

2018

[总第385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
2017·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

2018 年第 2 期
(总第 365 期)

2018 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

□人文前沿/马克思主义与儒学

马克思主义与儒学的会通何以可能? 何中华(5)

从《世说新语》看魏晋名士饮酒文化的内涵嬗变 宁稼雨(31)

论鲁迅的“自我文化对峙”:走出“传统 - 现代”的文化迷局 黎志敏(47)

□政治哲学研究

中国现代性的椭圆结构

——“八二宪法”中的“建设者”述论 王人博(59)

□文史新考

汉代老子化胡及地狱图考 姜 生(73)

□ 经学研究

- 《孝经》论证逻辑辨析 王承略(86)
- 《左传》论赞及其褒贬功能探析 杨振兰 王世昌(97)
- “四玄”:章太炎的“新经学”构想 黄燕强(105)
-

唐令复原所据史料检证

- 以《大唐开元礼》为中心 赵 晶(122)

史“义”考略

- 试论中国古代史学中“史义”概念的流传及表现 廉 敏(134)
-

□ 儒学研究

儒家相关六种人性论的内在联系

- 以《论语》中孔子对人性的论述为问题意识 李细成(142)

论社会儒学的三重向度

- 兼与杜维明对话 谢晓东(157)
-
-

Contents

He Zhonghua	How the Integration of Marxism and Confucianism Becomes Possible?	5
Ning Jiayu	A Discussion of the Connotation Change in Drinking Culture among the Wei-Jin Celebrities through <i>A New Account of the Tales of the World</i>	31
Li Zhimin	A Discussion of Lu Xun's "Cultural Opposition of Ego": Getting out of the Cultural Puzzle of "Tradition vs. Modernity"	47
Wang Renbo	The Elliptical Structure of Modernization in China: A Review of the "Builders of the Cause of Socialism" in the 1982 Constitution	59
Jiang Sheng	A Study of the Han Tomb Images of the Avici Hell and Laozi's Conversion of the Barbarians	73
Wang Chenglue	An Analysis of the Demonstration Logic of the <i>Classic of Filial Piety</i>	86
Yang Zhenlan, Wang Shichang	A Discussion of the Commentaries in <i>Zuo Zhuan</i> and Their Function of Appraisal	97
Huang Yanqiang	"Four Profundities": Zhang Taiyan's Conception of "New Confucian Classics"	105
Zhao Jing	Authentication of the Historical Data for Restoring the Tang Decree: Focusing on <i>The Kaiyuan Rites of Tang</i>	122
Lian Min	A Brief Textual Research of the Historical "Meaning": A Discussion of the Spread and Manifestation of the Concept "Historical Meaning" in Ancient Chinese Historiography	134
Li Xicheng	The Internal Relation among the Six Kinds of Confucian Theories on Human Nature: Based on Confucius' Discourse on Human Nature in <i>The Analects</i>	142
Xie Xiaodong	On the Three Dimensions of Social Confucianism: With A Dialogue With Prof. Du Weiming	157

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。

马克思主义与儒学的会通何以可能?

何中华

摘要:从总体上说,马克思主义与儒学在自觉的意识层面更多地表征为冲突,在不自觉的无意识层面则更多地表征为会通。人们意识到的往往是表层关系,而未曾意识到的则是深层关系。这种深层的会通无疑是多维度的,其实现不仅有赖于特定的历史—文化条件和机缘,更有赖于马克思主义和儒学内在地提供的学理上的可能性。在时代性维度上,儒学的前现代性与马克思主义的后现代性,使两者在否定之否定意义上有其会通的机缘;在民族性维度上,中国文化与欧洲大陆文化之间的亲和性,为马克思主义与儒学的会通提供了条件。晚清以来中国传统文化在与西方文化相遇后的严重受挫,第一次世界大战的爆发所显露的西方近代文化的弊病,使国人对东西方文化产生双重失望。这是马克思主义作为第三种可能性被中国人选择的重要历史契机。马克思主义的中国化和中国实际的马克思主义化,在实有层面上表明了马克思主义与儒学之间会通的实现。儒家的“诚”与历史本真性的开显、“天人合一”与马克思的自然界的人化和人的自然化、儒家与马克思主义对人性的超越性的指认、“生生之谓易”与实践辩证法、强调“践履”功夫与实践唯物主义、“大同”理想与共产主义,都在文化原型的层面上显示出马克思主义与儒学会通的学理上的可能性。

关键词:马克思主义;儒学;“诚”;“天人合一”;人性论;实践辩证法;实践唯物主义;“大同”理想

一、引言

马克思主义与儒学的关系,是一个很复杂而又极深刻的问题。对此,我们过去往往是看两者的差异多,而看其会通少。这也符合人们对于两种学说的关系加以体认的基本逻辑。一般地说,刚接触时总是更多地看到“异”,当进一步深入了解后则会愈益见到“同”或“通”。其实,马克思主义与儒学早已在实践层面上实现了接触与融会,这本身就意味着二者终归有其某种类似的理路和同构性,这是它们会通之可能性的内在根据。无视这一点,马克思主义与儒学之间在事实上的融合就既不可思议,也无法得出合理解释。

相对地说,看差异比较容易,因为它不过是一个直观的事实,只要着眼于表象和知性判断就足够了。例如,两者存在着明显的距离:在时代性维度上,它们一为传统的、一为现代的,彼此判然有别,有其巨大的时间差。在民族性维度上,它们一为中学、一为西学,彼此难以通约,有其强烈的异质性。从实际历史情境亦可看出,马克思主义之进入中国并传播开来,恰恰是以“打倒孔家店”这一激进的反传统姿态为其时代背景和特定语境的,如此等等。如果形式主义地看问题,就难以发现马克思主义与儒学有多少相似之处,更谈不上彼此在深层意义上的可通约性。

但是,要揭示马克思主义与儒学之间的会通何以可能,就不能如此简单地看问题,需要深入至两者的文化原型亦即元问题层面,才能看清其原委和实质。马克思主义与儒学的一致性只有在实践中

才能实现并被表达,也只有通过反思性的把握才能被揭示出来。马克思主义中国化早已成为一个基本的历史事实,对这一不争的事实所作的解释却还相对欠缺。就此而言,马克思主义中国化的实践早就走在了理论认知和诠释的前面。从历史的实际进程看,马克思主义同儒学不仅相遇,而且一起建构并塑造了中国的现当代史,变成了马克思所说的“实践能力的明证”本身。因此,在马克思主义同儒学的会通和融合方面,我们的问题已不再是“是否可能”,而仅仅是“如何可能”。因为实践和历史事实早已回答了前者,后者则有待于我们从理论上作出诠释、给出理由。

王国维在《论近年之学术界》(1905年)一文中论及“西学东渐”时曾说:“……西洋之思想之不能骤输入我中国,亦自然之势也。况中国之民固实际的而非理论的,即令一时输入,非与我中国固有之思想相化,决不能保其势力。”^①此言不虚。马克思主义传入中国,若不能与中国固有之思想“相化”,就无法在中国大地上获得“实践能力的明证”,保持其“理论的彻底性”和“物质的力量”(马克思语)。

从总体上说,马克思主义与儒学在自觉的意识层面更多地表征为冲突,在无意识层面则更多地表征为会通。人们意识到的往往是表层关系,未曾意识到的则是深层关系。这种深层的会通无疑是多维度的,其实现不仅有赖于特定的历史—文化条件和机缘,更有赖于马克思主义和儒学内在提供的学理上的可能性。本文仅就几个在笔者看来至关重要的方面略加阐释。

二、马克思主义与儒学会通的历史—文化条件和机缘

(一)毋庸讳言,马克思主义同儒学之间存在着不容忽视的时代性距离。儒学作为传统社会的意识形态,属于“旧学”;马克思主义作为现代社会的革命学说,属于“新学”。正因此,五四新文化运动一方面对传播马克思主义起到了启蒙作用,另一方面则以鲜明的反传统姿态被载入史册。但马克思主义中国化在实际上逐步展开,这一事实本身就意味着马克思主义在中国的特定历史语境中不可能完全摆脱儒学的深刻影响。因为中国化是以中国所特有的期待视野为前提的,它是一种创造性的诠释,这种创造性不仅取决于中国社会的独特现实需要,也取决于中国的特殊文化背景,其中儒学就是一个不可剔除的重要变量。儒学传统已经深入到中国人的生命和血脉之中,甚至就成为中国人在文化意义上的自我。因此,作为一种“前见”,它不能不充当中国人解读马克思主义的先行有效的前提。在此意义上,它不仅不是马克思主义中国化的障碍,倒恰恰是这种中国化的条件。

在文化的时代性维度上,我们过去大都是把儒学与马克思主义的关系理解为传统与现代的对立,把马克思主义看成是一种现代性的修辞,而未能读出其后现代意味。事实上,马克思在历史上是以解构现代性为其鹄的,以现代社会的批判者姿态现身的。因此,作为现代性的批判之反思形式,马克思主义无疑具有后现代性质,只是它不同于西方的后现代主义罢了。因为后现代主义追求纯粹的颠覆性和绝对的解构性,从而陷入虚无主义;马克思主义则是在破坏一个旧世界的同时建构一个新世界,因而是辩证法意义上的扬弃。毋宁说,它是一种建设性的后现代主义。儒学的前现代性质同马克思主义的后现代文化取向之间,存在着否定之否定意义上的某种一致性。在对治现代性弊病方面,不仅马克思主义能够提供丰富的资源,儒学同样能够为现代性的来临准备某些建设性的策略和理念,两者有着一致或相近的指向和功能。其实,马克思本人就有其对前现代的追溯和向往,当然这绝不是复古主义的,而是辩证否定基础上的回归。他对于古希腊神话的追怀,对“儿童的天真”所隐喻的向古希腊文化的复归之冲动,就具有深刻的象征意味。马克思提出的问题是,希腊神话及其所孕育的希腊艺术在遭到现代文明的涤荡之后,“它们何以仍然能够给我们以艺术享受,而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本”^②?从这个角度说,马克思主义与儒学又具有彼此融合的可能性。

① 姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,北京:中国文史出版社,1997年,第39页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第29页。

马克思主义同儒学之间除了时代性距离外，还存在明显的民族性差别，它表征为东西方文化在总体上的异质性。晚清以来东西方文化的碰撞和冲突，已经历史地证明了它们之间的不相侔。但问题的辩证性在于，东西方文化除了差别之外，还存在着某些相同或相似的方面，特别是欧陆哲学与中国思想之间的亲和性，恰恰构成马克思主义同儒学得以会通的文化基础和条件。因此，研究马克思主义同儒学的融合，就不能不考虑这种亲和性。

其实，西方文化内部事实上也并非铁板一块，而是隐藏着某种意义上的“科玄论战”，亦即C·P·斯诺所谓的科学与人文“两种文化”之间的冲突和较量。斯诺提出的两种文化及其关系问题，把西方文化内部的科玄之间的紧张显豁地体现出来，但他作为一位英国学者更钟情并偏袒科学文化。即使同情地理解中国文化的英国汉学家李约瑟，也不过是硬要在中国传统中“发现”科学罢了。西方文化的内部紧张，自然以其浓缩的形式包含在作为文化内核的哲学之中。欧陆哲学和英美哲学的分野至为明显。艾耶尔在其重要著作《二十世纪哲学》中对海德格尔连同整个存在主义哲学的叙述，也只占几个很有限的页码，其篇幅同存在主义哲学的历史地位远不相称，而且作者揶揄地称海德格尔哲学不过是一种“假充内行的表演”^①罢了。罗素在《西方哲学史》中甚至对海德格尔及其哲学只字未提。英美传统对于欧陆传统的轻蔑和抵触由此可见一斑。逻辑经验主义的重镇尽管地处奥地利的维也纳，其源头却来自英国的经验论传统，它所标举的“证实原则”这把“剃刀”试图剪除一切可能的形而上学。美国学者弗里德曼正确地指出了欧陆哲学同英美哲学之间的不可通约性和不可兼容性的异质性距离，并将其视作斯诺所谓的“科学文化”与“人文文化”冲突的一种表现形式^②。一个有趣的事实是，中国学界在1923年发生的那场著名的“科玄论战”，其中的科学派援引的资源主要来自英美传统，科学派旗手丁文江是留学英国的地质学家，深受英国实证主义的影响；玄学派援引的资源则主要来自欧陆传统，其代表人物张君勱对德国哲学家倭铿思想的偏爱也并非偶然。

英美哲学与中国思想的疏离，可以从一个侧面作为欧陆哲学与中国思想具有亲和性的佐证。例如，英美传统的自由主义尽管较早传入中国，但始终未曾被真正地“中国化”。严复译的英国自由主义和胡适介绍的美国自由主义，在中国的社会和文化中都未发生实质性的影响。可以说，英美传统的自由主义在中国既未扎根，更未开花，遑论结果。何以故？一是因为英美传统不如欧陆传统更容易为中国文化所接纳，二是由世界历史的特定语境所决定。斯塔夫里阿诺斯认为：“在殖民地，绝大多数有政治觉悟的人或者为民族主义所吸引——这是对外来统治的一种反应，或者为社会主义所吸引——这是对贫穷、落后以及缺乏地方资本和本土中产阶级这一现状的一种反应。”^③正因此，影响现代世界历史进程的三大思潮即自由主义、民族主义和社会主义，在发展中国家唯独自由主义遭遇缺席的命运。但这种历史的解释，不能排除文化上的疏离对自由主义在中国命运的决定性影响。费正清提出的问题是：“为什么[中国]古代传统和西方榜样只能在现代中国产生个别的自由主义者而不能产生自由主义运动”；尤有进者，“自由主义[在中国]不能成为制度化”^④？英美传统的自由主义何以无法在中国扎根？这固然是时代和历史条件使然，但更有文化上的原因。费正清更倾向于从经济基础和政治架构的独特性方面去寻找理由。另一种通常的解释是所谓的“救亡压倒启蒙”说，如余英时观察到的这样一个事实：“丁文江、蒋廷黻本身便是英、美式的自由主义者，现在连他们也主张一种开明的独裁，可见民主在当时中国的现状中尚无法落实。”^⑤这些解释自有其道理。毋宁说，英美传统的自由主义在中国的境遇，乃是多种原因综合作用的结果；但中国文化同英美传统之间的异质

① [英]艾耶尔：《二十世纪哲学》，李步楼等译，上海：上海译文出版社，1987年，第260页。

② 参见[美]迈克尔·弗里德曼：《分道而行——卡尔纳普、卡西尔和海德格尔》，张卜天译，北京：北京大学出版社，2010年，第1页。

③ [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，吴象婴等译，上海：上海社会科学院出版社，1992年，第361页。

④ [美]费正清：《美国与中国》，张理京译，北京：世界知识出版社，2000年，第314页。

⑤ 余英时：《钱穆与中国文化》，上海：上海远东出版社，1994年，第203—204页。

性差别及其造成的隔膜,无疑是其中的一个不可无视的重要原因。当然,不独自由主义思潮,英美的分析哲学、语言哲学、科学哲学等等也是如此,我们顶多是“照着讲”,很难真正做到“接着讲”。

王国维曾说:“唯近七、八年前,侯官严氏(复)所译之赫胥黎《天演论》出,一新世人之耳目。……嗣是以后,达尔文、斯宾塞之名,腾于众人之口,物竞天择之语,见于通俗之文。顾严氏所奉者,英吉利之功利论及进化论之哲学耳……。故严氏之学风,非哲学的,而宁科学的也,此其所以不能感动吾国之思想界者也。”^①在王国维看来,严复秉承英国科学主义传统,正是他所传授的西学“不能感动吾国之思想界”的原因。有人指出:“严复以向国人翻译介绍西学而著称于世,但对西方著名启蒙思想家卢梭的几部名作则置之度外,此中缘由,令人思索。”^②另有学者对此作了仔细的甄别,认为“严复在戊戌时期宣传的并不是卢梭的‘社会契约论’和天赋人权思想,而是以赫胥黎、穆勒、斯宾塞等人为代表的19世纪中期英国社会政治思想”^③。因此,那种认为严复早期传播卢梭思想而在戊戌变法之后又继而批判卢梭思想的传统观点并不真实,严复实际上一直都是英国思想传统的信奉者和传播者。

有趣的是,受英美传统浸润极深的王浩、殷海光,在其晚年都因与所学隔膜而宿命般地渴望回归中国传统。这无疑是一种颇具象征意味的文化现象。殷海光曾执拗地认为:“引进英美文明发展出来的自由的价值、人权的观念、民主的制度与建基于经验的理性,才是中华民族应走的康庄大道。”他感慨道,“重振五四精神,彻底实现五四早期所揭橥的自由、理性、法治与民主的目标,乃是救国的唯一道路”^④,其态度何其决绝!他在得到一本亨普尔的英文原著时,竟有如此强烈的感受:“我们惊叹西方人的认知能力的精确已经达到这一地步。我们应该怎样急起直追才能探到世界学术和思想的高峰!”^⑤但就是这位曾把“攻击中国传统,提倡科学与民主”^⑥作为终生奋斗目标的学者,到了生命的晚期却出现了一次夺胎换骨式的逆转。他甚至认同雅斯贝尔斯的观点:“即使知道了一切科学知识,对人的自身依然是一无了解,一无帮助。”^⑦因为他领悟到,“无论怎样科学知识代替不了‘credo’(信仰)”^⑧。以至于他认为中国文化中缺乏科学传统未必是一种缺陷,“实则中国文化中即使没有科学,并无损于它的崇高价值”^⑨。殷海光在临终前坦承:“我现在才发现,我对中国文化的热爱;希望再活十五年,为中国文化尽力。”^⑩长期追求并恪守逻辑经验主义的殷海光,到头来依旧不过是“说”逻辑,而非“做”逻辑,他同英美传统的哲学终究有隔。正如王浩所言:“殷君对逻辑格格不入,但是喜欢宣传逻辑。”^⑪即使王浩本人又能怎样呢?他留美将近半个世纪,在数理逻辑领域堪同西方一流学者进行平等对话,但在晚年身患重病行将离世之际,却发出了如此感叹:“自己去国近五十年,脱离了中国文化传统,又始终跟西方隔着一层。”^⑫其中缘由值得深思。

罗素对孔子思想的误解,从另一个侧面折射出中国传统与英国思想之间的隔膜。张申府说:“‘仁’与‘科学法’,是我认为人类最可宝贵的东西的。仁出于东,科学法出于西。……科学法是西洋

① 姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,第37页。

② 袁贺、谈火生编:《百年卢梭——卢梭在中国》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2009年,第367页。

③ 王宪明、舒文:《关于戊戌时期严复传播“社会契约论”和“天赋人权论”问题的再探讨》,《河北学刊》1997年第1期。

④ [美]林毓生:《殷海光先生对我的影响(代序二)》,王元化主编:《殷海光林毓生书信录》,上海:上海远东出版社,1994年,第6页。

⑤ [美]林毓生:《殷海光先生对我的影响(代序二)》,王元化主编:《殷海光林毓生书信录》,第97页。

⑥ [美]林毓生:《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,台北:时报文化出版事业有限公司,1980年,第437页。

⑦ 参见徐复观:《痛悼吾敌,痛悼吾友》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第449—450页。

⑧ 王元化主编:《殷海光林毓生书信录》,第152页。

⑨ 徐复观:《痛悼吾敌,痛悼吾友》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第450页。

⑩ 徐复观:《痛悼吾敌,痛悼吾友》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第452页。

⑪ [美]王浩:《从金岳霖先生想到的一些事》,《中国哲学》第11辑,北京:人民出版社,1984年,第488页。

⑫ 参见申彤:《我所认识的王浩先生》,《读书》1995年第10期。

文明最大的贡献。”^①他认为，两者的象征就是孔子和罗素。但罗素本人并不能够同情地理解孔子学说，他说：“孝道和族权或许是孔子伦理中最大的弱点，孔子伦理中与常理相去太远的也就在于此。”^②罗素对孔子及其学说的隔膜和误解之深，由此可窥其一斑。张申府虽然有着打通孔子与罗素思想的诉求，但也不得不承认：“是的，罗素确不大理解和敬重孔子。这是他看事物不周全的另一例子。”^③其实张申府已道出了其中的缘由：“罗素说他喜欢逻辑，乃因为它不仁。”^④

中国传统文化同欧陆思想之间却有着明显的亲和性，譬如卢梭、康德、黑格尔、叔本华、尼采、海德格尔、萨特等人的思想传入中国后，更容易实质性地渗入我们的话语体系并产生重要影响。这种文化现象耐人寻味。斯宾格勒在《西方的没落》中曾提及马克思，写道：“从卢梭到马克思的一系列自负的理论，在直到柏拉图和芝诺的一系列古典诡辩学者中有其模型的原物。在中国，这一类学说的特征仍然要从孔子和道家的著述中去摘取。”^⑤斯宾格勒提及的卢梭和马克思的代表作是《社会契约论》和《共产党宣言》，并认为马克思的理论是“社会主义的伟大体系”^⑥。毛泽东在读德国哲学家泡尔生的《伦理学原理》所作的眉批中指出：“吾国宋儒之说与康德同。”^⑦康德的义务论伦理学，其立场是动机至上的，这的确与宋儒只问动机而不问效果的立场有某种相似性。从毛泽东的批注可以看出，毛泽东的见解同该书观点之间也存在着颇多契合、会心和认同之处。

(二)那么，中国究竟缘何选择了马克思主义？其历史契机何在？因为这也涉及马克思主义与儒学相会通的历史条件问题，故不可不察。中国究竟向何处去，这对19世纪末的中国来说无疑是一个紧迫而必须回答的时代课题。晚清以来中国文化所遭遇的强烈挫折感和失败感，使中华民族醒悟到老路已走不通，走西方资本主义的路，则是主观上不情愿、客观上也不可能。

从某种意义上说，马克思主义传入中国的历史契机，就在于中国人对自己的古典文化和西方现代文化的双重失望，从而寻求“第三种文明”。早在第一次世界大战前，梁启超就说过：“盖大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。二十世纪，则两文明结婚之时代也。”^⑧这里的“合取”姿态已很明显。孙中山于1896—1897年游历欧洲，亲眼目睹西方社会之后，便对其现代文明的优越性有所保留：“两年之中，所见所闻，殊多心得。始知徒致国家富强、民权发达如欧洲列强者，犹未能登斯民于极乐之乡也；是以欧洲之士，犹有社会革命之运动也。予欲为一劳永逸计，乃采取民生主义，以与民族、民权问题同时解决。”^⑨在《〈民报〉发刊词》（1905年10月）中，他又指出：“夫欧美社会之祸，伏之数十年，及今而后发现之，又不能使之遽去。吾国治民生主义者，发达最先，睹其祸害于未萌，试可举政治革命、社会革命，毕其功于一役。还视欧美，彼且瞠乎后也。”^⑩对于这一主张，毛泽东是有所批评的，他在《新民主主义论》（1940年1月）中指出：“社会主义的任务，合并到民主主义任务上面去完成，这个叫做‘毕其功于一役’，那就是空想，而为真正的革命者所不取的。”^⑪毛泽东尽管在具体步骤上反对“毕其功于一役”，主张新民主主义和社会主义应分两步走，其中有一个辩证的展开，但在总的方向上选择“合取”的姿态则是一致的。

“一战”的爆发更让国人看清了欧洲文化的局限，使人们对西方启蒙现代性产生失望和质疑。可

① 张申府：《所思》，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年，第94页。

② [英]罗素：《中国问题》，秦悦译，上海：学林出版社，1996年，第29页。

③ [美]舒衡哲：《张申府访谈录》，李绍明译，北京：北京图书馆出版社，2001年，第165页。

④ 张申府：《所思》，第136页。

⑤ [德]斯宾格勒：《西方的没落》下册，齐世荣等译，北京：商务印书馆，1963年，第707页。

⑥ [德]斯宾格勒：《西方的没落》下册，第709页。

⑦ 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第190页。

⑧ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海古籍出版社，2001年，第8页。

⑨ 《孙中山全集》第6卷，北京：中华书局，1985年，第232页。

⑩ 《孙中山全集》第1卷，北京：中华书局，1981年，第289页。

⑪ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第685页。

以说,这是触动中国人去反省被他们引以为拯救之希望的欧洲文化的重要外部机缘。人们不再盲目地推崇和无条件地认同西方文化,而是有了一种批判地反思的姿态。1922年,罗素曾说:“他们(指中国人——引者注)对于我们的文明也抱有怀疑的态度。……他们在1914年之前还不怎么怀疑,但‘大战’让他们觉得西方的生活方式中必定有缺陷。”^①作为西方思想家,罗素也承认,“‘大战’的爆发表明我们的文明中有那么一些瑕疵”^②。正因此,使得中国的“有些年轻人甚至以为苏俄的布尔什维主义正中下怀”^③。1924年,泰戈尔访华时在演讲中曾说:“欧战之结果,号称高尚无匹之西洋文明,亦露无数之缺点。”^④他在演讲中还说:“西方的物质文明,几年前已经触过造物主的震怒,而受了极巨的教训了。我们东方为什么也似乎一定非走这条路不可呢?”^⑤美国学者斯潘塞也指出:“中国人对第一次世界大战感到震惊和幻灭,大战似乎表明西方的价值尺度业已破产。”^⑥这在很大程度上引发了中国知识阶层的深刻反思,由此对中国文化的前途及其选择不得不作出重新考量。梁启超于1918年12月开始的欧洲之行,促成了他对西方现代文明进一步反省的态度,这集中反映在他的《欧游心影录》(1920年)一书中:“当时讴歌科学万能的人满望着科学成功黄金世界便指日出现。如今功总算成了,一百年物质的进步,比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得着幸福,倒反带来许多灾难。”讽刺的是,“欧洲人做了一场科学万能的大梦,到如今却叫起科学破产来”^⑦。严复也不例外。诚如有学者所说:“第一次世界大战于民国三年(一九一四年)七月揭幕,使严复对西方文化的崇敬受到打击,认为西方资本主义国家,终成为侵略者,因此不再提倡西化,转而认为孔子之书才是‘耐久无弊’,因为西方的文化已经值得怀疑。”^⑧瞿秋白甚至直截了当地宣布:“资产阶级文化已经破产。”^⑨

如此一来,走“第三条道路”就成为一种必然的选择。陈独秀在《法兰西人与近世文明》(1915年9月)中说:“近世文明之发生也,……政治之不平等,一变而为社会之不平等;君主贵族之压制,一变而为资本家之压制,此近世文明之缺点,无容讳言者也。欲去此不平等与压制,继政治革命而谋社会革命者,社会主义是也。”^⑩李大钊在《“第三”》(1916年8月)一文中也说:“第一文明偏于灵;第二文明偏于肉;吾宁欢迎‘第三’之文明,盖‘第三’之文明,乃灵肉一致之文明,理想之文明,向上之文明也。”^⑪而在《东西文明之根本异点》(1918年7月)中,他又说过:“由今言之,东洋文明既衰颓于静止之中,而西洋文明又疲命于物质之下,为救世界之危机非有第三新文明崛起,不足以渡此危崖。俄罗斯之文明,诚足以当媒介东西之任,而东西文明真正之调和,则终非二种文明本身之觉醒万不为功。”^⑫在《阶级竞争与互助》(1919年7月)中,李大钊又说:“我们主张物心两面的改造,灵肉一致的改造。”^⑬在《我的马克思主义观》(1919年9月、11月)中,他继续重申这一立场^⑭。显然,他反复强调在文化选择上要寻求兼顾。瞿秋白在《赤都心史》(1921年—1922年初)中也表达了类似的观点:“新文化的基础,本当联合历史上相对待的而现今时代之初又相补助的两种文化:东方与西方。现时两

① [英]罗素:《中国问题》,第152—153页。

② [英]罗素:《中国问题》,第7页。

③ [英]罗素:《中国问题》,第153页。

④ 孙宜学编著:《泰戈尔与中国》,石家庄:河北人民出版社,2001年,第200页。

⑤ 孙宜学编著:《泰戈尔与中国》,第174页。

⑥ [美]乔纳森·斯潘塞:《改变中国》,曹德骏等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1990年,第172页。

⑦ 蔡尚思主编:《中国现代思想史资料简编》第1卷,杭州:浙江人民出版社,1982年,第232页。

⑧ 刘富本:《戊戌政变后严复对中西文化的看法》,[美]史华慈等著:《近代中国思想人物论——自由主义》,第176页。

⑨ 《瞿秋白文集:文学编》第1卷,北京:人民文学出版社,1985年,第248页。

⑩ 《陈独秀著作选》第1卷,上海:上海人民出版社,1993年,第137—138页。

⑪ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第1卷,北京:人民出版社,2006年,第173页。

⑫ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第2卷,第214页。

⑬ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第2卷,第356页。

⑭ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第3卷,第35页。

种文化,代表过去时代的,都有危害的病状,一病资产阶级的市侩主义,一病‘东方式’的死寂。”^①1917年8月23日,毛泽东在给黎锦熙的长信中就曾表示:“吾意即西方思想亦未必尽是,几多之部分,亦应与东方思想同时改造也。”^②

总之,当资本主义社会的内在矛盾逐渐暴露之后,特别是现代性的弊端通过“一战”表征出来之后,中国也不愿意再模仿西方的发展道路,而是试图另辟蹊径,寻找其他的可能性。这是“主观上的不情愿”。另一方面,马克思意义上的“世界历史”的出现,使中国历史道路的选择必须被置于全球史背景来考量。西方资本主义国家内部劳资之间的“零和等局”,通过马克思所说的“历史向世界历史的转变”而越出国界,被放大为一种全球性的“中心—边缘”关系,从而使东方落后国家不再能够重演西方国家的发展路径。这是“客观上的不可能”。可以说,这种主客观的双重限制,从根本上决定了马克思主义在中国的历史命运。它使得中国近代以来的志士仁人、先知先觉者们逐步放弃在中国发展资本主义,而最终选择马克思主义所指示的历史演进路径。马克思写道:“在任何个别国家内的自由竞争所引起的一切破坏现象,都会在世界市场上以更大的规模再现出来。”^③所以,他讽刺地说:“如果说自由贸易的信徒弄不懂一国如何牺牲别国而致富,那么我们对此不应该感到意外,因为这些先生们同样不想懂得,在每一个国家内,一个阶级是如何牺牲另一个阶级而致富的。”^④马克思后来又明确指出:“世界市场。资产阶级社会越出国家的界限。”^⑤当“世界历史”崛起之后,历史逻辑的表征便获得了全新的性质和形式,原有的那种“单线重演”式的线性模式既不再可能也不再必要,它必然让位于横向的空间关系的表达。这正是马克思在晚年何以提出俄国“跨越资本主义卡夫丁峡谷”之设想和建议的理由。考虑“中国现象”,只有把它置于这一新的历史情境中才能看清其症结和原委。

毛泽东自觉地强调“中国革命是世界革命的一部分”^⑥,而且是“无产阶级社会主义世界革命的一部分”^⑦。这意味着他有其清醒的“世界历史”意识。他明确地给出了结论:中国走资本主义道路事实上走不通。他在《中国革命和中国共产党》(1939年12月)中指出:“帝国主义列强侵入中国的目的,决不是要把封建的中国变成资本主义的中国。帝国主义列强的目的和这相反,它们是要把中国变成它们的半殖民地和殖民地。”^⑧在稍后的《新民主主义论》中,毛泽东又写道:“要在中国建立资产阶级专政的资本主义社会,首先是国际资本主义即帝国主义不允许。帝国主义侵略中国,反对中国独立,反对中国发展资本主义的历史,就是中国的近代史。”^⑨他认为,帝国主义对于中国的作用是双重的:一方面它在一定程度上促进资本主义在中国的有限发展,另一方面又从根本上“压迫中国资本主义的发展”,这种“压迫”是全方位的,包括“一切军事的、政治的、经济的和文化的压迫”^⑩。由此决定了中国重演西方资本主义道路在客观上已无可能。

(三)毛泽东曾经提出“马克思主义的中国化”和“中国革命的实际马克思主义化”。这种“互化”,乃是一个双向互动的、积极的、创造性的建构过程,是一种辩证法意义上的扬弃。从文化的深层背景看,这个过程内在地包含着马克思主义与儒学相互改变的可能性,意味着两者的深度融合。毋宁说,它既是马克思主义与儒学会通的实现,也是这种会通的确证。

1938年10月,毛泽东在《中国共产党在民族战争中的地位》一文中指出:“离开中国特点来谈马

① 《瞿秋白文集:文学编》,第213页。

② 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第73—74页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第228页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第229页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第219—220页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷,第666页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷,第668页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷,第628页。

⑨ 《毛泽东选集》第2卷,第679页。

⑩ 《毛泽东选集》第2卷,第628页。

克思主义,只是抽象的空洞的马克思主义。因此,使马克思主义在中国具体化,使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它,成为全党亟待了解并亟须解决的问题。”^①据考证,“使马克思主义在中国具体化”,本来的提法是“马克思主义的中国化”,这是该提法的最早出处^②。他强调:中国化的马克思主义,应该具有“新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”^③。所谓“在中国具体化”或者说“中国化”,在一定意义上也就是“民族化”或“本土化”。而“民族”这个概念首先是文化学的。一般地说,“中国化”应包括时代化和民族化两个维度,因为作为“亲在”(Dasein)性的中国,既有时代性坐标,又有民族性坐标,毋宁说是二者的交叉和统一。但此时的毛泽东所针对的主要是教条主义倾向,因此更加强调并突出中国化的民族性含义,这是由其特定历史语境决定的。后来毛泽东在《反对党八股》(1942年2月)中强调《中国共产党在民族战争中的地位》是“论宣传的民族化”^④的。因此,毛泽东认为:“马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现”^⑤。进而指出:“对于马克思主义在中国的应用……必须将马克思主义的普遍真理和中国革命的具体实践完全地恰当地统一起来,就是说,和民族的特点相结合,经过一定的民族形式,才有用处,决不能主观地公式地应用它。”那么“民族形式”又意味着什么呢?毛泽东说:“中国文化应有自己的形式,这就是民族形式。”^⑥很明显,他所谓的“民族形式”,正是在文化的意义上成立的。

1942年5月,毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》指出:“我们说的马克思主义,是要在群众生活群众斗争里实际发生作用的活的马克思主义,不是口头上的马克思主义。把口头上的马克思主义变成实际生活里的马克思主义。”^⑦1945年4月,毛泽东《在中国共产党第七次全国代表大会上的口头政治报告》再次强调有“活的马克思主义”,也有“死的马克思主义”,而我们所要的“是活的马克思主义,不是死的马克思主义”^⑧。关键在于,马克思主义在中国大地上和土壤里怎样才能“活”起来?从某种意义上说,所谓“活的马克思主义”,也就是中国化了的马克思主义,即那种同中国的具体实际内在地结合着的马克思主义。而中国的具体实际,不能不浓缩并积淀着中国传统文化。毛泽东还提出“创造性的马克思主义”,强调“我们要把马、恩、列、斯的方法用到中国来,在中国创造出一些新东西”^⑨。所谓“创造性的马克思主义”,也就是立足于中国的“亲在”性,对马克思主义作出创造性的诠释,包括实践运用。其实“应用”本身就是广义的“诠释”,诠释并不仅仅局限于理论范畴,它还包括诉诸实践本身。1944年7月,毛泽东在同英国记者斯坦因的谈话中说:“我们中国人必须用我们自己的头脑进行思考,并决定什么东西能在我们自己的土壤里生长起来。”^⑩马克思主义中国化的实现,意味着马克思主义“能在我们自己的土壤里生长起来”,从而才是“活的马克思主义”。因此,马克思主义如果不经中国文化的中介,不采取中国文化的形式,就必然走向毛泽东所批评的那种“公式的马克思主义”或“死的马克思主义”。所以他认为,对于中国来说,只有被中国传统文化中介了的马克思主义,才是“活的马克思主义”即“实际生活里的马克思主义”,而非“口头上的马克思主义”^⑪。可见,马克思主义同中国传统文化包括儒学的会通,乃是它在中国“活”起来的重要前提。

① 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

② 参见李君如:《论马克思主义中国化》,《文汇报》2008年9月9日,第11版。

③ 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

④ 《毛泽东选集》第3卷,第844页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷,第707页。

⑦ 《毛泽东选集》第3卷,第858页。

⑧ 《毛泽东文集》第3卷,北京:人民出版社,1996年,第332页。

⑨ 《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第408页。

⑩ 《毛泽东文集》第3卷,第192页。

⑪ 《毛泽东选集》第3卷,第858页。

马克思主义中国化进程本身,以及对这种进程的反思,都大致经历了一个由简单的类比、比附到会通的发展。它实际上是基于“同异之辨”,进而超越“同异之辨”,上升到实质性的融会贯通。作为结果的会通,乃是一种更高层次上的融合,亦即创造性的融合。

1941年9月,毛泽东在中共中央政治局扩大会议上的讲话中提出“我们要使中国革命丰富的实际马克思主义化”^①。所谓的“马克思主义化”,在一定意义上也就是“在理论上思考中国的革命实践”^②。这意味着必须把马克思主义作为反思能力和理论武器,来“反刍”并“消化”中国革命实践积累下来的丰富经验。早在1939年,毛泽东在延安新哲学会第一届年会上就说过:“理论这件事是很重要的,中国革命有了许多年,但理论活动仍很落后,这是大缺憾。要知道革命如不提高革命理论,革命胜利是不可能的。过去我们注意得太不够,今后应加紧理论研究。”^③理论的相对滞后,造成了以马克思主义反思中国革命实践经验的欠缺。

英国历史学家汤因比曾把佛教在中国的传播同马克思主义在中国的传播作过一个类比,认为:“中国已经把佛教中国化了。这次似乎要把共产主义中国化。然而中国化了的共产主义和中国化了的佛教一样,会对中华民族的世界观和生活方式有很深影响,并会使其有很大的改观。”^④一方面,马克思主义被中国化了;另一方面,马克思主义又会反过来对中国人的世界观和生存方式产生深刻影响从而改变中国,这又是中国的马克思主义化。这种“互化”意味着什么呢?毛泽东所说的“中国革命丰富的实际”,其文化内涵又是什么呢?毫无疑问,中国特色、中国国情、中国文化和中国传统铸造而成的特定历史情境,规定了中国的这种亲在性。马克思主义与中国实际“互化”的真正实现,在深层意义上有赖于马克思主义同中国本土文化相融合的内在可能性。马克思主义中国化得不够,就会产生教条主义;与此相反,中国实际的马克思主义化得不够,则会产生经验主义。这两种偏颇在中国革命和建设的历史上都曾有极其沉痛的教训。

作为马克思主义与中国实际“互化”的成果,毛泽东思想不仅是马克思主义普遍真理与中国革命的具体实际相结合的产物,也是马克思主义同中国传统文化特别是儒家文化会通的产物。斯诺在《西行漫记》中称毛泽东“是一个精通中国旧学的有成就的学者”^⑤。毛泽东本人回忆说,“我八岁那年开始在本地的一小学堂读书,一直读到十三岁。早晚我到地里干活。白天我读孔夫子的《论语》和《四书》”^⑥。中国传统文化特别是儒学的浸润,无疑构成毛泽东在接受马克思主义时所已有的“前见”。费正清甚至认为,“谁要是懂一些儒家思想的传统,他就不能理解毛泽东思想”^⑦。冯友兰同样指出:“中国的马克思主义——毛泽东思想,有两个哲学的来源,一个是从西方传来的马克思主义,一个就是中国的古典哲学。正因为它有中国古典哲学的来源,它的中国特色才有着落。这一点,许多人还不理解。”^⑧儒学作为毛泽东的接受背景中的一个最重要的方面,不仅仅包括形式上的要素,更在于它还是内涵上的遗传因子。倘若过于表面化地看问题,就很难正视并理解这个基本事实。

不同文化传统及作为其各自产物的思想体系之间的“会通”,首先意味着“普遍—特殊”关系层面上的同构。此外,“会通”还有另一层涵义,即相互诠释和相互发明的关系。因为“会通”不仅仅是契合,还包括创造。它在本质上是建构性的。马克思说:“两个相互矛盾方面的共存、斗争以及融合成

① 《毛泽东文集》第2卷,第374页。

② 《毛泽东选集》第3卷,第814页。

③ 温济泽:《毛泽东同志在延安是怎样教导我们学哲学的》,《学习与思考》(中国社会科学院研究生院学报)1982年第4期。

④ [英]汤因比、[日]池田大作:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,荀春生等译,北京:国际文化出版公司,1985年,第292页。

⑤ [美]埃德加·斯诺:《斯诺文集》第2册,宋久、柯南等译,北京:新华出版社,1984年,第66页。

⑥ [美]埃德加·斯诺:《斯诺文集》第2册,第109页。原文如此。《论语》本身即为“四书”之一。

⑦ [美]费正清:《美国与中国》,第53页。

⑧ 张跃:“立足现在 发扬过去 展望未来”——访冯友兰先生,汤一介主编:《中国文化与中国哲学》(1987年卷),北京:生活·读书·新知三联书店,1988年,第472页。

一个新范畴,就是辩证运动。”^①这种“新范畴”既不是A,也不是非A,而是扬弃和超越矛盾双方的异同关系之后所建构起来的新形态。这无疑是更高意义上的“会通”。马克思主义与儒学的会通,就类似于马克思所谓的“融合成一个新范畴”,也就是使马克思主义和儒学彼此之间相互扬弃,其结果既是儒学的现代化,又是马克思主义的本土化。毋宁说,这是同一过程的两个不同方面或维度。当然,对于这种会通的可能性,尚待我们进一步给出它的内在根据和理由。

三、“诚”与历史本真性的开显

儒家有一个重要的概念,即“诚”。所谓“诚”,一般是指天道的澄明,亦即天道的无蔽之状态。它同马克思所提示的通过意识形态批判而达成的历史之本真性的复活和显现,在理路上存在着某种相互发明的可能性。

依照《说文解字》的诠释:“诚,信也,从言成音”;“信,诚也,从人从言”。可见,“诚”、“信”互训,而信即是真。《老子》就说:“信言不美,美言不信。”(《老子·第八十一章》)此之所谓的“信”,即含有“真”之义。关于“诚”与“真”的勾连,《庄子·渔父》曰:“真者,精诚之至也,不精不诚不能动人。”《荀子·乐论》亦曰:“著诚去伪,礼之经也。”按荀子的说法,诚与伪相对称,故诚即真,“著诚”方能“去伪”。朱熹《中庸章句》曰:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也;诚之者,未能真实无妄而欲真实无妄之谓,人事之当然也。”需要注意这里的“本然”与“当然”之别。《中庸》曰:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”(《礼记·中庸》)孟子亦有言:“诚者天之道也,思诚者人之道也。”(《孟子·离娄上》)“诚者”意味着天理非人为,本来如此这般,所以天道无欺,故曰“本然”;“诚之者”则意味着人事有伪,故应该归之于本然,此曰“当然”。可见,无论天道抑或人事,“诚”之意涵皆在“真”,同虚妄相对而言。本真状态的自然显化(在天)和勉然^②显化(在人),即谓之“诚”。朱熹《中庸章句》又曰:“诚则无不明矣,明则可以至于诚矣。”明者,彰显之义,即无蔽之状态。诚即明,它意味着祛除遮蔽之后本真性的开显。本然之理在天即为实然,在人即为当然。正如王夫之在《张子正蒙注·诚明篇》中所言:“诚者,天理之实然,无人之为之伪也。”又说:“夫诚者,实有者也,前有所始,后有所终也。实有者,天下之公有。有目所共见,有耳所共闻也。”(《尚书引义》卷三《说命上》)他还说:“诚者,天下之所共见共闻者也。”(《尚书引义》卷五《召告无逸》)此所谓“公有”、“共见”、“共闻”,强调的是无私无偏即为诚。在王夫之看来,诚与不诚,乃在公私、真伪之间。

在马克思的语境中,意识形态乃是一种遮蔽的力量,它使人的存在之本真性以扭曲的方式显现,这便是真理丧失的状态。意识形态所造成的遮蔽,在于它颠倒了派生者与被派生者的关系,即把被派生者视作根源,认为是决定派生者的基础。如此一来,就将真实的关系掩盖起来,从而形成虚假意识。在归根到底的意义上,意识形态所造成的颠倒,不过是人的现实关系的颠倒在社会意识层面的反映而已。正如马克思所强调的那样,“如果在全部意识形态中,人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的,那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的,正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样”^③。恩格斯也指出:“意识形态是由所谓的思想家通过意识、但是通过虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了。因此,他想象出虚假的或表面的动力。”^④可以说,意识形态就是一种颠倒和遮蔽了真实根源的“虚假意识”。这种虚假性掩盖了本真性,从而使真理晦暗不明。真理的晦暗不明,正是意识形态遮蔽所导致的必然结果,它意味着人的存在及其“在”出来的历史离开了它的本真状态,

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第144页。

② 这里借用王阳明的说法。他说:“何思何虑”正是工夫。在圣人分上,便是自然的;在学者分上,便是勉然的。”见王阳明:《答周道通书》,王阳明撰,邓艾民注:《传习录注疏》卷中,上海:上海古籍出版社,2012年,第122页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第72页。

④ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第726页。

不再以其本来面目呈现自身，而是以异己化的他者的方式表征自身。意识形态作为“虚假意识”所造成的这种遮蔽，用儒家的话来说即所谓的“妄”，也就是虚妄不真之状态。人的存在之本真性的遮蔽和丧失，即是“妄”。而人的存在之本真性的开显，亦即“无蔽”之状态，正是马克思所追求的“真理”之展现。要使真理重新得以澄明，就必须解除意识形态的遮蔽，进行一番解蔽的工作。

意识形态在其本质上不过是人的异化的最高的也是最抽象的形式。唯物史观深刻地揭示了人的异化的历史生成和历史消解的内在逻辑。在思辨的意义上，人的异化也就是人的实存同其本质之间的分裂和乖戾。它使得人的实存不再反映人的本质，而是遮蔽人的本质。用西方哲学术语来说，儒家所谓的“诚”，亦即实存与本质的统一，是事物之本真性的开显。在这里，实存乃是本质的敞显，而不是遮蔽。在唯物史观看来，人的异化的历史地扬弃，即人的实存与人的本质达成内在统一，它意味着意识形态被人的历史实践所彻底解构，人的存在因此重新获得其本真性，这也就是人性的彰显，即马克思所说的“人性的复归”。意识形态的解构具有理论和实践双重含义：在反思层面上揭穿意识形态的秘密——这是马克思为自己规定的理论任务；在实践层面上通过人的感性活动实际地解构使意识形态得以产生和存在的社会根源——这是无产阶级作为自为阶级所肩负的历史任务。从某种意义上说，马克思主义所主张的对意识形态之遮蔽的揭露、批判和解构，正是回到儒家所谓的“诚”的一种历史性的努力。因为人的存在被意识形态这一异化的最典型的形式所遮蔽，也就是儒家所谓的“不诚”之状态。

《中庸》强调：“诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。”诚者自成，强调的是内在必然性决定的状态，也即自然而然而非他然之义，在物乃自然，在人乃自由。这种状态不是由外在的他者作为异己之规定支配的，而是出于自身之本然之性的内在要求。此之谓“诚”的境界，即无蔽之状态的来临。在唯物史观看来，人的历史解放的实现，即马克思所谓的自由王国的建立，也就是那个大写的“真理”的发生，是人的存在本身的澄明。马克思所说的“真理”是在存在论意义上成立的，它区别于小写的真理，亦即区别于知识论意义上的真理。在马克思那里，存在论建构不再是那种与人的存在无关的抽象的逻辑推演，而是关于人的存在本身的现象学。所以，在马克思的语境中，存在论意义上的真理就被赋予了人的存在之遮蔽的历史性地解除之含义。既然“诚”就是事物进入其本真状态，或者说是事物之本真性的敞显，那么，惟其如此，方能成就事物。所以《中庸》又说：“不诚无物。”此所谓“物”，不能作与人及其存在无关的外物解，而应作“格物致知”之“物”解。成己与成物，原本就不分彼此，又何必言合？它是一而二或二而一的。张载说得好：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。”^①所以二程曰：“诚便合内外之道。”^②从马克思的实践本体论或曰人的存在的现象学角度说，这个属人的世界正是由于人的实践并通过人的实践得以建构而绽放和开显的。

《中庸》还强调：“至诚之道，可以前知。”何以故？因为至诚之道，即事物的无蔽之状态，故一切道理都本真地显现，正因此才能够“前知”。马克思主义之所以有理论的彻底性，就在于它摆脱了资产阶级狭隘眼界的束缚和局限，使历史的本真性得以呈现，因而能够对未来作出前瞻性的“筹划”，此正是所谓的“前知”。而资本主义辩护士何以不能“前知”？因为他们总是囿于“资产阶级法权的狭隘眼界”而难以自拔，所以归根到底就在于他们的理论之“不诚”，因为他们受到了意识形态的蒙蔽而不自知。例如，阶级利益的局限、认识方法及其哲学立场的褊狭……等等，都决定了他们无以为“诚”，所以就得出把资本主义制度安排当作“历史的最高成就”^③的结论，从而把资产阶级生产方式这一“暂时的必然性”看成是“永恒的必然性”。这样一来，又何以能够“前知”？他们的这种“不诚”，决定了他们不可能“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然

① 张载：《正蒙·诚明》，张载撰，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第20页。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第33页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第275页。

灭亡的理解”；不可能“对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解”^①。既然如此，他们又如何做到“前知”呢？从社会根源看，意识形态总是历史上的统治阶级之狭隘利益的反映，毋宁说是它所代表的特定阶级利益的修辞。这就决定了特定意识形态所代表的那个阶级，总是从其阶级的一己之私利出发去看待问题，从而不可避免地陷入狭隘视野的限囿。马克思之所以能够对未来具有足够的筹划能力和预期能力，一个重要的原因就在于马克思哲学超越了意识形态这一“虚假意识”之遮蔽，从而实现了“回到事情本身”。因为“只要这样按照事物的真实面目及其产生情况来理解事物，任何深奥的哲学问题……都可以十分简单地归结为某种经验的事实”^②。如此这般，一切附着其上的意识形态蒙蔽都将烟消云散。拿儒家的话说，此乃“至诚之道”，故“可以前知”；非诚无以至此。如果说，在黑格尔那里哲学是“密纳发的猫头鹰”；那么在马克思那里哲学就是“高卢的雄鸡”。马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中说：“一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡的高鸣来宣布。”^③马克思的哲学当然固有其反思的层面，它因此也必须扮演“密纳发的猫头鹰”的角色，但这种反思却昭示着未来，即为理想社会的筹划提供可能的预期。这正是马克思主义哲学的特点所在，也是其优点所在。

《中庸》曰：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）朱熹认为：“孟子言万物皆备于我，便是诚。”（黎靖德编：《朱子语类》卷五十一）孟子所谓的“万物皆备于我”，亦即《中庸》所说的“可以赞天地之化育，可以与天地参”。因为“诚”的境界，使一切都向我敞显、向我涌现、向我澄明。这不正是“万物皆备于我”吗？这不正是“与天地参”吗？在儒家那里，不能“尽天之性”，便是“伪”。用马克思的话说，这也就是意识形态所造成的遮蔽，亦即真理的晦暗不明之状态，从而陷入“伪”。这个时候，人的实存不再反映人的本质，相反是以扭曲的方式遮蔽人的本质，从而出现了实存与本质的乖戾，这便是人的异己化状态。在马克思看来，当意识形态这一颠倒了的虚假意识被逻辑地揭穿并历史地解构之后，人类社会演变的脉络方得以彰显和澄明。马克思主义的产生本身，正是这种澄明在理论上的实现；人类的历史解放和理想社会的来临，则是这种澄明在实践层面上的完成。如此一来，便可达成儒家所孜孜以求的“赞天地之化育”、“与天地参”之境界。此一境界的逻辑的和历史的显现，恰恰表征为儒家所谓的“尽人之性”，同时也是“尽物之性”，或者说是成己成物，归根到底则是尽天之性。

四、“天人合一”与自然界的的人化和人的自然化

一般认为，中国传统文化有一个最突出的特征，就是它内在地蕴含着“天人合一”的基本理念，儒道释概莫能外。梁启超曾说：“中国古代思想，敬天畏天，其第一著也。……故人之于天也，敬而畏之，一切思想，皆以此为基焉。”^④钱穆也说过：“中国文化的特质，可以‘一天人，合内外’六字尽之。”^⑤这个判断是准确和真实的，对于儒家来说尤其如此。在中国文化语境中，马克思主义中国化了的事实，迫使我们不得不追问：究竟什么才是马克思主义意义上的“天人合一”？

在儒家那里，“天人合一”首先是最直观地表征为人对大自然的顺应。譬如，孟子说：“不违农时，谷不可胜食也。”（《孟子·梁惠王上》）荀子说：“春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。”（《荀子·王制》）其次，它还进一步表征为境界意义上的天人和合。俗见以为，道家消极无为，儒家积极进取，故后者强调并鼓励人为性。其实这是误解。据《庄子·秋水》记载：河伯

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第112页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第76页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

④ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，第9页。

⑤ 钱穆：《中国文化特质》，《中国文化与中国哲学》（1987年卷），第29页。

曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”这是境界意义上的“天”和“人”。天就是自然而然，非人为的；人是非天然的、人为性的。道家据此认为儒家所提倡的纲常伦理，属于“落马首，穿牛鼻”，是人为的繁文缛节，从而违背人的天性。但儒家并不以为然，而是认为伦理规范和秩序乃出于人的本然之性、固然之理、当然之则的内在要求，所以对人而言，它恰恰是自然而然的規定。朱熹有言：“如穿牛鼻络马首，这也是天理，合当如此。若络牛首，穿马鼻，定是不得。”（黎靖德编：《朱子语类》卷九）在他看来，这是该当如此者。最后，“天人合一”还表征为对“天道”的敬畏和遵循。孔子说君子有“三畏”，首要的即敬畏“天命”。“孔子曰：‘君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。’”（《论语·季氏》）在孔子看来，君子与小人之别就在于对天命的态度。《中庸》亦曰：“思知人，不可以不知天。”人归根到底源自天，故曰知人必须知天。《易传》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”（《易传·系辞上》）例如，所谓的“天行健，君子以自强不息”，看似是刚健进取，积极有为，体现的是主体性，是对天的超越和征服，实则不过是“天”的刚健之象在人格意义上的贯彻和体现，归根到底是人道顺应天道的结果。君子的刚健进取品格之合法性，恰恰来自天的刚健之意象，其中依然隐含着“天人合一”的文化原型。

孔子在回顾自己的一生时曾说：“七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）倘若臻此境界，“欲”与“矩”便会泯然无间、圆融无碍。人的任何所思所想，都不外乎人性的内在要求。这无疑是大自由、大自在。表面看来，这只是局限于个人的德性修养的范畴。它当然首先是针对个体的人的道德修养而言的，但在儒家文化语境中它又不仅仅是狭义的，还具有广义的蕴涵。倘若只把这句话理解为人的个体修养问题，就把它看小了。须知，在儒家那里，个体与类之间从来就不曾存有隔膜。按照个体与类的同构关系，如果放大开来看，“从心所欲不逾矩”就不仅是指个人的最高人格境界，还应被视作一种人类社会发展所趋向的理想状态。在儒家那里，所谓的“从心所欲不逾矩”，也就是“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”在人格意义上集于一身，在社会中达到“三位一体”。

“从心所欲不逾矩”所昭示的，是一种既自然而然、又自觉自愿的状态，即他律与自律的内在贯通。唯物史观认为，在旧式分工支配下，人们的共同活动还只是出于“自然”，而非出于“自愿”。马克思指出：“受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。因为共同活动本身不是自愿地而是自然形成的，所以这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的强制力量。”^①这时人们尚不得不要受到一种作为他者之规定的外在于人的异己力量的奴役和支配。但随着旧式分工的“消灭”，这种外在必然性就不可避免地让位于内在必然性，它意味着人的历史解放和自由的来临。黑格尔说：“内在的必然性就是自由”，因为“自由本质上是具体的，它永远是自己决定自己，因此同时又是必然的”^②。于是，人们的共同活动不仅出于“自然”，而且出于“自愿”。这就是马克思所提示的既自然而然、又自觉自愿的历史愿景。此时的人，其自由自觉的活动这一本质规定才获得充分的意义。

“从心所欲不逾矩”的蕴涵，同马克思主义哲学所追求的合规律性与合目的性的统一相契合。马克思承认人类历史有其自身的内在逻辑，承认历史规律的客观性。例如他在《资本论》第一卷第1版序言中就明确指出：“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律，……它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。”^③这种规律是“以铁的必然性发生作用”^④的。马克思由此得出结论：“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程。”^⑤但另一方面，他并不认为这些规律

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第85—86页。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第105页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第101页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第100页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第101—102页。

是游离人的感性活动及其所建构的现实的现实的历史过程的,毋宁说它就是人的存在本身的逻辑。马克思进而把“一切自发性的消除”^①作为走向理想社会的一个步骤和标志,而这正是合目的性的历史形式。“一切自发性的消除”意味着社会发展的自觉状态。目的性的介入,使社会的发展不再表征为似自然性的状态,而是通过人的自由自觉的活动得以呈显。这也正是马克思所谓的“自由人的联合体”、“自由王国”或“共产主义”的基本特征。此时的人不再受到异己力量的外在支配,而是既自然而然又自觉自愿。随着人的异化的历史扬弃,人的自由自觉的本质能够在整个社会层面上得以彰显和实现。无产阶级由自在阶级到自为阶级的转变,以及由此所产生的历史后果即人类社会由自发状态到自觉状态的转变,意味着合规律性与合目的性的内在统一的完成。其实,这也正是唯物史观所追求的“自由王国”之理想境界。可以说,马克思所谓的人的实存与本质、能动与受动、主体与客体、个体与类等一系列矛盾得到彻底解决之时,也就是“从心所欲不逾矩”在社会层面上的达成之日。在马克思那里,孔子的“从心所欲不逾矩”则可以被广义化地领会为人的存在的自我绽现及其历史地完成。因为人的个体与类之间存在着某种同构性,在一定意义上类不过是对个体的重演,个体则是类的演化的全息元。也可以说这乃是马克思主义意义上的“天人合一”。

从更为辩证的意义上说,“天人合一”若被置于马克思语境中加以理解,就意味着自然界的人化与人的自然化的统一、彻底的自然主义与彻底的人道主义的统一、自然科学与人的科学的统一之最后达成。马克思在谈到作为理想社会的共产主义时,曾指出:“这种共产主义,作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义,它是人和自然之间、人和人之间矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。”^②他还说:“彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合起来的真理。”^③所谓完成了的自然主义或彻底的自然主义,乃是指人的自然化的历史地实现,因为“历史是人的真正的自然史”^④。这意味着人只有作为历史性的存在才能获得其本真性;换言之,只有历史才是彰显人自身的本真性的唯一可能的方式。但吊诡的是,人在其历史性的存在中所导致的异化状态,又遮蔽和剥夺了人的存在的这种历史性质,使人自身陷入抽象化的命运。对人而言,此时的他便失去了自身的自然性,走向了他然状态,即由自律走向了他律,处于被奴役和被宰制的状态,人的自由因此而丧失殆尽。在马克思看来,人的自然化是相对于人的非自然化而言的,人的非自然化也就是人的异己化,它意味着作为异己之规定的他者外在地支配和奴役人的状态,这当然不是“自然”,而是“他然”。它标志着人的异化的历史地生成。这种异化的人就是马克思所谓的“偶然的个人”,即那种为外在必然性所决定的个人。只有把外在必然性内化为内在必然性,才能扬弃人的异化,从而实现人的历史解放,进入“自由王国”。对人而言,历史才是其真实的和本然的状态,唯有人的存在乃历史性的在。但马克思学说的辩证性在于,人的这种“自然史”又是通过人的“不自然”亦即人的异己化来完成的,人的异化状态是对人的本然之性的自否性的剥夺。它虽然表征为人的“不自然”,却是人实现其“自然史”的必要步骤。在此意义上,它又不过是人的更高意义上的自然赖以实现的一个内在环节和历史准备罢了。马克思还说过:“我们同时也看到,只有自然主义能够理解世界历史的行动。”^⑤何以故?因为只有从彻底的自然主义出发,也就是“从后思索”,那么一切“世界历史的行动”才是可以理解的,它们都不过是为了人的存在的历史展现的完成所做的一种积累和准备。正因此,它们才能在历史中找到各自的位置,进而被赋予其特

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第130页。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第81页。

③ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第105页。

④ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第107页。

⑤ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第105页。

定历史内涵。彻底的人道主义则意味着“人化的自然界”^①之建构的彻底完成。因为在马克思看来，“历史本身是自然史的即自然界生成为人这一过程的一个现实部分”^②。所谓完成了的人道主义或彻底的人道主义，就是指自然界的人化的历史地实现，它是通过人的本质力量的对象化来完成的。马克思认为，自然界的人化的结果就是“人本学的自然界”之建构，它生成为物质生产力和属人的世界。马克思进一步指出：“自然科学往后将包括人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学。”^③自然科学与人的科学的这种统一，正是彻底的自然主义和彻底的人道主义相统一的体现，它从“科学”的角度揭示出人的自然化和自然界的人化的彻底完成，毋宁说是这种完成在“科学”上的反映。

从马克思主义的角度说，“天人合一”并非那种抽象的判断或描述，而是有其丰富的历史内涵和历史积淀，它应被作为历史生成的过程来理解，因为它是在历史的不断展开和实践的不断建构中逐步达成的，是历史地完成的。自然界的人化和人的自然化在人的存在的历史展现中又是内在统一的，它以浓缩了的方式被积淀在这种展现的全部历史结果之中。在揭示了人与自然的关系和人与人的关系之互为中介之后，马克思指出：“社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”^④人的异化得以积极地扬弃之后所达到的那种只遵循自身内在必然性而展现的状态，即人的自然化，就是“人的实现了的自然主义”；“人本学的自然界”的建构之充分实现，亦即自然界的人化彻底完成的状态，就是“自然界的实现了的人道主义”。它们历史地统一于“社会”。马克思在这里所说的“社会”，是指他在《关于费尔巴哈的提纲》中所谓的作为“新唯物主义立脚点”的那个“人类社会或社会的人类”^⑤，亦即马克思意义上的那个将来时的理想社会。

因此，对于马克思主义来说，所谓“天人合一”也就是人的自然化(天)和自然界的人化(人)的统一。在马克思看来，这两个方面乃是历史地统一的，人的自然化的充分实现恰恰就是自然界的人化的证成，反之亦然。当然，在马克思那里，这种内在统一的达成，只有作为历史的结果才是可能的。

五、人性论：对人的超越性的正视和确认

马克思主义同儒学在人性论问题上也有某种相通之处。无论是儒家还是马克思主义，在人性论预设上都强调人的超越性的一面，亦即人的社会性对作为肉体存在物的人及其自然属性的超越。这也是马克思主义与儒学之会通成为可能的重要原因之一。

在儒家那里，人的社会性被引申为伦理和道德之维。所谓“伦理”，顾名思义，就是人伦之理，它只能体现在人与人之间的社会关系中。儒学的主流观点是主张性善论的，它特别强调道德之于人所具有的本质意义。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希。”（《孟子·离娄下》）这里所谓的那个“异于禽兽者”，即是人性之所在。在孟子看来，唯人才有“良知”和“良能”，所谓“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”（《孟子·尽心上》）。

同样地，马克思主义也特别强调人的社会特质。例如，马克思在《黑格尔法哲学批判》中指出：人的本质“不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质”^⑥。在被恩格斯称作“包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件”的《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思给出了关于人的本质的经典

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第87页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第90页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第90页。

④ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第83页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第57页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第270页。

的说法：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①他后来在《资本论》中又写道：“人即使不像亚里士多德所说的那样，天生是政治的动物，无论如何也天生是社会动物。”^②可见，马克思总是从人的社会性角度去揭示人性或人的本质的。

1942年，毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》中指出：“有没有人性这种东西？当然有的。但是只有具体的人性，没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性。”^③显然，毛泽东着眼于人性的具体性，这种具体性又落脚于人的阶级性，而人在阶级社会作为阶级的存在物，正是其社会性的具体表现。1943年12月，毛泽东在刘少奇关于人性、是非、善恶等问题给续范亭复信上写的批语中强调指出：人同动物的“最基本区别是人的社会性，人是制造工具的动物，人是从事社会生产的动物，人是阶级斗争的动物（一定历史时期），一句话，人是社会的动物，不是有无思想。一切动物都有精神现象，高等动物有感情、记忆，还有推理能力，人不过有高级精神现象，故不是最基本特征”^④。他还进一步认为：“当作人的特点、特性、特征，只是一个人的社会性——人是社会的动物，自然性、动物性等等不是人的特性。”因为在他看来，“即说人，它只有一种基本特性——社会性，不应说它有两种基本特性：一是动物性，一是社会性，这样说就不好了，就是二元论，实际就是唯心论。”^⑤就其强调人的社会性对动物性的超越而言，毛泽东的观点既可以引申出马克思主义关于人的本质的立场，同时也可以与儒家关于人的性善论预设相兼容。

另外，无论是儒家还是马克思主义，在人性论问题上都蕴含着预成与生成的张力和统一。现代新儒家牟宗三曾纠结和困惑于萨特的存在主义人性观同儒家的人性论之间的紧张。他认为，萨特立足于“实存先于本质”的立场，否认人有先验的本质，所以强调人的不可定义性；而儒家关于人之为人的理解则往往取一个先验的定义，事先规定人应该是什么。这种生成与预成之间的不相侔构成一个难以解开的悖论，究竟何去何从呢？^⑥其实，对于儒家和马克思主义来说，这个所谓的难题都不具有真实性，而是一个假问题。因为无论在儒家还是在马克思主义的语境中，对这种预成和生成之间的紧张，都不应作一种知性的了解，而应作一种辩证的了解。换言之，它们之间的关系不是“非此即彼”的，而是既“非此即彼”又“亦此亦彼”的。

孔子曰：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）就其“相近”的一面而言，人性总是有一个先验的同一性在；但就其“相远”的一面而言，人性之后天表征又有着具体形式上的差别和分野。孟子说：“人皆可以成尧舜。”（《孟子·告子下》）其实，孟子的说法既包含着预成论的先验断言，也包含着后天努力的生成论意义。因为从可能性上说，每个人都固有其成为尧舜的内在依据（所谓的“善端”）；但从事实层面看，能否成为尧舜，则取决于人的后天修养功夫。所以，孔孟的这类说法，应该在辩证的意义被领会。《三字经》开宗明义地说：“人之初，性本善；性相近，习相远。”这显然是秉承了孔子的说法。它既承认先天的人性善，同时又承认后天条件对人性之表征加以改变的可能性。这里同样明显地存在着先天与后天、预成与生成之间的张力关系和结构。

马克思主义的人性论同样存在着预成与生成的张力结构。作为反思之规定，人性当然有其预成性，它看上去好像是先验地成立并有效；但在人的历史性的实存中，人性又是在不断地生成中逐渐被建构起来的。所以，对于马克思主义人性论中的这种紧张，同样应该作一种辩证的理解。譬如，马克思一方面承认“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”^⑦，另一方面又说“首先要研究人的一般

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第56页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第363页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第870页。

④ 《毛泽东文集》第3卷，第81页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，第83页。

⑥ 参见牟宗三：《论无人性与人无定义》，氏著：《道德的理想主义》，台北：台湾学生书局，1985年，第115—134页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第172页。

本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性”^①。这种看似相互矛盾的说法,正是辩证地把握人性之规定的方便法门。马克思所谓的“人的一般本性”,是指人的“社会特质”。他说过:“凡是有关人与人的相互关系问题都是社会问题。”^②他还指出:“社会——不管其形式如何——是什么呢?是人们交互活动的产物。”^③正是在人与人的关系维度上,儒家关注的是伦理关系的建构,它所强调的是人性对人的肉体存在这一自然属性的超越关系。

人性论从原初性的意义上规定了理想社会的愿景。作为应然的预设,人性的充实在社会层面上的表达就是理想社会的实现,即人性由应然到实然的历史性的展现及其完成。这在儒家那里就是所谓的“大同社会”,在马克思主义那里则是“自由人的联合体”或者“自由王国”。在马克思的语境中,它乃是超越善恶之后所达到的“至善”。《大学》也说:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”马克思主义所谓的社会性,其中的一个维度就可以展开为伦理道德。毛泽东所提倡的“革命的人道主义”,在一定意义上就是人的社会性维度上的道德同情心的体现。唯物史观则引申出阶级斗争。但在马克思那里,阶级斗争从来都不是目的,而仅仅是为了最终超越并克服阶级斗争,亦即为达到阶级赖以存在的条件之解构的手段和路径。从某种意义上说,马克思主义的阶级斗争学说,不过是对阶级社会客观存在的历史现象和历史事实的正视。阶级斗争是阶级社会中人与人的社会关系的最主要的建构形式。以至于马克思和恩格斯在《共产党宣言》中写道:“至今一切历史都是阶级斗争的历史。”^④当然,恩格斯在1888年《共产党宣言》英文版上对此加注作了限制:“这是指有文字记载的全部历史。”马克思在总结自己在阶级斗争问题上的独特贡献时,写道:“(1)阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系;(2)阶级斗争必然导致无产阶级专政;(3)这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡……”^⑤显然,马克思是以历史的态度去看待和审视阶级斗争的,他试图通过阶级斗争来历史地超越阶级斗争,而所谓“无产阶级专政”不过是这一过程必要的过渡环节和中介罢了。正是在这一过程历史展现及其完成中,才能达到“人的本质”的“真正的现实性”,亦即“人类社会或社会的人类”。马克思主义无疑具有现实主义的一面,有其强烈的现实感。就此而言,它决不同于那种道德感伤主义,例如马克思针对资本主义制度所带来的尖锐的阶级对立,写道:“浪漫主义者为此流下的感伤的眼泪,我们可没有。”^⑥在马克思看来,处于异化状态的人,其本质是没有“现实性”的。他认为:在宗教这一意识形态的支配下,人的本质不过是“在幻想中的实现”。因此,当异化尚未被扬弃时,“人的本质不具有真正的现实性”^⑦。只有当人的异化被历史地扬弃之后,人的本质的现实性才能真正地来临并得以完成。

六、“生生之谓易”与实践辩证法

儒家所主张的“日新之谓盛德,生生之谓易”(《易传·系辞上》)的朴素辩证法,同马克思主义所坚持的实践辩证法,也有某种异曲同工之妙。这种在辩证法观念上的相近或一致性,成为儒学同马克思主义会通的一个重要方面。

从西方思想史的演变看,辩证法大致经历了三大历史形态:苏格拉底的语言层面的辩证法(对话导致真理的发生)、黑格尔的逻辑层面的辩证法(由先验的逻辑预设出发,推演出否定性的关系,继而达到绝对之规定,形成一个思辨的逻辑圆圈)、马克思的实践层面的辩证法(由人的存在出发,通过人

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第669页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第334页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第532页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第272页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第547页。

⑥ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第44页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第2页。

的实践活动的能动建构,内在地生成人的生存悖论进而克服悖论,并通过历史的自我展现得以完成)。马克思的实践辩证法,其最大特点也是其优点,就在于它意识到了人的在场性,并把人所特有的存在方式即实践作为辩证法的内在基础加以先行地确认。黑格尔逻辑学的最原初的“三一式”是:“有”(das Sein)→“无”(das Nichts)→“变”(das Werden,英译 becoming,即生成)。但马克思认为,“在他(指黑格尔——引者注)那里,辩证法是倒立着的。为了发现神秘外壳中的合理内核,必须把它倒过来”^①。马克思所做的这种颠倒工作,正是他对黑格尔辩证法的根本扬弃。如果说黑格尔辩证法是绝对精神的辩证法,那么马克思则为辩证法重新奠基,将它置于人的存在这一基础之上,从而确立了实践的辩证法。只是,辩证法的方法论原则却被马克思以扬弃的形式保留了下来。如果说,辩证法的“三一式”在黑格尔那里不过是逻辑的演绎,那么在马克思那里则被理解为人的存在的历史展现及其完成的内在结构,辩证的展开不过是人的实践活动能动的建构过程而已。

如果说形而上学是敌视生命的,那么辩证法则是人的生命意识的反思形式,毋宁说它就是生命原则本身。辩证法从根本上拒绝和反对僵死的看待方式。列宁写道:“‘永恒的生命’=辩证法。”^②只有从生命意识的角度去领会,才能够真正把握辩证法的实质和精髓。辩证法所固有的有机整体性、内在否定性和自我创造性,说到底都不外是生命原则的要求和体现,是生命现象的本质特点之所在。作为生命原则的辩证法,其基本特征在于:一是内在性。只有生命才是以内在必然性自我展现的。二是有机性。黑格尔曾经有过一个有机体的比喻,所谓离开人体的手不再是人手。三是创造性。机械的否定是非创造的,而辩证的否定则是创造性的体现。马克思写道:“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。”^③在一定意义上,这种内在的自我否定性,正是生命现象的基本特点。在马克思那里,辩证法不仅仅是一种批判的武器或工具,它首先是一种存在论的规定,因为马克思是把辩证法作为人的存在方式本身的性质来理解的。

作为“生命原则”的辩证法,在黑格尔那里就已经自觉地确立起来了。黑格尔把斯宾诺莎的“实体”改造为“主体”,就是赋予它以生命的创造力和向未来敞开着的可能性。黑格尔说:“我的方法不过是从概念自身发展出来的必然过程,除此之外再去寻找更好的理由、含义都是徒劳的。”^④这种“自己构成自己”的自组织性质,就体现着生命的特征。黑格尔意义上的真理作为一个存在论概念,不过是绝对精神的自我展现及其完成。而黑格尔认为:真理恰恰是生成的,而非预成的,所以“真理不是静止的,永远在那里现成存在着,而是自我运动着,活生生的。它是一个永远有差别的东西,然而又不断地把这种差别转化为无差别”^⑤。这种真理观,无疑也蕴含着生命的原则。恩格斯认为黑格尔的哲学是以“巨大的历史感”为基础的。黑格尔传记作家古留加也说:“历史感、历史方法是黑格尔的最大成就。”^⑥这种历史感本身首先是人的生命的性质,因为只有人的存在本质上才是历史的。一切非人的存在尽管具有历时性,却并不具有历史性。这归根到底是由人的存在的生成性决定的。人的存在是“实存先于本质”的。所以,黑格尔明确承认:“辩证法是现实世界中一切运动、一切生命、一切事业的推动原则。”^⑦马克思称黑格尔的《精神现象学》及其最后成果体现的是“作为推动原则和创造原

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第112页。

② 列宁:《哲学笔记》,北京:人民出版社,1974年,第214页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第112页。

④ 苗力田编译:《黑格尔通信百封》,上海:上海人民出版社,1981年,第242页。

⑤ 苗力田编译:《黑格尔通信百封》,第241页。

⑥ [苏]古留加:《黑格尔小传》,卞伊始等译,北京:商务印书馆,1978年,第201页。

⑦ [德]黑格尔:《小逻辑》,第177页。

则的否定性”的辩证法^①。但也应指出，这种生命原则在黑格尔体系中最后仍然被其冷冰冰的客观逻辑所窒息。尽管恩格斯称其思维具有“巨大的历史感”，但历史在黑格尔那里最终是从属于逻辑的。这是一种十分悖谬的思想现象。为了避免这一思想悲剧重演，马克思不得不从根本上改造黑格尔辩证法，亦即把思辨的辩证法改造成为实践的辩证法，从而为辩证法找到了全新的原初基础。

儒家的辩证法观念，包含着由“一分为二”与“合二而一”构成的基本脉络。在纯粹学术的意义上，20世纪60年代中期在中国发生的那场“一分为二”和“合二而一”的争论，或许原本就是一个假问题。就学术含义而言，“一分为二”和“合二而一”恰恰构成矛盾的生成和消解的完整结构。在一定意义上，它可以被看作对立统一规律的中国式表达。朱熹在《中庸章句》中一上来就指出：《中庸》“其书始言一理，中散为万事，末复合为一理”。这里实则隐含着存在论的基本结构，也是辩证法“三一式”的表征形式。

儒家的辩证思维内蕴着一个人本学的立场和视角。春秋时期的子产曰：“天道远，人道迩。”（《左传·昭公十八年》）孔子对于子产是相当推崇的。孔子曰：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”（《中庸》）相对于西方文化中的“逻各斯”，中国文化中的天道，并没有那样强烈的彼岸性。尽管《易传》有所谓“形而上者之谓道，形而下者之谓器”的说法，《老子》也有“道可道，非常道；名可名，非常名”的划分，但道器之间仍无知性意义上的分裂。强调人的在场性，始终是中国文化特别是儒学的一个突出特点。

儒家的中庸观念，一般被认为是反辩证法的、保守的、折中主义的。这其实是误解。中庸观念看似是静态的，实则不然，它是在动态中把握事物的度，而且是对一切变易的内在制约，变易的观念恰恰蕴含着中庸的规定。从辩证法的否定之否定所构成的“三一式”看，由正题到反题再到合题，恰恰是走了一条中庸之道。这种中庸方法甚至在某种意义上成为中国选择马克思主义的方法论原则，左右了我们对马克思主义的选择。当年李大钊在《“第三”》一文中就把“第三之文明”称作“中庸之境”。他说：“第三者，理想之境，复活之境，日新之境，向上之境，中庸之境，独立之境也。”他进一步认为：“盖‘第三’之说，乃刚柔适宜之说，中庸之说，独立之说也。”^②从一定意义上说，正是李大钊所谓的“第三之文明”之诉求，孕育了中国的志士仁人对俄国“十月革命”代表的马克思主义所作的历史性选择。瞿秋白在《赤都心史》中曾批评梁漱溟在文化选择上的中庸之道。梁漱溟在《东西文化及其哲学》（1921年）中说：“……数千年中国人的生活，除孔家外都没有走到其恰好的线上。所谓第二路向固是不向前不向后，然并非没有自己积极的精神，而只为容忍与敷衍者。中国人殆不免于容忍敷衍而已，惟孔子的态度全然不是什么容忍敷衍，他是无入不自得。惟其自得而后第二条路乃有其积极的面目。亦唯此自得是第二条[路]的唯一的恰好路线。我们说第二条路是意欲自为调和持中，一切容忍忍耐敷衍也算自为调和，但惟自得乃真调和耳。”^③瞿秋白把这段话所表达的文化态度讽刺地称作“二十世纪的《新中庸》”^④。梁漱溟的确是推崇中庸之道的，他说：“调和折衷是宇宙的法则，你不遵守，其实已竟无时不遵守了。”^⑤问题在于，瞿秋白自己的文化态度又何尝不取中庸之道呢？其实，瞿秋白同梁漱溟在文化选择上的分歧，归根到底不在于中庸与否，而在于具体选择内容上的不相伴。因为梁漱溟明确宣称：“我们政治上的第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路；我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路；我们经济上的第一个不通的路——欧洲近代资本主义的路；我们经济上的第二个不通的路——俄国共产党要走的路。”^⑥显然，拒绝走俄国人的路，是为马克

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第101页。

② 中国李大钊研究会编注：《李大钊全集》第1卷，第173页。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海：商务印书馆，1922年，第153—154页。

④ 参见《瞿秋白文集·文学编》第1卷，第303页。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第124页。

⑥ 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，上海：中华书局，1935年，第107—108页。

思主义者的瞿秋白所不能同意和接受的。究其实质,瞿梁之争并非方法上的,而是具体内容上的。

儒家的生命意识甚为强烈而自觉,以至于决定了它的自我体认方式。这一点,特别明显地体现在现代新儒家对待儒学及其所代表的中国古典文化的态度上。现代新儒家反对那种对中国传统文化作身外之物观的态度,倡导对儒学作生命观。譬如,他们坚决拒绝对本土文化持一种欣赏古董或知识论建构的旁观者姿态,而是主张把本土文化及其传统看成生命本身。他们之所以认为对本土文化须持“同情与敬意的了解”之态度,从根本上说就取决于这种自觉的生命意识。1958年,牟宗三、徐复观、张君勱和唐君毅联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》,强调“我们首先要恳求:中国与世界人士研究中国学术文化者,须肯定承认中国文化之活的生命之存在”^①。他们断然拒绝那种对中国文化持“一堆无生命精神之文物,如同死的化石”的“凭吊古迹”的态度,认为中国的“这种学问,不容许人只先取一沉静的求知一对象,由知此一对象后,再定我们行为的态度。此种态度,可用以对外在之自然与外在之社会,乃至对超越之上帝。然不能以之对吾人自己之道德实践,与实践中所觉悟到之心性”^②。

总之,在辩证法的内涵、基础及实质等诸多方面,马克思主义立场与儒学观念都有其不可忽略的相近或相似之处。我们讨论两者会通之可能性时,不可无视这个思想史事实。

七、推崇“践履”与实践唯物主义

强调“做”(实践或践履)的绝对原初性,乃是马克思主义同儒学相似的取向,也是它们各自的基本姿态。这一原初基础,分别把它们引向了人本学立场。

儒家特别强调并推崇“践履”和“躬行”。作为实践情境中的规定,它们的名词性弱化,动词性凸显。值得注意的是,孔子从未对“仁”这个核心概念下过明确的定义,“仁”只是在实践的具体语境中获得其自身的界限和确定性的。定义的办法不过是一种知识论的要求,是一种旁观者的姿态。而在《论语》中难以找到一种关于何谓“仁”的定义性的表述,可谓是“瞻之在前,忽焉在后”,人们只能是在实践的特定语境中去体认“仁”的含义。《中庸》和《孔子家语·哀公问政》都记载,孔子曰:“好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇。”在孔子那里,“仁”显然是实践性的。作为孔子学说的核心范畴,它决定了“践履”这一实践品格构成儒家思想的基本特征。朱熹有言:“《论语》不说心,只说实事。《孟子》说心,后来遂有求心之病。”(周在延辑:《朱子四书语类》“论语一”)其实,《论语》也不说仁,只说实事,在实事中显现仁。儒家非常重视“行”。“知行合一”的落脚点依然是“行”。孔子说:“君子欲讷于言而敏于行。”(《论语·里仁》)他还说:“君子以行言,小人以舌言。”(《孔子家语·颜回》)“子贡问君子。子曰:‘先行其言而后从之。’”(《论语·为政》)孔子说:“文,莫吾犹人也;躬行君子,则吾未之有得。”(《论语·述而》)他还说:“古者言之不出,耻躬之不逮也。”(《论语·里仁》)在言行之间,孔子更看重并信任“行”,例如他说:“始吾于人也,听其言而信其行;今吾于人也,听其言而观其行。”(《论语·公冶长》)

以儒家为代表的中国传统文化采取的是体认的姿态。毛泽东在《实践论》中说:“你要有知识,你就得参加变革现实的实践。你要知道梨子的滋味,你就得变革梨子,亲口吃一吃。”^③它的意涵远远超出了狭义认识论的范畴,实际上体现的是把握世界的“亲在”方式。其实,儒家也有类似的主张。《礼记》即曰:“虽有佳肴,弗食不知其旨也;虽有至道,弗学不知其善也。”(《礼记·学记》)这不应仅仅在狭隘的认识论意义上被领会。宋代诗人陆游《冬夜读书示子聿》云:“纸上得来终觉浅,绝知此事要躬行。”躬行和践履皆为“亲在”,由“亲在”方能达到亲知(体认)。孔子曰:“学而时习之,不亦说乎?”

