

2014

[总第 340 期]

ISSN 0511-4721

1

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

□审美文化研究

形式美之根:如何回答马克思的“形式美三问”? 赵经寰(5)

从“冥神”到“畅神”

——论佛教与魏晋审美精神自觉 刘 敏(27)

□中国哲学研究

《易传》刚柔思想的形成与易学诠释典范的转移 赵法生(34)

论类分思维与战国精神

——兼论五行八卦模式的专制主义本质 李宪堂(47)

《近思录》后续著述及其思想学术史意义 严佐之(56)

□文史新考

先清时期国号新考 卢正恒 黄一农(66)

清华简《耆夜》与《诗经》相关词语的考释

——兼论《诗经》科学阐释体系的建立 李炳海(75)

论“赋心”、“赋迹”理论的复奏与变奏 王思豪(87)

晋宋风致与雅人情怀

——姜夔的生活模式与文化品格 张宏生(93)

小官僚大投射：罗大经仕履考析

——宋元变革论实证研究举隅之三 王瑞来(104)

乾嘉学人与朝鲜学人之交游

——以纪昀与洪良浩之往来为中心 孙卫国(112)

□学林春秋

忆念中国《文心雕龙》学会的成立 张可礼(127)

纪念“《文心雕龙》的功臣”

——牟世金的《文心雕龙》研究 张少康(135)

□政治哲学研究

希伯来《圣经》正义：观念、制度与特征 傅有德(139)

论西方左翼思想的三次高潮 张纯厚(151)

形式美之根：如何回答马克思的“形式美三问”

赵 经 寰

摘 要：马克思在1857年应约为《新美国百科全书》撰写“美学”条目，由于当时哲学、心理学和艺术史学资料缺乏，马克思提出了“形式美三问”之后，一直争论未果。这里，对该问题，尝试作如下回答：第一个问题形式美的哲学根据，笔者认为黄金律是可以见证的辩证法：依据黄金律数据画出的偏心涡状线和S线，反映了辩证法的全部规律，是美的两个典型图示，都属于一个立体的螺旋体（美的原型）。这一模型构成了形式美学体系的中心环节。关于第二个问题美的形式分析：自然美的本质是对立统一的抽象形式美；著名的建筑、雕刻、文字、书法、音乐、诗歌和绘画艺术的全部形式要素，构成了美所呈现的黄金律辩证法。第三个问题关于形式美的心理分析，实际上审美过程中视觉对有效信息的“特征抽取”和大脑进行加工整合时都有主观参与，审美是主客观的统一。

关键词：形式美；辩证法；黄金律；主客观统一

马克思在1857年应《新美国百科全书》的编者查·安·德纳之约，为该书撰写了《美学》条目^①。后来在苏联极左路线干扰下，对于条目为马克思所写的问题掀起过一些争论。随着苏联的解体和我国改革开放，许多学者对否定派进行了抵制和批判，为现代美学研究扫清了道路。

据刘志一发表的批判否定派观点的论文《马克思是否写了美学条目？》^②披露，在1857年5月8日至10月23日或12月上旬之间，马克思在和恩格斯多次通信、反复磋商后，取得了共识，并同意为《新美国百科全书》撰写《美学》条目之后，至少在长达五个半月的时间内，阅读了大量美学资料，做了大量的笔记，并在条目中陈述了28个美学家的主要论点和评价。由此可见当时的研究范围之深之广了。在这次难得的相对长期的和专门的美学研究基础之上，马克思进行了深入的思考，然后写出了条目。首先，他在“美学定义”里写道：“美学是研究自然和艺术中的美的科学。”接着又说：“美学的趣味性法则……无疑是在人类天性中具有相同的基础，并且同样可以归纳成科学体系。”以上这两条表述是马克思对他先前的美学自然观和美学人性观的必要补充和发展，具有重要意义。

在条目的最后，他提出了一些新鲜的问题，问题集中在关于形式美的几个为什么（今天笔者试将其概括为“形式美三问”），在他提到的“比例”、“美的线条”、诗的韵律等问题上，曾反复提出“形式美究竟是以什么为根据的”，“还不知道”，“究竟是什么”，“也不知道”……。他的写作也因此留下了不小的缺口，等待后人去填补。刘志一在论文的最后，也曾客观地评价马克思——“马克思当时仅仅从政治经济学和哲学角度，宏观地掌握了美学思想与社会存在的依存关系原则，但在微观剖析上，却远远没有达到把握住一切具体审美对象内部结构之美学性质及其运动规律的水平，更没有形成完整系统的美学理论体系。不仅如此，在微观分析上，他还存在着一系列迷惑难解的问题留给我们去探

作者简介：赵经寰，大连艺术学院教授（辽宁大连116600）。

① 马克思：《新美国百科全书·美学》，《美学》第2期，上海：上海文艺出版社，1980年7月。按，该文译自《新亚美利加百科全书·美学》1858年纽约英文版，陈焜译，朱光潜校。

② 刘志一：《马克思是否写了美学条目？》，《西北师范大学学报》1985年第3期。

讨”,“解释这样一个极为复杂的问题,用马克思当时的知识和理论是远远不够的,因为涉及社会科学与自然科学许多领域。就是现在,也还没有人能科学地、完满地解释清楚这个复杂的问题,何况那时呢?”

在条目的结尾处,马克思以“哲理性的理论系统”、“完善的心理学”和艺术史学三者为例,在行文中三次提到资料缺乏的问题。他曾不无遗憾地说“为了建立美学科学,按着上述课题而进行的资料准备工作就可能要花很长时间”,可见那时的马克思正陷入了新的思考然而却又无法解决的困境中,他的三个关于“形式美”的课题,一百多年没有答案。综观条目全文,脉络清晰,综前启后,指向明确,问题具体,作者把未来美学研究的方向指向了美学之根——“形式美三问”及其所指向的西方传统艺术以至现代艺术的科学理性精神。就在此后的17年即1874年,科学的分析美学的实践运动印象派艺术才刚刚开始起步,直到1960年代末初级结构艺术截止的近百年间,正是现代艺术主流形式主义的繁盛期,它的基本目标就是研究形式结构规律,即我们所说的形式美学。至于在我国,偏重于笔墨形式的艺术传统历史悠久,现代艺术却迟到了百年,所以在今天来看,这些问题对我国传统绘画和现代艺术的发展也还是具有重要的、现实的学术意义的。

对“形式美三问”,过去学者尚缺少对问题进行归纳、清理和辨析;也缺乏用辩证的方法对“形式美三问”进行细致入微的全面的分析和解答;未能揭示形式美的普遍规律对传统和现代艺术的重要价值及其指向中国当代的艺术精神;更是顾及不到当下蓬勃发展的艺术教育和大众美学对形式美学的“实用需求”。笔者今天愿对“形式美学”的学术框架进行一次初建的尝试,以适应时代之需。此外,百年前缺乏的资料,幸好今天也已基本齐备,现代视觉分子生理学和格式塔心理学、现代黄金律应用数学优选法以及在中国已被普遍推广和应用的唯物辩证法、现代形式主义百年艺术史和后现代艺术当代史等等,这些正是马克思当年对短缺的资料——心理学、哲学和艺术史这三门学科的所指所期。此外,20世纪的相对论、量子力学、基因研究、数码信息等科学技术更是风起云涌,不可胜数,今天我们已有了更多的资源可供凭借了。我们今天的美学是否能够藉此从“幼稚”走向成熟,从“不确定”走向“完备”,甚至从象牙之塔走向十字街头呢?

一、为什么称作“马克思‘形式美三问’”?

马克思在《美学》条目最后的部分,提出了关于形式美的三个重要问题,前后共两大段文字,其中第一段是一个完整的概述,基本内容依次包括:1. 形式美的哲学根据,2. 艺术形式分析,3. 形式美的心理学根据。第二大段是第一大段的补充,有些是重复。下面是两段原文:

在美学科学中,至今还有一个领域被忽视了,就是关于比例的理论。毕达哥拉斯和他的思想还没有找到继承人,来说明形式美究竟是以什么为依据的,来分析各种艺术表现的一切不同形式,并且揭示各种艺术按照人的心理结构对人心所产生的特殊作用。

我们还不知道,在建筑雕塑和绘画中,“美的线条”究竟是什么,也不知道这种美的线条凭哪些契合因素在我们的心灵中引起同情共鸣……我们必须对每个艺术部门中的艺术形式做出详尽入微的全面分析。^①

前后两大段经笔者归纳综合成为三个形式美学问题,姑且简称之为“马克思‘形式美三问’”。

第一个问题:就毕达哥拉斯的“比例的理论”和“美的线条”为例提出“形式美究竟是以什么为依据的”。——这是马克思的第一问:形式美的(哲学)根据是什么?

第二个问题是:“分析各种艺术表现的一切不同形式”,“我们必须对每个艺术部门中的艺术形式做出详尽入微的全面分析。”——这是马克思的第二问:如何作出详尽入微的全面的艺术形式分析?

第三个问题是:“揭示各种艺术按照人的心理结构对人心所产生的特殊作用”,“这种美的线条凭哪些契合因素在我们的心灵中引起同情共鸣”。——这是马克思的第三问:形式美的心理学根据是什么?

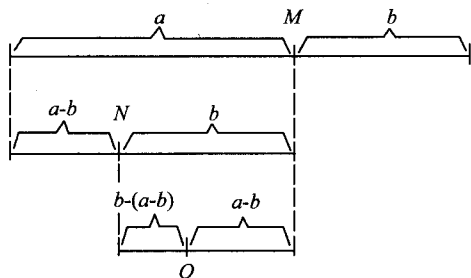
① 马克思:《新美国百科全书·美学》,《美学》第2期。

要言之,第一问,要求对形式美的根据作出哲学分析,这是重点部分,把其中可能包括的心理分析部分归在第三问;第二问,要求对各种艺术形式作全面详尽分析,这应该是篇幅最多的部分;第三问,要求对形式美的根据作出心理学分析,其中“美的线条”一节应归入第一问。这些概括和原作者的条目中各部分的论述内容完全吻合。

以上就是“马克思‘形式美三问’”命名的由来。相信这个概括既符合马克思提问内容的准确性,也会给今后的研究带来很大的方便。

二、回答马克思第一个问题:形式美的哲学根据 ——黄金律是可以看见的辩证法

什么是黄金律?——形式美密码 为了回答马克思第一个问题,我们必须先回顾一下被马克思誉为“伟大的数学家”的毕达哥拉斯和他的黄金律。据说毕氏有次拿了一根木棒,要求他的朋友们在其中找到一个点,使这个点到木棒两端的距离是美的比例,结果他的朋友们几乎是不约而同地找到了同一个点,这一点被称为“黄金分割点”。经过后继者攸道克斯(前408—前355)的测算确定,这个点就是下图中的a与b两个线段之间的M点;如果再将a段划分为有美的比例的两小段,这个点则落在b段与(a-b)段之间的N点;如果再将b段划分为有美的比例的两段,这个点则落在a-b与b-(a-b)之间的O点……。有趣的是,每一次分割的长段与短段之比均得到同一比值。如此细分下去,会使同一比例不断重现,以至无穷(见图表)。此后黄金分割被称为“神圣法则”、“黄金尺”、“优选法”、“达·芬奇密码”,成为两千多年来传统和现代艺术最重要的法则,在“线条长度和面积分割时”被画家们普遍遵守。笔者则将这个适用范围扩大到全部形式要素的解读中,称其为“形式美密码”。



黄金律 $a : b = b : (a - b) = (a - b) : b - (a - b) = 0.618 : 0.382$ 的近似值。实用时常将全线长设为10,分割、简化为近似值6:4,称黄金比,属优美风格;全线长分成5:5是对称比,属于崇高美风格;全线长分成大约2:8是偏侧比,属于浪漫美风格。

斐波那契数列 中世纪的意大利数学家斐波那契(1170—1240)根据黄金律确定了如下的“斐波那契数列”(the Fibonacci series), $1 : 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 : 21 : 34 : 55 : 89 \dots$ 。在这无限数列上,数字都是近似值,越往后越精确。每后一个数都是前两个数之和。任何两个、三个或三个数以上的连续数字,都是最美的比例。或者,隔一个数的两个数字的比,如2:5(中间失去的数3是前后两数之差,可称为“黄金差比例”,专家公认大脑有对“黄金差比例”的美的解读机制),也是较美的比例。为简单而实用,我们只需记住2:3:5:8这几个数字就行了,在本文中也将反复提到它们。这个比例数字大大方便了画家们的实际需求。

优选法——现代黄金律 1953年由美国数学家基弗根据黄金律,提出了“优选法”(又叫“0.618法”),将黄金律确定为哲学方法论,并在科学实验和生产实践中应用以来,“优选法”在世界范围内得以推广,古老黄金律的现代应用研究又重新成了重要的课题。1960年美国出版了《斐波那契》专业期刊,专门发表当代黄金律科研成果,推波助澜,蔚然成风。这促成了笔者对黄金律及其对艺术分析的普适性进行再思考,得出了新的视觉形式美学的结论。

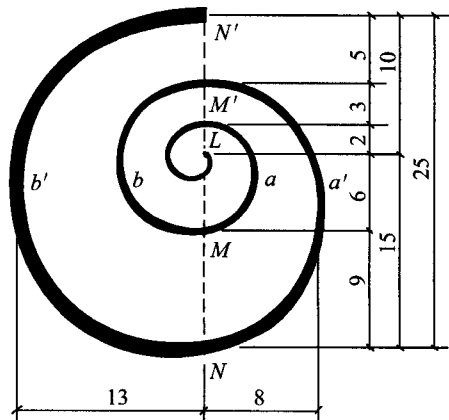
形式美的常态 画家之所以普遍尊崇这个黄金比例,是因为黄金比 $6:4$ (假设全长为 10)居于“对称比例 $5:5$ ”与“偏侧比例 $2:8$ ”之间,是美的“常态法则”,是最具有代表性的美的法则,是传统的、大众的、永恒的美学法则,是学习掌握一切艺术形式美规律的标尺或“密码”。它被古希腊罗马、文艺复兴直到 $17-19$ 世纪两千多年间的西方传统艺术作为“神圣法则”,同时也被现代主流艺术构成主义——形式主义画家(如立体派黄金律小组、抽象画家等)和包豪斯设计理念作为基本法则。我国传统艺术和近现代艺术,事实上也在直觉经验中奉行着它,很少偏离。笔者估计,在我国当代有意无意把黄金律作为形式美法则的书画家约占书画家总数的八九成左右,书法家尤甚,只有极少数例外。总的来说,凡历史上经济文化最辉煌的时代,都是黄金律最繁荣的时代。

形式美的变态 同时我们也看到两个变态美的表现。朱光潜先生说:“‘美’是事物的常态,‘丑’是事物的变态。”^①朱先生所谓的“丑”实际也属于美学的范畴,所以应该把“丑”作为变态的“美”来研究,否则就会把它排除于美学之外了。在黄金点的两侧,包含着“美”的两种变态。第一个变态美是居于 $5:5$ 位置的对称的比例,它和黄金律的基本精神“对立统一”相悖,它只有统一均衡而没有对立变化,在传统上是神权、皇权和族权的象征,它属于变态美之一的“崇高美”风格,常为皇宫、庙宇、祠堂建筑所用。国人的“中正”观念也经常附和、利用它来制作工艺器物,偶尔会用来画神像、帝王像、祖宗像等。第二个变态美是居于约 $2:8$ 位置的偏侧比,它为少数性格偏激富于创造精神的画家、诗人在追求独特、异端、奇崛、失衡的风格时所爱用,原来西方浪漫派艺术家是其始作俑者,它属于变态美之二的“浪漫美”风格。以上两类画家很少,约占画家总数的一二成。这两种变态美风格,从断代艺术史来观察,一般都可纳入传统或现代艺术风格之列。

最后,黄金律还涉及到当代艺术。黄金律作为一个传统与现代艺术的黄金尺,对于当代艺术,既可以被解构,也可以被选择性地借鉴。既可以对极端变态的当代艺术,如后现代艺术的解构形式,进行针对性的审视和解读,也能在形式比例的“美丑弃取”上,进入切合技术操作实际的选择和实践,不致总浮泛在“解构”、“颠覆”的空论上;又可使那些当代和未来真正有价值的新创造做到“立有根,破有据”,不致盲目地解构和胡来。譬如说你知道“三”字的写法合黄金比,你想有目的地反它,偏偏不这样写,这就是你从把握黄金律而得到的自觉行为,不是胡来;反过来,如你并不把握黄金律而胡来,有时你偶尔反得对,有时没想到却又重返了黄金律,这时你完全迷失了自己。所以说,黄金律也是一个普适的法则,可以作正反两面观,这一点对当代青年尤为重要。

偏心涡状线——美的典型图示之一:对黄金律和辩证法的关系的分析 在前图中我们只是提供了一个数学公式与图表,它还不是一张具有视觉审美价值的图像。为了使读者获得一张具有审美价值的图像,并进而讨论黄金律与辩证法之间的关系,笔者根据数学公式画出了“偏心涡状线”,这是一个可以直接感受的可信的美的图像。

看右图所展现的偏心涡状线之美,我们就不难发现人们所喜爱的蜗牛或海螺形式美的秘密所在了。在这里既有比例之美,又有重复与节奏之美,简言之就是“优美比例的重复”。它完全再现了黄金律提供的两点重要内容:典型的黄金律斐波那契数列的比例之美,以及由多次分割、同一比值造成的重复与节奏之美。这两个特点反映的,正是下面所要证明的:黄金律就是直观的可



偏心涡状线

① 朱光潜:《朱光潜美学论文集》第1卷,上海:上海文艺出版社,1982年,第143页。

以用眼睛看到的、用耳朵听到的形象的辩证法。今分述如下。

1. 黄金律反映了辩证法的对立统一原理。我们先从比例谈起。观察数学图表时,也许我们会问,两个线段的长度之比何以会有一个公认最佳的比例而能给人以普遍的视觉美感呢?为什么不可以使这个分割点 M 点再正中些或再偏侧一些呢?在这里暂且抛开少数的特殊爱好与追求不谈,若从普遍的意义来讲,这里正寓含着一个深刻的哲理。如果 M 点太偏,则会失去统一与和谐;如 M 点太正,则会失去变化与对比;不过偏,不过正,找到一个数学黄金点,使两段达到辩证的对立统一,正是一个事物的标准常态。朱光潜说“美是事物的常态,丑是事物的变态”,这个标准常态就是美的。下图的偏心涡状线的 $(2+3+5):(6+9)=10:15$ 等全部数字关系(含十号两端的数字)都是黄金比,既接近均衡统一,又接近适当的对比与变化,这反映了黄金律中存在对立统一的常态性。如再加以细化地观察分析,我们一定会发现黄金律的另一个特点,即从较长的线段的分割到较短的线段的再分割、再再分割……都具有无限多的同一个美的近似值,又说明对立统一原理存在于事物的微观细部,具有着辩证法矛盾法则的连续性和普遍性。对立统一原理在黄金律中的常态性和连续性表现,反映了黄金律具有辩证法原理的最重要最基本的特征。

黄金律或辩证法对立统一规律的普遍性价值,在实践中可以得到证明,艺术全部形式要素(如艺术的点、线、面、黑白、色彩,听觉术的音的高低、长短、轻重、和声等)的优美对比,均与量化的黄金比例有着本质的联系(我们将在第二问的回答中细致分析这些经验)。并不像人们过去所认识的那样,好像黄金比只与“线条长度和面积分割”的比例有关,事实上它的比例适用范围在艺术的各种形式要素中都无所不在,如在黑白调子深浅层次对比、色彩调子的冷暖层次对比等量化配比中。在一切视觉形式的对比中,黄金比例都具有普适的价值。

2. 黄金律反映了辩证法的质变与量变和否定之否定规律。我们再说重复与节律。在图中我们也看到了层层外旋的曲线所显示的黄金律中所深藏的重复与节律之美,有如儿时在湖中投石时涟漪迭起的乐趣,启人无限遐想。这体现了事物的从量变到质变以及从肯定到否定的连续的节律性,这时我们是设定事物是“由中心向四周发展扩散”的状态。从中心向外旋转伸展的曲线中,a 段曲线(从 L 点到 M 点的曲线),可视为一个量变过程;从 M 点起到 M' 点的 b 段曲线,可视为又一个新的量变过程;M 点是两个曲线之间的大方向的转折点,即是两个量变的突变点,所以是质变的标志。从 M' 点至 N 点的 a' 段曲线,从 N 点至 N' 点的 b' 段曲线,……均可视作“量变——质变——量变”的图式。而每次大方向的转换的同时,又都显示线的方向“肯定——否定——再否定”的连续图式。偏心涡状线所展示的艺术节律美,与黄金律以同一比例多次分割所形成的节奏法则完全一致,所以又可以将这一图式视作黄金律节奏法则的图式。于是我们可以得出结论:黄金律体现了辩证法的量变质变规律与否定之否定规律,体现了重复与节律之美。可惜这一点在过去的黄金律研究中完全被忽视和埋没了。

S 线——美的典型图示之二:兼对荷加斯“美的线条”的质疑 根据篇首提到的关于“三问”的分类,马克思作为一个例子提出的“美的线条”一说,也应该一并在这一作哲学分析。“美的线条”一说显然出自 18 世纪英国著名画家、艺术理论家荷加斯的《美的分析》一书,影响较大,马克思显然也曾接触并怀疑过它,所以还要加以说明和分析。

首先要指出,荷加斯在 18 世纪就提出了一个被人们接受的“美的线条”的概念,给人们以抽象形式美的启示,并首次以形式美为主题出版论著,在世界上长久流传,是功不可没的。但在 18 世纪中期,现代视觉、心理研究、应用数学优选法、现代形式主义艺术百年历程,甚至黑格尔辩证法还没有出现,荷加斯很难超越他的历史局限来回答今天才能回答的问题。他根据个人对古典写实艺术的创作经验(从他的讽刺版画和书里插画来看,他对抽象的形式美了解得不够全面深入),叙述了感性的美学经验。它属于英国的经验美学,对理性的研究不够。如他竟然对在当时仍然被奉为艺术经典的黄金律一字不提,却从另一个角度叙说了以恪守黄金律著名的米开朗基罗。在他感性地提出了“波

状线”是“美的线条”之后,又重点提出了“蛇形线”也是“美的线条”之说,这更使概念不清所指不明了。所以马克思质疑道:“我们还不知道,在建筑雕塑和绘画中,‘美的线条’究竟是什么。”荷加斯没有做到如书名所署的“美的分析”(The Analysis of Beauty)那样,对他所提出的两个“美的线条”作出真正的科学分析,他只是说“追逐是动物的天性”,并以猎犬追猎物为例,说明人们喜欢追逐的波状线或蛇形线是美的。但从今天的认识水平来看,这显然是不合理性了。

笔者提出的“偏心涡状线和S线是形式美的典型图示”显然与荷加斯的提法不同,并且在辩证法和现代科学成果的基础上进行了力所能及的分析,但在“S线”的提法上则部分地截取了他的“波状线”。笔者早年曾受到荷加斯的美的线条的启发,后来因为受到辩证法的帮助,对美的线条作了重新解释。笔者认为S线的最佳比例是一头大一头小,合黄金比;又是两个大约属于同一方向的弧线夹着一个相反方向的弧线,合于黑格尔的“正反合”三段式的辩证形态,反映了在事物无限延长的波状线形态中相对独立完整的一个典型形态,于是确定了S线的新形态。这样的概念既合乎哲理,也便于研究和应用。S线从理论到形态都和荷加斯的有别,至于偏心涡状线就更与荷加斯不同了。

S线的典型形态是一头大一头小,合黄金比;中间线段方向相反,增加了方向对比,符合“正反合”三段式。以上二者属于对立统一法则。同时因为在三段式结构中,相同方向的两段弧线因方向的重复而产生了节奏,这又是量变质变和否定之否定规律的体现。它具备了形式美感的两条基本要素。从附图左上上的S线图形的文字解说也可以读出,S线形以及所标示的量变——质变——量变和肯定——否定——再否定(否定之否定)的文字中,读者会清楚地看到S形在对立统一形式中的辩证的回旋转换规律。

根据“视听律动原理图解”(见下文),我们相信这将唤起心理的优美节律,产生美感。这是哲学规律,也是心理学规律,辩证法和人的感觉规律具有同一性,可以作为解释心理美感的根据。如果说像荷加斯所列举的曲折的小径、蜿蜒的河流或女人后背的曲线是美的,那是因为它们合于S形的连续延伸的辩证形态,因而它们是美的,眼睛追逐它们是因为重复了美的节奏而产生了乐趣,只是单纯的没有节律的“追逐”,如追逐一个坏人,路线错杂,步履无序,虽然是善行,可以受表彰,但却是没有审美乐趣和美感可言的,因此要对荷加斯的成说加以修正。中国书画中对单线的种种要求也都可以在S线中找到依据。如“一笔三转”、“一波三折”等经典笔诀,可以视为S形运动的变体。在草书的圆转用笔中,若不是“C”字形结构(即偏心涡状线型),大概就是“S”字结构。笔者认为,“C”与“S”两种笔型是草书曲线用笔的基本笔型,都合于形式美的典型图式。图右的笔法图解虽然只是揭示了楷书用笔方法中的S形的运笔规律的一个侧面,但也可给读者以同样明确的结论。在《易经》“太极图”中,S形居于圆中,象征阴阳回转、万物流变的永恒法则,更是S线的哲理形式的最好见证。因此说S线是形式美的另一个典型图式是有传统哲学和艺术实践经验的支持的。

前面提到“偏心涡状线”是典型图示之一,这里又说S线也是典型图示之一,那么二者的关系如何呢?在这里可以统合一下。笔者认为二者本来是同一个立体的模型,即立体的螺旋体——美的原型。偏心涡状线是立体螺旋的俯视平面图;S线则是立体螺旋的侧视平视图的一个三段式部分。三图共同构成了一组“形式美学模型”。这组美学模型的主题是:



邓散木著作中的书法经典图解

1. 黄金律就是常态的、形象的或艺术的辩证法,用于唯物辩证的艺术分析直观而简易。

2. 形式美源发于自然的重力和动力的对立统一,衍化为人类的审美;黄金律是客观的、数理的自然美学,也是人类主观的、感觉的心理美学,因此黄金律是客观和主观美学的统一律。

3. 形式美学的本质在于形式的常态比例和重复节律,人的审美有共性美的接受机制,也有个性化的适应能力。

4. 推论:美的规律是:常态美符合或接近黄金律,变态美偏离或颠覆黄金律,由此可将美的风格划分为“近律”的崇高、优美、浪漫三种,以及“悖律”的当代(后现代)“反美”新潮。

这组美学模型构成了形式美学体系的中心环节,反映了作者基本的美学思想,回答了马克思的第一个问题。

在这个黄金美学模型中,偏心涡状线是从中心向四周的扩散,S线则是从一侧向另一侧的延展,作为形式美分析的两个典型图示,它们具有同样的美学价值,而适用于不同视角的平面审美图像,如水环、旋风、年轮、等高线、日晕、天体轨迹、原子结构、鸟的卵、树冠和花与果的俯视图等都适合于前者;而动物脊椎、音乐曲式、时间流程、潮汐频率、汇率坐标、历史节律等,则适用于后者。以上两图都只是观察角度不同而已,如果有“千眼佛”来“统观”,其结果会是一样的,比例与节律的本质并无区别。至于三维立体造型则要用到偏心螺旋体“美的原型”了,这些造型必须能让观者从不同的视点和时间来观看欣赏,要不断适应欣赏时序的变化,变换前两种视角,获得更丰富的时空美感。许多立体艺术的造型如建筑、雕塑、舞蹈、舞美服装环境设计,以及欣赏自然美如宇宙律动、山川四时交替、人体和动植物的造型、运动和纹饰色彩之美,都属于这一个三维审美模式。如果还涉及到人类的意识情感甚至是梦幻的艺术表现,当然也离不开这个美学模型,因为这里所说的美学模型是主客观统一的。

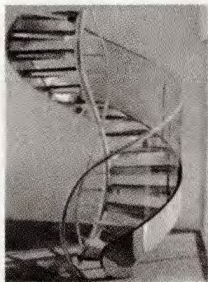
观看残疾人集体舞《千手观音》的造型,要以头上金冠为中心,经过肩—臂—腕—指的四重金色曲线有比例的重复、环绕,造成了缓慢流转的辉煌的金色旋律,给人以精神的共感和震颤。双螺旋楼梯是两条螺旋线的并行组合,韵律统一,音乐感很强。再分析一个松果的侧视结构,我们发现,它是由方向左右相反的、对称的、两条螺旋线相交而成的,结构与线条对等,均衡绝对,动感消失,却符合果实美感的静止、饱满、庄重的主调,属于“崇高美”类型,仍是造化的佳构。



三维螺旋体的半俯视、半侧视图



《千手观音》舞蹈造型的金色律动



楼梯及其同向的双螺旋结构



松果及其反向交叉的双螺旋结构

综上,黄金律就是眼睛可以看见、耳朵可以听见的辩证法,是典型的、直观的、形象的、形式美的辩证法,是常态艺术的辩证法。——这是对马克思第一问的关于形式美的哲学根据的回答。

三、回答马克思第二个问题——美的形式分析

关于马克思第二问中所要求的对各种艺术形式作出详尽入微而全面的分析,今将有代表性的自然美、建筑雕刻、文字书法、音乐诗歌和绘画共五部分,分叙如下。

(一)关于自然美

自然力(地球的重力和动力)是自然美形成的根本成因。在自然界中,宇宙天体的恒常与运行,山川大地的平衡与变化,四季昼夜的循环往复,既有均衡与适度变化,又在变化中显示出节律。这原来是一切造物之美的母体与本源,也是动物快感和人类美感的源泉。所有的植物和动物的机体构造与运动规律,原来都是大自然按它自己的规律所造就与安排。尤其是生物的生成和演化更要面临着两种伟大无边的自然力量:第一种是建立在万有引力原理基础上的地球的引力(重力或静力)。为了适应重力,身体和四肢甚至五官、枝干树冠甚至花叶都必须长得直立又对称,不易倾倒,美学称之为“均衡”。另一种力量是动力,包括风、雨、水流、冰雪、四季冷热、光照阴阳等因素造成的动力与变化,以及动物自身的动作、位移、奔跑等等运动,都无时无刻不在改变着生物体的直立均衡态式,这种动的态势,美学称之为“变化”。这两种自然力均衡与变化之不断地矛盾、变换,又不断地回复、和谐,会形成间歇和运动,造成三段式般的起伏节律。这种间歇的运动节律,与上述的均衡与变化,其总合就是先前提过的“优美比例的重复”,合乎形式美的辩证法。于是差不多每个动物和人的整体姿态甚至局部,每棵植物的姿态和每只花叶都变成了既对衬均衡、又有变化节律的一件天然的艺术品。一只鸟翅膀上递增式排列的羽毛的韵律,一片树干断面的疏密不同的年轮,一片树叶上对称又变化多端的叶脉,豹虎奔跑时背部曲线的有序弛张涌动……,这是连艺术家都难以明察深解的天地大美!宏观的宇宙天体的运转形态,微观的细胞或基本粒子的构成样式和运动,也无处不在自然力的掌控之中。就像传说中的人类是被上帝按自己的模样所造一样。那上帝不是别的,正是宇宙自然的规律。美不过是客观物质运动规律的一个外在表象,是物质运动形式平衡与变化之间的最佳常态的显现。这是辩证唯物主义的观点。为适应地球重力和动力的对立统一规律,我们的远祖——生物衍化生成了能观察感受它们的双眼和深藏着的视觉形式法则,从而欣赏到节律美的形式,生物快感和人类审美从而诞生了!

至于那些非生物的美如何呢?回答是根据受动力影响的大小分成三种不同的情况。1. 有的非生物如云气、流水、野火或火山岩浆等具有流动性,较多受到动力的影响,具有动物运动的特点,所以形式美形成的概率较高,和动物基本一样。2. 有部分非生物如火成岩和水成岩、河床岩石等,当它们受到特殊地质运动或长期的外力侵蚀时,形成了如美石或喀斯特地貌等奇观,也有一般的形式美形成的概率。3. 其余的大多数的非生物如一般的土石、杂物,受动力影响较少又没有特殊的地质条件,它们的形式美形成的概率最低。只有当它们偶然切合形式美密码时,才可能是审美的对象。上述这些现象可以证实“自然的静力动力的对立统一和节律是自然美的根本成因”这个论证的正确性。

自然选择(缘于基因繁育的需求)是生物美的成因之一。缘于基因繁育的需求而导致的自然选择也是生物美成因的一个重要方面,不过生物美形成的根本原因仍是自然的静力和动力的对立统一以及节律。当人类尚未诞生时,动物就已经由于长期的(笔者暂且称之为)“生命实践”(life praxis)的活动而产生了快感本能,主要表现在对异性的身体、体表装饰和声音的“性特征”的形式美的欣赏上,这已经近于无直接功利目的的“情绪美感”了。鲜花、羽毛、鸟舞、禽鸣、鹿角、雄狮鬃、孔雀尾……它们究竟是为何而生的呢?不会是为奢侈和浪费吧?“女为知己者容”,一定会是为同类异性的快感需求而生吧。美的展示和美的感受是互利共存的,失去任何一方,另一方就失去存在价值,所以应该说“性征之美”的目的是为了异性的爱慕和基因的繁衍。而为了异性的欣赏,那种种变化奇巧的性征

花招,也必须以“形式美密码”来作有效的诱饵。由以上论述可知,这些形式美原来是自然的静力和动力所为。上面所举的七个例子,没有一项是不以形式美为展示手段的。不止是动物,就连植物也一样。正如法国佩尔特等人所著的《植物之美》一书中所说,“伴随着花的出现,在它们的身上发生了神奇的变化:它们制定了引诱昆虫的战略”,“花以绝对非同凡响的方式摆布着昆虫”,接着,书页转向对花的形状、色彩、香味的描述。这说明,基于繁育的自然选择不但在动物间存在,而且在植物与动物间也存在。当然这里是指高级的“显花植物”。相反,如果是“隐花植物”,如小麦、水稻、高粱就不同了,因为它们的花属于“风媒花”,无须发明和使用“引诱昆虫的战略”,它们约会的是风。

自然美的本质是抽象形式美。康德认为,形式美是美的本质,是“纯粹美”,与含有真、善内容的“依存美”不同。这个清晰的见解可以得到验证。地质考古发现,一亿三千万年前的苹果花和大约同期的古蜜蜂的互利共生关系,为我们提供了关于虫媒花的形式美和古蜜蜂生理快感并存的思考依据。苹果的五瓣花的几何形态是五角星,它的每个线段都被分割成罕见的黄金比绝对值,这一最美比例成为蜜蜂欣赏、采食的重要条件(且不说色彩、香气和花蜜);虫媒花为了繁衍的潜在目的,而接受自然淘汰,使得能生成五瓣花者绝对地胜出,使其占据了虫媒花植物的大多数,最大限度地繁育了自己的种群;五角星对人类而言也一样,当今世界不分地域种族信仰至少有36个国家以五角星作为国旗图案。当自然的形式要素(如线条、明度、色彩、肌理、形状等等)显示出某一种对立统一的比例关系与节律规则时,眼睛便被诱惑,某些动物的“异质同构”的快感本能和人类的相似的视觉审美生理机制便被激活,分泌出一种化学激素,令观赏者获得喜悦与满足。澳大利亚某种雄黄蜂发现了有着橘黄色和黑色线条相交替的包装的塑料瓶时,它们就误以为那是雌黄蜂,于是群集于包装之上。农学家正计划利用这一类新设计来杀灭这种有害的黄蜂。以上关于五瓣花、五角星和黄蜂的例子,都说明了自然美的本质是抽象的形式美;一旦“抽象形式美”游离于“具象内容真”之外,“错爱”也将照样进行,无论动物还是人。现代艺术家欣赏和创作游离于物象之外的抽象形式美(或称“内形式”转化成“外形式”),深层原理正与此相同。形象在由眼睛以电脉冲形式转化到大脑的传递过程中,就像在数码相机里由形象转化为数码一样,程序运行和存储的全是抽象数码,只有最后才达到格式塔的“完型”。这“完型”已经与“原型”不同,甚至差别极大。由于专业实践的影响,抽象画家“观察实物”时得到的是抽象形式(这一点可能不为界外人士所认同),经过“完型”显现,最后的作品还是抽象形式(见第四部分之3第二段)。所以本质地说,形式美就是抽象美。

动物快感本能因大脑所限并没有得到进一步的发展,但它们已经在为我们今天的审美活动作基因储备了,随着有花植物、昆虫、鸟类和哺乳—灵长类等等和自然美有最直接联系的动植物的出现,估计人类美感基因的近期储备至少已经有一亿多年的历史。到今天人类因为劳动使大脑变聪明,产生了联想和理性,发展为审美能力,没有停留在动物的快感本能阶段,而能自觉地欣赏自然美和艺术美。但动物快感和人类美感是不能断然分割的。人类在做视觉或心理学实验时就常常用动物作标本,如一种叫做“蜚”的甲壳动物名声最著,其实它是低级动物。达尔文在写《动物的表情》一书时,得出的结论是,哺乳动物和人类情感是相似或相同的。人类也存有犬齿,当遇到险情时,狗、猫、猴和人都会拉紧犬齿肌,露出犬齿,借以吓人,这说明了人和动物情感的相同或相似性。而研究情感的科学正是美学。美学研究必须伸向前人类学的研究,我们不能用研究政治经济学的方法对待自然美学。我们只能用唯物辩证法。用唯物辩证法我们揭示了自然美的深层本质,弥补了过去的反人性论美学的缺陷,使美学走向普适的人性的“形式美学”的新阶段,更接近了美的真理。



现代苹果五瓣花，
五瓣花占虫媒花的大多数



五瓣花的几何形态五角星



朝阳一亿三千万年前的古蜜蜂化石
照片和现代蜜蜂没有较大差别

五瓣花的几何形态五角星图说明

注意：每条整线长设为8（按图中横线所示依次为3+2+3等于8），则整线长：中线长=中线长：短线长成为8：5=5：3，这是黄金比绝对值。五角星的全部大小线段均被纳入“形式美密码”之中。这是五瓣花繁育数量最多和人类最喜欢的几何形态的原因。

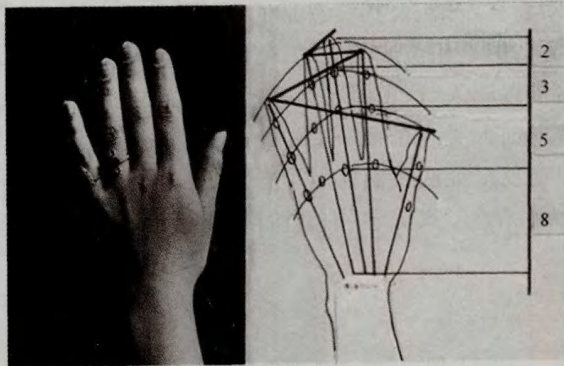
我们欣赏桂林山水、云南石林的轮廓，我们欣赏羽毛、贝壳、蝴蝶、雨花石的纹理，我们欣赏炊烟、小路、河流流转的曲线，若细心去揣摩、去验证，没有一样不是具备比例与节律这两个条件的，它们的美先于人类而存在，后来它们就转化为山水画、花鸟画……。



树叶和蝴蝶的比例与节律

注意：树叶在均衡变化中又有轮廓、叶脉和纹理的节律，也注意蝴蝶轮廓与黑白的比例和因白色块的多样重复而产生的节律变化。

人类的手的形态不是偶然生成的，它是人与大自然的对立统一与节奏法则相适应的产物，是劳动创造的“艺术品”。下图展示的是一位名叫丽莎·豪恩的美丽女人的手，照片现藏于维也纳历史博物馆，曾被奥地利《美术》杂志誉为“神造的艺术品”。当然这只是一只普通的手。不过这引起了研究者的兴趣，并进一步发现了手之美的依据。下图是笔者绘制的一张手的比例与节奏的图表。



丽莎·豪恩的手和笔者对手的比率的分析

从图中首先可以看到各个手指自身长度的比例差异。从四条指关节间的连接线中,我们看到了比例的渐次递进的美,如同黄金比的渐次递进的美一样,其比例恰为 $2:3:5:8$ 。其次,我们看到了最长的中指尖——次长的无名指尖——再次长的食指尖——短的小指尖——拇指尖的连接的王形折线,显示出以中指为中心的不等长的四指相互配和的节奏美,这节奏也是递进的,王线的四段不是等长的。通过对以上两点分析,使我们悟出手的形式美所显示的对立统一与重复节奏法则。所以说手是“艺术品”,似不为过。

手的艺术在中国戏曲的“兰花手”中,得到更进一步的发挥,可以说是自然美的再创造。20世纪50年代京剧演员杜近芳在巴黎演出,其兰花手的造型美曾引起法国观众和评论界的高度评价。他们欣赏到了本来就是艺术品的五指,又演绎出了线条的主次、长短、聚散、角度、虚实在时空中的神奇变化,不禁陶醉于东方文化之美了。



兰花手和兰花画法

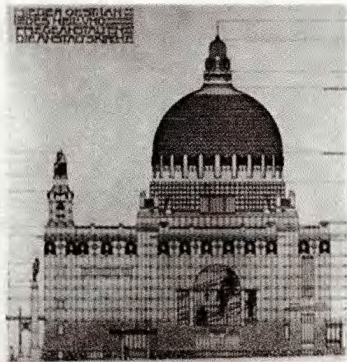
和兰花手联姻的,是中国画的兰花画法,这也堪称是中国艺术的一个经典范式。中国画里的各种笔法程式,在《芥子园画谱》中,以教材的形式代代相传,松梅竹兰,勾皴染点,均成定式,若细品其内在规律,都是黄金律在主宰。这里的兰花不过是其中之一例罢了。您从花瓣的长短、曲直、浓淡、疏密、夹角、奇正的种种神奇变化中,将会得出自己的结论。

(二)建筑、雕刻

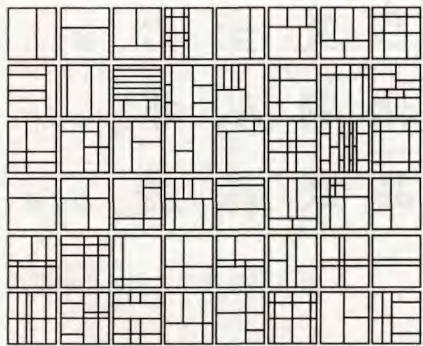
黄金律被用于希腊、罗马的建筑与雕刻是最为普遍了,意大利文艺复兴时期再度得到发扬。达·芬奇是文艺复兴时期欧洲美学的科学理性精神的代表人物,他为帕乔利《神圣比例》一书作过插图,此后一直被奉为经典。“神圣比例”(黄金律)的崇拜者米开朗基罗的建筑设计和经典作品《大卫》雕像的人体造型,都是黄金律运用的楷模。直到17—19世纪的巴洛克艺术、新古典艺术,再到20世纪初的欧洲,从无数经典的建筑雕刻遗存,我们可以看出历代建筑师对黄金比之美尊崇的程度。20世纪30年代包豪斯设计理念兴起,倡导简洁快速批量生产方式,主张废弃装饰,这时建筑师的黄金律理念转向了建筑构件的模式化,建筑大师勒·柯布西耶根据黄金律创造了“黄金尺”,对现代建筑和家居设计产生了重大影响。



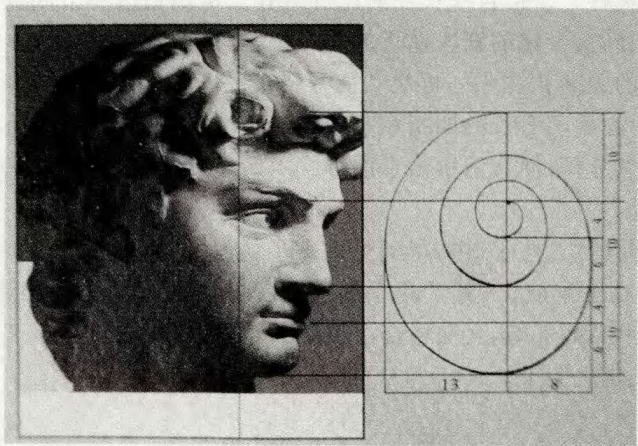
巴黎凯旋门



20世纪初奥托·瓦格纳的建筑设计



柯布西耶根据他的“黄金尺”在预定的48个方形内对建筑部件进行的分割设计



米开朗基罗《大卫》雕像头部比例的分析

注意:采用偏心涡状线典型图示的对照分析法 竖向比例划分为 $(6:4):(6:4):10$,简化为 $(3:2):(3:2):5$ 。横向比取 $13:8$ (横向比为拍照者随意选定,本图比例 $13:8$ 最佳,是平时画家画头像的常态角度)。

(三)文字、书法

在文字设计中,更是不胜枚举。例如中文的“三”字,当初的甲骨文和篆书本来是等长的三横,显然等长的三横起源于更早的原始记事之需,并没有艺术的选择,后来在艺术公理的选择与淘汰中,逐渐演化为大约是 $3:2:5$ 合于黄金比的三横,终于成为定式,沿用至今。虽然这只是一个字的造型发展史,但在这里却包含了深远的意涵,进而可以解读一切字形。“二”字则一长一短,“十”则将竖笔分为 $2:3$ 的两段;“聿”字的标准楷书体(见下图下部的“聿”字的双钩体)的第一横、第四横相等,设为 2 ,第三横则为 3 ,第五横约为 5 ,第二横约为 8 ,五横成为 $2:8:3:2:5$ 的比例定式;“口”、“田”的

三 二 十 聿	第1行 单体结构
口 田 四 回	第2行 方框结构
吕 炎 圭 出	第3行 上下结构
林 羽 从 非	第4行 左右结构
品 众 森 磊	第5行 三合结构

标准汉字楷书造型的比例定式

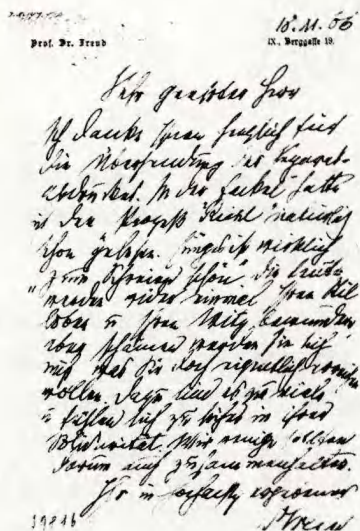
	点的聚散	线的长短	角的分割	面积对比
平均比例				
偏侧比例				
黄金比				
名家书法实例				

黄金律与名家书法实例(选自《三希堂法帖》)

注意:末行的“聿”字的横划比是 $2:8:3:2:5$,合于黄金密码,是中国书法形式美的典范之一

楷书则上宽下窄；“吕”、“炎”、“林”、“羽”则将本是等大的两半部写成一小一大；“品”、“众”、“森”、“磊”则将本是等大的三部分写成三种大小……，以上规律在毛笔行楷书中更为清晰。这些都是“避同求异”原则的体现（笔者认为这是中国书法美学的规则之一），与黄金律原则是一致的。

在西文中，“S”、“B”等字母的上小下大，比例适中，阿拉伯数码“3”、“8”的构成也具有同一体制。拉丁文26个字母中，下行（音 xíng）的是五个（g、j、p、q、y），上行的是八个（b、d、f、h、i、K、l、t），其余中行的的是十三个，这5、8、13三个数之比恰为黄金比，所以连写数行，参差错落，比例适中，再加上大写与小写的差别，在视觉上也具有线条节奏的美感。下面读者将看到我们的“分析美学”的开拓者L.维特根斯坦的西文书法作品，它们就像贝多芬的奏鸣曲曲谱一样美妙绝伦，好像读着它就可以唱出美妙的旋律。



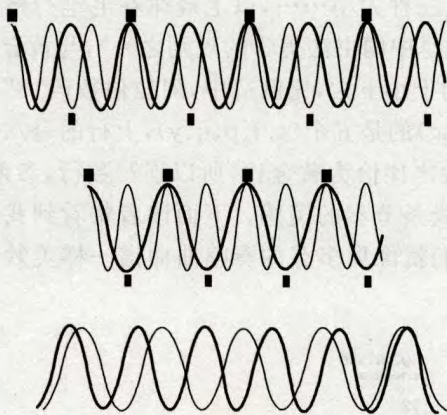
BSMEYER
Still Within

维特根斯坦的哲学手稿和西文装饰体

（四）音乐、诗歌

我们现在以音乐的和声与旋律为例，说明音乐与黄金律的关系。先谈和声。声音的和谐缘于两个以上的发音体振动次数成整数倍数关系，或简单整齐的分数的倍数关系，比数愈简单整齐，声音愈和谐，愈少矛盾；否则就愈不和谐，愈多噪音。而和声之美，则视创意与艺术规律的需要，选用不同程度的、既和谐又不甚和谐的音作和声。和谐，是对立因素的统一。绝对“和谐”的和声不一定是“美”的和声。比如同度音“1”与“1”（读 do，音名，以下类同）和八度音“1”与“ $\dot{1}$ ”的振动频率分别为一比一和一比二，是简单整数比，和声最为和谐，然而缺乏对比与矛盾，缺少点“不和谐”，因而较单调贫乏，不美；而“1”与“5”振动频率近黄金比（二者频率之比为二比三），对立统一，在和谐中有矛盾对比，充实丰富，中间加上“3”，增加对比与连接更显丰富，三音同奏就构成了“1+3+5”的大调主和弦，是美的和声。又，在中国传统乐理中，有所谓“三分损益法”或称“五度相生”，是和声学的数学基础理论。设有两根琴弦，同为“1”音，若将一弦减为原长的三分二，使其频率与原弦频率之比达到三比二，从“1”音升为“5”音，两弦同奏，产生“五度相生”（“1+5”）的最佳和声。须知各种三和弦都建立在这种“三分损益法”的基础之上，都源于黄金律。毕达哥拉斯当年就是同样在弦长与和声的数学实验中研究黄金律现象的。这导致毕达哥拉斯学派认识到“音乐是对立因素的和谐统一”这一辩证思想，成为辩证法的核心原理。后来在毕氏实验的影响下，和声学得到了不断发展和完善。和声学就是从完全和谐（如“1”+“1”）——和谐又对比（如主和弦“1+3+5”、属和弦“5+7+ $\dot{2}$ ”、下属和弦“4+6+1”）——较和谐又稍不和谐（如属七和弦“5+7+ $\dot{2}$ + $\dot{4}$ ”）等等这个按黄金律组合的声音数列中选择配

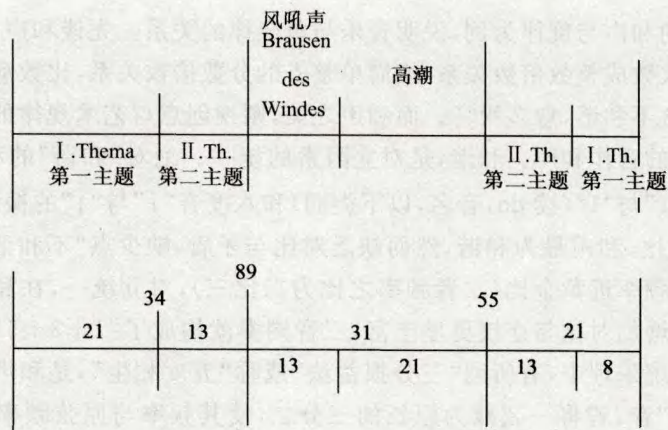
置,表达人类特定音乐情感的学科。



视听律动原理

上起第一图双曲线频率之比为 3:4,近似黄金比,节律较复杂但轻重音清晰,较优美;
第二图 2:3 合黄金比,重音弱音最清晰,节律简单整齐,美感最佳;第三图比例与节律错杂无
序,重音和弱音全失,噪音无美。(重音方点在上,弱音细点在下)

以上是谈和声,下面谈旋律。根据薛金炎教授的著作,我们看看在乐曲的内部,曲式结构上的“黄金标界”规律。薛金炎对巴托克作品进行分析时指出,《两钢琴奏鸣曲》的第一乐章共有 443 小节,其黄金标界是 $443 \times 0.618 = 274$,这个第 274 小节正是该乐章的高潮,也是再现部的开始。《余兴》的第一乐章是由 563 个三拍子组成的, $563 \times 0.618 = 348$,这里也正是再现部的开始。《对比三重奏》的第一章有 93 小节,它的黄金标 $93 \times 0.618 = 58$,在这里又出现了再现部。在《野蛮的快板》的 #Fa 小和弦上有嘎嘎的打击声,它有时延长 8,有时延长 5,有时延长 3,有时延长 13 小节,这 3:5:8:13 正是黄金比。音乐专家的上述分析充分说明黄金律乐曲内部比例、曲式结构的紧密联系以及它所起的支配作用。



巴托克《两钢琴奏鸣曲》第三乐章的曲式及与曲式一致的黄金数码结构

(注:所标数字均为黄金比数字,代表小节数)

在经过专业化的论述之后,薛金炎教授说:人们注意到这个事实,即黄金标界永远落在曲式最重要的转折点上。如同巴托克的许多其他作品一样,《两钢琴奏鸣曲》的所有部分证实了它们的组织是何等严密和完整。作品的全部数字几乎是令人震惊的:三个乐章的总拍子数目是 6432 个八分音符,

它的黄金标界——第 3975 个八分音符——正与作品的结构相适应（慢—快+慢—快），并且，那么准确地落在第一和第二乐章交接处“+”处，在一个八分音符上^①。

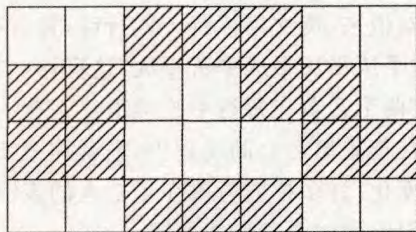
以下我们展示的是贝多芬的钢琴奏鸣曲的曲谱，目的是希望读者感受乐谱的视觉美效果，感受视听二者的形式美规律的同一性。



贝多芬钢琴奏鸣曲曲谱的视觉形式美感

马克思在“三问”中，还特别提到了诗的形式美的各种表现，他说：“我们也不知道，是什么东西使诗的每一节奏、辞藻、形象和语言的声音具有迷人的力量。”显然这和他青年时代热爱艺术，热爱诗歌，写过《献给父亲的诗册》，写过歌剧，了解诗的格律有关。我们则以中国格律诗为例，探讨一下和谐对比与节律性变化的法则和诗歌的形式美的关系。笔者曾在课堂教学中试用过这个分析方法，学生们颇感新奇。现以李白的七言绝句《早发白帝城》为例：

朝辞 白帝彩云间，	平平仄仄平平
千里江陵 一日还。	仄仄平平仄仄
两岸猿声 啼不住，	仄仄平平仄仄
轻舟 已过万重山。	平平仄仄平平



七言绝句平面构成的视觉节奏

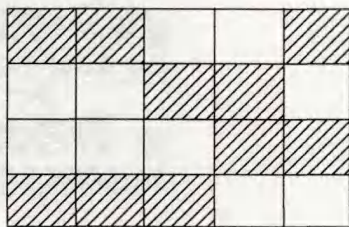
首先按音的长短与停顿来看节奏关系。在上面的诗里，我们按传统的七言诗朗诵规律，在每一句的第二或第四字后边画一个竖线，以表示较长时间的停顿，这样，就将每个句子的字数都画成了

^① 薛金炎：《交响乐世界》，北京：人民音乐出版社，1989年。

2:5或4:3,近似黄金比(在7的分割中,用近似值3:4或黄金差比例2:5)。这说明在七言诗句中,在这个地方停顿是美的,并且第一第四句和第二第三句的停顿又有长短差别和对比。其次我们再按音的轻重关系(平仄律)来研究节奏的另一个方面。我们按格律诗的一般格律标准(包括“一三五不论,二四六分明”),并为了充分展示声音图案化的视觉效果,选用深色代表仄声,用白色代表平声,将该诗组成上面的平面图案。

在古诗发音的现代读法中,声调的第一、二声是平声,属轻声,第三、四声是仄声,属重声。平声平缓悠长,仄声急促沉重,恰成轻重音调的对比。在上面的黑白图案里,我们可以看到平仄声有变化地交错出现。按,平仄律的基本形式是每两个字为一组,两组一交错。因为中国造词,两字一词者最多(结尾一字因平仄是固定的,因而影响到最后三个字的平仄变化,第五字的变化根据第七字的平仄来决定),这样产生连续的对比重复,造成每行诗句的统一变化的节奏。在每一行横向的句子里平仄声总字数的比例均为4:3或3:4,而在每个句子的任何局部,如任意取出五个字来,其比例又均为2:3或3:2,这些都体现了黄金比的对立统一规律。同时,我们也能够看到:在上下近邻的句子与句子间也有对比与重复(第一、二两句以及第三、四两句基本是对比,结尾有变;第二、三两句基本是重复,结尾有变)。最后请再注意观察这个图案的整体的视觉美感与装饰性,我们可以看到在这个图案里既有整体的统一和谐,又有着布局上的变化与节奏感。如果借来印成台布也是不错的。中国格律诗的这种装饰美感既属于时间的艺术,也属于空间的艺术,是中国传统诗艺的菁华所在。另如王之涣的五绝《登鹤雀楼》:

白日 依山尽,	仄仄平平仄
黄河 入海流。	平平仄仄平
欲穷 千里目,	平平仄仄平
更上 一层楼。	仄仄仄平平



五言绝句平面构成的视觉节奏

用传统读法,每行五个字都在2:3或3:2处停留较长。再用前面的方法作一图案,我们从图中看到了一个完美的装饰性布局,在横向的句子里,平仄声总字数之比均为3:2或2:3,合黄金比。在句与句之间或称作竖向的行与行之间也存在着平仄的对比与重复,这第一、二句是对比,第二、三句基本上是重复,第三、四句是对比。这与七言绝句类同。其余还有五律、七律、排律,以及词曲和赋等格律,都是在上述格律基础上的衍生变化,共同构成了中国诗史的华美乐章。

相对说来,英文格律诗十四行诗,每首共有十四行,每行有十个轻重交替的音节,叫做“轻重五步格”,如“平仄平仄平仄平仄平仄”这算作一行,并且将这一行如此简单的节律,还要再重复上十四遍!“轻、重”两个音节在每行中连续重复五次,全诗十四行要简单重复共达70次之多,是不是过分地单调了?在伦敦奥运会的视频中,笔者注意听过名演员朗诵莎士比亚的作品,发现为避免格律的单调而力求变化,许多招数旁落在了个人的表演上。

(五)绘画的全部形式要素

有些国画论者常常发些玄虚之论,令人摸不着边际,笔者愿作“详尽入微”的考察,以补救不足。由此总结出“复线”共有八种形式要素,墨色计有五种要素,然后有选择地按黄金比画出八种图例,又画出不按黄金比的八种,以便在两相对照中,考察得失,总结规律。现将两图复制如下,请读者点评。

由于黄金律教给了我们用数学分析来研究美的方法,而黄金律又是形式辩证法,因此我们就会自然地想到,如果用这一方法来总结全部的绘画经验,也许是可行的。过去之所以仅将黄金律运用于线条与面积划分,那是因为长短与面积是明显地可以用数来表示的,而能用数来表示的要素才可

能适用于黄金律。那么,其余的形式要素是否也可以用数来表示呢?“任何事物都是可以用数学公式或一个简单的数来表示的”,“今天,在探索抽象关系的过程中,数的作用尤为突出”^①,——这是抽象绘画大师康丁斯基的预言。

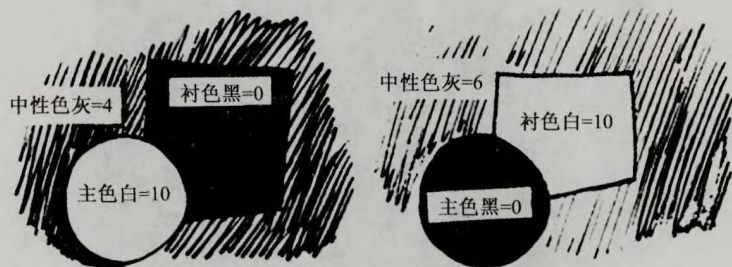


上图 笔法与墨法依次按黄金比的配置:距离、粗细、长短、浓淡;干湿、角度、穿插、交叉



下图 不按黄金比的配置 上下图要对应观察

事实的确如此,各个形式要素如点、线、面,面之中包含黑白与色彩,经过深入研究分析,它们也都是以数的形式即量化的形式存在着,如黑白含有形状、面积、深浅、虚实、肌理的数值,色彩值含有色相、明度、纯度的数值等等。现代数码成像技术已经证明了这一切。现在数值已在,就可按比例节奏构成了。仅以“三色法”为例。

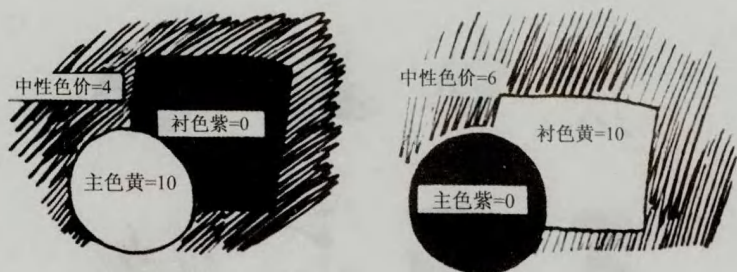


三色构成模式:黑白灰按黄金比的配置

绘画中的“三色法”讲的是三色并置技巧,既是整体构图的,也是细小局部的。其要点是,在黑白画的深浅度配比中,典型经验是把从黑到白的连续调子简化为黑、白、灰三色,然后做三色的有比例的配置。经验证明按黄金比的配置是最美的。例如,白色的明度若设为 10,黑色为 0,那么灰色为 4

^① [俄]康丁斯基:《论艺术的精神》,查立译,北京:中国社会科学出版社,1987年。

时,画面最美,这时,灰色4因与黑的0度相近而构成“同盟”,而与白色的10产生对比,将白推向主色——视觉中心。相反,黑色的明度若为0,白色为10,那么灰色应为6,灰色6因与白色10相近,因而与白色组成联盟,推出黑色成为主色,构成视觉中心。



三色构成模式:一对补色与中性色按黄金比的配置

在一个有一定主调的色彩设计中,配置三色,一色是相对暖色,一色是相对冷色,第三色则是中性色,这个中性色应该是偏向前者还是偏向后者?一般不应是冷暖色值为“中间”的颜色。中性色稍有偏向就拉近了或拉大了对两色之一的色距,然后就决定了哪一个是主色,哪一个是衬色。对两个色距比例的选择,是色彩的优选法。其数字配比关系和上图一样,中性色色价应倾向色彩主调,为4或6,推出主色,这主色通常是主调的对比色。

三色按比例的比例构成法是绘画构成的最重要的方法,因为它涵盖了点、线、黑白等局部方法。过去由于没有发现它也是黄金律的使用范畴,没有引起重视或引述。实际上,从新印象派修拉的按数字分析法严格计划而精心完成的点彩作品《大碗岛的星期日》到蒙德里安的整幅分割,以及任何有色彩修养的油画作品的构成,都是深谙此理的,但多数作灵活、含蓄的表现,不像前面两人那样极端与外露。现代设计更是继承了这一注重分析的科学传统。

由于篇幅关系,上面仅举两组典型构成的个案为例,下面我们将以吴冠中一幅以黑白为特点的油画为例,说明绘画各种形式要素的综合构成与黄金律的关系。



吴冠中《长江山城》(布面油彩)

上图是吴冠中的油画作品,我们可以把形式要素根据特点归纳成五项,分类解说如下。同时提前作一小结:黄金律适用于绘画的一切形式要素。

1. 线条——构图全局由长江的略成 S 形的大曲线与城区的碎直线构成,“大曲与碎直”对比,韵律节奏清晰;

2. 形状——由黑白色块的直角与斜角构成,即使在曲线江边,尖角也刻意分明;

3. 深浅——山城由黑白两色对比和倾向于黑色的深灰组成,突出白色色块;

4. 肌理——山城繁密处见肌理,江流简明处是平滑,涩平对比,意涵丰富;

5. 虚实——近远两端为虚,中景是实,合视觉与艺术的双重虚实规律。

上图若是论线条是曲少直多,论形状是圆少方多,论深浅是浅少深多(山城又是浅少深多),肌理是涩多平少,虚实是虚少实多,都是比例合度,近黄金比,沿着“大曲与碎直”这一形式构成母题而铺陈展开。大师手笔若此,不能一一尽述。

以上是对马克思的第二问关于“艺术形式的分析”的回答。

四、回答马克思第三个问题——形式美的心理分析

心理分析是哲学分析以外不可或缺的科学分析方法。概括地说,从物象发出来的光的刺激到视觉的接受,再到心理美感的产生是经过一个精密而复杂的程序的,其中每一个阶段,都伴随着我们必须加以说明的视觉和心理机制及其对美感的联系。本文对视觉——心理各阶段的信息传递机制和过程,基本按照拙文《试论补色原理》^①,和视觉心理学的权威学说格式塔心理学创始人阿恩海姆的观点,归纳说明如下:

1. 光源照到物象,因光源特点和自然物象的形状、深浅、色彩等的不同而发出特定形式的光映视网膜。于是网膜上出现了主体与背景的成像,以及它们的特定的线条、明暗和色彩等视觉形式要素;有时也许是碰巧,视网膜上的各种形式要素的组织构成是符合斐波那契数列——即黄金率的比例与节律的,这就为后来的美感发生预设了必要的条件。反之,如果没有这种巧合,那就与美感无关了。这种美就是自然美。自然美的各形式要素如形状、深浅、色彩等本来就是形式美的要素,所以自然美和形式美所指的基本是一回事。

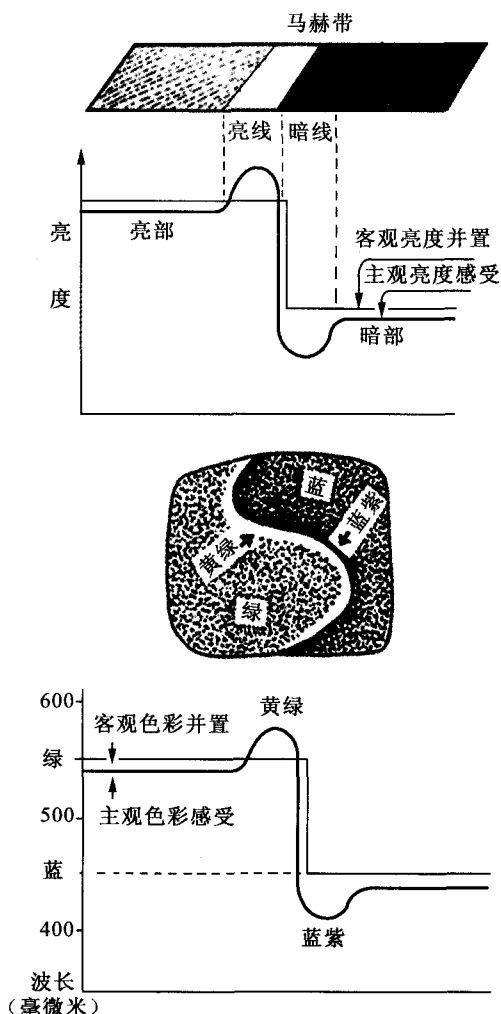
2. 视网膜的中央凹周围的光敏细胞(锥状感色细胞)接受光的刺激并作出能动性反应。在视网膜的相应视域内,因接受光照,锥状细胞发生光电反应,形成相似形的视像,其线条、明暗、色彩也同比呈现。另外,根据 1953 年哈特兰的蜷眼电子生理实验,光敏细胞特有的“侧抑制机制”(诸多视觉细胞的各竖向神经之间有着侧向联系神经,起调节抑制作用,故称“侧抑制”),在聚焦处的明暗、色彩的边缘,产生了“边缘对比”,黑边更黑,白边更白,好像在“明暗”交界处出现了一明一暗的两条线,强化了这一处的边缘的明暗、色彩的互补差别,借以凸显形状轮廓,优化了视觉中心处的分辨率。此即一百多年前奥地利物理学家马赫遗留下来的所谓“马赫带之谜”所指的“马赫带”,他当时的物理光学实验解答不了这个谜的成因。因为边缘对比发生在视网膜上。

注意,后来的美感发生,不但依据这线条、明暗、色彩碰巧得到的有比例、节律的形式构成,而且也很很大程度上依赖于边缘对比。绘画和书法的线并不是通常所说的是“假设”的,而是视觉里的客观存在(原始绘画和儿童画多使用线条的根据可能在此)。但这种边缘对比的存在只能集中在观看者感兴趣的视觉中心——视网膜黄斑的聚焦处,非聚焦处物象的轮廓反而是模糊的。这很像电视里的调焦,如聚焦在草原远处的奔跑的马群时,近处的草丛就变得模糊不清;如聚焦在近处的草丛时,远处的马群就模糊不清,为了使聚焦处轮廓更清晰,电视里也设立了“勾边轮廓”的仿生装置。一般人不注意是看不到的。在绘画中,时而强化轮廓线,时而弱化轮廓线,造成了虚实变化,是除了深浅之外最重要的艺术手段。

很多画家并不了解边缘对比所代表的补色原理的深层机制。补色原理是视觉最根本的原理。

^① 赵经寰:《试论补色原理》,《抚顺教育学院学报》1988 年第 3 期。

不了解补色原理就不能建立科学的色彩知识体系。1983年为了色彩课教学,笔者写了《试论补色原理》一文,并画了下面的两张图表,这两张图表是根据美国当时最新的《视觉分子生理学》的学习研究画出的。拙作可能是中国最早说明视觉边缘对比和补色原理规律的论文,并在补色机制的基础上建立了个人的科学色彩理论系统。读者可以悟到,镜面反映论是不对的,眼睛根据需求和习惯作了补色性质的加工处理,只是你不知道。阿恩海姆的实验当然更早、更为深刻而广泛。这些视觉规律支持了格式塔心理学一系列“个性化”的观点。



笔者所作的边缘对比现象与马赫带之谜的图解

上:黑白边缘对比 下:色彩边缘对比

3. 神经在信息的电脉冲传导的过程中,依据观察目的,进行信息量的整合、过滤,达到对有效信息的“特征抽取”,这里有主观的参与。实验表明:人眼对线条、明暗与色彩等信息可以自动进行加工处理。视神经把一亿多个光敏细胞所得到的信息通过双极细胞进行加工,并传递给一百万个神经节细胞上,经过整合信息过滤掉了百分之九十九,在整合与过滤的过程中强化与提取了反差信息,提高线条、明暗与色彩的对比值与分辨率,这种视觉功能被称为“特征抽取”。这证明了,人眼看物和照相机不同,照相机是客观实录,人眼则能提取观察者需要的有效信息,忽略无效信息。

格式塔心理学认为,美产生于形式,这形式是人类可以共感的。美学条目中也重复过这点。但同时,人有没有事前的专业训练和定向的审美心理预期,其效果将会完全不同,所以美也会打上学习

和实践的烙印。笔者有过一个切身的体会，原来我是画水彩的，看到景物，眼中全是色彩，后来从事黑白木刻，看景物时还是色彩，再后来是努力改正，训练用黑白观察的方法，过了数月才算成功，这时看景物就全是黑白，不见色彩了。这个记忆很深刻。如果是一个没有摄影经验和毫无欣赏预期的人和一个摄影家，同时遇见了一处美景，美景以同样的线条、明暗、色彩映进他们的眼帘，毫无疑问，上述的“特征抽取”的专业定向的惯性与整合过滤的速度和质量，只能偏向于后者，也就是说，后者可能立即发现并把握了美的本质，而前者却仍然无所适从。因为二者大脑中的既成的审美“模型”和预期不同。所以说同样的自然美和形式美对不同的人，并不能都产生同样的美感反馈。这是格式塔心理学对实践美学的贡献。

4. 大脑的视觉和情感中心接受到大量的、同时传来或连续传来的电脉冲信息，并进行高层整合，形成“完型”，并可能产生特定美感，这里有更多的主观参与。按照格式塔心理学的原理和笔者的解读，外物的客观信息形成一个形式结构，被称为“物理场”，这个“物理场”将与观察者的眼睛和大脑中的视觉情感中心的“心理场”汇合感应而构成一个“心物场”。“心理场”是由几千万年前的动物快感的基因遗传所形成的先天本能和人类后天习得的实践经验组成的，它储存着各种能接收外来信息的密码或谓模型。在“心物场”中，“物”与“心”二者进行比对，如果该信息恰好归类于某一种“形式美模式”，便转换与升华为相应的特定心理美感。蓝色唤起“冷”和“宁静”的心理，红色唤起“热”和“欢乐”的心理，尖角唤起“刺痛”和“力强”的感觉，曲线唤起“柔顺”和“优美”的感觉。这种心物交感的理论被称为“异质同构”说。这种从转换到完型，是在更高的层次上进行的，并不是简单的数字相加关系。将特定线条、明暗和色彩等已经过初步筛选的视觉形式要素，再经过大脑的个性化的专业定向的惯性筛选，达到艺术的“格式塔”（完型，整体），就整合升华为可以共感而又独特的风格、情调，产生了高层次的心理美感，达到了完美的审美境界。但如果脉冲杂乱无章，没有适当比例和节律，或参与比对的形式与人脑的模型密码不相符合，那就被排除在审美之外了。从这个角度来说，审美是内外的结合，心物的共感。片面的客观主义和片面的主观主义都是错误的，人和人的差别只是因个性、天才和学习、实践多少而造成的“度”的差别。

以上是从“自然形式——光敏细胞——视神经——大脑”这四个阶段的信息传输与整合、加工的系列描述，是笔者将视觉和心理的规律、先天本能和后天习得、自然形式美和社会实践观统一起来得出的结果，这一结果回答了形式美“凭哪些契合因素在我们的心灵中引起同情共鸣”的第三问。

最后，还有一个“情”字，如何处理？形式美学讲那么多规则，是否束缚了情感的发挥，难得创作的自由？笔者以个人的实践经验告诉你：不会！因为主观意识一直在创作中起着支配作用。只要你想自由，你就会获得自由！就拿追求极端自由的抽象表现主义者来说，其中一位波洛克的创作方法是：他先把铁筒皮钻了孔，临时封好，把彩色油漆装到筒子里，然后提起桶在画布上跑来跑去。你看他自由不？最后，再根据需要按美的规律去剪裁画布，装框完成。当然我们不一定去学习他，画画有很多方法，你可以在艺术中去寻求自由，也可以去寻求严谨，一个人有一个人的风格。但无论哪种，道理都在其中。因为格式塔心理学证明，通过“习得”和“实践”能保持和充分发挥人群或个体的个性，个人艺术才能和天才是绝不会被形式美学理论扼杀的，同时任何狂放的艺术行为，最后都将接受规律的制约，在作品完成时，要作修改或弃取的选择，理性更是绝对必要的。就是你想画“解构艺术”，也需要知道黄金律，做到“知己知彼”，然后再在要害处狠狠地“解构”它，最后创造出你理想的“丑的艺术”来。否则任由乱来，可能达不到“解构”的目的。

五、结 语

马克思在1875年的历史条件下，在各种现代科学尚未登场，在他所关心和急切需要的哲学、心理学、美术史学（今天看来，尤其是现代形式主义艺术史）等资料严重缺乏的条件下，“三问”是不会有答案的，马克思的新思考因此中断。随后合乎逻辑地在条目的结尾处他提出了三个关于形式美的超

前的课题,为他的美学新思考留下了一个缺口,一百多年没有答案。今天,笔者无意中做起了毕达哥拉斯思想的继承人,就“关于比例的理论”,“来说明形式美究竟是以什么为依据的,来分析各种艺术表现的一切不同形式,并且揭示各种艺术按照人的心理结构对人心所产生的特殊作用”。迟倒地回答了马克思的三个形式美问题,肯定也还是不完善的,仍需要不断学习改进。

视听形式是美的本源。一般美学家谁能把抽象画(或交响乐)用文字加以“详尽入微”的解读呢?可能因为视听专业技巧的隔膜,这是不可能的。笔者有幸兼具专业和理论二者,能对美的技巧——形式美进行马克思要求的“详尽入微的全面分析”,在书中笔者曾把一根线条分解为六种元素并用我的手绘图解加以说明,这一点美学家难为;又能较熟练地运用辩证法解读黄金律,将其扩展为普适的形象的艺术方法论,并找到美的本质——形式美的两种经典图式:偏心涡状线(俯视图)和S线(侧视图),统一到立体螺旋体“美的原型”上来,最后建成“形式美学模型”,这一点画家难为。通过本文将以上微观宏观二者结合,对马克思的“美学三问”进行了科学分析和较为完整的解答,试图超越荷加斯的历史局限。

对于马克思“形式美三问”的回答并不只是一个纯理论问题,它还有着重要的现实意义。美学定义、“三问”的提出和解答,其目的就是关系到视觉形式美学的建设。刘悦笛在《中国美学三十年:问题和反思》一文中就关注过这一点,他说,“当代中国美学还有一个缺失,就是对艺术哲学的领域关注还不够”,“如何(从文学)回到艺术,特别是回到视觉艺术或者造型艺术(欧美的美学更多关心的就是这类艺术),来进行新的美学思考,也成了未来中国美学所要努力的方向”^①。此前,在20世纪80年代初,吴冠中先生也曾在他带头掀起的一场关于“形式美”的大讨论中,大声疾呼“形式美是美术学院的主食。形式美是美术教育的主要内容”。这是在中国艺术理论第一次在改革开放的先声中,提出的一个划时代的迫切课题,但是作为形式美的根本——艺术哲学或视觉美学的研究还没有起步,现状不可能改变。这说明刘悦笛博士所提问题的针对性、迫切性。笔者将继续为我国形式美学体系和美学模型的更加完善而努力,期待着能对我国美学的建设发展有所助益。

[责任编辑 贺立华]

^① 刘悦笛:《中国美学三十年:问题和反思》,《文史哲》2009年第6期。

从“冥神”到“畅神”

——论佛教与魏晋审美精神自觉

刘 敏

摘 要:审美精神的自觉是魏晋追求超越的时代精神孕育的结果,是这一时期的宗教信仰对士人理论思维的提升和性灵情感的激荡。形神之辩将魏晋士人的精神探索推至显现存在本真的“冥神绝境”,返本求宗的修炼犹如柏拉图所谓灵魂回忆,是对圆融虚灵之精神极境的无限追求。“畅神”是返本求宗之信仰追求的审美表达,是对存在之家的归返,是对存在真理的触及而产生的自信与喜悦。绝对境界的寻求感召出魏晋士人新的主体性和新的精神力量,形成精神层面的人的定义:人是“精神我”;信仰的神圣力量使“精神我”的人在面对宇宙自然时内心具有一种超然而又亲切的气度,能够以清静之本心本性涵融万有,在自我超越的同时也带出万物的真。

关键词:审美精神;佛教;冥神;畅神;精神我

宗炳《画山水序》云:“独应无人之野。峰岫峣嶷,云林森渺。圣贤瑛于绝代,万趣融其神思。余复何为哉,畅神而已。神之所畅,孰有先焉!”这一对自己绘画创作的总结性叙述,也是魏晋审美的典型表达。“畅神”概念的提出表明:第一,对艺术活动本质的认识推进到精神性层面,艺术创作的过程是“畅神”的过程,“畅神”是极为自由深邃的精神活动,它超越时间空间并且涵融万有,凸显出审美的精神品质;第二,超越性精神活动标示的是最高的精神境界,“畅神”让人获得家园感,其中有世俗生活无法比拟的幸福与满足。“畅神”的追求,是魏晋审美精神自觉的坐标。审美精神的自觉是魏晋追求超越的时代精神孕育的结果,是这一时期的宗教信仰对士人理论思维的提升和性灵情感的激荡,是佛教神的观念向审美领域的迁移。

一、冥神:对精神故里的归返

汉末佛教的传入,为中土士人的精神活动输入了新的血液,带来了新的活力和创造力,其中的形神之辩,从汉末持续到齐梁,僧俗两界卷入者甚众,这场旷日持久的争论,荡涤出一片新的精神天地。

形神辩论的最早动力在于传播佛教。牟子借中国传统的鬼魂观念宣传佛教之轮回。“问曰:‘佛道言人死当复更生,仆不信此言之审也。’牟子曰:‘人临死,其家上屋呼之。死已,复呼谁?’或曰:‘呼其魂魄。’牟子曰:‘神还则生,不还,神何之呼?’曰:‘成鬼神。’牟子曰:‘是也。魂神固不灭矣,但身自朽烂耳。’”^①以中土传统的鬼魂比附外来佛教的“神”,使人们相信人死后有灵魂存在,“神”不灭,故轮回是可能的。佛教传入中土之前,人们更多从生与死的角度来认识形神。《庄子·知北游》:“人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。”王充《论衡·论死》:“阳气导物而生,故谓之神。神者,伸也。申

作者简介:刘敏,四川师范大学文学院教授(四川成都 610068)。

① 《牟子理感论》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,石家庄:河北省佛教协会,2008年,第3页。

复无已,终而复始,人用神气生,其死复归神气。”佛教迎合民众长生住寿的心理需求,宣扬形灭神存、三世轮回,其中又包含着不同的精神品质。人问牟子:“为道亦死不为亦死,有何异乎?”这是中国传统的形神观,以身体的存在为中心,牟子答:“有道虽死,神归福堂;为恶既死,神当其殃。愚夫暗于成事,贤智豫于未萌。道与不道,如金比草,善之与福,如白方黑。焉得不异,而言何异乎?”形与神是截然划分的世界,形都是一样的死亡,神则因为善或为恶的业报有或到佛国或入地狱的不同,形的死亡相同,而神的贤愚高下却迥然相别,神显然高于形。

事实上,这一时期佛教所谓神的本义主要在于精神世界。慧远写信问鸠摩罗什,询问菩萨是否可以住寿一劫有余,鸠摩罗什回答说:“若言住寿一劫有余者,无有此说,传之者生。”^①佛教初传为争取信众附会生死来宣扬神,早期格义过后即回到伸张精神的路子上。据《高僧传》载:“先是中土未有泥洹常住之说,但言寿命长远而已。远乃叹曰:‘佛是至极,至极则无变,无变之理,岂有穷耶?’”^②慧远受其师道安般若空观的影响,相信“一切诸法,本性空寂”,将神理解为不同于有限短暂的感性世界的另一片圆融虚灵之境:“神也者,圆应无生,妙尽无名,感物而动,假数而行。感物而非物,故物化而不灭;假数而非数,故数尽而不穷。”神是感物假数,又是非物非数的超越之境,慧远将其与现实存在相比较:“夫神者何耶?精极而为灵者也。精极则非卦象之所图,故圣人以妙物而为言,虽有上智,犹不能定其体状,穷其幽致而谈者。”^③从生命存在的角度说,情识的缘会,形成六道轮回,神是情识也即一切生命的根本:“情为化之母,神为情之根,情有会初之道,神有冥移之功。”^④神可以超越情并离开身体独自存在,犹如火与薪,薪有尽,永恒之火不灭。

重神轻形并非佛教首倡,庄子说过:“精神生于道,形本生于精”,为了突出道的超言绝象、不可言说,庄子刻意贬低形的地位,将形与神置于对立的地位,他笔下的得道高人多为驼背、跛足、耳聋,以形的残缺修饰精神的高蹈,所谓“坐忘”、“心斋”即是形否定到极致的境界:“堕肢体,黜聪明,离形去智,同于大通。”^⑤《黄帝内经》从医学的角度提出神为人体的基础,《灵枢·天年》:“何者为神?岐伯曰:血气已和,营卫已通,五脏已成,神气舍心,魂魄毕具,乃成为人。”也将神视为比感官感知高明、具有独特领悟能力的特殊状态:“帝曰:何谓神?岐伯曰:请言神,神乎神,耳不闻,目(不)明,心开而志先,慧然独悟,口弗能言,俱视独见,适若昏,昭然独明,若风吹云,故曰神。”^⑥神是摒弃了耳听眼观口说之后心灵的豁然开朗;有若昏昧朦胧中明亮的烛光,风吹云散后澄澈的天空。《淮南子》明确提出神是形的主宰:“画西施之面,美而不可悦。观孟贲之目,大而不可畏,君形者亡焉。”神为形之君,则神大大超越形之上了。

尽管中土自有重神轻形之传统,尽管佛教中人也并不否认与中国传统思想的关联,但佛教之神的绝对性、至上性、终极性仍然大不同于中国传统的神。中国传统思想中的神为与形相对的精神、感悟、玄妙,佛教之神言说的是精神的终极关切,是超越了形体、情感等所有现象的对终极理想的皈依。慧远说神是“圆应无生,妙尽无名”的“精极为灵者”,他的门徒宗炳将神与法身等同,认为人经过修持得道,无身无形,而独自存在的神就是法身:“无生则无身,无身而有神,法身之谓也。”^⑦按照慧远的理解,法身有三层意义:“一谓法身实相,无来无去,与泥洹同像;二谓法身同幻化,无四大五根,如水月镜像之类;三谓法性生身,是真法身,能久住于世,犹如日现。此三各异,统以一名,故总谓法身。”^⑧即

① 慧远、罗什:《鸠摩罗什法师大义》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第45册,第142页。

② 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传》卷六《义解三·晋庐山释慧远》,北京:中华书局,1992年,第218页。

③ 慧远:《沙门不敬王者论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第31页。

④ 慧远:《沙门不敬王者论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第31页。

⑤ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1983年,第741、284页。

⑥ 《黄帝内经·素问·八正神明论》,据郭霭春教授校注:“服子温说,目下疑脱‘不’字。”参见郭霭春编著:《黄帝内经·素问校注语译》上册,贵阳:贵州教育出版社,2010年,第163页。

⑦ 宗炳:《明佛论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第10页。

⑧ 慧远、罗什:《鸠摩罗什法师大义》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第45卷,第123页。

法身是永恒的、超越的、绝对的。梁武帝萧衍认为神明是人人都有成佛本性,它能破除变动不居、生灭无定的现象的遮蔽,抵达永恒的敞亮之域:“故知识虑应明体不免惑。惑虑不知故曰无明,而无明体上有生有灭,生灭是其异用。无明心义不改,将恐见其用异。便谓心随境灭,故继无明。名下加以住地之目,此显无明即是神明。神明性不迁也。”^①

佛教倡言神永不熄灭,并非仅仅提醒人们重视一个与形相对的神,而是在显现世界的真实、人生的真相,情欲、身体的牵累都是假相,与神冥会的圆融虚灵之境才是人的原初故里,才是人的存在之家,因此,犹如柏拉图将灵魂对理念的渴慕与返回称为回忆^②,慧远将冥神的修炼称为返本求宗:“是故反本求宗者,不以生累其神;超落尘封者,不以情累其生。”“悟彻者反本,惑理者逐物耳。”^③佛教的修炼求神就是对存在本真的归返:“至极以不变为性,得性以体极为宗”^④,返本归宗、体极达性后可至摆脱生死寿夭、形体牵累的不空不有不生不灭,惟永恒真性湛然朗照的极境,慧远谓之“冥神绝境”:“不以情累其身,则身可灭;不以生累其神,则神可冥。冥神绝境,故谓之泥洹。”^⑤这与神冥会的绝然之境,即物顺世而又不为世俗所羁,体情达理而不迁不化,是形与神的统一,在世间与出世间的统一,现象与本质的统一,是真正的自由之境,僧肇称为圣人之境:“是以圣人虚其心而实其照,终日知而未尝知也。故能默曜韬光,虚心玄鉴,闭智塞聪,而独觉冥冥者矣。然则智有穷幽之鉴,而无知焉;神有应会之用,而无虑焉。神无虑故能独王于世表,智无知故能玄照于事外。智虽事外未始无事,神虽世表终日域中。所以俯仰顺化,应接无穷,无幽不察,而无照功。斯则无知之所知,圣神之所会也。”^⑥

二、畅神:信仰推动下的审美精神

返本求宗的另一诗性表达方式就是“畅神”。按照西方形而上学美学观念,美的问题就是存在的本体问题,对于绝对之感性的追索就是对存在之真理的叩问,用海德格尔的语言来表述就是存在者的无蔽状态;慧远所谓“冥神”,即通过特殊的宗教修持将身体、情欲、尘世、物象虚无化,最后到达的纯精神境界,“一种不可知的超然的情景”^⑦,在此自由澄澈的境界里,存在者显现如其所是的本来面目,人获得最充实与深刻的自我,美具有了终极意义上的规定性,这也就是“畅神”所达至的境界。

