

2010

[总第318期]

ISSN 0511-4721

3



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届全国期刊奖银奖
教育部“名刊工程”入选期刊
第二届全国双十佳学报
山东省十佳期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学引文数据库来源期刊
中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)
参加期刊编校无差错承诺活动

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2010年第3期
(总第318期)

2010年5月5日出版

顾问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信
袁行霈 庞 朴 叶 朗
黄楠森 方克立 厉以宁
杨牧之 傅璇琮 方立天
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

封面设计

蔡立国

□人文前沿

世界秩序中的个体权利 [美]约瑟夫·拉兹 (5)

论古希腊哲学中人权基质的孕育 齐延平 (13)

特约评论人语 徐显明 (23)

论七言诗的起源及其在汉代的发展 赵敏俐 (24)

五言律诗定型时间新考

——以李乂《次苏州》为例 龚祖培 (44)

文、史互动与唐传奇的文体生成 吴怀东 余恕诚 (51)

乡遂之制与西周春秋之乡村形态 马 新 (58)

从中枢决策机构看北齐北周的汉化 黄寿成 (67)

试论辽人的“中国”观 赵永春 (78)

如何认识宪政讨论中纳粹上台与现代民主的关系? 顾璘斋 (91)

□中国哲学研究

- 孔孟仁说异同论 陈 明 (107)
- 玄学、理学的《周易》诠释与儒学的义理建构 朱汉民 (114)
- 郭象“顺中以为常”的中道伦理观 温海明 (122)
- 今本(郭象本)《庄子·齐物论》文本问题的讨论 张 浩 (128)

□疑古与释古

疑古与新证的交融

- 顾颉刚与王国维的学术关联 曹书杰 杨 栋 (146)

□左翼文学问题

“乡土文学”是如何消失的？

- 论 20 世纪 40 年代左翼文坛对“乡土文学”的再选择 余荣虎 (158)

-
- 补白 · 《文史哲》2008 年度“名篇奖”揭晓 (77)
-

世界秩序中的个体权利

[美]约瑟夫·拉兹 杨贝译

摘要:个体权利在新兴世界秩序中占据重要地位。从四项有关权利的自明之理可以看到,权利对于权利人的价值是权利得以成立的根据,公正、高效及可靠的人权实施机构是人权得以确立的必要条件。权利通过课他人以义务而获得保护,但权利人可以放弃或中止其权利的行使。在国际舞台上讨论和追求的个体权利始终都是人权。人权的重要贡献在于它确认了所有人的价值,并将权力从强者手中分配到每个人手上。但“人权具有共识普遍性”的主张缺乏对文化多元性和其他目标之合法性的敏感性,这使得现在的人权实践存在一些困难与危险。

关键词:人权;个体权利;道德权利;受教育权;健康权

我将从一些有关权利的评述开始,这将引出对个体权利在新兴世界秩序中的作用的反思。我说“新兴世界秩序”是因为我们正在经历一个变化迅速的时期。如果以苏联解体为其开端是合理的,那么这一进程绝不顺利这一点就清晰可见了。但我既无意于分析迫切要求重塑世界格局的主导力量,也不想预测未来可能的走向。我的评述更像是一个观众对这一进程的一个方面的评论,它关注的是个体权利的主张以及实现这些权利的努力在这一过程中的有效作用。

个体权利的承认与实现并不必然是新兴世界秩序中最为重要的方面。但无可否认,这一世界秩序的出现伴随着有关人权的广泛讨论,以及确保人权实现的不懈努力。我有关权利在世界秩序中的作用的讨论以这一忙乱的活动(hectic activity)为背景。我将用两项权利来阐明我的一些观点:受教育权与健康权。受教育权在大量的国际条约中得到承认。主要的出处可能是《普遍人权宣言》,它在第26条第1款中宣称^①:

人人都有受教育的权利。至少在初级和基础阶段,教育应该是免费的。初级教育应该是义务教育。技术与职业教育应当普遍开放,高等教育应当根据成绩向所有人平等提供。

健康权出现在《经济、社会和文化权利国际公约》第12条第1款中^②:

本公约各缔约国承认,人人有权利享有可以达到的最高标准的身心健康。

我的目标是强调个体权利在世界秩序中的至关重要性,并提出一些与它们的智识基础、界定及实现相关的难题。尽管我希望我的评论有助于指明理论探讨和政治活动的方向,以期对这些难题的解决有所贡献,但我却不会提出确切的建议。

一、有关一般权利

下面我将从一些对一般权利的评述开始。

作者简介:约瑟夫·拉兹,美国哥伦比亚大学教授。译者简介:杨贝,对外经济贸易大学法学院讲师。

※ 本文以拉兹教授在第24届世界法哲学与社会哲学大会上的开场演讲为基础修改而成。

① 第26条第2款继续指出:教育应当旨在充分发展人的个性,并加强对人权和基本自由的尊重。

② 第12条第2款继续指出,本公约缔约各国为充分实现这一权利而采取的措施应包括为达到下列目标所需的措施:1. 提供降低死亡率、婴儿死亡率以及增进儿童健康的条件;2. 全方位改善环境及工业卫生;3. 预防、治疗、控制传染病、地方病、职业病及其他疾病;4. 创造条件以确保为病患提供所有医疗服务与医疗照顾。

我的主题是个体权利,但权利当然也可以不仅仅由个体享有。国家、公司及其他法人也享有权利。由于国家与公司是法律的创造物,它们的权利是法律权利。在法律权利当中,我们可以把由法律创造的权利与由法律承认的权利区别开来。如果个体享有言论自由权,那么言论自由的法律权利就构成了对一个可以称之为道德权利的先在的言论自由权的充分或部分承认。我在这里将忽略可能的细化,例如,我认为“承认”由这一事实构成,即法律权利与道德权利有着同样的或者大体相同的内容,不论它是因为要使道德权利产生法律效力还是一些其他原因而被法律采用。我也将忽略法律权利是否承认道德权利是一个程度问题这一事实。

有些权利是由法律创造的。对政府债券的所有权,就像那些债券本身,并不独立于法律而存在。它是一项法律创造。由法律创造的权利也许是道德权利,也就是说,它们也许是有着道德力量的法律权利。其他权利也许缺乏道德力量。有时候,当立法者意图承认一项独立的权利但未遂初衷时,法律就创造了新的权利。这些法律创造的权利可能是具有道德力量的道德权利,也可能未必如此。当有服从法律或服从法律某些部分的道德义务存在时,由具有道德约束力的法律创造的权利就拥有道德力量,即使创制这一法律的立法者误以为他们独立地承认了已经存在的道德权利。

在下文中我将忽略没有道德力量的法律权利。因此,当我提及法律创造的权利时,我指的是由法律创造的在道德上有效的权利。

由法律创造的权利的存在给了我们重要的启示。首先,人们拥有的(道德)权利可以改变。随着法律创造了新的权利或终结了旧的权利,我们的(道德)权利改变了。其次,道德权利可以依据更为基本的道德权利之外的因素或由其证成。

现在我将详细阐述第二点:由法律创造的拥有道德力量的法律权利(而不是简单地由法律承认的道德权利)可能仅仅由其他道德权利以外的因素证成,并可能完全不以其他任何道德权利为依据。例如,人们由于持有政府债券而享有权利的正当性理由,将包括解释政府债券为什么是合理的商业工具的因素,与政府的经济运作相关的因素等等,而不只是(如果有的话)与债券持有人之前享有的一些道德权利相关的因素。

现在,也许有些人会说只有是法律权利的道德权利可以不需要归溯于其他道德权利而得到证成。“独立的”道德权利,即,道德地位不取决于法律或者其他社会制度或实践之创造的道德权利。他们说,独立的道德权利源于其他独立的道德权利,并最终溯源于不源于自身以外的任何事物或由这些事物证成的根本性道德权利。但没有理由认为事实就是如此。也就是说,没有充分论据说明,如果道德权利可以从具有重大道德意义的法律行为中出现,为什么它们不可以从其他具有重大道德意义的因素中出现。它们需要具有重大道德意义这一事实并不是对它们是什么的限制。如果不是通过其他,那么它们是通过证成权利而具备了重大道德意义。

在其证成不取决于其他因素的意义上,最多有一些权利也许是基本的。它们在一定意义上是自我证成的,或者说它们的合法性不证自明。我怀疑在这一意义上,没有权利是基本的。我的论点不依据这些有充分理由的怀疑,但它的确依据我现在将要说明的思考权利的一般方式,我对这一思考权利的方式的解释将说明为什么我的怀疑是合理的。

这一解释依据的是我希望完全正确无误的评述。首先,权利的一个共同特征是,人们的权利所指向的权利客体是有价值之物。一般而言,客体对于权利人有价值。这一自明之理要与第二点“拥有权利对权利人而言有价值”区别开来。在多数情况下,权利的价值取决于权利客体的价值。因为权利指向有价值之物,权利自身也具有价值。第三个自明之理是,一个人的权利限制了其他人的自由。一般而言,人们有不侵犯他人权利的义务。每一项权利都确立一系列义务,并识别出一系列被课以各种义务之人。这些义务得以统一就在于它们确保权利人对其权利客体的控制。

(根据第一个自明之理)由于权利客体对权利人有价值,对它的控制当然也有价值。由此,第

一个和第三个自明之理导出了第二个,权利对拥有它们的人有价值。然而,我需要提醒人们注意到限定这些自明之理的需要。大多数权利都可以被放弃,也就是说,权利人可以放弃他们的权利或权利的一些方面。十分常见的是,权利人可以通过馈赠或买卖抑或其他一些方式,将他们的权利转让给其他人。这些权利的要旨和价值有时就在于控制权利客体的价值,以及可以让渡、放弃、转移这一控制的价值。这在权利的价值与权利客体对于权利人的价值相分离的情形中非常典型。权利人对于他们权利的受益在于这些权利的可转让性。也有其他例外,但我们不必在此详述。请让我再补充一点:权利客体之于权利人的价值也许取决于权利人的道德义务——拥有财产的价值包括这一事实,它能使人承担起对于家庭成员、环境等等的责任。

考虑到这些自明之理,我们必须掂量它们的重要性。特别是,权利客体对于权利人具有价值会不会与这项权利的证成毫无关系,会不会与权利人为什么拥有这项道德权利的理由毫无关系,拥有权利对于权利人具有价值这一事实会不会与权利人为什么拥有这一权利毫无关系,这不知怎么听起来不太合理。自然而然的解释是,权利客体具有价值这一事实是权利人为什么拥有权利的理由或部分理由。当然,人们并不是对所有对他们有价值的东西都有权利。这就引入了第三个自明之理:权利是他人义务的根据。明摆着的事实是,对我有价值之物并不赋予我对此物的权利,因为它自身并不确立其他人有义务确保或不妨碍我对该物的占有。这样看来,只有当一项权利使得拥有这项权利的价值或者我们对这一权利的需要足以使对他人课以义务成为必要时,我们才拥有这项权利。权利对于其享有者的价值就是它(成立)的根据。正是价值使他人所负有的确保或至少不妨碍权利人享有权利的义务正当化。只有当这些义务存在时,才有权利存在。权利因为导致了这些义务而存在。

我的注意力在这里从权利客体的价值转向了指向客体的权利的价值。权利的价值取决于客体的价值,但包括了对这一客体的可靠享有的价值。它也包括权利的交换价值,即,人们可以将它作为礼物或交易的一部分给予他人这一事实的价值。对于一些权利,譬如许多财产权利,拥有这一权利的主要价值在于能够用它交易。这一价值以其客体对某人具有价值为前提条件。但它对权利持有人而言也许很少或没有价值,对于权利人而言,主要的价值在于这一权利的可出售性^①。

总体说来,这三个自明之理,即权利及其客体对于权利人具有价值和一个人的权利是另一人的义务——一些保障权利享有的义务——要求说明:为什么权利对于权利人具有价值以及为什么它们包含他人的义务?原因是,权利在我们的道德世界里有着特殊作用:在某物对于某人的价值成为要求他人以某些方式加以尊重的根据时,权利在这些情形下适用。

这一权利观已经宽泛得足以容纳林林总总的权利。权利的客体、负有尊重这些权利的义务的人、那些义务的本质与范围以及其他方面都有所不同。人们也许因此感到,尽管这一观点植根于自明之理,它也说的太少,引不起人们的兴趣。相反的情形是:当把权利看作是由对权利人有价值之物来证成时,这一观点挑战了权利是根本性的观点。它也暴露了一个许多人权讨论中常见的缺陷。关注假定权利的价值或者其客体对于权利人的价值的那些讨论是如此之多,仿佛这足以确立这样一项权利的存在。(他们)常常无意说明为什么他人负有与假定权利或其客体相关的义务。某物对某人有价值甚至不能确定我或其他任何人有义务确保或保护(此人)对该物的占有或享有。这里需要一个特殊的论据,一个依赖权利所提供的价值之特性的论据,而它也时常缺失。

在继续讨论之前,应当注意第四个自明之理。它必须涉及权利人与他们的权利相关的特殊控

① 我应当重申,我在此所依据的是允许有例外的普遍化评述,这些例外间接证明了与我注意到的(普遍教训)相同的普遍教训。例如,一些权利赋予权利人的控制指向的是毫无价值并且有害于权利人的客体。此时,这一权利具有价值的关键点正在于它使权利人能够控制危害来源从而消除危害。

制。它是什么?人们常说权利人有资格投诉对他们权利的侵犯。有资格意味着投诉不能用一句“少管闲事”挡回去。这些回应往往是适当的。通过作出这些回应,人们拒绝了与宣称他人行为失当或侵犯某人权利的投诉者进行对话。阻止行为既不否认也不承认某人行为失当,也不为某人的行为寻找藉口,它只是否定了另一人有资格参与此事,并拒绝与他就这件事打交道。

事实是,受制于一些我下文就将提及的例外,如果是主张权利受到侵犯的人提出了控诉,这一回应就是不能接受的。但我不同意一些作者的观点,他们把这一事实作为其权利理论或者甚至道德整体的基石,这些作者在寻找一个更难以捉摸的因素来解释为什么权利人有资格主张权利受到侵犯。要理解我之后的观察,指出他们在何处出错以及为什么出错就十分重要。

在我看来,作为一个兼具道德原则与共同信念的问题,我们都有权利形成有关任何人行为之道德性(morality of the conduct)的观点而不受限制。我们不应该轻率地形成这些观点,也不应该为一些不足道的目标形成这些观点。但我们所有的信仰都确实如此。那些不论有没有意义或效果,都以评论他人为乐事的人是特别令人生厌的。尽管如此,只要人们是负责任地评论,人们仍然有权利形成这些观点。同样地,言论自由的一般原则适用于这些观点的交流。此外,与其他信念一样,交流这些观点的权利不应被滥用。但它是一项普遍权利。在这里,那些在思考或交流中关注自己的权利以及对这些权利的实际的或可能的侵犯的人没有特殊的资格。事实上,一个只有受害者或其亲近的朋友才可以就侵犯人们权利提出抗议的社会,将是一个可悲的社会。

请注意,权利的实施与保护也不专属于权利人。所有这些戒律在许多国家的公共文化与法律制度中都广受承认:记者有揭露侵权并提出抗议的权利与义务,政府有保护权利人的权利和义务,尽管一些实施措施由权利人裁定或受权利人的决定与偏好的影响。

那么,什么是权利人的特殊资格?毋庸讳言,权利人最直接地受到对他们权利的尊重或侵犯的影响。因此,他们的关注很少是多管闲事或者不值一提。这就是为什么他们在与他们权利相关的事情上有资格的原因。当其他人的介入事关重大,表达了对尚未涉及的问题或尚未正确处理的问题的真正关注时,他们在同一问题上拥有资格。区别在于,对于权利人而言,他们的关注几乎总是非同小可的或至少看起来是非同小可的。真正的权利人可以为不值一提的理由追求他们的权利,即使他们的利益并没有受到威胁。但很少有其他人能够知道那些并坚持说那是事实。

当然,权利人也可以以另外一种方式涉入。看起来这一其他方式正是解释权利人拥有关于他们自己权利的特殊资格的核心因素。通常情况下,权利人有权力永久地或偶尔地放弃他们的权利,也有权力在某种或多种情形下中止他们权利的行使。他们有时也许更愿意他们的权利不被尊重,或者对其权利的侵犯不会被矫正。一般地或者在个别情形下,他们可以通过运用放弃权利的权力做到这点,他们也可以放弃对侵权的赔偿或其他救济。也许有些权利是不能被放弃的。一些基本的自由权可能就是如此。但一般而言,(根据第三个自明之理)权利通过课他人以义务来获得保护,这些义务——根据第四个自明之理——可以由权利人放弃或中止。这一权利而非诉讼资格处在权利人有关他们自己的权利的特殊资格的核心。

这些自明之理,尤其是最后一个,对于权利在新的世界秩序中的地位十分重要。我们现在讨论这一主题。

二、新的世界秩序:权利从何进入?

我所说的新的世界秩序是指,在因大幅提升的通讯技术而日益变小、日益互相依存的世界中,在经济、社会与文化影响下出现的制度范式、条约及惯例。我们正处在一个国际形势的许多方面都在发生快速变化的时期,而这些变化的方向是不确定的。我不敢预测,也不敢为理想的结果推荐蓝图。我的适当目标是指出当下一些可能性与困难,它们内含于与个体权利的地位相关的趋势中。但即使是这一目标,也预设了对那些趋势的某种认知和理解,因为明智的建议不可能仅以先验的考虑为依据,它们必须与它们所意向的现实联系起来。在国际舞台上讨论和追求的个体权利

始终都是人权。其他权利在写入条约或国际组织的章程时得以进入。人权凭借自身得以有立足之地。像其他法律规戒一样,人权的实施需要制度化。但如果写入法律,相关法律权利会被正确地视为由法律承认的权利,而不是法律创造的权利。它们是我们不依赖于法律而拥有的道德权利,而这就是为什么法律应该承认、实施并保护它们的原因。

但为什么它们不仅被视为法律应当尊重的道德权利,而且还是人权?简言之,这是因为它们被认为结合了异乎寻常的重要性和普遍性。虽然不同的作者对第一个要素,即重要性,提供了解释,但在我看来没有一个是成功的或者必要的。但我在本文中忽略这一要素。我想谈一谈普遍性。

我将称之为“传统的”理论主张,人权是普遍的,因为人权是每一个人作为人所拥有的权利。也就是说,作为一个人是拥有那些权利的基础。这一主张很难维持。我的第一个例子是受教育权。如果人们基于他们的人性而拥有《世界人权宣言》所确认的受教育权,那就可以断定石器时代的穴居人拥有这一权利。这合理吗?让我们回顾一下《宣言》的措辞:

人人都有受教育的权利。至少在初级和基础阶段,教育应该是免费的。初级教育应该是义务教育。技术教育与职业教育应当普遍开放,高等教育应当根据成绩向所有人平等提供。

在那一时期以及其他许多时期,基础教育、技术教育、职业教育和高等教育之间的区别没有意义。把教育的某一部分视为义务性的也没有意义。谁应该去实施这种强制呢?显然,如果有这里所承认的权利,也只适用于与我们的生活条件相同的人们。但如果是这样,那么它不能只以我们的人性为基础。这样认为是合理的,受教育权背后的推理在于,人们过上如意充实的生活(a rewarding, fulfilling life)的能力取决于拥有这样一些技能,这些技能是应对生活的挑战、抓住他们所处的或可能所处的时间与地点的可用机会所需要的。考虑到现在的生活环境需要正规的学校教育,以及我们社会的政治组织存在于国家中,让政府负责向所有人提供教育是合理的。

这是一个十分简短的描述。受教育权的解释与论证要求将它予以大幅充实。我将省略这些。一些理论家会坚持认为,即使受教育权得到了当今国际法的承认,它也不是一项普遍人权,它来源于一些真正普遍的原初权利。我找不到这样的权利。我也认为寻找这一权利的动机是不明智的。我勾勒的现有受教育权的论证是以完全普遍的因素为基础,也就是以获得如意充实的生活的机会的重要性,以及过上如意生活的机会取决于拥有抓住个人所处的地点与时间内可用机会的技能为基础。所有实际的道德结论都以适用于具体情境的普遍因素为依据,其中没有什么是权利或人权所特有的。早期有关权利的思考一般已经说明,权利并不必然源于其他权利。更为普遍的是,也许在所有情形下,它们以我关于受教育权的描述的叙述方式源于与生命价值有关的考虑。

更为合理的主张是,人权是共时普遍的,这意味着当今所有活着的人都拥有它们。当今的人权实践似乎已经假定了诸如此类的主张。这至关重要,因为它表达了人的生命绝对珍贵这一观点。(我希望)我们倾向于认为这一观点是理所当然的,但它并不总是得到承认。因此,个体权利对于新兴世界秩序的一个决定性贡献就在于它强化了对人的生命价值的尊崇。

人权对新兴世界秩序还有另外一个至关重要的贡献。国际舞台上最有实力的演员就是国家与大公司。人权是个体的权利,如第四个自明之理所说,权利人对权利的行使有决定权,每一个人、每一个个体或个体的结合都有资格呼吁对这些权利的承认并要求保护。这使得人权事业能够调动有关的个体,对国家、公司及国际组织施加巨大压力。追求人权所产生的最重要的转变之一曾是赋予普通人以权利,以及以个体权利的名义向国家与公司施压的强有力的组织网络的出现。人权运动开启了一个新的政治行为渠道,它是对权力集中于政府和法人之手的主要矫正。

三、困难与风险

我暗示过,人权的重要性在于确认了所有人的价值,并将权力从强者手中分配到每个人以及任何乐于提倡或促进普通人利益的群体或团体(的手中)。但人权也附随着一个智识主张,这一主

张对于那两个目标的实现并不是绝对必需的。如果我们承认,所有人都可以因为他们是人而拥有权利,我们就已经承认了权利都拥有道德价值。权力分配是权利而不止是人权的本质特征。所有的权利都赋予权利人对于权利对象(客体)的权力。人权涉及与共时普遍性相伴随的进一步主张,认为当今所有活着的人都享有同样的人权。

我并不打算批评当代人权学说的这一特征,但它对于理解为什么会有这一特征十分重要。依据传统的人权理论中人们仅根据其人性拥有那些权利这一信念,显然所有人都拥有完全一样的权利是因为:他们都是人,正是这一点赋予他们中的每一个人以人权。仅仅同意共时普遍性的人权理论承认,不同的人可以有不同的人权,因为他们认为作为人以外的因素决定了人们拥有哪项人权。在我所举的受教育权的例子中,这些因素包括使学校教育成为获得过上如意充实的生活的机会所必需的必要的社会条件,以及使政府负责提供教育是适当的政治条件。但是,如果人们可以在不同的时期拥有不同的人权,为什么生活在今天的人们不可以拥有不同的人权?为什么人权必须是共时普遍的?

我认为,仅以共时普遍的权利来识别人权没有根本性依据。但选出共时普遍的权利并让它们继承起源于已经失效的传统理论的“人权”称号则有着重要的实用主义的理由。我们挑选出那些任何人可以要求予以尊重的权利作为人权。特别是,一个国家的居民可以依据其他国家的政府与他们自己的公民签订的那些条约,向那些国家的政府提出这样的要求。那些政府不可说“这不关你的事”来拒绝这些要求。国家拒绝对其内部事务的干涉的能力正是一国主权所在,它可以拒绝承认他们有责任以特定方式向国外组织、机构解释其行为。正如人权在世界秩序中所起的作用,它为国家主权设定了界限。国家必须就他们对人权的实施向国际法庭、国外尽责行为的人和组织作出解释。这是人权在新的世界秩序中起作用的方式的另一个决定性特征^①。若要给国家主权设定界限,来自被控侵犯人权的国家之外的人或组织有关人权的主张必须能够驳倒(这些国家提出的)这一回应:我们国家的情况不一样,你们没有资格知道我国居民享有哪些人权,因此,也没有资格以那些权利的名义进一步干涉我们的事务。人权不能受到这一回应的限制,因为我们将那些所有生活在当代的人依据现代生活的共同条件所拥有的权利视为人权。这是部分事实,因为我们承认,包括与论及的国家毫无关联的人与组织在内的任何人都可以要求尊重那些权利。因为我们是根据当今生活的共同条件而拥有那些权利,所以并不需要有关此国或彼国国情的特殊知识来了解它的居民是否拥有那些权利。这也是部分事实,因为我们用人权为国家主权设定界限,把人权作为国家应就其执行向境外的个体、组织或其他国家负责的权利。

人权的共时普遍性为存在特殊人权的主张设定了障碍。正如我已暗示的,许多理论作者和政治活动家忽略了他们的倡议所面临的困难,因为他们被一种幻想所蒙蔽,以为他们所需要做的一切只是指出宣称的权利或其客体对于假定的权利人的重要性。他们忽视了确立一个事例,以使他人至少在一定程度上或以一定方式负有确保权利人享有权利的义务。我将指出在为这一权利确定事例时遇到的两种困难:与过程有关的困难和与内容有关的困难。

过程性问题是,拥有合法权威的机构能否解决有关权利范围的争论,并强制实现对权利的尊重。并不是所有的道德权利都应由法律来实施。对不同道德权利的尊重应当是一个个人良知的问题,并受制于个体间自愿的交往,而不受强制或干涉。但人权不在此列。毋庸多言,理想的状况是,人权应当免受任何机构的干涉而得到自发尊重。但在所有的道德权利中,只有应由法律予以尊重并实施的权利才被视为人权。显而易见,如果委托天生带有偏见,缺乏独立性与公正性,缺乏公正程序,或者随意、专断地进行干涉的机构来承认或实施一项权利,必定会导致不正义。

^① 我并不赞成这一观点。也就是说,我并不认为人权为国家主权设定(过)界限是好的。我只是观察到,这是人权在今日世界真正起到作用的一种方式。

公正、高效及可靠的管理与实施人权的机构的至关重要性对于与其有关的论据具有三重含义：第一，如果对某事物存在一项人权，那么也就有义务建立和支持公正、高效及可靠的机构以监督人权的实施并保护它免受侵犯。第二，通常直到有这样的机构存在，人们才应该克制不要试图使用任何强制措施来实施人权。第三，如果主流环境都不可能设立公正、高效及可靠的与某项权利相关的机构，那么这项权利就不是人权。

我以强(命题)形式陈述这些结论，这样表述它们——尤其是第二项与第三项——是引人误解的。有关机构实施的画面有可能——其实我相信它是事实——是混合而成的。就这些区域内对人权的尊重而言，在一些地区，例如欧盟，可能有充足的机构和程序来承认和实施全部人权。不止如此，诸如国际刑事法庭之类的一些机构性安排也许试验性地设立并存续。它们未被证明是公正、高效及可靠的，但它们也许会随着时间推移变得公正、高效及可靠。我所有的反思都是依据这一认识，即我们身处变动之中，身处一个许多理念都在尝试而其中一些获得成功的时期。这是国际关系取得进展的唯一方式，我们不当以使成功更加困难的方式吹毛求疵。因此，我的第二个结论实际上是呼吁(提高)警惕，呼吁认识到拥有适当的机构，以及当实施权利的努力有可能导致不正义时愿意怀疑权利的实施的至关重要性。我的第三个结论是，没有公正、可靠地实施的可能性，就没有人权。这是权利的一般实现的结果，尤其是权利实现依赖于偶然因素的结果。试想一下不应由法律实施的道德权利，其不应由法律实施的原因即在于它不能被有效地实施，其实施将是不可能的或者事与愿违的。这些理由植根于人类与社会生活及机构的本性，其中一些也许与人类生活的必然条件不可分割，其他将更具偶然性。

但这里重要的是要记住，这一结论并不是说权利并不存在，它只是说它不是人权。当今的人权实践只将那些由法律实施的权利视为人权。由此得出，尽管可能有没有由法律实施的人权，而且它们的存在是这种实施的事例，但不可能有不能由法律实施的人权。如果(公正、高效及可靠的)实施是不可能的，我们应当认识到该项权利不是人权，并克制不要要求实施它。

最后，我想提到在确立任何权利为人权时一个特别的与内容相关的困难。这一困难涉及到一种怀疑，怀疑人权的主张或者一些人权主张是存在文化偏向的。这些主张代表了一种意识形态的主张，认为西方的理念应当盛行于全球。在某种程度上，这一困难并不与指向假定权利人的义务的确立明确相关。但在实践中，这正是困难所在。

以健康权为例。谁能否认，健康对于一个健康存在问题的人具有价值？谁能怀疑这是一项真正的普遍权利？因为只要有人，健康就对人们具有价值。是的，事情并不那么简单。首先，将健康权理解为只要人们不健康，其健康权就受到侵犯是愚蠢的。一个更为理智的权利观会根据国家义务清单看到公约第12条第2款的核心。但国家或政府并不是普遍的，也不是在智人之初就存在的。其次，可以说健康既有内在价值也有工具价值。内在价值是身体健康者所享有的身体安康感的价值。工具价值在于健康极大地增加了人们过上如意充实的生活的希望。在我看来，健康权的基础显然是工具价值而不是内在价值。这是因为，没有特定关系，就没有人有义务确保我或其他任何人有身体安康的感觉。但他们也许有义务确保人们拥有过上如意充实的生活的机会。

请让我回到我的主要论题：与文化多元性相关的困难，这在健康权的例子中已经得到显示。正如我们所知，健康的理念是与文化相关的。健康与功能性相关，而功能性与特定环境中的一些活动类型相关，它们对通常的成功生存十分重要。健康权宽泛得足以涵盖对残障和其他不便的预防，它们提供了显而易见的文化相关性的例子：不孕不育或畸形的预防或治愈是否已成为由健康权所涵盖的一种情形？众所周知的是，构成精神疾病的精神状况与文化相关，但我们以不太明显的方式将这些状态界定为疾病。

还有一种困难我想予以特别强调：健康权是为了享有“可以达到的最高标准的身心健康”。可达到性被加以具体化，以使得义务与不同国家的经济、社会与政治环境相关联。然而所有国家都

被要求健康优先,问题是在什么程度上。健康是否应该优先于个人自由或商业自由?健康权是否包含禁止吸烟或禁止从事其他损害健康的活动的义务?它是否包括使目标的可获得性或从事它的机会变得更加昂贵,从而抑制其运用的义务?如此等等。

显而易见的真理是,我们应当反对将“可以达到的最高标准”的检验标准归为实际可以达到的标准。如果我们认为把对包括其他道德权利和值得的目标在内的所有其他因素的正确权衡归结为可达到的更为合理,那么它就太容易受到攻击并引起决定性质疑。这些质疑不仅影响健康权,也影响其他权利与价值。

我希望所有人都同意,健康不应当优先于其他一切。我们所有人都不同程度地在威胁我们的健康和生命的活动中找到满足与充实,有时候,风险是那些活动要旨的一部分。关键点在于,对于这些矛盾,不同的文化有着各不相同且相互冲突的但却是合理的态度。平衡健康与其他利益的方式并不是唯一的。在他们的生活中,不同的个体达致不同的平衡,在他们的公共政策中,不同的国家达到不同的平衡。这如何与我们拥有相同的共时普遍的人权这一事实相协调?它不会得出,泰米尔纳德的居民与佛蒙特的居民拥有不同的健康权,不是因为这两个州贫富状况不一,而是因为它们对于何者构成“可达到的最高标准”持有合理的但却相互冲突的看法吗?

指出公约中健康权的表述容许人权与这样的变体相关毫无益处。尽管这是正确的,但它既无助于实现原则的意图,也无助于审慎实践发展的需要。困难在于明确这一权利的实际含义,既承认它的普遍性,也承认它对文化变体的敏感性。当前的国际人权实践在这一点上做得很不够。它更可能援引文化差异来谴责它们,而不是承认它们的合法性。

但这不是全部:人权是用来实施的。它们需要负责监督人权实施的权威机构,也需要负责实施人权的机构。那些机构将不得不作出实际决定,承认不同文化态度与实践的合理性,或谴责它们的不合理性或不道德性。这引出了我提到过的原则的意图:当国家承认了健康权,国家就承认了国际机构有权利评判其健康政策以及它们对其他权利与价值的追求。因为对于决定何为“可达到的最高健康标准”,国际机构对不同国家在追求健康利益与其他价值间进行折衷的方式拥有裁判权。它也提出了一个实践中很微妙的问题:谁来决定?由国际组织来决定世界各国实践是否合情合理?不成比例地从一些强权国家中选出这些组织的工作人员是否可以接受?

四、结束语

我想用问题而非答案来结束。我强调了人权在国际世界秩序中的决定性作用,首先在于表达了所有人的价值;其次,在于将政府间关系或大企业利润以外的利益提上了议事日程;最后,在于赋予个体和志愿团体以权利,为施加影响并改变国际秩序开辟了另外的渠道。

我也强调了人权实践中的一些困难与危险。在当前气候下,人权活动家与人权组织投身于轻率的积极主义,忽视了这些事实:权利课以义务;在指出权利对于权利人的价值之后必须确立义务存在的事例。不止如此,如果不委托公正、高效和可靠的机构来负责,那么实施权利的努力会造成很大损害。最后,与许多现在的雄辩言辞相反,权利不是绝对的,对它们的公正解释及执行要求具有对文化多元性和其他目标之合法性的敏感性。个体权利在国内的实施也存在这些问题,尽管经常是在较弱的程度上。我们没有解决这些问题的良方。我们通过结合一些通晓专业精英(很少一致的)观点的公共辩论,产生由权威机构作出的可以修改的决定,从而与这些困难持续斗争。我们需要拥有在形式上适合国际舞台的类似机构。我们完全没有类似机构,但我们有了一些开端,这可能或不可能导致需要的这一类型的国际权威的发展。

[责任编辑 刘京希]

论古希腊哲学中人权基质的孕育

齐 延 平

摘 要:社会历史背景的独特性和哲学创立者的兴趣个性缔造了希腊哲学的开放包容性、非宗教理性精神和演绎思辨路径,由之确立了理念/实在二元并立哲学图式,推演出了对立与对抗主义技术路线,并展开了人本主义的人学探索,从而为人权基质的孕育提供了世界观支撑、方法论支持和人学基础,为人权诞生所需的对抗意识、自由人观念和人权批判精神的成长提供了必要空间并开辟了哲学道路。

关键词:古希腊;哲学图式;对抗精神;人学基础;人权基质

如果我们不把人权看作是衡量文明优劣的标准,而是首先把它视作思想体系的一种、理念形式的一种,或者仅仅把它视作缔造思想、理念与制度的技术进路的一种,那么,将之视为东西方文明的差异标志就是恰当的^①。同为生灵,思想与理念、制度与生活的技术路径何以迥然不同?“每一种思想体系或多或少地有赖于其所由兴起的文明、以前各种思想体系的性质,及其创始者的个性;它又反过来对当代和后代思想和制度发生很大的影响。”^②因而,要探寻人权传统赖以凝聚型塑、孕育演化、成长成熟的原始基质^③,我们就必须回到古希腊。

人类文明的最初表现形态是神话和宗教。而能较早地从神话和宗教迈向哲学的文明,便会从诸种初级文明中胜出,成为人类文明的主流源泉。古中国文明和古希腊文明即属此类文明,它们分别构成了东西方文明的思想出发点和精神原点。后世人类思想的突破、精神的提升均是从自己的文明原点汲取智慧和力量的,后世人类的行动均是以自己文明的本原内质为潜在意识的。西方文明不同于东方文明的独特之处,站在历史的当下,我们可以概括为它是从个体出发看待整体、以自由为基质构造制度、借人权拉动维持进步的。无论从文化的质素、制度的精神还是行动的理念上看,人权都是打开西方文明奥妙的一把不可或缺的钥匙。而这把钥匙并不纯粹是近代工业化时代的产物——工业化时代只是完成了把它锻造成型的最后一道工序——这一锻造过程的起点在飘忽久远的历史深处。

作者简介:齐延平,山东大学法学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:国家社会科学基金项目“人权的制度起源”之阶段性研究成果(项目编号:06CFX002)。

① 人权可在两种意义上理解,一是事实人权,二是理论人权。我们平常讲传统中国无人权,指的仅仅是没有提炼出人权的概念,没有建构起人权的理论,没有形成以人权为核心的文化传统,但这并不意味着传统中国没有人权的事实与人权的生活。恰恰相反,在传统中国,就事实人权、人权生活而言,并不逊色于西方。只不过,没有借助“人权”模式而是借助我们自己独有的文化模式加以实现罢了。

② [美]梯利著,伍德增补:《西方哲学史》,葛力译,北京:商务印书馆,1995年,第1页。

③ “基质”是古希腊自然哲学在探究世界本原和宇宙本质过程中使用的概念,它指的是构成事物“最初存在状态”的基本要素。古希腊自然哲学家认为“最初存在的东西在运动变化过程中始终起作用”(参见赵敦华:《西方哲学简史》,北京:北京大学出版社,2001年,第4页)。本书作者认为古希腊时代并未形成人权观念,但是已出现了人权的“基质”,而且这些“基质”在后世欧洲社会的人权运动变化过程中是“始终起作用的”,故选择其作为本文的核心概念。

西方文明在古希腊时代的“大爆炸”^①性的突破,为锻造它提供了最基本的质料。就是这些粗糙而拙朴的质料,决定了一种文明的特定样态。在西方文明中,古希腊早已不再是一个地理概念,而是一个文化概念、精神概念,它是西方之所以成其为西方的根据。黑格尔曾如此地感慨:“一提到希腊这个名字,在有教养的欧洲人心中,尤其是在我们德国人心中,自然会引起一种家园之感。”^②哲学家梯利更是将希腊文明的地位推向了无以复加的高度:“希腊人不仅奠定了一切后来的西方思想体系的基础,而且几乎提出和提供了两千年来欧洲文明所探究的所有问题和答案。”^③

在文明的“大爆炸”时代,以儒家为代表的中国哲学精神趋向经世致用,方法上取道主客观交融;印度的哲学精神则趋向佛法与人生的会通,方法上取道教理解释;而希腊哲学的精神却独取理性一途,方法上重于推理与思辨。正是由于这些差异,古希腊形成了自己独特的理念/实在二元并立哲学图式,推演出了对立与对抗主义技术路线,展开了人本主义的人学探索,这三者为人权传统的滥觞提供了世界观支撑、方法论支持和人学基础。

一、理念/实在二元并立哲学图式

近现代人权思想源自启蒙时代的自然权利哲学,自然权利哲学又发端于自然法这一西方哲学的基石性概念。自然法概念的基石性一方面体现在使人定法获得相对应的逻辑范畴,另一方面为道德权利、应然权利、自然权利等超人定法权利的独立性提供了逻辑基础。而自然法这一概念是古希腊自然哲学的结晶。“自然—自然理性—自然法”这一概念链对应着“实在—人为理性—人定法”这一概念链的形成,确立了西方政治、法律道德、文化乃至诗歌、艺术思想发展史的理念/实在并立的二元世界观。这一迥异于中国传统世界观、印度佛学世界观的形成,得益于希腊社会历史背景的独特性和希腊哲学创始者的个性。作为一个民族的智慧之源和第一笔思想财富,神话能够体现出这一民族的鲜明个性。希腊神话的精神是自然的“多神”精神。对自然神(日、月、星、雷、河、海)的崇拜诱导了希腊哲学对自然奥秘的探索兴趣,自然神的多元化则奠定了希腊哲学的开放性、包容性及其非宗教精神。希腊哲学侧重对自然的思辨和对道德原则的精研深思,还与其特定的地理环境和生活历史有关。在希腊自然哲学的兴起时代,希腊人已成为爱琴海、黑海和地中海沿岸的霸主,城邦商贸往来和航海贸易繁忙而发达,民族迁徙、融合以及与埃及、巴比伦的文化交流频繁而深入,这就为希腊哲学走出神话时代,面向自然,开辟新的理念世界,提供了必要的开放视野和思想刺激条件。

自亚里士多德始,泰勒斯(Thales,盛年^④约在公元前585/584年)就被视为西方哲学的始祖。由他创立的米利都学派^⑤彻底放弃了神创造世界的神话世界观,试图从自然万物出发,探求世界的本原和宇宙的原则,从而宣告了哲学的诞生。米利都学派是从具体确定的实体(比如水或气)出发探究世界本原的,而由毕达哥拉斯(Pythagoras,盛年约在公元前532/531年)开启的学派则特别注重从形式或关系上“思考世界的齐一性和规律性问题”^⑥。他们认为“数”是世界的本原,“有一个只能显示于理

① 解释宇宙起源的“大爆炸”理论,运用于对人类文明的起源分析,不仅是一种比喻,更暗含了自然进化与人类进化规律的统一性。从公元前8世纪到公元前2世纪这一区间,可以被称为人类文明的“大爆炸”时代(德国哲学家雅斯贝斯则把这一时期称为“轴心时代”)。在这一时代,地球上基本互不了解的几大区域同时实现了精神上的第一次突破和跃升,西方有古希腊文明的诞生,东方则有中国先秦诸子百家的争鸣和印度佛教哲学的创立。这些文明传统,构成了人类文明的主要历史依据和精神依托。

② [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,北京大学哲学系外国哲学史教研室译,北京:三联出版社,1957年,第157页。

③ [美]梯利著,伍德增补:《西方哲学史》,葛力译,北京:商务印书馆,1995年,第7页。

④ 古代人生卒年份多不可考,故用“盛年”或“鼎盛年”标识,主要根据历史记载中其思想影响的高峰期推算而出。

⑤ 因诞生于小亚细亚德伊奥尼亚地区的米利都城而得名,该城位于爱琴海东岸,地处亚、非、欧三大洲交通枢纽,商业发达,人文荟萃。米利都学派与爱非斯的赫拉克利特合称为伊奥尼亚派,这是希腊哲学的起点。

⑥ [美]梯利著,伍德增补:《西方哲学史》,葛力译,北京:商务印书馆,1995年,第15页。

智而不能显示于感官的永恒世界,全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里来的”^①。赫拉克利特(Herakleitos,约前540—前480)则因提出“逻各斯(logos)”这一概念而奠定了其在早期希腊自然哲学史上极其重要的地位。他认为世界万物是运动变化的,而万物的运动变化又是遵循一定尺度的,这一尺度就是永恒不变的逻各斯,借助这一概念形成了运动变化着的自然万物和永恒不变的逻各斯(规律、理性)之间的二元并立对应结构。从希腊哲学的诞生和缘起看,它甫一展开就与以中国为代表的东方哲学传统路向相反,这集中表现在希腊哲学是演绎性的而非归纳性的,是思辨性的而非经验性的。罗素曾经指出:“从一般的前提来进行演绎的推理,这是希腊人的贡献。”^②演绎推理的进行,需要一般前提的确立。而通过思辨获得一般的与普遍的原则,建构一个逻辑自洽的理念世界,就成为“爱智慧”之人的专业,成为希腊哲学向纵深发展的牵引动力。

古希腊自然哲学行进到德谟克利特(Democritus,盛年约在公元前435年)和苏格拉底时代,分裂出了目的论和机械论两途。面对奥妙无穷、纷繁复杂的世界和宇宙,人类发出的疑问可概括为两种,一是“宇宙和世界是为了什么目的而发生的”,二是“宇宙和世界是怎样运动演变而成的”。由第一个疑问引导的探索关注宇宙和世界形成与存在的目的;而由后一个疑问引导的探索则关注宇宙和世界诞生过程中的机械规则。对前者的追问大多会导向神学,而对后者的追问则大致会指向自然科学^③。以德谟克利特为代表的原子论者认为不管世界是怎样诞生的,只要一存在就要受机械运动原则的支配。它们相信世界万物是由在物理上不可分的原子构成的,原子不可毁灭,依照自然规律永恒运动。这一方向的探索不仅为西方世界贡献了自然科学,也在起点上为西方哲学奠定了永不凋落的理性精神,此种精神在西方文明中是起始性的、原发性的、基因性的。

苏格拉底、柏拉图、亚里士多德师徒三人将自己的哲学热忱和天才般的智慧倾注进了人类社会,从而完成了古希腊从自然的哲学向人间的哲学的转向。由对自然物理世界的观察研究转向对人伦世俗世界的思考探索,是人类诸文明发展到一定阶段之时,自然科学路径囿于研究范式的有限性而必然关闭,社会科学基于世事的日趋复杂而必然兴盛,而自然发生的。但是在这一转折的起点上,古希腊文明立即表现出了不同于其他文明的特点。它既不同于古印度从佛理引导出世界观和人生观,也不同于古中国从血缘宗亲关系推导出社会原则和行为之规,而是基于其独特的自然理性,构筑其社会伦理和正义体系,由此决定了支撑古希腊伦理学和正义理论哲学图式的三大支柱:第一,在实在的经验世界背后还有一个自然的超验的世界;所以第二,实在的经验规则背后还有一套自然的超验的法则;进而第三,实在的经验规则要服从自然的超验法则的规制。比如柏拉图就认为在个别的、可感的事物之外还有一理智可知的、更加真实的领域存在,否则就不会有确定的知识。柏拉图的理念造就了他的“两分”式世界观和认识论哲学基础。在理念/实在或者理念/生活二元并立对应哲学图式上,古希腊伦理学与正义理论的体系就被成功地勾画出来。这一体系由三个基本概念构成,它们是自然理性、自然正义、自然法。

自然理性不仅是古希腊哲学的核心概念,而且是整个西方政治、法律、社会哲学思想史的核心概念。这一概念包含着环环相扣的三个环节:第一,自然是有理性的;第二,人类是属于自然的;第三,人类必须服从普遍理性。毫无疑问,这一概念的形成得益于古希腊发达的自然哲学,并首先得益于赫拉克利特的“逻各斯”学说,他认为理性是一切人和全世界共有的,人类必须服从这种普遍的理性。当然,将这一思想导入政治法律伦理哲学,最终是由苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等人完成的。“自

① [英]罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1961年,第65页。

② [英]罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1961年,第24页。

③ 罗素认为从科学的发展角度而言,很难确定应该先解决目的论问题还是机械论问题,“但是经验表明机械论的问题引导了科学的知识,而目的论的问题却没有。原子论问的是机械论的问题而且作出了机械论的答案。可是他们的后人,直到文艺复兴时代为止,都是对于目的论的问题更感兴趣,于是就把科学引进了死胡同”([英]罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1961年,第99—100页)。

然理性”这一概念不同于中国文化中的“天理”、“自然”、“道”等概念,因为中国文化中的这些概念仍然不过是人之所欲、所求的一般性表达。“自然理性”这一概念是外在于人之所欲、所求的,是基于对物理世界规则的思辨而推导出来的,当它被提炼出后,对人之所欲、所求的控制功能是逻辑演绎的结果,而非目的设定的产物。因此,自这一概念诞生时起,它就成为西方一切思想的终点和一切行为的边界,成为西方人生活中的终极权威。由于这一权威出身于自然哲学,因而具备了人力不能逾越、不能变通的先天特点,这与中国的“天理”、“自然”等概念的内容可由人随心所欲设定又显然不同^①。另外,由于“自然理性”这一概念发端于自然哲学,也就决定了在西方哲学伦理思想发展过程中“以自然科学的方法解析人文社科”欲望的强烈和方法传统的连续^②。

自然正义这一理念与自然理性可以说是自然哲学的孪生物。古希腊格言“正义乃百德之总”^③,精炼地概括了正义在希腊人心目中的社会价值位阶。但是,正义本身并不是自洽的,如何确定社会正义的“应当性”原则,需要借助外在于社会正义的设定。古希腊借助自然与自然理性,创设了自然正义这一概念,从而为社会正义伦理原则的确立提供了一个万变不离其宗的标准。

第一个从科学与理性角度探讨自然正义原则的是米利都学派的三杰之一阿那克西曼德(Anaximander,约前610~前546)。对此,亚里士多德曾在其《物理学》中指出:不同于其他自然哲学家把水、火、气中的某一单一物体作为万物的本原,阿那克西曼德致力于“从单一中区别出内在于它的对立物来”^④。罗素则对阿那克西曼德的思想作了如下梳理:世界上的火、土和水应该有一定比例,但是每种元素都永远企图扩大自己的领土。然而有一种必然性或者自然律永远在校正着这种平衡。这种正义观念——即不能逾越永恒固定的界限的观念——是一种深刻的希腊信仰,神与人人都要服从,这种至高无上的力量本身是非人格的^⑤。尽管在普罗泰戈拉之后,智者学派曾经发起过对早期古希腊自然哲学的批判与背离,公开否定正义的客观基础,公开宣扬正义就是“强者的利益”,但是自然正义观在哲学中的迷失仅仅是暂时的。后期的希腊各学派不但实现了对“自然正义”概念的回归,而且扩展了这一概念的范围,使其在有形的物质世界之外,还包括了诸如人的思想、风俗伦理以及对幸福的期望等道德世界的价值。苏格拉底首先将道德与真理相联系,把正义纳入社会伦理范畴予以研究,他坚信正义是一种客观的知识。柏拉图则认为理性是正义的基础。而作为古希腊哲学的集大成者,亚里士多德将正义作了明确的区分,自然的正义规则是先天的、普遍的,“在任何地方都具有同等效力,而不取决于我们是否接受它”^⑥。

亚里士多德之后,希腊哲学进入了希腊化时期,此时的希腊哲学随着马其顿王国的军事征服、文化扩张向东方传播,与之同时,古希腊哲学思辨理性精神在东方实用主义思潮和宗教信念的影响下出现了历史性的衰退。哲学转向致用的一大后果是专业化学术研究的精彩纷呈。这一时期的新学派如伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派的主要哲学兴趣由追求智慧转向追求幸福。从人权的思想基质方面看,斯多葛学派直接贡献了自然法和天赋平等学说^⑦。不过,在公元前5世纪中期开始的智者运动中,有关“自然”和“人为”的讨论已初露自然法之端倪。当时已有人认为风俗习惯性的法应与“未成文法”、“神的法”相区别。例如希庇亚认为未成文法是到处都一致遵守的法,修昔底德认为未成文法是符合自然的、普遍的、必然的,伯里克利认为违背了未成文法即违反了公认的法律,等等。但是,自

① 当然,西方的“自然理性”、“正义”、“自然法”等概念,在特定历史时期也是被人为赋予内涵的;但是这种“人为的赋予”又是每时每刻受到来自自然理性传统的控制的。

② 学界通常认为西方人文社会科学研究中的“科学”传统,是近代笛卡儿思想的产物。而事实上,这一传统有其更为久远的基因处所。笛卡儿的哲学思想,比如世界的物质性、辩证法、演绎推理等,在一定意义上可被看作是希腊古典哲学的复兴。

③ 严存生:《论法与正义》,西安:陕西人民出版社,1997年,第12页。

④ 苗力田主编:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1989年,第25页。

⑤ [英]罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1961年,第52-53页。

⑥ [美]E. 博登海默:《法理学——法哲学及其方法》,邓正来、姬敬武译,北京:华夏出版社,1987年,第11页。

⑦ 我们这里只讨论斯多葛学派的自然法思想,而把其天赋平等思想放到后面讨论。

然的正义规则最终被概括为自然法是由斯多葛学派完成的,他们认为,在一切普遍知识的背后,存在着作为演绎推理的最初原则,自然法就是由这些原则而推出的。斯多葛学派创始人芝诺按照理性统一的宇宙论图式,勾画了一个理性的、统一的“世界城邦”图景。在芝诺看来,人们应当摒弃希腊城邦不合理的法律和习俗,无条件地接受宇宙理性,也就是自然法的命令。可以说,“是斯多葛学派区别了 *jus naturale*(自然法)与 *jus gentium*(民族法)”^①。

古希腊哲学在上述诸方面的展开和发展,并没有为人权的产生提供具体的思想质料,甚至是间接的思想素材,它们为人权的产生提供的是“自然—自然理性—自然法”与“实在—人为理性—人定法”二元并立对应的世界观。这一世界观,在可触摸、可呈现、多样化的实在世界和不可触摸、不可呈现但可借助理性感知的统一的理念世界之间,建立起了一种张力基础上的制约关系。得益于自然哲学的诸种文明核心要素的支援,非人格化的理性作为一种终极信仰,为西方文明抵御着一元论宗教的冲击,修复着由此起彼伏的道德幻灭带来的社会塌陷,阻挡着由个人专断和民主暴政导致的文明倒退。这一世界观图式,把最终规则的制定权从人的手中转移出去,伸张着自然法的自然神圣性,维护着存于实证伦理原则、实证法律制度背后并对之予以持续批判的终极理性标准,从而为人权诞生所需的对抗意识、自由人观念和人权否定精神的成长预留了必要空间并开辟了哲学道路。

二、对立思维的形成与对抗主义的萌芽

汤因比在探索文明的起源时放弃了传统的因果关系模式,建立起“挑战—应战”模式,这是一个描述在个人或社会生活中激起新的脱离行动的各种自由力量的公式。一次有效的挑战会破坏原先存在的和谐,刺激人们去从事创造性的活动,因而创造“是挑战和应战之间发生的一场遭遇战的结果”^②。借助这一模式,我们可以发展东西方文明在面对挑战时选择的应战进路上的显著差异。有学者认为西方人权的基本精神是对抗主义,东方人权的基本精神是协调主义,而后者具有颇多优越性。这一观点受到了多方面的辩驳和质疑,如夏勇教授就对“东方人权”这一概念是否成立作了分析^③。但无论如何,如果我们说东方因为对和谐追求的执著而不可能生成西方式的人权概念,而西方则因为有着对世界对立性的客观把握和人际对抗性的深刻洞察而成就了其人权传统,大抵不会有异议^④。

与希腊哲学源自世界对立、揭示人际对抗不同,中国传统哲学的精神是建立在“天人合一”哲学图式之上的,是以追求人与自然、人与人、人身与人心的和谐为圭臬的,在伦理上就落实为血缘宗亲结构。这样一种文明进路是由古代中国封闭的地理环境、稳定的民族认同和相对单一的文化模式、相对自足的经济形式共同孕育、打磨出来的。应当说,这一文明进路也是睿智而又惬意的。因为它从文化图式内部消弭了身与心的分裂、灵与肉的对立和人与人的对抗,以先在的和谐为执著信仰。这样,无需经验之外的超验外求,就可以获得生活的安逸并最终实现心灵的宁静。在“心灵的宁静”这一人类孜孜以求的“至善”目标——东方和西方共同的目标——之上,可以说西方先行借助宗教、然后借助科技、而后借助人权,都没有达到中国曾经达到的高度。即使在极其困苦的情况下,中国文化也没有丧失其恬淡宁静的品格,而西方文化即使在物质极其丰富的情形下,也没有能够消除其内在的紧张与不安情结。这与文化模式原点性基因的不同是密切相关的。但中国文化进路的不足在于,经验归纳理性的发达显然抑制了演绎推理技术的发展,以和谐为基本精神的哲学追求阻滞了思

① [英]罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1961年,第341页。

② [英]阿诺德·汤因比:《历史研究》(修订插图本),刘北成、郭小凌译,上海:上海人民出版社,2000年,第55页。

③ 夏勇:《人权概念起源》,北京:中国政法大学出版社,1992年,第109—180页。

④ 文明只有样态的不同,而没有优劣之分。因为作出优劣判断必须有一个前提,那就是必须有一个可以超越所有文化形态而能够对之进行衡量的“至善”的标准。而从人类思想史看,这一标准总是民族性的、历史性的、变动性的。自近代以来,大家采用的标准主要是物质与科技标准。这一标准至今仍然通行,但挑战已经出现。

想的解析面向和抽象纬度的展开。概言之,中国哲学是“既不走向真正的科学的经验观察、实验验证,又不走向超越经验的理论思辨和抽象思辨”^①。传统中国的哲学图式在起点上就封闭了思辨理性成长的需求与可能。

与中国取道“和谐”不同,西方选择了“对抗”作为自己思想成长的技术路线。这种选择与希腊时代城邦林立、贸易发达引发民族的迁徙、文化的多元以及由之导致的思想刺激、社会挑战加剧是联系在一起的。哲学思辨的最初动因来自于对自然奥秘的好奇,对人际关系的困惑,而其发达则来自于自然与社会多方面的刺激与挑战。希腊人是航海的民族,“试想:茫茫大海上一叶扁舟,面对海天一色的空阔,观望星斗转移的天穹,这样的自然环境怎能不激发出对自然奥秘的遐想?”^②西方文化中人与自然的分离、人的灵魂与肉体的分裂、人与人之间的对立、人与国家的对抗意识正是在对多变又不变、有序又无序、矛盾又统一的宇宙与人类社会的规律及原因的探索过程中形成的。对立与对抗意识的形成,离不开希腊民族对世界多元的体认和对自身超越的渴求,也离不开该民族对经验世界的突破和对理念世界的开拓,更离不开希腊民族对智力挑战的应战和对自由智慧的上下求索。

希腊思想中的对抗与争斗底蕴可以追溯到古希腊的“多神”神话世界观和宗教观。一个民族的神话或宗教往往体现着一个民族假借这些形式所确立的本民族终极权威观念。所以,世界上多数民族的神话和宗教中,基本上都有一个人格化或非人格化的最高的完美的“神”。但是希腊神话是多神崇拜的,虽然宙斯是奥林匹斯山众神中的主神,但众神又是各司其职的。并且,诸神也不是全能或完美的,他们不但在外形体态相貌上与凡人相同,而且还具有相同的七情六欲,甚至神与神、神与人生下的英雄也具有欺骗、虚荣、贪色、嫉妒、复仇、争斗等人的一切恶行。可见,希腊思想的本质深处是不承认完美无缺的人格,人性之恶、人际的对立与利益冲突的存在成为希腊思想的预设。

希腊神话中的“对立”元素深刻地影响了希腊哲学的发展。在希腊哲学的早期,自然哲学家在探索宇宙生成原理的过程中,最早揭示了自然界中的“对立”原理,并运用它来解释宇宙之起源。阿那克西美尼(Anaximenes,盛年约在公元前546/545年)认为“气”是宇宙的本原,它有冷和热两种对立性质,有浓聚和稀疏两种对立运动。“对立,即冷和热是(宇宙)生成的最有力因素。”^③赫拉克利特的逻各斯理论中更饱含着丰富的从对立到统一、由斗争到和谐的自然辩证法思想。他认为,“相反的力量造成和谐,就像弓与琴一样”,“向上的路和朝下的路是同一条”,“生与死、睡与醒、少与老是同一的。因为变化了的前者就是后者,而变化了的后者又成为前者”^④。赫拉克利特的自然辩证哲学奠定了他基于对抗的社会哲学观。他谴责诗人荷马在《伊利亚特》中的理想:“让来自神和来自人的斗争都消除吧”,而认为“善与恶是统一的”,“战争是普遍的,正义就是斗争,万物都按照斗争和必然性而生成”^⑤。他高度赞同斗争的价值,“世界为斗争所支配。‘战争是万有之父和万有之王。’如果没有斗争和对立,世界就会消亡——停滞不前而毁灭”^⑥。显然,这种斗争哲学与中国传统是相反相悖的。中国从先秦的孔孟之学,到秦汉的“天人感应”宇宙论和阴阳五行哲学,到魏晋的本体论哲学,均内含着一种面向中心、追求和谐的坚执,断不可能生发出类似赫拉克利特虽“危言耸听”但又有对人类生活真切入之论。

智者运动中的寡头派与自然哲学中的自然正义传统背道而驰,公开否认法律的自然正义基础,而从人与人之间的天然邪恶、相互报复的角度解释法律和社会,法律不过是强者打击弱者的工具。智者斯拉西马库就认为强者的利益就是公理、强权就是公正。智者加里克里斯则认为法律是弱者的

① 李泽厚:《中国古代思想史论》,天津:天津社会科学出版社,2003年,第161页。

② 赵敦华:《西方哲学简史》,北京:北京大学出版社,2001年,第3页。

③ 苗力田主编:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1989年,第32页。

④ 苗力田主编:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1989年,第41-43页。

⑤ 苗力田主编:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1989年,第41-44页。

⑥ [美]梯利著,伍德增补:《西方哲学史》,葛力译,北京:商务印书馆,1995年,第21页。

强权,是大多数弱者制定出来惊吓强者的,因而是可耻的、骗人的。“如果一个人有足够的力量……他就会把我们违反自然的一切准则、咒文、护身符以及我们的全部法律统统踩在脚下。”^①虽然这两位智者对法律的功能认识截然相反,但他们都以斗争作为法律哲学的基础,都认为所谓的公正、正义、法律都只不过是相互争斗的工具与借口。

基于斗争的世界观与希腊城邦的独立精神是密切相关的。根据历史记载和史家的研究,希腊时代各城邦间的相互独立与对立可谓登峰造极。各城邦均有自己独立的信仰、独立的法典、独立的司法乃至独立的纪年、独立的钱币、独立的度量衡,因而城邦都是各自为政的,相互之间界限至深。地形、习俗、宗教、法律的不同与利益纷争、旧怨新仇一起不断强化着城邦间的界限,这一方面使得希腊自始至终没有形成统一的帝国,另一方面,正是在这一状态中,希腊人的独立精神得以不断强化。而在城邦内部,“自由民各阶层的斗争也甚为激烈。几乎所有的希腊国家,内部都分裂为两个党派”^②。古朗士的研究所得更加耐人寻味:双方有争执时,“雅典禁止公民有中立者,他必须随一派竞争。凡不归派,不竞争而中立者,法律予以严厉惩罚,去其公民权”^③。在生活的锤炼中,通过斗争、竞争赢得生存空间的情怀不断渗入民族心理的深层结构之中,成为人们生活信仰的一部分。雅典晚期著名政治家伯里克利就不相信关于正义的空洞说辞,而认为正义的标准就是强力与战争,而且其在执政期间借助强大的舰队创造了雅典的辉煌。

如果说中国文化是从道德理想的最高处确立规范然后施教,希腊文化则便是立足人性世情的最劣处而后探求相对最优的生存技术。在柏拉图著名的“两分法”及其第二等好的国家的设计、亚里士多德精致的“形而上学”及其对法治国家构想的背后,事实上也隐含着对立理性和对抗主义的理念前提。伊壁鸠鲁也认为:“自然的公正,乃是引导人们避免彼此伤害和受害的互利的约定。”^④可见他的功利主义的社会契约论也是建立在先行承认人与人相伤害的存在这一前提下的。与中国为了追求和谐而先行否定对立与冲突的文明发展路线不同,希腊哲学为了实现和谐先行承认人与自然的对立、人与人的对抗、人与城邦(国家)利益、城邦与城邦利益的冲突,然后选择最优的技术路线。二者导出的结果是断然不同的,前者导出的是人伦与义理,后者导出的是人权与法治。可以说,从世界对立性出发,西方文明以平实而冷静的心态迎接着来自自然与社会的挑战;从人际对抗性出发,希腊文明的创始者寻求以法治应战“挑战”的途径。人权在本质上是人际对抗的产物,同时又是控制人际对抗的一种手段。在此意义上,希腊文明的创始者对世界对立和人际对抗的阐明,就为权利这一概念的被凝炼、被发明提供了前提。

三、人学的兴起与人性论的展开

古希腊哲学借助其充沛的自然、自然理性、自然正义、自然法思想资源和对人际对抗主义精神的洞察,对人权的思想做出的另一重要贡献体现在人学方面。自然哲学的理性根基和思辨演绎哲学进路,孕育了以理性、尊严、平等为德性的人学的胚胎;对抗主义的精神底蕴则成就了个体自利观、人际斗争观等人性论要素和契约论、法治论等社会原理。在后来西方文明的发展过程中,这一传统虽不断受到罗马的世俗性、基督教的创始论以及各种形形色色怀疑主义、相对主义的诋毁和抨击,但是其起始性、本源性、超验性特质决定了这些观点的不可被突破性。跨越千年,文艺复兴和思想启蒙时代的人们从中汲取了前进的力量和进步的智慧,将之培育成了人权与法治的参天大树。这棵大树的种

① 夏勇:《人权概念起源》,北京:中国政法大学出版社,1992年,第108页。

② [古希腊]修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,北京:商务印书馆,1978年,第21页。

③ [法]古朗士:《希腊罗马古代社会研究》,李玄伯译,张天虹勘校,北京:中国政法大学出版社,2005年,第185页。

④ 严存生:《论法与正义》,西安:陕西人民出版社,1997年,第25页。

子便是由古希腊哲学缔造的人的理性、人的尊严、人的平等、人的自由等基质构成的。

从以自然为中心问题的自然哲学到以人为中心的道德哲学的转向,发生在公元前5世纪中叶的智者运动之中。希波战争结束后,古希腊城邦制度最终形成,政治制度和法律制度日趋完善。在这一背景下,探讨人类社会的合理性、人类生活的正义性、人类本身的德性及其与正义、法律的关系,就成为哲人们新的兴趣点。智者学派以相对主义为哲学基础,以怀疑主义为批判工具,对传统宗教信仰和哲学观念进行了彻底颠覆,其贡献在于将哲学的注意力由自然领域引向社会政治法律领域,推动了道德哲学、政治法律哲学以及人学的产生,引申出了功利主义和实用主义的哲学端绪。

具有划时代意义的“人事”与“自然”的分离,也正是在智者的批判中完成的。普罗泰哥拉的“人是万物的尺度”这一著名判断,标志着希腊人对人本身认识的历史自觉和思想高度。普罗泰哥拉从三个方面论证了人与动物的不同:第一,人拥有智慧与技术,能发明语言、从事生产;第二,人能结成城邦和社会;第三,人具备确立社会秩序的政治智慧和品德^①。普罗泰哥拉的论断在哲学上首次鲜明地凸显了人自身的意义,这种凸显包括两个方面:一是哲学研究的重心由客观的自然转向人性世情本身;二是在人与自然、社会的关系中,人具有了主体的资格。他通过一个神话表达了人人拥有正义理性的观点——在谈到神怎样在人们中间分配正义时,他说宙斯的回答是:“要分给所有的人,我愿意他们所有的人都有一份;因为如果只有少数人享有,像[别的]那些技术那样,城邦就无法存在下去。”^②在这里,人类在分得理性方面的平等,已经呼之欲出了。在智者发动的以人为中心的对传统的怀疑、批判、否定以及对之再怀疑、再批判、再否定的过程中,希腊哲学中的物理意义上的“自然观”开始转向人本性意义上的“自然观”。在这样一种哲学思潮积极参与政治、法律、教育、伦理议题的过程中,人性的思考得以深刻拓展,人本的传统得以扎根型塑。智者安提丰指出人的生存本身应基于人的本性,他认为按照人的本性(自然),“不论是哪里的人,希腊人还是野蛮人,生下来都是一样的”^③。这种人人平等的思想一定是与希腊的自由精神相伴生的。

在古希腊哲学中,自由的精神并没有得以理论化的研究和审视,而是作为一种实实在在的生活样态存在着的。尽管古朗士曾经认为,在古希腊罗马社会,城邦绝对支配公民,“个人自由不能存在”,“人身上无一毫自主”,“个人无自由信仰的权力”,并认为人们相信古人有自由权是大错而特错了^④。这显然有以近代个体自由观念裁剪古代史的嫌疑。希腊神话中的多神性、希腊内部城邦的林立、民族的迁徙流动、商品贸易的发展,从中衍生出的自由并非首先表现为自由精神的理念,而是自由精神的呈现,即成为希腊人对待人与人之间矛盾关系时奉行的态度、精神与行为方式。在希腊哲学独特的抽象思辨与独立、批判精神和希腊政治、经济、文化突飞猛进发展的共同作用下,向往自由和个人主义的倾向逐渐增长起来。

然而,智者借助相对主义、个人主义武器对传统的批判和否定,对真理唯一性和确定性的不遗余力的攻击与颠覆,极大地破坏了古希腊哲学的自然理性基础,动摇了人们对人本理性的信仰,并成为了西方哲学内部既承担自我批判功能又具破坏作用的一股力量。对此,苏格拉底、柏拉图和亚里士多德与智者的怀疑主义和相对主义进行了不懈的斗争,尽管“他们并未消除这个内部隐患”^⑤。

苏格拉底在思考、认识人自身时,已经提出要建立一门研究人的灵魂的学问。他早年潜心自然哲学,后来转向对早期自然哲学的批判,取道人性世情、生活实践探讨伦理问题,尤其热衷于阐释虔诚、适宜、正义、明智、勇敢等德性的定义,并主张以心灵为本原发现外部世界的原则。苏格拉底的人世情怀、实践热忱和哲学方法显然极大地影响了他的学生。柏拉图和亚里士多德将古希腊哲学、政

① 参见杨适:《古希腊哲学探本》,北京:商务印书馆,2003年,第278页。

② 参见杨适:《古希腊哲学探本》,北京:商务印书馆,2003年,第276页。

③ 参见杨适:《古希腊哲学探本》,北京:商务印书馆,2003年,第292页。

④ 参见[法]古朗士:《希腊罗马古代社会研究》,李玄伯译,张天虹勘校,北京:中国政法大学出版社,2005年,第184—187页。

⑤ 赵敦华:《西方哲学简史》,北京:北京大学出版社,2001年,第36页。

治学和法学共同推进到了真正独立的学科的高度。但是,他们的政治学与法学却是以人生而有等作为出发点和基础的。柏拉图就认为不同等级的人是由不同元素构成的,亚里士多德虽然认为公正的真实意义“主要在于平等”^①,但却认为奴隶天生就是奴隶。在今天看来,这些观点显然是不能接受的。但是,我们不能把这些带有历史局限性的具体论述以及哲学家们出于应对现实人事的需要而对自己思想作出的折衷与退让,等同于他们一般性的人学理论。比如,柏拉图虽然基于自己的阶级局限主张社会的等级划分,主张天赋血统论,但是他主张的等级划分是基于社会成员禀赋的差异和社会分工原则的,他在原则上是“反对以某一等级的利益为基础的阶级社会”的^②。他反对将某一等级利益凌驾于其他等级利益之上,反对“强权即公正”原则。柏拉图从其哲学两分法出发,认为人也由可见与不可见两部分组成,可见的部分是身体,不可见的部分是灵魂,而人的灵魂的最高原则是理性,理性使人区别于动物,理性来源于神圣的理念,是灵魂的本性。亚里士多德认为追求幸福出自人的自然禀赋和本性,人的独有的自然能力就是理性。所以,虽然柏拉图把人作了生产者、武士、统治者这样的差等划分,亚里士多德主张国家必须维持社会等级制度,这些用今天的标准来衡量是不道德的、不正确的,但他们基于现实的需要、针对现实的希腊社会所作的等级分析,是并且仅仅是针对现实的希腊社会的,属于并且仅仅是属于社会政治学和社会历史学范畴的;这种具体的、历史的政治学观并不能被抽象为他们的一般政治伦理结构;这种具体的、历史的人学分析也不能被抽象为他们的一般的人学原则。

柏拉图对人学的另一贡献是人本性恶学说。他认为大部分人的灵魂中理性不占主导地位,人类的本性是永远倾向于贪婪与自私的。并以此作为其后期政治学说即第二等好的国家的理论基础。亚里士多德从其自由人和奴隶天然不平等信念出发,指出掠夺自然奴隶的战争是自然而正当的^③,同时还认为人是自利性的动物:“凡是属于多数人的公共事物常常是最少受人照顾的事物,人们关怀着自己的所有,而忽视公共的事物;对于公共的一切,他至多只留心到其中对他个人多少有些相关的事物。”^④这一判断为亚里士多德的法治论提供了坚实的认识论基础。

亚里士多德之后的希腊化时期的哲学新派别伊壁鸠鲁派、斯多葛派批判了希腊哲学前期为智慧而智慧的思辨精神,取道幸福的追求,将人学理论推进到了一个新的阶段。这一阶段是以希腊人固有的思辨理性精神日趋下降和来自东方和罗马人固有的实用精神的急剧上升的相互交织而显示出其独特性的。

伊壁鸠鲁哲学的基础是感觉主义和快乐主义,认为避苦求乐、快乐为善是自明的。但是,伊壁鸠鲁所谓的快乐主要是身体健康和心灵宁静,而不是后人所歪曲的享乐主义和纵欲主义。另外,伊壁鸠鲁的思想还具有强烈的个体主义特征,“他的伦理学关心的只是个人的快乐,而不是社会的福利,达到个人快乐的途径也与社会服务和利他无关”^⑤。这与柏拉图“为了公共幸福而放弃个人幸福”和亚里士多德“人是天生的政治动物”、个人只有在公共的政治生活中才能实现自己的“至善”的路径是截然相反的。柏拉图“给每个人以公平的对待”、亚里士多德“人天生是政治的动物”等判断,均是服务于其城邦或国家政治伦理的,并且其中的“人”是被作为义务主体而凸现的。比如亚里士多德就曾指出:“善人为他的朋友和国家尽其所能,在必要时甚至献出生命。”^⑥这显然是一种利他主义的人学观。伊壁鸠鲁开辟的新的人学观是利己主义的,并且他的利己学说“在本质上是具有见识的利己学

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第153页。

② 赵敦华:《西方哲学简史》,北京:北京大学出版社,2001年,第65页。

③ 参见[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第23页。

④ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第48页。

⑤ 赵敦华:《西方哲学简史》,北京:北京大学出版社,2001年,第98页。

⑥ 赵敦华:《西方哲学简史》,北京:北京大学出版社,2001年,第89页。

说”^①，而其见识的深刻性，在我们承认人权的先天利己本质时，就不证自明了。应当说，是伊壁鸠鲁开辟了人学的个体主义的面向。

斯多葛创始人芝诺在人们必须无条件接受的宇宙理性即自然法的基础上，阐释了自己的人学观点。在形而上学方面，斯多葛认为人们受宇宙理性的规定，所以是决定论的；在伦理学方面，他认为因为“人有了逻辑思维，他就是自由的”，“一个人遵循理性，即服从自然的永恒的规律而行动，这时他是自由的”^②，这种对自由意志的宣扬显然又是非决定论的。不同于伊壁鸠鲁的个人主义，也不同于柏拉图和亚里士多德的希腊民族沙文主义，“他们发挥了人的尊严的观念，即一切有理性的人都是同一父亲的儿女和世界公民，具有同样的权利和同样的职责，受制于同样的法律、同样的真理和同样的理性”^③。世界上的一切人都应该是平等的，男女也应该是平等的，应该自由组织家庭；不应该有阶级、种族和任何等级差别；甚至认为对自己的敌人也应当给予帮助和宽恕。芝诺的人人平等思想和现代人权“不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身份等任何区别”的平等观近乎是在同一高度上的。可以认为，斯多葛学派对人类贡献的是“胸怀全球的人道主义”^④。罗素的评价是很中肯的：“像十六、十七、十八世纪所出现的那种天赋人权的学说也是斯多葛学说的复活，尽管有着许多重要的修正。”^⑤斯多葛派的自然法思想、天赋平等学说、人道主义情怀在人权思想史上发挥的作用是其他任何学派和学说都无法比拟的。在罗马帝国登上欧洲文明的舞台后，斯多葛学派的学说就与罗马人的实践偏好和实用精神相结合，锤炼出了权利保障的法律体系。

从人的理性出发认识人的存在、解释人的本性、定位人的关系，从而肯定人的意志自由及其自我决定性，肯定人的利己本能及其正当性，肯定人的尊严及其平等性，构成了希腊哲学中人学的精华。但其大放异彩，却是在中世纪后期希腊哲学被重新发现之后的事了。在此之前，来势汹汹的实用主义的东方文明、注重实践的罗马文明，一起关闭了希腊哲学注重形而上的思辨路向及非宗教性的多元自由精神和刚刚起步的人之平等尊严观，而代之以一元宗教的统摄和形下法律的构建。但是在这过程中，希腊时代所开辟的理念/实在二元并立对应哲学图式、对立与对抗主义精神和基于理性而应平等的人学观念，并不是被取代了，而是被涵摄、凝聚进了罗马帝国法律关于“人”与“权利”等法言法语的创造过程中。希腊时代的思辨中锻造出的人权基质在之后的罗马时代经历实践的冶炼，将为人权的诞生提供更为直接的权利质料和制度素材。

[责任编辑 刘京希]

① [美]梯利著，伍德增补：《西方哲学史》，葛力译，北京：商务印书馆，1995年，第110页。

② [美]梯利著，伍德增补：《西方哲学史》，葛力译，北京：商务印书馆，1995年，第118页。

③ [美]梯利著，伍德增补：《西方哲学史》，葛力译，北京：商务印书馆，1995年，第123页。

④ [美]梯利著，伍德增补：《西方哲学史》，葛力译，北京：商务印书馆，1995年，第122页。

⑤ [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1961年，第341页。

特约评论人语

徐显明

(山东大学法学院教授, 山东济南 250100)

“人类如何共存?”——这一问题正成为世界各个角落的人们共同思考的问题。以科学主义和资本主义为核心的现代因素,彻底把人类所处的社会类型进行了泾渭分明的区分。以同质、封闭、自足为特征的传统小共同体时代,以及与之相连的政治安排,因为现代性因素的切入一去不返了,一个以差异、开放、多元为特征的“现代社会”正处于不可逆转的型构中。这一过程大大拓展了民族国家内部的公共领域,也为“世界秩序”打上了一体化的烙印,它改变了人类的生存环境,也挑战着思想的传统主题。思想领域中的那些核心要素——特殊性、文化、传统——与构建世界秩序所必然需要的普遍价值,构成了尖锐对峙。人类如何共存的问题已不再是民族国家的一个内部问题,而成为全人类必须思考的共同难题。

在传统的思想谱系中,个人与社会的冲突和协调问题一直占据核心地带,在当代世界,这个主题的内涵松动了,它的外延拓展了。这绝不是个微不足道的变化。当科学主义和资本主义在世界范围内所向披靡的同时,政治哲学和法律制度领域的变革却步履维艰。当民族国家边界愈来愈鲜明的同时,思想领域的边界却愈来愈模糊,它如此的石破天惊,势不可当。我们的智慧能否应对这个巨大的挑战?

