰东图书局铅字排印本,一册)。”^⑧又云:“章氏讲演,曹聚仁曾将记录整理,于本年11月1日由上海泰东图书局铅字排印,以《国学概论》为题出版,记录较《申报》为详,间有《申报》所录而为《国学概论》刊落者。此外,另有张冥飞笔述的《章太炎先生国学讲演集》,1924年平民印书局再版本。”^⑨

由曹聚仁(1900—1972)整理的《国学概论》,流布极广,影响极大。曹聚仁晚年的《从一件小事谈起》曾把它与钱穆(1895—1990)的同名著作进行比较:“钱先生的《国学概论》并不坏,坊间还有许多同一课题的书;不过,全国大中学采用最多的,还是章太炎师讲演,我所笔录的那部《国学概论》,上海泰东版,重庆文化服务版,香港创垦版,先后发行了三十二版,日本也有过两种译本。”^⑩

① 韩愈著,钱仲联、马茂元校点:《韩愈全集》文集卷四《送王秀才序》,上海:上海古籍出版社,1997年,第212页。

② 高平叔编:《蔡元培全集》第2卷,北京:中华书局,1984年,第29页。

③ 汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第146页。

④ 上海人民出版社编:《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第354页。按,个别标点符号略有校改。

⑤ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》上册,北京:中华书局,1994年,第93—94页。按,个别标点符号略有校改。

⑥ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》下册,第1021页。

⑦ 参见汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第138页。

⑧ 汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第399页。按,个别标点符号略有校改。

⑨ 汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第397页。

⑩ 曹聚仁:《中国学术思想史随笔》,北京:三联书店,1986年,第3页。

《国学概论》第三章《国学之派别(二)——哲学之派别》指出：

儒家之学，在《韩非子·显学篇》说是“儒分为八”，有所谓颜氏之儒。颜回是孔子极得意门生，曾承孔子许多赞美，当然有特别造就。但孟子和荀子是儒家，记载颜子的话很少，并且很浅薄；《庄子》载孔子和颜回的谈论却很多。可见颜氏的学问，儒家没曾传，反传于道家了。《庄子》有极赞孔子处，也有极诽谤孔子处；对于颜回，只有赞无议，可见庄子对于颜回是极佩服的。庄子所以连孔子也要加抨击，也因战国时学者托于孔子的很多，不如把孔子也驳斥，免得他们借孔子作护符。照这样看来，道家传于孔子为儒家；孔子传颜回，再传至庄子，又入道家了。至韩退之以庄子为子夏门人，因此说庄子也是儒家；这是“率尔之论，未尝订入实录”。他因为庄子曾称田子方，遂谓子方是庄子的先生；那么，《让王篇》也曾举曾、原，则阳、无鬼、庚桑诸子，也都列名在篇目，都可算做庄子的先生吗？^①

与《论诸子学》、《与人论国学书》相比较，《国学概论》戏论谁都可为庄子之师，此其大同；点名道姓批评韩愈，此其小异；让颜子出场，此其大异。

在章太炎看来，《孟子》、《荀子》论颜子，不仅少，而且浅薄；《庄子》不然，它对孔子既有赞亦有弹，对颜子却有赞而无弹，可见庄子极其敬佩颜子，“老子→(孔子→颜子)→庄子”的传承实则是“道家→儒家→道家”的复归。另外，孔门有德行、言语、政事、文学四科，颜子属德行科，子夏属文学科（《论语·先进》）；《庄子》从未提过子夏，却有十五个与颜子相关的场景（依次为：《人间世》1个、《大宗师》2个、《天运》1个、《至乐》1个、《达生》1个、《山木》1个、《田子方》3个、《知北游》1个、《让王》2个、《盗跖》1个、《渔父》1个）^②。章太炎把庄子的师承由子夏变成颜子，就韩愈无视《庄子》从未提过子夏而言，这是正本清源；就章学诚拿“子夏传经”做文章而言，这里蕴含从文献传授（文学科）转向德性成长（德行科）的深意。

1922年的《国学概论》让颜子出场，可以视为章太炎对其早年思想的否定与超越。章太炎1899年12月25日发表的《今古文辨义》有言：“孔子贤于尧、舜，自在性分，非专在制作也。昔人言禹入圣域而未优，斯禹不如尧、舜也；颜渊言欲从末由，斯颜不如孔也。此其比较，皆在性分之内，岂在制作哉！”^③颜子不是这段话的主角，但“颜不如孔”四字分外醒目。而立之际，章太炎是尊荀健将。1900年出版的《馗书初刻本》即以《尊荀》开篇^④。几年后的《馗书重订本》虽然删去《尊荀》，但其《订孔》仍说：“夫孟、荀道术皆躡绝孔氏，惟才美弗能与等比，故终身无鲁相之政，三千之化。”“荀卿学过孔子，尚称颂以为本师。此则如释迦初教本近灰灭，及马鸣、龙树特弘大乘之风，而犹以释迦为本师也。”^⑤与此相比，《国学概论》认为庄子的“无我”这一高深主张：“孟、荀见不到此；原来孔子也只推许颜回是悟此道的。所以庄子面目上是道家，也可说是儒家。”^⑥章太炎由早年尊荀到晚年尊颜，这一变化耐人寻味。

《国学概论》讨论颜、庄关系，因其说过“孔子传颜回，再传至庄子”，已可提炼为“庄生传颜氏之儒”，并与韩愈讲的“庄子本子夏之徒”大异其趣；因其说过“庄子面目上是道家，也可说是儒家”，又与韩愈开出的“庄子即儒家”议题同气相求。从论证方式、思想定位看，章太炎显然沿袭了韩愈的路数——不是原封不动地照着讲，而是推陈出新地接着讲。

首先，我们来看论证方式。不管是韩愈把庄子与子夏相比，还是章太炎把庄子与颜子相比，两者都是拿庄子与儒家相比，此其论证方式之同。一则以子夏，一则以颜子，仅是具体结论之异，无法遮

① 章太炎讲演，曹聚仁整理：《国学概论》，北京：中华书局，2009年，第35页。按，个别标点符号略有校改。

② 参见崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1992年，第347—349页。按，该书以“次”表述欠妥，我们改用“场景/个”表述。

③ 汤志钧编：《章太炎政论选集》上册，北京：中华书局，1977年，第109—110页。

④ 参见朱维铮校点：《馗书初刻本》，上海人民出版社编：《章太炎全集》（三），上海：上海人民出版社，1984年，第7—8页。

⑤ 朱维铮校点：《馗书重订本》，上海人民出版社编：《章太炎全集》（三），第135页。

⑥ 章太炎讲演，曹聚仁整理：《国学概论》，第39页。

蔽论证方式之同。

其次,从思想定位看。韩愈的《送王秀才序》有言:“故学者必慎其所道,道于杨、墨、老、庄、佛之学,而欲之圣人之道,犹航断港绝潢以望至于海也;故求观圣人之道,必自孟子始。”^①意思是说:庄子虽是子夏后学,最终却归本道家,因此不能与孟子相提并论,反而是儒家眼里的异端。《国学概论》论“老子→(孔子→颜子)→庄子”与“道家→儒家→道家”的关联,亦是认为庄子先求学于儒家,后归依于道家。此其思想定位之同。为何如此?《国学概论·哲学之派别》讲道:“周秦诸子,道、儒两家所见独到;这两家本是同源,后来才分离的。”^②同源未必同归,庄子是“半途而废”的儒家,此乃韩愈、章太炎之同。

《国学概论·哲学之派别》还指出:

道家的庄子以时代论,比荀子早些,和孟子同时,终没曾见过一面。庄子是宋人,宋和梁接近;庄子和惠子往来,惠子又为梁相,孟子在梁颇久,本有会面的机会;但孟子本性不欢喜和人家往来,彼此学问又不同,就不会见了。^③

两宋学者讨论过孟子、庄子为何同时却互不相及,这也是与“庄子即儒家”议题相关的内容。1922年的沪上讲座不仅提出“庄生传颜氏之儒”,而且关注“庄孟互不相及”,足见章太炎已从消极的批评者转变为积极的参与者,“庄子即儒家”议题的分量变得越来越重。

三、颜氏之儒的传人

章太炎别号菡汉阁主^④,世称菡汉大师,著有《菡汉微言》、《菡汉昌言》、《菡汉雅言劄记》三种^⑤。《章太炎年谱长编》(增订本)记述《章氏丛书续编》(1933年北平刊本)有《菡汉昌言》6卷,并注“章氏国学讲习会另有单行本”^⑥。今人虞云国据高景成(1916—2009)的《章太炎年谱》所引《民国名人图鉴》的一段话,认为《菡汉昌言》成书于1925年以后^⑦。《菡汉昌言》1933年刊行,但成书时间较为模糊。有鉴于此,章门大弟子黄侃(1886—1935)的《寄勤闲室日记(辛未四月)》值得重视。

1931年5月31日,黄侃日记:“奉先生卅日书,又补《春秋疑义答问》五条,又说《文王受命辨》(师新作,附入《菡汉昌言》者)大意。与鹰若书,问所称《菡汉昌言》在予处之说。”^⑧《文王受命辨》当指《菡汉昌言·区言一》“西伯受命称王……何其自为矛盾欤”一段^⑨,加上“师新作”云云,表明《菡汉昌言》仍在创作之中。“问所称《菡汉昌言》在予处之说”^⑩,则显示手稿早就存于黄侃那里。6月1日日记:“遍搜篋中,果得师《菡汉昌言》手稿,亟书告鹰若。”6月14日日记:“得鹰若快书,内有补《昌言》稿廿九纸。”^⑪黄侃果然存有手稿,鹰若(孙世扬,1892—1947)又寄来补稿,可见《菡汉昌言》早已成其大端,

① 韩愈著,钱仲联、马茂元校点:《韩愈全集》文集卷四《送王秀才序》,第212页。

② 章太炎讲演,曹聚仁整理:《国学概论》,第35页。

③ 章太炎讲演,曹聚仁整理:《国学概论》,第37页。

④ “菡”,有大、明二义,音dào;章太炎读“倬”,音zhuō。1915年10月21日,章太炎致函夫人汤国梨:“吾寓称菡汉章寓,菡字音倬。”(汤国梨编次:《章太炎先生家书》,上海:上海古籍出版社,1985年,第81页。按,引文为引者释读并加标点符号。)菡,读音究竟如何?虞云国转述朱维铮之说:“蒙复旦大学朱维铮教授转告:太炎门人与家人皆读为zhuō,始使未能亲炙太炎的后代学人确知其读音。”(《本书说明》,章太炎著,虞云国标点整理:《菡汉三言》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第3页)

⑤ 章太炎另有《菡汉闲话》一篇(参见《太炎文录续编》卷一,上海人民出版社编:《章太炎全集》(五),上海:上海人民出版社,1985年,第106—114页)。

⑥ 参见汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第544页。

⑦ 参见《本书说明》,章太炎著,虞云国标点整理:《菡汉三言》,第1—2页;《前言》,章太炎著,虞云国校点:《菡汉三言》,上海:上海书店出版社,2011年,第2页。

⑧ 黄侃著,黄延祖重辑:《黄侃日记》下册,北京:中华书局,2007年,第711页。按,书名号为引者所加,下同。

⑨ 参见章太炎著,虞云国标点整理:《菡汉三言》,第108—109页。

⑩ 马勇编《章太炎书信集》(石家庄:河北人民出版社,2003年)收《与黄侃(25通)》(第194—216页),惜无章太炎询问《菡汉昌言》在黄侃之处一通。

⑪ 黄侃著,黄延祖重辑:《黄侃日记》下册,第711、713页。

但时有增补，只是影响甚微，否则黄侃不会束之高阁乃至久则遗忘。

由黄侃日记与高景成写的年谱可知，《蒍汉昌言》的成书不是一蹴而就而是断断续续的。大致说来，它成书于20世纪20年代后期至30年代初期，始于1925年之后，终于1931—1933年之间。这一判定不影响我们描述并评析章太炎论“庄子即儒家”的心路历程。

《蒍汉昌言·经言一》指出：

庄生传颜氏之儒，（颜氏之儒，见《韩非·显学篇》。）述其进学次第。《田子方篇》：颜渊曰：“夫子步亦步，夫子趋亦趋，夫子驰亦驰，夫子奔逸绝尘，而回瞠若乎后矣！”此盖仰高钻坚瞻前忽后之时也。《人间世篇》：仲尼告以心斋，颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也。”此与克己相应者也。《大宗师篇》：颜回曰：“回忘仁义矣。”仲尼曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回忘礼乐矣！”仲尼曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎丘也，请从而后也。”夫告以为仁之道而能忘仁，告以复礼而能忘礼，离形去知，人我与法我同尽，斯谓“克己”。同于大通，斯谓“天下归仁”。此其造诣之极也。世儒徒见其云瞠乎后者，以为贤圣相去，才隔一臂，望其卓尔力不能从，于是颜苦孔之卓之论起，遂成大谬，不悟仲尼方请从颜渊后也。盖非与仁冥，不能忘仁；非与礼冥，不能忘礼。所见一豪不尽，不能坐忘。忘有次第，故曰屡空。非谓一有一无，如顾欢之说也。由是言之，云其心三月不违仁者，尔时犹有仁之见也，逾三月则冥焉忘之矣。由仁义行，非行仁义，斯时违与不违皆不可说。（“得一善则拳拳服膺而弗失”，此子思述先君子语。盖难尽信。）^①

区别于《国学概论》讲“庄生传颜氏之儒”，《蒍汉昌言》不只是一语破的，更是条分缕析。“述其进学次第”既钩沉了《庄子》中的颜子形象嬗变史，又把颜子的德性成长纳入儒学解读之中。

谈《庄子》中的颜子形象嬗变，离不开与孔子进行比较。《田子方》以“瞠若乎后”写照颜子对于孔子的敬仰：“夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趋，亦趋也；夫子辩，亦辩也；夫子驰，亦驰也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸绝尘而回瞠若乎后者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。”^②《人间世》中的颜子，仍是虚心向孔子求教的学生。可到《大宗师》，面对颜子讲的“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”，孔子喟叹“请从而后”^③，孔颜关系出现根本变化。

凡是道德实践主体，无不心存德性成长的焦虑。颜子“瞠若乎后”于孔子，向善的企盼油然而生。孔子曾说：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。”（《礼记·中庸》）^④尽管章太炎不认可这种说法，但是，经由孔子告以“心斋”，直至颜子悟出“坐忘”，它确是颜子自身德性不断成长的必由之路。道德实践主体的德性一旦获得真切、圆融的成长，就能成为他人的榜样。青出于蓝而胜于蓝，孔子是以“请从而后”于颜子。两个“后”字刻画了《庄子》版的孔颜乐处：颜子因“后”而天天向上，孔子因“后”而虚怀若谷，德性成长是相互促进的，向善永无止境；在终极意义上，成德达材实无孰先孰后、谁高谁低之分。

章太炎从《田子方》讲到《大宗师》，不是为了彰显“瞠若乎后”于孔子的颜子——这样做有可能沦于《法言·学行》所谓“颜苦孔之卓之至也”^⑤的地步，而是旨在表彰孔子“请从而后”的颜子。对于颜子，庄子尽是赞誉，章太炎则用《论语》、《孟子》予以诠释：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”

（《论语·颜渊》）

① 章太炎著，虞云国标点整理：《蒍汉三言》，第69—70页。

② 郭庆藩辑，王孝鱼整理：《庄子集释》下册，北京：中华书局，2012年第3版，第703—704页。

③ 参见郭庆藩辑，王孝鱼整理：《庄子集释》上册，第290页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》下册，北京：中华书局，1980年，第1626页中栏。

⑤ 参见扬雄撰，韩敬注：《法言注》，北京：中华书局，1992年，第22页。

子曰：“回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”（《论语·先进》）

子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”（《论语·雍也》）

孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）

为何心斋只是与克己相应？盖因它是孔子的教法，而非颜子的自证。从心斋到坐忘，克己又是必须的。坐忘分成两阶段：前一阶段，离形去知对应于克己^①；后一阶段，同于大通对应于天下归仁。为何同于大通是颜子造诣之极的体现？盖因它是颜子的自证，而非孔子的教法。世儒仅仅看到“瞠若乎后”于孔子的那个颜子，但孔子“请从而后”的这个颜子才是至关重要的。以往的颜子，“得一善，则拳拳服膺而弗失之矣”，“其心三月不违仁”；此时的颜子，“忘有次第，故曰屡空”，已臻“由仁义行，非行仁义”之境。先心斋再坐忘，且由心斋而入坐忘，方能从念念不忘地“行仁义”（理事无碍）升华至无适无莫地“由仁义行”（事事无碍）。坐忘高于心斋，坐忘是最高的道德实践境界。

把坐忘视作颜子的最高成就，如果从儒道互补之思看，它是庄子对颜子所作的道家化解读，属于儒家人物被道家化叙事，且在庄子哲学建构中举足轻重^②。换句话说，坐忘是道家而不是儒家的工夫一境界，颜子是以儒家身份登峰造极地领悟了道家的精髓。我们为何认为章太炎是从“庄子即儒家”议题看问题呢？这里可以把它与1915—1916年成书^③的《菡汉微言》作个比较。

《菡汉微言》第75、90则，亦论坐忘。第75则指出：“依何修习而能无意无我？颜回自说坐忘之境……自胜之谓‘克己’，慢与慢消，故云‘复礼’。我与我尽平等，性智见前，此所以‘为仁’也。颜回庶几之才，闻一知十，乍聆胜义，便收坐忘之效。”^④它既用“克己复礼为仁”阐释坐忘，又用“平等”、“性智”把颜子往佛学那边推，但没有用孔子说的“请从而后”来高度评价颜子的坐忘境界。第90则先是认为“颜渊坐忘，所至卓绝”，拿《成唯识论》验证一番之后，结论却是“颜渊始证初地，后证三地”，末尾还对“世人以佛法说孔、颜事，往往奢言无限，不相割切”批评了一通，因为坐忘并未达致四地——“微细我见烦恼永灭者，四地位也”^⑤。仅就这两则材料看，《菡汉微言》一则以佛解儒，坐忘自然算不上最大成就；二则庄子缺席，庄子与颜子没有对接起来，与“庄子即儒家”议题尚有极大的距离。

实际上，《菡汉微言》是章太炎论“庄子即儒家”由消极评论者到积极参与者的过渡环节，作用不可低估。《菡汉昌言》论坐忘，虽然也留下佛学的痕迹，但气象焕然一新，今非昔比。前文所述之外，《经言一》有云：“老以诏孔，其所就为无我；孔以诏颜，其所就为克己。”^⑥仿此，“颜以诏庄，其所就为坐忘”。《经言一》又把坐忘与静坐相勾连，并云：“《曲礼》曰：‘坐如尸。’常人不习止观，坐至一两刻许，不昏沉即妄念，昏沉者四体弛，妄念者容止变，安能如尸也！故知静坐乃礼家恒教，何容咤为异术？”^⑦藉此静坐、坐忘的礼家（儒家）本领，章太炎切断了儒家人物被道家化叙事（从属于儒道互补）的思路，成就了其论“庄子即儒家”的画龙点睛之笔——“庄生传颜氏之儒”。

“庄生传颜氏之儒”意味着：颜子一系儒学由庄子传承，庄子是颜氏之儒的传人。传颜氏之儒的庄子当然是儒家，而不是道家；坐忘不是道家的本事，而是儒家的至境。或者说，传颜氏之儒那个时期的庄子必然是儒家，即使他后来成了道家，当时也是以儒家身份，把颜子坐忘的工夫与境界记载并

① 《菡汉昌言·经言一》云：“克己有二：断人我见，则烦恼障尽，故人不堪其忧而颜子自不改其乐；断法我见，则所知障尽，于是离于见相。”（章太炎著，虞云国标点整理：《菡汉三言》，第69页）

② 参见杨海文：《“互文”与“互动”：儒道关系新论》，《福建论坛（人文社会科学版）》2005年第6期；杨海文：《化蛹成蝶——中国哲学史方法论断想》，济南：齐鲁书社，2014年，第157—158页。

③ 参见汤志钧编：《章太炎年谱长编》（增订本）上册，第296页。

④ 章太炎著，虞云国标点整理：《菡汉三言》，第28—29页。

⑤ 参见章太炎著，虞云国标点整理：《菡汉三言》，第33页。

⑥ 章太炎著，虞云国标点整理：《菡汉三言》，第68页。

⑦ 章太炎著，虞云国标点整理：《菡汉三言》，第70页。（按，《礼记·曲礼上》：“若夫坐如尸，立如齐……”，见阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》上册，第1230页下栏）“如尸”意即直而不曲；“如齐”意即不左右长短，坐端正立，不歪不斜。

传承了下来。“庄子即儒家”议题不同于、并独立于人们习以为常的儒道互补之思,非儒道互补之思所能范围者,而是具有独特的思想史内涵,理应获得自身的思想史地位。

四、不骂本师

《章太炎年谱长编》(增订本)记述:1935年9月16日,章氏国学讲习会正式开讲,会址设在苏州锦帆路50号,“以研究固有文化、造就国学人才为宗旨”;其中有《诸子学略说》上、下篇,王乘六(1894-1980)等人记录,刊于《章氏国学讲习会讲演记录》第7、8期^①。据《太炎文录续编》卷首插页^②、《章太炎学术年谱》^③以及本文征引的《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,《诸子学略说》当作《诸子略说》。

《国学讲习会讲演记录》第四章《诸子略说》指出:

绝四之说,人我、法我俱尽。“如有所立卓尔,虽欲从之,末由也已”者,亦除法我执矣。此等自得之语,孔、颜之后,无第三人能道(佛、庄不论)。^④

子思作《中庸》,孟子作七篇,皆论学而及政治者也。子思、孟子既入天趣,若不转身,必不能到孔、颜之地,惟庄子为得颜子之意耳。^⑤

然则论自得之处,孟子最优,子思次之,而皆在天趣。荀子专主人格,不务超出人格,则但有人趣……至于孔、颜一路,非惟汉儒不能及,即子思、孟子亦未能步趋,盖逊乎远尔。^⑥

《庄子》书中,自老子而外,最推重颜子,于孔子尚有微辞,于颜子则从无贬语。^⑦

前面三段话包含先秦儒学传承的两条路线:一条是作为主流看法的“孔子(→曾子)→子思→孟子”,另一条是作为章太炎观点的“孔子→颜子→庄子”。第四段话是对1922年《国学概论》的温故知新。传承之旅上“惟庄子为得颜子之意耳”,《庄子》书中“最推重颜子”,加上“超出人格而不能断灭,此之谓天趣”^⑧的说明,它们相得益彰、相互支援,均是为了否弃主流看法,让“既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已”(《论语·子罕》)的颜子成为居于子思、孟子之上的先秦儒学传承者乃至集大成者,进而坐实庄子传颜氏之儒,且传的是孔门最优异的德行一科的观点。

就“庄子即儒家”议题而言,韩愈之后,苏轼(1037-1101)成为第二推手。其《庄子祠堂记》有云:“余以为庄子盖助孔子者……故庄子之言,皆实予,而文不予,阳挤而阴助之,其正言盖无几。”^⑨苏轼把庄子看作“阴奉阳违”的儒家,但《庄子祠堂记》又云:“然余尝疑《盗跖》、《渔父》,则若真诋孔子者。”^⑩

《国学讲习会讲演记录·诸子略说》指出:

杂篇有孔子见盗跖及渔父事,东坡以为此二篇当删。其实《渔父篇》未为揶揄之言,《盗跖篇》亦有微意在也。七国儒者,皆托孔子之说以糊口,庄子欲骂倒此辈,不得不毁及孔子,此与禅宗呵佛骂祖相似。禅宗虽呵佛骂祖,于本师则无不敬之言。庄子虽揶揄孔子,然不及颜子,其事正同。禅宗所以呵佛骂祖者,各派持论,均有根据,非根据佛即根据祖,如用寻常驳辩,未必有取

① 参见汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第554、559页。

② 《章太炎全集》(五)卷首有一插页影印《太炎先生讲演记录五种》的广告,第四种是《诸子略说》。

③ 参见姚奠中、董国炎:《章太炎学术年谱》,太原:山西古籍出版社,1996年,第475页。

④ 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,北京:中国画报出版社,2010年,第187页。按,个别标点符号略有校改。

⑤ 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第187-188页。

⑥ 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第190页。

⑦ 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第209页。

⑧ 参见章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第187页。

⑨ 苏轼著,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷十一《庄子祠堂记》,北京:中华书局,1986年,第2册,第347页。

