

2018

[总第 366 期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2017·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文 史 哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2018 年第 3 期
(总第 366 期)

2018 年 5 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□重估儒学价值/贤能政治与民主政治

尚贤制抑或民主制?

——“贤能政治”论争述评 刘京希(5)

儒家领袖与儒家民主 [美]安靖如撰 田旭译(19)

中华传统礼制内在价值及其现代转换 汤勤福 葛金芳(30)

明清之际封建与郡县之辨再探

——权力、利益与道德之间 鱼宏亮(44)

教化与象征:中国古代耕织图意义探释 王加华(56)

□文史新考

鲁南地区汉画像石中“出行图”所反映的汉代宇宙空间观 刘茜(69)

《剑经》与汉晋尸解信仰 韩吉绍(78)

关于吐鲁番新出唐永徽五、六年(654 - 655)安西都护府案卷

整理研究的若干问题 刘安志(89)

唐诗选本与李、杜诗歌的经典化

——以唐代至明代唐诗选本为例 丁 放(106)

论美国“荒野”概念的嬗变与后现代建构 马 特(120)

□政治哲学研究

重审现代政治思想史中的梁漱溟

——思想困境及其当代启示 张 城(130)

西学东渐背景下中国传统“自由”思想的现代转换及其影响 张师伟(143)

□审美文化研究

“错彩镂金”“芙蓉出水”与儒家文化之渊源关系探析 高迎刚(155)

Contents

Liu Jingxi	Meritocracy, or Democracy? —A Review of the Debates on “Political Meritocracy”	5
Stephen C. Angle	Confucian Leadership Meets Confucian Democracy	19
Tang Qinfu, Ge Jinfang	The Internal Value of Traditional Chinese Rituals and Its Modern Transformation	30
Yu Hongliang	A New Discussion of the Differentiation between Feudal System and Prefecture-county System: Among Power, Benefit, and Morality	44
Wang Jiahua	Moralization and Symbolization: An Interpretation of the Significance of Farming and Weaving Pictures in Ancient China	56
Liu Qian	The Idea of Cosmic Space in the Han Dynasty Reflected in the “Travel Figures” on the Han Stone Relief in Southern Shandong Province	69
Han Jishao	<i>Sword Scripture</i> and the Apotheosis Belief in the Han-Jin Period	78
Liu Anzhi	Several Problems in Collection and Studies of Newfound Writs of Anxi Protectorate in Turpan	89
Ding Fang	Anthologies of Tang Poetry and Canonization of the Poetry of Li Bai and Du Fu: Taking the Anthologies of Tang Poetry from the Tang Dynasty to the Ming Dynasty for Instances	106
Ma Te	American Wilderness: Its Concept, Evolution, and Postmodern Construction	120
Zhang Cheng	Reconsidering Liang Shuming in the History of Modern Political Philosophy: His Ideological Dilemma and the Contemporary Enlightenment	130
Zhang Shiwei	The Modern Transformation of Traditional Thought on “Liberty” in China and Its Influence: In the Context of Western Learning to the East	143
Gao Yinggang	A Discussion of the Origin Relation of “Being Colourfully and Dazzlingly Embellished” and “Lotus Coming into Bloom” with Confucian Culture	155

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

尚贤制抑或民主制？

——“贤能政治”论争述评

刘京希

摘要：新近一个时期，因应传统文化的全面复兴与文化“走出去”的现实需要，原本被束之高阁的以儒学为代表的传统思想文化资源，得益于意识形态触媒的接引，而与当下时代发生了化合反应，重又走向思想文化论争的前沿，接受时代的检视、省察和创造性转换。恰值此时，国际思想文化市场的风向也发生了逆变，英美民粹主义的意外涌起和政治自由主义的严重受挫，又为以儒学为代表的传统思想文化资源的开掘，提供了全球性文化环境和难得际遇。也因此，相关学术讨论一时风生水起。贤能政治与民主政治对话的异军突起，即得益于古今中西之思想资源在这一时代节点上的因缘际会。贝淡宁的贤能政治主张并非“在沙滩上起高楼”，而是有其历史与思想文化基础，它是西方社群主义、精英主义基因与东方儒家政治文化资源的奇妙杂糅。这一理论主张所存在的致命缺陷，是既不能周延地解决权力来源合法性也即政治（程序）合法性这一根本性问题，也不能自足自洽地解决权力的制度性监督与制约难题，更无力提供根本性制度安排，以保护“少数派”的权利甚至基本人权不受侵害。本质上隶于总体性权力架构的贤能政治，其未来命运究当如何，取决于儒家政治哲学、中国道路以及民主政治之间的互动及其前景。

关键词：贤能政治；儒学；道德精英主义；社群主义；自由主义；民主政治；贝淡宁

改革开放以来，以国家富强与民族复兴为目标的社会现代化实践进程，在逐步接近既定目标的同时，由于经济、政治、社会、文化等诸领域的结构性失衡，不期遭遇发展瓶颈。因此，国际社会对于“中国道路”的观察和判断，一时间毁誉不一。在此背景下，“中国道路”亟需本源性的文化资源理念支撑，以求得新的结构性平衡；同时，作为对“中国道路”的呼应，中国特色的“人类命运共同体”构想的提出和阐发，也依赖本土固有思想资源的价值支持，以为人类文明的共同繁荣作出我们独特的贡献。于是，基于社会发展“再平衡”的理念资源的发掘欲求与中国文化“走出去”的现实需要，原本被束之高阁的以儒学为代表的传统思想文化资源，得益于意识形态触媒的接引，而与当下时代发生了跨时空交接，在新的时代背景下，重又走向思想文化论争的前沿，进而与现代甚至是后现代理念发生激烈碰撞。也因此，相关学术讨论一时间风生水起。恰值此时，国际思想文化市场的风向也发生了一定程度的逆变，英美民粹主义的意外涌起和政治自由主义的严重受挫，又为以儒学为代表的传统思想文化资源的开掘，提供了全球性思想文化环境和难得际遇。甚而至于，传统儒学思想成为了映照国际思想文化市场的烛光。

只是，以儒学为代表的中华文化在走向世界的过程中，必须与在西方思想界占主流地位的自由主义展开全方位的深度对话，以检视其时代性成色。“儒学能否获得世界性地位，成为国际思想界的

作者简介：刘京希，山东大学《文史哲》编辑部教授，山东大学政党研究所研究员（山东济南 250100）。

基金项目：本文系国家社会科学基金规划重点项目“新中国成立以来中国共产党与社会关系变迁研究”（13AZZ002）的阶段性成果。

主流之一,看来只能取决于它与在西方占主流地位的自由主义深度对话的成效”^①。而贤能政治与民主政治的比较,已经渐成学术市场对话的焦点。这场对话的异军突起,即得益于古今中西的思想资源在这一时代节点上的因缘际会,实在是因时而生。

立足于此一思想文化背景,2017年季春时节,山东大学《文史哲》编辑部举办了“《文史哲》杂志人文高端论坛”之六——“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”学术研讨会,期冀为贤能政治与民主政治、儒学与自由主义的对话提供思想平台。会议的主要论题包括:一、中国贤能政治传统的历史生成与价值重估;二、贤能政治与民主政治的理论比较;三、贤能政治是否可以作为衡量现代政治的标准,其在现代社会的正当性和可行性;四、在现时代,可否构建起民主政治和贤能政治相结合的混合政治体制模式。此一论坛更加引人注目的地方,不仅在于论题本身强烈的时代性、聚焦性和视觉冲击力,更在于“贤能政治”理论主张的倡导者、加拿大著名政治学者贝淡宁先生躬自莅临,使得研讨与论争更加具有现场感和针对性。

本述评的展开,即以此次论坛的相关研讨为中心,但又不限于此,而是力图以之为切入点和立足点,放开视界,对学术市场近期发生的有关贤能政治与民主政治的对话进行力所能及的梳理、总括与评论,以为相关研究者提供一个有关贤能政治论争及其思想背景的全景式扫描。

一、贝淡宁:“贤能政治”的推崇者及其思想逻辑

改革开放以迄21世纪初期,中国经济与社会的高速发展,引发国际社会的极大关注与好奇,人们怀着浓厚的兴趣,试图一探其背后的根由,中国政治治理模式因之成为全球瞩目的焦点。与之相映成趣,缘于经济社会发展的失衡,欧美政治发展近期突发异动,民族主义与民粹主义大行其道,西方自由民主模式的正当性遭遇空前危机。

当此关节,加拿大政治学者贝淡宁所著《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》英文版于2015年出版,中文版也迅即于2016年面世。作者旗帜鲜明地指出,根据广泛认同的善治标准,选举民主不一定比政治尚贤制的表现更好;由传统政治文化而来的政治尚贤制比西方民主制更适合像中国这样的大国,它能够有效地规避西方的一人一票式民主选举制的缺陷。此论一出,在学界引起了极大争议。显然,贤能政治在传统中国两千余年的历史实践,已经给出了明确的结论。加之中国自改革开放伊始,着力于把国民经济从“濒临崩溃的边缘”^②拉回来,片面注目于生产力的发展和经济总量的膨胀,相对忽视了以公平正义为法则的社会与政治关系的调整,随后逐渐显露出的社会阶层差距的日益极化以及权力腐败的多发,无疑给中国政治治理模式蒙上了一层阴影。这也是贝淡宁的政治尚贤制主张遭遇大面积质疑的现实性因由。

那么,贝淡宁的贤能政治理论究竟包含哪些具体内容,潜含怎样的思想逻辑,以致引发如此大面积的关注和论争,并因此在沉寂已久的中国人文社科学界出现“贝淡宁现象”?