在传统与现代的边缘徘徊的中国,在回答这个问题时比踌躇满志的西方世界注定更加困难。这不仅仅因为她与西方在文化传统上存在着历史沟壑,也因为她在思考这一问题时必然夹杂太多的民族复兴的考量。但是,我们必须面对。在人权与世界秩序这一主题上,我们如何协调人权这一西方宣称的普世价值同中华文化价值之间的关系?如果曾经的被动恰是因为我们的封闭,那么可能的路径就是,我们既要尊重普世价值,也要坚持自己的实践理由。回应这个挑战,既需要尊重文化传统的多样性,也需要尊重各国人民的现实需求。这不是挑战人权的普遍价值,而是在一个多元世界中赋予人类共同尊严以生命力的唯一方式。因此,无论是普适性价值还是特殊价值,都需要以谦逊的姿态来讨论与对方的边界。这是一个艰难的、但却是唯一能够对世界秩序的未来带来希望的渠道。这个主题必然是开放的,因为相关的讨论彼此无法分开。

下面的两篇文章,都在不同程度上对上述问题作出了回应。约瑟夫·拉兹教授的文章,既承认人权领域普世价值的存在,也提出了这一追求在新的全球化环境下面临的困境,正如作者在文中举出的受教育权和健康权例子所说明的,对人权的理解必然因为文化的差异而存在不同,也因为特定国家人民的不同需求而对之有各自的理解。自然权利价值的普适性不是绝对的,否则就无法理解,为什么人权在不同的历史时期有不同的含义。齐延平教授的文章,探讨了人权思想在西方的起源问题,同样说明对人权价值的理解首先是历史性的、地方性的、民族性的,人权价值在当代政治哲学和法律制度中的命运,也一定会打上历史和文化的烙印。人权问题不仅是一个单纯的认识论问题,也是一个需要广泛参与的实践问题,因此,关键的问题不是哪一种文化要向对手俯首称臣的问题,也不是要争夺思想领域主权地位的问题,而是要为如何协调不同的人权理解而建立合适的公共领域。

论七言诗的起源及其在汉代的发展

赵敏俐

摘要:七言诗作为一种独特的文体,在汉代广泛存在于字书、镜铭、民间谣谚、道教经典、医书、刻石、墓碑以及其他文章当中,是一种以应用为主的韵文体式,它与四言诗、骚体诗、五言诗、杂言诗等并存,并以其反映世俗生活的方方面面而显示出独特的社会认识价值,有着独特的发展之路。从汉语韵律学的角度来看,七言诗属于中国诗歌体式中最复杂的一种,也是最难把握的一种,在汉代还远没有成熟,也没有进入汉代诗歌的主流之内,但是却为后世七言诗的发展奠定了坚实的基础。

关键词:七言诗;起源问题;汉代;语言结构;诗体特征

在中国诗歌史上,七言诗占有重要的地位。严格来讲,七言诗在汉代尚不成熟,现存可以确证为汉代完整的七言诗很少,优秀的作品更少,它没有取得五言诗那样的成就,因而在一般的文学史中很少论及^①。当然这并不意味着学者们对七言诗的问题关注不够,而是因为相对于五言诗来讲,七言诗的起源问题更为复杂,各家说法之间的争议更大。不过有一点可以肯定,汉代是七言诗发展的早期时代。现存文献中不仅保存了大量的七言歌谣、韵语、铜镜铭文、刻石,而且也保存了一些文人的七言诗篇,并呈现出异常复杂的状况,这增加了我们描述与研究的难度。本文的目的有三:一、评析有关七言诗起源的研究状况;二、分析现存汉代的各类七言句及七言诗存世情况;三、讨论七言诗的文体特征,七言诗与其他诗体的关系,分析七言诗在汉代所以不成熟的原因。

一、关于七言诗起源问题的讨论

关于七言诗起源问题,古今有多种说法。李立信曾搜罗各种文学史、诗歌史、期刊论文、历史典籍所见近七十家观点^②。秦立根据前人六十余家观点进行总结,概括为16种主要的说法^③。主要有源于《诗经》说,源于楚辞说,源于民间歌谣说,源于字书说,源于镜铭说,此外还有源于《成相篇》说,源于《柏梁台诗》说,源于《四愁诗》说,源于《琴思楚歌》说,源于《燕歌行》说,源于道教《太平经》干吉诗说,源于《吴越春秋》之《穷劫曲》说等等。仔细分析这些说法,源于《诗经》说最早见于挚虞的《文章流别论》,他说:“古诗率以四言为体,而时有一句二句,杂于四言之间……,七言者,‘交交黄鸟止于桑’之属是也,于俳谐倡乐多用之。”^④然而以挚虞所举的这一例证,本可以写作“交交黄鸟,止于桑”,

作者简介:赵敏俐,首都师范大学中国诗歌研究中心教授(北京100089)。

基金项目:本文为国家社会科学基金重点项目“中国诗歌通史”的阶段成果(项目编号:04AZW001);北京市高层次人才项目成果。

^① 对此李立信曾经提出批评,他曾经列举出当代32种有关文学史和诗歌史的著作,都没有提到七言诗的起源问题。见氏著《七言诗之起源与发展》,台北:新文丰出版公司,2001年,第2-4页。

^② 李立信:《七言诗之起源与发展》,第5-29页。

^③ 秦立:《先秦两汉七言诗研究》,首都师范大学硕士学位论文,2009年。

^④ 虞挚:《文章流别论》,严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》(2),北京:中华书局,1958年,第1905页。

乃是一句四言,一句三言,并不是严格意义上的七言句,后人在《诗经》中所找到的所谓七言诗句多类于此。实际上在《诗经》中真正可以看作“七言”的句子很少。而所谓源于字书说、源于镜铭说以至于源于《成相篇》等某一首诗的看法,则明显地具有简单化倾向,不可能完美解释像七言诗起源与演变这样一种十分复杂的文学史现象。相比较而言,以源于楚辞说和源于民间歌谣说最有影响,值得我们仔细讨论。

最早论到七言诗与楚辞的关系的,当为《世说新语·排调》:“王子猷诣谢公,谢曰:‘云何七言诗?’子猷承问,答曰:‘昂昂若千里之驹,泛泛若水中之凫。’”这两句诗原文见于《楚辞·卜居》:“宁昂昂若千里之驹乎?将泛泛若水中之凫乎?”《世说新语》的作者刘义庆本为刘宋时人,这里提到的王子猷与谢公(谢安)是东晋时人。王子猷这里所说的“七言诗”,虽然是取自《楚辞》中的两句,但是却把每句诗原文前后的两个字都去掉了。可见在这个时候,人们对七言诗这一文体的特点及源头尚不清楚。其后刘勰在《文心雕龙·章句》篇云:“六言七言,杂出《诗》、《骚》。”可见,刘勰只是模糊地提到七言诗与《诗》、《骚》有关的问题,也没有具体论证。明人胡应麟《诗薮》内编卷三曰:“七言古诗,概曰歌行。余漫考之,歌之名义,由来远矣。《南风》、《击壤》,兴于三代之前;《易水》、《越人》,作于七雄之世;而篇什之盛,无如骚之《九歌》,皆七言古所自始也。”^①在这里,胡应麟把《南风》、《击壤》等传说中的上古歌谣以及战国时的《易水》、《越人》歌当作七言诗之始,同时他又认为楚辞《九歌》最有代表性。顾炎武《日知录》卷二十一“七言之始”条亦曰:“昔人谓《招魂》、《大招》,去其‘些’、‘只’,即是七言诗。余考七言之兴,自汉以前,固多有之。如《灵枢经·刺节真邪篇》:‘凡刺小邪日以大,补其不足乃无害,视其所在迎之界。凡刺寒邪日以温,徐往徐来致其神,门户已闭气不分,虚实得调其气存。’宋玉《神女赋》:‘罗纨绮纈盛文章,极服妙彩照万方。’此皆七言之祖。”^②由此看来,古代学者虽然有人论及七言诗与楚辞的关系,但都是零散的只言片语,而且各家对七言诗的认识也不尽相同。如《世说新语》与《日知录》里面所指的七言,都是不包括中间有“兮”字的句子,只有胡应麟才把《九歌》体里面的七字句当作七言诗来看待^③。这说明,古代学者认可七言源于楚辞的人并不多。只是现当代学者中,持此论者才逐渐增多且影响日盛。其中影响较大者首推罗根泽,他在《七言诗起源及其成熟》一文中,首先指出了楚辞体蜕化而成七言诗的观点,并指出了两种蜕化的方式。他说:“由骚体所变成的七言,不是由将语助词置于两句之间者所蜕化,也不是由将语助词置于句中之短句者所蜕化,乃是由将语助词置于第二句句尾者,及置于句中之长句者所蜕化。”罗根泽在这里所说的第一种情况,如《招魂》:“魂兮归来,入修门些;工祝招君,背先行些;秦篝齐缕,郑绵络些;招具该备,永啸呼些。”去掉两句中的“些”字合成一句,就变成了“魂兮归来入修门,工祝招君背先行。秦篝齐缕郑绵络,招具该备永啸呼。”第二种情况如《九辩》:“悲忧穷戚兮独处廓,有美一人兮心不怿。去乡离家兮来远客,超逍遥兮今焉薄?”省掉中间的虚词,就变成了“悲忧穷戚独处廓,有美一人兮心不怿。去乡离家来远客,超逍遥,今焉薄?”由此罗根泽又说:“就此上例证视之,由骚体诗变为七言诗,不费吹灰之力,摇身一变而可成。……由骚体变成七言,是异,是蜕化,所以必在骚体诗全盛期以后。”^④持同样观点的还有萧涤非先生,他将楚辞变为七言诗的“方法途径”概括为四种:“其一,代句中‘兮’字以实字者。如变‘被薜荔兮带女萝’、‘思公子兮徒离忧’而为‘被服薜荔带女萝’、‘思念公子徒离忧’之类是也。其二,省去句中羡出之‘兮’字者。如变‘东风飘飘兮神灵雨’而为‘东风飘摇神灵雨’之类是也。(均见上引《今有人》)其三,省去句尾剩余之‘兮’字者。如《离骚》‘朝饮木兰之坠露兮,夕餐秋菊之落英’,若将‘兮’字删去,亦即成七言,所异者惟非每句押韵,而为隔句押韵耳。……而其捷径,则仍在第四种,即

① 胡应麟:《诗薮》,北京:中华书局,1958年,第41页。

② 顾炎武:《日知录》,长沙:岳麓书社,1994年,第743页。

③ 按胡应麟在《诗薮》同卷中又说:“少卿五言,为百代鼻祖,然七言亦自矫矫,如‘径万里兮度沙漠’,悲壮激烈,浑朴真致,非后世所能伪。”北京:中华书局,1958年,第42页。

④ 罗根泽:《罗根泽古典文学论文集》,上海:上海古籍出版社,1985年,第178—179页。

省去《大招》、《招魂》篇中句尾之‘些’、‘只’等虚字是也。”^①萧涤非先生的论述,基本上概括了楚辞体变为七言诗的诸种可能,比罗根泽的论述更为全面。李嘉言的观点与二人也基本相同^②。逯钦立先生在这方面也有独到的看法,认为“正格七言之源于楚歌”。他说:“考句句用韵此本楚歌之特格;又楚歌之乱,虽含兮字为八言,而其体裁音节,又与正格之七言实无异。则七言者,楚《乱》之变体歌诗也。”逯先生以《楚辞·招魂·乱》与《九章·抽思·乱》与张衡《思玄赋》、马融《长笛赋》篇末“系”、“辞”为例进行比较,认为:“《思玄》之《系》,《笛赋》之《辞》,均在篇末为结音,其即《楚辞》之《乱》,自不待言。又张、马两赋,其本辞,仍以含兮之旧体出之,独于此《乱》,去其兮字而变为七言,是此《乱》必有可去兮字之先例或习惯,使之如此。”^③此外,持七言诗源于楚辞之说的,还有陈钟凡、容肇祖、王忠林、顾实、嵇哲诸人^④。可以说,经过以上诸家学人的论证,七言诗源于楚辞说,逐渐成为在这一问题讨论中最有影响力的观点之一。

但是对七言诗起源于楚辞的这种观点,余冠英先生却提出了不同的看法。他首先对七言诗由楚辞蜕变说提出质疑,认为楚辞的基本句法与七言诗不同,其中只有《山鬼》、《国殇》与之相近,但是去掉“兮”字之后,只能变成两个三言,而无法念成七言的“□□—□□—□□□”节奏。他同时指出,楚辞体在汉代用于庙堂文学,“是早已受人尊敬的了。假如七言诗是从楚辞系蜕化出来的,那么七言在唐以前被歧视的缘故,便不可解释了”^⑤。同时,余先生还从先秦两汉文献典籍中找出了大量的七言谣谚、字书、镜铭中的七言句和采用民歌体的文人之作,如荀子的《成相篇》。他说:“就现存的谣谚来看,西汉时七言还很少,在成帝以前只能确信有七言的谚语,而七言的歌谣有无尚难断言。不过从谣谚以外的材料观察,武帝时七言在歌谣中必已甚普遍,完全七言的歌谣在这时必已流行”。他因此提出了两点最主要的证据:第一是西汉时的两本字书、司马相如的《凡将篇》和史游的《急就章》,里面用了大量的七言句,是口诀式文体。编口诀的目的是便于让人记诵,他们不大可能独创一种世人所不熟悉的文体,所采用的必是“街陌谣讴”中流行的形式。第二是《汉书·东方朔传》里载有一首东方朔的射覆,是四句七言韵语,这也一定不是他的首创之格,而是当时“街陌”流行之体,由此才能脱口而出并能逗笑取乐。最终他认为:“事实上七言诗体的来源是民间歌谣(和四言五言同例)。七言是从歌谣直接升到文人笔下而成为诗体的,所以七言诗体制上的一切特点都可在七言歌谣里找到根源。所以,血统上和七言诗比较相近的上古诗歌,是《成相辞》而非《楚辞》。”^⑥“七言诗的渊源只有一个,就是谣谚。主七言句出于楚辞之说者恐系为一种错觉所蔽,由错觉而生成见。”^⑦此后余冠英先生的观点也得到许多人的响应,如褚斌杰说:“强调七言诗是从楚辞体蜕变而成的人,往往根据张衡《四愁诗》首句‘我所思兮在太山’句,以及汉初高祖刘邦的《大风歌》、武帝《秋风辞》等作品去掉‘兮’字即为七言的现象,认为正可说明七言由楚辞发展而来。实际上这抹杀了自西汉以至更早些的战国末年以来,七言的民歌乐曲已经产生和流行的事实。首先是七言歌谣的流传,给文人以启发和影响,才使也熟悉楚辞体的某些文人作家,把楚辞体逐渐往大致整齐的七言形式上发展,因此,文坛上早期出现的某些文人七言体,往往也带有楚辞体句法的痕迹,这是可以理解的。”^⑧

我们倾向于赞同余冠英和褚斌杰的观点,因为他们指出了一个基本事实,即早在战国后期,大量的七言句式已经与楚辞句式并存,它们并不是从楚辞中转化而来的。早在战国时代已经产生了整齐

① 萧涤非:《汉魏六朝乐府文学史》,北京:人民文学出版社,1984年,第40页。

② 李嘉言:《与余冠英先生论七言诗起源书》,见余冠英:《汉魏六朝诗论丛》,北京:中华书局,1962年,第163-173页。

③ 逯钦立:《汉诗别录》,逯钦立著,吴云整理:《汉魏六朝文学论集》,西安:陕西人民出版社,1984年,第77、74、76页。

④ 参见李立信:《七言诗之起源与发展》,第5-29页。

⑤ 余冠英:《七言诗起源新论》,《汉魏六朝诗论丛》,北京:中华书局,1962年,第132、142页。

⑥ 余冠英:《七言诗起源新论》,《汉魏六朝诗论丛》,第145、157页。

⑦ 余冠英:《关于七言诗起源问题的讨论——答李嘉言先生论七言诗起源书》,《汉魏六朝诗论丛》,北京:中华书局,1962年,第158页。

⑧ 褚斌杰:《中国古代文体概论》,北京:北京大学出版社,1992年,第137页。

的七言诗,如《战国策·秦策三》范雎引《诗》曰:“木实繁者披其枝,披其枝者伤其心,大其都者危其国,尊其臣者卑其主。”从这首诗中,看不出它从楚辞中“蜕化”或“变化”的痕迹。另外,如人们普遍关注的荀子《成相辞》当中所出现的大量的七言句,也不是从楚辞中转化而来,而应该是当时流行的民间歌谣体。无独有偶,近年来出土的《睡虎地秦简》里有《为吏之道》^①,其诗体结构与《成相辞》基本一致。这里面存在大量的七言诗句,同样也不是从楚辞中蜕变出来的。另外,从现存大量的汉代七言镜铭,司马相如的《凡将篇》和史游《急就章》里的大量七言口诀,传为汉武帝时代的《柏梁诗》^②,以及《吴越春秋》所载《河梁歌》、《穷劫曲》等等^③,足可以证明七言这一诗体产生之早并与楚辞无关。持楚辞生成论者忽略了这一历史事实,只看到张衡的《四愁诗》等东汉文人七言诗中杂有个别的楚辞式句子,就误以为七言诗是从楚辞中演化而来,这正如余冠英先生所说“恐系为一种错觉所蔽,由错觉而生成见”。这正像上引褚斌杰所说的那样:“首先是七言歌谣的流传,给文人以启发和影响,才使也熟悉楚辞体的某些文人作家,把楚辞体逐渐往大致整齐的七言形式上发展,因此,文坛上早期出现的某些文人七言体,往往也带有楚辞体句法的痕迹。”但是这二者的关系是不能颠倒的。

然而,关于七言诗起源的争论并没有到此终结,近年来又有人提出新的观点。如郭建勋认为:“讨论七言诗的起源,首先必须明确这里所说的七言诗,指的是那种抒情写志、语言凝练的正格的文学作品,而不是那种应用型的七言韵语或缺乏诗意的口号;同时我们还必须明确,从先在的文献中找出几个七言的句子,或者将能搜罗到的七言句排列起来,就断言找到了七言诗的源头,这不是一种科学的态度。任何新的文学形式的产生,都是先在的所有相关文体要素共同整合的结果,然而在这所有要素中,也必然有一种文体在其形成过程中起着至关重要的、核心的作用。”^④正是根据这一原则,郭建勋详细讨论了楚骚中“兮”字句的几种类型,最后得出结论:“总之,战国末年屈原、宋玉在楚地民间歌谣的继承上创造的楚骚体,因其大量而集中地出现以及汉人的仿作,给后世七言诗的从中孕育准备了足够的资源;楚骚句式与七言句式在形式上的同构性提供了这种孕育七言诗句的基因;楚骚中的‘兮’字或为表音无义的泛声,或既表音而同时兼有某种语法功能,这种特性造成汉代以来文人有意无意的删省或实义化,从而使七言诗在汉魏南朝文人的探索与实践得以衍生并逐渐成熟起来。”^⑤郭建勋的观点有两个要点,第一是主张把探讨七言诗起源的问题限定在所谓“抒情写志、语言凝练的正格的文学作品”之内,从而排斥了那些“应用型的七言韵语或缺乏诗意的口号”,凸显楚辞在其中所起的“至关重要的、核心的作用”。第二是强调楚辞与七言诗二者“句式在形式上的同构性”。而我们认为这两点都是站不住脚的。首先我们知道,一种文体从最初的低水平逐渐发展成熟,应该是自然而然的现象。无论是四言诗、五言诗还是七言诗都是如此,为了证明自己的“核心”理论而不顾及七言诗句早在战国就已存在的事实,否定西汉以来大量的民间歌谣、铜镜铭文及至部分文人七言诗的文学价值,恐怕于理难通。其次我们要质疑郭建勋的同构理论。从语言学的角度来讲,所谓同构,应该指的是一种诗体与另一种诗体在语言节奏、句法结构等方面的相同性,是一种客观存在。而郭建勋所说的二者“句式在形式上的同构性”,是他自己通过对楚辞中虚词的置换、句式的合并,词语的增加或者位置的变换等方式而变化出来的,已经改变了原来的结构,这恰恰从反面证明了二者

① 睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,2001年。

② 关于《柏梁诗》的真伪问题,学术界一直有争论。我们认为迄今为止的所有怀疑还不足以推翻汉武帝时代说,在这种情况下,仍然应该维持魏晋以来的旧说。

③ 按《吴越春秋》的作者赵晔为东汉人,张觉在《〈吴越春秋〉考》(《中国图书馆学报》1994年第1期)中指出,其生年大概是在公元40年左右,即东汉光武帝建武年间,比张衡的生年(公元78年)要早。

④ 郭建勋:《先唐辞赋研究》,北京:人民出版社,2004年,第142页。

⑤ 郭建勋:《先唐辞赋研究》,第152页。

之间的不同构^①。

对此,我们可以从对《宋书·乐志》所录《今有人》与《九歌·山鬼》两首诗的具体文本为例进行剖析:从表面上看,《今有人》一诗是从《山鬼》改编而来,只是去掉了原诗中的“兮”字,就由原来的骚体变成了三七言交错的诗体,因而这一例证常常被人们视为七言诗源于楚辞体的典型例证。仔细分析这两首诗,我们会发现楚辞体与七言诗之间的巨大差异,从音乐上讲,《山鬼》是楚歌,《今有人》则属于相和歌;从节奏上讲,楚辞体是二分节奏的诗歌,七言诗是三分节奏的诗歌;从句式结构上讲,楚辞体的主要句式结构是“○○○兮○○”,“○○○▲○○”,而七言诗的典型句式结构则为“○○/○○/○○○”;从语言组合角度来说,句首三字组在楚辞体中占有重要位置,七言诗句首则由两个双音词或者二字组组成。这说明,从本质上讲,楚辞体与七言诗是两种不同的诗体,根本就不存在同构的问题,后者不可能是从前者演变而成。楚辞体在汉代沿着两条路线发展,一种是以楚歌的形式和骚体赋的形式继续存在,一种是变为散体赋中的六言句式。而七言诗句早在战国时代就已经存在,它的产生自有其独立的过程,我们在下文中将对此详细论述。

在七言诗起源问题的研究中,葛晓音近年来的讨论引人注目。她有感于各家论点往往聚焦在寻找五七言脱胎的母体,力求确认该种诗体成熟的标志,辩论哪一篇诗的句式和篇制完全符合该种体式的规范这一模式的局限。“转换思路,从七言的节奏提炼和体式形成过程去考察其产生的路径和原理,并进而探讨汉魏七言诗的发展滞后于五言的原因”,提出了一系列富有创新意义的精彩见解。例如,她在分析了战国后期楚辞体句法和《成相篇》的结构以及其他一些相关实例后指出:“四兮三节奏和四三兮节奏句的增多,乃至四三节奏实字七言句的产生,都说明到战国末期,无论是楚辞还是民间歌谣,都出现了在语法关系上相对独立的四言词组和三言词组以不同方式连缀成句的现象。《成相篇》、《为吏之道》等虽然加工成为一种规则的杂言体七言,但也是四言和三言的各种连缀方式的一种。骚体句中在第五字(或五六)用虚字句腰的某些句式之所以被吸纳到这类谣辞中,也是因为按其意义可以读成四三节奏。”这也就从实证上弥合了七言诗源出于楚辞与源出于民间歌谣两说的矛盾,指出二者在七言诗的产生过程中有着共同的推进作用。再如她在分析了汉代七言诗体的基本特征之后指出:“早期七言篇章由单行散句构成、意脉不能连属的体式特性,使七言只能长期适用于需要罗列名物和堆砌字词的应用韵文,而不适宜需要意脉连贯、节奏流畅的叙述和抒情。而中国的韵文体式倘若不便于抒情,是不可能得到发展的。”这也就解释了汉代的七言为什么多出现在一些应用性的文体当中,而文人中间少有佳作的原因,既解释了为什么晋人傅玄称七言“体小而俗”的原因,也回答了今人如郭建勋何以强调所谓七言“正格”的问题^②。葛晓音的探讨不仅在结论上是新颖的,在研究方法上更是富有启发意义的。无独有偶,当代语言学家在探讨中国古代语言发展变化的过程中,也开始注意诗歌体式与时代语言发展变化的关系。冯胜利认为:“上古韵律系统的改变不仅导致了汉语的变化,同时也导致了她的文学形式的转型。当然,文学的发展不只是语言的原因,但是,离开

① 在近年来的七言诗研究中,台湾学者李立信也同样坚持七言诗源于楚辞的观点。他根据汉人有时把骚体句式也称为七言的例证指出:“其实汉代固有纯七言之作,如柏梁联句、刘向七言等,亦有骚体七言,如项羽《垓下歌》、东方朔《七言》等,同时还有介于二者之间者,即一篇之中,既有纯七言之句,亦有骚体句,如《琴操》中之《获麟歌》、《水仙操》、《伯姬引》。张衡之《四愁诗》,则其中之佼佼者也。”他由此认为:“绝大部分的诗歌史、文学史及讨论七言诗起源的学者,都认定七个字全都实字,才可称为七言,否则,都称为骚体,或者视为过渡时期作品,而不愿意把它们当作七言诗看待,这是十分没有道理的。”据此,他提出了自己的看法,认为“七言为《楚辞》中之一体”,《九歌·国殇》就是“通篇为骚体七言,而且是每句都押韵的”。而后世“纯七言系由骚体七言八言发展出来的”。“汉人歌诗,凡与楚人《楚辞》或篇章较短之楚歌有关者,每以七言出之”,如王逸《琴思楚歌》。汉代“辞赋家之所以会有七言诗之作,主要是因为受到《楚辞》的影响”。按照李立信的说法,问题倒是简单化了,因为“七言为《楚辞》中之一体”,它自然也就是七言诗的起源,所以关于七言诗起源的问题也没有了讨论的意义。但是李立信并没有讲清楚那些原本带有“兮”字的七言是怎么变成了没有“兮”字的七言的。而学术界所关心、在汉魏以后所普遍流行的,恰恰是这一类没有“兮”字的七言诗的起源问题。因此,李立信的努力只是提醒人们,在汉代曾经把某些带有“兮”字的楚歌也称为七言,实际上对学术界所讨论的那些没有“兮”字的七言诗起源问题没有带来任何帮助。以上可见李立信:《七言诗之起源与发展》。

② 葛晓音:《早期七言的体式特征和生成原理——兼论汉魏七言诗发展滞后的原因》,《中国社会科学》2007年第3期。

语言,那么诗歌的形式和文体的不同,又将从何谈起呢?”“前人说,一代有一代的文学。殊不知,一代有一代的语言。舍语言而言文学,犹如舍工具而论事功,岂止隔鞋搔痒,也致前因后果湮没无闻也矣!”^①由此来看,无论是今人关于七言诗起源于楚辞说还是起源于民间歌谣说等,其问题都在于过于胶着于二者之间形式上的相似,而对于其背后深刻的语言差异以及其形成演变原因的探寻不够。这提示我们,关于七言诗起源以及其发展的问题很复杂,它既与先秦的民间歌谣有关,也可能受楚辞体的影响。但更为重要的是,它的产生与发展,与秦汉以来的语言变化有着更为深刻的关系。由此可见,关于七言诗起源问题的探讨已经越来越深入,这为我们以后的研究奠定了良好的基础。不过,我们的目的不仅仅在于探讨一种诗体的起因,更重要的任务是对这种文体的实际存在过程进行历史的描述,这反过来也可能对我们认识七言诗的起源问题有新的帮助。

二、现存两汉七言诗句传世情况分析

虽然台湾学者李立信坚持骚体七言句也是七言诗之一体,但是从整个中国诗歌发展史的角度来讲,无论是古代还是现当代,人们心目中的七言诗还是以那些没有“兮”字的为主。所以,我们下面所作的统计和整理,也以一般常态的七言诗句为准。另外,虽然郭建勋强调早期的七音韵语、口号与具有抒情意味的“正格”七言诗的不同,但是从诗体发展的角度来讲,却不能否定前者在其中所起的重要作用。因此,我们对两汉传世七言诗句的整理与描述,也自然将二者包括在内。下面,我们按一般的体类分别进行描述。

(一)两汉歌谣谚语中的七言

现存两汉歌谣谚语中有很多是七言,这是十分值得注意的现象。逯钦立《汉诗别录》中曾收录45首,占现存汉代歌谣谚语总数的四分之一^②。这是一个不小的数字。这些七言,有的被称之为“谚”,如《汉书·路温舒传》载路温舒上宣帝书引俗谚:“画地为狱议不入,刻木为吏期不对。”有的称之为“语”,如《汉书》卷七十七《刘辅传》引里语:“腐木不可以为柱,卑人不可以为主。”《孔丛子》引《时人为孔氏兄弟语》:“鲁国孔氏好读经,兄弟讲诵皆可听,学士来者有声名,不过孔氏哪得成。”有的被称之为“谣”,如《后汉书》卷六十七《党锢列传序》记桓帝时汝南、南阳二郡民谣:“汝南太守范孟博,南阳宗资主画诺。南阳太守岑公孝,弘农成瑨但坐啸。”《后汉书·党锢列传》所记《乡人谣》:“天下规矩房伯武,因师获印周仲进。”《桓帝初天下童谣》:“小麦青青大麦枯,谁当获者妇与姑,丈夫何在西击胡。吏买马,君具车,请为诸君鼓咙胡。”有的则被称之为“歌”,如《初学记》卷四载《苍梧人为陈临歌》:“苍梧陈君恩广大,令死罪囚有后代,德参古贤天报施。”等等。这说明,七言在汉代社会的歌谣谚语中占有重要的地位。这些歌谣谚语,虽然大部分仅以韵语的形式出现,缺少艺术性,难以称得上是“诗”,但是其中也不乏一些较好的作品。如上引《桓帝初天下童谣》,以生动的语言,描述了汉桓帝元嘉年间凉州百姓常受羌人骚扰,朝廷出战多次失败,男人几乎全被征兵,田里庄稼多遭破坏,只有妇女在家收获,老百姓敢怒而不敢言的事实^③。

相比较而言,在汉代这些民间的七言歌谣谚语当中,最好的还是那些以“歌”名传世的作品,它们

① 冯胜利:《论三音节音步的历史来源与秦汉诗歌的同步发展》,《语言学论丛》第三十七辑,北京:商务印书馆,2008年,第33、41页。

② 逯钦立著,吴云整理:《汉魏六朝文学论集》,第78—82页。按这些诗篇后来都编入逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》,据此书统计,汉代的歌谣谚语现存共267首,七言占其中四分之一强。

③ 《后汉书·五行志一》:“桓帝之初,天下童谣曰:‘小麦青青大麦枯,谁当获者妇与姑。丈夫何在西击胡,吏买马,君具车,请为诸君鼓咙胡。’案元嘉中凉州诸羌一时俱反,南入蜀、汉,东抄三辅,延及并、冀,大为民害。命将出众,每战常负,中国益发甲卒,麦多委弃,但有妇女获刈之也。‘吏买马,君具车’者,言调发重及有秩者也。‘请为诸君鼓咙胡’者,不敢公言,私咽语。”

的艺术水平显然要高于那些“谣”、“谚”、“语”^①。如《上郡吏民为冯氏兄弟歌》：“大冯君，小冯君，兄弟继踵相因循。聪明贤知惠吏民，政如鲁卫德化均，周公康叔犹二君。”此歌见于《汉书·冯野王传》，其中“大冯君”指的是冯野王，“小冯君”指的是他的弟弟冯立，二人先后任上郡太守，二人“居职公廉”，善于教化百姓，受到百姓的爱戴。这首诗虽然还不是完整的七言，但是已初具七言规模，语言简洁而流畅，也富有感情。冯野王兄弟为西汉成帝时人，这说明，在西汉后期的民间歌谣当中，已经有了比较成熟的七言，这在七言诗发展史上是值得注意的一首作品。再如宁戚的《饭牛歌》：“南山矸，白石烂，生不遭尧与舜禅。短布单衣适至骭，从昏饭牛薄夜半，长夜漫漫何时旦！”宁戚本为春秋初年齐桓公时人，传说他曾经饭牛车下，叩角而商歌，齐桓公闻之，举以为相，此事在《吕氏春秋》、《淮南子》里均有记载，但是并没有辑录他的这首歌。后世出现了许多《饭牛歌》，显然出于后人附会，不会是宁戚所作，歌句也互有异文。现存最早的版本，当为《史记·鲁仲连邹阳列传》裴骃集解引东汉应劭语，后来这首歌又被收入《琴操补遗》，可见其流传之广。这首歌之所以值得我们重视，正是因为它在汉代的广泛流传。从各篇歌辞的大同小异看，可知七言这种形式，在汉代的民间歌谣当中已经比较普遍。诗歌假托宁戚之口，表达了一位志向高远的士人渴望遇见尧舜式明君的急切心情。前两句三言与一句七言，用生动的比喻写出了宁戚盛世难遇的感慨，后三句则写了他内心的渴望。语言简洁而流畅。特别是后三句，把自己身穿破衣、夜半饭牛、盼望天明的遭遇、处境与渴望遇见圣君的心情有机地结合起来，有情有景，韵味悠长，具有很强的艺术感染力，不失为一篇佳作。此外，《鸡鸣歌》也是一首特别值得关注的作品：“东方欲明星烂烂，汝南晨鸡登坛唤。曲终漏尽严具陈，月没星稀天下旦。千门万户递鱼钥，宫中城上飞乌鹊。”这首歌产生的具体时代不明，《乐府诗集》：“《乐府广题》曰：‘汉有鸡鸣卫士，主鸡唱。宫外旧仪，宫中与台并不得畜鸡。昼漏尽，夜漏起，中黄门持五夜，甲夜毕传乙，乙夜毕传丙，丙夜毕传丁，丁夜毕传戊，戊夜，是为五更。未明三刻鸡鸣，卫士起唱。’《汉书》曰：‘高祖围项羽垓下，羽是夜闻汉军四面皆楚歌。’应劭曰：‘楚歌者，《鸡鸣歌》也。’《晋太康地记》曰：‘后汉固始、颍阳、公安、细阳四县卫士习此曲，于阙下歌之，今《鸡鸣歌》是也。然则此歌盖汉歌也。’”^②据此，我们知道《鸡鸣歌》的历史久远，早在汉初就有此歌名，现存的这首《鸡鸣歌》最晚也是东汉之作。此歌全为七言，生动地描写了拂晓黎明时分汉代城市景象。启明星已经灿烂地升起，雄鸡在坛上引吭高歌，夜曲已经停奏，东方的天空渐渐亮了。卫兵们做好戒严的准备，皇帝和文武百官即将上朝。千家万户都打开了房门，乌鸦喜鹊等各种鸟儿也开始在宫中城上飞来飞去。多么幸福祥和的生活图景啊！诗中没有任何议论说理，也没有直白的抒情，纯用一种白描的手法写来，却传达了不尽的生活情味，真是别开生面。

从文体形式上讲，这些歌谣谚语有些不纯是七言，中间有的杂有三言诗句，而且基本上都是句句押韵，与战国时代的七言谣谚一脉相承，然而在艺术表现力上却有了长足的发展。特别是以上三首诗，各有特色。虽然这样优秀的作品在两汉歌谣谚语中不多，但是仅此几首，也值得我们大书特书了。它们的存在说明，汉代七言诗并不是从楚辞中流变而来的，这些歌谣谚语也并不是“应用型的七言韵语或缺乏诗意的口号”，研究两汉时代七言诗的起源与发展，把这些诗篇排除在外，显然是有违历史事实的。

在汉代的七言歌谣谚语中，《吴越春秋》里的三首诗也特别值得关注。如《河梁歌》：

渡河梁兮渡河梁，举兵所伐攻秦王。孟冬十月多雪霜，隆寒道路诚难当。阵兵未济秦师降，诸侯怖惧皆恐惶。声传海内威远邦，称霸穆桓齐楚庄。天下安宁寿考长，悲去归兮河无梁。^③

① 按“歌”、“谣”、“谚”、“语”四者，虽然互有关联，但是还有很大的区别。大体来讲，“谚”与“语”只能诵读而不能歌唱，而“歌”与“谣”是可唱的。其中，“谣”是徒歌，而“歌”可能配乐。

② 郭茂倩编：《乐府诗集》第四册，北京：中华书局，1979年，第1173页。

③ 吴庆峰点校：《吴越春秋》，《二十五别史》第六册，济南：齐鲁书社，2000年，第104页。

《吴越春秋》的作者赵晔,在《后汉书·儒林列传》有记载:

赵晔字长君,会稽山阴人也。少尝为县吏,奉檄迎督邮,晔耻于厮役,遂弃车马去。到犍为资中,诣杜抚受《韩诗》,究竟其术。积二十年,绝问不还,家为发丧制服。抚卒乃归。州召补从事,不就。举有道。卒于家。晔著《吴越春秋》、《诗细历神渊》。蔡邕至会稽,读《诗细》而叹息,以为长于《论衡》。邕还京师,传之,学者咸诵习焉。^①

由此可知他为会稽山阴人,曾向杜抚学习《韩诗》。考《后汉书·儒林列传》,知杜抚“受业于薛汉,定《韩诗章句》,后归乡里教授。沉静乐道,举动必以礼,弟子千余人。后为骠骑将军东平王苍所辟”。据《后汉书·百官志一》:“明帝初即位,以弟东平王苍有贤才,以为骠骑将军。”明帝即位在永平元年,即公元58年,杜抚在乡里教授《韩诗》则在此之前。据上文所引,赵晔从杜抚学韩诗的年龄当在20岁以上,以此考订,赵晔生年当在光武帝建武中,即公元35年左右^②。赵晔一直跟随杜抚,杜抚建初中去世(公元80年左右)之后,赵晔才回到老家,据此可知,《吴越春秋》应该是赵晔回到老家之后所写。时间当在公元80年以后,为东汉的中早期。

我们之所以关注《吴越春秋》中的这几首七言歌曲,首先是因为这几首诗篇幅较长,其中《穷劫曲》18句,《采葛妇歌》14句,《河梁歌》10句。其次是这几首歌曲同时出现在一部著作里。其三是这几首七言歌曲产生的时间较早,为东汉早期的作品。比较起来,这几首歌曲的艺术水平虽然不及《饭牛歌》、《鸡鸣歌》等,但是它们的七言诗形式很完整,具有很强的叙事功能,也有很强的抒情表现力,特别是第三首,语言直白流畅,读来朗朗上口,很能见出七言诗句法的特长。由此可见,至迟在东汉初年,七言诗体的形式已经在歌谣谚语里得到广泛的应用。

(二)汉代镜铭中的七言

汉代镜铭中有大量七言存在,这是早已被学者们关注的重要语言现象和文学史现象。据有人统计,现存汉代七言镜铭至少有398首。这里少的只有1句,最多的有11句,其分布情况是:一句2首,二句17首,三句60首,四句118首,五句121首,六句55首,七句10首,八句9首,九句2首,十一句4首。其中以四句、五句者为最多,三句六句者其次,四者占了其中的大部分^③。如:

尚方作竟真大好,上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食枣,□游天下教四海,寿敝金石之国宝。^④

汉有善铜出丹阳,卒以银锡清而明。刻治六博中兼方,左龙右虎游四彭,朱爵玄武顺阴阳,八子九孙居中央。常葆父母利弟兄,应随四时合五行,浩如天地日月光,照神明镜相侯王,众真美好如玉英。^⑤

汉代七言镜铭最早出现于西汉,盛行于东汉。铜镜是汉代的一种常用的生活用具,它是由以铜为主的金属铸造打磨而成的,分前后两面,前面是镜子,用来照人,背面铸上铭文,记录铜镜的制造者,使用者,并且附上一些祈福辟邪的词语,如孝父母、保子孙、祈长寿、升官发财、上天成仙、四夷宾服、国家安定等等。它的文辞虽然有限,内容却十分丰富,从中可以看到汉人的生活习俗,也折射出汉人的思想意识观念,表达出他们对于生活的态度,展现出他们的审美理想。这些镜铭有基本固定的写作格式和常用的套语。虽然缺少诗的韵味,但是其章法结构却很有讲究,特别是一些五句以上的铭文,往往有很清晰的表达层次,而且特别注意押韵,读起来朗朗上口。如上面所引的最后一首,头两句先说铜镜的出处和品质,接下来四句描写铜镜后面的图案,最后五句则说明使用此铜镜给人带来的幸福。在这里,铜镜不仅仅是一件日常生活的用品,而且也是汉人心目中十分珍贵的艺术品,

① 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第2575页。

② 按苗麓在《吴越春秋》“前言”中认为赵晔是“东汉建武年间人”,张觉认为赵晔的生年大概是在公元40年左右。参见张觉:《〈吴越春秋〉考》,《中国图书馆学报》1994年第1期。

③ 秦立:《先秦两汉七言诗研究》,首都师范大学硕士学位论文,2009年。

④ 《宣和博古图》卷二十八,四库全书本。

⑤ 《江苏东海县尹湾汉墓群出土铜镜》,《文物》1996年第8期。

铭文与图案相得益彰,它们都是经过汉代艺术家精雕细琢的产物,体现了他们的艺术追求和自觉的创作意识。从传世的大量铜镜看,其中许多铭文中明确标有“七言”字样,如“七言之纪从镜始”,“七言之始自有纪”等等,这说明,“七言”已经是一种被普遍使用的语言形式,汉人在铜镜中创作七言铭文,已经成为那个时代的社会习俗。

(三)汉代字书、碑刻及其他文献中的七言

七言在汉代存在的形式非常广泛,另一类特别引人注目的是汉代字书中的七言。早在西汉武帝时期由司马相如编写的字书《凡将篇》,就有不少七言的句子,此书虽已亡佚,但是仍然保留下来一些残句,如“淮南宋蔡舞唠喻”、“黄润纤美宜禅制”、“钟磬竽笙筑坎侯”。西汉元帝时黄门令史游《急就章》中,更有大量的七言句子。全书以七言开篇:“急就奇觚与众异,罗列诸物名姓字,分别部居不杂厕,用日约少诚快意,勉力务之必有喜。”接下来言姓名部分用三言,全书主体的“言物”部分和“五官”部分都是七言,如:

宦学讽诗孝经论,春秋尚书律令文。治礼掌故砥砺身,智能通达多见闻。名显绝殊异等伦,抽擢推举白黑分。迹行上究为贵人,丞相御史郎中君……

其内容虽然以罗列名物以供人识字为目的,但是每行都尽量构成一个相对完整的句子,从而具有了一定的诗意的成分。作为在西汉时代供人们普遍使用的识字课本,这种七言的句式在当时所产生的社会文化影响是不可估量的,我们有理由认为,汉代七言诗的产生与发展,与字书中使用大量的七言当有重要的关系。

汉代的碑刻当中,也有七言的出现。早在东汉初年的《孟孝琚碑》中,就有七言的“乱辞”:

□□□□风失雏,颠路哭回孔尼鱼。澹台忿怒投流河,世所不闻如□□。①

另有《张公神碑歌》中也有七言。张公神碑见于洪迈的隶释。曰:“惟和平元年五月,黎阳营谒者李君,敬畏公灵恟恟殷勤,作歌九章达李君□。颂公德芳。”其中前三章基本上为七言。如第一章:

棊水汤汤扬清波,东流□折□于河,□□□□朝歌。县以絮静无秽瑕,公□守相驾蜚鱼。

往来悠忽遂嘉娱,佑此兆民宁厥居。②

“和平”为东汉桓帝年号,碑刻中自称这九首为“歌”,可见当时“七言”在诗歌中已广泛使用。以上两首诗歌艺术水平虽然不高,但是它在碑刻中的存在却值得我们重视。

道教经典《太平经》中也有几首七言。其中《师策文》一首七言 13 句,另有一首以“子欲得道思书文”开头的一段七言竟有 23 句之长。虽然有很强的说教布道意味,但是能写出这样长的七言之作亦实属不易。其中还有几首较短的七言之作则颇有一些诗意。如:

上无明君教不行,不肯为道反好兵。户有恶子家丧亡,持兵要人居路傍。伺人空闲夺其装,县官不安盗贼行。

《太平经》的作者干(一作“于”)吉是东汉时人,其生年略早于张衡。作为一部传道布道之书,里面有这些七言诗句的出现,从另一个角度也说明了七言在当时社会上已经是被人们非常熟悉和喜欢的形式。

另外,1977 年在河南省巩义市石窟寺的土窑洞崖壁上发现了一方阴刻七言摩崖题记,上面亦有一首七言诗:

诗说七言甚无忘,多负官钱石上作,掾史高迁二千石。掾史为吏甚有宽,兰台令史于常侍。

明月之珠玉玕珥,子孙万代尽作吏。

此摩崖石刻的年代不详,但是从诗歌的文词句法与诗中所记的名物来看,与汉代铜镜铭文和《太平经》中的七言都很相似,所以有人考证是汉代之作,亦可供我们参考。

① 叶程义:《汉魏石刻文学考释》,台北:新文丰出版公司,1997年,第848页。

② 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第327页。

此外,如上引顾炎武文曾提到,在汉代的医学著作《灵枢经·刺节真邪篇》中亦有七言,在《列女传》等汉代典籍中也有一些七言诗句,可见七言在汉代流传与运用之广。

(四)汉代人七言诗

从现有材料看,汉代文人对七言很早就有关注,前引司马相如《凡将篇》残句可为证明。《汉书·东方朔传》记载东方朔的著作里有“七言上下”。李善在《文选》魏文帝《芙蓉池作》注也曾引用东方朔《七言》:“折羽翼兮摩苍天”。《文选》李善注中曾前后六次引用刘向和刘歆的《七言》。如《西京赋》注:“刘向《七言》曰:博学多识与凡殊。”《雪赋》注:“刘向《七言》曰:时将昏暮白日午。”《思玄赋》注:“刘向《七言》曰:时将昏暮白日午。”嵇康《赠秀才入军诗》注:“刘向《七言》曰:山鸟群鸣我心怀。”诸葛亮《出师表》注:“刘歆《七言诗》曰:结构野草起室庐。”^①谢玄晖《拜中军记室辞随王笺》注:“刘向《七言》曰:宴处从容观诗书。”此外,李善在《文选》孔稚珪《北山移文》注中亦记载:“《董仲舒集》,七言琴歌二首。”另外,在汉《郊祀歌》十九章《惟太元》、《景星》、《天门》、《景星》诸首中,都有一些七言诗句的出现。如《景星》一首的大半部分,全为七言:

空桑琴瑟结信成,四兴递代八风生,殷殷钟石羽籥鸣。河龙供鲤醇牺牲,百末旨酒布兰生,泰尊柞浆析朝醒。微感心攸通修名,周流常羊思所并。穰穰复正直往宁,冯蠲切和疏写平。上天布施后土成,穰穰丰年四时荣。

据《史记·乐书》:“至今上即位,作十九章,令侍中李延年次序其声,拜为协律都尉。通一经之士不能独知其辞,皆集会五经家,相与共讲习读之,乃能通知其意,多尔雅之文。”以此而言,《郊祀歌》十九章当为汉武帝所作。又《汉书·礼乐志》曰:“以李延年为协律都尉,多举司马相如等数十人造为诗赋,略论律吕,以合八音之调,作十九章之歌。”以此而言,则《郊祀歌》十九章的歌辞为司马相如之类文人合作。无论如何,从上述材料可知,早在西汉武帝时期,七言已经为当时的帝王与文人们所接受,应是不争的事实。正因为如此,传为汉武帝时代的《柏梁诗》,在七言发展史上就具有了特殊的地位。

《柏梁诗》采取君臣联句的方式,每人一句,共二十六人,咏二十六句。它对后世的影响,一为联句诗,一为七言体,所以曾受到古人的普遍重视,如刘宋颜延之《庭诰》,梁刘勰《文心雕龙·明诗》、任昉《文章缘起》,唐吴兢《乐府古题要解》,宋严羽《沧浪诗话》,明徐师曾《诗体明辨》等著作,都有论及,可见其影响之广。然而关于此诗的真实性问题,却由清人顾炎武提出了质疑。他说:“汉武帝《柏梁台诗》,本出《三秦记》,云是‘元封三年作’,而考之于史,则多不符。”其主要观点是:梁孝王早已在柏梁台建造之前去世,史书中所记梁平王来朝也不在元封年间;郎中令、典客、治粟内史、中尉、内史、主爵中尉等六官皆是太初以后官名,而不应该预书于元封之时,事实上汉武帝是在柏梁台被烧半年之后始改官名。因此顾炎武得出结论说:“反复考证,无一合者,盖是后人拟作,剽取武帝以来官名,及《梁孝王世家》乘舆驷马之事以合之,而不悟时代之乖舛也。”^②顾炎武的考证,对近现代文学史的研究产生了极大的影响,如梁启超、陈钟凡、刘大杰等人都采用了顾炎武的说法,认为《柏梁诗》不可信,是后人伪作,致使很多人论七言之起源不敢再提这首诗,包括游国恩等人主编的《中国文学史》。顾炎武的说法表面上看起来于史有据,但是仔细分析却存在很多问题。首先是这首诗的最早出处,据逯钦立考证,并不是晋人所作的《三秦记》,而是西汉后期的《东方朔别传》,这为此诗的可信性提供了坚实的文献证据。并进而指出:“检柏梁列韵,辞句朴拙,亦不似后人拟作。”^③方祖棨则在逯钦立的基础之上,详细考证了《柏梁诗》的来源出处、文本流传等问题,并就顾炎武提出的几点质疑进行了细致的剖析与辨正,他根据相关文献指出,元封三年汉武帝作柏梁诗之时,正当梁平王之世,顾炎武并不能

① 逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》认为“是亦向作,选注误作刘歆耳”,可供参考。见《先秦汉魏晋南北朝诗》,第115页。

② 顾炎武:《日知录》卷二十一,第747页。

③ 逯钦立:《汉诗别录·柏梁台诗》,逯钦立著,吴云整理:《汉魏六朝文学论集》,第39~54页。

证明他当年没有来朝;诗中所记载的官名,本来不是诗的本文,而是后人对作者的追记,而史书上用后来的官名追记前代之事也是常有之事,班固的《汉书》中就多有这类例证。特别重要的是他对《柏梁诗》的诸多文本进行了细致的比较,以探求其原貌。他最后得出的结论是:“(1)这诗句子上只标作者官位,没有注作者姓名;而这些官位,是编《东方朔传》作者追注上的,其中采用太初后官名,有‘光禄勋、大鸿卢、大司农、执金吾、左冯翊、右扶风、京兆尹’七个。(2)内容方面:武帝和群臣所作句多就自己的职分而咏的,也有些寄规警之意,东方朔则出于恢谐之语。(3)韵式方面,是每句押韵,一韵到底;全诗二十六句,而重韵占十四句;所用的韵,是‘支之哈灰’韵,这种通韵,正合古韵的标准。(4)在全篇一百八十二字中,重字有五十六字。由以上研究,可以看出当日众人勉强杂凑成篇的情况,以及其质朴的面目。”^①逯钦立、方祖棖的考证有理有据,具有很强的说服力,参照上引诸多汉代七言诗的情况,我们认定《柏梁诗》当为汉武帝时代的作品,它体现了西汉七言的典型形态,主要用来罗列名物,进行简单的叙事与说理。它的产生,从另一个方面也代表了那个时代的文人对待七言的态度,把它看作一种便于应用的语言形式,甚至把它当成文字游戏来对待,用于君臣间的唱和。正因为如此,在当时的文人眼中,它并不是诗,而是另一种特殊的文体——“七言”。

文人自西汉以来就关注七言,时有应用,但是并不普遍,留下来的作品很少,艺术水平也不高,据《后汉书》,东汉时东平王刘苍、崔瑗、崔寔、崔琦、张衡、马融、杜笃皆有“七言”传世,在他们的著作里单列一体^②,此外后代著作中也曾提到东汉文人如崔骃、李尤等人曾有七言诗^③,这与我们上引《汉书》、《文选》注以及铜镜铭文所提及“七言”一致,说明“七言”乃是当时一种比较特殊的文体。可惜这些作品后来大都佚失,只留下个别残句。张衡的《思玄赋》系辞,可看作是现存最早形式最完整的文人七言诗:

天长地久岁不留,俟河之清祇怀忧。愿得远渡以自娱,上下无常穷六区。超逾腾跃绝世俗,飘逸神举逞所欲。天不可阶仙夫希,柏舟悄悄客不飞。松乔高跼孰能离?结精远游使心携。回志竭来从玄谋,获我所求夫何思!

此诗以“系辞”的形式出现,可见张衡并不把它当成是“诗”,只不过用七言韵语的方式进行议论和说理而已,里面虽然有一定的抒情成分,但是由于缺少形象生动的描写,其艺术水平并不高,仍然保持着汉代七言诗的基本风貌。其后,马融的《长笛赋》系辞仍是如此。

在汉代文人七言诗发展史上,倒是张衡的另一首《四愁诗》更引起人们的关注。这首诗从文体上看还不能算作典型的七言诗,因为这首诗每段的第一句用的是楚辞《九歌》体的句式,全诗共四段,句法相同。如第一段:

一思曰:我所思兮在太山,欲往从之梁父艰,侧身东望涕霑翰。美人赠我金错刀,何以报之英琼瑶。路远莫致倚道遥,何为怀忧心烦劳。

《四愁诗》最早见于《文选》,前面有序文称:“张衡不乐久处机密,阳嘉中,出为河间相。时国王骄奢,不遵法度,又多豪右并兼之家。衡下车,治威严,能内察属县。奸猾行巧劫,皆密知名。下吏收捕,尽服擒。诸豪侠游客,悉惶惧逃出境。郡中大治,争讼息,狱无系囚。时天下渐弊,郁郁不得志,为《四愁诗》。效屈原以美人为君子,以珍宝为仁义,以水深雪雰为小人,思以道术相报,贻于时君,而惧谗邪不得以通。”值得注意的是,《文选》除了录有本辞之外,另外录有陆机《拟四愁诗》一首,而李善《文选》注中有五处引用过其中的诗句,皆作“四愁诗”,这与李善所引刘向等人的“七言”体例颇不一样,而《后汉书》张衡本传中说他著有“诗、赋、铭、七言”等,把“诗”与“七言”并提,可见张衡的这首《四愁诗》虽然采用的是七言体,却不属于当时所说的“七言”。同样,张衡的《思玄赋》系辞与马融的《长

① 方祖棖:《汉诗研究》,台北:正中书局,1969年,第86-128页。

② 以上俱见《后汉书》诸人本传。

③ 见《太平御览》卷九一六、《北堂书钞》卷一四九。

笛赋》系辞采用的也是七言体,它们也没有称之为“七言”。这种情况似乎说明,到了东汉后期以后,文人们才逐渐突破了“七言”这一文体的限制,将其更加广泛地运用于抒情写志当中。从这一角度来说,张衡的《四愁诗》在文人七言诗发展史上可能具有标志性意义。尽管此前文人们已经广泛关注“七言”这种体式,并在抒情写志方面进行有益的探讨,如杜笃的《京师上巳篇》、李尤的《九曲歌》残句中都有较为生动的描写,但是只有到了张衡的《四愁诗》,才真正突破了“七言”这一文体罗列名物的局限,用七言这一文体进行香草美人等形象的艺术描写,并赋予其丰富的比兴之义,从此开启了七言诗发展的新道路。可惜的是,像张衡《四愁诗》这样的七言诗新作太少了,它在当时似乎并没有引起很大的反响,张衡之后,马融的《长笛赋》系辞有模仿张衡《思玄赋》系辞之意味,艺术表现并不出众。较有韵味的文人七言诗只有汉灵帝的《招商歌》,再一步的发展,则要等待魏文帝曹丕《燕歌行》的出现了。

另外,东汉戴良的七言《失父零丁》一首,也值得我们注意:

敬白诸君行路者,敢告重罪自为祸,积恶致灾天困我,今月七日失阿爹。念此酷毒可痛伤,当以重币用相偿,请为诸君说事状。我父躯体与众异,脊背佝偻卷如戢。唇吻参差不相值,此其庶形何能备?请复重陈其面目,鸱头鹄颈獾狗啄,眼泪鼻涕相追逐。吻中含纳无齿牙,食不能嚼左右磋,□似西域□骆驼。请复重陈其形骸,为人虽长甚细材,面目苍苍如死灰,眼眶深陷如羹杯。

戴良为东汉人,生卒年不详,《后汉书·逸民列传》只说他的曾祖父在西汉末平帝时曾为侍御史。戴良“少诞节,母意驴鸣,良常学之,以娱乐焉”。“才既高达,而论议尚奇,多骇流俗”。“举孝廉,不就。再辟司空府,弥年不到,州郡迫之,乃遁辞诣府,悉将妻子,既行在道,因逃入江夏山中。优游不仕,以寿终”。以《后汉书》中与之有过交往的黄宪和同时代人陈蕃等人的生年推算,可见戴良约略与张衡同时或者略晚。此文见载《太平御览》卷五九八。这是一篇颇为诙谐的文字,全用七言,而且押韵,颇像是一首游戏打油之作,异于常俗,但是却很符合戴良“论议尚奇,多骇流俗”的个性,同时也说明那个时期人们对待七言诗的态度。

由以上描述可见,七言在西汉早期就已经存在,汉武帝时期有了较大的发展,除了《柏梁台联句》全为七言之外,《郊祀歌》十九章里有七言诗句,司马相如的《凡将篇》里有七言韵语,董仲舒、东方朔等都有七言之作。其大量产生则主要在西汉后期和东汉,成为一种常见的语言形式,特别是在字书、镜铭和民间歌谣谚语中的广泛使用,极大地推进了它的普及与发展。可以毫不夸张地说,七言在汉代语言的实际应用当中足以占有一席与四言、五言和骚体同等重要的位置,并且与它们一起平行发展。同时我们也看到,七言在汉代的应用虽然广泛,但是它的主要功能并不是用来抒情,而是用来罗列名物,如字书;是用来议论与说理,如品评人物的谣谚和道教经典中的说教文;是祈愿祝福的表达,如镜铭。这其中,虽然也产生了一些较好的诗歌,如《饭牛歌》、《鸡鸣歌》等;个别诗句也富有一定的文采,如《郊祀歌》十九章里的七言诗句;在东汉后期也出现了个别优秀的作品,如张衡的《四愁诗》。但是总体而言,汉代七言诗语言通俗,直白浅露,缺少艺术性,与那些优秀的汉代四言、五言、骚体、杂言歌诗不可相提并论。这说明,七言在汉代是以韵语韵文的方式而独立存在的。它与汉代的四言诗、五言诗、骚体诗走着不同的发展之路,也承担着不同的社会功能。它形成了以通俗浅白为主的文体特征,缺少足够的艺术审美价值,这也正是它在汉代诗歌史上往往被人忽略的原因。但是它以其特殊的文体方式记录了汉代的社会生活,从一个侧面表达了汉人的文化习俗、道德观念、生活理想,特别是汉代的铜镜铭文和七言歌谣谚语,具有非常丰富的文化内容和很强的历史认识价值。同时,虽然汉代七言诗的艺术水平不高,但是四百多年的创作实践,却为后代七言诗的发展奠定了坚实的基础。可以说,没有汉代七言诗的存在,就不会有六朝以后七言诗的迅猛发展。因此,在汉代诗歌史上,理应有七言诗的一席之地。

三、七言诗的语言结构与诗体特征

七言诗之所以在汉代成为一种与四言、五言、骚体、杂言相并列的文体并且在社会上广泛流传,显然与它独特的诗体特征与语言结构有关。关于这一问题,当代学人已经作了深入的探讨,也取得了令人瞩目的成果,这其中,尤以葛晓音的成果最系统,也最有说服力。之所以如此,是因为葛晓音在对七言诗形成问题的探讨上,紧紧把握了诗歌的音乐节奏特点来展开,我们赞同她的方法和观点。不过,葛晓音认为七言诗的基本节奏是“四三”式的,即由一个四言和一个三言组成。而我们认为更准确的说法应该是“二二三”式的。当然,葛晓音在对四言进行具体分析的时候,也把它看成是一个“二二”节奏。从这一点来说,我们提出的七言的“二二三”节奏似乎与她的“四三”节奏没有区别,实际上却有很大的不同。“四三”式的分析法止于把七言诗的节奏两分,以后相关的探讨都建立在两分节奏的基础之上;而“二二三”式的分析法则把七言诗的节奏三分,以后相关的探讨都建立在三分的基础之上。之所以如此,是因为我们在对七言的音乐节奏进行切分的时候,同时注意到诗歌语言结构与它的对应关系,这也正是当下汉语韵律构词学的重要基础。所以,我们的探讨,可以看成是在葛晓音等人探讨基础上的继续深入。

(一)七言诗的节奏韵律特征

就文体特征而言,诗是有节奏有韵律的语言的加强形式。因此,每一种诗体的形成,都要有其特殊的节奏和韵律,而支持其节奏韵律发生变化的因素,则包括音乐和语言两大方面。一种成熟的诗体,它的节奏韵律总是与它的语言结构之间有着高度的统一性。所以,诗歌节奏的分割,同时也要与语言词汇的分析相统一。让我们先从汉代典型的七言,即字书、民谣与镜铭开始说起:

急就/奇觚/与众异,罗列/诸物/名姓字。

天下/规矩/房伯武,因师/获印/周仲进。

尚方/作竟/真大好,上有/仙人/不知老。

以上这些七言,都有一个明显的特征,无论从音乐节奏还是语言结构来讲,都可以分成三大部分。从音乐节奏的角度来讲,它由两个双音节的短节奏和一个三音节的长节奏组成。从词汇的角度来看,它可以分成两个双音词(词组)和一个三音词(词组)。之所以会出现这种统一,是因为它符合汉语韵律构词的规律。按汉语韵律构词学的理论,双音节的短节奏,又可以称之为“汉语最小的、最基本的‘标准音步’”,三音节的长节奏又可以称之为“超音步”^①。音步决定了汉语韵律词的产生并与之同构,而“韵律词是从韵律学的角度来定义最小的能够自由运用的语言单位”^②,标准韵律词至少要有两个音节,超韵律词不能大于三个音节。“因此大于三音节的组合,譬如四音节的形式,必然是两个音步(因此是两个标准韵律词)的组合;大于四音节的组合则是标准韵律词与超韵律词的组合。”^③以此而言,七言诗的标准韵律就是二二三节奏,它由两个标准音步和一个超音步组成;从韵律词的角度来看,它就是由两个标准韵律词与一个超韵律词构成。

汉语韵律构词学的理论,为我们分析七言诗的诗体形成提供了非常有用的工具。由此我们就可以解释,典型的七言诗句形式为什么是二二三节奏,其句法形式为什么也自然地分成二二三结构。这首先是因为汉语的诗体形式必须由标准音步和超音步组成,标准音步是二音节,超音步是三音节。一个句子如果由标准音步与超音步组成,最佳组合方式一定是标准音步在前,超音步在后,这就是标准音步优先的原则。七言诗由两个标准音步与一个超音步组成,其最佳方式必然是“二二三”的三分

① 冯胜利:《汉语的韵律、词法与句法》,北京:北京大学出版社,1997年,第3页。

② 冯胜利:《汉语的韵律、词法与句法》,第1页。

③ 冯胜利:《汉语的韵律、词法与句法》,第4页。

节奏,如果破坏了这种组合方式,读起来就极为拗口,就不会形成汉语诗歌特殊的节奏韵律之美,所以在汉语七言诗的节奏组合当中,只有“二二三”这种形式常用,而很少出现“二三二”或者“三二二”的节奏。同时,因为在诗的语言当中,节奏韵律总是与它的语言结构之间有着高度的统一性,所以,典型的七言诗总是由两个标准韵律词和一个超韵律词组合而成,其组合方式同样是“二二三”式,而很少有“二三二”或者“三二二”的方式。另外,由于“韵律词是由音步决定的,不满一个音步的单音词或者单音语素要成为韵律词,就得再加上一个音节”。变单为双就成为汉语标准韵律的基本组成方式。由此方式组成的韵律词和超韵律词,可以是一个单纯词,也可以是一个复合词。但是在以一字一义一音占主导地位的情况下,汉语的韵律词很少是单纯词,基本上是复合词,还有一部分可能是词组或者短语结构,它们在诗歌形式组成的过程中,也是以一个韵律词的方式而被使用的,由此来保证音步与韵律词两者在诗歌形式上的统一。如上引七言“天下/规矩/房伯武”就是由三个韵律词构成,这三个韵律词都是复合词。“尚方/作竟(镜)/真大好”则由一个复合词“尚方”和两个短语“作竟(镜)”、“真大好”组成。因此我们得出结论:“二二三”式不仅是七言诗的基本音乐节奏形态,也是其基本的语言结构形态。这既是七言诗的诗体特征,也是其生成和区别于其他诗体的标准。

(二)七言诗与《诗经》和四言体的关系

由此我们再来讨论七言诗与其他诗体的关系问题,会有助于我们更好地认识它的文体发生机制以及其在汉代的存在状况。我们先在《诗经》中找几个纯粹七言的句子:

一之日凿冰冲冲(《豳风·七月》)

仪式刑文王之典(《周颂·我将》)

依照汉语韵律构词学的理论,这两句诗的韵律词分别是“一之日”、“凿冰”、“冲冲”和“仪式”、“刑”、“文王之典”,它的音步若与之相配,则自然形成了“三二二”和“二一四”这种节奏形式,因而它不符合七言诗“二二三”音步的一般形态,读起来也不够流畅;如果我们用“二二三”这种音步节奏来分割其语言结构,则第一句就变成了“一之/日凿/冰冲冲”,三个节奏中没有有一个完整的韵律词,第二句变成了“仪式/刑文/王之典”,只有前两个字可以构成一个韵律词,后面五个字照样不可能构成相应的韵律词。因此,《诗经》中的这种七言的自然形态,还构不成七言诗的基本形态和句法,自然我们也不能把它看成是七言诗的源头。

不过,由于七言诗的前四字是两个基本音步构成,这使它与四言诗的音步基本相同,给人的感觉,好像七言诗是由一个四言诗句与一个三言诗句构成,所以从古代挚虞和今人罗根泽等人都有相似的观点。如挚虞认为《诗经》中的“交交黄鸟,止于桑”就是最早的七言诗,罗根泽、萧涤非等认为楚辞《招魂》、《大招》、《橘颂》体中去掉两句四言中最后一个虚词“些”、“只”、“兮”就是七言诗。因为它们满足了七言诗的四三式节奏形态,这的确有一定的道理。因为早期的七言诗最基本的特征是句句押韵,有时候还常常出现一句中四、七两字押韵的现象,这在东汉品评人物的谣谚中表现得最为明显,如“关东觥觥郭子横”、“解经不穷戴侍中”、“五经纷纶井大春”均是如此^①。这说明,早期的七言诗的确有从四言诗两句转化为七言一句的可能,如《诗经·郑风·野有蔓草》:“野有蔓草,零露漙漙。有女一人,清扬婉兮。邂逅相遇,适我愿兮。”这首诗两句一韵,由于第二句的末尾是一个虚字“兮”,韵脚押在第三字上,因此,把“兮”字去掉,两句合并成一句,就变成早期典型的七言诗形态:

野有蔓草零露漙,

有女一人清扬婉,

邂逅相遇适我愿。

同样道理,《楚辞》中的《招魂》、《大招》里的部分段落、《橘颂》一诗,如果去掉其中的“些”、“只”、“兮”等虚字,也就会变成相应的七言诗句。如“二八侍宿,射递代些。九侯淑女,多迅众些”,去掉

^① 以上并见《后汉书》之《方术列传·郭宪传》、《儒林列传·戴凭传》、《逸民列传·井丹传》。

“些”字,可以变成“二八侍宿射递代,九侯淑女多迅众”。“后皇嘉树,桔来服兮。独立不迁,生南国兮”,去掉“兮”字,就变成了“后皇嘉树桔来服,独立不迁生南国”。特别值得注意的是,王逸在为《楚辞》作注的时候,也常常用这种四言体。两句一组,后一句末尾是一个虚词。如他在《九辩》中为“靓杪秋之遥夜兮,心撩悵而有哀”、“事亹亹而觐进兮,蹇淹留而踌躇”等诗句所作注文,其体式为:“盛阴修夜,何难晓也。”“思念纠戾,肠折摧也。”“思想君命,幸复位也。”“久处无成,卒放弃也。”这一段文字,在后人所辑的《王师叔集》中竟变成了这样一首七言诗,并题名为《琴思楚歌》:

盛阴修夜何难晓,思念纠戾肠摧绕,时节晚莫年齿老。冬夏更运去若颓,寒来暑往难逐追,形容减少颜色亏。时忽晻晻若鹜驰,意中私喜施用为。内无所恃失本义,志愿不得心肝沸,忧怀感结重欲噫。岁月已尽去奄忽,亡官失禄去家室。思想君命幸复位,久处无成卒放弃。

按此诗在汉魏六朝唐宋以来文献中都不曾出现,初见于明人张溥所辑《汉魏六朝百三名家集》,未注明出处,经比较可知此诗乃是后人从王逸《楚辞章句》中摘录文句的拼凑伪托之作,并非王逸所作七言诗,《琴思楚歌》也是后人附会的标题。但是这首诗的出现却说明了四言诗与七言诗之间有着比较紧密的关系,如果四言诗两句当中的第二句末尾有一虚字可以省略,那么这两句四言就可以变成一句七言;换言之,一句七言诗大致可以相当于两句四言诗的容量。同时也可以说明为什么早期的七言诗会句句押韵,并且往往会出现一句七言当中四、七两字相协的现象。之所以会出现如此结果,如果用汉语韵律构词学的理论就可以很好地解释,因为四言诗的常态是用两个标准音步、亦即两个标准韵律词构成,如果其中有一句可以通过省略末尾的虚字而变成一个三音节的超音步、亦即可以组成一个超韵律词,那么自然就会成为典型的七言形态。正因为如此,余冠英先生在批评七言诗起源于楚辞说的时候指出:“若是将这些散见的七言和近于七言的句子指为七言诗之源,那就不如上溯到《诗经》了。”^①

但我们并不能由此认为七言诗就是由四言诗转变而来。因为四言诗的基本形态就是由两个标准音步亦即两个标准韵律词组成,而且往往两句一组,它由此而形成一种非常整齐、平衡的节奏韵律,不可合并。我们上举那些可以组合成七言的四言诗,并不是四言诗的标准体式,只是它的变体。这种变体从整体上表现为向基本形态亦即正体靠拢,以此来保证四言诗体式的稳定。如上引“野有蔓草,零露漙兮。有女一人,清扬婉兮。邂逅相遇,适我愿兮”。诗中句末的“兮”字虽然没有字面实义,但是它却起着构成音步的作用,这使它的节奏形态达到标准化的效果:“野有/蔓草,零露/漙兮。有女/一人,清扬/婉兮。邂逅/相遇,适我/愿兮。”如果去掉了这个“兮”字,就破坏了四言诗的节奏平衡,就不再称之为标准的四言诗,就失去了四言诗本身的节奏韵律之美。所以,“野有蔓草零露漙”这样的七言句式,在当时是不可能产生的,它的章法结构与审美韵味与四言诗也是大不相同的。

(三) 七言诗和楚辞体的关系

用韵律构词学的理论来考察楚辞体与七言的关系,我们会发现二者之间有更大的差距。楚辞体是一种十分特殊的诗体,其典型形态是单音节起调,即每句诗的前三个字构成一个超音步,也就是一个超韵律词,接下来加上一个“兮”字(《九歌》体)或者一个虚词(《离骚》体)与后面的一个标准音步(标准韵律词)相联,从而构成一种十分明显的二分节奏诗体。其典型句式如:

合百草兮实庭,建芳馨兮庑门。(《湘夫人》)

伏清白以死直兮,固前圣之所厚。(《离骚》)

前者为《九歌》体的典型句式,它基本上是由一个超韵律词加“兮”再加标准韵律词构成,我们可以表述为“三兮二”式,后者则是由一个超韵律词加一个虚词再加一个标准韵律词构成,可以表述为“三X二”式。所不同的是,由于《离骚》体中的“X”表现为一个虚词,它远没有《九歌》体中的“兮”字那么强的音乐表现功能,读起来也没有《九歌》体句式那么婉转流畅,有散文化倾向,所以《离骚》体两句一

① 余冠英:《七言诗起源新论》,《汉魏六朝诗论丛》,第132页。

组,在每一组第一句的末尾再加一个“兮”字。但由此我们会发现,二者在韵律词的组合方式是相同的。据廖序东统计,这类句子组合形式,在《九歌》全部 256 句中占了 130 句,在《离骚》总句数 372 句中占 278 句。此外,在《九歌》中还存着两个超韵律词中间加一个“兮”字的句法,如“操吴戈兮被犀甲,车错毂兮短兵接”,可以表述为“三兮三”,在《九歌》全部 256 句中占有 70 句,仅次于第一种形式。《离骚》体中也有这种“三 X 三”句式,如“历吉日乎吾将行”,共有 50 句,也是在《离骚》中第二多的句式^①。由此,我们把《九歌》体与《离骚》体的基本句式概括为“三兮(X)二”和“三兮(X)三”两种,它们各自占了《九歌》体的 78% 和《离骚》体的 88%。因此我们说,这两种句式是楚辞的标准句式。

由此可见,标准的楚辞体句式最大的特征是由两个音步,亦即两个韵律词组成,其中第一个音步是超音步、相对应的韵律词亦是超韵律词,这与七言诗由三个音步、亦即三个韵律词组成,而且第一音步、亦即第一韵律词是标准韵律词有着根本的不同。从这个角度来讲,楚辞体与七言诗是两种完全不同的诗歌形式,楚辞体自然也不会成为七言诗的源头。不过,由于楚辞体中“三兮(X)三”的形式中后面的韵律词是三音节亦即超音步的超韵律词,与七言诗后三个字也是一个超音步亦即超韵律词相同,所以,当“三兮(X)三”式的楚辞体中的前半部分超韵律词的组合形式为 2+1 的时候,紧随其后的“兮(X)”就有可能与前面的一个字组成一个标准音步,从而使其变为“二二三”的节奏形式,读起来有像七言诗一样的节奏韵律感,如“洞庭/波兮/木叶下”,“终然/殀乎/羽之野”。此外,楚辞体中还有一种变化,即在它的标准形式“三兮(X)二”中,前面的超韵律词变成两个标准韵律词的时候,后面的“兮(X)”字会自动地与后面的标准韵律词组合成一个超音步,读起来也会形成与七言同样的节奏,如:“朝饮/木兰/之坠露(兮),夕餐/秋菊/之落英。”这也可以理解,为什么有的人认为楚辞体是七言诗的起源,就因为楚辞体的这些变体中,由于前面的超韵律词结构发生了暂时的变化,使它有了读为两个音步的可能,所以就有了与七言诗相同的节奏形式。

但是,我们并不能因此而认为七言诗源于楚辞。原因很简单,因为这一类变体不仅在楚辞体中数量极少,而且因为它们有句中的“兮(X)”存在,其语言结构形式始终是两个韵律词的组合,而且第一个韵律词仍然是一个超韵律词。同时,从这里我们可以看出,在楚辞体中,由于其基本形态是超韵律词在前,所以句中的“兮(X)”就起着强大的诗体功能作用,它强化了楚辞体的二分节奏特点,并由此而形成了楚辞体特殊的婉转悠扬之美。如果去掉了这个“兮(X)”字,由于不符合汉语句法组合中标准韵律词优先的常态,五言的楚辞体读起来就会非常急促,如“君不行兮夷犹,蹇谁留兮中洲”两句,去掉“兮”字就会变成“君不行/夷犹,蹇谁留/中洲”,听起来极不和谐。而六言的楚辞体则会自然地分成两句三言诗,如“若有人兮山之阿,被薜荔兮带女萝”,去掉“兮”字,只能变成“若有人,山之阿,被薜荔,带女萝”这样的三言诗。这一点,在汉代同类的楚歌中可以得到很好的证明。如《史记·乐书》中所记的《天马歌》:“太一贡兮天马下,霑赤汗兮沫流赭。骋容与兮跼万里,今安匹兮龙为友。”在《汉书·礼乐志》中则变成了:“太一况,天马下,沾赤汗,沫流赭。志倏恍,精权奇,飏浮云,晻上驰。体容与,蹶万里,今安匹,龙为友。”这一现象,更充分地证明了楚辞体二分节奏的韵律特点。另外我们知道,楚歌体作为汉代歌诗最重要的诗歌体式之一,从西汉初刘邦的《大风歌》到东汉末少帝刘辩的《悲歌》,纵使随着汉语中双音词的大量增加,使这类楚歌起调中的超韵律词由单音节起调向着双音节起调的方向发展,但是作为这一诗体的标志性词语“兮”仍然保留,其二分节奏的歌诗特点四百年来也没有发生任何改变,它们与汉代字书、镜铭、谣谚中的七言诗并行发展却绝少影响。要而言之,楚辞体与七言诗,无论从韵律节奏还是语言结构上看都是不同性质的诗体,也体现出大不相同的美学特征。这也可以充分证明七言诗的生成与楚辞没有直接关系。

(四)七言诗与民歌谣谚诸文体的关系

下面,我们再来考察先秦两汉民歌谣谚诸文体与七言诗的关系。从现有材料来看,从节奏韵律

^① 廖序东:《楚辞语法研究》,北京:语文出版社,1995年,第39、68页。

的角度可以分割成“二二三”体式的七言诗的确见于那些散见于《诗经》、楚辞之外的诗歌谣谚之中。比较具有典型性的是《战国策·秦策三》范雎所引一首诗歌：“木实/繁者/披其枝，披其/枝者/伤其心。大其/都者/危其国，尊其/臣者/卑其主。”虽然此诗前四个字是一个短语词汇，但是并不妨碍把它按“二二三”的三分节奏来诵读。但是非常遗憾的是，在先秦的民歌谣谚当中，真正符合“二二三”的七言节奏的并不多。荀子的《成相篇》中虽然有大量的七言句子，但是它的诗体语言按字数来说乃是“三三七四七”式的结构，七言并没有完全独立出来。仅有这几个例子，便认为七言诗起源于民间歌谣的说服力是不够的。因为在更早的文献中，我们还能发现一些整齐的七言句子，如《逸周书·周祝解》：

凡彼济者必不怠，观彼圣人必趣时。石有玉而伤其山，万民之患在口言。时之行也勤以徙，不知道者福为祸；时之徙也勤以行，不知道者以福亡。

叶之美也解其柯，柯之美也离其枝，枝之美也拔其本。

天为盖，地为轸，善用道者终无尽；地为轸，天为盖，善用道者终无害。天地之间有沧热，善用道者终不竭。陈彼五行必有胜，天之所覆尽可称。^①

《逸周书》记录了周文王到春秋后期周灵王之间约六百年的事情，有的篇章，如《世俘解》等可能作于西周初年，有些篇章可能经过战国时人的加工润色。《周祝解》一篇，大概属于后者。但无论如何，在一篇文章中出现如此多整齐的七言韵语，这一现象值得我们高度关注。再如《韩非子·安危》：“奔车之上无仲尼，覆舟之下无伯夷。”《韩非子·内储说左下》：“狡兔尽则良犬烹，敌国灭则谋臣亡。”宋玉《神女赋》：“罗纨绮纈盛文章，极服妙彩照万方。”这说明七言在战国时期已经产生，而且已经在文人的著作中经常出现，因此我们还不能说七言这种句式一定起源于民间谣谚。在现存汉代比较可靠的材料中，司马相如《凡将篇》中的七言句，《汉书·东方朔传》所引东方朔射覆语，汉武帝《柏梁台联句》、《郊祀歌》十九章中的七言诗句，产生的年代都是比较早的。刘向所存的七言诗残句、史游《急就章》中的大量七言韵语都产生于西汉后期。汉代镜铭虽然大都是东汉时代的产物，其中也不排除有西汉之作。而我们所知道的比较可靠的汉代民歌民谣中的七言，如《上郡吏民为冯氏兄弟歌》，最早不过产生于西汉成帝时代。至于那些品评人物的歌谣谚语，则大都产生于东汉后期。由此可见，一些人认为七言诗起源于民歌谣谚，并不完全符合历史的事实。准确地讲，我们应该把七言诗看作战国以来一种新兴的语言体式，它既见于民间谣谚，也见于其他历史文献当中，而从汉代的整体情况来看，它更多地运用于字书、镜铭等当中，成为与四言、骚体、五言等相并而行的独立发展的一类以世俗生活应用为主的新的文体。

（五）中国诗歌体式的基本形态与七言诗在其中的位置

从韵律构词学的角度来看中国的诗体，我们不仅会发现四言诗、楚辞体与七言诗的区别，也会发现中国古代诗歌体式的基本形态。我们说：就文体特征而言，诗是有节奏有韵律的语言加强形式，节奏韵律是构成各类汉语诗体的先决条件，它的基本要素是音步，与之相对应的是韵律词，二者的同步协调并且按照一定的有规律的形式组合，就成为汉语诗歌的基本形式。中国诗歌最早的形式是二言诗，它由一个音步构成，其基本句法结构也只有一个标准韵律词；三言诗由一个超音步构成，其基本句法结构也只有一个超韵律词。四言诗由两个标准音步构成，其基本句法结构也由两个标准韵律词构成。五言诗由一个标准音步加一个超音步构成，其句法结构也由一个标准韵律词和一个超韵律词构成。七言诗由两个标准音步加一个超音步构成，其基本句法结构也由两个标准韵律词与一个超韵律词构成。到此为止，中国诗歌的韵律结构基本完成，以“二二三”为节奏的七言成为最高的韵律形式，以后再没有发展。之所以如此，是因为汉语的诗歌节奏与词汇的音步构成相一致。如同汉语词

^① 黄怀信：《逸周书校补注译》，西安：西北大学出版社，1996年，第416、419、421页。关于《逸周书》的产生年代虽有争议，要之不会晚于战国时期。

汇的一个音步最多不能超过三个音节一样,四个音节就会变成两个音步。汉语诗歌的节奏形式最多也不会超过三个音步,如果是四个音步就会自动分解为各有两个音步的两句诗,故八言诗可以分解为两句四言诗,九言诗可以分解为一句四言一句五言,十言诗可以分解为两句五言诗,以此类推,所以,中国诗歌中很少有八言以上的诗体。中国诗歌中也没有由两个单纯的超音步组成的六言诗,因为它可以分解为两个超音步的三言诗。同样道理,如果一句诗由三个标准音步组成,那么这句诗的音乐节奏就会变得单调冗长而缺乏音乐节奏,这也就是在汉语体系中六言诗很少的原因。而楚辞体由一个超音步与一个标准音步构成,其基本句法也由一个超韵律词和一个标准韵律词构成,但是因为它的构成是超音步在前,不符合汉语语言自身的节奏规律,所以在两个韵律词之间加上一个“兮”字或者一个虚词,从而成为汉语诗歌中一类极为特殊的诗体形式。在这种诗歌体式中,“兮”字起着特殊的作用。没有了它在中间起协调作用,它就会变成散体化的句式,如《离骚》体句式变成汉代散体大赋中的六言句。而《山鬼》式的句子去掉“兮”字之后则只能变成两句三言诗。

我们知道,中国早期诗歌与音乐是不可分割的,各种诗歌形式的产生,总是与那个时代的歌唱联系在一起。二言诗、三言诗、四言诗、五言诗乃至楚辞体诗歌的产生莫不如此。值得我们注意的是,七言诗的产生,与歌唱的关系似乎并不那么紧密。对此,余冠英已经有所认识,他指出:“七言歌谣在汉时不曾有一首被采入乐府。”^①的确如此,在现存的先秦两汉七言诗当中,与音乐相关联的只是少数(如《郊祀歌》十九章中的部分七言诗句,如《汉书》中所记载的《上郡吏民歌》),大部分的七言都不是歌,都不是用来歌唱的艺术。如《急就章》本是字书,镜铭本是铭文,《太平经》本是道家理论著作,出现于张衡、马融赋作当中的七言系辞也不能歌唱,那是“不歌而诵”的作品。广为后人称诵的汉武帝柏梁台七言联句,本来就带有游戏文字的性质,就连汉代那些品评人物的民间谣谚同样是没有乐曲相配的徒诗。而汉代最主要的歌诗三大系统,楚歌、鼓吹饶歌与相和歌当中都没有一首完整的七言诗作,也很少有七言诗句。这说明,七言诗在汉代基本没有进入歌的系统,而更广泛地用于诵读,是更适宜于当时人诵读的一种语言形式。

通过以上总结分析,我们可以得出两点认识:第一,七言的节奏韵律是中国诗歌节奏韵律的最高组合形式;第二,七言是中国诗歌中最富有音乐感的语言体式。因为它是中国诗歌节奏韵律的最高组合形式,它的产生,必然建立在其他基本体式的基础之上。其中二言诗和三言诗是组成七言诗的两个基本单元,四言诗本来就是由两句二言诗组成,所以由一句四言诗和一句三言诗合在一起,就成为早期七言诗产生的重要方式之一。因为七言是中国诗歌中最富有音乐感的诗歌体式,不需要外在音乐相配照样读起来朗朗上口,所以这种体式一旦被发现,马上就显示出巨大的优势。由此我们就可以解释,为什么七言在汉代会成为字书、镜铭和民间品评人物谣谚的主要语言形式,因为这种最富有音乐感的形式易于吟诵、记忆和传播。

(六)七言诗在汉代不发达的原因

以上,我们分析了七言诗的诗体特征以及其与《诗经》、楚辞的关系,分析了中国诗歌体式的基本形态和七言诗在其中的位置,下面我们再来讨论另一个问题,为什么七言式的句子在汉代早就存在,可是优秀的七言诗却极少。关于这一点,已经受到当代学者的关注,并且有过一些很好的解释。如余冠英就说:“从‘七言不名诗’这一层看来,知道当时人对于七言韵语视为俗体。从傅玄《拟四愁诗》序看来(引者按:傅玄《拟四愁诗》序:‘昔张平子作四愁诗。体小而俗,七言类也’),知道晋人观念亦尚如此。从歌诀、零丁都用七言这一事实看来,可以知道七言韵语确为当时流行的俗体。”^②余冠英的说法很有道理,的确,汉人把七言诗视为俗体,是它在汉代所以不发达的重要原因之一。但是,何以七言诗在汉代就被人们视为俗体了呢?余冠英并没有进一步的解释。我们认为,之所以如此,与七

① 余冠英:《七言诗起源新论》,《汉魏六朝诗论丛》,第141页。

② 余冠英:《关于七言诗起源问题的讨论》,《汉魏六朝诗论丛》,第160—161页。

言诗体在汉代没有进入歌的系统有着直接的关系。考察汉代诗歌体式的发展变化我们认为,歌诗与诵诗的分流是汉代诗歌发展的重要特色。这其中,又以歌诗作为汉代诗歌发展的主流方向,形成了郊庙雅乐与新声俗乐两大部分。其中郊庙雅乐主要指汉初的《安世房中歌》与汉武帝时代的《郊祀歌》十九章。它们继承了先秦雅乐的传统,在诗体上虽然略有变化,但总的来说是以四言体和楚辞体为主。而汉代的世俗新声则分成三大流派,分别为楚歌、鼓吹饶歌和相和歌,它们所采用的主要诗歌体式分别为楚歌体、杂言体和五言体,并且各自形成了独特风格,也有着各自的传承关系。由于雅乐本身具有很强的保守性,七言很难纳入其中。汉武帝时代的《郊祀歌》十九章运用新声变曲进行新的创造,所以吸收了部分七言诗句,但是汉哀帝罢乐府之后,雅乐在诗体上再没有新的变化,四言诗成为以后中国历代朝廷雅乐的主要形式,七言诗在雅乐中很难得到发展。而在汉代的世俗新声当中,楚歌来自于先秦楚声,鼓吹来自于异域音乐,本身都不是七言体式;汉代新兴的相和歌辞,则以五言诗作为主体,七言照样没有发展的空间。没有相应的音乐传播手段作为支撑,七言在汉代的歌诗系统中始终找不到它的容身之地。而汉代虽然出现了“不歌而诵”的赋体,它从歌诗中演变出来而蔚为大国,成为汉代文学的主导样式,但是它照样继承了先秦的诗骚传统。散体大赋的主要句式是四六言,骚体赋的主体句式是楚辞体,七言在其中照样很少有用武之地。这使七言在汉代处于一种非常尴尬的境地,它只能存身于那些主流的诗歌传统之外。这种状况,到了魏晋时代其实也没有太大的改观,虽然出现了如《燕歌行》那样的优秀七言诗作,但是在魏晋诗歌当中这样的诗作还是少之又少,那是一个五言诗独领风骚的时代,也是一个清商三调歌诗兴盛的时代,并不是七言诗的时代。七言诗的真正发展只能等到刘宋以后,等待鲍照的出来。所以我们回过头来再看汉代张衡的《四愁诗》,会发现它是那么样的孤单和另类,它既不能纳入汉人歌诗的系统,也不能纳入汉人诵诗的系统。它是张衡的创调,展现了他的个人才华,也展现了七言诗发展的美好前景,但是它在汉魏时代还属于“生不逢时”,所以才被人视为“体小而俗”。真正要光大其体并化俗为雅,除了富有天才的优秀诗人的努力之外,还要等待历史的机遇。

七言诗在汉代没有兴盛起来的另一个原因,则是这种诗体本身的写作难度。从产生时间来讲,七言诗与五言诗几乎相同,但是五言诗在汉代却很快发展起来。何以如此?葛晓音指出,“当五言还在少量歌谣的阶段,就已经找到了通过词组、句行之间的呼应达致句意连贯的方式。有此基础,节奏流畅的五言体雏形首先在排比对偶句式的重复连缀中出现。然后汉代文人又探索了五言句连贯叙述的节奏规律,逐渐摆脱对修辞重叠的依赖,从而使五言的句式节奏组合显示了丰富的变化,展现了五言发展的极大潜力。而七言以单行散句连缀的篇制,从一开始就只注意当句之内的自相呼应,却没有找到句与行之间的呼应方式。因此在诗歌最重要的叙述和抒情两大功能方面,相比五言都处于劣势”^①。葛晓音的文章分析细致,甚有说服力。我们在此基础上可以再向前追问,七言本来比五言还要多两个字,按道理说它在语言的表现能力方面比五言更强,它怎么会产生这种状况呢?难道这真是“早期七言与生俱来的这种弱点”吗?我们以为并不完全如此,更重要的一个原因是七言诗比五言诗难以把握。从汉语的韵律结构分析,五言是由一个标准音步和一个超音步构成,其韵律节奏为“二三”式,而七言则由两个标准音步和一个超音步构成,其韵律节奏为“二二三式”。相应的语言结构,五言是由一个标准韵律词和一个超韵律词构成,而七言则是由两个标准韵律词和一个超韵律词构成。从中国诗歌的结构形式来讲,七言是最高也是最复杂的终极形式,它的语言表现功能和抒情功能最强,自然也最难以把握。特别是两句相对,偶句押韵的七言诗歌形式更难把握,所以,早期的七言诗往往以单句押韵的方式出现,很少有双句押韵的七言诗体,这正好说明七言诗体难以把握。一句单行押韵的七言诗固然也可以体现出它的“二二三”的节奏韵律之美,但是它的表现功能只能相当于一句四言和一句三言,最多相当于两句四言,却远远比不上两句五言。而这正是单句七言诗与

^① 葛晓音:《早期七言的体式特征和生成原理——兼论汉魏七言诗发展滞后的原因》,《中国社会科学》2007年第3期。

双句五言诗相比所处的劣势。从表面上看,一句七言似乎可以当成一句四言和一句三言的组合,但是由于它不再是两个句子而成为一个句子,它的语言结构就会发生很大的变化,它的写作远不如先写一句四言再写一句三言那么容易,如果两句七言合成互相关联的对句就更难。中国早期的七言诗之所以单句为韵,之所以看似一句四言与一句三言的叠加,之所以多用它来罗列名物,正说明当时的人们还不能熟练地掌握七言诗的写作规律。被后人视为文坛佳话的汉武帝柏梁台联句,把“能为七言者”当作“乃得上坐”的条件,说明在当时能作七言者并不容易。事实上,把一句七言当作是一句四言与一句三言的叠加,并没有充分显现这种诗体的语言表达优势,相反,由于这种组合中间失去了固有的语言停顿,读起来反倒更加急促,远没有两句四言诗那样舒缓,更没有两句五言诗那样摇曳多姿,给人的感觉是流畅有余而韵味不足。所以,成熟的七言诗并不是“四三式”的二分节奏,而是“二二三”式的三分节奏,是诗人充分运用两个标准韵律词和一个超韵律词来组合成一个生动的诗句,用两个这样的诗句构成七言对句,这样才真正实现了七言诗用来叙事和抒情的优势,真正成熟的七言诗才会产生。从这一角度来看,七言诗在汉代远没有成熟,它还处于诗体的探索阶段。魏晋时人傅玄之所以把张衡的《四愁诗》称之为“体小而俗”,也从另一个角度说明七言诗体的不成熟,远没有展现出它的诗体魅力。

以上,我们对七言诗的起源问题、七言诗在汉代的流传情况以及其诗体特征等作了初步的描述,是想说明,七言诗作为一种独特的文体,在汉代广泛存在于字书、镜铭、民间谣谚、道教经典、医书、刻石、墓碑以及其他文章当中,在汉代是一种以应用为主的韵文体式。从这一角度讲,它与四言诗、骚体诗、五言诗、杂言诗等并存,有着独立的发展之路,并以其反映世俗生活的方方面面而显示出其独特的社会认识价值,有与其他诗体同等重要的文化地位。但是,作为一种诗歌体式,它在汉代还远不成熟。从汉语韵律学的角度来看,七言诗属于中国诗歌体式中最为复杂的一种,也是最难把握的一种。它没有进入汉代诗歌的主流之内,在汉魏时代还属于“体小而俗”的诗体,它的成熟有待于魏晋以后。汉代的七言诗属于七言诗发展的早期阶段,它为后世七言诗的发展奠定了坚实的基础。对汉代七言诗,我们应作如是观。

[责任编辑 刘 培]