⑩ 苏轼著,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷十一《庄子祠堂记》,第2册,第348页。按,个别标点符号略有校改。

胜之道,不得已而呵佛骂祖耳。孔子之徒,颜子最高,一生从未服官,无七国游说之风。自子贡开游说之端,子路、冉有皆以从政终其身。于是七国时仕宦游说之士,多以孔子为依归,却不能依傍颜子,故庄子独称之也。东坡生于宋代,已见佛家呵佛骂祖之风,不知何以不明此理,而谓此二篇当删去也。^①

章太炎不赞成苏轼删去《渔父》、《盗跖》,而是认为它们与禅宗呵佛骂祖相似。由苏轼出发,并把庄子骂孔子视作呵佛骂祖,这一比拟可以焦竑(1540—1620)的《读庄子七则》为代表:

史迁言庄子诋訾孔子,世儒率随声和之,独苏子瞻谓其实予而文不予,尊孔子者无如庄子。噫!子瞻之论,盖得其髓矣。然世儒往往牵于文而莫造其实,亦恶知子瞻之所谓乎!何者?世儒之所执者,孔子之迹也,其糟魄也;而庄子之所论者,其精也……释氏之论训恩者,必诃佛詈祖之人。夫以诃佛詈祖为训恩,则皈依赞叹者为倍德矣。又孰知夫诃与詈者,为皈依赞叹之至也!不然,秦佚之吊,尝非老聃矣;栗林之游,又尝自非矣,而亦谓诋訾聃、周也,可乎?^②

你要对佛教感恩,就得诃佛詈祖。骂得越厉害,感恩越彻底。诃、詈之至,才是皈依、赞叹之至。焦竑贯彻苏轼“实予文不予,阳挤阴助之”的思路,认为《渔父》、《盗跖》两篇不是真要诋毁孔子,而是类似于诃佛詈祖以酬恩,“尊孔子者无如庄子”。

庄子骂孔子,有似禅宗呵佛骂祖,此乃章太炎与焦竑之同。《诸子略说》又云:“惟所谓儒者乃当时之儒,非周公、孔子也。其讥弹孔子者,凡以便取持论,非出本意,犹禅宗之呵佛骂祖耳。”^③言外之意,庄子骂的不是孔子,而是骂假托孔子之说以糊口的七国儒者。“于本师则无不敬之言”,则是章太炎与焦竑之异。祖师可骂,所以《庄子》对孔子尚有微辞;本师不可骂,所以《庄子》对颜子从无贬语。章太炎突出本师一义,旨在夯实他晚年一直坚持的“庄生传颜氏之儒”命题,亦即庄子是颜氏一系儒学的传人;至于战国游士“多以孔子为依归,却不能依傍颜子,故庄子独称之也”,则重在凸显庄子以颜子为师的根据不是世俗政治,而是内在超越的德性。

庄子尽管以颜子为本师,但并未沿着儒家的精神方向一路走下来。从庄子的思想追求看,《国学概论》认为:自由、平等是庄子的根本主张^④。《诸子略说》则指出:“……逍遥者,自由之义;齐物者,平等之旨。”“必也一切都空,才得真自由,故后有外天下,外物之论,此乃自由之极至也。”“庄子以为至乎其极,必也泯绝是非,方可谓之平等耳。”^⑤从庄子与老子的关系看,《国学概论》尝言:“庄子自以为和老子不同,《天下篇》是偏于孔子的。但庄子的根本学说,和老子相去不远。”^⑥《诸子略说》亦云:《庄子》是“自老子而外”,方“最推重颜子”^⑦。在章太炎看来,庄子有其根本主张,且与老子相去不远,因而是“半途而废”的儒家。

五、“章太炎曾有此说”

以上逐一分疏了章太炎论“庄子即儒家”的五种文献:第一种是1906年发表的《论诸子学》,第二种是1908年发表的《与人论国学书》,第三种是1922年讲演并出版的《国学概论·哲学之派别》,第四种是成书于20世纪20年代后期至30年代初期的《蒯昌言·经言一》,第五种是1935年讲演并发表的《国学讲习会讲演记录·诸子略说》。

就“庄子即儒家”议题而言,早年章太炎尚属消极评论者,晚年章太炎已成积极参与者。他晚年

① 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第212页。按,个别标点符号略有校改。

② 焦竑撰,李剑雄点校:《澹园集》卷二十二《读庄子七则》,北京:中华书局,1999年,第293页。按,个别标点符号略有校改。

③ 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第213页。

④ 参见章太炎讲演,曹聚仁整理:《国学概论》,第37—38页。

⑤ 章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第210页。

⑥ 章太炎讲演,曹聚仁整理:《国学概论》,第37页。

⑦ 参见章太炎著,杨佩昌整理:《章太炎:在苏州国学讲习会的讲稿》,第209页。

始终把庄子当作“半途而废”的儒家——此乃与韩愈之同，甚至把庄子当作“阴奉阳违”的儒家——此乃与苏轼之同，却从未把庄子当作“彻头彻尾”的儒家——此乃与第三推手觉浪道盛(1592—1659)及其《正庄为尧孔真孤》之异^①。从现代庄学史看，“庄生传颜氏之儒”这一画龙点睛之笔的影响最大。

郭沫若(1892—1978)于1944年9月写成的《庄子的批判》(收入《十批判书》)指出：

韩愈疑庄子本是儒家。出于田子方之门，则仅据《外篇》有《田子方篇》以为说，这是武断。我怀疑他本是“颜氏之儒”，书中征引颜回与孔子的对话很多，而且差不多都是很关紧要的话，以前的人大抵把它们当成“寓言”便忽略过去了。那是根据后来所完成了的正统派的儒家观念所下的判断，事实上在孔门初二代，儒家并不是那么纯正的，而儒家八派之中，过半数以上是已经完全消灭了。^②

《庄子》书中虽然很多地方在菲薄儒家，如像《杂篇》中的《盗跖》、《渔父》两篇更在痛骂孔子，但那些都是后学者的呵佛骂祖的游戏文字，而认真称赞儒或孔子的地方，则非常严肃。^③

庄子是从颜氏之儒出来的，但他就和墨子“学儒者之业，受孔子之术”而卒于“背周道而用夏政”一样(《淮南·要略》)，自己也成立了一个宗派。^④

读完上面三段话，不熟悉郭沫若的人可能会说：这不是章太炎讲的吗？在“我怀疑他本是‘颜氏之儒’”之下，郭沫若自注：“章太炎曾有此说，曾于坊间所传《章太炎先生白话文》一书中见之。”^⑤这个自注有点简单(从现代学术规范看)，甚至疑点重重(当另文详论)^⑥，但足以说明：郭沫若从颜氏之儒切入并展开“庄子即儒家”议题，章太炎是其功不可没的第一引路人。

1958年，李泰棻(1896—1972)出版《老庄研究》。该书下卷《庄子研究》引过郭沫若“我怀疑他本是‘颜氏之儒’”那段话^⑦，又写道：“……韩愈据《田子方篇》为说，疑周系儒家，出于子夏之门；姚鼐附和其说(见《庄子章义·序》)。章实斋亦同(《文史通义·经解》)。章太炎疑系颜氏之儒，郭沫若附和其说(见《十批判书》一八七页)。”“章氏辩其非出于子夏之门之说固是，但认为庄周系颜氏之儒者更非。我认为他并不是颜氏之儒。”^⑧李泰棻依据《章氏丛书·别录》^⑨，认可章太炎对于庄子出于子夏之门的批判。这里说的《章氏丛书·别录》，亦即《太炎文录初编》别录卷二《与人论国学书》。李泰棻批评章太炎提出的庄周系颜氏之儒，但并未出具第一手文献，而是转引自《十批判书》。这是“章太炎曾有此说”由郭沫若传承下来的显著例证。

1960年，钟泰(1888—1979)写的《庄子发微序》有云：

予向亦尝以为庄子殆兼孔、老两家之传，及今思之，是犹不免影响之见。庄子之学，盖实渊源自孔子，而尤于孔子之门颜子之学为独契，故其书中颜子之言既屡见不一，而若“心斋”，若“坐忘”，若“亦步亦趋”，“奔轶绝尘，瞠若乎后”云云，皆深微精粹不见于他书。非庄子尝有所闻，即何从而识之？更何得言之亲切如此？故窃谓庄子为孔门颜子一派之传，与孟子之传自曾子一派者，虽同时不相闻，而学则足以并峙。^⑩

^① 参见觉浪道盛：《天界觉浪盛禅师全录》卷三十《正庄为尧孔真孤》，蓝吉富主编：《禅宗全书》第59册，北京：北京图书馆出版社，2004年，第729—730页。按，笔者拟对韩愈、苏轼、觉浪道盛与“庄子即儒家”议题进行深入探讨，这里只是粗略言之。

^② 郭沫若：《十批判书》，北京：东方出版社，1996年，第194页。

^③ 郭沫若：《十批判书》，第194—195页。

^④ 郭沫若：《十批判书》，第201页。

^⑤ 郭沫若：《十批判书》，第194页。

^⑥ 详细讨论，参见杨海文：《庄子本颜氏之儒：郭沫若“自注”的思想史真相》，《江苏行政学院学报》2016年第3期。

^⑦ 参见李泰棻：《老庄研究》，北京：人民出版社，1958年，第149页。

^⑧ 李泰棻：《老庄研究》，第181—182、182页。

^⑨ 参见李泰棻：《老庄研究》，第182页。

^⑩ 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，1988年，第2—3页。

20世纪60年代初期,钟泰、李泰棻同在东北文史研究所讲国学^①。从“庄子即儒家”议题看,李泰棻属于消极评论者,反复提到“章太炎曾有此说”;钟泰属于积极参与者,而且是“庄子本颜氏之儒”的集大成者,却闭口不谈章太炎、郭沫若。钟泰写《庄子发微》不引近人之说,私下里却时有点评。“文革”前夕,《庄子发微》由东北文史研究所出资影印200册。据李吉奎回忆:“书中序言是钟老亲笔写的,在定稿本上,他指给我看,某句是有所指的。说这句话,大概是让后人知其本心。”^②其时,《十批判书》一版再版,郭沫若如日中天。钟泰长期研究《庄子》,岂能按捺得住读《庄子的批判》的冲动?即便读后不以为然,却附带知道或者更加知道了章太炎,当是情理中事。所以,“章太炎曾有此说”由郭沫若传承下来的隐微例证,有可能正在“某句是有所指的”之中。

回到章太炎与“庄子即儒家”议题。成书于1910年代中期的《菑汉微言》第74则有一段话,可由以窥测章太炎由消极评论者转变为积极参与者的某种心迹:

喻以此土成事,如孔子所言著在《论语》,而深美之说翻在庄周书中。庄周述孔,容有寓言,然而频频数见,必非无因,则知孔氏绪言遗教,辞旨闳简,庄生乃为敷衍其文。总纪于彼,而成文于此,事所宜有。子曰“六十而耳顺”,明为自说阶位之言,而耳顺云何,莫知其审。庄周述之则曰:“听止于耳,心止于符。”“孔子行年六十而六十化……鸣而当律,言而当法,利义陈乎前,而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服而不敢董,立定天下之定。”耳顺之旨居然可明。^③

《论语·为政》的“六十而耳顺”,《庄子·人间世》的“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”^④,都是孔子说的话。把它们勾连起来,心斋即是耳顺之旨。再由“孔子所言著在《论语》,而深美之说翻在庄周书中”,“庄周述孔”成为章太炎新的问题意识,而与他在过去“以佛解庄”^⑤有所不同。加上前面讨论过的第75、90则,《菑汉微言》论孔子、颜子,论心斋、坐忘,论“庄周述孔”,仿佛已为后来的“庄生传颜氏之儒”埋下伏笔。一旦章太炎成为“庄子即儒家”议题的积极参与者,这一切就会由量变到质变,脱胎换骨地孕育出“庄生传颜氏之儒”的画龙点睛之笔。

崔大华(1938-2013)认为:康有为(1858-1927)的《万木草堂口说》、谭嗣同(1865-1898)的《北游访学记》、梁启超(1873-1929)的《论支那宗教改革》均支持韩愈首倡的庄子出子夏之门,而章太炎讲“庄生传颜氏之儒”,目的在于显示他与改良派的全面对立^⑥。循此思路,章太炎与康有为的对立还

① 参见黄中业、孙玉良:《共和国教育史上的国学书院式学府——东北文史研究所述要》,《社会科学战线》2015年第1期。

② 李吉奎:《我师钟泰》,《羊城晚报》2015年8月27日,B3版。

③ 章太炎著,虞云国标点整理:《菑汉三言》,第28页。按,个别标点符号略有校改。《庄子·寓言》:“庄子谓惠子曰:‘孔子行年六十而六十化,始时是,卒而非之,未知今之所谓是之非五十九非也。’”(郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》第4册,第952页)《庄子·则阳》:“蘧伯玉行年六十而六十化,未尝不始于是而卒诎之以非也,未知今之所谓是之非五十九非也。”(同上书,第905页)

④ 参见郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》上册,第152页。

⑤ 章太炎早年以《齐物论释》名家。梁启超尝言:“炳麟用佛学解老庄,极有理致,所著《齐物论释》,虽间有牵合处,然确能为研究庄子哲学者开一新国土。”(《清代学术概论》,北京:东方出版社,1996年,第86-87页)又云:“章太炎的《齐物论释》,是他生平极用心的著作,专引佛家法相宗学说比附庄旨,可谓石破天惊。至于是否即《庄子》原意,只好凭各人领会罢。”(《中国近三百年学术史》,北京:东方出版社,1996年,第287页)《齐物论释》言庄子:“又其所志本在内圣外王,哀生民之无拯,念刑政之苛残,必令世无工宰,见无文野,人各自主之谓王,智无留碍然后圣,自非顺时利见,示见白衣,何能果此愿哉。”(王仲荦校点:《齐物论释》,上海人民出版社编:《章太炎全集》[六],上海:上海人民出版社,1986年,第57页)这段文字,《齐物论释定本》亦大致相同(王仲荦校点:《齐物论释定本》,上海人民出版社编:《章太炎全集》[六],第119-120页)。这里所谓“内圣”,意即自度;所谓“外王”,意即度他。质言之,乃以佛解庄。

⑥ 参见崔大华:《庄学研究》,第346页注①。

体现为:“百日维新”失败之后的几年,康有为把《论语》、《礼运》、《中庸》、《孟子》当作“新四书”^①,殚精竭虑地作注;1930年代,章太炎则把《孝经》、《大学》、《儒行》、《丧服》当作“新四经”^②,不遗余力地宣扬。

“五四”新文化运动以降,打倒孔家店、激烈反传统成为时代潮流。当年叱咤风云的改良派、革命派风光不再,不少人从政治型思想家变身为思想型学者,其文化社会工作的政治含量剧减,文化学术工作的社会含量日增。梁启超1920年以《清代学术概论》完成自我转型^③,章太炎大讲国学以维系神州慧命^④。1922年的《国学概论》第五章为《结论——国学之进步》,章太炎提出经学“以比类知原求进步”,哲学“以直观自得求进步”,文学“以发情止义求进步”^⑤。1934年2月9日,章太炎手书《论以后国学进步》的题词:“一,经学以明条例求进步;二,史学以知比类求进步;三,哲学以直观自得求进步;四,文学以发情止义求进步。”^⑥章太炎晚年藉助听者云集的国学讲座,积极参与“庄子即儒家”议题,反复讲“庄生传颜氏之儒”,饱含反弹时尚、情深古典的苦心孤诣,亦是其精神文化生命的自画像——心斋乃六十耳顺之工夫,坐忘乃七十不逾矩之境界。

时至今日,“庄子即儒家”议题一则大多数人闻所未闻,二则消极评论者占绝对优势。它看起来是可爱而不可信的思想史八卦,其实是自身具有独特内涵的思想史议题,颇为值得现代庄学、儒学(尤其是孟学)研究联合作战,辑录其文献资料,理清其发展线索,敞开其思想含义,唤醒其时代诉求。我们把章太炎的相关论述摘录出来并略作探讨^⑦,就是为了不再犯“以前的人大抵把它们当成‘寓言’便忽略过去了”的过错,进而使得“庄子即儒家”议题逐渐能被人们熟悉、理解乃至认可。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

① 康有为曾注解《大学》,但正文已佚,仅存序言,可见历史影响不大。《康有为全集》据现藏台湾中央研究院近代史所的手稿,发布康有为1902年8月(光绪二十八年七月)写于印度大吉岭的短文《〈大学注〉序》。序言说道:“戊戌之难,旧注尽失,逃亡多暇,补写旧义。”编者写的题注指出:“此文又载《不忍》杂志第六册(1913年7月出版),内容较手稿有增益。今据手稿点校,与《不忍》本互校。”(康有为撰,姜义华、张荣华编:《康有为全集》第六集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第355页)以上材料承蒙康有为研究专家、中山大学哲学系马永康先生告知,特此致谢。另,有关康有为对于《大学》的基本看法,参见马永康:《康有为论〈大学〉》,《现代哲学》2016年第2期。

② 章太炎写于1933年1月的《国学会会刊宣言》有云:“于是范以四经而表以二贤,四经者谓《孝经》、《大学》、《儒行》、《丧服》,二贤者则范、顾二公。”(《太炎文录续编》卷三,上海人民出版社编:《章太炎全集》(五),第158页)

③ 参见杨海文、毛克明:《从“政治型思想家”到“思想型学者”:梁启超1920年的身份嬗变》,《现代哲学》2002年第4期。

④ 章太炎逝世后,鲁迅写的《关于太炎先生二三事》有言:“……太炎先生虽先前也以革命家现身,后来却退居于宁静的学者,用自己所手造的和别人所帮造的墙,和时代隔绝了。”“一九三三年刻《章氏丛书续编》于北平,所收不多,而更纯谨,且不取旧作,当然也无斗争之作,先生遂身衣学术的华衮,粹然成为儒宗,执贽愿为弟子者甚众,至于仓皇制‘同门录’成册。”(《且介亭杂文末编》,北京:人民文学出版社,1973年,第67、69页)作为“五四”健将的鲁迅其实并不理解他曾经的老师章太炎。

⑤ 参见章太炎讲演,曹聚仁整理:《国学概论》,第76页。

⑥ 汤志钧编:《章太炎年谱长编》(增订本)上册,第545页。该书原阙“二,”引者据文意补充。按,《章太炎全集》(五)卷首有该题词的手迹影印件,编者把“后”误释为“张”。有论者亦把“条例”误释为“修伪”(参见蒋国保:《章太炎国学观述评》,《孔子研究》2012年第4期)。

⑦ 细读章太炎晚年论“庄子即儒家”的三种文献,我们发现:涉案内容着墨不多,只占《国学概论·哲学之派别》、《蕤汉昌言·经言一》、《国学讲习会讲演记录·诸子略说》之一小块,但都置于讲儒家而不是讲道家的部分。章太炎讲儒家,时刻想到庄子,盖因他认定庄子是传承颜子一系儒学的传人。章太炎娓娓道来,但未环环相扣;我们断章取义,却得瞻前顾后。“庄子即儒家”议题的研究难度,由此可见一斑。另外,从章太炎整个的庄学看,以佛解庄是其显著特色,但“庄子即儒家”议题与以佛解庄究竟是什么关系,这一根本问题只能留待日后再思。

论谭嗣同的经典解读

——以《春秋》《大学》为例

魏义霞

摘要:谭嗣同对《春秋》的解读沿着公羊学发挥微言大义的致思方向和价值旨趣展开,故而对《春秋公羊传》推崇有加。他认为:《春秋》以维新为宗旨,书中的内容围绕着维新这个主题展开;《春秋》秉持“称天而治”的原则,这证明了孔子主张平等,反对君主专制。谭嗣同对《大学》的释义沿着唯识宗与华严宗两条线索展开,认为唯识宗所讲的业识,就是孔学所讲的人心,唯识宗所讲的智慧,就是孔学所讲的道心。通过谭嗣同的诠释和解读,《大学》在内容上与侧重变易观、历史观的《春秋》呈现出明显不同,而平等是二者共同的主题。谭嗣同将对经典的解读与近代的价值理念相对接,既流露出对平等的推崇,又是对中国经典的创新性诠释。

关键词:谭嗣同;《春秋》;《大学》;公羊学

对以《春秋》、《大学》为代表的中国经典的解读在谭嗣同本人的思想中占有重要一席,遗憾的是,除了梁启超在《谭嗣同传》和《仁学序》中间接提到《春秋》外,从蔡元培、胡适到当今学术界,均没有将谭嗣同对《春秋》尤其是《大学》所代表的经典解读纳入研究视野。更为致命的是,梁启超将谭嗣同的《仁学》以及对《春秋》的诠释说成是受康有为影响乃至是对康有为思想的直接发挥,极大地抹杀了谭嗣同思想的原创性和独特性。谭嗣同的经典解读与他的中学观一脉相承,并且洋溢着鲜明的个性风采和价值追求。有鉴于此,探讨谭嗣同对《春秋》、《大学》所代表的六经四书的解读具有多重意义,无论对于还原谭嗣同对传统文化的态度,还是对于理解谭嗣同哲学的创新性、独特性,都不可或缺。

一、谭嗣同《春秋》发微

《春秋》是谭嗣同最为推崇的经典之一。这既表明了他对《春秋》的重视,也预示了他对《春秋》的深入思考和全面解读。事实上,谭嗣同对《春秋》的解读从不同维度展开,挖掘出《春秋》诸多方面的意蕴内涵。概括起来,主要包括如下三个方面:

首先,谭嗣同断言,《春秋》以维新为宗旨,书中的内容围绕着维新这个主题展开。例如,《春秋》讲夷夏之辨,旨在推崇变化日新,所以用新与旧作为判断、区分夷夏的标准。正是在这个意义上,他写道:“孟子曰:‘亦以新子之国。’新之为言也,盛美无憾之言也。而夷狄中国同此号者,何也?吾尝求其故于《诗》矣。周之兴也,僻在西戎,其地固夷狄也。自文王受命称王,始进为中国。秦虽继有雍州,《春秋》仍不以所据之地而不目之为夷。是夷狄中国,初不以地言。故《文王》之诗曰:‘周虽旧邦,其命维新。’旧者夷狄之谓也,新者中国之谓也。守旧则夷狄之,开新则中国之。新者忽旧,时曰新夷狄;旧者忽新,亦曰新中国。新同而所新者不同,危矣哉!己方悻悻然自鸣曰守旧,而人固以新夷狄新之矣。是夷狄中国,果不以地言,辨于新,辨于所新者而已矣。”^①这就是说,夷狄与中国的区别在于

作者简介:魏义霞,黑龙江大学哲学学院教授(黑龙江哈尔滨 150080)。

^① 谭嗣同:《〈湘报〉后叙》(上),蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,北京:中华书局,1981年,第416—417页。

是否维新,而不在于所处地域。对此,谭嗣同以周为例进行了具体解释:周代兴起于西戎,地处偏僻,从地理的角度看属“夷狄”。尽管如此,由于周文王受命称王,其命维新,于是“进为中国”。这足以证明,夷狄与中国“不以地言”。与周一样可以作为例证的,还有秦国。正反两方面的例子表明,无论地处中原之州还是僻陋之地,只要变法维新,就是“中国”;只要因循守旧,就是“夷狄”。分析至此,谭嗣同总结说,《春秋》之所以大讲夷夏之辨,是因为崇尚维新,唯新是尚。

值得注意的是,维新与变化日新都强调变,侧重却大不相同:维新即唯新是尚之义,重点落在人的价值观念和为诉求上,突出人以新为尚,追求日新。变化日新主要指天地万物的变化,落脚点在自然的变化之道。明确了这一点便不难发现,既然维新指人的思想观念、处世原则、行为追求和价值旨趣,那么,以维新为主题则表明《春秋》所讲的变是从不同于《周易》的角度立论的,故而侧重不同领域:《周易》之变化日新旨在强调,自然界和社会历史的变易是客观的;作为“天下之道”、“地球之变”,变化日新不以人的意志为转移——正如人由生到死是不可逃避的自然法则一样,人类历史由“逆三世”到“顺三世”的演变是客观历史进程。谭嗣同彰显《春秋》之维新主题旨在强调,人应该以变易而非守旧之心面对世界,以变通应对事物,追求变化日新,一切以新为尚。