① 张君勱:《新儒家思想史》,台北:弘文馆出版社,1986年,第627页。

② 张君勱:《新儒家思想史》,第640页。

③ 《毛泽东选集》第1卷,第287页。

《论语·学而》在他看来，学与习密切相关，不可割裂。前者属于认知，后者属于实践。而且，与学相比，孔子显然是把习作为落脚点的。这同马克思的哲学旨趣有某种相似之处。马克思《关于费尔巴哈的提纲》最后一条说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”^①这充分凸显了马克思主义哲学的特质，即格外重视实践，反对人在同世界打交道时采取理论的态度，主张采取实践的态度。这正是马克思所宣示的实践的唯物主义特有的立场。

儒家倡躬行、崇践履的取向，决定了它必然注重现世。《庄子·齐物论》说：“六合之外，圣人存而不论。”孔子看重的是人的亲在性。这同马克思所说的“被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分割开来的自然界，对人来说也是无”^②，存在着某种义理上的关联。这并非简单的比附，而是深层意涵上的贯通，它显示出“东圣西圣，心同理同”的旨趣和归宿。孔子曰：“未能事人，焉能事鬼？”又曰：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）显然，孔子强调的是人的当下的生活。这种亲在性只能源自人的践履功夫。《礼记·祭义》曰：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”鬼者，归也。对死的回避，乃是中国文化未曾出现西方式的宗教的一个重要原因。孔子还说：“子不语怪、力、乱、神。”（《论语·述而》）马克思同样也不关注来世而是关注现世。恩格斯曾经作过一个有趣的类比：“基督教和工人的社会主义都宣传将来会从奴役和贫困中得救；基督教是在死后的彼岸生活中，在天国里寻求这种得救，而社会主义则是在现世里，在社会改造中寻求。”^③马克思寻求的这种“现世性”归根到底是由人的亲在得到的人的在场性来保障的，他拒绝“在天国里”、“在死后的彼岸生活中”寻求“得救”。这一取向，显然同儒家的旨趣有其深刻的一致性。在《黑格尔法哲学批判·导言》中，马克思通过“虚幻幸福”与“现实幸福”、“虚构的花朵”与“新鲜的花朵”、“虚幻的太阳”与“现实的太阳”等一系列深刻的比喻，得出了一个基本结论：“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”^④而要“确立此岸世界的真理”，就必须先行地确立实践的原初立场。

黑格尔说过：“人的真正的存在是他的行为。”^⑤这一空洞宣示在马克思主义那里获得了真实内涵。马克思特别强调“实践关系”对于“理论关系”的优先性：“人们决不是首先‘处在这种对外界物的理论关系中’。正如任何动物一样，他们首先要吃、喝等等，也就是说，并不‘处在’某一种关系中，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界物，从而满足自己的需要。”^⑥在马克思那里，千言万语无非都是让人回归到自己的“亲在”状态罢了。正如前述，这一用心最典型地浓缩并体现在马克思《关于费尔巴哈的提纲》最后一条当中。因此，马克思把自己的新哲学命名为“实践的唯物主义”，亦即“把感性理解为实践活动的唯物主义”^⑦。这种新哲学要求信奉它的人必须“实际地反对并改变现存的事物”，因为“全部问题都在于使现存世界革命化”^⑧。在更深刻的意义上，马克思推崇实践的立场直接决定了他的哲学观。在马克思的语境中，从未有以哲学为对象的“谈论”，有的只是关于哲学式的实践的的主张；换言之，马克思并非“说”哲学，他只是“做”哲学。

青年毛泽东确立的教育理念和教育理想，就是学习应该同生活打成一片，教育不能同生活撮为两截。毛泽东在《学生之工作》（1919年12月）中说：“工作须为生产的，与实际生活的。”并强调说：“学生在学校所习，与社会之实际不相一致，结果则学生不熟谙社会内情，社会也嫌恶学生。”^⑨他总结

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第57页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第116页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第457页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1—2页。

⑤ [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，1979年，第213页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第19卷，北京：人民出版社，1963年，第405页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第56页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第75页。

⑨ 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，第407页。

道：“旧日读书人不预农圃事，今一边读书，一边工作，以神圣视工作焉，则为新生活矣。”^①毛泽东提倡教育的工读模式。这些观点，说到底都是旨在凸显实践的重要性和优先地位。

毛泽东在延安时期读苏联学者写的各种马克思主义哲学教科书时所作的批注，既受到教科书内容本身的启发，也深刻地渗透着中国优秀传统文化的优秀因子。譬如，他认为事物“只有在实践过程中才能暴露其本质而理解他[它]”^②，“认识以实践始以实践终”^③；特别强调“实践高于认识”，“实践是真理的标准”^④，如此等等。毛泽东还写道：“哲学的研究不是为着满足好奇心，而是为改造世界。”^⑤在他看来，哲学研究的目的说到底在于实践本身，“书斋中不能发展理论”^⑥。1965年，毛泽东在同斯诺谈话时曾表示，“《实践论》是比《矛盾论》更重要的一篇文章”^⑦。这大概不仅仅是一种写作质量上的评价，更是实践与辩证法在理论重要性或优先性上的比较。

《实践论》和《矛盾论》是毛泽东为讲授马克思主义哲学所作的讲义中的两节改写而成的。值得注意的是，《实践论》作为创造性地阐释马克思主义认识论的著作，其副标题就是“论认识和实践的关系——知和行的关系”，其中用了典型的中国式的措辞。《实践论》的标题本身就带有浓厚的象征意味，它表明毛泽东所阐释的马克思主义哲学，不仅采取了中国式的语言，而且利用了中国思想的内在形式。毛泽东试图用中国思想所特有的语汇来表征马克思主义哲学的意蕴，这在思想上实践了他自己所提出的“中国作风和中国气派”的要求。毛泽东对马克思主义认识论所作的创造性发挥，融入了“知行合一”这一中国传统哲学的重要思想和理念。贺麟认为在“知行合一”问题上，从朱熹、王阳明、王夫之、孙中山到毛泽东的《实践论》是一脉相承的。当然，毛泽东是从马克思主义哲学的角度重新阐释了儒家的“知行合一”思想，但不能否认其中对传统思想资源的继承和利用。贺麟认为，毛泽东“对于知行问题的重点提出，对于知行结合的注重和把实践提到最前面，以及在他的文章所包含的许多中国优秀哲学遗产的思想和结论，都足以证明是尽量吸取了前人优良的成果的，这就使他的《实践论》于发展马列主义的认识论时，复具有新颖的与中国革命实践相结合的哲学理论。”^⑧

儒家重践履、重效验、重实际的基本取向，无疑为中国选择马克思主义提供了文化尺度。众所周知，俄国“十月革命”构成马克思主义中国化的重要契机和关键节点。正如毛泽东在《论人民民主专政》（1949年6月）中所言：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”^⑨这个论断是合乎历史事实的。美国学者德里克更具体地指出：“在俄国革命的唤醒下，中国知识分子就马克思主义理论进行了第一次严肃的讨论。从此以后，他们关于马克思主义理论的知识 and 兴趣均不断增长。”^⑩当然，“十月革命”对马克思主义传入中国并在中国传播开来的影响是相当复杂的。周策纵就认为：“当中国知识分子努力吸取西方思想家的自由和民主的传统时，却遇到了中国所实行的商业和殖民地化的严峻现实，正是在这个关键时刻，苏俄便对他们产生了很大的诱惑力。”^⑪应该说，这是中国受到俄国影响而接受马克思主义的社会现实原因。但从深层看，这仍然不过是实践需要的体现。令人深思的是，早在俄国“十月革命”爆发前，马克思主义的学说即已传入中国，为什么只有“十月革命”的“一

① 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，第411页。

② 《毛泽东哲学批注集》，北京：中央文献出版社，1988年，第30页。

③ 《毛泽东哲学批注集》，第37页。

④ 《毛泽东哲学批注集》，第142页。

⑤ 《毛泽东哲学批注集》，第152页。

⑥ 《毛泽东哲学批注集》，第422页。

⑦ [美]埃德加·斯诺：《漫长的革命》，伍协力译，上海：上海人民出版社，1975年，第210页。

⑧ 贺麟：《五十年来中国哲学》，北京：商务印书馆，2002年，第209页。

⑨ 《毛泽东选集》第4卷，第1471页。

⑩ [美]阿里夫·德里克：《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源（1919—1937）》，翁贺凯译，南京：江苏人民出版社，2010年，第19页。

⑪ [美]周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，周子平等译，南京：江苏人民出版社，1999年，第213页。

声炮响”，才为我们送来了马克思列宁主义呢？归根到底在于俄国“十月革命”的爆发，使马克思主义这一理论变成了一种令人信服的“物质力量”，达成了马克思所说的“实践能力的明证”^①。正如史华慈所言：“鉴于1919年之后马克思—列宁主义在中国的迅速传播，人们惊奇的发现，在俄国革命前的几年里马克思主义本身在中国很少引起关注。”^②他认为，这主要是因为“十月革命”前，人们不了解马克思主义能够适合于落后的东方，而“十月革命”的爆发，使这种可能性以其显豁的方式呈现出来，并变成了真切的现实性，这引起中国人的极大兴趣。1945年，毛泽东在《时局问题及其他》中指出：“十月革命头一天爆发，第二天中国人民就知道了。同志们，革命行动的实际影响比理论文章传播得快得多。”^③在中国，“革命行动的实际影响”远比“理论文章传播得快得多”。之所以如此，除了一般原因外，更有中国文化特别看重实践及其实际效果这一特殊原因。

晚清以来，特别是五四新文化运动以来，随着“西学东渐”的日益深入，西方的思潮和学说传入中国者相当繁多，为什么最后独独马克思主义胜出？从某种意义上说，就是因为马克思主义具有“理论的彻底性”，并获得了“实践能力的明证”。青年毛泽东在致李思安的信（1920年11月25日）中说：“湖南须有一些志士从事实际的改造，你莫以为是几篇文章所能弄得好的。”^④此处最可注意者，乃所谓的“从事实际的改造”。在毛泽东那里，这既是选择理论的出发点，也是这种选择的归宿。能否对中国社会加以实际的改造，乃是其理论选择的唯一判准。对此，青年毛泽东在中国共产党建立前夕同蔡和森等人的通信中也特别地谈到了。他写道：“事实是当前的，是不能消灭的，是知了就要行的”^⑤。按照这种“知了就要行”的标准，毛泽东认为只有马克思主义是最为符合的。后来，在他单独致蔡和森的一封信中又写道：“唯物史观是吾党哲学的根据，这是事实，不像唯理观之不能证实而容易被人摇动。”^⑥由此也就不难理解，为什么马克思主义早就开始传入中国，而只有俄国“十月革命”的成功，才促成了中国对于马克思主义的真正接纳和认同。

1920年12月1日，毛泽东在给蔡和森等人的通信中曾着重谈到中国未来的选择，在改良与革命之间更倾向于革命而拒绝改良。他认为，改良主义方案虽然“在真理上是赞同的，但在事实上认为做不到”^⑦。罗素于1920年曾到访中国，极力宣扬改良主义主张。毛泽东批评道：“我对于罗素的主张，有两句评语，就是‘理论上说得通，事实上做不到’。”^⑧显然，他把事实上能否做到视为一种理论或学说是否值得选择的一条非常重要的标准。俄国“十月革命”的成功及其所证明的马克思主义，恰恰在这方面具有独特优势；因为它已经以其物质的力量表明在“事实上做到”了。瞿秋白同样强调马克思主义哲学的“唯实”品格，他在《赤都心史》中写道：“唯实的，历史的唯物论有现实的宇宙。”^⑨在毛泽东看来，“唯物史观”之为“事实”，就在于它已经为“十月革命”所证实，这恰恰是他之所以作出“以俄为师”之选择的重要凭据。于是，“走俄国人的路——这就是结论”^⑩。

八、“大同”理想与共产主义

儒家的“大同”理想与作为马克思主义理想社会的共产主义之间存在着某种一致性。尽管前者带有明显的空想色彩，而后者是基于历史发展的必然逻辑而确立起来的对人类未来的筹划，它们在

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页。

② [美]本杰明·史华慈：《中国的共产主义与毛泽东的崛起》，陈玮译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第1页。

③ 《毛泽东文集》第3卷，第249页。

④ 《毛泽东早期文稿（一九一二年六月——一九二〇年十一月）》，第500页。

⑤ 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第7页。

⑥ 《毛泽东书信选集》，第15页。

⑦ 《毛泽东书信选集》，第4—5页。

⑧ 《毛泽东书信选集》，第5页。

⑨ 《瞿秋白文集：文学编》第1卷，第248页。

⑩ 《毛泽东选集》第4卷，第1471页。

性质上有其不可抹杀的差别,但毕竟都包含着对理想社会的诉求,而且在理想社会的原型上具有某种同构性。这无疑也为马克思主义与儒学的会通提供了一种可能。

《礼记·礼运》曰:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。……是谓大同。”钱穆认为:此所谓的“大道之行也,天下为公”的大同社会愿景,正是“从秦始皇到汉武帝时期里人的理想社会主义。这一种理想在儒家思想里,本有一贯甚深之流衍”^①。而“今天西方人所想象追求的社会主义与共产主义……这正是小戴《礼记·礼运篇》里所揭举的大同世界之理想所追求的”^②。吕思勉也指出:“中国历代,社会上的思想,都是主张均贫富的,这是其在近代所以易于接受社会主义的一个原因。”^③这种亲和性,在毛泽东思想中有着明显的体现。例如,在对德国哲学家泡尔生的《伦理学原理》一书所作的读书批注中,青年毛泽东就写道:“人现处于不大同时代,而想望大同,亦犹人处于困难之时,而想望平安。”^④值得注意的是,尽管青年毛泽东这时提到了“大同”,他对“大同”理想的实现却抱怀疑态度。他说:“然大同亦岂人生之所堪乎?吾知一入大同之境,亦必生出许出[多]竞争抵抗之波澜来,而不能安处于大同之境矣。是故老庄绝圣弃智、老死不相往来之社会,徒为理想之社会而已。陶渊明桃花源之境遇,徒为理想之境遇而已。即此又可证明人类理想之实在性少,而谬误性多也。”^⑤但在1917年8月23日致黎锦熙的信中,毛泽东对“大同”理想又是明确予以肯定并坚持的,甚至认为:“大同者,吾人之鹄也。”^⑥他在《论人民民主专政》中指出:当阶级、政党和国家机器消亡之后,人们将进入“更高级的人类社会”,他就是用“大同”来刻画这个社会的。毛泽东写道:“对于工人阶级、劳动人民和共产党,则不是什么被推翻的问题,而是努力工作,创设条件,使阶级、国家权力和政党很自然地归于消灭,使人类进到大同境遇。”^⑦他还强调:“经过人民共和国到达社会主义和共产主义,到达阶级的消灭和世界的大同。”^⑧在此,马克思主义的社会理想同儒家的社会理想存在着明显的亲和性。毛泽东曾批评康有为说:“康有为写了《大同书》,他没有也不可能找到一条到达大同的路。”^⑨在毛泽东看来,只是马克思主义才使得在中国实现大同理想成为可能。当然,从他早年的对中国古代大同理想的怀疑,以及后来对康有为的大同理想的质疑,再到对马克思主义社会理想的肯定,这其中马克思主义构成了中国传统文化得以扬弃的重要机缘,其中既有对中国传统的大同理想之空想成分的过滤,又隐含着在新的基础上对这个理想本身的继承和光大。

洪秀全领导的“太平天国”农民起义,虽然以基督教相标榜,但其宣扬的理念在多大程度上又同儒家文化相抵牾呢?在《原道醒世训》中,洪秀全就曾援引《礼记·礼运》所说“大道之行也,天下为公,……是谓大同”那段经典的话。而“太平天国”运动恰恰被马克思和恩格斯称作“中国的社会主义”,并把它同“欧洲的社会主义”作过一个类比,认为它们“像中国哲学跟黑格尔哲学一样具有共同之点”^⑩。根据马克思和恩格斯的叙述,德国传教士居茨拉夫已经把“社会主义”理解为他在在中国亲眼见到的“太平天国”运动的性质,以至于使他惊呼:“这正是中国许多庶民近来所宣传的那一套啊!”^⑪康有为写《大同书》,作为其社会理想的蓝图,其中的儒学文化资源就非常明显。康有为标举所谓的“太平世”亦即“大同”,指出:“今欲致大同,必去人之私产而后可;凡农、工、商之业,必归之公。举天

① 钱穆:《中国文化史导论》,上海:上海三联书店,1988年,第98页。

② 钱穆:《湖上闲思录》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第51页。

③ 吕思勉:《中国通史》,北京:群言出版社,2016年,第91页。

④ 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第162—163页。

⑤ 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第163页。

⑥ 《毛泽东早期文稿(一九一二年六月——一九二〇年十一月)》,第76页。

⑦ 《毛泽东选集》第4卷,第1469页。

⑧ 《毛泽东选集》第4卷,第1471页。

⑨ 《毛泽东选集》第4卷,第1471页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第7卷,北京:人民出版社,1959年,第265页。

⑪ 参见《马克思恩格斯全集》第7卷,第264页。

下之田地皆为公有，人无得私有而买卖之……”^①这一表述，至少在表面上与社会主义的社会理想相差无几。有趣的是，孙中山正是把“社会主义”也称作“大同主义”：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。”^②孙中山所谓的“民生主义”，就是对“socialism”一词的翻译。尽管列宁当年在《中国的民主主义和民粹主义》一文中曾把孙中山的“社会主义”称作“主观社会主义”^③。因为在列宁看来，这种“主观社会主义”的主观性，乃是由中国社会发展相对于欧美国家而存在的滞后，以及由此决定的孙中山“社会主义”的民粹主义色彩造成的。正如冯契所总结的：“康有为、孙中山、李大钊都对‘大同之世’作了新的解释，从‘自由、平等、博爱’的人道主义的乌托邦演变为科学社会主义和入道主义的统一，大同团结和个性解放的统一这样的社会理想。”^④

柯卡普《社会主义史》的中译者李季，在为该书中文版写的序中说：“我国自‘五四’运动以来，新思潮震荡全国，真有‘一日千里’之势。近一年来新出版的报章杂志有好几百种，都竞谈世界各文明国的新学说，而社会主义尤为谈论的焦点，并且很受社会上的欢迎。”^⑤可见，“五四”时期，“在关于社会改造的讨论中，普遍带上了社会主义的色彩。许多青年在否定旧的社会制度时，提出了社会主义作为社会改造的方向，把社会主义看成是‘人类的福星’”^⑥。当时传入的社会主义思潮自然是鱼龙混杂的，还不等于科学社会主义亦即马克思主义，但它无疑为马克思主义在中国的进一步传播提供了一种氛围，预示了科学社会主义的胜出。

被美国学者艾恺称作“最后的儒家”的梁漱溟，在其晚年回顾自己一生、展望未来可能性时，说过这样的话：“远的未来，资本主义社会一定要成为过去，资本主义之后的社会呢，就是社会主义，应当是社会主义。”他相信，“将来在资本主义之后出现了社会主义……所以往人类的前途看，应当乐观的”^⑦。不应忘记，这是一个现代新儒家作出的判断，它是否透露出马克思主义同儒学融合之可能性的某种消息呢？要知道，梁漱溟终其一生并未改宗，而且这些话是在其已进入耄耋之年讲的。

需要指出，我们应正视儒家理想社会的此岸性，虽然儒家也有形上与形下之分野，但它认为这两者又是彼此贯通的。冯契认为：“儒家所描绘的理想社会，不是佛教的西方极乐世界，不是基督教的天国，而是人世间充满爱和信任的世界。它在此岸而不在彼岸，是可以借人力来实现的。”^⑧就强调儒家的此岸性而言，这个说法是对的。但也应注意到，不能因此否认儒家还有超越的一面，只是儒家没有把这两者撇为两截罢了。至于《礼记·礼运》所描绘的大同社会，冯契又认为：“《礼运》以为大同之世在远古，它实际上是原始社会的理想化，是一种复古主义理论。”^⑨这似乎有点过于简单化了。其实，礼运篇所确立的“大同”理想，非常类似于卢梭的思想。卢梭并不认为自己是一个复古主义者。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》（1755年4月）出版后，将其赠送给伏尔泰。后者于同年8月30日写信给卢梭，讽刺地写道：“先生，我收到了您写的反对人类的新书……至今还没有人如此煞费苦心地要让我们与禽兽同类。读了您的著作，人们意欲四足爬行。”“遗憾”的是，“我失去了此习已逾六十年之久，复习恐怕力不从心。”^⑩其实是相信线性进步观的伏尔泰误读了卢梭。在此问题上，康德显然要比伏尔泰深刻得多。康德的解读是：“卢梭从根本上说并不想使人类重新退回到自然状态中

① 康有为撰，章锡琛等校点：《大同书》，上海：古籍出版社，1956年，第240页。

② 《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，1986年，第765页。

③ 参见《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第290—296页。

④ 冯契：《智慧的探索》，上海：华东师范大学出版社，1994年，第623页。

⑤ [英]克卡朴（按，今译“柯卡普”）：《社会主义史》，李季译，上海：新青年社，1920年，第1页。

⑥ 陈汉楚编著：《社会主义在中国的传播和实践》，北京：中国青年出版社，1984年，第97页。

⑦ 梁漱溟、[美]艾恺：《这个世界会好吗？——梁漱溟晚年口述》（增订本），北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第161页。

⑧ 冯契：《智慧的探索》，第386页。

⑨ 冯契：《智慧的探索》，第386页。

⑩ [法]亨利·古耶：《卢梭与伏尔泰：两面镜子里的肖像》，裴程译，上海：华东师范大学出版社，2008年，第62页。

去,而只会是站在他自己现在所处的阶段上去回顾过去。”^①事实上,卢梭自己就已经表明了这一点,他在《论人类不平等的起源和基础》的“序”中就曾说过:我们“还要看清楚现在已不复存在、过去也许从来没有存在过、将来也许永远不会存在的一种状态”,因为“我们必须对这种状态具有正确的观念,才能很好地判断人类现在的状态”^②。显然,卢梭所谓的那种人类的原始状态,不过是作为一种预设的批判尺度罢了。马克思在《政治经济学批判·导言》中追问道:“一个成人不能再变成儿童,否则就变得稚气了。但是,儿童的天真不使成人感到愉快吗?他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗?”在马克思看来,“希腊人是正常的儿童”。他说:“为什么历史上的人类童年时代,在它发展得最完美的地方,不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢?”^③在人类历史发展的归宿上,马克思是向往古希腊的。晚年马克思在给查苏利奇的复信草稿中谈及俄国公社时说:“在俄国公社面前,资本主义是处于危机状态,这种危机只能随着资本主义的消灭、现代社会的回复到‘古代’类型的公有制而结束。”他甚至强调,“因此,不应该特别害怕‘古代’一词”^④。但我们能够因此就说马克思是一个复古主义者吗?按照加缪的说法,“进步这个概念是与启蒙时代和资产阶级革命同时的。我们完全可以在十七世纪给它找出一些鼓吹者来;古代派与现代派的争吵已经把完全荒谬的工艺进步观念引进了欧洲意识形态”^⑤。而马克思作为启蒙精神和资产阶级时代的批判者和解构者,其历史观不能不超越这种线性的进步观。加缪认为,“希腊人的变易概念与我们的历史进化观念毫无共同之处。两者的区别乃是圆和直线的区别”^⑥。马克思是以扬弃的姿态超越这两者的。所以,他所谓的复归并非完全意义上的重演,而是在更高基础上的再现罢了。儒家试图寻求理想的落实,亦即“道”与“器”的贯通。孔子作为“圣人”,无疑是理想人格的楷模,但他又是一个有血有肉的活生生的人,是一个历史上确曾存在过的人。在某种意义上,毋宁说孔子不过是儒家理想的人格化而已。于此不难看出儒家有关理想社会思想的特征之一斑。与此类似,马克思一方面强调共产主义的超验性质,例如说“自由王国”具有彼岸性^⑦,另一方面又强调“我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动”^⑧。其实,青年马克思就已开始寻求“现有”与“应有”之间的“和解”,可以说这是他终其一生的一以贯之的诉求。因此,在对未来社会的理解上,马克思主义同儒学不仅在内容上存在某种契合,而且在运思方式上也有彼此相通之处。

[责任编辑 刘京希]

① [德]康德:《实用人类学》,邓晓芒译,重庆:重庆出版社,1987年,第239页。

② [法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,北京:商务印书馆,1962年,第63—64页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第29页。

④ 《马克思恩格斯全集》第19卷,第432页。

⑤ [法]加缪:《反叛的人》,王复译,《哲学研究》编辑部编:《资产阶级哲学资料选辑》第1辑,上海:上海人民出版社,1964年,第81页。

⑥ [法]加缪:《反叛的人》,《哲学研究》编辑部编:《资产阶级哲学资料选辑》第1辑,第77页。

⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第25卷,北京:人民出版社,1974年,第926—927页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第87页。

从《世说新语》看魏晋名士饮酒文化的内涵嬗变

宁稼雨

摘要:从先秦两汉到魏晋时期,饮酒活动的基本走向是社会和群体意志的色彩逐渐淡化,个人和个体意愿的色彩不断强化。具体来说,魏晋时期文人饮酒的变化轨迹是,其一,从祭祀天神宗教性目的,变而为文人进入自己理想的自由精神境界的导引性媒体;其二,从周代礼制统治强调社会的尊卑秩序和伦理精神,变而为部分文人宣扬反礼教思想的重要行动;其三,从养生(包括养老和养病)的初衷,变而为文人及时行乐的手段和内容;其四,从西周时期的政治领袖人物对其社会政治作用的担忧,变而为名士回避政治的有效借口。这不仅使魏晋文人的社会生活增加了极大的个体色彩和人文精神,而且也对整个中国古代饮酒文化的走向和发展,起到了重要的导引作用。

关键词:《世说新语》;名士;饮酒;文化;嬗变

由于魏晋玄学在历史上毁誉多寡,所以作为它的副产品,魏晋文人的饮酒活动往往被作为清谈误国的证明。这一偏见自鲁迅和王瑶先生的研究起有了明显改变^①。这些研究对于正确认识魏晋文学的社会背景和文化动因,具有开风气之先的指导性意义。它不仅对饮酒与古代文学文化关系的认识有了全新的改变,而且也为此后的魏晋文学与文化的研究规定了思路和框架。

学术总要不断进步与完善。对魏晋文人饮酒问题的认识,也应当在前人研究的基础上进一步深化。就此问题而言,鲁迅和王瑶先生的贡献在于他们正确地描述和评价了魏晋文人的饮酒与当时社会文化的关系。然而这一关系与此前饮酒文化的关系如何,换言之,魏晋文人的饮酒对于先秦两汉以来的中国饮酒文化在内涵上作了哪些修正,这些修正对于魏晋文人精神风貌的形成,乃至对于整个中国古代文人的精神信仰和人格的建构起到了哪些作用,却都是鲁迅和王瑶等前贤未及研究或未及深入研究的问题。而这些正是本文所努力试图解决的问题。

本文认为,从先秦两汉到魏晋时期,饮酒作为人们社会生活的一个组成部分,其基本走向是社会和群体意志的色彩逐渐淡化,而个人和个体意愿的色彩却不断强化。具体来说,与先秦两汉时期的饮酒活动相比,魏晋时期文人饮酒的变化轨迹是,其一,从祭祀天神,企图与神灵对话的宗教性目的,变而为超越宗教神学目的,成为文人进入自己理想的自由精神境界的导引性媒体;其二,从周代礼制统治的一部分,强调社会的尊卑秩序和伦理精神,变而为部分文人反对司马氏政权以礼教作为政治统治的工具,反对社会对个体的禁锢与束缚,宣扬反礼教思想的重要行动;其三,从养生(包括养老和养病)的初衷,变而为文人不顾养生的不利后果、纵欲放诞、及时行乐的手段和内容;其四,从西周时期的政治领袖人物对其社会政治作用的担忧,变而为回避政治,逃避现实的有效借口。所有这些,不仅使魏晋文人的社会生活增加了极大的个体色彩和人文精神,而且也对整个中国古代饮酒文化的走向和发展,起到了重要的导引作用。

作者简介:宁稼雨,南开大学文学院教授(天津 300071)。

^① 参见鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒之关系》,《鲁迅全集》第3卷,北京:人民文学出版社,2005年,第523-553页;王瑶:《文人与酒》,《中古文学史论集》,上海:上海古籍出版社,1982年,第28-48页。

而所有这些内容,在号称魏晋“名士底教科书”的《世说新语》一书中,得到了全面而深入的反映。

一、从社会的宗教神灵崇拜到个体的逍遥境界

从早期的文献记载来看,先民造酒的首要目的是为了祭祀鬼神和祖先。殷人以好饮酒著称。1976年殷墟妇好墓出土的青铜礼器共210件,其中作为酒类的礼器就有155件^①。殷人饮酒的主要目的是祭祀。甲骨文中有关酒祭的记载不乏见到:

昔乙酉葡旋御[于大]丁、大甲、祖乙百鬯,百羌、三百牢。^②

据现代学者考证,甲骨文中“鬯”为用黍酿造并用香草浸泡的酒。还有“作丰”的卜辞:

贞其作丰呼伊御。^③

其作丰有正。^④

贞日于祖乙其作丰。^⑤

据当代学者考证,“作丰”皆与祭祀有关。与之相关者还有:“丙戌卜,惟新丰用,惟旧丰用。”^⑥这里已经明确说明占卜时要新酒、旧酒并用^⑦。此后的文字记载更是证明了这些情况。《礼记外传》曰:“五齐三酒,皆供祭祀之用。”^⑧现存儒家最早的经典之一,今文《尚书》中的《酒诰》一篇,是中国古代最早专门阐述酒的政治文化意义的文章。在这篇诰文中,鉴于殷王朝纵酒亡国的事实,周公以周成王名义发布命令,严禁违章饮酒。他的基本思路是,上帝造出酒来,并不是给人享用,而是为了祭祀鬼神和祖先。但殷纣王等人忘记了这一点,荒淫纵酒,所以导致国家的灭亡。既然如此,为了避免重蹈殷朝覆辙,保持国家昌盛,就要严格禁止“群饮”、“崇饮”,违者处死^⑨。《酒诰》上说:“祀兹酒,惟天降命,肇我民,惟元祀。天降威,我民用大乱丧德,亦罔非酒惟行。”孔氏传:“惟天下教命始令,我民知作酒者惟为祭祀。……天下威罚使民乱德,亦无非以酒为行者。言酒本为祭祀,亦为乱行。”^⑩这里很清楚地强调出用酒的祭神和祭祖的初衷所在。这一点,从青铜时代那些造型庄重而恐怖的酒具功用上,便可以得到证实。相传“舜祀宗庙,用玉斝”^⑪。这虽然无从查考,但周代的酒器多为祭祀而制,却是不争的事实。《周礼·春官·司尊彝》:“凡祭祀面禋衅,共其鸡牲。司尊彝掌六尊六彝之位,诏其酌,辨其用,与其实。春祠、夏禴,裸用鸡彝、鸟彝,皆有舟。其朝践用两献尊,其再献用两象尊,皆有罍。诸臣之所昨也。秋尝、冬烝,裸用斝彝、黄彝,皆有舟。其朝献用两著尊,其馈献用两壶尊,皆有罍。诸臣之所昨也。凡四时之间祀,追享、朝享,裸用虎彝、雌彝,皆有舟。其朝践用两大尊,其再献用两山尊,皆有罍。诸臣之所昨也。”^⑫这些繁琐而严肃的酒器规定,从侧面告诉人们酒的最大功用确乎是祭祀。故而《春秋元命苞》说:“酒旗主上,尊酒所以侑神也。”^⑬

饮酒的这一宗教祭祀目的在先秦典籍中可以得到具体的描述。其中尤以《诗经》中的《雅》《颂》

① 参见中国社会科学院考古研究所:《殷墟妇好墓》,北京:文物出版社,1980年。

② 郭沫若主编,胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》301,北京:中华书局,1978—1982年。

③ 郭沫若主编,胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》26914。

④ 中国社会科学院考古研究所:《小屯南地甲骨》2276,北京:中华书局,1980年。

⑤ 郭沫若主编,胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》22557。

⑥ 郭沫若主编,胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》32536。

⑦ 参见卢连成:《青铜文化的宝库——殷墟发掘记·商代的酿酒业》,成都:四川教育出版社,1996年。

⑧ 李昉等编纂:《太平御览》卷八四三引,北京:中华书局,1960年。

⑨ 参见蔡沈:《书经集传》,文渊阁《四库全书》本。

⑩ 孔安国传,孔颖达等正义:《尚书正义》卷十四,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第206页。

⑪ 宴莘:《酒谱》引,宛委山堂本《说郭》卷九十四,上海:上海古籍出版社《说郭三种》本,1988年。按,宴莘或作宴革,《四库提要》以为其名取于《鹿鸣》之诗,故当作“莘”,今从之。

⑫ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷二十,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第773页。

⑬ 张英等编纂:《渊鉴类函》卷三九二《食物部·酒》引,北京:中国书店,1985年。按,以《春秋元命苞》为书名者不下五家,此文为何书所有已难确考。

为多。《诗经·大雅·既醉》一篇就是描写周成王在祭祀宗庙时遍饮群臣，使之皆入醉乡，以使其具有君子之风，并能将此风延续后代。诗曰：

既醉以酒，既饱以德。君子万年，介尔景福。既醉以酒，尔毅既将。君子万年，介尔昭明。昭明有融，高朗令终。令终有傲，公尸嘉告。其告维何？笾豆静嘉。朋友攸摄，摄以威仪。威仪孔时，君子有孝子。孝子不匮，永锡尔类。其类维何？室家之壶。君子万年，永锡祚胤。其胤维何？天被尔禄。君子万年，景命有仆。其仆维何？厘尔女士。厘尔女士，从以孙子。

毛传：“既醉，大平也。醉酒饱德，人有士君子之行焉。”郑笺：“成王祭宗庙，旅酬下遍群臣，至于无筭爵，故云醉焉。乃见十伦之义。在意云满，是谓之饱德。”孔颖达疏：“成王之祭宗庙，群臣助之，至于祭末，莫不醉足于酒，厌饱其德。既荷德泽，莫不自修，人皆有士君子之行焉，能使一朝之臣尽为君子。以此教民大安乐，故作此诗以歌其事也。”^①应当说，作为西周时期的作品，周成王的做法已经在一定程度上改变了饮酒祈求神灵的初衷。他实际上是借助祭祀中的饮酒，来达到教化臣民的目的。但无论如何，饮酒在形式上的祭祀功能，不仅为周成王所承认和使用，而且直到今天，许多祭祀活动仍然都离不开酒的影子。

如果说殷人以祭祀为目的的饮酒与西周以礼制为目的的饮酒有什么根本的区别的话，那就在于殷人的以酒祭祀神灵，目的在于借自己与神灵的亲昵关系来告诉民众自己是神灵的佑护者，达到巩固其统治的目的；而周人则借助饮酒这一祭祀神灵的形式来为自己的礼制统治来服务。二者尽管角度不同，但在让饮酒为其政治统治服务这一点上却是一致的。换句话说，他们所设计的饮酒活动，主要是社会性的功用，而不是个人的享用。

到了东汉后期，随着封建政权的分崩离析，那种统治者借饮酒所维护的政治统治已经渐趋瓦解。饮酒的社会性功用的根基已经彻底动摇。与此同时，士族力量的不断强大，使得他们的个体意识也不断增强。他们不仅把饮酒作为贵族生活的组成部分，而且还努力从中去寻找更高层次的从属于个体的精神追求。这一精神追求的理性源泉来自玄学思想中对《庄子》“逍遥”境界的理解。

从“竹林七贤”开始，士族文人就努力去体会和追步庄子所倡导的不倚赖外界条件而独自自由驰骋的无限境界。阮籍在《大人先生传》中说：“夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形。……今吾乃飘飘于天地之外，与造化为友，朝食汤谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始。此之于万物，岂不厚哉！”^②在《清思赋》中，他又将进入这种逍遥境界的感受描述为：“夫清虚寥廓，则神物来集；飘飘恍忽，则洞幽贯冥；冰心玉质，则皦洁思存；恬淡无欲，则泰志适情。”^③支遁也正是从“无待”和自由的境界，来解释“逍遥”的真正准确含义，反驳向秀和郭象所谓“逍遥”是“适性”的观点：

《庄子·逍遥》篇，旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。（刘孝标注：向子期、郭子玄《逍遥义》曰：“夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，大小虽差，各任其性。苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通，岂独自通而已。又从有待者不失其所待，不失，则同于大通矣。”又引支氏《逍遥论》曰：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏、鷃。鹏以营生之路旷，故失于体外；鷃以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得，玄感不为，不疾而速，则道然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足，足于所足，快然有似天真。犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮，

① 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》卷十七，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第535—537页。

② 阮籍撰，陈伯君校注：《阮籍集校注》，北京：中华书局，1987年，第165—171页。

③ 阮籍撰，陈伯君校注：《阮籍集校注》，第31页。

绝觴爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？”此向、郭之《注》所未尽。）（《世说新语·文学》）^①支遁以“无待”解“逍遥”的观点，不仅与何晏、王弼以来的玄学思想取得了一致和共鸣，而且也与阮籍等人追求的自由精神境界取得了沟通，并且也使这一观点成为至今仍为人们普遍采用的关于“逍遥”的解释。

尽管这一逍遥境界是一种较为纯粹的精神追求，但魏晋士人仍然不满足于此，他们还衷心地希望能够从感官上对这种逍遥境界有所体味。于是，他们便将饮酒作为能够进入这种逍遥境界的媒介和导引。这也正是“竹林七贤”中著名的饮酒名士刘伶在其唯一的传世文章《酒德颂》中所描绘的近乎游仙般的饮酒境界：

刘伶著《酒德颂》，意气所寄。（刘注：《名士传》曰：“伶字伯伦，沛郡人。肆意放荡，以宇宙为狭。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锺随之，云：‘死便掘地以埋。’土木形骸，遨游一世。”《竹林七贤论》曰：“伶……未尝措意文章，终其世，凡著《酒德颂》一篇而已。其辞曰：‘有大人先生者，以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。行则操卮执瓢，动则挈榼提壶，唯酒是务，焉知其余？有贵介公子，缙绅处士，闻吾风声，议其所以。乃奋袂攘襟，怒目切齿，陈说礼法，是非锋起。先生于是方捧罌承槽，衔杯漱醪，奋髯箕踞，枕曲藉糟。无思无虑，其乐陶陶。兀然而醉，恍尔而醒。静听不闻雷霆之声，熟视不见太山之形，不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯观万物之扰扰，如江、汉之载浮萍。二豪侍侧焉，如蜾蠃之与螟蛉。’”）（《世说新语·文学》）^②

清人李慈铭认为，“案‘意气所寄’语不完，下有脱文”^③。尽管脱文的内容现已无从查考，但从其《酒德颂》中所表达的思想境界不难看出，他的“意气所寄”，正是阮籍在《大人先生传》和《清思赋》中所描绘的那种令人神往的自由和逍遥境界。所不同的是，刘伶不仅惬意于这种自由的境界，而且还找到了达到这一境界的具体途径。如果说他所说的“以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如”是其人生理想境界，而且这种境界与阮籍的自由境界不谋而合，如出一辙的话，那么接下来“行则操卮执瓢，动则挈榼提壶，唯酒是务，焉知其余”便是进入这种逍遥境界的具体媒体。文章后半部分更是具体描述了这位大人先生是如何以狂饮烂醉的方式进入那远离尘世的逍遥境界。这样，逍遥境界也就不再是绝对虚无缥缈的理性抽象王国，而是即刻可就的眼前之物；同样，酒醉后的飘忽状态也就不再是酒精副作用的呈现，而是进入自由和逍遥境界的外化表现。

明白了刘伶这一对饮酒的高深意义的理解，也就不难理解为什么他对酒情有独钟，以至到了“以酒为命”的程度：

刘伶病酒，渴甚，从妇求酒。妇捐酒毁器，涕泣谏曰：“君饮太过，非摄生之道，必宜断之！”伶曰：“甚善。我不能自禁，唯当祝鬼神，自誓断之耳！便可具酒肉。”妇曰：“敬闻命。”供酒肉于神前，请伶祝誓。伶跪而祝曰：“天生刘伶，以酒为名，一饮一斛，五斗解醒。妇人之言，慎不可听。”便引酒进肉，隗然已醉矣。（《世说新语·任诞》）^④

看过他的《酒德颂》，便会自然明白他之所以那么急于要“引酒进肉”，是因为有“隗然已醉”的目的驱

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》，北京：中华书局，2007年，第260页。

② 关于刘伶的生平作品，余嘉锡《世说新语笺疏》引宋人朱弁《月堂诗话》卷上曰：“东坡云‘诗文岂在多，一颂了伯伦’，是伯伦他文字不见于世矣。予尝阅《唐史艺文志》刘伶有《文集》三卷，则伯伦非无他文章也。但《酒德颂》幸而传耳。坡之论岂偶然得于落笔之时乎？抑别有所闻乎？”余嘉锡按：“东坡即本之《世说注》耳。考《新唐志》并无《刘伶集》，《隋志》、《旧唐志》亦未著录，朱氏之说盖误。然《艺文类聚》七引有魏刘伶《北邙客舍诗》，则伶之文章不止一篇。盖伶平生不措意于文，故无文集行世。而《酒德颂》则盛传，谈者因以为祇此一篇，实不然也。”（第298—299页）又刘伶名字或作刘灵，参见下文引《世说》文字余嘉锡笺疏。

③ 王利器纂辑：《越缦堂读书简端记》，天津：天津人民出版社，1980年，第238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》，第875页。

使。因为醉便标志着他已经进入自己向往的那种逍遥与自由的境界。值得指出的是，刘伶在这里所采用的所谓发誓戒酒的形式，正是古代以祈求神灵和宗庙为目的的祭祀形式。这就意味着古代祭祀饮酒那种庄严和神圣的色彩在魏晋名士的眼里已经荡然无存，只剩下那干巴巴的外在形式供人们出于不同目的而使用。尽管“以酒解醒”的确是中外均不乏见到的一种解酒方式^①，但刘伶却是用这一方式作为自己贪杯的借口。对于刘伶来说，这貌似庄严的祭祀活动却成了他骗来酒肉，再次进入逍遥和自由境界的有效手段。在这具有讽刺意味的小小玩笑当中，已经完全可以透视出饮酒的文化内涵的根本转变。

从他们饮酒之后进入醉态的表现中，也可以看出他们是如何身体力行地把握和玩味那“以天地为一朝，万期为须臾”，“行无辙迹，居无室庐”的逍遥感和自由感：

刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中，人见讥之。伶曰：“我以天地为栋宇，屋室为衽衣，诸君何为入我衽中！”（《世说新语·任诞》）^②

如果把刘伶这番话和他自己在《酒德颂》中说的话以及阮籍《大人先生传》、《清思赋》的文章联系在一起，就会发现刘伶其实并没有真醉，他实际上非常理智。他之所以要做出那种放达不羁的样子，说出语惊四座的话语，就是要向人们具体演示一下经过酒的媒介，达到逍遥境界之后究竟是怎样的一种感觉和形象。

尽管以娱神为目的的饮酒和以娱人为目的的饮酒二者在神秘和玄妙的外在特征上有其相似之处，但殷代的饮酒和周代的饮酒在本质上都是社会借助于酒的作用来统辖和规范个人意志。而魏晋名士在饮酒中所追求的逍遥境界正是要在这个根本点上来一个彻底逆转。他们的逍遥境界实际上就是摆脱社会束缚后的自然和自由。桓温曾有意向“喜酣畅，愈多不乱”的孟嘉问道：“酒有何好，而卿嗜之？”孟嘉答道：“明公未得酒中趣尔。”又问：“听伎，丝不如竹，竹不如肉，何也？”答曰：“渐近自然。”^③其实“渐近自然”未尝不可以理解为孟嘉没有明说的“酒中趣”。喝了酒之后可以摆脱社会和尘世的烦扰，进入自然和真诚的境地，岂不是人间一大乐事？《庄子·渔父》云：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。……真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠真，饮酒则欢乐。”^④这正是他们希望通过饮酒来进入逍遥境界的内在驱动力。

在此动力的驱使下，他们往往本能地将饮酒与进入那种离开社会束缚的自然真诚境界紧密地联系起来。王蕴所谓“酒，正使人人自远”^⑤，就是主动拉开与社会他人的距离，渐进自然之境。王荟说：“酒，正自引人着胜地。”^⑥说的也是以饮酒为媒介进入这种境界。王忱曾叹言：“三日不饮酒，觉形神不复相亲。”^⑦“形神不复相亲”，就是因为缺少酒的媒介而出现的个体与自然逍遥境界的脱节。这样的酒中之趣与殷周时期相比，的确是发生了本质的变化。

二、从礼制的附庸到礼教的叛逆

从前举《诗·大雅·既醉》一诗中，已经可以看到到了西周时期，饮酒尽管在形式上还保留着殷

① 钱钟书云：“第五伦《上疏论窦宪》：‘三辅论议者至云：‘以贵戚废朝，当复以贵戚浣濯之，犹解醒当以酒也。’……初意醒酒而复饮酒以醒酒，或由刘伶贪杯，藉口自文，观此疏乃知其用古法。西俗亦常以酒解酒恶，度词曰：‘为狗所啮，即取此狗之毛烧灰疗创’（The hair of the dog that bit you）。人事事理之成反生克，常有若‘三辅论议者’所云。”见氏著《管锥编》第三册，北京：中华书局，1979年，第985—986页。钱氏文中还列举许多中外有关以毒攻毒的现象，可进一步参看。

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》，第858页。

③ 《世说新语·识鉴》“武昌孟嘉作庾太尉州从事”条刘孝标注引《嘉别传》，又见陶渊明：《孟府君传》，载逯钦立校注：《陶渊明集》卷六，北京：中华书局，1979年。

④ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第1032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》，第881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》，第893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》，第897页。

代的祭祀的习俗,但在内容上已经为周成王借祭祀宗庙的形式来教化臣民的目的所取代。这就是说,西周时期的饮酒活动是其以礼治国,以德化人的政治策略的副产品。王国维认为,“礼(禮)”字与用来祭祀的“醴”字均从“豊”字,而“豊”字为行礼之器,所以酒与礼从一开始就有不解之缘^①。这一文化内涵到了汉代就被作为饮酒的基本内涵而加以肯定。《说文》:“酒,就也。所以就人性之善恶。”段玉裁注:“宾主百拜者,酒也。”^②西周以来的许多典籍都强调了这一政治伦理色彩。从酒本身的质地,到酒器的高下之分,再到饮酒时不同的礼节,都表现出强烈的等级观念和道德伦理观念。

在西周众多繁琐的官员中,有专门负责饮酒事物的“酒正”和“酒人”。“酒正掌酒之政令,以式法授酒材”^③,可知酒正是掌管饮酒政令和审查造酒方法及原材料的重要官员。而“酒人”则是在酒正领导下负责具体饮酒事物的小官^④。

从酒的质地上看,周代有“五齐”、“三酒”、“四饮”之分。五齐指:泛齐、醴齐、盎齐、缇齐、沉齐;三酒指:事酒、昔酒、清酒;四饮指:清、医、浆、醕。其中四饮与水相差无几,五齐中“醴”以上近水,“盎”以下近酒,而三酒酒味最厚。但古人却将味淡的五齐用来祭祀,而将酒味醇厚的三酒给人饮用。《周礼·天官·酒正》贾公彦疏:“三酒味厚,人所饮者也;五齐味薄,所以祭者也。”^⑤因为神尊人卑,所以五齐尊贵而三酒卑下^⑥。

更能体现出这种尊卑等级意识的是饮酒时的繁文缛节。首先要强调长幼和尊卑秩序。《礼记·曲礼上》:“侍饮于长者,酒进则起,拜受于尊所。长者辞,少者反席而饮;长者举未醕,少者不敢饮。”^⑦《礼记·玉藻》:“君若赐之爵,则越席再拜稽首受,登席祭之,饮卒爵而俟。君卒爵,然后授虚爵。”郑玄注:“不敢先君尽爵。”^⑧其次还要讲究饮酒的风度仪表,不能失态。《礼记·玉藻》:“君子之饮酒也,受一爵而色洒如也,二爵而言言斯,礼已三爵而油油,以退。”郑玄注:“礼,饮过三爵则敬杀,可以去矣。”^⑨另一方面,酒过三爵人就难以自持了。今人吕思勉云:“然则古人饮酒,不过三爵。过三爵,则不能自持矣。”^⑩此外,对于酒的使用范围和禁忌也有明确的规定。比如在丧礼期间,酒可以用来祭祀亡灵,但禁止活人饮用,只有特殊情况例外^⑪。

所有这些规定都体现出一个共同的宗旨和原则,那就是无论是祭祀用酒,还是人的饮酒,都要服从尊卑长幼的秩序和温文尔雅、道德为先的基本原则。符合这些原则的饮酒可以得到肯定和保护,否则就要受到谴责和否定。据《左传·庄公二十二年》记载,当陈公子完逃难到齐国时,齐桓公将其请到家中,款待以酒。当暮色降临,齐桓公提出点上照明火,继续酣饮时,被陈公子明智而策略地婉言谢绝。其理由是:“君子曰:酒以成礼,不继以淫,义也;以君成礼,弗纳于淫,仁也。”杜预注:“夜饮为淫乐。”^⑫可见人们是如何自觉地遵守和服从这些礼制的规定的。

由于这种包括饮酒在内的以礼制为上的风气在汉代被统治者发挥到了极端的地步,所以从东汉后期开始,作为物极必反的掣肘力量,一股与传统礼教思想背道而驰的饮酒现象开始出现。《后汉书·戴良传》:“良少诞节,母烹驴鸣,良常学之以娱乐焉。及母卒,兄伯鸾居庐啜粥,非礼不行,良独食

① 说见王国维:《观堂集林》卷一《释礼》,北京:中华书局,1959年。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》第十四篇下《西部》,上海:上海古籍出版社,1981年,第747页。

③ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷五,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第668页。

④ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷五,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第670页。

⑤ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷五,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第668—669页。另参见吕思勉先生《原酒》一文,载《吕思勉遗文集》卷下《蒿庐札记》,上海:华东师范大学出版社,1998年。

⑥ 《礼记外传》:“五齐尊而三酒卑。”据《太平御览》卷八四三引。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷二,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1243页。

⑧ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷二十九,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1476页。

⑨ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷二十九,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1476页。

⑩ 吕思勉:《原酒》下册,《吕思勉遗文集》卷下,第532页。

⑪ 见《礼记·曲礼上》、《礼记·丧大记》等。

⑫ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义》卷九,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1775页。

肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰：‘子之居丧，礼乎？’良曰：‘然。礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论！夫食旨不甘，故致毁容之实。若味不存口，食之可也。’论者不能夺之。”^①按照礼教的规定，大丧期间除生病者为保持体力可以饮酒食肉外，其他人一律要居庐啜粥^②。戴良的哥哥就是依照礼教的规定行事的，而戴良却敢于冒犯礼教。在他看来，礼教的作用是为了抑制人们过分的情欲发泄；倘若没有这种过分的情欲发泄，那么礼教也就失去了它存在的意义，更不能用它来要求和约束任何人。因为当你真正为亲人悲痛不已时，已经根本不能顾及嘴里的食物是酒肉还是粥食，那么你吃什么东西都是一样的了。这种对违反礼教的饮酒行为的客观而令人信服的解释不仅使当时的论者不能夺之，而且也是魏晋士族文人在饮酒的问题上背叛礼教的先驱和先声。余英时盛赞戴良此举，认为：“由是观之，竹林之狂放，其来有自。”^③此外，像仲长统、孔融等人的思想中，都有不少鄙睨礼教、向往个性的因素^④。

魏晋名士的包括以饮酒在内的反礼教活动一方面是东汉戴良等人行为的延续，另一方面也是当时政治环境作用的产物。汉末群雄割据的局面，刺激了无数政客的政治野心，而使他们将传统所谓忠君意识和礼让之德抛在了脑后。他们纷纷不顾礼义廉耻，专权弄国。其中曹操还比较坦荡，不敢直面礼教，尽量采取回避的态度；而司马氏政权却一面行窃国大盗之实，一面却又以礼教的名义装扮自己，号称以孝以礼治天下。这种行径当然瞒不过时人的眼睛，所以当时许多士族名士反对礼教的一个重要原因，就是要以此戳穿司马氏政权赖以欺骗世人的面具。鲁迅曾说过：“例如嵇阮的罪名，一向说他们毁坏礼教。但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的。表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。因为魏晋时所谓崇奉礼教，是用以自利，那崇奉也不过偶然崇奉，如曹操杀孔融，司马懿杀嵇康，都是因为他们和不孝有关，但实在曹操司马懿何尝不是著名的孝子，不过将这个名义，加罪于反对自己的人罢了。于是老实人以为如此利用，亵黷了礼教，不平之极，无计可施，激而变成不谈礼教，不信礼教，甚至于反对礼教。——但其实不过是态度，至于他们的本心，恐怕倒是相信礼教，当作宝贝，比曹操司马懿们要迂执得多。”^⑤饮酒就是他们向礼教开刀。阮籍是以饮酒反对礼教的代表人物。《世说新语·任诞》：“阮籍嫂尝还家，籍见与别。或讥之，籍曰：‘礼岂为我辈设也？’”^⑥别人讥讽他的原因，是因为《礼记·曲礼上》有明确的规定：“嫂叔不通问。”^⑦可见阮籍十分清楚自己的行为是如何违背了礼教，他这样做的目的其实就是为了向礼教挑战。作为他反礼教行为主要部分的是其饮酒活动：

阮公邻家妇有美色，当垆酤酒。阮与王安丰常从妇饮酒，阮醉，便眠其妇侧。夫始殊疑之，伺察，终无他意。（《世说新语·任诞》）^⑧

阮籍在这里的违规之处在于他没有尊崇儒家礼教对于“男女授受不亲”的规定^⑨。从大的方面看，“男女之别，国之大节也”^⑩，“男女有别，而后夫妇有义”^⑪。具体来说，《礼记·曲礼上》明确规定：“男女不杂坐，不同椽枷，不同巾栉，不亲授。”郑注：“皆为重别，防淫乱。”^⑫值得注意的是，事实上礼教和邻

① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷八十三《逸民列传·戴良》，北京：中华书局，1965年，第2773页。

② 见《礼记·丧大记》等。

③ 余英时：《士与中国文化》六《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，上海：上海人民出版社，2003年，第285页。

④ 参见余英时：《士与中国文化》六《汉晋之际士之新自觉与新思潮》。

⑤ 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第3卷，第535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》，第859页。

⑦ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷二，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1240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》，第859页。

⑨ 《孟子·离娄上》：“男女授受不亲，礼也。”

⑩ 《左传·庄公二十三年》，见杜预注，孔颖达疏：《春秋左传正义》卷十，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1779页。

⑪ 《礼记·昏义》，见郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷六十一，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1681页。

⑫ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷二，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1240页。

妇的丈夫所担心的“淫乱”事情并没有发生。可见阮籍的动机并不是从根本上违背礼教，而是反对礼教对人的过多的形式上的限制。这也正是戴良所说的“情苟不佚，何礼之论”。而阮籍在破坏礼教规定时所采用的手段，就是以买酒的方式与邻妇正面接触，并进而醉卧其侧，从而证明礼教繁琐规定完全是多余之物。类似情况还有：

阮籍遭母丧，在晋文王坐进酒肉。司隶何曾亦在坐，曰：“明公方以孝治天下，而阮籍以重丧，显于公坐饮酒食肉，宜流之海外，以正风教。”文王曰：“嗣宗毁顿如此，君不能共忧之，何谓？且有疾而饮酒食肉，固丧礼也！”籍饮啖不辍，神色自若。（《世说新语·任诞》）^①

尽管何曾对阮籍的指责更多是出于不同政治营垒的排挤目的，但他的落井下石并非没有根据。礼教对于为父母一类长辈守丧期间的饮食有着详细而明确的规定。《礼记·丧大记》：“期之丧，三不食；食疏食水饮，不食菜果。三月既葬，食肉饮酒。期终丧，不食肉，不饮酒。父在，为母，为妻。九月之丧，食饮犹期之丧也。食肉饮酒，不与人乐之。五月三月之丧，壹不食，再不食，可也。比葬，食肉饮酒，不与人乐之。叔母、世母、故主、宗子，食肉饮酒。不能食粥，羹之以菜可也；有疾，食肉饮酒可也。”^②“期之丧”是指父母等长辈的一年为期的重丧。在此期间内是禁止食肉饮酒的。所以何曾以此进谗，想置阮籍于死地。关于为什么“有疾，食肉饮酒可也”，《礼记·曲礼上》有过具体的解释：“居丧之礼，头有创则沐，身有疡则浴。有疾则饮酒食肉，疾止复初。不胜丧，乃比于不慈不孝。”^③这就是说，允许你饮酒食肉，是为了让你养好身体，以尽孝子的职责。身体垮了，就没有当孝子的本钱了。可一旦身体恢复原貌，还得照旧去喝你的粥。司马昭正是利用了礼教这一特殊规定来为阮籍开脱。从故事交代的内容看，阮籍并没有什么有病的症状。所以他的饮酒食肉并非像司马昭所说的那样是因病而补养身体，而是正像何曾说的那样，完全出于反礼教的目的。这一点，从《世说新语》其他故事也可得到互证：

阮籍当葬母，蒸一肥豚，饮酒二斗，然后临诀，直言：“穷矣！”都得一号，因吐血，废顿良久。（刘注引邓粲《晋纪》：“籍母将死，与人围棋如故，对者求止，籍不肯，留与决赌。既而饮酒三斗，举声一号，呕血数升，废顿久之。”）（《世说新语·任诞》）^④

清人李慈铭曾对此事的真伪深表怀疑：“案父母之丧，苟非禽兽，无不变动失据。阮籍虽曰放诞，然有至慎之称。文藻斐然，性当不远。且仲容丧服追婢，遂为清议所贬，沉沦不调。阮简居丧偶黍臠，亦至废顿，几三十年。嗣宗晦迹尚通，或者居丧不能守礼，何至闻母死而留棋决赌，临葬母而饮酒烹豚。天地不容，古所未有。此皆元康以后，八达之徒，沉溺下流，妄诬先达，造为悖行，崇饰恶言。以籍风流之宗，遂加荒唐之论，争为臬獍，坐致羯、胡，率兽食人，扫地都尽。邓粲所纪，《世说》所取，深为害理，贻误后人。有志名教者，亟当辞而辟之也。”^⑤旧时文人往往迷信礼教，不敢对其作具体分析，因而导致该语主观倾向过于鲜明，唯独缺少事实证据。所以余嘉锡笺疏称：“以空言翻案，吾所不取。籍之不顾名教如此，而不为清议所废弃者，赖司马昭保持之也。观何曾事自见。”^⑥此语颇有见地。但余氏并没有对文中阮籍违反礼教的行为作出理性分析，则为美中不足。按此事再次证明了戴良“情苟不佚，何礼之论”的道理。给亲人送葬的目的是为了表达血缘的亲情。阮籍的行为恰恰表明他与母亲之间的骨肉亲情生死不渝。这就说明，儿子与母亲之间的骨肉亲情，并不是用礼教的外在规定所能培育和造就的，它来自母子之间真挚而永恒的亲情。从而完全摧毁了礼教横在生死亲人之间的障碍和约束，使儿子的恋母之情能够顺其自然地发泄流露，而不是用礼教加以扼制。因为在阮籍看来，

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》，第854—855页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷四十四，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1576—1577页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷三，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1248—1249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》，第859页。

⑤ 王利器纂辑：《越缦堂读书简端记》，第261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》，第860页。

酒精的刺激恰恰可以燃起自己对母亲亲情炽烈之火，而不是像礼教的设计者所认为的那样，酒精可以使自己的“情佚”。这就等于宣布了礼教关于期丧饮酒食肉限制的荒唐，为饮酒从作为礼教的附庸到成为反礼教的工具提供了有力的根据。

三、从养生手段到及时行乐

从殷人关于酒的“五齐三酒”的划分上可以看出，五齐系为神而制，三酒则为人而制。为人制酒的主要目的是为了以酒养生。《礼记·射义》：“酒者，所以养老也，所以养病也。”^①先秦典籍有不少这方面的记载。

先看饮酒的养老功用。《周礼·天官·酒正》：“凡飨士庶子，飨耆老孤子，皆共其酒，无酌数。”^②这是对以酒赡养老人的法律规定。《孟子·离娄上》：“曾子养曾皙，必有酒肉。……曾元养曾子，必有酒肉。”《诗·邶风·七月》：“为此春酒，以介眉寿。”郑玄笺：“春酒，冻醪也；眉寿，豪眉也。……又获稻而酿酒，以助其养老之具。”^③《诗经·大雅·行苇》便是一篇具体向老人献酒，以祈其长寿的诗篇。毛序云：“《行苇》，忠厚也。周家忠厚，仁及草木，故能内睦九族，外尊事黄耆，养老乞言，以成其福禄焉。”诗末云：“曾孙维主，酒醴维醑。酌以大斗，以祈黄耆。黄耆台背，以引以翼。寿考维祺，以介景福。”郑玄笺：“养老人而得吉，所以助大福也。”^④甚至年龄愈长，愈可以得到更多酒的祝福。《周礼·天官·酒正》：“凡有秩酒者，以书契授之。”贾公彦疏：“秩，常也。谓若老臣年九十已上，常与之酒。云以书契授之者，谓酒正授使者酒，书之多少以为契，要而与之。故云以书契授之。”^⑤

再来看酒的养病功用。前已引述，居丧之礼，头有创则沐，身有疡则浴，有疾则饮酒食肉。看来有疾时饮酒食肉并不仅仅是一种临时的照顾，还是一种积极的治疗和保健方法。《礼记·檀弓上》：“曾子曰：‘丧有疾，食肉饮酒，必有草木之滋焉，以为姜桂之谓也。’”郑玄注：“增以香味，为其疾不嗜食。”^⑥可知古人已经明白如何用酒肉的香味来刺激因病无食欲者的食欲，以利其健康。《周礼·天官·疾医》：“以五味、五谷、五药养其病。”同书《疡医》也说：“以五药疗之，以五味节之。”郑玄注：“五味，醢、酒、饴、蜜、姜、盐之属。”^⑦因为五味中酒属苦味，而中医认为苦味可养气^⑧。可见饮酒可以有助于养气，从而有益于人体健康。另外酒正所掌管的四饮之中，第二项便是“医（醫）”。这个“医”正与酒有关。郑玄注：“‘医’之字，从毌从酉省也。”贾公彦疏：“二曰医者，谓酿粥为醴则为医。”^⑨说白了就是用酒酿来治病。所以吕思勉先生猜测“医”字的本义就是指以酒为养^⑩。

此外，古人还认为酒具有养神补气的作用。《礼记·郊特牲》：“饮，养阳气也，故有乐；食，养阴气也，故无声。”孔颖达疏：“饮是清虚，养阳气，故有乐；而食是体质，养阴气，故无乐。”^⑪《周礼·天官·酒正》：“共宾客之礼酒，共后之致。”贾公彦疏：“王致酒，后致饮，夫妇之义者。酒是阳，故王致之；饮是阴，故后致之。是阴阳相成，故云夫妇之义。”^⑫这似乎又是在暗示饮酒对于夫妇房事的积极作用。

因为饮酒有以上所说的养生作用，所以古人往往用赌博胜负之法，或争胜得饮，或礼让他人。

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷六十二，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1689页。

② 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷五，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第670页。

③ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷八之一，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第391页。

④ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷十七之二，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第534、535页。

⑤ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷五，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第670页。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷七，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第1282页。

⑦ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷五，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第668、667页。

⑧ 《周礼·天官·疡医》：“凡药，以酸养骨，以辛养筋，以咸养脉，以苦养气，以甘养肉，以滑养窍。”贾公彦疏：“酒则苦也。”《十三经注疏》上册，第668、667页。

⑨ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷五，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第669页。

⑩ 参见吕思勉：《原酒》，《吕思勉遗文集》卷下。

⑪ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷二十五，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1446页。

⑫ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷五，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第670页。

《诗·小雅·青蝇》：“酒既和旨，饮酒孔偕。钟鼓既设，举酬逸逸。大侯既抗，弓矢斯张。射夫既同，猷尔发功。发彼有的，以祈尔爵。”^①《礼记·射义》释此云：“祈，求也，求中以辞爵也。酒者，所以养老也，所以养病也。求中以辞爵者，辞养也。”^②由于酒可养老养病，故射中的者有权将此好处让给对方。后代饮酒行令，输者被罚喝酒，其源盖从此来。此所谓将养生之用让于他人者。《战国策·齐策二》：“楚有祠者，赐其舍人卮酒。舍人相谓曰：‘数人饮之不足，一人饮之有余。请划地为蛇，先成者饮酒。’一人蛇先成，引酒且饮之，乃左手持卮，右手画蛇，曰：‘吾能为之足。’未成，一人之蛇成，夺其卮曰：‘蛇固无足，子安能为之足？’遂饮其酒。为蛇足者终亡其酒。”^③这个著名的“画蛇添足”故事，正告诉我们当时人们是如何赌胜争饮的。可见饮酒的养生作用对人们的行为方式所产生的各种影响。

然而到了东汉后期，社会局势发生了急剧的动荡。战乱频仍(包括统治者的滥杀无辜)使人们的安全受到严重威胁，也使人们突然意识到人生的短促和时光的飘忽。这一基本事实是汉末以来人们较多考虑养生问题的基本前提。但由于人们的思想和社会观念不同，所以使得他们对养生问题的看法出现了严重的分歧。道教主张用服食求仙的办法去人为地延长生命，佛教则用轮回之说把问题留到来生，更多的人则主张放弃对延长生命的追求，而代之以及时行乐。因为佛教的盛行在东晋以后，所以东晋以前这个问题的分歧主要是道教的服食求仙派和及时行乐派的竞争。因为求仙派以服药为主要行为特征，及时行乐派又以饮酒为主要行为特征，所以王瑶先生将二者称为“服药派”和“饮酒派”^④。服药的方法集中代表了道教以人为方式延长物质生命的期冀。但这种方法一来收效较晚，服食求仙需要较长的时间长度才能被验证，这对人的忍耐力要求太高；二来服药成功的例子实在罕见，而相反失败者却大有人在。这就不能不引起人们对服药一法的怀疑。向秀就曾针对嵇康在《养生论》中关于服药可以成仙的说法批驳道：“又云导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，未尽善也；若信可然，当有得者，此人何在，目未之见。此殆影响之论，可言而不可得。”^⑤由对服药的怀疑，又倒向对饮酒的追慕。《古诗十九首·驱车上东门》：“人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相迭，贤圣莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”^⑥这种怀疑服药而推崇饮酒的观念甚至一直持续到隋末唐初。王绩《赠学仙者诗》：“采药层城远，寻师海路赊。玉壶横日月，金阙断烟霞。仙人何处去，道士未还家。谁知彭泽意，更觅步兵那。春酿煎松叶，秋杯浸菊花。相逢宁可醉，定不学丹砂。”^⑦

当殷周时期人们向往的以饮酒来养生的社会环境已不复存在时，人们便自然开始想到，以酒来养生的可能性还是否存在。倘若答案是否定的，那么饮酒又该派上什么用场？在饮酒派看来，与其以极大的耐心去等待那成败难料，并无成功把握的仙境(而且还要冒服药失败患病甚至死亡的危险)，不如在眼前的瞬间去寻找永恒——及时行乐。他们认为，倘若不能成仙，则人必有一死。况且在汉末以来的社会环境中，人的生死难料，朝不保夕，“须臾相背弃，何时见斯人”^⑧。既然如此，就应当加倍珍惜眼前可以实现的快乐。《列子·杨朱》集中代表了这种及时行乐和放纵肆志的思想^⑨：“万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚、贵贱，是所异也；死则有臭腐、消灭，是所同也。……十年

① 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷十四之三，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第484页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷六十二，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1689页。

③ 张清常、王延栋：《战国策笺注》，天津：南开大学出版社，1993年，第236页。

④ 参见王瑶：《文人与药》，《中古文学史论集》，第15—18页。

⑤ 向秀：《难嵇叔夜养生论》，严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷七十二，北京：中华书局，1958年，第1876—1877页。

⑥ 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局，1983年，第332页。

⑦ 彭定求等编：《全唐诗》，上海：上海古籍出版社，1985年，第126页。

⑧ 阮籍：《咏怀诗》其六十二，陈伯君校注：《阮籍集校注》，第367页。

⑨ 《列子》一书虽托名战国列御寇，现已公认为六朝人所作，故可视为代表魏晋人思想的言论。参见杨伯峻《列子集释》前言及附录(北京：中华书局，1979年)。

亦死，百年亦死。仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？”人生本来就十分有限，即使在这有限的时光里，真正属于个人生活的部分又微乎其微，正如《列子》所云，“百年，寿之大齐。得百年者千无一焉。设有一者，孩抱以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所弭，昼觉之所遗，又几居其半矣。痛疾哀苦，亡失忧惧，又几居其半矣。量十数年中，迺然而自得亡介焉之虑者，亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不可常玩闻。乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退，遑遑尔竞一时之虚誉，规死后之余荣；偶偶尔顺耳目之观听，惜身意之是非，徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异哉？”^①当看破红尘之后，他们便将及时行乐看得高于一切：“凡生之难遇而死之易及。以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉？而欲尊礼义以夸人，矫情性以招名，吾以为此弗若死矣。为欲尽一生之欢，穷当年之乐。唯患腹溢而不得恣口之饮，力惫而不得肆情于色；不遑忧名声之丑，性命之危也。且若以治国之能夸物，欲以说辞乱我之心，荣禄喜我之意，不亦鄙而可怜哉？”^②这正如王瑶先生所说：“因为他们更失去了对长寿的希冀，所以对现刻的生命就更觉得热恋和宝贵。放弃了祈求生命的长度，便不能不要求增加生命的密度。”^③从这个角度看，无论是酒的味觉刺激，还是醉酒之后所产生的飘渺幻觉，都是及时行乐的最好手段。所以魏晋名士饮酒的一个重要目的，就是在求长生而无望之后，为增强自己的生活质量而采用的普遍方式。

汉末时围绕曹操禁酒的问题曾出现过一场有趣的闹剧，这场闹剧在一定程度上揭开了魏晋名士以饮酒为及时行乐方式的序幕。曹操本人乃是酒中豪客，其“对酒当歌，人生几何”的名句尽人皆知。他不仅在饮酒中发现了人生的短促，而且还找到了具体的解决办法：“何以解忧，唯有杜康”。这说明曹操本人的饮酒是带有相当的及时行乐色彩的。可正因为有他本人有过饮酒解忧的切身体验，所以也就十分明白在天下大乱、造酒的粮食十分紧张的年代，如果天下人都如此饮酒，那么对于国家和社会将意味着什么。所以他在行使自己的政治权力时便十分果断地宣布禁酒。可他的政策与自己行为的矛盾当然躲不过世人的耳目，所以他的禁酒令引起了许多人的反对。其中以孔融为代表。孔融也是一位高阳酒徒，常常把“坐上客常满，尊中酒不空”作为自己的生活理想。从他五岁的儿子从其床头偷酒喝的故事，就可知这位父亲的嗜酒程度^④。曹操的禁酒令直接威胁到他的生活理想，所以他理所当然地反对曹操的禁令。耐人寻味的是，孔融选择的反对曹操禁令的理由，恰恰是曹操用来杀死自己的礼教。《世语》载：“魏太祖以岁俭禁酒，融谓‘酒以成礼，不宜禁’，由是惑众，太祖收置法焉。”^⑤他先后写了两篇《难曹公表制酒禁书》，以调侃不恭的笔调，对曹操的禁酒令发出责难。在第一篇书中，孔融引经据典，列举众多事实，说明饮酒在若干重要历史事件中的正面作用，从而说明“酒之为德久矣”，“酒何负于治者哉”的道理。尤其是他第一次对于历代文人心目中的人格偶像屈原进行了调侃和揶揄：“屈原不饱糟醪，取困于楚”^⑥。这就暗示出作者对于屈原过于追求名节，放弃包括饮酒在内的人生享乐的生活观念的不同见解。在第二篇书中，他又针对曹操提出的饮酒可以亡国，故须禁止的说法提出反驳。他指出如果因为什么亡国就禁什么的话，那么徐偃王是因为行仁义而亡国，你为什么不禁仁义？燕哱是因为谦让而失社稷，你为什么不禁谦让？鲁国是因为尚文而亡国，你为什么不禁文学？夏商是因为女人而失天下，你为什么不禁婚？所以禁酒的真正原因“疑但惜谷耳，非

① 杨伯峻：《列子集释》，第221、219—220页。

② 杨伯峻：《列子集释》，第226页。

③ 王瑶：《文人与酒》，《中古文学史论集》，第29页。

④ 《世说新语·言语》：“孔文举有二子，大者六岁，小者五岁。昼日父眠，小者床头盗酒饮之。大儿谓曰：‘何以不拜？’答曰：‘偷，那得行礼！’”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》，第68页。

⑤ 《世说新语·言语》“孔融被收”条刘孝标注引《世语》，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》，第25页。

⑥ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》卷八十三，第923页。

以亡王为戒也”^①。其实孔融的本意也未必就是要维护饮酒的礼教意义,他的真正意图还是要给广大士人以自由喝酒来及时行乐的机会,而不是让禁别人酒的人自己却用杜康来解忧。

孔融虽然因酒被杀了,但他的死却让人们看清了曹操禁酒的真实目的。他们越发毫无顾忌地去饮酒,去及时行乐了,而全然不把饮酒的养生作用放在心上。这一点,已经成为许多魏晋时期士族文人的共识:

张季鹰纵任不拘,时人号为“江东步兵”。或谓之曰:“卿乃可纵适一时,独不为身后名邪?”

答曰:“使我有身后名,不如实时一杯酒!”(《世说新语·任诞》)^②

及时行乐的最大障碍就是它与人的社会名誉的矛盾,其实质是两种截然不同的人生观的对立。礼法之士将人的社会角色和社会价值看得高于一切,所以要以彻底牺牲自己的个人欲望和享乐为代价;及时行乐者却反其道而行之,将个人享乐视为第一追求,而不肯用社会角色作为束缚自己的绳索。对于这个观点,《列子·杨朱》曾有过清楚的表述:“太古之人知生之暂来,知死之暂往;故从心而动,不违自然所好;当身之娱非所去也,故不为名所劝。从性而游,不逆万物所好;死后之名非所取也,故不为刑所及。名誉先后,年命多少,非所量也。”^③观此可知张翰的回答,正是援引杨朱的这一观点。事实上他这一番令人振聋发聩的话反倒使他留下了身后之名。明人王世懋评曰:“季鹰此意甚远,欲破世间啖名客耳。渠亦那能尽忘?本谓忘名,乃令此言千载。”^④张翰还在另一场合表达了这一观点:

张季鹰辟齐王东曹掾,在洛见秋风起,因思吴中菘菜羹、鲈鱼脍,曰:“人生贵得适意尔,何能羁宦数千里以要名爵!”遂命驾便归。(《世说新语·识鉴》)^⑤

以眼前的享乐来取代身后的虚名,这就是他们对于这一社会矛盾的选择。不过在前一则故事中张翰表述更加明确的是他直截了当地宣布愿意用眼前的一杯酒去换来那虚伪的身后之名。这样,他们也就扫除了拦在及时行乐前的最大障碍,从而无所顾忌地尽情饮酒,尽情享乐:

毕茂世云:“一手持蟹螯,一手持酒杯,拍浮酒池中,便足了一生。”(刘孝标注引《晋中兴书》:“毕卓字茂世,新蔡人。少傲达,为胡毋辅之所知。太兴末,为吏部郎,尝饮酒废职。比舍郎酿酒熟,卓因醉,夜至其瓮间取饮之。主者谓是盗,执而缚之。知为吏部郎也,释之。卓遂引主人燕瓮侧,取醉而去。”)(《世说新语·任诞》)^⑥

《晋书·毕卓传》记此作:“卓尝谓人曰:‘得酒满数百斛船,四时甘味置两头。右手持酒杯,左手持蟹螯,拍浮酒船中,便足了一生矣!’”^⑦毕卓的话及其被误认为盗酒者的故事典型地反映出他们以及时行乐为目的的饮酒活动。为此,他们便将饮酒作为生活的主要内容。周顛“恒大饮酒,尝经三日不醒。时人谓之‘三日仆射’”,桓温和卫永为一对酒友,温“每率尔提酒脯就卫,箕踞相对弥日。卫往温许亦尔”^⑧。这就是他们以饮酒的方式来“欲尽一生之欢,穷当年之乐”。这种及时行乐的观念可以在六朝时期众多的咏酒文学作品中得到印证。西晋张载《鄙酒赋》云:“故其为酒也,殊功绝伦。……备味滋和,体淳色清,宣御神志,导气养形。遗忧消患,适性顺情。言之者嘉其美味,味之者弃事忘荣。于是纠和同好,以邀以游。嘉宾云会,矩坐四周。设金樽于南楹,酌浮觞以旋流。备鲜肴以绮错,进时膳之珍羞。礼仪攸序,是献是酬。……咸得志以自足,愿栖迟于一丘。”^⑨

① 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》卷八十三,第922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》,第869页。

③ 杨伯峻:《列子集释》,第220页。

④ 天津师范大学图书馆藏明凌濛初刻八卷本。

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》,第467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》,第869—870页。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷四十九《毕卓传》,北京:中华书局,1974年,第1381页。按,“得酒满数百斛船,四时甘味置两头”语出三国郑泉,见《三国志·吴书·孙权传》裴松之注引《吴书》。

⑧ 见《世说新语·任诞》,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》,第874—875页。

⑨ 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷八十五,第1950页。

至于古代饮酒的养生作用,在魏晋名士的眼中已经完全淡化。在前述刘伶不顾妻子劝告,以发誓戒酒之名再次骗酒,一饮而醉的故事中,可以看出刘伶妻的劝告完全出于养生的目的。而刘伶的欺骗行为说明他已经全然不把饮酒与养生联系在一起,甚至是调侃了所谓饮酒的养生作用。类似的情况还有:

鸿臚卿孔群好饮酒。王丞相语云:“卿何为恒饮酒?不见酒家覆瓿布,日月糜烂?”群曰:“不尔,不见糟肉,乃更堪久?”群尝书与亲旧:“今年田得七百斛秫米,不了曲糵事。”(《世说新语·任诞》)^①

王导是以酒精对酒家覆瓿布的腐蚀作用向孔群提出饮酒有害养生的警告,而孔群却荒唐地以糟肉为喻,说明饮酒不但无害,反而有益。这并非是以严肃的态度来探讨饮酒的养生作用,而是玩笑的态度为酒鬼嗜酒寻找理由。所以这与其说是肯定饮酒的养生作用,不如说是对饮酒养生作用的亵渎和揶揄。后面一句七百斛秫米尚不够他做酒引子的话,可谓对其这种初衷的注脚。按酒可烂肠为汉晋间人们的普遍看法,《吕氏春秋·孟春纪·本生》:“肥肉厚酒,务以自强,命之曰‘烂肠之食’。”^②但名士并不以此为戒,不以养生为重,反而以其味美而乐此不疲。葛洪《神仙传·王远》:“远谓经家人曰:‘吾欲赐汝辈美酒。此酒乃出天厨,其味醇醲,非俗人所宜饮。饮之或能烂肠。今当以水和之,汝辈勿怪也。’乃以斗水合升酒搅之以赐经家。人人饮一升许皆醉。”^③又王嘉《拾遗记》:“张华为九酝酒,……醇美,久含令人齿动;若大醉,不叫笑摇荡,令人肝肠消烂,俗人谓为‘消肠酒’。或云醇酒可为长宵之乐,两说声同而事异也。闻里歌曰:‘宁得醇酒消肠,不与日月齐光。’”^④可见不顾养生的以及时行乐为目的的饮酒确乎为当时普遍的社会风气。这样,古代饮酒的养生作用在《世说新语》中的魏晋名士眼里就已经完全被其及时行乐的需求所取代了。

四、从兴亡之兆到“慢形之具”

除了祭祀、礼教和养生之外,古人还在饮酒活动中发现了其重要的政治性功能。《说文》在解释了酒的造就人性善恶的功能外,又接着说:“一言造也。吉凶所起造也。”也就是说,它往往是事物吉凶福祸的起因。正是从这个角度,周成王在《尚书·酒诰》指出,先民造酒是用来娱神的,不是用来娱人的。殷纣王等人违背了这一初衷,滥饮无度,所以造成国家的灭亡。显然,周成王十分敏锐地看到了饮酒对于政治兴亡的重要作用,所以他要引以为戒,禁止人们“群饮”和“崇饮”。然而问题还并非如此简单。周成王发布这篇《酒诰》还有其更深一层的政治用意。

《酒诰》的第一句就是“明大命于妹邦”。这里首先交代了发布此诰的地点是在殷的国都“妹”地。孔氏传:“妹,地名。纣所以都,朝歌以北是。”^⑤周人以这种口气向殷人发布诰令,显然带有明显的震慑和威吓意味。可疑问也就出在这里。既然这篇诰令是在殷地国都给殷人看的,而殷人又是那么嗜嗜饮酒,那么让殷人自己以此法自取其亡岂不是一件好事?可见此诰另有用意。原来,殷人带有宗教政治聚会色彩的“群饮”和“崇饮”对周朝的政治新秩序构成了潜在的威胁,所以周人要用禁酒的方式,来切断殷人可能借饮酒的聚会进行政治颠覆,卷土重来的可能^⑥。这就表明无论是殷人还是周人,都十分清楚地意识到饮酒活动所可能产生的政治作用。所以从此之后,人们对于饮酒对政治兴

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》,第742页。

② 张双棣等校注:《吕氏春秋译注》(上),长春:吉林文史出版社,1987年,第12页。

③ 葛洪:《神仙传》卷二,《增订汉魏丛书》本。

④ 王嘉撰,齐治平校注:《拾遗记》卷九《晋时事》,北京:中华书局,1981年。

⑤ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》卷十四,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第205页。

⑥ 这一观点本自今人谢选骏,他在《神话与民族精神》一书中说:“酒与宗教的关系如此密切,殷人的宗教祭祀有如此频繁,那么殷人嗜酒的习俗亦当有其深刻的宗教政治意义。正因为如此,《酒诰》中的‘荒湎于酒’的指责和严禁,事实上是对殷人频繁进行传统宗教活动的变相谴责。起到了压制殷人传统宗教文化的作用。”(济南:山东文艺出版社,1986年,第362页)

亡所可能起到的作用表现出极大的兴趣。从负面看,酒可亡国的道理从《酒诰》开始就广为人知;从正面看,关于酒对于兴邦治国的作用,孔融在《难曹公表制酒禁书》中所罗列的事例大体已包含在内:

酒之为德久矣。古先哲王,类帝禋宗,和神定人,以济万国,非酒莫以也。故天垂酒星之曜,地列酒泉之郡,人着旨酒之德。尧非千钟,无以建太平;孔非百觚,无以堪上圣;樊哙解厄鸿门,非彘肩卮酒,无以奋其怒;赵之廝养,东迎其王,非引卮酒,无以激其气;高祖非醉斩白蛇,无以暘其灵;景帝非醉幸唐姬,无以开中兴;袁盎非醇醪之力,无以脱其命;定国非酣饮一斛,无以决其法。故邴生以高阳酒徒,著功于汉;屈原不哺糟歠醪,取困于楚。由是观之,酒何负于治者哉?^①

孔融列举的这些事例并非完全是他自己的总结,而是一些历史传闻,且有些传闻人们的看法还不尽相同。《孔丛子》云:“平原君与子高饮。强子高酒曰:‘昔有遗谚:尧舜千钟,孔子百斛。子路嗑嗑,尚饮十榼。古之圣贤无不能饮也。吾子何辞焉?’子高曰:‘以穿所闻,贤圣以道德兼人,未闻以饮食也。’平原君曰:‘即如先生所言,则此言何生?’子高曰:‘生于嗜酒者。盖其劝厉奖戏之辞,非实然也。’”^②其实孔融的本意也并非是要真的以此彰扬饮酒的兴亡作用,而只不过是想为酒徒们的狂饮找到一个冠冕堂皇的理由而已。但既然《孔丛子》中子高的话与孔融所说大相径庭,所以它实际上也就隐含着对饮酒与兴亡荣衰,是非功过等国家大事关系的态度问题。说得形象具体一些,就是“以醒为荣”,还是“以醉为荣”?正是在这一微妙而深刻的问题上,从先秦到《世说新语》中士族名士饮酒的文化内涵发生了质的变化。

由于《尚书·酒诰》中已经明确宣布对群饮滥饮的取缔,所以以入世为特征的儒家信徒从“修齐治平”的大业出发,坚决抵制酒精对正人君子的侵蚀。屈原那句名言“世人皆醉我独醒”可谓是这种观念的集中代表。如果说屈原这句话还带有某种象征意味,或许不宜完全以坐实的态度理解为具体的饮酒活动的话(但此语显然也应当包含具体的饮酒活动),那么《孔丛子》中子高的话则完全可以作这种理解。因为如果说孔融所列举的事例中那些古代传说中的尧舜乃至子路饮酒的故事都难以落实,可以视为传闻或嗜酒者的编造的话,那么其他事例(从樊哙到于定国)却都是有史可查的。可是无论是那些日旰宵食、励精图治的明君,还是那些鞠躬尽瘁、死而后已的贤臣,都不愿把自己的丰功伟绩与那些醉醺醺的酒鬼联系在一起,所以就只好采取子高的办法矢口否认。这就明白地显示出受儒家思想统治规范的人们是以“以醒为荣”的态度来看待饮酒的政治兴亡功能的。曹植在《酒赋》中虚拟的“矫俗先生”的话很能代表这种观点:

于是矫俗先生闻而叹曰:“噫,夫言何容易?此乃荒淫之源,非作者之事。若耽于觴酌,流情纵佚,先王所禁,君子所斥。”^③

可见曹植本人虽然是一位因政治失意而恋酒的人,但他还是反对饮酒过渡,“流情纵佚”。但是这种观点到了魏晋时期已经不是占主流地位的观点。这是由魏晋时期险恶的政治环境所决定的。

汉末以降,尽管世家大族的经济实力已经有了迅速膨胀,但其政治地位还没有很快达到与王权掣肘对抗的地步。在东晋之前,士族的政治地位还要受到王权的制约。所谓门阀政治也是东晋以后的事情^④。所以在曹魏和西晋时期,由于曹操和司马氏政权的强大力量以及他们相互之间的尖锐冲突,使得广大士人普遍感到政无准的,依违难就^⑤。如果像何晏、夏侯玄等人那样,积极投身于两派的政治角逐,就会招来杀身之祸;而像何曾、贾充、钟会那样,以卖身投靠换来政治地位,又为广大士人所不齿。所以,从正始时期开始,就有部分文人努力寻求第三条道路,即以泯灭是非,忘却时事的办

① 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》卷八十三,第922页。

② 《孔丛子》卷中《公孙龙子第十三》,《汉魏丛书》本。按《孔丛子》一书旧题孔子七世孙孔鲋所著,后人多不信。《四库提要》谓为唐前人所作,过于宽泛。兹从明代程荣说,姑以为东汉人所作。参见该书《汉魏丛书》本程荣序及《四库全书总目提要》儒家类。

③ 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全三国文》卷十四,第1128页。

④ 参见田余庆:《东晋门阀政治》,北京:北京大学出版社,1989年。

⑤ 参见罗宗强:《玄学与魏晋士人心态》第二、三章,杭州:浙江人民出版社,1991年。

法来回避现实中的政治是非。他们努力用面纱和烟幕把自己掩蔽起来,使别人看不清自己的真实政治态度。为此,他们一方面少说话——出言玄远,口不臧否人物;但这还不是最根本的办法,因为人不可能将自己包裹得那么绝对严实,于是他们自然想到了醉酒。人在醉酒以后,即使说几句醉话,也会因容易被人谅解而遮掩过去。于是,荒唐的醉鬼形象不再是受到指责和鄙夷的对象,而是成了大家都争相效仿的弄潮儿。刘伶在《酒德颂》中所讲的“兀然而醉,慌尔而醒。静听不闻雷霆之声,熟视不见太山之形,不觉寒暑之切肌,利欲之感情”,正是当时文人们普遍的希望以醉酒躲避政治是非的心态。东晋庾阐《断酒戒》云:

盖神明智惠,人之所以灵也;好恶情欲,人之所以生也。明智运于常性,好恶安于自然。吾固以穷智之害性,任欲之丧真也。于是椎金罍、碎玉碗、破兕觥、捐觚瓚、遗举白、废引满,使巷无行榼,家无停壶。剖樽折杓,沉炭消炉。屏神州之竹叶,绝缥醪乎华都。^①

庾阐在这里已经把当时人们以饮酒作为避世手段的道理讲得比较清楚了。在他看来,人的智慧和是非观念虽然是个好东西,但对它不能刻意追求,而应当将其融注于自然生活中。因为过分刻意追求它们,就会落入“穷智害性”、“任欲丧真”的境地。所以要用酒来淹没这些是非功过,不要让智慧穷尽。可见庾阐与刘伶的观点一样,完全走到了与屈原的“世人皆醉我独醒”,以及子高“以醒为荣”相反的立场上了,而代之而起的,自然是“以醉为智”的新的饮酒观念。

沈约在《七贤论》中曾经对“竹林七贤”以饮酒的方式逃避现实之举的内在原因作过透辟入理的分析:

嵇生是上智之人,值无妄之日,神才高杰,故为世道所莫容。风逸挺特,荫映于天下;言理吐论,一时所莫能参。属马氏执国,欲以智计谋皇祚,诛钮胜己,靡或有遗。玄伯太初之徒,并出嵇生之流,咸已就戮。嵇审于此时非自免之运。若登朝进仕,映迈当时,则受祸之速,过于旋踵。自非霓裳羽带,无用自全。故始以饵术黄精,终于假涂托化。阮公才器宏广,亦非衰世所容。但容貌风神,不及叔夜,求免世难,如为有塗。若率其恒仪,同物俯仰,迈群独秀,亦不为二马所安。故毁形废礼,以秽其德;崎岖人世,仅然后全。仲容年齿不悬,风力粗可,慕李文风尚,景而行之。彼嵇阮二生,志存保己,既托其迹,宜慢其形。慢形之具,非酒莫可。故引满终日,陶瓦尽年。酒之为用,非可独酌;宜须朋侣,然后成欢。刘伶酒性既深,子期又是饮客,山王二公,悦风而至;相与莫逆,把臂高林。徒得其游,故于野泽衔杯举樽之致,囊中妙趣,固冥然不睹矣。^②

“慢形”就是涂抹面孔^③,就是用酒精的作用将自己的真实面孔隐藏起来,以醉酒的方式达到逃避政治是非的目的。以酒作为“慢形之具”,可谓竹林七贤的天才发明。有了它,就可以忘却现实的是非福祸,“囊中妙趣,固冥然不睹矣”。且看东晋名士周顛的醉酒:

周伯仁风德雅重,深达危乱。过江积年,恒大饮酒,尝经三日不醒。时人谓之“三日仆射”。

(《世说新语·任诞》)^④

周顛热衷沉醉不醒,似乎与其“深达危乱”有关;而且他“三日不醒”的事件经常发生。据该条刘孝标注引《语林》,周顛为自己寻找了许多烂醉的理由。姐姐死了要“三日醉”,姑姑死了要“二日醉”。依此类推,生活中各种大小事件均可成为其几日醉的理由。他沉醉不醒的用意,就是尽可能地躲过政治和政务,打发时光。《语林》还载其“每醉,诸公常共屯守”。以醉酒的借口,让别人代替自己理政,岂不是躲过政治是非的最好办法?他如阮裕得知王敦有篡逆之心,为避免是非,遂“纵酒昏酣,不综

① 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷三十八,第1681页。

② 严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》卷二十九,第3117页。

③ 《庄子·徐无鬼》:“郢人垩慢其鼻端,若蝇翼,使匠石斫之。”成玄英疏:“漫,污也。”陆德明《经典释文》:“慢……李云:犹涂也。”

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》,第874页。

其事”^①；杨准“见王纲不振，遂纵酒，不以官事规意，消摇卒岁而已”^②等等。然而以酒为“慢形之具”，以躲过政治是非的最成功者当推阮籍。

沈约关于阮籍以酒为慢形之具的分析在《世说新语》等有关故事中完全可以得到印证。《世说新语·任诞》：“王孝伯问王大：‘阮籍何如司马相如？’王大曰：‘阮籍胸中垒块，故须酒浇之。’”说明他是借酒浇愁。但他借酒浇愁的很大功用，却是遮掩面孔，躲避是非。最典型的事件是“文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止”^③。他的这种方式收到了明显的效果。“钟会数以时事问之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉获免”^④。而他之所以能够蒙混过关，在很大程度上是其经饮酒涂抹后的面孔已经为司马昭所接受和信任，承认他是谨慎而不搬弄是非的人：

