

2016

[总第 354 期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

□政治哲学研究 / 中国传统政治文化的现代转换

濡染与改造:现代民主思想中国化过程中的民本观念 张师伟(5)

□中国哲学研究

论和同 刘梦溪(16)

论西汉黄老道家的去向

——以《淮南子·道应训》所引《老子》为中心 [日]谷中信一(30)

“离形去知,同于大通”的宇宙无意识

——禅宗及禅悟的本质新解 顾明栋(43)

□审美文化研究

并非新说:美是生命活力的表征 袁世硕(58)

蔡仪美学思想的两重逻辑

——马克思主义美学低迷管窥 董 宏(67)

论东汉赋的历史化倾向 许 结(81)

论古代集句词的基本特征及其发展原因 张明华(95)

明清之际即墨黄氏家族的政治劫难及其诗风转变..... 王小舒(105)

□左翼文学问题

冯雪峰“神话”鲁迅的努力、困境和贡献 张钊贻(116)

马王堆一号汉墓四重棺与死后仙化程序考..... 姜 生(139)

宇文氏东迁时间及与拓跋鲜卑的关系..... 李海叶 陈长琦(151)

唐后期五代诸军州镇屯田营田的若干变化

——土地私有与国家基层政治体制的重建..... 刘玉峰(156)

濡染与改造:现代民主思想中国化过程中的民本观念

张师伟

摘要:中国现代民主思想的形成,既离不开外部政治条件的刺激和思想资源的输入,也离不开传统思想资源的现代化转换。在众多的传统思想资源中,民本观念在中国现代民主思想的形成和发展中起着支撑性的重要作用。中国现代民主思想的形成和发展在某种程度上就是民本观念接纳、濡染和改造西方民主观念的过程。现代中国民主思想的成熟,既取决于传统民本观念的现代化转换,也取决于民主思想对民本观念的实质性超越。一方面,传统民本观念的现代化转换是民主思想形成的观念前提;另一方面,民主思想只有实现了对传统民本观念的实质性超越,才会真正实现民主思想体系的中国化,形成中国特色的现代民主思想。

关键词:传统与现代;政治文化;民本观念;民主思想

现代民主思想的形成不仅是中国现代政治思想发展的一个重要线索,而且也是中国政治思想现代化程度的一个标志。作为一个拥有自身政治传统及完整政治话语体系的国家,中国不仅并无民主观念的思想渊源,而且民主在近代中国的传播与扎根还屡屡遭遇来自传统政治话语的顽强抵抗。在欧风美雨的浸润、侵蚀与冲击之下,传统政治话语体系逐步变得支离破碎,西方政治话语体系则趁隙渐渐进入中国,而进入中国的西方话语体系及其关键词在翻译与传播中发生了概念的汉化,即用汉语词汇和句法表达西方话语体系,这一过程充满了对于西方政治文化的曲解和误读。汉语词汇的“民主”与西方相应话语的接触,类似于一个“艳遇”,“短暂相逢,匆匆道别”^①。西方话语在中国的汉化转译,一方面遭遇了当事人对西方话语中相应概念理解“比较肤浅”的窘境;另一方面,转译西方话语的当事人在理解和释读相应概念时“又往往糅进了中国传统的思想”,最终导致汉化了西方概念在涵义上变得“不中不西”、“亦中亦西”^②。西方民主话语体系的汉化过程虽然较为复杂,而且其中确实包含了来自西方话语的特定内容,有些特定内容(比如人民主权的思想)甚至还居于核心位置,影响了中国现代国家的组织形态,但在精神主导上却仍然比较完整地体现了传统中国话语的决定性影响,其中儒家民本话语体系的影响又是决定性因素。中国传统的民本观念既是现代民主思想在中国的历史樁接点,更是现代民主思想在中国传播所依赖的思想资源,但同时也是民主思想在中国传播的一道过滤器,传统政治话语体系以民本观念为发力点,源源不断地渗透和融合进民主概念中,从而出现了对原始民主涵义的整体性和倾向性误读^③。这种误读在民主思想中国化方面造成的结果,就是民本观念对“民主”概念进行了充分的濡染与改造,传统民本观念的内容不仅大量进入民主概念,而且还主导了民主概念现代转化的价值倾向与思维方式。

作者简介:张师伟,西北政法大学政治与公共管理学院教授(陕西西安 710122)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国传统的国家治理思想及其现代化研究”(15BZZ013)的前期成果。

① 王人博:《庶民的胜利——中国民主话语考论》,《中国法学》2006年第3期。

② 桑咸之、林翘翘:《中国近代政治思想史》,北京:中国人民大学出版社,1986年,第4页。

③ 张师伟:《思想资源与观念误读——中国现代民主思想形成中的民本观念》,《探索与争鸣》2014年第10期。

中国传统政治观念具有形态上的完整性与内容上的完善性,即使是面对着来自西方的政治故事,传统士大夫也依然顽固地坚守着尧、舜、禹的儒家理想主义政治蓝图及亘古不变的民本价值,并试图以儒家理想主义的圣人政治及民本价值来解读和解释以英、美为主要代表的西方故事。中国传统政治话语在坚持儒家政治理想及民本政治价值的同时,还表现出了经验主义的实用理性特征,试图“洋为中用”,提出了“师夷之长技”的重要命题。当“夷之长技”的范围逐步上升到政治层面的时候,西方现代民主思想就开始与中国传统民本观念进行了思想史意义的接触、沟通、濡染以及相互改造。值得注意的是,在传统民本观念与西方现代民主思想的相互濡染与改造中,传统民本观念具有形态上的完整性,而西方现代民主思想则在传播过程中被过滤成了碎片。整体性民本观念不仅在思想的逻辑性上表现出了相对于碎片化的民主思想的明显优势,而且在濡染与改造的过程中也常常居于主动与主导的位置;民主思想的碎片则被镶嵌在民本话语体系的构图中,或者被赋予了民本的观念内涵,或者被吸附入民本政治话语的体系中。当思想构图中的民主概念日益丰富起来以后,思想体系即在概念外观上越来越接近现代民主思想,这是西方现代民主思想对传统民本观念在形式上的濡染与改造;而每个概念的内涵则已经被传统民本观念的整体性逻辑进行了濡染与改造,这是传统民本观念对现代民主思想在内容上的濡染与改造。两者相互濡染与改造的结果,就是民主概念的外观下掩藏了较为完整的民本观念推理。因此,仍然需要进一步在思想内容上实现对传统民本的实质性超越,以达致现代民主思想在中国的成熟。

一、整体对碎片:传统民本相对于民主的话语优势

陈旭麓在《近代中国社会的新陈代谢》一书中,深入分析了19世纪中叶中西双方的两极相逢,并较为形象地描述了两者的时代落差。“在鸦片战争的整个过程里,中国以中世纪的武器、中世纪的政府、中世纪的社会来对付近代化的敌人”,“战争以严酷的事实暴露了这种落差,促使一批爱国知识分子在比较中思考”,“在中国社会缓慢地发生变化的同时,出现了《海国图志》、《瀛寰志略》等等著作”。中国人从世界地理学开始去了解西方,“寄托了他们救世匡时的苦心,并表示了中国文化近代化的开端”^①。“中国古代虽无民主制度,却有丰富的反对专制主义的思想”,“它们不是近代意义的民主思想,但与近代民主思想不无灵犀相通之处”。尽管如此,近代中国的民主思想却并非“不是从黄宗羲等人的思想直接孕育出来的,乃是以转述西方思想及其政制为起点”。中国学者对“中国历史上的民主思想进行有意的爬梳,乃是西方民主思想广为流传以后的事,如维新派翻印《明夷待访录》是1895年,刘光汉《中国民约精义》是1903年,名曰‘中国民约’,显为西方民约的印证”^②。实际上,学者追溯中国所谓民主思想的行为发生在民主含义已经发生了较大变化之后,此时所谓民主已然与儒家最经典的说法相去甚远,在含义及指称上它已经变得“不中不西”、“亦中亦西”。19世纪末20世纪初,中国民主话语的形态已经差不多接近了较为完备的形态,民权、人民主权、共和国、君主立宪等新式政治词汇,已经在极大地冲撞着传统的纲常伦理和君主专制政治,但仔细分析梁启超、陈天华、刘光汉、邹容等的著作及典型言论,则又明显地表现出了将现代民主和传统民本混同起来的思想状态。这既表现为他们都坚持现代社会人人平等的政治价值观与国民主权的国家观,又表现为他们都将传统的反专制主义思想误以为现代民主思想。传统民本的反专制主义思想在与现代民主人民本位思想相衔接的过程中得到了丰富,而现代民主的人民本位思想虽然在民本视角下进行了内容上的逻辑剪裁,但毕竟借助于民本主义的反专制在概念版图中找到了立足点。民主思想在鸦片战争后的历程,

^① 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社,1992年,第65页。

^② 陈旭麓:《民主思想的长卷——〈中国近代民主思想史〉序言》,陈旭麓:《浮想偶存》,上海:华东师范大学出版社,1997年,第209—210页。

恰好印证了前述陈旭麓教授关于中国近代民主思想起源的有关论述,更有力地证明了“在中国,新东西的出现只能在鸦片战争之后”的重要结论^①。

中国传统民本观念经历了两千多年的发展,已经形成了一套完整的政治思维及推理方式,在传统政治价值的一系列论述中,民本观念不仅具有本源性与统摄性,而且还具有时代及阶层等层面的普遍性。在鸦片战争前后的中西接触中,民本观念已经与社会各个阶层的政治理想紧紧地联系在了一起,特别是士大夫精英阶层,更是将传统民本观念与圣人治世的三代政治理想作为安身立命的根本。虽然政治批判的经验理性已经抬头,经世济用的学风也逐渐流行,但政治工具理性的改善诉求却仍然局限在儒家的经学、史学传统中,不仅“药方只贩古时丹”,而且士大夫对政治理想的追求及政治价值的找寻也仍然汲汲于民本主义的三代圣王。“林则徐第一次睁开眼睛看世界的时候,一方面看到西方技术、枪炮、轮船等器物文化;另一方面,他又看到西方道德观念、风土人情、习惯、行为方式、审美观念等,与中国的传统文化迥然不同”,他“取其前者,弃其后者”,“维护中国的伦常道德,对西方的道德观念加以拒绝”,“从林则徐身上,可以看到经世思想逐步向洋务思想演变的轨迹”,林则徐“仍然是经世思想占主导,洋务思想只在他的思想上占很小的一角”^②。魏源《海国图志》收集整理了关于西方国家政教、风俗、地理及物产方面的诸多资料,难能可贵的是他注意到了英国、美国、法国等的议会与国会,但并未深以为然,而只是在被认为比较合乎传统儒家统治原则的情况下才给予了一定的积极评价。中国近代第一个真正对儒家民本观念和西方民主观念进行了有效嫁接的人是鸦片战争中的主和派徐继畲。徐继畲比较系统地记述了欧美民主国家的议会政治制度,介绍了议会政治的形式、职能及其议事程序,站在儒家民本主义的角度,热情地歌颂了欧美的民主制度,并要求中国学习和仿效其中的某些地方。徐继畲站在儒家民本立场上,强调西方民主政治的优点合乎三代遗意,实现了“公天下”,并因此而高度评价了美国民选总统乔治·华盛顿,将他比作实现了“公天下”的民主,这里所谓“民主”不是现代意义的人民当家作主,而是传统儒家典籍中三代圣王一类的“民主”^③,即用传统儒学的政治价值观和政治理想阐释西方民主政治的选举及总统职位,将民选总统比附为三代的“天下为公”。一方面,西方民主政治的选举及总统职位从儒家“天下为公”的政治价值观及政治理想中获得了来自民本观念的政治合法性;另一方面,儒家对“天下为公”的解读则被民选的西方政治故事所补充,从三代禅让制到民主选举,体现了“天下为公”的民本政治价值,“天视自我民视,天听自我民听”,“民之所欲,天必从之”(《尚书·泰誓》)等,都为西方民主政治立足中国理论界提供了必要的价值支撑及话语合法性支持。现代民主思想在中国传播的经验表明,西方民主政治的相关概念,只有在获得传统儒学政治价值和政治理想所提供的合法认可后才能立足中国,而这种合法认可,又是在西方民主政治的相关概念被进行了儒家化的解释与改造后才有可能获得。徐继畲站在完整坚硬的儒家政治价值及政治理想上,对美国民主政治制度及华盛顿总统的儒家化盛赞,为西方民主概念进入中国打开了第一个缺口。不过,虽然他在理论上已经将西方民主进行了儒家化装扮,但还是受到了来自更为顽固的儒家政治理想主义者的强力反击。毕竟,在徐继畲的年代,顽固地保守儒家的政治价值与理想还是一个时代的主潮流,强行挤压出的一个榫接点必然要承受难以承受之重。郭嵩焘是首位出国任职的外交使节,他运用儒家的政治价值及政治理想衡量西方民主,得出了非常积极的评价,他不仅站在传统儒家民本观念的立场上,主动与民主进行了涵义沟通,而且在对民主作出积极评价的同时也做好了学习和仿效的准备。但他在政治及理论上遭遇的强烈挫折又一次证明了“民主”概念进入中国,绕不开传统民本观念的强力防火墙。

西方民主政治的相关概念,是在传统儒家政治价值观及政治理想甚为完备的情况下靠外部压力

① 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,第20页。

② 参见林庆元:《林则徐传》,南京:南京大学出版社,2000年,第264—265页。

③ 张师伟:《近代中国视野中的“民主”释义》,《中国社会历史评论》第11卷,天津:天津古籍出版社,2010年。

被挤进中国理论界的。强行挤入的西方民主话语在很长时间内并未进入思想界及舆论界的主流,而只是存在于少数要求向西方学习的思想精英中。当然,即使是在这些人的思想中,西方民主政治的相关概念也是镶嵌在完整的儒家政治价值观及政治理想中,且是高度儒家化了的“不中不西”、“亦中亦西”的混合物。在早期主张向西方学习的少数中国人中,民主的概念体系还不是一个可以解释中国政治的普遍分析工具,也不是中国语境中所要追求的理想政治,而只是用来描述和分析西方的政治现象,指称共和政体。“地球万国内治之法,不外三端:有君主之国,有民主之国,有君民共主之国。凡称皇帝者,皆有君主之全权于其国者也。中国而外,有俄、德、奥、土、日本五国。巴西前亦称皇帝,而今改为民主矣。美洲各国及欧洲之瑞士与法国,皆民主之国也。其政权全在议院,而伯理玺天德无权焉。欧洲之英、荷、义、比、西、葡、丹、瑞典诸国,君民共主之国也。其政权亦在议院,大约民权十之七八,君权十之二三。君主之胜于伯理玺天德者无几,不过世袭君位而已。”^①早期改良派以传统民本政治价值与理想为标准进行衡量,认为“民主之国,其用人行政,可以集思广益,曲顺舆情;为君者不能以一人肆于民上,而纵其无等之欲;即其将相诸大臣,亦皆今日为官,明日即可为民,不敢有恃势凌人之意。此合于孟子民为贵之说,政之所以公而溥也。然其弊,在朋党角立,互相争胜,甚且各挟私见而不问国事之损益;其君若相或存五日京兆之心,不肯担荷重责,则权不壹而志不齐矣。君主之国,主权甚重,操纵伸缩,择利而行,其柄在上,莫有能旁挠者。苟得贤圣之主,其功德岂有涯哉。然其弊,在上重下轻,或役民如牛马,稗无安乐自得之趣,如俄国之政术是也。而况舆情不通,公论不伸,一人一精神,不能灌注于通国,而诸务有堕坏于冥冥之中者矣。民主、君主,皆有利亦即有弊”^②。上述言论表明,民主概念的这种用法表面上看来似乎更接近西方话语的原始涵义,但其实仍然包含着中国传统儒家“天下为公”的价值判断,所谓民主之国不过是“听于民”的政体,其优点在于合乎孟子“民贵”宗旨,其缺点则违背了“君子不党”的民本古训,从民本的角度看,民主之国虽然贵民,但却少君子。

早期改良派站在中国传统民本的立场上,认为民主的共和政体并非最佳选项,“三纲五常”的君父认同使得他们不能容忍庶政一听于民而无君,“兼听则明”的古训又让他们从进谏、纳谏的角度,为民众的政治参与提供了传统民本的合法依据,“君民共主”于是就成了他们最佳的政体选项。值得注意的是,早期改良派在说明政体优劣及选择的合理性时,仍然以传统儒家“民贵君轻”的民本观念为主要判断标准,“君民共主”政体的合理性仍然来自孟子民本思想。他们认为三种政体都可以在中国历史上找到,中国实行“君民共主”虽免不了向西方学习,但这不过是“礼失而求诸野”。他们不仅把孟子“民贵君轻”理论视为现代民主理论的同类,甚至认为“君民共主”的政体流行于上古三代圣王之时,统共延续了三千年之久。“中国唐虞以前,皆民主也。观于舜之所居,一年成聚,二年成邑,三年成都,故曰都君。是则匹夫有德者,民皆可戴之为君,则为诸侯矣。诸侯之尤有德者,则诸侯咸尊之为天子,此皆今之民主规模也。……夏、商、周之世,虽君位皆世及,而孟子‘民为贵,社稷次之,君为轻’之说,犹行于其间,其犹今之英、意诸国君民共主之政乎?夫君民共主,无君主、民主偏重之弊,最为斟酌得中,所以三代之隆,几及三千年之久,为旷古所未有也。”^③在完整的传统政治思想框架下,舆论界对西方民主的理解与评价,一方面是不断地进行着儒家化解释,并逐步地形成了在政治上向西方学习“夷之长技”的一个路径;另一方面是伴随着向西方学习政治上的“夷之长技”,民本观念则始终自觉地构筑了围堵民主概念的铜墙铁壁,从而民主概念及话语在舆论界的存量及流量都始终非常有限。

“民主”概念的广泛流行是在晚清最后十年。当时以留日学生为主创办的政治刊物介绍和引入

① 薛福成:《出使四国日记》光绪十六年十二月二十九日(1891年1月31日),北京:社会科学文献出版社,2007年。

② 薛福成:《出使四国日记》光绪十八年三月二十八日(1892年4月24日)。

③ 薛福成:《出使四国日记》光绪十八年四月己丑朔(1892年4月27日)。

了大批政治新名词。民主概念与众多的新政治名词一起冲撞着三纲五常的核心价值观及君主集权的政治体制。作为一种政体选择,“听于民”的民主共和成了一种时尚的选择,传统的三纲五常及相应政治体制在饱受攻击后终于坍塌,“天下为公”、“公天下”、国民主权等概念日益流行起来,但在稍显紊乱的民主概念之下却藏着一张完整的崇公、大同、贵民、重民的民本观念之网。清末民初,中国民主概念更多地带有民粹色彩,强调“民”在政治价值层面的绝对优先位置,“民”在抽象的层次上整体性地获得了极大尊重,现代民主赖以存续的诸多具体权利则在舆论中语焉不详。实际上,在比较成熟的社会主义政治理念尚未真正传入中国之前,支撑中国社会各阶层批判和批评西方民主体系的话语,主要还是来自潜藏在其集体无意识中的民本观念。制度选择上的共和国并没有自然地带动现代民主政治话语体系的系统传播,清末的启蒙主义思想则主要立足于选择什么样的政治制度,其最大的思想成果就是共和国的观念深入人心,国会、议员等等共和国的招牌广为人知,但直到“新文化运动”开始之前都没有开展过系统的民主主义思想启蒙,而新文化运动作为一个思想启蒙运动又着实被救亡压倒了^①。新文化运动对民的高调肯定虽然有利于民主思想的传播,但就内容来说不过是突出了民本与民主相通约的部分,并无明显的思想创新。新文化运动所主导的启蒙并没有打开公民理性的大门,而是沦为了一场“理性缺位的启蒙”。究其原因固然多样,但传统民本观念在其中的过滤性作用无疑属于最为关键的影响变量之一。传统民本观念对中国现代民主思想的整体性影响在今天的理论界仍然比较突出,一些学者的民主观念中仍然保留有一张完整的民本潜网,以致他们至今仍然在内容上分不清民本和民主,别致地画出了一条从民本走向民主的发展路径^②,忘记了中国现代民主思想产生的逻辑起点是第一次鸦片战争时期的“开眼看世界”。

二、求同与排异:传统民本对民主话语的含义提取

中国传统政治观念经历了两千多年的发展,在鸦片战争前夕已经形成了一个完整的推理体系,能够分析和解决共同体基本的政治问题,满足其存在和发展的基本理论需求。不仅政治共同体的起源、形式、过程及目的等,都能够在以儒家为主所形成的传统政治思想体系中得到系统说明和解释,而且政治共同体及个体的政治价值与意义也在理论上获得了普遍必然的阐释。从政治理想国的角度看,三代圣王治理天下的模式受到了绝对推崇,而君主集权政治尽管总是周期性地遭遇政治批判的冲击,但仍然是唯一能够选择的理想政权形态。自西汉独尊儒术以来,儒家就在传统政治话语中占据了特殊位置,经学作为政治推理的基本框架越来越精巧,但其基本的政治价值诉求及政治理想则仍寄希望于三代圣王,脱离不了三纲五常,纵然到了鸦片战争以后,徐继畲和郭嵩焘等仍然以三代圣王为政治理想的寄托者。中国传统政治话语体系一以贯之地以儒家经学作为其理论或学术形态的主流,经学思维自形成之后就一直维系着传统政治话语的主题与思想框架。“汉以后,直到清代,儒术的独尊地位一直没有大的变化,……儒术的独尊地位不变,……‘五经’神话、孔子神话与汉代相比虽有某些形式的变化,但神话一造再造,与汉代相比更加精巧而已。‘五经’(后来增至十三经)的绝对真理地位有增无减。人们的经学思维方式越来越严重,从某种意义上说也越来越僵化。”^③自先秦诸子百家以来,中国传统政治哲学在话题及问题上经历了几次跨时代的巨大变化,形成了颇具规模与影响的几个时代思潮,它们前后相续,层层推进,通过运用、发展和补充新纲领性概念等形式,以新话题和新问题不断推进中国传统政治哲学话语体系的发展,一步一步地将中国传统政治哲学理论发展到她的成熟乃至烂熟阶段,中国传统政治也最终因获得了哲学层面普遍有效的系统解释而日趋

① 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987年,第41页。

② 李存山:《从民本走向民主的开端——兼评所谓“民本的极限”》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2006年第6期。

③ 刘泽华:《中国的王权主义:传统社会与思想特点考察》,上海:上海人民出版社,2000年,第483页。

巩固。在话题及问题的讨论中,虽然时代色泽极为明显,但是纲领性的核心概念却不仅保持了形式上的超常稳定,而且还表现出了对话题及问题的强势影响、支配及主导,即主流的纲领性概念将不同时代不同流派的话题与问题进行了实质性的沟通与衔接,而主流的纲领性概念也在这种沟通和衔接过程中获得了涵义方面的丰富及抽象。中国传统政治哲学尽管经历了明显不同的几个发展阶段,每个发展阶段的话题及问题也明显不同,但在西方民权思想东渐以前,它一直都保持着原有的君主专制集权的研讨主题^①。鸦片战争前后的中国是“景物依旧,上千上万胼手胝足、辗转沟壑的小农背负着一代代歌讴唐虞盛世”、“高谈名物考据或性心理义的士人”^②。嘉庆、道光年间兴起的政治批判及改革思潮没有将清王朝引向王朝循环的旧轨迹,而是在中途改变了方向,将政治批判、政治改革议题一股脑地转化成了“师夷之长技以制夷”的话题。话题的转变一方面是形势逼迫,战争中的知己知彼发展到了改革弊政的“他山之石可以攻玉”,先进的士大夫抱着“礼失而求诸野”的态度,急于寻找和学习“夷之长技”;另一方面则表明了嘉庆朝政治批判和改革思潮与“师夷之长技以制夷”在学风及士风上跨越鸦片战争的内在连续性,即强调关注现实政治及社会问题,认真总结历代治国理政的有益经验,收集整理能够提供治国理政有益经验的资政文献,积极谋求改善国计民生的现实手段。晚清“经世”之学具有文化结构上的内在稳定性,它在“本质上仍然是中国传统之学,它本身并不具备近代意义上的学术文化上的特质”,“不过是中国‘旧学’入世内容的强化”,即使在林则徐、魏源以后,“‘经世’之学所面临的时代变了,所经之世变了,但它本身的学术文化结构却难以发生突变”,而且“经世学本身不可能构成旧学向新学延伸或转折的桥梁,直接由‘经世学’抽演不出已经在经济、政治、文化取向发生变化的近代社会的学术文化内容”,但“经世”之学“面向现实的精神”,“使得一代中国知识者能够客观对待涌入中国的西学,从而成为中国学术文化走向近代文化的起点”^③。

嘉庆、道光时期,士大夫在政治价值及政治理想上仍然坚持汉儒确立的纲常伦理,强调君君、臣臣、父父、子子,在士大夫中流行的经世之学仍然追求三代圣王的理想政治,回归三代圣王时期的天下为公,实现儒家的民本政治。当然,儒家的纲常伦理在经世之学看来,就是人所以为人的根本所在,绝对正确,无可置疑,其在政治理想层面上的意义也非常的高大。纲常伦理是人道之纲,并非仅仅为君而设,更是民所以为人的根本,追求纲常伦理与追求民本政治理想不仅不矛盾,还十分和谐合拍,追求民本政治理想而不追求纲常伦理才不可思议。因为民本政治理想与价值在根本上就是要使民达到皆为尧舜的至善,止于至善才可以使民皆为尧舜,而民之止于至善实际上就是止于纲常伦理。道光朝在学术上标榜经世之学的学者们拥有一套完整的传统政治思维和知识,并虔诚地信仰着传统儒家的政治理想与政治价值。他们在战争的急迫环境中开眼看世界,以传统史地学的方法介绍了西方各国的简要情况,开启了世界地理学的端倪,并试图从所了解到的西方经验中发现可以“攻玉”的“他山之石”。林则徐、魏源、徐继畲等的世界地理学对西方现代政治事物的介绍,本身就包含着由自身传统知识背景决定的特殊解读方式。这种解读方式既浸润着儒家政治理想与民本政治价值,又表现出了面对西方接纳新知的开明。在古今中西之争中,“中学内部的积极成分在回应西学的冲击过程中,适应近代社会生活变动的需求,不断吸纳西学成分并改造自身”,就形成了不同于传统旧学的新学,“它在结构体系上兼有中学和西学的二元知识因子”^④。新学的诞生与发展就是旧学从特定角度解读西方话语的过程,而解读的结果又在一定程度上反哺旧学,从而使得新学“不中不西”、“亦中亦西”。以旧释新的解读既引进了旧学所没有的新成分,当然也免不了以己度人的涵义误读。以儒释西,以西补儒,两者的结合逐渐铸造了一种在拥有一定数量旧酒的酒瓶中注入新酒的勾兑式的思

① 张师伟:《中国传统政治哲学的逻辑进程》,《政治学研究》2013年第4期。

② 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,第2页。

③ 王先明:《中国近代社会文化史续论》,天津:南开大学出版社,2005年,第182—185页。

④ 王先明:《近代“新学”形成的历史轨迹与时代特征》,《天津社会科学》2002年第1期。

维延展。新学中的西方概念与话语无疑都经过了旧学的濡染与过滤,但还是带来了一些纯粹西方的东西,西方概念与话语的中国化在某种程度上就是经过旧学濡染与过滤而形成新学。中国传统思维影响的体系性由显性而渐趋隐性,现代新文化中的形式性的西方因素则不可回避地受到了中国传统思维的濡染与浸润,从而在勾兑式的思维延展中形成了古今中西结合的特有思维方式,这种思维方式的特点就是中西杂糅、中西汇通。西学概念与话语逐渐给传统政治思维方式扩容,中国传统政治思维方式则在扩容的过程中继续濡染、过滤西方概念与话语。概念解读中必然伴随着文化濡染与涵义过滤,但即使经过濡染和过滤,概念及话语的输入及变化等也必然伴随着新的理论内容,长此以往也足以造成概念与话语等的极大变化。只要是在相互接触的理论及概念上找到了共同点,这个共同点就会成为概念解读的起点,在文化濡染与涵义过滤中,概念解读出的共同点会越来越多,新思想的发展就会逐步地由涓涓细流发展成一条波澜壮阔的长河。中国现代政治思想正是这样发展起来的一条长河。“民主”从一个传统儒家的政治名词转变为现代意义颇为明显的政治观念,这个过程就典型地体现了中国现代政治思维建构过程中汉语与英语发生的涵义互渗。一方面是现代民主观念借助于对儒家古典词汇的新诠获得扎根中国的外壳,另一方面则是儒家古典政治思想对现代民主观念的渗透与濡染^①。

现代民主思想在中国发生的思想起点是完整的民本观念,甚至在民主概念来源上也是如此。“民主”作为一个概念起源于中国上古的政治典籍《尚书》,其在历代经学的阐释著作中皆有所涉及,含义也非常的明白确定,就是指三代圣王那样的君主,体现并践行着“天下为公”。“民主”概念的涵义演变也是开始于西学东渐。“民主”的本来含义是用来专指能仁民爱物的三代圣王,在此之前,美国传教士丁韪良率先使用“民主”一词来指称西方代议制的政治现象,将其与共和国相对应,“民主之国”对应于 Republican,以与 Monarchic 对应的“君主之国”相区别,这种语境下的所谓“民主”一词已经在概念上发生了一定程度的西化,指国政听于民的 Republican^②。同时期,另一位美国传教士林乐知也在其著作中使用了“民主”一词,其涵义表现出了两重性,一方面是指 Republican 概念的汉化概念,另一方面却又仍然具有传统民本特质,以“民主”来指代“国皇”^③,清楚地展现了“民主”概念在含义上的“不中不西”、“亦中亦西”。随着西学东渐带来的政治知识的增加,“民主”作为一个概念逐渐淡化了“民之主”的涵义,而日益突出了“民作主”,所谓“民作主”的含义在这个阶段则主要在“听于民”。“民主”在此含义上的普遍使用表明,中国传统政治与西方现代政治在政治价值上都推崇“为民”、“听于民”、“天下为公”,在传教士借用“民主”表达西方代议制共和国涵义的同时,中国士大夫则发掘出了中国上古圣王兴起时“听于民”的政治典故,两者在涵义上的相通表明了中西方在政治文化交流中已经出现了民主概念理解上的相同。但中国士大夫对于民主概念的涵义解读在价值判断上仍然表现出了迥异的态度。中国士大夫此时此刻对“民主”的理解并未将其作为一种优先选择的理想政治,而仅仅是指“听于民”、“从民所欲”的政治,其在价值上仍然抵不过三代圣王的理想政治,接近儒家三代圣王理想政治的政治选择乃是君民共主。“民主”概念一再地被中西方的政治文化交流拓展着内涵,转变着核心的涵义,但在转变过程中,我们可以清晰地看出“民主”概念的含义转变以需经儒家化为基本条件,即士大夫关于“民主”的儒家化解释总是要引领、规范和约束西方民主政治现象的进入,新涵义一再地接受系统的儒家化,一次又一次地接受着传统民本观念的求同过滤,能经过求同过滤的涵义就进入了“民主”概念,没有经过求同过滤的涵义则被挡在门外,等待新机会以再次接受民本观念的求同过滤。这种过滤实际上是中国士大夫立足于既定的“民主”涵义,对西方政治现

① 张师伟:《中国现代政治思维中的传统因素》,《甘肃行政学院学报》2010年第5期。

② [美]惠顿:《万国公法》,丁韪良译,上海:上海书店出版社,2002年,第34页。

③ 林乐知:《译民主国与各闰章程及公议堂解》,转引自高黎平:《林乐知的翻译活动与晚清政治变革的互动》,《安庆师范学院学报(社会科学版)》2006年第1期。

象基础上的政治新现象进行的一种涵义提取,每一次提取都会吸纳一点西方新知,每一次提取也都会稍许改变一下“民主”概念的内涵。但是,“民主”概念的涵义在这种求同与排异的提取中却始终不能完全等同于西方,当然也不能完全停留在传统民本层面。“民主”概念的涵义在中西方政治文化交流中不断进行求同排异之涵义提取的结果,就是其内涵始终处在民本与民主共识的中间带上。尽管不断地面向实践进行着涵义扩容,但都不过只是民本观念换汤不换药的老调重弹。只有实质性地突破民本涵义的制约,才会有民主概念的实质转换。

中国现代民主思想的发展就是要实现传统“民主”概念体系的转换及涵义扩容。随着清帝国面对的政治环境日益复杂及外来政治知识的逐步丰富,世界各国政治体制逐步进入了洋务派的视野,当对西方“长技”的仿效由军事进入教育及经济层面,洋务运动中的杰出者就将关注的焦点逐步转移到了西方各国的政治体制上,并在逐步深入了解西方各国政治体制的过程中继续坚持传统民本的核心观念。这个时候,传统士大夫中的先行者已经在时代的巨变中转变成为了洋务派,而洋务派中的先进人物已经在向早期改良派迈进,早期改良派与洋务派的思想区别恰恰就在于它主张在政治上向西方进行有限的学习,其中最主要的主张就是设立议院^①。为此,早期改良派就需要在政治价值上对西方议会进行积极评价,但又要否定共和国体制中的总统民选。在这种情况下,传统民本和西方民主在制度改良方面找到了具体的共同点,不仅薛福成、王韬等将设立议院作为建构“君民共主”之国的必要措施,而且梁启超还曾著专文考证中国上古即有议院^②。在接受较多西方民主观念的基础上,早期改良派对“君主之国”的清帝国不再推崇备至,而是将“民主之国”放在了价值优先的位置上,当然其最理想的国家乃是“君民共主之国”。当民的地位在政治话语中日益突出而在观念上表现出民粹色泽的时候,传统小农的无政府主义、极端重民观念与西方传来的进化论、政治革命相糅合,形成了在西学东渐高潮之下的民主思潮,并在政治实践中孕育出了一副现代共和国的政治招牌。辛亥革命前后,思想界关于民主观念的讨论,主要围绕着国家的政治制度选择进行,共和国制度的最终胜出,实际上只是民主之国对君民共主之国的胜出。当然,这种胜出在表面上体现了西方民主观念对传统民本观念的胜出,但当时所谓民主其实仍然没有超越传统民本“天下为公”及“听于民”的界限,民主共和国的招牌下仍然有一张比较完整的民本之网。“民主”一词在涵义上日益丰富,并逐步地游走在西方民主与传统民本的中间地带,其涵义的扩容主要表现为在西方民主和传统民本之间求同,以寻找涵义及目标的最大公约数,最大公约数的实现既是求同,也是排异。

三、消化与改造:传统民本对民主话语的概念涵化

中国传统政治观念经历了两千多年的历史演变,它在晚清接触西方以前就已经高度成熟,具备了在广土众民的复杂社会进行政治整合及国家治理的完整形态,社会各个方面的人们都在传统政治观念中找到了自己安身立命的根基及规矩,君君、臣臣、父父、子子的政治伦理理念与三纲的政治权威序列,已经展现出了一个完整的天下为公的政治推理体系。这个体系从政治理想及价值的角度看,就是强调天下为公、天理之公,公而无私、公而无欲^③。天下苍生在政治上的最终归宿就是“公”,而贯彻和实践“公”的榜样就是三代圣王,他们因率先实现了自身的“天理之公”而成圣、成人,又因为在成圣、成人道路上的先知与先进而在道义上担负起了先知觉后知、先进携后进的光荣义务,并因要履行光荣任务而为王,天子承担的这个任务归结起来就是“教养斯民”,务使民皆“止于至善”^④。中国

① 李泽厚:《中国近代思想史论》,北京:人民出版社,1979年,第51页。

② 李喜所、元青:《梁启超传》,北京:人民出版社,1993年,第97页。

③ 刘泽华:《中国传统政治哲学与社会整合》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第247—250页。

④ 张师伟:《民本的极限:黄宗羲政治思想新论》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第174—176页。

传统所谓“公”可以从两个方面来界定：其一，从“立天子以为天下，非立天下以为天子”（《慎子·威德》）的角度进行界定。古典民本观念所着重强调和突出的是“为天下”，其典型的命题与观点主要强调“天下非一人之天下，乃天下人之天下也”（《六韬·文韬·文师第一》）。而所谓“天下人之天下”又主要强调“天下为公”的公天下，“公天下”一则是“为天下位天下”，一则是要求天子“以公心待天下之人”（《日知录·郡县论一》）。黄宗羲所谓的“天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也”^①，也只是高度强调政治价值及理想的为天下、为万民。天子职位的设立乃是为了天下之公，因此天子行政当以顺民心、厚民生为旨归，不仅要殚精竭虑以为天下人，而且还要从民所欲、与民同利。其二，从“天理之公”的角度来进行界定。这个界定在宋元明清时期非常流行，其最完整的理论也以宋代以来的理学为基本形态，强调“天理之公”与“人欲之私”的截然对立，而人所以为人的基本依据在于“天理之公”，“存天理而灭人欲”的完整表述就是存天理之公而灭人欲之私。“天理之公”就其外在表现来说就是礼法纲常，其内在精神主旨及伦理目的就是“纯粹至善”，君主政治实际上就是“纯粹至善”从圣王流向万民，就是给万民一个合乎各自身份的礼法纲常形式的行为范式。中国传统政治的“公”既强调在目的上为民，又强调在路径上由君，两者并不矛盾，为民固然是属于天下之“公”，依赖君也未尝不是“公”，“圣君”恰恰是天下至公的重要保障。

中国传统的民本之“公”，既是政治的理想目的，也是判断和衡量政治是非的标准，还是指导政治生活的根本准则。这个准则在中西政治两极相逢的时刻即开始适用于对西方政治的评价，不论是西方议会的代议制，还是民选总统的共和制，都无一例外地被拿来进行是否合乎“天下为公”的评判，而当评判的结论为“吻合”时，传统民本的“公”实际上就开始消化西方代议制政治了。从肯定西方议会具有“听于民”的特点入手，到积极肯定美国民选总统近乎“天下为公”，并将民选总统的经历、选择与中国历史上著名的政治人物陈胜等进行比较，实质上就开启了以民本之公来衡量、评判和消化、认可西方民主政治的端倪。站在儒家民本立场上的士大夫，开眼看到西方民主政治现象在“天下为公”方面的绝大优点，也不免心向往之。“近代以前，无论是假托孔子的大同之说，鲍敬言、邓牧的非君之论，还是黄宗羲、唐甄的伐君怒吼，都有一个共同之处，就是他们反对君主专制，在现实中却找不到任何一个不是君主专制国家的实证，只能从传说中的尧舜之世去寻找依据：理想的社会，不是身厕其中的当代，而是早已逝去的唐虞之世。没有事实作为基础的理论是苍白无力的，他们所说的那些关于尧舜盛世的佳话，恐怕就连他们自己也未必相信，只不过是借古非今罢了。魏源、徐继畲等人则通过介绍世界史地知识，向人们透露了这样的新鲜信息：就在当代，有着这样的国家，那里天下为公，选贤与能，没有世袭，没有独裁，退位总统与平民一样，一切行政均严守法治……所有这些，对于长期煎熬在封建专制之下的人们来说，不啻是闷热暑天里的清风甘霖，该是何等清新，又是多么令人神往啊！”^②当儒家士大夫关于西方各国政治的知识逐步丰富之后，就需要有专门的政治词汇对西方政治现象进行分类和评价。“民主之国”、“君主之国”、“君民共主之国”等概念内涵，在这种情况下就专门指国家形态划分的主要类型。作为概念，三者已经有了一定的理论普遍性，不仅用来给人类所有的国家进行形态划分，而且还成了国家形态演变的三个主要阶段。值得注意的是，三个概念既都与中国传统政治民本的国家概念密不可分，又都包含了一些由西方政治现象支撑的新内涵。在西方政治现象的启发下，“民主”作为先进国家形态的主要要素不仅得到了充分肯定，而且在“民主”的涵义上已经由中国传统的“民之主”转变成了“民作主”。概念内涵及指称的扩大，一方面表现了传统政治概念对西方政治现象的接纳——传统概念的解释力和说服力只有在中西比较的视角下才会在涵义上予以扩容，而扩容的目的不仅在于维护一个合乎中国传统国家形态演进的历史线索，更在于论述上古三代圣王时期的国家形态为最理想的国家形态，从而仍然维系了传统儒家几千年来一以贯之的政

① 黄宗羲：《明夷待访录》，北京：中华书局，1981年，第2页。

② 熊月之：《中国近代民主思想史》（修订本），上海：上海社会科学院出版社，2002年，第87—88页。

治理想,将向西方学习之“君民共主之国”包裹在了一贯的儒家理想中,这既是理论上的创新,也是理论上的复古。另一方面,概念内涵及指称的扩大,既没有改变判断国家形态优良与否的价值标准,也没有改变几千年来亘古未变的“纲常伦理”,政治国家的目的实际上并未落实在民的权利上,而是仍然一如传统,停留在抽象的“为民”上。在政治价值、政治理想及政治秩序等保持不变的情况下,“民主”概念对西方政治现象的一定程度的开放性固然可以因吸纳而扩充内涵,但也保持了以中国传统语境为主前提下对西方政治现象及相关概念的涵化,即将适用于西方国家形态的概念在涵化的过程中,使其在涵义上与中国固有概念体系相通。这种涵化实际上是中国传统政治概念透过有色眼镜对西方政治现象的观察与概括。西方民主政治现象透过民主概念的棱镜而儒家化了,西方政治独特的民权及民治网络并未进入士大夫的视野即是明证。中国传统民本概念在早期维新派思想家的思想中仍然保持着较为完整的形态,其对西方政治现象的概括与涵化仍然受制于完整的民本政治框架。正因如此,传统民本概念对西方政治现象的消化实际上就是立足于民本立场的概念涵化,是站在中国传统的立场上,解释西方各国政治,判断其得失、是非、优劣,选其所长,以在政治上“师夷之长技”。张之洞论述中国可以在政治上“师夷之长技”,即仍然坚守着中国传统的纲常伦理^①。

尽管纲常伦理的制度守护直到清末新政仍然坚挺,变法上谕仍然一如既往地强调“不易者三纲五常,昭然如日星之照世”^②,但是它却在清廷广派留学生、引进新学的运动中毫无悬念地坍塌了。从保守和封闭中走出来的新一代知识分子,一方面饱受传统诗书教育的影响,具有较为完整的民本观念与浓厚的儒学修行意识,在一定程度上因风云骤变而彰显了传统儒家的君子人格与道高于君的政治抱负;另一方面,他们在国家危亡的背景下去国离乡,寻求救国救民的理论 with 道路,在“天下兴亡,匹夫有责”等意识的进一步激发下,新知识分子敞开了面向新知的胸襟,接触、学习、解释和接受西方民主政治的话语,从而在国家政治制度的选择上明显地受到了西学的决定性影响。当西方殖民势力普遍地影响了东方的国际关系时,中国传统知识分子的天下观也随即发生了很大的变化。一方面是西方传来的进化论极大地影响了新知识分子的家国天下观,其中最重要的变化就是以进化论的“物竞天择”和“适者生存”来激励种姓,将中国之命运放在了“优胜劣汰”的国际竞争中进行分析,以唤起国人共济时艰;另一方面,他们也坚持了晚清龚自珍以来的政治批判传统,将传统中的个性之泯灭与民众政治意识之不足联系起来,力图以西方政治话语的自由、平等、自主等来改造国民性,龚自珍的“个性”呼唤也因此受到了梁启超等主张民权启蒙的思想家的重视^③。正是在这种情况下,他们既积极呼吁国民性的改造,以西方民主政治话语的自主、自由和平等,去除奴隶劣根性,养成可以尽责于国家的“公民”,又试图在社会关系及行为范式上打破纲常伦理对民的束缚,而共和国恰恰就是自由、平等的公民能够建构的最佳国家体制。在清末共和主义者的政治观念中,自由意识的重要性要远大于权利意识,而权利意识不足的共和观念,既体现了中国传统小农中流行的无君论的现代影响,也是传统民本意识中“听于民”意识的极端表现。这个阶段,新知识分子对“民主”的理解更多地受到了西方民主政治实践及概念的影响,接受了广为流传的“社会契约论”,将“民约”设定为国家产生的合法路径,否定了“三纲五常”的“君权神授”,并因此而选定了西式宪政的共和国构造样式。可以说,伴随着晚清宪政的深入推行及对晚清宪政的相关研究与评论,在国家制度选择的路径上,汉语“民主”概念的涵义在这个阶段与西方的 Democracy 较为接近。但是,仔细分析这个阶段的“民主”概念,却仍然能够清晰地看到民本观念的整体性影响。一方面,民在政治体系中的尊贵地位基本在价值与目的领域,而民在这方面的决定性尊贵地位则既合乎民主“主权在民”的要求,也合乎传统民本“天下为主君为客”或“民贵君轻”的要求,其涵义的内容仍然处在传统民本与现代民主的中间地带,属于两者在

① 张昭军:《从“经世致用”到“中体西用”——张之洞对传统儒学的调适和铜蔽》,《孔子研究》2004年第4期。

② 中国史学会主编:《义和团》(四),上海:上海人民出版社、上海书店出版社,2000年,第81—82页。

③ 梁启超:《梁启超论清学史两种》,上海:复旦大学出版社,1995年,第61页。

内涵上的最大公约数范围；另一方面，现代公民的培育也仍然与传统儒学圣贤人格的培养实质性地联系在了一起，虽重在培养独立于外在权威的自主和自尊，突出了事关目的与本体等的价值理性，但仍囿于传统儒家士大夫“存心”、“养志”的范畴，对权利意识、义务意识、法治意识、宪政意识等的工具理性则相对漠视。民主观念中的民众参与国家治理、决定国家事务的途径、形式、程序等关于民治诸环节的涵义被淡化或漠视，在某种程度上也展示了披着现代民主外衣的政治话语，在内涵和精神实质上却更接近于传统民本，传统民本话语仍然表现出了相对于西方民主话语的优势。这个时期，传统民本内涵获得了现代民主话语的概念形式，尤其是在政治价值及目的与理想等方面，民本观念体系不仅在吸纳和涵化西方“民主”概念，使之合乎传统民本的价值、目的与理想，而且还以西方民主的概念来表达传统民本的内涵，两者之间在涵义上的公约数，逐渐采用了比较现代的民主话语，但在实质上体现出的仍然是传统民本的价值、目的与理想。民本观念不仅在涵化“民主”概念方面表现出了强劲的韧性和活力，而且已经能够俘获民主的概念来进行民本的表达，并形成了“民主”概念的民粹化^①。

新文化运动是一个标志性的转折点，在此之后，“民主”概念的涵义解读分割成了不同的路径。一方面，民主概念的解读走向了救亡与革命，而救亡和革命最急迫的任务就是唤起民众，并以民众的最终解放作为根本的政治目的。这个话语背景下的民主突出了人民在历史发展及人类解放中的决定性作用，将政治民主看成是建设一个服务于民众的政治国家，人民是国家权力的终极来源，人民也是政治国家的根本目的。毫无疑问，民主概念的解读被救亡和革命所主导，救亡和革命的主题则以民主为达到集中的手段，“民主”概念的民治环节、程序正义、权利意识等实际上被过滤掉了。过滤掉了民治环节、程序正义及权利意识的“民主”概念，其实质不过仍然还是“民本”^②。另一方面，“民主”概念被纳入宪政话语，突出了民治决定、程序正义及权利保障。这种涵义上的“民主”在现代中国并不属于主流，也未能普遍性地流行很久，在夹缝中艰难地生存了一段时间后，在抗战结束前后迎来了它较为风光的时期，但很快就被“民主”概念的主流解读所替代，“民主”的涵义在中国语境中仍然以传统民本与现代民主所取得的公约数为主，强调“天下为公”的价值理想，而缺乏对形式、程序、法治、正义、权利等的真正尊重。

[责任编辑 刘京希]

① 张师伟：《近代中国视野中的“民主”释义》，《中国社会历史评论》第十一卷，2010年。

② 萨孟武：《中国政治思想史》，台北：三民书局，1969年，第17、491页。

论 和 同

刘 梦 溪

摘 要:人与人之间的差异,包括东方人和西方人的差异,真的有那么大吗?从学理和心理上看,差异应该是第二位的,相同之处是第一位的,所以《易传·系辞下》引孔子的话写道:“天下同归而殊途,一致而百虑。”尽管思考的方式和所选择的途径不同,人们终归要走到一起。《易》上经第十三卦《同人》,就是直接演述“同”、“和”义理的专卦。孔颖达疏解《同人》为“和同于人”,可谓深明《易》理。孔子将和同观念精要地概括为“君子和而不同”,比《同人》对和同的追寻,在理念上又跃升一步,即认为“和”是包含有诸种诸多不同的多样统一的状态,《国语·郑语》记载的史伯指陈衰周之弊,提出“和实生物,同则不继”,则是对“和同”之义作哲理提撕。即如果“去和而取同”,只想用“同”来给自己提供助益,就什么也得不到了。而不同所以能够走向和同,人情物事的心同理同是关键。无视人类的“同”,夸大人类的“不同”,以不同为由拒绝走向和同之境,是学术的误区和思想的陷阱。“己所不欲,勿施于人”是孔子给出的另一思想定律,它代表的是儒家的恕精神,反映出中国文化的异量之美。此一定律给出了人类的理性相处之道,是处理人类的不同的最合乎人类本性的理性方式,“和而不同”、“己所不欲,勿施于人”,孔子这两句话所涵蕴的哲学思想,是中华文化解决人类生存之道的一种大智慧。

关键词:《易》道;孔子;和而不同;己所不欲,勿施于人;生存之道

一、天下同归而殊途

本篇想追寻的一个问题是,人与人之间的差异,南方人和北方人的差异,中国人和外国人的差异,东方人和西方人的差异,真的有那么大吗?从学理上和心理上来分析,笔者认为差异是第二位的,相同之处是第一位的,所以《易传·系辞下》引孔子的话写道:

天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑。^①

意思是说,尽管思考的方式和所选择的途径不同,人们终归要走到一起。原因是人类的本能会不自觉地追寻生存与安全,而在理性认知的层面,则会寻求精神的纯正和道德的升华。对此,《易传·系辞下》给出的解释是:

日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信也,屈信相感而利生焉。尺蠖之屈,以求信也;龙蛇之蛰,以存身也。精义入神,以致用也;利用安身,以崇德也。过此以往,未之或知也。穷神知化,德之盛也。^②

以往注《易》者,对此段多以动静为说,固不失一边之理。但天下万有,何物不是动中有静,静中有动?一切人情物事无不是在动与静的交替之中存在和运行。《易》之易简、不易、变易“三义”,实即概括了

作者简介:刘梦溪,中国艺术研究院终身研究员、中央文史研究馆馆员(北京 100124)。

① 楼宇烈:《周易注校释》,北京:中华书局,2012年,第249页。

② 楼宇烈:《周易注校释》,第249页。

天地人三界的普遍生存状态,都是既不易又变易。因此以动静的观点来解释系辞此段之理则意蕴,无异于解而未解。

笔者反复钻味斯文之《易》法,认为《易传·系辞下》此段之意涵,应是在揭示人类的共同价值追求。“日月相推”是指昼夜交替,“寒暑相推”是指岁时递嬗。“往者屈也,来者信也”是指岁时节候递嬗中人的生存状况。人的建树与成就,无不是在“屈信相感”中实现的。“利生”指的就是事功和业绩,亦即《易传·乾·文言》所说的“君子进德修业,忠信所以进德也”。无信则无以进德,而德不进则无以修业。尺蠖这种昆虫行走的特点,是先屈后伸,“屈”是为了“伸”,“屈”、“伸”交错,所以行进也。人的“进德修业”必须以“忠信”为条件,所谓“无信不立”。但人终归以生存为第一需要,因此除了“屈伸”之姿,有时还需有“蛰伏”之态。“龙蛇之蛰,以存身也”一句,可谓妙理入神。人如果不能“存身”,则德业事功也就无从说起了。“精义入神”的“精义”,显系指“利生”、“求信”、“存身”这些人生的道理。“利用安身”一语,是“利生”和“存身”的合义,“求信”则是“崇德”的别称。《易传·系辞下》此段的“利用安身,以崇德也”,是上述“精义”的总括语。从语式的逻辑来看,似将“崇德”置于最高的位置,当作了终极的目标,所以最后复以“穷神知化,德之盛也”为结。因为中间的“精义入神”四字是与“以致用也”相连接,涉及“精义”的致用问题,而“致用”即“化”也。亦即“穷神”是对“精义”而言,“知化”是对“致用”而言,“德之盛也”则是“穷神知化”的结果。换言之,利生、存身、求信这样一些论理的价值“精义”,是所有人类都不得不然的追寻目标,但实现的方法和途径,又是多元多途的,而非只有一种固定不变的模式。所谓“天下同归而殊途,一致而百虑”的论理奥义,无非在此也。由于此一命题的“精义”直接关乎人类自身的生存和发展的问題,因此要说人类的“同”,或曰“大同”,恐怕莫过于斯义之论了。

《易》理对“同”的义涵似独有所钟,“系辞”之外,还有多处都涉及到“同”之立义的问题。最突出的是上经第十三卦《同人》,可以看作是直接演述“同”、“和”义理的专卦。此卦离下乾上,其卦辞为:

同人于野,亨。利涉大川。利君子贞。^①

孔颖达《正义》明确认定,此卦所演是“与人和同”之义。其疏文写道:

“同人”,谓和同于人。“于野,亨”者,野是广远之处,借其野名,喻其广远,言和同于人,必须宽广,无所不同。用心无私,处非近狭,远至于野,乃得亨进,故云“同人于野亨”。与人同心,足以涉难,故曰“利涉大川”也。与人和同,义涉邪僻,故“利君子贞”也。此“利涉大川”,假物象以明人事。^②

孔颖达疏解“同人”为“和同于人”,可谓深明《易》理。开始的“和同于人”也就是文末的“与人和同”,整段疏解前后理义勾连贯通。卦辞“同人于野,亨”,是象喻与人和同,必须宽广无私,而不能小肚鸡肠,斤斤计较。有“私”,就会心胸狭窄,不利于亨进,对克服险阻没有好处。

但与人和同,宜乎有何所为作的问题,故《彖辞》又曰:

文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。

本来心胸广大地与人和同,非常利于携手同行,刚健有力地战胜艰难险阻,获得亨通的效果;但如此形成的“同人”的力量,准备干一番什么样的事业呢?会不会一不小心走到斜路上去呢?《彖辞》因此提醒蓄势待发的“同人”,此时所需要的,是“文明以健,中正而应,君子正也”,因为只有“君子为能通天下之志”。清儒李光地等所撰《周易折中》写道:

上专以“乾行”释“于野”,“涉川”者,但取刚健无私之义也。下释“利贞”,则兼取明健中正之义。盖健德但主于无私而已,必也有文明在于先,而所知无不明。有中正在于后,而所与无不

① 楼宇烈:《周易注校释》,第53页。

② 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,《十三经注疏》标点本,北京:北京大学出版社,1999年,第72页。

当。然后可以尽无私之义,而为君子之贞也。^①

盖“君子之贞”,一要刚健无私,一要明健中正,此是与人和同的正确指向。必如此方能“通天下之志”,必如此方能与人类的文明行为不相违背。此正如朱子所说,“通天下之志”实是“大同”之意,否则容易导致“私情之合”^②。

而且还要防止因追求与人和同而导致拉帮结派。故此卦的《象辞》又说:

天与火,同人。君子以类族辨物。

此处的“与”字,有两相亲和之意,因天体在上,火炎亦上趋,可成“同人”之象。孔颖达《正义》以此写道:“天体在上,火又炎上,取其性同,故云‘天与火,同人’。”^③而“君子以类族辨物”云云,也是为了求和同之义。朱子《周易本义》:“‘类族辨物’,所以审异而致同也。”^④其所阐释的和同义理甚明。爻辞“初九,同人于门,无咎”,也是斯义。王弼注云:“无应于上,心无系吝,通夫大同。出门皆同,故曰‘同人于门’也。”王弼又说:“出门同人,谁与为吝?”既然都是同人,也就无所谓鄙吝不鄙吝了。但如果“同人于宗”,就有分晓了。爻辞六二云:“同人于宗,吝。”《象辞》也说:“同人于宗,吝道也。”宗即宗族。如果仅仅跟自己的宗族和同,就失于偏狭了,自然应在“吝”字上。所以孔颖达疏云:“系应在五,而和同于人在于宗族,不能弘阔,是鄙吝之道,故《象》云‘吝道’也。”^⑤孔氏“不能弘阔,是鄙吝之道”一语,可谓谛言。推而言之,即使不局限于家族之内,但拉帮结派,搞团团伙伙,同样是不宏阔的狭隘鄙吝之道,为君子所不取也。

然则不与人和同又将如何?《同人》爻辞九三云:“伏戎于莽,升其高陵,三岁不兴。”“莽”即草莽之意。“伏戎”者,暗伏杀机也。孔颖达《正义》写道:

九三处下卦之极,不能包弘上下,通夫大同,欲下据六二,上与九五相争也。但九五刚健,九三力不能敌,故伏潜兵戎于草莽之中。^⑥

但兵伏草莽毕竟不是长久之计,因此便试图占据高点,以收居高临下之效。其结果呢?“升其高陵,三岁不兴”。居高并没有临下以兴,只不过是站在高处观望审势而已,很快过去了三年,也无法有所作为。《象辞》说,这是由于“敌刚也”,即敌体的势力强大,不敢轻举妄动。而《同人》爻九四的情形则是:“乘其墉,弗克攻,吉。”墉即墙,也是可以居高之象,但照样攻而无功。攻而弗克的好处,是逼使自己反躬自省,不莽撞为事。因此却反得其“吉”。王弼注申论此义最为允当,写道:“处上攻下,力能乘墉者也。履非其位,以与人争,二自五应,三非犯己,攻三求二,尤而效之,违义伤理,众所不与,故虽乘墉而不克也。不克则反,反则得吉也。不克乃反,其所以得吉,困而反则者也。”^⑦实即遭遇困难而能自反,改弦更张,转而另觅与人和同之道,当然是吉而非凶了。

《同人》的爻辞九五为:

同人先号咷,而后笑,大师克相遇。

号咷也者,是为痛哭也,显然遭遇到了重大的困难。究其原因,则是与九五相应者为六二,虽六二仅和同于自己的宗族,未免失之于吝,但毕竟可以达致和同,思理有偏却不会立刻有险象出现。因此处身九五之尊,最所期待的是与六二亲和。但不幸的是,九三、九四将六二与九五隔开了,使得九五不能与六二和而相亲。所号咷者,即在此也。然而九五得刚健中正之象,大有所向无敌之势,一旦与阻挡亲和的势力交锋,就会毫不犹豫地投入重兵战而胜之,所以便由遭遇巨大困扰的号咷之状,一变而

① 李光地编:《御纂周易折中》卷九,康熙五十四年(1715)内廷刊本。

② 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第79页。

③ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第73页。

④ 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》,第80页。

⑤ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第74页。

⑥ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第74页。

⑦ 楼宇烈:《周易注校释》,第55页。

为胜利者的开怀大笑了。不是任何情况下都去亲和,强势阻隔致使和同的目标无法实现,势不得已也必须不惜一战,然后再以胜利者的姿态致力于人类的和同。王弼注云:

居中处尊,战必克胜,故后笑也。不能使物自归,而用其强直,故必须大师而克之,然后相遇也。^①

朱子《本义》也说:

五刚中正,二以柔中正,相应于下,同心者也。而为三四所隔,不得其同,然义理所同,物不得而间之,故有此象。然六二柔弱而三四刚强,故必用大师以胜之,然后得相遇也。^②

王辅嗣、朱晦庵二巨子的诠释,《同人》一卦之九五爻辞,题无剩义了。

然《同人》最后的上九爻辞却是:“同人于郊,无悔。”《易传·象辞》也说:“同人于郊,志未得也。”此系何义?王弼注云:

郊者,外之极也。处同人之时,最在于外,不获同志,而远于内争,故虽无悔吝,亦未得其志。^③

处身于远离中心的郊野之地,要得到志同道合者的支持,显然是困难的。因此致力于和同的志愿便不容易实现。孔颖达《正义》延续王注的思想,进而申论说:“同人于郊者,处同人之极,最在于外,虽欲同人,人必疏己,不获所同,其志未得。然虽阳在于外,远于内之争讼,故无悔吝也。”^④都是能得上九义理之正解。兹可见,欲申而未申之“志”非他,而是对与人和同之理念的追求与向往。处身郊远而未获同志,故使得其和同之志未申,但同时也远离了内部的争讼。换言之,外部虽未获得和同,内部却不失和同,悔吝之心情意绪也就荡然无存了。

盖《同人》一卦,纯是对“和同”理念的演绎,可谓穷追不舍,层层剥笋,曲尽其道。孔颖达对此《同人》一卦的归结最堪玩味,兹将其疏解全文引录如下:

凡处同人而不泰焉,则必用师矣”者,王氏注意非止上九一爻,乃总论同人一卦之义。去初上而言,二有同宗之吝,三有“伏戎”之祸,四有不克之困,五有“大师”之患,是处“同人”之世,无大通之志,则必用师矣。“楚人亡弓,不能亡楚。爱国愈甚,益为它灾”者,案《孔子家语·弟子好生篇》云:“楚昭王出游,亡乌号之弓,左右请求之。王曰:‘楚人亡弓,楚得之,又何求焉。’孔子闻之曰:‘惜乎!其志不大也。不曰人亡弓,人得之,何必楚也。’”昭王名轸,哀六年,吴伐陈,楚救陈,在城父卒。此爱国而致它灾也。引此者,证同人弘皆至用师矣。^⑤

孔颖达疏文第一句引号中的“凡处同人而不泰焉,则必用师矣”,所引用的,是王弼的注语,孔氏之用意则是想告诉我们,王弼此注是针对《同人》全卦所发,因此意义非同一般。《同人》的宗旨,本在与人和同,但施行起来难免困难重重。除了初九为《同人》之始,心地单纯而无鄙吝,故大同之志,没遇到什么问题。其余六二有同宗之吝,九三有“伏戎”之祸,九四有不克之困,九五有“大师”之患,在在都是问题。如何解困?难道只有“用师”一途吗?孔颖达疏文的关键词是,欲处“同人”之世,就必须有“大通之志”。“大通”的概念是王弼提出来的,认为:“不能大通,则各私其党而求利焉。”^⑥而大通者,即大同也。兵戎,乃万不得已之手段,需要极其审慎,最好是不战而屈人之兵。因为人类总归是要走到一起的,争战、杀戮归根结底是反文明之道的野蛮行为。比一切纷争用智高明得多的大智慧,是生之为人,或人而主政治国,第一位的是要有和同于人的“大通之志”。

王辅嗣的注文还援引了楚人亡弓的典例,其说见《孔子家语·弟子好生篇》,其中记载道:“楚昭

① 楼宇烈:《周易注校释》,第55页。

② 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》,第81页。

③ 楼宇烈:《周易注校释》,第55页。

④ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第75—76页。

⑤ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第76页。

⑥ 楼宇烈:《周易注校释》,第55页。

王出游,亡乌号之弓,左右请求之。王曰:“楚人亡弓,楚得之,又何求焉。”这位楚昭王看来很是豁达大度了。认为弓既然是在楚国丢失的,那么拾得弓的人必定是楚人,楚弓为楚人所得,何必还要到处去找寻呢。但孔子听说后,颇不以为然,认为楚王的志量未免太小,真正的豁达大度,应该这样说:弓是人丢失的,得到的也是人,人失人得,有何不好?这是试图将一事当中的价值理念和人的普遍价值联系起来,亦即“仁者,人也”。而具体到《同人》一卦所彰显的价值义理,则是人类普遍和同的观念。如果不是这样,而是局限于仅仅维护一国之利益,甚至将“爱国”发挥至极点,那么其结果将是:“楚人亡弓,不能亡楚。爱国愈甚,益为它灾。”这是王弼注文的原话。智哉,仅仅活了二十四岁的魏晋哲人!千古以还犹为自作聪明的后来者所不及也。呜呼,国因爱国愈甚而亡国,楚其一例哉?孔颖达对楚之“益为它灾”作了发覆索隐,揭明系当哀公六年(前489),吴国伐陈国,楚驰兵救陈,结果楚昭王死于城父,是为“益为它灾”典故之所出。孔氏最后归结说:“此爱国所致它灾也。”并强调:“引此者,证同人不弘,皆至用师矣。”^①说到底,还是要以刚健文明的精神去和同于人,不要动不动就企图诉诸兵戎,以武力相威胁,那是无法通天下之志的。和则两全,战则两伤,是颠扑不破的真理。而所以诉诸兵戎,更多的情况是由于胸怀不够宏远阔大而陷入宗族之吝和党派之私的结果。

《睽》卦的《象辞》也提出:“君子以同而异。”王弼注云:“同于通理,异于取事。”^②盖事虽睽乖,理却是相通的。是故《彖辞》又云:“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也,睽之时用大矣哉。”孔颖达《正义》于此写道:“‘天地睽而其事同’,此以下历就天地男女万物,广明睽义体乖而用合也。”^③“体乖而用合”,是为核心警示语。故孔颖达又说:

天高地卑,其体悬隔,是“天地睽”也。而生成品物,其事则同也。“男女睽而其志通”者,男外女内,分位有别,是男女睽也。而成家理事,其志则通也。万物殊形,各自为象,是“万物睽”也。而均于生长,其事即类,故曰“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也,睽之时用大矣哉”。既明睽理合同之大,又叹能用睽之人,其德不小;睽离之时,能建其用使合其通理,非大德之人,则不可也。故曰“睽之时用大矣哉”也。^④

睽者,本是乖离之义,但在《睽》卦里面,无乖不能成合,无隔不能成同,无乖不能成通。此可见和、合、同、通,是为大德,其为用实具有普遍性。所谓“睽之时用大矣哉”,就是指此而言。

《易经》不愧人类进德之渊藪,文明观念之理窟。此《同人》一卦,又补之以反证之《睽》卦,中国文化的和同观念之义理,可谓境界全出矣。

二、君子和而不同

“六经”最初的文本系经孔子整理而定谳,因此六经的基本观念义理必为孔子所谙熟。特别因读《易》而“韦编三绝”,其对《易》道的和同观念亦必全部了然于胸。而按照向来的说法,包括《易》之《系辞》在内的“十翼”均为孔子所作,则《易》道与孔子的思想应是一而二、二而一的同化共融的关系。观《论语》所阐释的和同观念,可以说与易理完全若合符契。孔子对和同观念的最著名的论述,是“君子和而不同”(《论语·子路》),其比《同人》对和同的追寻,在理念上又跃升一步,即认为“和”是包含有诸种诸多的多样统一的状态。如果没有了不同,便无所谓“和”。也就是说,“不同”的存在是“和”的必要条件,不同物之间的交错相杂而又能和美共生才可以称之为“和”。

孔子的这一思想,为先秦众多思想家所服膺,更为后世思想家所尊奉。《国语·郑语》记载有一

① 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第76页。

② 楼宇烈:《周易注校释》,第140页。

③ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第161页。

④ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,第161—162页。

段郑伯和史伯的对话,两个人探讨因周衰而各诸侯国纷纷谋以自立的形势,以确定自己的因应之策。郑伯即郑伯友,系周宣王的庶弟、周幽王的叔父,封于郑,谥号桓,后来成为郑国的开国之君,是为郑桓公。跟史伯的这次对话,时当周幽王八年(前774),当时他还是司徒。而史伯,相传为西周末期人,伺天文历法、典籍书史之事,是一个被神化了的人物,相当于可以预知未来的智者,历史的真实身份反而不重要了。郑伯友考虑到自己的家庭和郑地子民的安全,想作大规模的搬迁,因而找史伯商量,讨教此一行动的利弊得失。郑伯谈到,事情发展到这种地步,周王朝本身是不是也有值得检讨的地方呢?史伯回答说,周的沦落到如此地步,完全是由于自己的错误所酿成。他分析说:

《泰誓》曰:“民之所欲,天必从之。”今王弃高明昭显,而好谗慝暗昧;恶角犀丰盈,而近顽童穷固。去和而取同。夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十数以训百体。出千品,具万方,计亿事,材兆物,收经入,行姦极。故王者居九咳之田,收经入以食兆民,周训而能用之,和乐如一。夫如是,和之至也。于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工而讲以多物,务和同也。声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。王将弃是类也而与刳同。天夺之明,欲无弊,得乎?《国语·郑语》)

史伯所指陈的衰周之弊,归结为一点,就是强不同以为同,而不肯和同。他使用了一个特殊的语词,叫“刳同”,“刳”字的读音作“团”,是割而断之的意思。“刳同”即专擅强制为同。其结果便走向了“和同”义理的反面。至于治国理政为什么不能刳同,只能和同,史伯作了详尽的阐述。

首先,史伯提出了关于和同观念的一个新的哲学命题,这就是“和实生物,同则不继”。其中的“生”和“继”两个动词至关重要。“生”,是指在原来的状态下生长出新的东西。“继”其实是“生”的置换词,而“不继”,则是不能新生的意思。简言之,就是“和”能生物,“同”不能生物。而“生”与“不生”,直接关系到事物的可延续和不可延续的生死攸关的问题。不能延续,就是“不继”,亦即自身陷入危机而不能调适自救,因此必然失去未来,没有前途。能够“生物”,则是可以延续生命,未来自当有继。而且“生物”一语,还思辨地揭示出生命延续的秘密,即此种延续不是旧状态的简单重复,而是旧状态下的事物发生了质的变化,诞生了新的生命或可以延续生命的新运新机。

其次,史伯给出了“和”为什么能够“生物”,“同”何以不能为继的形上理由。关键是对“和”的义理内涵要有正确的诠解。史伯的解释是,当一种独立存在的东西和另一种独立存在的东西融合在一起的时候,这种状态可以称之为“和”,史伯称这种情形为“以他平他”。因此可以说,“和”是由不同的存在物的共存共融所达成的一种高度和谐的境界。不是指某个单一体,而是多种元素化分化合的综合体。由于内中有不同元素的交错互动,形成巨大的张力,才因彼此的相斥相激而产生新的生命体。《易传·系辞》说的“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,此种“生生”情形下的“易”之太极,其实可以视作“和”的别称。故朱子认为:

太极只是一个浑沦底道理,里面包含阴阳、刚柔、奇耦,无所不有。^①

朱子的解释,拉近了“和”与“太极”在释义学上的距离。而在张载那里,两者则变成了完全相重合的义理终极。不过他提出了一个新的和同的概念,曰“太和”。他写道:

太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静、相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简,其究也广大坚固。起知于易者乾乎!效法于简者坤乎!散殊而可象为气,清通而不可象为神。不如野马、絪縕,不足谓之太和。语道者知此,谓之知道;学《易》者见此,谓之见《易》。不如是,虽周公才美,其智不足称也已。^②

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第五册,北京:中华书局,1986年,第1929页。

② 张载:《正蒙》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第7页。

张载的太和论,实际上是对“和”的价值论理作了更具哲学义涵的解释。在张载看来,易道即太极,太极即太和。“浮沉、升降、动静、相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸”等无尽藏的对立物,都包括在太和之中了。这和朱子论太极如出一辙。而所谓“太和”,其实就是一种新的和同论,只不过是升级了的更具有无限性的“和”的至境而已。

好了,既然“和”里面包涵有那么多、无限量的物的对立体,他们之间出现相感、相荡、相生,就是再自然不过的事情了。相感、相荡,必然相生。故史伯的“和实生物”的理论,可谓颠扑不破。说开来,“和”论、“和同”论、“太和”论,也就是“易”论。张载的理论本来即来自于《易》。“太和”里面的那些个相感相荡的对立物,不过是《易传·系辞》之“一阴一阳之谓道”、“生生之谓易”的变项而已。

那么“同”呢?如何是“同”?为什么“同则不继”?同与不同,都是单一事物之间的事情。如果目标是达成“和”,则同与不同都不是障碍物。但如果是史伯所批评的“去和而取同”,试图“以同裨同”,亦即只想用“同”来给“同”提供助益,而弃置和同的大目标,就什么都得不到了。不仅“和”的局面不能实现,“同”也会因为自己重复自己而变得索然无味,从而导致与“和同”适得其反的“剗同”。最后的结果,便是史伯所预见的“尽乃弃矣”。试想,那是一种何等悲惨、落寞、无助的景象呵!“故先王以土与金木水火杂,以成百物”,史伯说。“是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十数以训百体”,史伯又说。总之是集多样于一体,寓杂多于统一。这是周朝的先王获得成功的诀窍。他们“出千品,具万方,计亿事,材兆物,收经入,行姦极”、“居九畹之田,收经入以食兆民”,繁复无尽数,道路万千条,然则“和乐如一”。史伯说,做到了这一地步,可以说是“和之至也”。他叹美先王为了“务和同”,可谓无所不用其极,包括“聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工而讲以多物”等等。此可知和同的理念对于治国理政是多么至关重要,真可以说败亦由是,成亦由是。

本来至此史伯已经把“务和同”、“弃剗同”的原因、理据、前因、后果,讲得一清二楚了,但他仍然感到意犹未尽,又进而请来其立论所依据的哲学原理,曰:“声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。”是的,这个世界,如果只有一种声音,就没法听了;所有的事物都是一样的,就单调得不能看了;用来果腹的食物都是一样的味道,还有什么吃头;世间的事物如果只有一种,没有彼此之间的比较对照,就没有什么道理好讲了。只有傻瓜、智障、低能、蠢物,才敢冒天下之大不韪,放弃大千世界的五彩缤纷,不顾人间世态的万种风情,而欲以剗同的淫威来统治丰富多彩的社会人生。

有意思的是,我们在《左传》里看到了与史伯之论义理全同的记载,那是在昭公二十年(前522),齐侯和晏子的一段对话。他们所探讨的恰好是和同问题。齐侯问晏婴:“唯据这个人与我和吗?”晏子回答说:“唯据其人,与公只是同而已,哪里称得上和?”齐侯不解斯理,于是进一步追问:“和与同异乎?”晏子直截了当地回答说:“异。”随后又对“同”与“和”所以有区别的缘故,作了有物有则的大段阐述。晏子论述道:

和如羹焉,水火醯醢盐梅以烹鱼肉,焯之以薪。宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。君臣亦然。君所谓可而有否焉,臣献其否以成其可。君所谓否而有可焉,臣献其可以去其否。是以政平而不干,民无争心。故《诗》曰:“亦有和羹,既戒既平。醢醢无言,时靡有争。”先王之济五味,和五声也,以平其心,成其政也。声亦如味,一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,九歌,以相成也。清浊,小大,短长,疾徐,哀乐,刚柔,迟速,高下,出入,周疏,以相济也。君子听之,以平其心。心平,德和。故《诗》曰:“德音不瑕。”今据不然。君所谓可,据亦曰可;君所谓否,据亦曰否。若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专一,谁能听之?同之不可也如是。^①

晏子说,“和”就如厨子所做的和羹一样,需要水,需要掌握好火候,还需要加之以盐梅,以使鱼肉更

① 杜预:《春秋左传集解》第四册,上海:上海人民出版社,1977年,第1463—1464页。

加鲜美,甚至用什么样的薪材来烹烧,也很有讲究。而且还需要有专业人士调味,做到恰如其分,既无不够味,也不味过重。如此这般地用多种不同的材料,通过不同的程序,最后调制出美味的羹汤。由于是五味调和而成,所以《诗》三百称之为“和羹”。食用此种和羹,可以收到“以平其心”的效果。

君臣的关系也是如此。晏子说,君主认为可行的事情,其实也有不可行的部分在,经过臣僚们讲明那些不可行部分的理由,予以的补充,然后变成君臣共同完成的可行方案。同样,君主认为不可行的事情,内中一定也有可行的部分,经过臣僚们献计献策,找出那些可行的部分,去掉不可行的部分,施政就宽平而少周折了。所以一定要听不同的意见,学习先王所采取的“济五味,和五声”、“平其心,成其政”的治国方略,方可有成。可是那个叫唯据的臣僚不是如此,一切都唯上是从,您认为可行的,他就说可行;您否定的,他也跟着否定。这等于是“以水济水”,做出来的东西谁还能吃?也无异于琴瑟奏一个调调,谁还肯前来一听?所以“同”与“和”是不一样的,不应该认可这种人云亦云的所谓“同”的态度,而应该是“济五味”,成“和羹”;“和五声”,“一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,九歌,以相成”、“清浊,小大,短长,疾徐,哀乐,刚柔,迟速,高下,出入,周疏,以相济”。换言之,治国理政,如果臣僚们一律唯君主是从,谁也不出来补偏救弊,天下之人也整齐划一,没有不同的声音发出,先王所期待的“心平”、“德和”的局面,便无法实现了。

晏子的“和同论”所以完全例同于史伯的“和同论”,其实并不奇怪,因为他们的作者很可能是一个人,都是与孔子同时的那个目盲的史学天才左丘明。《国语》为左丘明所著,有司马迁的明文:“左丘失明,厥有《国语》。”而《春秋左氏传》的作者即左丘明,更是史不绝书。虽然唐以后质疑《左传》作者为左氏丘明者不乏其人,但终觉说服力不足。如是则《国语》的“和同论”和《左传》的“和同”同出自左氏丘明之笔的可能性非常之大,两者著论相同,不用说乃是顺理成章之事。以此《国语》所引的史伯之论,正不必一定在孔子之前,毋宁说与孔子同时或在其后,更为合理。实际上,孔子一句“君子和而不同”,已将《国语》和《左传》的两个“和同论”的思想概括无遗。

《后汉书·文苑列传·刘梁传》载有刘梁的一篇《辩和同之论》,则是对先秦和同思想的一次更为系统的发挥和论说。因系专论,兹将全文抄录如下,以方便对此一题义感兴趣的读者参证阅读。

夫事有违而得道,有顺而失义,有爱而有害,有恶而为美。其故何乎?盖明智之所得,暗伪之所失也。是以君子之于事也,无适无莫,必考之以义焉。

得由和兴,失由同起,故以可济否谓之之和,好恶不殊谓之同。《春秋传》曰:“和如羹焉,酸苦以剂其味,君子食之以平其心。同如水焉,若以水济水,谁能食之?琴瑟之专一,谁能听之?”是以君子之行,周而不比,和而不同;以救过为正,以匡恶为忠。经曰:“将顺其美,匡救其恶,则上下和睦能相亲也。”

昔楚恭王有疾,召其大夫曰:“不穀不德,少主社稷。失先君之绪,覆楚国之师,不穀之罪也。若以宗庙之灵,得保首领以殁,请为灵若厉。”大夫许诺。及其卒也,子囊曰:“不然。夫事君者,从其善,不从其过。赫赫楚国,而君临之,抚正南海,训及诸夏,其宠大矣。有是宠也,而知其过,可不谓恭乎!”大夫从之。此违而得道者也。及灵王骄淫,暴虐无度,芋尹申亥从王之欲,以殡于乾溪,殉之二女。此顺而失义者也。鄢陵之役,晋楚对战,阳穀献酒,子反以毙。此爱而害之者也。臧武仲曰:“孟孙之恶我,药石也;季孙之爱我,美疢也。疢毒滋厚,石犹生我。”此恶而为美者也。孔子曰:“智之难也!有臧武仲之智,而不容于鲁国,抑有由也。作不顺而施不恕也。”盖善其知义,讥其违道也。

夫知而违之,伪也;不知而失之,暗也。暗与伪焉,其患一也。患之所在,非徒在智之不及,又在及而违之者矣。故曰“智及之,仁不能守之,虽得之,必失之”也。《夏书》曰:“念兹在兹,庶事恕施。”忠智之谓矣。

故君子之行,动则思义,不为利回,不为义疚,进退周旋,唯道是务。苟失其道,则兄弟不阿;苟得其义,虽仇讎不废。故解狐蒙祁奚之荐,二叔被周公之害,勃鞞以逆文为成,傅瑕以顺厉为

败,管苏以憎忤取进,申侯以爱从见退:考之以义也。故曰:“不在逆顺,以义为断;不在憎爱,以道为贵。”《礼记》曰:“爱而知其恶,憎而知其善。”考义之谓也。^①

刘梁字曼山,一名岑,东平宁阳人。《后汉书·文苑列传》称梁为宗室的子孙,但“少孤贫,卖书于市以自资”^②。尝撰《破群论》,对世俗之“利交”和“邪曲相党”颇多讥刺,致使评者比之为“仲尼作《春秋》,乱臣知惧”,称《破群》之作当令“俗士愧心”,可惜其文未传。然此篇《辩和同之论》则完好无缺。全文结构严谨,思理清晰,比之史伯、晏婴之论,更具有论理系统完整的特点。文中所引《春秋传》一段,是为晏子的论述,不过其发明处,在于对和同概念所作的学理分疏。

刘梁给出的“和”的定义,是“可济”,即彼此之间因坦荡无私、补偏救弊而获得助益,而不是一味“顺”之而不问道义原则,所以他说:“君子之行,周而不比,和而不同,以救过为正,以匡恶为忠。”他给出的“同”的定义,是“好恶不殊”,即不管是非,一味投其所好。如是的结果,必然走向“和而不同”的反面,就立国施政而言,罪莫大焉。刘梁以楚国的政事作为例证,一是楚恭王病笃之时召大夫自陈所失,表示谥号请为“灵”或“厉”。《左传》杜预注云:“乱而不损曰灵,戮杀不辜曰厉。”^③两者同为恶谥,连请五次,大夫方同意。待到恭王病没将葬,令尹子囊提出谥号的问题,大夫说,不是已有成命在先了吗?子囊表示不应照遗言来办,因历数恭王的荣光,又加之能“知其过”,因此谥为“恭”是合适的。至于有成命一事,子囊认为:“事君者,从其善,不从其过。”大夫最后被说服。刘梁说,这种情况,属于“违而得道者”。虽然违背了恭王的成命,但却符合道义。

楚国政事的另一例证,是楚灵王骄奢淫逸、暴虐不德,而申亥一意听任王之所欲,当其殡于乾溪的时候,还让自己的两个女儿殉葬。刘梁说,这是“顺而失义者也”。第三个例证,是晋楚鄢陵之战,经由楚卿子反的运筹策划,楚已掌握了主动权。但关键时刻,子反的通令官阳穀却前去献酒,忘乎所以的子反喝得酩酊大醉,楚王招谋战事而不能应,致使楚军大败。子反最后自尽而死。刘梁说,这是“爱而害之者也”。第四个例证,是臧武仲不容于鲁国的故事。孟庄子和季武子是两个有势力的人物,季氏喜欢臧武仲,孟氏却讨厌他。但当孟氏死的时候,臧武仲前往吊唁,哭得十分悲伤。他的御者不解,说如果季氏过世,你又该如何呢。臧武仲回答道:“孟孙之恶我,药石也;季孙之爱我,美疢也。疢毒滋厚,石犹生我。”刘梁认为这是“恶而为美者也”。但其所为作,属于“知而违之”,因此难免有“伪”的嫌疑。故孔子认为此人是使“智”,其“不容于鲁国,抑有由也”。

刘梁《辩和同之论》的主旨,是强调“得由和兴,失由同起”。因此对于不分“好恶”,不管是非,一律以“同”还是“不同”作为取舍标准的态度和行事方式,给予严厉警示。他反复说明,问题不在于“同”还是不同,而是要看是否合乎道义。文中以此明示:“故君子之行,动则思义,不为利回,不为义疚,进退周旋,唯道是务。苟失其道,则兄弟不阿;苟得其义,虽仇讎不废。”为了使所论具有不可动摇的说服力,作者引楚国和鲁国共四个案例作为证言:一为“违而得道者”,二为“顺而失义者”,三为“爱而害之者”,四为“恶而为美者”。此四案例,都见于《左传》以及《国语》的记载,并非僻典,难为刘梁之读史得间,使当时后世得读其“和同论”者,能生出会心默契的义理认同感。

噫!“好恶不殊”的所谓“同”,其昧心害政、伤天悖理者也大矣,而“和”则是以“可济”为标尺,所以他最后得出一个结论:“君子之行,周而不比,和而不同,以救过为正,以匡恶为忠。”而千古不磨的警世之语则是:“得由和兴,失由同起。”大矣哉,此鲜为人知的刘梁之《辩和同之论》也。

总之,此题义的关键词是两个:一个是“和”,人人都乐于接受而向往的境界;另一个是“同”以及“不同”。“不同”是“和”的条件。承认不同,容许不同,欣赏不同,才能走向和同。如果一切都相同,声音相同,味道相同,穿衣相同,走路相同,思维相同,说话相同,这个世界就令人窒息了。孟子说:

① 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,2012年《中华国学文库》本,第2118—2121页。

② 范晔:《后汉书》,第2118页。

③ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义》中册,《十三经注疏》标点本,北京:北京大学出版社,1999年,第911页。

“充实之谓美，充实而有光辉之谓大”（《孟子·尽心下》）。试想，能够使之充实起来的东西，能够都是完全相同的东西吗？不同物的组合，才能称之为“充实”。不同的合乎审美规则的组合，才能创造美。所以《易传·系辞》说：“物相杂，故曰文。”《国语·郑语》说：“物一无文。”朱熹用哲学的语言讲得更清晰，他说：“是两物相对待在这里，故有文；若相离去不相干，便不成文矣。”^①不同的物，相互对待的东西，并不因不同而彼此分离，这样才能“成文”，否则“便不成文”。此处的“文”，可以视为文化一词的同义语。可见“和而不同”是中国文化思想的一个本质规定，是世界本来的样子，是人类的创意的源泉，是美的出发，是充实而有光辉的起点。

三、“先圣后圣，其揆一也”

写到这里我们可以说，以《易经》为代表的先秦经典的和同论，是中国古圣先哲的伟大的哲学思维，孔子的“和而不同”的思想可以看作是中国文化贡献给人类的大智慧。但其中隐含有一个无法不予深究的学理问题：即不同为什么可以而且能够走向“和同”？说到底，是人类以及天下之物，虽然存在有种种不同，但相同之处也是有的，甚至是更加根本的规定，所以才能共处共生。正是人类和物类的相同之处，决定他们总归会走到一起，趋向大同，以至达至张载所说的太和之境。

然则人类的相同之处是什么呢？我们且看孟子的论述。

孟子就此一题义讲过的一段最著名的话是：

口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《孟子·告子上》）

孟子所说的人类的相同之处，首先是“性”同。本来食物的味道应该是不同的，声音也应该是不一样的，颜色应该是丰富多彩的，这方面，智者史伯和齐国的谋士晏婴已经有话在先了，可我们的孟夫子为什么还说人们对于味有“同耆”，对于声有“同听”，对于色有“同美”呢？此无他，盖喜欢好吃的，爱听美妙的音乐，喜爱色彩之美，是人类的本性使然。告子所说的“食色性也”（《孟子·告子上》），亦为斯意。此即同为生人，其人类的本性总会有相同之处，原因在于都是“人”。

荀子对生之为人的相同之处的阐述也极为系统透辟。今存《荀子》一书中，有多篇涉及此一议题。《王霸》篇云：“故人之情，口好味而臭味莫美焉，耳好声而声乐莫大焉，目好色而文章致繁妇女莫众焉，形体好佚而安重闲静莫愉焉，心好利而谷禄莫厚焉，合天下之所同愿兼而有之，睪牢天下而制之若制子孙，人苟不狂惑戇陋者，其谁能睹是而不乐也哉。”《荣辱》篇写道：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”又说：“材性知能，君子小人也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。”《非相》篇也说：“人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”质而言之，饮食男女、避寒取暖、趋利远害的生存需求，能使人的心理保持平衡的自性尊严如好荣恶辱等，人与人之间并无不同，即使是君子和小人、圣人和常人，亦无不同，只是获得和保持的取径有所区别而已。此即“性同”之义。荀子对和同思想的结论是：“斩而齐，枉而顺，不同而一。”（《荀子·荣辱》）此与《易》道“天下同归而殊途”完全若合符契。

人之所同然者，其次是“理”同。人所不同于动物者，在人类有理性思维，故孟子说，“心之所同然者”，是“理也”。而圣人所以成为我们心目中的圣人，是由于圣人所阐发的道德义理，能够深获我心，