“畅神”的追求涵盖魏晋审美各领域,且或隐或显地都浮现着佛教的精神关切。较早明确提出绘画应重神的是顾恺之,主张绘画要“以形写神”,认为绘画的本质是“传神”:“人有长短,今既定远近以瞩其对,则不可改易阔促,错置高下也。凡生人,亡有手揖眼视而前亡所对者,以形写神而空其实对,笙生之用乖,传神之趋失矣。空其实对则大失,对而不正则小失,不可不察也。一象之明昧,不若悟对之神通也。”^⑧这段话直接讨论的是绘画技法,却透露出重要的美学思想,即绘画作为一种审美活动其本质是传达内在的精神,“神”不单指与形相对的精神,更指绘画应该表现出一个超然尘世、决断情累的湛然澄澈的境界,因此绘画的审美效果在于写形基础上神的灿烂,现象描写中本质的显现,客体

① 《大梁皇帝立神明成佛义记》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第54页。

② 在《斐德若篇》中,柏拉图说,人类理智凭借“思维反省”将杂多的现实世界统摄为整一的道理,“这种反省作用是一种回忆,回忆到灵魂随神周游,凭高俯视我们凡人所认为真实存在的东西,举头望见永恒本体境界那时候所见到的一切”。这种回忆是使人获得人之为人的本质的活动:“哲学家的灵魂常专注在这样光辉景象的回忆中,而这样光辉景象的观照正是使神成其为神、使人成其为人的东西。只有借妥善运用这种回忆,一个人才可以常探讨奥秘来使自己完善,才可以真实变成完善。”参见〔古希腊〕柏拉图:《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,2008年,第100页。

③ 慧远:《沙门不敬王者论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第31页。

④ 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传》卷六《义解三·晋庐山释慧远》,第218页。

⑤ 慧远:《沙门不敬王者论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第30页。

⑥ 僧肇:《肇论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第45册,第153页。

⑦ 吕澂:《中国佛学源流略讲》第四讲《禅数学的复兴》,北京:中华书局,1979年,第83页。

⑧ 张彦远:《历代名画记》卷五,北京:人民美术出版社,1963年,第118页。

表现中主体的渗透,顾恺之称之为“悟对通神”^①。关于人物画,顾恺之认为“四体妍蚩,本无关于妙处,传神写照,正在阿睹中”^②,人的须发四肢都只是粗浅的形骸,集中体现于眼睛的“神明”是人的精神灵魂所在,人的美主要在于“神明”^③。

最清晰地显示“畅神”之“冥神绝境”底蕴的是王微的绘画美学观。王微《叙画》以绘画为“明神降之”的过程,因为绘画“非以按城域,辨方州,标镇阜,划浸流”,与“逐物”的地图画不同,绘画“本乎形者融灵,而动变者心也”。山水画中画的山川能够融摄神灵,创作者的心意亦能随着与神灵相通的山川自由飞动,从而“望秋云,神飞扬;临春风,思浩荡”。这里所谓“神明”、“灵”当不是一般的精神或灵魂,而是佛教所倡言的永不熄灭的彼岸之神。王微作《叙画》起因是为颜延之的“图画非止艺行,成当与易象同体”进行的辩护和论证,颇为当时宠佛名士,精研佛理,不仅有《通佛影迹》等佛学著作,在形神辩论中也是重要的干将,颜延之认为神无形无象,借万物而显现,万物也因此而有灵:“神道不形,固众端之所假”,“夫象数穷则太极著,人心极而神功彰”,当一个事物达到显现其本质的极致时,心意的飞动与精神的追索也可与超越之神冥合,这种极致的状态就是“灵”的状态。这一时期的佛教论著多用“灵”来阐释神,最为引人注目的是慧远之语:“夫神者何邪?精极而为灵者也。”郑道子说:“神明灵极,有无兼尽。”^④宗炳以法身为神,法身即灵:“夫以法身之极灵,感妙众而化见,照神功以朗物。”^⑤可见,“灵”即为自由无滞超然绝妙的神。故王微所谓“本乎形者融灵,而动变者心也”,意为绘画应以写山川之形来显现其“灵性”,通过绘画将人带入一个自由无碍透明澄澈的超越境界,这个境界用佛教的语言来说是“冥神绝境”,在审美的维度就是“畅神”。

艺术与世界的关系历来是认识艺术的一个重要维度,古希腊的智者即有模仿说,中国传统的艺术观亦是多取艺术反映世界或艺术的社会作用的思路,如《易传》说“观物取象”,“象”即是艺术的起源,孔子以为诗的作用在于“事君”、“事父”和“多识鸟兽虫鱼”,《乐记》提出了感物说:“凡音之起,由人心生也。人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声;声相应,故生变,变成方谓之音。比音而乐之,及干戚羽旄,谓之乐也。”^⑥而在魏晋艺术观念里,对艺术精神品质的关注显然高于对艺术的现实模仿和社会讽谏功能的重视,或者说再现的艺术观让位于表现的艺术观,这显然是佛教感物而非物、假数而非数思路的启发及“冥神绝境”境界感召的结果。在他们眼里,艺术之美是绝然不同于现实世界的卓然高标之精神天地。《宋书·范晔传》载范晔论音乐“其中体趣,言之不可尽。弦外之意,虚响之音,不知所从而来,虽少许处,而旨态无极。亦尝以授人,士庶者中未有一豪似者”。范晔所领略的音乐之美绚烂至极渺然无形,超拔于世俗,即慧远的“圆应无生,妙尽无形”之境。姚最《续画品》赞顾恺之画作也强调其神性:“至如长康之美,擅高往策,矫然独步,终始不双。有若神明,非庸识之所能效。”

魏晋士人对艺术审美与佛教的联系是有自觉体认的。顾恺之称绘画的过程是“传神写照”,在佛学中“照”即是指显现真实的纯粹之境,《佛说阿弥陀经》曰佛性之人可“揽持维纲,照然分明开视五

① 顾恺之思想渊源错综,《画云台山记》显示出他的道教情怀,从其生平交游亦可窥知其与佛教的瓜葛。《晋书》卷九十二《文苑传·顾恺之》:“后为殷仲堪参军,亦深被眷接。仲堪在荆州,恺之尝因假还,仲堪特以布帆借之。”《世说新语·排调》记“顾长康作殷荆州佐”,殷仲堪精研佛理,曾与慧远讨论《周易》。以此推断顾受佛教影响在情理之中。又张彦远《历代名画记》记顾恺之画于瓦棺寺的维摩诘像:“清羸示病之容,隐几忘言之状。”

② 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,2007年,第849页。

③ 《世说新语·贤媛》记:“王尚书惠尝看王右军夫人,问:‘眼耳未觉恶不?’答曰:‘发白齿落,属乎形骸,至于眼耳,关于神明,那可便与人隔!’”《世说新语·排调》亦载:“王子猷诣谢万,林公先在坐,瞻瞩甚高。王曰:‘若林公须发并全,神情当复胜此不?’谢曰:‘唇齿相须,不可以偏亡。须发何关于神明!’”可见,神明高于形骸并集中体现于眼耳是魏晋的普遍认识,故魏晋人物品鉴多重“神明”、“神隽”、“神锋”、“神姿”。

④ 郑道子:《神不灭论》,僧祐撰:《弘明集》卷五,上海:上海古籍出版社,1991年,第29页。

⑤ 宗炳:《明佛论》,〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第10页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1527页。

道,决正生死泥洹之道”,能轻松决断生死势利之惑,湛然分别世间事务;《度世品经》说佛性也能使“雨甘露味,照以慧解”,万事万物呈现出圆融谐应慧灵蕴藉的面貌,达到不无不有、即体即用的现象与本质相统一的境界。僧肇对此有清晰的描述:“然其为物也,实而不有,虚而不无,存而不可论者,其唯圣智乎!何者?欲言其有,无状无名;欲言其无,圣以之灵。圣以之灵,故虚不失照;无状无名,故照不失虚。照不失虚,故混而不渝;虚不失照,故动以接粗。是以圣智之用,未始暂废;求之形相,未暂可得。”^①“照”还是一种独特的感通渠道:“所谓‘照’指的是心的一种无方的直觉认知的能力,它是和人的精神分不开的。慧远说:‘鉴明则内照交映,而万象生焉。’僧肇说:‘智有穷幽之鉴,而无知焉;神有应会用,而无虑焉。神无虑,故能独王于世表;智无知,故能玄照于事外。’”“‘照’既是一种神妙的感知能力,是主体的有‘穷幽之鉴’的智慧(佛学所谓‘般若’)的表现,因而它也就和玄学常讲的‘神明’联到一起了。”^②顾恺之所讲“传神写照”不光是形与神孰轻孰重,它要求显现对象的本质真实;要超越表象的形貌,进入到无限高无限深之处求宇宙世间之根本,在与神冥会之际觉解世界真相,同时也创造美的光辉。与“传神写照”异曲同工的是,宗炳称绘画是“应会感神”,即目于万物之形而会心于灵妙莫测之神,在万物中获得个体心灵的最高智慧。

因此,当魏晋士人明确地将绘画、写作的过程表述为“畅神”时,实际标示着对在这种体验中获得的本体性启示的自觉体认,标志着自觉的审美精神的主体出现。如果说“至极以不变为性,得性以体极为宗”还主要是宗教哲学的思考的话,慧远在他最后的文章《万佛影铭》中对自己参悟佛影追求佛光普照极境心路历程的描绘,其激情洋溢和洞幽入微,则颇类于柏拉图的“美的上升”^③。需要强调的是,这种体认是由信仰力量推动而达到的。英国神学家约翰·麦奎利称信仰“不是一种奢侈品,而是从我们内在的对于自我、对于一种有意义的生存的追求所产生的”^④,宗教在根本意义上是对最高的理性的追求,信仰带来的是人的深度发现;宗教改革家马丁·路德认为人的存在是“因信称义”,信仰赋予人主体性和个体的自由,有信仰的人才真正的自我,有信仰的人才真正的精神解放。魏晋士人对佛教的理解和接受,由解生死之感而至般若的空对万物,到南北朝涅槃学说倡言人皆有佛性,以不生不灭、不垢不净、永恒不变世界为涅槃境界,这一由人之形而上学天性推动的精神求索历程,极大地丰富了人的精神世界,给人的精神体验带来前所未有的深邃与深刻,也让人获得因为对存在真理的触及而产生的自信与喜悦^⑤。在这一时期的另一重要的佛教文本宗炳的《明佛论》中,可以清楚地看到这种来源于精神极境的自信和喜悦。

三、精神我：自觉的审美主体

南朝宋元嘉十年(433),“黑衣和尚”慧琳作《黑白论》,否定神不灭论,宗炳作《明佛论》(又名《神

① 僧肇:《肇论》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第45册,第153页。

② 李泽厚、刘纲纪:《中国美学史》第二卷,北京:中国社会科学出版社,1987年,第478页。

③ 慧远说佛影“淡虚写容,拂空传像”,这佛影是佛陀真迹的显现,能传达照彻四方的光芒,佛影精极灵异美仑美奂:“相具体微,冲姿自朗。白毫吐曜,昏夜中爽”,“妙尽毫端,运微轻素。托彩虚凝,殆映霄雾”,参悟佛影“深怀冥托,霄想神游”,可以入定见佛,达到“日月丽天,光影弥晖”,“三光掩晖,万象一色”的极境(参见慧远:《万佛影铭》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第199页)。柏拉图《会饮篇》把对“美本身”的追求描绘为一个上升的过程:“先从人世个别的美的事物开始,逐渐提升到最高境界的美,好像升梯,逐步上进,从一个美形体到两个美形体,从两个美形体到整体的美形体;再从美的形体到美的行为制度,从美的行为制度到美的学问知识,最后再从各种美的学问知识一直到只以美本身为对象的那种学问,彻悟美的本体。”参见《柏拉图文艺对话集》,第273页。

④ [英]麦奎利:《人的生存》,刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》,上海:上海三联书店,1991年,第77页。

⑤ 宗教心理学认为:宗教经验会给拥有它的人带来一种与某种强力联系在一起的感觉,这通常是一种与整个过程融为一体,并且与一种超然存在相关联的感觉。有此经历的人会有种喜悦感,觉得更加完整,或被宽恕,有一种超时间的感觉,并且,确信自己与某种真实的东西联在一起;这种经验对他们来说自带合法性。参见[英]麦克·阿盖尔:《宗教心理学导论》,陈彪译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第81页。

不灭论》)、《答何承天难白黑论》,与之往复辩难,标举神不灭论。这场宗教领域内的论争,也显示出宗教信仰感召下魏晋士人新的主体性和精神力量。神灭与神不灭的争论,其核心是对人的自我的定义以及在此定义下对人与世界关系的认识。宗炳涵化中土佛教传承与发展的要义,在精神层面上作出了对人的定义:“人是精神物,但使归信灵极,粗禀教诫,纵复微薄,亦足为感。感则弥升,岂非脱或不灭之良计耶?”^①“今世业近事,谋之不臧,犹兴丧及之,况精神我也,得焉则清升无穷,失矣则永坠无极,可不临深而求,履薄而虑乎?”“若鉴以佛法则厥身非我,盖一憩逆旅耳,精神乃我身也。”^②人是“精神我”、“精神物”的观念,从自觉的精神生活的角度来认识人,强调人的精神本质,这一新形势下对人的认识,既是对传统中国文化的超越,也显示出佛教发展的中国化特色。

佛学中的“我”,为梵语“阿特曼”(atmna)之意译,原义为“呼吸”、“气息”,后来引申出生命、自我、精神、灵魂、自己、本质等含义。在古印度婆罗门教中,“我”与“梵”有相同的意义,“梵”是事物存在的本体,“梵”亦称“大我”,它与作为人生命现象主体的“我”(亦称“小我”)是同一的。即主张所谓“梵我同一”,认为最高实体或本体是常恒不变的^③。“梵我同一”是婆罗门种姓永远享有社会统治权利的理论支撑,当刹帝利和吠舍种姓要争取统治权时就反对这种观点,因此印度早期佛教是主张“无我”的:“早期佛教认为人是由五蕴和合而成,并没有一个恒常自在、联结生死的实体存在,也没有一个超乎形体和精神之上的另一种东西——‘我’。也就是说‘人无我’,或‘人空’。”^④而佛教自传入中国则专注于主体的精神修炼和心性识养,将“神”、“神明”、“灵魂”等概念视为本体性存在。慧远从超脱生死流转的角度来论述“神”：“有情则可以感物，有识则可以数求。数有精粗，故其性各异；智有明暗，故其照不同。推此而论，则知化以情感，神以化传，情为化之母，神为情之根；情有会物之道，神有冥移之功。”“火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。”此论实际上承认了一个主体的“人我”存在^⑤。道生在《维摩诘经注》中提出了“佛性我”：“无我本无生死中我，非不有佛性我也。”在道生看来，“佛性”与“我”本为一体，他主张“一阐提皆有佛性”，人皆有成佛的可能，超越的本体即肇自众生的本性本心：“种相者，自然之性也。佛性必生于诸佛。向云：我即佛藏；今云：佛性即我，互为辞耳。”^⑥《大般涅槃经》也屡述“佛性我”并非“无我”，而是与“真我”、“大我”同质的概念：“佛性者，名第一义空，第一义空，名为智慧。所言空者，不见空与不空，智者见空及与不空，常与无常，苦之与乐，我与无我。”“见一切空不见不空，不名中道。乃至见一切无我，不见我者，不明中道。中道者，名为佛性。”“今日如来所说真我，名曰佛性。如是佛性，我佛法中喻如净刀。”^⑦“佛性即我”在弥合了般若性空说与涅槃佛性论的同时，也将佛教哲学由宇宙自然本体的探究引向了心性本体的探究；这一思维重心的转向必将带出有大气度大包容的精神主体，宗炳的“人是精神物”、“精神我”即这一背景下的“真我”^⑧。

在宗炳看来，人在本质上是精神的存在，精神的力量决定着人的存在价值：“夫道在练神，不由存形”。神明湛然的精神世界是人的最高境界，也是人的必然追求：“得焉则清升无穷，失矣则永坠无

① 宗炳：《宗居士炳答何承天书难白黑论》，[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编：《大正新修大藏经》第52册，第21页。

② 宗炳：《明佛论》，[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编：《大正新修大藏经》第52册，第9、15页。

③ 姚卫群：《慧远的“神”与印度佛教中的“我”》，《中华文化论坛》1997年第4期。

④ 方立天：《中国佛教哲学要义》，北京：中国人民大学出版社，2002年，第118页。

⑤ 吕澂认为慧远“在人的生死流转中，他承认了有一个主体‘人我’；‘人我’所以有生死之累，乃由情等所引起，故须除烦恼，断生死，才能入涅槃。所以他说‘生绝化尽，神脱然无累’。‘化尽’即指自然的超化（超出流转）。只能断绝生死，超出流转，‘神’（人我）才不受物累。最后他还是承认‘神’的永恒存在（此即泥洹不变）。”参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第86页。

⑥ 道生：《大般涅槃经集解》，[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编：《大正新修大藏经》第37册，第448页。

⑦ 昙无讖译：《大般涅槃经》，[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编：《大正新修大藏经》第12册，第523、653页。

⑧ 汤用彤先生认为道生的佛性论是对人的新认识：“竺道生曰：一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹。泥洹者，乃自证无相之实相，物我同忘，有无齐一，断言语道，灭诸心行，除惑灭累，而彻悟人生之真相。由是而有真我之说生焉。”参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：北京大学出版社，1997年，第448页。

极,可不临深而求、履薄而虑乎?”哪怕艰难如深渊探鱼、薄冰践履,也不可须臾而弃;与神明相接的彼岸之思,是破除世俗顽执的利剑,洞穿现实障蔽的慧眼。宗炳对人作如是观:“今人以血身七尺,死老数纪之内,既夜消其半矣,丧疾众故又苦其半,生之美盛,荣乐得志,盖亦何几?而壮齿不居,荣必惧辱,乐实连忧,亦无全泰,而皆竞入流俗之险路,违陟佛法之旷途,何如其智也?”^①人生的真相是如此不堪,若无佛光玄照则不能整顿人的一切作为并从中获致喜悦。佛教认为形神是异本的,两者有不同的本原和本质。人的形体由地、水、火、风四大要素构成,有生有灭,唯“神”是“精极而为灵者”^②,具有永恒的意义和极致的真理。宗炳说“人是精神物”、“精神我”,就是肯定人具有超越时间空间局限,摆脱生死寿夭羁绊,破除礼仪习俗束缚,以独立的自我精神周流万物感通众形的能力。

《明佛论》反复谈论周孔和老庄,在融摄儒道的基础上提出了以恒常之佛性为核心的新的人生境界论,即作为“精神物”、“精神我”的人可以超越时空和世俗伦常:“《书》称知远,不出唐虞,《春秋》属辞,尽于王业,《礼》、《乐》之良敬,《诗》、《易》之温洁,今于无穷之中,焕三千日月以列照,丽万二千天下以贞观,乃知周、孔所述,盖于蛮触之域,应求治之粗感,且宁乏于一生之内耳,逸乎生表者,存而未论也。若不然也,何其笃于为始形,而略于为神哉?”“悲夫,中国君子,明于礼义,而暗于知人心,宁知佛心乎?”^③作为“精神物”、“精神我”的人因为内心有佛性照彻,信仰的神圣力量让他在面对宇宙自然时内心具有一种超然而又亲切的气度,既非传统儒家的汲汲于识见之物,也非老庄虚妄的齐万物,而是以清静之本心本性涵融万有,在自我超越的同时也带出万物的本真:“夫圣神玄照,而无思营之识者,由心与物绝,唯神而已。故虚明之本,终始常住,不可凋矣。今心与物交,不一于神,虽以颜子之微微,而必乾乾钻仰,好仁乐山,庶乎屡空。皆心用乃识,必用用妙接,识识妙续,如火之炎炎,相即而成焰耳。今以悟空息心,心用止而情识歇,则神明全矣。”“心与物交”是即物而又不拘泥于物的状态,是在主体“精神我”确立的前提下人对万物的照亮,在这种无碍状态中,人获得了大境界大欢欣,宗炳对这种境界的描绘一往而深情:“夫以法身之极灵,感妙众而化见,照神功以朗物,复何奇不肆,何变可限,岂直仰陵九天,龙行九泉,吸风绝粒而已哉。”“无生则无身,无身而有神,法身之谓也。今黄帝虞舜,姬公孔父,世之所仰而信者也,观其纵轡升天,龙潜鸟飏,反风起禾,绝粒弦歌,亦皆由穷神为体,故神功所应,倜傥无方也。”“是以清心洁情,必妙生于英丽之境;浊情滓行,永悖于三途之域,何斯唱之迢递,微明有实理,而直疏魂沐想,飞诚悚志者哉。”^④很明显,这一境界永恒而澄明、无碍而深致、英丽而丰富,有着最彻底的形而上快感与最生动的感性愉悦,最坚实的理性与最绵渺的深情,魏晋士人们如何不以为“神之所畅,孰有先焉”,从而如飞蛾扑火般追求“畅神”体验,发起自觉的审美追求;信仰的追求在把魏晋士人推进到超越性、至上性精神体验的同时,也赋予他们自觉的审美精神,正如与柏拉图有着直接继承关系的普洛丁所说:“至于最高的美就不是感官所能感受到的,而是要靠心灵才能见出的。”“美是一种专为审美而设的心灵的功能去领会的。”^⑤

“一个人的伟大与渺小完完全全取决于他自身与上帝的交往程度。”^⑥虔诚的信仰让魏晋士人获得最充实与强大的自我,也赋予他们重新对待自身及万物的慧眼,在既是宗教修持也是审美感兴的“畅神”中,他们也获得了来自于精神极境的自信与喜悦。

[责任编辑 刘 培]

① 宗炳:《明佛论》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第14页。

② 慧远:《沙门不敬王者论》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第31页。

③ 宗炳:《明佛论》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第9、15页。

④ 宗炳:《明佛论》,[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第52册,第10-14页。

⑤ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学家论美和美感》,北京:商务印书馆,1980年,第60、55页。

⑥ [丹麦]克尔凯郭尔:《基督徒的激情》,鲁路译,北京:中央编译出版社,2001年,第8页。

《易传》刚柔思想的形成与易学诠释典范的转移

赵法生

摘要:在数千年的易学思想史上,最为重大的易学思想转变无疑是从《易经》到《易传》的转折,此一转折实现了《易经》诠释典范的转移,使之从卜筮之书变成了一部基于象数的哲理之书。可是,易学诠释典范的转移是如何发生的,孔子晚而喜《易》与此一转变有何关系,近代以来的易学研究却是语焉不详。然而,帛书《易传》、郭店楚简和上博简等出土文献的发掘使我们不得不重新审视此一问题。将传世文献与新出土简帛资料相结合,可探寻从《易经》到《易传》这一重大转折的内在思想线索。由今本《易传》和帛书《易传》及其他文献的分析可见,“刚柔”概念是早期《易传》的思想核心,是从《易经》到《易传》的关键思想环节,也是阴阳思想的基础。刚柔思想构成了《易传》阴阳思想的前史。最早将刚柔思想引入《易传》的应该是孔子,尽管《易传》未必是孔子本人所作,但孔子通过引入“刚柔”概念将神秘的象数理性化、人文化和宇宙观化,开创了《易传》推天道以明人事的思想模式,实现了《易经》诠释典范的转移,将易学思想推进到一个新时代。

关键词:《周易》;经传;刚柔;阴阳;孔子;典范转移

《易经》是中国文化史上最古老的经典之一,其起源在战国时期已经被追溯到羲皇之世;汉代以后,《周易》更被置于六经之首,对于中国人的思想产生了重大而深远的影响。可是,《周易》正式进入思想史的视野无疑是通过《易传》实现的,经传合一之后的《周易》才正式从卜筮之书变成了基于象数的哲理之书^①。至于《易传》之作者,自然是中国思想史上聚讼不已的老问题。近代以来,尽管受到疑古学派的影响,许多学者依然相信孔子与《易传》存在密切关系,是从《易经》到《易传》的关键思想家,而《易传》实现了易学史上最为重要的一次诠释典范的转移。20世纪下半叶以来,随着帛书《易传》、郭店楚简和上博简等出土文献的发掘,疑古学者将《易传》中的《彖传》、《象传》和《系辞》成书时间推到汉代以后的说法不攻自破^②,随着一系列重要文献资料的发掘面世,我们比以往任何时期都更有条件回答下面的问题:从《易经》到《易传》的易学诠释典范的转移是如何发生的?孔子本人在这一思想进程中发挥了怎样的作用?换言之,孔子究竟给《易传》带来了怎样的思想元素?笔者认为,上述问题的解答与《易传》中的“刚柔”概念密切相关。本文将通过对于“刚柔”概念的思想“训诂”,探索《易传》思想形成的过程,并对上述有关问题作出分析。

一、《彖》与《象》传中的“刚柔”概念:《易经》理性化诠释的开端

后儒探讨《易传》的宇宙观,向来重视其阴阳思想,《系辞》中“一阴一阳之谓道”已经成为《易传》

作者简介:赵法生,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员(北京 100732)。

^① 关于从《易经》到《易传》的转化对于中国思想史的意义,参见余敦康:《易学今昔》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第16-18页。

^② 参见杨庆中:《周易经传研究》,北京:商务印书馆,2005年,第173页。

宇宙观的经典表达,但在《十翼》中,从总体上看,“刚柔”概念似乎比“阴阳”概念受到了更多的关注。不仅《彖传》和《小象》中“刚柔”概念众多而罕见“阴阳”的踪迹,即使在比《彖传》和《小象》晚出并被认为是《易传》阴阳思想的主要来源的《系辞》中,“刚柔”概念出现的频次也远高于“阴阳”,其中“刚”字出现了11次,“柔”字出现了13次,“刚柔”连用出现9次,而“阳”字出现9次,“阴”字出现9次,“阴阳”连用仅出现3次,无论是单用或者连用的频率,“刚柔”都明显高于“阴阳”。关于《易传》中“刚柔”与“阴阳”概念的关系,有学者认为“刚柔”早于“阴阳”,也有学者提出不同意见^①,笔者赞同前一种看法,因为《彖》和《象》传早于《系辞》是古今多数易学家的共识,而恰恰是在《彖》和《小象》中刚柔思想最受重视,此二传中的“刚柔”占《易传》中全部“刚柔”概念的64%。二元对待无疑是《周易》思想的轴心,《易传》解释《易经》同样是围绕这一轴心展开的,可是在《易传》形成的初期,二元对待的思想并不是用“阴阳”而是用“刚柔”来表述的,表明在《易传》形成初期“刚柔”具有重要地位,可是,在后来的易学诠释史中,“刚柔”的重要性却被阴阳思想的光辉掩盖了。因此,进一步探讨“刚柔”概念在从《易经》到《易传》的转折过程中的作用,对于研究《易传》思想的形成过程具有重要意义。

那么,“刚柔”概念的含义是什么?郑玄注“刚柔相摩,八卦相荡”曰:“摩,犹迫也,谓阴阳相薄(按同搏)。荡,犹动也。”^②郑注以“阴阳”解“刚柔”,汉以后注家莫不如此。从《易传》思想本身来看,这不能算是错误,因为“阴阳”是比“刚柔”更具有概括力的概念,但是,这样的解释有可能掩盖了易学思想史上的一些重要演变线索,且无法解释为什么早出的《彖传》用“刚柔”而非“阴阳”解说《易经》象数的哲理意义。为此,应当进一步分析“刚柔”在《十翼》中的具体含义。

在《彖传》和《小象》中,“刚柔”具有以下几方面的内涵:

首先,“刚柔”是指两爻之爻性^③,这也是《易传》中“刚柔”概念基本的内涵。汉以后的经解均将两爻统称阳爻阴爻,但阴阳爻的提法不见于卦辞和《彖传》,在《彖传》中,后世所谓阴爻阳爻统统以“刚柔”称之,《讼·彖》曰:“《讼》‘有孚窒惕,中吉’,刚来而得中也。”孔颖达疏曰:“九二之刚,来向下体而处下卦之中,为《讼》之主。”则彖辞中的“刚”显然是指九二刚爻。《同人·彖》曰“柔得位得中而应乎乾”,孔颖达解释为“柔得位得中者,谓六二也;上应九五,是应于乾也”,可见柔是指六二柔爻。此外,《师·彖》中的“刚中而应”,《蒙·彖》中的“以刚中也”,《小畜·彖》中的“柔得位而上下应之,一柔畜五刚”中的“刚柔”都是指刚爻和柔爻。此一用法在《彖》和《小象》中比比皆是,是《彖》和《小象》解释卦爻辞的基础。

《易传》十分强调数的重要性,其中刚、柔两爻,在《周易》的爻题中也被转化为数的形式即九与六,刚称九而柔称六。如此一来,六爻的刚柔属性,通过爻题中的九或者六就可一目了然,经此转换,质的问题变成了量的问题,爻性被转变为爻数了,这是易象思维的重要特征。六爻的九六之分这一在今天看来是如此寻常的事情,在易学思想史上具有非同寻常的意义。李镜池曾这样总结《左传》、《国语》中易筮的特点:

《左传》、《国语》所载易筮,还没有爻位说,连“九”、“六”的名目也没有,只说某卦“之”(变)某卦,就是占某卦的某一爻。可见如《象传》那样以六爻的位置来解《易》是后出之说,不特春秋时没有,恐怕连战国也没有。^④

① 李镜池认为《易传》中的“刚柔”乃是受阴阳家影响而来,而徐复观则认为“刚柔”早于“阴阳”,小野泽精一等著《气的思想》也认为《易传》中的“刚柔”要早于“阴阳”概念。参见李镜池:《周易探源》,北京:中华书局,1978年,第337页;徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,上海:上海三联书店,2001年,第494-495页;[日]小野泽精一、福永光司、山井涌编著:《气的思想:中国自然观与人的观念的发展》,李庆译,上海:上海人民出版社,2007年,第109页。

② 转引自徐志锐:《周易大传新注》,济南:齐鲁书社,1986年,第405页。

③ 高亨:《周易古经今注》,北京:清华大学出版社,2010年,第16页。

④ 李镜池:《周易探源》,第327页。

《左传》、《国语》中尚无九、六之称,则爻题中的九、六之分应该是《易传》的独创^①,但李镜池将九、六的出现时间推到战国之后,并没有充分的证据。

高亨先生同样注意到了《左传》、《国语》的《周易》占筮中没有九、六爻题:“《左》、《国》决不云遇某卦某爻,其所以如此,盖彼时尚无爻题也。”他还分析说:“《周易》初时原无爻题,每卦中各爻爻辞中间,可能皆有空格,晚周人加以爻题,标明各爻之爻位与爻性,此《周易》组织上之一大进步也。”^②所谓“《周易》组织上之一大进步”,是指原来没有逻辑关系的爻辞,在加上了九、六爻题之后,便取得了井然有序的排列形式,这一形式又以对于两爻的刚柔属性的规定为前提。由此可见,“刚柔”概念的出现应该是《易经》诠释理性化的开端,它为《易传》解经奠定了第一块思想基石。另外,高亨先生认为爻题出现于晚周时期,显然与他认为《十翼》大多成书于战国时期的判断有关,其结论似乎比李镜池更为可取。

其次,除了指两爻爻性外,“刚柔”还用来表达爻位。《易传》中的爻位有两种,一是从一到六的六爻位,《易传》分别用初、二、三、四、五、上来标出,这六个爻位又代表着天、地、人位;还有一种爻位即是阴阳位,高亨指出:

《易传》以《易》卦之第一爻(初爻)、第三爻、第五爻皆为阳位,因其爻位之序数为奇数,奇数为阳数,故其爻位为阳位。《易传》以《易》卦之第二爻、第四爻、第六爻(上爻)皆为阴位,因其爻位之序数为偶数,偶数为阴数,故其爻位为阴位。^③

这里的阳数与阳位、阴数与阴位的说法,自然也是承袭了汉代以来的成说,那么,它们最初的名称应当是什么?从《彖传》的内容看,爻位的属性最初是根据刚柔来划分的。依据《彖》和《小象》中的当位和不当位之说,刚爻居刚位和柔爻居柔位就是当位,否则就是不当位,这意味着六爻位被分为刚位和柔位,第一、三、五位是为刚位,二、四、六则为柔位,然后才有了所谓当不当位的问题,《彖传》和《象传》中大量关于爻位的说法为此提供了证据。这样一来,《易传》中六爻位同时具有了两种爻位次序,一种是以十进制为基础的六个自然位次,它表象事物所处的空间和时间;同时,这六个位置又根据其自身所具有的数的性质而分为两类,偶数为柔位,奇数为刚位,这种划分则是以二进制为基础的。六爻刚柔位的划分,从《易传》中唯一一段涉及爻位的论述中可见一斑:

二与四同功而异位,其善不同:二多誉,四多惧,近也。柔之为道,不利远者;其要无咎。其用柔中也。三与五同功而异位,三多凶,五多功,贵贱之等也。其柔危,其刚胜耶?(《周易·系辞下》)

对于“二与四同功而异位”,朱熹《周易本义》解释说:“同功,谓皆阴位。异位,谓远近不同。”^④朱熹的解释以为“功”是指位而言,但传文分明说二者“同功而异位”,显然与朱注相矛盾,可见“功”并非单指爻位。吴澄认为:“二与四同是阴位,若皆以柔居之,则六二六四,同是以柔居阴,故曰‘同功’,然其位则有远近之异,五者一卦之尊位,故远近皆自五言。”^⑤吴澄以“以柔居阴”释“同功”,其说较朱熹为优,如此则同功不单指爻位而言,而是《彖》和《小象》中的刚柔“位当”之意。值得注意的是,这段《易传》中少见的与爻位有关的话也是只见“刚柔”而不见“阴阳”。

可见,在《彖传》和《小象》中,“刚柔”不仅表明了两爻的爻性,而且归纳了六爻位的属性,从而成为爻象爻位说的基础,自然也就是《彖传》和《象传》的思想基础,因为《彖传》和《象传》的经解主要建立在“刚柔”概念之上。正是基于“刚柔”概念,《易传》提出了一套试图解释《易经》卦爻辞之吉凶悔吝的爻位关系说,力图使得过去依靠无数次偶然性占断所积累起来的卦爻辞获得了理性化解释的基

① 当然,《左传》、《国语》中的资料未必足以概括春秋时期《周易》的全貌,故此一结论依然有待于更多资料的证实。

② 高亨:《周易古经今注》,第16页。

③ 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1998年,第27—28页。

④ 朱熹:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第257页。

⑤ 转引自李光地:《周易折中》,北京:九州出版社,2002年,第623页。

础。《彖》和《小象》提出的刚柔爻位关系主要有以下几种：

1. 刚柔当位说。刚爻居刚位、柔爻居柔位为当位，否则为不当位或曰失位，当位则吉失位则凶，比如《既济》卦的卦体为坎上离下，卦象六爻皆当位，故《彖》曰“利贞，刚柔正而位当也”。据高亨先生统计，《彖》、《象》言刚柔当位者 23 条，不当位者 24 条，共计 47 条，可见对于当位问题之重视。《彖》、《象》传中当位的思想显然来自于原始儒家，儒家一向重视“位”，《论语·颜渊》载：“齐景公问政于孔子，孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’”《家人·彖》曰：“父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”郭店楚简《六位》有更为详尽的说明：

生民[斯必有夫妇、父子、君臣，此]六位也。有率人者，有从人者；有使人者，有事人[者；有]教者，有学者，此六职也。……六职既分，以裕六德。……何谓六德，圣、智也，仁、义也，忠、信也。^①

接着，简文又以义为君德，忠为臣德，智为父德，信为妇德，圣为父德，仁为子德，并总结说：“故夫夫，妇妇，父父，子子，君君，臣臣，六者各行其职，而谗谄无由作也。”^②由此可见，先秦儒家所谓“君君，臣臣，父父，子子”包含着君臣父子等各安其位、各守其德、各尽其职之意，其中对于各种社会角色的道德规范的要求不是单向的，而是双向的，它并不主张臣对君或者妇对夫的无条件服从，这绝非一句“封建等级秩序”所能概括得了的，也是汉代儒法互补后形成的三纲说所不能企及的。原始儒家所强调的人伦规范的相互性其实是礼的必然要求。高亨先生曾经指出《易传》有关当位的思想中“反映作者重视人所处之地位与环境，并强调人在其位，任其职，宜称其职，宜尽其职”^③，这种职、位与德相适应的思想是超越于阶级意识之上的，只要有人类就不会过时。

2. 刚柔应位说。六爻位中的初与四，二与五，三与上，为相应位，但是否果真相应，要看相应位上两爻的刚柔属性，刚爻和柔爻为有应，否则无应，如《艮》卦那样，三对相应位全是刚刚或者柔柔，《彖传》称为“敌应”，“上下敌应，不相与也”；而《大有》卦象为上离下乾，五刚一柔，六五柔爻反居刚位为不当位，但六五爻辞却说“厥孚交如，威如，吉”，何以不当位反吉？彖辞的解释是“《大有》，柔得尊位大中，而上下应之”，指六五与九二相应。因此应位说当是当位说的一种补充。“应”是相互的，刚柔异质而彼此相应，表明了不同性质事物之间沟通与协调的思想。由于从卦象上讲，刚代表君、夫、父等，柔代表臣、妇和子，应位又体现了社会调和观念。先秦儒家并不否认必要时期社会革命的正当性，《革》卦彖辞认为“汤武革命，顺乎天而应乎人”，但是，就常态的社会管理而言，儒家更重视的是协同而非斗争，建设而非破坏。

3. 刚柔得中说。中位即是上下卦的二五爻位，虽不当位，但居二五爻位亦吉，比如《噬嗑》卦之六五爻并不当位，但居上卦之中，故《彖》曰：“柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”《彖》、《象》辞盛赞中德，有正中、中道、中行、中节等各种说法，论述得中的例子达 79 条，超过其他任何爻位关系，显示了对于中道思想的高度重视。尚中思想源于《诗》、《书》甚或更早，孔子所说“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣”（《论语·雍也》），更是将中道提高到空前的位置。《彖》和《象》传以中解《易》，正是儒家尚中思想在《易传》中的体现。

4. 刚柔趋时说。《彖》、《象》认为卦之吉凶，又因为所处时机而异，同居中位而有吉有凶，适时则吉违时则凶，故《系辞》说“变通者，趋时者也”。比如《节》卦之九二与九五皆处中位，但九二爻辞却说“不出门庭，凶，失时极也”，以失时为凶的缘由。孔子一向重时，曾感叹道：“山梁雌雉，时哉！时哉！”（《论语·乡党》）钱穆解为孔子感叹山雉尚能知时^④，孟子更将孔子看作是“圣之时者也”（《孟子·万

① 李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 170 页。

② 李零：《郭店楚简校读记》，第 171 页。

③ 高亨：《周易大传今注》，第 32 页。

④ 钱穆：《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010 年，第 270 页。

章下》)。

5. 刚柔承乘说。在一卦临近的两爻中,在上者为乘而在下者为承,阳乘阴、阴承阳为顺为吉,阴乘阳、阳承阴则为逆为凶。儒家为维护正常的社会秩序反对在下位者凌上,刚柔承乘说即有此意。但是,它只是《易传》所主张的社会关系的一个侧面,《彖》、《象》不但强调刚柔相应,其他如《咸·彖》“柔上而刚下”和“男下女”;《益·彖》“损上益下,民说无疆。自上下下,其道大光”;《随·彖》“刚来而下柔,动而说”,都是强调男或者君必须谦下自损,方可实现社会和谐。只有将这些反映先秦儒家民本思想的说法与刚柔承乘说综合起来,方可见出《易传》社会思想的基本面貌。

可见,《彖》与《象》传以爻性和爻位关系为基础,通过刚柔关系说明占筮的原则和体例,从而为卦爻辞一向神秘的吉凶悔吝讲出一套所以然的道理,提供一种理性化的解释,这在易学思想史上无疑是具有划时代意义的创举,是易学思想典范转移的标志,而易学理性化的起点正是从两爻被称为刚爻和柔爻这一“正名”的思想开始的。爻象本来是“天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之”(《周易·系辞上》),是上天予人启示,表达吉凶的神物,可是,现在,它们却首次获得了一个理性化的名称,作为事物的两种属性,刚柔来自于普通的人生经验,一切常人都能理解,正是它的诞生开启了《易经》的理性化之门。如果说“刚柔”概念意味着《易经》的理性化过程获得了其基本范畴,理性化诠释的展开尚需思想的支撑,这就是刚柔当位、刚柔相应、刚柔得中、刚柔趋时和刚柔承乘所体现的位、应、中、时的思想,这些思想是原始儒家社会思想的重要组成部分,因此以刚柔说《易》的过程同时就是儒家社会道德、政治思想与易学相融合的过程,就是上古宗教之易人文化的过程,也就是以儒释易的过程。帛书《易传》引用孔子的话说:“《易》,我后其祝卜矣,我观其德义耳也。”可见“德义”是孔子解《易》与祝卜观《易》的最大区别之所在,而刚柔思想正是《易传》最重要的“德义”,一切其他“德义”皆以此为根据。孔子的话同时提醒我们,新的易学范式所包含的“德义”可能与孔子有关,对此后文将有进一步的分析。

当“刚柔”概念用来分析爻性和爻位时,它们主要是指两爻而言,但是,“刚柔”在《彖》辞中不仅指爻象,也指卦象。《随·彖》曰:“刚来而下柔,动而说,《随》。”孔颖达和胡瑗皆以为刚柔分指内卦震和外卦兑^①。《无妄·彖》曰:“无妄,刚自外来而为主于内,动而健。”《恒·彖》曰:“恒,久也。刚上而柔下。”其中的刚柔皆就卦而言。另外,屯、讼、需、履、蛊、随、噬嗑、咸、恒、大壮、大畜、明夷等卦皆有刚柔表示卦德,指出这一点对于把握《易传》中“刚柔”概念的内涵并不是无关紧要的,“刚柔”概念既表达爻性、爻位又指向卦德,这就为它向宇宙论方面延伸提供了可能,这正是《系辞》的“刚柔”说所特别强调的。

二、《系辞》的“刚柔”观:从象数论到宇宙论

除《彖传》和《小象》外,涉及刚柔问题最多的是《系辞》,《系辞》言刚柔与《彖》、《小象》有显著不同,《彖》、《象》传之刚柔主要用以言说爻性、爻位和卦德,而《系辞》“刚柔”说则深入分析刚柔在六十四卦中的地位与作用,力图将象数与义理打通,使刚柔思想上升到宇宙论层次。

在从《易经》到《易传》这一重大转折的过程中,《易传》作者们的首要任务是解读神秘的六十四卦图及其卦爻辞,将易卦、易象和易图的奥义转变为理性化的哲学思想。六十四卦乃由八卦重卦而成,八卦则是由最基本的刚柔二爻构成,因此,对于《易经》的解读首先便意味着对于这两个基本元素的解读。《周易·系辞下》认为:

《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。

^① 李光地:《周易折中》,第374页。

也就是说,《易经》图式的思想核心是变易,但是“唯变所适”并非没有确定性的基础。《易经》的流变是爻象“周流六虚”的过程,“六虚”,邵雍曰:“六位也,虚以待变动之事也。”^①可见变易的是爻象的具体位置,所谓上下无常;不易的是爻象本身,它称之为“刚柔”。刚柔二爻因此而成为“周流六虚”的变易世界中确定不变的对象,而六位则为此一演变图式提供了确定不变的“模板”。经此变与常的划分,《易》之简易的特征也就不言而喻了。那么,《大易》“唯变所适”的动力源自何处?《周易·系辞下》的回答是:

八卦成列,象在其中矣;因而重之,爻在其中矣;刚柔相推,变在其中矣;系辞焉而命之,动在其中矣。吉凶悔吝者,生乎动者也;刚柔者,立本者也;变通者,趣时者也。吉凶者,贞胜者也;天地之道,贞观者也;日月之道,贞明者也;天下之动,贞夫一者也。

八卦成列的基础是易象,重卦的基础则在于爻变,“爻在其中矣”便是易道周流的内在动因,《折中》引郑氏曰:“卦始于三画,未有爻也。因而重之,其体有上下,其位有内外,其时有初终,其序有先后,而‘爻在其中矣’。”^②这意味着静态的八经卦中的爻画其实并非真正意义上的“爻”,因为它还没有获得动态的生命,从六十四别卦回到八经卦,再从八经卦回到二爻之动,“故爻在其中矣”才是对于易道动力本原的深刻揭示,这也就是后文“刚柔相推,变在其中焉”以及《系辞》中“刚柔相推而生变化”的意思。《周易·系辞下》又说:“是故《易》者,象也;象也者,像也。彖者,材也;爻也者,效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。”可见爻变正是用以仿“效”和象征世界的变化与运动,如果说《易》的世界是一个变动不居的世界,它的本源性推动力量在于刚柔二爻的爻变,由刚柔相推而生变化,由变化而生吉凶悔吝。

这样,易道之基本构成被归结到刚柔二爻,一刚一柔的交错和推荡便是变易的根本动因,于是对于《大易》的解析被导向了如下一个基本结论:“刚柔者,立本者也。”(《周易·系辞下》)《朱子语类》解释说:“此两句亦相对说。刚柔者,阴阳之质,是移易不得之定体,故谓之本。若刚变为柔,柔变为刚,便是变通之用。”^③在朱熹看来,所谓“本”就是易的定体,就是变中之常,也就是“贞夫一者也”之“一”,朱熹解释说:“天下之动虽不齐,常有一个是底,故曰‘贞夫一’。”^④这个“底”,这个“一”,作为易道之“本”,既是易道的动因,也是易道的“基因”,是基因与动因的统一。然而,“刚柔者,立本者也”仅仅是在阐发《易经》文本的象数意义吗?请看《周易·系辞上》如下一段:

是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨;日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。

这里描绘的既是八卦相荡的易理世界,又是雷霆、风雨、日月、寒暑乃至乾男坤女的实存世界,因此,刚柔就是《易》的卦体之本,也是天地万物生成化育之本,是天地之道的本体,而“刚柔相摩”被置于整段话的开篇,并非偶然。

上面引用的“八卦成列,象在其中矣”以及“是故刚柔相摩,八卦相荡”两段话的行文方式值得注意,在前一段话中,“刚柔者,立本者也”之前的部分讲的是筮法,后面却转向描述天地日月之道;后一段话伊始谈的是爻象和卦象,随即将言说的触角转到风雨日月的现实世界,将象数的规律直接运用到对于宇宙万化的说明,这种表达方式在现代人的眼中大概十分类似于摩尔所说的“自然主义谬误”,却是《周易》易象思维的重要特征。朱伯崑先生指出,《彖传》对于乾坤二卦的解释“有两套语言:一是讲筮法,即解释乾坤两卦象;一是表达作者的世界观”^⑤。实际上,所谓两套语言的表达方法不仅属于乾坤两《彖传》,也属于整个《易传》,《易传》致思的主要方向就是天地人三才之道的汇通,汇通的

① 李光地:《周易折中》,第620页。

② 李光地:《周易折中》,第842页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷十二《易十二·系辞下》,北京:中华书局,1986年,第1939—1940页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷七十六《易十二·系辞下》,第1941页。

⑤ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,北京:昆仑出版社,2009年,第112页。

理论基础正是从对于象数的重新诠释。在《易传》看来,《易经》中的象不仅是卦象,而且是“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜”(《周易·系辞上》),所以,象的规律就是物的规律,就是宇宙的规律,这是《易传》中两种表述方式合一的依据之所在。此一表达方式肇始于《彖传》,而为《象传》、《系辞》、《说卦》、《序卦》发扬,用以阐发整体易理。

《周易·系辞上》又说:

圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故君子所居而安者,《易》之序也;所乐而玩者,爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占,是以自天祐之,吉无不利。

这里综论《易》的变化之道与吉凶之由,以及君子对于易道沉潜反复的情状,历代注家对其中的“六爻之动,三极之道也”一语各有诠释,惟朱熹《周易本义》之说最精:

柔变而趋于刚者,退极而进也。刚化而趋于柔者,进极而退也。既变而刚,则昼而阳矣。既化而柔,则夜而阴矣。六爻,初、二为地,三、四为人,五、上为天。动,即变化也。极,至也。三极,天地人之至理,三才各一太极也。此明刚柔相推以生变化,而变化之极,复为刚柔。流行于一卦六爻之间,而占者得因所值以断吉凶也。^①

易道深奥,易象繁复,但朱熹认为,贯通天地人三才之道的,无非一刚一柔之理,柔化为刚,刚复化为柔,刚柔相推而生变化,变化之极复为刚柔,将刚柔作为“六爻之动,三极之道”之本质内涵的意义,揭示无余。显然,在整个《易传》思想体系中,刚柔的重要性已经被提高到如此的程度,可以当之无愧地称之为《易传》思想之冠冕。通观《十翼》,没有任何其他概念——包括阴阳——曾被提到这样的高度。尽管“一阴一阳之谓道”同样堪称易道的经典表达,可是明确被说成是“六爻之动,三极之道”的,却是刚柔而非阴阳,这理应引起人们的注意。

既然是“三极之道”,刚柔相推必不局限于自然之理,其在人文领域中有何体现呢?《系辞下》引用孔子的话说:

子曰:“天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑。天下何思何虑?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。”

日月往来、寒暑往来,乃至屈伸相感,皆为宇宙间两种相对力量互相推荡的表现形式,朱熹解释说:“因言屈信往来之理,而又推以言学,亦有自然之机也。精研其义,至于入神,屈之至也。然乃所以为出而致用之本,利其施用,无适不安,信之极也。然乃所以为人而崇德之资。内外交相养,互相发也。”^②如此,则精义入神之屈,是为了利用安身之信;利用安身之用,又以为涵养德性之资。在孔子的这段话中,“相推”所关涉的范围从日月寒暑等自然现象推进到精神和道德的领域,可谓《易传》有关“相推”的全景图,朱伯崑先生认为本段话是“对于刚柔相推的哲理性的概括”^③。再加上前面有关刚柔相推与吉凶悔吝关系之解说,表明刚柔相推之道,足以概括爻变、卦变、吉凶、悔吝和天地、日月、寒暑、昼夜以及精神、致用、安身、崇德之规律,不愧为“六爻之动”和“三极之道”的根本法则。

将《彖》、《象》以及《系辞》传中的刚柔思想综合起来,就能发现其在易学诠释史上的重要意义。对于两爻爻性和六爻爻位刚柔属性的判定,为《彖》和《小象》重新解释《易经》的吉凶悔吝提供了思想前提,也为《易经》提供了新的诠释典范。在《左传》、《国语》的《周易》筮例中,筮者断卦的依据主要有

① 朱熹:《周易本义》,第224页。

② 朱熹:《周易本义》,第250页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,第93页。

两种,一是根据卦辞结合卦象断卦,说明吉凶悔吝的理由,这种情况占了绝大多数;二是虽然依据卦爻辞断卦,但又附上所占之人的行为是否道德这一前提,占辞虽吉,如果所占者品性存在问题,仍然不足以当筮辞之吉,比如《左传·襄公九年》所载的“穆姜薨于东宫”筮例。以上两种情形中,我们都看不出筮者占断究竟有何理性化的法则作为依据,筮者的解释多半是基于卦爻辞而作的联想与发挥,即使如后一种情况强调了所占者行为的道德性,表明了春秋时期道德主体意识的觉醒,这种道德意识也依然是外在于卦爻辞和卦象的,表明新生的人文道德尚未和远古时期遗留下来的占卜体系建立有机的联系,人文理性已然觉醒,但它还只在六十四卦的大门之外徘徊,因为它尚未找到进入这一神秘宫殿的钥匙。《彖传》和《象传》的诞生,意味着这一古老而幽深的神秘宫殿的大门已经被开启了,打开这一千年秘府的是一对看上去十分平凡的汉字——“刚柔”。借助于刚柔范畴,《彖》与《象》传提供了有关刚柔爻象与爻位之间正、中、应、承、乘等一系列关系的重要法则,作为判断吉凶悔吝的依据,这些法则看上去有些复杂,彼此之间也缺少内在的联系,但它们毕竟是对于吉凶悔吝所作的最早的理性化说明。更重要的是,位、时、中、德等观念,都是原始儒家思想形成期的重要思想,借助于这些思想,不但占筮的法则得到理性化的说明,儒家的人文理性也首次进入到那个在古代宗教中已经形成的神秘王国。当然,绝不能将《刚柔》仅仅视作是象数概念,《系辞》对刚柔思想的宇宙观的意义作了深入的阐发。如果说《易传》以“刚柔”概念介入爻位和爻德开始了重新诠释《易经》的思想历程,那么,始于“六爻之动”而归于“三极之道”,则是“刚柔”概念宇宙论建构必然的逻辑里程。因此,可以断言,刚柔思想的引入,是《易传》思想构建的逻辑起点,是从《易经》到《易传》的历史媒介,是易学诠释史上最重要的诠释范式,可以说“刚柔”概念的引入改写了整个易学思想史。

三、孔子与刚柔:“刚柔”概念的引入与易学诠释范式的转变

那么,在易学思想史上,“刚柔”概念的正式引入始于何人?

值得注意的是,前引《系辞》中被朱伯崑先生称之为“对刚柔相推说的哲理性概括”的一段话前被冠以“子曰”,在疑古思潮流行的时代,这里的“子曰”自然不会引起真正的重视,它们被一些学者视为后人的假托^①。但是,疑古学者并没有举出任何有力的证据,主要的依据乃是其疑古的思想,此种做法有些类似于凭主观怀疑断案,反映了疑古学者们勇于怀疑和否定而薄于论据的学风^②。对于《易传》中“子曰”的判断,离不开孔子是否作过《易传》的老话题,有关此一问题,近代以来有否定、肯定和谨慎肯定三说^③,已故《易》学者苏渊雷指出:

余谓所传《十翼》,容非悉为孔子所自作,《说卦》等三篇后得(见《论衡》、《隋志》),似不可信;《系辞》亦有弟子增入之语,姑勿论;至彖、象、文言(文言中亦有“子曰”字,想系弟子所增)无确实反证之前,固不得谓非孔子作也。即退一步言,设非孔子所自作,至少亦系弟子所录,当与《论语》等视,斯皆孔子思想之所寄也。^④

苏先生谨慎肯定史传之说,在没有确切反证之前,依然认为《彖》、《象》和《文言》为孔子所作或者是孔门弟子记录,但其谨慎肯定中又有所否定,对于《说卦》、《杂卦》以及《序卦》出于孔子之手表示怀疑,

① 郭沫若和李镜池都持此种观点,参见李镜池:《周易探源》,第152页。

② 余敦康认为顾颉刚、郭沫若、闻一多、李镜池和高亨等人的《周易》研究过于强调经传的分离,虽然取得一些成绩,但“由于过分强调其异而不见其同,易学研究也就失去它在文化史上所具有的那种整体性意义以及绵延不绝的生命力,而变质为一种以单纯追求历史真相为目的的历史考据学了”,这是对古史辨派易学研究的中肯批评(参见余敦康:《易学今昔》,第14页)。周予同则批评钱玄同全盘否定六经同孔子有关关系的说法是“先存在否定的意见,然后在古代文献中寻找论证来替自己的观点张目”,参见朱维铮编:《周予同经学史论》,上海:上海人民出版社,2010年,第553页。

③ 参见杨庆中:《周易经传研究》,第165页。

④ 杨庆中:《周易经传研究》,第166页。

认为《系辞》中也有孔子弟子增入之语。笔者以为此种谨慎肯定的治学态度颇为可取,对于《易传》中的“子曰”,在没有确切证据证明是后人的假托之前,我们依然将它们看做是孔门弟子的记录^①。笔者同意徐复观如下说法:“十翼中所引的‘子曰’,我都认为是孔门《易》学系统的人,所传承的孔子的话。”^②

欧阳修怀疑《系辞》、《文言》和《说卦》以下非孔子作,依然认为《彖传》和《象传》出于孔子之手,他显然将《易传》中最为重要的思想归诸孔子。这一点似乎为近代以来学者所忽视。当然,要证实《彖传》和《象传》出自孔子之手自然需要更多史料的证明,不必在获得充分的史料前就匆忙下结论。但是,肯定孔子与《易传》之间的思想联系应该是不成问题的。对于思想史的研究而言,思想的训诂和文字的训诂应该同时并重。如果单从《十翼》的文字风格和表述方式看,怀疑其为孔子所作不为无理。但是,古书形成的特点完全不同今日之著作,其中开创者的思想常常与后学的思想混在一起,因此,如欧阳修那样仅仅以文字上的“繁衍丛脞”^③而证明《易传》非一人所著并不困难,如何从不同风格的文字背后探寻其一贯之道和思想流变,才是更重要也更为困难的工作。

徐复观肯定《易传》中的“子曰”是孔门弟子记录的孔子的话,同时指出:

除了《系辞下》第五章“子曰,乾坤其《易》之门耶”的下面,接着“乾,阳物也;坤,阴物也”,有阴阳的概念以外,《乾·文言》中的六个子曰;《系辞》上下中,有二十二个子曰;不仅没有阴阳的观念,并且也没有刚柔的观念,而仅稍有“时位”的观念;这是“中”的观念的应用。^④

徐复观认为刚柔观念相对于阴阳观念为早出^⑤,却认为《易传》现有“子曰”的话里面不包括“刚柔”概念,如此则刚柔思想自然和孔子无关,笔者以为这是徐先生对《易传》文本的误读,现有《易传》的“子曰”中起码有两段话包含了“刚柔”概念:

子曰:“知幾其神乎!君子上交不谄,下交不渎,其知幾乎!幾者,动之微,吉之先见者也。

君子见幾而作,不俟终日。《易》曰:‘介于石,不终日,贞吉。’介如石焉,宁用终日?断可识矣。

君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望。”(《周易·系辞下》)

孔子认为吉凶与祸福相互转化之“幾”就在人自身态度与意识之中,君子趋吉避凶必须“见幾而作”,见幾而作的关键则在于通晓刚柔之理。对于这一段“子曰”的断句,人们或许有不同理解,笔者认为“君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望”正是对于“君子见幾而作”的具体解释,整段话语意义连贯,最后一句正是对于全段的总结,因此没有理由不将整段话列为“子曰”的范围^⑥。

《系辞下》又引用孔子的话说:

子曰:乾坤,其《易》之门耶?乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。

这段“子曰”同样也有“刚柔”概念,可徐复观认为:“‘子曰,乾坤其《易》之门耶’的一段,孔子的话,只此一句,下面‘乾,阳物也……’的一段,乃是后学的申述。因此,我们可以推断,《易传》中所因的‘子曰’,可信其是出于孔子。”^⑦徐先生所以要将“乾,阳物也……”等一段从孔子的话中移出,是为了保证其后面的结论(“子曰”是门人记录的孔子的话)不受影响,这又与他对于孔子易学思想的解读有关。他认为:“孔子对《易》的贡献,是从由实物相互关系的想象所形成的吉凶观念中解放出来,落实到人

① 关于《易传》中“子曰”部分的内容与孔子思想之关系,高明、黄寿祺、黄庆萱等学者多有分析,他们将“子曰”部分的思想与《论语》中孔子的思想详加对比,得出了“子曰”确为孔子思想的结论,其说颇为可取。参见杨庆中:《周易经传研究》,第166-171页。

② 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,第177页。

③ 欧阳修:《易童子问》卷三、《文忠集》卷七十八,文渊阁《四库全书》本。

④ 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,第493页。

⑤ 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,第497页。

⑥ 高亨将从“知幾其神乎”到“万夫之望”统统列入“子曰”的范围,参见高亨:《周易大传今注》,第431页。

⑦ 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,第493页。

间道德的主动性上;并把作为行为理想标准的‘中’,应用到《易》的解释上去。”^①在这种观念下,他将上面一段“子曰”有关阴阳和“刚柔”的字样统统排除^②。其实,与其割裂原文以就己意,不如调整自己的理解以与原文保持一致。将易学思想落实到人的行为的道德性无疑是孔子易学的重要内容,但不能说是其全部。在现有《易传》的“子曰”中,既有道德性的内容,也有关于象数和天道的论述,这两部分内容其实并不矛盾,它们共同构成孔子易学思想的整体。受当时思潮以及文献资料的制约,徐复观将刚柔和阴阳思想与孔子完全分割开来,并不符合孔子晚而喜《易》后的思想发展实际^③,更不能客观全面地评价孔子对于易学的历史性贡献。

根据上述两段“子曰”的内容,将《易传》刚柔思想的来源追溯到孔子不能说是无所凭据。如果感到仅有这两处依据尚不充分,则帛书《易传》为我们提供了更多的史料:

帛书《衷》开篇曰:

子曰:易之义诂阴与阳,六画而成章。曲句焉柔,正直焉刚。六刚无柔,是胃大阳,此天之义也。……六柔无刚,此地之义也。天地相衡……气味相取,阴阳流刑,刚柔成涅,万物莫不欲长生而亚死,会心者而台作《易》,和之至也。是故《键》……九……《川》顺从而知畏凶,义沾下就,地之道也。用六,贲也;用九,盈也。盈而刚,故《易》曰:“直方,大,不习,吉”也。^④

孔子开门见山地指出他这里要谈的是“《易》之义”,而“《易》之义”又从两爻和乾坤谈起,尤其值得注意的是,孔子在这里解释了两爻所以名之曰刚柔之理由,柔爻是因为二画迂曲而称为柔,刚爻是因为一画刚直而称为刚,这是前所未见的有关“刚柔”概念来源的说明^⑤,后面用“刚柔”解读乾坤两卦卦德,以乾卦之“六刚无柔”指天之义,以坤卦之“六柔无刚”指地之义,与《彖传》思想完全一致,表达了今本《易传》中以乾坤为《易》之门的的思想,继而以“生”与“和”解释《易》之归趣,同样合于今本《易传》。孔子所理解的“《易》之义”综合了《易》之本(刚柔)、《易》之门(乾坤),归于刚柔交错和阴阳流行,而且将象数规律与天地万物规律通而为一,正是推天道以明人事的理路。孔子上述对于“《易》之义”的解释精辟深入而又要言不烦,直探易理之本源,其精要程度甚至为今本《易传》中的相关论述所不及。从上面内容可以推论,孔子所以将“刚柔”概念引入《易传》,正是为了解释《易经》义理(《易》之义)的需要,这样一种解读《易经》的思路与方式,可谓前无古人而后启来者。

帛书《衷》又有如下三段“子曰”:

子曰:“万物之义,不刚则不能僮,不僮则无功,恒僮而弗中则[亡,此刚]之失也。不柔则不静,不静则不安,久静不僮则沈,此柔之失也。是故《键》之‘炘龙’,《壮》之‘触藩’,《句》之‘离角’,《鼎》之‘折足’,《丰》之‘虚盈’,五繇者,刚之失也,僮而不能静者也。《川》之‘牝马’,《小蓄》之‘密云’,《句》之‘[适]属’,《[渐]》之‘绳妇’,《睽》之‘泣血’,五繇者,阴之失也,静而不能僮者也。是故天之义,刚建僮发而不息,亢吉保功也。无柔救之,不死必亡。僮阳者亡,故火不吉也。[地]之义,柔弱沉静不僮,亢吉[保安也。无]刚文之,则窺贱遗亡。重阴者沉,故水不吉也。故武之义,保功而恒死;文之义,保安而恒窺。是故柔而不玦,然后文而能朕也;刚而不折,然后武而能安也。《易》曰:‘直方,大,不[习,吉]’……于文武也。”此《易》赞也。子曰:“《键》六刚能方,汤武之德也。……《易》曰‘何校’,刚而折也。‘鸣谦’也者,柔而□也。……《川》之至德,柔而反于方;《键》之至德,刚而能让。”……子曰:“《易》之用也,殷之无道,周之盛德也。恐以守功,敬

① 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,第493—494页。

② 高亨便将这段话中从“乾坤,其《易》之门耶”到“以明得失之报”统统列为“子曰”的内容,参见高亨:《周易大传今注》,第433—435页。

③ 有关孔子晚而喜《易》后的思想变化,参见赵法生:《孔子晚而喜《易》与其晚年思想的变化》,《哲学研究》2012年第2期。

④ 廖名春:《帛书〈周易〉论集》,上海:上海古籍出版社,2008年,第381页。

⑤ 孔子此处对于爻象命名为刚柔的解释,与近人有关爻象起源的解释角度不同,参见朱伯崑主编:《易学基础教程》,北京:九州出版社,2000年,第23页。

以承事,知以避患……”^①

这里的三句“子曰”加起来可谓一篇系统的“刚柔”论,其核心同样是以“刚柔”观念解释易理,它将刚柔相济提升到“万物之义”的高度,指出过刚与过柔的结局分别是“亡”和“沉”,且以天地为例指出,“刚健僇发而不息”之天,如果“无柔救之,不死必亡”;“柔弱沉静不僇”之地,如果“无刚文之”,则“寤贱遗亡”。孔子将刚柔相济提高到万物生死存亡的高度,并以殷末周初的历史经验为案例,显示出深沉的忧患意识。孔子从《周易》的象数中总结出适应于万物的普遍之道,这就是“刚柔”。其中的动静、阴阳、文武以及万物之义都是在“刚柔”概念的基础上得以说明,上述孔子的“刚柔”论可以看作对于《系辞》中“刚柔者立本者也”的具体阐释,也表明了刚柔在《易传》思想形成时期的基础地位。

帛书《要》篇还引用孔子的话说:

又(有)地道焉,不可以水、火、金、土、木尽称也,故律之柔刚。^②

赐!吾告女《易》之道:良[筮而善占],此百生之道[也,非]《易》也。夫《易》,刚者使知惧,柔者使知刚。^③

前一段“子曰”与《说卦》中“立地之道曰柔与刚”一致,后一段则表明了孔子所看重的并非《易经》的占卜功能而是其教化意义,这是通过改变人的性情即“刚者使知惧,柔者使知刚”而实现的,这大概是宋儒所谓变化气质较早来源之一。由此见出孔子选择“刚柔”概念作为《易传》思想基础的深层考量,即将儒家的道德修养思想引入了《易经》诠释。这里孔子所说“刚者使知惧,柔者使知刚”,与《系辞》中孔子所说的“知柔知刚,万夫之望”,以及《系辞》中“其出入以度外内,使知惧。又明于忧患与故。无有师保,如临父母”,都是强调《易》的教化意义。

上述帛书“子曰”,在今本《易传》之外,为我们提供了有关孔子刚柔思想的珍贵资料,不但深化了我们对于《易传》中“刚柔”概念的理解,而且进一步证明应是孔子正式将“刚柔”概念引入了《易传》。实际上,孔子对于刚柔的重视,在《论语》和《中庸》中同样有所表现,《论语·公冶长》有如下对话:“子曰:‘吾未见刚者。’或对曰:‘申枵。’子曰:‘枵也欲,焉得刚?’”表现了孔子对刚的高度重视。在孔子的生命中透露着一种刚健不已的进取精神,他说的“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》),以及曾子说的“仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《论语·泰伯》),都是此种生命精神的表达,孔子一生本身就是自强不息的乾道精神的写照。但是,孔子并不是刚而无柔的人,子贡所形容的“夫子温、良、恭、俭、让以得之”(《论语·学而》),以及孔子所说的“用之则行,舍之则藏,唯我与尔有是夫”(《论语·述而》),都显示了孔子人格中柔韧的一面,而子夏所说的“君子有三变:望之俨然,即之也温,听其言也厉”(《论语·子张》),以及《论语》所记录的“子温而厉,威而不猛,恭而安”(《论语·述而》),才表现了孔子的完整人格风貌,堪称刚柔相济的典范。不仅如此,孔子还将刚柔思想运用于教学,这尤其体现在对于子路的教诲。孔子告诫“好勇过我”的子路:“暴虎冯河,死而无悔者,吾不与也。必也临事而惧,好谋而成者也。”(《论语·述而》)这里的“临事而惧”,不禁使我们想起了帛书《要》孔子说的“刚者使知惧”,以及《系辞》中的“使知惧”,它们不但体现了同样的教育思想,连所用词汇都如此相近。《中庸》中子路问强,孔子的回答如下:“南方之强与?北方之强与?抑而强与?宽柔以教,不报无道,南方之强也,君子居之。衽金革,死而不厌,北方之强也,而强者居之。故君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!国有道,不变塞焉,强哉矫!国无道,至死不变,强哉矫!”其中“和而不流”、“中立而不倚”的教诲,同样指向“刚者使知惧,柔者使知刚”的教育理念。看了《论语》、《中庸》中的相关内容,我们对于孔子将刚柔思想引入《易传》就不会感到意外,它们与《易传》和帛书《易传》的刚柔思想如此一致,因为它们都是来源于孔子。

① 廖名春:《帛书〈周易〉论集》,第383页。

② 廖名春:《帛书〈周易〉论集》,第389页。

③ 廖名春:《帛书〈周易〉论集》,第388页。

那么,接下来的问题就是,孔子何以在诠释《易经》时首先选择了“刚柔”这一概念?

首先,孔子在解读《易经》这部天书时,他需要寻找到一个将象数和义理打通的基本范畴。以往的思想史将孔子说成一个完全的人文思想家而努力撇清孔子与象数的关系,帛书《易传》的出土证明这种说法只具有部分的真实性,帛书《易传》中《要》篇载孔子的话说:

子曰:“《易》,我后其祝卜矣,我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。^①

这是孔子晚年的一段话,他告诉子贡,自己是“幽赞而达乎数,明数而达乎德”的,也就是经过对于象数的解读而达到德义的,《易》本为卜筮之书,卦爻辞是历史上的卜祝所记录下来的占辞,用以指点吉凶悔吝。可是,孔子显然并不满足于于此。他感到它们具有超出吉凶悔吝之外的含义,甚至吉凶悔吝本身也得通过这种更深一层的义理才能得以说明。这部古老的经书有史以来第一次面对一位发问者,这是哲学的发问,是天人之际的反思。为了回答这一发问,他必须找到一种打通象数和德义的解释工具,一个能够沟通天人之际的概念,这就是刚柔。刚柔既可以指爻德、卦德,也可以用来说明爻位和爻变,从而为吉凶之道的阐发提供一套理性化的思想依据。在《易传》的宇宙观中,乾坤两卦具有特殊的重要性,孔子在《系辞》中说:“乾坤,其《易》之门耶?”乾坤所以成为《易》之门,是因为《杂卦》指出的“乾刚坤柔”,乾卦纯刚而坤卦纯柔,代表了《易》的世界中两种最基本的力量。刚柔思想为《易经》的吉凶之道提供了一个理性化的解释框架,它本身却没有过度的神秘色彩,而是任何事物都具有的两种基本属性,也能与人事和儒家道德思想联系起来,在《易传》中,“刚柔”概念同时具有象数论、宇宙论和道德观三方面的含义,统合《周易》的象数与义理,最能代表孔子在帛书《易传》中所说的“德义”,所以才被孔子选中。

其次,总结孔子的人生体悟和教育思想的需要。根据前面孔子在帛书《要》篇的解释,以“刚柔”命名爻象与孔子读《易》时的人生体悟有关,孔子总结平生经验,发现人事之成败与刚柔的制中密切相关,过刚与过柔都不会有好的结果。同时,“刚柔”不仅是一般性的哲学概念,同时也指人的性情,改善性情乃是先秦儒家道德修养说的基本内涵,人无法选择自己的外在环境,而性情之刚柔则可以通过修养工夫来重新塑造。原始儒家一向重视人的性情,礼乐皆为人的性情而设,而刚柔可以代表人的两种基本性情,如同孔子反复强调的,修身的目的正在于通过性情的涵养塑造君子人格。因此,“刚柔”可谓一个“近取诸身,远取诸物”的概念,孔子选中它来作为构建《易传》思想大厦的第一块基石,使之成为卜筮之书的《易经》人文化和理性化的历史起点。值得注意的是,在郭店楚简讨论性情问题的《性自命出》,也出现了刚柔思想:“凡物无不异也者,刚之树也,刚取之也;柔之约,柔取之也。四海之内,其性一也,其用心各异,教使然也。”^②意思是说,所有事物都有刚柔两种不同属性,事物之刚柔不同,因之而来的方法也就各异,天下所有人的人性都是相同的,然而他们的心地却各不相同,那是教化的差异使然。这里将刚柔的气质属性与教化之道联系起来,与前述孔子在《论语》和帛书《易传》中的教育思想恰相一致,显然是孔门弟子对于孔子思想的继承。

再次,六经中的刚柔思想成为孔子以刚柔解《易》的重要思想资源。

有的学者认为《易传》的刚柔思想是对老子思想的继承和转化^③,根据《史记》孔子曾问礼于老子的记载,孔子思想完全可能受老子之影响。但是,《易传》所强调的刚柔并济且尤为重刚的思想与老子之贵柔显然不同。其实,儒家六经中有丰富的关于刚柔问题的思想资源,不能不对整理六经的孔子发生影响。《尚书·舜典》中舜命夔“教胥子”时有“直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲”的要求,显然包含着刚柔相济的观念,《尚书·皋陶谟》中皋陶说的“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,

① 廖名春:《帛书〈周易〉论集》,第389页。

② 李零:《郭店楚简校读记》,第136页。

③ 陈鼓应:《道家易学建构》,北京:商务印书馆,2010年,第46-48页。

直而温,简而廉,刚而塞,强而义”体现了同样的思想。《尚书·皋陶谟》有“日宣三德”之说,何谓三德?《尚书·洪范》说:“三德:一曰正直,二曰刚克,三曰柔克。平康,正直;强弗友,刚克;燮友,柔克。沉潜,刚克;高明,柔克。”克,《尔雅·释诂》:“胜也。”刚克就是刚胜,柔克即为柔胜,此两种情形都应避免,根据《左传·文公五年》,这段话中的“沉潜,刚克;高明,柔克”,曾经为晋大夫宁嬴所应用:“嬴曰:以刚。《尚书》曰:‘沉潜刚克,高明柔克。’夫子壹之,其不没乎?天为刚德,犹不干时,况在人乎?”其中除了引用《尚书·洪范》中的“沉潜刚克,高明柔克”外,谈到了“天为刚德”,似乎与《易传》中的刚柔思想存在渊源关系。另外,《诗·商颂·长发》中有“不刚不柔,敷政优优”的话。以上《诗》、《书》中的“刚柔”都是指人的性情而言,不但刚柔并举,而且一致强调刚柔中道,看了这些资料,我们对于孔子选择“刚柔”概念就不会感到突然了。孔子在帛书《要》篇所说的“刚者使知惧,柔者使知刚”以及《系辞下》“外内使知惧,无有师保,如临父母”,与《诗》、《书》中的刚柔思想如出一辙。除《诗》、《书》外,礼以制中,乐以和中,二者都是为了培养性情的中和之德。孔子解《易》从人事悟入,首先是从人的性情教化悟入,六经中有关刚柔的思想显然成为他的重要思想资源。

综上所述,《易传》的出现意味着易学思想史上最重要的诠释典范的转变,而“刚柔”概念在这一转变中发挥了基础性作用,在以往的《周易》研究中,这一作用没有得到应有的重视。对于“刚柔”概念与《易传》思想及其与孔子关系的分析,不但使我们得以从思想史的角度理解了从《易经》到《易传》的转变过程,而且使我们进一步了解了孔子在这一进程发挥的作用,把握孔子晚而喜《易》后所发生的思想变化。尽管有近代疑古派的兴起,许多学者依然肯定孔子是《易经》思想人文化和理性化的主要推动者。可是,学界对于《易传》中易学典范转移的内涵以及孔子本人给《易经》诠释注入的具体思想内容大多语焉不详,而对于“刚柔”概念的相关梳理使得上述问题变得清晰起来。借助于今本《易传》和帛书《易传》等相关资料,可以断定正是孔子将“刚柔”概念引入了《易经》诠释,并借助于建立在“刚柔”概念基础上的爻性和爻位说给神秘的吉凶悔吝占辞以理性化说明,打通了天人之道,开创了《易传》推天道以明人事的思想模式,从而实现了《易经》诠释模式的历史性转变。这一转变应该发生在孔子晚而喜《易》时期,是孔子晚年的重要思想成果。因此,尽管《十翼》的许多内容并非孔子本人所作,但他无疑从思想上给予了《易传》以决定性影响。当孔子从六经中最终选取了“刚柔”概念来开始其易学诠释时,他或许仍以为自己是“述而不作”,其实,他为一场易学思想史的伟大转变揭开了序幕。经由此一转变,孔子将解《易》的重心从象数转向了义理,从占卜转向了教化,从客体转向了主体,开辟了易学的新时代。当然,我们不能埋没孔门弟子在这一过程中的贡献,但是易学范式转移的核心思想和奠基之功无疑应归于孔子。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

论类分思维与战国精神

——兼论五行八卦模式的专制主义本质

李宪堂

摘要:对天下秩序的探索、规划和想象是战国时期的统治者及其理论家实践与思考的重大课题,其主要内容是以天道为依据,以王权为原点为世界植入网格,赋予条理。这体现在建设和强化王权的社会实践领域,体现在时人关于完美秩序的理想和想象中,也体现在观念对抽象名物的类分与归纳中。以“以类行杂,以一行万”为旗帜的类分一类推思维方式建构的不仅是观念世界的秩序,也是生活世界的准则;作为宇宙秩序之模拟机制的八卦与五行模式则直观地体现着天道秩序的严正之美,并把一种来自绝对中心的有机秩序的观念播植到人类生活的每个层面。作为专制王权的盟军,这种思维方式同专制王权一起,体现了战国这个冷酷无情又乐观向上的铁血时代之精神。

关键词:战国;五行;八卦;类分思维

从权力的视角剖析一种思维方式的性质,并在时代精神的框架内确认其意义,类似研究在学界现有成果中尚未见到,而这正是本文所要进行的尝试。笔者的观点是:对天下秩序的探索、规划和想象是战国时期的统治者及其理论家实践与思考的重大课题,其主要内容是以天道为依据,以王权为原点为世界植入网格,赋予条理。这既体现在建设和强化王权的社会实践领域,也体现在时人关于完美秩序的理想和想象中,但首先体现在有关世界观和方法论的形而上层面。因为,随着大一统世界观的形成,超然而无情的“天道”取代“天命”成为世界的最终支配者,其内在韵律和节奏形成了统摄一切的中央机制,使世界呈现为一种“井井有条”的先验整体性与完美性,因而通过对事物进行归类、编排来模拟和再现天道运行的结构与机制,成为这个时代秩序建构的基本模式。古老而朴素的类分思维在这种新的宇宙论背景下突然大行其道^①,不仅承担了对万事万物进行序列化和网格化的使命,而且充当了正在崛起的专制王权精神上的盟军——因为它把一种来自绝对中心的有机秩序的观念播植到了人类生活的每个层面。

《荀子·王制》篇有云:“以类行杂,以一行万,始则终,终则始,若环之无端也。舍是天下以衰矣。”这是这个时代在思想领域的宣言,是真正体现战国精神的方法论:强调“类”对“杂”的约束,“一”对“万”的统摄。前者指的是以相似原则对事物进行的类属性归纳,特别是以“数”为条目进行的系统化整理;后者指的是天道对万物的统摄作用,落实于以八卦、五行模式对宇宙结构和运化机制的模拟。毫无疑问,它为即将登上历史舞台的大一统专制王权对天下秩序的网格化与条理化操作提供了方法论基础。

作者简介:李宪堂,南开大学历史学院副教授(天津 300071)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究规划基金项目“天下秩序的构成、演变与未来可能性”(12YJA770024)的阶段性成果。

① 类分与类推是一种古老的思维方式,但无疑大一统世界观形成期的战国时代为它的蓬勃发展提供了最适宜的气候和土壤。

一、分以名类,纪以度数:天下万物的条理化

“类比”、“类分”与“类推”本是朴素而极具普适性的认知方法。古老的阴阳八卦思维就是通过将事物分为两类八部并无限比附串联“以通神明之德,以类万物之情”的。到春秋时期,以数字对事物的类属性进行概括成为思考能力的标杆,思想家们喜欢用带数字的条目概括物类的本质,提出劝诫或教言,如《左传·隐公三年》有“贱妨贵、少陵长、远间亲、新闻旧、小加大、淫破义,所谓六逆也;君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬,所谓六顺也”;《论语·季氏》有“孔子曰君子有九思”;《论语·尧曰》有“尊五美,屏四恶,斯可以从政矣”;《论语·阳货》有“汝闻六言六蔽矣乎”。可以确信,在当时这种概括能力还属精英人物的天赋之能。

进入战国以后,以数目字对事物进行类处理便逐渐成为风习所尚了。《尚书·洪范》开篇列出了“彝伦有序”的“洪范九畴”：“初一日五行,次二曰敬用五事,次三曰农用八政,次四曰协用五纪,次五曰建用皇极,次六曰义用三德,次七曰明用稽疑,次八曰念用庶征,次九曰享用五福,威用六极。”《洪范》文字古朴简奥,当是战国早期儒家后学的托古之作^①。当时的思想家开始在天人一体的框架内探讨宇宙性的根本法则,他们把用数字归结的一套统治经验和致治方略视为上天传授的万世“洪范”,反映的不仅是自神其事的统治策略,还有初次勘破奥秘的欣喜与自负——对事物进行分类归纳本身即是思维的胜利,它意味着人作为主体把一种秩序施加到了对象物之上。

《左传》中的许多长篇大论,大都是战国时人借题发挥^②,言辞浮夸,多有以数目字对现象进行的概括和归纳。如《左传·昭公二十年》有“声亦如味:一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,以相成也”;《左传·昭公二十五年》有“生其六气,用其五行,气为五味,发为五色,章为五声……为六畜、五牲、三牺以奉五味,为九文、六采、五章以奉五色,为九歌、八风、七音、六律以奉五声”。其他如《尚书·皋陶谟》有五典、五礼、五玉、五器、五刑、五品、五教、五服、五庸、五流、五宅等;《国语·楚语下》有“先王之祀也,以一纯、二精、三牲、四时、五色、六律、七事、八种、九祭、十日、十二辰以致之,百姓、千品、万官、亿丑、兆民、经入、咳数以奉之”;《礼记·玉制》有“司徒修六礼以节民性,明七教以兴民德,齐八政以防淫,一道德以同俗”;《周礼·夏官·司马》有职方氏“以掌天下之地,辨其邦国、都鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民与其财用”;《韩非子》更长于以数字对现象进行类处理,如二柄、三守、四拟、五蠹、六微、七术、八奸、十过等。到了战国末期乃至秦汉之际,这种思维套路便泛滥成灾了,在《吕氏春秋》、《管子》等文献中,天地万物从山川物产、神灵鸟兽到人的衣食住行、言谈举止都被以“度数”和属性进行了类分、配伍,如《吕氏春秋·十二纪》中以“五”为度的就有五方、五季、五帝、五神、五色、五音、五数、五味、五虫、五祭、五祀、五居等;而《应同篇》则根据“类固相召,气同则合,声比则应”的原理,把同类、同声、同气的事物都拉拢到一起,无限串联组合。天下世界因此一切历历可度,井井有条。

《易传》基本上是战国时代的作品,传统的类关联思维在其中被发挥到了极致。《乾·彖》说,“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎,圣人作而万物睹,本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也”,故而《同人·彖》有“君子以类族辨物”。且看《说卦》是如何“取类”的:乾为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果;坤为地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆、为文、为众、为柄、其于地也为黑。从至大到至微,构成一个可以无限延展的序列,直到将天地万象包罗无遗。《系辞上》称,“四营而成易,十有八变而成

① 有多种不同观点,影响较大的如刘节认为作于战国末年(参见刘节:《洪范疏证》,《东方杂志》1928年1月号);刘起钊认为它的主体写成于周初,直到春秋,不断有所修改增益(参见刘起钊:《洪范成书时代考》,《中国社会科学》1980年第3期)。

② 春秋史官笔法谨严,用词俭约,战国人则勇于创造,奢于夸谈,其间分别如泾渭。笔者同意徐中舒、赵光贤等学者的意见,认为《左传》成书于公元前4世纪中叶,约前375年左右,参见徐中舒:《〈左传〉的作者及其成书年代》,《历史教学》1962年第11期;赵光贤:《春秋与左传》,仓修良主编:《中国史学名著评介》第一册,济南:山东教育出版社,2006年,第25—52页。

卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”，八卦像经纬宇宙的八根经线，将万事万物网罗在一起，系连于天道太极的根本，上，可谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。

战国时期兴起的名学也以“取类”作为论辩的基石。如《公孙龙子》以名之“相与”与否则概念所指涉的属性是否同类作为坚白形色之辨的前提；《墨子》以“故”、“理”、“类”为“三物”，主张“以故生，以理长，以类行”（《墨子·大取》），其《小取》篇有“摹略万物之然，论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取、以类予”。韩非子将儒、侠之类迂腐之人称为“不知事类”、“不察事类”者，强调英明的君主应当“以参伍比物”之法决难论事，“审名以定位，明分以辩类”（《韩非子·扬权》）。

将万事万物进行归类，构成一个一个的序列，并不意味着“一”的消解，而意味着“一”的感性呈现，因为不同的序列都是“一”在不同层面的脉络和节点。我们说，战国是一个九九归一的时代，而“归一”的前提是分类，因为一个内部无序的耗散状态的“一”是没有统合力的、不能持久的。

二、推以五行，运以八卦：宇宙秩序生成与演变的模拟机制

春秋时期的思想家抽象出“道”这个概念，使自然界摆脱了神的支配而成为认识的对象，但这种认识还停留在对根本原理的比况与猜想层面上，战国时期则开始通过对事物属性的抽象去模拟世界运行的原理和机制，其突出标志是八卦与五行的模式化。

尽管不一定为伏羲发明，八卦创自上古，却不为无据，因为在天、地构成的直观框架之内，根据水火风雷等具体之物的属性及其相互关系拟构宇宙运演的机制，并据以推测行事的吉凶，这是一种非常古老的思维。文王演《周易》的传说，也不容遽然否定，因为商朝人仍然生活在“拘而多畏”的巫术氛围里，而春秋时期卦筮已经成为一门成熟的技艺，故西周之初人文意识的觉醒，才是产生大易精神——居安思危的忧患意识和修德进业的健行作风——的恰当契机。然而，将八卦与八方四时相结合，作为一个高度抽象化了的理论模式，用以系统地阐释包括人类在内的万事万物的结构与功能，却是战国时期的创造。

《易·说卦》是这样描述八卦宇宙模式的：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错……

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也；齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之洁齐也；离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也……坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤；兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑……乾，西北之卦也，言阴阳相薄也；坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎；艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。

由东而南、西、北，既是一个空间框架，也是一个随时间转换的功能过程，万物处其位而历其时，多姿多彩而有条不紊。《易·序卦》则揭示了遵循“由微而著”、“物极则反”的内在逻辑展开的、以六十四卦所代表的宇宙万物相互依存又相互制约的发展和演化过程。这种过程不是直线行进的“辩证否定”，而是沿着太极曲线作“S”形运动，达到临界点后发生歧出或反转，但不会偏离太远，在逻辑引力或人的干预下必然回归，如此循环往复，至于无穷。如：

物畜然后有礼，故受之以履。履者，礼也。履然后安，故受之以泰。泰者，通也。物不可以终通，故受之以否。物不可以终否，故受之以同人。与人同者，物必归焉，故受之以大有。有大者不可以盈，故受之以谦。有大而能谦必豫，故受之以豫。豫必有随，故受之以随。以喜随人者必有事，故受之以蛊。蛊者，事也。有事然后可大，故受之以临。临者，大也。物大然后可观，故受之以观。可观而后有所合，故受之以噬嗑。噬者，合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者，饰也。

由“泰”而“否”是反转，由“盈”而“谦”属人为的克制，由“随”到“蛊”为歧出，“履”到“贲”乃回归。天地人相互影响，使事物的发展演变处在多重辩证否定的复杂关系中。并且，事物的发展演变受制

于一个绝对中心的统摄,否则它们的轨迹不会永远被约束在S曲线之内。那个中心是什么呢?毫无疑问就是隐秘于阴阳两个焦点之后的“太极”。《易传·系辞上》有“易有大极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,太极是最后的本质因和动力源,万事万物的成长演化都是太极支配下的结果。《易》之断吉凶的依据是“见天下之动,而观其会通”,之所以能观其会通,是因为万物由一个来于共同本源的中央机制所支配,而八卦的运演正是对这一机制的模拟。