其次,谭嗣同指出,《春秋》秉持“称天而治”的原则。这证明了孔子主张平等,反对君主专制。谭嗣同之所以对《春秋》倍加关注,与对《春秋》忧患意识的凸显密不可分。在他看来,孔子之所以作《春秋》,是出于对社会现状的忧患:

孔子忧之,于是乎作《春秋》。《春秋》称天而治者也,故自天子、诸侯,皆得施其褒贬,而自立为素王。《春秋》授之公羊,故《公羊传》多微言。其于《尹氏》卒云:“讥世卿也。”卿且不可世,又况于君乎?诸如此类,兴民权之说,不一而足。且其战例,亦往往与今之万国公法合。故《公羊春秋》,确为孔氏之真传。然其学不昌者,亦与君主之学相悖而已矣。孔子于《春秋》犹多隐晦,至于佛肸、公山之召而欲往,则孔子之心见矣。而后儒于《佛肸》、《公山》两章书几不能读,可知中国君臣一伦何尝明乎?①

依照这个分析,孔子作《春秋》,出于对社会历史的深切忧患。身处据乱世的孔子通过《春秋》表达“称天而治”的诉求,借此伸张自己的政治主张。正如兴民权与西方的民主思想不谋而合一样,孔子记载的春秋征伐的例子与近代国际法(“万国公法”)理念相合。谭嗣同特意强调,《春秋公羊传》是孔子真传。正如《春秋》多隐晦一样,《春秋公羊传》多微言。由于《春秋公羊传》暗而不发,孔子基于“称天而治”的君臣一伦也就湮没了。尽管如此,《春秋公羊传》之所以“不昌”是因为其与君主专制(“君主之学”)相悖,这从反面证明了孔子主张君臣平等。如果说谭嗣同提倡平等的依据是“称天而治”的话,那么,认定《春秋》“称天而治”则意味着他凸显其中的平等主旨。这段引文主要侧重君臣平等,此外谭嗣同还从《春秋》中阐发了国家与国家之间的平等之义。例如,谭嗣同宣称,“通有四义”,“通之象为平等”,“中外通,多取其义于《春秋》,以太平世远近大小若一故也;上下通,男女内外通,多取其义于《易》,以阳下阴吉、阴下阳吝、泰否之类故也”②。

在谭嗣同看来,三世说和三统说各有所指,三统说包括元统、天统和君统,分别指无君主、君臣平等和君主专制。其中,“称天而治”是针对君主专制而言的,重心在君臣平等,与地球群国同奉一君主,“中外通”,“远近大小若一”相对应。就中国社会来说,君主专制实际上指从孔子至近代的君主专制时代,“称天而治”则意味着改变君主专制,具体途径和方法便是由现实的严重不平等走向平等。谭嗣同的这番诠释使《春秋》与中国近代社会的现实处境相对接,故而具有更强的现实针对性。在他的视界中,《周易》、《春秋》都讲平等,与《周易》相比,《春秋》的平等侧重社会历史领域,集中体现为政治平等、君臣平等;《春秋公羊传》淋漓尽致地彰显了《春秋》在此方面的内涵,故而与“君主之学”(君

① 谭嗣同:《上欧阳中鹄》(十),蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第463—464页。

② 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第291页。

主专制)相悖,而与西方的民权、平等和民主观念相合。具体地说,《春秋》的平等思想围绕着国与国、人与人之间的关系展开:在国与国的关系上,主张“内外通”;在君与臣、官与民的关系上,主张“上下通”。

按照谭嗣同的说法,“称天而治”既表明《春秋》讲平等,又彰显了《春秋》所讲平等侧重人类历史领域的独特性:如果说《春秋》“称天而治”而始终聚焦天统的话,那么,《周易》讲三统则包括“称天而治”却并不限于此,而是在“称天而治”之上还有一个元统,即废除君主。一方面,不论是天统还是元统,都与君统即君主专制背道而驰,因此,《春秋》和《周易》都具有由现实的不平等走向平等的现实意义。另一方面,《春秋》为忧世所作,针对君主专制而“称天而治”;《周易》不仅与《春秋》一样尚天统,而且在天统之上还有一个元统。因此,相对于《春秋》而言,《周易》勾勒了人类社会的平等轨迹,对于人类社会和平等的诠释更为全面。这也是谭嗣同将《周易》列在《仁学》书目单的首位,并且更为关注《周易》的原因所在。谭嗣同对《周易》和《春秋》的解读具有密切的内在关联,那就是:借助二者的“称天而治”,以天统反对君统,宣扬平等。所不同的是,《周易》是“天下之道”,不仅讲平等,而且讲述人类从平等到不平等,再从不平等到平等的演变之道;此外,还包括人类个体由出生到入死的演变过程。这使《周易》在视域上比《春秋》广大,在内涵上比《春秋》丰富,在立意上比《春秋》深邃。这些都决定了《周易》比《春秋》更具有普适性和普世性。《周易》所讲的平等不仅包括现世,而且统摄过去和未来。

再次,谭嗣同对《春秋》的解读沿着公羊学发挥微言大义的致思方向和价值旨趣展开,故而对《春秋公羊传》推崇有加,以致在《仁学》书目单上出现的不是《春秋》而是《春秋公羊传》。这是因为,他秉持《春秋》公羊学的传统,确信《春秋公羊传》对《春秋》的解读得孔子精髓,书中多微言大义,对于了解孔子思想具有首屈一指的作用。正是由于这个原因,在对变易、平等思想的诠释中,他更青睐的是《春秋公羊传》的三世说而不是《春秋》本身的思想。与此相联系,谭嗣同声称《春秋公羊传》“确为孔氏之真传”,这成为他将《春秋公羊传》列入《仁学》书目单的理由。

问题到此并没有结束,对《春秋公羊传》的推崇,决定了在谭嗣同那里,无论是对孔子还是对《春秋》的诠释,皆因袭公羊学的传承谱系。换言之,凡是与《春秋公羊传》相左的观点,他都斥之为错误的。谭嗣同对韩愈君臣之别的批判如此,对由此开出的胡安国代表的宋明理学家的《春秋》学含有微词也是如此。例如,他声称:“而圣教不明,韩愈‘臣罪当诛,天王圣明’之邪说,得以乘间而起,以深中于人心。一传而为胡安国之《春秋》,遂开有宋诸大儒之学派,而诸大儒亦卒不能出此牢笼,亦良可哀矣。故后世帝王极尊宋儒,取其有利于己也。”^①

其实,综观谭嗣同的思想可以发现,他对《春秋》的解读与其说是对这部经典固有内容的真实还原,不如说是近代诠释和内容转换,或者说,借《春秋》及孔子的名义阐发自己的思想。一方面,应该肯定,《春秋》对谭嗣同的影响是巨大的。另一方面,谭嗣同对《春秋》的借题发挥也是显而易见的。梁启超注意到了这一点,并在为谭嗣同所作的传中特意指出:“君资性绝特,于学无所不窥,而以日新为宗旨,故无所沾滞;善能舍己从人,故其学日进。每十日不相见,则议论学识,必有增长。少年曾为考据笺注金石刻镂诗古文辞之学,亦好谈中国古兵法;三十岁以后,悉弃去,究心泰西天算格致政治历史之学,皆有心得。又究心宗教,当君之与余初相见也,极推崇耶氏兼爱之教,而不知有佛,不知有孔子;既而闻南海先生所发明《易》、《春秋》之义,穷大同太平之条理,体乾元统天之精意,则大服;又闻《华严》性海之说,而悟世界无量,现身无量,无人无我,无去无住,无垢无净,舍救人外更无他事之理;闻相宗识浪之说,而悟众生根器无量,故说法无量,种种差别,与圆性无碍之理,则益大服。自是豁然贯通,能汇万法为一,能衍一法为万,无所挂碍,而任事之勇猛亦益加。作官金陵之一年,日夜冥搜孔佛之书;金陵有居士杨文会者,博览教乘,熟于佛故,以流通经典为己任,君时时与之游,因得遍

^① 谭嗣同:《上欧阳中鹄》(十),蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第463页。

窥三藏,所得日益精深。其学术宗旨,大端见于《仁学》一书。”^①在这里,梁启超肯定谭嗣同的思想“无所不窥”,就其渊源来说,从“考据笺注金石刻镂诗古文辞之学”、“中国古兵法”到“泰西天算格致政治历史之学”、“耶氏兼爱之教”,可谓林林总总,名目繁多。尽管如此,梁启超将谭嗣同的思想归结为“以日新为宗旨”,在肯定谭嗣同的思想深受康有为影响的前提下,指出谭嗣同将《周易》、《春秋》与佛教的华严宗、唯识宗相和合,《仁学》便是这种和合的产物。梁启超的评价尽管没有提及《周易》、《春秋》以及《仁学》的平等主题,并且夸大了康有为对谭嗣同的影响,然而,有一点却深中肯綮,那就是:《周易》和《春秋》对谭嗣同的影响是决定性的,与佛教的华严宗、唯识宗一样,成为谭嗣同思想以及《仁学》最主要的理论来源和思想构成。

二、谭嗣同《大学》释义

就谭嗣同的经典解读来说,除了《春秋》代表的六经,还有作为四书之一的《大学》。一言以蔽之,他解读《大学》的最大特点是以佛学释之。众所周知,谭嗣同具有浓郁的佛学情结,明言“佛教大矣,孔次大,耶为小。……佛生最先,孔次之,耶又次之”^②。在这个前提下可以看到,谭嗣同用以直接与佛学对应的经典文本不是《周易》或《春秋》而是《大学》。在他的视界中,无论是唯识宗还是华严宗,《大学》都与之相合。这使与佛学互释成为谭嗣同解读《大学》的基本思路和理论特色。正因为以佛学释《大学》,他对《大学》的解读独具匠心,令人耳目一新。

与对佛学派别的选择一脉相承,谭嗣同在以佛学对《大学》进行解读的过程中,主要选择了唯识宗和华严宗。基于这个思路,他对《大学》的释义沿着唯识宗与华严宗两条线索展开,在赋予《大学》全新内涵的同时,使《大学》具有了浓郁的佛学意蕴。

首先,在对《大学》的解读中,谭嗣同将《大学》概括为唯识宗,声称“《大学》盖唯识之宗也”^③。在他看来,《大学》在内容上与唯识宗完全相合,二者讲述的内容一一对应。对此,谭嗣同论证说:“唯识之前五识,无能独也,必先转第八识;第八识无能自转也,必先转第七识;第七识无能遽转也,必先转第六识;第六识转而为妙观察智,《大学》所谓致知而知至也。……第七识转而为平等性智,《大学》所谓诚意而意诚也。……第八识转而为大圆镜智,《大学》所谓正心而心正也。……前五识转而为成所作智,《大学》所谓修身而身修也。……至若前五识皆转,无所往而非仁,齐家治国平天下不足言也,故‘壹是皆以修身为本’。此之谓成所作智。”^④由此可见,谭嗣同之所以开宗明义地将《大学》概括为“唯识之宗”,是因为在他的视界中《大学》与唯识宗不是某些观点相似、相合,而是从主体内容、思维方式到为学进路和修养次第都别无二致。谭嗣同之所以会得出如此结论,基本思路是,将《大学》的八条目与唯识宗的八识说相对应。众所周知,《大学》包括三纲领和八条目。三纲领指《大学》首章的“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,八条目则指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国和平天下。一目了然,谭嗣同对《大学》的诠释抛开三纲领而聚焦八条目,具体办法则是将八条目与唯识宗的八识说相提并论,故而有此断语。唯识宗的八识说指眼、耳、鼻、舌、身、意、末那识和阿赖耶识(藏识)。他不仅将八条目与八识一一对应,而且将唯识宗的术语与《大学》的术语相互置换,继而相互诠释。例如,谭嗣同将八识说的前五识——眼、耳、鼻、舌、身界定为《大学》八条目之修身所讲的身,断言“佛之所谓眼耳鼻舌身,孔皆谓之身”;将佛学所讲的执界定为《大学》诚意之意,指出“佛之所谓执,孔之所谓意”;将作为藏识之藏界定为正心之心,宣称“佛之所谓藏,孔之所谓心”等等^⑤。在此基础上,他将《大学》起于格物、致知、诚意、正心的八条目诠释为唯识宗基于眼、耳、鼻、舌、身五识转

① 梁启超:《谭嗣同传》,谭嗣同:蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第556—557页。

② 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第333页。

③ 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第331页。

④ 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第331—332页。

⑤ 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第332页。

为第六识,经由第六识而转第七识断法执,最终转识成智的过程,至此完成了《大学》与唯识宗的互释。质言之,谭嗣同将《大学》的八条目等同于唯识宗的八识说,主旨就是为了论证“转业识而成智慧”。

在对《大学》与唯识宗互释的过程中,谭嗣同特意指出,“智慧者,孔谓之道心;业识者,孔谓之人心”。这就是说,唯识宗所讲的业识,就是孔学所讲的人心;唯识宗所讲的智慧,就是孔学所讲的道心。经过如此诠释,唯识宗所讲的“转业识而成智慧”则演绎为没有业识、智慧则无由转成,正如人心之外无道心一样。于是,他写道:“夫孔子大圣,所谓初发心时,即成正果,本无功夫次第之可言。若乃现身说法,自述历历,亦诚有不可诬者。十五志学也者,亦自意诚入手也;三十而立,意已一而不纷矣,然犹未断也;四十不惑,意诚转为妙观察智矣;五十知天命,我执断矣,然犹有天命之见存,法执犹未断也;六十耳顺,法执亦断,为平等性智矣;七十从心所欲不逾矩,藏识转为大圆镜智矣。转识成智,盖圣凡之所同也。智慧者,孔谓之道心;业识者,孔谓之人心。人心外无道心,即无业识,亦无由转成智慧。王船山曰:天理即在人欲之中。无人欲则天理亦无从发见,最与《大学》之功夫次第合;非如紫阳人欲净尽之误于离,姚江满街圣人误于混也。”^①沿着这个思路,谭嗣同将《大学》之八条目和唯识宗之八识都归结为道心与人心的关系,并从这个维度重新审视天理(道心)与人欲(人心)的关系。在这个问题上,与对《大学》和唯识宗的互释一脉相承,谭嗣同赞同王夫之而反对朱熹和王守仁的观点。谭嗣同一面强调王夫之坚持“天理即在人欲之中”是对的,道出了人转识成智的修养工夫和次第;一面抨击无论朱熹还是王守仁关于天理与人欲关系的说法均不得正解,都不能洞彻圣人与凡人的关系;朱熹强调只有革尽人欲,才能复尽天理,实质上是在凡人与圣人之间划定了一道永远都无法逾越的鸿沟,王守仁声称“满街都是圣人”,则忽视了圣人的修养工夫,实质上是将圣人等同于凡人。

其次,谭嗣同对《大学》与华严宗的互释以判教和四法界两条不同的线索展开。

谭嗣同将《大学》与华严宗的判教思想相联系,这一点在他将《大学》与唯识宗互释时就已经初露端倪。依据谭嗣同的说法,朱熹对《大学》的解读——尤其是对《大学》的经传之分、补格致传等做法本质上秉承华严宗的衣钵,借助《华严五教章》(又称《华严一乘教义分齐章》或《华严一乘教分记》,简称《五教章》)予以判教。对此,他写道:“朱紫阳补格致传,实用《华严》之五教。《华严》,小教小学也,非《大学》所用。其四教者,《大学》始教:‘必使学者即天下之物,莫不因其已知之理,而益穷之’,始教也;‘以求至乎其极’,终教也;‘至于用力之久,而一旦豁然贯通焉’,顿教也;‘则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用,无不明矣’,圆教也。”^②在谭嗣同看来,《华严五教章》从佛教来看属于小乘,从孔教来看属于小学,故而与孔教中属于“大学”的《大学》绝不相同。因此,绝不能像《华严五教章》或朱熹那样固守门户之见,而应该本着华严宗“圆融自在,一即一切,一切即一”(《华严一乘教义分齐章》)的大乘之法解读《大学》,一《华严五教章》中关于大乘佛教的始教、终教、顿教和圆教于《大学》。他声称,沿着这个思路可以发现,《华严五教章》所讲的四教——始教、终教、顿教和圆教皆包含在《大学》之中,即使是朱熹对《大学》的解读也是如此。具体地说,“必使学者即天下之物,莫不因其已知之理,而益穷之”,是始教;“以求至乎其极”,是终教;“至于用力之久,而一旦豁然贯通焉”,是顿教;“则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用,无不明矣”,则是圆教。

与此同时,谭嗣同将《大学》与华严宗的四法界说相提并论,具体论证了《大学》在内容上与华严宗教义的相合。在他看来,《大学》所讲的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国和平天下的八条目与华严宗事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界的四法界别无二致。正因为如此,谭嗣同在将《大学》的八条目与唯识宗的八识说相对应的同时,认定“《大学》又与四法界合也”。他断言:“且夫

① 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第332-333页。

② 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第331页。

《大学》又与四法界合也：格物，事法界也；致知，理法界也；诚意正心修身，理事无碍法界也；齐家治国平天下，事事无碍法界也。夫惟好学深思，六经未有不与佛经合者也。”^①按照谭嗣同的说法，《大学》的八条目从先后次序上看可以分为格物、致知、诚意正心修身、齐家治国平天下四个不同阶段，这四个阶段分别对应着华严宗的四法界。具体地说，格物对应的是事法界，致知对应的是理法界，诚意正心修身对应的是理事无碍法界，齐家治国平天下对应的则是事事无碍法界。借助如此诠释，他旨在强调，作为《大学》的八条目，由格物、致知起到平天下的修养之方和内圣外王之道就是一部华严宗，尤其是与华严宗的四法界说如合符契。这表明，《大学》与华严宗在基本内容和精进修养次第上如出一辙。

此外，在对《大学》与佛教的互释中，谭嗣同将曾子所讲的孔门之十手十目与佛之千手千眼相联系，推崇平等性智。他声称：“曾子‘十目所视，十手所指，其严乎’，孔门之观也。十手十目，佛所谓之千手千眼。千之与十，又何别焉？又以见人十能之已千之也。此之谓平等性智。”^②由此可见，谭嗣同的具体做法是，通过将《大学》以及孔子所讲的心转换成唯识宗所推崇的识，致使治国、平天下成为唯识宗之大圆镜智，并且宣称此一境界不仅无往而非仁，而且在无我中臻于平等。这一做法为《大学》注入了近代的价值理念，使《大学》与佛学一起拥有了全新内涵和诉求。在论证的过程中，谭嗣同搬出了孔子、颜回、曾子、朱熹、王守仁和王夫之等人从正反两方面为自己辩护，并且援引《中庸》、《论语》为《大学》助阵。例如，除了《中庸》中的“君子必慎其独”，《论语》更是多次出现，频率之高可以与《大学》相仿佛。下仅举其一斑：

子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”（《论语·宪问》）

子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）

子曰：“回也，其心三月不违仁，其余，则日月至焉而已矣。”（《论语·雍也》）

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）

这既从一个侧面印证了佛学在谭嗣同的视界中与四书内容的相互契合，也直观展示了《大学》与《论语》的相似相通以及谭嗣同对《论语》的熟稔和重视。

更有甚者，基于《大学》与佛学从唯识宗到华严宗的类比、互释，谭嗣同大而化之，进一步得出了六经皆与佛经相合，即六经未有外于佛经者的结论。六经包括《周易》和《春秋》。从六经与佛学相合的角度看，谭嗣同肯定两书的思想与佛学相通是不证自明的。再加之《大学》与佛学的互释以及《论语》的参与其中，四书与佛学的相通同样不言而喻。其实，谭嗣同对于《中庸》和《孟子》在内容上与佛学相近坚信不疑，特别是将孟子的性善说与佛学的大圆性海相提并论。

三、结 论

纵观谭嗣同的经典解读可以看到，一方面，他对《春秋》和《大学》的诠释各有侧重，相比较而言，《春秋》在思想内容上更具有时代性，从变化日新、“称天而治”到宣扬平等都是如此。就《大学》来说，谭嗣同提及的次数不多，主要是在杂糅《中庸》、《论语》和孔子、曾子、颜渊、朱熹、王守仁和王夫之思想的同时，侧重与唯识宗、华严宗相互阐发，用以论证“转业识而成智慧”的精进路径和修养工夫。这样一来，通过谭嗣同的诠释和解读，《大学》在内容上与侧重变易观、历史观的《春秋》呈现出明显不同。另一方面，《春秋》和《大学》共同突出了平等的主题。在谭嗣同的视界中，平等是《周易》、《春秋》的共同主题，二者被拿来作为“中外通”和“上下通，男女内外通”的证据。用他本人的话说便是：“中外通，多取其义于《春秋》，以太平世远近大小若一故也；上下通，男女内外通，多取其义于《易》，以阳

① 谭嗣同：《仁学》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（增订本）下册，第333页。

② 谭嗣同：《仁学》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（增订本）下册，第332页。

下阴吉、阴下阳吝、泰否之类故也。”^①事实上,谭嗣同不仅确信平等是《周易》、《春秋》的共同主题,而且将平等诠释为《大学》的主旨。对于他来说,《大学》之所以可以比作唯识宗,是因为八条目的修养次第是一个从眼、耳、鼻、舌、身的妄生分别提升为平等性智的过程,大圆性智更是直指平等——从人类社会的角度说是治国平天下,最高境界是绝对平等的大同社会;从个人修养的角度说是“洞澈彼此,一尘不隔”^②的无我状态,这在谭嗣同看来则是平等的极致。至此,《大学》与《周易》、《春秋》一起指向了平等。这从一个侧面表明,他对经典的解读与近代的价值理念相对接,既流露出对平等的推崇,又是对以六经四书为代表的中国经典的创新诠释和内容转换。

谭嗣同对《春秋》、《大学》的解读既观照中国近代救亡图存与思想启蒙的历史使命和时代呼唤,又个性鲜明,见解独到。谭嗣同对《春秋》、《大学》代表的中国经典的解读围绕着救亡、启蒙的宗旨展开,将进化、平等、自由等近代价值意趣注入其中,既在中西互释中推动了传统文化的内容转换,凸显思想启蒙的诉求,又在对中国本土文化的坚守中挺立民族精神,回应救亡图存的现实需要。在这方面,谭嗣同对经典的解读与其他近代哲学家具有一致性。与其他人不同的是,谭嗣同以思想激进著称于世,“二千年之学,苟学也”更是被视为谭嗣同全面否定传统文化的证据。事实上,传统文化是谭嗣同思想的理论来源,他对中国经典的解读既表明了对传统文化的创新,又流露出对中国经典的推崇。《仁学》是谭嗣同的代表作,他在《仁学》“界说”(定义)中就开宗明义地列出了一张书目单,上曰:“凡为仁学者,于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书;于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书;于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》,及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。”^③这张书目单既展示了《仁学》和仁学思想的理论来源,又大致框定了仁学的基本内容。其中的“中国书”由两部分构成,前半部是八部书,展示了谭嗣同对中学经典的选择;后半部是七个人所属之书,即“陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书”,呈现了谭嗣同对中学人物的选择。就经典而言,被列入《仁学》书目单的“中国书”共八部,排在前两位的是《周易》和《春秋公羊传》。据此可知,谭嗣同对《周易》、《春秋》极为重视。事实上,他不仅对《周易》推崇备至,而且沿着公羊学的思路解读《春秋》。此外,谭嗣同还对原本是《礼记》一篇,后来被奉为独立经典的《大学》进行了别开生面的阐发。《周易》、《春秋》和《大学》以及构成六经、四书的其他经典是谭嗣同思想最主要的文本,他对这些经典的解读、研究则是创生仁学的理论来源和思想要素之一。

由于特殊的经历和众所周知的原因,谭嗣同的著作与同时代的其他哲学家——如严复、康有为、章炳麟、梁启超和王国维等人的卷帙浩繁比起来少得可怜。也正是由于这个原因,谭嗣同对《春秋》、《大学》的解读便显得弥足珍贵。上述内容显示,谭嗣同对以《春秋》和《大学》为代表的六经、四书的解读既成为经典解读的重要内容,又成为其中学观的一部分。透过这些解读,可以直观感受谭嗣同对传统文化的态度和推崇,既有助于理解其哲学思想的理论来源,又有助于把握他的中学观。

[责任编辑 李梅]