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第五册，第1958页。

说出了我们想说而未能说出的话。此即孟子所说的“圣人先得我心之所同然”的含义。人们常说的所谓人同此心,心同此理,即为斯义。实际上,人类原初的情感和理想期待,本来都是这个样子。只不过由于意向与行为的交错,造成了诸般的矛盾。古今贤哲启示我们,应该透过人类生活的矛盾交错的困扰,看到心理期许的一致性原理,看到不同背后的相同。这也就是孟子所说的:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。地之相去也,千有余里;世之相后也,千有余岁。得志行乎中国,若合符节,先圣后圣,其揆一也。”(《孟子·离娄下》)“揆”,是规矩、轨则、法度的意思,引申可以解释为原理、原则,亦即古代的大师巨子和后世的大师巨子,他们提出和遵循的思想义理、道德理念的规则,在本质上有相似或相同之处。此即二程子所说:“天地之间,万物之理,无有不同。”^①斯又言:“天下万古,人心物理,皆所同然,有一无二,虽前圣后圣,若合符节。”^②再言之则云:“吾生所有,既一于理,则理之所有,皆吾性也。人受天地之中,其生也,具有天地之德,柔强昏明之质虽异,其心之所同者皆然。特蔽有浅深,故别而为昏明;稟有多寡,故分而为强柔;至于理之所同然,虽圣愚有所不异。”^③兹可知程子是将“性”与“理”合一起来看待和同之论的。宋代另一位思想家陆九渊也说:“千万世之前有圣人出焉,同此心,同此理也;千万世之后,有圣人出焉,同此心,同此理也;东、南、西、北海有圣人出焉,同此心,同此理也。”^④故人之所同然者,是“性”也,“理”也。故孟子所说的“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”,确为不易之论。

然则在承认生之为人的性与理有所同然者的同时,如何看待就中的“同”和“不同”,亦即“同”与“异”的关系?墨子有言:“其然也,有所以然也;其然也同,其所以然不必同。其取之也,有所以取之。其取之也同,其所以取之不必同。”(《墨子·小取》)此即所谓现象同,理由不必相同;目标相同,途径和手段不必相同。宋代的思想家程颢和程颐,他们把为人处世致力于“求同”还是“立异”,看作一个人是秉持“公心”,还是守持“私心”的分水岭。他们说:“公则同,私则异。”^⑤并说“同者”是“天心”,即上天的旨意。在另一处他们还说:“圣贤之处世,莫不于大同之中有不同焉。不能大同者,是乱常拂理而已;不能不同者,是随俗习污而已^⑥。不承认人和事的不同,二程子认为是没有修养的人的胡言乱语,但如果否认“大同”,就是“乱常拂理”。就其两者的错误程度而言,显然二程子认为不能求大同的性质要更为严重。斯又有“大同”和“小同”的分别,“大同”不可违,“小同”可存异。语云:“求大同,存小异。”信不诬也。

那么,对做学问的人须有自己独立的见解,既不能因袭前人,又不能跟在他人的后面人云亦云,又如何理解?学者如何处理“同”、“异”的问题?早在清代的乾隆时期,大学者章学诚就给出了答案。他的名著《文史通义》中有一篇专论曰《砭异》,针针见血地论述了此一题义的义理内涵。由于所论真切省净,毫无枝蔓烦言,特全文录载,以飨读者。其文云:

古人于学求其是,未尝求异于人也。学之至者,人望之而不能至,乃觉其异耳,非其自有所异也。夫子曰:“俭,吾从众。泰也,虽违众,吾从下。”圣人方且求同于人也。有时而异于众,圣人之不得已也。天下有公是,成于众人之不知其然而然也,圣人莫能异也。贤智之士,深求其故,而信其然。庸愚未尝有知,而亦安于然。而负其才者,耻与庸愚同其然也,则故矫其说以谓不然。譬如善割烹者,甘旨得人同嗜,不知味者,未尝不以谓甘也。今耻与不知味者同嗜好,则必啜糟弃醴,去脍炙而寻藜藿,乃可异于庸俗矣。

语云:“后世苟不公,至今无圣贤。”万世取信者,夫子一人而已矣。夫子之可以取信,又从何

① 程颢、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,1981年,第1029页。

② 程颢、程颐:《二程集》下册,第1158页。

③ 程颢、程颐:《二程集》下册,第1159页。

④ 陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第273页。

⑤ 程颢、程颐:《二程集》下册,第1256页。

⑥ 程颢、程颐:《二程集》下册,第1264页。

人定之哉？公是之不容有违也。夫子论列古之神圣贤人，众矣。伯夷求仁得仁，泰伯以天下让，非夫子阐幽表微，人则无由知尔。尧、舜、禹、汤、文、武、周公，虽无夫子之称述，人岂有不知者哉？以夫子之圣，而称述尧、舜、禹、汤、文、武、周公，不闻去取有异于众也，则天下真无可以求异者矣。

是非之心，人皆有之。至于声色臭味，天下之耳目口鼻，皆相似也。心之所同然者，理也，义也。然天下歧趋，皆由争理义，而是非之心，亦从而易焉。岂心之同然，不如耳目口鼻哉？声色臭味有据而理义无形。有据则庸愚皆知率循，无形则贤智不免于自用也。故求异于人，未有不出于自用者也。治自用之弊，莫如以有据之学，实其无形之理义，而后趋不入于歧途也。夫内重则外轻，实至则名忘。凡求异于人者，由于内不足也。自知不足，而又不胜其好名之心，斯欲求异以加人，而人亦卒莫为所加也。内不足，不得不矜于外，实不至，不得不骛于名，又人情之大抵类然也。以人情之大抵类然，而求异者固亦不免于出此，则求异者何尝异人哉？特异于坦荡之君子尔。

夫马，毛鬣相同也，乾草饮水，秣刍饲粟，且加之鞍辔而施以箠勒，无不相同也，或一日而百里，或一日而千里；从同之中而有独异者，圣贤豪杰，所以异于常人也。不从众之所同，而先求其异，是必诡诤窃轡，蹉跎噬齧，不可备驰驱之用者也。^①

章氏此篇重申孟子之论，曰“心之所同然者，理也，义也”。学者之所追寻在于求其是，而不是要与人不同。所以如此，在于天下只有公是，把“众人之不知其然”也不知其所以然的理义，予以揭示证明，就是学者之能事。考据学的目的即在于“以有据之学，实其无形之理义”，使之明理而不入于歧途。然而理义是无形的，难免因争理义而各是其是，各非其非。因此“求异”和“自用”的情形便出现了。故章氏说：“求异于人，未有不出于自用者也。”

该篇的题目是《砭异》，其对为学而标新立异者，可谓痛下针砭。“凡求异于人者，由于内不足也。自知不足，而又不胜其好名之心，斯欲求异以加人，而人亦卒莫为所加也。内不足，不得不矜于外，实不至，不得不骛于名，又人情之大抵类然也。”这些话是将求异、骛名的人性之缺点，反实事求是的学术风气，真真概括无遗了。至于那些学问做得到家的俊杰翘楚，看起来好像是与众不同，其实是他们的境界你达不到，所以感到不同。正如孟子所说：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，泰山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。”（《孟子·公孙丑上》）就是说，圣人也是人，只不过他是“出于其类，拔乎其萃”的人。故章氏写道：“从同之中而有独异者，圣贤豪杰，所以异于常人也。”而“求异者何尝异人哉？特异于坦荡之君子尔”。盖章氏此篇不愧为匡正学风世风的惊世骇俗之作，实可为先秦以来的“和同论”又添一异彩。

我国当代已故的大学问家钱锺书先生，当1948年他的《谈艺录》在上海出版的时候，其所撰之序言中有两句本人经常引证的话，曰：“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂。”此即在钱锺书先生看来，东西方文化虽有不同，但不论东方人还是西方人，其心理的反应特征和指向常常是相同的。而所以如此的缘故，是由于反应作用于人的主体精神世界的事物，普遍存在着物之理相同的现象。所以钱锺书先生得出一个结论：“心同理同，正缘物同理同。”^②“心同理同”是孟夫子的经典名言，而为宋儒以及章学诚等后世学者所服膺。“物同理同”则是钱先生的掘发。他援引《淮南子·修务训》的一段文字云：“若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用輶，山之用纂，夏渰而冬陂，因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。圣人之从事也，殊体而合于理，其所由异路而同归。”^③文中的“殊体而合于理”，正是所谓“理同”也。他还征引西典作为参证：“思辩之当然（Laws of thought），出于事物之必然（Laws of

① 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义》上册，北京：中华书局，1985年，第449—450页。

② 钱锺书：《管锥编》第一册，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第85页。

③ 钱锺书：《管锥编》第一册，第84页。

things),物格知至,斯所以百虑一致、殊涂同归耳。”^①钱先生对《易传·系辞》“天下同归而殊途,一致而百虑”的诠释,可谓恰到好处无须增减。钱先生的贡献在于,除了人的“性同”、“理同”之外,还增加了物的“理同”,即物理之所同然者。故钱先生结而论之曰:“心之同然,本乎理之当然,而理之当然,本乎物之必然,亦即合乎物之本然也。”^②

要之,“和”是以不同为前提的,没有不同,就无所谓和。最要不得的是“以同裨同”,其结果必然导致“刳同”。而不同何以能够走向和同?盖由于人之性、心之理、物之理,有所同然者。心同理同是为关键,无视人类的“同”,夸大人类的“不同”,以不同为由拒绝走向和同之境,不仅是学术的误区,更是思想的陷阱。

四、“仇必和而解”

现在的问题是,人类在走向和同的路上,是否也有可能由于彼此的不同所引起的分歧、歧见、争议,而激化自己的态度,从而因“争理义”,而发生“是非之心”的易位,一变而为颠倒是非,积非成是,罔顾天下的“公是”和人类本有的心同理同,最终走向和同之路的反面,而又不知迷途自省。应该说,这种情况是现实的存在。揆诸历史,此方面的案例比之和同之案例,可以说有过之而无不及。幸好,中国文化的精神义理里面,有比较现成的“解药”,这就是宋代思想家张载的“哲学四句教”。

张载,字子厚,号横渠,生于宋真宗天禧四年(1020),卒于宋神宗熙宁十年(1077),活了五十七岁。籍河南开封,后长期栖居在陕西凤翔县,成为关学的代表人物。宋代濂、洛、关、闽四大家中,以张载为最长。他的有名的四句教是:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”这四句话气象大得不得了。试想,“为天地立心”,“为生民立命”,这是何等宏阔的怀抱。中国文化中历来有“民本”的思想传统,关注生民的利益,是每个知识人士,每个为官的人必须做的。所以过去的县官叫作“父母官”,以民为父母,他当然要关心“民”的利益。张载讲的“为生民立命”,直接来源于孟子的思想,因为孟子讲过“正命”,即人要正常的生,正常的活,正常的死,不要让民众过不正常的生活。“为生民立命”的意思在此。最后的指向,是“为万世开太平”。

但是张载还有另外的四句话,见于他的代表著作《正蒙》一书,笔者称之为“哲学四句教”。这四句话是:

有象斯有对,对必反其为,有反斯有仇,仇必和而解。^③

这四句话使用的纯是哲学语言,讲的是一种宇宙观,是对整个宇宙世界发为言说。这个世界上,有无穷无尽的一个个的生命个体,可以称作“象”,这些“象”,有动物的,有植物的,每个“象”都不同。正所谓万象纷呈。此正如张载在《正蒙》中所说的:“盈天地之间者,法象而已。”^④张载在哲学上秉持“气”一元论的思想,认为无形之气因“感而生则聚”,于是便有象形成。第一句“有象斯有对”,是说所有这些个“象”,都是以不同的姿态,不同的规定性,存在于这个世界上。不同是显然的,即使是美丽的女性,也有不同的美,所以古人很早就有“佳人不同体,美人不同面”的说法(《淮南子·说林训》)。西方也讲,世界上没有完全相同的两个生命个体。用张载的原话说,则是“天下无两物一般,是以不同”,以及“造化所成,无一物相肖者”。总之宇宙间的万象,是互不相同的,这才成其为世界。

第二句“对必反其为”,是说一个一个的“象”,不是静止的,而是流动的。由于各个象的不同,其运行流动的方向也不相同,甚至有时候会背道而驰,所以会出现第三句标称的“有反斯有仇”的情况,

① 钱锺书:《管锥编》第一册,第85页。

② 钱锺书:《管锥编》第一册,第85页。

③ 张载:《正蒙》,《张载集》,第10页。

④ 张载:《张载集》,第8页。

发生互相间的对立和纠结。这个“仇”字，古写作“雠”，左边一个“佳”，右边一个“佳”，中间是言论的“言”。“佳”是一种尾巴很短的鸟，“雠”字的本义是指两只短尾巴鸟在叽叽喳喳的说话、讨论、争论、辩论。人有人言，鸟有鸟语。这个“雠”字，就是“校雠”的“雠”。我们都有过校书的经历，那是很难的事情，所谓无错不成书，很难一个字都不错。古人的“校雠”，更是一件大事。你拿这个本子，我拿那个本子，一点一点地校，互相讨论、争论、辩难，难免面红耳赤。但两只短尾巴鸟互相讨论、争论、辩论的结果，并不是这只鸟把那只鸟吃掉，而是或取得共识，或达成妥协，或求同存异，最后走向“和而解”。所以张载哲学四句教的第四句“仇必和而解”是关键的关键。不怕不同，不怕歧见，不怕争论，甚至也不怕因误读而产生的仇仇相对，最后的结局，相信终归会“和而解”，而不是“仇而亡”。这是有智慧的中国古代哲人的殷切期待。

但商讨对话需要文化智慧。中国文化的“和同论”的思想，也就是孔子的“和而不同”的思想，是人类对话的智慧源泉。这个世界有差异，但差异不必然发展为冲突，冲突不必然变成你死我活，而是可以“和而解”的。你想，用这个思想来看待世界，不是可以减少很多不必要的麻烦吗？当然，不是一方的问题，而是彼此双方乃至多方的问题，所以需要沟通对话，需要多边商量。“有反斯有仇”，就是沟通、对话、商量、研讨，互相校正的过程。

20 世纪末，我有一段时间在哈佛大学做研究，有幸与可以称之为西方的大儒的史华慈教授作了两个半天的访谈对话。他是一位法裔犹太人，懂七、八种文字，早年研究日本，后来研究中国。他的一个重要学术理念是“跨文化沟通”，主张人和人之间，不同的文化之间，不同的族群之间，是可以沟通的。他跟我谈话中，提出一个理论，他说语言对于思维的作用，并不像人们想象的那样大。这个我以前从没有听说过，因为语言是思维的工具，没有语言，人还能思维吗？当然我们了解，不会讲话的小孩子，会画图画，画图画也是一种思维。史华慈教授为了倡导跨文化沟通，试图在理论上有新的建构。他的这个理论想证明一个问题，即语言不通，也不见得是人们交流的完全不可逾越的障碍。其实，不同的文化可以沟通，不一定那样对立，这是中国文化一向的主张。

然而人类如何走向和解？伟大的思想家孔子给出了另一条思想定律，就是大家都知道的“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。“己所不欲，勿施于人”代表的是儒家的“恕”道精神，反映出中国文化的异量之美。此一定律，给出了人类的理性相处之道，提倡将心比心，换位思考，自己不喜欢的绝不强加于人。“己所不欲，勿施于人”是处理人类的不同的最合乎人类本性的理性方式，实际上是追寻不同之中的大同。

一个是“和而不同”，一个是“己所不欲，勿施于人”，这两句话都是孔子在世时讲的，时间在公元前 5 世纪，当时正是世界文化历史的轴心时代。我们有理由把孔子这两句话所含蕴的哲学思想，看作是中华文化解决人类生存之道的一种大智慧。

[责任编辑 李 梅]

论西汉黄老道家的去向

——以《淮南子·道应训》所引《老子》为中心

[日]谷中信一 撰 孙佩霞 译

摘要:通过对《淮南子·道应训》的分析可以得知,在汉初的文景期间,至少在淮南之地,业已明显存在着欲以老庄的角度,而非黄老角度,对《老子》进行再解释的动向。《道应训》所引用的《老子》,虽然与汉初黄老道家使用的文本大致属于同一系列,但是,其所持立场却绝不是黄老道家的。在《老子》经典化的最终过程中,《淮南子·道应训》呈现出《老子》解释史上的一个转机,而且是方向性的转变,即由战国时期以来的黄老道家,向与之立场不同的老庄道家的转变。

关键词:《老子》;《淮南子》;道家;黄老;老庄

前汉文景时期,在由黄老道家促成的《老子》经典化的最终阶段里,老子何以未与黄帝相关联,却被与庄子关联起来加以阐释?对于这一问题,本论文将通过对淮南王刘安编撰的《淮南子》中《道应训》的分析,尝试阐明其中的经纬脉络。

为此,首先要检视《老子》的思想在《道应训》篇中是被如何阐释的。应当指出,其采用的手法是以“老子言”的形式为历史故事等提供理论依据,并试图以此来具体证明其作为经典的正统性;也因此,出现了对其所引用的“老子言”作以《道应训》独家的解释的情况;通过检析还可以发现,其独立的解释是因亲炙《庄子》而导致的结果。因此,本文将确认《淮南子·道应训》乃是《老子》解释史上的一个转机,并且论证这是一次方向性的转变——正如《淮南子·要略》篇所指出的那样,是由战国时期以来的黄老道家,向与之立场不同的老庄道家的转变。

通过以下的考察可得知,在汉初的文景期间,亦即武帝之前,至少在淮南之地,业已明显存在着欲以老庄的角度,而并非黄老角度,对《老子》进行再解释的动向。这一事实又恰恰表明,在经典化的最终过程中,《老子》已出现了与其作为黄老道家经典的原初定位所不同的位置移动。

诚然,在权力中央,几乎是同时期,因景帝之母窦太后笃好《老子》,故在宫中,以景帝为先,《老子》已被视作“不得不读”的文献。若以此推论的话,似乎当时“黄老思想”甚为流行。不过,正是所谓“不得不读”这一表述,也暗示着阅读《老子》未必是一种自发的主动行为^①。景帝关于辕固生的《老子》“家人言”的应对,使人推想以景帝为首的宫中人等,对迫于窦太后的压力而阅读《老子》一事,未

作者简介:谷中信一,日本女子大学文学部教授。

① “窦太后好黄帝、老子言,帝及太子诸窦不得不读黄帝、老子,尊其术”一句中“不得不……”的含义是,并非出于自我意志的主动行为,而是因自身所处的境况所“迫不得已”。因此,此处文字也可以解释为:人们不是因为窦太后的推荐而积极地阅读,而是不敢无视其在宫中的权势,或者是为了不伤及她的面子才勉强进行的阅读。如此看来,也可以理解为窦太后时黄老思想已然度过了其流行的高峰期。在此情况下,作为同一事态下的延续,辕固生的《老子》“家人言”的事件发生了。可以说这是一场口舌之祸,但实际上,此时欲治辕固生死罪的也只有窦太后一人,景帝等则寄予同情并悄然拯救使之脱离死地,而窦太后也未有更深的追究。此后,辕固生在宫中越发受到重用,甚至为官至武帝之时。参见《史记·儒林列传》。

必是心悦诚服的^①。众所周知,其后不久,即自武帝即位后,儒教便迅速得势^②。

一、《道应训》的思想

(一)老庄之术——以“道”为媒介

在思考这一问题之前,首先有必要确认一下《淮南子》全书所持的立场。众所周知,《淮南子》的第一篇《原道训》、第二篇《俶真训》,分别是以老子、庄子的思想为中心的,这足以证明《淮南子》是以老庄道家为基础的。此外,《要略》中以“老庄之术”的特有词语对《道应训》进行概述的事实,也应给予关注。金谷治在其所著《老庄的世界——〈淮南子〉的思想》一书中,对此已作详细论述,在此恕不赘复^③。

另外,编撰《淮南子》的文景时期亦是“黄老思想”盛行的时代,这也是为人们所熟知的。不言而喻,所谓“黄老思想”,是将黄帝和老子合为一体的称谓,与把老子与庄子并称的“老庄思想”,自然是不同的思想概念。可以说,问题也正在于此。即:在崇尚“黄老思想”的时代里,《淮南子》对黄帝并未给予很高的评价,却对老庄加以赞扬,这是为什么呢?

本章将通过《道应训》的分析,探究《淮南子》为何更倾向于对老庄的强调,而不是黄老,借此也就厘清了其将“老子”与“黄帝”分割开来,转而贴近“庄子”的整个过程。

《道应训》的特色,就在于他罗列了以老子言论为其支撑的各种论说(以历史故事、寓言等体裁的文字居多);且不止于此,其间还引用了庄子言、慎子言、管子言各一例;还应关注的是,其论说中的一些材料,多是源于《吕氏春秋》等也有收载,并被当时的人们所熟知的历史故事,包括《庄子》——尽管为数不多。

例如,第一则从《庄子·知北游》中引用了“太清”、“无穷”、“无始”这三者对于“道”的认识的对话;此外,第七则引用了“啮缺”与“被衣”关于“得道”的对话;第三十四则引用了“大司马”与“兵戈匠人”关于“用道”的对话;第四十五则引用了“光耀”与“无有”关于“无”的对话。可以认为这四则皆出自《庄子·知北游》^④。

《淮南子·道应训》著述的目的,就在于以“老庄之术”将过去发生的事情(即“遂事之踪”、“往古之迹”的)“得失之势”加以梳理——正如《淮南子·要略》所述,即“揽掇遂事之踪,追观往古之迹,察祸福利害之反,考验乎老庄之术,而以合得失之势者也”。不过,因其对于何谓“老庄之术”并未具体

① 《汉书·儒林传》中,对当时的经过作了如下记载:“窦太后好老子书,召问固。固曰:此家人言耳。太后怒曰:安得司空城旦书乎。乃使固入圜击箠。上知太后怒,而固直言无罪,乃假固利兵。下,固刺箠正中其心,箠应手而倒。太后默然,亡以复罪。后上以固廉直,拜为清河太傅,疾免。武帝初即位,复以贤良征。”可见,即或是辕固生肆意论断《老子》为“家人言”,为此狂怒的也只有窦太后一人,景帝始终保持了冷静。

② 但是,在武帝即位后的一段时间里,窦太后的实权似乎依旧不小。即“元年汉兴已六十余岁矣,天下又安,荐绅之属皆望天子封禅改正度也。而上乡儒术,招贤良,赵绾、王臧等以文学为公卿,欲议古立明堂城南,以朝诸侯。草巡狩封禅改历服色事未就”(《史记·武帝本纪》)。即:武帝意欲尽早树立儒术之尊,参与政务,但是,窦太后却厌恶这些儒者官僚,想尽办法欲将他们逐出朝堂。然而,出自武帝的事情,以外戚的身份仍不便多言阻拦,于是,就出现了借微末之理由迫使儒者官僚自杀的情况。亦即继之的“会窦太后治黄老言,不好儒术。使人微得赵绾等奸利事,召案绾、臧,绾、臧自杀,诸所兴为者皆废”。这其中的原委,《史记·魏其武安侯列传》中记载得更为详细:“太后好黄老之言,而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术,贬道家言。是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年,御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒,乃罢逐赵绾、王臧等,而免丞相、太尉,以柏至侯许昌为丞相,武强侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安由此以侯家居。”这些官员都是从儒家的立场出发而贬斥道家言论的。不过,由此也可窥见,武帝初年,黄老道家较之儒家已悄然呈现出劣势。

③ 参见金谷治:《老庄的世界——淮南子的思想》,京都:平乐寺书店,1972年,第7页。

④ 此外,取之于《庄子》的还有第十六则中山公子牟与詹子关于重生的问答(《庄子·让王》),第十八则齐桓公与轮人的问答(《庄子·天道》),第三十七则盗跖与其手下问答(《庄子·胠箴》),第三十九则颜回与仲尼关于坐忘的问答(《庄子·大宗师》)等。另外,关于《淮南子》与《庄子》间的引用关系,可参见楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,东京:平河出版社,1992年,第290—318页。

言及,我们只能通过分析《道应训》本身来探明这一点。

《淮南子·道应训》开篇第一则故事,恰是庄子所擅长的寓言故事,其第二则之后的“遂事之踪”、“往古之迹”等亦非普通的历史故事,而是与第七则啮缺被衣的问答、第四十五则光耀无有的问答等有着同样性质,即都是以有关“道”的认识为主题的寓言。就是说,作为“考验乎老庄之术”的第一步,其必须确立能够认识“道”的这些主体。

接下来的问题是,这种“老庄之术”与“道应”这一题目有着怎样的关联。所谓“道应”这一命名,从根本上说,是因为着眼于“道”这一不具实体的抽象存在,如何作为“应”(即“表象”、“显在”)而体现、作用于具体的历史故事而来的^①。因而可以推论:如前所述,《道应训》从《庄子》中摘取难以称之为历史故事的寓言,作为其“应”(即“道”的体现)与《老子》的一节并置,其意图就在于:将《庄子》中由寓言渲染的思想和《老子》的务实思想,通过抽象而难以把握其实体的“道”这一媒介,使之重叠为一体,并以此为据,构建出新的学说。这就是所谓的“考验乎老庄之术”。

(二)《庄子·知北游》与《老子》——“老”与“庄”相折衷的立场

上节所列举的与《老子》的“道”有着最为密切关联的四则典故,皆源自《庄子·知北游》,那么,《庄子·知北游》所具有的最本原的性质是什么呢?

福永光司在《庄子·外篇杂篇》译注中指出:

可以明显地看出,其试图依据《老子》的思想解说内篇《庄子》的思想,或者欲将两者加以折衷。

值得注意的事实是,《老子》的思想被与内篇《庄子》相折衷,而且整体的议论逐渐移向了《庄子》式的言说。

福永进而认为:

可以看出其意欲将庄子的思想与老子相折衷融合的显著倾向……

可以发现其很多与现行本《老子》共通的思想……^②

在言及“老庄相折衷”这一特色的同时,福永特别就《知北游》开篇的黄帝、知、无为谓、狂屈四人的问答对话,提出见解:

我们应该注意的是:本章引用了诸多与现行本《老子》一致的语句,用作黄帝的言论。……

使人推想这些故事与汉初所盛行的“黄老之学”的关联。^③

福永在言及《道应训》与黄老道家的关联性的同时,也指出了其“老庄相折衷”这一事实。本考察将以此为重要的提示,在推进本研究中给予重视。

金谷治在《庄子》第三册中,也对《知北游》加以同样的论述:“多处引用《老子》之语,足见其老庄折衷的旨趣……”^④

由上述可知,《知北游》在《庄子》中尤以其老庄相折衷为特色。基于这一事实,重新审视《知北游》与《道应训》的关联,可以看出,“老”、“庄”之间存在明确的共通点绝非偶然。由此似乎可以考虑:《道应训》是在与《知北游》相同的思想背景下著述而成的;另外,从《淮南子》所使用的有别于《庄子》的老庄用语来看,《淮南子》应是在《庄子·知北游》的思想基础上著述而成的。

(三)《管子·宙合》及其老庄立场

与上述相关联,在此有必要看一下引自《管子·宙合》的第五十一则故事。虽然这是对《管子》的唯一引用,不过,正如金谷所指出的那样,“其内容主旨乃是政治思想”,论说的是“道家式的道的思

① 高诱注:“道之所行,物动而应,考之祸福以知验符也。故曰道应。”刘安撰,刘文典集解:《淮南王鸿烈集解》卷十二,台北:台湾商务印书馆,第1a页。

② 福永光司译注:《庄子·外篇杂篇》,东京:朝日新闻社,1979年,第631、640、659、680页。

③ 福永光司译注:《庄子·外篇杂篇》,第639页。

④ 金谷治译注:《庄子》第三册,东京:岩波书店,1982年,第139页。

想”，其所持的是“与万物的多样性、天地的广阔性相应的，包摄一切”的立场，并且“可以从《庄子·天下》中发现与之相类似的思想”。金谷由此判断“《天下》篇的作者”所立足的，是“强调老聃、庄子的道的立场”，而且“也是《淮南子》所持的立场”。据此，金谷论证了《宙合》的思想，是以《庄子·天下》为媒介的，并且直接影响到了《淮南子》^①。根据金谷的论证来看，具有老庄道家思想倾向的《宙合》在《道应训》中被引用并非偶然，而是出于其思想上的需要^②。

（四）《淮南子》的黄帝观

《知北游》篇首的故事中，黄帝也曾登场，但是，此中的黄帝并不是支配一统天下的至圣之君，毋宁说，看上去倒像一位不完美的帝王。由黄帝自己的口中说出“彼无为谓真是。狂屈似之。我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知。故圣人行不言之教”，同时又引用了《老子》的所谓“知者不言，言者不知”，“圣人行不言之教”，“失道而复德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，礼者道之华而乱之首也”，“为道者日损，损之又损之，以至于无为，无为而无不为也”，兼以感慨自身的不完美不充分。这种安排，无非是对无条件的肯定黄帝有所保留所致^③。

还应注意的是以下四例，不仅没有将其定位成理想帝王，相反，无处不充满着否定的语气：

及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德怀和，被施颇烈，而知乃始昧昧惛惛，皆欲离其童蒙之心，而觉视于天地之间，是故其德烦而不能一。及至神农、黄帝……于此万民睢睢盱盱然，莫不竦身而载听视，是故治而不能和下。（《淮南子·俶真训》）

可以看出，此处是将黄帝治世与伏羲之世，皆视作“世之衰”；尤其在黄帝之世，乃是“万民睢睢盱盱然，莫不竦身而载听视，是故治而不能和”。就是说，人们由于总是处于眼耳警惕的紧张状态，虽属治世，却缺乏祥和；并认为这与《淮南子·俶真训》中的理想之世——“圣人呼吸阴阳之气，而群生莫不颀颀然，仰其德以和顺。当此之时，莫之领理，决离隐密而自成，浑浑苍苍，纯朴未散，旁薄为一，而万物大优，是故虽有羿之知而无所用之”——相去甚远。即，伏羲、黄帝之世未必是理想之世，终极的理想世界需回溯到更久远之前。

昔者，黄帝治天下，而力牧、太山稽辅之，以治日月之行，律阴阳之气，节四时之度，正律历之数，别男女，异雌雄，明上下，等贵贱，使强不掩弱，众不暴寡，人民保命而不夭，岁时孰而不凶，百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不闇，辅佐公而不阿，田者不侵畔，渔者不争隈，道不拾遗，市不豫贾，城郭不关，邑无盗贼，鄙旅之人相让以财，狗彘吐菽粟于路而无忿争之心，于是日月精明，星辰不失其行，风雨时节，五谷登孰，虎狼不妄噬，鸢鸟不妄搏，凤皇翔于庭，麒麟游于郊，青龙进驾，飞黄伏皂，诸北、僂耳之国，莫不献其贡职。然犹未及虞戏氏之道也。（《淮南子·览冥训》）

此处虽连绵地铺陈了看似已实现了的黄帝的理想治世，但是，仍然认为其未能达到“虞戏氏之道”。

兵之所由来者远矣。黄帝尝与炎帝战矣，颡项尝与共工争矣。故黄帝战于涿鹿之野，尧战于丹水之浦，舜伐有苗，启攻有扈。自五帝而弗能偃也，又况衰世乎。夫兵者，所以禁暴讨乱也。炎帝为火灾，故黄帝擒之。共工为水害，故颡项诛之。（《淮南子·兵略训》）

这段陈述的是遥远的黄帝之世也与当下的世间一样，不能回避战争，可见其未必是以黄帝之世为理想世界的。

黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。（《淮南子·说林训》）

① 金谷治：《管子研究》，东京：岩波书店，1987年，第291—292页

② 另外，慎子言仅有一例被引用，却为佚文。慎子，即慎到，乃是齐宣王时稷下学士之一，与田骈、接舆、环渊共同修习“黄老道德之术”（《史记·孟子荀卿列传》）。在《庄子·天下》篇中，彭蒙、田骈被一并提及，但却被认为不及“关尹、老聃”，而《汉书》将其归类于法家。“彭蒙、田骈”与庄子在思想上的关联性有诸多不明之处。参见金谷治：《慎到の思想について》，《金谷治中国思想论集》中卷，东京：平河出版社，1997年，第416—440页。

③ 与所谓《黄帝四经》中的黄帝形象相比较，其不同则一目了然。

这段讲述了与创造耳目的上骈、创造四肢的桑林同样,因为创造了阴阳(男女性器)的皇帝的存在,女娲才得以重复了七十回造化。在此,黄帝仍然被描述为一种神话性的存在,与黄老道家所理想化的黄帝相去甚远。

故黄帝亡其玄珠,使离珠,捷剡索之,而弗能得之也,于是使忽恍,而后能得之。(《淮南子·人间训》)

这则黄帝丢失玄珠而派遣“忽恍”(无固定形态之物,“忘我”的比喻)寻找的寓言,在《庄子·天地》中亦可见到,但找回玄珠的是“象罔”(形象模糊之物,“无心”的比喻),《淮南子》的引用或出于此。《庄子·天地》中的这则寓言,正如福永所论述的那样,是“黄帝的有为政治——黄帝出于统治者意志的统治,使无为自然的政治受到损害并消失这一情况,被寓言化了”^①。也就是说,这则寓言不仅不是基于黄老思想而构成的,甚且应当看作是立足于批评的立场上的一则故事^②。

世俗之人,多尊古而贱今,故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主,高远其所未来,因而贵之。为学者,蔽于论而尊其所闻,相与危坐而称之,正领而诵之。此见是非之分不明。(《淮南子·修务训》)

此处认为:托之于黄帝、神农之类而言“道”者,不过是乘世俗的“尊古贱今”的风潮而已,以此为难得者即是“乱世昏君”。可见其非但没有对黄帝的肯定,甚至是对黄老道家的批判。

通过上述几则故事中的黄帝观可得知,这些足以证明:从一开始,《淮南子》就是与黄老道家保持了一定距离的。因而可以认为,《淮南子》所说的“老庄之术”,佐证了在此之前广泛流行于汉初的黄老逐渐向老庄转化的过程。

在下一节中,将通过分析《道应训》篇引用《老子》时的视点,更为具体地探析这一过程。

(五)《老子》已经是经典吗?

至于《淮南子·道应训》是否把《老子》当作经典看待了,这并非不可怀疑。假如已然把《老子》当成经典看待,则应自始至终地引用《老子》以示此意。但是《道应训》在引用《老子》的同时,还引用了《庄子》、《管子》、《慎子》各一例。这些引用加起来仅有三例。究竟是什么原因妨碍了《老子》引用的统一性呢?是因为仅仅引用《老子》还不够,还有必要引用一些其他的文献之故吗?。果然如此的话,则可推论《道应训》作者并无在《老子》与其他三种文献之间划定差异的意向。就是说,假如《道应训》作者已经把《老子》视作经典,则其所引用的另外三种文献也必定被赋予了经典或接近于经典的价值定位;反之,假如《庄子》等三种文献仅仅被视为诸子百家之书的话,那么《老子》虽是经典,却也并未受到与诸子不同的待遇。可以说,这暗示着《道应训》作者对于把《老子》当经典看待之事是持反对态度的。

关键是《道应训》即便不引用这三种文献,作为一篇文章并没有失去其完整性;反倒是因为赋予这三种文献与《老子》同样的作用,使《道应训》失去了文章的统一性。这里可以看出和《韩非子》的《解老》、《喻老》不同的态度。也就是说,把难以称为经典的三种文献和《老子》放在一起引用,其原因,要么就是这些文献被置于和《老子》同等的经典地位,要么就是反过来,《老子》未被视为经典。最终,认为《老子》是被置于与其他三种文献同等地位的看法,似乎更自然些,即:《道应训》所引《老子》并未被视作经典。以下将通过对《道应训》的详细分析来说明这一点。

① 福永光司译注:《庄子·外篇》,东京:朝日新闻社,1966年,第158页。

② 《庄子·在宥》中记载广成子对黄帝说:“余将去女,入无穷之门,以游无穷之野。”由此对答,广成子拒绝了前来就教的黄帝,可见并未将黄帝视为至高无上的存在。这一点在《庄子·知北游》中亦是同样。即,在《庄子·知北游》中,第一则故事有“知”与“无为谓”以及“狂屈”和黄帝四人登场,围绕对“道”的认识方式展开了议论,但是,甚至连黄帝自身亦感慨在对“道”的认识的层次上,自己不及“无为谓”和“狂屈”。

二、关于《道应训》篇末武王与太公的问答

(一) 武王与太公的问答

如上文所述,引用与《知北游》相同的寓言,并以《老子》言说的方式,为其提供依据的《道应训》的开头部分,可以解释为暗示了其“老庄之术”的立场——如《要略》所指出的那样。但是,值得注意的是与之相关联并被置于篇末的武王与太公的问答对话。

这则问答故事与其他大部分故事同样,也是以《老子》言说的方式为其提供依据的。不过,问题在于这篇故事的内容中,似乎隐含着若干应予探究之处。虽略显冗长,姑且将全文摘引如下:

武王问太公曰:“寡人伐纣天下,是臣杀其主而下伐其上也。吾恐后世之用兵不休,斗争无已,为之奈何。”太公曰:“甚善,王之问也。夫未得兽者,惟恐其创之小也。已得之,唯恐伤肉之多也。王若欲久持之,则塞民于兑,道令为无用之事,烦扰之教。彼皆乐乐其业业,佚其情,昭昭而道冥冥,于是乃去其矜而载之术,解其剑而带之笏。为三年之丧,令类不蕃。高辞卑让,使民不争。酒肉以通之,竽瑟以娱之,鬼神以畏之。繁文滋礼,以宣其质。厚葬久丧,以宣其家。含珠、鳞施、纶组,以贫其财。深凿高垄,以尽其力。家贫族少,虑患者寡。以此移风,可以持天下弗失。”故老子曰:化而欲作,吾将镇之,以无名之朴也。

文中的“太公”应是太公望吕尚。太公望乃是殷周变革之际,以谋略使殷纣王最终灭亡的战略家,也是因此而蜚声后世的传说式的人物。《史记·齐太公世家》的篇首可见其传记。《汉书·艺文志六艺略》“道家者流”中记有“太公二百三十七篇、谋八十一篇、言七十一篇、兵八十五篇”,如据班固自注,“或有近世又以为太公术者所增加也”,即:及至汉代,仍有缘起于太公的故事被虚构^①。本篇所记载的太公与武王的问答故事或许也是当时业已流传的内容,抑或是《道应训》篇作者的新创作。无论怎样,可以想见,此类言说在当时的思想界,似被普遍认为非太公之口则不能说出的。从这个意义上看,与其说是完全的虚构,不如说这些言说,是被看做只有假托于太公才最为妥帖的言说。无需赘论,最适合假托于太公的思想,自然是权谋术数^②。

(二) 黄生与辕固生的“受命”与“弑杀”之争论

在此首先应引起注意的,是上引武王所说“寡人伐纣天下,是臣杀其主而下伐其上也”。这里设定的是武王为自己所实施的讨伐纣王一事陷入困惑:“伐纣”若不是杀害君主的行为又是什么呢?归根结底,倘若不是出于某种“受命”,不也就是单纯的“弑杀”吗?

殷周王朝的更替,原本就是“弑杀”的结果?抑或是因“受命”而为之?围绕这一段历史的评价,汉代曾发生过一场论争,《史记·儒林列传·辕固生传》中有所记载^③,如下:

辕固生……与黄生争论景帝前。黄生曰:“汤武非受命,乃弑也。”辕固生曰:“不然。夫桀纣虐乱,天下之心皆归汤武,汤武与天下之心而诛桀纣,桀纣之民不为之使而归汤武,汤武不得已而立,非受命为何?”黄生曰:“冠虽敝,必加于首;履虽新,必关于足。何也,上下之分也。今桀纣虽失道,然君上也;汤武虽圣,臣下也。夫主有失行,臣下不能正言匡过以尊天子,反因过而诛之,代立践南面,非弑而何也?”

“黄生”之名通观《史记》、《汉书》,仅见于此,其为何许人物及其行迹皆不见传。但是,在《史记·太史

① 关于太公望吕尚,参见谷中信一:《齐地的思想文化的展開と古代中國の形成》,东京:汲古书院,2008年,第156—162页。

② 《史记·齐太史公世家》载:“周西伯昌之脱羑里归,与吕尚阴谋修德以倾商政,其事多兵权与奇计,故后世之言兵及周之阴权皆宗太公为本谋。”讲述的正是此事。

③ 《汉书·儒林传》中亦有几乎相同的记载,并记录了黄老家的黄生与儒家的辕固生之间的这场争论,最后是以景帝的仲裁,即“食肉毋食马肝,未为不知味也。言学者言汤武受命,不为愚”而“遂罢”。这是一个似乎也直接关涉到汉室的正统性的微妙问题。

公自序》中有“太史公……习道论于黄子”，裴骃《集解》有云“徐广曰：《儒林传》曰黄生，好黄老之术”^①，由此可以考虑，“黄子”与“黄生”应是同一人物。另外，如果将此黄生亦即黄子曾教授司马迁之父亲司马谈“道论”之事，再加上景帝之母窦太后好黄老（喜好老子）之事，以及在景帝御前与辕固生争论殷周变革之是非等情况，一并考虑的话，可得知黄生（黄子）当属于代表当时的黄老道家的人物^②。

黄生与辕固生所争论的问题，即：武王伐纣是单纯的弑杀纣王，还是出于受命的征伐这一问题，在此处几乎是直观地，但也是极其简洁地凸显出来，因此，这个问题才被特别地置于与其他的历史故事群所不同的地位——不得不将当代的争论假托于历史故事以便探讨。

（三）《道应训》假托于武王与太公问答的内容

《道应训》中的武王言论，尤其是“寡人伐纣天下，是臣杀其主而下伐其上也”，与辕黄之争中黄生所说的“武王并非受命，不过是单纯弑杀”的见解相通。可以考虑，《道应训》中所虚构的武王与太公的问答的前提，是围绕殷周王朝更替的评价，当时曾在儒家与黄老道家之间有过一场争论。

因此，我们只能认为，武王与太公问答的故事构思，是以黄生一方的主张为前提的，即：殷周王朝的交替不是出于受命，而是武王弑杀纣王的结果；也就是说，这也恰恰表明了黄老道家——至少是景帝时的黄生所代表的黄老道家的思想立场。

只是在最后这一则故事中，含有不能仅仅看作是以老子言论为论据的内容。因为可以考虑，在针对武王如此提问的太公的应答中，实际上记录下了当时黄老道家的思想立场。以下将就这一点作进一步详细的分析。

武王在继“寡人伐纣天下，是臣杀其主而下伐其上也”之后，提出了“吾恐后世之用兵不休，斗争无已，为之奈何”的问题，乃是武王关于从殷王朝夺得天下之后，应如何在和平中统治天下之问。对此，太公所论说的“持天下弗失”的秘策如下：首先，“王若欲久持之，则塞民于兑，道令为无用之事，烦扰之教”，即为使民驯服，应堵塞民众的耳目，阻断外部信息（“塞民于兑”），如此可使民众从事“无用之事”，接受“烦扰之教”，将无价值的事物认为是有价值的，或者灌输没有内涵但形式上却细致繁琐之事最为重要。这是再明显不过的愚民政策了。

所谓“无用之事”、“烦扰之教”的内涵，通过以下的分析即可了然。即，如所谓的“彼皆乐其业、佚其情”之说，是堵塞民众的耳目，使其安于日常生活而耽于享乐；所谓“昭昭”，乃是失去明晰的理性，变得愚昧的“冥冥”之态。这些都是主张应蓄意使百姓处于不能正确地把握现实和确切地应对的状态。无法否认，这一点显然是与《老子》第三章“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”相仿佛的。

紧接其后，太公又说：“于是乃去其瞽而载之术，解其剑而带之笏。”由“于是”之语开宗明义地阐明了“彼皆乐乐其业，佚其情，昭昭而道冥冥”的愚民结果，就是使民众放下了手中之“瞽”（亦即兜鍪），代之以冠（即“术”），解下腰间之“剑”，代之以“笏”，和平也就如期而至了。倘若循着文脉来看则可知，这无非是因由愚民政治而带来的和平。

继之，太公提出：“为三年之丧，令类不蕃。”所谓“为三年之丧”，则是强调通过忠实地践行儒家崇尚孝道的政策，会带来“令类不蕃”的结果。显然，这不过是以“三年之丧”为口实而实行的控制人口的政策。的确，彻底落实“三年之丧”的措施，民间结婚、生育的机会就会减少，导致子孙不得繁衍；作为其结果，也就使阻止威胁武王势力的扩大成为可能。《史记》中所谓太公擅长的“阴谋”、“奇计”，大

① 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年，第3288页。

② “黄子”抑或“黄生”恐怕都是通称，其名不见经传，只有“黄”姓流传后世。当然，若是因其为黄老道家的人物而以黄某称之，则“黄”姓本身甚至有可能出自虚构。不过，既然能够在皇帝御前高谈阔论，可见其社会地位，声誉定是不低。辕固生则是以治《诗经》之学而为博士者，在喜好《老子》的窦太后面前，将《老子》等书断然称作“家人言”，并以此而闻名于世。关于“家人言”，《史记》司马贞《索隐》：“服虔云：如家人言也。案：《老子道德篇》近而观之，理国理身而已，故言此家人之言也。”（司马迁：《史记》，第3123页）此处所谓“理国理身”，与“治国治身”意思相同，后世《老子河上公注》所持立场同此。由是观之，则可以说辕固生的这种言论，不能一概视为偏见，或许是切中要害之论。

概就是此类。

太公还提出：“高辞卑让，使民不争。”所谓“高辞卑让”，显然是要践行以“辞让”为宗旨的礼，其结果就是“使民不争”。不过，由前述对“为三年之丧，令类不蕃”的分析可以明了：这是将民众的自由行动和抵抗的意志消除于未然而实行的和平。

太公又说：“酒肉以通之，竽瑟以娱之，鬼神以畏之。”以“酒肉”之宴疏通人情，以“竽瑟”之音共享娱乐，以“鬼神”之祭畏怖民心，都是给这些日常生活中不同时节礼仪，赋予了作为安定人心的意义。而其真实的目的，仍在于使人心知足，不至于产生不满、敌意，甚或野心。显然，此段贯穿着与上述的几段内容相同的主旨。

之后，太公提出了“繁文滋礼，以亵其质。厚葬久丧，以亵其家。含珠、鳞施、纶组，以贫其财。深凿高垄，以尽其力”的意见，其中“繁文滋礼”，与前文“高辞卑让，使民不争”中的“高辞卑让”自成对仗，主张将礼仪性的行为繁琐化，亦即“烦扰之教”的具体内涵，同时也可称之为“无用之事”——以这些繁文缛节使形式复杂化，来装点其外表。忠实于儒家极力推进而墨家强烈批判的“厚葬久丧”之礼仪规范，实际上，等于强行消耗民间的庞大财产——文献对此是有明确记载的，接受“烦扰之教”的结果，就是不得不消耗巨大财力的行为，由此言之，亦即使民众无批判地接受可以称之为“无用之事”的行为，最后致使民众“亵其质”，“亵其家”，“贫其财”，“尽其力”，进而实现所谓的“家贫族少，虑患者寡”的理想社会的状态。可以看出，此处和《老子》第十八章的“小国寡民”极其相近。

如果这些策略被巧妙实施而其真意未被识破的话，就可达到“以此移风，可以持天下弗失”的目的。

由上述可见，太公所尊崇的儒家风范，不过是出于“利用之方便”的尊儒，太公的真意并不在“尊儒”是显而易见的。

（四）武丁太公问答对话中的愚民政治与《老子》思想

在《淮南子·道应训》中，引用《老子》第十七章“老子曰：化而欲作，吾将镇之，以无名之朴也”作为本篇的结尾^①，《道应训》是否肯定了这种愚民政治呢？是否因此而以《老子》第三十七章的一句引用，为这个故事提供了依据呢？这些是最后留给我们的疑问。

对此，有必要确认包括《道应训》所引部分在内的《老子》第三十七章的内容含义，即：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之，以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。

上述文字似乎可以这样理解：若践行“道”的属性“无为而无不为”，则天下可自定；即或时有悖逆统治的人，亦可通过“无名之朴”来加以镇压^②。总而言之，这是在为统治者论述应该如何镇压反抗的民众的统治方法。在这里，作为其方法而提出的，就是“无名之朴”的概念。主张采取这一方法可使民无欲，无欲则无反抗者，于是，天下就可安稳而显得太平无事。这些解释都过于抽象，很难把握其具体的政策内涵是怎样的，但是，如果参照《道应训》来解释的话，则可以认为：通过太公之口论说的这一策略，是要削弱民力，最终使其连反抗的气力都消失殆尽的狡猾策略。

太公之言确实并未提及动用武力的强权镇压，而是一种民众无法感知的来自上面的镇压，是使

① 楠山译作“倘若一旦被同化之物（民）有抬头之势，我将以‘无名之朴’（朴素的政治）抑制之”。就是说，民众若不顺从而意欲反抗，将以“无名之朴”施行镇压。楠山春树译注：《淮南子》中册，东京：明治书院，1979年，第686页。

② 《老子》第三十四章的这一部分，被作以如下的阐释：福永光司译注《老子》：“若万物受教化于其德，仍然产生了贪欲之心，我将以‘无名之朴’——如无名之木一样的‘无为’之道镇静之。”（福永光司译注：《老子》，东京：朝日新闻社，1997年，第251页）金谷治译注《老子》：“若果有企图从自然的整体秩序中脱离并任情而动者，亦不应以刑罚加以整治，而是通过‘无名’的，即无以名状的，超越‘名’的‘道’的朴素存在状态，将被统治者引导向无欲的状态……”（金谷治译注：《老子》，东京：讲谈社，1997年，第123—124页）楠山春树《读解老子》：“若已服从无知无欲之统治的人中，再度出现贪欲者，我将以无名的原生树木所‘象征’的意义镇静之。”（楠山春树：《读解老子》，东京：PHP研究所，2002年，第168页）蜂屋邦夫译注《老子》：“万民虽被感化，但仍然出现了贪欲的话，要以无名之‘朴’震慑之。”（东京：岩波文库，2008年，第173页）上述诸家皆为诠释“无名之朴”而煞费心思，但是，仍不能否认此句实属难解。

民众自己也认为是出于自我意志的一种抑制行为。就是说,从为政者一方来说,不用任何强制力量,使民众自发地去践行其意志;而从民众一方来看,也不是迫于上面的压力,而是基于自己的意志的行为。不过,为了达到这样的效果,就必须事先进行操作,以引导民众行“无用之事”,《淮南子·道应训》中太公所言“以此移风”即指此事。

为什么《道应训》篇要利用以愚民政策为内容的武王与太公的问答,作为遵循《老子》思想的一种统治方法而展示于本篇的最后呢?归根结底,太公言论的这些内容是否忠实地诠释了《老子》的思想呢?这与历来对《老子》的解释难道不是大相径庭吗?这则故事是太公为使周王朝的统治坚如磐石而向武王进谏的具体策略,但是,可否将其看作是当时的黄老道家所指向的理想治世——即步步以老子为依据来实现的理想世界呢?

诚然,黄老道家思想中确有愚民政治的一面,亦有专制的一面^①。黄老道家是以黄帝的一统天下为模式,将采用《老子》的思想以实现“一统天下”作为目标的。因而,将《道应训》安排于结尾处的第五十六则历史故事,看作是摘取了当时黄老道家思想的一个侧面,亦是有可能的。但是,这样的话,就与有多处保国保身之言说的《道应训》篇的整体思想倾向,显然缺乏整合性。由此可以看出,《道应训》的立场,是与当时的黄老道家保持着明确的距离的。那么,究竟《道应训》对《老子》所表示出的独特立场是怎样的呢?下面就来分析厘清这一问题。

三、通过对《老子》的解释看《道应训》的独家立场

本章将把《道应训》对《老子》所作的独家解释之处,进行逐一的分析。

《道应训》的构成正如业已说明过的那样,乃是通过众所熟知的历史故事与《老子》的某一部分的组合,以期论证或确认《老子》“道”的思想的有效性,即所谓“应”,为此,也就必须使读者能够认可《老子》的“道”所具有的现实感。所谓读者,自然是文景时期处于统治者位置的人物,也许即位不久并被奉献上此著作的武帝,正是被设想的读者之一吧。据说武帝阅后,立刻作为一己之“爱秘”(私藏秘笈)了。

《道应训》所举出的56则故事中,除了4则明显是寓言——即第一则清与无穷、无为、无始的问答,第七则啮缺与被衣的问答,第四十四则魍魉与影的问答,第四十五则光耀与无有的问答——以外,其余52则故事,姑且不论其是史实还是虚构,却都是《吕氏春秋》等所记载的、广为人知的事情。这些故事所起的作用是分别成为《老子》某一章节的依据。换言之,《道应训》篇的作者传达了这样的信息,即“《老子》非如此解读不可”。但是,若要读者接受这样的信息,就必须使故事内容与老子言论准确对应。然而他们留意到,只要采用历来的普遍的解释,则未必能够如其所愿。下面就来具体检视一下这个问题。

(一)《淮南子·道应训》对《老子》的独家解释

在第九则中,惠盎这一人物对崇尚勇武的宋康王论说孔墨的仁义之教的故事,是以《老子》第七十三章的“勇于不敢则活”为其支撑的。但是,此句如今被认为是针对依靠威压的刑罚主义的批判,被解释为“勇于宽宥而不放弃,则罪人可得存活”^②,或“凡事畏缩不前者可得生存”^③等,与河上公所注的“勇于不敢有为则活其身”的意思相近。但是,此处的引用,却是为较之“勇力”,以“仁义”唤醒其“爱利”之心而使之服从的方法更容易提高治理实效的观点提供依据的。很显然,《道应训》的作者肯

① 参见谷中信一:《〈老子〉经典化プロセス素描—郭店〈老子〉から北大简〈老子〉まで—》,中国出土资料学会2011年度大会资料,2012年3月10日;谷中信一:《老子经典化过程の研究》,东京:汲古书院,2015年,第244—250页。

② 金谷治译注:《老子》,第219页;楠山春树:《读解老子》,第257页。

③ 蜂屋邦夫译注:《老子》,第329页。

定了儒墨所提出的“仁义”这种德行,试图说明:为了高效率地成就坚如磐石的统治,“仁义”作为其手段,至少是有效的。

在第十则中,一则故事的主旨是:即便是圣明如尧帝,也不是靠自己一个人能成就其事业的,须是得到了能臣的辅佐,方才创造出业绩;另一则传说是与之相关联的“蹶”与“蛰蛰駉駉”互助协作才得以生存的故事。这两则故事,以《老子》第七十四章中“夫代大匠斫者,希不伤其手”为其依据。

对这一节的解释,金谷认为其主张是“要抛弃人类自以为聪明的判断,一切委顺于大自然的法则。拙劣地挥舞刑罚之斧代天行事,恰似以拙劣的工匠代替能工巧匠,结果只能是伤了自己的手,甚至招致更大的灾难降临到自己的身上”^①;蜂屋则认为此节“是说为政者如果代替天然自然的死刑执行者杀害人民——而尤以主张严刑苛法的法家风格的君主为其代表,就会使君主自身受到同样的报应”^②。此类看法都与河上公注的“人君行刑罚,犹拙人代大匠斫,则方圆不得其理,还自伤。代天杀者,失纪纲,还受其殃也”相近。然而,本节中却没有采用此种解释^③。

第二十一则讲述的,是令尹子佩邀请楚庄王到著名的名胜之地强台赴宴而遭拒绝的故事。楚庄王说道:“其乐忘死。若吾薄德之人,不可以当此乐也,恐留而不能反。”这个故事以第三章“不见可欲,使心不乱”为其依据。不过,此处的“心”,在帛书乙本中写作“民”,在王弼本中写作“民心”,故其文意是民心不可惑乱,并非《道应训》篇所说的国君之心。《道应训》篇的这种解释,明显是其独家的一种解释而绝非其他^④。

第二十四则中赵襄子不必攻城而使叛国投齐的中牟投降的故事,则成为《老子》第二十二章“夫唯不争,故莫能与之争”的佐证。但是,文中如赵襄子本人所言:“君子不乘人于利,不迫人于险。”也只是认为不应乘敌人之危而攻之,并不是以“不争”为善。在此也可窥见《道应训》篇所作的是其独特的解释^⑤。

第三十则所讲的故事是:子发进攻蔡并赢得了胜利,楚宣王为此要给予他褒奖,但是子发认为胜利乃是君德、将勇、民力所赐,自己一人受爵禄有悖仁义之道,故拒而不受。这个故事以《老子》第二章“功成而不居。夫唯不居,是以不去”为依据。当然,这也是《道应训》篇给出的独家解释^⑥。

第三十一则中所讲的故事是:晋文公与大夫约定三日攻下周的邑原但并未做到时,虽有军吏告知再有一日必能破城,但晋文公并未听从,却以不能失信于大夫为重而撤退了军队,听到这一消息,邑原的人们反而主动投降于晋了。这个故事则以《老子》第二十一章“窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信”为其支撑。这也是《道应训》篇独家的解释^⑦。

第三十六则是说周成王就国家政治向尹佚求教时,尹佚答曰“如临深渊,如履薄冰”,“如何其无惧也”,劝诫成王任何事情如不慎重而行,都将失信于民。这一故事欲与《老子》第二十章“人之所畏,

① 金谷治译注:《老子》,第224页。

② 蜂屋邦夫译注:《老子》,第336页。

③ 上引楠山《淮南子》中册指出:“依照《老子》之意而言,掌管人之死者天,人若代天而行之,则灾祸将降临其身。故其旨在谏戒成人以极刑却不以为然的酷政。此处却解释为论说因才施用之关键。”楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,东京:平河出版社,1992年,第615页。

④ 楠山又指出:“按照《老子》而言,此句乃是君主统治之策,……《淮南子》却将其看作有关君主自身心态之论。”楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第631页。

⑤ 楠山认为:“此处将不争而胜的赵襄子之‘义’,与《老子》的‘不争’相联系,略有牵强之感,未必与《老子》的旨趣相一致。”楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第634页。

⑥ 楠山认为:“以《老子》而言,是指不将‘道’或圣人之功,作为‘功’来意识。此处恰好将归功于他人而不居功自傲的子发的态度与之相附会。”楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第645页。

⑦ 楠山指出:“第二十一章的文字,乃是论述超乎本人感觉的‘道’的形状、作用。此处的‘信’,应该是指‘精’(道生成万物的活力)的效应是确实存在的。《淮南子》却将‘信’与文公的‘信义’相联系。”楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第646页。

不可不畏也”为互证。这又是《道应训》的独家解释^①。

第三十八则讲的内容是：好“技道之人”的楚将子发，将善于入室偷盗，其名也为“市偷”的盗贼收于麾下，后来在与齐军苦战之际，由于此盗贼发挥了本领而击退了敌人。这个故事则是以《老子》第二十七章中“不善人，善人之资也”为其依据的。即“不善人”指盗贼，而“善人”则是指楚将子发。此处也是《道应训》的独家解释^②。

第四十三则所记述的，是孔子之徒宓子以“诚”成功治理亶父之地的故事，以《老子》第十二章“去彼取此”为此处的依据^③。对此，楠山认为：此句依循《老子》而言之，则所谓“彼”乃是“官能上的快乐”（《老子》第十二章），是指“礼、知”（《老子》第三十八章），而“此”说的是“无为之道”，故此处是取其“去命令之教化”、“尽己诚”之意^④，指出《老子》与《道应训》中的“彼”、“此”，其各自的内在含义是不尽一致的。由此也可见这节的解释仍然是《道应训》所独有的。

第四十七则则将不断发起军事行动，并已具备万全态势，却迅速走向灭亡的秦国，与“解剑带笏”在和平中持续了34代的周王朝，加以对比。将周的伟大，通过《老子》第二十七章“善闭者，无关键而不可开也。善结者，无绳约而不可解也”为其提供权威依据，即：使《老子》一派的悖论式的真理，在具体的历史故事的支撑下得以确认。此处仍然是《道应训》特有的解释^⑤。

在第四十八则中，尹需在不断苦练驾驭之术期间，于梦中获得诀窍，终于使其热诚得到回报的故事，是以《老子》第十六章“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复也”为其理论依据的。此句的含义本身原本就是难解之处，目前，有观点认为其含义是“何以能看透世界的真相？……就需要使自身沉潜于虚静的境界中，即无心无欲，进而醒悟自己的本性。这是一种特殊的精神状态，达到这一境界需要经过修炼，然后，方能看到真相，即：向被称为‘复归’的万物的原初状态的回归”^⑥。也有人认为此处“文意是主张客观地观察自然，彻底排除主观成见就可以发现自然的生成往复的理法”^⑦；而河上公的古注中，将“致虚极”释为“得道之人，捐情去欲，五内清静，至于虚极”，将“守静笃”释为“守清静，行笃厚”，将“吾以观其复也”释为“言吾以观见万物无不皆归其本也。人当念重本也”。以此种解释为前提的话，则难以与《道应训》中的故事相吻合，所以，此处《道应训》的解释同样可以看作是其独家所有^⑧。

（二）解释为自保之术

下面将以具体的例子，说明《道应训》是如何把老子言论作为其保身之术的依据，并以此表达其独特的立场的。

第二十二则是将晋文公尚为公子重耳时在曹国的历史故事，用作了对《老子》第二十二章“曲则全，枉则直”的阐释。显然，此处并不是作为统治天下之术，而是旨在陈说保身之术的，《老子》确也可以从这个意义上解读^⑨。

① 楠山指出：“《道应训》全然无视前后的论旨，将此句加以肯定意义的引用。今在此处，将按其旨趣译出。”楠山春树：《淮南子より見たる庄子の成立》，《道家思想と道教》，第653页。

② 楠山认为“《老子》原意稍显暧昧”，但仍主张“无论如何，《淮南子》的引用确是与原意不相关的”。楠山春树：《淮南子より見たる庄子の成立》，《道家思想と道教》，第657页。

③ 此句于《老子》第三十八章、第七十二章中均有出现。

④ 楠山春树：《淮南子より見たる庄子の成立》，《道家思想と道教》，第667页。

⑤ 楠山对此解说道：“或许是在将周之文治政策解释为去除武备为最上策的基础上，与此句相联系的。”楠山春树：《淮南子より見たる庄子の成立》，《道家思想と道教》，第672页。

⑥ 金谷治译注：《老子》，第36页。

⑦ 蜂屋邦夫译注：《老子》，第75—76页。

⑧ 楠山认为：“其与故事之间的关系不明。或许是以‘致虚极，守静笃’为尹需专注‘学驾御’之状态，将‘吾以观其复也’与梦中被授予秋驾秘诀之事相对应。国译本基本是按《老子》翻译的。”楠山春树：《淮南子より見たる庄子の成立》，《道家思想と道教》，第673页。

⑨ 上引楠山《淮南子》解释为：“此乃论述卑弱谦下的处世之术，以曹君傲慢招致毁灭，而鰲负起谦让得以保身为例，进行说教。”楠山春树：《淮南子より見たる庄子の成立》，《道家思想と道教》，第632页。

在第三十则,将不居功自傲、能把功劳归于他人的子发的态度,用作了对第二章“功成而不居。夫唯不居,是以不去”的阐释。《道应训》篇所引“功成而不居”中的“功”,是作为主语的,与之相对,北大简版本的“成功而弗居”、马王堆甲本的“□功而弗居”、同乙本的“成□而弗居”,都是将“功”置于宾语的位置上的^①。就是说,“功成”与“使成功”之不同,关涉到主体本身有否积极主动的意志参与。应注意到:尽管黄老道家的文献中为后者,但是《道应训》篇所引用的却是前者^②。

若按黄老道家的文本来解读,其文意为:虽然积极主动地完成“功业”,却表现得“不居功自傲”,以这样的态度即可保全自身。由此可以更明显地看到一种堪称狡猾的谋算。而在《道应训》中,却不过是以子发巧妙的自保之术,为《老子》提供了单纯的论据而已。由此也可以窥见《道应训》与黄老道家所持的不同立场。

第三十三则所论述的是:谦虚则不会招致他人的反感,可以保全自身,因此“高”、“贵”者必以“下”“贱”为根基,并以此说与《老子》第三十三章“故贵必以贱为本,高必以下为基”为互证。然而,北大简本以及其他出土版本都写作“是故必贵以贱为本,必高以下为基”。此处的“必”字,有“必定”之意,即“贵以贱为本”、“高以下为基”是必定的,而《道应训》篇一方所引用的“必”字的意思,则是指为了“高”、“贵”,必须要“贵以贱为本”、“高以下为基”。就是说,前者是陈述客观的道理、法则,而后者则是一种训诲。由此可见《道应训》篇是将其作为自保之术来阐释的。

(三)老、庄融合的尝试

如前所述,《庄子》中有若干寓言是以《老子》为依据的。《道应训》开篇的第一则与《庄子·知北游》是相通的,也是以对“道”的认识为其主题,由此已然可以看出其欲将老、庄相融合的态度。

第十八则是轮人——此乃将桓公所读的“圣人之书”说成不过是“圣人之糟粕”的人物,与桓公的对话,《老子》第一章首句“道可道,非常道。名可名,非常名”则成为其支撑。这一问答在《庄子·天道》中也曾出现,其主旨亦是论说“道”之无法表述性。《道应训》的作者也作出了与之完全相同的解释,由此可以看出其欲通过与《庄子》相近的解释,进而使两者相融合的意图^③。

第三十九则是与《庄子·大宗师》几乎并无二致的颜回与孔子之间关于“坐忘”的问答。此问答是以《老子》第十章的“载营魄,抱一,能毋离乎。专气至柔,能婴儿乎”为依据的。“抱一”、“专气至柔”对应于说明“坐忘”的“堕肢体,黜聪明,离形去知”之语,看上去,此处两者解释的是同一种境界。

另外,河上公注中,分别将“抱一能无离”解读为“言人能抱一,使不离于身,则长存。一者道始所生,大和之精气也。故曰一”,将“专气至柔”解释成“专守精气使不乱,则形体能应之而柔顺”,将“能婴儿乎”解为“能如婴儿,内无思虑,外无政事,则精神不去也”。因此,虽然两说之间相距不远,但欲将老庄相融合的《道应训》的立场还是很明显的^④。

第四十二则“卢敖远游”的故事,意在说明人的聪明是有限的。这则故事竟例外地不是以《老子》而是以《庄子》为其依据。这也是出于其欲将“老”“庄”相融合的意图所致。

第四十四则是通过出典于《庄子·齐物论》的魍魎与景(影)的问答寓言,说明“神明”的伟大。在

① 王弼本、河上公本等皆与《道应训》所引相同,作“功成”。

② 马王堆《老子》乙本因为和所谓《黄帝四经》抄在同一块帛上,所以无疑是黄老系统的文本。北京大学藏汉简《老子》推测抄写于公元前140—49年之间,显然形成于乙本之后,也属黄老系统文本的可能性很大。这是因为今本第二十二章中的“抱一”,北大本和马王堆帛书甲乙本一样作“执一”。根据《老子》第二十二章不作“抱一”而作“执一”可以视其为黄老系统的文本,其理由可参拙论《楚地出土文献に見える「執一」の思想—特に上博楚简(七)(凡物流形)を中心として》(收入谷中信一编:《出土資料と漢字文化圏》,东京:汲古书院,2011年,第121—143页),由此笔者推断,正好写成于这两种文本之间的《淮南子·道应训》就是黄老系统的文本。

③ 楠山认为《淮南子》作为《老子》的一种解释,“未必能称为是一般化的”。见楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第627页。

④ 楠山指出:“《道应训》中,为与‘坐忘’相对应,而引用了此二者,故译文亦尽可能地忠实于此意。”(楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第659页),记录下了翻译时的良苦用心。

“若神明……抚四海之外”句中,“抚”(震慑安抚之意)字的使用不应忽视,因为此处的“神明”被描绘成恰似将整个天下纳入自己的统治之下的帝王一样的存在。《老子》第三十四章“天下之至柔,驰骋于天下之至坚”则成为此处的依据。就是说,“神明”被与老子所说的“天下之至柔”相联系,因而这里就出现了神明=帝王=“天下之至柔”这样的关系。《道应训》不仅脱离了老子本原的意义,而且将《庄子·齐物论》中的影与魍魉的问答牵强地联系到此处,由此也可见其意在将“老”、“庄”相融合的自家立场^①。

第四十五则中出典于《庄子·知北游》的光耀与无有的问答,是以《老子》第四十三章的“无有人于无间,吾是以知无为之有益也”为其依据的。尽管其所论说的,是超越了“无有”的“无无”之境,但在此仍可看出其向庄子思想靠拢的意图^②。

经由以上的分析可得知:《道应训》所引用的《老子》,虽然与汉初黄老道家使用的文本大致属于同一系列,但是,其所持立场却绝不是黄老道家的,因为其对于《老子》的解释与黄老道家的政治主张相距甚远,甚至有时将《老子》的一部分巧妙地进行了偷梁换柱式的改写——因为以黄老道家系列文本的原状态加以引用,是不利其说的。可以考虑,尽管《老子》的经典化业已完成,但是,那是黄老道家所为,故不排除与之立场不同的另一方,为了自家学说的需要,甚至改写了其中的某些部分。

《道应训》的思想立场,既有自我保全的主张,也有保国、治国的议论,难以一言概括之,不过,其最具特色之处,正如《要略》所述,确实正在于论说“老庄之术”。

尽管在同是以“道”为主题这一点上,《淮南子·道应训》与《庄子·知北游》是相似的,但是,两者间最大的不同在于:《知北游》的目的是以哲学的高度阐述“道”(诚然,其置于篇首的故事已说明了“道”的不可言喻性,但事实上,其内容主旨又确实是在探讨“道”为何物);与之相对,《道应训》却是从极其卑俗的立场,将原本难解的《老子》的言说,与具体的人世间故事相对应,试图将《老子》作为以明哲保身为核心的处世之道、治世之术的教材,加以通俗易懂的解释和说明。很明显,《道应训》并没有像《知北游》那样抽象地概念性地论述“道”。从这个意义上来说,尽管《道应训》与《知北游》确实都是站在老庄立场上的,但是,更应该看到:《道应训》是力图从与《知北游》不同的另类观点来解说《老子》的。亦即通过许多为人熟知的历史故事,为《老子》的理解提供可循依据,将《老子》与具体事件对应起来,以进行简单易懂的解说。这也正是《要略》所说的“言道而不言事,则无以与世浮沉,言事而不言道,则无以与化游息。故著二十篇”之意。

要而言之,经由上述分析,本文推导出的结论是:《淮南子》并非是立足于黄老道家而编撰的。《淮南子》编撰的年代,虽容易被看成是黄老盛行的时代,但实际上,其流行的高峰已经过去;随着汉帝国的统治日益稳固,作为政治思想的黄老道家的作用也正在逐渐被儒家所取代;在结束了其作为政治思想的角色后,黄老道家不久就转向了以自保、养生为专务的老庄道家。在这一过渡时期的背景下编撰而成的,就是《淮南子》,而其中也正蕴含了所谓“老庄之术”这一概念的核心实质。

另一方面,被与老子分离开来的黄帝,亦如《史记》之《武帝本纪》及《封禅书》中所描绘的那样,成为神仙般的存在,更加被神格化了^③。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 上引楠山《淮南子》中指出:“依循《老子》而言,至柔者水,至坚者金石。此处‘昭昭’乃是被‘户牖’所遮断;与之相对,‘神明’之‘四通并流’而自在无碍的状态,正可由此句中看出。”楠山春树:《淮南子より見たる庄子の成立》,《道家思想と道教》,第668页。

② 参见《庄子·齐物论》:“有始也者,有未始有始也者。有未始有夫未始有始也者。有有也者。有无也者。有未始有无也者。有未始有夫未始有无也者。俄而无矣,而未知有无之果孰有孰无也。”

③ 详见秋月观映:《黄老观念の系谱》,《东方学》第10号,1955年。

“离形去知，同于大通”的宇宙无意识

——禅宗及禅悟的本质新解

顾明栋

摘要：“禅”这本来是东亚特有的宗教哲学思想，现今已成为一种全球性的文化现象。虽然世界上众多思想家对禅宗和禅悟发表了很多见解，但所持的共识仍然是东方神秘主义的不可知论。通过对禅宗从历史、心理、语言、哲学和主体间性的多重视角进行深度探索，可以对禅悟的本质提出一个为前人所未道的见解：禅悟是主体对出生前的身心状态的某种回归，胎儿在母体中感知世界的心理活动是一种最原始的无意识，但这种原初的无意识却是宇宙性的，其心理状态就是庄子所说的“天地与我并生，而万物与我为一”，这种物我为一的出生前感知堪称“宇宙无意识”。人一旦出生就无法回到出生前的身心状态，但通过修炼可以达到向这一身心状态的瞬间回归。禅悟的本质就是宇宙无意识在特殊情况下的瞬间回归，因此，禅悟不是深刻认识自我和世界的大智慧，而是一种回归生命原初本真的无智慧。

关键词：禅；禅悟；涅槃；佛教；宗教哲学；宇宙无意识

“禅”(Chan/Zen)本来是东亚特有的一个宗教哲学传统，但时至今日，在全球化的背景下，“禅”早已不是一个囿于东亚的宗教哲学思想，而成了一种全球化的文化现象。仅以西方为例，从20世纪之初禅宗在西方开始出现，到1960年代达到鼎盛时期，禅吸引了无数西方人的注意，其中包括当代众多著名的思想家、学者和艺术家^①。如今，许多西方大学开设了禅宗课程，禅甚至成了许多西方人生活中不可分割的一部分。根据一位学者的观察，在欧洲、大洋洲和北美，成千上万的西方人正在修禅^②。尽管如此，世人对禅宗尤其是禅悟持一种神秘主义的共识，即使是铃木大拙也不例外。这位毕生致力于向西方推广禅学的先驱和集大成者，始终坚持认为禅是不能从科学的角度来理解的。至于禅悟这一修禅的最终目的，铃木大拙在其众多的演讲和著作中一再重申，是人类理智所不能穿透的^③。颇为有趣的是，几乎所有对禅宗感兴趣的人都同意铃木大拙的看法，这些思想家包括荣格和

作者简介：顾明栋，扬州大学外国语学院特聘教授，美国达拉斯德州大学人文艺术学院教授。

※ 本文原为英文，承蒙扬州大学外国语学院的冯涛老师译出初稿，笔者对译文作了校订和改写。

① 这些人士包括卡尔·荣格(Carl Jung)、奥尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley)、埃里克·弗洛姆(Erich Fromm)、卡伦·霍妮(Karen Horney)、麦斯特·艾克哈特(Meister Eckart)、爱伦·沃茨(Allan Watts)、托马斯·默顿(Thomas Merton)、加里·斯奈德(Gary Snyder)、奥克塔维奥·帕斯(Octavio Paz)、雅克·拉康(Jacques Lacan)和罗兰·巴特(Roland Barthes)、梅尔福特·斯皮罗(Melford Spiro)等。

② 参见 Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture* (Berkeley: Parallax Press, 1994)。

③ D. T. Suzuki, *Living by Zen* (London: Rider Books, 1986), 20.

弗洛姆,还有西方研究禅宗的著名学者如亨利·杜姆林(Henrich Dumoulin)等^①。

笔者认为,上述看法仍然没有超脱视禅宗为不可言喻的东方神秘主义的窠臼,是一种完全否认人类主体之间可以存在相互理解的不可知论。在本文中,笔者对这种观点提出质疑,并通过禅宗从历史、心理、语言、哲学和主体间性的多个层面进行深度探索,试图从多元综合的角度对理解禅宗和禅悟的本质提出一些拙见。

一、禅究竟是哲学还是宗教?

谈到禅宗,第一个问题就是:禅宗究竟是哲学还是宗教?关于这一问题的争论由来已久,至今尚未获得令人满意的解答。铃木大拙一再强调禅既非哲学,也非宗教;要么就是一种普世哲学和宗教。一些西方学者也认为禅既非哲学也非心理学^②。笔者认为,正如儒家和道家既是哲学又是宗教,更是生活方式一样,禅也是在东方哲学、历史心理和生活基础之上创立的一种形式独特的宗教、哲学和生存方式。事实上很难区分禅的哪些部分与宗教有关,哪些部分与哲学思想有关,哪些部分与生活有关,因为禅与这三者都息息相关。禅之所以是哲学是因其主要关注的对象正是基尔凯郭尔、海德格尔和萨特等哲学家所研究的存在主义的课题。如海德格尔所言,人生的特征就是对无家可归的存在的个人感知,伴随着不安全和恐惧(焦虑)的感受。焦虑(Angst)不是害怕某一具体的事物,而是虚无的难以名状的恐惧。禅也可说是宗教,因为就像世界上其他各种宗教一样,它具有填补人们精神空缺的作用。为了说明这一点,我们不妨将禅和强迫性神经症作一比较,来理解它既是宗教也是哲学。强迫性神经症本质上是人类的存在给主体造成的问题。构成强迫性神经症的问题关系到一个人存在的偶然性。这是一个生与死的问题,可用哈姆雷特的名言来表达:“生存还是死亡?这是个问题。”或换种方式来问就成了:“我是谁?”以及“我为什么存在?”强迫症患者对这类有关存在的问题的反应是狂热地工作或不断重复某种行为仪式,从而证明其存在的正当性,缓解其难以名状的焦虑。他们之所以从事这些强迫性的仪式,是因为认为这有助于逃避罪恶感和焦虑感。这些仪式的形式和内容都使弗洛伊德得以将强迫性神经症的结构和宗教的结构进行颇有说服力的比较^③。其他一些思想家也作过类似的比较研究。笔者并非指禅是能够治愈神经症的宗教,也没有暗示修禅者都是神经症患者,尽管心理学家们通常认为所有人多少都有些神经质。笔者认为,禅所面对的并不是一组症状,而是一个深层心理结构。

一言以蔽之,禅与人类存在的问题有关,笔者愿将此问题描绘成“生命焦虑”(anxiety of life)或“生存焦虑”(anxiety of living)。从佛陀(Buddha)到今天的普通禅宗信徒,所有人修禅的首要动机都是在围绕存在问题而挣扎的过程中寻求真谛。折磨他们的生存焦虑可能呈现不同的形式,有的是寂寞和恐惧,有的是认为生命无意义的感受,有的是无来由的内疚和悔恨感,有的是内在的不安或外在的威胁,或者是对人生无常和死亡的无奈。在巴利文大藏经(Pali Canon)中有一段描述佛陀看破红尘的著名段落,乔答摩(Gautama)问自己:“我遭受着生老病死、悲伤和污秽,为什么还要寻求同样遭

① 例如荣格就曾声称,禅悟是“一种获得启示的技艺和途径,欧洲人几乎不可能领会。”他赞同一个日本学者的观点,即:“任何企图解释或分析禅为何物,开悟为何物的行为皆是徒劳。”(参见 C. G. Jung, *Psychology and the East*, trans. R. F. C. Hull [Princeton: Princeton University Press, 1978], 140, 142);弗洛姆虽然不同意荣格关于西方人无法理解禅的看法,但他完全附和铃木大拙的看法,认为禅悟绝对是一种不可用理性言传的体验(参见 Fromm, “Psychoanalysis and Zen Buddhism,” in *Zen Buddhism & Psychoanalysis* [New York: Harper & Brothers, 1960], 119);杜姆林是西方研究禅宗的大家之一,他撰写的禅宗历史是禅宗研究者的必读,但他认为:“像所有神秘的体验一样,禅悟是不可言喻的。”(参见 Henrich Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, trans. John C. Maraldo [New York: Weatherhill, 1979]).

② 参见 C. G. Jung, *Psychology and the East*, 140。

③ Freud, “Obsessive Actions and Religious Practices,” in ed. Peter Gay, *The Freud Reader* (New York: Norton, 1989),

受这些痛苦的东西呢？我遭受着这些痛苦，假设我去寻找摆脱生老病死、悲伤和污秽的束缚的至高无上的涅槃(Nirvana)，会怎样呢？”^①很少有人会停下来思考，为什么乔答摩这个养尊处优、曾经声色犬马的王子竟能体会到生存焦虑。他接触到出生、衰老、病痛和死亡的残酷现实这件事，一直都被解释为是他脱离尘世的原因。但是笔者认为，这些历史事实只是表面的原因，因为一个人接触到这些残酷的人间事实之后可能会更珍惜生命和生活，或者采用及时行乐的人生哲学和“花开堪折直须折”的人生态度纵情声色，用当下流行的话语来说，就是过把瘾再死。佛陀的生存焦虑中还有更深层的含义，有些人可能会把它看作是逃离自我和世界的病态的冲动，英国著名思想家及作家奥尔德斯·赫胥黎将这种欲望描述为灵魂最基本的渴望，是非凡的精神活动和意识状态的主要刺激物^②。这一更深的层次是普通哲学或心理学无法看穿的，要认识它，就要从宗教(禅宗佛教的历史)、表现(禅学和禅修)、哲学(现象学和存在主义)、心理(弗洛伊德和拉康式的精神分析，客体关系心理学)和语言(语言与主体的关系)等综合视角探讨其本质。

二、“欲望”和四圣谛

既然禅是佛教的一种，要理解它，就不能忽视佛教的四圣谛(The Four Noble Truths)与以上笔者提出的几个哲学、心理学的层面的关系。佛陀宣称四圣谛是一种根本的方法，它们能够真正理解造成人类苦难的无可争议和不可否认的真相。四圣谛可被视为包含了佛陀对人性顽疾的诊断，提出了理解人类存在的四个相关联的步骤：1. 生命是苦难；2. 苦难来自欲望或渴求；3. 要解脱苦难，必须消除欲望或渴求；4. 要消除欲望或渴望，必须修行八正道(the Eightfold Path)。在四圣谛中，最重要的(或有害的)因素是欲望或渴望，因为它是人类所有痛苦的根源。欲望或渴望通常被认为是对物质利益或感官享受等无休止的追求。然而这种理解既不符合佛陀特有的生命焦虑，也不符合人类一般性的生命焦虑。正如笔者先前所述，乔答摩在弃绝尘世之前拥有一切物质利益和感官享受。他的欲望或渴望并不在于这些实在的东西，一定还有其他的不可名状的对象。在此，我们了解一下法国思想家雅克·拉康关于“欲望”的概念将会有所启发。

欲望对佛陀极其重要，也是拉康思想的核心之一。拉康追随着斯宾诺莎(Spinoza)(在某种程度上，也追随着佛陀)的脚步，认为欲望是人类存在的核心：“欲望是人的本质。”^③在拉康构思的概念中(也可说是佛陀的概念)，欲望并非任何具体类型的欲望，而总是无意识欲望。拉康的欲望理论是由三个部分组成的三重统一体，包括“需要”(need)、“要求”(demand)和“欲望”(desire)，三者之间相互联系而又独立运行。据此理论，拉康一直反对与他同时代的精神分析学家(和普通人)的看法，认为他们混淆了欲望的概念和相关的需要和要求的概念，而拉康坚持区分这三个概念。在他的概念构成中，“需要”是纯粹的生物本能，是根据生物体的需求产生的要求，得到满足后就暂时完全消失了。这种需要或多或少与人们对物质利益的渴望相同。当人的主体出生后，它处于无助的状态中，不能满足自己的需要，因此依赖他人帮助自己满足需要。这个他人多半是自己的母亲或保姆。为了得到母亲的帮助，婴儿必须通过哭闹用声音表达自己的需要。这样需要就被表达为“要求”。婴儿的要求可能仅是不含意义的哭叫，但它们足以让母亲关注到自己的需要。很快，母亲在场本身就获得了价值，其重要性超越了需要的满足，因为这种在场代表了母亲的爱。因此需求很快就具有了双重功能，既是需要的表达，又是爱的需求。尽管母亲能满足婴儿的生理需要，却不能提供婴儿所渴望的无限制的爱，所以，即使在表达出来的需求被满足之后，其他方面的需求，对爱的渴望，仍未得到满足。这种

① Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha* (Kandy, Sri Lanka, 1978), 10.

② Aldous Huxley, *The Doors of Perception* (New York: Harper & Row, 1954).

③ Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), 275.

未满足的需求就是欲望。如拉康所言:“欲望既非需要满足的胃口,也非爱的要求,而是来自于从后者减去前者以后的差异。”^①用明白易懂的话语表述,欲望是伴随需要和要求产生的一种永远无法满足的无意识需求。

拉康还区分了欲望和内驱力(drives)的差异。尽管这两者都属于他者的范畴,欲望是唯一的,而内驱力有很多。换句话说,内驱力就是所谓欲望的单一力的具体表现。欲望的对象只有一个,即小他物(objet petit a),由不同的部分驱力中的各种局部对象体现。但小他物不是欲望所趋向的对象,而是欲望产生的原因。欲望不涉及对象,而是涉及缺乏和丧失。欲望是填补缺乏和重获丧失的对象的无意识渴望。

拉康的欲望概念有助于理解佛陀对人类苦难的诊断。生命焦虑在很大程度上是渴望或欲望造成的,这种欲望基本上与实在的事物无关,而是以感情和精神为基础的。欲望与需要不同,绝无可能被明确地表达出来,更不能得到满足。欲望是为了特定的满足从需求中分离出的。它类似但不同于弗洛伊德的愿望(wish)。它“作为一个欲望即性力(Desire-as-libidinal)的功能的指示性‘内容’根植于无意识中,并被有意识的生活所取代”^②。此外,拉康还强调了只有在婴儿“产生语言”之后,才有“人的欲望”。拉康这段陈述的意思是:随着语言的习得,婴儿开始经历“欲望”与生物性“需要”的分离,这种生物性需要是以动物本能欲望和婴儿与母亲准共生的存在为特征的。如此一来,拉康不仅明确区分了人的欲望和动物的欲望,还将欲望与语言——人类作为文明生物的最重要的成就——联系起来。随着语言的出现,婴儿开始经历母亲的他者性,不仅体会到自己“存在的缺乏”,还产生了需要母亲的欲望。换句话说,欲望是与“缺乏”密不可分的,拉康据此定义了主体的身份。正是这种缺乏或失落确定了人类欲望无法实现的性质和生命焦虑永不停息的性质。

三、欲望的产生和涅槃

根据佛陀的教导,摆脱渴望或欲望的唯一方法是修行通往涅槃的八正道。那么,涅槃就是人免受欲望攻击的最终归宿。因此涅槃与禅悟密切相关。从很多方面来看,悟就是涅槃。但什么是涅槃?即使到现在,它仍是众说纷纭、充满误解的谜一般的概念。下面是《禅门三柱》一书的禅宗词汇中“涅槃”的定义:

涅槃:对无“我”的领悟;顿悟;对永恒不变的、内在的安宁和自由的体验。(首字母小写的)

涅槃与轮回(samsara)(即从生到死)相对。涅槃,或者更确切地称为般涅槃(pari-nirvana),也被用于在肉体消解之后回到佛陀本性的原始的纯净,即回到绝对状态下的完全的自由这一意义中。^③

这个定义只涉及涅槃的某些方面。涅槃还有另一方面的含义,而且因为这一点佛教常被指责为一种虚无主义、消极悲观和厌世绝望的宗教和哲学。这种指责基于对涅槃词源学的理解。在梵文中,涅槃意为“灭绝”。这个定义长久以来被一些西方学者看作佛教教义消极性的证据。佛教徒和禅宗信徒当然反对这种解释。但是笔者必须指出,对于指责其为虚无主义的看法,他们的辩解是软弱无力、并不很令人信服的,因为他们迄今还未能向大众确切地展示涅槃到底是什么。在此有必要引用下面一段话:

他们[佛教徒们]声称,那些未受启示的人常常当作至善的人生而坚持追求的,所谓的涅槃

① Lacan, *Écrits: A Selection* (New York: Norton, 1977), 287.

② Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and The Philosophy of Psychoanalysis* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986), 69.

③ *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment*, compiled and edited with translations, introductions and notes by Phillip Kapleau (New York: Harper and Row, 1966), 339-340.