晋文王称阮嗣宗至慎，每与之言，言皆玄远，未尝臧否人物。（刘注引李康《家诫》：“昔尝侍坐于先帝，时有三长史俱见，临辞出，上曰：‘为长官当清、当慎、当勤，修此三者，何患不治乎？’并受诏。上顾谓吾等曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’或对曰‘清固为本’。复问吾，吾对曰：‘清慎之道，相须而成，必不得已，慎乃为大。’上曰：‘卿言得之矣。可举近世能慎者谁乎？’吾乃举故太尉荀景倩、尚书董仲达、仆射王公仲。上曰：‘此诸人者，温恭朝夕，执事有恪，亦各其慎也。然天下之至慎者，其唯阮嗣宗乎！每与之言，言及玄远，而未尝评论时事，臧否人物，可谓至慎乎！’”）（《世说新语·德行》）^⑤

阮籍的好友嵇康也对此有过类似的评价：“阮嗣宗口不论人过，吾每师之而未能及。至性过人，与物无伤，唯饮酒过差耳。至为礼法之士所绳，疾之如仇，幸赖大将军保持之耳。”^⑥司马昭和嵇康两个视同水火的冤家竟然在对阮籍饮酒及其效果的看法上完全一致，这就清楚地说明阮籍以饮酒为慢形之具的确得到了各方面的认可。不过从阮籍的行为上似可得出这样一点推测，要想真的以酒为慢形之具，恐怕不能真醉，因为如果真醉的话也就容易嘴上把不住门，达不到“至慎”的效果了。这也许是阮籍和嵇康均为七贤成员，又同样嗜酒，然而下场却迥然不同的原因之一。

从以上分析论述可以看出，作为记录魏晋文人重要生活内容的《世说新语》中名士的饮酒活动，在很大程度上受到当时社会的政治文化思潮的左右和影响，在饮酒文化的内涵上，表现出与古代传统饮酒文化的很大变异。这些变异走向的基本特征是，饮酒的社会性色彩大大淡化，而个人色彩却大大强化。其人人可用的世俗性取代了事神从礼的庄严性。其次，饮酒的物质需求的色彩大大淡化，而精神、文化的色彩却大大强化。其超凡脱俗的精神需求取代了视而可见的物质需求。从此，饮酒活动走进了文人的个人生活，走进了文人的诗篇文章，成为中国文化和中国文学的重要酵母和源泉动力，成为中华精神文明的值得骄傲的一页。从某种意义上说，没有魏晋时期名士饮酒的文化内涵变异，就没有中国文化史和中国文学史上酒文化和酒文学的繁荣和兴盛。

[责任编辑 刘培]

① 见《世说新语·赏誉》“大将军语右军”条刘孝标注引《中兴书》，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》，第539页。

② 见《世说新语·赏誉》“王大将军与丞相书”条刘孝标注引荀绰《冀州记》。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷四十九《阮籍传》，第1360页。

④ 房玄龄等撰：《晋书》卷四十九《阮籍传》，第1360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》，第21页。

⑥ 嵇康：《与山巨源绝交书》，萧统编，李善注：《文选》卷四十三，北京：中华书局影印胡克家刻本，1977年。

论鲁迅的“自我文化对峙”： 走出“传统—现代”的文化迷局

黎志敏

摘要：鲁迅并非一个具有“内在统一”的文化主体。鲁迅身上同时存在“传统文化自我”和“现代文化自我”，前者主要体现在家庭私人生活中，后者主要体现于社会公共生活领域。鲁迅的两个文化自我之间形成了非常严重的对峙局面，终其一生都未能缓解。鲁迅身上的“自我文化对峙”主要是由于当时的社会文化历史背景所导致的，此外，也有鲁迅个人的原因：鲁迅本人未能在理论上完整地把握传统文化与现代文化的构成逻辑，未能认识到现代文化其实与传统文化具有共同的人性基础——现代文化和传统文化的共同点是根本性的，其不同点只是方法上的。鲁迅身上的“自我文化对峙”导致其本人未能在文化层面实现“自洽”，也导致他提出了不少偏激的文化主张。鲁迅是一位伟大的文学家，不过，他在文化方面具有较大的局限性，而这种局限性又反过来侵蚀了他的文学魅力。对鲁迅身上的“自我文化对峙”问题进行深入研究，有助于我们反思对传统文化的偏激态度所造成的各种文化问题，促使我们以理性的“改良”态度取代感性的“革命”态度，稳妥地推进中国现代文化建设。

关键词：鲁迅研究；现代文化；传统文化；自我文化对峙

鲁迅在中国学界享有崇高声望，在20世纪（尤其是20世纪前半叶）被公认为新文化运动的主将。他的思想以及文化主张影响了整整几代人。

21世纪以来，人们在对由新文化发展而成的现代文化体系具有了更为深刻的理解之后，逐渐发现了鲁迅及其作品中所存在的时代局限性——具体体现为鲁迅身上存在两个截然不同、严重对峙的“文化自我”。对鲁迅的“自我文化对峙”现象进行深入探究，能够帮助我们重新思考现代文化与传统文化的关系，促进现代文化的健康发展。

一、鲁迅的两个文化“自我”

认真考察鲁迅与朱安和许广平两位女性颇为复杂的婚姻关系，可以发现鲁迅身上的两个文化“自我”。

鲁迅与朱安的婚姻符合传统婚姻文化规范，为人们所认可。但是，由于鲁迅终生不与朱安圆房，导致他们的婚姻缺乏实质，不符合传统婚姻文化伦理之“义”，即所谓“昏礼者，将以合两姓之好，上以事宗庙，下以继后世”（《礼记·昏义》）。后来，鲁迅与许广平经过自由恋爱公开同居，并且育有一子。他们之间有现代爱情的理想与坚持，却不具备现代婚姻文化的形式，不符合现代婚姻文化伦理规范。

20世纪上半叶，包办婚姻在中国还很常见，当时的很多新式人物也像鲁迅一样经历过包办婚

作者简介：黎志敏，广州大学现代（中西）文化研究所教授（广东广州 510006）。

基金项目：本文系国家社会科学基金项目“‘自由’的法则——英美现代诗歌形式研究”（14BWW052）的阶段性成果。

姻,例如与鲁迅同为民国名人的徐志摩,乃至民国总统蒋介石都有过类似经历。不同的是,徐志摩和蒋介石后来在与自己“自由恋爱”的女人结合前都正式与原配解除了婚姻关系,而鲁迅没有。在再婚之前是否解除“包办婚姻”具有非常重要的文化标志意义,它标志一个人是否真正走出了传统文化的伦理场,是否真的在身体力行现代文化理念。

胡适也是新文化运动的领军人物之一,但他却依从传统文化规范,不顾新文化阵营人士的反,自愿接受母亲的安排与“小脚”女人江冬秀结了婚。胡适和鲁迅的婚姻都是长辈安排的,在表面上看是一样的,不过,进一步考察,却发现了本质的不同:鲁迅终生在身体和精神上都不接受朱安,而胡适却是接受江冬秀的——或许胡适与江冬秀之间具有很多差异,但他们一起生儿育女,拥有正常的家庭生活。

尽管现代文化与传统文化在很多理念上大相径庭,有时甚至呈现尖锐的对立状态,然而,现代文化与传统文化也有共通的地方。现代婚姻文化在文化形式上所强调的是婚姻双方的“自愿原则”,它并不介意婚姻双方是自己认识的还是父母介绍的。只要胡适和江冬秀互相接受对方,自愿结婚,那么他们之间的婚姻也就没有违背现代婚姻文化的伦理道德规范。从这个角度来看,胡适与江冬秀之间的婚姻既符合传统文化规范,又符合现代文化规范。事实上,即便在现代社会,子女在寻找配偶时也往往会征求父母的意见,希望得到父母的支持与祝福,尽管他们会将最终决定权保留给自己。

鲁迅开始时是坚决反对母亲为自己包办婚姻的,后来在母亲的坚持下,他提出让朱安放脚并进学堂读书的条件之后勉强同意了。可悲的是,在结婚之后,鲁迅终究与朱安毫无共同语言,他因此也一直不肯跟朱安圆房,到后来甚至一句话也不跟朱安说。婚姻的意义在于“相濡以沫”以及“生儿育女”,而鲁迅和朱安的婚姻在这两点上都空空如也,他们的婚姻只是一个空壳子。

那么,鲁迅为什么不跟朱安解除婚姻关系呢?最直接的原因,自然是朱安不同意。朱安是一位深受传统文化熏陶的贤淑女子,离婚对她来说与害她的性命无异。更重要的原因在于鲁迅的母亲——她一手操办了鲁迅与朱安的婚姻,自然是不同意他们离婚的。鲁迅曾坦言:“这是母亲给我的一件礼物,我只能好好地供养它,爱情是我所不知道的。”^①鲁迅这句话充分表现了他对传统文化的妥协立场,以及由此而产生的无奈。

从文化层面来看,鲁迅不忍与朱安离婚,归根到底是因为传统文化在其身上的“在场”,其突出表现形式乃是鲁迅对母亲的“孝顺”——一种以牺牲个人利益、个人幸福以及个人立场为代价的顺从。这种“孝顺”的人生态度,表明鲁迅身上具有一个深受传统文化熏陶的“传统文化自我”。判断一个人具有传统还是现代文化属性的基本方法,可以看他对“父(母)子(女)关系”的理解、界定与践行。传统文化主张孝道,要求子女顺从父母,现代社会主张自由平等,要求子女维护自己的基本权利^②。鲁迅在给自己带来极度痛苦与折磨的婚姻大事上对母亲的“孝顺”,表明他是一位不折不扣的传统文化人。

事实上,鲁迅一辈子对母亲都非常孝顺,他和许广平在上海公开同居之后,还常常给母亲写信,详细汇报自己在上海生活的方方面面。鲁迅坚信他母亲是爱他的,并且多次向朋友们提及,例如在1925年4月11日致赵其文以及1935年8月24日致萧军的信中都谈到了这一点^③。他在1926年11月15日致许广平的信中还说:“为我悲哀的大约只有两个,我的母亲和一个朋友。”^④(这里的“一个朋友”即指许广平——引者注)由此可见鲁迅对其母亲在情感上的依赖之深。毫无疑问,传统孝母

① 许寿裳:《亡友鲁迅印象记》,北京:人民文学出版社,1977年,第60页。

② 参见黎志敏:《“我从哪里来”:父母子女关系的现代文化规范》,氏著:《现代文化经纬》,北京:人民出版社,2015年,第1-16页。本文中有关现代文化的基本规范均可参见该书。

③ 鲁迅:《致赵其文》,《鲁迅全集》第11卷,北京:人民文学出版社,1989年,第442页;鲁迅:《致萧军》,《鲁迅全集》第13卷,第195-197页。

④ 鲁迅、景宋:《鲁迅景宋通信集——〈两地书〉的原信》,长沙:湖南人民出版社,1984年,第223页。

文化已经内化为鲁迅生命的有机部分。

“孝道”是中国传统文化的核心,所谓“百德孝为先”乃是传统社会人们的文化自觉,至今仍然具有强大的文化影响力。“孝道”之所以如此深入人心,乃是因为它植根于人性本身,弗洛伊德曾经提出过“恋母情结”的概念,形象地指出了子女对父母在精神与情感方面的深度依赖。而且,“孝道”非常有利于传统“等级”社会结构的构建与管理,在家庭中,以孝道规范家庭关系,非常容易建立家庭秩序;在政治上,将“官民关系”定义为“父子关系”,非常有利于建立社会秩序^①。这是“孝道”一直为人们所推崇的原因所在。

现代文化并不笼统地反对孝道。现代文化与传统文化一样,也主张子女与父母保持亲密和谐的关系,也主张父母在子女年幼时尽心爱护、尽力抚育子女,也主张子女在父母年迈时帮助扶持父母,等等。不过,现代文化主张子女在成长过程中逐渐获得精神与情感的独立,反对父母利用子女对他们的精神与情感依赖对子女进行情感控制与行为操纵,反对父母将自己的意志强加于子女身上,以“爱”的名义行损害子女利益的事实——从主观上来看,父母都是为了子女好,不过,当父母不顾子女的反对将自己的意志强加于子女身上时,往往会在客观上对子女造成深度伤害——现代文化并非为了反对孝道而反对孝道,现代文化乃是因为传统孝道的不合理之处而反对孝道;反对孝道的这些不合理之处,对孝道的双方(即父母与子女)均能带来益处。鲁迅的母亲不顾鲁迅的反对与幸福,坚持为鲁迅包办婚姻,就是在对鲁迅进行情感控制与行为操纵;更为可惜的是:鲁迅的屈从,也表明他在情感与精神上并未完全获得独立。不难想见,鲁迅的母亲在看见鲁迅常年不与朱安同房,一定也会产生深深的不安;如果她了解现代文化理念,并且有机会选择,那么她也一定会选择现代文化。

然而,鲁迅也并非一个完全意义上的传统文化的“孝子”,否则他不会违背传统文化“生儿育女,传宗接代”的“孝子”规范,拒绝与朱安同房。

传统婚姻文化并不承认“爱情”的独立价值,而鲁迅却是非常重视“爱情”的,从这个角度来看,鲁迅又具有非常强烈的现代文化意识。因为缺乏爱情,鲁迅能够顽强地抵制传统文化的压力,顽强地克制自己的情欲,在近二十年的时间里始终不和朱安圆房,这足以可见鲁迅对“爱情”之信念的执著。他对爱情的独立价值的顽强坚持,对个人感情底线的坚守,完全符合现代文化的原则^②。这说明鲁迅身上也具有一种植根于其生命体验的“现代文化自我”的“在场”。

在其反对传统文化的著述中,鲁迅的“现代文化自我”更是得到非常丰富、全面的表现。

鲁迅身上具有两个矛盾的文化自我,即“传统文化自我”(传统鲁迅)与“现代文化自我”(现代鲁迅),前者是鲁迅在成长过程中受到周围传统文化环境的熏陶所自然形成的个性品质、行为习惯以及文化信念,而后者则是鲁迅在求学过程中受到新文化思想影响所形成的思想观念与文化信念。后者不仅包含他对“爱情”独立价值的坚守,更包括他一生中发表的一切坚决反对传统文化的著作所表达的思想感情。“传统鲁迅”与“现代鲁迅”的形成路径是不同的,前者是在生活中自然形成的,而后者是在外在思想影响下而形成的;前者具有更多自然自发的性质,我们可以称之为“自然自我”,后者具有更多理性思考的性质,我们可以称之为“理性自我”。

一般来说,勤于思考的文化人都会具有两个“自我”。在正常情况下,人们的“自然自我”和“理性自我”具有同样的文化品质,在它们之间能够形成和谐的良性互动关系,例如在中国几千年的传统社会之中就是如此——一个秀才在家受到传统文化熏陶,外出求学所受到的也是传统文化教育,他的“自然自我”与“理性自我”之间是良性的互补与互动关系。但是,20世纪上半叶大多数中国文化人的人生境遇却非常特别:他们在家时所受到的乃是传统文化的熏陶,外出求学接受的却是与传统文

^① 参见黎志敏:《重释〈论语〉:儒家文化的现代转型》,《广州大学学报(社会科学版)》2012年第8期。

^② 现代“性”文化主张“没有感情就没有性接触”,鲁迅的行为完全符合这一现代“性”文化原则。参见黎志敏:《现代“性”文化伦理:个人权利与社会利益的动态平衡》,《现代文化经纬》,第116—137页。

化截然不同的新文化教育,因此,他们身上的“自然自我”与“理性自我”就呈现出完全不同的性质,乃至发生了严重“对峙”——鲁迅就是这些人的突出代表。

毫无疑问,徐志摩、蒋介石、胡适等人身上也和鲁迅一样存在“现代—传统”的“自我文化矛盾”,不过,他们身上的这种矛盾并没有发展成为严重的“自我文化对峙”。徐志摩和蒋介石接受包办婚姻时并没有形成鲜明的现代文化信念,他们能够按照传统文化习俗坦然地与妻子圆房,生儿育女;等到形成了现代文化理念并遇到心仪的女子之后,他们又能够按照现代文化规范与原配离婚,之后再婚。他们身上的“自我文化矛盾”可能在离婚时较为激烈,不过,这种矛盾在一旦真的离婚之后就瞬间自然化解了。胡适尽管在婚前已经形成了明确的现代文化理念,然而,他能够很好地调和身上的“自我文化矛盾”,自愿与母亲为他相中的妻子结婚,并且一辈子也没有离婚。鲁迅的情况最为特殊:他像胡适一样,在婚前已经受到现代文化的深刻影响,可是他未能像胡适那样调和自己身上的“自我文化矛盾”,而且,在婚后他又未能像徐志摩和蒋介石那样果断瓦解自己身上的“自我文化矛盾”,从而导致他身上的两个文化自我发生了严重对峙。终其一生,鲁迅都背负着传统文化的沉重的十字架,艰难而又坚定地行进在现代文化的道路上,构成了现代中国一道独特的文化景观。

鲁迅的传统文化修养非常深厚,在与朱安婚后的很长时间内,他就像中国传统文化中的圣人一样克制情欲,洁身自好。与此同时,鲁迅对现代文化的追求也异常炽烈。这导致在他身上所形成的“传统文化自我”与“现代文化自我”的对峙异常激烈。这种激烈的对峙,演变为鲁迅作品中的强大艺术张力。从这个角度来看,鲁迅身上的“自我文化对峙”可谓其文学艺术创作最为强大的原动力。

二、鲁迅的文化“对峙困局”与“自洽疑难”

1927年10月,鲁迅与许广平在上海正式开始同居生活。可惜的是,鲁迅毕竟无法与传统文化彻底切割,在和许广平公开同居之后,他仍然与朱安保持着形式上的婚姻关系。鲁迅就这样在新旧两种文化的对峙中度过了自己纠结的一生。

鲁迅身上的“传统文化自我”主要体现为他在家庭生活中对作为传统文化核心的“孝道”的坚守,终其一生,鲁迅从来没有背弃“孝顺”理念,自始至终都对母亲恭敬有加。为了“孝顺”,鲁迅放弃了个人立场,顺从了母亲的安排,与朱安成了亲;也是为了“孝顺”,鲁迅在二十年的时间里守着空空如也的婚姻,终生没有与朱安离婚。鲁迅的母亲自然也是赞成他与许广平同居并“生儿育女”的,事实上,鲁迅与许广平的同居帮助他实现了传统“孝道”的题中之义,让他成为了一个名副其实的“孝子”。

与之相对,鲁迅身上的“现代文化自我”主要体现为他在公共社会生活中对以“自由”为代表的现代文化的弘扬。在鲁迅的作品以及演讲之中,他始终秉持以“自由”为代表的现代文化的立场,对传统文化进行着决不妥协的坚决斗争。

鲁迅的一生是战斗的一生,在《这样的战士》一文中,他生动地描述了自己的战士形象。直到在具有遗嘱性质的随笔《死》一文中,鲁迅仍处于一种斗争状态,他说:“我的怨敌可谓多矣,倘有新式的人问起我来,怎么回答呢?我想了一想,决定的是:让他们怨恨去,我也一个都不宽恕。”^①学界一般将鲁迅的“怨敌”解读为他在学界的“论敌”,从表面上来看的确如此,不过,不管鲁迅自己是否意识到了,他身边的人其实更有理由“怨”他。

最有理由“怨”鲁迅的乃是朱安。从朱安的角度来看,既然鲁迅按照传统文化规范娶了她,那么他就义务按照传统文化规范履行丈夫的责任,至少应该为她留下一儿半女。当然,从鲁迅的角度来看,他也是为朱安作出了牺牲的。鲁迅也曾提议分手,却被朱安坚定地否决了。鲁迅理解朱安所奉行的“从一而终”的传统文化理念,因此也没有强求。为此,鲁迅在近二十年的时间里过着苦行僧一般的禁欲生活。后来,鲁迅和许广平公开同居,也依然保留了朱安的“夫人”名分,因为他知道这是

^① 鲁迅:《死》,《鲁迅全集》第6卷,第612页。

朱安最为珍视的。为此鲁迅还不惜付出了“背离”新文化阵营的代价，受到了包括其胞弟周作人等新文化阵营人士的责难。尽管这些不足以让朱安完全平息她对鲁迅的“怨”，然而这至少表明鲁迅还是在努力“弥补”自己按照传统文化规范对朱安的“亏欠”的。鲁迅唯一没有因为朱安而舍弃的，是自己对“爱情”的执著追求。

其次，许广平也有理由“怨”鲁迅，因为她毕竟没有得到“名分”。许广平是一位崇尚新文化的女青年，她从内心一定是不愿意给鲁迅“做妾”的，她是一定希望按照“一夫一妻”的现代婚姻原则和鲁迅共同生活的。鲁迅在1919年也明确表示：“因为现在的社会，一夫一妻制最为合理，而多妻主义，实能使人堕落。”^①可是，鲁迅在与许广平结合的之前和之后，都没有与朱安解除婚姻关系。从客观上来看，鲁迅的这种行为恰恰遵循的是传统文化“纳妾”的“多妻”文化逻辑。不过，既然许广平同意和鲁迅公开同居，表明她也默认了鲁迅“不必解除原来的婚姻”。但是，这种默认只是一种无奈，而不是对鲁迅做法的认同、无怨。

为了表明自己与许广平的结合符合现代爱情理念，鲁迅特意出版了表现他和许广平真爱的《两地书》。他在序言中说：“回想六七年来，环绕我们的风波也可谓不少了，在不断的挣扎中，相助的也有，下石的也有，笑骂污蔑的也有，但我们紧咬了牙关，却也已经挣扎着生活了六七年。”^②《两地书》的出版即便不能完全让他们的结合免受新文化阵营的指责，至少也能够表明他们在一起是“因为爱情的结合”。鲁迅为了安慰许广平，可谓也煞费苦心。

最有理由“怨恨”鲁迅的其实是鲁迅自己。鲁迅一直被认为是新文化运动的主将，他自己也认同并且十分珍视人们对他的这一文化定位。可是，从现代文化的视角来看，鲁迅有理由“怨”自己缺乏独立自由之品格，屈从母亲意志；抱残守缺，长期守着名存实亡的婚姻；亏待许广平，以公开同居而行“纳妾”之实。可是，无论鲁迅如何抱怨，他身上的“传统文化自我”从来就没有屈服过。鲁迅身上的“传统文化自我”是一种非常强大的文化存在：他深受传统儒家文化的熏陶，养成了诚信、宽厚、刚毅等传统文化品质。他在近二十年的时间内顽强地克制自己的情欲，几乎达到了程朱理学所倡导的圣人境界。而且，他传统文言文的功底也非常深厚，所作的诗词格律工整，意境深远。他还系统地研究了中国小说史，并以非常流畅、优美的文言文撰写了《中国小说史略》这一专著。

鲁迅身上的“现代文化自我”从来就没有停止过攻击他身上的“传统文化自我”，从《狂人日记》开始，鲁迅就在“现代文化自我”的主导下不断地公开发表小说、杂文，努力掏空他身上的“传统文化自我”所皈依的传统文化背景。可惜的是，这一切并未能撼动他身上的“传统文化自我”，鲁迅终身未能脱离“孝子”文化规范的约束。——不难看出，鲁迅与鲁迅自己的战斗才最为惊心动魄！

鲁迅的确有几个学界论敌，不过，学界互相辩驳乃至对骂在当时本来就十分普遍，并不值得大惊小怪^③。其他学者也和鲁迅一样有很多论敌，却并没有像鲁迅那样在临死前还特别强调一下“一个也不原谅”。假如鲁迅像其他人一样，没有身陷痛苦的“自我文化对峙”之中，那么鲁迅对论敌的反应也会与大家大同小异。与其说鲁迅是不肯原谅学界论敌，还不如说他是不原谅他自己。——纠结于两种不同的文化价值体系之中的鲁迅，始终未能在文化心理层面实现“自洽”，而“不原谅”的态度正是他自己未能实现“文化自洽”的鲜明表征^④。

鲁迅自身的矛盾性给人们对他进行道德评价留下了极大的空间，“褒扬派”从鲁迅著作中列举大量鲁迅抨击传统文化的文字，认为鲁迅就是一位伟大的现代文化先驱；而“贬抑派”则从他的婚姻生

① 鲁迅：《我们现在怎样做父亲》，《鲁迅全集》第1卷，第139页。

② 鲁迅：《两地书·序言》，《鲁迅全集》第11卷，第6页。

③ 从现代学术规范来看，公开辱骂他人是违反现代文化伦理道德规范的，应该受到社会法规的惩罚。否则，正常的学术辩论就会受到严重干扰，不能顺利进行。

④ 鲁迅未能实现“自洽”乃是未能理解现代文化与传统文化的共性，未能发现现代与传统的有机转化通道。下文将对这一问题进一步论述。

活等角度出发,认为他其实未能与传统文化决裂,尤其还很不尊重女性^①。其实,这两种角度各自只看到了“深陷文化对峙中的鲁迅”的一个侧面。——鲁迅所处的时代具有两套非常不同的文化价值观,一方是生他养他以他母亲为代表的传统文化,一方是救亡图存、追求进步的新文化,以其中任何一种文化价值标准简单地来对鲁迅进行评价都是偏颇的。

如果一定要尝试对鲁迅进行道德评价,那么只能运用作为传统与现代文化的共同规范即“权利与义务的平衡”来作一尝试。所谓“权利与义务的平衡”,就是说一个人在享受一定的文化权利时,必须履行对应的文化义务,否则就是不道德的。例如传统“孝道”一方面规定子女有权享受父母的“慈爱”,另一方面也规定了子女必须履行“赡养父母”的义务,如果有人享受了“慈爱”,例如像当前有人让父母拿出积蓄来为自己买了婚房,却又不履行“赡养”父母的义务,那么他就破坏了“权利与义务的平衡”原则,就是不道德的。无论传统还是现代文化,都是以“权利与义务平衡的规范”作为基本构造原则的^②。

从传统文化的角度来看,鲁迅享受了父母的慈爱,也履行了“孝顺”的义务,基本实现了权利与义务的平衡。从现代文化的视角来看,鲁迅享受了新文化主将的社会荣誉,与此同时,他一辈子也在持之以恒地创作反对传统文化的作品,履行相应的义务,从而也实现了权利与义务的平衡。不过,在作为“丈夫”方面,鲁迅对朱安和许广平都没有履行完全的义务,因此是有缺失的。相比之下,朱安和许广平作为“妻子”却都很好地履行了自己相应的文化义务。

鲁迅的最大问题,在于言行之间的差距,即作品中所体现的激烈的“反传统”思想与现实生活中传统的“孝子”行为。如果有人指责鲁迅言行不一,他是很难为自己辩解的。这也是鲁迅的“自我文化对峙”所产生的结果,是他未能在文化层面实现“自洽”的表征。

由于当时特殊的历史文化背景,不宜对鲁迅采取归纳总结的办法,将他简化为一个“好人”或者“坏人”。最为合理的评价,是从社会文化历史背景的视角,对鲁迅的各种“伦理道德抉择”事件进行客观描述,实事求是、全面客观地陈述他所处的社会背景以及他的行为表现,而非简单地对他进行肯定或者否定的道德评价。

在人文社会领域的批评活动中,国内学界常常过于看重作者的人品。甚至有人形成了这样的思维定势:如果作者人品不佳,那么他的作品也就缺乏价值。这种批评思维模式所隐含的逻辑是这样的:如果一位作者人品不佳,那么他说的话就不可信,因此他的作品也没有价值。这种逻辑并不成立,原因在于:其一,真正通过修养达到完美无缺的“圣人人品”的人是极少的,尤其在20世纪上半叶,本来就没有统一的文化伦理道德体系,即没有指导人们修养个人品格的标尺,在这种情况下,达到“圣人人品”更是不可能的;其二,批评者的职责本来包括从他人的作品中发现合理或者不合理的言论,换言之,无论作者可信与否,都不应影响批评者对他的作品中的不合理言论的批评以及合理言论的吸取,因此,作者是否诚实,对批评者并不构成大的问题;其三,那种过于在意作者人品的人,归根到底是缺乏独立批判思维的人,因为缺乏独立批判思维,就缺乏辨别力,也就只能依赖作者的人品——如果作者品行端正,那么他就会全盘相信,如果作者人品有瑕疵,那么他就全盘不相信,而这种“读书不思考”的懒汉态度恰恰是读书的最大忌讳。

鲁迅一辈子都未实现文化“自洽”,其根本原因,乃是他未能理解现代文化与传统文化的“人性”共性,未能理解传统文化和现代文化各自的构成逻辑与合理性所在,未能找到现代文化与传统文化之间的沟通路径,而将现代文化与传统文化绝对对立了起来。尤其可惜的是,他采取了极端的文化

^① 在学术圈子之外,大众对鲁迅抱质疑态度的人也越来越多。例如2015年8月,微信朋友圈有个《鲁迅妻子朱安:一生欠安》的帖子广为流传,作者是个90后女大学生,颇有女性主义的情怀。她以第一人称的手法,从朱安的角度,指斥鲁迅决绝冷漠、无情无义,甚至以鲁迅偷窥弟媳洗澡的桥段来暗示鲁迅之品行不端。该贴受到众多读者点赞,表明不少人认同作者对鲁迅所持的谴责态度。

^② 参见黎志敏:《知识的“善”与“真”》,北京:人民出版社,2011年,第204—220页。

政治立场,自我定义为文化“斗士”,为了弘扬现代文化而在各种著述中将传统文化妖魔化,从而使得他身上的“自我文化对峙”日趋激烈,失去了获得文化“自治”的可能性。

其实,中国传统文化也有其严密的构造逻辑,从历史的角度来看,也具有高度的理性。在相当长的历史时间里,依据传统文化构造而成的中国传统社会是不亚于西方社会,位居世界前列的。中国传统文化很好地实现了人类最为基本的“人性”需求,即生存与繁衍(所谓“食色,性也”),使得中国从远古时代炎黄治下的几个部落,逐渐发展到清末具有四亿人口的泱泱大国。

无论现代社会和传统社会,人类的基本人性是相通的。现代社会和传统社会一样,其最基本的需求也是生存与繁衍。现代文化与传统文化的共同点是根本的,其差别只是技术性的——具体而言,现代社会具有了更高的生产力水平,所进行的社会生产大合作在组织上更为精密,因此,现代社会才需要构建以平等自由、民主法治为特点的现代文化体系。由于现代生产力水平的提高,现代社会允许人们追求更加符合人性的、具有更高水平的生活方式。

例如,无论现代婚姻文化还是传统婚姻文化,其根本目的都是为了以婚姻形式来保障、促进人类的繁衍,实现人类的基本人性需求。它们两者之间的差别只是在于:传统文化主张婚姻由父母主导,现代文化主张婚姻是由当事人主导。它们之间的共同点是根本的,差别只是方法与程度上的。

又例如,传统“孝道”确保父母在含辛茹苦养大子女之后,在年迈力衰之时能够享受儿女的照顾,从而确保了“权利与义务平衡”的基本社会公义原则。事实上,传统“孝道”激发了传统社会的父母们养育儿女的极大热情,正是仰仗“孝道”文化,中华民族才能历经无穷苦难而依然人丁兴旺。现代文化也依然需要确保“权利与义务平衡”的基本社会公义原则,其不同之处只是在于:由于生产力的发展,社会具有更多的能力介入到家庭生活中来,一方面可以扶持父母抚养子女,另一方面也可以帮助子女赡养父母。现代社会并非笼统地反对孝道,它只反对孝道中不符合现代文化理念的成分。现代社会依然主张父母对子女的付出以及子女对父母的赡养,不过,现代社会不主张父母将子女视为自己的私有财产,将自己的意志强加于子女身上。

现代社会与传统社会是一种传承、发展的亲缘关系,而不是鲁迅所理解的那种“你死我活”的敌对关系。鲁迅在《狂人日记》中将一切传统文化中的“仁义道德”都斥为“吃人”的文化,对中国现代文化的建设有害无益,因为如果传统文化被彻底否定,社会文化赖以立足的“人性”基础将荡然无存,而“皮之不存,毛将焉附”,失去了“人性”根本之后,现代文化理念也将成为无源之水、无本之木。

新文化运动对传统文化的过度批评已经给中国社会造成了极大的伤害,由于传统文化被过度消解,传统文化中最为基本的诚信理念在今天也支离破碎,导致当前社会中出现了普遍的信任危机。这一切,应该并不是鲁迅等新文化人所愿意见到的结果。

现代鲁迅对传统文化进行的偏激的过度批评,给后人留下了不少劣质遗产。如果鲁迅能够更为深刻地理解现代文化与传统文化的“亲缘”关系,放弃那种偏激的战斗姿态,对具有几千年历史的传统文化采取更加负责任的理性态度,那么,他就能避开很多极端的言论。果真如此,他也能够更为理性客观地善待自己身上的两个矛盾自我,更容易实现文化“自治”。果真如此,鲁迅也更容易发现并接受自己的文化局限性,并且在临死前“宽恕”自己;如果能够“宽恕”自己,他也就不难“宽恕”和他一样并不完美的学界同僚了。

我们今天反思鲁迅,并非为了褒扬或者贬斥,而是要对作为一种历史文化的客观存在的“鲁迅现象”进行研究,以利于建设由包括鲁迅在内的新文化人士所开创的中国现代文化。对历史的“接受”,其实也是对我们自己的历史局限性的“承认”,这能够让我们变得更为谦卑、理性、谨慎。从某种角度来看,我们都是中国历史的产物,鲁迅的历史文化存在也是我们的历史文化存在。只有“接受”他人,将他人的局限视为我们共同拥有的中国文化的局限,我们才能真正地承担起中国文化建设的历史责任,真正地“接受”自己,实现文化的“自治”,修养出言行一致的文化品格,并且不断自我规范,自我进步。相反,如果像鲁迅那样把自己视为一群醉鬼或者昏睡者之中的“独醒者”,那么事实上就是把错

误都归于他人,把自己当成了出于污泥的“不染君”,结果就难以实现文化“自洽”,难以理性地推动社会文化的良性发展。

三、鲁迅的文学成就与文化局限

鲁迅的文学艺术成就得到了学界的公认,现代文学史领域的学者在给作家排序时,都会毫不犹豫地鲁迅排在第一位。不过,鲁迅在文化领域的贡献却颇有争议,事实上,他对传统文化和现代文化本身的认识的确是有很大局限性的,而这种局限性反过来又会削弱他的文学作品的持续影响力。

任何读过《狂人日记》、《阿Q正传》、《孔乙己》等作品的人,都不得不承认鲁迅的文学天赋。一位伟大艺术家最为鲜明的特点在于其作品的独特风格,鲁迅作品就具有这种特点:鲁迅的文学作品是只有鲁迅才能创作出来的艺术品,任何其他人都难以模仿、无可企及。鲁迅的文学天赋,最突出地体现于他遣词造句之精妙以及典型人物之塑造两个方面。

鲁迅的文字兼具文言文的精简隽永以及白话文的通畅明了。鲁迅具有深厚的文言文功底,通晓文言文的音韵之美,掌握了以有限之言表无尽之义的文字艺术。一方面来看,白话文容易失之过于浅露直白,缺乏韵味,而鲁迅却善于以精简而富于音韵美的白话文,表达无尽之义——他将文言文的音韵美与雄厚的表达力量与表现魅力巧妙地引进到了白话文之中。另一方面来看,文言文的跳跃性太强,逻辑性较差,有时表意不够完整清晰,而鲁迅曾经大量翻译西方文学作品,培养了比较缜密的思维,并且有意识地注意语法,强调表意精确^①,因此,他具有足够的能力克服文言文的缺点。因为鲁迅能够兼得文言文与白话文之长,所以他的文字在需要简练时非常简练,在需要复杂时又能够做到结构缜密、表意完整,甚至达到密不透风的境界。

鲁迅本人具有深厚的传统文化学术功底,而且具有丰富的传统文化的切身生活经历,因此,他所创造的反映传统文化弊端的文学人物例如阿Q、孔乙己、祥林嫂等等十分鲜活,具有典型的代表意义,成为中国文学人物中的经典形象。

鲁迅是一位天才的、伟大的文学家,他的作品具有一种摄人心魄的艺术魔力。鲁迅还是一位“文学思想家”,他擅长以文学艺术的方式提出一些让人瞩目的思想观点,诸如将中国传统文化定性为“吃人的文化”,将中国传统社会比喻为“黑屋子”等等。不过,鲁迅并非一位现代意义上的学者,他不是通过理性辨析、逻辑推理的方式来推导出自己的观点的,因此他的思想观点往往失之偏颇。他熟悉传统文化的诸多细节,不过却没有在学理上深刻理解传统文化的构造逻辑,也没有形成自己的文化理论体系;他对现代文化更是雾中看花,了解十分有限。可以说,鲁迅在文化领域运用文学手段做到了“片面的深刻”,却未能通过学术理性方法做到“系统的深度”。以下尝试从三个方面来阐释其中的原因:

其一,鲁迅并没有受过严格意义上的现代学术训练,他在《自传》中说明,自己早年一直受到的是中国传统教育,后来到南京考入水师学堂,而后又进矿业学堂,到日本后又改学医,最后学习的是文学,也作翻译与论文^②。从鲁迅所撰写的论文,可以看出他所受的基本是传统学术方法,传统的学术方法长于考证注疏,而弱于现代学术的辨析论证,因此,鲁迅所作的具有考证性质的《中国小说史略》、《宋民间之所谓小说及其后来》等论著颇具有学术价值,而以说理为主的《人之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》等则相对较少影响力。

唐德刚曾经批评胡适只会传统的考证方法,没有掌握现代学术方法,他说胡适的治学方法“只是集中西‘传统’方法之大成。他始终没有跳出中国‘乾嘉学派’和西洋中古僧侣所搞的‘圣经学’(Bib-

^① 鲁迅:《答曹聚仁先生信》,《鲁迅全集》第6卷,第76—78页。在这封信件中,鲁迅指出了白话文“表意精确”的优点,而且指出要支持欧化文法。

^② 鲁迅:《自传》,《鲁迅全集》第8卷,第361页。

lical Scholarship)的窠臼。”^①唐德刚的这一批评也同样适用于鲁迅以及一切只接受过中国传统学术训练的人们。正因为学术研究方法的局限,中国现当代几乎没有产生具有世界性影响的学术著作,包括陈寅恪、梁启超、钱钟书等在内的诸多学界大家,在国内引人注目,在国际上则鲜有人知。

其二,鲁迅所处的时代缺乏良好的学术氛围,当时的学界人物常常陷入非学术的意气之争。鲁迅许多文章所讨论的不是学术问题,而是抒发个人恩怨。对此后人难以评判谁是谁非,不过,可以确定的是:意气之争绝对无益于人们客观理性地进行学术交流,无益于社会整体的学术事业,也无益于当事人的学术进步。本来,按照现代文化规范,任何报刊杂志如果发表侮辱个人人格的文字,都应该受到法律法规的惩处,不过,当时社会并无相关规范,这导致意气之争的文章十分泛滥。

即便在一些阐述学术观点的文章中,鲁迅也没有秉持客观理性的基本学术原则。鲁迅曾说:“中国人的性情是总喜欢调和和折中的。譬如你说,这屋子太暗,须在这里开一个窗,大家一定不允许的。但如果你主张拆掉屋顶,他们就会来调和,愿意开窗了。”^②鲁迅似乎是认准了中国人的这一特点,因此他总是提出“汉字不灭,中国必亡”之类的偏激主张,而不注意学术观点必须具备的“自足与自立”的客观理性品质。

其三,鲁迅对文化学理以及现代文化缺乏系统性的知识。现代文化是一种形成体系的文化理念的集合,已经在各种西方经典文献中得到深刻阐述。可惜,鲁迅对相关文献并未深入研究,虽然他在《人之历史》、《文化偏至论》等文章中也大量罗列了西方学者的名字,不过,他在文中所言都是浮光掠影式的浅尝辄止,可谓其年轻时的肤浅之作,而他年长之后集中精力于文学作品的创作以及论战,再也没有作过类似的学术研究尝试了。由于对现代文化体系缺乏深刻理解,鲁迅自然也就不可能提出具有理论深度的现代文化观念了,这正如一个站在平地上的人永远不可能达到站在高楼上的人所达到的高度一样。

本来,如果学界拥有健康的学术氛围,个人即便对现代文化并不熟悉,也能够学界获得相关学术支撑。可惜的是,当时的学界极不成熟也不健康,大部分人被政治性话题所左右,很少有人深入研究西方现代文化的理论体系,从而导致在学界未能形成基本的现代文化共识。这样,每个人都只能各自为战,而由于个人学力毕竟有限,就很难提出具有理论深度以及恒久价值的学术观点来了。

鲁迅在文化领域的主要贡献在于对传统文化的批评方面,他塑造了狂人、阿Q、孔乙己、祥林嫂等经典人物形象,重创了传统文化。可惜的是,由于对现代文化并不了解,他在重创传统文化时并未能给人们未来的生活以指导与希望。因此,鲁迅在文化方面的成绩主要在于破坏,而不在于建设。后期的鲁迅似乎发现了自己的弱点,于是以中国古代的一些神话人物为原型创作了《故事新编》,塑造了一些正面人物形象。可惜的是,与他所塑造的那些经典负面人物形象相比,他所塑造的这些正面人物基本没有在读者中造成影响。

由于对现代文化缺乏深刻理解,鲁迅本人也没有找到思想的向导,这是他在批评传统文化时经常拿捏不准分寸,经常提出一些偏激观点的学术原因。

鲁迅在那段著名的“黑屋子”的比喻中,将自己视为唯一的清醒者,而将所有其他人都视为“黑屋子中的昏睡者”。可见,鲁迅将自己定位为了中国社会的“拯救者”。可惜,由于鲁迅本人在文化方面的局限性,他最终连自己也未能“拯救”,一辈子生活在矛盾之中。从某种角度来看,他甚至是朱安不幸命运的“加害者”——假设朱安嫁给了一位传统男士,朱安很可能是一位受人爱戴、生活幸福的贤妻良母。如果朱安生活幸福,那么即便在现代文化语境中来看,也不能说她是麻木而痛苦的“黑屋子中的昏睡者”,正如我们不能那样评价江冬秀一样。鲁迅所谓“黑屋子”并非客观存在,它只存在于鲁迅个人的婚姻生活或者他的文学想象之中。

① 胡适口述,唐德刚评注:《胡适口述自传》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第136页。

② 鲁迅:《无声的中国》,《鲁迅全集》第4卷,第13—14页。

现代社会固然也需要具有时代文化与民族国家担当的学者,不过,现代人具有独立、自由、平等的基本理念与相应能力,不需要也不会接受任何人搭建一个高高在上的道德平台,像鲁迅那样以“拯救者”自居,居高临下地用道德的鞭子驱使人们行动。

现代文化是现代生产力发展的产物,是伴随现代生产力产生而且有利于现代生产力发展的系列价值观念与行为准则的集合。20世纪上半叶,中国还基本处于传统生产力的语境之中,彼时现代文化理念在中国难以普及。那时中国的绝大多数人口都生活在农村,他们中的绝大多数人一辈子在家侍候着几亩薄田聊以度日,与异性接触的机会不多,缺乏“自由恋爱”的前提条件。即便有人“自由恋爱”了,要想“冲出”家庭(家族)的势力范围也十分艰难!当时,真正能够践行现代文化理念的其实只有极少数诸如陈独秀、胡适、鲁迅、徐志摩等生活条件优越的社会上层人士——这些人的很多新文化主张在当时并不符合社会大众的生活实际。郭沫若后来说:“我以前是个尊重个性、景仰自由的人,但在最近一两年间与水平线下的悲惨社会略略有所接触,觉得在大多数人完全不自主地失掉了自由,失掉了个性的时代,有少数的人要来主张个性、主张自由,未免出于僭妄。”^①郭沫若在这一点上的反思是真诚可信的。

改革开放之后,中国的现代生产力飞跃发展,无数农民已经脱离农田的束缚,投身到现代化大合作生产的大潮中去了。在当前社会,人们很容易找到一份工作来养活自己,男女青年也有很多机会结识,于是,不用任何人呼吁,“自由恋爱、自由婚姻”也成为了社会的绝对主流。20世纪上半叶,只有徐志摩等少数社会上层人士才离得起婚,而现在中国的离婚率越来越高了,尤其在年轻人中间的离婚率连攀新高——当前的年轻人越来越重视自己的“个性”了。如果20世纪上半叶的新文化人物还在,他们是否也会像现在的社会学家们那样不再担心人们缺乏个性,而开始担心人们的个性太强,离婚率太高,给社会造成太大的压力了呢?

所谓“现代文化”绝不是几句空洞的口号,而是人们在自己的生活实践之中,在一日复一日的柴米油盐之中的“体认”,只有那些能够帮助人们更好地适应现代生活的节奏,过得更为快乐、幸福的文化理念,才可能获得人们的认可,融入到人们的生活实践之中,最终积淀成为现代文化。我们一方面要对社会进行现代文化的启蒙,另一方面,我们也不能操之过急,而应该耐心地等待,因为现代文化的种子只有在合适的社会经济文化环境中,才能发芽吐绿,茁壮成长。

四、结论:感性抑或理性,革命抑或改良

鲁迅是中国传统文化向现代文化转型初期的代表性人物,他的身上存在着激烈的“自我文化对峙”。从这一视角,我们可以更合理地解读他的文学作品,更理性地评价他的文化观点。在此基础上,我们还能够更好地继承鲁迅给我们留下的精神遗产,更好地把握中国现代文化与传统文化的关系,从而促进当前的现代文化建设。

由于历史背景的原因,鲁迅身上具有强大的传统文化的存在。其实,不仅鲁迅身上具有传统文化的存在,近百年来许许多多赞美鲁迅、崇拜鲁迅的人们的身上也具有深刻的传统文化的存在。事实上,只要生活在中国,我们每一个人的身上都必然不同程度地具有传统文化的存在。问题的关键不在于此,而在于我们如何看待传统文化。

可惜的是,鲁迅未能理性地正视自己身上“传统文化”的在场。他以感性的文学艺术手法尝试对传统文化进行革命式的摧毁,从而导致他难以在文化精神层面形成“自洽”,留下了不少负面文化遗产。

现代文化与传统文化的关系错综复杂,它们之间并非截然对立的关系。至少存在如下三种情况:其一,传统文化中具有大量基于人性基础的优秀文化理念,例如诚实、善良、勇敢等等,它们是传

^① 郭沫若:《〈文艺论集〉序》,《郭沫若全集·文学编》第15卷,北京:人民文学出版社,1990年,第146页。

统文化的根基，也是现代文化的根基。对于这些理念，现代文化应该全面继承。其二，有一些社会问题（例如贪污腐败、损人利己等等）既不符合传统文化规范，也不符合现代文化规范。对于这些问题，现代文化应该坚决抵制。事实上，现代文化之所以优于传统文化，在很大程度上就表现为现代社会具有良好的民主、法治机制，能够更好地防治在传统社会中出现的这些社会丑恶现象，尽管也无法根治。其三，有一些文化理念符合传统文化规范，却不符合现代文化规范，例如，传统文化在婚姻问题上主张“父母做主”，而现代文化则主张“当事人做主”。在这种情况下，现代文化必须坚持自己的基本立场。当然，在坚持自己基本原则的前提下也不妨适度妥协，例如当事人可以征求父母的意见，表达自己的想法，尽力说服父母支持自己的决策，等等。

在现实生活中，情况可能复杂得多，因为很多文化理念具有两面性，例如“家庭价值观”就是如此，它一方面利于孩子们的健康成长，另一方面又容易导致公权私用，成为贪污腐败的诱因。在这种情况下，就应该具体情况具体分析，采取正确的措施。现代文化一方面要继承中国的家庭价值观，另一方面又要严格区分“公私”领域，使家庭价值观在发挥正面作用的同时又不至于导致不良社会现象。还有很多文化理念在一定的“度”之内是好的，超过了就会出现问题的，例如适度的“孝道”是很好的，不过，如果将它推到极端，严重妨害到了下一代人的生活，那就不利于社会发展了。为有效应对这种情况，现代文化需要设立“度”的规范，例如在现代依然要倡导“孝道”，但要强调它不能损害子女的基本现代文化权利。

可惜的是，鲁迅未能秉持理性原则在理论高度对现代文化进行全局性的把握，因此也未能正确处理好现代和传统的关系。在他眼中，现代与传统的关系是你死我活的敌对关系，在他看来，现代社会必须彻底抛弃传统社会的一切文化理念。正因为具有这种错误的认识，他的文化观点往往十分偏颇，甚至走上了极端，因而也具有鲜明的“革命”特征。当然，鲁迅现象也并非孤立的，他代表的是一股潮流。

在思想认识上，“革命”的合法性前提在于认定以前的一切都是坏透了的，所以要摧毁一切，重新来过。正如鲁迅在《野草·题辞》中所说的“地火”与“熔岩”一样，它们“一旦喷出，就将烧尽一切”^①。从历史上来看，这烧尽一切的革命事件的确是一幕一幕地上演着的，从古代的项羽火烧阿房宫直到今天的诸多暴力破坏性事件。如果有人认为这“地火”只是烧毁一切“腐朽”，如果有人认为“地火”之后社会自然而然就能够“凤凰涅槃、浴火重生”，那就想象得太简单了。“地火”不仅会烧掉“腐朽”，也会烧焦“人性”，而人性在扭曲之后，社会也就难以“重生”了。具体而言，如果我们在反对传统文化的过程中过于极端，摧毁了传统文化中大量基于人性的优秀文化理念，例如诚实、善良、勇敢等等，那么，就会掏空我们建设现代文化的根基。当前社会的诚信危机，已经为我们敲响了警钟^②。

如果能够理性地认识到现代文化与传统文化的共性，认识到现代文化和传统文化的关系并不是截然对立的关系，而是前者在后者的基础上更上一层楼的关系，那么，就会摒弃“革命”的思维，而取“改良”的途径。如果鲁迅能够认识到这一点，就会正视他身上传统文化的在场，像胡适一样，修养出“自洽”的文化品质。在此基础上，他也能提出更为客观理性的文化观念，细致地辨析传统文化中的优缺点，适度扬弃。

研究历史，并非仅仅为了臧否历史人物，更不能陷入自怨自艾的泥潭。研究历史是为了吸取历史经验，为我们当前与未来的行动提供指南。我们不妨承认，在当时的历史文化背景下，的确正如鲁迅所说，“即使搬动一张桌子，改装一个火炉，几乎也要血”^③。我们不妨承认，为了撼动坚如磐石的传

① 鲁迅：《野草·题辞》，《鲁迅全集》第2卷，第159页。

② 笔者认为中国现代建设的核心问题就是以哲学为统领的“真”对以伦理为统领的“善”过度消解的问题，参见黎志敏：《知识的“善”与“真”》。

③ 鲁迅：《写在〈坟〉后面》，《鲁迅全集》第1卷，第284页。

统文化,鲁迅剑走偏锋,发出一些极端的声音是可以理解,甚至在一定程度上是必须的。甚至可以说,正是在以鲁迅为代表的一代新文化运动人物的顽强战斗之下,才成功打破了传统文化的统治权威,启动了我国迈向现代文化的进程。

即便承认鲁迅当时所取的文化政治策略的必要性,我们也不能不指出鲁迅的文化政治立场在今天已经不再适用。一代人有一代人的使命,鲁迅有鲁迅的历史使命,我们也有我们的历史使命,如果说鲁迅和他的战友们成功地完成了“启动中国现代文化”的历史使命,那么我们也要承担起我们当前“建设中国现代文化”的历史使命。而为了完成我们自己的历史使命,我们就必须放弃鲁迅的一些极端文化立场,秉持理性精神,厘清现代文化的理论体系,坚定地走改良的道路。我们也需要感性的呼唤,不过,我们必须以理性规范感性,让感性为理性服务;我们需要在一定的范围内允许变革的存在,不过,我们必须以理性规范变革的范围与程度;如果将传统的革命比喻为破坏性的“无差别轰炸”,那么,在改良思想规范下的变革就是建设性的“定点爆破”。

不过,即便在当前的现代文化建设过程中,我们也依然需要鲁迅身上最可宝贵的“批评精神”。鲁迅曾说:“我的确时时解剖别人,然而更多的是更无情面地解剖我自己。”^①无论传统社会还是现代社会,鲁迅的这种批评精神在任何时候都是非常宝贵的。缺少了鲁迅的这种批评精神,一个社会就必然逐渐腐败,最终轰然倒塌。是否拥有批评精神,可谓一个社会是否健康的根本指标。

鲁迅和他的战友们虽然撼动了传统文化,然而,直到现在,在中国社会中依然存在大量从传统文化中遗留下来的封建糟粕。与此同时,由于现代文化体系尚未建设完善,导致一些源于现代文化理念的问题也逐渐出现并且蔓延开来了。当前,我们依然需要像鲁迅一样以锋利的刀片划破各种各样的传统文化脓疮,阻止它们对社会健康肌体的侵害;同时,我们更需要加强现代文化建设,一方面解决好现代文化本身可能导致的问题,另一方面同时以现代文化来治愈传统文化所遗留的系列问题。在方法上,我们要避免那种无差别轰炸的、开肠破肚式的方式,而要采用定点爆破式的、微创手术的方法。唯有如此,才能在给社会造成最小伤害的前提下,达到最大的治疗效果。

鲁迅在《自题小像》中写道:“灵台无计逃神矢,风雨如磐暗故园。寄意寒星荃不察,我以我血荐轩辕。”^②鲁迅是具有炽烈的热爱祖国、热爱民族的崇高情怀的,唯有如此,他才能舍弃一切,愿意“做一世的牺牲”来“完全解放了我们的孩子”^③。他的牺牲精神,是我们在建设现代文化中所必须继承的宝贵精神财富,也唯有秉持鲁迅的这种牺牲精神,我们才能真正肩负起今天建设中国现代文化的重任。

[责任编辑 李梅]

① 鲁迅:《写在〈坟〉后面》,《鲁迅全集》第1卷,第284页。

② 王维桑编:《鲁迅诗歌赏析》,福州:福建人民出版社,1981年,第5页。

③ 鲁迅:《热风·随感录·四十》,《鲁迅全集》第1卷,第322—323页。

中国现代性的椭圆结构

——“八二宪法”中的“建设者”述论

王人博

摘要:当下中国,社会主义价值与现代性始终是国家所追求的双重目标。中国的现代时间包括“革命时间”与“当下时间”,而同为现代时间意识的革命与建设并非前后之决然二分。“建设者”是一个具有现代性的功能身份概念,它的出现与“八二宪法”的时间观、时间意识密切相关。宪法中的“建设者”作为一种时间维度的存在物,正处于这一进步主义时间坐标的“现在”位置上。工人阶级分享了执政党的阶级优势,成为其执政的“阶级基础”,“建设者”分享的则是在国家现代性目标中的功能特性,成为执政的“群众基础”的一部分。国家现代性既需要具有革命血统的工人阶级保证它的社会主义性质,也需要“建设者”等其他社会阶层对国家现代性的实际贡献。“建设者”受制于宪法所构筑的“国体语境”(阶级性),同时又独立于这一语境,而与国家现代性联系在一起。就其来源而言,它所属的“新的社会阶层”,既是国家现代性的伴生物,又是促进国家现代性实现的重要主体,其意义将由“未来”(目标)给付和规训。“建设者”的现代功能身份与政治身份的二元构造,说明了党在实现国家现代化的进程中,其理论已发生衍变的事实。

关键词:现代性;现代时间;革命时间;社会主义;八二宪法;建设者;椭圆结构

出现在“八二宪法”中的“社会主义事业的建设者”(以下简称“建设者”)这一用语一般不会引起读者或研究者太大的注意,“一晃而过”并不违反阅读或研究的通行机制,因为宪法文本有太多更重要的内容需要关注,比方说权利与制度。然而,任何一个新的用语,其背后都可能蕴含着一种思想、观念生成的大问题,而将它揭示出来则是阐释者的任务和目的所在。本文先从宪法中的时间问题开始。

一、宪法的时间意识

“建设者”的出现与“八二宪法”的时间观、时间意识密切相关。“现代时间意识”是被称作“八二宪法”的一种标志,也是“建设者”存在的时间维度。

中国的现代时间包括“革命时间”与“当下时间”。“革命时间”存有三个时间节点:其一,宪法序言所指向的“新民主主义革命”,这一革命的意义既被赋予了“中国现代时间”的开始,也被看作是推进这一时间进程的恰当方式和路径,而作为革命结果的中华人民共和国的诞生,呈现的既是这一事件的完成时态,也是革命时间的另一个开始。其二,1949年至1978年的中国历史进程。这一时间段通常被称作“社会主义建设时期”。然而,这一过程本身也是中国现代革命(无产阶级革命)的另一种叙事,“建设”是革命的存续方式。特别是从20世纪60年代中期至70年代中期这一历史时段,革

作者简介:王人博,中国政法大学法学院教授(北京100088)。

基金项目:本文系教育部“人权教育与培训基地项目”课题“人权与中国政治发展研究”(15JJD820026)的阶段性成果。

命符号替换了建设的指代,“抓革命,促生产”是其原则性标志,革命的旋转成为达至社会主义目标的时间累积。其三,在八二宪法中,“革命”已经隐退在文本的幕后,但革命时间并不单纯是与八二宪法相对峙的“过去”,而是不断涌入当下,参与“现在”的塑造。“革命时间”与“当下时间”作为现行宪法的现代时间意识,既具有前后相继的绵延特点,也呈现出一种并置状态,带有时间的空间化(spacing of time)特征。

“一九四九年,以毛泽东主席为领袖的中国共产党领导中国各族人民……取得了新民主主义革命的伟大胜利,建立了中华人民共和国。从此,中国人民掌握了国家的权力,成为国家的主人。”(宪法序言第五自然段)中华人民共和国——一个完全不同于“过去”的中国——是中国的“创世纪”,也是中国“现代时间”的真正开始。而革命既是“新”中国的锻造者,也是现代时间的开启者。宪法序言第一至第四自然段的内容^①,汇成了“现代时间”的“过去”,其存在价值就是为“现代时间”的绽出所作的准备。革命终结了过去,又与过去相逢、汇合。“革命”确证了“过去”的意义,也把“过去”作为自己的“传统”带向未来。反过来讲,没有“现代时间”的绽出,“过去”就只是时间的流逝,并不带有任何的历史意义。这便是宪法“现代时间”中的“革命时间”。

而作为“现代时间”的“当下时间”集中在序言第七自然段:“我国将长期处于社会主义初期阶段。国家的根本任务是,沿着中国特色社会主义道路,集中力量进行社会主义现代化建设。”这被看作是八二宪法的“现代时间意识”的经典表述。作为现代化属性规范者的现代性^②,无论人们对之有多少歧见和争议,指向一种特定的时间意识却是共同的:“只有在一种特定的时间意识,即线性不可逆的、无法阻止的流逝的历史性时间意识的框架中,现代性这个概念才能被构想出来。在一个不需要时间连续型历史概念,并依据神话和重现模式来组织时间范畴的社会中,现代性作为一个概念将是毫无意义的。”^③中国接受现代性(现代化)也是以这种不可逆的、进步的历史时间意识为前提的。当导源于西方世界的现代化随着西方殖民的脚步不断拓展、衍变为一种全球性的历史进程时,中国也被迫地被纳入了这一时间之中。在这种线性的带有进步趋向的时间坐标上,中国发现了自己的“落后”。“落后”不只是感到比别人差,而且是意识到自己与之处在不同的时间里。一个走在前面,而另一个还囿于后面的“过去”。在现代性的时间意识里,“过去”从时间的流逝状态被赋型为“传统”意义,既与“现代”断裂、相隔,又可能成为进步的拖累。时间决定了一切:“东西文化的差异,其实不过是时间上的……是时间上的迟速,而非性质的差异。”^④因而,“赶超”就成为中国知识精英、政治精英持守的现代性观念,并具有高度的意识形态化色彩。即是说,自鸦片战争以来,无论中国的政治派别之间有多少纷争,追求以“富强”概念为表征的现代化成了他们政治权力争夺的高调合法性,一种被普遍接受的意识形态。“从此以后,所有要求改革与拯救社会的思想与运动,都以实现现代化为自己的目标……孙中山先生有自己的独特的现代化中国的生动想象——客观而言,20世纪中国历史的巨大的历史纷争,并不是要不要现代化之争,而是现代化的构成、条件与实现方式之争,是‘谁’的现代化之争。”^⑤作为现代中国“创世纪”的中华人民共和国诞生后的1954年,中国的政治家便清晰地、明确无

① 宪法序言第四自然段:“一九一九年孙中山先生领导的辛亥革命,废除了封建帝制,创立了中华民国。但是,中国人民反对帝国主义和封建主义的历史任务还没有完成。”这一表述可被看作是现代时间的“过去时”。

② “现代化”与“现代性”是两个既相联系又相区别的概念。现代性是比较现代化更为晚出的一个概念,但二者指的都是同一个历史过程,及这一过程中的人类的现代境遇问题。一般而言,现代化理论所关切的是现代化的起点、动力、标准问题,也可以抽象化为一种“现代化的观念”。现代性理论所思考的重心是现代化的意义、价值和后果,带有反思性特点。本文是在近似意义上使用这两个概念,除非有意识地作出区分,便不再标注。

③ [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,北京:商务印书馆,2002年,第18页。

④ 《瞿秋白文集:政治理论篇》,北京:人民文学出版社,1988年,第14页。

⑤ 胡传胜:《现代化理论的三个视角》,《南京大学学报》2001年第3期。

误地提出了国家现代化的要求和目标^①，十年之后正式提出“四个现代化”，二十年之后又重申“四个现代化”^②。而首次出现“四个现代化”表述的国家根本法，是1978年宪法。这是合乎中国历史和政治逻辑的形式，一种现代革命理想与现代性欲求相并置的“复调结构”^③。

“八二宪法”所表述的“国家的根本任务是……集中力量进行社会主义现代化建设”，则是一种现代时间意识的明示和确证，“根本任务”既规定了“当下”，同时又指向了“当下”的意义。具体说来，“当下”并不是一个自然时间概念，而是随身携带着由“革命”规定的现代时间意义，即“社会主义时间”。“社会主义”作为人类理想，被中国的马克思主义者切分为两个时间段落，一个“现在”的“初期阶段”和一个“未来”的愿景。“现代化”之所以被作为中国的现代时间来把握，是因为它受中国社会主义“现在”的规约。“现代化”在“社会主义初期阶段”这个时间框架内被赋予了意义和价值。那又如何确证“初期阶段”自身的正当性呢？这由两方面提供保证，一方面，“初期阶段”是中国革命所至的时间，由革命提供它存在的时间维度。汉语的“革命”一词有两个来源，一为中国古典所提供，如《周易》“革”卦云：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”一为近代以来对英文“Revolution”（革命）的翻译。通过翻译，汉语的“革命”一词便与英语的 Revolution 建立起了一种对等关系。然而，这种对等关系是虚置的，汉语革命词语改写了 Revolution 的意义，是 Revolution 在中国这一异域的意义再生^④。Revolution 在英文中最基本的含义是“旋转”，即把一种不正确的东西倒转过来，具有“回复”的意思。1688年英国革命之所以被称为“光荣革命”，通常被认为是没有流血的革命。这只是其中的一义，更为根本的原因是，英王的行为被视作破坏了英国已形成的“合理状态”，而革命就是回转，回复到以前那种合理状态中去。汉语的“革命”一词则与其相反，带有“创生”、“创造”的含义。正如“天地革命”才有了“四时”，汤武革命则是创造了新世界。中国的现代革命追求的是“新中国”，而不是回复到中国过去的任何一种既定状态。革命连接着“新”，并通向“新”。正是因为中国现代革命创造“新”，从“无”到“有”，所以才有了社会主义的“现在”以及社会主义未来的许诺^⑤。另一方面，作为“现在”的“初期阶段”，它最终的意义是由“未来”（国家目标）决定的。“把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义国家”（宪法序言第七自然段）则是未来（目标）为“现在”（“初期阶段”）提供的规范意义。即是说，作为目标的未来是一个带有合目的性的时间许诺，中国的现代化进程就像一条矢量时间之河，一直流向未来，不可逆转。虽然，这一进程中可能包含着反复、停顿、紊乱，但其方向始终是朝向未来的。在进步主义的现代时间链条上，因为有了“未来”的目的设定，历史

① 周恩来在1954年9月第一届全国人民代表大会第一次会议上所作的《政府工作报告》中提出：“我国的经济原来是很落后的。如果我们不建设起强大的现代化的工业、现代化的农业、现代化的交通运输业和现代化的国防，我们就不能摆脱落后和贫困，我们的革命就达不到目的。”（《建国以来重要文献选编》第5册，北京：中央文献出版社，1993年，第584页）

② 1963年1月，周恩来在上海科学技术工作会议上指出：“我国过去的科学基础很差。我们要实现农业现代化、工业现代化、国防现代化和科学技术现代化，把我们祖国建设成为一个社会主义强国，关键在于实现科学技术的现代化。”（中共中央文献研究室编：《周恩来经济文选》，北京：中央文献出版社，1993年，第518页）1964年12月，周恩来在第三届全国人大第一次会议上正式提出“四个现代化”：“从第三个五年计划开始，我国的国民经济发展，可以按两步来考虑：……第二步，全面实现农业、工业、国防和科学技术的现代化，使我国经济走在世界的前列。”（《周恩来经济文选》，第652页）在1975年在第四届全国人大第一次会议上，周恩来又重申了这一目标。

③ 1975年，作为政府工作报告的现代化叙事与党的修宪报告以及随后出现的宪法文本的革命叙事具有极大的差异性，前者内含了现代化“重申”的意义，而这种重申本身又隐喻了对革命极端修辞的稀释；后者则是革命极端修辞的代表。这两种叙事方式的并置，说明了这一时期中国政治的多面性和复杂性。

④ 正如论者所言：“当概念从一种语言进入另一种语言时，意义与其说发生了‘转型’，不如说在后者的地域性环境中得到了（再）创造。在这个意义上，翻译已不是一种中性的、远离政治及意识形态斗争和利益冲突的行为。相反，它成了这类冲突的场所，在这里被译语言不得不与译体语言对面遭遇，为它们之间不可简约之差别决一雌雄，这里有对权威的引用和对权威的挑战，对暧昧性的消解或对暧昧性的创造，直到新词或新意义在译体语言中出现。”见刘禾：《语际书写——现代思想史写作批判纲要》，桂林：广西师范大学出版社，2017年，第35页。

⑤ 关于汉语里的“革命”与“Revolution”的关系以及“革命”一词的不同运用，参见陈建华：《“革命”的现代性——中国革命话语考论》，上海：上海古籍出版社，2000年；刘小枫：《儒家革命精神源流考》，上海：上海三联书店，2000年。

也就变成了现在的过去,未来成了透支的现在。因为时间的前后相继,“现在”也就从一种漫无目的的游逛状态中摆脱出来,变成了瞻前顾后,其存在的意义由未来确证和担保。而宪法中的“建设者”作为一种时间维度的存在物,正处于这一进步主义时间坐标的“现在”位置上,其意义则是由“未来”(目标)给付和规训。

在“八二宪法”序言中,理解起来比较困难的是第八自然段。它夹在序言中间,缺少上下文语境,略显突兀。然而,若再加细究又觉得这段文字另有意义:“在我国,剥削阶级作为阶级已经消灭,但是阶级斗争还将在一定范围内长期存在。”这里,虽然没有出现“革命”二字,但“阶级斗争”作为两种敌对力量的博弈,身在革命时间,是中国现代革命的产物。作为中国改革者的马克思主义者曾意味深长地说过,“现在我们正在做的改革这件事是够大胆的。但是,如果我们不这样做,前进就困难了。改革是中国的第二次革命。这是一件很重要的必须做的事,尽管是有风险的事”^①。这里的“第二次革命”不应被看作是有关改革的一种修辞,而是一种智性的判断。这说明,作为“现代时间”的中国革命,在八二宪法中并没有与“当下时间”完全断裂,成为纯粹的历史存在。中国的现代化建设便是中国改革设计者认识现在所需的过往实践的统合。这里所体现的时间观便是空间感的时间观,革命岁月流动于当下,而当下的实践又成为“革命记忆”涌入的阀口,“过去”与“现在”并非处在时间连续性中的一前一后,而是过去与当下两种时间记忆的同位空间并置。这也说明,同为现代时间意识的革命与建设并非前后的决然二分,这是八二宪法一个醒目的标志。

正是在革命时间与当下时间的并置中,“建设者”与工人阶级(包括其他劳动者)相遇。后者带着革命岁月的荣耀记忆进入到当下的“现代时间”,而“建设者”却是当下时间的产物,它虽然也有自己的记忆,但它却无法与工人阶级分享。国家现代性既需要具有革命血统的工人阶级保证它的社会主义性质,也需要“建设者”等其他社会阶层对国家现代性的实际贡献。他们彼此在现代时间相逢,相互打量,相互审视,又都从未来的许诺中寻取自己当下存在的意义和价值。

二、宪法规范的相邻性

“建设者”出现在“八二宪法”序言第十自然段。作为宪法的一个新概念,它是于2004年通过宪法修改的程序被直接嵌入文本的句段之中的,处在本自然段的中间位置。对它的出现,修宪者给予了一个权威性说明:

在统一战线的表述中增加社会主义事业的建设者。宪法序言第十自然段第一句明确规定,“社会主义的建设事业必须依靠工人、农民和知识分子,团结一切可以团结的力量”。随着改革的深化、开放的扩大和经济社会的发展,我国的统一战线不断扩大。党的十六大明确提出,在社会变革中出现的新的社会阶层“都是中国特色社会主义事业的建设者”。据此,宪法修正案(草案)在宪法关于统一战线的表述中增加“社会主义事业的建设者”……统一战线包括的“劳动者”、“建设者”和两种“爱国者”,一层比一层更广泛,社会主义事业的建设者包括全体社会主义劳动者和在社会变革中出现的新的社会阶层。这样修改,有利于最广泛、最充分地调动一切积极因素。^②

由上可知,它的出现涉及三个问题:一是宪法规范语境的开放性。因为宪法原有表述中有“社会主义的建设事业必须依靠工人、农民和知识分子,团结一切可以团结的力量”。后面一句的表达在语境上已经向新的可能性敞开,而“建设者”恰好处在敞开的位置上。二是在社会实践层面,“统一战线”呈现扩大趋势,而把“建设者”纳入到这一政治框架之中是这一趋势的重要特征。其三,也是最重要的,作为国家和人民的执政党——中国共产党在其重要文献中已经把在社会变革中出现的“新的社会阶

① 《邓小平文选》第3卷,北京:人民出版社,1993年,第113页。

② 王兆国:《〈中华人民共和国宪法修正案(草案)〉说明》,《解放军报》2004年3月9日。

层”定义为“都是中国特色社会主义事业的建设者”。作为党领导制定(修改)的宪法,将其“转译”为宪法表述也是情理中的事情。“建设者”由执政党发明,宪法刻录,说明党与宪法之间具有内在的承接性。或者说,“建设者”能否被置于宪法规范的开放语境中,主要也是党基于执政的性质、地位以及其他因素所考虑的:“修改宪法,必须有利于加强和改善党的领导,有利于发挥社会主义制度的优越性,有利于调动广大人民群众的积极性,有利于维护国家统一、民族团结和社会稳定,有利于促进经济发展和社会全面进步。”^①

“建设者”作为社会的一种新兴的现代性力量被宪法所标示,成为宪法的新主体,被看作具有加强和改善党的领导以及其他方面的重要价值。这是党所作出的判断,而其原理和逻辑关系则蕴含在党的不同文献之中。也就是说,“建设者”并不是由宪法发明,而是来源于党的政治文献,一般认为是形成于2001年,由时任党和国家领导人在庆祝中国共产党成立80周年的讲话中提出的:

改革开放以来,我国的社会阶层构成发生了新的变化,出现了民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员、个体户、私营企业主、中介组织的从业人员、自由职业人员等社会阶层。而且,许多人在不同所有制、不同行业、不同地域之间流动频繁,人们的职业、身份经常变动。这种变化还会继续下去。在党的路线方针政策指引下,这些新的社会阶层中的广大人员,通过诚实劳动和工作,通过合法经营,为发展社会主义社会的生产力和其他事业做出了贡献。他们与工人、农民、知识分子、干部和解放军指战员团结在一起,他们也是有中国特色社会主义事业的建设者。^②

而次年的中共十六大政治报告又进一步确立了这一概念:“在社会变革中出现的民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员、个体户、私营企业主、中介组织的从业人员、自由职业人员等社会阶层,都是中国特色社会主义事业的建设者。”^③而新修改的《中国共产党章程》对此的表述是“社会主义事业的建设者”,宪法援用了这一名称。

这意味着党对这一新型社会力量的认知也有一个逐步明晰的过程。从“也是”,到“都是”,从“有中国特色社会主义事业的建设者”的提出,中经“中国特色社会主义事业的建设者”的表述,最后定型为“社会主义事业的建设者”。“建设者”不仅与“特色社会主义”相联系,而且也伴随着“社会主义初级阶段”的始终。与之相对应,“建设者”也就从一个策略性表述上升为一个主体性概念。

“建设者”既然来自于“新的社会阶层”,那它主要也是从社会分层的意义上被定义的,而不是根据阶级身份被创设出来的。但在社会主义这个根本性原则之下,它既独立存在,又无法彻底断绝与阶级性的联系。在宪法文本里,有关阶级性的语言构成了它的“外语境”,而国家现代性功能 and 价值的表述是它的“内语境”。外语境始终作为它的制约、规训的因素而存在,内语境则是它的支持性力量,起到证成其正当性的作用。

那么,在此双重语境之下,对于“建设者”,宪法是如何表述的呢?

宪法序言第八自然段:“在我国,剥削阶级作为阶级已经消灭,但是阶级斗争还将在一定范围内长期存在。”

宪法序言第十自然段:“社会主义的建设事业必须依靠工人、农民和知识分子……”。

宪法第1条第1款、第2款:中华人民共和国是工人阶级领导的、以工农联盟为基础的人民民主专政的社会主义国家。社会主义制度是中华人民共和国的根本制度。禁止任何组织或者个人破坏社会主义制度。

① 王兆国:《〈中华人民共和国宪法修正案(草案)〉说明》,《解放军报》2004年3月9日。

② 江泽民:《在庆祝中国共产党成立八十周年大会上的讲话》,北京:人民出版社,2001年。

③ 江泽民:《全面建设小康社会,开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次代表大会上的报告》,《求是》2002年第22期。

宪法第6条第1款、第2款：中华人民共和国的社会主义经济制度的基础是生产资料的社会主义公有制，即全民所有制和劳动群众集体所有制。社会主义公有制消灭人剥削人的制度，实行各尽所能、按劳分配的原则。国家在社会主义初级阶段，坚持公有制为主体、多种所有制经济共同发展的基本经济制度，坚持按劳分配为主体、多种分配方式并存的分配制度。

宪法第11条第1款、第2款：在法律规定范围内的个体经济、私营经济等非公有制经济，是社会主义市场经济的重要组成部分。国家保护个体经济、私营经济等非公有制经济的合法的权利和利益。国家鼓励、支持和引导非公有制经济的发展，并对非公有制经济依法实行监督和管理。

宪法第13条第1款、第2款：公民的合法的私有财产不受侵犯。国家依照法律规定保护公民的私有财产权和继承权。

宪法序言的第八自然段属于修宪者所说的，“可改可不改的、可以通过宪法解释予以明确的不改”^①的范畴。“阶级斗争”这个提法在现行宪法中仅出现过一次，而且与整个宪法的基调和叙事风格形成了强烈对比。在宪法文本的整体语境下，这不应被看作是一种“强调”，而是“革命时间”有意识的存留，即对社会主义国家的阶级属性的提示。很显然，这个段落与“建设者”的存在没有逻辑关系。然而，“剥削阶级”、“阶级斗争”这样的用语又能让人产生某种联想，会唤起对“建设者”的身份属性的阶级记忆。这是因为，宪法文本的句段之间是一种相邻的并置空间，它们在文本语境中既互相区分，又相互缠绕，完全剥离了语境的理解是不存在的。

宪法序言的第十自然段是“建设者”所处的位置。它显然不同于工人、农民、知识分子，后者作为党以及党领导的国家所依靠的力量，既享有文本上的优先性，也具有阶级身份的优越性。换言之，工人、农民、知识分子在党所领导的社会主义国家之所以成为“依靠的力量”，首先是因为他们的政治属性，然后才是他们的职业属性（劳动者），这种双重身份决定了他们在社会主义事业中的核心角色。而“建设者”的身份是一种现代职业属性的表达，在文本中受“工人、农民、知识分子”语境的限制和框定。

宪法的第1条被中国宪法学者看作是中国国体的表达。工人阶级是这个国家的领导者，工人与农民之间的联盟关系是中国社会主义国家的基础，这是保证国家社会主义性质的核心条款。同时这也进一步确认了工人（包括知识分子）和农民的国家主体地位。“建设者”只有在这个基本前提下才具有它自身的正当性与合法性。与之相联系的经济制度——公有制是保证国家社会主义性质的经济基础和物质基础，这实际上又从经济制度层面进一步确认工人、农民、知识分子在社会主义性质上的价值和地位。“建设者”只有在“公有制”这个根本原则之下——而不是公有制自身——才能找到自己存在的空间。

与之相比较，宪法的第6条第2款、第11条、第13条的表达才是属于“建设者”的“自我条款”。那些表述既是“建设者”得以成立的条件，也是对“建设者”存在的正当性和合法性的宪法确认。

“建设者”受制于宪法所构筑的“国体语境”（阶级性），同时又独立于这一语境，而与国家现代性联系在一起。就“建设者”的来源而言，它所属的“新的社会阶层”本身既是国家现代性的伴生物，同时又是促进国家现代性实现的重要力量主体，“建设者”自身便是一个具有现代性的功能身份概念。

三、阶级与阶层

中国共产党作为一个坚持马克思主义学说的执政党，在领导中国这样一个相对落后的大国实现现代性目标的过程中，遭遇了这样一个问题：既要实现国家现代性，又要保证现代性的社会主义性质。即是说，党必须同时实现国家的两个价值：社会主义与现代性。而其中所关涉的“建设者”概念，从根本上说来是国家现代性的产物。没有实现国家现代性的使命，就没有“建设者”。在现代性目标

① 参见王兆国：《〈中华人民共和国宪法修正案（草案）〉说明》，《解放军报》2004年3月9日。

被置顶的前提下，“阶层”概念的价值开始显现，知识分子就是一个鲜明的例证。国家的现代化程度与生产力的高低密切相关，这是现代中国共产党人的共识。中国的马克思主义者曾提出“科学技术是第一生产力”这样的论断。如果说，科技是先进的生产力，那么，科技的主要承担者就是工人阶级队伍里的知识分子。科技总是与脑力劳动联系在一起，知识分子作为与工农相区别的社会阶层，其价值也主要体现于此。“建设者”也一样，从客观方面讲，现代化的发展主要依赖于两个因素，一个是科技，一个是资本，而这两者又都与“建设者”有关。

相比因科技和资本方面的优势而与现代性的直接关联，“建设者”与社会主义之间的联系显得间接而隐晦，需要在“社会主义初期阶段”概念里悉心发掘。换句话说，这种联系植根于一个更深层的理论问题，即社会主义与现代性的关系。而这两者的关系在马克思主义那里并没有作为问题提出来。这是因为，马克思主义学说中的社会主义是建立在现代性基础之上的，社会主义意味着社会高度的现代性，意味着国家逐步地自行消解。而且，马克思和恩格斯最初在阐释自己的学说时使用的是“共产主义”而不是“社会主义”。从19世纪中叶以后，马克思、恩格斯才较少使用“共产主义”而更多地使用“社会主义”这个术语。

马克思、恩格斯在阐述社会主义理论和实践时，虽然也涉及到生产力的发展问题，但这主要是在发达资本主义基础上所提出的一种社会要求，其理论的重心则是着力于社会主义这一制度类型的内在属性和价值：

无产阶级革命，矛盾的解决：无产阶级将取得公共权力，并且用这个权力把脱离资产阶级掌握的生产资料变为公共财产。通过这个行动，无产阶级使生产资料摆脱了它们迄今具有的资本属性，使它们的社会性有充分的自由得以实现。从此按照预定计划进行的社会生产就成为可能的了。生产的发展使不同社会阶级的继续存在成为时代的错误。随着社会生产的无政府状态的消失，国家的政治权威也将消失，人终于成为自己社会结合的主人，从而也成为自然界的主人——自由的人。^①

“在当前同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正的革命阶级。其余的阶级都随着大工业的发展而日趋没落和灭亡，无产阶级却是大工业本身的产物。”^②

“社会主义就是宣布不断革命，就是无产阶级的专政，这种专政是达到消灭一切阶级差别，达到消灭这些差别所产生的一切生产关系，达到消灭和这些生产关系相适应的一切社会关系，达到改变由这些生产关系产生出来的一切观念的必然的过渡阶段。”^③

引证这些文字是为了说明这样一个看法：马克思、恩格斯的社会主义理论和实践是建立在高度发达的资本主义工业基础上的，也只有这个基础的存在，社会主义的不断革命才能使人成为真正“自由的人”。现代性与社会主义在马克思、恩格斯那里是一体的，而且在物质形态上社会主义比资本主义更具现代性。

然而，马克思、恩格斯的社会主义革命理论和实践，最终不是在西欧而是在大工业相对比较落后、资本主义发展并不充分的俄国取得了胜利。这个转变是列宁主义诞生的前提条件。列宁所面对的俄国问题自然不同于马克思、恩格斯的“欧洲视角”。列宁的社会主义理论和实践也就转变为这样一个问题——在坚持社会主义内在属性和价值的同时，如何实现国家的现代性：“当无产阶级夺取政权的任务解决以后，随着剥夺剥夺者及镇压他们反抗的任务大体上和基本上解决，必须要把创造高于资本主义社会的社会制度的根本任务提到首位；这个根本任务就是提高劳动生产率。”^④1920年，

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第759—760页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第41页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第166页。

④ 《列宁全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第235页。

他又特别强调,必须“把全部注意力转移到这种经济建设上去”^①。“如果我们不能恢复我国的经济,那末我们就落在而且将来还要落在资本主义列强的后面,我们就会挨打。”^②后面这句话对于我们中国人来讲倍感亲切,相似的遭遇会产生类似的感情。“落后就要挨打”的教诲,更使得国人感同身受。

这里的社会主义已不能当然地嵌入现代性,后者越来越凸显为社会主义国家必须面对的问题。随着中国革命的胜利,社会主义革命也不断地下移,分别在亚洲、美洲诸如朝鲜、越南、老挝、古巴等贫穷落后的国家取得了胜利。如何把社会主义自身的内在属性、价值与国家的现代化、现代性协调起来,成了这些国家的难题。事实上,马克思、恩格斯的社会主义与现代性的“整体论”经过俄国社会主义革命,已经分成了社会主义(内在规定性)与(国家)现代性两个部分。社会主义既为国家现代性提供手段和途径,同时又是现代性价值的厘定者、规定者;而国家现代性则成了保证社会主义实现不可或缺的物质基础。“贫穷不等于社会主义”是其集中表达。对此,中国的马克思主义者把社会主义分成“初级阶段”和“高级阶段”两个既独立又相联系的部分。而有关社会主义与国家现代性的问题则集中在“初期阶段”：“我们不要资本主义,但是我们也不要贫穷的社会主义,我们要发达的、生产力发展的、使国家富强的社会主义。”^③这两句话说得清清楚楚,在社会主义的初级阶段,以“富强”为标志的国家现代性追求是主要目标,而社会主义则是达到这一目标的有效途径。那么,社会主义的内在价值又是什么呢?答案就是“共同富裕”：“共同致富,我们从改革一开始就讲,将来总有一天会成为中心课题……社会主义最大的优越性就是共同富裕,这是体现社会主义本质的一个东西。”“社会主义的本质,是解放生产力,发展生产力,消灭剥削,消除两极分化,最终达到共同富裕。”^④国家的现代性追求不能抛弃社会主义的内在价值,这一点被中国的马克思主义者反复强调,并对现实存在的,丢掉“共同富裕”这一社会主义内在价值而出现“两极分化”的可能性提出了严厉警告：“社会主义的目的就是要全国人民共同富裕,不是两极分化,如果我们的政策导致两极分化,我们就失败了,如果产生了新的资产阶级,那我们就真是走了邪路了。”^⑤

“建设者”与社会主义的联系恰在于它对接上了“共同富裕”这一社会主义的内在规定性与核心价值。这一价值在法学意义上也可以被看作是现代性基础之上的“平等”,即全中国人民具有平等地分享中国现代化建设成果的权利。而如何把国家的现代性追求与社会主义平等价值协调起来,则是中国社会主义现代化实践的根本问题。一方面,为了确保国家的社会主义性质,必须坚持国家的“工人阶级领导”,这也是宪法规定的现行国体;另一方面,为了实现“社会主义初期阶段”全面建成小康社会的主要目标,又需要“建设者”这类角色,即聚合起社会各个阶层的力量,调动起各方的积极性。

事实上,“工人阶级”与“建设者”是两个完全不同的理论表达。前者属于马克思主义的阶级理论范畴;后者与现代性理论相关,只能在社会分层理论中被发明出来。为了把“建设者”与工人阶级建立起理论联系,先把工人阶级抽象化而加以悬置,然后再把它拆分为若干阶层,这样一来,“建设者”就不是与工人阶级而是与工人阶级“内部阶层”发生逻辑联系。这是国内学界对此问题处理的通行方式^⑥。

① 《列宁选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第381页。

② 《列宁选集》第4卷,第384页。

③ 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第231页。“根据我们自己的经验,讲社会主义,首先就要使生产力发展,这是主要的。只有这样,才能表明社会主义的优越性。社会主义经济政策对不对,归根到底要看生产力是否发展,人民收入是否增加。这是压倒一切的标准,空讲社会主义不行,人民不信。”(《邓小平文选》第2卷,第314页)

④ 《邓小平文选》第3卷,第364、373页。

⑤ 《邓小平文选》第3卷,第111页。

⑥ 参见陆学艺主编:《当代中国社会流动》,北京:社会科学文献出版社,2004年;陆学艺主编:《当代中国社会结构》,北京:社会科学文献出版社,2010年;李强:《社会分层十讲》,北京:社会科学文献出版社,2008年。论文可参见闵锋:《工人阶级内部结构及其相互关系》,《中国劳动关系学院学报》1992年第2期;刘继兴:《当前我国工人基本状况的分析与思考》,《社会学研究》1991年第1期;仇立平、顾辉:《社会结构与阶级的生产结构与分层研究的阶级转向》,《社会》2007年第2期。

中文的“阶级”和“阶层”，是来自于英语“Class”和“Stratum”的翻译。在社会理论中，它们分别代表了两种不同的视角和进路。“严格来说，阶级指的是具有类别特征的社会群体，而阶层指的是具有等级差距的社会群体。”^①前者是马克思主义政治理论的特征，它强调的是所有权关系以及阶级之间的利益冲突和对权力结构的影响；后者是马克斯·韦伯的分析路径，它所坚持的是所有权关系之外的因素对社会分层的影响，其理论意图是解构阶级概念的分析功能。国内学界普遍是在承认马克思意义上的工人阶级这一概念的同时，又运用韦伯的理论把工人阶级进行阶层化处理，使“建设者”成为一个与工人(阶级)相并置的社会阶层。阶层视角接替了阶级分析：“20多年来，我国大多数社会分层研究是以市场经济的假定为取向的。这类研究的最鲜明的特点是以职业为社会分层标准，或者以韦伯的权力、财富、声望等，从多元的角度(这种多元有时还把职业、群体、收入混在一起)研究中国的分层。”^②

虽然，韦伯的社会理论使用的仍是阶级概念，但是它通过重新定义，使“阶级”成为一个与马克思的定义完全不同的分析范畴，以建构自己的社会理论。“建设者”概念和理论上的安排基本是循着韦伯的思路：

“阶级”在这里不是确定的意义上的共同体，而仅仅是某一种共同行为的可能的(和经常的)基础。在下述情况下，我们想说是一个阶级：1. 对于为数众多的人来说，某一种特殊的构成原因的生存机会的因素是共同的；2. 只要这种因素仅仅通过经济的货物占有利益和获取利益来表现；3. 即它是在(商品和劳务)市场的条件下表现的(阶级状况)。^③

韦伯的阶级(阶层)概念所依托的是“市场处境”，而不是市场背后的所有权关系和由这种关系决定的权力结构。这就把根植于所有权关系对立基础上的阶级冲突，转化为“市场处境”下资本、技术和劳务转移或交换的和平机会，并通过市场机制确定市场场域里的每一个人的地位和生活机遇。人在市场里的处境就是他的阶级地位。阶级就是那些市场处境相同的群体。这样一来，马克思关于阶级冲突的阶级概念就变成了(因为市场处境不同)若干个不同阶层的分层理论。马克斯·韦伯的这一运思在中国社会主义市场经济条件下，给那些为不同社会群体寻找理论出路的研究者提供了依据。“建设者”恰好成了“韦伯理论链条”上的一个重要环扣。“建设者”是资本或技术的拥有者，在“市场处境”里，是那些具有相同境遇和经济利益的人。工人阶级则以不同阶层的“劳动者”身份与“建设者”一道出现在市场里，一方出售他的劳动力，另一方则依赖于他的资本或技术。他们之间的不同就是包含在市场交换中明确的经济利益的差异。“建设者”也就成了社会主义市场经济成长过程中出现的一种自然现象。

但需要深思的是，工人阶级(无产阶级)作为马克思主义革命理论的主体有它的阶级规定性。马克思、恩格斯、列宁以及中国的马克思主义者对其都有完整的论述。而作为一个历史范畴，马克思主义的经典作家对其也有阐发。工人阶级随着社会大工业的发展而发展，其内容也得到不断丰富和充实^④。然而，无论工人阶级的内涵怎样充盈，它都不是从阶层这一视角被认知的。在工人阶级范畴中，“工农”并不是两个互不隶属的独立阶层，而是被看作具有类似阶级基础的同盟者。所以，中国的现行国体才有“工人阶级领导的、以工农联盟为基础的”这样的断语。工人阶级有其内在的构成要素，而不是不同阶层在其内部的累积和相加。“知识分子是工人阶级的一部分”的论断，是从知识分

① 李春玲、吕鹏：《社会分层理论》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第11页。

② 仇立平：《回到马克思：对中国社会分层研究的反思》，《社会》2006年第4期。

③ [德]马克斯·韦伯：《经济与社会》下卷，林荣远译，北京：商务印书馆，1997年，第247页。

④ 马克思曾根据资本主义社会阶级结构变化的动向提出“商业无产阶级”、“脑力劳动无产阶级”和“总体工人”等概念：“随着劳动过程本身的协作性质的发展，生产劳动和它的承担者即生产工人的概念也就必然扩大。为了从事生产劳动，现在不一定自己动手；只要成为总体工人的一个器官，完成他所属的某一种职能就够了。”(《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第82页)

子的阶级属性着眼的,而不是把知识分子作为一个阶层归属到工人阶级里面去的^①。用社会阶层去填充工人阶级概念,这并不意味着工人阶级的发展变化,而是消解了工人阶级这一概念的解释力。因为任何一个概念外延的扩大都意味着概念内涵的减少。从这一意义上说,西方出现的“工人阶级终结”断言也就不难理解了^②。

中国的现代化事业需要工人阶级,无论现代化在它身上有多少希求,“阶级”却是工人阶级概念得以成立的唯一理论基础。“阶级”被解构,工人阶级也就散失了。马克思是阶级理论的大师。他一以贯之地坚持把生产资料的占有关系(生产关系)作为阶级划分的标准。这在他的重要著作《资本论》中有清晰的表述^③。然而,马克思本人并没有给“阶级”下过定义。下定义的是列宁。在列宁的定义里,生产资料和劳动的占有关系仍被看作是阶级概念的核心要素^④。这是马克思阶级理论第一次被定义化。随着俄国社会主义革命的胜利,国家的资本主义生产资料的私有制也被公有制所取代。然而,列宁以后的马克思主义者并没有回答这样一个问题:生产资料已经公有制的社会主义国家,仍坚持把“生产资料与劳动的占有关系”作为划分阶级的唯一标准是否合理?阶级概念是否还需加入其他要素?事实上,世界上所有社会主义革命取得胜利的国家(包括列宁的苏联在内)实行的并非马克思意义上的生产资料的“全民所有制”,而是“国家—集体所有制”。在实践中,这种所有制实际上又是以“单位公有制”的形式运行着。国家或集体所有制的企事业单位被划分为若干个不同行业、规模、效益的部门,作为该部门的管理者与一般工人(职工)之间,无论在权力的行使或是利益的分配上都具有极大差异性,而各个部门的“领导干部”是该部门权力和利益事实上的支配者;公有制下的各类部门由于所处的国家地位不同,受国家的重视程度不一样,工人(职工)之间的权力和利益也就存在很大差别。这也衍生出另一个问题:生产资料的公有制是否能够确保建立在这一基础之上的公共权力必然具有公共性质?马克思意义上的“权力异化”现象是否存在?经济基础能够说明权力的性质,但它无法保证权力都能像它的性质那样运作。在社会主义的现实语境中,作为每一个个体包括工人在内,他不仅与公有制相联系,而且也处在各类权力的关系中。社会主义国家的阶级概念除了谨记马克思的教诲之外,是否还应在公有制基础之上增加属于上层建筑性质的“权力”这一要素?在现代社会,权力已渗透到社会各个角落,它成了比财产、财富更具力量的一种资源。财产、财富未必能直接转化为权力,而权力可以组织财产和财富。权力既能干预经济的运行,也能支配人自身。从这个意义上说,财产和财富只是权力的存在形式而已。“阶级的基础是与地位有关的权力差异,即与权力预期值有关的社会功能结构。……个人由于发挥了与权力有关的社会功能而成为一个阶级的成员……他属于某个阶级是因为他在一个社会组织中占有某种地位,也就是说,阶级的身份来自对社会功能所承担的责任。”^⑤只要权力存在,就必然有统治阶级和被统治阶级的区分。阶级概念加入了“权力”这一维度,其自身自然会更加丰满,其解释力也会更强;“阶级必须从权力这个方面理解而不是从收入、财富或者生活习惯,尽管按照后面这些标准都可以区分为不同的阶级。因为如果从一开始把阶级理解为一种权力的话就可以把它当作一个动态的关系而不是静态特征的集合。而把阶级看作一个权力问题的同时也可以把阶级、种族和性别有机地联系在一起,但是如果静态地看待阶

① 参见《邓小平文选》第3卷,第91页。

② 见 Andre Gorz, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-industrial Socialism* (London: Pluto Press, 1982)。

③ 恩格斯在《共产党宣言》1888年英文版中增加了这样一个注释:“资产阶级是指占有社会生产资料并使用雇佣劳动的现代资本家阶级。无产阶级是指没有自己的生产资料,因而不得不出卖劳动力来维持生活的现代雇佣工人阶级。”

④ “所谓阶级,就是这样一些大的集团,这些集团在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同,同生产资料的关系(这种关系大部分是在法律上明文规定的)不同,在社会劳动组织中所起的作用不同,因而取得归自己支配的那份社会财富的方式和多少也不同。所谓阶级,就是这样一些集团,由于它们在一定社会经济结构中所处的地位不同,其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。”(《列宁全集》第37卷,北京:人民出版社,1986年,第13页)

⑤ R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1959), 148-149.