五言律诗定型时间新考

——以李义《次苏州》为例

樊祖培

摘要:唐代的五言律诗定型时间尚存争议。《次苏州》是李义现存诗作写作年代最早的五言律诗。考察其声律特点之后进而发现,他的41首近体诗都完全符合格律,因此这一首诗就有了声律研究的不寻常的意义,可以推定五言律诗的声律形式在此之前已经确定。再将它与写作年代相当的其他诗人的作品加以联系,便形成了高宗朝后期至武则天朝前期大量的诗歌完全符合格律的连环论据。还可得知彼时的诗歌声律理论不仅对宫廷诗人有影响,而且已经扩展到京城之外,格律已经成为诗人群体共同遵循的固定格式,因而可以论定这一时段为五言律诗定型的时间,而不是迟至武则天朝后期。

关键词:李义;《次苏州》;五言律诗;群体之作;诗体定型

唐代各种体裁的格律诗的定型时间,首先应该讨论的就是五言律诗的定型时间。这是由六朝时期五言诗数量占优的历史影响而来的,初唐时期五言诗的数量仍然占优。五言律诗受“永明体”声律理论的促进和诗人群体的创作推动,定型于此时是历史的必然。

今天的研究者已经不满足于前人如胡应麟、胡震亨等著名的唐诗研究者的看法,只是笼而统之地说定型于初唐。那些观点已经不适应现时研究深入、精准的需要,因为初唐无论怎样分期也有九十年左右,跨越高祖、太宗、高宗、武则天、中宗、睿宗等朝,将定型的时间仅仅划定在如此长的年代之中,实在是“宏观”得大而无当,只是粗疏的结论。唐诗格律是国粹之一,应该下力气把这一笔文化遗产整理清楚。其各体格律诗的定型时间都应该有一个科学的结论才行。如果仅笼统地使用“初唐”这一概念面对世界,那实在是敷衍不了的失职。对学术研究而言,尽可能缩短而确定于某朝某时期是必须进行而且有条件进行的。对此研究者已经作了不少有益的考察,但还需更进一步。

有一首诗对讨论五言律诗的定型时间有突出的价值,那就是初唐诗人李义的《次苏州》。

闻一多先生曾赞赏初唐诗人崔融的《吴中好风景》,认为“有可传价值”^①。诗曰:

洛渚问吴潮,吴门想洛桥。夕烟杨柳岸,春水木兰桡。城邑南楼近,星辰北斗遥。无因生羽翼,高举托还飏。^②

闻先生说:“竟不像一首律诗,简直是从《西洲曲》化出,极为生动,颇带歌谣风味,是从古诗到律诗过渡间的绝妙佳作。”^③闻先生已经注意到了诗歌的韵律和格律特点。不过此诗并非崔融之作,有研究者已经作了考辨,说它的作者“不可能是初唐崔融,而极有可能是初唐李义”^④,不过作者并没有考察证明。

既然是如此优秀的一首诗,那是应该弄清作者及写作时间的,何况它还有重要的学术价值。

作者简介:樊祖培,四川教育学院中文系副教授(四川成都 610041)。

①③ 郑临川笔录:《闻一多先生说唐诗》,闻一多:《唐诗杂论·附录二》,北京:中华书局,2009年,第342页。

② 按:此诗末句“高举托还飏”,《全唐诗》作“轻举托还飏”。

④ 过文英:《崔融作品考辨》,《文献》2006年第2期。

首先考察作者及写作时间。最早载录此诗的文献是北宋时编纂的《文苑英华》，该书卷二百九十多署名的作者是李义，题作《次苏州》。《全唐诗》卷九十二李义下亦收录，文字有小异。《次苏州》既然不是崔融的作品，又无其他争议，仅从文献流传的形式和惯例看，也应是李义之作。再就李义人生经历、秉性性格与诗作的内容、表达的情感等考之，更能证明为李义之作。

李义(657—716)，字尚真(《旧唐书》本传云“本名尚真”，误)，十九岁举于州，高宗永隆二年(681)进士。其仕宦经历可划分为两个时期：前期在山西、浙江、陕西等地做县尉；后期以武则天长安二年(702)为界，此后均在朝中为官，先后做过监察御史、中书舍人、吏部侍郎、刑部尚书等。《唐会要》卷七十五载：“长安二年，则天令雍州长史薛季昶择寮吏堪为御史者。季昶以问录事参军卢齐卿。举长安县尉卢怀慎、季休光，万年县尉李义、崔湜，咸阳县丞倪若水，盩厔县尉田崇璧，新丰县尉崔日用，后皆至大官。”^①苏頲《唐紫微侍郎赠黄门监李义神道碑》(以下简称《李义碑》)也有相同的记载^②。他历仕高宗、武氏、中宗、睿宗、玄宗五朝，在诛二张、中宗复位、诛韦氏、诛太平公主等政变中没有受到牵连。《旧唐书》卷一〇一《李义传》称其“方雅有学识”、“铨叙平允，甚为当时所称”，可见其性情平和方正、政绩优良的特点。卒前几日，他还随玄宗皇帝到过新丰温泉，回京后作扈从诗十韵^③，可以说一生都在写诗。其兄尚一、尚贞皆有文名，兄弟三人合集有《李氏花萼集》二十卷，成为诗坛佳话。他的文学才华很优秀，是当时著名文人。《大唐新语》卷之六《举贤》云：“(玄宗)他日谓(苏)頲曰：‘前朝有李峤、苏味道，时谓之苏、李，朕今有卿及李义，亦不谢之。’”^④《旧唐书》卷八十八《苏頲传》亦载此事。宋代文人庄绰还将历史上李、杜和苏、李并称的名人作诗吟唱，咏苏李的是：“居前曾是少陵师苏武、李陵，资历文章亦等夷苏味道、李峤。思若泉涌名海内苏頲、李义，从来苏李擅当时。”^⑤

《次苏州》应作于武则天统治时期。从“洛渚”、“洛桥”等意象看，洛阳为当时的政治中心，事实上的首都，是诗人仕宦向往之地。从表意及抒情特征看，应是某年春季初次经过苏州时的作品。诗作于武则天统治的什么年代呢？李义于长安二年(702)从万年尉调入中央为监察御史后，步步升迁，再也没有任京外之官。即使有前往江南苏州等地巡视、出差的可能，也与诗歌表达的情感内容不合，何况史籍并无他巡视、出差往彼处的记载，因此不可能作于长安二年以后。他早年任地方基层官吏的仕宦经历非常清楚。《李义碑》云：“调补潞州壶关、婺州武义尉。”^⑥潞州壶关在今山西境内；婺州治所即今浙江金华，武义在州治之南。其赴任从北方到武义，必经苏州。从上县壶关调往边远之地武义县，虽属平级移官，但颇同迁谪；县尉位卑，又远离京城，远离故土，行经苏州，还要向南，不禁产生薄宦羁旅之思，如杜审言“独怜京国人南窜，不似湘江水北流”一样触景生情，作而为诗，于是就有远望京华之“吴门想洛桥……星辰北斗遥……无因生羽翼，高举托还飙”等诗句。不过因其性情平和方正，所以抒情较为含蓄收敛。从诗歌的内容看，也应是早年之作，不可能是荣华富贵的晚年之作。根据诗题“次”看，是旅途中住宿于苏州；根据任武义县尉的仕宦特点及写诗的时令看，“次”苏州只可能是赴任前往之时，不可能是任期满之后北归途中所为。后者不仅与诗意不合，也与时令不合，任满北归不可能在春季(详后)。

李义什么时间任武义县尉和写作此诗没有记载，却可以考知。武义县设置于天授二年(691)，此

① 王溥：《唐会要》，北京：中华书局，1955年，第1357页。

② 苏頲：《唐紫微侍郎赠黄门监李义神道碑》，董浩等编：《全唐文》卷二五八，北京：中华书局，1983年，第2609—2610页。

③ 苏頲：《故刑部尚书中山李公诗法记》，董浩等编：《全唐文》卷二五六，北京：中华书局，1983年，第2593页。

④ 刘肃撰，许德楠、李鼎霞点校：《大唐新语》，北京：中华书局，1984年，第98页。

⑤ 庄绰撰，萧鲁阳点校：《鸡肋编》，北京：中华书局，1983年，第4—5页。

⑥ 苏頲：《唐紫微侍郎赠黄门监李义神道碑》，董浩等编：《全唐文》卷二五八，北京：中华书局，1983年，第2609页。

为任官和写诗的时间上限。《元和郡县志》卷二十七云：“天授二年分永康县西界以为武义县。”^①《唐会要》卷七十一《州县改置下》也有“武义县，天授二年置”的记载。《旧唐书》卷四十《地理志三》婺州下没有武义县，只是在叙述州的沿革时有“天授二年，又置武义县”一句，在后面属县“武成”下说：“天授二年，分永康县置武义县，又改为武成。”《新唐书》卷四十一《地理志五》婺州东阳郡下列武成县：“本武义，天授二年析永康置，更名，天祐中复曰武义。”两《唐书》的记载都让人觉得武义县很快就更改为武成县了，好像是同年发生之事。难怪后来的清嘉庆《武义县志》要用“寻改武成”，臧励稣《中国古代地名大辞典》要用“寻更名武成”的叙述，一个“寻”字更觉得是时间很短的变化。或许设置武义县后，武则天又很快改名，是同一年的事。无论怎样，任官和写诗都有天授二年的可能。进一步考察后发现，即使不作于这一年，也不会晚于长寿二年（693）。《李义碑》说任武义县尉后：“秩满诣选，吏部侍郎苏味道，伟藏器而嗟榘榘也，特授蓝田尉。”^②据《旧唐书》卷九十四《苏味道传》：“证圣元年（695），坐事出为集州刺史，俄召拜天官侍郎。圣历初，迁凤阁侍郎、同凤阁鸾台三品。”天官侍郎就是吏部侍郎，管理官吏的考核、选派事宜。《资治通鉴》卷二〇六《唐纪二十二·则天皇后圣历元年》（698）说：“（九月）以天官侍郎苏味道为凤阁侍郎、同平章事。”虽然九月才调离吏部，但这一年李义已不可能在吏部见他了。《唐六典》卷二云：“凡选授之制，每岁孟冬，以三旬会其人：去王城五百里之内，集于上旬；千里之内，集于中旬；千里之外，集于下旬。”^③李义从武义县到京城，其地在千里之外，按规定十月下旬才去候选，这时苏味道已经调离吏部。也就是说，李义受到苏味道的赏识，由他“特授蓝田尉”的时间下限，只可能是前一年的万岁通天二年（697）的冬十月。李义是“秩满”结束任期，回吏部候选新官。初唐时期县尉的法定任期究竟多长，不知详情，但从“三年考绩”的古训看，至少应是三年。有研究者说当时县尉的任期是四年^④，结合很多文献看，应是正确的。《唐六典》卷二“吏部郎中”下云：“有以劳考。”注曰：“谓内外六品已下，四考满，皆中中考者，因选，进一阶。”^⑤“四考满”是“秩满”的最低年限，时间为四年。《唐会要》卷八十一说“凡入仕之后，迁代则以四考为限”，《新唐书》卷四十五《选举志下》也说“凡居官必四考”。《旧唐书》卷八十一《刘祥道传》载刘祥道于高宗显庆时主持吏部选官之事时上疏，认为“四考”的任期太短：“今之在任，四考即迁。”于官于民，都存在弊端，需改为“至八考满，然后听选”。后来虽未作改革，但可见“四考”是时间的底线。又《旧唐书》卷九十八《卢怀慎传》载有卢怀慎于中宗景龙年间上疏批评政治的内容：“臣窃见比来州牧、上佐及两畿县令，下车布政，罕终四考。在任多者一二年，少者三五月，遽即迁除，不论课最。”也是以“四考”为标准，可见“四考”是初唐时考核官吏的国家法规，而那些投机钻营者有在任上搞了一二年就因其他原因升迁的，则是不合法的现象。由此可知，合法的“秩满”必定以四年为限。笔记杂著也有相同的记载，张鷟是初唐时人，其《朝野僉载》卷一路敬潜事可证：“怀州录事参军路敬潜遭綦连辉事，于新开推鞠，免死配流。后诉雪，授睦州遂安县令。前邑宰皆卒于官，潜欲不赴。其妻曰：‘君若合死，新开之难早已无身，今得县令，岂非命乎？’遂至州，去县水路数百里上，寝堂两间有三殡坑，皆埋旧县令，潜命坊夫填之。有枭鸣于屏风，又鸣于承尘上，并不以为事。每与妻对食，有鼠数十头，或黄或白，或青或黑，以杖驱之，则抱杖而叫。自余妖怪，不可具言。至四考满，一无所失，选授卫令，除卫州司马。入为郎中，位至中书舍人。”^⑥因为在特异难堪的环境下他坚持到“四考满”，所以后来才升迁，说明“四考”才是合法的升迁。以四年为“秩满”计算，万岁通天二年（697）李义回到京城候选，这是时间的下限，上推四年为赴任之时，就是长寿二年（693）；如果以苏味道任吏部侍郎的始年算，上推四年，正是

① 李吉甫：《元和郡县志》，上海：上海古籍出版社影印《四库全书》本，1987年，第446—468页。

② 苏颐：《唐紫微侍郎赠黄门监李义神道碑》，董浩等编：《全唐文》卷二五八，北京：中华书局，1983年，第2609页。

③ 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，北京：中华书局，1992年，第27页。

④ 赖瑞和：《唐代基层文官》，北京：中华书局，2008年，第105页。

⑤ 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，北京：中华书局，1992年，第32页。

⑥ 张鷟撰，赵守俨点校：《朝野僉载》，北京：中华书局，1979年，第15页。

天授二年(691)。再以李义任官的前后经历推算,也可说明问题。他任万年县尉之前为“特授”的蓝田县尉。所谓“特授”,就是破例,不再按常规“守选”待时,直接授予官职。而唐代“六品以下的官员考满后都要守选”^①。任蓝田县尉后李义“策高第”,即参加制科考试成绩突出,直接又升为地位重要的万年县尉。以长安二年(702)为万年尉的始任年算,上推四年,为圣历元年(698)任蓝田尉,万岁通天二年(697)到吏部候选;再上推四年,就是赴任武义尉之年,为长寿二年(693)。如果始任万年尉早于长安二年,那么始任武义尉的年代就会早于长寿二年。李义于高宗永隆二年(681)考中进士之后,按惯例有三年的待选期,因此任壶关尉最早应在中宗嗣圣元年(684),任满则为武则天垂拱三年(687)。此时他没有“特授”和“策高第”等特殊经历,应遵守“守选”之制度。按“守选”的最低年限三年再任新官算,任武义尉的始年是天授二年;按“守选”五年算,则是长寿二年始任武义尉。不是赤、畿等县的县尉,官品和地位都低下,没有任何理由不服从吏部的守选和考满规定。李义任蓝田尉之前都是上县尉,为“从九品上”^②,典型的卑官,都应考满和守选,时间较为确定,这为推算的结果增加了可靠性。这样,无论是考证还是推算,李义赴任和写诗都应该在天授二年至长寿二年的三年时间之内。此诗写于春季,也符合冬天选官,开年赴任的制度。李义由北向南,春季途径苏州,时令正合。因此,《次苏州》一诗作于武周朝天授二年(691)至长寿二年(693)这三年之中的某一年春季是确定无疑的,可以肯定为武周朝前期所作。

二

《次苏州》是一首五言律诗,除了闻一多先生所赞赏的艺术特色之外,它还提供了初唐诗歌声律研究的价值,因为它是一首完全合律的诗,而这一首完全合律的诗还有其他关联,可以讨论这一诗体定型的时间问题。

近年来,很多研究者运用定量分析方法,精心作统计比较,仔细计算初唐诗歌合律的百分比,以寻找科学立论的论据,但由于各自的分析统计标准和侧重点不统一,因此对五言律诗定型的时间至今仍无定论,观点分歧还较大。概括地说,影响大的主要有三派:一是定在武则天朝,赵昌平引王运熙的观点为其代表:“唐初古律混杂,至武后时五律大体成熟。”^③二是更收缩时段的说法,定在武周朝后期,陈铁民、杜晓勤的观点为其代表。陈先生说:“律体估计在武则天朝后期已基本定型。”^④杜君云:“元兢虽然在高宗朝前期就已提出了‘换头’术,却并没有马上被时人所认可、采用,对当时新体诗的声律也没有立即发生影响。直到近三十年后,上官昭容重振祖风,‘换头’术才得以和‘上官体’一起大行于时,遂导致武周朝后期粘式律数量的激增,同时也促使五言律体最后定型。”^⑤三是定在高宗朝后期,香港学者邝健行主其说。邝先生认为元兢在高宗朝后期已经提出了“换头”规则,等于说五言律调已经完成了,并以此质疑沈佺期、宋之问为律体定型代表人物的传统旧说^⑥。后来在《吴体与齐梁体》一文中,邝先生仍坚持其看法:“律调的确立在初唐高宗朝晚期,大约经过一段时期,到了玄宗开元年间,便普遍为人知悉和接受。”^⑦

讨论唐代的格律诗体定型的时间,前提条件是声律理论著作和诗体规则的传播和颁布之后,也就是有了元兢的《诗髓脑》和崔融的《唐朝新定诗体》等的影响之后。元兢的著作传播的时间要早

① 王勋成:《唐代铨选与文学》,北京:中华书局,2001年,第130页。

② 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,北京:中华书局,1992年,第752页。

③ 赵昌平:《开元十五年前后》,《赵昌平自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1997年,第79页。

④ 陈铁民:《论律诗定型于初唐诸学士》,《文学遗产》2000年第1期。

⑤ 杜晓勤:《齐梁诗歌向盛唐诗歌的嬗变》,北京:北京大学出版社,2009年,第47页。

⑥ 邝健行:《初唐五言律体律调完成过程之考察》,《唐代文学研究》第三辑,桂林:广西师范大学出版社,1992年,第515-516页。

⑦ 邝健行:《吴体与齐梁体》,《唐代文学研究》第五辑,桂林:广西师范大学出版社,1994年,第600页。

一些,据现有的材料可知他是高宗时人。《文镜秘府论》引用他的《古今诗人秀句序》,据其自述,高宗龙朔元年(661)曾为周王府参军^①。《旧唐书》卷一九〇上《文苑传上·元思敬》有“总章中为协律郎”一语,是其仕宦履历最晚的记录。总章的年号共有三年,“总章中”可推为总章二年(669),因此《诗髓脑》有可能作于龙朔至总章一段时期。“换头”规则对律体诗歌定型影响的时间上限不能上推。律体定型的年代不能超越这一时限,即高宗朝前期。从诗歌创作的实践看,此前也没有诗人群体遵守“换头”规则的情形。崔融代表国家颁布的条例要晚一些,有人认为发表于高宗永隆二年(681)以后^②,即高宗朝后期。上述三派代表人物的意见符合这一时限前提,从逻辑上讲,都有正确的可能,即使有分歧也比定型于初唐的旧说前进了一大步,是值得重视的研究成果。

诗体定型,关键要看诗人是否群体共同遵守固定的诗歌格式写作,并且还只能以现存的诗作检验合格律的情况。由于诗人作品很多没有流传下来,因此增加了考察的难度,要求得为学术界所接受的定论,还须认真深入研究。不过研究者所惯用的看诗人群体之作“全部合律”、“通体合律”的标准,所谓百分之百的标准似乎应作修订:诗人群体不是同时代的全体诗人,也不是同体的全部诗作。换句话说,已经出现诗人群体的诗作完全合格律的情形,即使还存在同时代其他诗人的作品不合格律的现象,也可以判定这种诗体已经定型^③。譬如以七律为例,胡震亨认为“自景龙始创七律”的说法^④,经赵昌平的力作考论,得出结论说:“七律的形成史可以大体归纳为以下过程。从梁陈间的庾信开始至初唐高宗时期为滥觞酝酿时期,这一阶段将近一个半世纪。武周时期,为七律的颖脱而未成熟时期,这一阶段约二十年时间。中宗时期由颖脱而成熟,景龙年间是确立时期,这一阶段共六年余,而最终确立,仅景龙二年至四年约二年时间。”^⑤既有具体的统计数据分析,又有宏观的把握概括,很有说服力。唯有武则天久视元年(700)君臣赓和之“石淙诗”,似乎还有可说之处,此时似乎可以视为七律已经定型的标志。18人的诗作已有5人全诗合律,还有多人只是小有不合,这两类诗作所占百分比已经很高,接近三分之二,说是“群体合律”似乎没有问题。全诗合律的5人可视为诗人群体,他们定有七律的固定格式遵循,否则不可能出现这样多的巧合,既然有固定格式为他们所遵循,就可以视七律诗体已经定型。另外,沈佺期作于万岁通天元年(696)的《古意呈乔补阙知之》,有学者还认为是垂拱二年(686)的作品^⑥。此诗全合格律,可为七律定型年代早于景龙年间一佐证。还有崔融的《从军行》七言排律已全合格律,此诗作年不会晚于天授二年(691)^⑦。如此复杂的诗体已经合律,更可作为七言律体定型年代的论据。有这些证据支撑,以“群体”而论,“石淙”七律为定型年代是说得过去的。讨论五言律诗,亦可以此类推。

如果孤立地看李义《次苏州》一诗,即使完全合律,也没有突出的价值,但如果将他所作的41首完全合律的诗,涉及五绝、七绝、五排、五律、七律五类诗体的作品作一个整体把握,那就可以思考为什么他的诗歌都合律,是不是从一开始写作就有合律的诗歌格式遵循等问题,这时《次苏州》一诗就不再孤立,而是有了突出的研究价值了。李义的41首格律诗,写作时间前后跨越了初、盛唐二十多年。这么长的时间里他都写合律的诗,说明什么问题,没有固定的格律作为写作指导,即使偏爱也不会如此。将41首诗历时地看,《次苏州》就是写得最早的作品,由此可以证明写作此诗之前已经有了诗歌如何合律的固定格式。李义的人生经历有值得注意之点。《李义碑》云:“十一从学,极奥研幾;十二属词,含商咀徵。中书令薛元超谓人曰:‘此子必负海内重名。’十九郡举茂才策第,考功郎刘思

① [日]遍照金刚:《文镜秘府论》,北京:人民文学出版社,1975年,第164页。

② 傅璇琮主编:《唐五代文学编年史·初盛唐卷》,沈阳:辽海出版社,1998年,第274页。

③ 龚祖培:《七律的定型者究竟是谁》,《中州学刊》2009年第5期。

④ 胡震亨:《唐音癸签》,上海:上海古籍出版社,1981年,第93页。

⑤ 赵昌平:《初唐七律的成熟及其风格溯源》,《赵昌平自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1997年,第37页。

⑥ 陶敏、易淑琼:《沈佺期宋之问集校注》,北京:中华书局,2001年,第19页。

⑦ 龚祖培:《格律诗形成新探》,《文学评论丛刊》第12卷第1期,南京:南京大学出版社,2009年,第158页。

立一见又如之……所著文集成六十卷。五言之妙，一变乎时，流便清婉，经纶密致，犹乐箫韶，工黼黻也。”^①

他“属词”时“含商咀徵”意味着什么？元兢曾明确指出“宫商为平声，徵为上声”，卢盛江据潘重规观点，也认为“元兢说继承了李概说”，又引日僧《悉曇藏》卷二“宫商为平，以徵为上，以羽为去，以角为入”作证^②。可见这里的“商”和“徵”就是声律中平和仄的别称，至少初唐时是这样认识的。李义少年时就在钻研这些东西。另外，李义十二岁时正是元兢“换头”理论问世之时，或许只是发生学的巧合，但巧合在此时却有意义。元兢的理论直接影响了他钻研声律平仄，并用于写作，于是苏颋特别评价他的五言诗“经纶密致”，并用织工刺绣细密的、图案对称的花纹作比，这个比喻与格律诗的平仄粘对的对称变化有相似的关联。由此而言，李义是最早写完全合律的五言律诗作者之一，是最早将写作实践与声律理论结合的诗人之一。薛元超和刘思立赏识他，也很可能有这方面的原因。薛元超本人擅长文学，还推荐了很多有文学才华的人为宫廷学士，杨炯、崔融就名列其中。崔融所写的《大唐故中书令赠光禄大夫秦州都督薛公墓志铭》说：“公状荐才宜文武者二千余人。”^③刘思立也是一个擅长文学的官员，其子刘宪亦为初唐著名诗人。李义永隆二年（681）中进士，主考官就是刘思立。最重要的是从这一年开始，进士考试诗赋成为定制。讨论诗歌声律，这是一个值得特别关注的年代。《唐会要》卷七十五载：“（永隆二年）进士试杂文两首，识文律者，然后令试策。”^④同书卷七十六又载：“调露二年四月，刘思立除考功员外郎。先时，进士但试策而已。思立以其庸浅，奏请帖经，及试杂文，自后因以为例程。”^⑤《全唐文》卷十三载有高宗皇帝《严考试明经进士诏》，内容大致相同^⑥。中唐前期的学者封演《封氏闻见记》卷三也有记载：“开耀元年，员外郎刘思立以进士惟试时务策，恐伤肤浅，请加试杂文两道，并帖小经。”^⑦《旧唐书》卷一九〇中《文苑传中·刘宪传》也说“进士试杂文，自思立始也”。这里的“杂文”，就是指诗赋韵文。可能最早解释杂文的内涵是什么的也是封演，他说：“旧例：试杂文者，一诗一赋，或兼试颂论，而题目多为隐僻。”^⑧进士考试诗赋成为制度，评判诗赋的优劣，其内容和形式应该都有标准，崔融的《唐朝新定诗体》很可能就是在这样的文化背景下产生的。这与李义少年以后的经历密切相关，写诗初始就有条件完全合律；再因其写作的偏好，交游与仕进的需要，就按诗体规则一直写了下去，从而形成习惯，全部作品都合律。《次苏州》或许不是李义写作年代最早的格律诗，但此诗可以成为五律已经定型的年代论据。就李义的诗作全部符合声律规则看，最早之作与后来之作形成了线性的因果逻辑关系，最早的作品决定了后来作品的声律规则走向，因此最早的作品有着不同寻常的年代学价值。

如果再将这首诗放进彼时的群体写作五言律体的背景下考察，尤其是当时声律理论影响下的背景考察，发现彼时的诗作已呈现群体合律的趋势，那么这首诗就更非孤立无意义了。

杜审言写作于天授二年（691）的《和李大夫嗣真奉使存抚河东》，是一首长达 40 韵 80 句的五言排律，已完全符合粘式律，即“换头”规则，可以视为完全符合格律的诗作。《唐会要》卷七十七记载了李嗣真出使的时间和诗人写送行诗的情况：“天授二年，发十道存抚使，以右肃政御史中丞知大夫事李嗣真等为之。阁朝有诗送之。名曰《存抚集》，十卷，行于世。杜审言、崔融、苏味道等诗尤著焉。”^⑨

① 苏颋：《唐紫微侍郎赠黄门监李义神道碑》，董浩等编：《全唐文》卷二五八，北京：中华书局，1983 年，第 2609—2611 页。

② 卢盛江：《文镜秘府论汇校汇考》，北京：中华书局，2006 年，第 156—158、338 页。

③ 周绍良、赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 279 页。

④ 王溥：《唐会要》，北京：中华书局，1955 年，第 1375—1376 页。

⑤ 王溥：《唐会要》，北京：中华书局，1955 年，第 1379 页。

⑥ 董浩等编：《全唐文》卷二五八，北京：中华书局，1983 年，第 161 页。

⑦ 赵贞信：《封氏闻见记校注》，北京：中华书局，2005 年，第 16 页。

⑧ 赵贞信：《封氏闻见记校注》，北京：中华书局，2005 年，第 17 页。

⑨ 王溥：《唐会要》，北京：中华书局，1955 年，第 1414 页。

《南部新书》也专记此事^①。杜审言还有写于高宗仪凤四年(679)的《赠苏味道》八韵五言长排,已经全合粘式律。《旧唐书》卷六《则天皇后纪》载,垂拱四年(688)“夏四月,魏王武承嗣伪造瑞石,文云:‘圣母临人,永昌帝业。’令雍州人唐同泰表称获之洛水。皇太后大悦,号其石为‘宝图’,擢授同泰游击将军。五月,皇太后加尊号曰圣母神皇。秋七月,大赦天下。改‘宝图’曰‘天授圣图’,封洛水神为显圣,加位特进,并立庙。……十二月己酉,神皇拜洛水,受‘天授圣图’,是日还宫。”

封演的《封氏闻见记》卷四亦记载此事^②。《全唐诗》卷六十一有李峤《奉和拜洛应制》,下注云:“拜洛,一作‘受图温洛’。”《全唐诗》卷六十五载有苏味道《奉和受图温洛应制》。可见有朝臣多人应制奉和,这是一次群体创作。今存的李、苏两诗为问题同时之作,即作于垂拱四年(688)十二月武则天举行拜洛活动之时。两诗均为5韵五言长排,均完全合律,亦非偶然。崔融的《哭蒋詹事俨》为20韵五言长排,作于垂拱三年(687),也全合粘式律。《旧唐书》卷一八五上《良吏传上·蒋俨传》云:“文明中,封义兴县子,历右卫大将军、太子詹事,以年老致仕。垂拱三年卒于家,年七十八。”李峤120首咏物诗,葛晓音称为“标准的五律体”,并论述说:“事实上陈子昂出川时,杜审言游宦时,都已能写规范的五律,李峤‘百咏’更是一组大型的五律组诗。从诗中‘大周天阙路,今日海神朝’(《雪》)、“方知美周政,抗旆赋车攻”(《旌》)等句可知其写作年代,必定在武周,至少是与沈、宋同时的。现既知它实际上也是一种‘How to’类的做法示范,那么可以视为继元兢之后表明律诗已经完成的一个重要标志。”^③这里虽然也论述了五律定型的年代问题,虽然管还笼统地说是武周时期,但更有意义的是提到了陈子昂。陈子昂出川时是在高宗朝后期,那时他已经能写“规范的五律”,如《度荆门望楚》、《晚次乐乡县》等。其意义为僻远的西蜀已经受到了“换头”规则声律理论的影响,完全合律的五言律诗的写作已经不限于京城学士们的小圈子了,这与李义写《次苏州》时也非京城学士联系起来看,从而可以思考这一问题。骆宾王《夕次旧吴》是一首12韵五言长排,完全符合粘式律规则。陈熙晋注云:“案此诗当为临海亡命后所作。”^④陈氏对诗句意义有详细的疏解,言之成理。骆宾王“亡命”于武则天光宅元年(684),其诗歌声律规则的学习和掌握应在此前,不晚于高宗朝后期。将其早期作品作一比较,则大多不合粘式律规则,如《早发诸暨》、《晚泊江镇》等长律。可见他是后来才受到诗歌声律理论影响的,尤其是到了京畿之后,写作才发生了变化。曾为崇文馆学士的杨炯(应卒于693年),《全唐诗》卷五十存其14首五言律诗,都符合粘式律规则。这是一个不小的数字,不可能14首诗都符合格律只是巧合。他还有长达25韵的《和刘长史答十九兄》五言长排,完全合律。可证彼时已经有五言律体的固定声律格式为其遵循。即使卒于上元三年(676)的王勃,也完全可能受到元兢“换头”理论规则的影响,从而写出了不少完全合律的五言律体诗。

这么多合律的数据,都有比较统一的时间,诗人又涉及了京城内外的范围,视为“群体”在固定的诗体格式下的写作行为,应该是不成问题的。由此可以看出五言律诗的定型时间比较集中在高宗朝后期至武周朝前期一段,将这一时段视为这一诗体的定型年代是完全可以的。由此可知,定型于武周时期的论断过于笼统和保守,而定型于武周朝后期的说法则与诗歌合律的历史不符。

[责任编辑 渭 卿]

① 钱易撰,黄寿成点校:《南部新书》,北京:中华书局,2002年,第32页。

② 赵贞信:《封氏闻见记校注》,北京:中华书局,2005年,第26页。

③ 葛晓音:《创作范式的提倡和初盛唐诗的普及——从〈李峤百咏〉谈起》,《文学遗产》1995年第6期。

④ 陈熙晋:《骆临海集笺注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第185页。

文、史互动与唐传奇的文体生成

吴怀东 余恕诚

摘要:唐传奇的出现被认为是作为中国古代文学文体的小说独立之标志。传奇接受此前各种文体之写作经验,最终脱胎换骨,在唐代形成具有独立性的文学文体。这种文学性的获得是在汉末魏晋以来追求文学独立性的背景上发生的,而六朝隋唐之际文、史互动正是唐传奇获得文学精神的不可或缺的条件。

关键词:传奇;文体;文史;文学性

引言:赵彦卫传奇“文备众体”说的启示

虽然元稹的《莺莺传》在当时是否被称为“传奇”还可讨论^①,但是,今天可以肯定的是“传奇”这个概念在唐代还只是特指,而非一种文类之泛称或统称,由此可以推测,尽管出现了大量成熟的传奇作品,唐人也尚未形成充分自觉的传奇文体意识。传奇被视作一种文体类型是在后代的创作实践和理论批评中逐步清晰起来并被自觉加以追溯、“命名”的结果。20世纪以来,参照西方叙事文学发展,唐传奇的出现更被认为是中国古典小说独立的标志事件。在现有的唐传奇研究中,追溯其文体来源历来是一个重点:鲁迅在《中国小说史略》中认定传奇文体渊源于六朝志怪;20世纪80年代以来不少学者又有所补充,如董乃斌、李剑国等认为其来源于前代多种文体写作经验^②,程毅中、王运熙和孙逊、潘建国进一步认定汉魏六朝杂传提供了传奇小说的基本体式^③。

实际上,唐代叙事文写作甚为发达:传奇之外,还有大量的介于文学创作、历史著作之间的笔记;除了文人文言作品之外,民间还出现了白话小说;除了世俗的叙事作品之外,宗教宣传叙事作品甚为流行,而传奇只是唐代叙事作品中一个很小的部分,它确实是从前述大量的杂史、杂传、笔记、宗教宣传品中脱颖而出的。显然,确认其渊源只是了解其“出身”的一个方面,我们更要关注上述诸种文体因素融合并实现蜕变的背景和条件。

作者简介:吴怀东,安徽大学中文系教授(安徽合肥230039);余恕诚,安徽师范大学中国诗学研究中心教授(安徽芜湖241000)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“唐诗与其他文体关系研究”(01BZW030)、安徽省社科项目“共生与互动——唐诗在传奇生成中的作用”(AHSK05-06D12)的阶段性成果之一。

① 晚唐裴铏传奇小说集名为“传奇”,学界对此没有异辞,而有学者强调元稹《莺莺传》初始名也是“传奇”,说见周绍良:《唐传奇笺证》,北京:人民文学出版社,2000年,第5-8页。

② 董乃斌:《中国古典小说的文体独立》,北京:中国社会科学出版社,1994年;李剑国:《唐五代志怪传奇叙录》,天津:南开大学出版社,1993年。

③ 程毅中:《唐代小说史》(北京:文化艺术出版社,1990年初版;后经修订并易名为《唐代小说史》再版,北京:人民文学出版社,2003年),周勋初:《唐代笔记小说的内涵与特点》(见其《唐人笔记小说考索》,南京:江苏古籍出版社,1996年),王运熙:《简论唐传奇与汉魏六朝杂传的关系》(载《中西学术》第2辑,上海:复旦大学出版社,1996年),孙逊、潘建国:《唐传奇文体考辨》(《文学遗产》1999年第6期),潘建国:《古代小说书目简论》(太原:山西人民出版社,2005年)以及《中国古代小说书目研究》(上海:上海古籍出版社,2005年)等。

近年来,不少学者审视六朝隋唐时期宗教宣传世俗化的历程以把握小说形成的背景,这当然是一个重要的视角,但是,文体间的相互影响显然也是我们考察传奇生成背景的重要角度。早在宋代,赵彦卫在《云麓漫钞》卷八中就发表如下一段非常著名的议论:

唐之举人,先籍当世显人,以姓名达之主司,然后以所业投献,逾数日又投,谓之温卷。如《幽怪录》、《传奇》等皆是也。盖此等文备众体,可以见史才、诗笔、议论。

赵彦卫的观点可以概括为二:一是传奇小说这种文体“文备众体”即包含了“史才、诗笔、议论”,这种文体可以综合显示作者创作其他文体的能力和才华;二是参加科举考试的士子们使用传奇小说来“行卷”、“温卷”。赵彦卫的观点引发了当代学者的激烈争论,现代著名学者如鲁迅、陈寅恪及程千帆等对此皆信从无疑,半个世纪前汪辟疆《唐人小说在文学上之地位》还详细论证了唐人小说与诗歌、骈散文、曲、后代笔记小说之密切关系^①,而反对、否定的声音亦不小,特别是20世纪80年代以来,彻底否定赵彦卫说法的声音越来越大^②。“行卷”说是否属实姑且不论,赵彦卫的说法倒涉及传奇的文体内涵,提示我们要注意传奇形成与其他文体包括诗歌的关系。应该承认,尽管我们不否认有些传奇作品具有展示个人文章以及文章写作才能的功利目的,但是,对于那些数量并不大却是成功的传奇小说而言,史才、议论甚至诗笔最后都集中为作家的小说创作服务,也就是说诸多文体要素与写作经验都凝聚为特定性质——也就是我们所推崇的小说性质的独立、完整的作品。正是在上述意义上,就诗歌以及史书、子书对于传奇小说的影响或唐传奇创作中“诗笔”的功能与表现而言,我们不必拘泥于赵彦卫原话之字面意思,单纯关注小说行文中的诗歌或诗句本身;换言之,我们既要注意传奇小说叙事中诗歌的直接使用,更应该注意诗歌或文学精神的内在渗透。因此,本文试图在前人研究的基础上,从历时性的角度,考察传奇生成过程中诗歌或文学的背景作用。

一、文、史分合与六朝隋唐之际尚文思潮的高涨

现有的研究成果表明,传奇的基本体式确实来自于史书,而这类史书获得文学精神的背景就是六朝隋唐之际的高涨的尚文思潮。

文学与历史的区别意识在汉代才开始出现。其实,不论是文学,如诗、赋,还是史书,一开始人们注意到的是它们的共同点,即都是使用文字为载体的文章。《论语·先进》云:“文学,子游、子夏。”邢昺《论语疏》云:“文章博学则有子游、子夏二人。”此所谓“文章”就是写成文字形态的书籍、文献,扬雄《法言·吾子》说:“子游、子夏得其书矣。”到了汉代,“文学”更侧重指博学、学术,甚至特指儒家经学。《史记·孝武本纪》载:“上乡儒术,招贤良,赵绾、王臧等以文学为公卿。”“上征文学之士公孙弘等。”又《袁盎晁错列传》:“(晁错)以文学为太常掌故。”与“文学”侧重于学术相对照,汉代出现了“文章”、“辞”、“文辞”,侧重指讲究语言形式美的文章或文章写作的能力,如《史记·曹相国世家》:“择郡国吏木拙于文辞,重厚长者,即召除为丞相史。”又《三王世家》:“燕齐之事,无足采者。然封立三王,天子恭让,群臣守义,文辞烂然,甚可观也。”毫无疑问,汉代流行的辞赋创作具有鲜明的文学性,虽然汉代人们已经朦胧意识到史书与文学性辞赋的区别,但是,这种意识还不是非常自觉,没有出现明确、清晰的概念来表述这个思想。

建安以来,随着门阀政治与门阀文化体制下儒家思想影响力日渐弱化,强调个人价值甚至享乐主义的思想盛行,文章写作日益流行,文章辨体意识逐渐增强,导致人们越来越清楚地认识到文学独立的审美性质。“诗、赋欲丽”(曹丕《典论·论文》)、“诗缘情而绮靡,赋体物而浏亮”(陆机《文赋》)等

① 汪辟疆:《唐人小说在文学上之地位》,《汪辟疆文集》,上海:上海古籍出版社,1988年。

② 黄云眉:《读陈寅恪先生〈论韩愈〉》,《文史哲》1955年第8期。另参俞钢:《唐代言文小说与科举制度》,上海:上海古籍出版社,2004年。

说法,表明人们对文学审美特性的认识越来越明确。文学创作的内容是“吟咏风谣,流连哀思”(萧绎《金楼子·立言》),形式方面则“俪采百字之偶,争价一句之奇;情必极貌以写物,辞必穷力而追新”(刘勰《文心雕龙·明诗》),在南朝出现了“文笔之辨”,文学与历史、哲学(儒学、玄学)在刘宋文帝时期被分列为“四馆”。早在汉代,就已经出现“文史”一词,如司马迁《报任安书》“文史、星历,近乎卜祝之间”,《汉书·东方朔传》引用东方朔语“年十三学书,三冬,文史足用”,而到了南朝,此词则获得了文学和历史这两个特指意义。更值得注意的是,人们认识到文学与历史性质上的差异,“文”、“史”连用既反映出二者的密切关系,更反映出人们对于二者差异的充分体认以及对于文学、文学性的重视。《文心雕龙》所论“文”虽是一般意义的文章,其论述的重点还是与实用性文章“笔”形成对照的“文”,也就是具有文学性的文章,而萧统《文选》选文标准更是“综辑辞采”、“错比文华”,强调文学与史书的不同:“至于记事之史,系年之书,所以褒贬是非,纪别异同,方之篇翰,亦已不同。”(《文选序》)他之选录少量史书中论、赞、序,是因为它们“事出于沉思,义归乎翰藻”^①。

初唐的开国者有感于前代覆亡的历史教训求鉴戒而提倡史书,《旧唐书·令狐德棻传》记载令狐德棻向唐高祖建议:

窃见近代以来,多无正史,梁、陈及齐,犹有文籍。至周、隋遭大业离乱,多有遗阙。当今耳目犹接,尚有可凭,如更十数年后,恐事迹湮没。陛下既受禅于隋,复承周氏历数,国家二祖功业,并在周时。如文史不存,何以贻鉴今古?如臣愚见,并请修之。

在这种功利思想指导之下,唐人之重视史学在中国文化史上是相当突出的,史学思想也空前发达,史书写作空前繁盛。高彦休《阙史·序》云:“皇朝济济多士,声名文物之盛,两汉才足以扶轮捧毂而已,区区魏晋周隋已降,何足道哉!故自武德、贞观而后,吮笔为小说、小录、稗史、野史、杂录、杂纪者,多矣。”根据《隋唐嘉话》记载,名相薛元超以平生“不得修国史”为人生三大遗憾之一,由此可见当时之社会风气。

六朝隋唐之际,总的趋势是文、史分流,但是,我们必须注意到,与此同时,人们充分意识到文学的独立性,并自觉追求文学性,尚文之风铺天盖地,影响所及,连当时修“史”也情不自禁受到“文”的影响,向“文”学习。从当时两位著名学者的批判声中恰恰透露出这种信息。王通说:“古之史也辩道,今之史也耀文。”(《中说·事君篇》)众所周知,初唐著名史学家刘知幾特别强调文、史分野:“然朴散淳销,时移世异,文之与史,较然异辙。”(《史通·核才》)“昔夫子有云:文胜质则史。故知史之为务,必藉于文。自五经以降,三史而往,以文叙事,可得言焉。而今之所作,有异于是。其立言也,或虚加练饰,轻事雕彩;或体兼赋颂,词类俳优,文非文,史非史。”(《史通·叙事》)其现实针对性就是当时史书文学化的“浪潮”。清人赵翼就说:“盖六朝争尚骈俪,即序事之文,亦多四字为句,罕有用散文单行者。”(《廿二史札记》卷九“古文自姚察始”条)

唐代史书写作的文学化倾向,其实缠夹着思想史的演变、传统“小说”^②文体归类的调整以及文体辨析、文史异同及其融合与疏离、尚文风气等诸多复杂的文学与社会学术、思想背景,毋庸置疑,正是在这种风气影响之下,有些杂史、杂传以及传统被归属于“小说”的叙事性较强的文体形式,逐渐吸收了文学精神和经验,实现了文体转化,这就是传奇。

① 严格说来,六朝人所说“文”或“文学”和今天所说“文学”还不完全一致,六朝“文学”有时是“文章”与“学术”的意思。有时则是“文”之“学”的意思,就后者说,其“文”也还是“文章”之意思。当然,六朝人要求“文章”都要讲究文辞之美,不过,当时最为欣赏的文章是赋、诗(当然,唐代人在观念上仍然最崇拜辞赋,不过,实际生活中更重视诗歌),因为这二者最讲究艺术美(详论参见王运熙、杨明《中国文学批评通史·魏晋南北朝卷》第159—163页,上海:上海古籍出版社,1996年;杨明《魏晋南北朝时代“文学”一语的含义》,载《汉唐文学辨思录》,上海:上海古籍出版社,2005年)。所以,六朝隋唐之际的“文”化,即文学化,一般意义上是追求形式美(骈俪之风),而从文体来看,则主要是向诗、赋靠拢。

② 唐人所使用“小说”概念内涵完全不同于今日之“小说”,其指称的变化及与小说生成之关系参见潘建国《古代小说书目简论》(太原:山西人民出版社,2005年)之相关论述。

二、杂传、杂史的文学转化及其程度差异

初唐出现的叙事性史书以及类似子书(“小说”),大概分为三个层次或三类,正反映它们受到文学影响程度深浅及进程快慢之差异。

第一类,就是正史。

唐朝既建,非常注意“以史为镜”,注意总结历史经验,注重史书的编纂。可是,正史的编写也受到当时尚文风气的影响。古代史学家和当今学者都认为,初唐编撰的“八史”(即《晋书》、《梁书》、《陈书》、《北齐书》、《北周书》、《隋书》、《南史》、《北史》)对于文学都进行了或浅或深的学习、借鉴,主要表现为:语言上,追求骈俪和藻丽的倾向,对于文学家的肯定、赞美与欣赏,如唐太宗亲自为《晋书》宣帝、武帝本纪和陆机、王羲之传记撰写赞论等。内容上,不仅大量收录文学家诗、赋作品^①,而且,为了追求生动,不惜采用当时就已被认为是虚幻、不真实的民间野史、传说资料^②,《晋书》、《南史》、《北史》都如此,如《晋书·嵇康传》采用了东晋荀氏《灵鬼志》中关于嵇康夜宿于华阳亭引琴而奏,有鬼神授以《广陵散》的传闻,等等。初唐著名史学家刘知幾就曾批评《晋书》道:“大唐修《晋书》,作者皆当代词人,远弃史、班,近宗徐、庾。夫以饰彼轻薄之句,而编为史籍之文,无异加粉黛于壮夫、服绮纨于高士者矣。”(《史通·论赞》)指责其引用荒诞无稽的材料:“刘敬叔《异苑》称晋武库失火,汉高祖斩蛇剑穿屋而飞,其言不经。”而《晋书》取之,“令俗之学者……谈蛇剑穿屋,必曰晋典明文”(《史通·杂说》)。朱熹则批评李延寿《南史》、《北史》,“除了《通鉴》所取者,其余只是一部好笑底小说”(《朱子语类》卷一三四)。胡应麟《少室山房类稿》载:“李献吉极论《晋书》芜杂当修,而王元美以为稗官小说之伦。”(《少室山房类稿》卷一〇一《读晋书》)《四库全书总目》也批评《晋书》:“是直稗官之体,安得目曰史传乎?”

上述写法上局部、细微的调整并没有改变这些史书的基本性质,它们仍然属于严格意义上的史学著作。

第二类,则是某些别传、杂记类史书,和某些具有较强叙事性却归属于传统子部“小说”类的“神仙家”、“释氏”、“道家”宣教性作品。

被归入子书的“小说”、有关“神仙家”之书,与史书中某些类别如“杂传”、“杂记”、“杂史”等史流之杂著,内容其实近似。它们在魏晋南北朝以来之被当时主流学者轻视,学术界一向往往从负面的角度审视、批判这一现象,认为完全是儒家“不语怪力乱神”思想作用的结果,其实,我们却忽略了人类思想发展更为根本的普遍规律的决定作用:人类放弃想象的观察世界的方式,而采取求真思维、理性思维,是人类思维能力进步与提高的必然要求和必然结果。唐前史学家们轻视“小说”和“杂传”、“杂记”、“杂史”等史类之杂著,表明人们开始认识到这类著作尽管也记载史事但其并不可靠,也就是说人们已经模糊地意识到“小说”、“杂传”、“杂记”、“杂史”往往具有虚构性,而从文化史的角度来看,当时学者的批判则应该获得正面的肯定,这是人类思维能力进步的表现。从文学创作的角度看,只有当人们意识到其虚构性质后,才有可能自觉地使用虚构进行小说创作。

鲁迅先生指出:“中国本信巫,秦汉以来,神仙之说盛行,汉末又大畅巫风,而鬼道愈炽;会小乘佛教亦入中土,渐见流传。凡此,皆张皇鬼神,称道灵异,故自晋迄唐,特多鬼神志怪之书。”(《中国小说史略》第五篇《六朝之鬼神志怪书(上)》)干宝自述撰写《搜神记》就是为了“发明神道之不诬”(《搜神

① 郝润华:《六朝史籍与史学》,北京:中华书局,2005年,第274—281页。

② 后代史学家对此大加诟病。应该说,初唐由政府组织的史书撰写,其目的是为了求警戒,不是审美抒情或娱乐,这些材料的使用虽然在一定程度上增加了史书叙事的生动性,但虚构却是有限度的,并没有改变其史学性质。参见李少雍《唐初史传文学的成就》(《文学遗产》1989年第4期)以及瞿林东《唐代史学论稿》(北京:北京师范大学出版社,1989年)之相关论述。

记·序》),当时出现大量的“辅教之书”(《中国小说史略》第六篇《六朝之鬼神志怪书(下)》),包括佛教宣传作品,也包括道教及相关的神仙家宣传作品。对于神仙、道教、佛教的宗教故事以及古“小说”记载的军国野史、民间传说,当时人们信仰其真实性,至少是半疑半信的,尚实求真也是其叙事的基本原则,东晋裴启《语林》因为记载谢安语不实即遭世人鄙弃就是很好的说明^①。但,我们也要注意相反的一种趋势,这些志人、志怪之书被归入杂史和子书行列,表明人们还是认识到其与一般史书的差异,认识到其荒诞不经的性质,在自觉的信仰中也有自觉的想象和虚构,在集体无意识的宣教、信仰之中也包含着一定的娱乐因素。干宝《搜神记·序》虽自述撰写该书是为了“发明神道之不诬”,同时他也承认有“游心寓目”的目的,因此,鲁迅先生说:“若为赏心而作,则实萌芽于魏而盛大于晋,虽不免追随时尚,或供揣摩,然要为远实用而近娱乐矣。”(《中国小说史略》第七篇《〈世说新语〉与其前后》)

到了唐代,随着政局的稳定、国力的强大和交通的顺畅,大唐王朝与中亚、南亚的宗教文化交流日益频繁,宗教宣传也空前高涨,除了传统的书面宣传之外,表演性、带有一定娱乐性的宗教宣传也空前兴盛,敦煌保存的原始文献展示了当时的生动景观。但是,我们要注意另外一种倾向,人类的认识能力毕竟进一步提高,人们对于虚构的自觉性有了进一步的体认。例如,针对《史记·五帝本纪》“瞽叟又使舜穿井。舜穿井为匿空旁出。舜既入深,瞽叟与象共下土实井。舜从匿空出,去。瞽叟、象喜,以舜为已死,……象乃止舜宫居”等记载,刘知幾《史通·暗惑》难之曰:“夫杳冥不测,变化无恒,兵革所不能伤,网罗所不能制,若左慈易质为羊,刘根窜形入壁是也。时无可移,祸有必至,虽大圣所不能免。若姬伯拘于羑里,孔父厄于陈、蔡是也。然俗之愚者,皆谓彼幻化,是为圣人。岂知圣人智周万物,才兼百行,若斯而已,与夫方内之士,有何异哉!”在这种思想背景下,上述原出于不自觉虚构的子书、杂史,都被重新归类,变成具有一定娱乐性的自觉虚构,具体而言,分为以下几种情况:

首先是原先被信以为真的属于杂传、杂记等史书作品,被重新定性和归类,几乎皆被人使用“小说”来称呼之。

刘知幾《史通·杂述》云:“是知偏记小说,自成一家,而能与正史参行,其所由来尚矣。爰及近古,斯道渐烦。史氏流别,殊途并骛,推而为论,其流有十焉:一曰偏纪,二曰小录,三曰逸事,四曰琐言,五曰郡书,六曰家史,七曰别传,八曰杂记,九曰地理书,十曰都邑簿。”从刘知幾个人理解来看,他将“小说”由子部划入史部,“不是如目录学家那样,认为部分杂传、杂史不够史格的资格,只能退入小说类,而是将‘小说’也算作史氏之流别”^②,可见,刘氏已经认识到“小说”徘徊于子、史之间所形成的“叙事”及求真之共性。《史通·杂述》又云:“子之将史,本为二说。然如《吕氏》、《淮南》、《玄晏》、《抱朴》,凡此诸子,多以叙事为宗,举而论之,抑亦史之杂也。”刘知幾如此归类显然是出于排斥虚构、排斥史书文学化的动机,因为他认为史书必须求实——这其实是刘知幾个人的认识和提倡,更值得注意的倒是当时他所反对的一种写作倾向——当时某些史书的“小说”化,就是如古“小说”那样虚构,如原来被划入“别传”、“杂记”的那些史书被刘知幾称为“偏记小说”。他有意区别于一般的史书,把传统属于“小说”的刘义庆《世说新语》置于其中“琐言”类史书目下,又将《隋书·经籍志》中属于史书的志怪作品如干宝《搜神记》、刘义庆《幽明录》、刘敬叔《异苑》等并入“杂记”,都被归入“偏记小说”这大类。

刘知幾之子刘餗所撰《国朝传记》,就是今本《隋唐嘉话》^③。其自序称:“不足备之大典,故系之小说之末。”其自视为“小说”。李肇《国史补·序》称《隋唐嘉话》为“集小说”,后人更直接称该书为“小

① 余嘉锡:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,1993年,第843页。

② 王运熙、杨明:《隋唐五代文学批评史》,上海:上海古籍出版社,1994年,第154页。

③ 程毅中:《隋唐嘉话》“点校说明”,北京:中华书局,1979年。

说”^①。高彦休《阙史·序》云：“自武德、贞观而后，吮笔为小说、小录、稗史、野史、杂录、杂纪者，多矣。贞元、大历已前，捃拾无遗事；大中、咸通而下，或有可以为夸尚者、资谈笑者、垂训诫者，惜乎不书于方册。辄从而记之……讨寻经史之暇，时或一览，犹至味之有菹醢也。”显然也是将其《阙史》主动置于小说、小录、稗史之列。从刘餗《国朝传记》，到李肇《唐国史补》、高彦休《阙史》，都以“小说”自称^②。萧梁时期殷芸《小说》开其端，周楞伽说此书“原是作通史时因内容比较荒诞不符合历史事实，或虽有史料价值，但不符合通史的体例要求而别集成书，可说是史之余，所以它仍具有史的规模，为后世一般野史笔记的滥觞”^③。

其次，就是原先出于信仰、不自觉虚构的“辅教之书”（包括佛教和道教），其中不少作品也逐步“小说”化、娱乐化和文学化。

初盛唐之际的一代名相姚崇，临终诫子弟云：“今之佛经，……且佛者觉也，在乎方寸，假有万像之广，不出五蕴之中，但平等慈悲，行善不行恶，则佛道备矣。何必溺于小说，惑于凡僧，仍将喻品，用为实录，抄经写像，破业倾家，乃至施身亦无所吝，可谓大惑也。”（《旧唐书》卷九十六《姚崇传》）他将讲说佛教故事的佛经也视作“小说”^④。晚唐段成式《酉阳杂俎·序》就说：“固役而不耻者，抑志怪小说之书也。”将“志怪”与“小说”连称并列，显然有将“志怪”视作“小说”的意思。

现存唐代这类“杂史”、“辅教”之子书甚众，或者是军国野史，或者是宣传宗教，可是，在史志目录中，它们之被称为“小说”，这就表明其性质的改变。从《庄子·杂篇·外物》首次提及“小说”概念，到班固《汉书·艺文志·诸子略》所谓“九流十家”之“小说”，其基本内涵，概括地说包括三个方面，即口说传播的形式、“委巷传闻琐屑”（不同于一般史书记载、子书讨论军国大事，其中自然包括有意、无意的虚构）的内容，和娱乐的功能。前述唐代这类史书、子书的“小说”化，表明其具有记载内容不一定真实、目的则有游戏的因素。

第三类，传奇。

上述两类作品，只是具备了一定的文学性因素，性质仍属于史书或宣教作品，还不能称为自觉的文学创作，但是，其中少数作品脱离了其原来所属文体（史书或子书）而成为文学作品，也就是第三类，即我们所关注的传奇作品。

根据鲁迅《唐宋传奇集》、汪辟疆《唐人小说》以及李宗为《唐人传奇》、程毅中《唐代小说史》、周绍良《唐传奇笺证》、侯忠义《隋唐五代小说史》、张友鹤《唐宋传奇选》等著作的判定、收录和研究，传奇创作的高潮出现于中唐，而公认的初唐——正是传奇生成的关键时期——传奇作品并不多，只有《古镜记》、《补江总白猿传》、《游仙窟》三个单篇以及牛肃《纪闻》中《吴保安》、《裴伽先》和张荐《灵怪集》小说集中的《郭翰》、《姚康成》等少数篇章。

从外在的文体形态来看，没有人能否定这些传奇基本体式来源于史书——特别是史书中的“杂传记”，例如，传奇使用“传”、“记”为名，作家在传奇小说中刻意强调故事的真实性，模仿史书传记“实录”的形式，叙事过程中刻意强调故事发生和人物活动的时间，确认人物的出身、籍贯等，结尾要交代其故事或素材之来源，有时还要模仿史家书赞形式对所述人物或故事进行评论、引出教益等，如《吴保安》、《裴伽先》的基本材料就被后代史学家用为史书文字，其作者有的就是著名史学家，但是，它们的性质和史书存在着本质区别，从而才被后代读者和学者追溯为传奇作品，而这种性质的获得正是诗歌或者文学精神影响之结果。

① 司马光编撰《通鉴》称采用了刘餗《小说》资料，所引用材料即见于今本《隋唐嘉话》。另参见周勋初：《唐语林校证》，北京：中华书局，1987年，第802页。

② 韩云波：《唐代小说观念与小说兴起研究》第四章“从刘餗到高彦休：论唐代‘史化小说’的形成和发展”，成都：四川民族出版社，2002年。

③ 殷芸编纂，周楞伽辑注：《殷芸小说》，上海：上海古籍出版社，1984年，第8页。

④ 蒋述卓：《论佛教文学对志怪小说虚构艺术的影响》，《比较文学研究》1987年第4期。

三、传奇小说的文学性质

按照当代学者对于“文学性”^①以及小说^②的定义,传奇作为一种文学文体类型的小说,其文学品质从表及里依次表现为语言的艺术性、故事的趣味性和内容的人性化,而诗歌或者文学对于传奇小说生成的影响作用表现在两个层面:一个是性质的改变,另一个就是技巧与经验的借鉴。尽管小说与诗歌属于两种文体,具体创作方法不同,但是,传奇仍然借鉴了诗歌以及辞赋的艺术精神、创作经验与创作手法,有时直接使用诗歌作为小说行文语言,甚至某些唐传奇作品还表现出一种明显的诗意——被后代称为“诗化小说”,对此笔者另有专文讨论,在此不赘^③,倒是文学的影响使得唐传奇从根本上获得了文学的文化精神和文学灵性,学术界对这一点还缺少足够的认识和估价。

文学活动,包括诗、赋这两种文体之欣赏、创作,其基本特征是审美,而审美活动的根本性质是对于个人价值的认可,简单地说,包括两个方面:其一,是抒发性,表达个人的现实生命感受,认可个人的主体性。其二,就是形式的审美性。关于文学的独立品质,历来强调的是第二方面,其实,二者是密切关联的,第一方面是更为重要的决定性条件。尽管从传统看,儒家比较强调文学的社会功能,比如汉儒曾提出“美刺”说,但实际上文学(当时主要是诗歌和赋)主要也还是抒发个人的感受,是对于个人经验和情感的表达,是对于现实人生的关注^④。

诗歌或文学文化精神对于传奇小说的影响,概括地说,就是使得其将视角转向现实普通人生,关怀普通人的经历和命运,并且,在叙事中摆脱了历史真实,开始追求艺术真实,追求抒情性和娱乐性,追求细节化和戏剧性^⑤。唐传奇内容、题材方面突出的世俗性和现实性,与史书的政治性和志怪的神秘性构成了强烈的反差^⑥。传奇这种文化精神——以往被称为现实主义精神——之来源,现实的社会思潮是其主要原因,诗歌和文学文体的影响与刺激显然也是不可或缺的诱因。也正因为杂史、杂传以及不少宣教之作接受诗歌或文学的文化精神,关注现实人生,从而才进一步学习诗歌的创作经验和创作技巧,并在中唐走向文体的成熟和创作的繁荣。

[责任编辑 渭 卿]

① [美]乔纳森·卡勒:《当代学术入门——文学理论》,李平译,沈阳:辽宁教育出版社、伦敦:牛津大学出版社,1998年,第29-36页。

② 祖国颂:《叙事的诗学》,合肥:安徽大学出版社,2003年,第85-86页。

③ 参见拙文《唐传奇与诗化小说》,待刊。

④ 此处所谓文学的内容主要是指个人生活与体验,只是相对同一时期的史书叙事而言的。其实,当时文学家抒发的生命感受都与政治有关。虽然也有表现人间爱情的诗歌,但不是主流,而且,很多作家只是将之当作自己同情民生疾苦、关心政治的一个表现(例如曹丕《燕歌行》),甚至有时候爱情题材往往只是作家的比兴手段,借以表现个人的政治情怀(例如曹植《七哀诗》以及《洛神赋》)。陶渊明田园诗表现了个人的日常生活,似乎是一个例外,但是,田园并不是一个自足的世界,实际上,田园毋宁说是陶渊明追求精神自由的理想天地。中国古代文学,特别是诗歌,真正反映个人日常世俗生活是从中唐白居易开始的,只有到了宋代才完全实现。文学题材的变化,显然受到古代社会的演进以及文人人格、思想观念的调整制约。

⑤ 参见吴怀东:《论唐传奇叙事的基本特征》,《宁夏师范学院学报》2009年第1期。

⑥ 参见吴怀东、余恕诚:《论唐传奇的文化精神——兼论中国古代小文文体独立的文化内涵》,《江海学刊》2009年第3期。

乡遂之制与西周春秋之乡村形态

马 新

摘 要:西周春秋时代的城邑与乡村并非完全如《周礼》所言,也并非可以简单地以乡遂、国野之制解释之。在文献记载的基础上引入考古发掘与调查资料,不难发现,城乡关系与国野乡遂制度是两个交叉的概念。国野乡遂主要是政治属性概念,而城乡只是聚居点的分类与分级概念。国一般可以等同于城市,野则是由城邑和乡村共同组成;国之四周的郊、乡区域,一般也是大小不等的乡村村落。至于分封到各处的卿大夫往往是以采邑为中心,统辖若干村落,形成一个城乡共同体。乡村之中有着与城邑同样的宗法血缘关系,乡村组织是血缘与地缘的合一,而且在这一组织中,尽管家庭已是基本的生活与财产分配单位,但家族仍是最基本的生产单位与社会组织单位。

关键词:西周春秋;乡遂;乡村形态

《周礼》中所勾画的乡遂之制是长期以来研究西周春秋乡村形态的基本依据,尽管人们知道其中不乏后人理想主义的虚构,但限于史料的有限以及考古资料的缺乏,仍难以摆脱对《周礼》的依赖,更难以厘清这一时代社会结构与乡村形态的真实情况。近十余年来,随着聚落考古的调查与发掘,使我们具备了将考古资料与《周礼》等文献资料比较研究的初步条件,本文即试图从文献与考古资料的结合上,对西周春秋的乡村形态加以探讨。

《周礼》把周天子直接统治的王畿划分为国与野两个部分。国包括王城及周边四郊之地,野则是四郊之外的区域。王城之外、四郊之内,设六乡;此外的野则设六遂,故而国野之制又称“乡遂之制”。卿大夫的采邑称“都鄙”,亦在野的范畴之中。乡和遂的区别既有所处地区的区别,亦即国与野的区别,又有居民身份的区别。在《周礼》中,乡和遂的居民虽然都可以统称为“民”,但是,六遂的居民往往称“氓”、“氓”或“野氏”、“野人”,六乡的居民则可以与王城中的居民一道称作“国人”^①。依《周礼》的记载,各诸侯国也参照王畿,实行类似的乡遂之制,所不同者是:诸侯国大者为三乡三遂,小者一乡一遂。《尚书·费誓》即言“鲁人三郊三遂”,三郊即三乡。至于乡遂之中如何管理、乡遂之间关系如何,尤其是更为具体一些的城邑与村邑的状况,或者史焉不详,或者众说纷纭,需要我们结合相关的考古发掘与调查资料加以认真梳理。

到目前为止,考古工作者们已对这一时期的许多城邑与聚落遗址进行了调查或发掘,取得了阶段性成果,也使我们拥有了一批可资借鉴的考古资料,可以对这一历史时期的城邑与聚落进行较为系统的研究。先看城邑。西周之城邑功能与商代相同,都是各政治实体的中心所在,或是其次级中心所在。《周礼·考工记》记周人之都城制度时云:“匠人营国,方九里,旁三门,国中九经九纬,经涂

作者简介:马新,山东大学中国传统文化研究所教授(山东济南250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国古代村落形态研究”的阶段性成果(项目编号:04BZS017)。

^① 杨宽:《西周史》,上海:上海人民出版社,2003年,第395—397页。

九轨,左祖右社,面朝后市。”充分表达了其政治功能。周代各诸侯国接受分封之国后,均把营建都邑作为头等大事,其七十一国之都邑都是较为完整的城邑。如齐之临淄城即由大、小两城组成。大城平面略呈不规则长方形,北垣长约 3316 米,走向略偏西北,发现城门三座,排水道口两处,城外有护城河;东垣沿淄水西岸,多有折曲,全长约 5209 米,走向基本正南,发现城门遗迹三处;南垣自东南城角至西段与小城东垣相接处长 2821 米,走向略偏西北,发现城门两座;西垣处临系水,自西北城角至南段与小城北垣相接处长 2812 米,走向基本正南,发现城门及排水道口各一处。城墙基宽 20—40 米不等,在北垣东段等墙基发现有西周、春秋及秦汉时期夯土层。小城北垣长约 1404 米,发现城门一座;东垣长约 2195 米,发现城门一座;南垣长约 1402 米,发现城门两座;西垣长约 2274 米,发现城门一座。周长约 7275 米。城墙基宽 20—40 米不等,而北垣东段最宽处为 55—67 米。其大城与小城总周长 19000 余米,总面积 15 平方公里。在城内发现东西向干道六条、南北向干道五条、排水河道四条,发现西周、春秋、战国及汉代居住址、手工作坊址等多处。从大城与小城的关系看,大城西垣原夹在小城北垣之中,而且有通过小城北垣继续向南延伸的迹象,由此表明大城的建筑年代早于小城。结合《晏子春秋》等有关其“室夕”、“宫夕”、“城夕”的记载,正与通过考古勘探所发现的大城南垣、北垣走向均偏向西北,城内主要的南北向大道走向均偏向西南,整座城的面向略偏于西的情形相合,可判定大城当为太公所筑。其为向居于西土的周王(都镐京,在今陕西西安附近)表示尊重,故作此种规划^①。

西周时代,新分封诸侯所营建新都,只是当时城市的重要组成部分,还有一大批前代遗国,或已归附,或未归附,其所在之都城也是较为完整的城市。如山东龙口市归城遗址,发掘者认为很可能是古莱国之都。此遗址位于莱山之阴的盆地一带,城址范围包括今姜家、曹家等 8 个自然村,由内、外两城组成,是一处颇具规模的城市^②。诸侯之都或方国之都均可视为城市,在诸侯国或方国之中的次级政治中心亦即卿大夫之采邑,往往也具备了城市的基本功能。如山东沂源的姑子坪遗址,地处鲁中山区腹地,属西周齐国之域。从出土物及夯土台基看,是一处较为典型的城邑遗址。从墓葬看,发掘者认为,三座墓葬均属西周晚期,其中的 1 号墓规格较高,墓主人享用的是五鼎之制,青铜礼器基本组合为鼎、簋、簠、盘,器形硕大,应属于卿大夫一级^③。

关于各诸侯国(方国)国都与卿大夫采邑之外更为广阔的空间,应当属于乡村的范畴,其中聚落形态的存在状况,我们可以求诸近年来的聚落考古调查。为便于分析与比较,我们重点看一下属于王畿地区的伊洛河地区、属于齐国之域的山东济南小清河流域以及西周时代仍处于化外的山东日照地区的聚落考古调查结论。由中国社会科学院考古研究所与澳大利亚拉楚布大学考古系合组的中澳联合考古队在伊洛河下游地区进行的聚落遗址普查表明,西周遗址较为稀少,有 11 处,主要集中在巩义县境内的坞罗河与干沟河流域,属于王畿的边缘。遗址面积狭小,似乎组成几个群落,但是看不出明显的聚落等级差别。这个状况与此前在该地区的调查和发掘工作吻合,也与巩义远离首都丰镐的边缘地位吻合^④。山东大学东方考古研究中心进行的济南小清河流域区域系统考古调查表明,此区域共有周代聚落遗址 42 处,分为三个组群。调查报告指出,调查区域内周代的聚落数量较商代有大幅度的增加,而聚落总面积却增幅不大,而且单个遗址的面积规模差异也变小了。三个聚落组群分别以大辛庄、鲍山新村和裴家营遗址为中心。大辛庄和鲍山新村两个聚落群规模较大,在这两处中心聚落附近,各分布着若干第二、第三等级的遗址。裴家营聚落群虽然也包含着十余处聚落,但

① 曲英杰:《古代城市》,北京:文物出版社,2003 年,第 67—69 页。

② 李步青、林仙庭:《山东黄县归城遗址的调查与发掘》,《考古》1991 年第 10 期。

③ 任相宏:《山东沂源县姑子坪周代遗存相关问题探讨》,山东大学考古系等:《山东沂源县姑子坪遗址的发掘》,均载《考古》2003 年第 1 期。

④ 陈星灿等:《中国文明腹地的社会复杂化进程——伊洛河地区的聚落形态研究》,《考古学报》2003 年第 2 期。

规模都偏小,在裴家营遗址之下,难以再行分级^①。

山东大学东方考古研究中心与美国芝加哥自然历史博物馆合作进行的山东日照地区聚落考古调查表明,这一地域西周聚落遗址近400个,可分为四级:其中,一级聚落2处,即尧王镇遗址与两城镇遗址,遗址平均面积为66.2万平方米;二级聚落4处,遗址平均面积为38.4万平方米;三级聚落12处,遗址平均面积为13.7万平方米,四级聚落遗址369处,平均面积为1.2万平方米。调查者认为:

西周时期,日照地区区域组织与龙山中期颇为不同。尧王城与两城镇虽然仍是主要中心所在,但它们的面积大幅度降低了。每一个主要中心周围的聚落形态与龙山早期阶段的情况有更多相同之处,两个中心都被几个三级中心相环绕,但二级中心却远离了两个主要中心,它们或在两个中心之间,或在两城镇以北,并且这些二级中心都是从龙山时代延续而来。在南部的尧王城周围,形成了四个新的三级中心,而这一区域没有任何一个龙山文化的二级或三级中心保持它们的级别。在龙山阶段形成两城镇与尧王城之间的“缓冲区”附近,只有大桃园(DG-DTY-1)一处维持了三级聚落的规模,但却有两处新的二级中心出现。就北部的两城镇而言,中心聚落的连续性与南部地区相比有所不同。西周时期几乎所有二级和三级中心都是从龙山中期延续下来,只有一处例外。^②

由以上叙述,我们可以看到,就考古发掘与考古调查资料而言,它们已基本可以构建起西周时代城乡结构的基本框架,在这一框架内,再来研究文献资料的相关记载,应当能得出西周时代城乡社会结构的基本面貌。

二

从文献记载看,西周时代最为基层的聚居单位是邑与里、社、书社、鄙等等,这是可以与考古资料中的普通聚落相对应的概念。

邑在西周时代可以是所有居民点的统称,不过,邑有大小的不同、功能的不同,由此又可分为若干层次。《左传·庄公二十八年》曰:“凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑。”童书业言:“‘有宗庙先君之主’者,属于诸侯大夫之大邑,皆有正式之城,谓之‘都’。”又言:“在各国国都中,主要为国君及大夫士等之宫室宗庙及朝廷官司与外宾所居之旅馆等,此外即工肆与商市,所以居工、商者,此则据左氏等书可以考知者。据战国时人言,古时(春秋以上)‘城虽大,无过三百丈者。人虽众,无过三千家者’”(《战国策·赵策三》),与左氏说略合。春秋时有所谓‘千室之邑’与‘百乘之家’对举(《论语·公冶长》),则‘大都不过参国之一’者。又有所谓‘百室之邑’(成十七年《传》),自为小邑,有无城待考。至所谓‘十室之邑’,则未必有城,仅为里居耳。”^③

我们认为,与乡村中的普通聚落对应者,就是上述“十室之邑”与“百室之邑”,而以十室与数十室之邑为主。此等小邑在官方记载中多无称谓,往往直接以数名之,且可用于转赠、赏赐。如《宜侯矢簋》铭文载,周天子命虞侯矢为宜侯,厚加封赏,其中就有“宅邑卅又五”。《从铭》也有“复付从田十又三邑”的记载。至春秋时代,这种现象仍普遍存在。如《左传·昭公五年》云:“竖牛取东鄙三十邑,以与南遗。”此类小邑又称“里”。《尔雅·释言》谓:“里,邑也。”由孟子所言“乡里同井”、“方里而井”可知,一井之上的居民单位就是里,也就是孔子所言之“十室之邑”。“里”字从田从土,可知是农夫所居。西周金文中如《大簋盖铭》中也有将里作为赏赐单位的记载。称邑里为“社”与“书社”者,盖因邑

^① 方辉、钱益汇等:《济南市小清河流域区域系统考古调查》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第2集,北京:科学出版社,2005年,第348—351页。

^② 方辉、文德安等:《鲁东南沿海地区聚落形态变迁与社会复杂化进程研究》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第4集,北京:科学出版社,2008年,第270页。

^③ 童书业:《春秋左传研究》,北京:中华书局,2006年,第162—163页。

里之中多有社之设^①；称邑里为“鄙”者，当言具规模之小也。如童书业先生言：“是等小邑盖与‘书社’、‘井田’相近，一二十家村聚耳，故谓之‘鄙’。”^②

从文献记载还可知，对于此类邑之大小，记载不一，既有“十室之邑”，又有“百室之邑”，还有若干种的数十家之邑。如《周礼·地官·小司徒》所云“九夫为井，四井为邑”，则一邑三十六户；《周礼·地官·遂人》云“五家为邻，五邻为里”，则一里二十五户；《左传·昭公二十五年》“请致千社”，杜预注：“二十五家为社。”这实际上反映了西周乡村现实中邑里的层次参差，是人口增长与社会变动等自然规律的体现，每一个邑里都不可能是恒定规则的十室、百户或者二十五户、三十六户。

从文献记载可知，西周时代的确存在着较大的中心聚落统辖若干小型聚落的制度。如童书业先生所言：

“邑”通大小而言，“卿备百邑”亦因时俗。大概言之，小邑多统属于大邑，大邑亦谓之“都”，小邑或谓之“鄙”。《传》云：齐与晏子邶殿，其鄙六十。邶殿其大邑之名，而六十则所属之小邑也（上说略据《左氏会笺》）。春秋时除周、秦、吴、越等国之都邑制未详外，晋、楚之邑皆大（亦或有小邑），或称为“县”。中原诸国若齐、鲁、郑、宋、卫皆有大小邑之制。^③

从上述内容，我们对于西周时代的城乡社会结构有了进一步的掌握，但无论是考古资料，还是关于邑里的文献记载，都无法对乡遂制度提供进一步的解释，也看不出邑里之中的乡遂之别，童书业先生也认为“‘里正’即‘里君’，‘国’、‘野’中似皆有之”^④。但此事不明，西周城乡社会结构之内在要素便无法全面把握，所以，我们仍需回头从分封制度切入。

众所周知，西周王朝的政治基点是分封制，而分封制的实质又是一种“殖民统治”，是通过少数部族的移民实现对土著多数部族的统治。其具体情况，我们可以今山东地区为例加以考察。商王朝时代，山东是经济发达、人口较多的区域之一，也是商王朝统治的重心之一，商王朝的势力到达了山东大部分地区。西周灭商后，对这一地区也十分重视。周公东征，“伐奄三年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之，灭国者五十”^⑤。在此基础上，又精心组织了对这一地区的分封。

周王族姬姓贵族封于山东建国者有鲁（周公）、曹（文王之子）、郕（文王之子）、茅（周公之子）、极（文王之子）、邕（文王之子）、滕（文王之子）等等，姜姓贵族封于山东之国有齐、纪、州、向等等；另外，还有风姓贵族被分封有任、宿、须句、颛臾四国，妘姓贵族被分封为夷、郕、偃阳三国，任姓贵族被分封为薛、铸、郭三国，还有己姓的莒、嬴姓的谭、姒姓的曾、曹姓的邾等等。

这些封国有两类：一类是周王朝所直接派封此地的，如鲁、齐等绝大多数封国；一类是归附的殷商时代的故国，如薛国。虽然这些封国占据了山东的主要地区，但仍有一些地方属于非臣之地，如前所述日照地区的考古调查就表明此地周王朝的统辖之外。管仲追述齐国先君受封时的情况说：“昔召康公命我先君大公曰：‘五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。’赐我先君履：东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。”^⑥这一范围就是齐国之疆域，但在这一地域中，仍有“五侯九伯”需要齐君征之，表明当地政治势力之广泛存在。

关于受封者就国的情况，我们可以鲁国为例加以探讨。《左传·定公四年》记载：

昔武王克商，成王定之，选建明德，以蕃屏周。故周公相王室以尹天下，于周为睦。分鲁公以大路、大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。是使之职事于鲁，以昭周公之明德。分

① 杨宽：《西周史》，第198页。

② 童书业：《春秋左传研究》，第165页。

③ 童书业：《春秋左传研究》，第164页。

④ 童书业：《春秋左传研究》，第165页。

⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第155页。

⑥ 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1792页。

之土田陪敦,祝、宗、卜、史,备物、典册,官司彝器;因商奄之民,命以伯禽而封于少皞之虚。

从这段史料,我们可以读出三点基本信息:第一,鲁公受封之时,首先获得了国之重器、典册以及祝、宗、卜、史等神职与文职管理人员。第二,鲁公赴封地之时,分得了殷民六族一同前往,这些贵族“率其宗氏,辑其分族,将其类丑”,“是使之职事于鲁,以昭周公之明德”。他们是鲁公的辅助者。第三,鲁公受封之时,还被“分之土田陪敦”。杨宽先生认为:

所谓“土田陪敦”就是“土田附庸”。《诗经·鲁颂·閟宫》记述分封鲁国的情况:“乃命鲁公,俾侯于东,锡之山川,土田附庸。”“陪”和“附”古声通用,“敦”和“庸”因字形相近而讹误。“附庸”原是“小城”的意思,后来引申为附属于天子或诸侯的附属国。《孟子·万章下》说:“不能五十里,不达于天子,附于诸侯曰附庸。”《礼记·王制》同,郑玄注:“小城曰附庸。”例如,秦的祖先非子因养马被周孝王“分土为附庸,邑之秦”,后来秦襄公护送周平王东迁,“平王封襄公为诸侯”(见《史记·秦本纪》)。所谓“土田附庸”,是说大块土田而有城郭的居民。^①

这些居民就是当地的原住民。正因如此,《左传》又言鲁公“因商奄之民,命以伯禽而封于少皞之虚”。

各国封君到位后,虽然被授予了“女实征之”的权力,但对这些殖民者来说,战争征服固然是有效的方式,招附才是更为便捷的途径。因此,他们也会仿周克商后对商民的处置办法,因商奄之民而治商奄之民,较为完整地保留商奄之民的社会基本组织。前述济南小清河流域的考古调查表明,商周之际,未发现明显而普遍的聚落废弃现象,其间连续性发展的轨迹较为明显,尤其是一些区域性中心城市,也同时保持了其连续性。如大辛庄遗址,虽然入周之后其面积明显缩小,但仍是重要的区域中心。调查者认为:

在大辛庄遗址以东约10公里处,新出现另一较大规模的聚落——鲍山新村—2(BSXC-2)(图一一,39)遗址,其聚落面积与大辛庄遗址约略相当,达到9万平方米,成为与大辛庄并驾齐驱的另一处区域中心。这两处聚落对于周围若干个属于第二、第三等级的遗址来说,可能具有支配和控制作用。^②

大辛庄的这种情况,很可能就是“因商奄之民”而治之的模式,而鲍山新村则是周人在此新建的居民点。从分封制度的实施,我们可以看到,新的统治者与原有居民之间是一种政治界限清晰而地域关系交错的空间格局。远道而来的周人及其随从的其他人员是这一地域的统治部族,也就是国人;当地居民不论尊卑都是附庸,是被征服者,也就是野人。国与野的区分并非空间概念,也不是城乡区分,而是部族概念。乡遂也是如此。

受分封者到封地之后,自然要创建城郭,因为统治及经济、政治生活的需要,各种手工业作坊及其他附属人员都居于城中或城市附近,随行的国人或居于城中,或居于周边,多数还是以农为业,自成聚落。在国君建国的同时,也分封其卿大夫至特定地区,卿大夫之采邑实际上也是小型城郭,随行的国人也是或居于城中,或居于附近的聚落。鲍山新村遗址及其周边的若干聚落应当就是这种次级分封的卿大夫的领地。

在各封国内的被统治部族野人仍保留着原有的城邑与村落的依存关系,他们与新到达的卿大夫族群大交错、小聚居,同时并存。从考古调查所掌握的空间布局资料看,他们并不从属于附近的卿大夫,而是直属于国邑。比如,大辛庄遗址及其周边聚落之于鲍山新村就是如此;前引鲁公所得到的土田附庸,就是这样的城乡共同体,“附庸”就是大辛庄式的小城。

从上述内容看,诸侯国的乡遂制度应当是一种政治制度。凡国人或居于国中,或在国之附近建立聚居点,或者也要被分封到较为僻远之地,无论在何处,其所居除国邑之外,均属乡的范畴;而被统

^① 杨宽:《西周史》,第381—382页。

^② 方辉、钱益汇等:《济南市小清河流域区域系统考古调查》,山东大学东方考古研究中心编:《东方考古》第2集,北京:科学出版社,2005年,第348—349页。

治族群,无论是居于城邑还是居于村落,均属遂的范畴。以大辛庄与鲍山新村两个城邑看,前者及其附属的村落均为遂,而后者及其附属的村落均为乡。王畿之中乡遂的划分亦当如是,所不同者,王畿之中被统治族群的上层贵族多被摧毁或被迁徙,随周之分封远赴各诸侯国,因而在“遂”的范围内,基本上是普通村落的组合,城邑较为少见。如前引伊洛河流域考古调查材料即表明,此地的西周遗址似乎组成几个群落,但是看不出明显的聚落等级差别。

总之,在西周时代,城乡关系与国野乡遂制度是两个交叉的概念。国野乡遂主要是政治属性概念,而城乡只是聚居点的分类与分级概念。国一般可以等同于城市,野则是由城邑和乡村共同组成;国之四周的郊、乡区域,一般也是大小不等的乡村村落。至于分封到各处的卿大夫往往是以采邑为中心,统辖若干村落,形成一个城乡共同体。

三

乡村社会的根本问题是土地问题,因此,在讨论西周春秋时代乡村社会内部的基本状态之前,有必要先对这一时期的土地制度略加说明。西周时代的土地制度众说纷纭,我们认为,第一手的材料还是孟子对井田制的回顾。《孟子·滕文公上》对井田制这样描绘道:

请野九一而助,国中什一使自赋。卿以下必有圭田,圭田五十亩;余夫二十五亩。死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。方里而井,井九百亩,其中为公田。八家皆私百亩,同养公田。公事毕,然后敢治私事,所以别野人也。

以此为线索,我们可以大致还原西周春秋时代井田制的基本状况,也可以大致推测居于其中的乡村居民的基本状况。

土地之分为公田与私田,殆无疑义,但公田、私田之区分仅限于野人而已。孟子所言之“方里而井,井九百亩”、“公事毕,然后敢治私事”,其根本点是“所以别野人也”。赵岐注曰:

方一里者,九百亩之地也。地为一井,八家各私得百亩,同共养其公田之苗稼。……先公后私,遂及我私之义也。则是野人之事,所以别于士伍者也。

孟子所言“请野九一而助”正是此义。助者,藉也。《礼记·王制》:“古者公田藉而不税。”郑玄注:“藉之言借也,借民力治公田。”国中的平民当然也主要从事农作,但他们的土地没有公田、私田之分,只是“什一使自赋”而已。这个“自赋”包括自行承担军役并上交一定的税赋。国人的土地也是“方里而井”,因为不须同共养其公田,所以是“九夫为井”。《周礼·小司徒》云:

凡国之大事,先王之制,以民为大,大故,致余子。乃经土地,而井牧其田野,九夫为井,四井为邑,四邑为丘,四丘为甸,四甸为县,四县为都,以任地事而令贡赋。

此处所言之“民”与“余子”均就国人而言,唯国人方有从军之权力。郑玄注:“大事谓戎事也,大故谓灾寇也。”此处之“民”当如《周礼·大司徒》中之“若国有大故,则致万民于王门”之“民”,即孙诒让谓“专指六乡之正卒”。“余子”即余子羨卒,即长子之外的诸子。常规情况下,每户国人只须征及一人,“凡起徒役,毋过家一人”。但多事多故之时,则要征及余子。《小司徒》所言“以任地事而令贡赋”之“赋”当谓上述之“致民”、“致余子”也。而“贡”则是任土作贡。《国语·鲁语下》载孔子曾追述周代制度:

先王制土,籍田以力而砥其远迩;赋里以入而量其有无。任力以夫而议其老幼,于是乎有鬴寡孤疾。有军旅之出则征之,无则已。其岁收,田一井,出稷禾、秉刍、缶米,不是过也。

“籍田以力”谓野人之八家共井,“赋里以入”谓国人之“九夫为井”。“任地事而令贡赋”、“有军旅之出则征之”,当然是指对国人兵役之征发,即“赋里以入”。“田一井”所应上交之“稷禾、秉刍、缶米”,则属于国人之任土作贡,属象征性上贡。若是野人,其八家共养之公田之上的所有收获物均应悉数上交。由孔子所述,我们可以略知国人贡赋之大概。

乡村土地问题既明,接下来我们可以讨论这一时期乡村居民的生活与生产状况了。

乡遂之中的士之下的庶民是农业生产的基本承担者,也是城邑之外的普通村落的基本居民组成。依照《礼记》及其他相关记载,西周之宗法体系至士为止,因而,史学界多认为庶民无宗族。谢维扬先生在《周代家庭形态》一书中曾全面论述了这一观点。他认为,六乡庶民的基本组织结构如马克思所说的农村公社,是没有血统关系的自由人社会联合。六遂之中的野人也是如此,“周代野人与六乡庶民一样,也是由不同血缘的家庭聚居在一起”^①。杨宽先生在这一问题上有所保留。他认为,六乡和六遂居民的社会组织分别是宗法性和地缘性的。从“六乡”的乡党组织,分为比、闾、族、党、州、乡六级来看,可知“六乡”居民还多采取聚族而居的方式,保持有氏族组织的残余形式,在一定程度上仍以血统关系作为维系的纽带。从“六遂”的邻里组织,分为邻、里、酇、鄙、县、遂六级来看,可知“六遂”居民已完全以地域关系、邻居关系代替了血统关系^②。当然,也有一部分学者主张庶民阶层同样存在着宗法与宗族制度。早在20世纪40年代,童书业先生就敏锐而谨慎地提出:

在宗法制之下,从天子起到士为止,可以合成一个大家族。这个大家族中的成员各以其对宗主的亲疏关系而定其地位的高低。封建制度以分封同姓为原则,天子的封诸侯,诸侯的封大夫,都依宗法系统而定;所以封建制度是由家族系统扩充而成政治系统。封建制度的继续是靠宗法制度的维系的!(庶民以下似乎不存在宗法系统的范围以内。虽然庶民在当时也有聚族而居的现象,但他们的宗族制大概是与贵族阶级两样的。据记载,庶人工商也有所谓“分亲”,至于他们的“分亲”制度怎样,没有一点材料,我们也不敢乱说。)

在文后的注释中,他补充道:

《左传》桓公二年:“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人工商各有分亲,皆有等衰。”杜注:“庶人无复尊卑,以亲疏为分别也。”所谓“庶人工商各有分亲”,虽或亦为一种宗族制度,然不可详考矣。^③

20世纪最后十余年间,随着对中国古代宗法制度与宗族问题研究的不断深入,朱凤翰、李向平、杨师群等人较为深入地探讨了西周时代的庶人宗法组织问题,肯定了庶人宗法组织的存在^④。

从以上述诸家观点看,我们倾向于后者,亦即庶民社会存在着宗法血缘体系。前说的最大问题是就文献解释文献,缺少对当时社会状况以及其他资料的综合研究。比如谢维扬由“八家共井”而引申出“同井的人不是亲属”^⑤,便属不妥,更何况《孟子》在这一段话中还有“死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦”之语。既然是“死徙无出乡”,父子兄弟数代之后,必然形成血缘聚居,宗法关系便不可避免地要形成。谢维扬还提出,《周礼·大司徒》所记五家为比,五比为闾,五闾为族,五族为党,五党为州,五州为乡,这些名称包括族、党都是地域性的,因此可证庶民宗法组织之不存在^⑥。在这里,他忽略了一点,即中国古代社会中地缘组织与血缘组织的两面性或者说是合一性,在五五编制的血缘外壳中,同样可以存续着宗法血缘关系的内核,直到中古社会,仍然如此。值得注意的是,对于同一条史料,杨宽先生则得出了完全不同的结论。这也说明,仅就文献解释文献,难免以偏概全。

从分封制的实施可以看到,在西周分封的过程中,被分封者是举族而往,抵达之后建都立国,其基本维系是宗法血缘关系,自国君至于士以至于同族中的庶人应当同处于一个宗法血缘关系体系之

① 谢维扬:《周代家庭形态》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年,第285页。

② 杨宽:《西周史》,第398页。

③ 童书业:《春秋史》,济南:山东大学出版社,1987年,第7、31页。

④ 具体论述详见朱凤翰:《商周家族形态研究》第二章第二节,天津:天津古籍出版社,2004年,第238-261页;李向平:《西周春秋时期庶人宗法组织研究》,《历史研究》1989年第2期;杨师群:《东周秦汉社会转型研究》第一章第二节,上海:上海古籍出版社,2003年,第16-29页。

⑤ 谢维扬:《周代家庭形态》,第285页。

⑥ 谢维扬:《周代家庭形态》,第285页。

中,这一时期的不分贵贱等级的族坟墓即是一明证。在分封过程中,被封君带往各地的殷商遗民也多是举族而从,前已述及的“殷民六族”之类,可以充分地说明这一问题。这些人员到达封地后,不论是作为国人还是庶人,其宗法血缘关系只会更加凝固。在西周代商的过程中,虽也有大规模的战争与征服,但更多的区域是归化而得。在这一朝代嬗代的过程中,乡村形态并未受到太大的破坏,而是保持了较强的连续性,前已述及的关于这一时期聚落考古调查已说明了这一点。因而,殷商时代的乡村宗族形态自然会得以延续与发展。

在宗法血缘关系的大背景下,加之农业为主体的凝固而内向的经济结构,乡村人口乃至城邑人口都是“死徙无出乡”,流动性极小,即使统治者以规范的行政编制管理其臣民,行政编制之中所蕴含的也不仅是地缘关系,而是以宗法血缘关系为主体的组织关系。基于此,我们同意前人关于西周乡村社会同样存在着宗法血缘组织的论述。

西周春秋时代,无论国中还是野中之乡村,都在宗法血缘关系的笼罩之下,宗族是最为基本的社会组织。在这一环境中,乡村居民的生产与生活具有鲜明的双重性:其一,个体的小型家庭即核心与直系家庭既是社会生活的基本单元,每一农户有自己相对独立的家室居所、相对独立的家庭生活,也是基本的经济管理单元,土地的核授、兵役的征发都是以室家为单位。其二,家族是基本的生产单元与社会活动单元,从生产的组织到具体劳作直至基层社会组织的构建,都以家族为基本单位,生相聚,死相从,是此期家族的基本特色。

西周春秋时代乡村居民家庭之规模在考古发掘资料中可得以说明。就已有的考古发掘而言,无论国或野之乡村,小型居宅都是基本的住宅形式。如陕西长安张家坡西周遗址中,普通居屋基本都是小型房屋,均为土穴式,分长方形与圆形两种:长方形者均为单室,面积在10平方米左右或不足10平方米;圆形者多是圆形深窖式住宅,面积稍大,可在15—30平方米之间,有的还分隔为两室^①。河北磁县下潘汪西周遗址中发掘有5座房屋遗址,均为半地穴式,面积为5—10平方米^②。1997年,山东济南王府西周遗址发掘的2座居室遗址均为地面房屋,也在10平方米左右。如其中的F2平面呈“凸”字形,东部凸出部分是门道,长1.94米,宽0.67米;西部是长方形居室,南北宽3.8米,东西进深3.46米。居室东侧和门道用红烧土铺垫,厚0.1—0.12米,表面平整;其西以灰褐色黏土垫成,厚0.1—0.15米,质地紧密,夹杂少许烧土粒、陶片;出土陶器为鬲、罐、盆等基本生活器物^③。

从上述房屋大小看,其中居住的只能是五口之家的小型家庭或类似的人家。房屋中均有灶坑,也有陶鬲、陶罐等生活必需品,所居之家构成了基本生活单元。对此,在文献资料上,也可以得到相应的印证。譬如。《诗经·豳风·七月》是西周民歌,诗中写道,农夫田作之时,“同我妇子,饁彼南亩”;又写道,岁末年终之际,“穹窒熏鼠,塞向墁户。嗟我妇子,曰为改岁,入此室处”。这是十分典型的夫妇子女共处的小型家庭,有着相对独立的生活状态。

需要指出的是,西周时代的乡村社会中,小型个体家庭的功能尚不完备,社会生产与经济活动的组织功能以及祭祀与社会活动功能均以家族为单位行使,家族是基本社会单位。

从社会生产与经济活动的组织看,无论是公田、私田,还是国中庶民的土地,都是以家族为单位的集体耕作。对此,前人多有论述^④。而且,这一问题在《诗经》中已有明示。《诗经·周颂·载芟》写道:“载芟载柞,其耕泽泽。千耦其耘,徂隰徂畛。侯主侯伯,侯亚侯旅。侯强侯以,有嘏其馐,思媚其妇。”毛传:“主,家长也;伯,长子也;亚,仲叔也;旅,子弟也。”因此,参加“千耦其耘”的主、伯、亚、旅均应同族之人^⑤。《诗经·周颂·良耜》为“秋报社稷”之诗,系秋后丰收之颂歌。诗中写道:“荼蓼朽

① 中国科学院考古研究所沔西发掘队:《沔西发掘报告》、《1960年陕西长安张家坡发掘简报》,《考古》1962年第1期。

② 河北省文物管理处:《磁县下潘汪遗址发掘报告》,《考古学报》1975年第1期。

③ 山东省文物考古研究所:《山东济南王府遗址发掘报告》,《山东省高速公路考古报告集(1997)》,北京:科学出版社,2000年。

④ 朱凤翰:《商周家族形态研究》,第416页。

⑤ 晁福林:《夏商西周的社会变迁》,北京:北京师范大学出版社,1996年,第382页。

止,黍稷茂止。获之桎桎,积之栗栗。其崇如墉,其比如栉,以开百室。百室盈止,妇子宁止。”郑笺曰:

百室,一族也。草秽既除而禾稼茂,禾稼茂而谷成熟,谷成熟而积聚多。如墉也,如栉也,以言积之高大且相比迫也。其已治之,则百家开户纳之。千耦其耘,辈作尚众也;一族同时纳谷,亲亲也。百室者,出必共湫间而耕,入必共族中而居,又有祭酺合醪之欢。

《良耜》一诗写出了丰收后举族分配的情景,郑玄之笺则进一步明晰了斯时家族生产与生活的基本状况。汉代的其他经学家们对西周时代乡村庶民的经济生活有着大致相同的认识。如《仪礼经传通解》卷九引《尚书大传》卷三曰:

上老平明坐于右塾,庶老坐于左塾,余子毕出,然后皆归,夕亦如之,余子皆入。父之齿随行,兄之齿雁行,朋友不相逾,轻任并,重任分,颂白者不提携,出入皆如之。

《白虎通》卷六《论庠序之学》也有类似叙述。《春秋公羊传·宣公十五年》何休注则说:

民春夏出田,秋冬入保城郭。田作之时,春,父老及里正旦开门,坐塾上,晏出后时者不得出,莫(暮)不持樵者不得入。五谷毕入,民皆居宅,里正趋缉绩,男女同巷,相从夜绩,至于夜中,故女功一月得四十五日,从十月尽正月止。

上引文中的“上老”、“庶老”、“父老”均为族长之属。

从祭祀与其他社会活动看,主要也是以家族为单位进行。对于庶民之祭祀活动,多限于其祖。如《国语·楚语下》云:“天子遍祀群神品物,诸侯祀天地、三辰及其土之山川,卿、大夫祀其礼,士、庶人不过其祖。”庶人之祭的仪式与祭品也有规定。《国语·楚语上》云:“国君有牛享,大夫有羊饩,士有豚犬之奠,庶人有鱼炙之荐,笱豆、脯醢则上下共之。”《楚语下》云:“士食鱼炙,祀以特牲;庶人食菜,祀以鱼。上下有序则民不慢。”祭祀的家族性是由其祭祖特性决定的。西周乡村居民的最大特征是“死徙无出乡”,同祖子孙聚居为族,因而祭祖就是族祭。郑玄所谓“祭酺合醪之欢”就是指此。前引《载芟》与《良耜》在篇章尾部也都有阖族同祭的描述。《载芟》:“载获济济,有实其积,万亿及秭。为酒为醴,烝畀祖妣,以洽百礼。”《良耜》:“杀时惇牡,有球其角,以似以续。续古之人。”朱熹言:“续,谓续先祖以奉祭祀。”当是。前引孟子关于井田制的追述中,有“圭田”之说:“卿以下必有圭田,圭田五十亩。”赵岐注曰:“古者卿以下至于士皆受圭田五十亩,所以供祭祀也。圭,洁也,上田,故谓之圭田。”此“圭田”应当是各类宗族的祭田,不应分至人户,但详情不得而知。

此期乡村之形态是方里而井,百室为族,聚落之居民基本为同一宗族,因而各种里聚之社会活动诸如各种节庆、祭祀活动,婚丧嫁娶活动等等,自然也就是宗族性活动。每到年末岁终,一族之人会聚于族中公堂,共享丰年。

西周春秋时代之乡村形态已粗述如上,所遗憾者,还是考古资料之缺乏。近十余年来,此期之聚落考古尚集中于区域聚落遗址的考古调查,缺少对具体聚落遗址的全面发掘。因此,对于西周春秋时代的乡村内部的具体状况还只能是依据模糊、不完整的文献记载以及有限的考古资料进行初步的推原。从上述初步的推原,我们可以看到,西周春秋时代的乡村形态与殷商一脉相承,只是在宗法血缘体系、管理体系以及物质生产水平上有所提高而已,城邑与乡村、血缘与地缘以及乡村中的家庭与家族都处于同一个连续体之中。在这样一个连续体中,虽然有了城乡的区分,但无论从经济关系还是政治关系、社会关系上,都无法真正将这两者分清,虽然有了各种地缘行政组织,但也无法将它与宗法血缘组织区分;虽然家庭是相对独立的生活与经济单位,但在政治功能、社会功能以及生产功能上仍包含在家族之中。这就是上古乡村社会的具体特征。

从中枢决策机构看北齐北周的汉化

黄寿成

摘要:近来有学者认为北齐政权胡化现象严重,但对比北齐、北周中枢决策机构中最重要的角色宰相的族属、出身、学识等,可以看出北齐政权宰相中汉人及汉化胡人的比例,要远高于北周政权。因此说北齐政权并未出现严重的胡化现象,相反,其汉化的步伐却远快于北周政权。

关键词:北齐;北周;胡化;汉化

魏晋南北朝是一个社会动荡、战乱不断的历史时期,在这一时期周边的匈奴、羯、氐、羌、鲜卑等民族不断涌入中原,甚至入主中原,并将他们的文化也同时带入中原,与中原原有的汉文化相互碰撞、相互影响,经过嬗变最终趋于融合,形成了以儒家文化为核心的新的汉文化。但是,由于各地区所固有的地理环境以及历史人文因素的不同,汉文化的影响力也就存在着一些差异,这就导致各地区新形成的汉文化的水准也存在着高低差异。具体谈到北齐、北周两大区域的文化,先父黄永年在《论北齐的文化》一文中认为:“东魏、北齐之经济优越于西魏、北周,以至文化也远胜于西魏、北周。”^①但是,近来又有学者提出:“与北齐宫廷内胡人众多、胡化颇盛的情况相比,在北周中央政权中,虽然在宣帝时期也出现了较强的胡化倾向,但总体说来,文献记载中所见的胡人还是很少,更毋庸说像北齐政权中的胡人那股气焰熏天的影响力了。”^②言下之意就是北齐中央政权中胡人及胡化现象要远胜于北周。然笔者近来读史,感觉事实并非如此。

一

任何一个政权的核心都是中枢决策机构,其中参与中枢决策最重要的角色是宰相,从宰相中的胡汉比例,特别是其汉人文化水准等诸方面,都可看出汉人在该政权的影响程度。因此,要弄清该政权中胡人的影响程度,就必须从宰相这一政权的核心人物入手。

那么,北齐和北周的宰相都指任何官职的人呢?祝总斌认为:“北魏、北齐的尚书省长官是宰相”,并进一步论证“北朝的侍中不是宰相”^③。笔者在本文中亦采用这种看法。而北周的宰相包括有大冢宰、左右丞相。下面就分别将北齐、北周两大政权的宰相的族属及汉化胡化情况加以分析。

北齐的宰相包括尚书省的长官,即录尚书事、尚书令、尚书仆射以及大丞相、丞相,曾任大丞相、丞相、录尚书事、尚书令、尚书仆射者,根据《北齐书》、《魏书》等史书的记载,有斛律金、高演、高湛、段韶、贺拔仁、斛律光、高阿那肱、高潜、元坦、司马子如、高隆之、元韶、封祖裔、高洋、慕容绍宗、杨愔、高淹、高涣、崔暹、高归彦、高德政、高湜、高孝琬、高叡、高浹、高润、刘洪徽、魏收、赵彦深、高普、高俨、高长恭、高孝珩、高仁坚、尉瑾、娄定远、胡长仁、徐之才、唐邕、和士开、冯子琮、高元海、祖珽、穆提婆、高

作者简介:黄寿成,陕西师范大学历史文化学院副教授(陕西西安 710062)。

① 黄永年:《论北齐的文化》,《陕西师范大学学报》1994年第4期。

② 毕波:《论北周时期的胡人与胡化》,《文史》2005年第4辑。

③ 祝总斌:《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》,北京:中国社会科学出版社,1990年,第229—233、300—305页。

励、许惇、高宝德、阳休之、高绍义、高岳、高思宗、高思好、韩晋明、段孝言、任延敬、斛律孝卿、魏兰根、张亮、薛琚、元晖业、元斌、崔昂、燕子献、元文遥、崔季舒、皮景和、邸珍等六十七人。此外,还有一些人以典机密、掌机密、参谋机密的名义参与决策,有崔劼、刘逖、李德林三人。这些就是在北齐政权中担任过宰相的官员,共计七十人。下面就将这些人的族属、出身、学识制成一表,逐一考订:

姓 名	族属(是否汉士族)	是否汉化或学识情况	出 处
斛律金	边地胡人	未汉化	《北齐书》卷十七《斛律金传》
高 演	胡化汉人	汉化程度深	《北齐书》卷六《孝昭帝纪》
高 湛	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷七《武成帝纪》
段 韶	胡化汉人	未汉化	《北齐书》卷十六《段荣传》
贺拔仁	边地胡人	未汉化	《北史》卷五十三《张保洛传》
斛律光	边地胡人	未汉化	《北齐书》卷十七《斛律光传》
高阿那肱	汉 人	才识低下	《北齐书》卷五十《高阿那肱传》
高 潜	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高潜传》
元 坦	内迁胡人	已汉化	《北齐书》卷二十八《元坦传》
司马子如	汉 人	略有学识	《北齐书》卷十八《司马子如传》
高隆之	汉 人	好 文	《北齐书》卷十八《高隆之传》
元 韶	内迁胡人	好儒学	《北齐书》卷二十八《元韶传》
封祖裔	汉士族	有学识	《北齐书》卷二十一《封祖裔传》
高 洋	胡化汉人	汉化程度深	《北齐书》卷四《文宣帝纪》
慕容绍宗	内迁胡人	已汉化	《北齐书》卷二十《慕容绍宗传》
杨 愔	汉士族	颇有学识	《北齐书》卷三十四《杨愔传》
高 淹	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高淹传》
高 涣	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高涣传》
崔 暹	汉士族	颇有学识	《北齐书》卷三十《崔暹传》
高归彦	胡化汉人	未汉化	《北齐书》卷十四《高归彦传》
高德政	汉士族	有学识	《北齐书》卷三十《高德政传》
高 湜	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高湜传》
高孝琬	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十一《高孝琬传》
高 叡	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十三《高叡传》
高 澈	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高澈传》
高 润	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高润传》
刘洪徽	边地胡人	未汉化	《北齐书》卷十九《刘贵传》
魏 收	汉士族	极有学识	《北齐书》卷三十七《魏收传》
赵彦深	汉 人	有学识	《北齐书》卷三十八《赵彦深传》
高 普	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十四《高普传》
高 俨	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十二《高俨传》
高长恭	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十一《高长恭传》
高孝珩	胡化汉人	有学识	《北齐书》卷十一《高孝珩传》

续表

高仁坚	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十二《高仁坚传》
尉瑾	胡人	已汉化	《北齐书》卷四十《尉瑾传》
娄定远	边地胡人	未汉化	《北齐书》卷十五《娄昭传》
胡长仁	汉人		《北齐书》卷四十八《胡长仁传》
徐之才	汉人	有学识	《北齐书》卷三十三《徐之才传》
唐邕	汉人	有学识	《北齐书》卷四十《唐邕传》
和士开	胡人	已汉化	《北齐书》卷五十《和士开传》
冯子琮	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷四十《冯子琮传》
高元海	胡化汉人	未汉化	《北齐书》卷十四《高思宗传》
祖珽	汉士族	颇有才华	《北齐书》卷三十九《祖珽传》
许惇	汉士族	颇有见识	《北齐书》卷四十三《许惇传》
高宝德	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十《高澄传》
穆提婆	汉人		《北齐书》卷五十《穆提婆传》
高励	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十三《高岳传》
阳休之	汉士族	学识颇高	《北齐书》卷四十二《阳休之传》
高绍义	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十二《高绍义传》
高岳	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十三《高岳传》
高思宗	胡化汉人	未汉化	《北齐书》卷十四《高思宗传》
高思好	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十四《高思宗传》
韩晋明	边地胡人	颇有学问	《北齐书》卷十五《韩轨传》
段孝言	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十六《段荣传》
任延敬	胡化汉人	已汉化	《北齐书》卷十九《任延敬传》
斛律孝卿	边地胡人	已汉化	《北齐书》卷二十《斛律羌举传》
魏兰根	汉士族	有学识	《北齐书》卷二十三《魏兰根传》
张亮	汉人		《北齐书》卷二十五《张亮传》
薛琬	边地胡人	未汉化	《北齐书》卷二十六《薛琬传》
元晖业	内迁胡人	有著述	《北齐书》卷二十八《元晖业传》
元斌	内迁胡人	已汉化	《北齐书》卷二十八《元斌传》
崔昂	汉士族	有学识	《北齐书》卷三十《崔昂传》
燕子献	汉人		《北齐书》卷三十四《燕子献传》
元文遥	内迁胡人	汉化水平高	《北齐书》卷三十八《元文遥传》
崔季舒	汉士族	涉猎经史	《北齐书》卷三十九《崔季舒传》
皮景和	胡化汉人	未汉化	《北齐书》卷四十一《皮景和传》
邸珍	胡化汉人	未汉化	《北齐书》卷四十七《酷吏·邸珍传》
崔劼	汉士族	好学有家风	《北齐书》卷四十二《崔劼传》
刘逖	汉士族	学识较高	《北齐书》卷四十五《文苑·刘逖传》
李德林	汉人	博学多才	《隋书》卷四十二《李德林传》

上述七十人中,汉人有二十四人,占总数的34%多;胡人及胡化汉人有四十六人,约占总数的66%。汉人中出身士族的有十三人,占总数的18%多;一般家庭出身的有十一人,约占总数的16%。胡人及胡化汉人中接受汉文化的有三十四人,约占总数的49%;未接受汉文化的有十二人,占总数的17%多。另外汉人中出身士族的十三人,占汉人总数二十四人的54%多;一般家庭出身的十一人,约占汉人总数二十四人的46%。胡人及胡化汉人中接受汉文化的三十四人,约占胡人及胡化汉人总数四十六人的74%;未接受汉文化的十二人,占胡人总数四十六人的26%多。

可见,北齐政权中胡人和胡化汉人所占的比例不足三分之二,汉人则超过三分之一,但是加上已接受汉文化的胡人及胡化汉人,汉人和已接受汉文化的胡人及胡化汉人的人数达到了五十八人,约占总数的83%。相反,未接受汉文化的和情况不详的胡人及胡化汉人,却只有十二人,仅占总数的17%多。这说明北齐政权基本上由汉人和已接受汉文化的胡人所控制掌握,特别是北齐皇族高氏虽然是胡化汉人,可是他们绝大多数已接受了汉文化,他们对北齐政权具有很大的控制力和影响力。而且,还有相当人数的汉人士族参与到了该政权的中枢权力之中,由此必然对北齐统治区域的文化也产生巨大的影响,必然进一步推动该区域胡人及胡化汉人汉化的进程,进而对于该区域新的汉文化的最后形成当然起着相当大的促进作用。

自西魏始行六官制度,尚书、门下诸省皆罢,而北周的宰相则只包括有大冢宰、左右丞相^①,根据《周书》各本传的记载加以统计,其中居大冢宰、丞相、大丞相者,有宇文觉、赵贵、宇文护、宇文宪、宇文俭、宇文盛、宇文贞、宇文贇、杨坚、宇文贇十人。此外,还有一些官员以参典机密、掌机密、参掌机密、掌机密的名义参与决策,主要有卢柔、庾狄峙二人。二者相加,北周的宰相当就是这十二人,而这十二人的族属、学识及胡人汉化情况如何?试看下表:

姓 名	族属(是否汉士族)	是否汉化或学识情况	出 处
宇文觉	胡 人	已汉化	《周书》卷三《孝闵帝纪》
赵 贵	胡化汉人	未汉化	《周书》卷十六《赵贵传》
宇文护	边地胡人	未汉化	《周书》卷十一《宇文护传》
宇文宪	胡 人	有学识	《周书》卷十三《宇文宪传》
宇文俭	胡 人	未汉化	《周书》卷十三《宇文俭传》
宇文盛	胡 人	未汉化	《周书》卷十三《宇文盛传》
宇文贞	胡 人	未汉化	《周书》卷十三《宇文贞传》
宇文贇	胡 人	未汉化	《周书》卷十三《宇文贇传》
杨 坚	胡化汉人	已汉化	《隋书》卷一《高祖本纪》
宇文贇	胡 人	未汉化	《周书》卷十三《宇文贇传》
卢 柔	汉士族	学识不高	《周书》卷三十二《卢柔传》
庾狄峙	边地胡人	未汉化	《周书》卷三十三《庾狄峙传》

以上十二人中胡人及胡化汉人有十一人,约占总数的92%;汉人有一人,占总数的8%多。胡人及胡化汉人中接受汉文化的有三人,占总数的25%;未接受汉文化的有八人,约占总数的67%。其中唯一出身于中国北方农业地区的卢柔是汉人士族,仅占总数的8%多。这样汉人中出身士族的一人,约占汉人总数一人的100%。胡族及胡化汉人中接受汉文化的三人,占胡人及胡化汉人总数十一人的27%多;未接受汉文化的八人,约占胡人及胡化汉人总数十一人的73%。汉人和已接受汉文化

^① 杜佑:《通典》卷十九《职官·要略·宰相》,北京:中华书局,1988年。

的胡人达到四人,占总数十二人的 33%多。相反,未接受汉文化的和情况不详的胡人及胡化汉人却有八人,约占总数十二人的 67%。可见,北周宰相中胡人和胡化汉人所占的比例超过了十分之九,汉人仅占不到十分之一,汉人有一人,加上已接受汉文化的胡人三人,共计四人。

如果说仅对这十二人加以分析还不能说明问题,那么,我们就加上行周六官制度之前任宰相即尚书省的录尚书事、尚书令、尚书仆射进入北周还健在者。根据《周书》各本传的记载,有于谨、独孤信、侯莫陈崇、梁御、豆卢宁、贺兰祥、尉迟迥、周惠达、杨宽、柳庆、卢辩、李远、长孙绍远、韦孝宽、申徽、赵善、泉企等十七人。而这十七人的族属、学识及胡人汉化情况如何?可由下表来揭示:

姓 名	族属(是否汉士族)	是否汉化或学识情况	出 处
长孙绍远	内迁胡人	已汉化	《周书》卷二十六《长孙绍远传》
独孤信	边地胡人	未汉化	《周书》卷十六《独孤信传》
侯莫陈崇	边地胡人	未汉化	《周书》卷十六《侯莫陈崇传》
于 谨	胡 人	已汉化	《周书》卷十五《于谨传》
梁 御	边地胡人	已汉化	《周书》卷十七《梁御传》
豆卢宁	边地胡人	未汉化	《周书》卷十九《豆卢宁传》
贺兰祥	边地胡人	未汉化	《周书》卷二十《贺兰祥传》
尉迟迥	边地胡人	未汉化	《周书》卷二十一《尉迟迥传》
周惠达	汉 人		《周书》卷二十二《周惠达传》
杨 宽	汉士族	颇解属文	《周书》卷二十二《杨宽传》
柳 庆	汉士族	有学识	《周书》卷二十二《柳庆传》
卢 辩	汉士族	很有学识	《周书》卷二十四《卢辩传》
李 远	边地胡人	已汉化	《周书》卷二十五《李远传》
韦孝宽	汉士族	有学识	《周书》卷三十一《韦宽孝传》
申 徽	汉 人	喜好经史	《周书》卷三十二《申徽传》
赵 善	汉 人	涉猎经史	《周书》卷三十四《赵善传》
泉 企	汉 人	文化水准不高	《周书》卷四十四《泉企传》

这十七人加上前面的宇文觉等十二人共计二十九人,在这二十九人中,胡人及胡化汉人有二十人,约占总数的 69%;汉人有九人,占总数的 31%多。胡人及胡化汉人中接受汉文化的有七人,占总数的 24%多;未接受汉文化的有十三人,约占总数的 45%。汉人中出身士族的有五人,占总数的 17%多;一般家庭出身的有四人,约占总数的 14%。另外,汉人中出身士族的五人,约占汉人总数九人的 56%;一般家庭出身的四人,占汉人总数九人的 44%多。胡人及胡化汉人中接受汉文化的七人,占胡人及胡化汉人总数二十人的 35%;未接受汉文化的十三人,占胡人及胡化汉人总数二十人的 65%。汉人和已接受汉文化的胡人达到十六人,占总数二十九人的 55%多,未接受汉文化的和情况不详的胡人及胡化汉人有十三人,约占总数二十九人的 45%。可见北周宰相中胡人和胡化汉人所占的比例超过三分之二,汉人仅占不到三分之一。汉人有九人,加上已接受汉文化的胡人七人,共计十六人,虽然在中枢政局中占多数,但是担任掌握中枢决策最高的职务——大冢宰一职的宇文泰、宇文觉、赵贵、宇文护、宇文宪、宇文俭、宇文盛、宇文贞、宇文贇、杨坚十人中,皆是胡人和胡化汉人,除宇文宪外多未接受汉文化或汉化程度较浅,其中杨坚还是在他即将取代北周建立隋朝之前担任过此职,实属于特殊情况。这就说明,北周政权基本上由胡人及胡化汉人中未接受汉文化者所控制掌握,

因此,这些未接受汉文化的胡人和胡化汉人在北周统治区内具有很大的影响力。由此,这些胡人和胡化汉人必将其胡文化的因素,在各个方面都有所表现,而这些表现必然对北周统治区域的文化产生巨大的影响。

二

北齐、北周宰相(包括西魏任宰相北周时还健在者)胡汉所占人数两相比较,北齐共有七十人,北周共有二十九人。其中汉人,北齐有二十四人,占其总数七十人的34%多;北周有九人,占其总数二十九人的31%多。胡人及胡化汉人,北齐有四十六人,约占总数七十人的66%;北周有二十人,约占总数二十九人的69%。汉人中出身士族的北齐有十三人,占总数七十人的18%多;北周有五人,占总数二十九人的17%多;一般家庭出身的北齐有十一人,约占总数七十人的16%;北周有四人,约占总数二十九人的14%。胡人及胡化汉人中接受汉文化的北齐有三十四人,约占总数七十人的49%;北周有七人,占总数二十九人的24%多;未接受汉文化的北齐有十二人,占总数七十人的17%多;北周有八人,约占总数二十九人的45%。另外,汉人中出身士族的北齐有十三人,占汉人总数二十四人的54%多;北周有五人,约占汉人总数九人的56%;一般家庭出身的北齐有十一人,约占汉人总数二十四人的46%;北周有四人,占汉人总数九人的44%多。胡人及胡化汉人中接受汉文化的北齐有三十四人,约占胡人及胡化汉人总数四十六人的74%;北周有七人,占胡人及胡化汉人总数二十人的35%;未接受汉文化的北齐有十二人,占胡人总数四十六人的26%多;北周有十三人,占胡人及胡化汉人总数二十人的65%。可见,北齐政权中胡人及胡化汉人所占的比例不足三分之二,汉人则超过三分之一,但是加上已接受汉文化的胡人及胡化汉人,汉人和已接受汉文化的胡人及胡化汉人的人数达到五十八人,约占总数的83%;相反未接受汉文化的胡人及胡化汉人却只有十二人,占总数的17%多。而北周宰相中胡人及胡化汉人所占的比例超过三分之二,汉人仅占不到三分之一,汉人有九人,加上已接受汉文化的胡人七人,共计十六人,占总数二十九人的55%多,未接受汉文化的胡人及胡化汉人有十三人,约占总数的45%。但是掌握中枢决策最高的职务——大冢宰一职皆由胡人和胡化汉人担任。这也可看出北齐宰相中的胡人及胡化汉人大多数已经汉化,北周宰相中的胡人及胡化汉人汉化的人数则较少。

再则,北齐实际充当宰相者中,据《北齐书》、《隋书》相关传记记载,学识极高者有杨愔、魏收、阳休之、元晖业、刘逖、李德林六人,其中有著述的有魏收、阳休之、元晖业、李德林四人,刘逖也名列《北齐书·文苑传》。反观北周实际充当宰相者,据《周书》、《隋书》相关志传记载,只有宇文宪有著述,与北齐比较相差甚远。这样看来,在实际充当宰相而且学识极高者当中,北齐不论人数,还是学识水准,都远超过北周,由此可以推断北齐统治区的汉文化影响要远大于北周统治区。

另外,西魏时期居最高地位的是所谓“八柱国家”以及地位略低的十二大将军,据《周书·赵贵独孤信侯莫陈崇传》记载:八柱国有宇文泰、李虎、元欣、李弼、独孤信、赵贵、于谨、侯莫陈崇,十二大将军有元赞、元育、元廓、宇文导、侯莫陈顺、达奚武、李远、豆卢宁、宇文贵、贺兰祥、杨忠、王雄。其中,元氏诸王元欣、元赞、元育、元廓是元魏宗室,仅居虚名,其他人中只有赵贵一个胡化汉人进入了北周的权力中心,但是进入北周后不久即被诛杀。此外,进入北周权力中心的多是宇文泰的子孙,而且据前文所考,宇文泰的这些子孙大多没有接受汉文化。

由此可见,北周政权宰相中的胡人所占的比例远大于北齐政权,而北齐宰相中汉人和已接受汉文化的胡人及胡化汉人的人数高达五十八人,约占总数的83%,未接受汉文化的胡人及胡化汉人却只有十二人,占总数的17%多。北周宰相中汉人和已接受汉文化的胡人共计十七人,约占总数的57%,未接受汉文化的胡人及胡化汉人有十三人,占总数的43%多。因此说在北齐中枢政局中胡人及其文化的影响甚微,并且要远低于北周。那种认为北齐政权中的胡人具有气焰熏天的影响力的说法,显然是站不住脚的。

那么,为何会出现北齐中枢政局中胡人及其文化的影响甚微,并且远低于北周的现象?只有从文化的发展进程,来分析北齐与北周两大区域的文化差异,而文化的发展,包括学术、宗教信仰、风俗等多方面。另外各区域的文化发展及胡汉分布,在一定程度上对于该区域文化起着促进或制约其发展的作用。各区域文化的发展及胡汉分布不同,最终形成的文化也必将有所差异。

北齐统治区,大致包括两汉时期的豫州、并州、青州、兖州、冀州、幽州、徐州,该区域汉晋时期的历史人文状况,如卢云在《汉晋文化地理》一书中所说的:“西汉各地区大多具有独特的文化构成与文化特色。齐鲁尚经学,但两地所持经又有一定的差异。此外,齐地的黄老之学、纵横家学在西汉前期也较为流行。三晋一带法术律令之学与纵横家学最为发达,经学也有了很大发展。淮南吴越地区以文学、黄老学最盛。”^①东汉时期,“与西汉时相比,东汉时齐鲁一带的文化略有衰退,但与此毗连的汝南、颍川、南阳一带,文化迅速发展起来,使得这一文化发达区域进一步扩大”^②,“西晋时期,豫兖青徐司雍六州之地文化仍然比较发达,尤其是洛阳周围的颍川、汝南、南阳、陈留、河内、河东一带,文化发展水平最高”^③。《隋书·地理志中》说:

豫州于《禹贡》为荆州之地。……洛阳得土之中,赋贡所均,故周公作洛,此焉攸在。其俗尚商贾,机巧成俗。故《汉志》云“周人之失,巧伪趋利,贱义贵财”,此亦自古然矣。荥阳古之郑地,梁郡梁孝故都,邪僻傲荡,旧传其俗。今则好尚稼穡,重于礼文,其风皆变于古。譙郡、济阴、襄城、颍川、汝南、淮阳、汝阴,其风颇同。南阳古帝乡,播绅所出,自三方鼎立,地处边疆,戎马所萃,失其旧俗。

兖州于《禹贡》为济、河之地。……东郡、东平、济北、武阳、平原等郡,得其地焉。兼得邹、鲁、齐、卫之交。旧传太公唐叔之教,亦有周孔遗风。今此数郡,其人尚多好儒学,性质直怀义,有古之风烈矣。

冀州于古,尧之都也。……信都、清河、河间、博陵、恒山、赵郡、武安、襄国,其俗颇同。人性多敦厚,务在农桑,好尚儒学,而伤于迟重。前代称冀、幽之士钝如椎,盖取此焉。俗重气侠,好结朋党,其相赴死生,亦出于仁义。故《班志》述其土风,悲歌慷慨,椎剽掘冢,亦自古之所患焉。……魏郡,邺都所在,浮巧成俗,雕刻之工,特云精妙,士女被服,咸以奢丽相高,其性所尚习,得京、洛之风矣。……汲郡、河内,得殷之故壤,考之旧说,有纣之余教。汲又卫地,习仲由之勇,故汉之官人,得以便宜从事,其多行杀戮,本以此焉。今风俗颇移,皆向于礼矣。长平、上党,人多重农桑,性尤朴直,盖少轻诈。……太原山川重复,实一都之会,本虽后齐别都,人物殷阜,然不甚机巧。俗与上党颇同,人性劲悍,习于戎马。离石、雁门、马邑、定襄、楼烦、涿郡、上谷、渔阳、北平、安乐、辽西,皆连接边郡,习尚与太原同俗,故自古言勇侠者,皆推幽、并云。然涿郡、太原,自前代已来,皆多文雅之士,虽俱曰边郡,然风教不为比也。

[青州]在汉之时,俗弥侈泰,织作冰纨绮绣纯丽之物,号为冠带衣履天下。始太公以尊贤尚智为教,故士庶传习其风,莫不矜于功名,依于经术,阔达多智,志度舒缓。其为失也,夸奢朋党,言与行谬。齐郡旧曰济南,其俗好教饰子女淫哇之音,能使骨腾肉飞,倾诡人目。俗云“齐倡”,本出此也。祝阿县俗,宾婚大会,肴饌虽丰,至于蒸脍,尝之而已,多则谓之不敬,共相诮责,此其异也。大抵数郡风俗,与古不殊,男子多务农桑,崇尚学业,其归于俭约,则颇变旧风。东莱人尤朴鲁,故特少文义。^④

《隋书·地理志下》曰:

① 卢云:《汉晋文化地理》,西安:陕西教育出版社,1991年,第50页。

② 卢云:《汉晋文化地理》,第66页。

③ 卢云:《汉晋文化地理》,第114页。

④ 魏征等:《隋书》卷三十《地理志中》,北京:中华书局,1973年,第843、846、859-860、862-863页。

[徐州]人颇劲悍轻剽,其士子则挾任节气,好尚宾游,此盖楚之风焉。大抵徐、兖同俗,故其余诸郡,皆得齐鲁之所尚。莫不贱商贾,务稼穡,尊儒慕学,得洙泗之俗焉。^①

《隋书》虽然成书于唐初,距南北朝时期不远,其中的《隋志》又名《五代史志》,记载梁、陈、北齐、北周、隋五个朝代的典章制度、风俗、文化。书中所记北齐统治地区的风俗文化,多与卢云的论述相吻合。可见,山东地区虽然经过五胡十六国以至南北朝时期胡族不断涌入,甚至入主中原,但是所受到的胡族文化影响不大,而胡文化之所以没有对该区域产生大的影响,当是由于该区域深厚的汉文化积淀,先秦诸子百家中的儒、道、墨、法、兵、纵横、五行等学说都产生于此,后虽经秦始皇“焚书坑儒”,各家学说至西汉大多仍在传袭,特别是儒家学说至汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后更发扬光大。在南北朝时期,该区域除个别地区如《隋书》所说有“人性劲悍,习于戎马”的现象外,其他地区多是“好尚稼穡,重于礼文”,“人性多敦厚,务在农桑,好尚儒学”,“崇尚学业”,“挾任节气”,“莫不贱商贾”,可见当时北齐统治地区基本上没有胡文化的相关记载。

再看北齐统治的山东地区自两汉以来的文化演变,由于《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《宋书》、《南齐书》、《魏书》的《地理志》中没有各地区风俗文化的记载,所以只能用《汉书·地理志》与《隋书·地理志》相比较,据记载:其中一些地区,或由“薄恩礼,好生分”,发展演变为“风俗颇移,皆向于礼矣”;或由“巧伪趋利,贵财贱义,高富下贫,慧为商贾”,发展演变为“好尚稼穡,重于礼文,其风皆变于古”;或由“俗俭嗇爱财,趋商贾,好訾毁,多巧伪,丧祭之礼文备实寡”,发展演变为“其人尚多好儒学,性质直怀义,有古之风烈矣”;或由“男女亟聚会,故其俗淫”,发展演变为“好尚稼穡,重于礼文,其风皆变于古”;或由“作奸巧,多弄物,为倡优”、“高气势,轻为奸”,发展演变为“人性多敦厚,务在农桑,好尚儒学”;或由“夸奢朋党,言与行谬”、“好教饰子女淫哇之音,能使骨腾肉飞,倾诡人目”,发展演变为“男子多务农桑,崇尚学业,其归于俭约,则颇变旧风”。特别是豫州、冀州、青州、徐州的某些地方,一改“邪僻傲荡”、“多行杀戮”、“好教饰子女淫哇之音”、“挾任节气,好尚宾游”之风,变得“好尚稼穡,重于礼文”、“崇尚学业”、“尊儒慕学”,涿郡、太原等地,更是“皆多文雅之士,虽俱曰边郡,然风教不为比也”。这些都说明自西汉以来山东地区汉文化快速发展,虽然在魏晋南北朝时期匈奴、羯、氐、羌、鲜卑族所谓“五胡”大量涌入该区域,出现了胡汉文化相互碰撞、相互交流、相互影响的局面,但是由于该区域深厚的汉文化的底蕴,使得胡文化在这一地区并没有对原有的汉文化造成大的影响,汉文化仍然保持着一个良好的发展趋势,因此说新形成的文化内涵仍然以汉文化为主,是以儒家思想为核心的新的汉文化。

北周统治区,大致包括两汉时期的雍州、梁州以及上洛、弘农、河东等地区,该区域的历史人文状况,亦如卢云在《汉晋文化地理》一书中所说,西汉时期“关中一带汇聚了各家学说,经学、黄老学、文字学、文学都有一定程度的发展”^②。东汉时期,“与西汉时期相比,三辅文化发达区在地域上没有出现重大变动。长安虽然失去了国都的地位,但三辅一带,特别是右扶风与京兆尹,文化继续着发达的状态”^③。西晋时期,“雍州素有发达的学术文化传统,虽然在东汉和安之后,因长期的汉羌战争而有所衰落;但经三国直至西晋,由于许多世家大族的存在,文化仍保持着较为发达的状态”^④。而《隋书·地理志上》却说:

[雍州]京兆王都所在,俗具五方,人物混淆,华戎杂错。去农从商,争朝夕之利,游手为事,竞锥刀之末。贵者崇侈靡,贱者薄仁义,豪强者纵横,贫窶者窘蹙。桴鼓屡惊,盗贼不禁,此乃古今之所同焉。自京城至于外郡,得冯翊、扶风,是汉之三辅。其风大抵与京师不异。安定、北地、

① 魏征等:《隋书》卷三十一《地理志下》,北京:中华书局,1973年,第872-873页。

② 卢云:《汉晋文化地理》,第50页。

③ 卢云:《汉晋文化地理》,第68页。

④ 卢云:《汉晋文化地理》,第116页。

上郡、陇西、天水、金城，于古为六郡之地，其人性犹质直。然尚俭约，习仁义，勤于稼穡，多畜牧，无复寇盗矣。雕阴、延安、弘化，连接山胡，性多木强，皆女淫而妇贞，盖俗然也。平凉、朔方、盐川、灵武、榆林、五原，地接边荒，多尚武节，亦习俗然焉。河西诸郡，其风颇同，并有金方之气矣。

汉中之人，质朴无文，不甚趋利。性嗜口腹，多事田渔，虽蓬室柴门，食必兼肉。好祀鬼神，尤多忌讳，家人有死，辄离其故宅。崇重道教，犹有张鲁之风焉。……傍南山杂有獠户，富室者颇参夏人为婚，衣服居处言语，殆与华不别。西城、房陵、清化、通川、宕渠，地皆连接，风俗颇同。汉阳、临洮、宕昌、武都、同昌、河池、顺政、义城、平武、汶山，皆连杂氐羌。人尤劲悍，性多质直。皆务于农事，工习猎射，于书计非其长矣。蜀郡、临邛、眉山、隆山、资阳、泸川、巴东、遂宁、巴西、新城、金山、晋安、犍为、越嵩、牂柯、黔安，得蜀之旧域。其地四塞，山川重阻，水陆所凑，货殖所萃，盖一都之会也。……其风俗大抵与汉中不别。其人敏慧轻急，貌多藁陋，颇慕文学，时有斐然，多溺于逸乐，少从宦之士，或至耆年白首，不离乡邑。人多工巧，绫锦雕镂之妙，殆侔于上国。贫家不务储蓄，富室专于趋利。其处家室，则女勤作业，而士多自闲，聚会宴饮，尤足意钱之戏。小人薄于情礼，父子率多异居。^①

《隋书·地理志中》又云：

上洛、弘农，本与三辅同俗。自汉高发巴、蜀之人，定三秦，迁巴之渠率七姓，居于商、洛之地，由是风俗不改其壤。其人自巴来者，风俗犹同巴郡。淅阳、洧阳，亦颇同其俗云。

河东、绛郡、文城、临汾、龙泉、西河，土地沃少瘠多，是以伤于俭啬。其俗刚强，亦风气然乎？^②

可见，《隋书》的叙述与卢云所论述的西晋时期雍州文化存在着相当的差异，要搞清这个问题，必须接着卢云所论述的加以考述。卢云认为西晋时期雍州文化保持着较为发达的状态，是“由于许多世家大族的存在”，是由于有杜预、挚虞等学者文士的存在。但是，据《晋书·杜预传》记载，杜预父祖及本人皆在关中以外的地区做官，当与关中本土联系不多，其学术也当与关中无太大关联。挚虞，据《晋书·挚虞传》说他是“京兆长安人也。父模，魏太仆卿。虞少事皇甫谧”，可是同书《皇甫谧传》却说皇甫谧虽然是安定朝那人，但是“出后叔父，徙居新安”，又“就乡人席坦受书，勤力不息”。可见，挚虞的学术源自山东地区。而且据《挚虞传》记载，挚虞入仕后一直在西晋京师做官，因此他的学术发展也与关中本土无关。诚然该区域由于有一些世家大族的存在，在西晋时期汉文化仍然在持续发展，但是由于该区域没有产生像杜预、挚虞这样的大儒文士，因此说在西晋时期雍州文化保持着较为发达的状态就很成问题。那么，出现这种情况的缘由，当与卢云所说的长期的汉羌战争以及随之而来的氐、羌进入关陇地区不无关系。

此后，五胡十六国时期氐、羌、匈奴、鲜卑等胡族割据关陇，并在该地区与汉人杂居。虽然其间张轨建立了前凉政权，使得河西地区成为五胡十六国时期以儒家思想为主体的汉文化在中国北方的一个重要的传播地，使汉文化能够传习并得到发展，可是由于前凉政权短命、此后河西地区又多为胡族政权所割据，关陇地区也多为胡族政权所控制。加以北魏统一中国北方后，还将河西地区特别是敦煌等地的学者，如胡方回、宋繇、张湛、宋钦、段晖、段承根、赵柔、索敞、阴仲达等，大多征召至平城等山东地区，事见《魏书》卷五十二各本传。如此内忧外患，使关陇地区的汉文化元气大伤，由此造成了《隋书·地理志》所说的北周统治的雍、梁二州出现了“华戎杂错”、“连接山胡”、“杂有獠户”、“连杂氐羌”的现象，以及“俗具五方，人物混淆”、“去农从商，争朝夕之利，游手为事”、“女淫而妇贞”、“多尚武节”、“好祀鬼神”、“人尤劲悍”、“工习猎射”之俗。但是，该区域仍有些地区“尚俭约，习仁义，勤于稼穡”、“皆务于农事”、“崇重道教”，再加上上文所说一些胡族统治者的汉化，以及汉人先进文化的引

① 魏征等：《隋书》卷二十九《地理志上》，北京：中华书局，1973年，第817、829—830页。

② 魏征等：《隋书》卷三十《地理志中》，北京：中华书局，1973年，第843、860页。

导,因此说该区域从整体上看文化水准要逊于北齐统治区,但是该区域居主导地位的文化仍然是以儒家思想为核心的汉文化。

而要了解雍、梁二州在两汉以来的风俗文化是怎样演变的,这只有将《汉志》与《隋志》两相比较,《汉书·地理志》说:雍、梁二州“五方杂厝,风俗不纯。其世家则好礼文,富人则商贾为利,豪桀则游侠通奸”。这里所说的“五方杂厝,风俗不纯”,并没有特指混杂有胡文化的成分,可是《隋书·地理志》却说“华戎杂错”,说明至迟在隋代该地区文化中还含有胡文化的成分,也不说“其世家则好礼文”,这说明该地区在文化上有明显的倒退。《汉书·地理志》又说:巴蜀“景武间,文翁为蜀守,教民读书法令,未能笃信道德,反以好文刺讥,贵慕权势。及司马相如游宦京师诸侯,以文辞显于世,乡党慕循其迹。后有王褒、严遵、扬雄之徒,文章冠天下”。可是《隋书·地理志》说该地区“颇慕文学,时有斐然,多溺于逸乐”,却在没有出现王褒、严遵、扬雄那样的一流学者,这大概与“少从宦之士,或至耆年白首,不离乡邑”不无关系。雍、梁二州的其他地区,《汉志》与《隋志》所记载的风俗文化,没有太大的变化。虽然如此,北周统治的雍、梁二州的文化,还是以儒家思想为核心的汉文化居于主导地位,正如前文所说的“尚俭约,习仁义”,“颇慕文学”,但是从《隋书·地理志》的记载来看,北周统治区的汉文化发展进度,还是不如北齐统治的山东地区的。

三

秦汉以来,“山东出相,山西出将”^①一类的说法就十分流行,这当然主要与各地的自然环境有关。因此,要搞清出现区域文化差异的原因,有必要考虑到北齐、北周两大统治区域的自然地理环境。

北齐统治区,大致包括两汉时期的豫州、青州、兖州、幽州、冀州、并州、徐州,该区域的地理环境,如《汉书·地理志上》所说:

河南曰豫州:其山曰华,藪曰圃田,川曰滎、雒,浸曰波、滎;其利林、漆、丝枲;民二男三女;畜宜六扰,其谷宜五种。

正东曰青州:其山曰沂,藪曰孟诸,川曰淮、泗,浸曰沂、沫;其利蒲、鱼;民二男三女;其畜宜鸡、狗,谷宜稻、麦。

河东曰兖州:其山曰岱,藪曰泰壑,其川曰河、洸,浸曰卢、维,其利蒲、鱼;民二男三女,其畜宜六扰,谷宜四种。

东北曰幽州:其山曰医无闾,藪曰纡养,川曰河、洸,浸曰菑、时;其利鱼、盐;民一男三女;畜宜四扰,谷宜三种。

河内曰冀州:其山曰霍,藪曰杨纡,川曰漳,浸曰汾、潞;其利松、柏;民五男三女;畜宜牛、羊,谷宜黍、稷。

正北曰并州:其山曰恒山,藪曰昭余祁,川曰庠池、呕夷,浸曰洹、易;其利布帛;民二男三女;畜宜五扰,谷宜五种。^②

案《汉书·地理志》又说:“周既克殷,监于二代而损益之,定官分职,改禹徐、梁二州合之于雍、青。”知徐州在《汉书·地理志》已并入青州叙述。据《汉书·地理志》所载可知,豫州、青州、兖州、幽州、冀州、并州、徐州的地理环境比较好,除个别地方外,地势相对平坦。而且到北朝时期,该区域自然环境并无大的变化。这样的自然环境,便于从事农业生产,生活在该区域内的人们多务农桑,由此自然会出现重于礼文、好尚儒学之风,从而有利于该区域的汉文化发展。

北周统治区,大致包括两汉时期的雍州、梁州,该区域的地理环境,如《汉书·地理志上》所说:

正西曰雍州:其山曰岳,藪曰弦蒲,川曰泾、汭,其浸曰渭、洛;其利玉、石;其民三男二女;畜

① 班固:《汉书》卷六十九《赵充国辛庆忌传赞》,北京:中华书局,1962年,第2998页。

② 班固:《汉书》卷二十八上《地理志上》,北京:中华书局,1962年,第1539—1540、1540、1540、1541、1541、1542页。

宜牛、马,谷宜黍、稷。

《汉书·地理志下》又云:

故秦地于《禹贡》时跨雍、梁二州,……其民有先王遗风,好稼穡,务本业,故《豳诗》言农桑衣食之本甚备。有鄠、杜竹林,南山檀柘,号称陆海,为九州膏腴。始皇之初,郑国穿渠,引泾水溉田,沃野千里,民以富饶。……濒南山,近夏阳,多阻险轻薄,易为盗贼,常为天下剧。

天水、陇西,山多林木,民以板为室屋。及安定、北地、上郡、西河,皆迫近戎狄,修习战备,高上气力,以射猎为先。

自武威以西,本匈奴昆邪王、休屠王地,武帝时攘之,初置四郡,以通西域,隔绝南羌、匈奴。其民或以关东下贫,或以报怨过当,或以谄逆亡道,家属徙焉。习俗颇殊,地广民稀,水草宜畜牧,故凉州之畜为天下饶。^①

案:雍州、梁州两州,基本上就是西魏、北周控制的区域,虽说关中地区地理环境素号“被山带河,四塞以为固,卒然有急,百万之众可具也。因秦之故,资甚美膏腴之地,此所谓天府者也”^②,但是,据上文记载,雍、梁二州的其他地方大多多山,地势高,起伏较大,“山多林木”,“地广民稀”。到北朝时期该区域自然环境也无大的变化,而这样的自然环境,显然不太适宜于农业生产;再加上一些地方又接近胡戎,因此许多生活在该区域内的人崇尚武力,相比较而言这些因素都不利于汉文化的发展。

总之,由于历史人文因素、地理环境等诸多原因,造成了在北朝后期胡人汉化的洪流中,北周统治区的汉化步伐,要略慢于北齐统治区。其表现在这两大对峙政权中,北齐的中枢决策机构中汉人和汉化胡人的人数所占的比例,要远高于北周。所以说北齐政权受到汉文化的影响要远大于北周政权,北齐统治区域内汉文化发展的速度也远快于北周统治区域。那种认为胡人在北齐政权中具有气焰熏天的影响力的说法,是很不妥当的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

《文史哲》2008 年度“名篇奖”揭晓

经过三个多月的初选与专家评审,《文史哲》2008 年度“名篇奖”于近期揭晓。李纪祥的《〈太史公书〉由“子”入“史”考》(发表于本刊 2008 年第 2 期)和刘笑敢的《道家式责任感与人际和谐》(发表于本刊 2008 年第 6 期)在 11 篇候选文章中脱颖而出,获得《文史哲》2008 年度“名篇奖”。

评委一致认为,李纪祥的《〈太史公书〉由“子”入“史”考》,是一篇在史学领域特别是《史记》研究领域给人以推陈出新之感且有扎实功底的好文章。长期以来,《史记》作为纪传体史书的开山之作,其史书性质不容置疑。这样的认识似乎自古已然,没有讨论的余地。但李文对行之已久的认知观念提出了质疑,认为《史记》的真实面貌原为子书而非史书,其由“子”入“史”经历了一个漫长而复杂的历史过程,并对之作了详细的、令人信服的考察和论证。论题具有原创性,其结论可以补充学界对《史记》性质认识上的缺失。

多数评委认为,刘笑敢的《道家式责任感与人际和谐》一文,在中心论点上有创新性。对老子的无为思想,传统上往往是从消极的方面去理解。刘文却以辩证思维的眼光,独辟蹊径,揭示无为思想的独特的积极意义,无疑给国内的老子研究增添了新的观点。文章不仅体现出了作者的学术功力,更重要的是,对改变那种轻率地给古代某种思想冠以“现代价值”的研究方法,有所启迪和帮助。

《文史哲》年度“名篇奖”设立于 2003 年。该奖项每年下半年进行评选,评出上一年度在《文史哲》上刊载的学术质量最高、社会反响最好的文章 1~3 篇,每篇奖励 10000 元。本着宁缺毋滥的原则,奖项可空缺。2007 年度“名篇奖”空缺。

① 班固:《汉书》卷二十八下《地理志下》,北京:中华书局,1962 年,第 1540、1642、1644、1644-1645 页。

② 司马迁:《史记》卷九十九《刘敬叔孙通列传》,北京:中华书局,1959 年,第 2716 页。

试论辽人的“中国”观

赵永春

摘要:契丹人受其先祖鲜卑人以及隋唐契丹“化内人”的影响,建国之后即因袭鲜卑人附会自己为“炎黄子孙”自称“中国”的观念,开始以“中国”自居。契丹人自称“中国”之初,并没有自称“正统”,直到辽圣宗后期才萌生自称“中国正统”的思想意识。辽人在自称“中国”的同时,仍然称宋朝为“中国”,在强调夷人懂礼是“中国”的同时,并不反对汉人懂礼也是“中国”,在自称“正统”的同时,仍然称宋朝是“中国”。辽人的“中国观”具有辽宋同为中国、华夷懂礼即同为中国以及“正统”与“非正统”都是“中国”等特点。辽人的这种“中国观”,实际上是一种“多元一体”的“中国观”,对后来的金、元等王朝产生了十分重要的影响。

关键词:辽人;中国;正统

学术界虽然对辽代华夷观、正统观问题有所研究^①,但对辽人“中国观”问题,尚无专文讨论。有人以为辽人的“中国观”与“正统观”、“华夷观”是一回事,实际上,辽人的“中国观”与“正统观”、“华夷观”并非是一个完全相同的概念,而是一个既有联系又有区别的概念。辽人的“中国观”具有辽宋同为中国、华夷懂礼即为中国以及“正统”和“非正统”同为“中国”等特点。

一

中国古代的“中国”一词,是一个比较宽泛的概念,既有“中央”、“中央之城”、“都城”、“京师”、“国中”、“王畿”、“一国之中心”、“天下之中心”、“中原及中原政权”、“汉族及汉族政权”等多种涵义,又有“诸侯用夷礼则夷之,夷而进于中国则中国之”等文化涵义。辽人即利用和发挥了历史上比较宽泛的“中国”概念,根据自己的需要,在不同时期取“中国”一词的不同涵义,附会成为自称“中国”的理论根据,形成了自己的“中国”意识和观念。

关于辽人自称“中国”的问题,学术界虽然已经取得了共识,但在辽人何时开始自称“中国”的问题上,仍有进一步讨论的必要。刘浦江认为:“辽朝人中国意识的觉醒,大致是兴宗以后的事情。”^②其实并非如此,早在契丹建国之初,契丹人受其先祖鲜卑人以及隋唐契丹“化内人”的影响,就已经因袭鲜卑人附会“炎黄子孙”自称“中国”的观念,开始以“炎黄子孙”自诩,并站在“中国”人的立场上以“中国”自居了。

据《辽史·世表》记载,契丹族称其先世出于东胡,匈奴冒顿单于“以兵袭东胡,灭之。余众保鲜卑山,因号鲜卑”。后来,为“慕容晃(皝)所灭,鲜卑众散为宇文氏,或为库莫奚,或为契丹”。东胡和鲜卑,早已自称“炎黄子孙”,并被记载到相关的史书当中,如《晋书·慕容廆载记》认为,慕容鲜卑“其

作者简介:赵永春,吉林大学文学院历史系教授(吉林长春 130012)。

① 孟古托力:《辽人“汉契一体”的中华观念述论》,载《辽金史论集》第五辑,北京:天津出版社,1991年;宋德金:《辽朝正统观念的形成与发展》,《传统文化与现代化》1996年第1期;武玉环:《论契丹民族华夷同风的社会观》,《史学集刊》1998年第1期;郭康松:《辽朝夷夏观的演变》,《中国史研究》2001年第2期;刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004年第2期。

② 刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004年第2期。

先有熊氏之苗裔,世居北夷,号曰东胡”;《十六国春秋·前燕录》则更加具体地说:“昔高辛氏游于海滨,留少子厌越以君北夷,邑于紫蒙之野,世居辽左,号曰东胡。”有熊氏即黄帝,高辛氏帝喾是黄帝的后代,将东胡族说成是有熊氏的后代或帝喾少子厌越的后代,都是认为东胡是黄帝的后代。由东胡族分出来的鲜卑族,也称自己是黄帝或炎帝的后代,如《魏书·序纪》认为,建立北魏政权的拓跋氏就以黄帝之子昌意少子为自己的直接祖先,“黄帝以土德王,北俗谓土为托,谓后为跋”,因称自己为鲜卑拓跋氏。《周书·文帝纪上》则称控制西魏政权的宇文泰“其先出自炎帝神农氏,为黄帝所灭,子孙遁居朔野”。宇文泰之子、建立北周政权的宇文觉更为明确地说:“予本自神农。”^①将自己所从出的宇文鲜卑说成是炎帝神农的后裔。

契丹族认为自己是从小鲜卑族中分离出来,也承认自己是炎黄子孙。如,《辽史·世表》记载说:“庖牺氏降,炎帝氏、黄帝氏子孙众多,王畿之封建有限,王政之布濩无穷,故君四方者,多二帝子孙,而自服土中者本同出也。考之宇文周之《书》,辽本炎帝之后,而耶律俨称辽为轩辕后。俨《志》晚出,盖从周《书》。”认为“辽之先,出自炎帝,世为审吉国”^②。辽朝史官耶律俨在修《辽史》时,依据契丹源于东胡、鲜卑的说法,取《晋书》、《魏书》等书以东胡、慕容鲜卑、拓跋鲜卑为黄帝之后的观点,认为契丹为轩辕(黄帝)之后,将契丹人说成是黄帝子孙。元人编写的《辽史》则认为契丹族是从鲜卑族中的宇文鲜卑直接发展而来,因此,取《周书》宇文鲜卑自称为炎帝之后的说法,并经过考证,认为契丹出于“炎帝之裔曰葛乌菟者”,将契丹说成是炎帝子孙。炎帝和黄帝是兄弟,同出于少典,契丹人有关自己始祖的说法虽然有黄帝和炎帝之不同,但最终还是一源,都是“炎黄子孙”。

关于契丹人自称“炎黄子孙”问题,不仅见于文献记载,也为近年来的考古发现所证实,如2003年辽宁阜新蒙古族自治县平安地乡阿汉土村宋家梁屯北山辽墓出土的《永清公主墓志》记载说“盖国家系轩辕皇帝之后”^③;1989年内蒙古赤峰巴林左旗杨家营子镇石匠沟辽墓出土的《大契丹国夫人萧氏墓志》称萧氏丈夫耶律污斡里“其先出自虞舜”^④。辽圣宗在《赐圆空国师诏》中,亦有“上从轩皇,下逮周发,皆资师保,用福邦家”^⑤等语,均将契丹说成是黄帝之后。

显而易见,契丹人称自己为“炎黄子孙”,应该受到其先祖鲜卑人的影响。据史书记载,契丹族从鲜卑族中分离出来以后,与鲜卑族建立的北魏等政权接触频繁,“贡献不绝”^⑥,他们对鲜卑人附会自己为“炎黄子孙”以及北魏等政权“自为中国之位号”^⑦的情况应该有所了解,不能不受其影响。

到了唐太宗贞观二年(628),契丹族首领“摩会率其部落来降”^⑧,贞观二十二年(648),契丹族首领窟哥又“举部内属”,唐太宗设置“松漠都督府,以窟哥为使持节十州诸军事、松漠都督,封无极男,赐氏李”^⑨,又先后在内迁营州附近的契丹人地区设置归诚州、昌州、带州、玄州、沃州、信州、辽州等,在松漠都督府地区设置弹汗州等八州,以各部首领为刺史,契丹开始成为唐朝的“化内人”。此后,契丹人开始以唐人自居,如武则天万岁通天元年(696),契丹松漠都督李尽忠等曾以“还我庐陵、相王来”^⑩相号召起兵反抗,公开打出了反对武周、保卫唐朝的旗号。唐人自称“中国”,并为后世普遍承认,常用唐人指称“中国”,契丹人以唐人自居,无疑具有自诩为“中国人”的思想倾向。唐代契丹“化

① 《周书》卷三《孝闵帝纪》,北京:中华书局,1971年,第46页。

② 《辽史》卷二《太祖纪下》,北京:中华书局,1974年,第24页。

③ 袁海波、李宇峰:《辽代汉文〈永清公主墓志〉考释》,《中国历史文物》2004年第5期。

④ 金永田:《大契丹国夫人萧氏墓志及画像石初探》,苏赫主编:《中国北方古代文化国际学术讨论会论文集》,北京:中国文史出版社,1995年,第118页。

⑤ 陈述辑校:《全辽文》卷一引《圆空国师胜妙塔碑》,北京:中华书局,1982年,第15页。

⑥ 《魏书》卷一〇〇《契丹传》,北京:中华书局,1974年,第2223页。

⑦ 洪迈:《容斋随笔》卷九《皇甫湜正闰论》,北京:中华书局,2005年,第114页。

⑧ 《旧唐书》卷一九九《契丹传》,北京:中华书局,1975年,第5350页。

⑨ 《新唐书》卷二一九《契丹传》,北京:中华书局,1975年,第6165页。

⑩ 张鷟撰,赵守俨点校:《朝野僉载》卷三,北京:中华书局,1979年,第30页。

内人”虽非契丹全部,但对契丹及其后裔产生了十分重要的影响。

如果从契丹人以鲜卑人为其祖先,以及契丹有着与北朝和隋唐长时期交往的经历,并且一度成为唐朝“化内人”来分析,契丹人应该很早就知道他们的先人鲜卑人自称“炎黄子孙”以及在北朝自称“中国”的情况,也应该知道他们的先人自比唐人的情况。都兴智认为辽朝初年宗室耶律氏就以漆水为郡望封爵,太祖耶律阿保机自称刘氏,就是他们视黄帝为其远祖的重要表现,认为辽朝初年契丹就已经以“炎黄子孙”自居了^①,所论甚有道理。此外,《旧五代史》还记载,辽太宗在天显十一年(936)册封石敬瑭为大晋皇帝文中曾说,“尔惟近戚,实系本枝,所以余视尔若子,尔待予犹父也”,与石敬瑭约为“父子之邦”。石敬瑭是汉化沙陀人,沙陀人属突厥族系,与契丹人并非同一族系,辽太宗将石敬瑭说成是契丹“近戚”、“本枝”,又约为父子,不像是与突厥人攀亲戚,倒像是辽太宗看中了石敬瑭的汉化身份以及视后晋政权为汉人政权而与汉人攀亲戚。如辽太宗在册文中还希望石敬瑭“补百王之阙礼”,“成千载之大义”^②,就是希望石敬瑭能够继承和发展“中国”传统,成为“中国”传人,也说明辽太宗说石敬瑭是契丹“近戚”、“本枝”是在与汉人攀亲戚。如是,则说明辽太宗时期已经自视为汉人“近戚”、“本枝”,也就是说,辽太宗早已自视为“炎黄子孙”了。辽太宗自视为炎黄子孙,绝不会一朝一夕突然形成,而应该早有基础。据此,我们完全可以说,至迟在契丹建国之初,契丹人就开始以“炎黄子孙”自居了。契丹人将自己说成是“炎黄子孙”,难免有附会之嫌,但从中完全可以看出他们视自己为“中国”的思想倾向。

近年来,学者对契丹文字研究有了新的进展,即实认为1930年出土的《辽道宗哀册》篆盖上的契丹小字“契丹”二字于义为“大中”,“契丹国”就是“大中国”的意思^③。刘凤翥亦认为契丹小字中“契丹”二字乃是“K'eiauan”的音译,其原义是“中央”^④。学界虽对即实、刘凤翥对“契丹”二字的诠释尚存异义,但他们的观点已为大多数人所接受,并被收入到清格尔泰等人编著的《契丹小字研究》一书中^⑤。刘凤翥在此基础上,对辽朝使用“契丹”和“辽”两种国号问题进行了探讨,认为在辽统和元年(983)至咸雍二年(1066)汉字文献记录辽朝国号为“契丹”时,契丹文字记录的国号则是“大中央契丹辽国”,将契丹放在辽之前。在咸雍二年(1066)至保大五年(1125)汉字文献记录辽朝国号为“辽”时,契丹文字记录的国号则是“大中央辽契丹国”,将辽放在契丹之前,无论是将“辽”放在契丹之前,还是放在“契丹”之后,前面均冠有“大中央”一词。“大中央”为何意?刘凤翥认为“‘中央’也可视为国号‘中国’的‘中’。倘如此,则是同时使用‘中’、‘契丹’、‘辽’三个国号”^⑥。刘凤翥将“中央”释为“中”,没有进一步释为“中国”。其实,这些石刻契丹文字中的“大中央”以及即实、刘凤翥等人所释契丹小字“契丹”于义为“中央”、“大中”等就是“中国”、“大中国”的意思。因为历史上“中国”一词就有“中央之国”、“天下之中”的意思。如《盐铁论·轻重》就称:“中国,天地之中,阴阳之际也。”宋人石介也说:“居天地之中者曰中国。”^⑦历史上多以中原地区为“天地之中”,而辽人则认为他们所居住的地区“北极”是天地之中,如辽道宗曾说:“吾闻北极之下为中国。”^⑧郭璞在为此句出于《论语》的原文作注时称“北极,天之中”^⑨,说明辽人是以“天下之中”的中央之国自居而自称“中国”。我们将辽代石刻契丹文

① 都兴智:《契丹族与黄帝》,韩世明编:《辽金史论集》第10辑,北京:中国社会科学出版社,2007年。

② 《旧五代史》卷七十五《晋书·高祖纪》,北京:中华书局,1976年,第986页。该书将此册文系于辽天显九年(934),陈述辑校《全辽文》根据《辽史·太宗纪》记载,认为辽太宗册封石敬瑭为大晋皇帝应在天显十一年(936)。

③ 即实:《契丹小字字源举隅》,《民族语文》1982年第3期。

④ 刘凤翥:《契丹小字道宗哀册篆盖的解读》,《民族研究》1984年第5期。

⑤ 清格尔泰等:《契丹小字研究》,北京:中国社会科学出版社,1985年,第515页。

⑥ 刘凤翥:《从契丹文字的解读谈辽代契丹语中的双国号——兼论“哈喇契丹”》,《东北史研究》2006年第2期;《从契丹文字的解读探讨辽代中晚期的国号》,《辽金契丹女真史研究》2006年第2期。

⑦ 石介:《中国论》,《徂徕石先生文集》卷十,北京:中华书局,1984年,第116页。

⑧ 洪皓:《松漠纪闻》,长春:吉林文史出版社,1986年,第22页。

⑨ 《论语》卷二《为政》邢昺疏引郭璞语,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2461页。

字“大中央”释为“大中国”，也可以从辽代石刻中汉文墓志铭的有关记叙中得到验证。如，刻于辽天祚帝天庆八年(1118)的《鲜演大师墓碑》中就有“大辽中国”一语^①，这里的“大辽中国”与契丹文字中的“大中央辽国”两个词组的前后顺序不同，但无疑“中国”和“中央”出现了重合，这就为我们将石刻契丹文字中的“中央”、“大中央”解释成“中国”、“大中国”提供了旁证。如是，我们完全可以认为：辽人无论是称自己的国号为“契丹”，还是称自己的国号为“辽”，都有自视为“中国”的意思。众所周知，契丹建国之初，即以“契丹”为国号，契丹小字“契丹”是“大中”或“中央”的意思，那么，说契丹建国之初就有自称“中国”的思想倾向，应该不算过分吧。

笔者认为，契丹人在建国之初就开始以“中国”自诩，不仅从契丹自称“炎黄子孙”，以及石刻契丹文字等考古资料中可以看出一些蛛丝马迹，还可以从文献记载中得到验证。如，《辽史》就曾记载，辽太祖耶律阿保机曾“问侍臣曰：‘受命之君，当事天敬神。有大功德者，朕欲祀之，何先？’皆以佛对。太祖曰：‘佛非中国教。’”(耶律)倍曰：‘孔子大圣，万世所尊，宜先。’太祖大悦，即建孔子庙，诏皇太子春秋释奠”^②。这则史料，固然表达了辽太祖对“中国”的无比仰慕，但也说明他开始以“中国”自诩了。因为既可以将这条史料理解为辽朝统治者积极主张学习“中国”文化，也可以理解为佛非中国教，中国人不能尊崇佛教，孔子是中国的大圣人，中国人应该尊崇孔子所创立的儒教。后一种解释与唐代道士赵归真“每对，排毁释氏，言非中国之教”^③，韦氏子“自幼宗儒，非儒不言，故以释氏为胡法，非中国宜兴”^④等站在“中国”人的立场上讲述“佛非中国教”，简直如出一辙。如果按此理解，此语应该是辽人站在中国立场上以“中国”人自居的一种表现。这也说明辽太祖在建立政权之初就以“中国”自居了。

以上可以看出，无论是从辽人附会自己为“炎黄子孙”、石刻契丹文字，还是传世文献中都可以找到辽朝在建立政权之初就以“中国”自诩的蛛丝马迹，并非是到了辽兴宗以后才出现“中国意识的觉醒”。

二

辽人在自称“中国”的同时，也承认宋朝是“中国”，具有辽宋同为中国的思想倾向。主要理由如下：

第一，史料中明确记载，辽朝初年一直称北宋为“中国”，即使在学术界普遍认同的辽兴宗明确自称“中国”以后，仍然称宋朝为“中国”。如，重熙十三年(1044)，辽兴宗欲伐夏，遣使告宋书称“元昊负中国当诛”^⑤，宋德金认为，这里的“中国”应指宋朝，而非契丹自谓^⑥。再如，重熙十七年(1048)，宋人韩综出使契丹，“辽主问其家世，综言父亿在先朝已尝持礼来，辽主喜曰：‘与中国通好久，父子继奉使，宜酌我。’”^⑦辽兴宗在这里所说的“中国”也是指宋朝。辽兴宗的继任者辽道宗是一个明确称辽为中国的皇帝，这已得到了学术界的普遍认同，但他在自称“中国”的同时，也称宋朝为“中国”，如，他在即位之前，曾在开泰寺铸银佛，铭其背曰：“愿后世生中国。”^⑧辽道宗镌于佛背的“中国”一词，虽然不能明确说指宋朝，但绝非指契丹或辽朝，应该含有汉地、汉人政权或中原、中原政权之义，北宋是汉人

① 向南编：《辽代石刻文编·天祚编·鲜演大师墓碑》，石家庄：河北教育出版社，1995年，第668页。

② 《辽史》卷七十二《义宗倍传》，北京：中华书局，1974年，第1209页。

③ 《旧唐书》卷十八上《武宗本纪》，北京：中华书局，1975年，第600页。

④ 李昉等编：《太平广记》卷一〇一引《续玄怪录·韦氏子》，北京：中华书局，1961年，第676页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一五一“庆历四年七月癸未”，北京：中华书局，2004年，第3668页。

⑥ 宋德金：《辽朝正统观念的形成与发展》，《传统文化与现代化》1996年第1期。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一六三“庆历八年二月壬午”，第3919页。

⑧ 陈述辑校：《全辽文》卷二《银佛背铭》，北京：中华书局，1982年，第32页。

建立的政权,也是中原政权,如是,则应包括宋朝在内。辽道宗不但在即位前称宋朝为“中国”,在即位以后,仍然称宋朝为“中国”,如,他曾向宋朝“求仁皇帝御容”,当宋朝派人将宋仁宗画像送到辽朝,辽道宗“盛仪卫亲出迎,一见惊肃,再拜,语其下曰:‘真圣主也,我若生中国,不过与之执鞭捧盖,为一都虞候耳。’”^①辽道宗在这里所说的“中国”,无疑是指宋朝。李焘《续资治通鉴长编》还记载,宋人起用司马光为相,“辽人敕其边吏曰:‘中国相司马矣,切无生事开边隙。’”^②辽人在这里所说的“中国”,也是指宋朝。辽道宗朝不仅皇帝在自称“中国”的同时,仍然承认宋朝是“中国”,一般大臣也承认宋朝是“中国”,如,辽道宗大康八年(1082)宋朝韩忠彦使辽,辽人“使参知政事王言敷燕于馆,言敷问:‘夏国何大罪,而中国兵不解也?’”^③指责宋朝对夏用兵。这里所说的“中国”,也是指宋朝。像这样辽人在自称“中国”以后,仍然称宋朝为“中国”的例子还有很多。

第二,辽人有关辽宋同为“中国”的观念,还表现在双方的“南北朝”称呼上。刘浦江认为:“自重熙年间起,辽朝开始以北朝自称。”^④将辽人称自己为“北朝”的时间确定在辽兴宗以后,似乎与史实存在较大距离。实际上,早在辽宋交往之初,就已经有了“南朝”和“北朝”的称呼,到了辽圣宗与宋签订“澶渊之盟”时,已经正式确定下来。宋辽对峙时期,“南朝”和“中国”常常混用,如《续资治通鉴长编》卷九十八记载,“契丹主闻真宗崩,集蕃汉大臣,举哀号恸”,契丹主谓其妻萧氏曰:“汝可致书大宋皇太后,使汝名传中国。”《契丹国志》卷七在记载此事时则说,契丹主谓后曰:“汝可先贻书与南朝太后,备述妯娌之媛,人使往来,名传南朝。”《续资治通鉴长编》所使用的“中国”一词,在《契丹国志》中变成了“南朝”一词,说明当时常常用“南朝”指称“中国”。既然“南朝”是“中国”,那么,辽人积极主张与宋朝互称为“南朝”和“北朝”,也应该具有“南朝”是“中国”的“南朝”,“北朝”是“中国”的“北朝”,“南朝”和“北朝”都是“中国”的意思。

第三,辽人为了制造自称“中国”的理论根据,曾袭用“中原”即“中国”、“九州”即“中国”的理念,以为自己部分进入中原地区且在“九州”中国之内,应该属于中国,同时,也承认宋朝在“九州”之内,也是“中国”。历史上“中国”的含义很多,其中之一是用来指称中原地区,主要的是一个地理概念。至于中原所包括的范围,并没有人认真界定,但一般认为,幽云地区多在中原政权管辖范围之内,属于中原,属于中国。如《辽史》记载,辽太祖为了试验南唐所献猛火油的性能,意欲进攻幽州,述律皇后谏曰:“岂有试油而攻人国者?”又说:“吾以三千骑掠其四野,不过数年,困而归我矣,何必为此?万一不胜,为中国笑,吾部落不亦解体乎!”^⑤述律皇后在这里所使用的“中国”一词,无疑是指幽州一带。史书记载,契丹“陷中国平、营二州。石晋有国,割幽、蓟、瀛、莫、涿、檀、顺、新、妣、儒、武、云、应、寰、朔、蔚十六州赂之。周世宗复收瀛、莫,宋陷易州,后契丹尽有翼、达、鞑、室韦、渤海扶余及中国十八州之地。其振武丰州,旧在胡中,而中国置吏领之,寻亦陷”^⑥,“契丹遂入中国”^⑦。辽人虽然没有全部占有“中国”(中原)地区,只是部分占有“中国”(中原)地区,但也算进入“中国”地区。元人所撰《辽史》说,辽“太祖帝北方,太宗制中国”,“太宗兼制中国”^⑧,就是这个意思。宋人富弼曾说,辽人“得中国土地,役中国人力,称中国位号,仿中国官属,任中国贤才,读中国书籍,用中国车服,行中国法令”,“皆与中国等”^⑨。如此,辽人自称“中国”也就是很自然的事了。

此外,中国古代对“中国”和世界的认识,还有“九州”和“大九州”之说。在《尚书·禹贡》较早构

① 邵博:《邵氏闻见后录》卷一,北京:中华书局,1983年,第4页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八七“元祐元年九月丙辰”,第9415页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三二九“元丰五年八月辛未”,第7923页。

④ 刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004年第2期。

⑤ 《辽史》卷七十一《后妃传·太祖淳钦皇后述律氏传》,第1200页。

⑥ 曾公亮等:《武经总要·前集》卷二十二,文渊阁四库全书本。

⑦ 曾巩:《元丰类稿》卷十《太祖皇帝总叙》,四部丛刊初编本。

⑧ 《辽史》卷五十六《仪卫志二》,第905页;卷五十八《仪卫志四》,第918页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一五〇“庆历四年六月戊午”,第3641页。

建的冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荊州、豫州、梁州、雍州等“九州”天下体系之中,冀州是中心,为“帝都”^①之所在。有关冀州的地域范围,《禹贡》并没有明确论述,但冀州条下有“岛夷皮服,夹右碣石,入于河”等记载,孔安国传引“马云‘岛夷,北夷国’”,孔颖达疏又引“王肃云:‘鸟夷,东北夷国名也。’”孔颖达疏又称“渤海北距碣石五百余里”^②。按此构想,则知冀州地域范围十分广远,已达东北之地^③。由于冀州地域广远,“禹治水之后,舜分冀州为幽州、并州,分青州为营州,始置十二州”^④。马融亦谓“禹平水土,置九州。舜以冀州之北广大,分置并州,燕、齐辽远,分燕置幽州,分齐为营州,于是为十二州也”^⑤。按照此种说法,幽州及并州皆是从冀州中分割出来,营州则是从青州或齐州中分割出来。《大明一统志》在记述此事时说:“舜分冀东北为幽州,即今广宁以西之地;青东北为营州,即今广宁以东之地。”清人顾炎武在论述此问题时,称“禹别九州,而舜又肇十二州,其分为幽并营者,皆在冀之东北”,认为“幽则今涿易以北,至塞外之地,并则今忻代以北,至塞外之地,营则今辽东大宁之地”^⑥。按此推论,则幽、并、营三州已达北方塞外及东北远夷之地。《周礼·职方》称“东北曰幽州,其山镇曰医无间”,虽然没有说幽州是从冀州中分离出来,但将幽州直接列在“九州”之内,郑玄为其作注称“医无间在辽东”^⑦,说明《周礼》九州也包括辽东之地。孔颖达在为《尚书·舜典》作疏时则称“《职方》幽、并山川于《禹贡》皆冀州之域,知分冀州之域为之也”,朱熹也说:“及舜即位,以冀青地广,始分冀东恒山之地为并州,其东北医无间之地为幽州,又分青之东北辽东等处为营州。”^⑧也赞成幽、并从冀州分离出来的说法。

按照此种说法,远达塞外之地的幽、并等州原来都属于冀州,冀州为“九州”之中心,为“中国”,无怪乎在南宋皇帝降元之后,陆威中等人为了讨好元人,称“《禹贡》之别九州,冀为中国”^⑨。元人撰写《辽史》时也持此说,谓“帝尧画天下为九州。舜以冀、青地大,分幽、并、营,为州十有二。幽州在渤、碣之间,并州北有代、朔,营州东暨辽海。其地负山带海,其民执干戈,奋武卫,风气刚劲,自古为用武之地”^⑩。将辽人活动地域说成是《禹贡》“九州”之冀、青分出来的幽、并、营州地域,幽、并、营州地域原在“九州”之内,后在“十二州”之内,“九州”、“十二州”是“中国”,辽人活动的地域自然就成了中国之地域。《礼记·王制》亦称“四海之内九州”,认为九州在四海之内,四海之内应该包括辽人活动地域,如果按此理解,辽人活动地域亦应包括在《禹贡》、《职方》“九州”以及后来“十二州”范围之内,辽天祚帝即持此说,他曾在册封完颜阿骨打的册文中称“荷祖宗之丕业,九州四海属在统临”^⑪,不仅将辽人活动地域说成在“九州四海”之内,而且将“九州四海”说成都在他的统治之下。

《禹贡》较早创建的“九州”学说,到了春秋战国时期,进一步发展为“大九州”学说,邹衍“以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州,禹之序

① 孔颖达为《禹贡》作疏称“冀州,帝都,于九州近北,故首从冀起”,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第146页。

② 《尚书》卷六《夏书·禹贡》孔氏传及孔颖达疏,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第146页。鸟夷,即“岛夷”。