达到的“寂灭”，其实只是自我中心的、自作主张的人生。而涅槃应被理解为任何阻碍“真实生命”的事物的消亡，同时它也暗示了“无限的扩展”，并且的确指出不应关注“注入海洋的水滴”，而应强调“融入水滴的海洋”。^①

笔者必须指出，这段引证的辩解并不能让我们更好地理解涅槃。有鉴于此，笔者认为，我们只有首先用哲学和心理学的话语对欲望、欲望的起源和欲望的对象有充分的认识，才能正确地理解涅槃。

正如笔者先前提及的，欲望的产生来自失落。失落可分为两种，笔者将其命名为初级失落(primary loss)和次级失落(secondary loss)。按照拉康的观点，欲望的产生源于主体出生时的失落。这是初级失落。尽管拉康的原始失落(primal loss)在一定程度上与弗洛伊德、D·W·温尼科特(D. W. Winnicott)、梅兰妮·克莱茵(Melanie Klein)、玛格丽特·S·马勒(Margret S. Mahler)等儿童心理学家所持有的失落观不同，但它也重视子宫的失落或与母体的分离。除了原始失落，拉康还在其客体关系理论(Object Relations theory)中设想了一种相当于自我客体(self-object)分化的次级失落或缺乏。拉康与弗洛伊德以及其他心理学家一样，认为失落开启了欲望，此欲望永远不会得到满足，永远存在，不断地被替换和改造成新的快感的形式。笔者希望将替代形式分为口唇快感、性器快感及胎儿之乐或迷醉(jouissance)。胎儿之乐或迷醉指“与母体分离之前胎儿所感受到的一种身心统一极度幸福的体验，此时的母体可隐喻为狡猾的蛇带给人类原罪之前的伊甸园”^②。此处的迷醉非常接近于禅悟，这一点笔者暂且不论。

在《文明及其缺憾》(Civilization and Its Discontent)一书中，弗洛伊德分析了罗曼·罗兰首先提出的“宗教情感的真正根源”，并受其启发详细探讨了罗兰所说的“海洋般浩渺的感觉”(Oceanic feeling)：“他想要把这种感觉称为对‘永恒’的感觉，对无边无际、无拘无束的存在的感受——可以说，如同‘海洋般广阔无垠’。这种感受……完全是主观的事实，不是信条；它不能使人长命百岁，但却是宗教力量的源泉，各个宗教派别和宗教体系都利用它。”^③弗洛伊德并不认为这种“海洋般浩渺的感觉”是宗教情感的真正根源，而将其解释为我们现在所称的自体与客体分离的危机。最初婴儿没有察觉自身与哺育自己的母亲的区分，这是我们所谓的婴儿期母婴共生的心理状态。后来，婴儿知道了母亲与自己是独立存在的两个主体。这种自体—客体分离是儿童心理发展过程中的创伤性事件，虽被压抑到无意识中，但绝不会完全消失。成人之后，在某些情形下会重现这种“无边无际的、与宇宙相连的”“海洋般浩渺的感觉”，这事实上曾经是与母体共生的存在。在压抑的状态中，它会带来存在的问题，即生存焦虑。在很多方面，禅的觉悟或启示非常类似于这种“海洋般浩渺的感觉”，正如许多修禅者在对他们开悟的体验的描述中所显示的那样。

当婴儿能够区分自体 and 客体之时，欲望就产生了。这种欲望因为语言的构建而永恒存在。拉康在《精神分析中言语和语言的作用与范围》(The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis)一文中提到弗洛伊德的一段有名的描述，这段话介绍了他那一岁半的孙子将系着线的棉线轴扔出婴儿床，再拉线将其收回的琐闻逸事，在此过程中，他会叫着“fort”(去)和“da”(来)。弗洛伊德将这个行为解释为与儿童接受的教养的结果有关：放弃本能满足，心甘情愿地让母亲离开，并以其他形式获得暂时的满足^④。对于拉康来说，这种教养的结果不仅在于放弃本能，更在于儿童从与母亲的分离中恰恰体验到对母亲的渴望，以及通过玩一个小小的游戏来对付自己受挫的欲望，而他发出的声音是此游戏中必不可少的部分。拉康认为，“欲望成为人”的时刻也是“儿童产生语言”的时刻^⑤。就拉康而言，产生语言是人成长过程中至关重要的时刻。在产生语言之前，婴儿一直与母亲

① Nancy Wilson Ross, *Three Ways of Asian Wisdom* (New York: Simon and Schuster, 1968), 113—114.

② Ragland—Sullivan, *Jacques Lacan and The Philosophy of Psychoanalysis*, 75.

③ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent* (New York: Norton, 1961), 11.

④ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 15.

⑤ Lacan, *Écrits: A Selection*, 103.

处于准共生的状态,这从心理上延长了儿童在子宫中与母亲身体合二为一的共生状态,当时母亲是婴儿的全部。但是随着语言的开始,那种纽带就被切断了。婴儿所幻想的总体性和无限性也消失了。它第一次体验到否定(母亲的缺失)的灾难和受到制约的悲剧性创伤。用拉康的话来说,就是婴儿不可避免地存在的缺乏(*ineluctable manque à être*)。拉康使用 *manque* 一词易引起歧义,但有助于我们对禅的存在、自我和启示等概念的理解。在法语中,它可能意味着“缺乏”、“缺陷”或“需要”。因此,*manque à être* 意思可能是“存在的缺乏”,或“有关存在的缺陷”,抑或“‘缺乏’存在的存在状态”。上述最后一点也可被理解为“想要成为”。这个短语的英文译者提出,拉康自己的意思是“欲求”(want-to-be)^①。该“欲求”是拉康欲望概念的关键:婴儿主体对失落与母体完全融合的天堂的彻底而贪得无厌的人类渴望。它也是理解佛教涅槃和禅悟概念的关键。

自体-客体分离是造成生命焦虑的因素之一。作为失落,它是次级的,初级(即最原始的)失落是子宫的失落。我们庆祝一个婴儿的出生,但是对于这个婴儿,出生实际上是创伤性的经历。出生标志着失去了天堂般的母亲的子宫以及子宫所创造的极乐。弗洛伊德认为人形成之初就受快乐原则支配而试图逃离或抵制现实生活;这是一种回到没有刺激、亢奋、紧张和纷争的状态中的探求^②。这种回归的愿望也是弗洛伊德发现的“死本能”(death instinct)。他把这种心理状态概括成一句话:“一切生命的目的是死亡。”^③叔本华在弗氏之前也提出相似的看法:即死亡是生命的真正结果以及在此意义上的目的。就此而言,这也许正是涅槃的本意“寂灭”的来源。然而,是什么使得婴儿放弃了“死本能”呢?这就是弗洛伊德同时发现的“生本能”(life instinct)。由于“生本能”的作用,婴儿怀有与现实妥协的需要以及保持或获得父母的爱的愿望,只有这一点使得婴儿渐渐毫不情愿地放弃和压抑了力图回到无忧无虑的状态,即回到子宫的原始抗争。其他精神分析学家和儿童心理学家同样发现了人在个体发育之初就有一种回归子宫,进入没有刺激,没有亢奋,也没有紧张和纷争的状态中的欲望。在他们的临床观察和理论推测中,人类最终的无意识愿望就是重获一出生就失去的“天堂”,即能抵挡外部刺激的安宁的子宫里的生存状态,以及回到婴儿的安宁,回到心绪不受外部干扰的“美好的往昔”^④。

拉康的欲望理论进一步证实了人类的这种无意识愿望。根据拉康的观点,欲望的对象就是“他者”。这很难实现,因为真正的他者就是子宫这个失去的天堂。胎儿享受子宫里无与伦比的极乐,在那里它的生活应有尽有,无忧无虑。出生带来了创伤,当脐带被割断后,胎儿之乐也随之而去。这也许可以解释海德格尔所说的,“我们从未感觉过轻松自在……我们不断地被推向存在……我们没有故乡,躁动不安地存在着”^⑤。

子宫里的胎儿漂浮在羊水中,感觉与母体和宇宙合而为一,不受外部刺激的侵扰。这就是罗曼·罗兰所描绘的真正的“海洋般浩渺的感觉”。胎儿无欲无求,万事俱备。子宫是天堂和老家的原始模型。出生意味着永久的无“家/宫”(home/womb)可归。婴儿出生时没有一个是开心微笑的——都是在哭泣。哭泣是不适和失落的标记。海德格尔坚信,哲学严格地说就是乡愁^⑥。中国历代诗人也不断描述这种莫名的“千古愁”。笔者试图指出,生命焦虑严格来说是那种乡愁的表达和再现。涅槃就是与“原始失落”达成妥协的最终方式。归根到底,涅槃原则可能就是笔者所称的胎儿之乐,它消灭了无可名状的躁动不安,给人一种回“家/宫”(return to home/womb)的幻觉。正如笔者

① Sheridan 在其译者注中写道:“‘Manque’在此译为‘缺乏’,但在拉康创造的短语‘*mangue - a - être*’中,他赋予该新词‘欲求’的含义。”参见 *Écrits: A Selection*, xi。

② Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, in *The Freud Reader*, 612-613.

③ Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 618.

④ Sandor Ferenczi, *Contributions To Psychoanalysis*, trans. Ernest Jones (New York: Basic Books, 1950), 236.

⑤ 引自 Arne Naess, *Four Modern Philosophers*, trans. Alastair (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 174.

⑥ 参见 Arne Naess, *Four Modern Philosophers*, 174.

稍后会说明的，禅力图唤起的最终的精神状态，正是一个人在子宫中感受到的没有刺激、痛苦、紧张和欲望的状态。胎儿无欲无求，它享受着无欲、宁静和满足。这种生存状态可能曾经激发道家构想出了“无”(nonbeing)的概念，而佛教则创造了空(void)或涅槃的概念。在梵语中，涅槃意为“熄灭、寂灭，自我内驱力对尘世欲望的完全湮灭”。非常有趣的是，弗洛伊德借用了“涅槃原则”(nirvana principle)来解释他提出的死亡本能：

心理活动或一般意义上的神经活动的主要倾向是尽力减少、维持恒定或排除因刺激而造成
的内部紧张——一种在快乐原则中表现出的倾向，如巴巴拉·洛(Barbara Low)所称的涅槃原
则。认识到这个事实，我们就有极其充分的理由相信死亡本能的存在。^①

弗洛伊德是对涅槃作出负面解释的西方学者之一。他们的误读来自于他们对梵语词“寂灭”和终极涅槃的片面理解。其实该词有许多含义。笔者已引用了一个定义和南希·威尔逊·罗斯(Nancy Wilson Ross)对佛教徒哲学构想的涅槃本质的简要总结。我们应重视佛教徒使用的代表涅槃状态的意象：“无限的扩展”，不是“注入海洋的水滴”，而是“融入水滴的海洋”^②。这些意象的采用令人欣喜地与罗曼罗兰所提出的和弗洛伊德所解释的“海洋般浩渺的感觉”发生了巧合。

笔者不揣冒昧地提出，涅槃的心理状态近似于胎儿在母亲子宫里享受的宁静的心理状态。笔者的观点得到了婴儿心理学研究和禅悟者认识的有力支持。朱丽叶·米切尔(Juliet Mitchell)如此描述新生婴儿的自我的状态：

新生儿的第一个“我”，因其不能区分自己和世界，不是莱茵(Laing)所说的本质自我，因为正如拉康曾经指出的，尽管我们把婴儿当作它的世界的完全的主体，但是它根本不会真是这样——情形正好相反。这个阶段的婴儿所知道的更可能是整体存在的主体性。最初的婴儿还不是“一”，而是“零”(在数学上零既不表示无，也不表示有)；当“一”存在后，“二”也被需要了，即使这第二个实际是镜中的映像。“零”与自身不同，而“一”就像所有的客体一样，与自身相同。“零”表明了缺乏，它是一种无关联的情形，在其中主体身份是无意义的。但是因为它使得缺乏明显可见，所以就推动了其运动向前……婴儿因为缺乏而发现了自己的主体性后，不得不总是渴望通过行动得到零的无关联性和非同—性。浪漫派的诗人和神秘主义者也不得不如此：要进入统一的状态，“与世界合而为一”，就是要成为我们形成之初的主体性的零。^③

任何一个熟悉禅宗和道教的人都不难看出，米切尔用“零”、“一”、“二”描述新生儿和道家用“无”、“一”、“二”构建宇宙观存在惊人的相似性。庄子明确地表达出了海德格尔所谓的存在的此世性(to-be-in-the-worldness)：

天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？
一与言为二。二与一为三。(《庄子·齐物论》)

可以认为，这段陈述可视为一种直觉性的思考，表现了婴儿最初单一性的存在状态、随后发生的自体—客体分离，以及语言的产生。时常出现的回到子宫中的无意识愿望重现在无生(unborn)的欲望中。日本的禅宗大师道元(Dogen)对佛法本性的理解正是如此。他说：“身心与草木并存。佛法(Dharmas)无生，一心亦无生。万物本相，微尘亦本相。故一心为万物，万物为一心，共为一体。”^④

盘珪(Bankei)禅师是日本近代的禅宗大师之一，他传授无生之道，并将其认同于悟。铃木大拙在这一点上与他看法一致，但将其解释为一种形而上的道义：

盘珪的无生是万事万物的根源，不仅包括我们日常经验的感觉领域，还包括过去、现在和未

① Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (New York: Norton, 1961), 49–50.

② Nancy W. Ross, *Three Ways of Asian Wisdom* (New York: Clarion Book, 1968), 113–14.

③ Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), 385–86.

④ 引自 *Shobogenzo*. 转引自 Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, 104.

来所有实在的整体,它充塞十方世界的尽头。……无生是一切创造的可能性的本源。由此就产生了,当我们吃饭时,不是我们而是无生在吃;当我们疲乏睡眠时,不是我们而是无生在睡。^①换句话说,无生是先验的存在(Transcendental Presence)。笔者认为,铃木大拙并未能完全领会盘珪的本意。无生的终极所指是没有出生的状态。中国禅宗大师临济义玄对无生作出了恰当的解释:“进入无生法界,他[佛陀]游历四方。进入华严世界(西方极乐世界),他看到一切皆空,没有实在。”^②

在此引用禅修一个例子,肯尼特(Jiyu-Kennet),一位修禅者,将涅槃视为“无生”的体验。对于她来说,“无生”不仅是生老病死死等的对立面,它还等同于绝对精神(the Absolute Mind)、佛性、大日如来(Cosmic Buddha)、真我、佛祖(the Lord of the House)、永恒、真、神。她写道:“这种心理状态,可能已被麦斯特尔·埃克哈特很好地描述为‘人应如他进入母亲子宫前一样的纯洁和自由,那时他一无所有、一无所求、一无所知。这样的人是真正的精神贫乏。’”^③这种对涅槃的正面的解释在《法华经》第十六章中得到经典的表述,也与笔者对涅槃含义的解释相符。

在很大程度上,原始失落(失去子宫)和次级失落(失去共生)的概念可用来解释涅槃两个相关但迥然不同的方面,笔者将其称为初级涅槃和终极涅槃。初级涅槃可理解为一种“超越时空的绝对存在”。这种涅槃代表了安宁空寂的精神状态,在这里人能超脱所有尘世的苦恼。伴随着禅悟的精神状态与这种情况相似,笔者定义其为胎儿之乐。伴随着禅悟的精神状态类似于胎儿之乐。无论它有多接近胎儿之乐,它终不是胎儿享受的最初的愉悦。它是一个替代品,一个“他者”。可能在这个意义上,拉康和巴特都同意愉悦能够用语言表达,而极乐不能。“极乐是无法言传的,内隐于语言的”,巴特如是说。他引用拉康的话:“一个人需牢记的是,单就极乐而言,它是禁止言说的,要有也只能在字里行间闪现……”法国学者勒克莱尔(Leclair)也认为:“无论是谁在说,言说本身就阻止了极乐,或者相应的,任何人极乐的体验,都会造成文字及所有可能的语言在他欢庆之时崩塌与无形。”^④巴特谈论的是文学文本,但是他所提到的极乐令人惊讶地接近悟禅者被唤醒时体验到的精神状态。终极涅槃类似于弗洛伊德的死亡本能——自我毁灭的本能,它力图回到无生命的无机状态。这种形式的涅槃也可被称为消极涅槃(negative Nirvana),因为它确实表达了看似虚无主义的否定的含义:终极涅槃是他者最终的领域——他者的迷醉,即死亡。但在关键的一点上,笔者与弗洛伊德的看法不同,终极涅槃并不是生命的无机状态,而是出生前的身心存在状态。反驳虚无主义看法只需一个反问即可击中要害:对于佛教徒和修禅的人来说,回归无生命的无机状态有何意义?

因此,笔者认为,死亡驱动或死亡本能并不是要回归如泥土砖石等无机物的存在状态,而是主体对完善圆满的欲望的追求。在此我们可以回顾一下中国佛教对死亡的用语——圆寂,其字面意是“圆满的沉默”,沉默是前语言的状态,圆满指的是主体欲望的目标——再次与想象中的自体与客体的融合得以实现。主体欲望的目标首先是子宫,然后是母亲,但是这个母亲又常常为在自我和他者互动中产生的替代性的母亲意象所取代,如山川,峡谷,海洋,大地,以及人们耳熟能详的大自然母亲(Mother Nature)。

四、禅悟与宇宙意识

修禅的最终目标是达到开悟。如铃木大拙所言,“悟是禅存在的理由(raison d'être),没有悟的禅就不是禅”^⑤。问题是:开悟或禅悟是什么?人们很少停下来思考,严格说来,悟或启示其实是用词

① Suzuki, Fromm, and Richard De Martino, *Zen Buddhism & Psychoanalysis* (New York: Harper & Brothers, 1960), 19.

② 转引自 Suzuki's translation in *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, 34.

③ Roshi P. T. N. H. Jiyu-Kennett, *Zen is Eternal Life* (Mt. Shasta, Cal., 1987), 18-19.

④ Roland Barthes, *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975), 21.

⑤ D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1964), 95.

不当,因为它恰恰表达了相反的含义:禅悟的本质是丧失意识、知识甚至是认知。它用于表示失落的精神状态的原因可能在于,它使人们意识到在生命焦虑之外还有一种选择方式。这种领悟就是禅悟。

对于局外人来说,禅悟可能是修禅最神秘莫测的组成部分。在中国和日本的禅的历史中,讲述了很多大彻大悟的修行者,但是很少告诉我们禅悟体验的细节。只有到了现代,那些获得禅悟的禅师们才开始向我们描绘他们的体验。在一段叙述中,一位日本比丘尼记录了她顿悟的体验:“我忘记了自己。哦,就是这样,就是这样。这是虚空,这是虚无。天地在一瞬间变得明亮;我的身体突然变轻了。我感觉好像我能飞上九天。一切都是虚无;我双手交叉,敬畏着虚无。”^①一位在家中实现禅悟的工程师这样描述他的体验:“我自身所系的自我最初变得虚无缥缈。但是[佛经]的文字没有改变:‘诸天上下,独我圆满。’难道禅堂的滑门不圆满吗?草席没有在圆满脚下舞蹈吗?红枫叶没有在圆满的光下闪烁吗?宇宙被圆满包围;圆满就在宇宙中。”^②另一女性修禅者报告更有启发意义:“我和广阔宇宙融为一体。无论我仰望头顶还是环顾四周,宇宙都是无限广阔,一片浩渺。最终我跌倒在地。”^③不必引用更多顿悟的体验。所有这些体验似乎都有共同的特征:主客体间屏障的打破,自我的消失,对现实的直接体验,对虚无的感受,以及融于宇宙的感觉。

人们一致认为,悟是一种摆脱束缚的体验,它的特征并非狂喜的感受和突然产生的睿智的见解。它通常被描述为一种宇宙体验。杜姆林总结了实现顿悟的人的体验,写道:“在突如其来的心灵的突破中,包容或延展自身的宇宙统一体被体验到了,这种方式无法形容,因而也无法表达。所谓宇宙意识的体验可能最接近于修禅,但是在禅悟中,大乘佛教基本的关于众生皆有普遍佛性的教义,给了这个词更精确的解释:所有现实的神圣和初始的纯洁,就是一。”^④

理解禅悟的宇宙体验有多种多样的说法。有人曾使用加拿大精神病学家理查德·R·巴克(Richard R. Bucke)的“宇宙意识”(cosmic consciousness)来描绘与禅悟类似的神秘体验^⑤。美国著名思想家威廉·詹姆斯(William James)在《宗教经验之种种》(*Varieties of Religious Experience*)一书中,认识到巴克的宇宙意识和东方神秘主义现象之间有着密切关系。R·C·扎纳(R. C. Zaehner)认为,巴克的宇宙意识相当于荣格的集体无意识。弗洛姆也将巴克的“宇宙意识”看成“正是禅宗佛教中开悟的体验”。但笔者认为,他们所说的宇宙意识并不是禅悟的本质,这是因为“宇宙意识”正如其字面意思所示,是一种自觉的意识,可以用清晰的语言来描绘;而禅悟无论是“无念”还是“忘我”,都是一种前语言的无意识,因而无法用清晰的语言来描绘。禅悟的本质接近于弗洛伊德所说的“海洋般浩渺的感觉”,亦即胎儿在母体内与万物融为一体的身心体验,也就是庄子所说的“天地与我并生”,“万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。由于胎儿在母体中尚未有认知和语言,因而只可能有感觉,但不可能有意识,因此,笔者认为用“宇宙意识”来理解禅悟颇为不妥。禅悟获得的那种体验与其说是“宇宙意识”,倒不如说是“宇宙无意识”(cosmic unconsciousness)显得更为恰当。

历代关于禅悟的记载进一步证实了笔者的观点。道元对佛教真言“我心即佛”的解释即为一例。他将其解释为精神或佛性与现世众生的统一,并把这种统一看成领悟的过程中精神觉醒的核心。他的理解是:当自我或自身的障碍完全消除时,主体的身心与整个宇宙现实的融合。这种精神状态仍然是婴儿所经历的出生前和学语前另一种形式的“海洋般浩渺的感觉”。杜姆林指出:“道元拒斥了唯心主义的意识哲学,因为对于他来说,这种思想不能公正地评价万物的现实以及身份。只要一个

① T. Iizuka ed., *Sanzen Taikenshu* (Tokyo, 1956), 152.

② Ryuko Yasutani ed., *Kyudo no tabi: Gendaijin ga katsu Zen no sator no taikendan*, first series (Tokyo, 1959), 215.

③ T. Iizuka ed., *Sanzen taikenshu*, 115.

④ Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, 144 – 145.

⑤ Richard R. Buckle, *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind* (New York: Dutton, 1923).

人区分了意识和对象、精神和物质,就产生了二元性的空间。”^①二元性恰恰是主体意识感知到的存在,也就是笛卡儿哲学思想中的主客体二元论。

道元在就如何开悟提出建议时,说:“修行佛道就是了解自我。了解自我就是忘记自我。忘记自我就是感应诸法,感应诸法就是达到解脱自己和他人的身心的目的。”^②在对道元这段话的评论中,杜姆林恰当地指出:

人通过遗忘而学习,也就是说,摆脱自身一切有意识的自我……在这种体验中,所有对立和区分——甚至是自身和他者之间的对立和区分——都消失了。在道元的话里,身心意味着整体的人所拥有的肉体 and 意识。身心的解脱(datsuraku)就是超越自我,在觉悟中得到解脱。^③

禅悟,恰恰是通过突破不同层面的意识的和理性的思维,成为跨越客体的存在,自己真正体验到了本我。

禅宗六祖惠能关于禅悟的论述更证明笔者的看法。在谈到开悟的时候,他主张“见性成佛”。但是一个人的本性是什么?《六祖坛经》有云:

善知识,我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本。无相者,于相而离相。无念者,于念而无念。无住者,人之本性。^④

杜姆林对此评论道:

根据南宗惠能的解释,开悟与终极现实(ultimate reality)的经验有关,因而也与超验和存在(Transcendence and Being)的经验有关。这种形而上的观点与北宗开悟的方法形成对比。在其对手南宗的解释中,北宗力图达到心灵纯洁的状态,即一种更高层次的意识。与此相反,惠能悟禅方法的特点是无宗旨性,新的存在层面的突破,以及对超验的经验。^⑤

杜姆林把禅悟视为一种终极现实,但什么是终极现实?杜姆林并没有进一步解释,因而并没有触及禅悟的本质,笔者认为,禅悟的终极现实就是胎儿体验到的现实。因为惠能的悟的方式触及了人类普遍的返璞归真的无意识愿望,它是对人类存在状态更真实的反映。

在禅宗传统中,惠能的无念(no thoughts)说构成了禅宗快速开悟的方法。美国宗教学者托马斯·默顿(Thomas Merton)在比较西方宗教和禅宗的神秘体验时将“无念”称为“终极精神”,与“先验无意识”相同。默顿解释说:“其命运在其赖以生存的存在之光中显露。……它与神之光成为一体,圣约翰(St. John)表示的‘启示每一个世人的光’(John 1: 9)似乎与般若(智慧)(prajna)和惠能的‘无意识’密切相关。”^⑥默顿用基督教语言解释无念对我们具有一定的启发性,但仍然没有摆脱“大智慧”的理念,而禅的无念是建立在佛教涅槃和道教返璞归真的概念之上的。老子的《道德经》第十六章明确提到回归本源的无意识欲望:“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明。”

另一位西方学者梅尔福特·斯皮罗(Melford Spiro)研究佛教之后指出:佛教有两种形式:一种是“羯磨”(因果报应)(Karmatic)佛教,在传统水平上信仰自我;另一种是“涅槃”佛教,在终极水平上否认自我^⑦。禅宗明显属于后者,强调自我的解脱。然而,禅悟与涅槃不完全相当,只是类似于后者。它们两者都有一些消极否定的特点:不可理解性,不确定性和虚空性。正如笔者前面提到的那样,其

① Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, 109—110.

② Masao Abe and Norman Waddell trans., “Shobogenzo Genjokoan,” in *The Eastern Buddhist* vol. 5, no. 2, 134 ff.

③ Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, 22.

④ Philip B. Yampolsky trans., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (New York & London: Columbia University Press, 1967), 137—138.

⑤ Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, 50.

⑥ Thomas Merton, *Mystics and Zen Masters* (New York: 1967), 25.

⑦ Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes* (Berkeley: University of California Press, 1982), 11—14.

不可理解、不确定和虚空性是因为涅槃和悟是出生前和学语前的，是无符号象征的、不可命名的和不可名状的。在这个意义上，禅悟是与拉康所谓的真实界(Real Order)十分相似的领域(register)：根据拉康的观点，真实界是“不可能的存在”，因为它在符号象征之前。无符号象征，恰好说明它不能进入我们的话语，尽管我们能够从语言周围的空白空间、语言的修辞功能，或者如拉康所言，通过辨识与小他物有关材料，推断出它的存在。

在此有必要审视拉康那著名的三界理论：即想象界(Imaginary Order)、象征界(Symbolic Order)和真实界(Real Order)，因为这也许能就特定的禅悟和一般性的修禅，给我们提供一些启发性的洞见。拉康的真实界被爱弥尔·梅耶逊(Emile Meyerson)定义为“本体论的绝对事物，实在的自在存在”的影响^①。拉康的真实有物质的内涵，是以想象和象征为基础的物质，因此这种真实就与生物领域和肉体性的身体联系起来，但是它是精神分析理论的基本范畴。它和另两个范畴或领域(想象界和象征界)一起，形成了拉康思想核心的一个三位一体的组合机制。拉康认为，这个组合能够描述所有精神分析的现象。真实界并不与想象界对立，但是它位于象征界之上。象征界由诸如在场和缺席等二元对立构成，与其不同的是，“真实界没有缺席”^②。在场和缺席象征性地对立，这意味着在象征界中某些事物可能永远处于迷失的状态，而真实界“总是恰在其位：它就像用胶水粘在脚后跟一样，不理会有可能将其放逐的事物”^③。尽管象征界是一套被称为能指的分化的、分离的元素，真实界就其本身而言却是未分化的：“真实界是完全没有裂缝的。”^④是象征界在意义指称的过程中造成了“真实界中的裂痕”：“它是语言的世界创造的万物的世界——这些事物在此时此地的形成过程中最初处于混沌状态。”^⑤因此，真实界是外在于语言的，不能被象征同化的。它是“完全拒绝符号象征的”^⑥“存在于象征之外的领域”^⑦。就人类的感知而言，真实界是婴儿在主体客体分离和语言习得开始之前的生活体验。拉康喜欢将真实界和不可能性观念相比较。真实界就是“不可能”^⑧，因为不可能想象，不可能融入象征界，也不可能以任何方式获得。不可能性的特点和对符号象征的抵抗正符合婴儿在语前阶段的心理状态和禅宗体验所追求的生存状态。

现代哲学和心理学很少大胆进入主体存在出生前的精神状态，原因很简单，没有足够的观测数据。因而常由神话和神秘主义填补这方面研究的空白。另一方面，现代医学已经显示母亲子宫中的胎儿在胚胎形成十几个星期后就开始有自己的生活，它有感觉，对外界刺激有反应，甚至还会微笑。根据可得到的少量信息，我们只能推测胎儿的精神生活。胎儿的存在构成了一个领域，可被命名为超级真实界(Super-Real)，因为它处于拉康的真实界之外。然而，这是一个令人心仪的存在，因为对于无意识来说，它是所有人在无意识中希望回归的乐土。笔者推测，禅悟的存在可能与其最接近。

想象界是人类主体与动物心理联系最密切的方面^⑨。因此，它代表了人类主体性和自然最近的接触点。然而，人类的想象界是由象征构建的。这意味着人想象中的关系与自然有极大的偏离。象征界是人类建立在规则和结构基础上的、完整的、包括一切的体系。既然规则和结构离开了语言的使用是难以想象的，象征界本质上属于语言的维度。然而，象征界不能等同于语言。因为语言除了

① Emile Meyerson, *La déduction relativiste* (Paris: Payot, 1925), 75.

② Lacan, *The Seminars of Jacques Lacan Book II*, ed. Jacques - Alain Miller and trans. Sylvana Tomascelli with notes by John Forrester (New York: Norton, 1988), 313.

③ Lacan, *Écrits* (Paris: Seuil, 1966), 25.

④ Lacan, *The Seminars of Jacques Lacan Book II*, 97.

⑤ Lacan, *Écrits; A Selection* (New York: Norton, 1977), 65.

⑥ Lacan, *The Seminars of Jacques Lacan Book I*, ed. Jacques - Alain Miller and trans. John Forrester with notes (New York: Norton, 1991), 66.

⑦ Lacan, *Écrits*, 388.

⑧ Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), 167.

⑨ Lacan, *The Seminars of Jacques Lacan Book III*, trans. Russell Grigg with notes (London: Routledge, 1993), 253.

象征维度,还包括想象和真实维度。语言的象征维度属于能指,在此维度中,元素不是确定项(positive terms),而是体现区别的关系。语言在这三界中的调和功能对我们理解禅悟有极重要的意义。

禅宗的精髓由十六字概括:“不立文字,教外别传,直指人心,见性成佛。”根据这十六字诀传达的信息,笔者认为,禅悟就是在语言的超语言形式的调解中,从象征界经过想象界进入真实界的一瞬间的通路。在本质上,它是通过忘却语言,忘却意识,甚至是摒弃无意识,从而产生了重获失去的子宫的幻觉和与母体共生的自我存在状态,它是一种与宇宙万物融为一体的身心感受,但不是许多学者思想家所说的“宇宙意识”。

五、禅悟的本质:“宇宙无意识”

笔者至此试图通过描述开悟经验中普遍具有的本质特征来探讨什么是禅悟。这些性质特点涉及开悟时的自我感受。为了完全理解悟的机制如何运作,我们不可避免的是要探讨自我是如何形成的。根据自我心理学,自我是主体的中心,是试图维持精神内在平衡的调节机构。因此,自我心理学的目标是在精神分析治疗中强化自我。从这一点来看,自我或自身都不应被抛弃。很明显,这一思想派别与禅宗教义截然相反,后者主张无条件地抛弃自我或自身。要理解禅宗教义为什么提倡完全抛弃自我,我们必须在别处寻找理论启发。与自我心理学的理论相反,拉康的精神分析认为自我并非居于核心,事实上自我是一个虚幻的整体,它是在镜像阶段由镜子意象形成的结构。镜像阶段代表了主体性结构的基本方面,它通过身份认同过程描述了自我的形成。自我就是认同自身的镜像的结果。根据拉康的观点,六个月大的婴儿仍然缺乏移动的能力,但它的视觉系统相对更发达。这意味着它能在控制身体运动之前认识镜中的自己。婴儿把自己在镜中(不一定是真正的镜子,通常是母亲或照料者的凝视或表情)的形象视为整体,一个完全的格式塔的形式。镜像的识别标志着婴儿自我意识的开始。他热衷于此,这种对镜像身份的认同正是形成自我的必备条件。身份认同的那一刻,当主体认为自己的形象就是自己时,就出现了拉康所描述的欢庆的时刻^①,因为婴儿产生了想象中的控制感。既然某人在镜中反映的形象是一种外在的形式,要将其认同为自我,意味着在其最基本的身份中造成了极端的异化和扭曲。自我的产生造成的后果是巨大的,有意识地认识自我的时刻也是自我异化的时刻。因为镜像阶段显示了自我是误识的产物和主体异化于自身的结果。换句话说,主体性是以对非自身的认同为代价而形成的。此自身不是真正的自身,也不是禅宗“直指人心,见性成佛”的本性。就佛教而言,这是一个虚假的自我,阻碍了主体对现实的直接体验,是“见性成佛”的最大障碍。这可能是禅宗拒绝自我或自身的原因。

日本道元禅师开悟的故事可以说明问题,他得以实现了大彻大悟,是因为成功地抛弃了有意识的自我。根据记载,一次道元正与其他修禅者一同在中国师傅如净的禅房里打坐。有一位弟子打起了瞌睡,被师傅当头棒喝。师傅训斥道:“抛弃你的身心,打瞌睡不能使你开悟!”一听到这些话,道元立即大彻大悟了。抛弃身心的状态正是自我从意识中完全消失的状态,从而使主体能够进入无拘无束、无牵无挂的存在。

禅悟表明,主体真正的存在是完全脱离有意识的思考,这与笛卡儿就此话题的名言“我思故我在”正相反。铃木大拙认为笛卡儿关于存在的观念与禅宗存在的观念有区别,但是他认为人的智力无法解释这种差异:

现代哲学之父笛卡儿宣称“我思故我在”,但是我们必须把它反过来。存在是第一位的。通过坚定地主张“我在”,当我这样说的时候,我就开始思考了。我将“我”和“无我”区分开。当我说“我在”时,我已离开我自己。“我在”是出发点,但是我们从“我在”出发,到达了“我思”。这个

^① Lacan, *Écrits: A Selection*, 1-2.

部分很难解释，因为人的智力无法解决这个问题。^①

实际上，这并非像铃木大拙说的那样不可能理解。从思考过程中的主体的自我意识里，笛卡儿发现了其“不可动摇的真理的基础”：“我思故我在。”但是，禅宗刚好相反。修禅者认为，一个人一旦思考，他就异化于自身了，因为他的思想具有了在自我和客体之间调解的双重身份。因此，笛卡儿观念中的存在是意识和语言构成的存在，而修禅者观念中的存在是语言习得之前，甚至出生之前的原始存在。因为它是一种无中介的存在，它就是修禅者所称的“真正的存在”，完全不同于虚假的、社会的、语言的存在。由禅宗所表示的真正的存在令人吃惊地类似于拉康关于主体的概念：拉康认为，语言不仅先于主体存在并决定了主体思维发展的走向，而且使主体从一出生起就沦为语言的奴隶^②。沿着这一思路，拉康挑战笛卡儿的名言“我思故我在”(cogito ergo sum)，认为情况刚好相反：“我思故我不在”(I think where I am not)，并提出截然相反的论断：“我不思故我在”(I am where I do not think)^③。在拉康的观念中，主体不是由思考决定的，恰恰相反，思考导致主体的消失：“我不在故我思，因此，我不思故我在……人们应该说的是：当我是思考的玩偶之时，我是不存在的；我不想到思考之时，我就想到了我的真实身份。”^④关于真正的存在，拉康的原理和禅悟的原理能够互相解释。在概念上，拉康的“我不思故我在”与《金刚经》中使惠能开悟的“应无所住，而生此心”核心观念是相通的。在禅修实践上，坐禅最必不可少的一环就是摆脱思考。只有这样做修禅者才能进入无中介的、非异化的、真正的原初存在。

修炼者获得的这种原初存在不是宇宙意识，而是宇宙无意识。宇宙无意识既不是弗洛伊德的个人无意识，也不是荣格的集体无意识，更不是巴克的宇宙意识。铃木大拙受盘珪(Bankei)的“无生”启发，曾用宇宙无意识来描绘禅，但他所说的宇宙无意识与弗洛伊德的个人无意识和荣格的集体无意识并无多大差别，因为他声言：“只要无意识是本能的，它就没有超出动物和婴儿的无意识，就不可能是成人的无意识。属于成人的无意识是培育出的无意识，它把成人自婴儿时起所经历的一切有意识的体验都包含其中而构成了其全部存在。”^⑤铃木将宇宙无意识看成是一种成人的、培养的无意识，因此是一种后天的无意识，其着眼的方向与笔者的概念完全背道而驰。笔者的宇宙无意识探讨的是出生前以及前语言的身心状态，因而是一种出生前的无意识。此外，铃木将禅宗的目的及禅悟看成是与精神分析的目的并无多大差别：“禅宗的目的在于获得探索事物本质的新视角……无论如何定义，禅悟指的是处于二元思维的混乱中迄今为止尚未发现的新世界的展现。”^⑥而以笔者的“宇宙无意识”概念视之，禅悟不是发现新大陆，而是失去的“乐园”的失而复得。

至此，我们应该归纳一下禅悟的“宇宙无意识”。当胎儿在母体中感知世界的时候，并没有可以称得上我们通常所说的“意识”，其感知外在于自身的心理活动是一种最原始的无意识，但这种原初的无意识却是宇宙性的，因为，对胎儿来说，其生存的子宫，就是其感知的世界，也就是整个宇宙。在这个世界中，胎儿的感受就是庄子的名言所描绘的心理状态：“天地与我并生，而万物与我为一。”(《庄子·齐物论》)一言以蔽之，胎儿在出生前感知的物我为一的存在就是“宇宙无意识”。

① D. T. Suzuki, *The Field of Zen*, ed. with a Forward by Christmas Humphreys (New York: Harper & Row, 1970), 18.

② Lacan, *Écrits: A Selection*, 148.

③ 见 Lacan, *Écrits: A Selection*, 166.

④ Lacan, *Écrits: A Selection*, 166.

⑤ Suzuki, *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, 19.

⑥ 见其由荣格为其作序的书, D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, 88.

六、结论：“宇宙无意识”的瞬间回归

1925年,弗洛伊德写过一篇文章,“关于神奇的书写板”,用儿童玩具说明其有关大脑是如何处理记忆的理论。神奇的书写板由两层可以相互分开的塑料薄膜遮盖着一层蜡板组成,人们可以在上面用一支特制的笔书写。如果要消除写下的字,只要揭开遮盖蜡板的塑料薄膜即可。但是,如果揭开上面两层塑料膜,可以看到蜡板上留下曾经书写的痕迹。书写板提供了一种可以不断书写并不断消除字迹的装置,同时,又保留了写过的痕迹。弗洛伊德利用此板的原理说明大脑接受感知的工作原理。大脑通过两个不同的系统记录永久性记忆痕迹:一是接受感觉但是并不保留永久痕迹的有意识感知系统,另一个是保留从外界接受的刺激、使其留有永久痕迹的记忆系统。神奇书写板刚好表现了大脑的这两个功能。这一具有三层结构的玩具刚好与弗氏关于大脑的意识、前意识和无意识三层位相模式相对应。诚如弗氏所言,“书写板上字迹的出现与消失”与“感知过程中意识的突然出现和逐渐消失相似”^①。

在《弗洛伊德与书写场景》一文中,达里德认为,弗洛伊德使用神奇书写板并不是借用其作为一种比喻,而是因为感知机制真的是像书写板那样的一种书写机器。作为支撑其观点的一个步骤,他指出,书写板上的字迹清晰可辨不是因为书写笔在塑料膜上留下了痕迹,而是因为蜡版接触了塑料膜的反面。这与感知的过程如出一辙。达里德认为,没有人能够直接认识世界,而总是事后追溯性地感知的。我们对世界的理解是以前记忆的结果,或者用另一个说法,是以前书写的结果。他认为:“书写在感知甚至没有出现之前就对感知起了辅助作用。”^②达里德的本意是用弗洛伊德的神奇书写板确认书写的重要性,我们欲理解禅悟也可借用神奇书写板的原理。

在其对弗洛伊德的文字所作的评论中,达里德写道:

神奇书写板在其结构中含有康德描绘的三种经验的类比中存在的三种时间模式:永恒、连续、共在。^③

从神奇书写板上抹去一切痕迹与禅悟企图获得的心理状态具有可比性:阻断在自我与他者之间有意意识的二元思维,并最终达到与宇宙性无意识融合的境界,此时此地,万物为一。归根结底,禅悟是一种奇特的精神状态,其时人的大脑就像孩童的书写玩具一样,暂时“消除”了自出生以来在心灵上书写下的各种痕迹,其中有出生后逐渐积累的激动、刺激、欲望、痛苦、欢乐、紧张和创伤等等的痕迹。在其对弗洛伊德的记忆痕迹概念所作的评论时,达里德将弗氏的元忆痕视为灭迹:“消除当下,因而消除主体,消除对主体是确当的东西以及消除其姓名。”^④这种灭迹堪与禅悟的精神状态相比,因为它是一种情感与精神上的解放。巴特将这种解脱的体验称为一种“非语言(a-language)状态”,一种对过多的能指内容所作的无限添补的“阻断”,是对“语言有害的无限性”的破坏”^⑤。在一瞬间终止语言和思维使得瞬间回归出生前和学语前阶段失去的“乐园”成为可能,但这一回归有别于婴儿或胎儿的心理状态。弗洛姆曾将修禅者感知到的现实和儿童感知到的现实相提并论。他正确地把禅悟的机制看成是一个解除压抑的过程,在这个没有压抑的状态中,“一个人再次得以直接把握未扭曲的现实,经历儿童的淳朴和率性”,并且将意识和无意识重新连接起来^⑥。但是,笔者在最后一点上与他的

① Freud, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Standard Edition) vol. XIX, 230.

② Freud, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* vol. XIX, 224.

③ Derrida, “Freud and the Scene of Writing,” in *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 225.

④ Ibid., 229.

⑤ Roland Barthes, *Empire of Signs*, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1982), 75.

⑥ Fromm, “Psychoanalysis and Zen Buddhism,” in *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 134—135.

看法相左，也与弗洛伊德的精神分析理论截然相反。精神分析的终结目标就是企图把无意识转化为有意识，从而解除折磨人的精神压抑，也就是古希腊阿波罗神庙前庭上镌刻的特尔斐箴言“了解你自己”(know thyself)所说的智慧。迄今为止，大多数思想家和学者都认为禅悟就是这样的智慧，比如胡适就认为，禅“亦即让学者透过他自身的努力和逐渐扩大的生活体验去发现事物的实相”^①。笔者也注意到，甚至一些佛教的高僧大德也把禅悟解释为“由戒生定”、“因定发慧”的人生大智慧。比如，2013年离世的净慧大师在其论禅的文章《禅意三题》的第一节就把禅悟解释为“解悟”和“证悟”的两种修行方法及其结果，并以人们对北京故宫的认识为例，通过地图和描述认识故宫是“解悟”，亲身游历故宫是“证悟”。这一节的标题更是突出了禅悟是由无知到洞察人生的大智慧——“开悟——生命的觉醒”^②。而笔者则认为，禅悟的智慧恰恰相反，不是要了解自我和世界，而是要忘却自我和世界。因此，禅悟的最高境界不是洞察人生或自我的大智慧，甚至不是老子的“绝圣弃智”和“大智若愚”，而是庄子的“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“坐忘”(《庄子·大宗师》)，是一种原初的无知无识的大智慧。这种大智慧是这样一种心理状态，在其中意识和无意识均完全消失，人的大脑因而在瞬间恢复到约翰·洛克(John Locke)描述的那非常有名的白板(tabula rasa)。

禅宗最高级的开悟是生命觉醒前的精神状态，一切有意识的心理功能和身体知觉全部暂时终止。可能正是由于这个原因，佛教的涅槃才有“寂灭”、“灭绝”，甚至“死亡”的含义。也许同样由于此因，海德格尔在他著名的对人类存在(existence, or ek-sistence, 面向存在的彻底的开放性)的分析中，将存在看成“面对死亡的存在”(Being-unto-death)。归根结底，禅宗的修炼路径与精神分析背道而驰，精神分析法是探究无意识并使之成为有意识，而禅修从意识到无意识，再深入到前无意识，最终达到物我为一的宇宙无意识，即出生前的存在状态。人一旦出生就无法回到出生前的身心状态，但通过修炼可以达到向这一身心状态的短暂回归，禅悟的本质就是宇宙无意识的瞬间回归，也就是李泽厚先生所说的“瞬刻永恒的最高境界”——“在时间是瞬刻永恒，在空间是万物一体”^③。

[责任编辑 李 梅]

① D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih," in *Philosophy East and West* vol. 3, no. 1 (1953), 21.

② 净慧：《禅意三题》，吴平编：《名家说禅》，上海：上海社会科学出版社，2003年，第192—193页。

③ 李泽厚：《瞬刻永恒的最高境界》，吴平编：《名家说禅》，第92—93页。

并非新说:美是生命活力的表征

袁世硕

摘要:20世纪50年代,我国美学界发生了关于“美的本质”问题的大讨论,参与讨论的学者各陈己说,他们把美的本质问题直接与哲学本体论挂钩,缺乏实践意识,这就妨碍了对美的本质问题作实际的研讨。虽然相互批评指责,实际上却是明争暗合,又一致地否认美是事物的客观属性。车尔尼雪夫斯基的“美是生活”的定义、黑格尔论自然美和艺术美都是把美视为事物的客观属性,黑格尔的“生命与自由是美的概念的基础”的命题是对美的本质问题的最深切的答案,这个命题可以更通俗明白地表述为“美是生命活力的表征”。

关键词:美学;美的本质;自然美;艺术美;生命

20世纪50年代,美学界展开了一场“美的本质”问题的大讨论,参加争鸣的学者各自提出了自己的主张。现在报刊上作的综述,称作四种说法:一是吕荧、高尔太的“美是观念”、“美在观念”;一是朱光潜的“美在主观与客观的统一”、“美只是艺术的一种特性”;一是蔡仪的“美在客观”、“美是典型”;一是李泽厚的“美是社会性和客观性的统一”、“美是人类社会生活的属性、现象、规律”。此外,还应有华岗写在当时而发表较晚的“美是现实的、客观的”。

那次大讨论,留下来的不应该只是个“此亦一是非,彼亦一是非”的学术话题。各家之说明显地存在着过于执著于主观客观、唯心唯物的争议上,把美的本质问题与哲学本体论直接挂钩,程度不同地缺乏实践意识,这便妨碍了对“美是什么”的问题作更实际深入的研讨,彼此争辩,又往往相互暗合,形成“我中有你,你中有我”的错综情况;还一致地留下了一个带有根本性的问题:美究竟有没有客观本质的属性?这正可以作为现在再度研讨的起点。

—

吕荧的“美是观念”说,明白地说“美是社会意识”^①、“美是人的一种观念”^②;高尔太的“美在观念”说,认为“美是人对事物的自发的评价,离开了人,离开人的主观,就没有美”^③，“客观的美并不存在”^④,两者是一致的。吕荧虽然在论文中又用唯物主义的“人们的社会存在决定人们的意识”,社会存在是第一性的,观念、意识是第二性的基本原理,补充说明:“美的观念(即审美观),一如任何第二性现象的观念,它是第一性的现象的反映,是由客观所决定的主观,在它里面,客观性和主观性是统一的。”^⑤后面还用古今历史事实,说明社会生活对美的观念的决定作用,美的观念是反映了社会生活

作者简介:袁世硕,山东大学文学与新闻传播学院终身教授(山东济南 250100)。

① 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,上海:上海文艺出版社,1984年,第400页。

② 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第416页。

③ 高尔太:《论美》,兰州:甘肃人民出版社,1982年,第7页。

④ 高尔太:《论美》,第1页。

⑤ 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第402页。

的。但是,存在和意识,在哲学中是两个对立的观念,吕荧将美定义为观念(意识),无论这种观念具有怎样的客观性,都不可能改变观念之为观念的本质属性,不可能是客观存在。他说:“深思的唯物论者从来没有把美当作离开人的客观存在看待”^①,他自然是不认为美是客观存在。可以说,吕荧的“美是观念”说与高尔太的“美在观念”说,都不承认美是客观存在。

朱光潜也主张美在主观与客观的统一,认为“美不仅在物,亦不仅在心,它在心与物的关系上面;但这种关系并不如康德和一般人所想象的,在物为刺激,在心为感受;它是借物的形象表现心的情趣”^②。另一段文字的表述是:“美感的对象是‘物的形象’而不是‘物’本身。‘物的形象’是‘物’在人的既定的主观条件(如意识形态、情趣等)的影响下反映于人的意识的结果,所以只是一种知识形式。在这个反映的关系上,物是第一性的,物的形象是第二性的,但是这‘物的形象’在形成之中就成了认识的对象,就其为对象来说,它也可以叫做‘物’,不过这个‘物’(姑简称物乙)不同于原来产生形象的那个‘物’(姑简称物甲),物甲是自然物,物乙是自然物的客观条件加上人的主观条件的影响而产生的,所以已经不纯是自然物,而是夹杂着人的主观成分,物,换句话说,已经是社会的物了。”^③吕荧曾批评朱光潜这段话“首先割裂了物与物的形象(现象),然后排除了第一性的物(‘物甲’),使之化为第二性的物(‘物乙’)”^④,是错误的。其实,朱光潜并没有违反唯物主义反映论的原理,他所说的“物的形象”,他解释为“加上人的主观条件的影响而产生的”表现“心的情趣”的“物的形象”,即吕荧批评为“第二性的物”,指的是艺术形象,或曰意象。朱光潜说:“美感的对象是‘物的形象’,而不是‘物’本身”,同他后来所说的:“凡是未经意识形态起作用的东西都还不是美,都只能是美的条件”^⑤,“美是创造出来的,它是艺术的特质,自然中无所谓美。在觉自然为美时,自然就造成表现情趣的意象,就已经是艺术品”^⑥,“美只是艺术的特性,不是一般自然事物的特性”^⑦。这些话都是说“世间并没有天生自在、俯拾即是的美,凡美都要经过心灵的创造”^⑧。就此来说,朱光潜的“美在主观与客观的统一”说,与吕荧的“美是观念”、高尔太的“美在观念”说,在对美的本质问题的基本点上,看法是一致的,都是不认为美是客观存在,或曰客观存在的属性。在对自然界有人公认的美的景物的问题上,朱光潜说:“自然中无所谓美。在觉自然为美时,自然就造成表现情趣的对象,就已经是艺术品”^⑨。这显然是把“心化物”的说法放进了审美主体的美感中了,如果说是“当作艺术品”“如同艺术品”,还算是说得通,有点道理;说“就是艺术品”,则绝对武断不通。美的自然景物,如美丽的花朵、明媚的月亮、茂密的森林、壮观的大瀑布等等,怎么会因人感觉其美时,便不再是客观存在而成为艺术品了呢?在另一处,朱光潜是在说过“美只是艺术的特性,不是一般自然事物的特性”之后,补充说明的意见:“一般自然事物如果也显得美,那就是取得了艺术的特性,尽管在程度上它的美没有艺术美那样高度集中,也没有表现于外在的作品。”^⑩这虽然是以“如果”的口吻说出的,比较前一种表述更含糊了一点,但还是从美感主体方面说的,所说“取得了艺术的特性”,只能是在美感里一般事物有了审美特性。吕荧虽然没有限定美只是艺术特性,但他也过度夸大了“人化的自然”的程度和性质,由之认为“自然美就是一种社会美”,并泛化了社会性的阶级性,说“只有劳动人民才对自然的山水花草有一种

① 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第401页。

② 朱光潜:《朱光潜美学文集》第1卷,上海:上海文艺出版社,1982年,第153页。

③ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第3卷,第34页。

④ 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第448页。

⑤ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第3卷,第74页。

⑥ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第1卷,第153页。

⑦ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第3卷,第113页。

⑧ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第1卷,第153页。

⑨ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第1卷,第153页。

⑩ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第3卷,第113、114页。

高贵的、纯真的、亲切的情感”^①，并以“具有人民性”的陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”诗句和他“向往理想的乐土”的《桃花源记》为例，说明“在一个人的美的观念里，自然美和社会性以至艺术美是统一的”^②。这与朱光潜说“一般自然事物如果也显得美，那就是取得了艺术的特性”，说法不同，却是殊途同归，消解了美的客观属性。

蔡仪的“美在客观”说，认为“美是客观的，不是主观的，美的事物之所以美，正是在于这事物本身，不在于我们的意识作用”^③，“有社会事物的美，它的美就在客观的社会事物本身，就是不依赖于鉴赏的人的主观意识而存在的，却未必是不依赖于社会关系而存在的，也未必是超时代、民族、阶级的”^④。简言之，就是美在自然和社会事物本身，是客观存在的。但是，蔡仪没有从自然和社会事物本身去探寻美的本质属性，而是脱离实践从与“美”的语义内涵相似相关的概念中，找到了“典型”一词，形成“美是典型”的定义。这与已往的“美是完满”、“美是和谐”之类的定义一样，抽象而无实际的规定性，从而也容易遭到否定性的质疑：事物的典型性与其美丑、善恶的本质属性是两码子事，丑恶的典型或曰典型的丑恶，应当是更显现其丑恶的本质，绝不会是美的，或曰转化为美的。后来周来祥的“美是和谐”说也有同样的缺陷，矛盾斗争是不和谐的，但也有至善至美的，中国古代神话“夸父逐日”、元杂剧《赵氏孤儿》，文天祥宁死不降元朝，诗云：“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，就都具有崇高人格美，形体生命消失，却赢得了精神生命的永恒。

李泽厚也是从反映论的角度，即从“承认或否认美的不依于人类主观意识条件的客观性是唯物主义与主观唯心主义的分水岭”^⑤的原则出发，论述美的本质问题，断定“美是客观性和社会性的统一”。他首先确认：“美是第一性的，基元的，客观的；美感是第二性的，派生的，主观的。”随之又对美的客观存在作了限定：“美是客观存在，但它不是一种自然属性或自然现象、自然规律，而是一种人类社会生活的属性、现象、规律。它客观地存在于人类社会生活之中，它是人类社会生活的产物，没有人类社会，就没有美……自然本身并不是美，美的自然是社会化的结果，也就是人的本质对象化的结果。自然的社会性是自然美的根源……美的社会性是客观地存在着的，它是依存于人类社会，却并不依存于人的主观意识、情趣；它是属于社会存在的范畴，而不属于社会意识的范畴，属于后一范畴的是美感而不是美。”^⑥李泽厚对美是什么的论述，非常果断，意思清楚明白，字里行间还蕴含着具体的针对性。他明确地认定美是客观存在，是“第一性的，基元的，客观的”，“它属于社会存在的范畴，而不属于社会意识的范畴。属于后一范畴的是美感而不是美”，明显地表现出对“美是观念”、“美是社会意识”、“美是借物的形象表现心的情趣”等说法的否定。李泽厚立论明确，认为美是客观存在，但却只限于“客观地存在于人类社会生活之中”的美，而在社会生活中作为人的对象的自然界、自然物本身并不美。“美的自然是社会化的结果，也就是人的本质对象化的结果。自然的社会性是自然美的根源”，所以又进一步地说：“没有人类社会，就没有美”^⑦。

不难看出，持唯物主义立场认为美是“客观存在”的李泽厚，在这里又与持“美是观念”、“美是社会意识”的吕荧走到一起来了。吕荧由“人整个的改变了原始的自然的面貌。这些事实说明我们现在所说的自然，已经是人工改变了的自然——人化的自然”，推论出“自然美也是一种社会美”^⑧。李泽厚说：“自然在人类社会中是作为人的对象而存在着的。自然这时是存在于一种具体社会关系之

① 吕荧：《吕荧文艺与美学论集》，第403页。

② 吕荧：《吕荧文艺与美学论集》，第404页。

③ 蔡仪：《美学论著初编》，上海：上海文艺出版社，1982年，第237页。

④ 蔡仪：《美学论著初编》，第579页。

⑤⑥ 李泽厚：《美学论集》，上海：上海文艺出版社，1980年，第21页。

⑦ 李泽厚：《美学论集》，第25、26页。

⑧ 李泽厚：《美学论集》，第25页。

⑨ 吕荧：《吕荧文艺与美学论集》，第403、404页。

中,它与人类生活已休戚攸关地存在着一种具体的客观的社会关系。所以这时它本身就已大大不同于人类社会产生之前的自然,而已具有了一种社会性质……它已是一种‘人化的自然’了。”所以“自然美既不在自然本身,又不是人类主观意识加上去的,而与社会现象的美一样,也是一种客观社会性的存在”^①。“人化的自然”说自然有一定的道理,但吕荧、李泽厚都是泛化了“人化的自然”,指自然具有社会性,成了社会存在,那么,正如朱光潜对之所作的批评:“如果说,自有人类社会以后,自然就已变成社会存在,那么世间一切都是社会存在了,自然和社会就用不着区分了”^②。这显然悖于实际和常识。现在的自然不完全是“人化的自然”,美的自然也不完全甚至可以说基本上不具有社会性而成为社会美。不要说群星灿烂的夜空、黎明时分的朝霞、雨后的彩虹、“飞流直下三千尺”的瀑布、物象千奇百怪的地下溶洞、展示亮丽的尾翅的孔雀,等等,都不具有什么社会性,都不能说是社会存在和社会美。即便是有些自然物、自然现象被赋予了某种象征意义,如红玫瑰象征爱情、菊花象征高洁的人品,那也没有改变其自然属性,它们之所以为美,是其花朵颜色之艳丽或淡雅,而不是由于它们被赋予了一定的象征意义。说“自然美是社会化的结果”,那便不成其为“自然美”。吕荧所说的“自然美也是一种社会美”,同样是用社会性消解了自然美的自然属性,转嫁给社会属性,绕了个大圈子,不过是否认自然有美,有美的自然。否认美是物的属性、自然的属性,便难免不偏离客观存在,倒向观念、意识。李泽厚对美的本质作出的颇周详具体的定义是:“美正是包含社会发展的本质、规律和理想而有着具体可感形态的现实生活现象,美是蕴藏着真正的社会深度和人生真理的生活形象(包括社会形象和自然形象)。”^③这是已往的所有美学家对美的本质都没有作出过的包含内容最多、价值最高的认定,也大大超乎美的本质的实际。华岗在其《美学论要》评之曰:“李泽厚这个论点,仅适用于解释艺术,而不适用于解释现实中一切美的东西。”^④他随后又用许多丑恶的自然现象和社会现象来说明“美的本性和内容是社会生活本质、规律、理想”是不切实际的。更为根本的一点是,李泽厚对美的“本性和内容”的看法“仅适用于解释艺术”,也就是等同于艺术,岂不是也如朱光潜一样把美看作只是艺术的特性,美也应属于社会意识形态,而不是客观存在了。

二

参与美的本质问题讨论的几家主张不同,相互批评,却几乎一致地推崇俄国美学家车尔尼雪夫斯基的“美是生活”的定义,又都不是其整体理论的接受,而且依各自的理解有所取舍,基本上扬弃了“美是生活”这个命题的基本内涵。吕荧在《美是什么》一文中说:“车尔尼雪夫斯基关于美的定义并不是简单的‘美是生活’四个字,他还有补充的说明:‘任何事物,我们在那里看得见依照我们的理解应当如此的生活,那就是美的;任何东西,凡是显示出生活或使我们想起生活的,那就是美的’。这就是说,美是通过生活概念被人认识的。”^⑤吕荧由车尔尼雪夫斯基的原文引申出的“美是通过生活概念被人认识的”这句话,语意含糊不清,依照他的“美是观念”说,这句话也就是美是“观念”的意思,与车尔尼雪夫斯基原文的意思比较,不只是大大地缩水,而且基本上是相悖的。吕荧在《美学问题》一文中又引入车尔尼雪夫斯基的这两句经典话语及其后面说明所谓“美好的生活”“应当如此的生活”,以及上流社会与劳动农民的看法是不一样的,农民认为“生活而不劳动是不可能的”,农家少女面色鲜嫩红润、体格强壮是“乡下美人的必要条件”;上流社会则以面色苍白、体格柔弱乃至病态为美人,因为那是出身名门望族无所事事的标志的论述,吕荧由之认为:“美是物在人的主观中的反映,是一种

① 李泽厚:《美学论集》,第25页。

② 朱光潜:《朱光潜美学文集》第3卷,第49页。

③ 李泽厚:《美学论集》,第30页。

④ 华岗:《美学论要》,北京:人民出版社,1981年,第64页。

⑤ 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第401页。

观念。”^①应当注意到,吕荧的引文漏掉了原文中“健康在人的心目中永远不会失去它的价值”、“红润的脸色和饱满的精神对于上流社会的人也仍旧是有魅力的”两句话,这两句话却是蕴含着“美是生活”的更深层的意思,“红润的脸色”、“饱满的精神”是人之美的基本的也是客观的条件,不是人的主观的观念。

李泽厚对“美是生活”这个他认为是唯物主义的定义的接受,也像吕荧一样,着眼于车尔尼雪夫斯基“补充”说明的“美好的生活”、“应当如此的生活”这几句话,但不像吕荧那样简单将美归之于观念,而是更具有思辨性,把美限制在“真正美好的生活”的范围内,又将“应当如此的生活”的理想性,解释为“现实生活发展的本质、规律”,或者说是趋势、倾向,也是社会生活中的客观存在。但是他“把自然美首先归结为是自然与人类生活的社会关系,是事物的社会性”,并说“车尔尼雪夫斯基关于光线颜色的美的论证,它说明了自然的光线色彩只有与人类生活发生关系,才能取得美的意义”^②,这便否定了自然美的自然属性,而这与车尔尼雪夫斯基的“美是生活”的基本观点是不相符的。车尔尼雪夫斯基是不同意“在现实中(或者,在自然中)没有真正的美”的说法的,他明白地说:“从‘美是生活’这个定义却可以推论:真正的最高的美正是人在现实世界中所遇到的美”^③,“现实中的美是由自然产生的”^④。

车尔尼雪夫斯基在其论文的开头声明:“尊重现实生活,不信先验的假说。”^⑤在对前出的对美的本质问题的种种说法的辩论中,说到了现实生活中美的实在情况,如“一座森林可能是美的,但它必须是‘好的’森林,树木高大,矗立而茂密,一句话,一座出色的森林;布满残枝断梗,树木枯萎、低矮而又疏落的森林是不能算美的。玫瑰是美的,但也只有‘好的’、鲜嫩艳丽、花瓣盛开时的玫瑰才是美的”^⑥。“对于植物,我们喜欢色彩的新鲜、茂盛和形状的多样,因为那显示着力量横溢的蓬勃的生命。凋萎的植物是不好的;缺少生命液的植物也是不好的。”^⑦“太阳和日光之所以美得可爱,也就因为它们自然界一切生命的源泉,同时也是因为日光直接有益于人的生命机能,增进他体内器官的活动,因而也有益我们的精神状态。”^⑧还有前面曾经讲到的上流社会和劳动人民心目中的“美人”的容貌姿态不一样,认为上流社会的美人是病态,农家少女“红润的脸色和饱满的精神对于上流社会的人也仍旧是有魅力的”,正如其所引茹科夫斯基的诗句所说:“可爱的是鲜艳的容颜,青春时期的标志”^⑨。可以看出车尔尼雪夫斯基论现实美包括人体的自然之美,总是归结到生物各自显现的生命状态,或契合人的生命机能的自然现象。由此便可以理解其“美是生活”的定义所说的“生活”不止是指一般意义的人的衣食住行的生活,“活着到底比不活好;但凡活的东西在本性上就恐惧死亡,惧怕不活,而爱活”^⑩云云,指的便是生存、生命。“生活”一词,在英语、德语、俄语等语言中语义都兼有“生长”“生命”的意思。我们不能照通常所说的“生活”的语义,以实际生活有美丑之别,而认为“美是生活”的定义空泛。车尔尼雪夫斯基在论文的一个地方讲“美”的概念与“生活”的概念的关联时,在“生活”的概念后面附注:“更准确地说,‘生活力’的概念”^⑪。“生活力”一词更强调了生长生存的意思,也可以译为“生命力”。

① 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第416页。

② 李泽厚:《美学论集》,第117页。

③ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,周扬译,北京:人民文学出版社,1979年,第10页。

④ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第58页。

⑤ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第2页。

⑥ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第3页。

⑦ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第9页。

⑧ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第10页。

⑨ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第8页。

⑩ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第6页。

⑪ [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第10页。

承认自然美,即把美看作自然的客观属性,并不是车尔尼雪夫斯基的新说,在他的理论先驱黑格尔的著作《美学》里已经论述了自然美的问题。黑格尔的哲学思想是唯心主义,但他的《美学》明确将研究的对象定为艺术,可称作“艺术哲学”,并认为“哲学思考是完全不能和科学性分开的”^①,研究方法应该是“经验观点和理念观点的统一”^②。所以便走出了“纯粹思维”,在美学、历史哲学等各个方面作出了为马克思主义经典作家推许为“划时代”的宏伟贡献^③。他把美定义为:“美是理念的感性显现”。这个定义虽然仍是哲学思辨性的,以致被认为是唯心主义的,其实是蕴含着深刻而实在的内涵。黑格尔依他的哲学思维说:“理念的最浅近的客观存在是自然,第一种美就是自然美。”^④他从经验——从自然物的“客体性相”,无机的晶体的活动是本质的、内在的,“通过本身固有的活动而形成自己”^⑤;有机体特别是动物,虽然“受一些完全固定的性质束缚”^⑥,但其活动和敏捷显现出形体的“生气灌注”。由此认为“显现于自然的理念就是生命”^⑦,“自然界的生命才是美的”^⑧。

黑格尔最先突破了美学中关于美的本质问题的诸如“美是圆满”、“美是关系”以及他自己的“美是观念的感性显现”的抽象表述,直接具体地作出了自然美是自然生命的属性的答案。“生命”是什么?他没有能作出生物生理学的科学说明。后来,马克思主义经典作家恩格斯在《反杜林论》中就科学研究的成果概括为:“生命是蛋白体的存在方式,这种存在方式本质上就在于这些蛋白体的化学成分的不断的自我更新。”^⑨黑格尔是从美学的角度论述“生命”是什么的问题,而且非常认真,甚至让我们感到烦琐,但还是可以从中抽绎出实际而深刻的观点。他说,“如果根据寻常意识来看生命是什么,我们就一方面得到身体的观念,另一方面得到灵魂的观念”^⑩。他着重论述的是有生命的有机体这两个方面的对立统一的关系。两者的统一是“灵魂形成实体的统一和通体渗透的普遍性”^⑪,表现于内在自发的运动,形成可以观照的生气灌注的形体。这便是自然美的根源和存在方式。现代美学家认为自然界本无美,美是审美意识的产物。李泽厚认为是“移情”(美感)的结果,是具有社会性的,并举例说:“中国士大夫喜以菊花来表现人的品格的高洁,把它与陶渊明联系起来而成了一种直觉的反射,在欣赏自然的菊花或菊花画的创作中,常常不自觉地把自己的这种情感移进去了;但真正的农家子弟是否会这样欣赏菊花,就大成问题”^⑫。这里说出的都是事实,但却把菊花美的本体属性和附加的社会属性(象征意义)混淆在一起了。在由陶渊明的诗使菊花有了象征人品高洁的意义之前,屈原《九章·惜诵》里有“播江离与滋菊兮”之句,见得菊已成为审美对象,其后的人也不完全以菊有象征意义而欣赏之。南朝梁之王筠《摘园菊赠谢仆射举诗》云:“菊花偏可喜,碧叶媚金英。”^⑬这倒是道出了菊花之所以让人欣赏它的根本所在,农家子弟未必以菊花有象征意义而欣赏它,却可以肯定农家子弟也会喜欢鲜美的绿叶和金黄色花的。

黑格尔论自然美是有缺陷的、不完满的,其中一种情况是有生命的机体都对外在世界有一定依存性,“个别的动物是束缚在一定的水陆空自然环境的,这就限定了它的生活方式、营养方式以及整

① [德]黑格尔:《美学》第1卷,朱光潜译,北京:商务印书馆,1996年,第15页。

② [德]黑格尔:《美学》第1卷,第28页。

③ [德]恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第219页。

④ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第149页。

⑤ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第168—169页。

⑥ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第170页。

⑦ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第152页。

⑧ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第160页。

⑨ [德]恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第422页。

⑩ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第152页。

⑪ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第153页。

⑫ 李泽厚:《美学论集》,第27页。

⑬ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第2019页。

个生活习惯。动物生活的无数差别都是从此产生的”，“在这种环境吝啬的控制之下，形状可以长不齐全，花卉可以失去它的美丽，消瘦下去，只成为四周贫乏的象征”^①。黑格尔的这番近乎纯属经验话语的论述，正科学地解释了动物形体客观存在有美丑之别的原因。主张“美在观念”的高尔太曾举例说：“大自然给予蛤蟆的，比之给予黄莺和蝴蝶的，并不缺少什么，但是蛤蟆没有黄莺和蝴蝶所具有的那种‘美’。原因只有一个：人觉得它是不美的。”^②他认为在这个实例中，美的主观性就充分地显现出来了。这个问题，其实在黑格尔对有生命的机体的客观存在的依存性的论述中，已经有合理的解释。高尔太认为人觉得蛤蟆不美就是不美，完全归之于人的主观感觉，显然忽略了感觉不能是凭空的、无缘故的。譬如说在严寒的冬天，屋子里没有暖气，你能感觉到温暖吗？

黑格尔论自然美是自然生命的表征，没有单方面的只讲其客观存在，自然美之所以为美，是由美的客体和审美主体合成的，缺少任何一个方面，都不能在审美主体方面发生美感，也没有美的事物了。吕荧、高尔太说，离开人便没有美，只有在这个意义上才是正确的。因为只有具有高度发展的感觉器官的人，才有审美意识，才会谈论美是什么的问题。但他们正像理论中常有的现象——正确的思想哪怕向前多走一步，也会变成谬误一样，否认美的客观性，就是不正确的了。黑格尔论美的本质问题，认定自然美是自然物的客观属性，也没有丢开审美主体的主观因素。他说：“有生命的自然事物之所以美，既不是为它本身，也不是由它本身为着要显现美而创造出来的。自然美只是为其他对象而美，这就是说，为我们，为审美的意识而美。”^③自然事物的美是自在的，不是自为（有意识有目的）的。为此，他论述了自然物显现其为美的几种方式、途径，其中用了“感发”“契合”的概念，将自然客体与审美主体联系起来。就实际情况看，说自然物显示其为美，完全是“自在”的，不是“自为”的，过于绝对了。譬如孔雀开屏，展示靓丽的尾翅；长尾侏儒鸟求偶时在枝头飞舞、啼叫；现代马戏团里猴子得食后应主人的命令做某种表演动作，就有自为性了。车尔尼雪夫斯基的解说则更贴切，他说：“不能说自然根本就不企图产生美；相反，当我们把美了解为生活的丰富的时候，我们就必得承认，充满整个自然界的那种对于生活的意向也就是产生美的意向。既然我们在自然界一般地只能看出结果而不能看出目的，因而不能说美是自然的一个目的，那么我们就不能不承认美是自然所奋力求的一个重要的结果。这种倾向的无意图性（dasNichtgewolltsein）、无意识性，毫不妨碍它的现实性。”^④不过黑格尔仍然没有抛开自然美的客观性，如他在说明“自然美还由于感发心情和契合心情而得到一种特性”时，接着又说：“这种表现固然是对象所固有的，见出动物生活的一方面”^⑤。更应当注意的是他说出自然美“感发”“契合”心情的审美主体方面的原因：“人类本性中就有普遍的爱美的要求”^⑥。正如张衡《西京赋》中所说：“夫人在阳时则舒，在阴时则惨。”^⑦也就是说，人的“舒”“惨”之感，也根源于人本身的自然本性。

黑格尔论自然美是自然生命的显现，在论自然美的有限性（缺陷）的章节里，势所必然地讲到有生命的人：“人的身体却属于较高的一级，因为人体到处都显出人是一种受到生气灌注的能感觉的整体”^⑧，但“人的肉体的存在也还是在不同程度上依存于外在自然的力量，也不免受制于同样的偶然机会，得不到满足的自然需要，致命性的疾病以及一切种类的穷困的苦恼”^⑨，“人类生存的全部有限性

① [德]黑格尔：《美学》第1卷，第191页。

② 高尔太：《论美》，第6页。

③ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第160页。

④ [俄]车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，第43页。

⑤ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第170页。

⑥ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第9页。

⑦ 张震泽：《张衡诗文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第19页。

⑧ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第188页。

⑨ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第191页。

都造成了个别面貌的偶然特点及其经常的表现。”^①“无论在身体方面还是在心灵方面，直接存在的这种缺陷在本质上都应了解为一种有限”^②，也就是偶然的、个别的，“这也就破坏了独立和自由的印象，而这印象却正是真正的美所必不可少的”^③。这里，黑格尔将美是生命的内涵由形体的自然生命的存在拓展到人之社会存在，也就是由自然生命的生老病死拓展到人生之衣食住行之社会状况，并进而作出了“心灵的表现才是人的形体中本质的东西”^④的论断。这个论断自然是颠倒了存在与意识的关系，人的心灵（性情、意志）是由人的形体的存在状况决定的，如人们通常所说的：“没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨。”黑格尔说“心灵的表现是人的形体最本质的东西”，是强调了人在生存的自然和社会环境中的主体地位和主观能动性，这也正是黑格尔美学（艺术观）的基本点。

黑格尔认为艺术是人的心灵的产品，也是诉之于人的心灵的；艺术是用感性的事物作为表现方式，艺术中的感性事物是心灵化的，而不是自然（现实）事物；“心灵不仅能把它内在生活纳入艺术作品，它还能使纳入艺术作品的东西，作为一种外在事物，能具有永久性”^⑤。这与传统的艺术理论并无二致，卓异处是他作的另一种表述。他认定自然美是有缺陷的、不完满的，“艺术的必要性是由于直接现实有缺陷，艺术美的职责就在于它须把生命的现象，特别是把心灵的生气灌注现象按照它们的自由性，表现于外在的事物，同时使这外在的事物符合它的概念”^⑥。这种定义式的表述有这样的几层意思：一是自然美有缺陷，表现为“生命和自由”（“自由”指的是生命的本然活力）显现的不一致，如他所说“自然有平凡丑陋”。单就社会生活而言，他称作“散文世界”，庸俗丑恶的生活是不应该“摹仿”的；二是依照黑格尔关于“艺术美或理想”的论述中对古代神话、史诗、悲剧等许多种文本做出的诠释看，他所谓的“生命现象”、“心灵的生气灌注现象”，指的就是艺术作品里“心灵化的感性事物”显现出的人的“独立自足”的伟大人格、刚强的意志、崇高的感情、旨趣。这是把古代的神话、史诗的艺术特征作为艺术的本质特征，也是他认为艺术高于生活的根本原因之所在。

恩格斯曾高度评价黑格尔在哲学和历史学领域作出的“划时代”的贡献：“人们只要不是无谓地停留在它们面前，而是深入到大厦里面去，那就会发现无数的珍宝，这些珍宝就是在今天也还保持充分的价值。”^⑦车尔尼雪夫斯基和别林斯基的美学思想理论，虽然在表述上表现为对黑格尔美学的扬弃，但他们的理论实际上还是在黑格尔提供的理论基础上蜕变而出的。车尔尼雪夫斯基的美学论文论自然美的部分，提出“美是生活”的定义，表述上是摆脱了黑格尔的“美是理念的感性显现”的抽象话语，实际上是用朴素的生活话语表述了黑格尔的“自然界的生命才是美的”命题，他以动植物和人体为例，比黑格尔的哲学概念的推衍更增加了实证的成分，从而也更简明实在。他提出“美是生活”，是把“生活”作为“生命的表现”，亦如黑格尔所说的“生命现象”，只是在这里与黑格尔发生了分歧，强调美在现实生活中，现实的美是艺术美的根源，现实生活中的美多于艺术中的美，也高于艺术中的美。然而，他过分地强调现实生活的美，贬抑艺术中的美，着力于比较二者的优劣，不免失于片面，与他的艺术的本质不只是“再现生活”，还“说明生活”“对生活现象下判断”的观点相矛盾，而且还忽略了对现实生活的美作实际的研讨，所说“美是生活”、“依照我们的理解应当如此的生活”，毕竟还让我们的美学家感到“空泛”。他说：“在人觉得可爱的一切东西中最有一般性的，他觉得世界上最可爱的，就是生活；首先是他所愿意过、他所喜欢的那种生活；其次是任何一种生活，因为活着到底比不活

① [德]黑格尔：《美学》第1卷，第194页。

② [德]黑格尔：《美学》第1卷，第194页。

③ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第193页。

④ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第212页。

⑤ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第37页。

⑥ [德]黑格尔：《美学》第1卷，第195页。

⑦ [德]恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页。

好;但凡活的东西在本性上就恐惧死亡,惧怕不活,而爱活。”^①这更涉嫌近于生存主义的生命观,虽然就其作为革命民主主义者而言,本意还是说生命都是宝贵的,但还是被现代美学家视为其人本主义思想的局限。实际上,科学的唯物史观也并不放弃以人为本、重民生的思想原则,社会主义革命就是消灭人剥削人、人压迫人的状况。

黑格尔的美是生命活力的命题,认为自然美是生物机体中显现出的内在生命活力的表征,艺术美则主要归结为人的生命表现,特别是“心灵的生气灌注现象”。他设置的两个前提,一是艺术“理想的完整中心是人”^②,一是“心灵的表现才是人的形体中本质的东西”^③。他所说的“人”,自然是“一般的人”,人本主义观念的“人”。说“心灵的表现才是人的形体中本质的东西”,显然忽略了人的心灵(感情、意志)是由其依存的社会关系决定的,也就是忽略了行为动机背后的客观动因,但他不是停留在心灵的主观本身,而是放到心灵的“表现”方面,也就是人的行事的实际生活方面。如果说他在对古代神话、史诗的评述中,如说“在荷马的史诗里,神与人的活动总是经常往复错综在一起的;神们好像是在做与人无干的事情,但是实际上他们所做的事情却只是人的内在心情的实体”^④,所说的“人”还是抽象的人,而他论述近世艺术则依从历史经验,突出了人的“心灵的生命”的社会意义、价值。他认为人的自然属性如疾病、性欲本身,“不足以为真正艺术的对象”^⑤,“爱情要达到完满境界,就必须联系到全部意识,联系到全部见解和旨趣的高贵性”^⑥。他不欣赏现代牧歌体“内容中心往往仅限于一只羊的丧失或一个姑娘的恋爱之类”、“往往只是一种消愁遣闷儿的玩意儿”^⑦,而推崇歌德的《赫尔曼和多萝蒂亚》(郭沫若译作《赫尔曼与窦绿苔》)用牧歌题材,“却把当时革命与祖国的重大事件烘托出来”^⑧。他称扬17世纪的荷兰绘画里面,“每一个人都表现出自由欢乐的感觉”^⑨,表现出“荷兰的市民和农民用他们的忍耐和英勇推翻了在查理五世的儿子腓力普二世那位世界上强大的专制君主之下的西班牙的统治,经过斗争才获得了政治上的和宗教上的自由”^⑩的合理的快慰、快乐的心情,具有“崇高的精神”^⑪。他还历史地诠释了歌德《葛兹·封·伯利兴根》写的葛兹和济金根在文明时代还以中世纪骑士的英雄姿态去援救受压迫者,那就造成了像塞万提斯写的堂·吉珂德那样的滑稽^⑫。马克思批评拉萨尔的同名剧本的错误,就援引了歌德的这个观点^⑬。黑格尔的“生命和自由的印象,却正是美的概念的基础”的命题,就由论艺术转向论现实社会了,可以简单地说美是生命的活力的表征,具有历史的、客观的内涵,不仅是强调了艺术应表现人的生命活动的伟力、崇高的人格精神、旨趣,而且也使读者可以更深一层地理解艺术所表现生活现象的内涵意义。上古先民的神话具有永恒的艺术魅力,原因就在这里。

[责任编辑 刘 培]

① [俄]车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》,第6页。

② [德]黑格尔:《美学》第1卷,第313页。

③ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第212页。

④ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第289页。

⑤ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第262页。

⑥ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第267页。

⑦ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第243页。

⑧ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第244页。

⑨ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第217页。

⑩ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第216页。

⑪ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第217页。

⑫ [德]黑格尔:《美学》第1卷,第250页。

⑬ 《马克思致斐·拉萨尔》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第554页。

蔡仪美学思想的两重逻辑

——马克思主义美学低迷管窥

董 宏

摘 要:蔡仪的理论与实践,在不同时期既接近于革命意识形态,又与其有原则差别。但蔡仪运用革命话语系统维护学术地位,经营学术团队,使其成为当代马克思主义美学的代表。在理论实质上,革命话语仅仅是蔡仪美学思想的表层特征,形象崇拜则是其美学体系的内在逻辑,形象思维论是其理论逻辑的核心内涵。蔡仪形象思维论的哲学基础是物本论前提下的形式主义美学理论,因此他对车尔尼雪夫斯基、前苏联美学及马克思《1844 年经济学哲学手稿》的批判是错误的。产生蔡仪美学思想的社会根源还在于其布尔乔亚化的生活体验。蔡仪式的逻辑体系与革命话语的矛盾二重性在当代“马克思主义物本论美学”、“马克思主义实践存在论美学”、“马克思主义人道主义美学”等美学思潮中有集中体现,这也是马克思主义美学低迷的重要原因之一。

关键词:蔡仪;马克思主义美学;革命;形象;逻辑二重性

在中国现代美学史上,马克思主义美学因其在人格重塑、文化鼎新、社会改造、制度重构等方面的杰出贡献而创造了 20 世纪中国美学的辉煌一页。毛泽东、鲁迅、李大钊、瞿秋白等政治家、文学家都曾以各种形式涉及过美学问题,而吕荧、王朝闻、毛星等一大批美学家、文艺理论家则从各自的理论立场出发,对马克思主义美学作出了自己的理解,一定程度上丰富了马克思主义美学的理论样态。当然,近一百年来中国更多的马克思主义美学、文艺学从业者及其他对此有所论述的社会贤达都极大地拓展了该学科的理论视野,使其哲学根基、经济吁求、政治取向、文化阐释、历史渊源、现实关怀乃至学科本身的建设更加深入。但是,近些年来,马克思主义美学在专业研究队伍扩容,相关理论刊物、书籍不断翻新,国内外文化交流日益频繁的状况下却面临着十分艰难且复杂的局面,马克思主义美学似乎丧失了内在的发展驱动力,丧失了表征和描述“未来”的能力。造成这一尴尬状况的原因是多方面的,就马克思主义美学研究者来说,其理论体系中的意识形态话语与理论逻辑的内在矛盾则是值得注意的方面。本文试以“马克思主义美学家”蔡仪为例,探讨此类矛盾所在。

一、革命叙述:蔡仪美学体系的话语表述特征

在蔡仪之前,中国的文艺理论业已经过了较长时间的马克思主义化。以毛泽东等为代表的一大批先行者筚路蓝缕的开拓,使马克思主义文艺思想不断地在中国大地扎根、发芽、开花、结果。在这一强劲的革命文艺浪潮的影响下,中国社会各阶层必然要作出自己的反应。朱光潜早期就打着反

作者简介:董宏,内蒙古大学国际教育学院讲师(内蒙古呼和浩特 010021)、山东大学哲学与社会发展学院博士后流动站工作人员(山东济南 250100)。

基金项目:本文系内蒙古哲学社会科学规划项目“中国当代客观派自然美思想研究”(2015B084)的阶段性成果。

对党同伐异、倡导文艺自足的旗号嘲笑当时的革命文艺运动^①。而中国的小资产阶级、民族资产阶级则团结在无产阶级革命大纛之下,以其特有的方式支持着进步文艺运动。解放前的蔡仪就是其中的一员。蔡仪出生在湖南一个小地主家庭,1929年留学日本,1937年回国,1945年加入中国共产党。建国前他的政治活动最为活跃的时期,是1939年以后被吸纳入国民党政府军事委员会政治部三厅从事抗日宣传工作^②。1941年“皖南事变”爆发后便专注于学术,先后在大夏大学、杭州艺术专科学校、华北大学等校任教。虽然蔡仪本人于1945年入党,按照党的要求做了一些工作,但从其自传中看出,他主要是在外围联络文化界做统战方面的工作。再者,从蔡仪的主要著作《新艺术论》、《新美学》都由国民党官方出版社出版,并受到国民党《中央日报》的赞誉来看,他不具备把自己的理论搞成纯革命理论的客观条件和主观倾向。当然,相对于朱光潜前期,其美学理论的进步特点是不能抹煞的。建国后,随着社会主义制度的建立,相应的意识形态系统也迅速发生了转变,革命话语成了文科理论系统的绝对权威。所以,建国后蔡仪的美学、文艺学理论的意识形态色彩十分突出,尤其就话语系统(而非理论逻辑)来说,鲜明的主流色彩是其美学话语的突出特点,主要表现在三个方面。

首先是蔡仪自己的思想在不同时期、不同阶段较接近于主流。如果要将蔡仪的政治思想作一大体划分的话,笔者认为可以分为四个阶段。第一个阶段是早期“跟着讲”,时间大约是1938—1966年。1938年初蔡仪到共产党影响下的湖南文化界抗敌后援会培训班工作,后来受党内领导指派协办进步刊物,因与主编意见分歧太大,工作不到一周便主动辞职。1939年进入郭沫若领导的国民党军委政治部三厅后,他更多地接受了共产党的影响,于是在1942年出版的《新艺术论》里,对于1940年代中国社会性质的判断,他认同中共关于“半封建半殖民地”的看法^③。毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》发表后,在文学艺术的服务对象上,蔡仪进而赞同艺术属于人民,属于无产阶级为领导的工农大众,呼吁在作品中要表现“人民的思想感情,人民的生活经验”^④。1950年代在批判胡风的运动中,蔡仪写了《批判胡风的资产阶级唯心论文艺思想》,揭露胡风的文艺思想是反对“文艺为工农兵服务的方向,……反对知识分子出身的作家的思想改造”^⑤,并在美学大讨论中以“唯物主义”的姿态对所谓“唯心主义美学”大加挞伐。“四清”期间,蔡仪“要求下去,……觉得这次是个好机会,……比至今做的空头文艺理论家,可能于文艺运动的实际有好处”^⑥。第二阶段是“文革”期间的“后悔讲”。早在文革开始前的1965年8月,蔡仪就“对当时那种‘大批判’感到应该悬崖勒马,不能再‘进攻’了,应该‘休整’”^⑦。1966年第五期《红旗》杂志发表了郑季翘的《文艺领域里必须坚持马克思主义认识论——对形象思维论的批判》一文后,蔡仪、周扬等都反对郑季翘把关于形象思维的问题作为政治问题来看待^⑧。“文革”期间,文艺界贯彻为工农兵服务的方针,蔡仪并不适应,因为“他自己一向喜欢钻研纯理论问题,改弦更张之后研究新人新作,实际上是研究群众创作,这对他来说,是比较陌生的。对工农兵的作品或工农兵的生活,他并不太熟悉。……远不像过去写理论文章那样顺手”^⑨。在受到冲击靠边站后,蔡仪认为自己的“生活都不安全,都不正常”^⑩,进而追述到自己的“美学论文,自五六

① 朱光潜:《文学上的低级趣味》,许道明、陈麦青编评:《箭与靶——文坛名家笔战文编》,上海:上海文化出版社,2001年,第210—226页。

② 当时正值国共合作,政治部三厅主要是在共产党影响下的一个民主人士合作抗战的文化机构。

③ 蔡仪:《蔡仪文集》第1卷,北京:中国文联出版社,2002年,第10页。

④ 蔡仪:《蔡仪文集》第1卷,第407页。

⑤ 蔡仪:《蔡仪文集》第3卷,第9页。

⑥ 蔡仪:《致乔象钟》(1966年3月12日),《蔡仪文集》第10卷,第275—276页。乔象钟是蔡仪的夫人。

⑦ 乔象钟:《蔡仪传》,北京:文化艺术出版社,2002年,第156页。

⑧ 周扬是极力主张形象思维论的,蔡仪更是为形象思维论写了大量文章。

⑨ 乔象钟:《蔡仪传》,第158页。

⑩ 蔡仪:《致乔象钟》(1972年6月16日),《蔡仪文集》第10卷,第286页。

年以来,长期被封锁”,只有“作为文艺理论问题来写”,《文学评论》才会发表^①,因而要求其夫人“少讲意见,不发牢骚”,并反思自己“这些年来,……许多事情都跟着大家讲,并没有真正用自己的脑子想,包括对自己的批判,都是不够严肃的”^②,甚至拿列宁在沙皇的严酷统治时期,鲁迅在白色恐怖的艰苦日子做比^③,鼓励自己“要趁此闲暇,作好准备”,迎接将来一定会出现的“文化建设的盛期”^④。第三阶段是文革结束后的“诗化”生活。文革结束后,蔡仪复出,在痛恨政治运动耽误了自己做学问的同时,招研究生,赴全国各地开学术会,心情愉快,生活舒适,过上了“诗一样的生活”^⑤,并发表了批驳车尔尼雪夫斯基、前苏联美学以及马克思《1844年经济学哲学手稿》,重申形象思维论等一系列文革期间潜心著作的学术成果。第四阶段是新时期以来的“左”派生涯。进入新时期以后,面对中国思想界的左右分野,蔡仪从自己的角度出发,批驳所谓“新马克思主义”,反对马克思主义人道主义化,反对对鲁迅的歪曲贬抑,批判出版界毫无社会主义文化味道,积极参与反自由化、“清理精神污染”运动。另一方面,当青年人对现实生活不满时,蔡仪拿自己的经历说“这点学术自由,在过去,无论五十年代、六十年代是能想象的吗?总之,在政治方面,我也有许多不满的东西,但总的是好的,是在不断改好的,我们国家是在前进的”^⑥。