级的话,就可能把它与种族、性别分离开来了。”^①

要理解工人阶级在中国社会主义现实中的地位,重要的不是探讨它“应该如何”,而是它“实际如何”。只有进一步理解阶级概念,才能揭示出现实社会中的工人阶级的实际状况,卸掉加诸于它身上那些过多的政治寄寓和理论负载,还它一个清白。

而作为阶层概念的“建设者”,要解决的问题是如何从阶级身份而不单纯从国家现代性的功能方面靠近社会主义。

四、政治身份

当下的中国,一方面要不断向现代化迈进,一方面又要坚守国家的社会主义价值。这两者之间有重合的一面,也有各自不同的面向。固然说,“贫穷不等于社会主义”,而“富裕也不等于社会主义”。社会主义价值与国家的现代性始终是国家所追求的双重目标,“建设者”概念恰好处在这个双重的坐标轴上,在“革命时间”与“当下时间”的交叉点上。就其现代的功能身份而言,“建设者”是通过现代性的分层理论而被确证,即作为一个“新的社会阶层”而获得正当身份的。然而,只有这样一种身份远远不够,因为这并不能确保它在社会主义框架下,同样正当与合法。一句话,它还需具有一种与“社会主义”相匹配的政治身份。这个身份被定义为党(扩大了)的“群众基础”,“群众基础”即是它的政治身份。

中国共产党从领导人民取得胜利的革命政党转变为领导国家实现现代性的执政党,这对党的执政能力和执政方式提出了挑战。一方面,中国共产党作为一个马克思主义性质的政党,它必须坚持其执政的阶级基础,把工人、农民和知识分子作为自己依靠的力量。若舍弃了他们,漠视他们的意志和利益,党和国家的性质就会发生变化。另一方面,作为实现国家现代性的领导者,党不能不注意到社会的变化,特别是除工、农、知识分子之外对“现代性”本身具有自身优势和特点的“新的社会阶层”的出现,党必须扩大和增强自己的执政基础。在现代性语境下,能够增强执政党执政能力的因素通常被表述为“群众基础”,而“建设者”就是被涵括在这个基础之内的。工人阶级分享了执政党的阶级优势,成为其执政的“阶级基础”,“建设者”分享的是在国家现代性目标中的功能特性,成为执政的“群众基础”的一部分。而这一政治身份的获得要在“革命时间”里寻找依据,即一种有别于其现代功能身份论证路向的、与执政党的革命性质相一致的政治确证。作为一个“新的社会阶层”,“建设者”是从社会分层理论被推导出来的;而作为“群众基础”,它则是阶级理论视角下的产物。群众基础的“面”要大于“阶级基础”,表达的是执政党的社会影响力。只不过是,即便作为社会阶层的工人与“建设者”都构成执政党的群众基础,其重要性及表现方式也是不同的。工人、农民和知识分子是党的群众基础的基本面,而“建设者”则属于“扩大”的部分。要弄清“建设者”的这种复杂身份,关键在于“群众”这个概念。

“群众”作为一个描述性词语,并不是现代才有,中国古时就已存在,如,“知者未得治,则功名未成也;功名未成,则群众未县也;群众未县,则君臣未立也。”(《荀子·富国》)“是故权利不能倾,群众不能移也,天下不能荡也。”(《荀子·劝学》)又如,“宰制万物,役使群众,岂人力也哉?”(《史记·礼书》)这里的“群众”泛指“许多人”或“众人”,并不特别指向“集聚”这一含义,更不具有任何的政治意味。而且,在中国传统文化中,无论从使用的频率,还是重要性上,“群众”一词都无法与“民”这个带有强烈政治意向的词语相提并论。

中国现代意义上的“群众”概念既是对西方思想理论中的“Crowd”(英语)、“Foule”(法语)、“Massen”(德语)的翻译,也是对西方“群众理论”的改写。西方政治学中的群众理论有两点值得注意:其一,它主要指向的是不特定的群体聚合,关注个体于其中的心理、行为,以及该群体对参与其中

^① 丁晓钦:《当代国外马克思主义阶级理论研究》,《马克思主义研究》2009年第12期。

的个体心理和行为的影响,而不论这一聚合起来的群体的身份或等级:“群体并不是与平民、公众、穷人、无知者、无产者或乌合之众同义的,也不是与社会精英或贵族相对的。”^①群众是为了行为的目的而聚集成的群体,这与中国现代的“群众”概念着力于其阶级地位和身份具有根本性的差异。其二,西方的思想者、研究者,从柏克、托克维尔、泰纳、勒庞、塔德、弗洛伊德到奥尔特加、卡内提、莫斯科维奇等人,都着重从负面描述群众的特征^②。

中国共产党人以马克思列宁主义为指导,结合中国社会特性实现了对西方群众理论的中国化再造。“再造”主要是围绕无产阶级政党自身的性质、事业、使命而进行的。即是说,中国共产党在保持自身性质的前提下,要完成自己的使命和事业,必须审慎地思考和判断它与中国各种力量、各个社会阶层之间的关系,分清自己要达到的目标,依靠的对象,并把这些不同的对象纳入到与自身(身份、事业、目标)的关系范畴加以权衡。“群众”这一概念就是在这种关系中被改写和确定的。

“群众”是一个关系概念,其地位、价值只有被置于与无产阶级政党的关系中才能被识别。在这一过程中,能够在党的事业和使命中发挥正面作用或潜在地发挥正面作用的群体就被称为“群众”。这样一来,“群众”就从一个没有姓氏的无名者转变为在党的事业和使命中具有正当身份的成员。“人民群众”是其统一的姓氏。

被改写的“群众”概念还体现在党与群众之间的各自角色身份的不同。党作为“先锋队”,始终处在主导者的地位,“群众”则是被主导的角色。党根据自身的性质和使命以及与此关系的远近而将“群众”进行分类,区分出“依靠的对象”和“团结的对象”,其中又可以具体分为三类:作为尊重、信任和依靠的对象;作为组织动员的对象;作为关心、服务的对象:

上述三类行为必须在以下几组关系中才能理解,即党与群众、政府与群众、领导(领袖)与群众。这几组关系的前项是上述三组行为的主体,他们是主动者,作为后项的群众是行为的客体,是受动者。在这几种关系中,已经暗含着“上—下”关系,“中心—外围”关系或“核心—边缘”关系。这种关系构成对群众的基本政治定位,即在现实政治关系中,他们是处于下位者,上位者虽然能够信任和依靠他们,但他们的关系并不平等。^③

作为先锋队的党,在处理它与群众关系时所坚持的根本原则是“群众路线”。而这一路线的重要功能之一就是“动员”,即把包括“建设者”在内的群众吸引到党的事业上来。“动员”是个复杂的概念,蕴含了领导者与群众之间的互动。对领导者而言,动员包含着“说服”,没有说服就谈不上动员;对群众而言,接受说服是动员成功的标志。说服能否奏效取决于两个因素:沟通的实际效果和接受说服的基础。前者依赖于领导者向群众传送的信息与群众切身利益关系的密切程度;后者意味着,使群众意识到党的事业与他们的利益之间的一致性为群众接受说服的基础,这一点对“建设者”尤为重要。动员的最终目的是群众的积极参与,而实际中也可能出现这种情况:群众的自发性与领导者的计划相冲突。被动员起来的群众未必都能被有计划地控制在领导者的意图之内。解决此类问题依靠领导者与群众不断地交换意见,并最终达成一致。这要求“群众路线”具有既能把党与群众粘合

① [法]塞奇·莫斯科维奇:《群氓的时代》,许列民等译,南京:江苏人民出版社,2003年,第99页。

② “第一,独立的人格丧失,‘群众’变成了没有脸孔的无名氏。‘有意识的个性被群体无意识的人格所淹没’,完全受无意识的因素的控制,并且服从于一种‘独特的集体逻辑’(参见[法]古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,刘训练译,长春:吉林人民出版社,2004年,第76页)。第二,其心理和行为具有非理性、情绪化的特征。他们易受传染和暗示的影响,判断能力低下,目光短浅,盲从,轻信,对事物过于敏感,易冲动。第三,既具有革命、破坏性,又容易追随领袖和屈服于权威。容易受到‘群众领袖’的煽动、利用、操纵和奴役。第四,就道德水平而言,其犯罪倾向和自我牺牲的英雄主义两个方面超过个人。”见丛日云:《当代中国政治语境中的“群众”概念分析》,《政法论坛》2005年第3期。

③ 丛日云:《当代中国政治语境中的“群众”概念分析》,《政法论坛》2005年第3期。

在一起,又能把党(领导者)与群众区别开来的复杂机制^①。

“群众路线”既是党与群众关系的构造模型,也是党处理与群众关系的指导原则。而群众与党的关系的远近以及在党的事业中的价值大小是与其所处的地位相联系的。这可能出现两种情况:根据阶级的归属不同,“群众”分别从政治意义上被定义,如“积极分子”、“一般群众”。“建设者”作为党所团结的对象与作为“依靠对象”的工农相比,应当属于后者;而在社会分层的意义上,“建设者”可能又比工农阶层实际占有更多的社会和组织资源,其真实价值又不能被“一般群众”这一政治身份所涵摄。也就是说,在党与群众的关系中,不同群众之间的地位和价值并不是恒常的,而是变动的。固然说,作为“新的社会阶层”的“建设者”是党团结的对象,但这也只是就其政治身份归属而言。在现实层面,他们要成为党执政的“群众基础”,还应经过必要的政治中介,即经过党的教育、示范等一系列的转换机制才能完成。这就需要有一个与精神、意识、心灵有关的“觉悟”概念的介入。“觉悟”直接参与了群众意义的塑造,也是群众类型、作用大小等相互转换的心理和意识机制。觉悟变了,群众与党的关系的远近也会随之发生变化。这是党的群众理论中的一个关键部分。

历史上,中国共产党是“工人阶级的先锋队”,曾被看作是马克思主义政党与其他政党相区别的分水岭。而现在,随着现代化成为党和国家的一个重要目标,党把先进生产力、先进文化以及“最广大人民”这些国家现代性的因素与自身的执政党地位联系起来。中国共产党既是中国工人阶级的

^① “群众路线”的基础是相信群众,群众参与的热情和积极性则有赖于领导者自身的工作方法和政治艺术。党的领导者如若不能准确地掌握群众的心理诉求和实际需要,就不会赢得群众的信赖和尊重,所谓的群众路线也就成了一种单纯的意识形态宣传。党的领导者应该是群众工作的专家,善于从经验中进行概括,而不是先入为主地去实施某个概念或理念。“群众路线”不是来自于马克思列宁主义的某些概念和教条,而是植根于党的领导者手边的实际工作。“调查研究”作为一种实践方式,其标准是有效性,它是密切联系群众的最佳途径。群众并非是全为自己利益盘算的盲众,但利益需求的满足却是某种觉悟生成的媒介。“为群众谋利益”不仅仅是党的领导者的一种政治意识形态,而且也是确保党的事业和使命顺利完成的真正基础。无论党的领导者与群众之间的关系如何亲密,党的领导者的利益并不等同于群众自身的利益。对群众而言,维护自身的利益是他们献身于党的事业的一个必要条件。毫无疑问,“调查研究”是准确把握利益差异性的恰当途径,也是密切联系群众,与“群众打成一片”的主要实践方式。相反,“脱离群众”则意味着对这一原则的背离。关于这一思想,中国的马克思主义者有一个经典表述:“凡是正确的领导,必须从群众中来,到群众中去。这就是说,将群众的意见(分散的无系统的意见)集中起来(经过研究,化为集中的系统的意见),又到群众中去作宣传解释,化为群众的意见,使群众坚持下去,见之于行动。”(《毛泽东著作选读》下册,北京:人民出版社,1986年,第569页)“群众路线”不是从书页中来,而是一种实践的产物。它是在实践中形成的经验。而经验随着不断积累则成了运用于指导实践的政治范式,当这一范式被不断地强化、应用,最后就变成了一种意识形态标准。任何“经验”都有自己的局限性。“当下”与未来的发展不可能与“过去”形成经验的环境、条件完全一致。经验是某种模型,模型再完美也无法穷尽现实与未来以不可预测的方式所带来的复杂性,“经验失效”是经验局限性的集中反映。中国的马克思主义者对“经验失效”有深入的思考,对已经变化的环境与条件十分警觉,《实践论》是对这一问题所作的理论阐释,是对从教条主义泥坑里爬出来后又坠入狭隘的经验主义陷阱的思想预防。尽管如此,“群众路线”作为一种从实践得来的经验,然后又上升为一种理论指导范型的实践性思想还是值得深入研讨的。构成这个理论范型的有三个主要元素:领袖、党的各级领导干部和群众。从领袖的角度来讲,要保证向他的各级下属下达正确指令或命令的一个必要条件就是亲自到“群众中去”倾听群众意见,然后再把这些意见集中起来进行系统化的工作进而转化为一项指示或是命令。这是一件复杂的工作,若要在这样一个人口众多、地缘广袤的国家里进行各种调研,那可能意味着调研者一天都无法回到他的办公室。还有一种策略就是,领袖要求他的各级干部(下属)像他那样在自己的所辖范围内走到群众中去,然后再把实践中取得的信息和材料进行“集中”形成政策。但这也存在一个问题:领袖本人实际上并不能保证他的每一个下级都能像他那样认真地调研,从而保证信息与材料的可靠性。从各级干部来讲,他们扮演的角色更为复杂,一方面要执行“上面”的指示和命令,因为他们是“下属”;另一方面,他们又必须扮演一个“总指挥”的角色,根据自己所辖范围的条件灵活地调整已下达的指示或命令。这是一个容易引起含混或模糊不清的领域:如果指示与命令执行得不如人意,很难判断是指示或命令出了差错,还是因为下级对这些指示或命令进行了不适当的“调整”,或是因为群众工作的懈怠。更为关键的是,尽管最高领导人对他的各级干部时常进行“群众路线”教育,但他无法从根本上保证每一个干部像教育的那样去做。当这些掌握了各级领导权力的干部们有了权力和资源,人就容易变得官僚、享乐。“吃苦”并不是每一干部都能胜任的职业要求。另一方面也必须被强调,作为领袖不管他多么伟大,都难免会有主观上的弱点,判断也会出错,客观的信息也不一定都准确。当领袖下达了一个不正确的指令时,并不排除各级领导干部会有人主动进行“调整”,但要让每一个干部都能如此选择,既不可能也不现实,因为他们是“下属”,在“忠诚”与“正直”之间非要做非此即彼的选择,并不是所有人都会选择正直。相反,对于那些喜欢偷懒的干部们来讲,他们不但不会去“调整”,而且还会从“实际”方面中去迎合这种错误。“大跃进”中的“浮夸风”就属于这种情形。当“群众路线”成为一种意识形态标准去要求它的每一个干部的时候,也难以避免那些喜欢耍花样、走过场的干部搔首弄姿的“摆拍”,挽裤脚、握个手、抱抱娃则成了他们的标准姿势。

先锋队,“同时是中国人民和中华民族的先锋队。”^①“同时”二字在这里不单指向了“时间上的并置”,而且也意指了“意义上的并置”。换言之,中国共产党成为“中国人民的先锋队和中华民族的先锋队”,并不是由“工人阶级先锋队”身份属性决定的,而是一种平行意义上的双重身份,即阶级属性与功能属性的共存。就功能性而言,“中国人民”无疑比“工人阶级”要广泛得多的概念,它几乎涵括了中国现代社会所有的社会阶层,当然“建设者”也身在其中。“中华民族”则是就中国人民的族群身份而言的,它意指的是中国境内的各个民族。无论“建设者”来自于哪个民族,它首先是作为一个“新的社会阶层”而出现的。“建设者”既包含在“中国人民”之中,也与“中华民族”的族群身份相重叠。在先进生产力的旗帜下,“建设者”便是这一生产力主要承担者的一部分,在这方面,“新的社会阶层”,特别是“民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员”这类“建设者”比普通工人、农民更有优势;在传统表述中,党所指称的“广大人民群众”通常是指工人、农民和知识分子。而现在所表述的“最广大人民”,显然是包括了上述三者之外的其他社会阶层。这个“最”字便是“建设者”正当性的空间,它作为国家现代化事业主体的一部分被纳入“人民”的范畴、成为党的“群众基础”,也就成了必然逻辑链条上的一环。革命时期,保证取得胜利的中坚力量无疑是工人、农民组成的“革命群众”;正是因为曾经的革命者身份,在建设发展时期,他们又成为了党执政最可信赖的“群众基础”。而“建设者”,因为没有像工人阶级那样辉煌的革命履历和身份,它在党所强调的自己的无产阶级政党性质面前,就只能作为“扩大”了的“群众基础”而存在。

就其身份而言,“建设者”是党在现代化进程中发明出来的,在社会主义框架下存在的一个新主体。而“建设者”的现代功能身份与政治身份的二元构造,说明了党在实现国家现代化的进程中,其理论已发生衍变的事实。处在国家现代性路口的中国共产党,从革命性政党转变为领导一个大国实现现代性的执政党,它既不想扔弃也不想偏安于自己的阶级属性,而是放宽了尺寸,成为全中国大众走向现代与幸福的引路人。这意味着其阶级身份向功能性身份扩展的趋向。正是有了这样的身份扩展,“建设者”的产生才有了可能。这一事实表明,在现代性的历史进程中,党既要对自己的阶级属性加以强调,又要对各种社会力量之间实际关系的变化(包括利益、关系、策略)进行调整,“群众基础”变得越来越复杂。

“建设者”作为宪法中的新主体,复合了中国当下诸多复杂的政治和社会因素,中国的当代历史进程也是在社会主义(初级阶段)与现代性两者之间展开的。为了两者的共存和融通,中国的研究者包括宪法学者,不得不在马克思主义的阶级理论与韦伯意义上的分层理论两条线上作战。这就出现了两种范式的共存和并置。一方面,宪法规定的国体存在那里,工人阶级作为社会主义国家的领导阶级,其阶级性必须得到坚持;另一方面,现代性的诉求又需要在阶级理论之外寻求新的解释。这就出现了社会主义理论与现代性理论的“双头鹰”现象:它们并不共享以一个支点为轴心所形成的、逻辑上完全自洽的同心圆理论,而分别是以不同的理论形态被组织在一个“椭圆结构”里,呈现的不是以一个轴心形成的理论圆圈,而是点与点的集合。有关“建设者”的理论便出现在“椭圆结构”的某一个点上。从党和国家的社会主义性质来讲,“建设者”因为没有像工人、农民那种“荣耀的出身”,因而它只能是处于“核心”边缘的一个角色;而对国家的现代性价值来说,它实际上又在一个离核心较近的位置上。这种规范与事实的身份差异,主要是由社会主义与现代性两种不同价值所决定的。这也回到了本文第一部分有关八二宪法的现代时间问题:与阶级相连的中国革命没有成为“过去”,它还存在于当下,在参与中国现代性塑造的同时,也塑造着自己。这是现代性走向东方这个大国之时无法避免的中国特性。

[责任编辑 刘京希]

① 参见《中国共产党章程》(2012年版)“总纲”第一自然段。

汉代老子化胡及地狱图考

姜生

摘要:新见考古资料证明,东汉时期以浮屠等同黄老因而黄老浮屠同祀的现象,应是老子化胡说流行的结果;新发现的山东费县潘家疃东汉墓门上鸟喙老子与胡人浮屠及宰堵坡组合画像、山东兰陵九女墩汉墓辟邪石兽立柱画像所呈现的“黄老”信仰与胡人浮屠组合皆堪与证。史乘所述黄老浮屠同祀现象,不为后人所解,个中原因除了儒生史家语焉不详,更多是由于时人所信老子化胡说,以老子浮屠为同一人在不同时空之“化形”,因而将老子浮屠等同且一同祭祀。某些汉墓中黄老浮屠画像一同出现,正是中国思想史和宗教史上这种奇特信仰的图像呈现。新发现的山东微山县东汉画像石棹残石和陕北汉墓画像石则表明,东汉已有佛教地狱信仰在华传播。此类有关东汉佛教传播的墓葬画像资料之发现与认知,亦有助于早期汉译佛经译介时间之断代和汉文化生态变迁问题研究。

关键词:汉墓;黄老浮屠;老子化胡说;地狱信仰;早期道教史;早期汉传佛教史

汉代佛教入华初传之迹,杳渺迷离,艰涩难求。史官依从儒生传统,对胡人之教难免摒斥,所记寥寥。研究显示,西汉末已出现汉译佛经《浮屠经》,以浮屠等同黄老,“老子化胡”说行世^①。山东、江苏、安徽、陕西、山西等地区出土的东汉画像石及汉墓壁画中,都出现了不同形式的佛教内容^②。较突出者皆出东汉墓葬,如四川乐山麻浩1号东汉崖墓石壁所刻施无畏印佛像,乐山城郊西湖塘出土东汉施无畏印陶佛像,彭山东汉崖墓 M166 陶摇钱树座施无畏印佛像,绵阳出土东汉墓摇钱树干上的施无畏印佛像,以及湖北襄阳东汉墓出土的浮屠祠陶楼明器。

许理和(Erik Zürcher)的研究表明,约公元1世纪中期,佛教已经渗入淮北地区、河南东部、山东南部 and 江苏北部的广袤区域^③。正是在这个区域,明帝时楚王刘英“诵黄老之微言、尚浮屠之仁祠”;至汉桓帝则“宫中立黄老浮屠之祠”^④。但有关黄老浮屠并祠、老子化胡说、佛教的地狱信仰进而佛教在东汉的“接受史”样态的研究,则向无所闻。

近年来,笔者在山东南部和陕北汉墓画像中,发现了一些反映东汉时期黄老浮屠信仰的历史遗存,特别是迄今所知最早表现“老子化胡”信仰逻辑的“黄老浮屠”组合图像和已知中国最早的佛教地狱图,兹略为考证。

一、东汉的黄老浮屠像

《后汉书·西域传》:“汉自楚王英始盛斋戒之祀,桓帝又修华盖之饰。”^⑤桓帝在宫中立黄老浮屠

作者简介:姜生,四川大学历史学院院长江学者特聘教授(四川成都 610065)。

① 方广锡:《〈浮屠经〉考》,《法音》1998年第6期。

② 如朱浒:《山东滕州新发现佛教内容汉画像石的初步研究》,《中原文物》2015年第5期。更多内容,将于另文探讨。

③ [荷]许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,李四龙、裴勇等译,南京:江苏人民出版社,1998年,第38页。

④ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷三十下《襄楷传》,北京:中华书局,1965年,第1082页。

⑤ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷八十八《西域传》,第2932页。

之祠,而多行祠祀。延熹八年(165)“春正月,遣中常侍左悺之苦县,祠老子”。四月,“坏郡国诸房祀”。十一月,再次“使中常侍管霸之苦县,祠老子”^①。延熹九年秋七月,又“亲祠老子于濯龙。文蔚为坛,饰淳金钿器,设华盖之坐,用郊天乐也”^②。故《后汉书·桓帝纪》论曰:“桓帝好音乐,善琴笙。饰芳林而考濯龙之宫,设华盖以祠浮图、老子,斯将所谓‘听于神’乎!”^③由是可知桓帝所祠实乃与老子浮图无别。

《三国志》裴松之注引《魏略·西戎传》描述的浮屠,与“黄老”一样“身服色黄”:

临儿国,《浮屠经》云其国王生浮屠。浮屠,太子也。父曰屑头邪,母云莫邪。浮屠身服色黄,发青如青丝,乳青毛,蛉(聆)^④赤如铜。始莫邪梦白象而孕,及生,从母左胁出,生而有结,堕地能行七步。此国在天竺城中。天竺又有神人,名沙律。昔汉哀帝元寿元年,博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》,曰“复立”^⑤者其人也。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏问、比丘、晨门,皆弟子号也。^⑥

且浮屠被引入汉墓仪礼。《洛阳伽蓝记》卷四称:“明帝崩,起祇洹于陵上。自此以后,百姓冢上或作浮图焉。”^⑦建于阿育王时代的印度桑奇一号塔半球形塔(窣堵坡),原为埋葬佛陀或圣徒舍利子及遗物之冢;作为宗教崇拜对象,巽伽王朝时代在塔顶增建围有正方形石栏的亭子,中央树立三重伞状相轮(图1)。这应是汉明帝墓顶设“祇洹”之原型。建“祇洹”于陵墓之上,意味着墓中死者常闻经颂梵呗,得佛陀救度。所谓“百姓冢上或作浮图焉”,汉墓遗存中尚未见有此类墓上建筑,但墓中则保存了一些浮屠信仰的证据,如湖北襄樊出土的汉代陶楼“浮屠祠”(图2)^⑧,顶部七重相轮塔刹^⑨,刹尖作新月形,以菩提树叶为鸱尾装饰,均示其佛教特征^⑩。

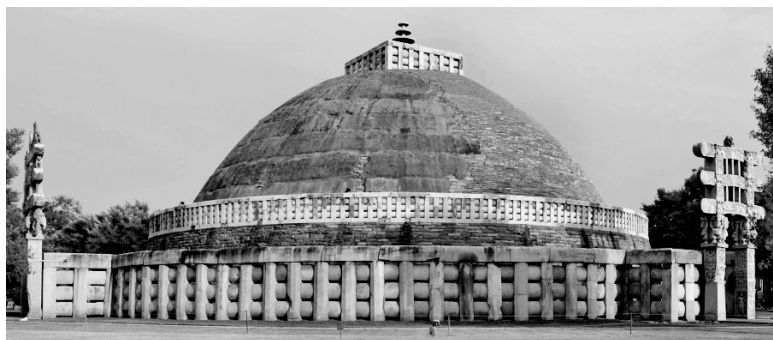


图1 印度博帕尔附近的桑奇一号塔,约公元前250年

① 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷七《孝桓帝纪》,第313—314页。

② 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷九十八《祭祀志中》,第3188页。

③ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷七《孝桓帝纪》,第320页。

④ 谨按:“蛉”或为“聆”之误,此处应指乳晕。

⑤ “复立”,《世说新语》等均作“复豆”。唐段成式《酉阳杂俎》前集卷二:“老君西越流沙,历八十一国,乌戈、身毒为浮屠,化被三千里,有九万品戒经,汉所获大月氏《复立经》是也。”均可证“立”乃“豆”字之形误。“复立”即“复豆”,亦即“浮屠”、“佛陀”;《复立经》即《浮屠经》。见方广锡:《〈浮屠经〉考》,《法音》1998年第6期。

⑥ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷三十《魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》,北京:中华书局,1982年,第859页。标点略有修订。

⑦ 杨衒之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》,北京:中华书局,1963年,第150—151页。周注:“祇洹”(Jetavana之音译)即修行者所居之精舍。

⑧ 襄樊市文物考古研究所:《湖北襄樊樊城菜园三国墓发掘简报》,《文物》2010年第9期。图片见《荆楚英华——湖北全省博物馆馆藏文物精品联展图录》,武汉:湖北人民出版社,2011年。

⑨ 汪海波:《中国最早的佛寺:“浮屠祠”——襄樊出土“陶楼”模型辨析》,《佛教文化》2010年第4期。

⑩ 罗世平指出,该陶楼在建筑形制上为汉式陶楼和印度式相轮塔刹的结合,在装饰母题上同时兼有汉地神仙瑞兽与印度—犍陀罗式有翼天人的图像,明显带有佛教初传时期汉、印文化杂糅的特点。浮屠祠用作明器进入墓葬,反映了汉地民间埋葬方式因佛教传入而起的新变化;其新月形刹尖与公元1世纪前后巴基斯坦契拉斯覆钵塔岩画标识物的相似,也说明印度佛教初传汉地时还携带有丝路古国的因素。见罗世平:《仙人好楼居:襄樊新出相轮陶楼与中国浮屠祠类证》,《故宫博物院院刊》2012年第4期。

延熹九年(166)襄楷上汉桓帝的疏中,言及:

又闻官中立黄老、浮屠之祠。此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。今陛下嗜欲不去,杀罚过理,既乖其道,岂获其祚哉!或言老子入夷狄为浮屠。浮屠不三宿桑下,不欲久生恩爱,精之至也。^①

学界亦因此认定东汉已有“老子化胡说”的传播,但向无考古实证。又《后汉书》记汉明帝永平年间楚王刘英奉黄老浮屠事:

英少时好游侠,交通宾客,晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀。八年,诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹,诣相国曰:“托在蕃辅,过恶累积。欢喜大恩,奉送缣帛,以赎愆罪。”国相以闻。诏报曰:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,絜斋三月,与神为誓,何嫌何疑,当有悔吝?其还赎,以助伊蒲塞、桑门之盛饌。”^②

可见当时的祠祀活动,同时包括诵“黄老”之“微言”、拜“浮屠”之“仁祠”^③;直观地说,浮屠祠里读黄老,佛老杂糅,兼用无别,而修行方式则别为在家修行的“伊蒲塞”(优婆塞)和出家修行的“桑门”(沙门)。

最足以确证这一历史事实的,是笔者在山东南部汉墓文物中发现的两种画像资料。

1. 费县潘家疃汉墓墓门上的鸟喙老子+胡人浮屠+宰堵坡组合画像(图3)。山东省博物馆和费县博物馆正在对该墓资料进行清理,择日公布。

潘家疃汉墓墓门朝西,实测墓向 275°;墓门以中间立柱隔为两门,北柱外(西侧),从上至下图像配置为老君(上)+浮图(中)+覆钵形图案(下)。这种构图逻辑,应为表示“老子入夷狄为浮屠”,西去“化伏胡王”(《三天内解经》卷上)。

关于老君形象,《抱朴子内篇·杂应》引《仙经》云:

老君真形者,思之,姓李名聃,字伯阳,身長九尺,黄色,鸟喙,隆鼻,秀眉长五寸,耳长七寸,额有三理上下彻,足有八卦……^④



图2 襄阳市菜越墓地 M1 出土东汉陶楼“浮屠祠”。采自湖北省博物馆:《荆楚英华——湖北全省博物馆馆藏文物精品联展图录》,武汉:湖北人民出版社,2011年,第159页

① 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷三十下《襄楷传》,第1082页。

② 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷四十二《楚王英传》,第1428页。

③ 史乘记载东汉佛教活动渐多,可资判断当时佛教传播的某些具体形态。其较著者,《后汉书》卷七十三《刘虞公孙瓒陶谦列传》:“初,同郡人笮融,聚众数百,往依于谦,谦使督广陵、下邳、彭城运粮。遂断三郡委输,大起浮屠寺。上累金盘,下为重楼,又堂阁周回,可容三千许人,作黄金涂像,衣以锦彩。每浴佛,辄多设饮饭,布席于路,其有就食及观者且万余人。”(第2368页)《三国志·吴志·刘繇传》:“笮融者,丹杨人,初聚众数百,往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕,遂放纵擅杀,坐断三郡委输以自入。乃大起浮屠祠,以铜为人,黄金涂身,衣以锦采。垂铜盘九重,下为重楼阁道,可容三千余人,悉课读佛经,令界内及旁郡人有好佛者听受道,复其他役以招致之,由此远近前后至者五千余人户。每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里,民人来观及就食且万人,费以巨亿计。”(第1185页)裴松之注《三国志·吴书·孙策传》引《江表传》:“策渡江攻繇牛渚营,尽得邸阁粮谷、战具,是岁兴平二年也。时彭城相薛礼、下邳相笮融依繇为盟主。”(第1103页)是知兴平二年(195)笮融死于任上。按献帝初平四年(193)夏陶谦任徐州牧:“初平四年,……徐州治中东海王朗及别驾琅邪赵昱说刺史陶谦曰:‘求诸侯莫如勤王,今天子越在西京,宜遣使奉章。’谦乃遣奉章至长安。诏拜谦徐州牧,加安东将军,封溧阳侯。以昱为广陵太守,朗为会稽太守。”(司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷六十《汉纪五十二·孝献皇帝乙》,北京:中华书局,1956年,第1943页)由上可知笮融的浮屠祠应建于公元193—195年之间。上垂铜盘九重,下为重楼,表明顶置七重塔刹的襄樊陶楼的确反映了汉末浮屠祠的特征。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第273页。



图3 费县潘家疃汉墓墓门北柱外(西)面所刻老子+浮屠+窠堵坡拓片

墓门北柱上部鸟喙的老君形象,身著中国士君子之服,是汉代老子神化为老君的“真形”。在汉代,“化形”乃圣人特有之样貌。《白虎通义·圣人》:“圣人皆有异表”^①。纬书《尚书帝命验》:“禹身长九尺有咫,虎鼻河目,骈齿鸟喙,耳三漏。”^②这种“化形”说亦被用于老子化胡说。在成书于延熹八年之前的《老子变化经》中,老子说:“吾变易身形,托死更生,周流四海……”^③所谓“周流四海”即往来华胡之间。可见《老君变化无极经》所谓“老君变化易身形,出在胡中作真经……”^④乃承自汉代“化形而仙”信仰传统^⑤。化者变也。按照《化胡经》对老子的描绘(见下文),老君下面出现的浮屠形象,身着胡服,则是老子变其身形“周流四海”的“化形”之一,是他“西入胡”在胡人之国变化为浮屠,化伏胡王及其臣民时的形象。曹魏高贵乡公正元二年(255)问世的《正一法文天师教诫科经·大道家令戒》称老子:

西入胡,授以道法,其禁至重,无阴阳之施,不杀生饮食。胡人不能信道,遂乃变为真仙,仙人交与天人浮游青云之间,故翔弱水之滨。胡人叩头数万,真镜照天,髡头剔须,愿信真人,于是真道兴焉。^⑥

至于中间胡人浮屠脚下所刻覆钵(半圆)形图案,颇似上述印度佛教窠堵坡佛塔的样式,判断为窠堵坡,且此组图像刻于北柱西面,对应于“西入胡”之说,甚合老子化胡和胡人浮屠的信仰。北柱内面中部所刻昂首向天的胡人形象也证明此柱所内含的西行化胡说。这些向我们透露了潘家疃墓主人生前所参与的以老子化胡说为主要内容的黄老浮屠杂糅信仰样态。惟其墓门柱上的浮屠,举左手而垂右手,用手与一般的施无畏印刻法相反;鉴于东汉佛教的“配角”地位及其初传状态,诸如此类的问题,其原因亦恐难以简单地用“错误”二字表达^⑦。

2. 兰陵县九女墩汉墓辟邪石兽立柱上“黄老”信仰与胡人浮屠浑融一体的造像(图4)。

山东兰陵博物馆藏 1974 年兰陵县东纸坊九女墩画像石墓出土的一对东汉石柱,按馆方描述,其天禄石柱上部展开图,刻勾栏建筑、胡人、凤鸟、羽人、合欢树等;辟邪石柱上部展开图(图5)为多龙盘结,头皆向上,右侧下部刻一胡人^⑧。

特别值得注意的是,辟邪石柱右侧下部的胡人,为单膝跪姿,头昂向上,戴尖帽,左手坦开,臂直

① 班固纂集,陈立疏证,吴则虞注解:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第337页。

② 孙穀编:《古微书》卷三,文渊阁《四库全书》本。

③ 《藏外道书》第21册,成都:巴蜀书社,1992年,第2页。《老子变化经》出于东汉,有关断代讨论见孙齐:《敦煌本〈老子变化经〉新探》,《中国史研究》2016年第1期。

④ 《道藏》第28册,上海:上海书店/北京:文物出版社/天津:天津古籍出版社,1988年,第371页。

⑤ 有关老子神化为鸟喙的太上老君形象以及变形而仙信仰的研究,见姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,北京:科学出版社,2016年,第146-154,384-391页。

⑥ 《道藏》第18册,第236页。

⑦ 故马伯乐(Henri Maspéro)曰,整个汉代,佛道一直混杂在一起,看起来就像同一个宗教;在道教徒眼中,佛教如同得道成仙的新道法,佛教之所以受欢迎,不过是因为它带来了新方法。见[法]马伯乐:《佛教初入中国时的佛道关系》,胡锐译,《宗教学研究》2017年第2期;译自Henri Maspéro, *Le Taoïsme et les Religions Chinoises* (Paris: Edition - Gallimard, 1971)。

⑧ 金爱民、王树栋编著:《兰陵汉画像石》,济南:山东美术出版社,2017年,第68-69页。

垂向下；右手坦开上举，掌心朝前 45°向上。据此手姿，可判断此胡人为“浮屠”；左手作施愿印，右手作施无畏印。经现场原石观察分析，在这套“多龙盘结”画像中，原石虽已残缺，但仍可看出其实为龙虎交媾画像（部分原石和拓片局部放大见图 5 左），反映在拓片，即上部中间一对较宽大的虎头造型明显，且双虎张口露齿，亲吻相接（唇吻和牙齿之间仅刻一缝），右侧则刻双龙吟鸣向天。龙虎之躯则盘结交织在一起，龙虎“合气”之意甚明；其自身方位为左龙右虎，合乎东龙西虎交于中宫的汉代信仰；而龙虎交媾合气图用于汉墓，则可知其于墓主“太阴炼形”成仙信仰内涵甚深。此可谓该石柱所蕴含黄老浮屠信仰中的“黄老”部分^①。

与此相似的东汉“黄老浮屠”文物，见于彭山东汉崖墓 M166：14 出土的一个带有造像的陶插座（图 6）。在胡人佛像下方的圆形陶座周围，刻画龙虎交于圆璧，龙虎分别位于佛自身的左右方，符合汉代四象和龙虎交媾图的方位分布。汉人在这种明器制作中对黄老浮屠信仰的真切表达，使我们得以从中再次读出其黄老浮屠混一的信仰形态。

据说佛陀有三十二相，八十种随行好。北凉昙无讖译《优婆塞戒经·修三十二相业品第六》言浮屠有“牛王眼相”^②，谓眼睫殊胜犹如牛王。细观费县潘家疃、兰陵九女墩所见的浮屠像，面部刻画均甚精美，隆鼻、大眼、长睫（两画像之头部放大见图 7），表情凝重，双乳尤其是乳晕^③刻画突出，与其他人物形象描绘差别较大，显为突出浮屠特征而作。

除了上引《魏略·西戎传》引《浮屠经》关于浮屠“乳青毛，蛉（聆）赤如铜”的描述，《优婆塞戒经·修三十二相业品第六》对浮屠三十二相的描绘中尚有：“齿白齐密相”，谓“得是相已，次得三相：一四十齿，二白净相，三齐密相”；“次得四牙白相”^④，谓四牙最白而大，莹洁鲜净。《般若经》关于浮屠八十种随行好之中有“世尊诸齿方整鲜白，是三十四。世尊诸牙圆白光洁渐次锋利，是三十五”。柞城故城西南侧出土石雕（图 8 左）对牙齿的特别刻画应即突出浮屠牙齿齐白之相。又云“世尊鼻高修而且直，其孔不现，是三十三”。柞城故城所出石雕形象，即高鼻而无孔。玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷三八一《初分诸功德相品第六十八之三》：“世尊脐深右旋，圆妙清净光泽，是二十三。世尊脐厚不窠不凸周匝妙好，是二十四。”^⑤上述九女墩汉墓辟邪石兽立柱上的浮屠脐部刻画即是如此（放大图见图 8 右），柞城故城出土石雕对脐部的特别刻画，正显示浮屠肚脐之好，尤其明显的是其右旋的脐相刻画。东汉时期《般若经》在中国已有传播，即东汉竺佛朔与支娄迦讖译《般若道行品经》（后题《道行般若经》）十卷（所谓小品般若经）^⑥。与此同时，从这些图像可知，东汉《般若经》译本已包括诸功德相品



图 4 兰陵九女墩汉墓辟邪石兽立柱原石。2017 年 10 月 12 日摄于兰陵县博物馆

① 相关研究见姜生：《汉墓龙虎交媾图考：〈参同契〉和丹田说在汉代的形成》，《历史研究》2016 年第 4 期。

② 《优婆塞戒经》卷一《修三十二相业品第六》，《大正新修大藏经》第 24 册，第 1039 页。

③ 汤用彤将《西戎传》“乳青毛蛉赤如铜”校点为“乳青毛蛉，赤如铜”，解释“螟蛉青色，疑谓乳青如蛉”（汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1983 年，第 36—37 页），然而“仍不可通，且上下语意扞格”（方广锜：《〈浮屠经〉考》，《法音》1998 年第 6 期）。现在，兰陵出土此二件东汉浮屠像文物对乳部的突出表达，提示我们，“蛉”（聆），当指乳晕，“赤如铜”为乳晕之色。

④ 《优婆塞戒经》卷一《修三十二相业品第六》，《大正新修大藏经》第 24 册，第 1039 页。

⑤ 《大般若波罗蜜多经》卷三八一，《大正新修大藏经》第 6 册，第 968 页。

⑥ 吕澂指出：“支讖译籍里比较重要的《般若道行经》和《般舟三昧经》，原本都由竺佛朔传来，而支讖为之口译。以支讖学问之博，这两种也应该是他所熟悉的，因而译功专归于他，并无不可。但从僧祐以来，经录家都说竺佛朔也有这两种的翻译，这就未免重复了。”见《吕澂佛学论著选集》，济南：齐鲁书社，1991 年，第 2874 页。

的内容,而《优婆塞戒经》的相关内容在汉代亦已传播,北凉时代只是重译而已。

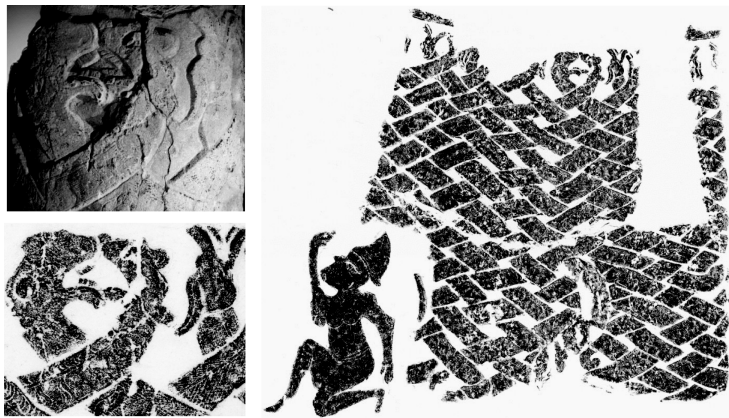


图5 兰陵汉墓辟邪石柱上的胡人浮屠和龙虎交媾画像。
采自金爱民、王树栋编著:《兰陵汉画像石》,2017年,第69页

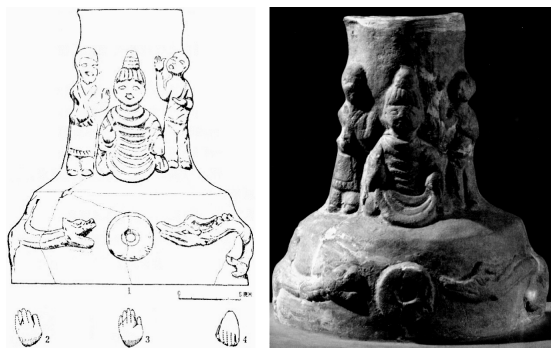


图6 彭山汉崖墓 M166:14 佛像插座线图和照片。
采自南京博物院编:《四川彭山汉代崖墓》,北京:文物出版社,1991年,彩色图版1(右)和图44(左:
1.佛像插座整体线图;2.右胁持手印;3.佛右手印;
4.佛左手手印)



图7 费县潘家疃(右)、兰陵九女墩(左)汉墓浮屠像的头部放大图



图8 兰陵的东汉浮屠像。右:九女墩汉墓辟邪石柱;左:柞城故城西南侧出土东汉石像。
(2017年10月12日摄于兰陵县博物馆)

二、东汉的地狱图

山东微山县文管所收藏的一方东汉石椁画像石,系2006年3月由微山县付村镇运回保存。该石已破碎,仅存三块残件(图9),拼合后残长约142cm,宽85cm,厚19cm,所余约当同类石椁隔板大半。该石雕刻方式为减地浅浮雕,画面刻制精美,内容丰富。笔者发现,该石所画实乃佛教地狱图,对于中国初期佛教史研究有重要的史料价值。

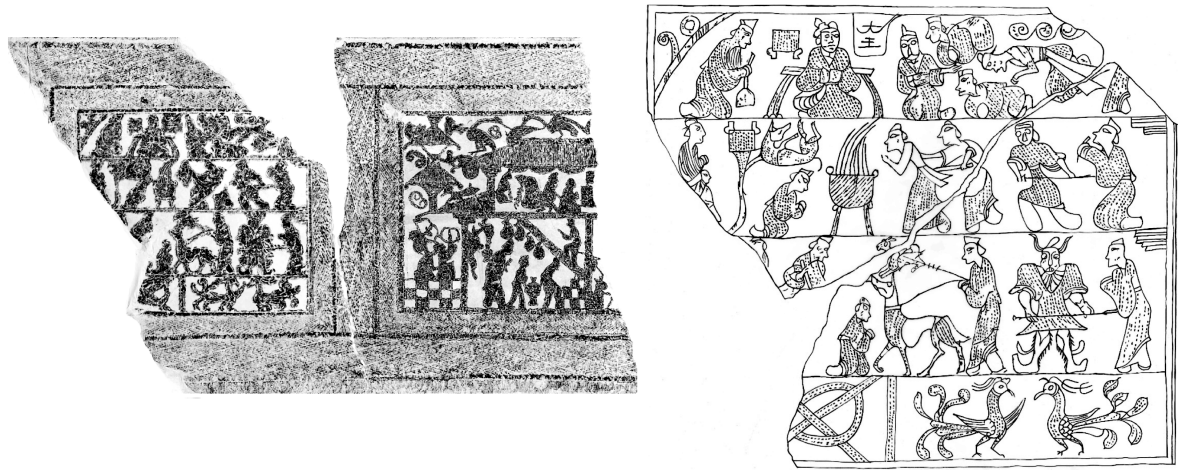


图9 微山县文管所藏付村镇出土东汉石椁侧面残石画像拓片及左栏放大摹本(朱华制图)

残石左栏,由下向上分为上下四格,所刻应为地狱情景。最下第一格刻凤凰相对而立。第二格右边,正面刻一头上长有双牛角手持钢叉的巨人,当为牛头阿傍。图中牛头阿傍双手持叉刺向右边一侧立者的腹部。东晋西域沙门竺昙无兰译《五苦章句经》:“狱卒名傍,牛头人手,两脚牛蹄,力壮排山,持钢铁叉。”^①东汉安世高译《佛说罪业应报教化地狱经》:

复有众生,常在镬汤中,为牛头阿傍以三股铁叉,叉人内著镬汤中,煮之令烂,还复吹活,而复煮之。何罪所致?佛言:以前世时信邪倒见,祠祀鬼神,屠杀众生,汤灌搯毛,镬汤煎煮,不可限量,故获斯罪。^②

牛头阿傍的左边,一人牵大小两犬,大犬前一人跪地求饶。南朝陈西印度三藏真谛译《佛说立世阿毘昙论》卷八《地狱品·第九外园隔地狱品》称“粪屎狱”外有“可爱树林”:

如是林中有老乌白颈鸦鹰鸮鹞鸟等,是地复有豺狗野干虎狼师子等,身皆长大。是诸禽兽,啖罪人,如倒生树,食啖其肉,皮血肉尽,唯余骨在。时诸罪人受此啄害,上上品苦难可堪忍,极坚极强最为痛剧,当时闷绝,冷风复吹,皮肉更生,复受啖食,乃至受报未尽求死不得。^③

是知此所描绘,属于八地狱外四方围绕的四重围隔地狱,其中有豺狗猛烈啖噬罪人肉体,反复无期,使其饱受苦难。

更上第三格,中间地上一大鼎内蒸汽腾腾(蒸汽图案的类似刻法,见于微山县微山岛乡沟南村西汉石椁侧面左栏,一人正在灶前用皮囊向炉中鼓风^④),鼎左跪一守鼎狱吏,鼎右一人被一狱卒押来,正被推向鼎里,施以镬汤之刑。右端有一狱卒手持钢叉,将一作揖之人叉住,欲将其投入沸鼎。这里描绘的应是“镬汤地狱”。

本层格内,左有一狱吏携一儿童把守着高高架起的两耳大鼎,架子右侧支出一杈,顶部安有一个

① 《五苦章句经》,《大正新修大藏经》第17册,第547页。

② 《佛说罪业应报教化地狱经》,《大正新修大藏经》第17册,第451页。

③ 《佛说立世阿毘昙论》,《大正新修大藏经》第32册,第212页。

④ 马汉国,《微山汉画像石选集》,北京:文物出版社,2003年,第71页。

四脚朝天的大狗。这组高架画面应表示此处为“烧炙地狱”。《佛说立世阿毘昙论》卷八《地狱品》称地狱之六为“烧炙地狱”：

其相犹如陶灶，一切皆铁，昼夜烧然，恒发光炎，广长无数由旬。是中罪人，无数千万，闭塞烧炙，熟已内外焦燥，虚脆易脱，譬如肉脯。是时狱门自然开，其门外边有无数狗，或乌或驳，身高大，伺待门开，争入狱里，牵出罪人，咋殚其身，如倒生树，恣意啖食。既被食已，皮肉皆尽，唯余骨聚，困苦难处，当时闷绝。冷风来吹，皮肉更复，是时狱卒复驱令入，还受先苦，烧炙食啖。^①

画面中，仰面朝上的大狗恰与火鼎向上的开口一致，随时准备啖噬罪人之肉。此外，与狗相关的地狱，尚有唐代实叉难陀译《地藏菩萨本愿经》所言“火狗地狱”：

无间狱者，其狱城周匝八万余里，其城纯铁，高一万里，城上火聚，少有空缺。其狱城中，诸狱相连，名号各别。独有一狱，名曰无间。其狱周匝万八千里，狱墙高一千里，悉是铁为，上火彻下，下火彻上。铁蛇铁狗，吐火追逐，狱墙之上，东西而走。^②

谓“无间狱”的铁围之内还有“火狗地狱”。《楞严经》亦称：

亡者神识，见大铁城，火蛇火狗虎狼狮子，牛头狱卒马头罗刹，手执枪稍驱入城门，向无间狱。^③

不难发现，这些图像之所描绘，归结起来，甚合佛教“阿鼻”地狱（五无间狱）之特征。按《三国志》，魏明帝时“特进曹洪乳母当，与临汾公主侍者共事无间神，系狱”^④。曹洪系曹操堂弟，临汾公主系曹魏公主。陈寅恪研究指出，“无间神”即“无间神”亦即“地狱神”，且佛教颇流行曹魏宫掖妇女之间^⑤。无间狱乃布满剑树刀山、罪器叉棒、碓磨锯凿、锉斫镬汤等等，入则备受诸苦，无有休歇。

《佛说立世阿毘昙论》卷六称地狱曰“泥犁耶”（niraya）：

云何地狱名泥犁耶？无戏乐故，无喜乐故，无行出故，无福德故，因不除离业故于中生。复说此道于欲界中最为下劣，名曰非道。因是事故，故说地狱名泥犁耶。^⑥

最上第四格，中间偏左处，一大人物凭几而坐，右上方有榜题“大王”。大王左边一人跏坐，双手持笏，并提一袋。“大王”右边，双手捧书简正面跏坐的胡冠侍者，应为大王的下属；其右有三人匍匐在地，应是前来地狱“大王”报到的死者们；侍者手捧的书简应是记录死者生前德行的命簿^⑦。地狱中这个“大王”应即“无间神”。

笔者同时发现，陕西绥德四十铺出土的东汉墓门横额^⑧上，亦刻画有地狱图（图10）；以其人物皆作尖帽高鼻胡人形象，姑谓之胡人地狱图。图中左端亦刻一大人物，旁有胡人为其撑华盖；其前有9人前来报到，右边两列27个背弓箭骑马的胡人狱卒在后押送而来。前到者正在跪拜，一男子手牵胆怯之妇前来，正如《老子化胡经·太上皇老君哀歌七首》所言：“两两共相牵，遂至死灭门。皆由不敬

① 《佛说立世阿毘昙论》，《大正新修大藏经》第32册，第210页。

② 《地藏菩萨本愿经》卷上《观众生业缘品第三》，《大正新修大藏经》第13册，第780页。

③ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷八，《大正新修大藏经》第19册，第144页。

④ 陈寿撰，裴松之注：《三国志》卷十二《魏书·司马芝传》，第388页。

⑤ 陈寅恪云：“‘无间神’，疑本作‘无间神’。无间神即地狱神。‘无间’乃梵文 Avici 之意译，音译则为‘阿鼻’。当时意译亦作‘泰山’。”又云：“裴谓‘无间’乃洛阳东北之山名，此山当是因天竺宗教而得名，如后来‘香山’等之比。‘泰山’之名，汉魏六朝内典外书所习见。‘无间’即‘无间’一词，则佛藏之外，其载于史乘者惟此传有之。以其罕见之故，裴世期乃特加注释，即使不误，恐亦未能得其最初之义也。据此可知，释迦之教颇流行于曹魏宫掖妇女间，至当时制书所指淫祀，虽今无以确定其范围，而子华既以佛教之无间神当之，则佛教在当时民间流行之程度，亦可推见矣。”见陈寅恪：《魏志司马芝传跋》，载《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第89—90页。

⑥ 《佛说立世阿毘昙论》，《大正新修大藏经》第32册，第197页。

⑦ 东汉《老子中经》：“司命绝去之人，魂魄会于北极。”相关研究见姜生：《汉墓“老子把持仙策”图考》，《人文杂志》2017年第11期。

⑧ 李贵龙、王建勤：《绥德汉代画像石》，西安：陕西人民美术出版社，2001年，第129页。

道,神明考擿人。”^①图中的大人物应即地狱神“大王”;其旁刻一胡人平躺在地,被两名胡人狱卒捉住双臂双脚,将其控制,旁边则刻画有一狗形大铡刀,表示地狱里正在进行“斩身”的惩处。《佛说罪业应报教化地狱经》:



图 10 绥德县博物馆藏东汉墓门横额上的胡人地狱图,上为全图,下为左端放大摹本(朱华制图)。

采自李贵龙、王建勤:《绥德汉代画像石》,第 129 页

今有受罪众生,为诸狱卒剉碓斩身,从头至足,乃至其顶。斩之已讫,巧风吹活,而复斩之。何罪所致?佛言:以前世时坐不信三尊,不孝父母,屠儿魁脍,斩截众生,故获斯罪。^②

佛教地狱非独为人所设;事实上它收取所有生物的生命,上自凤凰、龙,中及人类,下至一切小虫,无所不包。东汉安世高译《佛说十八泥犁经》:“佛言十八泥犁。凤凰龙下至小虫,凡十八泥犁。人行善多行恶少,出泥犁疾;行恶多行善少,出泥犁迟。佛言,是安得鬼守,十八泥犁居处冥。”^③也就是说,在整个生物世界,从最低贱的小虫到最高贵的凤凰,所谓有情众生,死后都有鬼卒把守的冥界十八地狱等待他们。这可以解释何以凤凰出现在左栏地狱图景的最下一格。相对于汉画常见的凤凰居顶图像空间结构,此处与牛头阿傍相邻的,应即“最为下劣”的“十八泥犁”中的凤凰^④。

然而汉人的冥界地狱,本在泰山下。滕州西户口出土的两方描绘“太山君”威风出行的汉墓画像石上(图 11、图 12),可见其例^⑤。张守节《史记正义》引古道书《福地记》:“泰山高四千九百丈二尺,周回二千里。多芝草玉石,长津甘泉,仙人室。又有地狱六,曰鬼神之府,从西上,下有洞天,周回三千里,鬼神考谪之府。”^⑥考六朝道书《洞玄灵宝五岳古本真形图·洞元灵宝五岳真形图》之东岳图的西

① 《老子化胡经》卷十,《大正新修大藏经》第 54 册,第 1269 页。

② 《佛说罪业应报教化地狱经》,《大正新修大藏经》第 17 册,第 450—451 页。

③ 《佛说十八泥犁经》,《大正新修大藏经》第 17 册,第 530 页。

④ 然而凤凰本来是上古神鸟。《山海经·南山经》卷一说,丹穴之山,“其上多金玉。丹水出焉,而南流注于渤海。有鸟焉,其状如鸡,五采而文,名曰凤皇,首文曰德,翼文曰义,背文曰礼,膺文曰仁,腹文曰信。是鸟也,饮食自然,自歌自舞,见则天下安宁”(袁珂校注:《山海经校注》,成都:巴蜀书社,1992 年,第 19 页)。东汉时期有关地狱信仰的经典,尚有安世高译《佛说鬼问目连经》论述因果报。

⑤ 相关研究见姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,第 479—483 页。

⑥ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义,《史记》卷六《秦始皇本纪》,北京:中华书局,1982 年,第 242 页。

部,一圆圈内标注“地狱穴东人”^①,即其证。汉末三国时“无间”地狱亦被意译作“泰山”^②。如东汉安世高译《佛说分别善恶所起经》以地狱劝世,经中处处称“太山地狱”。

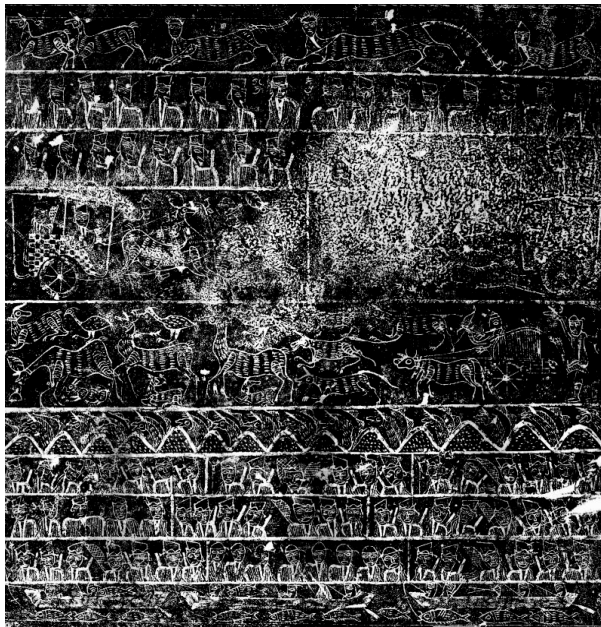


图 11 滕州西户口汉墓出土“太山君”画像石。

采自山东省博物馆、山东省文物考古研究所编:《山东汉画像石选集》,济南:齐鲁书社,1982年,图230

三、结 论

汉代的黄老浮屠之祀及老子化胡说具体情形究竟如何?佛教地狱信仰在汉代是否已有传播?这些有关佛教入华初传形态及与汉文化之关系问题,是长期制约早期道教史和早期中国佛教史认知的核心问题。

历史上关于老子弃周西行、出函谷关而去的传说,最早见载于《史记》卷六十三《老子韩非列传》:

老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:“子将隐矣,强为我著书。”于是老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去,莫知其所终。^③

从中可以看出,老子西行化胡传说有其久远的形成过程。《史记》作于仙雾弥漫的汉武帝时代;司马迁所见史料中,是否已有关于老子西去化胡之类的不经之谈,惟其不为缙绅之士所采,乃诤之曰“莫知其所终”?此类推测是否属实,及武帝时霍去病所获休屠王祭天金人是否属佛教,皆待考实^④。北齐《魏书·释老志》:“汉武元狩中,遣霍去病讨匈奴,至皋兰,过居延,斩首大获。昆邪王杀休屠王,将

① 《洞玄灵宝五岳古本真形图》,《道藏》第6册,第740页。

② 吴康僧会译《六度集经》卷一:“命终,魂灵入于太山地狱,烧煮万毒,为施受害也。”卷八:“夫杀者害众生之命,害众生之命者,逆恶之元首,其祸无际,魂灵转化,更相嫌怨,刃毒相残,世世无休,死入太山,烧煮脯割,诸毒备毕。”见《大正新修大藏经》第3册,第1、45页。

③ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷六十三《老子韩非列传》,第2141页。

④ 明末张自烈《正字通·人部·佛》载:“秦时沙门室利房等至,始皇以为异,囚之。夜有金人,破户以出。武帝时,霍去病过焉支山,得休屠王祭天金人以归,帝置之甘泉宫。金人者,浮屠所祠,今佛像即其遗法也。哀帝时,博士弟子秦景使伊存口授《浮屠经》,中土未之信。迨明帝夜梦金人飞行殿庭,以问于朝。傅毅以佛对,曰天竺国有佛,即神也。帝遣中郎蔡愔及秦景使天竺求之,得佛经《四十二章》,释迦立像,并与沙门摄摩腾、竺法兰东还。以是考之,秦西汉知有佛久矣,非自明帝始也。”见《续修四库全书》(经部·小学类)影印湖北省图书馆藏清康熙二十四年(1685)清畏堂刻本,上海:上海古籍出版社,1996年,第234册,第63页(刻本第22—23页)。引者按:说见《汉书·霍去病传》及《魏略·西戎传》。

其众五万来降。获其金人，帝以为大神，列于甘泉宫。金人率长丈余，不祭祀，但烧香礼拜而已。此则佛道流通之渐也。”^①已知最早直接谈论老子化胡的记载出现于东汉晚期(上引襄楷上桓帝疏中谈及“或言老子入夷狄为浮屠”)。又《后汉书·西域传》：“后桓帝好神，数祀浮图、老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。”^②《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》：“《浮屠》所载，与中国《老子经》相出入，盖以老子西出关，过西域，之天竺教胡。浮屠属弟子别号，合有二十九。”^③《化胡经》之作，乃将老子叙述为黄老浮屠二教之创教者；在佛教入华早期，此说对于这个西戎之教的传播确有胞胎庇护作用，使其更易于为汉人所接受。当西晋道士王浮将其进一步渲染之时，佛教已拥有相当势力，遂演为两教之争。初期佛教的这种依附式传播策略，却使其宗派特征不显，后人难识其事迹。

东汉马融《樗蒲赋》：“昔有玄通先生，游于京都。《道德》既备，好此樗蒲。伯阳入戎，以斯消忧。”^④王维诚据此判断马融(79-166)之时确有老子入胡发明樗蒲之戏以消忧之说(老子字“伯阳”)，如此则其时已有老子入胡之说；并提出，彼时佛教初入中土，势力单薄，作为外来宗教，遭遇中国本土文化抵制，必然需要一种有益于立足且方便传播的调和方式；化胡说满足了这一需求^⑤。汤用彤指出，“汉代佛教依附道术，中国人士，如襄楷辈，因而视之与黄老为一家。但外族之神何以能为中华所信奉，而以之余固有道术并重？则吾疑此因有化胡之说，为之解释，以为中外之学术，本出一源，殊途同归，实无根本之差异，而可兼奉并祠也。”^⑥日本学者重松俊章亦提出类似看法^⑦。镰田茂雄提出，“因为佛教和当时的民间信仰很协调，所以很容易被中国人接受”；“就这样，佛教竟完全被后汉社会当作为追求现世功利的道教信仰来接受了”^⑧。窟德忠提出，老子化胡说的最初作者不是“老子之徒”，而是“释伽之徒”，尽管不知其名。它最初是佛教方面在后汉时代提出的，因为当时社会上普遍流行神仙信仰，佛教方面要顺利布教就必须适应这种信仰，故而提出老子化胡说^⑨。许理和赞同汤用彤说，认为化胡说起初并非一种排佛的策略，这个理论很可能受到了成长中的道教阶层以及最初的佛教教团领袖的双重欢迎，它通过把佛教说成“道教的外国分支”而使佛教对中国老百姓更具亲和

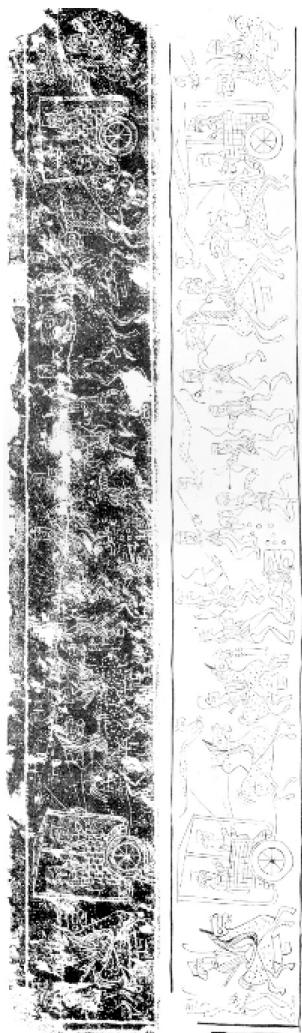


图12 滕州西户口“泰山君出行图”画像石。采自山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，图226-227

① 魏收：《魏书》卷一一四《释老志》，北京：中华书局，1974年，第3025页。

② 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷八十八《西域传》，第2922页。

③ 陈寿撰，裴松之注：《三国志》卷三十《魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》，第859-860页。

④ 《艺文类聚》卷七十四《巧艺部》“樗蒲”条，欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1982年，第1278页。类似的，东晋建兴元年(313)陶侃任荆州刺史，亦曾提到樗蒲为老子入胡所作：“侃为荆州，常检校佐吏，若得樗蒲博奕之具，投之于江。曰：樗蒲，老子入胡所作，外国戏耳。”汤球辑：《九家旧晋书辑本·何法盛晋中兴书第七》，上海：商务印书馆《丛书集成初编》本，1936年，第433页。

⑤ 王维诚：《老子化胡说考证》，《北京大学国学季刊》第4卷第2期(1934年)，第1-92页。

⑥ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》(1938年)，上海：上海书店出版社，1991年，第59页。

⑦ [日]重松俊章：《魏略の佛传到する二三の問題と老子化胡説の由来》，《史渊》第18辑(1938年)。

⑧ [日]镰田茂雄：《简明中国佛教史》，郑彭年译，上海：上海译文出版社，1986年，第18-19页。

⑨ [日]窟德忠：《老子化胡说是谁提出的？——我的推测》，肖坤华译，《宗教学研究》1985年第1期。

力^①。而道书《西升经》卷上《西升章第一》亦开篇明言：“老君西升，开道竺乾；号古先生，善入无为；不终不始，永存绵绵。”^②《西升经》大约出于东汉末三国之际^③。要之，东汉魏晋之间，老子化胡说的接受史，是在一个有利于佛教落地生根的思想生态之中、在佛教甘愿为黄老所用的心态之下形成。

南朝刘宋时期天师道士徐氏作《三天内解经》，目的虽是为刘宋王朝辩护，然而这部道书以刘宋之君为汉家后裔^④，因此承袭了对包括《化胡经》在内的汉晋道教传统的历史综述，而总之曰：“老君因冲和气化为九国，置九人，三男六女^⑤。至伏羲女娲时，各作姓名，因出三道，以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大道。外胡国八十一域，阴气强盛，使奉佛道，禁诫甚严，以抑阴气。楚越阴阳气薄，使奉清约大道^⑥。此时六天治兴，三道教行，老子帝帝出为国师”，接着说老子出关西去化胡，乘白象转生为佛，“堕地而行七步，举右手指天而吟：天上天下，唯我为尊”云云^⑦。

所谓“举右手指天而吟”，正是各地所出东汉佛像最为常见的施无畏印手姿，而被道经描绘为老子化胡、变身为佛的表现；有关白象与佛陀孕育的说法，同样来自佛教关于佛陀的母亲摩耶夫人梦见白象而受孕的故事。早期汉地佛教与黄老道之间在信仰上黄老浮屠不分的这种特殊状态，既有利于早期道教的信仰扩张，又有利于佛教在汉地的传播；兰陵所见，盖属此类。当佛教在华获得长足发展，则挣脱胞衣，强烈排斥道教及汉代以来佛道共用的老子化胡说^⑧。

同样，初传佛教的地狱信仰与汉人的冥界六天信仰混淆共存，乃因汉儒主导的本地鬼神与冥界传统观念势力强大，使其不至于即刻对汉人信仰构成重大改变。然而随着佛教译经的发展和传播的深入，尤其是东汉末期儒生梦碎并丧失思想主导地位，汉人原本“死而为鬼”、“鬼者归也”的死亡观和以尸解变仙为终极理想的冥界信仰，遭遇日益剧烈的挑战；印度佛教地狱对人性之恶的构想与描绘，远超汉人之朴素，导致汉传统冥界信仰发生异化，原本人死所归的泰山冥府，变成了惩罚性的空间，“太山地狱，烧煮万毒”。山东微山县所出东汉地狱图像，盖属其类。这种传播所造成的文化“征服”和价值观变化，对传统善恶概念、行为观念之基底结构的改变，仍待反思研究。

基于对汉墓所存反映老子化胡说的黄老浮屠组合画像及地狱图的研究，可以获得对东汉佛教接受史的一些具体认知；从中可以看出，东汉信仰结构中，浮屠已占有一定比重；尤其是佛教地狱图像

① [荷]许理和：《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的传播与适应》，第497页。

② 《道藏》第11册，第490页。

③ 卢国龙：《〈西升经〉成书年代及基本思想》，《中国道教》1987年第2期。

④ 《三天内解经》卷上：“刘氏汉帝乃是龙精之子。……刘氏之胤，有道之体，绝而更续，天授应图，中岳灵瑞，二十二壁，黄金一饼，以证本姓。……宋帝刘氏是汉之苗胄，恒使与道结缘。宋国有道多矣。汉时有前谟，学士不可不勤之哉。”（《道藏》第28册，第414—415页）《三天内解经》的文本来源值得注意。根据题名“三天弟子徐氏撰”，一般认为成书于南朝刘宋时期（420—479）。然而细读该经上卷文字，反映刘宋背景的内容甚少，且在文中略显突兀，其余反映由汉代旧道教向仙道转变的内容，可能来自更早的文献背景。此经应是刘宋道士为刘氏辩护而袭取旧经重述所造；历史上道教经典亦以此方式逐渐演变并接受佛教信仰要素。

⑤ 三男六女即一男二女模式，其思想渊源见于《太平经》卷三十五《分别贫富法第四十一》：“然天法，阳数一，阴数二。故阳者奇，阴者偶，是故君少而臣多。阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳，故天数一而地数二也，故当二女共事一男也。……故一者，乃象天也；二者，乃象地也；人者，乃是天地之子，故当象其父母。今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第33—34页。

⑥ 所谓“清约大道”，《陆先生道门科略》：“师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符饮水，首罪改行，章奏而已。居宅安家，移徙动止，百事不卜日问时，任心而行，无所避就，谓约。千精万灵，一切神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。”（《道藏》第24册，第782页）或即魏晋始行之清水道。《三天内解经》：“今有奉五斗米道者，又有奉无为旛花之道及佛道，此皆是六天故事，悉已被废。又有奉清水道者。”“其清明求愿之日，无有道屋厨覆章符醮仪，惟向一瓮清水而烧香礼拜，谓道在水中。”（《道藏》第28册，第415页）专以清水行法治病却灾。南北朝《太上洞玄灵宝天尊说济苦经》：“一者无极大道，二者无上正真道，三者无为太平清约大道。”（《道藏》第6册，第285页）

⑦ 《道藏》第28册，第413—414页。

⑧ 南宋沙门志磐撰《佛祖统记》卷四十《法运通塞志第十七之七中宗》：“《列仙传》云，老子、尹子俱之流沙（原注：古本无化胡字）。汉《襄楷传》云，老子入夷狄为浮图之化。晋《高士传》、魏《典略·西戎传》，皆言老子化戎俗为浮图。……唐则天时，沙门慧澄乞毁《化胡经》，敕刘如睿八学士各为议状；皆言汉隋诸书所载，化胡是实，不当削除。”（《大正新修大藏经》第49册，第372页）

令人惊异地发现其东汉传播之“保真度”，超出后人依传世文献对佛教传播所作的种种模糊推断。费县和兰陵两种汉画像石所刻浮屠的冠式，颇似藏传佛教僧侣所戴的鸡冠帽（卓孜玛和卓鲁）；其所刻牛王眼相等内容亦透露出，《优婆塞戒经》的内容在东汉已有传播。这些代表浮屠特征的符号的忠实传达特征，再次提醒我们东汉佛教传播对黄老的“依附”，看来主要是在形式上，而其内容则相当独立且保真地得到了传播。黄老浮屠并提并祀，其主要原因应是老子化胡说使二氏归于一身，成为老子“化形”的表现；换言之，黄老浮屠像的相联刻画，实乃老子化胡说之绘画呈现。

汉人将佛教引入墓葬，其信仰的根源，与作为死者“太阴炼形”之所“炼形之宫”的墓葬信仰结构有关。在此前的研究中，笔者尝试发掘汉墓信仰结构中的“黄老”^①；现在可以看到，其中包含的佛教信仰，需要得到更多的关注。这些汉墓保存的佛教地狱信仰表明，传统的冥界信仰在东汉已经受到佛教地狱信仰的冲击；有些汉墓出现了与泰山狱相混的地狱，有些则显现出佛教地狱信仰独立原态传播的特征。

总的说来，从新发现的山东微山东汉画像石椁残石和陕北汉墓画像石所刻地狱画像等汉墓资料来看，佛教的地狱信仰在东汉已有译介传播；山东费县潘家疃东汉墓门上鸟喙老子与胡人浮屠与宰堵坡组合画像、山东兰陵九女墩汉墓辟邪石兽立柱画像所呈现的“黄老”信仰与胡人浮屠组合表明，史籍所述东汉时期以浮屠等同黄老因而黄老浮屠同祀的现象，应是老子化胡说流行之表现。黄老浮屠同祀说不为后人所解，其中原因除了儒生史家语焉不详，更多是由于，时人所信老子化胡说，乃以老子浮屠为同一人在不同时空之“化形”，因而将老子浮屠等同且一同祭祀。以潘家疃为代表的某些汉墓中黄老浮屠画像一同出现，正是中国思想史和宗教史上这种奇特信仰的图像呈现。

东汉佛教传播之墓葬画像资料的发现与认知，亦有助于早期佛经汉译传入时间的断代研究。汉代浮屠虽在黄老之次，借助于黄老以图立足，黄老乃为佛教所寄生，然而其经、像传播对印度原本形态的忠实保真程度可谓出人意料。桓帝之世，藉“党锢之祸”汉儒遭殃之时，佛教传播开始“转盛”（《后汉书·西域传》语），爆炸式传播，终至“征服中国”（许理和语），其后甚至“政教不行，礼义大坏”而致魏太武帝下诏“荡除胡神，灭其踪迹”^②。汉儒之殇、汉文化生态之崩溃，汉传统的被改造过程及其造成的文化冲突进而中国文化气质之重大变迁问题，应予充分重视和反思研究。

[责任编辑 孙 齐]

① 有关汉墓之为“炼形之宫”及死者在其中的“太阴炼形”仪式与尸解信仰，参见姜生：《汉帝国的遗产：汉鬼考》。

② 北魏太武帝拓跋焘太平真君七年（446）三月《灭佛法诏》，事见《魏书》卷一一四《释老志》，第3034—3035页。

《孝经》论证逻辑辨析

王承略

摘要:《孝经》是先秦儒家在孝道问题上建构的最终理论体系,其内部论证是一个有机的辩证体,具有系统性、严密性、完整性等特点。《孝经》进行了“天人”、“君父”、“义利”三大关系的思考与阐述,完成了孝的本体论论证、孝核心内容的认定、孝道践行准则等基本问题。《孝经》定型了中华民族的孝道观,所建构的三大内在逻辑论证,对传统中国文化产生了至为深刻的影响。厘清此间的内在逻辑与相互作用,不仅有助于理解古人关于《孝经》实乃六艺之总汇的论断,更能为当今社会在个体、家庭、国家三者之间关系的思考提供有益的帮助。

关键词:《孝经》;孝道;天人关系;君父关系;义利关系

郑玄《六艺论》云:“孔子以六艺题目不同,指意殊别,恐道离散,后世莫知根源,故作《孝经》,以总会之。”^①后世学者与郑玄观点略同者,亦不乏其人,如南朝宋王俭的目录学著作《七志》,其《经典志》中的分类,即以《孝经》居前;南宋黄震《东发日钞》以《孝经》为首,《孟子》、《论语》次之;清代阮元以《孝经》为诸经之祖^②,其后陈澧亦推此论,其《东塾读书记》即以《孝经》领起。如果认为这些学者的做法只是为了有意抬高《孝经》的地位,则不免流入认识的片面和简单化,并由此忽视了一个极为重要的问题,即《孝经》对于我国古代传统社会的独特意义。实际上,姑且不论《孝经》是否直接出自孔子之手,郑玄以《孝经》为六艺之根源、六艺之总会,一语道破了认知我国传统文化的关隘所在,识见高明,切中肯綮。故陈澧叹言:“《六艺论》已佚,而幸存此数言,学者得以知《孝经》为道之根源,六艺之总会。此微言未绝、大义未乖者矣。”^③

然而,这更加凸显了《孝经》在儒家经典中的尴尬地位。《南史·陆澄传》载陆澄与王俭书,认为《孝经》是“小学之类,不宜列在帝典”^④;元钧沧子《孝经管见》云:“荆公执政,卑视此经。大廷不以策士,史馆不以进讲;家之长老不以垂训子孙,学之师傅不以课海弟子。此经非特不为治平之具,且蒙习亦弁髦之矣。”^⑤梁启超则言:“《孝经》价值本来仅等于《礼记》之一篇,我想有无不甚足为轻重的。”^⑥从陆澄、梁启超的意见和王安石的做法不难看出,与其他儒家经典相比,在《孝经》身上体现出了一种社会实效与学术地位的不平衡性。至于原因,《四库提要》言:“《孝经》文义显明,篇帙简少,注释者最易成书。然陈陈相因,亦由于此。”^⑦四库馆臣认为《孝经》文简义显,在著书立说上陈陈相因,

作者简介:王承略,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

① 唐玄宗注,邢昺疏:《孝经注疏》卷首《御制序并注》疏引,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2539页。以下凡用阮元校刻《孝经注疏》者,皆用此本,不再一一出注。

② 阮元:《孝经解》,《擘经室集》卷二,北京:中华书局,1993年,第48页。

③ 陈澧:《东塾读书记·孝经》,钟旭元、魏达纯点校:《陈澧集》,上海:上海古籍出版社,2008年,第12页。

④ 李延寿:《南史》卷四十八《陆澄传》,《二十五史》第四册,上海:上海古籍出版社、上海书店,1986年,第2798页。

⑤ 朱彝尊:《经义考》卷二二七,北京:中华书局,1998年,第1155页。

⑥ 梁启超:《中国近三百年学术史》十三《清代学者整理旧学之总成绩》(一),北京:中国书店,1985年,第201页。

⑦ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷三十二按语,北京:中华书局,1965年,第266页。

难有突破。此外,还可能跟《孝经》所言道理妇孺皆知,在当时的社会环境中无甚可讲,也无需多讲,故学者不复以此为重有关。无论具体原因如何,总之《孝经》研究的历史状况是不能同其他经典相比的。

章太炎在其《国学之统宗》一文中,把《孝经》列为六经统宗之首,认为《孝经》“实万流之汇归也,不但坐而言,要在起而行矣”^①。章氏此论乃是针对当时社会的情势所作的修己治人的思考,他对《孝经》的提倡不仅是从学术出发,还是在一种历史大背景下对社会政治文化的再探讨,由此可见《孝经》在近代以来或隐或现的独特重要地位。20世纪中叶以来,由于诸多历史原因,《孝经》研究曾经一度被搁浅。进入21世纪以后,《孝经》研究出现了回暖,并陆续涌现出一批优秀成果。目前《孝经》研究涉及成书、版本、历代《孝经》学及《孝经》思想等许多方面。在此之中,关于《孝经》思想内容已成体系的问题,学界有着较为广泛的共识。但《孝经》具体有着怎样的体系性,《孝经》是按照怎样的内在逻辑展开论证的,还有续加探讨的必要。这个问题,对于进一步提纲挈领地揭示和阐发《孝经》的思想内容,深层考究《孝经》对于“六艺”的价值,有着重要的意义。同时孝道问题在时下的社会关注中持续升温,对《孝经》内在逻辑论证的切实把握,就变成了一切论辩和发论的前提和基础。

我们认为《孝经》主要完成了“天人”“君父”“义利”三大关系论证,从而逐步奠定了中国古代传统社会的伦理道德与价值取向。三者之中,“天人”关系是哲学理论根本,“君父”关系是社会秩序建构,“义利”关系是自我实现衡准。三者互为作用,层层推进,便敷衍出了中国古代两千多年的社会生活画卷。这也坐实了前代学者认为其是六艺之总汇的论断。对《孝经》所建立起来的三大内在逻辑进行内部调整,以适应当时的社会需求,是每个时代都曾面临过的议题。而当历史的车轮发展至近代,该体系已然成为时代进步的最大障碍,打破和瓦解这个在旧有制度维持中起着锁钥地位的理论实践体系,便成为势在必行之举。这正是《孝经》问题在近代有其独特重要地位的原因所在。目前我们对孝道所有的批判和赞扬,都必须立足于能够辩证发展地看待《孝经》所建立起来的这个内在逻辑体系基础之上。因为只有理清此间关系,明晰其精华与疾弊所在,才能为现实问题的解决提供最切实的帮助。所以,根植元典,深刻挖掘《孝经》内部逻辑辩证关系,有助于把握《孝经》内在经纬脉络,同时更有助于认识《孝经》在我国历史发展中的关键作用,从而找到认识中国传统文化的一把钥匙,并用以反思当前新形势下的诸多问题。