《易传·系辞上》有“刚柔相摩,八卦相荡。鼓之以雷霆,润之以风雨。日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物”,《易传·系辞下》有“八卦成列,象在其中矣”,说明八卦不仅是宇宙之结构的体现,也是宇宙之机制的表达,则八卦的展开(成列)和运转(相荡)本身就是秩序的生成过程,是太极实现自己的过程,因而八卦模型是一种专制主义的思维方式,它的志向是将万物一网打尽,使之各处其位,各司其职。《易传》提出的“太极”概念,正与《尚书·洪范》之“皇极”以及《左传》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》、《礼记》等等之“圣王”相呼应。太极落实于现实政治领域是王者,落实于文化层面就是圣人,以天道解说王道,据自然秩序设想社会秩序(王制),以圣人之旗号求为帝王之师,此乃战国时代儒家之心结。《易传·系辞》反复申说圣人参赞幽明、经纬天地的圣德大业,如《系辞上》有“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化”,又有“夫《易》,圣人所以崇德而广业也”,反映的就是那种以“通天下之志”、“定天下之业”、“断天下之疑”(《易传·系辞上》)为己任的圣者情怀。在某种程度上,可以说八卦是圣人规制天下的无上大法。此中奥秘早已被人勘破:“是以圣人经以三才而太极分,纬以八卦而太极复,一经一纬而六十四象由之以备,天下之能事毕矣”^①。

五行最初指的是“五材”^②,即以水、木、金、火、土归类的、与民生日用密切相关的五种基本生产、生活资料。如《左传·襄公二十七年》记载,宋国子罕论向戌弭兵,有“天生五材,民并用之,废一不可”之论;《左传·文公七年》载晋郤缺劝赵宣子归郑卫之田,称:“六府、三事谓之九功。水火金木土谷,谓之六府;正德、利用、厚生,谓之三事”。水火金木土与谷并称六府,显然属民生日用之物料;《左传·昭公二十五年》载郑国大夫游吉与赵简子论礼,有“则天之明,因地之性,生其六气,用其五行”之言,“天之明”对应“六气”,“地之性”对应“五行”,则金木水火土为资生之材无疑。另外,《国语·郑语》载史伯为桓公谋划,有“先王以土与金木水火杂,以成百物”;《国语·鲁语上》载展禽论祭祀对象,有“及地之五行,所以生殖也”。以上记载所涉及的最晚时间为昭公二十五年,即公元前517年,属春秋晚期。“五行”指的还是五种具体之物,其排列顺序也是随机的^③。这五种东西特别是其中的水、火、土因为与人类社会的存亡紧密相关,在上古时期被许多民族视为神圣之物而膜拜,从而被赋予某种构成世界的基本“质料”的性质。古代许多民族如古印度、古希腊人都曾把水、火视为构成世界的元素,如印度《梨俱吠陀》创造赞歌部第二篇有“金胎,于太初出现矣……大水支胎子,且生火,而遍行

① 郭雍:《郭氏传家易说·总论》,文渊阁《四库全书》本。

② 刘起钎等学者认为五行原本指五星,即辰、太白、荧惑、岁、填(镇)五大行星(参见刘起钎:《五行的原始意义及其分歧蜕变大要》,《尚书研究要论》,济南:齐鲁书社,2007年,第331—357页),把五行研究的视域引向古天文学,可谓独诣之见,但笔者认为把“天五行”的出现置于“地五行”之前,还值得商榷。五大行星是古代非常重要的观测对象,尽管由于都是行星而可能被归为一类,但它们是作为个别对象被分别观测的,每颗星的轨迹历度及显伏明暗对应着不同的人事意义,因而没有必要也不可能为之赋予一种抽象的、又相互关联的功能属性。五行不是一个简单的分类概念,它的出现是人类抽象能力发展到一定程度的结果,在很大程度上它“起源于一种对追溯到新石器时代晚期的普遍信仰和文化记忆的反响产生的自我见解”(班大为:《天命和五行交替理论中的占星学起源》,艾兰等编著:《中国古代思维模式与阴阳五行探源》,南京:江苏古籍出版社,1998年,第161—195页)。以金木水火土命名五星,当在五行说流行之后。

③ 《尚书·甘誓》有“有扈氏威侮五行、怠弃三正”之语,自汉以来有众多学者将其作为五行观念出现于上古的例证,但正如顾颉刚先生所指出的,将五行与三正对举,“简直是汉人的易服色,改正朔的论调”(顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第五册,上海:上海古籍出版社,1982年,第406页),其写定时间不会早于战国中期以前,并且下文有“恭行天之罚”,是西周后才有的说法,商朝以前小国寡民,鬼神不祀非类,不会出现为整个天下主持正义的“上天”观念。甘之誓或许真有其事,历代史官口头相传而已,写定文本者恐怕是战国后期的儒家好事之徒。

宇内矣”^①；古希腊哲人泰勒斯认为万物生于水，又复归于水。中国古代恐怕也有个以水为宇宙根源的隐秘传统，如《郭店楚简》有《太一生水》篇，称太一“藏于水，行于时”，认为水“是‘太一’借以展开的最初的和最根本的物质形式”^②，《管子·水地》有“地者，万物之本原，诸生之根菀也……水者，地之血气如筋脉之通流者”，并认为水是“万物之本原也，诸生之宗室也”，这应是上古原始思维的流风余韵^③。西周以后金木水火土这些原本并不相干的神圣之物被撮合到一起，命名曰“五行”，一方面是因为其时人文初旭，思想家们开始从政治角度思考它们对于民生日用的意义，另一方面是因为它们曾经带有某种神秘的创生能力——“行”本是动词，有流行、运化的意思，作为哲学范畴能够提供一种关于天理人事的深度阐释。

《尚书·洪范》第一次将“五行”抽象为某种功能属性：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”从中可以看出三层含义。第一，五行的排列是有序的，其排序所据既非春秋时期约定俗成的金木水火土，也非后世的相生或相克关系，而是古老的生成之数的先后，这说明它与《易传》来自共同渊源^④；第二，对五行之属性的概括如“润下”、“炎上”、“作酸”、“作甘”之类还比较粗糙，没有彻底摆脱实物形态，处在简单的比物取象的水平上；第三，五行之间还没有构成一个首尾相环的、内在自足的阐释体系，而只是隐约地构成一个静态框架^⑤。

儒家思孟学派以“五行”概括仁、义、礼、智、信（圣）五种德行，标志着这个概念在战国中期以后开始向道德伦理领域渗透。荀子在《非十二子》篇中对思孟学派提出了严厉批评，说他们：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祇敬之，曰：此真先君子之言也。”关于“五行”，杨倞注曰：“五行，五常。仁、义、礼、智、信是也。”^⑥1973年长沙马王堆发现的帛书、1993年在湖北荆门郭店发现的楚简有《五行》篇^⑦，称“仁、义、礼、智、圣”为“五行”。据学者研究，其文体与《大学》相近，词句中 also 袭用《孟子》的话，当属思孟后学的作品^⑧。正如庞朴先生指出的，《中庸》之“聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也”之中，已经隐含了圣、仁、义、礼、智的名目^⑨。帛书与竹简的出土说明，思孟学派的五行说尽管遭到过荀子的批判，却于三百年间流衍不绝。最终“圣”改为“信”，可能是因为秦汉一统之后“圣”字为王权所垄断，儒者只好拿“信”来

① 引自臧克和：《尚书文字校诂》，上海：上海教育出版社，1999年，第133页。

② 韩东育：《郭店楚墓竹简〈太一生水〉与〈老子〉的几个问题》，《社会科学》1992年第2期。

③ 另外，中国古代思想家们如孔子、老子、孟子、庄子等都不期而然地把“水”作为某种德行或品性的元隐喻，可为参证。

④ 《周易·同人·象》有“天与火，同人”，王弼注：“天体于上而火炎上。”（王弼、韩康伯注，孔颖达等正义：《周易正义》卷三，文渊阁《四库全书》本）《比·象》有“地上有水，比”，何晏注：“水性润下，今在地上更相浸润，比之义也。”（李鼎祚：《周易集解》卷三，文渊阁《四库全书》本）《革·象》有“泽中有火，革。君子以治历明时”，可与《洪范》五行之属性相参证。“革”之本义为变革，故革卦之象辞有“君子以治历明时”，引申为肃杀，故《洪范》曰“金从革”。

⑤ 《周易·系辞上》有“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十”，显然《洪范》五行顺序为水一、火七、木三、金九、土五，与火二、土十、水六、金四、木八构成一种阴阳对待关系，前五行为先天五行，后五行为后天五行，则两者构成一个九宫八卦结构（所谓“戴九履一”图），由此可证《洪范》之五行与《易》同源。《左传·昭公十七年》有“水，火之牡也”，《左传·昭公三十年》有“火胜金者，金为火妃”，前者乃水一对火二，后者乃火七对金四，阳五行与阴五行“公母”相配（《汉书·五行志》曰：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰妃以五成，然则水之大数六，火七、木八、金九、土十，故水以天一为火二牡，木以天三为土十牡，土以天五为水六牡，火以天七为金四牡，金以天九为木八牡。”可资参考），由对待而流行，遂成天地化育，此亦即《易》之“一阴一阳之谓道”也。

⑥ 王先谦：《荀子集解》，上海：上海书店，1986年影印《诸子集成》本，第59页。

⑦ 出土后标称《老子甲本卷后古佚书之一》，庞朴先生根据其内容改名《五行篇》；1993年出土的郭店楚简亦有《五行》篇，内容基本相同，证明了庞朴先生的卓见。竹简入土时间在公元前300年左右（参见湖北省荆门市博物馆：《荆门郭店一号楚墓》，《文物》1997年第7期）。

⑧ 韩中民：《长沙马王堆汉墓帛书概述》，《文物》1974年第9期。

⑨ 庞朴：《思孟五行新考》，《帛书五行篇研究》，济南：齐鲁书社，1980年，第71—88页。

顶替了。

荀子所以对思孟的五行观持如此严厉的批判态度,是因为他们把人性贯通于物性,为属于行为伦理准则的五常赋予了一种宇宙论的自然基础,使之不仅成为宇宙本然之善的生发,而且成为阴阳二气在人心与人体的灌注与流行。《礼记·乐记》称:“是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义,合生气之和,道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中而发于外,皆安其位而不相夺也(郑玄注曰:生气,阴阳气也;五常,五行也)。”《孟子·尽心上》曰:“君子所性,仁、义、礼、智根于心。其生色也,晬然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”《五行篇·经说十一》言:“直也者,直其中心也,义气也。”总之,仁、义、礼、智、信成了根于本性的良知良能,并且成了与万物相往来的“气”。尽管还没有点破,伦理道德的“五行”与物质元素的“五行”已经可以曲径通幽了——后来董仲舒将两者一一匹配,不过是顺理成章的事。由此,孔子那里人天之间的上下关系,被转换成了人和自然之间的内外关系,天道成了道德主体自我敷彩、自我张扬的凭借。我们知道,荀子主张以礼教致治,在他看来,仁、义、礼、智只是一种可贵的资本、有用的手段^①,像思孟派那样追求尽心知性与“天地参”,当然是僻违无类、幽隐无说了。然而,思孟学派通过“合内外、一天人”的系统工程,不仅为孔子奠基的常识性伦理体系提供了心性论基础和形而上依据,从而提升了儒家理论的高度,而且撑起了经由邹衍直到董仲舒的大一统宇宙论的框架,从而拓展了民族思维的空间。可以说,思孟派的思想不仅构成了儒学发展的一个重要环节,也构成了作为国粹的阴阳五行思想发展的一个重要环节。

把五行按照相生或相克的逻辑串联起来,使之形成一个阐释宇宙结构和功能的理论模式,或者说,按五行各元素的功能属性对大地四方的空间结构加以整合,再把它之间多层次的动态关系想象为宇宙演化的真实机制,从而初步建立起天人合一的大一统宇宙模式,这是战国晚期才正式开始的课题。其中贡献最大的是邹衍的阴阳学派,相关传世文献则有《礼记》、《吕氏春秋》、《管子》、《黄帝四经》、《鹖冠子》等。

“五德终始论”是五行模式在人类社会中的适用。《史记·封禅书》裴骃《集解》引有两段如淳的话,介绍了现已佚失的邹衍两篇主要作品的内容,其一,“今其书有《五德终始》,五德各以所胜为行。秦谓周为火德,灭火者水,故自谓水德”;其二,“今其书有《主运》,五行相次转用事,随方面为服”^②。这两篇应是邹衍的代表作,前者以五行相胜解释人类历史的演化更革,后者指在东方木、南方火、中央土、西方金、北方水的空间框架内,按照五行相生的顺序,安排人事的内容和方式。太史公司马谈在《论六家要指》中评价邹衍学术思想的特点:“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令,顺之者昌,逆之者不死则亡,未必然也,故曰‘使人拘而多畏’。夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纲纪,故曰‘四时之大顺,不可失也’。”^③其实说邹衍的思想“拘而多畏”并不恰当,他将五行纳入阴阳四时的结构之中,将世界的运演简约为权力更替的序列,然后按照当令五行的属性对事物进行分类编排,使整个世界有条不紊,万事万物各得其宜,天下于是被包裹在德行更替的时间序列之中,笼罩在圣王创制的文明的光照之下。通过揭示这种天人合一的宇宙运化的图景与节奏,邹衍诱导正要登上历史舞台的大一统专制王权树立参赞化育、代天理民的伟大志向。

“五德终始论”在战国末期一度蔚成思潮。据《史记·孟子荀卿列传》载,其创始人驺(邹)衍“适梁,惠王郊迎,执宾主之礼。适赵,平原君侧行敝席。如燕,昭王拥彗先驱,请列弟子之座而受业,筑碣石宫,身亲往师之”^④。就是连三皇五帝都不放在眼里的秦始皇,也欣然接受了这种神秘而迷人的

① 如《荀子·大略》篇有“仁义礼善之于人也,辟之若货财粟米之于家也,多有之者富,少有不之者贫”;《劝学》篇有“故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极,礼之敬文也”;《儒效》篇有“言志意之求不下于事,言道德之求不二后王”。

② 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第1369页。

③ 司马迁:《史记》,第3290页。

④ 司马迁:《史记》,第2345页。

社会历史变迁理论,规规矩矩地奉行五行家们炮制的一整套繁文缛节^①。“五德终始论”所以能倾倒一世,是因为它在宏伟的宇宙论背景下展开了历史的大叙事,不仅敞开了一个正在形成的伟大民族之想象力的空间,为平凡的现实赋加了一种戏剧化的庄严感,而且为正在完善自身的大一统王权打上了一层令人敬畏的命定色彩——顺时寄政的繁文缛节其实是统治者自我敷彩、自我授权的庄严仪式。

《礼记·月令》旨在依据五行框架及其运化规律,配合律历时令,为天子设计一个用于指导社会生活与生产的行政年历。它以四时十二月为纲,以五行生克为据,兼综天象、物候、律历、政治、经济、军事、宗教等各个方面的相互关系,以期将天意人事纳入一个有机和谐的大系统之中。其主旨是协调天人,以自然律令为社会立法,以使人类活动进入天道秩序的韵律之中,从而避凶趋吉。尤其是按五行属性严格规定了天子在不同月份的居处、用品、食物等等,使天子的举止俨然成为天道在人间的指示器。如:

季春之月,日在胃,昏七星中,旦牵牛中。其日甲乙,其帝大皞,其神句芒;其虫鳞;其音角,律中姑洗;其数八;其味酸,其臭膻;其祀户,祭先脾。桐始华,田鼠化为鴽,虹始见,萍始生。天子居青阳右个,乘鸾路,驾仓龙,载青旗,衣青衣,服仓玉,食麦与羊。其器疏以达。^②

《吕氏春秋》之《十二纪》与《礼记》之《月令》的内容几乎完全相同,只是每一月纪都附加了几篇有关时令之政的论文,如在《孟春纪》本文后附有《本生》、《重己》、《贵公》、《去私》,讲的都是春令所宜的去欲养生之道。

《管子·四时》所论乃是“务时而寄政”的四时教令思想,要求君主发布各种政令必须合于“四时阴阳之大经”,实际是按照东南中西北与木火土金水相匹配的要求,依四时递迁之序,安排不同时节之行政的程式和内容。如:

东方曰星,其时曰春,其气曰风,风生木与骨……其事号令,修除神位,谨祷粢梗,宗正阳,治堤防,耕芸树艺,正津梁,修沟渎,瓮屋行水,解怨赦罪,通四方。

《管子》有《幼官》一篇,当为《玄宫》之误。此“玄宫”即《庄子·大宗师》中“颞顛得之,以处玄宫”之“玄宫”,亦即上古模拟宇宙结构而建、王者用以布政施令的“明堂”。故文中在讨论春夏秋冬四时之政时,分别有“此居于图东方方外”、“此居于图南方方外”、“此居于图西方方外”、“此居于图北方方外”之语,此与《礼记·月令》所载天子在不同的月份分别居于“青阳左个”还是“总章左个”之意类似。《幼官》就是一篇有关明堂布政图式的解说词。它把春夏秋冬分别称为八举时节(按春木数八)、七举时节、九和时节、六行时节,主张依据五行的性质顺时布政:

八举时节:君服青色,味酸味,听角声,治燥气,用八数,饮于青后之井,以羽兽之火爨。

总之,以上各家在向着一个共同的目标努力:凸显大一统秩序的整体性和天然完美性,在天人之间建立一种一一匹配的有机关联,达成天人和諧的王道之制。《鶡冠子·王铁》曾直截了当地表达了这种意思:“天用四时,地用五行,天子执一以居中央。调以五音,正以六律,纪以度数,宰以形德,从本至末,第以甲乙。天始于元,地始于朔,四时始于历。”

可以说,无论是八卦相荡还是五行生克,背后都有那个被称作“天道”的绝对者在发挥支配作用,因而说到底它们都是大一统世界的秩序生成机制。太极八卦与阴阳五行的世界图式恢廓而有序,体现着天道秩序的严正之美。当这种秩序施加于现实世界时,追求的就是以网格或序列对事物进行系统化规制和编排:郡县制的建立、联保联防的编户齐民制度的实施、以国道和驿路为网络的驿传体系

^① 《史记·秦始皇本纪》记始皇登极后的改革措施:“改年始,朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。更命河曰‘德水’,以为水德之始。刚毅戾深,事皆决于法,刻削毋仁恩和义,然后合五德之数。于是急法,久者不赦。”司马迁:《史记》,第237-238页。

^② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1363页。

的完善以及军功爵的推行等,都是大一统王权秩序之建设工程的表现^①。

三、以类行杂、以一行万:专制王权的傲慢与自负

作为主客体相互作用关系的体现,不同时代、人群之思维方式的差异取决于他们对世界的基本看法、进入世界的广度和深度——表现为实践的内容——以及进入的角度与姿态等,因而思维方式的转型是时代精神之流变的最深邃体现,它意味着某个社会对自己跟自然的关系以及对自己本质力量的重新认识与评价。

认为通过分类对事物进行无限串联,通过将宇宙机制化约为一个简单的模型,就能穷尽真理、操控万类,这无疑是一种有点儿幼稚的乐观主义,然而这种乐观主义却正是当时新兴地主阶级精神力量的体现,从中透露出了大一统专制王权进入历史舞台之际所宣言的“制天命而用之”的傲慢与自负。

思孟学派根于仁义的王道主张,荀子之徒诉诸礼法的王制规划,还有韩非子因于情理的道法创设,《吕氏春秋》、《管子》因时寄政的秩序构拟,从不同侧面完善了专制王权统御天下的理论武库。这些理论各执一偏,却有一个共同的特征:都以抽象人性作为思考的出发点,都把天道对万物的统摄、把“一”相对于“多”的根源性和绝对性作为立论的前提,因而落到实处都是对臣民进行类处理、类操作的统治术:通过“分门别类”而将社会“定于一”。

孟子道性善,把政治的可能性建立在本于心性的道德修为上,实际上强调的是君子(统治者)作为“出乎其类,拔乎其萃”的道德楷模代表芸芸众生的天然合法性。通过将内心的善端(即《孟子·告子上》所谓“恻隐之心”、“羞恶之心”、“是非之心”、“恭敬之心”)无限扩充、外推,孟子实现了人性与天道的贯通,使圣人具有了参赞天地化育的神通,使圣人之德性实现了对众人生活的全面笼罩。孟子主张“定于一”,即以圣王之道来统一天下人的思想和行为,其前提正是人类共同本性的存在和君子圣人对天道的独占。在《孟子·公孙丑上》中,孟子借有若的口说:“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。”在《孟子·告子上》中,他说:

凡同类者,举相似也……圣人与我同类者。……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。

孟子是以“心”为凭据去抗礼君主的,圣人作为人类的代表(尽伦者)保持了应有的尊严。急于为帝王师的荀子则主动放弃了这一精神壁垒,把“圣”的桂冠供奉在“王”的脚前,于是“圣王”成为尽伦尽制的天下之“极”:“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也。两尽者,足以为天下极矣。”(《荀子·解蔽》)

尽伦的前提是“通伦类”。《荀子·大略》曰:“有法者以法行,无法者以类举。以其本知其末,以其左知其右。凡百事,异理而相守也。庆赏刑罚,通类而后应;政教习俗,相顺而后行。”事物所以能够“类举”,是因为它们遵循着相同的法则;所以“异理而相守”,是因为它们有一个共同的根源。因而,通过“统类”,可以概括某类事物的共同原理;通过“通类”,可以打通事物之间的内在联系;通过“以类度类”,就能穷尽天下古今的真理,“故以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽。古今一度也,类不悖,虽久同理”(《荀子·非相》)。由此,荀子对王权的天然合法性作了最有力的论证:“故千人万人之情,一人之情是也。天地始者,今日是也。百王之道,后王是也。”(《荀子·不苟》)在他看来,每个时代都有其特殊性,先王并没有也不可能穷尽真理,后王可以凭自己的智慧把握天

^① 比如说,郡县制的完善以行政区划的条块分割方式将全国网格化,并以递相统辖的官僚体制将君主的意志贯彻到每一个角落,从而将天下凝聚为一统无外的有机整体;编户齐民制与“什伍连坐法”等法规相配套,使整个国家勾连为一个巨大的、黏性的、有机秩序网络;完善的驿传体系将全国纳进一个高效的信息之网,使每一个边缘和部分都处在中心权力的笼罩之下;而广泛推行的军功爵制将社会大众编进指向王权的等级序列,并与官僚体制支配的国家机器实现有机对接。

道——“制天命而用之”(《荀子·天命》)。

显然,在荀子看来,“类”是天道贯通的支脉,支脉通则天道顺,则万物各得其所、人类社会进入天然和谐的秩序状态——由尽伦而尽制。他说:“若夫总方略,齐言行,壹统类而群天下之英杰,而告之以大古,教之以至顺,奥窆之间,簟席之上,敛然圣王之文章具焉,佛然平世之俗起焉。”(《荀子·非十二子》)“大古”者先王之教,“至顺”者天地之性。显然荀子认为,通过“类”的旁通博贯,就能进入并据有天道,做到“以一持万”,将天下操作于股掌之间:“君子审后王之道而论于百王之前,若端拜而议。推礼义之统,分是非之分,总天下之要,治海内之众,若使一人。”(《荀子·不苟》)这里的“君子”亦即能够“一统类”的“大儒”^①、能够“听断以类”的“王者之人”^②。“大儒”的志业是“统礼仪”,“王者之人”施行的制度就是“王制”,实则他们就是即将走向权力前台的“圣王”的化身。圣王由尽伦而尽制,由统类而执一,是天道秩序的体现者和贯彻者,是天下万众的支配者和规制者。在《解蔽》篇中,荀子直截了当地宣称:“故学者以圣王为师,案以圣王之制为法,法其法以求其统类。”学者只是圣王之法的阐释和贯彻者,通过“统类”圣王之法去接近天道的终极真理。这与其说是思想的谦卑,还不如说是权力的傲慢:在大一统专制王权那荡平一切的威势面前,有什么可以不归心俯首?以帝王师自居的荀子以冰冷的智慧表达了时代的强音——我们又一次认识到,正是荀子,在古今一贯的宇宙论背景下,发布了大一统专制王权的人世宣言,揭开了秦帝国暴政的序幕。

与《荀子》相呼应,《韩非子》和《吕氏春秋》、《管子》等从各自的角度表达了由“统类”而“执一”的时代精神。韩非子强调王者以法术治国理民首先要“知事类”(《韩非子·五蠹》)、“察事类”,“审名以定位,明分以辩类”(《韩非子·扬权》)。他认为“道”是“法”的根源,“理”是“法”的依据,“类”是“理”的归结,“名”是法制网络的节点,“实”是法制施行的目的,故审察其名则事位自定,明识其分则物类自辩,物类自辩则名实相谐,名实相谐则物定人和,物定人和则君主可以以简驭繁,以静制动。《韩非子·主道》说:“道者万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。”所谓治纪,即以法绳裁正物类。韩非子将“法”比类为权衡尺度,实际上是强调其内容的客观性和类适应性:每一个具体的法条,都是针对某一类事物的裁判标准,这些标准是遵循事理、顺应人情的,因而是合乎天道的、不以人的意志为转移的。在韩非子看来,法制是一张根于天道的可以自动运行的罗网,作为这个罗网的唯一操作者,君主只要察类以审名、循名以责实,就能做到“执一以静,使名自命,令事自定”(《韩非子·扬权》),纲举目张般将天下万物掌控手中,最终实现“道法万全”的“至治之世”。

《吕氏春秋》直接把天地比类为人身一样的有机整体:“天地万物,一人之身也,此之谓大同;众耳目鼻口也,众五谷寒暑也,此之谓众异。则万物备也。天斟万物,圣人览焉。”(《吕氏春秋·有始》)事物依据五行原理以类相从,王者顺天道,应吉祥,“执一而为万物正”(《吕氏春秋·不二》)。作为帝王布政理民的要览式参考书,《吕氏春秋》本身也成了王权“符号识别系统”的组成部分,它把世界装饰为帝王盛装表演的舞台,把天道的转移描述为王者“因时而寄政”的起居注,其所规划的王制更是一种笼罩一切的宇宙秩序。

总之,以“以类行杂,以一行万”为旗帜的类分—类推思维方式建构的不仅是观念世界的秩序,也是生活世界的准则。它作为大一统专制王权在形而上领域的盟军同王权一起,成为战国这个冷酷无情又乐观向上的铁血时代之精神的体现者。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 《荀子·儒效》:“法先王,统礼义,一制度。以浅持博,以古持今,以一持万。苟仁义之类也,虽在鸟兽之中,若别白黑。倚物怪变,所未尝闻也,所未尝见也,卒然起一方,则举统类而应之,无所偃作。张法而度之,则晬然若合符节,是大儒者也。”(据杨倞注,“法先王”当为“法后王”,“以古持今”当为“以今持古”,恐为传写致误)

② 《荀子·儒效》:“饰动以礼仪,听断以类,明振毫末,举措应变而不穷,夫是之谓有原,是王者之人也。”

《近思录》后续著述及其思想学术史意义

严佐之

摘要:编纂于八百四十年前的《近思录》,原本只是朱熹、吕祖谦为僻居穷乡的读书人提供的一部理学入门读本,却被后世学者一步步发掘出潜藏的巨大学术价值,并最终成为最能代表中国古代主流学术思想的经典之一。历代《近思录》续编、补编、仿编、注释、集解、札记等后续著述,总数多达百种以上,此外还有古朝鲜、日本学者的注释讲说著述百余种。作为古代学术思想经典,《近思录》固然有其可以古今转换、历久弥新的思想意义和学术价值,而七八百年来广泛流布于中土、东亚的众多《近思录》后续著述,同样是一大笔值得后世珍视的思想学术史宝贵资源。

关键词:《近思录》;续录补录注解;朱子学;思想学术史

一、《近思录》的“被经典”与《近思录》后续著述

编纂于公元1174年的《近思录》,在经过七八百年传播的层层累积之后,最终成为最能代表中国古代主流学术思想的经典之一。这样一个结果,应该是主编朱熹及其合作者吕祖谦始料未及的。因为朱熹当时邀约吕祖谦在武夷山寒泉精舍“留止旬日”编纂此书的初衷,不过是想替那些僻居穷乡而不能遍观周、张、二程诸先生之书的读书人,提供一部能比较准确、全面、系统概括四子思想,且又切近日用、便于遵行的理学入门读本。虽说书稿十日告竣之后,他俩仍不断书信往返,商榷编例,其取去不可谓之不审,其互议不可谓之不勤,虽说朱熹也自以为此录详于“义理精微”,堪称“四子之阶梯”,但《近思录》毕竟还算不上朱熹最用力、最自珍的撰著,至少不能与其临终仍念念不忘的《四书章句集注》相提并论。然而,就是这么一部原初设定的学术思想普及读本,却在朱、吕身后,被后世学者一步步发掘出潜藏的巨大学术价值,一步步提升到显要的理学经典地位。这样的结果确实很有意思,而大有意思的还有那个漫长的累积过程。

回溯历史,早在朱熹生前,就已有讲友刘清之字子澄者^①,取程门诸公之说,为之《续录》。及至朱熹身后,《近思录》注解续补之作更是纷至竞出,弟子辈中有陈埴《杂问》、李季札《续录》、蔡模《续录》《别录》和杨伯岳《衍注》^②,再传弟子有叶采《集解》、熊刚大《集解》、何基《发挥》、饶鲁《注》、黄绩《义类》,以及三传弟子程若庸《注》等。此外又有建安书塾刊行的无名氏《文场资用分门近思录》,则表明《近思录》已进入当时科试举业读物的榜单,遂可推知其读者受众日益增多。故《近思录》于南宋后期,即已被视为“我宋之一经,将与四子并列,诏后学而垂无穷者”^③。继而蒙元之世,又有赵顺孙为之

作者简介:严佐之,华东师范大学古籍研究所教授(上海 200241)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“朱子学文献整理与研究”(11&ZD087)的阶段性成果。

① 朱子与刘子澄之关系,或以为道学讲友,或以为师弟子,兹取前说。参见陈荣捷:《朱子门人》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第216页;方彦寿:《朱熹书院门人考》,上海:华东师范大学出版社,2000年,第47、48页。

② 茅星来《近思录集注附说》称“杨名伯岳,字彦瞻,朱子门人”,然陈荣捷《朱子门人》、方彦寿《朱熹书院门人考》,均无杨伯岳之名。今姑且从茅说。参见茅星来:《近思录集注》卷首,文渊阁《四库全书》本。

③ 叶采:《近思录集解序》,朱熹:《近思录》卷首,上海图书馆藏清邵仁泓刻本。

《精义》、戴亨为之《补注》、柳贯为之《广辑》、黄潛为之《广辑》等注解续补之作,并皆尊“《近思录》乃近世一经”^①。明初,永乐帝诏修《性理大全》,“其录诸儒之语,皆因《近思录》而广之”^②,可见此书已对国家意识形态产生不小影响。只是明人注《近思录》者鲜少,明世盛行的读本,多为周公恕据叶采《集解》擅改的《分类经进近思录集解》,而这种情势,也多少反映出王学时代朱熹《近思录》的社会“生态环境”。明季清初,学风蜕变,先是有高攀龙《朱子节要》、江起鹏《近思录补》、钱士升《五子近思录》等陆续问世,性质多属续补仿编;而易代之后,乃有王夫之著《释》、张习孔作《传》、丘钟仁撰《微旨》等,内容更多反思发挥。洎此以降,终清一代,《近思录》愈发大行于世,研读成果层出不穷。据调查统计,清代《近思录》研究著述多达40余种^③。其中注解诠释者,如张伯行《集解》、李文照《集解》、茅星来《集注》、江永《集注》、陈沆《补注》、刘之珩《增注》、车鼎贲《注析微》、郭嵩焘《注》、张绍价《解义》等;续补仿编者,如朱显祖《朱子近思录》、张伯行《续录》《广录》、汪佑《五子近思录》、施璜《五子近思录发明》、刘源泳《续录》、郑光羲《续录》、严鸿逵《朱子文语纂编》、黄叔瓚《集朱》、黄奭《集说》、管贻程《集说》、姚琏《辑义》、吕永辉《国朝近思录》等;随笔札记者,如汪绂《读近思录》、李元绂《随笔》、秦士显《案注》、徐学熙《小笺》、陈阶《札记》、厉以中《按语》等。与此同时,清人对《近思录》的评价也随之一路抬升,所谓“救正之道必从朱子求,朱子之学必于《近思录》始”^④,“四子、六经而外仅见此书”^⑤,“直亚于《论》《孟》《学》《庸》”云云^⑥。如上述种种典籍文献,蔚然而成大观,为便宜叙述起见,且以“《近思录》后续著述”概称之。

关于历代《近思录》后续著述的数量,据学者考察称,约有《近思录》注家30人,续补仿编者34人70余种^⑦,是其总数多达百种以上。然窃以为仍有佚著尚未计入,总量还有提升空间。除此之外,《近思录》在古代朝鲜、日本也得到广泛传播,非但屡屡重刻传抄,为之注释者亦络绎不绝。据考现存古朝鲜时代《近思录》研究著述多达86种^⑧,而日本学者的注释讲说著述也有近50种^⑨。

一部古代学术典籍,竟然获得后世如此长期恒久的关注和众多密集的研究!这样的故事,自然只有儒释道学的“核心”经典才会发生。所以梁任公、钱宾四先生皆奉《近思录》为宋代理学之首选经典,以为“后人治宋代理学,无不首读《近思录》”^⑩。平心而论,此说绝非故作惊人之语,实不失为对历史客观存在的一个真切判断。既为古代学术思想之经典,朱熹《近思录》固然有其可以古今转换、历久弥新的思想意义、学术价值,然而,有意义、有价值的还远不止于《近思录》本身,七八百年来广泛流布于中土、东亚的众多《近思录》后续著述,同样是一大笔值得后世珍视的思想学术史宝贵资源。

二、《近思》“续录”弥补了《近思录》无朱子思想资料的缺憾

《近思录》是朱熹的编著不是撰著,它与朱熹学术思想的关系,主要在于朱熹为《近思录》篇章分卷的结构设计,及其对四子语录的遴选审订,从而体现了朱熹对理学早期思想体系的宏大思考和缜密建构。至于《近思录》的内容,实不能真正、完全反映朱熹本人的思想。陈来先生说“钱穆先生推荐的国学书目,《近思录》下面就接着王阳明的《传习录》,跳过了朱子,这是我不以为然的”,因为“《近思

① 吴师道:《代孙干卿御史请刊近思录发挥等书公文》,《礼部集》卷二十,文渊阁《四库全书》本。

② 永路、纪昀等:《性理群书句解提要》,《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第787页。

③ 此统计数字由杜泽逊教授据氏著《清史艺文志稿》赐示。

④ 吕留良:《与张考夫书》,《吕晚村先生文集》,《四库禁毁书丛刊》集部148册,北京:北京出版社,1998年,第481页。

⑤ 沈锡周:《五子近思录跋》,施璜:《五子近思录》卷末,上海图书馆藏清康熙四十四年(1705)聚锦堂刻本。

⑥ 江水:《近思录集注序》,朱熹著,江水集注:《近思录集注》卷首,上海图书馆藏清嘉庆十二年(1807)婺源李氏刻本。

⑦ 参见程水龙:《〈近思录〉版本与传播研究》,上海:上海古籍出版社,2008年,第62、148页。

⑧ 参见姜锡东:《〈近思录〉研究》,北京:人民出版社,2010年,第445页。

⑨ 参见程水龙:《〈近思录〉版本与传播研究》,上海:上海古籍出版社,2008年,第2页。

⑩ 钱穆:《朱子新学案》中册卷之一《朱子对濂溪横渠明道伊川四人之称述》,成都:巴蜀书社,1986年,第777页。

录》所载的是理学奠基和建立时期的四先生思想数据,其中并没有理学集大成人物朱子的思想资料”^①。《近思录》无朱子思想数据之缺憾,其实是朱子后学们早就深切关注的问题。如清初朱显祖就感叹:“因思自孔孟以后,历汉唐来千有余载,始得有宋周、张、二程诸大儒,直追尧舜相传之意,其间精微广大,赖先生《近思》一录为之阶梯,俾后学得以入门,而先生在宋儒中更称集大成者,乃其生平格言实行,反未载于录内,岂非读《近思录》者之大憾也乎!”^②故此,按照朱子《近思录》构建的理学框架来纂集朱子语录,一直是《近思录》后续著述的重头戏。清康熙间张伯行編集《续近思录》时说:“自朱子与吕成公采摭周、程、张四子书十四卷,名《近思录》,嗣是而考亭门人蔡氏有《近思续录》,勿轩熊氏有《文公要语》,琼山丘氏有《朱子学的》,梁溪高氏有《朱子节要》,江都朱氏有《朱子近思录》,星溪汪氏又有《五子近思录》,虽分辑合编,条语微各不同,要皆仿朱子纂集四子之意,用以汇订朱子之书者。”^③这就有点类似《近思录》“集朱续补”的“学术史回顾”了。只是严格说来,张伯行提及的那些书籍中,元熊禾《文公要语》、明丘浚《朱子学的》,虽亦“取朱子《文集》、《或问》、《语类》诸书”,却非“仍《近思录》篇目,分次其言”者,似还不能算作专集朱子思想资料的续《近思录》,而真正名实相符的“集朱续录”,包括亡佚在内,则另有元赵顺孙《近思录精义》,明刘维深《续近思录》、钱士升《五子近思录》,清刘源禄《近思续录》、张伯行《续近思录》、孙嘉淦《五子近思录辑要》、黄叔瓚《近思录集朱》等。不仅续录《近思录》者多旨在“集朱”,而且注解《近思录》者也常作“集朱”状。如宋杨伯岳《衍注》、叶采《集解》,清李文照《集解》、陈沆《补注》等,其批注皆多采集朱子语录,而江永《集注》更是“取朱子之语以注朱子之书”的典型。

对于后世朱子学者在“集朱续录”这个学术议题上的执著追求,四库馆臣似乎有些不以为然。他们认为张伯行《续近思录》“因《近思录》门目,采朱子之语分隶之而各为之注”,实不足为重,因为“自宋以来,如《近思续录》、《文公要语》、《朱子学的》、《朱子节要》、《朱子近思录》之类,指不胜数,几于人著一编,核其所载,实无大同异也”^④。职是之故,像刘源禄《近思续录》、张伯行《续近思录》等,只能打入存目。按说后人辑录朱子思想资料,无非是从其传世的《文集》、《语类》、《或问》等著述中摘取,各家续录内容有所重复,亦实属难免之事,若就此而言,四库馆臣的訾议也不无道理。然若谓《近思录》“集朱续录”之书“指不胜数,几于人著一编”,则似属夸大之词,而谓之“核其所载,实无大同异”,更有以偏概全之嫌。

兹取张伯行提到的几种“集朱续录”为例,稍举数端,略加申说。已知最早的“集朱续录”是宋蔡模《近思续录》。该录纂成于南宋宝庆三年(1277)^⑤,时距朱子逝世27年,共选辑朱子语录438条。其次为明万历间高攀龙纂集的《朱子节要》,此书虽无“近思”之名,而有“集朱续录”之实,凡纂辑朱子语录548条,较“蔡录”多110条。再次者,清康熙二十三年(1684)江都朱显祖编定《朱子近思录》,收得朱子语录785条,多出“蔡录”347条、“高录”237条,康熙四十年(1701)安丘刘源禄编成《续近思录》,收录朱子语录更多至853条^⑥,庶几“蔡录”之翻倍。“集朱续录”的规模体量,一路行来,“水涨船高”,只是到康熙四十九年(1710)张伯行編集《续近思录》才稍有回落,凡收辑朱子语录639条,较诸“朱录”反少146条。此为集录总数之异。

再以卷一“道体”、卷九“治法”所收条目为例,试作进一步分析。“道体篇”皆论形而上之“性理”、“道气”等,“蔡录”凡23条,“高录”51条,“朱录”114条,“刘录”35条,“张录”74条。“治法篇”则大谈形而下之“治具”、“治功”等,“蔡录”凡55条,“高录”16条,“朱录”110条,“刘录”100条,“张录”24

① 陈来:《近思录通解序》,朱高正:《近思录通解》卷首,上海:华东师范大学出版社,2010年,第3页。

② 朱显祖:《朱子近思录叙》,《朱子近思录》卷首,上海图书馆藏清光绪二十八年(1902)刻本。

③ 张伯行:《续近思录序》,《续近思录》卷首,华东师范大学图书馆藏清同治五年(1866)福州正谊书院刻本。

④ 永璠、纪昀等:《续近思录》提要,《四库全书总目》,第827—828页。

⑤ 赵希弁:《读书附志》“语录类”著录:“《续近思录》十四卷。右宝庆丁亥,蔡模纂晦庵先生之语以续之。”赵希弁:《读书附志》,晁公武:《郡斋读书志》卷五下,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 参见程水龙:《〈近思录〉版本与传播研究》,上海:上海古籍出版社,2008年,第159页。

条,可见各家“集朱续录”实各有侧重异同。张伯行尤喜高谈性理学说,对治政实务反倒兴趣不大。刘源禄恰好相反,论性理不及“高录”之多,谈实务则为“高录”的六倍。朱显祖则性理、治政二者并重,均采辑百条之多。究其原因,当与续编者的学术兴趣和视野相关。当然,也可以由此反观续编者的学术思想和素养。此外,各家“续录”选辑朱子之语,亦多有不同。以“道体篇”首条为例,“蔡录”首条引录“濂溪先生之言,其高极乎无极、太极之妙,而其实不离乎日用之间”一段,未被“张录”采取;而“张录”首条引录“朱子曰这道体浩浩荡荡”、“朱子曰道体浑然无所不具而浑然无不具之中”二段,则“蔡录”皆无。此为集录条目之异。

再以各“集朱续录”征引书目为例试作比较。“蔡录”引用的朱子文献有《文集》、《语录》、《易本义》、《书传》、《论语或问》、《太极图》、《论语集注》、《孟子集注》、《大学或问》、《中庸章句》、《中庸或问》、《西铭解》、《易学启蒙》、《经说》、《手帖》、《诗传》等。而“朱录”凡例称:“今兹所辑,即愚多年所见,其专刻者则有《朱子文集》、《朱子奏议》,与夫《经济文衡》、《年谱》、《语录》诸书,其汇刻则如《性理大全》、《儒宗理要》、《圣学宗传》,与《世宪编》、《证心录》等书。”^①可知其征引范围较“蔡录”更广,但“蔡录”所用《周易本义》、《四书集注》两部朱子经典,“朱录”反倒不用,因为朱显祖认为这两种书是应该连本全读的^②。此为征引书目之异。

除去收录条目的数量、取舍与引书范围的差别外,各家“集朱续录”还存在编例上的差异。“蔡录”仅仅是摘录朱子之语,“张录”则并有自己的诠释。如“蔡录”、“张录”的“道体篇”均摘取朱子“始者气之始,生者形之始”一句,但“张录”引录之下另有释解:“乾元何以资始,盖万物受气于天。始者,气之始也;坤元何以资生,盖万物受形于地。生者,形之始也。……天始地生,则微有先后也。”^③此外,“张录”于各篇题下并撰解题,如“道体”下曰:“此卷论道体,黄勉斋所谓‘无物不在,无事不然,流行发用,无时间断’者也。学者溯本原而穷其究竟,则学问之纲领在焉。”^④“蔡录”、“高录”、“朱录”、“张录”都是纯粹的集朱子语,而明钱士升《五子近思录》、清汪佑《五子近思录》等,则是将朱子与四子相合而名为“五子”——“钱录”是把《近思录》与高氏《朱子节要》合编,“汪录”则再加上丘氏《朱子学的》。此为编纂体例之异。上述分析尚属粗浅,但即便如此,也可知四库馆臣“核其所载,实无大同异”的訾议,实属武断偏见,不足为训。

《近思录》“集朱续录”何以接踵而出,以至“指不胜数,几于人著一编”?或许以下几个原因可以考虑。首先是朱子思想在理学传播中不可或缺的重要性。其次,还应考虑到图书传播和接受的问题。如“蔡录”最早问世,但在明末清初似乎并未通行于世而为人所知。明高攀龙、钱士升,清朱显祖、汪佑、刘源禄等,在编纂续录时都未提及“蔡录”,张伯行编纂续录时能够知见“蔡录”,是因为此前才有石门吕留良天盖楼刻板行世。又如籍贯山东青州府安丘县的刘源禄,勤勉编纂《续录》,“沥尽心血二十余年,于朱子《文集》、《或问》、《语类》三书,沉潜反复,撮辑纂序,晨昏灯火,席不暇暖,风雨几砚,手不停笔,以至衣敝榻穿,体寒手冻,皆弗自恤也”^⑤,但他却未曾知晓十多年前就已有江都朱显祖的同类编述《朱子近思录》问世。不过,朱显祖的信息也不见得怎么灵通,他只是在临近纂辑《朱子近

① 朱显祖:《朱子近思录凡例》,《朱子近思录》卷首,上海图书馆藏清光绪二十八年(1902)刻本。

② 朱显祖《朱子近思录凡例》:“一、四子《近思录》各篇之中,分载《程氏易传》。今按朱子幼时与群儿戏,即端坐沙中,指画八卦,宜其后来得《易》之精,较之《程传》尤为完备,学者自当全读《本义》,故兹不敢分入。一、《近思录》中间载《四书》注语。愚以《四书集注》兼总众美,朱子深心实学具见于内,学者熟读精思,久久方能遇会。世之子弟幸遇贤父兄,必然一一授读,乃往往为浅识者过加删抹,至于或不成文,以致稍长难于变易,未免深误后学。英敏之资,自宜全读,今此录中不敢节采。”朱显祖:《朱子近思录凡例》,《朱子近思录》卷首,上海图书馆藏清光绪二十八年(1902)年刻本。

③ 张伯行:《近思录集解》卷一,华东师范大学图书馆藏清同治五年(1866)福州正谊书院刻本。

④ 张伯行:《近思录集解》卷一,华东师范大学图书馆藏清同治五年(1866)福州正谊书院刻本。

⑤ 马恒谦:《近思续录跋》,刘源禄:《近思续录》卷末,上海图书馆藏清光绪十七年(1891)补刻本。

思录》时,才获睹前朝高攀龙的《朱子节要》^①。因此,对于居住僻远、图书信息相对封闭的“集朱续录”编纂者来说,并不以为自己是在重复劳动。再次就是,即使知道前人已有成果而仍为续作,那必然是对前录有所不满。比如有人认为:“忠宪高景逸先生集为《朱子节要》,然其明或未足及之。”^②有人认为“蔡录”美犹有憾:“觉轩受学考亭最后,其所采之粹美精确,实皆符合朱子晚年定论,概非后世选编者所可及,惟常用力于此者知之。独其去取编次之详审细密处,尚有未尽领略得其旨者,若十四卷不及子思、周子之类,其一端也。”^③再如清孙嘉淦是极端的“尊朱”派,他认为汪氏《五子近思录》去取之间尚有未尽如其意者:“有明丘文庄公采朱子之书,尊为《学的》,高忠宪公又准《近思录》例,辑为《朱子节要》,星溪汪子合编之,以为《五子近思录》,而濂洛关闽之微言,灿然备矣。然而张子之言间有出入,二程之语多出于门人所记,朱子之学与年俱进,其早年所著,有晚而更之者矣。后之学者,目不睹五子大全,又恐泥其抑扬近似之辞,或有毫厘千里之谬。……书有以多为富,亦有以简为明……因不揣固陋,即旧编而更审择之,非敢僭为去取,惟期言愈简而意愈明,庶学者不迷所趋焉,虽受诞妄之讥,不遑恤也。”^④这是孙嘉淦不满“汪录”而重纂《五子近思录辑要》的理由,而我们也似乎可以从中揣摩出“集朱续录”为何层出不穷的又一个原因。那就是,传世的朱子文献,承载着广大精微且不断更新的朱子学说,其数量和范围,都远远超出朱、吕编纂《近思录》时所面对的北宋四子文献,而后世“续录”者更无一能如朱子这般“一锤定音”者,于是就给后世腾出了尽己之理解而去取编纂的发挥空间。这也恰好证明,历代朱子学者接连不断编纂出面目各异的《近思录》“集朱续录”,正是他们对朱子理学思想的认知差异和诠释演化的一个绝佳缩影。而这样的“缩影”效应,还存在于其他非纯粹“集朱”的《近思录》后续著述中。

三、《近思》“补录”构筑起宋元明清程朱理学史基本框架

《近思录》后续著述的另一类型,是依仿《近思录》编例来汇辑历代程朱学者的思想数据。其书名多用“别录”、“后录”、“补录”、“广录”等,为与专门辑集朱子之语的“续录”相区隔,故此且用“补录”概称之。据传最早欲编纂“补录”的是朱熹讲友刘清之,事见《朱子语类》:“刘子澄编《续近思录》,取程门诸公之说。某看来其间好处固多,但终不及程子,难于附入。”又云:“程门诸先生亲从二程子,何故看他不透?子澄编《近思续录》,某劝他不必作,盖接续二程意思不得。”^⑤可见文献记载中的刘清之《续近思录》,乃是一部专“取程门诸公之说”编集的《近思录》后续著述。不过刘清之的编纂热情被朱熹浇了一头冷水,因为朱熹一向认为程门弟子未能尽得乃师真传^⑥,用“程门诸公之说”解释《近思录》,很有可能与程子原意发生偏差,故此“劝他不必作”。刘清之是否听从朱熹之劝而中辍编纂,确实是个问题,因为据《宋史》本传记载,其“所著有《曾子内外杂篇》、《训蒙新书外书》、《戒子通录》、《墨庄总录》、《祭仪》、《时令书》、《续说苑》、《文集》、《农书》”^⑦,独无名“续近思录”或“近思续录”者,而且历代公私藏目、史志补志,也一无著录。也许它本来就是一部未竟之作。不过巧合的是,传世的《近思录》后续著述中,倒是有一部南宋末建安曾氏刻本佚名编《近思后录》十四卷,专收“吕侍讲”、“范内翰”、“吕正字”、“谢上蔡”、“游察院”、“杨龟山”、“尹和靖”、“侯仲良”、“朱给事”、“胡文定”等语录,正朱子所谓“取

① 朱显祖《朱子近思录凡例》:“如高忠宪公之《朱子节要》,心久向往,至今方始获见。”《朱子近思录》卷首,上海图书馆藏清光绪二十八年(1902)刻本。

② 柯崇朴:《近思续录原刻序》,蔡模:《近思续录》卷首,华东师范大学图书馆藏清光绪间《西京清麓丛书》本。

③ 张普:《近思续录重刊序》,蔡模:《近思续录》卷首,华东师范大学图书馆藏清光绪间《西京清麓丛书》本。

④ 孙嘉淦:《五子近思录辑要序》,《五子近思录辑要》卷首,上海图书馆藏清同治十二年(1873)霞城书院刻本。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一〇—《程子门人》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册,上海:上海古籍出版社、安徽:安徽教育出版社,2002年,第3357页。

⑥ 《朱子语类》卷一〇—《程子门人》:“问:程门谁真得其传?曰:也不尽见得。如刘质夫、朱公掞、张思叔辈,又不见他文字看。程门诸公力量见识,比之康节、横渠皆赶不上。”又云:“程子门下诸公便不及。所以和靖云‘见伊川不曾许一人’。”朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册,第3357页。

⑦ 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局,1978年,第12957页。

程门诸公之说”者。不仅如此,其中有些条目下还附有朱子的批评意见,如卷五“克己篇”引录“吕正字《克己赞》曰”一段,后附“晦庵先生曰:吕氏专以同体为言,而谓‘天下归仁’为归吾仁术之中,又为之赞,以极言之。不惟过高而失圣人之旨,抑果如此,则夫所谓‘克己复礼而天下归仁’者,乃在于想象恍惚之中,而非有修为效验之实矣”,“又语录云:《克己铭》未说着本意”。又如卷二“为学篇”引“吕正字曰君子之学自明而诚”一段,后附“晦庵先生曰:吕氏此数言亲切确实,足以见其深潜缜密之意,学者所宜讽诵而服行也,但‘求见圣人之止’一句,文义亦未安”^①。这部宋建安曾氏刻本《近思后录》未题编撰者姓名,但从其引录文献的范围和内容来看,似乎还存在与刘清之《续近思录》相关联的想象空间。

蔡模除编纂《近思续录》外,还编纂了《近思别录》十四卷。与建安曾氏刻本佚名编《近思后录》专“取程门诸公之说”截然不同,蔡氏《近思别录》只收录朱子道友张南轩、吕东莱二先生之语凡108条。这或许是因为蔡模身受朱子亲炙,比较领会乃师对程门后学的态度,也或许是因为他已知见那部专“取程门诸公之说”的《续近思录》或《近思后录》,故不作重复行事。但不管怎样,《别录》的编纂,切实为《近思录》体系补上了南宋理学思想材料的重要环节。

宋蔡模《近思别录》之后,又有明万历间江起鹏编纂《近思录补》十四卷。该书首次汲取明代薛瑄、胡居仁、蔡清、罗钦顺四大朱子学者的言论,使《近思录》的续补历史延伸到了明代。江起鹏字羽健,生于朱子阙里婺源,万历二十三年(1595)进士,著有《中台漫稿》。由江起鹏撰写的《近思录补序》可知,他在求学过程中,先后受到朱熹《近思录》、薛文清《读书录》、程明道《语略》、王阳明《则言》、胡敬斋《居业录》、罗整庵《困知记》、蔡虚斋《密箴》等理学典籍的影响^②,而这一读书背景也反映在他的补录里。若以人物计,江氏补录涉及程子、朱晦庵、张南轩、吕东莱、黄勉斋、李果斋、薛敬轩、蔡虚斋、胡敬斋、罗整庵等十家之言,实际上主要是晦庵、敬轩、敬斋三家,南轩、东莱、虚斋、整庵四子其次,程子、勉斋、果斋三家不过各一条而已。但若就结构看,江氏补录已构筑起了自宋至明的《近思录》阅读、诠释史框架,其学术价值实有异而不亚于同时期的高攀龙《朱子节要》、钱士升《五子近思录》。

清代“补录”之作,有施璜《五子近思录发明》、张伯行《近思广录》、吕永辉《国朝近思录》等。施璜是汪佑《五子近思录》的“合编参较”者。他的《发明》就是在“汪录”后,再补录薛敬轩、胡敬斋、罗整庵、高景逸四位明代最重要朱子学者的相关言论。虽然“施录”的辑录对象比“江录”少而精,且增高攀龙以为殿军,但其“补录”的性质仍与“江录”一般。然其书名却不称“补”而曰“发明”,因为施璜认为,明四子乃宋五子之“羽翼”,“汇萃其精要者,以附于各卷之末”,就意味着“以四先生之言,发明五先生之旨”,如此则可使五子之“意益亲切,语更详备”^③。由此可见,在“补录”者看来,为《近思录》续补后世学者的思想数据,其实也有诠释的意义。施璜《发明》刊行于康熙四十四年(1705),六年之后,又有张伯行《广录》辑成梓行。据其所言:“余于《近思录》所为,既诠释之而又续之而又广之,冀有以章明义蕴,引进后人,而且儒书于不堕也。”^④可知寓“诠释”于“补录”,已是《近思录》“补录”者的主观

① 佚名:《近思后录》,台湾《四库善本丛书初编》影印南宋建安曾氏刻本。

② 江起鹏《近思录补序》:“予至不才,年十龄,先大夫授以《近思录》、薛文清公《读书录》,曰:‘此理学正脉也。’年十三,授以程明道先生《语略》、王阳明先生《则言》。迄年登志学,而先大夫仙逝矣,手泽具在,时为傲心。既而为塾师,得胡敬斋先生《居业录》,益用向往。嗣命姚江,予乡先达范唏阳公时谓予曰:‘方今学者谭虚鹜空,深为世道忧。罗整庵先生《困知记》、蔡虚斋先生《密箴》,皆正学也。’予亟求二书读之,实有启发。遂欲溯紫阳先生而下,以及诸先生书,仿《近思录》例补缀成编,而紫阳先生书浩瀚,无所从入。抵留都,得予年友高云从氏《朱子节要》,实拟《近思录》成者。再商之寅友陈德远氏,意实符契,而同署汪子木、葛水鉴,吾乡汪惟正氏,皆汲汲以正学为念,若有同心,时以其暇,编次成书。稿成,适紫阳先生裔孙朱汝洁氏校书留都,见而喜之,以为有裨于乃祖之学也,遂与吾季儿可元,以其私界之梓人云。”江起鹏:《近思录补》卷首,无锡市图书馆藏明万历三十二年(1604)自刻本。

③ 施璜《五子近思录发明序》:“《近思录》在昔有平岩叶氏《集解》阐发,四先生之精蕴昭然如日星,今五子合编尚少注解。故璜与同志讲习五子于紫阳、还古两书院者有年,遂自忘其固陋,略有发明,于叶注之精者而益求其精,其未及注者则搜辑而补之。又尝读薛子《读书录》、胡子《居业录》、罗子《困知记》与高子《遗书》,喜其皆由《近思》以升入四书、五经之堂室者,先后一揆,若合符节。迨读北平孙氏《学约续编》,亦谓薛、胡、罗、高四先生,羽翼周、程、张、朱五先生者也。于是汇萃其精要者,以附于各卷之末,盖即以四先生之言发明五先生之旨,而意益亲切,语更详备焉。”施璜:《五子近思录发明》卷首,上海图书馆藏清康熙四十四年(1705)聚锦堂刻本。

④ 张伯行:《广近思录序》,《广近思录》卷首,华东师范大学图书馆藏清同治五年(1866)福州正谊书院刻本。

“预谋”。而且《广录》精选张栻、吕祖谦、黄干、许衡、薛瑄、胡居仁、罗钦顺七大儒语录,所选对象和条目均或异于“江录”、“施录”,自亦体现了张伯行对宋、元、明三朝《近思录》诠释史的认识^①。此后又有无锡郑光羲字夕可者,编集《续近思录》二十八卷,“是编前集十四卷采薛瑄、胡居仁、陈献章、高攀龙四人之说,后集十四卷采王守仁、顾宪成、钱一本、吴桂森、华贞元及其父仪曾六人之说”^②。俨然是专辑明儒语录并收录最多的一部“补录”之作,且其将王阳明也补录于中,显然别具一格而可供深究。光绪二十六年(1900),与朱子合编《近思录》的吕东莱裔孙吕永辉,精选清初陆桴亭、张杨园、陆稼书、张敬庵四位朱子学者的语录,编成《国朝近思录》一书,完成了《近思录》诠释史清代部分的接续。吕永辉自序曰:“窃思一代则必有一代之圣贤,以绵道统于不坠。上古之世,尧、舜、禹、汤为开天明道之圣人。中古之世,孔、颜、曾、孟为继世立极之圣人。宋之世有周、程、张、朱五子,为继往开来之圣人。其后接其传者,元有赵江汉、刘静修、许鲁齐,明有薛敬轩、胡敬斋、罗整庵、先司寇。当末世绝续之交、天地闭塞之时,则有陆桴亭、张杨园,养晦深山,独延道统于一线。逮我国朝,则陆清献公、张清恪公出焉,恪守程朱,以开文明之运。呜呼,尚矣!是近世之儒近思而有得之者,推二陆二张四先生为最纯,悉具内圣外王之学,诚正齐治之略,得周、程、张、朱之派,为千古道统之正传。因取四先生之书,读而校之,择其尤切近者若干条辑之,庶天下国家身心诚正之隆轨在是,为学者近思而力行之,则入圣阶梯不远矣。”^③由此可见,对于《近思录》“续录”“补录”的思想学术史意义,清代学者已具较宏观的认识。

四、《近思录》注解、札记及其思想学术史文献价值

《近思录》后续著述的另一大宗,是对《近思录》的注解诠释,包括注释集解和随笔札记等。前文曾经提及,与“续录”、“补录”很相似,集录朱子及历代前贤的思想资料也是后世《近思录》注本的常态,所以很多《近思录》注家,如叶采、张伯行、茅星来、江永、李文照等,都将其注本称作“集解”或“集注”^④。即便是不能称“集解”、“集注”的那些注本,其注解也仍有较多的“集录”成分。如宋杨伯岳《衍注》就用了程伊川、张横渠、张南轩、吕东莱、谢上蔡、尹和靖,乃至张无垢的语录。清陈沆《补注》也是在“集朱”之后,再添上魏默深和自己的注解。没有“集录”的注本,大概只有张习孔《传》、郭嵩涛《注》等少数几种。但《近思录》注解毕竟与“续录”、“补录”不同,因其还无一例外地有着注解者自己的理解和诠释,差别仅在于已见的数量多少和学术特点。如叶采《集解》发表已见较多,江永《集注》发表已见较少;张伯行《集解》已见多在义理,茅星来《集注》已见多在考证,等等。相比于“续录”、“补录”,《近思录》注解者的诠释意见,以及《近思录》阅读者的随笔札记,是与《近思录》关系更为直接的学术文献。因为“续录”、“补录”征引采集的绝大部分文献,其实并非作者直接针对《近思录》一书阐发的思想观点,也不真是他们阅读《近思录》之后生发的心得体会。比如清汪佑《五子近思录》续补的朱子条目,当然不可能取自朱子对《近思录》的注解诠释,施璜《五子近思录发明》补录明薛敬轩、胡敬斋、罗整庵、高景轩条目,也不是四先生对《近思录》一书的阅读体悟^⑤。因此,从这个意义上说,《近思录》后续著述中的注解诠释之作,应该更能体现《近思录》传播、阅读、接受史的意义。

① 张伯行《广近思录序》曰:“是编自南轩、东莱、勉斋、迺许、薛、胡、罗,汇集七家言,皆粹然无疵,近里着己,朱子所谓‘关于大体,切于日用’者。”“是则余所以纂集此书之意,非务多也。盖明师良友,不于数大儒乎!”张伯行:《广近思录》卷首,华东师范大学图书馆藏清同治五年(1866)福州正谊书院刻本。

② 永瑆、纪昀等:《续近思录提要》,《四库全书总目》,第823页。

③ 吕永辉:《国朝近思录序》,《国朝近思录》卷首,国家图书馆藏清光绪二十六年(1900)永城鹤湖吕氏刻本。

④ 张伯行《近思录集解》自序曰:“间尝纂集诸说,谬为疏解。”然其“集解”实无集录,仅有疏解。

⑤ 汪佑《五子近思录补编增入书目》:“朱子《四书集注》、《四书或问》、《论孟精义》、《中庸辑略》、《周易本义》、《毛诗集传》、《仪礼经传通解》、《伊洛渊源录》、《朱子大全集》、《朱子语类》、《朱子通鉴纲目》、《延平答问》、《谢上蔡语录》、《杂学辨》、《诗序辨》、《易学启蒙》、《小学》、《家礼》、《楚辞集注》。”施璜《四先生书目》:“薛先生文集、《读书录》,胡先生《敬斋集》、《居业录》,罗先生文集、《困知记》,高先生遗书、《周易孔义》、《春秋孔义》、《正蒙集注》、《高子节要》、《诚斋记》。”施璜:《五子近思录发明》卷首,上海图书馆藏清康熙四十四年(1705)聚锦堂刻本。

《近思录》的历代注解诠释,今存宋杨伯岳、叶采,清张习孔、张伯行、李文照、茅星来、江永、陈沆、郭嵩焘、张绍价等十余家,亡佚未见者,则有元何基《发挥》,明程时登《赘述》、程若庸《注》,清王夫之《释》、刘之珩《增注》、车鼎贻《注析微》、秦士显《案注》、陈大钧《集解》等。《近思录》的历代随笔札记,现有宋陈埴《杂问》,清汪绂《读》、李元湘《随笔》、令狐亦岱《摘读》、黑葛次佩氏《复隅》、陈阶《札记》、厉时中《按语》、张楚鍾《理话》等,亡佚未见者,则有清丘钟仁《微旨》、徐学熙《小笺》等。从这份名录可以看出,《近思录》注释者和札记撰者的学术地位和影响力,与前述诸多“续录”、“补录”收入的那些人物,总体上存在较大“级差”。就是说,凡被“续录”、“补录”收入的诠释者,几乎都是历代程朱学派的领袖、主将,或宗朱一派学者的代表人物。从二程先生及其高弟吕希哲、范祖禹、吕大临、谢良佐、游酢、杨时、尹焞、侯仲良、朱光庭、胡安国,到朱子及其道友张栻、吕祖谦,门人黄干、李木子,从元明大儒许衡、薛瑄、蔡清、胡居仁、罗钦顺、高攀龙,到清初理学名臣陆世仪、张履祥、陆陇其、张伯行等,无一不是在中国儒学史、理学史上的重要人物。所以,通过各种“集录”、“补录”(包括注释、集解中的“集录”部分)贯串起来的,或许可以视作一部反映历代朱子学者“精英”学术思想的《近思录》诠释史。这是《近思录》后续著述之学术思想史文献价值的重要所在。但《近思录》不过是一部普及性的理学初级读本,它在一般读者中如何传播?又曾激起怎样的思想反响?其实也很有探究的意义。然而这却是“集录”、“补录”所不能提供和反映的。反观《近思录》的历代注家和札记撰者,除朱子高弟子陈埴、清初名儒张伯行、乾嘉学者汪绂之外,虽也有王夫之、江永、魏源、郭嵩焘等几位声名卓著的人物,但王船山继承的是张横渠一脉,江慎斋长于经史考据而非义理发挥,而魏、郭二人在晚清宗朱学者中基本挂不上号。至于其他撰著者,如宋代的叶采、杨伯岳,清代的张习孔、茅星来、李文照、陈沆、李元湘、陈阶、徐学熙等,似乎都算不上伊洛闽学源流脉络中的顶尖学者、代表人物。然而,正是这样一些非一流学者的诠释意见,恰恰使我们得以了解《近思录》在一般宗朱学者阅读过程中的思想反馈,从而与“续录”、“补录”互为补充,体现出面向更为宽阔的《近思录》思想学术史意义。

这份名录还透露出一个信息,那就是替《近思录》作注解诠释、读书札记最多的是有清一代的朱子学者。而由前文叙述可知,“续录”、“补录”采录的主要对象是宋、元、明三朝的著名程朱学者,唯一“补录”清代朱子学者语录的,只有晚至清光绪末才问世的吕永辉《国朝近思录》一种,而且仅仅集录了清初二陆、二张四先生之言,其代表性相当有限。因此,诸多清代学者的《近思录》注解诠释和随笔札记,正可弥补历代“续录”、“补录”在反映清代朱子学史方面的文献缺陷。这里且举三个比较有意思的例证:汪绂《读近思录》、陈沆《近思录补注》和郭嵩焘《近思录注》。

汪绂,字灿人,号双池,生于朱子阙里婺源,著有《理学逢源》等。汪绂治学,“三十以前,于经学犹或作或辍,三十以后,尽焚其杂著数百万言而一于经,研经则参考众说而一衷于朱子”,“述作博及两汉六代诸儒疏义,元元本本,而一以宋五子之学为归”^①。在汤一介先生最新主编的《中国儒学史》中,汪绂同谢济世、尹会一、陈宏谋、雷铨、朱珪等一起,被列入乾嘉时期理学宗程朱之学的代表人物^②。有意思的是,这六人中的四位,尹会一、陈宏谋、朱珪、汪绂,都曾注释或刊刻过《近思录》。《读近思录》约撰写于乾隆十九年(1754),汪绂时年六十三。而在此之前,他的同乡江永已经推出了新注本《近思录集注》。据《双池先生年谱》记载,汪绂与江永关系并不密切,“只有书牍往来,而未尝相见”^③。从两人往返书信来看,汪绂对同为宗朱学者的江永颇多异议。譬如他说“今之号为尊守紫阳者,亦或以小言细物,与朱子争博洽”,认为儒者之“急务”“不当在历算字韵之学”,其意似指江永。此外,汪绂还对江永编纂《四书典林》一书深表不满。虽然江永觉得汪绂有些意见“与鄙衷殊不相入”,对自己不

① 参见徐世昌:《清儒学案》卷六十三《双池先生学案》。有关汪绂资料,系参考丁红旗《读近思录校点前言》(未刊稿)。

② 汪学群认为:“这一时期的理学以宗程朱之学为盛,主要有谢济世、尹会一、陈宏谋、汪绂、雷铨、朱珪为代表。”汪学群:《中国儒学史·清代卷》,北京:北京大学出版社,2011年,第45页。

③ 余龙光:《双池先生年谱》,清同治五年(1866)刻本。

无误会之处,但同为宗朱一派的两人确实在问学路径上有所不同。然而他俩都对《近思录》抱有浓厚兴趣,惟江永《集注》以“采朱子之言为注释”,而汪绂《读近思录》则纯是自己的解读和感受,甚至还有溢出《近思录》之外的对经学或理学的议论,显示了他“融贯经义”的问学方法。至于两人学术观点的碰撞,在《读近思录》中也多有展现。举例来说,《近思录》卷九辑有关于井田制的两段程子语录:“治天下不由井地,终无由得平,周道止是均平。”“井田卒归于封建乃定。”^①江永《集注》引朱子之语,并表示反对:“永按朱子之论至矣,语录中有极言封建之弊者,文多不能尽载。凡井田、封建,朱子姑采先儒之说,以其为先王治天下之大法也。学者当考朱子平日之言为断。”^②而汪绂则在《读近思录》中针锋相对地说:“惟伊川又尝云‘井田难复’。《朱子语录》云‘伊川经历多,故知其难复’。后儒因有云井田必不可复者。夫谓井田必不可复,则是朱子之载程、张所志于《近思录》者,徒为虚语以诬人也。夫曰‘难复’者,亦难之云耳,岂真不可复哉!化民成俗,必自比闾族党始;欲选拔贤才,亦必自比闾族党始。屯聚大族,则宜行宗子法。二法可错综兼行。果实心能行二法,则礼教亦易达,乱民亦易稽,井田亦可因而行,兵制亦可由之起。”^③“井田”、“封建”、“郡县”等问题,是清初顾炎武、黄宗羲、陆陇其等十分关心并经常讨论的一个涉及当时土地制度乃至政治制度的议题^④,而今从汪绂《读近思录》可以获知,这个议题直至乾嘉时期还在继续争议之中。据载汪绂遗书曾通过朱筠奉献四库馆,其中应有《读近思录》,或许是因为它不如江永《集注》比较符合崇尚汉学的总编纂的口味,最终未被馆臣收入《四库全书》。汪绂《读近思录》于嘉庆时曾经刊刻印行,但迄今已无一传世,光绪再刻本,今亦仅见上海图书馆有存,故世人知之者甚少,更无论其所蕴含的思想学术史文献价值。

陈沆,字太初,号秋舫,湖北蕲水人,嘉庆朝状元,“以诗文雄海内”,世称“一代文宗”^⑤。陈沆《补注》有一个重要看点,就是其中收入了好友魏源的注释,而且在全书编例、材料取舍上,陈沆也都很大程度地听取和采纳了魏源的意见。例如陈沆原稿卷首《附诸儒论近思录》原辑录有孙承泽语录一段:“孙北海曰:学有原委,原云端正则委自分明,如《大学》之‘明德’,《中庸》之‘天命’,《论语》之‘务本’,《孟子》之‘仁义’,皆自原头说起,使学者有所从入。不然,原本不识,用力虽勤,而误堕旁蹊者不少矣。故《近思录》首卷宜细为体认,朱子‘识个头脑’四字,良非易事。”但陈沆抄撮的这段孙北海语录,被魏源审稿时一笔勾删,并在栏上眉间批字曰:“孙氏姓名有玷此书,且其语亦支离之甚。今学者第从第二、三卷‘存养’、‘致知之方’作工夫,有误落旁蹊者耶?且空识名目,亦未必遂能信道不惑也。”^⑥孙承泽字北海,直隶大兴人,明崇祯进士,清顺治间历官吏部侍郎,是明末清初由王学转向朱子学的代表人物^⑦。他曾依仿《近思录》体例,辑周、程、张、朱之言为《学约》一篇,又以明薛瑄、胡居仁、罗钦顺、高攀龙四家之语编撰《学约续编》,他还撰写《考正晚年定论》,逐条批驳阳明《朱子晚年定论》,这些都是朱子学史上有代表性的文献。然其一味“尊朱”,乃至“字字阿附”,处处回护,几乎到了“佞朱”的地步,遭到四库馆臣“初附东林,继降闯贼,终乃入于国朝,自知为当代所轻,故末年讲学惟假借朱子以为重”^⑧的讥评。所谓物极必反,“佞朱”其实“误朱”,故而引起宗朱阵营反思,认为“当今之害,患

① 江永:《近思录集注》卷九,上海图书馆藏清嘉庆刻本。

② 江永:《近思录集注》卷九,上海图书馆藏清嘉庆刻本。

③ 汪绂:《读近思录》,上海图书馆藏清光绪刻本。

④ 参见汪学群:《中国儒学史·清代卷》,第145页。

⑤ 周锡恩:《陈修撰沆传》,闵尔昌:《碑传集补》卷九,燕京大学国学研究所1932年铅印本。

⑥ 陈沆:《近思录补注》卷首,《续修四库全书》影印湖北省图书馆藏稿本,《子部》第934册。

⑦ 李光地《孙北海五经翼序》曰:“顾明之季年,学无师法,横鹜别驱,议论大驳,其宗旨皆与程朱相抵排,虽刘、黄诸君子不免。先生独断然以洛闽为宗,寻其厉阶戎首,以为异学蠹兴,姚江倡之也。故于伯安学术言行,摘抉批绳,无所假借。晚于诸经皆有著述,而断然朱子是翼,曰吾翼朱者,所以翼孔也。畿内学者,其后如魏柏乡、张武承皆确守朱学。柏乡尽读宋人书,而武承攘斥余姚不遗余力,其端皆自先生发之。”是清初学者即以为孙承泽之“宗朱”,至少在京畿地区学术界起了首倡之功。李光地:《孙北海五经翼序》,《榕村集》卷十二,文渊阁《四库全书》本。

⑧ 永瑢、纪昀等:《〈诗经朱传翼〉提要》,《四库全书总目》,第144页。

在群奉真儒,不知别白,贸贸焉,是其所非,非其所是,反授外道以入室操戈之柄,而害且遍天下”,“痛圣入之道不晦于畔朱之人,而即毁于从朱之人”。痛定思痛,便是要在自己的营垒里“清理门户”,用“就朱订朱”的方法梳理朱子《四书》学说,从文献上“还本清源”^①。所以,孙北海条目的收入和删去,都反映了晚清朱子学者在如何传承朱子学说问题上所持的不同态度。《近思录补注》中的魏源注文虽然只有区区十一条,却是其传世诗文著述之外的佚文,而且读者诸君也可由此获知,魏源这位近代“睁眼看世界”的先行者,在接受西方新事物、新思想的同时,依然保持对程朱理学的传统情怀。因而,陈沆《补注》这部《近思录》后续著述的思想学术史文献意义,也在可预知之中。

无独有偶,稍晚于魏源不久的郭嵩焘,这位清廷首任驻英法使节、近代“洋务运动”干将,在写下《使西纪程》的同时,也留下他多年阅读《近思录》的心得体会。今存氏著《近思录注》抄本卷首有郭嵩焘题识数则。其一曰:“同治七年冬,友人傅旭东自鄂寄到此本,敬读二过,颇有发明,较其所得,似与十年前读此书,微有浅深之异。谨志之简端,异时自证其得失。养知主人郭嵩焘记。”其二曰:“《近思录》一书,慎修江氏《集注》较张清恪注,尤为简要,而于朱子之言,所以发明程张诸子之旨者,辑录尤详,允为善本。旧得豫刻本藏之,乱后遗失。浏览所及四十余年,于诸贤立言垂训,稍能得其指要。得此本十余年,前后四次加注,参差异同,随就所见为言,多惭此道终无所发明。然于研考人事之得失,与其存心之厚薄,以求为此道延一线之绪,在于今日,无能多让,因并记之。光绪十年甲申春三月嵩焘再题。”^②据此题识可知,郭氏于《近思录》一书,前后“浏览所及四十余年”,其最初的阅读研习,宜在咸丰八九年(1858-1859)间,其时理解尚浅;及同治七年(1868),获友人赠寄江氏《集注》本,遂“敬读二过,颇有发明”;而在此后“十余年”中,他曾“前后四次加注,参差异同,随就所见为言”,并于光绪十年(1884)春终成其书。值得注意的是,从同治七年到光绪十年,为《近思录》“前后四次加注”的“十余年”间,正是他历经罢官归隐、出使英法、海外召回、二度贬黜这段跌宕起伏的仕宦岁月。也就是说,无论在野在朝、海外海内,郭嵩焘的案头书架,都有《近思录》的存在。这就让人想到一个问题,一般总说理学守旧,是政治改良、社会革命的思想阻碍,似乎习读《近思录》的也应是当时的守旧儒臣,按此推论,思想“与时俱进”、政治理念“开放”而主张向西方学习的郭嵩焘,如此热衷《近思录》这部理学入门读物,似乎有些悖于常理。其实,读不读《近思录》与一个人的政治理念并没有太多关系。比如清初“明遗”王夫之、张履祥、吕留良和“儒臣”孙承泽、张习孔、张伯行,都曾注释、仿编或刊刻过《近思录》,但前三人与后三人对待清廷的态度就截然不同^③。那么郭嵩焘呢?据其自述:“深味《近思录》所以分章之义,尽看得大,所录四子之言,亦多是从大处说,而于一言一动之微,依然条理完密,无稍宽假。是以流行七八百年奉此书为人德之门,而体例之博大,记录之精审,尚亦非浅学者所能窥见也。”^④如此看来,他是把《近思录》作为自我修养的经典来捧读的。至于他十余年间四次批注《近思录》是否有为推动改革提供思想资源的考虑,那就必须对其诠释作深入分析后才能给出答案了。

总之,与《近思录》这部理学入门读物“被经典”的历史进程同步,产生了一大批续补仿编、注释集解、阅读札记等《近思录》后续著述;这批理学文献的编撰者,无不遵循朱熹为《近思录》架构的理学体系,阐发各自的理解和见解,从而映画出一幅七百年理学思想史的学术长卷。正是从这个意义上,我们说“一部书串起了七百年理学史”,这部书,就是朱子《近思录》!

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 严佐之:《四库总目续目未收清人经籍的思想史意义探微》,《海外中国学评论》第1辑,上海:上海古籍出版社,2005年,第220-221页。

② 郭嵩焘:《近思录注》卷首,辽宁图书馆藏清抄本。

③ 参见汪学群:《中国儒学史·清代卷》,第9-33页。

④ 郭嵩焘:《近思录注》卷首,辽宁图书馆藏清抄本。

先清时期国号新考

卢正恒 黄一农

摘要:对努尔哈赤称汗迄皇太极称帝前,此政权国号究竟是“金”、“后金”或二者皆曾使用,学界至今仍缺乏共识。得益于近年来大量先清时期资料的刊行甚至数字化,通过首次地毯式地搜找相关满、汉文史料与文物,确认并无任何“后金”曾作为国号之坚实证据,且从查得的百余例官方用法,可知先清时期的国号应始终为“金”,“天命”也并非年号。

关键词:金国;后金;清史;国号;年号

皇太极称帝前国号为何,学界目前仍无完整共识。查相关的考证论文均完成于20世纪(参见表一),论点可分为三种:一是“金国说”,主张“金”是唯一国号;二是“后金说”,认为“后金”为唯一国号;三为“混合说”,不否定“金”,但主张某段时期曾以“后金”为国号。此分歧实因先前所能掌握的史料不够全面与具体,以致存在各自表述的空间。

表一 有关先清时期国号之研究

年份	学者	对国号之观点	对“后金”之看法
1909	市村瓚次郎	金	明人或明遗民所用
1914	稻叶岩吉	金	作者为区隔完颜金所用
1923	萧一山	金	作者为区隔完颜金所用
1966	黄彰健	女直→女真→建州→后金→金	先清的正式国号之一
1987	蔡美彪	金	朝鲜用以区隔完颜金
1997	高庆仁	后金	先清唯一的正式国号

近年来,随着出版业的蓬勃发展以及数字化时代的来临,文史学界的研究环境正发生空前巨变,诸如《朝鲜实录》、《明实录》、《清实录》、《满文老档》(简称《老档》)、《满文原档》(简称《原档》)^①、《内阁大库档》等多可全文检索或已影印出版,故我们现在或比前辈学者有更好的条件,能够系统地全面搜找相关文献与文物。

近代首位撰文探讨先清时期国号议题者是日本学者市村瓚次郎,他运用朝鲜与金国往来文书、崇谥阁稿簿、金国汗致皮岛将领函,并辅以《大金喇嘛法师宝记》碑文,论证先清国号为“金”^②。其后的1914年,稻叶岩吉添补抚近门门额、辽阳喇嘛坟、大石桥娘娘庙等刻有“大金”字样之文物,进一步

作者简介:卢正恒,台湾清华大学历史研究所研究人员;黄一农,台湾清华大学历史研究所教授(台湾新竹)。

^① 本文所称的《原档》,指原藏于内阁的底本,目前收藏在台北故宫博物院,2006年已重新高清影印出版;而《老档》则指乾隆四十三年重抄的《加圈点老档》,2010年由辽宁民族出版社以《内阁藏本满文老档》之名重新出版。参见吴元丰:《〈满文老档〉刍议》,《故宫学术季刊》2010年第2期。

^② [日]市村瓚次郎:《清朝国号考》,《东洋协会调查部学术报告》第1册,东京:东洋协会,1909年,第129—139页。

印证“金国说”^①。继而,萧一山 1923 年指出《内阁大库档》中的《皇太极谕军民人等知悉》亦以“金”为国号(见图二编号⑦),再度支持“金国说”^②。然而,为行文方便,后两位学者均在著作中统称完颜金为“前金”,以努尔哈赤政权为“后金”。

近半世纪后,黄彰健于 1966 年始倡“混合说”。其文的主要佐证有三:一是朝鲜光海君十一年(1619;万历四十七年;天命己未年)之《朝鲜实录》曾载努尔哈赤国书上有“后金天命皇帝”印文;二是《原档》或《老档》中皆记载的“amaga aisin(后金)”孤证;三是《朝鲜实录》、《明实录》及诸文集集中的“后金”称谓。黄氏认为努尔哈赤于万历四十七年将国号从“建州”改为“后金”,天启元年(1621)左右再改成“金”^③。稍后,李学智 1973 年发现被黄彰健视为主要证据之一的努尔哈赤印玺,其实为一老满文印,且屡钤盖于内阁大库的档案上,实应读作 abkai fulingga aisin gurun han i doron,汉译“天命金国汗之印”,也就是说,《朝鲜实录》中的记载并非直译,而是意译^④。蔡美彪先生 1987 也以此印为基础反驳“混合说”,并指出该印亦曾用于沈阳故宫所藏的印牌上。蔡氏认为“后金”一词之所以出现在各文集和题本,乃是从朝鲜传至明朝的通俗用法,且从《老档》的记录推论,“金”其实是北方民族以族名作为国名的惯例,因此主张“金国说”^⑤。

此后历经十年沉寂,再有高庆仁先生于 1997 年提出“后金说”。除重申《老档》孤证外,另认为收录在《清入关前史料选辑》中的《后金檄明万历皇帝文》,即万历四十八年(1620)明辽东经略熊廷弼(1569—1625)得自努尔哈赤的榜文,且依《光海君日记》、《明实录》及《柵中日记》(作者为萨尔浒之役被俘之朝鲜人李民奭)等书的用法,推论国号为“后金”,而“大金”及“金”仅是褒称与简称^⑥。

本文因此将首先重新审视主张“后金”之三项主要证据的可信度,进而罗列、分析目前能查找到的所有一手史料,以厘清先清时期之国号,并探讨“天命”是否为年号等问题。

一、“后金”用法之可信度

在深入分析前,我们或许该先厘清相关诸国的正式国名。查朱元璋在即位诏书中有云:

今文武大臣、百司众庶合辞劝进,尊朕为皇帝,以主黔黎。俯徇舆情,于吴二年正月初四告祭天地于钟山之阳,即皇帝位于南郊,定有天下之号“大明”,以吴二年为洪武元年。^⑦

又,明天启朝大学士朱国祯(?—1632)尝称:“国号上加大字,始于胡元,我朝因之。盖返左衽之旧,自合如此,且以别于小明王也。其言大汉、大唐、大宋者,乃臣子及外夷尊称之词。”^⑧知明朝国号应是“大明”,满文转写该为 daiming。

元末明初自称高丽权知国事的李成桂曾遣使明朝希望改国号以“顺天道,合人心”,朱元璋于是自“和宁”与“朝鲜”两拟名中选定后者^⑨,以满文转写该作 coohiyan。因此,努尔哈赤若致书朝鲜,以满文表示理应称 coohiyan gurun i wang(朝鲜国的王)。《原档》或《老档》记努尔哈赤于天命辛酉年(1621)三月二十一日致朝鲜的国书中自称 amaga aisin gurun i han(后金国的汗),称朝鲜国王为 solho han(首尔

① [日]稻叶岩吉:《清朝全史》,但焘译,上海:中华书局,1924年,上册之一,第105—106页;上册之二,第55—61页。

② 萧一山:《清代通史》卷上,台北:台湾商务印书馆,1963年修订本,第48—53页。

③ 黄彰健:《努尔哈赤所建国号考》,《明清史研究丛稿》,台北:台湾商务印书馆,1977年,第481—519页。

④ 李光涛、李学智编:《明清档案存真选辑》第二集,台北:“中央研究院”史语所,1959—1973年,第42—43页。本文中满语转写均依学界惯用的穆麟德夫(Paul Georg von Möllendorff)音译法。

⑤ 蔡美彪:《大清国建号前的国号、族名与纪年》,《历史研究》1987年第3期。

⑥ 高庆仁:《1616年上尊号后努尔哈赤政权名称考辨》,《满族研究》1997年第1期。

⑦ 佚名编:《皇明诏令》卷一,上海:上海古籍出版社,1995年《续修四库全书》影印明嘉靖二十八年(1549)刊本,第4页。

⑧ 朱国祯:《涌幢小品》卷二,台南:庄严文化公司,1997年《四库全书存目丛书》影印明天启二年(1622)刊本,第1页。

⑨ 《朝鲜太祖实录》卷二,汉城:国史编纂委员会,1984年,第15—16页(朝鲜其他朝实录均同此本);《明太祖实录》卷二二三,台北:“中央研究院”史语所,1962年影印旧钞本,第3267页(明代其他朝实录均同此本)。

汗)^①,此有违常理,因目前尚存的约91份涉及国号之满、汉文国书与信件(见后文),均从未称朝鲜为solho(首尔),而是称以正式国号coohiyan,故疑《原档》中的amaga aisin gurun(后金国)亦非正式国名。更有甚者,倘若“后金(amaga aisin)”是国号,理应屡出现于清代的一手史料中。但“后金”一词在入关后纂修的太祖、太宗两朝《实录》中从未被记载,仅见于前述之《原档》或《老档》一次。由于《原档》是研究清前期历史最重要的一手史料,故下文将全面分析此文献中所有其他涉及国号的用语。

先前若要从事相关查索,将是一旷日废时的大工程。幸运的是,近年哈佛大学满洲研究群已将《老档》以拼音转写的方式逐字输成可供全文检索的电子档^②,遂使翻检的工作十分便捷。笔者因此先查阅此转写文件,再对照《原档》,即可在较短时间内获得最精确的资讯。

据此,我们发现《原档》中自称“金国(aisin gurun)”87次;“金汗(aisin han)”或“金的汗(aisin i han)”19次;“大金汗(amba aisin han)”或“大金的汗(amba aisin i han)”3次;仅称“大金(amba aisin)”而无han或gurun者,则有7次。另外还有17处将aisin gurun(金国)删改成manju gurun(满洲国)。至于jušen(可译为“诸申”或“诸伸”)共出现460次,但仅20次以jušen称呼国号,称jušen han(诸申汗)则共4次^③。由于《原档》在同一年内曾以manju(满洲)及jušen(诸申)作为国号,也同时自称aisin gurun(金国),甚至同月或同日亦尝出现两种国号的称谓,知《原档》对相关用语并无严格的体例规范。

除了《原档》的孤证外,“后金”用法亦见于《朝鲜实录》。为求透彻了解朝鲜官方用法的演变,笔者乃透过韩国国史编纂委员会所提供的电子资料库,全面检索《朝鲜实录》中的相关用辞^④。发现最早论及努尔哈赤政权国号者,是太白山本的《光海君日记》,在“六年(1614)六月二十五日”条有云:

建州夷酋,佟奴儿哈赤,本名东□,我国讹称其国为奴可赤,此本酋名,非国名。酋本姓佟,其后或称金,以女真种故也。或称雀者,以其母吞雀卵而生酋故也。今者,国号僭称“金”,中原人通谓之“建州”。^⑤

知朝鲜人尝称努尔哈赤政权为奴可赤、金或雀者。

《光海君日记》“十一年四月十九日”条载努尔哈赤遣郑应井(萨尔浒之役被俘之朝鲜将军)出使朝鲜,其国书上写有“后金国汗谕朝鲜国王”等字^⑥。朝鲜当时曾聘请懂蒙文的通事翻译该国书上之印玺,该通事称:“俱是‘后金天命皇帝’七个字。”^⑦然该译文仅六字,所谓的七字,当指原文abkai fulingga aisin gurun han i doron(天命金国汗之印),而此翻译之误已由李学智撰文厘清了。

朝鲜在几经讨论如何复书后,决议由平安道观察使朴烨挂名回信,依边境女真人与朝鲜书信往来的旧例,修书称努尔哈赤为“建州卫马法”^⑧。《原档》亦记此信中称金方为giyan jeo ui mafa(建州卫马法)。金国对“建州”、“马法”之称谓及国书由平安道观察使挂名一事颇感愤怒,称“文书无一句好话”^⑨。光海君十三年(1621),金国即就此次答书斥责当时的朝鲜使臣郑忠信曰:“此不过欲书‘建州卫马法’,则恐见怪,欲书‘后金国汗’则以为辱,故以游辞玩我。”^⑩

① 冯明珠主编:《满文原档》第一册,台北:沉香亭文化公司,2006年,第53页。

② <http://www.courses.fas.harvard.edu/~mnch210a/index.cgi?t=Home>.