③ 关于冀州分布范围,古代学者就有不同意见,众说纷纭。其实,“九州”之说本身就是一种构想,各州地域范围也就成了一种假说,很难说清楚各州实指范围。

④ 《尚书》卷三《虞书·舜典》孔氏传,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第128页。

⑤ 《史记》卷一《五帝本纪》裴骃集解引马融之语,北京:中华书局,1982年,第27页。

⑥ 顾炎武撰,黄汝成集释:《日知录集释》卷二十二《九州》,上海:上海古籍出版社1985年,第1637页。顾炎武虽有此论,但又称“幽、并、营三州在《禹贡》九州之外”,认为:“先儒以冀青二州地广而分之殆非也。”

⑦ 《周礼》卷三十三《夏官·职方氏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第863页。

⑧ 丘浚:《大学衍义补》卷十九引,文渊阁四库全书本。

⑨ 周密:《癸辛杂识》别集下《德祐表诏》,北京:中华书局,1988年,第286页。

⑩ 《辽史》卷三十七《地理志一》,第437页。

⑪ 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷三“重和二年正月十日”,上海:上海古籍出版社,1987年,第22页。

九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也”^①,认为《禹贡》所说的“九州”合起来只能算一个州,即“赤县神州”,就是汉儒所说的“中国”,赤县神州之外像赤县神州大小的州尚有八个,赤县神州不过是他所构想的天下体系的八十一分之一而已。按照邹衍“大九州”的假想学说,原来《禹贡》所说的“九州”为“赤县神州”,都应该称“中国”,而辽人所居之地则在《禹贡》所构想的天下体系“九州”之中^②,《禹贡》“九州”是“赤县神州”,是中国,辽人也就理所当然地应该称“中国”了。辽人认为他们在“九州”之内,并没有将宋人排除到“九州”之外,无疑也是承认宋朝是“中国”的意思。

古人还把神秘的天空看作神界,将二十八宿等众星拱卫的北极看作是“天中”。如《宋史·天文志一》就明确指出:“极星之在紫垣,为七曜、三垣、二十八宿众星所拱,是谓北极,为天之中。而自唐以来,历家以仪象考测,则中国南北极之正,实去极星之北一度有半,此盖中原地势之度数也。”^③认为,“二十八舍(宿)主十二州”^④,二十八宿拱卫的北极所笼罩之地就是“中国”。辽人何时开始依据“九州”和“十二州”学说自称中国,已经不得而知,但洪皓《松漠纪闻》记载了一条为大家所熟知的史料:“辽道宗朝,有汉人讲《论语》,至‘北辰居其所而众星拱之’,道宗曰:‘吾闻北极之下为中国,此岂其地邪?’”从这则史料中可以看出,在辽道宗朝,“九州”和“十二州”学说已经广为流传了。这条史料中所称《论语·为政》的原文是:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”各家注释多强调“北极,天之中,以正四时”,少有直称“中国”者。辽道宗特别强调众星拱卫的北极之下为“中国”,无疑是在强调二十八宿拱卫的北极主十二州,应该包括《禹贡》“九州”及舜时的“十二州”,也就是说应该包括辽朝在内,辽朝也是中国的一部分。当然,也有人认为“以二十八宿配十二州分野,最为疏诞”,认为“五星二十八宿,在中国而不在四夷”^⑤,反对五星二十八宿所主之地包括四夷,但他们反驳此说,正可以从反面说明有人曾认为五星二十八宿所主“九州”“十二州”应该包括四夷。如果这一推论能够成立的话,那么,坚持五星二十八宿拱卫的北极所主“九州”、“十二州”应该包括四夷者一定是“四夷”之人,或是在“四夷”所建政权之内生活的各族人,在宋辽对峙时期就应该是辽人,也就是说,在宋辽时期,有可能是辽人附会此说,这与辽道宗强调“北极之下为中国”,辽人也是“中国”是一脉相承的。

辽人认为自己部分进入中原地区且在“九州”和“十二州”之内,应该属于“中国”,同时也承认北宋在“中原”,也在“九州”和“十二州”之内,也是“中国”,毫无疑义,这也是辽宋同为“中国”的思想观念。

第四,辽人袭用佛经“南瞻部洲”之说,自称“中国”,但并不否认宋朝也在佛经所说的“南瞻部洲”之内,也是“中国”。关于辽人自称“南瞻部洲”问题,刘浦江曾经有所注意,他依据向南《辽代石刻文编》所著录的石刻,称重熙四年《张哥墓志》等五篇汉文石刻称辽为“南瞻部州大契丹国”或“南瞻部州大辽国”。实际上,有关契丹文石刻中也有类似记录,如契丹小字《耶律迪烈墓志铭》志盖上就有篆书阴刻汉字“南瞻部洲大辽国故迪烈王墓志文”的字样^⑥,说明辽人在其国号前加称“南瞻部洲”之说非常普遍。辽人缘何在其国号前加称“南瞻部洲”,其含义如何?这是一个值得深思的问题。刘浦江认为“南瞻部洲”指华夏之邦,且引用郑樵“释氏谓华夏为南瞻部洲”之说,谓“辽人既自称为南瞻部洲,则是自比于华夏之邦”^⑦,似乎有些不妥。郑樵此论原文为:“天之所覆者广,而华夏所占者牛、女下十

① 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》,北京:中华书局,1982年,第2344页。

② 关于《禹贡》“九州”所指范围,学界有不同认识,有人认为《禹贡》九州仅指中原地区,不包括少数民族地区;也有人认为《禹贡》“九州”包括少数民族地区,而邹衍“大九州”学说中的“小九州”则仅指中原地区,不包括少数民族地区,等等。

③ 《宋史》卷四十八《天文志一》,北京:中华书局,1985年,第967页。

④ 《史记》卷二十七《天官书》,北京:中华书局,1982年,第1346页。

⑤ 周密:《癸辛杂记》后集《十二分野》,北京:中华书局,1988年,第81-82页。

⑥ 卢迎红、周峰:《契丹小字〈耶律迪烈墓志铭〉考释》,《民族语文》2000年1期;包联群:《〈南瞻部洲大辽国故迪烈王墓志文〉的补充考释》,《内蒙古大学学报》2002年第3期。

⑦ 刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004年第2期。

二国耳,牛、女在东南,故释氏谓华夏为南瞻部洲。”^①按郑樵的理解,释氏所谓的“南瞻部洲”不过指牛、女二星所主之华夏而已。其实,这是一种误解。马端临在其《文献通考》一书中对郑樵的观点早就提出了疑义,他说:“郑氏因牛、女间有十二国星,而以为华夏所占者牛、女二宿,且引释氏南瞻部洲说以为证。然以十二次言之,牛、女虽属扬州,而华夏之地所谓十二国者,则不特扬州而已,又扬州虽可言东南,而牛、女在天则北方宿也,与南瞻部洲之说异矣。”^②认为牛、女二星所主之地仅为“九州”之中的扬州之地,并非全部华夏之地,与佛教所说的“南瞻部洲”并非是一回事。

确实,佛教所构想的“南瞻部洲”,不仅比牛、女二星所主扬州之地大得多,就是与古人所说的“中原”、“华夏”以及“九州”之“中国”相比,也要大许多。查佛教经典,“南瞻部洲”(也作南瞻部洲、南瞻部洲、南瞻部洲、南瞻部洲、南瞻部洲、瞻部洲、瞻部洲等)是佛教有关大千世界地理体系构想的“四大部洲”之一,按照佛教典籍《俱舍论》的说法,在无边无际的宇宙之中,人类居住的世界分为“四大洲”,“一南瞻部洲,二东胜身洲,三西牛货洲,四北俱卢洲”^③。按照佛教“四大部洲”的假说,不仅中国应当属于“四大部洲”中的“南瞻部洲”,印度、日本也属于“四大部洲”中的“南瞻部洲”。只要翻开日本所修《大正新修大藏经》,就会看到有关“瞻部洲有佛出世”^④、“南瞻部洲中天竺(竺)国”^⑤等语,说明,佛教的“南瞻部洲”不仅包括中国,还包括天竺在内。此外,日本僧人也常常称自己的国家为“南瞻部洲”,在《大正新修大藏经》中,有关“娑婆世界南瞻部洲大日本国”、“南瞻部洲大日本国”等记载比比皆是^⑥,说明,佛教的“南瞻部洲”不仅包括中国、天竺,也包括日本国在内。佛教所赋予“南瞻部洲”这一含义,在中国学者的有关论述中也有所反映。比如,朱熹就曾在回答“佛家‘天地四洲’之说果有之否”的问题时指出:“佛经有之。中国为南赡部洲,天竺诸国皆在南赡部内;东弗于逮,西瞿耶尼,北郁单越。亦如邹衍所说‘赤县’之类。四洲统名‘娑婆世界’。”^⑦毫无疑问,朱熹认为佛教所说的“南瞻部洲”不仅包括“中国”,也包括天竺等国,他所说的“中国为南赡部洲”,应是中国属于南瞻部洲之意,并无将中国与南瞻部洲完全等同的意思。当然,历史上也有人称“南瞻部洲”为“中国”^⑧,如果按上述所论理解,“南瞻部洲”这个“中国”就不是历史上仅指“中原”以及“中原政权”的中国,也不是仅指“华夏”及“华夏汉人政权”的中国,而是指包括天竺等国在内的“中国”。按照佛教“四大部洲”的说法,辽朝亦在“南瞻部洲”之内,也就是说辽朝也在包括天竺等国的“中国”之内,辽人在其国号前加称“南瞻部洲”,既有辽朝属于南瞻部洲之意,也有辽朝属于“中国”之意,如果说辽人自称“南瞻部洲”就是自称中国,也是认为“南瞻部洲”这一“中国”也应该包括辽朝之意,并非是自比于郑樵所说的仅为牛女二星所主的“华夏之邦”。

佛教的“南瞻部洲”虽非仅指中原地区的“中国”,但在佛教“四大部洲”之说传入中国以后,确有人依据“中国”属于“四大部洲”之义,以“南瞻部洲”指称中原政权或汉族政权的“中国”。如,唐朝鉴虚曾对唐德宗说:“玄元皇帝,天下之圣人;文宣王,古今之圣人;释迦如来,西方之圣人;今皇帝陛下,是南瞻部洲之圣人。”^⑨即以“南瞻部洲”指称唐朝。辽人在其国号前加称“南瞻部洲”,与其在国号前加称“大中央”一样,除了具有辽朝属于“南瞻部洲”之意以外,也有用“南瞻部洲”指称辽朝的意思。

① 郑樵:《通志》卷三十八《天文略一·天文序·北方》,北京:中华书局,1987年,第528页。

② 马端临:《文献通考》卷二七九《象纬考二·二十八宿》,北京:中华书局,1986年,第2215页。

③ 玄奘译:《阿毗达磨俱舍论》卷八,《大正新修大藏经》29册,台北:新文丰出版有限公司,1983年,第41页。

④ 玄奘等译:《大宝积经》卷四十七《菩萨藏会·毗梨耶波罗蜜多品第九之三》,《大正新修大藏经》11册,第278页。

⑤ [日]位光定撰:《传述一心戒文》卷上,《大正新修大藏经》74册,第637页。

⑥ 参见《大正新修大藏经》76册《行林》、78册《秘藏金宝钞》、79册《秘钞问答》、80册《圆通大应国师语录》、80册《义堂和尚语录》、81册《佛日真照禅师雪江和尚语录》、81册《大兴心宗佛德广通国师虎穴录》、81册《东阳和尚少林无孔笛》、81册《西源特芳和尚语录》、81册《诸回向清规式》、81册《圆满本地光国师见桃录》、81册《西源特芳和尚语录》、82册《禅林普济禅师语录》等。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》卷八十六《礼三·周礼·地官》,北京:中华书局,1994年,第2212页。

⑧ 佛教中也有人认为,南瞻部洲为天下之中,可以称“中国”。

⑨ 王说:《唐语林》卷六《补遗》,上海:上海古籍出版社,1978年,第193页。

如果按此理解,辽人自称“南瞻部洲”确有自诩属于“中国”的意思,但辽人在自称“南瞻部洲”,自诩属于“中国”的同时,并没有否认宋朝也属于“南瞻部洲”,也就是没有否认宋朝也属于“中国”,这种思想无疑是辽人和宋人都属于“南瞻部洲”,都是“中国”的意思。即使退一步讲,仍然按照刘浦江的解释,将“南瞻部洲”释为“华夏之邦”的话,也是辽人在自比“华夏之邦”的同时,仍然承认宋朝是“华夏之邦”,同样是辽人和宋人都是“华夏之邦”的意思,仍然是辽宋同为“中国”的思想意识。

三

辽人认为,夷人懂礼即为“中国”,汉人懂礼亦为“中国”,具有华夷懂礼即同为“中国”的思想认识。

历史上的“中国”除了具有“华夏”、“汉人”、“中原政权”、“汉族政权”等涵义以外,还是一个文化概念。孔子十分注意以“礼”区分中国和四夷,并认为中国和四夷可以互相转变。韩愈在概括孔子这一思想时说:“孔子之作《春秋》也,诸侯用夷礼则夷之,进于中国则中国之。”^①这种用“礼”来区分中国和夷狄以及中国和夷狄可以互相变化的思想,为后来许多思想家所接受,唐朝的皇甫湜曾说:“所以为中国者,以礼义也,所以为夷狄者,无礼义也,岂系于地哉。杞用夷礼,杞即夷矣。”^②北宋程颢和程颐也说过,中国“礼一失则为夷狄,再失则为禽兽”^③,赋予中国和夷狄以文明与野蛮、尊贵与卑贱之意,文化的意义大于种族和地域意义。这种思想对辽人产生了极其重要的影响。

刘浦江认为:“契丹人以‘蕃’自居,自外于‘中国’。”^④其实并不尽然。辽朝初期,辽人由于对汉儒所说“中国”“四夷”的文化意义认识不足,并没有意识到称自己为“蕃”或称自己为“夷”有什么不好,因此,心甘情愿地称自己为“蕃”,为“夷”。那时,辽人在称自己为“蕃”时,也常常称中原政权为“中国”,不过,那时辽人所使用的“中国”概念,多为“中原”的地理概念,如同三国时期蜀、吴以及五代十国时期的吴越、南唐不称自己为“中国”一样,并非完全是自外于“中国”的意思。刘浦江曾指出,在北京房山县北郑村辽塔塔基中发现的“大蕃天显岁次戊戌五月拾三日己未”文字砖中的“大蕃”,“应该是当地汉人对辽朝的尊称,意若‘大朝’,而非正式的国号”^⑤。如果按此推论,辽人自称为“蕃”似无贬义,也很难说“契丹人以‘蕃’自居”,就是“自外于‘中国’”。后来,契丹“颇取中国典章礼义”^⑥,“治国建官,一同中夏”^⑦,“改服中国衣冠”^⑧,“饮食服玩之盛,尽习汉风”^⑨,使自己的文化迅速跻身汉文化之行列。契丹人开始意识到汉儒所说的“蕃”、“夷”等带有低于汉人甚至被视为禽兽等贬义,开始产生视自己为“蕃”、“夷”的厌恶心理。如辽圣宗泰和初年,萧和尚“使宋贺正,将宴,典仪者告,班节度使下。和尚曰:‘班次如此,是不以大国之使相礼。且以锦服为贐,如待蕃部。若果如是,吾不预宴。’”^⑩萧和尚极力反对宋朝像对待“蕃部”一样以低于宋朝之礼对待辽朝使者,说明那时的辽人已经意识到汉儒所说的“蕃”是低于汉人一等甚至几等之人,因此,极力反对宋朝视辽为“蕃部”,以求得与宋朝同等地位。

至于辽朝境内深知汉文化“蕃”、“夷”涵义的汉人,在与宋朝交往过程中,更是极力反对称辽人为

① 韩愈撰,朱熹考异:《朱文公校昌黎先生文集》卷十一《原道》,《四部丛刊初编》本。

② 皇甫湜:《皇甫持正文集》卷二《论序·东晋元魏帝正闰论》,文渊阁四库全书本。

③ 程颢、程颐:《二程遗书》卷二上,文渊阁四库全书本。

④ 刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004年第2期。

⑤ 刘浦江:《辽朝国号考释》,《历史研究》2001年第6期。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八四“熙宁十年八月己丑”,第6952页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一三八“庆历二年十月戊辰”,第3319页。

⑧ 司马光:《资治通鉴》卷二八六“后汉高祖天福十二年正月癸巳”,北京:中华书局,1956年,第9337页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一四二“庆历三年七月甲午”,第3412页。

⑩ 《辽史》卷八十六《萧和尚传》,第1326页。

“蕃”，为“夷”。如刘辉得知宋人欧阳修遵循汉人的夷夏观念修撰《新五代史》，将契丹列入《四夷附录》，十分不满，特上书说：“宋欧阳修编《五代史》，附我朝于四夷，妄加贬誉。且宋人赖我朝宽大，许通和好，得尽兄弟之礼。今反令臣下妄意作史，恬不经意。臣请以赵氏初起事迹，详附国史。”^①刘辉反对欧阳修将契丹列入《四夷附录》，主要是反对欧阳修视契丹为夷狄而卑视契丹的做法，力求取得与宋朝平等甚至高于宋朝的地位。这说明，契丹人反对称自己为“蕃”、“夷”，主要是反对汉人卑视蕃夷的思想观念，如果认为蕃夷具有与汉人同等地位，并不低下的话，辽人并不反对称自己为“蕃”、“夷”。如，辽道宗清宁三年（1057），“帝以《君臣同志华夷同风诗》进皇太后”^②，同时，懿德皇后又作《君臣同志华夷同风应制诗》^③等，大力宣扬“华夷同风”。辽道宗和懿德皇后在这里所说的“夷”，可以理解为辽朝境内的少数民族以及辽朝四周的少数民族，也可以理解为主要指契丹人，孟古托力和宋德金就认为指契丹人^④。如是，则可以看出，早已明确自称为“中国”的辽道宗并未避讳称自己为“夷”，他认为契丹人与汉人已经“同风”，契丹文化与汉文化已经渐趋一致，基本上没有什么差别，认为，具有与“华”文化相等的“夷”并不比“华”低下，应该同等看待，同为“中国”。可见，辽道宗以夷自居并非是自外于“中国”的表现。

再如，宋人洪皓《松漠纪闻》卷上记载：“大辽道宗朝，有汉人讲《论语》，……至‘夷狄之有君’，疾读不敢讲。（道宗）则又曰：‘上世獯鬻、桀纣，荡无礼法，故谓之夷。吾修文物彬彬，不异中华（中国），何嫌之有！’卒令讲之。”说的也是这个意思，说明辽道宗认为契丹（夷）文明不异于中华，就是“中华”（中国），不必避讳称自己为“夷”，也是没有自外于“中国”的意思。唐朝陈黯曾作《华心》说：“苟以地言之，则有华夷也；以教言之，有华夷乎？夫华夷者辩在乎心，辩心在察其趣向。有生于中州而行戾乎礼义，是形华而心夷也；生于夷域而行合乎礼义，是形夷而心华也。”^⑤程晏也曾作《内夷檄》称，四夷“虽身也异域，能驰心于华，吾不谓之夷矣。中国之民长有倔强王化，忘弃仁义忠信，虽身出于华，反窳心于夷，吾不谓之华矣。……是知弃仁义忠信于中国者，即为中国之夷矣。……四夷内向，乐我仁义忠信，愿为人伦齿者，岂不为四夷之华乎？”^⑥均认为，不论地域和民族，只要其行为合乎礼义，就是“华”，就是“中国”，中国人弃掉仁义礼智就是“中国之夷”，四夷人的行为合乎礼义，就应该是“四夷之华”，这种思想应该是华夷同为“中国”的思想。辽道宗的思想实际上是与陈黯、程晏的思想一脉相承的，也应该是华夷同为“中国”的思想意识。

语出韩愈《原道》的“夷而进于中国则中国之”，除了具有夷狄用“中国”之礼即为“中国”之意以外，还应具有夷狄进入“中国”之地即为“中国”的意思。这里的“中国”有时可以理解为“中原”，有时可以理解为以“中国”自居的汉族等各个政权，也就是说，只要在“中国”范围之内，不论华夷都是中国。如，宋人刘敞曾说：“子欲居九夷，盖徐州莒鲁之间，中国之夷，非海外之夷也。”^⑦即将孔子欲居之“九夷”，说成是“中国之夷”，并非是“海外之夷”。朱熹也曾说过：“古者中国亦有夷狄，如鲁有淮夷，周有伊雒之戎是也。”^⑧均认为“中国”之内也有“夷”，无疑是华夷同处于“中国”一个政权之内即为“中国”的思想。再如，唐人以中国自居，也称四周少数民族为蕃夷，但他们将蕃夷划分为“化外人”和“化

① 《辽史》卷一〇四《刘辉传》，第1455页。

② 《辽史》卷二十一《道宗纪一》，第255页。

③ 辽道宗所作《君臣同志华夷同风诗》没有保存下来，懿德皇后所作应制诗则保存下来了，其诗为：“虞廷开盛轨，王会合奇琛。到处承天意，皆同捧日心。文章通鹿麋（一作谷麋或麋谷），声教薄鸡林。大寓看交泰，应知无古今。”见王鼎《焚椒录》，涵芬楼《说郛》本。

④ 孟古托力：《辽人“汉契一体”的中华观念述论》，《辽金史论集》第五辑；宋德金：《辽朝正统观念的形成与发展》，《传统文化与现代化》1996年第1期。

⑤ 陈黯：《华心》，李昉等编：《文苑英华》卷三六四《辩论二》，北京：中华书局，1966年，第364页。

⑥ 董浩等辑：《全唐文》卷八二一，上海：上海古籍出版社，1990年，第821页。

⑦ 刘敞：《公是先生七经小传》卷下《论语》，四部丛刊续编本。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷三十六《论语·子罕篇上·子欲居九夷章》，第972页。

内人”两种,化外人是指“声教之外四夷之人”^①,不属于唐朝的“国人”,化内人则是指“归化”或“归附”唐朝的少数民族,属于唐朝国内民族,唐朝对“外蕃之人投化者”给予“复十年”^②的优惠待遇,并规定“凡内附后所生子,即同百姓,不得为蕃户也”^③,与唐人同等看待。唐朝是中国,这些归附的“蕃夷”,受唐管辖,列入唐朝户籍,也就成了中国人,无疑是在一个政权之内既可以有“华”也可以有“夷”,也就是华夷同为中国的思想。

这种进入“中国”之境且受“中国”管辖之人,就是中国的思想,应该是中国历史上以“中国”自称的各个政权都是多民族政权的根本所在。历史上各个王朝均有这种思想,契丹人也不例外,他们在唐朝时期,曾一度归附唐朝,成为唐朝的“化内人”。等到契丹人建立政权之后,仍称燕云十六州等地进入辽境之人为汉人、华人,也就是承认他们是中国人,同时也认为契丹人的文化与汉文化已无差别,也是“中国”,华夷同为“中国”。《辽史·刘辉传》曾记载:“大安末,(刘辉)为太子洗马,上书言:‘西边诸番为患,士卒远戍,中国之民疲于飞挽,非长久之策。为今之务,莫若城于盐冻,实以汉户,使耕田聚粮,以为西北之费。’”刘辉在这里所使用的“中国”一词,就是指辽人,主要指契丹人,而“诸蕃”一词则指辽朝周边的少数民族,“汉户”则主要指进入契丹境内的汉人。在契丹人看来,契丹是“中国”,契丹管辖下的汉人也是“中国”。契丹人没有管辖的汉人也是“中国”。显而易见,这就是一种华夷同为“中国”的思想。

以上可以看出,辽人依据自孔子以来汉儒有关“诸侯用夷礼则夷之,进于中国则中国之”的思想学说,在大力张扬夷人懂礼即为“中国”的同时,并没有将汉人或汉人政权排除到“中国”之外,而是认为汉人懂礼是“中国”,汉人不懂礼也会变成夷狄,不是“中国”。也就是说,辽人已经具有夷人懂礼为“中国”,汉人懂礼亦为“中国”,不论华夷,只要懂礼即为“中国”的思想观念。这种思想观念显然是一种华夷同为“中国”的思想观念。恐怕这也是辽在明确称自己为“中国”之时,仍称宋为“中国”,且不避讳称自己为“夷”的原因之一。

四

辽人在自称“中国”之初,并没有自称“正统”,直到辽圣宗后期才明确地自称“正统”,同时,以“五德终始”学说为理论根据,将宋朝列入“非正统”之闰位,不承认宋朝的“正统”地位。辽人虽然不承认宋朝的“正统”地位,但并不否认宋朝也是“中国”,具有“中国”与“正统”既有联系又有区别、“正统”与“非正统”都是“中国”的思想认识。

刘浦江认为:辽人自称“正统”,就是“中国”意识的觉醒,就是自称“中国”^④。将“中国”和“正统”混为一谈。其实,“中国”和“正统”并非是一对完全相同的概念,而是一对既有联系又有区别的概念。比如,西汉与王莽新朝都是“中国”,但并非都是“正统”,人们习惯上以西汉为正统,而以王莽新朝为非正统。魏、蜀、吴三国都是“中国”,人们或以魏为正统或以蜀为正统,南朝、北朝皆自称“中国”,隋朝按照“五德终始”学说,标榜自己继承北周“木德”以“火德”为运,实际上是承认北朝为“中国正统”,但他们在承认北朝为中国正统的同时,也不否认南朝称“中国”。这种“中国”与“正统”并非完全一致的思想,对后世产生了一定影响。如宋末元初文人郑思肖就认为中国历史上的一些朝代可以称“中国”,但不能全部称“正统”,他认为,“三皇、五帝、三代、西汉、东汉、蜀汉、大宋”可以称正统,而“两晋、宋、齐、梁、陈,可以中国与之,不可列之于正统”,认为“李唐为《晋·载记》凉武昭王李暠七世孙,实夷

① 长孙无忌撰,刘文俊点校:《唐律疏议》卷十六《擅兴》,北京:中华书局,1983年,第307页。

② 杜佑:《通典》卷六《食货六·赋税下》,北京:中华书局,1984年,第33页。

③ 李林甫等注,陈仲夫校点:《唐六典》卷三《尚书户部》,北京:中华书局,1992年,第77页。

④ 刘浦江:《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004年第2期。

狄之裔”,虽有“贞观、开元太平气象,东汉而下未之有也”,但也只能“列之于中国,特不可以正统言”,又认为“夷狄行中国之事曰‘僭’,人臣篡人君之位曰‘逆’,斯二者天理必诛。王莽、曹操为汉臣,逆也;普六茹坚乃夷狄,吕后、武后乃妇人,五代八姓乃夷狄盗贼之徒,俱僭也,非天明命也”,“得中国者,未可以言正统”^①,认为这些政权属于“僭逆”,都不能称“正统”,但可以称“中国”。郑思肖是一位“华夷之辨”思想十分严重之人,他认为两晋、宋、齐、梁、陈以及隋、唐和五代,都不能称“正统”,但都可以称“中国”,无疑是一种带有偏见的思想,但他将“中国”和“正统”区别开来,承认少数民族建立的政权也可以称“中国”,还是有一定积极意义的。辽人对“中国”和“正统”的认识,就存在这方面的思想倾向。

从上述辽人自称“中国”的情况,可以看出,辽朝建立政权之初,虽然萌生了“中国”意识,以“中国”自居,但并未称“正统”。如,辽圣宗初年,与宋签订“澶渊之盟”,只是希望取得与宋朝对等地位,主张与宋互称“南朝”、“北朝”,虽然也产生一些意欲比宋朝为优的思想意识,但实际上并未取得高于宋朝的政治地位,双方仍以“兄弟之国”相称,辽圣宗还要称宋真宗为兄等等。

到了太平元年(开泰十年,1021)七月,辽圣宗“遣骨里取石晋所上玉玺于中京”^②,表明辽圣宗开始以“中国正统”自居了。据宋人所编纂《册府元龟》记载,辽太宗灭亡后晋,从后晋手中得到的玉玺(即传国玺)是石敬瑭在天福初年重造的假玺,当时,辽太宗也知道这枚传国玺是假的,曾称“所进国宝,验来非真传国宝”,令晋出帝将“其真宝速进来”,晋出帝奏称“真传国宝因清泰末伪主从珂以宝自焚,自此亡失,先帝登极之初,特制此宝,左右臣寮备知,固不敢别有藏匿”^③。由于辽人知道他们从后晋手中得到的传国玺是假玺,再加上那时的辽人大约是不知历史上有关得到传国玺者即为“中国正统”的说法,或者是那时的辽人根本就没有自称“中国正统”的意图,因此,对所得到的假传国玺并未十分珍视。直到太平元年,辽圣宗萌生了称“中国正统”的思想意识,才想起这枚假传国玺,特派遣骨里等取至中京,并作《传国玺诗》云:“一时制美宝,千载助兴王。中原既失守,此宝归北方。子孙宜慎守,世业当永昌。”^④辽圣宗这样做,就是想利用这枚假传国玺,假戏真做,用以标榜自己从后晋手中得到了传国玺,就应该成为继承后晋正统的“中国正统”王朝。

关于辽朝按“五德终始”学说确立继承后晋为“中国正统”之事,可以从金人讨论德运问题时,秘书郎吕贞幹等人曾提到辽承后晋“以水为德”的问题中得到证实^⑤。辽人主张继承后晋为“中国正统”,实际上是按“五德终始”学说,将后汉、后周以及北宋列入所谓的“非正统”的“闰位”,不承认后汉、后周和北宋政权为“中国正统”。这从后来辽圣宗的一些表现中也能看出来。如,辽圣宗太平七年(1027),萧蕴、杜防等使宋与宋朝馆伴使程琳等争论使者坐次时说:“大国之卿,当小国之卿,可乎?”^⑥足见辽人已经不将宋辽平等的“兄弟之国”的规定放在眼里,开始以“大国”自居而鄙视宋朝了。说明辽圣宗“驰驿取石晋所上玉玺于中京”之时,辽朝就已经以“中国正统”自居了,并非是到了辽兴宗以后才自称“中国正统”。

应该说,辽兴宗即位以后,正统意识进一步增强,意欲高于宋朝的愿望与日俱增,重熙七年(1038),辽兴宗“以《有传国宝者为正统》赋试进士”^⑦,利用辽人从后晋手中得到的这枚假传国玺,为辽人承后晋为“中国正统”大造声势。辽人这种正统观念在后来宋辽“增币交涉”时表现得更加突出。

① 郑思肖:《心史·杂文·古今正统大论》,上海:上海广智书局光绪三十一年本,第106—107页。

② 《辽史》卷十六《圣宗纪七》,第189页。

③ 王钦若等编:《宋本册府元龟》卷五九四《掌礼部·奏议》,北京:中华书局,1988年,第1799页。

④ 孔平仲:《珣璜新论》卷四,文渊阁四库全书本。

⑤ 《大金德运图说》,文渊阁四库全书本。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一〇五“天圣五年四月辛巳”,第2439页。《宋史·程琳传》在记载此事时则称,杜防说:“大国之卿,可以当小国之君。”辽朝以大国自居之语意更加明确。

⑦ 《辽史》卷五十七《仪卫志三·符印》,第914页。

据宋人记载,庆历二年(1042)在宋辽讨论增加岁币之时,辽兴宗提出,宋人向辽交纳岁币,“须于誓书中加一‘献’字乃可”。宋人富弼说:“‘献’字乃下奉上之辞,非可施于敌国。况南朝为兄,岂有兄献于弟乎?”辽兴宗又说:“南朝以厚币遗我,是惧我也,‘献’字何惜?”既而又说:“改为‘纳’字如何?”富弼仍然不同意,且于回国之时建议朝廷不要答应辽人的请求,后来,宋仁宗并未听从富弼的意见,“许称‘纳’字”^①。这是宋人的说法,而在辽人的记载中则说,“会宋遣使增岁币以易十县”,刘六符与耶律仁先等使宋,“定‘进贡’名,宋难之”,刘六符曰:“本朝兵强将勇,海内共知,人人愿从事于宋。若恣其俘获以饱所欲,与‘进贡’字孰多?况大兵驻燕,万一南进,何以御之!顾小节,忘大患,悔将何及!”“宋乃从之,岁币称‘贡’”^②。按辽人的说法,辽人并非要求宋人用“献”或“纳”字,而是向宋人提出用“贡”字,且说宋人已经同意使用“贡”字,与宋人的记载差异很大。无论是辽人说用“贡”字还是宋人说用“献”字或“纳”字,都反映了辽人意欲凌驾于宋人之上以“中国正统”自居的思想愿望。也就是说,辽人早已不满意与宋人对等交往,意欲做宋人的宗主国了,毫无疑问,这种思想应该是辽人有关正统在辽而不在宋观念的突出表现。

辽道宗以后,辽人声称自己是中国“正统”的史料更是频繁出现,如辽道宗咸雍八年(1072)刻石《创建静安寺碑铭》中宣称“今太祖天皇帝,总百年(一作‘绍百世’)之正统,开万世之宝系”^③。寿昌六年(1100),辽道宗派遣萧好古等前往高丽册封高丽太子,声称“朕荷七圣之丕图,绍百王之正统”^④。天祚帝即位后又在册封高丽王的册文中称“朕祗遵先猷,绍隆正统”,在给高丽国王的诏书中称“朕绍开正统,奄宅多方”^⑤。就是到了天祚帝被金人俘虏,在其所上投降书中仍然念念不忘表白“伏念臣祖宗开先,顺天人而建业,子孙传嗣,赖功德以守成。奄有大辽,权持正统。拓土周数万里,享国逾二百年,从古以来,未之或有”^⑥。足见,辽圣宗以后,辽人已经明确地以继承后晋为“中国正统”自居,明确地称自己为“中国正统”王朝了。

如前所述,辽人在辽圣宗后期称自己为“正统”以后,仍称宋朝是“中国”,但没有称宋朝是“正统”,这说明辽人并没有将“中国”和“正统”看成是一回事,而是认为“中国”与“正统”既有联系又有区别,即在各个政权分立割据之时,各个政权都可以称“中国”,但不能都称“正统”,“正统”应该是各个割据政权中占据主导地位的王朝。按此理解,辽人所说的“正统”应该是指中国的正统,“非正统”也是指中国的非正统,无论是“正统”王朝还是“非正统”王朝都是中国。显而易见,这种思想观念与后来郑思肖所说的一些王朝可以称中国,但不可以称正统的思想比较类似。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷一三七“庆历二年九月癸亥”,第3292页。

② 《辽史》卷八十六《刘六符传》,第1323页。

③ 向南编:《辽代石刻文编·道宗编上·创建静安寺碑铭》,石家庄:河北教育出版社,1995年,第360页。

④ 郑麟趾:《高丽史》卷十一《肃宗世家一》,平壤:朝鲜民主主义人民共和国科学院,1957年,第165页。

⑤ 郑麟趾:《高丽史》卷十二《肃宗世家二》,第173页。

⑥ 佚名编,金少英校补,李庆善整理:《大金吊伐录》第一八九篇《辽主耶律延禧降表》,北京:中华书局,2001年,第508页。

如何认识宪政讨论中纳粹上台与现代民主的关系?

顾 璠 斋

摘 要:学界很早即以纳粹党上台为典型事例论证现代民主的弊端,认为纳粹党和希特勒正是通过民主程序合法地窃取了国家权力,造成了专制主义和军国主义专政,扼杀了自由,并酿成了人类历史上的空前灾难。迄今为止,这一结论经过近百年的转引,在中外学术界已经形成共识。但稍加推究即可发现,它不仅隐含了许多错误预设,因而存在不周和讹误,而且在材料征引、逻辑分析等方面也都存在问题。按这一结论,现代民主是因为通过合法程序将国家权力交给了纳粹党和希特勒而具有严重弊端,所以,一旦证明结论与事实不相吻合甚至严重不符,那么,长期以来借以求证的一般民主的所谓弊端,也就丧失了立论的基础,而关于现代民主的一些认识以及与之相关的一些关于纳粹历史的解读,也就需要重新研究。

关键词:民主;自由;宪政;纳粹党;希特勒

学界很早即以纳粹党和希特勒上台为典型事例论证一般民主的弊端,认为纳粹党和希特勒正是通过民主程序合法地窃取了国家权力,造成了专制主义和军国主义专政,扼杀了自由,并酿成了人类历史上的空前灾难。迄今为止,这一结论经过近百年的转引,已经基本上成为中外学术界的共识。而纳粹上台的事例也已相应成为诟病、批判民主的重型炮弹,并在客观上形成了评价和研究民主政治的思维定势,似乎一提这一事例,民主就意味着贬义。本文拟对传统观点予以评析,找出问题的症结,阐明笔者的观点,并就宪政史研究的方法和注意事项等问题谈谈自己的看法。

一、论点评析

本文使用“一般民主”的概念,意在强调民主政治的健全性,各国民主的一般性,强调和区别 20 世纪二三十年代的德国民主的不健全或有限性,而由于同“现代民主”的概念在内涵和外延上都比较吻合,所以也用以指代当前宪政讨论中的民主。

以纳粹党和希特勒上台为典型事例论证一般民主的著述很多,这里仅举几例以引出我们的话题。这些例子可分两类,一类是明确引证的著述。这类著述在国外国内学术界皆多有所见。在国外,汉娜·阿伦特的《极权主义的起源》很具代表性。该书初版于 1951 年,是最早反思纳粹现象并获重大影响的经典著作之一。就全书而论,作者并没有集中或正面论述纳粹党和希特勒通过民主程序上台的历史现象,尽管如此,从书的字里行间仍然能够看到作者关于这一问题的基本论点。她说:“根据服从大多数人意志的定则,希特勒崛起掌权是合法的。”^①这里所谓“服从大多数人意志”,即指民主表决的原则和结果,作者将这种原则称为“定则”。也就是说,通过民主程序,希特勒登上了政治舞台并掌握了国家最高权力。由此不难发现,在作者的深层意识里,正是民主程序造成了纳粹党和希特勒的上台。书中频频提及“群众”一词,并广泛论述了群众在政治运动中的行为和表现:“毫无疑问,极权主义政府及其令人无法容忍的公开罪行是由群众支持的。……十分明显,群众对极权主义

作者简介:顾璠斋,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

① [美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,北京:三联书店,2008 年,第 400—401 页。

的支持既非出于无知,亦非洗脑的结果”^①;“在那些群众为了某些原因渴望政治组织的地方,极权主义运动就可能产生。……群众这个术语只用于人民,……他们潜在地生存于每一个国家,由大量中立的、政治上无动于衷的、从不参加政党、几乎不参加民意测验的大多数构成”;“极权主义运动在群众中的成功,意味着对一般民主统治的国家,尤其是欧洲民主国家和政党制度两种幻想的终结”^②;“关于群众行为和群众心理的全部研究文献,都显示和传播了人们从古代以来就很熟悉的关于民主与专政、暴民统治和暴君统治之间密切关系的睿见”^③……。在这里,“群众”成了民主的代名词。而通过作者以群众指代民主,我们更清楚地了解了作者的现代民主造成了纳粹上台的基本论点。在国内,这类引证更加明确。杨玉生说:“特别是,纳粹党通过现代民主制的程序在德国合法地获取政权,摧毁自由制度的事实,使自由主义者进一步认识到,现代民主思想将多数人的意志看作是至高无上之权利源泉的倾向,对个人自由构成了极大的威胁。”^④在这里,作者首先认定纳粹通过现代民主程序合法地获得政权和摧毁自由制度是无可置疑的史实,继而将这一事例推及一般,论证民主政治的弊端。黄基泉说:“那些认为民主制的权能无限,民主制在任何时候都支持多数人的要求的人,正在为民主制掘筑坟墓。或许20世纪30年代经由民主程序而执政的德国纳粹政权就是这样一则显例。”^⑤在这里,作者将民主政治的弊端由一般推及纳粹通过民主程序获得国家权力的具体事例,在本质上与前者无异,也将纳粹上台视为可以论证一般民主弊端的典型事例。

一类是表面上没有而实际上作了引证的著述。如哈耶克在《通向奴役之路》^⑥中大量涉及和讨论了德国20世纪二三十年代的民主制度,意在论证民主政治与纳粹主义、社会主义、共产主义、极权主义、自由主义的关系。虽然关于民主程序与纳粹上台的关系论述不够集中明确,但论证中显然包含了这样一层意思,即纳粹通过民主程序窃得国家权力,形成了纳粹主义和极权主义。另在《自由宪章》中也多处暗含了民主制度导致纳粹上台的事例。这就不仅将民主制度与纳粹主义和极权主义联系在一起,而且认定了民主程序与纳粹主义和极权主义之间的必然因果关系。再如,美国学者萨托利说:“不应忘记,论述群众人和群众社会的早期政治文献——奥尔特加、曼海姆、雅斯贝尔斯、直到汉娜·阿伦特——反映了法西斯党和此后纳粹党‘民主’夺权所造成的震惊。”^⑦须知,奥尔特加、曼海姆、雅斯贝尔斯、汉娜·阿伦特等不仅是早期论述群众人和群众社会的学者,而且是较早论及纳粹通过民主程序上台的学者,萨托利显然接受了这些学者关于民主程序造成纳粹上台的史实及观点。

除了以上两类,还有许多著述虽没有引征这一事例或直接触及这一话题,实际上也认为纳粹上台乃是民主制度造成的结果,只不过因为引者已多,且为了节省文字,而将本该引征的材料隐去罢了,这在这些著述的上下文中可以清楚地看到。

问题在于,怎样认识纳粹历史才能做到客观公正?民主程序造成纳粹上台的结论是否符合历史实际?由20世纪二三十年代的德国特定民主推及一般民主并借以论证一般民主的弊端,这在学理上能否成立?稍加揣摩便可以发现,“纳粹通过民主程序上台”的结论其实是包含了以下预设:

1. 上台前的纳粹不是民主党派;
2. 上台前的纳粹等同于二战间的纳粹;
3. 选民背离魏玛就是背离共和;
4. 魏玛共和国实行一般的、健全的民主;

① [美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,第17页注。

② [美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,第406—407页。

③ [美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,第412页。

④ [英]哈耶克:《自由宪章》,杨玉生等译,北京:中国社会科学出版社,1995年,“译者的话”第5页。

⑤ 黄基泉:《西方宪政思想史略》,济南:山东大学出版社,2004年,第532页。

⑥ [英]哈耶克:《通向奴役之路》,王明毅等译,北京:中国社会科学出版社,1997年。

⑦ [美]乔万尼·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,北京:东方出版社,1998年,第30页。

下面对这些预设依次作出分析。

1. 纳粹上台与魏玛下台不是同一个问题,或者说不是一个问题的两个方面。因为参与竞选的不仅仅是魏玛党人和纳粹党人,选民不是在非此即彼的关系中作出选择。而纳粹所以获得成功,是因为得到了更多选民的拥戴。这时的纳粹还只是众多党派中的一个,因此从性质上说,应该是一个民主党派,既大体上遵守民主规则参与竞选,组阁后也没有改变共和政治性质,而且,人民选举是在共和政治框架内进行,因此与其他党派没有什么不同。如果认为其他党派属于民主党派,那就没有理由认定纳粹不是民主党派。或认为,1933年之前,纳粹已有冲锋队的暴行、啤酒馆的劣迹、国会纵火案的骗局等等,杀人本相已有一定暴露。但尽管如此,终究不同于1933年之后独揽大权、实施独裁、涂炭生灵的纳粹,也远没有那样罪恶昭彰和臭名昭著。恰恰相反,通过不遗余力的宣传,这时的纳粹更赢得了民心,从而在一定程度上抵消了过去以及当时的一些恶劣影响。而通过宣传达到竞选目的是现代资本主义两党或多党政治的一般现象。所以在1933年大选之际,纳粹名声很大,威信很高,否则便不会以高票当选。而如后文所论,由纳粹产生、上台,到独掌大权、实施独裁的虽不过短短几年的演变历程中,还有很多偶然因素促使其向1933年后特别是战时的纳粹演变。由此可见,所谓上台前的纳粹不是民主党派的预设不符合历史实际。忽略了这些,对于客观认识纳粹上台的历史现象,特别是对于认识现代民主制度都是无益的。

2. 1933年大选前的纳粹既然是民主党派,而且选民选择作为民主党派的纳粹党也没有不对,那么,问题的症结又出在哪儿?二战之后,纳粹几乎成了灭绝人性的代名词。一提纳粹,人们往往马上联想到血流成河的二战战场和尸骨如山的纳粹集中营,于是,在情感支配下,历史主义原则在不知不觉中遗失了。而这一旦形成定例,即便是最理性最冷静的哲学家也不能不受其左右。如果说上述现象是在感情驱迫下,即基本是在非理性的情况下发生的,那么,下面的现象则是在理性的作用下出现的。问题是理性的结果并不总是正确的。对于事物的演变,人们有时很难据以预测它的结果。而一旦结果出现,又常常乐于据以分析它们的初始性质。这种分析,由于过分依赖结果而向前推导却往往忽略了它的初始条件,以致事物的初始也具有了结果的性质。对纳粹的认识也经历了这样一个过程,这个过程从希特勒上台前后即已开始,但真正获得完整认识或定论则是在二战结束之后的一段时间。因为此前,历史学家还难以看到纳粹和二战的完整档案资料,因而还不能作出正确判断。而完整的概念只能在这些档案得到一定公布、相当数量的研究成果问世之后。于是,在获得了纳粹是杀人魔王的概念之后,学术界便按思维习惯向前推导:既然纳粹本性如此,处在发展中的纳粹肯定也没有两样,而就是这样一个人一个党,竟然被选民推上了权力的峰巅。不难发现,这种推导虽然表现为理性的形式,却是在理性薄弱或缺乏自觉的状态下进行的。试想,假如我们生活在那个时代、那样的环境,谁又能保证不去投纳粹的票呢?以上两点,虽然认识过程不同,结果却很相似,那就是都因为背离了历史主义原则而将战时或战后的纳粹移位于大选之前,从而发生了时间错位。

但是,同一事物处在同一演变过程的不同阶段一般具有不同表现和性质,这正是哲学意义上量变与质变的关系。处在量变阶段仅仅意味着量的积累,甚至不排除量的削减,而事物的性质一般不会发生变化。纳粹的例子也一样,如果将纳粹历史粗略划分为早期、中期和晚期几个阶段,则早期和中期必不同于晚期。早期的纳粹并非一开始就罪恶昭彰,即使在中期,也总要搞一点“善举”,因为仅靠弄虚作假终究不会赢得民心。同时,选民的认识也一般随纳粹的演变而呈现阶段性特征,这在后文将展开论述。而由于选民是在彼时彼地选择了纳粹,如果设身处地地考察当时的背景,体认选民的要求和愿望,我们便不会认为他们的选择没有道理或不具合理性。虽然学术界茫然无觉,通行的观点的确是将二战之后业已变为杀人魔王的纳粹形象移位于二战之前,从而取代了这时纳粹的真实形象。但事实是,选民所选是二战之前的纳粹,而不是二战期间更不是二战之后的纳粹。作为历史的评判人,我们应当像陈寅恪先生所说的那样,“必须具备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神……”,对历史对象做到真正了解。“所谓真了解者,必须神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而

对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种同情,始能批评其学说之是非得失,而无隔阂肤廓之论。”^①陈先生所论是中国古代哲学家,但其中道理对二战史研究无疑是适用的。所以,只有置身于二战之前德国政治、经济、军事和文化的复杂关系中,与竞选党派和选民“神游”交往,体验大选活动,才能接近于做到对这时德国的真正了解。如果这样,我们很可能不会以纳粹上台来证明民主政治的弊端。而且如后文所论,即使贡斯当、托克维尔、哈耶克等大思想家,也难免投票支持纳粹了。

3. 选民遗弃魏玛并非意味着背离共和。在20世纪二三十年代的德国特定的历史条件下,是魏玛政权缔造了共和制度,而共和寿命又如此短暂,几与魏玛政权共始终,以致迷惑了人们的视线,误以为魏玛政权即等同于共和制度。事实上,魏玛是魏玛,共和是共和,即使两者寿命等长,也不能视为同一个概念。所以要辨正这一预设,首先应区分魏玛政权和共和制度两个概念的不同。魏玛只是一个政权、一届政府,而共和则是一种制度、一种政体。从一般意义上说,制度一旦确立,政权,即使是制度的缔造者,也须相应成为制度的贯彻或执行者,受制度的决定和制约,按照宪法制定实施反映或体现共和性质的路线、方针、政策。所以两者的关系是后者决定前者。而从时间上说,魏玛只是这时共和历史的一个阶段。魏玛下台后,共和制度不仅没有终结,而且仍在运行。其次,如上所论,人民选举是在共和政治的框架内进行的,而纳粹不仅大体上遵守民主规则参与竞选,而且作为民主党派按魏玛宪法原则竞选成功后进行组阁,且组阁后也没有立即改变共和政治的性质。由此可见,选民遗弃了魏玛,却没有背离共和。既然如此,选民为什么一定推举魏玛而不能选择纳粹呢?从这种意义上讲,人们的选择没有不对。

4. 认为共和国实施一种一般的、健全的民主政治乃是一种错误认识。在我理解,前文引证的结论或观点中即学术界借以证明的民主,乃是一种一般的、健全的民主。而两次世界大战之间德国的民主则是一种特殊的、残缺的民主。以一种特殊的、残缺的民主制度下发生的事例来验证一种一般的、健全的民主制度,或将特殊的、残缺的民主制度视为一般的、健全的民主制度,在逻辑上显然难以成立。因为,在特殊的、残缺的民主政治下发生的大量事件以及由这些事件引发的一系列后果,在一般的、健全的民主制下通常不会发生,或虽有发生但程度绝然不同,从而不会引起相关或相似的后果。这样,将这类事件用来验证健全民主政治的结果,也就必然引起理论混乱,让人们误以为在一般的、健全的民主政治之下也会发生相似的事件和后果。

具体说来,德国民主政治是在非常条件下形成的一种特殊的或特定的民主政治。所谓“非常条件”,是指一战的失败,《凡尔赛和约》的签订和危害惨烈的经济危机的接踵而至。这些条件错综交织,形成了融政治、经济、军事、文化、民族等复杂关系于一体的罕见的历史场景。在这种场景里,不仅魏玛党人无法扭转局面,其他党派如果处在执政党的地位也同样难以扭转局面,这在学术界已有论及。而在世界历史上,受命于危难之际的政府并不少见,但一般都能因临危受命而赢得民心,进而获得巩固统治的政治资本。20世纪20年代前后的德国则不同,魏玛政府非但没有而且绝无可能化险阻为坦途、化腐朽为神奇,相反,这些条件却成为共和制度难以负载的历史包袱。而上文引证的论点所指,显然是正常或普通条件下形成的民主政治。

另外,由于奠基于根深蒂固的封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义诸文化之上,魏玛共和国的民主又必定是一种极不健全的民主。显而易见,如果这些文化不是如此根深蒂固,魏玛党人就不会颁发具有专制精神的《魏玛宪法》,就不会授予总统以独裁权力。而且,如果选民对议会政治不是如此淡漠无知,态度如此拒斥毁损,选民又如何选举兴登堡任共和国总统?且总统、总理每每利用《魏玛宪法》中反民主条款撇开议会而行使独裁之权?反过来,如果民主政治比较健全,议会政治深入人心,选民还会选举“效忠君主制”的兴登堡继任共和国总统吗?而共和国总统不是兴登堡其人,又有谁去任命希特勒任共和国总理呢?这都是在民主政治不健全的情况下发生的连锁反应,或者可

^① 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第279页。

以干脆说都是由封建主义、专制主义、军国主义、帝国主义带来的必然结果。这样的材料怎么能够用来证明一般的、健全的民主政治的弊端呢?

现在可以回答前面的问题了。传统学术对纳粹的认识存在时间错位,有违历史实际,缺乏客观公允。由此而形成的民主程序造成纳粹上台的结论同样不符合实际。而由20世纪20年代德国特定民主推及一般民主并借以论证一般民主的弊端,在学理上更难以成立。另外,民主程序造成纳粹上台的结论事实上也将复杂的历史问题简单化了,它仅仅注意了事情的表象而忽视了问题的实质。这种简单化在学术上或许只引起一些混乱,但在理论从而在实践上,则难免招致祸患。因为问题的性质决定了这种理论与实践的密切关系。不仅包括中国在内的发展中国家都需要进行民主建设,即使欧美发达国家也仍然需要对民主制度予以增进完善,以构建宏伟的宪政大厦。而要进行这样的事业,便不能不需要理论指导。而如以这样的理论进行指导,又如何建立起科学完善的宪政制度呢?民主政治的历史作用既未弄清,又如何指导政治实践?

二、背离魏玛

选民选择纳粹的前提是背离魏玛。那么,选民为什么背离魏玛呢?众所周知,魏玛政权首先在两个重大而紧迫的问题上丧失了民心。一是《凡尔赛和约》的签订。《凡尔赛和约》一方面使德国丧失了10%的领土和人口,1/3的煤矿和3/4的铁矿,而人民在饱受开战以来四年的战争和饥荒煎熬后,又背上了1440亿马克的巨额债务^①。另一方面又给民族自尊造成了难以抚平的创伤。由于《凡尔赛和约》是魏玛政府签订的,所以多数人认为,是魏玛政府出卖了国家,出卖了民族,使德意志民族蒙受了奇耻大辱^②。所谓民族耻辱,在德国人心目中莫过于割地赔款,而德国历史上何曾有过这样的屈辱?1870年的辉煌仍历历在目,第二帝国的偶像仍在享受礼遇和膜拜,人们又如何接受甚至容忍这样的事实?更有甚者,这种民族自尊的伤痛已经转化并蔓延为炽烈的民族主义情绪。在纳粹、保守势力的蛊惑宣传下,人们将一战德国的失败归因于十一月革命的成功,将十一月革命的功勋称为“十一月卖国贼”(November traitors)^③,而魏玛党人不仅是十一月革命的组织者领导者,而且是最大的受益者,正是帝国的失败换来了魏玛的荣耀。于是,一切由《凡尔赛和约》引发的问题直对着魏玛政权冲将过来^④。不说魏玛党人的政敌,也不说保守势力,即所谓“超越政治,保持中立”的军队组织,其阴谋进行的一系列颠覆活动已使魏玛政府穷于应付。而事实上,对魏玛政府最具意义的还不是这些群体,而是广大中下层民众,因为,他们占德国人口多数,在议会选举中具有重要意义。但是,他们对问题的认识简单而固执,任何理性分析似乎都难以改变他们直接得自事实的结论。《凡尔赛和约》当然是德国帝国主义和军国主义的产物,是一战的必然结果,但是,魏玛政府签约的事实如此,魏玛党人怎样才能对缺乏理性认识的公众清洗他们的“罪责”呢?何况还有纳粹党人、保守势力和军队的乘机作乱,推波助澜。也正因为如此,谢德曼宁可辞去总理职务,也不做民族“罪人”。本来,魏玛政府的威信就十分脆弱,这就更加陷入了“不得人心”的境地。似此,共和制度就像一株新植入土的幼苗,缺乏群众与民主基础犹如缺乏根系,遭遇民族主义如同遭遇飓风。既无根系,又遭飓风,这已在相当程度上预示了共和国的夭亡。

二是经济危机。共和国统治期间的经济危机有两次:一是由一战引发的经济危机。一战首先在人力物力上造成了极大消耗。一战之后,德国经济已经精疲力竭,完全陷入崩溃的境地。货币贬值已经达到惊人的程度,一封银行发给储户的普通信件这样说:“我们不再管理你的6.8万马克的存

① William Carr, *A History of Germany 1815 - 1945*, London, 1979, p. 284.

② E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, Macmillan Press Ltd, London, 1993, pp. 53, 318.

③ William Carr, *A History of Germany 1815 - 1945*, pp. 271 - 277.

④ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, pp. 45 - 53.

款,因为管理费用已经超出了存款。因此我们将归还你的存款。又因为我们没有可以处理此笔业务的小面额纸币,我们已经将存款数额增加到一百万马克。”但更令人惊讶的是,信封上盖销的邮票面值是500万马克,接近这个储户原额的100倍^①。由此不难想见,当时德国人民生活在怎样的经济环境,而共和国又从德国帝国主义和军国主义手中接手了一个怎样的德国。一是1929—1933年爆发于整个资本主义世界的大萧条。与20年代初的经济危机相比,这次危机不仅持续长久,而且爆发急骤,让人措手不及。仅几个星期,德国已经充分感受到它的剧烈撞击,接着便是工农业生产的骤降,外贸的锐减,币值的暴跌,银行的倒闭,劳动力的大规模失业^②。这次危机破坏之惨烈自不待言,但它产生的深重遗患还在于同上次危机几乎形成了连续,前者造成的影响还未消失,后者已经接踵而至。这种连续性不仅使危害达到了极限,而且使民族心理几乎陷入绝境。有学者甚至认为,魏玛民主制度正是由于割地赔款、出口锐减、工业凋敝、原料枯竭、资本匮乏、通货膨胀、信贷风险等经济问题而致惨败^③。经济危机引发的种种社会问题犹如倾盆大雨,直由天空浇注而下^④。而魏玛政权更如一片扁舟漂荡于滚滚波涛之上,时刻面临倾覆的厄运。

经济危机导致了德国货币体系和经济制度的全面崩溃。对于德国人民来说,由此自然提出两个问题,一是这些危机特别是第一次经济危机的责任由谁承担,一是这些危机引发的问题由谁解决。对于第一个问题,答案很清楚,既然一战失败是由十一月革命造成的,那么,由一战引发的所有损失就必须由十一月革命的组织者负责。在公众的感情上,对于责任的认定和追究主要表现为对他们所认同的责任人的憎恨和谴责。在这种情况下,魏玛政府的威信和支持率便可想而知了。在两个问题中,魏玛政府对第二次经济危机的发生可以推卸责任,却不可以推卸解决问题的责任,因为你是执政府,而执政府便不仅有责任且必须有能力来解决经济危机发生的种种问题。对于宏观经济调控,大多数选民可以不去关注或者过问,但事实是,富裕的中产阶级都已经破产,广大的中下层人民需要工作、吃饭,需要家庭的保障和稳定。战争引发的其他问题都可以商量,但基本生存是问题的底线,这个问题解决不了,公众不仅不会投你的票,而且还会揭竿而起,推翻你的统治。可是,这些问题魏玛政府解决了哪些?而且,受欧洲以及本土社会主义思想、俄国十月社会主义革命以及德国十一月革命的影响,社会主义思潮方兴未艾,部分国民渴望仿效苏联走社会主义道路。但是魏玛政权既没有顺从他们的意愿,也没有能力满足广大群众的要求。“1932年,掌握整个生产资料的人还不到人口的百分之一。那土地再分配呢?光属于最高层贵族的七个地主就拥有80多万公顷土地,而勉强两倍面积的土地在500万小农民中进行再分配。”^⑤面对严重的经济危机以及由危机引发的种种社会问题,魏玛政权束手无策,企图坐等经济的自然复苏^⑥,以借助时间流逝来缓解经济上的当务之急。但这更加剧了人民的不满。

魏玛共和国的信誉本来就很脆弱,大多数选民又对共和国缺乏信念,对魏玛政府缺乏信心。所以,一俟情况有变,民族主义群情升腾,经济危机加重,他们就会很轻易地转投他党。因为,如前所论,在20世纪初的特定历史条件下,他们还无法从理性上认识共和制度的深层意义。经济危机持续越久,危害愈烈,引发问题越多,共和国承受的压力就越重,民众背离共和的可能就越大。

事实上,共和国不仅因《凡尔赛和约》和经济危机而未曾或丧失了民心,而且自始就缺乏群众基

① 当时一张邮票价值500万马克,一个鸡蛋8000万马克,一磅肉32亿马克,一磅黄油60亿马克,一杯啤酒1.5亿马克。通货膨胀率由此可见一斑。参阅[德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,萧韶工作室译,南京:江苏人民出版社,2005年,第88—89页;[法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919—1933)》,李未译,济南:山东画报出版社,2005年,第63、67—73、83—85页。

② E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918—1933*, pp. 216, 246—248.

③ [德]海因茨·赫内:《德国通向希特勒独裁之路》,张翼翼、任军译,北京:商务印书馆,1987年,第25页。

④ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918—1933*, pp. 91—98, 216.

⑤ [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919—1933)》,第212页。

⑥ 参阅[法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919—1933)》,第64页。

础。德国十一月革命虽然获得了成功,却远没有建立起健全、稳定的民主共和政体。而且,即使是这种远未健全的共和政体也似乎是在一种极其偶然的情况下建立起来的。时属社会民主党左翼的李卜克内西^①于1918年11月9日在一片混乱中宣称要成立德意志苏维埃共和国。听到这一消息,社会民主党右翼谢德曼万分焦急,因为他担心国家权力一旦如李卜克内西所言归工人委员会执掌,德国就将成为苏维埃的附庸。情急之下,谢德曼冲到国会的窗前,迫不及待地对柏林市民发表了演讲,喊出了“德意志共和国万岁”的口号。而谢德曼这时还只是社会民主党的副手,它的最高领袖艾伯特闻声后脸色变得铁青,失态地用拳头猛烈击打着桌子,对窘迫的谢德曼怒吼:“你没有权力宣布成立共和国!”^②那么,艾伯特为什么对谢德曼发怒,他想建立什么样的国家呢?弗谢温格尔认为,艾伯特所以发怒是因为他仍想保留君主制的饰面,或认为是否保留这一饰面至少交由选举产生的立宪会议决定^③。威廉·夏伊勒甚至认为,艾伯特原主张让德皇威廉的儿子继承皇位,按照英国方式成立君主立宪政体。因此,“宣告共和完全是偶然事件”,共和国“是侥幸诞生的”^④。虽然谢德曼所称共和国并非李卜克内西要建立的共和国,艾伯特也还是持坚决反对态度。但从后来他的政治行为和魏玛宪法来看,确如克劳斯·费舍尔所说,他所建立的共和制是“带有某种君主制形式的共和制”^⑤。

共和国的建立也基本上没有引起思想、观念的变化。人们仍旧固守传统,谨遵习惯,崇拜权威和偶像,对专制深怀眷恋,对帝国心存依赖。“王公贵族仍长期享受着公众的爱戴。各杂志大量刊印威廉二世的长子、巴伐利亚王鲁普莱希特、萨克森-麦宁根格奥尔格公主等人的照片。在发行量大的报纸上,这些人所安排的宴席酒会也吸引了人们尊敬和羡慕的目光。”^⑥另外,还有工人党自身的问题。由于缺乏优秀领袖人物,而现任领袖又过于短见平庸,缺乏宣传鼓动、组织协调才能^⑦,缺乏斗争经验,与纳粹领袖相比,在争取群众方面,处于绝对劣势地位,这就难以获得多数群众的拥戴,建立起起码的群众基础,更不必说它的雄厚与坚实了^⑧。

如果说客观条件不利于树立威信或未得民心已经决定了民众背离魏玛而去的结局,那么,民主制度的不健全更使共和制度丧失了巩固和完善的可能。而民主制度的不健全,在一定意义上又加剧了民心的丧失。应该说,魏玛宪法是共和精神的集中体现,它的宗旨在于促进和保障政治制度 and 经济生活的民主化,但偌大一个宪法文本,始终没有出现“民主”字样,相反,它的行文措辞似乎一直都在小心翼翼地警惕和规避着它的出现。以雨果·普鲁士为代表的宪法制定者崇尚强大的总统权力,担心授予议会权力太多会形成议会专制主义(parliamentary absolutism)。他们信奉权力制衡,但这种所谓制衡绝不是孟德斯鸠的概念,而是以民选的强大的总统制衡民选的议会,由此导致了共和君主制(republican monarchy)的复活。但是,当时并没有人提出反对意见^⑨。另外,宪法赋予了总统以特别权力,第25、46、48条依次规定,总统有权解散议会、任命官吏、在“公共安定和社会秩序受到严重扰乱或破坏时”“全部或部分停止”公民的基本民主权利^⑩。弗谢温格尔在分析魏玛宪法的特征时将总统地位的强大视为魏玛宪法的首要特征^⑪。总统的这些权力与第二帝国皇帝的同类权力相比很

① 李卜克内西时属社会民主党,共产党成立后为共产党领导人。

② 参阅[德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第60-61页。

③ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918-1933*, p. 15.

④ [美]威廉·夏伊勒:《第三帝国的兴亡——纳粹德国史》,董乐山译,北京:三联书店,1974年,第79-80页。

⑤ [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919-1933)》,第59页。

⑥ [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919-1933)》,第213页。

⑦ [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第59、335、284-285页。

⑧ R. F. Hamilton, *Who Voted for Hitler?* Princeton University Press, New Jersey, 1982, pp. 181-182.

⑨ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918-1933*, p. 41.

⑩ Weimar Constitution, Article 25, 46, 48, http://www.zum.de/psm/weimar/weimar_vve.php; William Carr, *A History of Germany 1815-1945*; E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918-1933*.

⑪ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918-1933*, pp. 40-41.

难看出有什么不同,或可认为是对第二帝国宪法关于皇帝权力的延续,这不能不说是帝制、专制根深蒂固而民主、共和远不健全的反应和表现^①。这些规定不仅为当时、更加为后来的总统专制和军事独裁提供了法律依据。宪法第48条规定,总统享有特权颁布紧急法令,如果公共安全受到严重威胁或干扰,总统可以采取必要措施重建法律和秩序,如果必要,可诉诸武力^②。艾伯特任总统期间,正是依据该款规定频繁行使总统特权,曾颁布130个紧急法令,而且涉及内容不限于法律和秩序,还包括许多经济案件^③。也正是依据这个条文,兴登堡于共和国最艰难的时刻(1933年1月30日)任命希特勒担任总理,从此揭开了德国历史也是世界历史的最恐怖的一页。所以,希特勒并不是利用民主宪法破坏民主政治的始作俑者。此前超越议会推行专制的除首任总统艾伯特外,还有总理布吕宁,接着是民选总统兴登堡,后来是巴本和施莱彻尔,及至希特勒成为总理,德国已经为专制统治铺平了道路。在司法系统,绝大多数法官对共和国心怀反感,他们处处宣扬充满偏见的右翼观点,而且审案因人而异,特别是对政治案件的判罚,对左翼的量刑总是远重于右翼。执法机关也如出一辙,他们的领导人对革命即使不持反对立场,通常也顽固保守^④。据统计,1918—1922年,右翼集团实施政治谋杀计354次,左翼集团为22次。其中,右翼受罚的案件仅有28次,不到8%;而左翼则高达17次,而且包括10次死刑,几至80%^⑤。

在国会,议员大多为专制政治的信徒,虽身为议会议员,却反对议会民主,否定人民主权,信奉权威主义和极权主义,认为一个国家绝不能没有集权和权威。很多人甚至不愿使用诸如“公民”、“先生”这样一些体现平等的称呼。在行政部门,特别是高层行政部门,旧日帝国官员几乎控制了全部重要岗位。在教育部门,学校机构大多拒绝议会民主,“不仅嘲笑共和制原则,而且还安然无恙地充当反共和体制的讲坛”。大学校长几乎都由保守、反动分子充任。而大学教师大多拥护民族主义,容忍种族主义,反对民主政治。“大学里所庆祝的不是通过魏玛宪法的周年纪念,……而是第二帝国的生日。”^⑥军事部门更是帝国军官的一统天下,不仅在任的帝国军官得以继续留任,一些离任的军官也受到礼遇,重新回部队任职。他们都是军国主义和专制主义的卫道士,无时不在梦想复辟帝制。在这种情况下,军队当然不会接受宪法束缚,保持中立,恪守职责。相反,它凌驾于国家和民族之上,时刻寻隙介入政治,左右政局。因此,军营成为保守和反动势力最顽固的堡垒,成为专制主义和军国主义的复活的重要保证。所以,当按《凡尔赛和约》德意志不得不裁军因而引发军人暴动时,总统艾伯特命国防军出兵镇压,遭到了军务局长的断然拒绝。显然,国防军已经成为共和国的“国中之国”。

如上所论,这是一种极不健全的民主政治。民主政治不健全,是指民主政治的一些必要建构不齐备或处于缺失状态,而已有建构的功能又不够强固,缺乏力度,难以发挥正常作用。由于民主不健全,竞选党派就可利用宣传机器,或瞒天过海,或暗度陈仓,从而使公众不明就里,导致严重的信息不对称,并最终造成为学界所诟病的支持纳粹拯救德国的恶果。而民主政治越不健全,信息传播就越不畅通,国家管理就越是缺少甚至根本缺乏监督,从而越有利于当政者集权,滋生专制和腐败,以致形成恶性循环。由于民主不健全,所谓民主选举、民主表决,便仅仅表现为形式,一种表层的点缀或装饰。而问题的实质,即制度的深层运作,也就越与民主无干。这在当时德国的制度运行中表现得很清楚。我们甚至主张,应从德意志帝国或专制主义历史的角度来看魏玛共和国的统治。在帝国一系,魏玛共和国不过是帝国历史的一个转折,这个转折过后,帝国又恢复了昔日的统治。而且如前所论,即使在共和国时期,德国文化也几乎是封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义的混合体。所

① William Carr, *A History of Germany 1815 - 1945*, p. 266.

② Weimar Constitution, Article 48.

③ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, pp. 41 - 42.

④ [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第236 - 237页。

⑤ [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第86 - 87页。

⑥ [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919 - 1933)》,第137 - 138页。

以,我们宁可说,德国还几乎没有走上民主轨道。这样观察德国历史也许更接近于实际。如果这种认识是合理的,那么,我们又如何追究民主制度的责任呢?

民主政治不健全,一则无法形成稳定的制度系统,因而在受到其他势力攻击时不能自保,犹如计算机系统存有漏洞,受黑客攻击时易于瓦解;二则无法长期维持较高的威信,稳定地吸引选民。而选民在丧失兴趣的情况下,寻求别的选举对象也就势在必然了。

而与此同时,一支新的政治力量业已形成,这支力量就是纳粹党人。

三、选择纳粹

纳粹上台具有异常复杂的历史背景,对于大量能给出科学结论的材料,人们基于学术研究中传统的因袭惯性等原因而往往熟视无睹、视而不见,从而不加思考、不加分析地认定纳粹上台就是民主制度造成的恶果。现在看来,在这一问题上民主制度究竟发挥了怎样的作用,应该重新加以认识。由当时的国际国内形势看,纳粹上台具有历史必然性,无论通过怎样的程序,似乎都难以扭转。

从比较中可见,魏玛政权的劣势同时就是纳粹党团的优势。在客观上,首先,魏玛共和国几乎没有自己的文化基础,而纳粹则具有赢得大选的天然条件。在封建主义、专制主义、军国主义、帝国主义根深蒂固的德国,共和制度乃是一种新生事物,与德意志历史文化格格不入。而纳粹党人虽已有劣迹,但由于具有旧日帝国军人的遗传基因或本质要素,因而与德国传统文化恰相吻合,所以得到了多数选民的认同。基础的具备与缺失,是能否获得民心的先决条件,也是纳粹上台、魏玛失败的关键因素。而共和制中民主政治的不健全,不仅不利于魏玛政权本身的巩固,而且影响群众基础的建立,同时又构成了纳粹竞选成功的重要因素。令人费解的是,有人竟将纳粹上台的首要原因归于兴登堡的腐败^①,这实在是对德国历史的严重误读。如果一定要说兴登堡对纳粹、希特勒上台起了作用,那也绝不是因为腐败所致。专制主义、军国主义、帝国主义历史基础制约下的同根性才是造成这种现象的基本原因。

其次,在当时的斗争格局中,纳粹党人处于绝对优势地位。同一个战争和约、同一种经济危机,对魏玛政权来说都是致命的要害,对纳粹党人而言却成为成功登台的强力跳板。《凡尔赛和约》的签订,已使魏玛政府信誉扫地;面对经济危机引发的种种社会问题而束手无策,更使之陷入众叛亲离的境地。由于在国家权力系统中扮演不同角色或处于不同地位,《凡尔赛和约》的签订和经济危机的发生对纳粹党人则具有相反意义,成为他们树立信誉、赚取民心的难得的契机。而且,《凡尔赛和约》的影响并不限于条款规定的割地赔款,还在于进一步引发了炽烈的民族主义情绪。纳粹党人乘机利用了沸腾的群情,将一战失败的责任推到十一月革命的身上。这就将共和国进一步推入了四面楚歌的绝境。同时,纳粹党人又巧妙利用了强劲的社会主义思潮,将自己装扮为民族的救星,宣称只有纳粹党人才能带领人民走上社会主义道路,这又进一步骗得了人民信任。大萧条的爆发更成就了纳粹党团,数以万计的失业青年诱于纳粹的全国性食宿网络,纷纷加入冲锋队。很快,在希特勒等纳粹党魁的毒化之下,他们自感获得了拯救民族、拯救国家的热情和责任。1931年,它的成员大约为10万人,1932年猛增为50万人,而至1934年,更增达400万人。这是一支好勇斗狠、专以街头会场滋事斗打、恐吓暗杀为能事的极富攻击性的准军事武装组织,正是这支组织将希特勒送上了权力的青云。所以,冲锋队首领罗姆说,“它使得希特勒掌握了权力”^②。

在主观上,首先,与魏玛党人和其他工人政党领袖形成鲜明对比,纳粹党魁特别是希特勒等具有超凡的演讲、宣传、组织和领导能力,他们深谙民心所向的重要性,并不遗余力地进行了广泛的蛊惑

^① Pierre Ayçoberry, *The Nazi Question, An Essay on the Interpretations of National Socialism* (1922 - 1975), English Translation Copyright, London, 1981, p. 57.

^② [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第294、361页。

性宣传^①。“在共和国里,没有任何其他政党能像民社党那样懂得把社会的愤懑、失望和希望清楚地表达出来,当时没有另一个演说家像希特勒那样懂得发现群众内心深处的渴望和希冀,将此用语言表达出来并立即变成他那个运动的鼓动口号。……‘我们时代的奇迹就是,你们找到了我,你们在千百万人中找到我!而我也找到了你们,这是德国的幸福!’”^②魏玛时期的大多数民众都是很实际的。对他们来说,那些长篇政治道理都是遥不可及的东西。他们急需工作、面包、生命保障和家庭幸福。而一个不可更易的事实是,执掌国家权力的魏玛党人无法解决这些问题。纳粹党人的救世主形象虽也限于宣传范围,但他们是在野党,而在野党的宣传对于处在水深火热之中期盼救世主的民众来说就可以接受了。仅此一点,便足以使对魏玛政府原本就缺乏信心或未寄希望的多数德国百姓将选票投向纳粹,从而使背离魏玛政权成为事实。何况纳粹魁首还都具有宣传鼓动、扩大影响、获取民心的高超手段^③。在这里,执政党和在野党的不同地位对于魏玛和纳粹所产生的反、正两方面的影响得到了充分表现。最终,它赢得了占德国人口40%的城乡小资产阶级的支持。

其次,与魏玛党人相比,纳粹党团似乎更加注意了对当时德国国情的观察。例如,希特勒和纳粹党人都能认识到,“德国人所需要的不单纯是革命,而且也要复辟,因为经济危机的受害者不愿意突然变为无产者。他们也不想此刻在物质方面下降到无产者的水平”。事实上,这种认识非常符合德国实际,这就大大加强了纳粹宣传方略的针对性,从而“为民社党保证了可靠的群众工作的成就:这个党成了德国贫困的巨大的受益者……因为它‘最符合国民广大阶层心里所期望的对连续性和变革这两个方面的要求’”^④。而魏玛党人对此却似乎茫然无知,因此也就很难指望他们在这一点上制定正确的策略。对于旧日帝国军人,纳粹懂得实施优抚政策,使军官群体确信他们的地位不仅不会受到威胁动摇,而且还将大大巩固提高;军队不仅不会受到裁撤,而且还要扩大规模;对于经济巨头特别是垄断资本,希特勒则各各走访,私下会谈,既给予利益承诺,又不忘树立自己的威信。于是,在魏玛政权加速萎缩的同时,纳粹党团迅速发展,极度膨胀,——1925年27000人,1926年49000人,1927年72000人,1928年108000人,1929年178000人。至1930年,已拥有党员35万,国会议席107个,成为第二大党。而至1932年,拥有席位已达230个,占总议席的38%,一跃而为国会第一大党。至1933年,拥有党员更达85万。就这样,针对国内形势,纳粹制定了一系列卓有成效的措施,矛头所向直指魏玛党人和工人政党,并最终颠覆了魏玛政权,夺得了国家大权。

显然,两党在权力角逐中处于极不平等的地位,如同竞技场上的两个拳手,一个轻装上阵,一个荷重登场。竞争条件如此失衡,魏玛政权的失败也就难以逆转了。而且,共和国的政敌又何止纳粹一党。那些虽未属于纳粹的外围的保守势力,同样构成了共和政治的巨大威胁。而且在后来的斗争中,这一保守势力大部站在了纳粹党人一方,从而在力量对比上,使共和国处于更加孤立无援、孱弱无力的局面。这样看来,与共和国夭折乃是历史的必然一样,纳粹上台也是历史的必然。

概而言之,既然纳粹具有上台的政治、经济、军事和文化基础而其他工人党不具备这样的基础,且魏玛不具备续任的条件;既然纳粹进行了卓有成效的宣传而魏玛和其他政党虽作了宣传但远远不够;既然纳粹得到了军队和垄断资产阶级的支持而魏玛和工人党缺少这样的支持;既然纳粹承诺带领德国人民走社会主义道路而事实上魏玛不能;既然纳粹取得了广大群众的信任而魏玛和其他工人党没有获得这样的信任;既然魏玛背负着《凡尔赛和约》的沉重历史包袱,承担着割地赔款、“丧权辱国”的历史责任,而纳粹没有背负这样的包袱,承担这样的责任,却宣称能以避免割地赔款挽回民族自尊,因而轻装上阵从容迎敌;既然由经济危机引发的种种社会问题须由魏玛负责解决却又难以解

① Milan Hauner, *Hitler, A Chronology of his Life and Time*, London, 1983, pp. 15 - 98.

② [德]海因茨·赫内:《德国通向希特勒独裁之路》,第86、155-161、179-181、335页。

③ R. F. Hamilton, *Who Voted for Hitler?* pp. 181 - 182.

④ [德]海因茨·赫内:《德国通向希特勒独裁之路》,第86-87页。

决,而纳粹宣称不仅能予以解决,而且信誓旦旦一定给人民以工作、面包和幸福,那么,纳粹的上台也就成为必然了。而所谓民主程序的启用,不过是这种历史必然性制约的结果。

四、20 世纪上半叶德国历史发展的基本逻辑

上面论述了魏玛失败和纳粹上台的历史必然性。这样的叙述,将研究对象集中于一点,可以进行细致入微的观察分析。但这一时期德国民主的总体形态如何?在较长时段内又处于怎样的地位?回答这样的问题,就需要我们放长视线放宽眼界,将研究对象置入一个适中的参照系,否则便可能因身陷研究对象本身而“不识庐山真面目”。在这里,我们将观察的上限上溯至一战爆发之际,将下限放置于二战结束即希特勒毙命之日,把德国霍亨索伦王朝专制和希特勒纳粹党专政纳入参照范围,在德国历史发展的基本逻辑中认识魏玛共和国的民主政治。

一战爆发之际,德国正处在霍亨索伦王朝威廉二世统治时期,这时仅距德意志帝国形成不过 40 年,封建主义、专制主义基础雄厚而坚实。根据宪法,皇帝是最高元首,由普鲁士国王世袭,享有任命和罢免首相以及其他官员、召集和解散联邦议会和帝国国会、签署和公布帝国法律并监督法律实施、统率军队并任命军官、对外宣战与媾和等大权。首相虽主持帝国政务,但须经皇帝任命。悠久的封建统治和领土割据积淀了深厚的骑士文化,致使 19 世纪末 20 世纪初资本主义已有长足发展的德意志仍然保持了浓重的中世纪风习。而长年的对外战争又凸显了军队的作用,以致在德意志民族的深层意识里,军人和军队居于至高无上的地位,将军凌驾于政治家之上。所以,皇帝威廉二世被誉为“骑士皇帝”,国会议员则被讥为“绵羊脑袋”。而威廉二世登极后发出的第一道圣谕就是“致我的军队”。与封建主义、专制主义息息相关,帝国政体浸透了军国主义、帝国主义精神。而随着大战的临近,由这种精神滋生出来的战争情绪越发炽烈了。在舆论宣传的操控导引下,整个德意志民族对战争的渴望已经达到疯狂的程度,以致有人写道:“真让人惊心动魄,……转眼间就形成了一支队伍,谁也不认识谁,所有的人都沉浸在一种严肃的感情之中。战争,战争,大家都是一家人!”这是一个建立在封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义基础上的典型的军事封建专制帝国。魏玛共和国正是在一战结束这样一个特殊历史时刻,接受了这样一个帝国的基础。

这一基础决定了魏玛共和国在政治、经济、军事、文化等多方面的尴尬局面。无论时人的评论还是后世的历史研究,几乎无不视共和国的建立为帝国历史的偶然事件。当时,除了极少数社会民主党领袖外,包括社会民主党大部分领袖在内的德国国民,几乎没有人想到过要建立共和国。他们没有任何心理和思想准备,甚至“没有历史准备”。所以有学者说,“德国偶然地接受了一个共和国”;“几乎没有什么德国人理解或喜爱它的民主宪法”^①。“在每日的闲谈中,在商人那里,在办公室,在城镇乡村,通常所兜售的论点是:魏玛共和国不是德国的,它是外国的舶来品,是威尔逊总统所想要的,是外国军用货车运载而来的。”魏玛政权建立后,政府领袖似乎完全没有意识到基础的重要性,既没有改造旧日帝国的上层建筑,也没有触动这些建筑赖以确立的文化基础。国家机器依然维持旧貌,帝制或专制赖以建立的土壤条件和生态条件完好无损^②。以至于有人说,“这是一个举着君主制传统招牌的共和国”,一个“没有共和派的共和国”^③;魏玛共和国是“意外的共和国”、“一项权宜之计”、“一种窘境”;魏玛政治史是“一部没有民主派的民主政治史”,“一部不要政党国家的政党国家史”^④。德国著名史学家克劳斯·费舍尔说:“共和国发现自己几乎没有什么支持者,以至于一些愤世嫉俗者有理由将这个新政府称为没有共和主义者的共和国。”甚至连魏玛宪法的制定者、时任共和国内务部长

① [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第 73、61、234 页。

② [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919—1933)》,第 38、212 页。

③ [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919—1933)》,第 39、216 页。

④ [德]海因茨·赫内:《德国通向希特勒独裁之路》,第 24、18 页。

的雨果·普鲁士都怀疑这样的民主制度能否交给那些在骨子里就对它进行抵制、更遑论有任何思想准备的民众了^①。对于议会政治,人们怀有本能的逆反心理。“绝大多数民众……从心底里感到厌倦,……《法兰克福报》要求‘结束这种议会党团的混乱局面。’《德意志报》则断言‘人民深深渴望着领导和权威。’”当时的德国“几乎像宗教迷信那样渴望有一位神奇人物式的领袖,由他来拯救这个多灾多难的世道”^②。这就是魏玛共和国!从这些材料不难想见,共和制度中蕴含了多少民主,而广大国民又享有怎样的自由。

共和国民主自由的薄弱与有限预示了首任总统艾伯特去世后军国主义、专制主义遗老兴登堡的当选。1925年,艾伯特病逝,共和国及时地进行了大选。社会民主党、共产党等政党代表都参加了竞选,但最后却以兴登堡的高票当选而告终。兴登堡何许人也?一战时任东线德军总司令,后来建立最高统帅部,又开始指挥全军。一战后,他退居乡间,伺机而动,从未放弃复辟帝国主义的迷梦。正是他,制造了“德国军队从背后刺伤的神话”,为反动势力提供了诋毁共和国的证据和口实^③。魏玛时期虽然当了共和国总统,但他“真正所效忠的不是共和国,而是已经消失的君主制度”^④。对于兴登堡的出身阅历,选民几乎无人不晓,但正是这样一位“议会民主制的另类”^⑤、帝国的遗老、共和的克星,却成为选民心目中理想的总统人选。所以,弗谢温格尔说,“兴登堡的当选,是魏玛共和国的失败,这种失败,至少不亚于1920年魏玛联合政权的失败”^⑥。与“众望所归”的兴登堡形成鲜明对比,共和国首任总统艾伯特却遭受了公众和媒体的恣意谩骂、丑化、攻击和诋毁。而为了得到公众对总统职务的尊重,艾伯特6年任期内曾进行了不下170场诽谤罪诉讼,但最终,还是遍体鳞伤、心力交瘁地告别了人世^⑦。

为什么一定是兴登堡当选总统?为什么带有共和字眼、缺乏军人背景的元首就如此难以见容于这个社会?问题的症结前已论及:军国主义和专制主义仍然根深蒂固。第二帝国的幽灵仍在操控人们的观念,使他们不仅不能忘情于旧日帝国和它的军队,而且虔诚地期盼一位皇帝类的领袖人物降临危难的德国,收拾残局,扭转乾坤^⑧;而政党政治和议会政治还远没有深入人心,甚至可以说大多数选民还不懂议会政治为何物。因此,1925年总统大选与其说是一种民主选举,不如说是德意志专制文化和帝国文化的自然流露。而选举的结果并非暴露或反映了一般民主的缺陷问题,所谓一般民主的缺陷导致纳粹、希特勒上台的结论是对历史的误解。

兴登堡的当选为希特勒的任命埋下了伏笔,接下来发生的事件也就顺理成章了。1933年1月,兴登堡任命希特勒为总理。这里必须指出,不是民主政治选择了兴登堡从而任命了希特勒,而是民主政治的不健全造成了这一结果。换句话说,是德意志根深蒂固的传统文化决定了兴登堡的当选与希特勒的上台。希特勒的上台,正式标志着共和制度的终结和法西斯一党专政的开始。1933年3月,希特勒解散国会,实行大选,密谋通过了《授权法》。该法规定,希特勒政府可享有一期4年的独裁权力,在此期间,无须国会和参议院同意即可颁布法律。从此,国会名存实亡,议会民主不复存在。《授权法》颁布后,希特勒更疯狂叫嚣要将“民主制的最后残余消灭干净”,一时间,风云突变,万马齐喑,共产党迅速转入地下,社会民主党的活动突遭禁止,中央党、民主党、人民党被勒令解散,自由工会被强制取消,就连纳粹盟友民族人民党也未能逃脱灭亡的结局。紧接着,希特勒宣布:“民族社会

① [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第61、234、73页。

② [德]海因茨·赫内:《德国通向希特勒独裁之路》,第35页。

③ William Carr, *A History of Germany, 1815 - 1945*, p. 276.