按照贝淡宁先生的理解,贤能政治的基本理念是,每个人都应当在受教育和参与政治方面机会均等,但每一个受教育的人并不具备同样的能力来进行符合道义的政治决断。因此,政治的任务便是挖掘出那些能力超常的人并让他们为政治团体服务^③。故而,“贤能政治”的含义是设计一种政治制度,挑选能力超过社会全体民众的平均水平的政治领袖作道德上站得住脚的政治决断^④。也就是

① 王学典:《儒学复兴,必须与自由主义对话》,《中华读书报》2016年2月20日。

② “崩溃边缘说”最早见于1978年2月26日华国锋在第五届全国人大一次会议上所作的《政府工作报告》。《报告》说:“从一九七四年到一九七六年,由于‘四人帮’的干扰破坏,全国大约损失工业总产值一万亿元,钢产量二千八百万吨,财政收入四百亿元,整个国民经济几乎到了崩溃的边缘。”

③ [加]贝淡宁:《从“亚洲价值观”到“贤能政治”》,《文史哲》2013年第3期。

④ [加]贝淡宁:《贤能政治是个好东西》,《儒家邮报》第187期(2012年9月)。

说,贤能政治有两个关键因素:一是政治领袖有超过平均水平的才能和品德;二是设计用来选拔这种领袖的机制。接下来,贝淡宁先生所给定的贤能政治设计的具体制度机制或者模式是怎样的呢?(1)在选民层面上将民主与尚贤结合起来的模式;(2)在中央政府层面上将民主与尚贤结合起来的水平模式;(3)将中央政府层面上尚贤和地方层面上民主结合起来的垂直模式。

当然,对于贝淡宁先生的贤能政治主张而言,这三种尚贤模式并非共时性存在,而是一个经历了否定之否定的、前后相继的探索比较和确立过程。比较三种尚贤模式,在贝淡宁先生看来,第一种具备哲学优势,但政治上行不通;第二种虽然曾为其所坚定捍卫二十年,但这个模式与中国当前的政治现实相距过于遥远;比较而言,第三种模式更具现实可行性。而第三种模式的关键部分,不在于地方层面的民主,而在于中央政府层面的尚贤。选贤任能选拔出来的领袖需要作出考虑相关各方长远利益的决策,包括子孙后代和外国人的利益^①,关涉全局,因而这是贤能政治的根本所在。

为什么应该在下层实行民主,而中央政府层面尚贤?在贝淡宁看来,因为下层都是规模比较小的社群,比如一个村、一个街道等等,老百姓可以完全感知到一个领导的能力及其道德素养。但如果是高层领导人,老百姓就不会了解他们的能力和道德,所以需要考用其他方式来选拔领导。问题主要是中间层应该怎么选举。中国那么大,在不同的地方会有不同的问题,所以也要考用不同的方法,因此需要进行试验。通过试点,寻求适宜的方式方法,然后推广开来。

如此,就必然提出一个不可回避的尖锐问题:贤能政治与民主政治孰优孰劣?俞可平曾经写过一本书,认为“民主是个好东西”^②,它是实现善治与政治正义的出发点。贝淡宁则认为,比起存在“多数派暴政、少数派暴政、选民共同体暴政和竞争性个人主义者暴政”^③的选举民主,“贤能政治是个好东西”^④,它能够选拔出拥有高超能力和美德的政治领袖,并使其有权在影响政治共同体的广泛议题上作出决策。即是说,按照贝淡宁先生的思想逻辑,对于中国这样一个拥有独特政治文化的大国而言,在选举民主制之外还有道德上可取和政治上可行的其他选择,它能够帮助纠正选举民主制的重大缺陷。“民主和贤能政治不一定有冲突,唯一的冲突是,不可以用一人一票的制度来选拔高层领导。如果用一人一票的制度选择高层领导的话,可能会破坏贤能政治的优点。”^⑤在贝淡宁先生看来,以选举民主为标志的民主政治已经深陷“多数派暴政、少数派暴政、选民共同体暴政和竞争性个人主义者暴政”四大困境而不能自拔,因此,贤能政治主张的提出并非无的放矢,而是基于民主政治实践在西方的失败,和贤能政治实践在中国的久远的历史传统。贤能政治的“温和的”理论目标,是将一人一票形式的选举理想“拉下神坛”。因为,按照广泛认可的好政府的标准来衡量,选举民主不一定比政治尚贤制表现更好。

贤能政治主张不乏支持者和认同者。比如张维为早就对两种政治模式即“更强调选贤任能的模式”和“迷信选票的模式”作出了比较,认为在二者的竞争之中,中国选贤任能的模式可能胜出。因为,“中国通过政治制度上的创新,已经产生了一种制度安排,它在很大程度上实现了‘上上策’(选出久经考验的领导人)与保底的‘下下策’(保证应该离开领导岗位的人离开)的结合,这是超越西方那种只有‘下下策’的制度安排的”^⑥。再比如白彤东试图按照孟子的想法,讨论建构一个儒家理想政体的方案,以便更好地解决民主的问题。他将这个理想政体称为“孔氏中国”^⑦。

① [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,吴万伟译,宋冰审校,北京:中信出版社,2016年,第154页。

② 俞可平:《民主是个好东西》,北京:社会科学文献出版社,2006年。

③ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第9页。

④ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第135页。

⑤ 贝淡宁在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的主旨发言。

⑥ 张维为:《选贤任能挑战西方民主》,《求是》2012年第23期。

⑦ 白彤东:《主权在民,治权在贤:儒家之混合政体及其优越性》,《文史哲》2013年第3期。

但是,如何解决这一制度设计一直以来所存在的一个重大理论与现实缺陷——它既不能自足自治地解决权力来源合法性亦即政治(程序)合法性这一根本性问题,也不能自足自治地解决权力的制度性监督与制约也即对于权力的限制这一根本性难题,对于贤能政治主张者来说,确乎是一个始终如影随形地存在的重大困扰。

总括起来,按照贝淡宁先生的思想逻辑或者理路,一方面,贤能政治作为有着久远的历史传统的政治文化与实践模式,经过时代性改良,赋予其时代性内涵,完全可以成为民主政治的反动,以规避民主制的弊端,为人类政治实践探寻出一条新路。另一方面,贤能政治自身所天生带有的一些制度性弊端,尤其是高层权力来源的合法性即政治(程序)合法性问题,依靠贤能政治理论自身,无法给出自治而完满的解答。因此,需要借力于民主政治的“钥匙”。这本无可厚非,因为任何理论皆非纯而又纯,无不需要其他理论资源的支持。问题是,这对于一心一意要把民主政治“拉下神坛”的贝淡宁先生来说,似乎有些情非所愿,甚至自相矛盾。“为使‘贤能政治’体制更具民主的合法性,也许有必要就此展开一场全民公投。这样一来,对‘贤能政治’的批评声音会被民众而非政府所止息,而原本用于稳固这一系统的审查与武力压制,也会失去用武之地。”^①正如黄玉顺先生所尖锐指出的:贝淡宁居然异想天开地设计了一种“反对选举民主的公投”,试图一劳永逸地解决高层尚贤制的合法性问题,自以为“选票将为确保政治尚贤制的长久存在提供充足的民主合法性”^②。且不说这种全民公决是否会被接受,吊诡的是,贝淡宁所寻求的最终倚赖还是民主制,以此为“尚贤制”提供根本保障^③。