③ 先前学者之统计可参见薛红、刘厚生:《〈旧满洲档〉所记大清建号前的国号》,《社会科学辑刊》1990年第2期;赵志强:《清代中央决策机制研究》,北京:科学出版社,2007年,第38-39页。

④ <http://www.history.go.kr/>.

⑤ 春秋馆编:《光海君日记》卷七十九,汉城:京城帝国大学法文学部,影印《李朝实录》太白山本,第209页。《光海君日记》有太白山本与鼎足山本二种,鼎足山本为太白山本写定后删削修正之版本,以下所引版本若无特别说明均为鼎足山本。

⑥ 春秋馆编:《光海君日记》卷一三九,第10页。

⑦ 春秋馆编:《光海君日记》卷一三九,第15页。

⑧ 春秋馆编:《光海君日记》卷一三九,第2-14页。

⑨ 李民奎:《棚中日录》,沈阳:辽宁大学历史系,《清初史料丛刊》影印民国时期抄本,第14-15页;冯明珠主编:《满文原档》第一册,第241-243页;《满洲实录》卷五,第256-258页。

⑩ 春秋馆编:《光海君日记》卷一六六,第4-9页;卷一六八,第14页;卷一六九,第5-10页。冯明珠主编:《满文原档》第三册,第59-60页。

由于递交国书兹事体大,朝鲜遂在遣使宗主国明朝时报告此事。《明实录》在“万历四十八年五月戊戌”条(1620;天命庚申年;光海君十二年)转述朝鲜使臣之言称:

伊以“后金”为号,而边臣书中却谓“建州”云者,本其受命于天朝之部名也。伊以“汗”自称,而边臣书中却为“马法”云者,待之以番头也。^①

朝鲜应是希望区别完颜金,才以“后金”称呼该新兴政权。此外,《明实录》“万历四十八年六月戊申”条记载,熊廷弼曾得到一纸来自“后金国汗”的榜文^②。有学者认为此一榜文即目前存于北京故宫博物院的《后金檄明万历皇帝文》。然经调阅后,发现该榜文原件上实无任何“后金”字样^③。

光海君十四年(1622)八月,朝鲜欲致书金国,右相赵挺谓:“前日贼书有曰:‘后金国可汗’,今若没其国号于始面,则虏之怒必倍于前。”此处所提及的“前日贼书”,应即指的是光海君十一年(1619)所收到之国书。最后乃决定依递交日本的国书格式回复,页首则折衷写为“建州卫后金国可汗”^④。值得注意的是,自此之后朝鲜官方史料中即再未见“后金”一词。

朝鲜在与金国政权接触之初,一方面希望顾及自身尊严,另一方面又不愿开罪努尔哈赤,遂以各式称呼试探努尔哈赤对其国号称谓的底线。然而,待皇太极天聪元年(1627,朝鲜仁祖五年)丁卯岁金国进军朝鲜,并签订兄弟之盟后,此一情形不再。据《朝鲜实录》“仁祖五年三月三日”条所记朝鲜之誓文为:

朝鲜国以今丁卯年甲辰月庚午日与金国立誓,我两国已讲定和好,今后两国,各遵约誓,各守封疆,若我国与金国计仇,违背和好,兴兵侵伐,则皇天降祸;若金国因起不良之心,违背和好,兴兵侵伐,则亦皇天降祸。两国君臣,各守善心,共享太平,皇天后土,岳渎神祇,鉴听此誓。^⑤

誓文属于官方正式文本,当中的称谓理应无误,从中可知朝鲜明确地称对方国号为“金国”。

又,仁祖五年朝鲜欲致书金国,《朝鲜实录》中记曰:

胡书自称“大金国汗”,答书皮封依渠所书,书以“大金国汗”乎?只书“金国汗”乎?我国因用“大”字,恐未妥当。上曰:“去‘大’字似可矣。”^⑥

虽然已经过一段时间,但可知朝鲜仍在拿捏国号之用法。此外,仁祖十四年(1636)之《朝鲜实录》曾记皇太极称帝一事曰:“‘金’是称汗时号,‘清’是僭号后号。”夹在两强权当中的朝鲜因仍视大明为宗主国,遂称:“我守丁卯时誓天之约,称以旧称之号,于理有据,于言为顺。”^⑦

从天聪元年(1627)到崇德元年(1636),经统计《朝鲜实录》中以“金”或“大金”直接表示国家者凡48次,称金人、金汗或金使者,则有121处。再者,朝鲜另一重要史料《承政院日记》中从未有“后金”的记载,9次涉及金国之事皆以“金”称呼。综上所述,“后金”之所以仅一见于朝鲜的官方史料,或因通事为区辨完颜金所致,稍后,此用语更传入明朝,而朝鲜官方应只使用到天聪元年双方订丁卯和约为止,但朝鲜民间及明朝则仍沿用。

二、文物上的坚实证据

虽然文物上的国号用语是最直接且坚实的证据,但因先前所整理出的国书、门额、碑刻、印信等文物上的用法共仅约23件,数量仍不足以提供有效论证。下文因此尽可能图文并茂地整理出皇太极改国号为“大清”之前,书有国号的文物(见图一)。

① 《明神宗实录》卷五九四,第11397—11400页。

② 《明神宗实录》卷五九五,第11409—11412页。

③ 感谢中国社会科学院丘媛源博士代为查阅。

④ 春秋馆编:《光海君日记》卷一八〇,第18—19页。

⑤ 《承政院日记》第十七册,汉城:国史编纂委员会,1961—1977年,第811页。

⑥ 《朝鲜仁祖实录》卷十六,第39—40页。

⑦ 《朝鲜仁祖实录》卷三十三,第37页。



图一 先清时期涉及国号之文物。依编号顺序分别是：①皇太极致袁崇焕信；②天聪六年的蒙文信牌（图①及图②上之印记即为旁小图的“天命金国汗之印”）；③老满文的“金国汗之印”；④牛庄城铁制云版；⑤辽阳大金喇嘛法师宝记碑；⑥—⑧东京城汉字德盛门、满文抚近门、汉字内治门之门额或拓片；⑨—⑩牛庄城满文德盛门以及汉字外攘门门额；⑪—⑫沈阳城满、汉字抚近门之门额。

辽阳博物馆现藏四块东京城门额：德盛门门额，左旁竖写“大金天命壬戌年仲夏吉□□”一行汉文小字；天佑门门额，左旁竖写“大金天命壬戌年吉辰立”一行汉文小字；内治门门额，边款有“大金天命壬戌年”等汉字；抚近门老满文门额，小字之意略同前^①。又，日本东京都调布市乡土博物馆收藏原辽阳东京城天佑门之老满文门额，左旁之小字释为“金国天命壬（aisin gurun i abkai fulingga sahalian）”，右旁释为“戊年夏月建（indahun aniya juwari biyade ilibuha）”^②。

沈阳故宫博物院则藏四件相关文物：1. 牛庄城（今属海城市）外攘门之门额，其右旁有汉文书写的“大金天命癸亥年十月吉旦立”等字。2. 牛庄德盛门之老满文门额，两旁书有小字，左方释为“金

① 邹宝库：《辽阳东京城发现满汉文石刻门额》，《文物》1982年第4期；高庆仁：《论后金天命纪元之不存在》，《满族研究》1997年第2期；任万平编：《清史图典：太祖太宗朝》，北京：紫禁城出版社，2002年，第144—145页。

② [日]松村润：《关于牛庄城老满文门额》，李贤淑译，《满族研究》1996年第3期。

国天命癸”，右方释为“亥年夏月建”，与东京天佑门之门额类似^①。3. 盛京抚近门汉文门额石刻，左右边款分别以汉文题有“大金国天聪五”、“年孟夏吉旦立”等小字^②。4. 报警时用来敲击之铁制云版，其上铸有“大金天命癸亥年铸牛庄城”之铭文^③。

至于皇太极称帝前之碑刻或拓片现存并不多，已知辽阳博物馆所藏《大金喇嘛法师宝记》碑之系年为“大金天聪四年岁次庚午孟夏吉旦”，对应之老满文亦称国号为 aisin gurun(金国)。此外，《奉天通志》还收录一些已佚石刻之碑文，如铁岭《重修永宁庵碑序》之系年为“大金岁次乙丑中秋月朔有一日吉旦”，铁岭《重修火神庙碑序》为“大金岁次乙丑季夏月廿有三日吉旦”，海城《新建保安寺碑》为“大金天聪三年岁次己巳孟夏月吉旦”，耀州《敕建重修娘娘庙碑记》为“大金天聪九年岁次乙亥孟冬吉日”^④。

此外，先清时期曾使用过两方宝玺：其一为前文所述的六行老满文 abkai fulingga aisin gurun han i doron，汉译为“天命金国汗之印”，中研院史语所之《内阁大库档》中即数见此印，沈阳故宫记天聪六年事的蒙文信牌上亦钐盖此印；另一方为天聪朝所用的四行老满文金印，汉译为“金国汗之印”^⑤。至于汉文之国书、敕谕、书信等文物证据，迄今所见亦均以“金国”称呼国号(参见图二)。



图二 各汉文之国书、敕谕、书信中的国号用语。^⑥

① 李宝田、金毓黻：《牛庄城老满文石刻考释》，《考古通讯》1957年第1期；[日]松村润：《关于牛庄城老满文门额》，《满族研究》1996年第3期。

② 王树楠、吴廷燮、金毓黻等纂：《奉天通志》卷二五九，沈阳：东北文史编辑委员会，1983年，第11页；[日]内藤湖南：《增补满洲写真帖》，《内藤湖南全集》第六卷，东京：筑摩书店，1970年，第627页。

③ 李理、于颖：《后金云板纵横谈》，《寻根》2009年第4期。

④ 王树楠、吴廷燮、金毓黻等纂：《奉天通志》卷二五九，第1-4、12-13页。

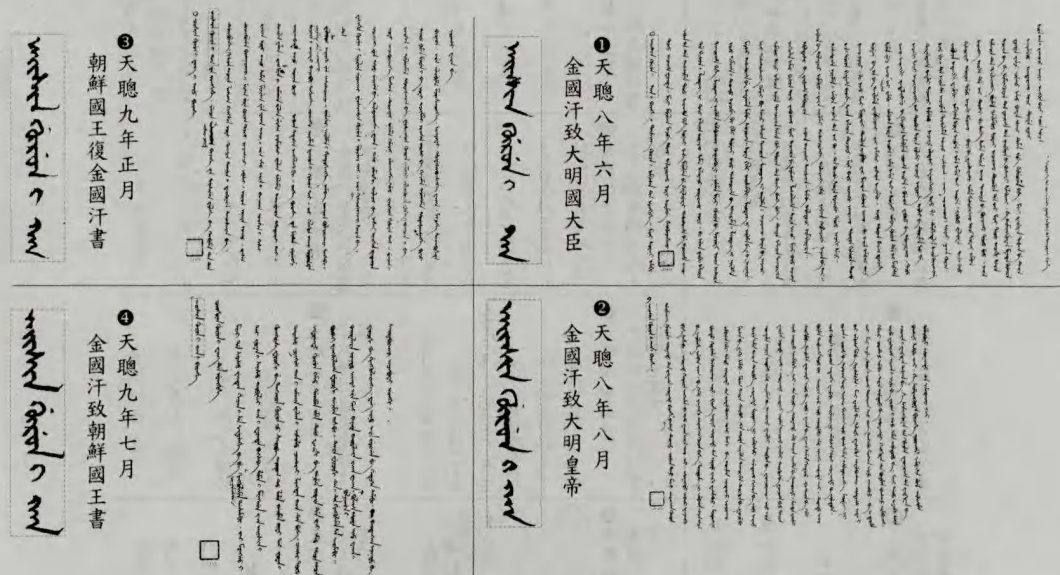
⑤ 铁玉钦：《信牌印牌再考释》，《社会科学辑刊》1980年第5期；王明琦：《对后金信牌的两点辨正》，《社会科学辑刊》1981年第4期；任万平编：《清史图典：太祖太宗朝》，第138、227页；李光涛、李学智编：《明清档案存真选辑》第二集，第42-43页，附图2。

⑥ 编号⑧、⑨、⑫之图出自吕章申主编：《明清档案卷(清代)》，上海：上海古籍出版社，2007年，第3、5-9页；⑩出自中国第一历史档案馆：《清代文书档案图鉴》，长沙：岳麓书社，2004年，图1-1-1。其余则出自“中央研究院”史语所《内阁大库档》，特此志谢。

另,罗振玉所辑的《天聪朝臣工奏议》共收录 97 份档案,涉及国号者 8 件,全称“金”。又,《太宗文皇帝招抚皮岛诸将谕帖》收录 21 封书信或谕帖,提到国号时一概称“金国”,凡 13 封。此外,《太宗文皇帝致朝鲜国王书》收录天聪二年到四年共 15 封国书,全自称“金国”^①。上述共 133 份的天聪朝文书中,从未出现过任何一次“后金”。

再者,韩国首尔大学奎章阁图书馆藏有《朝鲜国来书簿》,记载天聪朝朝鲜国王致金国的国书共 52 封,其题名或内文皆称“金国汗”、“金汗”或“金国”,确实记下“金国”二字者共 40 份,完全未见“后金”^②。

最后,图三也整理出四份天聪八、九年以满文书写的国书档案:编号①之首句为 aisin gurun i han i bithe daiming gurun i ambasa de unggihe,汉译作“金国的汗致大明国的诸臣的信”,此处既然以明朝的正式国号“大明”称呼对方,对于己方自然也应称以正式全称国号。编号②称己方为 aisin gurun i han(金国的汗),称崇祯帝为 daiming gurun i hūwangdi(大明国的皇帝)。编号③是译为满文的朝鲜回信,编号④则是金国致朝鲜国书之满文本,皆互称作 aisin gurun i han(金国的汗)及 coohiyān gurun i wang(朝鲜国的王)。以上诸例都是国号和头衔连用:称朝鲜为王(wang),大明为皇帝(hūwangdi),“金(aisin)”之统治者“汗(han)”。



图三 《内阁大库档》中之满文档案,全称作 aisin gurun i han(金国的汗)

三、“天命”是否为年号？

《清实录》称努尔哈赤于明万历四十四年(1616)丙辰岁即大汗位,“建元天命”,但“天命”是否为年号,历来黄彰健、蔡美彪、赵志强及高庆仁诸先生已有过不少讨论,但亦如国号议题一直无清楚共识。黄彰健发现《光海君日记》中,曾将努尔哈赤之国书系为“天命二年”,且《乱中续录》亦将一份写于万历四十七年的奏疏系于“天命三十六年□月□日”,故黄氏推论“天命”为年号,并称“努尔哈赤是在万历四十七年称汗时,兼追认万历十二年为天命元年,因此万历四十七年即为天命三十六年;惟在

① 罗振玉辑:《天聪朝臣工奏议》卷中,台北:艺文印书馆,1970年,《四部分类丛书集成续编》影印民国排印本,第24页;罗振玉辑:《太宗文皇帝招抚皮岛诸将谕帖》,《四部分类丛书集成续编》影印民国排印本,第1-25页;罗振玉辑:《太宗文皇帝致朝鲜国王书》,《四部分类丛书集成续编》影印民国排印本,第1-18页。

② 张存武、叶泉宏编:《清入关前与朝鲜往来国书汇编(1619-1643)》,台北:国史馆,2000年,第1-9、32-188页。

天命三十六年后不久,又于天命年号下,改以干支纪年”^①。蔡美彪先生则因东京城内治门门额、牛庄城云版以及三份奏稿上皆在干支之前加以“天命”二字,故主张“天命”为年号^②。赵志强先生也认为努尔哈赤在万历十二年即建元“天命”,对仅用干支而无数字以标年序的事实,则认为是因满族传统惯以干支所代表的颜色纪年之故^③。但高庆仁先生持相反意见,他以天命汗钱、满蒙文信牌、云版、天命金国汗之印、东京城德盛门、天佑门汉文门额、赫图阿拉的尊号台等实物证据,主张“天命”是尊号“天命汗”之简称,意指“天所任命的汗”而非年号^④。

依常理判断,若“天命”确为年号,我们应可从文物或文献中屡见“天命元年”、“天命二年”、“天命三年”等纪年方式,方可称为年号。查《光海君日记》十一年己未岁所载,由郑应井携回的国书中有“天命二年”之语^⑤,此遂成为黄彰健主张“天命”乃年号说的力证。然依《清实录》中的纪年推算,是年当为“天命四年”,故笔者怀疑此很可能是朝鲜擅将努尔哈赤以七大恨起兵反明的万历四十六年戊午岁(即《清实录》所谓的“天命三年”)视为“天命元年”,并以此为基准点推算^⑥。亦即,此应非努尔哈赤政权的正式纪年用法。

事实上,迄今所见如东京城及牛庄城各门之满、汉文门额等文物,其铭刻皆是以“天命”加干支作为纪年,无一用数字者。查《内阁大库档》中藏有一份未曾公开出版的老满文敕谕(登录号 163607-001),其后系年即记 abkai fulingga han i sahaliyan ulgiyan,汉译为“天命汗的壬亥”;虽干支当中无壬亥,然收于内阁大库档的另一份诰命,其满、汉文纪年均作“天命丙寅年 abkai fulingga fuligiyan tasha aniya”^⑦。两相对照,疑当时之纪年乃用干支,但指明是“天命(汗)”统治期间。

再者,采编年形式修纂的《满文原档》,每年的正月初一日条,往往会将系年写于先头。查天聪朝的系年均是数字与干支并列,如三年正月即写作 sure han ni ilanci aniya sohon meihe aniya(淑勒汗的第三年己巳年)^⑧。因此知满人或惯以干支纪年,但亦会辅以数字以示年号。而《原档》中总共有 13 次“天命”时期正月条目,故若“天命”是年号,理应如天聪朝在逐年正月记下“天命”加上干支或是数字纪年。但经查阅后发现,全是以干支纪年,且从不曾将“天命”一词书于干支之前。

鉴于前文所整理出的 6 个实物、2 份文件以及《原档》中 13 次天命朝的记录,全是以干支纪年,或在其前加上“天命”,却无一出现“天命 X 年(X 为数字)”的描述,疑努尔哈赤或因不愿奉明正朔,遂以干支配合尊号“天命汗(abkai fulingga han)”以纪年。若“天命”乃年号,不可能如此巧合,在这许多的文献或文物中从未见“天命 X 年”的记法。

四、小 结

虽在天聪元年(1627)之前,朝鲜确因误译或便于与完颜金区隔等理由,称努尔哈赤政权为“后金”,此用法并屡见于《朝鲜实录》及《原档》等官书,惟经浏览近百件的档案文书后,知《原档》的孤证中称朝鲜国王为 solho han(首尔汗)并不符合惯例,因此对于同一文献自称 amaga aisin(后金)的这一说法,或许仅是记录者偶依朝鲜人之习惯所致^⑨。丁卯兄弟之盟后,朝鲜官方即不再称呼对方为“后金”,但此称谓仍存于民间,并且影响到明朝,当时的文集中就仍多见“后金”之用语。

① 黄彰健:《清太祖建元天命考》,《明清史研究丛稿》,第 552—578 页。

② 蔡美彪:《大清国建号前的国号、族名与纪年》,《历史研究》1987 年第 3 期。

③ 赵志强:《清代中央决策机制研究》,第 37、46—50 页。

④ 高庆仁:《论后金天命纪元之不存在》,《满族研究》1997 年第 2 期。

⑤ 春秋馆编:《光海君日记》卷一三九,汉城:国史编纂委员会,1984 年,第 10 页。

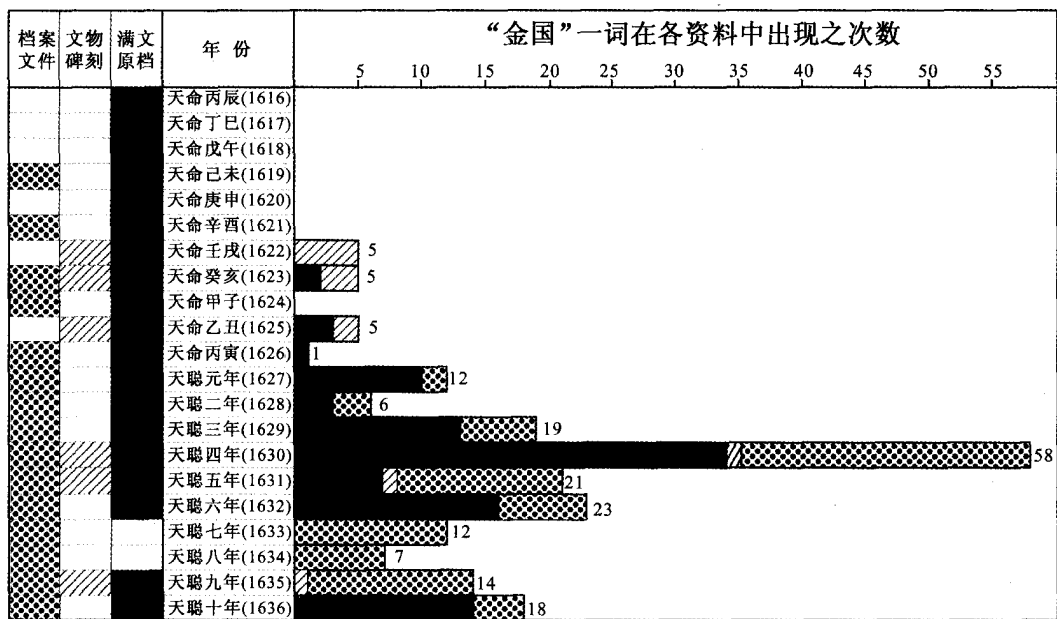
⑥ 《清太祖实录》卷五,第 69—70 页。戴逸、李文海主编:《清通鉴》,太原:山西人民出版社,2000 年,卷七,第 149 页;卷八,第 155—161 页。

⑦ 李光涛、李学智编:《明清档案存真选辑》初集,第 62 页。

⑧ 冯明珠主编:《满文原档》第五册,第 138 页。淑勒汗乃努尔哈赤的尊号,满语之“淑勒”意指“聪睿”。

⑨ 赵志强:《清代中央决策机制研究》,第 39 页。

为了研究此议题,本文除将以往所仰赖的文献证据作更细致的分析省视外,更首次有系统地耙梳满、汉文的第一手文献与文物,以减少过去因材料局限所导致的偏颇。所获得的相关佐证共包括满、汉文门额8份、碑刻5份、印信2份、云版1份、档案信件等文书91笔,不仅数目超过以往学者四倍之多,更涵盖大部分的时间区段(见图四),这些具有统计意义的数据全都支持“金国说”,且未见任何严整的实物证据以“后金”称呼国号;同时,亦显示“天命”乃尊号而非年号。亦即,自努尔哈赤称汗到皇太极称帝建立“大清”之前,此政权的国号应始终是“金”,满文转写则为 aisin。



图四 “金国”一词在各资料中出现次数之统计图①

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 左方三栏位为目前尚存之各式资料所涵盖的时间区块,分档案信件(含《内阁大库档》及往来文书)、文物碑刻以及《满文原档》(含原载“金国”后被修改者)三种类型,空白表示该年份无此类资料。逐年之统计以长条图显示,该年出现次数之总和则写于后。以天聪六年为例,《满文原档》及档案信件均涵盖此年,其中“金国”一词出现在《原档》16次,见于档案信件中7次,该年无任何碑刻文物,因此总计23次。

清华简《耆夜》与《诗经》相关词语的考释

——兼论《诗经》科学阐释体系的建立

李炳海

摘要:清华简《耆夜》对篇题所作的解释,应以《诗经》中“耆”字的含义及《武宿夜》为参照,释为平定之夜。《耆夜》正文及注释涉及的“聿”、“霁”、“賁”、“云”,在《诗经》中都不是语助词,而是作为有意义的实词出现。“聿”、“霁”表示迅速,“賁”、“云”表示下行态势的动作和变化。除此之外,“云”字还表示话语的表述。对于相关字词的训释考辨,并且找出它们在文本语境中的确切含义,是建立科学的《诗经》阐释体系不可或缺的基础,也是简帛文献研究应当有所突破的课题。

关键词:清华简;《耆夜》;《诗经》;词语辨析

《诗经》作为中国古代诗歌总集,对它进行有体系的阐释,至迟从孔子就已经开始,距今长达二千五百年左右。然而,如何建立起科学的《诗经》阐释体系,对于当代学者而言,仍然任重而道远,尚有许多基础性的工作需要深入进行。简帛文献的陆续问世,为当代《诗经》研究注入了强劲的活力,其中许多与之相关的材料,能够为《诗经》科学阐释体系的建构提供有力的支撑。《诗经》的阐释如果不借鉴简帛文献整理和研究的相关成果,不仅无法实现对研究对象的历史还原,而且还与当代学术前沿相疏离,无法取得实质性进展。对于简帛文献的整理和研究而言,整理是基础,研究则是要有创造性成果。对于与《诗经》相关的整理和研究,字义的训诂考辨是关键。怎样在古代学者已有的注释训诂的基础上继续向前推进,是《诗经》和简帛文献研究共同面临的使命,也是亟待解决的学术难题之一。

一、释《耆夜》

清华简《耆夜》为研究《诗经》提供了弥足珍贵的材料,尤其是对《唐风·蟋蟀》的解读,是一个可供参照的对象。如果把《耆夜》与《诗经》进行双向对读,那么,不仅有助于《诗经》科学阐释体系的建立,而且对清华简《耆夜》本身的考释,也会大有裨益,可以实现互利共赢。

《耆夜》第十四简背有“郕夜”二字,系篇题,“‘郕’古书作‘黎’或‘耆’等”^①,把“郕”说成是“耆”,有文献和文字学依据,是可以成立的。但是,把“耆”说成是黎国,则需要进一步加以斟酌。既然黎是国名,那么,作为篇名的《耆夜》就无法得到合理的解释。“耆”字不能释为战胜黎国,更不能以国名作为“夜”的修饰语。把“耆”认定为国名与篇名相矛盾,在解释上无法圆通。武王八年伐黎,史书无明文记载。《史记·周本纪》对武王的叙事从元年直接跃到第九年,中间有七年空白。《逸周书》对武王的叙事颇为详细,但是《酆谋解》叙述武王三年之事,接续这一年的《和寤解》,所叙述武王至于鲜原,则

作者简介:李炳海,中国人民大学文学院教授(北京 100872)。

① 李学勤主编:《清华大学战国竹简》(壹),上海:中西书局,2010年,第149页。

是武王十年的事^①,关于武王八年的叙事亦属空白。有鉴于此,如果从《诗经》中“耆”字含义切入进行阐释,或许是一条可供选择的路子。

《周颂·武》全诗如下:

於皇武王,无竞维烈。允文文王,克开厥后。嗣武受之,胜殷遏刘,耆定尔功。

这首诗是歌颂武王能继承文王开创的基业,最终灭商而建立周王朝。对于“耆定尔功”,毛传:“耆,致也。”^②毛传以“致”释“耆”,致谓达到、实现。“耆定尔功”,指实现并且巩固他的成功,具体指灭商而建立周朝一事。《大雅·皇矣》首章如下:

皇矣上帝,临下有赫。临观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。

上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。

这是叙述想象中的天帝临观下界的情景。对于其中的“上帝耆之”,毛传:“耆,老也。”^③韩诗曰:“耆,恶也。”^④释“耆”为“老”,有文献依据,但在这章中无法前后贯通,曲为之解,极其牵强。韩诗释“耆”为“恶”,是因为后面有“憎其式廓”的句子,但是,在其他文献中找不到“耆”为厌恶的例子。从上下文的语境考察,这里所用的“耆”字,其含义与《周颂·武》的“耆定尔功”,含义是相通的,指的是到达。“维彼四国,爰究爰度”,对于四方诸侯国,上帝决定进行巡视考察。“上帝耆之”,则是说上帝出行,到达考察地点。“耆之”,谓到达那里。“憎其式廓”,是说憎恨商疆域的扩大,于是决定援助处于西部的周族。

“耆”指实现、到达,《耆夜》开始一段可以这样句读:“武王八年,诞(征)伐,郅,大戡(戡)之。还,乃歃(饮),至于文大(太)室。”^⑤武王八年出兵征战,实现预期目的,大为安定。如此,《耆夜》指的是平定之夜、胜利之夜。因此之故,君臣饮酒娱乐。至于把“夜”解释为“通‘舍’或‘记’”,又进一步引申为舍爵饮酒,对于单独一个“夜”字同时赋予如此众多的含义,是它无法承担的,也是原文中不曾具备的。

清华简以《耆夜》为篇名,周代的乐舞有《武宿夜》,把这两个标题加以对比,会更确切地把握《耆夜》之名的含义。《礼记·祭统》写道:“夫祭有三重焉:献之属莫重于裸,声莫重于升歌,舞莫重于《武宿夜》。”郑玄注:“《武宿夜》,武曲名也。”孔颖达引皇氏说:“师说《书传》云:‘武王伐纣,至于商郊,停止宿夜。士卒皆欢乐歌舞以待旦,因名焉。《武宿夜》其乐亡也。’熊氏云:‘此即大武之乐也。’”^⑥《武宿夜》是反映武王伐纣的乐舞,因此前面冠以“武”字。关于“宿夜”二字的含义,王国维称:“《武宿夜》即《武夙夜》,其诗中当有夙夜二字,因以名篇。”^⑦这是采用通假,以“夙”释“宿”,其实没有必要。《武宿夜》之名见于《礼记·祭统》,该篇对于祭祀之前的准备工作有如下记载:“是故先期旬有一日,宫宰宿夫人。”郑玄注:“宫宰,守宫官也。宿,读为肃。肃,犹戒也。戒轻肃重也。”^⑧这是把“宿”释训“戒”,合乎原文本义。大武乐称为《宿夜》,是因为它反映武王在商郊对将士进行战前的训戒,是在夜间进行。所谓的《宿夜》,亦即夜间的训戒、警示。《耆夜》之名的得来也是缘于战争,不过并非是在战前训戒,而是战后庆功。《宿夜》是指战前进行警示的夜晚,《耆夜》则是指战后安庆的夜晚。两个名称的句型结构相同,可以相互参照对比。

二、释“聿”

《唐风·蟋蟀》首章写道:“蟋蟀在堂,岁聿其莫。今我不乐,日月其除。”对其中的“聿”字,韩诗

① 黄怀信、张懋镠、田旭东:《逸周书汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2008年,第330页。

② 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第597页。

③ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第519页。

④ 王先谦:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,2009年,第852页。

⑤ 李学勤主编:《清华大学战国竹简(壹)》,第150页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1604页。

⑦ 王国维:《观堂集林》(上),北京:中华书局,2006年,第105页。

⑧ 朱彬:《礼记训纂》,北京:中华书局,1996年,第724页。

称:“聿,辞也。”^①这是把“聿”字说成语气词,没有实在意义。毛传:“聿,遂也。”郑笺基本是复述毛传,未再对“聿”字作出具体解释。

《大雅·文王》写道:“无念尔祖,聿修厥德。”鲁诗“聿”作“述”。毛传:“聿,述。”郑笺:“王既述修祖德。”^②这是以“述”释“聿”。

对于《唐风·蟋蟀》中的“岁聿其莫”,韩诗认为是语词,毛传则以“遂”释之。而对于《大雅·文王》中的“聿”字,毛传又释为“述”,与对《蟋蟀》一诗所作的解释不相统一。近代和当代的《诗经》著述,基本上是沿袭韩诗说,把“聿”作为语词看待。清华简《耆夜》对于文中“岁裔员荅”之语的注释称:“可联系《诗·蟋蟀》‘岁聿其莫’来理解。裔通‘聿’,语助词。”^③这是把“裔”和“聿”都看作是语气词,没有实际含义。“聿”字在《诗经》中出现的频率较高,它究竟是没有实际意义的语气词,还是作为实词出现?如果是实词,它的具体含义如何?对此,有必要进行辨析,用以去掉《诗经》解读的障碍。《说文解字·聿部》:“聿,所以书也。楚谓之聿,吴谓之不律,燕谓之弗。从聿,一。”段玉裁注:“聿者,所用书之物也。……一语而声字各异也。《释器》曰:‘不律谓之笔。’郭云:‘蜀人呼笔为不律也,语之变转。’按:郭云蜀语,与许异。”^④从许慎、郭璞到段玉裁,都一致认定“聿”字的本义指的是笔,是用于书写的工具。只是各地对于笔加以称呼的方言,所作的解释存在差异。“聿”字指的是笔,这个结论已经在近代的古文字研究中得到证实:“聿,象手持笔形,当为会意字。甲骨文用作地名,……则为借音字。”^⑤甲骨文的“聿”字构形是以人手持笔,表示书写动作,聿指的是笔,它的含义由此而来。

“聿”字的构形从聿、一,《说文解字·聿部》:“聿,手之聿巧也。”^⑥聿为手之聿巧,所谓聿,亦即快捷、迅速。“聿”字的构形从“聿”,亦即迅速、迅疾之义。《诗经》中出现的“聿”字,表达的均是这种意义。

《唐风·蟋蟀》首章:“蟋蟀在堂,岁聿其莫。今我不乐,日月其除。”这是用物候标示季节。蟋蟀已经在堂下,表明岁暮很快就要来到。其中的“岁聿其莫”,是说一年将迅速结束,聿,谓很快。

《豳风·东山》第三章写道:“鸛鸣于垤,妇叹于室。洒扫穹窒,我征聿至。”这里叙述征夫的妻子盼望丈夫早归,打扫房屋,等待他归来,“我行聿至”,就是我行早归之义,聿,指的是很快、将要。

《小雅·小明》首章写道:“我征徂西,至于芄野。”诗的作者是一位出差到西方边远之地的朝廷官员,诗中抒发他的怀归情感。第二章写道:“昔我往矣,日月方除。曷云其还,岁聿云莫。”第三章写道:“昔我往矣,日月方奥。曷云其还,政事愈蹙。岁聿云莫,采芣蓂。”作者是在春季出发,即诗中所说的“二月初吉,载离寒暑”。转眼之间,岁末即将到来,因此,怀归之心愈加迫切。其中两次提到的“岁聿云莫”,与《唐风·蟋蟀》所说的“岁聿其莫”,含义基本相同,均指年终迅速到来。聿,谓迅速。

《大雅·抑》是一首讽谏诗,相传出自卫武公之手,写这首诗的时候已经是九十五岁的高龄。他对于自己的讽刺对象耳提面命,先是写道,“借曰未知,亦既抱子。”郑玄笺:“假令人云王尚幼少,未有所知,亦以抱子长大矣,不幼小也。”^⑦这是把讽谏对象设定为周王,意谓你不要借口说自己年幼无知,实际上你已经娶妻生子,长大成人,应该懂得事理。诗的后面又写道:“借曰未知,亦聿既耄。”这两句诗是承前而来,再次警告对方:你不要借口自己年幼无知,实际上很快将成为老年人。这里的“聿”字,指的也是迅速、很快。

《大雅·文王》是追述周文王业迹的作品,其中包括对文王子孙的激励。其中写道:“无念尔祖,

① 王先谦:《诗三家义集疏》,第414页。

② 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第505页。

③ 李学勤主编:《清华大学战国竹简》(壹),第154页。

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第117页。

⑤ 赵诚:《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》,北京:中华书局,2009年,第122页。

⑥ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第117页。

⑦ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第556页。

聿修厥德。”意谓多多地怀念你的祖先，迅速地修炼自身的美德。无念：多念之义。聿，谓迅速。《大雅·大明》写道：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。”这是说文王小心翼翼地服事上帝，很快得到许多福祉。这几句诗可作为《大雅·文王》中“聿修厥德”的注解，是说文王迅速修德，因此很快得到众多福祉。聿，在两句诗中都是指速度很快。

《大雅·緜》追述古公亶父率领周族离开豳地，到岐山一带创业的历程。第二章写道：“古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。”古公亶父率领周族迁移的速度很快，所谓的“来朝走马”，是快马加鞭到达岐山脚下。“聿来胥宇”，则是说他和夫人太姜急忙去勘察建筑房屋的地址。聿，指的是速度很快，急急忙忙。

综上所述，《诗经》中出现的“聿”字，不是没有实际意义的语气词，而是有确定含义。聿，指的是速度快、节奏紧凑，这种意义在《诗经》中一以贯之。用它的这种意义去解释相关诗句，不会出现扞格障碍，而是处处圆通。现在回首审视对于这个字加以阐释的古注，毛传对于《唐风·蟋蟀》的“岁聿其莫”，以“遂”释“聿”，大意得之，但不够确切。可是，它对《大雅·文王》的“聿修厥德”，又把“聿”释为“述”。这就出现前后的自相抵牾，使后人无所适从。于是，后代注家索性采用韩诗说，把“聿”字的含义加以虚化，说成是语气词，这种做法一直延续到当下。

“聿”指的是速度快，这种含义在后代作品中依然可以见到。扬雄的《羽猎赋》称：“及至罕车飞扬，武骑聿皇。”李善注：“聿皇，轻疾貌。”^①聿皇，谓速度极快，“聿”字还是用于表示快速。马融的《广成颂》也以狩猎为题材，其中写道：“狗马角逐，鹰鹞竞鹜，骁骑旁佐，轻车横厉，相与陆梁，聿皇于中原。”^②这里所说的“聿皇”，还是指飞奔，“聿”字仍然表示快速。

三、释“喬”

对于清华简《耆夜》中的“岁喬员荅”之语，所作注释称“喬通‘聿’，语助词”。把“喬”、或作“遯”视为语助词，王引之《经义述闻》作过明确的表述：“遯，辞也。”^③按照这种说法，“喬”，或作“遯”，是没有实际意义的语气词。《耆夜》中的“岁喬员荅”，“喬”是作为虚词而被阐释。

其实，早在三家诗生成的汉代，“喬”，或“遯”已经被认定为虚词。《诗·大雅·文王有声》首章写道：“文王有声，遯骏有声，遯求厥宁，遯观厥成。”这里连续三次出现“遯”字，三家诗作“吹”。对此，陈乔枬写道：“《广雅·释诂》：‘吹，词也。’《汉书》班固《幽通赋》：‘吹中觚为庶几兮。’颜注：‘吹，古聿字。’据此，是‘吹’为正字，省作‘曰’，同声假借用‘聿’与‘遯’。”^④这样看来，三家诗是把“聿”和“遯”视为同义词，都是用于表示语气的虚词，没有实在意义。《说文解字·吹部》：“吹，诌词也。从欠、日，日亦声。《诗》曰：‘吹求厥宁。’”^⑤许慎认为“吹”是虚词，所引诗句出自《大雅·文王有声》，是以“吹”为“遯”，认为二者都是所谓的诌词，即表示语气的虚词。

对于《文王有声》中的“遯”字，毛传没有加以解释，郑玄笺：“遯，述。骏，大。求终观多也。”^⑥郑玄之所以用“述”释“遯”，是因为毛传对于《大雅·文王》中的“聿”字释为“述”。在郑玄看来，“遯”与“聿”是同义词，指的都是继承、延续，是有具体含义的实词。对《诗经》“遯”字所作的解释，汉代明显地分为两个学派。

《说文解字·喬部》：“喬，以锥有所穿也，从矛、冏。一曰满有所出也。”段玉裁注：“冏者，人意。

① 萧统编，李善注：《文选》，长沙：岳麓书社，2002年，第271页。

② 范曄著，李贤等注：《后汉书》，北京：中华书局，2006年，第1960页。

③ 《清人注疏十三经》（五），北京：中华书局，1998年，第99页。

④ 王先谦：《诗三家义集疏》，第869页。

⑤ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第413页。

⑥ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第526页。

小徐作罔声。会意兼形声也。”^①“𨔵”的原义是以锥穿物，它的另一种意义是满有所出。这两种意义是相关联的，以锥穿物，锥子尖端要把物穿透，露出锋芒，这也正是满有所出。以锥穿物必须用力，由此而来，“𨔵”及“𨔵”字，有著力用劲之义，《文王有声》首章的三个排比句，用的就是这种意义。“𨔵骏有声”，意谓努力使自身强大而有美好的声望。“𨔵求厥宁”，指努力追求周邦的安宁。“𨔵观厥成”，谓力求尽快看到事业的成功。在这几个排比句中，“𨔵”字都不是虚词，而是有具体含义的实词。《大雅·大明》称赞文王“小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福”，这几句诗可与《文王有声》的上述诗句相互印证。“𨔵”，亦即“𨔵”，指的是著力推进，这就必然加快速度，所以，“𨔵”也有表示迅速之义。清华简《耆夜》中所说的“岁𨔵员荅”，其中的“𨔵”字不是语助词，而是实词，表示迅速、很快之义。

“𨔵”字有迅疾之义，构形从“𨔵”的字，有时也用于表达这种意义。木华的《海赋》描写海水有“荡飏岛滨”之语，李善注：“飏，风疾貌。”^②这里还是取“𨔵”字的迅疾之义。

当然，《诗经》中“𨔵”字的含义并非只此一种，而是还有其他所指。《小雅·小旻》称：“谋猷回𨔵，何日斯沮？”《大雅·抑》写道：“回𨔵其德，俾民大棘。”这两处都是“回𨔵”连言，指邪曲不正。“𨔵”的本义是以锥穿物，这种劳作经常出现锥子在推进过程中的偏斜现象，它的邪曲之义是由此而来。

“聿”、“𨔵”，构形不同，读音相同，有时用于表示迅疾之义。某些与它们读者相同的字，往往也有这方面的含义。《诗·秦风·晨风》：“𨔵彼晨风，郁彼北林。”毛传：“𨔵，疾飞貌。”^③《离骚》：“汨余若将不及兮，恐年岁之不吾与。”王逸注：“汨，去貌，疾者流水也。”^④“𨔵”、“汨”，属于同音字，分别表示鸟飞和流水的迅疾。“聿”、“𨔵”、“𨔵”、“汨”，这些同音字都用于表达迅疾之义，构成一个词汇家族。

四、释“员”

清华简《耆夜》称“岁𨔵员荅”，注释写道：“‘员’通‘云’，与‘其’字用法相似，句中助词。”^⑤这里采用的是通说，得到普遍的认可。然而，考察“员”、“云”这两个字在《诗经》的运用情况，并非如此，而是有具体含义，属于实词。

“员”字首见于《郑风·出其东门》首章：“出其东门，有女如云。虽则如云，匪我思存。缟衣綌巾，聊乐我员。”末句韩诗作“聊乐我魂”，并称：“魂，神也。”^⑥照此说法，其中的“员”字，指人的精神、魂魄。可是，在《诗经》中找不到这方面证据，先秦其他文献也无法提供支撑，韩诗的解释难以成立。孔颖达疏称：“云、员古今字，助句辞也。”^⑦依照这种解释，诗中的“员”字是语助词，没有实际意义。这样一来，“聊乐我员”就被译为“可以乐我云也。”可是，这就与第二章结尾的“聊可与娱”相重复，且句式不相对应，孔疏显得牵强。需要另辟蹊径，从“员”字的原始本义切入进行探讨。

《说文解字·员部》：“员，物数也。从贝，口声。凡员之属皆从员。鼎，籀文，从鼎。”段玉裁注：“‘鼎’下曰：‘籀文以鼎为贝字。’故员作鼎，则作𨔵。”^⑧籀文“员”字的构形是上为口，下为鼎，明显是人从鼎中取食之象。人从鼎中取食，是向下索取，亦即取于下，是位于下部的鼎中食物被人所摄取。根据“员”字的这种原始本义，再去考察《出其东门》的“聊乐我员”之语，意义就比较显豁。这章诗的前四句是说虽然东门有女如云，但是，“匪我思存”，不是他追求的对象。“缟衣綌巾，聊乐我员”，意谓对

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第88页。

② 萧统编，李善注：《文选》，第376页。

③ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第373页。

④ 洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，2006年，第6页。

⑤ 李学勤主编：《清华大学战国竹简》（壹），第154页。

⑥ 王先谦：《诗三家义集疏》，第368页。

⑦ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第346页。

⑧ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第279页。

她依恋喜爱并且要择取。员,本为下取,这里指选定、择取,与“员”字的本义一脉相承。

《小雅·正月》有如下段落:

终其永怀,又窘阴雨。其车既载,乃弃尔辅。载输尔载,将伯助予!

无弃尔辅,员于尔辐。屡顾尔仆,不输尔载。终逾绝险,曾是不意。

这里叙述遇雨受阻,帮助别人的车辆走出困境的情节。由于途中遇雨,载货的车前行遇到障碍。“乃弃尔辅,载输尔载”,于是车的主人把车轮外侧增缚的直木去掉,并且开始从车上往下卸货物。这里所说的辅,指车轮外侧增缚的直木,通常是两条,用以增强车轮的承载力。诗的作者对车主进行救助,采取的具体方式是禁止对方去掉车辅,嘱咐随车的人不要再往下卸货,还有一条措施就是“员于尔辐”。对于这句话的解释歧义最多。毛传:“员,益也。”^①近代学者沿袭毛传,把这句话译为“还要加粗车轮辐”^②。辐,指车轮上的辐条,通常每个轮子三十根辐条。对于中途行进的车辆而言,辐条是无法立即加粗的。其实,“无弃而辅,员于尔辐”,是两个相关联的举措。车辅不去掉,则车轮的承载力就不会受到影响。要把载重车辆从泥泞中解脱出来,通常有两种办法,正如黄山所言:“载重逾险,下有折辐之患,即上有载输之虞,为之辅者或挽或推,所以助其车。”^③挽,是在前面牵引。推,是把车往前推。而把车前推最有力的动作,是手推辐条用以转动车轮。所谓的“员于尔辐”,指的是伸手向下推辐条,用以转动车轮。员,表达的还是取于下、向下之义。

《商颂·玄鸟》在歌颂商汤王的功绩时写道:“四海来假,来假祁祁,景员维河。”毛传:“景,大;员,均。”^④毛传以“均”释“员”,意谓平均之义。其中的“景”,指景山,即高山,是殷商首都所在之地,《商颂·殷武》就有“陟彼景山,松柏丸丸”之语。针对这种地理形势,黄山写道:“‘景员维河者’,当谓景山绵亘四周于河。”^⑤这是把“员”字释为绵亘,与毛传大同小异。“员”的本义是取于下、向下,“景员维河”,意谓景山的下边就是黄河,员,指的是向下、下边。

“员”,《诗·商颂·长发》作“陨”,但它的本义未变。该诗首章写道:“濬哲维商,长发其祥。洪水芒芒,禹敷下土方。外大国是疆,幅陨既长。有域方将,帝立子生商。”这几句追溯殷商的发祥历史:当大禹治水之际,殷商就已经开疆拓土,其吉祥由来已久。对其中的“幅陨既长”,毛传:“幅,广也。陨,均也。”郑笺:“长犹久也。陨当作圆,圆谓周也。”^⑥郑玄释诗中的“长”字为“久”,指的是历时长久,合乎诗的本义。郑笺释“陨”为“周”,释“陨”为“圆”,是把“幅陨”作为并列关系的词组看待,指的是疆域、版图。可是,称疆域长久,又难以圆通,关键在于对“幅”、“陨”二字的理解。《说文解字·巾部》:“幅,布帛广也,从巾,畐声。”段玉裁注:“凡布帛广二尺二寸,其边曰幅。”^⑦“幅”的本义指布帛四周的长度,“长发”用以指代殷商的疆域,这个字本身已有疆域、版图之义。其中的“陨”字,指的是下取,在疆域上的下取,亦即向外拓展,征服相邻小国。所谓的“幅陨既长”,指疆域的开拓历时久远。因为疆域的开拓是下取,是以吞并相邻小国的方式实现的,因此,诗的第二章开头写道:“玄王桓拨,受小国是达,受大国是达。”所谓的“受小国”、“受大国”,实际是开疆拓土,也就是诗中所说的“幅陨”。“陨”是动词,用的是它的本义,指的是取于下,即向下索取。

“员”字的本义是取于下,行为方式是下行、向下,由此而来,构形从“员”的字,往往取其下行之义,孳生一系列同族的词汇,如“损”、“殒”、“殒”、“霰”等。至于“员”指圆形,那是与“圜”字同音假借的缘故,并不是它的本义。伍员字子胥,“员”表示取于下,胥指小吏,他的名和字也体现出“员”字的

① 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第443页。

② 程俊英:《诗经译注》,上海:上海古籍出版社,2000年,第367页。

③ 王先谦:《诗三家义集疏》,第672页。

④ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第623页。

⑤ 王先谦:《诗三家义集疏》,第1106页。

⑥ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第626页。

⑦ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第358页。

本来含义。《山海经·西次三经》写道：“长留之山，其神白帝少昊居之。……实惟员神魄氏之宫。是神也，主司反景。”郭璞注：“日西入则景反东照，主司察。”^①主管太阳西落之际回光返照者称为员神，是由太阳下行降落而得名，取“员”字的下行之义。

五、释“云”(上)

《诗经》中的“云”字，多数作为虚词加以处理，这是古今学人常见的做法。但也不尽然，有的诗句如果把“云”字释为虚词，就无法把所要表达的意义加以贯通。有鉴于此，有的学者便采取变通的方式，把“云”字作为实词加以解释。如《大雅·桑柔》写道：“民有肃心，弁云不逮。”程俊英先生注：“云，有。”^②这是以“有”释“云”，把“云”字认定为实词。那么，《诗经》对于“云”字的运用，是否有规律可循？它究竟全是用作虚词，还是兼有虚和实两种用法？这是解读《诗经》的难点之一，也是不容回避的问题，还须从探讨“云”字的本义开始。

《说文解字·雲部》：“雲，山川气也，从雨、云，象回转之形。凡雲之属皆从雲。云，古文省雨。”^③雲，古文作“云”，古文字研究已经证实这种说法：“𩇛，或作𩇛，象雲彩之形。古人认为雲和雨关系紧密，……后来云字加一个雨作为形符变成了雲，与这种观念不无关系。”^④“云”的字形演变，经历了一个由简到繁的过程。古文及甲骨文的“云”字，是云气下行，将要降雨之象。篆文的“雲”字则把“云”和“雨”组合在一起，表达的是降雨的前兆。许慎称“云”字的构形“象回转之形”，古人对于“云”字的理解和诠释，着眼于它的动态特征，而不是把它作为静止的自然现象看待。《释名·释天》写道：“云，犹云云，又言运也，运行也。”^⑤这是从运动的角度给“云”下定义，揭示出它的基本属性。

云的运动属性体现在两方面，一是它自身的飘动浮游，二是它能够降雨，后者与先民的关联最为密切，因此，对于“云”字所赋予的含义，主要生成于它的降雨功能。

云生雨是自上而降落，由天空降到地面。由此而来，《诗经》中的“云”字，往往表示下行之义。这类作品以变雅居多，作为下行的主体，有想象中的天帝神灵，也有现实中的人，还有自然物。

先看由天帝神灵充当行为主体，“云”字表示下行之义的例证。《小雅·正月》是一首变雅，其中第三章写道：“视天梦梦，既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊谁云憎。”前三句是说上天昏暗不明，但是它主宰一切，没有人能够胜过他。后两句发问：皇皇上帝，你在打压憎恶的是谁？对于其中的“云”字，通常当作虚词处理，不作解释。实际上，它和“憎”字是两个并列的动词。“云”字有下行之义，这里是使动用法，意谓使之下行，亦即向下打压之义。“憎”则是厌恶、憎恨。把“云”字释为向下打压，在这首诗中可以找到内证。第七章写道：“天之扝我，如不我克。”毛传：“扝，动也。”^⑥后代注家基本沿袭这种解释，未加修正补充。“扝”，字形从手，从兀。字形从“兀”者，往往用砍短、剪短之义，故砍掉脚称为刖，亦称兀。剃光头发称为“髡”。这里的“天之扝我”，指的是上天向下打压自己，使他无法承受。这里的“扝我”，与前面的“伊谁云憎”对应，“云”字指的是上天对人的打压。

《大雅·云汉》也是一首变雅，叙述严重干旱造成的灾难，以及抗灾自救的举措。诗中提出“天降丧乱”、“上帝不临”，几乎每章都提到昊天上帝。第七章末尾写道：“瞻卬昊天，云如何里？”对后面的一句，通常解释“里”为“忧”，前面的“云”字则释为发语词。实际上，这两句诗是仰望苍天进行询问：上帝降行到下界的什么地方？云，指降落下行。如，谓所行趋向。何，谓疑问。里，指人的居住区域。

① 袁珂：《山海经校注》，成都：巴蜀书社，1996年，第62页。

② 程俊英：《诗经译注》，第579页。

③ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第575页。

④ 赵诚：《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》，第4页。

⑤ 刘熙撰，毕沅疏证，王先谦补：《释名疏证补》，北京：中华书局，2008年，第16页。

⑥ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第443页。

本章末尾询问上天下巡到何处,故第八章结尾是“瞻卬昊天,曷惠其宁”,期待上天赐给安宁,施予恩惠。这两章结尾相呼应,“云如何里”指的是询问天帝下巡何处,“云”字还是用其本义,指的是下行。

《大雅·抑》也是一首变雅,其中第七章写道:“相在尔室,尚不愧于屋漏。无曰不显,莫予云覿。神之格思,不可度思,矧可射思。”前面两句赞扬对方严于律己,持身严谨,即使在自己家里也敬慎威仪,面对房屋内供奉的神灵而没有愧疚。后面几句则是提示对方,不要说神灵不显现,见不到它。神灵的到来是无法揣度的,不可对它怠惰厌倦。其中的“莫予云覿”,是说神灵不会出行而与自己相遇。云,指神灵降临,与这句相对应的是“神之格思”,“云”即“格”,指降临,是下行的方式出现。“莫予云覿”中的“云”和“覿”,也是两个动词并列,前者指降临,后者指相遇。

“云”字表示降行、下行,由人充当行为主体的例证颇多,用法也颇为复杂。

《小雅·何人斯》是一首变雅,毛序称这首诗是周王朝卿士苏公为讽刺暴公而作。首章如下:“彼何人斯?其心孔艰。胡逝我梁,不入我门?伊谁云从?维暴之云。”对于末尾两句出现的“云”字,毛传:“云,言也。”^①这是把两个“云”字都释为“说话”^②。上述事实表明,这两句诗中“云”字的实词属性,古今学者均已有所不同程度的感觉,需要做的是如何解释得更加确切。

诗中的“伊谁云从”,所用句式与前面提到的《小雅·正月》的“伊谁云憎”相同,只是在“云”字后面的词语一为“憎”,一为“从”。“伊谁云憎”是“云”和“憎”两个动词并列,“伊谁云从”也是属于这种类型。“伊谁云从”的两个动词,“云”字指的是下行;“从”字指的是顺从、跟随。《何人斯》首章的大意是:那是个什么人呢?他的内心特别阴险。为什么路过我的鱼梁,却不进入我的家门。他往下行走追随的是谁?唯有苏公是他所追随。这里关键是什么连续用两个“云”字,用以叙述他的行走,这要放到诗的语境中去考察。那个人是从作者的鱼梁走下,路过作者的门前而没有进屋。鱼梁指水中的石坝,从石坝走向岸边,是从高处走向平地,属于下行,故诗中用“云”字加以叙述,可谓恰如其分。

变雅中出现“云”字的诗句,还有一种类型,就是句首冠以“曷”或“盖”字,“云”字后面又缀以表示返回家乡的词语,如“还”、“归”等。

《小雅·小明》第二章写道:“昔我往矣,日月方除。曷云其还?岁月云莫。”第三章又写道:“昔我往矣,日月方奥。曷云其还?政事愈蹙。”这两段诗的后半部分都是以“曷”字领起,表示疑问,“何不”之义。“曷云其还”,其中的“云”字后面又缀以“还”字,都是用作动词,均为表示返回之义。“云”字表示从外而返回家乡,与古人对出行的理解有关。在古人观念中,从家向外出发是上行,而自外往回返则是下行,上行下行分别与往来出入相对应。既然如此,“云”字就由表示下行引申为自外返回,与“还”、“归”、“来”等属于同义词。所谓的“曷云其还”,意谓何不返回,是用两个动词表示返回。

变雅诗的这种句型,在其他类别的诗歌中也可以见到。《小雅·黍苗》是一首正雅,叙述周宣王时期召伯营建谢城的情况,作品出自参与营建的人员之手。第二章写道:“我任我辇,我车我牛。我行既集,盖云归哉!”第三章写道:“我徒我御,我师我旅。我行既集,盖云归处。”这两章前半段叙述准备返回,队伍聚集的情况。最后一句则是作出判断,指出要返回原地。盖,表示判断之词。“盖云归哉”,说这就是返回原处,“云”、“归”,都是返回之义。“盖云归处”,谓这就是返回休息。“处”,谓休息。

《邶风·雄雉》是一首思妇诗,作者盼望丈夫尽快从外地返回。第三章写道:“瞻彼日月,悠悠我思。道之云远,曷云能来?”这里所用的两个“云”字,均是表示返回之义。“道之云远”,意谓返回的路途很遥远。“曷云能来”,以“曷”字领起,表示疑问,何时之义。“云”、“来”,均是表示返回,区别在于,“云”字是表示往回返,“来”自则表示已经、或将要到家。

变雅多数出自周王朝官员之手,对于这些贵族来说,离开周王朝首都而流落到外地,属于向低处迁移。因此,对于这类事象,有时用“云”字加以表示。

① 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第455页。

② 程俊英:《诗经译注》,第399页。

《大雅·桑柔》第三章开头写道：“国步蔑资，天不我将。靡所止疑，云徂何往？”国步艰难，上天不予救助，使诗的作者无法安定。疑，谓安定。“云徂何往”，用了三个动词。云，谓到外地。徂，指行走方向、路线。往，谓前行去处。这里的“云”字，指从周王朝首都前往外地，属于下行。

《大雅·瞻卬》第五章结尾称：“人之云亡，邦国殄瘁。”第一句是说王朝首都的人纷纷逃走。云亡，是两个动词并列，指流亡、逃亡。云，谓逃离。《大雅·召旻》所说的“民卒流亡”，可与“人之云亡”相互印证。《瞻卬》中三次出现“人之云亡”句子，“云”字都是指离开首都逃亡。

变雅中还有些运用“云”字的诗句，并不是直接表示行走的向下，而是指人的行为的下落态势。

《小雅·正月》第十二章写道：“彼有旨酒，又有嘉殽。洽比其邻，昏姻孔云。”作品所批判的对象有美酒佳肴以供享受，周围聚集一批与他亲近的人，并且举办婚礼。对“昏姻孔云”，毛传：“云，旋也。”郑笺：“云，犹友也。言尹氏富，与兄弟相亲友为朋党也。”^①毛传、郑笺都认定句中的“云”字是实词，而不是虚词。因为如果是虚词，这句诗的表达就不完整。毛传以“旋”释“云”，后人解为“周旋”。郑玄以“友”释“云”，但是脱离婚姻语境，明显违背诗的本义。单从这首诗本身考察，无法对“昏姻孔云”作出确切的解释，需要寻找其他旁证。排在这首诗前面的是《小雅·节南山》，毛序称，《节南山》是家父刺幽王，具体批判对象是掌握朝廷大权的大师尹氏。《正月》也是刺幽王，其中提到宗周的灭亡，与《正月》具有可比性。《节南山》写道：“琐琐姻亚，则无脛仕。”意谓尹氏与卑微的小人联姻，没有做什么好事。尹氏是朝廷高官，却与卑微的小人结亲，这正是《正月》所说的“婚姻孔云”，这类婚姻太掉价，“云”字表示婚姻行为的降格，仍是下行之义。

《小雅·四月》也是一首变雅，第五章写道：“我日构祸，曷云能穀。”这是说自己招致许多祸患，怎么做才会好起来呢？这里的“云”字，表示的是一种低调的行为方式。既然祸患缠身，当然要低调做事寻求解脱。

《大雅·桑柔》是篇幅最长的变雅，第六章写道：“如彼溯风，亦孔之僇。民有肃心，莽云不逮。”前两句以顶风行走起兴作比，意谓风逆行走必然不会顺畅。后两句批评朝廷的失误，人有恭敬之心，但朝廷未能进行引导。莽，谓牵引、引导。这里的“莽”和“云”，是两个动词并列，“莽”指引导，“云”是指谦下待人，以友好的方式对待百姓。

“云”字用于表示人的行为的向下态势，这类诗句多数出自变雅。除此之外，变雅还用“云”字表示自然存在物的下行趋向。

《小雅·小明》两次出现“岁聿云莫”之语，意谓年终很快就要到来。聿，谓迅速。云，则指时间的推移、流逝。这里之所以用“云”字加以表示，是因为在古人观念中，一年四季，从春到夏是时间的上行；从秋到冬，则是时间的下行。年终即将到来，因此用“云”字表示时间的流逝。

《大雅·召旻》是编在最后的一首变雅，第六章写道：“池之竭矣，不云自频？泉之竭矣，不云自中？”频，谓边缘，通“濒”。这四句诗是说，池里的水枯竭，最初是边沿水位下降。泉水枯竭，最初是泉眼中部水位下降。这里所用的两个“云”字，指的都是水位的下落、降低，还是取其下行之义。

用“云”字表示人或事物的下行态势，和“云”字的原始本义一脉相通。采用这种表达方式的作品绝大多数出自变雅，主要有两方面的原因。变雅的作者多是西周朝廷的官员，具有良好的文化素养，对于“云”字的原始本义有确切的理解，加以运用可谓得心应手。再加上他们同在朝廷供职，所以，在运用“云”字的这种意义进行表述时具有共通性、可传达性。用“云”字表示下行态势，在以歌功颂德为主的正雅中极其罕见，颂诗则是绝无仅有。这种分布格局表明，“云”字所表示的下行态势，与变雅创作历史时期王纲解纽、江河日下的形势相吻合。这个字的原始含义与历史情势相契，因此反复在变雅中出现，可以说是不期而遇、不谋而合，偶然性中体现出历史的必然性。

“云”字的本义是表示下行态势，因此，构形从“云”的字，往往也有这种含义，如“耘”，谓坠落，即

① 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第443页。

属于此种情况。《诗经》中字形从“云”者，也往往取其这种意义。《小雅·苕之华》首章写道：“苕之华，芸其黄矣。”毛传：“兴也。苕，陵苕也，降落则黄。”^①这是以“落”释“芸”，极其确切。相比之下，人们对《老子·第十六章》中“芸芸”所作的解释就显得大为逊色。该章写道：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”王弼未对“芸芸”二字出注。河上公称：“芸芸者，华叶盛也。”^②把“芸芸”说成是花叶茂盛，与它的本义完全相反。“芸芸”，凋零飘落之象，是下行态势。至于现代注释《老子》者，则释“芸芸”为众多，“芸芸，复杂众多。”^③这是最常见的说法，并且约定成俗，得到普遍的认可。《周颂·载芟》是一首农事诗，首章写道：“载芟载柞，其耕泽泽。千耦其耘，徂隰徂畛。”对于其中的“耘”，郑玄笺：“耘，除其根株。”^④郑玄所作的解释对后代影响很大，多数人把“耘”字理解成为除草。刘向《九叹·愍命》写道：“掘荃蕙与射干兮，耘藜藿与襄荷。”王逸注：“耘，籽也。《诗》云：‘千耦其耘’。”^⑤王逸释“耘”为“籽”，也就是播种，并援引《周颂·载芟》的诗句为证。王逸所作的解释是正确的，“耘”的本义的确是播种，把种子投入耕过的农田中，是下行态势的运作方式。所谓的“千耦其耘”，其中的“耦”，指每二人为一组，分别进行翻土挖掘和下投种子，两人协作完成播种。

“云”字的本义表示下行态势，“员”字的本义是取于下，由此而来，构形从“员”从“云”的字，往往意义相通。《小雅·苕之华》用“芸”字表示凋零飘落，《卫风·氓》称：“桑之落矣，其黄而陨。”陨，谓飘落，与“芸”字表达的意义相同。“云”和“员”孳生的词汇往往都有零落之义，可谓殊途同归。这两个字生成的根据不同，因其都有表示下行态势的意义，所以孳生的词汇也意义相通。人们在注释《诗经》时把“员”和“云”作为通假字加以处理，并非没有道理。症结是这两个字在《诗经》中是实词，而不是虚词；是表示下行态势的动词，而不是语助词。

六、释“云”(下)

“云”字作为表示动态的词，在《诗经》中除了用于表示人和事物的下行态势外，还用于指称人的言语表达，把人的说话称为云。

《周南·卷耳》末章如下：“陟彼砠矣，我马瘠矣。我仆痡矣，云何吁矣。”这几句诗叙述驱车登山的艰难，驾车的马和驭手都疲劳不堪，出现病态。对于末句的“云”字，毛传、郑笺均未作解释，是作为虚词加以处理。韩诗称：“云，辞也。”^⑥这是把“云”字说成语助词，没有实际意义。后代注家基本沿袭这种说法，罕有例外。“云，语词。”^⑦这是最常见的解释，基本见不到异议。

从《卷耳》末章的语境考察，冠于句首的“云”字不是虚词，而是表示说话的动词。“我仆痡矣，云何吁矣”，这两句诗前后相承，用以显示驭手的极度疲劳。先是称驭手疲劳过度，已呈病态；后一句则是叙述他说话时的状态。由于过度疲劳，以至于说话发音时气喘吁吁。驱车登山历险，要对驾车的马用力鞭策，并且高声吆喝，这使得驭手疲劳不堪，发声时喘着粗气。诗中的“云”字，指驭手的说话发声。而所谓的“吁”，指呼吸困难，气喘吁吁，而不必假借为“忤”，释为忧愁。

《卷耳》所用的“云何吁矣”句型，在《诗经》中还可以见到与之相似者。《小雅·都人士》的主角是一位男士，他迷恋一位君子的女儿，但却无法见面。诗的结尾写道：“我不见兮，云何吁兮。”这里的“云何吁兮”，用以表示自己的遗憾。这两句诗是说：我无法见到她，说起来眼睛要睁得多么大呀。

① 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第500页。

② 《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，2009年，第62页。

③ 冯达甫：《老子译注》，上海：上海古籍出版社，1998年，第37页。

④ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第601页。

⑤ 洪兴祖：《楚辞补注》，第6页。

⑥ 王先谦：《诗三家义集疏》，第31页。

⑦ 朱东润主编：《中国历代文学作品选》上编第一册，上海：上海古籍出版社，2006年，第4页。

云,谓说起来这件事。吁,谓张目直视,睁大眼睛,而不必假借为“忤”,释为忧愁。

《小雅·都人士》和《周南·卷耳》冠于句首的“云”字,都是用于指称人的言语表达。区别在于,《卷耳》的“云何吁矣”,“云”字指人的发声、说话;而《都人士》的“云何吁兮”,“云”字是说来、谈起之义。“云”字用指称人的言语表达的这两种类型,在《诗经》中都有一系列案例。

先看“云”字用于表示人的发声说话的案例。

《小雅·雨无正》第六章如下:“维曰予(于)仕,孔棘且殆。云不可使,得罪于天子;亦云可使,怨及朋友。”这几句诗围绕朝廷用人失当进行议论,道出乱世居官的难处。这几句诗的大意如下:就设在朝廷做官,非常急迫危险。你说这个人不可以任用、天子被得罪不开心;你也说这个人可以任用,又会被朋友埋怨。其中的“云不可使”、“亦云可使”,指的都是诗作者本人的说话发言。

再看“云”字表示说起、谈起之义的案例。

《邶风·桑中》首章如下:“爰采唐矣,沫之乡矣。云谁之思,美孟姜矣。期我乎桑中,要我乎上宫,送我乎淇之上矣。”这是以男性口吻唱出的情歌,其中的“云谁之思”,在后面两章也都出现。所谓的“云谁之思”,即说起来思念何人之义。云,指的是说起、谈起,与《小雅·都人士》的“云何吁兮”属于同一类型。

《小雅·何人斯》第五章如下:“尔之安行,亦不遑舍;尔之亟行,皇脂尔车。壹者之来,云何其吁。”诗的作者埋怨对方不肯到自己家里相聚。这几句诗的大意是:你的车辆缓慢前行,也不肯到我这里停留。你急着赶路,却有空闲给车轴注油。诚心专一地前来我处,说起来令人目瞪口呆。意谓无法相信,也没有可能。这里的“云何其吁”,与《小雅·都人士》的“云何吁兮”含义相同,其中的“云”字,谓说起、谈起,具有明确的针对性。

《诗经》中还有些把“云”字冠于句首的例子,究竟属于上面两种类型的哪一种,无法得到确切的认定。《唐风·扬之水》第一、二章的结尾分别是:“既见君子,云何不乐?”这几句诗中的“云”字,可以释为直接的言谈、说话,也可释为说起、谈起,带有明确的针对性。按照前一种解释,“云何不乐”意谓说话为什么不欢乐。这类句子可以两说并存,总之,“云”字指的是语言表达。《小雅·小弁》首章末尾的“心之忧矣,云如之何”,也属于这种情况,把它归入哪个系列都有一定的道理。

《邶风·定之方中》第二章结尾是如下两句:“卜云其吉,终然允臧。”这用“云”字表示占卜结果的出示,“云”字指的是告之。占卜是人与神灵之间的沟通,占卜结果表达的是神谕,是神灵说的话,因此,也用“云”字加以表达。

“云”字用于指称人的言语表达,《诗经》的这类句子都把“云”字置于前面,冠于句首。《诗经》对于指称人的言语表达的其他词汇,有时也采用这种处理方式。《小雅·采薇》第一、二、三章都有“曰归曰归”的句子,意谓说是返乡,“曰”字指言说。《小雅·黄鸟》三章均有“言旋言归”之语,意谓说返回说归乡,“言”字指的也是说话,是自言自语。把“云”、“曰”、“言”这类用于指称语言表达的词汇冠于句首,是《诗经》特殊的句型。到了后来,这类动词不再冠于句首,而是置于言语表达主体的后面充当谓语,“子曰”、“圣人云”一类句式成为常见的类型,而把它们冠于句首的做法则很罕见。至于把“云尔”作为句末语气词,也是由“云”字最初的动词属性,用于指称言语表达而来,只是把“云”字由冠于句首变为放置在句子尾部。

七、结 语

通过对上述词语的考释可以看出,建立科学的《诗经》阐释体系,在词语考释方面还有许多可供拓展的空间。概括而言,主要有以下三方面。

第一,兼顾词语的音形义,借鉴古今注疏和古文字研究成果,结合作品的具体语境,对词语的释义作出准确的认定。

对于词语的训诂考释必须兼顾它的音形义,这是应该遵循的基本原则。可是,相当长一段时间以来,人们往往过分关注词语的音和义之间的关联,而对文字构形有所忽视,从而导致通假过滥。这是持续已久的学术痼疾,至今仍然在起作用。通假泛滥,看似一通百通,实际上经不起推敲,无法牢固确立。兼顾词语的音形义,应以《说文解字》为基础,充分吸收百年来古文字的研究成果。而对于《诗经》的古注今说,则应该择善而从,而不能兼收并蓄。

通假过滥的一个重要原因,是脱离《诗经》具体作品的语境,而只是在音韵方面进行通转,从而造成对词语解释的普泛化、抽象化。因此,把相关词语放置到具体语境中,从音形义的关联方面进行考察,是避免通假过滥的有效途径。

对词语从音形义的关联进行考察,是简帛文献整理的基本功,从事于此的学人在这方面具有得天独厚的优势。字形的认定、读音的标示,所推出的是初级产品。对于急需这方面文献的《诗经》研究者来说,是雪中送炭。对词语在认定字形、标示读音的基础上,作出合乎实际的阐释,确定它的含义,这属于锦上添花。而从当前情况来看,阐释显然是薄弱环节,对词义的认定滞后于识字定音。

第二,扭转实词虚化的倾向,把对词语的训释落到实处。

《诗经》中有许多虚词,这是毋庸置疑的事实。但是,也不可否认,这部典籍中的有些实词,在后代的阐释中被虚化,当作虚词加以处理,并且前后因袭,相沿成习。把《诗经》的有些实词加以虚化,至迟可以追溯到四家诗的创立期,已经长达二千余年。《诗经》作为儒家经典,在古代具有崇高地位。所以,人们在把《诗经》作为经典研读的同时,也把汉代经师实词虚化的阐释方式继承下来,并且一直沿袭到当下。从表面看来,如果说通假过滥是一通百通,那么把实词虚化则是一了百了。既然把它认定为语助词,对它的含义自然也就不必再加以解释,省去许多麻烦。可是,这样一来,势必造成对原有诗句构成因素的阉割,使诗句本身变得残缺不全,所表达的意义也无法得到充分的发掘。处理这类实词被虚化的案例,应该采取与古代经师学者相反的方式,由他们的化实为虚,变为由虚返实。这就必须追本溯源,从词语的原始本义切入进行考察,对于它们的词类属性作出审慎的判断。有些词语之所以被虚化,是因为它们在诗句中的含义不够显豁,给人以模糊之感。而由虚返实,则是使之由模糊变得清晰。要对《诗经》作出合乎作品实际的阐释,不但要尽量避免把实词虚化的做法,就是对那些真正的虚词,也要进行分辨,过滤出它们的实际承载。矣、兮、也、只,这些语气词虽然没有实际意义,但是,其所表达的情感意念在基调、色彩、强弱等方面仍然存在差异,有大体明确的分工。

第三,注重义例的梳理归纳,逐步建立起完整严密的体系。

《诗经》中的许多词语,古今注家往往出现在解释上前后不一致、自相抵牾的现象,有时甚至随意性较大。这是因为他们往往只是关注单篇作品、个别例句,而未能从整体上加以观照。

如何通过具体义例的梳理归纳,建立起完整严密的阐释体系,清末的俞樾已经具有这方面的自觉意识。他的《古书疑义举例》就是这方面的有益尝试。作为俞门高足的章太炎先生,不止一次地指出王念孙、王引之父子在义例梳理方面的欠缺^①。与他同时代的刘师培先生,则通过亲身实践,撰《古书疑义举例补》,为建立义例体系作出了努力。

综观当下的《诗经》及简帛文献研究,义例的梳理及归纳仍然是薄弱环节,因而在阐释方面任意性倾向比较明显。造成这种情况的原因是多方面的。有的是对于文献典籍只顾局部,忽视整体。有的是缺少必要的量化统计,只是凭着已有的印象和感觉下判断。还有的是受到通假泛滥、实词虚化等学术痼疾的困扰,缺少关注义例的自觉意识。对于《诗经》研究而言,如果没有足够数量的义例支撑,未能在词语训释方面形成纵横交错的网络,那么,对于《诗经》的阐释就只能停留在表面,囿于局部,而不可能形成完整严密的阐释体系。

[责任编辑 刘 培]

^① 《章太炎全集》(三),上海:上海人民出版社,1984年,第111、222页。

论“赋心”、“赋迹”理论的复奏与变奏

王思豪

摘要:中国赋论史上的“赋心”、“赋迹”理论不大可能由司马相如提出。此理论的本义不关理义,仅作为一种文学的审美批评存在,但在后人的阐释中,却逐渐将其中的“一经一纬”与《诗经》学的“三经三纬”说相比附,将“一宫一商”与《风》、《雅》遗音相对接,从而以“诗迹”量“赋迹”,认为“赋心”即“经术之心”,“诗为赋心”。赋以风雅为宗,据此引入诗教观点来审视赋体发展,将《诗经》学的“正变”学说置于赋体衍变程序中,赋体、赋风因此有了“正”、“变”之区分。“赋心”、“赋迹”理论的变奏,体现的是赋体之教化批评与审美批评的融汇。

关键词:司马相如;赋心;赋迹;《诗经》

在中国赋论史上,有关“赋心”、“赋迹”的理论最早出现在《西京杂记》^①卷二中,云:

司马相如为《上林》、《子虚》赋,意思萧散,不复与外事相关,控引天地,错综古今,忽然如睡,焕然而兴,几百日而后成。其友人盛览,字长通,犍犍名士,尝问以作赋。相如曰:“合纂(纂)组以成文,列锦绣而为质,一经一纬,一宫一商,此赋之迹也。赋家之心,苞括宇宙,总览人物,斯乃得之于内,不可得而传。”览乃作《合组歌》、《列锦赋》而退,终身不复敢言作赋之心矣。^②

此语一出,赋坛欣然,批评家们纷纷奉其为赋论准的。明人王世贞赞叹道:“作赋之法,已尽长卿数语”^③,明人还据此推导出汉人盛览“学于司马相如,所著有《赋心》四卷”之说^④,清康熙帝敕修《御定子史精华》更是在“文学部”专列“赋心”、“赋迹”条^⑤,“赋心”、“赋迹”作为文论名词呈现。人们遂以各种各样的言语对这段话加以总结和概述,以致对其解释、阐述层出不穷。然其本义究竟是什么?这段话中没有“诗”字,为何后来却与《诗经》结缘,以致在复奏中理论发生变奏?这种变奏对赋的创作与批评产生了哪些影响?