① 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第291页。

② 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第365页。

③ 谭嗣同:《仁学》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本)下册,第293页。

从黄巾拜郑玄看汉末隐逸与地方秩序的重建

冯渝杰

摘要:史籍所载黄巾拜郑玄事,并非向壁虚造。郑玄兼综今、古文经学,在其博大的知识体系当中,善图讖、通《易》理这两项内容,与黄巾太平道存在着思想交叠之处,且在终极理想秩序之追求层面,黄巾、郑玄所祈望之“太平”更有深相契合者,此为黄巾拜郑玄的思想根源。与此同时,黄巾对郑玄之敬拜,不仅反映了他们对于道术通达者的自觉思想认同,也是汉末时人对于隐沦民间的贤人隐者抱有神秘理解倾向及普遍尊崇心态的自然呈现。汉末隐逸群体以其亦儒亦道的知识背景,成为引导、连接人们价值观念的中间知识阶层,对汉末地方秩序的重建以至汉魏之际的历史变动,产生了深远影响。

关键词:黄巾;郑玄;讖纬;崇隐;太平;京氏易;地方秩序

《后汉书·郑玄传》曾记载经学大师郑玄道遇黄巾而得受其敬拜的事迹:

会黄巾寇青部,(郑玄)乃避地徐州,徐州牧陶谦接以师友之礼。建安元年,自徐州还高密,道遇黄巾贼数万人,见玄皆拜,相约不敢入县境。^①

此事多被后人传为美谈,如《册府元龟》将此条目归诸“德行”之下,《渊鉴类函》亦归诸“义感”一类。顾炎武《不其山》诗:“为问黄巾满天下,可能容得郑康成?”则显然别有影射,故于黄巾之行尚有愤责、不解。今人论及此事,亦多引为郑玄操行高尚抑或汉末民风淳朴之证^②。这种直接却未免流于表面的看法,显然忽视了蕴藏于此事背后更深与更复杂的历史讯息。探考黄巾拜郑玄这一极富象征意义的历史事件,需要超越传统史家可能未及自觉的,政治、学术上的正统意识与道德评判,以客观、科学的现代学术眼光再行检视。

柳诒徵认为:“(郑)玄兼治今古文家法,遍注群经,凡百余万言。黄巾贼皆知其名,不犯其境。东汉人之知重学者,亦一最美之风气也。”紧接其下则论曰:“汉人之学,不专治经也。周、秦诸子之学,汉时实能综括而章明之”、“汉之经师,多通阴阳之学,……其后则由阴阳家而变为讖纬,据《后汉书·樊英传》,则讖纬之学,与《京氏易》同出于一原”^③。此已显示将黄巾拜郑玄事纳入经纬互融的汉末整体学术氛围予以考察之倾向。贺昌群论曰:“汉人以经义断事,以儒术缘饰吏治。”故此有两汉风俗质朴淳厚之美,而汉末百余年间,“乱而不亡,不可谓非儒术之教也”;“郑玄自徐州还高密,道遇黄巾数万人,见玄皆拜,相约不敢入县境。可知汉末之乱,盖祸由上起,当世变日亟,而一般社会犹存淳朴之

作者简介:冯渝杰,四川大学文化科技协同创新研发中心助理研究员(四川成都 610065)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“汉末宗教思潮与‘汉家’秩序之解体研究”(15CZS020)的阶段性成果。

^① 范曄:《后汉书》卷三十五《郑玄传》,北京:中华书局,1965年,第1209页。

^② 如言此事说明了“郑玄的为人和他的高深学问所获取时人的崇敬之情”(陈全方:《郑注经学与周原考古》,王振民编:《郑玄研究文集》,济南:齐鲁书社,1999年,第174-175页)等。甚至章太炎亦不出传统理解之范围,他将此事与杜林、孟翼及姜肱兄弟季江逢贼获释之事并论,认为“此三事者,固由诸公言行足以动人,亦以当时民俗醇厚,感慕名德使然也。”章太炎:《蓟汉三言·蓟汉昌言·区言一》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第115-116页。

^③ 柳诒徵:《中国文化史·两汉之学术及文艺》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第370-372页。

风,自是一代教化之所泽也”^①。此意以儒术缘饰吏治,教化民风为黄巾拜郑玄之根由,仍具一定卓见。于迎春也指出:“东汉社会儒学化的深刻程度,最终由郑玄在普通民众中所获得的巨大声誉昭显出来。”^②道教研究学者王明认为,两汉习《京氏易》者甚众,且多与灾异学说紧密相关,黄巾“相约不犯孙先生舍”之孙期,以及郑玄,皆习《京氏易》,进一步考察则发现:“终汉之世,习《京氏易》者,往往兼善图纬及黄老之言。”^③从《易》、图纬与黄老相容的角度以证,此又将郑玄与黄巾间可能存在的思想交叠向前推进了一步。日本学者川胜义雄虽也认为黄巾拜郑玄事属于“寇贼受隐者德化一类的例子”,“或许与‘螟不入境’等一类表现相同”,只是为了赞扬隐者贤人的道德之高;但他同时也指出,此事显示出“一般民众对逸民人士是有着亲近感的,如黄巾等将他们视作‘所谓贤人’(引《后汉书·姜肱传》语)”^④。此可谓将黄巾拜郑玄事纳入汉末崇隐氛围予以整体考察的最早尝试。此外黄留珠亦简要论及秦汉时期农民起义军及一般人的敬贤观念^⑤。王德敏、庄春波指出:“齐地的经学大师郑玄对经学理性的批判和总结与齐地方士们的早期道教的神学批判相汇合,标志着一个时代的终结和另一个时代的开始。……(黄巾拜郑玄)这一事实使人不得不相信,在齐文化的精神深处,在对终极关怀的价值取向上,郑玄与太平道——黄巾军的战士们,又是相通的。”^⑥此判断显示出作者注意到该事件的可能意义,然从其论证过程可以发现,他们甚至没有掌握汉末学术、信仰等方面的基本资料,当然也不可能有更多触及问题的实质论证。

本文将首先辨析史籍载录黄巾拜郑玄事的可靠性,以及史传作者可能之价值观念介入与叙事方式问题,然后考察黄巾拜郑玄的根由,从此事项中能够推导出黄巾的行事逻辑。黄巾究竟基于何种立场,又出于怎样的认识,而对经学大师郑玄一致报以敬畏,且又确实恪守约定,终于无犯郑乡?最后我们还力图叩问,黄巾的此种行为在东汉末的社会环境中,究竟是非典型的偶发个例,抑或只是当时社会文化的自然显露?由此引出隐逸与汉末地方伦理—价值秩序的话题。

一、《后汉书》之叙事风格与黄巾拜郑玄事的真实性问题

黄巾拜郑玄事,除上引《后汉书·郑玄传》之记载外,袁宏《后汉纪》亦曾记之:“黄巾贼数万人经玄庐,皆为之拜,高密一县不被抄掠。”^⑦此处多出“高密一县不被抄掠”之语,适可与《本传》相互补足。《北堂书钞》卷八十五引《郑玄别传》云:“玄道遇黄巾贼数万人,见玄皆再拜,相戒不入玄境。”《太平御览》卷五四二引《别传》条亦作“再拜”,无末句。又葛洪《抱朴子外篇》卷二十五《疾谬篇》载:“康成之里,逆虏望拜。”卷三十九《广譬篇》言:“秦王之宫未若康成之间。”^⑧皆引黄巾拜郑玄之典。综合观之,考虑到别传在三国两晋时期的广泛流传^⑨,以及郑玄在曹魏时期曾被追尊为“先贤”的事实^⑩,《郑玄别传》完成于当时的可能性颇高,故或为黄巾拜郑玄事的最初史源。另一方面,以上的不同载录或当反映出,黄巾拜郑玄之事亦非简单的前后承说,而是呈现出多元并载的情况。

① 贺昌群:《汉唐精神》,《贺昌群文集》第3卷,北京:商务印书馆,2003年,第140页。

② 于迎春:《秦汉士史》,北京:北京大学出版社,2000年,第304页。

③ 王明:《〈周易参同契〉考证》,原刊《历史语言研究所集刊》(台北)第19册(1948年),此据氏著《道家 and 道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第251—252页。

④ [日]川胜义雄:《汉末のレジスタンス運動》,《東洋史研究》(京都)第25卷第4号(1967年),第386—413页,此据氏著《六朝贵族制社会研究》,徐谷梵等译,上海:上海古籍出版社,2008年,第33页。

⑤ 黄留珠:《秦汉历史文化论稿》,西安:三秦出版社,2002年,第207—208页。

⑥ 王德敏、庄春波:《齐文化与中国传统文化》,济南:齐鲁书社,1997年,第197—198页。

⑦ 袁宏:《后汉纪》卷二十九《孝献皇帝纪》,张烈点校,北京:中华书局,2002年,第558页。

⑧ 分见杨明照:《抱朴子外篇校笺》(上),北京:中华书局,1991年,第612页;《抱朴子外篇校笺》(下),北京:中华书局,1997年,第380页。

⑨ 相关讨论参见遯耀东:《魏晋别传的时代性格》,此据氏著《魏晋史学的思想与社会基础》,北京:中华书局,2006年;仇鹿鸣:《略谈魏晋的杂传》,《史学史研究》2006年第1期。

⑩ 徐冲:《“二十四贤”与“汉魏革命”》,《社会科学》2012年第6期。

然而问题并未就此解决。黄巾拜郑玄事的可信性尚需进一步检验、辨析。其中最大的疑难或在于,《后汉书》中此类黄巾相约不犯学人乡梓者尚有几则。《儒林·孙期传》载孙期“少为诸生,习《京氏易》、《古文尚书》。家贫,事母至孝,牧豕于大泽中,以奉养焉。远人从其学者,皆执经垄畔以追之,里落化其仁让。黄巾贼起,过期里陌,相约不犯孙先生舍”。《袁闳传》载:“延熹末,党事将作,闳遂散发绝世,欲投迹深林。……及母歿,不为制服设位,时莫能名,或以为狂生。潜身十八年,黄巾贼起,攻没郡县,百姓惊散,闳诵经不移。贼相约语不入其间,乡人就闳避难,皆得全免。”另又有“寇贼”不犯贤人之宅的多处记载。《徐稚传》附其子《徐胤传》言:“(徐胤)笃行孝悌,亦隐居不仕。太守华歆礼请相见,固病不诣。汉末寇贼从横,皆敬胤礼行,转相约敕,不犯其间。”《周黄徐姜申屠列传》附《荀恁传》谓荀恁“少亦修清节。资财千万,父越卒,悉散与九族。隐居山泽,以求厥志。王莽末,匈奴寇其本县广武,闻恁名节,相约不入荀氏闾”。《列女·姜诗妻传》说:“赤眉散贼经(姜)诗里,弛兵而过,曰:‘惊大孝必触鬼神。’时岁荒,贼乃遗诗米肉,受而埋之,比落蒙其安全。”^①

钟书林以为:“《后汉书》中这些重复雷同的叙事,都是范曄对他创作意图的强调”、“这是一种近乎虔诚的叙述,仿佛在进行着神圣的儒家说教法会。相约不入境的重复叙述,再次体现了(范曄)对儒学君子的景仰之情。顽寇都能被儒学君子所感化,更何况其他呢?所有这些有意重复,都淋漓尽致地展现了范曄崇尚儒学的心态”^②。的确,《后汉书》呈现出的这种近乎程式化的叙事方式^③,不免让人疑其造作,然而纯粹的文本(形式)分析同样存在主观臆测的风险。所以我们不当止步于此,而应继续认真追问的是,范曄这种“重复叙事风格”,究竟是其个人主观倾向之介入使然,抑或只是当时社会风气之一般写照?

从后文我们对《逸民列传》等内容的分析看,尽管不能排除范曄私心窜入或曰叙事技艺问题的存在,我们仍可认定《后汉书》叙事内容的基本可靠性。而从当时学术、思想的复杂交融样貌以及不同知识群体的交流情况入手,才是疏解此中隐奥的关键所在。即黄巾拜郑玄之事,并非所谓掌握话语权的知识精英为抬高经学大师郑玄而虚构的一幕演出(类似于佛教的“圣传书写”),它实际上作为最富代表性的事例,较为客观地反映了汉末时期不同知识间相互交融的一般面相:通晓天文、数术并且谙纬、《易》学知识深厚的郑玄与同样具有一定数术(神学)背景的黄巾太平道之间,存在思想交叠处。与此同时,对于极力推崇乃至神化“贤人”的太平道来说(认为贤人可以攘灾,张角即自称“大贤良师”),敬拜郑玄亦在情理之中。缘此,在没有切实可靠之证据出现的情况下我们认为,相较于将黄巾拜郑玄之事简单解构为子虚乌有或言向壁虚造之书写技艺的做法,我们更当全面检视汉末的学术、信仰生态,由此尽力理解黄巾拜郑玄事的合理性,继而揭橥隐蔽其间的历史信息。

二、郑玄的学说基底与太平道样貌之一端

郑玄向以兼综的“通人”气象为人称道,如范曄论曰:“郑玄括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失,自是学者略知所归。”^④清未经学家皮锡瑞评述道:“学者苦其时家法烦杂,见郑君闳通博大,无所不包,众论翕然归之,不复舍此趋彼。”^⑤实际上,在郑玄的宏赡学识中,包括他对今、古文经学的融通,他对讖纬(图讖)的深入吸纳与对《易》学的精湛阐释,无不体现出其学说与早期道教思想的相通之处。

① 以上分见《后汉书》第2554、1526、1748、1740、2783页。

② 钟书林:《〈后汉书〉文学初探》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第168—169页。

③ 有关史传书写程式化修辞的讨论参见孙正军《形象与写意:史传书写程式化修辞频现》,《中国社会科学报》2014年4月23日“历史版”;孙正军:《中古良史书写的两种模式》,《历史研究》2014年第3期。相关讨论可参夏炎:《环境史视野下“飞蝗避境”的史实建构》,《社会科学战线》2015年第3期。

④ 范曄:《后汉书》卷三十五《郑玄传》,第1213页。

⑤ 皮锡瑞:《经学历史·经学中衰时代》,北京:中华书局,1959年,第149页。

1. 郑玄之讖纬学与早期道教中的讖纬要素。虽然郑玄对讖纬的态度常为反对者所诟病,但讖纬恰恰也是其融通今古文经学的学说基底所在。正如不少学者所指出的那样,广摄杂取的讖纬文献实际上与今文经学间存在着异常复杂、紧密之关系^①。因为讖纬的连接作用,今古文经学间得以更好地融通。台湾学者吕凯曾考辑、罗列郑玄著作中的讖纬引用情况^②,使我们得以了解其大致样貌。杨天宇引清人郑珍考证,认为郑玄著作总计六十余种,其中纬书类达10种,分别为:《易纬注》(凡6种:《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》,《隋志》作八卷、《崇文书目》九卷);《尚书中候注》(《本传》有载,《隋志》作五卷);《诗纬注》(《唐志》三卷);《尚书纬注》(《隋志》作三卷,两《唐志》、《通志》皆三卷);《礼纬注》(《隋志》三卷,《通志》三卷);《礼记默房注》(《隋志》于宋均注三卷);《春秋纬》(凡十三种:《演孔图》、《元命包》、《文耀钩》、《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、《考异邮》、《保乾图》、《汉含孽》、《佐助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、《说题辞》);《孝经纬注》(凡两种:《援神契》、《钩命诀》);《乐纬注》(凡三种:《动声仪》、《叶图征》、《稽耀嘉》);《河图洛书注》^③。

讖纬对郑玄之学术究竟有多大程度的影响,我们可略举“六天”说的例子以明之。“六天”说是郑玄对周代祭祀制度的一种解释,在郑玄的经学体系里,占有重要位置。具体来说,郑玄依于《周礼》及《春秋纬》,把天分为实体与作用两个层次,认为昊天上帝是天的实体,其功用对应于五时而有五帝,又认为“帝”就是“天”,合即为六“天”^④。《礼记·郊特牲》孔疏:

先儒说郊,其义有二。案《圣证论》以天体无二,郊即圜丘,圜丘即郊。郑氏以为天有六天,丘、郊各异。……郑氏谓天有六天,天为至极之尊,其体只应是一。而郑氏以为六者,指其尊极清虚之体,其实是一,论其五行生育之功,其别有五,以五配一,故为六天。据其在上之体谓之天,天为体称。……因其生育之功谓之帝,帝为德称也。

孔颖达疏接着列举了郑玄以“帝”为“天”的说明:

《小宗伯》云:“兆五帝于四郊。”《礼器》云:“飨帝于郊,而风雨寒暑时。”帝若非天,焉能令风雨寒暑时?又《春秋纬》“紫微宫为大帝”,又云:“北极耀魄宝。”又云:“大微宫有五帝坐星:青帝曰灵威仰,赤帝曰赤熛怒,白帝曰白招拒,黑帝曰汁光纪,黄帝曰含枢纽。”是五帝与大帝六也。又五帝亦称上帝,故《孝经》曰:“严父莫大于配天,则周公其人也。”下即云:“宗祀文王于明堂,以配上帝。”帝若非天,何得云严父配天也?^⑤

特别注意,郑玄引《春秋纬》中的五帝说,为其“六天”说的关键证据。而这一点素为后人诟病最深(另一点即郑玄全据《周礼》而言,深信《周礼》为周制,对《礼记》等其他典籍之记载不以为然)。如《旧唐书·礼仪志》中录贞观二年(628)礼部尚书许敬宗之奏文云:

二年七月,礼部尚书许敬宗与礼官等又奏议:据祠令及新礼,并用郑玄六天之议,圜丘祀昊天上帝,南郊祭太微感帝,明堂祭太微五帝。谨按郑玄此义,唯据纬书,所说六天,皆谓星象,而昊天上帝,不属穹苍。故注《月令》及《周官》,皆谓圜丘所祭昊天上帝为北辰星耀魄宝。……考其所说,舛谬特深。^⑥

马端临亦以为:

① 吕宗力:《纬书与西汉今文经学》,收入[日]安居香山主编:《讖緯思想の総合的研究》,东京:国书刊行会,1984年;陈槃:《讖纬命名及其相关之诸问题》,氏著《古讖纬研讨及其书录解题》,上海:上海古籍出版社,2010年,第163-173页;钟肇鹏、萧文郁:《七纬·前言》,北京:中华书局,2012年,第7-12页;郑杰文:《齐派今文经学与讖纬关系的初步考察》,《齐鲁学刊》2003年第5期。

② 吕凯:《郑玄之讖纬学》,台北:台湾商务印书馆,2011年。

③ 杨天宇:《郑玄著述考》,氏著《郑玄三礼注研究》,天津:天津人民出版社,2007年,第19-21页。

④ 陈中浙、刘钊:《儒家“六天”说辨析》,《孔子研究》2002年第3期。乔秀岩对此亦有简单论及,见乔秀岩:《论郑王礼说异同》,《北大史学》第13辑,北京:北京大学出版社,2008年,第8-9页。近期讨论参见陈赞:《郑玄“六天”说与禘礼的类型及其天道论依据》,《陕西师范大学学报》2016年第2期。

⑤ 郑玄注,孔颖达等正义:《礼记正义》卷二十五《郊特牲》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1444页。

⑥ 刘昫等撰:《旧唐书》卷二十一《礼仪志一》,北京:中华书局,1975年,第823页。

康成注二《礼》，凡祀天处必指以为所祀者某帝。其所谓天者非一帝，故其所谓配天者亦非一祖，於是释禘、郊、祖、宗以为或祀一帝，或祀五帝，各配以一祖。其病盖在于取讖纬之书解经，以秦汉之事为三代之事。^①

综上所述，可以认为构成郑玄有关周代祭祀制度（亦为王朝官方祭礼）之重要解释的“六天”说，其重要的资料来源即是郑玄注引的讖纬文献。讖纬对郑玄学说的影响程度，于此可见一斑。池田秀三更进一步认为纬书是郑玄经学综合体系化的核心理念——“六艺一体观”的最大要素，纬书学即郑玄学术的根柢，拔除了纬书，就无法说明郑玄的学术；因为郑玄相信纬书乃孔子所作，“只要是孔子制作纬书，经与纬的融合即为必然”^②。

颇有意思的是，在郑玄手里得到彰显并产生极大影响的“六天”说，也是早期道教经典中的重要概念，尽管是受批判的对象。早期道典中，常见“六天”、“六天故气”对应“三天正法”的说法。最典型者如刘宋时道经《三天内解经》载：“太上于琅琊以《太平道经》付干吉、蜀郡李微等，使助六天检正邪气。微等复不能使六天气正，反至汉世群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪，弦歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼，天民夭横，暴死狼藉。……汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中与道士张道陵将诣昆仑大治新出太上。太上谓世人不畏真正而畏邪鬼，因自号为新出老君，即拜张为太玄都正一平气三天之师，付张正一盟威之道，新出老君之制，罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴归真，承受太上真经制科律。”^③在陶弘景编撰的《真诰》中更发展出“酆都六天官”（“六天鬼神之官”）的系统说法。据此，有学者认为是否用血食牺牲祭祀死人是道教与“六天”的根本分歧^④。如所周知，虽然讖纬也同样构成早期道教的重要思想渊藪^⑤，然而自言神圣的道经文献向来叙述模糊，往往不会提及具体的人、事，故此不敢妄断早期道教有否受到郑玄“六天”说的影响。不过二者共同享有讖纬这一思想资源，故此在思想深处亦存在交叠现象（典型者如天神与鬼神的思想），当无疑义。

2. 郑玄之《易》学成就与早期道教的《易》学背景。郑玄早年“遂造太学受业，师事京兆第五元先，始通《京氏易》、《公羊春秋》”^⑥等，后又师事扶风马融，习古文《费氏易》，然其今文《易》的内核却并未因此而改变。池田秀三指出：“郑玄释《易》，所用者为爻辰说、卦气说、爻体、互体等方法；这些方法皆属今文《易》。据言郑玄传《费氏易》，确实是用费氏本作为模板，惟其实质则为纯粹的今文《易》。就郑玄最初所学是《京氏易》这一点来看，这是理所当然之事；其《易》说可说是继承《京氏易》，而发展成的。”^⑦是论可从。郑玄之易学著作宏富，主要有《周易注》、《易赞》、《易论》、《易纬注》等，今仅存《易纬注》。有学者总结郑玄《易》学的特点及其在易学史上的地位问题道：郑玄之易学冲破了家法的束缚，“取十翼之理说易、言礼象，重人事；崇尚训诂，不谈卦变，有义理之倾向”，“郑氏以敏锐的思维和渊博

① 马端临撰，华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》卷六十八《郊社考》，北京：中华书局，2011年，第2077页。

② [日]池田秀三：《纬书郑氏学研究序说》，京都大学《哲学学报》第548号（1983年）。此据洪春音译文，载《书目季刊》（台北）第37卷第4期（2004年），第59—78页。新近讨论可参冯渝杰《汉末经学通纬旨趣探微：以郑玄、何休为中心》，《经学文献研究集刊》第17辑，上海：上海书店出版社，2017年。

③ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第28册，第413—414页。

④ 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第16辑，北京：三联书店，1998年。又可参施舟人：《道教的清约》，《法国汉学》第7辑，北京：中华书局，2002年，第149—167页；[日]渡边义浩：《两汉における天の祭祀と六天説》，《两汉儒教の new 研究》，东京：汲古书院，2008年，第101—127页；陈中浙：《刘宋天师道的“六天”说》，《中国道教》2005年第3期。

⑤ 参见康德谟（Max Kaltenmark）《关于道教术语“灵宝”的笔记》，杜小真译，《法国汉学》第2辑，北京：清华大学出版社，1997年；索安（Anna Seidel）：《国之重宝与道教密宝——讖纬所见道教的渊源》，刘屹译，《法国汉学》第4辑，北京：中华书局，1999年，第42—127页；李养正：《〈太平经〉与阴阳五行说、道家及讖纬之关系》，《道协会刊》1984年第15期；刘昭瑞：《〈老子想尔注〉杂考》，《敦煌研究》2004年第5期；李铁华：《〈太平经〉与讖纬关系考析》，《宗教学研究》2013年第1期；萧登福：《讖纬与道教》，台北：文津出版社，2000年。

⑥ 范曄：《后汉书》卷三十五《郑玄传》，第1207页。

⑦ [日]池田秀三：《纬书郑氏学研究序说》，第70页。

的知识,在西汉已有的易之成就的基础上,建构起一个阔大博通、精微深刻的易学体系,……郑易的问世,结束了西汉以来易学各自为派,相互攻击的局面,标志着当时易学达到了空前的统一和繁荣”^①。