一、天人关系

《孝经·三才章》曰:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。”《左传·昭公二十五年》曰:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”^②《孝经》与《左传》所述之不同,仅是易“礼”为“孝”。表面来看,《孝经》在此认为“孝”乃天之经、地之义,似乎只是在鼓吹孝为德之本,教由孝而生。实际上,问题并非如此简单。无论是从《孝经》本身论证体系看,还是从以“孝”易“礼”而带来的“孝”“礼”关系看,它最终涉及的是《孝经》理论体系中的本体论论证问题。下面首先由《孝经》本身论证入手,然后进一步解释“礼”“孝”之辩的本质所在。

所谓“三才”,指天、地、人,即天地为二仪,兼人谓之三才。“三才”思想是中国古代关于自然与人事关系的一个基本哲学命题,主要体现了传统文化在自然与社会发展关系上的辩证认识。也就是说,“三才”之论实是《孝经》理论体系的论证之本。在这个意义上,《孝经》在《三才》章明确“孝”是天之经、地之义,把“孝”提升为绝对的理。这个“理”,法天地阴阳刚柔之道,是人的仁义德性之本,于是孝道在哲学上具有了至上的地位。以孝为天道之根本,孝就成为放之四海而皆准的普遍规律与最高准则。如此,上至天子下至庶民,顺之者兴,逆之者亡,皆需遵行孝道,故《孝经·三才》章又言:“天地

① 章太炎讲演,诸祖耿、王睿、王乘六等记录:《章太炎国学讲演录》,北京:中华书局,2013年,第2页。

② 杜预集解,孔颖达疏:《春秋左传正义》卷五十一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2107页。

之经,而民是则之。则天之明,因地之利,以顺天下。是以其教不肃而成,其政不严而治。”《孝经》以孝为天道之常,为整体体系的论证提供了理论依据,在此基础上,《孝治》、《圣治》、《要道》、《至德》逐一而铺展开来。先秦儒家对孝的思考和建构,有着一个逐渐变化发展的过程^①。《孝经》对“孝”之本体论的哲学建构,标志着儒家在孝道问题上的认识发生了质变。“孝”从孔子的仁之端,上升为天人关系中的三才之经纬,五行之纲纪。

既然孝是天理而运行不息,则人至诚以行孝顺乎天道,人以孝而往参天地,必得上下之通应。《孝经·感应》章曰:

子曰:“昔者明王事父孝,故事天明;事母孝,故事地察;长幼顺,故上下治。天地明察,神明彰矣。故虽天子,必有尊也,言有父也;必有先也,言有兄也。宗庙致敬,不忘亲也;修身慎行,恐辱先也。宗庙致敬,鬼神著矣。孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通。《诗》云:‘自西自东,自南自北,无思不服。’”

君王父天母地,若能以孝治天下,则天明地察而神明彰。天子以下,各以其德而行孝,则不忘亲、不辱先、鬼神著。如此,“天下和平,灾害不生,祸乱不作”(《孝经·孝治》)。《孝经》在孝本体论论证以后,进而阐述了“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通”的天人关系。

《孝经》的天人关系阐述,使得孝进一步被神圣化。在此,孝已经不再仅仅是血缘关系下的人的自然本性,而是被抽象为“理”的客观存在。汉代董仲舒针对《孝经》的天人关系论证,更进行了较彻底的哲学证明,从而把《孝经》所谓的“天经地义”,发展成为“孝”的天人感应学说。《春秋繁露·五行对》云:

河间献王问温城董君曰:“《孝经》曰:‘夫孝,天之经,地之义。’何谓也?”对曰:“天有五行,木火土金水是也。木生火,火生土,土生金,金生水。水为冬,金为秋,土为季夏,火为夏,木为春。春主生,夏主长,季夏主养,秋主收,冬主藏。藏,冬之所成也。是故父之所生,其子长之;父之所长,其子养之;父之所养,其子成之。诸父所为,其子皆奉承而续行之,不敢不致如父之意,尽为人之道也。故五行者,五行也。由此观之,父授之,子受之,乃天之道也。故曰:夫孝者,天之经也。此之谓也。”^②

在“孝”的“天之经”论证中,董仲舒把“父之所生,其子长之;父之所长,其子养之;父之所养,其子成之”的社会伦理道德,与“春主生,夏主长,季夏主养,秋主收,冬主藏”相比附,继而溯源到阴阳五行学说。董仲舒对“孝”的五行推演,可以视为对《孝经》“孝”本体论论证的丰富和完善,然而最值得我们关注的是,《孝经》本体论论证在先秦时期发生和具备的这种自身质变。

如果说《孝经》在天人关系上完成了孝的本体论论证,则上文提及的《孝经》易“礼”为“孝”,便是《孝经》本体论论证成功的最有力的体现。因为这涉及“礼”与“孝”孰为根本的问题,而二者孰为根本有着本质的哲学思想区别。首先看“礼”之天经地义,需从《左传》的阐发切入,《左传·昭公二十五年》曰:

夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。则天之明,因地之性,生其六气,用其五行。气为五味,发为五色,章为五声。淫则昏乱,民失其性。是故为礼以奉之:为六畜、五牲、三牺,以奉五味;为九文、六采、五章,以奉五色;为九歌、八风、七音、六律,以奉五声。为君臣上下,以则地义;为夫妇外内,以经二物;为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾姻亚,以象天明,为政事、庸力、行务,以从四时;为刑罚威狱,使民畏忌,以类其震曜杀戮;为温慈惠和,以效天之生殖长育。民有好恶、喜怒、哀乐,生于六气,是故审则宜类,以制六志。哀有哭泣,乐有歌舞,喜有施舍,怒有战斗,喜生于好,怒生于恶。是故审行信令,祸福赏罚,以制死生。生,好物也;死,

① 参见王长坤:《先秦儒家孝道研究》,西北大学博士学位论文,2005年。

② 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第314—315页。

恶物也。好物，乐也；恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。^①

《左传》此段文字阐述的是：礼法天地，自有其六气。天以六气、五行养人，而人欲之不已，遂失其性，所以圣王制礼以奉天性，不使人过其度。在此基础上，又具体阐述了礼是怎样因地之义、法天之事的。对于《孝经》在此易“礼”为“孝”，唐孔颖达《正义》云：“《孝经》以孝为天经、地之义者，孝是礼之本，礼为孝之末，本末别名，理实不异，故取法天地，其事同也。”^②孔颖达已经发现了问题，并且指出孝与礼“本末别名，理实不异”，是“其事同也”，故可以置换。孔颖达所认为的“孝”“礼”可以互换有无道理呢？应该说在一定范畴内，可以有这样的理解。因为礼制所包含的尊尊亲亲等都和孝道内容有着直接和间接的联系。姑且不论古代社会中丧礼、祭礼这样与孝直接密切相关的礼制，就是冠礼、婚礼所讲的成人、成家的背后其实也正是孝道所要求的内容。但就《孝经》以“孝”置换“礼”而言，却有着理论上的质变。而孔颖达以“礼”为“孝”之末，且二者理实不异，也恰恰成为了这种理论质变后的一种表现。

《左传》阐释礼之天经地义，其实质重在揭示礼的制约性，即礼对人与自然、人与人之间的一种平衡作用。“礼也者，理也”^③，孔颖达疏：“理谓道理。言礼者，使万事合于道理也。”《礼记·礼运》曰：“夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时，协于分艺，其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食、冠、昏、丧、祭、射、御、朝、聘。”^④《礼记》言礼法天地四时五行而生，礼本天而教人，人用之以行，皆可得其宜。先秦之礼与后世之礼的精神侧重有所差异，此种差异在春秋战国时代有一个逐渐流变的过程。《礼记·仲尼燕居》应该直接体现了孔子的思想，而《礼运》中讨论礼的主题文字应该成于战国初期^⑤。这些篇章中体现的礼，更多侧重于人法自然之道而万物各得其宜。

《孝经》以孝为至上，认为孝是天之经、地之义，这种“理”，却是一种带有绝对化纲常性质的存在。在《孝经》此命题所隐含的本质中，人与人关系的伦理思考已经超越此前《左传》等所进行的人与天的朴素思考。代表人伦的“孝”成为天道本体论以后，则天道本体论中自然本身、人与自然互动等核心内容随之弱化。这种“孝”的绝对化，与春秋及战国初期的“礼”之精神相比，则更为强调服从与忠诚。也就是说，《孝经》建构的孝为天经地义的“理”，与《左传》所探讨的礼之“理”，存在着极大的差异。“礼”，是孔子的核心思想之一，其所具备的这种天经地义之“理”，在战国晚期以前，更带有一种对天地自然之敬畏、对生命本身之敬畏的较为朴素的人道思想色彩，以各方的相互制衡与和谐为目的，更富有人个体精神独立性。所以，二者孰为根本，体现了当时哲学思想的重大变化。《孝经》在《三才章》中易“礼”为“孝”，是其本体论论证的成功突破。

总而言之，《孝经》在《三才》章的阐述，其实质是完成了孝的本体论论证，这个论证使得先秦儒家在孝道问题上完成了整合和提升。《孝经》把孔子所认为的孝悌是仁之本的观念，发展成孝是天之经、地之义，是放之四海而皆准的天理。且人若能遵孝而行，则“通于神明，光于四海，无所不通”（《孝经·感应》）。可以说，《孝经》的本体论论证是其为孝道问题所创建的哲学理论根本所在，而其他接续内容都以之作为基础开展起来。至此，《孝经》把孝由血缘关系下的家庭伦理提升为天人哲学命题，孝也由诸德之始，上升为评判诸德之准则和诸行之目标，此种变化实质上使孝成为传统文化中可以凌驾一切之上的伦理道德评判标尺。这也是后世得以在此基础上，敷衍天人感应的前提，亦是孝进一步纲常化的前提。而更值得关注的是，在这个过程中，先秦儒家“礼”的精神实质和存在地位也发生了微妙的变化。正如孔颖达《左传正义》所揭示出来的，“礼”成为“孝”之末，若如此，则“礼”便围绕“孝”这个中心，成为对“孝”进行维护的一种手段和措施。在此情况下，一旦“孝”演变为传统社会

① 杜预集解，孔颖达疏：《春秋左传正义》卷五十一，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2107页。

② 杜预集解，孔颖达疏：《春秋左传正义》卷五十一，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2107页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷五十《仲尼燕居》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1614页。

④ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷二十二，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1426页。

⑤ 参见王鐸：《〈礼记〉成书考》，北京：中华书局，2007年。

的人伦纲常,则“礼”之存在与本质也脱离了早期儒家对其建构的范畴,这也从另一个角度反映着《孝经》内在逻辑论证中的思想本质。

二、君父关系

《孝经》本体论论证以后,接下来的问题就是孝的内容认定。孝的本体地位确定以后,孝的核心内容论证必然随之而来。在核心内容的展开中,孝的本体论论证继续深化,其归指更加确定化。孝的核心内容论证与孝的本体论证是一脉相承的,二者在精神内核层面达到一致。这也正是《孝经》在孝道思想建构上取得的第二个突破:即孝道内核的置换和确定。如果说孝的本体论论证奠定了中华民族孝道思想的基础,那么孝的核心内容建构则更为影响深远,对我们民族的心理性格形成起到了关键作用。在此,我们把《孝经》核心内容的诸般论证,概括为“君父关系”。

《礼记·坊记》曰:“天无二日,土无二王,家无二主,尊无二上。”^①君父问题是我国古代社会政治的一大基础问题。家国同构下的古代社会,这个问题自身是一个富有弹性的有机体。《三国志》卷十一《魏书·邴原传》记载了一个相关事件,时曹丕为太子,在一次宾客宴会上,他向大家抛出了一个问题:“君、父各有笃疾,有药一丸,可救一人,当救君邪?父邪?”面临两难之抉择,众说纷纭,而当曹丕向大儒邴原咨询时,史书载“原惇然对曰:‘父也。’”^②这是代表权力至尊的君权与代表人伦至敬的父权直接对碰的议题,此外还有不少相关的间接之例。在唐杜佑《通典》中载有“皇后敬父母议”一题,是关于东汉献帝伏皇后与她的父亲伏完在公庭和离宫各应如何相拜为礼的论争,东汉大儒郑玄给出的答案是依照《春秋》之义,伏完在京师礼事出入,应该遵从臣礼;若皇后在离宫,及回家探望父母,应该遵从子礼。在此之后,皇后、皇太后敬父母之礼议继续出现于两晋之朝^③。皇后、皇太后之尊与其父之尊的辩论,实则还是君权与父权的博弈。以上故事的发生有其特殊的社会背景^④,我们暂且不展开,但这个问题却反映着深刻的道理,而这曾经就是先秦儒家所思考与试图解决的问题。据《说苑》记载:

齐宣王谓田过曰:“吾闻儒者丧亲三年,丧君三年,君与父孰重?”田过对曰:“殆不如父重。”王忿然怒曰:“然则何为去亲而事君?”田过对曰:“非君之土地,无以处吾亲;非君之禄,无以养吾亲;非君之爵位,无以尊显吾亲。受之君,致之亲。凡事君,所以为亲也。”^⑤

此故事还见于《韩诗外传》。曹丕以一药救君还是救父的议题,与齐宣王“君与父孰重”如出一辙。先秦儒家对君与父的态度是有所差异的,如《礼记·曲礼下》曰:“为人臣之礼,不显谏。三谏而不听,则逃之。子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之。”郑玄注云:“君臣有义则合,无义则离。至亲无去,志在感动之。”^⑥由此可以看出,在春秋战国时代,君臣可合可离,用则合,不用可去;而至亲则养生送死,不能舍弃而去。又《礼记·檀弓上》曰:“事亲有隐而无犯,左右就养无方,服勤至死,致丧三年。事君有犯而无隐,左右就养有方,服勤至死,方丧三年。”^⑦事亲以恩,故不称扬其过失,不犯颜而谏,且

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷五十一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1619页。

② 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷十一《魏书·邴原传》,北京:中华书局,1971年,第353页。

③ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷六十七,北京:中华书局,1992年,第1859—1862页。

④ 对于此一时期,“忠”、“孝”的交锋的背景,唐长孺先生于《魏晋南北朝的君父先后论》中言,“从东汉以来由于辟召的制度,君臣的关系可以在汉室以外别自在府主和掾属间建立,因此履行‘忠’的义务也不限于对汉室而言。同时在汉末门阀业已形成,家族的联系极为密切,‘孝’为家族间的基本道德,而乡闾清议主要的标准也在于家族间的道德行为,‘孝’‘悌’二事,所以对于孝道的履行在社会上有严格的要求与热心的鼓励。这种道德标准是建立在当时的社会基础上的,由于个人与乡里与家族不可分割,仕宦之始在乡里,进身之途在操行,所以‘忠’‘孝’义务不能规避,同时也乐于负担”,然而当二者不可兼得时,便面对着如何抉择的问题。所以,唐长孺先生讲君父先后是魏晋间辨析名教的一个论题(唐长孺:《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,1983年,第235页)。

⑤ 刘向撰,向宗鲁校证:《说苑校证》,北京:中华书局,1987年,第495页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷五,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1267页。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷六,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1274页。

居丧哀情至极。事君以义,可犯颜而诤谏,语其得失。君丧,比照父丧礼而行,虽居处饮食相同,但哀戚之容不必一定与丧服相称。

孔子“入则孝,出则弟”的观点,其思想内容是孝悌为本,本立道生,出事公卿,入侍父兄,故“孝慈则忠”,而忠在其中矣。先秦儒家在这一点上的认识是一致的,即“移孝于忠”。然而在君父平衡问题上,早期儒家则更多偏向于以父为尊。孔子说“父为子隐,子为父隐,直在其中矣”^①,曾子认为“家贫亲老,不择官而仕。若夫信其志,约其亲者,非孝也”^②。“门内之治,恩掩义”,孝为人之本性,侍奉双亲应敬而无违,劳而无怨,不责以善,所以《孟子》曰:“父子之间不责善,责善则离,离则不祥莫大焉。”^③出侍公卿,不以尽忠效死为唯一思量准则。一方面,孝亲则宜重其禄而轻其身,亲丧则宜重其身而轻其禄。另一方面,君子以全身为善。《礼记·檀弓下》记赵文子与叔誉观乎九原,文子有“死者如可作也,吾谁与归”之叹。赵文子认为随武子就是可“与归”之人,因为随武子“利其君,不忘其身。谋其身,不遗其友”。孔颖达疏曰:“凡人利君者,多性行偏特,不顾其身。今武子既能利君,又能不忘其身。利其君者,谓进思尽忠。不忘其身者,保全父母。”^④这个故事所反映出的思想明显与后来的纲常观念不同,后世以能死社稷为绝对荣显的行为在此评价体系中并非上善。

先秦时期,诸侯并立,各国为图霸而广招贤纳士,士人之仕有较强的流动性,故此间特别讲求“君使臣以礼,臣事君以忠”^⑤。所以,不以人爵之贵,加于天伦之尊。上文说到三国时期再次出现这种情况,亦是因为社会环境之重演,即“当今之世,非独君择臣也,臣亦择君矣”^⑥。所以在曹丕救君救父之发难与伏皇后敬父之议中,儒者更倡议遵循春秋古义。然而,随着社会历史的继续发展,当国家逐步发展为大一统之时,社会思想必将与之或明或暗遥相呼应。先秦君父忠孝思想转捩的关键点是荀子和《孝经》。荀子提出“从道不从君,从义不从父”^⑦,主张君尊于父,忠高于孝,在思想观念上为即将到来的社会新变化做着准备,《孝经》同样试图坐实并解决好这一问题。

《孝经》在君父忠孝问题上最大的创造性是:确定扬名显亲是孝的终极境界。也就是把孝的内核由敬亲、顺亲、养亲,置换成了效忠国家,建功立业。《孝经》第一章《开宗明义》曰:

身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。

夫孝始于事亲,中于事君,终于立身。《大雅》云:“无念尔祖,聿修厥德。”

孝亲事亲,仅仅是“孝之始”,然而孝之所以伟大,绝不是奉养敬顺双亲于膝下,而是能够扬名后世,荣显父母。扬名后世,就要事君而效忠,建功而立业,立身而行道。孝的内核由事亲被抬升到光耀门楣,其实质性的变化乃是君父孝忠问题的重新定义与建构。士人君子,其情志不再仅仅在于乐天知命,孝养父母,更在于一种国家社会的责任承担与贡献。家族的狭隘最终让位于国家的宏业,国家的需求最终取代了家族的利益。《孝经》把孝的内核和终极理想统一为国家功业,使得君父忠孝问题迎刃而解。如果忠孝不能两全,则取孝之大、孝之终,即舍身取义而显亲扬名。

在《孝经》构建的等级之孝中,天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之孝虽然在具体内容上看似不同,但作为贵族身份的前四类人群,有一本质的相同点,即能保禄位而守祭祀。这一方面体现了祭祀对于孝的重要,同时这背后还有更深的道理。如果禄位不保,失去相应的等级地位,乃是对孝的最大侮辱。换言之,孝是至德,人皆应行之,而孝的至高理想是显亲扬名,建立功业。反过来,心中有孝,谦谨慎行,才能做到常有富贵,最终达到身不败而名有显。如此,孝的终极目的也产生了微妙的变化,

① 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷十三《子路》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2507页。

② 韩婴撰,许维遹校释:《韩诗外传集释》卷七,北京:中华书局,1980年,第247页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷七下,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2722页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷十,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1316页。

⑤ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷三《八佾》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2468页。

⑥ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷二十四《马援列传》,北京:中华书局,1973年,第830页。

⑦ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》卷二十《子道篇》,北京:中华书局,1988年,第529页。

并非落在孝亲本身,而是落在了个人立身,而所谓个人立身,便是扬名荣亲。也即是说,孝的至高理想和终极目的,都由原本朴素的孝亲而被升华置换,二者相辅相成,最终汇合点就是效忠国家君主,成就个人功业。

《孝经》明确显亲扬名是孝的终极境界,并非对孝养本身有所忽视,功名成就是建立在养生送死基础上的。《孝经》最后一章为《丧亲》章,其文曰:

孝子之丧亲也,哭不依,礼无容,言不文,服美不安,闻乐不乐,食旨不甘,此哀戚之情也。三日而食,教民无以死伤生,毁不灭性,此圣人之政也。丧不过三年,示民有终也。为之棺槨衣衾而举之,陈其簠簋而哀戚之;擗踊哭泣,哀以送之;卜其宅兆,而安措之;为之宗庙,以鬼享之;春秋祭祀,以时思之。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。

《孝经》开篇提出“夫孝始于事亲,中于事君,终于立身”,把孝的核心内容和精神置换成扬名显亲,但把全书结尾落在《丧亲》章。这种篇章安排,应该是有所寓意而刻意为之的。圣人制法,一予一夺。《丧亲》章较为细致地铺陈治丧之事,既有孝子悲恸沉挚的“哀戚之情”,又有毁不灭性的“圣人之政”,而且条列了从始死后的殓殮,到将葬的送丧,再到棺槨入土的安置,葬后的宗庙祭祀,直至应时的祭悼等一系列事宜,最终达到“生事爱敬,死事哀戚,生民之本尽矣,死生之义备矣”的目标,而这无疑是对孝本身朴素的元思想的回归。朴素的孝亲虽为孝之始,却是孝之终极境界成立与存在的基础。所以孝之始与孝之大相辅相成,一方面是人的良善的永恒坚守和信仰,一方面又加强和提倡人的国家功业观。每一社会的个体,既要注重孝亲本身,又要在此基础上效忠国家、建立功业,最终使家与国的关系得到合理的安顿。

《孝经》君父关系的建构,成为后来皇朝时代的孝道思想常态。《孝经》在孝之理想与目的上的阐发,使得孝的实践过程和评判体系随之发生变化。带来的结果是君与忠的绝对权威地位不断强化,先秦早期从父不从君的观念,士人的个体独立性,都被削弱,人的国家社会属性不断增强。《孝经》所反映的这种思想,是符合当时由诸侯割据到帝国一统的历史发展要求的,在很长的一段历史时期里,不能不说是一种社会意识的进步和发展。只是随着封建社会后期思想制约的加强,随着传统社会向近代社会的变革,才越来越体现出它的弊端而已。

虽然《孝经》根本确定了国家大一统时期的忠孝思想,但其毕竟成书于战国时期,所以还有宗法思想的遗留,而且我国的历史发展,大一统中央集权和君权的登峰造极有一个较长的过程。或许正是因为这个原因,《孝经》虽然在思想上完成了质的飞跃,但在现实社会中的推广和实践却不能做到一蹴而就。正如本文开篇所说,其实质的贯彻和表面的推崇并不对等。在两汉时代,尤其是西汉,诸侯国的存在与国家大一统的矛盾,是《孝经》不可能真正受到崇奉的原因。《孝经》承认世家大族的孝,是对天子孝的一种隐形减弱。所以汉代虽然诵习《孝经》,不过推重孝行孝治而已。魏晋南北朝时期,国家再次陷入长期分裂,所以君父忠孝的议题再次被提出和演绎。唐代以后,中央集权不断加强,地方豪强势力与以前诸侯国相比有着本质的区别,所以《孝经》作为经的地位更加凸显。至宋代,《孝经》中天子、诸侯、卿大夫、士等宗法的痕迹已不复现实存在性,其本身尊君尚忠的思想内核便越发显示出来。也就是说,其框架在逐渐消亡,而其精髓在逐渐被抬高。宋明以降,《孝经》在君父关系上的建构被彻底纲常化,《孝经》扬名显亲的孝之终极境界也被顶礼膜拜。在清代学术对宋明理学的反动中,清儒于考据学上的溯古,也无意间在学术研究中完成了古义的重新申辩。如台湾学者张寿安先生在其《十八世纪礼学考证的思想活力》一书中指出了清儒凌廷堪在尊尊亲亲考证中对于宋明绝对纲纪的修正,以试图重新恢复尊尊与亲亲间双向互动的问题^①。或许这可以看成是孕育于清朝盛世时期下的一种新的思想变动,而它是否已然是激烈变动前的序曲与前奏也未可知。

总而观之,在《孝经》的本体论论证中,孝取得了天之经地之义的绝对地位,在孝的核心内容论证

① 张寿安:《十八世纪礼学考证的思想活力》,北京:北京大学出版社,2005年,第139-143页。

中,国家超越了家族,君主超越了父亲。二者汇流后,维护封建君权统治成为孝最根本的精神要旨。这实质上为我国两千年古代传统社会提供了思想伦理基础,故极具历史意义。应该说,孝的核心内容论证,从一定层面上,首先暗合了人在社会群体中的自我实现欲望。在此之上,《孝经》所完成的事功核心内容认证,在我国历史发展过程中起到过非常积极的作用,并且从根本上塑造了中国人的家国之情,这一点尤其体现于国家民族生死存亡的危机之际。然而在事君效忠、建功立业、荣显父母的核心主旨确认后,它在后世发展过程中出现的忠孝失衡问题,即君权的上扬和父权的下抑,甚至功利的煊炙和人性的淡漠也逐步凸显出来。虽然《孝经》末章《丧亲》章欲以回归朴素来补救自身存在隐患的努力,并没有达到所期待的效果,但就《孝经》本身而言,其思想的超前和细密,依然显现出无以伦比的光芒。

三、义利关系

《孝经》在“天人关系”中,作了孝的自体论论证,即孝是天之经,地之义。在“君父关系”中,置换了孝的内核,即孝的终极境界是显亲扬名。在此两个论证的基础上,个人如何往参天地、显亲扬名,如何践行孝道法则,如何实现孝的价值,随之成为题中应有之义。对此,我们概括为个人实现中的义利关系。

义利观,一直是我国哲学思想的基本命题。“义”,指人的伦理道德准则。“利”,指人的利益追求。所谓“义利”,即道德法则与个人利益。“义利”思想包含多种层面,但归根结底是如何自我实现的问题,即在自我价值追求中应该持有怎样的原则和精神。置之于此,则是在孝的自体论思想基础上,在显亲扬名的终极目标下,个人应该如何践行理想,实现人生价值,而《孝经》无疑为全社会确定了以孝为核心的义利观,并在此基础上,对个人实现中的内外、上下、己群等关系的处理进行了理论推演。

《孝经》建构的以孝为核心的义利观,是社会每一个体义利观最基础最核心的部分。为了奠定以孝为核心的义利观,《孝经》首先提出自天子起,包括诸侯卿大夫在内,必须要以孝治理各自所辖范围,从而把孝治提升到国家政治管理的层面。按《孝经·孝治》章曰:

昔者明王之以孝治天下也,不敢遗小国之臣,而况于公、侯、伯、子、男乎?故得万国之欢心,以事其先王。治国者,不敢侮于鳏寡,而况于士民乎?故得百姓之欢心,以事其先君。治家者,不敢失于臣妾,而况于妻子乎?故得人之欢心,以事其亲。

也就是说,明王要遵循天人关系,推崇孝之天经地义,就要以孝治天下,而诸侯以下则各顺天子之教,亦以孝治,是以正人正己,如此就可各得欢心,四海升平,从而在根本上树立全体国民孝本位的义利观。至于如何实现这种孝治,《孝经·广要道》章进行了如下阐述:

安上治民,莫善于礼。礼者,敬而已矣。故敬其父,则子悦;敬其兄,则弟悦;敬其君,则臣悦;敬一人,而千万人悦。所敬者寡,而悦者众,此之谓要道也。

所谓“要道”,就是明王实现孝治的重要的方法和途径。其法如《孝经》所言,则是以礼敬人,即“敬其父,则子悦;敬其兄,则弟悦;敬其君,则臣悦;敬一人,而千万人悦”。此“安上治民,莫善于礼”之实质就是成人孝心,成其孝本位的义利观。敬其父兄,是荣显人臣之亲,并以此作为对个人实现肯定的殊荣。而“敬其君”,在王朝易代、新朝笼络旧臣遗老之心时也常常被采用。

实际上,除了《孝经》给出的“要道”,从历史上来看,君主实施孝治的具体框架主要包括五方面内容,这些内容体现了孝本位义利观的建设问题。第一,自己以孝敬奉双亲。《礼记·文王世子》主要记述了文王、武王为世子,以下侍上之礼。历史上许多帝王皆有孝行,如开启“乾淳之治”的南宋皇帝赵昀,以孝事而闻名,死后被谥为“孝”。此外,天子亦有显亲之心,而且这也是孝治的一部分。如刘邦称帝以后,尊太公为太皇。若亲已逝去,新帝也会追封,如曹丕追封曹操为魏武帝。第二,推行优老养老的政策。优老养老,自古有之。作为记载先秦礼仪的《仪礼》,就有《乡饮酒礼》一篇,乡饮酒之

义或有所兼,但其“尊贤养老之义”最为显著。以汉代为例,自文帝开始,多有置三老而赏赐之事。第三,以孝作为人才选拔和批评机制。在国家官吏铨选中,汉代有举孝廉一科。而在历代评价机制中,能否孝亲也是朝廷考核官员的一大标准。第四,荣显人臣之亲并以此作为对个人实现肯定的殊荣。自唐代开始,即有诰命夫人之制,其中对人臣之母的加封,即亦为孝治之举,是成人孝亲之心。第五,褒扬孝行而惩治不孝。对于不孝的惩治,自先秦即有,而在我国法制史上具有标志意义的《唐律》,就针对不孝的具体内容分别给出了相应的惩处办法。

结合《孝经》本身给出的“要道”与丰富多样的现实政治,可以看到,孝治的思路和措施,表现为“教以孝,所以敬天下之为人父者也。教以悌,所以敬天下之为人兄者也。教以臣,所以敬天下之为人君者也”(《孝经·广至德》)。治国者在上表率,臣民在下自然敬畏而顺从。故《礼记·大学》曰:“尧、舜率天下以仁,而民从之。桀、纣率天下以暴,而民从之。其所令反其所好,而民不从。”^①在这种上行下效,以孝治国的方针中,《孝经》最终建构了我国古代社会以孝为核心的义利观,即《孝经·圣治》章曰:

父子之道,天性也,君臣之义也。父母生之,续莫大焉。君亲临之,厚莫重焉。故不爱其亲而爱他人者,谓之悖德;不敬其亲而敬他人者,谓之悖礼。以顺则逆,民无则焉。不在于善,而皆在于凶德,虽得之,君子不贵也。

《孝经》以孝为核心的义利观,其实质就是以尊君敬亲为衡量个人实现的评价标准。若违反君臣父子之义,纵然取得一定的名位,亦为人所不齿。如此,则“君子言思可道,行思可乐,德义可尊,作事可法,容止可观,进退可度,以临其民。是以其民畏而爱之,则而象之”(《孝经·圣治》)。《孝经》所建构的孝本位的义利观,成为此后我国传统社会一种主流的义利观。当然在不同的时代和不同的情况下,可能会有所侧重,即更偏向于孝本身,还是更偏向于忠君爱国而已。也就是说,《孝经》所建立的孝本位的义利观,规划和约束着古代社会个人价值的实现问题,为个人针对内外、上下、己群基本关系的处理作出了最基础的诠释。

在个人实现的内外关系上,《孝经》明确地指出,内成就能外成,外成必先内成。《广扬名》曰:

君子之事亲孝,故忠可移于君。事兄悌,故顺可移于长。居家理,故治可移于官。是以行成于内,而名立于后世矣。

《礼记·大学》曰:“孝者,所以事君也;弟者,所以事长也;慈者,所以使众也。”^②所以君子在内外问题上,应该秉持孝本位的义利观,即要想个人实现,首先应该解决好齐家的问题。在家能事亲以孝,而兄友弟恭,则能治国平天下。而欲治国平天下,必先齐家。此两者关系能否处理好,也是个人实现的评判标准。如果出现偏失,就不符合孝本位的义利观。

在此基础上,《孝经》又阐述了扬名显亲之孝的准则。在《孝经》构建的孝本位义利观下,如何具体实现扬名显亲,《孝经》给出了回答。《孝经·纪孝行》章曰:

事亲者,居上不骄,为下不乱,在丑不争。居上而骄则亡,为下而乱则刑,在丑而争则兵。三者不除,虽日用三牲之养,犹为不孝也。

《孝经》提出“居上不骄,为下不乱,在丑不争”,是讲人在实现扬名显亲时,要做到居高位而不骄纵,处下位而不僭越,在同类而不争斗,最终达到“始于事亲,中于事君,终于立身”的目标。否则,必将毁身而败名,最为不孝。《孝经·五刑》章曰:“五刑之属三千,而罪莫大于不孝。要君者无上,非圣人者无法,非孝者无亲。此大乱之道也。”所谓“要君”、“非圣人”、“非孝”,皆违反孝本位的义利观,非但不能实现孝的目标,还要受到惩罚。显而易见,《孝经》在此提出和维护的义利准则,就是尊尊和亲亲,这与周文化是一脉相承的。《孝经》既传承周文化的内质,又创立新制度的理据,显示了新旧无缝

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷六十,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1674页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷六十,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1674页。

对接的高明。

《孝经》孝本位的义利观,要求“君子之事上也,进思尽忠,退思补过,将顺其美,匡救其恶,故上下能相亲也”(《孝经·事君》)。不仅止于此,《孝经》还提倡下对上的谏诤。《谏诤》章曰:

故当不义,则子不可以不争于父,臣不可以不争于君。故当不义,则争之,从父之令,又焉得为孝乎!

谏诤为孝之事,自孔子即有论述,《论语》曰:“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨。”^①此外,曾子认为“父母有过,谏而不逆”^②，“谏而不用,行之如由己”^③。虽然《孝经》没有指出谏诤的具体程度如何,但相对于孔子、曾子所论,《孝经》的谏诤,更具积极主动性。在上者以孝治天下,崇奉孝行,形成孝之义利观,自下而言,就要主动维护这个核心义利观。谏诤的背后,实际上是维护着更高范畴的义利。目夷设权救君,《春秋》大之,此即是把国家利益置于君父个人之上,这也是孝本位的义利观。因为孝的核心并非仅仅是奉养双亲而已,还包括显亲扬名,维护宗庙社稷,如果以私而害公,也是一种陷亲于不义的行为。明代土木堡之变,明英宗被俘,于谦立代宗而整饬军务,固守奋战。也先挟英宗逼和,于谦以社稷为重而不许。于谦虽然最后因英宗复辟而死,但成化初年,复官赐祭,弘治二年(1489),谥肃愍。万历中,改谥忠肃。于谦所为,符合孝本位的义利观,即忠君爱国,只不过在特殊情况下,从道不从君而已,但其实质仍然是对孝本位义利观的奉行。

在孝本位的义利观下,除去个人实现中的内外、上下两大关系,还存在着一个重要的己群关系。即以孝为核心的义利观,怎样缔造个人与其宗族、乡间,乃至社会其他成员间的关系。其实这是儒家的基本伦理思想,即爱有等差与推己及人。《孝经》在此问题上并没有更多实质突破,只是因袭了儒家固有的己群思想而简单予以提及。如《孝经·圣治》章曰:“不爱其亲而爱他人者,谓之悖德;不敬其亲而敬他人者,谓之悖礼。”又《孝经·天子》章:“爱亲者,不敢恶于人;敬亲者,不敢慢于人。”因其不是《孝经》理论体系建构的重点,亦无所创新和发展,故在此不再展开。

《孝经》建立的孝本位的义利观,对我国传统社会产生了极大的影响。一方面影响着国家的政治治理与博弈,一方面影响着个人的自我实现。这种影响是复杂而深刻的,涉及社会生活诸多方面的处理与走向。如果能够全面而深刻地认识这一问题,便可理解历史上的很多政治事件。如西汉宣帝继位后,下诏为其祖父刘据议谥,有司奏以《礼》“为人后者,为之子也”,制礼不逾闲,拟谥宣帝父亲史王孙曰悼,母曰悼后,故皇太子、宣帝祖父刘据谥曰戾,史良娣曰戾夫人。“为人后者”,是指过继于人而为其后嗣。按照《仪礼·丧服》记载,为人后者为过继之父斩衰,行礼如亲子,而对包括原生生父母在内的本宗亲属皆降服一等。所以,宣帝之亲比照诸侯王园,皆改葬。八年后,有司又以《礼》“父为士,子为天子,祭以天子”之由,拟悼园宜称尊号曰皇考,立庙,因园为寝,以时荐享。尊戾夫人曰戾后,置园奉邑。又如,汉哀帝刘欣继位后,尊汉成帝之母、皇太后王政君为太皇太后,又欲尊奉自己亲生父亲和亲身祖母,开启了朝堂的议礼之争。因为诸多历史原因,哀帝与其祖母傅昭仪最终胜出。时王政君下诏,尊哀帝之父定陶恭王刘康为恭皇。哀帝又以《春秋》“母以子贵”,尊傅太后为恭皇太后。后岁余,又下诏尊恭皇太后为帝太太后,后又更号帝太太后为皇太太后,为恭皇立寝庙于京师,比照宣帝之父悼皇制度,序昭穆于前殿。宣帝从民间被迎奉入宫,继承大统,其为死于巫蛊之祸的祖父和流落民间的生父追封,这一方面是孝治的体现,更是《孝经》的义利观使然。汉哀帝刘欣是成帝的侄子,已过继给成帝为子而承大统,则其不能再尊奉己之亲身父母。但是刘欣和傅昭仪仍然通过朝廷斗争,最终得以追封其生父和祖父,这种现象正是《孝经》孝本位义利观的体现。而此后的宋代濮议之争、明朝大礼议,亦同样是该问题的显现。

① 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷四《里仁》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2471页。

② 方向东:《大戴礼记汇校集解》,北京:中华书局,2008年,第499页。

③ 方向东:《大戴礼记汇校集解》,第517页。

四、结 语

《孝经》建构了以孝为核心的“天人关系”、“君父关系”、“义利关系”，这三个关系是《孝经》内部逻辑论证的核心和关键，依次解决了孝的本体论论证、孝道核心内容认定、孝道实践法则等三方面的问题。其中，孝的本体论论证是哲学根本，是其他二者逻辑合理性存在的总枢纽。《孝经》致力于家国同构基础上的统治机制的建立，而以孝为核心的家国治理，以孝为核心的个人存在和实现，则成为这个机制的具体血肉。这些内容和思想并非起源于《孝经》，它们的丰富和发展也不终止于《孝经》，但《孝经》却是它们定型彰明的决定点。

《孝经》的产生是中国社会发展的必然结果，它为此后中国古代社会的推演发展注入源动力，发挥最为关键的基础作用。“有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下”^①，这是儒家对家国的元思考。《孝经》把中国社会的国家与个人、君与父、忠与孝的关系统筹思考，形成有机辩证体系，这是传统社会超越宗法的进步表现。只有当社会发展到一定程度时，人与社会的关系才会更为密切，国家也需要更多的人走出家庭和宗族为国家建设服务。可以说，《孝经》最大的贡献就是为古代国家的新常态奠定了理论基础。《孝经》对孝与忠结合的探索，使得我们民族的伦理问题得到了解决。正是这个问题的解决，中国人的国家观念、民族观念、功业观念得以强化。而在此基础上，中国古代社会有了文明发展的动力及社会安定的保障。

总的来说，《孝经》从积极的方面体现了国家民族的兴亡责任感。同时，它在发展过程中，也不可避免地产生了一系列的后遗症。“显亲扬名”思想的确立，或者说在历史长河中，功业为孝思想的加强，超越了孝本身朴素的情感性，造成了一种过分的光耀门楣的病态。这样既不利于孝亲本身，亦不利于社会和谐。这个问题在古代社会后期愈发凸显，《儒林外史》、《聊斋志异》等诸多小说对此问题都有所反映。在该问题的处理上，我们不能因为孝本位义利观的流弊，就否定其核心内容之国家观念认定的历史进步性。那种一味消解孝核心内容中的国家意识，只要求回归朴素孝亲的思想，显然并不可取。与此同时，也确实应该注重孝道中朴素孝亲本身地位的提升，使二者形成双向良性互动的关系。这样就可以在很大程度上化解功利性追逐带来的燥戾之气，从而使家庭生活更加平和幸福。

当今，我们重新审视和研究《孝经》，对于客观全面认识其所建构的民族家国道德伦理有着非同寻常的意义，尤其是对我们建设新时期的伦理道德规范具有反思与借鉴价值。在新形式下的社会转型时期，个人、家庭、国家三者的关系，对于国家和社会的长久稳定有着极为重要的特殊意义，必须与时俱进地对此问题作出新的历史诠释。章太炎曾言：“今之新学小生，人人以爱国为口头禅，此非墨子之说而似墨子。试问如何爱国？爱国者，爱一国之人民耳。爱国之念，由必爱父母兄弟而起。父母兄弟不能爱，何能爱一国之人民哉！由此可知孝弟为仁之本，语非虚作。《孝经》一书，实不可轻。”^②时至今日，国家诚然发生了天翻地覆的变化，但章氏所提之问题并不过时。儒学从来都是一个富有时代生命力的有机体，目前儒学复兴的呼声随着国家实力的不断强大而日益成为一种社会共识。然而洞悉元典，藉此真正了解中华文化的核心关键所在，并在社会伦理的基本层面予以重新思考，是一切发展和进步所必须要面临和解决的问题。

[责任编辑 李 梅]

① 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》卷九，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第96页。

② 章太炎讲演，诸祖耿、王睿、王乘六等记录：《章太炎国学讲演录》，第3页。

《左传》论赞及其褒贬功能探析

杨振兰 王世昌

摘要:《左传》“君子曰”开中国史籍论赞传统之先河,有着丰富的思想内涵和重要的研究价值。《左传》论赞条条皆含褒贬,以褒贬为主要功能,其褒贬功能主要体现在臧否人物上。褒贬的目的在于宣扬儒家价值观念,具体反映于褒贬标准。《左传》论赞的褒贬标准集中在道德善恶和政治得失两个方面。道德善恶方面所反映出的价值体系可以概括为:崇礼尚义,仁爱勇武,睿智诚信,宽恕谦让,亲善远恶。政治得失方面所反映出的价值体系可以概括为:以人为本,德政威刑,知惧善戒,忠君爱国,奉公尽职。

关键词:《左传》;君子曰;论赞;褒贬功能;价值体系

论赞是中国史籍的一大传统,其肇始于《左传》“君子曰”,成熟于《史记》“太史公曰”,遂成定例,为后世史家所因循。刘知幾《史通·论赞》云:“《春秋左氏传》每有发论,假君子以称之。二传云公羊子、穀梁子,《史记》云太史公。既而班固曰赞,荀悦曰论,《东观》曰序,谢承曰论,陈寿曰评,王隐曰议,何法盛曰述,扬雄曰撰,刘昺曰奏,袁宏、裴子野自显姓名,皇甫谧、葛洪列其所号。史官所撰,通称史臣。其名万殊,其义一揆。必取便于时者,则总归论赞焉。”史书之要务在于客观的历史叙事,而论赞则是史书中超然于客观叙事之外的品评历史人物、历史事件的主观议论性文字,承载一家之言,通常在文本中有固定位置并由一定标记引出。论赞往往言简意赅,常有画龙点睛之效,既蕴含着丰富的思想内涵,又呈现出浓厚的感情色彩,意气生动、感染力强,发挥着多方面的作用,有着重要的思想研究及笔法研究价值。

张高评将《左传》论赞之表现作用概括为十种:“一曰褒美,二曰贬刺,三曰预言,四曰推因,五曰发明,六曰辨惑,七曰示例,八曰补遗,九曰寄慨,十曰载道。”^①李洲良进而论曰:“《左传》‘君子曰’的十大作用不是不分轻重、彼此并列的,而是以前四种为主,尤重褒美、贬刺二端。这是由《左传》以史解经的性质决定的……《左传》‘君子曰’最大的作用还是在历史事件和人物品格的褒贬功能方面,其他功能大都围绕着褒贬功能展开。”^②褒贬功能可谓《左传》论赞的核心功能。目前的《左传》研究,虽不乏研究《左传》论赞的文献,然未见有对其褒贬功能作专门研究者,此乃《左传》论赞研究中的一大缺憾。鉴此,本文尝试对《左传》论赞的范围、数量及分布进行盘点,在此基础上对《左传》论赞的褒贬功能之内容进行剖析。我们将从主要褒贬的倾向、对象、标准等三个侧面进行分析。

一、《左传》论赞的范围、数量与分布

论赞往往有形式标记。某一史书的论赞形式标记可以是单一的,也可以是多元的。《左传》即是多元的。《左传》论赞之所以又称为“君子曰”,是因为“君子曰”是《左传》论赞数量最多、最具代表性

作者简介:杨振兰,山东大学文学院教授;王世昌,山东大学文学院助理研究员(山东济南 250100)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究规划基金项目“左传词义色彩研究”(07JA740008)的阶段性成果。

① 张高评:《左传之文韬》,高雄:丽文文化事业股份有限公司,1994年,第135页。

② 李洲良:《史迁笔法:定褒贬于论赞》,《求是学刊》2012年第5期。

的形式标记。除此之外,“君子谓”“君子以”(包括“君子以为”及“君子以……为”)“君子是以”(包括“君子是以”和“君子是以知”)也被认为是论赞的形式标记^①。

还有人认为“孔子曰”“仲尼曰”“仲尼谓”所引出的文字也是论赞,它们与“全书引‘君子曰’的立意和格式相同”^②;孙董霞认为“孔子曰”是“君子曰”的特殊形态,在《左传》记录的春秋后期的一些事件中,“孔子取代‘君子曰’成为人物品评的权威性主体”^③;葛志毅认为《左传》中除了“君子曰”外还有其他贤哲君子的个体议论,“如臧文仲、叔向、子产、晏子等”,“其中最具代表性的是孔子,如‘孔子曰’‘仲尼曰’等”^④。我们采纳这些观点,将“孔子曰”“仲尼曰”“仲尼谓”也视作《左传》论赞的形式标记。由此,我们可以将《左传》论赞从评论主体的角度分作两大类,即君子类论赞和孔子类论赞。

形式标记只是论赞的必要条件而非充分条件。一段文字要取得论赞的地位,除了要有形式标记外,在内容上也要符合一定的标准。论赞是超然于客观历史叙事之外的对历史人物及事件进行主观评论的文字。有些文字虽有论赞的形式标记但它们仅仅是历史叙事之中人物对话中的内容,也不能算作论赞^⑤。

表1 各形式标记所引出的论赞在各个时期的分布

	隐 11	桓 18	庄 32	闵 2	僖 33	文 18	宣 18	成 18	襄 31	昭 32	定 15	哀 27	总计
君子曰	6	2	3	0	5	3	5	7	7	5	1	1	45
君子谓	3	1	1	0	2	1	1	2	7	3	1	0	22
君子以	0	1	1	0	1	2	0	0	2	0	0	0	7
君子是以	2	0	1	0	0	3	0	0	5	1	0	0	12
孔子曰	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	3	5
仲尼曰	0	0	0	0	1	1	0	2	3	11	2	0	20
仲尼谓	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
总计	11	4	6	0	9	10	8	11	24	21	4	4	112

表1列出了各个形式标记所引出的论赞数量及其在各个时期的数量分布。我们共发现各类论赞112条,其中君子类论赞86条,占76.79%,孔子类论赞26条,占23.21%。“君子曰”所引出的论赞数量最多,有45条,占有所有论赞的40.18%;其次是“君子谓”,22条,占19.64%;再次是“仲尼曰”,20条,占17.86%;这三种标记所引出的论赞合起来共87条,占了所有论赞的77.68%,是《左传》论赞的主体。论赞篇幅(不计标点符号)总体短小,最小值为5字,最大值为234字,平均为38.6字(SD=37.18)。孔子类论赞分布集中,绝大部分出现在孔子在世时期。孔子生于鲁襄公二十二年(前551),卒于鲁哀公十六年(前479),26条孔子类论赞中的20条(77.92%)分布在这一时期。其中在昭公、定公和哀公时期,孔子类论赞超过君子类论赞成为《左传》论赞的主体。孔子类论赞中的21条(80.77%)以“仲尼”引出,只有5条(19.23%)以“孔子”引出。

① 参见余行达:《论〈左传〉“君子曰”》,《西华大学学报(哲学社会科学版)》1993年第2期;葛志毅:《〈左传〉“君子曰”与儒家君子之学》,《河北学刊》2010年第6期;张红亮:《〈左传〉“君子曰”分析》,《赤峰学院学报(汉文哲学社会科学版)》2014年第8期;张高评:《左传之文韬》。

② 余行达:《论〈左传〉“君子曰”》,《西华大学学报(哲学社会科学版)》1993年第2期。

③ 孙董霞:《春秋人物品评的主体及其“君子曰”与“孔子曰”》,《青海师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第3期。

④ 葛志毅:《〈左传〉“君子曰”与儒家君子之学》,《河北学刊》2010年第6期。

⑤ 余行达:《论〈左传〉“君子曰”》,《西华大学学报(哲学社会科学版)》1993年第2期。

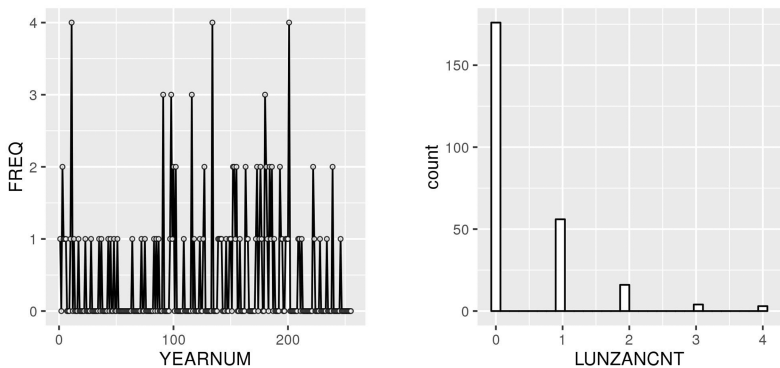


图1 论赞在《左传》255年历史文本中的分布

《左传》记录了从公元前722年(隐公元年)至公元前468年(哀公二十七年)共255年的历史。图1展示了论赞在《左传》255年历史文本中的分布。图中YEARNUM为年序号;FREQ为某年文本中的论赞条数;LUNZANCNT为论赞条数情况;count为各论赞条数情况的计数。在255年的《左传》历史文本中,含有论赞的只有79年,占30.98%,不含论赞的则有176年,占69.02%;在含有论赞的年份中,绝大部分(56年)只含有1条论赞,有16年含有2条论赞,4年含有3条论赞,3年含有4条论赞。图2在一个16×16表格中列出了君子类论赞和孔子类论赞在《左传》255年历史文本中的具体数量分布,这也可作为在《左传》中查找论赞的索引。

	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16
01	1-	--	2-	1-	1-	1-	--	--	--	1-	4-	--	1-	--	--	--
02	1-	--	--	--	--	--	1-	--	--	--	--	1-	--	--	--	--
03	--	--	1-	--	1-	--	--	--	--	--	1-	--	1-	--	--	1-
04	--	--	1-	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	1-
05	--	--	--	--	--	--	--	1-	--	--	1-	--	--	--	--	--
06	--	--	1-	--	1-	--	1-	--	--	--	21	--	--	--	--	--
07	1-	21	1-	2-	--	2-	--	--	--	--	--	--	1-	--	--	--
08	--	--	--	21	--	1-	--	--	--	--	-1	--	--	1-	2-	--
09	--	--	--	--	--	31	--	--	--	--	1-	1-	1-	1-	--	--
10	--	1-	--	--	-1	1-	--	2-	2-	1-	2-	--	--	1-	--	--
11	--	--	2-	1-	1-	--	--	--	--	--	--	1-	11	--	-1	2-
12	1-	--	--	3-	11	1-	--	2-	1-	11	--	-1	--	--	--	--
13	11	-1	-1	--	--	-1	1-	1-	-4	--	--	--	--	--	--	--
14	-1	-1	--	1-	--	--	--	--	--	--	--	--	--	11	1-	--
15	--	--	--	-1	--	--	--	--	--	-1	--	--	--	--	--	-2
16	--	--	--	--	--	1-	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

图2 君子类及孔子类论赞在《左传》255年各年历史文本中的具体数量

图2的第一行为列号,第一列为行号。除此之外,每个格子对应着一年;将一个格子的列号X及行号Y代入公式(739-16Y-X)即可算出该格子所对应的公元前年份。再结合各个鲁公执政的起止年,便可将公元前年份转化为类似于“隐公三年”的形式。《左传》中历任鲁公在位起止年:隐公,前722至前712;桓公,前711至前694;庄公,前693至前662;闵公,前661至前660;僖公,前659至前627;文公,前626至前609;宣公,前608至前591;成公,前590至前573;襄公,前572至前542;昭公,前541至前510;定公,前509至前495;哀公,前494至前468。每个格子有两位数字,第一位代表《左传》该年文本中君子类论赞的数量,第二位则是孔子类论赞的数量,“-”表示无该类论赞。

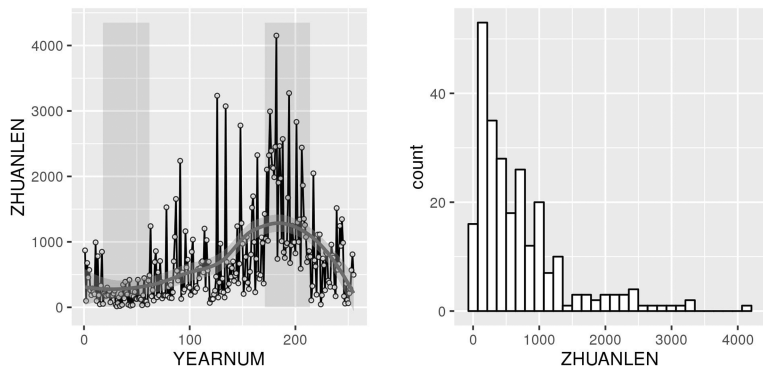


图3 《左传》255年历史文本篇幅分布

从上述统计数据 and 图表中可见,《左传》论赞的分布很不均匀,有时一年会出现数条论赞,有时却一连数年没有一条论赞。《左传》论赞的分布是否有规律性?我们很自然地想到论赞的分布可能与各年历史文本篇幅存在关联;篇幅长则出现论赞的可能性就高,反之则低。我们统计出了《左传》各年历史文本的篇幅(仅统计“传”的字数,“经”与标点符号不计算在内),见图3。图中 YEARNUM 为年序号;ZHUANLEN 为各年“传”的字数;count 为“传”的各种字数情况的计数。《左传》255年历史文本篇幅最小值为15字,最大值为4151字,平均值为700.33字($SD=702.89$)。我们进而计算了各年历史文本所含论赞数量与篇幅之间的 Spearman 相关性系数,发现它们之间的相关性仅为 $\rho=0.35(p<0.01)$,两者存在统计意义上显著但偏弱的相关性。《左传》历史文本篇幅与论赞数量确实存在一定关联,但是篇幅不能很好预测论赞的数量。《左传》论赞的分布规律仍待更为细致的分析,或许存在规律,或许根本无规律可言,如果有规律的话,它或许能揭示出作者的某些意图。

《左传》历史文本篇幅大体上呈现出如图3左侧图中曲线所示的先上升后下降的变化趋势。在篇幅处于高潮时期,其分布模式与前后两段出现了显著差异,形成了一个明显的“断层”(如图3左侧图中右阴影所示)。这段时期始于襄公二十一年(前552),终于定公元年(前509),共44年,覆盖了襄公后期(前552-542)和整个昭公时期(前541-前510)。这段时期,篇幅没有低于500字的,长篇幅文本集中分布,并且最大篇幅(昭公元年,前541年,4151字)和第二大篇幅(昭公十三年,前529年,3272字)均出现于此时期;这段时期的平均篇幅为1570.98字($SD=829.77$),远高于总体平均篇幅(700.33字)。除此之外还有一“断层”,如图3左侧图中左阴影所示。这一段始于桓公七年(前705),终于闵公元年(前66),共45年,覆盖了桓公中后期(前705-前694)和整个庄公时期(前693-前662)。此一时段,文本篇幅没有大于500字的,与前后形成了明显区别,并且篇幅最短的前9个历史文本皆出现于这个时期;这段时期的平均篇幅为179.09字($SD=126.62$),远低于总体平均篇幅(700.33字)。有趣的是,两处“断层”时间跨度基本一致(44年和45年),前者覆盖的昭公时期共32年,而后者覆盖的庄公时期也是32年,且都是止于某公的元年。255年被这两个“断层”分成了5段。这种情形的背后当有一定原因。目前《左传》的作者尚无定论,有观点认为其并非一时一人所作,《左传》历史文本篇幅统计数据或许能支持这一观点。更细致的文体风格计量分析可能会提供进一步的证据。

二、《左传》论赞的褒贬倾向及对象

李洲良认为《左传》论赞的最大作用“是在历史事件和人物品格的褒贬功能方面,其他功能大都围绕着褒贬功能展开”^①,但他并未对此进行论证。褒贬倾向在《左传》论赞中分布的广泛程度可以用

① 李洲良:《史迁笔法:定褒贬于论赞》,《求是学刊》2012年第5期。

来说明褒贬功能的重要性。我们发现,《左传》112条论赞条条皆有褒贬倾向。《左传》论赞的其他功能未必条条具备,而褒贬功能则必不可少,《左传》“寓褒贬于论赞”的特点十分明确,说《左传》论赞的最大作用是褒贬功能是有事实依据的。

绝大部分论赞(100条,89.29%)只有单一的褒贬对象,少数论赞(12条,10.71%)涉及到多个褒贬对象。涉及到多个褒贬对象的论赞,有时是以同一标准对多个对象作出一致的褒贬评价(7条),有的则以不同的标准对各个对象作出分别的褒贬评价(5条)。对于前者,我们认为这些论赞仍然具有单一的褒贬倾向;对于后者,我们认为它们具有多个褒贬倾向。由此算来,具有单一褒贬倾向的论赞有107条,具有多个褒贬倾向的论赞有5条。在具有单一褒贬倾向的107条论赞中,具有褒义倾向的有49条,具有贬义倾向的有58条。在含有多个褒贬倾向的5条论赞中,有4条含有2个褒贬倾向,1条含有3个褒贬倾向;在含有2个褒贬倾向的4例中,有3例含2个褒义倾向,1例含1个褒义倾向和1个贬义倾向;在含有3个褒贬倾向的那条论赞中,3个倾向皆为褒义。汇总统计,112条论赞中共体现出59个褒义倾向和59个贬义倾向,两者恰好持平。这说明《左传》论赞在褒美和贬刺之间未表现出倾向性,两者在地位上不分主次。

我们说论赞是对历史事件、历史人物进行评论的文字,但这只是一种概括的说法。从《左传》论赞褒贬对象的构成来看,论赞的评论对象除了上述两者外还包括对《春秋》和对诸侯国的评论,可以说,《左传》论赞的褒贬对象包括人、物、国、事四类。《左传》112条论赞中,有91条以人为对象,有15条以国为对象,有3条以事为对象,有1条既以国为对象又以事为对象,此外还有2条以《春秋》(所谓“物”)为对象。百分之八十以上的论赞以人为褒贬对象,可见其褒贬功能主要体现在臧否人物上。

在《左传》论赞所臧否的人物中,子产是个典型。涉及到子产的论赞有7条之多,是《左传》论赞所评论人物中数量最多的。对子产的7处评论,包括2条“君子谓”和5条“仲尼曰”,皆是赞赏,可见作者尤其是孔子对子产的推崇。孔子听到子产故去的消息后,“出涕曰:‘古之遗爱也’”(《左传·昭公二十年》^①),从孔子崇古的思想角度看,这属极高的评价了,而“出涕”这一细节描写更加映衬了孔子对子产的崇敬。对子产的褒扬,包括仁爱(见昭公二十年、襄公三十一年)、知礼(见昭公十二年、十三年)、善辞(即善于辞令,见襄公二十五年)和善相(即善于治理国家,见昭公四年、二十年)等方面。仁爱说的是道德品质,知礼说的是文化修养,善辞和善相说的是个人才能,7条论赞为我们树立了一个德才兼备、有修养、有作为的典范人物形象,也体现出了儒家的理想追求。

《左传》论赞对优秀人物不吝至美之辞,而对恶劣人物则不忌谩骂与挖苦。颍考叔被赞为“纯孝”,因其“爱其母,施及庄公”(隐公元年);石碣被褒为“纯臣”,因其能大义灭亲(隐公四年);叔向被孔子誉为“古之遗直”,亦是因其大义灭亲(昭公十四年);董狐和赵宣子则分别享有“古之良史”与“古之良大夫”的美誉,因他们分别“书法不隐”及“为法受恶”(宣公二年);狼曠因其“怒不作乱,而以从师”被赞曰君子(文公二年);孟僖子因其“能补过”,亦被孔子嘉为君子(昭公七年)。与上述优秀人物相反的是,羊斟被贬为“非人”,因其“以其私憾,败国殄民”(宣公二年),这几近谩骂;孔子评鲍庄子“知不如葵”(成公十七年),狂狡被擒却被评论为“宜其为禽也”(宣公二年),涉佗被杀却被议论道“‘人而无礼,胡不遄死’,涉佗亦遄矣哉”(定公十年);这些则是明显的挖苦了。臧文仲受到了极严厉的批评,孔子说他“不仁者三,不知者三”,并列举其“不仁、不知”之事实(文公二年);这几乎是审判了。

《左传》论赞对一些重要历史人物则采取了就事论事,当褒则褒,当贬则贬的态度。季文子自宣公八年(前601)至襄公五年(前568)为鲁国正卿三十三年,相宣公、成公、襄公三代。涉及季文子的论赞有4条,两褒两贬,褒其“知惧”(成公七年)及“忠于公室”,“相三君矣,而无私积”(襄公五年);贬其在处理齐姜丧事上“亏姑以成妇”不合礼制(襄公二年)及“多行无礼”终使自己蒙受损失(襄公四

① 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1990年。下引《左传》例句,均系此版本,只随文括注“某公某年”,不再出注。

年)。郑庄公3条,两褒一贬,褒其“以王命讨不庭,不贪其土,以劳王爵”,“可谓正”(隐公十年)以及“相时而动,无累后人,可谓知礼矣”(隐公十一年);贬其“既无德政,又无威刑”,“失政刑”(隐公十一年)。秦穆公亦是3条,亦是两褒一贬,褒其“知惧”(文公四年)及“善举”(文公三年);贬其“死而弃民”(文公六年)。晋文公2条,褒贬各一,褒其“能刑”,“三罪而民服”(僖公二十八年);贬其“以臣召君”不合礼制(僖公二十八年)。

三、《左传》论赞的褒贬标准所传达的价值体系

寓褒贬于论赞实际上只是一种手段,其目的在于传达某种价值观念。褒贬的评判当有一定标准,通过分析褒贬的标准,不难概括出《左传》论赞所传达的价值观念。儒家的“五常”之道,即仁、义、礼、智、信在《左传》论赞中都有不同程度的反映。“仁”在5条论赞中共出现了6次,此外还在另外的论赞中出现了“仁人”1次,所以“仁”共在6条论赞中出现了7次;“义”在11条论赞中共出现了20次;“礼”在21条论赞中共出现了40次,此外在另外的论赞中还出现了“礼则”1次,所以“礼”共在22条论赞中出现了41次;“知”(智)在27条论赞中共出现了31次,表现为两个意思:1.知道,2.智慧,在智慧这个意义上,它在3条论赞中共出现了5次;“信”在11条论赞中共出现了21次,表现出4个意思:1.诚信,2.相信,3.威信,4.同“伸”,在诚信这个意义上,它在6条论赞中共出现了15次。按分布大小排序依次为:礼(22),义(11),信(6),仁(6),智(3);按频率大小排序依次为:礼(41),义(20),信(15),仁(7),智(5)。

除了“五常”之外,一些其他的道德观念也有体现,例如:“恕”,在3条论赞中共出现4次;“让”,在2条论赞中共出现6次;“孝”,在1条论赞中共出现2次;“武”,在2条论赞中共出现2次,其中一次指周武王,另外一次指勇武;“直”,在2条论赞中共出现3次;“正”,在3条论赞中共出现4次,体现为两种意思:1.纠正,2.正直,在正直的意思上,它在1条论赞中出现了2次。惩恶劝善,亦是《左传》论赞的一大主题。“善不可失,恶不可长”(隐公六年);“从善如流,宜哉”(成公八年);“刑犹不忘纳君子于善”(庄公十九年);“惩恶而劝善”(成公十四年);“一人刑善,百姓休和,可不务乎”(襄公十三年)。《左传》论赞还两次引用《商书》中的“恶之易也,如火之燎于原,不可向迓,其犹可扑灭”(隐公六年、庄公十四年),来重申“恶不可长”;又引周任的话“为国家者,见恶,如农夫之务去草焉,芟夷蕴崇之,绝其本根,勿使能殖,则善者信矣”(隐公六年),来告诫统治者要防微杜渐,从根本上杜绝邪恶,从而伸张正义。

这些道德观念相互之间存在着一定的联系,有些在论赞中有明确的表达。“恕”与“礼”的关系:“恕而行之,德之则也,礼之经也”(隐公十一年)。“让”与“礼”的关系:“让,礼之主也”(襄公十三年)。“义”与“礼”的关系:“动则思礼,行则思义”(昭公三十一年)。“礼以行义”(成公二年)。“酒以成礼,不继以淫,义也”(庄公二十二年)。“仁”与“礼”的关系:“克己复礼,仁也”(昭公十二年)。“以君成礼,弗纳于淫,仁也”(庄公二十二年)。“仁”与“武”的关系:“仁而不武,无能达也”(宣公四年)。

从这些道德观念词语的频率、分布以及它们之间的关系来看,“礼”无疑是《左传》论赞褒贬标准的核心。《左传》论赞给予了“礼”以极崇高的地位,认为其对社会及个人均有极为重要的作用。对社会而言,论赞讲道:“礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也。”(隐公十一年)对个人而言,论赞言及:“礼,其人之急也乎”(昭公三年),并两次引用《诗经》之“人而无礼,胡不遄死”来申明其重要性。

还有一些褒贬标准则是反映了政治伦理,例如:“忠”,在7条论赞中出现了14次;“臣”,在4条论赞中出现了6次;“政”,在7条论赞中出现了12次,此外还出现“政刑”1次;“刑”,在10条论赞中出现了14次,此外还出现“赏刑”、“政刑”各1次。“忠”与“臣”旨在传达君臣之纲。“忠为令德”(成公十年),子桑“其知人也,能举善也”(文公三年)为忠;子然“杀邓析,而用其竹刑”,“用其道而不恤其人……无以劝能矣”(定公九年)为不忠;魏子选拔贾辛,因其“有力于王室”(昭公二十八年)为忠;子囊“君薨,不忘增其名;将死,不忘卫社稷”(襄公十四年)为忠;季文子“相三君矣,而无私积”(襄公五

年)亦为忠。“臣,治烦去惑者也”(成公二年),为臣者当“尽心力以事君”(昭公十九年)。鬻拳“谏以自纳于刑,刑犹不忘纳君于善”(庄公十九年),可谓爱君;华元、乐举“君生则纵其惑,死又益其侈,是弃君于恶也”(成公二年),是为不臣;晋文公“以臣召君”(僖公二十八年)亦是不臣,“不可以训”(僖公二十八年);孟明“其不解也,能惧思也”(文公三年)为臣;石碏“大义灭亲”(隐公四年),纯臣也;叔向“治国制刑,不隐于亲……杀亲益荣”(昭公十四年),董狐“古之良史也,书法不隐”(宣公二年),赵宣子“古之良大夫也,为法受恶”(宣公二年),皆是为臣者的楷模。归纳而言,其所主张的是忠君爱国,奉公尽职。孔子之“守道不如守官”(昭公二十年),亦是纳君于善,奉公尽职之意。除了君臣之纲外,“三纲”之父子之纲、夫妇之纲也有所体现,如“子虽齐圣,不先父食久矣”(文公二年),“女子,从人者也”(僖公元年)。而西汉时由董仲舒确立的“三纲五常”思想,在《左传》论赞中就已经有所显现。“政”与“刑”讲的是为政方略,“政以治民,刑以正邪”(隐公十一年),既要有“德政”,又要有“威刑”(隐公十一年)。善用刑罚则是“能刑”,如晋文公“不失赏、刑”,“三罪而民服”(僖公二十八年);滥用刑罚则是“不刑”,如楚共王“已则无信,而杀人以逞”(襄公五年)则不可取;君主滥用刑罚,则仁人有规谏之责,如“晏子一言,而齐侯省刑”(昭公三年)。政与刑的关系正如子产和孔子所主张的那样:“宽以济猛,猛以济宽,政是以和。”(昭公二十年)

《左传》论赞在政治伦理上还体现出明显的人本思想。人本思想体现为三个方面。其一,君主“命在养民”(文公十三年),民重君轻。据《左传·文公十三年》记载,邾文公欲迁都于绎,占卜吉凶,太史说:“利于民而不利于君。”邾文公说:“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。”左右说:“命可长也,君何弗为。”邾文公说:“命在养民。死之短长,时也。民苟利矣,迁也,吉莫如之。”于是便迁都于绎。不久,邾文公就去世了。君子曰:“知命”,认为邾文公知道自己的天命所在。民重君轻的思想跃然纸上。

其二,选贤任能,爱惜人才。楚国曾任命一些贤能到合适的职位上,“以靖国人”,《左传》论赞褒扬楚国“能官人”,并且评论道“官人,国之急也。能官人,则民无觚心”(襄公十五年),认为合理任命官员是安定国家的紧要之事。“夫举无它,唯善所在,亲疏一也”,魏献子任命官员,能“以贤举”,“近不失亲,远不失举”,孔子认为他举拔人才是符合道义的(昭公二十八年)。与之类似,论赞还认为祁奚“能举善”,“称其仇,不为谄。立其子,不为比;举其偏,不为党”,“无偏无党”,认为他本人就是贤明的,“故能举其类”(襄公三年)。总之,选贤任能方能安定国家,选拔人才应该不避亲,不避仇,不偏私,不结党,唯以贤能为标准。与选贤任能相应,还要爱惜人才。邓析“不法先王,不是礼义”(《荀子·非十二子》),自编了一套法律,将其刻在竹筒上,称为“竹刑”,与子产及儒家继承周礼的主张针锋相对,论赞认为他“邪”(定公九年),但是也承认他是个人才,并未全然否定,所以当驷歌采用了邓析的竹刑却杀掉了邓析的时候,论赞认为驷歌“不忠”,因其“用其道而不恤其人”,主张“苟有可以加于国家者,弃其邪可也”(定公九年)。可见,论赞对有才能的异见者也是十分的宽容和爱惜。秦穆公任用孟明,成为西戎霸主,论赞曰“秦穆之为君也,举人之周也,与人之壹也”(文公三年),赞扬他选拔人才考虑全面,对待别人一心一意;但是也因为不爱惜人才而受到论赞严厉的贬斥,原因是他去世时用奄息、仲行、鍼虎殉葬,而这三个人都是秦国的贤良,论赞贬斥他“不为盟主也宜哉!死而弃民”(文公六年),说他残害贤良对人民不利。孔子赞扬楚昭王“知大道矣。其不失国也,宜哉”(哀公六年),原因之一就是爱惜贤能。周太史预见到有灾难将要降临到楚昭王身上,并告诉他如果禳祭可以将灾难转移到令尹、司马身上,楚昭王说:“除腹心之疾,而置诸股肱,何益?”于是没有禳祭,可见他爱惜贤能以至于将自己的安危置之度外。

其三,团结大众,依靠大众。论赞讲道:“众之不可以已也。大夫为政,犹以众克,况明君而善用其众乎?”(成公二年)并引用《尚书·泰誓》中的“商兆民离,周十人同”,来说明团结和依靠大众的重要性,认为这关系到国家的生死存亡。是否能够团结和依靠大众也关系到国君能否保住政权。莒子犁比公生了去疾和展舆,他立展舆为太子,后来又将其废掉;犁比公残暴,国人忧虑,展舆依靠国人攻

打犁比公,将他杀死,自立为君,去疾逃亡齐国(襄公三十一年);而展舆当政后,削减了群公子的俸禄,公子们又把去疾从齐国召回国,推翻了展舆(昭公元年)。论赞评论道:“莒展之不立,弃人也夫!”(昭公元年)展舆依靠国人登上君位,后又因不能团结众人而失去君位,说的正是团结和依靠大众的重要性。

忧患意识也为《左传》论赞所褒扬。《左传》论赞中的忧患意识体现为知惧善戒,备豫不虞。论赞赞扬季文子“知惧如是,斯不亡矣”(成公七年),认为他知道戒惧所以不会灭亡,也赞赏公孙黑肱“善戒”(襄公二十二年),并引用《诗·大雅·抑》中的“慎尔侯度,用戒不虞”来说明忧患意识的重要性。据《左传·文公四年》记载,楚国灭亡了江国,秦穆公换上素服,居住别室,减膳撤乐,超出了规定的礼数。大夫劝谏,秦穆公说:“同盟灭,虽不能救,敢不矜乎?吾自惧也”,他因这样的忧患意识得到了论赞的称许。论赞认为“备豫不虞,善之大者也”,“备之不可以已也”(成公九年),认为莒国凭仗地处偏僻,不修城郭,不备不虞,是“罪之大者也”(成公九年)。就军旅之事而言,论赞说:“不备不虞,不可以师”(隐公五年),认为行军打仗必须防备意外。

四、结 语

《左传》论赞开中国史籍论赞传统之先河,其超然于客观历史叙事之外对历史人物及事件等进行主观评论,有“君子曰”“君子谓”“君子以(为)”“君子是以(知)”“孔子曰”与“仲尼曰”“仲尼谓”等形式,共112条,其中“君子曰”数量最多,故成为《左传》论赞的名称。“君子曰”“君子谓”与“仲尼曰”合起来占了近80%,是《左传》论赞的主要形式。《左传》论赞篇幅短小,平均长度不足40字。在《左传》255年的历史文本中,只有79年含有论赞,尚未像《史记》“太史公曰”那样成为每篇的惯例,其分布规律尚不明确,与各年篇幅之间的关系并不突出。

《左传》论赞条条皆含褒贬,以褒贬为主要功能,寓褒贬于论赞的特点十分明显。《左传》论赞的褒义倾向与贬义倾向持平,不分主次。其褒贬对象包括人、物、国、事四类,其中80%以上以人为对象,所以《左传》论赞的褒贬功能主要体现在臧否人物上。子产是所褒扬的典型,体现了儒家的价值追求。《左传》论赞对优秀人物不吝至美之辞,对恶劣人物则无忌谩骂与挖苦,对一些重要历史人物则采取了就事论事,当褒则褒,当贬则贬的态度。褒贬是手段,其目的在于宣扬儒家价值观念,具体反映于褒贬标准。《左传》论赞的褒贬标准集中在道德善恶和政治得失两个方面。道德善恶方面所反映出的价值体系可以概括为:崇礼尚义,仁爱勇武,睿智诚信,宽恕谦让,亲善远恶。政治得失方面所反映出的价值体系可以概括为:以人为本,德政威刑,知惧善戒,忠君爱国,奉公尽职。在道德方面,追求的目标是个人道德的完善,达到君子、善人、仁人乃至圣人的境界。在政治方面,追求的目标是贵贱有序(《左传·昭公二十九年》:“贵贱不愆”,“贵贱无序,何以为国”),上下有礼(《左传·襄公十三年》:“上下有礼”,“上下无礼,乱虐并生……国家之敝,恒必由之”),社会和谐(《左传·昭公二十年》:“政是以和”,“平之以和”,“和之至也”)。

[责任编辑 渭 卿]

“四玄”:章太炎的“新经学”构想

黄燕强

摘要:经典是民族语言、文化与思想的象征性符号。中国古代的经典系统每隔数百年就会发生一次重建运动,如从五经到七经、九经、十三经的演变,又如清代段玉裁的“二十一经”、沈涛的“十经”、刘恭冕的“二十一经”和龚自珍的“六艺之配”等。晚清章太炎也通过回归原典的方式,以《周易》、《论语》、《老子》和《庄子》建构了“四玄”经典系统,并为“四玄”建立了“域中四圣”的传道谱系、“无我”的一贯道体,以及忠恕、克己、绝四等修养工夫论,从而将儒释道思想融通为一,形成了一种传统与现代相结合的新经学,即四玄学。

关键词:章太炎;四玄;无我;忠恕;克己;绝四

中国古代尊崇儒家经书,但从经学史来看:一者,儒家经书不是单数,而是复数,如五经、十三经;二者,经书系统是一个开放的体系,在不同时期会有若干典籍被升格为经,如“四书”的升格;三者,这种升格的方式,或是改解经类传记为经,如《左传》、《礼记》,或是改儒家类子书为经,如《孟子》;四者,群经之间的地位关系是变动的,如汉人重五经,宋儒重四书^①。经书系统的不断重建表明,经学家虽然相信儒经具有超越的常道性质,但在解经、注经的过程中,经学诠释与特定历史时期鲜活的时代精神及当下意识常常相交融,呈现为新的思想形态,或是偏离了经书原旨,而致使人们疑经疑传,令经书遭遇信仰危机。如汉代今文经学与古文经学的论争,唐宋学者对汉魏注疏的质疑,皆属此类。这是经学诠释史上常有的现象。为了维护经书的绝对权威,维持经书义理与经学诠释的一致性,当危机出现时,思想灵敏而勇于创新的经学家,就会回到先秦儒家的原始经典,从中选择某些具有典范意义的解经类传记或儒家类子书,将其升格为经而与原来的经书组成新的经书系统,据此建构新的经学体系,使经书信仰重获活泼泼的生命力。这就是林庆彰所指出的,中国经学史每隔数百年就会发生一次回归原典运动^②,从五经到七经、九经、十三经的演变印证了这一点。

乾嘉时期,汉学与宋学之争在使汉学家和宋学家质疑对方的经学诠释已然偏离经书原旨的同时,也向人们展示了经书与经学之间的疏离,并引发人们的疑问:究竟是汉学还是宋学,更契合孔孟原义和经书本旨呢?这样的疑问进一步发展势必会动摇人们的经书信仰,促使人师法经学史上的回归原典运动,选择一些典籍而升格为经,重建新的经书系统,如段玉裁的“二十一经”、沈涛的“十经”、刘恭冕的“二十一经”和龚自珍的“六艺之配”等^③。到了晚清,今文经学与古文经学之辩更为激烈,彼

作者简介:黄燕强,中南财经政法大学马克思主义学院历史系讲师(湖北武汉 430073)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年课题“近代诸子学与经学关系研究”(17CZX034)的阶段性成果。

① 参见陈少明:《中国哲学史研究与中国哲学创作》,《学术月刊》2004年第3期。

② 关于经学史上的“回归原典”运动,参见林庆彰:《明末清初经学研究的回归原典运动》,《孔子研究》1989年第2期;《中国经学史上的回归原典运动》,《中国文化》2009年第2期。需要说明的是,本文在借用“回归原典”一词时,“原典”所指称的对象不限于先秦的经解类传记和儒家类子书,而泛指先秦时期的诸子百家之书。

③ 关于乾嘉时期的回归原典运动及经子关系问题,可参考拙作:《乾嘉时期经子关系之转向》,《社会科学》2016年第10期。

此指责对方所解释的文本是伪书,其经学因而自然是伪学。这不仅使人怀疑经学诠释的准确性——今文经学家更将疑经辨伪思潮推向极致而直接导致经书信仰瓦解,古文经学家则把儒经当作历史典籍而令经书名义无存。当此之时,是否仍有学者通过回归先秦原典的方式,选择若干足以代表中华文化思想的典范之作,而建立新的经书系统、打造出新的经学范式,以之作为民族文化精神与思维模式的基础呢?