从上述我们可以看出,在不同时期蔡仪对“革命”有着不同的理解。“跟着讲”时期的蔡仪,在思想上认同共产党对中国社会基本性质的判断,认同文艺的工农兵方向,认同知识分子自我改造,但在实践上是以学者为主;“后悔讲”时期的蔡仪,在实践上并不情愿下乡与工农兵相结合,理论上坚持他的形象思维论及“唯物论”,后悔跟着大家走,反对文革的大批判运动。但他不是站出来反对文化大革命,而是以卧薪尝胆的方式蓄势待发,期待未来的转变;“诗化”时期的蔡仪,经过文革时期的卧薪尝胆修成了正果,能够发文章,招研究生,开学术会,又有着很高的学术地位,掌握着《美学论丛》、《美学评林》、《美学丛书》等一系列刊物的话语权。对蔡仪来说,批驳车尔尼雪夫斯基、苏联美学家和青年马克思,培养一批与他的学术观点一致的青年,形成并巩固自己的“学派”是其事业的核心;“左”派时期,蔡仪的“革命”有着双重内涵:一个是反对自由化思潮,以“马”反“资”,一个是延续了诗化情结,活在当下,具有浓厚正统派色彩。

其次是蔡仪时刻以马克思主义者自居,用“马克思主义”批驳他人美学观点、维护自身的学术正统地位。抗战时期蔡仪做抗日宣传工作,逐步接受党的领导,到1946年3月成为中共党员,获得中共的信任。因此,一个追求进步,并参加过地下党组织的蔡仪在中共取得政权之后自然而然地具有话语优先权,自然而然地会运用一整套意识形态话语批驳他人的美学思想。

蔡仪的第一场战役是针对朱光潜的。解放前朱光潜的《谈美》(1932年出版)和《文艺心理学》(1936年出版)在青年中影响较大。朱先生的这两部书继承了克罗齐、利普斯美学传统,认为“美感经验中心所以接物者只是直觉,物所以呈现于心者只是形象”^⑦,直至“只剩下一个赤裸裸的孤立绝缘的形象存在那里,无所为而为地去观照它,赏玩它”^⑧,达到物我两忘或物我同一的境界。不仅如此,朱光潜还在其文章中攻击革命文学为“口号教条文学”,是“假文艺的美名,做呐喊的差役”,“是低级

① 蔡仪:《致乔象钟》(1972年6月23日),《蔡仪文集》第10卷,第289页。

② 蔡仪:《致乔象钟》(1972年5月22日),《蔡仪文集》第10卷,第278页。

③ 蔡仪:《致乔象钟》(1975年7月5日),《蔡仪文集》第10卷,第293页。这是蔡仪应工宣队命令在北京牛栏山的工厂向工人学习、改造思想期间写的信。此时蔡仪是不愿意下乡的,认为下乡耽误了他的学术大业,但在“生活上没有什么不方便,也许我要吃得胖胖的回去”(乔象钟:《蔡仪传》,第223页)。

④ 蔡仪:《致乔象钟》(1972年5月21日),《蔡仪文集》第10卷,第278页。

⑤ 乔象钟:《蔡仪传》,第274页。

⑥ 蔡仪:《致蔡海妮》,《蔡仪文集》第10卷,第358页。

⑦ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第1卷,上海:上海文艺出版社,1982年,第13页。

⑧ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第1卷,第14页。

趣味的表现”^①,强调文学不应过问“学术、政治、宗教、区域、社会地位”^②。蔡仪的美学思想从根柢上是要坚持“唯物”的路向的,这时他又站在了无产阶级解放的革命队伍中,因而他于学术于政治都要将朱光潜作为批判的靶子来对待。蔡仪早于1949年就发表或写成了《论朱光潜》和《略论朱光潜的美学思想》二文。文中指出朱光潜本人是“以旧的士大夫的底子,而加上洋化的镀金”^③合成的,朱光潜的理论性质则是“文艺上的中体西用论”^④,朱的超脱现实人生的文艺理论,“竟使他‘堕入为文艺而文艺那个魔障’了”^⑤。蔡仪对前期朱光潜的批判,总体上是有力的,特别是揭示朱光潜理论的阶级根源,是深中肯綮的。但是,他的批判却是从所谓“唯物主义”出发,将朱光潜美学理论中某些合理的部分也抛弃掉了。如朱光潜从自己的阶级立场出发,认为文艺“一方面是现实人生的返照,一方面也是现实人生的超脱”^⑥时,虽然它与辩证唯物主义合乎历史规律的审美理想(“超脱”近似于“理想”)指导人生的美学观还是有不小的差距,但这“返照”与“超脱”其实是秉持唯心主义的士大夫们所能达到的辩证的高度。蔡仪则认为,“这两方面在我们一般人常识里是联系不起来的”^⑦。究其根底,蔡仪的“唯物主义”是不允许意识的参与的。

蔡仪的第二场战役是在新中国成立后。1950年代,美学界掀起一场批判唯心主义,建设马克思主义美学的讨论热潮。1951年,中宣部有意整顿来自蒋管区人员的文艺思想。由于蔡仪是朱光潜之后又一位对美学理论有系统地作出论述的美学家,而他的美学思想与辩证唯物主义又有相当的差距,加之他的白区背景,其美学思想也需要接受检验。时任中宣部文艺处处长的严文井要求蔡仪对《新美学》作出检查。蔡仪随后通知上海群益出版社停止印行《新美学》。1953年7月,《文艺报》发表了吕荧批评蔡仪《新美学》的文章,指出《新美学》“把物还原成‘属性条件的统一’的时候,就在实际上取消了物的现实性的客观存在,把它变成了抽象的主观观念中的存在”^⑧,这样的理论“是用唯物论的前提去解释唯心论理论的产物”^⑨。由于事先没有给蔡仪看,没有打招呼^⑩,所以被他理解为“不客气”、“有来头”,加之此后他的文章不好在《人民日报》、《文学评论》等最高级别的报纸刊物发表,所以被认为是“真正步入了艰难的处境”^⑪。但在学界看来,无论是吕荧对蔡仪的批评,还是上述蔡仪对朱光潜的批评,“都未展开论争,也未引起注意”^⑫。直到1955年,“百家争鸣”的方针出台后,蔡仪十分高兴,因为“只有争鸣的环境,他才有发言的可能”^⑬。1956年,一场本着“为澄清思想,不是要整人”^⑭的美学讨论开始后,蔡仪调整了思路,按下早于1953年写就而难以在最高刊物发表的《吕荧对〈新美学〉美是典型之说是怎样批评的?》^⑮一文暂不再投稿,从参与讨论的角度,又写成批评黄药眠的《评〈食利者的美学〉》一文寄给《人民日报》。《人民日报》出于开展讨论的目的,把他的文章打印、分发,号召批判。但正如他所预想的,这次美学讨论为他带来了学术翻身的契机。批黄的文章发表后,他

① 朱光潜:《朱光潜美学文集》第2卷,第266—267页。

② 朱光潜:《朱光潜美学文集》第2卷,第271页。

③ 蔡仪:《蔡仪文集》第2卷,第134页。

④ 蔡仪:《蔡仪文集》第2卷,第136页。

⑤ 蔡仪:《蔡仪文集》第2卷,第166页。

⑥ 朱光潜:《朱光潜美学文集》第2卷,第243页。

⑦ 蔡仪:《蔡仪文集》第2卷,第166页。

⑧ 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,上海:上海文艺出版社,1984年,第422页。

⑨ 吕荧:《吕荧文艺与美学论集》,第433页。

⑩ 从吕荧投稿的特点来看,似乎不存在什么投稿时与别人商量的习惯。编辑部往往是“突然收到……很快发排送审”,“先收到了他的文章,随后我带了排出的文章小样去看他”。见李希凡:《回忆与悼念——编后记》,《吕荧文艺与美学论集》,第551、552页。

⑪ 乔象钟:《蔡仪传》,第73—74页。

⑫ 杉思:《几年来(1956—1961)关于美学问题的讨论》,新建设编辑部:《美学问题讨论集》第6集,北京:作家出版社,1964年,第393页。

⑬ 乔象钟:《蔡仪传》,第84—85页。

⑭ 朱光潜:《作者自传》,《朱光潜美学文集》第1卷,第11页。

⑮ 该文后来收入蔡仪所著《唯心主义美学批判集》。

又从反对所谓唯心主义,坚持马克思主义的角度写成新文章《批判吕荧的美是观念之说的反马克思主义本质——论美学上的唯物主义与唯心主义的根本分歧》。由于顺应了美学讨论的主题,《分歧》一文得以在《北京大学学报》顺利发表,基本达到了反批评的目的。这次,蔡仪也许认识到了“马克思主义”和“唯物主义”的政治话语权之利,随后在与朱光潜、李泽厚等的辩驳论战中,反复地批驳他人的美学理论是“唯心主义的”、“非马克思主义的”。乃至在短短的两年时间里,蔡仪的美学讨论文章就集成小册子《唯心主义美学批判集》,由人民文学出版社出版发行了。这样,他在批判唯心主义的政治气候下,在各报刊出于所谓自由讨论、澄清问题的指导思想下,终于摆脱了建国初期吕荧对他的美学思想的批评的影响,确立了美学讨论之一家的学术地位。

第三,历史经营和美学团队建设进一步使蔡仪成为马克思主义美学革命话语系统的代表。如果说1950年代那场美学讨论在批判唯心主义、政治正确的框架下让各派观点进行了较深入的辩论,那么讨论的结果到底是什么呢?虽然在学理上几乎没有什么定论^①,但在客观上却确立了包括蔡仪在内的一批人的学术山头地位。这些人后来虽有挫折(文革期间蹲点、劳动、写检查等,他们的美学思想自然也不可能得到伸张和承认),但随着文革的结束,蔡仪等人的美学思想又经历了进一步正统化的历史过程。就蔡仪来说,首先是资格老。蔡仪在建国前就已写出《新艺术论》、《新美学》,同时又靠近中共、加入中共;建国后参加批判胡风、批判唯心主义美学等历次运动,文革期间又靠边站,多年来总体上总能以较正统的面貌出现在学界。70年代末期的拨乱反正,蔡仪大力倡导“形象思维论”,又写出了《马克思究竟怎样论美?》等一系列文章,强调美的形象的独立性,反对思想的引领作用,反对实践性,与不再强调政治对文艺的决定作用有某种程度上的呼应。这一系列历史的、学理的东西大约是其“主流美学家”(自称马克思主义美学家)的根基。其次是根系深。如果说,20世纪50年代的美学大讨论是中国美学四大派别的理论形成期,那么新时期以来的一段时期则是其中一些派别的追随者的壮大发展期。就蔡仪一派来说,70年代末以来,蔡仪可以招收研究生、主编《文学概论》、《美学概论》、《美学论丛》、《美学评林》,主持各类学术会议,从人脉资源到学术资源尽在掌握,可以说达到了一个学者所能达到的顶峰。这些都是形成其学术派别的重要手段。并且,蔡仪是有意识地在建设一个学术王国。当有人以“为了一派美学思想的发展”为理由纪念蔡仪从事学术研究六十周年暨八十诞辰时,“原先都不同意”开纪念会的蔡仪此时也认为“开会也有好处”^②。他可能会感到欣慰的是,自己多年的苦心经营,会形成一个以研究生队伍为核心,以《文学概论》、《美学概论》编写组为班底,以《美学论丛》、《美学评林》的投稿者、读者群为外围的规模可观的学术流派。从某种意义上说,蔡仪可能是当代美学家当中最有派别意识的一位。再次是动静大。既有长期的理论铺垫,又有深厚的人脉资源,必然会在理论领域搞出一定的声势。且不说1950年代美学讨论中的蔡仪纵横捭阖,70年代末《文学概论》广为使用后他更是名扬天下,1980年代以来单单研究蔡仪的论文就达百余篇,凡涉及20世纪美学史的专著、论文很难不提到蔡仪。值得注意的是,大多数蔡仪的批评者和支持者几乎都把他作为当代马克思主义美学的典型代表。特别是蔡仪学派的人们,无论在其生前还是去世之后,他们在《蔡仪美学思想研究》(中国展望出版社,1986年)、《蔡仪纪念文集》(中央编译出版社,1998年)、《美学的传承与鼎新——纪念蔡仪诞辰百年》(中国社会科学出版社,2009年)等文集中,始终贯穿了把蔡仪定位为“唯物主义者+马克思主义者”的理论主线。这样,蔡仪被诠释为“运用马克思主义立场、观点和方法来研究美学”的著名的马克思主义美学家、文艺理论家^③,“不愧是我国马克思主义美学的奠基者和开拓者之一”^④。

① 1964年出版的《美学问题讨论集》第6集的最后一篇文章《几年来(1956—1961)关于美学问题的讨论》,只罗列了主要争论问题和各派论点,没有就这些问题作出定论。

② 蔡仪:《致陈野》,《蔡仪文集》第10卷,第355页。

③ 王善忠:《蔡仪美学思想论》,杨汉驰、王善忠等撰:《蔡仪纪念文集》,北京:中央编译出版社,1998年,第1页。

④ 吕德申:《马克思主义的学术风范——为〈蔡仪文集〉出版而作》,《文艺理论与批评》2002年第4期。

二、形象崇拜：蔡仪美学体系的内在逻辑

蔡仪在理论话语上运用了许多“革命叙述”的方式，但理论不是声势的产物，理论要凭借其逻辑的力量展示给世人。那么，蔡仪美学思想的理论逻辑或理论核心是什么呢？

1. 蔡仪的形象思维论

蔡仪的美学思想有几个关键词。第一个是形象（或称意象）。蔡仪非常赞同别林斯基和高尔基等关于艺术和美的本质在于形象性的看法。他认为，“艺术的根本特点在于它的具体的形象性”^①，所以“通过形象反映社会生活是文学的基本特征”^②。蔡仪作出这样的论断，与他对于所谓艺术思维的特点的认识有直接关系。就感觉阶段来说，艺术的形象只是由视觉和听觉来感知，“味觉和嗅觉等则是不能如此的”^③。即使是听觉，蔡仪认为它作为美的认识的起点也是有缺点的，必须“凭联想和想象出现某种事物的形象”^④，才能引起美感。因为在他看来，“感觉的认识要能明确地反映客观事物的现象、形式或属性，才有可能反映客观事物中与美有关的现象、形式或属性”^⑤。在知觉阶段，他进一步认为，“一切实体事物的存在，……作为它们的存在形式当然可以逐渐知觉它们。因此也可以表明作为反映事物的整体及其存在形式的知觉”^⑥。蔡仪虽然说得很拗口，但我们也可以看出他的意思不过是在说实体事物的存在是由于其存在形式而被知觉的。而在表象阶段，蔡仪则强调作为知觉的再现的表象，“基本上是有形象的”^⑦。

把感觉、知觉、表象与形象挂上钩后，就进入蔡仪美学思想的核心内涵——具象概念了，这也是他的第二个关键词。蔡仪认为，艺术思维到了以形象为基本形式的表象阶段后，就要通过一次“能动的飞跃”，“由表象发展到概念”^⑧。但他的美学概念，与传统意义上的概念有不同的含义。他认为，“思维的概括作用，既有抽象的方面，也有具象的方面”^⑨。所谓具象，他把它定义为是和抽象相对来说的“具有形象的意思”^⑩。蔡仪认为抽象方面的概念是属于科学、哲学的，具象方面的概念则是属于美学、艺术的^⑪，所以他的美学概念是“概括那些表象原有的特殊的现象或个别性的东西，形成为形象显明而完满的……具象概念”^⑫。既然艺术的本质在于它的形象（具象），那为什么还要冠名以“概念”呢？蔡仪进一步解释道，具象概念是“以‘概念’表明它在思维活动过程中所处的地位，以‘具象’表明它作为美的认识的特点”^⑬。这样，他以为通过分立出与科学概念相对的具象概念，就可以调和科学概念的抽象性和美学要求的具象性，以为诗人就是运用具象概念间形象到形象的关联关系，而不是主谓式的判断关系来进行艺术创作的^⑭。这也被他称为形象思维的判断推理过程。

蔡仪美学体系的第三个关键词是“美的观念”。蔡仪认为，由于具象概念之间的不断关联推移，

① 蔡仪：《新美学·改写本》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第678页。

② 蔡仪主编：《文学概论》，北京：人民文学出版社，1979年，第18页。

③ 蔡仪：《新美学·改写本》，第459页。

④ 蔡仪：《新美学·改写本》，第461页。

⑤ 蔡仪：《新美学·改写本》，第459页。

⑥ 蔡仪：《新美学·改写本》，第462页。

⑦ 蔡仪：《新美学·改写本》，第463页。

⑧ 蔡仪：《新美学·改写本》，第464页。

⑨ 蔡仪：《新美学·改写本》，第471页。

⑩ 蔡仪：《新美学·改写本》，第468页。

⑪ 蔡仪：《新美学·改写本》，第466—467页。

⑫ 蔡仪：《新美学·改写本》，第469—470页。

⑬ 蔡仪：《新美学·改写本》，第474页。

⑭ 蔡仪：《新美学·改写本》，第496—498页。

其“意识性也增强了”^①,形成“意象”。而意象又经过“正确的思想原则的指导”+“符合形象思维规律的艺术形象”则产生出“美的规律的意象”,或称“美的观念”^②。这个“美的观念”是“作为种类典型事物的形象认识,也就是……有高度真实性的认识”^③,因而是“形象思维的最好成就”^④。这一认识成果,是蔡仪关于形象思维的最高成果。它与其早年在《新美学》中强调的“美的事物就是典型的事物,就是显现着种类普遍性的个别事物。……美的本质就是个别事物中显现着的种类的普遍性”^⑤和其晚年在《新美学·改写本》中阐述的“只有典型形象才是艺术美的所在。……在艺术创作中典型的规律就是美的规律。……在现实事物中的美也会基本上是如此”^⑥的理论主张同出一辙。

2. 蔡仪形象思维论的哲学基础

蔡仪美学思想中形象本质论的形成与其哲学思想有着密切的联系。他在1988年为《新美学·改写本》第二卷所写的《序》中认为:“对我国的美学研究来说应该都能以辩证唯物主义为基础。只是我自己估计难得达到这么好的地步,于是退而求其次,……谨守唯物主义的根本原则”^⑦。直到去世前一年的1991年,他还撰文认为“关于马克思主义哲学,一般人都知道是辩证唯物主义。……但是这一哲学的本质主要的还是唯物主义。”^⑧看来他认为“一般人”把马克思主义哲学认为是辩证唯物主义还不够到位,唯有把马克思主义哲学看作是“唯物主义”才算是抓住了这一哲学的本质。所以,虽然他说了许多“客观的物质世界本身的运动发展就是辩证法的”,“思维的辩证法的根源,就在于客观世界”^⑨,但他的核心观点——唯物主义是“关于对世界的认识的观点,即在意识对物质的关系上什么是本原的又什么是真理的答复”,而辩证法则“根本上是作为认识的方法看待的。……是思维的一种逻辑规律”^⑩——却偏离了辩证唯物主义的基本轨道。在蔡仪那里,唯物主义和辩证法一个管本原,属于物质的层面,一个管思维,属于意识的层面。这个意识层面的东西虽然来源于客观现实世界,但终究是“思维的辩证法”^⑪,而不是恩格斯式贯彻到自然界和整个人类社会运动发展的辩证法。也就是说,在唯物主义和辩证法之间有一条不可逾越的鸿沟,这个鸿沟就是观点和方法、(物质)本原和思维规律之间的差别。实际上,唯物主义和辩证法是不可分割的。旧唯物主义之所有还能被称为唯物主义,就是因为它们相对于宗教神学,相对于人们的主观臆想,更多地从其所在时代的生产条件出发,指出世界的本原是水、是火,是原子,但它是“永远绕一个圆圈旋转,……总是产生同一结果”^⑫的物质,是有缺憾的唯物主义!随着自然科学和人类社会形态的不断演进,人们不仅知道世界是物质的、运动的,而且知道物质世界是由低级到高级,由量变到质变,由否定到否定之否定的变化规律,不是一个闭环式圆圈的发展过程。至此,唯物论和辩证法就成为二而一的东西,任何想把唯物论和辩证法分离开来的企图,不仅在实践上是荒谬的,而且在理论上是开倒车。

但蔡仪依然由其自有逻辑出发,形成了他的哲学路线:以所谓唯物主义为根基,坚持反映论、认识论而否定反映是能动的反映,否定认识是在实践基础上,以实践为标准 and 推动力的认识,从而实际上否定了实践论和矛盾论,排除了人在整个认识、反映过程中的能动性。由这一哲学路线出发,必然

① 蔡仪:《新美学·改写本》,第533页。

② 蔡仪:《新美学·改写本》,第554页。

③ 蔡仪:《新美学·改写本》,第562页。

④ 蔡仪:《新美学·改写本》,第561页。

⑤ 蔡仪:《蔡仪文集》第1卷,第241页。

⑥ 蔡仪:《新美学·改写本》,第457页。

⑦ 蔡仪:《蔡仪文集》第10卷,第100—101页。

⑧ 蔡仪:《蔡仪文集》第5卷,第313页。

⑨ 蔡仪:《新美学·改写本》,第377—378页。

⑩ 蔡仪:《新美学·改写本》,第385页。

⑪ 蔡仪:《新美学·改写本》,第385页。

⑫ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第224页。

会在美学理论上陷于荒谬。比如在美学根本问题上,不承认美是第二性的意识领域的东西,是客观存在的能动反映,意识具有能动性并不是唯心主义的特权等马克思主义哲学基本命题,而把意识领域的“美”推向了与物质相等同的第一性地位。接着,蔡仪又根据物质不依赖于意识的教导,进一步发展出了物质和美不依赖于人的结论,从而使他的“唯物论”美学从根子上滑到了唯心主义的泥潭。从这个根子出发,他拼命去找寻作为物质的美的“物质形态”,由于他根本不知道运动是物质的基本存在方式,根本不知道实践是人类社会的基本存在方式,于是就在自然界和人类社会中找到了表面的、静观的“形象”作为美的存在方式。这一“形象”不断以各种方式出现在我们面前,有时候规定为物的属性条件决定的单象美、个体美、综合美,有时候又规定为自然美、社会美和艺术形象美。最终逐步发展出了“表象形象→具象概念→典型意象(美的观念)→典型形象”的一整套形象思维美学理论。

蔡仪“形象崇拜”式的美学理论,其实就是形式崇拜的变种。所以他说:“真和美都是客观的,而善和道德在本质上相同,是意识形态性的。”^①从而在美和善之间划了一道存在和思维的鸿沟。于是有美学家就反问蔡仪,典型青蛙美不美,典型的坏蛋美不美?为弥补这道鸿沟,他不得不走上二元论的道路:自然事物的美在于它的自然性,社会事物的美在于它的社会性^②。如果这也能称得上是唯物论的话,那它就是美学的“唯物二元论了”!虽然名称极悖谬于逻辑,但仅限于用在他身上大约是合适的。这样一来,他的美学体系表现出了相当大的矛盾性:一方面强调“美和真理则是客观的,是没有阶级性的”^③。因为很难想象以形象形式为核心的美学理论会对阶级、道德作出价值判断。另一方面却用一套貌似革命的意识形态话语充斥于整个美学、文艺学研究,大谈“社会美的美感中还明显地具有主观倾向性,特别是在阶级社会中更明显地具有阶级性,有时还是强烈的战斗性。”^④一方面强调自然美和社会美的统一性,“自然美发展到更高的社会美”^⑤。另一方面却把自然美和社会美的根源二元化。一方面用所谓形象的客观性来支撑其美的客观性,另一方面又强调“具象概念→意象→美的观念”的发展过程中,“主观的心或意总是起主导作用”^⑥,如此等等。

3. 蔡仪对马克思主义美学主要发展环节的批判

尽管蔡仪的美学思想与马克思主义的基本原理有着天壤之别,但他还是从所谓“唯物主义”出发,从所谓维护马克思主义的纯洁性出发,对马克思主义美学的前奏——车尔尼雪夫斯基的美学思想、马克思主义美学的发展形态——前苏联美学乃至马克思本人的美学思想都给予了严厉的批判。他认为,美的规律“就是事物的以特异的现象充分地显现着本质,以突出的个别性充分地体现着种类性”^⑦。而车尔尼雪夫斯基认为:“并非所有出类拔萃的东西都是美的;一只田鼠也许是田鼠类中的出色的标本,但却绝不会显得‘美’……因为并不是一切种类的东西都美”^⑧;蔡仪认为美是客观存在,而车尔尼雪夫斯基认为“美是生活;……依照我们的理解应当如此的生活,……显示出生活或使我们想起生活的,那就是美的”^⑨;蔡仪认为:“有意图性或企图性、意向性,那就会走到和唯物主义相反的观点上去了”^⑩,而车尔尼雪夫斯基认为:“充满整个[有机的]自然界的那种对于生活的意向也就是产生

① 蔡仪:《新美学·改写本》,第295页。

② 蔡仪:《新美学·改写本》,第285—288页。

③ 蔡仪:《新美学·改写本》,第413页。

④ 蔡仪:《新美学·改写本》,第580—581页。

⑤ 蔡仪:《新美学·改写本》,第287页。

⑥ 蔡仪:《新美学·改写本》,第541页。

⑦ 蔡仪:《新美学·改写本》,第250页。

⑧ [俄]车尔尼雪夫斯基:《车尔尼雪夫斯基选集》(上),周扬译,北京:生活·读书·新知三联书店,1958年,第4页。

⑨ [俄]车尔尼雪夫斯基:《车尔尼雪夫斯基选集》(上),第6页。

⑩ 蔡仪:《蔡仪文集》第4卷,第85页。

美的意向”^①。由于车尔尼雪夫斯基在这种不同中强调了人的概念、看法和理解,所以被蔡仪斥为“唯心主义的观点”^②!其实,车尔尼雪夫斯基强调“美是生活”,其意义在于反对黑格尔学派的观念论美学体系。但车尔尼雪夫斯基不是一个爬在最落后最腐朽生活上的蛆虫,他是革命民主主义者,他看到了基于现实生活上的人类理想,所以他强调“应当如此的生活”才是美的生活。但是,车尔尼雪夫斯基依然没有前进到分析整个社会结构,用阶级的观点分析各阶级不同的美所产生的经济根源,进而指出无产阶级解放的美学的必然趋势。这是他所处时代和所代表阶级利益的局限。但无论如何,“美是生活”这个观点中“应当如此的生活”和“显示出生活或使我们想起生活的”两个要点,站在了革命的人本主义的基础之上,比起单纯强调肉欲和吃喝拉撒的“吃饭哲学”前进了一大步,更比起抽象地强调自然,否定人的作用的蔡仪的美学高明得多得多。

否定了车尔尼雪夫斯基,蔡仪还要更前进一步,否定以车尔尼雪夫斯基、马克思美学理论为根基的前苏联美学。由于建国以后翻译过来的苏联美学几乎都从生产劳动、自然界的人化和人的对象化、实践观点出发谈美学问题,即使有谈艺术掌握世界方式的学者,也是把它与实践观联系起来谈,而不专论形象性。这些文章所持的论点,与美学大讨论中的吕荧、朱光潜、李泽厚的美学见解在相当程度上有一致性,间接地支持了他们对蔡仪的批评。如万斯洛夫认为:“客观唯心主义的美学承认美的客观性,但认为美是绝对理念的表现。……拥护客观唯心主义观点的人,是脱离人们改造世界的物质实践、脱离受社会制约的审美评价来考察美的”^③;“直观唯物主义的美学学说中,通常是承认美的客观性的,然而对这个范畴的考察却脱离了人们的社会历史实践。客观现象的一定属性本身被认为是美的,这同人对他们的评价是没有关系的,同具有这些属性的对象在社会生活中的意义是没有关系的”^④。涅多希文虽持形象思维说,但依然认为“艺术和宗教……从实践、包括从审美上把握世界”^⑤。这些论述,仿佛都在指向蔡仪美学理论脱离实践观,而走向直观性、观念性的特点。于是蔡仪在1979年发表了《马克思究竟怎样论美?》一文,对苏联美学的实践观点、劳动创造美等观点进行了清算。对于涅多希文所赞同的实践观点,蔡仪把它看成是主观的、唯心主义的,是“完全挂着马克思列宁主义的招牌,……宣传陈腐的唯心主义美学思想”^⑥。对于万斯洛夫所阐述的“人们的劳动所创造的东西,……还具有着审美价值,……人‘把劳动当作体力和智力的表演来欣赏’”^⑦,蔡仪斥其为是用抽象的人“为私有制辩护、为剥削制度辩护”^⑧,而完全不顾万斯洛夫所强调的“不同时代、阶级和国家的人们从审美上评价艺术现象、社会生活现象以及部分的自然现象也是各不相同的。因此,人们对于什么是美以及美的实质何在的概念,永远是历史的具体的”^⑨等论述。

当苏联美学被蔡仪严厉地“克服”后,他的矛头终于对准了马克思,他对马克思的不满主要是针对《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)。他认为,马克思《手稿》中关于“人的本质”的看法,就是意识活动^⑩,而《手稿》关于“劳动”的看法,就是黑格尔的“精神劳动”。因而他断言这样的理论是“地地道道的主观唯心主义”^⑪,在这一理论基础之上所提出的“自然的人化”、“人的本质对象化”、“异

① [俄]车尔尼雪夫斯基:《车尔尼雪夫斯基选集》(上),第41页。

② 蔡仪:《蔡仪文集》第4卷,第65页。

③ [苏联]万斯洛夫:《客观上存在着美吗?》,“学习译丛”编辑部编译:《美学与文艺问题论文集》,北京:学习杂志社,1957年,第1页。

④ [苏联]万斯洛夫:《客观上存在着美吗?》,“学习译丛”编辑部编译:《美学与文艺问题论文集》,第2页。

⑤ [苏联]“哲学问题”杂志编辑部:《关于马克思列宁主义美学对象的讨论》,《美学与文艺问题论文集》,第68页。

⑥ 蔡仪:《蔡仪文集》第4卷,第104—105页。

⑦ [苏联]万斯洛夫:《客观上存在着美吗?》,“学习译丛”编辑部编译:《美学与文艺问题论文集》,第3页。

⑧ 蔡仪:《蔡仪文集》第4卷,第109页。

⑨ [苏联]万斯洛夫:《客观上存在着美吗?》,“学习译丛”编辑部编译:《美学与文艺问题论文集》,第5—6页。

⑩ 蔡仪:《蔡仪文集》第4卷,第328页。

⑪ 蔡仪:《蔡仪文集》第4卷,第303页。

化”等美学范畴自然就没有合理性。实际上,马克思《手稿》中的劳动是物质生产劳动,而不是他所说的黑格尔式自我意识外化的“精神劳动”;马克思《手稿》中所说的人的本质,是在超越费尔巴哈对人的感性直观的理解基础上的社会性的人,而不是蔡仪所说的“意识活动”。所以,蔡仪对马克思《手稿》非难毫无道理,是根据自己的需要断章取义;蔡仪对后人依据《手稿》所提出的美学范畴的批驳自然也就缺乏依据。

4. 蔡仪美学思想的社会根源

人们持有什么样的思想,往往与一定的社会生活、社会地位有着密切的联系。蔡仪应该也不例外。蔡仪出生在一个小地主家庭,青少年时期长期在国外读书,1937年回国后在国民党军政机关工作,后来以学者的面貌长期从事文化教育工作。这样的生活经历,在他的早期诗歌中有所表现。

有的表现出相当程度的末世情调:

“我颓丧地坐在房中,
心境像是一座危城,

……

我狂饮着玫瑰,
一杯,两杯,三杯……”^①

在残酷的战争面前(1940年代),一边选择的是:

“谁叫我们千万的人民,
只能逃,只能逃,
走向这样死路一条!?”^②

一边想到要抗争(1944年):

“为什么不把锄头和他们说话呀?!

……

来,休息一下我和你同去!”^③

到1944年,抗日战争进入反攻期,中国共产党所领导的抗日民族统一战线得到飞速发展,身入党前夕的蔡仪依然看不到什么未来生活的亮色:

“中午人们又向每条小路回去,
沉重的心拖着沉重的脚步,
这个诉说买价太高,
那个诉说卖价太少,
卖的买的都带回去一样的苦恼。”^④

从这些诗歌可以看出,当时已经与中国共产党打了六年交道,而且处于入党前期的蔡仪,依然在逃离、抗争、苦恼的漩涡中挣扎。他思想的底色,很难说摆脱了有产阶层的犹疑和矛盾。

蔡仪就是在这样的既进步又犹疑,既反抗又苦恼的思想底色下完成了他的《新艺术论》和《新美学》的写作,并以此奠定了其一生的理论基础。至于与工农的联系却比较少,对底层人民的生活还比较陌生^⑤。因而蔡仪虽然接受了党的理论,但在理解底层的生活时往往是教条的,以绝对律令的、表面的形式表现出来,没有历史运动基础的“形象”。如劳动者的形象就是美的,工农兵形象就是美的,自然的形象就是美的;美就是现实,美的载体就是形象,把美的形象在意识中不断加强,就可以达到

① 蔡仪:《危城》,《蔡仪文集》第10卷,第215页。

② 蔡仪:《逃?》,《蔡仪文集》第10卷,第224页。

③ 蔡仪:《山坡上》,《蔡仪文集》第10卷,第233页。

④ 蔡仪:《市场》,《蔡仪文集》第10卷,第218页。

⑤ 乔象钟:《蔡仪传》,第158页。

典型意象(美的观念)。如果能让蔡仪从实践的角度,从生产劳动、生产关系中的矛盾斗争的角度,从具体的、“站在牢固平稳的地球上吸入并呼出一切自然力的、现实的、有形体的人”^①、从底层人民的生活及其社会理想的角度去理解美和艺术,在他是困难的。

当蔡仪发现,他的这一套从形象出发的形式主义美学理论与马克思主义愈行愈远时,他开始了猛烈的反攻,甚至把矛头指向了马克思本人。这大概是一个历史规律。正如毛泽东所说,“资产阶级、小资产阶级,他们的思想意识是一定要反映出来的。一定要在政治问题和思想问题上,用各种办法顽强地表现他们自己”^②。

三、两重逻辑:“马克思主义”美学研究之乱象

革命话语与理论逻辑的矛盾二重性,不仅仅表现在蔡仪个人美学思想体系之中,而且更广泛地表现在当前马克思主义美学研究的多个方面。由于涉及的范围过于庞杂,笔者只就其中的几个具体思潮或问题管窥一二。

1. “马克思主义”物本论美学

美是意识还是存在,关系着美学的根本。说美是意识,并不意味着作为意识的美与存在没有关系或不能正确地反映存在。反而,美作为意识能反映存在中感觉层面的愉快,甚至会超越感性的愉快或痛苦而更深刻地反映人的关系、性格和灵魂乃至自然存在与人之间的关系、社会存在的规律,进而成为理性层面被升华了的东西。美作为意识,能使人更深刻地意识到灵魂的升华和改造乃是人之为人的根本,也能使作为意识领域的审美体验与自然、社会、人生更密切地联系成为一个整体,促使人积极地改造自然、社会、人生。在对整个社会作科学分析基础上的能动的审美分析,是辩证法的革命精神与唯物论的求实精神的高度融合。那种认为美属于意识领域的东西就意味着美的主观随意性、非科学性的观点是荒谬的,是把美等同于物的存在的必然结果。一切科学原理、一切真理难道不是人的头脑中对于现实存在的正确的反映吗?这样的反映能被当作存在本身来看待吗?如果能,我们能骑着《火箭发动机原理》上天吗?同样,否认《火箭发动机原理》比粗糙的物质更深刻地反映了世界的本质真理则是无比愚蠢的行为。美也如此。美与一切真理、道德不同的是,美是那反映人们的性格、情感的东西与善和真所组合成的须臾不可分离的多棱镜,折射出的人的灵魂的光彩。因而,美必是意识的,物质形态的美是不存在的,包括单纯的以形式论美也是难以想象的(形式美学是物化美学的表现形态,所谓心灵形式与“美=物”不过是物化美学一个硬币的两面,而“心灵形式”不过是在公开宣布物化美学的唯心主义性质);美必是综合的,它综合了科学的真、道德的善、性格情感的张扬或深沉;美必是排除单一的真、单一的善、单一的情、单一的形的。由于美综合了真和善,反映着人的性格和灵魂,因而它具有社会的规律性和时代性,在阶级社会,阶级性是美的主要特征。

但某些“马克思主义”美学家却硬是要爬在现实的原料坑里不愿翻个身,挺挺腰,反对“美”作为意识的本质属性^③。一种是用“一切现实事物的美都在于现实事物本身”^④的断言否认美的意识性,当察觉这样的“唯物论”不能用物质一元论解释社会美时,便将美分裂为自然和社会两大领域,“社会事物的美既在于社会事物本身;自然事物的美,也在于自然事物本身”^⑤,再用一整套形象思维论作为“唯物论”美学的展开形态。当人们质疑这样的“马克思主义唯物论”美学是无人的美学,没有实践观点的美学,是解释不了典型的青蛙、典型的坏蛋为何不美的形式主义美学时,其整个美学体系陷入了

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,1979年,第120页。

② 毛泽东:《关于正确处理人民内部矛盾的问题》,《毛泽东选集》第5卷,北京:人民出版社,1977年,第392页。

③ 当这一原料坑变成泥坑时,“客观”论者们(或所谓“现实主义”者们)也是愿意为其鼓呼效劳的。

④ 蔡仪:《新美学·改写本》,第226页。

⑤ 蔡仪:《新美学·改写本》,第226页。

困境。另一种是标榜自己的理论为“新马克思主义”的吃饭美学家,前期热衷于美的社会客观说和“革命实践”观,用形象思维的个性化、本质化、情感化来展开自己的美学理论;后期醉心于人性论,称赞孔丘“把情感提高到崭新的深度和极高的水平上”,即所谓的“人性情感”^①,在这样的基础之上谈情感、谈实践、谈自然人化。从所谓抽象的“人性情感”出发,自然要走上形式主义、心理主义的道路,于是一方面断定马克思主义美学“是一种艺术的社会功利论”^②,肆言《放下你的鞭子》、《白毛女》等中国现代文艺实践是“艺术上可能相当粗糙”^③的文工团传统的产物,认为“它解决不了目前艺术实际中存在的许多问题”^④;一方面在美学上就要宗法康德,用所谓培育人性的、心理本体的人类学本体论美学来“发展”马克思主义。从这位“马克思主义”美学家的理论发展历程来看,早期的社会客观论把美当作物质一样的存在,与蔡仪犯了同样的理论错误,于是就得找到美的物质属性何在,不得不在形象形式、心理、情感本体上做文章,反对人的灵魂和思想在先进理论指导下的自我变革,反对先进理论对文学艺术的引导作用;后期照样遵循物本主义,祖述伯恩斯坦^⑤,搞所谓物质决定主义,把人定义为吃饭的家伙,用所谓马克思主义是“建设的哲学”^⑥否定辩证法,从而滑入了超阶级的人类学本体论美学泥淖(其实依然是形式主义美学的变种而已),直至倒退至宗法制度的代表孔丘!

当马克思主义美学被物本主义绑架后,用这些“马克思主义美学”理论指导于实践,不是形式主义地就是抽象人性论式地看待文艺、看待美。在这种哲学观指导下,其美学观变成了静观的、非历史的、任意拉配的形象:前世的王子穿越成此生的宅男,娇蛮的格格原来是当代的小市民。它让芸芸众生也过上把贵族的瘾,让彷徨者暂时满足于虚幻的生活,让奋斗者日益沉沦。这个形象也在固化着、寄托着那些消逝的或即将消逝的阶层的曾经辉煌过去,从而阻碍着新时代的到来。

2. “马克思主义”实践存在论美学

当物本论美学理论以其对马克思主义基本原理的背离为人所诟病时,又有一种要“发展”马克思主义美学的理论惊天出世。据该论者称,他通过重新学习唯物史观和反复研究海德格尔等人的现象学思想,发现了“马克思的实践哲学中原本就包含着存在论的维度”。具体是怎样的存在论维度呢?该论者首先对马克思主义哲学的“实践”范畴作了存在论式的理解。他认为马克思是“用实践范畴来揭示”海德格尔式的“此在在世”,即“人在世界中存在,……实践是人的基本存在方式;实践与存在都是对人生在世的本体论(存在论)陈述”,据称这样就可以克服“主客二分思维方式无根的缺陷”,从而将实践这个“美学研究的核心范畴……转移到了存在论的新的哲学根基上”。在这样的实践观基础上,人不再通过审美去认识客观世界,人的审美活动与物质生产活动相等同,“人生境界不是自然界进化而成的物质实体,也不是主体心灵自身的幻影”,而是人与世界“一体圆融”后的存在。在此基础上,审美境界才能“较大程度上超越个体眼前的某种功利性和有限性,而达到相对自由的状态”,即“一种诗化了的人生境界”^⑦。

马克思主义哲学的“实践”范畴果真可以奠基于海德格尔式存在论的哲学根基上吗?在马克思—海德格尔式的存在论哲学根基上所建立的超越功利的美学在哲学属性、社会意义上到底是什么性质的美学体系呢?解答这个问题,我们还得从海德格尔的“存在”和“此在在世”讲起。海德格尔的“存在”“是从它的最高普遍性推论出来的”^⑧。而这个最高普遍性,不过是神的存在的普遍性。海德

① 李泽厚:《为儒学的未来把脉》,《世纪新梦》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第134—135页。

② 李泽厚:《美学三书》,天津:天津社会科学院出版社,2003年,第410页。

③ 李泽厚:《美学三书》,第411页。

④ 李泽厚:《美学三书》,第412页。

⑤ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第20页。

⑥ 李泽厚:《美学三书》,第414页。

⑦ 朱立元:《关于实践美学发展的构想》,《河北学刊》2007年第1期。

⑧ [德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第5页。

格尔认为,这种神性的存在是不可定义、不可企及的,只有再规定一个发问的存在者——此在(Da-sein)——才能“逼问出它的存在来”^①。这样,海氏就通过第一性问题上的不可知论,遁入到发问的、理解的、意识规定存在的主观唯心主义的深渊。美学上“实践存在论”的积极倡导者朱立元把实践作为联系马克思主义哲学和海德格尔存在主义哲学的中介,规定美学领域的实践——“审美活动不仅是人的存在方式之一,而且与制造工具、生产、科学研究等一样,是人类不可缺少的一种基本的人生实践”^②。这样一来,就把本属于意识领域的审美实践等同于物质生产实践,犯了黑格尔式的将精神劳动等同于物质生产的错误。用这样的实践观来解释海德格尔的“此在在世”,自然要反对主客二分的认识论思维模式,强调存在论(有时又称本体论)的诸般好处。因为精神实践、此在、存在都是在意识里边打转转,完全没有什么必要去认识坚硬的、不为人的意识所支配的物质世界的运动发展嘛!在一个不分主客的“一体圆融”的世界里自我陶醉,当然看不到现实的生与死、爱与欲、苦与乐,更不会看到经济基础的运动变化和上层建筑的风雨风云,只能躲在他人更是自我营造的象牙塔内作起超功利的、自由的美梦来。再把这样的美学观用教材的形式灌输给涉世未深的大学生,让青年人也跟着做这样的黄粱美梦,过一把士大夫式桃源生活的瘾,据说这也是马克思主义的美学!殊不知,在这样空虚飘渺的象牙塔中培养出来的青年,总要走向社会,面对现实的。当他们在冰冷的现实面前碰了壁,磕坏了头时,是不是也能如仍在象牙塔中的诸君一般,搞一个存在论式的美的迷梦呢?

3. “马克思主义”人道主义美学

1950年代以后,随着社会主义运动由高潮向低潮的逆转期的逐步到来,在东欧出现了“新马克思主义”,在资本主义世界则出现了所谓“西方马克思主义”。在美学方面,这两股思潮多用人道主义话语进行他们的美学建构。

东欧“新马克思主义”美学综合了康德和当代解释学的多元主义思想,标榜个人主义,反对底层的觉醒与斗争,形成所谓的“新型的社会主义美学形态”。它与西方某些所谓“马克思主义”批判理论所秉持的“处在与社会整体和与自然的关系网络中的特定个人”^③的人道主义美学一道,形成个人主义美学思潮的一个支派,从而与经济学上个人成为利益的起点和终点所营造的个人主义神话相匹配,进而成为拜物教美学(或称物化美学)的另一种反映形式。他们的马克思主义谈个人、谈神话、谈艺术、谈自由、谈解放,甚至谈马克思主义的宗教神学的文化建构,就是不谈具体历史条件之下的社会斗争!一些打着马克思主义旗号的西方左翼理论家,虽然对于资本主义物化制度进行了批判,但他们的批判是建立在更抽象的“人”的基础上对物甚至是对西方科技理性的批判。他们看不到控制先进生产工具的是资本家集团而不是工具本身,把生产工具看作奴役的力量而不是解放的基础,因而比起资本主义物化制度现实来说,更具空想性,不可能击中资本主义制度的要害。他们所以抱持这样的怪想,是出于其中产阶级本性。当中产阶级受到压迫而看不到或不敢引领出路时,不敢把斗争的矛头对准占据统治地位的大财阀集团,往往不是宿命论式地寻求人类终极理性,终极关怀,成为各式僧侣主义者,就是怨天怨地,落入到对生产工具、科学技术本身的憎恨。马克思主义的社会斗争理论对于他们来说,就是叶公所好的苍龙!

但遗憾的是,东欧“新马克思主义”与“西方马克思主义”一道,成为20世纪70年代末以来中国马克思主义研究领域的时髦话题。其话语背景是,借否定“文革”否定建国以来直至中国共产党成立以来通过社会斗争为大多数人民谋利益的思想路线(用某些人的行话来说是“用人道主义消解极权主义”),因而在人性、人情、人道主义的问题上大做文章。朱光潜先生在1970年代末的人性论人道

① [德]海德格尔:《存在与时间》,第8页。

② 朱立元:《关于实践美学发展的构想》,《河北学刊》2007年第1期。

③ [德]麦克斯·霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆:重庆出版社,1989年,第201页。

主义讨论中直言不讳：“什么叫‘人性’？它就是人类自然本性。”^①从而在人类自然本性基础上提倡超历史、超时代的人性、人情和共同美。有的理论家们则一边明知马克思是在雇佣劳动和资本的对抗关系的条件下使用“异化”概念，以推动和鼓励共产主义运动的发展，一边却不准理论工作者面对再次出现的劳资剥削关系使用“异化”概念进行具体分析^②；一边明知人道主义与马克思主义社会斗争理论水火不容，一边却要在马克思主义世界观、历史观和伦理原则、道德规范之间划一条界线，主张前者不得使用人道主义而后者却可以用“马克思主义人道主义”来作为对待“绝大多数人”的“伦理原则”^③，以纠正斗争哲学的“残酷”和“不足”。在这样的历史氛围下，更有人抛出了“告别革命”的世纪宣言，以胜利者的姿态宣告巴黎公社以来革命历史的终结，迎接那资本主义制度全球化的狂欢盛宴。

持这些理论的人们，很雅致地忘记了或者是干脆无视我们的历史时代各阶层间依然有着巨大的差别，经济、文化、社会的运转依然面临着深刻的矛盾，去追求那梦幻式的“和平过渡到共产主义”。正如在河边干活儿怕湿了脚的大人先生们一样，这样的“过渡”永远取得不了什么成就。前苏联共产党就是在这样的历史文化氛围中由一个为无产阶级服务的政党蜕变为苏联人民唾弃的代表苏联特权阶层利益的特权党，其轰然倒台成为了历史必然。或许社会转型本身正如古代传说中所说的那样，一只螃蟹、一只梭子鱼和一只天鹅暂时由于某方面共同的利益被绑在了进步的战车上，这一利益（社会前进的初级理想）实现时他们固有的分歧便会显现出来。如果不鲜明地提出美的社会差异性问题，有人就会借助共同美的问题兜售抽象人性论。同样，脱离阶层分析，放弃社会斗争的伦理原则和道德规范，只能使底层人民为抽象人性论所俘虏，进而沦落到被封建的、布尔乔亚的伦理道德规范所支配。如果有人身处于有着巨大差异的社会而硬是不肯承认美的阶层差异性这是这一社会根本的、有决定意义的特征，觉得这“甜蜜”的共同美果真了不得，好得很，那就不是在马克思主义经济分析、社会革命意义上谈论美的问题，也就没有挂着“马克思主义”的招牌继续讨论的必要。其实在一个“多元”文化的时代，鼓吹人性的诸君确实不必费这个“马克思主义”的心思。对于有深广利益诉求的底层人民来说，这样的人道主义“马克思主义”过于抽象，虚无缥缈，再细看不过是打着人的幌子，充足的有闲者的幻想或谎言而已，于是乎或愤怒或谑笑地一哄而散，另寻自身解放的道路。

早有学者指出，当代布尔乔亚化了的所谓马克思的信仰者们，处在共产主义运动之外，处在工人运动之外，“却妄图用自己的解释来‘重新发现’和‘恢复’马克思学说的‘真正思想’，或者，最后，适应新的条件发展马克思主义”^④。实际上，他们的理论早已远离了马克思主义的基础，是根据自己的需要对马克思主义作出的剪裁。恰如鲁迅先生所说：“革命也如此的，艰苦的进击者向前进行，遗下广大的已经革命的地方，使我们可以放心歌呼，也显出革命者的色彩，其实是和革命毫不相干。”^⑤当代共产主义者如何坚持、发展马克思主义，进而确立为底层人民歌与呼的马克思主义美学系统，则是值得深思的问题。

[责任编辑 刘 培]

① 朱光潜：《关于人性、人道主义、人情味和共同美问题》，陆梅林、盛同主编：《新时期文艺论争辑要》下册，重庆：重庆出版社，1990年，第1284页。

② 胡乔木：《关于人道主义和异化问题》，北京：人民出版社，1984年，第40页。

③ 胡乔木：《关于人道主义和异化问题》，第40页。

④ [苏联]别索诺夫：《在“新马克思主义”旗帜下的反马克思主义》，德礼译，北京：中国人民大学出版社，1983年，第8页。

⑤ 鲁迅：《鲁迅全集》第8卷，北京：人民文学出版社，1981年，第163页。

论东汉赋的历史化倾向

许 结

摘 要:两汉制度影响到文章,有前汉“承秦”与后汉“继周”的差异,两汉赋家的创作与批评亦然,东汉赋家以其渊雅特征改变西汉盛世赋的雄肆风格,正内含着赋体由对经义的依附转向对历史的思考。东汉赋的历史化倾向,与当时儒学渐次当路及西汉言语侍从地位衰落有关,其创作则以京都赋的礼德宗旨与纪行赋的历史沉思最为典型。从赋学批评的意义来看,东汉赋的历史化又凸显了赋体展示两汉学风之不同,最突出的是西汉赋重《诗》、东汉赋重《礼》,西汉赋依经立义偏于小学,东汉则偏于礼学,故而前者重赋之“讽”,后者则重赋之“颂”,赋风也由“奇譎”转向“雅贍”。

关键词:东汉;辞赋创作;京都与纪行;历史化

前人评述汉代学术与文章,或谓秉承三代,如阮元云:“大汉之文章,炳焉与三代同风”^①;或谓大汉继周,如李光地云:“秦恶流毒万世,复浮于莽……莽后仍为汉,秦后不为周耳。实即以汉继周,有何不可。”^②两说均合论两汉,可是后一则说明西汉惩“亡秦”教训与东汉继“莽后”复汉,已有所区分。考两汉制度,有前汉“承秦”与后汉“继周”的差异,落实到文章,又如清人何焯评张衡《东京赋》所云:“东京之本于周,犹西京之本于秦也,所以推周制以为发端”^③,亦影写制度。由此看两汉赋家的创作与批评,也有所不同,其中东汉赋家以其渊雅特征改变西汉盛世赋的雄肆风格,内含赋体由对经义的依附转向历史的思考,尤其是针对“亡秦”与“新莽”的教训表现出对宗法的归复与礼制的构建,当与赋家创作思想向儒学观转变相关,并昭示了东汉赋的历史化倾向。

一、从西汉末年的两篇赋谈起

对两汉赋风的变化,前贤多从语言艺术着眼。如沈瑞清《读赋卮言序》论汉赋艺术之变迁:“贾有荀心,马兼宋骨,以若枚叔《菟园》,扬生《羽猎》,靡不穷文极貌,虎视西京。炎运既东,兹格少变,班密张妍,崔雄蔡逸,各营心匠,共吐意珠,铺陈之体,大开骈俪之途,渐导魏晋六代。”^④以“密”、“妍”、“雄”、“逸”区分诸家特色,以“骈俪”明东京赋格之变。如果换个视角,从赋体描述内涵之变看东京赋格之变,就会发现东汉赋家更多地超越现实需求而转向史学审思,赋体本身的历史化,在很大程度上改变了赋风的走向。而这一征兆实际是从西汉后期特别是元、成以后出现的,与当时的政治与学术紧密关联。

作者简介:许结,南京大学文学院教授(江苏南京 210023)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国辞赋理论通史”(09BZW073)的阶段性成果。

① 阮元:《擘经室三集》卷二《与友人论古文书》,北京:中华书局,1993年,第609页。

② 李光地:《榕村语录》卷二十一,北京:中华书局,1995年,第381页。

③ 于光华辑:《重订文选集评》,北京:国家图书馆出版社,2012年影印乾隆四十四年(1778)锡山启秀堂重刻本,第211页。

④ 沈瑞清:《读赋卮言序》,王芑孙:《读赋卮言》卷首,清嘉庆八年(1803)邗上刊刻本。

考察赋体历史化如何体现于政治与学术,要在两点:一是儒学渐次当路,朝廷盛行以儒术缘饰吏治之风,特别是元、成两朝有关庙制的论争,既表达了学者对建设当朝宗法圣统的关注,又显示了一种对宗法圣统的历史反思与重构;二是西汉盛世言语侍从地位的渐次堕落,辞赋退于文学一途,与儒术缘饰吏治亦渐分离,而经学尚“古”之风的肇兴,又表现出对通经致用的“博士官”系统的挑战。由此看扬雄撰写于成帝元延三年(前10年)的《长杨赋》与刘歆撰写于哀帝建平元年(前6年)的《遂初赋》,实与上述两点对应。为说明问题,试作分述。

先说第一点。这里又有两个节点,即儒术缘饰吏治与庙制之争。王应麟《玉海·汉制篇》记述西汉举人,以“御史大夫禹贡除诸葛丰为属”、“御史大夫萧望之除薛广德为属”与“丞相武安侯召(张)汤为史”等区分其“德行志节”、“经学”、“文法”,多方举士^①,其中以儒术缘吏治为一要项。然则“儒生政治”在汉代的确立,以元帝用“醇儒”倡“德治”为肇始。这其中牵涉到朝廷的一个重要的议题,就是“元成庙议”^②,在旷时日久的庙制“亲疏迭毁”之争议中确定了高帝(太祖)、文帝(太宗)、武帝(世宗)庙祭的“不祧之宗”的地位。至于元成庙议的性质,显然与西汉到元、成之世重构刘汉宗法圣统有关。如果我们对照扬雄《长杨赋》的书写内涵与论述结构,尤其是戒淫史观与德教准则,正是以元成庙议为动因并形成其赋体论辩化特征的^③。其中赋文主体就是对“高祖奉命……以为万姓请命乎皇天”的高帝之“天德”、“圣文……躬服节俭,绋衣不敝”的文帝之“俭德”、“圣武勃怒,爰整其旅……猎乎王庭……使海内澹然,永亡边城之灾,金革之患”的武帝之“功德”与“今上”(成帝)之“纯德”的描写,并以“颂”而寄“讽”,表达作者的史观。例如写成帝一段:

今朝廷纯仁,遵道显义,并包书林,圣风云靡;英华沉浮,洋溢八区,普天所覆,莫不沾濡;士有不谈王道者,则樵夫笑之。故意者以为事罔隆而不杀,物靡盛而不亏,故平不肆险,安不忘危。乃时以有年出兵,整舆秣戎;振师五柞,习马长杨,简力狡兽,校武票禽。……岂徒欲淫览浮观,驰骋稷稻之地,周流梨栗之林,蹂践刍蕘,夸诩众庶,盛狄獫之收,多麋鹿之获哉!^④

此借“翰林主人”之口叙述汉成帝狩猎长杨事,以“纯仁”彰“德”,以“浮观”为戒,颂中有讽,诚如何焯言:“客卿之谈,正论也;主人之言,微辞也。……借客卿口中入正论,此正妙于讽谏处”^⑤。所谓“主人之言”,包括对高祖、文帝、武帝及成帝“功业”(德)的书写,然其“微辞”寄讽,要在彰德史观,其中包括以“汉德”继“周德”的内涵。《长杨赋》仿效周《诗》,其赋文“上帝眷顾高祖”一段取法《皇矣》“上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅”,赋文“熏鬻作虐……圣武勃怒”一段取法诗中“密人不恭……王赫斯怒,爰整其旅”等^⑥,皆可对应。因以史为鉴,使扬赋改变描写而为记述与议论,以致元人祝尧评《长杨赋》谓相如“《子虚》、《上林》,首尾同是文,而其中犹是赋。至子云此赋,则自首至尾纯是文,赋之体鲜矣”^⑦。这其中历史化特征宜为变体的重要内因。而由庙制之争再归复到以儒术缘饰吏治这一节点,又可见元、成后“醇儒”政治对学术包括辞赋的影响,这不仅在扬雄赋创作中有所体现,而且于其批评中更为凸显,其最具代表性的论点见《法言·吾子》:

或问:“景差、唐勒、宋玉、枚乘之赋也,益乎?”曰:“必也,淫。”“淫,则奈何?”曰:“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。如孔氏之门用赋也,则贾谊升堂,相如入室矣。”^⑧

① 王应麟:《玉海》,文渊阁《四库全书》本。

② 按:有关庙制之议,详见《汉书》卷七十三《韦贤传》。

③ 详参蒋晓光、许结:《元成庙议与〈长杨赋〉的结构及影响》,《浙江大学学报》2011年第6期。

④ 张震泽:《扬雄集校注》,上海:上海古籍出版社,1993年,第128—129页。

⑤ 于光华辑:《重订文选集评》卷二《长杨赋》引,第357—358页眉批。

⑥ 高亨:《诗经今注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第388页。

⑦ 祝尧:《古赋辨体》卷三《两汉体下》,王冠辑:《赋话广聚》第2册,北京:北京图书馆出版社,2006年影印文渊阁《四库全书》本,第215页。

⑧ 汪荣宝:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第49—50页。

与司马迁评相如赋“要归引之节俭,此与《诗》之风谏何异”^①、汉宣帝评赋“大者与古诗同义”^②比较,扬雄的“丽则”归雅之论与“孔门用赋”的赋家谱系,已同前此简单地以经义衡赋不同,更具有一种历史的意义。

再说第二点。有关西汉献赋盛况,班固《两都赋序》记述“言语侍从之臣……朝夕论思,日月献纳”、“公卿大臣……时时间作”,以至“孝成之世,论而录之,盖奏御者千有余篇”,故而阮元有“大汉之文章,炳焉与三代同风”的称颂。这里有两点值得说明,其一,西汉献赋之盛,在于武帝朝内官制度的强化,赋家作为宫廷言语侍从,地位较尊贵,且利禄之诱,激发赋家献赋热情,故赋作亦多迎合与针对现实而感发^③。其二,孝成之世虽献赋之风未歇,如扬雄作为郎官扈从成帝并献“四赋”(《甘泉》、《长杨》、《羽猎》、《河东》),然其文学侍从地位的衰落以及献赋风气的衰退,已然明显。班固所说的“论而录之”指的是刘向父子整理西汉艺文而言,而非鼓吹“孝成之世”献赋盛况,至于扬雄本人中岁以后的“悔赋”,包括“童子雕虫”之讥及对赋体“欲讽反劝”之思,内含了对自我身份的怀疑与忏悔。如果我们对照史书记述司马相如以赋“三惊”汉主的殊荣^④,对照扬雄自省赋家身份的冷落,特别是到东汉赋家如班固、张衡一以撰“史”彰显,一因“孤技”幸进^⑤,皆不由赋而求闻达,其中的演进迹象非常明显。也正因为汉代由西至东文学侍从地位的衰落,赋家的创作出现两种转向:一是脱离朝廷应制的个性化赋作增多,一是赋中“今”学衰而“古”学兴,而这一点又与当时经学肇起尚“古”之风,且对通经致用的“博士官”系统形成挑战有关。于是有篇赋作进入我们的视域,即刘歆的《遂初赋》。先看刘勰《文心雕龙·事类》中牵涉到对这篇赋的评价:

观夫屈、宋属篇,号依诗人,虽引古事,而莫取旧辞。唯贾谊《鹏赋》,始用鸚冠之说……刘歆《遂初赋》,历叙于纪传,渐渐综采矣。至于崔、班、张、蔡,遂据摭经史,华实布濩,因书立功,皆后人范式也。^⑥

刘勰论“事类”,意在“援古以证今”,落实于赋文,对《遂初赋》“历述于纪传”的写法改变前人(屈宋及西汉赋家)而开启后世(东汉赋家)作用的提摄,颇具深意。解读这篇被赋史奉为第一篇“纪行赋”的创作,要有三点:其一,该赋创作源自作者于汉哀帝建平元年(前6年)请立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》等“经古学”,并上《移让太常博士书》而获罪于大司空师丹等权贵,于是“惧诛,求出补吏,为河内太守……徙守五原”,故作赋纪事述怀^⑦。其二,该赋引述《左传》事典八次,皆多晋国旧事,与作者谪贬之途“历故晋之城”相关,略举两例如次:

赋文:“执孙蒯于屯留兮,救王师于余吾。”事见《左传·襄公十七年》:孙蒯为春秋末年卫国大夫,出使途中于屯留被晋人所俘。

赋文:“枝叶落而不省兮,公族阙其无人。”事见《左传·昭公三年》:“叔向曰:‘晋之公族尽

① 司马迁:《史记》卷一一七《司马相如列传》,北京:中华书局,2013年,第3698页。

② 班固:《汉书》卷六十四《王褒传》,北京:中华书局,1962年,第2829页。

③ 详参简宗梧:《从专业赋家的兴衰看汉赋特性与演化》,氏著《汉赋史论》,台北:东大图书公司,1993年;拙作《汉赋造作与乐制关系考论》,《文史》2005年第4辑。

④ 参见拙作《诵赋而“惊”汉主——司马相如与汉宫廷赋考述》,《四川师范大学学报》2008年第4期。

⑤ 范晔《后汉书》卷四十《班彪列传》:“(班)固以彪所续前史未详,乃潜精研思,欲就其业。既而有人上书显宗,告固私改作国史者,有诏下郡,收固系京兆狱。……固弟超……乃驰诣阙上书……具言固所著述意……显宗甚奇之,召诣校书部,除兰台令史。”又卷五十九《张衡列传》:“安帝雅闻衡善术学,公车特征拜郎中,再迁为太史令。遂乃研核阴阳,妙尽璇机之正。”(北京:中华书局,1965年,第1333—1334、1897—1898页)

⑥ 范文澜:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第615页。

⑦ 有关刘歆“求出”事详见《汉书》本传。按:《遂初赋》载《古文苑》,《艺文类聚》录有赋句,前有《小序》记述“歆好《左氏春秋》,欲立于学官……求出补吏……经历故晋之城,感今思古,遂作斯赋”(欧阳询:《艺文类聚》卷二十七,上海:上海古籍出版社,1965年,第490页),是取《汉书》本传说并冠于赋作本事。

矣,胙闻之,公室将卑,其宗族枝叶先落,则公从之。胙之宗十一族,唯羊舌氏在而已。”^①

这说明了赋引事典的地域化特征。其三,由于作者议立“左氏”而遭贬,故赋中多引《左传》事,又因“历故晋之城”而多引晋国旧事,这也使刘勰所评“叙于纪传”具有了双重意味,即“古典”(历史)与“今事”(现实)。而赋家无论是述史,或纪行,均采用纵向的思维与描述方式,诚如刘熙载《赋概》所言“赋兼叙、列二法。列者,一左一右,横义也。叙者,一先一后,竖义也”^②，“竖义”的加强,正表明赋体载史的书写特征。

由元、成之间,庙议产生的扬雄《长杨赋》的描述与议论,由议立“左氏”而产生的刘歆《遂初赋》的古典与今事,其中的原古、崇儒、尚礼以及议论化色彩与纵向描写的方法,无不指向赋体的历史化。而这一创作现象在东汉时代的京都赋与述行赋写作中得以发展,并大其堂庑。

二、京都赋的礼德宗旨

西汉赋的创作,骚体以抒写个人遭际与不遇情怀为主,散体大篇则以“游猎”题材为重镇,其代表作是孔臧《谏格虎》,司马相如的《子虚》、《上林》与扬雄的《羽猎》、《长杨》等,皆以夸张场景,谏王淫游为主旨。相比之下,东汉赋出现了极为鲜明的两大系列题材,分别是“京都”与“纪行”,其中或寓王朝之兴衰而以古鉴今,或述个人之行止而咏史寄怀,其书写方式均呈纵向思路,考论其因,就是赋体的历史化倾向。

关于东汉京都赋的产生,有赋体的创作前源与当时的政治背景。创作前源当属西汉的宫廷游猎赋与地方都城赋(如扬雄的《蜀都赋》),一取宫廷,一取城市,然比较而言,西汉游猎、都城赋或以场景描绘以寄讽,或以形势与物产的夸饰以寄意,甚少史事抒写;相反,东汉京都赋虽得前者“宫廷”之旨与城市之形,却更多贯通古今的事类描述。就当时的政治背景而言,东汉京都赋的开山是杜笃的《论都赋》,其赋序谓“皇帝以建武十八年二月甲辰,升舆洛邑,巡于西岳”,又《后汉书》卷八十《文苑列传·杜笃》载:“笃以关中表里山河,先帝旧京,不宜改营洛邑,乃上奏《论都赋》。”^③显然,杜赋是因光武帝巡行西京之举而作,主张迁都西京而反对建都东洛。继此之后,今存东汉京都赋含残篇有傅毅《洛都》、《反都》,崔骃《反都》,班固《两都》与张衡《二京》,基本都是反对杜赋主张而赞成定都洛邑的。只是随着时间的迁移,这种东、西定都之争的现实性渐渐淡褪,而演变成东、西之辨与礼制之争,其中内含了对东汉王朝合法(合“礼”)性的考虑。正因如此,东汉的京都赋作无不以史学的眼光考察问题,将现实之精神寄托于历史的思考。对这类赋的历史化现象,前人已有关关注。如清人汪琬《乔石林赋草序》就赋体与史才关系陈论:

或谓:赋家宜于侈靡,史家宜于简直,二者之学不同。今使石林以赋才司纂修,得毋用违其长与?琬曰:非也。登高能赋,可以为大夫。古之所谓大夫者,求诸《周官》,如太史、小史、内史、外史之属皆在焉,不必其无兼才也。刘向、扬雄之于汉也,盖尝葺天汉以后诸故实论于元、成、哀、平,以续《史记》矣。及考其骚赋之作,则又卓然有名。如向之《九叹》,雄之《长杨》、《校猎》、《反骚》诸文是也。世称班固《汉书》“文赡事详”,过于史迁,而东、西都赋则又叙述山川之险,都邑之雄,宫阙掖庭之丽,而究归于灵台、辟雍、明堂风化之盛,其辞渊深灏衍……^④

这虽然通论“赋”与“史”的关系,而以乔氏史职“纂修”且作赋为说,然其言有两点与本文论题相合,一则所举赋家史才以西汉元、成以降之刘、扬为主,其中隐喻赋体向史体的变迁;二则举班固《两都赋》

① 详见许结、王思豪:《汉赋用经考》,《文史》2011年第2辑;王思豪:《〈遂初赋〉用〈左传〉事典的学术史意义发微》,《文学研究》第1卷第2辑,南京:南京大学出版社,2015年。

② 刘熙载:《艺概》,上海:上海古籍出版社,1978年,第98页。

③ 范晔:《后汉书》,第2595页。

④ 汪琬撰、林佶编:《尧峰文钞》卷二十九《乔石林赋草序》,清康熙三十年(1691)西园书屋刻本。

为例,所述于“山川”、“都邑”、“宫阙”之后归于“辟雍”、“明堂”,又寓含京都赋的思想主旨由描绘形胜向书写礼制的转移。与此相关,两汉铺陈大赋形成了两种抒写模式,一种模式以西汉“游猎”赋为主,重在“省祸福”,主题为“训诫”、“改作”;另一模式以东汉“京都”赋为主,归于“观威仪”,主题为“昭德”、“宣威”^①。区分赋家的创作主旨,则前者偏重经学的微言大义,后者更重史学的古今鉴识。

回到东汉京都赋创作文本,从杜笃的《论都赋》除赋前“奏”文明史实,“序”文论史事,其赋的主体部分论证“大汉之崇,世据雍州之利”,也完全采用纵向的历史变迁之记事式的描写,分别是“昔在强秦,爰初开畔”、“高祖有助……而呵暴秦”、“太宗承流,守之以文”、“富衍于孝景”、“孝武……始有钩深图远之意”、“政行于宣、元,侈极于成、哀,祚缺于孝平”、“逮及亡新,时汉之衰”、“今天下新定……主上方以边垂为忧……安不讳危”^②,以彰显西京的地位与事功。与之观点不同,傅毅《洛都赋》的今存文字,以颂扬“世祖受命而弭乱”的功绩,彰显“伊洛”之都,而谓“明堂、辟雍、灵台之列,宗祀扬化,云物是察”^③,与班固《东都赋》意趣相埒。东汉京都赋的抒写模式,在班、张赋两都的创作中得到更为集中的体现。与杜笃《论都》不尽相同,班、张《两都》与《二京》分述两京的形态,可是以“西”为“宾”而“东”为“主”,其前篇《西都》(《西京》)模拟西汉赋风,以横向描写骋其势,如班赋分为六大板块,分别是地理(位置、沿革等)描写、城市(布局、景象、人物等)描写、京畿环境(其阳、其阴、东郊、西郊等)描写、群体建筑(宫室等)描写、重点建筑(未央宫)描写与狩猎、游观描写;张赋由“高祖始入”开始即展开横向描写,除了都城形势、宫殿建筑之外,更着力于对“元会”礼之“百戏”表演的夸饰,可谓极尽“体国经野”之势。然在班、张对西都(长安)的描写中,我们可以看到一种讽谏的精神,如《西都赋》中“肇自高而终平,世增饰以崇丽,历十二之延祚,故穷泰而极侈”^④与《西京赋》中“方今圣上,同天号于帝皇,掩四海而为家,富有之业,莫我大也。徒恨不能以靡丽为国华,独俭嗇以龌龊”^⑤的叙述,以愚人自炫法,使读者了然其败德行径。而在《东都》与《东京》的赋作中,却全然改变写西京时夸饰物产、游猎的描绘手法,而以纵向的眼光与笔法罗列历代君主的德行,铺写他们的功劳与善政,如班赋中从高祖历孝武、孝宣到建武(光武帝)、永平(明帝)的叙述,张赋中由“高祖膺箓受图”而转向对世祖(光武帝)、显宗(明帝)的颂扬,皆用历史的眼光颂扬君主的功德,以惩其败德,这使隐含于西汉赋中的“体物写志”之“志”得以张扬、显豁,并成为东汉京都赋的主旨。

正因为班、张赋分写两都,以宾衬主,所以赋写东都绝不似西汉赋家如枚乘《七发》、相如《上林》的写法,即使如在某种程度上开启东汉赋风的扬雄,其“祭祀”类(如《甘泉》)与“都邑”类(如《蜀都》)赋亦非班、张赋主旨所承效,相反,却是“游猎”类的《长杨赋》为其描写模式的蓝本。对此,近人胡朴安论班固文赋,已差得其意:

东京之文,兰台体最绵密,以《汉书》拟《史记》,虽乏龙门之奇,而核实过之。《两都》典丽堂皇,平子、太冲拟之皆有逊色。《西都》极众人之所眩曜,《东都》折以今之法度,宾主开合,极有抑扬。所以《西都》不见铺排之迹,《东都》不知议论之多。核其大体,一脱胎相如《上林》,一脱胎子云《长杨》。^⑥

为什么《东都》“脱胎”于《长杨》,其实前之《论都》与后之《东京》亦同此传系,不仅在折衷“法度”与“宾主开合”,而且源于赋家对儒术的高扬与礼制的探寻,落实到创作文本,就是推尊汉德与礼义,故采用以“古”鉴“今”的思想方法。

这又可以提出一反问:东汉京都赋为何多损“眩曜”而重“法度”,轻铺陈而重议论,好为以“古”鉴

① 参见蒋晓光、许结:《宾祭之礼与赋体文本的构建及演变》,《中国社会科学》2014年第5期。

② 杜笃:《论都赋》,引自范晔:《后汉书》,第2598—2608页。

③ 傅毅:《洛都赋》,引自欧阳询:《艺文类聚》卷六十一,第1103页。

④ 萧统编,李善注:《文选》,上海:上海古籍出版社,1986年,第7页。

⑤ 张震泽:《张衡诗文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986年,第90页。

⑥ 胡朴安:《读汉文记》,收入《朴学斋丛刊》1923年刊本。

“今”的历史思考?如果着眼于创作内涵而促变创作形式,关键在于一个问题即东汉建都之政权的合法性,并由此衍射的两个面向:“明德”与“尚礼”。

首先,东汉京都赋的“明德”观,既源自古代王者需“有德者居之”的传统思想,又与赋家到班、张笔下“宾、主”东、西两都的制度相关。比如张衡《东京赋》叙写“昔先王之经邑也……审曲面势,汭洛背河,左伊右瀍”一段,于光华《重订文选集评》于此录有两则眉批,分别是孙钊“东都形势,亦自周来”,与何焯“东京之本于周,犹西京之本于秦也。所以推周制以为发端”^①。尽管二人所论重点在“洛邑”制度,即东京法周制,西京法秦制,然其间的文化内涵却鲜明地判别了两京的极大差异。可以说,西汉是承秦制而法楚文,所以辞赋中的雄张之气与幽婉之情正呈示其两翼;而东汉则更多地法周制(尤其是东周周公定洛之礼制),故亦法周文,辞赋创作转向雅颂之途与贍偶之风。仅就“明德”而论,所谓“大汉继周”在西汉时因废弃“暴秦”之“德”已有言说,而元、成之后儒术昌明,周德渐为汉人尊奉,亦为不争史实,然则在赋体文学中真正彰明“汉德”以继“周德”的,却是京都赋创制者中的“东都派”。如前所述,东汉京都赋的叙写模式源自扬雄《长杨赋》,但扬雄在赋中取法《尚书·无逸》周公谏成王荒怠之语以警时君的同时^②,因影写当时学者力争“世宗庙”(武帝)不可废的情形,而对武帝之“功烈”大加赞赏,诸如“圣武勃怒,爰整其旅”、“疾如奔星,击如雷霆”、“破穹庐,脑沙幕,髓余吾,遂猎乎王廷”等等^③,充分显示出对“势”、“力”、“功”的张扬。而秉承其意,如杜笃《论都赋》彰显“西京”,依仗的是山川“险阻”而“惧关门之反拒”,夸耀的则是“雍州本帝皇所以育业,霸王所以衍功,战士角难之场”,鼓吹武功,而轻于文德。

与之不同,“东都派”的赋家如班、张之赋,无不以“德”为居位之首要依据,并由汉德追溯周德,梳理出德化途径与王权统绪。如班固的《东都赋》附《明堂》等诗五首,以彰赋意,其中“圣皇宗祀,穆穆煌煌”、“抑抑威仪,孝友光明”、“登祖庙兮享圣神,昭灵德兮弥亿年”、“彰皇德兮侔周成,永延长兮膺天庆”等,无非“礼”、“德”二字,尤其是“皇德”侔“周成”之说,揭破了大汉承周的东都礼德观。而在赋文中,班氏在大量描述光武帝、明帝之“德教”后,则借“东都主人”之口批评“西都宾”夸耀西京势力而未识德教真谛云:

今论者但知诵虞、夏之《书》,咏殷、周之《诗》,讲羲、文之《易》,论孔氏之《春秋》,罕能精古今之清浊,究汉德之所由。唯子颇识旧典,又徒驰骋乎末流,温故知新已难,而知德者鲜矣。^④

其中论述关键在“汉德之所由”,即非泥于旧典的“驰骋乎末流”,而是大汉继周的生动活泼的礼德实践,其中内蕴着“精古今之清浊”之历史教训与经验对现实的指导与拷问。

这种历史意识在张衡的《东京赋》彰显汉德时尤为明显。张赋颂扬东都的主旨是“文德既昭,武节是宣”,所以他论及迁邑东都更加注重“古今之清浊”的历史意识:

是以论其迁邑易京,则同规乎殷盘。改奢即俭,则合美乎《斯干》。登封降禘,则齐德乎黄轩。……民去末而反本,咸怀忠而抱虑。于斯之时,海内同悦,曰:“吁!汉帝之德,侯其祐而。”^⑤

文中所引《斯干》,《诗·小雅》篇名,《文选》薛综注:“《斯干》谓周宣王俭宫室之诗也,今汉光武帝改西京奢华,而就俭约,合《斯干》之美。”^⑥很显然,张衡从“俭德”的视角赞美汉光武帝东都宫室之制,正取法“周德”,同时又以盘庚迁殷与黄轩之德明其传统,因俭而刺奢,意味深永。而东汉京都赋之所以大加赞美“汉德”继周,还源自两大“乱世”教训,即“亡秦”与“莽政”,这正是理解东汉京都赋“明德”思想的历史根源。

① 于光华辑:《重订文选集评》上册,第211页。

② 有关《无逸》周公戒成王,详见孔颖达:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2007年,第630—634页。

③ 张震泽:《扬雄集校注》,第124页。

④ 萧统编,李善注:《文选》,第38页。

⑤ 张震泽:《张衡诗文集校注》,第156、157页。

⑥ 萧统编,李善等注:《六臣注文选》,上海:上海古籍出版社,1993年,第78页。

其次,东汉京都赋的“尚礼”思想,既是“明德”观的基础,也是其外化的形态。在班、张描写“东都”的赋中有一突出现象,就是对汉明帝“礼德”成就的赞美^①。这突出表现于因礼宣威的方式。如班固《东都赋》所述光武帝、明帝之德,归乎“制礼”,其中有现实施行的礼仪,包括国家践行的制度。其论“永平之际,重熙而累洽。盛三雍之上仪,修袞龙之法服……增周旧,修洛邑”一节,则归于“觐明堂,临辟雍,扬缉熙,宣皇风,登灵台,考休征”,如写“朝会”之礼:

春王三朝,会同汉京。是日也,天子受四海之图籍,膺万国之贡珍。内抚诸夏,外绥百蛮。

尔乃盛礼兴乐……《韶》、《武》备,泰古毕。四夷间奏,德广所及。^②

描写德教与贡物之“羁縻”盛况,全然一派以礼宣威的气象。这在张衡《东京赋》中主旨尤明,如其对明帝时朝觐礼的描写,着意宣扬大汉帝国四海臣服、万邦来朝的盛况,如描写天子出场时的肃穆、雄壮:

是时称警蹕已,下雕辇于东厢。冠通天,佩玉玺,纁皇组,要干将。负斧宸,次席纷纯,左右玉几,而南面以听矣。然后百辟乃入,司仪辨等,尊卑以班,璧羔皮帛之贄既奠,天子乃以三揖之礼礼之。穆穆焉,皇皇焉,济济焉,将将焉,信天下之壮观也。^③

因礼仪制度而彰显汉家威仪,与周天子朝享诸侯之礼相同,在具体的描绘中完成了大汉继周之礼德思想的传递。赋家通过对礼制、威仪的宣扬,是希望读者能够对礼仪纲常存有服畏之心,当然也为了达到讽规统治者行为之目的。这也就出现了东汉赋家“尚礼”的另一面向,即因礼鉴戒。张衡在《东京赋》中批评“相如壮《上林》之观,扬雄骋《羽猎》之辞”,“卒无补于风规,只以昭其愆尤”,代表了他以“礼”谏“奢”的思想基调。试举何焯《义门读书记》卷四十五评张衡《东京赋》数则为例:

“七雄并争,竞相高以奢丽。”此句是作家手段。彼云同宅西秦,岂不诡哉?却说六王皆以奢丽自亡,则据雍自强,不攻自破。

“经始勿亟”至“居之者逸”。对《西京》中“惟帝王之神丽,惧尊卑之弗殊”四句。

“尔乃卒岁大雉”至“罔有不韪”。“大雉”一段,对前“角抵百戏”。言虽戏,亦祖宗之旧仪,先王之典礼也。西京尚武功,好远略,故铺陈角抵;东京宦者专权,故寓旨于侏童,皆有为言之也。

“是以论其迁邑易京”至“则齐德乎黄轩”。此称帝之作为同于数圣。

“今公子苟好剽民以媮乐”至“忽下叛而生忧也”。此皆托以讽谏之旨。

“臣济参以陵君,忘经国之长基。”此指王侯以下,莫不隳参,托西京以规切目前也。^④

其中何论之精义,要在以东京之礼制对应西京之奢侈,以历史的鉴戒来警示当时(永元中)“王侯以下,莫不逾侈”(《后汉书》卷五十九《张衡列传》)的行为,这也使赋家的礼德观与讽谏观得以结合。

清人王之绩比较相如、扬雄与班固赋风时说:“《子虚》、《上林》创见亦佳,后再蹈袭,则堆塞可厌矣。子云《甘泉》,加以诡譎,更不足法。孟坚《两都》,虽用铺张,犹不甚贪,其自谓义正扬雄,事实相如,亦实录也。”^⑤以“堆塞”与“诡譎”之弊衬托班固京都赋创作的“义正”与“事实”,其中“实录”之谓,正与东汉京都赋重礼德观的历史化有着关联。

三、纪行赋的历史沉思

自刘歆以《遂初》赋题写“纪行”,从西汉末到东汉间纪行赋已成为一创作传统。因此,美国学者

① 对汉明帝“永平之治”的赞美,成为东汉赋学一明显标志,如傅毅《七激》中托“玄通子”之言“汉之盛世,存乎永平,太和协畅,万机穆清”一段,可与京都赋相关内容对话。

② 萧统编,李善注:《文选》,第32—36页。

③ 张震泽:《张衡诗文集校注》,第116页。

④ 何焯:《义门读书记》,北京:中华书局,1987年,第862—863页。

⑤ 王之绩:《铁立文起·前编》卷十,清康熙刊本。

康达维以《汉赋中的纪行之赋》为题,合论刘歆《遂初》、班彪《北征》、班昭《东征》与蔡邕《述行》四赋,并引述和讨论一个有趣的现象,就是“大部分西汉的纪行赋描写充满幻想的旅途,在神灵、女神及其他超自然生物的疆域中遨游飞翔”,而刘歆《遂初》及东汉诸家之作,更多描写人生的经历与真实的事件,尤其是到蔡邕笔下,其描写“在时间、地点和个人观点表达上都有具体化趋势”^①。为什么会出现赋域中“纪行”由虚写神灵向实写人事的转变?我想引一段清人姜学渐论赋语以证其义:

余最爱唐眉山《诗话》云:“古之作者,初无意于造词,所谓因事以陈词,如杜子美《北征》一篇,直纪行役尔,忽云‘或红如丹砂,或黑如点漆,雨露之所濡,甘苦齐结实’,此类是也。文章只如人作家书乃是。”学赋造词者不可不知。^②

此引宋人唐庚《子西文录》中论诗语,以喻作赋之道理,其中最要紧者在“因事以陈词”,而这一点恰在东汉纪行赋中有明显表现。换言之,东汉纪行赋之所以异乎西汉“纪行”之虚幻描写而为真实且具体的抒发,诚如前引刘勰于《文心雕龙·事类》中称颂“刘歆《遂初赋》,历叙于纪传”并以崔(駟)、班(固)、张(衡)、蔡(邕)踵武其后,所谓“摭摭经史,华实布濩”,关键在赋中“人事”的提升,内含的也正是历史化的成分。

从西汉末到东汉时期创作的纪行赋有一个基本特征,就是淡褪了西汉赋中“游行”描写的神氛与虚幻^③,而是于真切的人生与亲历,感怀古事(摭摭经史),寄托今情(华实布濩),并以“历叙于纪传”的方式,呈示了赋体“因事以陈词”的特征。先看班彪《北征》与班昭《东征》两赋纪行途中的描写:

日奄奄其将暮兮,睹牛羊之下来。寤旷怨之伤情兮,哀诗人之叹时。越安定以容与兮,遵长城之漫漫。剧蒙公之疲民兮,为强秦乎筑怨。舍高、亥之切忧兮,事蛮狄之辽患。不耀德以绥远,顾厚固而缮藩。首身分而不寤兮,犹数功而辞愆。^④

睹蒲城之丘墟兮,生荆棘之榛榛。惕觉寤而顾问兮,想子路之威神。卫人嘉其勇义兮,论于今而称云。蓬氏在城之东南兮,民亦尚其丘坟。唯令德为不朽兮,身既没而名存。惟经典之所美兮,贵道德与仁贤。吴札称多君子兮,其言信而有征。后衰微而遭患兮,遂陵迟而不兴。知性命之在天,由力行而近仁。勉仰高而蹈景兮,尽忠恕而与人。^⑤

班彪赋作于刘玄更始三年(25),即光武帝建武元年,时赤眉军杀更始,为避三辅之乱,作者由长安往安定,投依凉州隗嚣,赋中所写,乃途中因所见而感发。上引一段赋文,是作者途经安定(西汉治所在高平)所述,先取《诗》义以叹行役之苦^⑥,继则历述“亡秦”教训,包括蒙恬筑长城以劳民,结果被赐死而身首异处的下场,赵高与李斯矫诏赐死扶苏,立胡亥为二世皇帝,以致昏庸乱政,秦政败亡诸史事,以古鉴今,抒写对现实形势的忧患与思考。班昭赋虽自言“先君行止,则有作兮;虽其不敏,敢不法兮”,以《东征》摹写其父的《北征》,然作赋“因事”,则缘于作者从洛阳往其子任所陈留,故途中见闻,亦多自我之感发。上引赋文,写作者过“蒲城”(卫地)思古论今,叙写子路为蒲大夫“死而冠不免”、蓬伯玉贤德而不被卫灵公所用、吴公子季札“适卫”说蓬瑗、史鰌等谓“卫多君子,未有患也”,以及卫终

① 有关康达维的引述与自述,详见氏著《汉赋中的纪行之赋》,原刊《“中研院”第二届国际汉学会议论文集》(1989),收入[美]康达维:《康达维自选集:汉代宫廷文学与文化之探微》,苏瑞隆译,上海:上海译文出版社,2013年,第157—182页。

② 姜学渐:《味轩竹赋话》,附载氏编《资中赋钞》,清同治六年(1867)刊本。

③ 有关自《楚辞》到汉赋的“游行”描写之变迁,参见谷口洋:《试论早期辞赋中的神怪与悲哀——从“游行”主题看战国秦汉宗教情感的蜕变》,载南京大学中文系编:《辞赋文学论集》,南京:江苏教育出版社,1999年,第102—111页。