④ [法]里昂耐尔·理查尔:《魏玛共和国时期的德国(1919 - 1933)》,第287页。

⑤ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, p. 169.

⑥ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, p. 169.

⑦ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, pp. 166 - 167.

⑧ E. J. Feuchtwanger, *From Weimar to Hitler, Germany, 1918 - 1933*, p. 41.

主义德意志工人党是德国唯一的政党”,从而实现了一党专政独裁的局面。希特勒代表一代新生的军国主义分子:残忍,贪婪,狂妄,独断!为了实现一人专断的目标,甚至不惜对他一手建立起来的冲锋队实施清洗,将一批冲锋队领导人予以处决。1934年8月,兴登堡病死。而就在此前一天,一部新的法规《元首法》已在周密策划中制定颁行,其中规定,总统与总理的职务合二为一。很快,又通过所谓民主投票,希特勒如愿成为“元首兼国家总理”,将党、政、军大权集于一身。希特勒认为,他的帝国迷梦业已实现,于是迫不及待地向世人宣布了德意志第三帝国的建立。至此,整个德意志民族已被捆绑在纳粹党的战车上,而人类历史上空前惨烈的大灾难也就一步步逼近了。

由霍亨索伦王朝的统治,经共和国建立、兴登堡当选、纳粹党上台、希特勒集权、法西斯专政,到二战的爆发,事件串联着事件,必然蕴含着必然,这就是20世纪上半叶德国历史的基本逻辑。这些事件的发生与连接,无疑都是封建主义、专制主义、军国主义、帝国主义文化错综制约的结果。由此看共和政权、民主制度的建立,便都不过是德意志帝国历史的一个插曲,专制道路的一道坎坷。有了这样的背景或基础,即使进行简单的逻辑推理,也可以得出上述结论。因为面对强大的封建主义、专制主义、军国主义、帝国主义,你能建立起什么样的民主、什么样的自由?既然难以建立起健全的民主,又何谈“摧毁自由制度的事实”^①?由此论及传统观点对民主自由的估计,由于结论中隐含了诸多错误预设,事实上将共和国时期的民主自由作了不自觉、不恰当的夸大。而以一种特殊的不健全的民主自由论证一般的健全的民主自由,其所形成的观点所赖以支撑的史实、逻辑和理论便都可想而知了。由此再论及宪政讨论中的一般民主,许多结论和观点恐怕都需要进行重新研究和认识。

五、有限民主的效用

很清楚,兴登堡、纳粹党以及希特勒的上台并非民主的责任。而由于我们过去的宪政研究大多关注民主制度的弊端,以致轻视甚至疏忽了对德国有限民主效用的总结。事实上,效用的研究更为重要,必须作出总结和说明。

有限民主的建立开辟了多党竞选、全民公投的局面,这在德国历史上是史无前例的。魏玛时期的政党最多时达到二十多个,共进行了9次选举,投票率最高时达到88.7%,最低时也达75.5%,有5次在80%以上^②。政党的分立熙攘可能给德国社会带来一时的纷争,特别是对于长期处在专制压迫之下政治意识麻木的德国国民还十分不习惯,因而常常遭到新闻媒体的指责和诟病,但它无疑是对专制制度的有力打击,因而是政治现代化的一个良好开端。而近八九成的民众参与选举更进一步表明,德国国民的公民意识正在或已经觉醒。不管选民怎样缺乏理性甚至如何短见,一个不可改变的事实是,他们已经产生了权利意识,至少已经将他们的切身利益如工作、面包、家庭幸福和生命安危与他们的投票选举活动联系起来。如果将这一阶段德国历史与社会性质相似的国家历史,例如中国20世纪20年代的历史进行比较,则德国有限民主的意义便更加突出,这时我们就会感到德国多党竞选的局面和国民踊跃投票的意识实在是难能可贵。在封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义根深蒂固的基础上,开辟并形成这样一种生动活泼的政治局面,不能不说是一种政治奇迹,这正是有限民主制带来的结果。而普选制迄今为止仍然是世界历史上比较科学、比较民主的制度,为当今世界大多数国家所奉行。

有限民主的建立使国家元首在一定程度上告别了专制,不得不遵循宪法规定处理国家事务,这种宪法虽如前述具有显著的专制精神,但又毕竟是共和的产物,因而具有一定的民主内涵。这就使国家元首不再是专制君主,而是国家总统。先看兴登堡。作为封建主义、专制主义、军国主义、帝国主义遗老,他在当选总统后受到了共和政体、德国宪法和民主制度的制约。他对总理的任命以及对

① [英]哈耶克:《自由宪章》,第5页。

② R. F. Hamilton, *Who Voted for Hitler?* p. 476.

宪法第48条的利用原为他应该享受的权力,并非对共和民主政治的违背和肆意践踏。相反,他一再声明一定遵守宪法原则,而事实上他也这样做了。如果他这时是皇帝,情况肯定就完全不同了。民主政治虽然远不健全,但它的基本框架却已经建立起来,这就不能不使兴登堡有所顾忌,尽管在思想观念上还不能接受,在行动上却不能不这样做了。这就是有限民主政治带来的结果。再看艾伯特。上文业已论及,艾伯特原来也是一个君主主义者,他的初衷是革命后建立君主立宪政体。但当谢德曼向民众宣布要建立共和国后,他除了对谢德曼大发脾气外已经别无选择了。以我们的揣度,当时的艾伯特理应想到还有没有挽回的可能,而且在听到谢德曼的宣布后应该作了很多思考。但他最终还是顺从了谢德曼的宣布。为什么?因为这种宣布无异于泼出去的水,已经无法收回,如果强而为之,就可能引发事端,而处理这一事端所花费的代价又可能远远高于建立共和。所以他放弃了。至于上文所论德国大多数人并不认同共和,而他如果建立君主制也许更合德国人民意识,那属于另一个问题。也许,他对德国的国情认识不够,误以为实行共和给人民以更多权利更加符合人民意志。

有限民主制的建立,使分立杂芜的各个党派都必须通过正常的选举手段来达到自己的目的。而由于各民主党派的强力竞争,又不得不接受选民的审视、质疑、攻讦甚至揭露批判。至于选民审查的细致与否、正确与否,那是另一个问题。无论是社会民主党、共产党还是纳粹党,都有成功和失败的记录。1928年5月的选举,共产党失去了重要席位,社会民主党大获全胜。而纳粹党则几乎全军覆没,仅获81万张选票和国会中的12个席位,以致新闻界推出大幅标语宣布“希特勒完了”,“纳粹党已经终结”^①。1932年11月6日的大选,纳粹丧失200万张选票,国会议席由230个降为196个。单就纳粹党而言,在频繁的选举中,社会民主党、独立社会民主党、共产党等党派,对于它的发展、上台和集权都发挥了一定的限制甚至阻碍作用。它们都在设法扩大自己的阵营,因而都在相对意义上削弱了纳粹势力。国会纵火案发生之后,遭受诬陷的共产党领袖在法庭上的慷慨陈词和对纳粹阴谋的无情揭露,对于阻止纳粹上台都发生了积极作用,特别是对于那些不明就里的人们的觉悟,起到了很好的作用。这些现象只有在多党竞选的情况下才能发生,而在君主制体制下,则是不可想象的。结论很清楚,纳粹党与希特勒的上台不仅与有限民主制无关,而且相反,后者的建立对于前者的上台和专权产生了限制甚至阻碍作用。一些针对德国有限民主的苛责和批判,乃是笼统、武断、缺乏根据的不实之说。

将民主制度置于一定的参照系中,也许更有助于认识有限民主的效用。人类历史发展到二战之前,所创基础政体仍不外亚里士多德列举的君主政体、贵族政体和共和政体三种。但基础政体可以演化为变态政体,亚里士多德在这方面也早已作了深入研究^②,认为僭主政体、寡头政体和平民政体正是这三种政体的变种,而且由于这些变态政体都是在前面三种的基础上进一步集权的结果,所以可大致划归相应政体的范围。现代国家也产生了许多变态政体,并采用了不同的称谓,亦都可以大体划归这三种类型。如君主立宪政体可划归君主政体,民主共和政体可划归共和政体,等等。由于我们关注的是当时德国是否还有较共和政体更好的制度选择,所以作为集权结果的三种变态形式也就无须纳入讨论范围。这样,德国只能在这三种基础政体中作出选择,或共和政体,或君主政体,或寡头政治。而这三种政体中,只有共和政体才能最大限度地具备民主条件,贯彻民主精神。正由于采用共和政体,德国才实行了总统制、多党制、普选制。如果实行君主专制政体,纳粹党也就无须挖空心思进行宣传,不遗余力地争取选票,而希特勒也就无须“通过民主程序获取权力”了。即使在君主立宪之下,虽有一定的民主因素,但论民主的范围或程度,也远低于共和制,这是毫无疑问的。

如此有限的民主带来如此巨大的效用,民主的价值应该昭然若揭了。这要求我们在研究民主缺陷以解决民主与个人自由的矛盾的同时,必须客观认识尤其倍加珍惜民主的价值。否则,人类文明

① [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第234页。

② [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1996年,第133-134页。

的这一硕果在我们的宪政理论研究从而在宪政实践中真有可能被明珠暗投了。

六、宪政民主讨论中存在的其他问题

1. 资料利用 所以形成“纳粹通过民主程序上台”的结论,以及进一步将这一结论作为论据或典型例证并从一般意义上论证民主政治的弊端,首先因为检索资料的粗疏。其于前者,主要因为研究者的目光仅止于纳粹通过选举上台这一表层现象,而未予深究可能导致不同结论的错综复杂的深层关系网络,这样得出的结论便容易失之武断甚至错误;其于后者,研究者在袭用已有结论时缺乏审视甚至批判意识,单刀直入,信手拈来,不加分析,为我所用。这样,所谓粗疏,便主要表现为使用的资料过于孤立或者单一。而这作为一种检索资料的方式或态度,便有违历史学的优良传统,即取证讲究具体精纯,力避笼统粗略。在宪政学、法史学、政治学、经济学诸领域,检索资料的方法自然各有特点,但在我们看来,既然使用历史资料分析历史问题,便应遵从历史学的规则和方法。而由于追求便当,孤立取证,却又疏于论证,得出的结论自然有失稳妥,甚至令人难以信服。这很像许多著述,由于著者懒于或疏于阅读文献资料,认真理解和领会文献的主旨和观点,而仅仅从中摘取只言片语,为我所用,结果可能造成断章取义,曲解甚至歪曲了原著的观点。什么是史学规则和方法?首先,必须尽可能全面、深入地挖取某一历史事项所处的历史场境或语境,这就是史学界经常说的“竭泽而渔”。在资料浩繁的情况下,竭泽而渔当然不易,但我们可以朝着这个目标努力。只有尽多掌握历史资料,我们才有可能遍览或俯瞰相关历史场景,从而正确认识历史现象,准确理解相关问题。具体到纳粹上台这一事件,则须认真了解和分析当时德国的国际国内背景、各利益群体、各政治力量之间的关系,以及所有与纳粹上台有关的事件、现象,了解和分析纳粹党团的方针、措施等等。其次,无征不信。对于一条史学信息或一则研究结论,须在充分证明后方可置信。纳粹通过现代民主程序上台即为一则信息或一个结论,对此,人们可以诘问,纳粹是不是通过民主程序而上台?是通过什么样的民主程序上台的?当然,一个结论一经获得学术界认可,后来相关研究就可以直接引用而无须重复论证,除非确实必要。但越是如此,结论的给定就越应谨慎,越宜坚持“竭泽而渔”和“无征不信”的原则。如果注意了大选前的纳粹乃是一民主党派,注意了魏玛政府并不等于共和政体,注意了当时德国的民主政治还远不健全,封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义基础仍根深蒂固,并避免将战时和战后的纳粹移位于大选之前,问题的性质就可能发生变化,人们就有可能不去利用纳粹和希特勒上台的事例论证一般民主政治的弊端。如果深入分析纳粹和希特勒上台的内在关系,便不难认识到,酿成这一恶剧的责任并不在民主,而在于其他一些主、客观因素。

2. 理论预设 我们的观念深处,似乎潜伏着一种理论预设:民主是人类历史的最优政体。这本来也没有错,但在后来的因袭中,人们逐渐将最优等同于完善或者十全十美了。事实上,科学理论发展到今天,人类设计或发明的政体还没有一种是十全十美的。或者说,在民主理论、宪政理论还不完善的今天,在一种健全的民主或宪政制度产生之前,任何一种制度都有它固有的缺点,这正如时下一句时髦的俗语所说:只有更美,没有最美。否则我们研究民主,讨论宪政便没有任何意义了。而对民主政治的缺点,麦迪逊、汉密尔顿、贡斯当、托克维尔、哈耶克等宪政理论家在他们的著述中,在大量关于民主政治的讨论中已有一定揭示。虽然这些揭示不无可商榷之处。“最优”之“最”,依其严格意义,在于表明程度的不同,强调相对的内涵,意为与其他制度相比居于最优地位,但绝非指无可挑剔。也就是说,所谓最优政体并不排除或否认其本身也存有缺点。而我们的观念,则是将之视为十全十美了。我们或许没有自觉也可能不愿承认,针对民主制度的最初诟病或批判正是基于这种隐蔽的难以察觉的预设而发出的。既然最优就是十全十美,民主政体自然就是十全十美的政体。所以,通过纳粹党和希特勒合法赚取国家政权之例来看民主制度的弊端,其所隐含的预设便必然是民主制度必定而且必须杜绝反动势力的上台。但事实是,实在的民主较观念的民主要复杂得多。在这些学者看来,不仅老牌军国主义分子兴登堡通过民主程序登上了总统宝座,而且纳粹党和希特勒也通过民主

程序得以发展、上台和专权。这样一来,认定民主制度并非优良政体或理想制度也就顺理成章了。虽然我们在连篇累牍地笔伐民主的弊端,因而表面上看对民主制度已有正确认识,但实际上,我们的观念深处仍在以十全十美来衡量现实的民主。如果认为民主制度也有缺点,而且觉得这很正常,那么,即使一些党棍、军棍通过民主程序窃得了权力,也就不会大惊小怪了。

3. 思维定势 学术界对历史问题的考察很多情况下习惯于逆历史时序而动,而且多数情况下都不自觉。如上所论,许多著述在追究二战发动的责任时,似乎是首先认识了纳粹的杀人本相,然后掠过大量历史故事或历史演变,直接给1920年代的纳粹和希特勒以同样定性,认为这时的纳粹和希特勒也是杀人魔王。这样再追究二战发动的责任,民主程序自然在劫难逃了。事实上也如前文所述,当时的纳粹党和希特勒虽已有很多劣迹,但大体上还属于一个民主党派。在真正的杀人魔王形成之前,多数选民认同的是纳粹的军国主义气质,以及对希特勒作为救世主的期望。虽然当时有人也谴责纳粹、希特勒,但那是出于党派斗争的需要,而非有预测未来的先见之明。正如克劳斯·费舍尔所说,“希特勒散发的邪恶使这12年在历史的长河中显得格外突出,促使许多历史学家假定了许多谬误的或误导的理论,这些理论涉及到政治的因果关系和心理动机。因为纳粹党对世界造成的破坏是巨大的,因此,历史学家假定这种邪恶必然根植于德国的历史和德国人的性格当中”^①。这里所谓“假定”,其内涵之一就是错置甚至颠倒了历史时序。正确的做法恰好相反,应以一战结束为起点,遵循历史时序逐一环节进行审视,中经《凡尔赛和约》的签订,纳粹的宣传、发展、上台、宣战、屠犹、战败,直至希特勒自杀。如是,我们就不会觉得民主程序、人民投票出了问题。

由本文第一节得出结论,传统观点中的一些预设都是错误的,魏玛共和国的民主制度是远不健全的;在此基础上,由第二、第三、第四节进而得出结论,共和国的天亡和纳粹的上台是历史的必然。由于处在共和国统治之下,这种历史的必然必须通过共和制度内的民主程序来实现,而不可能再有其他程序供其选择。所谓纳粹通过民主程序上台似乎意味着民主程序除纳粹之外还可有别的选择,对此,我以为本文的这三部分也已经给出了明确的答案。反过来,如果共和制度是健全的,封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义基础是薄弱的,则纳粹就不会发展演变为1933年之后的纳粹,或者即使本质邪恶,如许多历史学家所言这种邪恶“根植于德国的历史和德国人的性格当中”,也不会有或少有可乘之机,而结果就可能不是如此或者相反。这种逻辑关系十分清晰,所以结论很清楚:纳粹上台不是民主政治造成的,而是封建主义、专制主义、军国主义和帝国主义根深蒂固和民主政治远不健全造成的。

宪政研究的目的在于创建一种清廉、高效、充分反映人民意愿而又较历史的、现实的任何一种政体都更加优良的政体。但这种政体的创建不是异想天开、闭门造车,而是在现行和已有政体的基础上,剔除糟粕,取其精华,推陈出新。如上文所论,这种创建必须以民主作为基本构架或基础设施,但考虑到民主政体也有缺点,又必须坚持“适度”原则。而有了适度民主,适度自由也就蕴含其中了,这正是哲学上相辅相成的意义。因此,不必担心会形成“多数专制”或“民主暴政”的结果。何况所谓“民主暴政”,在很大程度上其实是基于对民主的误读误解所得出的错误结论,将一些非由民主造成的结果强加在了民主身上或追究了民主的责任。创建这样的优良制度,必须具体、充分、科学、正确地认识民主的作用和意义,如果采取粗枝大叶、笼而统之的态度,则不仅易于摒弃政体传统和民主实践的精华,造成理论资源浪费,而且难以进行科学理论的创建,造成民主建设和宪政实践的失误。

[责任编辑 扬眉]

^① [德]克劳斯·费舍尔:《纳粹德国:一部新的历史》上册,第331页。

孔孟仁说异同论

陈 明

摘 要:孔孟仁说在言说与论证方式上有诸多不同。仁是孔子思想体系的基础性概念,孔子以孝为仁的基础,以仁为成己的标志,以圣为成物之极致,孔子之仁本质上是一种行动的理论,具有特定的社会文化规定性;而孟子以天为其思想体系的基础性概念,将孔子生生不息的生命之天转换成道德化、概念化的义理之天,将孔子关乎尊敬父兄之仁改造成一种普遍绝对的道德情感或本能,并以天作为仁的形上学源头,使仁由“欲”的成果变为“思”的对象,从而把人与仁由孔子处所呈现的生命及其实现的实践关系转换成为心与性的修养关系。孔子以人为本,从道德情感(亲情)言仁,孟子以天为本,从道德理性(心性)言仁,分辨孔孟仁说的不同,对我们重振儒学的努力具有理论意义,对于我们的生活具有实际意义。

关键词:孔子;孟子;仁

“孔子贵仁”(《吕氏春秋·不二》),孟子自称“乃所愿,则学孔子”(《孟子·公孙丑上》)。在“仁”的问题上,孔孟基本的“同”大致有三。一、都重视或崇尚仁。孔子自不必说,《论语》不到一万六千字,“仁”字凡百余见,孟子的性善论以仁义礼智为内容,“仁政”也以仁为基础。二、都认为仁与“亲亲”、“爱人”相联系。《论语·学而》称“孝悌也者,其为仁之本与”,《论语·颜渊》记载“樊迟问仁。子曰:‘爱人’”,而《孟子·离娄》则提出“仁之实,事亲是也”,“仁者爱人”。三、都认为仁具有“同情”或“移情”的性质。《论语·雍也》:“己欲立立人,己欲达达人。”《论语·卫灵公》:“己所不欲,勿施于人。”而《孟子·梁惠王上》则提出“举斯心加诸彼”,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。

但这并不即意味着孟子独得夫子衣钵真传^①。事实上仁乃儒门核心价值,为各个宗派支脉所共同尊奉。准此以观,则那些在不同条件下为追求实践有效性而形成的关于仁的各种言说与论证方式,似乎更应该予以重视,因为在这里形式即是内容。“时之义大矣哉”,在社会结构、思维方式和问题性质都发生改变的今天,“怎么说”如果不比“说什么”更重要的话,至少也是一样重要,因为其所涉及的是儒学传统的理论开放性及其向现实生活落实之可能性的问题。本文所讨论的,即是孔孟仁说在言说和论证方式上的诸多不同。

一、基础、来源或性质:孝悌与恻隐

关于“孝悌也者,其为仁之本与”,一种理解,是把“为”解为“是”,即孝悌是仁的根本。另一种理解,将“为”解为“做”、“施行”、“从事”,“言为仁之本,非仁之本也”^②。第一种理解或许可以叫做“仁之孝悌发生论”。这是主流观点。皇侃《论语集解义疏》有详细说明:“此更以孝悌解本,以仁释道也。言孝是仁之本,若以孝为本,则仁乃生也,仁是五德之初,举仁则余从可知也。故《孝经》云:‘夫孝德

作者简介:陈明,首都师范大学哲学系教授(北京 100084)。

^① 孟子“亚圣”之名是宋以来“孟子升格运动”的结果。而朱子通过《论语》、《中庸》、《大学》、《孟子》建立起传道谱系乃是对自己所阐发之心性论的一种自我确证。参见徐洪兴:《思想的转型——理学发生过程研究》,上海:上海人民出版社,1996年,第95—109页。

^② 程颢、程颐:《二程集》第一册,北京:中华书局,1981年,第125页。

之本也,教之所由生也。’王弼曰:‘自然亲爱为孝,推爱及物为仁也。’”^①宋以后的清儒,如毛奇龄、钱大昕等实际也是持这种观点。第二种理解可以叫做“仁之孝悌发展论”^②。主要为宋儒伊川、朱子一系所坚持。他们从自己的理本论出发,以仁说性而倾向淡化甚至消除孝悌对仁的影响和关系,朱熹《四书集注》说,“性中只有个仁义礼智四者而已,曷尝有孝弟来”,“为仁,犹曰行仁”。并引程子之言云:“孝弟,顺德也……德有本,本立则其道充大。孝弟行于家,而后仁爱及于物,所谓亲亲而仁民也。故为仁以孝弟为本,论性则以仁为孝弟之本。”^③

笔者赞成第一种理解。首先,仁与亲亲的内在关系不仅在《论语》、《礼记》中被反复强调,《国语·晋语》的“爱亲之谓仁”也表明,这种联系乃是孔子及春秋以降的社会共识。其次,孔子罕言性与天道,不大可能接受“论性则以仁为孝弟之本”的颠倒说法^④。况且朱子自己对孝悌何以成为“为仁之始”并无论述,所引程颐之语,就跟他自己的“格物说”一样,支离扞格,难以服人。最后,从文献版本或文字训诂看,按照程树德《论语集释》引叶德辉《日本天文本论语校勘记》:“(‘其仁之本与’句)‘足利本、唐本、津藩本、正平本均无‘为’字。’”^⑤没有这个“为”字,那么这个句式的意义就完全没有第二种理解的句法和语义空间了。

孝悌是一种朴素的自然亲情,《中庸》所谓“凡有气血者,莫不尊亲”;仁则是人文的道德情感,所谓“人所以灵于万物者,仁也”。韩愈《原道》“博爱之谓仁”实际是本于孔子的“泛爱众”^⑥。由《晋语》的“爱亲之谓仁”到孔子的“泛爱众”,并不仅仅意味行为的某种“拓展”,同时意味着“大其心”的“境界转换”。这个转换的“发生”也不是一个自然过程,而需经过主观意志或意志力的参与^⑦,即郭店简《语丛一》所谓“仁生于人”^⑧。在《礼记·礼运》中,圣人之为圣人就是因其能够“以天下为一家,以中国为一人”。在《论语·述而》中,孔子用“欲”字来表述这个意志的努力和道德的提升:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣!”“欲”是期愿之词。《说文》:“从欠,谷声。”“欠”表示有所不足,所以“欲”是想得到某种东西或想达到某种目的的要求,一种意志、愿望。这里的“不足”是对自己原初的情感状态或层次即孝悌“不满足”,所以意志力的作用对象是自身,调整的方向或标准则是“无私覆的天”、“无私载的地”以及“以天下为一家,以中国为一人”的圣人。论者认为,“伦理意志只是一种人性潜能,其发生和发展有赖于人性经验的自由生成”;“仁学首先即为立志学,即有关伦理意志力的培养、启动和贯彻的学问”;“第一特征……是其自我意志决定论”^⑨。在孔子这里,因为是以孝悌这样一种亲情为基础,伦理意志力的发用乃是“顺势而为”,其本身具有“情理”的基础,所以这个伦理意志力的参与虽然非常重要,却极易被人忽视^⑩。

情感具有动机的意义。“欲仁而仁至”的具体过程,可以借助仁字的动词义项以约略窥之。《礼记·仲尼燕居》有“郊社之义,所以仁鬼神也”。郑玄注:“仁犹存也。”“存”有恤问、思念、关心之意。

① 何晏集解,皇侃义疏:《论语集解义疏》(一),北京:中华书局,1985年,第4页。

② 如论者谓“孝弟亦即家庭之爱并不是仁爱的本体论意义上的根本,而是发展论意义上的起点”。黄勇:《儒家仁爱观与全球伦理:兼论基督教对儒家的批评》,见郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,武汉:湖北教育出版社,2004年,第819页。

③ 朱熹:《四书集注》,北京:中国书店,1994年,第44页。

④ 《论语·阳货》中“性相近也,习相远也”的“性”,唐以前古注基本以为近告子之“生之谓性”,即情感欲望、喜怒哀乐。程子亦谓“此言气质之性,非言性之本体。若言其本,则性即是理。理无不善,孟子之言性善是也。”而朱子亦不得不承认“此所谓性,兼气质而言也。”参见朱熹:《四书章句集注》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2001年,第207页。

⑤ 程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第13页。

⑥ 从康德到杜威,都认为所谓道德就是待人处事“按照‘我们’而不只是‘我’来思考”。

⑦ 韩愈:《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第13页。

⑧ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第160页。

⑨ 李幼蒸:《仁学解释学》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第153、152、197页。

⑩ 冯友兰《新原人》提出的“觉解”概念某种程度上揭示了这一过程“向内的”意义层面或特点(觉者悟也),但意志的层面或内容则没有涉及。冯友兰:《新原人》,见《冯友兰选集》下卷,北京:北京大学出版社,2000年,第240—252页。

王阳明这段话说明了仁如何发生：“有根方生，无根便死。……父子、兄弟之爱，便是人心生意发端处。……自此而仁民，而爱物。……墨氏兼爱无差等，将自家父子、兄弟与途人一般看，便自没了发端处。……孝弟为仁之本，却是仁理从里面发生出来。”^①新出土文献《性自命出》所谓“道始于情，情始于性（本源之情，血气自然）”，“始者近情，终者近义”^②，则可以视为对“孝悌也者其为仁之本与”的理论诠释。

可见仁乃是一种“人饥我饥，人溺我溺”的惻怛休惕之情，一种“己立立人，己达达人”的成己成物之意。如果说梁漱溟“仁就是本能、情感、直觉”的说法可为佐证^③，阳明的“意之所在便是物。如意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物”则大致可以诠释这样一种“情（感）一意（志）”结构作为意向（性）所具有的形成动机、驱动行为、制定并评估方案等方面的意义和功能。需要强调的是，这是由孝悌这一行为的情感性、行为性以及将其升华为“一般关切”的意志力共同决定的。

“惻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑上》）“惻隐”本身是“情”：惻是“痛”，隐是“怜悯”。它出自《孟子·公孙丑上》中的一个著名论证：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”显然，这个关乎“孺子落井”的同情与关乎尊敬父兄的亲情是不同的：前者是一种普遍绝对的道德情感或本能；后者具有具体特定的社会文化规定性。这不是偶然的，而是故意切断其与历史文化（宗法的社会生态）的联系，从而给仁另立一个形上学源头——天。他说：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”，“此天之所与我者”（《孟子·告子上》）；“无惻隐之心，非人也”（《孟子·公孙丑上》）。这也是性善论的基本内容。这样一种“本能”之情向天赋之性的属性递嬗转变不仅可能而且简直就是必然，因为惻隐不等于惻隐之心，惻隐之心也不等于仁（只是仁之“端”）。朱子援引张载“心统性情”的心、性、情三分法，把孟子略显含糊的论述疏解得条理分明：“惻隐是情，惻隐之心是心，仁是性；三者相因。”^④孔孟仁说的分野也就此一目了然：孔子以人为本，从道德情感（亲情）言仁^⑤；孟子以天为本，从道德理性（心性）言仁。

随着孔子处生生不息的生命之天转换成孟子的道德化、概念化的义理之天，仁也由“欲”的成果变为“思”的对象。《孟子·告子上》：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”“思”在这里不是一般的思考，而是朝着某个方向的寻找；“得”则是将作为性的仁确立为自己立身行事的指导原则。虽然性善论“客观上为万人万世立教”，但形上学的表述方法使得人性的历史性特质无法得到尊重，人与仁在孔子处所呈现的生命及其实现的实践关系就转换成为心与性的修养关系。在心统性情的格局中，生命哲学的整体性被分解切割。情，这个生命存在的感性内容不仅变得无足轻重，而且因被视为性的对立面而成为必须加以抑制的消极因素。到阳明断言“良知只是个是非之心”^⑥，仁说已经被严重平面化而失去理论的层次和深度。

这一进路，由孟子开启。

二、结构或地位：基础与德目

冯友兰认为，《论语》所讲的仁，有些是“德目（仁义礼智）之一”，有些是“全德之名”；前者是伦理

① 王守仁：《传习录》，郑州：中州古籍出版社，2004年，第79页。把由“爱”生发的“生意”称为仁没问题，称为“仁理”则不是很理解。同样，徐复观注意到孔子对仁这一概念的“深化”，却将其视为“所以能爱人的根源”，应该也是受宋儒说法的影响。徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001年，第81页。

② 李零：《郭店楚简校读记》，北京：北京大学出版社，2002年，第105页。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999年，第133页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第1286页。

⑤ 这里只是相对而言。“仁”是一个生命哲学范畴，民国时期从生命哲学角度建构儒学者，梁漱溟之外，还有孙中山、陈立夫等。

⑥ 王守仁：《传习录》，郑州：中州古籍出版社，2004年，第304页。

学的对象,后者是哲学的对象^①。如果这个区分成立,或许可以说作为哲学对象的仁是孔子仁说的本质方面,而孟子的仁说虽然溯源于天,却总是将其与其他概念联系在一起(如仁义、仁政)讨论,因而主要是属于伦理学、政治学论域范围。

先看仁在孔子思想体系中的基础性。所谓基础性,作为概念是指它不能由系统内其他概念所推导、演绎或证明,其他概念的形成某种程度上以它的存在为逻辑前提,如老子的道、朱子的理、阳明的良知以及柏拉图的理念、黑格尔的绝对精神、海德格尔的存在等,孔子的仁也是。孝悌虽是仁的发生学基础,本身却属于伦理学范畴。需要一提的是天。在“命定论”到“命正论”的人文进程中^②,天的地位不复从前。所谓“皇天无亲,唯德是辅”(《左传·僖公五年》引《周书》),“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓》),表明其意志很大程度上已经开始围绕人的意志运转。“在孔子,天是从自己的性中转出来……对仁作决定的是我而不是天。仁以外无所谓天道。”^③进一步讲,这个天道(“天地之大德曰生”)主要乃是孔子对自己和世界直觉体悟的结果,主宰的色彩几近荡然无存。所以门下弟子感慨“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)。

这种基础性还表现在仁是孔子其他重要概念范畴的基础。《论语·八佾》:“人而不仁如礼何?人而不仁如乐何?”《汉书·翟方进传》解作“不仁之人,亡所施用;不仁而多材,国之患也”。《论语》东汉包咸注曰:“人而不仁,必不能行礼乐。”均是对制度之实施与“仁”(人品、人格)关系的诠释。钱穆说“礼之本即仁。周公制礼,孔子明仁”^④,则隐然暗示孔子的工作乃是以仁为礼乐制度奠基。

新出土的文献表明的确如此,郭店楚简《五行》:“仁,义礼所由生也,四行之所和也。”^⑤马王堆汉墓帛书作“圣智,礼乐之所由生也,五行之所和也”^⑥。仁如何生礼义、礼乐?当然是通过圣人。“圣人制作”是先秦诸子关于制度起源问题的主流叙事,差异只在归因不同,如法家归因于客观的“势”,墨家归因于神秘的“爱”。文献所暗示的以圣智释仁,在这里特别具有启发性。王国维说“周人制度之大异于商者,一曰立子立嫡之制……二曰庙数之制;三曰同姓不婚之制”^⑦,这是事实描述。孔子以仁为基础则是价值阐释,属于“因其事而加乎王心”^⑧。这个“圣智”之仁,出发点是“情”(“忧”,几乎是所有“圣人制作”叙事的共识),其构成则是体悟天道的能力与体悟天道而成的智慧之复合。《五行》:“君子无中心之忧,则无中心之智。……智,弗思不得。……不仁,思不能精。不智,思不能长。”^⑨

此圣智之“於穆不已”而制礼作乐,于是,仁成为圣人制作之意。这种基础性,不仅使制度创设的起点和目标得到价值保障,也使其在时移世易中的自我更新获得理论支持。《礼记·礼运》称“礼,虽先王未之有,可以义起也”,《淮南子·泛论训》称“圣人制礼乐而不制于礼乐。治国有常而以利民为本”,都是因此而顺理成章。

孟子思想体系的基础性概念是天。《孟子·告子上》中提出了著名的“大体”、“小体”之说,并指出“从其大体为大人,从其小体为小人”。赵岐注:“小,口腹也;大,心志也。”“大体,心思礼义;小体,纵恣情欲。”“心之官则思”,思的对象就是仁义礼智这些“天之所与者”。孟子认为正是它们构成了人

① 冯友兰:《对于孔子所讲的仁的进一步理解和体会》,《孔子研究》1989年第3期。

② 参见傅斯年:《性命古训辨证》卷一,桂林:广西师范大学出版社,2006年。

③ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第88、89页。

④ 钱穆:《论语新解》,北京:三联书店,2002年,第54页。冯友兰亦谓:“孔子对于中国文化之贡献,即在一开始试将原有制度,加以理论化,与以理论依据。”冯友兰:《中国哲学史》,上海:华东师范大学出版社,2000年,第56页。

⑤ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第79页。

⑥ 庞朴:《竹帛〈五行〉篇校注》,《庞朴文集》第2卷,济南:山东大学出版社,2005年,第139页。

⑦ 参见王国维:《观堂集林》第二册,北京:中华书局,1959年,第453—454页。

⑧ 《春秋繁露·俞序》,见苏舆:《春秋繁露义证》卷六,《续修四库全书》本。

⑨ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第78页。分析地看,却是“能力”逻辑在先。上蔡、五峰、张九成等“以觉言仁”,对这一点作了充分发挥。那种“良知为呈现”的说法,作为现象,实际并不必然意味其作为本体的真实性,即“道由天赋”。在孔子这里,应该视为一种历史文化情感的凝结与表达,即“道由情生”。

性,“君子所性,仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》),“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也。有命焉,君子不谓性也,仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣(人)之于天道也,命也。有性焉,君子不谓命也”(《孟子·尽心下》)。

曾明言“仁者爱人”的孟子,对仁的使用更接近孔子之前的经验用法,即将它还原或等同于事亲及相关事务^①。孔子以仁说圣,而孟子却说“尧舜之道,孝悌而已”(《孟子·告子下》)。他认为“古之人所以大过人者,无他焉,善推其所为而已”(《孟子·梁惠王上》)。则天而行,“以天下为一家,以中国为一人”诚然需要“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,需要“举斯心加诸彼”,但“善推”二字岂足以尽其义蕴?道其然而未道其所以然者也。郭店楚简《唐虞之道》提供了以仁说圣的直接材料:“唐虞之道,禅而不传。尧舜之王,利天下而弗(自)利也。禅而不传,圣之盛也。利天下而弗(自)利也,仁之至也。故昔贤仁圣者如此。”^②

孟子之所以置“夫子以仁发明斯道”^③于不顾,是因为仁在其思想体系中既不具备这个性质,也不具有这个地位。从天赋与四端出发,《孟子·公孙丑上》主要是将仁与义、礼、智并列来定义讨论:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”仁,终究只是德目之一。

在伦理学范围内把仁解释为性和德行,其与政治哲学自然就只能是一种外部连接的关系,而不似孔子以情以意言仁是一种内部包含的关系。《孟子·公孙丑上》说:“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运于掌上。”仁是“不忍人之心”;政是“尊贤使能”、“制民之产”、“以斯道觉斯民”。孔子所向往的三代王道或政治理想与此没有多少不同,但在《论语》中的表述却只有“博施广济”的大而化之和“吾与点也”的光风霁月。这或许就是生命哲学和伦理学气象的不同。

三、实现或完成:成己成物参赞化育与尽心知性知天

郭店竹简中的仁字写作“惇”。论者认为,“‘惇’字从身从心,即表示心中想着自己,思考着自己,用当时的话说,就是‘克己’、‘修己’、‘成己’”^④。这里的“成己”当然应该放在《礼记·中庸》的语境里来理解:“诚者,非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合外内之道也。”诚,是体会天道,即“生生之易”、“生物之心”。成己,是据此於穆不已之宇宙生命,将个体存在方式及意义价值与之勾连贯通,确立“与物同体”的仁的人格。因为“仁者以天地万物为一体”,“博施济众”成为“圣人之功用”^⑤,所以,成物就是“与天下共遂其生”。

孝,仁的基础;仁,成己的标志;圣,成物之极致。这就是孔子仁说的逻辑结构。

“信念和愿望都是意向性的。”^⑥成己之仁意味着某种人格的确立,而这种人格的确立,也就意味着对某种生命意义或目标的追求。从心理学角度出发,意志从根本上来讲是未被规定的本能、冲动,经验中常常呈现或表现为认知作用下形成的具体意愿,意志力所表征的则是对意愿目标的体验强度或维持力度。梁漱溟以意志和欲望(本能、直觉)说仁并非柏格森主义的机械套用,因为生命追求自我实现,孔子的仁本质上必然是一种行动的理论。

① 如《孟子·梁惠王上》“未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也”,仁的用法就与《左传·成公九年》“不背本,仁也”一样。

② 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第95页。《汉书·艺文志》称《礼记》是“七十子后学所记”之孔子思想。学界基本上认为郭店简之儒家文献属于与《礼记》类似的“七十子”作品。

③ 陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第398页。

④ 梁涛:《郭店竹简“惇”字与孔子仁学》,《哲学研究》2005年第5期。

⑤ “仁者与物同体”的思想本于《易传》(明道认为“圣人用意深处,全在《系辞》”,参见程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第13页)。而关键则在对“天地”作一生命的直觉理解。《易传·乾·文言》:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天下而天弗违,后天而奉天时。”

⑥ [美]约翰·R·塞尔:《意向性——论心灵哲学》,刘叶涛译,上海:上海人民出版社,2007年,第1页。

《论语·宪问》载：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？’”“以”是表示目的的连词，说明“修己”具有明确强烈的目的性或目标性。这正是修己所成之仁（成己）所包含的意向性之所在。我们可以将其表述为：我想要+“安人”；我想要+“安百姓”。心理学家和哲学家都相信行为是围绕着所期望的目的而组织起来的^①。既然要“安老怀少”、“悦近来远”，“我”就必须选择相应的行为，设计适当的方案^②。“格物致知”、“正心诚意”，以及“博施广济”等，就是在这个“与天下共遂其生”的宗旨下“设计”出来的。《论语·泰伯》“士不可不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎”说的正是选择这一生命存在模式的神圣、崇高与艰难。

所谓修身，在此架构下有着较道德修养（宋儒所谓工夫论者）远为广阔深邃的内涵，它应该也只能理解为与“成己”相对应的仁这样一种生命意识的确立与成型^③。只有如此，前述孔子仁说的逻辑结构才能坚强挺立，《易传》、《中庸》、《大学》才能整合为一个有机系统^④。程颢、胡宏所主张的“天只是以生为道，继此生理者，即是善也”^⑤，“天以生为道者也”^⑥才可以获得与孔子仁学精神的接榫处，也才足以支撑起与程颢、朱熹分庭抗礼的理论体系。这是至关重要的，因为唯有在生命哲学的架构中，仁才可能是情感性的和意志性的；也唯有情感性和意志性的仁，才可能“既存又有活动”。

对照孟子的“尽心知性知天”，这一切可看得更清楚。《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”“尽心”简单说就是尽可能大地发挥心的“能思”官能。但是，孟子这个心并非纯粹的“认知心”，还包含着义理价值，与作为某种“思维成果”（内化的道德原则）的“所思”混合在一起。这正好与“尽”的古义吻合（《说文》释“尽”为“器中空”，作为动词就是把器中之物出而空之）。稍有不同的是，这个“尽”同时也是交由心来实施的：以“能思”“思”“所思”、“能思”“求”“所思”。仁义礼智为内容的“所思”逻辑在先，且其在常人处极易失落而成为所谓“放心”，就决定了“能思”必然以之为“思”与“求”的对象。

在行为层面，“尽心”可以理解为“能思”依“义理”发用。朱子在解释“人心”和“道心”时说：“知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。人心则危而易陷，道心则微而难著。”^⑦这跟孟子“从其大体为大人，从其小体为小人”的说法如出一辙。求“放心”的目的就是成为“大人”。

《中庸》的“天命之谓性”实际是喜怒哀乐，或者说是“原初之情”。所谓善乃是以“和”，即“发而皆中节”来定义。“致中和”就是“致”“中”（未发之情）于“和”，即通过意志调节使情感适当地抒发出来。《中庸》以之为“天地位焉，万物化焉”，正好印证了孔子“人能弘道”之旨。这就是“与天下共遂其生”的仁之真正意涵。但将仁义礼智定义为性并内置于心以后，情地位下降，正当性也被瓦解，在“知性”的过程中成为抑制的对象：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”（《孟子·离娄下》）；“养心莫善于寡欲”（《孟子·尽心下》）；“存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”（《孟子·尽心上》）。“事天”、“立命”成为“修身”的目的，面对“只存有而不活动”的天，仁由创化论的动力与目标被作为道德原则内转为“反身而诚”之工夫论的一环。

“修己”本身成为目的，“安人”、“安百姓”变得无足轻重，内圣外王之道也就萎缩成为心性之学。

① 戴维森说：“行动是由它们的原因和结果来说明、描述和预测的。……行动是意向性的。”欧阳康主编：《当代英美著名哲学家学术自述》，北京：人民出版社，2005年，第73页。

② 这意味着在方案的选择上是开放的。朱子批评五峰的“仁以用言”，并非凿空之语。

③ 明道说“学者须先识仁”，湖湘学派的“先察识后涵养”似乎都属于这一逻辑。徐复观先生将《大学》的格物之格释为“感通”，说“仁是性与天道融合的真实内容”也是如此。徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001年，第80页。

④ 明道认为“《大学》乃孔氏遗书”。牟宗三《心体与性体》认为《大学》与《易传》、《中庸》进路不同而意颇不屑，可能是因为把朱子之诠释当成了该书正解。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》第一册，北京：中华书局，1981年，第29页。

⑥ 胡宏：《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第196页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第2009页。

四、几点分析

《近思录·圣贤》曰：“仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著。”^①这与其说是指人格气象不如说是指理论风格；它们是时代及时代课题之不同造成的。船山说：“法备于三王，道著于孔子。”^②孔子主要的工作是为礼乐制度奠定一个理论基础，是以“三王”为思考立论的出发点。孟子主要的工作是“正人心，息邪说，距诐行，放淫辞”（《孟子·滕文公下》），是以现实问题的应对为立论出发点。孔子“宪章文武”“述而不作”，自然“庸言庸行”，“无可无不可”；而现实问题的解决对于备受“迂阔”之讥的孟子来说，除开构建一个绝对神圣的天有还可以从哪里获得逻辑和气势的支撑点呢？

孔子的仁是儒学的基点，是同心圆的圆心；其与后来儒学的关系应该从即用见体的“境域显示”理解。这种理解提示着现象学方法用于儒学史研究的可能性，即通过现象学的还原，把目光从对具体命题的分析引回到对命题所赖以提出之依据的领会^③。这既是理解先贤文本的基本方法，也是接续传统并通过对现实问题的因应丰富自己文化的不二法门。

就理论本身来说，孔孟一个以人为本，以情说仁，一个以天为本，以性说仁。以天为本、以性说仁，属于形上学话语；以人为本、以情说仁，属于人本主义话语。这里无意援引西方哲学概念作为批评架构。但如果承认心统性情、以性抑情与“生之谓性”、以礼乐“养欲给求”所导向的人生哲学和政治哲学存在巨大不同，承认分辨这种不同对于我们当下重振儒学的努力不仅具有某种理论意义，而且对于我们的生活具有实际意义，那么，我们就应该正视孔孟之间的这种区别^④。现代性不仅仅意味着某些价值，它也是某种社会结构关系、某种思维方式和行为方式。这意味着我们的传统必须做出某些调整以与之重建有机联系，就像马丁·路德为基督教所做的那样。在这个意义上，孔子的理论也无疑更具弹性，有着更大的阐释空间。

孔子与天、仁与天的关系，我们留待另文讨论。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 朱熹、吕祖谦撰，严佐之导读：《朱子近思录》，上海：上海古籍出版社，2000年，第127页。

② 王夫之：《读通鉴论》，北京：中华书局，1975年，第2页。

③ 海德格尔说：“对实有的诠释要回溯到 agere(行动)，回溯到 agens(动因)，回溯到 energein(使现实、置于活动之中)和 ergazesthai(活动)”。[德]马丁·海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海：上海译文出版社，2008年，第131页。

④ 牟宗三先生关于宋明理学的“三系说”就以五峰、蕺山为正宗而以朱子为“歧出”。不过，牟先生似乎没有意识到这种差异实际在孔孟之间同样存在。可能的原因或许是形上学话语在牟氏心中的正当性是无可疑的。参见牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年。

玄学、理学的《周易》诠释与儒学的义理建构

朱 汉 民

摘 要:从《易传》开始,经王弼的《周易注》,再到程颐的《周易程氏传》,代表了《周易》义理学的形成、发展、成熟的过程。《周易》的义理化发展同时也是儒学哲学化的成型过程,此过程深刻体现出玄学、理学的义理易学之间的内在理路。

关键词:《周易》;义理;理学;玄学;学术理路

从《周易》经、传的形成,到魏晋时王弼注《易》,再到程颐重为《周易》作传,正是一个由巫术《周易》逐步转型为义理《周易》的历史过程,它浓缩了《周易》学说史乃至中国思想史的一个重要发展历程:从上古时代的神灵主宰世界转型为春秋战国时代的神灵的理性化,从魏晋时代的自然主义的哲学到宋代建立起人文主义的哲学。我们可以把这一思想文化的进程简化为从理性化的神灵到理性化哲学的完成过程。

我们同意这样的一般性概括:《易经》本是一部卜筮之书,这是一种由神灵主宰世界的巫术思想形态,而《易传》则是一部义理之书,这是一个由天地法则主宰世界的哲学思想形态。但我们也应指出,其实这只是一种思想史的简化说法,实际的历史情况则复杂得多。《易经》虽是一部相信神灵能够主宰人的吉凶命运的卜筮之书,但是,在一些卦爻辞中也体现出古人对外部世界的观察和思考,许多富有哲理的言论体现了古代先民摆脱逆境、寻求吉利的经验积累与理性思考。诸如《泰卦·九三》:“无平不陂,无往不复,艰贞无咎。”《乾卦·九三》:“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎。”《谦卦·初六》:“谦谦君子,用涉大川,吉。”与殷墟的甲骨卜辞相比,《易经》中的卦爻辞除了迷信神灵之外确实还体现一种重视经验积累甚至理性萌芽的因素,它们亦成为《易传》义理学的思想萌芽。所以到了春秋时期,《周易》已渐渐超出了筮问活动的范围,卦爻辞与占问分开,被人们引证某种哲理和法则^①。到了战国时期完成的《易传》则是一部纵论天人之际的义理学著作,表现出很高的哲学思辨水平。但是,《易传》提出的形而上之道并没有完全取代《易经》本有的神灵崇拜,这种神灵崇拜与理性思考往往又都共居《易传》一体之内。这一点,在《易传》有关“天”的不同说法中,表现得尤其明显。试看《系辞传》中所论的“天”:

《易》与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故……是故天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之。

《易》曰:“自天祐之,吉无不利。”子曰:“祐者,助也。天之所助者,顺也;人之所助者,信也。履信思乎顺,又以尚贤也。是以自天祐之,吉无不利也。”

作者简介:朱汉民,湖南大学岳麓书院教授(湖南长沙 410082)。

基金项目:本文为国家社会科学基金项目“玄学与理学的学术思想理路研究”(07BZX036)的阶段性成果。

^① 参见陈来:《古代思想文化的世界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第27页。

在这同一篇文章中,既有对自然之天的理性思考,包括仰观天文、俯察地理,分析客观事物变化的道理,获得对天地之道的认识和把握;又有对神灵之天的迷信崇拜,“天”是一个具有人格意志的神灵,会通过各种神秘的器物和各种变化莫测的物象以表达其至高无上的权威和主宰世界的意志。所以,尽管《易传》通过理性思考而建构了一个包括天人之道的哲学体系,但是,人们最终究竟是应该服从理性还是服从信仰?是应该相信客观法则还是皈依神灵主宰?有时《易传》似乎显得有些暧昧、模糊不清。其实不仅是《易传》,整个春秋战国时期的人们似乎总是在不同意义上使用同一个“天”字。尽管现代的学者总是将其分疏为神灵之天、自然之天、义理之天,这种分疏对思想分析有其合理之处,但是,为什么《易传》的作者在同一篇文章中会有这种不同意义的“天”?这就需要将今人作出分疏后的“天”重新放回到历史世界中去。其实,《周易》经、传是一个通过诠释而开展对话互动的整体,《易传》除了将《易经》中的许多辩证思维的萌芽发展提升为一套义理哲学之外,同时也接受了经文本具有的神灵崇拜的思想。这从上面引证的《系辞传》所说的“天”就可以看出,传文既全面接受了《易经》时代本有的对神灵之天的崇拜,又丰富、发展了有关自然之天、义理之天的哲学内涵。对于《系辞传》的作者来说,几种不同的涵义共居于“天”的名下也不是矛盾的。因为“天”既是最高权威的神灵,是世界的主宰者,人们必须服从或效法它;并且,“天”又不是放纵任意的神灵,而是可以体现为理性的自然法则与道德准则。人们信仰“天”,故而必须遵循这些具有理性特征的自然法则、人文准则,这样才会有吉利的结果。总之,对于《易传》而言,神灵意志、自然法则、道德规范三者是一体的,它们的不同意义并不矛盾,因为它们均是人的吉凶悔吝后果的裁决者。

所以说,这部被认为是“人更三圣,世历三古”才完成的《周易》实际经历了从神灵崇拜到神灵的理性化过程。本来,《周易》的占筮比较重视数的推演与对卦象的分析,故而比其他的占卜方法更能表达人的认知能力与主体能动作用。当中国古代先民的理性能力进一步提高,人们逐渐从蒙昧迷信的意识形态中摆脱出来时,那些仅仅依赖鬼神崇拜的占卜形式或被抛弃,或流落民间,而《周易》则保留下来。而且,《周易》原有的理性因素不断被拓展,尤其是经过春秋战国时代人文思潮的洗礼,更是加速了其理性化的进程,形成了《易传》的神灵意志、自然法则、道德准则一体化的思想体系。《十翼》论述的义理体系明显地是在建构一种天之道、地之道、人之道的哲学系统。但是就象《易经》的巫术体系中有义理萌芽一样,《易传》的义理体系中也有神灵崇拜。《周易》经、传的完成过程,其实就是一个“神灵”被不断理性化的过程。所以,《易传》并不是一种纯粹的哲学,而是一种合理性与信仰为一体的思想形态。《易传》认同的天地主宰有两重含义:神灵意志与理性法则。在《易传》作者那里,《易传》所述多重意义的“天”并不矛盾,这个至高无上的“天”恰恰既是必须崇拜的神灵,又是必须借助理性而获得的客观法则。《周易》经、传成型以后,易学发展出象数学、义理学两大派,并在有关神灵崇拜和理性法则方面表现出不同思想倾向。如果说两汉象数易学更为追求对神秘意志的崇拜,从而构建一个天人感应的象数学体系的话,魏晋、两宋的义理易学则是在继续探索天地万物的客观法则而表现出对理性的追求,并最终完成了理性化的《周易》义理学的哲学建构。

二

魏晋时代王弼的义理《易》学的出现无疑具有划时代的意义。《易传》之后,是象数易学盛行的两汉时期。从学术形态来看,由于王弼易学尽黜象数,推崇义理,在象数之学盛行的两汉之后开出一个独立的义理易学系统。从这个时代开始,易学领域开始出现了象数学派与义理学派两大学派,并一直延续到晚清。从《易》学发展的历史进程来看,王弼的义理学的出现不仅肇启了一个新的易学学派的形成,奠定了《易》学史上所独具的象数学、义理学两大派并存的学术格局,同时,由于王弼义理学的出现,使得《易传》中对天地万物之客观法则的理性追求得到强化,并进一步以自然之道消解了《易传》中保存的神灵崇拜,从而大大促进了《周易》的义理化的哲学建构。

《易传》是义理易学的奠基之作,它确立了两千多年义理易学的理论框架、思维方式、价值维度等

等,玄学派、理学派的义理易学是以《易传》为思想起点,充分利用其学术资源才得以发展起来的。由于《易传》的思想体系毕竟只是对《易经》中神灵崇拜的理性化,故而在关于人的吉凶悔吝的最终主宰者的问题上,表现出对神灵意志与理性法则的兼容,这种兼容妨碍了一种以理性为根本原则的哲学体系的建构。王弼所建立的义理易学首先是对《易传》义理学的承传,王弼建立易学义理系统的两个最重要思想是卦时说与爻位说,其实它们均来自《易传》。《周易·彖传》就注重讲卦时,通过对六十四卦的分析以解释其不同的时义,王弼继承《彖传》分析卦义的方法,主张“凡彖者,通论一卦之体者也。一卦之体必由一爻为主……卦体不由乎一爻,则全以二体之义明之”^①,这种分析卦义的方法本来就来自《彖传》。同样,王弼的爻位说是对《周易·系辞传》的承传,《系辞传》有关爻位说的种种观念,诸如上中下位、当位、相应等就直接影响了王弼的爻位说。王弼坚信“物无妄然,必由其理”,他通过对卦时、爻义的理性分析所阐发的义理,表达出对天下万事万物中客观法则的认识。当然,《易传》所阐发的易道、易理也同样具有这种客观法则的意义,但是,《易传》在阐述人文准则、自然法则的客观必然意义时,往往又把它与某种具有神秘意志的神灵结合起来。而王弼《易》学的最大特点,是在“全释人事”的义理诠释时,以“无为”、“自然”的“至理”,来取代那个具有意志的“天”、“天道”、“大恒”,使得玄学家的义理易学,成为一种真正完全摆脱神灵崇拜的哲学体系。王弼通过对众多卦义的解释,阐发了那能够统御万事万物的众理,但他最后又认为,众理中有一个起着根本作用的“理”是其统帅,这个“理”又被称之为“至理”、“太极”、“一”。从义理体系的“位格”来看,王弼的“至理”与《易传》那具有神意特征的“天”十分接近,即均是指人文世界、自然世界的最终决定者。

无论是重生活经验的辩证智慧,还是重名教秩序的德性准则,它们均在王弼“全释人事”的义理易学中受到了重视,王弼充分肯定六十四卦、三百八十四爻中所隐含着各种不同义理对天下万事万物的主导作用。但是,王弼在对《周易》的诠释中,还经常透露出一个重要思想,即在众多的义理之中,有一个最根本的“至理”(或太极、一)在起着根本性的决定作用,他说:

故自统而寻之,物虽众,则知可以执一御也;由本以观之,义虽博,则知可以一名举也。^②

王弼所说的“一”能够统众物、御众理,这个“一”也就是所谓的太极、至理、神。王弼曾对这个“神”、“至理”、“一”的统御天地万物的特点作过说明,他在注《观卦·彖传》“圣人以神道设教而天下服矣”时说:

统说观之为道,不以刑制使物,而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时,而四时不忒;不见圣人使百姓,而百姓自服也。^③

“神”、“至理”、“一”虽然能够统御万物,它本身却是无形无象的。而这个无形无象的“神”、“一”是如何统御万事万物的呢?王弼通过对大衍之数的创造性诠释解答了这个问题。

“大衍之数”原来是指占筮所用的蓍草数目。《周易》体系中的六十四卦、三百八十四爻的众多卦爻,其实均是古代人用蓍草并采用揲蓍的方法而推演出来的。在揲蓍过程中所采用的方法是《系辞传》所说“大衍之数五十,其用四十有九”,即从五十根蓍草中抽出一根不用,只用其中四十九根来推演出每一卦和每一爻。两汉的象数易学对“大衍之数”作出许多神秘化的解释,王弼则是从“执一统众”的宇宙本体论的角度,对《周易·系辞传》的“大衍之数”作了新的解释:

演天地之数,所赖者五十也。其用四十有九,则其一不用也。不用而用以之通,非数而数以之成,斯易之太极也。四十有九,数之极也。夫无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗也。^④

① 王弼:《周易略例·略例下》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第615页。

② 王弼:《周易略例·明彖》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第591页。

③ 王弼:《周易注·上经·观》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》上册,北京:中华书局,1980年,第315页。

④ 王弼:《周易注附·韩康伯注系辞上》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第547-548页。

王弼认为“其一不用”，此“一”就是太极，是形而上之本体，它本身虽然不用，但体现在其他四十九数之用中。在王弼所解释的“大衍之数”中，“一”、“太极”是无形象、无功用的“无”，但是却存在于有形象、有功用的“有”之中。

这一点，王弼在注释老子《道德经》时作了更加明确的论述：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。”^①“无形无名者，万物之宗也。虽今古不同，时移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。故可执古之道以御今之有。”^②在王弼那里，《道德经》是专讲无形无象的“无”、“道”，最终总是通向“成治”、“御今”的“有”、“物”；而《周易》则是专门讲人事、论卦爻的“有”、“象”，但是“至理”、“太极”、“一”却是无所不在地体现在“有”中间。尽管如此，在王弼对《周易》所作的注释中间，仍然可以发现他对“有”中“无”的存在所作的论述。前面所引他对《观卦》的注释就体现了这一点，又如他在解《复卦·彖传》“复其天地之心乎”说到：

复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对话者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。^③

他认为在天地万物之中存在一个“寂然至无”的本体，所谓的“天地之心”也是以这个“无”作为本体。

这样，在王弼的易学中，出现了两个思想层次的义理。一个是由诸多卦义、爻义而表达的义理，这是人们在吉凶祸福的局势中建立正确理念、选择合理方案以趋吉避凶的手段，即所谓“明祸福之所生，故不苟说；辨必然之理，故不改其操”^④。显然，这种义理是一种实用性的义理。另一个则是最高的“至理”，即是能够统御众多物理的太极、道、一，它虽然是无形象无作为，但是又存在于众多物理之间，并且统御着诸多物理，这是本体性义理。这两个层次义理的区别是十分明显的，前者是形下的现实人生，是人们有为的追求；后者是形上的超越理想，是无为的自然。但是，由于这个“太极”、“道”是“不用而用”、“无为而为”，故而，人们在实际生活中只须遵循诸卦爻所表达的具体义理，王弼的这种说法最终又消解了太极的存在。所以，王弼的义理易学着重谈“有”，通过“全释人事”以阐发卦爻的义理，是因为他用无形象、无作为的太极取代了两汉象数易学中主宰天地万物的神秘意志，从而使得易学由揣摸神意的宗教迷信走向崇尚义理的实用理性。

王弼的义理《易》学在《易》学史具有十分重要的思想地位，因为他是学术史上最早以本末的哲学思想来诠释《周易》的思想家，他因此而成为《易》学史上具有开拓性的重要人物。所以汤用彤先生认为：“王弼之《易》注出，而儒家之形上学之新义乃成。”^⑤但是，王弼《易》学中有关本体的哲学理念并不是从《周易》或其他儒家经典中凝炼、提升出来的，而是从道家著作《道德经》中引入的。与此相关，王弼所说的形而上之本体是无形象的“无”，在价值论上是无作为的“自然”，从而使得儒家所追求的价值理想的“有”与体现道家价值的“无”之间存在严重的矛盾，使儒家崇尚功利务实的哲学理念与道家崇尚自然无为的哲学理念产生矛盾。从这个意义上说，王弼以本末观念所诠释的义理《易》学，并没有完成建构“儒家之形上学”的任务。

三

王弼的义理易学的重要贡献，就是弘扬了《易传》的理性精神与哲学传统，同时又消解了《易传》中残存的神灵崇拜和巫术观念。但是，王弼易学中的体用结合并不圆融，因为其义理系统中有为与无为、人文与自然、功用与本体之间常常是处于分裂的状态中，这就不能真正完成建立起儒家形上学

① 王弼：《老子道德经注》上篇第一章，王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》上册，北京：中华书局，1980年，第1页。

② 王弼：《老子道德经注》上篇第十四章，王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》上册，北京：中华书局，1980年，第32页。

③ 王弼：《周易注·上经·复》，王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》上册，北京：中华书局，1980年，第336—337页。

④ 王弼：《周易注·上经·豫》，王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》上册，北京：中华书局，1980年，第299页。

⑤ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海：上海古籍出版社，2005年，第70页。

的任务。从《周易》的学脉上说,程颐的理学派《易》学是对玄学派《易》学的承传,但是,王弼易学所没有完成的体用结合的义理之学,到了程颐的《易传》中终于得以完成。

程颐的《伊川易传》在《易》学史及儒学史上的最重要贡献,是完成了儒家形上学的思想建构,使儒家伦理能够坚实地奠定形而上之天道、天理的依据。程颐能够圆满完成这一历史使命,得益于他的一个十分重要的《易》学观念,即他在《易传序》开篇中所说的:

至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间。^①

正是由于这一极富理论思辨的创造性思维,使得儒家义理《易》学的形上本体论观念发生了重大变化。据《外书》卷十二记载:“和靖(尹焞)尝以《易传序》请问曰:‘至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间。莫太泄露天机否?’伊川曰:‘如此分明说破,犹自人不解悟。’”^②可见,在程氏师徒讲学中,这就是一个令学者难以解悟的重大学术难题。

本来,以本体论观念诠释《周易》的创始者是王弼,王弼不仅继承了《易传》以义理解《易经》的学术传统,而且把义理《易》学发展到本体论的思想高度。这得益于他以道释儒、儒道结合的创造性诠释。事实上,以本末、一多诠释经典,始于魏晋玄学。王弼在《周易注》中就运用了本末、一多观念来分析、理解卦体、爻体(即卦义、爻义)。这表明王弼的《易》学是一种以本体论为依据的义理之学。但是,这种本体论并没有能真正完成“儒家之形上学”的任务,其理论上的重大缺陷主要有两个。其一,本与末、体与用的分离。王弼完全是以道家的“无”为本、为体,以儒家的“有”为末、为用,如果“无”的内涵是无形、无象、无为,而将儒家自强不息、厚德载物的价值理想奠定在“无形”、“无为”的“无”的本体基础之上,必然使“本”与“末”、“体”与“用”分裂为二。其二,一理与众理的分裂。王弼肯定诸多的卦爻各有其不同的义理,但他又认为“由本以观之,义虽博,则知可以一名举也”^③。也就是说众多的义理最终统辖于最高的义理即“无”、“太极”、“一”。但是,众多的义理正是儒家实用理性所必须依据的法则,而作为终极依据的本体则是无形象、无作为的“无”,这个无作为的“无”如何主宰实用功利的“有”呢?故而众理与一理仍是处在割裂的状态之中。那么,程颐的《易传》又是如何解决这个问题,从而实现儒家形上学重建的呢?

程颐的《易传》继承了王弼以本体论建构《易》学义理的思想传统,在王弼义理《易》学中已经占有重要地位的“理”范畴,经程颐汲收后已在他的《易》学中成为一个最重要的核心范畴,他从而建立起一个以“天理”为宇宙本体的义理《易》学体系,从根本上弥补了王弼所建构的本体论《易》学所存在的缺陷。特别是他通过“体用一源,显微无间”的天理论的理论建构,从而真正完成了儒家形上学的思想体系。

程颐的《易》学为实现体与用的结合,通过“体用一源”的命题而建构了体用合一的本体论。程门弟子尹焞曾以伊川“体用一源,显微无间”之语为“太泄露天机”,确是由于这段话是以程颐为代表的新儒学建构天人之学的理论核心和思想精髓所在。那么,究竟“体用一源,显微无间”的思想内涵是什么?它为什么能够建立并表达出儒家形上学的体用结合呢?这可以从价值内涵和思辨形式两方面作一分析,由此真正了解新儒学的“天机”。

先从价值内涵看。王弼所试图建构的本体论《易》学是通过儒道结合而完成的。他所谓的以无为体、以有为用的本体思想,从价值论的角度就是以道家自然为体、以儒家名教为用。而一旦把道家的自然作为名教的形上根据,不但没有能够真正为儒家伦理建立形上本体论,甚至从根本上也消解了名教的价值。程颐通过诠释《周易》而建立的天理论学说,就是要以儒家伦理为核心而建立体用合一的理论结构。具体而言,程颐所确立的宇宙本体被称之为“天理”,他认为“易之义”能够“周尽万物

① 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第689页。

② 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第430页。

③ 王弼:《周易略例·明象》,王弼撰,楼宇烈校释,《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第591页。

之理,其道足以济天下”^①。他希望通过天道、天理来构建天地万物的终极依据,而这个天道、天理不是名教之外的“无”,恰恰相反,它来之于名教本身,是名教得以建立礼仪秩序的规范与准则。程颐为《艮卦·彖传》作传:

不失其时,则顺理而合义。在物为理,处物为义。……夫有物必有则,父止于慈,子止于孝,君止于仁,臣止于敬,万物庶事莫不各有所,得其所则安,失其所则悖。^②

程颐以“理”通天人、贯体用。一方面,此理在普天之下具有绝对的主宰性,即所谓“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间”^③。能够作为“天下之定理”的当然是“体”;另一方面,儒家忠孝仁爱之理必然体现在生活日用之中,《外书》载:“先生(尹焞)尝问于伊川:‘如何是道?’伊川曰:‘行处是。’”^④这种不离日常行处的“道”、“理”即体现为“用”。程颐所理解的天理总是即体即用的,不是体不得谓天理,不能用亦不得谓天理。总之,程颐总是将体、用合起来用在与“理”相关的概念上:

“和顺于道德而理于义”者,体用也。^⑤

理义,体用也。^⑥

他以理义而言体用,“理”是作为形而上之体的主宰性而言,理体现在生活日用中又称“义”,即所谓“顺理而行,是为义也”^⑦。因此,所谓理即是义,也就是体用合一,这即是程颐“体用一源,显微无间”的真正涵义。王弼以自然为体、以名教为用的思想必然会在价值取向上割裂体用的关系,而程颐的天理论则是将名教秩序规定为“天下之定理”,实现了“体用一源”。

再从思辨形式来看。王弼是很早就以本末、一多的思维方法来诠释《周易》的思想家,他所借助的思想资源是老子《道德经》对道体的形上思辨。他在诠释《周易》中所运用的一与多、本与末的思辨形式,总是从《道德经》中的“无”之道为一、为本,以《周易》卦爻彖辞所表达的“有”为多、为末。这样,他所认同的“本”则是“无”、“一”、“静”,所言的“末”则是“有”、“多”、“动”。正如余敦康先生所说:“以哲学理论的角度来看,王弼的这种体用思想并没有达到即体即用、体用一源的思辨高度。”^⑧王弼的体用常处于分离甚至是对立状态,并不能圆融而为一体,譬如他主张以体用言意与象,故而倡“象生于意”,但他往往重体而轻用,故而又主张“得意在忘象”^⑨,体现出他的体用观念的分离对立。程颐的“体用一源”正是针对王弼《易》学将“意”与“象”对立、分裂的思想倾向,他坚持“意”与“象”、“数”是不能分离的,他说:

君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。得于辞,不达其意者有矣;未有不得于辞而能通其意者也。^⑩

程颐正是从意象不分的哲学思辨而得出“体用一源,显微无间”的结论。在《伊川易传》中,他坚持用这种由象显义、体用一源的哲学观念去解释卦义与卦象的关系,譬如他在解《乾卦·初九》时说:“理无形也,故假象以显义。乾以龙为象。龙之为物,灵变不测,故以象乾道变化,阳气消息,圣人进退。”^⑪在这里,君子刚健、自强不息的德义,总是通过乾卦的卦象、龙的象征形象而表达出来。程颐还深入论述了体用、理象的这种隐显、幽明的特征,他说:

① 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第1028页。

② 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第968页。

③ 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第77页。

④ 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第432页。

⑤ 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第127页。

⑥ 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第133页。

⑦ 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第206页。

⑧ 余敦康:《内圣外王的贯通》,上海:学林出版社,1997年,第368页。

⑨ 王弼:《周易略例·明象》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第609页。

⑩ 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第689页。

⑪ 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第695页。

遍理天地之道,而复仰观天文,俯察地理,验之著见之迹,故能“知幽明之故”。在理为幽,成象为明。“知幽明之故”,知理与物之所以然也。^①

程颐依据《周易》中原有的“幽明”的思想资源来重新说明体与用、理与事(物)之间一体不分的关系。他还通过《易传》中相关的哲学思辨形式,包括以“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,以及“寂然不动,感而遂通”这一类有关形而上与形而下、道与器、寂与感的一体对应,有力地证明了“体用一源,显微无间”的重要思想。

程颐通过诠释《周易》而建构以天理论为中心的儒家形上学,他还必须解决一个重要问题,即一理与万理的关系问题。他曾在《易序》中就提出这个问题:

《易》之为书,卦爻象象之义备,而天地万物之情见。……六十四卦,三百八十四爻,皆所以顺性命之理,尽变化之道也。散之在理,则有万殊,统之在道,则无二致。^②

一方面,程颐认为“凡事皆有理”,六十四卦、三百八十四爻就蕴含着各个不同的理,即所谓“万殊”之理;另一方面,他又坚持“天下只有一个理”^③,天地万物均是由此“一个理”主宰着。那么,这个“万殊”之理与“一个理”之间又是什么关系呢?

其实,王弼在《周易注》中早就面临这个问题,他试图以儒道汇通的方式解决这个问题。王弼以义理解《易》,并从六十四卦、三百八十四爻中解读到各个分殊的义理,但他强调,“物无妄然,必由其理。统之有宗,会之有元,故繁而不乱,众而不惑……义虽博,则知可以一名举也”^④。他认为众多的义理最后要统之于一个最高的理。他在论“大衍之数”时,亦曾以“一”与“四十九”的关系,说明一理与众理的关系。这个“一”就是“太极”,它是“至理”,而“四十九”则代表众理,它们是受“至理”主宰的。但是,我们会发现,王弼玄学所试图解决的“一”与“万”的关系并没有得到很好的解决。首先,从他诠释的“大衍之数”来看,《周易》的六十四卦均是根据筮法从四十九根蓍草推演出来的,而被他看作是“太极”的那一根蓍草完全是游离在四十九根蓍草之外,这个“一”如何能够主宰或体现在那个“四十九”之中呢?其次,在论述具体的义理与统体的义理的关系时,王弼坚持那个能够主宰万物、众理的“太极”或“至理”是自然无为、无形无象的“无”,问题是,太极、至理是“无为”的,它如何能够主宰那具体事物中之众理呢?太极、至理是孤傲、至静的,它如何能够融合在天地万物的众理之中呢?这就导致“一理”与“万殊”之间的分裂。

程颐力图通过天理论来解决“一理”与“万殊之理”的隔阂。他也认为《周易》六十四卦、三百八十四爻各有其不同的义理,而最后必须“统之有宗”、“统之以一”。他说:

乾坤,天地也,万物乌有出天地之外者乎?知道者统之有宗则然也。^⑤

从语言及思辨形式上看,程颐的看法是继承了王弼在其《易》学中所反复申论的“物无妄然,必由其理,统之有宗,会之有元”,以及“物虽众,则知可以执一御也”的思想^⑥。但是,王弼那个统御万理的“一”是“无”,是孤傲的、冷漠的无形无为之道,故而在“一”与“万”之间存在着隔阂。而程颐则强调这个“一”就是理。他在为《咸卦·九四》作传时说:

夫以思虑之私心感物,所感狭矣。天下之理一也,涂虽殊而其归则同,虑虽百而其致则一。

虽物有万殊,事有万变,统之以一,则无能违也。^⑦

虽然“万殊”之物中各有其理,“万变”之事中亦各有其理,但是,“天下之理”最终“统之以一”。这个

① 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第1028页。

② 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第690页。

③ 程颐、程颐:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第196页。

④ 王弼:《周易略例·明象》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第591页。

⑤ 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第1031页。

⑥ 王弼:《周易略例·明象》,王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年,第591页。

⑦ 程颐、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第858页。

“一”不是王弼所言的“无”，而是实存于万事万物之间又“统之于一”的理，正如他所解释的：“理则天下只是一个理，故推至四海而准，须是质诸天地，考诸三王不易之理。故敬则只是敬此者也，仁是仁此者也，信是信此者也。”^①敬、仁、信等儒家伦理准则则是“万殊”的理，但均是这“一个理”的体现。尽管程颐的这个“理一”有不同名称，以“形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝，以功用言之谓之鬼神，以妙用言之谓之神，以性情言之谓之乾”^②，但是最终他仍将其归之为“天理”，即是那个“物有万殊，事有万变，统之以一”的“天理”。

在王弼那里，那个具有最高统摄权威的“至理”是“自然”、“无”，而程颐的义理易学的最大特点，就是将这个被玄学虚无化了的“至理”实体化，他所强调对“物有万殊，事有万变，统之以一”的终极之理的追溯，最终仍须回到现实的自然、社会中来。所以，他认为天地万物中既存在着“万殊”之理，但他又坚持“理则天下只是一个理”，将天地万事万物中的诸多之理归之于理，又将一理实体化在“物有万殊，事有万变”之中，从而使得儒家仁义礼智信等诸多人文法则不仅是分殊之理，同时也是“统之以一”的终极之理。这样，程颐的义理易学就成为一种人文主义的道德哲学。

《周易》是中国古代文化史上的奇书。中国文化的演进过程具有自己的独特道路，这尤其体现在《周易》学方面。由卦爻象、辞而成的《易经》与由“十翼”而成的《易传》共同构成的《周易》，应该是中华文明从萌芽时代到“轴心时代”出现的最具标志性的精神文化成果。这部重要典籍包含着从远古时期的中华先民画八卦到春秋战国时代那些伟大圣哲所完成的《易传》这一漫长历史过程的文化符号、思想观念与学术体系。《易传》因对《易经》的义理作了有思想深度、哲学智慧的发挥，故而对后世的易学产生重大的影响。在易学中，义理通常是指《周易》的意义和原理。《易经》中的卦名、卦爻辞总是包括一些指导人生的意义与所以然的原理。《易传》的主要学术特色还是阐发义理，《周易·系辞上》认为：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”圣人立象设卦所创立的《周易》之象数终归是要尽意、尽情伪、尽言，并最终要实现尽利、尽神，可见，象数只是中介、手段，义理才是目的。所以《易传》的重点是阐发《易经》中所蕴含的深刻义理，《周易·系辞上》：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。……与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。”《易传》中大量的义理成为中国古典时代的宇宙哲学、自然哲学、道德哲学或政治哲学的典型形态，从而体现出义理易学的学术成就。《易传》虽然阐发了《易经》中所蕴含的深刻义理，但是，真正形成与象数派易学分途的义理派易学，则是从魏晋王弼开始的。王弼通过对老庄哲学的汲取而尽黜象数，在方法上他又倡导“得意忘象”，从而推出了一套注重具有哲学本体论意义的义理易学。继王弼之后，宋代理学思潮的奠基人程颐进一步推进了义理易学派的发展。程颐既是易学大家，又是理学宗师，他继承了王弼义理易学传统，但摒弃了王弼以老庄说《易》的学术道路，以早期儒家的一些代表性著作如《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》的义理观念解说《周易》，从而使义理易学完全回归到儒家思想传统中来。程颐的易理成为他建构理学思想体系的学理依据，也标志着一种以道德理性为依托的儒家哲学形态的成熟。

总之，以《易经》为代表的经典所体现的是中国古代宗教观念、神灵崇拜，最初经过《易传》，最后由于王弼、程颐的理性化洗礼后，终于完成了由理性化的神灵到理性化的哲学的完全转型。在程颐的义理易学中，以中国文化为背景的哲学体系完全形成。我们发现，义理易学的形成发展过程，其实也是儒学哲学化的完成过程。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 程颐、程颐：《二程集》上册，北京：中华书局，1981年，第38页。

② 程颐、程颐：《二程集》上册，北京：中华书局，1981年，第288页。

郭象“顺中以为常”的中道伦理观

温海明

摘要:郭象伦理学的中心是“顺中以为常”的中道伦理观。郭象将世界存在的逻辑原点置于无因、自生、自在,用“玄冥之境”说明自己哲学体系的世界创生原点,由天与人关系的“自己而然”、性与命关系的“自得”、命与理关系的“所遇为命”而最终落实到人生的伦理原则,即“顺中为常”的“率性”之上。郭象伦理学思想以顺从中道为基点,充分吸纳庄子思想,在顺应自然的主旨之下,更加强调修养、领悟、实践等合乎自然中道的积极成分,其贯通天人、融彻形上学与伦理学的双重理论由此得以深刻展现。

关键词:顺中为常;所遇为命;自因;率性

郭象以人之存在为论域,围绕由天而人的“自己而然”、由性而命的“自得”、由命而理的“所遇为命”,以及顺中为常的“率性”逍遥来建立其“顺中以为常”的中道伦理观,并从中诠释出一种“外柔内刚”的人生哲学。

一、由天而人:“自己而然”

郭象用“玄冥之境”来说明自己哲学体系的世界创生原点,认为事物都是无因、自生、自在的,据此界定了世界存在的逻辑原点。郭象认为,事物之所以能够“独化”或“存在”,正是由于存在“玄冥”的虚无之境。跟老子“天下万物生于有,有生于无”和王弼“以无为本”不同,郭象“独化”说并非将“无”视为一种与“有”相对待的存在状态,而是赋予它一种天然的、不知其所以然的、玄境般的独特内涵——其间我与自然彼此相生,其界限冥灭不二,如“自然生我,我自然生。故自然者,即我之自然”^①。

郭象眼中的我与自然本是一物,天衣无缝,如同“天然”,“是其所是”(《德充符注》)。这种“无”与“玄冥之境”都是要揭示虚无之境,“玄冥者,所以名无而非无也”(《大宗师注》)。一种近似于“无”,但又不是“无”的境界,是事物的开端,事物存在却都不能离其玄冥的虚无背景,好像存在与虚无相辅相成,事物与玄冥之境彼我相生。虽然万物“独化”,彼此之间互不相干,共存于“玄冥之境”,可还是存在“不知其所以然而然”的“命”或“不得已”的“理”。“无中生有”(creation from nothing)和“依境而生”(creation in context)是西方因果观念的两种主要内涵,而郭象“独化于玄冥之境”则似乎更接近于后一种。不过,也有学者指出这一理论更接近裴頠的“崇有论”^②,因为郭象否定事物有创造的开端,认为世界上没有凭空的创造,造物主并不存在,一切都是“自创”的。从这个角度很好理解郭象如此注庄子“不知然谓之道”：“不知所以因而自因耳,故谓之道也。”(《齐物论注》)显然,郭象视道为未知原因的一种自然而然的“自因”,视一切为天然。

作者简介:温海明,北京大学哲学系博士后流动站工作人员,中国人民大学哲学院副教授(北京100872)。

基金项目:本文为国家博士后科研基金项目“中道哲学与和谐社会的伦理建设”(20060400006)的阶段性成果。

① 郭象:《庄子·齐物论注》,见郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第56页。下文所引《庄子》郭象注均为此版本,随文标明篇名,不再出注。

② 参见汤一介:《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2000年,第149-160页。

郭象眼中的事物都有来自天的自然之性。“明物皆自然,无使物然也”,郭象否认了任何外物成为事物原因的可能性,认为一切事物都“外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化”(《大宗师注》)。而创造事物的就是自然:“造物之名,亦自然之称也,言自然之理通生万物,不知所以然而然。”(《齐物论注》)在郭象看来,造物就是万物天然自造,无须追问万物之前是否有原因与否。一切事物都是当下呈现的,并不需要任何外在的理由来加以解释,更何况没有任何东西可以作为事物生成的理由,“自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣”(《齐物论注》)。尽管“我”与“物”不同,但并不存在明显的人跟物的界限,因为人与物一样,都是自然而然生成的,我们没有办法找到根本性的、生成事物的理由或原因。

人面对自然万物,往往会问造物主存在与否,郭象也不例外,他提出要“明众形之自物,而后始可与言造物耳”(《齐物论注》)。但他又明确指出,要先理解事物的天然形态,然后才可以谈论造物主的问题,这其实是在传统的因果观念中更看重果而不是强调因的一种做法,也是与通常因果观念的区别所在,因此,郭象的观点可以称为宇宙论意义上的万物自因论,如“造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也”(《齐物论注》)。既然事物自生,那么,欲为事物安设造物主的努力便是徒劳。一切事物都来自“天然”,即“自己而然”,“天然耳,非为也,故以天言之。所以明其自然也……故物各自生而无所出焉,此天道也”(《齐物论注》)。郭象的“自然”显然包含了物我皆天然的完全构成,而天就是自然,天之所为,天之所知,完全不是人之有意而为,用心去知。出于对“天然”的强调,郭象基本对“人为”持否定态度,认为人刻意之知没法跟天之自然之为、天然之知相比,“真人遗知而知,不为而为,自然而生,坐忘而得”(《大宗师注》)。

郭象将事物的纯粹天然之存在状态称为“独化”,即“外不待乎物,内不资乎我,块然而生”(《齐物论注》),并以此解释事物之存在。常人往往持有果必有因的观点,认为事物之“迹”必有所“待”,郭象则认为事物可以纯粹“自因”,不必非在事物本身之外强求原因不可。比如,他不认同世俗之物物对待和彼此相因的观念,而以“独化”来解释事物存在:“夫相因之功,莫若独化之至也。故人之所因者,天也;天之所生者,独化也。人皆以天为父,故昼夜之变,寒暑之节,犹不敢恶,随天安之。况乎卓尔独化,至于玄冥之境,又安得而不任之哉!既任之,则死生变化,惟命之从也。”(《大宗师注》)对郭象而言,人是自然的一部分,既然天之变化即是独化,那么人们就应该随天而安,更应该知道事物其实都在玄妙悠远的境界中“独化”,一切都是天命自然,人了解了这一点,就当一切因任自然^①。显然,郭象哲学透出一种趋于极致的意味,以致趋于极致的“无极”都可理解为生生至极点的“无生”。天地自生,也可说是“不生之生”(《大宗师注》),郭象所表达的是万物存在的极致状态,以至于不得不用彻底否定自身的方式来表达,如他注《齐物论》时,无不强调天地万物生生不息的极致状态为“无生”,世间人为事件无所不成的最高境界是“无为”甚或“不为”。

事物都有其内在的天然之理,即为“道之理”(《逍遥游注》)。在此,所谓“理”即是天地之理,“天地之会,至理所趣”(《德充符注》),所以,此理或可称其为“天理”,与“人欲”相对。郭象认为:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物之感人无穷,人之逐欲无节,则天理灭矣。真人知用心则背道,助天则伤生,故不为也。”(《大宗师注》)《礼记·乐记》有“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也”的说法,后来,张载、程颢《定性书》、朱熹《诗集传序》等也都提到相关论题。郭象与程颢“定性”之旨近似。因此,郭象将“天理”与“人欲”并举,可以说是开宋明道学“存天理、灭人欲”之先河,汤用彤先生“理学实继续魏晋玄学来”^②的论断,自然是把握了玄学和理学问题的内在一贯性。郭象肯定的是顺应天然的意识状态,而反对有违天理的主观欲望。郭象的“自己而然”泛言人与物,说明人与物都是天然自由的,而“人欲”是违背天然的私意,意图改变天然之道,所以有可能伤生。

① 参见刘笑敢:《老子之自然与无为概念新论》,《中国社会科学》1996年第6期。

② 汤用彤:《汉魏学术变迁与魏晋玄学的产生》,《中国哲学史研究》1983年第3期。

《庄子·人间世》曰：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”在庄子眼中，明知人生无可奈何，也要安之若命，并把它视为道德修养的最高标准。郭象的见解更加深入独到。比如，郭象虽然也认为“命”是“不知其所以然而然”者（《寓言注》），但他深入地讨论面对“命”当有的态度：“知无可奈何者，命也，而安之则无哀无乐，何易施之有哉？故冥然以所遇为命，而不施心于其间；泯然与至当为一，而无休戚于其中。”（《人间世注》）郭象由此提倡的人生态度是，人要一直不带任何好恶地面对生命的遭际，只要安于“命”，即可减少很多情感波折。这似乎是一种无可奈何的顺应态度。这种态度甚至谈不上主动顺适，因为“冥然”其实带有不深究生命发生之理由的意思，假如“施心其间”，我们仍然不会得到任何明确答案。在郭象眼中，个体的命是既成事实，当下如此，未来就将如此延展开去，所以尽管结果未知，但我们不可以对命运加入过多的个人感叹。这其实是要求人们消除内心的主观执著，不受情绪左右，完全顺从客观形势，让人间世事顺其自然。