一、“赋心”、“赋迹”说的本义探讨

探讨“赋心”、“赋迹”说的本义,首先面临的一个问题就是“司马相如语”的真伪:究竟确是出自相如之口,还是葛洪等假托古人之辞?周勋初先生从司马相如作赋实践、“赋心”、“赋迹”诸多角度作了详细辨析,认为这是魏晋人的观念^⑥。笔者赞同周先生的观点,且认为还可以从“赋家”之说、“赋心”

作者简介:王思豪,江苏省社会科学院文学研究所助理研究员(江苏南京 210013)。

① 《西京杂记》六卷,旧题西汉刘歆著,学界一般认为是晋人葛洪撰。余嘉锡《四库提要辨证》卷十七云:“盖其书题为葛洪者本不伪,而洪之依托刘歆则伪耳”;“故葛洪序中所言刘歆《汉书》之事,必不可信,盖依托古人以自取重耳”(余嘉锡:《四库提要辨证》,北京:中华书局,1980年,第1016、1012页)。徐公持认为:“此书(案,指《西京杂记》),学界已断定原是葛洪本人所撰,其‘刘歆所记’、‘洪家世有’、‘先人所传’云云,皆是假托之辞。”(徐公持:《魏晋文学史》,北京:人民文学出版社,1999年,第507页)

② 葛洪:《西京杂记》卷二,北京:中华书局,1985年,第12页。

③ 王世贞:《新刻增补艺苑卮言》卷一,明万历十七年(1589)武林樵云书舍刻本。

④ 谢肇淛:《滇略》卷六,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 《御定子史精华》卷六十八,文渊阁《四库全书》本。又《御定佩文韵府》卷二十七之二亦概括有“赋心”一条。

⑥ 周勋初:《司马相如赋论质疑》,《文史哲》1990年第5期。

的“得之于内,不可得而传”论以及盛览作有《合组歌》、《列锦赋》的不合理性三个方面加以推理佐证。

首先是“赋家”之说。汉代多以“家”称某一学术流派,如《史记·太史公自序》云:“乃论六家之要指”,《汉书·艺文志》载汉代经学有各家学之名,如《诗》有鲁、齐、韩三家,《易》有施、孟、梁丘三家等,又有直言儒家、道家、法家、名家、杂家、兵家诸目,而不曾见有“赋家”之称。相反,汉人对赋家群体的指称多有轻贱,如“类俳倡”(《汉书·枚皋传》)、“颇似俳优淳于髡、优孟之徒”(《汉书·扬雄传下》)、“赋颂之徒”(王符:《潜夫论·务本》)等,扬雄曾指出“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”(《法言·吾子》),以致汉代赋家多以“诗人”自居,而不愿称自己是“辞人”,更不会称自己是“赋家”。以文学见长而被指称为“家”者,除“赋家”外,还有“辞家”,但最早出现已经是在刘勰的时代,《文心雕龙·辨骚》云:“固已轩翥诗人之后,奋飞辞家之前。”所以,在司马相如的时代不大可能有“赋家”之称。

其次,周先生指出:“‘赋心’之论,应当受到魏晋之时‘言不尽意’论的激发”,“汉初的司马相如也不可能提出近于‘言不尽意’论的见解”。不仅如此,笔者认为“赋心”“得之于内,不可得而传”的文学品性相传论也不大可能由司马相如提出。《庄子·天道》载轮扁向齐桓公介绍工艺技巧时说:“得之于手而应于心,口不能言,有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣。”^①此只作匠人语,至司马相如时代或许仍未施诸于文学领域,如《淮南子·齐俗训》曰:“若夫工匠之为连鑊、运开、阴闭、眩错,入于冥冥之眇,神调之极,游乎心手众虚之间,而莫与物为际者,父不能以教子。瞽师之放意相物,写神愈舞,而形乎弦者,兄不能以喻弟。”^②刘安与司马相如大致同时,经验相传理论仍然流于技艺方面,不见有涉及文艺的论述。《西京杂记》中所言“赋心”应指作家所具有的胸襟、气度,属于作家品性、气质范畴,曹丕《典论·论文》:“文以气为主,气之清浊有体,不可力强而致,……虽在父兄,不能以传子弟。”“赋心”传授理论或是与曹丕“文气”相传说的提出时代相近。

第三,《西京杂记》载盛览在听了司马相如的“赋心”之论后,作有《合组歌》、《列锦赋》,此说的合理性很值得怀疑。一是如果这两篇赋的写作背景与辞赋大家司马相如有关,那么在赋学史上应该具有很大的影响力,扬雄、王褒诸人在拟效司马相如赋作时,提及此事的可能性极大。而且果真有二作,何以刘、班不闻,以致《汉书·艺文志·诗赋略》不载盛览赋作呢?二是推测这两篇赋的内容,应该是就“司马相如”之辞展开铺陈,其中肯定会论及作赋的命意、结构、技巧、辞采等。我们将《西京杂记》的这段论述与陆机《文赋》中的一段话来对比:“其为物也多姿,其为体也屡迁,其会意也尚巧,其遣言也贵妍。暨音声之迭代,若五色之相宣,虽逝止之无常,固崎嶇而难便。”^③这里的“暨音声之迭代,若五色之相宣”即“赋迹”之属,“其为物也多姿,其为体也屡迁,其会意也尚巧”、“逝止之无常”即“赋心”之属。如此说来,盛览所作当是一篇带有赋论性质的赋体文字。但这种情况是直到东汉末年才出现,至陆机《文赋》等出现才趋于成熟,在司马相如时代就出现此类著作的可能性当不会太大。

这段话虽不是出自司马相如之口,但丝毫不会削弱其在赋学史上的地位。清人储大文指出:“此榘艺至言,功侔神化,未可以《西京杂记》为贗书而遂轻之也。”^④“赋心”、“赋迹”的本义究竟是指什么?我们认为它只关文学,不在理义,是一种审美的批评。周勋初先生认为“纂组”、“锦绣”是比喻“文学追求形式华艳”,“苞括宇宙”、“控引天地”诸语是“形容作家神思的状态”,合而言之,这句话的意思就是“赋如纂组、锦绣,外形极美,其文句的特点为骈俪,朗读之时则呈现为音乐之美”^⑤。诚然,“赋心”、“赋迹”说是一种典型的文学审美批评^⑥。“赋心”即体物之“味”美,乃是隐含其中的意蕴美;“赋迹”,

① 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第491页。

② 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第802—803页。

③ 陆机撰,张少康集释:《文赋集释》,上海:上海古籍出版社,1984年,第94页。

④ 储大文:《存研楼文集》卷十六《杂文·作赋》,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 周勋初:《司马相如赋论质疑》,《文史哲》1990年第5期。

⑥ 参见古风:《“以锦喻文”现象与中国文学审美批评》,其云:“汉赋是继‘诗三百’和‘楚辞’之后的‘美文学’作品,因而以‘锦绣’作为参照物来谈论辞赋的审美问题,就是谈论‘文学’的审美问题。”(《中国社会科学》2009年第1期)

铺写的痕迹,编织锦绣的痕迹,即“铺采摘文”,追求的是赋的文字美——色(视觉美)和声韵美——声(听觉美)。范仲淹《赋林衡鉴序》云:“人之心也,发而为声;声之出也,形而为言。声成文而音宣,言成文而诗作。圣人稽四始之正,笔而为经;考五声之和,鼓以为乐。是故言依声而成象,诗依乐以宣心。感于人神,穆乎风俗,昭昭六义,赋实在焉!及乎大醇即醺,旁流斯激;风雅条散,故态屡迁;律吕脉分,新声间作。而士衡名之体物,聊举于一端;子云语以雕虫,盖尊其六籍。”^①赋体形成与声律相关,《周礼·春官》称大师教以“六诗”,赋为其一,诗为声之言,言为心之声,故诗心即乐心,赋心亦有乐心,以声乐评价赋的特征,即“一宫一商”。刘攽《雕虫小技壮夫不为赋》:“观夫纬白经绿,叩商命宫,以富艳而为主,以浏亮而为工。”^②“经纬”、“宫商”仅是就文辞“富艳”,声韵“浏亮”而言,正如明人陈际泰《刘西佩放生赋序》所云:“赋者古诗之流,以声为教。夫声者感人密深而风移俗易,盖其致不在理义也。”^③“赋迹”的“一经一纬”、“一宫一商”之说与文艺的“六诗”相关^④。

二、以“诗心”度“赋心”

赋是在由文艺的“六诗”向《诗经》学的“六义”的转变中形成发展起来的。“六义”之说发展至唐代有“三体三用”之区别,《毛诗正义》孔颖达疏曰:“风雅颂者,诗篇之异体,赋比兴者,诗文之异辞耳。……赋比兴是诗之所用,风雅颂是诗之成形,用彼三事成此三事。”朱熹又推衍出“三经、三纬”之说:“或问《诗》六义,注‘三经、三纬’之说。曰:‘三经’是赋、比、兴,是做诗底骨子,无诗不有,才无,则不成诗。盖不是赋,便是比;不是比,便是兴。如《风》、《雅》、《颂》,却是里面横贯底,都有赋、比、兴,故谓之‘三纬’。”^⑤元人刘瑾《诗传通释》云:“‘三经’是风、雅、颂,是做诗底骨子。赋、比、兴却是里面横贯底,都有赋、比、兴,故谓之‘三纬’。”并引南宋人辅广语曰:“声音之节谓风、雅、颂,制作之体谓赋、比、兴,三经谓风、雅、颂之体一定也,三纬谓赋、比、兴之用不一也。”^⑥

缘于“六义”的“三经三纬”说,元人祝尧将其引入赋论中,云:

殊不知古诗之体,六义错综,昔人以风、雅、颂为三经,以赋、比、兴为三纬,经其诗之正乎?纬其诗之葩乎?经之以正,纬之以葩,诗之全体始见,而吟咏情性之作,有非复叙事明理赞德之文矣。诗之所以异于文者以此。赋之源出于诗,则为赋者固当以诗为体,而不当以文为体。后代以来,人多不知经纬之相因,正葩之相须,吟咏无所因而发,情性无所缘而见,问其所赋,则曰赋者铺也,如以铺而已矣,吾恐其赋特一铺叙之文尔,何名曰赋?是故为赋者不知赋之体而反为文,为文者不拘文之体而反为赋,赋家高古之体不复见于赋,而其支流軼出,赋之本义乃有见于他文者。^⑦

认为赋为诗体,诗有“三经三纬”之说,赋也应该是“经纬相因”、“正葩相须”,以“诗迹”度“赋迹”之论由是开启。清人黄宗羲《汪扶晨诗序》云:“自毛公之六义,以风、雅、颂为经,以赋、比、兴为纬,后儒因之,比兴强分,赋有专属。及其说之不通也,则又相兼。”^⑧清人在辞赋创作中也不断地阐述“赋迹”之说,程恩泽《六义赋居一赋》云:“纬以纂组,饰以铅黛;贯以明珠,节以杂佩。……博趣于申公鲁齐,探

① 范能浚编集,薛正兴校点:《范仲淹全集》,南京:凤凰出版社,2004年,第452—453页。

② 刘攽:《彭城集》卷二,清刻武英殿《聚珍版丛书》本。

③ 陈际泰:《已吾集》卷四序四,清顺治李来泰刻本。

④ 另可参考笔者与许结教授合撰《汉赋用〈诗〉的文学传统》一文的相关论述,《中国社会科学》2011年第4期。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷八十,北京:中华书局,1986年,第2070页。按,南宋朱鉴编《诗传遗说》卷三,亦录有此条,且注曰“吕德昭录”,云:“或问:‘《大序》六义注中,有三经三纬之说。’先生曰:‘三经是赋、比、兴,是做诗底骨子,无诗不有,才无,则不成诗。盖不是赋,便是比;不是比,便是兴。如风、雅、颂。却是里面横贯底,都有赋、比、兴,故谓之三纬。’”清康熙间《通志堂经解》本。

⑥ 刘瑾:《诗传通释》卷首,文渊阁《四库全书》本。辅广语又见《童子问》卷首,文渊阁《四库全书》本。

⑦ 祝尧:《古赋辨体》卷九《外录上》,文渊阁《四库全书》本。

⑧ 黄宗羲:《汪扶晨诗序》,《南雷文定》四集卷一,《四部备要》本。

妙于韩婴内外。稽之周室,考之汉代。是则擷六义之精,而传其美者也。”^①认为赋作在汉代四家诗中探妙寻趣,经纬六义。赵镛《六义赋居一赋》则云:“然而义为辞譬,辞为意轮。义析之有六,辞万变而皆循。风雅颂为经,体殊别而不相杂;赋比兴为纬,用参错而还相因。俾色揣称,兼资乎比兴;指事征理,必在于敷陈。以宣士德于遐邇,则颡蒙共喻;以抒下情于黼座,则幽情毕伸。”^②赋迹的“一经一纬”论与“六义”的“三经三纬”说相对接。同时,“一宫一商”之论也与《诗经》完成对接,清人钱案《拟白居易赋赋》“风雅遗音,宫商协度,六籍之华,九经之库”^③,赋的“宫商”源自《诗经》遗音。保瑞《五经鼓吹赋》认为《三都》、《两京》赋是“千章登雅颂之诗,悠扬入听;一片奏宫商之乐,高下相参”^④。穆通阿《研京练都赋》称张衡、左思赋“砺诸经训之区,银毫欲秃……五经鼓吹,六籍笙簧。……播六经而鼓吹,典贍高华;谱一片之宫商,承平雅颂”^⑤。“一宫一商”说以《诗》之遗音的身份入诸“赋迹”之论。

清人以“诗迹”量“赋迹”,最终的意图是以“诗心”度“赋心”。纳兰性德《赋论》推《西京杂记》之意云:“其可传者,侈丽闳衍之词;而不可传者,其赋之心也。若能原本经术,以上溯其所为不传之赋心,则可传者出矣。”^⑥纳兰氏认为“诗人之志”是“《诗》三百”,“赋家之心”即“经术之心”,《诗经》乃可与赋“相为表里”、“正赋之体”。陆莱《历朝赋格·凡例》引“司马相如”之语后云:“故所为《子虚》、《大人》,能使人主读之有凌云之思也。……然必贯之以人事,合之以时宜,渊闳恺恻,一以风雅为宗,而其旨则衷于六经之正,岂非天地间不朽至文乎?”^⑦赋作应以《诗》为宗旨,合乎诗教标准。路德《重刊赋则序》:“古以赋为六诗之一,实则假托仿喻,体物写志,比亦赋也,兴亦赋也,风雅颂亦赋也,骚又全乎赋者也。孟坚以为古诗之流,不敢歧诗赋而二之,可以知赋之为赋矣……一经一纬,一宫一商,酌奇玩华,弥见真粹,所谓诗人之赋丽以则也,无则不可以为诗,作赋何独不然哉?”又于光华在《评注昭明文选》之《甘泉赋》末批曰:“何义门曰:《汉书》本传云:甘泉本因秦离宫,既奢泰……愚案:赋家之心,当以子云此言求之,无非六义之风,非苟为夸饰也。”^⑧“赋心”即“六义”之风,体现在诗教理义之中。

清人以“诗心”度“赋心”,认为“赋心”、“赋迹”之说关乎理义,但也认为不全在理义,其文学审美的因素也得到一定重视,主要表现在三个方面:一是要求赋作文采与情理并举。如孙梅《四六丛话》云:“诗人之作,情胜于文;赋家之心,文胜于情。有文无情,则土木形骸,徒惊纤紫;有情无文,则重台体态,终恋鸣环。”^⑨杨曾华《赋赋》云:“上下三千年,通赋汇而有典有则;纵横一万里,得赋心而亦步亦趋。将见掷地作金声,孰是能希其杰构;伫看搜天传石室,畴不共服壮夫哉!”^⑩二是要求赋作立意深远,运思巧妙。王芑孙《读赋卮言》谓:“赋有经纬万端之用,实此单微一线之为,以其一线者,周乎万端,深其爪,出其目,作其鳞之而,则拨尔而怒,而于任重宜,且其斐色必似鸣矣。爪不深,目不出,鳞之而不作,则颓尔如委,而不于任重宜,且其斐色必似不鸣矣。寻其脉络,须兼叙事之长,极尔精详,

① 程恩泽:《六义赋居一赋》,见林联桂:《见星庐赋话》卷八,清光绪间《高凉耆旧遗集》本,第12页。

② 赵镛:《六义赋居一赋》(以“诗人之赋丽以则”为韵),鸿宝斋主人编:《赋海大观》第4册,北京:北京图书馆出版社,2007年影印光绪甲午(1894)鸿宝斋重印本,第240页。

③ 钱案:《拟白居易赋赋》(以“赋者古诗之流也”为韵),鸿宝斋主人编:《赋海大观》第4册,第226页。

④ 保瑞:《五经鼓吹赋》(以“三都两京五经鼓吹”为韵),鸿宝斋主人编:《赋海大观》第4册,第243页。

⑤ 穆通阿:《研京练都赋》,鸿宝斋主人编:《赋海大观》第4册,第252—253页。

⑥ 纳兰性德:《通志堂集》,上海:上海古籍出版社,1979年影印清康熙刻本,第555页。

⑦ 陆莱评选:《历朝赋格》,清康熙刻本。

⑧ 于光华编:《评注昭明文选》卷一,民国八年(1919)上海扫叶山房石印本。又何焯《义门读书记》卷二十《前汉书》评“故遂推而隆之”至“党鬼神可也”亦云:“赋家之心,当以子云此言思之,无非六义之风,非苟为夸饰也。其或本颂功德,而反事侈靡,淫而非则,是司马、班、扬之罪人矣。”北京:中华书局,1987年,第332—333页。

⑨ 孙梅撰,李金松点校:《四六丛话》卷三《骚》,北京:人民文学出版社,2010年,第45页。这段话也出现在洪翼升《孙卿赋篇赋》(以“汉志载孙卿赋十篇”为韵)中:“夫诗人之作,情胜于文;赋家之心,文胜于情。无情之文,则土木形骸,徒惊纤紫。无文之作,则重台体态,终恋鸣环。荀子之篇,其殆诗之流,赋之祖,古文有韵之椒落,楚诗嗣响之奇诡乎?”江标编:《沅湘通艺录》卷七,《丛书集成初编》本。

⑩ 杨曾华:《赋赋》(以“登高能赋可为大夫”为韵),鸿宝斋主人编:《赋海大观》第4册,第228页。

更有补题之解,功以琢磨而致,思必再四而周。古人或炼之以十年,或研之于一纪,非为征材,良由审意,作赋之功,固以淹迟极妙也。”^①三是要求赋作取材宏广,义归博综。沈德潜《赋钞笺略序》云:“汉人谓赋家之心,包括天地,总揽人物,故古来赋手类皆就思旁讯,铺采摘文,元元本本,骋其势之所至而后已。盖导源于三百篇,而广其声貌,合比兴而出之。登高能赋,可以为大夫,诚重之也。两汉以降,鸿裁间出,凡都邑、宫殿、游猎之大,草木肖翘之细,靡不敷陈博丽,牢笼漱涤,蔚乎鉅观。”^②刘熙载《艺概·赋概》曰:“诗为赋心,赋为诗体。诗言持,赋言铺,持约而铺博也。古诗人本合二义为一,至西汉以来,诗赋始各有专家。”^③《诗》之情与理、义与辞、文与质的会同并举,均成为赋家度量“赋心”、“赋迹”之准的。

三、《诗》的标准与赋之“正”、“变”

赋学批评者以“诗心”度“赋心”,自然也会以《诗》的标准来衡量赋作的优劣,很重要的一个现象就是将《诗经》学的“正”、“变”思想引入赋学批评领域。

“风雅正变”之说最早见于《毛诗大序》,谓:“至于王道衰,礼义废,政教失,国异政,家殊俗,而变风变雅作矣。”“变风”、“变雅”乃是指西周衰落时期的《风》、《雅》诗作,而与之相对的“正风”、“正雅”指什么,《毛诗序》并没有指出。之后郑玄在《诗谱序》中则谓周自后稷、公刘、大王、王季至文王、武王“其时诗,风有《周南》、《召南》,雅有《鹿鸣》、《文王》之属。及成王、周公致大平,制礼作乐,而有颂声兴焉,盛之至也。本之,由此风、雅而来,故皆录之,谓之《诗》之正经。后王稍更陵迟,懿王始受谥,享齐哀公。夷身失礼之后,邴不尊贤。自是而下,厉也幽也,政教尤衰,周室大坏,《十月之交》、《民劳》、《板》、《荡》勃尔俱作。众国纷然,刺怨相寻。五霸之末,上无天子,下无方伯,善者谁赏?恶者谁罚?纪纲绝矣。故孔子录懿王、夷王时诗,迄于陈灵公淫乱之事,谓之变风、变雅。”^④郑玄则以为产生于治世之际,致力于歌功颂德的《风》、《雅》之作是“正风”、“正雅”,而自西周懿王、夷王而下至春秋陈灵公时的诗作为“变风”、“变雅”。自此以后,《诗》之“正变”学说渐成系统,综其区分标准,盖有三端:一是作《诗》背景,即政治世变,有治世与衰世之别;二是诗旨有“安以乐”与“怨以怒”之分;三是诗风有“雍容典雅”和“哀怨情长”二类。

这种《诗》学的“正变”标准也影响到后代文学作品的评判。晁补之《离骚新序上》云:

先王之盛时,四诗各得其所,王道衰而变风变雅作,犹曰达于事变而怀其旧俗。旧俗之亡,惟其事变也。故诗人伤今而思古,情见乎辞,犹诗之风雅而既变矣……又班固叙迁之言曰:“《大雅》言王公大人德逮黎庶,《小雅》讥小己之得失其流及上,所言虽殊,其合德一也。司马相如虽多虚辞滥说,然要其归引之于节俭,此亦《诗》之风谏何异?扬雄以谓犹骋郑卫之音,曲终而奏雅,不已戏乎!”^⑤固善推本,知之赋与诗同出,与迁意类也。然则相如始为汉赋,与雄皆祖原之步骤,而独雄以其靡丽悔之,至其不失雅亦不能废也。自风雅变而为《离骚》,至《离骚》变而为赋,譬江有沱,干肉为脯,谓义不出于此,时异然也。……盖诗之流至楚而为《离骚》,至汉而为赋,其后赋复变而为诗,又变而为杂言、长谣、问对、铭赞、操引,苟类出于楚人之辞而小变者,虽百世可知。^⑥

晁补之的贡献在于他将《诗》之“风雅正变”说引入到文体学的兴衰流变之中,并由此制定了一个文体流变的系谱:

① 王芑孙:《读赋卮言·立意篇》,清光绪五年(1879)《国朝名人著述丛编》本。

② 沈德潜:《赋钞笺略序》,雷琳、张杏滨笺:《赋钞笺略》,清嘉庆二十二年(1817)重刊本。

③ 刘熙载:《艺概》,上海:上海古籍出版社,1978年,第86页。

④ 冯浩菲:《郑氏诗谱订考》,上海:上海古籍出版社,2009年,第12-13页。

⑤ 见《史记·司马相如列传》论赞,当是东汉人旁批文字窜入,又见《汉书·司马相如传赞》。

⑥ 济北晁补之先生:《鸡肋集》卷三十六《离骚新序上》,《四部丛刊初编》影印明崇祯吴郡顾氏刻本。

诗→骚→赋→诗→问对

杂言
长谣
铭赞
操引

“正变”学说是如何影响赋体文学批评的呢？祝尧《古赋辨体》卷四云：

盖自长卿诸人就骚中分出侈丽之一体，以为辞赋，至于子云，此体遂盛。不因于情，不止于理，而惟事于辞。虽曰因宫室畋猎等事以起兴，然务矜夸，而非咏歌，兴之义变甚矣；虽曰取天地百神等物以为比，然涉奇狂，而非博雅，比之义变甚矣；虽曰陈古者帝王之迹以含讽，然近谀佞，而非柔婉，风之义变甚矣；虽曰称朝廷功德等美以仿雅颂，然多文饰，而非正大，雅颂之义又变甚矣。但风比兴雅颂之义虽变，而风比兴雅颂之义终未泯。至于三国六朝以降，辞益侈丽，六义变尽而情失，六义泯尽而理失。噫！于此可以观世变矣。^①

赋自《诗》出，兼有风、雅颂、比兴之义，然汉赋相对《诗经》而言，虽题材相同，但其他“五义”皆有变更。清人王修玉在《历朝赋楷·凡例》中云：“赋虽本于六义，体制则有代更，楚辞源自《离骚》，汉魏同符古体，此为赋家正格，允宜奉为典型。至于两晋微用俳词，六朝加以四六，已为赋体之变，然音节犹近古人。迨夫三唐应制，限为律赋，四声八韵，专事骈偶，此又赋之再变。宋人以文为赋，其体愈卑，至于明人，复还旧轨。”^②因循《诗经》“正”、“变”之说，理论家们认定汉魏古赋为赋家正格、历代典型，是“正体”，两晋以后，赋体变为俳体、律体、文赋体，均为“变体”。正如王之绩在《铁立文起》中所说：

昔人以赋为古诗之流，然其体不一。而必以古为归，犹之文必以散文为归也。顾均之为古赋，而正变分焉。大抵辞赋穷工，皆以诗之风雅颂赋比兴之义为宗。此如山之祖昆仑，黄河之水天上来也。故论赋者，亦必首律之以六义，如得风雅颂赋比兴之意则为正，反是则为变。若以古赋而间流于俳与文，亦变体也。八韵律赋，盛于开元之世，以其时诏以诗赋取士故也。此皆诸赋正变之所由分，不可以不辨。^③

据时代划分如是。就具体作品而言，“正”、“变”之体又如何区别？王之绩又云：

古赋如汉司马相如《长门》，班婕妤《自悼》，《捣素》，张衡《思玄》，晋潘岳《秋兴》，唐柳宗元《梦归》，汉祢衡《鹦鹉》，魏王粲《登楼》，晋孙绰《游天台山》，汉扬雄《甘泉》，以上正体而俳体间出于其中。宋苏轼《屈原庙》，汉司马相如《子虚》、《上林》，班固《两都》，晋潘岳《籍田》，以上变体而流于文赋之渐。^④

王之绩虽以古赋为“正体”，但也要视具体作品而区别对待，如司马相如《长门赋》缘情发义，托物言情，怨而不怒，风、比、兴之义未泯，故属“正体”，而《子虚》、《上林》诸赋，中间是赋，首尾是文，已开后世文赋体之先，故而有“变”，此正变之例分也。

“赋心”、“赋迹”理论，就其本义而言，只是一种文学的审美批评，不关理义。但在后人的阐释中，逐渐将“一经一纬”与《诗经》学的“三经三纬”说相比附，将“一宫一商”与《风》、《雅》遗音相对接，从而以“诗迹”量“赋迹”，认为“赋心”即“经术之心”，“诗为赋心”。赋一以风雅为宗，据此引入诗教观点来审视赋体发展，将《诗经》学的“正变”学说置于赋体衍变程序中，赋体、赋风也有了“正”、“变”之区分，中国文学理论批评与创作的经术化过程由此可见一斑。“赋心”、“赋迹”理论的变奏，且与赋体、赋用观的交织，体现的是教化批评与审美批评的融汇。

[责任编辑 渭 卿]

① 祝尧：《古赋辨体》卷四《两汉体下》，明成化二年（1466）刻本，明嘉靖刻本，文渊阁《四库全书》本。

② 王修玉：《历朝赋楷·凡例》，清康熙刻本。

③ 王之绩：《铁立文起》前编卷九《赋通论》，清康熙刻本。

④ 王之绩：《铁立文起》前编卷九《赋通论》，清康熙刻本。

晋宋风致与雅人情怀

——姜夔的生活模式与文化品格

张宏生

摘要:虽然姜夔的生活方式与其他江湖诗人大致相似,但世人对他的评价往往较为正面,许之为具有晋宋风致。这一概念的内涵,在宋代特定的语境中,大致是指一个人具有超越的风神气度。姜夔一生漂泊江湖,依附别人而过。不过,他在这种生活中,却又有自己的追求和分寸,看重人格的独立和平等的交往,具有脱略外在的内心追求,从而在俗的生活氛围中,保持了心灵的距离,创造了雅的意韵。而他的咏物词取得成功的重要原因之一,也是善于调动时空的距离,与其心灵追求有一定的相通之处。姜夔的生活方式和心灵追求是宋代文人化与世俗化相结合的产物,对后世产生了重大影响。

关键词:姜夔;晋宋风致;江湖诗人;干谒;清雅

一、问题的提出

在南宋中后期,以国都临安为中心,聚集着一大批江湖诗人。这些诗人被繁华的都市生活所吸引,以诗歌作为行谒的工具,长期游走于达官贵人之间,形成南宋社会的一道非常奇特的景观。由于在历史上,诗的地位一直非常高,从注重气节的角度看,谒客的行为,并不被文化传统所认可,所以,对于这些江湖诗人,历来总体上的评价并不高。这大致上是一个从为人到为诗而设立的评估取向,其中最重要的是对江湖诗人生活模式及生活精神的否定。

然而,作为江湖诗人中最有成就者之一,姜夔的生活精神却得到了人们赞扬,被称之为“晋宋人物”(或类似的称呼)。这个称呼,先见之于姜夔的好朋友,同时也是他依附的主要对象之一的范成大,后见之于时代稍晚的陈郁。兹列举二人的说法如下:

参政范公以为翰墨人品,皆似晋宋间之雅士。^①

白石道人姜尧章气貌若不胜衣,而笔力足以扛百斛之鼎,家无立锥,而一饭未尝无食客。图史翰墨之藏,充栋汗牛。襟期洒落,如晋宋间人。^②

在宋代文化的语境中,“晋宋雅士”或“晋宋间人”以及“晋宋人物”等称呼,受各种因素的影响,评价或有不同,不过作为褒义词表示称赞者,进入南宋后似乎更多。但事实上,从生活模式上看,姜夔与其他江湖诗人也许并无太大分别。那么,为什么会有这样不同的评价呢?关于这个问题,孙维城和赵晓岚两教授曾作过一定的讨论,提出了一些值得重视的观点。如关于姜夔作为“晋宋人物”所体现的内涵,孙维城先生认为,晋宋之际“实质是精神上的大解放,人格上思想上的大自由。这是自我价值被发现被肯定的时代。外在的功业退居第二位,首先是肯定自我的人格,自我的价值,自我的意识,自我的情感。他们风神潇洒,飘逸不群,这种洒脱的襟期来源于玄学的深思。而精神人格的大解放

作者简介:张宏生,香港浸会大学中文系教授。

① 周密:《齐东野语》卷十二引姜夔《自叙》,北京:中华书局,1983年,第211页。

② 陈郁:《藏一话腴》内编卷下,《影印文渊阁四库全书》第865册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第548页。

大自由又具体表现为晋宋人‘向外发现了自然,向内发现了自己的深情’(宗白华《论〈世说新语〉和晋人的美》)^①。进而从山水和爱情两个方面分析了姜夔的作品,从中揭示他的人格:“这种文化人格以晋宋人物为底色,而又染上了封建后期的人文色彩。精神上的大解放与思想上的大自由是士大夫文化人格的核心,具体表现为向内挖掘出自我的深情,使人性不至异化;向外深入了自然,不仅以之作为观赏对象,而且作为安置疲惫生命与心灵的故乡热土。”在姜夔“纵情山水、深情绵邈与狷洁清冷的背后,我们聆听到后期士大夫追求精神自由、渴望宁静淡泊的心声”。赵晓岚不同意孙维城对“晋宋人物”概念的论定,认为无论是“向外”,还是“向内”,姜与晋宋人物都不同,他的为人和为词,与晋宋之“狷”和“雅”也不同。“姜夔给人以‘晋宋人物’的印象,主要是在于其外貌、风度、气质及出众的才华、终身未仕的经历”,“尽管他也显示出晋宋雅士那‘飘逸不群’的风度和‘狷洁清冷’的气质,但在本质情性上,在思维方式上,却是他那长期浸淫着的儒家思想占据着主导地位。”^②在中国文化的语境中,涉及到一些概念,往往比较含糊,语境不同,内涵也可能不同,读者自可作见仁见智的不同理解。赵文认为姜夔的主要文化精神还是儒家的,这一点,肯定是姜夔身上很重要的色彩之一,不过,与本文所要集中讨论的问题无关,因此存而不论;孙文从精神人格上立论,联系姜夔的词作,讨论其文化精神,而抉出狷洁和雅致,确是姜夔身上的重要特征。一般来说,人们在讨论晋宋文学文化时,所总结的诸如旷达超脱、高雅萧散等,都能不同程度地在姜夔身上找到呼应。不过,以往在这方面的论说往往过于宏观,如何从姜夔特定的身世人格及其与所属阶层、群体的关系来发掘其文化精神的意义,还要作进一步思考。因此,本文拟联系姜夔本人的生活状态和精神追求,以及他与其他江湖游士的区别,还有他的创作中所体现出来的与这一概念相关的一些因素,对所谓“晋宋人物”作更为明确的指认,更为具体的说明,并借此管窥当时社会发生的一些变化。

二、“晋宋人物”的内涵

“晋宋人物”是一个比较宽泛的指称,其内涵也往往比较含糊。大致说来,在宋代特定的语境中,经常指的是一个人的风神气度,如张元干说米芾“此老风流,晋宋间人物也”,又说苏庠“高标远韵,当求之晋宋间”^③。汪藻说鲍钦止“风度凝远,如晋宋间人”^④。杨万里说范成大“风神英迈,意气倾倒,拔新领异之谈,登峰造极之理,萧然如晋宋间人物”^⑤。又说王叔雅“萧然简远,若晋宋间人”^⑥。这些,都是用“晋宋人物”的概念来认识其当代人。对姜夔的评价,也是在这一脉络中展开的。

晋人的生活态度和美学精神当然会对其后的刘宋有影响,不过,赵宋之人将“晋宋”连用,而不仅仅是“晋”,作为文化人格的倾慕,至少在某些层面,有其特定的考虑。我们注意到,宋人以“晋宋人物”比附其当代人,经常是一个笼统的说法,但在对“晋宋人物”进行讨论时,却往往有一个明确的对象,这就是晋宋之际的陶渊明。陈正敏在《遁斋闲览》中曾指出:“渊明趣向不群,词彩精拔,晋宋之间,一人而已。”^⑦既肯定其为人,也称赞其词采。包恢写有《远斋记》,记其友人徐致远卜居于上饶玉溪之南,求其为寓所命名,包名之曰“远斋”,解释说:“昔陶靖节结庐人境,而心远地偏者,亦如是耳。”

① 孙维城:《“晋宋人物”与姜夔其人其词》,《文学遗产》1999年第2期。

② 赵晓岚:《也谈“晋宋人物”、“文化人格”及姜夔》,《文学遗产》2000年第3期。

③ 张元干:《跋米元章下蜀江山图》、《苏养直诗帖跋尾六篇》,《芦川归来集》卷九,上海:上海古籍出版社,1978年,第169、176页。

④ 汪藻:《鲍吏部集序》,《浮溪集》卷十七,《丛书集成初编》第1958册,北京:中华书局,1985年,第196页。

⑤ 杨万里:《石湖先生大资参政范公文集序》,《诚斋集》卷八十二,上海:商务印书馆《四部丛刊初编》影印江阴缪氏艺风堂藏影宋钞本,1929年,第681页。

⑥ 杨万里:《王叔雅墓志铭》,《诚斋集》卷一二七,第1160页。

⑦ 胡仔:《苕溪渔隐丛话》前集卷三引,北京:人民文学出版社,1962年,第18页。

然后历述徐致远的行事模式,指出:“致远有晋宋间人物风度者也,当自有契于此。”^①显然也是将陶渊明当作“晋宋人物”的重要代表^②。

研究中国思想史和文学史的学者已经达成共识,认为陶渊明的价值真正被发现是在宋代。宋人特别推崇陶渊明的,是其韵度。这个韵度,可以表现在创作上,如苏轼所体认的“外枯而中膏”;也可以表现在生活模式上,这就是他的“结庐人境”之说。

本来,晋人对于隐逸之事,已有多方面的思考,在言意之辨的大背景中,人们也将其与出处取向结合起来了。《世说新语·言语》:“简文人华林园,顾谓左右曰:‘会心处不必在远。翳然林水,便自有濠、濮间想也。觉鸟兽禽鱼,自来亲人。’”^③《晋书》卷八十二《邓粲传》载:“邓粲,长沙人。少以高洁著名,与南阳刘驎之、南郡刘尚公同志友善,并不应州郡辟命。荆州刺史桓冲卑辞厚礼请粲为别驾,粲嘉其好贤,乃起应召。驎之、尚公谓之曰:‘卿道广学深,众所推怀,忽然改节,诚失所望。’粲笑答曰:‘足下可谓有志于隐而未知隐。夫隐之为道,朝亦可隐,市亦可隐。隐初在我,不在于物。’尚公等无以难之,然粲亦于此名誉减半矣。”^④这个“名誉减半”,说明在人们心目中,隐逸之事仍有一定的规定性,形神言意之说并不足以掩盖其中的诡辩。但是,从中确实可以发展出一种理念,如晋人王康琚《反招隐诗》所云:“小隐隐陵薮,大隐隐朝市。”^⑤关键是要“天和”,而不能“矫性”。沿着这一理念,真正能够作出典范的,正是陶渊明。陶渊明是真正的隐逸之士,但是,他又并不拘泥于行迹,而是掌握其精神。他著名的《饮酒》(结庐在人境)告诉我们,隐居并不一定要像《后汉书·隐逸列传》中的那些隐士一样,遁迹于深山老林,在人群中居住,只要“心远”,就能够不闻车马之声,宛如居于偏僻之地。这个“心远”,就是一种“韵”,似乎毫无所求,一片淡泊静穆,但又包含着许许多多。

这样一种品格,正是宋人特别欣赏的,所以,黄庭坚就称赞说:“彭泽意在无弦。”^⑥黄庭坚的这一思想,在不少方面都体现出来。他论书重韵,是人们所熟知的,其重要内涵之一,就是遗貌取神,至于他本人的书法,也能体现出这一特色,范温《潜溪诗眼》即指出:“山谷书,气骨、法度皆有可议,惟偏得《兰亭》之韵。”^⑦从这个思路来看姜夔,就能够对所谓的“晋宋人物”有更透彻的了解。

三、江湖诗人的一般生活形态与姜夔

江湖诗派大约兴起于13世纪初叶,即南宋中期。这个诗人群体是在宋代的政治、经济状况进一步恶化,文化思想发生了较大变化的背景中产生出来的一个特定的社会阶层,在文化史上,也常被称为江湖游士或江湖谒客。南宋的城市生活非常繁荣,尤其在首都临安,西湖的繁华吸引着大批士人聚集于此,这种奢靡之风,对江湖诗人是非常大的吸引。在江湖诗人中,陈起是一个重要的起到声气联络作用的人物,之所以如此,除了他的书商身份之外,也与他长期居住在杭州,客观上成为江湖诗人的中心有关。

① 包恢:《敝帚稿略》卷四,《文渊阁四库全书》第1178册,上海:上海古籍出版社,1987年,第759—760页。

② 当然,宋人也有认为陶渊明高于“晋宋人物”者,黎靖德编《朱子语类》卷三十四记载朱熹的意见:“晋宋间人物虽曰尚清高,然个个要官职,这边一面清谈,那边一面招权纳货。渊明却真个是能不要,此其所以高于晋宋人也。”(北京:中华书局,1986年,第874页)这个意见也被明清一些人所接受,如明代王樵《方麓集》卷二《许龙山七十寿序》云:“渊明之见道忘物,所以能适其适,而独高于晋宋人物者也。”(《影印文渊阁四库全书》第1285册,第150页)清代阎若璩《潜邱札记》卷一引朱熹之言后,感叹道:“呜呼,此可谓深得渊明之心者矣!”(《影印文渊阁四库全书》第859册,第384页)按,孙维城教授在其文章中,也提到了陶渊明,不过并没有就此角度进一步展开论述。他认为陈正敏所指出的“晋宋之间,一人而已”,是把陶渊明与晋宋人物相剥离,事实上,所谓“一人”,或可作“第一人”解,这一点,从宋代其他论述晋宋人物者往往将陶渊明包含进去来看,也可以得到旁证。

③ 刘义庆著,刘孝标注,余嘉锡笺疏,周祖谟等整理:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,1983年,第143页。

④ 房玄龄等:《晋书》,北京:中华书局,1974年,第2151页。

⑤ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第953页。

⑥ 黄庭坚:《赠高子勉四首》之四,《山谷集·内集》卷十二,《影印文渊阁四库全书》第1113册,第94页。

⑦ 范温:《范温诗话》,吴文治:《宋诗话全编》第2册,南京:江苏古籍出版社,1998年,第1261页。

江湖诗人大都是非官非隐者,他们被繁华的城市生活所吸引,长期游走于不同城市之间。不过,由于他们缺少生活资料,因而并不具备在城市居住的条件,这就促使他们采取一些特定的方式,来满足自己的生活需求。这就是创作诗篇,投献给达官贵人,以求得经济上的资助。在宋代重文的大背景下,这种写诗投献的方式,本身既显得高雅,又满足了达官贵人们养士的心理,因而一时颇为盛行。

按照江湖诗人的生活方式来看,姜夔显然也是属于这一系列中的人。目前传世的诸江湖诗集,据初步搜集,比较完整的,共有十几种,其中大都收有姜夔的诗,这一事实充分说明,在当时和后世批评家的心目中,姜夔的身份就是江湖诗人,这一身份认定,有着普遍的共识。姜夔的作品,也能给人以漂流江湖的印象。他有一组《昔游诗》,诗序中说:“夔早岁孤贫,奔走川陆。……秋日无谓,追述旧游可喜可愕者,吟为五字古句,时欲展阅,自省平生。”这组诗共十五首,作为对南方生活的反映,所记多乘舟之事,是名副其实的“江湖”。所谓“可喜可愕”,是指其所选择的事物和场面多为凶险奇瑰者。或写舟过龙阳县、九马嘴山时“大浪山嵯峨”、“我舟如叶轻”、“自谓喂鼉鼉”、“万死得一生”的凶险场面,或写在沌河口夜航遇风浪之险,或写经白马渡时遭逢“势若江湖吞”的野烧,或写渡扬子江时,为风雪所阻,“欲上不得梯,欲留岸频裂”的恐怖。让人感觉到,漂泊江湖,并不是那么浪漫^①。还有以六首七言绝句组成的《雪中六解》,“首述淳熙丙申北游濠梁之雪,终以嘉泰癸亥入越,与稼轩秋风亭观雪。其中间则沔鄂黄鹤之雪、行都吴山之雪、除夕垂虹之雪,雪虽五地,而三十年之游踪,皆以雪显”^②。这颇具匠心的结构方式,也贯穿着姜夔的江湖行踪。

江湖诗人在干谒过程中,往往要称颂所干谒的对象,以达到自己的目的。早期江湖诗人危稹曾有《上隆兴赵帅》一诗,其中写道:“买宅须买千万邻,季雅喜得王僧真。买山百万复谁与,襄阳节度真主人。……平生骂钱作阿堵,仓卒呼渠宁肯顾。君侯地位高入云,笔所到处皆成春。万间广厦庇许远,岂无一室栖贫身。王邓故处为邻曲,更得赵侯钱买屋。便哦诗句谢山神,饮水也胜樽酒绿。”^③虽然历史记载中多言江湖诗人以诗歌为谒具,但遍查今存诸江湖诗人的集子,却很少见到类似这样直截了当有如此具体内容的诗作,或许作者本身也认为那是为了一定目的而写的诗,没有收入集子的必要。危稹的这篇作品,非常真率地向隆兴(今南昌)这位姓赵的大员求乞钱财,应是目前存世的江湖诗歌中的一个异数。其实,在现实生活中,这样的事,更多的恐怕是心照不宣,直接写出来,双方都比较尴尬,所以在江湖诗人中,题为“上……”、“呈……”的作品很多。

姜夔也有这一类的作品,如《寄上张参政》和《贺张肖翁参政》,前者写道:“姑苏台下梅花树,应为调羹故早开。燕寝休夸香雾重,鸳行却望袞衣来。前时甲第仍垂柳,今度沙堤已种槐。应念无枝夜飞鹊,月寒风尽羽毛摧。”后者写道:“太一图书客屡谈,已知上相出淮南。银台日月非虚过,金鼎功名得细参。从此与人为雨露,应怜有客卧云岚。明朝起为苍生贺,旋著藤冠紫竹簪。”^④这里的张参政叫张岩,和州(今安徽和县)人。乾道五年(1169)进士,曾两为参知政事,官至光禄大夫。张岩是当时的一个喜好清客的官员,因此姜夔有诗送给他。体察其中的意思,就是希望张发达后,能够关注包括自己在内的贫寒之士。他确实写出了自己需要被关注,但这也是此类作品的惯例,考虑到张以好客著称,喜欢被人誉为恩主,姜夔这样的写作,也有其针对性^⑤。

因此,整体上看,姜夔具有江湖诗人的一般风貌,他的生活方式与一般江湖诗人也多有相通之处。

① 姜夔撰,夏承焘校辑:《白石诗词集》,北京:人民文学出版社,1959年,第13-19页。

② 孙玄常引陈思《白石年谱》语,《姜白石诗集笺注》,太原:山西人民出版社,1986年,第217页。按,孙氏也指出陈思所云有时间的错误,但这并不影响其以雪进行结构的论述。

③ 危稹:《巽斋小集》,《江湖小集》,《影印文渊阁四库全书》第1357册,第487-488页。

④ 姜夔撰,夏承焘校辑:《白石诗词集》,第33-35页。

⑤ 按,张羽《白石道人传》曾记载:“参政张岩欲辟为属官,夔不就,曰:‘昔张平甫早欲为夔营之,夔辞不愿。今老又病矣,不能也。’”这一段不知有何根据,夏承焘先生曾经怀疑,此传出自姜夔的后人,是为姜夔干谒之事,曲为之说。见夏承焘:《姜白石词编年笺注》之《行实考》,上海:上海古籍出版社,1981年,第297页。

四、姜夔在江湖诗人中的独特性

姜夔确实是一生漂泊江湖，也是一生依附别人而过。不过，他在这种生活中，却又有自己的追求，或者说，有自己的分寸。

姜夔曾为自己作过一篇叙，其中说道：“四海之内，知己者不为少矣，而未有能振之于寥困无聊之地者。旧所依倚，惟有张兄平甫，其人甚贤，十年相处，情甚骨肉，而某亦竭诚尽力，忧乐同念。平甫念其困蹶场屋，至欲输资以拜爵，某辞谢不愿。又欲割锡山之膏腴，以养其山林无用之身。惜乎平甫下世，今惘惘然若有所失。人生百年有几？宾主如某与平甫者复有几？抚事感慨，不能为怀。”^①这里，姜夔所怀念的人是张鑑。张是世家子弟，豪富之人，他欣赏姜夔的才华，希望有所帮助，而且不止一次。第一次是资助姜金钱，让姜去买一个官；第二次是在无锡的锡山，送给姜一片肥沃的土地，供其养老。

第一次，姜夔辞谢了。在中国历史上，姜夔主要是作为隐士的形象出现的，但是，在宋代，不仅隐士的构成非常复杂，而且隐士的生命历程，也不见得始终如一。有时可能求仕不成而隐，有时可能隐逸半途忽有求仕之心，有时甚至形隐而神仕，不一而足。姜夔与不少读书人一样，也有过建功立业的抱负，不过科场总是不得意。他也希望得到破格的选拔，于是向朝廷上表，试图通过展示才华，引起皇帝的注意，可是也失败了。张鑑的“输资以拜爵”，就是在这个背景中提出的。姜夔之所以辞谢，是因为他既有对自己才华的自信，也有个人性格的高傲，他确实希望能够有一个施展的机会，但却不希望通过这种方式，尤其不希望通过被资助而买官的方式。在这方面，即使是号称了解他的张鑑，也还未能洞悉其内心。

第二次，“欲割锡山之膏腴”尚未实施，张鑑就下世了。从姜夔“惘惘然若有所失”的描写来看，他是接受这种方式的，因为，在宋代，本来就有推重隐士的传统，富人出钱为寒士买山，也是常见的现象^②。从富人一方来说，满足了好士之名；从寒士一方来说，则顺应了社会风气，不至于有什么压力，人格上也不会受到伤害。这其实是一种约定俗成、心照不宣的规范，所以，姜夔才会在张鑑下世之后，感叹“人生百年有几？宾主如某与平甫者复有几？抚事感慨，不能为怀”。因为他这里不是在惋惜一位恩主，而是在悼念一位知己。

于是，我们就可以清楚地看到，姜夔在自己的江湖生涯中，尽管必然地要依人做客，但他非常看重人格的独立，看重平等的交往。这是一种不易拿捏的分寸，但姜夔却掌握得非常好。这一点，从他和范成大的交往中也可以看出来。

姜夔与范成大的相识是通过杨万里，而姜夔认识杨万里是通过萧德藻。杨万里一见姜夔，即非常欣赏，但他认为自己没有能力予以提携，因此转介绍给友人范成大，并以诗的形式，写了一封介绍信，

① 周密：《齐东野语》卷十二引，第211—212页。

② 这种现象，北宋就开始有了，如《宋史·邵雍传》：“邵雍字尧夫。其先范阳人，父古徙衡漳，又徙共城。雍年三十，游河南，葬其亲伊水上，遂为河南人。雍少时，自雄其才，慷慨欲树功名。于书无所不读，始为学，即坚苦刻厉，寒不炉，暑不扇，夜不就席者数年。……初至洛，蓬荜环堵，不庇风雨，躬樵爨以事父母，虽平居屡空，而怡然有所甚乐。……富弼、司马光、吕公著诸贤退居洛中，雅敬雍，恒相从游，为市园宅。”（《宋史·刘恕传》所记载的，是刘氏“家素贫，无以给旨甘，一毫不妄取于人。自洛南归，时方冬，无寒具，司马光遗以衣衾及故茵褥，辞不获，强受而别。行及颖，悉封还之”。司马光强行馈遗之举，让我们看到，宋代好士之风是多么浓厚。另一个例子是傅尧俞与陈师道，据《宋史·陈师道传》记载：“师道高介有节，安贫乐道。……游京师逾年，未尝一至贵人之门。傅尧俞欲识之……知其贫，怀金欲为馈，比至，听其论议，益敬畏不敢出。”傅氏欲主动对陈师道有所馈遗，却慑于陈的气度不敢拿出来，也可见出宋代的好士之风。以上见脱脱等：《宋史》，北京：中华书局，1977年，第12726—12727、13118—13120、13115页。

类似方回所说的“阔匾”^①。这首诗作为江湖诗人生活历程中的一个证明,非常值得介绍。诗题为《送姜夔尧章谒石湖先生》:“钓璜英气横白蜺,歛唾珠玉皆新诗。江山愁诉莺为泣,鬼神露索天泄机。彭蠡波心弄明月,诗星入肠肺肝裂。吐作春风百种花,吹散瀕湖数峰雪。青鞋布袜软红尘,千诗只博一字贫。吾友夷陵萧太守,逢人说君不离口。袖诗东来谒老夫,惭无高价当璠玕。翻然却买松江艇,径去苏州参石湖。”^②作品先写姜夔才华过人,诗思敏捷;继说其奔波江湖,虽作诗盈篋,却不遇知音,贫困交加;再说由于老友萧德藻的推重,得以结识,但自己分量还不够,无法给予适当的提携,因此最后说最恰当的恩主应该是范成大,可以持这首诗到苏州去进谒。

杨万里也可以说是“当世显人”了,这封诗写的介绍信也非常有分量,范成大的接纳当是必然的事。我们尚不知姜夔见到范成大以后是怎样表达仰慕的,但是,姜夔读到杨万里的这首诗之后的和作,可以给我们一些启发。诗题为《次韵诚斋送仆往见石湖长句》:“客来读赋作雌蜺,平生未闻衡说诗。省中诗人官事了,狎鸥入梦心无机。韵高落落悬清月,铿锵妙语春冰裂。一自长安识子云,三叹郢中无白雪。范公萧爽思出尘,有客如此渠不贫。堂堂五字作城守,平章劲敌君在口。二公句法妙万夫,西来囊中藏鲁巧。只今击节乌栖曲,不愧当年贺鉴湖。”^③第一句用王筠读沈约《郊居赋》,将“雌蜺连蹇”的“霓”读作入声,沈约引以为知音事,言自己遇到了知己。第二句用西汉匡衡说《诗》高妙之事,称赞杨万里才高学博,自己闻所未闻。三、四句说杨万里虽然身在仕途,但心在江湖,人品清雅。第五句至第八句说杨万里的诗格调清奇,语言精妙,就像西汉文学家扬雄一样有阳春白雪之姿,并世无人能匹敌者。九、十句通过夸赞杨万里带出范成大,所谓不知其人知其友,说有杨这样的朋友,范成为人的萧爽出尘可想而知。第十一句至第十四句范、杨合写,说二人既是好朋友,互相推重,又是诗坛劲敌,互相竞争,写出的诗真是字字珠玑。《初学记》卷二十七引《逸论语》:“璠玕,鲁之宝玉也。孔子曰:美哉璠玕,远而望之,焕若也;近而视之,瑟若也。”^④前面已经大力称赞杨万里,如今以范成大作为杨的诗坛对手,正是最好的颂扬之词。最后二句用唐朝贺知章激赏李白,来写杨万里对自己的欣赏,不动声色地表达了对范成大的期待。此典出自唐孟郊《本事诗》,李白初至长安,贺知章见其《乌栖曲》,叹赏苦吟,称赞说:“此诗可以泣鬼神矣。”^⑤这样用诗来表达期待引汲的心理,可谓自占身份,不卑不亢。称赞而不阿谀,期待而不猥琐,很有分寸感。

姜夔前往石湖谒见范成大,到底有什么具体想法,我们现在已经无法知道,但既是进谒,必有所求。可是看他在《暗香》一词的小序中所写:“辛亥之冬,予载雪诣石湖。止既月,授简索句,且征新声,作此两曲。石湖把玩不已,使工妓肄习之,音节谐婉,乃名之曰《暗香》、《疏影》。”^⑥宋光宗绍熙二年(1191)冬天,他在石湖待了一个多月,好像天天就是在“授简索句,且征新声”这样的生活中度过。元人陆友仁《砚北杂志》记载:“小红,顺阳公(即范石湖)青衣也,有色艺。顺阳公之请老,姜尧章诣之。一日,授简征新声,尧章制《暗香》、《疏影》两曲,公使二妓肄习之,音节清婉。尧章归吴兴,公寻以小红赠之。其夕大雪,过垂虹,赋诗曰:‘自琢新词韵最娇,小红低唱我吹箫。曲终过尽松陵路,回首烟波十四桥。’尧章每喜自度曲,吟洞箫,小红辄歌而和之。”^⑦姜夔去见范成大,肯定不是为了得到一个小红,但他却体现出如此发自内心的喜悦,可见,进谒这件事,对于姜夔来说,是得固可喜,不得亦欣然,体现出一种随缘自适的韵度。

① 方回评戴复古《寄寻梅》说:“庆元、嘉定以来,乃有诗人为谒客者。龙洲刘过改之之徒,不一其人,石屏亦其一也。相率成风,至不务举子业。干求一二要路之书为介,谓之‘阔匾’,副以诗篇,动获数千缗以至万缗。”方回:《瀛奎律髓》卷二十,合肥:黄山书社,1994年,第500页。

② 杨万里:《诚斋集》卷二十二,第207页。

③ 姜夔撰,夏承焘校辑:《白石诗词集》,第26页。

④ 徐坚等:《初学记》卷二十七,北京:中华书局,1962年,第652页。

⑤ 徐钊辑:《本事诗·高逸》,北京:古典文学出版社,1957年,第15页。

⑥ 姜夔撰,夏承焘校辑:《白石诗词集》,第127页。

⑦ 陆友仁:《研北杂志》,《影印文渊阁四库全书》第866册,第605页。

因此,这也就体现了姜夔和一般江湖诗人的不同:他无法摆脱这种生活,似乎也并不拒绝这种生活,但是,他却总是能够保持平静的内心,在俗的生活中,得到雅的意韵。这显然得到了普遍的尊重,所以才有这么多称他为高士的评价和赞扬。

五、姜夔脱略外在的内心追求

姜夔的创作在当时就有相当的影响,但真正进入批评家的视野,主要依赖于张炎在《词源》中的揄扬。张炎是张鑑的孙子,他的祖父对姜夔非常理解,这一点,也许无形中被孙子继承下来了。与祖父不同的是,张炎是从作品来谈人品的。在《词源》中,他非常称赞姜夔的人品,也不止一次地称赞《暗香》、《疏影》等词,或说他的词“不惟清空,又且骚雅,读之使人神观飞越”。或说他的词:“清空中有意趣,无笔力者未易到。”还称赞《暗香》、《疏影》二篇“前无古人,后无来者,自立新意,真为绝唱”^①。中国一向有诗如其人之说,在张炎看来,能够写出如此作品的人,当然是表里澄澈,清气透骨的。

不过,也有人不这么认为。经过了清代前期和中期如日中天的追捧,特别是浙西词派两代领袖朱彝尊和厉鹗的宣扬,姜夔的地位本来已经非常稳固,可是进入清代后期,在常州词派的视野中,就受到了挑战,除了文本的重新阐释之外,也还有对其人品的微词。如周济在其《宋四家词选目录序论》中将姜夔与辛弃疾相提并论,认为“二公皆极热中,故气味吻合”^②。什么是“热中”,周济没有具体说,也许是说追求的急切,姜夔的内心并不像他的作品那样清雅。可能这一层意思被王国维看出来,因此,在《人间词话》中,他非常贬抑姜夔的人品:“东坡之旷在神,白石之旷在貌。白石如王衍口不言阿堵物,而暗中为营三窟之计,此其所以可鄙也。”“‘纷吾既有此内美兮,又重之以修能。’文字之事,于此二者,不能缺一。然词乃抒情之作,故尤重内美。无内美而但有修能,则白石耳。”^③

从王国维的观点看,清客具有依附性,目的是为了物质利益,因此,从人品来看,不可能清,也不可能雅。即使其作品能够给人如此感觉,也只能是错觉,是没有透过现象看本质。他说的虽然只是词,无疑也能通之于诗。鲁迅对于清客也有一段论述,与王国维颇有互通之处:“就是权门的清客,他也得会下几盘棋,写一笔字,画画儿,识古董,懂得些猜拳行令,打趣插科,这才能不失其为清客。也就是说,清客,还要有清客的本领的,虽然是有骨气者所不屑为,却又非搭空架者所能企及。”^④清客是否就都是没有骨气的?问题显然没有这么简单。

养士的传统,在中国已经有很多年的历史了。从春秋战国开始,在封建社会里一直延续下来,其间,士的品类也是五花八门,并不能一概而论。事实上,士和养士者之间,清客和恩主之间,彼此也是互动的关系,是互相需要的关系。《战国策·齐策四》中有这样的描写:“(鲁仲连对孟尝君曰)君好士也!雍门养叔亦,阳得子养,饮食、衣裘与之同,皆得其死。”^⑤《史记·孟子荀卿列传》中则这样记载:“驺子(驺衍)重于齐。适梁,惠王郊迎,执宾主之礼。适赵,平原君侧行撇席。如燕,昭王拥彗先驱。”^⑥能得到这样尊重的士,就不一定都是没有骨气的,人品也不一定都是卑微的。他们的自尊,他们的自负,他们的才华,他们的品味,都会构成特定的人生态度,而这层关系的另外一边即养士者,很

① 张炎:《词源》,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,北京:中华书局,1986年,第259、261、266页。

② 唐圭璋编:《词话丛编》第2册,第1644页。

③ 唐圭璋编:《词话丛编》第5册,第4266页。按自周济说姜夔热中,王国维批评其貌雅内俗后,不少人都喜欢接着这个话头,如陈廷焯评姜夔《石湖仙》之“玉友金蕉,玉人金缕”二句:“鄙俚纤俗,与通篇不类,正如贤人高士中著一伧父,愈觉俗不可耐。”(《白雨斋词话》卷二,唐圭璋编:《词话丛编》第4册,第3799页)吴世昌评姜夔《玉梅令》之“揉春为酒,剪雪作诗”二句:“做作过甚,雅得太俗。”评姜夔《玲珑四犯》之“文章信美知何用,漫赢得天涯羁旅”;“二句浅薄。此介存所以讥其为貌似恬淡而实热中也。”(《吴世昌全集》第6册《词林新话》,石家庄:河北教育出版社,2003年,第204页)其实,恐怕也不必尽然。

④ 鲁迅:《从帮忙到扯淡》,《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社,1973年,第341页。

⑤ 刘向集录:《战国策》,上海:上海古籍出版社,1978年,第404页。

⑥ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第2345页。

可能特别看重的就是这些。况且,清客并不是下属,应该待之以礼,尽管这一点往往很难做到,理论上还是成立的。所以,不能忽略清客中流品的复杂性和多样性。

如果从这个意义上来认识姜夔,便不能不承认,在江湖诗人中,他确实有其独特性。不妨仍从他的创作谈起。在《自叙》中,姜夔曾列举了一系列名单,皆是对其欣赏者,然而,列举之后,他也非常感慨:“嗟乎!四海之内,知己者不为少矣,而未有能振之于寥困无聊之地者。”^①说明他曾经四方奔走,终于未能实现自己的目标。不错,对此,他确实遗憾,但还原到当时的情景,他的表现又怎样呢?还是以进谒范成大那一次来说,从石湖归来,虽然得到了小红,毕竟不是他所希望的“振之于寥困无聊之地”,但他仍然并不沮丧。除了上文曾经提到的《过垂虹》一诗外,他的《除夜自石湖归苕溪》组诗十首也颇能予以证明。这十首诗,感情比较复杂,交织着有志难骋的怅惘、频年做客的愁怀、即将归家的喜悦、才华过人的自负,以及船行途中面对大自然的深深欣赏,但其整体格调是清虚宁静,恬淡自如。如第一首:“细草穿沙雪半销,吴宫烟冷水迢迢。梅花竹里无人见,一夜吹香过石桥。”干求无成,除夜归家,固然是百般滋味,但是,诗中所描写的,却是除旧布新之感。虽然仍是冰雪覆盖,但细草从中穿出,看出新生命的倔强;竹里梅花虽无人见,却清香不断,一路随着船行,似有深情。即使如第九首:“少小知名翰墨场,十年心事只凄凉。旧时曾作梅花赋,研墨于今亦自香。”虽然写十年知名,带来的惟有凄凉,可是,后两句仍然让人感到,诗人是多么充满自信。还有第十首:“环玦随波冷未销,古苔留雪卧墙腰。谁家玉笛吹春怨,看见鹅黄上柳梢。”^②写梅花虽然就要凋落,可是报春之功已了,柳梢已经绽出新芽,显得充满乐观。一头一尾,以梅花起结,无疑是其人格的形象体现。因此,姜夔实际上具有类似禅宗“无所住而生其心”的行为模式,他能够顺应事物的变化,而且,能够将自己的追求精神化,即超越具体的行为,表现出具有超越性的纯净^③。

不妨与刘过作一个比较。刘过和姜夔都是早期江湖诗人的代表人物,都有相似的生活形态,可是,南宋灭亡之后,人们反思前朝,对刘过这样的人颇有微词,而不提及姜夔,如上文所引方回之说。这是为什么呢?请看下面两段记载:

黄尚书子由帅蜀,中阁乃胡给事晋臣之女。过雪堂,行书《赤壁赋》于壁间,改之从后题《沁园春》一阙,其词云:“缓辔徐驱,儿童聚观,神仙画图。正芹塘雨过,泥香路软,金莲自拆,小小篮舆。傍柳题诗,穿花觅句,嗅蕊攀条得自如。经行处,有苍松夹道,不用传呼。 清泉怪石盘纡,信风景、江淮各异殊。记东坡赋就,纱笼素壁,西山句好,帘卷晴珠。白玉堂深,黄金印大,无此文君载后车。挥毫处,看淋漓雪壁,真草行书。”后黄知为刘作,厚有馈贐。寿皇锐意亲征,大阅禁旅,军容肃甚。郭果为殿岩,从驾还内,都人盼见一时之盛,改之以词与郭云:“玉带猩袍,遥望翠华,马去似龙。拥千官鳞集,貂蝉争出,貔貅不断,万骑云从。细柳营开,团花袍窄,人指汾阳郭令公。山西将,算韬铃有种,五世元戎。 旌旗蔽满寒空,鱼阵整、从容虎帐中。想刀明似雪,纵横脱鞘,箭飞如雨,霹雳鸣弓。威撼边城,气吞胡虏,惨惨尘沙吹北风。中兴事,看君王神武,驾取英雄。”郭馈刘亦逾数十万钱。^④

嘉泰癸亥岁,改之在中都,时辛稼轩(弃疾)帅越。闻其名,遣介招之。适以事不及行。作书归谕者,因效辛体《沁园春》一词,并缄往,下笔便逼真。其词曰:“斗酒彘肩,风雨渡江,岂不快

① 周密:《齐东野语》卷十二,第211—212页。

② 姜夔撰,夏承焘校辑:《白石诗文集》,第41—42页。

③ 陈振孙《直斋书录解题》卷二十《白石道人集》提要记述道:“石湖范致能尤爱其诗,杨诚斋亦爱之,赏其《岁除舟行》十绝,以为有‘裁云缝月之妙思,敲金戛玉之奇声’。”(上海:上海古籍出版社,1987年,第606页)杨万里对这十首诗的欣赏,见于姜夔自己的叙述,陈振孙照抄。至于范成大爱赏其诗,也是事实,只是不知是否有具体所指,如杨万里。从前后相连接的角度看,或者范成大也读过这些作品,同样持欣赏的态度。那么,除了欣赏其结构和声调之外,对其中所表现的生活态度,应该也是非常欣赏的。尤其是,这两个人都非常清楚姜夔的创作背景,他们的肯定,有其特殊的意义。

④ 张世南:《游宦纪闻》卷一,北京:中华书局,1981年,第4—5页。

哉！被香山居士，约林和靖，与坡仙老，驾勒吾回。坡谓西湖，正如西子，浓抹淡妆临镜台。二公者，皆掉头不顾，只管衔杯。白云天竺去来，图画里、峥嵘楼观开。爱东西双涧，纵横水绕；两峰南北，高下云堆。逋曰不然，暗香浮动，争似孤山先探梅。须晴去，访稼轩未晚，且此徘徊。”辛得之大喜，致馈数百千，竟邀之去，馆燕弥月，酬倡叠叠，皆似之，愈喜。垂别，赠之千缗，曰：“以是为求田资。”改之归，竟荡于酒，不问也。词语峻拔，如尾腔对偶错综，盖出唐王勃体而又变之。余时与之饮西园，改之中席自言，掀髯有得色。^①

与姜夔比起来，刘过可以算得上是成功者，两条资料都记载，他获得了丰厚的馈赠，这是姜夔远远不及的。但从后一条资料看，在人品上，刘、姜二人至少有两点不同。一是刘过为了达到自己的目的，刻意模仿辛弃疾的风格进行创作，一定程度上满足了辛弃疾的心理。这一点，姜夔肯定是不肯做的。他和杨万里、范成大等结交，是放在一个平等的位置上^②，他由衷地称赞杨、范二人的诗，却不会去模仿，特别是不会为了特定的目的去模仿，因为他的心灵也是充满骄傲的。二是即使他实现了自己的目的，得到了馈赠，他也一定不会像刘过那样“掀髯有得色”，他会觉得这是一个自然的结果，平静地看待，不改其淡定与从容。或许正是在这个意义上，人们才不会觉得姜夔有什么不妥，而这一点，对于士人处世而言，又有着特别的意义。

六、姜夔词学取向的清雅

从这个角度出发，我们又可以讨论一下姜夔的词体创作。姜夔的词雅，是文学史上共同的评价。自宋末张炎在其《词源》中提出“骚雅”的概念后，不少批评家都接了过来，一直到清代的郭麐以“瘦石孤花，清笙幽磬”^③加以形容，刘熙载以“幽韵冷香”、“藐姑冰雪”^④加以形容，都表达了相同的意思。这当然是自南宋以来词坛尚雅之风的进一步发展，对此，相关研究已经很多，兹不赘述。

在姜夔的词体创作中，咏物词有着非常重要的地位，而咏物词又更能集中体现对雅的追求。姜夔集中的咏物之作甚多，其中尤以咏梅而著称，其现存八十多首词中，有二十多首咏梅或提到梅，大致占了三分之一，而最有代表性的，无疑是《暗香》和《疏影》。张炎的《词源》作为提倡雅词的重要专著，就非常推崇《暗香》和《疏影》，曾誉之为“前无古人，后无来者”。该著的“意趣”、“用事”、“清空”三类中，都曾举《暗香》和《疏影》为例（“用事”类中只举《疏影》一篇），可见其重视程度。当然，在这部著作的其他部分，姜夔的咏物词也多次被提及。

词的咏物，不始于姜夔，在姜夔之前，咏梅的题材也不乏作者，但张炎将其誉为“前无古人，后无来者”，虽然可能有所夸张，却也不是无缘无故，因为他的咏梅词在写法上，确实有自己的特色。即如《暗香》一篇，从旧时月色写起，一波三折，从过去赏梅情浓，到今日意兴阑珊，更转出一境，写人虽忘梅，梅未忘人，从虚空中腾挪，而梅既难忘，则当年一齐赏梅的玉人当然也就无法忘却。所以，下片就顺理成章，转入写情。写情先用对比，以环境的冷寂与内心的炽热两相对照，于是就由时间的阻隔转入空间的阻隔。白雪茫茫，欲寄而不得，就上片结拍，又是一转，同时，又紧紧绾合，不使脱去。香入瑶席，梅花有情即来；夜雪初积，离人无情难寄，于是乃用梅花作结，不说人之相忆，偏说花之相忆，但梅花是“无言”，是“耿”，则又无不打上人的烙印。既然现实中愿望无法达成，则又只能回到过去，脉络上又与开篇呼应，回忆当年的“曾携手处”，自然写出当年之盛，现在之衰，最后以“几时见得”的感叹，将情和景一起收束。

① 岳珂：《桧史》卷二，北京：中华书局，1981年，第22—23页。

② 即使是姜夔自叙中所特别提到的曾经长期依附的张鑑，所谓“旧所倚倚，唯有张兄平甫”，他也有“平甫见招不欲往”（姜夔有一首诗题为《平甫见招不欲往》）之时，可见他与张鑑之间，也是平等论交，姜夔并没有因为受到恩惠就唯唯诺诺。

③ 郭麐：《灵芬馆词话》，唐圭璋编：《词话丛编》第2册，第1503页。

④ 刘熙载：《艺概·词曲概》，唐圭璋编：《词话丛编》第4册，第3694页。

虽然一直以来姜夔的咏物词不乏好评,但王国维在其《人间词话》中却很是不以为然,特别是谈到《暗香》诸作,他认为是“隔”,即说来说去,“无一语道着”梅花^①。这个评价,虽然对姜夔明为咏物、实为写情的初衷有所忽略,但就写法而言,他的观察确是细致的。在姜夔手中,咏梅不仅是借鉴赋的手法,进行铺叙,而且更化实为虚,在虚空腾挪上大展身手。他在咏物词创作中的审美观,就是“咏物而不滞于物”^②。如果说,咏物是南宋词人体现其雅人深致的重要方式之一,而在姜夔手中,则做得更为精致,更有特色。张炎在其《词源》中指出:“词欲雅而正,志之所之,一为情所役,则失其雅正之音。”他认为,“为情所役”之病,即使周邦彦这样的词坛大家亦有所不免,所举的例子有“最苦梦魂,今宵不到伊行”,“天便教人,霎时得见何妨”,“又恐伊,寻消问息,瘦损容光”,“许多烦恼,只为当时,一晌留情”,等等,“所谓厚厚日变成浇风也”^③。这实际上就是说,由于表达的方法太过直接,减少了玩味的余地,就显得不够“醇厚”。张炎批评周邦彦时所举的例子并不是咏物词,但从表现方法上也可以互参。所以,像《暗香》、《疏影》这样的作品,在文学史上当然有着多重的意义,其中重要的一点,就是其“醇厚”,调动不同时空,站在不同角度,由远及近,由近及远,多方描写刻画,这固然可以说是“并未道着”,如王国维所云,却也正能体现品味的精致,心思的细腻,是更趋向于雅的一种表现。

为人和为文的关系非常复杂,无法一例看待,不过我们也可以试着从这个角度去认识姜夔。他在生活中的雅是在俗的氛围中,由于保持心灵的距离,而创造出的一种品格,而他的咏物词取得成功的重要原因之一,也是善于调动时空的距离,“咏物而不滞于物”。这样写,感情的表达往往显得不够强烈,这也就是为什么周济说“白石放旷,故情浅”,而且也得到了王国维的同意。不过,情之有无或深浅,有时也要透过现象进一步去看。他写合肥情人的作品姑且不论,即以咏梅而言,其角度的转换,正是一种感情的酝酿,其中可能没有一个特定的着力点,但不断增强的厚度,其实也正说明其情之深,不可表面化了。

将姜夔的词特别是咏物词的雅和他的生活方式联系起来,这可能只是一种偶然,或者说是一种巧合,不一定具有普遍的意义,但彼此之间也可能有一种内在的联系,作为一种参照,值得提出来。姜夔之后,一直到宋元之际,词坛上追求晋宋风度,特别是倾慕陶渊明的现象蔚然成风,其内涵非常丰富复杂,大大超过本文所讨论的问题,但是,总体来看,与姜夔的提倡也是分不开的。

七、结 论

宋代以后,中国的文官制度进一步健全,整个社会的文化程度普遍提高,在读书入仕的氛围中,这条路由于太过拥挤,使得许多文人不得不浮游在社会之中,其中相当一批人做了幕僚,成为清客。这可能是人生路上的短暂的一站,也可能是比较长期的生活方式。幕僚或清客当然具有依附性,但只有保持心灵的独立性,保持精神的品味和才学的品味,才能得到尊重。姜夔在后世有非常大的知名度,主要就是由于他身为下层文人,仍然能够保持一份高贵,特别是能够在作品中也表现出这种高贵,即恬淡疏宕,温婉宁静,这正是所有文人都追求的境界。在这个意义上,也可以说他开创了一个文化传统。他的为人和他的作品,创造了一个很大的空间,使人们可以在其中程度不同地找到自己,特别能够成为下层文人的楷模。如果说,一个人在干谒的生活之中,仍然能够具有超越的气度,所创作的作品,富有情韵,完全疏离其身份,那么,其人格显然就是非常健全的。这正如陈撰《玉几草堂听雨录》所总结的:“先生事事精习,率妙绝神品,虽终身草莱,而风流气韵,足以标映后世。当乾、淳间,

① 王国维:《人间词话》,唐圭璋编:《词话丛编》第5册,第4248页。

② 王奕清:《历代诗余》引姜夔评牛峤《望江南》语,唐圭璋编:《词话丛编》第2册,第1130页。

③ 张炎:《词源》,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,第266页。

俗学充斥,文献湮替,乃能雅尚如此,洵称豪杰之士矣。”^①很多年以前,词学前辈夏承焘先生就已经指出:“南宋中叶是江湖游士很盛的时代,他们拿文字作干谒的工具,如宋谦父一见贾似道,得楮币二十万,造起阔房子(见方回《瀛奎律髓》);因此有许多落魄文人依靠做游士过活,白石就是其中之一;不过,他并不是像宋谦父一流人。”^②夏先生没有说他们为什么不是“一流人”。在我们看来,同属江湖诗人或江湖游士的姜夔和宋自逊,从人品和处世风格上看,最主要的不同,就在于姜夔的“晋宋风致”。人们曾经称赞失意的士人是身在江湖而心在魏阙,像姜夔这样的人,则可以作为平民,是身在世俗的江湖,而心在高雅的境界。陈郁所描述的姜夔:“气貌若不胜衣,而笔力足以扛百斛之鼎;家无立锥之地,而一饭未尝无食客。”也正是从形与实的反差着笔的。而从宋代的美学精神看,也能对此有所理解。葛立方《韵语阳秋》中说:“欧阳文忠公诗云:‘古画画意不画形,梅诗写物无隐情。忘形得意知者寡,不若见诗如见画。’东坡诗云:‘论画以形似,见与儿童邻。赋诗必此诗,定知非诗人。’或谓:‘二公所论,不以形似,当画何物?’曰:‘非谓画牛作马也,但以气韵为主尔。’”^③这种遗貌取神、注重风韵的思想,正可以和姜夔的生活方式、精神情趣互参。

同时,对姜夔的这种认识,又可以将其人与其文放在一起理解。从宋末张炎在其《词源》中提出的“骚雅”、“清空”说,到清代朱彝尊等人创立浙西词派,其主要的表彰和效法对象都是姜夔,而主要的着眼点就是“雅”。一直到清代的末年,浙西词派都绵绵不绝,所发扬的正是姜夔的“雅”的精神。

当然,腹有诗书气自华。雅的风度气韵,与人格有关,而人格的建构,必须有涵养的功夫,也与学养有关。姜夔早年从江西诗派入手,非常重视学问,后来虽然悟到学即病,不如纯任性灵,但所下的功夫毕竟没有白费。他曾经说:“思有窒碍,涵养未至也,当益以学。”^④也是这个道理。在《自叙》中,他曾经提到朱熹对自己的欣赏:“待制朱公既爱其文,又爱其深于礼乐。”^⑤朱熹在教导后学时曾说:“学者须养,教气宇开阔宏毅。”“如其窄狭,则当涵咏广大气象;颓惰,则当涵咏振作气象。”^⑥朱熹是姜夔的前辈,作为一代大儒,有盛名于时,对姜夔应有影响。从这个角度看,姜夔身上的“雅”的气象,也有“涵咏”的成分。

至此,我们就可以为所谓“晋宋人物”作一个总结了。对姜夔而言,这个称呼既带有竹林七贤那样的疏放,又带有陶渊明那样身处俗世而寄心高远,在生活中,更为追求的是神观飞越,是遗貌取神,这样的“晋宋人物”,是宋代文人化与世俗化相结合的产物,也是中国文化发展的一种必然。而表现在文学创作上,其特定的善于调动距离的手法,或者也同其文化追求有着一定的关系。

[责任编辑 刘 培]

① 转引自唐圭璋:《宋诗三百首笺注》,香港:中华书局香港分局,1961年,第166页。

② 夏承焘:《论姜白石的词风》,《姜白石词编年笺注》代序,上海:上海古籍出版社,1981年,第1页。

③ 葛立方:《韵语阳秋》卷十四,《影印文渊阁四库全书》第1479册,第169—170页。

④ 姜夔:《白石道人诗说》,何文焕辑:《历代诗话》,北京:中华书局,1981年,第682页。

⑤ 周密:《齐东野语》卷十二,第211页。

⑥ 黎德靖编,王星贤点校:《朱子语类》卷八,北京:中华书局,1986年,第144页。

小官僚大投射:罗大经仕履考析

——宋元变革论实证研究举隅之三

王瑞来

摘要:作为选人的罗大经,在进士及第之后,却迟迟八年未能注阙获得差遣。后来通过走了父辈友人的后门,在他们的援助之下,方在遥远的广西开始了为官生涯。然而,由此过去了十八年,罗大经依然挣扎于“选海”,未能脱离。不仅如此,他后来还为上司之间的政争所波及,彻底出局,无奈中断了本来即坎坷的仕途。罗大经如此的仕履在南宋并非个例,他的经历折射出了南宋毫无势力背景的普通下层选人官僚的普遍命运。透过罗大经的个案可以窥见,选人不仅向京官升迁行路艰难,从金榜题名开始,七阶选人的长途跋涉也很艰难。碰壁迂回的本能,让不少士人舍弃了充满诱惑的仕途,形成流向的多元化。在政治、经济、社会、文化等促因的综合作用之下,走向地方的士人在无形之中引领了社会转型。

关键词:罗大经;南宋;选人;关系网;宋元变革;士人流向

“金榜题名”,在过去被喻为人生的几个大喜之一。《钱塘遗事》就这样写道:“两觐天颜,一荣也;牒传天陛,二荣也;御宴赐花,都人叹美,三荣也;布衣而入,绿袍而出,四荣也;亲老有喜,足慰倚门之望,五荣也。”^①的确,在千分之一的高倍率竞争中突围,进士登第,犹如鲤鱼跳龙门,诚为人生快事。不仅仅限于金榜题名那一刻的短暂喜悦,更是喜在今后的人生有了光明的前途。无论是当事人,还是后世之人,大都是如此解读“金榜题名”。

这样的解读,对于当事人来说,既有前人无数美好传说的影响,又有经历寒窗苦读后的心理期待。而对于后世之人来说,则与文献的误导有很大关系。特别是正史的列传,在“登进士第”这样寥寥数字的记载之后,大多记载的是一帆风顺扶摇直上的宦历。或许是出于锦上添花的心理,或许是出于激励后学的意识,金榜题名便可以钟鸣鼎食光宗耀祖的载籍渲染,无疑装点和支撑着无数渴望改变命运的人们的梦境,坚信“书中自有千钟粟”,“书中自有黄金屋”,“书中车马多如簇”,“书中有女颜如玉”^②,坚信金榜题名后,人生一片亮色。

然而,亮色的背后是阴影。历史舞台的聚光灯投射不到这些阴影之处,金榜题名后的多数人,其实并非风光无限,仕途往往充满蹇涩。不过,这一大群人的命运却一直被漠视,很少见诸载籍。宋代是科举的鼎盛时期,两宋有将近十一万人获得了金榜题名的殊荣^③。不过,这十一万人当中,金榜题名后,享有高官厚禄者寥寥无几,进入《宋史》列传,青史留名的,更是凤毛麟角,绝大多数都沉淀于官僚金字塔的底层,默默无闻,湮没于历史的长河之中。

作者简介:王瑞来,日本学习院大学东洋文化研究所研究员(日本东京)。

① 刘一清:《钱塘遗事》卷十《赴省登科五荣须知》,上海:上海古籍出版社,1985年,第221页。

② 黄坚:《古文真宝》卷一《真宗皇帝劝学》,服部宇之吉校订本,富山房,1972年。

③ 两宋科举人数的统计,参见何忠礼《两宋登科人数考索》(《宋史研究集刊》第2集,1988年);张希清《南宋贡举登科人数考》(《古籍整理与研究》第5期,北京:中华书局,1990年);《北宋贡举登科人数考》(《国学研究》第2卷,北京:北京大学出版社,1994年)。

为何会出现这种状况?在这里有必要首先解释一下宋代的官僚体制与制度规定。在北宋元丰改制后基本定型的宋朝官僚层级有32阶,1-20阶为“升朝官”,21-25阶为京官,26-32阶为选人。升朝官为高级官僚,京官为中级,选人为下级。进士登第,除了前三名有径授京朝官的可能性之外,其余成百上千的登第进士,都成为选人。在北宋元丰改制前,选人被称作幕职州县官。选人主要在地方担任主簿、县丞、县尉等低级州县佐官,要在迪功郎到承事郎这样选人七阶内循资升迁,进士出身的选人要二任四考方升迁一阶^①。一考为一年。宋人把选人七阶内升迁称为“选海”,“以其难出常调也”^②。经过多年循资也不易熬出头,由选人升迁为京官更难。因为朝廷不可能无限制地增殖官员,每年由选人成为京官的名额大致控制在百人左右,对各地有名额分配。并且制度规定,选人升为京官要有五名高官推荐,其中还必须要有主管上司。加入选人的因素,事情就变得复杂了,就掺杂进各种人际关系与利益考量的因素。可以说,进士考试,还主要依靠本人的努力,而选人升为京官这一环节,选人的命运本人已经无法掌控。大量出身低微的选人由于缺少门路,只有在选人七阶内终老仕途,淹死于选海^③。

南宋较之北宋,领土少了三分之一,更加员多阙少,而科举以及恩荫补官等管道还源源不断地向官场输送选人,竞争就变得异常激烈。选人升为京官自循资始,但南宋就连低级州县佐官的位置也很难获得,需要等待空缺,这就使升迁之路变得更为漫长。尽管说人往高处走,但严酷的现实让金榜题名后的士人无法走向高处,只能如水一般往低处流。壅塞的仕途,造成了士人对主流政治的疏离,流向由单一而转为多元。加上南宋地域社会的强盛与商品经济的发达等因素,中国传统社会,从此开始转型。士人是社会走向的引领者,士人流向多元化的形成,无疑是社会转型的重要因素。关于主要由于仕途壅塞而发生的士人流向多元化,需要进行细致而缜密的研究,而个案的考察尤为必需。鉴于迄今为止的研究,很少涉及这一领域,本文提出罗大经这件仕途个案,期待引起研究者的关注。

罗大经其人,对于研究宋史或宋代文学甚至是中国古典文学的人来说,并不陌生。他写的笔记《鹤林玉露》不仅耐看,也是重要的研究史料。三十年前,笔者将《鹤林玉露》点校整理出来,列入中华书局的《唐宋史料笔记丛刊》出版,同时对原本不详的罗大经生平事迹进行了考证,并将考证结果附在了书后。几年前,笔者又根据新发现的史料,对罗大经的生平事迹进行了补考,纠正了以前考证的错误,还解决了以前未能考证清楚的一些问题,尤其是终于考证清楚了在《鹤林玉露》中罗大经屡屡提及的父亲“竹谷老人”的名字为罗茂良^④。这对下面的考察极为重要。

为什么单独提起罗大经?因为罗大经与笔者相关系列研究涉及的杨万里有着密切的关系^⑤。罗大经与杨万里同为江西吉水人,罗大经的父亲罗茂良是杨万里的门人^⑥。罗大经十来岁时曾跟着父亲拜见过杨万里^⑦。罗氏为当地大族,杨万里的夫人也是罗姓^⑧。罗大经与杨万里是否有比较近的亲属关系不敢肯定,但可以肯定的是,罗大经与杨万里的长子杨长孺有着犹如师生般的亲密关系,《鹤林玉露》记录有很多杨长孺教海罗大经的文字,如甲编卷四《清廉》、《蝶粉蜂黄》,乙编卷一《高宗配享》,乙编卷四《文章邪正》,乙编卷五《看核对答》、《初筮谒郡》、《二老相访》,丙编卷二《文章有体》,

① 谢深甫编纂,戴建国点校:《庆元条法事类》卷四《官制门·官品杂压》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年。

② 赵升撰,王瑞来点校:《朝野类要》卷二《称谓·选调》,北京:中华书局,2007年,第50页。

③ 关于宋朝选人制度以及制度性的壅塞所形成的选人改官困难状况,参见拙作《金榜题名后:“破白”与“合尖”——宋元变革论实证研究举隅之一》,《国际社会科学杂志》(中文版)第26卷第3期,2009年9月。

④ 王瑞来:《〈鹤林玉露〉著者罗大经生平事迹补考》,《中国典籍与文化》2012年第2期;并见罗大经撰,王瑞来点校:《鹤林玉露》,北京:中华书局,1983年初版,2005年第3次印刷本“附录”。

⑤ 参见王瑞来:《“内举不避亲”——以杨万里为个案的宋元变革论实证研究》,《北京大学学报》2012年第2期。该文为笔者宋元变革论实证研究之二。

⑥ 《四部丛刊》影印本《诚斋集》于各卷卷末均有两行刊记:“嘉定元年春三月男长孺编定/端平元年夏五月门人罗茂良校正。”

⑦ 罗大经撰,王瑞来点校:《鹤林玉露》乙编卷四《月下传杯诗》,北京:中华书局,1983年,第183-184页。

⑧ 罗大经撰,王瑞来点校:《鹤林玉露》丙编卷四《诚斋夫人》,第309页。

丙编卷三《江西诗文》，丙编卷四《诚斋夫人》等十余处述及了杨长孺。这十余处中，所记录的杨长孺与罗大经的对话，均属于长辈对晚辈教诲的内容。罗大经与杨万里一家的密切关系是笔者自然而然想起的一个原因，或者说是一个诱因。而更主要的，罗大经的经历与笔者考察宋元变革诸多促因之一的选人命运有着密切的关系，可以为考察提供一个选人命运具体而清晰的范例。

一、待次注阙：金榜题名后的蹇涩

笔者根据江西多种地方志的记载，得知罗大经登进士第在宋理宗宝庆二年（1226）。又根据罗大经在《鹤林玉露》中“余初任为容南法掾”的夫子自道和广西地方志的记载，考证出罗大经的初仕时间为端平元年（1234）前后。联系到罗大经的登第时间，笔者觉得初仕时间有些难解，于是提出：“端平元年距罗大经登第的宝庆二年已有八年之久。进士及第，逾八年方授官，于情理上似难说通。因此，尽管《鹤林玉露》中没有反映出罗大经在官容州之前曾任何官，但罗大经做容州法曹掾，当非初仕，而是由他官迁转至此。”^①

现在看来，这个推测是错误的，而错误造成的原因是由于不清楚宋代、特别是南宋选人待阙授官的困难性，想当然地认为进士登第便会立即授官。《宋史·选举志》载：“绍定元年，臣僚上言，铨曹之患，员多阙少，注拟甚难。自乾道、嘉定以来，尝命选部，职官窠阙，各于元出阙年限之上，与展半年用阙。历年寝久，入仕者多，即今吏部参注之籍，文臣选人、武臣小使臣校尉以下，不下二万七千余员，大率三四人共注一阙，宜其胶滞壅积而不可行。”^②周辉就写道：“选人改秩，今当员多阙少时须次，动六七年。”^③《续编两朝纲目备要》则明确记载：“侍左选人用六年阙。”^④所以说，罗大经登第后迟迟得不到注授差遣，并不是他一个人的个别遭遇。范仲淹在《答手诏条陈十事》中讲：“咸平已后，民庶渐繁，时物遂贵。入仕门多，得官者众。至有得替守选一二年，又授官待阙一二年者。”^⑤宋祁也在范仲淹稍前上书，指出当时“三冗”的状况^⑥。宝元、庆历年间，还仅仅是北宋中期，仕途已见拥挤。不过，范仲淹所说的“得替守选一二年，又授官待阙一二年”，比起前面引述文献述所说的南宋情况和罗大经的遭遇，真是不算什么。南宋入官者如果只有两三年的等待，那简直会喜出望外。

北宋的仕途壅塞，直接遗留给了国土被削去三分之一的南宋，使得南宋的选人入官变得异常艰辛。早在南宋初期的绍兴七年（1137），中书舍人赵思诚就指出：“孤寒之士，名在选部，皆待数年之阙，大率十年不得一任。”如此看来，罗大经进士登第后待阙八年，实在是没有太大背景的士人极为普通的遭遇。当时，赵思诚还预测道：“将见寒士有三十年不得调者矣。”^⑦罗大经生活的时代，已距赵思诚上言的时代过去了将近一百年，有史料表明，赵思诚的预测已经部分地成为了仕途现实^⑧。如此严峻的现实，让罗大经不得不另辟蹊径来进入仕途。

二、远之广西：选人注阙的秘辛

在数年前写的《〈鹤林玉露〉著者罗大经生平事迹补考》中，笔者对罗大经的宦游交友进行了考

① 王瑞来：《〈鹤林玉露〉作者罗大经考》，《学林漫录》五集，北京：中华书局，1982年。此文又题《罗大经生平事迹考》，收入罗大经撰，王瑞来点校：《鹤林玉露》“附录”。

② 脱脱等：《宋史》卷一五八《选举志四·铨法上》，北京：中华书局，1977年，第3716页。

③ 周辉撰，刘永翔校注：《清波杂志校注》卷一《改秩》，北京：中华书局，1994年，第31页。

④ 佚名撰，汝企和点校：《续编两朝纲目备要》卷七“宁宗嘉泰二年四月辛卯”，北京：中华书局，1995年，第126页。

⑤ 范仲淹：《范文正公政府奏议》卷上，《四部丛刊初编》本。

⑥ 宋祁：《宋景文集》卷二十六《上三冗三费疏》，《湖北先正遗书》本。

⑦ 脱脱等：《宋史》卷一五九《选举志五·铨法下》，第3733页。

⑧ 戴栩《浣川集》卷八《除架阁谢丞相》云：“第太常者十七年，绝企腾黄之步。课考功者岁六稔，仅收破白之章。”（文渊阁《四库全书》本）此外，《四六标准》卷十九《代回王文思》亦云：“不谓二十年间，未脱六七阶之选。聊为破白，何必谢青。”（文渊阁《四库全书》本）这些表述都折射出入官之艰难。

证。于是，一个引人注目的现象在罗大经初任容州司法参军时便浮现出来。

根据《鹤林玉露》的记载，罗大经在任容州司法参军期间，主要与三个人有密切的交往，这三个人都比罗大经官位高，属于上下级关系。

第一个是范应铃。范应铃，字旂叟，号西堂先生。丰城（今江西丰城）人，宋宁宗开禧元年（1205）进士。传见《宋史》卷四一〇。罗大经在《鹤林玉露》中以“西堂先生范旂叟”尊称之。在南宋的官僚中，范应铃多少有些知名度，《名公书判清明集》中也收录有范应铃的法律判例。《宋史》本传引用当时“人以为名言”的官员徐鹿卿的话，说“应铃经术似兒宽，决狱似雋不疑，治民似龚遂，风采似范滂，理财似刘晏，而正大过之”，对范应铃给予了相当高的评价。

罗大经与范应铃交往，是在范应铃担任广南西路提点刑狱期间。《鹤林玉露》丙编卷一《槟榔》和卷二《不谈风月》两条集中记载了罗大经与范应铃的交流。特别是《不谈风月》条记载：“余初任为容南法掾，才数月，偶留帅幕。旂叟忽袖中出职状一纸畀余。余辞以未书一考，不当受。旂叟曰：‘固也，子亦漫收之，若书一考，而某未以罪去，则可以放散。不然，亦聊见某具一只眼耳。’”

根据宋代选人升迁改官制度，选人升迁改官所必需的五份推荐书中，第一份破白与第五份合尖固然重要，但作为主管上司的职司推荐书则是必不可少。范应铃给罗大经的职状就是这样一份推荐书。笔者曾经考察过，选人要想得到举主的推荐书是极为困难的一件事，甚至像杨万里那样有影响有地位的人求索都有不如愿的时候。而从范应铃主动给罗大经职状的这一记载看，可知范应铃对罗大经相当器重。然而，作为有推荐资格的官员，所请托者多，而每年可以推荐的名额则有限，给谁当举主，恐怕不能单凭被推荐人的能力、才华以及政务业绩，这背后有着复杂的人际关系和利益考量在起作用。究竟是什么原因使范应铃对罗大经如此看重呢？答案我们暂且按下，先来看罗大经与另外两个人的交往。

第二个人是赵师恕。罗大经在容州担任司法参军时，过从最为亲密的就是赵师恕。在《鹤林玉露》中，甲编卷二《心脉》、乙编卷二《野服》、丙编卷三《观山水》、卷四《诚斋夫人》、卷五《南中岩洞》五条，都记载了罗大经与赵师恕的对话与交流。对赵师恕，罗大经以字“季仁”尊称之，所以见不到“师恕”之名。据赵季仁的友人黄榦《勉斋集》卷二十一《赵季仁乡饮酒仪序》中“吾友赵君师恕”的记载，考知赵季仁之名当作“师恕”。关于赵师恕的事迹，明人张鸣凤的《桂故》卷五也有记载：“赵师恕，字季仁，端平初以朝请大夫、直焕章阁知静江，勒诗穿山，乃其去官，与僚属别者。……罗大经曾从师恕游栖霞洞赋诗。师恕，闽之长乐人。”^①明人编纂的《广西通志》卷七于“知静江府”之下载：“赵师恕，端平元年以朝请大夫、直焕章阁任。”^②而《粤西丛载》卷二《穿山题名》亦载：“端平丙申七月长乐赵师恕不以将受代眷此岩壑之胜、僚佐之贤，上浣日邀庆元刘椿寿卿、莆阳王太冲元邃。”^③可知赵师恕知静江府在宋理宗端平元年（1234）到端平三年（1236）之间。

第三个人是王太冲。《鹤林玉露》丙编卷四有《酒有和劲》一条，作为制酒勾兑技术的史料屡屡被援引。在这一条中记载：“厥后官于容南，太守王元邃以白酒之和者、红酒之劲者，手自剂量，合而为一，杀以白灰一刀圭，风韵顿奇。索余作诗，余为长句云。”检《四库全书》收录刘克庄《后村集》卷三十一《跋王元邃诗》中“元邃使君长余三岁”及“使君王氏为太冲元邃是也”等句，知王元邃名太冲。此外，据《粤西丛载》卷二所载《穿山题名》中“端平丙申七月，……莆阳王太冲元邃”之石刻，知福建莆阳出身的王太冲在端平三年（1236）前后曾担任容州知州。

一般说来，一个人的交友圈大多形成于勤务或生活的地域范围。那么，上面三个人，不是旧交，

① 张鸣凤：《桂故》，南宁：广西人民出版社，《桂苑书林丛书》点校本，1988年。

② 林富、黄佐纂修：《广西通志》卷七《知静江府》，《四库全书存目丛书·史部·地理类》第187册影印明嘉靖刻本，济南：齐鲁书社，1997年。

③ 汪森编：《粤西丛载》卷二《穿山题名》，《笔记小说大观》第九册，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1995年。

而是罗大经到广西担任容州司法参军后才开始的新知吗?深入考察这三个人的仕历,则发现并非如此。这一发现,便揭开了罗大经远之广西任官的秘密。

还是按照上面的顺序,先说范应铃。范应铃曾在罗大经的家乡担任过吉州知州。《宋史》卷四一〇《范应铃传》载:“时江右峒寇为乱,吉州八邑,七被残毁,差知吉州。”又据《吉安府志》记载:“范应铃,知吉州,嘉定中任。”^①考嘉定间的吉州知州,除了嘉定三年(1210),各年的知州均可凿实,可知范应铃知吉州当在嘉定三年^②。根据笔者对罗大经生平的考证,是时罗大经尚是十五六岁的少年^③。因此,作为知州的范应铃在当时不可能与罗大经有直接交往。受命于危难之际的范应铃则极有可能与罗大经的父亲乡贤罗茂良结谊。即使这一推测不能凿实,范应铃与罗大经之父罗茂良的友人杨长孺关系非同一般也是不争之事实。

杨长孺与后来担任广西转运使的范应铃曾先后推荐同一个选人,便表明了这种关系。《宋史》卷四一六《冷应激传》:“冷应激,字公定,隆兴分宁人。宝庆元年进士,调庐陵主簿,即以廉能著。有愬事台府者,必曰:‘愿下庐陵清主簿。’尤为杨长孺所识拔。调静江府司录参军,治狱平恕,转运使范应铃列荐于朝。”

网络就是这样连接的。在杨长孺家乡任官的冷应激,被杨长孺所赏识推荐。任满后调任广西静江府司录参军,大约也是杨长孺向转运使范应铃荐送的。这表明,范应铃或许是由于吉州任官的经历,与杨长孺早有交谊。而罗大经无疑也是在杨长孺的设计下,走了与冷应激同样的路径。这就是范应铃在任广南西路提点刑狱期间为何独独对仅仅是一个属下的司法参军罗大经格外器重的秘密。

我们再来看赵师恕。考察赵师恕的仕历,发现他在端平元年出任知静江府之前的绍定五年(1232)到端平元年(1234)在袁州担任过三年知州^④。袁州与吉州相邻,南宋时同属江南西路。罗大经在《鹤林玉露》丙编卷四《诚斋夫人》条记载:“东山病且死,无衣衾,适广西帅赵季仁馈缟绢数端。东山曰:‘此贤者之赐也,衾材无忧矣。’”由此可知,赵师恕与号东山的杨万里长子杨长孺是好友,而罗大经的父亲罗茂良既是杨万里的门人,又与杨长孺是好友。

朋友的朋友就是朋友,人际交往并不仅限于直线联系,更多的是间接交往,由此构成一张巨大而复杂的社会关系网络。因此,且不说赵师恕在与吉州相邻的袁州任官给罗茂良创造了交往的机会,仅就罗茂良与杨万里和杨长孺的亲密关系,也足以使赵师恕成为罗茂良的朋友。

最后再看王太冲。《四部丛刊》收录的旧钞本《后村先生大全集》,于卷一五五载有《礼部王郎中墓志铭》,详细记载了王太冲的生平事迹^⑤。据墓志可知,王太冲于嘉定元年(1208)进士及第后,曾在罗大经的家乡吉水县担任知县。对于王太冲在任期内的善政,墓志记载“罗君茂良歌之”。直接记载了罗大经的父亲罗茂良与王太冲的交往。

考察至此,其实谜底已经揭开。罗大经在进士及第后,经历了漫长的等待,迟迟未能铨注差遣。到了第八年,可谓是天赐良机,与罗大经的父亲罗茂良有着非同一般交往的范应铃、赵师恕、王太冲三个人都先后到了广南西路,担任握有一定权力的知州以上的官员。那么,他们与罗大经初任广西容州司法参军又有什么直接联系呢?