二、儒家理想和追求:贤能政治的历史基础

那么,贝淡宁贤能政治主张的思想资源或历史基础由何而来呢?显然,贝淡宁的《贤能政治》一书所给予我们强烈的思想冲击,主要并非来自其尚贤制的政治主张,而是该主张背后所充斥的浓郁的儒家思想和理想追求。

身为政治学者的贝淡宁,并非是一位一以贯之的儒家学者。贝淡宁于1991年毕业于牛津大学哲学系,毕业论文以柏拉图风格的对话体写就,题为《社群主义及其批评者》。翌后,在新加坡国立大学任教期间,主要也是讲授社群主义。1996年,贝淡宁任香港大学哲学系副教授。即将回归中国的香港,无疑为其提供了观察与研究中国的机会,而且他也开始接触到儒家学说,并以文化比较为视角观察中西政治现象。而清华大学发出的任职邀请,给了贝淡宁深入中国内地,近距离研究儒学的大好时机^④。可以说,正是儒家思想给贝淡宁的贤能政治主张提供了历史资源。儒家思想所提倡的政治制度,在他的认知里是最为理想的政治制度。可遇不可求的是,中国现实政治实践恰好又为其提供了零距离观察贤能政治的绝好模板。当然,同时也为他揭橥与申明其贤能政治理想及相应的理论主张,提供了活生生的依据。

可以这样认为,在接触儒家学说之前,贝淡宁是一个带有社群主义取向的精英主义者。显然,其贤能政治的理论主张,已经为我们提供了作出此种推测所需要的足够的思想资源。比如,贝淡宁十分欣赏古希腊先哲柏拉图的“哲学王”式治国主张。“在柏拉图看来,‘多数’统治意味着头脑简单的公民很容易被蛊惑人心的煽动家动情的论述所左右,造成不公平的后果,比如他的老师苏格拉底的死亡判决。在《理想国》中,柏拉图为少数道德专家统治的观点进行了辩护。正如一艘大船应该由训练有素的能干的水手掌舵一样,政治共同体的领导人也应该是哲学上受过训练的人,他知道如何以

① [意]Marco Del Corona:《贝淡宁:在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,刘旭爽译,观察者网,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml。

② [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第156-159页。

③ 黄玉顺:《“贤能政治”将走向何方?——与贝淡宁教授商榷》,《文史哲》2017年第5期。

④ 《“第一个在中央党校开讲座的外国学者”贝淡宁:我不是“洋五毛”》,《中国新闻周刊》2017年2月28日。

公正的方式管理国家。……柏拉图的学生亚里士多德认为,因为大部分人追求的是功利而非善良,公民应该是指那些有美德和能力的人;因此,公民身份应该仅限于那些拥有足够自由时间来寻求良好生活的精英。”^①而贝淡宁带有社群主义取向的精英主义价值观,恰好又与儒家政治思想有着天然的内在耦合性,可谓同气相投。这为其迅速靠拢儒家思想,提供了必要的思想通道。正如李明辉先生所指出:“传统儒学在伦理学的基础与自我观方面与自由主义有可以接榫之处,而在个人与群体的关系及对传统的态度方面又与社群主义同调。……儒家‘内在超越’的思想特色为自由主义与社群主义之争论提出了一个可能的化解之道。”^②虽然,在贝淡宁看来,很多思考是立足于传统,“从中国历史文化中来的,而不是从西方来的”^③。

当然,即使是西方文化,也非自由主义一家独大。社群主义、精英主义,同样是西方文化的多元组成部分。只是,社群主义来源于对自由主义的批评或纠偏。社群主义者认为,理解人类行为的唯一正确方式是把个人放到其社会的、文化的和历史的背景中去考察。换言之,分析个人首先必须分析其所在的社群与社群关系。同时,社群主义者断言:作为公平的正义不可能对善具有优先性;反之,善应当具有绝对的优先性^④。需要予以明晰的是,此种把个人置于群体与集体之中、把善置于崇高地位的社群主义政治理念,皆是以民主自由为一般前提,强调社群利益,但并不因此湮没个体自由。所以它并非儒家思想的同道,而是带有苏格拉底和柏拉图“至善”思想的基因,不过它在某些方面,确实又与儒家思想“意外”会通。

与社群主义相比较,儒家思想及其政治实践从来不看重和强调个体的主体性地位,以及个体的权利及自由;相反,它总是以血缘伦理为纽带、以家庭和扩大化的家庭——家族为架构,进而把这种亲情伦理放大、延展至族群与国家,最终把整个“天下”捏合为一个扩展开的“大家庭”^⑤。在此大家庭之中,不同层级的共同体的意志统摄所有个体的意志与行为,因而具有至高无上的神圣地位。在共同体内部,“每一个人与他人的社会关系是根据他在共同体中的身份、地位和等级而被规定的,在共同体中所处的地位和身份,决定了每个人与他们的社会关系的性质。共同体把人固定在皇帝、达官、贵人、布衣、君子、小人等等级上,把人限制在父子、兄弟、君臣、夫妇等角色上,除了每一个人在共同体中需要扮演的‘角色’和‘身份’之外,他就没有其他的生活内容证明其‘存在’。……他在人身上依附他人,按照‘共同体’所要求的‘人伦’,根据自身在共同体中的身份地位来求得自己的生存,他既没有属于个人的天地,也没有属于个人的生活,个人作为主体的维度被禁锢,得不到自由的发展”^⑥。因此,在共同体意志面前,个体的自由意志和主体权利即被消弭于无形。

《礼记·礼运》曰:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。”本质上说,儒家文化是一种崇尚等级统治的“官场教育学”,讲求修身正心以治天下国家,为政以德,德行互补。就传统政治儒学而言,它所倡导的,即是贤能政治。孔子所谓“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》),即是此种愚民政治文化的典型说教,其目的在于“治人”而不是“使人知”。此种政治文化,以精英主义为其内核,以等级控制为其架构,灌输的是“全员官本位”意识。因而,它在本质上相异于开启与发扬民智,尤其是以个体权利为本的现代民主政治。它不是千方百计地开发社会个体的自主自立之心,使其成为可谓之“人”者,而是通过“官本位”教育,刻意固化百姓的人身依附之心。久而久之,所营造出的是唯诺

① [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第10页。

② 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,台北:台湾大学出版中心,2005年,第281页。

③ 宋晨希采写:《学者贝淡宁:“贤能政治”并不能为中国“辩护”》,搜狐文化,http://www.sohu.com/a/115329655_458191。

④ 俞可平:《社群主义》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第21页。

⑤ 与之相反,古希腊文明在原始氏族公社时期以血缘伦理为纽带的社会维系与组织方式,在抢占海外市场的殖民活动中,遭受断裂,被人为建构的城邦政治与法治体系所取代,走出一条与东方社会完全不同的、“主权在民”的政治文明演进之路。参见陈炎:《文明与文化》,济南:山东大学出版社,2006年,第69—70页;邓晓芒:《中西文化心理模式分析》,《西北师范大学学报(社会科学版)》2010年第2期。

⑥ 贺来:《“陌生人”的位置——对“利他精神”的哲学前提性反思》,《文史哲》2015年第3期。

阿谀有余、独立自由无存的社会心理结构,造成国民个体独立思考与决断能力的严重匮乏。站在今人的角度看,儒家政治文化所欲塑造的,乃“唯上是听”的仆从,而非拥有主体人格的公民。即使是孔子本人,作为一位“国师”,其入朝廷大门尚且惴惴然恐不当上意:“入公门,鞠躬如也,如不容。立不中门,行不履阈。过位,色勃如也,足躩如也,其言似不足者。摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。出,降一等,逞颜色,怡怡如也。没阶,趋进,翼如也。复其位,蹶蹶如也。”(《论语·乡党》)国人惯常自夸“具有吃苦耐劳、坚韧不拔的民族精神”。每当听闻此种说法,窃常有汗颜之感、忧戚之心。我们当然可以把这种国民性格视作中华民族生生不息的精神源泉;反过来看,内中是否有逆来顺受、低眉顺眼、安分守己的奴性成分?如黄仁宇所形容,国人“懒惰而无气息”^①;更如鲁迅先生对国民性的猛烈批判:奴性、面子观念、看客心态、马虎作风、麻木、卑怯、自私、狭隘、保守、愚昧等等。梁漱溟先生认为此等“忍耐”之国民性,乃是国人从大家庭生活中学来。在笔者看来并不尽然,大家庭生活固为一源,以儒家思想为渊藪的政治制度对于人性的长久压制与戕害,恐怕是更为根本的制度性原由。此等祈求“明主”与威权的国民性格,历经数千年儒家等级思想之灌输,早已沉淀为国民的基因性深层心理结构,而这种普遍性国民心理结构,又恰好为专制统治提供了社会心理基础。所以说,近现代以来思想界对于传统专制体制的批判,首先是从解除儒家等级制思想桎梏、瓦解“群氓”式国民性土壤、塑造主体性公民人格开始的。