如此卓越的易学成就,当是郑玄在当时社会获致崇高声望的要因。这一点对于我们理解黄巾拜郑玄之事,颇具启示意义。王明注意到,两汉习《京氏易》者甚众,且多与灾异学说紧密相关,如桓帝时,平原襄楷善天文阴阳之术,上疏陈灾异,援引《京房易传》为言,可见“当时宫中黄老浮屠并祀,与《京氏易》同为应时之道术也”。又前引灵帝时,黄巾“相约不犯孙先生舍”的济阴孙期,以及建安元年道遇黄巾而未受犯的郑玄,皆习《京氏易》,同时《后汉书·方术列传》广汉折像“能通《京氏易》,好黄老言”,常璩《华阳国志》卷十中《广汉士女》云,折像“事东平虞叔雅,以道教授门人,朋友自远而至”,“凡此所引,终汉之世,习《京氏易》者,往往兼善图纬及黄老之言”^②。此论甚是。复按汉碑《汉故谷城长荡阴令张君表颂》(习称《张迁碑》)亦载张迁“治京氏易”,“黄巾初起,烧平城市,斯县独全”^③。此方汉碑不仅能够佐证《后汉书》等传世史籍所载黄巾拜郑玄之事当非虚构,而且对于我们认识、判断习《京氏易》者与黄巾的可能关系,亦提供了重要证据。由此,具有黄老学知识背景的黄巾太平道(如黄巾修书曹操言其所修为“中黄太乙”同道等^④)与有着《京氏易》背景的郑玄之间,存在共通思想之可能,更可明也。早期道教对易学的吸收情况,除了至为明显的《周易参同契》外,我们还可从东汉道书《老子中经》^⑤运用九宫计算法(源于《河图》、《洛书》)讨论阴阳运转、灾异周期的记载中得见一斑,而《易》与阴阳灾异的结合正好也是《京氏易》的最大特点^⑥。《老子中经》载:

三元之日会,合于己亥。三元者,太一、太阴、宫气是也。元三[三元]俱起己亥。太一左行,岁一辰;害气右行,四孟,岁行一孟;太阴右行,三岁一辰。九年行方,四九三十六年。三元俱合于亥。三合之岁,水旱兵饥,灾害并起。……故天地之会,四十五岁一小贵,九十岁一小饥;一百八十岁一大贵,三百六十岁一大饥。五百岁,贤者一小(聚);千岁,圣人一小聚;三千六百岁,圣人大会;万八千岁,真人一小出治;三万六千岁,至极仙人一出治;三百六十万岁,天地一大合。^⑦

《老子中经》的九宫计算法,显然受到了“太一行九宫”学说的影响(但却更为复杂)^⑧,而阐述“太一行九宫”学说影响最大者即郑玄注《易纬·乾凿度》。文曰:“太一者,北辰神名也。下行八卦之宫,每四乃还于中央。中央者,北辰之所居,故谓之九宫。天数大分,以阳出,以阴入。阳起于子,阴起于午,是以太一下九宫,从坎宫始,自此而从于坤宫,又自此而从于震宫,又自此而从于巽宫,所以行半矣,还息于中央之宫。既又自此而从于乾宫,又自此而从于兑宫,又自此而从于艮宫,又自此而从于离宫,行则周矣,上游息于太一之星而反紫宫。行起从坎宫始,终于离宫也。”^⑨可以发现,二者思维上存在贯通处,都明显受到以数术言灾异氛围的影响。此外,“阳九百六”的灾异计算法在早期道教中的

① 林忠军:《象数易学发展史》第1卷,济南:齐鲁书社,1994年,第175、124页。

② 王明:《〈周易参同契〉考证》,《道家道教思想研究》,第251-252页。

③ 高文:《汉碑集释》(修订本),开封:河南大学出版社,2008年,第490页。

④ 陈寿:《三国志》卷一《魏书·武帝纪》裴松之注引《魏书》,北京:中华书局,1982年,第10页。

⑤ 有关《老子中经》出于东汉的讨论,参见 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004), 92. 又施舟人:《〈老子中经〉初探》,《道家文化研究》第16辑,北京:三联书店,1999年;刘永明:《〈老子中经〉形成于汉代考》,《兰州大学学报》2006年第4期。

⑥ 陈侃理:《京房的〈易〉阴阳灾异论》,《历史研究》2011年第6期。

⑦ 《道藏》第22册,第145页。有关该段经文的整理与讨论,参见姜生:《曹操与原始道教》,《历史研究》2011年第1期。

⑧ 有关“太一行九宫”之意义等研究参见钱宝琮:《太一考》,原载《燕京学报》专号第八(1936年),此据《钱宝琮科学史全集》第9卷,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第202-230页。

⑨ 范晔:《后汉书》卷五十九《张衡列传》注引《易乾凿度》郑玄注,第1912-1913页。又参[日]安居香山、中村璋八编:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第32-33页;钟肇鹏、萧文郁点校:《七纬》,第45-46页。

深度运用^①，亦当早期道教吸纳易学知识的重要表现，而郑玄亦尤善天文、历算以至被传颂为达到出神入化的地步，此当郑玄超越学术之社会威望与神秘影响力形成的重要原因^②。

综上，郑玄之易学成就名重当时，拥有黄老学知识背景的黄巾太平道可能也吸纳了易学知识以为阐释教义之用（此可从早期道教对易学之吸纳情况推见一端），如此则可判断，黄巾与郑玄应当分享了共同的学术、思想资源，故此也存在一定的思想交集。

3. 郑玄与黄巾关于“太平”解释的相似点。黄巾与郑玄的思想交叠，还直接而突出地表现在他们有关“太平”的阐释上。首先应说明，“太平”乃西汉中后期以来，汉人所戮力追寻的最高政治理想，为此两汉之际还酿出了王莽代汉的壮阔一幕^③。汉末时，人们对“太平”之祈望愈发强烈，史称：“太后新摄政，政之巨细，多委陈蕃、窦武，同心戮力，以奖王室，徵用天下名士参政事。于是天下英隽知其凤指，莫不人人延颈想望太平。”^④此即郑玄、黄巾“太平”论述完成的背景。

郑玄的“太平”解释，主要体现在《周礼》注中，他对周公避居东国等系列事件的注释及其对《尚书·中候》之有关解释、征引上。对此日本学者间嶋润一曾有详细考察。要言之，即周公避居东国、诛除管蔡等事件，皆是受到昊天上帝之太平招来的神示而使然，目的在于建立周的“太平国家”^⑤。黄巾太平道对“太平”的解释，在《太平经》中得到了集中体现^⑥。《太平经钞·癸部》释《太平经》之名曰：“太者，大也；大者，天也；天能覆育万物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。经者，常也；天以日月五星为经，地以岳渎山川为经。天地失常道，即万物悉受灾。帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物。故曰大顺之道。”《三合相通诀》言：“天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物，无复有害，故曰太平。”^⑦可见黄巾太平道之目的亦在于辅佐帝王治世，并最终达至灾害止息、万物各得其所的“太平”理想状态。

间嶋润一还在其著作的最后一章专门讨论、总结了太平道之太平与郑玄对周公招来太平过程之解释的相似点。他认为郑玄根据《易·说卦传》中有关东之方位的记述和关于天神“帝”的记述，将周公的东国避居和昊天上帝的神意联系在了一起。“从两者的根干部分来说，昊天上帝与‘中黄太一’都是作为宇宙最高神的北极神。然而与郑玄设置了作为昊天上帝下位神的太微五帝不同，太平道以‘中黄太一’为唯一神，废黜太微五帝”，“太平道根据《易·说卦传》‘万物出于震，震东方也’将东方作

① [日]小林正美：《六朝道教史研究》，李庆中译，成都：四川人民出版社，2001年，第388—393页；丁培仁：《从〈无上秘要〉看六朝道教关于灾难的论述》，《宗教学研究》2010年第4期。

② 《后汉书》本传载郑玄自言死日，获验证。又《世说新语·文学》开篇载马融、郑玄以“术”“斗法”之事：“郑玄在马融门下，三年不得相见，高足弟子传授而已。尝算浑天不合，诸弟子莫能解。或言玄能者，融召令算，一转便决，众咸骇服。及玄业成辞归，既而融有‘礼乐皆东之叹’，恐玄擅名而心忌焉。玄亦疑有追，乃坐桥下，在水上据屐。融果转式逐之，告左右曰：‘玄在土下水上而据木，此必死矣。’遂罢追。玄竟以得免。”（刘义庆著，刘孝标注，余嘉锡笺疏，周祖谟等整理：《世说新语笺疏》，北京：中华书局，1983年，第223—224页）虽然此事的真实性颇有疑处（参冯浩菲：《马融追杀郑玄说质疑》，《文献》1997年第3期），但该“传闻”反映了人们对郑玄之“术”推崇备至乃至神化的心态，则无疑义。

③ 陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，北京：中华书局，2011年，第360—370页。新近研究见冯渝杰：《从“汉家”神化看两汉之际的天命竞夺》，《历史研究》2015年第1期。

④ 袁宏：《后汉纪》卷二十三《孝灵皇帝纪上卷》，据张烈点校：《两汉纪》（下），北京：中华书局，2002年，第443页。《后汉书》卷六十六《陈蕃传》载：“蕃与后父大将军窦武，同心尽力，征用名贤，共参政事，天下之士，莫不延颈想望太平。”第2169页。

⑤ [日]间嶋润一：《「尚书·中候」と鄭玄——周公の太平神話をめぐって》，《大久保隆郎教授退官記念論集・漢意とは何か》，东京：东方书店，2001年，第195—214页；同氏《流言と避居——周公の受難—鄭玄の「尚书」「金縢」解釈》，《日本中国学会創立五十年記念論文集》，东京：汲古书院，1998年，第1153—1167页。皆据间嶋润一：《鄭玄と「周礼」——周の太平国家の構想》，东京：明治书院，2010年。感谢姜先生提供该书。此外，有关《尚书·金縢》的研究成果尚有不少，而着重讨论郑玄之解释动机或目的者，如徐克谦：《郑玄〈尚书·金縢〉注探微》，《孔子研究》2011年第3期。

⑥ 有关今本《太平经》的时代及其与黄巾之关系的讨论可参熊德基《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第4期；[日]大渊忍尔：《初期の道教——道教史の研究其の一》，东京：创文社，1991年，第101—136页；Barbara Hendrischke, *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism* (Berkeley: University of California Press, 2006)。

⑦ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第718、149页。

为救济的方位。这与作为宇宙最高神的‘中黄太一’相结合,成了‘中黄太一’让救济者张角在东方出现。……将‘中黄太一’换成‘吴天上帝’,张角换成周公,几乎就与郑玄的解释一样了”,“太平道的口号‘苍天已死,黄天当立’的异常现象和(成王打开‘金縢之书’时)雷电疾风的异变,两者都由宇宙最高神引起。太平道的场合,是表现‘中黄太一’在后汉王朝的终末中实现太平之神意。另一方面,雷电疾风的异变,则是表现吴天上帝让周公招来太平的神意”^①。可见围绕“太平”的解释与理解,郑玄与黄巾确有深相契合者。

以上从讖纬、易学(京氏易)以及“太平”的解释三方面,讨论了郑玄与黄巾可能的思想交集。这说明,黄巾同样具有一定的知识水平与政治理念(黄老学本身即是融修身、治国为一体的学说),而非正统史家、文人想象或污蔑的无识乱民(史籍一般呼为“妖”、“贼”,已有研究者指出黄巾并非盗贼或流民的集合^②),这从黄巾与数位帝王及诸多朝堂士人多有交通的史实中,亦可得见一斑^③。另据葛洪《神仙传》载:“天师张道陵,字辅汉,沛国丰县人也。本太学书生,博采五经。”左慈“少明五经,兼通星纬,见汉祚将尽,天下乱起,……乃学道术,尤明六甲”。刘根“少时明五经,以汉孝成皇帝绥和二年初举孝廉,除郎中,后弃世道,遁入嵩高山”^④。此亦说明黄巾太平道(包括汉末方士群体)中至少一部分人是具有一定知识水准的。通过后文的论述我们还将看到,东汉末的儒生、道人、方士与隐逸之间,实际上都存在近似的知识结构,而在其行动与行为方式中,亦不无相通之基调或基础。以此,黄巾运动并非简单的农民之乱,更可明矣。所以黄巾也尊重有学识修养的贤者,尤其是和他们所持神学宇宙观念有相通之处的郑玄、张迁、孙期等,甚至还修书曹操,云其“似若知道”^⑤,表明其对曹操的部分认同态度,如此等等,皆足以证。

尽管在今存史籍记载中郑玄反对黄巾的态度可谓明确无疑(这其中当然也有学术上的“正统”与“异端”之辨,如同刘向、刘歆父子反对甘忠可师徒一样^⑥),甚至命自己唯一的儿子率家兵抗击黄巾(时为袁谭所部之黑山黄巾降兵),营救孔融而终被围杀^⑦,但支撑其“经神”^⑧称号的广博学识却仍然不禁引得黄巾之尊崇。尤其是在黄巾也同样阐发乃至信从的知识领域,郑玄亦成就斐然,堪称水准最高者。无怪乎黄巾会对其产生自觉的思想认同,更甚者或引其为同“道”。此即黄巾拜郑玄发生的知识背景,亦是黄巾对郑玄礼敬不怠的思想根源。

三、汉末隐逸与地方伦理—价值秩序

黄巾对郑玄的敬拜,不仅反映了他们对于道术通达者的自觉思想认同,实际上也是汉末时人对于隐沦民间的贤人隐者抱有神秘理解倾向及普遍尊崇心态的自然呈现。这种对于知识的尊崇与对隐逸贤人神秘化理解倾向的形成,一方面与以天命思想及“汉家”合法性为其内核的汉末“学”、“术”交融大背景紧密相关,另一方面也映射出汉末隐逸群体凭借他们立于朝野之间的“知识中转站”的角

① [日]间嶋润一:《郑玄と『周礼』終章《周公の太平招来をめぐる鄭玄の解説と太平道の太平》,第451、462—463页。本部分内容承汪力兄帮助翻译,特此申谢。另陈苏镇对该问题亦有简单论及,见陈苏镇:《郑玄的使命和贡献——以东汉魏晋政治文化演进为背景》,《国学研究》2010年第1辑,第65—87页。

② [日]铃木中正:《中国史における革命と宗教》,东京:东京大学出版会,1974年,第16页。

③ 姜生:《东汉原始道教与政治考》,《社会科学研究》2000年第3期。

④ 胡守为:《神仙传校释》,北京:中华书局,2010年,第190、275、298页。

⑤ 陈寿:《三国志》卷一《魏书·武帝纪》裴松之注引《魏书》,第10页。

⑥ 徐兴无:《刘向评传》,南京:南京大学出版社,2005年,第353页。

⑦ 范晔:《后汉书》卷三十五《郑玄传》,第1212页。郑珍、周寿昌、王利器对该事的不同记载又有辨析,见王利器:《郑康成年谱》,济南:齐鲁书社,1983年,第170—174页。关于此点,需要特别引起注意的是,聚徒数十万之众并且八州俱起的规模浩大的黄巾运动,其主力在短短九个月的时间里便告结束了。其后的黄巾运动,从活动范围之无规则散布,活动中不确定动乱事件的发生,以及不同军事、政治势力的卷入乃至主导等,都增加了更多和更复杂的因素,故应与最初阶段的黄巾运动区别看待,而郑玄所反之黄巾亦当指军阀介入后并被进一步泛化的黄巾。

⑧ 王嘉《拾遗记》载:“京师谓康成为‘经神’,何休为‘学海’。”(齐治平校注:《拾遗记》卷六,北京:中华书局,1981年,第155页)

色,在重建地方伦理—价值秩序方面的努力。

1. 汉末学、术交融与隐逸的知识构成。东汉游学之风以及“党祸”后知识群体的民间下移,是汉末隐逸群体学术、思想得以形成的必要基础或条件,这些横向、纵向的交流活动带来了不同“知识”的融合,也导致了儒学的儒术化倾向(如向栩主张颂《孝经》退黄巾等)。与此同时,早期道教也广泛吸纳经学与谶纬中的有关内容,神学体系渐趋完备。兹据《后汉书》之“党锢”、“儒林”、“方术”、“独行”、“逸民”列传等,对东汉中后期隐逸群体的知识构成及主要事迹略作梳理,循此可见汉末学、术交融的一般情状。

姓名	知识背景	营生方式及主要事迹	资料来源
高凤 (章帝、和帝)	1. 少为书生……专精诵读,昼夜不息。 2. 太守连召请……自言本巫家,不应为吏。	1. 其后遂为名儒,乃教授业于西唐山中。2. 邻里有争财者,持兵而斗,凤往解之,不已,乃脱巾叩头,固请曰:“仁义逊让,奈何弃之!”于是争者怀感,投兵谢罪。	《后汉书·逸民列传》
矫慎 (安帝、顺帝)	少好黄、老,隐遁山谷,因穴为室,仰慕松、乔导引之术。	1. 与马融、苏章乡里并时,融以才博显名,章以廉直称,然皆推先于慎。2. 年七十有余……忽归家,自言死日,及期果卒。(按郑玄亦自言死日)	《后汉书·逸民列传》
法真(字高卿,号玄德先生) (顺帝)	1. 好学而无常家,博通内外图典,为关西大儒。2. 同郡田弱曰:“处士法真,体兼四业,学穷典奥……将蹈老氏之高踪……”	1. 弟子自远方至者,陈留范冉等数百人(征士法高卿碑载:四海英儒,履义君子,企望来臻者,不可胜纪也。……其辞曰……彪童蒙,作世师,辞皇命,确不移……)。2. 友人郭正称之曰:“法真名可得闻,身难得而见,……可谓百世之师者矣”。(碑亦言所谓百世之师也)	1.《后汉书·逸民列传》 2.《艺术类聚》卷三十七“隐逸下”
郎宗(郎颀之父) (安帝)	学《京氏易》,善风角、星算、六日七分,能望气占候吉凶。	1. 常卖卜自奉。2. 时卒有暴风,宗占知京师当有大火,记识时日,遣人参候,果如其言。诸公闻而表上,以博士征之。……夜县印绶于县廷而遁去,遂终身不仕。	《后汉书·郎颀襄楷列传》
郎颀 (顺帝)	少传父业,兼明经典……昼研精义,夜占象度,勤心锐思,朝夕无倦。	1. 隐居海畔,延致学徒常数百人……州郡辟召,举有道、方正,不就。2. 顺帝时,灾异屡见,阳嘉二年正月,公车征,颀乃诣阙拜章。3. 上书荐黄琼、李固,并陈消灾之术。	《后汉书·郎颀襄楷列传》
襄楷 (桓帝)	1. 好学博古,善天文阴阳之术。2. 闻宫中立黄、老、浮屠之祠。此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。……	1. 桓帝时,宦官专朝,政刑暴滥,又比失皇子,灾异尤数。延熹九年,楷自家诣阙上疏。2. 上琅邪宫崇受干吉神书,不合明听。3. 太傅陈蕃举方正,不就。乡里宗之,每太守至,辄致礼请。中平中,与荀爽、郑玄俱以博士征,不至,卒于家。	《后汉书·郎颀襄楷列传》
张楷 (安帝)	1. 通《严氏春秋》、《古文尚书》。2. 性好道术,能作五里雾。	家贫无以为业,常乘驴车至县卖药,足给食者,辄还乡里。……隐居弘农山中,学者随之,所居成市(按谢承后汉书卷三载同)……五府连辟,举贤良方正,不就。	《后汉书·郑范陈贾张列传》
申屠蟠 (桓帝)	隐居精学,博贯《五经》,兼明图纬。	1. 年十五时,因同郡缙氏女玉为父报仇事进谏外黄令梁配,“乡人称美之”。2. (王)子居临歿,以身托蟠,蟠乃躬推辇车,送丧归乡里。	《后汉书·周黄徐姜申屠列传》
姜肱 (桓帝)	博通《五经》,兼明星纬。	士之远来就学者三千余人。诸公争加辟命,皆不就。二弟名声相次,亦不应征聘,时人慕之。	《后汉书·周黄徐姜申屠列传》

李南 (和帝)	少笃学,明于风角	南女亦晓家术,……因著其亡日。乃听还家,如期病卒。	《后汉书·方术列传上》
廖扶 (安帝)	1. 习《韩诗》、《欧阳尚书》,教授常数百人。2. 专精经典,尤明天文、讖纬,风角、推步之术。	扶感父以法丧身,悼为吏。及服终而叹曰:“老子有言:‘名与身孰亲?’吾岂为名乎!”遂绝志世外。……州郡公府辟召皆不应。就问灾异,亦无所对。	《后汉书·方术列传上》
樊英 (安帝、顺帝)	少受业三辅,习《京氏易》,兼明《五经》。又善风角、星算,《河》《洛》七纬,推步灾异。	1. 隐于壶山之阳,受业者四方而至。州郡前后礼请不应;公卿举贤良方正、有道,皆不行。2. 预言成都大火之日,“天下称其术艺”。3. 初,英著《易章句》,世名樊氏学,以图纬教授。4. 英既善术,朝廷每有灾异,……所言多验。	《后汉书·方术列传上》
唐檀 (安帝、顺帝)	少游太学,习《京氏易》、《韩诗》、《颜氏春秋》,尤好灾异星占。	1. 后还乡里,教授常百余人。2. 永宁元年,南昌有妇人生四子,(刘)祇复问檀变异之应。檀以为京师当有兵气,其祸发于萧墙。至延光四年,……果如所占。	《后汉书·方术列传下》
公沙穆 (桓帝)	长习《韩诗》、《公羊春秋》,尤锐思《河》《洛》推步之术。	1. 时暴风震雷,有声于外呼穆者三,穆不与语……穆诵经自若……时人奇之。后遂隐居东莱山,学者自远而至。2. 迁弘农令。县界有螟虫食稼……穆乃设坛谢曰:“百姓有过,罪穆之由,请以身祷。”于是暴雨……螟虫自销,百姓称曰神明。3. 穆明晓占候,使弘农人独免水淹之害。	《后汉书·方术列传下》
向栩 (桓帝)	少为书生,性卓诡不伦。恒读《老子》,状如学道。又似狂生,好被发,著绦绋头。……不好语言而喜长啸……有弟子,名为“颜渊”、“子贡”、“季路”、“冉有”之辈。	1. 或骑驴入市,乞勺于人,或悉要诸乞儿俱归止宿,为设酒食。时人莫能测之。2. 郡礼请辟,举孝廉、贤良方正、有道,公府辟,皆不到。3. 征拜侍中,每朝廷大事,侃然正色,百官惮之。会张角作乱,栩上便宜,颇讥刺左右,不欲国家兴兵,但遣将于河上北向读《孝经》,贼自当消灭。中常侍张让谗栩不欲令国家命将出师,疑与角同心,欲为内应。收送黄门北寺狱,杀之。	《后汉书·独行列传》
杜抚 (章帝)	受业于薛汉,定《韩诗章句》(汉尤善说灾异讖纬)	后归乡里教授。沈静乐道,举动必以礼。弟子千余人。	《后汉书·儒林列传下》
王远 (桓帝)	学通五经,尤明天文图讖、《河》《洛》之要,逆知天下盛衰之期,九州吉凶,如观之掌握。	1. 举孝廉,除郎中,稍加中散大夫。……后弃官,入山修道。道成,汉孝桓帝闻之,连征不出。使郡国逼载……不答诏。2. 乡里人累世相传供养之。……在陈家四十余年,陈家曾无疾病死丧,奴婢皆然。3. 亦自言死日。	《太平广记》卷七引《神仙传》
蔡郎 (桓帝)	既讨三五之术,又采《二南》之业。以《鲁诗》教授。	生徒云集,莫不自远并至。栖迟不易其志,箪食曲肱,不改其乐……是以德行儒林……帝曰予闻……潜乐教思……养徒三千。	《蔡中郎集》卷三《琅邪王傅蔡郎碑》

根据表格中列出的内容以及并未列入的史籍中的其他记载,关于东汉后期的隐逸面貌,我们可以大致得出以下结论:1. 教授是隐逸的主要营生手段或生活方式(弟子盈门是常见情况),这一点堪与东汉碑刻所记参酌互证^①,当无疑义。2. 隐逸大多表现出相当复杂的知识构成。兼通儒经自不

^① [日]安部聪一郎:《隐逸、逸民式人士与魏晋时期的国家》,《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第3卷,北京:中华书局,2013年,第99-100页。