④ 班彪:《北征赋》,引自萧统编,李善注:《文选》,第143页。

⑤ 班昭(曹大家):《东征赋》,引自萧统编,李善注:《文选》,第145页。

⑥ 按:赋文“日奄奄其将暮兮”四句取辞《诗·王风·君子于役》“日之夕矣,牛羊下来。君子于役,如之何勿思”,取意则如《六臣注文选》铣曰:“言思君子为怨旷,嗟行役为叹时。”

败于翟等史事^①,并以“知性命”与“忠恕”诸经义^②,充分展示了赋家因事陈词蕴含的历史忧患与现实担当。而合观班氏父女的纪行之赋,如所引之段落,均因史事而引发现实慨叹,且终归于政治之“耀德”与品格之“令德”,这又与东汉京都赋的主旨切合,其中又暗含了赋家述“行”由西汉之尚“神”而骋“力”向东汉之重“事”而明“德”的转变。

与之相比,蔡邕的《述行赋》引述经义较少,抒写史事尤多。该赋写于桓帝延熹二年(159)秋,作者感于当时朝廷的戚、宦乱政,正直遭灾的现实,通过自己“有行于京洛”的行止,将途中所见与自己心中的情感融织起来,通过历史事件的追溯,彰显其“因事陈词”之纪行赋的表达。如赋中先写到达“大梁”时的情形云:

久余宿于大梁兮,谓无忌之称神。哀晋鄙之无辜兮,忽朱亥之篡军。^③

作者至梁地而忆史事,论及战国魏公子无忌(信陵君)的“窃符救赵”,尤其是对其使朱亥椎杀晋鄙而夺其军的行为,一改史家对其机智的赞许,而以“谓”、“哀”、“篡”诸字眼,将其视为阴谋诡计而予谴责。而这一赋家笔法,反映的正是作者对当时乱政僭越的讽谏,也表明了东汉纪行赋家以古“典”诠释今“事”的咏史而写志的手法。如赋中继写行历云:

历中牟之旧城兮,憎佛肸之不臣。问宁越之裔胄兮,藐仿佛而无闻。经圃田而瞰北境兮,悟卫康之封疆。迄管邑而增感叹兮,愠叔氏之启商。过汉祖之所隘兮,吊纪信于荥阳。

其地名则有“中牟”、“圃田”、“管邑”、“荥阳”,而所述历史人物则因地而忆,则有宁越勤诚为人、卫康叔封疆治邑、管叔与蔡叔谋反被杀、汉高祖因纪信诈降计而得脱于项羽军围等历史人物与事件。这不仅是作者因史事而写心境,即蔡氏赋前所述“聊弘虑以存古兮,宣幽情而属词”,赋“乱”所言“历观群都,寻前绪兮”,而且其史事的拼接,可以给读者以更为广阔的历史之想象空间。于是我们阅读东汉纪行赋,往往淡化了赋家纪行之本身(包括景观与情境),而更多去诠释与理解其中串联起来的史事,只有通过历史的写照,才能进一步参透赋者的用心与情志。

由于东汉赋在总体上的历史化趋向,所以一些言志赋与地名赋也具有纪行体的特征,其中较多咏史之目的与史学化的描写。例如冯衍的《显志赋》叙写家世,包括追述曾祖冯奉世(先将军)的功业,以彰显“言光明风化之情,昭章玄妙之思”,可赋中描写,却完全超越了家世与情志,而成为颂扬道德功业以惩戒败政的古史。如写“颂德”之功:

尧舜焕其荡荡兮,禹承平而革命。并日夜而幽思兮,终惓惓而洞疑。高阳藐其超远兮,世孰可与论兹? 讯夏启于甘泽兮,伤帝典之始倾;颂成、康之载德兮,咏《南风》之歌声。思唐、虞之晏晏兮,揖稷、契与为朋;苗裔纷其条畅兮,至汤、武而勃兴。

写“败德”之政:

恶丛巧之乱世兮,毒从横之败俗;流苏秦于洹水兮,幽张仪于鬼谷。澄德化之陵迟兮,烈刑罚之峭峻;燔商鞅之法术兮,烧韩非之说论。谓始皇之跋扈兮,投李斯于四裔;灭先王之法度兮,祸浸淫而弘大。^④

前则以尧禹汤武等圣王以彰功德,后则以战国之乱、秦政之暴以惩戒其非,其美德与败德,均非“事”而不显,这也成就了该赋以史为纲的叙写方法。而作为关隘胜迹,如李尤的《函谷关赋》写法也很奇特,除描写地舆景观,便以先秦、汉武、汉光武与汉明帝“四朝”之变迁为主构,如“自周辙之东迁,秦虎

① 有关子路、蘧伯玉、季札及古卫国的衰亡,详见《论语·卫灵公》,《左传》之《襄公十四年》、《襄公二十六年》、《襄公二十九年》,以及《史记》卷三十七《卫康叔世家》、卷六十七《仲尼弟子列传》中的记载。

② 按:赋文“知性命之在天”四句取意于《论语·颜渊》:“子夏曰:死生有命,富贵在天。”《礼记·中庸》:“子曰:好学近乎知,力行近乎仁。”《诗·小雅·车辖》:“高山仰止,景行行止。”《论语·里仁》:“夫子之道,忠恕而已矣。”

③ 费振刚、胡双宝、宗明华辑校:《全汉赋》,北京:北京大学出版社,1993年,第566页。按,引赋四句所述史事,详见《史记》卷七十七《魏公子列传》。

④ 范晔:《后汉书》,第992、994页。

视乎中州”、“大汉承弊以建德,革厥旧而运修”、“中兴再受,二祖同勋。永平承绪,钦明奉循”^①,完全同于扬雄《长杨赋》、班固《东都赋》与张衡《东京赋》的描写以及彰显“汉德”的方式,同是“大汉继周”史学观的体现。

东汉纪行赋的历史化倾向,也不仅限于人生行历赋的兴起,即使在赋家描写“神游”(天际游行)时,也能呈现出两汉赋风的不同。以司马相如《大人赋》与张衡《思玄赋》为例,两赋虽创作动机不同,一因汉武帝好神仙方术,所谓“见上好仙,乃遂奏《大人赋》”,一因汉顺帝时宦官当道,并以张衡“为其患”而谗之,衡因“常思图身之事,以为吉凶倚伏,幽微难明,乃作《思玄赋》”(《后汉书·张衡列传》);成赋后的结果亦不同,前者赋奏,“天子大说,飘飘有凌云之气,似游天地之间意”(《史记·司马相如列传》),后赋写就,不久“出为河间相”;然两赋均描写超现实的天际“游行”,则是相承且相同的。但是辨别其创作内涵,又有一明显区分,即相如赋写得飘忽神奇,其追述过往,鲜有真实事件,所及人物,除提到尧、舜,皆为神话,如“应龙”、“玄冥”、“含雷”、“祝融”、“句芒”、“玉女”、“西王母”等,所谓“驾应龙象舆之螭略委丽兮”、“左玄冥而右含雷兮”、“祝融警而蹕御兮”、“使句芒其将行兮”、“载玉女而与之归”、“吾乃今日睹西王母”等,取材以《山海经》为主,完全是一诸神的世界。张衡《思玄赋》也是通过幻想空际游历,拟状超俗情志,但如赋中“出紫宫之肃肃兮”一段,连用了“紫宫”、“太微”、“王良”、“驷”、“罔车”、“青林”、“威弧”、“封狼”、“壁垒”、“北落”、“河鼓”、“天潢”、“招摇”、“开阳”等星座名,显示了作者熟谙天文的科学性与征实性,尤为值得关注的是张氏追述过往,则更多地引用史书,同样具有“因事而陈词”的特点。试以赋中描写的顺序略举八例如次:

幸二八之遘虞兮,嘉传说之生殷。

旦获瀛于群弟兮,启金滕而乃信。

心犹与而狐疑兮,即岐阨而摅情。文君为我端蓍兮,利飞遁以保名。

朝吾行于暘谷兮,从伯禹乎稽山。集群神之执玉兮,疾防风之食言。

寔号行于代路兮,后膺祚而繁庠。王肆侈于汉廷兮,卒衔恤而绝绪。尉龙眉而郎潜兮,逮三叶而遘武。董弱冠而司袞兮,设王隧而弗处。

穆负天以悦牛兮,竖乱叔而幽主。文断袂而忌伯兮,阖阖贼而宁后。

羸撻澣而戒胡兮,备诸外而发内。

汤蠲体以祷祈兮,蒙庞褫以拯人。景三虑以营国兮,荧惑次于它辰。魏颗亮以从理兮,鬼亢回以蔽秦。咎繇迈而种德兮,德树懋乎英、六。^②

上引事例,包括古史七则与汉史一则,古史引典包括《尚书》、《左传》、《国语》、《史记》、《吕氏春秋》等,史事依赋序涉及高阳氏、舜、传说、周公、周文王、夏禹、叔孙豹、晋文公、嬴政、胡亥、商汤、宋景公、晋大夫魏颗、皋陶等人物与事件,要在赞其懿德之美,而戒其败德之政。“寔号行于代路”数句,史料源自《汉书》之《外戚传》、《王莽传》、《佞幸传》(董贤)及《汉武故事》,其引述事件皆为汉代戚、宦乱政,充分表达了赋家的政治态度与现实情怀。

如果说相如《大人赋》主旨是讽喻武帝“游仙”,其描写仙界以隐喻其不可居,则张衡《思玄赋》通过其人生的思考以反思天界,阐发的是“天不可阶仙夫希”的不可信,前者多经师的微言大义,后者重史家的征实考信。由此一端,也可看出东汉赋家的纪行,无论“行路”还是“巡天”,皆多引史以证今,其中的历史化与具象化的描写,不仅促进了赋风的演变,也可引发我们对赋论的一些思考。

四、史学视域与赋的批评

汉人有关赋的批评,基本属于功用论范畴,考察两汉的赋用思想,又有很大差异,从某种意义上

① 费振刚、胡双宝、宗明华辑校:《全汉赋》,第376页。

② 张震泽:《张衡诗文集校注》,第196—213页。

看,东汉赋用论的逻辑起点是对西汉赋创作的反省。在诸家论述中,王充、班固、张衡、王符的评赋语较为典型。如王充对西汉赋虚浮的批评,与他对当世文章的赞美相维系,其《论衡·定贤篇》指责赋体之失“实”云:

以敏于赋颂,为弘丽之文为贤乎?则夫司马长卿、扬子云是也。文丽而务巨,言眇而趋深,然而不能处定是非,辩然否之实,虽文如锦绣,深如河汉,民不觉知是非之分,无益于弥为崇实之化。^①

而在《谴告篇》中他对相如、扬雄赋的非议更为突出:

孝武皇帝好仙,司马长卿献《大人赋》,上乃仙仙有凌云之气。孝成皇帝好广宫室,扬子云上《甘泉颂》,妙称神怪,若曰非人力所能为,鬼神力乃可成。皇帝不觉,为之不止。长卿之赋如言仙而无实效,子云之颂言奢有害,孝武岂有仙仙之气者,孝成岂有不觉之惑哉。然即天之不为他气以谴告人君,反顺人心以非应之,犹二子之为赋颂,令两帝惑而不悟也。^②

将扬雄《甘泉赋》与相如《大人赋》并称,以罪二子之“赋颂”,这与扬雄批评“赋劝不止”的思想类似,只是王充对西汉赋虚夸的批判与他对当朝赋求“实”的颂扬并存。如《须颂篇》对班固赋中美明帝之“德”的赞赏:

孝明之时,众瑞并至。百官臣子,不为少矣。唯班固之徒称颂国德,可谓誉得其实矣。颂文谲以奇,彰汉德于百代,使帝名如日月。孰与不能言,言之不美善哉!^③

姑不论王氏“誉得其实”是否真实,然其评赋与东汉京都赋创作指向完全一致。班固文学致用观包括了赋对当朝的美颂功能,故与王充论点一样,以批评西汉赋中的虚夸为前提,如《汉书》批评相如赋之“用寡”云:“文艳用寡,子虚乌有,寓言淫丽,托风终始。多识博物,有可观采,蔚为辞宗,赋颂之首。”^④如果与《汉志》批评相如等人赋作“竞为侈丽闳衍之词,没其风谕之义”相比,这里显然增添了对相如赋“有可观采”的美意,所以批评“文艳用寡”,关键仍在实用。

张衡于赋鲜有专论,唯《东京赋》中一段批评相如、扬雄赋作文字,具有反奢侈、寓教训的“讽谏”之义:

夫水所以载舟,亦所以覆舟。坚冰作于履霜,寻木起于蘖栽。昧旦丕显,后世犹怠。况初制于甚泰,服者焉能改裁?故相如壮《上林》之观,扬雄骋《羽猎》之辞,虽系以颓墙填堑,乱以收置解罟,卒无补于风规,只以昭其愆尤。臣济参以陵君,忘经国之长基。^⑤

他认为赋达不到劝美刺恶的目的,起不到讽谏的作用,虽有美词,也于世无补。就这层意义而言,刘熙载《艺概》认为汉赋“至班、张则揄扬之意胜,讽谏之义鲜”^⑥,明张承班义,不乏胜义,而落实于东汉赋家的致用观,则又不无偏颇。因为东汉赋家无论“美”与“刺”,均与以史喻今的实用思想相维系。又如王符《潜夫论·务本》一则合论诗、赋的文献:

夫教训者,所以遂道术而崇德义也。今学问之士,好语虚无之事,争著雕丽之文,以求见异于世。品人鲜识,从而高之,此伤道德之实,而或矇夫之大者也。诗赋者,所以颂善丑之德,泄哀乐之情也。故温雅以广文,兴喻以尽意。今赋颂之徒,苟为饶辩屈蹇之辞,竞陈诬罔无然之事,以索见怪于世。愚夫戇士,从而奇之,此悖孩童之思,而长不诚之言者也。^⑦

① 刘盼遂:《论衡集解》,北京:中华书局,1959年,第546页。

② 刘盼遂:《论衡集解》,第298页。按:文中之“仙仙”,刘氏集解引孙人和曰:“《史记》、《汉书》作飘飘,《扬雄传》作缥缥。飘、缥音同,飘飘、仙仙义近。”

③ 刘盼遂:《论衡集解》,第406页。

④ 班固:《汉书》卷一〇〇《叙传》,第4255页。

⑤ 张震泽:《张衡诗文集校注》,第164页。

⑥ 刘熙载:《艺概》,第95页。

⑦ 王符:《潜夫论》,北京:中华书局,1954年《诸子集成》本,第八册,第8页。

其论着眼于“教训”，以证“道术”与“德义”为文之要则，以批评赋家陈“无然之事”，尽管王氏所指并非仅属西汉，但其求实而致用的赋论，则与东汉诸家的论点一致。

略举数则东汉人评赋语，其求“实”而反“虚”的赋论观中始终存在因“教训”而明“德政”的思想线索，如果我们以史学的眼光看待赋学批评由西而东的变移，我想有几个问题值得思考。

首先，汉代的赋学批评在某种意义上附从于经学批评，这体现于汉人作赋用经与以经衡赋，又可从两个方面表明两汉赋论思想的区别。一方面，汉人倡导“赋者，古诗之流”，实缘赋本《诗经》的赋用论，然观西汉赋作与赋评，则重“风诗”，所以无论是“与《诗》之风谏无异”，还是赞美“诗人之赋”，以戒惕“辞人之赋”的“欲讽反劝”或“劝百讽一”，皆因“风”而尊赋体。东汉赋家在认同前人赋附于《诗》而有“讽谏”之用的同时，却更多地是针对《诗》之“雅”、“颂”的历史追忆与现实诉求。如赋中用《诗》，则多“慕《公刘》之遗德，及《行苇》之不伤”、“颂成、康之载德兮，咏南风之高声”、“上下协而相亲，听《雅》《颂》之雍雍”、“臣虽顽卤，慕《小雅·斯干》叹咏之美”、“改奢即俭，则合美乎《斯干》”、“玩阴阳之变化兮，咏《雅》《颂》之徽音”^①，无论引《诗》篇目，还是咏叹《诗》意，均归之“雅”。这种对雅颂的推扬，落实于赋论，最典型的就班固《两都赋序》所论赋体“抒下情”与“宣上德”之用，其“雍容揄扬”，是“雅颂之亚”的理义。祝尧赋主“宗汉”，然却区别两汉赋用，不乏精思：

汉兴，赋家专取《诗》中赋之一义以为赋；又取《骚》中赡丽之辞以为辞。……《上林》、《甘泉》，极其铺张，终归于讽谏，而风之义未泯。《两都》等赋，极其眩曜，终折以法度，而雅颂之义未泯。

此赋两篇，亦一篇也。前篇极其眩曜，赋中之赋也。后篇折以法度，赋中之雅也。篇末五诗，则又赋中之颂也。^②

前一条论西汉马、扬赋之“风”（讽）义，东汉班固赋之“雅颂”义，后一条专论《两都赋》兼“雅颂”，论“用”则甚得其“体”。我想补充的是，西汉赋家重“风”义，要在风诗主“情”，用之于赋，更多的是彰显“铺采摘文”中的微言大义；而东汉人重“雅颂”，要在雅颂之诗多述“事”，用之于赋，则更多地表现于借“事”明“理”，与赋家因“古”喻“今”的史学精神潜符默契。

这又牵涉到另一方面，两汉赋家用“经”，西汉偏重《诗》，东汉则兼重《礼》，尤以《周礼》入赋而变前汉之风气^③。考查东汉赋用《周礼》，在班、张京都赋中最盛。如班固《西都赋》：“披三条之广路，立十二之通门”，引据《周礼·冬官·匠人》：“匠人营国，方九里，旁三门。”郑玄注：“天子十二门通十二子也。”又张衡《东京赋》：“经途九轨，城隅九雉。度堂以筵，度室以几”，李善《东京赋注》：“《周礼》：国中经途九轨。……又《周礼》曰：王城隅之制九雉。”又注：“《周礼》曰：室中度以几，堂上度以筵。”^④由此可见，班、张赋引《周礼》，重在天子之典章制度，其中寓含的正是赋家“大汉继周”的历史观。而与引《诗》取“言”不同，东汉赋多引《礼》（尤其是《周礼》），其意实如扬雄《法言·重黎》论《周礼》所谓“立事”，这一“事”字，不仅彰显了东汉人重《左传》与《周礼》之“经”义的史学化，而且也深契于赋家的历史意识。因此，东汉赋家重《周礼》，正与当朝的礼制建设相关，也是“汉德”继“周”思想的呈现。清人王鸣盛根据《汉书·礼乐志》“礼略乐详”以及班固在《礼乐志》感喟“大汉继周，久旷大仪，未有立礼成乐，此贾谊、仲舒、王吉、刘向之徒所为发愤而增叹”的说法，认为“汉未尝制礼”^⑤。此说虽遭到章太炎

① 分别引自班彪《北征赋》、冯衍《显志赋》、班昭《大雀赋》、李尤《东观赋》、张衡《东京赋》与《思玄赋》。

② 祝尧：《古赋辨体》卷三《两汉体上》，前一则为“总述”，后一则为《西都赋》“题解”，分别引见王冠辑：《赋话广聚》第2册，第140—142、227页。

③ 参见拙文《论东汉周礼学兴起的文化问题》，《古典文献研究》第11辑，南京：凤凰出版社，2008年，第43—65页。

④ 萧统编，李善注：《文选》，第101页。

⑤ 王鸣盛著，黄曙辉点校：《十七史商榷》卷十一《汉无礼乐》，上海：上海书店出版社，2005年，第78页。

“汉律”即“汉礼”的反驳^①,然王氏依据《汉书》(西汉事)所述,或未及东汉,值得思考,这从东汉时如曹褒倡言“大汉当自制礼”(《后汉书·曹褒传》),安帝永初中,谒者仆射刘珍等“撰集《汉记》,因定汉家礼仪。上言请(张)衡参论其事”^②诸史实或可得到印证。所以在东汉,史家对汉礼构建的重视,赋家对《周礼》的引述以证汉礼之“继周”,有着共时性的特征,这又引起以下的思考。

其二,如果说汉赋家均有“依经立义”的思想倾向与述作法则,那么很显然西汉重在“小学”,而东汉重在“礼学”。刘勰《文心雕龙·练字》以汉赋家为例云:“且多赋京苑,假借形声;是以前汉小学,率多玮字,非独制异,乃共晓难也。暨乎后汉,小学转疏,复文隐训,臧否大半。”所谓西汉赋家因精于小学而多玮字,实与采用方音、方言有关,具有地方性的语言特征,而东汉赋的异称与僻解,乃因作者不通小学的原因,这也是后来章太炎感叹“小学亡而赋不作”的原由^③。对此,从语言学的角度,万曼曾撰写论文《辞赋起源:从语言时代到文字时代的桥》^④,观文题就明确其看法及汉赋演变的意义。如果我们再从学术史的意义审视西汉赋尚多语言的表现,东汉赋更趋向于文本化的书写,就可以看到前者因“小学”多玮字而彰显其声响的效果与奇特的形象,后者则偏重于“礼学”更关注于经纬组织的结构。在最具代表性的汉大赋中,以“游猎”与“京都”两种题材为主,前以西汉赋家独擅,后则东汉赋家创制,然就礼义而言,均为“天子礼”的文学化构建。然比较其写作方法,又显然有着很大的不同。试举天子郊祀礼的描写为例,扬雄《甘泉赋》云:

于是乘輿乃登夫凤皇兮而翳华芝,驰苍螭兮六素虬,螭略蕤綏,漓摩穆綏。帅尔阴闭,霁然阳开,腾清霄而轶浮景兮,夫何旖旎郅偁之旖旎也。流星旒以电烛兮,咸翠盖而鸾旗。敦万骑于中营兮,方玉车之千乘。声骅骝以陆离兮,轻先疾雷而馭遗风。陵高衍之崿岵兮,超纤谿之清澄。登椽栳而眴天门兮,驰闾阖而入凌兢。^⑤

赋中诸多象声词与连绵词,以烘托天子郊祀的阵容与形象。再看张衡《东京赋》所写:

及将祀天郊,报地功,祈福乎上玄,思所以为度。肃肃之仪尽,穆穆之礼殚。然后以献精诚,奉禋祀,曰允矣天子者也。乃整法服,正冕带,珩紃纛纛,玉笋褔会。火龙黼黻,藻缋鞞厉。结飞云之袷轂,树翠羽之高盖。建辰旒之太常,纷焱悠以容裔。……清道案列,天行星陈。肃肃习习,隐隐磷磷。殿未出乎城阙,旃已反乎郊畛。盛夏后之致美,爰敬恭于明神。^⑥

其中大量引述周礼,如首取《周礼》“以正月上辛,郊祀告于上帝,祭天而郊,以报去年土地之功”义^⑦,至于《周礼·春官·大宗伯》“以禋祀祀昊天上帝”、《夏官·弁师》“弁师,掌王之五冕,皆玄冕朱里延纽。……王之皮弁,会五采玉璫,象邸玉笋”、《曲礼》“天子穆穆”等,皆融织于赋文意旨,突出的是礼仪与秩序。究其原因,其一是西汉赋家多精小学(如相如、扬雄),东汉赋家多职史官(如班固、张衡),故前者赋中有关“天子礼”的描写犹如《春秋》笔法,取微言大义,而后者赋中将“天子礼”融入制度,从而彰显其历史的变迁与承祧。刘勰《诠赋》评相如“繁类以成艳”、扬雄“构深玮之风”、班固“明绚以雅赡”、张衡“迅发以宏富”,风格区分,当与前述之学术变移相关。

其三,从汉人对赋的批评及后人对汉赋创作的评价,也可看出东汉赋历史化之变迁对赋风与赋格的影响。司马迁批评相如赋多“虚辞滥说”,班固主张赋家“雍容揄扬”以为“雅颂之亚”,都是就赋

① 章太炎:《检论》卷三《原法》附《汉律考》,刘梦溪主编:《中国现代学术经典·章太炎卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第222、223页。

② 详见《后汉书·张衡列传》,第1940页。按:张衡今存《表求合正三史》残文,所言即属正汉礼事宜。

③ 章太炎:《国故论衡·辨诗》:“赋之亡盖先于诗。……自枚乘外,贾谊、相如、扬雄诸公,不见乐府五言,其道与故训相悖,故小学亡而赋不作。”(上海:上海古籍出版社,2003年,第91—92页)

④ 万曼:《辞赋起源:从语言时代到文字时代的桥》,《国文月刊》第59期,1947年9月。

⑤ 张震泽:《扬雄集校注》,第48页。

⑥ 张震泽:《张衡诗文集校注》,第122—123页。

⑦ 《文选》李善注“祀天郊,报地功”引《白虎通》曰:“祭天必在郊者,天体至清,故祭必于郊,取其清洁也。”见萧统编,李善注:《文选》,第111页。

用而言,但其中展示出由“奇譎”到“雅贍”的变化,却正是两汉赋风的一大差异。概括地说,西汉赋以“承楚”为主,兼及纵横之意,以致刘勰《文心雕龙·才略》谓“相如好书,师范屈宋,洞入夸艳,致名辞宗。然覆取精意,理不胜辞,故扬子以为‘文丽用寡者长卿’,诚哉是言也”^①;章学诚谓赋“犹有诸子之遗意”^②,章太炎说“陆贾赋……盖纵横之变也”^③。刘熙载《赋概》甚至认为“相如一切文,皆善于架虚行危。其赋既会造出奇怪,又会撇入官冥,所谓‘似不从人间来’者”,其奇诡可见一斑。而东汉赋意在“继周”,故以《诗》、《礼》变楚骚之奇譎风格,而趋向于雅贍明绚,其赋论观向“征实”发展,于是赋作也由西汉奇譎之情(主情)向事形之义(重事)变迁。这种现象,在晋人论汉赋时亦有呼应。如左思《三都赋序》批评马、扬之赋“于辞则易为藻饰,于义则虚而无征”之求实,孙绰赞美张衡、左思赋谓之“五经之鼓吹”^④之宗经,尤其是挚虞《文章流别论》批评汉赋“假象过大”、“逸辞过壮”,并延伸提出“古诗之赋,以情义为主,以事类为佐;今之赋,以事形为本,以义正为助”^⑤,用“情”与“事”以辨古与今。值得注意的是,在“古诗之赋”与“今之赋”之间,其中由“情义”向“事形”的改变,东汉赋的历史化是否可视为一中转地带,是耐人寻味的。对此,我想再引刘师培《南北文学不同论》中综合地域与时代对东京文章及赋的一段论述:

东京文士,彪炳史编,然章奏书牒之文,咸通畅明达,虽属词枝繁,然铨贯有序,论辩之文亦然。(如班彪《王命论》、朱穆《崇厚论》是。)若词赋一体,则孟坚之作,虽近扬、马,然征材聚事,取精用弘,《吕览》类辑之义也。蔡邕之作似之。平子之作,杰格拮据,傲俛可观,荀卿《成相》之遗也。王延寿之作似之。即有自成一家言者,亦辞直义畅,雅懿深醇。(如荀悦《申鉴》、王符《潜夫论》是。)盖东汉文人,咸生北土,且当此之时,士崇儒术,纵横之学,屏绝不观;骚经之文,治者亦鲜;故所作之文,偏于记事析理。(如《幽通》、《思玄》各赋,以及《申鉴》、《潜夫论》之文,皆析理之文也。若夫《两都》、《鲁灵光》各赋,则记事之文。)而骋辞抒情之作,嗣响无人。^⑥

所言屏绝“纵横”,鲜及“骚经”,以及改变“骋辞抒情”而为“记事析理”,于“东京文士”的创作思潮把握精到,然其中“士崇儒术”之说,更宜为思考。可以说,东汉赋家崇儒明经,渊承西汉元、成之世,这也是我以两赋(扬雄《长杨》、刘歆《遂初》)引起论述之由,而东汉赋创作因尊“礼”而主“事”,其于“汉德”承继“周德”的描述中,以史为鉴的精神不仅在制度化的京都赋中得以彰显,而且在具有文人创作之个性化的纪行赋中也有体现,个中原由与理义,或许才是表象的文风变移中的深层结构。

[责任编辑 刘 培]

① 范文澜:《文心雕龙注》,第698页。

② 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第80页。

③ 章太炎:《国故论衡·辨诗》,第90页。

④ 《晋书·孙绰传》:“(绰)绝重张衡、左思之赋,每云:‘《三都》、《二京》,五经之鼓吹。’”按:后世又以此为赋附于经之一批评路向,对此描述并张大影响者,如清人朱凤墀、朱安元、保瑞、孙文川与佚名作者有五篇《五经鼓吹赋》(收录庐江太守编:《赋海大观》第4册,北京:北京图书馆出版社,2007年影印光绪二十年[1894]鸿宝斋四次重印本,第242—244页),可参读。

⑤ 挚虞:《文章流别论》,引自欧阳询:《艺文类聚》卷五十六,第1018页。

⑥ 刘师培:《南北文学不同论》,原载《国粹学报》第一年第1期,引自《刘申叔遗书》上《南北学派不同论》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第561页。

论古代集句词的基本特征及其发展原因

张 明 华

摘 要:集句词是词中的一个独特门类。从其形成和发展的过程来看,集句词不仅具有鲜明的阶段性和时代性,而且具有突出的类别性和地域性。集句词的出现及其基本特征的形成,既受到唐诗经典化和西昆诗人重视用典技巧的直接推动,也受到集句诗、词的兴衰和清代词派的深刻影响,又跟集句词人追求“以故为新”和江南的地方文化等方面有密切的关系。

关键词:集句词;阶段性;时代性;类别性;地域性;原因

集句词是集他人现成的诗句、词句或文句拼合而成的词,最早出现于北宋,经南宋、金、元、明各代,至清代发展到高峰,成为词中的一个重要类别。集句词虽然在数量上不及一般的词,甚至不能跟集句诗相比,但因其特征鲜明,且具有一定的规模,因此有重要的研究价值。可是直到今天,相关的研究成果还非常少。一些学者仅仅在谈到集句诗时顺便提到集句词,或者在研究某个词人的全部作品时才关注到其集句词。如宗廷虎、李金苓的《中国集句史》虽然以集句诗为主要讨论对象,但对不同时期的集句词亦进行了简单介绍。就单篇论文而论,只有吴肃森《〈蕃锦集〉与唐诗》、马大勇《朱彝尊〈蕃锦集〉平议——兼谈“集句”之价值》两篇,而且所论都是朱彝尊的集句词集《蕃锦集》。至于他人的集句词,至今尚未出现过专门的研究论文。笔者在研究集句诗的过程中,尽力搜求历代的集句词,并对相关问题加以思考,写作此文,以期从不同的方面揭示出集句词的基本特征及其形成和发展原因。

一、集句词的阶段性特征

作为词中的独特门类,集句词不仅有其自身发展、演变的轨迹,而且无论相对于一般的词还是集句诗来说,都体现出不同的阶段性。集句词的发展可以分为以下三个阶段:

1. 两宋时期是第一阶段,集句词产生并得到一定程度的发展。据现有材料看,最早的集句词是北宋宋祁的《鹧鸪天》:

画毂雕鞍狭路逢,一声肠断绣帘中。身无彩凤双飞翼,心有灵犀一点通。金作屋,玉为笼。车如流水马游龙。刘郎已恨蓬山远,更隔蓬山几万重。^①

此词首句出自刘筠《无题二首》(前3字,刘诗原作“熳煨银”),“一声肠断”4字出自白居易《哭女樊》,“绣帘中”3字出自李商隐《药转》,“身无”两句出自李商隐《无题二首》,“金作屋”3字出自《北史·斛律金传》,“玉为笼”3字出自段成式《酉阳杂俎》卷十六,“车如”句出自苏颋《夜宴安乐公主宅》,“刘郎”二句出自李商隐《无题四首》其一(“几”字,李诗原作“一”)。词中所有的句子均可在前代

作者简介:张明华,阜阳师范学院文学院教授(安徽阜阳 236041)。

基金项目:本文系国家社会科学基金后期资助项目“文化视域中的集句诗研究”(12FZW047)的成果之一。

① 唐圭璋:《全宋词》第1册,北京:中华书局,1965年,第117页。

诗文中查到出处,虽然并非全部出自前人诗句,而且有所改动,但作为早期的集句词,这样的情况还是可以接受的。因此,宗廷虎、李金苓《中国集句史》将其看作最早的集句词^①。相对于宋祁,对集句词发展影响更大的是王安石,今可考的集句词作品有《甘露歌》3首、《菩萨蛮》(数间茅屋闲临水)、《浣溪沙》(百亩中庭半是苔)和《菩萨蛮》(海棠乱发皆临水)等6首。在王安石的带动下,其余一些重要的元祐作家也参与了集句词创作,今存作品有苏轼的《定风波·元丰六年七月六日,王文甫家饮酿白酒,大醉,集古句作墨竹词》、《南乡子·集句》(寒玉细凝肤)、《南乡子·集句》(怅望送春杯)、《南乡子·集句》(何处倚阑干)和《阮郎归·梅花》等5首,黄庭坚的《鹧鸪天·重九日集句》3首、《菩萨蛮·王荆公新筑草堂于半山……戏效荆公作》、《南乡子》(黄菊满东篱)等5首,秦观的《玉楼春》(狂风落尽深红色),贺铸的《梅花引·行路难》和晁补之的《江神子·集句惜春》等。如果说此前的集句词还只是零星出现,北宋后期则出现了规模较大的集句组词。吴致尧的《调笑集句》已经是由同类题材的作品构成的集句组词了^②。组词专咏爱情,其序云:“盖闻行乐须及良辰,钟情正在吾辈。飞觞举白,目断巫山之暮云;缀玉联珠,韵胜池塘之春草。集古人之妙句,助今日之余欢。”^③其下分巫山、桃源、洛浦、明妃、班女、文君、吴娘、琵琶等8个小题目,每个题目下有一首集句诗和一首集句词。该组词不仅代表了北宋后期集句词的成就,而且可以代表集句词在北宋取得的最高成就。

北宋的集句词,今存共28首。进入南宋,又陆续出现了郑少微的《思越人·集句》、向子諲的《浣溪沙·荆公〈除日〉诗云……因书以遗灵照》、赵彦端的《菩萨蛮·集句》、《南乡子·集句》、《卜算子·集句》、张孝祥的《六州歌头·桂林集句》、杨冠卿的《卜算子·秋晚集杜句吊贾傅》、辛弃疾的《忆王孙·秋江送别集古句》、《踏莎行·赋稼轩,集经句》、石孝友的《浣溪沙》(宿醉离愁慢髻鬟)、汪元量的《忆王孙·集句数首,甚婉婉,情致可观》9首、杨泽民的《点绛唇·集句》2首和女郎朱希真的《采桑子·闺怨集句》等22首集句词。特别值得注意的是,释绍嵩著有《渔父词集句》二卷,好不容易流传到清初,四库馆臣尚有缘见到,可惜此后却佚失了。

2. 金、元、明时期是第二阶段,集句词从中衰走向复兴。集句词虽然在宋代打下了坚实的基础,在其后的金、元时期却走向了衰落。金与南宋对峙时,集句词在南宋获得了进一步发展,而在金国却几乎消失。据《全金元词》统计,现存的金代集句词共有2首,即吴激的《人月圆·宴北人张侍御家有感》和赵可的《鹧鸪天》(十顷平波溢岸清),而且质量也不高。金与南宋灭亡后,在蒙古人建立的元代,集句词总共仅有一首,即白朴的《满庭芳·雅燕飞觞》。

集句词虽然在金元时期走向衰落,甚至消失,可是随着明王朝的建立,汉人重新恢复了全国性的政权,它也迅速恢复了生机。据《全明词》和《全明词补编》统计,其中的集句词为:刘基29首,季梦莲14首,杨慎10首,汪廷讷、沈自继各7首,俞彦、吴樞各5首,朱一是4首,张旭、夏旻、张缙、莫秉清、陈子升、石庞等人各1首。总计,明代有87首集句词,这比宋、金、元三代的总和还多得多。

3. 清代是第三阶段,集句词发展到鼎盛。清代不但有众多的集句词专集或专卷,甚至还出现了专门的总集。据笔者所知,当时可考的集句词专集或专卷至少有31种,其中保存到今天的有30种,即朱彝尊的《蕃锦集》二卷、李天馥的《闰词》一卷、徐旭旦的《集句词》一卷、朱襄的《织字轩词》一卷、柴才的《百一草堂集唐诗余》三卷、江昉的《集山中白云词句》一卷、俞忠孙的《节霞词存》三卷、陈朗的《六铢词》二卷、耿沅的《雪村集杜词》一卷、王沼的《分秀阁集句诗余》一卷、杨芳灿的《拗莲词》一卷、《移箏语》一卷、殷如梅的《集唐词》一卷、《集词》一卷、徐鸣珂的《研北花南合璧词》一卷、余煌的《词鯖》一册、播花居士的《燕台集艳二十四花品》一卷、姜严的《百衲琴词》一种、沈传桂的《霏玉集》一卷、张鸿卓的《百和词》一卷、石赞清的《订恒吟词》一卷、陈钟祥的《集牡丹亭词》一卷、顾文斌的《百衲琴

① 宗廷虎、李金苓:《中国集句史》,济南:山东文艺出版社,2009年,第67—68页。

② 该组词原失去作者姓名,拙文《〈调笑集句〉作者考》一文考证其作者为吴致尧(《文学遗产》2007年第5期)。

③ 曾慥:《乐府雅词》,北京:中华书局,1985年影印《丛书集成初编》本,第1页。

言》七卷、丁尧臣的《蕉雨山房集唐附编》一卷、周天麟的《双红豆词》一卷、王继香的《醉庵词别集》二卷、汪渊的《麝尘莲寸集》五卷、邵曾鉴的《香屑词》一卷、悔道人的《西厢词集》二卷、张竹岩的《竺岩诗余》三卷；已经佚失的尚有钱琰（一作炎）的《集唐百家衣词》一卷。具有总集性质的有两种，即孔传铎的《诗余集句》一卷和侯文灿的《集句词》一卷，其中收录了他人的若干首集句词，今皆存。此外，有些别集虽然不是集句词专集，但也包括了数量较多的集句词。如董元恺的《苍梧词》十二卷有集句词 71 首，何采的《南涧词选》二卷有集句词 62 首，楼杏春的《梨花馆词钞》一卷有集句词 134 首，都是突出的例子。

集句词的发展与词、集句诗的发展阶段并不完全一致。一方面，它产生的时间比词要迟得多，也比集句诗迟得多。另一方面，即使在金、元时期，词和集句诗创作都取得了一定的成就，而集句词却走向了灭亡的边缘。不过，在清代，集句词与词、集句诗一起实现了繁荣。

二、集句词的时代性特征

相对于上面分析的阶段性，集句词的时代性更加鲜明。根据笔者统计，有作品流传的宋、金、元、明四代集句词人仅有 34 人，这类作品仅 140 首。相比之下，清代的作者和作品数量急剧增加。据《全清词顺康卷》及其《补编》统计（除已在明代部分收录的作者），即有刘命清、李渔、杜浚等 74 人，比此前总数的二倍还多。再以《全清词雍乾卷》统计，又有郑方坤、陈敬、查学等 37 人。两者相加，共有 111 人。嘉道以后的作者目前难以统计，但保守估计应该在 200 人以上。即使假设清代集句词作者为 300 人，亦超过此前作者总数的 8 倍。再看作品。据《全清词顺康卷》及其《补编》统计（除已在明代部分收录的作品），就有 672 首集句词，几乎为此前总数的 5 倍。再以《全清词雍乾卷》统计，集句词总量为 805 首。将两个阶段的加起来，总数为 1476 首。虽然嘉道以后的《全清词》部分尚未编辑出版，但考虑到集句词越来越普及的趋势，其数量应该超过此前。因此，笔者估计，清代集句词的总量至少在 3500 首以上，亦可能超过 5000 首。即使假定为 3500 首，亦约为清代以前的 25 倍。从这个意义上说，清代以前的集句词数量太少，古代的集句词其实主要是清代的集句词。

清代集句词不但数量较多，而且在不同时期特色显明。现分为顺康、雍乾和嘉道以后三个阶段分别进行介绍：

1. 顺康时期，集唐诗一枝独秀。早在集句词产生之初，集唐诗即已出现。迨至明代，集唐诗数量更多。在前代的基础上，集唐诗在顺康时期迅速繁荣起来，出现了朱彝尊的《蕃锦集》一卷、钱琰的《集唐百家衣词》一卷、李天馥的《闰词》一卷、徐旭旦的《集句词》一卷、朱襄的《织字轩词》一卷、柴才的《百一草堂集唐诗余》三卷等 6 种集句词专集或专卷。董元恺的《苍梧词》和何采的《南涧词选》虽非集句词专集，其中亦收录了 116 首集唐诗。仅据这几种词籍统计（其中钱琰的《集唐百家衣词》一卷已经佚失，仅存 4 首），所得集唐诗即多达 507 首。考察其余零星的作品，又得 100 多首。两个数据加起来，则顺康时期集唐诗的总数超过 600 首，充分反映出当时创作的兴盛局面。相对于集唐诗，顺康时期其它类别的集句词仅有 56 首，不及集唐诗总数的十分之一。由此亦不难看出，顺康时期的集句词呈现出集唐诗一枝独秀的局面。

2. 雍乾时期，集句词不断向集唐诗以外拓展。雍乾时期的集句词仍有一些集唐专集或专卷，如俞忠孙的《节霞词存》三卷、殷如梅的《集唐诗》一卷，不过，当时更多呈现出变化的趋势：其一，集句词突破了专用唐五代语句之限制。当时的词人，或者专门选取唐前诗人的诗句写作集句词，如陈朗的《六铢词》二卷；或者专集宋人的词句写作集句词，如江昉的《集山中白云词句》一卷；或者兼用不同朝代作家的诗句、词句写作集句词，如王沼的《分秀阁集句诗余》一卷、殷如梅的《集词》一卷。这些，都可以看作是对集唐诗的突破。其二，专集一家的作品较多出现。除前面已经提到的江昉的《集山中白云词句》一卷，还有耿沅专集杜甫诗作而成的《雪村集杜词》一卷，杨芳灿专集温庭筠诗句而成的

《拗莲词》一卷和专集李商隐诗句而成的《移箏语》一卷。此前的顺康时期没有出现这样的现象,嘉道以后这种现象也不多见。因此,专集一家作品而成专集可以说是雍乾时期的鲜明特征。其三,集句词在形式上更加完善。在陈朗的《六铢词》二卷里,不仅每句下皆有注释,而且注释具体到各句作者所属的朝代和作品原来的篇名。对集句词人来说,这样的做法避免了随意改动语句甚至编造诗句的不足,具有很强的学术性;对读者来说,这样的作品便于核对,为阅读和评价提供了便利。

3. 嘉道以后,集句词在沿袭中仍不乏变化。嘉道以至光宣的集句词总体上偏于守成,如石赞清的《订短吟词》一卷、周天麟的《双红豆词》一卷、邵曾鉴的《香屑词》一卷等皆为集唐词专集,表明集唐词创作仍受到相当的重视。在专集一家的集句词集中,顾文斌的《百衲琴言》七卷多是集辛弃疾、集吴文英、集周密等人之作。王继香的《醉庵词别集》二卷主要集姜夔的作品。虽然嘉道以后的集句词具有较多的沿袭特色,但在一些方面仍然体现出明显的变化:其一,集词词的发展是其中最突出的变化。雍乾时期殷如梅的《集词》一卷是最早的集词词专卷。嘉道以后,则出现了汪渊的《麝尘莲寸集》五卷、徐鸣珂的《研北花南合璧词》一卷、播花居士的《燕台集艳二十四花品》一卷和沈传桂的《霏玉集》一卷等4种集词词专集。其二,出现了专集戏曲语句而成的作品。嘉道之前,从没有出现过专集戏曲的集句词,可是嘉道以后不但出现了这样的作品,而且还组成了专卷和专集。陈钟祥的《集牡丹亭词》一卷有8首集句词,其中所有句子皆出自明代汤显祖的《牡丹亭》中的曲词和宾白。梅道人的《西厢词集》二卷专集王实甫《西厢记》中的曲词,很少使用宾白中的句子,而且作品多达228首,艺术成就也比较高,是一部难得的奇书。

虽然清代的词和集句诗非常繁荣,但它们在此前都已经取得了很高的成就,所以不能归为清代文学。集句词则不同,自其产生后作品一直很少,直到清代才走向成熟。当然,即使将集句词看作清代文学,其在顺康、雍乾和嘉道以后三个时期亦呈现出不同的时代风貌。

三、集句词的类别性特征

从理论上说,集句词可以分为许多彼此交叉的类别。按照句子所属的朝代和时段,可以分为集唐词、集宋词、集古词等;按照句子所属的文体,可以分为集诗词、集词词、集曲词等;按照句子所属的作者,则可以分为集杜甫词、集李商隐词、集张炎词、集辛弃疾词等更多的类别。以上所说的这些类别也确有若干作品,但是真正发展起来的仅有集唐词、集宋词、集古词、集词词和集曲词五类:

1. 集唐词。集唐词指专门使用唐五代人句写成的集句词,可以分为四小类:其一是“集唐诗”,就是专门使用唐五代诗句写成的集句词。王安石的《甘露歌三首》其三、苏轼的3首《南乡子》都是这样的作品。至清代,则相继出现了朱彝尊的《蕃锦集》、钱琰的《集唐百家词》一卷、李天馥的《闰词》一卷、朱襄的《织字轩词》一卷、俞忠孙的《节霞词存》三卷、殷如梅的《集唐词》一卷、周天麟的《双红豆词》一卷等集唐诗专集。其二是狭义上的“集唐词”,就是专门使用唐五代词句写成的集句词。这样的作品最早出现在清代董元恺、蒋景祁的笔下,但后世却没有发展起来。之所以如此,可能由于唐五代词的总量不多,虽然可以写出一些“集唐词”,却难以写出专集或专卷。其三是“集唐句”,就是虽用唐五代作家之句但不拘诗句、词句而写成的集句词。南宋汪元量的《忆王孙·集句数首》,甚婉婉,情致可观,其一是这样的作品。至清代,则出现了徐旭旦的《集唐诗余》一卷、柴才的《百一草堂集唐诗余》三卷、石赞清的《订短吟词》一卷这样的“集唐句”专集。其四,除了以上三类,还有专门使用唐代某一家诗句写成的集句词。如南宋杨冠卿的《卜算子·秋晚集杜句吊贾傅》专集杜甫诗句,明代季梦莲的《浣溪沙·江南愁思集杜牧之句十四首》专集杜牧诗句,陈子升的《鹧鸪天·集李长吉句》专集李贺诗句,都是这样的作品。至清代,此类作品越来越多,以至于出现了耿沅的《集杜词》一卷、杨芳灿的《拗莲词》一卷(专集温庭筠诗句)和《移箏语》一卷(专集李商隐诗句)这样的作品。

2. 集宋词。集宋词指专门使用宋人之句写成的集句词,其中发展得较好的有三类:其一是狭义

上的“集宋词”，就是专门使用宋人词句写成的集句词。最早的作品是清人何采的《蝶恋花·送春集句俱用本调》其二、其三和《蝶恋花·后送春集句禁用本调》其三。此后这类作品渐多，到播花居士写出《燕台集艳二十四花品》一卷，“集宋词”终于出现了自己的专集。其二是专集一家宋词的集句词，最早可能是清初何采的《浣溪沙·早秋山行见田父泥饮集东坡本调句》，专集苏轼的词句而成。其后盛本桷有《鹧鸪天·集稼轩句》和《前调·集稼轩句》两首，都是专集辛弃疾的词句而成。后来，张炎的《山中白云词》成了清代集句词人的最爱，除了江昉写有《集山中白云词句》一卷外，其余词人也有一些这样的作品。其三，跟上类不同，有的词人写有较多专集一家的集句词，但所集的对象又各不相同，所以笔者勉强称之为“专集各家”。如沈传桂的《霏玉集》从总体上说并不是专集一家的词集，但其中有集周邦彦词1首、集姜夔词1首、集吴文英词2首、集周密词2首、集张炎词5首。如果说这样的作品还属散见，彼此并没有什么关系，顾文彬的《百衲琴言》（稿本）七卷里则全由这样的作品组成，而且大多以组词的面目出现。虽然集宋词的数量没有集唐词多，其种类也没有集唐词丰富，但是其中专集一家词句和专集各家词句两类，却是集唐词中所没有的。

3. 集词词与集曲词。集词词指使用前人词句写成的集句词，因此有别于专用诗句或者兼用诗词之句的类别。前面提到的狭义的“集唐词”、“集宋词”、专集一家词句和专集各家词句等类别，都属于集词词。此外，还有那些兼集唐、宋、金、元、明各个朝代或其中若干朝代多位词人词句的集句词也都属于此类。这样的作品在清代很多，仅结成的专卷和专集就有殷如梅的《集词》一卷、沈传桂的《霏玉集》一卷、汪渊的《麝尘莲寸集》五卷、邵曾鉴的《香屑词》一卷等。再说集曲词，即专指使用戏曲曲词（和少量宾白）写成的集句词。集曲词出现得较迟，而且作品的数量不多。据笔者所知，集曲词仅有两种，其一是陈钟祥的《集牡丹亭词》一卷，所用语句全部出自明代汤显祖的《牡丹亭》；其二即梅道人的《西厢词集》二卷，所有的句子均出自元代王实甫的《西厢记》（文字采用金圣叹的改本）。

4. 集古词。所谓集古词，就是集古人语句写成的集句词。最早带有“集古”标志的词是苏轼的《定风波·元丰五年七月六日，王文甫家饮酿白酒，大醉，集古句作墨竹词》，清代是其发展的高潮，除了集唐词、集宋词、集词词、集曲词以外，其余作品尚可分为三类：其一是采用唐前的语句写成的集句词。这方面最典型的代表是陈朗的《六铢词》二卷，共有136首词。其二是采用唐、宋、金、元、明五代的语句写成的集句词。楼杏春的《粲花馆词稿》中的134首集句词大都属于这种情况。其三，一些集古词专集或专卷中同时包括了集唐词、集宋词、集词词以及其它采集古人语句写成的集句词。如王沼的《分秀阁集句诗余》有53首集句词，其中不仅包括集唐词19首、集宋词13首，而且包括一些兼集唐、宋二代语句的14首和杂集不同朝代的7首。相对于前面分析的各种类别，集古词的内涵最广泛，几乎可以将它们都囊括在内，即使撇开那些类别，专就剩余的部分看，作品仍然不少。

集句词的类别跟集句诗接近，甚至可以说不少都是在集句诗的影响下形成的，但即使与集句诗相比，集句词在类别上仍有自己的独特之处，其中最典型的是集词词、集曲词是其特有的。

四、集句词的地域性特征

地域性也是集句词非常鲜明的特色之一。自集句词产生之日起，作者就以南方人为主。由宋至明，这个倾向一直都非常突出。到了清代，集句词的发展达到鼎盛，但作者仍然主要是南方人，甚至主要是江浙人。因此，集句词在地域上明显属于南方文学。

1. 宋、金、元、明的集句词人几乎都是南方人。从宋、金、元、明四代集句词人的籍贯看，他们基本上都是南方人，北方人很少。虽然说词人的生活地域与其籍贯可能并不一致，但籍贯毕竟是判断作者是南方人或北方人的重要根据。

北宋共有8位集句词人，如果大致以淮河为界将他们分为两类，则南方有6人，即宋祁是安陆（今属湖北）人，王安石是临川（今属江西）人，苏轼是眉山（今属四川）人，黄庭坚是分宁（今江西修水）

人,秦观是高邮(今属江苏)人,吴致尧是丹阳(今属江苏)人;北方仅2人,即贺铸是卫州(今河南卫辉)人,晁补之是巨野(今属山东)人。

到了南宋,集句词的地域倾向更加明显。有集句词传世的10位词人中,其中8位是南方人,即郑少微是成都(今属四川)人,向子諲是清江(今江西樟树)人,张孝祥是乌江(今安徽和县)人,杨冠卿是江陵(今属湖北)人,石孝友是南昌(今属江西)人,杨泽民是乐安(今属江西)人,汪元量是临安(今浙江杭州)人,朱希真是建康(今江苏南京)人;只有两位算是北方人,即赵彦端是开封(今属河南)人,辛弃疾是历城(今山东济南)人,并且在南渡后一直生活在南方。从这个意义上说,南宋的集句词人都可以看作南方人,集句词的南方色彩也更加彻底。

比较而言,只有金、元两代的集句词具有较多的北方色彩,可惜词人、词作都实在太少,仅有3人写作集句词,且每人仅有一首作品。至明代,集句词的南方特点得到进一步强化。明代共有15位集句词人,刘基是青田(今属浙江)人,张旭是休宁(今属安徽)人,夏旸是贵溪(今属江西)人,张缙是高邮(今属江苏)人,杨慎是新都(今属四川)人,莫秉清是华亭(今上海松江)人,汪廷讷是休宁(今属安徽)人,俞彦是上元(今江苏南京)人,季梦莲是无为(今属安徽)人,沈自继是吴江(今属江苏)人,陈子升是南海(今属广东)人,朱一是海宁(今属浙江)人,吴樵是吴江(今属江苏)人,石庞是太湖(今属安徽)人,冯梦龙是长洲(今江苏吴县)人,竟然全部都是南方人,无一例外。

可以看出,从北宋到明代,集句词人几乎都是南方人,因此集句词的地域色彩非常鲜明。

2. 顺康时期的集句词人基本上是江浙人。顺康时期总共有68位集句词人,包括江苏籍的46人,其中朱襄、任绳隗、释宏伦、万树、董儒龙、蒋景祁、侯晰、邹祥兰、侯杲、唐芑、侯文耀、华文炳、侯文燊、侯文照、侯承垕、侯承基、侯承垵、侯桂、路锦程、郑廷钧、陆大成、华坡、顾起安、顾起佐、黄樗龄是无锡人;董元恺、史鉴宗、董以宁、陈玉璫、瞿大发是常州人;顾湄、叶宏绶、张允钦是苏州人;朱经、陆璇是扬州人;未署籍贯的作者金鼎、陆泉、朱涛、杜诗、郭都、马龙藻、陈益信、华韶、华绍曾、顾起文、王士贞等人,或与前面的作者写作同调同题的作品,或者姓名接近,可以基本推定都是无锡人。上海籍的有宋思玉、孙致弥、张梁、徐基、侯旭等5人。浙江籍的有12人,朱彝尊、彭孙遹、盛本桷、柯崇朴、邵延龄是嘉兴人;徐旭旦、柴才、姚之骐、姚炳是杭州人;郑景会是宁波人;俞公穀是绍兴人;钱琰是桐乡人。安徽籍的仅3人,即何采是桐城人,李天馥、龚士稚是合肥人。江苏、安徽在清初同属江南省,所以这些人都算江浙人。将以上两个数据加起来,江浙地区共有65人。而江浙以外的仅有3人,即赵钥,山东莱阳人;傅燮词,河北灵寿人;陈祥裔,顺天(今北京市)人,不及江浙人数的二十分之一。这样的数据足以说明:顺康时期的集句词创作主要在江浙地区展开,尤其以无锡最为集中。顺便指出的是,顺康时期的集句词创作之所以具有如此明显的地域性,还跟一些文学家族的成员互相仿效或进行集体创作有关。特别是无锡侯氏家族和华氏家族,都有不少成员参与了集句词创作。

3. 雍乾时期,集句词创作仍以江浙为中心。相对于顺康时期,雍乾时期集句词创作的区域虽有所扩展,但基本上还限于南方各省。雍乾时期一共有37位集句词人,大都是江浙人。其中包括江苏14人,即沈起凤、王沼、殷如梅、江声、尤维熊、李佩金、沈光裕是苏州人,杨芳灿、朱廷锺、杨抡是无锡人,戴澈是南京人,葛秀英是句容人,耿沅是沭阳人,陈敬是上海(籍贯原属江苏娄县)人;浙江10人,即邵塹、俞经、袁钧、李恭位是宁波人,俞忠孙是会稽(今绍兴市)人,陈朗、查学、姚宗璜、彭贞隐是嘉兴人,陈昌图是杭州人;安徽7人,即江昉、方成培、翁蘊、曹玠、周煦、仇梦远是徽州人,方学成是宣城人。将以上词人加起来,一共有31人之多,约占雍乾时期全部集句词人总数的84%。比较而言,籍贯在江浙以外的仅有6人,其中4位仍是南方人,即郑方坤是福建南平人,曹锡宝是福建福州人,杨学林是湖南娄底人,温汝造是广东佛山人。如果加上这4人,则属于南方的词人共有35人,约占当时集句词人总数的95%。相比之下,仅有两位集句词人是北方人,即吴镇是甘肃临洮人,纪逵宜是河北文安人。吴镇和纪逵宜虽然是北方人,但都曾在南方居官,因此都与南方有较深的渊源。总之,雍乾时期的37位集句词人中,江浙人有31位,南方人有35人,仅有的两位北方人还都有居官南方的

经历。从这个意义上说,雍乾时期江浙作为集句词创作的中心地位丝毫没有动摇。

4. 嘉道以后,集句词呈现出向全国传播的趋势,但中心仍在江浙。在顺康、雍乾时期迅速发展的基础上,其在嘉道以后逐步走向全国,但仍以江浙为中心区域。可惜由于《全清词》的相关部分尚未编辑出版,一时难以对这个时期的集句词进行全面的分析。此处仅以几种专集或专卷的作者籍贯来考察。据笔者所知,嘉道以后的集句词集或词卷有以下16种,作者仍多为江浙人。即:《研北花南合璧词》一卷的作者徐鸣珂是江苏扬州人,《霏玉集》一卷的作者沈传桂、《百衲琴言》七卷的作者顾文斌是江苏苏州人,《双红豆词》一卷的作者周天麟是江苏镇江人,《百和词》一卷的作者张鸿卓是江苏华亭(今属上海)人,《香屑词》一卷的作者邵曾鉴是江苏宝山(今上海松江)人,《竹岩诗余》三卷的作者张锡采是浙江海盐人,《蕉雨山房集唐酌存附编》一卷(该卷除了前面3首集句诗、后面8首集句诗外,中间有59首集句词)的作者丁尧臣和《醉庵词别集》二卷的作者王继香是浙江绍兴人,《词鲭》一卷的作者余煌是安徽徽州婺源(今属江西上饶)人,《麝尘莲寸集》五卷的作者汪渊是安徽徽州人。此外,《粲花馆词钞》一卷(该集虽非集句词集,但集中有集句词134首,约占作品的一半)的作者楼杏春是浙江金华人。以上这12位词人都可以说是江浙人。此外的几种专集或专卷里,《西厢词集》二卷的作者悔道人是湖南长沙人,《钇钇吟词》一卷的作者石赞清、《集牡丹亭词》一卷的作者陈钟祥都是贵州贵阳人。这三种词集和词卷具有非常重要的意义,在一定程度上表明集句词创作的中心虽然没有离开江浙,但在其它地区也取得了重要的成就。在这16种词集或词卷中,仅有《燕台集艳二十四花品》一卷的作者因为仅署为“播花居士迦罗奴”,既非真实姓名,又无其它文献可以考证,无法判断其具体籍贯。可见,在可以考知的16种词集或词卷中,除了《燕台集艳二十四花品》一卷的作者以外,其余15种的作者都是南方人,其中12种的作者都是江浙人。虽然由于文献的不足,不能对嘉道以后的集句词人进行全面的统计和分析,但仅就现在可以考知的16种集句词集或词卷的作者来考察,仍可以在很大程度上看出这样的事实:嘉道以后的集句词人仍以南方人尤其是江浙人为主。

从宋代到明代,从清代的顺康到雍乾,再到嘉道以后,其间除了金、元时期的3位集句词人都是北方人以外,总体上一直以南方人占绝对优势。在清代,虽然集句词保持着向外发展的趋势,而且发展的速度也逐渐加强,但江浙始终是其牢固的中心。它的创作,既不依赖南方的方言,也不需要南方的音乐,可是其创作却基本上限于江南各省,尤其是以江浙地区为中心,这是非常独特的现象。

五、集句词产生、发展之原因

集句词得以在宋代产生,其内在动力在哪里?经过近千年的积累,集句词在清代发展到很高的程度,而且具有多方面的鲜明特征,其原因又究竟何在呢?

1. 唐诗经典化和西昆体重视典故的使用促使集句词得以在北宋出现。集句词为什么会在北宋突然出现?这不是一个偶然的現象,背后潜藏着深刻的文学原因,体现了文学发展的内在规律。从作品的角度看,它的出现离不开唐诗的经典化。前文已考察了宋祁《鹧鸪天》的各句出处,可知大多出自唐诗,尤其是李商隐的诗句。这里再看王安石的《菩萨蛮》:

数家茅屋闲临水。单衫短帽垂杨里。今日是何朝。看予渡石桥。 稍稍新月偃。午醉醒来晚。何物最关情。黄鹂三两声。^①

考察全词,“数家”句出自刘禹锡《送曹璩归越中旧隐诗》(“家”字,刘诗原作“间”),“今日”句出自韩愈《次同冠峡》,“看予”句出自宋之问《题杭州天竺寺》,“稍稍”句出自韩愈《南溪始泛三首》其一,“午醉”出自陈后主《小窗诗》,“何物”句出自李白《阳叛儿》(“物”字,李诗原作“许”),“黄鹂”句出自白居易《独游玉泉寺》(“黄鹂”二字,白诗原作“残莺”),除了“单衫”句出处待考外,其余所有的句子均出自唐

① 王安石:《王文公文集》下册,上海:上海人民出版社,1974年,第868页。

代以前诗中,而且基本上出自唐诗。宋祁《鹧鸪天》、王安石《菩萨蛮》大量使用唐人的诗句,正是唐诗在宋初之前已经被“经典化”的结果。试想,如果不是因为北宋人将唐诗作为经典反复诵读,怎么会出现这种主要依赖唐人诗句才能完成的集句词呢?以上所举二首,代表了集句词出现之初的基本情况。由此可以看出,唐诗经典化对于集句词出现具有重要的推动作用。当然,从另外一方面说,它的出现和发展对唐诗(以及唐词、宋词)的经典化也有巩固和强化的意义。

从宋代的文坛环境看,集句词的出现与西昆体有莫大的关系。西昆诗人在创作诗歌时,特别重视典故的使用,而用典的极致就是直接使用他人的成句,而不作任何改变。如果整首作品全部或主要使用这样的成句,这就属于“集句”了。最早写作集句词的宋祁正是重要的西昆诗人之一。宋祁写诗喜欢用典,甚至在用典时故意求深求怪,跟他开创集句词有着内在的一致性。宋祁之后,写作集句词最重要的词人是王安石、苏轼和黄庭坚。他们虽然不算西昆诗人,但都深受西昆体的影响,尤其是在工于用典上与西昆诗人是一致的,而他们用典的手段,正是所谓的“昆体工夫”。

此外,从创作的角度看,集句词体现了作者炫耀才华的内在诉求。为什么最早写作集句词的是宋祁、王安石、苏轼和黄庭坚这样著名的大诗人?因为它的创作既需学养,又要才气,写作起来非常困难。也正因为如此,写作这种词体可以成为作者炫耀才华的一种方式。王安石、苏轼和黄庭坚的集句词在当时受到格外的关注,其主要原因即在这里。不仅宋代如此,后世也是如此。清代徐旭旦不仅写作集句词,还将一般的词作伪装成集句词,甚至公然盗窃朱彝尊《蕃锦集》中的作品,应该也是为了骗取一个博学多才的名声而已。

总之,集句词得以在宋代出现,既是唐诗经典化的一个结果,也与西昆诗人重视典故的运用密不可分,同时也使得作者炫耀才华的内在诉求有机会释放出来。

2. 词与集句诗深刻影响了集句词的发展。这可以从两方面来分析。一方面,词与集句诗对集句词的发展具有直接的推动作用。集句词是词中的一个类别,与词的兴衰休戚相关;集句词又是在集句诗的直接影响下产生和发展起来的,因此又与集句诗的兴衰大体保持了一致。正是由于两宋时期词的繁荣和集句诗的迅速发展,才使得集句词不仅能够产生,而且得到一定程度的发展。当词和集句诗在金、元两代走向衰落的时候,集句词几乎走到灭亡的境地;而当词和集句诗在明代复兴之后,它也随之复兴了。词在清代实现了“中兴”,集句诗在清代走向繁荣,集句词也进入了鼎盛阶段。另一方面,无论是相对于词还是集句诗,集句词的发展都具有明显的滞后性。从产生时间说,集句诗产生于晋代,词产生于唐代,集句词直到宋代才出现。就其发展、成熟的时间而言,词在宋代已经形成了不同的流派,集句诗在宋代也发展出不同的类别,可是集句词的数量一直很少,直到清代才走向成熟。再就集句词在清代走向鼎盛而言,虽然与清词的“中兴”与集句诗的繁荣大体上同步,但在有些方面仍可看出滞后的特点。与清代的集句诗相比,集句词不仅数量少得多,大约为其十分之一,而且多数类别都是从集句诗发展而来;与清词相比,集句词虽然形成了与当时主流词风不同的特点,但这些特点其实是从唐宋词继承而来,并非新出现的特点。总之,词与集句诗不仅带动了集句词的产生和发展,而且对其类别和风格的形成也具有深远的影响。

3. 清代的词派及其词学理论对集句词发展产生了积极的影响。清代以前,集句词数量不多,跟词派的关系尚不明显。迨至清代,由于词人大都分属于不同的流派,从而使得集句词与词派之间的关系被彰显出来。最早具有词派属性的集句词人是清初的宋思玉,其《武陵春·集杜》云:

故国犹得见残春。幽处欲生云。野航恰受两三人。随水到龙门。 已知仙客意相亲。

头带小乌巾。苑边高冢卧麒麟。回首一伤神。^①

宋思玉与其父宋存标都是以陈子龙为核心的云间词派的成员。相对于云间派,阳羨派、浙西派与常州派是清代最重要的三个词派,对集句词的影响也更大。在阳羨派的重要成员中,有6人参与了集

① 南京大学全清词编纂研究室:《全清词顺康卷》第3册,北京:中华书局,2002年,第1471页。

句词写作,即任绳隗 1 首、史鉴宗 3 首、万树 3 首、释宏伦 4 首、董儒龙 8 首、蒋景祁 1 首。比较而言,浙西派对集句词的影响最为重大和深入。一方面,对集句词来说,浙西派宗主朱彝尊的贡献尤其突出。他的《蕃锦集》是清代最早的集句词专集。《蕃锦集》的成功,极大地刺激了同时或此后词人写作这类词的积极性。朱彝尊的女婿钱琰就是一个突出的例子,著有《集唐百家衣词》一卷。另一方面,浙西派排斥苏轼和辛弃疾,而以姜夔和张炎为宗尚,以至出现了“家白石而户玉田”的现象。在这样的词学环境中,张炎的词作受到越来越多集句词人的重视。属于浙西派的江昉著有《集山中白云词句》一卷,其中 26 首词全部集自张炎的词集《山中白云》。方成培亦作有《清平乐·集玉田句》和《生查子·集玉田句》两首。此后,仇梦远的 13 首集句词也全部集自张炎的词句。方成培和仇梦远都是安徽歙县人,江昉的同乡,他们集张炎词句写词显然受到江昉的影响。在常州派的主要成员中,似乎没有人写作集句词,但是这并不能说明该派对集句词没有影响。一方面,常州派“意内言外”、“非寄托不入,专寄托不出”的主张,成了一些人解释集句词写作的理由。《麝尘莲寸集》是汪渊所写、其妻程淑笈注的一部集句词集,其中多写男女相思,风格比较轻艳。谭献作序时却说:“辞者意内而言外,尚友者诵诗而读书。唐堂《香屑》之千篇,竹垞《蕃锦》为一集。此空中语,作如是观。”^①谭献是常州派的后劲,他不仅用常州派的理论解释了黄之隽的集句诗集《香屑集》和朱彝尊的集句词集《蕃锦集》的创作动机,而且以此解释了汪渊《麝尘莲寸集》的价值所在。另一方面,常州派调和阳羨、浙西二派,并有意扭转二派学词宗尚的做法也对集句词发展产生了深远的影响。周济曾编《宋四家词选》,他在《目录序论》中说自己的选编标准主要是“退苏进辛,纠弹姜、张”^②。如果说“退苏进辛”是对阳羨派的扭转,“纠弹姜、张”则是对浙西派的扭转。受其影响最突出的集句词是顾文彬的《百衲琴言》七编。以其第一编中的 237 首作品为例,可以明显分成两类:第一类,集辛弃疾词 91 首,集苏轼词 20 首,集范成大词 3 首,一共 114 首,约占总数的 48%。第二类,集吴文英词 75 首,集周密词 24 首,集张炎词 7 首,集周邦彦词 7 首,集王沂孙词 3 首,集史达祖词 3 首,集姜夔词 2 首,集陈允平词 1 首,集仇远词 1 首,一共 123 首,约占总数的 52%。其中集辛弃疾词多达 91 首,几乎是集苏轼词(21 首)的 4.5 倍,无疑是“退苏进辛”的鲜明写照;集姜夔词仅 2 首,集张炎词也不过 7 首,加起来才 9 首,不到集吴文英词(75 首)的八分之一,而略多于集周密词(24 首)的三分之一,显然是“纠弹姜、张”的形象阐释。这正好可以看作常州派特别是周济词论影响的结果。虽然阳羨派、浙西派和常州派对集句词的影响范围和影响程度都不相同,但他们都从不同的方面施加了自己的影响。

4. 词人的创新意识推动了集句词的发展和变化。没有集句词人的努力,就不会有集句词的产生和发展。经过唐代诗歌的高度繁荣,宋代诗人开始有意追求“以故为新”。宋代最杰出的两位诗人中,苏轼在《题柳子厚诗二首》中说:“诗须要有为而后作,当以故为新,以俗为雅。”^③黄庭坚在《再次韵(杨明叔)》诗序中说:“盖以俗为雅,以故为新,百战百胜,如孙吴之兵,棘端可以破簇,如甘蝇飞卫之射,此诗人之奇也。”^④集句诗、集句词的发展,说到底都是“以故为新”的结果。所用之句皆他人之成句,非我新撰,自然属于“故”;但写成的诗、词又是作者自己的,记载的也是他们本人的情事,又不可谓不“新”。不但集句诗如此,集句词如此,即便是集句词中新类别的出现也可从这里得到解释。如悔道人专集《西厢记》中的语句写成了《西厢词集》二卷,万雨生序云:

悔叟能集诗,吾知之不为奇也,人尽能之耳。悔叟能集词,吾知之不为奇也,人亦能之耳。悔叟今且集《西厢》以为词,吾知之不能不以为奇矣。夫《西厢》者,天下古今第一奇文也。人孰不读《西厢》?人孰不知《西厢》为奇文?乃读《西厢》而能以《西厢》之奇文作己之奇文,用如悔叟

① 汪渊集、程淑笈注,许振轩、林志术点校:《麝尘莲寸集》,合肥:安徽文艺出版社,1989 年,第 4 页。

② 周济:《宋四家词选》,上海:古典文学出版社,1958 年,第 5 页。

③ 苏轼著,孔凡礼校点:《苏轼文集》第 5 册,北京:中华书局,1986 年,第 2109 页。

④ 黄庭坚著,任渊、史容、史季温注,刘尚荣校点:《黄庭坚诗集》第 2 册,北京:中华书局,2003 年,第 441 页。

者,伊其谁何?噫!悔叟之能用奇也,诚奇矣,得无谲乎?虽然吾非奇其谲也,所奇者《西厢记》一书,阅今千百年;此今千百年中,即无一人如悔叟之谲,先悔叟施其谲,让其谲于千百年下之一悔叟之为奇之又奇耳。奇哉悔叟!谲哉悔叟!吾知悔叟必能以蠖子之言为能振其奇而破其谲也。

光绪甲辰岁中秋节前一日蠖子万雨生题。^①

所谓“悔叟能集诗,吾知之不为奇也,人尽能之耳”,即是说集句诗在当时已很常见,所以谈不上什么新意;“悔叟能集词,吾知之不为奇也,人亦能之耳”,是说集句词虽然不如集句诗那样常见,毕竟已有一些人写作,所以新意也不多;比较而言,《西厢词集》专集王实甫《西厢记》的语句,这是前所未有的创新,所以万雨生称其“奇之又奇”。《西厢记》虽是“奇文”,可是“人孰不读《西厢》”?可见已属于“故”;但《西厢词集》却是悔道人的新创,所以为“奇”。如果不是词人追求“以故为新”,就不会有集句词及其不同类别的出现。

5. 江南优越的人文环境是集句词发展的土壤。一方面,南人自古多才。刘勰在《文心雕龙·辨骚》中就已经感叹“楚人多才”了。宋代以后,南人不仅在科举考试中表现突出,而且在文学创作中的地位越来越重要。迨至明、清,这种趋势更加明显。南方士人在科举考试中显示的巨大优势以及代代不绝的“江南才子”的涌现,说到底都是长期的文化积累发生作用的结果。另一方面,相对于北方,南方在宋代以后遭受的战乱要少得多,因此积累了非常深厚的文化基础。南方的诗学研究在明代取得了很大成就。至清代,随着“吴派”、“皖派”汉学的兴起,南人对学术的重视也达到了前所未有的程度。既多才华,又重学术,这恰恰适应了集句词发展的需要。创作集句词,不仅需要词人对前人的诗、词作品非常熟悉,这属于学术的范围;而且需要创造性的构思和搭配,这属于才情的方面;二者相辅相成,缺一不可。南方文人兼善学术与才情的长处,使得他们创作集句词时能够做到得心应手。

同时,江南气候温和,自然环境明显优越于其它地区,文人生活相对悠闲,推动许多文化家族的形成,这也有力推动了集句词的发展。在侯文灿所编的《亦园词选》中,卷八即《集句词》,其中的作者包括了10位侯姓词人,即侯杲、侯晰、侯文耀、侯文熺、侯文照、侯旭、侯承垕、侯承基、侯承埏、侯桂。按照《全清词》中的词人小传,这10人中除了侯旭是嘉定人,其余9人均为无锡人,彼此关系非常密切。亦园是侯杲在无锡城里修建的私家园林,侯晰是侯杲的弟弟。他们是侯氏写作集句词的第一代词人。编写《亦园词选》的侯文灿是侯杲之子,他自己虽然没有集句词传世,但写作集句词的侯文耀、侯文熺、侯文照3人应该都是他的兄弟。他们是侯氏写作集句词的第二代词人。侯承基是侯文灿之子,侯承垕、侯承埏与他为兄弟。他们是侯氏写作集句词的第三代词人。除了侯氏祖孙三代,还有其华氏、顾氏两家姻亲中的家族成员积极参与了集句词写作。集句词以南方为土壤,尤其是以东南地区为基地,既跟南人博学多才的特点有关,也跟南方文化家族的发展相关。

影响集句词发展的因素很多。他如重视考证的学术风气推动了集句词外在形式的规范和完备,词人的生平遭际、审美爱好和艺术才能成就了不同的集句作品,而不同的题材表现、不同的词调选择都对集句词的风格产生影响,这里不再一一分析了。

总之,作为一种独特的文学现象,集句词不仅具有鲜明的阶段性和时代性,而且具有突出的类别性和地域性。集句词的产生、发展及其主要特征的形成,既受到唐诗经典化和宋初西昆体重典风气的影响,受到词、集句诗的影响,受到清代词派的影响,也是集句词人追求“以故为新”和江南人文环境作用的结果。

[责任编辑 刘 培]

① 悔道人:《西厢词集》卷上,温州:新瓯印刷公司,光绪三十三年(1907)铅印本,第1页。

明清之际即墨黄氏家族的政治劫难及其诗风转变

王小舒

摘要:即墨黄氏是山左东莱地区的仕宦兼文学大族,明朝灭亡以后,该家族成员往往怀有遗民情结。清康熙初年,黄氏家族遭到“黄培诗狱案”的迫害,牵动京、省、州、县四级官府,涉及二百余人,还牵连到著名思想家兼诗人顾炎武。这个案件的审理对即墨黄氏家族及当地的文化生态均造成了严重摧残。由此,黄氏作家的文学风尚也发生了变化,诗歌创作多用比兴,表达隐晦含蓄,转而追求神韵兴象的艺术境界。此与山左地域文化及时代环境有着直接关系,而他们的艺术成就也超越了前辈。

关键词:黄氏家族;文字狱案;诗风转变

即墨黄氏是山左东莱地区的仕宦兼文学大族,与当地蓝氏同为显赫之家。这个家族文学人才众多,尤以明清之交为突出。值得注意的是,黄氏作家曾因诗歌创作遭致康熙朝的一桩文字狱案,还牵连到了著名思想家兼诗人顾炎武,一时海内为之耸动;此后,黄氏家族作家的诗风发生了转变,趋向神韵、兴象之追求。今天,对这个长期被忽视的黄氏家族的政治遭际及文学状况进行探讨,有助于厘清明清之际文学风尚转变的深层原因及其发展轨迹。

一、家族渊源与文学传统

即墨黄氏原是从青州迁徙来的。据黄氏第七代黄嘉善所撰《黄氏族谱序》记载:“吾宗故青州籍也,迁徙而居墨,不知何时。善幼侍大父(黄作孚),大父能言之,然亦莫详其自何代始也。”^①根据现存多种黄氏族谱记录,黄景升被尊为即墨黄氏的始祖,黄景升应该就是举家迁至即墨定居的黄氏祖先。

从已知第六代黄作孚的生年明正德十一年(1516)向上推,第一代祖先黄景升迁来即墨的时间当在明洪武年间。清乾隆十九年(1754),黄叔琳为《黄氏诗钞》作序时称:“黄氏由青徙墨,历今几四百年家世。”^②自清乾隆十九年向前推至明洪武元年(1368),为三百八十六年,恰好接近四百年这个跨度。

黄氏原本世代务农,“世业农,间亦服商”^③,从第六代黄作孚开始,由务农转为读书求学,步入科举道路。黄作孚于嘉靖三十二年(1553)中进士,任职山西高平知县。嘉靖年间,黄作孚与其弟黄作圣出资,于当地创建崂山书院,延引更多黄氏子弟读书进取,弃农从文。自此,黄家科甲累业,改换门庭,成为仕宦大族。

即墨黄氏人丁兴旺,支派繁盛,据《黄氏宗派图说》陈述,黄家谱系以黄景升的四个儿子黄福、黄

作者简介:王小舒,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“明清之际山左诗人家族群体研究”(08BZW040)的阶段性成果。

① 黄嘉善:《黄氏族谱序》,《黄氏宗派图》卷首,和顺堂民国二十九年(1940)增修刻本。

② 黄叔琳:《黄氏诗钞序》,《黄氏诗钞》卷首,山东省委党校图书馆藏稿本。

③ 黄宗崇:《明赠光禄大夫太子太保兵部尚书黄公纪略》,《黄氏家乘》卷七,清即墨黄氏钞本。

兴、黄亨、黄玘为首,分为四大支:“始祖以下,自二世分四大支,曰老长支,曰老二支,曰老三支,曰老四支。”^①其中以黄福为首的老长支最为壮大,“户口倍于二、三、四支”^②,仕宦与文学成就亦远远超出了其他三支。

自第六代以后,黄氏家族重视读书,科举人才辈出,仕宦队伍不断扩大。从明嘉靖朝至清康熙朝,黄家共出了八位进士、十九位举人,获各种功名者近百人。其中较为突出的有:第六代黄作孚,嘉靖三十二年(1553)进士,官至高平知县。第七代黄嘉善,万历五年(1577)进士,官至兵部尚书。第八代黄宗昌,天启二年(1622)进士,官至山西道监察御史。第十代黄贞麟,清顺治十二年(1655)进士,官至户部主事。第十一代黄鸿中,康熙五十七年(1718)进士,官至都察院左副都御使。第十二代黄焘世,康熙五十二年(1713)进士,官至大理寺右评事等。

即墨当地的官宦大族有蓝、黄、杨、周、郭五姓,彼此通婚联谊,关系密切。科举方面蓝氏最先发达,蓝章、蓝田父子是明正德、嘉靖年间乡里尊崇的前贤,蓝章历任贵州道监察御史、都察院右佥都御史,蓝田官至陕西巡按,二位刚直立朝的行为和人品对其他四家都有影响。黄氏族人受蓝氏贤达的沾溉尤其明显,黄、蓝两家世代通婚,交往频繁;黄作孚选择弃农从文亦当受到蓝氏的启发,其孙辈黄宗楫、黄宗宪均娶蓝氏女为妻。

与此相关,蓝、黄两家的文学趣好也比较接近。正德、嘉靖年间,蓝家以文学著称者推蓝章、蓝田父子。蓝章字文绣,号大劳山翁,著有《大劳山翁集》;蓝田字玉甫,号北泉,著有《蓝侍御集》、《北泉先生诗集》等。蓝田还曾在嘉靖年间与青州冯裕、石存礼、陈经、黄卿、杨应奎、刘澄甫、刘渊甫结为海岱诗社,号称“海岱八子”,于山左诗坛具有一定影响力。蓝章、蓝田父子的诗歌特点是:标示君子人格,忧虑民生、边患。政治上他们与同时的李梦阳、李攀龙等前后七子派相近,但诗歌风格却又不走模拟一路,比较朴实平直,实为山左诗坛跟主流文学有所不同的一个支脉。黄氏家族受其影响,也成为此支脉的成员。

黄家在读书进取、刚直从政的同时,热衷于文学活动,尤其是诗歌创作。第十二代黄簪世曾指出:“吾黄氏自青徙墨,以文学世其家。高平而后,绩学缀甲科者代不乏人,数百年来,风雅相尚,罔不拔帜词坛,称极盛焉。”^③黄家的诗风以积极进取、直抒胸臆为主,这也是山左文学的基调。此外,即墨黄家在保存自家文献方面也做得较好,流传下来的诗集数量颇为可观。除单集留传的如黄宗昌的《恒山游草》、黄培的《含章馆诗集》、黄珀的《夕霏亭诗集》之外,还有若干作家合辑的《黄氏诗钞》。其中,最令人叹赏的是黄守平在前辈基础上再度编辑的《黄氏诗钞》一书,收黄氏作家72人,诗作3997首,堪称家族类诗歌总集的巨擘。这部《黄氏诗钞》为六卷,属于抄本,其中也夹有部分刊印的集子。

实际上,黄守平之前,十二代的黄簪世就曾于乾隆三十一年(1766)刊刻过一个三卷本的《黄氏诗钞》,前面附有黄叔琳的序。该序作于乾隆十九年,序文中称:“甲戌谒选都门,出所手辑《黄氏诗钞》,请予一言题首。余爱而读之,自高平公而下,十有七人,人各一集,多者不过百余首,少者数十首,或十数首而已。”十五代的黄守平全盘收入了乃祖黄簪世整理的刻印本,又于道光年间继续辑补,他收集的黄氏作家下延至第十五代,作品近四千首。黄守平不但做了辑补工作,还对各家的集子进行删选和重新编排,可谓集近百年之大成。

自明嘉靖朝到清雍正朝二百余年间,即墨黄氏从事创作活动的共有七代作家,明朝为第六、第七、第八代,清朝为第九、第十、第十一、第十二代。这批作家人数众多,达到三十余人。随着社会环境的改变、文学风气的转移,各代的创作也呈现出不同的阶段性特点。

本文重点论述清初顺治、康熙两朝黄氏作家的政治遭遇和诗歌创作。

① 黄贞麟:《黄氏宗派图》,和顺堂民国二十九年(1940)增修刻本。

② 黄守平:《即墨黄氏宗派世系图》,清光绪三十三年(1907)刻本。

③ 黄簪世:《黄氏诗钞跋》,《黄氏诗钞》卷三。

二、《含章馆诗集》与文字狱案

入清后的黄氏作家以第四、第五、第六辈(整体排序当为第九、第十、第十一代)诗人为代表,他们的创作与前辈相比,有较大变化。此变化与王朝交替、形势迁移以及家族地位的沉浮有很大关系。

明清之际,山左的诗歌创作形成一个高潮,涌现出一批诗人,包括赵进美、高珩、宋琬等海内名家,还有为数可观的遗民作家群体,其中莱州地区尤为突出,著名的就有赵士喆、赵士完兄弟,姜圻、姜垓兄弟,宋继澄、宋琏父子以及董樵等。这批作家的诗作重在反映社会巨变、战乱现实,表达兴亡盛衰的感慨,对黄氏家族影响很大。特别是上面提及的莱州地区的遗民作家,多人与即墨黄氏交往密切,结社唱和,互通声气,有的还和黄氏结成姻亲。在这样的环境熏染下,黄家第四辈作家对抗现实的创作倾向就显得特别突出,政治色彩相当浓厚,以致酿成了震惊一时的文字狱案。

康熙初年肇端于即墨黄家的文字狱案由第四辈作家黄培《含章馆诗集》而起,史称“黄培诗狱”,牵动京、省、州、县四级官府,涉及二百余人,堪称清初北方最大的文字狱案,江南著名学者兼诗人顾炎武也被牵涉其中。今日审视此案的发生及办理经过,可以看到清初山左地区的政治生态、当地作家包括黄氏、宋氏等人的政治立场与文学取向,故予以专门讨论。

黄培(1604—1669),字孟坚,号封岳,黄嘉善之孙,黄宗宪之子,黄宗庠之侄,宋继澄妻弟。“少端方,发言不苟,处事知大体”^①。四十岁之前,黄培在明朝度过,父亲黄宗宪为荫官生,早卒,作为长孙,黄培以祖父黄嘉善兵部尚书、太保之衔荫锦衣卫指挥僉事。性格憨直的黄培秉承家族忠正传统,身任锦衣卫军官,却对抗击阉党的东林党人士敬重有加,予以保护^②。明朝覆亡后,黄培决定以身殉国。他先让妾安氏自缢,再扶母亲灵柩由京师返乡归葬,然后托幼子于其叔黄宗庠,做完这些事,便准备自尽。经过其叔宗庠的劝导,黄培打消了这一念头,但仍蓄发留须,穿着明朝服装,俨然以明朝遗老自居。

黄培早年未曾写诗。其姐夫宋继澄在《含章馆诗集序》里说:“内弟黄封岳,少余十岁,今年五十九,盖若高达夫,五十始为诗者。”^③也就是说,黄培在明朝并未从事诗歌创作,对诗歌发生兴趣乃是在入清以后。黄培创作的冲动恰恰来自明清鼎革、家国兴亡的感慨,用他本人的话来讲,即所谓“于中契阔存亡参差,情事每一念及,犹不能不为之兴感”^④。这种动机决定了作者创作的态度和作品的主旨。黄氏家族本来拥有文学创作的传统,黄培选择写诗来宣泄愤懑,也是受到家族传统的影响。黄培应该属于典型的遗民诗人。

黄培居家期间除了自己写诗宣泄,还经常与其叔宗庠、宗臣,族兄黄堦、黄坦,族弟黄堦、黄堦、黄堦,儿子黄贞明,侄子黄贞麟,还有即墨蓝氏家族的蓝涓、蓝启蕊、蓝启华以及来自莱阳的姻亲宋继澄、宋琏父子等人在其居所丈石斋结社唱和,交流切磋,姜元衡《南北通逆》在状文中称之为“丈石诗社”^⑤。其中黄氏、蓝氏家族的作家也就是后来宋继澄在《好我十二君》一诗中提到的黄坦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦、黄堦,另外黄培现存的诗集中也确实有一些叙述诗友聚会的作品。顺治初至康熙元年,黄培共作诗280余首,略加删改,收录266首,题名为《含章馆诗集》,请姐夫宋继澄作序,然后刊刻装订成册,分赠亲友。从此种下了文字狱案的祸根。

“黄培诗狱”最初起于黄氏家族内部的争斗,带有一定的偶然性。据黄培自己陈述,即墨的黄、蓝

① 宋琏:《锦衣卫提督街道都指挥同知墓志铭》,《黄氏家乘》卷十四。

② 参见宋琏:《锦衣卫提督街道都指挥同知墓志铭》,《黄氏家乘》卷十四。

③ 即墨市政协文史资料研究委员会:《黄培文字狱案》,青岛:青岛市新闻出版局,2001年,第115页。

④ 黄培:《含章馆诗集焚余小引》,《黄培文字狱案》,第194页。

⑤ 顾炎武:《顾亭林诗文集》,北京:中华书局,1983年,第232页。

两家本为世代姻亲,关系密切,入清后,黄培前妻的胞弟蓝润于顺治三年(1646)考中进士,成为清朝新贵,其侄蓝启新便颇以此得意。另一方面,黄培的儿子黄贞明却因受父亲影响,遗民情结浓厚,平时以清高自许。康熙四年(1665)春,蓝启新和黄贞明在同学过程中发生冲突,彼此谩骂,涉及到各自的父辈。蓝启新父亲蓝溥作为蓝润的从兄,企图依仗权势,达到压服黄家的目的,于是摘取自己曾经爱读的《含章馆诗集》中触忤清廷的诗句上告县衙。时逢即墨县令樊仕福得病,不能理事,搁置了一段时间。七月中旬,莱州知府张应瑞来到即墨,蓝溥又再次递状催促。