回过头来看,贝淡宁是一个深受儒家价值观影响的学者。2012年7月,他和儒家学者蒋庆联合在《纽约时报》发表《儒家宪政宣言》,引发广泛关注。在“儒家宪政宣言”中,贝、蒋二人提出,民主在实践当中也有缺陷。他们提出另外一种模式,即设立“通儒院(代表天)、国体院(代表地)和庶民院(代表人)”三院,共同施行“仁政”。虽然,后来在接受《南方周末》记者采访时,贝氏说自己已经部分改变了主张,但其贤能政治主张的儒家思想与文化基础,已然显露无疑。比如他认为,在社会政治生活中,更应该强调礼,尤其是等级关系。不管什么社会,都有不同的等级、不同的平等。问题是什么是合理的等级,什么是不合理的等级。这方面儒家愿意承认,自由主义者一般不愿意讨论这些问题^②。

其实,关于儒家资源与现代民主政治的结合,现当代新儒家有共同的趣尚。在现当代新儒家中,他们的政治思想的取向,有政治自由主义的,如张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观等;也有社会民主主义的,如熊十力、梁漱溟等^③。

确乎,贝淡宁的贤能政治主张并非“在沙滩上起高楼”,而是有其深厚的历史与文化基础。正如方朝晖的看法,一个民族的文化心理基础,在很大程度上依然深深地影响着我们今天人和人之间的关系、政治和人物之间的关系、权力和权威的运作,这是我们今天在讨论相关问题时必须予以充分考量的^④。只是,具体到贝淡宁的贤能政治主张而言,缘于个人的因缘际会,它成为集西方社群主义、精英主义基因与东方儒家文化资源于一身的奇妙杂糅。

对比儒家的贤能政治理想,贝淡宁的政治尚贤制,准确地说,可称之为“新贤能政治”。它试图探索一条将现代民主制与尚贤制结合起来的理论路径,因而并不完全等同于传统尚贤制。实则,贝淡宁的贤能政治之“新”,只是相比传统政治儒学而言;而与现当代新儒学比较,在理念上并无多少新意可言。大体说来,“在辛亥、五四以来的二十世纪的中国现实与学术土壤上,强调继承、发扬孔孟程朱陆王,以之为中国哲学或中国思想的根本精神,并以它为主体来吸收、接受和改造西方近现代思想(如“民主”“科学”)和西方哲学(如柏格森、罗素、康德、怀特海等人)以寻求当代中国社会、政治、文化等

① 黄仁宇:《中国大历史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第285页。

② 鞠靖:《贝淡宁:“需要民主,也需要‘贤能政治’”》,《南方周末》2013年1月21日。

③ 郭齐勇:《论牟宗三的“三统并建”说》,《孔子研究》2016年第1期。

④ 方朝晖在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

方面的现实出路。这就是现代新儒家的基本特征”^①。只是,万变不离其宗,新旧两种尚贤制又有其共同的思想基因,那就是儒家思想“德治”为先的政治哲学,所谓举贤任能,贤德是基础,是前提。暂且抛开德治的弊端不说,新旧贤能政治这个“德”字,并非建立在众生平等的正义理念的基础之上,为众生所平等地“分有”,而是“德有差等”,所谓“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)、“君子小人之大辨,人禽之异,义、利而已矣”^②。这里,通过一个“德”字,在“君子”与“小人”即治者与被治者之间挖出一条无法逾越的等级制思想鸿沟,从而,通过“贤德”的差等化说教,在思想领域完成了德性对于等级式权力的正当性乔装。正如乔·里特尔所引称:“贤能政治是个既不准确又有危害性的描述,使用这个词宣称明显不实的说法,不过是为权力和特权的不平等辩护而已。”^③

如果说,儒学是立于小农经济基础之上、为政治统治服务的“官学”,那么,传统贤能政治就是确立在小农经济基础之上的“保育式政体”^④。而作为传统贤能政治之变种的新贤能政治主张,则罔顾现代多样态的异质性社会取同质性的小农社会而代之,公民的经济、社会、政治与精神欲求已呈多样化的社会事实,仍然固守以传统等级制治理形式为主干的政治运行方式,就离开时代精神太远了。

三、道德精英主义:贤能政治的本质

一般而言,精英主义是一种理解政治和历史的方法,其最极端的形式认为社会总是处于少数人(精英)的统治之下,是他们在社会中起决定性作用并把权力集中在自己的手中^⑤。若稍加细化即会发现,在不同的政治文化环境之中,精英主义又有不同的制度理念基础,因而便有不同的表现形态。集权下的精英主义,显然大不同于民主体制下的精英主义。在集权或贵族等级体制下,个体精英总体上是靠出身、血统、门第上位,是典型的世袭制。在民主体制下,应无精英主义赖以产生的适宜土壤。但现实的一种状况是,由于体制的某种异化,表面上,财富与权力的分配不是根据一个人世袭的家庭背景,而是根据他的“贤能”,机会面前人人平等;事实上,由于人们家庭出生、成长环境的不同,成为“精英”的条件和机会也不同,其实际结果是走向另一种形式的不平等的世袭制。

贤能政治的主张者,基于精英主义的观念立场,在理论上将对权力的占有及行使,与人的某种特殊品格与德行联系起来,因之更加倾向于把政治权力让渡于拥有优良品德和智识的人,也即所谓贤能之士。即是说,与民主政治将公民权作为公民践行政治权利的唯一门槛不同的是,贤能政治先验地划定一个有关贤能之才的等级式的精英主义圈子,将普罗大众区隔在外。不过,由于贤能政治的主张更加注重贤能之士的个人品德修养,贤能之间,以贤为先;更加注重君子小人之辨,“君子怀德,小人怀土”;因此,此种精英主义又带有鲜明的德性特征,可称之为道德精英主义^⑥。道德精英主义,实乃贝淡宁贤能政治主张的本质特征:“我主张庞大的、和平的、处于现代化进程中的尚贤制国家的高级政治领袖需要在智识能力、社交能力和美德方面都很出色。但是,请注意政治领袖不一定是任何维度上的最杰出者。……让政治领袖与众不同的地方是,他们应该在这三方面都处于平均水平之上。虽然这么说,这些品质并不是同等重要的。一定程度的美德必不可少;如果没有了为公众服务的意愿,政治领袖可能将其智识能力和社交技能用于灾难性的目的。”^⑦

① 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987年,第265—266页。

② 王夫之:《读通鉴论》卷十八《宣帝》,北京:中华书局,1975年,第616页。

③ [英]乔·里特尔:《作为经济寡头统治的贤能政治》,《开放时代》2013年第3期。

④ 闻小波:《保育式政体——试论帝制中国的政体形态》,《文史哲》2017年第6期。

⑤ [英]戴维·米勒、韦农·波格丹诺编:《布莱克维尔政治学百科全书》,北京:中国政法大学出版社,1992年,第223页。

⑥ 所谓“道德精英主义”,有论者作如下界定:主张由道德高尚的少数人去治理国家,而且唯有他们才有资格治理国家,设计和安排社会秩序,最终建立理想社会。参见齐子萍、孙晓亮:《儒家道德精英主义评析》,《青岛农业大学学报(社会科学版)》2002年第1期。