用说(法真、郎顛、申屠蟠、姜肱、廖扶、樊英以及前引左慈、刘根等),此外他们还广涉图讖(图纬)、灾异、星占、推步、风角、黄老、道术等,并且喜研数术的总体倾向更有胜于通《五经》者。我们还可以发现汉末儒者(地方的贤良方正)、隐逸、方士、道人之间,存在着一定程度的相似知识结构。3. 隐逸常常因道术验明而获至声名,但又往往拒绝由此所致的朝廷征辟。4. 隐逸不但赢得了地方百姓的尊崇,在乡里教化中发挥了重要作用,而且在相当程度上也获得了士大夫的追从(尽管隐逸群体内部也存在不同的学术或价值取向,但共通处更明显),成为一股影响社会的重要力量,如“蓟子训者,不知所由来也……有神异之道。……于是子训流名京师,士大夫皆承风向慕之”^①。

以宽泛的标准来衡量——这亦符合文献、碑刻资料所反映出的东汉人所理解的隐逸范围^②——汉末的隐逸群体数量不可谓不庞大^③,当可谓介于“庙堂”与“江湖”之间的中间知识阶层,进一步说,他们实际上像开放的知识中转站一样,担负着连结、疏通不同学问以及数术,甚至方技之间的作用,最终当然也促进了“学”、“术”间的融合。所以我们才看到《后汉书》之《逸民列传》、《方术列传》、《独行列传》以及《儒林列传》中,很多人都表现出相近的知识结构,甚至行为方式及价值追求等方面亦有相近者(于精舍教授、诵经、言讖,甚至如公沙穆之祈雨等)^④。出现这种情况当然有社会的原因,即东汉的学说交流与普及带来的地域及阶层区隔之突破;也有学术发展的内部原因,即我们或可将隐逸的行为归之于“他们对于与政治紧密相关的经学的变质和礼教的形式化所进行的反抗”^⑤。然而更深层的原因乃在于,以灾异神学为基础建立起来的“汉家”秩序(汉代的“天下一家”),将所有人纳入其中,“天下非一人之天下,天下之天下”,于是所有人理论上都有承担(近乎信仰的)天下“太平”的权利与义务,以维护他们的合理生存(或生命)空间。所以,当“天下”出现灾异不断、朝政昏暗等严重问题时,信仰危机随即产生,皇帝不断下罪己诏,而人们亦理所当然地纷纷转向曾经构筑起“汉家”秩序的讖纬中,去学习、寻找或者聆听“天命”的“诰谕”,以祈盼、迎接“太平”的到来。在汉末这种特殊的思想—知识(神学)背景下,拥有解释“汉家”秩序(包括天命所属等)的知识权力(因而具有一定的评判权威),又身处朝堂与普通乡民之间,且具一定之独立价值者,正是这批数量庞大的隐逸群体。

2. 汉末隐逸的独特价值、民间崇隐之风与地方秩序的重建

或许正是基于隐逸群体所掌握的知识,与支撑“汉家”之形成、运转的国家神学之间,存在着异常紧密之关系这一点——亦即隐逸群体手中所握有的,恰恰是能够解释汉代国家合法性等关键问题的知识权力——汉末隐逸群体才被人们赋予特殊价值,成为颇具象征意义的知识群体。概言之,人们对汉末隐逸群体的特殊理解(或想象)主要有以下数点。

第一,贤人隐者手握奇方秘诀,或者本具“神力”,故可助君王解除天下灾殃,获致“太平”。《太平

① 范曄:《后汉书》卷八十二下《方术列传下》,第2745页。

② [日]安部聪一郎:《隐逸、逸民式人士与魏晋时期的国家》,《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第3卷,第99、101、103页。

③ 有关隐逸在东汉发展之总体情况的讨论,可参文青云(Aat Vervoom):《岩穴之士:中国早期隐逸传统》,徐克谦译,济南:山东画报出版社,2009年,第131—188页。

④ 宫川尚志亦曾指出儒生颂经与道士、方士的相通处。[日]宫川尚志:《六朝史研究·宗教篇》,京都:平乐寺书店,1964年,第80—83页。稍后石泰安(Rolf A. Stein)在此基础上更有进一步发挥,指出廉洁正直的儒者、方士和隐士的行动规律与黄巾、五斗米等道教运动之间存在着共通的基调和基础,“即虽然由于集团和运动的不同,而有不同的表现方式,但他们有与大部分人的精神相通的基础”。石泰安文原题“Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle après Jésus-Christ,” *T'oung Pao* 50 (1963): 1—78; 此据任继愈主编:《国际汉学》第8辑,郑州:大象出版社,2003年,第371—435页。引文见第375—376页,与此紧密相关的论述还见第380、400—401页,特别是401—404页。陈启云、姜生亦曾讨论儒道的相通性及其相同文化背景问题,参见陈启云:《荀悦与中古儒学》第2章第3节“儒生、道士与黄巾军”,高专诚译,沈阳:辽宁大学出版社,2000年,第36—45页;姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,北京:科学出版社,2016年,第4、530—532页。

⑤ [日]安部聪一郎:《隐逸、逸民式人士与魏晋时期的国家》,《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第3卷,第103—104页。都筑晶子也有类此叙述,见[日]都筑晶子:《后汉后半期の処士に関する一考察》,《琉球大学法文学部纪要·史学地理学篇》第26号(1983年),第13—55页。

《经》载有明显包涵此意的几则表述：

今四境之界外内，或去帝王万万里，或有善书，其文少不足，乃远持往到京师；或有奇文殊方妙术，大儒穴处之士，义不远万里，往诣帝王，街卖道德……今天师言，乃都合古今河洛神书善文之属，及贤明口中诀事……灾悉可除也，帝王长游乐，垂拱无忧也。

而知常先动顺乐之者，天道为之兴，真神为出，幽隐穴居之人，皆乐来助正也……”（按东汉道经《老子中经》言：“天神皆助真也，雷公击鼓也。太白扬光，白帝持弩，蚩尤辟兵，青龙守门，武夷在庭，珣蛇玄武，主辟凶殃。”）

明辟四门，乐得天下奇文殊策，希见之物，贤明异术，可以长安天下而消灾异。古者圣人在位，常力求隐士贤柔，可以共理。^①

《后汉书·郭太传》亦记载汉末著名隐者郭太“唯与李膺同舟而济，众宾望之，以为神仙焉”^②。又东汉《肥致碑》载肥致“常隐居养志”，“舍止枣树上，三年不下”，“时有赤气，著钟连天，及公卿百僚（僚）以下无能消者。诏闻梁枣村上有道人，遣使者以礼聘（聘）君……应时发算，除去灾变”^③。可见，也许由于隐者深居简出的独特行为方式以及看似“高深莫测”的知识水平（当然也有隐居的“世外高人”，如被征聘参与“太初历”创制的民间学人落下闳与唐都等），汉末时人对隐者确有神秘化的理解倾向，甚至幻想他们拥有“天神”或“神仙”一样的伟力，以助帝王治世，带来人间“太平”。

第二，贤人隐者如同太平神兽麒麟、凤凰等祥瑞之属，他们的出现意味着天下的安然与“太平”。帝王施行德政，天下郅治，隐逸自然现身，相反，贤人藏匿则是国家“剧病”的标志。

（帝王）恩洽神祇，则名闻远方，群神瑞应奇物为喜而出，天下贤儒尽悉乐往辅其君，为不闭藏，仙人神灵乃负不老之方与之，祚祥为其灭绝……

隐士穴处人中，出游于都市，观帝王太平来善之宅，无有自藏匿者也。风雨为其时节，三光为其大明，是天大喜之效也。

人民云乱，皆失其居处，老弱负荷，夭死者半，国家昏乱迷惑，至道善德隔绝，贤者蔽藏，不能相救，是不大剧病邪？故当力正之。^④

徐冲通过对两晋南朝“隐逸列传”的仔细考察，也得出隐逸与“祥瑞”的意识形态地位颇有相通处，“甚至可以说，正当王朝价值的完整实现，需要以‘隐逸’的存在为其必要条件”^⑤的结论。由上所述，两晋南朝对隐逸的这种认识，应当至少部分接续了汉末时人有关隐逸的神秘化理解。

第三，贤人隐者与天地秩序的运行紧密相关，甚至能够直接感应天意。类此思想或早有发端，如《论语·尧曰》言：“举逸民，天下之民归心焉。”《周易·文言》亦有“天地闭、贤人隐”的说法，但到汉末，这种思想得到了极大彰显。兹举《太平经》中数条文献以证之。

大神人时见教其治意；真人仙人大道人悉来为师，助其教化；圣人贤者出，其隐士来为臣；凡民奴婢皆顺善不为邪恶，是乃天地大喜之征也。

天见照，见其类，令贤圣策之而思之，当索幽隐道人德人仁人以反复其气，立相应矣。……古者圣人将御天道，索道德仁贤明共御之，乃居安也。

明刑不可轻妄用，伤一正气，天气乱；伤一顺气，地气逆；伤一儒，众儒亡；伤一贤，众贤藏。^⑥

① 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第331—332、640—641、304页。

② 范晔：《后汉书》卷六十八《郭太传》，第2225页。安部聪一郎认为从诸家“后汉书”、“后汉纪”到蔡邕《郭有道碑文》，再到《抱朴子外篇·正郭》、范晔《后汉书·郭太传》，郭太的人物形象经历了从主要作为隐者的形象到成为人物评价者并将其比作圣人的变化过程。[日]安部聪一郎：《『后汉书』郭太列传的构成过程——人物批评家としての郭泰像の成立》，《金沢大学文学部论集·史学考古学地理学篇》第28号（2008年），第13—110页。

③ 黄展岳：《肥致碑及相关问题》，《考古》2012年第5期。

④ 王明：《太平经合校》，第416、332—333、188—189页。

⑤ 详细讨论参见徐冲：《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》，上海：上海古籍出版社，2012年，第248—250页。

⑥ 王明：《太平经合校》，第90、714、109页。

或许正是因为以上几点,隐士(高士)才会被选择进入墓葬图像中,成为陪伴死者升往仙界的“仙友”^①。如四川新津宝子山汉代石棺画像中的俞伯牙、钟子期形象(左边是仙人六博图)以及雅安高颐阙(建于汉献帝建安十四年)上所刻伯牙、子期成知音的传说(画面中听琴人掩面而泣,十分形象),即是此类^②。

基于以上讨论可以判断,汉末隐逸显非文学作品中“独善其身”或曰“明哲保身”的符号性存在,他们以讲学授徒、著书立说、卜筮卖药、乡里教化等多种形式,广泛参与到民众生活(包括信仰世界的构建)中,又通过这些途径,将他们携带的知识与价值传播、流散,从而成为汉末地方伦理—价值秩序的重要引导和影响者,在汉末政治、社会变动中发挥了不容低估的作用。如两汉之际著名隐士逢萌曾隐居琅邪劳山,“人皆化其德”,“北海太守素闻其高,遣吏奉谒致礼,萌不答。太守怀恨而使捕之。吏叩头曰:‘子康大贤,天下共闻,所在之处,人敬如父,往必不获,只自毁辱。’太守怒,收之系狱,更发它吏。行至劳山,人果相率以兵弩捍御。吏被伤流血,奔而还。后诏书征萌,托以老耄,迷路东西,语使者云:‘朝廷所以征我者,以其有益于政,尚不知方面所在,安能济时乎?’即便驾归。连征不起,以寿终。”^③此虽东汉初之事,但以汉末隐逸群体的民众影响力而言,出现类似情况亦有很大可能。表襄楷“乡里宗之,每太守至,辄致礼请”;公沙穆“百姓称曰神明”;又赵炳“百姓神服,从者如归”;刘根隐居嵩山,太守史祈以其为妖妄,责曰:“汝有何术,而诬惑百姓?”^④可见,汉末隐逸不仅在民众中具有重要影响力,赢得部分士大夫的追从(如前文所论蓟子训者),也以其远离政治的政治象征意义成为外在于国家与社会的“第三势力”,在帝王面前表现出足资对抗的独立评判价值。

汉末隐逸因其所学可言天命去留,故其言论在百姓甚至朝堂中拥有不容小觑的影响力,隐逸即以此方式参与到汉末历史发展中。如隐士徐穉曾言:“大树将颠,非一绳所维,何为栖栖不遑宁处?”^⑤直指汉家将溃。更甚者,“桓、灵之间,诸明图纬者,皆言‘汉行气尽,黄家当兴’”^⑥。前表所列汉末方士王远因“尤明天文图讖、《河》《洛》之要”,故可“逆知天下盛衰之期,九州吉凶,如观之掌握”;其撰作的讖记,更是颇有影响。按《三国志·虞翻传》注引《吴书》载会稽太守王朗兵败于孙策,向南逃窜,“(虞)翻始欲送(王)朗到广陵。朗惑‘王方平记’,言:‘疾来邀我,南岳相求。’故遂南行。既至候官,又欲投交州。翻谏朗曰:‘此妄书耳。交州无南岳,安所投乎?’乃止”^⑦。此所谓“王方平记”即王远(字方平)所撰作的讖记。王朗惑于被易学大家虞翻视为“妄书”的“王方平记”,说明“王方平记”的确得到一定程度的流传,且其预言性具有不容忽视的影响力,故王朗亦欲应讖而往南岳。参照上列表格所示,明图纬者除朝堂部分士人外(如光武帝曾令尹敏、薛汉整理讖纬),更多的则集中在数量庞大的隐逸群体里^⑧,由此可见汉末隐逸的政治影响。从这个角度说,川胜义雄的讨论当有其合理性^⑨。

① 姜生认为汉代墓、祠中不同时期的“历史人物”(先圣)济济一堂的画面,反映了汉人以往昔圣贤为仙,通过道德检核之人死后可以与圣贤为友,相伴或同列于仙界的信仰(论见姜生:《汉代列仙图考》,《文史哲》2015年第2期)。甚是。以高士为仙友与以圣贤为邻,其理一也。

② 直到南北朝时,墓葬艺术中还见有“南山四皓”(即汉初之“商山四皓”)、竹林七贤等高士图像,其意义皆当与墓主升仙有关。参见郑岩:《南昌东晋漆盘的启示——论南北朝墓葬艺术中高士图像的含义》,《考古》2002年第2期。

③ 范曄:《后汉书》卷八十三《逸民·逢萌传》,第2760页。

④ 范曄:《后汉书》卷三十下《襄楷传》,第1085页;卷八十二下《方术列传下》,第2731、2742、2746页。

⑤ 范曄:《后汉书》卷五十三《徐穉传》,第1747页。

⑥ 陈寿:《三国志》卷一《武帝纪》注引《魏略》,第53页。

⑦ 陈寿:《三国志》卷五十七《虞翻传》,第1317页。

⑧ 冯友兰曾引《隋书·经籍志》言及讖纬的撰造、传播无不与“俗儒”有关,见氏著《中国哲学史》下册,上海:中华书局,1947年,第574页。陈槃、钟肇鹏认为讖纬的作者乃方士群体。见陈槃:《讖纬命名及其相关之诸问题》,《古讖纬研讨及其书录解题》,第163—166页;钟肇鹏:《讖纬论略》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第22—23、26页。

⑨ 川胜义雄曾论及隐逸在汉末抵抗运动中的作用,由此引起增渊龙夫、安部聪一郎、牟发松等的相关质疑及讨论,详见冯渝杰:《大小传统理论的典范与失范——以汉末政治、宗教运动研究为中心》,《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第6卷,上海:中西书局,2017年。

只不过因为汉末隐逸群体“参与”政治的方式比较特殊——不是直接的事实上的进入政治的范畴(如清议等),参与政治活动,而是以其价值输出的方式(讲学授徒占卜、卖药等与民众的接触,以及教化民众等皆具价值传播的属性),参与到国家神学的建构或解构中(汉末主要是解构性的作用)——所以汉末隐逸群体的“政治性”作用或属性比较难以为人所识解。以此价值输出的方式达到操弄天命继而解构汉代国家神学之目的,此即汉末隐逸群体独特的政治“参与”方式,亦即汉末隐逸群体独特的“政治性”内涵。

综上所述,汉末隐逸群体拥有关切天命去留、所属之知识的现实,一方面成为民众尊崇贤人隐者的思想根源,另一方面也促进了人们对于隐逸之神秘化理解倾向与想象的形成,以至兴起更为普遍的崇隐之风。郑玄作为兼善谶纬与易学的今古文经学大师,也特别强调、慕求“太平”理想秩序,亦是屡征不就的贤人、隐者,在社会上享有极高之声望。所以,郑玄获得具有救世的宗教神学教义(两者的思想均生成于东汉的灾异神学背景下),对“贤人”尊崇有加,祈望“黄天泰平”的黄巾之敬拜,实在情理之中。在此基础上可以说,黄巾拜郑玄既非简单的隆崇圣贤的历史书写或程式化修辞,亦非偶发的非典型案例,而是汉末学术与信仰生态的自然呈现。黄巾拜郑玄正好透视出汉末学术(经学)与信仰(太平道)的交融互渗状态。而促成各种学说尤其是“道”、“术”汇融者,正是为广大隐逸之士所握有的括囊万象的谶纬神学以及以易学为核心的阴阳灾异学说。作为学术与信仰的跨接者,汉末隐逸群体不仅拥有亦儒亦道的知识构成,并因之成为疏通不同知识的“中转站”,而且凭借其远离政治的政治象征意义,发展成为朝野之间的中间知识阶层,他们以教授、卜筮、卖药等多种价值输出的方式广泛活跃于民间,在汉末地方伦理—价值秩序之坍塌与重建方面,发挥了潜在却不容忽视的作用。汉魏之际,历史文化变迁剧烈,各种思潮错综交织,当我们克服现代价值介入所导致的“儒家”中心主义心态,而以宗教的视野重新检视古史,或许便能够发现久为人们所忽视的传统学术(如经学)的信仰内涵,以及宗教神学的非神秘、非异端属性,我们将更多地看到经学、谶纬、神学、数术这些被人们视为不同种类,甚至区隔显然的知识的共通处。在祈望“太平”的强烈氛围笼罩下,汉末社会运动即深刻受制于这些“合理”与“神秘”知识的合力。

[责任编辑 范学辉]

在效用与历史之间

——休谟合法性思想析论

刘洋 张铭

摘要:合法性思想是休谟政治理论的重要组成部分,却长期受到不应有的忽视。休谟明确拒绝了当时占主导地位的契约论与君权神授论两种合法性证明范式,在其哲学心理学的基础上,提出历史效用论的合法性证明。在休谟的合法性思想之中,效用是建立在自然主义基础之上的公共效用,历史则与其认识论所提出的习惯机制紧密相关。休谟认为效用是合法性的根本动机,历史是获得这种动机的过程与条件。在不违背效用的前提下,历史有时也能够直接赋予政府以合法性。休谟的合法性思想具有经验而非先验、功能导向而非形式符合、条件意识而非唯意志论、演化论而非理性主义的特征。休谟的合法性思想在历史上得到持续回响,至今仍具有时代价值。

关键词:休谟;合法性;历史效用论;契约论;君权神授论;保守主义

在最基本的意义上,合法性(legitimacy)是对政治权力与政治义务何以正当的思考^①,而这恰恰是休谟政治思想所关注的核心问题之一^②。休谟曾明确指出,“最令人惊讶的莫过于多数人竟轻易被少数人统治;而且,人们毫无保留地听任他们的情感和激情服从统治者”^③。而在为其带来卓著声望的《英国史》当中,休谟也直截了当地发问:“在任何情况下,国民是否有权审判和惩罚他们的君主?”^④上述论述都直指合法性问题,它长期萦绕于休谟心中。然而,颇为令人遗憾的是,休谟的合法性思想至今没有得到较为系统的专门研究^⑤。这首先是因为,休谟对契约论的批判是其合法性思想的组成部分,故而人们往往是在对其反契约论思想的论述中顺带地对他的合法性问题予以探讨^⑥;其次,休谟的合法性思想关涉认识论、伦理学、史学和政治学诸多方面,欲认识其丰富内涵,需要对休谟的思想体系进行某种整体性的综合与提炼,这无疑加深了认识的难度;最后,休谟合法性思想的独特意义

作者简介:刘洋,山东大学(威海)法学院副教授;张铭,山东大学(威海)法学院教授(山东威海 264209)

基金项目:本文系教育部人文社会科学青年项目“休谟政治渐进思想研究”(15YJC810009)的阶段性成果。

① Jean - Marc Coicaud, *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 10.

② 就笔者的阅读而言,在具体概念表述上,休谟在政治意义上仅有一次使用过“合法性”(legitimate)概念(David Hume, *A Treatise of Hume Nature*(Oxford: the Clarendon Press, 1897), 558,有时休谟也在合法性意义上使用 legal 一词。然而,如果我们将“合法性”理解为关于权威与服从的理论,那么大体可以认为休谟经常使用的权威、服从、忠诚等概念都涉及合法性问题。

③ [英]大卫·休谟:《论政府的首要原则》,张正萍译,《论政治与经济》,杭州:浙江大学出版社,2011年,第23页。

④ [英]大卫·休谟:《英国史》第5卷,刘仲敬译,长春:吉林人民出版社,2013年,第432页。

⑤ 就笔者所见而言,Berry在其著作中仅有一节专门论述休谟的合法性问题。参见 Christopher J. Berry, *David Hume* (New York: Newgen Imaging Systems Pvt Lt., 2009), 62 - 66.

⑥ 典型文献参见 Frederick G Whelan, “Hume and Contractarianism,” *Polity* vol. 27, no. 2 (Winter, 1994): 201 - 224; Stephen Buckle and Dario Castiglione, “Hume’s Critique of The Contract Theory,” *History of Political Thought* vol. XII, no. 3 (Autumn, 1991): 457 - 480.

没有得到学界的充分认识,这就影响了人们研究的兴趣。本文认为休谟的合法性思想包含批判与证明两个相互联系的方面。休谟对当时占据主流地位的契约论和王权神授两种合法性论证范式进行了批判,进而在其哲学心理学的基础上,提出了对合法性的历史效用论证明。休谟的历史效用论独具特色,对于我们认识合法性问题有重要的启示意义。

一、合法性纷争与休谟的双向批判

在中世纪,权威与服从问题都内在于基督教神学的解释体系。政治因被天经地义地作为神圣秩序的一部分而被视为正当,君主政体也因分享这种神圣性而获得合法性^①。英国政治的特殊性在此表现为国王和议会尽管地位并不平等,却和谐一致地享有权威,共享服从^②。然而,这种局面在步入现代社会的进程中被打破了。这一方面是贯穿于整个17世纪的国王与议会之间持续斗争的结果,另一方面也是世俗化影响在合法性问题上的必然产物。当人们日渐相信“人能够自己创造他们自己的制度和历史,上帝的自动处罚或超自然秩序不复存在”的时候,人们着手发现“另外的行为正当性证明”^③也就不足为奇了。故而,我们能够发现,在17世纪的英国围绕尊王抑或是推崇议会,围绕着是运用神学解释框架还是更具人文色彩的理论基础,形成了君权神授理论与契约论两大相互对立、彼此攻讦的合法性论证范式。概言之,君权神授理论认为权威合法性来源于上帝,和被统治者无关。合法的政治权威应该获得民众无条件服从,任何情况下的反抗都是不正当的。契约论则针锋相对地认为,政治权威来源于道德独立的个体经过理性判断之后的约定。社会契约论认为契约的内容构成政治权威的边界,当政治权威违背契约约定,便丧失政治合法性,民众也就不再履行服从义务,起身反抗具有正当性。在“光荣革命”之后,现实的政治危机虽然得以化解,合法性分歧与争议却依旧存在,契约论与君权神授理论分别为辉格党和托利党所倚重。问题的复杂性在于,“尽管不能说所有的契约论者都是狂热的激进分子。……然而,契约论的流行视角趋向于为更为广泛的抵抗打开方便之门”^④。这是与“光荣革命”之后,人们所普遍追求的政治稳定相违背的。另一方面,君权神授合法性论证范式则在由议会选择国王的现实面前显得颇为尴尬^⑤。无论是契约论,还是君权神授,在“光荣革命”之后都存在着理论与现实之间的紧张关系。

休谟认为无论是君权神授还是契约论都不是经验事实,二者都是抽象的理论原则。这些抽象原则不仅在理论上没能作出令人信服的论证,而且在实践上容易导致党派分裂,激化人际斗争。休谟认为抽象原则的争论“就像一切宗教争论一样,人人都自行其是而不睬邻人想法,是何等疯狂、何等狂热,才能产生这种不幸、致命的分裂”^⑥?对上述合法性思想的反思与批判是休谟政治思想的一个重点,也是其合法性思想构建的起点。

休谟对君权神授观点的拒斥长期以来没有得到人们的充分重视,事实上对这种论证模式的反思深入到休谟思想体系内部,并且是其合法性思想的重要组成部分。当代研究者越来越倾向于将休谟的《英国史》视为解读其哲学、政治学的重要文本。就在这部著作之中,尽管休谟对斯图亚特王朝诸君主多有维护,但是每每提到君权神授则颇多批评。例如休谟指出,詹姆士一世宣扬“世袭、神授的

① Chris Given Wilson, “Legitimation, Designation and Succession to The Throne in Fourteenth – Century England,” in *A Building Legitimacy: Political Discourses and Forms of Legitimacy in Medieval Societies*, ed. Isabel Alfonso et al. (Leiden: Brill Academic Publishers, 2004), 89.