既然人的一切努力都无法逃于“自然”，那么，“我与今俱往”（《大宗师注》）便是必然的结果。郭象因此强调人当安时处顺，不加思考地“冥然以所遇为命”。如此一来，主观努力和情感参与似乎都成为多余。郭象因此也就混同了出生与不生的差异。他把顺应天然的自生态度放到人在当下不要过多地努力生活的态度之中，正是直接面对生命终极意义上的“泯然与至当为一”。

二、由性而命：“自得”

在郭象这里，虽然万物“独化”，彼此之间互不相干，共存于“玄冥之境”，却还是存在“不知其所以然而然”的“命”或“不得已”的“理”。关于性和命的关系，郭象认为，事物的内在天性都是天然自足的，天生“称体而足，不知所以然也”，“性”是“命”的基础。因此，郭象主张“安其天性”，“不悲所以异”（《逍遥游注》），不要对事物之间的区别有主观情绪。除了肯定事物各有其成大成小的天性，彼此并不互相需要之外，郭象认为改变自己成为它者是不可能的：“小大之殊，各有定分，非羡慕所及。”（《逍遥游注》）这种看法其实就是视事物之间的差异为自然天成，人力无法改变。在这样一种观点的指导下，郭象提出“自得”一说，认为事物当安于自身之“不知其所以然”，达到天性圆满自足的状态。郭象认为一切事物都当“静其所遇”，用安宁顺适的态度等待命运中一切偶然性的降临。表现在事物的生命轨迹上，就是一种“自得”、“任性”的人生态度。人需要认清哪些是自己该持守的道德，哪些又来自外来影响，从而达到“定乎内外之分”，安于“自得”的境界。人、物、事的本性虽然各不相同，但只要能够顺适天性，达到安、足、静，就能够“自得”。

汤用彤认为，魏晋时代的中心问题是关于理想的圣人人格问题^①。郭象对圣人人格多有讨论。在性情关系上，虽然“情”自“性”出，但“情”为性之偏，如果用情守性，必然会有偏差，所以必须“任性”才不会出偏，而这种最高层次其实只有“神人”、“圣人”可以企及。圣人可以达到“无心而顺物”（《人间世注》），身“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《逍遥游注》）的境界^②。无论身在自然还是山林，人心所遵守的原则并无二致，就是应当安心面对一切偶然，因为这种偶然性其实来自一切事物天性的必然。圣人能够会通万物，理解万物之性本自天然，事物的起源虽然玄妙，但相通为一，可以会通。郭象写道：“夫圣人之心，极两仪之至，会穷万物之妙数，故能体化合变，无往不可；旁礴万物，无物不然。”（《逍遥游注》）人与物打交道最大的问题莫过于相“伤”，但如果能够“安于所伤”（《逍遥游注》），那么一切伤都不成其为伤，因为“伤”仅在不安时才有。如果事物之交无论顺与不顺，都不能互伤，“物莫之伤”，那么，物我之间就可以完全没有利害冲突，也就不会在物我交往中附带情感。

郭象认为，知识智慧也是天然禀受，不易改变。天性本来没有任何是非之别，但蒙昧的人却执著

① 汤用彤：《魏晋思想的发展》，《魏晋玄学论稿》，北京：中华书局，1962年，第122页。

② 陈少峰认为，郭象振兴庄学是为了说明儒道境界一致，认为儒道圣人都是道德圣人。参见陈少峰：《中国伦理学史》，北京：北京大学出版社，1996年，第206页。

于一孔之见、一己之私,用是非来判断事件的生成变化,“师心自用”,不能认识天地自然之心,所以总在迷惘困顿中。郭象同意庄子关于知识有相对性的说法,比如鱼鸟之知其是从“体知”的角度来说的,及认知主体的“身”的限度必然影响到其所知的限度。一般人不知道天跟人的分际,总是想超越自身限度去认知其所不能,“知之所无奈何,天也;犯其所知,人也”(《养生主注》)。只有那些了解“命”的人才不会为事物的限度所限制,因为他们认识到生命是天然本性在世间的运动过程,“达命之情者,不务命之所无奈何也。全其自然而已”(《养生主注》)。他们的情绪不受外物影响,达到“成败若任之于彼而莫足以患心”(《人间世注》)的境界。

三、由命而理:“所遇为命”

在郭象伦理学中,“命”之“理”的核心切入点在于“遇”,即人生的偶然际遇。郭象将人之命视为通过种种偶然性的机缘绵延而成,所谓“天地虽大,万物虽多,然吾之所遇,适在于是”(《德充符注》)。

郭象从“命”的角度切入“理”,提出:“其理固当,不可逃也。故人之生也,非误生也。生之所有,非妄有也。”(《德充符注》)认为命运之“理”带有无可逃避的合理性,“理”可以理解作为一种不知其所以然而然的内在一致性。“遇”之“理”体现在人生的惟一性困境中,就每个人当下的经历而言,人其实只有惟一性的“遇”,因为人没法不遇,也就是人一直要处在一种现实的“遇”的情境之中。“凡所不遇,弗能遇也;其所遇,弗能不遇也。”可见,命运之“遇”有着不可更改性,“命之必行”,高明的人可以“随所遇而任之”(《德充符注》),听从自然运化的召唤,行所当行,止所当止。这样的人生似乎存在一种不得不至之“理”,这就是通常理解的命运必然性,以致经历人生的人们无法明白其所以然,好似有神灵一般:“理必有应,若有神灵以致也。”(《寓言注》)这说明,“命”之“理”揭示的是无可奈何的“必至之势”(《天道注》),这种绝对必然性无法追问,无法解释,却又有着绝对偶然的一面,是“不知其所以然而然”。郭象所谓“自然”同时包含必然与偶然之义,并通过“理”得到揭示^①。

郭象的命运观是顺应天然之道、对自身意识有所取舍的命运观。他认为命运是世间一切不得不如此经历的轨迹,也是事物运动的内在必然性。他用人生的经历来比喻说:“一生之内,百年之中,其坐起行止、动静趣舍、情性知能,凡所有者,凡所无者,凡所为者,凡所遇者,皆非我也,理自尔耳。”(《德充符注》)郭象强调“遇”是命运的自然形态,而了解命运原生情态的人是不会“志伤神辱”(《德充符注》)的,因为他理解命运是志、神所不能左右的。命从一开始就超出自身能力的控制,人们完全不当用主观情感来评价。知命就不会有得失之心,认识到情感于事无补,就不会有明显的情感表现。一切人之行为经历都有“理”在其中起作用,与其说“命”或“理”是事物的必然性,不如说是人对既已发生的必然性经历相对稳定的情感领悟。因此,郭象所谓的“理”是“命”之“理”,是从无法把握的命运中体会出来的合情合理成分,不是通常意义上理解的天然内在于事物之中的必然性根据^②。

郭象认为性一而理殊,事物的天然本性完全相通,但事物彼此之间有不同的分理。“理虽万殊,而性同得”,分理依从天然本性而出,所以能够“道通为一”(《齐物论注》)。他还同意庄子齐同生死的眼光,认为生死无别,“生,故我耳,未始有得;死,亦我也,未始有丧”(《德充符注》),所以他提倡的生活态度也跟庄子接近,主要是要人们顺应自然,平静面对死亡,“心与死生顺,则无时而非生,此心之未尝死也”(《德充符注》)。“死与生,皆命也”(《大宗师注》),既然死生之命可以在当下刹那之间体现出来,人就不必掺杂过多个人情感,“今交一臂而失之,皆在冥中去矣。故向者之我非复今我也,我

① 汤一介认为郭象“自然”有五义,其中包括“必然即自然”和“偶然即自然”二义。汤一介:《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2000年,第238—240页。

② 林明照分析了理在郭象玄学体系中的三义:一、凸显存在的优先性以及存在变化的客观必然性,转以“命”言之;二、以“理”进一步指涉存在变化的规律与条理;三、透过“理”呈现出相关的价值意涵,强调去知忘我而循理而为,同时在境界上呈现我、理之两忘。参见林明照:《“理”在郭象玄学体系中的理论意义》,台湾师范大学国文系“第三届儒道国际学术研讨会——魏晋南北朝”研讨会论文,2007年4月14—15日。

与今俱往”(《大宗师注》)。这是把死视为生的一种转化形式,死生皆命,应当彻底地顺应自然。生不足喜,死不足悲,在消解死与生的对立的过程中,郭象关注的是安顿个体的生命,帮助人们认识到一切情绪终归是对自然生死交谢过程的反应,其实大可不必。

既然死是生的转化形式,那么人的身体不过是万千偶然现象之一部分,人身不过是天地变化的偶成而已,不值得特别高兴。郭象同意庄子“游刃有余”(《养生主》)之化刀为刃的身体观念,及人不应当过度地在乎身体本身,而要把身体放到物我混同的视域下来看待,这样,就可以消解实体的“身”,达到一种无身之身的境界。实体的身必然为外物所拘,所以我们应当在心意层次上消解身与物的对立,这样才能达到“荡然放物于自得之场”、心物混同的自由之境。人与他人的交往时,有顺逆之别,“当世接物,逆顺之际,不可不慎也”(《人间世注》)。但是如果人过分在意自身反而会影响在世间成事:“谋生虑死,吾未见能成其事者也。”(《人间世注》)这说明,过分关注自身的存在往往不能达到目的,而听任事物自然发展却有可能成功。郭象提倡身心要顺应自然,并以此为成事之道,“大人荡然放物于自得之场”,“任其自成”(《人间世注》)。自得而任物无疑是一种理想的境界,人在此境中“形不乖迁,和而不同”(《人间世注》),身体和心灵与万物和谐,达到和顺玄同之境。

四、顺中为常:“率性”

郭象眼中的“性”是事物“所以得之”而不得已的名称。如果事物各安于所性,就可以达到“与物冥”的境界,即彻底与万物融为一体而没有自身的境界。他用“自任”来表达以自己的天然本性顺应外物的天性,从而不再有自己与外物的区别。“夫自任者对物,而顺物者与物无对”(《逍遥游注》)。郭象之“性”是内在的天然本性,“分”是“性”的天然限度、分际或界限。可见,郭象认为人间正道当是“率性而动”,还不违背天性的限度。这似乎不难,但人们往往“知以无涯伤性,心以欲恶荡真”(《人间世注》)。人应当养其真性,不追逐外物,因为养性是福,而逐物致祸。“大人……弥贯万物而玄同彼我,泯然与天下为一,而内外同福也”(《人间世注》)^①。这样,理想的认识状态就是“玄同彼我”之境,亦即物我玄妙混同的境界,他称为“自然之境”(《齐物论注》),在此境界中,人可以“任天下之是非”,可以谴是非,任两行,完全没有主观成见,“使群异各安其所安,众人不失其所是,则己不用于物,而万物之用用矣”(《齐物论注》)。因为一切评判来自于用自身的标准要求外物,但如果事物能够各尽其性,那么人就没有必要加上主观评断^②。

可以说,郭象发挥了庄子的“齐是非”的思想,认为圣人了解事物本身,而且不依赖于外在价值、善恶和是非判断。圣人不去彰显、不夸大事物之间的区别,也不会因为外物而舍弃自己去追逐事物,事物反而顺其天然本性而自成,此即“任性”而使事物“各宜”(《齐物论注》)。既然“情”与“我”乃是非之源,人行事就当“无情”、“忘我”,不执著于外在事物,不力图将自己的意志强加给事物。这种理想境界有别于世俗的有情之境,因为情易出偏,也会生出是非,故而应当物我双遣,是非两忘,独任天真,放任天然真性,没有任何私心参与其间,“无心而自得”(《齐物论注》)。这种自得天性,运化于无穷的境界当是庄子“坐忘”所要达到的忘我无情之境。但是,郭象指出,人虽然要“率性”,但由于性有所禀,所以不可能离性以放任情绪。在这个意义上,自由为事物的天然本性所限定,人没有离却本性的绝对自由。这种适性自由意味着自由有其必然性之基础,一切对偶然性的领会都建立在必然性的基础之上,不存在离却天然本性的纯粹的、彻底的偶然性^③。

① 一些研究者认为魏晋玄学是“性”本体学,如许抗生:《魏晋玄学史》,西安:陕西师范大学出版社,1989年;《关于玄学哲学基本特征的再研讨》,《中国哲学史》2000年第1期;王晓毅:《郭象“性”本体论初探》,《哲学研究》2001年第9期;陈少峰:《向秀、郭象〈庄子注〉中的“性”“心”之学》,《道家文化研究》第十九辑,北京:三联书店,2002年。

② 王晓毅认为本性在郭象玄学中具有“本体”意义。《郭象“性”本体论初探》,《哲学研究》2001年第9期。

③ 许抗生指出,郭象玄学的基本特征乃是“本性之学”,并具有“反本体论”的性质(《关于玄学哲学基本特征的再研讨》,《中国哲学史》2000年第1期)。

如此一来,郭象的“率性”而行就为人们找到一个合理的生存根据,亦即安于内在天性的方式。在此基础上,事物各自顺着其内在天性而有自然而然之生命轨迹。人生既然如此,就不需要为世间种种分别而有执著,更不必投入情感。可惜人们往往执著“成心”(《齐物论注》)不放,因其所好恶而使心为形役,在昧而不明的状态中,不明白为何开始此生,又如何结束,所以如何安顿生命成为一个重要的问题。若从世俗眼光看“绝冥之境”(《逍遥游注》),人只看到表面,也就是只得“外迹”,却不能领悟内在的根本状态。郭象认为,没有必要把外在的事物太当真,因为任何事物都有其用,必须用其所当用,“用得其所,则物皆逍遥也”(《逍遥游注》)。事物都天然有所禀受,只要适其自性,便得逍遥。

逍遥并非离却人伦关系,郭象认为当“顺中以为常”,即“苟得中而宜度,则事事无不可也”(《养生主注》)。如此这般,即可做到“外可以孝养父母,大顺人伦,内可以摄卫生灵,尽其天命”(成玄英疏),成疏还说:“善恶两忘,刑名双遣,故能顺一中之道,处真常之德,虚夷任物,与世推迁。”可见“缘督”有化刀为刃、游乎虚处之意^①。换言之,适性逍遥是可以在人伦关系上实现的境界。“任理之必然者,中庸之符全矣,斯接物之至者也”(《人间世注》)。郭象之“必然”指的是“事有必至,理固常通”和“烦生于简,事起于微”的“必至之势”(《人间世注》)。“率性”是要人们“无心”地顺从“必至之势”,以期避免不必要的选择,也可免除不必要的烦恼,而这就是郭象伦理学倡导的一种中庸之道。可以这样说,郭象的“率性”逍遥其实是一种“顺中”的中道伦理学。

结 语

郭象以人的存在作为基础,通过“自因”、“自己而然”、“自得”、“所遇为命”、“率性”等角度阐释其“顺中以为常”的中道伦理观。这种伦理观既是对庄子“安之若命”观点的继承:主张人当顺应天道,率性而安,提倡人心与人身都当顺应事物,从而达到身心与万物和谐的境界。同时,郭象又在此基础上表达出一种深而不露的较为主动积极的人生态度。

无论是郭象由天而人的“自己而然”、由性而命的“自得”、由命而理的“所遇为命”,还是其顺中为常的“率性”逍遥,无不隐含着双重的理论维度。表面看来,郭象从形上学角度否定人实现主观愿望的可能,也因此否定一切生命的奋斗价值和意义。在他看来,人之生即是在消解主观的创造性,以力图使之与天道自然冥合相通,因此,人不可以有任何的“施心”之举,否则就会干扰自然进程。实际上,郭象不仅主张“安其天性”,“不悲所以异”,更认为人之命由种种偶然性的机缘绵延而成,所谓“天地虽大,万物虽多,然吾之所遇,适在于是”。在郭象这里,人一旦达到“弥贯万物而玄同彼我,泯然与天下为一,而内外同福也”的“率性”之逍遥,便是达到了“苟得中而宜度,则事事无不可也”的“顺中以为常”境界。既然“顺中以为常”是一种至高至善的人生目标,那么,万物之“独化”、“自得”、“所遇为命”和“率性”逍遥便因此或可理解为郭象所期望达及的万物共存于其中的“玄冥之境”的“自然之实践能力”。更何况,“消除内心的主观执著、不受情绪左右、完全顺从客观形势、让人间世事顺其自然”本身即蕴含着修养、领悟、实践与体会等等自在自为的积极行为成分。就此而言,我们何尝不可以在郭象表面消极的人生观中,捡拾到一种含而不露的、积极的进取之心与进取之力呢?

[责任编辑 李 梅]

^① 屈复《南华通》:“督者,人之脊脉,骨节空虚处也;‘缘督’者,神游于虚也。”刘凤苞:“游于至虚。”郭嵩焘:“循虚而行。”(郭庆藩《庄子集释》引)这都与“庖丁解牛”所谓“以无厚入有间”相映证。

今本(郭象本)《庄子·齐物论》文本问题的讨论

张 浩

摘 要:传统观点认为,庄子行文极具跳跃性,缺乏逻辑严谨的结构,而《齐物论》则是《庄子》中跳跃性最强、也是最晦涩深奥的篇目之一。通过统计数据分析、词语训诂、竹简形制上的证明,并佐以《墨子》、《吕氏春秋》等先秦典籍中搜罗的旁证,可以看出原文本的逻辑结构是非常清晰的。之所以形成前后语意不相连的现象,是因为原《庄子》文本在流传过程中发生了大规模的错简,并经历了汉代与西晋两次重大的编辑所致。采用语言逻辑分析的方法,可以在一定程度上对原文本给予修复。

关键词:《齐物论》;错简;语言逻辑

一、历史回顾

前人对今本《庄子·齐物论》文本的疑议由来已久,但提出的多是只鳞片爪式的问题,其中比较有代表性的意见有以下几种(按在文本中出现的先后顺序排列):

1. “可乎可,不可乎不可”,王叔岷说:“此二句疑当在下文‘无物不然,无物不可’下。”^①王先谦说:“‘恶乎然’以下,又见《寓言》篇。此是非可否并举,以《寓言》篇证之,‘不然于不然’下,似应更有‘恶乎可?可于可。恶乎不可?不可于不可’四句,而今本夺之。”^②

2. “庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也;适得而几矣”几句二十字,素来不好理解,严灵峰认为是孱入的注文,应该删去,陈鼓应《庄子今注今译》采用了这个意见^③。

3. 陆德明的《经典释文》里提到,班固说“夫道未始有封”章在外篇^④;张恒寿则认为该章不是庄子的手笔^⑤,对此后文将详予讨论。

4. 褚伯秀《南华真经义海纂微》引吕氏注附后说:“‘化声之相待’至‘所以穷年也’合在‘何谓和之以天倪’之上,简编脱略,误次于此,观文意可知矣。”^⑥千年以来,这个意见已经逐渐得到认可,王先谦《庄子集解》、陈鼓应《庄子今注今译》都采用了这个意见。

5. 许地山说:“《齐物论》底胡蝶故事,《应帝王》底混沌,都可以看为窜入底章节。”^⑦

上述疑议主要集中在章节的混杂、简策的错落、是否有注文掺入等三个方面,但即使是仅仅揭示出的这些零星问题,也并没有提出强有力的论据。

作者简介:张浩,北京董氏大杏林养生技术有限公司职员(北京 100040)。

① 王叔岷:《庄子校注》,北京:中华书局,2007年,第62页。

② 王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局,1987年,第16页。

③ 严灵峰:《道家四子新编》,台北:台湾商务印书馆,1977年,第536页。

④ 陆德明:《经典释文》,北京:中华书局,1983年,第363页。

⑤ 张恒寿:《庄子新探》,武汉:湖北人民出版社,1983年,第53-54页。

⑥ 褚伯秀:《南华真经义海纂微》卷四,《文津阁四库全书》第352册,北京:商务印书馆,2005年,第188页。

⑦ 许地山:《道教史》,南京:江苏文艺出版社,2008年,第60页。

二、原《齐物论》文本段落划分中的一个谬误

在对《齐物论》一文进行解构之前,有必要指出原文本段落划分上的一个谬误:在传世的各个版本中,“既使我与若辩矣”以下,均被划在了瞿鹊子、长梧子的对话中,是不正确的。通过分析可以发现,上述的前后两段内容、风格不同,人称上也不一致。

从内容上看,问话的中心是“圣人处世之道”,是较为抽象的话题,相对应的,回答的上半段也是很笼统的描述,讲的意象意味十足,语言风格则笔法含蓄,其中又有“见卵而求时夜,见弹而求鸢炙”,“丽之姬,艾封人之子也”,“梦饮酒者,旦而哭泣;梦哭泣者,旦而田猎”等譬喻的运用;而“既使我与若辩矣”以下讨论的则是“要不要辩论”的具体问题,且句式齐整,描写铺陈,表达直接,完全是剑拔弩张的辩论气氛,前后两部分内容、风格迥异。

用词规律上,这段对话非常显著的一个特点,是使用了大量不同的第一、二人称代词,其中长梧子的一次发言中,就出现了7个不同的人称代词。相对于现代汉语,古代汉语中的第一、二人称代词是丰富多样的,但像本段这样使用大量不同的人称代词,又是否正常呢?为了寻找《庄子》里第一、二人称代词在对话中出现的规律,我们统计了今本里出现的所有对话,共计79段:

篇名	章节(或人物)	对话中包含的不同的第一、二人称代词及数目	在该对话中,不同人称代词出现最多的发言里,不同代词出现的数目
齐物论	瞿鹊子问于长梧子	予、女、汝、我、吾、若、而(7)	7
逍遥游	尧让天下于许由	子、我、吾、予(4)	4
逍遥游	肩吾问于连叔	吾、汝(2)	1
逍遥游	惠子谓庄子	我、吾、子(3)	2
逍遥游	惠子曰	吾、子(2)	2
齐物论	南郭子綦隐机而坐	吾、我、汝、而(4)	3
齐物论	故昔者尧问于舜	我、若(2)	2
齐物论	啮缺问乎王倪	吾、子、女、我(4)	3
齐物论	罔两问景	吾、子(2)	1
人间世	颜回见仲尼	若、而、我、吾(4)	3
人间世	叶公子高将使于齐	吾、子、我(3)	3
人间世	颜阖将傅卫灵公太子	吾、女、汝(3)	2
人间世	匠石之齐	吾、女、予、若、而(5)	4
德充符	申徒嘉兀者也	吾、子、我(3)	3
德充符	鲁有兀者叔山无趾	吾、子(2)	1
大宗师	南伯子綦问乎女偶	吾、子、我(3)	3
大宗师	俄而子舆有病	予、女、吾(3)	2
大宗师	俄而子来有病	汝、吾、我(3)	2
大宗师	子桑户、孟子反、子琴张三人相与友(子贡、孔子)	女、吾、汝(3)	2
大宗师	颜回问仲尼	吾、汝(2)	2
大宗师	意而子见许由	吾、汝、我(3)	2
大宗师	子舆与子桑友	吾、子、我(3)	2

续表

应帝王	肩吾见狂接舆	女、我(2)	1
应帝王	天根游于殷阳	汝、予(2)	2
应帝王	郑有神巫曰季咸	吾、子、汝、予(4)	3
在宥	崔瞿问于老聃	吾、汝(2)	2
在宥	黄帝立为天子十九年	我、吾、而、汝(4)	3
在宥	云将东游	我、吾、汝(3)	2
天地	尧观乎华	我、女(2)	2
天地	尧治天下	吾、子(2)	2
天地	夫子问于老聃	予、若(2)	2
天地	子贡南游于楚(子贡、丈人)	吾、子、汝(3)	3
天地	(子贡、弟子)	吾、我(2)	2
天地	(孔子、子贡)	汝、予(2)	2
天道	昔者舜问于尧	吾、子、我(3)	2
天道	士成绮见老子而问	吾、子、我(3)	3
天运	北门成问于黄帝	吾、汝、予(3)	3
天运	孔子西游于卫	子、而(2)	2
天运	孔子行年五十有一而不闻道	吾、子(2)	2
天运	孔子见老聃归(孔子、弟子)	吾、予(2)	2
天运	(老聃、子贡)	余、汝(2)	2
秋水	河伯、北海若	吾、子、我、尔(4)	3
秋水	夔怜兹	吾、子、我、予(4)	2
秋水	孔子游于匡	吾、我、汝(3)	3
秋水	公孙龙问于魏牟	吾、子(2)	2
至乐	支离叔与滑介叔观于冥伯之丘	吾、子、我、予(4)	4
至乐	颜渊东之齐	吾、汝、女(3)	2
至乐	列子行食于道从	予、汝、而、若(4)	4
达生	子列子问关尹	予、女(2)	2
达生	仲尼适楚	吾、子、我(3)	2
达生	祝宗人玄端以临牢筴	汝、吾(2)	2
达生	孔子观于吕梁	吾、子(2)	2
山木	孔子围于陈蔡之间	吾、子、予(3)	3
山木	孔子问子桑雎	吾、子(2)	2
田子方	田子方侍坐于魏文侯	吾、子(2)	1
田子方	温伯雪子适齐	吾、子、我(3)	3
田子方	颜渊问于仲尼	吾、汝、女(3)	3
田子方	孔子见老聃	吾、汝、我(3)	1
田子方	肩吾问于孙叔敖	吾、子、我(3)	2

续表

知北游	知北游于玄水之上(知、无为谓)	予、若(2)	2
知北游	(知、黄帝)	我、若、吾、予(4)	4
知北游	舜问乎丞	吾、汝(2)	1
知北游	于是泰清问乎无穷	吾、子(2)	1
庚桑楚	老聃之役有庚桑楚者(南荣趺、庚桑子)	汝、吾(2)	2
庚桑楚	(南荣趺、老子)	吾、子、我、汝、若、女(6)	4
徐无鬼	黄帝将见大隗乎具茨之山	若、予(2)	1
徐无鬼	吴王浮于江	予、汝(2)	2
徐无鬼	子綦有八子	我、汝、吾、若(4)	4
徐无鬼	啮缺遇许由	吾、子(2)	1
寓言	颜成子游谓东郭子綦	吾、子(2)	2
寓言	众罔两问于景	若、予、吾、我(4)	3
让王	舜以天下让善卷	余、吾、子(3)	3
让王	大王檀父居囿	吾、子(2)	2
盗跖	孔子、盗跖	吾、子、我(3)	3
渔父	渔父、孔子	吾、子(2)	2
渔父	孔子、子路	吾、汝(2)	2
列御寇	列御寇、伯昏瞀人(1)	吾、汝、我、女(4)	2
列御寇	列御寇、伯昏瞀人(2)	吾、汝(2)	2
列御寇	鲁哀公问乎颜阖	吾、女、予(3)	2

由上表可见,瞿鹊子和长梧子谈话中出现的不同的第一、二人称代词数目,远高于其他的对话,尤其值得注意的是,除此段外,在《庄子》所有的单次发言中,不同代词出现的数目均不超过4个,因而长梧子发言中出现的7个不同代词显得极其反常。

对这些人称代词再作进一步分析,还可发现在“既使我与若辩矣”之前,长梧子自称“予”,称瞿鹊子为“女”、“汝”;而“既使我与若辩矣”以下,人称则变成了“我”、“吾”和“若”、“而”。以“既使我与若辩矣”为界限,上半段中“予”出现了5次、“女”出现了4次,下半段中“我”和“若”各出现14次,虽然上述人称代词出现频率非常之高,但上下两部分却没有发生混用,它们之间的差异泾渭分明。

综上所述,可以看出“瞿鹊子问乎长梧子”和“既使我与若辩矣”是独立的两个章节,应该予以纠正。而这个谬误的更正,将导致原篇文本结构的断裂,对本篇重构意义重大。

三、“以明”的真面目——哲学问题,抑或文本问题?

在《齐物论》乃至整个《庄子》研究中,“以明”历来是最大的难点之一。前代学者多从哲学角度进行阐发,但我们认为,“以明”与其说是哲学问题,毋宁说是文本问题。

历史上对于“以明”的解释,代表性的意见有以下几种:

1. 郭象注:“夫有是有非者,儒墨之所是也;无是无非者,儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非而非儒墨之所是者,乃欲明无是无非也。欲明无是无非,则莫若还以儒墨反覆相明。反覆相明,则所是

者非是,而所非者非非矣。非非则无非;非是则无是。”^①

2. 林希逸说:“人之所非,我以为是;彼之所是,我以为非,安得而一定?若欲一定是非,则须是归之自然之天理方可。明者,天理也。故曰‘莫若以明’。”^②

3. 王先谦说:“莫若以明者,言莫若即以本然之明照之。”^③

4. 唐君毅说:“去其成心而使人我意通之道,庄子即名之曰‘以明’。”^④

5. 任继愈说:“庄子在这里讲的‘莫若以明’就是‘莫能以明’。庄子以取消回答作为答案,以否认认识作为认识。”^⑤

这些让人眼花缭乱的阐释,让每位后来者都望而生畏,而诸多解释的存在,也说明目前还没有令人信服结论。

为了全面地考察“明”字在上古时期的用法,我们对《庄子》中所有的“明”字的用法做了一个归纳,今本中共出现124处“明”字,除去“明日”等重复表达外,共有80处不同表述的“明”字:

出处(篇名)	包含“明”字的相关语句	含义
德充符	其明日	表时间次序
大宗师	洛诵之孙闻之瞻明	用作人名
徐无鬼	黄帝将见大隗乎具茨之山,方明为御	
应帝王	可比明王乎	
在宥	我为汝遂于大明之上矣,至彼至阳之原也	贤明
山木	道流而不明居,得行而不名处	
渔父	君子不友,明君不臣	
说剑	闻夫子明圣	
德充符	鉴明则尘垢不止,止则不明也	明亮
天道	水静则明烛须眉	
天运	其声挥绰,其名高明	
田子方	消息满虚,一晦一明	
田子方	若天之自高,地之自厚,日月之自明,夫何修焉	
庚桑楚	为不善乎显明之中者,人得而诛之	
盗跖	目如明星,发上指冠	
齐物论	劳神明为一	知觉
列御寇	明者唯为之使,神者征之	
列御寇	夫明之不胜神也久矣	
知北游	今(合)彼神明至精	
天下	澹然独与神明居	

① 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第65页。

② 林希逸:《南华真经口义》,昆明:云南人民出版社,2002年,第26页。

③ 王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局,1987年,第14页。

④ 唐君毅:《中国哲学原论》导论篇,北京:中国社会科学出版社,2005年,第154页。

⑤ 任继愈主编:《中国哲学史》第一卷,北京:人民出版社,1963年,第161页。

续表

天道	天尊地卑,神明之位也	神灵
天下	神何由降?明何由出	
天下	配神明,醇天地	
天下	寡能备于天地之美,称神明之容	
肱篋	故上悖日月之明	光明
天道	天地固有常矣,日月固有明矣	
天道	吾又奏之以阴阳之和,烛之以日月之明	
大宗师	堕肢体,黜聪明	明察(视力好)
骈拇	多方骈枝于五藏之情者,淫僻于仁义之行,而多方于聪明之用也	
骈拇	是故骈于明者	
骈拇	虽通如离朱,非吾所谓明也	
肱篋	胶离朱之目,而天下始人含其明矣	
在宥	而且说明邪,是淫于色也	
在宥	故君子苟能无解其五藏,无擢其聪明	
天地	一曰五色乱目,使目不明	
知北游	明见无值,辩不若默	
知北游	思虑恂达,耳目聪明	
徐无鬼	故目之于明也殆	
徐无鬼	年齿长矣,聪明衰矣	
则阳	目彻为明,耳彻为聪	
盗跖	秉人之知谋以为明察	
天下	耳目鼻口,皆有所明	
齐物论	欲以明之彼	
齐物论	非所明而明之	
应帝王	有人于此,向疾强梁,物彻疏明	
在宥	明乎物物者之非物也	明白(懂得)
在宥	不明于道者,悲夫	
天地	君子明于此十者	
天道	明此以南乡,尧之为君也	
天道	是故古之明大道者,先明天而道德次之	
天道	论先王之道而明周、召之迹	
天道	人之难说也,道之难明邪	
秋水	明乎坦途,故生而不悦,死而不祸	
秋水	是未明天地之理,万物之情者也	
秋水	达于理者必明于权	
秋水	长而明仁义之行	
田子方	明乎礼义而陋于知人心	
庚桑楚	明乎人,明乎鬼者,然后能独行	
天道	明于天,通于圣,六通四辟于帝王之德者	
天下	明于本数	

续表

胠篋	彼圣人者,天下之利器也,非所以明天下也	彰显
达生	今汝饰知以惊愚,修身以明污	
天下	以为无益于天下者,明之不如已也	
大宗师	汝必躬服仁义,而明言是非	明晰(清楚)
天地	显则明,万物一府,死生同状	
天地	以道观分而君臣之义明	
天地	故形非道不生,生非德不明	
天地	夫明白入素,无为复朴	
天道	夫明白于天地之德者,此之谓大本大宗	
缮性	义明而物亲,忠也	
缮性	滑欲于俗思,以求致其明	
秋水	其不可行明矣	
秋水	夫自细视大者不尽,自大视细者不明	
知北游	四时有明法而不议	
庚桑楚	此四六者,不荡胸中则正,正则静,静则明	
则阳	然则无用之为用也亦明矣	
外物	去小知而大知明	
天下	其明而在数度者	
天下	贤圣不明,道德不一	
天下	内圣外王之道,黯而不明	

结合上面大量的实例来看,本书中所有的“明”字都没有“照”或“天理”的用法,可见这样阐释“以明”是很牵强的。

其实对于“以明”,庄子已经在文中给出了一个明确的解释:“为是不用而寓诸庸,此之谓以明。”只是由于年代久远,语言演化过程中部分词义(本句中是“庸”字)发生了变化,导致了偏离原义的阐释。

“庸”字,成玄英疏:“庸,用也。”可能是觉得不好理解,串讲的时候他又说:“用而忘用,寄用群材也。”^①分明是把它训成了“常”。后来的注家虽然不明言,却基本上沿用了“常”的解法,如王先谦说:“唯达道者能一视之,为是不用己见而寓诸寻常之理。”但此处把“庸”训成“常”是不妥的。《说文》:“庸,用也。”而检索《庄子》全文,“庸”字共有以下用法:

出处(篇名)	包含“庸”字的相关语句	释义
齐物论	庸詎知吾所谓知之非不知邪	《释文》李云:庸,用也;詎,何也;犹言何用也。
德充符	彼兀者也,而王先生,其与庸亦远矣	成玄英《疏》:庸,常也。《释文》崔云:庸,常人也。
庚桑楚	行乎无名者,唯庸有光	成玄英《疏》:庸,用也。
则阳	欲恶去就于是桥起,雌雄片合于是庸有	成玄英《疏》:庸,常也。
天下	由天地之道观惠施之能,其犹一蚊一虻之劳者也,其于物也何庸	成玄英《疏》:庸,用也。

① 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第72页。

从《说文》及上面引述原文的语句中可以看出,相对于后世“庸”字罕用作“用”,在上古汉语中“庸”字作“用”讲是很常见的,而且,原文中明明白白写着“庸也者,用也”,所以“庸”字在这儿确应作“用”解,“为是不用而寓诸庸”就是“在不用中寄寓了用”。

为便于进一步分析“以明”的实质,我们把文章中“以明”的相关论述摘录如下:

1. 故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是,则莫若以明。

2. 是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰莫若以明。

3. 为是不用而寓诸庸,此之谓以明。

4. 唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸。庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也;适得而几已。

第1句可以看出,“以明”是一种辩论“是非”或理解“是非”的技巧;第2句中传递出的信息是“以明”和是非有关;第3句说明“以明”的特征是“在不用中寄寓了用”,即从形式(言辞)上看用到了,但实际上没有用;第4句对“为是不用而寓诸庸”作了进一步的解释,指出它的作用是“适得而几矣”,即为了帮助理解。

除了上述语句外,文中还有可资理解“以明”的一句描述:

5. 以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。

关于第5句,其中的“非”字也需要详加讨论。以“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也”为例,在这句话中共出现了三个“非(指)”,但这三个“非(指)”的含义是不同的,第一个和第三个“非”是表判断的动词,意为“不是”,用作谓语;第二个“非”在这儿用作定语,意为“不是……的”,“非指”是一个词组,意为“不是指的(东西)”,现代汉语中类似的用法有“非金属”、“非晶体”等,而且还可以从今本《庄子》中找出一个例子来证实这种用法:

老聃新沐,方将被发而干,憊然似非人。(《庄子·田子方》)

“非”字含义澄清以后,第5句翻译过来的意思就是:“用‘指’来说明‘指’不是‘指’,不如用‘不是指的(东西)’来说明‘指’不是‘指’;用‘马’来说明‘马’不是‘马’,不如用‘不是马的(东西)’来说明‘马’不是‘马’。”——虽然大家辩论的是“指”和“马”的问题,却不纠缠于“指”和“马”的概念,而以“非指”来譬喻“指”,以“非马”来譬喻“马”,借用经验、常识等来表达抽象的意思。“非指”、“非马”并非是辩论的主体,而只是寓意其中,来帮助理解,正是“为是不用而寓诸庸”,“在不用中寄寓了用”。

至此“以明”的轮廓已经逐渐清晰,但出于慎重,还需要更多的证据来支持我们的论断,而第4句的相关描述,则可以印证我们对于“以明”的推测,该段语句摘录如下:

物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一。其分也,成也。其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸。庸也者,用也。用也者,通也。通也者,得也。适得而几已,因是已,已而不知其然,谓之道。

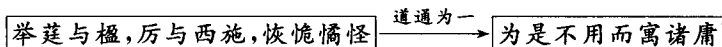
值得注意的是文中的“举”字,如果仔细推敲一下,“莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪”,和“举莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪”的含义是不一样的,前者如今本中的下列用法:

夫狙、梨、橘、柚、果蓏之属,实熟则剥,剥则辱。(《庄子·人间世》)

自其异者视之,肝、胆、楚、越也。(《庄子·德充符》)

在这两句话中,虽然“狙、梨、橘、柚、果蓏”和“肝、胆、楚、越”这种表述方式本身就是“举”,但“举”字在正文中是没有出现的,不独《庄子》,先秦典籍,都没有在举实例中出现“举”字。就此处而言,按照前面对“举”字的分析,如果讨论的是“‘莛与楹’等几个例子”,那么完全没有必要用到“举”这个字,因为联系上文,可以直接表述为“故为是莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一”(陈鼓应《庄子今注今译》的译文表述的就是这个意思,而没有把“举”字翻译出来)。如果讨论的是“举”这种修辞手法本

身,那么可以看到,在“举莛与楹,厉与西施,恢恠憭怪”的过程中,“莛”、“楹”、“厉”、“西施”、“恢”、“恠”、“憭”、“怪”并未在实际中出现,而只是被论者拿来“举例”,以说明论者所要阐述的道理,正是“在不用中寓寓了用”。之所以能用“莛”或“楹”来申说,是因为“举”这种手法的原理就是“道通为一”。如下面的示意图:



在存留下来的先秦典籍中,《墨子》中有不少包含“举”字的与辩论相关的论述:

举,拟实也。(《墨子·经上》)

举,告以文名,举彼实故也。(《墨子·经说上》)

辟也者,举也物而以明之也。(《墨子·小取》)

前两者是“举”的定义和描述,指出“举”就是以实物来举例,后者则是“辟”的定义:譬喻就是示例来说明问题,巧合的是在这句中也出现了“以明”二字。

春秋战国时期,在学术争鸣的时代环境下,对于学者们而言辩论是家常便饭,而“譬喻”的使用,在先秦的各种典籍中都有详尽的记载,下仅举几例:

1. 公孟子曰:“无鬼神。”又曰:“君子必学祭祀。”子墨子曰:“执无鬼而学祭礼,是犹无客而学客礼也,是犹无鱼而为鱼罟也。”(《墨子·公孟》)^①

2. 告子曰:“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。”孟子曰:“水信无分于东西,无分于上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也。”(《孟子·告子上》)

3. 客谓梁王曰:“惠子之言事也善譬,王使无譬,则不能言矣。”王曰:“诺。”明日见,谓惠子曰:“愿先生言事则直言耳,无譬也。”惠子曰:“今有人于此而不知弹者,曰:‘弹之状何若?’应曰:‘弹之状如弹。’则谕乎?”王曰:“未谕也。”“于是更应曰:‘弹之状如弓而以竹为弦。’则知乎?”王曰:“可知矣。”惠子曰:“夫说者固以其所知,谕其所不知,而使人知之。今王曰无譬则不可矣。”王曰:“善。”(《说苑·善说》)

中国古人善于感性思维,在辩论中他们也很擅长用感觉、联想等来帮助理解,以增强说服力。类比譬喻也是他们自觉运用的一种手法,而在惠子和梁王的谈话中,惠子还对譬喻的目的和作用做了一个阐释。

根据以上推导,可以看出,“以明”就是“以(之)明”或“以(此)明(彼)”,换句话说,就是类比譬喻之类的论述方法。而之所以造成读者不能理解它的含义,是因为流传过程中发生错简,描述“以明”的相关内容被割裂了。

四、《齐物论》语言特点及错简的修复

前文中我们讨论了“以明”及这个千古悬疑的成因,但错简的修复归位也是非常棘手的一件事儿,因为如果文本修复是仅凭语感或文意,却缺乏证据支持,那么做出的结论仍然是难以令人信服的。经过反复揣摩,我们发现了隐藏在文中、有助于文本修复的一条重大线索:本文的写作特点是层层嵌套、环环相扣,即前后文之间相关联的词句在文中反复出现。而这种特殊的写作方式又不仅仅是一个孤例,在先秦诸子著作中,《吕氏春秋》无论在思想上还是形式上都深受庄子的影响,经过对照,我们发现《吕氏春秋》的“重己”、“劝学”、“侈乐”、“节丧”、“知度”等多篇议论文也全部或部分采用

^① “以明”手法的源头,笔者认为应该追溯至墨子,《墨子》中有多篇记载了墨子的言论,从中可以看出墨子非常善于用设喻来表达自己的主张。

了此种方式。下面用以示意的是《重己》篇的片段：

倮，至巧也。人不爱倮之指，而爱己之指，有之利故也。人不爱昆山之玉、江汉之珠，而爱己之一苍壁小玃，有之利故也。今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足以比焉；论其轻重，富有天下，不可以易之；论其安危，一曙失之，终身不复得。此三者，有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不达乎性命之情也。不达乎性命之情，慎之何益？是师者之爱子也，不免乎枕之以糠；是聾者之养婴儿也，方雷而窥之于堂。有殊弗知慎者？夫弗知慎者，是死生存亡不可未始有别也。未始有别者，其所谓是未尝是，其所谓非未尝非。是其所谓非，非其所谓是，此之谓大惑。

至于如此行文的好处，则是这种层层推进的论说结构，可以使叙述语气上更紧凑，逻辑结构上严密周详，不给论敌可乘之机。

由此，循着散布在文中的这些上下关联的语句，我们不仅可以找到“以明”错简的原位置，而且还能够订正原文中的其他错简。下面是整理过的文本，为便于核对，相关联的词句都加了着重号^①：

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。”子綦曰：“偃，不亦善乎而问之也。今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁，汝闻地籁而未闻天籁夫！”子游曰：“敢问其方。”子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呬，而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者，激者，謦者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者。前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调、之刁刁乎？”子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已，敢问天籁。”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪？”

（夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言耶？其以为异于天籁，亦有辨乎，其无辨乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。）

说明一：“道”和“言”是本篇的核心议题，围绕着“道”和“言”本文展开了大量论证，而明显的，在篇首南郭子綦对“吹”的论述后，原文本中缺失了一个承上启下的环节，括号内的文字正是这缺失的一环：“夫言非吹也”一句接上文关于“吹”的谈话，而末句“道隐于小成，言隐于荣华”接下文“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹”，切入本文主题，开始探讨“道”和“言”的问题。如果把文中包含“道”的部分语句摘录出来，按在文中出现的顺序（重排后的顺序）做一排列，则可以看到，这样的叙述也符合一般语言逻辑规律：从提出问题到得出结论，a、b到g是一个较完整的论述过程。

- a. 道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？
- b. 道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？
- c. 道隐于小成，言隐于荣华。
- d. 彼是莫得其偶，谓之道枢。
- e. 道行之而成，物谓之而然。
- f. 故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。
- g. 适得而几已，因是已，已而不知其然，谓之道。

大知闲闲，小知间间，大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缓缓。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缄，以言其老嗔也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态。乐出虚，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知

^① 以王先谦《庄子集解》（北京：中华书局，1987年）为底本，个别文字有改动。

其所萌。已乎已乎，旦暮得此，其所由以生乎？

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。必有真宰，而特不得其朕。可形已信，而不见其形，有情而无。百骸、九窍、六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆悦之乎？其有私焉？如是皆有，为臣妾乎？其臣妾不足以相治也。其递相为君臣乎，其有真君存焉。如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我独芒，而人亦有不芒者乎！

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之^①。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉，果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。^②（故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。）

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。（为是不用而寓诸庸。此之谓以明。）

说明二：从承启关系上看，这样是符合逻辑的表述方式，前句结合“是非”的议题，以“故有儒墨之是非”之句提出“以明”的概念，下句则举“以指喻指之非指”之例进行讲解，给出“以明”的定义。

天地，一指也；万物，一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。适得而已已。因是已，已而不知其然，谓之道。

劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芋，曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏，而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧，是之谓两行。

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎！皆其盛者也，故载之末年。唯其好之，以异于彼，其好之也，欲以明之彼。非所明而明之，故以坚白之昧终。而其子又以文之纶终，终身无成。若是而可谓成乎，虽我亦成也。若是而不可谓成乎，物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。虽然，请尝言之。有始也者，有未始有始也者，有未始夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎，其果无谓乎？天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之矣，

① 此句“是”原作“知”，据陈鼓应《庄子今注今译》改，参见陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年，第55页。

② 原文此处有“故曰：莫若以明”，当为掺入的注文，整理时已删去。

且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有，以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已。

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世，先王之志，圣人议而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰：辩也者，有不见也。夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不谦，大勇不忤。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忤而不成。五者园而几向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之？”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之！”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，鲮然乎哉？木处则惴惴恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荇，螂且甘带，鸱鸢耆鼠，四者孰知正味？猿、獼狝以为雌，麋与鹿交，鲮与鱼游。毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之途，樊然殽乱，吾恶能知其辩！啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣：大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

瞿鹊子问于长梧子曰：“吾闻诸夫子，圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之？且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸇炙。予尝为女妄言之，女以妄听之，奚？旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑滑，以隶相尊。众人役役，圣人愚苾，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也，与女皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后，而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。”

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黷暗，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？

(罔两问景曰：“曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其无特操与？”景曰：“吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇虺蜩翼邪！恶识所以然？恶识所以不然？”)(见说明三)

说明三：按吕氏的意见修复错简后，这段话虽然文气相连，但意思却不明晰，令人费解。进一步修复的依据隐藏在“若其不相待”一句里。首先，“待”字是连接上下文的线索，而在“罔两问景”一段里“待”字出现了3次。其次，关于“其”字，以往注释家们把它默认成了助语辞，但这样解释是不妥的，“其”字的正解应作指代词用，指代错简“罔两问景”中的影子，意思是说语言就如同影子一样随时

变化,不待而动。

化声之相待,若其不相待。和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也。何谓和之以天倪?曰:是不是,然不然。是若果是也,则是之异乎不是也亦无辩;然若果然也,则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟。

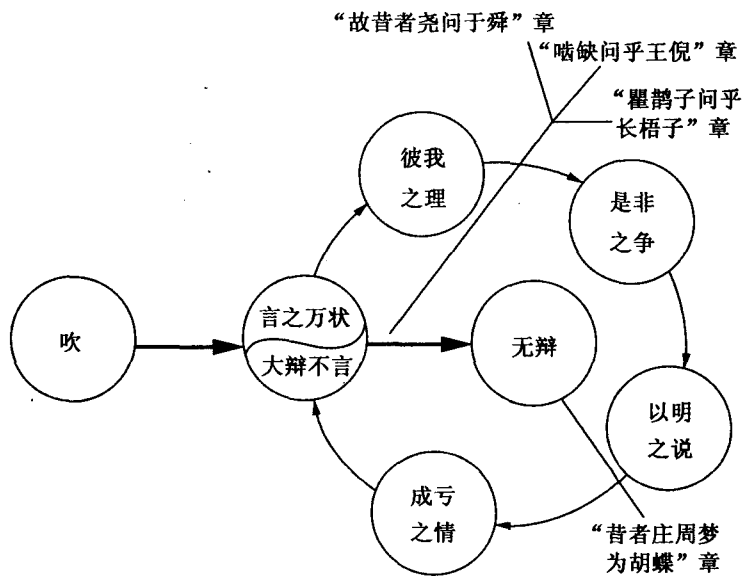
昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则遽遽然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。

五、本篇试解读及语言结构分析

由于本篇历来被认为是《庄子》的核心篇目,因此许多妙处微旨都被前代先贤所阐发,在此仅对篇章结构及前人未曾提到之处进行阐述。本篇的核心议题是“道”和“言”,这是循着当时盛行的“名实”的逻辑展开的论述,“道”即是“实”,“言”即是“名”。而本文脉络概述如下:

在篇首南郭指出天籁吹物,声由自取。然言论万端因何而起?如同我们奇妙的身体,其中的道理难以捉摸,属于人类未知的领域,但无论我们认识正确与否,并不影响客观存在。虽然未知不能知晓,我们可以从已知推论未知,这就引发了无穷的“是非”。辩论是非最有效的方法是“以明”,而“以明”的原理则是万物相通为一。古人知止其所不知,今人则不免偏执一理而自以为成。那么,我们立论的客观基础真的存在吗?何况大家辩论了半天,却没有一个评判的标准。所以干脆不要辩论了吧。

在计算机程序设计中,工程师们通过画流程图来表达设计思想,借鉴一下这个做法,我们把本文画一张流程图如下:



由上图可以看出,由“吹”切题后,从“言”出发又回到了“言”,最后得出结论是“无辩”,全文的主体布局结构就像一个环。

在战国时期,许多学者提到了“环”,《墨子·经上》:“环俱抵。”《荀子·王制》:“始则终,终则始,若环之无端也,舍是而天下以衰矣。”他们注意到“环”的结构处处相同,既没有开始,又没有结束。

庄子也借鉴了“环”这种始终无端的结构,并在书中反复提及,在《寓言》篇中他说:“万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均。”万物以不同形态相互转变,他们之间如同“环”一样,彼此的界限难以厘清。而本文则提到:“彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。”关于这句话的含义,蒋锡昌说:“‘环’者乃门上下两横槛之洞……所以承受枢之旋转者也。枢一得环中,

便可旋转自如,而应无穷。此谓今如以无对待之道为枢,使人天下之环,以对一切是非,则其应亦无穷也。”^①

蒋氏所谓的“无对待之道”,显然是希望与庄子“不谴是非,以与世俗处”的说法(《庄子·天下》)相一致。但是装聋作哑、默然待之的“无对待之道”,也与庄子原意有所差异,因为众所周知,庄子还有“卮言曼衍、所以穷年”的说法,显然他并非是三缄其口。《说文》:“谴,谪问也。”可见“谴”字含有批评、责备之意,据此,“不谴是非”就不是不发表意见,而是不发表否定意见——在庄子看来,彼争论是非之人,不过是从不同的视角来看待事物,自然都有“是”的一面,如果表示赞同则不会出现纷争,只有反对意见存在,才会引起对立与冲突,换言之,“非”是构成矛盾、形成辩论的必要条件,因而他的做法,就是一味地“是”——“是不是、然不然”,进而广之,不仅对于辩论双方来说,都是赞成的态度,而且随着万物之环的转动,“枢”所对应的每一部分都是“是”(对),当“是”的对立面“非”不再存在时,就是“彼是莫得其偶”了。鉴于此,我们认为写作方式上这个“环”的布局,也许是庄子有意而为,而不只是一种暗合。

那么,几段对话的定位就显得极其模糊了,“故昔者尧问于舜”、“啮缺问乎王倪”、“瞿鹊子问于长梧子”三章在原文本中占据了很大篇幅,从流程图上看是节外又生了几枝,给人的感觉好像一个五官端正的人,脖子上却长了三个大个的肉瘤子一样;而且,由于本文是说理性质的文章,如果铺陈太多反倒伤了文气,有添足之嫌,所以本文除了篇首入题的南郭对话外,穿插在文中“朝三暮四”和“罔两问景”两段均言简意赅,没有过多的描述性语言,但是“啮缺问乎王倪”、“瞿鹊子问于长梧子”等两章的对话则多形象化的语言,极尽铺陈之事,风格与全篇不协调,有喧宾夺主的嫌疑;更为重要的是,这三段不仅内容上缺少与主题相关的“道”与“言”的描述,而且形式上也没有其他各段的特征——前后文之间相关联的词句,因此可以断定这三段对话是孱入的章节^②。

至于梦蝴蝶一节,虽然该章含义模糊,却丝毫无关“道”与“言”的主题,与全篇主旨不符,应该也是后人孱入的章节。

六、原文本中被篡改的及脱落的疑似章节

首先看“夫道未始有封”章。前文已经提到,陆德明指出,班固说“此章在外篇”,但历来对这句话的理解也不一致。章炳麟说:“崔云:‘齐物七章,此连上章,而班固说在外篇。’然则此自别为一章也。”^③蒋锡昌说:“谓‘班固说在外篇’者,乃言班固本此章亦在本篇,但班固验之于义,以为应在外篇也。”^④

张恒寿先生则认为,此章并非庄子自作,原因是“显然这是调和儒道思想的议论。不但‘春秋经世,先王之志’一类话,和《齐物论》主要思想相反,而所说‘圣人’一词,亦和庄子以及一般道家的圣人很不相类”。此外,“《齐物论》各章,都用譬喻、象征的手法表现其哲学思想”,“而这一章却是用了概念化的语言,建立郑重的议论,排列了八种名相,称为八德,又引证《春秋》,称述先王,了无所谓‘以天下为浑浊,不可与庄语’的痕迹,更没有什么荒唐之言、悠谬之辞。和前述各章,显然不是一人一派的手笔”。他还指出,“注焉而不满,酌焉而不竭”的出处是《天地》篇的“淳芒将东之大壑”章,而“淳芒将东之大壑”章明显不是庄子亲笔^⑤。

① 蒋锡昌:《庄子哲学》,成都:成都古籍书店,1988年,第131页。

② 张恒寿先生就内篇曾经指出:“内篇一部分题目中暗示的政治目的,和刘安及其门客的政治野心相合”,“其实即在《庄子内篇》这样脱离现实的内容中,编者也没有放弃篡改辞句表达政治目的的企图。”联系“故昔者尧问于舜”章“德之进乎日者”之类的描述,则此章由刘安及其门客孱入的可能性比较大。参见张恒寿:《庄子新探》,武汉:湖北人民出版社,1983年,第33-35页。

③ 章炳麟:《齐物论释》,见王元化编:《近人学术述林——章太炎学术论著》,杭州:浙江人民出版社,1998年,第306页。

④ 蒋锡昌:《庄子哲学》,成都:成都古籍书店,1988年,第149页。

⑤ 张恒寿:《庄子新探》,武汉:湖北人民出版社,1983年,第53-54页。

我们认为,将“夫道未始有封”章视为一个整体也并不合适。从结构上来说,此章是由三部分拼凑起来的,“夫道未始有封……有不见也”为一节,这部分的鉴定,除了张恒寿先生提到的思想内容上的不符外,还可以从用词上求得佐证,在这节里“畛”字出现了两次,成玄英《疏》:“畛,界畔也。”与此相反,本文大量的篇幅是来阐述混同一体的道理,前面提到的“环”的特性则是始终无端,分明都是要取消标准与界限,所以此节与本文主旨明显不和。但“夫大道不称……不道之道”一节则不同,这节讲到“道昭而不道,言辩而不及”,与前文“道隐于小成,言隐于荣华”的描述相符,紧扣了“道”与“言”的脉络;而“不言之辩,不道之道”,“知止其所不知”的说法也与前文一致;其中还有“五者园而几向方矣”的表述,“方”与“园”如此对立的事物之间的界限都模糊了,正是本文要表达的思想,可见此节与全文密切相关。而“若有能知”以下两句则与全文毫无关联,当是后人附益的内容。由此,我们认为该章遭到篡改的嫌疑很大。

此外,《徐无鬼》篇“仲尼之楚”章也引起了我们的注意。首先,从内容上看,“仲尼之楚”章讲的是“不言之辩”的内容,而且文中有“彼之谓不道之道,此之谓不言之辩”的句子,正好对应了前章中“孰知不言之辩,不道之道”的问话,而“名若儒墨”的论述,则与本篇“儒墨之是非”呼应;其次,与“朝三暮四”和“罔两问景”两段类似,“仲尼之楚”章描写手法简洁,与全篇风格非常协调;还有,“夫大道不称”一段与“既使我与若辩矣”之间,显得语气局促突兀,缺乏一个承接过渡的段落,所以“仲尼之楚”章是本文脱落错简的可能性非常大。但值得注意的是,“仲尼之楚”章“故海不辞东流”以下是后人附益的。现将该章摘录如下:

仲尼之楚,楚王觞之,孙叔敖执爵而立,市南宜僚受酒而祭曰:“古之人乎!于此言已。”曰:“丘也闻不言之言矣,未之尝言,于此乎言之。市南宜僚弄丸而两家之难解,孙叔敖甘寝秉羽而郢人投兵,丘愿有喙三尺。”彼之谓不道之道,此之谓不言之辩。故德总乎道之所一,而言休乎知之所不知,至矣。道之所一者,德不能同也;知之所不能知者,辩不能举也,名若儒墨而凶矣。

故海不辞东流,大之至也;圣人并包天地,泽及天下,而不知其谁氏。是故生无爵,死无谥,实不聚,名不立,此之谓大人。狗不以善吠为良,人不以善言为贤,而况为大乎!夫为大不足以为大,而况为德乎!夫大备矣,莫若天地;然奚求焉,而大备矣。知大备者,无求、无失、无弃,不以物易己也。反己而不穷,循古而不摩,大人之诚。

从内容上看,该章前半部分意思明确,所有的表述都围绕“道”和“言”展开,而后半部分则给人云里雾里、不知所云的感觉。从形式上看,前半部分层次清晰,语言简洁工整,符合上文提到的环环相扣的文字规律,而后半部分辞气鄙陋、拖沓冗长,毫无层次感可言。还有,用词规律上,前半部分共出现了8处“言”,2处“辩”,4处“道”,2处“德”;后半部分仅出现了1处“德”,却出现了9处“大”,显示前后两段关注的重点并不相同。其中“大人”一词,在后半段中出现了两次,而历来被认为是庄子的作品中,庄子习惯使用的称谓是至人、圣人、神人,却从没有使用过“大人”的称谓^①。综上所述,“故海不辞东流”以下是后人附益的可能性比较大。

七、竹简形制上的证明

上述各节详细讨论了原文中的错简以及错简的归位问题,但“错简”的观点能否在竹简形制上也得到证明呢?为此,我们将错简章节的字数做了一个统计,发现这些章节的字数分别是263、82、32、36、13、73、142、167、60、25、46,而这些数字基本上是或近似是12的整数倍:

^① 葛瑞汉注意到有关“大人”的描述与庄子思想的差异,并指出:“这些术语一定是特定学派的标语口号”,“阐述了以‘大人’和‘大方’为中心的条理一贯的形而上学”。参见[英]葛瑞汉:《论道者——中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第241页。

错简原文	该错简字数 (括号内是最相近的 12 的整数倍)	竹简的数目 (括号内是该数目的由来)
南郭子綦隐机而坐仰天而嘘荅焉似丧其耦颜成子游立侍乎前曰何居乎形固可使如槁木而心固可使如死灰乎今之隐机者非昔之隐机者也子綦曰偃不亦善乎而问之也今者吾丧我汝知之乎汝闻人籁而未闻地籁汝闻地籁而未闻天籁夫子游曰敢问其方子綦曰夫大块噫气其名为风是唯无作作则万窍怒呿而独不闻之蓼蓼乎山林之畏佳大木百围之窍穴似鼻似口似耳似枅似圈似臼似洼者似污者激者谿者叱者吸者叫者谿者突者咬者前者唱于而随者唱喁冷风则小和飘风则大和厉风济则众窍为虚而独不见之调调之刁刁乎子游曰地籁则众窍是已人籁则比竹是已敢问天籁子綦曰夫吹万不同而使其自己也咸其自取怒者其谁邪	263(264)	22(22 * 12)
夫言非吹也言者有言其所言者特未定也果有言邪其未尝有言耶其以为异于轂音亦有辩乎其无辩乎道恶乎隐而有真伪言恶乎隐而有是非道恶乎往而不存言恶乎存而不可道隐于小成言隐于荣华	82(84)	7(7 * 12)
故有儒墨之是非以是其所非而非其所是欲是其所非而非其所是则莫若以明	32(36)	3(3 * 12)
以指喻指之非指不若以非指喻指之非指也以马喻马之非马不若以非马喻马之非马也	36	3(3 * 12)
为是不用而寓诸庸此之谓以明	13(12)	1(1 * 12)
夫大道不称大辩不言大仁不仁大廉不赚大勇不忮道昭而不言言辩而不及仁常而不成廉清而不信勇忮而不成五者园而几向方矣故知止其所不知至矣孰知不言之辩不道之道	73(72)	6(6 * 12)
仲尼之楚楚王觴之孙叔敖执爵而立市南宜僚受酒而祭曰古之人乎于此言已曰丘也闻不言之言矣未之尝言于此乎言之市南宜僚弄丸而两家之难解孙叔敖甘寝秉羽而郢人投兵丘愿有喙三尺彼之谓不道之道此之谓不言之辩故德总乎道之所一而言休乎知之所不知至矣道之所一者德不能同也知之所不能知者辩不能举也名若儒墨而凶矣	142(144)	12(12 * 12)
既使我与若辩矣若胜我我不若胜若果是也我果非也邪我胜若若不吾胜我果是也而果非也邪其或是也其或非也邪其俱是也其俱非也邪我与若不能相知也则人固受其黜暗谁使正之使同乎若者正之既与若同矣恶能正之使同乎我者正之既同乎我矣恶能正之使异乎我与若者正之既异乎我与若矣恶能正之使同乎我与若者正之既同乎我与若矣恶能正之然则我与若与人俱不能相知也而待彼也邪	167(168)	14(14 * 12)

续表

罔两问景曰曩子行今子止曩子坐今子起何其无特操与景曰吾有待而然者邪吾所待又有待而然者邪吾待蛇螭蝥翼邪恶识所以然恶识所以不然	60	5(5 * 12)
化声之相待若其不相待和之以天倪因之以曼衍所以穷年也	25(24)	2(2 * 12)
何谓和之以天倪曰是不是然不是是若果是也则是之异乎不是也亦无辩然若果然也则然之异乎不然也亦无辩	46(48)	4(4 * 12)

由此作一推测,在某一时期,最有可能是在秦末焚书之后,《庄子》简片发生了大规模的散落。据《史记·儒林列传》:

秦时焚书,伏生壁藏之。其后兵大起,流亡,汉定,伏生求其书,亡数十篇,独得二十九篇。

在秦朝的学术恐怖之下,庄子后学很有可能采取了同样的方法藏书,由于宋楚江淮地区气候温暖潮湿,又加之大约十年之久无人问津,庄书简册绳编出现了大面积的腐朽折断。乱定之后,由于文化断层造成的后学者对原文本的生疏和《庄子》一书的浩繁(全书约十万字左右,书写在近万枚竹简上),散落的“满写”竹简给修复工作造成了极大的障碍,导致了错误的编订,这也是文中出现了大量错简,但均为整句或整段的错误,却没有出现半句话的情况的原因^①。

近年的考古成果显示,出土竹简的形制长短并不统一,既有数尺长的竹简,又有十几厘米长的短竹简袖珍版本(如郭店出土的楚简《语从》长15cm),根据前面的字数统计,这个发生错简的《齐物论》的版本,形制在长度上很可能较短,而每支竹简上的字数大约是12个字左右。

八、本篇的写作背景及评价

历史上对本篇写作目的争论颇多,有人认为本篇的中心为“齐物”,另外一些意见则认为本篇的动机在于“齐论”。在文本重构之后,可以清楚地看出,本文的主题是批判辩论、否定是非,而检视庄子对辩论的看法,从《胠篋》的杨、墨之辩到与惠子讨论“五家之辩”再到《列御寇》篇“郑人缓也”章的儒墨之争、《天下》篇对惠施的批判,对辩论的否定态度贯穿了《庄子》全书。

但另一方面,几乎所有存留下来的庄惠谈话都是辩论,从中可知庄子非常擅长辩论,那么为何他又要撰写专文来反对辩论呢?我们认为,庄子的这个态度背后是有深刻的社会背景的。

在战国时期,汉语已经发展为一种成熟的语言,这直接间接造就了“百家争鸣”的学术繁荣,学者们也成为各路诸侯、贵族争相延揽的对象,魏惠王礼遇贤者,齐宣王开稷下学宫,不少人得到“河润九里,泽及三族”的荣耀,合譬饰辞聚众之徒不可胜数。但彼此之间学术主张不同,争论时有发生,论辩在数量和规模上都很惊人^②。辩论的负面作用也是显而易见的,战国中后期的学术争论不仅出现了诡辩愈演愈盛的倾向,而且由于百家争鸣吸引了各阶层社会成员的广泛参与,彼此的学术主张后面又都有利益存在,所以辩论之风盛行,已经成为了非常严重的社会问题。对此《庄子》书中也有所提及,《列御寇》篇中儒者“缓”在儒墨相辩的漩涡中愤而自杀,《胠篋》篇则发出“释夫恬淡无为而悦夫啍啍之意,啍啍已乱天下矣”的感慨。

作为感情动物,人类的种种行为常表现出非理性的一面,而在社会层面,各种趋势与潮流也经常被放大到极致,尚礼至于奢靡,节俭至于简陋,森严至于锢如铁桶,宽放至于纲纪废弛。有鉴于此,各

① “故有儒墨之是非以是其所非而非其所是欲是其所非而非其所是则莫若以明”一句未写满,但可能是段落之间的留白。

② 《孟子·滕文公下》“外人皆称夫子好辩”章、《韩非子·问辩》篇,也都是当时社会风气的真实写照。

个时代的救世之士们,无不带着强烈的社会责任感力振世风、痛矫时弊,然而往往,他们提出的主张却不免矫枉过正,从这个极端走向了另一个对立的极端。就本文而言,庄子对辩论的态度亦是如此,诡辩固然值得批判,但如果人类社会真的没有了判断标准与价值观,必将陷入更为可怕的无序与混乱,所以庄子抹煞是非的“老好人”态度,做为乱世存身的手段则无可厚非,却无法在人类社会中大面积推广。此外,庄子的论证存在逻辑上的悖论:“非‘是非’”这个命题本身也是一种是非,同时,当庄子费尽心机地阐释“天下为一”的道理时,分明是在标榜自己的与众不同。而且从形式上说,通过辩论来达到消灭辩论的目的不免让人觉得滑稽。但无可否认,庄子的做法在当时具有相当的批判意义,而且,现实社会中,在处理某些人民内部矛盾(尤其是家庭矛盾)的问题上,庄子的学说仍然有着一定的借鉴意义。

至于本篇的题目,曾经颇多争论,现在也可以肯定是后人添加上去的,参照庄书及同时期其他典籍的篇名命名方法,本篇的题目还应取篇首的两字“南郭”为宜,而根据前述各节的推导,可以将《南郭》篇比较完整地予以修复。

九、《齐物论》文本的订正对《庄子》研究的意义

从今本《庄子》文本形成过程来看,除了古本《庄子》出现大规模错简并被附益了许多内容以外,还经过了两次重大的编辑,第一次是在西汉,淮南王刘安及其门客,将流传于民间的《庄子》编辑为内、外、杂共五十二篇;第二次发生在魏晋之际,当时的许多学者,觉察到《庄子》文本由于“后人增足,渐失其真”,纷纷“以意去取”,选编《庄子》,有记载的经删减、重整而成的选本,不独有郭象三十三篇本,还有崔譔二十七篇本、向秀二十六篇本、李颐三十篇本等^①。

唐宋时,随着郭象本被定为标准本和其他版本《庄子》的禁毁亡佚,又不断有人对郭本《庄子》提出质疑,韩愈、欧阳修、王安石、苏轼等人都曾就《庄子》文本的真伪提出了自己的见解^②。明清以来,由于证据的缺乏和相因的陈见,学者们逐渐接受了内篇为庄子自作,而外杂篇为庄子后学补述的观点。其主要论据,一是陆德明在《经典释文序录》中提到,他见到的各个选本中“内篇众家并同”;二是传统的观点普遍认为,内七篇周密严谨,是一个完整的哲学体系,非庄子不能为。但经过本文对作为内篇核心篇目的原《齐物论》文本的解析后,内篇所谓的严密体系不攻自破,也证实今本所谓内、外、杂篇之分类,以及现有篇章结构实不足为据。

客观地讲,要证明校正后的文本就是“庄子原文”是很困难的,但在考古资料缺乏的情况下,在前人疑义的启发下,从文义、逻辑、语法等方面开展研究,进而纠正今本文本,尽量恢复《庄子》的原貌还是很有意义的。

【作者附识】本文的写作得到了北京大学李醒尘教授的指导和中国人民大学赵彤老师的帮助,谨致谢忱!

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 陆德明:《经典释文》,北京:中华书局,1983年,第4-5页。

^② 韩愈说《盗跖》篇“讥侮列圣,戏剧夫子,盖效颦庄老而失之者”,《说剑》篇“此篇类战国策士雄谭,意趣薄而理道疏,识者谓非庄生所作”,《渔父》篇“论亦醇正,但笔力差弱于《庄子》,然非熟读《庄子》者不能辨”;欧阳修读《天道》篇时,在“故古之王天下者,知虽落天地,不自虑也”处评论道“此以下俱不似《庄子》”;王安石对《盗跖》篇的评语是“按《庄子》重言十七,以为耆艾,人而无人道者不以先人。若《盗跖》可谓无人道者,而以为重言,其不然明矣,故此篇之庸不攻自破”;苏轼说“《盗跖》、《渔父》,则若真诋孔子者。至于《让王》、《说剑》,皆浅陋不入于道”。参见归有光:《南华真经评注》,明万历禾启间长洲文氏竺坞家刻本,杭州:杭州古旧书店,1983年,第三册,第19页;第七册,第32页;第八册,第4、9页;苏轼:《庄子祠堂记》,见《中国古代名家诗文集——苏轼集》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年,第754页。

疑古与新证的交融

——顾颉刚与王国维的学术关联

曹书杰 杨 栋

摘 要:顾颉刚、王国维在20世纪中国学术史上占有极其重要的地位,从两人的交往、王国维对顾颉刚的影响、顾颉刚对王国维的评价等方面来看,王国维对顾颉刚的影响是深远的,顾颉刚一生都在学习王国维的治学方法,在其晚期的文章中甚至透着“二重证据法”的影子。

关键词:顾颉刚;王国维;古史辨;二重证据法

顾颉刚的学术深受胡适、钱玄同之影响,顾氏怀疑古史系统的观念形成即见此种影响,但这种影响尚属早年引导性的“启发和帮助”^①,随着与胡适的分歧和钱玄同的逝世,这种影响也逐渐淡化。顾颉刚晚年在回顾自己早年的学术历程时曾说:“我那时真正引为学术上的导师的是王国维,而不是胡适。”^②王国维及其学术对顾氏的影响是终生的,自顾氏最初接触王国维著述便奉之为“真正学术上的领路人”,敬慕仰止之情终生无悔。纵观顾氏一生的学术历程,并非只是就古书论古书,特别在自觉接受王国维的影响之后,很快就认识到“要建设真实的古史,只有从实物上着手的一条路是大道”^③,并逐渐学习利用金文等出土材料,以致在晚期的文章中大都透出了“二重证据法”的影子,其学术与王国维有着内在的持久的关联。本文在论述顾颉刚和王国维的学术关联的同时,也希望能通过《顾颉刚日记》^④来揭示顾颉刚受王国维影响而研修、利用考古学和古文字资料的心路历程。

一、顾颉刚与王国维的人生交往

1. 顾颉刚与王国维的两次会面

1920年夏,28岁的顾颉刚在北京大学毕业留校任图书馆编目。1921年春,北京大学研究所国学门筹办,顾颉刚受聘兼任助教^⑤,并开始接触罗振玉、王国维的著述,始知他们对于古史已在甲骨文、金文、敦煌经卷、新疆竹木简等实物上作过种种研究,并认识到“他们的求真的精神,客观的态度,丰富的材料,博洽的论辨,这是以前的史学家所梦想不到的”^⑥,眼界由此得到拓广。此后不久,顾氏

作者简介:曹书杰,东北师范大学文学院教授;杨栋,东北师范大学文学院博士研究生(吉林长春130024)。

① 顾颉刚在《我是怎样编写〈古史辨〉的?》中说:“我的《古史辨》的指导思想……从近的说则是受了胡适、钱玄同二人的启发和帮助。”见《古史辨》第一册,上海:上海古籍出版社,1982年,第12页。

② 顾颉刚《我是怎样编写〈古史辨〉的?》:“数十年来,大家都只知道我和胡适的来往甚密,受胡适的影响很大,而不知我内心对王国维的钦敬和治学上所受影响尤为深刻。”见《古史辨》第一册,第15页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第51页。

④ 顾洪编:《顾颉刚日记》,台北:联经出版事业公司,2007年。下引《顾颉刚日记》俱为此本,不再出注。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》:“(民国)十年春间,校中设立研究所国学门,幼渔(马祖藻)、兼士(沈兼士)二先生招我兼任助教。”第50页。

⑥ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第51页。

便得以拜见王国维。顾颉刚与王国维的会面似乎只有两次,第一次会面是1922年在上海,第二次是1926年在北京。

1922年3月间,顾颉刚因祖母病重而请长假归苏州省亲,时在上海定居的王国维已允为北京大学研究所国学门的通讯导师。4月18日,经负责国学门考古学的马衡引荐,顾颉刚与郑介石一同到上海王国维的家中拜访。这次会晤,顾、王谈话的具体内容已无从知晓^①,而顾颉刚在当天的日记中记载了初识王国维的印象是“彼极诚朴,蔼然可亲,其寓所甚不考究”。王国维对顾颉刚也不无欣赏,其在复马衡的信中说:“郑君介石与顾君颉刚均已见过。二君皆沉静有学者气象,诚佳士也。”^②同时致罗振玉信也谈及此次会见:“京师大学毕业生(现为助教)有郑介石者来见,其人为学尚有条理。又有顾颉刚者(亦助教)亦来,亦能用功,然其风气颇与日本之文学士略同,此亦自然之结果也。”^③

1923年底,顾颉刚结束省亲回到北京大学研究所。王国维也先其于5月到北京定居,后于1925年初应聘出任清华研究院导师并移居清华园。1926年5月30日,顾颉刚与赵万里一同到清华访友,同时也拜访了王国维。顾氏当天日记载:“赵万里先生来,同到静安先生处,谈片刻。到研究院参观。……静安先生今年五十岁,阴历十月十八日生。”遗憾的是,这是顾颉刚第二次也是最后一次与王国维面谈,而且这次会面的时间仅为“片刻”。可以推想,顾颉刚两次面见王国维的时间加在一起也许不会超过一个小时,然而与王国维短暂的两次面谈令顾颉刚终生难忘。

第一次在上海拜见王国维即令顾颉刚兴奋不已,更对这位比自己年长16岁的著名学者敬慕仰止,遂在会面后的第六天4月24日便有致王国维的第一封问信,之后二人数有书信往来。信的主要内容有二:一是欲拜王国维为师,详见下节。一是请教讨论《尚书》中的问题,当时顾颉刚正在为商务印书馆编写中学历史教科书,为搜集材料,需将《尚书》译为白话,故信中与王国维讨论《顾命》篇的文字等,具体内容可参见现存两人往来信件各三通^④。

2. 顾颉刚未能实现的拜师意愿

顾颉刚自在上海第一次见过王国维之后,就产生了欲拜王国维门下“为始终受学之一人”的深愿,其在致王国维的第一封信中即明确表达了这一意愿:

前日得承教言,快慰无既。惟以拙于言辞,不能自达其爱慕之情。私衷拳拳,欲有所问业,如蒙不弃,许附于弟子之列,刚之幸也。^⑤

三天后的4月27日,王国维即复信说:“前日获奉教言,甚为钦迟。顷辱手翰,猥荷奖饰。丽泽讲习,正朋友之事,何妨谦乃尔耶!……苏沪咫尺,音问甚便。”顾颉刚随即复信说:“承许问业,感甚!”在那段时间里,顾颉刚从王国维游的意愿似乎极为强烈,甚至在梦中都同王国维携手问学。据1923年3月6日的《顾颉刚日记》记载:

梦王静安先生与我相好甚,携手而行,……谈及我祖母临终时情形,不禁大哭而醒。呜呼,祖母藐矣,去年此日固犹在也,我如何自致力于学问,使王静安先生果能与我携手耶!

1923年5月,王国维被荐为清废帝溥仪南书房行走而离开上海移居京师,不久顾颉刚也回到北京大学研究所。顾颉刚在回到北京后的1924年3月31日的日记中也有与上面所记相类似的内容:

予近年之梦,以祖母死及与静安先生游为最多。祖母死为我生平最悲痛的事情,静安先生则为我学问上最佩服之人。今夜又梦与他同座吃饭,因识于此。

① 但有学者认为,顾颉刚很可能对王国维谈了他的“层累地造成的中国古史”的新理论,因而王国维很可能是第一个对顾颉刚新理论有所了解的人。详见冯胜君:《二十世纪古文献新证研究》,济南:齐鲁书社,2006年,第36-39页。

② 刘寅生、袁英光编:《王国维全集·书信》,北京:中华书局,1984年,第324页。

③ 刘寅生、袁英光编:《王国维全集·书信》,第325-326页。

④ 王熙华整理:《顾颉刚致王国维的三封信》,《文献》第15辑,第11-13页;王熙华整理:《王国维致顾颉刚的三封信》,《文献》第18辑,第205-206页,北京:书目文献出版社,1983年。

⑤ 王熙华整理:《顾颉刚致王国维的三封信·一》,《文献》第15辑,第11页。

可能正是这次梦境,再次促发了顾颉刚欲从王国维游的深愿。在梦后不久的4月22日,他便再次写信向王国维表达自己的愿望。遗憾的是这封信没有保存下来,不过,顾颉刚在1924年4月22日的日记中摘录了这封信的主要内容:

拟俟生活稍循秩序,得为一业之专攻,从此追随杖履,为始终受学之一人,未识先生许之否也?