晚清的章太炎曾致力于斯。作为古文经学家,章太炎在与今文经学家的论辩中清楚地认识到,经学诠释严重地偏离了经书原旨,十三经已不足以维系那正处在三千年未有之变局中的世道人心,不再能为社会一政治与文化一道德秩序之建构提供合适的精神要义,其瓦解是不可避免的。但作为传统文化的守成者,章太炎相信历史与文化是一个民族存在的根本,而经典一方面记载着民族历史的演变,一方面则萃聚了民族文化之精华。所以他在打破十三经的同时,又建构了一个“四玄”经典系统(《周易》、《论语》、《老子》、《庄子》),力求使其成为民族语言、文化和思想的象征符号。

如果说,章太炎的“六经皆史”观最终把传统经学转化成为考证典章制度、风俗事迹的历史学,那么,“四玄”就是他建构的用以取代十三经的新经典系统,而他根据“四玄”文本所诠释的思想就是他的新经学。学者只见章太炎的古文经学,便将经学瓦解的责任归咎于他,却未曾注意到他在终结一个旧范式的同时,又尝试以新范式来取而代之,从而开启了一种新的思想境界。有见于此,本文将深入考察章太炎究竟是如何打破十三经,进而建构“四玄”经典系统及其一贯之道与修养工夫论的。

一、经、传正名

传统经学著作的体式有经、传、记、笺、注、疏、章句等,仅就经与传记的关系言^①,隋唐以前,经与传记在性质、名分上的界限是很鲜明的。刘勰说:“常道曰经,述经曰传。”^②所谓“述经”,亦如王凤曰:“《五经》传记,师所诵说。”^③经为常道,是圣人的创作而具有文化与思想的典范性和权威性;传记是儒家诸子或经师绍述经书、诠释道体的作品,不具有常道价值和典范意义。这种观念体现于目录学,就是《汉书·艺文志》的“序六艺为九种”说,将六经与解经类传记分别开来。魏晋以后,传记的地位上升,到了唐人编《隋书·经籍志》,就把经书与传记等同起来,其经部类目不再单独列出经书文本,而是直接用传记取代了经书。孔颖达等编《五经正义》,选用《左传》和《礼记》,也体现了将经书与传记相等同的观念。宋儒更是从《礼记》中选取《大学》、《中庸》,而与《论语》及儒家类子书《孟子》组成“四书”。这不仅是将经与传记相等同,更是“改子为经”^④。

直到乾嘉时期,章学诚才回归分别经与传记的传统。他说:“依经而有传,……因传而有经之名。”^⑤经与传相对而不可等同。他重申《汉志》的“序六艺为九种”说,宣称:“故经之有六,著于《礼记》,标于《庄子》,损为五而不可,增为七而不能,所以为常道也。”^⑥唯有六经是常道之书,其余则是人们“尊经而并及经之支裔”^⑦而已。所以他要将十三经中的传记等,还原为解经类著作或儒家类子书。这种重新分别经传的做法所带来的结果是为六经正名。龚自珍就发挥了章学诚的观点,进而提出“六经正名”说。他认为,传记如《春秋》“三传”和大小戴记等,“群书”如《论语》、《孟子》等,皆应取消其经书名义,盖经书只有六部,不可增益或减损^⑧。

① 笺、注、疏、章句等是诠释经与传记的,甚少独立成篇而流行于世,也未被选取而升格为经,其与独立成篇,且被选取而升格为经的传记,不可等同。

② 刘勰撰,范文澜注:《文心雕龙注》卷九《总术》,北京:人民文学出版社,1958年,第655页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷九十八《元后传》,北京:中华书局,1962年,第4022页。

④ 关于汉魏分别经传和唐宋将经传等等说法,参见吴根友、黄燕强:《经子关系辨正》,《中国社会科学》2014年第7期。

⑤ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷一《经解上》,北京:中华书局,1985年,第93页。

⑥ 章学诚:《校讎通义》卷三《汉志六艺》,章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》(下),第1022页。

⑦ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷一《经解上》,第94页。

⑧ 龚自珍:《六经正名》,龚自珍著,王佩诤校:《龚自珍全集》,上海:上海古籍出版社,1975年,第37—38页。

章太炎继承清代的文史传统,他不仅发扬章学诚、龚自珍的“六经皆史”说,以建构其古文经学,还接受章、龚的分别经传和六经正名说,主张把“经”之名与实还归六经。他在《馥书·清儒》篇说:

然流俗言“十三经”。《孟子》故儒家,宜出。唯《孝经》、《论语》、《七略》入之六艺,使专为一种,亦以尊圣泰甚,徇其时俗。六艺者,官书,异于口说。礼堂六经之策,皆长二尺四寸,《孝经》谦半之。《论语》八寸策者,三分居一,又谦焉。以是知二书故不为经,宜隶《论语》儒家,出《孝经》使傅《礼记》通论。即十三经者当财减也。^①

章太炎明确表示,经书的数目要裁减,《论语》、《孟子》应降格为儒家类子书,《孝经》也要降格而傅之《礼记》,而《礼记》被还原为传记,其中的《大学》、《中庸》自然就被取消了经的名义。如此一来,十三经被还原为六经,而六经又是王官史书,如此则儒家经书的名义就荡然无存,经书信仰亦随之失落。在日本讲学时,章太炎重论旧说:

《论语》、《孝经》是孔子私家的书,本来只称传记,不称为经。从唐朝定《五经正义》,经的名目,渐渐混乱。五经中间的礼经,不用《周礼》、《仪礼》,只用《小戴礼记》,这真是名称不正。到了宋初,本经和传记统统有疏,却只《大戴礼记》没有疏,《孟子》倒反有疏,所以后来退去《大戴》,收进《孟子》,称为“十三经”。十三经的名目原是蒙混相称的,只看着十三部有注有疏,就唤作十三经。其实,《孟子》分明是子书,非但不是经典,也并不是传记。所以,这种名目不可执定。^②

章太炎结合经学史的事实指出,传记之升格为经,是唐宋人混同经传、改子为经的结果,故十三经名目是蒙混相称、名不副实的。他再次以“正名”之义,取消了解经类传记和儒家类子书的经书名分,把儒经从十三之数还原为六,即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。

章太炎分别经传和为六经正名,隐含着消解儒经权威性与神圣性的意思,即取消附着于儒经的意识形态,将学术与政治相隔离,还思想以独立、自由的环境。这也是他用文字训诂法释“经”的深意。他说,“经”是“编丝缀属之称”^③,是古代图书的型制,经书就是线装书,没有常道的性质,并非确定性的知识。在章太炎之前,钱大昕曾以丝帛之属解“经”,他说:“予唯经之义取乎治丝,制布帛者,聚众丝而积之,使其有条不紊,是之谓经。”^④但钱大昕没有取消儒经名义、消解儒经权威的意思,而这却正是章太炎以“编丝缀属”解“经”的目的。章太炎反对经书的意识形态化,他说:“老聃、仲尼而上,学皆在官;老聃、仲尼而下,学皆在人家。”^⑤显然,他更赞赏“学在人家”,而非“学在王官”,他讲“诸子出于王官论”的义旨,即在表彰周代王官学下落为百家之学所带来的“古学之独立”与思想之自由^⑥。

章太炎以“编丝缀属”解“经”的另一目的在于,把儒家所私有的经书名义,转化为诸子百家所共享的类名。他赞同章学诚的“经皆官书”说,认为秦汉前“教令符号谓之经”。章氏举例言之,《国语·吴语》称“挟经秉枹”,是以兵书为经。《论衡·谢短》称“礼与律独经也”,是以法律之书为经。《管子》有经言、区言,则是以教令为经。这些都是官书而称经者。但经书不限于官书,章太炎指出:“经之名广矣”^⑦,秦汉以前的诸子书也可称经。如《墨子》有《经上》《经下》,贾谊书有《容经》,韩非的《内储》、《外储》先次凡目,亦揭署“经”名。而《老子》在汉代复次为“经传”,荀子所引《道经》亦不在六艺之

① 章太炎:《馥书·清儒》(重订本),《章太炎全集》(三),上海:上海人民出版社,1984年,第160-161页。

② 章太炎:《经的大意》,章念驰编订:《章太炎演讲集》,上海:上海人民出版社,2011年,第70-71页。

③ 章太炎:《国故论衡》中卷《文学总略》,上海:上海古籍出版社,2006年,第42页。

④ 钱大昕:《潜研堂文集》卷二十一《抱经楼记》,钱大昕撰,吕友仁校点:《潜研堂集》(上),上海:上海古籍出版社,2009年,第349页。

⑤ 章太炎:《国故论衡》中卷《原经》,第47页。

⑥ 章太炎批评历史上的思想专制,说:“以道莅天下者,贵乎微妙玄深,不排异己。不知其说而提倡一类之学,鼓舞泰甚,虽善道亦以滋败。李斯之法律,平津之经术,西晋之老庄,晚年之王学,是已!”(章太炎:《薊汉微言》,章太炎著,虞云国校点:《薊汉三言》,上海:上海书店出版社,2011年,第69页)

⑦ 章太炎:《国故论衡》中卷《原经》,第44-45页。

目^①。还有《山海经》、《周髀算经》、《九章算经》等，都不是儒家类著作。章太炎由古书体式角度指出，“经”之名与实随世俗人事迁流而变化，不仅方书、官书和儒家书等称经，诸子书也可称经。这种说法来自章学诚《文史通义》的《经解上》篇。章太炎在申述章学诚的观点时，表达了两层意思：其一，儒经是记事的史书而非非常道，不代表确定的、普遍的知识；其二，诸子书有称经的传统，学术史上有“改子为经”的现象。如此说来，经非常道而是指称纲要性的知识，诸子书中凡论述纲要性知识的篇章，均可称之为经，解经之作即为传记，故经与传记之名为诸子百家所共享。

由此可见，作为古文经学家的章太炎，自觉地继承了浙东学派的学术传统。他不仅接受章学诚的“六经皆史”说，他的分别经传、六经正名及考订“经”之名实等观点，都直接源自章学诚的《文史通义》和《校讎通义》。当然，晚清今文经学家的疑经辨伪和改制立教等观点，也在一定程度上刺激了始终反对今文经学与孔教的章太炎，而他所主张的经子平等，与所提倡的先秦诸子学，则促使他消解儒经的权威，打破十三经系统。但这不等于说章太炎要把民族文化的经典都转化为史书，更不意味着他会像胡适等民国学者那样，把民族历史与文化归结为失去现代生命力的国故学。实际上，章太炎还继承了清代的另一个学术传统，那就是段玉裁、沈涛、龚自珍和刘恭冕等的重建经书系统的尝试。章氏师法段、龚等回归原典，自己也重建了一个“四玄”经典系统。

二、重建“四玄”经典系统

只要超越儒家范围来考察“原典”所指称的知识对象，我们便会发现，回归原典的运动不仅发生在经学史上，它也是中国传统学术思想自我更新的有效方式。如魏晋的“三玄”，乾嘉以降段玉裁的“二十一经”、龚自珍的“六艺之配”等，都突破解经类传记和儒家类子书的局限，把要升格的经书扩展至子、史、集部，表现出改子书为经，甚至是改史书、集书为经的倾向。回归原典的目的不只在修正经书与经学之间的疏离，建构新的经学体系，且寄望于新体系能够赅续传统，实现传统的创造性转化，维持中华民族的精神信仰与文化认同感。这在20世纪初，在中华民族文化意识陷入危机的年代，在儒家经书与经学倍受冲击的时代，是尤其迫切地需要解决的文化议题。然狂热的保守主义者必要复古而尊儒经、立孔教，激进的西化论者则要把古书扔进茅厕而全盘地仪型西学，章太炎则在古今中西之间谨守中道，他通过回归原典的方式，重建了“四玄”经典系统，以回应复古派的孔教说和激进派的西化论。

1916年春，被袁世凯幽禁于北京龙泉寺的章太炎，辑录他与弟子吴承仕论学的语录，共167则，汇编为《蓟汉微言》（以下简称《微言》）。此书内容涵括中国学术思想史上的诸多领域和问题，如佛学、孔学、老庄学、宋学及典籍、史学、文学、音乐、音韵、数学、历算、医学等，内容似乎过于庞杂而无中心，实则自有其一贯之道。书中最后一则自述学术思想变化之迹，曰：

癸甲之际，厄于龙泉，始玩爻象，重籀《论语》，明作《易》之忧患，在于生生，生道济生，而生终不可济，饮食兴讼，旋复无穷。故唯文王为知忧患，唯孔子为知文王，《论语》所说，理关盛衰，赵普称半部治天下，非尽唐大无谗（一作“谗”）之谈。又以庄证孔，而耳顺、绝四之指，居然可明，知其阶位卓绝，诚非功济生民而已。^②

这段话表露了章太炎作《微言》的目的及其宗旨，乃至规范了章氏晚年思想的发展理路。他早年分别经传时说，《论语》是孔子私家之书，属于解经类传记，不可称经。如今重读《论语》，始知文王作《易》所表现的忧生民如何“生生之道”，唯有孔子的《论语》最能体会而发明之，故“唯孔子为知文王”，亦唯《论语》是与《周易》一脉相承。孔子《论语》的耳顺、绝四等义旨，流衍而为庄子哲学，要“以庄证孔”，然后孔学乃“居然可明”，故《论语》与《庄子》也是一脉相承的。

① 章太炎：《国故论衡》中卷《原经》，第45页。

② 章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第71—72页。

因《检论》修订于章太炎幽禁龙泉之时，其述作时间与《微言》相近，故《检论·订孔下》有意思相近的话语。其文曰：

往时定儒家，莫若孟荀，私以《论语》晦昧。……逼于舆台，去食七日，不起于床，赧然叹曰：余其未知美里、匡人之事！……始翫爻象，重籀《论语》诸书，粲然若有寤者。圣人之道，笼罩群有，不亟以辩智为贤。上观《周易》，物类相召，势数相生，足以彰往察来。审度圣人之忧患，与其卦序所次时物变迁，上考皇世而不缪，百世以俟后生群盗而不惑。洋洋美德乎！诚非孟、荀之所逮闻也。诸所陈说，列于《论语》者，时地异制，人物异训，不以一型铜铸，所谓大道固似不肖也。……道在一贯，持其枢者，忠恕也。……体忠恕者，独有庄周《齐物》之篇，恢恹谲怪，道通为一。……兹盖老聃之所流传，儒道所以不相舛误，夫何晦昧矣哉？^①

章太炎自我反思说，早年以为《论语》的义理幽晦不明，不如《孟子》、《荀子》。晚年重读《周易》、《论语》，始知文王与《周易》之道，诚非孟荀所能体察，唯有孔子及其《论语》才是真正地承袭圣人之道者。圣道是一以贯之的，其中心思想即为孔子的“忠恕”说；在先秦诸子百家中，唯有庄子的《齐物论》篇最能体会和发明“忠恕”之道，而庄子哲学又是“老聃之所流传”，故老庄之学与文王的《周易》、孔子的《论语》是“道通为一”的。

章太炎在上述两则材料中，表达了一种新的构想，即文王、孔子、老子、庄子及其所代表的著作《周易》、《论语》、《老子》、《庄子》，这些人和书的思想是一脉相承的，而其一贯之道是“无我”。章太炎在《微言》及其续篇《薊汉昌言》（以下简称《昌言》）里，反复地申述道：

无意则我不立。文王、孔子所明一也。^②

老以诏孔，其所就为无我；孔以诏颜，其所就为克己。授受不爽如此，而儒者多忽之。^③

诸胜义谛，非老子不能言，非仲尼不能受，非颜回无与告也，所谓传正法眼藏者欤？^④

仲尼所以告颜回者，亦曰“克己复礼”而已，正本老子义耳。^⑤

庄生传颜氏之儒，……此与克己相应者也。……人我与法我同尽，斯谓“克己”。^⑥

文、孔、老、庄，是为域中四圣。^⑦

凡“文王、孔子所明一也”、“老以诏孔，孔以诏颜”、“老子授仲尼”、“仲尼告颜回”、“庄生传颜氏之儒”、“传正法眼藏”等语，呈现了一个文、孔、老、庄等“四圣”的传道脉络，这与韩愈《原道》篇建构“尧舜禹汤文武周公孔孟”的圣人传道谱系近似。孔子与庄子之间有颜回，因颜子无著述传世，故其所处为“闰位”，不列席“四圣”之右。在章太炎看来，文王作《易经》卦爻辞，解说世间法，孔子作《易传》、《论语》诠释《易经》，发明忠恕、克己、绝四等义旨。孔子曾师事周太史老子，他理解的周代文化之“诸胜义谛”，多渊源于老子，然后传授给颜回，再转而从庄子所发挥，故曰：“尽忠恕者，是唯庄生能之。”^⑧所谓“无意则我不立”、“人我与法我同尽”，皆为“无我”之意，而“无我”是“四圣”与“四玄”的一贯道体。

章太炎“域中四圣”的构想，使人联想到魏晋的“三玄”。玄学家尊文王、老子和庄子为圣人，以其代表作《周易》、《老子》和《庄子》为理论基础，深入地探讨了诸如本末有无的关系、自然与名教的关系、言与意的关系、才与性的关系、声有无哀乐和圣人有情无情等哲学命题，关涉宇宙论、本体论、认

① 章太炎：《检论》卷三《订孔下》，《章太炎全集》（三），第425—427页。

② 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第78页。

③ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第80页。

④ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第24页。

⑤ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第37页。

⑥ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第82页。

⑦ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第38页。

⑧ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第32页。此句与前引《检论·订孔下》篇的“道在一贯，持其枢者，忠恕也。……体忠恕者，独有庄周《齐物》之篇，恢恹谲怪，道通为一”意思一致。二书撰作时间相近，思想内容也多关联。不过，章氏早前的《诸子学略说》否定老庄之学有关联，还否定庄子传儒学。

识论、伦理学、美学、语言哲学等领域。较之“三玄”，“域中四圣”的圣人谱系多了孔子，经典书目多了《论语》。然魏晋玄学家尊孔子为圣人，老庄则是“上贤亚圣”，何晏、王弼都说“老不及圣”^①，亚圣之老庄不如至圣之孔子。且玄学家大都研究《论语》，何晏有《论语集解》，王弼有《论语释疑》，郭象有《论语隐》、《论语体略》，他们在诠释《论语》和老庄之学时，往往以沟通二者为职志。就此而言，“三玄”实际上已经囊括孔子和《论语》，章太炎的“域中四圣”把这一隐含的内容呈显出来，又在孔子与庄子之间增列颜回，说庄子传颜氏之儒，体忠恕之道，旨在强调“域中四圣”的学脉是一以贯之的。基于二者在形式上的相似性，我们暂且将章太炎集合《周易》、《论语》、《老子》、《庄子》而建构的经典系统称之为“四玄”，著明其乃魏晋“三玄”的扩展版。

“四玄”是章太炎建立的新经典系统。只要我们突破儒家范围来定义“原典”，就能承认《老子》和《庄子》也具有原典的价值，且在汉唐已被赋予经书名义。实际上，“三玄”就是魏晋玄学家超越儒家经书而建构的新经典系统，玄学其实就是玄学家的“新经学”。三国吴人阚泽说，在汉武帝建立五经博士之前，景帝就“以《黄子》、《老子》义体尤深，改子为经，始立道学”^②，也就是说，黄老之书曾先于五经而被确立为王官经书。《庄子》之称“经”虽在隋唐，然东汉末年道教兴起，道教徒就赋予《庄子》以常道之经的地位。既然《周易》、《老子》和《庄子》都是经书，也是魏晋玄学的理论根据和诠释对象，玄学家又尊老庄为圣人，那么在一定意义上，“三玄”就是与六经相类的经典系统^③。作为“三玄”扩展版的“四玄”，则是章太炎的经典系统。章氏说：“《老》《易》并称，非始魏晋，太史谈受《易》于杨何，习道论于黄子，即《老》《易》并称之端。”^④他有意地考察了《老子》与《周易》并称的历史，是要为其“四玄”寻找思想史根据。因《周易》与《论语》是一体的，《周易》又与《老子》、《庄子》是一脉的，故《易》、《论》《老》、《庄》就是“道通为一”的。

我们还可参照唐宋儒者升格“四书”、建立道统的过程^⑤，来反观章太炎的“四玄”。章太炎的“域中四圣”犹韩愈、朱熹的圣人谱系。如“诸胜帝义，非老子不能言，非仲尼不能受，非颜回无与告也”^⑥，“庄生传颜氏之儒”、“传正法眼藏”等语，犹圣人道统之授受。章氏根据“四玄”阐发的“无我”、“忠恕”、“克己”、“绝四”等范畴，犹韩愈、周敦颐、张载、二程等揭示的“诚”、“仁义”、“天地之性”、“气质之性”、“格物致知”等。所谓“犹”，不是说二者的内涵相对等，而是指章太炎在论证“四玄”经典系统时，仿效了唐宋儒者创建四书学的做法，一是建立经典系统的传道脉络，二是阐述经典系统的一贯之道及其道德修养工夫论。比较而言，由韩愈、李翱提出“四书”构想，经周、张、二程等建立宇宙论、本体论和工夫论，至朱熹完成《四书集注》、确立道统谱系，其间亘三百余年，而四书学始成立。章太炎则凭一己之思，为“四玄”建构了“域中四圣”的圣人谱系、“圆成实自性”的道德形而上学、“无我”的一贯道体及忠恕、克己、绝四等道德修养工夫论。因此，参照魏晋“三玄”与唐宋“四书”可知，“四玄”就是章太炎的新经典系统，而“四玄”学是他的新经学。

章太炎的“四玄”表现出两大特点。其一，改子为经。《论语》是儒家类子书，《老子》和《庄子》是道家类子书，《周易》则是六经之一；按照阚泽的说法，章太炎通过“改子为经”的方式，将《论》、《老》、《庄》等由子书而升格为经，与《周易》组成一个“经子一体”的经典系统。所谓“经子一体”，如江琬说

① 道宣编：《广弘明集》卷八《二教论》，僧祐、道宣：《弘明集 广弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991年，第203页。

② 道宣：《广弘明集》卷一《吴主孙权论叙佛道三宗五》，僧祐、道宣：《弘明集 广弘明集》，第102页。

③ 《陈书·张讥传》载，梁简文帝在东宫时，每有讲集必遣使召张讥讲《老》、《庄》，“及侯景寇逼于围城之中，（张讥）犹待哀太子于武德后殿讲《老》、《庄》”。同样，陈后主在东宫时也曾召张讥“于温文殿讲《庄》、《老》，高宗（陈宣帝）幸宫临听”。唐代儒释道三教并行，《老》、《庄》被奉为半官学的形态。如果要以政治意识形态来定义经书的权威性与神圣性，这些文献记载可证明《老》、《庄》曾与儒家经书一般，获得了官方的承认和崇尚。

④ 章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第110页。

⑤ 关于四书的升格与四书学的形成，参见束景南、王晓华：《四书升格运动与宋代四书学的兴起——汉学向宋学转型的经典诠释历程》，《历史研究》2007年第5期。

⑥ 章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第24页。

的“子中有经，经中有子”^①，即经书与子书、经学与子学相统一。

其二，“四玄”的建构是维新式的，而非革命式的。所谓“维新式”，指经典系统的重建并未全盘地否定旧经典系统的价值，新是对旧的改良，且有所继承；“革命式”则是以全盘地否定旧经典系统为前提，新与旧相互断裂，没有传承关系。儒经从五经到十三经，乃至段玉裁的“二十一经”，其数目一直在增加，并不因系统的重建而减少，就是因为新系统保留了旧经典。尽管在新系统中，旧经典的重要性有所弱化，如宋明儒重视四书胜过五经，但仍奉五经为确定性的常道。

“四玄”也不以彻底否定五经为前提。一方面，“四玄”保留了五经中的《周易》，并且还保留了儒家类传记《论语》。另一方面，章太炎在诠释四玄学的同时，也认同儒家经学（古文经学），晚年还倡导读经。章太炎的《馥书》（初刻本、重订本）和《国故论衡》，这两部自成体系、内容丰赡的著作，都没有收录经学论文。《国故论衡》甚至把研究经学的文章收入中卷“文学七篇”之内，体现了以经学为文史之学的观念，取消了经学的独立性。但这种情况在1914年增订的《检论》中改变了。此书独辟一卷，收录经学论文十篇，且遵循《七略》体例来排列儒经次序，即《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》，史书附录之。这是古文经学家的观点。但不可据此就说章太炎晚年回归经学，他只是在建构新经典系统与新经学思想时，特意地保留了传统的经学知识，就像宋明儒者以诠释“四书”为中心，而仍尊五经为确定性常道那般。《昌言》的一段话很能反映这种文化心理，章太炎说：“《易》、《论语》有无我之法，《中庸》多天趣之见，若《孝经》与《大学》、《儒行》、《缁衣》、《表記》、《坊记》，唯取割切世务，不及玄旨也。”^②《易》、《论语》櫟括了“四玄”。在章氏看来，“四玄”是谈玄的哲学著作，阐述“无我”的一贯道体，《孝经》、《大学》等经解类传记和儒家类子书虽有益于世道人心，但却“不及玄旨”，与哲学或道体无关。就像宋儒论形而上的天道性命之理，是以“四书”为文本根据（还有《周易》），五经则附属焉，章太炎的四玄学同样以“四玄”为主，而五经从属之。所以，章太炎晚年主张读经，宣讲《孝经》、《大学》、《儒行》、《丧服》等书的要义，这可解读为认同经学，甚至是主张经学致用，但不能说是“回归经学”。因“回归”颇有“以……为归趋”的意味，然章氏晚年哲学思想的要旨寄寓在“四玄”，而非“不及玄旨”的经学。

需要说明的是，“改子为经”是中国尊经传统里特有的名词，章太炎崇尚自由、独立的学术精神，他用“编丝缀属”释“经”而取消经书的权威性与神圣性，自然不希望“四玄”像儒经那样，获得意识形态上的绝对威权，而禁锢了思想的自由。所以，我们用“改子为经”来描述“四玄”的重建方式，“经”是指“经典”，而非“圣经”，作为经典的“四玄”旨在追求确定性常道，但不以道统或正统自居。事实上，“四玄”虽是经子一体的，但只有《周易》是经书，孔老庄等是诸子，《论语》、《老子》、《庄子》是子书，故“四玄”思想是以诸子学为中心，具有先秦诸子自由的、多元的和开放的性格。

三、“无我”的一贯道体

一个经典系统的成立，必定是基于其内在道体的一贯性。经典系统与道体是一体相生的，没有经典系统则道体必如游魂，无所着落，而若无道体则经典系统亦如散落的珠子，不能彼此相通。乾嘉时期，戴震、章学诚等批判宋学道统而未建立经典系统，没有文献基础的新道体，如何传承而发扬之，这是一大问题。段玉裁、龚自珍等建立了经典系统，但呈现的仅仅是一种构想，因他们既未说明新系统的思想根据，又未回答新系统与历史问题、时代精神的关系，也未提出相关的学脉或知识谱系，遑论要论证所谓的一贯之道。缺乏一以贯之的核心精神，段玉裁等人的经典系统完全是“形不散而神散”。章太炎则不然，他用儒释道来融通“四玄”，以回应现代中国的孔教、西学和新儒学等思潮，为传统文化的创造性转化独辟蹊径。那么，“四玄”的一贯之道是什么？其与人们的身心生活如何关联？

① 江琮：《读子卮言》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第10页。

② 章太炎：《蓟汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第113页。

“四玄”反映的经子关系命题,对当代的回归原典运动有何启示? 这些问题是下文讨论的重点。

前文提示,章太炎为“四玄”建构了“无我”的一贯道体,然行文简略,现在按照《周易》、《老子》、《论语》和《庄子》的次序,分别论述之。首先,关于《周易》的“无我”道体。章太炎说:

乾以资始而行健,坤以得主而有常。乾即阿赖耶识,为万法缘起,故曰资始;恒转,故曰行健。坤即意根,执阿赖耶识为人,故曰得主;恒审思量,故曰有常。按《维摩诘经》:“无住则无本。”乾元虽曰资始,其实曷尝有始? 坤之有常,承天而时行耳,亦非真常也。是故能用九六,则证得转依,乾坤于是息矣。……用九称“见群龙无首”,所谓“觉心初起,心无初相”。用六称“利永贞”,所谓“心即常住”。觉心无初相而乾元尽,心常住而后为真常。用九,象曰:“天德不可为首也”;用六,象曰:“以大终也”。所谓无明无始而有终,二用实一事,特于乾言因,于坤言果耳。斯乃佛道究竟之地,则如来乘义也。《艮·卦辞》称:“艮:其背,不获其身;行其庭,不见其人。”此即断人我见者,则声闻乘义也。《观·爻辞》数称:“观我生”、“观其生”,此即辟支佛由观缘生而悟者,其人不说法,但以神变示化,故《观·彖》言:“圣人以神道设教而天下服矣”,则辟支佛乘义也。如是,《易》中微言,具备三乘,故足以冒天下之道。……艮观之人,世或有之,能用九六者唯文王。……吾今乃知文王之圣也!^①

《微言》的第37、38、39条可与此相参考。首句概述乾卦、坤卦的彖辞、象辞之义,章太炎的解读是,乾为天地万物之本因,犹阿赖耶识为万法缘起之种子,故谓“资始”。阿赖耶识生生不已,是为“恒转”,乾之称“行健”,犹阿赖耶识的“恒转”,具有生生之义。坤即意根,所谓“得主”者,指意根妄执阿赖耶识以为实有之“我”。坤之“有常”,犹意根的“恒审思量”,无时无刻地起作用,对事物不间断地做出反应区分和判断决定。如此说来,乾和坤似乎都有“生动”的意思。但实则不然,根据《维摩诘经》的说法,“无住则无本”,盖无住即是根本,立一切法。按同样的道理,乾元虽资生天地万物,但乾元和“无住”一般,随缘而起,缘尽而灭,其自身实未曾有“生”或“动”。坤也如此,因坤的“有常”既是恒转思量的,那就不过是顺承天道、应时而行罢了,并非真的常行不已。所以,人们如能应用好乾卦的“用九”和坤卦的“用六”之义,便可断除烦恼障和所知障,证悟“圆成实自性”的涅槃境界,令乾坤之动(资始、行健、时行、恒审思量等)由是止息,不生不灭。何以见得是如此呢? 因“用九”的爻辞所谓“见群龙无首”,其意犹《大乘起信论》(梁译本)的“觉心初起,心无初相”;“用六”的爻辞所谓“利永贞”,其意则犹《大乘起信论》的“心即常住”。觉心最初发动时,自心本体原未感觉到事物的最初相状,乾元本来是不动的,其所谓因资始而动者,犹觉心之初起,并无“初相”,断尽一切因万千相状而生之烦恼障和所知障。坤的“用六”有心常住之义,自心本体无生灭变迁,这才是真的常住。再者,“用九”的象辞“天德不可为首也”,“用六”的象辞“以大终也”,皆谓一念无明,没有初起之始,而有断尽之终,二者意思一致,《易》不过以乾坤分言因果而已。故能践行“用九”、“用六”的道理,则进入涅槃矣。

以上是佛家圆满觉悟的境界,属如来乘,即乘真如之道而成佛之义。如此看来,《易》精深微妙的言辞,具备大中小三乘义谛,故足以弥纶宇宙万物之道。然世上能了悟《艮卦》、《观卦》义理之人,而能应用“用九”和“用六”于世道,引导世人修持无我之道德善境者,唯有文王而已,这是文王所以为贤圣的原因。

其次,关于《老子》的“无我道体”,章太炎说:

至于老子之道最高之处,第一看出“常”字,第二看出“无”字,第三发明“无我”之义,第四倡立“无所得”三字,为道德之极则。^②

老子的常、无、无我、无所得等,皆归结为“无我”之义。其又言:

《唯识三十颂》曰:“现前立少物,谓是唯识性;以有所得故,非实住唯识。若时于所缘,智都

① 章太炎:《薊汉昌言》,章太炎著,虞云国校点:《薊汉三言》,第77页。

② 章太炎:《诸子略说》,张昭军编:《章太炎讲国学》,北京:东方出版社,2007年,第314页。

无所得；尔时住唯识，离二取相故。”《老子》云：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”德者，内得于己也。有所得反无德，无所得反有德，是即唯识义也。^①

《老子》：“……夫何故？以其无死地。”按：“无死地”者，达生空也。^②

第一则材料引《唯识三十颂》的第二十七、二十八颂，前者讲加行位，指现前安立一点名相，以为已达唯识真胜义性，实则未离能取、所取相，空有二相之未除，心与境尚未了空，非实安住真唯识性。后者讲见道位，破尽最后一点名相（少物）的执著，于所缘之心与境皆空，无分别智，即无分别心，如此乃实住唯识真胜义性，体证真如本体，由离能取、所取相，悟空、有二宗的缘故。章氏认为，老子讲“上德不德”，“德”者得也，指得之于心，但不执著于心（不德），而达生空之理。“有所得”是未离能取、所取相，未悟空、有二宗，心执著于名相而不能内证，是以“无德”；“无所得”则离能取、所取相，悟空、有二宗，破名相之执著而内证于心，是以“有德”，是谓“通达位”、“地上圣者”，体会真如，得见中道。第二则材料所谓“生空”，亦属唯识义，指了悟众生为五蕴之假和合，无有实体，无有自性，一切皆空。《大乘义章》曰：“无我与空，义同前释。”生空即无我，老子的“无死地”犹“达生空”之义，指达致“圆成实自性”的无我境界。

在“四玄”经典系统里，老子、孔子和庄子的思想一脉相承，《庄子》书中记录的老孔言论，真实不虚。章太炎引《庄子·田子方》篇曰：

孔子见老聃，老聃曰：“吾游于物之初。”孔子曰：“何谓邪？”曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言。”游于物之初者，谓一念相应，觉心初起，心起无有初相可知。而言知初相者，即谓无念离念境界，唯证相应，非一切妄心分别所能拟似，故曰“心不能知，口不能言”。及孔子请问游是之方，老聃曰：“草食之兽，不疾易藪；水生之虫，不疾易水。天下者，万物之所一。”天下指器界，依报也；万物指众生诸趣，正报也。所依之土，为此能依者之同业所感，故曰“万物之所一也”。次言：“贵在于我，而不失于变，且万化而未始有极。”此则老子自说菩萨地，穷法身平等，随处示见，不受正报依报之果。及孔子问以修心，而老子言：“如水之于沟，何修之有？”此既自道阶位，又自一念相应以还，觉心初起，心无初相，正所谓如梦渡河者。乃至菩提之法，众生具有，非可修相，其言玄眇，直到佛界。^③

此则文献记录老子与孔子的对话，乃章太炎所谓“传正法眼藏者”。据章氏的解读，“游于物之初”指始觉与本觉灵知之自性相应和，虽有觉心初起，然心之起在“物之初”，故未引起任何最初的相状。当有初相兴起时，心亦知之，这是无念离念的境界，指见一切法而不着一切法，脱离能念与所念之对立而归一，见得自心本性清静，亦即证得始觉与本觉之自性相应，如此乃非一切妄生分别之心所能比拟，所以说“心不能知，口不能言”，盖无名言之执而了达“无我”之道。孔子问游于此等境界的方法，老子说：天下指器界，属心身以外诸物之依报；万物指众生所依之国土，属有情自性之正报。所依之国土是与依之者共业相感，所以说“万物之所一也”。老子接着自言一切菩萨学道及学道之圆满结果，即自性身平等，随处皆可显见，不受正报、依报（器界、万物）的约束。孔子又问：如何修心？老子的回答则是自道菩萨阶位，因自始觉与本觉之自性相应后，觉心初起之时，未在自心本体中引起最初的相状，就像“如梦渡河”般的灭定无我之境。孔子由是知众生皆具足能觉法性的智慧，它内在于心而非可经外在修持而来之名相，故其言玄远奥妙，（使人）直达诸佛境界，即“无我”善境。

其三，关于《论语》及孔颜的“无我”道体，章氏说：

《论语》、《易传》所说无我、无生……^④

① 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第81页。

② 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第87页。

③ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第24页。

④ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第35页。

《系辞》：“一阴一阳之谓道。”依真如起无明，觉与不觉，宛尔对峙，是之谓道，非常道也。“继之者，善也。”继，谓相续不断；善者，《释名》云：“善，演也。演尽物理也。”此所谓一切种子如瀑流者也。“成之者，性也。”《荀子》云：“生之所以然者谓之性”，由意根执前者为我，于是有生也。^①章太炎相信“《论语》真孔子书”^②，《易传》是孔子绍述文王之道的书，他以“无我”、“无生”来定义二书的思想性质，“四玄”的核心理念于此可见。因而，章氏对《系辞》的解读，可视为发明孔子的思想。他说，“一阴一阳之谓道”是指真如不守自性而生一切烦恼之根本的无明，觉之与不觉若真如之与无明，二者明显相对，如此之道，即非永恒的常道^③。“继之者善也”，继指相续不断，善指演变、演化，犹一切种子引起烦恼流转不已之意。“成之者性也”与《荀子》“生之所以然者谓之性”义同，皆指意根执著眼耳鼻舌身等以为实有之我，于是有缘生之说，且又即生言性，其实原非真如常住之自性。章太炎讲“无生”、“无我”的人性论，自然不赞成“生之谓性”说。实际上，他是以“无善无恶”性体为其“圆成实自性”的道德形而上学之人性论基础，而非“生之谓性”的自然属性，或“有善有恶”的社会属性为其基础^④。

需要说明的是，章太炎并不把前引《系辞》的话语，当作孔子的真正思想，而是认为《系辞》的其余篇幅都在排遣这种有生、有我的妄见，故孔子及其《系辞》的义旨，仍归结于“无生”、“无我”。他说：

“易者象也”，易无体则相无自性性矣；“生生之谓易”，易无体则生无自性性矣；“易无思无为也，寂然不动”，易无体则胜义无自性性矣。^⑤

此处解释《系辞》的三句话。“易无体”指易随变而适，无固定形体；“无自性性”即空性，指缘起法性为空。概括言之，第一句讲“相(万物)空”，第二句讲“生(人我)空”，第三句讲“法(胜义)空”，即一切万物、人我、法我皆为空。反观之易，易也是空，《系辞》即在阐明“一切皆空”的道理，以排遣名相，而趣入“无我”之境。

再者，《微言》第42条解释《说卦》的“穷理尽性以至于命”，以为证得生空、法空之义，其旨趣亦归宗于“一切皆空”，即“无我”道体。至于《论语》，例证亦多，举一言之，如：

孔子川上之叹云：“逝者如斯夫，不舍昼夜”，即佛家阿赖耶识恒转如瀑流之说也。……观其无意、无必、无固、无我，则已断末那，八识将全舍矣。^⑥

章太炎用阿赖耶识恒转如瀑流来解释孔子“川上之叹”的时间意识。孔子通过“绝四”的修养工夫，不仅将末那识断尽，不再恒审思量或恒转如瀑流，忘却时间与空间，且将八识舍去，而入“无我”境界。

章太炎又引《庄子》的《田子方》、《人间世》、《大宗师》等篇，论述孔子和颜回的心斋、坐忘。其文曰：

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。……盖非与仁冥，不能忘仁；非与礼冥，不能忘礼。所见一毫不尽，不能坐忘。忘有次第，故曰“屡空”。^⑦

① 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第78页。

② 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第126页。这是针对民国时期有学者质疑《论语》与孔子之关系而言的。

③ 章太炎《四惑论》说：“若夫有机无机二界，皆意志之表彰，而自迷其本体，则一切烦恼自此生。”（《章太炎全集》第4册，上海：上海人民出版社，1985年，第446页）所谓“依真如起无明”，即“自迷其本体，则一切烦恼自此生”的意思，由末那识恒审思量而执阿赖耶识为实有之我，然后生人我执和法我执，起烦恼障和所知障，真如本体因而自迷，无明随之兴起。

④ 关于章太炎的人性论思想，参见张春香：《章太炎主体性道德哲学研究》第三章第一节《人格与人性》，北京：中国社会科学出版社，2007年。张春香认为章氏人性观前后没有变化，王中江则有不同意见，参见王中江：《章太炎的近代祛魅与价值理性——从“自然”、“人性”到人的道德“自立”》，《中山大学学报（社会科学版）》2013年第4期。笔者认为，章太炎是以“无善无恶”的先天善性为人性本体，此观点与张、王略有不同。

⑤ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第19页。

⑥ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第34页。

⑦ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第82页。

所谓“忘仁”、“忘礼”是“离形去知”，指了悟五蕴皆空而识得“我”无自性、非实有，破除分别智而舍离主观、客观之名相，令人我执与法我执一同断尽，这就是“克己”。因悟诸法皆空，而与大道同一，是谓“天下归仁”，其造诣达如斯极致。因为，如非与仁冥合则不能忘仁，如非与礼冥合则不能忘礼，心中所见若未断尽，则不可能坐忘^①。而忘亦有次序，所以说“屡空”，屡者，数也，频数而空，直至人我、法我皆空。另外，孔子的“忠恕”、“克己”、“绝四”等范畴都指向“无我”道体，此处不表，详见下节。

其四，关于《庄子》的“无我”道体。章太炎说：

《消摇》一篇，纯是发挥“常乐我净”一语，……以无待，故无有大年、小年、大知、小知，是常德也；以无待，故无不消摇之地，是乐德也；以无待，故绝对不二，自见平等法身，是我德也；以无待，故不见幻翳，证无垢识，是净德也。^②

在章氏看来，《逍遥游》的主旨可一言以蔽之曰：常乐我净。因无所待，故无时空、无分别智，是为恒常之德；因无所待，故无时无处不逍遥，是为安乐之德；因无所待，故无可比对，得大自在而自性不变，是为无我之德；因无所待，故解脱一切虚幻、翳障，证得无垢染的自性，是为清净之德。章氏在《说真如》一文中说：“常乐我净者，即指真如心；而此真如心，本唯绝对，既无对待，故不觉有我，……”^③“真如心”即“圆成实自性”，“不觉有我”即是“无我”。他说《逍遥游》纯是发挥“常乐我净”一语，就是发挥“圆成实自性”的“无我”道体。章氏又云：

庄生临终之语曰：“以不平平，其平也不平；以不征征，其征也不征。明者唯为之使，神者征之。夫明之不胜神也久矣，而愚者恃其所见入于人，其功外也，不亦悲乎！”夫言与齐不齐，齐与言不齐，以言齐之，其齐犹非齐也。以无证验者为证验，其证非证也。明则有分别智，神则无分别智。有分别智所证，唯是名相，名相妄法所证，非诚证矣。无分别智所证，始是真如，是为真证耳。^④

文中所引庄子临终之言，章太炎的解读是：名言之与齐平犹齐平之与名言，两两相对而不可等同，如以名言来齐平万物，其所齐者终非真齐。就像以无根据者为根据，此根据必非真的根据。因“明”必有分别智，“神”则没有分别智。有分别智所证验的，只是名相而已，而名相由一切妄法所证验，并非真的内证于心。无分别智所证得的才是真如实体，是真的内证于心。内证于心，达我空、法空之义，破人我、法我之执，然后舍离遍计、依他而入无我之境。

凡此种种，章太炎用“无我”道体来融通“四玄”系统，使“四圣”的思想一贯相承。其中，《周易》、《老子》为四玄学的始端，孔子的《论语》和《易传》是中心，《庄子》为集大成者^⑤，犹四书学以孔子为创始而思孟为集成者。章氏认为，《庄子》与大乘教义最贴切，他诠释四玄学时的“以庄证孔”，实则是以佛学化的庄学来转化孔学，故四玄学以庄学为主，应属自然之事。因此，章氏对“无我”道体的论证，其意义不仅在于使“四圣”的传道谱系和“四玄”的经典系统得以成立，更因“四玄”本以诸子学为主体，从而为其诸子学的研究，建构了一套融通儒释道的思想体系。侯外庐在评论章太炎的诸子学思想时，曾说章氏“只有偶得的天才洞见或断片的理性闪光”，却未能重建一个近代人眼光之下所看见

① 章太炎说：“今按颜子自述，先忘仁义，次忘礼乐，次乃坐忘，若所乐在道，则犹有法我执，非坐忘也。”（章太炎：《蓟汉昌言》，《蓟汉三言》，第85页）意思与此相近。

② 章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第25页。

③ 章太炎：《说真如》，转引自汤志钧编，《章太炎年谱长编（增订本）》上册，北京：中华书局，2013年，第359页。

④ 章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第28页。

⑤ 章太炎多次表述，“四玄”的集大成者是庄子。他说：“释迦应之，故出世之法多，而详于内圣。……孔老应之，则世间之法多，而详于外王。兼是二者，厥为庄生。”（章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第27页）又曰：“文王、老、孔，其言隐约，略见端绪，而不究尽，可以意得，不可质言。至若庄生，则曲明性相之故，驰骋空有之域，委悉详尽，无隐乎尔。”（章太炎：《蓟汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蓟汉三言》，第38页）庄子兼通佛家的内圣之学和孔老的外王之学，且文王、老、孔的思想隐晦、简约，庄子乃极尽委曲而申明其说，使四玄学得以昌明。而庄子的集成之学即在齐物哲学，参见章氏的《齐物论释》。

的古代思维世界,即没有建立系统^①。这实在是误解,只因侯氏没有体认到章太炎的四玄学。

当然,即便体认到了章太炎的四玄学,是否同意“四玄”系统及其“无我”道体,这又是“仁者见仁,智者见智”的问题。尽管我们承认章太炎的思考足以成一家之言,且对传统文化的现代性转型作了富有启发性和建设性的探索,值得我们研究和阐扬,但是我们又不得不追问:第一,文、孔、老、庄之间果然存在一个传道脉络吗?这一说法的问题是,文王与老子的关系如何?文献所载孔子问道于老子之事是否可信?庄子果然是“传颜氏之儒”吗?关于这些,章太炎没有很好地说明,尤其是后者,学界还有庄子出于子夏或子游的说法,其中是非尚难判断^②。第二,《易》、《论》、《老》、《庄》之间果然存在一贯之道吗?我们知道,《论语》与《老子》及《周易》与《老子》、《庄子》之间有很多歧异的观点,而《庄子》记录的孔子和颜回的言论,究竟是真实的,抑或是寓言?这实在难以论定。第三,即便“四圣”与“四玄”真的是一以贯之的,那么,这个一贯之道会是章太炎从佛家唯识学借来的“无我”道体吗?宋明理学自其创始就因涵化了佛学而备受正统派和原教旨派的非议,章氏的“无我”怕也难服卫道者之心。不过,这又何妨呢!中国思想史上从来不缺乏“异端学者”(相对正统而言),而且他们的异端思想往往“在当时的学术前沿和整个思想文化战线上能够开拓创新,作出贡献”^③。

四、忠恕、克己与绝四的工夫论

章太炎在建构四玄学时,发明了“无我”道体,又在论证“无我”道体的合理性与一贯性时,批判了宋明道统。但这当然不意味着四玄学与宋明道学全无关联,其实章太炎的《微言》已对宋学有所认同,并接受宋明儒的“本体即工夫”理念,将其“无我”道体与修养工夫论相统一。“无我”属佛学概念,佛学给人的印象是玄远、出世,章太炎主张建立“以自识立宗”的圆成实自性道德形而上学时,未尝不是倾心于佛学的玄奥(章氏当时曾有远赴印度剃度修行的念想)。诚然,他的《建立宗教论》、《人无我论》等文章,的确有“贵玄”的倾向,很少说明圆成实自性的道德形而上学或无善无恶的“无我”道体,如何内化为道德心,又如何转化为身体行动。但章氏在撰写《齐物论释》时,重新认识到哲学是一种生活方式,始用庄子的齐物哲学来阐释“无我”与心、身及生活的关系。到章氏演论《微言》和《昌言》,建构“四玄”经典系统时,他已自觉地为“无我”道体配上了一套道德修养工夫论,使形而上道体与自我身心及经验世界相即一体。可见,章太炎的哲学思想是在变化中发展,前后有一贯相承者。

这套修养工夫论主要由《论语》的忠恕、克己、绝四和《庄子》的心斋、坐忘等范畴构成。据章太炎的论述,有三点值得注意:一者,诸范畴虽取自《论语》、《庄子》,但均为“四圣”与“四玄”共享的理念。二者,由“工夫所至即其本体”的理论看,诸范畴既是身体工夫,亦可谓之形而上的道体。三者,诸范畴并非独立不相关的,实则彼此因果相依、互为前提。以下将随文分析之。

首先,“忠恕”的工夫论。这是儒家处理人际关系的伦理范畴。朱熹说:“尽己之谓忠,推己之谓恕。”^④“尽己”和“推己”的目的在尽心知性,在扩充恻隐之心,忠恕则是如何尽与推的方法,属成德工夫。然“尽己”和“推己”都预设了“己”的存在,以意根念念执著的“我”为实体,儒家这种意义上的忠恕,与章太炎所讲的“无我”道体,旨趣全然不同。因此,章氏借用“忠恕”这一范畴时,作了新的解释:

道在一贯,持其枢者,忠恕也。……心能退度曰恕,周以察物曰忠。故夫闻一以知十,举一

① 侯外庐:《中国近代启蒙思想史》,北京:人民出版社,1993年,第158页。胡适曾说:“到章太炎方才于校勘训诂的诸子学之外,别出一种有条理系统的诸子学。”(胡适:《中国哲学史大纲·导言》,北京:东方出版社,1996年,第23页)胡适认为章太炎的诸子学思想是有条理系统的,但他没有指出是怎样的系统,他更未看到章氏的“四玄”经典系统及其思想。

② 关于章太炎论庄子与儒家的关系,参见杨海文:《“庄生传颜氏之儒”:章太炎与“庄子即儒家”议题》,《文史哲》2016年第2期。至于章太炎为何在晚年积极地主张“庄生传颜氏之儒”、“庄子即儒家”,杨氏从思想史的角度来比较分析,虽有新见,但不周圆。笔者以为,章太炎讲“庄生传颜氏之儒”,是要建立“四圣”的传道谱系,他讲“庄子即儒家”是要强调孔庄之学和四玄学一以贯之。因此,把握住章太炎的四玄学体证,是理解其晚年思想的关键。

③ 萧蓬父:《道家·隐者·思想异端》,《吹沙集》,成都:巴蜀书社,2007年,第169页。

④ 朱熹:《论语集注》卷二《里仁》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第72页。

隅而以三隅反者，恕之事也。……守恕者，善比类。……周以察物，举其征符而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知远者恕，文理密察者忠。身观焉，忠也；方不障，恕也。……体忠恕者，独有庄周《齐物》之篇，恢诡谲怪，道通为一。^①

《微言》有类似语录：

仲尼以一贯为道为学，贯之者何？祇忠恕耳。……尽忠恕者，是唯庄生能之，所云“齐物”即忠恕两举者也。……举一隅以三隅反，此之谓恕。……圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一度也。……故凡事不可尽以理推，专用恕术，不知亲证，于事理多失矣。救此失者，其唯忠。忠者，周至之谓，检验观察必微以密，观其殊相，以得环中，斯为忠矣。^②

今不避文繁，备引两则材料，一方面是要提示尽管从《脩书》至《检论》至《微言》，章氏的思想前后颇有变化，但其中隐然有其一贯的学脉在。正因《检论》与《微言》有相通的地方，这可印证前文说的，《检论》独辟经学卷体现了章太炎重建经典系统属维新式，而非革命式。而《检论》收录经学文章且章氏晚年提倡读经，这表明他对儒家经学的回归从属于他的四玄学。

另一方面，《检论》将孔子的“忠恕”与庄子的“齐物”相格义，又将二者的渊源归宗于老子，这隳括了《微言》的“四圣”和“四玄”，而两则材料在详略不一的地方正可互证。如《检论》释“忠”为“身观”，《微言》则以“亲证”解之。仅看前者，或以为“观”只限于身体向度，然“亲证”是章太炎多次说过的“内证于心”。比较这两个词，乃知“忠”兼有身体与心性的内涵，“恕”既为“以人度人，以情度情”，人与情即身与心，故“忠恕”隐示了一种身心转换结构。章太炎批评西洋哲学重物质而证验少，表扬中国哲学重人事而可从心实验，证知心之本体^③，“忠恕”即其证验的方法之一。同时，章氏在“较诸康德辈绝无实验者”后，说孔子内证于心的方法有“绝四，故能证生空法空”^④。同样，作为身观、亲证的方法，“忠恕”与“绝四”的义旨相近，目的在于证得人我空、法我空，破人我执、法我执，亲证“无我”道体。如《微言》云：

皇侃言：“己若欲自立自达，必先立达他人。”此佛家所谓自未得度，先度他人，为大乘初发愿心也。^⑤

在此，章太炎用大乘菩萨发菩提心而度人至“圆成实自性”的涅槃境界作解。由立人达人而已亦得立与达看，则“自未得度先度他人”者，自己终究也会得度而入涅槃，盖度人者必有大慈悲之心和大觉悟的智慧。忠的“身观”和“亲证”犹“自度”，恕的“以人度人，以情度情”犹“度人”。据章太炎的解释，忠恕把度己与度人相统一，相当于宋学的成德工夫，其“证生空、法空”的目标，通过即工夫以即本体而实现，达致“无我”的善境。

其次，“克己”的工夫论。就像“忠恕”原是孔子的一贯之道，章太炎却说是老子之流传，体忠恕者唯有庄子，从而建立老孔庄“道通为一”的学脉那样，对于“克己”也是如此。他特别说明孔颜相传的“克己”是源自老子，而庄子传颜氏之儒，则“克己”与“忠恕”一般，同为“四圣”的成德工夫论。

为证明老子确有“克己复礼”说，章太炎对老子思想和“克己复礼”的内涵，重作新解。他说：

老聃所以授仲尼者，《世家》称：“为人臣者，毋以有己；为人子者，毋以有己。”《列传》称：“去子之骄气与多欲，态色与淫志。”“毋以有己”者，无我也。骄气，我慢也；多欲，我爱也；态色，我慢所呈露也；淫志，我爱所流行也。是皆去之，与“毋以有己”相成。不言去欲，而言去多欲者，己

① 章太炎：《检论》卷三《订孔下》，《章太炎全集》（三），第426—427页。

② 章太炎：《蜀汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《蜀汉三言》，第32页。《太炎学说》卷上有《说忠恕之道》篇，文字、意思与此相近。

③ 章太炎：《说新文化与旧文化》，姚奠中、董国炎编：《章太炎学术年谱》，太原：山西古籍出版社，1996年，第309页。

④ 章太炎：《与吴承仕书》，马勇编：《章太炎书信集》，石家庄：河北人民出版社，2003年，第308页。

⑤ 章太炎：《蜀汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《蜀汉三言》，第89页。

欲立而立人，己欲达而达人，亦欲也。老以诏孔，其所就为无我；孔以诏颜，其所就为克己。^①

《史记·孔子世家》和《老子列传》均记载孔子适周问礼于老子，引文中的两则语录，是老子送孔子的话，即“传正法眼藏”者。其中，“毋以有己”即生空、法空的“无我”，“骄气”为“我慢”而呈露的“态色”，“多欲”为“我爱”而流行的“淫志”，这些都根源于末那识妄执阿赖耶识而生虚幻之我相。故去“骄气”与“多欲”则“我慢”、“我爱”因而遣除，了悟“我”为幻相而非实相之理，破人我执、法我执而亲证“无我”，与“毋以有己”同义。由此，据老子所传授给孔子的成德工夫来修养身心，可进入“无我”善境；据孔子所传授给颜回的成德工夫来修养身心，可达致“克己”境界。如此说来，“克己”既是工夫，亦可谓形而上道体，正所谓工夫所至即其本体，故曰：“孔颜之乐，就在无我、克己。”^②与此同时，章氏还特别指出，“欲立立人，欲达达人”的忠恕也是一种“欲”，但与“我爱”之“多欲”不同，不必去之，并非所有的欲望都要去除，合乎情理的自然欲望应该得到尊重和满足。既然“态色”和“淫志”是由我慢、我爱所生的烦恼障，那么，去我慢、我爱的克己工夫就有断尽烦恼障和所知障的意思。如章太炎说：“克己有二：断人我见，则烦恼障尽；……断法我见，则所知障尽。”^③断人我见、法我见而悟生空、法空，破烦恼障、所知障而入圆成、涅槃，由克己工夫可臻无我善境。

那么，克己工夫是用何种修行方法来排遣一切妄执的呢？章氏说：

佛家本以六度四无量为至行，……域中贤者，子路得其四，颜渊得其六。……颜渊又过之：愿无伐善，无施劳，此行施度也；非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动，此行戒度也；犯而不校，此行忍度也；吾见其进，未见其止，此行精进度也；心斋，此行禅度也；坐忘，此行智度也。……夫一日克己而天下归仁，自非上圣，何以得此？^④

这里，章太炎用《论语》、《庄子》记载的颜回言行，比附佛家的施、戒、忍、精进、禅和智等六度。六度成了克己工夫的六种修行方法。佛家由身体之六度而修炼成四无量的同情心和慈悲心，由身心交相养而达涅槃，故由克己工夫而臻至的自然是“圆成实自性”的无我善境。由此而实现的“天下归仁”，则是一个众生自性具足的清净世界。

引文中，章太炎提到心斋、坐忘是克己工夫的修行方法，他曾说心斋与克己相应，坐忘而离形去知，使人我、法我同尽，斯谓“克己”，三者异名同实^⑤。章氏还说：

依何修习而能无意无我？颜回自说坐忘之境，仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。”一切众生本无差别，是之谓同。知同，故能无好；能无好，而我爱遣除矣。结生流注本是递嬗，是之谓化。知化，故达无常；达无常，而我见我痴遣除矣。……初晓颜回，但以“克己复礼”见端倪。凡人皆有我慢，我慢所见，壹意胜人，而终未能胜己，以是自反则为自胜。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。^⑥

那么，“无我”道体表现为何种修行工夫？答案就是：坐忘、克己复礼。由坐忘而了悟众生平等，然后能无所偏好，我爱因而遣除，进而通达诸法无常之理，遣除我见、我痴。这与孔子晓示颜回的“克己复礼”，意思一致。因我慢与我爱、我见、我痴等相依，由克己复礼的成德工夫遣除胜人之心的我慢，则无人我执，见众生平等，自性与智慧呈现眼前，这种“为仁”的境界，实乃无我善境。故谓：

有分别智此谓智，无分别智此谓仁。人心本仁，徒以我相人相隔之，则彼此不相喻。一日克己，则彼此之心通而为一，自见天下皆归于仁，亦如释迦成佛而知众生本来是佛也。^⑦

① 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第80页。

② 章太炎说：“孔颜之乐，由于无我克己，则常变不足论。”（章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第85页）

③ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第81页。

④ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第88—89页。

⑤ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第82页。

⑥ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第34页。

⑦ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第86页。

章氏对智与仁作了区别，智是尚有分别心，执着于主观、客观相，未曾证得生空、法空；仁则无分别心，舍离主观、客观相，无我相、人相之隔碍，缘一切法之真如，达平等之般若智慧。如天下人都能用克己工夫来充实天生的仁心（无善无恶的至善性体），世间必无主客、人我相之碍隔，彼此精神相喻而心通为一，天下归于仁，皆如释迦一般成佛，进入“圆成实自性”的无我境地。

“坐忘之境”一词还暗示了，坐忘是修行工夫，亦可谓道德本体，心斋也如此。那么，心斋、坐忘之境又用何种工夫来修持呢？章太炎说：“庄周始言心斋、坐忘，……故知，静坐乃礼家恒教，何容咤为异术。”^①心斋、坐忘离不开健康、宁静的身心。静坐能够调和生命气息，澄清精神思虑，从而保持身心的灵敏与祥和，使“知与恬交相养”^②，经由恬静的身心，晓悟般若智慧。这样，我们就能理解何以章氏会说：“良为道心”^③，因《易》的“良”犹佛家的“止观”、“静坐”和庄子的“心斋”、“坐忘”，如斯之“良”，“生空观成，无我无人”^④，已入“圆成实自性”，清净无记，必然为道心。

其三，“绝四”的工夫论。前文讨论忠恕工夫时，引用“孔子唯绝四，故能证生空法空”一语，由“绝四”可证得一切皆空之理，破种种妄执，趣入“圆成实自性”。“绝四”原为孔子的一家言，为建立“四玄”的一贯学脉，章太炎将其与文王的《周易》相关联。他说：“文王尚不见道，何有于人我见？《周易》皆说阿赖耶识与意根，而用九艮卦独舍是，此文王所以为圣也。孔子绝四：无意，无必，无固，无我。”^⑤文王与道相冥而忘道，无分别智而破法执，又何况人我执呢？必已断尽。《周易》所说义理，虽大多不离恒审思量的意根和清净杂染的阿赖耶识，然乾元用九和艮卦爻辞已具备三乘，超脱意根和阿赖耶识，断人我见与法我见，契合“圆成实自性”的无我道体。孔子的“绝四”能证生空、法空，与用九、艮卦同义，故“文王、孔子所明一也”。

章太炎指出，近世西洋哲学少证验，偏向外在的经验世界，不注重灵明觉知之心性的修持，他要用孔子的“绝四”来纠正这种缺失。那么，“绝四”究竟如何而能内证于心呢？他说：

子绝四：无意，即末那不见；无必，即恒审思量不见；无固，即法执、我执不见；无我，即人我、法我不见。意根、末那，我见之本也。恒审思量，思此我也。一切固执，执此我也。是故，意为必固所依，我为意之所见。绝四则因果依持，皆已排遣。^⑥

意者，意根也，即末那识；无意则意根消泯，末那识因而灭尽。必者，定也，常也，无必即无定、无常，了悟一切诸法生灭不定、变异无常，乃知世上并无恒常的确定性，那些以此为理想而对一切事理进行审察、思虑和量度的工作，终究难得亲近道体。“固”指固执，“无固”则不固执，一切人我执、法我执皆断除。“我”是俄顷之谓，“言其念念生灭如灯中焰炷”^⑦，俄顷即逝，凡意识计度对境而生的人我相，或依托因缘而起的法我相，不过迷情所现的妄执罢了，明白这一道理而趣入无我，则人我见、法我见归于寂灭。所以，章太炎解释道，意根和末那识是人我见、法我见的本源，恒审思量是把虚幻之我相当作拥有自性的实体来念念思度，一切固执不过是执著于意根缘生的我相而已。故意为必、固的依止者，我由意之妄执而生，四者互为因果、彼此依持，“绝四”则将意必固我及其因果关系，悉皆排遣。末那意根既已断除，“八识将全舍”^⑧，证得生空、法空，一切缘此而生的我见、我执、无明烦恼等，都将解脱，趣入“圆成实自性”的无我善境。

① 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第83页。章太炎说：“颜李之流，以晏坐寂静为忌，云古圣不为之。宁知无意无我，动止皆定，固与修习者殊。若夫心斋、坐忘之说，载在庄书，彼则以为异端也。”（章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第48页）这里也以“静坐”为心斋、坐忘的修行方法。

② 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第83页。

③ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第83页。

④ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第83页。

⑤ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第84页。

⑥ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第33页。

⑦ 章太炎：《薊汉昌言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第84页。

⑧ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第34页。

所谓“工夫所至即其本体”，“绝四”既为成德工夫，又是道德本体。前文论“克己”时引证的“依何修习而能无意无我”一段，章太炎就把“绝四”中的“无意”、“无我”当本体看待，要用坐忘、克己的工夫来修持。论“忠恕”时，我们曾说，忠恕和绝四同为身观、亲证的方法，同是“无我”的无善无恶道体，二者义旨相近。如此看，正如前文提示的，忠恕、克己、心斋、坐忘、绝四等即本体即工夫的道德范畴，并非独立不相关，实则因果依持、相辅相成。诸范畴的相通性综合了“四圣”、“四玄”的一贯性。

道德与宗教存在因果依持的关系，这当然不是章太炎的一家言。那些虔诚的宗教家，或者那些信仰天道的思想家，他们愿意把存在论的基础和道德的形而上学建筑在神或天的意志上，基督教伦理属神意志论的，先秦的思孟讲“天命之谓性”，同样赋予了道德心性以超自然的先验性格。那种追求天人相契或天人合一的道德情怀，及其道德修养工夫，以神秘经验为身心修养的法门，又以神秘境界或神秘的精神体验，如万物一体、天人冥契等，为道德尽善尽美的最高境界，因而透出浓厚的神秘主义色彩。出世的宗教自然如此，入世的宋明理学在成德成圣的工夫论上，也有一个长远的神秘主义传统。宋明儒以静坐的工夫，摒除心中的念虑，观未发的气象，如此寻求心体的呈露，即纯粹意识的呈现，的确近于“内在的神秘经验”^①。当章太炎说，康德、肖宾开尔(叔本华)的哲学虽精微而证验少时，他主张哲学智慧应能通过身观、亲证的方式，冥绝心行而内证于心、付诸于行，从而体验“心之本体何如？我与物质之有无何如？”^②用虚寂的工夫去朗现纯粹的心体，去体知人与道、人与宇宙的纯粹的同一。在他看来，程朱的证验方法不足道，阳明的良知虽进一层，亦仅知自证分，尚有泥滞，知不住涅槃而未知不住生死。若罗洪先称：“当极静时，恍然觉吾此心中虚无物，旁通无窘，有如长空，云气流行，无有止极；有如大海，鱼龙变化，无有间隔。无内外可指，无动静可分，上下四方，往古来今，浑成一片。”如此可谓神秘，章氏以为仅见心相，只验得阿赖耶识而已^③，终究未能亲证无善无恶的“无我”道体，可见他是以神秘经验为其成德工夫的目标和境界。其所谓心斋、坐忘，诚然显露了某种神秘主义的意向。

不过，忠恕、克己、绝四作为儒家的道德工夫论范畴^④，其中内涵的尽己、推己、复礼等身心活动，本来就在人与人、人与物的具体的关系域中展开。换言之，这些成德工夫的践行就是一种生活方式或生活本身，一点也不抽象，更没有分毫的神秘主义。章太炎虽然为忠恕、克己和绝四等建立了“圆成实自性”的“无我”道体——这一源自法相唯识学的道德形而上学，论述了诸范畴如何破人我、法我的修养过程，又如何证验生空、法空的目标。但他也强调道德工夫与真实物事、现象生活的密切关系，如他说：“以法施人，恕之事也；以财及无畏施人，忠之事也。”^⑤忠恕是在人际交往中，在一个情感真实的世界里，互相地施设、彼此地给予中完成的。又如，章太炎用佛家的六度解释克己，所谓施、戒、忍、精进、禅、智等，相当于六种道德总则，至于如何地施、戒、忍、精进、禅、智，则可建筑在生活基础上，将其细化为各种具体的普遍的道德律令。所以，忠恕等成德工夫绝非直指宇宙天道而漠视现实生活，而是始终保持着温情脉脉的生活关怀，具体性和真实性才是其本质。

五、结 语

王夫之说，理在势中，势之必然处见理。思想史的发展和社会史一般，是由理势相乘来驱动的。

① 陈来：《心学传统中的神秘主义问题》，氏著《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第440—471页。杨儒宾有相似看法，见氏著《理学家与悟——从冥契主义的观点探讨》，刘述先编：《中国思潮与外来文化：第三届国际汉学会议论文集（思想组）》，台北：“中央研究院”文哲所，2002年。

② 章太炎：《与吴承仕书》，马勇编：《章太炎书信集》，第307页。

③ 章太炎：《与吴承仕书》，马勇编：《章太炎书信集》，第307—308页。章氏所引罗洪先的语录也参见此信。

④ 章太炎曾表示，要“以孔子之道为修身之大本”，这或许是他主要地采用《论语》的忠恕、克己、绝四等道德范畴的原因。见章太炎：《在孔子诞辰纪念会上的演说》，马勇编：《章太炎讲演集》，石家庄：河北人民出版社，2004年，第250页。

⑤ 章太炎：《薊汉微言》，章太炎著，虞云国校点：《薊汉三言》，第33页。

“理”指经系统的逻辑论证而形成的理论体系,“势”指社会环境、时代精神及由此形成的社会运动或文化思潮。就章太炎的“四玄”经典系统而言,其“无我”的一贯道体和忠恕、克己、绝四等道德修养工夫论就是“理”,而“四玄”之所以未能引起当时及后来学者的注意,乃因其缺乏一个思想或思潮之“势”。五四运动之后,文化的激进主义演变为西化思潮,文化的保守主义又持守儒家传统。前者假“整理国故”之名,宣称国故为无用之学,自然不可能接受章氏的“四玄”系统;后者受二千年来经学与儒学信仰之文化心理的熏染,也不会赞成章氏“改子为经”而将经书与子书融通为一体的经典系统。再者,民国是学术自由争鸣、思想多元纷呈的时代,学者信守精神独立、思想自由的理念,逍遥于自我耕耘的“一亩三分地”,不愿“为他人作嫁衣裳”,因而也就不理会章太炎的四玄学。总之,民国学术思想之“势”正与“四玄”之“理”相背离,这与魏晋“三玄”之“理”恰好与当时社会之“势”相契不同。

当代国学思潮方兴未艾,回归原典的呼声引起了一些学者的响应。但正如有人指出的,当代国学的发展态势有一个突出的倾向,那“就是尝试把学术性的‘国学’转换为‘儒学’式的‘国学’”^①。站在“儒学式的国学”的立场,其所要回归的原典就限定在六经、解经类传记和儒家类子书的范围,而不愿接纳其余部类的子书,甚或史书和集书。郭沂的“五经七典”和梁涛的“新四书”即是如此,这两个经典系统中的典籍全属经部和子部儒家类^②。与此不同,饶宗颐先生在提出其“新经书”构想时,曾这样说:“儒、道两家是中国本有文化的二大宗教思想基础,儒、道不相抵触,可以互补,各有它的优越性,应予兼容并包。《老子》、《庄子》等书原已被前人确认为经,自当列入新的经书体系之内,作为一重要成员。”^③承认老、庄的经书名分,这是博学鸿儒的通达之见,与章太炎的理念相一致。故章太炎的“四玄”经典系统及其“新经学”给予我们的启示是,新经典系统可以是经书与子书,或经书与子书、史书、集书等融通一体的。而新经典系统的成立应符合三个条件:一是阐述系统的一贯之道,二是证明新系统具有文化的典范价值,三是说明传统与现代在新系统中的关系。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

① 张志强:《经学何谓? 经学何为? ——当前经学研究的趋向与“经学重建”的难局》,中国社会科学院哲学研究所编:《中国哲学年鉴 2013》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第96页。

② 参见郭沂:《当代儒学范式——一个初步的儒学改革方案》,单纯编:《国际儒学研究》第十六辑,北京:九州出版社,2008年;梁涛:《回到“子思”去——儒家道统论的检讨与重构》,氏著《郭店楚简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年。

③ 饶宗颐:《新经学的提出——预期的文艺复兴工作》,《饶宗颐二十世纪学术文集》卷四《经术·礼乐》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第6—7页。

唐令复原所据史料检证

——以《大唐开元礼》为中心

赵 晶

摘要:《大唐开元礼》是复原唐令所依据的最基本的文献之一。当它的记载与其他文献存在差异时,首先应当综核《开元礼》的不同版本,由此确定这一记载本身是否存在讹误或缺省;其次则需考虑《开元礼》所载制度并非仅限于开元七年的立法,还融入了开元二十年成书之前的新制,而且《开元礼》的《序例》与五礼仪注对于新制的吸收并不同步,同书的两个部分之间存在矛盾性的记载。此外,开元七年至二十年间颁布的新制也没有全部体现在《开元礼》中,即使是标有“永为常式”等字样的新制也可能随时被废止。这些都为此前的唐令复原成果带来了若干不确定性。

关键词:大唐开元礼;唐令复原;版本;制度年代

自1999年戴建国公布浙江宁波天一阁藏有明钞本《天圣令》残卷的讯息以来,唐令复原这一持续百年的课题再度成为研究热点,中日两国皆有学术力量投入其间,从史源、版本、条文逻辑等不同角度切入,在遣词用字、文句增删、条文排序等方面展开论辩^①,进一步深化了学界对于唐代法律术语、法理逻辑、法律形式,以及唐日法律移植与继受等问题的认识。

百年间,不同的学者对于同一文献之于唐令复原的史料价值产生不同判断,进而提出不同的复原方案,争论对象涉及《新唐书》、《庆元条法事类》、《养老令》、《唐六典》等项^②。上述探讨不仅有力地推进了唐令复原的工作,也令学界重新思考这些文献本身的文本特征以及唐宋之际相关制度的变迁与继承。本文拟以《大唐开元礼》(以下简称“开元礼”)为中心,以部分条文为个案,藉由《天圣令》所带来的一些新知,尝试讨论一些利用该文献复原唐令时所需注意的问题^③。

一、《开元礼》的版本

仁井田陞指出,《开元礼·序例》之中存在着许多相当于《祠令》、《衣服令》、《卤簿令》、《仪制令》、《丧葬令》、《假宁令》的条文^④。循此思路,《唐令拾遗》与《唐令拾遗补》^⑤以《开元礼·序例》为基本资

作者简介:赵晶,中国政法大学法律古籍整理研究所副教授(北京100088)。

基金项目:本文系国家自然科学基金重点项目“《大唐开元礼》校勘整理与研究”(15AZS001)的阶段性成果。

① 赵晶:《〈天圣令〉与唐宋法典研究》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第5辑,北京:社会科学文献出版社,2011年,第251-293页。

② 赵晶:《唐令复原所据史料检证——以令式分辨为线索》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第86本第2分(2015年),第319-321页。

③ 霍存福曾从礼令内容的衔接、礼令两存的情状与程度、礼令的性质差异、仪注、礼典与礼经的研究等五个方面讨论唐令复原问题,参见氏撰《论礼令关系与唐令的复原——〈唐令拾遗〉编译墨余录》,《法学研究》1990年第4期。

④ [日]仁井田陞:《唐令拾遗》,东京:东方文化学院东京研究所,1933年,第67页。

⑤ 在《唐令拾遗补》出版前,池田温曾从《开元礼》中摘录出《唐令拾遗》未收的祠令、衣服令、假宁令的条文,并考察了《序例·杂制》所载唐令的排序。参见[日]池田温:《唐令と日本令——〈唐令拾遗补〉编纂によせて》,氏编《中国礼法と日本律令制》,东京:东方书店,1992年,第175-190页。

料或参考资料,复原了大量唐令条文^①。按照吴丽娱的统计,“在《唐令拾遗》复原的《祠令》46目(每一条目中,甲、乙、丙条合为一目)中以《开元礼》为依据及参考者总共39目,《唐令拾遗补》补充的23目中又有19目,两者相合约占复原比例的84%。《衣服令》则在《唐令拾遗》总66目中有50目,《唐令拾遗补》补充的8目中有7目,合占复原比例约77%。至于《卤簿令》,两书的复原和补充都是完全采自《开元礼·序例》部分,占复原比例的100%。其他则《仪制令》占48%,《假宁令》和《丧葬令》如按照以《天圣令》为据的最新唐令复原,则引用《开元礼》的比例分别应当是52%和22%”^②。由此可见这一文献对于唐令复原的重要价值。

只不过,对于某一条唐令复原而言,《开元礼》并非唯一的史料依据,因此还需要仔细比勘其他文献。仁井田陞在复原唐令时,对于不同文献的文字性差异以双行夹注的方式予以标出,这就为后续研究提供了宝贵的线索;而《唐令拾遗补》的执笔者则在《唐令拾遗》的基础上提供了更多可供参照、比对的资料。对于《开元礼》而言,这种复原唐令的方法其实就是施以“他校法”,“凡其书有采自前人者,可以前人之书校之,有为后人所引用者,可以后人之书校之,其史料有为同时之书并载者,可以同时之书校之”^③。在“他校”的同时,自然也运用“对校法”,“以同书之祖本或别本对读,遇不同之处,则注于其旁”^④,这样或许能够解释部分文献记载的不同之处。

根据张文昌的整理^⑤,目前所存的《开元礼》版本有十余种,分藏于海内外各个机构。学界通常使用的版本是作为洪氏唐石经馆丛书之一、出版于清光绪十二年(1886)的公善堂校刊本(以下简称“校刊本”)^⑥,而目前业已影印出版者,还有《四库全书》文渊阁本和文津阁本(以下分别简称“文渊阁本”、“文津阁本”)。由于《四库全书》所收《开元礼》为两淮盐政采进本,洪氏曾任两淮盐运使等官,校刊本卷首又载有四库提要,所以池田温曾推测,校刊本所据或许是《四库全书》本。但是校刊本每半页10行、每行20字,而《四库全书》本是每半页8行、每行21或22字,二者行款并不相同^⑦。高明士比勘文渊阁本与校刊本,发现二者之间存在若干差异,认为并非出自一个版本^⑧。张文昌根据台北“国家图书馆”藏朱绍颐撰《大唐开元礼校勘记》所附《校勘撮要》,指出洪氏校刊本出自朱绍颐之手,朱氏以陆本为底本,参校《通典》、丁本、浙本、李本、姜本、上海本等^⑨。刘安志撰文指出,校刊本卷三十九《吉礼·皇帝祫享于太庙》“馈食”脱漏了有关高祖、太宗的祭仪,而文渊阁本依然保存相关文字^⑩。现查文津阁本,此段亦存在脱漏^⑪。

总之,目前我们虽然无法得见散诸各地的不同版本,从而梳理出《开元礼》的版本源流,予以系统的比对校勘,但在复原唐令时,应该尽量综校各种可入手的版本,并参考朱绍颐所撰《大唐开元礼校

① 吴丽娱将相关复原的条目勒成一表,可参见氏著:《以法统礼:〈大唐开元礼〉的序例通则——以〈开元礼·序例〉中的令式制敕为中心》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第4辑,北京:法律出版社,2010年,第183—190页。

② 吴丽娱:《以法统礼:〈大唐开元礼〉的序例通则——以〈开元礼·序例〉中的令式制敕为中心》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第4辑,第191页。

③ 陈垣:《校勘学释例》,上海:上海书店出版社,1997年,第120页。

④ 陈垣:《校勘学释例》,第118页。

⑤ 张文昌:《唐代礼典的编纂与传承——以〈大唐开元礼〉为中心》,台北:花木兰出版社,2008年,第103、106页表二“台湾与日本所藏《大唐开元礼》版本及收藏地一览表”、表三“中国大陆所藏《大唐开元礼》版本及所藏地一览表”。

⑥ 目前中、日学界所影印出版者,皆是东京大学东洋文化研究所大木文库藏光绪十二年洪氏公善堂校刊本,即汲古书院1972年版、民族出版社2000年版。以下凡仅称“《大唐开元礼》”者,皆出自民族出版社2000年版;若是引自文渊阁《四库全书》本或文津阁《四库全书》本,则分别称为“《大唐开元礼》(文渊阁本)”、“《大唐开元礼》(文津阁本)”。

⑦ [日]池田温:《大唐开元礼解说》,古典研究会出版:《大唐开元礼》,东京:汲古书院,1972年影印本,第828页。

⑧ 高明士:《战后日本的中国史研究》,台北:明文书局,1996年,第293页。

⑨ 张文昌:《唐代礼典的编纂与传承——以〈大唐开元礼〉为中心》,第105页。

⑩ 刘安志:《关于〈大唐开元礼〉的性质及行用问题》,《中国史研究》2005年第3期。

⑪ 《大唐开元礼》,《文津阁四库全书》第215册,北京:商务印书馆,2005年影印本,第691页。

勘记》^①，以免因版本讹误而发生错误判断。如校刊本《开元礼》卷二《序例中·大驾卤簿》载：

次玉辂，（青质玉饰，驾青骝六，祭祀、纳后则乘之。）……次乘黄令一人，丞一人，骑分左右，检校玉辂等；次金辂，（赤质金饰，驾赤骝六，飧射还、饮至则乘之。）次象辂，（黄质，以象饰，驾黄骝六，行道则乘之。）次木辂，（黑质，漆之。驾黑骝六，田猎则乘之。）次革辂，（白质，鞅之以革，驾白骝六，巡狩、临兵事则乘之。）各驾士三十二人。^②

《唐令拾遗补》将之复原为《卤簿令》一丙[开七]的一部分^③。然而，五行相生的顺序是青（木）、赤（火）、黄（土）、白（金）、黑（水），《开元礼》所载五辂顺序（青、赤、黄、黑、白）与此略异。从《太平御览》卷七七四《车部三·辂》所载“卤簿令曰：玉辂，驾六马……次金辂、象辂、革辂、木辂”^④来看，唐代大驾卤簿的顺序应该没有改动五行相生之序。

覆检文渊阁本和《通典》，仅见玉辂、金辂、象辂、革辂，并无上引校刊本的“木辂”及其注文^⑤；文津阁本在“革辂”及其注文之后作“次木辂（阙）”^⑥；《校勘记》卷二以“次木辂”为条项，其下记有“次木辂并注黑质以下十三字，《通典》、浙本皆脱”。虽然现在已经无法确定在《开元礼》编纂完成时此处有无阙文，但起码可以推知的是，杜佑撰写《通典·开元礼纂类》时所参考的《开元礼》文本，可能已经缺漏了“木辂”及其注文；这一有所缺漏的文本传至清代，《四库全书》的两个本子分别对此作出了不同的处理，文渊阁本一仍其旧，而文津阁本则以标记有阙的方式进行提示。至于洪氏校刊本，虽然补全了所阙之文，但却插错了“木辂”所在的次序。

《唐六典》卷十七《太仆寺》“乘黄令”条载：

凡乘舆五辂，一曰玉辂，祭祀、纳后则乘之；二曰金辂，飧射、郊征还、饮至则乘之；三曰象辂，行道则乘之；四曰革辂，巡狩、临兵事则乘之；五曰木辂，田猎则乘之。（凡玉辂青质，以玉饰诸末，驾六苍龙；金辂赤质，以金饰诸末，驾六赤骕；象辂黄质，以黄饰诸末，驾六黄骝；革辂白质，鞅之以革，驾六白骝；木辂黑质，漆之，驾六黑骝也。……大驾，则太仆卿驭；五辂驾士各三十二人……）^⑦

如上文字与《开元礼》基本相同，结合《太平御览》所载《卤簿令》节文，《唐令拾遗补·卤簿令》一丙[开七]的相应文字应该调整为：“次革辂，（白质，鞅之以革，驾白骝六，巡狩、临兵事则乘之。）次木辂，（黑质，漆之。驾黑骝六，田猎则乘之。）各驾士三十二人。”

二、《开元礼》所载之制的年代

当排除因版本不同带来的文字讹误、缺省之后，就需要思考“他校”所带来的信息。如《开元礼》与《唐六典》都是复原唐令所依据的最重要的基本文献，二者成书的时间相差不远，承载的也都是开元之制。然而，即使是如此相近的文献，就相同事项所作的记载也存在许多细节性的差别，更何况还存在许多可据以复原同条唐令的其他史料。数种文献之间，或摘录的文字详略不一，或关键性的字

① 台北“国家图书馆”所藏朱绍颐撰《大唐开元礼校勘记》共150卷，并附《校勘撮要》一卷，共为8册，为清宣统元年（1909）溧水朱氏子弟据朱绍颐手稿所为眷清本。内有朱绍颐之弟朱绍享所撰《大唐开元礼校勘记跋》，叙述此书来源梗概，可供参考。本文以下引用则简称以“《校勘记》”。

② 《大唐开元礼》卷二《序例中》，第22页。

③ [日]仁井田陞著，[日]池田温代表编集：《唐令拾遗补》，东京：东京大学出版会，1997年，第672页。

④ 李昉等编：《太平御览》，北京：中华书局，1960年影印本，第3431页。亦可参见欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二十三上《仪卫志上》，北京：中华书局，1975年，第493—494页。

⑤ 《大唐开元礼》卷二《序例中》，《影印文渊阁四库全书》第646册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第51页；杜佑撰，王文锦等点校：《通典》卷一〇七《礼六七·开元礼纂类二·序例中》“大驾卤簿”，北京：中华书局，1988年，第2781页；长泽规矩也、尾崎康编：《宫内厅书陵部北宋版通典》第四卷，东京：汲古书院，1980年影印本，第545页。

⑥ 《大唐开元礼》（文津阁本）卷二《序例中》，第608页。

⑦ 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷十七《太仆寺》，北京：中华书局，1992年，第480—481页。《旧唐书》亦将之列为“唐制”，见刘昫等撰：《旧唐书》卷四十五《舆服志》，北京：中华书局，1975年，第1932—1933页。

词略有差别,这就给唐令复原工作造成了若干困扰。

其一,令式难辨。史称《显庆礼》“并与令式参会改定”^①、“其文杂以式令”^②,虽然目前已无法确知《显庆礼》的具体面貌,但据此便可判断礼与令、式之间密不可分的关系。而从《开元礼》修纂的缘起来看,“今之五礼仪注,贞观、显庆两度所修,前后颇有不同,其中或未折衷。望与学士等更讨论古今,删改行用”^③,《开元礼》折衷《贞观礼》与《显庆礼》,自然不可能完全改变“与令式参会改定”、“杂以式令”的状态。仁井田陞早已指出,《开元礼·序例》中也存在着相当于唐式的条文^④。

如此,当史料中没有出现“令”或“式”的明确标记时,该如何判断《开元礼》所存条文的法源归属?例如,有关送葬明器,《开元礼》卷三《序例下·杂制》^⑤与《唐六典》卷二十三《将作都水监》“甄官令”条^⑥皆有记载,但文字一详一略,仁井田陞将《开元礼》所存文字复原为《丧葬令》第15条^⑦,而吴丽娱认为令是原则性规定,《开元礼》的文字过于琐碎,可能是《礼部式》的条文而不是令^⑧。然而,现有证据表明,式并不限于琐碎性规定,亦不乏原则性文字,令也兼具二者,这就意味着仅以原则性或琐碎性的标准来判断条文归属的方法面临巨大的风险。对此,笔者已有专文加以探讨^⑨。

其二,所载之制的年代判定。据《旧唐书》卷二十一《礼仪志一》载:开元十四年(726)，“初,令学士右散骑常侍徐坚及左拾遗李锐、太常博士施敬本等检撰,历年不就。(张)说卒后,萧嵩代集贤院学士,始奏起居舍人王仲丘撰成一百五十卷,名曰《大唐开元礼》。二十年九月,颁所司行用焉”^⑩。由此可知,《开元礼》的修纂始于开元十四年,在开元十八年张说去世^⑪前,一直未能成书,此后改由萧嵩主持修纂,终于在开元二十年完成。成书于彼时的《开元礼》若是参酌相关立法的条文,只能征诸开元七年的立法文本,若是没有其他证据,以《开元礼》为基本资料复原的唐令,将被定性为“开元七年令”。

然而,江川式部指出,开元二十年四月二十四日颁布的《许士庶寒食上墓诏》所涉的寒食上墓被编入《开元礼》^⑫;吴丽娱更是检证相关史料,论证《开元礼》还吸收了诸多开元七年至开元二十年之间的新制^⑬。由此可知,开元七年以后的制敕也曾被编修入礼,据此复原的唐令便不能被简单定性为《开元七年令》。

《唐令拾遗补》在补订《卤簿令》时,曾对《开元礼》卷二《序例中》与《新唐书》卷二十三《仪卫志》关于卤簿的记载进行比勘,发现有的记载仅见于《开元礼》而为《新唐书》所略,有的文字仅见于《新唐书》而不存于《开元礼》,由此得出一个大概的判断:总体来说,《开元礼》的记载相对详细,两者之所以

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷二十一《礼仪志一》,第818页。

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷十一《礼乐志一》,第308页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷二十一《礼仪志一》,第818页。

④ [日]仁井田陞:《唐令拾遗》,第69-70页。池田温也推断,《开元礼》中存在着与《礼部式》、《太常式》、《光禄式》等相对应的文字,参见氏著《大唐开元礼解说》,第823页。

⑤ 《大唐开元礼》卷三《序例下·杂制》,第34页。

⑥ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷二十三《将作都水监》,第597页。

⑦ [日]仁井田陞:《唐令拾遗》,第826页。

⑧ 吴丽娱:《以法统礼:〈大唐开元礼〉的序例通则——以〈开元礼·序例〉中的令式制敕为中心》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第4辑,第193页。

⑨ 赵晶:《唐令复原所据史料检证——以令式分辨为线索》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第86本第2分,第325-326页。

⑩ 刘昫等撰:《旧唐书》卷二十一《礼仪志一》,第818-819页。

⑪ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十七《张说传》,第3056页。

⑫ [日]江川式部:《唐代的上墓儀礼——墓祭習俗の礼典編入とその意義について》,《東方學》第120輯(2010年)。中译本为周东平、方海龙译《唐代的上墓礼仪——墓祭习俗编入礼典及其意义》,周东平、朱腾主编:《法律史译评》(2013年卷),北京:中国政法大学出版社,2014年,第124页。

⑬ 吴丽娱:《以法统礼:〈大唐开元礼〉的序例通则——以〈开元礼·序例〉中的令式制敕为中心》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第4辑,第195-201页。

有此不同,或许是因为《开元礼·序例》所据之令为《开元七年令》,而《新唐书·仪卫志》的依据则是《开元二十五年令》或者此后的制度^①。由于其他史籍把与卤簿相关的文字明确标记为“令”,因此“详细”或者“简略”的印象便没有引发令式分辨的讨论。然而,若是按照上述对于《开元礼》所载之制的年代判定,两种文献所据分别是《开元七年令》与《开元二十五年令》的判断便令人怀疑。而且更复杂的问题是,我们能否因此便将体现开元七年以后新制的《开元礼》文字径直判定为《开元二十五年令》?

与此相类,近年来,中村裕一详细胪列《唐六典》所载开元七年之后的制度变动,藉此反驳自仁井田陞以来学界通行的《唐六典》所载之制为“开元七年令”的观点,试图证成“开元二十五年令”说^②。换言之,若此一论点成立,除非有其他开元七年以前的资料为证,否则依据《唐六典》所复原的唐令应被定性为《开元二十五年令》。只不过,此前并非没有学者关注到这些制度变化,如仁井田陞认为,《唐六典》所体现的开元七年律令格式与开元二十五年的立法之间也存在许多相同点,原因是它也吸收了开元七年以后颁布的新敕^③。池田温则明确指出,《唐六典》所包含的开元七年之后的改制内容,并不能作为它基于《开元二十五年令》修纂而成的证据,而应当解释为它虽以《开元七年令》为基础,但又随处插入了此后的相关新制^④。因此,榎本淳一总结道:中村氏与池田氏的分歧点或许在于令文修正所采用的方式问题;判断孰是孰非,应该着眼于唐代史料中频繁出现的“著令”(“著之于令”)这一用语,如果法令中并未见“著令”之言,那么随时都有改正的可能性,所以《唐六典》虽然记载了《开元七年令》以后的制度,但无法因此而断言它以《开元二十五年令》为基础^⑤。

由此再来反观《开元礼》所反映的唐制年代,若无其他确切证据,我们也不应将吸收新制的文字径直断为《开元二十五年令》。事实上,即便是法令中标有类似于“著令”的用语,也存在随时被废弃的可能性,未必会被修入未来的律令格式。

如开元七年以后,朝廷屡屡发布诏敕,申令在部分祭祀中停止牲牢血祭、改为使用酒脯。以下逐一列出相关诏敕:

(1) 开元十一年[九月七日]:春秋二时释奠,诸州宜依旧用牲牢,其属县用酒脯而已。[自今已后,永为常式。]^⑥

(2) (开元十八年)八月丁酉诏曰:祭主于敬,神歆惟德,黍稷非馨,苹藻可荐。宣尼阐训,以仁爱为先;句龙业官,以生植为本。普天率土,崇德报功,飨祀惟殷,封割滋广,非所以全惠养之道,叶灵祇之心。其春秋二祀及释奠,天下诸州府县等并停牲牢,唯用酒脯,务在修洁,足展诚敬。自今已后,以为常式。^⑦

(3) (开元)二十二年四月诏曰:春秋祈报,郡县常礼,比不用牲,岂云血祭?阴祀贵臭,神何

① [日]仁井田陞著,池田温代表编辑:《唐令拾遺補》,第666—668页。

② [日]中村裕一:《唐令の基礎的研究》,东京:汲古书院,2012年,第289—580页;《大唐六典の唐令研究——“開元七年令”説の検討》,东京:汲古书院,2014年。

③ [日]仁井田陞:《唐令拾遺》,第62页。

④ [日]池田温:《東アジアの文化交流史》,东京:吉川弘文馆,2002年,第179页。

⑤ [日]榎本淳一:《唐代法制史の“不動定説”に挑む》,《東方》第385号(2013年3月),第25页。

⑥ 刘昫等撰:《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》,第919页;《通典》亦见相同记载,唯详略有差;而《唐会要》所载之文则与此有异,“开元十一年九月七日敕:春秋二时释奠,诸州府并停牲牢,惟用酒脯。自今已后,永为常式”,《旧唐书》与《通典》所载皆指州府依旧用牲牢、属县改用酒脯,而《唐会要》所载则意指州府停用牲牢,未知孰是,暂从《旧唐书》与《通典》之说。参见《通典》卷五十三《礼一三·沿革一三·吉礼一二·释奠》,第1475页;王溥:《唐会要》卷三十五《释奠》,北京:中华书局,1955年,第642页。此外,[]为据相关文献所作的文字补入,下同。

⑦ 王钦若等编:《册府元龟》卷三十三《帝王部·崇祭祀二》,北京:中华书局,1960年影印本,第359页。《唐会要》卷二十二《社稷》系此诏于开元十九年正月二十日,且“春秋二祀”作“春秋二时社”(第424页)。

以歆？自今已后，州县祭社，特〔以牲〕牢，宜依常式。^①

(4) 其年(开元二十二年)六月二十八日敕：大祀、中祀及州县社稷，依式合用牲牢，余并用酒脯。^②

根据诏敕(1)和(2)，自开元十一年九月始，诸县释奠不用牲牢，而到了开元十八年八月，所有州县的春秋祭社和释奠都不再用牲牢。然而，依据诏敕(3)、(4)，开元二十二年四月，对于州县祭社使用牲牢一项，采取全面解禁的措施，两个月后又再次明令重申。简言之，自开元十一年起，释奠不用牲牢的规定逐步由县扩展至州；而州县祭社不用牲牢则始于开元十八年，废止于开元二十二年。

在成书于开元二十年的《开元礼》中，《序例》明确规定：“祭中山川及州县社稷、释奠亦用少牢。……凡供别祭用太牢者，皆犊一、羊一、猪一、酒二斗、脯一段、醢四合。若供少牢，去犊，减酒一斗。”^③其中，“州县社稷、释奠”的祭祀使用少牢，而少牢包括羊一、猪一、酒一斗、脯一段、醢四合。此外，根据《开元礼》的五礼仪注，诸州祭社稷^④、释奠^⑤与诸县祭社稷^⑥、释奠^⑦等所适用的礼仪，也与《序例》保持一致，如“祭器之数，每座尊二、笾八、豆八、簋二、簠二、俎三(羊、豕及腊各一俎)”。由此可见，《开元礼》并没有吸收上述停止牲牢的新制。对此，笔者拟讨论三个问题：

第一，即使诏敕中明确标记“永为常式”、“以为常式”、“宜依常式”等字样，也可能被新的诏敕所废止，而无法被修为“常法”(即“律令格式”)，如诏敕(3)、(4)之于诏敕(2)中的州县祭社部分。而且前敕即使没有被后敕废止，也可能为之后的立法者所抛弃，如诏敕(3)、(4)并不涉及诏敕(1)、(2)有关州县释奠不用牲牢的规定，那么它们有无被吸收入开元二十五年的立法？刘禹锡《奏记丞相府论学事》载：

开元中，玄宗向学，与儒臣议，由是发德音，其罢郡县释奠牲牢，唯酒脯以荐。后数年定令，时王孙林甫为宰相，不涉学，委御史中丞王敬从刊之。敬从非文儒，遂以明衣牲牢编在学令。……今谨条奏：某乞下礼官博士，详议典制，罢天下县邑牲牢衣币。如有生徒，春秋依开元敕旨，用酒醴、脔脩、膳臠、榛栗，示敬其事，而州府许如故仪。^⑧

刘禹锡通过追溯开元之例，论证释奠祭孔不必拘泥于牲牢衣币，希望能够在县一级按照“开元敕旨”，推行荐以酒脯的祭祀方式。从“罢郡县释奠牲牢”一句来看，因涉及州县两级官府的释奠，所以玄宗所发“德音”(即“开元敕旨”)应是上引开元十八年的诏敕(2)^⑨。在刘禹锡看来，由于开元二十五年的立法者“不涉学”(李林甫)、“非文儒”(王敬从)^⑩，导致“明衣牲牢”被编入《学令》。由此可见，释奠不用牲牢的新制虽然在开元二十五年立法之前并未被废止(否则便无需归罪给李林甫和王敬从了)，但也没有修入《开元二十五年令》。

① 王钦若等编：《册府元龟》卷三十三《帝王部·崇祭祀二》，第360页；录文校以《唐会要》卷二十二《社稷》，第424页。又，《唐会要》卷二十二《社稷》系此诏于三月二十五年(第424页)。

② 王溥：《唐会要》卷二十二《社稷》，第424页。

③ 《大唐开元礼》卷一《序例上·俎豆》，第19页。

④ 《大唐开元礼》卷六十八《吉礼·诸州祭社稷》，第352页。

⑤ 《大唐开元礼》卷六十九《吉礼·诸州释奠于孔宣父》，第355页。

⑥ 《大唐开元礼》卷七十一《吉礼·诸县祭社稷》，第362页。

⑦ 《大唐开元礼》卷七十二《吉礼·诸县释奠于孔宣父》，第366页。

⑧ 刘禹锡：《刘禹锡集》卷二十《奏记丞相府论学事》，北京：中华书局，1990年，第253—254页。

⑨ 若诏敕(1)的原文如《唐会要》所载，此处所指应追溯至开元十一年(723)。

⑩ 《旧唐书》卷五十《刑法志》载：“(开元)二十二年，户部尚书李林甫又受诏改修格令。林甫迁中书令，乃与侍中牛仙客、御史中丞王敬从，与明法之官前左武卫曹参军崔见、卫州司户参军直中书陈承信、酸枣尉直刑部俞元杞等，共加删缉旧格式律令及敕……二十五年九月奏上。”(第2150页)此外，王敬从的生平事迹不详。《唐会要》卷七十六《贡举中·制科举》所载景龙二年茂材异等的及第名单中有“王敬从”；《文苑英华》卷三九三《中书制诰一四·宪台一·御史中丞》收有孙逖所撰《授王敬从御史中丞制》“中书舍人上柱国王敬从……可中散大夫御史中丞，仍充京畿采访处置等使，勋如故”。分别参见王溥：《唐会要》，第1387页；李昉等编：《文苑英华》，北京：中华书局，1966年影印本，第2000页。

第二,从前引诏敕(1)、(2)、(3)的“常式”和诏敕(4)的“依式”可知,释奠不用牲牢而用酒脯的规定在“式”,但从刘禹锡所述可知,“明衣牲牢”之法在《学令》。那么其法源究竟为何?