这时,黄培家的一个佃户金桓冒了出来。金桓秀才出身,因不务正业而败家,欠下黄家佃银若干,屡讨不付,被黄家人殴打,怀恨在心,思欲报复。他得知蓝溥状告黄培,也递呈子到莱州道,以《含章馆诗集》为证,控告黄培“私通南寇,力图中兴”^①。莱州道尹范平见状,立即提审黄培,黄培则托病让其子黄贞明替代。这期间,黄培的亲家姜谦受为黄家出面,到莱州衙门进行疏通,蓝、金两家经姜谦受斡旋,终于同意私了。

就在这场风波即将平息之际,一个叫姜元衡的人突然介入了此事。姜元衡祖籍莱阳,其祖父黄宽(又名小解愁子),十五岁时流落到即墨,明隆庆年间被黄培祖父黄嘉善用三千文买为义子,改名“小自来”。二十多岁时,他便随主姓取名黄宽。黄宽生有二子,黄瓚(原名勳,因无行革黜,改名黄瓚)、黄勳,皆在黄家长大、上学。入清后,黄瓚之子黄元衡于顺治六年(1649)中进士,身任翰林院侍讲等职,于是乘此恢复本姓即姜姓。姜元衡品质不端,曾因贿卖童生受朝廷降罚处分。平时依仗权势,结交官府,横行乡里,受到黄培的指责和鄙视。姜元衡遂怀恨在心,“视(黄)培兄弟叔侄为眼中钉,结党多人,图谋陷害”^②。金、黄两家本已同意私了,姜元衡却暗中挑拨金桓再次到济南抚院复行控告,结果济南抚院认为控告皆无实据,金桓被抚院按诬告反坐罪,拟将革除学籍,发边流放。金桓因此大惧,求救于姜元衡。姜元衡担心自己的阴谋暴露,遂直接出面,编造黄培十大罪状,于康熙五年(1666)具呈告到省督抚署,于是此案骤然升级,被督抚上奏清廷。清廷下旨,责令山东督抚从严审讯奏复。

姜元衡《状词》揭告黄培的十项罪状如下:

一、黄培大招南匠,刊刻逆书,包括《含章馆诗集》、《汾阳王传》、《忠节录》、《金刚经》、《好我十二君》及黄培母亲的《墓志铭》。

二、《含章馆诗集》中二十三首隐含逆反、诽谤清朝的语句。

三、黄培与其弟黄埭等集会结社,唱和逆诗。

四、宋继澄为《含章馆诗集》作序,黄贞麟为此诗集作跋。

五、黄培改刻《汾阳王传》。

六、黄培叔黄宗昌违抗剃法令,并用明服殉葬。

七、《友晋轩》、《夕霏亭》、《修竹轩》、《镜岩楼》等诗集内有逆句、逆语。

八、蓝溥、金桓先行控告,黄培行贿私结。

九、黄培在清朝初期仍穿明服,且蓄发留须。

十、黄培为其母作《墓志铭》,不书清朝年号。

从上述姜元衡列举的罪状来看,凡重要的条目皆与诗文有关,因此,这是一宗典型的文字狱案。此案的矛头是针对黄氏家族的,另外也牵涉到了即墨蓝氏、莱阳宋氏以及与《忠节录》一书有关的江苏昆山籍的顾炎武等人。而核心人物则是黄培。

黄培《含章馆诗集》的作品数量并不多,顺治年间收了266首。康熙元年(1662)至七年(1668),他又创作了125首,辑为一册,作者死后,这部续集由其子黄贞明刊刻出版。后人在此基础上,将前

① 即墨市政协文史资料研究委员会:《黄培文字狱案》,第57页。

② 即墨市政协文史资料研究委员会:《黄培文字狱案》,第14页。

后的作品合起来,编为上下卷,仍冠名《含章馆诗集》,两卷风格基本相同。文字狱案牵涉的是顺治年间所作的诗,也即《含章馆诗集》的上卷。

姜元衡告发的所谓“逆反诗”主要包括两方面的内容,一是“诬蔑”和“攻击”清王朝。这里姑且引其中部分诗句如下:

中途多虎豹,威若侯王尊。食人但余骨,吮血舔其唇。天不降霹雳,藜藿久荆榛。(《古诗三首》之二)

流沙万里至,汗血路当难。不谓绝尘易,还同掣雷看。春风碧玉辔,秋日紫金鞍。未过阴山北,单于已胆寒。(《紫骝马》)

天半挂虹霓,思来诚不稽。是何淫浊气,敢此见端倪?(《霓》)

杀尽楼兰未肯归,还将铁骑入金微。平沙一望无烟火,唯见哀鸿自北飞。(《汉塞》)

上引的作品里,有一些属于抨击、揭露现实的,而冠之以咏古形式;另一些则是借前代与少数民族军队作战的史实,暗指抗击清朝政权。这些诗句没有直接指斥当朝,但写得慷慨激越,其中的寓意还是可以感受到的。

另一方面的内容则是悼念明王朝,为其恢复遥祝张目。试引部分诗句如下:

我亦怜明月,偏偏好在秋。但嫌能自洁,不顾使人愁。(《明月曲》)

白首壮心违,拾遗昔叹非。重开新紫极,光复旧彤闱。(《远叹》)

霜露自悲秦树在,威仪谁曰汉官非?遥遥极望频翘首,是处蜚鸿若渴饥。(《次林寺韵四首》之一)

狂澜无复问安流,落水萧萧雨未休。野老不知星物换,纪年犹列汉春秋。(《山游次邻庭叔韵》)

上引诗句中的“明月”以及“汉官”等语皆暗喻明王朝,被指为盼望恢复旧朝。从作者的一贯立场以及创作态度来看,这完全是可能的。上述作品应当属于遗民心态的表露,它们也是作者人格的一种形象性展现。

实际上,类似的作品在黄培的叔父黄宗庠、黄宗臣,族弟黄燠、黄埙、黄珀诗集里程度不同地也存在,只是《含章馆诗集》里数量最多,且表述得最为直率。当然,姜元衡在状书里也提到了黄宗庠的《镜岩楼诗集》、黄燠的《友晋轩诗集》、黄埙的《修竹山房诗草》以及黄珀的《夕霏亭诗集》,并且指称上述作者在家乡“集会结社,唱和逆诗”。

姜元衡在状书中提到的《汾阳王传》一书,本为唐代陈雄所撰,描述唐朝大将郭子仪讨平安禄山叛军的事迹,坊间多有刻本流传,其中的“杀虏”、“俘虏”等字眼因避讳当朝或删除,或改作他字。黄培翻刻此书时,将其中相关字眼又再改回来,以表达自己的寓意。于是这部书也成为黄培的罪状。

至于《忠节录》一书,则牵涉到了著名学者兼诗人顾炎武。

《忠节录》实际上就是《启祯集》,又名《天启崇祯两朝遗诗》,由江苏长洲陈济生编选,专门收录明末殉国节义之士的诗作。此书于顺治年间刊刻,封面上用墨笔写有“忠节录”三字,曾在即墨一带流传。姜元衡据此告发,“江南名士”顾炎武曾于康熙初年来过即墨,并在黄家“采集事实,捐去南边刻的(指《忠节录》)”^①。根据姜元衡的告发,朝廷立即立案审查,通缉顾炎武。顾炎武闻讯后,专程赶到济南府投案,表明自己与《忠节录》一书无关,同时声称:“从来不认得黄家为谁”,“从来未到即墨”^②。

《启祯集》固然非顾炎武所编,但是,顾炎武的确于清初来过即墨,并且与黄家交情颇厚。张穆的《顾亭林先生年谱》于顺治十四年(1657)条中著明:

至莱州,与掖赵汝彥士完、任子良唐臣定交。从唐臣假吴才老《韵谱》读而校之。过即墨,游

① 即墨市政协文史资料研究委员会:《黄培文字狱案》,第43页。

② 即墨市政协文史资料研究委员会:《黄培文字狱案》,第57页。

劳山。由青州至济南,与徐东痴夜、张稷若尔岐定交。^①

可以肯定,顾炎武在顺治十四年来过山东,并且到过胶东即墨一带。这期间顾炎武结交了若干山左的遗民人士,他们多为诗人。另外,在《亭林诗集》中也还收有《安平君祠》、《不其山》、《劳山歌》等描写即墨名胜的作品。顾炎武亦曾为黄宗昌、黄坦父子合写的《劳山志》作序,文中对黄氏父子的德行和学识大加赞赏。作为著名的遗民作家,顾炎武与黄氏家族的情分应该不浅,只是因牵涉到文字狱案,顾炎武和黄家均竭力否认这种关系。

“黄培诗狱”自康熙四年(1665)春立案,历经四年审理,于康熙八年(1669)三月结案。由于黄培极力为亲友开脱,也由于某些清廷要员如徐乾学等从中关说,涉案人员均不同程度地“免予议处”,顾炎武则“情属无罪,合行开释”。唯有黄培本人,“因系明朝世宦,隐怀反抗本朝之心,刊刻逆书,已属不法,吟咏诗句,尤见狂悖,且宽袍大袖,沿用前明服制,蓄发留须,故违圣朝法令,大逆不敬,应按以隐叛诽谤之罪”^②,经山东抚院申报朝廷批准后,判处绞刑,于当年四月一日,在济南执行。这一案件的判决对黄家无疑是一次重大打击。

黄培文字狱案的发生,从一个侧面反映了黄氏作家在清初的文学立场,他们的所作所为与家族传统及莱州以儒家思想为主的地域文化是分不开的。然而,也要看到,入清后,黄氏家族成员并没有全部选择与清王朝对抗的态度,他们中的多数还是走上了科举出仕的道路。经过黄培一案以后,黄氏作家的创作也出现了明显变化,呈现出一种复杂的态势。

三、从慷慨悲歌到神韵远致

即墨黄氏作家以第四辈人数为最多,至今有诗集流传的六位,在入清以后的作家中,他们的创作成就也是相对最高的。正是第四辈作家的创作取向在文字狱案后发生了转变,凸显了与明代作家的差异。所以,对入清后黄氏诗人的评述就以第四辈作家为主,兼及第五辈作家。

即墨黄氏第四辈作家除了上面专门论述的黄培以外,还有五位,他们是:

黄坦,字朗生,号惺庵,又号秋水居士,宗昌长子,明崇祯十二年(1639)副榜拔贡,入清官浦江知县,著有《秋水轩诗集》二卷、《紫雪轩诗余》一卷。

黄堦,字子友,宗庠长子,康熙八年(1669)拔贡,著有《友晋轩诗集》三卷。

黄埭,字子明,宗庠次子,诸生,著有《修竹山房诗草》一卷。

黄垺,字子厚,号澹庵,宗庠四子,康熙二年(1663)举人,著有《夕菲亭诗集》二卷、《露华亭词》一卷、《白鹤峪集》十八卷等。

黄堦,字汤谷,宗扬长子,康熙十年(1671)岁贡生,例授修职郎,官费县教谕。著有《栗里诗草》一卷。

另外,还应提及黄贞麟。贞麟字方振(一说字振侯),号振侯,黄澤之子,宗晓之孙,顺治十二年(1655)进士,历任凤阳府推官、直隶盐山知县、户部山西清吏司主事、云南司郎中,著有《快山堂诗集》二卷等。黄贞麟属第五辈作家,比前列作家晚了一代,但他的年龄却与上述作家接近,且经常参与前辈作家的交游活动,故也归为这一批来论述。

上述六位作家都是由明入清的,其中黄坦年岁最长,曾于明朝崇祯年间拔贡,入清后又出仕做官。其余五位,除一人为诸生外,皆在清朝取得了功名,黄堦、黄贞麟还曾出仕为官,此种身份与他们的前辈有所不同。第四辈里,只有黄培一人属于例外,他在明朝做官,入清后不仕,以遗民自居,以致酿成了文字狱案,牵涉到同族及其他家族的作者。

① 张穆:《顾亭林先生年谱》,清道光十四年(1834)刻本。

② 即墨市政协文史资料研究委员会:《黄培文字狱案》,第92页。

据目前存留的作品看,尚难判断第四辈作家整体的创作取向,因为大部分诗集残缺不全。黄埭、黄堦只有一卷,黄坦、黄贞麟仅两卷,且都经过删选,这种情况是清初特殊的历史环境造成的。不过,将上述六位作家的作品与同时期第三辈作家的诗作比较一下,还是可以发现一些差异,此可作为进一步探讨的依据。

这里,姑且将上述作家分成为两组,即黄坦、黄埭和黄堦为一组,黄堦、黄垆和黄贞麟为另一组。两组作家之间存在一定的差异。

第一组作家存留作品相对较少。三人中以黄坦为最多,《秋水轩诗集》现存作品 144 首,《紫雪轩诗余》是黄坦的词集,据说“多至千余首”,现已佚失。黄埭的《修竹山房诗草》现存作品 64 首,其中《黄氏诗钞》收 21 首,《即墨黄氏诗钞九种》多收 43 首。黄堦的《栗里诗草》现存作品 27 首,其中《黄氏诗钞》收 15 首,《即墨黄氏诗钞九种》多收 12 首。

自现存作品看,这三位作家的共同特点是不涉及时事,表达含蓄而暧昧,难测作者真实心境。黄培诗案发生时,三位作家均卷入其中,族叔黄岳宗曾经指出:“及诗案衅起,诸侄能诗者皆逮历下(济南),(贞)麟亦去官就理,盖罹患难者三年。”^①现今黄坦的《秋水轩诗集》里还能见到两组与诗狱相关的作品,一组题为《和阮嗣宗咏怀诗次韵》,共 82 首,《黄氏诗钞》选录了其中 27 首。诗前附有小序,云:“戊申立秋,在季夏廿九日,余仍客历下,炎凉交替,盖再历焉。邸中无事,取步兵《咏怀》诗,读而和之,各次其韵,但以仿佛其罹谤忧生之感,至于白眼睨俗,孤啸离群,志不敢存,文亦不能达也。孟秋三日朗生识。”另一组诗题是《和四弟历下即事韵》12 首,诗集选录了 6 首。这两组诗中均见不到文字狱案情况的描述以及作者真切感受的抒发。下面姑且各引一首以示:

趋马泰山道,凌晨蹑其岑。碣石无文字,秦松尚在林。振衣三观风,天风吹我襟。俯视云亭下,白云生秋阴。群动未肯息,九鸿鲜高音。大地有真气,悠然登眺心。(《和阮嗣宗咏怀诗次韵》其十二)

遥望野云多,南山新雨过。暝烟归大麓,集水散漳河。海月诚良会,天风奈远何。无如湖上鸟,栖宿在清波。(《和四弟历下即事韵》其二)

从字面来看,诗作里没有提供任何文字狱的信息,或许黄坦原有忧愤要发,但碍于文字狱风险及自己的官宦身份,才变得吞吞吐吐,“志不敢存”。另外,姜元衡的状子中也未提及黄坦的《秋水轩诗集》。

黄埭是黄坦的族弟,现存《修竹山房诗草》里有《地僻》为题的一组作品,共 30 首,《黄氏诗钞》选录了其中两首。此诗题在其他黄氏作家集子里也能见到,可以判断为唱和之作,内容则专门吟咏隐居乐趣。这里引其一首:

偶梦入华胥,悠游乐有余。琴书同旦暮,云物寄高虚。地远能无畏,心闲可自如。觉来凉夜静,遥见月纤徐。(《地僻·六鱼》)

姜元衡曾在状子里提到过《修竹山房诗草》,声称其中有“隐叛”、“诽谤”类作品,但现存数十首诗里面并未发现这类作品,或已经删除。此外,姜元衡没有提到黄堦的《栗里诗草》,现存集子里也没有发现这位黄氏作家涉及时事的作品。

根据目前存留的作品来看,三位作家的诗都是含蓄暧昧的,从字面上难以测度作者的创作意图,这种情况是他们的前辈所没有的,当与严酷的政治环境有关。

另一组作家与前述三位有所不同,他们的作品不同程度地涉及时事,并表达了对时代生活的态度,应该说十分不易。然而,黄堦、黄垆和黄贞麟叔侄三人触及时事的方面和深度又有所不同,且生活态度也存在差异。下面逐个评述。

黄垆的作品存留最多,他的《夕霏亭诗集》二卷有专集流传,今存诗 865 首,宋琰《白鹤峪处士传》

① 黄岳宗:《夕霏亭集序》,《黄氏家乘》卷十。

称：“(黄垺)专力为诗，多至于千余篇。”^①看来还有未曾收录的。另外，黄垺还著有《露华亭词》，今也佚失。即便如此，黄垺仍然是黄氏作家中存诗最多者。

黄垺入清时十六岁。据宋琬所撰传记称：“(黄垺)早入泮宫，二十三已售矣。以数奇屡为副卷，三十五荐于乡。”黄垺体弱多病，“年四十而尚未举子，坎坷殆甚”^②。不仅如此，黄垺被卷入黄培诗案后，“三四年罹患难，几蹈不测，且表明”^③，这样的遭遇，使他终生与药铛刀圭作伴，未能进入仕途。

族叔黄岳宗在《夕霏亭诗序》中论及黄垺创作时指出：“盖罹患难者三年，而吾侄之遭日益苦，文日益不懈，采祸福得丧、骨肉死生之感一寓之于诗，慷慨悲歌，情辞交至者。”^④就是说，黄垺创作最突出的方面乃是抒写政治迫害的感受。另外，姜元衡的状态里也提到了《夕霏亭诗集》。今审阅存世的作品，的确有一些涉及黄培诗案的诗。

这里引两首作品：

器之窳矣，濯之斯洁。言之玷矣，驷不及舌。舌如剑锋，遇刚则折。口如悬河，祸至斯烈。胡不学三緘，而乃自灭裂。几回铸错不能成，费尽六州四十三县铁。（《诫词》）

悔出门，出门何所见？所见非所思，仰天发浩叹。有鸟有鸟集城隅，举止迥与众鸟殊。飞扬跋扈声烈烈，鸟喙啄人常见血。凤凰见之远飞翔，孔雀闻之心欲折。鸢鸟未尽良弓藏，忧心如焚向谁说？（《悔出门行》）

这两首诗当作于黄培诗案期间，属于自悔性质。第一首告诫自己不要口吐真言，曾因“口如悬河”而“祸至斯烈”。第二首悔恨不该出门，曾因出门被一巨鸟啄伤，此鸟飞扬跋扈，良鸟皆远飞避开。这些当属用比兴手法控诉姜元衡对黄氏家族的攻击和中伤。两首作品虽采用了比兴手段，意旨却十分明确，情感也较激越，称得上是“慷慨悲歌”。另外，沈德潜《国朝诗别裁集》中所收的《短歌行》一作似也属此类作品。以上所举应是作者心路历程的真诚袒露。

然而，上举作品的数量却十分有限，不足10首，在800首作品中堪称寥寥，或许更多的同类诗作已经删除。《国朝山左诗钞》卷三十一收黄垺28首诗，上引作品一首也没有录入。《夕霏亭诗集》中大量的倒是隐居山间、卧床服药一类作品，李焕章在《夕霏亭集序》中称作者：“绮情藻思，婉转缠绵，皆得之药铛刀圭、医人方书之间者也。”“澹庵居崂山之西峰白鹤峪，颓阳夕照，掩映山阿，赋得意之句，故其所著号‘夕霏亭集’。”^⑤作者这方面的创作当属以赏玩山水散忧消愤，表面上似乎成了隐居诗人，实际上作者是变慷慨悲歌为消散积愤，所谓“颓阳夕照，掩映山阿”，恰是悲凉心态另一种形式的展露。

比较而言，黄垺的长兄黄堦可谓不满现实最突出的诗人。他的《友晋轩诗集》被收在《即墨黄氏诗钞九种》里，分一集、二集和三集，其中有残缺。《黄氏诗钞》里的《友晋轩诗集》当是从上述三集中选出，但《诗钞九种》与《黄氏诗钞》的存佚又各不同。统括起来，黄堦今存诗500余首。黄堦的四弟黄垺为其兄作序云：“吾长兄子友，年近五旬，家居贫且病，世事淡如，独有所托者，以自见于诗。故其为诗，诗体皆备，要皆温厚和平，得三百篇遗意。”^⑥这个说法与作者的实际情况有差距。事实上，黄堦虽于康熙年间拔贡，却怀有浓厚的遗民情结，诸如“物外询生计，南山恋采薇”（《地僻·五微》）、“郑重存吾道，居然见古初”（《自惜》）等每每见诸笔端。此外，黄堦还常与遗民作家董樵、宋继澄等人结社唱和，相关作品保留在诗集里，他其实是莱州遗民作家群的一位成员。

甚至《友晋轩诗集》还存有两首题为《赠江南友人》和《赠江南友人时客墨水》的诗，很可能是写给

① 宋琬：《白鹤峪处士传》，《黄氏家乘》卷十。

② 董剑鏦：《黄子厚传》，《黄氏家乘》卷十。

③ 董剑鏦：《黄子厚传》，《黄氏家乘》卷十。

④ 黄岳宗：《夕霏亭诗序》，《黄氏家乘》卷十。

⑤ 李焕章：《夕霏亭集序》，《黄氏家乘》卷十。

⑥ 黄垺：《友晋轩次集序》，《黄氏家乘》卷十。

顾炎武的。这里录其一首以示：

美人来上国，磊落出尘氛。德慕隆中士，才空冀北群。采芝访五岳，稽古问三坟。琴瑟鸣孤愤，河山忆旧勋。仙舟指海屿，紫气郁江滨。下里难知己，班荆偶对君。徐陈堪下榻，陶谢足论文。门泊山阴棹，食供云梦芹。讴吟工月露，酩酊话榆粉。玉树森相倚，膏油夜共焚。名流君第一，南北洽声闻。（《赠江南友人》）

根据此诗所描写人物的性格、行为及享有的崇高声望来看，作品所赠之人应该就是顾炎武。前面已论及顾炎武确曾去过即墨，因此作者在诗里提到和此人谈诗论文、探讨学术，甚至推心置腹、共抒知己之情，是完全可能的。其实在这方面，黄燠与其父黄宗庠十分相似，父子的为人处事与创作倾向可谓一脉相承。

假如将黄燠与黄培的作品进行一下比较，就会发现，它们之间相通处最多，两位作者对抗现实的倾向也最鲜明。正因如此，当年的状词里才会出现“至于《镜岩楼》、《友晋轩》二集，逆语尤多，竟以夷齐自比，诽谤本朝”^①的说法。

《友晋轩诗集》中也涉及了受文字狱案迫害的情况，集中在第二集。黄培曾指出：“己酉（康熙八年）事白归里，乃取狱中所著草并前著未刊刻者编次成帙，名曰‘友晋轩次集’。”^②可见第二集里多有济南狱中所作。现今第二集里能看出是狱中所作的诗有：《托雁》、《即事》、《立秋前一夜》、《吟哦》、《夜坐》、《雪中》、《寄家书》、《雪夜独坐》、《自伤》、《季冬历下将归》等。

这里引其中两首以示：

多难远辞家，霏霏见雪花。梦还依海屿，身久滞天涯。纵使心犹壮，其如鬓已华。故乡何处是，千里白云遮。（《雪中》）

林梢初见白，知是月将生。中夜思儿女，他乡对弟兄。梦添霜鬓色，心折草虫声。闷坐聊呼酒，狂歌意未平。（《即事》）

总的来讲，上述作品写得比较含蓄，毕竟身处文字狱的现实，作者要有所顾忌。黄培称长兄“所谓慷慨激烈之气尽归于温厚和平而后已”，是有一定根据的，并非全为掩饰之辞。但相比黄培等人的诗作来，黄燠还是要显得大胆、显豁。所谓“狂歌意未平”（《即事》）、所谓“狂吟忘所忌”（《狂吟》）、“意气更嶙峋”（《述怀》），说明作者还是敢于表达不平之气的。

除了上述情况外，黄燠的状景抒怀之作特别值得一提。这方面他虽继承了父亲黄宗庠，却青出于蓝，在诸兄弟中堪称翘楚。董樵称作者：“胡元瑞所谓‘神韵兴象’，独心契之，故所著多事外远致，人争传颂焉。”^③这是一个值得注意的新动向。下面引其两首：

登临一豁目，野径出寒涛。放浪悲时事，衰残惜鬓毛。林秋花影淡，山暮笛声高。何处堪栖息，青青有二劳。（《杂咏》其二）

深秋雷雨过，一片是明霞。岸愤人同醉，归林鸟不哗。城高闻簪栗，风细响蒹葭。遥忆东篱菊，于今渐吐花。（《雨后》）

看得出来，黄燠的诗心气很高，艺术上精雕细刻，反复打磨。董樵所谓：“诗学最为深邃，雕肝琢肾，不屑寄人篱下。”尤其值得指出的是，作者此类诗走的是神韵一路，即通过与自然山水进行审美交流，获得艺术灵感，创造意境，韵流言外，余味无穷。上面提及黄培的诗实际上也属于此类，不过同为散忧消愤，黄培的艺术成就不及其兄黄燠。姐夫宋继澄在序言中指出：“元瑞胡氏所谓格调、神韵、兴象，以语他人，或未能喻，而子友得契之。”^④宋继澄与董樵在评语中均提到了“神韵”这一概念，并提及明

① 即墨市政协文史资料研究委员会：《黄培文字狱案》，第15页。

② 黄培：《友晋轩次集序》，《黄氏家乘》卷十。

③ 董樵：《黄子友传略》，《黄氏家乘》卷十。

④ 宋继澄：《友晋轩诗集序》，《黄氏家乘》卷十。

代的胡应麟^①，他们认为黄璫是神韵理论的成功实践者，可谓耐人寻味。

宋继澄的序言作于康熙初年，彼时王士禛的神韵说刚刚提出^②。众所周知，王士禛作为清初山左诗坛的新秀，正是通过倡导玄对山水、标举神韵获得海内响应，日后被拥戴为诗界领袖的。换句话说，神韵正是康熙朝的诗学主流。换句话说，神韵正是康熙朝的诗学主流。

实际上，王士禛的神韵说并非完全属于独创，而是对中国古代诗歌创作经验和理论包括绘画理论的集中提炼，其渊源可以一直上溯到南朝刘勰、钟嵘、唐代皎然、司空图、宋代严羽以及明代徐祯卿、薛蕙、胡应麟等人。与此同时，王士禛又对神韵理论作了明确的界定，那就是崇尚清远风格。如此一来，王士禛的学说就不可能涵盖所有的诗歌领域了，这显示出一定的偏狭和缺陷，是他身后遭到人们批评的原因之一；但同时又恰恰构成了该理论的个性和特色，以及鲜明的时代烙印。从清初的角度来关照，王士禛完成了诗歌创作观念的三大转移，即从直面社会生活到面向自然山水，从关心国家社稷到关心个体人生，从重视社会功用 to 重视艺术审美。由此，王氏的诗学理论也就成为了由动荡战乱走向和平盛世的一种过渡形态。

对于神韵的理论渊源和艺术脉络，历来学界已多有论述。就山左来讲，明代济南的边贡就曾首倡此类风格，被王士禛归之为“古澹一派”^③，边贡可视为山左神韵诗风的先驱，王士禛师法的前辈，这一点学界已有共识。但对神韵在清初的时代内蕴，学界却看法不一。王士禛本人也未作正面说明，仅在晚年有过一点暗示，云：“释氏言羚羊挂角，无迹可求。古言云羚羊无些子气味，虎豹再寻他不著，九渊潜龙，千仞翔凤乎？此是前言注脚，不独喻诗，亦可为士君子居身涉世之法。”^④联系王士禛本人前期的诗歌创作，可以推断，其寓意和宋继澄、董樵等人相近，与黄氏作家的创作倾向也相近。

当时王士禛的学说尚未全面推开，本人也还未成为诗坛领袖。而山左地区已出现了神韵诗风，莱州是一个典型例子，此外，济南、青州、德州等地也有类似诗风出现，这当非偶然。正说明，在当时特殊的历史条件下，“神韵”作为一种艺术风尚，它的流行原是有其社会根源和地域文化基础的。此种现象值得进一步探讨。

与两位族叔不同，黄贞麟的创作在触及现实方面选择了另外的路径。

黄贞麟是黄兼善的重孙，黄堦之子，于顺治年间中进士，历任凤阳府推官等职，职务升至户部山西清吏司主事、云南司郎中，生平事迹入《清史稿》“循吏传”，卒后大学士张英曾为之撰墓志铭。著有《快山堂诗集》，今存诗110余首。黄贞麟顺治年间曾参与家族的诗歌聚会，与长辈们唱和，因而受到黄培文字狱案的牵连。当时黄贞麟是在凤阳推官任上被押解到济南受审的。然而，黄贞麟并没有因文字狱案撤职，案结之后继续任职，且得到升迁。黄贞麟后来被解职另有原因，《清史稿》称：“因失察侵盗罢职，卒于家。”（《清史稿·黄贞麟传》）

黄贞麟身为清朝官员，却怀有遗民情结，这在《快山堂诗集》里可以看出，集子里存有他赠给遗民作家董樵的数首作品，含有这方面的情愫。试举一首：

君行在仲冬，朔风正惨栗。大雪时飞扬，寒云淡白日。疲马涉长途，垂老不能逸。执手歧路间，中情难尽悉。世事正险巇，持身防得失。大海何浩渺，西山何岑崱。愿君道力坚，高名神鬼嫉。（《送董樵还山》）

上引这首五言古诗被《国朝山左诗钞》收入。作者对遗民作家董樵的处境关心备至，反复叮咛要多加小心；同时，作者又对董樵的为人深表钦佩，祝祷诗人“愿君道力坚，高名神鬼嫉”。这种态度与作者的身份并不相符。

① 胡应麟，字元瑞，号少室山人，明代诗歌评论家，著有《诗薮》，论诗主神韵。

② 蒋寅：《王渔洋事迹征略》，北京：人民文学出版社，2001年，第73页。

③ 王士禛：《池北偶谈》卷十二，袁世硕等编：《王士禛全集》，济南：齐鲁书社，2007年，第3108页。又参见王小舒：《神韵诗学》，济南：山东人民出版社，2006年，第226页。

④ 王士禛撰，湛之点校：《香祖笔记》卷一，上海：上海古籍出版社，1982年，第20页。

《快山堂诗集》里最醒人眼目的不是这类作品,而是描写民众生存艰难、揭露统治者腐败、残忍的诗歌。特别是那首长篇《盐山口号六十韵》,以地方小吏的口吻,控诉了清朝统治者对当地民众的残酷压迫、八旗官员的骄奢淫逸。诗中提到的“旗屯”指清初八旗官兵强圈民地为庄屯,导致了大量民众逃亡,而官府对捕捉到的逃亡民众“轻亦荡家产,重则诛妻孥”。百姓挣扎在生死线上,八旗官兵们却在尽情享乐,饕餮民脂,这一哀一乐造成了强烈反差,令人发指。这首一百二十句的长诗被《国朝山左诗钞》收入。于清初这样敏感的时期,作者能如此大胆地揭露矛盾,为民喊冤,是很不容易的。当然,此也是即墨黄氏家族从政理念的继承发扬。黄贞麟与他的前辈不同,他把关注的重点放在了民众身上,不再纠结于朝代更替、政治归属,这一新的动向值得注意。

入清以后,新一代黄氏作家艺术面貌各有不同,黄坦“雄浑高迈,自成一家”^①;黄埭“深思峻绝,而不离雅宗”^②;黄垲在诸黄中享誉最高,“主骚坛数十年,为同邑诗人之冠”(《即墨县志·文学传》),人称“奇情藻思,宛转缠绵”^③;黄堦则“格高调高,进而神韵”^④与王士禛的神韵主张相契合;黄贞麟诗风近杜甫,颇具风骨。总的来讲,他们的相同点在于:都以汉魏、唐代为宗的,如宋琬指出的:“诗歌则两京三唐直纵横及之。”在七言近体方面,他们甚至还受到明七子的影响,李焕章所谓:“古乐府取自汉魏,五七言古体本吾家供奉,近体入唐人暨空同、大复堂奥。”诗体方面,诸黄所长仍然是五言,这也是即墨黄氏的传统优势。然而,有所不同的,一是模拟化的倾向逐渐在淡化,这是基于对明末创作风气的反思;二是表达含蓄,多用比兴,“其所感发,隐曜时物间”^⑤。此与时代环境有关。其三则是艺术上更加注重打磨,追求神韵兴象,成就超越前辈,攀登上黄氏作家的峰巅。以上这三点,也是明中期以来数代创作积累的必然结果。

即墨黄氏的创作道路以及诗风的嬗变,折射出了清初严酷的社会现实,士人在遭受摧残后心理上的变化以及文学风尚转换、神韵诗风兴起之动因,这与山左乃至海内文化风气的转变基本上是吻合的,即墨黄氏家族遂可以视作时代风气转换的一个缩影。

[责任编辑 刘 培]

① 黄垲:《紫雪轩诗余序》,《黄氏家乘》卷十。

② 宋继澄:《子明先生传略》,《黄氏家乘》卷十。

③ 李焕章:《夕霏亭集序》,《黄氏家乘》卷十。

④ 宋继澄:《友晋轩诗集序》,《黄氏家乘》卷十。

⑤ 宋琬:《秋水先生传》,《黄氏家乘》卷十。

冯雪峰“神化”鲁迅的努力、困境和贡献

张钊贻

摘要:“神化”鲁迅一般是指夸大鲁迅的革命思想和跟共产党的关系,有歪曲和利用的涵义。冯雪峰对鲁迅研究有公认的贡献,同时也被指“神化”鲁迅。冯雪峰“神化”鲁迅,抵制了“左联”内部反对鲁迅的力量,在“两个口号”论争中,维护了鲁迅这面即将被排斥在统一战线之外的进步文化的旗帜,在新中国成立后,将鲁迅研究建设成显学,保卫了鲁迅的真思想精神。尽管任何“神化”都应该反对,但如果没有冯雪峰“神化”鲁迅,新中国精神文化恐怕就没有鲁迅,这将是莫大的损失。认同鲁迅思想人格的人们,大概也都会因此感谢冯雪峰。

关键词:鲁迅;冯雪峰;“左联”;“两个口号”论争

一、所谓“神化”鲁迅

“神化”是把并非“神”的“化”成“神”,具有歪曲和利用的涵义,是个贬义词。所谓“神化”鲁迅,意思大约是指夸大鲁迅思想和作品的革命性,夸大鲁迅与共产党的亲密关系,并由此而夸大鲁迅对中国历史、社会和人物评论的准确性与正确性^①。就目前研究所知,这种“神化”的议论早在鲁迅逝世后就有人提出批评,最先是陈独秀,后有一个叫梅子的,直指毛泽东在《新民主主义论》中对鲁迅的评价为“神化”。20世纪50年代又有曹聚仁(1900—1972)要把鲁迅从“神”还原为“人”,并因此批评了大部分左翼论者的鲁迅论,其中就包括冯雪峰(1903—1976)^②。但在国共斗争的风口浪尖上,在后来冷战两个阵营泾渭分明的对立背景下,各方对“神化”鲁迅的议论,大抵一贬了之,把“神化”的微妙作用完全淹没在意识形态和政治斗争中,对“神化”鲁迅的背景和动机既不屑分析,对“神化”鲁迅效果的意义和价值更谈不上探讨。

1979年,由于茅盾(沈雁冰,1896—1981)一篇答记者问,在中国鲁迅研究界引发了一场关于“神化”鲁迅的讨论^③。产生这场争论有它特定的时代背景,简而言之,是“四人帮”倒台后,需要拨乱反正,而“文革”利用鲁迅打倒一大批文化人,鲁迅好些论断若不予重新评估,自然影响他们的平反。然而,中国文艺界的拨乱反正触及20世纪二三十年以来复杂的人事关系,或所谓“宗派主义”矛盾。事情的真伪是非,常常跟人事的亲疏好恶纠缠不清。还有,鲁迅言论的正确性,还牵涉到毛泽东对鲁迅的评价,在当时还是个非常敏感和严重的问题。

作者简介:张钊贻,澳洲昆士兰大学教授、南京大学中国新文学研究中心客座研究员(江苏南京 210023)。

① 有关主要文章,见陈漱渝主编:《谁挑战鲁迅——新时期关于鲁迅的论争》,成都:四川文艺出版社,2002年,第89—137页。

② 详见王得后:《所谓“神化”鲁迅》,载陈漱渝主编:《谁挑战鲁迅——新时期关于鲁迅的论争》,第116—131页;曹聚仁:《鲁迅年谱》,香港:三育图书文具公司,1970年,第165—170页。

③ 茅盾:《答〈鲁迅研究年刊〉记者的访问》,《鲁迅研究年刊》1979年,第1—3页。最具代表性的回应,除前引王得后《所谓“神化”鲁迅》,还有靳闻《“神化”及其他》,均载鲁迅博物馆鲁迅研究室编:《鲁迅研究资料》(7),天津:天津人民出版社,1980年,第17—42页。

值得注意的是,跟曹聚仁一样,茅盾答记者问中也点名冯雪峰,批评他“感情用事”,要在鲁迅治丧委员会中列名毛泽东,以显示鲁迅的伟大。由于冯雪峰和鲁迅跟周扬(1908—1989)等在20世纪30年代众所周知的对立,茅盾的答问自然引起不同的情绪反应,未能立即起到“拨乱反正”的效果。但随着时间的推移,研究者已能够逐步客观地、实事求是地看待冯雪峰在鲁迅研究方面存在的问题。

冯雪峰是鲁迅的学生和战友,也是公认重要的鲁迅研究者,对鲁迅研究作出了很大的贡献^①。如果说,冯雪峰在他的研究和回忆中,把鲁迅塑造成一个跟共产党员一样的革命战士,那么,他在“神化”鲁迅的过程中显然扮演了一个非常重要的角色,他的“神化”工作也不再为论者所避讳。任何的“神化”肯定都应该否定和批评。然而,他广泛得到承认的贡献,与“神化”即歪曲与利用的否定,这两者之间,是否互相矛盾?但冯雪峰的矛盾似乎并未引起人们对其“神化”的背景、动机和意义进行探究的兴趣。其实,冯雪峰“神化”鲁迅并不顺利,遇到来自鲁迅本人和共产党党内相当一部分人的抵制,使得他的“神化”工作更值得人们思考。我们如何去理解和解释或化解冯雪峰这个两边不讨好的矛盾?笔者认为,解决这个矛盾是理解冯雪峰对鲁迅遗产真正贡献的关键。

二、从认识了解到共同战斗

冯雪峰并非一开始就认识鲁迅的意义。1925年春,冯雪峰到北京并在北大旁听,当时鲁迅在中文系讲授中国小说史和文学理论,他虽“听过几次鲁迅先生的讲课”,但更用心的是学日文。他觉得鲁迅是个“很矛盾的人”,很难接近,而他更看重李大钊(1889—1927),认为李才是“真正革命的、理想的人”^②。1928年,在创造社和太阳社围攻鲁迅的时候,他以“画室”的笔名写了《革命与知识阶级》,虽然意图是维护鲁迅,但把鲁迅归结为“同路人”,亦可见他对鲁迅原来的评价不太高^③。后来通过与好友柔石(赵平复,1902—1931)多次倾谈,尤其是跟鲁迅合作编译“科学的艺术论丛书”,冯雪峰才逐渐更深入地了解鲁迅,并对鲁迅产生一定的影响,在某种意义上说,他的确“成了鲁迅思想发展的见证人”^④。

另一方面,鲁迅也不是一开始就跟冯雪峰紧密合作。鲁迅当初把冯当成“创造社一派”的人^⑤。他们的紧密合作关系由于中国左翼作家联盟(“左联”)成立才得到进一步的发展。“革命文学”论战批判鲁迅,影响不好,中共高层介入,要创造社和太阳社停止攻击鲁迅,并与鲁迅联合^⑥。1930年“左联”在上海成立,冯雪峰属于代表“鲁迅方面”的人^⑦。1931年柔石牺牲后,冯雪峰与鲁迅的关系显然更加密切。关于冯雪峰和鲁迅的合作,许广平的《鲁迅和青年们》有一段很生动的回忆:

这青年有过多的热血,有勇猛的锐气,几乎样样都想来一下,行不通了,立刻改变,重新再做,从来好像没见他灰心过。有时听听他们谈话,觉得真有趣。F说:“先生,你可以这样这样的做。”先生说:“不行,这样我办不到。”F又说:“先生,你可以做那样。”先生说:“似乎也不大好。”F说:“先生,你就试试看吧。”先生说“姑且试试也可以。”于是初的比赛,F目的达到了。

文中的“F”和“这青年”就是冯雪峰。鲁迅还说:“有什么办法呢,人手又少,无可推诿。至于他,人很质直,是浙东人的老脾气,没有法子。他对我的态度,站在政治立场上,他是对的。”^⑧从中我们可以看

① 比较系统又全面的介绍,参见刘清:《冯雪峰与鲁迅》,鲁迅博物馆鲁迅研究室编:《鲁迅研究资料》(5),天津:天津人民出版社,1980年,第1—20页。

② 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《雪峰文集》第4卷,北京:人民文学出版社,1985年,第132—133页。

③ 《雪峰文集》第2卷,第287—292页。

④ 倪墨炎、陈九英:《本书编辑说明》,《一九二八至一九三六年的鲁迅:冯雪峰回忆鲁迅全编》,上海:上海文化出版社,2009年,第4页。

⑤ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《雪峰文集》第4卷,第130页。

⑥ 参考王锡荣:《鲁迅生平疑案》,上海:上海辞书出版社,2002年,第155—168页。

⑦ 见《冯雪峰谈左联》,《雪峰文集》第4卷,第548页。

⑧ 许广平:《鲁迅和青年们》(1938),《许广平忆鲁迅》,广州:广东人民出版社,1979年,第247—248页。

到,鲁迅欣赏冯雪峰实干苦干的精神,也因此政治上信任他、支持他。有意思的是,冯雪峰如何对待和要求鲁迅。冯雪峰也知道有点“强迫命令”^①,简直是以“党外的布尔什维克”^②来要求鲁迅了。冯雪峰对鲁迅一点都不“尊重”。但鲁迅显然并不介意,至少在当时如此,在与冯雪峰合作时如此。

三、鲁迅与共产党的桥梁

对于冯雪峰在鲁迅研究的贡献,论者都指出他是鲁迅和共产党的桥梁^③。首先是鲁迅与瞿秋白之间的桥梁。瞿秋白是文学研究会会员。1930年瞿秋白回到上海,翌年5月初在茅盾家中遇见当时任“左联”党团书记的冯雪峰(冯也是文学研究会会员),开始关注并参与左翼文化战线的工作。瞿秋白在上海时,冯雪峰就是瞿和鲁迅的主要桥梁之一。冯雪峰对此有一段很扼要的回忆:

在这时候,两人不但还没有见过面,并且也没有什么通信,来往的只是事务性的条子,大半事情都是经过我在口头上替他们相互传达和商量的;但他们中的友谊却早已很深了。^④

两人见面及通信后,合作更加紧密,而冯雪峰已不只是桥梁,而是与他们一起共同战斗。不过他们的合作在内部并非一帆风顺,稍后再论。冯雪峰除了为瞿秋白和鲁迅搭了桥梁,也为鲁迅和另外两位中共领袖张闻天(1900—1976)和毛泽东搭了桥梁。鲁迅虽然也见过李立三(1899—1967),但两人似乎没有共同语言,一见就完。冯雪峰参与安排了会面,却是无从搭桥^⑤。

张闻天早年曾从事新文学运动,较接近文学研究会和《语丝》,与茅盾有深厚的交谊。1931年2月至1932年12月,张闻天在上海先后担任中共中央宣传部长,中共临时中央政治局常委。不过目前没有张闻天跟鲁迅有过任何接触的资料。虽然如此,正是通过冯雪峰,张闻天跟鲁迅一起为纠正左翼文艺阵营的“关门主义”而合作,稍后我们还要讨论这场斗争。1933年底,冯雪峰由于被特务盯上,离开上海到了中央苏区,又跟张闻天共事,虽然跟鲁迅没有什么关系,但从张闻天就调瞿秋白回苏区一事征询冯雪峰的意见,可见张闻天是很重视冯雪峰的意见的,至少就上海文化战线的事情上是如此,而中共三个悼念鲁迅逝世的文件,即《为追悼鲁迅先生告全国同胞和全世界人士书》《为追悼与纪念鲁迅先生致中国国民党中央委员会与南京国民党政府电》和《致许广平女士的唁电》,估计也是张闻天起草,而平津和上海悼念鲁迅的群众运动,也是他具体指示。张闻天制定这三个文件应该参考了冯雪峰的意见,也就是有冯搭桥,虽然中间应该还经过潘汉年。1940年在延安,张闻天积极支持刘雪苇(1912—1998)编辑出版鲁迅文集,并为之序。1966年“文革”风暴中,鲁迅为革命的远大目标而牺牲自己的言论,显然成了张闻天的精神支柱^⑥。

冯雪峰在瑞金期间,还与毛泽东有过一段较密切的交往。当时,毛泽东正被排斥出中央领导机构。据说,有一天晚上,毛泽东特意到冯雪峰的住处说道:“只谈鲁迅。”毛泽东先谈了对鲁迅作品的看法。他说他很早就读了鲁迅的小说,其中重点评价了《阿Q正传》。冯雪峰向毛泽东介绍了鲁迅移

① 楼适夷:《怀雪峰》(1941),转引自陈早春、万家骥:《冯雪峰评传》,北京:人民文学出版社,2003年,第69页。

② 毛泽东:《论鲁迅》(1937年10月19日),《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第43页。

③ 例如陈早春、万家骥:《冯雪峰评传》,第51页起。

④ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《雪峰文集》第4卷,第224页。

⑤ 冯雪峰:《在北京鲁迅博物馆的谈话》,《雪峰文集》第4卷,第495—496页。中共领导人当中重视鲁迅的还有王明。1936年王明得悉鲁迅病重,征得季米特洛夫同意,找潘汉年安排鲁迅到苏联养病,但为鲁迅婉拒。鲁迅逝世时王明发表悼念文章,引用冯雪峰代笔的《答托洛斯基派的信》,所以冯也算为他起了搭桥作用。参见王明:《中共50年》,徐小英等译,北京:东方出版社,2004年,第279页,英译本 Wang Ming, *Mao's Betrayal*, trans. Vic Schneierson (Moscow: Progress Publishers, 1979), 261;王明:《中国人民之重大损失》,新文出版社编:《鲁迅新论》,香港:新文出版社,1938年,第1—8页。

⑥ 关于张闻天与鲁迅联系的史实,根据程中原:《没有私交的深情——张闻天与鲁迅》,《说不尽的张闻天》,北京:中央文献出版社,2008年,第466—479页。

居上海后所写的杂文,尤其重点说了几次论争中的文章。当冯雪峰说到自己曾经代表“左联”去请鲁迅写文章时,毛泽东颇惊讶,但说“不出题目岂不比出题目更好吗?”冯雪峰还向毛泽东讲鲁迅对毛泽东诗词的观感,谓有“山大王”的气概^①。冯雪峰在讲与毛泽东论鲁迅的故事时,还自称是个“毛派”^②。

自从柔石和瞿秋白牺牲后,中共内部推崇鲁迅而又能够对鲁迅的意义和价值有深刻了解的人,只有冯雪峰。由于冯在左翼文坛的领导地位,张闻天对他的倚重,以及他跟毛泽东一段密切的关系,所以他所树立的鲁迅比瞿秋白的文章在中共内部更有影响力。1940年毛泽东在《新民主主义论》称鲁迅是:

文化新军的最伟大和最英勇的旗手。鲁迅是中国文化革命的主将,他不但是伟大的文学家,而且是伟大的思想家和伟大的革命家。鲁迅的骨头是最硬的,他没有丝毫的奴颜和媚骨,这是殖民地半殖民地人民最可宝贵的性格。鲁迅是在文化战线上,代表全民族的大多数,向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄。鲁迅的方向,就是中华民族新文化的方向。^③

出自共产党领袖的这样的评价,自然是非常的高;而《新民主主义论》对鲁迅得出“三家”的评价,显然也并非表达毛泽东个人的观点,而是中共领导层的共识^④,其中应该有冯雪峰的贡献。冯早在《关于鲁迅在文学上的地位》(1936)一文中,就说过鲁迅“作为一个思想革命者,文学革命者,参加了那时的革命运动”^⑤。然而冯雪峰推崇鲁迅的事业跟他后来的命运一样,遭遇了各种艰难和曲折。

四、“神化”鲁迅的背景和动机

“左联”成立当初代表“鲁迅方面”的,除鲁迅本人外,就只有冯雪峰和柔石,仅占发起和筹备人数的四分之一^⑥。多数人其实对鲁迅颇不以为然。有人认为鲁迅的见解都是老生常谈^⑦;有人认为鲁迅对“革命文学”的看法是泼冷水^⑧;也有人因为鲁迅“只会写写文章,不能作实际工作”,便认为“鲁迅矛盾的路,是已经过去了的路,我们不必重复他们的路!”^⑨茅盾在回忆录中指出,“鲁迅是‘左联’的主帅”,“但是他毕竟不是党员,是‘统战对象’,所以‘左联’盟员中的党员同志多数对他尊敬有余,服从则不足”^⑩。可谓点中问题的关键。对于这党员与统战对象的区别,究竟只是“左联”内部一些人的态度呢,还是同样也反映了介入“革命文学”论争的中共领导层人物的想法呢,我们并不清楚,但从日后发生的事情看,这种区别对待的态度,似乎并非偶然出现在个别人身上,而是带有一定的普遍性,领导层和基层都一样。冯雪峰则不同,他不作区别,真诚地推举鲁迅为“左联”的“首脑”,“革命文化战线”的“主帅”^⑪。

① 陈琼芝:《在两位未谋一面的历史伟人之间——记冯雪峰关于鲁迅与毛泽东官司的一次谈话》,《中国现代文学研究丛刊》1980年第3期;另见唐棣:《追怀雪峰》,包子衍等编:《冯雪峰纪念集》,北京:人民文学出版社,2003年,第93—96页。

② 陈早春、万家骥:《冯雪峰评传》,第165页。

③ 毛泽东:《新民主主义论》(1940年1月),《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1966年,第658页。

④ 张闻天也采用此说,见其《〈鲁迅论文选集〉序言》(1940年10月),《张闻天文集》第3卷,北京:中共党史出版社,2012年,第120页。

⑤ 冯雪峰:《关于鲁迅在文学上的地位》,《雪峰文集》第4卷,第22—24页。

⑥ 《冯雪峰谈左联》,《雪峰文集》第4卷,第548页。

⑦ 冯雪峰:《一九二八年至一九三六年间上海左翼文艺运动两条路线斗争的一些零碎参考材料》,《雪峰文集》第4卷,第536页。

⑧ Agnes Smedley, *China Correspondent* (London: Pandora Press, 1984), 63. 按:此书原名 *Battle Hymn of China*。

⑨ 周文:《鲁迅先生与“左联”》(1940),《周文文集》第3卷,北京:作家出版社,2011年,第351页。

⑩ 茅盾:《我走过的道路》(中),北京:人民文学出版社,1988年,第87页。

⑪ 冯雪峰:《回忆鲁迅》(1952),《雪峰文集》第4卷,第164页。

为了维护鲁迅,树立鲁迅的领袖地位,冯雪峰在“左联”做了大量工作。鲁迅在“左联”成立大会上所作的简单讲话,当时其实并无记录,是三、四天后冯雪峰根据记忆,并结合平日与鲁迅谈话的有关内容,整理成《对于左翼作家联盟的意见》一文,经鲁迅过目并修订两处后,发表在他主编的《萌芽月刊》。这是冯雪峰为鲁迅起草具有政治意义的重要文章的开始,使鲁迅在政治上更符合党的路线政策,也可以说,是他“神化”鲁迅工作的开始。

在1931到1933年间,冯雪峰在党内文化战线上,先后担任过中共“左联”党团书记(1931年2月)、中共中央局文化工作委员会委员(“文委”)书记(1932年2月)、江苏省委宣传部长(1933年6月)等领导职务^①,而且,冯雪峰对鲁迅的看法得到在党内享有威望的瞿秋白(1899—1935)的认同和支持,尽管如此,鲁迅在左翼文坛仍然无法摆脱种种敌意,最具代表性的事例,莫如关于《汉奸的供状》之争。

1932年10月“左联”机关刊物《文学月报》刊登芸生的长诗《汉奸的供状》,冯雪峰作为“文委”书记为此批评主编周扬,但周扬不接受他的批评,两人吵了起来。鲁迅“从公意”——也就是应冯雪峰的要求,写成《辱骂和恐吓决不是战斗》(1932年12月)一文,不料文章刊登后,立即招至四位党员盟员首甲(祝秀侠)、方荫(田汉,1898—1968)、郭冰若(钱杏邨,1900—1977)、丘东平(1910—1941)联名发表文章批判鲁迅右倾,是“戴白手套革命论”,很可以说明鲁迅地位的实况。

从目前已知的事实,鲁迅这篇文章其实是响应中共试图改变党内关门主义状况的努力。1932年11月,当时在上海任临时中央政治局常委、主管宣传的张闻天,在中共中央机关报《斗争》上发表《文艺战线上的关门主义》一文,批评左翼文艺运动排斥“革命的小资产阶级”的“第三种人”,“实际上就是抛弃文艺界的革命的统一战线”,认为对他们不应该“谩骂”,而是“说服与争取”^②。于是发生冯雪峰与周扬为《汉奸的供状》吵架一事。冯除了请鲁迅写文章,还于1933年1月发表两篇文章,其中《并非浪费的论争》一篇由瞿秋白代笔^③,公开承认并纠正“左翼文坛”的“左倾宗派主义”,改变对“第三种人”的敌对语调,并提出“联合”的期望。瞿秋白也曾设法声援鲁迅,留下了一篇手稿《鬼脸的辩护》(1933),应该也是应冯雪峰的要求而写,但不知何故,文章当时没有发表^④。冯雪峰又介绍国外联合“同路人”的文章,又把张闻天的文章稍加处理转载在他主编的《世界文化》。简而言之,冯与周扬争吵,以及鲁迅后来接受批评《汉奸的供状》的“任务”,都是配合落实张闻天改变“左倾关门主义”的政策。奇怪的是,鲁迅的文章竟然即时便引起“左联”党员的反对,而冯雪峰亦因此与当时《文学月报》的主编周扬结怨,造成“排斥和攻击鲁迅”的“开始”,也种下日后的祸根^⑤。

① 以上年月按包子衍:《雪峰年谱》,上海:上海文艺出版社,1985年。

② 《张闻天文集》第1卷,北京:中共党史出版社,1995年,第307—312页。

③ 冯夏熊整理:《冯雪峰谈左联》,《雪峰文集》第4卷,第558页;首甲、方荫、郭冰若、丘东平:《对鲁迅先生的〈辱骂和恐吓决不是战斗〉有言》(1933),中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室主编:《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,1985年,第767—769页。丘东平一向反对鲁迅,当时草拟了质问信到处找人签名(聂绀弩:《东平琐记》,《聂绀弩全集》第4卷,武汉:武汉出版社,2004年,第49页)。鲁迅曾提出质问,但结果是“不得要领”(《致萧军信[1935年4月28日]》,《鲁迅全集》第13卷,第119—120页)。方荫及郭冰若等化名,据巴一熔、黄炜编:《黄源楼迺夷通信集》(上),杭州:浙江人民出版社,2006年,第9页。此说不知何据,但广为研究者接受。另,李何林曾称方荫是钱杏邨,已由钱纠误(《阿英忆左联》,《新文学史料》1980年第1期)。

④ 《瞿秋白文集·文学编》第2卷,第121—124页。鲁迅和瞿所谓“辱骂”并非指“叭儿狗”之类政治用语,而是诗中的粗言秽语:“放屁,禽你的妈,你祖宗托落兹基的话。当心,你的脑袋一下就会变成剖开的西瓜”,见《文学月报》第1卷第4期(1932年11月),第88页。首甲他们显然奉行“革命文学”论战中创造社一些成员主张的骂人的“新流氓主义”,见严家炎主编:《二十世纪中国文学史》(上),北京:高等教育出版社,2010年,第300页。徐庆全称鲁迅“行文中也可偶或发现”有“辱骂和恐吓意味的文笔”(《周扬与冯雪峰》,武汉:湖北人民出版社,2005年,第15页),未知具体所指。

⑤ 冯雪峰:《一九二八年至一九三六年间上海左翼文艺运动两条路线斗争的一些零碎参考材料》,《雪峰文集》第4卷,第536页;徐庆全:《周扬与冯雪峰》,第12—13页。

夏衍(1900—1995)质疑冯雪峰为什么不把张闻天的文章“向‘文委’所属各联的党员传达?”^①徐庆全设法解释夏衍的疑问,认为由于冯雪峰没有传达张闻天的指示,只是命令周扬执行,周扬思想不通,所以两人吵了起来^②。但这不符合冯雪峰的说法,冯说他向周扬“提出我的看法”而周扬“完全不同意”,并非他下令而周扬不执行。“命令”的说法也与周扬自己的回忆不符,周扬说冯“批评”了他,而他不“接受”^③,可见冯雪峰并没有简单的“命令”,两人是有过争论,有过观点的交锋。从冯雪峰后来动员瞿秋白写文章支援,以及转载张闻天的文章来看,他请鲁迅写批评不但没有起到预期的改正作用,反而导致相反的效果。值得注意的是,首甲他们的文章并非完全用旧有阶级斗争的论述来批评鲁迅,因为文章开始就提到“过去,普洛文化运动犯了左倾关门主义的错误”,但认为关门主义的错误是把群众关在门外,而不是对“革命贩卖手斗争太残酷太不客气”。显然,他们并不认为那首诗是张闻天所批评的“谩骂”。且不说这些反批评根本没有回应鲁迅批评辱骂与恐吓的要点,最重要的是,他们知道文艺界要反对左倾关门主义。但他们怎么知道呢?既然那是张闻天首次向文艺界提出,那么他们只有两种途径得知此事:(一)他们看到或听到张闻天文章的内容(亦即冯雪峰已经做了某种传达,不管是什么方式);(二)周扬向他们复述了冯雪峰的看法(也就是周扬导致他们写文章,不管是否有意)^④。夏衍和徐庆全都否定这两种可能性,但没有提供证据^⑤。事实上,周扬是知道张闻天批评“左倾关门主义”的文章的^⑥,虽然我们并不知道这是他跟冯雪峰争吵之前还是之后的事情。

回到首甲他们批判鲁迅一事,其实此事反映了“左联”内部问题的关键。1934年秋当过“左联”组织部长的王尧山(1910—2005),在评论周扬和胡风的矛盾时认为,他们的矛盾“主要是由于对鲁迅先生的不同态度而发生的”^⑦。从首甲他们批判鲁迅一事看来,王尧山所察觉的问题显然并不限于周扬与胡风之间的纠葛,实际上是“左联”内部一直以来的主要矛盾。首甲他们批判鲁迅,看来就是这种矛盾和态度的反映。他们对鲁迅有成见,不管鲁迅说什么,也不去分析说得对不对,只因为是鲁迅说的,就奋起批判。在这样的情况下,为了对抗“左联”内部排斥鲁迅的倾向,冯雪峰多方设法表现鲁迅正确理解和执行党的政策,营造鲁迅与共产党的亲密关系,也就并不奇怪了。这就是冯雪峰“神化”鲁迅的背景和动机。

冯雪峰“神化”鲁迅的工作之一,是为鲁迅起草和修订文章,主要是牵涉到政治和党的政策的文章,前面已提过《对于左翼作家联盟的意见》,其他的重要文章和修订,我们知道还有《论“第三种人”》,文中最后一句“怎么办呢?”是冯雪峰加的,冯“引用苏汶的原话,意在给对方留个后路”^⑧。鲁迅的“遗嘱”《死》,也经冯雪峰建议修订两处,包括第五条不做文学家或艺术家之前,加上“空头”的定语^⑨,减少原来的偏激。最重要的文章,自然是《答托洛斯基派的信》《论现在我们的文学运动》和《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》等三篇,文章借鲁迅之名,阐述党的政策,牵涉很多问题。首两篇是冯雪峰起草,鲁迅大抵没有修改,倒底算不算鲁迅的文章,也有争议,稍后再论。

① 程中原:《张闻天与新文学运动》,南京:江苏文艺出版社,1987年,第168—173页;夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),北京:三联书店,2000年,第143页。陈早春和万家骥对夏衍的怀疑解释为“意谓冯雪峰有意封锁了张闻天的文章,心里怀有什么鬼胎”(《冯雪峰评传》,第136—138页)。

② 徐庆全:《周扬与冯雪峰》,第19—28页。

③ 《周扬自传》,黎之:《文坛风云续录》,北京:人民文学出版社,2010年,第412页。

④ 冯雪峰认为“这件事显然是同周扬有关系的”(《一九二八年至一九三六年间上海左翼文艺运动两条路线斗争的一些零碎参考资料》,《雪峰文集》第4卷,第540页)。

⑤ 夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),第143页;徐庆全:《周扬与冯雪峰》,第17—21页。

⑥ 《周扬自传》,黎之:《文坛风云续录》,第412页。黎之在《周扬谈自己及其他人》一文中,亦记下周扬说自己犯过关门主义错误,“当时洛甫写过文章批评过他”,但黎之“不知是指哪篇文章”(《文坛风云录》,郑州:河南人民出版社,1998年,第212页)。

⑦ 王尧山:《鲁迅·周扬·胡风》,上海市委党史资料征集委员会、上海鲁迅纪念馆编:《“左联”纪念集1930—1990》,上海:百家出版社,1990年,第100页。

⑧ 冯夏熊整理:《冯雪峰谈左联》,《雪峰文集》第4卷,第559页。

⑨ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《雪峰文集》第4卷,第263—264页。

此外,冯雪峰也营造鲁迅与共产党的亲密关系,不过,现已多为研究者所质疑。例如所谓送火腿给毛泽东,其实不是鲁迅主动提出要送,而是冯雪峰顺便送^①;发贺电给中共中央祝贺长征胜利,冯说得煞有其事,现在已越来越受到研究者质疑^②,虽然事情应该并非冯捏造出来的,因为有当时的文章和电文的记述^③,并不能算在冯个人“神化”鲁迅的账上,虽然他的回忆有较大的影响;又如在鲁迅治丧委员会列名毛泽东,据分析,此为冯雪峰自作主张,并不符合中共中央的意图^④,等等。而且,冯雪峰塑造鲁迅与共产党亲密关系的一些事例,也前后不一致,或不完全符合事实。例如,他在《回忆鲁迅》中记述鲁迅编瞿秋白《海上述林》的感想,只记了“纪念他”,但据冯向其他人忆述,当时其实还有“纪念我”一句,因鲁迅知道瞿秋白受共产党内左倾宗派主义的打击,终于牺牲,所谓纪念自己,意谓也有可能遭到同样的迫害。但冯在书中故意漏记,以展示鲁迅与共产党亲密无间。又如,冯在1944年《关于知识分子的谈话——回忆片段》中,记述鲁迅说过愿意为民族的社会的革命做一名战卒,这段话到了1952年出版的《回忆鲁迅》,上下文变成了为共产党和毛泽东做一名小兵,意义大大缩小了^⑤。

然而,至少在1937年之前,大概由于冯雪峰熟悉上海文坛,以及在党内担任过重要职务,加上他在长征中的表现,中共领导层对他甚为信任和支持,也明显重视及采纳他的意见。1936年7月张闻天和周恩来给冯雪峰的信就是证明^⑥,此信看来是对冯雪峰工作汇报的回复。不过,冯雪峰所谓张闻天特别嘱咐他要先找鲁迅^⑦,其中恐怕并非完全出自张闻天的决定,而更多的可能是反映了冯雪峰的意向。换言之,中共领导层对“左翼”文化界及鲁迅的态度,主要是以冯雪峰的意見为决策的依据。当冯雪峰回到上海,发生“国防文学”的论争,情况便逐步产生变化。

五、“两个口号”论争和鲁迅逝世的转折点

关于“国防文学”和“民族革命战争的大众文学”两个口号的论争,论者众说纷纭。前者是周扬他们依据1935年发表的《八一宣言》而提出的。“国防文学”这个名词其实早在1934年便由周扬在介绍苏联文学时引进^⑧。大约在1935年秋,夏衍从史沫特莱(Agnes Smedley, 1892-1950)处看到发表

① 其实鲁迅只是送编好的《海上述林》,因冯手头上有点钱,就顺便以鲁迅的名义送火腿给毛泽东。不过,此事冯应该是征得了鲁迅的同意。见冯雪峰:《在北京鲁迅博物馆的谈话》(1972),《雪峰文集》第4卷,第498页。参照朱正:《被虚构的鲁迅——鲁迅回忆录正误》,海口:海南出版社,2013年,第237-240页。

② 冯雪峰:《党给鲁迅以力量》,《回忆鲁迅》第4卷,第85,229-230页。但所谓“在你们身上,寄托着人类和中国的未来”的电文甚至发贺电此事的真实性本身,已越来越受到质疑。参考王锡荣:《鲁迅给中共中央致过贺电吗》,《鲁迅生平疑案》,第298-320页;倪墨炎《此信不应编入新版〈鲁迅全集〉》、《关于“鲁迅茅盾致红军信”的探讨》、《关于“鲁茅信”的争论及其句号》及《一段争论中有代表性的文字》,见其《真假鲁迅辨》,上海:上海人民出版社,2010年,第3-29页。

③ 参考程中原:《没有私交的深情——张闻天与鲁迅》,《说不尽的张闻天》,第472-473页。不过,所引杨尚昆当年文章,其中有“就是半身不遂的人也会站起来笑”这样的句子,很难想象是出自鲁迅之手,也不像萧军的文笔,倒像写天狗吃月那类诗人的文风。而且这种常见基督教表达奇迹的比喻,更像是翻译西方人的文字。所以,鲁迅对于贺电或贺信是否参与起草,甚至仅仅与闻其事,都值得怀疑。当然,也不能排除史沫特莱取得鲁迅同意,由她草成,再由她的中文秘书冯达(译音)翻译成中文,然后以鲁迅和茅盾的名义发出。参考茅盾:《我和鲁迅的接触》,《鲁迅研究资料》(1),北京:文物出版社,1976年,第73页;冯雪峰在1972年答上海鲁迅纪念馆问时,也说是史沫特莱搞的。见王锡荣:《鲁迅给中共中央致过贺电吗》,《鲁迅生平疑案》,第302-303页。

④ 冯雪峰:《在北京鲁迅博物馆的谈话》(1972),《雪峰文集》第4卷,第497页。茅盾说此事是冯“做主”的,并责冯“感情用事”(《答〈鲁迅研究年刊〉记者的访问》,《鲁迅研究年刊》1979年号,第2-3页)。不符合中共意图之分析,见周楠本:《关于毛泽东列名鲁迅先生治丧委员会的一些情况》,《中华读书报》2005年1月10日。

⑤ 倪墨炎、陈九英:《一九二八至一九三六年的鲁迅·冯雪峰回忆鲁迅全编》,第164、196页。

⑥ 《张闻天、周恩来给冯雪峰的信(1936年7月6日)》,《新文学史料》1992年第4期。

⑦ 冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第506页。

⑧ 周扬:《“国防文学”》,《周扬文集》第1卷,北京:人民出版社,1984年,第118-120页。

《八一宣言》的《救国报》，稍后周扬也从共产国际的刊物《国际通讯》中得悉共产国际召开第七次代表大会，中共发出建立抗日统一战线的号召^①。《八一宣言》倡议建立“国防政府”，无疑使周扬更相信自己提出“国防文学”的正确性。

《八一宣言》虽然由王明(陈绍禹,1904—1974)主持制定,但得到中共中央认可。1935年7月,共产国际召开第七次代表大会,会后派林育英(1897—1942)回国,林育英化名张浩,从外蒙潜回中国,经过月余到达陕北瓦窑堡,找到了与共产国际长期失去电讯联系的中共中央,传达了共产国际代表大会及《八一宣言》的精神。中共中央即于十二月召开瓦窑堡会议,倡议建立抗日民族统一战线,其精神即以《八一宣言》为依据。然而,如果我们认为中共的抗日民族统一战线始于《八一宣言》,就忽略了两个重要的事实。首先,中共其实在“九·一八”事变后便已提出抗日民族统一战线,虽然并非与《八一宣言》完全一样;其次,抗日民族统一战线政策面对风云变幻的国际国内政治形势的变化,即使在《八一宣言》之后,实际上还经过不同阶段的调整,并非一直一成不变。

据王建英《中国红军史考评》的研究,“九·一八”事变后,中共中央即于1932年春,号召停止内战,共同抗日,进行“民族革命战争”,并愿与各地军队(按:相对于国民党政府军队)订立停战协议。所以,即使抗日民族统一战线尚未有明文提出,策略与后来的亦有差异,但其政策和精神其实已经出现。1934年10月红军长征,打着“北上抗日先遣队”的旗号,号召全国同胞,不分政治倾向,团结抗日^②。虽然由于种种原因,抗日民族统一战线没能够在1933年11月“福建事变”中得到很好地贯彻实行^③,但我们可以认为,在“九·一八”事变后开始成为中共的政策,而“民族革命战争”则是这个统一战线的主要组成部份。

中共抗日民族统一战线政策是以“反蒋抗日”为开始的,这里的“蒋”自然并非仅仅是蒋介石个人,而是代表当时的国民党政府,因为“九·一八”事变的“不抵抗主义”被认为是卖国行为。在瓦窑堡会议之后,抗日民族统一战线的政策还经历了“逼蒋抗日”“联蒋抗日”(期间还有短暂的“拥蒋抗日”)、及1941年“皖南事变”后的不公开的“反蒋抗日”等阶段和变化。“反蒋抗日”“逼蒋抗日”与“联蒋抗日”的差别主要在于对地方军阀反蒋抗日行动的立场和政策。“反蒋抗日”是支持地方军阀反蒋抗日行动,“逼蒋抗日”是对地方军阀的反蒋行动保持中立,“联蒋抗日”则不支持这些行动。“联蒋抗日”显然把蒋介石政权当成主要统战对象。由于政治情势的急速变化,对于统一战线政策的掌握,有

① 《八一宣言》原题为《中国苏维埃政府、中国共产党中央为抗日救国告全体同胞书》，见中央档案馆编：《中共中央文件选集》第10册（一九三四—一九三五），北京：中共中央党校出版社，1991年，第518—525页。关于周扬和夏衍接触到《八一宣言》的过程，见徐庆全：《周扬与冯雪峰》，第58—62页。很多回忆录都称《救国时报》，《救国时报》前身是《救国报》，因遭禁，遂改名《救国时报》出版，《八一宣言》登在该报改名之前。据夏衍：《懒寻旧梦录》（增订本），第197—198页。

② 王建英：《中国红军史考评》，广州：广东人民出版社，2000年，第317—338页。胡风在回忆“两个口号论争”时也指出了这一点（《回忆录》，《胡风全集》第7卷，第338页）。

③ 十九路军拒绝在福建剿共，成立人民政府，联络中共准备签订协议，共同反蒋抗日。中共派潘汉年签订协议，但福建人民政府很快就在1934年1月失败了。参考张云：《潘汉年》，上海：上海人民出版社，1996年，第111—120页。范艳娥指出，鲁迅对福建人民政府是有保留的，认为那是军阀狗咬狗，而且对他们镇压“意见不同”的人表示了愤慨，并因此规劝一位学术刻的青年不要到那边去。对福建人民政府的怀疑态度跟当时中共的“左”倾关门主义显然很相似。范虽然指出“四·一二”清党对鲁迅的影响，但认为鲁迅“偏激”，设法解释之余，也只能引用后来答徐懋庸的信来证明鲁迅是支持统一战线的（《鲁迅与福建事变》，《上海鲁迅研究》2001年夏之卷）。笔者认为，鲁迅从平民百姓的角度去怀疑，跟中共作为一个拥有军队的政府去怀疑，是性质完全不同的两回事。鲁迅的怀疑不涉及政策的制定和执行，根本与统一战线无关，如果他反对中共派人去谈判和签订协议，那才算是反对统一战线。

时似乎令中共领导层本身也来不及达到一致的认识^①。还有一点必须强调的是,《八一宣言》中称“南京卖国政府”以及把蒋介石列为“卖国贼”,可见这个宣言实际上还是号召“反蒋抗日”^②。而冯雪峰在1936年4月奉中共中央之命回到上海,时间上属于“反蒋抗日”到“逼蒋抗日”的转折阶段^③。1936年7月张闻天和周恩来给冯雪峰的复信,其中认为“目前一切反蒋的发动”,即反对最大汉奸卖国贼,必然在抗日口号下进行^④,也正是“反蒋抗日”政策的体现。事实上,1936年9月8日中共中央政治局才指示不提“抗日反蒋”,虽然称已于“二月开始改变此口号”^⑤,但明文确定的时间是在九月,离鲁迅逝世不过一个多月,因此,鲁迅逝世前中共的抗日民族统一战线政策,可以说是属于“反蒋抗日”的阶段。

至于“两个口号”的论争,表面上是两种政治取向的斗争,其影响远超出当时的文坛,在20世纪七八十年代常常被概括成“两条路线斗争”,但从冯雪峰等当初新口号提出的目的,以及当时中共政策演变的过程看,所谓“路线斗争”之说似乎不符合历史事实,也忽略了问题的焦点。要了解论争的实质和焦点,我们似乎应该先分析一下冯雪峰当时面对的问题。

1936年4月25日,冯雪峰带着“反蒋抗日”的政策指示从陕北回到上海,翌日即住进鲁迅家中,鲁迅一见到他,便表达对周扬等人强烈的不满,说“这两年我给他们摆布得可以”^⑥。冯雪峰离开上海前,已发生首甲等批判鲁迅一事,此后令鲁迅不满的事情也真不少,举其大者,1934年即有廖沫沙(1907—1990)化名批评鲁迅有“买办意识”^⑦,田汉(1898—1968)化名批评鲁迅与叛徒“调和”^⑧;胡风(张光人,1902—1985)当“左联”书记期间,为“左联”向国际革命作家联盟写信汇报,其中高度赞扬鲁迅,周扬等人则认为“不正确”^⑨;还有“四条汉子”通知鲁迅胡风不可靠;再就是“左联”解散的问题,鲁迅本不同意,后来接受大家的意见,只要求发个宣言,结果周扬他们连宣言都不发^⑩。其实,自从冯雪峰离开上海,胡风1934年10月辞去“左联”书记之后,“左联”基本上已不再联系鲁迅,连刊物都不给他看^⑪。就在冯回到上海的前一天,鲁迅拒绝加入周扬他们发起的作家协会(后改名为文艺家协会)^⑫。冯雪峰是希望他参加的,但劝说无效^⑬。冯开头以为鲁迅对中共新的统一战线政策不理解,于是向鲁迅传达和解释,但问题的关键显然不在于新政策的理解。过了两天,冯雪峰便和胡风、鲁迅

① 各阶段的相关文件依次见《中央关于逼蒋抗日问题的指示》(1936年9月1日)、《中央关于坚持联蒋方针推动全国对日抗战问题给刘少奇的指示》(1937年4月4日)、毛泽东:《论新阶段》(1938年10月12—14日)、《中央关于目前时局的决定》(1941年1月29日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第11册(一九三六—一九三八),第89—91、176—177、560、595—596、606—607页;第13册(一九四一—一九四二),第29页,北京:中共中央党校出版社,1991年。但在张闻天起草“逼蒋抗日”指示之前,毛泽东已于1936年8月26日致电潘汉年,指示“政策重心在联蒋抗日”(文广祖辑录:《毛泽东、周恩来有关国共谈判给潘汉年的电报摘录》,载中共上海市委党史研究室编:《潘汉年在上海》,上海:上海人民出版社,1995年,第209页)。共产国际对中共1936年“两广事变”立场的批评,可能促成中共从“反蒋抗日”转到“逼蒋抗日”(高华:《红太阳是怎样升起的》,香港:香港中文大学出版社,2000年,第109—121页)。

② 《中国苏维埃政府、中国共产党中央为抗日救国告全体同胞书(八一宣言)》,与“反蒋抗日”的相关文件,有《中央关于军事战略问题的决议》(1935年12月23日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第10册(一九三四—一九三五),北京:中共中央党校出版社,1991年,第518—519、589—597页。

③ 据说,他在临行前夕与毛泽东彻夜畅谈,可能得悉“联蒋抗日”的精神。见陈琼芝:《在两位未谋一面的历史伟人之间——记冯雪峰关于鲁迅与毛泽东关系的一次谈话》,第205页。但冯雪峰在《回忆鲁迅》中只提“逼蒋抗日”(《雪峰文集》第4卷,第229页)。

④ 《张闻天、周恩来给冯雪峰的信(1936年7月6日)》,《新文学史料》1992年第4期。

⑤ 毛泽东:《抗日反蒋不能并提》,《毛泽东文集》第1卷,第438—439页。

⑥ 冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第506页。

⑦ 鲁迅:《花边文学·序言》,《鲁迅全集》第5卷,北京:人民文学出版社,1981年,第417页。

⑧ 鲁迅:《且介亭杂文·答〈戏〉周刊编者信》、《且介亭杂文·附记》,《鲁迅全集》第6卷,第147—148、212页。

⑨ 胡风:《关于左联及与鲁迅关系的若干回忆》、《鲁迅先生》,《胡风全集》第7卷,武汉:湖北人民出版社,1999年,第9、13页。

⑩ 徐懋庸:《徐懋庸回忆录》,北京:人民文学出版社,1982年,第86—89页。

⑪ 关于刊物,见《致曹靖华信(1935年1月26日)》、《致曹靖华信(1935年2月7日)》、《致徐懋庸信(1936年5月2日)》,《鲁迅全集》第13卷,第31、46、365页。对照茅盾:《我走过的道路》(中),第315页。

⑫ 《致何家槐信(1936年4月24日)》,《鲁迅全集》第13卷,第363页。

⑬ 茅盾:《我走过的道路》(中),第321—322页。

商量提出新的口号。

左翼作家中不喜欢“国防文学”口号的人不只鲁迅,他们为什么不喜欢这个口号呢?鲁迅对这个口号的提倡者,在执行联合战线政策时不分敌友,接纳“忏悔者”,显然不满^①;楼适夷(1905—2001)说“国防”使人联想到国民党政权,引起“生理的厌恶”,他们的观感有一定的代表性^②。事实上,《八一宣言》发起成立“国防政府”,并非共产国际或王明的发明,“九·一八”事变后“国家主义派与新月人权派”就提了出来,当时被中共批判为拥护国民党政府的统治^③。当然,两者有很大的不同,国家主义派等提倡的是国民党政府领导、各地方势力和政治团体一概俯首称臣的“国防政府”,而《八一宣言》则是要联合除卖国的国民政府以外所有抗日力量的“国防政府”,而且中共显然要争取成为主导的统一战线的力量。然而,在没有解释清楚也未有实践表明,的情况下,楼适夷他们对此产生“生理的厌恶”,并不奇怪。而且,“国防文学”口号本身也的确有问题,《八一宣言》发起成立“国防政府”,但这个“政府”还远远没有成立,便提倡“国防文学”,是否为时过早,引人误会?正如胡风指出,“国”在当时一般人眼中,自然代表国民党的“国”,既不符合东北抗日的现实,也不符合“反蒋抗日”的政策^④;其次,周扬他们提出“国防文学”就是要写“国防”题材,这样的解释也不符合团结抗日作家的目的,因为文艺界统一战线的目标是要把不同风格流派的作家在抗日的旗帜下团结起来^⑤,周扬他们的解释却把不写“国防”题材的作者排除在外。不过,这些问题本来也可以通过论争和辨正来处理,为什么要提出一个新的口号呢?

楼适夷称,冯雪峰告诉他“民族革命战争的大众文学”(按:原文作“民族解放战争文学”)的口号是冯从陕北带来的^⑥,如果不是他理解错误,恐怕并不符合事实。我们知道,中共中央派冯雪峰回上海,主要是建立情报网,推行中共抗日统一战线,为重建上海地下党做准备,文艺界只是“附带管一管”,首先是传达统一战线的政策^⑦。(夏衍质疑冯所说的四个任务,稍后再论)从冯的回忆可以清楚看到,冯对提新口号其实毫无准备,所以跟鲁迅和胡风商量,如果口号是带回来的话,则只需传达即可。

为什么提“民族革命战争的大众文学”呢?胡风建议用“民族革命战争文学”,因为“一·二八”事变时瞿秋白和冯雪峰写文章都用过这个词语。冯雪峰知道当时的政策与“一·二八”事变时不完全一样,但认为这个词有阶级立场,若再加上“大众”,立场就更鲜明,“可以作为左翼作家的创作口号提出来”^⑧。“可以作为左翼作家的创作口号提出来”这句话其实点出了问题的关键。冯对上海文艺界

① 《致胡风(1935年9月12日)》、《致曹靖华(1936年4月23日)》,《鲁迅全集》第13卷,第211、361页。

② 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《雪峰文集》第4卷,第239页;楼适夷:《为了忘却,为了团结》,载其《话雨录》,第93页。据夏衍回忆,“左联”内部有不少人对“国防政府”有疑虑,并引述文章说明在东京的郭沫若当初也不赞成,理由是一样的(《懒寻旧梦录》(增订本)第224页)。

③ 见《中国共产党对于时局的主张》(1932年1月1日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第8册(一九三二),北京:中共中央党校出版社,1985年,第3页。

④ 胡风:《回忆录》,《胡风全集》第7卷,第337—338页。

⑤ 鲁迅:《且介亭杂文末编·答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第526—538页。对照茅盾:《关于引起纠纷的两个口号》,周扬:《与茅盾先生论国防文学的口号》,《“两个口号”论争资料选编》(上),北京:人民文学出版社,1982年,第566—569、570—575页。参见[日]丸山昇:《关于“国防文学论战”》,氏著《鲁迅·革命·历史》,王俊文等译,北京:北京大学出版社,2005年,第138—139页。

⑥ 巴一熔等编:《黄源楼适夷通信集》(上),杭州:浙江人民出版社,2006年,第31页。

⑦ 冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第506页。

⑧ 冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第513—514页;胡风:《回忆录》,《胡风全集》第7卷,第333页。按:胡风回忆中提议的是“民族解放斗争的人民文学”。所谓瞿秋白和冯雪峰都写过文章,大约是指瞿秋白的《上海战争和战争文学》(1932年3月),《瞿秋白文集》第3卷,第7—11页;冯雪峰的《民族革命战争的五月》(1932年5月),《雪峰文集》第2卷,第340—343页。按:冯的回忆强调口号的阶级立场,恐怕是受写作当时环境影响所致。冯知道“一·二八”事变“那时写的文章都有错误”,他指的是什么“错误”?他在《民族革命战争的五月》强调了阶级斗争,如果有错,那就是把本来是统一战线话语的“民族革命战争”,变成阶级斗争的话语。不过,这种错其实是共产国际和中共本身政策的混乱,详后述。所以,冯雪峰此处回忆其实自相矛盾,但他认识到有错误,倒反过来说明了他们当时的口号是强调民族的统一战线的口号。有关“左联”在“一·二八”事变时的话语混乱,参考秦林芳:《左联机关刊物〈北斗〉中的民族话语》,《中国现代文学研究丛刊》2014年第9期。

的直接或主要任务是传达统一战线的政策,并不是要考虑左翼作家的的问题。当然,他也要“附带管一管”。就在他管一管后,却发现鲁迅的处境不妙。当时“左联”已经解散,鲁迅又拒绝与周扬他们合作,被周扬他们指责为破坏联合战线,身心俱惫,考虑“休息”或者另起炉灶^①。原来要树立鲁迅为“革命文化战线”的“主帅”的冯,自然首先就是要稳住鲁迅,改变鲁迅左翼文坛领袖岌岌可危的地位,于是与鲁迅商量,提出一个他可以接受的口号,也就是设法重新树立遭到周扬他们排斥、以鲁迅为首的左翼文学这面旗帜。所以我们也可以说,提出“民族革命战争的大众文学”这个新口号是冯雪峰为了保住鲁迅这面左翼文化的旗帜、这尊“神”而向鲁迅做的妥协。

正因为“民族革命战争的大众文学”是冯雪峰临时想出来的口号,难免有考虑不周的地方。例如口号中的“大众”,原来在左翼文坛有特指“工农”的含义,但冯雪峰和鲁迅在《论现在我们的文学运动》中并没有及时作出扩大内容的修订解释,以至让周扬在发表这篇文章时加编者附记抓住这点,到后来才在答徐懋庸信中补充解释^②。在同一篇文章中阐述“民族革命战争的大众文学”时,冯雪峰和鲁迅又说:

民族革命战争的大众文学,正如无产革命文学的口号一样,大概是一个总的口号罢。在总口号之下,再提些随时应变的具体的口号,例如“国防文学”“救亡文学”“抗日文艺”……等等,我以为……是有益的,需要的。

虽然对象和目的都说得很清楚,是左翼文学运动在抗日联合战线新形势下的延续和发展,即后来在答徐懋庸(1911—1977)信中所谓,“为了推动一向囿于普洛革命文学的左翼作家跑到抗日的民族革命战争的前线上去”。然而,在当时即七月,也就是胡风在六月提出新口号之后,“国防文学”派已经认为有人要来争“正统”,抢“大旗”的情况下,冯雪峰和鲁迅没有像后来那样强调两个口号的并存,而是将两者关系说成是“总的口号”下“随时应变的具体口号”,回顾起来,不能不认为是给对方火上加油,是策略上的失误。支持“国防文学”的郭沫若(1892—1978)在《蒐苗的检阅》中,就认为鲁迅他们当初是要以新口号取代旧口号,后来在答徐懋庸信中才说并存,语含讥讽^③。也许,冯雪峰没有料到对方反应如此之大,他大概没有想到论争实际牵涉到影响力亦即权力的问题。

然而,冯雪峰以为鲁迅“不太明了”新的统一战线政策^④,恐怕并非事实。查1935年王尧山(1910—2005)处理周扬和胡风的矛盾时,发现矛盾的症结其实在他们对鲁迅的态度。王尧山设法调解周、胡的矛盾没有成功,便把情况向他的领导邓洁(1902—1979)反映,邓洁是取代遭破坏的“文委”的中共上海临时工作委员会(“临委”)负责人之一,对此很重视,于是约鲁迅会面,得到积极回应。会面主要是邓洁与鲁迅商谈,胡风和王尧山偶有插话,在场的还有王的夫人赵先。按照他们的回忆^⑤,我们知道会面时邓洁向鲁迅传达了《八一宣言》和抗日民族统一战线政策,并提议由鲁迅出面主持一个文

① 《致曹靖华信(1936年5月3日)》、《致王冶秋信(1936年5月4日)》、《致曹靖华信(1936年5月14日)》,《鲁迅全集》第13卷,第366、370、378页。参考茅盾:《我走过的道路》(中),第319—321页。

② 中国社会科学院文学研究所现代文学研究室编:《“两个口号”论争资料选编》(上),北京:人民文学出版社,1982年,第439页。按:《文学界》主编挂名是徐懋庸,但这篇编者附记的作者,从口气来看,笔者认为只能是周扬。

③ 中国社会科学院文学研究所现代文学研究室编:《“两个口号”论争资料选编》(下),北京:人民文学出版社,1982年,第709—719页。谌宗恕认为“并存”是以退为进的策略,实际只是“附存”(《关于“两个口号”论争的一种反向思考》,张国光等编:《文学与语言论丛》,武汉:湖北人民出版社,1989年版,第196页)。关于《蒐苗的检阅》解读的争论,见叶德裕:《郭沫若对鲁迅态度剧变之谜》,《鲁迅研究月刊》2004年第7期;廖久明:《也谈“郭沫若对鲁迅态度剧变之谜”》,《鲁迅研究月刊》2009年第9期;叶德裕:《关于郭沫若的〈蒐苗的检阅〉》,《鲁迅研究月刊》2010年第5期。

④ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,《雪峰文集》第4卷,第237—238页。

⑤ 王尧山:《鲁迅·周扬·胡风》,上海市委党史资料征集委员会、上海鲁迅纪念馆编:《“左联”纪念集1930—1990》,第100页;赵先:《缅怀胡风忆往事》,载晓风主编:《我与胡风——胡风事件三十七人回忆》,银川:宁夏人民出版社,1993年,第184页。关于“对鲁迅先生的不同态度”,可以从胡风向国际革命作家同盟的报告看出因由。胡风认为“中国革命文学,社会主义现实主义的传统是由鲁迅开创的,他的影响是超过一切作家的”(《若干更正和说明》,《胡风全集》第7卷,第43页),但这个报告被周扬他们认为不“正确”(《致胡风信[1935年5月17日]》,《鲁迅全集》第13卷,第129页)。

艺工作者协会,又建议鲁迅与周扬面谈,均遭鲁迅拒绝。邓洁虽然早已在冯雪峰之前向鲁迅传达了《八一宣言》的抗日统一战线新政策,但显然对鲁迅没有任何影响。而且既然提出新口号,冯雪峰看来也跟邓洁一样,没有能够说服鲁迅。不过,我们没有理由认为鲁迅反对中共的统一战线政策。早在“左联”成立的前夕,鲁迅就说过,在革命队伍而言,“对于敌人,个人主义者所发的子弹,和集团主义者所发的子弹是一样地能够制其死命”,所以不应该要求队伍全体成员“意识”都十分正确^①。这一思路和立场,到后来批评张春桥所谓萧军不该早早离开东北的意见^②,是一脉相承的,都是在批评那些求全责备,实际是排斥异己的做法,亦即关门主义。从他上述支持张闻天反对“左联”关门主义一事,也可以证明。当然,鲁迅对一些策略和做法恐怕也不以为然,例如解散“左联”,徐懋庸向鲁迅解释时也许表达得不是很准确,但其中“不应该挂起明显的徽章”,不“以特殊的资格去要求领导权,以至吓跑别的阶层的战友”,其实都有中共中央指示可循^③。又如,萧三(1896—1983)给“左联”信中提及的“复活岳飞,文天祥”这些“救国英雄”,却是鲁迅反对的^④。鲁迅建议“左联”秘密存在,以保护原来的盟员不被“统”过去,但胡乔木(1912—1992)指出“左联”只是群众组织,这样做就变成“第二党”,行不通,并非没有道理^⑤,但鲁迅却认为自己的意见“被一些‘指导家’格杀了”^⑥。不过,这些都不是原则性的大问题,而是做法上和策略性的问题,并非不可以通过解释和说明去解决的,所以不是问题的关键。关键是人的问题。

胡风在回忆邓洁与鲁迅的会面时,有下面一段对话:

我们有了现代武器,何必还用原始武器呢?鲁迅马上回答:要看这现代武器是掌握在什么人手里。^⑦

1936年,茅盾向鲁迅转达夏衍他们对解散“左联”的解释,说解散并非取消左翼的领导,因为有夏衍他们在新组织里面当“核心”,鲁迅听到后“笑了笑道:对他们这等人我早已不信任了”^⑧。这段话可以说是“要看这现代武器是掌握在什么人手里”一条很好的注释。鲁迅后来在《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》(1936)更举出不少“不信任”的具体例子^⑨。冯雪峰后来回忆:“周扬等人只是空谈,唱高调,发命令,不对敌人认真作战,并且还扼杀不同伙的人的革命力量……这些人大抵都是借‘革命’以营私利,……他们只长于‘内战’,分裂战线,对敌人却心平气和,并且有意‘取悦’于敌人,同敌人及其叭儿狗们反而常常联成一起……”,不妨说是鲁迅对周扬等人观感的总结。实际上,鲁迅认为周扬他们是借联合战线招降纳叛,意图当官^⑩。鲁迅甚至质问过杨之华(1901—1973)为何不把周扬等人清除出党^⑪。这些才是鲁迅不打算加入他们“联合战线”的关键原因。很可能就是因为鲁迅的看

① 鲁迅:《二心集·非革命的急进革命论者》,《鲁迅全集》第4卷,第226—228页。

② 鲁迅:《且介亭杂文末编·三月的租界》,《鲁迅全集》第6卷,第513—515页。

③ 参见《中央为目前反日讨蒋的秘密指示信》(1935年10月),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第10册(一九三四—一九三五),第561—571页。在统一战线的组织形式和领导方法中,指示信批评过往中共在群众组织提出跟党一样的口号,通过“革命的党化决议,吓得群众不敢进来”,并给敌人以破坏的口实;又指出“党的领导权是党的主张策略和决议在广大群众中得到了信仰,拥护和执行”,所以要取得领导权,需要与广大群众一起经过长期工作才能达到(第568—570页)。

④ 萧三关于解散“左联”的信,见马良春、张大明编:《三十年代左翼文艺资料选编》,成都:四川人民出版社,1980年,第203—208页。鲁迅是反对宣扬岳飞与文天祥的,因为他们是失败的武将和亡国的文官,不应是抗敌的楷模(《且介亭杂文末编·登错的文章》,《鲁迅全集》第6卷,第571页);岳飞代表“奉旨不抵抗的忠”(《南腔北调集·真假堂吉珂德》),《鲁迅全集》第4卷,第520页)。

⑤ 徐懋庸:《徐懋庸回忆录》,第86—89页。

⑥ 鲁迅:《且介亭杂文末编·答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第529页。

⑦ 胡风:《鲁迅先生》(1984),《胡风全集》第7卷,第102页。据说邓洁在“文革”期间也有回忆此事的文章,原文未见,摘要见吴作桥等编:《再读鲁迅:鲁迅私下谈话录》,长春:时代文艺出版社,2005年,第317页。

⑧ 茅盾:《我走过的道路》(中),第310页。

⑨ 鲁迅:《且介亭杂文末编·答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第534—535页。

⑩ 参考拙文《重读〈出关〉的现实寓意》,《中国现代文学研究丛刊》2012年第1期。

⑪ 见冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第506—511页。

法和态度,冯雪峰一度考虑把周扬调走^①。

冯雪峰在解散“左联”的问题上也没有能够说服鲁迅。但冯雪峰对“左联”解散的认识和立场,跟萧三和邓洁应该是一致的,即明白“左联”之类的群众组织过去旗帜都太过鲜明,不符合当时统一战线的策略。据王学文(1895—1985)回忆,冯雪峰要解散救国会里面的党团,而且没有对党团员进行说服和解释,让王学文他们意见很大^②。冯雪峰的做法似乎跟鲁迅所批评的周扬解散“左联”的做法没有什么区别,不过,冯雪峰这样做看来有他的原因,例如中共上海办事处成立,可直接跟救国会联络,而且“临委”正“自行消亡”,新的江苏省委正在成立,等等^③。但更重要的原因是,王学文他们并不知道——冯雪峰当时也不可能让他们知道,共产党对救国会的工作已经更隐蔽,已由一位秘密党员胡愈之(1896—1986)负责,也就是夏衍所谓在新组织里面有他们当“核心”。既然如此,我们不禁要问,如果执行解散“左联”的是冯雪峰而不是周扬等,鲁迅的态度会怎么样?