⑦ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第91页。

贤能政治对于公职人员的道德人格要求极为严格,有时甚至到了不近人情的严苛程度,好比是患了人格“洁癖症”;而且,要求当政者在人格上自我完善、自我修持。但以此苛刻的标准去搜罗“贤能”,只怕是大海捞针。况且,当下的社会环境已非古时,远为复杂多样。从政者所面对的,是充满各色诱惑的纷繁世界,这无疑对其人格修养提出了更高的主观要求。但由于以儒家思想为代表的传统文化在传承过程中的断裂,人们的自我人格塑造和修为,反而不及古时,此时所迫切需要加强的,无疑是制度性外部约束。在此背景下一味倡导以人格自我修持为内核的贤能政治,其道德基础何在?客观合理性何在?退一步讲,即使“德行”可以衡量,但通过现今流行的类科举制的考试,又如何能够考察出一个人的品德?正如论者所谓:科举选能不选贤。如果你要肯定科举,你最多也只能说它是“唯能政治”。“尤其是八股文,的确能挑出聪明人,傻瓜是作不了八股文的。至于八股文的知识有没有用我觉得是次要的,但是八股文作得好的人肯定是聪明人,至于是不是贤良,不知道。”^①科举或者考试,不过是考察候选者的技术性能力的一种单调的方式。至于德行,在封闭的考场里,由几个考官决定考生命运的考试方式是万万“考”不出来的。考试只能考察候选者可以外显的技能,出于功利性考量,考生对其真实的内心世界会选择隐而不露,甚或极力遮蔽。如此结果的出现,是人性的必然,不必因此大惊小怪。人性的“趋利避害”和自我保护的本能,决定了一个人断然不可能当众承认自己未被发现的致命弱点,这为人性所注定。

换个角度来看,当我们把民主视作一种考试形式的时候,会是何种场景和结果呢?比起科举考试和公务员考试的考录形式,它是不是更为开放呢?回答显然是肯定的。因为在“民主的考场”,考生所面对的,不再仅仅是处于封闭考试环境中的几个考官,而是千百万手握政治权利的公民考官;公民所重点考察的,也不仅仅是候选者的外显技能,更是其作为公众人物所应具备的贤德素养,而这是候选者有心却无力加以掩饰的。在漫长的公开考选过程中,候选人无所遁形,其过往的任何涉公污点,随时都有可能被无所不在、无所不能的选民和媒体扒出来,从而致使候选者面临出局的命运。如此看来,两种考试方式及其结果是可想而知的。

那么,贝淡宁新贤能政治主张的精英主义,究竟建基于何种制度基础之上呢?新贤能政治主张者总是试图把选贤任能与民主制的某些可取因素予以糅合——如基层政府实行民主选举——以期形成某种混合性的理想体制。但这一构想遭到了黄玉顺先生的尖锐诘问:贝淡宁所谓的贤能政治或精英政治,实质上是从中国古代儒家那里引出中国现实的尚贤制,这种政治精英往往与民粹主义搅在一起。究其缘由,民粹主义往往具有韦伯所说的“克里斯玛权威”情结,即对于作为精英的魅力领袖的崇拜。民粹主义其实根本不是任何主义,而是一种社会情绪,所以它可以和任何主义结合。当其与自由主义结合时,它会倾向于民主。当其与国家主义结合时,它会倾向于另外的东西。而贝淡宁所谓贤能政治显然属于后者,即与民粹主义结合的精英^②。

对于贤能政治的精英主义本质,秦晖先生有别出心裁的识见。他认为,贤能政治的本质其实就是“贵族政治”。“贤能政治”在西方最恰当的翻译就是“贵族政治”。亚里士多德讲的贵族政治,其实没有血缘的含义,真正的含义是“优秀的人的治理”。就此而言,“贤能政治”基本上是没有意义的概念,因为任何一种政治都声称他要找好人和聪明人来执政,从来没有一个人包括希特勒在内说他专挑坏人和蠢人来执政。从这个意义上讲,如果要把贤能政治当作一种目的来看的话,所有的政治都可声称它是贤能政治^③。

显然,贤能政治背后所隐匿的精英主义本质,不管是以何种思想与体制为基础,也不管它有着多么高尚的道德诉求,其最终的客观社会效果都是不佳的。以精英主义为底色的贤能政治,本质上是

① 秦晖在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

② 黄玉顺在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

③ 秦晖在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

一种将社会人群划分为“治者”与“被治者”的二元政治结构。在此治理结构之中,前者因其精英属性而居于崇高地位,因此,理应“天然地”占有最优质的社会资源,占有特殊的政治地位,享有普罗大众的膜拜。“而所有这些个从物质到精神的特殊待遇的获取,都有一个冠冕堂皇的至上理由——……为了更好地为国家和人民工作”^①。特权与偶像崇拜因此得以产生并披上了合法的外衣。

因此我们说,贤能政治的主张,潜含着偶像崇拜的文化或思想基因,而对于政治偶像的崇拜或神化,往往会低化整个社会的集体心理、智识水平和鉴别能力,形成对领导人人格崇拜的社会心理氛围。而这种社会心理氛围,恰恰是贤能政治滑向集权的政治文化基础!在这种集体无意识的社会氛围之中,“有意识人格的消失,无意识人格的得势,思想和感情因暗示和相互传染作用而转向一个共同的方向,以及立刻把暗示的观念转化为行动的倾向,是组成群体的个人所表现出来的主要特点。他不再是他自己,他变成了一个不再受自己意志支配的玩偶。……这种变化是如此之深刻,他可以让一个守财奴变得挥霍无度,把怀疑论者改造成信徒,把老实人变成罪犯。”^②

而且,从意识形态角度看,精英主义以崇尚和树立政治权威或者政治威权为特征。在贤能政治体制下,政治权威与思想威权往往是一体之两面,二者不可分割,政治权威同时即是意识形态的至上权威。即是说,在贤能政治体制下,“权力中心天然是真理的中心”,正如福柯所谓:国王即为“正义之源”^③。

四、权力的正当性及其制约:“贤能政治”不可逾越之障碍

讨论贤能政治,一个不能回避的深层问题,就是如何把控人性及其与权力的关系。按照契约论者的主张,人性在本质上是自私和利己的,人的行为往往受到私性情感的支配,这是人性的不足。一个显明的事实是,当着权力遭遇了人性,其公共价值取向总是存在被私性情感干扰的可能与空间,在权力及附着其上的巨大利益面前,人性的弱点往往会被无限制放大。这一人性观虽有所偏颇,却也深刻地反映了现实政治实践的人性困局,这正是社会契约论赖以生成的人性基础。“爱情通常会被野心取代,而野心却几乎没有被爱情取代过。一旦人们心中充满了那种激情,他就容不下竞争者……。对惯常得到、甚至惯常希望得到公众钦佩的那些人来说,其他一切愉快的事情都会变得令人厌恶和失去魅力。”^④

对于权力与人性的二元冲突,贝淡宁先生当然也有着清醒的认知。故而,他认为贤能政治的合法性端赖于对于滥权者的限制。“所以,我觉得治理腐败是保证贤能政治在中国实施的合法性。现在解决腐败问题,是让官员对腐败心生畏惧,觉得腐败的代价太大。但是从长期来看,我觉得更需要儒家的方式,即‘慎独’。但是这个过程很慢,可能二十年以后才会看到结果。我对现在中国的问题不悲观,我觉得还是有进步的。用儒家思想引导官员也很重要,儒家有‘慎独’的思想,要让官员知道,即使没有人管我,我内心也会约束自己不应该腐败。所以,我们应该需要多种手段去督促官员,让他们不滥用权力。”^⑤在这里,类似“慎独”这种主观性自我教育手段,被视为更为根本、更具持久性的灵丹妙药。但令人不明就里的是,在兜了个“德治”大圈子之后,贝淡宁先生还是又回到了足令其厌弃的民主与法治:“我认为可持续的政治尚贤制也要求拥有民主社会的一些典型特征:用法治衡量腐败和权力滥用,用言论自由和政治实验防止政治等级体制的固化。”^⑥显然,在如何驯服桀骜不驯的

① 孙立平:《穆加贝是一个什么?》,孙立平社会观察,2017-11-22。

② [法]古斯塔夫·庞勒:《乌合之众——大众心理研究》,冯克利译,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第71、72页。

③ [法]米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第89页。

④ [英]亚当·斯密:《道德情操论》,焦维娅译,合肥:安徽教育出版社,2008年,105-106页。

⑤ 宋晨希采写:《学者贝淡宁:“贤能政治”并不能为中国“辩护”》,搜狐文化,http://www.sohu.com/a/115329655_458191。

⑥ [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第136页。

政治权力这一根本问题上,贤能政治主张无疑陷入困顿与焦虑的境地。其实,又何止是权力制约问题,包括权力的来源、权力行使主体的认定,贤能政治无不面对许多严峻问题。

已如前述,在将公共权力赋予贤能之人去行使的看法上,民主政治与贤能政治是取得共识的。但是,贤能政治理论主张有四个关键问题,尚待严密的自足性论证和破解。否则,贤能政治主张就难以在理论和实践上站稳脚跟,令人服膺。

第一个关键,谁是选贤任能的合法性主体?其选择主体资格由谁赋予?