关于这次写信拜师之事,顾颉刚在三年后的1927年所撰写的《悼王静安先生》一文中也曾提及:

我对于他虽向少往来,但是恋慕之情十年来如一日。三年前,曾给他一信,大意是说:颉刚现在困于人事,未得专心向学;待将来事务较简,学业稍进,便当追随杖履,为始终受学之一人。^①王国维终未应许顾颉刚“附于弟子之列”,只是“承许问业”而已。王国维拒收顾颉刚的真实原因现已不得而知,但我们认为至少与如下两点不无关系。一是与王国维的性格很可能有关。罗振玉在一封致王国维的信中这样说:“公(王国维)为人偏于自爱,近杨。此不能讳者也。”^②王国维这种“偏于自爱”的个性,表现为凡事不关己者多处之淡漠,或是其不愿意接受顾颉刚的原因之一。二是王国维对顾颉刚当时已明显表现出的疑古倾向和猛烈学风似乎有所疑忌,其初见顾颉刚时就认为:“亦能用功,然其风气颇与日本之文学士略同,此亦自然之结果也。”^③当1926年《古史辨》第一册出版后,王氏在致容庚的信中说:“前见《古史辨》中钱君玄同致顾颉刚书……今人勇于疑古,与昔人之勇于信古,其不合论理正复相同,此弟所不敢赞同者也。”^④对他们“勇于疑古”的不赞同的态度,或是其不肯接受顾颉刚的原因之二。

不管王国维对顾颉刚所持态度如何,而顾颉刚则一生“心仪于王国维,总以为他是最博而又最富于创造性的”^⑤,对其学术上的敬慕仰止之情终生无改。

3. 顾颉刚对王国维的人生情感

1924年11月,清废帝溥仪被冯玉祥赶出皇宫,一切内宫职官自然全部取消,王氏也失去了南书房行走的职事,经济生活顿然拮据。顾颉刚闻讯后立即写信给胡适,请他推荐王国维到清华大学任职,其1924年12月4日的日记有云:“写适之先生信,荐静安先生入清华。”此信的主要内容如下:

静安先生清室俸既停,研究所薪亦欠,月入50元,何以度日。……我意,清华理校既要组织大学国文系,而又托先生主持其事,未知可将静安先生介绍进去否?他如能去,则国文系已有中坚,可以办得有精彩。想先生亦以为然也。^⑥

对于此事,顾颉刚在50多年后曾回忆说:

王国维原来忠于清室,为罗振玉所荐,到宫内以“南书房行走”的名义教溥仪读中国古书。溥仪出宫,这个差使当然消灭;同时,他又早辞去了北大研究所导师的职务,两支饭碗都砸破,生计当然无法维持。我一听得这个消息,便于这年十二月初写信给胡适,请他去见清华大学校长曹某,延聘王国维到国学研究院任教。胡适跟这校长都是留美学生,王国维又有实在本领,当然一说便成。在几年里他写出几部民族史、疆域史等著作,又造就了像徐中舒、吴其昌、余永梁等一批学术水平很高的专家来。^⑦

当时的顾颉刚本无荐举之力,但凭借着与胡适的私交而敦请他出面举荐王国维入讲清华研究院,此

① 顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第283页。

② 《罗振玉王国维往来书信》,北京:东方出版社,2000年,第662页。

③ 或以为此所谓的“日本之文学士”,可能是指白鸟库吉、桥本增吉。详见廖名春:《试论古史辨运动兴起的思想来源》,《中国学术史新证》,成都:四川大学出版社,2005年。

④ 刘寅生、袁英光编:《王国维全集·书信》,第437页。

⑤ 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第15页。

⑥ 《文汇报书周报》第477号,1994年4月16日。

⑦ 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第16页。

事至今仍为学界乐道,其对王国维的敬仰和情感由此可见一斑。

1927年6月2日,王国维在颐和园昆明湖投湖自尽。噩耗传来,顾颉刚在6月4日的日记中写道:“览《申报》,本月二号,王静安先生自沉于颐和园池中,闻之悲叹。”¹³日初成《悼王静安先生》一文约三千言,7月5日、6日修改增补达四千数百字,交付《文学周报》发表^①。顾颉刚对这位无限钦佩的一代国学宗师的离世深感悲伤和惋惜:“为学术界着想,他的死是一个极重大的损失,说不出代价的牺牲。可惜他努力做了三四十年的预备,只应用得十余年就停了!”对于王氏的自杀,顾颉刚认为死因有二:一是“中国的政府与社会应当公同担负责任”,倘使中国早有了专门研究学问的机关,“那么,静安先生何必去靠罗氏,更何必因靠罗氏之故而成为遗老”;二是“士大夫阶级的架子”害死了他,“士大夫”的观念使他不肯自居于民众而与遗老们为伍,以至以身殉^②。王国维的死因众说纷纭,顾氏此论可为一家之言。

顾颉刚与王国维仅有两面之缘,致信也不过三五通,尽管如此,他却一生珍藏难忘,对王氏写给他的几封书信无比珍视,即便在40多年后的被抄家、批斗的“文革”时期,仍冒着后人无法理解的政治风险而想方设法保存,苦心珍藏。顾颉刚在1966年11月29日、1967年3月27日的日记中写道:

予一生所得他人信札,均不废弃,仿机关档案保存。今当破“四旧”之际……予不忍尽烧,思保留一点论学者……今日整理,竟有抗战前旧信在(如王国维、钱玄同等),想以置在禹贡学会,故得存也。

静秋检出予所存信札,欲尽焚之。予谓其中有王国维与我论《顾命》信,求其为我留下,得允。

为防不测,他又于1967年3月27日特别“抄王静安先生四十年前与我之信入册。”所谓“入册”即过录到当天的日记中。后来顾先生的女儿顾潮回忆说:“当十多年后,我整理父亲遗稿时,起初未见到王国维来信,后来在无意中发现父亲一册线装日记的封底折页里藏有纸张,小心抽出一看,原来竟是这些信件”,“这几页纸,捧在手中几乎感觉不出重量,但在父亲心中视其为珍宝”^③。对于王国维的这几封信,顾氏确实“视其为珍宝”,在那自顾不暇的日子里,顾颉刚为保存这几封书信使出了他这样一位知识分子所能想到的一切方法,王国维在顾氏心目中的地位、顾颉刚对王氏的人生情感可想而知,而且这种情感在顾氏的晚年则更加深沉浓厚。

二、王国维对顾颉刚的学术影响

顾颉刚晚年曾自我回顾说,早在编纂《古史辨》第一册之前的青年时期,“我那时真正引为学术上的导师的是王国维,而不是胡适。……数十年来,大家都只知道我和胡适的来往甚密,受胡适的影响很大,而不知我内心对王国维的钦敬和治学上所受影响尤为深刻。”^④顾氏对王国维的学术是一种发自内心的终生的敬慕,也因此铸就了王氏对顾颉刚一生的多方面的影响,如考古学、古器物学、对甲骨金文等出土文字的利用、治学方法、戏曲等等,这种影响不仅直接体现在对王氏学术成果的吸收运用,更重要的是体现在对“二重证据法”的接受,使顾颉刚于考古学、甲骨金文用功加深,拓宽了他的史料范围。

1. 顾颉刚对王国维著作的研读

顾颉刚几乎终生都在研读王国维的著述,兹辑录《顾颉刚日记》所见部分相关文字如下:

重点《殷周制度论》及《先公先王考》毕。(1922年10月29日)

① 该文1928年刊于《文学周报》第276期(第5卷第1期),后又发表在《中国文化》第11期。

② 以上引文俱见顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第283—285页。

③ 顾潮:《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》,上海:华东师范大学出版社,1997年,第308页。

④ 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第15页。

读静安先生《鬼方獬狁考》。(1923年8月19日)

看《观堂集林》。(1924年2月26日)

看静安先生《红楼梦评论》。《静安文集》一册,久欲得之,希白为购一册,快甚。(1924年6月9日)

点《古史新证》。(1926年11月24-26日)

点《殷周制度论》。(1928年5月9-10日)

点王静安先生《东山杂记》抄本。(1930年10月31日)

翻看《王静安先生遗书》。(1948年8月20日)

看《静安文集》。失眠。(1948年10月20日)

看王国维《太史公行年考》。(1949年10月4日)

抄王静安先生《魏石经考》三篇。(1949年11月3日)

点王国维《简牍检署考》十二页。(1949年11月13日)

看王国维《释史》。(1949年11月17日)

点《观堂集林》竟一卷。(1951年4月3日)

点王国维《鬼方昆夷獬狁考》。(1952年2月21日)

点王国维《明堂庙寝通考》。(1952年4月1日)

抄王国维《说毫》。(1953年3月6日)

在家抄王国维《说耿》、《说殷》、《秦都邑考》。(1953年4月22日)

抄王国维《月氏未西徙大夏时故地考》。(1953年5月2日)

点王国维《古本竹书纪年》论。(1953年6月22日)

看王国维《唐宋大曲考》。(1958年3月22日)

看王国维《东山杂记》。(1958年5月13、21日)

点王国维《洛诰解》。(1965年2月6日)

看王国维写本《切韵》。(1965年6月8日)

点王国维《五声论》。(1965年6月15日)

看王国维《殷周制度论》。(1965年9月22日)

翻王国维《宋清金文著录表》。(1966年8月6日)

翻《王静安先生遗书》。(1967年5月9日)

看王国维《癸甲集》。(1975年7月4日)

仅从上录内容既可知道,王国维的主要学术著作顾颉刚基本全部阅读,其中对《殷周制度论》、《古史新证》、《鬼方昆夷獬狁考》、《说毫》等更是屡加点读,对《红楼梦评论》及戏曲著述、诗文集等爱不释手,如于“文革”尚未结束的1975年7月4日的日记中写道:“看王国维《癸甲集》。……王国维所作之诗也。……见之于《雪堂丛刻》中,他日可抄出,与旧录之《东山杂记》并存。”这足以证明,顾颉刚把王国维“引为学术上的导师”、“学术上的领路人”绝非虚言,今人或认为顾颉刚《我是怎样编写〈古史辨〉的?》文中那些推崇王国维的语句是经过改窜的说法未免令人难以置信,顾颉刚一生光明磊落,对自己的历史从不隐瞒什么,仅从文革时期保存自己日记一事便知^①,生前顾颉刚尚对自己如此坦诚,后人更没有必要在他死后改窜他的著述。

2. 顾颉刚对王国维成果的借鉴

许冠三先生认为,顾颉刚“远在三十年代中,他已在尽量利用王氏的研究成果”^②。此说甚是。首

① 顾潮:《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》,第308页。

② 许冠三:《顾颉刚:始于疑终于信》,顾潮编:《顾颉刚学记》,北京:三联书店,2002年,第94页。

先是1924年3月1日,“抄《观堂集林》论商史语入笔记,约两千言”。接着是顾颉刚的《与钱玄同先生论古史书》中,在讨论古籍对“禹”的记载时,直接运用了王国维关于《商颂》成书时代为西周中叶的结论^①,而得出“禹的见于载籍以此为最古”的见解。当然这一运用是源于顾颉刚对王国维《乐府考略》的阅读,1923年1月18日日记载:“点读王静安先生《乐诗考略》。”

最为学术界争讼不已的是顾颉刚于1925年12月22日作的《古史新证跋语》一文。王国维《古史新证》本有针对当时学术界愈演愈烈的疑古倾向而发之意,他在专论“禹”的第二章中作结论说:

夫自《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》皆纪禹事,下至《周书·吕刑》亦以禹为三后之一,《诗》言禹者尤不可胜数,固不待藉他证据,然近人乃复疑之,故举此二器(按指秦公敦及齐侯钟),知春秋之世东西二大国无不信禹为古之帝王且先汤而有天下也。^②

这显然是对顾颉刚“禹是一条虫”论断的质疑,但此文在被收入《古史辨》第一册时,顾颉刚在上引之文后附加了一段《跋》语:

颉刚案:读此,知道春秋时齐、秦二国的器铭中都说到禹,而所说的正与宋、鲁二国的《颂》诗中所举的词意相同。他们都看禹为最古的人,都看自己所在的地方是禹的地方,都看古代的名人(成汤与后稷)是承接着禹的。他们都不言尧、舜,仿佛不知道有尧、舜似的。可见春秋时人对于禹的观念,对于古史的观念,东自齐,西至秦,中经鲁、宋,大部分很是一致。我前在《与钱玄同先生论古史书》中说:“那时(春秋)并没有黄帝、尧、舜,那时最古的人王只有禹。”我很快乐,我这个假设又从王静安先生的著作里得到了两个有力的证据!^③

对于两人的这次“论战”,不少学者将其夸张了,认为王国维是如何如何的反对顾颉刚,专和疑古派作对。其实当时两人都是很平和的,从顾颉刚的跋语来看,对于王国维的“责难”,他没有不满或气愤,而是感到“很快乐”。而且1926年5月顾颉刚还再次去拜访王国维。更理性地说顾颉刚对王国维怀有很深的仰慕之情,并曾希望成为王氏“始终受学之一人”,因此顾颉刚是绝不愿意同王国维在学术问题上发生直接、正面冲突的。而王国维淡漠内向的性格使他更不大可能主动参与争论辩难,跟年轻学者叫板,更何况是一个多次向自己拜师的人,他只是就事论事而已,其实最根本的原因,我们认为王国维当时对顾颉刚疑古的根本目的不甚明确。我们不妨看姚名达1927年3月20日写给顾颉刚的一封信,信中说“王静安先生批评先生,谓疑古史的精神很可佩服”,然“与其打倒什么,不如建立什么。名达则以为先生的辨古史,只是要叫人别上伪史的当”,“先生从研究故事和神话的方法去研究,总不失为求真的一条路”^④。应该说姚名达比较客观地指出了顾颉刚疑古的真实目的。

此后,顾颉刚先生作《〈周易卦爻辞〉中的故事》,通过对《周易》经文中“王亥丧牛羊于有易”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“箕子明夷”、“康侯用锡马蕃庶”等故事的索隐,论证《周易》经文的“著作时代当在西周的初叶”。此文的成功,很重要的一个方面就在于顾氏很好地吸收了王国维等学者在甲骨文、金文等领域的相关研究成果,并使之与古书中的记载有机地结合,互相发明、印证^⑤。该文顾先生自注云:“民国十五年(1926)十二月在厦门草此文,甚快,欲质正静安先生,旋以校中发生风潮,生活不安而罢。今日重写,静安先生之墓已宿草矣,请益无由,思之悲叹。”^⑥

顾颉刚一生都致力于《尚书》的考证,而在研究尚书时亦常参考王国维的著作。他在1959年1月31日的日记中谈到“翻译《尚书》,必须为下列诸学”,其中第三条是金文学(吴大澂《愙斋集古录》、《字说》,郭沫若《金文丛考》);第四条是甲文学(罗振玉、王国维诸家书,有朱芳圃《甲骨学文字编》,

① 王国维:《乐府考略·说商颂下》,《观堂集林》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第68页。

② 王国维:《古史新证——王国维最后的讲义》,北京:清华大学出版社,1994年,第6页。

③ 《古史辨》第一册,第267页。

④ 顾潮:《顾颉刚年谱》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第139页。

⑤ 冯胜君:《二十世纪古文献新证研究》,第238页。

⑥ 《古史辨》第三册,第6—8页。

《商史编》可用,胡厚宣可询);第七条是名物学(李锐《召诰日名考》,王国维《周书顾命礼徵》、《生霸死霸考》)。但顾颉刚的《尚书》研究是远远超过王国维的,正如许冠三先生所言:“(顾颉刚)最后二十年的工夫,则完全以立为宗,已发表的《尚书》诸篇校释译论和待印行的《周公东征史事考证》,都是这一时期的代表作。其造诣之高,无论就规模、见识、方法、资料与体例的全体或任何一方面看,已远在王国维的《尚书》研究之上。”^①

3. 顾颉刚对考古学资料的研修

1921年北大研究所成立,顾颉刚应马裕藻、沈兼士之邀兼任研究所国学门助教,研究所内图书甚多,罗振玉王国维的著述亦备全,顾颉刚曾指出:“最得到益处的是罗叔蕴先生(振玉)和王静安先生(国维)的著述。叔蕴先生在日本编印的图谱,静安先生在广仓学窘发表的篇章,为了价钱的昂贵,传布的寡少,我都没有见过。到这时,研究所中备齐了他们的著述的全份。”自从接触到王国维的著述后,“我始见到商代的甲骨文字和他们的考释,我始见到这二十年中新发见的北邙明器,敦煌佚籍,新疆木简的图象,我始知道他们对于古史已在实物上作过种种的研究。”他始感觉到自己视野的局限,特别是在材料的使用上,对古器物及出土文字没有关注。自恨自己“学问的根柢打得太差了,考古学的素养也太缺乏了……觉得在考古学方面必须好好读几部书”。更重要的是“他们正为我们开出一条研究的大路,我们只应对于他们表示尊敬和感谢”^②,这条研究的大路,可以说顾颉刚一生都在追求,并孜孜不倦地努力着,以致其晚年的《尚书》研究极具王国维风格,详见后文论述。

由此顾颉刚开始对古器物学用力,其用力的第一个成果便是利用图书馆职务之便编辑了《北京大学“古器文”书目》(手稿,一册,未刊)^③,这份书目是在1921年3月编写的。随着对王国维著述的阅读,顾颉刚对铜器时代的问题也产生了兴趣。1922年5月9日日记载“抄《中国铜器时代铁器时代考》入史料”。1923年6月,他在《论〈今文尚书〉著作时代书》中说:“关于铜器时代的问题,哈同花园印有一部《殷文存》,我想买来看看,不知和甲骨文字比较之下相像否?”^④顾颉刚的兴趣真是愈来愈盛。1924年2月8日日记载“终日作古物研究。为之分类”。4月10日,“写《金石萃编》书根”。5月28日,“标点新郑出土古物报告”。

而在1924年3月顾颉刚《我的研究古史的计划》中又把“研究古器物学”列为第四学程,他说:“书籍方面既经整理好,实物方面就更当着力研究。我觉得中国的古器物学虽已研究甚久,但所定的器物的时代还不可靠……所以我很想在研究的时候,把传世的古器的时代釐正一过,使得它们与经籍相印证时可以减少许多错误。”^⑤1933年6月9-10日,日记写道:“点章鸿钊《铜器铁器时代考》。”看来顾颉刚曾经有段时间确实对器物学感兴趣,甚至想对古器的断代做些研究,或许当时忙于其他事务没有立即着手,以后就搁浅了。

1930年1月3日在《中国上古史讲义》自序中,顾颉刚主张“我们现在受了时势的诱导,知道我们既可用了考古学的成绩作信史的建设,又可用了民俗学的方法作神话和传说的建设”^⑥。此时李济正主持济南龙山镇城子崖遗址发掘,在此之前山西夏县西阴村和安阳殷墟都已经进行了发掘,中国独立的考古学正在成长,顾颉刚对当时的“时势”可以说是相当关注和了解的。

1931年4月初,顾颉刚与容庚、洪业、吴文藻、林悦明、郑德坤到河北、河南、陕西、山东等省调查古物古迹。5月底回北京,约历2个月。7月底写成访古日记。1933年4月初,顾颉刚又组织燕京大学哈佛燕京社考古团去正定调查龙兴寺等寺庙。到正定以后又去太原,中旬游阳台山,月底游妙峰

① 许冠三:《顾颉刚:始于疑终于信》,顾潮编:《顾颉刚学记》,第111页。

② 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第50-51页。

③ 王煦华:《顾颉刚先生学术纪年》,尹达等主编:《纪念顾颉刚学术论文集》(下),成都:巴蜀书社,1990年,第1016页。

④ 《古史辨》第一册,第201页。

⑤ 《古史辨》第一册,第214页。

⑥ 顾颉刚:《中国上古史讲义·自序一》,北京:中华书局,2002年,第1-2页。

山。5月初,与洪业、容庚等同游大同云冈石窟及张家口。顾颉刚对考古学的关注可以说是终生的,关于顾颉刚与考古学的关系可参看张京华《顾颉刚与考古学》一文^①,此不赘述。

在看到王国维在甲骨金文研究方面做出巨大成就之后,顾颉刚也对甲骨金文的学习和利用努力起来,而且这种学习和利用伴随其一生,此有《顾颉刚日记》的记载为证。兹仅辑录其20年代学习甲骨金文的日记以见一斑。

取《邃斋集古录》翻看一回,并抄出目录。(1922年11月10日)

规定课程表:翻览金文及甲骨文《说文》等。(1924年4月11日)

看龟甲文字。(1924年4月23-25日)

校《甲骨文字之发见及其考释》毕,即发出。(1924年7月21日)

看《邃斋集古录》。(1926年9月13日)

读智鼎铭。(1926年11月18日)

看《山海经》及《奇觚室吉金文》。(1926年12月31日)

看《奇觚室吉金文》。(1927年1月1日)

点《散氏盘考释》、《孟鼎铭》、《克鼎铭》及金文数篇。(1928年7月1日)

点《毛公鼎铭考释》。(1928年7月9日)

点《齐侯罍钟》孙诒让《考释》。(1928年8月6日)

抄《师鼎考释》。(1928年8月9日)

点《殷墟书契》。(1928年9月5日)

校《殷墟书契考释》。(1928年9月6日)

点《殷墟书契·卜辞篇》毕。作《卜辞篇》按语。(1928年9月9日)

点《殷墟书契》中《地名篇》并作按语。(1928年10月4日)

点《金文地名考》毕。(1928年12月12日)

编讲义(《散氏盘》等)。(1928年12月27日)

作《散氏盘》按语。(1928年12月29日)

1925年11月28日,顾颉刚在《答柳翼谋先生》一文中提出:“要从文字研究古史,也应从甲骨文金文为正料,以《说文》等随便凑集的书为副料。”^②可以看出顾颉刚对甲骨金文的重视。顾先生不仅学甲骨金文,而且学以致用,写于抗战期间的《畿服》一文,先征诸《师询》、《兮甲盘》、《晋邦簋》等青铜器铭文,说明铭文中“所谓‘有周’、‘成周’、‘京师’者,邦畿也;所谓‘四方’者,周王势力所及之地,可以建诸侯者也;所谓‘南淮夷’、‘百蛮’者,统治权力所未及或未固,有待于绥靖与劳来者也”^③。

更难能可贵的是“文革”期间,顾颉刚仍把学习甲骨金文作为读书的一类,而另一类是马列主义方面的书。“点王国维《殷礼征文》一卷讫。余步履已不便,兼之眼花耳聋,以后势不能任职,然学习之积极性未减。此后还当多读书,计分两类:一、马列主义书……二、甲骨金文书——先读《殷墟文字类编》、《金文编》、《说文》,然后读各家考证文字历史之书,将《尚书》廿八篇译出。”(1967年5月9日日记)

1960至1966年间,顾颉刚主要精力用于撰写《大诰译证》,凡七十万言,数易其稿而成。顾洪指出:“他把《尚书·大诰》篇的整理当作‘学术的遗嘱’来作,调动了几乎所有的古文献和相关的‘传’、‘注’材料,采纳以清代学者为主的前人研究成果,结合考古学、古文字学材料,从语言方面寻出头绪,译成今语,从历史方面探讨周公东征迫使东方少数民族大迁徙的史实,作成考证,为后人成功一个

① 张京华:《顾颉刚与考古学》,《古籍整理研究学刊》2008年第2期。

② 《古史辨》第一册,第227页。

③ 顾颉刚:《畿服》,《古史辨伪与现代史学》,上海:上海文艺出版社,1998年,第289页。

‘示范之作’。”^①下面我们通过顾颉刚这期间的日记来看一看顾先生利用考古资料、金文资料的事实。

看郭沫若《两周金文辞考释》。予前草《大诰今译》时,未见郭沫若改定之《两周金文辞大系考释》,又未见曾运乾之《尚书正读》,杨树达之《积微居金文说》,今皆得见,遂大事修改。(1961年9月22日)

将各家对《世俘》历法统排一过,读王国维《生霸死霸考》,亦为排列。(1961年12月13日)

看《孟子》及《观堂集林》。(1964年5月25日)

看《新中国的考古收获》。(1964年6月2日)

看《考古学报》、《考古通讯》等。在《考古学报》上得到《大诰考证》之重要资料,必当补入,精神一振。(1964年6月4日)

补录《伯懋父》三器入《考证》。(1964年6月7日)

看《保卣》、《宜侯矢簋》补入《考证》,约写三千余字。(1964年6月10日)

看商承祚《信阳楚墓简》。(1964年6月11日)

看夏鼐《十年来的中国考古新发现》毕。(1964年6月13日)

看陈梦家《西周铜器断代》、郭沫若《两周金文大系考释》,将《考证》重写二千字。(1964年6月30日)

点王国维《洛诰解》及与林泰辅《论洛诰书》论。(1965年2月6日)

看王国维《殷周制度论》。(1965年9月22日)

翻王国维《宋清金文著录表》。(1966年8月6日)

翻罗福颐补编《三代秦汉金文著录表》。看郭沫若《金文丛考》。(1966年8月7日)

读金文,记笔记两则。(1966年8月8日)

从上述日记内容我们可以看出顾颉刚写《大诰译证》时是很重视利用考古和古文字资料的,当看到《考古学报》上有重要资料时,“精神一振”;当看到金文资料时,往往要重写或补入几千字。1963年9月15日,他在《致叶国庆》的信中说:“(译《尚书》)首须从语言、文字、训诂、文法诸学入手,不但要总结前人,并须超过前人,因此必须研究甲文、金文及其他经典,尽量利用比较资料,方可做出较为妥帖的结论。”^②

4. 顾颉刚对二重证据法的接受

“二重证据法”是王国维在20世纪20年代中期提出的,他在《古史新证》中说:“吾辈生于今日,幸得纸上之材料外,更得地下之新材料。由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅训之言亦无不表示一面之事实,此二重证据法惟在今日始得为之。”^③1924年6月29日顾颉刚在北大为几名女学生做过一小时的讲演,在这次讲演中他把现今的国学趋势分作五派:“一是考古学,用古代的实物和文字来解释古史,……罗振玉、王国维是这一派的代表。”^④把王国维的研究看作是一种国学趋势,足以说明顾颉刚对这种研究的重视。而在随后所写的《古史辨自序》中更确信了“从实物上研究古史”这条路的正确性,“我知道要建设真实的古史,只有从实物上着手的一条路是大路,我的现在的研究仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了。我很愿意向这一方面做些工作,使得破坏之后得有新建设,同时也可以用了建设的材料做破坏的工具”^⑤。可以看出顾颉刚从精神上已经接受了王国维式的研究,并且从上文的论述中我们又可知顾颉刚积极躬身

① 顾洪:《为创建中国现代史学奠定第一块基石》,见顾洪编:《顾颉刚学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,1998年,第508-519页。

② 王熙华:《〈尚书〉历代解释选录和补充》后记,顾颉刚:《〈尚书〉历代解释选录和补充》,《文史》2000年第1辑,第14页。

③ 王国维:《古史新证——王国维最后的讲义》,第2页。

④ 顾潮:《顾颉刚年谱》,第97页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第50-51页。

力行,一直学习考古学知识、关注利用甲骨金文。

顾颉刚有一则题为《新出土文物与文献之结合》的读书笔记,说:“沈从文同志在历史博物馆工作有年,深慨文献与文物之未能结合,因言解放以来,至今1962年,发见古物已逾400万件,整理作报告者已难其人,欲其作专题之研究以充实史学者更属绝无仅有。而今日已有之资料,足以解释《尔雅》、《考工记》,纠正《三礼图》者,不胜枚举,长此耽搁,可惜孰甚。”^①另外还有一条《〈古史辨〉与史料学》的读书笔记,该文称:“所以《古史辨》的工作还该完成,一方面,将来地下发掘工作一定大发达,也必须将古书整理了才容易把地下实物和书籍记载相印证,从两重证据法上作确实的考定。”^②张京华先生据此认为顾颉刚“一方面预见了考古学的大发展,另一方面又坚持了先考辨古书、后考古研究的两阶段观点,也坚持了疑古辨伪为考古学服务、考古学不能脱离疑古辨伪的观点”^③。

1966年顾颉刚在北京香山疗养院养病,期间曾给何启君讲古史、史学、史书。1月11日讲《史料学与考古学的结合》,他说:“研究历史的,史科学和考古学必须结合好,要求考古学和史学家配合得好,要把古代留存于今世的各种古物、各种史料,一一加以考证。”^④由此可见顾颉刚对王国维的“二重证据法”是充分肯定的,而且更重要的是在王国维的影响下,他自己也在古史研究中潜移默化地应用这种方法,特别是其后期的《尚书》研究,许冠三先生评价说:“不但会通了汉魏以后各类专家学说的精华,而且抉择准当,论断公允,其疏证之详明精确与绵密细致更在王国维之上。至于资料繁富,体例创新与双重证据配搭的挥洒自如,犹在其次。顾氏所以有此空前创获,关键仍在方法,文法语意演进观点的运用尤为成功。”^⑤又说:“去世前一年才发表的《盘庚三篇校释译论》既重视版本校勘,又引用契文与金石文为证,特具王国维风格。”^⑥特别是《盘庚校释(二)》从文字文法语义上考证今本《盘庚》非商代原文各节,尤为显著。

王煦华先生甚至认为顾先生的研究方法比王国维的“二重证据法”还多一重,“顾先生疑古辨伪用的是三重论证:历来相传的古书上的记载,考古发掘的实物材料和民俗学的材料,比王国维又多了一重”^⑦。

另外,顾颉刚对王国维的戏曲研究也很感兴趣。顾颉刚从小爱看戏是大家都知道的,而且在戏曲故事中总结出“层累地造成的中国古史说”这一著名论断。1926年2月,受王国维《宋元戏曲史》、《曲录》等书的启发,顾颉刚作《上海的小戏》,该文称:“王静安先生的《宋元戏曲史》和《曲录》出版之后,何等的受人称赞,大家看作最好的文学史,但这二书已出版十余年了,继续他的工作的有哪几个?文学史方面的名著有哪几部?”“希望爱读王静安先生著述的人们肯从社会实际上注意,从此搜集材料,编成明清和现代的戏曲史,又编成现代歌曲的目录,又编成各种的地方文学史。”^⑧在以后的学术研究中顾颉刚仍不忘对戏曲的眷恋。1958年3月22日,“看王国维《唐宋大曲考》”。当晚看到戏曲史著作而欣喜王国维戏曲研究有传人了,1975年11月30日,“今日看冯沅君《古剧说汇》,甚佩其考学,喜王国维先生戏曲史研究有传人矣”。

三、顾颉刚对王国维的学术评价

顾颉刚对王国维十分推崇,评价甚高,认为“他是建设真的古史”^⑨。这一评价是客观的,也是没

① 顾洪编:《顾颉刚学术文化随笔》,第175页。

② 顾洪编:《顾颉刚学术文化随笔》,第250页。

③ 张京华:《顾颉刚与考古学》,《古籍整理研究学刊》2008年第2期。

④ 顾颉刚:《中国史学入门》,北京:北京出版社,2002年,第164页。

⑤ 许冠三:《顾颉刚:始于疑终于信》,顾潮编:《顾颉刚学记》,第119页。

⑥ 许冠三:《顾颉刚:始于疑终于信》,顾潮编:《顾颉刚学记》,第94页。

⑦ 王煦华:《〈秦汉的方士与儒生〉导读》,顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,1998年,第5-6页。

⑧ 顾潮:《〈悼王静安先生〉附记》,顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第288页。

⑨ 顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第285页。

有任何异议的,可以说是对王国维一生史学功绩的总结。在顾颉刚的诸多文章中时有他对王氏的评点,归纳起来大致有研究方法、甲骨金文、最大功绩、不足之处等几个方面。

在研究方法上,顾颉刚在《悼王静安先生》一文中指出:“(王国维)他的研究的方法已经上了世界学术界的公路”,“他用的方法是西洋人研究史学的方法”,而且是打通的研究,“他把龟甲文,钟鼎文,经籍,实物,作打通的研究”。其研究的范围更是宽广,“对于商代甲骨,周秦铜器,汉晋简牍,唐人写本,古代生活,种族历史,社会制度,都要研究”。在那个时候就给予王国维如此高的评价,也足以说明顾颉刚对学术真谛的深悟,而今天的学术界仍然标榜“二重证据法”,仍然高喊“重建古史”的口号,也证明了顾颉刚的评价是准确的。而且顾颉刚对于王国维的学问,“不承认他是旧学,承认他是新创的中国古史学”^①,与崔述、康有为有根本不同,他们是破坏伪古史,而王国维是建设真古史。

在甲骨金文方面,大家知道王国维提出的“二重证据法”的最关键点在“地下之材料”。他在《古史新证》中开列的地下材料仅有两种,即甲骨文字和金文。对王国维在甲骨学领域的研究成就,顾颉刚称其为“划时代的革变”。而且认为“这个革变便决定了甲骨文字这新史料在史学研究上的地位,使已茫昧的商代历史呈现了新的光明,更使以后研究殷商史的人不得不以甲骨文字为唯一可靠的史料”。我们看一下其详细的评述:

甲骨文字的研究,自从王国维先生以后,产生了一个划时代的革变,这个革变便决定了甲骨文字这新史料在史学研究上的地位,使已茫昧的商代历史呈现了新的光明,更使以后研究殷商史的人不得不以甲骨文字为唯一可靠的史料。王氏所著有《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷卜辞中所见先公先王续考》、《殷周制度论》、《释豎》、《释旬》、《殷虚卜辞中所见地名考》、《殷礼征文》、《古史新证》。王氏研究甲骨文字的贡献,主要的是在证史。例如《先公先王考》对于殷代世系的考证多数精确;王氏据甲骨文证王亥为殷之先祖,谓天乙是大乙之误,《史记·殷本纪》报丁、报乙、报丙之次,当为报乙、报丙、报丁之误;又从甲骨文和《楚辞》证明王亥的弟弟叫王恒,都确不可易。《殷周制度论》与《殷礼征文》对于殷代礼制的探讨及殷周制度的异同,亦均发千古之秘。《古史新证》为王氏在清华研究院的讲稿,集其对古史研究的菁英而成,也是初学研究古史的一部好书。^②

从这段评论可以知道,顾颉刚对王国维的甲骨学研究可谓了如指掌。据此顾颉刚进一步总结道:“王氏研究甲骨文字的贡献,主要的是在证史。”^③可谓盖棺论定。对于其金文的学术成绩,顾颉刚指出:“吴孙二氏(吴大澂与孙诒让)在金文的研究上,可以说有承先启后之功。第一个能够承继吴孙二氏的研究而为之发扬光大的,是王国维先生,他有《古礼器略说》、《观堂古金文考释》……王先生诸文,如言地理,溢法,民族,历法,多极精确。”^④

顾颉刚认为王国维最大的功绩,是“经书不当作经书(圣道)看而当作史料看,圣贤不当作圣贤(超人)看而当作凡人看”^⑤。“现代学者,无论治考古学、古文字学、社会史、民族学,皆欲跳过经学的一重关,直接从经中整理出史来(如王静安先生即其最显著之一例)。”^⑥显然顾颉刚对王国维的这一评价是从史料学范畴来说的,而且似乎是有意从古史辨考辨古籍的立场上出发的,但也不无道理。

但使顾颉刚遗憾的是王国维的“建设真古史尚没有大成功”,其原因:一是王国维死的太早了,“如果他能再活上二三十年,给他继续拆穿的神秘一定很不少,中国古史的真相就暴露的更多”;二是王国维在史料的使用上不够谨慎,“例如《殷周制度论》,他确想把所有材料综合起来,探求商周史的

① 顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第284-285页。

② 顾颉刚:《当代中国史学》,上海:上海古籍出版社,2002年,第102页。

③ 顾颉刚:《当代中国史学》,第102页。

④ 顾颉刚:《当代中国史学》,第105-106页。

⑤ 顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第284页。

⑥ 顾洪编:《顾颉刚学术文化随笔》,第293页。

中心问题的,但对于伪书未加以严格的别择,不能尽善。其余的著作则都是些材料,尚没有贯以统系”^①。关于这一点,顾颉刚在《古史辨》第一册《自序》里有详细的论述:

我读了他们的书,固然不满意于他们的不能大胆辨伪,以致真史中杂有伪史(例如静安先生《殷周制度论》据了《帝系姓》的话而说“尧、舜之禅天下以舜、禹之功,然舜、禹皆颡项后,本可以有天下;汤、武之代夏、商固以其功与德,然汤、武皆帝喾后,亦本可以有天下”,全本于秦、汉间的伪史),但我原谅他们比我们长了二三十年,受这一点传统学说的包围是不应苛责的;至于他们的求真的精神,客观的态度,丰富的材料,博洽的论辨,这是以前的史学家所梦想不到的,他们正为我们开出一条研究的大路,我们只应对于他们表示尊敬和感谢。^②

顾颉刚疑古的基础便是考辨古书古史,因此,他对王国维不满意于“不能大胆辨伪”便很容易理解了。而且他曾有对王国维的学问作一切实的批评的想法,“这半年中,我永远度着漂流转徙的生活,手头无书可检,不能对于他的学问作一切实的批评,很抱歉。俟生活安定,当另作一文论之”^③。当然,批评归批评,顾颉刚并没有因王国维受传统学说的影响而过多的苛责,而是给予了客观的褒扬,其“求真的精神,客观的态度,丰富的材料,博洽的论辨,这是以前的史学家所梦想不到的”。褒贬都非主观臆断,而是实事求是,简直是一个史评家了。

通过顾颉刚对王国维的评价,我们可以看出,在学术层面上王国维是顾颉刚一生的心理追求,但并没有因为这份尊敬而对王国维的评价失去学术理性,也没有因为某些观点分歧而对王国维的学术略有诋毁或苛责。顾颉刚对王国维的评价实在是一位真正学人的纯贞的人生答卷。

综上所述,顾颉刚与王国维都是20世纪的学术大师,一个以“疑古”起家,一个以“新证”名世,学术路径或有不同,但顾颉刚一生深受王国维影响,引为学术上的真正导师,因而在疑古之始即确立了疑古的目的是打破伪古史,建设真古史。他在以传统文献讨论古史的基础上,并未忽视学习和利用考古新资料,逐渐接受和运用二重证据法,以至其后期的古史研究由以破为宗而转向以立为宗,尤其对《尚书》的研究贡献已是远迈前人,这种研究既是一种创新,又是一种“示范”,为未来的《尚书》及古文献的研究辟出了新路。

[责任编辑 刘 培]

① 顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第285页。

② 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第51页。

③ 顾颉刚:《悼王静安先生》,《中国文化》第11期,第285页。

“乡土文学”是如何消失的？

——论20世纪40年代左翼文坛对“乡土文学”的再选择

余荣虎

摘要：在20世纪40年代之前，已经形成了关于乡土文学的题材范围、表现对象、艺术走向等问题的几种不同的理论观点，而这些理论无法满足1940年代的现实需要，因此，这个时期的左翼文坛对“乡土文学”从概念到精神内涵都进行了再选择。“乡土文学”这一概念在1940年代及其以后相当长的历史时期内从理论批评话语中消失了，早期乡土文学的内在品格也逐渐从文本中流失。同时，20世纪二三十年代有关乡土文学的理论分歧以及1940年代的左翼理论也隐伏了新时期以来质疑早期“乡土文学”艺术成就的思维逻辑。

关键词：文学批评；乡土文学；左翼文坛；左联

在20世纪二三十年代，“乡土文学”一直是文学批评领域的热门话题，但是，进入文学史意义上的1940年代之后，“乡土文学”这个概念就基本上从文学批评话语中消失了，而这一概念的消失也意味着早期乡土文学的内在品格在文本中的流失，因此，这里所说的“乡土文学”的消失有两重含义：既是指在理论上失去了存在的合法性，也是指在创作实践中抛弃了早期乡土文学的基本精神。“乡土文学”在1940年代及其以后相当长的历史时期内的消失并非偶然，而是早期（主要是指1920年代以及1930年代前期）乡土文学的精神品格以及理论选择无法适应1940年代左翼文坛的理论主张，也无法适应当时的战争需要。本文拟考察早期乡土文学各种不同的理论话语的本质特征，并由此揭示1940年代左翼文坛对“乡土文学”进行再选择及话语重构的真正原因。

在进入正题之前，有必要对本文所使用的“左翼文学运动”、“左翼文坛”、“左翼作家”、“左翼批评家”等相关概念进行界定。左翼文学运动是1930年代中国文坛声势浩大、影响深远的文学运动，从1930年3月2日“中国左翼作家联盟”成立，至1936年初左联宣布自动解散，中国左翼文学运动不仅具有清晰的时间界限，而且具有相对完整的文学主张、文学理论、文学活动。称之为“相对完整”是因为这些文学活动、主张和理论随着左联的解散而骤然停止，一个在1930年代前期至中期曾以席卷全国之势强烈地震撼知识界的文学运动就这样仓促了事、草草收场，而且，发起和参与左翼文学运动的作家、理论家中少有对它进行冷静客观的总结者，继续坚持其基本理念者更是寥寥无几，因此，左翼文学的内在精神和文学理念是被突然掐断了的，因而是不够“完整”的。无怪乎左联时期的某些重要的文学主张和创作模式在后来的以延安为中心的解放区文学中遭到批判，乃至“消解”^①，因此，划分“左翼文学”与“延安文学”、“十七年文学”、“文革文学”的界线就显得非常必要。但是，左翼文学思潮、左翼作家、左翼文坛在现代文学史上又是一个非常复杂的存在，从文学思潮、文学创作、文学理论方面而言，它既无法割断与太阳社、后期创造社的联系，也与解放区的文学理论在某些基本立场上相同；从作家个体而言，是否加入左联是判断其身份的一个重要依据，但这个依据并不可靠，因为存在

作者简介：余荣虎，南京晓庄学院人文学院副教授（江苏南京 211171）。

① 王培元：《左翼文学是如何被消解的》，《中国现代文学研究丛刊》2002年第1期。

组织上加入了左联,但文学观念上没有加入左联的情况,也存在组织上没有加入左联,而文学观念与左翼接近的情况,再者,左联是有明确的阶段性的,但作家的文学观念却有一定的连续性;从作家群体而言,自1920年代始,中国文坛在左联时期、延安时期,都确实存在一群持左翼立场的作家,他们与自由主义作家、“官方”作家鼎足而立,并建构了其独特的文学批评理论和叙事模式。出于以上考虑,本文将左翼作家的身份限定在以下几个基本点上,一,在文学观念上主张以文学同一切不合理的社会现象进行斗争,主张文学在社会历史发展中起积极作用;二,在政治立场上站在普通大众的一边,认同、支持大众的革命行为;三,在组织上与中共保持较为密切的关系。按照这样的原则,我们认为,1940年代解放区作家以及国统区的沙汀、艾芜、张天翼、胡风等作家都属于“左翼作家”或“左翼批评家”,他们在1940年代的文坛上形成了一种与自由主义作家、“官方”作家不同的文学声音,尽管他们之间存在分歧乃至分化,但以上三个基本点显示了他们的同一性和独特性,因此,可以说,1940年代依然存在一个颇有影响力的“左翼文坛”。

一

要探寻“乡土文学”消失的过程及原因,就有必要查考“乡土文学”这一概念在现代文学史上产生的背景,以及当时的文学批评界对其题材范围的规约、性质的定位、表现对象的设定等理论问题的基本观点,因为正是这些最初形成的有关乡土文学的基本观点隐伏了它1940年代的身份危机。

关于乡土文学的题材范围问题,实质上是如何理解“乡土”的含义。最常见的对于“乡土”的释义有三种:《现代汉语词典》将其解释为“本乡本土”,《辞海》则解释为“家乡;故乡”和“地方”两种意义。这三种释义并没有根本性的分歧,大致可以归纳为两种意义:其一为“本乡、家乡、故乡”;其二为“地方”。“本乡、家乡、故乡”都含有个人出生或生活之地的意思,但存在细微的差别,那就是言说主体与乡土的空间距离不同,使用“故乡”这个概念时,言说者往往离开了本乡本土,才称其为“故乡”,之所以强调这个细微的差别,是因为现代乡土文学作者往往就是在离开了本乡本土,进入大都市之后,才着手他们的乡土叙事,可以说,没有与本乡本土空间上的睽隔,就不会形成现代乡土文学的基本品格;在不断推进的现代化语境中,“乡土”的另一含义“地方”的语义也变得越来越丰富,隐含着边缘、闭塞、非中心的意思,隐隐约约地与城市所隐喻的中心、开放、主流相对立,简言之,“地方”与“都市”构成潜在的二元对立关系,而“地方性”所蕴含的与都市迥然相异的新奇、鲜活,乃至鄙俗与荒凉,有可能成为乡土文学作家有意渲染的“看点”,这一点在美国乡土文学中表现得特别明显^①。在中国现代文学史上,由于对“乡土”中“故乡”与“地方”含义的偏重不同,导致了对于乡土文学题材范围的不同理解。大致有两种情形,一是以“故乡”作为“乡土”的首要含义,“地方”作为次要含义,另一种情形则相反,以“地方”作为其首要含义,“故乡”之义次之。

苏雪林、鲁迅、许钦文、李健吾等人都是把“乡土”首先理解成“故乡”的,苏雪林确认鲁迅在乡土文学创作中的崇高地位,是因为“鲁迅的《呐喊》和《彷徨》,十分之六七为他本乡绍兴的故事”^②,同样,她认定许钦文为乡土文艺家,乃因为《疯妇》等篇“描写故乡的人物”^③,这些都是把故乡作为“乡土”的首要含义。鲁迅是从题材和笔致两方面来界定乡土文学的:“看王鲁彦的一部分的作品的题材和笔致,似乎也是乡土文学的作家”^④,什么样的题材才是乡土文学呢?这是承接上文对于许钦文的乡土文学的认定而言的:“许钦文自名他的第一本短篇小说集为《故乡》,也就是在不知不觉中,自招为乡

① 详见余荣虎:《早期乡土文学与域外文学理论、思潮之关系》,《中国现代文学研究丛刊》2008年第5期。

② 苏雪林:《〈阿Q正传〉及鲁迅创作的艺术》,中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编:《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》第1卷,北京:中国文联出版公司,1989年,第1043页。

③ 苏雪林:《王鲁彦与许钦文》,沈晖编:《苏雪林文集》第3卷,合肥:安徽文艺出版社,1996年,第272页。

④ 鲁迅:《中国新文学大系·小说二集导言》,《中国新文学大系·小说二集》,上海:上海良友图书印刷公司,1935年,第10页。

土文学的作者”^①，这里很明确地界定乡土文学的题材范围就是“故乡”，而在鲁迅关于乡土文学的经典论述中，对于“题材”与“笔致”的关系也作了说明：“蹇先艾叙述过贵州，斐文中关心着榆关。凡在北京用笔写出他的胸臆来的人们，无论他自称为用主观或客观，其实往往是乡土文学，从北京之方面来说，则是侨寓文学的作者。但这又非如勃兰兑斯(G·Brandes)所说的‘侨民文学’，侨寓的只是作者自己，却不是这作者所写的文章，因此也只见隐现着乡愁，很难有异域情调来开拓读者的心胸，或者炫耀他的眼界。”^②这是现代文学史上最权威的关于乡土文学的解释，很明显，鲁迅就是把故乡作为乡土的首要含义，贵州之于蹇先艾，榆关之于斐文中，都是故乡，在鲁迅看来，乡土文学的题材范围就是故乡，同时，鲁迅认定的乡土文学还有其“笔致”上的特点——作者要写出自己的“胸臆”，也即“隐现着乡愁”。综合鲁迅对蹇先艾、斐文中、许钦文、王鲁彦等人的“乡土文学”的评价来看，只有这样的“笔致”才是乡土文学：写出故乡的贫穷、落后，将对故乡的爱隐藏在对它的针砭之中，——这也是作者的“胸臆”，是弥漫于文本中的乡愁，而那种粉饰太平的虚假的田园牧歌是算不上真正的乡土文学的。鲁迅在乡土文学题材上的倾向性典型地代表了五四思路，即启蒙文学的思路。

许钦文在1980年代谈到对乡土文学的理解：“有人把我算作乡土文学的作者，这我不想否定，因为这是事实。我一开始卖文，就经常用故乡的事情做题材。”^③在许钦文看来，以故乡为题材，理所当然地是乡土文学，自然是把“故乡”作为“乡土”的首要含义。

把故乡作为“乡土”的首要含义的论者，基本上只认同以乡村、小镇作为乡土文学的题材范围。故乡既可能是乡村，也可能是城市，而且，从身世来看，很少有作家真正来自乡村，为什么说故乡的含义近于乡村呢？这是因为当时乡土文学的作者集体虚拟了一个乡村或小镇之类的故乡，如“鲁镇”“未庄”等。而作家们集体虚拟这样的故乡是因为当时中国是一个真正的农业大国，作者及其家庭与乡村、与农业有着割舍不断的联系，他们对于乡村的落后感同身受；再者，急切的现代性追求也使作家倾向于在乡村、小镇里挖掘非现代的因素。因而，乡村故事、乡下人物成为乡土文学的主要内容。苏雪林在列举了鲁迅乡土小说所写的地点、人物和事件之后，说：“他使这些头脑简单的乡下人或世故沉深的土劣，像活动影片似的在我们面前行动着。”^④这里就是把乡土文学的题材定位在乡村、小镇的。李健吾写过一篇小散文《乡土》，在描写了做农夫的祖父及乡下的院落之后，说：“我把幸福像房子一样筑在文明和都市中间，但是，我的心，我的灵魂，那太容易让我忘掉的部分，仿佛野草，只要在土里面滋蔓。”^⑤李健吾在这里也是把“乡土”看成与“文明和都市”对照的农村。

把乡土文学的题材范围仅限于农村，大概没有人比茅盾更坚定。由于种种原因^⑥，茅盾很少使用“乡土文学”的概念，而是另起“农民小说”“农村题材的作品”等话语形式，但在1940年代之前，茅盾是把“农民小说”“农村题材的作品”混同于“乡土文学”的。在鲁迅发表《中国新文学大系·小说二集导言》之后不久，茅盾也发表了一篇题为《关于乡土文学》的文章。文章提到两部乡小说：“《生死场》的背景是九一八以后的东北农村，但《他的子民们》却是西南边鄙的‘土司’的治下”^⑦，两者都是农村背景。以后，茅盾又改用此前“农村题材”之类的提法了。

把乡土叙事转化为“故乡”叙事，再把“故乡”限定在农村、小镇的范围内，不仅是一种理论见解，也具体落实到文本之中。鲁迅的《狂人日记》《孔己己》《药》《明天》《风波》《故乡》《阿Q正传》《社戏》

①② 鲁迅：《中国新文学大系·小说二集导言》，《中国新文学大系·小说二集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年，第9页。

③ 许钦文：《卖文六十年志感——代序》，《许钦文小说集》，杭州：浙江文艺出版社，1984年，第9页。

④ 苏雪林：《〈阿Q正传〉及鲁迅创作的艺术》，中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编：《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》第1卷，北京：中国文联出版公司，1989年，第1044页。

⑤ 李健吾：《乡土》，《咀华与杂忆》，北京：中央编译出版社，2005年，第378页。

⑥ 详情请参阅拙文：《周作人、茅盾、鲁迅与早期乡土文学理论的形成》，《南京师范大学学报》2007年第3期。

⑦ 茅盾：《关于乡土文学》，《文学》第6卷第2期，1936年2月。

《祝福》《长明灯》《离婚》等可谓经典的乡土小说，其中直接的“故乡”叙事有《狂人日记》《阿Q正传》《故乡》《社戏》《祝福》，小说以叙述人讲述回乡故事、故乡见闻或回忆往昔的故乡生活的方式而展开故乡书写；《孔己己》《明天》《风波》一再讲述的是鲁镇或鲁镇下面的村庄，而在前述直接的故乡叙事作品中，“鲁镇”就是作者的故乡，显然，这个一再出现的“鲁镇”就是作者虚拟的“故乡”，而这些作品中以互文性的形式出现的咸亨酒店、水乡风物、语言及衣着习俗、生活饮食习惯都与作者真实的故乡构成对应关系；只有《药》、《离婚》、《长明灯》的“故乡”背景不突出，但《药》中的人血馒头，《离婚》《长明灯》中的水乡风物也都在昭示着作者的故乡风韵。许钦文的《这一次的离故乡》《博物先生》《大水》《妹子的疑虑》《父亲的花园》《红和白》《步上老》《已往的姊妹们》等小说都是直接的故乡叙事。如果说鲁迅、许钦文等人的乡土小说在字里行间或多或少都流露一些故乡风情，算是聊解另一种乡愁的点缀（鲁迅等人乡土小说中的“乡愁”的主要内涵是以现代性眼光审视乡土世界而产生的忧虑），那么，茅盾乡土小说则以对故乡农民的物质生活的书写抒发他的乡愁，换言之，茅盾的乡土叙事指向的不是故乡，而是农村和农民，但是，故乡既是茅盾讲述他的农村故事的题材来源，又是激发他创作冲动的酵母，茅盾的乡土小说以农村三部曲《林家铺子》《春蚕》《秋收》《残冬》《水藻行》等最为典型，茅盾后来专门解释写作这些乡土小说的构思过程：“我每年至少要回一次家，或者接母亲来上海，或者送母亲回乌镇。每次大约一周至十天左右。所以对于家乡的变化，尤其是镇上小商户的苦乐，有所了解。”^①对故乡的了解没有、也无法引发作者的田园牧歌，而是引起了茅盾对于农民贫穷、艰辛生活的同情与思考，因此，他有意识地描写农村的经济破产、自然灾害、外国商品倾销等状况，目的是为农民鸣不平，茅盾解释写《春蚕》的原因，是因为“操纵桑叶价格，剥削农民的‘叶市’，到我写《春蚕》的时候，依然存在”^②。综观茅盾的乡土小说，“故乡”只是以淡淡的背景出现，他用力彰显的是农村的萧条和农民的艰难，相比较而言，鲁迅、许钦文乡土小说的“小镇”背景更为突出。“乡土”与“故乡”与“农村”“小镇”之间的关联蕴含了作者对于“乡土文学”的基本理解，意味着作家关心现实境遇中农民的生活和思想，旨在启蒙。正是依据这样的原则，鲁迅肯定了废名现实感较强的小说集《竹林的故事》，而批评他此后的作品“有意低徊，顾影自怜”^③。

把“乡土”的首要含义理解成“地方”的论者，则强调乡土文学的题材范围首先是“地方”。“地方”隐含着“偏僻的”“与中心隔离的”意思，美国乡土文学称为“地方色彩（local colour）的文学”，其中“local”也有“地方性的”“局部性的”“非全国性的”之意。中国早期乡土文学直接受到美国乡土文学的影响，因此，在早期乡土文学理论探讨中，不少人把乡土文学理解成在题材上描写“地方”，在风格上表现“地方色彩”，当然，鲁迅等人把“乡土”首先理解为“故乡”，并不反对地方色彩，甚而也非常强调地方色彩，当时作者的“故乡”无疑也是“地方性的”，但是，因为当时前一类乡土文学作家集体虚拟了一个乡村、小镇式的故乡，所以他们在乡土——故乡——乡村、小镇之间建立起了某种逻辑联系。而把“地方”作为“乡土”的首要含义的论者，对于乡土文学题材范围的理解则有所不同：

其一，乡土文学表现的是地方性的人物、事件、风俗、习惯，甚至主张以地方性的语言进入乡土文学，周作人就是地方色彩论者。早在1924年，就有人在评论鲁迅的小说时说：“《呐喊》底乡土色彩是很重的，所以我虽是瓯江系贴邻的太湖系人，还有些不大了解。”^④这里所说的乡土色彩就是地方性的特色，即只有在局部地区才通行的风俗习惯、语言等等。刘大杰也说：“我们读完《呐喊》与《彷徨》，看出作者有很深的乡土艺术的意味。本来一个作家，想故意离开民族和乡土，而来呼喊什么新招牌的文学，牌子虽新，货物毕竟是不实在。读鲁迅的作品，他所表现的地方色彩，非常浓厚。除了《野草》

① 茅盾：《我走过的道路》（中），北京：人民文学出版社，1984年，第130页。

② 茅盾：《我怎样写〈春蚕〉》，《茅盾论创作》，上海：上海文艺出版社，1980年，第67页。

③ 鲁迅：《中国新文学大系·小说二集导言》，《中国新文学大系·小说二集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年，第7页。

④ 厂正：《鲁迅之小说》，中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编：《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》第1卷，北京：中国文联出版公司，1989年，第51页。

不说,《呐喊》与《彷徨》里面的几篇,大半是写鲁镇,写S城,写未庄。”^①不难看出,刘大杰也是把地方性作为乡土文学的主要特征,蹇先艾谈起自己的创作时说:“自己又最爱读沈从文先生的富有湖南地方色彩的小说。所以我的小说,有好些便喜选取故乡(贵州)的题材,就我以往的创作说,其中比较惬意的几篇,如《在贵州道上》,《到镇溪去》,《盐巴客》,《濠渡》,也正是属于这一类。不过这种小说,local colour太浓,恐怕是不易得到一班[般]人的了解的。”^②在周作人、蹇先艾等人看来,乡土文学的第一特征就是地方色彩,即地方性的特色,非本地人难以完全了解、领会。

其二,地方包括乡村,甚至可以说,主要是指乡村^③,然而,在他们看来,地方也包括城市,当然,这样的城市必然是远离中心的、非现代的“地方”。强调地方色彩的论者几乎都把城市作为地方的一部分,认同乡土文学把城市作为表现的领域,刘大杰认为鲁迅是一个“乡土艺术的作家”,因为鲁迅写出了乡土的闭塞、乡民的愚暗,以及“男女的,教育的,城市的,农村的状态”^④,在这里,城市和农村都被看成乡土世界的一部分。蹇先艾一面谈到自己的作品 local colour 的特点,一面又说:“如果机会允许,还想回家一行,细细地考察一下故乡农村和城市的情形以后再写,也许可以产生几篇较好的作品。”^⑤显然,蹇先艾同样是把农村和城市两者都作为乡土文学的题材范围。这一观点不仅使乡土文学表现范围模糊化,也是后来一些论者反对、否定乡土文学的原因之一。

将城市纳入乡土文学的题材范围,推崇“地方性”,在理论和实践上都容易走向以地方色彩招徕读者、冲淡或放弃启蒙主题的倾向,这对于美国战后风行的乡土小说而言,是一条成功的经验,但对于20世纪上半叶的中国文学而言,却是一条歧途,因为美国乡土文学没有启蒙的必要,因而在美国乡土文学中绝少启蒙叙事。即以赫姆林·加兰^⑥而论,在精神世界里,加兰笔下的美国农民没有多少蒙昧可言,他们在思想观念、思维水平方面跟城里人是在同一水平线上的,困扰他们的不是精神枷锁,而是物质上的贫乏、体力上的劳苦以及周围环境的沉闷单调。城里人作为与乡下人迥然不同的形象闯入乡下贫穷、困窘的生活中,这在中国乡土小说中是常见的情节模式,但加兰小说的类似情节却提供了迥然不同的形象意义和情节意义,知识分子或城里人(这两个身份往往是重合的)不是作为启蒙者出现,而是作为在生活境遇中优越于乡下人、在内心世界同情乡下人的城里人出现,与其知识分子或城里人身份相配合,他们富裕、优雅、具有爱心,如《路克丽西亚·彭斯》中的小学教师莉莱,《一天的快乐》中议员的妻子,《在山沟里——一个威斯康星的故事》中的功成归来的霍华德。他们在故事中不是思考乡下人精神上的蒙蔽,或者试图为其指明一条新的人生道路,而是和乡下人一起感受其生活的沉重压力,除了对乡下人寄寓同情之外,他们无能为力,一言以蔽之,他们是乡下人的同情者,而不是启蒙者。没有启蒙的需要,当然就没有中国乡土小说表现出的现代性诉求。而对于致力于以文学承担社会责任、探求民族出路的中国作家而言,启蒙恰恰是最迫切的使命,就连推崇乡土文学的“地方色彩”的作家、批评家也难以逃脱其影响,这也是启蒙成为乡土文学中影响最大、并延续至今的主题的根本原因。

二

与题材范围有着某种内在联系的是表现对象。当然,笼统地说,乡土文学以乡土世界作为表现

① 刘大杰:《〈呐喊〉与〈彷徨〉与〈野草〉》,中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编:《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》第1卷,北京:中国文联出版公司,1989年,第380页。

②⑤ 蹇先艾:《我的作品产量稀少的原因》,郑振铎、傅东华编:《我与文学》,上海:上海生活书店,1937年,第160页。

③ 李欧梵认为,严格地讲,(在现代历史上)“中国的城市只有一个上海”,“北京是一个大的中国式的有文化的乡村”(参阅李欧梵:《徘徊在现代和后现代之间》,上海:上海三联书店,2001年,第118—119页)。

④ 刘大杰:《〈呐喊〉与〈彷徨〉与〈野草〉》,中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编:《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》第1卷,北京:中国文联出版公司,1989年,第381页。

⑥ 赫姆林·加兰(Hamlin Garland, 1860—1940),美国乡土文学的重要作家。

对象,应该不会有人反对,但是,“乡土世界”是一个包罗万象的体系,应该重点表现其中的哪些内容呢?这其实涉及到乡土文学的艺术走向。早期乡土文学批评中大致存在三种意见。

第一种意见推崇乡土文学中的地方色彩,比较重视文本中的民俗风情,以周作人、废名为代表。他们认为,乡土文学既不可过于写实,但也不可过于脱离实际,要在虚与实之间把握好分寸,周作人说:“文学不是实录,乃是一个梦:梦并不是醒生活的复写,然而离开了醒生活梦也就没有了材料。”^①在当时纷乱落后的社会里,乡土文学如何在“梦”与“醒”之间架起一座艺术的桥梁呢?显然,以写实主义精神描写现实生活,呈现的将是贫穷、饥饿、逃荒、混乱和死亡,这样的文学世界将会惊醒文人的美梦,但是,周作人也反对“离开醒生活”,那么,民俗风情就是最佳选择了,民俗风情既是现实生活的一部分,又是节日化、诗意化了的现实生活,是在特定事件或者特殊时段的现实生活,离普通的日常生活有一定的距离,这样的内容正好满足了他们的审美趣味。早在1921年,周作人就表现出对“新希腊的风土人情”的兴趣,并倡导文学表现本国风土人情,“希腊的民俗研究,可以使我们了解希腊古今的文学;若在中国想建设国民文学,表现大多数民众的性情生活,本国的民俗研究也是必要,这虽然是人类学范围内的学问,却于文学有极重要的关系”^②。显然,周作人无意进入人类学意义上的民俗研究,他对民俗的热情渗透了浓厚的文学趣味,在《故乡的野菜》《乌篷船》《喝茶》《歌谣》《北京的茶食》《谈油炸鬼》《扫墓》等文章中,周氏对美食、风物、习俗津津乐道,在左翼文学与自由主义文学的对峙、分化日益严峻的态势中,其中凸显的是周氏与左翼作家大相径庭的文学理念,可以看成是周氏与左翼文坛的间接对话。身为周作人最欣赏的乡土文学作家,废名对地方色彩的追求很自然地落实到对民俗的描绘上,1932年相继出版的《桥》与《莫须有先生传》就有大量的民俗描写,诸如“送牛”、“打杨柳”、“送路灯”、三月三看鬼火、清明节上坟、端午节包粽子等等,在以抒写乡土暗昧和民生艰难为主调的乡土文学大潮中,这种充满田园情趣的乡土叙事无疑宣示了作者的趣味化倾向,因而,废名的乡土小说越来越主观感受化,以至于在1948年的一次座谈会上,废名说,文学家“只有心里有无光明的的问题”,文学“只记录自己的痛苦,对社会无影响可言”^③。当然,民俗风情也是了解常态社会现实人生的一个窗口,但是,在非常态的社会中,提倡描写民俗风情,是对现实的回避。

另一种意见以茅盾为代表,重视对于“农家苦”的描写。茅盾出生于经济较为发达的江浙地区,江浙的富庶和外来经济入侵后的萧条、凄凉形成的对比性体验使之对于农民在经济上所遭受的痛苦颇为敏感,所以茅盾特别在意农村的萧条、农民实际生活的艰难,坚决反对美化现实或者将乡土社会风情化、风景化的倾向,因而,茅盾几乎从来不提倡地方色彩,乃至风土人情:“关于‘乡土文学’,我以为单有了特殊的风土人情的描写,只不过像看一幅异域的图画,虽能引起我们的惊异,然而给我们的,只是好奇心的餍足。因此在特殊的风土人情而外,应当还有普遍性的与我们共同的对于命运的挣扎。”^④

茅盾此论与1921在《评四五六月的创作》中指责作家“不见农家苦”的思想完全一致,从1920年代到1930年代,茅盾一直在坚持自己对于乡土文学表现对象及艺术走向的见解,简言之,就是以写实主义精神直面农村现实,写出农民日常生活的痛苦与艰辛,因此,茅盾一直明确反对乡土文学提倡地方色彩、风俗人情、自然美景,即使偶尔谈到地方色彩,茅盾也特别留心“农民的无知,被播弄”^⑤和“穷人们的眼泪”^⑥。茅盾在创作中一丝不苟地实践自己的主张,《春蚕》《秋收》《残冬》《水藻行》等乡土小说其实讲述的是同一个故事:勤劳、本分的普通农民连最基本的生存都无法维持,以及这样的生

① 周作人:《〈竹林的故事〉序》,《周作人自编文集·苦雨斋跋文》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第101-102页。

② 周作人:《在希腊诸岛·译者附记》,钟叔河编:《周作人人类编》第8卷,长沙:湖南文艺出版社,1998年,第16-18页。

③ 商金林:《朱光潜与中国现代文学》,合肥:安徽教育出版社,1995年,第335-336页。

④ 茅盾:《关于乡土文学》,《文学》第6卷第2期,1936年2月。

⑤ 茅盾:《中国新文学大系·小说一集导言》,《中国新文学大系·小说一集》,上海:上海良友图书印刷公司,1935年,第28页。

⑥ 茅盾:《田家乐》,《茅盾全集》第20卷,北京:人民文学出版社,1990年,第13页。

活如何催生了反抗的种子。可以说茅盾落笔乡土小说,念兹在兹的是“农家苦”——不合理的经济制度下农民步步加深的生活困难如何转变成生存困境,但是,茅盾没有因为同情而拔高他笔下的农民,他同样是站在启蒙的立场上刻画农民,只是“农家苦”的主题在一定程度上遮蔽或冲淡了他对于农民精神愚暗的批判。茅盾始终把他的艺术眼光对准现实中艰难挣扎的农民,而不是自己的内心与趣味,如果把茅盾的思想放置于20世纪二三十年代的歷史语境中,他关于乡土文学表现对象及艺术走向的观点,其实具有很强的针对性,是针对周作人地方色彩论的另一种话语体系。

鲁迅关于乡土文学的表现对象及艺术走向的观点代表了第三种意见。虽然自1924年以来,就不断地有人把鲁迅称为“乡土艺术家”、“乡土文学家”等,但鲁迅本人正式对“乡土文学”进行界定是在前述的《中国新文学大系·小说二集导言》中,此前有关乡土文学的表现对象及艺术走向的讨论已经初步形成了两种意见、两个向度,其一是周作人所阐发的,以地方色彩、风土人情为特色的“乡土艺术”;其二是茅盾所坚持的,提倡反映农村经济破产和农民艰苦生活的“农民文学”。鲁迅对这两种意见各有取舍,对于地方色彩、民俗风情,鲁迅并不像茅盾持那么激烈的反对态度,对于农民的物质生活,鲁迅当然也很关心,但他更关心的则是旧的制度、文化、习俗中隐含着的价值取向、道德观念的非人道、非现代的本质,因此,鲁迅倾向于在风俗习惯、日常生活中发掘传统文化及其影响下的乡土社会的精神弊病。鲁迅文学世界中的农民、小镇居民固然饱受物质贫乏之苦,如阿Q的生计问题;如单四嫂子为糊口纺线到深更半夜,儿子死后倾其所有也只能“半赎半现”买一具小棺材(《明天》);再如在村里并不算太穷的七斤,儿女摔破一个碗竟然又打又骂,连皇帝坐龙庭、没有辫子的要被杀头的消息也没有激起他这么激烈的情绪反应(《风波》),但是,他们最大的不幸还是源自其精神世界的冷漠、自私、自欺欺人、势利、蒙昧,因而,鲁迅笔下的民俗也往往是沉重而苦涩的。

如果说,周作人倾向于描写乡土世界的“趣”,茅盾提倡关注农民的“苦”,那么,鲁迅则主张揭露乡土社会的“病”——精神上的病,并以此奠定了鲁迅乡土文学的乡土批判的基本品格,当然,正如后来的左翼批评家所作的阐发:批判乃是基于大爱,胡风将其概括为“在冷酷的分析里面,也燃烧着爱憎的火焰”^①。

以上三种观点都产生了不小的影响,周作人所阐发的地方色彩,几乎成为乡土文学批评使用频率最高的概念,当然,这与域外乡土文学理论注重地方色彩有关。茅盾关于写“农家苦”的观点也获得相当的同情。鲁迅的观点则影响了一大批作家,使乡土批判成为1920年代乡土文学最显著的特征。

三

自1910年周作人首次介绍“乡土文学”,至1930年代中后期,鲁迅、茅盾相继对“乡土文学”进行理论总结与批评,期间伴随着鲁迅及其影响下的青年作家、自由主义作家的创作实践,“乡土文学”是这二十多年间文学批评的热门话题,然而,到了1940年代以及新中国成立后至新时期之前,在近半个世纪的时间里,“乡土文学”这个概念几乎从文学批评中消失了,更有甚者,新时期来临之后,一些老作家公开谈论“乡土文学”,批评家重新开始使用“乡土文学”的概念和理论梳理现代文学史,并以之评论当代作家的创作,竟然受到部分老一辈的公认的乡土文学作家的反对。这一现象从表面上看,匪夷所思,但从20世纪二三十年代形成的关于乡土文学的基本理论及1940年代以来的文学理念的内在冲突来看,乃是势所必然的。

概括地说,“乡土文学”在1940年代的文学批评话语中消失,是因为自1910年,特别是自鲁迅一系列乡土小说发表以来,在现代文学史上形成的有关“乡土文学”的三种话语都不能为当时的主流话

^① 胡风:《关于鲁迅精神的二三基点》,《胡风全集》第2卷,武汉:湖北人民出版社,1999年,第501页。

语所接受,这里所说的“主流话语”是就其影响力而言的,指的是左翼批评话语。

以周作人为代表的“地方色彩论”,不主张作家描写“特别的光明与黑暗”^①,而特别的光明与黑暗恰恰是这个时代的特点,对于左翼文坛而言,不仅提倡作家写特别的光明与黑暗,而且什么是光明、什么是黑暗、光明与黑暗的比例都是有明确规定的,“苏联在社会主义建设时期的文学就是以写光明为主。他们也写工作中的缺点,也写反面的人物,但是这种描写只能成为整个光明的陪衬,并不是所谓‘一半对一半’。反动时期的资产阶级文艺家把革命群众写成暴徒,把他们自己写成神圣,所谓光明和黑暗是颠倒的。只有真正革命的文艺家才能正确地解决歌颂与暴露的问题。一切危害人民群众的黑暗势力必须暴露之,一切人民群众的革命斗争必须歌颂之”^②。再者,严峻的战争也不允许有欣赏风土人情、地方景物的悠闲和余裕,更何况左翼文坛一向反对乡土文学描写自然美,或者专注于风土人情。因此,周作人所建构的“乡土文学”理论的话语体系不可能存在于1940年代的左翼文坛。

鲁迅的乡土文学观具有寓乡土关怀于乡土批判的启蒙主义特色,自由平等的观念和人道主义精神是鲁迅评价乡土社会一切现象的准绳,以这样的标准衡量闭塞落后的乡土世界,犀利的批判锋芒就成为鲁迅乡土文学理论及创作最显著的特征,1940年代左翼文学自然无法容纳鲁迅式的乡土批判。事实上,随着左翼激进思潮的勃兴,1930年代左翼理论界已经开始批判、否定鲁迅的乡土文学理论及创作,后期创造社、太阳社成员对鲁迅的否定就是无可辩驳的证据。1940年代左翼文坛虽然把鲁迅竖为旗帜,但是,此时,鲁迅及其乡土文学理论与创作已经被重新阐释了,左翼批评家抹平了其批判锋芒,而将其原本潜藏的“爱”提升为鲁迅乡土文学理论与创作的首要特征,即如冯雪峰所说:“鲁迅先生以最大的爱给予大众,给予阿Q。”^③换言之,被树为偶像和旗帜的是“鲁迅”这个名字,而鲁迅乡土文学创作与理论的本质特征已经被改写了。

1940年代最有可能存在于左翼文坛的乡土文学批评话语就是茅盾的话语体系,因为茅盾乡土文学理论在两个基本点上与左翼批评理论是一致的。其一,追求文学的社会意义。茅盾乡土文学批评的着眼点就是其社会意义,他倡导乡土文学反映乡土社会的矛盾与农民的生活状况,并从中表现出社会发展的动态及方向。1932年,茅盾在回顾自己五年的创作历程时说自己“未尝敢忘记了文学的社会意义”,并补充说:“这是我五年来一贯的态度。”^④其实,这不仅是茅盾创作之初五年的态度,也是他一生的文学信念;不仅是他的创作态度,也是他的文学批评尺度。1940年代,解放区以《在延安文艺座谈会上的讲话》为代表的文学理论把文学的社会意义提到了首要的、具有决定意义的地位,同时,国统区左翼作家也自觉地致力于以乡土文学创作服务抗战、反映乡村现实,与解放区的文学理论遥相呼应。其二,关注普通农民群体在政治、经济生活中遭受的不公正待遇。虽然较之于城市,当时的农村是落后的,但也存在严重的贫富不均,富裕的上层农民成为地主,他们也可能进城投机或享受,但他们在数量上只是一小部分,大部分的农民处于共同贫穷的状态。这一群体恰恰是茅盾最为关心的对象,他反对作家诗化乡村、反对描写自然美,就是要求作家写出这一群体生活着的、感受到的乡土世界,而当时无论是解放区的作家、批评家还是国统区的左翼作家、批评家,在面对乡土世界时,无不把普通农民群众作为表现或讨论的焦点,他们在政治和经济上的权利得到空前的关注。换言之,茅盾和1940年代的左翼批评界在选择什么样的对象、从哪种角度切入乡土文学这些原则问题上根本是一致的,即他们都主张乡土文学应该表现普通的、贫穷的农民群众,解放区乡土文学中常见的“翻身农民”形象就缘于作家这样的理论自觉。然而,它又何以消失了呢?主要有两个原因。首先,茅盾本人对“乡土文学”这一概念一直有所顾忌,所以虽然早在1925年编写的《文艺小词典》中,

① 周作人:《〈竹林的故事〉序》,《周作人自编文集·苦雨斋序跋文》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第101页。

② 毛泽东:《在延安文学座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第871页。

③ 冯雪峰:《鲁迅与中国民族及文学上的鲁迅主义》,《文艺阵地》第5卷第2期,1940年8月。

④ 茅盾:《我的回顾》,《茅盾论创作》,上海:上海文艺出版社,1980年,第7页。

茅盾就介绍了三个相关概念：“乡土艺术”、“乡土小说”和“地方色彩(local colour)”^①，但在评论当时的相关创作时，茅盾基本上没有采用“乡土文学”这一概念，究其原因，茅盾一直反对“乡土文学”所隐含的或被阐释的、表现“风土人情”“地方趣味”的艺术走向，茅盾弃之不用，在矛盾重重的左翼文坛上，当然不会有其他人采用了。其次，虽然后来的左翼批评部分地发展了茅盾的观点，但是茅盾对农民的怜悯与同情的基调也已经不能适应1940年代的农民形象了。1940年代左翼文坛否定了知识分子的精英视角，农民被“人民”“大众”所置换，这无疑消解了茅盾乡土文学的叙事理论，知识分子已经没有了资格怜悯、同情农民了。如此看来，茅盾的乡土文学批评话语的消失，也不是偶然的。

1940年代左翼文坛在乡土文学理论建设和批评实践中占据了绝对优势地位，也就是拥有强大的话语权，而自由主义作家虽然在乡土文学创作上取得了一定的成就，但是，在乡土文学的理论批评中成就有限，其相对微弱的声音在一定程度上也昭示了时代需要的是更为积极的介入现实的文学精神。在以农民大众为抗战主力的时代，自由主义者既不可能强化鲁迅的乡土批判精神，也不可能坚持周作人以“地方趣味”为中心的乡土文学理论，而去追求地方风味、个性、自由，即使是周作人本人的批评话语也已成强弩之末，更不可能赞同茅盾从经济关系的角度进行的乡土叙事，因此，自由主义作家群体也只好随着左翼文坛对“乡土文学”的再选择与话语重构而趋于沉默。

综上所述，20世纪二三十年代所有的乡土文学理论探索在1940年代左翼文坛上都已经没有了发展空间，因此，1940年代左翼文坛对“乡土文学”进行了再选择和话语重构，包含两重含义：一是不再使用“乡土文学”的概念，没有了“名分”，自然就丧失了存在的合法性；二是抛弃早期乡土文学的内在品格，而另赋以新的精神。在概念上，1940年代左翼批评家都心照不宣地不再使用“乡土文学”的概念，但同时又无法找到一个能够被广泛认可的概念，于是，“农民小说”“农村题材的作品”“农民文学”等概念就再度出现，很显然，这类概念是茅盾所惯用的，但是其内涵已今非昔比了，它要求作家采用新的叙事视角、新的语言风格、新的叙事模式表达新的审美趣味，并发挥新的作用。这是一个自觉的话语重构的过程，这套新的话语构成逻辑连贯的理论体系，其总的特点是政治性强，追求“实用”、“有效”，强调作家必须站在农民的立场上进行乡土叙事，实际上就是对早期乡土文学的三种类型的全盘否定。可以说，1940年代的乡土文学理论与创作是高度政治化的，而建国后相当长的历史时期内，并没有及时调整这种非正常状态下的批评理路及创作模式，新时期的思想解放运动才为被湮没了近半个世纪的“乡土文学”概念及其相关的理论浮出“历史地表”提供了契机。而1940年代左翼文坛对“乡土文学”进行再选择的思维理路，以及二三十年代在乡土文学基本理论问题上的分歧，则是新时期以来“乡土文学”遭到反对的根本原因。

具有反讽意味的是，否定“乡土文学”的恰恰是在乡土文学领域的宿将蹇先艾、孙犁。作为被鲁迅称为“乡土文学”的作者，蹇先艾不是否认“乡土文学”的存在，而是反对将二三十年代的乡土小说列为“现代小说流派之一”，蹇先艾的理论根据是“一个小说流派，起码要有它的理论或者主张”^②，于是，顺理成章地否定了二三十年代乡土文学理论的存在，对于二三十年代是否存在乡土文学理论的问题，前文已对以周作人、茅盾、鲁迅为代表的三种理论话语进行了初步梳理，毋须再论，小说流派是否需要明确的理论主张也值得商榷，有理论或主张固然可以形成流派，而“有的文学流派并不是自觉地结合在一起的。既没有成立文学团体，也没有创办出版文学刊物，更没有发表过共同的宣言和主张。而是由彼此间文学观点、艺术风格、审美理想和社会理想等基本一致或近似，从而互相唱和，互相切磋研究，因而他们的创作表现出共同倾向，形成一定的文学流派”^③。问题的关键是蹇先艾何以要否认二三十年代乡土小说的流派属性？最根本的原因是蹇先艾受1940年代左翼文坛对于早期

① 茅盾：《文艺小词典》，《茅盾全集》第31卷，北京：人民文学出版社，2001年，第348—349页。

② 蹇先艾：《我所理解的“乡土文学”》，《文艺报》1984年第1期。

③ 黄展人主编：《文学理论》，广州：暨南大学出版社，1990年，第230页。

乡土文学的评价的影响太深。虽然承认鲁迅的《孔乙己》《阿Q正传》《祝福》和茅盾的《春蚕》《林家铺子》是二三十年代乡土小说中的“精品”，但是蹇先艾对早期乡土文学的评价相当低：“特别是早期的‘乡土文学’作者，思想修养和艺术修养都比较差，即使偶有可读之作，也不会怎样突出。”^①那么，什么样的乡土文学才是思想性和艺术性都比较好的佳作呢？在蹇先艾看来，“至于以后的‘乡土文学’，因为有了马列主义的指导，中国共产党的领导，加上作家又深入了生活，成绩就斐然可观了”^②。显然，蹇先艾在1980年代依然是以从1940年代延续到1970年代中后期的批评标准来评价早期乡土文学的，这样的准则之下，否定早期乡土文学的成就及其流派属性就是理所当然的。

老作家孙犁不是否定早期乡土小说流派的存在，而是反对与他交谊颇深的刘绍棠提倡及写作“乡土文学”^③，从表面上看，孙犁之反对刘绍棠，是因为在乡土文学基本理论问题上存在认识的偏差所致。孙犁的乡土文学观首先是题材范围上的“地方”论：“就文学艺术来说，微观言之，则所有文学作品，皆可称为‘乡土文学’；而宏观言之，则所谓‘乡土文学’，实不存在。”^④孙犁何以认为从微观而言，所有的文学作品都是乡土文学？这显然是把城市和农村都作为乡土文学的题材范围，这也就是前面分析的题材范围上的“地方”论，这种观点抹去了乡土文学的题材界线，最后也消解了乡土文学本身的存在。同时，孙犁的乡土文学观也是阅读空间及叙事形式的“地方”论：“当然，任何艺术品种，都有所谓民间的形式，或称地方的形式，例如戏曲。但是，这种形式并非永久不变的，它要进入都市，甚至进入宫廷。一为文人墨客所篡易，就不永远是乡土的了。”^⑤简言之，孙犁所理解的“乡土文学”就是“地方文学”——用地方的叙事形式描写特定地方，并在该地域范围内流传的文学，因此，在孙犁看来，如果作品的流传范围超出了“地方”，而“进入都市，甚至进入宫廷”，并有文人叙事杂入其中，它就不是“乡土的了”。出于叙事形式和叙事内容的“地方性”会导致阅读范围也相应地局限于地方的考虑，孙犁建议刘绍棠“不能只注视人民生活的局部，而是要注视它的全部”，“不要把自己囿于运河两岸”^⑥，而要写出有“根基”的文学，所谓“根基”就是“人民的现实生活”，目的就是广为流传，且传之久远：“凡是根基深的文学艺术，它就可以为当时当地的人民所喜爱，它就可以走到各个地方去，为那里的人民所接受，它就可以传之永久。”^⑦孙犁对乡土文学的题材范围的理解是有理论渊源的，前述周作人、蹇先艾、刘大杰等人都持这种看法，但以为乡土文学的叙事形式和流传范围都是“地方性的”，则是他自己的看法，在现代文学史上，并没有人把乡土文学的叙事形式和流传范围限定于某一特定的地方，恰恰相反，无论是左翼文坛，还是自由主义作家，都无可争议地将其理解为公共阅读对象，至于叙事形式，1940年代则有否定二三十年代的文人叙事而转向民间叙事之论，但民间叙事也并不等同于地方性的叙事。总之，很少有作家、批评家将乡土文学理解为仅仅流传于地方的“地方文艺”^⑧，这应该是孙犁对于“乡土文学”概念理解上的讹误。至此，我们也可以看出孙犁批评刘绍棠、反对提倡“乡土文学”，而以“农村题材”^⑨名之的苦心：希望刘绍棠能写出超越地域限制且传之久远的作品。孙犁此举的真正原因同样是低估了乡土文学的艺术成就，而这种估价无疑与四十年代左翼文坛对早期乡土文学的否定性评价及话语重构直接相关。

四

1940年代左翼批评对“乡土文学”的再选择及话语重构，虽然是出于种种需要，而依靠农民、发

①② 蹇先艾：《我所理解的“乡土文学”》，《文艺报》1984年第1期。

③④⑤ 孙犁：《关于“乡土文学”》，《孙犁散文》中集，北京：中国广播电视出版社，1995年，第111页。

⑥⑦ 孙犁：《关于“乡土文学”》，《孙犁散文》中集，北京：中国广播电视出版社，1995年，第112页。

⑧ 周作人的《地方与文艺》只是提倡作家写出地方居民的个性、地方文化的特性以及作家自己的个性，并不认为“乡土艺术”必须采用地方或民间叙事，也不认为乡土文学仅仅流传于地方。

⑨ 孙犁：《论农村题材》，《孙犁文集》第4卷，天津：百花文艺出版社，1982年，第278—283页。

动农民才是最根本的需要,用通行的说法,就是救亡的主题中断了启蒙的主题。因此,1940年代左翼文坛对“乡土文学”的再选择既表现为“名分”上的不认同,又表现为启蒙主题在文本中的流失,然而,在实际创作中,问题远远没有这么简单。早期乡土文学的精神内涵,尤其是鲁迅开创的乡土启蒙的思路一经产生,就成为一种经典的视角、思路和价值取向,之所以称之为“经典”,是因为它抓住了中国社会现代性追求中的主要问题,这样的视角、思路和价值取向真实有效地体现了现代知识分子对于乡土世界的认识、态度与情感,并逐渐融化在现当代乡土文学的血脉之中,无论从意义的角度,还是从影响的角度,都当之无愧地成为乡土文学理论与创作的经典。因而,虽然那些在五四新文学的滋养中成长起来的作家们在理智上都懂得“再选择”的必要性,但在创作中,还是会偶尔流露出五四思路,例如,丁玲于1940年创作的《我在霞村的时候》就对周围群众的愚昧自私进行了尖锐的批判。再如,《在延安文艺座谈会上的讲话》发表之后,“农民”被置换为“人民”、“群众”或“大众”^①,左翼批评界要求作家“向人民学习”,“生活在人民中,工作在人民中,而且是向人民学习”^②。“向人民学习”与“向农民学习”的含义是不同的,因为“人民”是一个非常抽象的、高度政治化的概念,隐含着“伟大”、“神圣”、“不可冒犯”之意,当然不是早已要求放弃精英意识的知识分子可以“俯视”或“平视”的。同时,左翼文坛又否定知识分子的语言、习惯、审美趣味。邵荃麟把知识分子的美学观称为“繁琐、细腻、纤美的调子”、“脆弱的感伤或空洞的激昂”^③,胡绳批评姚雪垠“是在跳开真实的生活,而留恋欣赏于他自己心目中的美”^④,陈荒煤所谓“知识分子出身的文艺工作者还必须下决心,毫不留恋的抛弃那种用知识分子语言来表现的形式”^⑤,这些都是以否定知识分子为基础,而建构农民神话。这实际上就是要否定早期乡土文学的批判精神,身为知识分子的作家在人民高大形象的陪衬下,无疑就变得矮小了,批判的矛头掉转了方向——指向了知识分子。但是,即便如此,我们依然可以在文本中发现五四思路的存在——以变形的、扭曲的形式存在,文本中还是会写到农民落后、狡诈、肮脏的一面,但最后或者以其高大的一面遮蔽这些“小缺点”,或者接受了农民教育的知识分子不再以为它们是缺点,但是,这也可以看成一种叙事策略,作家既保证了政治上的绝对正确,又巧妙地展示了农民的落后,不管是出于有意还是无意,都显示了早期乡土文学的批判精神没有完全泯灭。新时期以来,较为自由的创作与批评环境为“乡土文学”的存在提供了合法性保障,早期乡土文学的批判精神也在当代乡土文学中得到了发展。

[责任编辑 贺立华]

① 当然,1930年代的大众化讨论中已有这样的声音,但此时农民的地位上升为“人民”,已经是一种政治行为,足以产生强大的力量去规范、统一作家的思想认识。

② 茅盾:《论赵树理的小说》,黄修己编:《赵树理研究资料》,太原:北岳文艺出版社,1985年,第196页。

③ 邵荃麟:《评〈李家庄的变迁〉》,《邵荃麟评论选集》下册,北京:人民文学出版社,1981年,第513页。

④ 胡绳:《评姚雪垠的几本小说》,钱理群编:《二十世纪中国小说理论资料》第4卷,北京:北京大学出版社,1997年,第529页。

⑤ 陈荒煤:《向赵树理方向迈进》,黄修己编:《赵树理研究资料》,太原:北岳文艺出版社,1985年,第201页。

宜牛、马,谷宜黍、稷。

《汉书·地理志下》又云:

故秦地于《禹贡》时跨雍、梁二州,……其民有先王遗风,好稼穡,务本业,故《豳诗》言农桑衣食之本甚备。有鄠、杜竹林,南山檀柘,号称陆海,为九州膏腴。始皇之初,郑国穿渠,引泾水溉田,沃野千里,民以富饶。……濒南山,近夏阳,多阻险轻薄,易为盗贼,常为天下剧。

天水、陇西,山多林木,民以板为室屋。及安定、北地、上郡、西河,皆迫近戎狄,修习战备,高上气力,以射猎为先。

自武威以西,本匈奴昆邪王、休屠王地,武帝时攘之,初置四郡,以通西域,隔绝南羌、匈奴。其民或以关东下贫,或以报怨过当,或以谄逆亡道,家属徙焉。习俗颇殊,地广民稀,水草宜畜牧,故凉州之畜为天下饶。^①

案:雍州、梁州两州,基本上就是西魏、北周控制的区域,虽说关中地区地理环境素号“被山带河,四塞以为固,卒然有急,百万之众可具也。因秦之故,资甚美膏腴之地,此所谓天府者也”^②,但是,据上文记载,雍、梁二州的其他地方大多多山,地势高,起伏较大,“山多林木”,“地广民稀”。到北朝时期该区域自然环境也无大的变化,而这样的自然环境,显然不太适宜于农业生产;再加上一些地方又接近胡戎,因此许多生活在该区域内的人崇尚武力,相比较而言这些因素都不利于汉文化的发展。

总之,由于历史人文因素、地理环境等诸多原因,造成了在北朝后期胡人汉化的洪流中,北周统治区的汉化步伐,要略慢于北齐统治区。其表现在这两大对峙政权中,北齐的中枢决策机构中汉人和汉化胡人的人数所占的比例,要远高于北周。所以说北齐政权受到汉文化的影响要远大于北周政权,北齐统治区域内汉文化发展的速度也远快于北周统治区域。那种认为胡人在北齐政权中具有气焰熏天的影响力的说法,是很不妥当的。

[责任编辑 王大建 范学辉]

《文史哲》2008 年度“名篇奖”揭晓

经过三个多月的初选与专家评审,《文史哲》2008 年度“名篇奖”于近期揭晓。李纪祥的《〈太史公书〉由“子”入“史”考》(发表于本刊 2008 年第 2 期)和刘笑敢的《道家式责任感与人际和谐》(发表于本刊 2008 年第 6 期)在 11 篇候选文章中脱颖而出,获得《文史哲》2008 年度“名篇奖”。

评委一致认为,李纪祥的《〈太史公书〉由“子”入“史”考》,是一篇在史学领域特别是《史记》研究领域给人以推陈出新之感且有扎实功底的好文章。长期以来,《史记》作为纪传体史书的开山之作,其史书性质不容置疑。这样的认识似乎自古已然,没有讨论的余地。但李文对行之已久的认知观念提出了质疑,认为《史记》的真实面貌原为子书而非史书,其由“子”入“史”经历了一个漫长而复杂的历史过程,并对之作了详细的、令人信服的考察和论证。论题具有原创性,其结论可以补充学界对《史记》性质认识上的缺失。

多数评委认为,刘笑敢的《道家式责任感与人际和谐》一文,在中心论点上有创新性。对老子的无为思想,传统上往往是从消极的方面去理解。刘文却以辩证思维的眼光,独辟蹊径,揭示无为思想的独特的积极意义,无疑给国内的老子研究增添了新的观点。文章不仅体现出了作者的学术功力,更重要的是,对改变那种轻率地给古代某种思想冠以“现代价值”的研究方法,有所启迪和帮助。

《文史哲》年度“名篇奖”设立于 2003 年。该奖项每年下半年进行评选,评出上一年度在《文史哲》上刊载的学术质量最高、社会反响最好的文章 1~3 篇,每篇奖励 10000 元。本着宁缺毋滥的原则,奖项可空缺。2007 年度“名篇奖”空缺。

① 班固:《汉书》卷二十八下《地理志下》,北京:中华书局,1962 年,第 1540、1642、1644、1644-1645 页。

② 司马迁:《史记》卷九十九《刘敬叔孙通列传》,北京:中华书局,1959 年,第 2716 页。