在“员多阙少,一官至数人共之”^⑥的南宋,进士及第后的注官也要排队等待。罗大经就饱尝了八年等待的煎熬。可见如果没有特别的关系,要想很快在吏部获得铨注差遣,希望微乎其微。但罗大经的父亲罗茂良的朋友范应铃、赵师恕、王太冲同时在广南西路任官,则给了罗大经一线新的光明。

① 余之桢等纂修:《吉安府志》卷十七,北京:中国书店,《稀见中国地方志汇刊》影印明万历十三年(1585)刻本,2006年。

② 李之亮《宋两江郡守易替考》(成都:巴蜀书社,2001年)将范应铃知吉州系于嘉定二年至三年(1209—1210)。

③ 参见拙作《〈鹤林玉露〉作者罗大经考》,《学林漫录》五集。

④ 严嵩等纂修:《袁州府志》卷六,上海:上海书店,《天一阁藏明代方志选刊》影印明正德九年(1514)刻本,1982年。

⑤ 刘克庄文集,《四库全书》与《四部丛刊》所收版本不同,多寡有异。此篇《礼部王郎中墓志铭》便不见于《四库全书》本。

⑥ 黄淮、杨士奇编:《历代名臣奏议》卷一六九载赵汝愚奏疏,上海:上海古籍出版社,1989年。

原来，朝廷对到边远的南方任官，尤其是任官广西有着特别的规定：

定拟：广西去朝廷远，士夫难以一一到部，令漕司奉行吏部铨法，谓之南选。诸郡之阙，吏部以入残零，一月无人注授，却发下漕司定拟。待次士夫拟得一阙，先许就权，吏部考其格法无害，则给告札付之，理前月日为任。^①

这是淳熙五年(1178)周去非在《岭外代答》中的记载。

接着，周去非还对这项政策以及士人的反应评论说：“南中士夫甚乐之。广西经任人，多不欲注曹官，唯欲授破格职官。初任人不欲授监当、簿尉，唯欲授破格曹官。谓如吏部注中州四选阙，率一官而四人共之，唯广西阙无人注授。及发下定拟，唯许寄居、随侍、曾任本路人参选，员少阙多，率是见次。选人于此，可养资考，岂吏部注拟之所常有者？故落南士夫，多不出岭，良以此也。”^②

在北宋时，“川、峡、闽、广，阻远险恶，中州之人，多不愿仕其地”^③，因而施行被称之为“远州铨”的铨选制度。除知州外，对成都府、梓州、利州、夔州、两广、福建八路允许官员指射差遣，由转运使司上报给审官东院或流内铨，正式颁发告敕。这就是熙宁以后形成的所谓八路定差法^④。

进入南宋以后，这项政策继续施行于川、广六路，在名目上依然称作八路定差法。知州官阙归吏部，还有部分官阙由转运使司申报后颁发差札的所谓“部阙”。除此之外的本司阙则是“漕使得专予夺”，制司阙也由该司自行辟差^⑤。特别对两广专有“非次阙”、“经使阙”、“季阙”、“残零阙”，由漕司以字号定差，申报吏部和御史台，“各注于簿”^⑥。由于有这样的权力下放的政策，使两广的差注官阙相对其他地区要容易一些。

尽管大量选人一阙难求，但有资格注阙的选人还是挑肥拣瘦，不愿到条件艰苦或是难于治理的地方去。周必大就说他的家乡，亦即罗大经的家乡吉水难于治理，“吏部南曹榜阙于门，选人过之，侧睨不敢就”^⑦。这便是在南宋广西漕司自行铨注的优惠政策得以持续的背景之一。

虽然有广西漕司自行铨注的南选政策，如果在广西漕司没有熟人，广西以外的待阙人也无缘享受这项优惠政策。罗大经却因为有了范应铃、赵师恕、王太冲这三个父辈的友人，便无须担忧得不到广西注阙了。由于毕竟有走后门之嫌，所以我们在《鹤林玉露》中找不到有关罗大经对其为何远之广西的只言片语的说明。不过，通过上述对范应铃、赵师恕、王太冲与罗大经父亲罗茂良的交往关系看，罗大经远之广西如果与这三个人没有任何关系，罗大经在广西与这三个父辈的友人相遇交往也纯粹是一种偶然，反倒是令人难以置信的。

可以基本成立的推测是，由于父辈友人的铨注，罗大经便成为南选政策的受惠者。由此可见，在南宋，士人即使是千辛万苦科举及第，也依然需要托关系自谋出路。

三、梦断抚州：政争波及选人

在众多的选人中，罗大经也许还算是相当幸运的一个了。虽说不是出身显宦之家，也没有杨万里那样的过硬靠山，但毕竟还是得到了父辈的三个朋友的关照。从范应铃主动给罗大经职状看，在所需的五份推荐书中，罗大经至少可以轻易地得到三份。不过，即使是有这样的幸运，罗大经最终还是没能脱离选海^⑧。

① 周去非著，杨武泉校注：《岭外代答校注》卷四《法制门·定拟》，北京：中华书局，1999年，第166页。

② 周去非著，杨武泉校注：《岭外代答校注》卷四《法制门·定拟》，第166页。

③ 脱脱等：《宋史》卷一五九《选举志五·远州铨》，第3721页。

④ 参见[日]渡边紘良：《宋代的八路定差法与使阙》，漆侠主编：《宋史研究论文集》，保定：河北大学出版社，2002年。

⑤ 祝穆撰，祝洙增订，施和金点校：《方輿胜览》卷五十一《总论四路定差》，北京：中华书局，2003年，第900—901页。

⑥ 徐松辑：《宋会要辑稿》职官八之二四，北京：中华书局，1957年，第2569页。

⑦ 周必大：《文忠集》卷十九《题吉水宰陈臧孙邑计录》，文渊阁《四库全书》本。

⑧ 赵升《朝野类要》卷二《称谓·选调》：“选调，承直郎以下、迪功郎以上文资也。又谓之‘选海’，以其难出常调也。”（第50页）。

罗大经在《鹤林玉露》的丙编自序中提到他在淳祐十二年(1252)时“为临川郡从事逾年”。检明弘治十六年编纂的《抚州府志》，在卷八十八《公署》“军事推官题名”栏，找到了罗大经的名字，并且在名字之下还可以见到这样的注语：“从事郎，淳佑十一年。”^①从时间上，此记与罗大经的自序相合，当为可信。

这条注语为我们诉说了这样一个事实：从端平元年(1234)任容州司法参军到淳祐十一年(1251)任抚州军事推官，其间过去了十八年，罗大经仅从选人初阶的迪功郎前进了三阶，只走到七阶选人中间的从八品从事郎，离脱出选海还遥遥未有穷期。此时，距罗大经宝庆二年(1226)登进士第，则已经过去了二十六年。

晚年的罗大经还算幸运的是，得到了距离家乡不远的抚州差遣。不过，受一个意外事件的牵连，又让在选海中挣扎了二十六年的罗大经彻底出官梦断。在《鹤林玉露》丙编“自序”中，罗大经写道：“余为临川郡从事逾年，考举粗足，侍御史叶大有忽劾余罢官。”侍御史叶大有为何对一个地位很低的选人发难呢？其原因笔者在三十年前的考证文章中已经揭示，相关考证移录如下：

罗大经在做了一年左右的军事推官后，被弹劾罢官。罗大经为何被弹劾？一个堂堂的侍御史为什么要对一个区区的州郡属官大动干戈？初想似不可理解。细考此段史事，才知道罗大经是受到朝廷中官僚之间的矛盾斗争波及而被罢官。这场斗争的直接焦点是谏议大夫叶大有和右司郎中徐霖二人。《续资治通鉴》卷一七三宋理宗淳祐十二年七月载：“右司郎中徐霖疏言谏议大夫叶大有阴柔奸黠，为群讦魁，不宜久长台谏，并追论赵与筹聚敛。帝不悦。乙酉，帝谕辅臣曰：‘徐霖以庶官论台谏、京尹，要朕之必行，殊伤事体，已批除职予郡。’吴潜等请更赐优容。”接下来便记载“徐霖出知抚州”^②。《宋史》卷四二五《徐霖传》所记略同。《宋史》本传还记载了徐霖知抚州后，“祠先贤，宽租赋，振饥穷，诛悍将，建营砦。几一月而政举化行。以言去，士民遮道不得行”。《续通鉴》把徐霖调离抚州记在淳祐十二年十月内。就是说，徐霖知抚州仅三个月。《宋史·徐霖传》中的“以言去”，当是朝廷中叶与徐斗争的继续。可见在徐霖知抚州后，叶大有并未放过，而是继续加以弹劾。罗大经自序中“侍御史叶大有忽劾”，即指此事。从《宋史》和《续通鉴》看，徐霖的步步败北波及了许多人，作为抚州知州的幕职官罗大经亦自不能免。这就是一个小小的从八品属官被弹劾罢官的原因。^③

罗大经在抚州军事推官任上的长官知州徐霖，由于在朝廷时与谏议大夫叶大有之间的矛盾纠纷，在逐出中央政府后被继续追及。矛盾斗争殃及池鱼，与知州在业务上关系密切的军事推官罗大经也被牵连罢官。

“忽劾”一词，似乎反映了罗大经对莫名其妙便被罢官的困惑。不过，这已是无可改变的事实。从“考举粗足”的话看，罗大经似乎已经有了跳出选海改官的希望，但意外的牵连还是把罗大经推向仕途的绝境。“功夫在诗外”。绝意仕途的罗大经，“还山数月，丙编遂成”，完成了《鹤林玉露》的写作。这或许可以说是仕途之外的收获，为后世留下了一部精彩的著作。

选人在选海翻滚，遇到有势力有影响有权力的高官提携，就像杨万里际会张浚那样，实在是一种幸运。然而，事情还有另一面，倘若与提携者一同卷入朝廷政治斗争的漩涡，则会面临更大的不幸，就像罗大经那样，政治生涯将被提前、甚至是彻底中止。

通过杨万里的叙述，我们还可以看到另一个被卷入政治斗争漩涡的选人遭遇。一个叫黄世永的选人，先是被监司辟为县令，但当他得知那个位置有人已经整整等了三年，便决意不去夺人之美。此

① 杨渊等纂修：《弘治抚州府志》，上海：上海书店，《天一阁藏明代方志选刊续编》影印明弘治十六年(1503)刻本，1990年。

② 笔者2005年所作《罗大经生平事迹补考》指出《续资治通鉴》所记此事，系转录自《宋史全文续资治通鉴》卷三十四(台北：台海出版社《宋史资料萃编》第二辑影印元刊本，1967年)。

③ 参看拙作《〈鹤林玉露〉作者罗大经考》，《学林漫录》五集。

后，他在京城等待选调时，大概是气有不平，指责势家子超迁，结果又得罪了御史。尽管有高官推荐，还是让该御史告到宋高宗那里，说“黄某沽名躁进”，致使他“自是偃蹇江淮间”。后来，好不容易在孝宗即位后，被重新起用成为宰相的张浚推荐，担任枢密院编修官。不过，还未赴任，便因推荐者张浚的去位而受到牵连，“亦复论罢”，郁郁而歿。死时官位还挂在选人七阶中的左从政郎^①。

四、结 语

选人跃出“选海”，冲出形同葫芦一般的选人到京官之间的狭小颈口，走向光明仕途，需要很多因素。在进士及第后将近三十年的仕途中，毫无家世背景的罗大经，凭借父辈以及自己所编织的关系网，在选调的路途上风尘仆仆地奔波，不惜背井离乡，前往远恶小州。能够得到这样的窠阙，还算是罗大经的幸运。因为三个父执友人刚好凑在了一处，可以对他施以援手。不然，罗大经进士及第后的待阙或许不止是八年。

小人物罗大经犹如一滴水珠，有着形形色色的折射。不仅选人升迁京官要有业绩、官历以及过硬的背景与关系，在达到这一阶段之前，也是备历艰辛。拥有业绩、官历的前提是要得到窠阙。职业职业，无职从何谈业？然而，透过罗大经的经历，我们可以看到，在南宋官多阙少的严峻现实之下，普通选人就连获得注阙的机会都极为困难，甚至要动用各种人脉关系，不计条件好坏，才能实现。而即便是有一点小小的幸运，得到了窠阙，在漫漫仕途之上，还可能会遭遇种种意想不到的险恶。在选调路上跋涉了二十六年之久的罗大经，最后竟因上层政治纷争的波及，而使仕途戛然终止于壮年。

若不是留下一部《鹤林玉露》，罗大经就是湮没在选海中成千上万选人中的一个。长期科举应试准备之时编织的飞黄腾达之梦，以及金榜题名之际的凌云壮志，都被一点一点地磨灭，在汪洋选海之中折戟沉沙。命运际会，宦海沉浮。罗大经的同榜进士，也不乏春风得意者，如江万里，甚至官及相位。不过，相对绝大多数选人的遭际，春风得意者毕竟如凤毛麟角般稀少。

罗大经的经历，是一件个案，但却不是个例，折射的是无数选人的普遍命运。在南宋，不少以科举起家的势家与田连阡陌的大族子弟，甚至不愿头悬梁锥刺骨地奔走科举之途，父祖余泽与出钱出粟，都可以达到寒窗苦读进士及第后的选人地位，而在下一轮的竞争中，势力背景又使这部分人独占优势，使本来狭窄的仕进之路变得更为拥挤，多数像罗大经这样的选人，注定出头无望。

出头无望而改弦易辙，无论前程光明与否，每个人都都要寻找自己的生路。在这一促因之下，入官的选人与向这条路上张望的士人，开始寻求其他道路，在经济、文化、社会等多种因素的综合影响之下，士人流向逐渐走向多元化，显现多种面相，向地方社会形成广泛而多层的渗入。包括士大夫在内的宽泛意义上的士人，是社会精英，引领着社会走向。于是，中国社会在南宋开始渐进转型，从中古迈向近代。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 杨万里撰，辛更儒笺校：《杨万里集笺校》卷四十五《黄世永哀辞》，北京：中华书局，2007年，第2306页。

乾嘉学人与朝鲜学人之交游

——以纪昀与洪良浩之往来为中心

孙卫国

摘要:1794年十二月,洪良浩作为冬至使兼谢恩使第二次来华,在第一次来华所确立的“北学”思想的影响下,他积极与清人交往,与纪昀的交往尤值得关注。尽管与纪昀首次见面并未交谈,随后他派其子拿着诗文稿前往纪家拜访,受到热情接待,纪昀在序中对其诗文集评价极高,从而奠定他们交往的基础。此后书信往来不绝,诗文唱和,互赠礼物;探讨学术问题,交流对文章、小学、西学等问题的看法,涉及当时中朝学术的核心问题,表明两国学术的趋同性。他们当时皆是两国的文坛领袖和朝中重臣,但丝毫不影响他们真情的流露和表达,体现了18、19世纪东亚“情”的世界。而他们的学术交流,也体现了清代乾嘉学派对朝鲜学术的影响。

关键词:纪昀;洪良浩;中朝关系;乾嘉学派

清代中朝关系在宗藩关系的框架下,大体上以乾隆中期为界,可分为两个阶段:前期朝鲜王朝对清朝政治上敌视,文化心态上贬斥;后期,随着中朝学人交往的日益密切,尽管朝鲜学人心态上依然存有芥蒂,但双方关系走向了融洽^①。此时期之初恰是清代乾嘉学派发展和兴盛时期,乾嘉学人与朝鲜学人往来极其密切。这既是清代中朝关系研究中的薄弱环节,也是进一步深入研究乾嘉学派的重要方面^②。作为乾嘉时期的学界领袖和上层官员,纪昀(1724—1805)与朝鲜学人交往甚密,在有关他

作者简介:孙卫国,南开大学历史学院教授(天津 300071)。

基金项目:本文系复旦大学“985”工程项目“清乾嘉学派与朝鲜北学派之交流与比较研究”的阶段性成果。

① 参见张存武:《清韩宗藩贸易,1637—1894》,台北:“中央研究院”近代史研究所,1978年;孙卫国:《大明旗号与小中华意识:朝鲜王朝尊周思明问题研究,1637—1800》,北京:商务印书馆,2007年。

② 对于此问题,日本和韩国学者研究较中国学者早,且有较系统的成果。如日本学者藤冢邻著、藤冢明直编《清朝文化の東傳—嘉慶、道光學壇と李朝の金甌堂》(东京:国书刊行会,1975年)是最为系统的研究著作,以金正喜为中心,系统地考察了与他交往的清朝学人的情况及其交游状况。藤冢邻另著《日鲜清の文化交流》(东京:中文馆书店,1947年)亦是相当重要的著作。韩国学术界对于清代中朝学人交游的研究相当多,出版的资料也很多,如《金正喜와 韓中墨緣》,果川:果川文化院,2009年;《秋史와 韓中交流》,果川:果川文化院,2007年;[韩]朴现圭:《朝鲜使臣与北京琉璃厂》,《文献》2003年第1期。中国学术界近十年来对此多少有所涉猎,偏重于人员交往和文学层面,如金柄珉:《朝鲜北学派对清代文学的批评与接受》,《延边大学学报》1991年第3期;朱七星:《清代考据学与金正喜的实学思想》,《延边大学学报》1995年第2期;祁庆富、金成南:《清代北京的朝鲜使馆》,《清史研究》2004年第3期;王政尧、赫晓琳:《简论〈燕行录〉与清代中朝文化交流》,《韩国学论文集》第7辑,北京:新华出版社,1998年;刘为:《朝鲜赴清使团的文化交流活动》,《中国边疆史地研究》2001年第3期;牛林杰、李学堂:《17—18世纪中韩文人之间的跨文化交流与文化误读》(复旦大学韩国研究中心编:《韩国研究丛论》第15辑,北京:世界知识出版社,2007年);王振忠:《朝鲜燕行使者与18世纪北京的琉璃厂》,《安徽史学》2011年第5期;温兆海:《清代中朝文化交流的历史视阈:以乾嘉时期为中心》,《东疆学刊》2006年第4期。著作如杨雨蕾《燕行与中朝文化关系》(上海:上海辞书出版社,2011年),对明清两朝与朝鲜王朝使行与文化交流,进行了较为深入的研究。

的传记和专著中,对此虽偶有涉及,但还很零碎^①。朝鲜燕行人员徐滢修(1749-1824)、朴齐家(1750-1815)、柳得恭(1749-?)等等皆曾与纪昀有过十分密切的往来。在诸多交往人员中,曾两度来华的洪良浩(1724-1802)显得尤为特别。年龄上,二人同岁,其余皆比纪昀年轻很多;地位上,二人皆是本国当时的学界领袖和朝中重臣,故而他们的交往值得关注。在北京期间,他们虽有接触,但并不密切。洪良浩回到朝鲜后,二人却保持了近十年书函往来的友谊,直到辞世。他们诗文唱和、互赠礼物,近十年不断,其交往故事每每为后人所提及、效仿,产生了相当的影响。本文试图透过考察二人的交游,分析其交往的原因、经过及影响,从而对当时中朝学人交往的概貌略加探索,并通过他们对学术问题的探讨,透视乾嘉学派对朝鲜学术的影响。

一、纪昀与洪良浩之初识

洪良浩首次来华,是在乾隆四十七年(1782,正祖六年),为冬至副使,当时也结识了一些清朝学人,如翰林修撰戴衢亨(1755-1811)等,但并未结识纪昀。第二次来华,乃是十二年后,也就是乾隆五十九年(1794,正祖十八年),洪良浩为冬至使兼谢恩使,得以结识纪昀,并开始交往。那么他们是如何结识的?在北京期间,洪良浩与纪昀有过怎样的交往,从而奠定了他们近十年的交谊呢?

纪昀与洪良浩皆是当时各自朝中重臣。纪昀,字晓岚,乾隆年间重臣,曾五掌都察院,三任礼部尚书,两任兵部尚书。他学识渊博,与钱大昕(1728-1804)、王鸣盛(1722-1797)为同年进士,交往甚密,对于乾嘉时期考证学风的兴起与盛行,居功至伟。而由他主纂的《四库全书总目》被视为“一部体现汉学考证治学精神的代表作”^②。乾隆中后期开始,他既是学界领袖,又是官场显贵,因而也就成为朝鲜燕行使争相交往的对象。乾隆五十九年岁末洪良浩来京之时,纪昀正是礼部尚书,因而有了相识的机会。洪良浩,初名良汉,字汉卿,号耳溪。官至大提学、吏曹判书兼判中枢府事,博学能文,是朝鲜英祖、正祖时期的大学者,曾奉命编修《英祖实录》、《国朝宝鉴》。乾隆四十七年(1782)和五十九年(1794)两次燕行,洪良浩虽没留下详细日记,但有两部诗集。第一次他写了《燕云纪行》,收录135首诗;第二次写了《燕云续咏》,120首诗^③。对洪良浩使行任务来说,第一次由于受到了乾隆皇帝多次接见,显得更为辉煌;对洪良浩个人来说,第二次影响更大,因为他结识了纪昀,从而谱写了中朝学人交往的又一段佳话。

从《朝鲜正祖实录》所载之报告,我们能够得知洪良浩首次来华之情形,因为他们当时得到乾隆

① 中国学术界在有关纪昀的著作中,张维屏《纪昀与乾嘉学术》(台北:台湾大学文史丛刊,1998年)一书未提及纪昀与朝鲜学人的关系。周积明《纪昀评传》(南京:南京大学出版社,1994年)中,提到过朝鲜王朝对纪昀学术水平的肯定(参见第89-90页)。贺治起、吴庆荣编《纪晓岚年谱》(北京:书目文献出版社,1993年)则将乾隆五十九年(1794)纪昀与洪良浩交游之事列出,揭示了一些当时朝鲜与清朝交往之事。论文涉及其与朝鲜学人交往的,主要有黄时鉴《纪昀与朝鲜学人》(收入氏著《东西交流史论稿》,上海:上海古籍出版社,1998年),文章分三部分,比较全面地讨论了纪昀与朝鲜学人的交往,其中对纪昀与洪良浩的交往论述尤多;黄时鉴《纪昀与西学:从一篇佚文谈起》(《文史》1999年第1辑)则以从洪良浩文集《耳溪集》中发现一封不载录纪昀文集的书信入手,分析他与洪良浩对西学的讨论,进而研究了纪昀在西学上的认识。牛林杰、李学堂《17-18世纪中韩文人之间的跨文化交流与文化误读》(复旦大学韩国研究中心编《韩国研究论丛》第15辑),讨论了朝鲜丰山洪氏家族(即洪良浩家族)与纪昀家族的交往。张升《朝鲜文献与四库学研究》(《社会科学研究》2007年第1期)讨论了李德懋与纪昀之交游情况。孙卫国《纪晓岚与洪良浩初晤略考》(《学术研究》2013年第4期),考察了他们首次见面的因缘与影响。韩国学者关于纪昀与洪良浩交游的研究也有专门论文,如陈在教《18世纪朝鲜朝与清朝学人学术交流:洪良浩与纪昀为中心》(《古典文学研究》2003年第23辑),全文分为四部分:前言、耳溪与纪昀及其燕京学艺、纪昀与耳溪及其汉城学艺、耳溪家族与纪昀家族之交游。本文与其研究的视角不同,关注的问题也有异。

② 张维屏:《纪昀与乾嘉学术》,第15页。

③ 这两部诗集,分别被收入《耳溪洪良浩全书》卷六和卷八之中,也被录入林基中所编《燕行录全集》第41册(汉城:东国大学出版部,2003年)中。笔者读过两种洪良浩的文集,一是《影印标点韩国文集丛刊》本(民族文化推进会编,汉城:景仁文化社,1998年)之《耳溪集》;二是韩国民族文化社1980年影印的《耳溪洪良浩全书》上、下两册。从内容上讲,两个版本颇有不同,文集的编排、卷数也有差异。后者内容更丰富、全面,前者有的,后者全部包括,还有些前者未能包括的内容,故本文凡引用此书,除个别注释说明之外,皆以后者为引用书籍。

皇帝的召见,这并非每次来华的朝鲜使臣都能得到的殊荣^①。乾隆五十九年(1794),洪良浩为冬至兼谢恩正使,第二次来北京。因为没有被乾隆帝接见,也没有其他特别的事情发生,《朝鲜正祖实录》中未载他们的报告,只记载了他们临行前被正祖召见,——由于朝鲜使臣喜欢购买中国书籍,多裨官小品,为正祖所不喜,故而正祖叮嘱曰:“今番使行,则自经书以下,切勿购来。”^②要求他们只买经书,其余书籍不要购求。

当时纪昀是礼部尚书,常常作为朝鲜使行押班人员,担当押班任务。纪昀尽管身为礼部尚书,却毫无官架,给朝鲜使行人员非常好的印象。即如柳得恭称:“纪昀为尚书,名重海内,世所称晓岚大宗伯者也。礼部主东客文书往复事,或不便象译,因缘声气,踵门而请,莫不立为挥霍,沛然无事。”^③在柳得恭看来,纪昀是一个潇洒豪放、举重若轻之人。当洪良浩使行到北京后,纪昀自然有机会见到他们。尽管没有直接官方史料记载,但在他们往来书信等材料中,都多少提及初次见面的情景。洪良浩在回国途中,写了一首《寄纪尚书》,诗曰:“彤庭执玉忆新年,王会同文厕末筵。北斗光瞻东海外,春风气接午门前。片言遽荷千金重,尺素遥飞万里传。欲识精神相照处,一轮明月半空悬。”^④末尾附小字解释曰:“午门领赏,时公以宗伯来颁,仰瞻德容,未交一语,退犹耿耿,故颌联云。”^⑤——新年时节,礼部尚书纪昀为朝鲜使臣颁赏,他们并没有交谈,洪良浩对此“耿耿”,深感后悔。纪昀在给洪良浩的信中也提及初次见面的印象:“因东琛入献,得接容辉,见道气深醇,峙立爰闻,如霜林独鹤,已惊为丰采迥殊。”^⑥可见,他们初次见面限于礼节,惟行注目礼而已,但彼此皆心存敬仰,就从这样的默默敬仰之中开始了私人交往。

而在《太史氏自序》中,洪良浩对初次见面,有更为详细的描述,不过细节上又有所不同,其曰:“礼部尚书纪勾(昀)颁赏来,相去稍远,无以交话,以时注目。及退出,遣象胥致款曰:‘久仰高名,交臂而失之,殆有数焉。今闻令郎学士随来,求与相见。’乃遣乐浚造门,纪公步出中门而迎之,延置上座曰:‘夙慕尊大人盛名,今也望见而不得接语,可恨。’因求见诗文,以宿稿二弓赠之,纪公大赏之,各著诗文序,使其门人蒋诗书而遗之。”^⑦这篇序中,记载他们最初交往十分详细,但文词之间,显示乃是纪昀特别主动要跟他交往,派胥吏传话说要见其子,并主动索要洪良浩诗文稿。如此细节,难以得到纪昀相关的记录为印证,但这里有几个疑问:第一,既然纪昀想见洪良浩,他派象胥向洪良浩致意,说想见其子,为何不直接说想见他呢?这不合情理。第二,对其子说未能与洪良浩“接语,可恨”,因“求见诗文”。全篇显示,似乎纪昀对他极其敬仰,极想跟他讲话,极想结识他。这与前面提及他的诗,以及下文要讨论的他的信,有矛盾之处。对比他给纪昀的信,则反映出另一番景象。

事实上,其信表示,未曾交谈而甚觉遗憾的不是纪昀,而是洪良浩本人。其子前往拜访纪昀,并非纪昀邀请,而是洪良浩主动派其子带着他的诗文稿,前往纪昀家拜访。洪良浩信函中,详细记录了他为何派其子前往拜访并及此事经过。曰:“良浩,东海鄙人也……窃有一二论述,自视犹复欲然。每欲一质于大方之家,而顾未有阶。今幸奉使命诣上国,侧听于舆人之诵。惟阁下掌邦礼尸词盟,凡天下之学士大夫,皆仰之以标准。苏子由之大观,于是焉在。而非有公事,不敢私谒。适因家督随来,夤缘闻名于左右,乃蒙大君子不鄙夷之,许以进身于门屏,接以宾客之礼,赐之坐而假以颜色,遂

① 参见《朝鲜正祖实录》卷十五“正祖七年二月戊子”,第354页。

② 《朝鲜正祖实录》卷四十一“正祖十八年十月癸未”,第516页。

③ [朝鲜]柳得恭:《冷斋集》卷六《叔父几何先生墓志铭》,民族文化推进会编:《影印标点韩国文集丛刊》第260册,汉城:景仁文化社,1999年,第108页。

④ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷八《燕云续咏·寄纪尚书》,第165页。这首诗也收在《影印标点韩国文集丛刊》本之《耳溪集》中,但既没有小序,也没有后面的小字说明。尽管也是在卷八中,诗集名称则是《闲居集》。

⑤ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷八《燕云续咏·与纪尚书》,第165页。

⑥ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书·附答书》,第330页。

⑦ [朝鲜]洪良浩:《耳溪集》卷十八《太史氏自序》,第327页。

得以文字请教。”^①原来洪良浩想以文会友,将自己的诗文稿送给纪昀点评。作为朝鲜的大提学,在朝鲜国内似乎找不到合适的人选给予点评。自乾隆四十二年(1777),柳琴带来朝鲜“四家诗集”《韩客巾衍集》,请清人李调元(1734—1803)与潘庭筠(1742—?)评点以来,朝鲜文人将自己的诗文送给清朝文人评点,几乎成为一时风气^②。但之前洪良浩与纪昀并无接触,也无理由,故说“非有公事,不敢私谒”,恰好此行,带来其子,于是让其子去纪昀家拜访,受到纪昀的热情接待。洪良浩非常感动,这样才将其诗文集送给纪昀,也从此开始了他们的正式交往。故而,在纪昀与洪良浩的交往中,是洪良浩采取主动^③。他作为朝鲜的正使,又是朝鲜的大提学,不敢贸然前往,而其子只是随员,不是朝鲜使团中的正式成员,故而可以担当这种试探性的拜访。这实际上也体现了当时一个特点,即在朝鲜人与清人的交往中,开始往往是这些随从,也就是使臣的子弟们,担当了打破受尊周思想影响而不与清人交往的禁忌。洪大容(1731—1783)如此,朴齐家、朴趾源(1737—1805)等人亦是如此,他们在官场并无职位,少些约束,可以自由出入,自由地行走在北京城。局面打开之后,朝鲜两班贵族才步其后尘,与清朝学人往来,洪良浩正可谓朝鲜两班之代表。

洪良浩只是希望纪昀给他的诗文集加以点评,纪昀读后,则给他的诗、文集分别写了序,对其诗文称颂备至。《诗集序》曰:“近体有中唐遗响,五言吐词天拔,秀削绝人,可位置马戴、刘长卿间;七言亮节微情,与《江东》、《丁卯》二集,亦相伯仲。七言古体,纵横似东坡,而平易近人,足资劝戒。又多如白傅,大抵和平温厚,无才人妍媚之态。又民生国计,念念不忘,亦无名士放诞风流之气。”^④先论其原委,再论其诗风,认为其五言诗位居唐朝诗人马戴(799—869)和刘长卿(约726—约786)间,七言古体诗则类晚唐诗人罗隐、许浑,皆有渊源,定位较高。《文集序》则曰:“不以贗古摹秦汉,如嘉隆七子所为;亦不以机调摹八家,如鹿门之末派。方圆自造,惟意所如。其寄托恢奇,上薄元结、孙樵、刘蛻;其清辩滔滔,出入于眉山父子;即一二小品,亦摆落公安、竟陵之窠臼,崢嶸磊落,别调独弹。其心思,如水泻地,纵横曼衍;其气机,如云出岫,宕漾自如。皆洋洋洒洒,初无定范,意尽言止,而文成法立焉。其诸天机之所到乎?然非纵心一往不醇而遽肆者也……然则洪君之文,其又胜于诗矣乎?洪君之诗,其亦根柢于文矣乎?”^⑤对其文集的评价,又胜于其诗。上比之于唐朝的元结(719—772)、孙樵和刘蛻,中可与宋代眉山苏洵(1009—1066)、苏轼(1037—1101)、苏辙(1039—1112)父子比拟,下可与明代之公安派(三袁)和竟陵派钟惺(1574—1624)、谭元春(1586—1637)等文学家相较,几乎可以说是文学之最高境界了。

当时他们只有一面之缘,并未交谈过,纪昀读了洪良浩的诗文集后,竟然如此不吝赞美之词,给予如此高的评价。洪良浩深受感动,收到两篇序后,当即给纪昀写信,信中称:“展读文辞,所以奖许伦拟者,极其过情,不觉猝然而愧、怵然而不宁也。然窃观遣辞立论,明核精到,觑破作者精神所注、功力所到,有非假借慰藉之为者。有以见阁下大眼目大权锤,未尝为物低仰,而妍媸莫逃、巨纤靡差。于是乎悦然有觉、怡然自信也。”^⑥对纪昀之评价甚为叹服,认为“觑破作者精神所注、功力所到”,也非常感动。可以说,他们二人乃是一见如故,纪昀只读了其诗文集,就给予了非常准确的评价,洪良浩马上视其为知己。数年后,徐滢修来访,当面问纪昀,洪良浩之诗文与清朝何人可比,纪昀曰:“耳溪

① [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书勺(昀)书》,第328页。

② 参见孙卫国:《清乾嘉时期中朝士人之学术交谊:以朝鲜(韩客巾衍集)之西传清朝及其关涉之士人交往为中心》,《中国文化研究学报》(香港)第47期,2007年11月。

③ 牛林杰、李学堂:《17—18世纪中韩文人之间的跨文化交流与文化误读》一文认为:“作为清朝第一学者,纪昀十分主动地要求与洪良浩定私人之交,可见他对代表朝鲜文学成就高峰的洪良浩十分之看重。而洪良浩对此也引以为荣,引纪昀为‘海内知己’。”(复旦大学韩国研究中心编:《韩国研究论丛》第15辑,第340页)

④ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书·诗集序》,第1—2页。在《影印标点韩国文集丛刊》本《耳溪集》卷首,也是纪昀所写的序。可见洪良浩十分看重纪昀所书的序文,在所刊行的他的全集中,皆只用纪昀所写的序。

⑤ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书·文集序》,第2页。

⑥ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书勺(昀)书》,第328页。

诗文,独来独往,不甚依门傍户,所以为佳。其文在中国则魏叔子之流亚,诗在中国则施愚山、查初白之伯仲也。”^①魏叔子,即魏禧(1624—1681),明末清初著名的散文家,与侯朝宗(1618—1654)、汪琬(1624—1691)合称“清初散文三大家”。施愚山,即施闰章(1619—1683),清初著名诗人,与宋琬齐名,有“南施北宋”之称。查初白,即查慎行(1650—1727),清代著名诗人。可见,对于洪良浩之文,无论其比拟之古人还是今人,皆是很具水准的人物,都可以说是当时中国文学高峰的代表人物,评价之高,无以复加。这样的评价令洪良浩相当感动。他们真可谓以文会友,因诗相知,从而奠定了此后十年书函往来的基础。

乾隆三十一年(1765),洪大容在北京遇见严诚(1732—1767)等三人,他们在一个月之间,曾有过“七日雅会”,也就是笔谈七次,每次几乎整日不停,从而结下了深厚的友情^②。但是纪昀与洪良浩几乎没有好好交谈过,只是看了诗文,之后便有了书函往来,开始了彼此的交往,“终身交情,惟凭尺素”^③,成为清代中朝学人交往的又一典范。现在尚未找到史料说明他们之后是否见过面,有过怎样的交谈,但可以推测,在洪良浩回国前,他们应该见过面。而他们给我们留下了多封往来书信,正是这些书信,记录着二人的所思所想,我们也可以仔细考证这些书信的内涵,从而还原两人的交谊与情感。

二、洪良浩与纪昀之往来书函与学术探讨

洪良浩在北京期间,给纪昀写了第一封信,纪昀予以回复,这是他们第一个回合的书信往来。洪良浩回到朝鲜后,他们又通过数封信,洪良浩最后一封信,是在辛酉(1801),也就是他去世前一年所写的,四年后,纪昀也撒手人间,在他们人生最后数年间,乃是相互牵挂的。《纪晓岚诗文集》^④中,收录了两封他写给洪良浩的信。在洪良浩两个不同版本的全集中,收录二人通信的数量也不同。在《影印标点韩国文集丛刊》本的《耳溪集》中,收录了三封他写给纪昀的信,并附上了纪昀的回信。在韩国民族文化社影印的《耳溪洪良浩全书》中,共收录了七封他给纪昀的信,也包括三封《附答书》,即纪昀的回信^⑤。下面试以这些信为基础,略探二人交往的细节及学术问题。

首先,从下面的表格中,笔者对他们的往来书信略作概括性说明。其中之《耳溪集》,指《影印标点韩国文集丛刊》本之洪良浩全集;《耳溪全书》,指韩国民族文化社影印之《耳溪洪良浩全书》本。《纪晓岚诗文集》,乃是指马松源编《纪晓岚全书》中之《纪晓岚诗文集》。

表一 洪良浩与纪昀往来书信概况表

信函名称	写信时间	出处	备注
洪良浩《与纪尚书勾(昀)书》	乙卯(1795)	《耳溪集》 《耳溪全书》	洪良浩之第一函。两个版本文字稍有不同,前者有删削,未注时间。
纪昀《再与朝鲜洪耳溪书》	乙卯(1795)	《纪晓岚诗文集》 《耳溪集》 《耳溪全书》	纪昀之第一函。此函名称不妥,应是编者弄错。洪良浩文集中,以《附答书》为名载录,系答复前函。

① [朝鲜]徐澄修:《明阜全集》卷十四《纪晓岚传》,民族文化推进会编刊:《影印标点韩国文集丛刊》第261册,第300页。

② 参见孙卫国:《朝鲜燕行士人与清朝儒生:以洪大容与严诚、潘庭筠、陆友交往为中心》,杨龙主编:《东北亚社会经济文化区域合作》,天津:南开大学出版社,2006年,第351—371页。

③ [朝鲜]洪大容:《湛轩书》外集卷一《与筱饮书》,民族文化推进会编刊:《影印标点韩国文集丛刊》第248册,第108页。

④ 《纪晓岚诗文集》,参见纪晓岚著,马松源编:《纪晓岚全书》,北京:中国戏剧出版社,2000年。

⑤ 有关二人书信,黄时鉴在《纪昀与朝鲜学人》(《东西交流史论稿》,上海:上海古籍出版社,1998年)和《纪昀与西学:从一篇佚文谈起》(《文史》1999年第1辑)二文中都有论及。作者以《耳溪集》为据,论及他们来往书信八封,其中洪氏五封,纪氏三封。《耳溪集》所载不全,而韩国民族文化社影印的《耳溪洪良浩全书》则更为全面,共十封,其中洪氏七封,纪氏三封。

续表

信函名称	写信时间	出处	备注
洪良浩《与纪尚书书》	乙卯(1795)	《耳溪全书》	洪良浩之第二函,系回国不久给纪昀所写。虽未获答复,但有赠送礼物。
洪良浩《与纪尚书书》	丙辰(1796)	《耳溪集》 《耳溪全书》	洪良浩之第三函,纪昀有答复。
纪昀《与朝鲜洪耳溪书》	丁巳(1797) 正月廿四日	《纪晓岚诗文集》 《耳溪集》 《耳溪全书》	纪昀之第二函。洪良浩文集中,以《附答书》为名载录,系答复前函。
洪良浩《与纪尚书书》	丁巳(1797)	《耳溪集》 《耳溪全书》	洪良浩之第四函。有《别幅》,乃询问西学之事。纪昀有答复。
纪昀致洪良浩函	戊午(1798) 正月廿七日	《耳溪集》 《耳溪全书》	纪昀之第三函。洪良浩文集中,以《附答书》为名载录,系答复前函。《纪晓岚诗文集》不载。
洪良浩《与纪尚书书》	戊午(1798)	《耳溪全书》	洪良浩之第五函。纪昀虽未复函,但赠送礼物与诗歌。
洪良浩《与纪尚书书》	戊午(1798)	《耳溪全书》	洪良浩之第六函。《别纸》讨论纪昀所赠礼物汉威斗。
洪良浩《与纪尚书书》	辛酉(1801)	《耳溪全书》	洪良浩之第七函,也是最后一函。次年正月丁亥(15日),洪良浩卒。

从上表可知:第一,自1795年他们第一封书函往来开始到1798年间,几乎每年都会有书信往来。从收录情况看,《纪晓岚诗文集》中没有收录一封洪良浩的来信,纪昀所写的三封信也只收录了两封。在洪良浩两个版本的全集中,都收录了纪昀的三封回信。《耳溪集》中没有收录的四封信,皆无纪昀的回信,或许这正是其未收录的原因吧。

第二,从表中书信往来的情况看,几乎每次都是洪良浩主动给纪昀写信,纪昀予以回复,即便没有时间回信,纪昀也会托朝鲜使臣带去礼物,或者写诗赠与洪良浩。即如洪良浩的第三函中称:“前冬贡行,修上一书,仰讯起居,兼呈三篇诗矣。会值大礼事繁,只承领受之教。而今夏赍咨官之行,敬付赫蹄,冀奉回音,又因郊祀期迫,春官事巨,未暇赐答,而手书七律一篇,词旨温厚,精神灌注,音节疎亮,擎读珍翫,如获拱璧。”^①可见,他们之间的友谊是真诚的,即便是两三年不写信,也还经常互赠礼物,以表达彼此的思念之情。

第三,几乎每封信中都充满了敬仰与思念之情,因而表达一个“情”字,成为他们书函的一个中心内容^②。在洪良浩给纪昀所写的第一函中,先交代了他们开始交往的经过,言辞之间对纪昀充满了感激之情,从中丝毫看不出朝鲜对清人有任何芥蒂与不满。自从乾隆三十一年(1766)洪大容来华以后,朝鲜学人逐渐放下了尊周派那种视清朝如寇仇、势不两立的态度,逐渐走向一致,也正是在这样的一种氛围之下,乾嘉学人与朝鲜学人的交往越来越密切。洪良浩与纪昀之间的往来就是一个典

① [韩]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书》,第330页。

② 日本京都大学夫马进教授在《1765年洪大容的中国京师行与1764年朝鲜通信使》(《复旦学报》2008年第4期)一文中,对18世纪东亚“情”的世界进行了深入解剖,值得参考。

型,他们彼此推崇,没有任何不和谐因素。这充分说明在乾隆末年,朝鲜与清之间的交往完全没有敌意,又是那种天下一家、不分彼此的和谐关系了。纪昀在回信中称:“文章契合,自古难矣。今于海外,得先生之文,匀(昀)读之,虽不甚解,而似有所解。俯读先生来书,亦似以匀(昀)为粗能解者,是匀(昀)能略知先生,先生又能深知匀(昀)也。迢迢溟渤,封域各殊,岂非天假之缘欤!别期在迩,后会无期,此日不向先生一言,又何日能倾倒情愫耶!”^①尽管他们是不同国度的高官大吏,但并不影响他们流露真情:“是匀(昀)能略知先生,先生又能深知匀(昀)也。”纪昀深知“后会无期”,故而也就借此“倾倒情愫”。在他们互通的第一封信中,彼此以诚相待,互诉衷肠,也从此奠定了他们晚年近十年的交谊,他们这种交往是建立在彼此仰慕的基础上,尽管他们从此以后再也没有见过面,分隔数千里,但并不影响他们的情感,他们常常借朝鲜使臣来往之机,捎去信函、书籍以及其他各种礼物。正是因为每年朝鲜使臣的往来于北京与汉城之间,才维系了这样一种交往,而这种交往是当时朝鲜学人与清朝学人的普遍的交往方式。他们的交往当然是私人的,又可以说是一种建立在官方交往基础上的私人交游,在这种特定时期,成就了这样特定的交往方式。而交往的主要媒介是书信,这些书信也就构成了研究中朝关系和清代中朝学术交往的重要材料。

纪昀第一封信末尾言:“匀(昀)书迹之拙,闻于天下。故文章多倩人书。此札亦本拟假手,缘后会无期,欲存一手迹于高斋,以当面晤。故竟自涂鸦,希鉴区区之意,勿以为笑也。”^②纪昀说自己书法不佳,并非自谦之词,时人皆知之,“近时纪晓岚尚书、袁简斋太史(即袁枚)皆以不善书著名”^③,此乃实情。纪昀特说明此函乃其亲笔手书,他自觉书法不佳,原来皆让人代抄,因与洪良浩以后可能再无见面机会,故他也不在乎自己书法不佳,亲自手书,“欲存一手迹于高斋,以当面晤”。由此可见纪昀对于洪良浩之真心与诚意。这是他们的第一封信,也从此打开了他们交往之门。即便在北京期间,他们也很少有机会说话,尽管彼此心存敬仰,但因为礼数与时间局限,他们不可能像洪大容与严诚那样,无拘无束地笔谈七八次。即便在北京期间,他们的交往也并不频繁,但此后交往却持续了近十年。

在书函往来之同时,他们也互相赋诗唱和。洪良浩在回国途中,写了两首诗,表达对纪昀的感激之情,诗序曰:“纪晓岚宗伯,以清白文章,冠冕一世,实有知音之感。出都门,聊赋倦倦之意。”诗曰:

东国书生好大谈,奇材何处见樟楠。中州人物称渊海,稀世文章有晓岚。知己难逢天下一,大观方尽域中三。行行万里频回首,魂梦应悬北斗南。

河间生杰富文章,博雅儒林擅大方。足蹶河源二万里,手翻天禄三千箱。百年只眼明如镜,诸子迷津涉有航。白首相逢宁偶尔,一言契合示周行。^④

诗句之间,既对纪昀学问之渊博深表敬佩,又对他充满感激之情,视为知己,这种情感真挚动人。纪昀也赠诗于他,在第三封信中说:“客岁十月,曾寄小诗二首奉怀。”^⑤这两首诗即《怀朝鲜洪良浩》,诗曰:

森漫鲸波两地分,怀人时望海东云。文章意气期韩孟,父子交游近纪群。鹤发剧怜皆已老,鱼书莫惜数相闻。新诗能向星轺寄,也抵清谈一晤君。

袁翁五度掌乌台,又到春卿署里来。译使易从通问讯,御筵弥觉忆追陪。梯航无阻三山远,

① 纪昀著,马松源编:《纪晓岚全书》卷十一《纪晓岚诗文集·再与朝鲜洪耳溪书》,第371—372页;[朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书匀(昀)书·附答书》,第329页。

② 纪昀著,马松源编:《纪晓岚全书》卷十一《纪晓岚诗文集·再与朝鲜洪耳溪书》,第371—372页;[朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书匀(昀)书·附答书》,第330页。

③ 昭桂:《啸亭杂录》卷十《书法》,北京:中华书局,1980年,第341页。

④ [朝鲜]洪良浩:《耳溪集》卷七《燕云续咏》,第129页。

⑤ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书(丁巳)·附答书》,第331页。

琛琛行逢九秩开。矍铄倘能重奉使，待君同醉紫霞杯。^①

收到纪昀的诗，洪良浩当即和之，并作小序曰：“丁巳冬，宪书賚官之回，晓岚宗伯寄诗，步其韵答之。”诗曰：

端门执玉一瞬分，万里相思有片云。自幸苍蝇攀骥尾，争瞻孤鹤立鸡群。人间乐事朋从远，海外神交古罕闻。珍重琼词要后约，白头何日更逢君。

风棱岳岳坐霜台，司马春卿历颶来。吉甫宪邦文武并，高阳会友子孙陪。壮游已蹶昆仑远，奇气应排积石开。一别三年山海隔，梦中犹复共含杯。^②

更在信函中说：“前冬宪书之便，获奉琼章，今春贡使之还，又拜手牍。满幅华翰，如承面海，兼以文房嘉贶，个个珍异。盥读数回，不啻百朋之锡。居然暑尽凉生，伏惟寅亮直清，鼎茵增重。良浩大病之余，衰朽益盛，无足仰闻。前惠二律，谨此步韵，先付宪书，賚官之行，更待冬间岁贡，便续伸区区之忱。千万不备，统惟崇照。”^③此函写于1798年（嘉庆三年，正祖二十二年），一则交代他已经收到了纪昀所寄的信函及礼物，深表感谢；二则表达刚刚大病一场，乃病体初愈，并和纪昀之二律诗奉上。诗中溢满了思念之情。纪昀则在第二函中说：“是我二人，彼此以知己相许也。”因此从一开始，他们就视对方为知己。两位当时不仅是耄耋老人，更是文坛领袖和朝中重臣，但还是如此满怀深情，在他们的书信和诗词中，处处充满了真情、深情、衷情，令人感动。

他们希望这种感情不仅存在于他们本人之间，更希望传之子孙后代。在收到洪良浩两封书信后，纪昀在第二函说：“前两接手书，俱已装潢成轴，付小孙树馨收贮。兹拜读华藻，亦并付珍弃。此孙尚能读书，俾知两老人如是之神交，亦将来佳话也。”洪良浩在第四函中也给予回应：“况教以前后拙笔，付诸令孙，使之藏篋而传家，此何等至意盛眷耶！贱孙祖荣，年方弱冠，粗解文墨。亦使此儿，擎收盛迹，以修永世之好也。”他们的这种愿望以后还真的实现了。不久，洪良浩的儿子洪薰谷来华，数度拜访纪昀，纪昀与之信函曰：“令尊大人以一代词宗领袖东国，与中华作者相颉颃，此所谓极盛难为继也。而吾兄善读父书，传其家学，如超宗之有凤毛，叔党之称小坡，其难者二。故昀与尊大人谈恒爽然意消，与吾兄谈亦爽然意消。奉别以后，群纪兼怀，盖非无故而然矣。昨接手书，兼承朋锡，海天寥廓，远想邈然。隗品高门，谅不久即登清要，惟冀使车西上，更一睹清光，作竟日谈耳。敬因羽便，附候兴居。临楮缕缕不备。”^④可见，在他们生前，已经将这种情感传递给了子孙。纪昀与洪良浩去世后，洪良浩之子洪羲浚1826年以燕行使身份来华，其孙洪敬谟则分别于1830年十月以谢恩副使和1834年二月以进贺正使两次来华，洪敬谟曾听其父洪羲浚之命，将洪良浩的著作转交给纪昀孙纪树葵，曰：“家大人《耳溪遗稿》抄录为四卷以呈，而仆之所著《大贯》二卷、《兀文》四卷、《玩易大旨》一卷，亦为付送，以质得失于高明之见耳。兹因从子之行，遥寄尺素，庸叙阻怀，惟希雅照。”^⑤洪敬谟对于他们祖父间的交情，了如指掌，其曰：

文献公于晚年，托契于晓岚纪公，每凭节使之行，书以寄信，诗以道情，而纪公亦如之。其书有曰：“异地之同调。”又曰：“旷世之奇遇。”信乎《易》所谓同气相求者也。余既收弃往复书牍及诗章，汇成《斗南神交集》，又收手书诗文之副本装褙成帖，俾使后人知两老人如是之神交，作将来佳话也。^⑥

可见，他们这种情感已为其子孙所继承，成为中朝文化交流史上的佳话。

在表达敬意与思慕情感、互赠诗歌之外，探讨学术问题，是他们书函的中心问题。因为他们都是

① 纪昀著，马松源编：《纪晓岚全书》卷十一《纪晓岚诗文集》，第164页。

② [朝鲜]洪良浩：《耳溪集》卷八《闲居录》，第145页。

③ [朝鲜]洪良浩：《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书（戊午）》，第333页。

④ 纪昀著，马松源编：《纪晓岚全书》卷十一《纪晓岚诗文集》，第372—373页。

⑤ [朝鲜]洪羲浚：《传旧》之《与纪茂林树葵书》，钞本。

⑥ [朝鲜]洪敬谟：《耘石外史》后编《斗南神交帖》，钞本。

当时最重要的文人与文坛领袖,讨论对文章的看法,成为重要内容之一。洪良浩在首封信中言:“夫文章,天下之公理也。古圣人立言明道,垂教后人。而三代以降,道术分裂,门户歧异。惟楚人之骚、汉人之赋,皆造其极。诗至于中唐,文至于盛宋,独臻其妙,可谓各擅一代之长技。而逮夫有明三百年之间,无人乎继其响者。人有恒言曰:文章与世级升降,岂其然欤!”^①因为他收到了纪昀托人送来的《诗集序》和《文集序》,故而提出这样的看法。洪良浩所讨论的诗文,其源头皆是中国历代之诗文,这也充分说明朝鲜的古诗文,完全是效仿中国古代诗文,因为其所用文字乃汉文,其所读诗书乃中国典籍,其学问之根底便是中国学问,这也为他们与清人交往奠定了基础。他们与清朝学人读同样的书,讨论相似的问题,指导他们的也是儒家思想,这为他们的交往奠定了前提条件。即便是经过百余年的疏离,因一直处在相同的文化氛围中,他们很容易沟通。纪昀在清朝为学界领袖,对于朝鲜人来说也是他们敬仰的对象,也是他们的学界领袖。洪良浩是朝鲜正祖时期的大学者、文人,他对于纪昀的推崇,从一个层面也反映了当时朝鲜学界对清朝学界的认识与推崇。与洪大容时期相比,当时中朝间已完全没有芥蒂,不再陌生,更容易沟通,也更容易产生共鸣。最后,他将纪昀对他的评价比作欧阳修对苏洵(字明允)的评价,说:“苏明允,即川蜀一布衣也。得欧阳子一言之重,父子遂擅名天下。知己之遇不遇,殆有命焉。如不佞者,何敢比拟于昔贤!而阁下即今之欧阳子也。不佞之托名于阁下之笔,诚旷世一遇也。岂惟一身之光荣,抑海东学者胥将闻风而自励。岂惟海东学者而已,抑天下四方之士皆称阁下好士之诚至及于遐远僻陋之人,则亦将有光于盛德宏规矣。”^②充分说明他得到纪昀评价之兴奋,比之于欧阳修对苏洵之提携,深以为荣;并以为非他一己之荣,而是海东朝鲜学者之荣,天下四方学子之荣,可谓推崇感戴至极。

纪昀在回信中称:“先生生于海隅,独挺然追古作者,岂非豪杰之士不汨于流俗、不惑于异学者哉!然韦布寒儒,闭门学古,各尊所闻而已。有主持文柄之责者,则当为振兴斯道计。先生身为国相,又为儒宗,愿谨持此义,以导东国之学者。登高之呼,必皆响应,久而互相传习,使文章正脉,别存一支于沧海之外,岂非盛事欤!”^③信中表达两层意思:一是称颂洪良浩乃“豪杰之士”,发扬古风,得文章正道;二是,既然洪良浩是东国之儒宗、相国,就寄希望于他,“愿谨持此义,以导东国之学者”,使文章正脉,能存一支于海外。纪昀深知洪良浩在朝鲜国内的地位,无论是政治上,还是学术上,皆是最为重要的人物,故寄予厚望。这是两国最高层官员与学者的对话,是否因此有外交辞令,用一种华丽的辞藻去掩盖他们的真情实意?但从中看不出这种嫌疑。后来信函中还多次表达这样的意思,对洪良浩的文章推崇备至。而洪良浩多次要求纪昀能够将其诗文集寄给他,以便于学习。可见,这些并非一种外交辞令,而是真情实感。

文章之外,还有小学的讨论,因为洪良浩著有《六书经纬》一书,托朝鲜使臣带给了纪昀。洪良浩在第四函中自谦地说:“不佞尝恨六书之学阙而不传,妄以謏见,裒辑成书。名之曰《六书经纬》,而点画注解,支分缕析,不无穿凿之弊,未敢自信。谨写一册仰呈,若有可取,则置之书厨,以备一种文字,布示门生。俾此海外管见,得传于中国书肆,则庸诘非大幸欤!妄恃盛谊,唐突至此,庶几恕其僭而笑其愚也。”纪昀给予极高的评价,曰:“有此一编,始知书契所系之大。其尤当理者,在不全为之说,亦不强为之说。荆公《字说》,今无传本。惟《周礼新义》中散见之,以其未注《考工记》,宋人采其《字说》,补成之。此一篇所载尤详,反复观之,亦非并无可取。宋人所以交攻之者,一以元祐之门户;一以必欲全为之说。遂不免强为之说,致相轧者。置所长而专攻所短,遂为后世之口实。先生此书,有其长而无其短。此由气质学问粹驳不同,信先生之所养深也。”^④小学是乾嘉考据学的重要分支,名家

① [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《燕云续咏·与纪尚书书(乙卯)》,第328页。

② [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《燕云续咏·与纪尚书书(乙卯)》,第328页。

③ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《燕云续咏·与纪尚书书(乙卯)·附答书》,第329页。

④ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书(丁巳)·附答书》,第332页。

辈出,成就很大,纪昀却能对洪良浩的《六书经纬》评价如此之高,信中还提及他把此书给王念孙(1744—1832)看,“昨以示之,渠深佩服。知弟非阿所好矣”。纪昀认为“有此一编,始知书契所系之大”;更极为推崇作者的治学态度,“不求同于古人,亦不求异于古人。因所固有,而得其当然”,坚持实事求是的态度,而这种态度正是乾嘉学人所极力推崇的,因而也受到了纪昀的赞赏。不仅纪昀自己称颂此书,而且他还把此书给当时于文字、音韵、训诂方面最有成就的王念孙看,也为王念孙所赞颂。可见,他们学术上的交流涉及了当时一些核心的学术问题。

当时另一核心学术问题就是西学,洪良浩的第四函中,特别用“别幅”将疑问提出来^①。首先,他推崇西洋历法“最为精密”,但认为“其周天之度,不出羲和之范围;推步之术,全用黄帝之句股。乃是吾儒之绪余也”。认为其所用原理,皆出自中国古人之学术。接着指责天主教上帝创世说乃“僭越不经”,批评他们不事祖先,主张侍奉上帝,是“灭绝人道”之举。再谈及在北京所见天主教堂,“荒诡奇袤,无足观者”,而推崇其观象仪器,“极精且巧,殆非人工所及,可谓技艺之几于神者也”。其讨论的宇宙学说,又非《洪范五行》、伏羲八卦,“第其十二重天,寒热温三带之语,日月星大小广轮,即是吾儒之所未言。而彼皆操器而测象,乘舟而穷海者,其言皆有依据,则不可以异教而废之。真是物理之无穷,不可思议者也”。于是希望纪昀能够加以解释,并希望能得到在中国出版的有关西洋的书籍。这封信体现了洪良浩对西洋学说一种矛盾心态,既有反感的一面,亦有好奇想弄明白的地方。纪昀回函中特别为其解难曰:

别简所言西洋教事,此辈九万里航海而来。前者甫死,替者续至,其志必欲行其教于中国,而究之万万无行理。彼所以能行于吕宋者,吕宋人,惟利是嗜,故为所饵。中国则圣贤之教素明,谁肯毁父母之神主,绝祖宗之祭祀,以天主为父母祖宗哉!此是彼法第一义,即是彼法第一碍。故人曰西洋人巧黠,弟直谓其谋所必不成,真一大愚而已矣。其书入中国者,秘阁皆有。除其算法书外,余皆辟驳。而存目已列入《四库总目》,印本新出,先生谅尚未见,今抄录数篇呈阅。至其法出于古法,先生所见,灼然不诬,亦发其凡于《四库总目·周髀》条下,一并抄录呈阅。见此理中外相同也。^②

当时纪昀是少数通西学之人,清人对他也表示称颂,有曰:“纪文达公昀生当乾嘉之时,泰西格致之学,尚未发明尽致,亦未流及中土,而文达公当时已知之,谓非卓识宏才,不能如是……综观《提要》所云,纪文达公早已知之于百余年前,其识见过人,岂不伟欤!”^③纪昀所言西洋教之弊端,切中要害,这也是当时天主教在中国传播最大的障碍。纪昀是《四库全书总目》最重要的纂修官,书中对当时西洋书籍有详细的介绍,他将相关条目抄录给洪良浩,从而为他答疑解惑。

可见,他们的信函除了表达“情”之外,探讨学术问题也是重要内涵。对文章的看法、对小学问题的讨论、对西学的认识,都是当时最为重要的学术问题。作为当时中朝两国的学界领袖,他们的交流恰恰体现了当时两国学界所关注的核心问题,他们的看法竟然如此相似,几乎没有任何不解与隔阂,反映出两国学术界的相似与共性,因而可以说乾嘉时期,中朝两国的学术思想又走向了同一个类似的世界。

三、纪、洪互赠之礼物及其文化意蕴

纪昀与洪良浩的交往中,有一个问题无法回避,就是他们互赠的礼物,这也是当时中朝学人间交往的一个较为普遍的现象。在双方书信往来、诗赋唱和之同时,互赠礼物也是一项极其重要的活动。

^① 有关纪昀与洪良浩西学的讨论,黄时鉴《纪昀与西学:从一篇佚文谈起》(《文史》1999年第1辑)进行了深入全面的探讨。

^② [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书(丁巳)·别幅·附答书》,第332—333页。

^③ 刘声木:《装楚斋随笔》卷二《论纪昀》,北京:中华书局,1989年,第42页。

他们为何要赠送礼物？赠送什么样的礼物？这些礼物有何文化意蕴？体现怎样的思想内涵？皆是值得探讨的问题。

弄清楚他们赠送了什么样的礼物，是讨论这个问题的基础。在他们的书信中，每封信中皆会提及这些内容。洪良浩对纪昀赠送的礼物，甚至写诗、作铭文，以资纪念。在他们互赠的礼物中，如互赠诗文和书籍，前面已经提及过诗文唱和。纪昀给洪良浩的诗文集写序，虽然是文字上的交流，也可以说是一类礼物。此处所讨论的问题主要是物质上的东西，故而不再论及这类内容。

互赠礼物中，第一类，土特产，主要是洪良浩送给纪昀的。在洪良浩的信中，几次提到“不腆土物，聊表菲诚”，“不腆土物，非敢日报，永以为好也”，“不腆数品，聊表菲忱，笑领如何”^①。尽管洪良浩信中没有列出具体清单，当时朝鲜的“土物”，主要有纸张、人参、折扇等等。自从南汉山城订立盟约后，朝鲜每年皆要向清朝宫廷进岁贡，自入关以后，清朝经常给朝鲜减免岁贡，在二十八项礼物中，其余皆减免，如黄金100两，1693年就全部减免；米一万包，1728年减为40包。但唯独好大纸和小纸，在1654年由原来的1000卷和1500卷分别增加为2000卷和3000卷^②，可见清人十分喜爱朝鲜纸张。人参更是朝鲜的土产，明清的“八包”贸易，就是指朝鲜使臣可以带八包人参前往北京，这是当时重要的贸易方式^③。因此洪良浩所谓的“不腆土产”，无非是这些东西，因为没有清单，暂不多谈。

第二类，文房用具及工艺品，主要是纪昀送给洪良浩的。纪昀给洪良浩三封信中都提及他所赠的礼物。其实，在洪良浩回国前，纪昀特地送给他一件宣德砚和一件玉如意。洪良浩非常喜欢，回国后写了两首长诗《宣德砚歌》和《玉如意歌》，详载此事。在丁巳岁（1797）纪昀给洪良浩第二函中，提及他送的礼物曰：“兹因郑同知归辎之便，附上水蛙砚一方，上有拙铭。白玛瑙搔背一件，郎窑（康熙中御窑，今百年矣）水中丞一件、葛云瞻茶注一件（宜兴之名工），各系以小诗。先生置之几右，时一摩挲，亦足关远想也。”^④他特地写了几首诗，题为《以水蛙砚、水中丞、搔背、茶注赠朝鲜国相洪良浩，各系小诗》，将诗、函和礼物一并让朝鲜使臣带给洪良浩，洪良浩十分感动。戊午岁（1798），纪昀送给洪良浩第三批礼物，在第三函末尾附言：“外附呈钮祐禄制府新开端砚一匣，有拙铭。明程君房墨二圆一匣（万历天启间人）、辰州丹砂床研山一匣、康熙印模壶卢茶瓶茶盘一匣、汉铜威斗一件。”^⑤为了比较明确地说明这些礼物，兹列表如次：

表二

纪昀赠洪良浩礼物概况表

礼物名称	描述之诗文	特征
宣德砚一件	洪良浩《宣德砚歌》 水蛙砚	“砚则刳其腹刻‘御前之印’四字，下有晓岚小识，称宣德旧物。四旁刻山水人物，款识书臣刘松年，顶凿墨池。唇刻云月及卧牛之形。外匣用降真香，上贴镂玉珎。”
玉如意一件	洪良浩《玉如意歌》	“如意则以降真为干，长矩二尺，头腰尾皆贴雕玉。”
水蛙砚一方 白玛瑙搔背一件 郎窑水中丞一件 葛云瞻茶注一件	纪昀《以水蛙砚、水中丞、搔背茶注赠朝鲜国相洪良浩，各系小诗》	此数件为丁巳岁（1797）纪昀所赠。

① [朝鲜]洪良浩：《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书》、《与纪尚书书（辛酉）》、《与纪尚书书》，第330、334、332页。

② 参见孙卫国：《大明旗号与小中华意识》，第386—387页。

③ 参见张存武：《清韩宗藩贸易，1637—1894》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1978年。

④ 纪昀著，马松源编：《纪晓岚全书》卷十一《纪晓岚诗文集·再与朝鲜洪耳溪书》，第157页。

⑤ [朝鲜]洪良浩：《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书（丁巳）·附答书》，第333页。

续表

礼物名称	描述之诗文	特 征
钮佑禄制府新开端砚一匣	附纪昀自撰铭文	
明程君房墨二圆一匣	洪良浩《程君房墨铭》	下四件乃戊午岁(1798)所赠。“墨程君房所制,形圆而厚,周可数寸。两面皆有画。”
辰州丹砂床研山一匣	洪良浩《丹砂研山铭》	“研山,以辰州丹砂石削成五峰。色苍而斑,丹砂点附于峰间。高三寸许,长五六寸,安于桦床。”
康熙印模壶卢茶瓶茶盘一匣	洪良浩《葫芦茶注铭》	“葫芦茶注一,葫芦盃一。康熙时印摹者也。茶注与盃,俱以葫芦造成。而茶注色黄,而方四隅。印‘自天申福’四字,覆之以盖,盖悬小蔓。盃色黄而圆。画以云文,俱安于桦床,宋安于台,台亦以桦雕镂,制作奇妙。”
汉铜威斗一件	洪良浩《威斗铭》、《别纸》	“前惠汉威斗,果是数千年古物,则可谓稀异之器。而但其为器形似熨斗,不可以贮火。汉之威斗,见于《王莽传》。而居则置诸座侧,出则负以前导,有若压胜威众者。然今此传来者无乃汉世本有此器,而未尝贮火以暖衣,后世仍以范铜为器,以存古制耶?抑用以盛酒茶,如铛罐之属耶?幸乞指教。”

可见,纪昀给洪良浩赠送过三批礼物,每批礼物皆有诗歌或铭文,加以描述。第一批乃是洪良浩离开北京时,纪昀所赠之宣德砚和玉如意,洪良浩写了两首长诗《宣德砚歌》和《玉如意歌》,因为他觉得“二物者,俱文房之珍也。顾无以答其厚意,乃作长篇二首以付使行”^①。《宣德砚歌》在描述这件宝物的来历之后,曰:“公乎惠我何郑重,中夜思之空婵媛。呜呼!千载知音今并世,山海迢迢独不见。”《玉如意歌》详述北京拜见纪昀的情况后言:“临分赠此别有意,勉我九仞加一簣。玉兮可比君子德,君子存诚贵无二。如意今如我意,长随我今无不利。”^②两首长诗既是记事,更是以诗寄情。在信中言:“向者赴京时,伏承赓行二物,俱是文房珍品,致意郑重,感佩无比。而临行未及仰暴谢悃,归后赋得长篇,要作传后之资。敢此手写以呈,望垂斧教焉。”^③他亲自将诗抄录一遍,奉寄纪昀。收到洪良浩的诗与信,纪昀也甚为感动。

第二批礼物乃是丁巳年(1797)正月,纪昀托朝鲜使臣郑同知(大容)带回。或许是受到洪良浩两首长诗的启发,这次,纪昀不仅写了信,附了礼物,并为这些礼物也各写了一首诗,题为《以水蛭砚、水中丞、搔背、茶注赠朝鲜国相洪良浩,各系小诗》。诗曰:

紫云割下岩,水蛭穴如囊。锋芒虽欲平,贵尔形模古。
 哆腹水易容,缩口尘不染。久贮仍清泉,君子悟防检。
 指爪肖麻姑,藉以搔背痒。鋸利彼说能,操纵仍吾掌。
 老披一品衣,能无劳案牍。香茗时一浇,亦足涤烦溽。^④

分别为四件物品各写了一首小诗,乃描述各物之特征,并寄托某种象征含意义。次年,纪昀给洪良浩

① [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷八《燕云续咏·宣德砚歌》,第165页。《小序》文字与《耳溪集》颇有不同,《耳溪集》曰:“纪公既赠以诗文二序,又赓以宣德砚一、玉如意一。砚则四旁刻山水人物,款识书臣刘松年。顶凿墨池,唇刻云月及卧牛之形。(剖其腹,刻‘御前之印’四字。下有晓岚小识,称宣德旧物。)外匣用降真香,上贴镂玉珎。如意则以降真为干,长矩二尺,头腰尾皆贴雕玉。俱文房之珍也,乃作长篇(以谢之)。”

② [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷八《燕云续咏·玉如意歌》,第166页。

③ [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书》,第330页。

④ 纪昀著,马松源编:《纪晓岚全书》卷十二《纪晓岚诗文集》,第545页。

寄去第三批礼物,又是文房用具,洪良浩再给这批礼物各写一篇铭文,以表敬重。洪良浩在信中特别提及:“前惠研山、威斗、葫芦、程墨等四种宝,系希世之珍。偏方得此,可以传示来后,故一物各成一铭,用贲贤者之贶。端砚则既镌盛铭,故不敢附赘。而文房诸友,屡蒙远寄,何等感哉!”^①可见,洪良浩对纪昀所赠之文房用具,十分珍重。

洪良浩所作之《威斗铭》、《葫芦茶注铭》、《丹砂研山铭》、《程君房墨铭》,皆是以描述其形状,表述其功能,最后寄托情感的。对于威斗,兴趣尤浓。别纸特别讨论:“前惠汉威斗,果是数千年古物,则可谓稀异之器。而但其为器形似熨斗,不可以贮火。汉之威斗,见于《王莽传》。而居则置诸座侧,出则负以前导,有若压胜威众者。然今此传来者,无乃汉世本有此器,而未尝贮火以暖衣,后世仍以范铜为器,以存古制耶?抑用以盛酒茶,如铛罐之属耶?幸乞指教。”^②所谓威斗,即是烙斗,据说在商纣王时期为一种刑具,到了汉代,则成为一种象征物,《汉书·王莽传》称:“威斗者,以五石铜为之,若北斗,长二尺五寸,欲以厌胜众兵。”后来演变为赏赐大臣的殉葬品。洪良浩虽了解此物在《王莽传》中出现过,但不明白有何用,故此询问。实际上只是一件古董而已。

程君房,明万历新安人,精于制墨,乃是明清时期最重要的制墨专家。其墨光洁细腻,款式花纹变化多端,深得明清文人喜爱,在《程氏墨苑》中,列墨品六部,约五百余式。故所赠之《程君房墨铭》,也是难得的珍品。其他如葫芦茶注、丹砂研山皆是罕见之物,因而颇受洪良浩珍视。

由上可知,他们二人所赠礼物各有不同。洪良浩所赠之“土物”,尽管少了些文化内涵,但也是清人喜爱之物。纪昀赠给洪良浩之物,皆是文房用具或稀世工艺品,更令人喜爱,也更能激发创作欲望,表达更多的文化意蕴。他们在诗词、铭文字句之间,体现的是相互敬仰与思慕的情感。

四、洪良浩之北学思想及其与纪昀交往之关系

洪良浩很重视与纪昀的交往,纪昀也很珍视与洪良浩的友谊。除了他们私人间的相互仰慕之外,还有一个更重要的背景,就是清代中朝关系的变化。尤其是朝鲜“北学”思想,在历经洪大容、朴齐家、朴趾源等人的呼吁之后,渐渐为两班人士如洪良浩等人所认同。洪良浩在第一次燕行后,就上书国王正祖,请求实施“北学”的系列措施,得到认同,从此以后,“北学”思想就转化为行动。洪良浩与纪昀的交往,也可以说是这种“北学”行动的一种体现。

洪良浩第一次燕行于乾隆四十七年(1782)年底到北京,次年二月离京返回,五月回到汉城。七月丁未(18日),上疏国王,开篇即言:“臣于向来猥膺专对之命,往来燕、薊之间,山川城邑,皆是尧禹旧迹,而衣冠文物,非复昔日,顾瞻寤叹,益恨未及见皇王盛时也。然地是中华之旧,人是先王之民。流风余俗,尚有可征。至于利用厚生之具,皆有法度。盖是周官旧制,百代相传,虽有金火之屡嬗,华夷之迭入,而民国之大用,亘古不易,终非外国之所可及者。”^③此论与“北学派”代表人物朴齐家之论,几乎没有什么不同。朴齐家尝云:

今清固胡矣,胡知中国之可利,故至于夺而有之,我国以其夺之胡也,而不知所夺之为中国……今也,以堂堂千乘之国,欲伸大义于天下,而不学中国之一法,不交中国之一士,使吾民劳苦而无功,穷饿而自废,弃百倍之利而莫之行,吾恐中国之夷未可攘,而东国之夷未尽变也。故今之人欲攘夷也,莫如先知夷之为谁;欲尊中国也,莫如尽行其法之为逾尊也;若复为前明复仇雪耻之事,力学中国二十年后,共议之未晚也。^④

① [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书》,第333页。

② [朝鲜]洪良浩:《耳溪洪良浩全书》卷十六《与纪尚书书》,第332页。

③ 《朝鲜正祖实录》卷十六“正祖七年七月丁未”,第384页。

④ [朝鲜]朴齐家:《楚亭全书·尊周论》(下),[韩]李佑成编:《栖碧外史海外蒐佚本》,汉城:亚细亚文化社,1992年,第560-562页。

清朝所夺的是中国,能有这种观点对于朝鲜来说相当重要。因为清朝所统治的地域依然是中国,“中华之城郭宫室人民固自在”,中国氏族亦如故,中国法度亦如故。清朝入主中国,是因为清知中国“可利而足以久享”,故“夺而据之”。清朝所据者为中国,因而不可以夷狄视之。其既为中国,而所谓尊华,尊中国也;攘夷,攘清人也。今清与中国二者既为一体,故不可既尊之又攘之。“未闻愤夷狄之华夏,并与中国可尊之实而攘之也。”故而在朴趾源看来,传统的尊王攘夷观念是完全不可取的。在“尊王攘夷”之先,要“尽学中华之遗法”,先改变朝鲜本身,当朝鲜学习中国而变得强大起来,再行尊攘之事不迟。因而朴趾源对朝鲜当作家法的尊周观进行批评,以为尊周派人士“足不蹈函夏之地,目未见中州之人”,却在主讲尊周,大肆批评清人,闭目塞听,不学无术。在他看来,“学问舍中国而何?”中国以外别无学问,而尊周派徒以尊周为事,以为“今之中国,非古之中国也,其山川则罪之以腥羶,其人民则辱之以犬羊,其言语则诬之以侏獠,并与其中国固有之良法美制而攘斥之”^①。对朝鲜传统尊周派提出严厉的批评,成为实学派最杰出的代表。以朴趾源和朴齐家为代表的北学派的出现,摒弃了传统的尊周观念,转而提出为了使朝鲜王朝富强起来,应该积极向清朝学习,因为清朝才是朝鲜学习的唯一对象。这种观念上的改变,对朝鲜王朝来说是其认同清朝的一种标志。

如果说洪大容、朴趾源、朴齐家等北学派人物主张北学,他们只是官宦子弟,或者中人而已,那么洪良浩则是当时最重要的官僚,正祖朝中的重臣,他亦认同这样的想法,完全改变了“尊周派”的看法,充分表明北学思想已经为朝鲜士大夫所普遍接受。他接着讲,“夫观风询俗,使臣职也。谨取其有裨于国计,最切于民用者,分为六条,开列于左,惟圣明垂察焉”^②。因为有一趟燕京之行,洪良浩回国后即刻向国王上书六条,希图向清朝学习,以改变朝鲜的落后面貌。其思想与北学派的朴齐家等人相同,而他得来这些思想的原因也相同,乃是因为去了北京,看到了清朝的真实情况,故而提出要改变朝鲜现状的六条措施,包括车制、髹法、牧驴羊、禁铜器、罢帽子、肄华语。第一条车制,在介绍了中国历史上车制的渊源及好处之后,有言:

今欲行车,莫如取法于中国。先令诸军门及两西监兵营、义州等处,送付车工于燕,使摸来诸车之制,各造几辆,先使行用,各见便利,则列邑效之,他道效之,富户效之,不过几年,遍于一国,而其利之博,不可胜言矣……故一行车制,则国不期富而自富,民不期足而自足,兵不期强而自强矣。^③

第二条髹法,在介绍髹之沿革、做法、功用及其与中国富裕之关系后,“然则用髹之易,尤非用车之比,臣请亦令军门,遣人取制于燕行,如法蒸造,先从宫城,始随缺改筑,仍颁其制于诸道,凡关防、州郡,有城而当修补,无城而可新筑处,悉令用髹,而裨筑之法,一仿华制,其为固国壮围之道,岂不大哉?至若公私室屋生民日用之资,乃是次第事耳”。牧驴羊,则曰:“诚能多贸燕市,放诸牧场,取其种息,以备国用,则服乘有余,戎马自足,而车制若行,用以驾载,可当牛马之半,商旅流行,民蒙其利矣。大抵畜牧之政,费少而利远,畜驴羊,乃所以畜牛马也。牛马蕃,则民富而兵强矣。”而之所以禁铜器,是因为中国不用;罢帽子,“惟是帽子一物,最为无用之费,耗国漏财,莫甚于此,不可不急塞其孔也”。肄华语,即要求多培养通汉语人才,以便利于两国交流。正祖国王将其疏下朝臣讨论,备边司曰:“车制创行事……请令各军门,另择巧艺之人,节使赴燕时,使之带去,各样车制,一一摸来,效而行之。土髹燔造事,燔髹之论……请令军门,取制于燕中,详探燔造之方,以为需用之地。驴羊畜牧事,先使湾府,贸来驴羊略干头,驴则放牧于闲旷牧场。羊则分属于关西各邑,仿彼牧法,以为广殖之道。”^④如果说洪大容、朴齐家、朴趾源等人的呼吁,只是引起部分士大夫的共鸣,洪良浩的上书则通过国王裁

① [朝鲜]朴趾源:《燕岩集》卷六《北学议序》,民族文化推进会编刊:《影印标点韩国文集丛刊》第252册,第109页。

② 《朝鲜正祖实录》卷十六“正祖七年七月丁未”,第384页。

③ 《朝鲜正祖实录》卷十六“正祖七年七月丁未”,第384页。

④ 《朝鲜正祖实录》卷十六“正祖七年七月丁未”,第384页。

决、备边司布置,终于在全国推广起来,因而可以说是洪良浩将“北学”思想付诸行动、推向实践。尽管较之洪大容等人晚了近二十年,但对于社会的影响而言,洪良浩之呼吁才真正收到实效。这篇奏疏乃是洪良浩首次出使归来所上,经过十二年岁月,许多举措已经付诸实施,在朝鲜社会产生了影响。因此第二次出使之际,他更愿意与清朝学人交流,这可以从某种层面解释,他为何那样热切地与纪昀交往,——通过跟中国最高文坛的人物交往,可以给朝鲜带来更大的变化。可见,洪良浩乃朝鲜近代真正推行利用厚生之学的直接推手,因而可以说是一个标志性的人物。

此外,还有一些其他因素。前面多次提及,纪昀与洪良浩都是文坛领袖、朝中重臣,且二人际遇亦相似,越到晚年地位越高,越受重用。嘉庆四年(1799)正月初三,乾隆帝驾崩,十八日赐和珅自尽。此后,纪昀的地位越来越高,再任礼部尚书和兵部尚书,协办大学士,一直到1805年去世前,深受重用。嘉庆十年(1805)二月十四日,纪昀卒,嘉庆帝不仅为他写了《御祭文》,还写了《御赐碑文》,评价极高。

1800年,朝鲜正祖去世,纯祖继位。洪良浩是正祖顾命大臣,在正祖去世、纯祖继位这番变故中,洪良浩乃大提学,是朝鲜国内地位至高的文人。当时最为重要的一系列文书,如《正祖大王谥状》、《纯祖登极诏书》、《太后垂帘颁教文》,以及朝鲜使臣之《告讞奏文》、《请谥咨文》、《请承袭奏文》,皆出自洪良浩之手^①。或许正因如此,他才更加珍视与纪昀的友谊,因为在朝鲜国内,他很难找到从年龄、地位、学识如此契合的人。1802年正月十五日,洪良浩卒,《朝鲜纯祖实录》论之曰:“文章雅驯,有典则,同时馆阁之臣,罕出其右。正庙时,朝议请钱于大国,良浩以箕伯疏争之。及见格于彼也,世称文人踈阔,乃有此卓识焉。”^②

综上所述,洪良浩第一次来华,接受了“北学”思想,回国后即上疏国王,请求实施六条“北学”措施,终于使朝鲜“北学”思想转化为行动。在这种北学思想指引下,洪良浩第二次来华,结识纪昀。尽管在洪良浩驻留北京期间他们交往并不密切,只是将诗文稿送给纪昀评点,纪昀则分别写了序,对其诗文予以极高评价,从此奠定了他们交往的基础。回国后,书函往来,诗赋唱和,表达情感,探讨学术,成为他们暮年一项值得关注的事情。作为当时中朝两国的文坛领袖和朝中重臣,他们的交谊很有意义,他们对学术问题的探讨、观点的交流,显示中朝两国学术已经走向同一个世界。

[责任编辑 扬眉]

^① 参见《朝鲜纯祖实录》卷一“纯祖继位年七月甲申”、“纯祖继位年八月癸丑”,第326、332页。

^② 《朝鲜纯祖实录》卷四“纯祖二年正月丁亥”,第422页。

忆念中国《文心雕龙》学会的成立

张可礼

摘要:中国《文心雕龙》学会成立于1983年。三十年来,它成立时确立的以学术为本位的学风,相互尊重、自由讨论、求同存异的会风以及研究视野的开放性等,有力地推动了“龙学”的发展。周扬、张光年对“学会”发展做出了重要贡献。王元化、牟世金是“学会”的功臣。

关键词:《文心雕龙》学会;周扬;张光年;王元化;牟世金

一、“学会”成立概况及周扬和张光年的贡献

1983年,我时任山东大学中文系主任,协助牟世金等同志成立中国《文心雕龙》学会(以下简称“学会”)。如今“学会”已过“而立”之年,“学会”成立的一些情境,常常萦绕心中,历历在目,难以忘怀。

“学会”的成立是在1983年8月,不过在此前经历了一个酝酿的过程。其中特别重要的是1982年。这一年的10月下旬,在中共山东省委的关怀和支持下,全国第一次《文心雕龙》讨论会,由山东省文联、省文化局、省出版局、山东大学和山东师范大学等单位联合发起,由山东大学主办,在济南召开。全国各高等院校、研究单位和出版机构的专家、学者以及业余研究者、老干部等一百二十多人参加了讨论会。会议提交了五十多篇论文,展示交流了《文心雕龙》研究的新成果。会议期间,各组在讨论时一致认为,为了推进《文心雕龙》的研究,把研究者组织起来,成立“学会”是十分必要的,也是完全可行的。会议成立了“学会”筹备小组,由王元化、孙昌熙、祖保泉、牟世金、任乎先等五位同志组成,一致推举王元化同志任组长,以山东大学为基地,进行筹备工作,并由王元化、王运熙、王达津、周振甫、徐中玉、詹鍈等15位同志,联合向中央有关部门申请成立“学会”^①,编辑《文心雕龙学刊》,由齐鲁书社出版发行。

由于成立“学会”的筹备工作是在党的十二大闭幕后进行的,全国呈现出改革开放的新局面,很快得到了各方面的肯定和支持,再加上参加筹备工作的各位同志辛勤的工作,周全的考虑,筹备工作进行得相当顺利。经过十个月的筹备,成立学会的条件成熟了。1983年8月8日至13日,“学会”成立大会在青岛黄海饭店召开。这是一次盛会,有一百二十多人参加。当时的交通很不便利,有些是远道来自云南、新疆、内蒙古、黑龙江、广西、福建等地。新疆的老干部、《文心雕龙》的研究者马宏山同志,就是一个人坐了四天四夜的火车赶到青岛,参加会议的。中国文联主席周扬、中国作家协会副主席张光年、上海市委宣传部长王元化、山东省政协副主席余修和青岛市的领导等同志出席了会议。会议通过了“学会”章程,选举产生了中国《文心雕龙》学会第一届理事会。推举周扬为名誉会长,聘请郭绍虞、朱东润为顾问。选举张光年为会长,王元化、杨明照为副会长,牟世金为秘书长,理

作者简介:张可礼,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南250100)。

^① 关于此次会议的详细情况,参阅《开创〈文心雕龙〉研究新局面的一次重要会议》,《文心雕龙学刊》第1辑,济南:齐鲁书社,1983年,第473—477页。

事30人,常务理事10人(按姓氏笔画为序):王元化、王达津、牟世金、李庆甲、杨明照、张光年、周振甫、祖保泉、徐中玉、詹鍈。会议决定,“学会”秘书处设在山东大学,成立《文心雕龙学刊》编辑组和《文心雕龙》学会情报资料组。

从大会推举的“学会”负责人来看,特别突出了“学会”学术研究的宗旨。周扬同志为名誉会长,张光年同志为会长,实至名归,也是多年来《文心雕龙》研究者和爱好者的愿望。这不仅是因为他们长期以来是文艺界的“大人物”,更重要的是,他们多年来一直重视《文心雕龙》,关注《文心雕龙》的研究,在“龙学”上做出了重要的贡献。

周扬同志在长期负责领导全国文艺工作时,十分看重中国古代文论,特别是《文心雕龙》的研究。1958年6月1日,他在《红旗》杂志创刊号上发表的《新民歌开拓了诗歌的新道路》一文中,特别提到了《文心雕龙》,说一千多年以前,刘勰在《文心雕龙》中,“用‘酌奇而不失其真,翫华而不坠其实’这样两句话,来探索屈原诗歌的风格,可以说是我国关于文学中幻想和真实相结合的最早的朴素的思想”。20世纪60年代初,周扬倡导建立中国式的马克思文艺理论批评,在他和何其芳同志共同创建的中国人民大学文研班里,提倡学习《文心雕龙》,并亲自请名师为文研班学员上课^①。“一九六一年,毛主席提出文风问题,周扬同志当时也倡导对古代文论包括《文心雕龙》要加以重视。”^②我的老师陆侃如先生在20世纪60年代初,开始集中研究《文心雕龙》,也是在一次会议上,受到了周扬同志的启示。60年初,当时还是“胡风反革命集团分子”的王元化同志,也开始集中研究《文心雕龙》,陆续写出了部分《文心雕龙柬释》。周扬同志得知此事后,看到了王元化同志研究成果的价值,把其中的两篇交给刊物,让其发表。《文艺报》1962年第3期刊登的王元化同志的《〈明诗篇〉山水诗兴起说柬释》,就是其中之一。时过二十多年,周扬同志又热心为《文心雕龙学刊》题签。当他知道要成立《文心雕龙》学会时,十分高兴,特别翻阅了陆侃如和牟世金的《文心雕龙选译》。记得在“学会”开会的前一天晚上,牟世金同志和我陪同王元化同志到青岛八大关疗养院去拜见周扬同志和张光年同志,交谈中,周扬同志也谈及了研究《文心雕龙》的重要性。在第二天举行的大会开幕式上,周扬同志尽管身体不好、走路困难,但还是亲临会议,发表了讲话,论述了《文心雕龙》的重要价值。他指出,文艺理论方面,要建立具有民族特点的马克思主义文艺理论体系。我们中国的文学艺术有自己的特点,我们的文艺理论也有自己的特点,《文心雕龙》就在许多方面体现了我国古代文学理论的民族特色。会议闭幕的当天,周扬同志又接待了《社会科学战线》杂志的记者,回答了记者提出的问题,再次论述了《文心雕龙》:

中国的文化遗产非常丰富,确实是世界少有的。中国的古代文学理论遗产也十分丰富、十分宝贵。特别是《文心雕龙》,在古文论中占有首屈一指的地位,它是中国古文论中内容最丰富、最有系统、最早的一部著作,在中国没有其他的文论著作可以与之相比,在外国,古希腊亚里士多德的《诗学》当然比《文心雕龙》产生更早,他是欧洲美学思想的奠基者。古罗马则有贺拉斯的《诗艺》和郎吉纳斯的《崇高论》,都比《文心雕龙》早,但都不如《文心雕龙》完整绵密。……这样的著作在世界上是很稀有的。《文心雕龙》是一个典型,古代的典型,也可以说是世界各国研究文学、美学理论最早的一个典型,它是世界水平的,是一部伟大的文艺、美学理论著作。……《文心雕龙》这部书的价值,还有充分估价的必要。它确实是一部划时代的书,在文学理论范围内,它是百科全书式的。

他还指出:我们要以马克思主义为指导,学会运用马克思主义的立场、观点和方法研究《文心雕龙》,“现在古文论的研究也存在着简单化、庸俗化的倾向,它脱离历史条件,违反科学来进行批判。

^① 此材料和文中有关张光年同志任《文心雕龙》学会会长、名誉会长的材料,引自缪俊杰:《我国龙学研究的功臣——缅怀中国〈文心雕龙〉学会首任会长张光年先生》,《纪念中国〈文心雕龙〉学会成立三十周年国际学术研讨会论文集》(待刊)。特此致谢!