这是贤能政治最为人诟病的一个问题。如任剑涛所指,作为新贤能政治,选贤任能的选择主体究竟属谁?换言之,谁有资格来选你为贤,谁有资格来选你为能^①?亦如秦晖所谓,其道德评价的主体究竟属谁^②?不破解这一困局,其理论主张就不能自成体系。

正如有论者所尖锐指出,从主观性理想来说,没有任何政权不主张用贤能来治国。但在客观上,没有任何人和任何手段能保证识别和产生贤能,更不能保证贤能永远不变质,不滥权。从逻辑推导来看,关键的问题在于:贤能由谁来识别?如果贤能由其他贤能识别,这显然会犯循环论证的错误,作为识别者的贤能又是从何而来呢?如果贤能由某些权威来识别,相信贤能政治的主张者也不敢承认这些人具有识别贤能的公信力。如果贤能由大众来识别,那贤能政治与民主选举有何区别?至于客观上,没有任何手段能够保证识别和产生贤能。贤能如何产生?是任命还是选举?如果是任命,这同样陷入“贤能由谁来识别”的逻辑困境。如果是选举,那它与民主何异^③?总而言之,新贤能政治的逻辑起点何在?

显然,这是一个不可回避的终极性问题。新贤能政治如果仍然不能切实地、令人信服地回答这一终极性问题,也就会产生传统贤能政治所无解的治乱循环问题。

第二个关键,作为一种政体类型,新贤能政治需要回答的是,其权力来源的合法性何在?换言之,其程序正义何在?

我们知道,与贤能政治相比,民主政治在制度设计层面解决了有关权力来源的正当性与合法性问题,也即程序正义这一根本性问题。仅就程序正义而言,所谓民主,即公民同意基础上的权力授受关系,因而它是政治权力关系正当化的当然前提。为贝淡宁所诟病的“一人一票”制,不过是民主政治在直接民主环节的一种制度形式,远非民主政治的全部,此外还包括一系列针对权力运行的制度安排。

或曰,贤能政治并不存在政治正当性与合法性问题,因为它通过选贤任能,由杰出人士进行高效的社会治理,即以所取得的治理绩效自动获得了权力的正当性与合法性。但在这里,贤能之士的社会治理是否一定取得预期绩效,亦在两可之间。即便如此,这一答案也只是回答了权力行使的合法性问题——这一合法性须通过后续治理绩效来追认,而并未回答权力来源的合法性疑问。因为,它回避了权力来源的程序问题。质言之,贤能政治的最为致命的软肋,在于无力更无法从制度层面,解决权力的获取这一根本性问题^④。

第三个关键,新贤能政治中的贤能者是否需要制约?如果需要,新贤能政治能够提供怎样的制度化方案,一揽子解决之于政治权力的限制与监督这一难题?换言之,其实质正义何在?

除却权力来源的正当性问题,贤能政治并未给出一个令人信服的答案,对于权力运行过程的有效监督与制约,贤能政治主张也无力提供一个自足性方案。“文革”结束之后,邓小平讲“要加强民主法制建设”,显然并非空穴来风,而是鉴于权力绝对化的沉痛教训所得出的科学结论。

① 任剑涛在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

② 高全喜在《文史哲》杂志第六次人文高端论坛“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”上的发言。

③ 这是邓曦泽在与笔者通信讨论“贤能政治”问题时提出的看法。另参见邓曦泽:《儒学现代价值新反思》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2017年第5期。

④ 刘京希:《构建现代政治生态必须祛魅贤能政治》,《探索与争鸣》2015年第8期。

亦如政学两界久已达成的共识,在既定的制度体系之中,传统贤能政治始终不能找到或者不愿找到制约权力的法门。“我们曾在二千年前就废除了封建制度,做到了大一统的国家,在这个大一统的国家里,我们曾建立了一种全世界最久的文官考试制度,使全国才智之士有参加政府的平等制度。但我们始终没有建立一个制度来限制君主的大权,世界只有安格罗撒克逊民族在七百年中逐渐发展出好几种民主政治的方式与制度,这些制度可以用在小国,也可以用在大国。”^①

那么,新贤能政治有何拿得出手的根本性制度安排,能够超越传统贤能政治,像民主政治那样,解决“把权力关进制度的笼子里”的问题?既往的政治实践告诉我们,寄望于“选拔任命拥有优秀的智识能力、社交能力和道德素质的政治领袖”^②的贤能政治,所选拔出的政治领袖,出现决策失误甚至错误的几率至少是50%。我们的问题是,通过何种恒定的、靠得住的方式,来预防和杜绝这50%的几率的发生?既往的贤能政治实践没有给出一个令人满意的答案。尤其是,政治领袖轻用为全社会所寄托的“权能”,进行盲目的政治与社会决策所造成的失误、错误的周期性出现,迟滞社会发展的正常进程,此时却不见“贤”字的踪迹。此一体制,也有可能试图“把权力关进制度的笼子”,但由于在本质上说,贤能政治之权力位阶远大于、远高于“制度的笼子”,所以,常见的政治景观和最终的结局,“制度的笼子”常常起不到应有的作用。更为常见的情形是,未加分置的、高度集中的政治权力和政治权威,并无内在意愿去建立限制自身权力的制度机制,任何机构或权力,天生都具有自我强化的本能和冲动,却是一个铁律。恰如魏特夫所指出的:“虽然行政效率递减法则决定了金字塔式的管理机构的下限,但是不受制约的权力加强的趋势却决定了其顶端的性质。”^③况且,既然贤能政治以“尚贤”相夸耀,那么,“美德”便是约束权力外溢的不二法门,也就自然没有必要再去设置制度性约束体系了。贤能政治主张者的回答,是拥权者的道德自戒,是“慎独”。其实,“人性”是否可靠,千百年来的政治实践已经一再给出答案。只有当着政治权威从人格化向着制度化变移,才意味着政治权力被最终驯服的开始。

第四个关键,新贤能政治能够通过何种制度安排,解决对于社会活动家的权利甚至基本人权的保护问题?

对于政治生活而言,一旦涉及政治理念和政治立场的不同,宽容与容忍的态度,甚至比自由更加重要。原因在于,“容忍就是自由的根源,没有容忍,就没有自由可说了。至少在现代,自由的保障全靠一种互相容忍的精神,无论是东风压了西风,还是西风压了东风,都是不容忍,都是摧残自由。多数人若不能容忍少数人的思想信仰,少数人当然不会有思想信仰的自由。反过来说,少数人也得容忍多数人的思想信仰,因为少数人要是时常怀着‘有朝一日权在手,杀尽异教方罢休’的心理,多数人也就不能不行‘斩草除根’的算计了”^④。

何谓宽容?《大英百科全书》如此定义:“宽容:容许别人有行动和判断的自由,对不同于自己或传统观点的见解的耐心公正的容忍。”^⑤但不同于日常生活,就政治生活而言,良好的政治生态,不在于参与政治生活的人们是否拥有一颗宽容之心,而在于是否拥有一套机制,保护对立双方的互相容忍的精神,尤其是保障少数人的权利。

贤能政治主张者也承认,贤能政治存在三大问题,即腐败问题、僵化问题与合法性问题。而对于政治生活中异己者的政治权利甚至基本人权保护这一为现代政治学所关注的重大问题,在贤能政治相关著述之中却遗憾地未见提及。

① 胡适:《自由主义》,葛懋春、李兴芝编:《胡适哲学思想资料选》(上),上海:华东师范大学出版社,1981年,第433页。

② [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,中文版序言。

③ [美]卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义——对于极权力量的比较研究》,徐式谷等译,北京:中国社会科学出版社,1989年,第15页。

④ 胡适:《自由主义》,葛懋春、李兴芝编:《胡适哲学思想资料选》(上),第434页。

⑤ 转引自[美]房龙:《宽容》,迺卫、靳翠微译,北京:生活·读书·新知三联书店,1985年,第13页。

我们知道,除却现代民主,其他人任何政治制度形式或政权组织形式,包括君主专制制、等级君主制、贵族君主制、贵族共和制、封建共和制等等,都没能够制度化地解决“少数人”的政治权利甚至基本人权保护这一重大问题,这就使得既往围绕权力的产生、运转和更替所进行的政治生活缺乏确定性和可预见性。