日本《养老令·学令》“释奠”条载:“凡大学、国学,每年春秋二仲之月上丁,释奠于先圣孔宣父,其饌酒明衣所须,并用官物。”^①刘禹锡所谓的“明衣牲牢”即与《养老令》中的“饌酒明衣”相应;《唐六典》卷二十一《国子监》“祭酒司业”条载:“凡春、秋二分之月上丁,释奠于先圣孔宣父。”^②这一表述亦与《养老令》“释奠”条大致相同;刘禹锡所论为“罢郡县释奠牲牢”,并不涉及太学,由此可以推断,他所批判的开元二十五年《学令》应当包括州县官学,这一点也可从《养老令》此条以“大学、国学”作为规范对象来加以印证,因此《开元礼》卷一《序例上·神位》所载“仲春仲秋上丁,释奠于太学”^③并非《学令》的全文;《令义解》卷十五《学令》“释奠”条所载《古记》称:“释奠仪式,并所须物等事,具有别式。”^④也就是说,《养老令·学令》此条只是一个概括性规定,至于“大学、国学”的释奠仪式、祭祀之物等都由“别式”规定。结合前文所引唐代史籍中的“常式”、“依式”之语便可推测,开元年间的立法应该也与此相似。

总之,有关释奠的规定应既存于“令”,也载诸“式”^⑤。而仁井田陞所复原的《学令》一丙〔开二五〕“诸春秋二分之月上丁,释奠于先圣孔宣父,于太学……祭以太牢”^⑥,仅限于太学,并未涵盖州县官学,应非全文。

第三,如前所述,开元二十年九月“颁所司行用”的《开元礼》已将同年四月颁布的《许士庶寒食上墓诏》吸收入内,为何没有采用前引诏敕(1)、(2)所载新制?

高明士认为:“至十九年(731)正月,州废牲牢……其后虽不见停地方酒脯的诏令,但《开元礼》是规定以羊豕致祭,显然在第二年又恢复牲牢祭祀。”^⑦亦即,高氏认为开元二十年又恢复了牲牢祭祀。然而,《开元礼》卷一《序例上·神位》在“仲春、仲秋上丁,释奠于太学”条下注明“右新加七十二弟子之名,余准旧礼为定”,在“州县祭社稷”下注明“右准旧礼为定”^⑧,由此可见《开元礼》的编纂者虽然明确知道有“新制”的存在,但还是坚持“准旧礼为定”,若是开元二十年恢复牲牢祭祀,就不必称它为“旧礼”,也不必在开元二十二年连续颁布两道诏敕(3)、(4)加以恢复。而之所以编纂者坚持“准旧礼为定”,或许应该从玄宗改制的初衷入手去加以揣测。

雷闻指出,由于道教反对血祭,所以上清派道士司马承祯在开元时积极介入国家五岳祭祀的活动^⑨。吴丽娱也指出,开元中期唐廷频繁颁布诏敕,要求在山岳等祭祀中以酒脯代替牲牢,这是道教仪式融入国家礼制的体现,与以《开元礼》为代表的儒家礼仪有所矛盾,所以改制之举屡有反复,《开元礼》也未加以吸收^⑩。循此思路,笔者发现:

1. 开元九年五月颁布的祭祀名山大川的诏敕尚未出现以酒脯代牲牢的要求,“诸州水旱时有,其五岳四渎宜令所司差使致祭,自余名山大川及古帝王并名贤将相陵墓,并令所司州县长官致祭,仍各修饰洒扫”^⑪,但到了开元十二年十一月,玄宗颁下敕旨,要求“有司所经名山大川、自古帝王陵、忠臣

① 黑板胜美编辑:《令义解》,东京:吉川弘文馆,1988年,第129页。

② 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷二十一《国子监》,第557页。

③ 《大唐开元礼》卷一《序例上·神位》,第16页。

④ 黑板胜美编辑:《令义解》,第446页。

⑤ 霍存福认为有关牲牢、酒脯的规定在《太常式》,但又将有关牲的具体规定复原为《光禄式》,笔者也无法确定这些条文究竟所属哪一式篇,只能暂且存疑。参见霍存福:《唐式辑佚》,北京:社会科学文献出版社,2009年,第539、546页。

⑥ [日]仁井田陞:《唐令拾遗》,第266-267页。

⑦ 高明士:《中国中古的教育与学礼》,台北:台湾大学出版中心,2005年,第628页。

⑧ 《大唐开元礼》卷一《序例上·神位》,第16-17页。

⑨ 雷闻:《五岳真君祠与唐代国家祭祀》,荣新江主编:《唐代宗教信仰与社会》,上海:上海辞书出版社,2003年,第62-64页。

⑩ 吴丽娱:《新制入礼:〈大唐开元礼〉的最后修订》,《燕京学报》新19期,北京:北京大学出版社,2005年,第61-63页。

⑪ 王钦若等编:《册府元龟》卷一四四《帝王部·弭灾二》,第1751页。

烈士墓，精意致祭，以酒脯时果用代牲牢”^①。根据前引诏敕(1)，玄宗改革县学释奠在开元十一年九月，由此便可推测，改革的意向酝酿于开元九年到十一年之间。据《旧唐书》卷一九二《隐逸·司马承祯传》载：“开元九年，玄宗又遣使迎入京，亲受法箬，前后赏赐甚厚。十年，驾还西都，承祯又请还天台山，玄宗赋诗以遣之。”^②因此，从时间上看，司马承祯确实有可能在血祭问题上对玄宗发生影响。

2. 在前引开元十二年十一月诏之后，玄宗又于开元十四年六月“以久旱，分命六卿祭山川。诏曰：……但羞苹藻，不假牲牢，应缘奠祭，尤宜精洁”^③。这种因旱祈祀不用牲牢的做法，并非没有被《开元礼》接受，如《开元礼》卷三《序例下·祈祷》载：“凡京都孟夏已后旱，则祈岳镇海渚及诸山川能兴云雨者于北郊，……祈用酒脯醢”^④；同书卷六十六《吉礼·时旱祈岳镇于北郊》所载祝文称：“谨以清酌、脯醢，明荐于东方山川，尚飨”^⑤；同书卷六十七《吉礼·时早就祈岳镇海渚》所载祝文称：“谨以制币、清酌、脯醢，明荐于神，尚飨。”^⑥因此，在血祭问题上，《开元礼》虽然在州县释奠和祭祀社稷之仪上“仍准旧礼”，但在山川祭祀上已出现了折衷儒、道的倾向。雷闻认为：“对于国家祭祀，道教一直试图加以改造，然天地、宗庙之祭祀直接涉及王朝的正统性，难度太大，从岳渚祭祀开始改造或许要容易些。”^⑦从《开元礼》的编纂来看，此点确实有所体现。但是若将它归结为儒家与道教之间的角力，为何体现尊崇儒家圣人的释奠之礼最先被施以改革，且迟至开元二十五年立法，州县释奠才改用“明衣牲牢”？

刘禹锡提倡县学不用牲牢祭祀的理由是“《祭义》曰：‘祭不欲数。’《语》云：‘祭神如神在。’与其烦于旧飨，孰若行其教道”^⑧，亦即祭祀不必奢靡浪费，尊仰孔子之道不在繁文缛节的祭仪，而应是推行夫子的“教道”。他以开元敕旨作为立论依据，认同玄宗推行酒脯之祭的做法，这便提示了玄宗改制的崇俭用意。早在先天二年(713)八月，玄宗曾颁布敕旨称：“《礼》曰宁俭，《书》戒无逸。约费啬财，为国之本……自徇于奢，是不戒也；心劳于伪，是不经也。”^⑨开元十二年正月，又下敕曰：“是以所服之服，俱非绮罗；所冠之冠，亦非珠翠。若弋绋之制、大帛之衣，德虽谢于古人，俭不忘于曩哲。庶群公观此，当体朕之不奢。”^⑩这种崇俭之风，完全符合孔子所谓“礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚”^⑪的儒家之道。只不过，这种崇俭之道一旦与更高位的儒家原则相冲突，如不用牲牢祭祀对于血祭传统的违反，便会遭到抵制，上述开元中期有关牲牢祭祀的政策反复即为体现。至天宝三年(744)，玄宗再度颁布诏敕：“祭必奉牲，礼有归胙。将兴施惠之教，以广神明之福。比来胙肉，所进颇多，自兹以后，即宜少进。仍分赐祭官，及应入衙常参官厨共食。”^⑫这或许体现出玄宗的无奈：既然祭祀用牲是礼的要求，不能更改，那么就减少供给的胙肉数量，以达到“不资于广杀”^⑬的目的，在崇俭与守礼之间实现平衡。

总之，笔者以为，开元年间有关祭祀方式的改革，既有道教、儒家之间围绕血祭进行斗争的背景，亦需考虑玄宗的崇俭倾向。

① 王钦若等编：《册府元龟》卷三十三《帝王部·崇祭祀二》，第359页。

② 刘昫等撰：《旧唐书》卷一九三《隐逸·司马承祯传》，第5128页。

③ 王钦若等编：《册府元龟》卷一四四《帝王部·弭灾二》，第1752页。

④ 《大唐开元礼》卷三《序例下·祈祷》，第32页。

⑤ 《大唐开元礼》卷六十六《吉礼·时旱祈岳镇于北郊》，第348页。

⑥ 《大唐开元礼》卷六十七《吉礼·时早就祈岳镇海渚》，第350页。

⑦ 雷闻：《五岳真君祠与唐代国家祭祀》，荣新江主编：《唐代宗教信仰与社会》，第64页。

⑧ 《刘禹锡集》卷二十《奏记丞相府论学事》，第253页。

⑨ 王钦若等编：《册府元龟》卷五十六《帝王部·节俭》，第625页。

⑩ 王钦若等编：《册府元龟》卷五十六《帝王部·节俭》，第626页。

⑪ 程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》卷五《八佾上》，北京：中华书局，1990年，第145页。

⑫ 王溥：《唐会要》卷二十三《牲牢》，第447页。

⑬ 王溥：《唐会要》卷二十三《牲牢》，第447页。

三、《开元礼》的《序例》与五礼仪注

《开元礼》由三卷《序例》与五礼仪注正文两个部分构成,“《序例》各项显然不是吉、宾、军、嘉、凶五礼中某一具体的仪注,却是诸多礼仪都要涉及或共有的礼则”,“是通用之礼,是礼中之礼”^①。既然《序例》在一定程度上起着统领五礼仪注的功能,那么二者自然需要保持内容的一致性。如上文所述,由于《序例》中称释奠与州县祭社稷“准旧礼为定”,所以即使当时存在改革旧礼的新制,吉礼仪注也一仍其旧,并未吸收新制,从而保持了《开元礼》这一礼典的内在统一性。然而,《开元礼》毕竟成诸众手,且编纂过程历时数载,《序例》与五礼仪注之间并非全无异处,这就对唐令复原造成了又一困扰。

《天圣令·丧葬令》宋十八载:

诸四品以上用方相,七品以上用魃头。方相四目,魃头两[目],并深清(青)衣朱裳,执戈扬盾,载于车。^②

对于此条,用以复原唐令的基本资料有以下两种:

《开元礼》卷三《序例下·杂制》:凡四品以上用方相,七品以上用魃头。^③

《唐六典》卷十八《鸿胪寺》“司仪署”条注:其方相四目,五品已上用之;魃头两目,七品已上用之。并玄衣、朱裳,执戈、楯,载于车。^④

除去《开元礼》省略了“并玄衣……载于车”一句外,唐代两种史籍的记载差别仅在于“四品以上用方相”还是“五品已上用之”。仁井田陞从《唐六典》复原为“五品已上”^⑤;吴丽娱则认为“方相之用当以四品划限而非五品”^⑥,其依据除了《天圣令》宋 18 的令文外,还有《隋书》卷八《礼仪志三》所载《开皇礼》:“四品已上用方相,七品已上用魃头。”^⑦陈寅恪曾指出:“唐高祖时固全袭隋礼,太宗时制定之贞观礼,即据隋礼略有增省,其后高宗时制定之显庆礼,亦不能脱此范围,玄宗时制定之开元礼,乃折中贞观、显庆二礼者,故亦仍间接袭用隋礼也。”^⑧从方相之用所限官品来看,《开元礼》便承袭了《开皇礼》。而之所以《唐六典》所载为“五品已上”,便存在两种可能性的解释:存在讹误和制度变迁。

《开元礼》卷一三九《凶礼·三品以上丧之二》“陈器用”载:

启之夕,发引前五刻,槌一鼓为一严。(无鼓者,量时行事。)陈布吉凶仪仗,方相、(黄金四目为方相。)志石、大棺车及明器以下,陈于柩车之前。^⑨

同书卷一四三《凶礼·四品五品丧之二》“陈器用”载:

启之夕,发引前五刻,槌一鼓为一严。(无鼓者,量时行事。)陈布吉凶仪仗,方相、(黄金四目为方相。)志石、大棺车及明器以下,陈于柩车之前。^⑩

同书卷一四七《凶礼·六品以下丧之二》“陈器用”载:

启之夕,发引前五刻,陈布吉凶仪仗。魃头、志石、大棺车(六品以下设魃头之车。魃头两

① 吴丽娱:《以法统礼:〈大唐开元礼〉的序例通则——以〈开元礼·序例〉中的令式制敕为中心》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第4辑,第182—183页。

② 天一阁博物馆、中国社会科学院历史研究所天圣令整理课题组校证:《天一阁藏明钞本天圣令校证附唐令复原研究》(以下简称《天圣令校证》),北京:中华书局,2006年,第355页。以下凡涉《天圣令》条文者,皆引自该书“校录本”。

③ 《大唐开元礼》卷三《序例下·杂制》,第34页。

④ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷十八《鸿胪寺》,第508页。

⑤ [日]仁井田陞:《唐令拾遗》,第823页。

⑥ 《天圣令校证》,第689页。

⑦ 魏征等撰:《隋书》卷八《礼仪志三》,北京:中华书局,1973年,第156—157页。

⑧ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第68页。

⑨ 《大唐开元礼》卷一三九《凶礼·三品以上丧之二》,第664页。

⑩ 《大唐开元礼》卷一四三《凶礼·四品五品丧之二》,第678页。

目。)及明器以下,陈于柩车之前。^①

根据上述凶礼仪注,五品以上用方相,“黄金四目”,六品以下用魃头,“两目”^②。与此相应,在《开元礼·凶礼》中,五品以上丧的“器行序”都是“先灵车,后次方相车”,“方相以下驾士驭”^③,但六品以下丧的“器行序”是“先灵车,后次魃头车”^④。这便与《序例》所载四品为使用方相之限的规定有别,而与《唐六典》相同。

考虑到这一点,我们似乎就无法遽称《唐六典》的“五品”为讹误,复原唐令时也不能径断“四品”为限,《开元礼》的《序例》与凶礼、《唐六典》所据的制度或许并非制定于同一时期。目前学界基本认为,《天圣令》基本以《开元二十五年令》为蓝本制定,但也夹杂了唐代中后期的制度^⑤,既然《天圣令》以“四品”为限,或许“四品以上用方相”是《开元二十五年令》的规定,而《唐六典》和《开元礼》凶礼的文字是按照《开元七年令》撰定,在开元七年定令以后,唐廷曾经颁布过相关诏敕,先为《开元礼·序例》所吸收,再进一步升格为唐令。

在《开元礼》中,有关同一礼仪的规定,《序例》与仪注存在差别,其实并非仅此一例。如《开元礼》卷三《序例下·杂制》载:“五品以上,熏竿九尺;六品以上,长五尺。”^⑥若以字面理解,熏竿长五尺的适用主体只有六品(“以”字含本数)。但《开元礼》卷一四七《凶礼·六品以下丧之二》“进引”、“举柩”分别涉及执紼者、执铎者、执旌者、执翬者,却未见执熏者,“器行序”中仅见铭旌、铎,也未见熏^⑦;只有五品以上丧的“进引”、“举柩”(三品以上称“引輶”)部分明确规定了执熏者的角色,“器行序”中也存在熏^⑧。由此可见,在凶礼的仪注中,六品以下的丧礼里根本不存在熏,为何《序例》会出现“六品以上,长五尺”呢?

《唐六典》卷十八《鸿胪寺》“司仪令”条注载:“其熏五品已上竿长九尺,六品以下五尺。”而《天圣令·丧葬令》宋十九载:“诸熏,五品以上,其竿长九尺;以下,五尺以上。”^⑨按照前述学界对《天圣令》所据蓝本的通说,据此复原的《开元二十五年令》应该也是“六品以下五尺”^⑩。从常理而言,“五品以上……六品以上……”的结构只能导致后一种情况仅适用于六品这一个等级,既然如此,径称“六品”即可,“以上”便是赘文。若是采用前文所述“对校法”,便可发现《开元礼·序例》所载“六品以上”的记载源自洪氏公善堂校刊本^⑪,根据文渊阁本,此处为“六品以下”^⑫。

既然《序例》、《唐六典》所载皆是“六品以下”用五尺熏,且此文又可能是《开元二十五年令》的规

① 《大唐开元礼》卷一四七《凶礼·六品以下丧之二》,第708页。

② 《通典》卷一三九《礼九九·开元礼纂类三四·凶礼六·三品以上丧中》“陈器用”注文亦载:“黄金四目为方相。六品以下设魃头之车,魃头两目。”(第3536页)

③ 《大唐开元礼》卷一三九、卷一四三,第665、688—689页。

④ 《大唐开元礼》卷一四七,第709页。《通典》卷一三九《礼九九·开元礼纂类三四·凶礼六·三品以上丧中》“器行序”亦载:“先灵车,后次方相车,(六品以下魃头车也。),”“方相以下驾士驭……六品以下魃头,无驾士”(第3539页)。

⑤ 参见赵鼎:《〈天圣令〉与唐宋法典研究》,徐世虹主编:《中国古代法律文献研究》第5辑,北京:社会科学文献出版社,2012年,第254—257页。

⑥ 《大唐开元礼》卷三《序例下·杂制》,第34页。

⑦ 《大唐开元礼》卷一四七《凶礼·六品以下丧之二》,第708页。

⑧ 《大唐开元礼》卷一三九、卷一四三,第664—665、687—689页。《通典》卷一三九《礼九九·开元礼纂类三四·凶礼六·三品以上丧中》“进引”亦载:“六品以下无熏,下皆准此。”(第3537页)

⑨ 《天圣令校证·丧葬令》宋19,第355页。

⑩ 仁井田陞复原为《开元七年令》,参见《唐令拾遗》,第823页;吴丽娱先是认为应从《开元礼》之文复原唐令,即“六品以上长五尺”,后来又修改了这一看法,倾向于按照“六品以下长五尺”复原,分别参见《天圣令校证》,第689页;吴丽娱:《唐朝的〈丧葬令〉与唐五代丧葬法式》,《文史》2007年第2辑;吴丽娱:《关于唐〈丧葬令〉复原的再检讨》,《文史哲》2008年第4期。

⑪ 文津阁本亦同。参见《大唐开元礼》(文津阁本),第613页。《校勘记》则记为“委本九下脱尺六二字”,换言之,委本的原文应是“五品以上熏竿九品以上长五尺”,若以此句脱“九尺”二字为思路,则可标点为“五品以上,熏竿[九尺];九品以上,长五尺”,这就与“六品以下,长五尺”同义。

⑫ 《大唐开元礼》(文渊阁本),第66页。

定,那么在开元七年之后,唐廷可能颁布过更定旧礼(六品以下无纛)的新制,此制为《序例》所吸收,而《开元礼》凶礼仪注却没有随之更新^①。

丧葬规格虽然所涉细节都显得相当琐碎,但与日常生活密切相关,故而唐廷不惜牺牲法律稳定性的要求,一再地进行调整。如《唐会要》卷三十八《葬》载:

开元二十九年正月十五日敕:古之送终,所尚乎俭。其明器墓田等,令于旧数内递减。三品以上,明器先是九十事,请减至七十事;五品以上,先是七十事,请减至四十事;九品以上,先是四十事,请减至二十事;庶人先无文,请限十五事。^②

而《唐六典》卷二十三《将作监》“甄官令”条载:“凡丧葬则供其明器之属,三品以上九十事,五品以上六十事,九品已上四十事。”^③《开元礼》卷三《序例下·杂制》载:“凡明器,三品以上不得过九十事,五品以上六十事,九品以上四十事。”^④

其中,开元二十九年所颁之敕称“五品以上,先是七十事”,因此若非史籍有误,开元二十五年《丧葬令》的规定可能是“七十事”,而《唐六典》与《开元礼》所载“六十事”,就可能是开元七年《丧葬令》的规定。若暂且不论此点,开元二十五年定令以后,至开元二十九年便迅即以敕改令,那么前述开元七年至开元二十五年之间的变动,便也在常理之中了。

而且,根据开元二十九年敕,原本唐令并未涉及庶人使用明器的情况,这并非是对庶人不加限制,而是秉诸“礼不下庶人”的心态,不把庶人置于使用明器的行列之中。敕文之所以规定庶人使用明器限十五事,只能是因为庶人仿照有品之官,大兴厚葬之风,立法的目的是让庶人在法定的范围内使用明器,从而贯彻俭葬,“古之送终,所尚乎俭”。与此同理,前述《开元礼》凶礼仪注规定六品以下无纛,《序例》与《唐六典》规定六品以下纛长五尺,这也未必是提升六品以下官的丧葬待遇,毋宁是通过法定的方式来加以限制。所以,无论是将使用方相的官品下限从五品提升至四品,还是规定六品以下用五尺之纛,或许都是《开元二十五年令》抑制厚葬之风的一种措施,与前述玄宗的崇俭之道相合。

此外,丧葬规格涉及诸多方面,并非每个层面都保持同步增减的势态,相关标准亦随时被加以调整。如《唐会要》卷三十八《葬》载:

(元和)六年(811)十二月,条流文武官及庶人丧葬:三品已上,明器九十事……方相车除载方相外,及魂车除幌、网、裙帘外,不得更别加装饰,并用合轍车。纛竿九尺,不得安火珠、贴金银、立鸟兽旗幡等。五品已上,明器六十事……并无朱丝网络、方相,用魃头车,纛竿减一尺,魂车准前。九品已上,明器四十事……纛竿减一尺,帟额、魃头、魂车准前……庶人,明器一十五事……帟额、魃头车、魂车准前。^⑤

据此,使用方相的群体被限缩到三品以上,但使用魃头的群体则扩大至庶人;而使用九尺之纛的群体被限缩至三品以上,六品以下所用之纛却加长到七尺。至于明器的数量规格,除了庶人以外,又回归到《唐六典》和《开元礼》的标准。到了会昌元年(841)十一月,御史台奏请条流京城文武百僚及庶人丧葬事时,丧葬规格又是一变:

三品以上,辄用阔轍车,方相、魂车、志石车并须合轍……明器并用木为之,不得过一百事……五品已上,辄车及方相、魂车等同三品……明器不得过七十事……九品已上,辄车、魂车等并

① 当然,还存在另外一种可能:《开元七年令》也规定了六品以下用纛,《序例》所载来自此令,而凶礼仪注未加更改。这种礼、令不一的现象,亦非《开元礼》所特有,如史睿以《显庆礼》为例,分析礼、令之间的差异。参见氏著《〈显庆礼〉所见唐代礼典与法典的关系》,〔日〕高田时雄编:《唐代宗教文化與制度》,京都:京都大学人文科学研究所,2007年,第121—127页。

② 王溥:《唐会要》卷三十八《葬》,第693页。

③ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷二十三《将作监》,第597页。

④ 《大唐开元礼》卷三《序例下·杂制》,第34页。

⑤ 王溥:《唐会要》卷三十八《葬》,第695页。

同合轍车,其方相、魁头并不得用楯车及志石车^①……明器不得过五十事……工商百姓、诸色人吏无官者、诸军人无职掌者,丧车、魁头同用合轍车……其明器任以瓦木为之,不得过二十五事。^②

在这一规格中,方相的使用群体被扩展至五品以上,而且各个群体所能使用的明器数量则较开元、元和为多。

总之,法定的丧葬规格无法保持固定不变,调整的内容、幅度会随着社会的不同而发生变化,即使是为了达到抑制厚葬的相同目的,所采用的标准也会有高低起伏,若非如此,便会发生“虽诏命颁下,事竟不行”^③的后果。由此可见,前文推测《开元七年令》所定“五品以上用方相”与《开皇礼》的“四品以上用方相”有别,而《开元二十五年令》修改《开元七年令》,再次回归《开皇礼》的标准,如此反复的修法过程其实并非唐代立法的特例。

四、结 语

《开元礼》作为唐令复原所依据的最重要的文献之一,在唐令复原研究进入精耕细作的今天,尤应被更加细致地加以利用。本文立足于对若干复原成果的检证,提供一些可能性的猜测,大致可以作如下总结:

第一,当《开元礼》所载文字与其他文献出现差异时,首先应当综核各种可入手的版本,从而确定其记载本身是否存在讹误或缺省,如前文所列举的《唐令拾遗补·卤簿令》一丙[开七]和《天圣令·丧葬令》宋19的复原。

第二,在考虑记载本身是否有误的同时,亦应注意《开元礼》所载之制并非纯粹是开元七年的立法成果,其中杂糅着开元二十年以前随时颁布的新制。而且,面对随时颁布的新制,《开元礼》的《序例》与五礼仪注的更新也未必完全同步,存在《序例》适时修改而五礼仪注未曾修订的可能,如前文所列举的《天圣令·丧葬令》宋十八的复原。

第三,对于开元七年之后颁布的、明确标有“永为常式”等字样的新制,无论是《开元礼》的《序例》还是五礼仪注,都可能不加吸收,仍然“准旧礼为定”,而且这些新制有可能随时被废止,未必会成为开元二十五年立法的一部分。由于史籍缺载,当时纷繁复杂的立法争议或已湮没无闻,如开元二十五年有关“明衣牲牢”的《学令》。

总而言之,当不同文献针对同一事项出现记载差异时,我们至少需要考虑两种可能:文字错讹与制度变迁。若可通过版本比对、辅以相应理据而判定为前者,则予以简单订误即可;若是文献中留有蛛丝马迹,通过逻辑推演,足可证成后者,那么便可将它们标记为年代不同的两条唐令。只不过,在具体的研究当中,因为存在太多“变量”,如令、式难辨和礼、令不同等,我们很难找到放诸四海而皆准的“规律”,也未必能够排除其他各种可能性。更何况,目前学界对于《开元礼》的细致研究仍嫌不足,尤其是尚未进行梳理版本源流、通校文字差异等基础性的文献工作,因此本文所述不过是一个开始而已。

[责任编辑 范学辉]

① “楯车、魂车等并同合轍车,其方相、魁头并不得用楯车及志石车”有错乱,疑为“楯车、魂车、魁头等并同合轍车,并不得用方相、楯车及志石车”。

② 王溥:《唐会要》卷三十八《葬》,第697—698页。

③ 王溥:《唐会要》卷三十八《葬》,第695页。

史“义”考略

——试论中国古代史学中“史义”概念的流传及表现

廉敏

摘要:“史义”是中国古代史学用以表达历史思想的一个具有代表性的概念。春秋战国时期,初次提出《春秋》有“义”;汉代史学援借《春秋》之义,但又各具“旨趣”;三国两晋南北朝时期,《春秋》之“义”遇冷,史义另辟蹊径;隋唐时期,主要是对盛衰兴亡进行总结,后来则要求重建《春秋》之“义”;宋元明时期的主流是以“理”审视历代史义;清代在史义方面呈现出朴实与圆通两端。在这个历史过程中,变中有不变,《春秋》之“义”始终是中国古代史学的首要之义。

关键词:中国古代史学;历史思想;史义;《春秋》

研究中国古代的历史理论(或者说历史思想、历史观念)会遇到一个位于高级抽象层次的词语——“史义”。一直以来,我们注重的是对其思想内容的发掘与解读^①,偶尔也会有哲学层面的思考^②,却很少留意这个词语自身的历史。随着研究的深入,我们对它越来越感兴趣。从我国史学而非近现代西方社会科学及其理论的角度来看,它是一个概念吗?它在多大程度上具有概念的意义?宋明时期常常出现的“史义”与《春秋》之“义”存在着怎样的联系?它是一时的思想火花,还是长期形成的某种形式逻辑?凡此诸多问题,推动我们开启对这个貌似普通的词语的研究。通过追寻“义”、《春秋》之“义”、历代史家对《春秋》的依违,以及其他相关内容,有关发现似乎有所启示。兹不揣鄙陋,概述如下,以求正于学者。

一、东周:提出“义”有“窃取”之说,随后陷入分化

“义”,繁体为“義”,殷商甲骨文中已见此字^③。关于“義”字的本义,《说文解字》称:“義,己之威仪也。从我、羊。”^④《尚书》有“典厥义”等语,孔颖达疏曰:“义者,宜也,得其事宜。”^⑤可见,在《尚书》时,“義”已不再局限于本义。由此可以想见,在孔子修《春秋》前,“义”字已经出现在相当丰富的语境中。

从中国古代史学的角度讲,“义”受到重大关注的,是其成为中国古代史学的基本理论范畴之一。

作者简介:廉敏,中国社会科学院历史研究所副研究员(北京 100732)。

① 现代相关研究如王从好《试论章学诚的“史义”》(《邯郸师范专科学校学报》2004年第4期)、白云《〈春秋〉的“史法”和“史义”》(《红河学院学报》2007年第6期)、李桂芳《史学研究中的探史义、明史法、挈史旨——简论刘成忻的〈太史公书知意〉》(《中华文化论坛》2012年第4期)、王振红《纲纪天人,贯通古今——柳诒徵对中国传统史学的现代阐释》(《求是学刊》2015年第4期)等。

② 如王达三《史义与中国传统历史哲学》(《温州大学学报》2006年第2期)、罗炳良《史义——中国古代史学的本体问题》(《西北师范大学学报》2011年第2期)等。

③ 方述鑫等编:《甲骨金文字典》,成都:巴蜀书社,1993年,第971页。

④ 许慎:《说文解字》卷十二,北京:中华书局,1963年,第267页。

⑤ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷九《尚书·高宗彤日》,《影印文渊阁四库全书》第54册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第206页,小字注。标点为本文作者所加。

此即传统上一推举的孔子及其《春秋》最早树立的“义”的观念。对此,目前可追溯的最早的记录,是《孟子·离娄下》。《孟子》曰:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》、楚之《春秋》、鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史。孔子曰:‘其义则丘窃取之矣。’”这段记载主要传达了有关《春秋》的社会背景、性质与基本要素三层意思:第一,孔子对《春秋》的创作激发于周代“王者”制度衰落、已有的文化载体渐趋衰亡的社会现实;第二,孔氏《春秋》与各诸侯国已有的历史记录相似;第三,孔氏《春秋》包含事、文、义三要素,而尤以“义”为别样。这第三层思想一直受到史学之理论研究的重视。从这一角度来看,这段文字第一次明确地揭示出中国古代史学的基本要素即“事”、“文”、“义”。此后,这三要素遂成为中国古代史学核心的理论范畴,为其发展奠定了理论基石;而对“义”所寄托的特别思考,则表明了中国史学在探索历史深意方面的自觉意识与理性水平。由此,传承孔氏《春秋》追求史义的自觉意识便深深地扎根在中国古代史学中。

伴随这一思想深远影响后世的,还有一个悬而未决、代代推陈出新的疑问:孔子所谓“窃取”的“义”,究竟指什么?由于《春秋》有述无论,孔子本人流传下来的有关说明也不多;而孔子的弟子“口受其传指”(《史记·十二诸侯年表》),却“退而异言”(《汉书·艺文志》);待其弟子俱亡之后,其主旨更出现分歧,“《春秋》分为五”(《汉书·艺文志》);再加上春秋战国时的战乱、秦代的焚书坑儒……这些都导致孔子“窃取”之“义”的本义不甚清楚。因此,孔子所谓“窃取”之“义”的内涵也成为历代学者为之不懈努力的一个难题。

这里需要提醒的是,孔子虽然以“义”赋予史书,但并没有改变史书的编纂形式。《春秋》基本上还是一部单纯纪事的史书,注重按照日、月、时、年排比史事,而不直接发表议论。孔子所谓“述而不作”(《论语·述而》),或谓“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”(《史记·太史公自序》)。注意到这一点,有助于从形式上观察中国古代史义的变迁及其特点。

总的说来,从理论上表达中国古代史学所讲求的历史深意,应当说,始自东周《孟子》所载的孔子及其《春秋》,时称之为“义”,但语焉不详,也未见相应的明确的表达形式。

二、汉代:援借《春秋》之“义”,各具旨趣

继东周之后,中国古代史学对史义的追求在汉代再次表现得浓笔重彩。汉代是一个学术思想由百家逐渐走向儒学独尊的时代。董仲舒建议“诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”(《汉书·董仲舒传》)时,曾这样描述当时的学术思想状况:“今师异道,人异论,百家殊方,指意不同。”(《汉书·董仲舒传》)由此可知,汉代独尊儒术之前,学术思想的纷繁复杂一如战国,也可知东周末《春秋》之旨分化的情形并没有发生太大变化。独尊儒术之后则有所不同,汉代史学在思想上呈现出统一而又多姿的面貌:既不失《春秋》之旨,又能够游弋于百家、五经之间。

其一,汉代学术于各经中推重《春秋》,于《春秋》中又尤为关切其“义”。秦火之后,汉代修旧起废,广开献书之路,又设立“五经博士”,鼓励说经。其中,《春秋》尤受重视。董仲舒于六艺中推举《春秋》:“《春秋》者,礼义之大宗也。”“拨乱世反之正,莫近于《春秋》。”(《史记·太史公自序》)这表明,虽然历来文化载体(五经)各有所长,但最适用于王朝的还是《春秋》。《春秋》虽立,尚有诸传的不同。起初,《春秋》仅立《公羊传》;孝宣时,立《穀梁传》;平帝时又立《左氏传》。“《左氏》传事不传义”,“《公羊》、《穀梁》传义不传事”^①。汉代《春秋》学先立《公》、《穀》,则一度注重《春秋》之“义”的治学风向由此可知。

其二,对于《春秋》之“义”,汉代学人喜欢称之为“指”或“旨”(意旨或旨趣);对《春秋》之旨的探究,可谓博大精深。所谓博大,是指汉人视《春秋》之旨为广博。董仲舒言:“《春秋》文成数万,其指数千。”(《史记·太史公自序》)司马迁亦称,孔子作《春秋》,“约其文辞而指博”(《史记·孔子世家》)、

^① 叶梦得:《叶氏春秋传》原序,《影印文渊阁四库全书》第149册,第3页。

“其辞微而指博”(《史记·儒林列传》)。所谓精深,是指汉代学人能于《春秋》细微之处用功夫。比如,汉人指出,《春秋》用字暗藏玄机:“故吴楚之君自称王,而《春秋》贬之曰‘子’;践土之会实召周天子,而《春秋》讳之曰‘天王狩于河阳’。”(《史记·孔子世家》)往往此类,皆为汉人探求《春秋》之旨、“《春秋》之义”的努力。汉人笔下的《春秋》,由用字而至于《春秋》的思想价值、社会意义,由细微而宏大,所谓“推此类以绳当世”(《史记·孔子世家》)。例如,汉代史书以《春秋》为评价标准,援引《春秋》对历史进行褒贬;《史记·历书》称“周襄王二十六年闰三月,而《春秋》非之”;《汉书·律历志上》称“是以《春秋》曰:‘举正于中。’又曰:‘闰月不告朔,非礼也。’”像这样对《春秋》之旨所进行的阐发、运用,在汉代学术中蔚然可观。

其三,自汉代始,史家便自觉地以接续《春秋》为使命,而这种承继尤以《春秋》之“义”为重。其突出代表即司马谈、司马迁父子。司马氏父子不仅相继担任汉朝太史,而且他们享有久远的承担史任的家族史,他们的选择更便于直观地反映《春秋》对于中国古代史学的意义。司马谈临终遗言,远溯自家史职源流以及长久以来史文的废失。他明确表示,希望其子司马迁接续《春秋》以重振史任:“自获麟以来四百有余岁,而诸侯相兼,史记放绝。今汉兴……余为太史而弗论载,废天下之史文,余甚惧焉,汝其念哉!”(《史记·太史公自序》)《春秋》在司马谈的遗言里是堪任“天下之史文”且“学者至今则之”(《史记·太史公自序》)的经典,意义非凡。但究竟应该继承《春秋》什么?司马迁如此回答:“先人有言:‘自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁,有能绍明世,正《易传》,继《春秋》,本《诗》《书》《礼》《乐》之际?’意在斯乎!意在斯乎!”(《史记·太史公自序》)从中,我们无法明确得知司马迁的想法;但我们至少知道,他希望继承《春秋》的,并非只存在于《春秋》,而在于《春秋》中贯穿着的孔子整理六艺所共有的某种深意。我们倾向于认为,这种深意乃是整理整个社会的文化命脉。而这也应是《春秋》之“义”深且重的地方。也正因如此,所以司马迁才有《春秋》“非独刺讥”一说;又自言《史记》“以拾遗补艺,成一家之言,厥协《六经》异传,整齐百家杂语”(《史记·太史公自序》)。从这个意义上讲,我们可以说,“成一家之言”也体现了《春秋》精神,是《春秋》之“义”在汉代的一个化身。司马父子以史继《春秋》,成为中国史学发展史上的又一座里程碑。

其四,虽然重视《春秋》对史学的引领,同时还要看到,汉代史家对《春秋》均有所依违而各具特色。司马谈虽然志在接续《春秋》,但于六家思想中推举的却是道家:“其为术也,因阴阳之大顺,采儒、墨之善,撮名、法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。”(《史记·太史公自序》)司马迁虽然尊敬孔子及其《春秋》,但这并不妨碍他通过《史记》表达自己的史学追求与创意独见:“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。”(《汉书·司马迁传》)因此,我们得以看到,《史记》不仅体例与《春秋》大不相同,而且思想观点并不局限于儒家,道家、法家等也深受司马迁重视。班固撰《汉书》,也并非砭砭然依于孔子或者《春秋》,而是更为看重《易》学,所谓“五者,盖五常之道,相须而备,而《易》为之原”(《汉书·艺文志》)。这种现象看似矛盾,但有所依亦有所违也是事实,其间理路尚需深入研究。

其五,出现了一些表达形式,并逐渐固定下来。汉代《春秋》学闻名于世的“传”体(如前面提到的《公羊传》、《穀梁传》等)成为此期阐发历史深意的主要手段。而论赞的出现更为史家发表历史见解提供了一条重要渠道。《春秋左传》已经间或采用“君子曰”的形式,但独木尚难成林。西汉时,《史记》前有序,间有议论,后有“太史公曰”。东汉时,《汉书》篇末亦有“赞”。从汉代始,附以论赞便成为历代史书普遍沿袭的体例。此外,这一时期还陆续出现了一些史论单作、专著,如贾谊名作《过秦论》、陆贾《新语》、桓宽《盐铁论》等等。这些已为学人熟知,兹不赘述。

可以说,史义在汉代的发展是在《春秋》的引领下进行的。时人所称的“旨”或者司马迁的“成一家之言”可视作《春秋》之“义”在具体环境中的变称。此期还予史义以多种表达形式,这是一个史义在统一中发展出多样的时代。

三、魏晋南北朝:《春秋》之“义”遇冷,史义另辟蹊径

三国两晋南北朝时期,虽然仍旧设立五经博士,但儒学为弱;在很长时间里,思想文化“崇饰华竞,祖述虚玄,摛闕里之典经,习正始之余论,指礼法为流俗,目纵诞以清高”^①,与黄老一贯的玄学占据主导地位。在这一背景下,对史义的追求一方面有所凋零,另一方面却也有所突破。

所谓凋零,不能不谈到史义一度寄托当时重心已经逆转的《春秋》学:

表现之一,《春秋》学看上去是在努力持有自己的学术地位。西晋武帝时,刘兆仍经营《春秋》学,“以《春秋》一经而三家殊途,诸儒是非之议纷然,互为仇敌,乃思三家之异,合而通之”^②。东晋元帝时,荀崧上疏,力言《春秋》三传各有所长,不宜偏废:“《三传》虽同曰《春秋》,而发端异趣。”^③因此,继《左传》之后,《春秋公羊》得以勉强立于朝廷。东晋后期,袁宏批评“儒、道且犹纷然,而况四家者乎”,认为各家学术当为“随时之迹,总而为治”^④的关系。这种思想摒弃门户之争,实际上从学术整体的角度肯定了儒家的地位。但不论如何努力,这种情形已与汉代《春秋》学的规模大相径庭。

表现之二,《春秋》之“义”虽依旧被讨论,但较汉代明显减弱(此处不予枚举);相形之下,史书重事的风向出现,且或与《春秋》有关。西晋司马彪认为,“先王立史官以书时事,载善恶以为沮劝,撮教世之要也”,而后汉“时无良史,记述烦杂”^⑤,乃作《九州春秋》,意在记事。南朝梁时,沈约撰《宋书》虽以“史臣曰”相附,但颇“为后世史家所忽视”^⑥。其论史书则溯《虞书》、《商典》,谈史家则追“南董”、“迂固”,因“一代典文,始末未举。且事属当时,多非实录,又立传之方,取舍乖衷,进由时旨,退傍世情,垂之方来,难以取信”^⑦,受命修《宋书》,重事之意由此可知。南朝陈时,何之元著《梁典》,亦强调《春秋》记事的特征:“记事之史,其流不一,编年之作,无若《春秋》,则鲁史之书,非帝皇之籍也。”^⑧后魏孝文帝时,高祐与李彪等人上奏,请求修国史,更是直言“《春秋》者录事之辞”^⑨。

所谓突破,是指个别出色史论以及理论表述的出现:

一则是出色史论。东晋后期,主张百家学术各得其所、共同为用的袁宏在其编年体史书《后汉纪》中发表大量史论,提出不少朗阔、精辟的见解。例如,他肯定霸功、霸名:“故圣人因事作制以通其变,而霸名生焉。《春秋》书齐、晋之功,仲尼美管仲之勋,所以囊括盛衰,弥纶名教者也。”^⑩不过,怀有卓识的袁宏最后还是回到当时流行的“名教”之说,时代的约束由此可见。南朝范晔在史义的追求上更是卓尔不群。范晔虽然留意学问已晚,且不善论说,但他自信学有所得,自称“至于所通解处,皆自得之于胸怀耳”。范晔尤其推许自己的史论:“吾杂传论,皆有精意深旨,既有裁味,故约其词句。至于《循吏》以下及《六夷》诸序论,笔势纵放,实天下之奇作。其中合者,往往不减《过秦》篇。尝共比方班氏所作,非但不愧之而已。”^⑪这里所谓的“精意深旨”以及南朝齐时臧荣绪所谓的“裁断”^⑫、后魏高祐所说的“史意”^⑬等等,大体而言,皆与“其义则丘窃取之”相通,即史书不单单是纪事,史家应自觉寻绎历史中的深意。只是,因为时代背景不同,这一时期的说法与之前也有所区别;而且,在《春秋》失

① 房玄龄等撰:《晋书》卷九十一《儒林传》,北京:中华书局,1974年,第2346页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷九十一《儒林·刘兆传》,第2350页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷七十五《荀崧传》,第1978页。

④ 袁宏撰,李兴和点校:《后汉纪集校》卷十二《孝章皇帝纪》“袁宏曰”,昆明:云南大学出版社,2008年,第152页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷八十二《司马彪传》,第2141页。

⑥ 唐燮军:《沈约〈宋书〉平议》,《晋阳学刊》2007年第5期。

⑦ 沈约:《宋书》卷一〇〇《自序》,北京:中华书局,1974年,第2467页。

⑧ 姚思廉:《陈书》卷三十四《文学传》,北京:中华书局,1972年,第466页。

⑨ 魏收:《魏书》卷五十七《高祐传》,北京:中华书局,1976年,第1260页。

⑩ 袁宏撰,李兴和点校:《后汉纪集校》卷二十一《孝桓皇帝纪》“袁宏曰”,第253页。

⑪ 沈约:《宋书》卷六十九《范晔传》,第1830、1830-1831页。

⑫ “案臧荣绪称史无裁断,犹起居注耳,由此而言,寔寔详悉”(姚思廉:《陈书》卷三十四《文学传》,第467页)。

⑬ “至若左氏,属词比事,两致并书,可谓存史意,而非全史体”(魏收:《魏书》卷五十七《高祐传》,第1260页)。

落、玄学流行、诸家学术为壤的文化背景下,史家更愿意诉诸内心。

一则是史义甚至获得了文体理论的支持。南朝文学理论著作《文心雕龙》有《论说》篇,如此定义“论”体:“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论。论者,伦也;伦理不爽,则圣意不坠。”在作者刘勰看来,“论”体出于对圣意、经义的陈述与说明。且“论”通行于四个领域,具有八种变形及用途:“详观论体,条流多品:陈政,则与议说合契;释经,则与传注参体;辨史,则与赞评齐行;铨文,则与叙引共纪。故议者宣言;说者说语;传者转师;注者主解;赞者明意;评者平理;序者次事;引者胤辞;八名区分,一揆宗论。”这样一来,之前提到过的各种表述形式,包括经学中的传注、史学中的序论赞评等,都被明确地视为“论”体,共同享有并发挥着“论”的地位与功能。而且,刘勰还进一步揭示各种“论”体的本质:“论也者,弥纶群言,而研精一理者也。”^①即,“论”是为了讨论各种观点,从中研磨、提炼出精髓的道理(思想)。再联系前述刘勰对“论”的定义,则“论”及其所得之“理”本质上是对圣贤思想的发明。因此,也可以说,史论是为了揭橥史理,尤其是历史所反映的圣贤遗意。

概括地说,在这段分裂时期,对史义的求索未能呈现出某种有规模的、积极的、创造性的思想氛围以及建树。以往的《春秋》之“义”被置于一旁。在《春秋》取“义”之“意”的基础上,借助特有的社会与思想环境,个别史家亦能激发璀璨的创意,进一步开拓史义发展的途径,而史义的表达形式在理论上获得了突出进展。

四、隋唐时期:理道不录空言与渐返《春秋》之义

探寻隋唐时期的史义,有三点需要注意:

一是隋唐时期史学以纪事为重。综观隋唐史学,诸如大规模搜集与整理古籍,修《隋书》《梁书》《陈书》《北齐书》《周书》《晋书》等纪传体正史,确立与调整史馆制度并修撰《起居注》《时政记》《实录》以及国史等,发展图经地志,涌现杂史、历史笔记、谱牒、佛教史、乐舞与书画史等等^②,无不以详载事迹为务。此期多数对修史宗旨的陈述也反映了这一点。如唐高祖武德五年(622)下诏修史,要求“务加详核,博采旧闻,义在不刊,书法无隐”^③。唐高宗咸亨三年(672)提出的修史原则:“穷微索隐,原始要终,盛业鸿勋,咸使详备。”^④又曰:“修撰国史,义在典实。”^⑤李延寿修《南史》《北史》,也以史牒“互陈闻见,同异甚多”,他书“易为湮落,脱或残灭,求勘无所”^⑥为念。这一现象即便在唐代史学理论家刘知幾那里也得到了深刻的呼应。《史通·自叙》称其幼年独钟《春秋左传》,说明他的学术道路始于记事之体。《惑经》篇则舍“义”不论,专门质疑《春秋》虚美之处,凸显了《春秋》纪事不实的一面。《论赞》篇也罕见地强调,应当谨慎对待论赞,以求实现史学简质的最佳境界:史事“无俟商榷”而以论赞相附,“此皆私徇笔端,苟銜文彩,嘉辞美句,寄诸简册,岂知史书之大体,载削之指归者哉”^⑦?可以说,《史通》整体焕发出实录精神。至于《春秋》褒贬、论赞功用等,《史通》并不强调。杜佑《通典》也有突出的思想价值,但它是一部以经济制度为首的典志体史书,记述详赡而有体。此正杜佑所谓“理道不录空言”^⑧。

二是隋唐史论较前代更具规模,其中的兴亡论尤为瞩目,史书附论的传统仍在。即便是在理论上主张谨慎发论的刘知幾,也未尝完全否定史论的价值。例如,他盛赞班固史论“辞惟温雅,理多愜

① 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》卷四《论说》,北京:人民文学出版社,1958年,第326、326-327、327页。

② 参阅谢保成:《隋唐五代史学》,北京:商务印书馆,2007年。

③ 刘昉等撰:《旧唐书》卷七十三《令狐德棻传》,北京:中华书局,1975年,第2598页。

④ 王溥:《唐会要》卷六十三《修国史》,北京:中华书局,1955年,中册,第1093页。

⑤ 宋敏求:《唐大诏令集》卷八十一《经史·简择史官诏》,上海:学林出版社,1992年,第423页。

⑥ 李延寿:《北史》卷一〇〇《序传》,北京:中华书局,1974年,第3345页。

⑦ 刘知幾著,浦起龙通释,王煦华整理:《史通通释》卷四《内篇·论赞》,上海:上海古籍出版社,2009年,第75、76页。

⑧ 王应麟:《玉海》卷五十一《艺文·唐通典·理道要诀》,京都:中文出版社,1986年,第1018页。

当。其尤美者，有典诰之风，翩翩弈弈，良可咏也”^①。这说明史论与“史书之大体、载削之指归”在本质上并不矛盾。但隋唐史论令人注目的，是其中的兴亡论。这与唐代君臣关心“理道”（治道），愿意借鉴历代治国得失直接相关。贞观十年（636），唐太宗嘉奖周、隋、陈、齐、梁五代史修成，称自己“欲见近代人主善恶，以为身诫”^②。魏征上疏曰：“鉴国之安危，必取于亡国。”^③北宋李昉等所编《文苑英华》，内中有三卷为“兴亡”论，所收作品都是隋唐人的撰述。例如，魏征在《隋书》中的史论讨论了隋朝灭亡的原因，很有代表性。吴兢《贞观政要》关于治国方略的认识也非常突出。虞世南的《帝王略论》比较系统地阐述了对君主的认识。柳宗元《封建论》取得的理论成就超出了前辈和同辈的史学家，令人惊叹。杜佑《通典》对民族问题的认识也让人瞩目^④。

三是《春秋》学渐返其“义”。隋代王通《中说》称孔子“述《春秋》也，邪正之迹明”^⑤。《唐六典》类分图籍，称《春秋》“以纪行事褒贬”^⑥。刘知幾也承认“《春秋》之义也，以惩恶劝善为先”^⑦。诏书每每称引《春秋》“褒德劝善，《春秋》之旧章”^⑧。这里至少将纪事、褒贬并列而称《春秋》，与前述分裂时期的评价有所不同。唐代宗大历（766—779）间，陆淳（后改名为陆质）纂成《春秋集传纂例》《春秋微旨》《春秋集传辨疑》，发扬啖助、赵匡的《春秋》思想。《春秋集传纂例》汇集三传，比较异同，辨析指归。其引啖助言曰：“吾观三家之说，诚未达乎《春秋》大宗，安可议其深指？”^⑨此书被后人视为开启宋明理学的先声。之后，李翱有“用仲尼褒贬之心，取天下公是公非以为本”^⑩之论，皇甫湜则认为“合圣人之经者，以心不以迹”^⑪。这些透露出《春秋》学由“事”转向“义”，并将以“义”为尚的倾向。

由上述几点看来，隋唐时期不甚留心《春秋》之“义”，其“义”在后期才被再度扬起，对历史深意的探寻依托着务实的盛衰兴亡论而继续展开。

五、宋元明时期：以“理”审视“义”

宋元明时期，史义受到前所未有的关注。在理学潮流的推动下，“其义则丘窃取之”、义、史论等前代与史义有关的内容，几乎都得到史无前例的深入细致的审量。

其一，《春秋》之“义”独受推崇，并被广为发挥。一方面，自汉以来，《春秋》之学“无虑数十百家”^⑫，学者无所适从；另一方面，宋元明时期，以阐发义理为长的理学思想发达，这些原因使得《春秋》学十分繁荣。单是“其义则丘窃取之”，便不知有多少新颖但可能彼此争议不下的解释。但是，有一点是赢得时人普遍共识的，即“义”正是孔子对《春秋》匠心独到的贡献。宋代张栻曰：“方其未经圣笔，则固鲁国之史耳。及乎圣人有取焉，则情见乎辞，乃史外传心之典也。”^⑬张九成曰：“其事则齐桓、晋文，其文则实录之书耳。圣人慨然有作，乃以造化之神、巧妙之用，一寓于《春秋》。……岂记事之史而已哉？”^⑭朱熹亦称：“盖言断之在己。”^⑮元人则有云：“至于孔子之《春秋》，则假其事以明义，而非

① 刘知幾著，浦起龙通释，王煦华整理：《史通通释》卷四《内篇·论赞》，第76页。

② 吴兢撰，谢保成集校：《贞观政要集校》卷七《论文史》，北京：中华书局，2003年，第389页。

③ 刘昉等撰：《旧唐书》卷七十一《魏征传》，第2554页。

④ 参阅瞿林东：《中国史学史纲》，北京：北京出版社，1999年，第370—405页。

⑤ 王通：《中说》卷一《王道篇》，《影印文渊阁四库全书》第696册，第526页。

⑥ 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷十《秘书省》，北京：中华书局，1992年，第299页。

⑦ 刘知幾著，浦起龙通释，王煦华整理：《史通通释》卷四《忤时》，第555页。

⑧ 刘昉等撰：《旧唐书》卷一九《杨绾传》，第3436页。

⑨ 陆淳：《春秋集传纂例》卷一《春秋宗指议》，《影印文渊阁四库全书》第146册，第379页。

⑩ 李翱：《答皇甫湜书》，《全唐文》（七）卷六三五，北京：中华书局，1983年，第6410页。

⑪ 皇甫湜：《编年纪传论》，《全唐文》（七）卷六八六，第7030页。

⑫ 蒋悌生：《五经蠡测》卷六《春秋》，《影印文渊阁四库全书》第184册，第533页。

⑬ 张栻：《癸巳孟子说》卷四《离娄下》，《影印文渊阁四库全书》第199册，第440页。

⑭ 张九成：《孟子传》卷二十，《影印文渊阁四库全书》第196册，第430页。

⑮ 朱熹：《孟子集注》卷八，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第275页。

尽旧史之文,故曰‘其义则丘窃取之矣’。如此看,方见得中间一节。”^①又云:“此制作之原也。学者即是而求之,思过半矣。然自孟氏以来,鲜有能推是说以论《春秋》者。”^②明代《四书蒙引》曰:“取裁定也。”^③虽然“传心”、“神用”、“断之在己”、“裁定”等用语有异,但含义无不相同。它们都在宣扬、倡导这样一个思想,即史家应当在史书撰述中包含自己对历史的洞察。这与分裂时期的情形形成鲜明对照。而这样的思想无疑会对宋明时期史论的昌盛起到推动作用。

其二,“义”与“理”、“道”等概念实现了史无前例的贯通,是历代有关史义的见解融会贯通的基本表现之一。这里以南宋戴侗《六书故》为例。其言曰:“理,玉文理也。先人曰:‘凡物莫不有理。玉理最精,缜密以栗,故理从玉。’引而申之,幽深曠隱,文理密察,无所不通。《庄周》曰,庖丁解牛‘依乎天理,批大隙,导大窾,技经肯綮之未尝’,善言天理者也。《中庸》曰‘文理密察’。《易》曰‘穷理尽性,以至于命’。密察之谓理,通达之谓道,裁而宜之之谓义。”^④这里包括本义、释例、引申义与分化之义。与字书分列义项的做法不同的是,戴侗重在揭示不同义项之间存在着深刻的内在联系。在这样的认识下,先人的注释、经书里的例证与戴侗的新论逻辑地联系在一起,原本在不同时代、社会、语境下提到的“理”竟然昭示出相同的意义,而“理”、“道”、“义”这些原本独立的词语,也彰显出它们内在的共通性。这种训诂思路与思想,深深地影响了明初的《洪武正韵》以及明末清初黄生的《字诂》^⑤。从这些字书中可以发现,在理学盛行的时期,“理”字以前所未有的高度囊括了“义”、“道”、“义理”、“道理”、“理乱”(治乱)等等这些表达史义时常用的辞汇。史义受到理学影响并参与其中。其意义不可小觑,因为它表明,中国古代对历史深意的理性认识水平又提高了一个层次。

其三,这一时期,史义的载体“史论”不仅得到理学的支持,而且数量喷发。南宋朱熹从道学的角度倾向于认为,史学就是格物穷理的一种方式,所谓“格物穷理之一端”^⑥。南宋浙东史学闻名于世,其中包含不少史论著述。这些史论首要的共同点,即在于“树立正学,又皆以儒学为正”^⑦。史义在这一时期得到了空前的重视与发挥。以史义命名的史论出现多部,如宋代唐仲友著《唐史义》十五卷、《续唐史精义》十卷,元代杨维桢著有《史义拾遗》,等等。清代乾隆间刊行的《四库全书总目》“史评类”,所列史籍以明清为多,也反映了明代史论体史书众多的现象。这一现象也吸引了当代学者的注意^⑧。

可以说,这一时期是史义繁荣发展的时期。“义”即“理”的观念,有助于将传统的史学思想与历史认识纳入新时期即宋元明人“当下”的思想文化中而不至于遗失;《春秋》之“义”经历分化、遗落之后重焕光芒;而中国古代史学之“义”又新添理学(包括心学)的滋养。

六、清代:史义呈现朴实与圆通两端

众所周知,清代史学以考据为长。史义虽然不是此时的学术之重,但个别学者的论述颇有总结之效,从中可以窥探到清人对于史义的认识。我们认为,朴实与圆通是清代呈现出的两种具有代表

① 许谦:《读四书丛说》卷四,《影印文渊阁四库全书》第202册,第615页。

② 赵汴:《春秋集传》原序,《影印文渊阁四库全书》第164册,第3页。

③ 蔡清:《四书蒙引》卷十二,《影印文渊阁四库全书》第206册,第587页。

④ 戴侗著,党怀兴、刘斌点校:《六书故》卷七,北京:中华书局,2012年,第136页。

⑤ “事之有理,犹物之有脉。循之则治,逆之则乱。物之脉理,惟玉最密,故字从玉。偏旁作玉,同。治玉、治民必循其理,故皆曰理。治狱亦曰理。理乱曰理。又肤肉之间曰腠理,以其有脉理也”(《洪武正韵》卷七,《影印文渊阁四库全书》第239册,第100页)。“凡言文理者,交错曰文,条遂曰理。言义理者,处事为义,论事为理。言道理者,宏达曰道,旨奥曰理”(见黄生:《字诂》,《影印文渊阁四库全书》第222册,第569页)。

⑥ 廉敏:《朱熹的历史思想》,《朱子学刊》总第十六辑,合肥:黄山书社,2006年,第321页。引文出自朱熹《论语集注》卷三,《四书章句集注》,第74页。

⑦ 廉敏:《南宋浙东学人论史》,《全祖望与浙东学术文化国际研讨会论文集》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第313页。

⑧ 参阅廉敏:《明代历史理论研究》,北京:中国社会科学出版社,2012年,第5、6、10页。

性的认识倾向。

一方面,对于《春秋》之“义”,清人表现出朴实的认识风格。在这一方面,此时的主要观点是肯定《春秋》中有“义”,但是反对历来旧学中对《春秋》之“义”的拘泥与附会。例如,毛奇龄《春秋毛氏传》认为,《春秋》经文可以概括为“四例”,“义例”即为其中之一。其言曰:“乃四曰义例,则直通贯乎礼与事,与文之间。天下有礼与事,与文而无义者乎?……义者,意也,亦旨也。即予夺进退、褒讥美刺之微旨也。是以礼有违合,事有善恶,文有隐显,而褒讥美刺皆得以直行其间。孟子曰‘其义则丘窃取之矣’,盖取此例矣。”^①其大意是说,意义必然存在于礼、事与文之中,实为作者心意的必然表达,并非如前代学人所理解的《春秋》处处有意立“例”。与此相应,毛氏在《春秋毛氏传》中通过考证、辨析,清除了许多不当视为义例的“义例”。相比之下,顾栋高的说法则简易明白得多:“圣人之心正大平易,何尝无褒贬。但不可于一字上求褒贬耳。”^②虽然考据家对《春秋》之义的阐发并不突出,但他们在肯定《春秋》褒贬之意的基础上检讨历代所谓的《春秋》大义,帮助《春秋》学回归小心严谨的学风,这样的态度对于摆脱宋明以来“纷繁复杂、扑朔迷离”^③的论史歧途不能不说是一种纠正。

另一方面,清代史学理论家章学诚在“史意”上突出的理论贡献,也让我们无法忽视这一不同于考据家的认识风格。概括地讲,他的理论见树是:“刘(知幾)言史法,吾言史意。”^④这里的“史意”是指史学的意旨。言辞虽然简单,内涵却十分丰富。陈其泰先生将其宗旨概括为:“章学诚治学,突破经、史、子、集的畛域,将之互相紧密联系起来,上下贯通,突出‘史义’即思想、观点的指导作用,对整个学术领域以至当代的学术风尚进行考察,强调与只专注于狭窄范围研究者所不同的‘通识’。这种学术取向,在乾嘉时期学者中不仅独树一帜,而且展现出开阔的学术视野。”^⑤并且认为章学诚的史学宗旨已经凝缩在《文史通义》一书的书名中。其间,“义”无疑仍被视为重点。章氏关于“义”的思想正是由孔子的“事”、“文”与“义”的理论发挥而来:“史所贵者义也,而所具者事也,所凭者文也。”^⑥由于孔子曾有“述而不作”之语,章学诚在当时曾招致一定的质疑:“今先生谓作者有义旨,……毋乃悖于夫子之教欤?”这也从反面说明章学诚在史学上“独取其义旨”^⑦的理论特色。

至此,我们可以为本文作一个简要的总结。我们的考察有如下发现:“义”很早便普遍存在于古人观念中的各种事物;孔子予《春秋》以“窃取”之“义”,成为中国古代史学对于史义的理性自觉的最早的文字证明;孔子及其《春秋》在中国古代史学中几乎言必提及,《春秋》之“义”也成为中国古代史学之史义的理论源泉,其间所蕴含的“窃取”之义更成为具有创造性的精神源泉;《春秋》之“义”不是中国古代史学之史义的全貌,中国各代史学对《春秋》的依违之间,同时可见其传承性与开创性;六艺(或五经)乃是中国古代史学的思想文化土壤;中国古代史学对史义的概括性表达并非绝对固定,有“义”、“旨”、“意”、“言”、“道”、“理”、“史义”等诸种说法,昭显了随时代变迁而开拓出的丰富内涵;中国古代表达史义内容的形式也丰富多样,诸如遣词造句、例、传、序、论等,且对形式的理论思考也在不断前行。总之,中国古代对史义的追求跌宕起伏,承继中有创新,变中有不变。由此,我们认为,“史义”(及其他变称)在中国古代史学中一以贯之,前后承继,具有明显的形式色彩,是一个高度抽象的概念化的表达。

[责任编辑 李梅]

① 毛奇龄:《春秋毛氏传》卷一,《影印文渊阁四库全书》第176册,第12—13页。

② 顾栋高:《春秋大事表·读春秋偶笔》,《影印文渊阁四库全书》第180册,第619页。

③ 廉敏:《明代历史理论研究》,第203页。

④ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》“出版说明”,北京:中华书局,1994年,第2页。

⑤ 陈其泰:《章学诚:开阔的学术视野》,《江海学刊》2015年第1期。

⑥ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷三《内篇·史德》,第219页。

⑦ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷五《内篇·答客问中》,第476页。

儒家相关六种人性论的内在联系

——以《论语》中孔子对人性的论述为问题意识

李细成

摘要:由于对《论语》中孔子有关人性的论述理解不同,在历代相关学者的阐释与发挥中,主要产生了六种人性论:孟子的“性善论”,荀子的“性朴论”,韩非子的“性私论”,扬雄的“性善恶混论”,王充、韩愈的“性三品论”,张载、程颐、朱熹等人的“天地之性与气质之性论”。六种人性论之间存在着这样的内在联系:孟子的“性善论”可谓“论性不论气,不备”;荀子的“性朴论”、韩非子的“性私论”可谓“论气不论性,不明”;而扬雄的“性善恶混论”、王充与韩愈的“性三品论”虽然同时从“性”与“气”两个角度来思考人性,但没有将“性”与“气”区分开来,可谓“论后天不论先天,不明”;只有张载、程颐、朱熹等人关于“天地之性(天命之性)”与“气质之性”的人性论,兼顾到了以上各方面,将前五种人性论的所有内容都去粗取精地包含于其中,乃是以“性善论”为体,以“性朴论”、“性三品论”为用的人性论,“性私论”、“性善恶混论”等内容都已被扬弃于其“用”之中。宋儒这种集大成的人性论最符合《论语》中孔子的人性思想,最能彰显儒家精神。

关键词:性善论;性三品论;天地之性;气质之性

《论语》中孔子直接论及人性问题的语录主要有以下五条:

子曰:“性相近也,习相远也。”(《论语·阳货》)

子曰:“唯上知与下愚不移。”(《论语·阳货》)

子曰:“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也。”(《论语·雍也》)

孔子曰:“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也。困而不学,民斯为下矣。”(《论语·季氏》)

子曰:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”(《论语·述而》)

这五条语录中包含的人性观念(尤其是“唯上知与下愚不移”这句),古往今来常常被误认为孔子的人性论接近于“性三品论”,但“性三品论”将人划分为上中下三等,而《论语》中孔子的核心思想,从内容上来说是“为仁”,从形式上来说是“为己”,“仁”在孔子这里,既是一种工夫(行为),也是一种境界(效果),这种工夫的生发与境界的抵达,在根本上都源于每个人内在的“仁性”。换言之,孔子实际上是认为人的本性都是“仁”的,若非如此,怎么可能“为仁由己”,“我欲仁斯仁至矣”,“求仁而得仁”呢?进而言之,如果孔子认为人有上、中、下的等级之分,那么,性情纯善无恶的上品之人无需“为己”、“求诸己”,性情有善有恶的“中品之人”仅仅“为己”、“求诸己”也不足以成德(成性)成人(成身),性情纯恶无善的下品之人,更是心性上与“为己”、“求诸己”的成德成人之道毫不相应。那他为什么还要以“古之学者为己”、“君子求诸己”来提点、警劝世人呢?因此,在孔子看来,所有人在“天性”(德

作者简介:李细成,山西大学哲学社会学学院讲师(山西太原 030000)。

基金项目:本文系山西省高等学校哲学社会科学一般项目“孟、荀的焦虑心态与时中精神比较研究”(2017215)的阶段性成果。

性、仁性)上都是根本相同的,区别主要在于后天的努力,任何人只要愿移、肯学,都能变化气质而逐渐成德成人,即便天性愚钝之人,也绝非“下愚必不可移”,只要勇于践行仁义,下学上达,最终都能“上移”为圣贤。“唯上知下愚不移”这句话实际上强调的是愚钝、顽固的人应该主动接受“学习”、“教化”,乃是哀其不幸、恨其不争的“恨言”,是一个表达情感好恶的“虚言”,而非表达理性判断的“实言”^①。同样,正如有些研究者所言,《论语》中的“生知”也都是存而不论的“虚指”^②,并没有将某人坐实为“生知”而对其进行正面阐述。孔子虽然说“生而知之者,上也”,却担心门人或世人误解真有“生而知之”这回事,因此又明确地说:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”(《论语·述而》)“若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。”(《论语·述而》)“盖有不知而作之者,我无是也。多闻,择其善者而从之。多见而识之,知之次也。”(《论语·述而》)即便是他最为崇仰的圣人尧、舜、禹、周公等,孔子都没有说他们是先天“生而知之”,而是强调他们效法天道、善于用人、躬身修己的后天努力^③。

因此,孔子认为“人性”在根本上是平等的,孟子的“性善论”才是孔子人性论最大的继承者,但是孟子的“性善论”并没有回应《论语》中有关“上知”、“中人”、“下愚”的人性论观念,后来王充等人便据此建构了“性三品论”。本文即以《论语》中“唯上知与下愚不移”的具体意指及后人相关诠释为“问题意识”,对所涉及的与儒家思想相关的六种人性论展开系统梳理:孟子的“性善论”,荀子的“性朴论”,韩非子的“性私论”,扬雄的“性善恶混论”,王充、韩愈的“性三品论”,张载、程颐、朱熹等人的“天地之性与气质之性论”。前三种认为人性是“平等”的,后三种认为人性中存在“不平等”。全面厘清这六种人性论之间相关的理论纠葛,疏通彼此的内在联系,对于深入理解儒家的人性论很有帮助。

一、孟子的“性善论”

孟子对孔子思想的继承与发展,主要体现在将孔子“仁学”中引而不发的“仁性”、“仁政”思想系统而清晰地直白说出:一方面,根据孔子“为仁”的内在依据“仁性”,明确提出“性善”说^④,认为“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》);另一方面,根据孔子“为仁”的外在指向“仁政”,明确提出“民贵君轻”说,认为“以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上”(《孟子·公孙丑上》)。理解孟子的“性善论”,关键在于以下三个方面:

首先,孟子认为人的本性都是“先天至善”的,他是从“道德”而不是从“才智”的角度来看待人类、思考人性的,这一点非常符合孔子的本意,在周文疲敝、礼乐崩解的时代,孔子想要重建和谐的社会秩序,他的着眼点也是从唤醒、培养世人的“仁德”入手而不是寄望于培养“才智过人”的门人来力挽狂澜。换言之,在孔孟这里,“仁”是本,而“智”是末,仁者必有智,而智者不必有仁。

其次,孟子认为人的本性都是“彻底平等”的,通观《孟子》七篇,他并没有正面思考过人类的“才性”可能有着上、中、下之分,尽管在普通人看来,世人有聪明和愚钝之分,但在孟子看来,人类在“才

① 关于孔子的人性论以及“唯上知与下愚不移”、“性相近,习相远”等语录的解释,笔者另有专文深入阐述,此处点到即止。相关研究还可参看黄勇:《程颐对〈论语〉8.9及17.3的哲学解释》,《原道》2008年第1期;薛孝斌:《唯上知与下愚不移?》,《东南学术》2001年第6期。

② 比如侯外庐、赵纪彬、杜国庠所著《中国思想通史》第一卷“孔子的智者论”章就明确指出:“‘生知’,在孔子只是虚悬一格,好像神在五行说中是一句空话一样。”

③ 参见《论语·泰伯》第11、19、20、21章,以及《论语·卫灵公》第5章等。

④ 1998年,《郭店楚墓竹简》整理出版,许多主流学者都通过其中《性自命出》等孔门弟子及再传弟子的著作来反思孔子的人性论以及孔孟之间的人性论,发现孔孟之间并没有明显的“性善论”。但是,从现象上来看,距离孔子最近的七十子或其弟子的著作没有出现性善论,并不能从逻辑上证明孟子的性善论不是孔子人性论最大的继承者。相关研究可参看庞朴:《孔孟之间——郭店楚简的思想史地位》,《中国社会科学》1998年第5期;陈来:《郭店楚简之〈性自命出〉篇初探》,《孔子研究》1998年第3期;陈来:《郭店楚简与儒学的人性论》,收入《第二届中国南北哲学论坛暨“哲学的当代意义”学术研讨会论文集》,2005年;颜炳罡:《郭店楚简〈性自命出〉与荀子的情性哲学》,《中国哲学史》2009年第1期;李锐:《孔孟之间“性”论研究——以郭店、上博简为基础》,清华大学博士学位论文,2005年。

性”上的差别并不决定人类的幸福与社会的安稳,无需过多关注。所以他说:“中也养不中,才也养不才,故人乐有贤父兄也。如中也弃不中,才也弃不才,则贤不肖之相去,其间不能以寸。”(《孟子·离娄下》)^①在孟子这里,“人的本性”就等于“人的德性”,认为人皆有性善四端、皆有不忍人之心,他说:“人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。”(《孟子·公孙丑上》)这种解释深得孔子“为仁由己”、“求仁而得仁”之真谛。

最后,孟子认为人的区别或成就完全取决于“后天努力”。孟子非常坚定地认为“人皆可以为尧舜”,之所以没有“移”为尧舜,根本原因是“不愿”、“不肯”,而绝非“不能”:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑上》)“子服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣;子服桀之服,诵桀之言,行桀之行,是桀而已矣。”(《孟子·告子下》)“自暴者,不可与有言也;自弃者,不可与有为也。言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也。仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!”(《孟子·离娄上》)“仁,人心也;义,人路也。舍其路而弗由,放其心而不知求,哀哉!人有鸡犬放,则知求之;有放心,而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣。”“今有无名之指,屈而不信,非疾痛害事也,如有能信之者,则不远秦楚之路,为指之不若人也。指不若人,则知恶之;心不若人,则不知恶,此之谓不知类也。”“拱把之桐梓,人苟欲生之,皆知所以养之者。至于身,而不知所以养之者,岂爱身不若桐梓哉?弗思甚也。”“人见其禽兽也,而以为未尝有才焉者,是岂人之情也哉?故苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消。”(《孟子·告子上》)孟子这些话,都体现了孔子“唯上知与下愚不移”这句旨在鞭策、警醒“下愚”上达的话中所蕴藏的“恨其不争”而“情深意切”的悲悯情怀。

二、荀子的“性朴论”

所谓“性朴论”,是指先天的人性中本来没有所谓善与所谓恶,受后天导向影响才有善恶之分。儒家文献中最早明确持这种观点的是《孟子》中所提到的“告子”。告子认为:“性,犹杞柳也;义,犹栝栢也。”“性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”(《孟子·告子上》)然而,告子的思想除了在《孟子》中能豹窥一斑之外,并没有独立传世的著作可供了解,本文因此也存而不论。

荀子的人性论一般都认为是“性恶论”,《荀子·性恶》篇采用的就是“人之性恶”的命题表述,所以荀子后世以至于今主流的学者都“习而不察”地因循这一说法,认为他的人性论就是“性恶论”,然而,根据《荀子·礼论》“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。性伪合,然后成圣人之名一,天下之功于是就也”^②等原文,当代已经有不少学者对此提出了异议,认为荀子的人性论本质上是“性朴论”^③,与《孟子》中的“告子”所持的观点一样。笔者也认为确实如此。如果说在“性善论”与“性朴论”之外,主张人性先天完全平等的人性论中还有所谓的“性恶论”,那么这种“性恶论”只能是认为每个人先天地就是“纯恶无善”的,并且“恶”的性质与内容还完全一样。显然,综观《荀子》全书,根本不存在这种观点,即便是把“人之性恶”强调得最厉害的《性恶篇》(以至于有学者怀疑非荀子自作^④)也非如此。我们现在就以《性恶》篇中的思想来推理,说明其本质为“性朴论”。

首先,与孟子相反,荀子主要是从“才性”而非“德性”的角度来思考人性的。《荀子·性恶》篇说:

① 本文所引《孟子》原文,皆据杨伯峻《孟子译注》本(北京:中华书局,2010年)。

② 本文所引《荀子》原文,皆据王先谦《荀子集解》本(北京:中华书局,2010年)。

③ 参见周炽成:《荀子:性朴论者,非性恶论者》,《光明日报》(理论版)2007年3月20日;李峻岭:《“性朴”论与荀子思想》,《东岳论丛》2014年第2期;林桂榛:《论荀子性朴论的思想体系及其意义》,《现代哲学》2012年第6期。

④ 参见周炽成:《荀子非性恶论者辩》,《广东社会科学》2009年第2期;周炽成:《〈性恶〉出自荀子后学考——从刘向的编辑与〈性恶〉的文本结构看》,《中山大学学报(社会科学版)》2015年第6期。

“人之性，生而有**好利焉**，顺是，故**争夺生而辞让亡焉**；生而有**疾恶焉**，顺是，故**残贼生而忠信亡焉**；生而有**耳目之欲**，有**好声色焉**，顺是，故**淫乱生而礼义文理亡焉**。然则从人之性，顺人之情，必出于**争夺**，合于**犯分乱理**，而归于**暴**。”这里说的“生而有**好利**”、“生而有**疾恶**”、“生而有**耳目之欲**”，显然都是指“**才性**”而非“**德性**”。虽然在荀子看来，这些都是人性中“**恶**”的部分，但接下来说“**枸木必将待櫟栝烝矫然后直**；**钝金必将待砉厉然后利**；**今人之性恶，必将待师法然后正**”，“**凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也**。故**陶人埴埴而为器，然则器生于陶人之伪，非故生于人之性也**。故**工人斫木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也**”，这些描述，虽然表面上看来仍然在说人的本性是“**恶**”的，但恐怕连荀子自己也没有觉察到，这样的表述有一个自相矛盾的逻辑问题：如果人性纯恶无善，为什么会接受善的师法并为善所影响而最终可能成为圣人？如果枸木、钝金、黏土不是本身具有可塑性，又怎么能塑造成直木、利器和陶器呢？按照荀子以“**才性**”为本的思维方式，他只能回答说：人都具有可塑为善的内在结构。换言之，在其所谓“**性恶论**”中，实际上必须承认人的“**才性**”中同时具有向善、向恶的双重可能性，显然，这本质上是一种“**性无善无恶**”的“**性朴论**”，只是由于荀子非常强调“**化性起伪**”、“**隆礼重法**”的后天管教，从而更多地关注“**才性**”中“**向恶**”的一面罢了。也正因为如此，《荀子》并没有从“**才性**”中进一步去严格区分哪些是善的成分，哪些是恶的成分，而只是泛泛而论地说应该“**化性**”。因此，荀子的“**性朴论**”也不宜理解为一种“**性善恶混**”论，如果将其理解为“**性善恶混论**”，必定又会陷入“**性三品论**”这种“**不平等**”的人性论之中，这明显违背了荀子人性论上的“**平等观**”。

其次，与孟子一样，荀子也认为人的本性都是彻底平等的。《性恶》篇明确提出“**凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也**”，“**涂之人可以为禹**”的命题，可见荀子从“**才性**”来思考人性和孟子从“**德性**”来思考人性，所得出的结论都是人性彻底平等，他同样没有将人性划分为三六九等。

最后，与孟子一样，荀子也认为人的区别或成就完全在于“**后天努力**”。荀子说：“**圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度；然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。**”“**今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义法正之可知可能之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。**”（《荀子·性恶》）“**学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入。**”（《荀子·劝学》）“**故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，涂之人百姓，积善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣，故圣人者，人之所积也。**”（《荀子·儒效》）荀子说“**圣人者，人之所积而致矣**”，认为圣人是一个涂之人通过后天的学习积善化性起伪的结果，由此，我们可以追问：涂之人学习由圣人生起、制定的仁义法度，可以变成圣人，那么，人世间第一个圣人是怎么产生的呢？在他之前并没有圣人的仁义法度可学。按照荀子“**以才性为本**”的积善渐变思维，答案只能是：在大圣人出现之前，有小圣人，在小圣人出现之前，有贤人，而贤人则是普通人在日常生活中通过反躬自省、改过迁善而积善渐成的。荀子思想中这个暗含的内在逻辑再次说明他的人性论本质上是“**性朴论**”而不是“**性恶论**”。故荀子说：“**今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。曰：‘圣可积而致，然而皆不可积，何也？’曰：‘可以而不可使也。故小人可以为君子，而不肯为君子；君子可以为小人，而不肯为小人。小人君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹，则然；涂之人能为禹，则未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。’**”（《荀子·性恶》）

荀子“**涂之人可以为禹**”与孟子“**人皆可以为尧舜**”两个命题的不同在于：孟子旨在发明成圣的根本原因是每个人都具有先天内在依据，在此基础上来说存养、扩充性善四端而不要自暴自弃；荀子

则重在强调成圣的根本原因是后天的学习功效,从这个出发点上去反思人的“才性”具有善的可塑性;更进一步来说,孟子立足于人人内具、先天至善的“德性”,具有强烈的超功利性与先验性的特点,而荀子立足于人人相同、可塑为善的“才性”,明显具有功利性与经验性的特点。孟、荀作为先秦孔子思想主要的继承者,虽然这两种思维方式之间具有很大的张力,但在回答孔子“性相近,习相远”,“唯上知与下愚不移”这个问题时,却是惊人的一致,都明确认为人性无等级,下愚必可移。

三、韩非子的“性私论”

韩非子为先秦法家思想代表人物,并非儒家。但《史记·老子韩非列传》中说他“与李斯俱事荀卿”,他的人性论也确实与荀子相关,因此这里作为与儒家相关的人性论提出来,以备一说。

如上所析,荀子从“才性”的角度,认为人皆具有向善与向善的可能性,需要通过“隆礼重法”的方式来对治,以礼义来引导人性趋善,以刑罚来防止人性堕恶。然而韩非子却只看到了“才性”中“向善”的一面,并以此为人性的全部。他说:“好利恶害,夫人之所有也。……喜利畏罪,人莫不然。”(《韩非子·难二》)“夫安利者就之,危害者去之,此人之情也。”(《韩非子·奸劫弑臣》)“民之性,恶劳而乐佚。”(《韩非子·心度》)“利之所在民归之。”^①(《韩非子·外储说右上》)认为人的本性都是“自私自利”的,因此,人与人之间的关系都是“利害关系”,彼此都“用计算之心以相待”(《韩非子·六反》),没有所谓的“道德关系”,君与臣、君臣与民之间如此,父母与子女之间、夫妻之间、兄弟之间也是如此。更为重要的是,韩非子根本不认为应该或能够用道德来改变人自私自利的本性,而是认为居上位者只要用赏罚来引导这种“好利恶害”之性为己所用就行了:“凡治天下,必因人情。人情者,有好恶,故赏罚可用。赏罚可用,则禁令可立,而治具矣。”(《韩非子·八经》)荀子认为“涂之人可以为禹”,希望通过化性起伪的方式将所有的“涂之人”都塑造成“禹”,对“人性”和“教化”始终抱着积极乐观的态度,而韩非子对二者都很悲观,认为“涂之人”既不必为“禹”,也不能为“禹”,因为居上位者也并不是“禹”一样的圣贤。君臣民上下关系的形成并不是因为“德”,而是因为“势”。因此,居上位者不必有“大德”,也不必“以德化民”,即便资质平庸,只要“善于用势”、以“法”“术”齐民也能实现大治。他在《难势》篇中说:“且夫尧、舜、桀、纣千世而一出。……今废势背法而待尧、舜,尧、舜至乃治,是千世乱而一治也。”这句话的重点虽然是在强调“庸君”通过“重势”、“重法”可以治国,但也明显流露出了韩非子有“上智”、“下愚”不移的思想。换言之,如果对“唯上知与下愚不移”这句话来进行注释,他的观点应该是:像“尧、舜”这样的“上知”和“桀、纣”这样的“下愚”都非常罕见,他们本性截然相反、不可改变,作为“君主”不必寄望自己成为“上知”,虽是“中民”,只要善于利用法术势,对世上绝大多数“中民”的“自私自利之性”疏导、利用、管制好就能治理好天下。因此,可以说在韩非子的思想中,实际上已经隐含着“性三品论”的思想了,而且对“下愚”的悲观、冷漠、绝望、弃舍,甚至以“愚民政策”加以利用,在韩非子“铁血”的人性论与治国论中,可谓所在皆是。

分析到这里,我们可以勾勒出催生“性三品论”的两条线索:

第一,内在线索。孔、孟、荀、韩的人性论都是平等的人性论,但孔、孟是“德性上的平等”,而“荀、韩”则是“才性上的平等”。孔、孟的“德性”具有鲜明的超功利性、先验性,而荀、韩的“才性”则具有强烈的功利性、经验性。从具有“超功利性、先验性”的“德性论”上来讲,是很难将人划分为上中下三品的,容易滋生“不平等人性论”丰厚土壤的,正是具有“功利性、经验性”的“才性论”。简而言之,“性三品论”乃是一种基于现实经验,比较表层而世俗的人性论。

第二,外在线索。孔—孟—荀—韩,其政治主张的演变,“德治”越来越轻,“法治”越来越重。孔子的治国思想是“为政以德”、“以德化民”,从根本上相信老百姓都能“择仁”、“求仁”、“亲仁”、“成仁”。所以他说“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)

① 本文所引《韩非子》原文,皆据陈奇猷《韩非子集释》本(北京:中华书局,1974年)。

主张用“礼乐化民”，反对用“政刑齐民”，认为“礼乐不兴，则刑罚不中”（《论语·子路》），礼乐是本、政刑是末，是任德远刑而不是德主刑辅，不可舍本逐末，应当“君子务本，本立而道生”（《论语·学而》）。孟子生当战国乱世，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”（《孟子·离娄上》）尽管他也像孔子一样（《论语·八佾》：“或问禘之说。子曰：‘不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！’”指其掌。），认为“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《孟子·公孙丑上》），但在残酷的现实面前，即便以德性强力自持、坚决反对“枉尺而直寻”（《孟子·滕文公下》）的他也不得不比孔子更加重视“刑政”，因此他明确说道：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。……上无道揆也。下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。”（《孟子·离娄上》）“贵德而尊士，贤者在位，能者在职。国家闲暇，及是时明其政刑。虽大国，必畏之矣。”（《孟子·公孙丑上》）同样的原因，到了战国末年的荀子，关注点从“德性”堕入“才性”，流于重外轻内，到了韩非子，更是将荀子“隆礼重法”的思想中导人上达的“礼”拦腰截断，只剩下一个冷酷的“刑法”，沦为那个铁血、悲剧时代的理论唱和者。历览《论语》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》，我们可以很清晰地看到，“刑”“法”在提倡“道德自律”的孔、孟这里极为少见，都是边缘性的词汇，而在提倡“礼法他律”的荀、韩这里，却成了核心词、主题词，比比皆是。