据矛盾的回忆,鲁迅并非不了解“左联”的关门主义和宗派主义很严重,但认为“有人在那里做,不会因为取消‘左联’他们就不做了”。还说,“他们实际上把我也关在门外”^④。不单是关在门外,周扬他们还要把鲁迅推向敌对的阵营。当时由于鲁迅不支持他们的“国防文学”口号,不参加他们的作家协会,已经背后被他们指责为破坏联合战线。在冯雪峰商量提出“民族革命战争的大众文学”口号之后,社会上就有流言说鲁迅是托派。这是冯雪峰代笔的两篇文章《答托洛斯基派的信》(1936)及《论现在我们的文学运动》(1936)的背景。这两篇文章由茅盾分别发给“两个口号”支持者的刊物,希望双方同时刊登,也就是希望双方表现团结。“国防文学”方面,通过编辑徐懋庸交给《文学界》。然而,周扬他们刊登鲁迅《论现在我们的文学运动》时加编者附记,说托派反对“国防文学”,又拒绝刊登《答托洛斯基派的信》,显然要把鲁迅推向托派^⑤。背后的“花样”及小报化名的流言,终于以白纸黑字的形式,公开登在左翼文学阵营自己的刊物上。此举可以看作公然与鲁迅和冯雪峰划清界限,也可见周扬他们对新口号以及维护鲁迅的抵触情绪是如何强烈。按照矛盾的说法,他跟冯雪峰设法把两方面拉到一起的努力,让胡风发表的《人民大众向文学要求什么》给破坏了^⑥,到拒绝登载鲁迅反对托派的文章,双方的矛盾可以说是已经公开,及至《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》发表,关系几近决裂,或实际上已与决裂无二。

《答托洛斯基派的信》及《论现在我们的文学运动》,是否真正代表鲁迅的想法和态度,有研究者表示怀疑^⑦。据胡风回忆,鲁迅只是“点一点头”,恐怕并非是很肯定的表示;鲁迅曾向他表示,代笔文章一点也不像他的东西。不过,胡风批评冯雪峰的态度,却不见得合理。胡风显然不理解当时冯雪峰“神化”鲁迅的迫切性,也不了解鲁迅的心态。鲁迅也许不满冯雪峰在《答托洛斯基派的信》中一些说法,但鲁迅在四个月之后才病逝,期间肯定看过这篇文章而没有进行丝毫修改,信中脱离现实的

① 《王学文同志谈有关“两个口号”争论的一些情况》(1978年8月18日和9月9日),黎之:《文坛风云续录》,北京:人民文学出版社,2010年,第445页。

② 《王学文同志谈有关“两个口号”争论的一些情况》,黎之:《文坛风云续录》,第446页。

③ 冯雪峰:《关于一九三六年我到上海工作的任务以及我同文委和“临委”的关系》(1969),载倪墨炎、陈九英编:《一九二八至一九三六年的鲁迅·冯雪峰回忆鲁迅全编》,第259—267页。

④ 矛盾:《我走过的道路》(中),第310页。

⑤ 《文学界》第1卷第2期(1936年7月),见《“两个口号”论争资料选编》(上),第438—439页。冯雪峰说两篇文章先投给周扬和夏衍“领导”的《光明》,遭到拒绝,才托茅盾转投其他刊物。夏衍则称并无其事,并谓对鲁迅来稿求之不得(冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第518页;夏衍:《一些早该忘却而未能忘却的往事》,《文学评论》1980年第1期)。

⑥ 按:茅盾、冯雪峰和夏衍的回忆录,都是在胡风平反之前所写,他们有关胡风的部分,需对照胡风的回忆录,虽然胡风的回忆录恐怕也不可能完全客观。冯雪峰回忆1936年最糟糕的部分,在设法疏远与胡风的关系,好像两人初次见面,其实并不,已由夏衍指出(《一些早该忘却而未能忘却的往事》,《文学评论》1980年第1期)。

⑦ 朱正:《关于〈答托洛斯基派的信〉》,载《鲁迅回忆录正误》,杭州:浙江人民出版社,1999年,第209—211页;张永泉:《关于鲁迅与〈答托洛斯基派的信〉的关系的疑问》,《鲁迅研究月刊》1999年第3期。

“高超”批评,也是鲁迅早前对托洛茨基“过于理想”的观感^①,恐怕也不好完全否定冯雪峰所谓“按照他的立场、态度和多次谈话中他所表示的意见写成”^②。而且,从《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》的写作分工来看,政策部分出自冯雪峰,鲁迅没有大改,可见在政治问题上,鲁迅还是依从冯、信任冯的。然而,冯雪峰以“党外布尔什维克”来要求鲁迅,说“鲁迅还是不行,不如高尔基:高尔基那些政论,都是党派的秘书写的,他只签一个名”^③。这样的要求似乎超出了鲁迅可以接受的范围。但此事如果对照鲁迅和冯雪峰在《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》上的合作,似乎又不一定具有代表性。

其实,尽管鲁迅在政治上信任冯雪峰、依从冯雪峰,但对冯有关自己的评价,却认为“和我自己的意思并不相同”。虽然冯的文章主要是“文学上的地位”,但也牵涉社会和思想^④。这一点不能不令人联想到瞿秋白对鲁迅的评价,以及鲁迅对瞿秋白评价的反应。瞿秋白在《〈鲁迅杂感选集〉序言》中对鲁迅有很高的评价,鲁迅录何瓦琴句,书联一副以赠,视瞿为“知己”^⑤。瞿的《序言》中虽说鲁迅“从绅士阶级的逆子贰臣进到无产阶级和劳动群众的真正友人,以至战士”,但论到革命者与鲁迅的关系时,称他为“诤友”,并呼吁“我们应当向他学习,我们应当同着他前进”^⑥,处处隐藏着“我们”和鲁迅的区别,后来更说鲁迅“只能算为同路人”,虽然是狱中受访,恐怕确是他的观点^⑦。从“同路人”到“党外布尔什维克”之间,无疑存在很大的差异。曹聚仁是赞同瞿秋白的看法的,也因此认为冯雪峰是“神化”了鲁迅,不过曹聚仁常常无视鲁迅政治上信任和依从冯雪峰的事实,也没有注意鲁迅愿意为中国的前途做出个人牺牲的立场。

回到“两个口号”论争的问题,由于冯雪峰后来的抉择和遭遇,因此受到不少指责和质疑,有些事情已经解决,如到上海的时间^⑧,有些还需要辨正,如“民族革命战争的大众文学”的正确性或合理性。引用毛泽东并不能解决问题。毛泽东诚然提过文艺要“使合于国防的利用”^⑨,但他随后所说的两套办法,实际上是批评国民政府,表明那个改良人民生活 and 给人民民主自由的“国防性的政府”还没有实现,还是“反蒋抗日”或“逼蒋抗日”的话语。而且那是1937年7月周扬等人去了延安之后的事情。毛泽东在1936年11月中国文艺协会成立会上的讲话时就说过“发扬苏维埃的工农大众文艺,发扬民族革命战争的抗日文艺”,跟鲁迅他们的口号是一致的^⑩。

① 鲁迅:《集外集·〈奔流〉编校后记》,《鲁迅全集》第7卷,第165页。

② 冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》(1966),《雪峰文集》第4卷,第517页。

③ 胡风:《鲁迅先生》(1984年2月),《胡风全集》第7卷,第106—107页。

④ 《致普实克(1936年7月23日)》,《鲁迅全集》第13卷,第663页。冯雪峰的文章《关于鲁迅在文学上的地位》及《附记》,见《雪峰文集》第4卷,第22—26页。

⑤ 鲁迅感激瞿秋白《序言》的主因,见冯雪峰:《关于鲁迅在文学上的地位》的《附记》(1937),《雪峰文集》第4卷,第26页。

⑥ 瞿秋白:《〈鲁迅杂感选集〉序言》,见《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,1986年,第818—830页。

⑦ 李克长:《瞿秋白访问记》(1935年7月),此篇作为附录收入刘福勤:《从天香楼到罗汉岭——瞿秋白综论》,桂林:广西师范大学出版社,1995年,第318—325页。

⑧ 夏衍:《一些早该忘却而未能忘却的往事》,《文学评论》1980年第1期;楼适夷:《为了忘却,为了团结——读夏衍同志〈一些早该忘却而未能忘却的往事〉》,见其《话雨录》,北京:三联书店,1984年,第86—87页;程中原:《关于冯雪峰1936—37年在上海情况的新史料》,《新文学史料》1992年第4期。

⑨ 《中华苏维埃共和国中央政府、中国工农红军革命军事委员会抗日救国宣言》(1935年11月28日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第10册(一九三四—一九三五),第581页;毛泽东:《在中国文艺协会成立大会上的讲话》(1936年11月30日),《毛泽东文集》第1卷,第462页;毛泽东:《反对日本进攻的方针、办法和前途》(1937年7月23日),《毛泽东选集》第2卷,第320页。另外,从毛泽东读鲁迅《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》所做记号看,毛泽东也是赞成鲁迅的(张贻玖:《毛主席和鲁迅著作》,《新文学史料》1986年第4期。记号为何时所做,张贻玖文中不是说得很清楚。笔者理解为记在1938年版的《鲁迅全集》上,应该是1938年后不久所记)。

⑩ 是否根据冯雪峰的汇报,未能确定。冯雪峰在1937年1月曾回延安汇报工作,之前有无汇报则不详。参考包子衍:《雪峰年谱》,上海:上海文艺出版社,1985年,第98页。

王明在《中共五十年》一书指出,两个口号其实都是王明提出的,都有中央文件依据。“民族革命战争”是1931年“九·一八”事变时中共《九一九宣言》提出,虽然相应的统一战线政策要到翌年“一·二八”事变才提出;“国防文学”根据的是《八一宣言》。但如果因此认为“两个口号”论争“可以看作是由‘第三时期’转入‘人民阵线’时所引起的一点新旧之争,周扬、夏衍这些党的干部,当然紧跟着共产国际路线的转变而转变,而鲁迅,却仍然坚持无产阶级的阶级斗争的立场,有点跟不上路线的转变”^①,恐怕就值得商榷。首先,这并非王明的意思。王明指出并赞同鲁迅在《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》中主张两个口号并存,所以,他要说明的是两个口号“没有根本的原则的差别”^②,他的主旨其实在批判“文革”期间把“两个口号”的论争解释为两条路线的敌我斗争。“两个口号”的论争并非敌我斗争,这也正是冯雪峰设法维护两边团结——亦即把遭排斥的鲁迅重新树立起来的意图。其次,“民族革命战争”用的是“民族”而非“工农”,已经不是阶级斗争的话语,而是抗日统一战线的体现。当然,它还是以反帝和反国民党为前提的。这是否就是令人感到“带有‘左’的痕迹”的地方?不是很清楚^③。中共当初提出这个口号,其实内部存在疑虑,因为民族主义原来是国民党反共的意识形态和旗帜,只是因“九·一八”事变而逐渐破产,因此党内仍需要解释和纠正^④。然而,1931和1932年间,由于把国民党当成帝国主义的“清道夫”,把一切在野政治团体当成国民党的拥护者^⑤,并因此一度对“一·二八”事变的十九路军领导者也持批判态度^⑥。所以,当时所谓的统一战线,其实只有“下层统一战线”,有名无实,说到底还是阶级斗争。这里面有共产国际影响的因素^⑦。不过,1933年开始,情况逐渐起了变化,例如,中共已注意到统一战线的“左”倾关门主义,对把群众组织变成第二党的做法提出批评,也考虑到上层统一战线的问题^⑧,但没有改变民族革命战争的提法。1934年,在日本加紧控制华北之际,中共中央就提出“最低限度的反帝统一战线的纲领,指示广大群众如何实际的进行民族革命战争的步骤,来团结和组织一切愿意反对帝国主义,不甘作亡国奴的分子,来实现真正广泛的反帝国主义的统一战线,并在这一战线中树立和巩固无产阶级的革命的独立领导”^⑨。可见民族革命战争和抗日统一战线是一致的。

最值得注意的是,随着国民政府热衷“先安内,后攘外”,消极抗日或抗日不力,引起全国各阶层

① 朱正:《一个人的呐喊》,北京:十月文艺出版社,2007年,第346—347页。

② 王明:《中共50年》,徐小英等译,北京:东方出版社,2004年,第273—274、276页;朱正:《一个人的呐喊:鲁迅1881—1936》,北京:十月文艺出版社,2007年,第346—347页。所谓《九一九宣言》,即《中国共产党为日本帝国主义强暴占领东三省事件宣言》,日期按中央档案馆则是九月二十日,见中央档案馆编:《中共中央文件选集》第7册(一九三一),北京:中共中央党校出版社,1983年,第396—400页。关于王明《中共50年》,笔者也参照了前苏联官方英译本 Wang Ming, *Mao's Betrayal*, 254—255, 257—258。

③ 夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),第215页。按:如果“反蒋抗日”的涵义的确是造成冯雪峰他们的口号给“国防文学”提倡者“左”的观感,那么“国防文学”提倡者的主张究竟是什么?“联蒋抗日”?跟着《八一宣言》所指责的卖国贼和卖国的政府去抗日?不是很明白。

④ 《中央关于反帝斗争中我们工作的错误与缺点的决议》(1931年12月2日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第7册(一九三一),北京:中共中央党校出版社,1983年,第530—534页。

⑤ 《中国共产党对于时局的主张》(1932年1月1日)、《中央关于争取革命在一省与数省首先胜利的决议》(1932年1月9日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第8册(一九三二),北京:中共中央党校出版社,1985年,第3、41页。

⑥ 《请看!!!反日战争如何能够得到胜利?》(1932年2月26日)及《中华苏维埃共和国临时中央政府关于动员对日宣战的训令》(1932年4月15日)。不过,共产国际对此提出了批评,见《共产国际对于上海事变的指示》(1932年2月),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第8册(一九三二),第142—145、609、641页。

⑦ 《中央为反对日本帝国主义进攻热河河北给河北省的信》(1932年12月31日)、《共产国际执委第十二次全会论中国》(1932年9月),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第8册(一九三二),第364—567、574页。胡乔木指出,“九·一八”事变本来是中共纠正“左”倾错误路线的“转机”,但“以王明为代表的中央”没有作出改变(《胡乔木回忆毛泽东》,北京:人民出版社,1994年,第48—49页)。

⑧ 《中央给满洲各级党部及全体党员的信》及《中央致各级党部及全体同志的信——论反帝运动中的统一战线》(1933年6月8日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第9册(一九三三),北京:中共中央党校出版社,1991年,第31—32、218页。

⑨ 《中央紧急通知——关于在目前华北紧急形势下各级党的任务》(1934年4月12日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第10册(一九三四),中共中央党校出版社,1991年,第217—218页。

普遍不满,连军队也有要求停止剿共,北上抗日,中共发觉“客观环境”已经“有可能把一切誓死不愿当亡国奴,誓死为抗日救国而奋斗的那些忠实的‘民族武装自卫者’(或者所谓‘爱国志士’)夺取到我们方面来”,于是拟出《中国人民对日作战的基本纲领》并发出秘密指示信。这个“民族革命战争的纲领”提出“尽最大可能团结一切反日的力量来建立真正广大的民众的反日统一战线”,发动各种色彩甚至反动的社会名流签名支持这个纲领,号召不要怕跟国民党“一切政府及商会等机关”发生关系,自然也要加强斗争。这个纲领还提出由各界及各抗日团体选出全国“武装自卫委员会”,处理人民武装抗日所有事宜。纲领后来得到宋庆龄等一千七百多人签名支持^①。红军长征打着“北上抗日”旗号,也是这个“客观环境”改变导致政策改变的结果。其中“武装自卫委员会”其实已具有“国防政府”的雏形。

对照《中国人民对日作战的基本纲领》,仍然是主张“反蒋抗日”的《八一宣言》,其实并无太多新东西。笔者甚至估计,《八一宣言》是以《中国人民对日作战的基本纲领》为基础制定的。宣言虽然发起成立“国防政府”,但所谓“国”并非国民政府的“国”,而是统一战线产生出来的“国”,是改变了国民党一党专制后选举出来的“国”,执行起来,实质上还是民族革命战争的范畴。1936年2月,张闻天署名发布的《中华苏维埃人民共和国中央政府关于召集抗日救国代表大会通电》,提出“取消国民党一党专制”,“停止内战,一致讨蒋抗日”,就同时使用“国防政府”一词^②。而召集抗日救国代表会成立国防政府,实际上又是“抗日讨逆的大规模的民族革命战争”的“新阶段”^③。所以,王明说两个口号“没有根本的原则的差别”,至少在鲁迅逝世前的“反蒋抗日”阶段而言,是符合事实的。更何况,冯雪峰和鲁迅已说明,“民族革命战争的大众文学”只是“推动一向囿于普洛革命文学的左翼作家跑到抗日的民族革命战争的前线上去”,并非面向所有作家的统一战线的文学主张。它的确是“狭窄”的、“左”的,但它的提出,是为了使原来“左”的变成统一战线的,而不是为了保持“左”而抵制统一战线。而且,他们对两个口号又实际主张并存。提出这样的新口号,既符合党的路线政策,又得到鲁迅的认同;既维护了鲁迅代表进步文艺界这面旗帜,又纠正联合战线偏离“反蒋抗日”民族革命战争的误解。在当时的形势下,恐怕也是冯雪峰的最佳选择。

对于冯雪峰他们提出新口号是否恰当,这个问题本身其实很值得思考。抗日时期的文学口号,在“国防文学”口号提出期间,其实也有人提过另一些,如民族自卫文学和抗日反帝的大众文学等等^④。周扬他们对提出这些口号似乎并不介意。“国防文学”支持者之所以支持这个口号,主要是认为这个口号是党提出来的。部分人如郭沫若,当初还有抗拒,后来按照周扬他们理解的精神去解读《八一宣言》,认为周扬他们代表党提出“国防文学”,才支持起来^⑤。所以“国防文学”也是周扬他们作为党的代表的旗帜,这面旗帜使他们能够把相当一部分人团结在他们周围。冯雪峰他们提出新口号,情况跟别的口号提倡者不同。因为冯雪峰被视为“中央特派员”,而鲁迅还是左翼文坛的精神领袖,与周扬闹矛盾的胡风也在这一边,他们提出新口号有挑战周扬等正统权威地位的意味和效果,是很明显的。如果周扬他们坚持排斥鲁迅,新口号影响力的增强就等同周扬他们影响力的减弱。而影响力就是权力。其实,从党的立场看,在一个历史新阶段,连中共领导层也正在设法适应风云变幻的新形势,新口号的提出和论争应该只有好处,没有坏处,例如远在天津不涉切身利益的刘少奇

① 《中央致各省委,县委,市委的一封秘密指示信》(1934年4月28日)、《中国人民对日作战的基本纲领》(1934年4月20日),中央档案馆编:《中共中央文件选集》第10册(一九三四—一九三五),第248—259、681—686页。

② 张培森主编:《张闻天年谱》(修订本)上卷,北京:中共党史出版社,2010年,第210—211页。

③ 《张闻天、周恩来给冯雪峰的信(1936年7月6日)》,《新文学史料》1992年第4期。

④ 梦野:《民族自卫运动与民族自卫文学》、王梦野:《中国的反帝文学与国防文学》,中国社会科学院文学研究所现代文学研究室主编:《“两个口号”论争资料选编》(上),第6—9、91页。此外还有“国难文学”“救国文学”等等提法(第58页)。

⑤ 参考徐庆全:《周扬与冯雪峰》,第86—88页;夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),第224页。

(1898—1969)就认为如此,他就赞同鲁迅和冯雪峰的新口号^①。

冯雪峰曾自我批评说,提口号时没有请示中央,但正如楼适夷指出,“国防文学”口号也没有请示批准^②,虽然当时上海地下党与中央断了联系。夏衍称,他曾要求冯雪峰就“两个口号”论争向中央请示一下,冯雪峰“迟疑了一下,就点了点头”,但论争持续,所以夏衍认为冯是“不管”了^③。因为冯的“不管”,夏衍质疑冯雪峰后来提到回上海的四个任务。其实那第四个任务也只是对文艺界“附带管一管”,也许因为只是“附带”,所以冯没有跟夏衍说,而且冯即使“附带管一管”也遭到周扬他们的抵制,实际是管不了。不过,如果认为冯雪峰没有向中央请示汇报,恐怕并非事实。证据就是1936年7月6日张闻天和周恩来给冯雪峰的复信^④。这封信是冯雪峰向中共中央汇报请示“前后来的三信”所得到的回复,其中包括文艺界状况。

虽然我们不知道冯雪峰汇报的内容^⑤,但从当时即1936年5、6月间的背景,以及张闻天等的回复中,可以看出一个大概,主要在倒数第二、三段,程中原已做了很好的分析^⑥。首先,倒数第三段讨论关门主义:

关门主义在目前确是一种罪恶,常常演着同内奸同样的作用。但这些人同内奸是不同的,解决的方法也完全不同。解释还是第一。你对周君所用的方法是对的。

程中原指出这段“不仅是泛论,而且是同当时鲁迅的境遇联系起来思考”,那么最后一句的“周君”是谁,程中原虽没点明,已呼之欲出。显然,张闻天他们同意冯雪峰批评周扬的关门主义,也就是排斥鲁迅的错误。第二段说,鲁迅和茅盾:

为抗日救国的努力,我们都很钦佩……对于你老师的任何怀疑,我们都是不相信的。请他也不要为一些轻薄的议论,而发气。

所谓怀疑,从背景来看,自然是指所谓鲁迅另提新口号,破坏联合战线,是托派。冯雪峰有没有汇报“两个口号”的论争?张闻天和周恩来的回复开宗明义指出,中国革命进入“抗日讨逆的大规模的民族革命战争”的“新阶段”。如果冯雪峰的三封信都没有“请示”“两个口号”论争的问题,那原因大概是没有必要了罢。

“两个口号”论争到了鲁迅发表《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》可以说告一段落。冯雪峰虽然无法完全令文艺界团结起来,但他至少保住了鲁迅这面旗帜,并使鲁迅更靠近党,而不是把鲁迅排斥出去。鲁迅逝世时,中共组织动员群众送殡,又以中共中央名义发出三份函电,高度赞扬鲁迅,冯雪峰都直接或间接参与其中。

冯雪峰对鲁迅的评价虽然一度是毛泽东、张闻天等领导人所依赖的信息来源,但中共当时看来还没有确定对鲁迅的态度,又或者党内有人对鲁迅有不同看法。例如,毛泽东在1936年9月22日写信给七十位中国学界领袖阐述中共统一战线的新政策,其中有郭沫若和茅盾,但没有包括鲁迅^⑦。后来,鲁迅逝世后发生一连串事件,使冯雪峰“请假”离开共产党的前线战斗岗位,他“神化”鲁迅对中

① 莫文华(刘少奇):《我观这次文艺论战的意义》(1936年10月15日),《“两个口号”论争资料选编》(下),第899—902页。毛泽东也承认中共领导层对新形势有争论,见徐懋庸:《徐懋庸回忆录》,第103—104页。

② 冯雪峰:《有关一九三六年周扬等人的行动以及鲁迅提出“民族革命战争的大众文学”口号的经过》,《雪峰文集》第4卷,第514页;楼适夷:《在一次作家座谈会上的发言》,《新文学史料》2002年第3期。周扬到了延安后,也指责冯“从未向党中央请示报告”(《关于三十年代“两个口号”论争问题》,转引自徐庆全:《周扬与冯雪峰》,第108页)。

③ 夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),第212页。

④ 《张闻天、周恩来给冯雪峰的信(1936年7月6日)》,《新文学史料》1992年第4期。

⑤ 中共中央七月前已收到冯三封信。就目前所知,至少1936年5月28日的报告是保存下来的,此后还至少有9月12日和9月28日两份报告(见史纪辛:《鲁迅托送火腿慰问中共领导人史实再考》,《鲁迅研究月刊》2003年第10期)。但传闻这些报告尚未解密,不会发表在新编的《冯雪峰全集》中。

⑥ 程中原:《关于冯雪峰1936—37年在上海情况的新史料》,《新文学史料》1992年第4期。

⑦ 《毛泽东书信选集》,北京:人民出版社,1983年,第67—69页。

共的直接影响,也可以说是告一段落。

六、鲁迅逝世后冯雪峰地位的变化

1937年后冯雪峰离开岗位,不再受中共重用,过程和原因不太清楚。据胡愈之回忆,1937年7月间,冯雪峰参与中共中央代表团与国民党谈判两党合作,与代表团成员博古(秦邦宪,1907—1946)吵翻,认为“他们要投降,我不投降”,从南京跑回上海表示“不干了”^①。冯雪峰1936年便受命进行“上层统一战线”的工作,还同张子华一道在上海联系国民党做工作^②,肯定知道“联蒋抗日”的新方针,为什么还会跟博古冲突,实在费解,而且发生在经南京上庐山的途中,还未谈判就说是投降,也未免愤慨得不合情理,虽然其中可能有性格上的原因^③。张闻天8月8日致电冯雪峰,要冯在20日前回延安“讨论时局问题”,但冯没有去。8月25日洛川会议决定调冯雪峰回延安,张闻天在10月16日、22日致电博古谈及此事。10月23日,张闻天致信给潘汉年(1906—1977)转冯雪峰,再要求冯雪峰到延安开会。但张闻天九月后的电报还多了一个很重要的内容:“上海所有来人没有一个满意他的”,“上海来人对于你在上海文化上的领导均不满意”,这跟1936年7月张闻天和周恩来(1898—1976)的函电及中央政治局会议对冯雪峰的肯定,成鲜明的对比。程中原因此认为胡愈之的回忆可能有误,冯赌气不干应是九月,“其原因就又牵涉到上海文化工作问题与人际关系”,并非与博古吵架后决定^④。然而,张闻天所谓的“时局”,自然是统一战线的问题,冯雪峰对“时局问题”有看法,恐怕是不争的事实,“上海来人”可能使矛盾进一步加深。

陈早春及万家骥指出,1936年9月24日潘汉年任中共上海办事处主任,冯雪峰任副主任,但到了1937年8月两人关系有点紧张,很少找对方,以至冯手头的一些工作都移交给新成立的江苏省委,成了一个多余的人。陈早春等认为,冯雪峰与潘汉年的紧张关系跟南京吵架一事有关^⑤。据胡愈之说,他把吵架一事告诉了潘汉年,而潘对冯雪峰在谈判还未成功就跑掉,非常气愤^⑥。这个说法似乎指潘汉年跟博古立场一致,但事实并非如此。潘汉年还为另一事气愤。同年9月他给中央电报,谓听了冯雪峰转达博古对他的批评,表示不服,要求中央另外派人代替他。而博古对他的批评,是针对他对国民党抗日可能性估计不足,对联合国民党抗日方针发生动摇^⑦。据此,冯雪峰和潘汉年在统一战线问题上不会有太大分歧,但他们的矛盾却与“上海来人”有关。

涉及冯雪峰的“上海来人”至少有两批,但关系到“两个口号”论争的是第二批。第一批是王学文和邓洁,由冯雪峰经手把他们送到延安,于1937年春送达。他们在延安反映对冯的不满。周恩来在上庐山与国民党谈判前,指示刘晓(1908—1988)重建上海党组织,对党员进行审查,分三类,一类送延安^⑧。第二批“上海来人”是重建工作的一部分,由潘汉年经手。

1937年6月潘汉年与夏衍详谈,并在9月跟周扬谈话后把周扬、李初梨(1900—1994)、周立波

① 胡愈之:《我所知道的冯雪峰》,载包子衍、袁绍发编:《回忆雪峰》,北京:中国文史出版社,1986年,第73页。

② 程中原:《关于冯雪峰1936—37年在上海情况的新史料》,《新文学史料》1992年第4期。

③ 唐弢:《追怀雪峰》,载《回忆雪峰》,第108—109页;陈早春、万家骥:《冯雪峰评传》,第341—342页。

④ 程中原:《关于冯雪峰1936—37年在上海情况的新史料》,《新文学史料》1992年第4期。有关函电见第4—7页。电报日期按张培森主编:《张闻天年谱》(修订本),北京:中共党史出版社,2010年,第353、357页。

⑤ 据冯雪峰《自传》,转引自陈早春、万家骥:《冯雪峰评传》,第248页。

⑥ 胡愈之:《我所知道的冯雪峰》,载包子衍等编:《回忆雪峰》,第73页。

⑦ 张培森主编:《张闻天年谱》(修订本),第343页。

⑧ 见仇学宝、于炳坤:《魂系上海——刘晓传》,上海:上海文艺出版社,1996年,第90页。

(1908—1979)等十二人送去延安,周扬在延安向中共中央汇报了“几年来上海文化界的情况”^①。这一批自然也不会说冯雪峰好话。而冯雪峰没有接受张闻天的建议去延安解释他那方面的情况,也很可能没有看到张闻天10月23日的信,但他肯定知道中央要调他回延安的决定,并选择了“请假”写作,离开岗位。楼适夷及万家骥还指出,潘汉年复电中央虽与刘晓联署,应出自潘一人之手,电中称冯雪峰“不告而行”并不符合事实,因为冯到12月20日才离开上海,潘的复电使中央无法再接触冯,而潘亦主动切断联系,“做得名正言顺,连传递信息的工作也懒得做了”^②。换言之,冯的离开对潘来说可以说是求之不得。潘汉年和冯雪峰有矛盾是很明显的,看来跟冯雪峰与博古吵架一事没有直接关系。他们之间主要不是观点冲突,而是人事矛盾,即他所谓“对组织有些意见”,但冯雪峰也的确对“时局”有他的看法。

据楼适夷回忆,1937年楼刚出狱回上海,冯雪峰去看他,并告诉他:“他们有些人,一心要当国民党的新官了,我可不干,还是回老家。”^③冯雪峰1937年“请假”回义乌,其中原因包含对中共政策的意见,应该没有疑问,可以令人对冯的政策水平提出疑问。秋石认为,“由此可见,在冯雪峰心底深处,他从来没有认同过中共制定的‘抗日民族统一战线政策’,而他自己不理解,又怎样能够引导他人理解和接受呢?因而,他知道胡风另写文章另提口号来与周扬们的‘国防文学’抗衡,也是在情理之中的,必然的”^④。冯雪峰在1937年对当时统一战线实施方式有意见,恐怕是事实,但把他1937年的认识和态度往上推演,恐怕也不符合事实。形势从1936到1937年已经发生了很大的变化。不过,把“联合战线”看成迎合了一些人想当官这个看法,其实有鲁迅的影响在。鲁迅就有这个观点^⑤。冯雪峰和鲁迅的确是互相影响。

七、新版“神化”的鲁迅与冯雪峰的坎坷命运

冯雪峰“请假”之后,他的“神化”鲁迅虽告一段落,但对中共和毛泽东的影响已经产生一定的效果。毛泽东1937年10月在延安陕北公学纪念鲁迅逝世周年大会上的讲话,称鲁迅为“现代中国的圣人”,可与孔子在旧社会的地位等量齐观^⑥,就是一个证明。但毛泽东的讲话没有立即发表,很可能是时任陕北公学校长的成仿吾(1897—1984)的从中阻挠^⑦,表明中共内部早就有人不满“神化”鲁迅。但毛泽东属于例外。然而,毛泽东对鲁迅的看法跟冯雪峰有很大的分歧。也许,毛泽东稍后可能发现,经冯雪峰“神化”的鲁迅并不完全,而完全的鲁迅并非毛所需要的,因此他的评价也因此必须调整。延安文艺座谈会就是调整的契机。

1942年,毛泽东在延安文艺座谈会上高度赞扬鲁迅,把鲁迅当作中国共产党领导的两支主要队

① 夏衍:《懒寻旧梦录》(增订本),第244—247页。苏灵扬:《一个不是作家的“左联”盟员的回忆》、荣天屿:《他的一个未了的心愿》及张晓宏:《周扬文艺活动五十周年》,载《忆周扬》,第61—62、502—503、624页。而冯雪峰本有调走周扬的意思,见徐庆全:《周扬与冯雪峰》,第79—80页。另,胡乔木也是冯雪峰经手送到延安的,到达时间是1937年7月。冯有没有可能为周扬去延安一事与潘冲突,待考。

② 陈早春、万家骥:《冯雪峰评传》,第248页。冯雪峰离开时给潘汉年一封信,潘汉年转述四点,其中说冯“对组织有些意见”,却没有提时局政策方面的问题。

③ 楼适夷:《雪峰啊雪峰》,《话雨录》,北京:三联书店,1984年,第76页。

④ 秋石:《我为鲁迅茅盾辩护》,上海:文汇出版社,2009年,第274页。

⑤ 张钊贻:《重读〈出关〉的现实寓意》,《中国现代文学研究丛刊》2012年第1期。

⑥ 毛泽东:《论鲁迅》(1937),《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第42—44页。

⑦ 据徐续红考证,有迹象显示,当时正是陕北公学校长的成仿吾有意忽视毛泽东的鲁迅讲话(《毛泽东〈论鲁迅〉为什么没在延安首发?》,《鲁迅研究月刊》2011年第10期)。成仿吾从未改变对鲁迅的反对态度(见阎焕东:《成仿吾晚年谈鲁迅》,《鲁迅研究月刊》2009年第8期)。

伍之中拿笔队伍的司令^①，但鲁迅的文艺观，跟毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》（以下简称《讲话》）中表达的意见，明显有不一致的地方。这些不一致的地方，比较突出的是杂文问题。杂文问题的背后，其实还有一些更根本的分歧，即以文艺改造国民性这个鲁迅“文学运动”的传统^②。

鲁迅改造中国“国民性”思想，是鲁迅核心思想之一。冯雪峰在《关于鲁迅在文学上的地位》中就认为，鲁迅用文学“医治中国人的病态的精神”，“这个解放民众个性的见解，远超过当时的思想家和革命领袖的思想”^③。当时在延安鼓吹杂文的作家，也无不认为这是鲁迅的文艺传统。萧军就认为，作家有改造人们灵魂的任务，是“人类灵魂的工程师”。毛泽东虽然也说人民大众有缺点应该克服，但认为工农比知识分子“干净”，那么作家又有什么资格去改造人民大众的“国民性”呢？在毛泽东看来，鲁迅等人“改造国民性”的文艺运动，是“按照小资产阶级知识分子的面貌来改造党，改造世界”，有“亡党亡国的危险”。所以知识分子需要先跟工农“打成一片”，思想感情“来一番改造”，才能够为工农服务^④。而所谓“改造”，包括所谓鲁迅的“转变”，就是要“投降共产党”^⑤，要在思想上“完全缴械”^⑥。也就是取消个性、独立性，亦即作家的灵魂。

也许是在座谈会上看到“鲁门弟子”的表现和反应，《新民主主义论》可能最令他们激动的那句话：“鲁迅的方向，就是中华民族新文化的方向”^⑦，在延安文艺座谈会后，便逐步改变。1949年，周扬在一次讲话中把方向问题谈得很清楚，指出《讲话》“规定了新中国的文艺的方向”，“除此之外再没有第二个方向了，如果有，那就是错误的方向”^⑧。《讲话》的方向，自然也代表在党领导下“鲁总司令”所代表的方向，但这个“鲁总司令”恐怕并非完全是以鲁迅著作文本为依据的，而以鲁迅著作文本为依据的方向，恐怕在一些人眼里，却是“错误的方向”了。到了20世纪五六十年代，《新民主主义论》那句话，更遭译成“鲁迅走过的道路，就是中华民族新文化的道路”^⑨。所谓“鲁迅走过的道路”，显然是以前“左联”中反对鲁迅的言论，即“不必重复”的“已经过去了的路”的翻版^⑩，也就是朱德所谓彻底“转变”的“投降”。如果冯雪峰对《新民主主义论》中的鲁迅评价的产生，真的起过作用，这句话翻译的篡改，可以说是他“神化”鲁迅努力的彻底否定。据说，冯雪峰在20世纪30年代曾兴奋地说，有了

① 见胡乔木：《胡乔木回忆毛泽东》，北京：人民出版社，1994年，第259页。目前《在延安文艺座谈会上的讲话》的版本已删去这句话。关于《在延安文艺座谈会上的讲话》的版本演变和直接背景，参考金宏宇：《〈在延安文艺座谈会上的讲话〉的版本与演变》，《中国现代文学研究丛刊》2005年第6期。

② 关于鲁迅“改造国民性”的一贯思想，见 Chiu-yee Cheung, “Lu Xun’s View of the Awakening of the Chinese People—Was There Really an Epistemological Break?” *Frontiers of Literary Studies in China* XI (3) (September 2012): 410—425.

③ 《雪峰文集》第4卷，第22页。

④ 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东论文艺》，第38—39、64—65页。

⑤ 《记延安文艺座谈会》，艾克恩编：《延安文艺回忆录》，北京：中国社会科学出版社，1992年，第74页。据刘白羽回忆，朱德是在第二次座谈会上作了上述发言，见其《延安文艺座谈会的前前后后》。

⑥ 《朱总司令在延安文艺界座谈会上》，原载《新华日报》1946年11月30日，见北京大学等编：《文学运动史料》第4册，上海：上海教育出版社，1979年，第664—667页。另有王纪一据何其芳、欧阳山尊、周立波等人回忆整理的《朱德在延安文艺座谈会上的讲话》（1942年5月23日），《新文学史料》1992年第2期。

⑦ 参考《胡风全集》第6卷，第611、664、675、685页。

⑧ 周扬：《新的人民的文艺》，《周扬文集》第2卷，第513页。

⑨ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1966年，第691页。官方译文“The road he took was the very road of China’s new national culture.”见 *Selected Works of Mao Tse-tung* vol. II (Beijing: Foreign Languages Press, 1985), 372. 这个英译本出版于1954—1956年间(London: Lawrence & Wishart)，是英共和中共协调翻译出版。负责《毛泽东选集》翻译的中央翻译工作委员会的主持人是胡乔木（《胡乔木书信集》，北京：人民出版社，2002年，第84—85页）。笔者所见最早英译为《中国文化》（*Chinese Culture*）杂志1941年1月15日刊登的版本，原题为《新民主的政治与文化》（“The Politics and Culture of New Democracy”），后在澳洲悉尼出版过单行本（*China’s New Democracy* [Sydney: Current Book Distributors, 1945]）。这个版本译文为：“Lusin’s direction is the direction of the new culture of the Chinese nation.”

⑩ 周文：《鲁迅先生与“左联”》（1940），《周文文集》第3卷，第351页。按：由此观之，胡乔木试图把1981年版《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》的注释“向1958年版的旧注靠拢”，也就并不奇怪了（见徐庆全：《周扬与冯雪峰》，第293—296页）。

毛泽东,鲁迅“后继有人”了,但他在延安文艺座谈会后就认识到,《讲话》的基本精神与鲁迅精神是对立的了^①。1946年左翼文艺界已广为推行《讲话》精神的时节,冯雪峰还写了《题外的话》,对政治标准第一的政策委婉地提出批评,结果遭到何其芳的批评^②。而毛泽东心目中理想的鲁迅,在21世纪初“假如鲁迅还活着”的讨论中,已有清楚的展示^③。

1946年9月,冯雪峰出版杂文集《跨的日子》,并托丁玲(蒋伟,1904—1986)转送一本给毛泽东,据丁玲1948年6月19日日记:“毛主席告诉我雪峰那本书有些教条,我答不上来,因为我没有看。”^④毛泽东对冯雪峰已表现不满。新中国成立之后,冯雪峰担任了鲁迅著作编刊社的社长和总编,准备出版注释版《鲁迅全集》,并写了大量关于鲁迅的文章,其中以论文《党给鲁迅以力量》(1951)和回忆录《回忆鲁迅》(1952)影响较大。1951—1952年间,毛泽东多次对胡乔木表达了对冯雪峰的不满,胡乔木向毛泽东推荐冯雪峰《回忆鲁迅》,毛泽东看后认为“这本书水分太多了,实在的东西不多。”又在差不多同时批评冯雪峰“为什么现在写的文章这么别别扭扭?”^⑤冯雪峰在1956年把《回忆鲁迅》删了将近一半,只留记事,不要议论^⑥,是否由毛泽东的批评所致,无法确证,但可能性很大。

1954年冯雪峰在转载批判俞平伯的稿件上加上《编者按》,内容受到批评,毛泽东在他的检讨书上写了批注,说他“浸入资产阶级的泥潭里”,“是反马克思主义”,要按“反马克思列宁主义的错误”去批判他^⑦。1955年,周扬在向毛泽东汇报批判胡风计划时,说冯雪峰因《文艺报》受批评心里很痛苦,毛泽东答:“我就是要他痛苦!”^⑧

1957年8月《人民日报》头版通栏刊发《冯雪峰是文艺反党分子》的批判文章,9月冯被文化部党组定为“右派分子”,1958年初“定案”,4月开除出党,到1961年11月摘帽^⑨。但摘帽不等于平反,冯雪峰还是“右派分子”和“反党分子”。据薄一波回忆,1962年7月统战部曾几次提出对“右派分子”(包括摘帽“右派”)进行甄别,未获中共中央同意。不过,国家机关党委确定以冯雪峰等几个人为右派甄别试点对象。毛泽东看到消息后非常震怒,发下批语:“此事是谁布置的?是组织部,中直党委,还是国家机关党委自己?此事出在中央机关内部,右派分子本人不要求甄别,而上级硬要‘试点’,以便取得经验,加以推广。事件出在六、七月。其性质可谓猖狂之至。”^⑩

“文革”期间,由于周扬等遭到批判,冯雪峰成了整人者挖掘材料的宝藏。尽管冯雪峰与周扬等有历史恩怨,后来受尽委屈,但他还是尽可能实事求是地交待事情原委,为还原真实的鲁迅留下宝贵的资料。这是他“神化”鲁迅的最后努力,也是他抵制另一种“神化”鲁迅的最后努力。

① 《人间鲁迅》座谈会上牛汉的发言,《读书》1998年第9期,第98页;胡风:《回忆录》,《胡风全集》第6卷,第332页。

② 《雪峰文集》第2卷,第365—368页;何其芳:《关于现实主义》(1946),《中国现代文学史参考资料》第2卷(1942—1949),北京:高等教育出版社,1959年,第357—361页。

③ 参看陈明远编:《假如鲁迅活着》,上海:文汇出版社,2003年。

④ 丁玲:《四十年前的生活片段》,《新文学史料》1993年第2期。

⑤ 胡乔木:《新诗要在继承自己的传统中提高》,载《胡乔木谈文学艺术》,北京:人民出版社,1999年,第112页;对照唐弢:《追怀雪峰》,载包子衍等编:《冯雪峰纪念集》,北京:人民文学出版社,2003年,第100页。据唐弢文,冯雪峰没有收到胡乔木任何复信。

⑥ 倪墨炎、陈九英:《本书编辑说明》,《一九二八至一九三六年的鲁迅·冯雪峰回忆鲁迅全编》,第9—10页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第4卷,北京:中央文献出版社。1996年,第602—604页。于光远对毛泽东的批评有很精到的分析,指出毛泽东批评胡适、冯雪峰是在意识形态上为完成社会主义改造所作的部署,此前的批《武训传》和《清宫秘史》是反封建主义(《我与周扬》,香港:时代国际出版有限公司,2005年,第131页)。

⑧ 林默涵:《胡风事件的前前后后》,《新文学史料》1989年第3期。另据朱汝璈《1951—1978中国文艺界辑略》,毛泽东又在1957年省、市委书记会议上说“要抓他许多小辫子,在社会上把他搞臭”(台北:秀威资讯科技股份有限公司,2012年,第91页)。但查日本小仓编集之《毛泽东思想万岁》(1969年原文复刻),毛泽东只提萧军和丁玲,没有冯雪峰(第76页)。

⑨ 据包子衍:《冯雪峰年谱》,上海:上海文艺出版社,1985年,第196—202页。

⑩ 事见薄一波:《若干重大决策与事件的回顾》(下),北京:人民出版社,1997年,第1041—1042页。毛泽东的批语见《建国以来毛泽东文稿》第10卷,北京:中央文献出版社,1996年,第200页。

八、结束语：冯雪峰“神化”鲁迅的功绩

中共内部及左翼阵营中存在对鲁迅相反的态度，冯雪峰在“神化”鲁迅方面，对景仰鲁迅的人们，自然是很大的支持。1936年胡风从冯雪峰处已知道毛泽东对鲁迅评价很高，但语焉不详，1938年看到毛泽东纪念鲁迅的讲话，就非常高兴，原因是当时一些人轻视、敌视鲁迅^①。虽然仔细阅读毛泽东“神化”的鲁迅，就可以发现这个鲁迅跟冯雪峰和胡风的鲁迅，其实是并不一样的。

冯雪峰“神化”鲁迅，无论是对中共革命事业本身，还是对中国思想、精神和文化的继承与发展，都有很大的功绩。就以“两个口号”论争为例，撇开鲁迅与冯雪峰对统一战线政策的理解是否准确的问题，如果我们要质疑冯雪峰提出新口号是否符合当时中共政策，实际上是质疑冯应不应该维护鲁迅作为进步文艺界盟主的地位。如果没有冯雪峰支撑鲁迅的盟主地位，那么鲁迅这个“统战对象”，很可能就会因为不参加文艺家协会而丧失价值，甚至会被定性为破坏联合战线的托派分子，而鲁迅及以鲁迅为中心的党内外作家，也就有被排斥在统一战线之外的可能，鲁迅对广大青年和知识分子的影响，也就无法为统一战线所利用^②，所谓统一战线也就形同虚设。但坚持鲁迅的旗帜也只是当时一时之利。

从更长远的眼光看，能够将一个融合中国传统和西方现代进步思潮的思想家，结合到左翼阵营，成为左翼思想和文化的导师之一，实际上为左翼进步力量增添了一个深邃的精神资源，这是冯雪峰的大贡献之一。例如，中共在批判国民党消极抗日积极内战，实为帝国主义“清道夫”，而鲁迅从“国民性”问题出发，结合中国受外族入侵历史中奴才的产生，得出相同的结论^③，不能不说是使帝国主义“清道夫”这个根据阶级斗争理论的批判，增添了中国历史文化甚至心理的维度和深度，更具有现实性，更值得深思，更能刺激人们的思想活力。由于鲁迅对中国历史和中国人心理和精神有深刻的了解，所以他结合马克思主义得出的左翼理论，超出了“正统”马列主义或僵硬的斯大林主义及庸俗社会学的范畴，使他的思想跟反省苏联问题的左翼理论如法兰克福学派有可以媲美的地方，使他的思想不单具有深邃的中国历史文化的内涵，也具有现代世界的未来意义。没有冯雪峰帮助鲁迅理解和接受中共的路线政策，没有冯雪峰“神化”鲁迅，使之成为左翼文学文化的精神领袖，没有冯雪峰向中共领导层的正面推介，鲁迅在1949年后中国的存在和影响，恐怕就要大打折扣，如果还能存在的话。“喇叭”和“留声机”是没有个性，没有创造力的。新中国精神文化如果没有鲁迅，将是莫大的损失。

当然，冯雪峰“神化”鲁迅如果只停留在树立偶像的层次，他的贡献不会很大。但他“神化”鲁迅除了使鲁迅更能为中共上下所接受之外，还使鲁迅研究成为新中国的“显学”。这“显学”至关重要的方面，是尽力保留和出版鲁迅的文本，还有众多有关的回忆录和史料^④。即使在“文革”期间，鲁迅的作品也能广泛流传，滋润荒芜凋零的文化园地，让人们精神上还能喘一口气，并以白纸黑字的沉默方式，如实地传播他的思想和精神，打破对他的种种改造和塑造。在很长一段时间内，中国作家、思想家能出真正意义的全集，只有鲁迅，可谓奇迹。在这个意义上，冯雪峰“神化”的鲁迅背后其实保护着真实的鲁迅。

① 胡风：《一点回忆》（1981），《胡风全集》第7卷，第39页。

② 周扬等对不支持他们的作家都一律批评，参见《国防文学问题》中何家槐的意见及周扬：《关于国防文学》，中国社会科学院文学研究所现代文学研究室编：《“两个口号”论争资料选编》（上），第118、231页。

③ 《致萧军、萧红信（1935年2月9日）》，《鲁迅全集》第13卷，第51—52页；另参考拙著《鲁迅：中国“温和”的尼采》有关异族入侵制造的奴才的分析（北京：北京大学出版社，2011年，第217—221页）。

④ 冯雪峰对十卷注释本《鲁迅全集》及十卷本《鲁迅译文集》倾注大量心血，在文本校勘和注释上都下了很大的功夫，为未来的版本打下良好的基础。但限于当时环境，鲁迅的书信相当一部分不能出版，译文集也有删改和故意刊漏，主要是涉及托洛茨基的地方（见止庵、王世家：《鲁迅著译编年全集》答问，《鲁迅研究月刊》2009年第8期）。

鲁迅成为“中华民族新文化的方向”，虽出自毛泽东的文章，应该是中共领导层的共识，其中有冯雪峰“神化”的功劳。中共内部一些人设法改变以鲁迅为代表的方向^①，终于没有得到认同。所谓“方向”，自然是面向未来，鲁迅也就成了新中国知识分子的榜样。而真实的鲁迅，是个具有独立精神，实事求是，敢于为“被侮辱与被损害者”抗争，而又具有韧性战斗和清醒现实主义精神的爱国知识分子。

鲁迅常常被反对者批评为心胸狭隘、性情褊狭，并不符合事实。就在处理“左联”的许多事情上，鲁迅的表现都是胸怀宽广，对人非常宽容。例如，丘东平是“左联”少数公开反对鲁迅的人，当年批判鲁迅《辱骂和恐吓决不是战斗》为“戴白手套革命论”的参与者，而且是直署真名。但鲁迅却不计前嫌，向国外推荐他的作品^②。又如，徐懋庸是跟随周扬的，为办“左联”刊物向鲁迅募捐，鲁迅因不信任周扬会真的办刊物，所以多次拒绝，后来刊物办成，鲁迅立即寄款资助^③。再如，胡风大约批评了叶紫，但鲁迅认为“叶君他们，究竟做了事的，这一点就好”^④，非常宽容。鲁迅对周扬的批评，其中一点就正是因为周扬不“认真做事”^⑤。

鲁迅被当成棍子，对事对人好像都只有负面的批评。这也不符合事实。鲁迅在《中国人失掉自信力了吗》中曾说过：

我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拚命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……这一类的人们，就是现在也何尝少呢？他们有确信，不自欺；他们在前仆后继的战斗……^⑥他们“是中国的脊梁”。这些“脊梁”并不限于当时“切切实实，足踏在地上，为着现在中国人的生存而流血奋斗”的中国共产党人^⑦，而是包括古今中外，不分阶级的一切“庄严的工作”者^⑧。把鲁迅当成棍子，只是另一种“神化”鲁迅的目的。

冯雪峰“神化”了鲁迅，因此保护了真实的鲁迅，而这个真实的鲁迅，在人格上是认真和实事求是的“新人”的模范，是各种投机和随风倒的“聪明人”的障碍；在思想上是中国人精神革命的利器，是纯粹功利唯物论的救赎，的确是中国新文化的一种值得重视的方向。认同鲁迅思想人格的人们，大概也都会因此感谢冯雪峰“神化”鲁迅的努力。

[责任编辑 曹振华]

① 例如周扬，见其《新的人民的文艺》（1949），载《周扬文集》第2卷，北京：人民文学出版社，1984年，第513页。

② 鲁迅和茅盾选了东平的《通讯员》，推荐给伊罗生（Harold R. Issacs），收入英译中国作家短篇小说集《草鞋脚》出版，没有成事，1974年才在美国出版。见鲁迅、茅盾选编：《草鞋脚》，长沙：湖南人民出版社，1981年；Harold R. Issacs ed., *Straw Sandals* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974)。

③ 《徐懋庸回忆录》，北京：人民文学出版社，1982年，第81—83页。

④ 《致胡风信（1935年8月24日）》，《鲁迅全集》第13卷，第194页。参考胡风：《鲁迅先生》，《胡风全集》第7卷，第98—100页。

⑤ 鲁迅：《且介亭杂文末编·答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》，《鲁迅全集》第6卷，第531、534页。

⑥ 鲁迅：《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗》，《鲁迅全集》第6卷，第118页。

⑦ 鲁迅：《且介亭杂文末编·答托洛斯基派的信》，《鲁迅全集》第6卷，第589页。

⑧ 鲁迅：《且介亭杂文二集·田军作〈八月的乡村〉序》，《鲁迅全集》第6卷，第288页。

马王堆一号汉墓四重棺与死后仙化程序考

姜 生

摘 要:马王堆一号汉墓所出轪侯夫人的四重棺,应按由内向外的顺序理解,最外层黑漆素棺乃表示“包天裹地”、“玄之又玄”的“道”。整个套棺从内向外依次表达了汉初“道者”坚信的从死后为鬼到尸解变仙到升天成神到混混沌道的完整程序,四重棺分别代表:冥界、昆仑、九天、大道。T形帛画和四重套棺是“象征”和“现实”的混合物,实物与图像配合,仙化程序被现实化,墓主人亦于死后世界借之成为得道升天的“真人”。四重棺与内棺上T形帛画一起表达着死后转变成仙“与道为一”的整个过程。

关键词:马王堆一号汉墓四重棺;汉代墓葬;汉代神话;鬼神观

1972年发掘的马王堆一号汉墓的葬具,由二层椁室、四层套棺及椁下垫木组成(纵剖面见图1),棺椁置于墓室底部正中,方向正北^①。巨型木椁内置四重髹漆套棺。由内向外可厘为第1—4重(Layers 1—4):最里层(L1)为锦饰内棺(长202厘米,宽69厘米,通高63厘米),向外一层(L2)为朱地彩绘棺(长230厘米,宽92厘米,通高89厘米),再外一层(L3)为黑地彩绘棺(长256厘米,宽118厘米,通高114厘米),最外一层(L4)为黑色素棺(长295厘米,宽150厘米,通高144厘米);各层棺的内里皆髹朱漆。

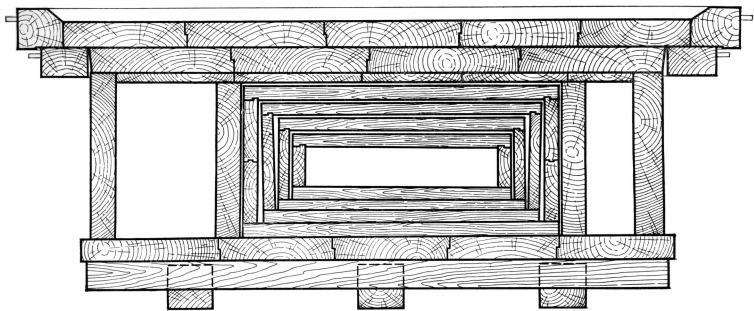


图1 长沙马王堆一号汉墓葬具纵剖面图^②

然而学界对套棺的研究,较成熟的观点仅集中于对朱地彩绘棺的认识;至于其他三重,及各重之间是否存在逻辑关联及其思想依据等,认知现状混乱,部分合理的认知“点”被淹没在谬误缠结的泡沫中。

孙作云曾对该套棺的中间两层棺表面图像进行基本解释,未及各棺之象征性^③。曾布川宽著《向昆仑山的升仙》论及L2,认为T形帛画顶部的人身蛇尾人物是女娲,至于墓主人升仙到昆仑后是否

作者简介:姜生,四川大学历史文化学院特聘教授(四川成都 610065)。

① 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,北京:文物出版社,1973年,第6页。

② 采自湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第6页。

③ 孙作云:《长沙马王堆一号汉墓漆棺画考释》,《考古》1973年第4期。

更可升天则无法判断^①。巫鸿认为,软侯夫人四重棺的最外层黑漆素棺(图2),“黑色的象征意味很明显,在汉代,黑色与北方、阴、长夜、水和地下相关,而这一切概念又都与死亡联系在一起。……庄重的黑色意味着把死者与生者永远分开的死亡,也意味着这个黑色外棺之内的第二、三重外棺表面的华丽图案,并非为了在送葬仪式中被人观赏,而仅仅是为死者设计制作的”;其余三重彩棺,“第一重即最外一重(引者按:实指L3)把她与生者分离开来,第二重(引者按:实指L2)代表了她正在进入受到神灵保护的地府,第三重(引者按:实指L1)一变而为不死之仙境。这些套棺的独特设计不见于古代典籍记载,大概反映了汉代早期丧葬艺术中出现的新因素”^②。



图2 右起:马王堆一号汉墓的锦饰内棺(L1)、朱地彩绘棺(L2)、黑地彩绘棺(L3)和黑漆素棺(L4)^③

诸如此类的讨论,对于探究重重棺槨的象征意义,不无启发性。然而遗憾的是,最外层的黑漆素棺(L4)在许多研究中被忽略了;直接原因在于,黑漆素棺完全没有纹饰,不引人注目。虽然认识到三重彩棺象征三重空间,然而究竟套棺各层代表什么空间,各层之间的逻辑关系及其含义如何,仍待合理的理解和解答。

按《礼记·檀弓上》:“天子之棺四重。”依此观之似有僭越。然如俞伟超所论,软侯(列侯)夫人的四重套棺乃承旧制;事实上,诸侯僭用天子之制,早在两周之际已经发生,所以西汉诸侯王用过去的天子之制,列侯用战国时代列国的封君贵族或列卿之制是很自然的^④。关键在于,此四重之棺并非仅仅用来表示其身份之重,而是以每重棺代表不同的时空,其所指向的焦点乃是死者;四重棺及其表饰画像之施用,俨如重重暗道,其复杂架构里面隐含着严密的内在逻辑和思想。与此紧密相关的是,铺在锦饰内棺盖上(方向为上南下北)的T型帛画的信仰逻辑问题。研究表明,帛画由下而上逐一对应墓主死后往蓬莱仙岛“服神药”、“登昆仑”、“上九天”的“尸解”登仙成神过程(图3)^⑤。事实上,四重棺同样表达着墓主在死后经历的迁移变化,但需特别注意的是,这个过程乃由内而外(L1→L4)逐层呈现;每一层棺的颜色和图像,代表了一种空间性质和该道程序对于死后过程的意义。具体来说,由内而外的三重彩绘套棺(L1→L3)之所表达,与T形帛画所呈现的冥界蓬莱、昆仑、九天三种空间及相应的死后三历程完全吻合。而最受忽视的最外层黑漆素棺(L4),则以其黑色代表“包天裹地”、“玄之又玄”的“道”。T形帛画和四重套棺,可以说是汉初黄老道信仰及其生命与宇宙思想的绚烂艺术呈现。

以下将按由内向外的原本时空迁移顺序,逐层解释四重棺各自的时空象征,以及整个套棺对死后尸解成仙过程的完美表达。

① [日]曾布川宽:《昆仑山への升仙:古代中国人が描いた死後の世界》,东京:中央公论社,1981年,第125页。

② 巫鸿:《礼仪中的美术·马王堆的再思》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第111,115页。

③ 上图中,L1为湖南图书馆藏,L2—L4采自湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》下集,北京:文物出版社,1973年,第17页图版26。

④ 俞伟超:《马王堆一号汉墓棺槨的推定》,《先秦两汉考古论集》,北京:文物出版社,1985年,第130页。

⑤ 姜生:《马王堆帛画与汉初“道者”的信仰》,《中国社会科学》2014年第12期。

一、L1 锦饰内棺代表九泉冥界,归土为鬼

装载着软侯夫人尸体的是最里层的锦饰贴羽内棺(L1,图 2.1,《长沙马王堆一号汉墓》识之为第四层^①)。该层棺木外髹黑漆,髹漆之外贴一层锦饰,锦上图案为各种菱形纹,别无它图;锦上复贴鸟羽。内棺表饰如此简单,是否尚有含义或象征可寻?

在汉墓画像系统中,菱形纹多见,蕴义独特。菱形纹或单独刻画,或与五铢钱等纹饰组合,形成具有特定寓意的图像格套。事实上,在这些单独的或组合的图像中,菱形纹作为方形的大地——“天圆而地方”^②——思想的一种表达,实际上代表着阴性的石头(“地之骨”),暗示着死者暂居的“九泉之下”(五铢钱纹则寓意“泉”——九泉——“地之血”)^③。人死为鬼是起于远古、世代传承的一种观念,睡虎地秦简《日书》甚至记有 20 余种鬼^④。《礼记·祭义》:

气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也;合鬼与神,教之至也。众生必死,死必归土,此之谓鬼。故《说文解字·鬼部》释云:“人所归为鬼。从人,象鬼头。”

因此,按四重套棺的思想逻辑,直接装殓死者尸体的最里层锦饰内棺,乃象征人死后所归“九泉之下”的冥界,所谓入土为鬼,代表死后过程的第一步。

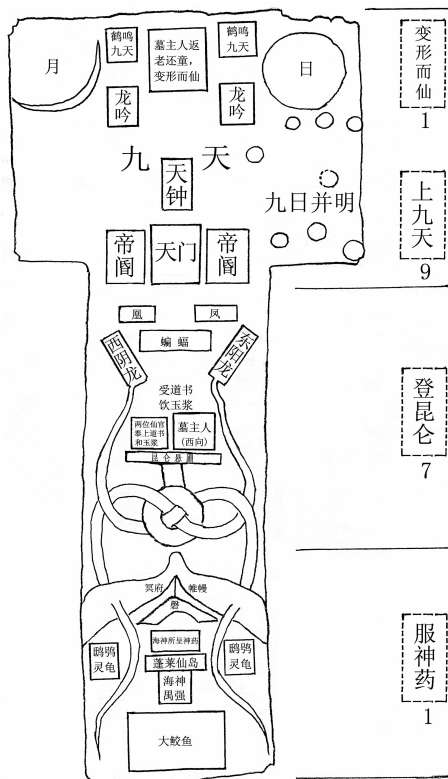


图 3 马王堆一号墓 T 形帛画尸解成仙过程示意图^⑤

① 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第 13 页。

② 《大戴礼记·曾子天圆篇》:“天之所生上首,地之所生下首,上首之谓圆,下首之谓方。如诚天圆而地方,则是四角之不掩也。且来!吾语汝。参尝闻之夫子曰:天道曰圆,地道曰方;方曰幽,圆曰明。”

③ 姜生:《界定者:汉墓画像边饰研究》,《东岳论丛》2015 年第 11 期。

④ 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,武汉:湖北教育出版社,2002 年。

⑤ 采自姜生:《马王堆帛画与汉初“道者”的信仰》,《中国社会科学》2014 年第 12 期。

T形帛画即覆盖于此棺盖上。L1究竟与该帛画有何关联?显然,L1用实物加符号,简洁地表达了死后入冥的第一道程序。关于L1及其与T形帛画的关系,贺西林认为:“内棺上的羽饰具有羽化升天的功能和象征寓意,表明墓主之魂还将继续飞升。那么,其究竟要飞升何处呢?”进而提出墓主将循着L4→L3→L2→L1(由外而内)→T形帛画↑(由下而上)这个顺序经历“从死到再生直至永生的整个时间流程”^①。同样需要强调的是,《长沙马王堆一号汉墓》对套棺所作的由外而内的主观排列^②,其序不合古意,依此解释套棺所蕴含的升仙迁转流程,只能走向一种颠倒的,与原始逻辑不符的想象,难免自相矛盾。

事实上,T形帛画所表达的,与套棺的L1-L3之所表达完全相同,也就是说,它们之间是并列关系,互为重复强调,帛画与L1-L3之间不存在由套棺再转向帛画的前后衔接顺序。

二、L2 朱地彩绘棺代表昆仑,“登之不死”而仙

向外一层为朱地彩绘棺(L2,图2.2),色彩鲜艳,图案丰富;《长沙马王堆一号汉墓》识之为第三层,并据《山海经》和《淮南子》的有关叙述,指出此层棺“头挡和左侧面上所绘高山,应该不是一般的山,而是所谓仙山。……可能是昆仑的象征”^③。巫鸿亦认为,此棺“通体为明亮的红色,象征着太阳、南方、日光、生命和永恒。三峰竞起的仙山昆仑处于神龙、神鹿、天马和羽人之间,成为此棺的中央意象”^④,并且:

其“中央部分”由第四重内棺和放置在棺上的帛画组成,保存着墓主的尸体与形象;第二重棺的装饰主题是阴间世界和护卫死者的神灵;……最重要的是,升仙在这时期被看作死后世界的一个组成部分。在第三重棺上,我们可以看到有三个尖峰的昆仑上和两侧的吉祥动物,这些图像将此棺转化为一个超凡脱俗的天堂。^⑤

何以代表昆仑?学界尚未给出应有的论证,仍停留在推测的层面。

L2“通体为明亮的红色”,实为丹砂之色。类似的棺表颜色处理,亦见于汉代其他漆棺资料。1997年发现的临沂金雀山金民4号西汉中期周氏墓(公元前110年前后),木棺表显然曾施朱漆,唯其色彩已较淡,棺上亦敷一幅彩绘帛画^⑥。元寿二年(公元前1年)汉哀帝暴崩,宠臣董贤免官归第自杀,其父恭等仍欲高之,“以(朱)沙画棺^⑦,四时之色,左苍龙,右白虎,上著金银日月,玉衣珠璧以棺,至尊无以加”(《汉书·佞幸传》)^⑧。可见西汉礼制中以朱砂画棺为尊贵之器(东汉亦然,见后文)。

作为一种矿物,朱砂以其色朱红得名,事实上“丹”字本为其古称。按“丹”字甲骨文和金文作、。《说文解字·丹部》:“丹,巴越之赤石也。象采丹井。,象丹形。凡丹之属皆从丹。,古文丹。”^⑨《史记·货殖列传》记载,秦始皇帝曾专门接见远在巴地的一位寡妇,只为她所经营的祖传丹砂矿:“巴寡妇清,其先得丹穴,而擅其利数世,家亦不訾。清,寡妇也,能守其业,用财自卫,不见侵犯。

① 贺西林:《从长沙楚墓帛画到马王堆一号汉墓漆棺画与帛画——早期中国墓葬绘画的图像理路》,《艺术史研究》第5辑,广州:中山大学出版社,2003年。

② 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第13—27页。

③ 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第26页。

④ 巫鸿:《黄泉下的美术:宏观中国古代墓葬》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第227页。

⑤ 巫鸿:《超越“大限”——苍山石刻与墓葬叙事画像》,郑岩译,《南京艺术学院学报》(美术与设计版)2005年第1期。

⑥ 金雀山考古发掘队:《临沂金雀山1997年发现的四座西汉墓》,《文物》1988年第12期。棺木照片见封三彩版;又见郭文铎、杜学民、徐淑彬:《银雀山金雀山西汉墓群》,北京:解放军出版社,2004年,彩版6。关于墓主周姓及其墓葬年代判断,见该书第192—193页。

⑦ 《汉书》卷九十三《佞幸传》颜师古注:“以朱砂涂之,而又雕画也。”(班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第3740页)

⑧ 《长沙马王堆一号汉墓》:“看来,这类纹饰的朱漆棺,是当时封建统治阶级所习用的葬具。”湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第26—27页。

⑨ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年,第215页。

秦皇帝以为贞妇而客之,为筑女怀清台。”(《史记·货殖列传》)^①可见丹砂资源之重。事实上,对朱砂的信仰非常古老。考古显示,新石器时代墓葬已有在人骨周围播撒朱砂的现象,仰韶文化大型墓葬遗存亦有在死者头骨和器物上涂朱现象,瓮棺葬也有在棺内施用朱砂习俗,春秋战国时期基底施朱砂现象则较多见。非独华夏,在欧美古代墓葬中亦均发现有施用朱砂的情况^②。事实上,直到现代,朱砂在历史悠久的二次葬仪式中仍具重要功能。壮族的捡骨葬仪式中,仍保存着为骨坛内死者骸骨施洒朱砂的传统。罗二虎在对汉墓的相关研究中指出,此或与辟邪及升仙有关^③。当是。显然,将朱砂作为神药施之墓中并期待其对死者生命赋予再生的转变,是一种十分古远而执著的人类信仰:朱砂的所在就是“不死之地”,死者将在那里重生。

与此密切相关,中国古代以朱色代表西南之天。《吕氏春秋·有始》谓天有九野,其中“西南曰朱天”,《淮南子·天文》亦云“西南方曰朱天”。

正如上文所见,L2 同时代表着昆仑。而 L2 棺表画饰为昆仑神山,自有其方位暗示。《山海经·海内西经》:“海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。”可见昆仑在古中国的西北方。这些方位概念,都是以古老的中央帝国——中原的“中国”为坐标基点的描述。

西王母一方面被描述为西方之神(汉墓画像石上,西王母皆出现在西面),一方面又被描述为昆仑之主(汉墓画像石、壁画、器物彩绘中的西王母总是坐在上宽下狭的昆仑之巅)。战国《穆天子传》描绘的西征过程,便是一路向西,达于昆仑:“丁巳,天子西征。己未,宿于黄鼠之山,西□乃遂西征。癸亥,至于西王母之邦。”^④西北自然被包含在西方之内。

古来中国以“往西天”讳称人死。这个西天,显然包含了西南朱天、西北昆仑以及西极之天。正如本文所揭示的,汉人相信,死后所经历的首先是入冥为鬼,而后逐步上升。汉初淮南派给出了从登昆仑(不死而仙)到登天(成神)的完整表述。《淮南子·墜形》:

昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山,登之而不死;或上倍之,是谓悬圃,登之乃灵,能使风雨;或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。

向上推溯,则战国时期《九歌·河伯》似已表达类似从 L1 登往 L2 的信仰:“与女游兮九河,冲风起兮横波。乘水车兮荷盖,驾两龙兮骖螭。登昆仑兮四望,心飞扬兮浩荡……”这里已有从水(冥、鬼)到山(阳、仙)而游的内容。古“九”、“鬼”通假,且林河对沅湘民歌的研究表明,侗语称“鬼”曰“九”,所谓《九歌》就是《大鬼歌》^⑤。如此,则“九河”或即“鬼河”之意。其实,汉晋及其以降葬俗信仰中,泰山下的漆河即是这种鬼河。西汉都城长安北面的渭河具有类似的象征性。渭河以北的五陵塬多汉帝陵墓(西汉 11 帝之 9 帝陵);其于汉人,过渭桥正如过漆河桥一样意味着告别人间进入冥界。如此,则“乘水车”、“驾骖螭”从“九河”而“登昆仑”,表达的应即战国楚地“鬼歌”中对于从鬼界(水)往仙界(山)游历的向往。

关于西北昆仑山与朱色的复合,在先秦到汉晋的中国传统中保持了某种连续性。先秦时期以朱色涂棺及画像的形态,或可从曾侯乙墓墓主的两重套棺(图 4)之棺表颜色及纹饰窥其一斑。据发掘报告描述,曾侯乙墓外棺全身(包括铜足、铜框架)外表均以黑漆为地,绘朱色间黄色花纹。棺盖顶面木板上主要饰龙形蜷曲勾连纹,盖顶铜框架的四侧饰云纹。棺身上 24 组图案基本相同,每组以阴刻的圆涡纹为中心,周饰朱绘龙形蜷曲勾连纹,铜立柱上有龙形蜷曲勾连纹和花瓣纹,底部铜框架上有

① 按史家记述,秦始皇陵内使用了巨量的水银,耗用丹砂之多,可以想见。《史记》卷六《秦始皇本纪》:“以水银为百川江河大海,机相灌输。”《汉书》卷三十六《楚元王传》:“秦始皇帝葬于骊山之阿……水银为江河。”

② 更多相关考古资料,参见高志伟:《考古资料所见赭石、朱砂、铅丹及其运用》,《青海民族大学学报(社会科学版)》2011 年第 1 期;王辉:《论史前及夏时期的朱砂葬》,《文史哲》2015 年第 2 期。

③ 罗二虎:《四川汉代砖石室墓研究》,《考古学报》2001 年第 4 期。

④ 王贻梁、陈建敏集释:《穆天子传汇校集释》,上海:华东师范大学出版社,1994 年,第 155 页。

⑤ 林河:《〈九歌〉与沅湘民俗》,上海:上海三联书店,1990 年,第 70—76 页。

云纹和花瓣纹,铜足上施鳞纹^①。总之,外棺表面主要纹饰特征均属流动的圆形元素(“天圆”属性^②)。内棺内壁遍髹朱漆,外表基色为朱漆,图案用墨、金等色绘成。盖面上画 68 组双龙。棺身四周图案由龙、蛇、鸟、神等构成,很多龙为有翼之龙。内棺的棺表画像有些可能源自神话传说,有些可在《山海经》、《楚辞》等文献中找到印证^③。曾侯乙墓套棺没有出现对应于马王堆一号墓套棺外层棺的设计。但曾侯乙墓内棺表面的朱漆底色、各种纹饰颇与马王堆一号墓套棺的 L2 底色、L3 纹饰相似,所表达的应是在这个空间获得不死,从外棺表面象征玄天的黑漆上所作大量圆弧性质的图案中则可读出升天信仰。死者从内棺到外棺的境界升迁,与马王堆一号墓从 L2 向 L3 的空间迁转象征甚为相似。



图4 曾侯乙墓墓主的内棺(右)和外棺(左)^④

与马王堆同时代的例证,见于长沙砂子塘西汉墓的两重棺(图5),年代约当公元前157年前后^⑤。内棺为朱漆内里、黑漆外表。外棺为朱漆内里、彩绘外表,菱形纹与云气纹相配。两面侧板漆画相同。侧板的中间部位绘陡峭悬绝、高耸入云、仙气缭绕的神山,山下左右各有一豹把守,双龙游于云气中,从“神兽把守神山”的这种图像叙事模式看,应系昆仑山。又安徽潜山县彭岭58号墓出土的西汉早期彩绘漆棺(图6),亦甚得马王堆一号汉墓漆棺及帛画之意^⑥。是皆可证汉初“道者”死后信仰流布之广。

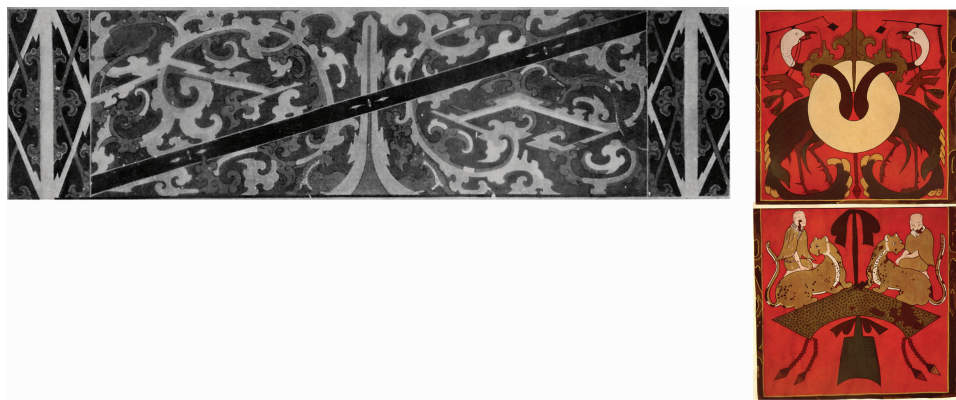


图5 左:长沙砂子塘一号西汉墓外棺壁板漆画(摹本);右:头足挡(摹本)^⑦

① 参见湖北省博物馆编:《曾侯乙墓》(上),北京:文物出版社,1989年,第25—26页。

② 《吕氏春秋·圜道》:“何以说天道之圜也?精气一上一下,圜周复杂,无所稽留,故曰天道圜。”高诱注:“杂犹匝,无所稽留,运不止也。”

③ 参见湖北省博物馆编:《曾侯乙墓》(上),北京:文物出版社,1989年,第28—45页。

④ 采自陈振裕主编:《中国漆器全集1·先秦》,福州:福建美术出版社,1997年,图187、188。

⑤ 湖北省博物馆:《长沙砂子塘西汉墓发掘简报》,《文物》1963年第2期。

⑥ 傅举有主编:《中国漆器全集3·汉》,福州:福建美术出版社,1998年,图50。

⑦ 采自湖南省博物馆:《长沙砂子塘西汉墓发掘简报》,《文物》1963年第2期,图版貳、彩色图版。



图6 安徽潜山彭岭58号墓出土西汉早期彩绘漆棺^①

马王堆之后的例子,见于新疆楼兰古城北汉晋墓所出四足箱式朱地彩绘木棺(图7)。该棺为单层,头足挡大菱形纹交叉点上所绘的朱雀和蟾蜍,暗示了昆仑西王母(蟾蜍在汉画中是西王母身边的司药之神);其朱色背景则表明这个空间同时代表西南朱火之天。建于太元十一至十九年(286—294)间的云南昭通东晋壁画墓(霍承嗣墓)^②,南壁西段有朱绘建筑(图8),楼阁西侧高冠、披甲、执环首刀而立的武官,及其头部东侧“中门侯”榜题,暗示这里是被严密把守的天上宫殿。西侧书早期道教特有的朱书文字符——云文(或曰云篆)题记,其字宜识为“朱天”,表示楼阁所代表的空间(方位恰



图7 楼兰古城北汉晋墓出土彩绘木棺^③



图8 云南昭通后海子东晋霍承嗣墓南壁西段壁画摹本局部:
朱绘建筑(朱火宫)旁的朱书云篆“朱天”题记和带“中门侯”榜题的守宫武官^④

① 采自傅举有主编:《中国漆器全集3·汉》,福州:福建美术出版社,1998年,图50。

② 云南省文物工作队:《云南省昭通后海子东晋壁画墓清理简报》,《文物》1963年第12期。

③ 采自《新疆文物古迹大观》,乌鲁木齐:新疆美术摄影出版社,1999年,第33页。

④ 完整原图见徐光冀主编:《中国出土壁画全集》第10册,北京:科学出版社,2011年,第167页。

在南方西端),为汉晋道教的“朱火宫”。《真诰》卷十六“阐幽微第二”陶弘景注:“在世行阴功密德,好道信仙者,既有浅深轻重,故其受报亦不得皆同。有即身地仙不死者,有托形尸解去者,有既终得入洞宫受学者,有先诣朱火宫炼形者。”^①所谓“朱火宫”即西南朱天宫。由此亦可见,关于西南朱天的信仰传统,从先秦到汉晋保持了它的历史连续性。

系统地看,软侯夫人的三重彩棺表达着一个由内而外的连续性升迁转化过程,这个过程指向的终极目标是升天,很难说此中存在某个“中央”性质的空间。

贺西林提出,“帛画与四重漆棺为同一观念的两个表述系统。……帛画自下而上营造了四个不同空间,展现了从死到再生直至永生的整个时间流程”^②。这一论述存在逻辑问题。巫鸿提出“尚未统一”,“这些境地之间的关系是不明确的”,对来世的解释“在佛教传入以前的中国却没有产生”,这些否定性的看法,可在我们对马王堆汉墓的最新发现中得到重新认识。

进一步可以确认,L2 同时代表昆仑仙境和朱火宫,应无疑义。“我们可以看到三座尖峰的昆仑山上和两侧的吉祥物,这些图像将此棺转化为一个超凡脱俗的天堂”^③。只不过,L2 所代表的昆仑,并未因此而成为“一个超凡脱俗的天堂”,而仍是死者转变升仙的中间过程。这里值得注意的是,遍布 L1 外表的菱形纹饰,出现在 L2 外表的边框纹饰中,表示这里是仍在大地上的“帝之下都”^④昆仑,是朝向“得道成仙”最高境界所必经的步骤而非终点^⑤。相比之下,更外一层表示玄天的 L3,则未再出现表示“地之骨”石头的菱形纹,可见整个套棺设计制作之严谨缜密。

研究表明,马王堆一号墓 T 形帛画中部贵妇人脚下的白色 T 形台,以菱形纹饰示为山石,表示此处为昆仑悬圃^⑥。现在,关于 L2 代表昆仑的更丰富图像符号信息,反过来可为边饰研究提供更多的支持。

总之,按其表面绘画含义及四重套棺的思想逻辑,L2 朱地彩绘棺实际上象征沟通天地、升仙必至的昆仑,同时复合了西南朱火宫,代表死后的第二个境界。

三、L3 黑地彩绘棺代表九天,“登之乃神”为“真人”

再外一层的棺(L3,《长沙马王堆一号汉墓》识之为第二层),基底为黑色,其上彩绘复杂多变的云气纹,以及穿插其间、形态生动的许多神怪和禽兽。按《长沙马王堆一号汉墓》的描绘,“黑地彩绘棺上的花纹,除盖板两侧边缘满饰带状卷云纹外,五面的四周都有宽 15 厘米以上以流云纹为中心的带状图案。盖板和左、右侧面的云气纹均为六组,上下两列,每列三组;头挡和足挡上的云气纹则均为四组,上下两列,每列二组”^⑦。云气纹里多处可见怪神、怪兽及长发带翼仙人。

棺表的黑色基底代表天的本色。《易·坤卦·文言》:“夫玄黄者,天地之杂也,天玄而地黄。”此处“玄”即黑。可见棺表涂黑乃表玄天之色,是以颜色喻示该层空间的九天属性。棺上全部描画云气,目的是在玄天之色的背景上,描绘死者上升九天成神而为“真人”之胜景。

上引《淮南子·墜形》曰:“或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。”《孔子家语·哀公问政》:

① [日]吉川忠夫等编:《真诰校注》,朱越利译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第492页。

② 贺西林:《从长沙楚墓帛画到马王堆一号汉墓漆棺画与帛画——早期中国墓葬绘画的图像理路》,《艺术史研究》第5辑,第143—168页。

③ 巫鸿:《超越“大限”——苍山石刻与墓葬叙事画像》,郑岩译,《南京艺术学院学报(美术与设计版)》2005年第1期。

④ 《山海经·西次三经》:“昆仑之丘,实惟帝之下都。”

⑤ 相关研究参见姜生:《汉画孔子见老子与汉代道教仪式》,《文史哲》2011年第2期。

⑥ 姜生:《界定者:汉墓画像边饰研究》,《东岳论丛》2015年第11期。

⑦ 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第15页。

人生有气有魄。气者,神之盛也。众生必死,死必归土,此谓鬼;魂气归天,此谓神。合鬼与神而享之,教之至也。

如何“归天”?按《长沙马王堆一号汉墓》的描述,此棺“右侧板内壁中上部的朱漆面上,有黑漆勾出的奔马和人,笔画草率,勉强成形”^①。贺西林认为,这组几乎被遗忘的画面,起着联系黑地彩绘棺表、朱地彩绘棺表这两重棺表图像的关键作用,“它很可能是一组赴仙的车马人物,表明已复苏的墓主之魂正在通往仙境的道路上”。这个“解释零件”很好,但把墓主变仙的时空流程在套棺中解释为从外到内的方向,造成自相矛盾。类似又如:“四层套棺从外到内表现复活的墓主之魂正在赶往仙境的路上,最后进入帛画的世界。帛画自下而上营造了四个不同空间,表现了从死到再生直至永生的过程。”^②说妙,但均需理清逻辑。

在黑地彩绘棺的头挡下部边框的内边线正中,浮现一个很小的半身人物(《长沙马王堆一号汉墓》提供的照片和摹本见图9右、中)。对此孙作云曾予仔细观察并指出:“在这幅图的最下方正中,画着一个老人,包着头、弯着腰、伸着手,好象摸索着前进。露出上半身,正表明她刚刚出来。这老人的姿态,使我们想起画幡中段那位老妇人。她倚杖而立,背微驼,面向左,和这位老人有些相象,只是头挡上的老人,画的有点不太清楚。这老人的形状、姿态、神气,和画棺上其他人物迥然不同,可能代表着墓中的死者。”^③并摹绘其状(图9左)。巫鸿赞同,又说:“该图所表现的是软侯夫人处于刚刚越过死亡的大限,正在进入地府(underground world)的一瞬间。”^④贺西林否定此说而提出“其魂已经复苏、正从地府中走出来”(部分值得认同),但同时又认为此棺表面“色彩和图像均表现为阴间景致”^⑤,这些半正半谬的解释,致使对死者迁移方向之判断与对此棺所代表空间之判断构成自相矛盾。



图9 黑地彩绘棺头挡下部所绘人物^⑥

此类正谬掺杂的解释,往往在同一学者的同一篇文章中即自成矛盾。造成这种困境的根本原因,最终仍是对墓葬之信仰逻辑的认知,缺乏系统合理准确的把握。

根据本文所论和四重套棺所呈现的时空流程与思想逻辑,可以推断,L3 黑地彩绘棺象征的并非“地府”,而是九天,代表死后过程的第三步;头挡图像底部中出现的妇人形象应代表软侯夫人由“帝之下都”昆仑上升九天,得成神仙之上品——“真人”。

值得一提的是,棺表云气的绘制,在汉人,颇有形胜及物件关联方面的讲究。《史记》卷二十七《天官书》:“凡望云气……云气有兽居上者,胜。……其气平者其行徐。”由其棺表云气、仙人及神兽画像,不难见证矣。

① 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第15页。

② 贺西林:《从长沙楚墓帛画到马王堆一号汉墓漆棺画与帛画——早期中国墓葬绘画的图像理路》,《艺术史研究》第5辑,第143—168页。

③ 孙作云:《长沙马王堆一号汉墓漆棺画考释》,《考古》1973年第4期。

④ 巫鸿:《礼仪中的美术·马王堆的再思》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第112页。

⑤ 贺西林:《从长沙楚墓帛画到马王堆一号汉墓漆棺画与帛画——早期中国墓葬绘画的图像理路》,《艺术史研究》第5辑,第143—168页。

⑥ 左图采自孙作云:《长沙马王堆一号汉墓漆棺画考释》,《考古》1973年第4期;中图采自湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第19页图18;右图采自湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》下集,第23页图30。

四、L4 黑漆素棺代表“包裹天地”、“玄之又玄”的“道”

最外层的黑漆素棺(L4,图2.4),《长沙马王堆一号汉墓》(上集)识之为第一层。“棺的外表遍涂棕黑色漆,素面无纹饰”^①。可能是这种朴素,导致此棺未被收入《长沙马王堆一号汉墓》(下集图版26)公布的木棺全套彩色图片,此后所有相关出版物亦皆如此。相应地,这层素棺亦因其简单的外表往往被忽略了。

古以黑色解“玄”字。《诗·商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商。”《说文解字》卷四“玄部”:^②“玄,幽远也。黑而有赤色者为玄。象幽而入覆之也。”可见汉人以颜色表达宇宙观,所思深矣。黑漆素棺的这种棺表髹漆当即“玄”色。

在前三重的既有逻辑上,进一步推断,黑漆素棺当是象征“包天裹地”、“玄之又玄”而为宇宙之本的“大道”。应当说,在整个套棺中,L4 蕴涵着最为精微奇妙的宇宙观、生命观。甚至可以说,基于其内三重彩棺所表达的思想,包裹一切的黑漆素棺以玄素的沉默,暗示着道家思想的精髓。

按马王堆三号汉墓出土帛书《老子乙本》:

浴(谷)神不死,是胃(谓)玄牝。玄牝之门,是胃(谓)天地之根。

又按《道德经》第一章,道乃“玄之又玄,众妙之门”。《道德经》第二十五章:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。”《老子河上公章句》注《道德经》第四十二章曰:“道始所生者一,一生阴与阳也;阴阳生和、清、浊三气,分为天、地、人也。”《庄子·大宗师》:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”老庄所论,皆以“道”为先于天地的宇宙本原。

《淮南子·原道》开篇即言:

夫道者,覆天载地,廓四方,析八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀授无形。

此乃汉代元气论宇宙观之体现。这种宇宙观内在地构造了一个时代的死后世界观,马王堆四重套棺即是这种思想的典型体现。

复按东汉道经《太平经》己部之十三(卷九十八)“包天裹地守气不绝诀第一百六十”:

凡道包天裹地,谁持其气候者?