② J. R. Western, *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680s* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1972), 5.

③ Rodney Barker, *Political Legitimacy and the State* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 7.

④ David Miler, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought* (Oxford: Oxford Press, 1981), 93.

⑤ 作为这种尴尬现状的突出表现,有研究指出部分君权神授论的信奉者实际上在心底也认同君主应该受到人定法,而非神法的约束。参见 Charles K. Rowley and Bin Wu, *Britannia 1066 – 1884: From Medieval Absolutism to the Birth of Freedom under Constitutional Monarchy, Limited Suffrage, and the Rule of Law* (New York: Springer, 2014), 105.

⑥ [英]大卫·休谟:《概论党派》,《论政治与经济》,第50页。

君权是一切合法权力的中心。事实证明,对自由而言,这种观念即使不是致命的,至少也是危险的”^①。不仅如此,休谟认为即使按照王权神授者的内在逻辑而言,他们的合法性理论也存在着权威与服从之间的矛盾。君主仅可被视为上帝的诸多委托人之一,而非上帝在人间的全权代表。这就是说,既然尘世上一切权柄都来自于上帝,那么王权缘何能够凭借权威的神圣来源,进而主张臣民的绝对服从呢?“君主不能说成是神的代理人,而只能说,国王的权力或魄力既然源于神,可说是按照神的委托行事。实际发生的一切事情都在总体安排之中,或者说均属天意;即便最伟大、最合法的君主也不会比低级官员、甚至篡位者,或者强盗、海盗有更多的理由要求神圣不可侵犯的特殊权力。”^②更为值得注意的是,休谟在哲学上的经验主义使之将一切认知与判断的依据归结为经验印象,从而导致其对宗教、神学上的超验问题持不可知论立场。这意味着休谟对上帝存在本身存而不论,也意味着对人类可以把握超出经验之外的上帝意图与行为持否定态度。“世界上的一切哲学和无非是哲学之一种的一切宗教,都不能使我们超出经验的通常过程之外,它们给我们提供的行动和行为准则,不能与我们对日常生活的反省所提供的准则不同。”^③人不论通过何种形式而达成的所谓对上帝意图与行为的领会,在休谟看来都无外是“假说或者象征”^④。这实际上形成了对王权神授论证范式的根本性否定。王权神授论的代表性人物菲尔默便将《圣经》视为易于理解、完全一致的资料来源,并以此作为王权合法性的依据^⑤。而这种思想在休谟看来根本是将政治合法性的基础建立在难以确认、并且毫无关联的基础之上。休谟坚持认为“社会的政治利益与形而上学和宗教方面的哲学争论没有任何关联”^⑥。

17、18世纪是作为合法性论证范式的契约思想强势崛起的时代。“在某种意义上,契约理论是规范政府权威合法性的预设(advancing)条件和标准。”^⑦至少就英国而言,契约思想对现实政治与智识界都产生了重大影响。休谟则以对契约思想的“最具洞察力的批评者”^⑧著称于世。休谟之所以对契约思想提出批评,原因在于:一方面,契约思想没能很好地解决政治服从问题,隐藏着率意反抗的隐患,从而可能对社会稳定造成威胁。作为一位距离“光荣革命”并不久远的思想家,这种针对现实的忧思很大程度上影响了休谟的问题意识^⑨。另一方面,休谟对契约论的批判是其在认识论、伦理学领域对抽象理性崇拜批判的延伸。“契约理论可以被视为纯粹理性(pure reason)思辨体系在政治上的对应物,而休谟则认为该体系会对日常生活的安全造成削弱。”^⑩从合法性论证的角度而言,休谟对契约思想的批判最为核心地表现在三个方面:首先,契约论合法性论证的逻辑前提是站不住脚的。契约论者假设平等、自由是行为主体的本质,故而,权威和服从才需一个缔约的产生过程。休谟则认为,这不过是“理论家”们在头脑中的构想。在现实世界之中,各地臣民“认为他们生来就有服从某位君主的义务,就像对父母有着天生的尊敬和责任一样”。人是生而服从,而非生而自由,这正如“最普

① [英]大卫·休谟:《英国史》第5卷,第16页。

② [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第331页。

③ [英]大卫·休谟:《人类理智研究》,周晓亮译,北京:中国法治出版社,2011年,第121页。

④ John B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume* (New York: Columbia University Press, 1963), 269.

⑤ [英]菲尔默:《父权制及其他著作》(影印本),北京:中国政法大学出版社,2003年,第xxi页。

⑥ [英]休谟:《人类理智研究》,第121页。休谟对圣经真实性的批判,参见该书第108页。

⑦ Frederick G. Whelan, “Hume and Contractarianism,” 201-224.

⑧ [英]迈克尔·莱斯诺夫:《社会契约论》,刘训练、李丽红等译,南京:江苏人民出版社,2005年,第120页。

⑨ 休谟在很多著述中都表现出这种担忧,如针对辉格党理论,休谟直接批评道:“人民不应该设想,因他们的同意奠定了政府的基础,所以可以允许他们任意推翻和颠覆政府。这种煽动性的狂言妄语是没有止境的。”([英]休谟:《论政党联盟》,《论政治与经济》,第362页)。再如,休谟在讨论忠顺对象的时候指出:“一个许诺毫无疑问地把作为忠顺对象的人们确定下来;但是显而易见,人们如果在这一方面依据他们的特殊的公私利益的想法来调整他们的行为,那么他们就会陷入无穷的混乱,并且使一切政府在很大程度上成为无效的了。”([英]大卫·休谟:《人性论》下册,第596页)。这一批评显然也是针对契约论所可能带来的服从困境而发。

⑩ Buckle and Castiglione, “Hume’s Critique of The Contract Theory,” 457-480.

遍的自然法则原理一样”^①。其次,休谟对契约论所内含的唯意志论(Voluntarism)主张予以否定。根据契约论的逻辑,被统治者缔约中所展现的具有自主性色彩的同意(consent),赋予政治以合法性基础。这事实上是将个人意志置于合法性论证的中心位置。契约论“其特征就在于唯意志论和强调以个体同意作为政治合法性标准”,这一思想在霍布斯、洛克、卢梭和康德身上都得到反映^②。休谟认为个人意志尽管是合法性的构成要素之一,却难以单独充当大任^③。休谟通过历史回顾与理论分析,已然或隐或显地指出个体意志作为合法性基础的种种缺憾。这包括个体意志并不稳定,其选择也未必合理,个体意志表达也要受到空间限制^④。不仅如此,更为根本的是,契约论者所看重的意志自主也是一个难以企及的神话。“一个贫穷的农民或工匠,他不懂任何外国语言或风俗,靠着微薄工资勉强度日,我们能否认真地说他有选择离开自己国家的自由?同样,一个人在熟睡中被带到一艘船上,离开这艘船跳进海里就会死掉,我们是否可以宣称,他生来就流淌着自愿同意服从他主人的血液?”^⑤在此,休谟由契约论者在应然、完美状态下对意志的思考转向为实然的现实考量,在思考个体意志展现的过程中增添了条件和环境的影响因素。如此一来,休谟就否认了契约论者在抽象意义上对个体意志自主性的肯定或者默认。最后,休谟认为契约论者无力解释合法性延续问题。如果说契约产生合法性,那么人们为何要遵守契约呢?契约之后的合法性维系何以可能?为解决这个问题霍布斯将守信归结为自然法,洛克则暗含了“人们必然守信”这么一个先决条件。休谟认为这是在根本上混淆了维持政治合法性所需的“效忠”和信守诺言所需的“忠诚”之间的关系。休谟认为效忠和忠诚都是人类在社会生活中分别创造的社会美德,忠诚在逻辑上并不是效忠的前提,而在时间上也不先在于效忠。恰恰相反,忠诚守信“这个法则的严格遵守应当被认为是政府建立的一个结果,而对政府的服从却不是许诺的约束力所产生的结果”^⑥。如此一来,休谟反问道:“那么我们究竟有什么必要将对行政官的效忠或服从的责任建立在忠诚或遵守诺言的基础上呢?”^⑦从休谟的理论当中,我们能够顺理成章地得出一个推论,如果守信不能成为一个前提条件而得到确认,缔结契约作为一种产生合法性的程序,其意义也就值得怀疑了。

契约论与王权神授思想是休谟所处时代合法性论证的两大主流思想,正是对二者的不满才促使休谟提出了自己的合法性理论。

二、休谟的历史效用论及其合法性证明

休谟在一个神学色彩依旧浓厚的社会里拒绝了神授王权,在一个刚刚由议会选定君主的国家内否定了契约论。那么,政治合法性究竟应该如何确立,如何维系呢?休谟对此提出了极具理论创新色彩的证明方式,也即历史效用论。在其中,效用是合法性发生的动机和本质,历史则使得人们能够发现、接受和维系这种合法性。为分析明晰起见,笔者将效用与历史分别予以论述。

休谟被誉为“是将引发行为和判定行为的基础诉诸规律性效用因素的第一位大思想家”^⑧。休谟直截了当地指出效用在影响社会美德方面无可替代的作用。“效用这个因素在所有主题中都是称赞

① [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第334页。

② Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Harvard: Harvard University Press, 1982), 1.

③ 尽管休谟的理论对社会契约论思想构成了深刻的挑战,然而他本人并不认为自己的意图是“将人民的同意排除在政府的合理基础之外”。他只是试图指出在同意作为合法性基础之外,“肯定还有其他形式的基础被忽略了”。参见[英]休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第338页。

④ 上述思想散见于[英]休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第337、338、342页。

⑤ [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第339页。

⑥ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第584页。

⑦ [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第344页。

⑧ Russell Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist* (Oxford: Oxford University press, 2007), 57.

和赞许的源泉,它是关于行动的价值或过失的所有道德决定经常诉诸的,它是正义、忠实、正直、忠诚和贞洁所受到的尊重的唯一源泉。”^①效用论充当了休谟道德理论与政治理论之间相联系的纽带,效用是包括合法性所依赖的忠诚和契约论所看重的守信在内的所有社会德性的真正根源。

效用概念实际上是休谟的伦理学、政治学甚至美学的核心概念,将效用运用于合法性的解释与证明,有两点需要澄清:其一,效用是自然主义的产物^②。正如休谟在认识论方面,认为因果联系的最终基础是“人性中的原始性质”^③一样,休谟在伦理判断方面的最终依据依旧是人们与生俱来的、不可进一步分析的、包含在人的本性之中的内在机制。休谟在此将之锁定为“苦乐印象”,正是由于人们趋乐避苦的本性,使人们乐于接受或者否定某些行为,从而使得不同行为之间可以比较。“身体的苦乐是心灵所有感觉和考虑的许多情感的来源。”^④而这种苦乐之感,“是不经先前的思想或知觉而原始发生于灵魂中或身体中的”^⑤。这意味着,休谟的合法性理论不仅完全不必借助于上帝,从而是高度世俗主义的,而且也不必借助理性对某些永恒原则的把握,从而是自然主义的。效用在最原初、最基本的意义上被还原为苦乐感觉的比较。利益之所以在休谟合法性探讨中占有重要位置,也是因为休谟认为利益得失必然伴有苦乐之感。其二,休谟的效用论具有社会性的公共效用。公共效用具有独立意义,并非个人效用之和。“在对于道德性的所有规定中,公共的效用这个因素始终是最受重视的;关于义务的界限的争论,不论发生在哲学中或日常生活中,决没有什么手段能比全面弄清人类的真正利益更可靠地解决这个问题。”^⑥值得注意的是,人们对苦乐的感知固然是个体的,而且休谟也不否认个体利益的存在,然而,人之具有的同情心使人们可以感知他人的苦乐,这就使效用发挥作用的空空间超出个体走向社会。人们对他人利益和苦乐的感知,以及对共同体利益的赞同抑或反对,并非建立在个体自利考量基础之上,而是由同情心直接引发的心理行为。这里所说的同情心并非怜悯,而是对与我们相似的同类情感的移情式体验。“这种倾向使我们经过传达而接受他们的心理倾向和情绪。”^⑦这就是说,公共效用并非个体效用的函数,它具有独立的生成机制和存在意义。公共效益或者公共利益是合法性的基础,然而这种公共性并非个体通过个人利益的叠加,而是通过人的内在心理机制而形成的一种自发情感倾向。

在对效用进行上述理解之后,休谟从三个不同方面论证了“效用是合法性的基础”这一基本看法。首先,效用是合法性的根本依据。休谟视合法性的基础为效用,这意味着合法性的最终依据在于人们的情感,而非政府的神圣性或人们对原始契约的遵守。对此,休谟多有直截了当的表达:“如果政府是完全无用的,它就决不可能产生”^⑧;“常识告诉我们,我们服从政府乃是因为它有利于社会效用”^⑨。在休谟的眼里,权威和服从的原因只能是政府在运行中所发挥的效用及其给人们所带来的利益。政治的效用不仅在于提供秩序与和平,提升人们的福利与幸福,而且在于诸如修桥、筑路等公共物品的供给。“人离开了社会便不能生存,离开了政府便不能结合。政府划定人们的财产,确定人们的等级。这就产生了工业、交通、制造、诉讼、战争、联盟、同盟、航行、旅行、城市、舰队、港口,以及

① [英]大卫·休谟:《道德原则研究》,曾晓平译,北京:商务印书馆,2001年,第82页。

② 从自然主义视角研究休谟始于 Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1941)。晚近作品参见 H. O. Mounce, *Hume's Naturalism* (London and New York: Routledge, 1999); Terry Hoy, *Toward a Naturalistic Political Theory* (London: Praeger Publishers, 2000)。

③ [英]大卫·休谟:《人性论》上册,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第24页。

④ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第309页。

⑤ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第309—310页。

⑥ [英]大卫·休谟:《道德原则研究》,第32页。

⑦ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第352页。

⑧ [英]大卫·休谟:《道德原则研究》,第56页。

⑨ [英]大卫·休谟:《论消极服从》,《论政治与经济》,第352页。

那些导致人生中的多样性而同时又保持人生中的一致性的所有其他的一切行动与对象。”^①

其次,合法性起源于效用。在休谟的时代,人们并没有明确意识到政府起源与政治合法性起源之间的区分,二者总是紧密相关。在17、18世纪,思想家们所热衷探讨的政府起源并非史学或人类学意义上的知识探究,而是对合法性政治的内在特点和构成逻辑的追问。契约论者所诉诸的原始契约和王权神授论者追溯的亚当的父权,都是论证政治合法性本质的不同理论框架。休谟的合法性思想也是如此。这不仅是因为休谟合法性思想的提出具有辩论色彩,论敌的论证结构对他的思想展开产生了影响,而且也因为作为一名经验主义思想家,休谟所理解的合法性并没有外在于合法政府起源的依据与标准。故而在休谟思想中,政府起源被等同为合法性政府起源,政府与合法性起源的问题是合二为一的。在休谟看来,政府起源问题的关键并不在于政府在历史上究竟是如何建立的,而在于廓清政治合法性的基本逻辑^②。从这个角度而言,休谟对政府起源问题提出两种解释角度。一方面,抛开具体形式不论,就其实质来说,具有合法性的政府起源于对人性弱点的补足,并因具备效用而被人们所接受。休谟认为人们看重短期利益,而忽略长远、整体利益的本性弱点不可能改变,而且这一问题会随着社会规模的扩大而日渐凸显。政府的意义就在于通过将保障公共利益转化为施政者的直接利益的方式,应对人性的弱点,从而形成对公共利益的维护机制。休谟认为“这就是政府和社会的起源”^③。另一方面,就具体方式而言,休谟推测具备合法性的政府在历史上起源于族群之间的军事冲突。政治权威就是在此过程中,通过逐渐显示有益于民,方才获得服从。这就是说,军事压力使得权威与服从成为一种整体利益需要,而在这一过程中人们体会到权威的益处,从而产生政治服从,进而结束无政府状态,走向国家。在以上两种解释之中,休谟认为政治权威的出现均是围绕人们的某种利益需求,而这种权威能够获得服从,就在于这种权威的效用获得认可,被人们所感知。

最后,效用终结,合法性也就不复存在。休谟不仅从正面论证权威因效用而合法,而且也在侧面说明,当效用消失时,权威的合法性随即丧失,服从也就不再是正当义务。休谟认为“如果利益首先产生了对政府的服从,那么那个利益什么时候在任何很大的程度内,并在大多数情况下停止了时,服从的义务也就停止了”^④。至此,休谟在正反两个方面论证了效用对于合法性的决定性影响。

休谟合法性思想最具特色之处在于,它不仅是效用论的,而且是历史的。休谟没有像启蒙时代的很多思想家那样,追求超越历史的绝对准则,或者对人进行完全理想化的抽象假设,而是将效用放置于时间长河、历史脉络之中予以把握。如安东尼所说,休谟“把实际效用也纳入经验中,因为这类效用根植于漫长的历史进程中”^⑤。

休谟的历史感与其认识论紧密相关。一方面,他将人们所有的知觉与推断都还原到经验之中,不承认有可以将经验排除在外的理性判断,而历史在休谟看来无外乎就是经验的累积与呈现。另一方面,休谟认为对人类行为影响最为重大的因果判断(也称为或然推理)的基础并非是理性发现事物之间所存在的必然本质,而是人在头脑中所具有的习惯机制。“每当对任何特殊活动或作用的反复,不用任何理智推理或过程的推动,就产生了重复同样活动或作用的倾向。”^⑥这里所说的习惯与上文所提到的苦乐感一样都属于人性本能,是自然的,不能进一步追问其产生原因。正是人所具有的习惯特性使得人们能够在之前的“反复”与随后的“重复”之间建立起稳定的联系,从而使人能够在已知

① [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第440页。

② David Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political*, 81.

③ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第578页。

④ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第594页。这段译文是对“if interest first produces obedience to government, the obligation to obedience must cease, whenever the interest ceases, in any great degree, and in considerable number of instances”的直译。参见 David Hume, *A Treatise of Hume Nature*, 553.

⑤ [意]卡洛·安东尼:《历史主义》,黄艳红译,北京:格致出版社,2010年,第24页。

⑥ [英]大卫·休谟:《人类理智研究》,第35页。

的基础上对未知形成某种预期与判断。没有了习惯,不仅“我们的主要思辨就会立刻停止”,而且“我们的一切活动也会立刻停止”^①。休谟合法性思想中的“历史思维”,说到底,就是将习惯机制运用于合法性解释,这是他在认识论方面所形成的“人类在其历史脉络中认知”思想的体现,是其主张“历史中理性”^②在合法性方面的具体化表达。

第一,尽管效用是合法性动机,然而这种动机的获得和强化却是历史的结果。休谟认为虽然人们对政府的服从是因为效用,然而“不要指望人们能提前发现它们,或预见它们的实施”^③。这就明显与霍布斯、洛克所主张的根据理性判断、利益权衡的方式一次性订立政府合法性标准的思想分道扬镳。在此,休谟将历史中的合法性获得划分为两个阶段:其一,尽管总体而言,政府的出现必然是应对环境挑战的效用性结果,然而,这种回应的产生却“比较偶然”^④,并在经验与时间中逐步显现出“明显效用”^⑤,从而使得权威与服从在演化过程中成为一种习惯。其二,这种习惯一旦形成,便会形成合法性自我强化的路径依赖。“人们一旦习惯了服从,绝不会再去想偏离这条道路。他们及其先祖一直都在这条路上走着,很多迫切明显的动机将他们限制在这条道路上。”^⑥从依靠效用感知的自觉的合法性向更为不自觉的习惯化合法性的转化,合法性发挥作用的成本得以降低,作用的强度反而得到加强和提升。

第二,人是历史性存在,只能在历史范围内进行合法性选择。休谟认为,人不能“像蚕和蝴蝶一样,一代人离开这个舞台,另一代人马上接替”^⑦。人的历史性存在意味着人类总是在新老交错、相互影响、彼此制约的情况下发展,当前人们的选择与行为必然要受到前人和先例的制约与影响。全然忽略历史、无视传统,任凭自己的意志来选择合法性的行为是不切实际的。人不能够根据自己的设想,任意改变政治权威与服从关系。“新的一代人必然让自己顺从已经形成的体制”^⑧,合法性的选择必然而且只能在历史中展开。

第三,时间能够直接赋予具体政府以合法性。公共效用是政治合法性的起源与最根本依据,然而具体到每个政府的合法性,时间因素便有可能成为合法性生成的“权利中轴”^⑨。休谟认为“长期占有”是赋予合法性的首要原则,它是“无例外地给予世界上一切最确定的政府以权威”^⑩。长期占有被视为“作为贯穿他的整个著作的规范原则”,从而“受到最多重视”^⑪。按照休谟的理论逻辑来说,长期占有之所以能够塑造合法性,是因为人们的知觉都要受到之前长期重复所形成的习惯的影响。某个特定政府长期享有权威,就自然而然地在人们的知觉中形成稳定的合法性印象。“只有时间使他们的权力趋向于巩固,时间在人们心灵上逐渐地起了作用,使它顺从任何权威,并使那个权威显得正当和合理。”^⑫另外,休谟并没有将政府起源理想化为温情的契约与协商,他清醒地意识到绝大多数现实政府都起源于暴力,现实政府往往都具有一个不合法的源起。然而,历史在此再次展现“魔力”,“时间逐渐解决了所有难题,使得国民们习惯地将他们最初认为是篡位者或外国征服者的家族看作合法

① [英]大卫·休谟:《人类理智研究》,第37页。

② M. Schmidt Claudia, *David Hume: Reason in History* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003), 416.

③ [英]大卫·休谟:《论政府的起源》,《论政治与经济》,第30页。

④ [英]大卫·休谟:《论政府的起源》,《论政治与经济》,第30页。

⑤ [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第333页。

⑥ [英]大卫·休谟:《论政府的起源》,《论政治与经济》,第30页。

⑦ [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第340—341页。

⑧ [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第341页。

⑨ Berry, *David Hume*, 63.

⑩ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第597页。另外几个确立合法性的方法是现实占有、征服权、继承权和成文法。

⑪ Frederick G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 317—318.