^② 《张光年同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第2辑,济南:齐鲁书社,1984年,第1页。

所以,古文论的研究,要进一步发展,要提高,必须贯彻批判继承的方针。这一点很重要”^①。

与会者听了周扬同志的讲话,看到了他的答记者问,受到了鼓舞,提高了认识,开阔了胸怀,坚定了方向。

作为诗人、文艺理论家和中国作家协会主要负责人的张光年同志,早在二十来岁时,就很喜欢阅读《文心雕龙》,其中的许多篇章,尤其是“下编”的大部分,都能够背诵下来,从中受到了很大的教益。1961年,他任《文艺报》主编时,给《文艺报》和作家协会的一些编辑同志讲《文心雕龙》。他利用休息时间,用骈体白话文翻译了《文心雕龙》中的十几篇。早在1927年10月,浙江湖州五洲书局就出版了冯煦初编的《文心雕龙》。此书原文与白话译文对照,有眉批,流传极少。但用骈体文翻译《文心雕龙》,光年同志是首创。他开拓了用骈体白话文译《文心雕龙》的新领域。当时他的译文没有公开,但还是不胫而走,传播较广。光年同志首任中国《文心雕龙》学会会长后,虽年逾古稀,但不负众望,认真负责。1986年4月,他参加主持了在安徽屯溪举行的“学会”第二次年会。在会上,对《刘子集校》问题,发表了重要意见。1988年11月,他到广州,主持由“学会”和暨南大学联合主办的《文心雕龙》国际学术讨论会。在会上,他以“优秀文化是人类共同财富”为题致开幕词。1990年11月,光年同志赴广东汕头主持了“学会”第三次年会。这次年会之后,他主动辞去了会长的职务,被推举为名誉会长。他担任名誉会长期间,仍然十分关心“学会”的工作,为“学会”的重新登记以及向中华文学基金会申请资金,付出了许多心血。“学会”刊物《文心雕龙学刊》改为《文心雕龙研究》,他亲自手书了刊名。光年同志晚年体弱多病,但仍顽强地坚持工作,终于把《文心雕龙》的主要部分译述完毕。在他88岁高龄时,《骈体语译文心雕龙》于2001年3月由上海书店出版社出版。王元化同志说:“他的今译,笔势酣畅,传神达旨,在目前各译本中,可谓独树一帜。”^②

“学会”推举周扬、张光年等同志为负责人以及他们在会上的讲话,从组织上和指导思想上,为“学会”的发展奠定了坚实的基础,使“学会”守正出新,有活力,能健康地发展。

中国《文心雕龙》学会的成立引起了媒体的高度重视。《文史哲》1983年第2期发表了《〈文心雕龙〉学会今秋在山东召开成立大会》;《光明日报》1983年8月11日发表了《全国文心雕龙学会成立》;同日,《大众日报》发表了《文心雕龙学会成立》,《青岛日报》发表了《中国文心雕龙学会在我市举行成立大会》,《文汇报》发表了《文心雕龙学会理事会产生》;《人民日报》1983年8月23日发表了《中国〈文心雕龙〉学会成立》等通讯。当时,全国成立的学会很多,而像中国《文心雕龙》学会这样引起了这么多媒体的迅即报道,的确是比较罕见的。这从一个方面反映了人们对“龙学”的重视,对“学会”成立的关注。

二、学风、会风和开放的视野

中国《文心雕龙》学会的成立,在中国“龙学”史上,具有里程碑的重要意义。“学会”成立以来,一至两年举办一次学术讨论会,至今已经举办了十一届,并先后在上海、广州、深圳、北京等地举办了多次国际学术讨论会。出版会刊《文心雕龙学刊》七辑,后又改名《文心雕龙研究》,已出版八辑。还编辑出版了《文心雕龙学综览》、《文心雕龙资料丛书》等。会员相继出版和发表了数以百计的论著。镇江图书馆中国《文心雕龙》资料中心,在“学会”的大力支持下,制作完成了《文心雕龙全文数据库单机版》和《文心雕龙资料全文数据库》项目工程。上面列举的部分事实说明,中国《文心雕龙》学会的成立,有力地推动和促进了“龙学”的发展,实现了周扬同志在“学会”成立时的预言:

全国《文心雕龙》学会的成立,对于《文心雕龙》、对于古文论的研究都是一个推动。……学

^① 《关于建设具有中国特点的马克思主义文艺理论问题——周扬同志答〈社会科学战线〉记者问》,《社会科学战线》1983年第4期。

^② 王元化:《〈文心雕龙〉语译选编跋文》(1983年4月6日),中国《文心雕龙》资料中心编:《信息交流》2001年第1期。

会应当是学术研究的组织,对于本学科的研究,应该有所促进、有所提高。^①

“学会”之所以能取得多方面的成绩,是与“学会”成立时树立的学风、会风以及开放的研究视野密切相关的。

学风是“学会”的灵魂。《文心雕龙》学会成立时,就树立了以学术为本位的学风。《学会章程》明确规定:要把“体大思精”的《文心雕龙》的研究深入下去,开创新局面,从而促进对于中国古代文论的特点与规律的探讨,为建立具有民族特色的马克思主义文学理论体系,繁荣社会主义文学和建设社会主义精神文明作出应有的贡献;会员应坚持科学态度。在“学会”成立大会上,有许多同志提出,要把《文心雕龙》作为一门科学,倡导扎实、全面、系统、深入的研究。

会议强调,要在前人研究的基础上,继续努力做好关于《文心雕龙》文本的整理工作。张光年同志在讲话中指出:对《文心雕龙》作文字词句的考证工作很重要,“这是基本功,是我们得以前进的基础”^②。由于长期的极左思想的干扰,改革开放又来得急迫,不少研究者特别是一些青年学者的学养知识的积累严重不足。针对这种情况,王元化同志在讲话中指出,一些研究者在“训诂、校勘、考证和版本研究的基本功方面,底子薄,根基浅,有的不仅茫然无知,甚至加以轻视”,提出“应该学一些乾嘉学派的著作,加强自己的基本功。可是我认为,我们又不能停留于乾嘉学派。我们的时代毕竟不是乾嘉时代,我们是新时代的学术工作者,我们理应在继承乾嘉治学方法的同时,对这一方法予以发展”^③。杨明照同志在讲话中,鉴于至今《文心雕龙》“并无一部完善的校注本”,希望并且想身体力行编一本“能荟萃众家之长,会校会注于一编,集腋成裘,兼采为味”的新的校注本。他从“定底本”、“加标点”、“勤校勘”、“慎注释”、“详附录”五方面,提出了整理《文心雕龙》的设想^④。他的设想,不仅是他自己要遵循的,同时也具有普遍的借鉴意义。

会议指出,对《文心雕龙》的解读,应当坚持科学的方法。张光年同志强调:研究《文心雕龙》应当把它使用的概念搞清楚,“一千四百年前刘彦和用的概念,不能随意比附,把它现代化,跟今天的概念等同起来”。要用科学的分析的方法,既要看到《文心雕龙》“总结了一千多年文学史上的光辉成果,发前人之所未发”,也要看到它的局限性^⑤。王元化同志也强调:“研究《文心雕龙》,首先的一个问题,是弄清基本概念(或范畴)的问题。”谈到研究《文心雕龙》的思想体系问题时,他认为要注意两点:“一、不能用简单的语汇类比方,即这一著作出现了另一著作曾运用过的词语,就认为这一著作属于另一著作的思想体系。”二、《文心雕龙》是以前人和他同时代的思想资料为前提的。“我们不能采取‘抽刀断水’的方法,把各种思想因素截然分开。一部著作的思想体系是一个有机的整体,不能以形而上学的方法孤立看待。但作为思想体系,重要的是要搞清其中的骨干和精髓,即指导思想。”^⑥

《文心雕龙》不仅在中国古代文学理论批评史上占有重要地位,而且至今还有生命力,有现实意义,研究《文心雕龙》应当有现实的眼光,应当从不同的方面、或多或少地落实在与我们切近的当代的精神世界上。这一点,周扬同志在上面的讲话中作了阐释,张光年、王元化等同志在讲话中也都有所强调。张光年同志谈到,他自己在1961年之所以用骈体文翻译《文心雕龙》,目的是为了配合当时的改进文风的号召。他十分赞赏有些同志的“研究工作注意同今天的创作实际结合起来,或多或少、直接间接地结合起来”。他希望“《文心雕龙》的研究,对建设具有时代独创性、阶级独创性、民族独创性和个人独创性的我国社会主义文学、文学理论批评和文学史这样的基本建设工程,发挥更大的助力,

① 《关于建设具有中国特点的马克思主义文艺理论问题——周扬同志答〈社会科学战线〉记者问》,《社会科学战线》1983年第4期。

② 《张光年同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第5页。

③ 《王元化同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第9页。

④ 《杨明照同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第14—23页。

⑤ 《张光年同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第4、2—3页。

⑥ 《王元化同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第8、11—12页。

作出更大的贡献”^①。王元化同志指出:“研究古代文论,研究《文心雕龙》,在今天的重要意义就在于以实事求是的科学精神,马克思主义的历史唯物主义和辩证唯物主义,揭示这部书里蕴涵的意蕴,探讨其中的文学规律,从而为建立具有我国民族特点的马克思主义作出一定的贡献。”^②

20 年代 80 年代,改革开放初期,学术界思想解放,十分活跃,但也不乏清谈、说大话、浮躁、偏激、僵化等不良倾向。面对这样的态势,前面摘引的周扬以及光年、元化和明照同志的讲话,从不同角度强调了《文心雕龙》的重要价值,提出了应当在马克思主义指导下,科学地、历史地、扎实地研究《文心雕龙》。他们的讲话,理论与实践相结合,为“学会”确立了正确的学风。

会风是一个学会生存和发展的重要根基。中国《文心雕龙》学会成立时,就奠定了一个良好的会风。“学会”章程明确规定:“贯彻党的双百方针”,“鼓励不同的学术观点开展深入的探讨,互相尊重,避免意气用事,通过切磋琢磨,共同提高,增强团结,推动学术研究健康发展”。王元化同志在讲话中也特别谈到了会风问题。他说:“我们提倡在‘两为’方针的指引下,开展百家争鸣、自由讨论。讨论中不要带有人身攻击,意气用事,而要以追求真理为指归。”要“求同存异”。“不要由于观点不同,发生争论,就彼此相轻。应把争论当作探索真理的必然途径,推动学术发展的正常手段,我们不要以己之长攻人之短,而应提倡心平气和互相磋商、取长补短的具有宽阔胸襟的科学态度。至于说到在学术上的‘求异存同’,我认为没有必要大家都讲一样的话,人云亦云,千篇一律,这种文章还有什么价值?科研工作者必须在理论长河中增添新的一粒。”^③这次成立大会,与会者来自四面八方,其中有老一代的著名专家学者,有已经做出成就的中年学者,还有不少青年学者。在整个会议的学术讨论和在酝酿选举“学会”负责人时,大家为了发展“龙学”,探求真理,都能彼此尊重,各抒己见,相互切磋,同无妨异,异不害同。大会从指导思想和具体实践的结合上,树立了一个好的会风。这种好的会风得以延续,并且受到国外学者的称赞。1984 年 11 月,在上海举行的中日学者《文心雕龙》学术讨论会就是一个明证。王元化同志在这次讨论会的总结发言中特别指出:这次会议体现了很好的会风,就是在每次发言后,在座的可以自由提出问题来,让发言者答辩。大家共同研究,心平气和。“纵使彼此十分尊重、基本看法一致,但仍尽量找出值得商榷的问题,提出来讨论。我们在做学问方面就应该有这种求异存同的态度和锲而不舍追求真理的精神。”^④会后《日本代表团致王元化先生的感谢信》也特别首肯了这一点,信中说:这次讨论会,日中学者“亲切地促膝交谈,互相交流近来的研究成果,通过相互批评,深入地探讨了共同关心的问题,这种尝试差不多还是第一次。现在回想起来,那热情洋溢的会场上相互之间的直率讨论和深厚情意,还感到非常难忘,将长久地铭刻在我们的心里”^⑤。

优秀的文化成果,不仅具有民族性,还具有世界性和普世价值,会融入世界文化中。《文心雕龙》就属于这样的成果。20 世纪之前,国外知道《文心雕龙》的人不多,但到了 20 世纪,《文心雕龙》传到了英、法、美、日、俄、朝鲜和南洋诸国,有许多学者研究它,并出版了一些研究论著。以前,我们对国外的研究情况了解得很少,这很不利于我们的研究,不利于文化交流。为了弥补这方面的缺欠,“学会”成立前,1983 年 4 月,齐鲁书社出版了王元化同志选编的《日本研究〈文心雕龙〉论文集》,收录了日本著名学者吉川幸次郎、斯波六郎、兴膳宏、目加田诚等人的论文 11 篇,其中有户田浩晓撰写的《〈文心雕龙〉小史》和冈村繁撰写的《日本研究中国古代文论的概况》。7 月,齐鲁书社出版《文心雕龙学刊》第 1 辑刊载了王元化同志撰写的《日本研究〈文心雕龙〉论文集序》和日本釜谷武志撰写的《日本研究〈文心雕龙〉简史》。“学会”成立时,关注国外的研究,更加自觉。“学会”章程明确提出:

① 《张光年同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第 1、4、7 页。

② 《王元化同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第 10 页。

③ 《王元化同志的讲话》,《文心雕龙学刊》第二辑,第 12—13 页。

④ 参看王元化:《在中日学者〈文心雕龙〉学术讨论会上的总结发言》,《文心雕龙学刊》第四辑,济南:齐鲁书社,1986 年,第 11 页。

⑤ 《日本代表团致王元化先生的感谢信》,《文心雕龙学刊》第四辑,第 2 页。

“组织力量,译介国外研究《文心雕龙》的有关论著和资料。”并作了具体的组织安排。研究《文心雕龙》,知中国也要知外国。“学会”确立的研究视野的开放化,在会后得到了贯彻,有了很大的发展。这不仅体现在注意引进、消化、吸收国外的理论观点,译介了不少国外研究“龙学”的重要论著,还开始自觉地把《文心雕龙》及其研究成果“送出去”。1983年9月,王元化同志作为中国社会科学院委派的《文心雕龙》学者访问团团长,率团访问日本。他在日本的京都、九州、广岛、东洋等七所大学发表演讲,向日本学术界介绍了中国《文心雕龙》研究的成果。此后,1984年在上海举办了中日学者《文心雕龙》学术讨论会,1988年后,又在广州、北京、镇江、深圳、台湾等地举办了多次《文心雕龙》国际学术讨论会。这些国际讨论会,交流了国内外新的研究成果,促进了《文心雕龙》及中国学者的研究成果向国外的传播,使“龙学”成为中外文化交流的一部分,在世界学术平台上,开始占有一席之地。现在,我们研究《文心雕龙》,不能仅在国内圈子里打转,只懂得《文心雕龙》本身是不够的,还应当具有开放的视野,放眼世界,研究国外的文化,扩大对国外文化的认知。以前我们闭关锁国,很少有域外文化作参照,识见局限,原非得已。现在对外开放,五洲变通,我们应当多吸收借鉴域外知识,以作参照。域外文化知识愈丰富,对《文心雕龙》的认识会愈精深。这是一种难以达到的境界,但我们应当努力践行之。这已经成为大家的共识。

三、“学会”的功臣:王元化、牟世金

中国《文心雕龙》学会的成立及“龙学”的发展,不仅是学术问题,更可视为改革开放在学术上的一种体现。“文革”结束后,长期被禁锢和压抑的学者自觉地顺应了改革开放的潮流,解放思想,沉潜探讨,并努力从学术方面推进改革开放。在这一潮流中,许多《文心雕龙》的热爱者、研究者为了《文心雕龙》学会的成立和发展,满腔热情,尽心尽力,持之以恒,令人感佩。就我个人的直接接触和感受来说,尤其值得怀念和学习的是王元化同志和牟世金同志。

王元化同志在学术上的贡献是多方面的。他不仅是国内外知名的“龙学”专家,而且是改革开放以来“龙学”繁荣的主要策划者和组织者。他担任过一些行政职务和上海市委宣传部部长,但他并不热心官职。他不喜欢人们称他“王部长”。称他“先生”或“教授”,他反倒很高兴。他是把学术视为自己的生命和思想。对于学术,他常常强调:“理论不仅是求知,学问不仅是博闻,更重要的是人格力量,燃烧自己,让学问溶化到思想中去,让生命放出光来,这才是求学的真谛。”^①他认为治学应当做到:“根柢无易其固,裁断必出于己”、“为学不作媚时语,独寻真知启后人”。这些也充分地体现在他长期在“龙学”建设上所做出的努力。

1982年,元化同志到北京参加党的第十二次全国代表大会,会议结束后,他从北京直达济南,参加了全国第一次《文心雕龙》讨论会。在会上,他根据十二大的精神,就如何开创《文心雕龙》研究的新局面,提出了一些具体的意见。他建议并且热心筹备成立中国《文心雕龙》学会,被推举为筹备组组长。1983年8月,他从上海乘船到青岛,自始至终地指导、参加了“学会”成立大会,并请周扬同志参加了开幕式,发表了讲话。

80年代中期以后,元化同志研究的重心已经不是文学和文学理论,他更关注的是文化史、思想史上的一些重要现象,撰写了一系列有关文化史、思想史方面的论文和札记。因为他在1955年被错打成“胡风分子”,身心受到极大的摧残,加上后来随着年龄的增长和在学术研究上超负荷的工作,他经常失眠,身体比较虚弱^②。就是在这样的情况下,他在任“学会”副会长和名誉会长期间,一直关心“学会”的工作,重视国内外的《文心雕龙》研究。他热心、积极参加“学会”的活动,先后参加了1988

^① 引自胡晓明:《跨过的岁月——王元化画传》,上海:上海文艺出版社,1999年,第160页。

^② 这方面的情况是1995年7月28日在北京举行《文心雕龙》国际学术讨论会,一天晚上,我陪同王元化同志和徐中玉同志散步时,元化同志述及的。

年在广州、1995 年在北京、2000 年在镇江举行的《文心雕龙》国际学术讨论会,并在会上致辞。他对“龙学”研究如何深入和发展,提出了许多宝贵意见。1984 年在中日学者《文心雕龙》学术讨论会上,他指出,日本学者“对工具书是很重视的。他们出版了许多索引、引得一类的工具书,比如冈村繁先生的学生就以老师为榜样,编了许多索引,以此做为基本功。我觉得这个方面我们做得还远远不够”,应当向日本学者学习。同时,他“主张跨学科地进行一些问题的探索”,提出了综合研究《文心雕龙》的方法,指出:“需要开拓我们的领域,把中国各种艺术综合起来进行考察,找到它们之间的共性,这样,就可以把我们民族的艺术特点揭示出来。”^①2000 年在镇江举行的《文心雕龙》国际学术研讨会上,他认为要开拓研究的新领域,就是“怎样运用《文心雕龙》里面所揭示出来的艺术观、文学观、艺术方法、文学方法,来探讨我们中华民族的艺术传统、艺术理论里面的一些美学原则”^②。元化同志诸如上述的建议,对“龙学”研究的深入和发展富有建设性。

资料是学术研究的重要基础。元化同志十分重视和关心“龙学”资料建设工作。1988 年,在广州举行的《文心雕龙》国际学术研讨会期间,他同其他同志为了总结近一个世纪“龙学”的研究成绩,共同协商,决定编纂出版《文心雕龙学综览》。从组织编纂者、拟定体例,到筹集款项和出版,元化同志付出了很多心血。由于他和其他各位同志的共同努力,历经六年多,这一大型的、综合性的“龙学”著作,于 1995 年 6 月由上海中国书店出版社出版。《综览》是由海内外七个国家和地区的七十多位学者参加撰写的,全书六十多万字。这在当时的大陆是一个创举。

元化同志身体力行地支持镇江中国《文心雕龙》资料中心的建立。据初步统计,他赠送给中心的自己的著作有:《文心雕龙创作论》、《文心雕龙讲疏》、《文学沉思录》、《清园论学集》、《清园文存》、《清园书简》等十余种,以及他收存的德文稿等^③。

元化同志的为人和治学,持有一种谦谦之风。这一点也体现在他的“龙学”研究和对“学会”的建设上。1960 年初,他开始集中研究《文心雕龙》时,曾虚心向郭绍虞先生请教。他曾将自己所写的几篇《文心雕龙柬释》呈送郭先生,请他审阅^④。他勇于纠正自己的错误。1983 年,他在日本九州大学作关于《文心雕龙》的演讲,讲到《文心雕龙》与佛教的关系时说:

这里,我想订正我自己过去写的文章的错误。我说,刘勰当时看了两部有关因明学的著作,一部是《方便心论》,一部是龙树所造的《回诤论》。据《出三藏记集》,《方便心论》于北魏孝文帝(元宏)延兴二年(公元四七二年)译出,当时刘勰尚幼,所以他可能看到这部书。但是《回诤论》是在东魏孝静帝(元善见)兴和三年(公元五四一年)时才翻译过来,那时刘勰已歿。我在一篇文章中说,他可能看到这两本书,这是一个错误,后来我在另外一篇文章里,经过考据,作了订正。

元化同志不喜欢标榜自己,对年长的学者非常尊敬。80 年代初,学术界有人称钱钟书和王元化是中国比较文学的代表,并有“北钱南王(元化)”之说。对此,元化同志明确表示:“此说不妥,钱是前辈,在学术上我不能和他相比,我是晚辈,决不好这么提。”^⑤1995 年 7 月,在北京举行《文心雕龙》国际学术讨论会。会前,他特别建议派专车去接王利器、周振甫等几位老学者与会。

元化同志热心奖掖后进,关心后学。他热心支持牟世金同志。1983 年 9 月,他率团访问日本,团员有牟世金同志。世金同志于 1989 年病逝后,元化同志特别关心他的夫人和子女。他曾让我转告世金同志的夫人,不必守旧,如果有合适的对象,应当组成新的家庭。我本人在同元化同志的交往中,也深受教益。他称我这晚辈为“老朋友,也是好朋友”(我愧不敢当)。1982 年 10 月在济南举行第

① 王元化:《在中日学者〈文心雕龙〉学术讨论会上的总结发言》,《文心雕龙学刊》第四辑,第 11—12、6 页。

② 参看林其铤:《迈向新世纪的〈文心雕龙〉学——著名学者王元化论〈文心雕龙〉研究的新领域》,中国《文心雕龙》资料中心编:《信息交流》2000 年第 2 期。

③ 据钱永波:《留给镇江的珍贵财富——纪念王元化先生》,中国《文心雕龙》资料中心编辑:《信息交流》2009 年第 1 期。

④ 据王元化:《记郭绍虞——纪念郭绍虞先生百年冥诞》,氏著《清园论学集》,上海:上海古籍出版社,1994 年,第 683 页。

⑤ 参看胡晓明:《跨过的岁月——王元化画传》,第 138—139 页。

一次《文心雕龙》学术讨论会时,他题字赐我由他翻译的歌德等著、由上海译文出版社出版的《文学风格论》。2000年,他又题字赐我由上海文艺出版社出版的《跨过的岁月——王元化画传》。这两本大著,我一直视为珍宝,置于案几,时常拜读。2000年在镇江举行的《文心雕龙》国际学术讨论会期间,我曾同元化同志同乘一个游艇,游赏扬州的瘦西湖。游赏时,我曾向他请教了一些问题,他总是和颜悦色地回答我的请教。

牟世金同志热爱《文心雕龙》。他从60年代初开始,就在陆侃如先生的指导下,潜心“龙学”,与陆先生共同出版了多种论著。陆先生辞世以后,他继续研究《文心雕龙》,先后出版了一些有分量的、在国内外有影响的著述,如《文心雕龙译注》、《刘勰年谱汇考》、《文心雕龙研究》。他和王元化等同志为了把《文心雕龙》的研究者组织起来,积极倡议成立中国《文心雕龙》学会。“学会”成立前后的许多复杂、具体的工作,都是他承担的。他做事思考周全,认真负责,几乎是事必躬亲。在“学会”成立前的1982年,他组织举办了全国第一次《文心雕龙》学术讨论会,同时做了大量的“学会”筹备工作。他为了申报成立“学会”,先后五次到北京,同时拜访了周扬、张光年等同志。他拟订了“学会”章程草稿,在广泛征求意见的基础上,提出了“学会”负责人及理事的候选人。由于筹备工作做得比较充分,使“学会”在青岛得以顺利成立。

世金同志重视“龙学”成果的刊布和史料的积累。早在“学会”成立前,他积极支持丛甫之等同志的《文心雕龙研究论文选》的编辑和出版,并为此书写了一万五千多字的序。同时他多次到齐鲁书社,请齐鲁书社出版《文心雕龙学刊》。《学刊》虽然有一个编辑组,但从编选到审稿等许多具体的工作都是世金同志承担的。世金同志生前,《学刊》共编印了五辑,选录的各类文章计有136篇,总字数达145多万字。大约在1986年,世金同志又代表“学会”,开始主持选编《文心雕龙研究论文集》。这是要耗费大量精力的一项学术工程。《论文集》从七十多年来发表的一千余篇论文中,选录了47篇,大体反映了研究《文心雕龙》全书各方面有代表性的成果,兼顾了各个时期各种不同观点的论文和研究的主要成就。《论文集》最后附有世金同志和曾晓明同志编纂的《〈文心雕龙〉研究论著索引》(1907—1985)。世金同志还为此书撰写了三万五千多字的《序——“龙学”七十年概观》。《论文集》全书近62万字,1990年8月由人民文学出版社出版。令人叹惋的是,天不予时,世金同志没有能看到此书问世,就病逝了。

世金同志生前一直担任《文心雕龙》学会的秘书长。他特别重视组织“学会”的年会,参加国际学术讨论会。“学会”成立的第二年(1984年),他参加了在上海举行的中日学者《文心雕龙》学术讨论会。1986年,他参加了在安徽省屯溪市举行的第二次“学会”年会。1988年在广州召开《文心雕龙》国际学术讨论会前,他患癌症,已到晚期,但他坚持参加。为了不加重病情,他的亲属和我,曾多次劝慰他,不要参加会议,但最后他还是坚持,在其夫人的陪同下,自始至终地参加了会议。这是他最后一次参加“龙学”会议!

世金同志于1989年离开了我们,元化同志于2008年又离开了我们。逝者已矣,风范长存。他们为中国《文心雕龙》学会付出的心血和开创之功,他们的赤诚和奉献,他们的高度的责任感,他们所体现出的人格的力量,不仅在“龙学”史上增添了新的篇章,同时也是留给我们的十分宝贵的精神财富,会不断地激励我们,启示后人!

[责任编辑 渭 卿]

纪念“《文心雕龙》的功臣”

——牟世金的《文心雕龙》研究

张少康

摘要:在中国《文心雕龙》学会的产生和发展过程中,牟世金是主要的核心人物和真正的功臣。他能够在学会的成立和发展中起这么大的作用,又是和他在《文心雕龙》研究中的成就紧密相关的。从20世纪60年代到80年代,牟世金是研究《文心雕龙》的学者中非常杰出的一位,他的成就比较集中地体现在三部主要著作中:《文心雕龙译注》、《刘勰年谱汇考》、《文心雕龙研究》。他对刘勰生平家世的研究、《文心雕龙》文本的研究、《文心雕龙》理论体系的研究,都有相当突出的成就和贡献。他不愧是“龙学”发展的一位卓越的功臣,在中国《文心雕龙》学会成立三十周年之际,我们不应忘记牟世金的功绩,让我们永远怀念他!

关键词:牟世金;《文心雕龙》;“龙学”

就像人们把《红楼梦》研究称为“红学”一样,我们也把《文心雕龙》的研究称为“龙学”。今年是中国《文心雕龙》学会成立三十周年,我们不应忘记创办《文心雕龙》学会和为《文心雕龙》研究作出重大贡献的两位著名的“龙学家”——王元化先生和牟世金先生。关于王元化先生和《文心雕龙》学会,我已经写过文章。2013年在山东大学举行“龙学”研究三十年的盛大会议,我想专门谈谈牟世金在这方面的成就和贡献。

世金是我的好朋友,他不幸因癌症去世已经二十多年了。记得我最后一次去济南参加世金研究生的论文答辩,他已经到了癌症的晚期,疲惫消瘦的身形至今仍在我脑海中。当时他是山东大学中文系主任,他已经感觉可能将不久于人世,但还在努力工作,仍在研究《文心雕龙》。他告诉我,他的《文心雕龙研究》已经快完稿,然而也许他就看不到它的出版了。我是强忍着眼泪离开济南的。

《文心雕龙》学会之成立,牟世金是最主要的功臣。20世纪50年代,他跟随陆侃如先生研究《文心雕龙》,在60年代前期,就出版了他和陆先生一起署名的《文心雕龙选译》,其实主要是他写的。后来陆先生去世后,他完成了全部《文心雕龙》的译注,这就是我们大家都知道、产生过重大影响的《文心雕龙译注》,它现在还有着不朽的生命力。世金把《文心雕龙》研究看作他整个生命的主体,所以在20世纪80年代初就在酝酿着创办《文心雕龙》学会,来推动《文心雕龙》的研究。王元化先生的《文心雕龙创作论》则是当时在《文心雕龙》理论研究方面成就最高、影响最为深远的著作,特别是元化先生在思想文化界的名望和地位,由他们两位发起和创办《文心雕龙》学会,确实也是最理想的了。1982年,世金在山东济南举办了第一次《文心雕龙》学术研讨会,这是为成立《文心雕龙》学会作准备的。当时我也参加了这次会议,会上就成立了以元化先生为首的创建《文心雕龙》学会筹备组,世金则是实际的具体操办人。为此,世金付出了巨大的努力,终于在1983年在山东青岛成功地举办了《文心雕龙》学会的成立大会。中共中央宣传部长周扬和中国作家协会书记张光年先生也在元化先生的邀请下参加了会议,并被推选为“学会”的名誉会长和会长。这年夏天,以元化先生为团长,带领

章培恒先生和牟世金先生访问日本,在关西和九州岛与日本的著名龙学家相聚,这就为1984年秋举行的中日学者《文心雕龙》学术研讨会奠定了基础。1984年秋和上海龙柏饭店会议具体是由复旦大学李庆甲先生主持筹办的,但都是在王元化先生指导和《文心雕龙》学会秘书长牟世金先生的协助下进行的。这是《文心雕龙》学会成立后的第一次国际会议,它为《文心雕龙》研究的发展和开展国际交流合作,起了重要的推动作用。紧接着就是1986年在安徽屯溪召开的第一次《文心雕龙》学会年会,会长张光年,副会长王元化、杨明照等主要学会领导均到会。安徽师范大学祖保泉教授为大会召开作出了重大贡献,而世金作为“学会”实际管事的秘书长,为会议的筹办和学术讨论的安排,付出了很多的心血,使会议在百家争鸣、自由讨论的风气下,顺利圆满地完成。会上展开了关于《刘子》是否为刘勰所作的学术论争。尽管对立双方的意见很尖锐,但是对学术发展是有好处的。随后就是1988年在广州暨南大学召开的《文心雕龙》国际学术讨论会,这时世金已经病重,他也清楚地意识到可能将不久于人世,因此是带着重病参加会议的。我记得那年初夏他曾对我说,这可能是他最后一次参加《文心雕龙》的学术会议了,所以无论如何是一定要去的,他的表情和话语,我是很悲哀和伤心的,但也让我深切地感到一个真正的学者对学术的深厚感情,体会到世金对《文心雕龙》研究的执著,——他把《文心雕龙》研究看得比他生命还要珍贵。在《文心雕龙》学会的产生和发展过程中,世金是主要的核心人物和真正的功臣。在无数种类的学会中,《文心雕龙》学会是一个作风比较正派、学术气氛比较浓厚、很少争名夺利现象的学会。记得1990年代初,由于世金去世,接任的马白退休,“学会”处于接近瘫痪的状况下,王元化先生一再要我来管“学会”工作时,讲的主要就是这一点,说这样的学会如果散了很可惜,我也是基于这一点才接手管了十年学会工作。而“学会”这种优良的风气之形成,是和元化先生的指导和威望分不开的,也是和世金的辛勤努力分不开的。元化先生在为牟世金的《文心雕龙研究》写的“序言”中说:“我尝戏言,世金同志可以说得上是《文心雕龙》的功臣。这一点,有他的大量论著可以为证。他也是全国《文心雕龙》学会的倡议筹建者,学会的繁杂事务几乎都是由他承担起来的,因此学会倘在学术界有所贡献,首先得归功于他。”^①

牟世金能够在“学会”的成立和发展中起这么大的作用,又是和他在《文心雕龙》研究中的成就紧密相关的,如果没有一定的学术威望,他也起不到这样的作用。新中国成立后,《文心雕龙》研究的发展在60年代前期是比较活跃的,牟世金教授的《文心雕龙选译》就是比较有影响的一部书。经过“文化大革命”的沉寂,至80年代,《文心雕龙》研究开始繁荣,特别是王元化先生《文心雕龙创作论》的出版,使《文心雕龙》理论研究进入了一个新的高度。牟世金先生对《文心雕龙》研究和筹备成立《文心雕龙》学会,也主要是在80年代,虽然他在1989年过早逝世,但他为后来《文心雕龙》研究的发展所作出的贡献是巨大的,也是影响深远的。

世金从20世纪60年代到80年代,是研究《文心雕龙》的学者中非常杰出的一位,他的成就比较集中地体现在三部主要著作中,这就是:《文心雕龙译注》、《刘勰年谱汇考》、《文心雕龙研究》。我在这里想就他这三部书的学术成就,谈一点看法。

牟世金在他的老师陆侃如先生指导下,以陆先生和他合作名义出版的《文心雕龙选译》,既有很高的学术水平,又有通俗普及的意义。《文心雕龙》的翻译在大陆最早是张光年先生,他在60年代初给文艺报编辑、记者内部讲授《文心雕龙》时,曾以优美的现代骈文翻译了《文心雕龙》最重要的六篇论创作的篇章,可是没有正式发表。台湾在60年代后期也有李景深先生的《文心雕龙新解》,可惜影响不大。大陆当时主要的译注本就是陆侃如、牟世金的《文心雕龙选译》和郭晋稀先生的《文心雕龙译注十八篇》,而比较早的、流行较广的还是陆、牟本。《选译》实际上已经包括了《文心雕龙》中最重要的篇章,后来到“文革”结束后,牟世金把《文心雕龙》全部译注出来,成为一直到现在还很有影响的《文心雕龙译注》。自20世纪60年代以来的五十多年中,有关《文心雕龙》的译注本是非常之多的,

^① 王元化:《〈文心雕龙研究〉序》,牟世金:《文心雕龙研究》,北京:人民文学出版社,1995年,第2页。

出了很多高水平的译注本,例如周振甫先生的《文心雕龙今译》,祖保泉先生的《文心雕龙解说》,王运熙、周锋的《文心雕龙译注》等等,世金虽然早在1989年去世,但是他的译注本至今仍然为大家所重视,盛行不衰,就是因为它确实有其明显的优点,这些我们可以用“正确、精炼、通俗”六字来概括,具体说起来大致有以下几点:第一,本书体现了牟世金严谨的学风,译注的注释虽然简要,但要言不烦,基本上都是比较确切的;译文采用直译,我想是为了努力忠实于原著,没有主观的随意发挥。忠实于原著是注释的生命,例如他对“风骨”的解释,可能不一定为大家所认同,但是他的确是研究了众家之说,而比较稳妥地提出自己看法的。他说:“欲得确解,唯一的办法是考察刘勰自己是怎样的讲的,看他自己对‘风骨’二字的命意何在。”^①他在《辨骚》中对“博徒”的解释,是按照一般的理解来说的,也就是“赌徒”、“贱者”,我认为这是符合原意的,而我们现在有的把它解释为博学之徒,是为了强调刘勰对“四异”是肯定的,其实是不太妥当的。第二,世金是新中国培养起来的学者,他对现代文学理论还是比较熟悉的,因此他的译注在当时还是有相当的理论深度的。他能够对《文心雕龙》中的一些理论内容作出比较符合实际的翻译和注释。第三,本书的注释和翻译都有较高的学术水平,反映了他对《文心雕龙》的相当深刻的认识。可以看出他是非常努力地要把《文心雕龙》的真实思想,用今天的话语通俗地阐说清楚。第四,在翻译和注释中不回避难点,尽管他的解释不一定会让大家都满意,也可能认识很不同,但是他都尽量给以较为稳妥的回答。第五,他的注译本并不引用过多的材料,但是可以看出他是广泛研究了各家之说,在此基础上提出自己解释的。

世金的《刘勰年谱汇考》出版于1988年,但是它的实际写作还要早些。此书详细考辨了刘勰的生平事迹,在各家研究基础上,作出了刘勰的新年谱,是继杨明照《梁书刘勰传笺注》后最为重要的有关刘勰生平事迹考证的专著。他所收集的历史和现实的有关刘勰的生平和家世资料在当时是最齐全的。关于近人对刘勰年谱的研究,他一共汇总了十六种,其中有两种台湾学者的年谱,他没有具体看到,用的是别人转引的资料,这就是华仲麀先生的《刘彦和简谱》和王金陵先生的《刘勰年谱》。他曾经写信问我是否见到过,但是当时我也没有见到,我是90年代去台湾时在王更生先生帮助下才找到的。世金当时已经找到的十四种,有好些我当时是没有看到的。他用力之勤和做学问的严谨踏实,我是非常钦佩的。《刘勰年谱汇考》不仅把各家对刘勰生平思想研究的见解作了综合分析,而且根据大量历史材料的分析,对很多重要问题提出了自己的新见。例如引《梁书·刘勰传》和《南史·刘勰传》之差异,及《南史·文学传》把很多人合入家传,而保留《刘勰传》等,提出刘穆之、刘秀之和刘勰“本非同宗”,就是很有根据的。《汇考》对刘勰父亲刘尚之卒年及其事迹的考证,也是他独到的新见。我虽然不同意世金的说法^②,但是他的说法也可以成为一家之言,而且关于刘尚的情况是从来没有人论说过的。同时他对刘勰在任东宫通事舍人及其前后的事迹,以及刘勰的卒年等,也作了非常细致的考辨,而且都是有相当充分资料根据的。我们同不同意是可以研究的,但是他确实在杨明照先生《梁书刘勰传笺注》的基础上,对刘勰的生平家世作了更进一步详细深入的论证,因此该书至今还是研究刘勰生平家世最为重要的研究成果。

牟世金的《文心雕龙研究》是一部全面系统探讨《文心雕龙》理论体系的著作。可惜他还没有等到这部著作的出版就去世了,我想这也是他一生中最大的遗憾。世金对《文心雕龙》文学理论的看法,基本观点已经在他的《文心雕龙译注》的“引论”中作了说明。但是他的《文心雕龙研究》则是从各个方面更加深入具体地对《文心雕龙》中提出的重要理论内容进行了很有深度的阐述。全书除“绪论”外,分别从刘勰的生平家世、《文心雕龙》的理论体系、文之枢纽、论文叙笔、创作论、批评论六个部分来论述,最后还有四个专题研究,对《文心雕龙》的现实主义理论性质、《文心雕龙》文学理论的民族特色、从“范注补正”看《文心雕龙》的注释、台湾《文心雕龙》研究鸟瞰,逐个作了论述。从20世纪《文

① 陆侃如、牟世金:《文心雕龙译注》(上),济南:齐鲁书社,1981年,第74页。

② 见拙作《刘勰的家世和生平——有关刘勰身世几个问题的考辨》,《文心与书画乐论》,北京:北京大学出版社,2006年。

心雕龙》的研究来看,校勘、译注、考证的成就是比较大的,而在理论研究方面则相对来说深度不够。到80年代末90年代初,也只有王元化先生的《文心雕龙创作论》和牟世金的《文心雕龙研究》最为突出。王书主要是创作论,偏重在中西比较;牟书则是比较全面的综合性理论研究,也是20世纪最完整的一部对《文心雕龙》的系统的理论研究专著。牟书收集了80年代以前各家研究《文心雕龙》的丰富资料,考察了各家的研究成果,融会贯通加以评析,根据自己长期研究的心得,从正面阐述了自己很有深度的见解。从20世纪90年代以后,《文心雕龙》研究在理论上无疑有了很大的进展,有很多学者从各个方面作了十分深入的研究,也有很多重要的专著和论文发表。也许大家觉得牟世金《文心雕龙研究》的论述已经不能满足要求了,然而这并不奇怪,学术研究总是在不断发展的,长江后浪推前浪,很多年轻学者必然要青出于蓝而胜于蓝。可是,这种发展是不能脱离已有的研究成果的,我们总是在前人研究成果的基础上前进的。所以,我们不能不充分地估计到牟世金《文心雕龙研究》一书的历史功绩。更何况,世金的这本书现在还没有过时,我们目前有很多著作,从对刘勰《文心雕龙》的整体认识和理论深度上看,还远远达不到牟书水平的。对于牟世金《文心雕龙研究》中提出的有些看法,我也并不同意,譬如关于《辨骚》篇的归属问题,我认为它应该是属于总论的一部分,而不能归为文体论。但是,我们又应该看到世金在论述这个问题时,是非常全面地研究了各家的不同意见的。他列举了刘师培、梁绳祯、范文澜、刘永济、段熙仲、马茂元、王运熙、周振甫、詹锓、郭晋稀、朱东润、黄海章、赵仲邑、陆侃如、杨明照、杜黎均等十六家的说法,来加以综合分析。这就可以充分说明他的研究不是一般泛泛之论,而是广泛地搜集资料,进行综合评议、参考各家之说而提出的。全书大都是这样来论述的。我想再引元化先生在为世金《文心雕龙研究》所作的序言中的一段话:“他在搜集资料上,用力甚勤,继承了清人不病琐、获之创的求实学风,决不贪图省力,以第二手资料充数。”^①这也正是我们现在的年轻人特别值得借鉴的。世金对《文心雕龙》是情有独钟,诚如元化先生所说:“世金同志对于《文心雕龙》怀有深厚的感情,他的研究工作数十年如一日,从未中辍,这种孜孜不倦的钻研精神,使我感到钦佩,也使我感到愧然。”^②

世金有关《文心雕龙》的著作是很多的,但是我以为上述三部书可以代表他在《文心雕龙》研究上的主要成就。说明他对刘勰生平家世的研究、《文心雕龙》文本的研究、《文心雕龙》理论体系的研究,都有相当突出的成就和贡献。他不愧是“龙学”发展的一位卓越的功臣,在中国《文心雕龙》学会成立三十周年之际,我们不当忘记牟世金的功绩,让我们永远怀念他!

[责任编辑 刘 培]

① 王元化:《〈文心雕龙研究〉序》,牟世金:《文心雕龙研究》,第1页。

② 王元化:《〈文心雕龙研究〉序》,牟世金:《文心雕龙研究》,第2页。

希伯来《圣经》正义：观念、制度与特征

傅有德

摘要：希伯来《圣经》正义具有法律和道德双重内涵，是一种不同于西方政治哲学的宗教正义。《圣经》中蕴含的正义观系统，包括神的正义和人的正义两个层次，而后者又包括“因行称义”的一般原则、以《摩西十诫》为核心的律法，以及公正审判、公平交易、体恤弱者、善待异族等正义规则。与古希腊和近现代政治哲学相比较，希伯来《圣经》正义拥有超验与神圣性、综合性、泛法律性等特征，因此它对于古希腊哲学以及近现代非宗教正义论具有借鉴与补充意义。

关键词：希伯来圣经；正义；因行称义

综观 19—20 世纪的正义理论，我们不难发现，不论是以哈耶克为代表的古典自由主义思想家，还是边沁、密尔等功利主义者，以及罗尔斯等新自由主义哲学家，都没有把目光投向古代希伯来宗教，他们囿于固有的“个人权利”，而有意无意地忽视了超越的存在及其与正义的关系。以批判新自由主义和启蒙价值著称，并以复兴美德伦理为己任的阿拉斯戴尔·麦金泰尔，虽然对超验正义有足够的认识，并在其著作中多次提及犹太教传统，明确表示他的伦理叙事需要得到犹太教传统的补充，但他并没有把希伯来正义作为一种传统来叙述^①。20 世纪中叶以来，犹太哲学家海舍尔 (Abraham J. Heschel)、科恩 (Haim H. Cohen)、布洛赫 (Abraham P. Bloch)、纽曼 (Louis E. Newman)、古德曼 (Lenn Goodman) 等曾研究过正义范畴，他们中有的阐发了希伯来正义的内涵，有的勾画了“正义”概念在《圣经》和后来的拉比文献中的演化，有的阐述了《圣经》正义的个别原则，有的则试图结合犹太教的语境创立一般性正义理论。但令人遗憾的是，他们都没有给出一个希伯来宗教正义的完整结构和系统，也几乎没有分析和揭示希伯来正义的特点及其现代意义和价值^②。有鉴于此，我们认为，系统考察《圣经》犹太教的正义观是十分必要的。其独特的意义和价值在于，一是可以弥补理性主义政治哲学的一大缺憾，使正义论探究更加丰富和全面；二是提供一个正义论研讨的宗教视域，以帮助读者重新审视现有各种正义理论的得失。本文的主要任务，一是通过《圣经》文本的考证与分析，厘清“正义”概念在希伯来《圣经》中的含义；二是揭示希伯来《圣经》中蕴含的正义思想系统，其中包括正

作者简介：傅有德，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院教授 (山东济南 250100)。

基金项目：本文系国家社会科学基金重点项目“希伯来圣经翻译注释与研究” (12AZJ001) 的阶段性成果。

① 麦金泰尔在《谁之正义？何种合理性？》的第一章指出，“基督教徒迫切需要倾听犹太教徒的声音”，他个人的传统叙述也需要“犹太教的、伊斯兰教的和其他后圣经的叙述来加以补充”，而缺少这样的补充是一种局限。参见 [英] 麦金泰尔：《谁之正义？何种合理性？》，万俊人等译，北京：当代中国出版社，1996 年，第 14—15 页。

② 参见 Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Prince Press, New York, 1962, pp. 200—201; Haim H. Cohen, “Justice”, in *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, ed. by Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, the Free Press, New York, 1972, pp. 515—520; Abraham P. Bloch, *A Book of Jewish Ethical Concepts: Biblical and Post-biblical*, New York, 1984, pp. 57—69; Louis E. Newman, *An Introduction to Jewish Ethics*, Pearson Education, Upper Saddle River, 2005, pp. 86—94; Lenn Goodman, *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy*, Littman Library of Jewish Civilization, 2008, pp. viii—x.

义观念、原则、律法和具体规则；三是通过分析发现正义的政治制度与宗教正义观念的内在关联；最后是在比较中揭示希伯来宗教正义的主要特征，同时分析其意义和价值。

一、“正义”的双重意蕴：zedek 与 mishpat

希伯来语是用两个词表达“正义”的，它们是 zedek（阴性为 zedakah）和 mishpat。在希伯来《圣经》中，zedek 一词一共出现过 119 次，分布在 112 节经文中；其阴性形式 zedakah 出现过 159 次，分布在 150 节经文中。在英语中，zedek 多译为 righteousness，有时也译为 justice。Zedek 通常指人的圣洁，道德上的正直，但有时也指贸易中的诚实无欺、司法判决的公平、法权、善政、无罪和繁荣等^①。Mishpat 在希伯来《圣经》中出现过 424 次，分别用在 406 节经文之中。该词通常英译为 just 或 justice，含义虽然有多重，但大都与律法相关，如符合律法的生活、法律纠纷的公平判决、律法和典章本身、法权、一般法律程序、公平的度量、法官的判决和量刑，此外还指道德上的正直、做事的正当等^②。

可见，zedek 与 mishpat 的含义在许多经文中是类似的，皆有律法上的“公平”和“公正”、道德上的“正直”和“正当”的含义。事实上，在希伯来《圣经》中，zedek 与 mishpat 并列、交替使用的情形颇为常见，以致有不少学者认为它们含义相同，甚至可以互换使用。如纽曼就提出：“正义（justice）属于这样一组概念：和睦、仁慈、怜悯、公义（zedakah）以及律法（mishpat, din）。在许多文本中，公义和律法两个词可以换用，皆等同于正义。”^③华莱士也说：“righteousness 往往与 justice 是同义词，有时它们是可以替换使用的。”^④

但细究起来，二者之间还存在微妙的差别。尽管 zedek 与 mishpat 都既蕴涵着人格品德方面的正直、正当之义，也带有法律意义上的公正、公平和法权等意思，彼此的侧重点却有所不同。大致说来，在多数与正义有关的经文中，zedek 及其阴性形式 zedakah 指的是道德上的圣洁、正直、慈爱、情义和怜悯；mishpat 则多指法律意义上的公正和公平，有严格遵行律法、赏罚分明和不徇私情之义。正如海舍尔所言：“righteousness 的意思超出了 justice。后者的意思是严格且精确的，即给予每个人所应得；而前者具有仁义、慈爱和慷慨的意味。”^⑤

总之，希伯来《圣经》用 mishpat 和 zedek 来表示“正义”的概念。其中，前者侧重于法律意义上的“公正”、“公平”和“中正”，后者侧重于道德上的“正直”、“仁义”、“慈悲”和“同情”。我们把这两个词合起来，恰好可以表达中文“正义”一词的完整含义——既公正，又仁义。在笔者看来，希伯来《圣经》之所以经常前后相继或交替地使用这两个词，其用意在于一方面要以色列人公正无私，严格按照律法行事；另一方面又避免走极端，在公正守法的同时，勿忘同情之心与仁义之德。实际上，在后圣经时代，公正和仁义相辅相成的关系在拉比犹太教中得到了进一步明确和弘扬。有的拉比文献用 Elohim 指代威严无情的上帝法官，突出其公正，而 JHVH 则指代更富有同情心的上帝。而且，《圣经》中的 zedek 和 zedakkah（正直、公义、仁义）在拉比犹太教中演化出“慈善”一义，指称犹太人的慈善事业^⑥。

① 参见 Andrew S. Kulikovsky, “Justice and the Bible: Paper presented at Summit Australia Conference”, January 2007, p. 9. 见 <http://hermeneutics.kulikovskyonline.net/hermeneutics/JusticeAndBible.pdf>. 其中，凡段落不符者，皆按 1988 年新标点和合本《圣经》。

② 参见 Andrew S. Kulikovsky, “Justice and the Bible: Paper presented at Summit Australia Conference”, January 2007, p. 13.

③ Louis E. Newman, *An Introduction to Jewish Ethics*, Pearson Education, Upper Saddle River, 2005, p. 87.

④ 转引自 Andrew S. Kulikovsky, “Justice and the Bible: Paper presented at Summit Australia Conference”, January 2007, p. 9.

⑤ Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Prince Press, New York, 1962, pp. 200–201.

⑥ 详见[美]阿伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，傅有德校，济南：山东大学出版社，1998 年，第 20–21、250–251 页。

二、神的正义和人的正义

作为宗教经典，希伯来《圣经》虽然充斥着大量有关正义的经文，但并未提出一套哲学意义上的正义论。通过对《圣经》文本的解读，我们可以发现其中蕴含的正义结构——神的正义和人的正义。

（一）神的正义

在希伯来《圣经》中，正义首要是指“神的正义”。所谓神的正义，是说上帝本身固有正义的属性，上帝的存在和行为包含了公平正义的品性和能力。科恩指出：“正义，作为无所不能之上帝的属性，首先是人的确信：上帝不会不顾及其正当而将其大能施于他的造物。”^①在圣经犹太教中，上帝是自有、永有且无所不能的。上帝虽无所不能，但不是无所不做，他只做正当之事，而做正当之事，就是行公义。对上帝的某些作为，例如地震、水患等自然灾害，恶人得福而义人受苦等社会现实，人们难以理解和接受，但希伯来《圣经》告诉我们，上帝的本质中包含了正义，因此他所行的无不公平正当。

针对人们难以理解的恶与上帝的正义并存的悖论，西方哲学史上出现了所谓的神正论。“神正论”(Theodicy)一词源于希腊语词 theos 和 dike，意为神之公正和正义。在首次使用这一术语的德国哲学家莱布尼茨那里，“神正论”是面对恶的存在而为上帝之正义作辩护的哲学理论。该理论认为，世界上存在着形形色色的恶，但恶的存在并不妨碍上帝的善及其全知全能，上帝的所作所为永远都是正当和正义的。实际上，在近代产生的神正论可以看作是对希伯来《圣经》中关于神之正义的哲学诠释。

虽然上帝对包括人在内的所有造物的作为都是正当的，但他的正义也一如人的正义，包含法律与道德的双重意义。上帝让虔敬的义人约伯在受尽苦难的磨练之后得到加倍奖赏的善报，他让所多玛和蛾摩拉两城的恶人化为齑粉，即便义人亚伯拉罕苦苦求情也不宽恕，足见上帝赏罚分明的法律正义属性。他颁布律法，要求人们“爱人如己”，规定把田角的庄稼、落下的葡萄留给穷人，要求主人在使用奴仆七年后还其自由；如此等等，可见上帝的仁爱同情之心，即道德正义。

在犹太教中，上帝被描述为自然界和人类社会的最终根源。人世间的一切正义，包括人的正义感、正义的律法和原则、正义的社会秩序，归根到底都是上帝正义的表现。

（二）人的正义：正义的一般原则

希伯来《圣经》的旨趣是在人间实现正义，即让人像上帝那样正义地生活。然而，人不像上帝那样先天地具有正义属性，因而不能自然而然地成为正义的人。而且，就人拥有自由意志，因而存在着悖逆上帝的可能性而言，人之正义与不义是可塑的——既可能成为正义者，也可能成为不义之人。按照圣经犹太教，正义的上帝为不能自义的人立下了正义的律法，并命令他们按律而行，使之避免不义而实现正义。如经文所说：“我们若照耶和华——我们上帝所吩咐的一切诫命，谨守遵行，这就是我们的义了。”^②就是说，所谓正义，即在现实生活中去实现上帝赋予以色列人的“所有法律和道德义务”^③。在谈及正义公平时，希伯来经文往往带一个“行”字，例如“遵守公平、常行公义”；“要施行公平和公义”；“行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行”^④。这表明，人的正义不是一个理论问题，而是一个实践问题。我们将因行上帝的律法而实现正义的思想概括为“因行成义”，而且认为，这是圣经犹太教有关人的正义的一般原则。

与“因行成义”相对的是“因信称义”。后者作为基督教的基本信仰原则，先由保罗在《罗马书》中

① Haim H. Cohen, "Justice", in *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, p. 515.

② 《圣经·申命记》6:25。

③ *Encyclopedia Judaica*, second edition, Vol. 17, p. 307.

④ 《圣经·诗篇》106:3;《圣经·耶利米书》22:3;《圣经·弥迦书》6:8。

提出,后由奥古斯丁和路德继承并发展。保罗说:“以色列人追求律法的义,反得不着律法的义……因为他们不凭着信心求,只凭着行为求,他们正跌在那绊脚石上。”^①在这里,律法被视为求义的“绊脚石”。保罗还把摩西与耶稣对照,说明因行成义的不可能与因信得义的可行性。他说:“摩西写着说:‘人若行出那出于律法的义,就必因此活着。’惟有出于信心的义如此说……你若口里认耶稣为主,心里信上帝叫他从死里复活,就必得救。因为人心里相信,就可以称义;口里承认,就可以得救。”^②由此可知,“因行成义”与“因信称义”构成了犹太教与基督教之间的重要分歧。

“因行成义”的一般正义原则涉及上帝、律法和以色列人三个因素。其中,上帝本身是正义的,他把律法启示给摩西和以色列人,是实际的立法者;律法为犹太教的信奉者提供了具体的生活指南,成为沟通人和上帝之中介;以色列人是接受上帝之约而履行神圣律法的行为主体,《圣经》称之为“上帝的选民”。从1885年到1999年,美国改革派犹太教中央拉比大会发布过四个具有重大历史意义的文件,它们是《匹斯堡纲领》(1885)、《哥伦布纲领》(1937)、《改革派犹太教:百年回顾与展望》(1976)和《改革派犹太教原则声明》(1999)。这些纲领性文件都把上帝、托拉(律法)和以色列人称为“犹太教的核心信条”。对于犹太教中的这三个基本要素,其他各个教派也是承认的。稍加对照即可发现,同样包含这三个要素的“因行成义”的一般正义原则,与犹太教的整体结构和核心信条是一致的。因此,我们完全有理由说,正义乃是贯穿整个犹太教的核心价值。

如果说遵行律法即为行公义,那么不遵行律法即为不义,违法就要受到惩罚。据《圣经·创世记》记述,诺亚时代的人恶贯满盈,上帝发洪水使之灭绝;鉴于诺亚乃是个义人,上帝就让其全家躲进方舟而得活命,成为大洪水之后人类的始祖;亚伯拉罕亦是个义人,上帝保佑他百岁得子,与其立约,令其子孙繁茂,并赐给迦南土地作为永久的产业;而充斥不义之人的所多玛与蛾摩拉则玉石俱焚。类似的例证多不胜数。可以说,义人得福和恶人受罚这一报应论的正义观清晰地体现在圣经犹太教中,从反面体现了因行成义的一般正义原则。

(三)人的正义:正义的律法

既然遵行上帝所立的律法即可实现正义,那么可以推知,上帝所立之法一定也是正义的。换言之,按照圣经犹太教,上帝本身具有的正义属性在社会道德以及法律领域体现为人的正义,即律法。

律法的希伯来文是 torah(托拉),英译为 law 或 teaching,汉译为律法、训导、法律等。为了不致和现代意义上的法律或道德规范混为一谈,我们通常译之为律法。按照希伯来《圣经》,摩西在西奈山接受上帝的启示,然后将启示的内容记录在案,于是就有了《摩西五经》中的成文律法(written Law,又称摩西律法)。摩西律法作为古代以色列人的生活指南,涵盖了以色列人的宗教生活、政治生活、经济活动、法律、婚姻、家庭生活等各个方面。其中,处于核心地位的是《摩西十诫》:我是耶和華—你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来。1. 除我以外,不可有别的神。2. 不可制造和崇拜偶像。3. 不可妄称耶和華—你上帝的名。4. 当纪念安息日,守为圣日。5. 当孝敬父母。6. 不可杀人。7. 不可奸淫。8. 不可偷盗。9. 不可作假见证陷害人。10. 不可贪恋人的房屋、妻子、仆婢、牛驴并他所有的一切^③。

《摩西十诫》的前四条关乎人与上帝的关系,命令人们接受对唯一神的信仰,敬畏和崇拜耶和華真神;后六条则要求人们正当地处理人际关系,包括基于血缘的父母与子女的关系,也包括无关血缘的普通人际关系。其中,有的诫命关乎道德,有的则属于法律——刑法与民法的范畴。摩西律法散见于《摩西五经》之中,但以《出埃及记》第20—24章以及《申命记》中的记述最为集中。中世纪著名犹太律法与哲学家迈蒙尼德认为,摩西律法共有613条,其中365条是否定性的禁令,248条是肯定

① 《圣经·罗马书》9:31—32。

② 《圣经·罗马书》10:5—10。

③ 参见《圣经·出埃及记》20:2—17;《圣经·申命记》5:6—21。

性的训诫。前者禁止人们的不当言行,后者教导人们行正当之事。后圣经时代有拉比犹太教法典《塔木德》,被称为口传律法,乃是圣经成文律法的引申与诠释,对于后来的犹太人也有正义之律法的意义。

(四)人的正义:正义的法则

虽然所有的摩西律法皆为人间正义的律法,但是,有的律法和别的律法不同,它们更具体地谈及正义,是从人与人之间的关系角度讲的有关司法、经贸、道德之类的律法。我们从此类律法中归纳出几条带有较大普遍意义的法则,称之为人的正义法则。它们是:

第一,公正审判。希伯来《圣经》中说:“你们施行审判,不可行不义,不可偏护穷人,也不可重看有势力的人,只要按着公义审判你的邻舍。”^①在这里,邻舍泛指自己以外的人。可见,正义就是在审判时不偏袒任何人,无论是富人,还是穷人,使之各得其应得。希伯来《圣经》中有许多关于同态复仇的律法,最著名的莫过于“以命偿命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以打还打”^②。尽管后来的拉比不赞成对这条律法作字面义的解释,认为它指的是相应的合理赔偿,但无论如何它都体现为公平审判的正义法则。

第二,公平交易。希伯来《圣经》中说:“你们施行审判,不可行不义。在尺、称、升、斗上也是如此。要用公道天平、公道砝码、公道升斗、公道秤。”^③虽然商业贸易的目的是为了获利,但交易活动必须公平,绝不允许有缺斤短两之类的欺骗行为,否则就会受到严厉的谴责^④。公平交易和取之有道乃是圣经犹太教的商业法规,可谓一种交换正义原则。

第三,体恤弱者。对弱者的体恤表现在诉讼时不让其受冤枉,在利益分配上给予惠顾。希伯来《圣经》中说,“不可在穷人争讼的事上屈枉正直”,“学习行善,寻求公平,解救受欺压的,给孤儿伸冤,为寡妇辨屈”^⑤。这并不是在审判时偏袒弱势群体而压制富人,而是考虑到弱势群体往往得不到公平对待,这与公正审判并不矛盾。此外,希伯来《圣经》要求在利益分配时照顾弱者。例如,收获庄稼时不要收尽,把余下的粮食留给穷人;每天支付劳工的工钱;借钱给同胞不取利息,负债七年后可得豁免;等等。

第四,善待异族。对于侨居以色列的异族人士,希伯来《圣经》要求一视同仁,不能因其“外邦人”的身份而给予不公正的待遇。希伯来《圣经》中说:“不可欺压寄居的,因为你们在埃及地做过寄居的,知道寄居的心。”^⑥

在希伯来《圣经》中,作为正义法则的律法组合并非只有以上四条。这里只是说,上述四条是显而易见的正义法则。或者说,以上四条只是圣经正义法则之举要罢了。

(五)正义的基础:平等与自由

上述人的正义的一般原则和具体律法都基于两个共同的价值——平等和自由。

希伯来《圣经》写道:“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人……上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。”^⑦既然每个人都是按着上帝的形象造的,即每个人都同等地分有了上帝的形象,那么任何人在上帝面前就应该有平等的尊严和人格,同时,人的权利也应该先验地平等。由此可以推断:人人应有同等的生命权,所以《圣经》规定“不得谋杀”;若杀人,就要“以命偿命”。人人应有同等地占有生活资料以维系生命的权利,若被剥夺,就当归还;所以,《圣经》规定:每隔七

① 《圣经·利未记》19:15。

② 《圣经·出埃及记》21:23-25。

③ 《圣经·利未记》19:35-36。

④ 参见《圣经·申命记》25:13-16。

⑤ 《圣经·出埃及记》23:6;《圣经·以赛亚书》1:17。

⑥ 《圣经·出埃及记》23:9。

⑦ 《圣经·创世记》1:26-27。

年,债主必须免除借贷人的债务,奴仆重获自由。还有,人人都同等地享有劳动与休息的权利,所以,《圣经》规定:主人、仆人、寄居者都劳动六天,第七日休息。诸如此类。

希伯来《圣经》不仅蕴含着上帝面前人人平等的理念,而且还蕴含着人的自由。按照《创世记》第3章,生活在伊甸园里的亚当和夏娃违反了上帝的禁令而偷吃了知善恶之树上的果子,因而犯了罪。犹太人不似基督教徒那样认为这罪是可以遗传给后人的“原罪”,他们因此而承认每个人都有犯错误或犯罪的可能性。伊甸园的故事蕴含着这样一个道理:人的始祖没有听从上帝的禁令而犯了罪,意味着人在受造时就被赋予了自由,即具有选择听从还是违反禁令的能力或权利。而且,正是因为他们有这样的自由权,他们才受到了上帝的严厉处罚——被赶出了伊甸园,进而成为“有死的”凡人。人具有上帝赋予的自由,故而可以成为道德与法律的主体,即能够为自己的行为负责,而只有这样的主体才具备履行正义的律法的资格,才能够承担遵行律法的正义与违反律法的不义所造成的后果。

希伯来《圣经》的多处经文认可人与人之间存在的性别、出身、地位和财富等方面的不平等,但它主张在上帝面前人人平等的权利和尊严。同样,因为上帝赋予人自由选择的权利和能力,所以人才有可能选择遵行或违反神的诫命。惟其如此,遵行的才得奖赏,违反的才得处罚。可见,平等、自由虽然不属于正义的律法或原则,却与希伯来《圣经》里正义的一般原则和律法有内在的关联。在这个意义上,我们说它们是希伯来《圣经》有关人的正义的理论基础。还有,平等与自由并非只有以色列人享有,而是全人类共有的权利,因此它们比犹太教的正义律法和原则更根本,更具普遍性。

三、神权政治与圣约

希伯来宗教正义不仅仅是作为观念形态的律法、原则、规则和价值理念,还包括与之相联系的政治制度,即神权政治。更准确地说,神权政治制度是希伯来宗教正义的制度化。

按照历史学家约瑟夫斯的看法,神权政治是指“一种以神为指向的政权,它把一切主权和权威都付与神的手中”^①。据希伯来《圣经》,上帝挑选摩西为他的代言人,摩西先是接受其岳父叶忒罗的建议,在出埃及后不久即挑选十夫长、百夫长和千夫长作为他的助手参与判决案例。后来,摩西根据上帝的指示,从各支派选出七十长者“作百姓的长老和官长”,和他“同当这管百姓的重任”^②。在旷野的40年里,摩西与上帝立约,接受上帝赐予的十诫和其他律令,众人一致同意服从上帝的意志,接受神的统治^③。在这个时期,虽然摩西是民族领袖和最高统治者,但他所接受的是神的律法,是按照神的意志行使管理权。所以,上帝是最高的统治者,摩西不过是他的代理人而已^④。在斯宾诺莎看来,“只有上帝对希伯来人有统治之权。他们的国家是凭借名为上帝的王国这个契约的。上帝说是他们的国王;因此之故,犹太人的敌人就说是上帝的敌人。凡想夺取统治权的公民就犯了背叛上帝之罪;最后,国家的法律就称为上帝的律法与诫律。所以在希伯来国民政权与宗教权都是完全由服从上帝而成,二者完全是一回事……政教的法律与权利完全没有分别。因为这个理由,政府可以称之为神权政体,因为一般公民除上帝的启示而外,不受任何拘束”^⑤。

摩西之后,以色列进入士师时代。这一时代处于从以色列人进入迦南之地到王国兴起的200年

① 转引自 *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. by David Lyle Jeffrey, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 760.

② 参见《圣经·民数记》11:16-17、24。

③ 据《圣经》记载,摩西书写与宣读圣约的律令典章之后,以色列12支派的70长者分别两次齐声回答:“耶和華所吩咐的,我们都遵行。”(《圣经·出埃及记》24:3-7)这表明了以色列人的“公意”:绝对信仰和服从上帝,坚定不移地履行神圣的律法。

④ 按照斯宾诺莎的解释,是以色列人根据契约把自己天赋的权利转让给了上帝。参见[荷]斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,北京:商务印书馆,1982年,第231页。

⑤ [荷]斯宾诺莎:《神学政治论》,第231-232页。

间,由以色列 12 个支派组成的部落联盟执政^①,各个部落出于共同的上帝信仰而结成联盟。政府事务不是由一个士师,而是由各个支派推选出来的具有平等地位的长老来处理。利未支派作为祭司家族拥有律法的解释权,不参与政府,行政权与神权是分开的,但所有人都信仰、服从和效忠于上帝这一最高裁判。在两个世纪的士师时代中,士师们平时管理民事,战时率兵打仗,肩负着先知和统帅等多重职务,其背后依然是神的统治。在士师之后的王国时代,神权与世俗权力并驾齐驱,神权的代表是先知和祭司,世俗权力的代表是国王。但从理论上讲,上帝才是真正的国王,神权高于世俗的王权,因为国王由先知膏油和加冕,国王要和臣民一样遵行神的旨意。不难发现,无论是在神权与行政权紧密结合的摩西时代,还是在神权与行政权分开的士师时代,抑或是在行政权与神权分开但相互制约的王国时代,上帝始终是最高的统治者,神权和行政权始终都是神圣律法的维护者和执行者,律法的解释、维护和执行都是按照神的教导而“秉行公义”。

神权政体是体现神的正义的法治制度,即神法统治的制度。正如科恩所指出的,“在神权政治制度里,行正义与服从神的法律是同义词。上帝的律法在定义上就是正义的,否则就不是神圣的了”^②。在这种制度下,不论是神职人员,还是行政权力的代表,抑或是普通的以色列人,都必须按照神赐予人的律法行事。神法统治具有一切法治国家的特点,除了具备法律本身的公正性以外,还要求执法的公正性,尽管任何法治国家在实践上都无法保证绝对的公正。执法的公正性表现为公正审判、公平交易、体恤弱者和善待异族等。可见,不仅“因行成义”的正义原理与神权政体相联系,而且人间正义的各种法则也体现在神权政治制度之中。

其实,希伯来神权政治还是圣约的产物。在古代的中东地区,人与人之间、团体与团体之间、国家与国家之间订立某种形式的契约是一件司空见惯的事情,但希伯来《圣经》所描述的圣约(Covenant)却与众不同。第一,圣约不是在人与人之间订立的,而是在神与人之间订立的。如上帝与大洪水后的人类始祖诺亚立约,与犹太人始祖亚伯拉罕立约,与摩西立约^③。由于这些契约是神人之约,具有世俗契约所没有的神圣性,故被称为圣约。第二,从上帝召唤亚伯拉罕和摩西,主动提出与其立约来看,上帝是缔约的主导方,犹太先祖则是被动方。第三,圣约的内容包含了双方的责任和义务。上帝令亚伯拉罕“子孙繁茂”,允诺其后裔以流着奶和蜜的迦南土地;在西奈山赐给摩西以“十诫”为核心的律法;以色列人则承诺绝对信仰和服从唯一的上帝,并按照上帝通过摩西颁布的律法行事。第四,圣约一旦缔结,便成为世代不可更改的“永约”。

上帝与摩西缔结的圣约至为重要,因为它直接影响了以色列民族和国家的形成。如经文所说:“你们若实在听从我的话,遵守我的约,就要在万民中作属我的子民……归我作祭司的国度,为圣洁的国民。”^④正是上帝与摩西之约,使得以色列人成为“上帝的选民”,从而与其他民族区别开来;此圣约确立后,以色列人就进入了一种神权政治状态,摩西作为宗教领袖兼政治家,既扮演着上帝代言人的角色,又与七十长者以及不同层次的领导人施行管理权,从而为士师和王国时期的神权政体奠定了基础;圣约使得以色列人在当时具有了可谓完备的律法,“因行成义”的正义原理、具体的律法以及公正审判、公平交易等特殊的正义法则皆本于圣约,皆因圣约而有约束力。

在某种意义上,圣约的功能与近代政治哲学中的社会契约颇为类似。众所周知,近代以来的西方哲学家,如霍布斯、斯宾诺莎、洛克、卢梭以及 20 世纪的罗尔斯等人,都以社会契约论来解释国家的起源和正义的缘起。这些哲学家预设某种“自然状态”下,人类曾经拥有无限制的“自然权利”,即所谓“天赋人权”。为了避免人与人之间的争斗或有效地保护已有的自由和权利,人们便缔结契

① 参见 John Bright, *A History of Israel*, Westminster Press, 1981, p. 162.

② Haim H. Cohen, "Justice", in *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, pp. 517-518.

③ 关于这三个圣约,分别参见《圣经·创世记》9:8-17, 17:1-8;《圣经·出埃及记》19:24。

④ 《圣经·出埃及记》19:5-6。

约,把一些权利让渡给某一个人或某一些人,于是主权国家就诞生了。在这一过程中,缔约是在每一个具有平等权利且有理性的个人之间发生的,社会契约的达成是建立在参与者普遍意愿的基础之上的。既然契约是人们自愿缔结且普遍同意的,那么契约就是正义之源。凡符合契约的行为就是正义的,而违反契约的行为就是非正义的。《圣经》之圣约与社会契约在立约人的地位和约书的具体内容上大相径庭,但作为契约,二者在形式和功能上却是一致的:上帝承诺成为以色列人的神;以色列人感恩上帝,接受他为唯一敬拜的对象;发誓一致同意遵行神赐的律法。结果是,以色列成为“祭祀的国度”,以色列人成为“圣洁的国民”,进入神权政治状态。可见,与社会契约相似,圣约解释了神权政治的起源以及《圣经》正义的根据^①。

四、主要特征和意义

较之古希腊哲学与近现代政治哲学中非宗教性的正义论,希伯来《圣经》蕴含的宗教正义有其显著特征,彰显出独特的价值和意义。

(一)超验性与神圣性

希伯来《圣经》正义是一种宗教正义,而宗教正义的首要特征是其超验性与神圣性。这里所说的超验性或神圣性主要包括三重涵义。其一指存在论意义上的上帝自身及其行为的正义属性;其二是指正义的律法、原则和规则皆源于超验上帝的启示;其三是说《圣经》正义是以超验的价值目标为指归。如前所述,希伯来宗教的上帝具有公正和仁慈的品性,在本质上是正义的,因此,他的所有行为,无论是创造天地、人类,还是在人间的奖善惩恶都是正义的。此外,根据《圣经》,所有正义的律法,不论是否定性的禁令,还是肯定性的诫命;不论是有关神人关系的,还是有关人人关系的;也不论是赏罚分明的法律,还是洋溢着恻隐之心的道德训诫;不论是关乎饮食起居的习俗规条,还是有关婚姻家庭、祭祀仪礼的律例典章,无不来源于超验的人格神——上帝的启示。超验的上帝是人类社会的立法者,上帝按照他的“形象”创造了人,赋予人以平等人格和自由权利,因此说,上帝的正义是人间正义的源泉。不仅如此,上帝还为人生确立了神圣的追求目标:模仿神,效法神的榜样,努力通过律法的实践成为义人,拥有类似神的品质。美国著名法学家伯尔曼说:正义的便是神圣的,神圣的便是正义的。否则,既没有正义,也没有神圣。在希伯来宗教正义中,上帝本身的神圣,由他所立律法的神圣以及他所要求的以色列人所追求的神圣,构成了一个圆圈,其起点和终点都是超验与神圣的上帝。

不妨拿作为西方文明之另一源头的希腊哲学的正义论作一对照。在哲学诞生之前的古希腊神话中,正义被视为宇宙的结构和秩序,而此结构和秩序是正义之神颁布的,统辖这一秩序的是最高的神——宙斯^②。在这里,正义的超验性是显而易见的。然而,后来的伟大哲学家们,如柏拉图和亚里士多德却放弃了正义的神性之源,转而从人性本身和城邦社会解释正义。在柏拉图那里,正义大致分为社会正义和个人正义。社会正义的意思是,社会中存在的三个等级——统治者、武士和庶民各司其职,恪尽职守,共同服务于城邦国家。个人正义则着眼于人的德性。柏拉图认为人应该具有理智、勇敢和节制三种德性,它们和谐并存于一人即为个人正义。再进一步,个人正义还涵盖了人的灵魂的正义。人的灵魂拥有理性、激情和欲望三个要素。它们在理性的调控下并驾齐驱且互不纷扰、和谐有序,即为正义。可见,在柏拉图那里,最根本的是人性(人的灵魂)的正义,因为它是个人和社会正义的基础^③。虽然柏拉图也承认神的存在,但他并没有把正义,不论是个人灵魂与品德正义,

① 参见[美]迈克尔·沃尔泽等编:《犹太政治传统》卷1,刘平等译,上海:华东师范大学出版社,2011年,第37-38页。

② [美]麦金泰尔:《谁之正义?何种合理性?》,第19-21页。

③ 参见[古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张明竹译,北京:商务印书馆,1990年,第148-155页。

还是社会正义,与神直接联系起来,因而他的正义论没有希伯来《圣经》正义那样的超验性与神圣性。

亚里士多德的正义观也是基于人性和社会的。在他那里,正义有广义与狭义之别。广义的正义包含两层意思:一是指遵守法律,二是指与他人相关的德性的总和。遵守法律之为正义,是因为法律是正义的,而法律之正义是因为它们是由理想城邦社会的理想政治家——具有正义品德和哲学知识的精英制定的。既然法律是正义的,那么,守法或做“每一合法的事在某种意义上都是正义的”^①。与守法为正义相反,违法则是不正义的。说正义是有关他人的德性的总和,意思是说,正义不是勇敢、节制等单个的德性,而是那些与“利他”相关的德性的整体或“完整的”德性。亚里士多德的狭义的或特殊的正义指的是对于“好东西”即“荣誉、钱财以及其他可在分有同一政治体制的人们中所划分的的东西”的公平配置,其实质是按照公平的原则“使每个人得其应得”。特殊的正义分为“分配性正义”与“更正性正义”。前者指根据城邦社会中每个公民的优点,按比例分配权利、荣誉、财富。更正性正义则是指对于在不公平交易中受到伤害一方的补偿,使当事人回复到交易前的平等状态。亚里士多德还在不同的场合讨论了“交互性正义”、“自然正义”、“法律正义”等^②。不论亚里士多德的正义论内容多么丰富,他都没有把正义与超验的神联系起来。在他看来,正义只是人类自身的事情,即关于城邦社会及其公民的事情,或与守法和培养美德有关,或与分配权利、荣誉与财富有关,无论如何与神都没有关系^③。

在近现代的欧美诸国,占主流地位的是起源于古希腊的理性主义哲学。就正义论而言,在思想理论和政治制度上最具影响力的当属自由主义的政治哲学传统。自由主义政治哲学家们的正义论不尽相同,彼此之间争论不休,但他们有一个共同点,即都以与生俱来的个人权利为基本理论预设,并在此基础上坚持以正义的法律或规则维护人的权利。对于那些非宗教的政治哲学家来说,人的权利是人生而固有的,与上帝无关;他们所主张的平等,也是在法律面前的平等,而不是在上帝面前的平等。这些非宗教的自由主义人权和正义思想反映在法国大革命期间的《人权和公民权宣言》(1789),联合国通过的《世界人权宣言》(1948)等许多政治文献中,对某些西方国家的政治制度,大众的思想、心理和生活习俗产生了重要影响^④。

超验神圣的希伯来宗教正义对于柏拉图、亚里士多德以及近现代理性主义政治哲学家的非宗教正义论,其意义在于为后者提供了一个可供借鉴的宗教向度,为人的正义奠定了超验的价值基础。众所周知,哲学从其诞生之日起就致力于世界万物之本源的探究。正义论之作为一种哲学理论,就不仅在于阐述正义的美德、正义的法律、正义的制度,而且应该在理论上揭示正义的根源。诚然,不论是柏拉图、亚里士多德,还是近现代某些自由主义哲学家,都解释了正义的起源,但他们是从人自身、人的本性、人际间的契约、人类社会制度来阐释正义之根源的。然而,人本身以及人类社会无疑是有限的、相对的;而有限、相对的人性与社会存在无法论证绝对的公平正义。因此,这些非宗教的理性主义哲学家所论证的正义,不论是个人的,还是社会的,不论是法律的、权利的,还是德性的,也只能是相对、有限的,而人性本身又要求超越有限而进到无限和绝对。就像康德所表明的那样,人的认知总希望超出知性的范畴而进到超验的“上帝”、“灵魂”;人的道德实践总是需要一个超验的上帝以保证德性与幸福的一致。同样,人也不满足于相对的、有限的正义,而渴望绝对的正义。于是,一方面,

① [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》112911-14,参见余纪元:《亚里士多德伦理学》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第133页。

② 参见余纪元:《亚里士多德伦理学》,第138-144页。

③ 卡尔·J·弗里德里希明确认为,亚里士多德和西塞罗的正义论均与宗教无关。参见[美]弗里德里希:《超验正义——宪政的宗教之维》,周勇、王丽芝译,北京:三联书店,1997年,第7-8页。

④ 在西方自由主义政治哲学传统中,在人权的起源问题上存在着人性起源和神性起源的分歧。除了霍布斯、伏尔泰、卢梭、斯宾诺莎等主张并体现在法国大革命期间的《人权和公民权宣言》(1789)以及联合国通过的《世界人权宣言》(1948)中的人本主义的权利起源论外,另一些历史性文献则体现了有神论哲学家的神本主义的人权思想,如美国《独立宣言》(1776)写道:人人“受造而平等”(created equal)，“造物主”(Creator)赋予他们若干不可剥夺的权利,其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。

人的本性要求和希望绝对的正义,另一方面,人的自然本性和社会制度本身又无法论证这种绝对的正义。要解决这样一个悖论,只有超出人的范围,诉诸超验的“他者”,即犹太一神教中的绝对存在——上帝。上帝自身被设定为绝对正义的人格神,他超然于任何世俗利益之上。作为造物主,他赋予人平等自由的权利;作为立法者,他通过摩西赐予以色列人以律法。也就是说,超验、神圣的上帝为以色列人,进而也为人类带来了正义。由此可见,希伯来宗教对于正义之本源的超验性解释比理性主义哲学的人本主义解释更深入了一步。

(二)综合性

希伯来《圣经》正义具有显著的综合统一性特征。就是说,希伯来宗教正义包含多重向度、多重含义、多方面的内容,较之其他正义理论,是一个更具多样性的综合体。

在一定意义上,希伯来《圣经》正义是超验、神圣正义与经验、人的正义的综合体。如前所述,希伯来《圣经》从自身正义的神圣性阐释正义的律法及其来源,从神与人的关系中确立了因行成义的一般正义原则,为我们提供了一种区别于人本主义正义论的超验正义观;然而,《圣经》中的大部分律法是关于人的日常生活和行为的。或关乎民事、刑事的法律,或关乎饮食起居的习惯、婚丧嫁娶的习俗,等等。换言之,《圣经》中有关人的正义的大部分律法,就其来源而言是超验的,但就其内容而言则是经验的、现世的。

不仅如此,正如 mishpat 和 zedek 两个希伯来语词表示法律公正与道德仁义双重涵义一样,希伯来宗教正义也是一个法律正义与道德正义的综合统一体。以《摩西十诫》有关人与人关系的诫命为例,第四条“当记念安息日”,规定的是人的宗教生活权利;第五条“当孝敬父母”,确定了儿女尊重父母和父母被尊重的权利;第六条“不得杀人”,蕴含了人的生命权及其不可剥夺性;第七条“不得奸淫”,蕴含了人的身体安全和不被强暴的权利;第八条“不得偷盗”和第十条“不可贪恋别人的房屋、妻子、仆婢、牛驴并他所有的一切”,蕴含了财产的私有权及其不可侵害性;第九条“不得做假见证陷害人”,则意味着良心权利和“不说谎”的义务。这些诫命及蕴含在其中的权利和义务,从现代学科分类看,有的属于伦理道德,有的属于法律,有的则兼有法律和道德双重意义。不仅《摩西十诫》中有关人关系的诫命体系是法律正义与道德正义的综合体,希伯来《圣经》中的其他许多律法也表现出法律正义和道德正义统一的特征。

希伯来《圣经》正义的综合性还表现为个人正义与群体正义的统一。《创世记》关于上帝按照自己的形象造人的描述以及伊甸园的故事表明,人类与生俱来的权利如生命、平等、自由实际上是上帝赋予每个人的,让这些“个人权利”得到保障是正义的。《出埃及记》给出的摩西律法有个人正义的一面,因为律法的实践是通过以色列个人实现的,遵行律法是每个以色列人的事情。然而不仅如此,摩西律法又有其群体性的一面。就是说,作为整体的托拉的颁布是针对以色列民族共同体的。上帝通过与这个民族立约而赐予其律法,使之成为“上帝的选民”,而上帝也成为这个民族的上帝。以色列众人在摩西宣读律法后齐声回应“凡耶和华吩咐的,我们都必遵行”,表明这个民族对上帝所赐律法的集体同意与接受。更为重要的一点是,摩西律法实际上表现了以色列民族的集体关切——有的是现世的、具体的关切,有的则是终极的超验的关切。正如伯尔曼所说,宗教“不只是一套信条和仪式;它是人们表明对终极意义和生活目的的一种集体关切——它是对于超验价值的共同直觉与献身”^①。可见,《圣经》正义体现了个人性和群体性两个维度,是个人正义与群体正义的综合。自古及今,犹太人念念不忘自己是一个族群,在强调个人遵行律法“秉行公义”的同时,念兹在兹的还有犹太民族和世界共同体的正义。

与此不同,在西方政治哲学与伦理学历史上出现过的一些单向度的、非综合性的正义理论。在人性与神性之间,这些理论是基于人性,而非超验的神性;在法律正义与德性正义之间,它们主张法

^① [美]伯尔曼:《法律与宗教》,梁治平译,北京:中国政法大学出版社,2003年,第11页。

律(规则、规范)正义,而非德性(美德)正义;在个人正义与社会群体正义之间,它们重视个人正义,而忽视群体正义。总之,面对二元分立的两端,这些正义理论不是采取彼此兼顾(both/and)的态度,而是采取了“非此即彼”(either/or)的态度,过分强调了前者而忽视了后者。

罗尔斯的新自由主义正义论就是非综合性的。罗尔斯所关注的问题是如何分配利益,即采取何种规则和制度设计以保障一个国家内公民普遍享有的自由权,并且尽可能平等地分配工作机会和财富。其核心问题是权利和财富的分配,实现正义的方式是制定原则,即他在《正义论》提出并在后来的著作中重申过的正义两原则^①。这种规则性正义理论是非综合性的。正如麦金泰尔所批评的那样,罗尔斯只关注人的权利和规则,而忽视了人的德性以及和人的品德在实践规则正义时的作用^②;只关注个人的权利和利益,而忽视了群体的权利和利益。

与之相类似的还有古典自由主义者如洛克与哈耶克等主张的正义论。他们所关注的问题也是生命、自由、平等和财产等个人权利,其目的是通过制定法律来防止个人权利遭受公共权力的侵害。他们的正义论被称为法律正义,也叫做宪政正义。宪政正义的一个特点,是通过否定性的(消极的)法律禁止人们的某些行为,其主旨在于惩罚犯罪,而不是倡导美德;在于防止做坏事、做坏人,而不是鼓励做好事、做好人。这样的制度设计虽然在最大程度上保证了个人的基本权利,为人的自由行为提供了广阔的空间,但也存在不容忽视的问题:在法律之外的领域,如道德和经济领域,充斥着大量不公正、不道德现象;人们满足于不做坏事,不做坏人,致使整个社会缺乏高尚的人格;由于以个人主义为指归,招致对他人和群体利益的漠不关心,尤其是对弱势群体和生活不幸者的救助软弱无力,等等。由此看来,宪政正义在法律与美德、个人权利与社会义务、不违法与高尚道德、不做坏人与做好人之间确有顾此失彼之处。

综合的希伯来宗教正义观可以为非综合的正义论提供有益的参考和补充。据希伯来《圣经》,上帝要求他的子民成为义人,而做义人的法门就是在虔诚地信仰上帝的同时,笃实地遵行上帝为他们确立的所有律法。如前所述,希伯来《圣经》包含了 613 条律法,其中有 365 条属于“不得”如何的禁令,旨在禁止人们做不当之事;此外还包括 248 条“当”如何或“要”如何的训诫,即规定人们做好事。也就是说,希伯来宗教正义既包含消极的法律正义,也包含积极的美德正义,因而可以弥补自由主义正义观之忽视人格和美德培育之不足。还有,如前所述,希伯来《圣经》既蕴含了个人的基本权利,如生命、平等、自由、私有财产,又规定了每个以色列人之为一个宗教共同体和神圣的民族共同体的义务,如缴纳什一税,在适当的节期到圣殿献祭,从而为利未家族奉献食品,兼顾了个人权利与社群的利益,如此等等。这些亦可补充自由主义者的个人权利正义的缺陷。

(三)泛法律性

作为希伯来宗教正义之主体内容的摩西律法,包含了宗教义务的规条、道德训诫、法律条款、习俗规章等等。但是,不管哪种类型的内容,摩西律法都是以法律的形式出现的,带有法律特有的性质。在这个意义上,我们说希伯来正义具有泛法律特征。

在现代社会中,道德与法律虽然有交叉与重合的内容,但是,二者的区分还是大致清楚的。一般而言,道德规范和原则是靠个人内心的自律、传统和习惯来推行的,同时,违反道德的行为也不诉诸法庭,而会受到个人良心和社会舆论的谴责。法律则不同,法律的条款具有强制性,即“必须”如何,而且对于违反法律的行为则施以惩处。以这样的观点审视《圣经》正义的律法,我们可以看到,所有的律法,既包括否定性的禁令,也包括肯定性的训诫,都带有明显的强制性。此外,那些否定性的禁

^① 第一个原则指的是每个人都享有同等的不可剥夺的自由权利。第二个原则是社会和经济利益分配方面的平等权,首先是所有公职和职位对所有人开放,即机会平等;其次是在允许不平等存在时保证弱者的最大利益。参见[美]约翰·罗尔斯:《作为公平的正义:正义新论》,姚大志译,上海:上海三联书店,2002年,第70页。

^② 参见 Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1982, p. 152, 以及万俊人为麦金泰尔之《谁之正义? 何种合理性?》所写的“译者序言”,第9、16页。

令还大都规定了相应的刑事或民事处罚。在行文上,希伯来律法用的是命令句,也就是说,否定性的律法用的是否定性命令句,即“不得”或“不可”如何(You shall not);而肯定性的训诫,则使用肯定性的命令句:“要”、“必要”、“总要”如何(You shall,或者以动词开始的祈使句)。前面所引《摩西十诫》中的每一条都是带有“不可”如何或“当”如何的字眼^①。有些律法属于现代法学意义上的刑法和民法,其强制性与惩罚性显而易见。例如,“打人以致打死的,必要把他治死。……打父母的,必要把他治死”^②。“人若偷牛或羊,无论是宰了,是卖了,他就要以五牛赔一牛,四羊赔一羊。”^③有些律法则显然属于道德范畴,但《圣经》上的这类律法也带有刑事或民事的强制性和惩罚性。如“凡咒骂父母的,总要治死他……与邻居之妻行淫的,奸夫淫妇都必治死”^④。关于宗教义务和习俗的律法也都带有强制性和惩罚性。例如,凡不过安息日或在安息日劳作的,必被处死。《民数记》说:有人在安息日拾柴,被人带到摩西、亚伦并全体会众那里,耶和華吩咐摩西说:“总要把那人治死,全会众要在营外用石头把他打死。”于是,他就被带到营外打死了^⑤。圣经犹太教反对巫术迷信,规定凡行巫术的、交鬼的、过阴的一律处死,等等。

从希伯来《圣经》正义的泛法律特征可以看出,第一,希伯来宗教正义虽然是综合多元的,但更多的是法律正义,其律法系统实质上是一个法律系统。从政治学的角度看,以执行律法为使命的神权政治也属于法治政体。当然,就上帝之为立法者,神权政治是执行神法而言,希伯来正义体现的是神的法治,而不是人的法治。第二,希伯来《圣经》虽然提供了一个人类文明社会较早的法律正义系统和制度,为后世包括当代的法治文明提供了可资借鉴的宝贵经验,但是,这个系统的泛法律特征也表明了它作为早期文明阶段的律法和制度带有混合性与原始性。法律与道德混合,宗教与习俗混合,以及惩罚的残酷性,均可在经文中频频见到。我们无意苛责古代以色列人,但对其正义律法与制度的缺陷,当代的法治文明建设是应该引以为戒的。

我们还应该认识到,作为一种宗教正义,希伯来《圣经》叙述的正义观念和制度,是以对于上帝的信仰为前提的,这与自由主义正义论以个人的权利为预设可谓异曲同工。就是说,必须先接受对上帝的信仰,然后才谈得上神的正义以及源于神的人的正义律法、法则和制度,否则这后面的一切都无从谈起。对于犹太教信徒来说,上帝的存在是不证自明的,因而其信仰也是不容置疑的。基于此不容置疑的信仰,希伯来宗教正义的权威性和可行性才得以确立起来。同时,希伯来正义的法律性与宗教性又是相辅相成的。“法律赋予宗教以社会维度,宗教赋予法律以精神、方向和法律博得尊重所需的神圣。”^⑥当然,对于非犹太教人和任何不信宗教者,希伯来《圣经》正义不具有直接的约束力和指导性价值。但是,它却作为宗教正义的典范,为我们提供了一种与人本主义的政治哲学不同向度但并非对立的正义观念和制度,从而拓展了我们的研究视域;希伯来《圣经》正义的一般原则和特殊律法,对于现实的政治与道德文明建设也有借鉴和参考价值。

[责任编辑 刘京希]

① 参见《圣经·出埃及记》20;《圣经·申命记》5:6-21。

② 《圣经·出埃及记》22:12、15。

③ 《圣经·出埃及记》22:1。

④ 《圣经·利未记》20:9-10。

⑤ 参见《圣经·民数记》15:32-36。

⑥ [美]伯尔曼:《法律与宗教》,第12页。

论西方左翼思想的三次高潮

张 纯 厚

摘 要:“左翼”和“右翼”或“左派”和“右派”是法国大革命以来的政治概念,但作为思想倾向,古已有之。现代西方左翼思想经历了三次高潮。文艺复兴、宗教改革和启蒙运动的资产阶级自由思潮是第一次左翼思想高潮,其对立面是保皇派和古典保守主义。19世纪的空想社会主义、科学社会主义和无政府主义构成第二次左翼思想高潮,其对立面是古典自由主义。1960年代以来,新左派和新社会运动构成第三次左翼思想高潮,其对立面是新右派。以经济议题为焦点的第二次左翼思潮影响深远。但第三次左翼思想高潮却偏离经济议题和阶级对抗,其多元化趋势使西方发达国家的社会政治关系发生了深刻变化,形成中派崛起,两极均衡,中左派和中右派妥协调和的政治格局。从而,使当代西方社会政治倾向宽容、开放和多样化。

关键词:左翼;右翼;新左派;新右派;新社会运动

“左派”和“右派”概念出现在法国革命中,并且演变出了极端左派、极端右派、中左派和中右派等政治意识形态措词。20世纪初,左派和右派成为与特定党派和政治意识形态相联系的用语。关于左派和右派的含义,美国社会学家罗伯特·麦克维尔(Robert MacIver)在1947年出版的《政府网络》一书中这样描述:右派是与上层或统治阶级相联系的党派,左派则代表下层阶级,中派是中间阶级。右派维护现行特权和权力,左派则反对特权和旧的权力结构。右派迎合由出身和财富所决定的等级身份;左派则为身份和地位平等而斗争,代表弱势群体说话^①。因此,法国人将右派称为“秩序党”,将左派称为“运动党”^②。这种仅仅将左派与平等相联系的观点是不全面的。争取个人与群体的自主和自由也是左翼思想的重要特征。在现代政治历史中,左派与民主的发展紧密相关。民主是体现平等和自由的社会制度。诉诸平等、自由的民主要求,寻求改变现状,是现代左派的特征;维护等级制和精英主义,主张维持现状或回到过去,则是现代右派的特征。任何党派都代表一定的社会阶级,在其上升阶段,属于进取的左派;而在其发展的中后期阶段,则会转变为保守的右派。左派和右派也会相互影响、相互渗透。在一定历史条件下,民主会偏向平等,或偏向自由。所以,特定的左派和右派带有具体的历史特点。

回顾文艺复兴以来的西方政治意识形态的发展变化,我们可以看到,左翼思潮经历了三次高潮。第一次高潮是发生在15世纪到18世纪的文艺复兴、宗教改革和启蒙运动中的追求平等、自由,要求改变封建等级制度、人身依附关系和教皇神权统治的资产阶级自由主义,以及农民、城市平民追求平等的政治思潮,其共同的右派对立面是封建保皇势力。第二次高潮出现在19世纪,即以科学社会主义为主导的要求政治经济平等的政治思潮,包括马克思主义、空想社会主义和无政府主义。这一时期,封建势力衰落,资产阶级要求维持现状,代表资产阶级主流思想的古典自由主义从左翼走向右倾

作者简介:张纯厚,延安大学政法学院教授(陕西延安 716000)。

① Seymour Martin Lipset, *Political Man: the Social Bases of Politics*, Garden City, New York: Doubleday, 1960, p. 222.