善哉,子之言入微意。然天地之道所以能长且久者,以其守气而不绝也,故天专以气为吉凶也,万物象之,无气则终死也。子欲不终穷,宜与气为玄牝,象天为之,安得死也?亦不可卒得,乃成幽室也,入室思道,自不食,与气结也。^②

同样,东晋葛洪《抱朴子内篇·畅玄》卷首开篇即言:

玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉。绵邈乎其远也,故称妙焉。其高则冠盖乎九霄,其旷则笼罩乎八隅。光乎日月,迅乎电驰。……胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类,徊旋四七,匠成草昧,轡策灵机,吹嘘四气,幽括冲默,舒阐粲尉,抑浊扬清,斟酌河渭,增之不溢,挹之不匮,与之不荣,夺之不瘁。故玄之所在,其乐不穷。……其唯玄道,可与为永。^③

葛洪以玄论道,将“玄”解释为自然之“始祖”、万物之“大宗”之说,成为“道”的代名词,乃因其身在魏晋玄学时代之故。

① 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所编:《长沙马王堆一号汉墓》上集,第14页。

② 王明编:《太平经校》,北京:中华书局,1960年,第450页。

③ 王明校译:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第1页。

从其思想史背景来看，L4 外表的玄漆无饰，同样也是对道家所崇的虚无素朴思想的奇妙艺术表达。《道德经》崇尚“见素抱朴，少私寡欲”以近其“道”，老子认为，人不能期待通过物质的或感官的过程去直接领略那“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的“道”。《道德经》第二十一章：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。

《道德经》第十四章：

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。

其上不微，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。

这意味着，只有在虚无惚恍若有若无之中，才能尝试去把握那不可名状的“道”。

《庄子·天地》：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。”《庄子·齐物论》：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。”《文子·十守》：“故静漠者神明之宅，虚无者道之所居。”《列子·天瑞》：

夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气，形质具而未相离，故曰浑沌。

两汉元气说盛行，以元气为万物之本体。故《春秋繁露》说，“元者，始也”（《王道》），“元者，为万物之本”，生于“天地之前”（《玉英》）。《说文解字·一部》：“元，始也。从一从兀。”这个“元”的实质即是道家所论宇宙万物之本的“道”。《淮南子·俶真》：“是故虚无者道之舍，平易者道之素。”《淮南子·本经》：“太清之始也，和顺以寂漠，质真而素朴，闲静而不躁，推移而无故，在内而合乎道，出外而调于义，发动而成于文，行快而便于物。其言略而循理，其行悦而顺情，其心愉而不伪，其事素而不饰。”《淮南子·天文》：“天墜未形，冯冯翼翼，洞洞濈濈，故曰太昭。”高诱注：“冯、翼、洞、濈，无形之貌。”

一言以蔽之，最外层黑漆素棺所表现的乃是《淮南子·原道》所论“与道为一”，“与道同出”，终得“全其身”而“与道游”的终极理想境界。

马王堆一号墓晚于二、三号墓，其时间顺序，二号墓主轪侯利苍公元前 186 年卒，其子三号墓主公元前 168 年卒，约 5 年后（前 163）一号墓主轪侯夫人辛追去世。按前引《礼记·檀弓上》：“天子之棺四重。”郑玄注：“诸公三重，诸侯再重，大夫一重，士不重。”《荀子·礼论》：“天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。”利苍身被爵秩，未敢有所僭越，葬具为二重棺二重槨。因其套棺仅存底板，内髹朱漆、外髹黑漆，未见棺周表饰^①。三号墓所用为三重棺二重槨，三重棺皆内髹朱漆，外髹深棕色漆，外棺、中棺表面无彩饰；内棺外表四周和棺盖贴满锦和绣，各方四周方框用起绒锦装饰，中间为长寿绣^②。约公元前 163 年去世的轪侯夫人辛追墓用四重棺二重槨，帛画及棺表画饰臻乎完美，艺功精湛。

二、三号墓两重深棕色棺，似乎缺乏类似一号墓所见的完美程序。实质上轪侯利苍生前身处黄老道流行环境中，死后成仙的“尸解”信仰就是那个时代关于终极信仰的主导话语；三号墓的 T 形帛画及随葬的大量黄老道典籍亦堪为证。这些黄老道信仰者自称“明大道”、“有道”，“道者”之称及其同意词，于《十问》凡九见（“道者”五次、“明大道者”两次、“有道之士”两次），其最高理想是复归“混混冥冥”的“大道”。因此，或许二、三号墓套棺设计本身即忽弃中间过程，而由 T 形帛画所示的三道程序直入棕黑色棺所代表的“合大道”第四道（也是终极）程序（二号墓棺木毁坏，已无从得知是否有帛

① 湖南省博物馆、湖南省文物考古研究所：《长沙马王堆二、三号汉墓》第一卷《田野发掘报告》，北京：文物出版社，2004 年，第 11 页。

② 湖南省博物馆、湖南省文物考古研究所：《长沙马王堆二、三号汉墓》第一卷《田野发掘报告》，第 40 页。

画),而由一号墓的套棺从内向外形成逻辑序列,自可推断,各层棺表颜色与画饰乃死后变仙过程逻辑之对应象征与表达,换句话说,他们将经历与一号墓主相同的变仙历程。二、三号墓外棺表饰颜色与一号墓黑漆素棺表面或有色差,但应是技术条件所致,而其含义无异。

五、结 语

基于对马王堆汉墓的讨论,巫鸿提出:

死后的理想世界被概念化为各种独立境地(realms)的集合,以墓葬中的各个部位以及不同的物品和图像来象征和代表。这些境地之间的关系是不明确的,死者究竟居住在哪个特定的境地也不清楚。似乎是造墓者的孝心使他们为了取悦死者,而把所有关于超越“大限”的答案都统统摆了进去。

我们或可假定这种对来世的模棱两可、自相矛盾的理解会导致更系统的理论性的解释。但是这种解释在佛教传入以前的中国却并没有发生。^①

这或许低估了汉初宗教的发展。汉初,以窦太后为首的“道者”们对老子及其思想虔诚信仰,大尊奉之。在这个信仰体系中,他们追求“乃合大道,混混冥冥,光耀天下,复反无名”(《史记·太史公自序》)。淮南学派则从理论上予以总结,《淮南子·诠言》:“稽古太初,人生于无,形于有,有形而制于物。能反其所生,若未有形,谓之真人。真人者,未始分于太一者也。”考虑到这些,便不难理解,在马王堆一号墓四重套棺中,汉初“道者”的死后信仰,已经得到系统而具象的表达。

坎侯夫人的四重棺,从内到外的三重彩绘棺 L1-L3,分别代表着冥界、昆仑、九天等三种空间,与 T 形帛画一样象征死后的三段转变过程;L1-L3 与 T 形帛画之间为并列关系。最外层 L4 则作为“包天裹地”、“玄之又玄”的“大道”的象征,是 L1-L3 和 T 形帛画共同的归宿。装入黑漆素棺意味着“乃合大道”,进入混混冥冥“与道为一”的终极境界,其蕴义可谓至妙^②。

简言之,整个套棺从内向外依次表达了汉初死后尸解成仙信仰的完整程序:入冥界、登昆仑、上九天、合大道。从道家和道教的信仰史来看,这样的程序,逻辑上完全合理,且与每个图像蕴义相符合^③。

T 形帛画和四重套棺的物理结构与符号结构完美结合,使之形成“象征”和“现实”的混融态,套棺实物与棺表及帛画图像配合,使入冥、变仙、成神、合道的系列程序被现实化,墓主人于死后世界借此而被实现,成为得道升天的“真人”。汉初的黄老道信仰在整个套棺中获得如此精微体现,遥想其时代、其思想,堪称宏大。

[责任编辑 李 梅]

① 巫鸿:《超越“大限”——苍山石刻与墓葬叙事画像》,郑岩译,《南京艺术学院学报·美术与设计版》2005年第1期。

② 东汉,画棺入于礼制。《后汉书·礼仪志下》有三等之棺:“诸侯王、公主、贵人皆樟棺,洞朱,云气画。公、特进,樟棺黑漆。中二千石以下,坎侯漆。”(司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》,北京:中华书局,1965年,第3152页)《周礼·春官·鬯人》:“凡裸事用概。”唐贾公彦疏:“既是黑漆为尊,以朱带落腹,故名概。”(郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第512页)关于坎侯漆,《通典》卷八十六《礼典·丧制之四》释曰:“空中勘合而漆之,如漆坎侯,即筮篨。”(杜佑:《通典》,长沙:岳麓书社,1995年,第1198页)即在棺木组装后整体漆之待用,工艺稍简。所谓“洞朱”即“洞赤”即通赤,《后汉书·礼仪志下》:“东园匠、考工令奏东园秘器,表里洞赤。”(司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》,第3141页)皇室和显贵所用之棺,表里皆髹朱漆。《后汉书·舆服志上》:“轻车,古之战车也,洞朱轮舆。”(司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》,第3650页)即轻车的轮、厢皆漆作通红。这种作为礼制的棺饰规定,以棺表的不同颜色和纹饰分别用于不同等级之人,则显然不可将三种棺饰同时用于一人,而与马王堆所见汉初之情形已甚为不同。

③ 后世道教则从中发展出炼精化气、炼气化神、炼神还虚以合大道的修仙逻辑。

宇文氏东迁时间及与拓跋鲜卑的关系

李海叶 陈长琦

摘要:宇文氏是魏晋时期东部鲜卑的重要一支,因史料缺乏,其早期的部落起源与发展进程存在诸多疑点。根据对庾信《周上柱国齐王宪神道碑》的考察,宇文部在西晋太康初期(280—283)东迁进入辽西以前,曾长期与拓跋部共居于内蒙古阴山草原地区,为其隶属下的部落。西晋太康初期方趁着力微死后诸部离叛的大动乱,脱离拓跋部的羁绊,东迁进入辽西地区。宇文部为隶属于拓跋鲜卑的草原部落,拓跋部及慕容部又为隶属于檀石槐集团下的鲜卑部落,此后宇文部东迁进入辽西地区不到一个世纪的时间里,又为慕容部所吞并,再历经半个世纪,慕容氏连同此前就进入其政权下的宇文部又为拓跋鲜卑所并。宇文氏与拓跋及慕容鲜卑之间纷繁交错的关系,是魏晋南北朝时期北方民族、部族之间最终走向兼并融合的一个较典型个案。

关键词:宇文氏;拓跋鲜卑;阴山地区;太康年间

宇文氏是魏晋十六国时期东部鲜卑的重要一支,曾与拓跋鲜卑、慕容鲜卑一起对北方草原产生过重要影响。但由于史料缺乏,其早期的部落起源与发展进程存在诸多疑点。关于其世系,拙作《关于宇文部世系的进一步考辨与补充》在王希恩《宇文部东迁时间及隶属檀石槐鲜卑问题略辨》和杨翠微《北周宇文氏族属世系考辨》两文的基础上作了进一步考辨与补充^①,认为王希恩关于《周书·文帝纪》中的宇文部大人“莫那”与《魏书·匈奴宇文莫槐传》中的“莫槐”系一人的看法是正确的,从而解决了宇文部早期的世系传承这一重要问题。与此相关联并且牵涉到宇文部族发展的另一重大问题就是宇文部的东迁时间。王希恩在上文中对此作了一个大致判断,本文拟对宇文部东迁的具体时间继续进行考证,这不仅是澄清宇文部早期部族发展进程的重要问题,而且涉及与拓跋鲜卑的历史关系,对早期拓跋鲜卑史乃至整个魏晋十六国时期北方草原民族关系的研究都有重要意义。

《周书·文帝纪》明确记载:宇文部大人莫那“自阴山南徙,始居辽西”^②,则宇文部从内蒙古阴山地区东迁进入辽西之事毋庸置疑,关键是其时间。对宇文部东迁的时间,史籍无明确记载,史学界较为流行的看法是发生于公元2世纪以前。王希恩否定了这一看法,认为宇文部的东迁时间大约在公元三世纪中后期,原因有二:第一,史籍记载的宇文部大人莫槐即莫那,王文和拙作《关于宇文部世系的进一步考辨与补充》已有详尽的考述,不再赘言;第二,《魏书·序纪》北魏拓跋焘七年和《资治通鉴》西晋惠帝元康三年都记载有“鲜卑宇文莫槐为其下所杀”^③,拓跋焘七年和西晋元康三年为公元

作者简介:李海叶,华南师范大学历史文化学院博士后;陈长琦,华南师范大学历史文化学院教授(广东广州510631)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学青年基金项目“公元3—14世纪慕容氏谱系的构建及慕容氏民族及家族发展变迁研究”(14YJC850007)的阶段性成果。

① 李海叶:《关于宇文部世系的进一步考辨与补充》,《史学月刊》2009年第8期;王希恩:《宇文部东迁时间及隶属檀石槐鲜卑问题略辨》,《中国史研究》1986年第4期;杨翠微:《北周宇文氏族属世系考辨》,《中国史研究》1999年第1期。

② 令狐德棻:《周书》卷一《文帝纪》,北京:中华书局,1971年,第1页。

③ 魏收:《魏书》卷一《序纪》,北京:中华书局,1974年,第5页;司马光:《资治通鉴》卷八十二“晋惠帝元康三年六月”,北京:中华书局,1956年,第2613页。

293年,则莫那(莫槐)死于293年,据此可推断出莫那的东迁时间大约在公元3世纪中后期。

王希恩基于莫耶生卒年及世系传承基础上的判断是准确的,但未尽见相关史料,所以未能得出具体时间。目前可见到的与宇文部的东迁时间有关的史料有三条:

第一,即宇文大人莫那的卒年,王希恩只使用了这一条,故仅判断出莫那东迁的大致时间。我们还可以在此基础上进一步缩小时间范围。莫那死于293年,为部下所杀害,非自然死亡,其年龄应不超过70岁,假设其最早15岁时率部迁入辽西,则宇文莫那迁入辽西的时间不早于公元238年。

第二,《资治通鉴》西晋武帝太康六年(285)曰:“(初,慕容部)涉归与宇文部素有隙,庾请讨之,朝廷弗许。”^①考察十六国时期慕容氏的历史,慕容部早在涉归的祖父莫护跋时就已于曹魏初年迁入辽西地区,至涉归时慕容部已在辽西地区生活了半个多世纪。涉归死于太康四年,系公元283年,宇文部既与涉归发生过冲突,则宇文部迁入辽西的时间应不晚于283年。

第三,庾信《周上柱国齐王宪神道碑》云:宇文氏“晋太康之世,据有黄龙”^②。这是一条非常重要的史料,也极易为研究者所疏漏,与上述史料相补充,我们就可以判断出宇文氏东迁的准确时间。太康为西晋武帝的年号,相当于公元280—289年;黄龙即今之辽宁朝阳,西晋时期属辽西郡,这条碑刻材料告诉我们宇文氏于西晋太康年间占据了辽西郡。核之诸史,西晋太康时期宇文鲜卑的首领正系莫槐(莫那),此适与《周书·文帝纪》所记载的宇文大人莫那(莫槐)时入居辽西的情况相吻合,则宇文莫那于西晋太康年间迁入辽西地区当无疑义。这时期正当慕容部的首领涉归在世时,居于辽西棘城之北,二者相距不远,大概两部为争夺领地而发生争斗,如史籍所言“涉归与宇文部素有隙”。结合第二条史料宇文部迁入辽西的时间不晚于283年,则宇文部迁入辽西的时间应当在公元280—283年这四年里(这也与第一条史料相符合:其迁入辽西的时间不早于公元238年)。可见王希恩的判断大致准确。

下面我们再来考察拓跋鲜卑在这一历史时期的活动。正如学界所熟知的,拓跋鲜卑在早期历史上发生过两次重大迁徙:第一次是在宣帝推寅的带领下由大兴安岭林区迁至内蒙古东部的呼伦贝尔湖区,第二次南迁是献帝邻(第二推寅)指导其子诘汾由呼伦贝尔湖区南迁到达内蒙古阴山之“匈奴故地”。这两次南迁对拓跋部的发展意义重大,已不同程度上被考古发现所印证^③,因不属于本文探讨的重点,不再赘言。与本文相关的是拓跋鲜卑第二次南迁到达匈奴故地的时间,虽然学界还存在分歧,但是可以断言,在宇文部东迁进入辽西之前,拓跋鲜卑已经来到阴山地区。这可从拓跋鲜卑的准确历史纪年推算出。《魏书·序纪》:“圣武皇帝诘汾。献帝命南移,山谷高深,九难八阻,……,历年乃出。始居匈奴之故地。”^④这是现存关于拓跋鲜卑第二次南迁的唯一一条历史记载,此处的“匈奴故地”即内蒙古阴山地区,已为学术界普遍认同。这里虽然并未明确记载拓跋部到达内蒙古阴山地区的年代,但可知圣武帝诘汾(献帝邻之子)时就已来到阴山地区。

拓跋部的准确历史纪年始于拓跋力微(诘汾之子)元年,在曹魏黄初元年(220)。根据北方草原父死子继的传统,则诘汾死于220年。因此虽然不能确知拓跋部到达内蒙古阴山地区的时间,但毫无疑问,早在220年以前拓跋部就已南迁到达居内蒙古阴山地区^⑤。因此,当力微继诘汾而立后,仍率部活动于这一地理范围,最初“率所部北居长川”,“三十九年,迁于定襄之盛乐”^⑥。按,长川即古于

① 司马光编著:《资治通鉴》卷八十一“晋武帝太康六年十二月”,第2590页。

② 严可均辑校:《全后周文》,北京:商务印书馆,1999年,第224页。

③ 参见宿白:《东北、内蒙古地区的鲜卑遗迹——鲜卑遗迹辑录之一》,《文物》1977年第5期;《盛乐、平城一带的拓跋鲜卑—北魏遗迹——鲜卑遗迹辑录之二》,《文物》1977年第11期;《北魏洛阳城和北邙陵墓——鲜卑遗迹辑录之三》,《文物》1978年第7期。另参见米文平:《鲜卑石室所关诸地理问题》,《民族研究》1982年第2期。

④ 魏收:《魏书》卷一《序纪》,第2页。

⑤ 曹永年《拓跋鲜卑南迁匈奴故地时间和契机考》推断拓跋鲜卑南迁至匈奴故地的具体时间为公元163—166年间(《内蒙古社会科学》1987年第4期)。

⑥ 魏收:《魏书》卷一《序纪》,第3页。

延水,位于今内蒙古乌兰察布盟兴和县^①;盛乐即今内蒙古呼和浩特市和林格尔县^②,二者皆位于大青山(即古之阴山)脚下。

综上所述,西晋太康初期(280—283)以前,宇文部一直居住在内蒙古阴山地区,而拓跋部早在公元220年以前就已入居这一地区。这说明二者曾共同在阴山地区居住过。那么,他们曾发生过怎样的联系呢?据《魏书·序纪》记载,拓跋部首领诃汾时遭遇“西部内侵,国民离散”,至力微立后,“积十数岁,德化大洽,诸旧部民,咸来归附”^③。从此处记载来看,力微之前拓跋部似乎就已建立起囊括草原诸部的鲜卑集团,虽不能确知,但至力微二十九年(249)时吞并没鹿回部,“诸部大人,悉皆款服,控弦士马二十余万”,至迟于此时已建立起一个囊括乌丸、鲜卑等诸部的草原部落集团。拓跋力微卒于公元278年,他死后“诸部离叛,国内纷扰”,此后经历了“章皇帝讳悉鹿立”,直至286年“平皇帝讳绰立,……威德复举”^④,可见力微死后拓跋部又经历了一个诸部离叛的十年动乱时期,时间范围是从278年至287年初。曹永年《拓跋力微卒后“诸部离叛,国内纷扰”考》发现《晋书》所记载的匈奴、鲜卑、杂虏降晋事件都发生在这十年之间,而且皆来自内蒙古西部和山西北部等拓跋鲜卑的根据地,印证了拓跋部在力微死后的278年至平帝拓跋绰被立前的287年这十年间确实经历了一个“诸部离叛,国内纷扰”的动乱时期^⑤。

这样,特别值得我们注意的就是宇文部从阴山迁出、向东迁徙的时间发生在西晋太康初期(280—283),也正是在拓跋部278年至287年的“诸部离叛,国内纷扰”的十年动乱时期内。再联系二者此前曾共居于阴山地区这一史实,不得不令我们作出如下的解释:与曹永年所罗列的降晋之匈奴、鲜卑、杂虏诸部一样,宇文部也曾是隶属于拓跋集团的部落,趁着力微死后的大乱脱离拓跋部的羁绊,东迁进入辽西地区。只是降晋之部落被中原王朝的史家所记录,而像宇文部这样投向北方草原其他去处的部落就无从留下历史的记录。

宇文部东迁至辽西后不久即与拓跋部建立联姻关系。《魏书·序纪》曰:“平皇帝讳绰立,章帝之少弟也。雄武有智略,威德复举。七年,匈奴宇文部大人莫槐为其下所杀,更立莫槐弟普拔为大人,帝以女妻拨子丘不勤(勤)。”^⑥据《序纪》,宇文部大人普拔被立和平帝七年,为公元293年,《资治通鉴》系普拔被立于西晋惠帝元康三年(293)^⑦。考林幹《中国历代各族纪年表》,惠帝元康三年正是拓跋部平帝拓跋绰在位时期。在这时期,拓跋绰把自己的女儿嫁给了宇文普拔之子丘不勤。这与史籍记载的286年“平皇帝讳绰立,结束诸部离叛、威德复举”的情况正相符合,与宇文部联姻应该正是拓跋部加强联盟关系、强化自身权势的举措之一。刚迁到辽西不久的宇文部就与拓跋部建立了婚姻关系,应该缘于此前在阴山地区与拓跋部的密切关系。

综上所述,在西晋太康初期(280—283)宇文部东迁进入辽西以前,曾长期与拓跋部共居于阴山地区,为其隶属下的部落。此后趁着力微死后诸部离叛的大动乱时期,脱离拓跋部的羁绊,东迁进入辽西地区。这一史实的澄清有助于我们解读许多历史记载的疑点。

第一,关于宇文部的族源问题。

① 常谦:《北魏长川古城遗址考略》,《内蒙古文物考古》1998年第1期。

② 谭其骧:《中国历史大辞典·历史地理卷》,上海:上海辞书出版社,1996年,第798页。

③ 魏收:《魏书》卷一《序纪》,第3页。

④ 魏收:《魏书》卷一《序纪》,第5页。

⑤ 曹永年:《拓跋力微卒后“诸部离叛,国内纷扰”考》,《内蒙古师大学报》1988年第2期。

⑥ 魏收:《魏书》卷一《序纪》,第5页。关于拓跋部与宇文部联姻时宇文部的在位首领,史书记载有歧义,参看李海叶:《〈魏书〉校勘一则》,《中华文史论丛》2008年第4期。

⑦ 司马光编著:《资治通鉴》卷八十二“晋惠帝元康三年六月”,第2613页。

⑧ 陆峻岭、林幹:《中国历代各族纪年表》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1980年,第620页、第633页。

《魏书·匈奴宇文莫槐传》言其族“出于辽东塞外,其先南单于远属也”^①,《周书·文帝纪》则言其始祖“(有)葛乌菟者,雄武多算略,鲜卑慕之,奉以为主,遂总十二部落,世为大人”^②。二书一记载其族源为匈奴,一言其先祖统辖鲜卑部落,有所不同。因此,学界出现了对宇文部族属的不同看法,或言其为鲜卑^③,或言其为匈奴^④,或言其为匈奴和鲜卑的混合种^⑤。杨翠微则说:“就宇文氏的姓氏渊源来讲,乃匈奴的姓氏,原系南匈奴的一支,但东迁至辽西后,与当地鲜卑杂处,逐渐地鲜卑化,并在血缘上也融入了鲜卑姓氏。”^⑥以上诸说分别从一定的角度阐释了划归宇文氏族属的根据,长期以来未能形成比较统一的想法,而宇文氏从阴山迁出以前与拓跋鲜卑的历史关系有助于我们澄清这一历史疑案。从《魏书·匈奴宇文莫槐传》所言宇文氏“其先南单于远属也”来看,其族源当为匈奴。东汉建武年间,南匈奴呼韩邪单于降汉,入居五原、云中、定襄缘边诸郡^⑦。此际宇文部当作为“南单于远属”而居于云中郡外的阴山地区。一个多世纪以后,大约在公元163至166年间,拓跋鲜卑由呼伦贝尔草原南迁至阴山北麓,即五原、云中塞外的匈奴故地,与仍滞留于阴山地区的宇文部发生了密切的交集,宇文部等南匈奴余部按照草原的传统,归属了这一新兴强大的草原部落,“皆自号鲜卑”^⑧。在这样的关系和杂居局面下,双方发生血统上的融合是不可避免的。不论是为了美化伪饰先祖的历史,还是当时确有一些鲜卑部落进入宇文部中,就被《周书》记载成为其先祖“总鲜卑十二部”。

第二,王沈《魏书》关于檀石槐中东西三部大人的记载为何缺失“宇文”?

《三国志》卷三十《乌丸鲜卑东夷传》裴注引王沈《魏书》曰:

(汉桓帝时,鲜卑大人檀石槐)乃分其地为中东西三部。从右北平以东至辽,东接夫余、濊貊为东部,二十余邑,其大人曰弥加、闾机、素利、槐头。从右北平以西至上谷为中部,十余邑,其大人曰柯最、闾居、慕容等,为大帅。从上谷以西至燉煌,西接乌孙为西部,二十余邑,其大人曰置鞬、落罗、日律、推演、宴荔游等,皆为大帅,而制属檀石槐。^⑨

这是研究魏晋早期民族关系的一段重要史料,其中的西部大人“推演”即拓跋氏的首领献帝邻(第二推寅)、中部大人“慕容”即后世十六国时期的东部鲜卑“慕容”,虽然仍存在争议,但有相当一部分学者认可这一说法^⑩。笔者也认为是可信的,因涉及到的问题较多,容另撰文论之。这里只谈涉及宇文部的一点。我们注意到,在王沈的记载中,后来与拓跋、慕容氏并雄于十六国时期的宇文鲜卑未见列入檀石槐三部大人中。姚薇元《北朝胡姓考》认为其东部大人“槐头”即宇文部的莫槐^⑪,王希恩已证此说之误,莫槐死于293年,与一百多年前的槐头绝不可能为一人。那么,檀石槐三部大人中为什么唯独缺失十六国时期与拓跋、慕容部并为称雄的宇文部大人的记载呢?《周书·文帝纪》记载宇文部大人普回因狩猎得皇帝玺,“以为天授。其俗谓天曰字,谓君曰文,因号宇文国,并以为氏焉。普回子莫那,自阴山南徙,始居辽西”^⑫,这一记载很明确地告知我们宇文国号是在南迁前的首领普回时产生的。这正与我们前文的考述相吻合。拓跋部首领献帝邻率领部人到达阴山地区后,最迟至力微时期

① 魏收:《魏书》卷一〇三《匈奴宇文莫槐传》,第2304页。李延寿《北史》卷九十八《匈奴宇文莫槐传》与之略同(北京:中华书局,1974年,第3268页)。

② 令狐德棻:《周书》卷一《文帝纪》,第1页。

③ 王仲荦:《魏晋南北朝史》,上海:上海人民出版社,1979年,第197页、第571页。

④ 周一良:《论文字周之种族》,收入氏著《魏晋南北朝史论集》,北京:北京大学出版社,1997年。

⑤ 吕思勉:《中国民族史》,上海:东方出版社,1996年,第105—106页。

⑥ 杨翠微:《北周宇文氏族属世系考辨》,《中国史研究》1999年第1期。

⑦ 参考曹永年:《内迁匈奴的分布与拓跋的地境关系》,收录于田余庆:《拓跋史探》,北京:三联书店,2003年,第204页。

⑧ 范晔:《后汉书》卷九十《南匈奴列传》,北京:中华书局,1965年,第2986页。

⑨ 陈寿:《三国志》卷三十《乌丸鲜卑东夷传》,北京:中华书局,1959年,第837—838页。

⑩ 司马光编著:《资治通鉴》卷八十一“晋武帝太康二年十月”胡三省注,第2576页;马长寿:《乌桓与鲜卑》,上海:上海人民出版社,1962年,第185页。

⑪ 姚薇元:《北朝胡姓考》,北京:科学出版社,1958年,第167—168页。

⑫ 令狐德棻:《周书》卷一《文帝纪》,第1页。

宇文部已成为其集团属下的部落,一直至力微死后趁着大乱才脱离拓跋鲜卑集团立国,其国号也于此时产生,自然无缘列入檀石槐的三部大人之中。

关于拓跋鲜卑和东部鲜卑的早期历史和他们的相互关系,由于史料缺乏,学界纷纭,莫衷一是^①。但通过上文的考证,我们看到,在公元3世纪前后的北方草原,发生着复杂的、多层次的民族融合及同化,宇文部为隶属于拓跋鲜卑的草原部落,拓跋部及慕容部又为隶属于檀石槐集团下的鲜卑部落,此后宇文部东迁进入辽西地区不到一个世纪的时间里,又为慕容部所吞并,再历经半个世纪,慕容氏连同此前就进入其政权下的宇文部又为拓跋鲜卑所并。同时考古材料亦显示,拓跋鲜卑从内蒙古东北部的发祥地,迁到呼伦贝尔湖区,再到阴山之匈奴故地,沿着其迁徙路线,与生活在辽西、辽东地区的东部鲜卑,在人种上、考古文物上存在着密切的联系,证明他们之间早就存在着频繁的血缘和文化的交融^②。正是在这种无时无刻进行的联系、融合、同化中,魏晋南北朝乃至整个中国历史时期的民族、部族走向最终的融合。

[责任编辑 范学辉]

① 马长寿《乌桓与鲜卑》主张“同源说”(第13页);王希恩《东部鲜卑觅踪》主张“异源说”(《民族研究》1989年第3期)。

② 田立坤:《鲜卑文化源流的考古学考察》,《青果集——吉林大学考古专业成立二十周年考古论文集》,北京:知识出版社,1993年。

唐后期五代诸军州镇屯田营田的若干变化

——土地私有与国家基层政治体制的重建

刘玉峰

摘要:“安史之乱”以后的唐后期,诸军州镇系统屯田营田经历了长期的政策调整、经管体制变革及具体生产组织形式的演变。期间的变化情形是十分复杂的,甚至多有反复和混乱,这从一个层面具体反映了唐王朝国家颓势下的整体混乱。但是,在复杂、反复和混乱的同时,也出现了屯田营田家庭个体农户化和屯田营田土地私有化的明显发展趋势,并在五代后周时完成了一个阶段性的历史总结。

关键词:唐五代;诸军州镇;屯田营田;政策体制;生产组织形式

官营国有的屯田营田是唐代国有农业的重要组成,包括诸军州镇系统和司农寺系统两个经营运营系统,并以前者为主^①。唐初到玄宗朝的一百多年时间里,在王朝国势蒸蒸日上的形势下,诸军州镇系统屯田营田呈现出持续发展的基本态势,并在玄宗开元天宝年间达到高峰,有着健全的管理经营体制和完备的律令制度,形成唐前期的典型形态。具体来说,尚书省工部及所辖屯田司是最高政令机构,负责政令制定和推行,尚书省刑部之比部司负责财务审计审核,御史台负责监督监察,诸军州镇军政行政长官负责具体组织经营生产。同时,《唐令·田令》对诸军州镇系统屯田营田制定有详明令文^②。但是,“安史之乱”爆发以后的唐后期,在王朝国势江河日下的颓势下,诸军州镇系统屯田营田的典型形态发生了许多变化沿革,一直持续到五代后周才告一段落,先后历经约二百年的时间。

学界关于唐代屯田营田的研究在20世纪已取得重要成果^③,研究主题即是诸军州镇系统的屯田营田。不过,学术史著作《二十世纪唐研究》一书指出,20世纪“关于唐代屯田和营田的考察主要在其规模、区域、时期及目的与效果上”^④。这一评论是准确和公允的。21世纪初,李宝通出版《唐代屯

作者简介:刘玉峰,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系教育部新世纪优秀人才支持计划项目(NCET-09-0522)的阶段性成果。

① 马端临说:“屯田因兵屯得名,则固以兵耕;营田募民耕之,而分里筑室以居其人,略如晁错田塞之制,故以营名,其实用民而非兵也。”(马端临:《文献通考》卷七《田赋考七》,北京:中华书局,2011年,第165页)认为屯田以兵从事耕作,营田以民从事耕作,生产劳动者的身份是不同的。实际上,有学者业已指出,在唐代,两者的区别是不严格的,屯田和营田可以通用互称(参见黄正建《唐代前期的屯田》,《人文杂志》1985年第3期)。

② 天一阁博物馆、中国社会科学院历史研究所天圣令整理课题组:《天一阁藏明钞本天圣令校证(附唐令复原研究)》,北京:中华书局,2006年,第389页。

③ 代表性成果有郑学檬:《试论隋唐的屯田和营田》,《厦门大学学报》1962年第3期;乌廷玉:《关于唐代屯田营田的几个问题——和郑学檬同志商榷》,《文史哲》1964年第2期;姜伯勤:《上海藏本敦煌所出河西支度营田使文书研究》,北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第二辑,北京:北京大学出版社,1983年;黄正建前揭文及《唐代后期的屯田》,《中国社会经济史研究》1986年第4期。

④ 胡戟等主编:《二十世纪唐研究》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第329页。

田研究》，该书是综合性的学术专著，但研究内容基本不超出上述评论所概括的范围^①。总体观察，学界迄今对有唐一代屯田营田的政策调整、经管体制变革和生产组织形式演变，缺乏贯通性的考察和论析。比较而言，对于唐后期乃至五代时期相关变化情形的研究更显薄弱。鉴于此，本文试对唐后期五代诸军州镇系统屯田营田的若干变化加以论述，提出一些新的见解。

一、代宗朝宰相兼任“诸道营田使”的置与废

唐玄宗开元天宝年间，唐王朝气势达于极盛，疆域极为扩张，诸军州镇系统屯田营田随之发展到了有唐一代的顶峰。史载其时“凡天下诸军州管屯，总九百九十有二”^②，数量多，规模大。而且，成效显著——“天宝八年，天下屯收者百九十一万三千九百六十石，关内五十六万三千八百一十石，河北四十万三千二百八十石，河东二十四万五千八百八十石，河西二十六万八十八石，陇右四十四万九百二石”^③。当时京师长安西北和北部地区的形势更好，即所谓“唐自武德以来，开拓边境，地连西域，皆置都督府、州、县。开元中，置朔方、陇右、河西、安西、北庭诸节度使以统之，岁发山东丁壮为戍卒，缗帛为军资，开屯田，供糗粮，设监牧，畜马牛，军城戍逻，万里相望”^④，气势恢宏，场面壮观。唐朝军队在京西北广大地区构筑起了由驻军、屯田、监牧三位一体构成的坚固屯防体系，而屯田在其中发挥了重要作用^⑤。

天宝十四载(755)十一月，“安史之乱”爆发。次年六月，潼关失守，河西、陇右军全军覆灭，京师长安随即沦陷。唐肃宗李亨趁乱抢班夺权后，迅速组织力量戡乱，部分安西、北庭驻屯军奉命东调靖难，朔方军也东进后继而南下参加平叛，开天天宝年间构筑起的京西北屯防体系轰然瓦解。吐蕃军队趁火打劫，乘势扩张，“数年间，西北数十州相继沦没，自凤翔以西，邠州以北，皆为左衽矣”^⑥。京西北广大地区为吐蕃占领，唐朝先前在这些地区的大规模的军屯遭到了毁灭性破坏。

安史之乱持续八年，后果极为严重，唐王朝气运急转直下，朝廷威权遭到极大削弱。与此同时，唐前期推行的均田制、租庸调制、户籍制、府兵制也均已废坏，出现了严重的国家财政危机和政权统治危机。在如此险恶形势下，为了保障军队供给及缓和财政困难，维持政权统治，唐王朝除了恢复边防地区的部分军屯外，开始在内地诸道大兴屯田营田。

代宗广德元年(763)，中书侍郎、同中书门下平章事、宰相元载辞去所兼任的度支转运使，委之于刘晏，而“自加营田使”^⑦，就反映了唐廷加强屯田营田管理的明显意图。《旧唐书》卷一四六《于頔传》载：“元载为诸道营田使，又署为郎官，令于东都、汝州开置屯田。”可知元载自加的“营田使”，实为“诸道营田使”，其下还设有郎官，并在东都洛阳及其以南的汝州设置屯田。代宗时，薛珏迁楚州刺史、本州营田使，有所谓“先是，州营田，宰相遥领使，刺史得专达”^⑧。这里，“宰相遥领使”指的就是宰相元载兼任的诸道营田使，“刺史得专达”是指州刺史负责本州营田并可直接向宰相汇报情况。代宗大历二年(767)，张延赏“拜河南尹，充诸道营田副使”^⑨，又可知诸道营田使有副贰之设。

元载以宰相之重兼任“诸道营田使”，总负责全国屯田营田，其下还设有诸道营田副使和其他属

① 李宝通：《唐代屯田研究》，兰州：甘肃人民出版社，2001年。该书分八章研究了唐代屯田的历史渊源、兴屯条件与发展历程、区域布局与格局、规模兴衰、历史作用及其局限等，其中第七章《唐代屯田管理体制试探》有明显创新，但本章前三节所论不存在司农寺系统的屯田营田，恐不能成立，而后四节关于屯田与尚书工部以及与其他部、司、使之关系的论述则较为杂乱，不够清晰。

② 张说、张九龄、李林甫：《大唐六典》卷七《尚书工部》，西安：三秦出版社，1991年，第171页。

③ 杜佑：《通典》卷二《食货二·屯田》，北京：中华书局，1988年，第44—45页。

④ 司马光编著：《资治通鉴》卷二二三“唐代宗广德元年七月”，北京：中华书局，1956年，第7146页。

⑤ 马俊民、王世平：《唐代马政》，西安：西北大学出版社，1995年，第104—107页。

⑥ 司马光编著：《资治通鉴》卷二二三“唐代宗广德元年七月”，第7146—7147页。

⑦ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一一八《元载传》，北京：中华书局，1975年，第3410页。

⑧ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一八五下《薛珏传》，第4827页。

⑨ 刘昫等撰：《旧唐书》卷一二九《张延赏传》，第3607页。

官,这就取代了唐前期由尚书省工部及屯田司总负责的体制,明显反映了大兴屯田营田政策的确立和管理体制的加强。

这一重要的政策确立和体制变革,在李翰所撰《苏州嘉兴屯田纪绩颂并序》中也有清楚记载^①。代宗广德年间(763—764),浙江西道观察使李栖筠派大理评事朱自勉组织屯田,取得显著成绩。大历三年(768),李翰撰文述其盛况。李翰在文中对广德元年元载兼任诸道营田使及嘉兴屯田经运营情况有清晰记述:既记述了开始在诸道大兴屯田营田的大背景,即安史之乱以后“师将不立,人将不堪”的严重危局,也记载了代宗于“旰食宵兴”之后所采取的应对措施,即“求古今令典,可以济斯难者,莫出乎屯田。广德初,乃命相国元公倡其谟,分命诸道节度观察都团练使统其事,择封内闲田荒壤,人所不耕者为之屯”。李翰所云“相国元公”显然是指时任宰相的元载,“元公倡其谟”指元载兼任诸道营田使,“诸道节度观察都团练使统其事”则指诸道节度观察都团练使兼任“本道营田使”^②。李栖筠即是以浙江西道观察使身份兼任本道营田使的^③,他指派朱自勉组织的屯田,共有二十七屯,措施得力,经管有方,第一年的收入“数与浙西六州租税埒”,成效突出。

然而,这一政策确立和体制变革没有能够延续较长的时间。随着中枢政局的变化,七年之后,大兴屯田营田的政策即被废止。大历五年(770)三月,权宦鱼朝恩被处死。同月,代宗敕令“将明画一之法,大布维新之命,陶甄化源,去末归本。……其度支使及关内、河东、山南西道、剑南西川转运常平盐铁等使宜停。……诸州置屯亦宜停”^④。下令废止度支使等并停罢诸州设置的屯田。大历八年(773)八月,“废华州屯田给贫民”^⑤,则在京畿地区采取了废止屯田的具体行动。代宗废止大兴屯田营田之政策,实际的原因是当时诸州开置屯田营田严重侵夺了贫下农户的民田,加剧了农户逃亡,造成了社会矛盾的激化,其废止意图在于缓和矛盾,稳定社会秩序。到大历十二年(777)三月,宰相元载因弄权跋扈被处死,以宰相兼任诸道营田使亦随之废止。自此之后直至唐亡,“再未见有诸道营田使之设”^⑥。诸军州镇屯田营田的管理权由各军州镇长官掌握,唐末时更多落入割据藩镇之手,朝廷的整体控制力日趋衰微,这从一个侧面反映了唐廷威权的不断没落。

二、德宗朝京西北地区军屯政策及生产组织形式的重要变化

唐德宗贞元年间,唐廷从关东诸州镇征调了大量军队驻屯京西北地区以防御吐蕃入侵。这些驻屯军队,当时被称为“防秋军”。如何保障防秋军的供给和稳定,令德宗非常焦心。贞元三年(787)七月,宰相李泌提出解决问题的思路 and 方案。李泌道:“今岁征关东卒,戍京西者十七万人,计岁食粟二百四万斛。今粟斗直百五十,为钱三百六万缗。国家比遭饥乱,经费不充,就使有钱,亦无粟可采。”为解此难题,李泌建议:“命诸冶铸农器,采麦种,分赐沿边军镇,募戍卒,耕荒田而种之,约明年麦熟,倍偿其种,其余据时价五分增一,官为采之。来春种禾,亦如之。关中土沃而久荒,所收必厚。戍卒获利,耕者浸多。边地居人至少,军士月食官粮,粟麦无所售,其价必贱,名为增价,实比今岁所减多矣。”德宗听后说“善”,“即命行之”。李泌又说道:“戍卒因屯田致富,则安于其土,不复思归。旧制,戍卒三年而代,及其将满,下令有愿留者,即以所开田为永业。家人愿来者,本贯给长牒续食而遣之,据应募之数,移报本道,虽河朔诸帅得免更代之烦,亦喜闻矣。不过数番,则戍卒皆土著,乃悉以府兵之法理之,是变关中之疲弊为富强也。”史载推行李泌提出的方案后,“既而戍卒应募,愿耕屯田

① 董浩等纂修:《全唐文》卷四三〇李翰《苏州嘉兴屯田纪绩颂并序》,北京:中华书局,1983年,第4375—4376页。

② 李锦绣:《唐代财政史稿》下卷,北京:北京大学出版社,2001年,第535页。

③ 董浩等纂修:《全唐文》卷四一三常衮《授李栖筠浙西观察使制》,第4231页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷十一《代宗纪》,第295—296页。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷六《代宗纪》,北京:中华书局,1975年,第176页。

⑥ 宁志新:《隋唐使职制度研究》(农牧工商编),北京:中华书局,2005年,第141页。

者什五六”^①，竟超过了半数，成效相当显著。

李泌的方案旨在通过“募戍卒耕荒田而种之”，并“以所开田为永业”，如此“戍卒因屯田致富，则安于其土，不复思归”，从而使“戍卒皆土著”，以实现防秋军的稳定，接着“悉以府兵之法理之”，最后实现军队的长期地著和稳定，而具体的落实方式则是通过组织以戍卒家庭为生产单元的屯田组织形式，且耕且战。如此，时间一长，必然会出现屯田戍卒家庭的个体农户化和屯田土地的私有化。

李泌的思路和方案，得到了重臣陆贽的承传和衔接，保持了连续性。贞元九年(793)，针对防秋军更番往来，疲于戍役的情况，陆贽提出了解决之策：

臣愚谓宜罢诸道将士番替防秋之制，率因旧数而三分之：其一分委本道节度使募少壮愿住边城者以徙焉；其一分则本道但供衣粮，委关内、河东诸军州募蕃、汉子弟愿傅边军者以给焉；又一分亦令本道但出衣粮，加给应募之人，以资新徙之业。又令度支散于诸道和市耕牛，兼雇召工人，就诸军城缮造器具。募人至者，每家给耕牛一头，又给田农水火之器，皆令充备。初到之岁，与家口二人粮，并赐种子，劝之播植，待经一稔，俾自给家。若有余粮，官为收籴，各酬倍价，务奖营田。既息践更征发之烦，且无幸灾苟免之弊。寇至则人自为战，时至则家自力农。是乃兵不得不强，食不得不足，与夫倏来忽往，岂可同等而论哉！^②

陆贽干脆提出罢废防秋之制而改为募卒戍守，大力扶持多方招募的戍卒家庭耕垦屯田，通过大批戍卒家庭在京西北地区的地著化，实现战守有备和兵强食足。史载陆贽提出的方案也被付诸实施，这必然会更加促进京西北地区戍卒家庭的个体农户化和屯田土地的私有化，必然会更加促进京西北地区军屯生产组织形式的重要变化。

贞元年间京西北地区军屯政策及生产组织形式的这些重要变化，到宣宗时得到了承续。大中三年(849)，被吐蕃侵占的秦、威、原三州以及原州之石门、驿藏、制胜、石峡、木靖、木峡、六盘七关回归唐朝，宣宗颁《收复河湟德音》有云：

其秦、威、原三州并七关侧近，访闻田土肥沃，水草丰美，如百姓能耕垦种蒔，五年内不加税赋，五年后已量定户籍，便任为永业。……凤翔、邠宁、灵武、泾原四道长吏，能各于镇守处，遣官健耕垦营田，即度支給赐牛粮种子，每年量得斛斗多少，便充军粮，亦不限约定数。三州、七关镇守官健，每人给衣粮两分，一分依常年例支給，一分度支加给，仍二年一替换。其家口，委长吏切加安存，官健有庄田户籍者，仰州县放免差役。……其官健父兄子弟通传家信，关司并亦不得邀诘阻滞。如要垦辟种田，依百姓例处分。^③

这一德音，一是大力招募百姓到三州、七关地区屯垦生产，五年之内免除税赋，五年之后再编入户籍，所垦之田“任为永业”，承认其土地私有权。二是鼓励凤翔、邠宁、灵武、泾原四道及三州、七关士卒及其家庭“耕垦营田”，就地进行屯田生产，予以衣粮、耕牛、切加安存、放免差役等扶持。这显然是继承了德宗贞元年间的政策，而且将招募百姓屯田也纳入其中，京西北地区屯田营田家庭的个体农户化和屯田营田土地的私有化，势必会有进一步的推进和发展。

三、宪宗朝围绕丰州屯田的斗争及屯田生产组织形式的变化

《新唐书》卷五十三《食货志三》载：

元和中，振武军饥，宰相李絳请开营田，可省度支漕运及绝和籴欺隐。宪宗称善，乃以韩重华为振武、京西营田、和籴、水运使，起代北，垦田三百顷，出赃罪吏九百余人，给以耒耜、耕牛，假

① 司马光编著：《资治通鉴》卷二三二“唐德宗贞元三年七月”，第7493—7495页。

② 刘昫等撰：《旧唐书》卷一三九《陆贽传》，第3815—3816页。

③ 宋敏求编：《唐大诏令集》卷一三〇唐宣宗《收复河湟德音》，北京：中华书局，2008年，第709页。所谓“官健”，《资治通鉴》有明确解释。《资治通鉴》卷二二五“唐代宗大历十二年五月”云：“又定诸州兵，皆有常数，其召(招)募给家粮、春冬衣者，谓之‘官健’；差点土人，春夏归农，秋冬追集，给身粮酱菜者，谓之‘团结’。”(第7245页)“官健”即指招募的士卒。

种粮,使偿所负粟,二岁大熟。因募人为十五屯,每屯百三十人,人耕百亩,就高为堡,东起振武,西逾云州,极于中受降城,凡六百余里,列栅二十,垦田三千八百余顷,岁收粟二十万石,省度支钱二千(十?)余万缗。[韩]重华入朝,奏请益开田五千顷,法用人七千,可以尽给五城。会李绹已罢,后宰相持其议而止。

这段记事十分概括,涉及到的人员和事项较多,其重要来源是韩愈《送水陆运使韩侍御归所治序》。

韩愈序文云:

[元和]六年冬,振武军吏走驿马诣阙告饥,公卿廷议,以转运使不得其人,宜选才干之士往换之,吾族子[韩]重华适当其任。至则出赃罪吏九百余人,脱其桎梏,给耒耜与牛,使耕其傍便近地,以偿所负,释其粟之在吏者四十万斛不征。吏得去罪死,假种粮,齿平人,有以自效,莫不涕泣感奋,相率尽力以奉其令,而又为之奔走经营,相原隰之宜,指授方法。故连二岁大熟,吏得尽偿其所亡失四十万斛者,而私其赢余,得以苏息,军不复饥。君曰:“此未足为天子言,请益募人为十五屯,屯置百三十人,而种百顷,令各就高为堡。东起振武,转而西过云州界,极于中受降城,出入河山之际,六百余里,屯堡相望,寇来不能为暴,人得肆耕其中,少可以罢漕挽之费。”朝廷从其议,秋果倍收,岁省度支钱千三百万。八年,诏拜殿中侍御史,锡服朱银。其冬来朝,奏曰:“得益开田四千顷,则尽可以给塞下五城矣。田五千顷,法当用人七千,臣令吏于无事时督习弓矢,为战守备,因可以制虏,庶几所谓兵农兼事,务一而两得者也。”大臣方持其议。吾以为边军皆不知耕作,开口望哺,有司常僦人以车船自他郡往输,乘沙逆河,远者数千里,人畜死,蹄踵交道,费不可胜计。中国坐耗,而边吏恒苦食不继。今君所请田,皆故秦汉时郡县地,其课绩又已验白,若从其言,其利未可遽以一二数也。今天子方举群策,以收太平之功,宁使士有不尽用之叹,怀奇见而不得施设也?君又何忧?而中台士大夫亦同言:“侍御韩君前领三县,纪纲二州,奏课常为天下第一。行其计于边,其功烈又赫赫如此。使尽用其策,西北边故所没地,可指期而有也。”闻其归,皆相勉为诗以推大之,而属余为序。^①

韩侍御韩重华是韩愈之族子,序文因而有所溢美并多所议论。结合新志记事和韩愈序文,可知更为详细的时间和细节:经宰相李绹奏请,元和六年(811)冬,韩重华被任命为振武、京西营田、和籴、水运使,负责在丰州开置屯田,以节省度支财政开支和杜绝和籴欺隐。韩重华到任后,在元和七年(812)和八年(813)的两年时间里,大力组织了屯田生产,取得了巨大成效。元和八年冬,韩重华入朝觐见,并奏请扩大丰州屯田规模以尽给塞下五城。但由于李绹已罢相,别的宰相持有异议,韩重华的奏请没有被采纳,即所谓“会李绹已罢,后宰相持其议而止”。

李绹拜相的时间为元和六年十一月己丑,罢相的时间为元和九年(814)二月癸卯^②。“后宰相持其议而止”的宰相,是当时的另一位宰相李吉甫。可见围绕韩重华的丰州屯田,李绹和李吉甫之间存有不同意见和斗争。当然,从中也可知韩重华奏请不被采纳的准确时间为元和九年二月癸卯之后。韩重华重返丰州和韩愈撰序相送,也在此时。

事实上,当时还有一位宰相武元衡也卷入了斗争之中。《旧唐书》卷十五《宪宗纪下》载,元和九年“二月己卯朔,户部侍郎、判度支潘孟阳兼京北五城营田使”。此事的较详情况,见载于《旧唐书》潘孟阳本传,曰:“与武元衡有旧,元衡作相,复召为户部侍郎、判度支,兼京北五城营田使,以和籴使韩重华为副。太府卿王遂与[潘]孟阳不协,议以营田非便,持之不下,孟阳忿憾形于言。二人俱请对,上(宪宗)怒不许,乃罢孟阳为左散骑常侍。”^③据此两条史料,再结合前述韩重华事,可知韩重华奏请

① 董浩等纂修:《全唐文》卷五五六韩愈《送水陆运使韩侍御归所治序》,第5623—5624页。

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷六十二《宰相表中》,第1711页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一六二《潘孟阳传》,4239—4240页。

扩大丰州屯田可以尽给的“塞下五城”，就是潘孟阳所兼“京北五城营田使”的“五城”^①。又可知，由于太府卿王遂的反对，宰相武元衡提拔亲旧的行为未能实现，潘孟阳没有如愿履职兼任京北五城营田使，而是被罢为左散骑常侍。

总之，宪宗元和六年到九年期间，围绕丰州屯田发生了一些矛盾和斗争，有多位宰相和大臣卷入其中，颇有些曲折和复杂，但韩重华屯田所取得的成绩是显著的。韩重华采取的屯田生产组织形式有两种：其一，“出赃罪吏九百余人，给以耒耜、耕牛，假种粮，使偿所负粟”，是役使贪赃罪犯进行屯垦。结果，经两年大丰收后，罪犯们成功偿还了所损失的粮食四十万斛，人均偿还二百斛以上。这种形式在唐代似是首次运用，并取得了成功。其二，“募人为十五屯，每屯百三十人，人耕百亩”，应是招募农民或流民进行屯垦，每屯的规模、人数有着明确规定，屯垦所得也应有一个官民分成的办法，可惜史言不明。但是，有一点又是明确的，即韩重华采取的两种生产组织形式，均非组织军队士卒进行屯垦，这体现了屯田营田具体生产组织形式上的重要变化。

四、德宪穆宣四朝政策体制及生产组织形式的反复调整

大历五年三月，代宗敕令停罢诸州设置屯田营田，废止大兴屯田营田的政策。然而，在当时国步艰难的形势下，这一废止政策是不可能被长期执行的。贞元元年（785）十一月，德宗颁《冬至大礼大赦制》有云：“天下应荒闲田，有肥沃堪置屯田处，委当管节度使、观察、都团练、都防御等使、刺史，审细检行，以诸色人及百姓情愿者，使之营佃。如部署精当，收获数多，本道使、刺史，特加褒升，屯田等节级优赏。”^②命令全国各地藩镇和州府大力组织屯田并褒奖成绩优异者，大兴屯田营田的政策实际上被恢复。值得注意的是，此次大兴屯田营田不再设置以宰相兼任的诸道营田使，而是将屯田营田的管理经营权“委当管节度使、观察、都团练、都防御等使、刺史”，即委权于各地藩镇和州府的军政行政长官，要求他们切实负责，认真执行。在屯田营田的具体生产组织形式上，则要求“以诸色人及百姓情愿者，使之营佃”，致力于解决贫困百姓的生计生活。但是，这种委权给予各地藩镇和州府的权力过大，使其拥有了太大的屯田营田管理经营权和收获物的收益权，也成为体制上的明显弊端。

事实上，地方藩镇和州府拥有太大的屯田营田管理经营权和收益权已有较长的时间。《唐会要》叙其历程曰：“初，[睿宗]景云、[玄宗]开元间，节度、支度、营田等使，诸道并置，又一人兼领者甚少。艰难以来，优宠节将，天下拥旄者，常不下三十人，例衔节度、支度、营田、观察使。其边界藩镇，增置名额者，又不一。”^③可见，“艰难以来”即安史之乱爆发之后，唐廷被迫优宠藩镇节度使特别是边界藩镇节度使，使很多藩镇节度使例兼本镇支度使^④、营田使和观察使，在拥有军权的同时，又拥有了本镇的财政权、屯田营田经营权和监察官吏权，形成了藩镇节度使权力的高度集中，对唐廷中央集权造成了很大削弱。德宗贞元年间并没有能够扭转这种局面，仍然委权地方藩镇和州府以屯田营田的管理经营权和收益权等。

宪宗元和十三年（818），唐廷取得了“元和削藩”的胜利，开始趁机着手解决地方藩镇州府权力高度集中的问题，以强化朝廷权威。同年七月，“诏诸道节度使先带度支（支度）、营田使名者，并罢之”^⑤，剥夺地方藩镇州府的财政权和对屯田营田的管理经营权、收益权。不过，元和削藩的胜利只是

① “塞下五城”具体是指哪五城？待考。

② 董浩等纂修：《全唐文》卷四六一德宗《冬至大礼大赦制》，第4708页。

③ 王溥：《唐会要》卷七十八《诸使中·节度使》，上海：上海古籍出版社，1991年，第1696页。

④ 唐代职官“支度使”和“度支使”易混淆。“支度使”为地方诸道财政长官，安史之乱后，地方节度使往往兼任当地支度使，掌握地方财政权。“度支使”为中央财政长官，其产生有一个过程。唐初制度，尚书省户部之度支司掌邦国财政收支，以郎中、员外郎负责，户部侍郎检视押署。玄宗时，始以他官判度支。肃宗乾元二年，置度支使，下设副使、判官等，专掌国家财政，后来与盐铁司、户部司合称“三司”。唐末并为一职，称“三司使”。

⑤ 刘昫等撰：《旧唐书》卷十五《宪宗纪下》，第463页。文中“度支”，实际应为“支度”，即所罢为支度使。

昙花一现,王朝国势整体日衰的颓势难以根本改变,宪宗的诏令得到切实执行的成效并不好,一些藩镇尤其是跋扈藩镇仍然握有财政权和屯田营田管理经营权。

元和十五年(820)正月,宪宗驾崩,穆宗即位。宪、穆之际,屯田营田政策又有调整。《新唐书》卷五十三《食货志三》云:“宪宗末,天下营田皆雇民或借庸以耕,又以瘠地易上地,民间苦之。穆宗即位,诏还所易地,而耕以官兵。耕官地者,给三之一以终身。”新志所云穆宗诏的内容,实来自穆宗《登极德音》,即:“诸道除边军营田处,其军粮既取其正税米分给,其所管营田,自为军中资用,不合取百姓营田,并以瘠薄地回授百姓浓肥地。其军中如要营田,任取食粮健儿,不得辄妄招召。”^①

综合两条史料,可得以下史实:一,宪宗末穆宗初,除“边军营田处”,内地诸道军队屯田营田的具体生产组织形式是“皆雇民或借庸以耕”。“雇民以耕”明显是雇佣制。“借庸以耕”的“庸”应指“流庸”,而“流庸”是“流民”的别称,亦即招募流民以耕,这可能是雇佣制,也可能是租佃制。二,内地诸道军队屯田营田出现了侵吞民田的情况,即所谓“以瘠地易上地,民间苦之”和“以瘠薄地回授百姓浓肥地”,造成了民众困苦和社会问题。三,穆宗即位颁布《登极德音》,下令纠正内地诸道军队屯田营田存在的侵吞民田问题,并命令改变具体生产组织形式,即改“雇民或借庸以耕”为“耕以官兵”;“军中如要营田,任取食粮健儿”,不得辄妄招召”。四,内地诸道军队从事屯田营田的官兵,可得到所耕垦土地的三分之一归其终身所有,即所谓“耕以官兵,耕官地者,给三之一以终身”,说明内地军队屯田营田的土地也开始允许部分私有化。这与前述德宗贞元年间京西北地区军屯土地的私有化相比,无疑是一个新的进展,势必会推动军队屯田营田土地的进一步私有化。

到宣宗朝,屯田营田政策再有反复和调整。大中元年(847)正月,宣宗《南郊赦文》有云:

如闻州府之内,皆有闲田,空长蒿莱,无人垦辟,与其虚弃,曷若济人。宜令所在长吏设法招募贫人,课励耕种,所收苗子,以备水旱及当处军粮。其初建置,或镇小力微,不办营备,任量常平、义仓粟充粮食、种子及耕农具,仍各任本道自详军便,条疏处分论申奏,每年所收营田苗子,除给耕种人牛,量事填补所借常平、义仓本物,所冀野无荒田,灾有储备。观察使、刺史,起营田二年已后,据见谷为殿最。^②

命令各道州府藩镇大力招募贫人进行屯田营田,以所收“苗子”(田租)作为水旱灾害储备及当处军粮,并以募民屯田营田的实际成效作为两年后考核当地观察使、刺史的依据。前文已述,穆宗《登极德音》下令纠正宪宗末年内地诸道军队屯田营田“皆雇民或借庸以耕”的问题。宣宗的这一赦文则命令内地各道州府藩镇“设法招募贫人,课励耕种”。两相比对,说明宣宗对内地州府藩镇系统屯田营田政策又做了调整,招募贫民屯垦、征收田租成为合法的生产组织形式。当然,宣宗的此次政策调整,也可视为是贞元元年十一月德宗《冬至大礼大赦制》命诸道州府“以诸色人及百姓情愿者,使之营佃”政策的回归。

总之,德宗、宪宗、穆宗、宣宗四朝,诸军州镇系统屯田营田的政策体制及生产组织形式屡有调整和变革,有创新,有继承,有反复,也有混乱。

五、文宗朝至五代后周时“营田务”的置与废

《旧唐书》卷十七下《文宗纪下》载大和六年(832)二月,“户部尚书、判度支王起请于邠宁、灵武置营田务。从之”^③。《册府元龟》卷五〇三《邦计部·屯田》亦载大和六年二月,“户部尚书、判度支王起

① 董浩等纂修:《全唐文》卷六十六穆宗《登极德音》,第699页。

② 王溥:《唐会要》卷七十八《诸使中·诸使杂录上》载代宗大历十二年五月十日中书门下奏状有云:“兵士量险隘召(招)募,谓之健儿,给春冬衣并家口粮。如上百姓,名曰团练,春秋归,冬夏追集,日给一身粮及酱菜。”(第1702页)可见,所谓“健儿”就是招募的士卒,“食粮健儿”应指专门从事屯田的士卒。

③ 董浩等纂修:《全唐文》卷八十二唐宣宗《大中改元南郊赦文》,第858页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷十七下《文宗纪下》,第544页。

奏：‘灵武、邠宁，田土宽广，又复肥浓，悉勘种蒔，承前但逐年旋支钱收籴，悉无贮积，与本道计会立营田。’从之。”这可能是唐朝最早设置的“营田务”^①，形成了一种新的屯田营田经管运营模式。需要明确的是，王起任职“户部尚书、判度支”，其中户部尚书是虚衔，判度支即度支使才是实职。邠宁、灵武所立“营田务”是判度支王起“与本道计会”设立的，判度支（度支使）在其中发挥了重要作用。

大约从此之后以至唐末五代，“营田务”模式的屯田营田逐渐形成了较大规模，并衍化成一个独立的经管生产系统，直到后周太祖郭威广顺三年（953）正月被停废。期间 120 年的具体情形及其发展变化，可由以下史料窥其梗概。

史料一，《资治通鉴》卷二四八“唐宣宗大中三年八月”胡三省注，引“宋白曰：‘史臣曰：营田之名，盖缘边多隙地，蕃兵镇戍，课其播殖以助军须，谓之屯田。其后中原兵兴，民户减耗，野多闲田，而治财赋者如沿边例开置，名曰营田。行之岁久，不以兵，乃招致农民强户，谓之营田户。复有主务败阙犯法之家，没纳田宅，亦系于此。自此诸道皆有营田务。’”可证唐宣宗时诸道皆设置有营田务，不用士卒屯垦，而是“招致农民强户”作为“营田户”，来屯垦国有荒地和因犯法而被没官的土地。

史料二，《旧五代史》卷一一二《周太祖纪三》载，广顺三年春正月，“乙丑，诏：‘诸道州府系属户部营田及租税课利等，除京兆府庄宅务、赡国军榷盐务、两京行从庄外，其余并割属州县，所征租税课利，官中只管旧额，其职员节级一切停废。应有客户元佃系省庄田、桑土、舍宇，便赐逐户，充为永业，仍仰县司给与凭由。应诸处元属营田户部院及系县人户所纳租中课利，起今年后并与除放。所有见牛犊并赐本户，官中永不收系’云。帝在民间，素知营田之弊，至是以天下系官庄田仅万计，悉以分赐见佃户充永业。是岁出户三万余。百姓既得为己业，比户欣然，于是葺屋植树，敢致功力。又，东南郡邑各有租牛课户，往因梁太祖渡淮，军士掠民牛以千万计，梁太祖尽给与诸州民，输租课。自是六十余载，时移代改，牛租犹在，百姓苦之，至是特与除放。未几，京兆府庄宅务及榷盐务亦归州县，依例处分。或有上言，以天下系官庄田，甚有可惜者，若遣货之，当得三十万缗，亦可资国用。帝曰：‘苟利于民，与资国何异。’”

根据这一时期官制的演变，本条史料所言“户部营田”及“户部营田院”中的“户部”，指的是“判户部”，即“户部使”。本条史料还载明，此时的营田是“系属户部（使）”的，“营田务”又称为“营田户部（使）院”，并置有各级官吏，即所谓“职员节级”，形成一个管理经营体系。而所管“营田户”，又称为“客户”，实际上就是“佃户”，反映出具体生产组织上的租佃制方式。与前述文宗大和六年判度支（度支使）王起奏请所立的“营田务”相比，此时的“营田务”已明确隶属判户部（户部使）掌管，经管体制上发生了很大变化。后周太祖郭威的诏令，则是废止这种营田管理体制而转向培植州县体制控制下的个体农户，以培植王朝国家的赋役根基和统治基础。

史料三，《资治通鉴》卷二九一“后周太祖广顺三年正月”载：“唐末，中原宿兵，所在皆置营田以耕旷土。其后又募高赀户使输课佃之，户部别置官司总领，不隶州县，或丁多无役，或容庇奸盗，州县不能诘。梁太祖（朱全忠）击淮南，掠得牛以千万计，给东南诸州农民，使岁输租。自是历数十年，牛死而租不除，民甚苦之。帝素知其弊，会阍门使、知青州张凝上便宜，请罢营田务，李谷亦以为言。乙丑，敕：‘悉罢户部营田务，以其民隶州县；其田、庐、牛、农器，并赐见佃者为永业，悉除租牛课。’是岁，户部增三万余户。民既得为永业，始敢葺屋植木，获地利数倍。或言：‘营田有肥饶者，不若鬻之，可得钱数十万缗以资国。’帝曰：‘利在于民，犹在国也，朕用此钱何为！’”

本条史料与第二条史料所记为相同事项。本条史料所云“户部别置官司”，即指“户部营田务”。当然，这里的“户部”，其确指亦是“判户部”即“户部使”。

综合以上诸条史料，可知自唐文宗大和六年始，到五代后周太祖广顺三年止，“营田务”模式屯田

^① “营田务”设置的确切时间及经管运营的详细情形，有待进一步研究。有观点认为宪宗之后就形成了户部尚书总领下设置营田务的经管体制，恐怕过早，且称此时“户部尚书”总领营田务，已不准确。

营田存在了120年之久。后周太祖郭威“悉罢户部(使)营田务,以其民隶州县”,屯田营田土地及庐舍、耕牛、农器等,亦“悉以分赐见佃户充永业”,即全部分给租佃农户作为永久田产和资产,一次性地完成了屯田营田土地及其它资产的私有化,目的在于将隶属“营田务”的所有“见佃户”改隶为州县管辖,纳入为州县体制下的“编户齐民”,培植和扶持负担国家赋役的广大个体农户,恢复和重建王朝国家政权体系的州县统治体制,实现国家基层统治的正常化。

六、结 语

以上分五个方面对唐后期五代诸军州镇系统屯田营田的变化情形做了论述,重点揭示期间的政策调整、经管体制变革及具体生产组织形式演变。从中可以发现,这些变化是十分复杂的,甚至多有反复和混乱。笔者认为,这正从一个层面反映了唐后期王朝国家江河日下形势下的整体混乱,或者说,在唐后期王朝国势整体混乱的颓势下,诸军州镇系统屯田营田不出现反复和混乱是不可能的。所以,唐后期诸军州镇系统屯田营田变化所体现的反复和混乱是正常的。这种正常,从本质上讲,诸军州镇系统屯田营田是唐王朝国家政权控制经营下的政治经济或称权力经济,具有突出的政治属性^①。正是这种政治属性和政治经济的本质,决定了诸军州镇系统屯田营田必然随着唐王朝国家统治的兴而兴,也必然随着唐王朝国家统治的衰而衰,即必然随着国家统治的兴衰而兴衰。

在复杂、反复和混乱的同时,也出现了屯田营田家庭个体农户化和屯田营田土地私有化的明显发展趋势,并体现出清晰的连续性。概要来说,德宗贞元年间,推行李泌和陆贽的方案调整京西北边防地区军屯政策后,京西北地区首先出现了屯田戍卒家庭的个体农户化和屯田土地的私有化。元和十五年正月,穆宗颁《登极德音》,将有关政策推广到了内地诸道军屯,进行屯垦的官兵可以得到所耕土地的“三之一以终身”,扩大了屯田土地的私有化进程。宣宗大中三年颁布《收复河湟德音》,适应于军屯和百姓屯田,对屯田家庭个体农户化和屯田土地私有化给予了更大的政策扶持。到五代后周太祖广顺三年悉罢“营田务”,最后完成了屯田土地及庐舍、耕牛、农器等私有化,也最后完成了将所有屯田佃户个体农户化并全部“隶州县”的工作,期间长期的明显发展趋势终成“正果”,完成了一个阶段性的历史总结。

这一阶段性的历史总结,完成了重建王朝国家州县体制控制下的广大个体农户的培植控制,重建了州县体制下的“编户齐民”秩序安排。这显然有着重要的历史意义,不但在社会经济领域总结了国有屯田营田土地私有化之后生产形式的转变,而且在帝制王朝国家政权体系中重建了基层政治体制和政权统治根基。如果把后周太祖郭威的作为与唐初通过均田制、户籍制等来规划培植政府直接控制下的广大均田农户相对照,会发现历史发展的相似性和循环性,也有助于更加深刻地认识郭威的历史地位。

[责任编辑 范学辉]

^① 王毓铨:《王毓铨史论集》,北京:中华书局,2005年,第704—707页。

Abstracts

Imbuing and Remolding:

The People-oriented Ideas in the Process of Modern Democratic Thought Sinicization

Zhang Shiwei

It is difficult to discuss modern Chinese democratic thought without mentioning external political conditions, inputs of thought resources, and the modernized transformations of traditional thought. The people-oriented ideas, a very traditional Chinese concept, plays an important role in the course of modern democratic thought in China. To some degree, the formation and development of modern Chinese democratic thought is a process that has been receiving, imbuing, and remolding western democratic thought in similar areas. How Chinese democratic thought becomes mature is up to the modern transition of traditional people-oriented thought, and is the consequence of democratic thoughts' essential transcendence to the people-oriented ideas. On the one hand, modernized transformations of traditionally people-oriented ideas are the foundation to form democratic thoughts; on the other hand, democratic thoughts must have essentially transcended to the traditionally people-oriented ideas, only by this way can we truly succeed in the Sinicization of democratic thought, and form the modern democratic thoughts with Chinese characteristics.

A Discussion of "Harmony"

Liu Mengxi

Is there really such a great difference between man and man, including Easterners and Westerners? In the academic and psychologic view, difference should be secondary, while similarity should be first. The piece "Xi Ci" in *The Book of Changes* cited Confucius' words that "all roads lead to the same destination, and various considerations tend toward convergence." Although being different in ways of thinking, people will eventually come together. The trigram "Tong Ren" (Concording People) in *The Book of Changes* is a specialized trigram directly discussing the principle of harmony. Confucius generalizes the idea of harmony as "the superior man is affable, but not adulatory," and considers harmony to be a condition of diversified unity. The piece "Zheng Yu" in *Guoyu* (*National Records*) recorded that Shi Bo put forward that "harmony creates, and sameness obstructs," which can be regarded as a philosophical explanation of the meaning of harmony. It is an academic misunderstanding as well as ideological trap to ignore the similarities and overstate the dissimilarities of mankind, and refuse to step into the harmonious realm by claiming the dissimilarities. The law that "do not unto others what you yourself don't desire" proposed by Confucius represents the Confucian spirit of benevolence, and supports the principle of getting along with other people, which is a wise way to deal with the human dissimilarities mostly conforming to human nature.

A Study of the Direction of Huang-Lao Daoism in the Western Han Dynasty:

Centered on Laozi Referenced by the Piece "Daoying" in *Huainanzi*

Yanaka Shinichi

Through analyzing the piece "Daoying" (Response of Dao) in *Huainanzi*, we can learn that, at least in Huainan area during the reigns of Han Emperors Wendi and Jingdi, there existed a trend of re-interpreting *Laozi* as a part of a Laozi-Zhuangzi dichotomy, not an Emperor Huangdi-Laozi dichotomy. Although *Laozi* referenced by the piece "Daoying" generally belongs to the same series with the text used by the Huang-Lao Daoists in the early Han period, it holds a position different from that of the Huang-Lao Daoism. In the final process of canonization of *Laozi*, the piece "Daoying" demonstrates a favorable and directional turn in the history of the interpretation of *Laozi*, i. e. a change from the Huang-Lao Daoism since the Warring States period to the Lao-Zhuang Daoism.

The Cosmic Unconscious That “Leaves the Material Form and Bids Farewell to Knowledge to Become One with the Great Pervader”:

A New Interpretation of the Essence of Chan and Chan Enlightenment

Gu Mingdong

Zen, which used to be a Far Eastern philosophy-cum-religion, has evolved into a global cultural phenomenon. Despite the many views expressed by numerous thinkers in the world, the consensus on Chan and Chan enlightenment remains an agnostic Oriental mysticism. By exploring Chan and Chan enlightenment from a combined perspective of history, philosophy, psychology, religion and linguistics, this article proposes a hitherto unexpressed view. Chan enlightenment is a pre-natal physico-psychological state of existence, which grows out of a fetal subject's perception in the womb. Although this primordial mode of perception is unconscious, it is cosmic in nature, because for the fetal subject, the womb is the whole world with which it feels to be at one. This unconscious oneness can be said to be “cosmic unconsciousness.” Once born, no one can return to the pre-natal mental state, but through personal cultivation and Chan practice, one can experience a fleeting moment of this cosmic unconscious. In the final analysis, the essence of Chan enlightenment is a momentary return of the cosmic unconscious. It is therefore not a great wisdom which enables one to have a profound understanding of the self and the world, but a non-wisdom induced by a return to the pre-natal primal state of life.

Not a New Theory: Beauty as a Representation of Life Vitality

Yuan Shishuo

In 1950s, there occurred a great discussion on the essence of beauty in China's aesthetic circles. Scholars engaging in the discussion linked the essence of beauty with philosophical ontology, which showed a lack of practical consciousness, and hampered a more productive probe into the essence of beauty. Though criticizing each other, they coincide inherently in denying that beauty is the objective attributes of things. When Nikolay Chernyshevsky stated that “beauty is life,” and Hegel discussed natural beauty and artistic beauty, they both regarded beauty as the objective attributes of things. Hegel's proposition that “life and freedom are the basis of the concept of beauty” is the deepest answer to the essence of beauty, which can be expressed more clearly as “beauty is the representation of life vitality.”

The Dual Logic in Cai Yi's Aesthetic Thought: A Survey of the Downturn of Marxist Aesthetics

Dong Hong

At different times, Cai Yi's theory and practice were both close to revolutionary ideology, and different from it in principle. He became a representative of contemporary Marxist aesthetics by applying revolutionary discourse to maintain his academic position. Essentially, revolution discourse was only a superficial feature of Cai Yi's aesthetic thought, while image worship was the internal logic of his aesthetic system, and imagery thinking was the core of his theoretical logic. The philosophical foundation of Cai's imagery thinking is a formalistic aesthetic theory based on material ontology, so his critique of Chernyshevsky, on aesthetics in the Soviet Union, and on Marx's *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* were all incorrect. Cai's aesthetic thought also derived from his bourgeois life experience. This was a contradiction between his logical system and revolutionary discourse embodied mainly in “Marxist” aesthetics based on material ontology, practical ontology, humanitarianism and other aesthetic trends, which was an important reason for the downturn of Marxist aesthetics.

A Study of the Historicization Trend of *Fu* in the Eastern Han Dynasty

Xu Jie

The institutions of the Western and Eastern Han Dynasties influenced literary creation, and there also existed the phenomenon of the Western Han inheriting the features of the Qin Dynasty, while the Eastern Han inherited the features of the Zhou Dynasty. This also applied to the creation and criticism of *fu* writers in the period. The *fu* writers in the Eastern Han Dynasty changed the powerful and unrestrained characteristics in the Western Han into their own profound and elegant one, showing the transformation of *fu* style from adhering to Confucian classics to reflecting on history. The historicization trend of *fu* in the Eastern Han Dynasty was relat-

ed to the gradational dominance of Confucianism and lowering of Literary Counselors, with the most typical works of “Capitol *Fu*” with ritual and moral purpose, and “Travel *Fu*” with historical reflection. Moreover, this trend also showed the difference between the Western Han and the Eastern Han in their respective academic atmospheres, and the most prominent manifestation were that *fu* of the Western Han valued *The Book of Songs*, while *fu* of the Eastern Han valued *The Book of Rites*; the former stressed classicism, while the latter stressed ritual studies. Therefore, the former valued the function of allegory of *fu*, while the latter valued the function of eulogy, and the *fu* style turned from ornate to elegant.

A Study of the Basic Characteristics and Development Causes of Classical Cento *Ci*

Zhang Minghua

The cento *ci* is a unique category within *ci*. Viewed from the process of its formation and development, the cento *ci* possesses the characteristics not only of distinct stage and times, but also prominent classification and regionalism. The emergence of the cento *ci* and the formation of its basic characteristics were directly boosted by the canonization of poetry of the Tang Dynasty and the Xikun poets emphasizing allusion skills, deeply affected by the rise and decline of the cento poetry and *ci* as well as school of *ci* in the Qing Dynasty, and closely related to the cento *ci* writers’ pursuit of “making new out of the old” and local culture south of the Yangtze River.

Political Disaster and Change in Poetic Style of Huang’s Family at Jimo

during the Alternation of the Ming and Qing Dynasties

Wang Xiaoshu

The Huang family at Jimo was an influential family in officialdom and literature in Donglai Prefecture of Shandong Province. After the collapse of the Ming Dynasty, the family members tended to remain loyal to the fallen house. In the early reign of Emperor Kangxi, the family was persecuted by the “poetic inquisition of Huang Pei,” which affected governments at the levels of the capital, province, prefecture, and county, and more than two hundred people (even including Gu Yanwu, the famous thinker and poet) were involved. The trial of this case greatly harmed the Huang family and local culture. From then on, the literary style of the family also changed: they applied the techniques of metaphor and analogy in poetic creation, expressed subtlety, and pursued romantic charm and imagery. That had a direct bearing on the regional culture conditions of Shandong Province, and their artistic achievements also surpassed their predecessors.

Feng Xuefeng’s “Deification” of Lu Xun: His Efforts, Dilemma, and Accomplishments

Zhang Zhaoyi

The “Deification” of Lu Xun usually refers to the exaggeration of the revolutionary thought of Lu Xun and his close relationship with the communists. The term implies distortion and appropriation. Feng Xuefeng’s contributions to Lu Xun studies are generally acknowledged but he has also been accused of deification. Feng did deify Lu Xun, but the deification was to deter the hostility towards Lu Xun within the League of Left-Wing Writers. During the debate of the “Two Slogans,” Feng’s deification was to uphold Lu Xun as the banner of progressive culture and to prevent Lu Xun from being expelled from the united front. After the founding of the new China, Feng’s deification was to promote Lu Xun studies as a prominent discipline and to protect the true spirit of Lu Xun. Any deification of an individual is not acceptable, but without Feng’s actions, Lu Xun would not be so prominent in the intellectual and cultural arenas of new China. Without the prominent existence of Lu Xun, the spiritual resources vital for the development of the culture of new China would have shrunk significantly. For this reason, all those who are indebted to Lu Xun and identify themselves with Lu Xun’s values should be thankful to Feng’s deification of Lu Xun.

A Textual Research of the Quadruplex Coffin in Tomb No. 1 of Han at Mawangdui and the Procedure of Posthumous Immortalization

Jiang Sheng

Madam Daihou’s quadruplex coffins unearthed from Tomb No. 1 of Han at Mawangdui should be understood

from inside to outside. The outermost black coffin indicates the arcane “Dao” that fills heaven and earth. From inside to outside, the whole set of coffins successively expresses the complete procedure from becoming ghost after death, to an immortal with decomposition of the corpse, then to a deity to heaven, and finally to the integrated Dao of chaotic obscurity, which was embraced by the Daoists in the early Han Dynasty. The four layers of the coffin represent ghostdom, Kunlun, the Ninth Heaven, and the Great Dao respectively. The T-shape painting on silk and the quadruplex coffins were mixture of symbol and reality, in which the process of immortalization was actualized with the cooperation of object and image, and the owner of the tomb became an immortal in the after world through this process.

The Time of the Yuwen Family Migrating Eastward and Their Relationship

with the Tuoba Tribe of Xianbei

Li Haiye, Chen Changqi

The Yuwen family was an important tribe of the Eastern Xianbei nationality, and there exists much doubt on its early origin and development owing to the lack of historical materials. According to Yu Xin’s “Gravestone of Qi Wangxian, the Supreme Pillar of State of Zhou,” the Yuwen family had long lived with the Tuoba tribe in the Yinshan Prairie of Inner Mongolia as an affiliated tribe, until they disengaged under the cover of great upheaval that many tribes rebelled after Liwei’s death, and migrated eastward into Western Liaoning Province during A. D. 280~283. The Yuwen tribe was a tribe affiliated with the the Tuoba tribe on the steppe, and the Tuoba and Murong tribes are the Xianbei tribes affiliated with the group ruled by Tanshihuai. Within less than a century after they entered Western Liaoning, the Yuwen family was annexed by the Murong family; and half a century later, the Murong tribe was again annexed by the Tuoba tribe together with the appurtenant Yuwen family. The complicated relationship among the Yuwen family, the Tuoba tribe and the Murong tribe was a rather typical case that the northern nationalities and tribes in the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties eventually led to merger.

Changes in Wasteland Opening up and Land Cultivation in Various Military Prefectures and Garrisons during the Late Tang and Five Dynasties:

Reconstruction of Private Land Ownership and National Grassroots Political System

Liu Yufeng

In the late Tang Dynasty after the “Rebellion of An Lushan and Shi Siming,” the opening up of wastelands and land cultivation in various military prefectures and garrisons experienced long-term policy adjustment, reform of economic system, and change in organization. The conditions were quite complicated, and even full of repetition and chaos, which reflected the decline of Tang. Yet at the same time, there emerged a tendency of the family members of land cultivation becoming individual famers as well as privatization of land, and a historical summary of this period was completed in the Five Dynasties and the Later Zhou Dynasty.