⑫ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第597页。

的或本土的国王”^①。紧随其后,休谟继续阐述道:“时间和习惯以权威授予一切政府形式和一切国王的继承;而且原来只是建立在非义和暴力之上的权力逐渐变成了合法的、有约束力的。”^②时间通过影响人们的知觉,从而塑造合法性的思想,在此表现得淋漓尽致。

综上所述,效用和历史是构成历史效用论的密切相关的有机组成部分。其中,效用论立基于自然主义,是休谟意义上的人性的体现,是合法性的基础。然而,这种效用感在人们心目中的获得,并非一蹴而就,而是要在时间中,通过经验展现而逐步获得。在休谟的合法性思想之中,效用论解释了合法性的本质,历史则为这种合法性的获得方法与维系方式提供了说明。问题的复杂性在于,历史有时也会直接赋予政府以合法性,人们总是对长期存在的政治权威表示服从,历史会使起源不合法的政府合法化。不过,历史赋予权力合法性的限度在于,它不能与公共效用相悖。休谟思想暗含着一个假设,也即能够赋予政府合法性的历史,也同时必然是具有效用性的历史。惟其如此,我们才可以理解用历史性、时间性、延续性为“光荣革命”辩护的休谟,也同时认可了“为了公益”^③而废黜斯图亚特复辟王朝,尽管后者比前者更具历史说服力。

三、休谟“历史效用论”的特征及其后来者

在英国历史上契约论与君权神授论争锋之际,休谟不落窠臼,提出历史效用论的合法性证明方式,至今看来依然具有极强的理论意义。从今天我们的理论视角回望休谟的历史效用论,我们能够发现其如下特点:

第一,历史效用论具有经验而非先验色彩^④。休谟并不是要从某些神圣意图、自然法则出发,按照预先设定的,具有绝对性、终极性和完美性的规则来构建合法性准则。他将眼光放置于人类的实然世界,从人类与生俱来的知觉、情感出发,通过哲学心理学的解读,从而对合法性的实态呈现以及人们究竟为何能够接受合法性的内在机制予以揭示。正如休谟在其他地方所指出的,“是”与“应该”之间存在断痕、认识道德和与按道德行事之间并不一致,休谟认为合法性“应该是什么”和“是什么”之间并不能等同。休谟为自身设置的任务是探讨现实世界合法性的实然表现,而这就不能不使之回归经验与人性。

第二,历史效用论是功能而非特定形式导向。诺里斯就指出休谟在方法论上分享了某些功能主义者的观念,认为应该按照对社会效用的贡献来对社会的每个构成要素加以解释^⑤。休谟将人们对政府的效用感作为合法性动机,从而使得其对合法性的关注焦点更多地放置于政府的功能,而非特定政府形式的达成。罗尔斯曾经批评休谟没能像洛克那样,对特定合法性政府形式予以推导^⑥。这显然是对休谟合法性思想的主要理论意图有所误解的结果。罗尔斯所期待的特定政府形式推导并非休谟所关注的焦点问题。在遵循功能导向基础上,在休谟看来,“我视所有权力的分类形式(subdivision),只要是建立在习俗和权威之上,无论是君主制的法国还是自由民主制的瑞士各州,都是一样合法的”^⑦。

第三,历史效用论具有条件意识而非唯意志论。休谟尽管并不完全否认人的主体意志是构成合法性的因素之一,甚至在某些场合也使用“同意”这一概念,却反对认为这种意志与同意是完全自主、

① [英]大卫·休谟:《论原始契约》,《论政治与经济》,第339页。

② [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第607页。

③ [英]大卫·休谟:《人性论》下册,第606页。

④ 这里的先验概念参考了阿玛蒂亚·森的先验制度主义对先验的理解,而非康德在纯粹理性批判中对先验概念的认识。森认为的先验表现为脱离实存社会而追求完美、绝对,霍布斯、洛克、卢梭和康德的思想就属此类。参见[美]阿玛蒂亚·森:《正义的理念》,王磊、李航译,北京:中国人民大学出版社,2012年,第5页。

⑤ Dudley Knowles, “Conservative Utilitarianism,” *Utilitas* vol. 12, no. 2 (July 2000): 155–175.

⑥ [美]约翰·罗尔斯:《政治哲学史讲义》,杨通进、李丽丽等译,北京:社会科学出版社,2011年,第174页。

⑦ R. Klibansky and Mossner ed., *New Letters of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1954), 81.

独立、不受任何条件限制和制约的。合法性的产生和维系是在人的自然条件和历史条件之下完成的,任何时代的人都不可能完全摆脱个人社会化过程中或共同体在历史演进中所沉积的种种前见、习俗与偏好,从而仅凭意志而对合法性进行选择。合法性是自然与历史条件双重限制下的产物。

第四,历史效用论具有演化论而非理性主义倾向。对效用和利益的感知是政治合法性的根本,而这种感知在休谟看来并不需要一个卢梭意义上的神圣立法者的洞见先机,也不需要霍布斯、洛克意义上的头脑冷静、富有远见卓识的理性主体的深思熟虑。效用的感知过程是一个主体参与而非主体有意为之的过程,是一个在历史中反复感知经验,反复尝试,反复修正、协调与学习的潜移默化的过程,对效用的感知是演化生成的产物^①。

一种理论的意义不仅在于思想本身的内涵与特征,而且在于这种理论在思想史上所引发的回响与共鸣,思想史上的“效果历史”对理论价值认定具有重要影响。休谟合法性思想长期被人忽视的重要原因之一,就在于西方思想界居主导地位的自由主义合法性证明范式,无论是契约论还是功利主义,都具有唯意志论和理性主义色彩,从而遮蔽了休谟合法性理论的思想史意义。事实上,从历史或者效用,抑或是二者兼顾的视角对合法性进行思考,休谟之后在诸多思想家身上持续得到体现,隐隐形成与自由主义范式有别的保守主义合法性传统。柏克几乎是以休谟的口吻对“因人民选择”而具有合法性主张进行批判。柏克认为“旧的机构是由它们的效果来检验的,……在旧的机构中,对于他们理论上的偏差已经找到了各种各样的修正办法。他们的确是各种各样的必要性和便利性的产物”^②。在柏克看来,英国政治的合法性来源于对传统的继承,而非抽象的理论推演和纯粹的个体意志选择。尼斯贝指出,柏克认为“国家的合法性,仅仅依赖于卢梭所提倡的默许和社会契约的持续更新的想法,是不正确的。合法性是历史和传统的产物,而传统远非任何一代的财产和资源”^③。无独有偶,深受休谟影响的麦迪逊便明确认识到“对培育制度的历史延续之感保持敬畏的重要意义”^④,他认为时间会给予政府保持合法性所必要的尊重,“没有那种尊重,也许最英明、最自由的政府也不会具有必要的稳定”^⑤。在当代,休谟的合法性思想也并没有成为绝响。作为当代英国最重要的保守主义思想家之一的斯克拉顿,就是休谟的同路人。他指出保守主义者类似于“功能主义人类学家,关注社会习俗和政治制度的长期作用”^⑥。在此基础上,发现“成功的历史”^⑦,并进而“把建构真实而公认的公共领域的必需的一切权威注入这些安排”^⑧。斯克拉顿对习俗、传统以及政治权威的理解是富有效用论、历史感和功能意识的,这与休谟具有很大契合之处。

综上,我们能够发现休谟所提出的历史效用论在思想史上并非绝响,而是屡屡在不同思想家身上得到或强或弱的反馈与回声。然而,就理论的系统性、逻辑的严密性、论述的深度和透彻性而言,上述思想家反而不如休谟。从这个意义来说,尽管休谟作为保守主义合法性思想的肇始者,其思想已有几百年历史,然而,其理论活力、丰富内涵及其内在创造性,至今依旧具有时代价值。

[责任编辑 刘京希]

^① 休谟所运用的“协议”(convention)概念在此可谓佐证。休谟认为协议并不是人们有意识地理性守信的结果,而是在人们的互动磨合中,产生对共同利益的感觉,以及在此基础上对人们相互行为的彼此调整。见[英]休谟:《人性论》下册,第530页。

^② [英]柏克:《法国革命论》,何兆武、彭刚译,北京:商务印书馆,2003年,第224页。

^③ [美]罗伯特·尼斯贝:《保守主义》,邱辛晔译,台北:桂冠出版社,1992年,第32页。

^④ Jerry Z. Muller, ed., *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to The Present* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 148.

^⑤ [美]汉密尔顿、[美]杰伊、[美]麦迪逊:《联邦党人文集》,北京:商务印书馆,1980年,第258页。

^⑥ [英]罗杰·斯克拉顿:《保守主义的含义》,王皖强译,北京:中央编译出版社,2005年,第177页。

^⑦ [英]罗杰·斯克拉顿:《保守主义的含义》,第28页。

^⑧ [英]罗杰·斯克拉顿:《保守主义的含义》,第19页。

Abstracts

A Discussion of the Connotation of “Guoxue” and Its Education:

The Gist of Ma Yifu’s Idea of “Guoxue” as “Studies of the Six Classics”

Liu Mengxi

To Ma Yifu, “*guoxue*” refers to the studies of “Six Arts” or “Six Classics”, i. e. *The Book of Songs*, *The Book of History*, *The Book of Rites*, *The Book of Changes*, *The Book of Classic Music*, and *Spring and Autumn Annals*. Defining *guoxue* as “studies of Six Classics” is a wise invention of Ma. Because the “Six Classics” is the source of Chinese academics as well as the highest form of Chinese culture, such a definition can make it the classical learning of inherent Chinese academics. If “studies of Six Arts” can be regarded as the essential denotation of *guoxue*, which includes studies of Confucian classics and philology, the school of Chinese classics in universities should establish three branches: a Department of Confucian Classics, a Department of Philology, and a Department of Six Arts Education. Then the entanglement between “Guoxue” and modern academic branches which has lasted for more than one century can be readily solved. Another contribution of Ma’s idea of “Guoxue” is to discover that there is “Six Arts” existing in *The Analects of Confucius*. *The Analects* can directly connect with “Six Arts,” and the doctrines repeatedly narrated in *The Analects* are just the fundamental doctrines of “Six Arts.” Therefore, one could start from *The Analects* if he/she wants to learn “Six Arts.”

Integrating Confucianism and Taoism: The Concept of “Sage within and King without”

by Neo-Confucianism and Sichuan School in the Northern Song Dynasty

Liang Tao

The Northern Song Dynasty is an important period for the concept “sage within and king without” transforming from a Taoist term into a Confucian one. The concept getting valued in the Northern Song Dynasty mainly derived from the total planning and conceptual statements of Neo-Confucianism which laid equal stress on both heavenly laws and human nature of Taoism, and rites, music, punishment, and governance of Confucianism. The scholars of Neo-Confucianism and the Sichuan School combined the Taoist and Confucian ideas, and complemented Confucianism with Taoism, that was the immediate cause for them to express the Confucian ideal of value with this concept. Being a product of integrating Confucianism and Taoism, the concept “sage within and king without” by Neo-Confucianism and Sichuan School included both a Taoist connotation and Confucian factors, playing an important role in the semantic evolution of this concept.

The Humane Dimension of Early Taoist Cosmology:

A Discussion Centered on the Theory of Heavenly Morality

Ye Shuxun

As a theory on the relationship between morality and all living things in Taoist philosophy, the theory of heavenly morality provided new field to discuss the humane dimension of Taoist cosmology. In this field, the former human concept of “morality” was expanded to a cosmic scene, and displayed multiple levels of relevancy with all things on universal principle. About the generation of all things, the discourse of heavenly morality made a good evaluation of related conditions, highlighted the legitimacy of the Tao, and fundamentally interpreted why the cosmic order can guide human affairs. Taoism also had a dynamic consideration on the nature of things, holding that the heavenly morality is different with the nature of things. As the entity of root underlying all things, the former is crux linking up the physical and metaphysical, which confirms the qualification that man can realize Tao on the level of cosmology. The Tao of nature requires certain path when being implemented to the human society, and the nature of things is the important foundation of such a path. Therefore, Taoism established general objective for public life, hoping to guide social order to the corresponding benevolent rule. Generally speaking, the theory of heavenly morality of early Taoism showed different forms in different contexts, and reflected a kind of specific human concern.

A Study of Du Fu's Fame for Poetry Being Covered up by the Fame for *Fu* in His Lifetime

Sun Wei

Du Fu's fame in his lifetime has been quite controversial academically, yet the disputes confuse his fame for poetry with his fame for *fu* in most cases, which ignore a basic fact that these two kinds of fame were not consistent with each other in Du's lifetime. Du suddenly won high reputation after he composed "*Fu* to Three Grand Ceremonies" in the winter of 748, and his fame for poetry had been overshadowed by his fame for *fu*. That is the root cause for the Tang people not selecting Du's poems when collecting poetry of their dynasty, as well as the main cause for the difference between Li Bai and Du Fu on fame in their lifetime. Du's friends seldom praised his talent for poetry but many praised his talent for *fu*, and Du often likened himself to Yang Xiong and Sima Xiangru, *fu* writers in the Han Dynasty. The lines in his poems, such as "Is there prose amazing the country?" "Is my fame brought by prose?" and "Relentlessly singing for life's hundred years, I have never seen a true understanding friend," all revealed Du's helplessness toward such cognitive nonconformity.

Literati of the Prosperous Tang Dynasty and Demeanor in the Wei-Jin Period:**Centered on Du Fu and His Poem "Song of Eight Drinking Immortals"**

Zhong Yao

As an important phase in generation and evolution of traditional intellectual personality, the formation of the unique temperament and behavior of literati in the prosperous Tang Dynasty continued from the demeanor since the Wei, Jin, and Six Dynasties to a great extent. Du Fu's unrestrained, ambitious individuality, and his behaviors of being fond of drinking, joking, and dwelling in seclusion had direct relation with Wei-Jin scholars, especially "sages of the bamboo grove" represented by Ji Kang and Ruan Ji. His poem "Song of Eight Drinking Immortals" is a typical example. The individuality and style of "eight immortals" as well as their behavior such as drinking, joking, and disdaining the nobility all imitated Wei-Jin scholars and *Legend of the Times*, and meanwhile, their "conceited" manners were the typical style of the Tang Dynasty. The creation of such a poem had a direct relation with a batch of elegant courtiers emerging in this period who were prime targets that the newly awarded Jinshi wanted to visit. Du Fu just subtly caught the unique spirituality of his own time, and recorded it with fantastic description.

A Discussion of the Theoretical Value of Unpublished Prefaces and Postscripts of**Criticism of Du Fu's Poetry in the Qing Dynasty**

Zeng Shaohuang

The unpublished prefaces and postscripts of criticism of Du Fu's poetry in the Qing Dynasty are rare literature of the studies of Du's poetry containing rich poetic theories. On the criticism theory of Du's poetry, the critics reflected on the over interpretation and annotation errors existing in the thousands of annotations of Du's poetry, and considered that "some poems are suddenly enlightened through annotation, while some poems are profound in the original yet become insipid through annotation." On the theory of annals, the critics affirmed that an annal allows us to "understand a person and his time," but still can not be trusted too much. On the origin of Du Fu's poetry, the critics argued that Du's poetry originated from the "airs" and "hymns", and Du's poetics was based on *Wen Fu (The Art of Writing)* by Lu Ji. On versification, the critics emphasized that poetizing should take "learning" as the beginning and "enlightening" as the ending, and held that "selecting poems is different from reading poems, while reading poems is different with versifying poems." On the poetry appreciation, the critics regarded poetry as a spiritual and profound object, and emphasized that "only the addiction can bring deep proficiency and unique taste." Those theories truthfully display the original appearance of canonization and theorization of Du's poetry, as well as highlight practical and theoretical reflections of the Qing scholars understanding Du's poetry.

The Triple Bind on Specialists in Chinese Philosophy

Huang Yong

The situation of Chinese philosophy in the United States in particular and the West in general is regrettable.

An immediate cause is the mainstream Western philosophers' lack of interest in Chinese philosophy, and this lack of interest itself both results in and from an ignorance of (the value of) Chinese philosophy. It is the duty of those who are doing Chinese philosophy in the Western philosophical context to do things to generate interest in Chinese philosophy among mainstream Western philosophers, particularly by showing them that, precisely on (at least some of) the issues that currently occupy their attention, Chinese philosophy has some interesting things to say. The practice can be stated in such a way: "while we let Western philosophy dictate what issues to talk about, we let Chinese philosophy have the final say on each of these issues." After making four comments on this way of doing Chinese philosophy, this paper takes Wang Yangming as an example to illustrate the significance of Chinese philosophy to the issues that occupy current philosophers. In the process, the paper proposes the triple binds on specialists in Chinese philosophy.

The Culture Spread of Bamboo and Wooden Slips in East Asia:

A Discussion Centered on the Wooden Slips with the Character "Liang" Excavated in Korea Dai Weihong

From the 1990s to the early 21st century, wooden slips were excavated in South Korea with the character "liang" (椽) belonging to the periods of Silla and Paekche. Judging from the content, *liang* was a kind of above-ground structure built with tiles and a kind of warehouse storing food or goods being administered by specialized officers. In China's extant literature, *liang* does not have the meaning of warehouse, but it is cognate with the character "jing" (京) with the meaning of granary. On architectural form, jing is an above-ground structure with a pedestal on the bottom, which is consistent with *liang*. From the end of 4th century to the early 5th century, such an edifice emerged in the tomb murals on Korean Peninsula and Koguryo. Later, this literal meaning and architectural form came to Japan from Paekche. Extant literature as well as bamboo and wooden slips all reflect that the warehouse system in ancient Korean Peninsula had innumerable links with China's warehouse, which was closely related to culture of bamboo and wooden slips radiating from China to Korea since the Han Court set four prefectures on the Korean Peninsula, and established friendly exchanges between Paekche and the Kingdom of Wu as well as the Southern Dynasties. In the spread of bamboo and wooden slips, the Korean wooden slips acted as an important intermediary between China and Japan.

The Changing and Retro Trends of Poetics in Late Imperial China

Zha Hongde

The history of poetics in late imperial China manifested as both growth and decline between the changing and retro trends, and alternation between "change" and "drawback." In the Yuan, Ming, and Qing Dynasties, there was different thinking about this problem. The Song poets pursued variation through imitating the classic style, and the poetic drawbacks had reached an extreme until the late Song Dynasty. The Yuan poets advocated that "the ancient is consistent with the present," to save the drawbacks of the Song Dynasty. The Ming poets went to two extremes toward the changing and retro trends, thus formed contrary of "worshipping the Tang Dynasty on poetry" and "each making extreme change." Yet the changing and the retro are both dilemma thought, so they were both unsuccessful in searching way out for poetry in such dilemma. The Qing poets learnt the lesson from the Ming poets, and they reached new theoretical height by discarding extreme thought, and moving toward integration of the changing and retro trends. Modern poetics could also be regarded as continuation of such discussion under new circumstances. Whether "containing new artistic conception in old style," or "writing classical poem with new spirit," both reflected the thought combining the changing and the retro. It is a reference for exploring the path of contemporary poetry.

Revisiting the View of Chinese Literature Essence:

A Study Based on the Influence of Chinese Metaphysical Tradition

Li Zixiong

Chinese metaphysical tradition in the sense of political ethics as the philosophical basis of the view of Chinese

traditional literature essence, its influence on the view of Chinese traditional literature essence represents the classic legal identity statement, namely, the literary theory “to convey the Tao” by the political ethics meta-narration mode, which is the legitimacy foundation on “integration of aspiration and emotion” view of literature essence. In this sense, its emotional appeal is often manifested as a moral emotion identity, and not letting personal feelings to express, to serve the political enlightenment purposes, which constitute the dominant tendency and overall appearance of Chinese literature. Thus, we should not use the general way in saying lyricism in accordance with the conception of Chinese literature lyrical essence and tradition, otherwise, it will move towards the mistaken idea.

The Universal and Religious Character of Confucian Filial Piety

Tan Mingran

As the essence of Confucianism, filial piety is a kind of moral consciousness which arises from children’s affection and dependence upon their parents but is enhanced by education. However, when Confucius promoted filial piety, he asked people to do more than the spontaneously-rising affection. He urged people to support their aging parents and help them fulfill their hopes because he realized the fact that people naturally and biologically love their own children more than their parents. From this point of view, Confucian filial piety raises human beings above animals who abandon their parents while caring for their offspring alone. Moreover, filial piety helps people achieve their transcendence of life and death. Through their ancestral worship, reproduction and altruism, they deeply plant their life in the past and point to the future, and achieve the eternity of human lives. It thus can be said that filial piety bridges the gap between spirit and human beings, religion and ethics, and life and death; it acts as the alternative to the Buddhist cycle of life and death and Christian heavenly kingdom. It demonstrates the Confucian religiosity of not only nurturing and enjoying life but also peacefully accepting death.

“Zhuangzi Inheriting Confucianism from Yan Hui”:

Zhang Taiyan and the Proposition of “Zhuangzi Being a Confucian”

Yang Haiwen

In Zhang Taiyan’s works, there are at least five papers involving the proposition that “Zhuangzi is a Confucian,” in which two papers written in his early years belong to negative comments, while the three written in his later years are more positive. The proposition that “Zhuangzi inherited Confucianism from Yan Hui” is the finishing touch, which means the branch of Confucianism handed down by Yan Hui was inherited by Zhuangzi. Zhuangzi, who inherited Confucianism from Yan Hui, is a Confucian but not Taoist: “sitting in oblivion is not a kind of Taoist capacity, but the highest realm of Confucianism”; and even though Zhuangzi became a Taoist afterwards, he recorded and inherited Yan Hui’s effort and realm of “sitting in oblivion” as a Confucian. It can be known from Zhang Taiyan’s comments in his later years that the proposition could not be limited within the idea of complementation between Confucianism and Taoism as conventionally understood, but has unique ideological connotations which should hold their own position in the history of thought.

Tan Sitong’s Interpretation of Classics:

Taking *Spring and Autumn Annals* and *The Great Learning* for Examples

Wei Yixia

Tan Sitong’s interpretation of *Spring and Autumn Annals* unfolded along with “sublime words with deep meaning” of the Gongyang School, so he highly praised *The Commentary of Gongyang*. He believed that the *Annals* was aimed at political reform, and held the principle of “governing in the name of Heaven”, which proved that Confucius advocated equality and opposed autocratic monarchy. His interpretation of *The Great Learning* developed following two paths of the Consciousness-Only School and the Huayan School. He thought Karma talked by the Consciousness-Only School was just people’s will talked by Confucianism, and wisdom talked by the former was just moral mind talked by the latter. Through his interpretation, *The Great Learning* showed significant difference in content with the *Annals* focusing on ideas of changes and history, and equality

was the common theme of both. Tan Sitong connected classic interpretation with modern value, not only revealing his worship of equality, but also making innovative interpretation of Chinese classics.

The Hermits in the Late Han Dynasty and Reconstruction of Local Order:

In the Perspective of the Yellow Turban Rebels Worshipping Zheng Xuan

Feng Yujie

It is not a false story that the Yellow Turban rebels worshipped Zheng Xuan as recorded in historical texts. Zheng Xuan was a master of Confucian classics in both old and new texts. In his extensive body of knowledge, the two contents of being proficient in book of prophecy and principle of changes somehow overlapped with the Taiping Taoism proposed by the Yellow Turban rebels. And on the pursuit of ultimate ideal order, "peace and tranquility" were desired by both the Yellow Turban rebels and Zheng Xuan, forming the ideological root for the Yellow Turban rebels worshipping Zheng Xuan. And this kind of worship not only reflected conscious ideological identity of the rebels to a person who was acquainted with Taoist doctrine, but also showed the mysterious understanding and widespread veneration to the hermits in the late Han Dynasty. The hermits became intermediate intellectuals guiding and connecting people's values with their knowledge and integrating Confucianism and Taoism, and made a profound impact on the reconstruction of local order in the late Han Dynasty, as well as the historical change between the Han and Wei Dynasties.

Between Utility and History: A Discussion of Hume's Legitimacy Theory

Liu Yang, Zhang Ming

As one important part of Hume's political ideas, the idea of legitimacy, has been long ignored, which should not have happened. Hume explicitly rejected two paradigms which are used to prove the validity of the legitimacy: the theory of contract which was the dominant theory at that time, and the thought of the divine right of the kings. On the basis of philosophical psychology, Hume put forward the theory of the utility of history. In Hume's legitimacy writings, utility is the public utility which is built on the basis of the naturalism, and history is closely connected with the habit mechanism which is one part of his epistemology. In Hume's thoughts, utility is the underlying motive of legitimacy. History is the process and conditions to obtain such motivation. In the premise of not violating utility, history can sometimes directly confer the legitimacy on the government. The characteristics of the Hume's thoughts are that they are experiential not transcendental, function oriented and not consistent with the form, the sense of conditions and not the voluntarism, the theory of evolution and not the rationalism. The legitimacy theory of Hume is fundamentally different from liberalism, which still has the important value of the times up to now.

《文史哲》英文版 JOCH 第 3 卷第 1 期“中国古代神话与传说”出版

本辑所刊文章包括刘毓庆《中国神话研究的新范式》、艾兰(Sarah Allan)《关于公元前 1920 年积石峡洪水与中国上古大洪水传说的初步思考》、陈连山《论“神圣叙事”的概念》、苏晓威《中国早期文献及考古材料中黄帝形象的研究》、苏永前《西王母神格探源:比较神话学的视角》、张翰墨《从神话到历史:黄帝叙事中以劝导为目的的历史化趋向》、张振军《早期中世纪中国文学中女神描述的两种模式》。

此外,英文版第 4 卷第 1 期“魏晋玄学”目前仍在筹备之中,欢迎海内外研究者惠赐稿件。中文投稿截止日期为 2017 年 9 月 1 日,英文稿件截至 2017 年 9 月 15 日。

《文史哲》英文版订阅地址: www.brill.com/products/journal/journal-chinese-humanities, 网络互动平台地址: www.journalofchinesehumanities.com, 敬请关注。投稿及问询,请致信 joch@sdu.edu.cn, 或电联 0531-88361606。