我们可以说：孔、孟“与时代很不合拍”，面对礼乐崩解的滚滚洪流，竟以“知其不可而为之”的强大心力和意气必做中流砥柱，誓欲力挽狂澜；而荀、韩则“与时代很合拍”，可谓随波逐流、自甘堕落而浑然不觉。孔一孟一荀一韩心性上、思想上的这种演变，让“性三品论”的萌芽与发展越来越成为可能，尤其是荀、韩重外轻内、重现实、重经验、重功利、重法治的思想，正是产生“性三品论”的强大催化剂。

四、王充、班固、韩愈的“性三品论”

汉承秦敝，正是在荀子、韩非子的自然人性论以及秦帝国重“刑法”的社会风气影响下，汉初贾谊、董仲舒等人，都不约而同、不自觉地有着“性三品论”的理论渴望。贾谊说过：“有上主者，有中主者，有下主者。上主者，可引而上，不可引而下；下主者，可以引而下，不可引而上；中主者，可引而上，可引而下。”^①董仲舒说过：“圣人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。”^②但是综观二人著作与思想，贾谊的人性论近于孟子的性善论，而董仲舒的人性论则近于荀子的性朴论，他们都没有以“性三品说”为主题来展开论述，而且在其基本思想中，也都明显倾向于“平等”的人性论。“性三品论”的真正形成，当是东汉王充、班固等人的唱和。

《汉书·古今人表》引用《论语》中“若圣与仁，则吾岂敢？”“何事于仁，必也圣乎！”“未知，焉得仁？”“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”“中人以上，可以语上也。”“唯上智与下愚不移。”这六段语录作为理论根据，并因袭贾谊《新书·连语》中的观点，也认为：“尧舜，禹、稷、禹与之为善则行，鲧、灌兜欲与为恶则诛。可与为善，不可与为恶，是谓上智。桀纣，龙逢、比干欲与之为善则诛，于莘、崇侯与之为恶则行。可与为恶，不可与为善，是谓下愚。齐桓公，管仲相之则霸，竖貂辅之则乱。可与为善，可与为恶，是谓中人。”^③由此将西汉之前上自太昊伏羲，下至陈胜、吴广等各行业、各阶层几乎所有重要人物都按照上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下分为九等列表序出。根据清人梁玉绳、钱大昕等人的整理研究，其中“上三等”主要是以“三皇五帝”为中心的圣君贤臣和以孔子为中心的圣智贤才，相应地，“下三等”主要是邪淫暴君

① 贾谊：《新书·连语》，阎振益、钟夏校注：《新书校注》卷五，北京：中华书局，2000年，第198—199页。

② 董仲舒：《春秋繁露·实证》，苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》卷十，北京：中华书局，2010年，第311—312页。

③ 班固：《汉书》卷二十《古今人表》，北京：中华书局，2009年，第861页。

与乱臣贼子。孔门弟子中有三十余人居于“上三等”，而老、墨、庄、列等诸子百家的创始人也都仅仅列在“中三等”，“尊孔崇儒”的观念非常明显^①。可以说，《汉书·古今人表》标志着“性三品说”理论的成型。虽然关于《古今人表》的作者到底是班固本人还是班昭、马续等人至今尚有争议，但是这种“性三品说”的人性论应该并非班氏等人首创，除了受《论语》、《新书》中相应语录影响之外，主要秉承的很可能就是王充的观念^②。

（一）王充《本性篇》疏解及其“性三品论”平议

王充的《论衡·本性》在中国思想史上第一次对以往各种人性论展开了系统梳理与深入评析，并由此认为只有他的“性三品论”才最为合理，下面我们将王充的批判理由依次列出，并随文对其观点展开“批判之批判”，以便对几种人性论之间的内在关联加深理解。

在《本性》篇中，王充首先批评的是孟子的“性善论”，认为有的人生来就是“恶”的，即便尧、舜这样的圣人，他们的儿子丹朱、商均也生来便“恶”，“圣君”以及周围那么多的“贤臣”都没能让他们成为“善人”，所以，孟子的性善论立不住脚。笔者以为，王充的批判并不周延，孟子可以反驳说，不是因为丹朱、商均的“性不善”，而是因为他们“自暴自弃”。但是为什么他们生活在满朝圣贤的时代却非要自暴自弃呢？可见孟子立足于先验的人性论并不能圆满地解释经验中的具体现象，可说是“论性不论气，不备”。

接着王充批评了告子的“性无善无恶论”，同样引用了上述论据来说明人性并不是像告子说的“决诸东方则东流，决诸西方则西流”，而是“丹朱、商均已染于唐、虞之化矣，然而丹朱傲而商均虐者，至恶之质，不受蓝朱变也”^③。王充还进一步引用了《论语》中“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”，“性相近也，习相远也”，“唯上智与下愚不移”这三段语录，站在“性三品论”的立场，认为告子讲的“性无善无恶论”只适应于“中人之性”，没有顾及“上智”和“下愚”，因此是不全面的。

王充这里的批判有两个问题：其一，“丹朱傲而商均虐”的例子并不能驳倒告子“决诸东方则东流，决诸西方则西流”的观点，告子可以反驳说：丹朱与商均，说到底还是受到恶的影响才变恶的。其二，他先入为主地以为孔子就是持“性三品论”，同时又先入为主地以此来批评告子的人性论，告子可以从经验论的角度反驳说：难道“上智”真的决然没有一丝一毫的“恶”和“愚”，“下愚”决然没有一丝一毫的“善”和“智”吗？你从现实中找一个这样的人过来让我看看，你说尧舜是纯粹的上智，桀纣是纯粹的下愚，你是怎么知道的呢？你亲眼见过吗？王充很难回答告子的反驳，但是，告子的人性论也确实有问题，他并不能圆满地解释为什么有些人看起来天生就聪明得多，而有些人则天生就愚钝得多，他过于平铺的“性朴论”缺乏层次感，难以与现实经验很好地对应并衔接起来，深究下去就会导致自我矛盾。可以说即便是“论气”也不备，何况还有“论气不论性，不明”的更大问题。

在批评了告子的“性无善无恶论”之后，王充又批评了荀子的性恶论，认为一方面后稷、孔子都生而性善，并不是凡人之性都是恶的，另一方面人之所以能化性起伪，是因为人都禀善气，有成为善的可能性，如“石生而坚，兰生而香”一样。显然，王充也将荀子的“性朴论”误解为“性恶论”了，殊不知，他所批判的理由正是荀子所持的观点，因此，他对荀子的批评其实是不相应的。

接着王充批评了陆贾以“礼义”为天生之性的性善论，他一方面从盗跖、庄跻等大恶人的存在提出了反驳，另一方面，认为现实中，即便人的天性中有礼义，且能知礼义，后天的行为也未必能都合于礼义。王充对陆贾的批评是有力的，说明了一个圆满的人性论应当在“后天”和“才性”两方面都有丰

① 参见梁玉绳：《人表考·序》，吴树平、王佚之、汪玉可点校：《史记汉书诸表订补十种》，北京：中华书局，1982年，第467页；钱大昕著，方诗铭、周殿杰校点：《廿二史考异》卷六《汉书·古今人表》，上海：上海古籍出版社，2004年，第112—117页。

② 王充风华正茂时游学于太学，拜班彪为师，与班氏往来密切，且只比班固大五岁，班氏兄妹很可能都熟知并赞同他那论述颇为系统、观点鲜明的人性论。王充以“问孔”、“刺孟”、“非儒”、“疑经”自居，《隋书·经籍志》以下历代目录书都将《论衡》列入“杂家”，本文也将其人性论作为受儒家思想影响的相关理论来看待。

③ 王充：《论衡·本性》，黄晖校释：《论衡校释》卷三，北京：中华书局，1990年，第138页。

富的内容。

接着王充批评了董仲舒的“性善情恶”论，董仲舒认为性生于阳，情生于阴，而阳气善，阴气恶，因此性善情恶。王充认为性情“同生于阴阳”因而性情都有善有恶，董仲舒将性、情分开来分别对应于阳（善）、阴（恶）的考虑很不周全。王充对董仲舒的批评是很合理的，董仲舒的人性论虽然在总体上与荀子的性朴论一致，但是他自己又明确将性情与阴阳对应且分开来讨论，在他的《春秋繁露》等著作中，并没有自觉地将这种人性二元论的思想作出统一的协调。

接着王充批评了刘向的“性阴情阳”、“性为未发、情为已发”论，认为：一方面，“性”也有属“阳”的一面，也能与外界接触，“造次必于是，颠沛必于是。恻隐不忍，仁之气也；卑谦辞让，性之发也，有与接会，故恻隐卑谦，形出于外。谓性在内，不与物接，恐非其实”^①。另一方面，如果说“性阴情阳”，那么按照董仲舒“阳善阴恶”这种比较通行的观念，到底是性善还是情善呢？王充对刘向人性论的批评虽然有力，但由于在刘向著作中，人性论含混不清，资料也有限，因而本文对王充的反批判只能存而不论。

王充在依次批评之后，总结说：“自孟子以下至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣。然而论情性竟无定是。唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正。”最后他赞成《本性》篇在“破论”之前开篇就引用周人世硕等人来“立论”的观点，认为人性有善有恶，有阴有阳，在文章的最后提出自己的性三品论，总结说：“孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。”^②我们且不论他对孟子、荀子等人的人性思想是否把握到位，至少王充自己的观点是比较清晰的，即认为：上品之人纯善无恶，下品之人纯恶无善，中品之人则有善有恶，善恶混在一起。至于上中下三品之人为什么会有这种区别以及善恶混的中品之人彼此之间的差别又如何解释，王充并没有在《本性》篇中进行正面探讨，我们结合《论衡》中《率性》、《自然》篇的“气论”，不难得知，原因是：“禀气有厚泊，故性有善恶也。”“气有少多，故性有贤愚。”^③“天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？”^④这些思想可能都是后来宋儒们“气质之性”的理论来源。但是《论衡》中始终没有正面阐述过上中下三品中各自的“性”“情”关系。

东汉后期持“性三品论”的学者中，王符的《潜夫论》中《本训》《德化》《论荣》等篇也简略讨论过阴阳、性情的问题，尤其是荀悦在其《申鉴·杂言下》中，专门讨论了“性”“情”之间的相应关系，反对性善情恶说，但对性和情的界定与讨论都很粗糙。他们总体上都没有超出王充的思考范围，也没有能够深度回应王充人性论的逻辑问题，直到中唐韩愈《原性》的出现^⑤。

（二）韩愈“性情三品论”与王充“性三品论”的异同

在《原性》中，韩愈虽然也没有详细讨论“性”与“情”的相互关系，但他明确界定了“性”与“情”的内涵，并在“性情相应”的基础上系统解释了上中下三品之人的区别。他结合《论语》《孟子》《礼记》等经典中的思想，认为性有五种内涵：“仁、义、礼、智、信”，“情”有七种状态：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”；上品之人纯善无恶，论“性”，则“仁义礼智信”之中不管任何一性在起主导作用，其他四性都同时具足相应，论“情”，则在具体行为处事中七情都能表现得最合宜；中品之人有善有恶，论“性”，则五性中任何一性失位，虽然通过教导可以复位，但却对其他四性的健全发挥会有负作用，论“情”，则在具体行

① 《论衡·本性》，黄晖校释：《论衡校释》卷三，第141页。

② 《论衡·本性》，黄晖校释：《论衡校释》卷三，第141—142、142—143页。

③ 《论衡·率性》，黄晖校释：《论衡校释》卷二，第80、81页。

④ 《论衡·自然》，黄晖校释：《论衡校释》卷十八，第781页。

⑤ 如果说贾谊、董仲舒等人著作中隐约的“性三品论”萌芽是受荀、韩思想与时代风气影响下“不自觉”的隐秘渴望，那么王充、班固、韩愈等人则明显是出于“高度自觉”的理论探索、建构和完善的学理追求。韩愈的人性论接近孟子的性善论，本质上仍然是主张平等的人性论，与王充可谓“失之毫厘，差之千里”。因此，韩愈本不应作为“性三品论”的代表人物，此处将其与王充相提并论，是为了行文方便。

为处事中七情中总有一些“过”与“不及”的表现,需要通过学习、改善去实现合宜的理想状态;下品之人纯恶无善,论“性”,则五性中任何一性失位,即便通过教导而复位,但其他四性又乱象丛生,最终使得任何一性都很难完全复位,论“情”,则具体行为处事中“七情”都放荡不羁、一片混乱,成事不足,败事有余。

很明显,韩愈在王充“性三品论”的基础之上前进了一大步,将“性”“情”内涵、“性”“情”相应、“性”“情”品级都系统而清晰地表达出来了,发展为“性情三品论”。但必须指出的是,笔者认为韩愈的《原性》不应当简单看作是王充等人“性三品论”的定型或升级^①,因为在韩愈看来,“性”(即仁义礼智信)都是“善”的,情如果能“发而皆中节”,也都是善的,“恶”来源于性、情的失位错乱所导致的行为不当。虽然他明确说“下焉者,恶焉而已矣”,“下焉者之于五也,反于一而悖于四”,“下焉者之于七也,亡与甚,直情而行者也”^②,但是我们仔细玩味后不难看出,其实韩愈认为“下品”之人也是“生性至善”的,如果下品之人真的生性纯恶无善,他不会说“下焉者之于五也,反于一而悖于四”,而应当说“下焉者,无是五性也”,反于“一”而悖于“四”的前提是下品之人生性中具有“一”和“四”,因此,当他说“下焉者,恶焉而已矣”这句话时,所想、所能表达的意思只能是下品之人为性、情的失位错乱而奴役,甚至自甘堕落,处处都行为不当,“恶焉而已”中的“恶”应当理解为“后天之恶”而非“先天之恶”。换言之,按照《原性》的思想,我们只能得出结论:人性先天都是至善的,恶是由后天所造成的。事实上,《原性》开宗明义就把这一点交代清楚了:“性也者,与生俱生也;情也者,接于物而生也。”有不少学者都认为不仅韩愈的精神气质与孟子很相近,而且韩愈的人性论在本质上也是孟子的性善论^③,这是很有洞见的。《原性》后半部分的论述也印证了这一点:“孟子之言性曰‘人之性善’,荀子之言性曰‘人之性恶’,扬子之言性曰‘人之性善恶混’。……三子之言性也,举其中而遗其上下者也,得其一而失其二者也。曰:然则性之上下者,其终不可移乎?曰:上之性,就学而愈明;下之性,畏威而寡罪;是故上者可教,而下者可制也,其品则孔子谓不移也。”^④这句话我们可以从两个层面来进一步解析:

其一,韩愈认为孟、荀、扬的人性论都只适应于“可导而上下”的中品之性,诚然,孟、荀、扬都非常注重后天的教化导引,但如果按照“上品之性纯善”、“下品之性纯恶”的性三品论一般观念,韩愈应该认为孟子的“性善论”只适应于“上品之人”,荀子的“性恶论”只适应于“下品之人”才对,为什么会认为他们都和扬雄的“性善恶混论”(中品之人的典型特征)一样呢?理由应该是:韩愈的人性论中真正的关切点在“后天”而不在“先天”,性善论认为“始善而进恶”,性恶论认为“始恶而进善”,性善恶混论认为“始也混而今也善恶”,都是指的中品之性后天“可导而上下”的一方面。然而在韩愈看来,上品之人并不会“始善而进恶”,如果要确证人性“先天至善”,只需要探讨为什么下品之人具有“五性”却“恶焉而已”,他的解答是下品之人“反于一而悖于四”,为什么会这样呢?按照他的逻辑,恐怕最多只能解释为两个原因:一,下品之人的“五性”从先天上来说要比中品、上品之人“暗弱”得多;二,下品之人的“七情”从后天上来说却比中品、上品之人“强横”得多。至于又为什么会这样,他并没有说。如果他要进一步解释,势必要发展出一种像宋儒那种“天地之性”与“气质之性”一体两面的人性论才行。

其二,韩愈可能也担心自己的人性论容易被人误解,所以在《原性》篇末以设问的方式答疑解惑:“上之性,就学而愈明;下之性,畏威而寡罪;是故上者可教,而下者可制”,他说得很清楚,“性之上下”并不是“终不可移”的,“上品之人”可移向“更上”,不会移向“更下”,下品之人也可移向“更上”,避免“更下”,只不过“下品”之人再怎么移,也不能从下品“移”为“中品”或“上品”,即所谓“其品则孔子谓

① 尽管到目前为止,绝大多数《中国哲学史》、《中国伦理学史》等教科书与学界主流观念都作如此处理。

② 韩愈:《原性》,钱仲联、马茂元校点:《韩愈全集》,上海:上海古籍出版社,1997年,第122页。

③ 参见刘真伦:《韩愈“性三品”理论的现代诠释》,《山东师范大学学报(人文社会科学版)》2004年第4期。

④ 韩愈:《原性》,钱仲联、马茂元校点:《韩愈全集》,第123页。

不移也。”显然,按照这种逻辑,韩愈应该会赞同《古今人表》中的“九品论”,也会赞同后来张载、朱熹等人关于禀气之精粗通塞厚薄以及通过学习变化气质的相关论述,但是读者还是不禁要问,韩愈会认为“下下品”就无可救药、绝不可移吗?我们可以通过韩愈《论语笔解》中对“唯上知与下愚不移”这句话的注释来得到正解:“上文云‘性相近’,是人可以习而上下也。此文云‘上下不移’,是人不可习而迁也。二义相反,先儒莫究其义。吾谓上篇云:‘生而知之,上也。学而知之,次也。困而学之,又其次也。困而不学,民斯为下矣。’与此篇二义兼明焉。”^①显然,韩愈认为《论语》中“性相近,习相远”和“唯上知与下愚不移”这两句相邻语录的义理是和谐统一的,他会认为只有“困而不学”的人才会沦为“下下品”。换言之,就算他在理论上会认为有“下下品”的存在,也不过是表达一个跟孔子一样“恨其不争”的意思而已。

综上所述,我们看到,其实在韩愈这里,后来宋儒“天地之性”、“气质之性”的理论已经呼之欲出了。钱穆在《中国近三百年学术史》中说“治宋学必始于唐,而以昌黎韩氏为之率”^②,虽然主要是从“道统论”的角度立说,实际上,从宋学最核心的部分“心性论”上来说,也同样适用,朱熹就明确说过:

韩子《原性》曰,人之性有五,最识得性分明。^③

某尝谓《原性》一篇本好,但言三品处,欠个“气”字,欠个来历处,却成天合下生出三般人相似!孟子性善,似也少个“气”字。^④

道夫问:“气质之说,始于何人?”曰:“此起于张、程。某以为极有功于圣门,有补于后学,读之使人深有感于张、程,前此未曾有人说到此。如韩退之《原性》中说三品,说得也是,但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来!孟子说性善,但说得本原处,下面却不曾说得气质之性,所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混。使张程之说早出,则这许多说话自不用纷争。故张程之说立,则诸子之说泯矣。”^⑤

五、扬雄“性善恶混论”与其他几种人性论比较

王充在《论衡·本性篇》中,一开始就提出了周人世硕“性善恶混”的观点:“人性有善恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长。”^⑥不过王充认为,上品之性纯善无恶,下品之性纯恶无善,只有中品之性才是善恶混的。其中“性善恶混”的观念很可能就来自于比他早出生八十年的扬雄。《法言·修身》篇中提到:“人之性也,善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人。气也者,所以适善恶之马也与?”^⑦但扬雄并没有像王充、韩愈那样展开论述,原因很简单,“性善恶混”实在是一个再简单,再容易理解不过的理论了,但凡稍明事理的人都能一说就懂,很难展开富有层次性与多样性的理论建构。对于这个理论,我们也可以将其与性善论、性朴论、性私论、性三品论来进行比较,对其内在联系获得一个更深入的理解。

(一)与孟子“性善论”相比

孟子的“性善论”对人性充满了乐观的信心,立场非常坚定,观点非常清晰,认为善是人的固有内涵,人本身就是生活实践的目的,人成为尧舜是分所应当的“正常”行为(平常之事),而自暴自弃则是一种“反常”的堕落行为。因此,这种完全超越世俗功利与经验生活的人性论有着高贵的气质,最能彰显人为万物之灵、顶天立地的三才之道。正如钱穆先生所言:“孟子道性善,其实不外二义:启迪吾

① 转引自高尚榘:《论语歧解辑录》,北京:中华书局,2011年,第894页。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第2页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七,北京:中华书局,2007年,第八册,第3272页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四,第一册,第72页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四,第一册,第70页。

⑥ 黄晖校释:《论衡校释》卷三《本性篇》,第133页。

⑦ 扬雄:《法言·修身》,汪荣宝:《法言义疏》卷三,北京:中华书局,1987年,第85页。

人向上之自信,一也。鞭策吾人向上之努力,二也。故凡无向上之自信与向上之努力者,皆不足以与知孟子性善论之真意。若从别一端论之,则孟子性善论,为人类最高之平等义,亦人类最高之自由义也。人人同有此向善之性,此为平等义。人人能达到此善之标的,此为自由义。凡不主人类性善之论者,此皆不主人类有真平等与真自由者。”^①然而,扬雄的“性善恶混论”却完全是一种基于现实人生经验的粗浅反映,虽然,他也重视后天的“修善”与教化之功,但已经完全陷入世俗功利的追求之中去了,似乎将人性中善的一面挖掘、实现出来,目的不是为了成就人,而是为了成全善,人成了实现“善”的手段而非目的本身。这样一来,“人”不仅很容易沦为社会中各种“伪善”的奴役,甚至在居上位者的恶意利用之下,很可能沦为某种伪善专制的牺牲品,以至于置身其中的人都不清楚什么是善,什么是恶,既丧失了分辨善恶是非的基本能力,也不可能活出人为万物之灵的精蕴与高贵来参赞天地造化的伟大。一言以蔽之,孟子的“性善论”是每个人都能自作主宰且彼此彻底平等的人性论,而扬雄的“性善恶混论”则是每个人都无法自作主宰且完全无法保障彼此平等的人性论,这一点结合以下与荀子“性朴论”的比较看得更加清楚。

(二)与王充、韩愈的“性三品论”相比

“性三品论”中所追求的最高目标“上品之性”就相当于孟子的性善论(由此亦可见孟子“性善论”的高贵气质),因此,上面的比较也同样适用于此。何况,一个鲜明的事实是王充的“中品之性”中就已经包含了“性善恶混论”的所有内容,并且,按照韩愈的观点,除此之外,中品之性和下品之性都有着“性善论”的底色,从这个意义上来说,即便是韩愈的下品之性,也不仅包含着扬雄“性善恶混论”的所有内容,而且还有着更显高贵的精神气质:韩愈说下品之人“反于一而悖于四”,“直情而行者也”,无论是“五性”之中的“反”“悖”,还是“七情”之中的“直”“行”,说的都是性情内部世界的事情,都是性情自作主宰远不像扬雄的“性善恶混论”那样,使人的性情容易沦为被外部世界伪善奴役的牺牲品。

(三)与韩非子的“性私论”相比

韩非子的“性私论”本质上是一种强调人性自私自利的自然人性论,并且主张居上位者应该合理利用这种自私自利来维持社会的和谐稳定。如果韩非子顺着这个逻辑,进一步从人类“性情”的内部世界去深入探讨“自私自利”的内容,恐怕也会提出“性善恶混”的观点来。也就是说,从本质上来讲,“性善恶混论”也并不包含比韩非子“性私论”更为深刻的思考。而且,韩非子“性私论”事实上对人性的思考、批判的深度与广度也是扬雄“性善恶混论”粗浅的论述所不能比拟的,相比之下,扬雄所强调的后天修善与教化之功,如果放在韩非子提出“性私论”的那种社会背景中,会显得非常苍白无力。换言之,如果扬雄也生活在崇尚暴力杀伐的战国乱世之中,恐怕他很快就能清晰意识到自己以“性善恶混论”来强调修善的主张,不过是一句空话罢了。

(四)与告子、荀子的“性朴论”相比

扬雄的“性善恶混论”最接近于告子、荀子的“性朴论”,但不能等同于“性朴论”,因为“性朴论”是“性无善无恶论”,而扬雄主张的是“性有善有恶论”,二者之间有两个很大的区别:

其一,“性朴论”是彻底平等的人性论,荀子说得非常清楚:“尧舜之与桀跖,其性一也;君子之与小人,其性一也。”而扬雄的“性善恶混论”则表面上看来是平等的人性论,实际上却是不平等的人性论。因为扬雄仍然必须要正面回答一个问题——既然“性善恶混论”完全是从世俗功利与经验生活的角度来立论的,同样站在这个角度,我们不禁要问——在经验生活中,我们发现有些人天生更聪明而有些人天生更愚钝,那么,是否他们“善恶混”的人性之中“善恶各占的比例”会有所不同呢?扬雄恐怕也只能含糊其辞地回答说:不同的人“善恶混的比例程度”应该有所不同。显然,“性善恶混论”最终必然会陷入“性三品论”,只是扬雄将会认为:“上品之性”并非纯善无恶,而是善恶混中“善”所占比重最大,而“下品之性”中则“恶”所占比重最大,“中品之性”则善恶所占比重大致平衡。实际上,告

^① 钱穆:《孟子要略》,《四书释义》,北京:九州出版社,2010年,第192-193页。

子、荀子的“性朴论”与韩非子的“性私论”、王充的“性三品论”、扬雄的“性善恶混论”这四种人性论落实到日常生活中来，最终都难免沦为“以气言性”的“生之谓性”（而非像孟子那样“以理言性”），并且容易导致命定论与专制统治，正如牟宗三先生所言：“假定完全以气为性，那一定是定命论，那就是尼采的哲学。……一定是以众暴寡，以强凌弱。尼采主张天才论，他认为这个世界应该由生命强的人来统治……这就是欺负人，这不合圣人之道……是不合法的。”^①

其二，“性朴论”是一个逻辑比较周延的人性论。即便抛开“性善恶混论”将会沦为“性三品论”的逻辑漏洞不论，扬雄泛泛而言的“性善恶混论”也很难对圣人、圣教的来源有一个比较圆满的解释。按照扬雄的观点，“修其善则为善人，修其恶则为恶人”，我们不禁也要立足于经验生活与世俗功利来发问：如果人性一开始就善恶混，那么，人类最先产生的“纯粹的善”从何而来呢？如何从根本上保障洪荒时代的人类能够“择善而修”并且“最终修成圣人”呢？如果从古至今，人们所修之“善”仅仅只是一个“善恶混”中“善的成分越来越高”的“善”，那么，人类是否能产生至善的圣人与至善的圣教呢？显然，扬雄对这些质问都只能作出随波逐流的解答。也就是说，按照他的理论，不仅理想世界很悲观，而且现实生活也必将是缺乏安全感与道德标准的灰暗世界，这一点恐怕完全违背了他“修其善则为善人，修其恶则为恶人”的乐观初衷^②。如上所述，如果要圆满扬雄的逻辑，只有两种方式，即将其“性善恶混论”发展为“性三品论”或“性朴论”。

我们看到，正是因为扬雄的“性善恶混论”有这么多理论上与实践上的大问题，后来宋儒程颐、朱熹等人才对他进行了尖锐的批判。

六、张载、程颐、朱熹的“天地之性与气质之性论”

宋儒张载、程颐、朱熹等人关于“天地之性”（或天命之性）与“气质之性”的人性论将前五种人性论的内涵都包容于其中，是儒家人性论的集大成。以这第六种人性论统摄前五种人性论，完全符合孔、孟、荀的思想，能够最为系统、深刻地将孔子“性相近，习相远”“唯上知与下愚不移”“为仁由己”“求仁而得仁”等语录中所表达的人性论（仁性论）思想淋漓尽致地彰显出来：“天地之性”（天命之性）人人都有，而且内容（即仁义礼智信等“天理”）完全相同，本质上是一种以孟子“性善论”为基础的完全平等的人性论，“性善论”、“性三品论”中“上品之性”、“性善恶混论”中之“善”等内容都包含于其中；“气质之性”人人都有，但具体来说每个人禀受的气质有所不同，本质上是一种以荀子“性朴论”为体、王充“性三品论”为用的不平等的人性论，“性朴论”，“性私论”，“性三品论”中“中品之性”、“下品之性”，“性善恶混论”中之“恶”等内容都包含于其中。必须指出的是，综观张载、程颐、朱熹等人的相关论述，他们的人性论并不是一种二元论，而仍然是一种以“德性”为本，以“才性”为用的一元论。也正因为如此，这种人性论对《论语》中“性相近，习相远”、“唯上知与下愚不移”等人性思想的解释，才是最为深刻与圆满的。下面分别对张载、程颐、朱熹的相关论述予以简要说明。

（一）张载的人性论及其对“唯上知与下愚不移”的解释

在宋儒中，张载率先提出了“天地之性”与“气质之性”的人性论思想，他既不是“气一元论”者，也不是“性二元论”者^③，因为在张载的思想中，德性是本，气化是末。反映到人性论中，“天地之性”是本，“气质之性”是末。他明确说：“湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之

① 牟宗三：《〈孟子〉讲演录》第一讲，卢雪崑整理，杨祖汉校订：《鹅湖月刊》总347期（2004年5月）。

② 这个道理，虽然按照基督教的原罪论与恩典论能够讲通，但在儒家文化“天道至善，天性自足”的语境中，是讲不通的。扬雄在《法言》中说：“舍五经而济乎道者，末矣！……委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也。……‘恶由人？’曰：‘孔氏。孔氏者，户也。’曰：‘子户乎？’曰：‘户哉！户哉！吾独有不由户者矣。’……古者杨墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也。后之塞路者有矣，窃自比于孟子。”（扬雄：《法言·吾子》，汪荣宝：《法言义疏》卷二，第67—81页）并仿《论语》《周易》而作《法言》《太玄》，欲为天地立心、为往圣继绝学，显然是以任道儒者自居，但如果他也推论及此，恐怕难以自安。

③ 尽管近现代以来，许多在当时学界堪称主流的学者都认为如此。

性也。知德者属厌而已,不以嗜欲累其心,不以小害大、末丧本焉尔。……性于人无不善,系其善反不善反而已,过天地之化,不善反者也;命于人无不正,系其顺与不顺而已,行险以侥幸,不顺命者也。形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。人之刚柔、缓急、有才与不才,气之偏也。天本参和不偏,养其气,反之本而不偏,则尽性而天矣。性未成则善恶混,故亹亹而继善者斯为善矣。恶尽去则善因以成,故舍曰善而曰‘成之者性也’。”^①也就是说,人类真正的“先天之性”只有“于人无不善”的“天地之性”,“气质之性”是后天形成的,由于每个人所禀受的气有刚柔、缓速、清浊、通塞、厚薄之分,所以才造成了人有美恶、贵贱、夭寿、智愚之别,因此,尽管每个人都无法决定自己出生之时所禀受之气如何,但却可以在后天之中通过“知礼成性变化气质之道,学必如圣人而后已”^②来实现生命的不断提升、提纯,最终成就先天至善的“天地之性”。所以,张载的人性论最终归结为“成性”二字。在“天地之性”未“成”(完全开显并实现)之时,人都局限在“气质之性”中,可以说是善恶混的,而要“成性”,必须通过圣贤教育来让“天地之性”(德)做“气质之性”(气)的主宰,“学至于成性,则气无由胜,……必学至于如天则能成性”^③。任何人,即便遭受再大的苦难与不幸,自身先天具足的“天地之性”都绝不可能殄灭,任何时候只要坚信这一点,并努力通过圣贤教育来变化气质,最终一定能够成就自己的“天地之性”：“天所性者通极于道,气之昏明不足以蔽之;天所命者通极于性,遇之吉凶不足以戕之;不免乎蔽之戕之者,未之学也。”“德不胜气,性命于气;德胜其气,性命于德。穷理尽性,则性天德,命天理,气之不可变者,独死生修夭而已。”^④因此,按照张载的这种人性论,他必然会认为“上知”和“下愚”的“天地之性”完全相同,而且“下愚”的气质之性虽然不如“上知”清通明达,只要他想通过学习来变化气质,就一定能移为“上知”:

“不可使知之”,以其愚无如之何,不能使知之耳。圣人设学校以教育之,岂不欲使知善道?其不知,愚也。后世以为民使由之而不使知之,则其待圣人也浅。上智下愚不移,充其德性则为上智,安于见闻则为下愚,不移者,安于所执而不移也。”^⑤

上智下愚,习与性相远既甚而不可变者也。”^⑥

显然,张载也认为“下愚不移”的原因在于“下愚”不肯移、不愿移,久而久之最终堕入冥顽不灵的“不能移”之困境。关于这一点,程颐解释得更加清晰细致。

(二)程颐的人性论及其对“唯上知与下愚不移”的解释

张载虽然率先提出了天地之性与气质之性的理论,但他并没有在此基础上对孟子、荀子、扬雄、韩愈等前人的的人性论展开评述,他的人性论建构不如程颐自觉。当然,程颐的人性论应当是受了比他大十三岁的表叔张载的影响,和张载一样,他也在孟子“以德性为本”的基础上认为人的先天之性是至善的。在这个前提下,开始从“气”和“性”两个层面对人性展开讨论,认为:“‘生之谓性’,与‘天命之谓性’,同乎?性字不可一概论。‘生之谓性’,止训所禀受也。‘天命之谓性’,此言性之理也。今人言天性柔缓,天性刚急,俗言天成,皆生来如此,此训所禀受也。若性之理也则无不善,曰天者,自然之理也。”^⑦“气有善不善,性则无不善也。人之所以不知善者,气昏而塞之耳。”^⑧“论性,不论气,不备;论气,不论性,不明。(一本此下云:‘二之则不是。’)”^⑨“性即理也,所谓理,性是也。天下之理,

① 张载:《正蒙·诚明篇第六》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,2008年,第22-23页。

② 张载:《吕大临横渠先生行状》,章锡琛点校:《张载集》,第383页。

③ 张载:《经学理窟·气质》,章锡琛点校:《张载集》,第266页。

④ 张载:《正蒙·诚明篇第六》,章锡琛点校:《张载集》,第21、23页。

⑤ 张载:《语录上》,章锡琛点校:《张载集》,第307页。

⑥ 张载:《正蒙·诚明篇第六》,章锡琛点校:《张载集》,第23页。

⑦ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二十四,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第313页。

⑧ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二十一下,王孝鱼点校:《二程集》,第274页。

⑨ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷六,王孝鱼点校:《二程集》,第81页。

原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善？发而中节，则无往而不善。”^①显然，程颐也是以先天具足的天地之性为本、为体，而以后天禀受的气质之性为末、为用。

程颐认为孔子“性相近，习相远”，“唯上知与下愚不移”，“中人以上，可以语上也，中人以下，不可以语上也”这三句语录说的都是“才”（即气质之性），而不是“性”（天地之性）：““性相近也，习相远也”，性一也，何以言相近？’曰：‘此只是言性（一作气）质之性。如俗言性急性缓之类，性安有缓急？此言性者，生之谓性也。’又问：‘上智下愚不移是性否？’曰：‘此是才。须理会得性与才所以分处。’又问：‘中人以上可以语上，中人以下不可以语上，是才否？’曰：‘固是。……’”“言人性善，性之本也；生之谓性，论其所禀也。孔子言性相近，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。”^②认为这与告子讲的“性朴论”、扬雄的“性善恶混论”、韩愈的“性情三品论”是一回事，都是指后天所禀受的气质之性：“杨雄、韩愈说性，正说着才也。”^③“气清则才善，气浊则才恶。禀得至清之气生者为圣人，禀得至浊之气生者为愚人。”^④只有孟子的“性善论”才讲的是“性”的根本：“‘性相近也’，此言所禀之性，不是言性之本。孟子所言，便正言性之本。”^⑤“言性当推其元本，推其元本，无伤其性也。”^⑥“孟子之言善者，乃极本穷源之性。”^⑦“孟子所以独出诸儒者，以能明性也。性无不善，而有不善者才也。性即是理，理则自尧、舜至于涂人，一也。才禀于气，气有清浊。禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”^⑧在这个基础之上，程颐一方面严厉批判了荀子和扬雄：“韩退之言‘孟子醇乎醇’，此言极好，非见得孟子意，亦道不到。其言‘荀、杨大醇小疵’，则非也。荀子极偏驳，只一句‘性恶’，大本已失。杨子虽少过，然已自不识性，更说甚道？”^⑨“杨子，无自得者也，故其言蔓衍而不断，优游而不决。其论性则曰：‘人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。’荀子，悖圣人者也，故列孟子于十二子，而谓人之性恶。性果恶邪？圣人何能反其性以至于斯耶？”^⑩这些批判皆入骨三分，扬雄“性善恶论”中诸多的问题我们上文已经分析过了，固不足道。荀子的人性论虽然是“性朴论”而非严格意义上的“性恶论”，但程颐的批判仍然适用于他，因为在程颐看来，只有像孟子那样“极本穷源”地从“天理至善”上立根，才算“知性”，才能“尽性”、“成性”。换言之，程颐也是以孟子先验论的立场来批判、贬斥荀子的经验论立场。与此相应，程颐明确指出：既然任何人得之于天的“大本不失”，求则得之，舍则失之，“下愚”只要愿移、肯移，自然是“可移”的。对于这一点，一向惜墨如金的程颐（可能也包括程颢），却对学生不厌其烦地反复强调：

“惟上智与下愚不移”，非谓不可移也，而有不移之理。所以不移者，只有两般：为自暴自弃，不肯学也。使其肯学，不自暴自弃，安不可移哉？

问：“愚可变否？”曰：“可。孔子谓上智与下愚不移，然亦有可移之理，惟自暴自弃者则不移也。”曰：“下愚所以自暴弃者，才乎？”曰：“固是也，然却道佗不可移不得。性只一般，岂不可移？却被他自暴自弃，不肯去学，故移不得。使肯学时，亦有可移之理。”

“唯上智与下愚不移”，移则不可知。上之为为圣，下之为为狂，在人一心念不念为进退耳。

若夫学而知之，气无清浊，皆可至于善而复性之本。所谓“尧、舜性之”，是生知也；“汤、武反之”，是学而知之也。孔子所言上知下愚不移，亦无不移之理，所以不移，只有二，自暴自弃是也。

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十二上，王孝鱼点校：《二程集》，第292页。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，王孝鱼点校：《二程集》，第207页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十九，王孝鱼点校：《二程集》，第252页。

④ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十二上，王孝鱼点校：《二程集》，第291—292页。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十九，王孝鱼点校：《二程集》，第252页。

⑥ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十四，王孝鱼点校：《二程集》，第313页。

⑦ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷三，王孝鱼点校：《二程集》，第63页。

⑧ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，王孝鱼点校：《二程集》，第204页。

⑨ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十九，王孝鱼点校：《二程集》，第262页。

⑩ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十五，王孝鱼点校：《二程集》，第325页。

……才乃人之资质，循性修之，虽至恶可胜而为善。

“少成若天性，习惯成自然。”虽圣人复出，不易此言。孔子曰：“性相近也，习相远也，唯上智与下愚不移。”下愚非性也，不能尽其才也。

然则中人以下者终于此而已乎？曰：亦有可进之道也。^①

任其自为，听其不为，则中人以下，自弃自暴者众矣。圣人所以贵于立教也。^②

因此，在“唯上智与下愚不移”的古人诸多解释中，程颐的解释最为全面、最为透彻，也最为贴近《论语》原意，最具有儒家精神。

（三）朱熹的人性论及其对“唯上智与下愚不移”的解释

从《四书章句集注》及《朱子语类》中相关记载来看，朱熹对“唯上智与下愚不移”，“习相近也，习相远也”等语录的理解，基本承袭了程颐的思想，所不同的是，建构了庞大理学体系的朱熹在人性论的思考与建构上，比程颐更加系统也更加深入：从横向上来看，他通过理气先后、理气动静、理一分殊等宇宙论方面的系统思考，对“天命之性”与“气质之性”的相互关系作出了比张载和程颐更为周延的解释；从纵向上来看，他以道心人心、未发已发、心统性情等命题对“恶”的产生与“性”“情”关系问题作出了比孟子、荀子、韩非子、董仲舒、扬雄、王充、韩愈等人都更为圆满的解释^③。本文限于篇幅，不再详细展开。

七、结 语

综上所述，孟子的“性善论”，可以说是“论性不论气，不备”，荀子的“性朴论”、韩非子的“性私论”，可以说是“论气不论性，不明”，而扬雄的“性善恶混论”、王充与韩愈的“性三品论”，虽然同时从“性”与“气”两个角度来思考人性，但“性”和“气”始终都还是纠缠在一起，没有非常明确地从“先天之性”上将“性”与“气”区分开来对待，一开始就堕入了“后天之气”中，我们可以仿照程颐的话评述为“论后天不论先天，不明”。只有张载、程颐、朱熹等人关于“天地之性(天命之性)”与“气质之性”的人性论都兼顾到了以上各方面^④，因此，可以说前五种人性论的所有内容，都已经去粗取精地包含在这第六种人性论之中了，而且，张载、程颐、朱熹等人的人性论并非“性二元论”，本质上是以“性善论”为体、以“性朴论”“性三品论”为用的人性论，“性私论”、“性善恶混论”等内容都已被扬弃于其“用”（“性私论”、“性善恶混论”之“体”即为“性朴论”“性三品论”）之中。孔、孟的“性善论”开辟并坚守住了儒家的精神家园，荀子的“性朴论”、扬雄的“性善恶混论”、王充的“性三品论”逐渐支离了出去，尤其是韩非子的“性私论”更是完全走向了儒家精神的反面，从韩愈的“性情三品论”开始，直到张载、程颐、朱熹等人的“天地之性(天命之性)与气质之性论”，最终以更丰富的内容与圆满的逻辑走向了回归。借用张载的话说，这种最有儒家精神、最为逻辑严密的人性论才最能“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”^⑤。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 以上六条引文分别见于程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十九、卷十八、卷五、卷二十二上、卷二十五、卷九，王孝鱼点校：《二程集》，第252、204—205、77、292、323、107页。

② 程颢、程颐：《河南程氏粹言·论学篇》，王孝鱼点校：《二程集》，第1188页。

③ 参见朱熹：《四书章句集注》，第172—173、175—176页等；黎靖德编：《朱子语类》第一册，第56—98页、第四册第1177—1179页等。又见钱穆《朱子新学案》“朱子论性”、“朱子论情”、“朱子论心与性情”、“朱子论心与理”、“朱子论人心与道心”等资料汇编。

④ 正如《易传·系辞下》所言：“天下同归而殊途，一致而百虑。”在义理结构上，佛教天台宗“三因佛性论”中的“正因佛性”大体上相当于“天地之性”，“缘因佛性”、“了因佛性”大体上相当于“气质之性”。华严宗的“理佛性”、“行佛性”也分别与“天地之性”、“气质之性”大体相当。

⑤ 张载：《语录中》，章锡琛点校：《张载集》，第320页。

论社会儒学的三重向度

——兼与杜维明对话

谢晓东

摘要:从时间上来看,社会儒学既是一种现代的儒学形态,也是一种未来的儒学形态;从空间上来看,社会儒学是以全球社会作为存在与发展场域的儒学形态。就后者而言,社会儒学与杜维明关于儒学第三期发展的目标是走向全球判断形成了某种对话。不仅如此,就本质向度而言,杜维明的理路暗合于笔者所提出的“社会儒学”概念,即:社会儒学是一种关于儒学与自由主义关系的特殊理解。于是,杜维明所代表的现代新儒学也就可以理解为社会儒学的一种表现形式。

关键词:社会儒学;时空;本质向度;杜维明;自由主义

在儒学复兴的背景下,学界涌现出了一些关于儒学的新概念。而这些新概念,大多是以“某某+儒学”的形式来表达的,比如政治儒学、制度儒学、生活儒学、公民儒学,以及社会儒学等。其中,本文所要探讨的是“社会儒学”概念。在不同的研究者那里,“社会儒学”概念呈现出不同的含义^①。在这里,笔者沿袭了以往的基本理路,即“社会儒学是一种后共同体时代的,以市民社会为基本立足点的,以非政治化为基本特征的,以人伦日用为基本关注点的儒学形态。简单地说,社会儒学是以社会为存在和发展途径的现代儒学形态”^②。不过,在本文中,笔者从时间和空间两个重要向度上进一步发展了原有的观点,具体来讲就是:从时间上指出,社会儒学既是一种现代的儒学形态,也是一种未来的儒学形态;从空间上则进一步明确了,社会儒学是以全球社会为存在与发展途径的儒学形态。就空间向度而言,社会儒学与新儒家杜维明关于儒学第三期发展之“走向全球”的目标构成了某种对话。社会儒学在时空两重向度上所具有的一般性与普遍性特征的内在依据是什么呢?这便是社会儒学的本质向度,也即前文所提到的基本立足点、基本特征,以及基本关注点是什么的问题。“三基”中的核心点是“非政治化”,即把政治层面交给民主制度及其架构。就本质向度而言,杜维明的理路暗合于笔者提出来的“社会儒学”概念,即二者都把新儒学(或社会儒学)视为对儒学与自由主义关系的一种特殊理解。

作者简介:谢晓东,厦门大学哲学系教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“东亚儒学视域中的人心道心问题研究”(17BZX071)的阶段性成果。

① 到目前为止,关于“社会儒学”概念,至少已经有四种定义。参见李维武:《儒学生存形态的历史形成与未来转化》,《中国哲学史》2000年第4期;谢晓东:《社会儒学何以可能》,《哲学动态》2010年第10期;谢晓东:《第六伦与社会儒学》,《东岳论丛》2015年第10期;韩星:《儒学的社会维度或社会儒学?——关于儒学发展方向的思考》,贾磊磊、杨朝明主编:《第三届世界儒学大会学术论文集》,北京:文化艺术出版社,2011年;韩星:《社会儒学的逻辑展开以及现代转型》,《东岳论丛》2015年第10期;涂可国:《社会儒学建构:当代儒学创新性发展的一种选择》,《东岳论丛》2015年第10期。其中,后三者是真正专门系统地论述社会儒学概念者。

② 谢晓东:《社会儒学何以可能》,《哲学动态》2010年第10期。

一、社会儒学是面向现代与未来的儒学

从时态角度来看,时间区分为过去、现在与未来。我们需要在时间向度上进一步厘清“社会儒学”概念。在本节,我们将指出:社会儒学既是一种现代的儒学形态,也是一种未来的儒学形态,而不是一种过去的儒学形态。

1. 社会儒学面向未来的三种可能样式

笔者曾经指出,社会儒学是一种现代的儒学形态。该概念试图回答儒学的现代定位问题:儒学在现代社会还能够扮演什么角色?儒学应当在什么领域发挥作用?作为现代儒学形态的社会儒学之所以能够在中国大陆存在,是由于具备了如下三个条件:作为心灵积淀的传统儒学仍然普遍存在于中国人的心灵之中,多元文化结构的存在,以及民主制度的保护^①。

在此基础上,笔者想继续证明:社会儒学实际上也是一种未来的儒学形态。为什么这么说呢?

未来的人类社会是怎样的?对此,不同的理论家有不同的看法。一一罗列如此众多的观点,既不可能也无必要。这里仅仅基于中国当下的现实,指出三种具有代表性的理论取向:马克思主义的、自由主义的,以及儒家的。在这三种理论中,儒家是本土的,而马克思主义与自由主义均来自西方。当然,马克思主义在某种程度上已经中国化了。不过,就其最终目标都是共产主义而言,中国的马克思主义与非中国的马克思主义之间的差异可以忽略不计。根据经典作家的看法,未来的共产主义的一个基本特征就是政治国家消亡。从笔者所提出的社会儒学概念的角度看,此点具有特别的意义。既然政治国家消亡了,那么社会就完全获得了独立和自主。也就是说,政治可以消亡,而社会永存。在这种情况下,社会儒学就可以在社会层面继续存在下去。或许有人会质疑:既然政治国家已经消失,那么,你所提到的“以非政治为基本特征”的社会儒学岂非亦将失去“非政治”这一基本特征?而离开这一个基本特征,社会儒学还是社会儒学吗?笔者以为,上述反问恰好说明了社会儒学的优点,即其存在与否不依赖于政治国家的有无。而且,假如“共产主义”在实现一段时间之后又有所退化,而重新出现了政治国家,社会儒学却依然可以继续存在。

自由主义是目前在全球占主导地位的一种思想学说,其要义相当程度上为现代思想所共享^②。一般认为,自由主义是一种关于国家的哲学理论^③,故而自由主义很难设想一种没有国家的理想社会。在黑格尔和科耶夫的思想基础之上,福山自信地宣称人类的历史终结在自由民主制度上了^④。笔者在这里不拟对其理论予以评论,只是想强调一点,即一部分自由主义者相信自由主义民主是人类政治制度的最后形态。就此而言,可以把自由主义民主社会视为既是一种现代的社会,也会是一种未来的社会。那么,这种所谓的人类最后的政治形态所构造的国家是否也是一种最好的国家,或该国家所在的社会是否是一种最好的社会呢?根据罗伯特·诺奇克(Nozick)的论证,“最低限度的国家”(minimal state)就是这样一个可以得到证明的唯一国家。作为最低限度的国家的乌托邦框架,国家是完全中立的,各种良善的生活观都可以在市场中自由竞争以争夺追随者^⑤。毫无疑问,在这种背景下,儒家社团或信奉儒家价值观的个体可以继续存在,从事其完善论(perfectionism)的生存活动^⑥。故而,我们可以较有把握地说,在未来的自由主义民主社会中,社会儒学依旧会有存在与发展的空间。

① 谢晓东:《社会儒学何以可能》,《哲学动态》2010年第10期。

② [美]伊曼努尔·华勒斯坦:《自由主义之后》,[美]伊曼努尔·华勒斯坦等著:《自由主义的终结》,郝名玮、张凡译,北京:社会科学文献出版社,2002年,第103-104页。

③ 李强:《自由主义》(第三版),北京:东方出版社,2015年,第8页。

④ Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest* 16 (Summer, 1989), 3-18.

⑤ 参见[美]罗伯特·诺奇克:《无政府、国家和乌托邦》,姚大志译,北京:中国社会科学出版社,2008年,第398-400页。

⑥ 谢晓东:《朱熹的新民理念——基于政治哲学的考察》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2011年第4期。

众所周知,大同是儒家的未来理想社会。在大同社会中,社会儒学是否能够存在呢?答案是肯定的。大同是儒家版本的理想社会,其存在必然依赖于儒学的支撑。在这种情况下,很难设想社会儒学在大同社会中竟然不能够存在与发展。其实,在大同社会中,需要担心的反倒是,人们是否会不满足于儒学仅仅是一种社会儒学,而非一种综合性的类似于制度化儒家解体以前的儒学?对此,笔者相信一部分儒家会作这样的要求。不过即便如此,笔者所提出的社会儒学概念依然可以站得住脚。关于大同社会的性质,经典的规定过于简略,只勾勒出几个特征,而能够满足那些特征的理想社会可能不止一种形态。其中,影响较大的是如下两种:一部分人把大同解释为共产主义,一部分人把大同解释为资本主义的自由主义民主制度。如果大同是以上两种社会形态中的一种,那么根据上述两段的相关论证,社会儒学将能够得以存在与发展。

2. 社会儒学不必是一个面向过去的概念

通过上文的分析,可以得出一个结论:无论是在马克思的共产主义设想中,还是在诺奇克的作为最低限度的国家的乌托邦框架下,抑或是在作为儒家的大同理想中,社会儒学都是可以存在并发展的。这就回应了本部分第一段所提出的问题。但是,依然会有人提出疑问:社会儒学既然可以指向现代与未来,为何不可以指向过去呢?故此,笔者还需要证明为何社会儒学不必是一个面向过去的概念。儒学在古代中国是一个综合性的存在,具有政治、经济、社会(狭义的)、文化、教育与哲学等多个维度。据此事实,韩星提出了与政治儒学、心性儒学相对却又相承的社会儒学概念^①。然后,他又表明,社会儒学也是一个面向现在与未来的概念。后来,涂可国也认同了这种基本理路,即社会儒学是一个全时段的概念,既解释过去,又说明现在,还展望未来^②。笔者以为,韩星版本的社会儒学其实谈的是儒学的社会维度。当然了,这里的社会是广义的社会,是和政治相对立的概念。在笔者看来,此种社会儒学概念至少有三大弊端:第一,区分不周延。心性、政治与社会的三分是完整的吗?在笔者看来,心性、政治与社会并没有构成完整的儒学存在体,而是有所遗漏。第二,心性、政治与社会三者的区分也缺乏学理依据。第三,适用对象过于狭窄,没有考虑到非中国的其他国家与地区,从而局限在中国。这是不利于儒学发展的!而对面向过去的社会儒学概念的上述第三点反思,就把我们的思路引向了下一节。

二、社会儒学是面向全球的儒学

在古代东亚,儒学很大程度上是一种共法。众所周知,儒学在早期现代中国有一个逐渐收缩的趋势^③。但是在1978年之后尤其是1989年之后,这种趋势似乎开始逆转。而在东亚的日、韩、中国台湾、中国香港以及新加坡等国家和地区,儒学似乎还具有较大影响。历史上局限于东亚一隅之地的儒学,从空间上看会有怎样的变化呢?本节将从以下三个方面回应这一问题:

1. 为何会凸显全球视野?

为何要强调社会儒学的全球视野呢?这里简单提供几点理由:第一,世界历史与全球视野的形成。自从15世纪末所谓的“地理大发现”以来,整个地球逐渐形成一个整体。此前,人类在欧亚非大陆的活动已经开始相互影响,从而突破了地理上的洲际界限。从西方开始的向全球开拓的行为,则导致了世界历史的形成。经过几次工业革命,在现代交通以及通讯等工具的帮助下,世界最终变成了地球村。尤其是“二战”之后,经济全球化突飞猛进。这些都导致全球成为了一个整体,这必然会促进全球视野的形成。第二,中国的崛起以及自身价值观的输出。上述第一点为社会儒学的全球视

① 韩星:《儒学的社会维度或社会儒学?——关于儒学发展方向的思考》,贾磊磊、杨朝明主编:《第三届世界儒学大会学术论文集》。

② 涂可国:《社会儒学建构:当代儒学创新性发展的一种选择》,《东岳论丛》2015年第10期。

③ 参见陈少明:《儒学的现代转折》,沈阳:辽宁大学出版社,1992年。

野提供了可能性,但是尚未提供动力因素。在笔者看来,动力因素很大程度上是由中国逐步重新崛起所提供的。目前,中国已经发展成为世界第二大经济体,在全球发挥着越来越大的影响力。在这种情况下,中国自身的价值观一定程度上引起了外部世界的兴趣。有着巨大底蕴的儒学,因而相当程度上就成为了中国价值观的体现。可以说,遍布全球的孔子学院就是一种软实力的输出。第三,外部世界的接纳与非抵触。从外部世界的角度来看,中国内部占主导地位的思想——马克思主义——的声誉有限,不足以承担对外输出的重要使命;而中国的自由主义还处于学习模仿西方自由主义的阶段,更是没有向外输出的价值。相对来说,儒学较容易受到外部世界的接纳而不是排斥。在历史上,儒学就曾经和平地输入日韩等国并发挥了巨大的作用。而如今,非东亚世界需要的是一种非政治的儒学,而不是一种政治的儒学。也就是说,对于非中华世界来说,儒学的价值在于其道德理想而不在于其政治理想。或许,世界伦理构想对孔子所提倡的道德金律的认可就暗示了这一点。就此而言,以非政治化为基本特征的社会儒学就具有了明显的优势。第四,从儒学自身的发展来看,儒学曾经在非东亚地区得到发展,这说明儒学是具有普适性的。敏感的读者或许已经发现:社会儒学的全球视野,不是一种孤立的探索,而是与儒学第三期发展理路不谋而合。儒学的第三期发展,是新儒家杜维明长期宣扬的学说。从某种程度上讲,儒学的第三期发展是杜维明的“中心关怀”^①。应该说,杜维明的相关思考与本文的思路是比较接近的。由于杜维明在海内外的长期宣传,儒学的第三期发展学说在国内外具有重要影响力,故下文就以此为例说明之。

2. 儒学第三期发展的目标:通过回应西方文化的挑战而世界化

“儒学第三期发展”这个命题并不是杜维明首先提出的,而是由其前辈牟宗三与徐复观等首倡。杜维明告诉我们,“唐君毅、徐复观、牟宗三已经提出来儒学第三期的问题……对他们的真正挑战,乃是复兴后的儒学如何回答科学与民主提出的问题。尽管这些问题对于儒家传统而言乃是陌生的,但是,对于中国之今天却是绝对必须的。”^②在继承前辈思想的基础上,杜维明对此理论有所发挥。从传播地域角度看,第一期儒学是从山东邹鲁发展到了全中国,截止时间大概是到汉末。那时,儒学从诸子百家中的重要派别成长为汉代的官学,成为中国思想的主流。儒学的第二期发展则是从中国传播到东亚的韩国、日本以及越南等地,时间大概从南宋末到第一次中英战争。此时,儒学成为东亚文明的体现。经过这一阶段的发展,东亚形成了儒教文化圈、汉字文化圈。杜维明对儒学的第二期发展评价很高,视之为类似基督教的新教改革,即路德宗对天主教的革新。就此而言,杜维明受到了罗伯特·贝拉的宗教演化论的影响。杜维明展望道,儒学的第三期发展,将会从东亚传播到全球,换言之,实现世界化^③。此外,杜维明还从文化比较的角度阐释儒学的第三期发展。“如果儒学第二期的发展,是针对印度文化,或者说佛教文化的挑战,作为一个创造性的回应,即消化了印度文化,提出一套中国特有的思考模式;那么儒学有无第三期发展的可能,也就取决于它能否对西方文化的挑战有一个创造性的回应。”^④所谓西方文化的挑战,简单来说就是科学与民主的挑战。理解了这一点,我们就会明白为何牟宗三会苦心孤诣地发明“良知的自我坎陷”说,以图在儒家的道德理性中安顿科学与民主。需要指出的是,唐君毅、牟宗三、徐复观、杜维明等人所理解的民主其实是自由主义民主,或政治自由主义,即立宪民主制^⑤。正因为如此,新儒家当中才形成了一个政治自由主义传统^⑥。

① 胡治洪:《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第292页。

② 杜维明:《道·学·政——论儒家知识分子》,郭齐勇、郑文龙编:《杜维明文集》第3册,武汉:武汉出版社,2002年,第649页。

③ 杜维明:《现代精神与儒家传统》,《杜维明文集》第2册,第603页。

④ 杜维明:《儒家自我意识的反思》,《杜维明文集》第1册,第565—566页。

⑤ 谢晓东:《现代新儒学与自由主义——徐复观殷海光政治哲学比较研究》,北京:东方出版社,2008年,第24—28、226—241页。

⑥ 谢晓东:《论现代新儒学中的政治自由主义传统》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2008年第2期。

3. 儒学第三期发展的意义：回应人类的危机与困境

杜维明是一个具有世界眼光的学者，他还认识到，儒学的第三期发展不是自说自话，而是要回到人类目前发展的困境与问题，以求解决之道。“儒家传统进一步发展的契机不在这里，而是从西方文化发展到现在人类所碰到的危机和困境处设想。在这个情况下，多元发展的趋势是不可抗拒的。而儒学第三期发展的意义正在于此。”^①在杜维明看来，生态环保、女性主义、宗教多元与全球伦理问题，需要其他的“可以普世化的价值”比如“公义、同情、义务、礼仪以及人的群体性”来回应，“在这个向度上，儒家与自由主义不仅可比，而且还有很强的优势”^②。而换个角度看，既然儒学在基本制度层面的作为有限，那么其可发挥作用的领域何在呢？杜维明指出，儒学有相对于自由主义的优势。这样的优势体现在，“从家庭直到人类社群，在自由主义理论中资源相当薄弱”^③。就本文而言，从家庭到人类社群，本质上都属于非政治的社会层面。在这些层面，自由主义确有不足之处。从修身一直到平天下，儒学可以发挥自己的独特作用。儒家特别强调政治精英的修身，强调贤人在位，对于自由主义过分重视制度而对于个体的品德较为忽略的状况，有一定的对治作用。杜维明没有一味强调儒家贤人政治的优越性，他清醒地认识到，“我甚至有一种想法，即儒家所提出的贤人政治，其价值在成熟的民主制度中才可以充分体现”^④。这几年，大陆学术界颇流行“贤能政治”观念，个别学者似乎认定贤能政治是一种比立宪民主制度更加高明的根本制度。或许，对于他们来说，杜维明的话可以起到清醒剂的作用。

三、社会儒学是对儒学与自由主义之关系的一种特殊理解

基于政治国家与市民社会的二元区分，社会儒学承认并支持政治国家层面的民主制度，而不管这样的民主制度是社会主义性质的还是自由主义性质的。基于此，社会儒学就突破了传统儒学（完整性或综合性儒学）被迫与专制主义联盟的局面，从而具有了广阔的生存与发展空间。就本质向度而言，社会儒学可以视为是对儒学与自由主义关系的一种特殊的处理方式^⑤。在社会儒学看来，儒家的圣贤理想，在专制的条件下会遭到抑制。而在民主制条件下，则会有更好的发展^⑥。这是因为民主制度在价值上是中立的，只要是良善的生活观，都会受到一视同仁的保护。而儒家的圣贤理想，无疑属于良善的生活观。早在宋代，朱熹就曾痛心指出过，三代之后几千年来，作为儒家政治理想的王道不曾一日行于天地之间^⑦。古代中国陷入长期的治乱循环，无法跳出历史周期律。而民主制度，很大程度上把权力关进了铁笼，从而开拓了长治久安的新局面。故而，牟宗三、徐复观、杜维明等新儒家就接纳了立宪民主制度，并试图整合儒学与自由主义。儒家有一个道德理想主义的维度，故而其圣贤理想是绝不会放弃的。在儒家看来，自由主义对于人的要求不高，都是一些卑之无甚高论的底线伦理要求，故而应该进一步追求更好的生活方式。就此而言，他们要追求一种高于自由主义的圣贤的生活方式^⑧。但是，这种更高的生活方式，只能在民主制度的基础上才能获得。从政治哲学的角

① 杜维明：《现代精神与儒家传统》，《杜维明文集》第2册，第618页。

② 哈佛燕京学社、三联书店主编：《儒家与自由主义》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第40页。

③ 哈佛燕京学社、三联书店主编：《儒家与自由主义》，第112页。

④ 杜维明：《现代精神与儒家传统》，《杜维明文集》第2册，第640页。

⑤ 当然，社会儒学也可以是对儒学与社会主义关系的一种特殊处理方式，不过限于篇幅本文只处理前者，而将另行撰文分析后者。

⑥ 比如，杜维明说道：“儒家所代表的人格理念，在一个现代意义的自由民主社会中，即公民社会发展得比较圆满并实行民主政治、市场经济的社会环境，其发展的前景要比在传统的封建社会和现代的权威社会、专制社会中更好更健康。”参见曾明珠整理：《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，哈佛燕京学社、三联书店主编：《儒家与自由主义》，第40页。

⑦ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十六《答陈同甫》，朱杰人等主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2010年，第1588—1589页。

⑧ 王学典也有类似说法，具体可参阅氏撰《儒家应当打造一种高于自由主义的生活方式》，杨永明主编：《当代儒学》第十一辑，桂林：广西师范大学出版社，2017年，第348—350页。

度而言,儒者个体或儒家团体的成圣成贤理想,可以在非国家的社会(涵盖了个体)层面或非政治国家的市民社会层面予以保留。换言之,儒家的完善论的正当范围是社会。而政治国家,则由民主制度来形塑,即国家是中立(neutral state)的。于是,社会儒学构想就在国家中立与社会完善论之间实现了平衡。正是基于此,笔者才认为现代儒学应当以社会(广义的)而不是政治(狭义的)作为存在与发展的领域。

为了更好地阐明社会儒学的本质向度,本文继续以杜维明为例来说明之。作为20世纪中国的两大思潮,现代新儒学与其竞争对手自由主义相互作用、相互影响,其重要结果之一就是新儒学对自由主义一些思想观点的接受与改造。新儒学与中国自由主义在自由民主问题上形成了广泛共识,其差别则主要体现在对待中国文化和儒家传统的态度上^①。新儒家在传统与自由主义的张力之间上下求索。这种长期探索与思考的产物便是:在现代新儒学中形成了一个政治自由主义传统。自丹尼尔·贝尔以来,越来越多的人相信一个人可以同时信奉文化上的保守主义、政治上的自由主义和经济上的社会主义^②。其实,早在他提出这个著名的公式以前,就有不少新儒家已经在践行这一公式^③。其中,我们可以较为肯定地认为,张君勱、徐复观、杜维明是政治上的自由主义者。政治自由主义是自由主义在政治上的集中体现,反映了自由主义的根本关切和基本共识,因而数百年来备受诸多自由主义思想家重视,已形成了相当丰富的理论阐述。其基本内容包括:捍卫人权,提倡宪政以约束国家权力,力行民主以增强权力的合法性,实行法治以保护个人自由。

1. 儒学的困境

杜维明曾经把儒学区分为政治化的儒家与儒家伦理^④,前者乃问题所在,后者则体现了儒学的普世精神。政治化的儒家之所以存在问题,除了外在的客观条件之外,儒学本身也难辞其咎。在他看来,儒家思想“有它的缺陷和局限性,尤其是在社会政治领域之内”^⑤。具体来说,儒家的困境何在?“儒家最大的症结是自己没能成立一个完成其道德理想的政治结构,而又不能冲破专制政体所造成的枷锁,因而只能在业已完备的官僚结构中进行有限的转化。”^⑥换言之,儒家缺乏一个合理的政治结构或政治制度。应该说,杜维明的这个判断是有道理的。确实,儒学的一大困境就是制度的现实无法兑现理论的承诺,这就导致“圣君贤相”的王道政治理想始终是镜花水月^⑦。对此,杜维明也是心知肚明的。他多次沉痛地指出,儒家的圣王理念从来就没有实现过^⑧,而都是以王圣的现实告终^⑨。问题在于,为何从来就没有实现过呢?杜维明提供了一个简单的理由,即“‘内圣外王’的儒家理想是无法付诸实践的,只有圣人才有资格成为王的要求也是不现实的”^⑩。换言之,圣王的理念只不过是一个批判性的“抗议性理想”^⑪。在这种情况下,如果有别的思想资源可以弥补自己的短板,那么儒家就没有理由不予以引进、吸收与消化了,在全球化时代尤其如此。

① 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第14页。

② [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年,第21页。

③ 方克立:《要注意研究90年代出现的文化保守主义思潮》,《现代新儒学与中国现代化》,天津:天津人民出版社,1997年,第532—533页。

④ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第100页。

⑤ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第115页。

⑥ 杜维明:《儒家的抗议精神——谈政治化的儒家》,《杜维明文集》第5册,第219页。

⑦ 谢晓东:《走出王道——对儒家理想政治的批判性考察》,《哲学动态》2014年第8期。

⑧ 杜维明:“以道德理想转化政治这派儒家一直是失败的,并没有成功过。”转引自胡治洪:《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》,第111页。

⑨ 杜维明:“王圣的实践,而非圣王的观念,成了中国文明中永久的政治现实。”见氏撰《道·学·政——论儒家知识分子》,《杜维明文集》第3册,第528页。

⑩ 杜维明:《道·学·政——论儒家知识分子》,《杜维明文集》第3册,第526页。

⑪ 关于“抗议性理想”一词,可以参阅[美]乔·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,上海:上海人民出版社,2009年,第270—271页。

2. 自由主义的价值

杜维明意识到,政治自由主义的核心原则是,“个人独立的选择权利,个人谋利的动机,通过契约来规范,人的理性一定能照顾到各个人的利益”^①。其实,杜维明的上述理解不够精确,以上所论只是自由主义的主要内容。“市场经济、民主政治、公民社会背后的核心价值一定是自由。是它主导了个人自主、个人选择、个人尊严、个人权利等一系列现代西方社会的基础的价值信念。”^②而我们知道,市场经济、民主政治与市民社会,都是自由主义的基本组成部分。杜维明认识到,自由主义在现代已经渗透到社会的各个层次。“从西方中世纪到现代,自由主义的价值已经渗透到政治、经济、社会、教育、宗教等各个领域,所以从这个角度来说,我们这个时代的命运及其所标示的价值诸如自由、独立、多元等都与自由主义密切相关。尤其所要指出的是,自由主义在政治建构、制度设计方面的作用更是不可加以忽视。”^③其实,“自由主义在政治建构、制度设计方面的作用”就是政治自由主义。

3. 自由主义能从根本上克服儒学的困境

杜维明清醒地认识到“儒学第三期发展”的问题是如何回应科学与民主提出的挑战^④。因此,他继承乃师徐复观的思路,力图实现儒学的现代转换,凸显其人文主义色彩,以在儒学与自由主义之间架设桥梁。徐复观同意自由主义的普遍主义性质,他反对那种认为自由主义产生于西方因而不适合中国的言论,“近代民主自由,虽启发自西方,但一定要在人类中,开花结果”^⑤。在此基础上,作为徐复观的弟子,杜维明确指出,自由主义民主是儒学得以再生的条件。“作为一种充分发展的政治体系的民主,则是近代的现象,它在中国从未出现过。它也不可能从儒家思想本身发展出来,尽管我们在回顾的时候发现儒家伦理中有些民主的成分。所以,在儒家思想的范畴内,新的民主形式的产生,必须依靠比方像议会那样的西方民主结构。这不是中国所固有的东西。”^⑥

儒学的缺陷可以由民主来填补,但前提却是儒学能够经受民主的考验。对此,杜维明指出,宋明儒学的价值应该“受到西方文化的洗礼,要对人权、民主、市场经济、法治等最基本的现代文明的价值,作出创造性回应,使之成为自己的资源。否则,儒家传统是无法生存的”^⑦。看来,在现代条件下,能否通过民主制度的检验成为了关乎儒学生死存亡的试金石。对于儒学来说,民主简直是好处多多。其中之一便是对抗儒学在政治领域的堕落,“民主的程序是對抗儒家思想的政治化的最重要的方法之一”^⑧。此外,杜维明还认为,“儒家的理想人格,在现代自由民主的氛围中比在专制条件下更能实现”^⑨。就此而言,民主是一种儒家应该吸收借鉴的理念与制度,而自由主义也是如此。“自由主义有一个基本假设,它是从最低的要求来谈的,不是在理想上完成自我人格,而是从最平常的环境下面人们的相处之道,如此定下了最基本的价值。”^⑩自由主义确立了行为的底线,而这个底线就是所谓的最低要求。“在最低的要求方面是没有什么可以妥协的。”^⑪就此而言,杜维明确实也是一个自由主义者。当然,他是一个试图以自由主义克服传统儒学困境,谋求儒学现代化发展的自由主义者。

① 杜维明:《自我认同的谱系:兼论儒家与自由主义》,《杜维明文集》第5册,第268页。

② 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第39页。

③ 杜维明、东方朔:《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》,上海:复旦大学出版社,2001年,第225页。

④ 杜维明:《道·学·政——论儒家知识分子》,《杜维明文集》第3册,第649页。

⑤ 徐复观:《国史中人物尊严问题的探讨》,《儒家政治思想与民主自由人权》,台北:八十年代出版社,1979年,第168页。

⑥ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第129页。

⑦ 杜维明:《从亚洲危机谈工业东亚模式》,《杜维明文集》第4册,第459页。

⑧ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第135页。

⑨ 杜维明:《儒学的理论体系与发展前景》,《杜维明文集》第4册,第466页。

⑩ 杜维明:《自我认同的谱系:兼论儒家与自由主义》,《杜维明文集》第5册,第270页。

⑪ 杜维明:《自我认同的谱系:兼论儒家与自由主义》,《杜维明文集》第5册,第269页。

4. 政治自由主义限定儒学

问题在于,在儒学与自由主义之间,占据主导地位的是什么呢?尤其是当二者发生冲突时,何者优先呢?对此,作为新儒家的杜维明毫不含糊地认为:“要建构自由主义理念认为所要建构的那套秩序,这条路没有任何一个现代文明社会能够摆脱掉,没有这套秩序,其他任何高远的理想都不必谈,一定是异化。”^①因此,对杜维明而言,自由主义秩序是不可超越的。“假如这些原则和儒家的基本信念发生冲突,不是这些原则要改变,而是我们要重新思考儒家的原则。”^②杜维明把“五四”以来的八十年里所形成的自由主义看成是中国最珍贵的传统之一,他号召“海内外华人共同合作一起来开发自由主义的资源”^③。自由主义所构造之秩序的核心就是建立在政治自由主义基础之上的基本制度,它被视为现代政治的基本结构。相形之下,儒学在该(制度)层面的资源则极为有限。需要指出的是,这里的“制度”一词是指一个社会的主要制度,它相当于罗尔斯意义上的“社会的基本结构”或者“政治结构和主要的经济和社会安排”^④。自由主义在制度文明领域取得了巨大进展,在其走向全球之后,儒学便因此得到了史无前例的发展机会。而这种机会,主要体现在非政治的社会层面^⑤。

通过和杜维明进行对话,本文就对社会儒学概念的三重向度予以了分析与证明。第一,社会儒学不但是一种现代的儒学形态,也可以是一种未来的儒学形态。第二,社会儒学不但是中国的、东亚的儒学,也将是整个世界的儒学。第三,社会儒学能够在时空的两重向度上具有一般性与普遍性的内在依据就是其本质向度,该向度是对儒学与自由主义之关系的一种特殊处理方式。这是一种承认民主制度在政治领域的第一义以及儒学在社会(包括个体)层面发挥作用的分工协作模式。就此而言,杜维明所代表的现代新儒学也可以理解为社会儒学的一种形式。到此为止,我们可以得出结论如下:社会儒学是后共同体时代(既指向现代也指向未来),以市民社会为基本立足点,以非政治化为基本特征,以人伦日用为基本关注点,以全球社会为存在与发展空间的一种儒学形态。

[责任编辑 刘京希 邹晓东]

① 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第114页。

② 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第116页。

③ 杜维明:《“五四”·普世价值·多元文化》,《杜维明文集》第5册,第315页。

④ [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第7页。

⑤ 当然,有时杜维明对“制度”一词的使用较为广义。比如,“儒家如果只是伦理学意义上个人修身的一套价值理念,而在整个大的历史时机的制度安排、制度转化、制度创新上没有任何积极作用,制度安排一定要在儒家之外才能取得,那儒家发展的空间就非常小,可能性也很弱。”(哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第43页)再比如,杜维明指出,佛教对印度文化予以批判,“它提出了一些理念,它也有制度创新,因为佛教才出现了出家人建立的这些制度,类似丛林制度等等。没有佛教的理念,它是不可能出现的”(哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第56页)。这里所谓的制度,都是较为局部和细节性的,从社会儒学的视角来看是属于社会领域的,因而不足以挑战本文对制度的规定。

Abstracts

How the Integration of Marxism and Confucianism Becomes Possible?

He Zhonghua

On the whole, Marxism and Confucianism are more represented as clash in the level of consciousness, and more represented as integration in the level of unconsciousness. What people are aware of are often superficial relationships, and what they do not realize are deep relationships. This deep integration is multi-dimensional, it not only depends on the specific history and culture conditions and chances, more depends on the probability that Marxism and Confucianism inherently provide theoretically. On the dimension of the times, the pre-modernity of Confucianism and the post-modernity of Marxism make both of them having the chance to make a difference in the negation of negation. On the national dimension, the affinity between Chinese culture and the European mainland culture provided the prerequisites for the integration of Marxism and Confucianism. Since the traditional Chinese culture and western culture met in the late Qing dynasty, the illness of modern Western culture revealed after the First World War gave people double disappointment on eastern and western cultures. This is an important historical opportunity for the Chinese to choose Marxism as the third possibility. The Chinalization of Marxism and the actual Marxism in China show that the integration of Marxism and Confucianism will be realized. Confucian "sincerity" and the true history, "unity of human with heaven" and Marx's humanization of nature and naturalization of human being, Confucianism and Marxism to identify the transcendence of human nature, "production and reproduction are what is called the process of change" and practical dialectics, emphasis on workmanship of "practice" and practical materialism, the ideal of "great unity" and Communism, all show on the cultural prototype of the integration of Marxism and Confucianism the possibility in theory.

A Discussion of the Connotation Change in Drinking Culture among the Wei-Jin Celebrities

through *A New Account of the Tales of the World*

Ning Jiayu

From the pre-Qin to the Wei-Jin period, the basic tendency presented as gradual weakening of social and group will with unceasing intensification of individual will. Specifically, the change of literati's drinking behavior in the Wei-Jin period mainly manifested as the following: first, the religious purpose of offering sacrifice to the God of Heaven changed into a media guiding the literati to their ideal realm of free spirit; second, respect for seniority and ethical spirit emphasized in rule by rites of the Zhou Dynasty changed into important acts of some scholars advocating ideas against ethical code; thirdly, the original intention of health preservation (including convalescence and provision for the aged) changed into the means and content of *carpe diem*; and fourth, the worry held by political leaders of the Western Zhou about the social and political function of liquor changed into an effective excuse for literati avoiding politics. Those changes not only added personal color and humanistic spirit to literati's social lives in the Wei-Jin period, but also guided vastly the trend and development of drinking culture in ancient China.

A Discussion of Lu Xun's "Cultural Opposition of Ego":

Getting out of the Cultural Puzzle of "Tradition vs. Modernity"

Li Zhimin

Lu Xun is not a cultural subject with "internal unity." There are the ego of traditional culture and the ego of modern culture coexisting in him, in which the former mainly reflects in family and private life, while the latter mainly reflects in the field of social public life. Between the two egos, there formed confrontation too severe to be solved throughout his life. Such confrontation was caused mainly by the social, cultural, and historical context of the day, and in addition, by the reason of himself, i. e. Lu Xun failed to grasp wholly the constitutive

logic of traditional culture and modern culture, and failed to realize the common foundation of human nature between the two. Such confrontation resulted in failure to realize his self-consistence in culture, as well as many rabid cultural proposition. Lu Xun is a great litterateur, however, his limitation in culture is quite obvious, which in turn corrodes his literary charm. Research on this problem will make us replace perceptual “revolutionary” attitude with rational “evolutionary” attitude, and safely propel the construction of modern Chinese culture.

The Elliptical Structure of Modernization in China:

A Review of the “Builders of the Cause of Socialism” in the 1982 Constitution

Wang Renbo

In contemporary China, socialist value and modernity have always been the dual goals pursued by the country. China’s modern time includes “revolutionary time” and “present time,” while revolution and construction both belonged to modern time can not be divided into two parts chronologically. The emergence of “builder”, a concept of functional identity, is closely associated with the idea and sense of time in the 1982 Constitution. A kind of existence on time dimension, “builders” in the Constitution are at the “present” location on the progressive coordinate of time. The working class shares the class dominance of the ruling party, and becomes the class basis of its governance; while the “builders” share the functional characters in the modern goal of the country, and become one part of the mass base. The country’s modernity needs both the working class with revolutionary blood to guarantees its socialist nature, and actual contribution made by the “builders” and other stratum. The “builders” are subject to the “context of state system” constructed by the Constitution, yet independent of the context and linked itself with modernity. The “new stratum” that the builders belonged to is both a concomitant of the country’s modernity, and an important subject to realize the goal. The binary structure of the builders’ identity on modern function and politics shows that the theories of the Chinese Communist Party have changed in the country’s process of modernization.

A Study of the Han Tomb Images of the Avīci Hell and Laozi’s Conversion of the Barbarians

Jiang Sheng

Newly excavated archaeological materials now verify the historical phenomenon of the equaling of Huang-Lao (Laozi) and Buddha and the comingled sacrificing to Huang-Lao. The emerging Eastern Han conception of the historical Buddha was a result of the prevailing belief of Laozi’s conversion of the barbarians. The collected images of the Bird-beaked Laozi, the “barbarian” Buddha, and the arch-shaped stupa recently found in Panjiatuan Village of Fei county in Shandong province, in combination with the assembled pictures of the Huang-Lao belief and the “barbarian” Buddha on the surface of stone pillar from the Jiunūdun Han tomb in Lanling county of Shandong province provide strong evidence of the commingling of these traditions. In addition to the Confucian historians’ unclear records, the misunderstanding of the historical records on the mingled sacrificing to Huang-Lao and Buddha was mainly formed from a largely unrecognized structure of Han belief; Laozi transformed himself into Buddha, and then emerged in different contexts and “converted the barbarians”. Thus, Laozi and the historical Buddha are viewed as the transformative appearances of one person. In some Han tombs, the illustrations of Laozi and Buddha appear together, which is a very unique belief in the Chinese history of religious doctrine and institution. At the same time, this article reveals that in the newly found Han coffin stone pictures from Weishan county of Shandong province, and in the Han tomb stone pictures from northern Shaanxi province, one can find pictorial evidence of the earliest Chinese perception of the Buddhist belief in the Avīci Hell. All these new findings and analyses of Buddhist views in Eastern Han tomb art also contribute to understanding the compositional context of early Chinese translations of Buddhist sutras and the study of changes in the Han cultural ecology.

An Analysis of the Demonstration Logic of the Classic of Filial Piety

Wang Chenglue

The *Classic of Filial Piety* is an ultimate system of theory on filial piety constructed by the pre-Qin Confucians. The internal demonstration of the classic is an organic dialectic system characterized by its systematicness, rigor, and integrity. The classic made reflection and elucidation on three kinds of relation between Heaven and human, monarch and father, as well as righteousness and benefit, and gave ontological demonstration, affirmation of core content, as well as practice principles of filial piety. The *Classic of Filial Piety* finalized the idea of filial piety of the Chinese nation, and the three kinds of internal logic elaborated and constructed in this book deeply influenced traditional Chinese culture. To clarify the internal logic and interaction here can not only help to understand the judgment that the *Classic of Filial Piety* is the aggregation of the Six Arts made by ancient people, but also provide help for thinking about the relation among individual, family, and the country in today's society.

A Discussion of the Commentaries in *Zuo Zhuan* and Their Function of Appraisal Yang Zhenlan, Wang Shichang

The style of “gentleman says” in *Zuo Zhuan* (*Commentary of Zuo*) with rich ideological connotation and important research value opened the tradition of appraisal in Chinese historiography. As the major function, there is appraisal contained in each piece of commentary in *Zuo Zhuan*, and the function mainly reflects in making comments on characters. The appraisal aims at advocating Confucian values, and embodies in the criteria, which focus on moral good and evil as well as political gain and loss. The value system reflected in the former can be concluded as: benevolence, valiancy, wisdom, honesty, forgiveness, humility, as well as worshipping rites and righteousness, and approaching to the good while keeping away from the evil. The value system reflected in the latter can be concluded as: the people-oriented stand, benevolent rule and harsh punishment, knowing reverence and being good at kicking the bad, being patriotic and loyal to the throne, as well as respecting justice and fulfil one's duty.

“Four Profundities”: Zhang Taiyan's Conception of “New Confucian Classics”

Huang Yanqiang

Classics are the symbolic symbol of national language, culture and thought. The reconstruction of ancient Chinese classical system took place every hundreds of years. For example, from the Five Confucian Classics to the Seven Confucian Classics, the Nine Confucian Classics and the Thirteen Confucian Classics; and Duan Yucai's “Twenty-one Confucian Classics”, Shen Tao's “Ten Confucian Classics”, Liu Gongmian's “Twenty-one Confucian Classics”, and Gong Zizhen's “Coordination of Six Confucian Classics”, and so on. Zhang Taiyan also passed the way of returning to the original classics, constructing the Classic System of “Four Profundities” consisting of *The Book of Changes*, *The Analects of Confucius*, *Laozi*, and *Zhuangzi*. According to such system, he also established a preaching pedigree of “four sages”, a consistent Tao with “no ego”, as well as moral cultivation including loyalty, restraint of one's selfishness, and etc. Thus Confucianism, Buddhism and Taoism were integrated into one, and a combination of traditional and modern studies of Confucian classics was formed.

Authentication of the Historical Data for Restoring the Tang Decree:**Focusing on *The Kaiyuan Rites of Tang***

Zhao Jing

The *Kaiyuan Rites of Tang* is one of the most fundamental documents for restoring the decree of the Tang Dynasty. When the records in it differs from other document, firstly, we should comprehensively examine different versions of *The Kaiyuan Rites* to ascertain whether there is error or default in the record. Secondly, we should take into account that the systems recorded in *The Kaiyuan Rites* were not limited to the legislation in the seventh year of the Kaiyuan reign (719 A. D.), but also included new system before it was completed in 732 A. D. And the absorption of new system by “Preface on Principle” and “Annotations of the Five Rites” in *The Kaiyuan Rites* were out of step, so there exist contradictory records between the two parts. Moreover, the new

system promulgated during 719 to 732 A. D. were not reflected entirely in *The Kaiyuan Rites*, and even the new system with the mark of “Permanent Routine” might be abolished at any time. Those all bring uncertainty to the former achievements on restoring the Tang decree.

A Brief Textual Research of the Historical “Meaning”:

A Discussion of the Spread and Manifestation of the Concept “Historical Meaning” in Ancient Chinese Historiography

Lian Min

“Historical meaning” is a representative concept in ancient Chinese historiography to express historical thought. In the Spring and Autumn period to the Warring States period, it was proposed that there contained “meaning” in the *Spring and Autumn Annals* for the first time; the historiography in the Han Dynasty borrowed the “meaning” in the *Spring and Autumn Annals* yet held respective purport at the same time; in the period from the Three Kingdoms to the Northern and Southern Dynasties, the “meaning” in the *Spring and Autumn Annals* went cold, and historical meaning was interpreted in another way; the historiography in the Sui-Tang period mainly aimed at summarizing the rise and fall of former dynasties, and demanded reconstruction of the “meaning” in the *Spring and Autumn Annals* in the latter phase; the mainstream in the Song, Yuan, and Ming Dynasties was examining the historical meaning in the past dynasties with “rationality”; and the historical meaning in the Qing Dynasty presented two approaches of the plain one and the flexible one. In this historical course, the “meaning” in the *Spring and Autumn Annals* had always been the primary meaning of Chinese historiography.

The Internal Relation among the Six Kinds of Confucian Theories on Human Nature:

Based on Confucius’ Discourse on Human Nature in *The Analects*

Li Xicheng

Due to different understandings of Confucius’ discourse on human nature in *The Analects*, there mainly generated six kinds of theories on human nature in the interpretations of scholars of different epochs, i. e. Mencius’ theory of good human nature, Xunzi’s theory of plain human nature, Han Fei’s theory of private human nature, Yang Xiong’s theory of mixed human nature, the theory of “human nature in three ranks” held by Wang Chong and Han Yu, and the theory of “nature of Heaven & Earth and nature of physical endowment” held by Zhang Zai, Cheng Yi, and Zhu Xi. Among the six kinds of theories, Mencius’ theory “discusses the human nature while ignores the physical endowment”; the theories of Xunzi and Han Fei “discusses the physical endowment while ignores the human nature”; although the theories of Yang Xiong, Wang Chong, and Han Yu consider human nature from both congenital nature and acquired physical endowment, they failed to make a distinction between the two; only the theory proposed by Zhang Zai, Cheng Yi, and Zhu Xi which combines the nature of Heaven and Earth (i. e. nature out of the mandate of Heaven) and the nature of physical endowment gives consideration to all the above aspects. This kind of theory is the best fit for Confucius’ thought on human nature, and the best manifest Confucian spirit.

On the Three Dimensions of Social Confucianism: A Dialogue With Du Weiming

Xie Xiaodong

From the time point of view, Social Confucianism is not only a modern form of Confucianism, but also a future form of Confucianism. From the space point of view, Social Confucianism is a Confucian morphology based on the existence and development of the global society. In terms of the latter, it could bring some communication between Social Confucianism and Du Weiming on Du’s predication that the goal of the third period of Confucianism is going global. Furthermore, in essence dimension, Du’s inner theoretical logic coincides with the Social Confucianism conception proposed by the author, that is to say, Social Confucianism is a kind of special understanding about the relationship between Confucianism and Liberalism. Based on it, the modern Neo-Confucianism also can be understood as a form of Social Confucianism.