就我们对于贤能政治主张的了解,不妨就此问题的解决方案作出一番揣测,而这一方案显然与其遏制腐败的方案相近似。“对尚贤制政府来说,并不需要通过一人一票选举领导人就能遏制腐败的方法有很多:确立独立的政治权力制衡、减少公私领域之间的相互依赖、提高官员的薪水、实行更加系统的儒家道德教育工程。”^①其中,“实行更加系统的儒家道德教育工程”、“确立独立的政治权力制衡机制”两条,可资一用。但前者显然并非稳定性制度供给——既然是“工程”,便有其结束之“工期”,而且类似“工程”的效果已经为无数实践所否定;后者虽属于典型的制度安排,但在民主不充分的政治体制之下,政治运行无以形成完整的生态闭环系统,权力循环与制约体系存在自身无力弥补的缺口,在此状态下,试图“确立独立的政治权力制衡机制”,无疑需要一个长期的过程。

历史地看,贤能政治本质上属于总体性权力。而所谓总体性权力,就是政治权力在总体上全方位支配社会性资源,且内在地具有挣脱制度和法律约制的冲动。因此,特权、滥权所导致的权力腐败总是防不胜防。当然,我们不能否认,这种体制并非容忍权力腐败,它也同腐败行为作斗争,不过它的缺陷,使它无力做到对于腐败现象的制度性预防。

五、“贤能政治”:未来出路与走向

已如前述,贤能政治主张背后所蕴含的,是道德精英主义观念底色。从历时性角度来看,为其精英主义实质所命定,贤能政治无疑是非现在时、更非将来时概念。甚而至于,它只是一种超现实主义的设计。因为它在理论上对于执政者的精神和德行伦理的“洁癖”般要求,使得它天生不具备现实可操作性,因而,作为一种政治制度形式,它也不具备可推广性和普适性。而米塞斯先生早在20世纪40年代对于某种“以伦理代社会”的理念的批评,就像是对目下贤能政治主张者的有意言说:“有些爱用思想的人……不去寻求社会合作的一些法则,因为他们以为,人是可以随自己的意思来组织社会的。如果社会条件不符合改革者们的愿望,如果他们的理想国无法实行,那就归咎于人的道德不够。一些社会问题被当作伦理问题来考虑。他们认为,为着建造理想的社会,需要的是优秀的君主与善良的公民。有了善良的人,任何理想国都能实现。”^②

而且,正是基于精英主义考量,相对地,贤能政治主张就程度不同地存在轻视民众权利及相应的主体价值实现的偏颇。功利地看,比起民主政治,由于贤能政治对于权力的集中掌控和因此所获取的社会动员能力,对于经济、社会和政治领域某种目标的达成,可能更具无可比拟的优势。但是,这些目标的达成,往往是以社会成员自身权益的部分牺牲与社会资源的浪费为代价的。因此可以说,在以达成现实目标为己任的“直接效率”上,贤能政治可能是占优的;但如果把涉及社会各领域所付成本的“间接效率”考虑在内,恐另有答案。在这里,无疑就凸显出一个重大理论问题:人类社会政治文明发展演进的终极目的究竟是什么?

如果我们的政治文明发展演进的终极目的是着眼于工具理性,追求的是眼前利益和功利价值的最大化,是效率优先和直接有用性,是“有用之用”,即如贤能政治主张者所谓:“政治体制的目的应该是选拔能力超群、品德高尚的人作为领袖,这个观点无论在中国还是西方的政治理论和实践中都是

① [加]贝淡宁:《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》,第108页。

② [美]路德维希·冯·米塞斯:《人的行为》,夏道平译,台北:远流出版公司,1991年,第40页。

核心内容”^①，那么，我们对于贤能政治的理论主张大可不必吹毛求疵，而应采取鼓与呼的合作态度。显然，贤能政治恰恰是着眼于精英主义的工具理性，追求的是经济、社会与政治治理效率的最大化，而相对轻视社会大众的情感和精神追求。

回过头来，让我们再观照一下与贤能政治相对应的现代民主，它是否也如贤能政治一般，只是一种谋求功利价值最大化的社会政治治理工具。果如是，那我们完全可以弃之如敝履，因为如果我们认同民主政治的功利价值，那它的功利价值在效率上根本无法企及于贤能政治。比起贤能政治，它的社会动员成本高昂，而且运行“效率”极为低下——只是就眼前的直接效率而不是长远的间接效率而言。

如果说，贤能政治部分具有前现代性特征，当代民主政治则是现代性政治实践，恰好构成对于贤能政治的时代性反动。只是，民主政治在当下社会实践中遭遇了挫折，因而一定程度上出现了信任危机，但此种危机并不能构成我们笼而统之地诟病民主政治的理由。问题的实质在于，民主政治作为一种现代性政治制度形式，存在诸多实践版本。宏观地说，有资本主义民主与社会主义民主之别。中观地看，在资本主义与社会主义各自的民主空间体系，又有多样性的探索，如英式君主立宪版本、美式两党制版本；中国道路、越南模式等等。所以，一种民主实践形式遭遇挫折，并不构成以带有前现代色彩的贤能政治否定现代民主政治一般性实践的充分条件。即使西式民主整体性地遭遇前所未有的危机，失去存在之根由，那么，取而代之的也应当是更具时代性的某种更新的政治生活组织形式。

退一步说，即使是从“有用性”的层次来看，现代政治理论及其实践已经反复证明，只有民主和以之为前提的政治与法律制度设计，才能够在制度层面解决权力的来源、权力的制约这两个关涉政权合法性和正当性的根本性问题^②。如果说，“人类历史最珍贵的是实现了把统治者关在笼子里”，那么，这一伟绩显然不能全由贤能政治实现，民主政治贡献。当然，事实求是地说，在民主社会，不排除权力腐败，但由于实现了社会政治资源的分域切割和对权力的制度化制约，使得权力腐败犹如“老鼠尾巴上害疖子，出脓也不多”。

如果说，最初的民主政治“以群众为统治者”，更多地注重公共治理的“人民公益”，以人民为主体的“有用之用”，“追求自足而且至善的生活”^③，那么，经过人类文明对于民主之政治内涵的不断探索、丰富和完善，民主已经脱胎换骨，升级改造，从单纯的政治治理方式和技术手段，升华为“文明社会的基本价值”，内化为人们心灵深处的政治价值观，上升至“无用之用”的价值意义。“政治制度的目的并不是选择领袖，而是权利与权力的主体是谁的问题；民主绝不仅仅是一种工具，而是一种价值，即是人民主权的保障”^④。“民主已不仅是一种国家制度的形态，而且成立一种社会形态和广大公众的生活方式”^⑤，成为现代社会之公民的公共生活形态。既然民主是一种基本价值，一种政治目标，那么，它就升格为一种人类文明的一般性目的，人之为人的内在社会政治质性。以至于，没有民主，人就不能从“物役”和相应的“人役”状态中摆脱出来，而走向自觉自为的状态，成为自我精神的主宰，人的社会属性就不能言称完整，而是与仅仅满足于物欲追求的经济动物无异。换句话说，在政治哲学意义上，民主不仅是实现社会正义与政治正义的制度安排，而且，它本身即是社会正义与政治正义的表现形式，因为，它制度化地赋予了每一个公民以政治主体资格及地位，使其可以自由地行使法定政治权利，从而成为“人的全面发展”的重要一环。就此公民主体地位与精神性权利而言，贤能政治显

① [加]贝淡宁：《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》，“前言”第XXX页。

② 公法的功能往往是对现实的反动，因为现实中的政治往往是尔虞我诈，因此，公法就规定了很多防范尔虞我诈的规则。参见刘连泰：《“公共利益”的解释困境及其突围》，《文史哲》2006年第2期。

③ [古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1995年，第133、140页。

④ 黄玉顺：《“贤能政治”将走向何方？——与贝淡宁教授商榷》，《文史哲》2017年第5期。

⑤ 蔡定剑：《民主是一种现代生活》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第1页。

然是无法全部予以满足的,它的出发点或者说理想目标,主要在于当下社会治理及其效率。

由此可见,抛开具体制度模式,就普遍意义而言,民主作为广大公众的生活方式和文明社会的基本价值,而成为人类社会的共同追求。或许,在一定国别的一定阶段,作为一种功利性治理手段,贤能政治在功效上具有超越民主政治的独特优势,但随着文明进程的推演,以及作为这一进程的重要内容的公民主体意识的普遍觉醒,这一“地方性知识”,终将显示出自己的局限性。