② Andrew Knapp, Vincent Wright, *The Government and Politics of France*, New York: Routledge, 2001, p. 10.

和保守。第三次高潮在20世纪60年代开始出现,表现为各种批判资本主义制度,要求实现社会文化领域的平等自由,甚至人与自然的平等和谐的新左派和新社会运动。这三次高潮既有思想来源上的关联性和传承关系,又有各自的特点,与特定的社会历史条件紧密相关。本文旨在探讨三次左翼思想高潮的历史性和具体性,及其与特定社会、政治、经济、文化背景的联系,特别是第二次和第三次左翼思潮对于当代西方社会政治的影响。

一、西方三次左翼思想高潮的确认

法国革命中以山岳派和雅各宾派为代表的等级会议中的第三等级,即共和制的支持者被看作激进左翼,与之相对立的右翼是君主制的支持者。1848年革命后,这种左翼与右翼的对立淡出历史。人们发现资产阶级代表人物不再具有左翼特征,以马克思主义为代表的反对资本主义的思想派别则具备了左翼特征。19世纪和20世纪初,西方国家的工会组织常常与共产主义和社会主义理念相联系,被看作左派。1950年代以后,民权运动和反战运动被看作左派运动,作为新社会运动核心思想的新马克思主义则被看作“新左派”^①。由此可见,在西方思想界,法国革命中的资产阶级革命派、马克思主义者和新左派分别代表特定时期的左派政治势力。但这是不全面的。因为,法国资产阶级革命派不是一个独立的思想派别,而是启蒙运动思想的延续,启蒙运动又与宗教改革和文艺复兴紧密衔接。因此,文艺复兴、宗教改革和启蒙运动应为同一时期的左翼思潮的不同侧面,属于同一个左翼思想高潮。这样,便有三次现代左翼思想高潮:第一次是由文艺复兴、宗教改革和启蒙运动组成的左翼思想高潮;第二次指19世纪以马克思主义为代表的反对资本主义的左翼思想高潮;第三次指1960年代以来的以新左派为核心、以新社会运动为主要内容的反传统的左翼思想高潮。

第一次左翼思想高潮从文艺复兴开始,到法国大革命结束,历经四百余年,自始至终体现着追求平等、自由和挑战现状的左翼精神。意大利人文主义哲学家皮科·米兰多拉于1486年写了《关于人的尊严的演讲》,作为哲学、自然哲学、宗教、魔法等方面的900个论题的开场白,被看作《文艺复兴宣言》。这种尊重人的思想包含着对于个人平等的追求^②。布鲁诺和伽利略的天文学思想对被罗马天主教推崇为权威的亚里士多德地心说发起了挑战。斯宾诺莎的泛神论思想则挑战了当时的宗教教条^③。文艺复兴发源于当时欧洲的商业中心——意大利的佛罗伦萨,意味着摆脱封建人身依附关系,争取经济和人身自由。同时,适应资本主义的发展而兴起的欧洲民族国家要求摆脱教皇的干预,实现国家独立和民族平等。马基雅维利的现实主义政治、博丹的主权思想和格劳秀斯的以自然权利为基础的国际法思想反映了这一历史趋势。

在文艺复兴的人道主义和个性精神感召下,发生了宗教改革。其基本倾向是:信众在上帝面前的平等和自由,以及民族国家的主权独立及其与罗马教庭之间的平等地位。14世纪,在英国,以约翰·威克利夫为领袖的罗拉德派运动传播一种“被拯救者的教会”的观念,认为上帝对于信众命运先定,无需通过神职人员;主张使徒保持贫穷,对教会财产课税等取消教会特殊地位的平等思想^④。1517年,马丁·路德以《九十五条论纲》发动了清教改革运动,反对教皇用赎罪券骗取钱财,提出因信得救(justification by faith),挑战教阶制和教皇权威,反对祭司制度,认为所有的基督徒都有平等的教士身份^⑤;破除神职人员不能结婚的天主教传统,推进了基督教的世俗化和平民化倾向^⑥。

① Left-wing politics from Wikipedia, free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Left-wing_politics, 2011年1月5日。

② Giovanni Pico della Mirandola from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Pico_della_Mirandola, 2011年3月17日。

③ Renaissance from Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Renaissance>, 2011年3月17日。

④ Lollardy from Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Lollardy>, 2011年3月17日。

⑤ Martin Luther from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther, 2011年3月20日。

⑥ Martin Luther from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther, 2011年3月20日。

约翰·加尔文的“先定说”不仅倡导上帝面前人人平等,而且倡导个人在现实生活中的自由竞争^①。

借助造纸和印刷术,文艺复兴和宗教改革促使民族国家和爱国主义兴起。几乎所有著名宗教改革家的改革活动都得到了各地民众、贵族或国王的支持。宗教改革家们推翻教皇高于国王的传统,认为尘世王权高于教皇和教会权力,体现了国家独立和民族平等精神。宗教改革者反对天主教只允许使用拉丁文圣经的传统,促进了基督教的民族化和民族国家的形成^②。1529年到1536年期间,英国国王亨利八世实现了英国教会的民族化,建立英国教会。加尔文则在日内瓦建立了政教合一的自治政府^③。所以,宗教改革有时被称为“行政官改革”^④。

文艺复兴开启的追求平等和自由的左翼思想在启蒙运动中达到了最高潮。启蒙运动的最突出特征,是以理性而不是以神性,作为社会和政治合法性与权威的主要来源。以百科全书派为代表的法国战斗唯物主义和无神论者采用了理性主义的思想方法。卢梭和孟德斯鸠在他们的社会政治观点中表达了唯物主义的思想倾向。斯宾诺莎和伏尔泰具有倾向唯物主义的自然神论思想。休谟和康德以不可知论挑战宗教思想的权威。洛克在《政府论》上篇中系统地批判了菲尔默的父权论和君权神授思想^⑤。潘恩在《理性时代》一书中倡导自然神论,尊崇理性和自由思想,反对制度化的宗教^⑥。霍布斯则走向无神论。这种挑战宗教权威的左翼思想在法国大革命的反教会热潮中达到顶点。

霍布斯在《利维坦》中提出的社会契约论赋予主权者绝对权威,但也发展了个人权利、人的自然平等、以人民同意为基础的代议制、守法和个人自由等自由民主思想^⑦。自然权利和社会契约论在卢梭的《社会契约论》中演变为经典共和主义、公意和主权在民思想;在洛克的《政府论》中成为以财产权为重点,包括生命、自由和资产的人民的天赋权利,以及推翻违背契约的暴君的权利,成为古典自由主义的代表^⑧。在美国《独立宣言》中,杰弗逊将洛克的自然权利修改为生命、自由和追求幸福。法国1789年《人权宣言》第一条规定:“人们生来是而且始终是自由平等的。”第二条将“人的自然的和不可动摇的权利”规定为“自由、财产、安全及反抗压迫”。

启蒙运动的自由、平等思想进一步表现在分权思想和宗教宽容思想中。洛克在《政府论》下篇中提出立法权、行政权和实为外交权的联邦权相互分离,以免立法部门利用法律来为自己的利益服务。孟德斯鸠在《论法的精神》中,从防止政治专制、保护政治自由出发,提出立法、行政、司法三权分立的权力制衡思想^⑨。在《关于宽容的一封信》中,洛克提出宗教宽容思想^⑩,这种思想在美国宪法修正案第一条中发展为信仰自由思想。与这种左翼思潮相联系的是以美国革命和法国革命为代表的大西洋系列革命。

在第一次左翼思想高潮时期,斯多葛派和基督教的普世主义思想演变为以托马斯·莫尔的《乌托邦》和托马索·康帕内拉的《太阳城》为代表的空想共产主义思想。这种超越当时主流思想的左翼思潮预示了新的左翼思想高潮的到来。19世纪是第二次左翼思潮的时代,其左翼思潮包括空想社会主义、无政府主义、科学社会主义。科学社会主义是这一时代的代表性左翼思想。1848年革命之

① John Calvin from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/John_Calvin, 2011年3月20日。

② Catholic Encyclopedia Versions of the Bible.

③ Protestant Reformation from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Protestant_Reformation, 2011年3月20日。

④ John Wycliffe from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/John_Wycliffe, 2011年3月20日。

⑤ Adam Smith from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Adam_Smith, 2011年3月21日。

⑥ Thomas Paine from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Paine, 2011年3月22日。

⑦ Thomas Hobbes from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Hobbes, 2011年3月22日。

⑧ Two Treatises of Government from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Two_Treatises_of_Government, 2011年3月23日。

⑨ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,北京:商务印书馆,2006年,第102—107页。

⑩ John Locke, “A Letter Concerning Toleration”(1689), translated by William Popple, <http://www.constitution.org/jl/tol-erati.htm>, 2011年4月24日。

后,资本主义制度在欧美主要国家基本确立。在英国,资本主义经济的发展则已经超出自由资本主义制度所能容纳的限度。封建势力退出历史舞台,资产阶级与工人阶级的矛盾成为社会主要矛盾,社会主义和共产主义思想成为政治思想的重点关注点。19世纪初,圣西门、傅立叶、欧文揭露资本主义所导致的对于工人的残酷剥削、宏观经济的无政府状态和政治的黑暗腐败,提出社会主义改革方案,试图通过唤起资产阶级的良知,来将资本主义私有制变为公有制,实现经济平等。马克思和恩格斯改造了黑格尔的唯心主义辩证法,创立历史唯物主义世界观,并运用这一世界观研究人类历史的发展规律。1847年11月,在他们为共产主义者同盟第二次代表大会起草的《共产党宣言》中首次提出科学社会主义思想,反映工人阶级对于政治、经济平等的要求。随着1864年第一国际的成立,开始了科学社会主义运动,推进了工人争取改善工作和生活条件,要求选举权的政治斗争。构成这一左翼思潮的还有英国威廉·葛德文、法国皮埃尔·约瑟夫·蒲鲁东、美国约书亚·沃伦和俄国米哈伊尔·巴枯宁的无政府主义思想,以及伊朗马兹达克、英国威廉·莫里斯、普鲁士威廉·魏特林、美国爱德华·贝拉米等人的空想社会主义思想。

同时,资产阶级思想界内部分化出折衷主义的功利主义和实证主义,试图改造古典自由主义,改良资本主义。随后,出现吸取社会主义因素的社会自由主义。与凯恩斯经济学相结合,这种新的自由主义思想推动了福利国家政策的实行,维持了资本主义社会的稳定。另一方面,科学社会主义思想在东方被付诸政治实践。在西方,以德国社会民主党为代表的工人阶级政党却蜕变为资产阶级政治机器的一部分。第一次世界大战以后,出现了匈牙利格奥尔格·卢卡奇、德国卡尔·柯尔施和意大利安东尼奥·葛兰西开创的西方马克思主义,后来,演变为包括以德国法兰克福学派为代表的批判理论、以英国杰拉德·柯亨的学说为代表的分析马克思主义和法国结构马克思主义在内的新马克思主义。其中,法兰克福学派的赫伯特·马尔库塞的《爱欲与文明》和《单向度的人》两本书揭露当代资本主义工业社会制造虚假需求,推动消费主义,导致社会压抑,抑制人的自然本能。为了反对这种吸纳一切的控制方法,马尔库塞提出“大拒绝”口号,主张在受排斥的少数族裔、局外人和激进知识分子中培养激进思想和反对派^①。因此,马尔库塞被称为“新左派之父”。在《清醒的社会》一书中,爱利希·弗罗姆从马克思早年著作中的人道主义思想出发,赞赏人道的、民主的社会主义。由此,他被看作人道社会主义的奠基人之一^②。这种张扬人性的文化批判开启了新左派运动。这一左翼思想高潮于20世纪六七十年代在以美国为首的西方资本主义发达国家出现,表现为以新左派为核心的新社会运动。

老左派大多聚焦于劳工组织和社会阶级,新左派则寻求广泛领域的社会改革,重点是性别、种族和性关系倾向,试图发动一场依靠社会活动分子而非产业工人的社会革命,被称为社会行动主义^③。新左派的形成,起因于西方各国共产党的一部分成员不满1956年苏联对于匈牙利事件的处理方式。在赫鲁晓夫的秘密报告之后,一些受法兰克福学派影响的英美马克思主义知识分子表现出更多的对于政治民主的要求。在英国,马克思主义历史学家爱德华·汤普森和拉尔夫·米利班德创立了共产党历史学家小组和《理性者》杂志。1957年被英国共产党驱逐后,该杂志更名为《新理性者》。1960年,这一杂志与《大学与左派评论》合并,创立《新左派评论》,试图综合不同于正统马克思主义理论的修正主义、人道主义和社会主义马克思主义,发表西方马克思主义者的文章,从而使文化马克思主义思想在大学生中得以传播。1960年代中后期,英国大学校园出现“新左派”团体,伦敦经济学院成为学生激进活动的重要场所^④。

① One-Dimensional Man from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/One-Dimensional_Man, 2010年12月24日。

② Erich Fromm from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Erich_Fromm, 2010年12月24日。

③ Left Wing Politics from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Left-wing_politics, 2010年12月24日。

④ New Left from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/New_Left, 2010年12月24日。

1960年代,在美国,新左派运动与民权运动、校园嬉皮士和反战等激进政治运动一同发展起来。运动的核心是激进组织,“争取民主社会的学生”,主要由争取民权、大学改革、反对越战的白人学生组成。1962年,社会政治活动家汤姆·海登为该组织写的《休伦港声明》倡导以非暴力违抗为基础的参与性民主。美国社会学家赖特·米尔斯于1960年写的《给新左派的信》使“新左派”一词流行起来。米尔斯认为新左派意识形态已经放弃了传统的对于劳工问题的关注,而开始关注异化、社会变态和权威主义问题,亦即关注反文化价值观,并提出“反体制”(anti-establishment)概念,声称无产阶级已经不再是革命力量,革命变革的新的原动力是青年知识分子^①。新左派学生深入穷人社区,组织广泛的基层运动。同时,出现具有新左派特征的女权运动;环境保护运动中的生态社会主义、绿色和平主义和保护少数族裔与弱势社区利益的环境正义运动,也与新左派结合起来。由此,衍生出支持废除死刑,倡导同性结婚、性自由、干细胞研究和自由堕胎的反文化潮流^②。

在英美新左派运动蓬勃发展之时,法国的反越战示威和1968年的“五月风暴”,具有文化马克思主义的特征。其他国家如荷兰,也有类似的反文化运动。在德国,绿党甚至在比例代表制竞选中,跨过百分之五的门槛,组织了议会党团,成为不可忽视的政治势力。同时,主要包括基督教左派和犹太教左派的西方宗教左派自从1960年代以来也比较活跃。他们依据宗教教义中的宽容和平等精神,支持社会正义,包括救助穷人、受压迫的少数族裔和弱势群体,支持建立全民保健和社会福利,援助弱小国家等^③。

这样,第三次左翼思想高潮便呈现出全面批判和颠覆西方传统意识形态的态势。与前两次左翼思潮的突出区别在于,其斗争的焦点不再聚焦在经济利益和阶级对立上,并且,不具备有组织的政治斗争的特点,表现为自发抗议的社会活动。其对立面是以支持里根政策和撒切尔主义的新右派为代表的保守势力,突出的思想代表是美国的新保守主义。法国五月风暴失败后,新左派更加关注第三世界的解放,支持“第三世界主义”。

表1 教育程度与社会观点(百分比,1988年)

教育	自称自由主义者	民权推进太快	增加政府环保开支	赞同男女平等	立法使同性恋不受歧视	主流清教	福音传教派清教
0~8年级	20.6	26.6	37.7	38.7	29.6	19.6	47.2
高中	25.0	22.8	58.5	59.7	34.3	30.0	37.9
大专	29.1	21.1	65.6	72.3	45.8	30.9	30.4
大专以上	32.7	16.9	75.3	78.0	55.7	37.0	18.4

注:数据来自《美国全国选举研究》(ANES)累积文档,通过交叉列表运算获取。“教育”指变量 VCF0110, R Education 4 - category。“主流清教”和“福音传教派清教”的数据来自变量 VCF0128a, Religion of R 7 - category 的数值 1 和 2。“自称自由主义者”来自变量 VCF0849, Summary: Liberal - Conservative Position of R 的数值 1。“民权推进太快”来自变量 VCF0814, R Opinion: Civil Rights Pushes Too Fast or Not Fast Enough 的数值 3。“增加政府环保开支”来自变量 VCF9047, Environment - Federal Spending 的数值 1。“赞同男女平等”来自 VCF0834, R Placement: Women Equal Role Scale 的数据 1、2 和 3 的总和。“立法使同性恋不受歧视”来自变量 VCF0876, R Opinion: Law to Protect Homosexuals Against Discrimination 的数值 1。

表1显示,1980年代末,美国民意测验应答者中,具有高学历者明显地比较倾向于自称自由主义者,支持民权运动,支持环保事业,赞同男女平等,宽容同性恋,较多地信奉比较自由化的主流清教,

① David Burner, *Making Peace with the 60s*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 155.

② New Left from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/New_Left, 2010年12月24日。

③ Christian left from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_left; Jewish left from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Jewish_left, 2010年12月24日。

而很少信奉倾向原教旨主义的福音传教派。这说明,新社会运动的参与者主要为新中产阶级,即教育程度较高的白领阶层。这也说明,西方发达资本主义国家的“左派”和“右派”概念及其社会力量确实发生了重大变化。也即是说,新左派主要来自高学历的白领阶层,新右派则主要来自教育程度较低的蓝领阶层。

二、西方三次左翼思想高潮的历史性和具体性

马克思说:“观念、范畴也同它们所表现的关系一样,不是永恒的。它们是历史的暂时的现象。”“‘人类理性不创造真理’,真理蕴藏在绝对的永恒的理性的深处。它只能发现真理。但是直到现在它所发现的真理是不完备的,不充足的,因而是矛盾的。”^①西方三次左翼思想高潮都反映了特定时代的物质生产发展的要求和社会政治关系的发展趋势,起到了解放思想、推动社会进步的作用,构成人类认识和变革社会政治经济关系的环节。然而,由于物质生产发展状况和社会、政治关系的限制,它们都不可避免地具有历史局限性。

第一次左翼思想高潮反映了新兴资产阶级的经济利益和政治要求。这一阶级代表高于农业经济的工业大生产,但仍然属于占人口少数的剥削阶级,与旧的封建阶级有千丝万缕的联系。因而,其自由平等思想带有明显的不彻底性和封建贵族思想的痕迹。文艺复兴尚未摆脱神学的藩篱;宗教改革的主流思想只反教皇,不反国王和贵族,甚至支持国王镇压农民起义。清教改革推进了信徒平等和民族独立,但也加剧了教派对立和对于异教徒的镇压。比如,肺循环的发现者,西班牙清教神学家和医生迈克尔·塞尔维特被加尔文认定为异端,用火刑烧死^②,从而导致了新旧教之间的长期冲突和战争。

启蒙运动的思想家们深受古希腊罗马政治思想的影响,既继承了奴隶主民主和共和政治的基本原则,也继承了奴隶社会和封建社会的政治和社会歧视传统。古代奴隶制民主剥夺奴隶、外族人、妇女和贫穷自由民的政治权利。相对于古希腊奴隶制民主,在罗马奴隶制共和国中,这种政治歧视表现得更为典型。罗马共和国的政治歧视传统在中世纪延续下来。作为最早的资产阶级民主制度,英国议会制度将这一传统演变为歧视穷人、少数族裔和妇女。作为启蒙运动主导思想的古典自由主义反映和维护这种具有严重平等缺失的有限民主。

英国曾在公元43年到公元5世纪间属于罗马帝国的一个省。公元13世纪,法国征服者在英国开启了议会制度,法国则在公元2世纪末到公元5世纪末,属于罗马帝国的一部分,具有罗马政治文化传统。因而,资产阶级自由民主政治传承了古罗马奴隶主共和制的政治歧视传统。洛克所讲的具有自然权利的人民实际上只是占人口很小比例的封建贵族残余和新兴资产阶级。在英国,上院由国王任命,下院由占人口极少数的有公民权的成年男性富人选举。1430年立法规定:公民权只给予至少有40先令终身财产权的成年男性居民。一些历史学家估计,当时只有3%的成年男性有公民权。并且,下院议员的选举常常被地方显贵操控,选举人也会被贿赂收买^③。美国在殖民地时期,各地沿用了英国的公民权限制原则。一般来说,只有有一定终身财产权的男性白人才有选举权,黑人中的大部分、印第安人、妇女、没有土地的白人男子则没有政治权利^④。美国革命维持了这种基于财产、种族和性别的政治歧视。法国的《人权宣言》、美国的《独立宣言》和被称为“权利法案”的美国宪法修正案前十条都是歧视妇女的男性权利宣言;法国的革命政府把女权主义者送上断头台,取缔妇女组织。

卢梭吸取了古希腊的直接民主思想,同时,也具有与古希腊民主政治一脉相承的歧视妇女的思

① 马克思:《政治经济学的形而上学》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年,第109、115页。

② John Calvin from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/John_calvin, 2011年8月23日。

③ Parliament of England from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Parliament_of_England, 2011年8月12日。

④ Ed Crews, Voting in Early America, <http://www.history.org/foundation/journal/spring07/elections.cfm>, 2011年8月12日。

想。在《爱弥尔》第5卷中,卢梭认为妇女应当被动、柔弱、不反抗,并特别能取悦男人^①。虽然卢梭的人民主权思想对于18、19世纪的资产阶级革命起了很大的感召作用,但其在法国革命中所导致的多数人暴政、激进、暴力和持续动乱,证明了其所模仿的古希腊直接民主思想的简单化和缺乏可操作性的缺陷,其抽象的“公意”思想和强迫服从公意的思想成为压制不同意见和个人自由,维护多数人暴政的思想基础。

另一方面,古典自由主义却给予资产阶级没有限制的发财致富的经济自由。格劳秀斯将维护私有财产看作自然权利,洛克则将财产权看作三大自然权利的核心。他说:“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的,是保护他们的财产。”^②然而,这不过是保护资产阶级的财产权,因为工人阶级和其他劳动人民没有或只有很少的财产,不需要保护。路德以“因信得救”的教义,加尔文以“先定说”表达了资产阶级对于市场经济自由的要求。恩格斯说,加尔文的先定学说反映了市场经济中的商业竞争^③。杰斐逊在《独立宣言》中所说的追求幸福的自然权利,不过是商场上的成功者的权利。

这种自由主义政治哲理在亚当·斯密的《国富论》一书中得到了经济学上的理论支持。斯密认为,自由市场上的自私自利的竞争会降低价格,从而使全社会受益,这便是所谓的“看不见的手”^④。与自然权利思想相结合,这种自由经济思想给予每个人同等的市场竞争和发财致富的权利,但竞争的结果却是不平等的。这便是形式上的平等,实质上的不平等,或虚假的平等。这种自由民主制度刺激了社会财富的急剧增长,但也导致了周期性的经济危机和政治、社会不稳定,同时迅速扩大了贫富差别,导致资产阶级与工人阶级和其他劳动人民之间的严重的阶级对立。资本家有发财致富的自由,穷人却只有出卖劳动力和接受剥削的自由;而且,由于对于选举权的财产限制,工人也没有政治权利。针对这种不平等的制度,傅立叶说:“文明制度的结构除了生产若干巨大的财富外,只能生产各种骇人听闻的事物和无权的赤贫者。”^⑤

在资本主义制度确立之后,古典自由主义成为维护资产阶级既得利益的保守思想。赫伯特·斯宾塞将查尔斯·达尔文的自然选择的生物进化论引入社会学和伦理道德领域,提出“适者生存”的概念和同等自由原则。这种将古典自由主义原则绝对化的社会达尔文主义显然是在阻止对于资本主义制度的变革^⑥。

19世纪初,傅立叶、圣西门、欧文以及法国的埃蒂耶纳·卡贝提出空想社会主义构想,寻求政府权贵和资本家的支持,但都遭到冷遇。19世纪中叶,马克思和恩格斯的科学社会主义成为社会主义学说的主流,立即遭到各国资产阶级政府的压制和迫害。在学术界,马克斯·韦伯反对马克思的历史唯物主义,将资本主义经济的出现归因于清教伦理精神,并且批评社会主义在经济上是不理性的^⑦。对于韦伯的资本主义起源观点,约瑟夫·熊彼特批驳说,14世纪时,资本主义就在意大利的米兰、威尼斯和佛罗伦萨等自治市具备了初步形态,而清教在16世纪方才出现^⑧。尔后,社会主义经久不衰,因为它反映了人民对于资本主义自由民主制度缺乏平等的不满,科学社会主义则更彻底地反映了人民对于政治经济平等的要求。

① Jean-Jacques Rousseau, *émile, or On Education*, Trans. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, p. 358.

② [英]洛克:《政府论》下卷,北京:商务印书馆,1982年,第77页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1972年,第391页。

④ Adam Smith, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. 2a, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976. pp. 145, 158.

⑤ 《傅立叶选集》第4卷,张俊欣等译,北京:商务印书馆,1959年,第24页。

⑥ [英]赫伯特·斯宾塞:《社会静力学》,张雄武译,北京:商务印书馆,1996年,第41-42、129页。

⑦ Max Weber, Guenther Roth and Claus Wittich eds., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley: University of California Press, 1978, vol. 1, pp. 100-103.

⑧ Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 1954.

马克思说：“无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。”但作为过渡性的政策，在无产阶级专政的社会主义阶段，还只能实行会产生不平等结果的按劳分配原则^①。马克思认为，“自由贸易引起过去的民族瓦解，使无产阶级和资产阶级间的对立达到了顶点”，所以，“要消灭资产阶级的个性、独立性和自由”^②。当马克思说“工人革命的第一步就是使无产阶级上升为统治阶级，争得民主”的时候，意谓争得平等的政治经济关系。列宁也说：“民主意味着平等。”^③这无疑击中了资本主义自由民主的要害。然而，由于具体历史条件的限制，马克思和列宁都没有提出一个完整的民主概念。后来，由于教条主义地照搬马克思和列宁的平等思想，导致斯大林体制中忽视保护个人自由和不同意见的制度缺陷。列宁将阶级平等引申到民族平等，并将其与被压迫民族的“政治自决权，即分离权”相联系，将民族地方自治作为多民族国家实现统一的民族国家的过渡环节。苏联建立层层自治的联邦体制，将这种民族自决和自治思想教条化；使用十五种官方语言、六十种媒介语言，违背适应市场经济的民族国家政治规律，阻止民族交流和融合，维持了导致国家解体的文化冲突基础。

另一方面，奥古斯特·孔德的实证主义和杰里米·边沁、约翰·密尔的功利主义学说则试图对自由资本主义的弊端进行弥补，从而成为资产阶级中左派改良主义的先驱。受空想社会主义影响，孔德提出实证社会、和谐社会、人道宗教等观点^④。边沁和密尔否认自然法和自然权利的存在，将其称为“跷跷板上的废话”，却将洛克的自由思想推向极致，结合古典自由主义和伊壁鸠鲁快乐主义，提出“伤害原则”和“最大幸福原则”。伤害原则认为，只要不伤害他人，每个人都有想做什么就做什么的权利^⑤；主张保障思想自由、追求个人志趣的自由和与他人交往与联合的自由，防止多数人暴政，实行社会自由。最大幸福原则即政府的立法应遵循实惠原则，为最大多数人带来最大快乐、最小痛苦^⑥。同时主张不仅实行普选制，而且人民要有机会参与政府管理^⑦。

实证主义和功利主义修正了自由主义，意味着资产阶级内部的分化，对于后来的中左派社会自由主义福利国家政策的实施产生了重大影响。功利主义在男女平等、同性恋合法化、环境保护、动物权利等方面的思想则预示了第三次左翼思想高潮中平等思想的全面发展。美国进步运动旨在革除资本主义的社会不公和腐败，与实证主义和功利主义的共同之处在于主张缓和阶级冲突，排斥社会达尔文主义，倡导男女平等^⑧。功利主义成为社会自由主义的先驱，进步主义者则属于早期的资产阶级中左派。

资产阶级自由主义的内部分化集中表现在社会自由主义的出现。这种自由主义又被称为新自由主义或现代自由主义，旨在将自由主义与社会正义加以结合。在经济领域，这种思想与古典自由主义背道而驰，认为不干涉个人自由和公平地制定与实施法律，尚不能保障自由平等，而应该采取积极的措施，去保障每个人都有获取成功的平等机会。贫穷、肮脏和无知的生活状况使得好多人不可能拥有自由和个性^⑨，自由平等只能在有益的社会和经济环境中实现。与凯恩斯主义相结合，社会自由主义推动了福利国家政策的实施，为新的左翼思潮的出现创造了政治、经济和社会条件。

通过高税收和社会福利，福利国家政策解决了赤穷问题，缓和了阶级矛盾，从而使劳工阶层不再有革命的要求。新的社会变革要求来自富足的新中产阶级。在物质上，这些人只有对于奢侈生活的

① 《马克思恩格斯选集》，北京：人民出版社，1972年，第2卷，第479页；第3卷，第11—12、146页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第209、266页。

③ 列宁：《国家与革命》、《苏维埃政权的当前任务》，《马克思主义经典著作选读》，北京：人民出版社，1999年，第423、545页。

④ Auguste Comte from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Auguste_Comte, 2011年2月25日。

⑤ John Stuart Mill, *On Liberty*, Penguin Classics, 2006, pp. 90—91, 83—84.

⑥ Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (1789), Ch I, p. 1.

⑦ [英]约翰·密尔：《代议制政府》，汪瑄译，北京：商务印书馆，1982年，第100—155页。

⑧ 参见 The Progressive Movement, <http://www.u-s-history.com/pages/h1061.html>, 2011年2月27日。

⑨ Bodo Hombach, *The Politics of the New Centre*, Oxford: Wiley—Blackwell, 2000.

要求,即“镀金的贫穷”^①。新左派和新社会运动的参与者的生活条件决定了他们的变革要求偏离人类的基本生存需求,即由美国密歇根大学政治科学家罗纳德·英格哈特提出的后唯物主义(postmaterialism,又译后物质主义)。这种观点将马斯洛的需求阶梯倒过来,认为第二次世界大战后年龄群的优先需求已经“从压倒性地强调物质需求和物质性安全向更多地强调生活质量”转移,亦即审美的满足、归属、尊重和自我实现^②。诚然,同性恋者的权利、性自由、堕胎、环境保护、废除死刑、干细胞研究等问题是重要的,但世界上仍然存在很多贫穷的国家和地区,发达国家也还有周期性的经济危机和严重失业,仍然存在国际和各国内的安全问题,以及与这一系列问题相联系的群体冲突。新左派失之于忽视人民的基本物质生活需求、和谐的群体关系、国家安全和社会稳定。

三、第二和第三次左翼思潮的社会政治影响

在第二次左翼思想高潮的影响下,资本主义社会在政治、经济、思想领域都发生了吸取社会主义因素的改良主义变革,以社会民主改革为主;在现实政治中,出现了具有政治优势的中左派,资产阶级右翼也演变为中右派。第三次左翼思想高潮将社会民主扩展到社会文化和社会生活领域,使经济议题和阶级对立淡化,出现意识形态多元化现象,导致政治格局重新洗牌,中左派与新左派结盟,中右派与新右派结盟。同时,出现了大党对立均势化,党派格局多极化,中间选民强势化的政治局面。

在社会科学研究方面,马克思主义产生了重大影响。马克思与爱米尔·涂尔干(又译迪尔凯姆、杜尔凯姆、杜克海姆)和马克斯·韦伯一起,被西方社会科学界看作现代社会科学的三个主要设计师。以马克思主义为指导的社会民主主义和新马克思主义,以及受社会主义影响的社会自由主义都对资本主义内部的变革产生了重要影响。第二次左翼思想高潮不仅推动了19世纪工人运动的高涨,而且促进了资产阶级中左派的形成。19世纪资本主义国家对于政治经济不公的局部纠正,从20世纪初到1960年代的福利国家政策的实施和选举权的扩大,都是在第二次左翼思潮的影响下发生的。19世纪末,一些美国进步主义者支持社会主义,主张将生产资料收归政府所有。在这种思想激励下,出现了自然保护运动,推动立法加强对于食物卫生和掺假行为的监管^③。一些美国学者认为,西奥多·罗斯福在资本主义和社会主义之间选择了平衡,罗斯福新政则是老罗斯福的进步主义政策的继续^④。如果说,功利主义和实证主义的改良主义思想与空想社会主义息息相关,社会自由主义的形成则与科学社会主义和东方社会主义国家的影响直接相关。英国社会自由主义者伦纳德·霍布豪斯将自己的观点称为“自由社会主义”^⑤。杜威主张用社会主义手段实现自由主义的目标,提出强调人的社会性和公共利益的新个人主义^⑥。在德国,弗里德里希·瑙曼于1896年建立了全国社会联盟,旨在将民族主义与社会主义结合起来,倡导福利立法、罢工权利,以及企业的利润分享。在法国,第三共和国的社会连带主义者阿尔弗雷德·德富耶和涂尔干,认为社会分工的发展导致更多的机会和个性独立,但也带来更加复杂的相互依赖,从而产生个人对于社会的义务;主张实行累进税,支持公

① Adam Buick, "The New Middle Class, International Socialist Review," October 1909, translated by William E. Bohn, <http://www.marxists.org/archive/pannekoe/1909/new-middle-class.htm>, 2011年8月23日。

② Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Politics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

③ The Progressive Movement, <http://www.u-s-history.com/pages/h1061.html>, 2011年8月15日。

④ Henry J. Sage, "The Progressive Era: The Great Age of Reform", <http://www.academicamerican.com/progressive/topics/progressive.html>, 2011年8月15日。

⑤ Leonard Trelawny Hobhouse from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Leonard_Trelawny_Hobhouse, 2011年8月21日。

⑥ John Dewey, *Individualism, Old and New*, New York: Minton, Balch & Co., 1930.

共工程和福利计划^①。然而,诸如累进税和免费教育之类的福利国家政策,马克思早在《共产党宣言》中就提出来了。

二战以后,在伯恩斯坦主义和费边主义影响下,社会民主主义党派参与资产阶级议会政治。虽然,这些党派背叛了无产阶级专政理论,但他们所保留的一些社会主义原则对于西欧资本主义国家的具有平等主义倾向的福利国家政策的形成起了重要作用,并与美欧自由主义政党共同构成了资产阶级中左派。

在政治理论界,一般将中左派的社会自由主义政策与福利国家政策相联系。这是很不全面的。20世纪初开始的社会自由主义改革包括两个方面。一是政治民主权利的扩大。二是社会民主制度的建立,包括通过再分配,实现经济平等;实现劳资关系上的工作场所民主。社会民主的建立和完善是社会自由主义改革的主要特征。

政治民主权利的扩大是19世纪开始的选举权改革的继续。19世纪末,自由主义者和社会民主主义者喊出“平等和普遍的选举权”的口号。1913年,挪威成为第一个实行男女普选权的国家。1918年,芬兰、丹麦、爱沙尼亚等国陆续实行普选权。1928年,英国工党政府实现了普选权。在美国,1870年的宪法修正案第15条给予非洲裔美国人选举权,1920年的宪法修正案第19条给予妇女选举权^②。1960年代,民主党政府支持民权运动,推动通过了《1964年民权法案》、宪法修正案第24条和《1965年选举权法案》,取消人头税和“爷爷条款”(即白人可以因其先辈有选举权,而无条件获得选举权)之类的土政策,保障黑人的选举权,实施了普选权。

美国的社会民主制度的建立从1890年代到1920年代的进步时代开始。1890年,通过了《受抚养者和残疾人抚恤金法案》。从1912年到1920年,在进步主义的民主党人伍德罗·威尔逊总统任期,在《1913年税收法案》中建立了美国第一个累进税法。系统的福利国家政策的实施始自英国。英国自由党政府于1906年开始实施《自由主义福利改革》,工党政府于1924年开始推动住房、教育、失业和社会保障等方面的改革。英国经济学家威廉·贝弗里奇分别于1942年和1944年向国会提交两份报告,设计了福利国家的经济制度^③。20世纪三四十年代,美国民主党政府实施了旨在扩大内需、缓解经济危机、缩小贫富差别的新政。二战后,德国的中右派基督教民主联盟政府采纳奥度自由主义(又译“调和自由主义”)或社会市场经济思想,实行了对于市场的监控,并推进了由俾斯麦开始的福利国家政策。其他西欧国家也先后实行了福利国家政策。这些社会自由主义经济政策属于被称为嵌入式自由主义的一部分,其含义是受节制的自由主义^④。

劳资关系上的工作场所民主化改革也从英国开始,其思想先驱是费边社的工业民主思想。费边社改良主义的社会主义者悉尼·维伯与其妻子比阿特里斯·维伯于1897年出版《工业民主》一书,发明了“集体交涉”一词,意指工人组织起来,派代表与资方就工资待遇和工作条件进行讨价还价,从而形成一种工人参与企业决策,在工作场所分享责任和权利的机制。这在企业法中被称为“共同决定”。这种思想也是推动工作场所民主和经济民主的新工会主义的思想先驱^⑤。19世纪初,西方资产阶级政府开始通过立法,解决工人待遇差、工作条件恶劣和工作场所缺乏基本人权保障的状况。从20世纪初开始,资产阶级中左派政府逐步建立和完善工作场所民主和经济民主体系。1936年,受工人运动支持、与共产国际有联系的法国左翼政党联盟——人民阵线的布吕姆政府上台。当年6月7

① Olive Hartwich, Marc St. Leonards, *Neoliberalism: the Genesis of a Political Swearword*, New South Wales: The Centre for Independent Studies, 2009.

② Civil Rights Act of 1957 from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_Rights_Act_of_1957, 2011年2月9日。

③ Roger Eatwell, Anthony Wright, *Contemporary Political Ideologies*, London: Continuum International Publishing Group, 1999.

④ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, 2005.

⑤ Social liberalism from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Social_liberalism.

日,该政府与作为雇主商会联盟的法国生产总联盟和法国总工会签订了系列性的马丁荣协议,规定工人有权罢工,以及不得随意开除工人代表。1936年到1938年左翼政府执政期间,法国立法规定给予工人与资方集体交涉等权利^①。英国工党政府于1970年通过的《同工同酬法案》,是第一个现代雇佣法^②。富兰克林·罗斯福总统于1933年6月签署的《国家工业复兴法案》中有一项条款,给予工人组织工会和派代表与资方进行集体交涉的权利^③。1938年通过的《公平劳动标准法案》规定每周工作时间不得超过44小时,在1950年减为40小时。1960年代,约翰·肯尼迪的新边疆计划和林登·约翰逊的伟大社会计划进一步推动了经济平等和社会民主。《1967年雇用中的年龄歧视法案》禁止对于40岁及以上的人实行聘用歧视,禁止在聘用中设定“一刀切”的年龄界限。

与新社会运动有关的社会民主包括民权、妇女地位和环境正义等层面。美国《1963年同工同酬法案》禁止在劳动报酬上对于妇女的歧视。1964年通过的《民权法案》第7条禁止企事业单位中基于种族、宗教、性别和出生国的歧视。随着妇女权利呼声高涨,1977年出现了“家庭暴力”一词;1990年代,出现“男子主义”和“男人运动”^④。环境正义是又一社会民主问题。1970年代末,美国南部的一些企业将有毒有害废料倾倒入填埋在以黑人和其他少数族裔聚居区为主的穷人社区,引起抗议和司法案件。1980年代,基层群众抗议请愿活动、社会活动分子游说鼓动活动、学者和政府相关部门的调查研究汇聚成环境正义运动。1986年,美国国会通过了《紧急规划与社区权利知晓法案》,旨在让公民得知临近工厂的化学制品意外事件的危险。1992年,在老布什总统任内,美国环保局设立了一个环境正义办公室。克林顿于1994年2月11日发布了第12898号行政命令,责令联邦政府部门重视伤害有色族群的环境问题^⑤。

社会自由主义政治经济改革将民主从政治领域扩展到社会领域,弥补了古典自由主义的缺陷,形成完整的政治社会民主机制,对于资本主义社会的持续发展起了关键作用。由此,资产阶级政府在1929年发生的经济危机中避免了整个体制的崩溃。1932年底,小罗斯福当选总统时,美国失业率达到25%。经济危机孕育了社会政治危机。研究美国工人运动史的学者注意到,大萧条显现了资本主义制度的拙劣,使寻求推翻资本主义的组织复活了,一些工人追随诸如共产主义的激进运动^⑥。1930年3月,美国共产党在纽约、底特律、华盛顿、旧金山等地组织了失业工人示威游行。1931年,在芝加哥发生了400起申请救济者的示威活动,这一数字在1932年达到550起^⑦。然而,在罗斯福新政实施以后,工人从追随共产党和社会主义党派转向支持民主党。1950年代初,美国企业罢工的频率、参与人次、因罢工耽误的工时开始逐年减少。1980年代以来,罢工次数大幅度减少^⑧。

希腊新马克思主义者尼科斯·普兰查斯提出代表办公室秘书、管理人员和其他有固定工资收入的工作人员的“新小资产阶级”概念,以区别于传统的由店主、工匠和小农组成的旧小资产阶级。这种新小资产阶级占据一种矛盾的阶级地位,即错误地将自己的命运与自己实际上的压迫者资产阶级相联系,从而巩固统治阶级的霸权,削弱无产阶级自我组织的能力。一些研究罗斯福新政的美国学者认为,美国的统治阶级实行福利国家政策,对劳工的一些要求作出让步,促使劳工与执政的资产阶

① Popular Front (France) from Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Popular_Front_\(France\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Popular_Front_(France)).

② Labour law from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labour_law, 2011年2月7日。

③ Labor history of the United States from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labor_history_of_the_United_States, 2011年2月7日。

④ Domestic violence from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Domestic_violence, 2011年2月10日。

⑤ Environmental justice from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Environmental_justice, 2010年11月15日。

⑥ Sharon Smith, *Subterranean Fire: A History of Working Class Radicalism in the United States*, Chicago: Haymarket Books, 2006, p. 72.

⑦ Robert Zieger, *American Workers, American Unions*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 15, 19.

⑧ “Bureau of Labor Statistics,” United States Department of Labor, <http://www.bls.gov/news.release/wkstp.t01.html>.

级集团结成联盟,维护资本主义制度,避免社会主义革命^①。

从1931年到1995年,美国民主党一直控制众议院;从1932年到1968年,赢得大部分总统选举。这与该党支持的福利国家政策和扩大民权直接相关。非洲裔美国人的绝大多数支持民主党。劳联和产联成员的75%以上在1940年和1945年大选中投票给罗斯福,并向罗斯福捐献数百万美元^②。在历史上,共和党政府解放了黑奴,民主党却曾经倾向于南方白人的种族主义。所以,黑人曾经是共和党的支持者。但在罗斯福新政以后,情况发生了戏剧性的变化。与此同时,主流右翼党派被迫调整政策,认可福利国家政策,以便重获选民支持。右翼党派在政治文化上维护宗教、传统和精英主义,即现代保守主义;在经济上赞同倾向自由市场政策的新古典自由主义。但主流右翼不排除福利国家政策,德国保守的基督教民主联盟甚至在1950年代主持实施了福利国家政策。

经历第三次左翼思想高潮以后,这种两翼对立的政治格局变得十分复杂。在美国,自我界定为自由派的人支持民主党,自我界定为保守派的人支持共和党。从小罗斯福到肯尼迪和约翰逊的社会自由主义与福利国家政策相一致,以里根为代表的保守派赞成自由经济。社会自由主义者支持全民医保、保障黑人权利、民权、增加富人税收、政府干预经济、自由堕胎、同性恋权利、环境保护;现代保守主义则持反对立场,并且支持小政府、自由市场。这种多元化的意识形态和政治议题颠覆了流行于20世纪上半叶的聚焦于经济和“民主阶级斗争”概念的主流议题^③。针对这种现象,学术界出现了“阶级消解”的概念^④。这些议题背后的深层次问题是:党派的政治支持和社会政治背景发生了深刻变化。

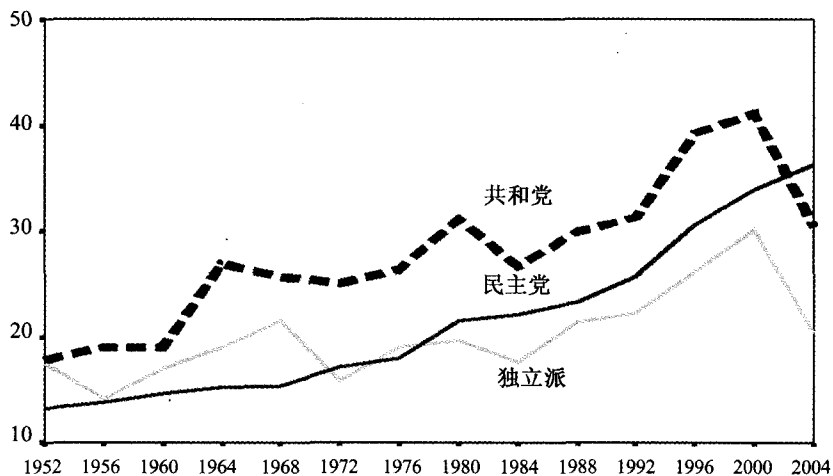


图1 专业和管理人员在党派中的比例变化趋势(1952-2002)

注:数据来自《美国全国选举研究》(ANES)民意测验累积文档(1948-2004),通过交叉列表运算获取。采用变量 VCF0004: Year of Study, VCF0303: Party ID Summary [1 of 2], VCF0115: Respondent Occupation Group [1 of 2]。专业和管理人员指变量 VCF0115 的数值 1, Professional and managerial。

图1显示,1960年代末和1970年代初,自称共和党的美国人中的专业和管理人员比例下降;在1968年,自称独立派的美国人中,专业和管理人员大幅上升。同时,自称民主党的美国人中,专业和管理人员比例持续上升。这说明,在第三次左翼思想高潮期间,相当多的参与新左派和新社会运动

① Nicos Poulantzas from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Nicos_Poulantzas, 2010年1月26日。

② Labor history of the United States from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Labor_history_of_the_United_States, 2011年2月10日。

③ D. Anderson, PE. Davidson, *Ballots and the Democratic Class Struggle*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1943。

④ Dealignment from Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Dealignment>, 2011年1月15日。

的高学历的专业和管理人员背离共和党,成为独立派或民主党。虽然,由于高等教育和科学研究的大发展,各类政治力量中的专业和管理人员比例都在大幅提高,但1990年以后,自称民主党的美国人中,专业和管理人员的比例大幅持续上升;2000年以后,共和党 and 独立派中的专业和管理人员比例大幅下降。这不能不说是一种趋势。对比图2,1960年代末和1970年代初,自称民主党的劳工人员比例一度明显下降,1980年代基本平衡,而在1990年代中期以后大幅下降。同时,自称共和党的劳工比例在1980年代大幅上升,2000年一度大幅下降,但随后又大幅上升。这说明,本来主要依靠劳工支持的民主党在失去劳工阶层的支持,却获得新中产阶级的支持;本来依靠中产阶级和社会上层支持的共和党在失去新中产阶级的支持,却获得更多的劳工阶层的支持。这一趋势与本文第二部分所指出的情况相一致,即新左派主要来自新中产阶级,文化程度低的人则比较倾向成为反对新社会运动的保守派。

新社会运动带来政治格局的重新洗牌,民主党的劳工色彩逐步蜕变,具有了更多的知识阶层色彩;共和党具有社会上层色彩,却也增添了劳工阶层的色彩。如图3所示,从1950年代初到1960年代中期,50%以上的选民认同民主党,30%以上的选民认同共和党。从1960年代中期到1970年代末,认同民主党的选民减少,独立派数量增加。1980年代开始,共和党的支持率持续增强,民主党的支持率有所下降,两党接近势均力敌。同时,独立派数量居高不下。另外,不关心政治者的数量下降,选民政治热情高涨。这固然与福利国家政策在1970年代走入困境,经济滞胀,失业增加有关,而里根在1980年代的新古典自由主义经济政策所带来的经济的一时繁荣,也拉高了共和党的声望,但新社会运动所带来的政治基本盘的大变动不能不说是基本原因。由于劳工阶层人数众多,其中一部分背离民主党,成为独立派甚至共和党,使民主党失去绝对多数优势。

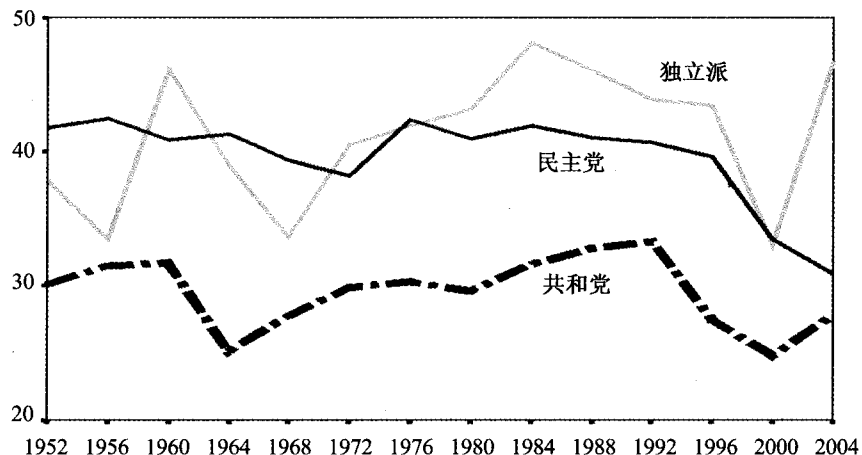


图2 劳工在党派中的比例变化趋势(1952-2002)

注:数据来自《美国全国选举研究》(ANES)民意测验累积文档(1948-2004),通过交叉列表运算获取。采用变量 VCF0004: Year of Study, VCF0303: Party ID Summary [1 of 2], VCF0115: Respondent Occupation Group [1 of 2]。专业和管理人员指变量 VCF0115 的数值 3(Skilled, semi-skilled and service workers)、4(Laborers, except farm)和 5(Farmers, farm managers, farm laborers and foremen; forestry and fishermen)的总和。

1950年代,V·O·凯伊提出党派重组理论,并断言,美国两大党占据政治统治地位的轮流周期是三十年左右^①。于是,美国政治科学家们便期待着民主党在国会中所占据的多数地位由共和党来取代,并且维持几十年。然而,实际情况却是:两大党势均力敌,作为中间派的独立派举足轻重。

^① V. O. Key, "Secular Realignment and Party System", *The Journal of Politics*, Volume 21, Issue 2 (May 1959), pp. 198-210.

1970年代,美国曾出现“党派消解”观点,但很快被证明是错的。在欧洲的议会制中,出现无多数党议会,几个党联合执政;在半总统制中,出现议会由反对党控制,总统和总理来自不同政党的情况。

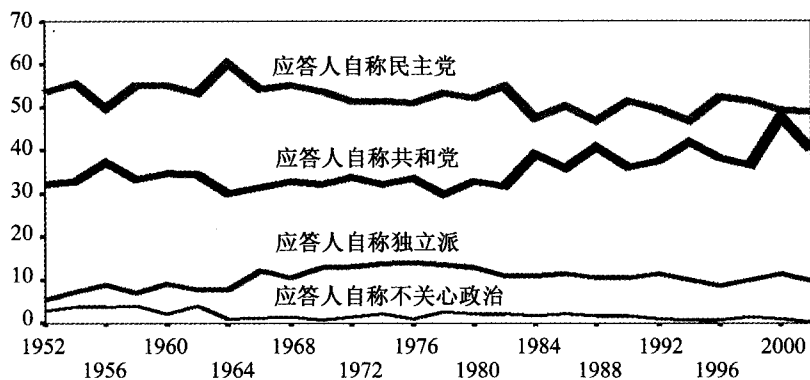


图3 美国民主党、共和党、独立派变化趋势(1952—2002)

注:数据来自交叉列表运算。采用变量 VCF0303a: Party ID Summary 和 VCF0004: Year of Study,《美国全国选举研究》(ANES)民意测验累积文档(1948—2004)。

同时,政党格局发生了很大变化。1970年代以来,美国小党派繁荣发展。截至2010年底,登记的全国性党派有52个,地方性政党21个。在50个全国性小党中,只有9个是1960年以前成立的^①。1997年以来,英国小党派在全国议会选举中获得席位。6个左翼政党,3个右翼政党和两个中立政党在英国下院和欧盟中有代表。另外,还有15个全国性政党,93个地方小党。其中有27个左翼激进小党,9个极右小党,3个宗教小党^②。这与英国地方议会和欧盟议会选举实行比例代表制和政治多极化趋势都有关系。当前,在法国,除去轮流执政的中左和中右联盟外,在左翼方面,有8个政党;在右翼方面,有4个政党。这种新党派大量涌现的政治多极化趋势侵蚀了大党的政治基础。

在这种政治意识形态多元化,政党格局多极化,新生政治势力与弱化的传统政治势力并存的形势下,中左派政党和中右派党派愈加趋向中间化,从而在欧美各发达国家形成了由左翼、中左派、中右派和右翼组成的四个层次和两大阵营的松散统合。当今的左翼,在英国有时又被称为硬左派,表现为以新左派思想为导向的激进左派,包括新左派、女权主义和环保主义派别、共产党和新的反资本主义政党。右翼指以新右派为核心的各种各样的极右派别,包括新右派政党和团体、宗教右派势力、极端民族主义政党和团体。中左派,在英国有时又被称为软左派,指各种各样接近主流政治的温和左翼政党,包括社会民主主义政党、自由主义政党、参政绿党。中右派指对中左派政策持宽容态度的各种各样的坚持政治社会保守主义和新古典自由主义(neoliberalism)的保守派政党。中左和中右党派以与自己立场相近的极端派别为自己的政治基本盘,同时争取中间势力的支持和对立派别的合作。过去那种某个主流政党的政治基本盘占据选民多数的情况已经一去不复返,他们只能采取灵活、宽容的政策,来争取中间选民和对方阵营中的一部分,赢得选举。

[责任编辑 刘京希]

^① List of political parties in the United States from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_political_parties_in_the_United_States, 2011年1月15日。

^② List of political parties in the United Kingdom from Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_political_parties_in_the_United_Kingdom, 2011年1月18日。

Abstracts

The Root of Formal Beauty: How to Answer Marx's "Three Questions on Formal Beauty"

Zhao Jinghuan

In 1857, Marx wrote the entry of "aesthetics" for *The New Encyclopedia Americana* upon invitation. Due to the lack of material on philosophy, psychology, and history of arts at that time, Marx raised the "three questions on formal beauty." Afterwards, much debate in academic circles ensued. This paper attempts to provide an answer to these questions. About the first question, the philosophical basis of formal beauty, I think that the golden rule is the visible dialectics. As the two typical diagrams of beauty, the eccentric spiral and S-line drawn according to the data of golden rule reflect all the rules of dialects, and both belong to a kind of three-dimensional spirochete, which is the prototype of beauty. This model constitutes the central link of the system of formal beauty. Regarding the second question, the formal analysis of beauty, the essence of natural beauty is abstract formal beauty with the unity of opposites; the formal elements of famous buildings, sculptures, writing, calligraphy, music, poetry and paintings all embody the golden rule of aesthetic dialectics. Regarding the third question, the psychological analysis of formal beauty, the subjectivity participates in the aesthetic process when the visual sense makes "feature extraction" of the effective information, and the brain makes the processing integration; aesthetics is the unity of subjectivity and objectivity.

From the "Spirit beyond Life and Death" to the "Free Spirit":

on Buddhism and the Consciousness of Aesthetic Spirit in the Wei and Jin Dynasties

Liu Min

The consciousness of aesthetic spirit was a result of the zeitgeist of the Wei and Jin Dynasties, which pursued transcendence in art and philosophy. This movement elevated the theoretical thinking and expression of natural emotion of the scholars. The debates on body and spirit pushed the spirit exploration of the scholars in the Wei and Jin Dynasties to the "transcendent realm of spirit beyond life and death," which was a new exploration into the nature of existence. Just like what Plato called the reminiscence of spirit, the spiritual growth aimed at the ultimate source was an infinite pursuit of the spiritual realm. The idea of "free spirit" was the aesthetic and religious pursuit to rediscover our original nature. The seeking of an absolute realm inspired the new subjectivity and spiritual power of man, and formed the definition of man on the spirit level: man is the "spiritual me"; the divine power of belief makes man as the "spiritual me" own the transcendent and kind inner bearing when faced with universe and nature, thus he can encompass and fuse all creatures into his nature, while realizing self-transcendence.

The Formation of the Thought on Hardness and Softness in Yi Zhuan

and the Transfer of Interpretive Paradigm of the Yi Studies

Zhao Fasheng

Over the several thousand year history of evolution of *Yi Jing*, the most significant change was undoubtedly the transformation from *The Book of Changes* to *Yi Zhuan*. This represented a shift of interpretive paradigm of *The Book of Changes*, changing it from a book of divination into a philosophy book based on image-numerology. Yet the *Yi* studies of the modern times do not clarify problems such as how the transfer happened, or how it related to Confucius being fond of *The Book of Changes* in his later life. However, with the excavation of the documents of the silk manuscript of *Yi Zhuan*, the Guodian Chu Bamboo Slips, and the Bamboo Slips at Shanghai Museum, we must review these questions. Combining the received documents with the newly excavated materials, some important discoveries can be made. By analyzing the extant edition and the silk manuscript of *Yi Zhuan*, as well as other documents, we can see that the concept of hardness and softness is the core thought of the early edition of *Yi Zhuan*, the key link of the transformation from *The Book of Changes* to *Yi Zhuan*, and

the foundation as well as prelude to the concept of yin and yang. Confucius was most likely the first one to introduce the ideas of hardness and softness into *Yi Zhuan*. Although *Yi Zhuan* was not necessarily written by Confucius, he made the mysterious image-numerology rational and humane, thus initiating a new way of extrapolating the Dao of Heaven to understand human affairs, realizing the shift of interpretive paradigm of *The Book of Changes*, and bringing the *Yi* studies into a new era.

On the Classification Thinking and the Spirit of the Warring States Period:

with the Discussion of the Authoritarian Nature of the Five Elements and Eight Diagrams

Li Xiantang

The imagining and debate over the “world order” was an important subject for the rulers and theorists in the Warring States period. Its main content was putting the world into a grid structure, understanding the world based on the Dao of Heaven, and assuming kingship to be the origin. What the classification-analogy thinking constructed was not only the order of idea world, but also principles for the real world. As the symbol of universal order, the five elements and eight diagrams reflected the solemn beauty of the Dao of Heaven, and sowed the idea of organized order from absolute center into the human life at all levels. Along with the presence of autocratic power, that kind of thinking reflected the brutal yet optimistic spirit of that war-ridden era.

The Follow-up Writings to *Reflections on Things at Hand*

and Their Significance in Academic History

Yan Zuozhi

Compiled by Zhu Xi and Lü Zuqian 840 years ago, *Reflections on Things at Hand* was originally a Neo-Confucian primer for the rural scholars, but later intellectuals extracted great meaning and value out of it, making it one of the classics which could be most representative of mainstream academics in ancient China. The follow-up writings to the book in later ages in the forms of continuations, supplements, imitations, annotations, collected annotations, and notes amount to over one hundred in number. There are also hundreds of writings of annotation, narration, and interpretation by scholars from ancient Japan and Korea. As one classic of ancient academic thought, this book has much ideological significance and academic value. Furthermore, the numerous follow-up writings to the book widely spread in China and East Asia over the past seven or eight centuries are also a precious resource in the history of academic thought for the later generations.

New Textual Research of the Dynastic Name of Qing, 1616~1636

Lu Zhenghuan, Huang Yinong

Whether the official name of Qing since the time Nurhachi became Khan in 1616 to Huangtaiji proclaimed himself emperor in 1636 was “aisin”, “amaga aisin”, or whether both were used, there is still a lack of consensus among academics. Thanks to the publication and digitization of a great mass of materials on this period in recent years, and through blanket search of relevant materials and artifacts in Chinese and Manchu, we can safely conclude that there is no sound evidence that “amaga aisin” was once the title of the regime. And from hundreds of examples of official usage, we know that only “aisin” was the title throughout this period, and *Tianming* was also not used.

On the Article “Qi Ye” from the Bamboo Slips at Qinghua University and Interpretation of

Related Words in *The Book of Songs*: with a Discussion on Establishing the

Scientific Interpretation System of *The Book of Songs*

Li Binghai

Referring to the meaning of the character *qi* in *The Book of Songs* and the military dance “Staying Overnight” (*Wu Suye*), the theme of the work “Qi Ye” in the Bamboo Slips at Qinghua University should be defined as “pacifying night”. The characters *yu* (聿), *yu* (裔), *yuán* (員), and *yun* (云) used in the text and notes of “Qi Ye” are not auxiliary words indicating mood in *The Book of Songs*, but rather emerge as substantive words, in which the former two indicate swiftness, and the latter two indicate the downward acts and changes. *Yun* also

indicates the beginning of a discourse. Doing textual research and interpretation of related words, as well as finding out their exact meanings in contexts, is not only the indispensable foundation in establishing the scientific interpretation system of *The Book of Songs*, but also an important issue in the studies of bamboo and silk documents.

**On the Repetition and Variation of the Theory of "Writing *Fu* for Implication"
and "Writing *Fu* for Literary Grace"**

Wang Sihao

The theory of "writing *fu* for implication" and "writing *fu* for literary grace" in history was unlikely to be proposed by Sima Xiangru. The original meaning of the theory was not about the Confucian classics; it just existed as a kind of aesthetic criticism. Yet in the interpretation of later generations, the "one longitude and one latitude" in it was gradually compared with the theory of "three longitudes and three latitudes" in the studies of *The Book of Songs*, and the "one *gong* and one *shang*" in it was connected with the handed-down music of *feng* and *ya*. Therefore, "writing *fu* for literary grace" was measured by the aspiration of poetry, and "writing *fu* for implication" was aimed at the studies of Confucian classics. Once the development of *fu* was examined by the Confucian teaching by poetry, and the theory of "standard form" and "variant" in the studies of *The Book of Songs* was put in the course of *fu*, the style of *fu* had the distinction of standard and variant. The variation of the theory of "writing *fu* for implication" and "writing *fu* for literary grace" reflected the fusion of civilizing criticism and aesthetic criticism on the style of *fu*.

Transcendent Style and Poetic Sentiment: Jiang Kui's Way of Life and Cultural Character

Zhang Hongsheng

Although Jiang Kui's way of life was roughly similar with that of other itinerant poets, he had always been evaluated positively, and praised as possessing the transcendent Jin-Song style. Jiang wandered all his life, and attached himself to others. However, he had his own pursuits and a sense of propriety in this kind of living, and he valued an independent personality and equal communication. One of the most important reason for his success in composing *ci* lied in the fact that he was good at transcending the time and distance, which was consistent with his spiritual pursuit. Jiang Kui's way of life and spiritual pursuit were a product of the combination of literati style and secularization in the Song Dynasty, which greatly influenced the later ages.

A Small Bureaucrat, A Great Symbol: a Study of Luo Dajing's Official Career

—the Empirical Studies of the "Song-Yuan Transition" (Part III)

Wang Ruilai

As an officer candidate, Luo Dajing did not hold any position for a long time over eight years after he passed the highest imperial examination. He began his official career in the distant Guangxi with the help of his father's friends. Yet eighteen years later, he still failed to reach any measure of real success in officialdom. He was completely driven out as being involved in the political conflict between his superiors, and his bumpy official career then came to an end. Such official career of Luo Dajing was not an exceptional case in the Southern Song Dynasty, and his experience reflected the common fate of the common low-level officials without any powerful background. This case suggests that the promotion to capital officials was very difficult for the official candidates, and the procedure of being promoted through the seven ranks was also quite challenging. When suffering setbacks, many scholars instinctively gave up their tempting official careers. Under the comprehensive function of politics, economics, society, and culture, scholars moving to local regions led to great social transition.

The Connection between Chinese and Korean Scholars in the Reign of Qianlong and Jiaqing:

Centered on the Communication between Ji Yun and Hong Yang-ho

Sun Weiguo

In December 1794, Hong Yang-ho came to China for the second time as "Embassy of Celebrating Winter Solstice and Expressing Gratitude." Influenced by the thoughts of "Northern Learning" established during his first

trip to China, Hong interacted positively with the Qing people, in which his communication with Jin Yun is worth special mention. They did not talk when they first met. His son was sent to visit Ji Yun with the manuscript of Hong's poems and essays, and was given a warm reception. Ji highly praised Hong's anthology in the preface that he wrote, and this laid a solid foundation for their communication. Since then, they kept frequent correspondence, even exchanging gifts. They discussed academic problems and shared their ideas on essays, philology, Western learning, etc., which were related to the core issues in Chinese and Korean academics. They were both mandarins and leaders of literati in their respective countries at that time, but that did nothing to prevent them from expressing their heart-felt thoughts and sentiments. The academic exchange between them also embodied the influence of the Qianjia School on Korean academics.

Commemorating the Establishment of the Association on *The Literary Mind and the Carving of Dragons*

Zhang Keli

The Association on *The Literary Mind and the Carving of Dragons* (*Wen Xin Diao Long*) was established in 1983. Over the past three decades, the academic standard, the open research perspective, as well as the style of respecting each other, seeking common ground, and free discussion established when it was founded, has been effectively pushing forward the studies of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*. Zhou Yang and Zhang Guangnian made great contributions to the association; Wang Yuanhua and Mu Shijin rendered outstanding service for the association.

Commemorating the "Meritorious Contributor of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*":

Mu Shijin's Studies of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*

Zhang Shaokang

In the creation and development of the Association on *The Literary Mind and the Carving of Dragons* (*Wen Xin Diao Long*), Mu Shijin was a central figure and constant contributor. His great role in the association was closely related to his achievements in the studies of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*. From the 1960s to the 1980s, Mu was a distinguished scholar in this research field, and his achievements were embodied in the following three books: *Translation and Annotation of The Literary Mind and the Carving of Dragons*, *Collective Textual Research of the Chronological Life of Liu Xie*, and *A Study of The Literary Mind and the Carving of Dragons*. He made outstanding contributions to the studies of Liu Xie's life and work, the texts of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, as well as the theoretical system of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*. He is indeed a prominent contributor in the studies of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*. On the 30th anniversary of the association, we should not forget Mu's feat.

Justice in the Hebrew Bible: Ideas, Political System and Characteristics

Fu Youde

Unlike the secular idea of justice in the Western political philosophies, justice in the Hebrew Bible as a religious notion has a two-fold meaning: judicial and moral. The concept of biblical justice is composed of two levels, that is, divine justice and human justice. The latter includes "justification by deeds", which may be regarded as a general principle of biblical justice, Mosaic laws, and certain particular rules like fair trial, fair trade, caring for the weak, and kind treatment of foreigners. Compared with ideas of justice in ancient Greek and modern Western philosophies of politics, justice in the Hebrew Bible possesses the following basic characteristics: transcendence or divineness, comprehensiveness, and legalism. Therefore, the Hebrew notion of justice is referential and supplementary to the non-religious theories of justice in ancient Greece and the modern West.

(下转封三)

On the Three High Points of Western “Left” Ideology

Zhang Chunhou

Since the French Revolution, left wing and right wing ideology, or the Left and the Right, have matured conceptually, but their concrete content changes as the times change. As specific political factions, left wing and right wing can change into each other. From the perspective of concreteness and historicity of the left-wing ideologies and based on systematic examination of the history of modern western political thoughts, this author believes that modern western left-wing ideologies have undergone three high points. The bourgeois ideologies of the Renaissance, the Reform, and the Enlightenment are the first climax, opposed to Loyalists and the classic conservatives. The utopian socialism, scientific socialism, and anarchism constitute the second ideological climax, as opposed to the bourgeois liberalism. The popularity of the new left and the new social movement started in the 1960s is the third ideological climax, as opposed to the new Anglo-American right. Contemporary mainstream western liberal ideologies are deeply affected by the second left-wing ideological climax, and form the center left and center right leaning toward the middle ground. The third left-wing ideological climax deviates from economic issues and class confrontation, thus forming the political formation of a rising center, balanced poles, and compromise of the center left and center right. As a result, the contemporary western society and politics tend to be tolerant, open and diverse.

山东大学“董治安先秦两汉文学与文献研究奖金”章程

按照董治安先生生前努力推动先秦两汉文学与文献研究、鼓励青年人才成长的愿望，特设立本奖金。

第一条 本奖金接受董治安先生捐助，授予对先秦两汉文学与文献研究有贡献的中国青年学者。

第二条 申报奖金者在其参评成果发表时年龄不超过四十五周岁。著者不止一人时，只须第一位作者不超过四十五周岁，其余作者年龄不限。

第三条 参评成果须由专家（教授、研究员、编审）推荐，不接受本人申请。推荐成果必须是在规定的评选日期前五年之内公开发表的。专书以一种为限，论文不超过两篇。提交参评成果（原著或复印件）三份，随推荐表一并送（寄）评审委员会。经评选未获奖的作品不得再次参评。

第四条 奖金设特等奖一名，一、二等奖各两名。奖金暂定为特等奖一万元，一等奖八千元，二等奖六千元。根据成果情况，有的奖项可以空缺。奖金从董治安先生遗留的存款中支付。

第五条 奖金每两年评选一次。于双数年份进行。每次评选获奖者不超过五人。推荐报名时间为双数年份的 3 月至 6 月，发奖时间为当年 9 月 4 日。

第六条 山东大学设立“董治安先秦两汉文学与文献研究奖金”评审委员会。聘请山东大学古典文献研究所所长为主任委员。其他评审委员根据每届参评成果情况，由主任委员聘请相关专业的专家组成。

评审委员会秘书处设在山东大学古典文献研究所。

地址：济南市山大南路 27 号山东大学中心校区文史楼子海编纂中心 邮政编码：250100

联系人：张 樱 电话：0531-88363848 E-mail: gujisuo@sdu.edu.cn

评审委员和秘书处人员为本评奖工作无偿服务。

（2013 年 6 月 23 日制订，9 月 10 日修订）



敬致读者

“中国高校系列专业期刊”创刊于2011年2月,由《复旦学报》、《华东师范大学学报》、《华中师范大学学报》、《吉林大学社会科学学报》、《兰州大学学报》、《南开学报》、《南京大学学报》、《南京师范大学学报》、《清华大学学报》、《求是学刊》、《陕西师范大学学报》、《思想战线》、《四川大学学报》、《文史哲》、《武汉大学学报》、《厦门大学学报》、《浙江大学学报》等17家入选教育部“哲学社会科学名刊工程”的高校学术期刊联合发起,随着《中山大学学报》、《中国人民大学学报》等期刊陆续加入,目前联合编辑部成员单位已增至70余家。

“中国高校系列专业期刊”的办刊宗旨是,打破校域界限,集中名校优势,在数字平台上实现学术期刊的专业化转型,从而构建一系列高校权威的专业期刊和专题期刊。具体做法是,联合编辑部对加盟期刊拟发表文章进行专业化选编和数字化重组,通过中国知网实现优先出版和整体传播,并利用网络 and 手机推送等全媒体新型手段强化传播效果。“中国高校系列专业期刊”坚持开放获取、免费使用的理念,努力实现学术资源共享,为人文社会科学学者提供最佳的网络学术平台。

目前,“中国高校系列专业期刊”包括《马克思主义学报》、《文学学报》、《历史学报》、《哲学学报》、《政治学报》、《经济学报》、《法学学报》、《社会学报》、《教育·心理学报》、《传播学报》、《民族·人类学报》、《艺术学报》等12个一级学科专业期刊,以及《三农问题研究》、《儒学研究》等专题期刊,还准备围绕学界热点继续创设新的专题期刊。

自创办以来,“中国高校系列专业期刊”的运行获得了巨大成功,文章下载量大幅攀升,在学界的影响力与日俱增,并得到教育部和新闻出版总署领导的充分肯定和大力支持。这一实践不但开创了高校学术期刊专业化、数字化、集约化发展的新模式,也完全符合期刊改革的方向,其实质是学术期刊的主动协同创新和“名刊工程”在新形势下的拓展深化。热切希望各界朋友关注、爱护和支持这一全新的学术平台,共同为我国哲学社会科学繁荣发展而努力。

中国高校系列专业期刊联合编辑部

联合编辑部成员单位:

《复旦学报》《华东师范大学学报》《华中师范大学学报》《吉林大学社会科学学报》
《兰州大学学报》《南京大学学报》《南京师范大学学报》《南开学报》《清华大学学报》
《求是学刊》(黑龙江大学)《陕西师范大学学报》《思想战线》(云南大学)
《四川大学学报》《文史哲》(山东大学)《武汉大学学报》《厦门大学学报》
《浙江大学学报》《中国人民大学学报》《中山大学学报》《广西民族大学学报》《史学月刊》
《社会》(上海大学)《现代传播》(中国传媒大学)《政法论坛》(中国政法大学)
《中国青年政治学院学报》《重庆大学学报》《东南大学学报》《福建师范大学学报》
《海南大学学报》《河北大学学报》《河北师范大学学报》《河南大学学报》《湖南大学学报》
《华南师范大学学报》《华中科技大学学报》《辽宁大学学报》《齐鲁学刊》《山东大学学报》
《山西大学学报》《上海大学学报》《上海师范大学学报》《深圳大学学报》《苏州大学学报》
《天津师范大学学报》《西北大学学报》《西南大学学报》《新疆师范大学学报》
《云南师范大学学报》《北京电影学院学报》《北京舞蹈学院学报》《当代世界社会主义问题》
《华南农业大学学报》《华中农业大学学报》《历史教学问题》《民俗研究》
《南京农业大学学报》《人口学刊》《人口与经济》《社会主义研究》《外交评论》《文化遗产》
《西北农林科技大学学报》《西南边疆民族研究》《西南民族大学学报》《艺术设计研究》
《云南民族大学学报》《中国农业大学学报》《中国音乐》《中南民族大学学报》《宗教学研究》
《财经问题研究》《东北师大学报》《四川师范大学学报》《安徽大学学报》《东北亚论坛》



On the Three High Points of Western “Left” Ideology

Zhang Chunhou

Since the French Revolution, left wing and right wing ideology, or the Left and the Right, have matured conceptually, but their concrete content changes as the times change. As specific political factions, left wing and right wing can change into each other. From the perspective of concreteness and historicity of the left-wing ideologies and based on systematic examination of the history of modern western political thoughts, this author believes that modern western left-wing ideologies have undergone three high points. The bourgeois ideologies of the Renaissance, the Reform, and the Enlightenment are the first climax, opposed to Loyalists and the classic conservatives. The utopian socialism, scientific socialism, and anarchism constitute the second ideological climax, as opposed to the bourgeois liberalism. The popularity of the new left and the new social movement started in the 1960s is the third ideological climax, as opposed to the new Anglo-American right. Contemporary mainstream western liberal ideologies are deeply affected by the second left-wing ideological climax, and form the center left and center right leaning toward the middle ground. The third left-wing ideological climax deviates from economic issues and class confrontation, thus forming the political formation of a rising center, balanced poles, and compromise of the center left and center right. As a result, the contemporary western society and politics tend to be tolerant, open and diverse.

山东大学“董治安先秦两汉文学与文献研究奖金”章程

按照董治安先生生前努力推动先秦两汉文学与文献研究、鼓励青年人才成长的愿望，特设立本奖金。

第一条 本奖金接受董治安先生捐助，授予对先秦两汉文学与文献研究有贡献的中国青年学者。

第二条 申报奖金者在其参评成果发表时年龄不超过四十五周岁。著者不止一人时，只须第一位作者不超过四十五周岁，其余作者年龄不限。

第三条 参评成果须由专家（教授、研究员、编审）推荐，不接受本人申请。推荐成果必须是在规定的评选日期前五年之内公开发表的。专书以一种为限，论文不超过两篇。提交参评成果（原著或复印件）三份，随推荐表一并送（寄）评审委员会。经评选未获奖的作品不得再次参评。

第四条 奖金设特等奖一名，一、二等奖各两名。奖金暂定为特等奖一万元，一等奖八千元，二等奖六千元。根据成果情况，有的奖项可以空缺。奖金从董治安先生遗留的存款中支付。

第五条 奖金每两年评选一次。于双数年份进行。每次评选获奖者不超过五人。推荐报名时间为双数年份的3月至6月，发奖时间为当年9月4日。

第六条 山东大学设立“董治安先秦两汉文学与文献研究奖金”评审委员会。聘请山东大学古典文献研究所所长为主任委员。其他评审委员根据每届参评成果情况，由主任委员聘请相关专业的专家组成。

评审委员会秘书处设在山东大学古典文献研究所。

地址：济南市山大南路27号山东大学中心校区文史楼子海编纂中心 邮政编码：250100

联系人：张 樱 电话：0531-88363848 E-mail: gujisuo@sdu.edu.cn

评审委员和秘书处人员为本评奖工作无偿服务。

（2013年6月23日制订，9月10日修定）