作为中国人的智慧性贡献,超越“地方性知识”的“人类命运共同体”这一构想和愿景的提出,无疑极富远见。既然是“命运共同体”,它就应该是基于人类价值诉求的有机整体,否则,就谈不上所谓“共同体”。此一命题隐含一个亟待破解的紧迫性问题,即人类价值的主要构成成分究竟是什么?这无疑需要我们从人类文明的基本价值理念入手,展开筛选与提炼。因此,如果我们不研究世界主要文明,尤其是世界主要政治文明形态的历史由来及其发展趋势,以及它们与中华文明及其实践之间的互动关系,进而通过比较鉴别,探讨二者之间的共同文明基础,而是如贤能政治主张那般,一味执拗于中国传统这一“地方性知识”,那么,“人类命运共同体”的构想将无法达到自己的目的。

显然,对于贤能政治及其未来走向,也应当置于人类文明演变与发展的总体格局之中予以研判,置于人类文明的历时性与共时性时空格局予以定位,如此才可得出更加准确的前瞻性结论。而这个历时性与共时性时空格局,并非我们所习见的自然性时空格局,而是一种标示人类社会发 展演进的制度性时空格局与文明性时空格局。从这个角度我们只能得出一种结论:贤能政治的未来命运,取决于儒家政治哲学、中国道路以及民主政治之间的互动及其前景。

【在本文写作提纲的拟定过程中,王学典先生提出了宝贵的意见和建议;李梅、邹晓东二位同事亦为本文的写作提供了必要的资料支持。在此一并深致谢忱!】

[责任编辑 邹晓东]

儒家领袖与儒家民主

[美]安靖如撰 田旭译

摘要:儒家民主主义者认为,如同现代儒家政治体必须从君主制转变到民主制一样,必须对儒家政治领袖的角色进行反思,但是这并不意味着现代儒家必须摒弃传统儒家视野下的领袖观。尽管在现代民主儒学的新背景下,一些关键的儒家见解在某种程度上呈现出新的意涵,但这些洞见的传统内涵依旧重要。陈祖为和陈永政在论证儒家强调领导力胜过制度这一观点上并无过错,但我们还应该重视那些儒家所依赖的用来培养和选拔贤德领袖的制度。儒家从未认为政治的运转可单独依赖于启发型的领袖,优秀领导力的运作依赖于一系列背景制度的支撑和推进。慈继伟认为儒家在深层次上是非民主的,但这一观点却恰恰能够帮助我们解释,为什么儒家必须向民主演进。儒家民主仍然需要政治领袖来扮演那些能够承继传统儒家领袖精神的角色,现代儒家需要通过拥抱人本民主,而不是民本威权主义,来解决传统儒学中的张力。

关键词:儒家;领袖;民主;进步儒学;民本

子曰:为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。《论语·为政》

一、引言

关于儒家领袖启发性的、近乎于拥有魔力的人格的许多著名形象,似乎都与民主的所有概念南辕北辙。一些现代儒者对这一距离额手相庆,认为现代儒家政体应实行精英统治,并且人们应该以传统的方式来尊崇这些统治精英^①。相较而言,儒家民主主义者则认为,如同现代儒家政治体必须从君主制转变到民主制一样,必须对儒家政治领袖的角色进行反思,但是这并不意味着现代儒家必须摒弃传统儒家视野下的领袖观。尽管在现代民主儒学的新背景下,一些关键的儒家观念在某种程度上呈现出了新意涵,但这些观念的传统内涵依旧重要。这篇文章将对这一民主视野中的领袖概念进行详述并辩护,笔者将分四步进行讨论:首先,在陈祖为(Joseph Chan)和陈永政(Elton Chan)著作的基础上,大致勾画传统儒家观念中启发型领袖的轮廓;其次,解析并批评了慈继伟对于基于“认同模式”主体性的儒家领袖观与民主不相容的论断;第三,采用拙著《进步儒学》中的一些观点来论证现代儒家需要通过拥抱人本民主,而不是民本威权主义,来解决传统儒学中的张力;在最后的结论中,阐释为什么儒家民主仍然需要政治领袖来扮演那些能够承继传统儒家领袖精神的角色。

作者简介:安靖如,美国维思大学(Wesleyan University)哲学系教授。

译者简介:田旭,中国社会科学院世界经济与政治研究所助理研究员(北京 100732)。

※感谢参加“东北亚民主领袖概念工作坊”的各位与会者在会上富有成效的讨论,同时也感谢 Max Fong 在编辑上的帮助。

① 贝淡宁详尽论述了一套受到儒家思想启发的尚贤政治制度,见 Daniel A. Bell, *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2015)。

二、启发型领袖

让我们先来看看陈祖为和陈永政在其新著《儒家与政治领袖》(*Confucianism and Political Leadership*)中对于传统儒家领袖观念简明而又宽容的论述。在他们看来,儒家领袖观念具有四个关键特征:1.它取决于统治者与被统治者之间的纽带;2.它基于领袖在何以成人方面的超凡卓群;3.领袖是启发性的,这在于其伦理权威以榜样而非强制的方式赋予其领袖资格;4.政治领袖,而非政治制度,才是政治秩序的基础。笔者将会逐一审视这些特征,并考察该领袖模式之所以与民主不相容的缘故。

在两位作者(指陈祖为和陈永政,下同)看来,政治领袖的真实权威并不仅仅来源于其能够提升人民的福祉,而且还在于“人民对于他的统治心甘情愿地接受。也就是说,领导的权威并不仅仅应在表面和形式上被证明是正当的,同样还应内在地通过一种基于互相承诺的方式来构建。这种双方的相互承诺表现为统治者承担关怀民众的义务,以及人民对其心甘情愿的接受”^①。《论语·颜渊》第七章或许就是对这一观点的最好诠释:孔子说,食物和武器均是善政的关键,但人民的信赖才是最为重要的,“民无信不立”^②。两位作者还引用了《论语》中的其他论述来巩固“人民乐意追随好的领袖”这一观点。毫无疑问,人民对领袖的接受,在儒家政治思想中扮演了一个重要角色。在本文第四节中笔者将会质疑该观念中的一个视角,即人民是否是“心甘情愿接受”这一行为的主体。现在让我们接着对他们的其他论述进行分析。

正如两位作者恰当指出的那样,儒家领袖并不依赖于某一特殊的天赋才能。一位伟大的领袖能够在所有人之所以为人的最为平凡的面向上,均表现得相当出色^③。作者们提供了一份很长的领导素质清单(如具有宽容、仁慈、强壮、勤勉等特质),并对这些素质进行了这样的评价:

日常使用的形容词,且几乎所有人都或多或少具有的素质。领袖和普通人之间的区别其实仅仅在于前者坚持实践这些美德,后者则并没有;而领袖和有德行的普通人之间的区别,仅仅在于前者履行公职,后者则并没有。^④

总之,如之前所提到的(官民)双向承诺的重要性,作者们认为,领袖身份与民众身份间具有相当程度的连续性。

在他们看来,构建在自愿接受以及出色的共享人伦素质之上的领袖概念,是发人深省和颇为励志的。人民不仅仅会赞同他们的领袖,同样还会将他当作模范和榜样。我们可以从《论语》中找到许多描述这个想法的陈述,如《论语·子路》:“子曰:‘其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。’”两位作者将该机制解释为:

当人民追随他们的领袖时,他们不仅从领袖处接受指令,同样还遵从领袖的判断。人民这么做的原因,在于他们相信领袖比他们自身更有德行。因此,领袖所行使的权威不仅仅是制度性的,同样还是道德性的。^⑤

换句话说,该机制在于启发民众自愿地去为更为广阔的善而行动。

儒家强调领袖启发能力的另一层含义,在于对于制度的怀疑。通过对儒家发展史上思想家的分析,两位作者认为儒家对制度的怀疑基于两个原因:1.制度是僵化的,且无法依据具体情境进行必要

^① Joseph Chan and Elton Chan, “Confucianism and Political Leadership,” *In The Oxford Handbook of Political Leadership*, ed. R. A. W. Rhodes and Paul’t Hart (Oxford: Oxford University Press, 2014), 58.

^② 原文为:“子贡问政。子曰:‘足食。足兵。民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”

^③ Chan and Chan, “Confucianism and Political Leadership,” 61.

^④ Chan and Chan, “Confucianism and Political Leadership,” 62.

^⑤ Chan and Chan, “Confucianism and Political Leadership,” 63.

的调整。相较而言,只有道德卓越的领袖才能够在具体的情境下作出正确的决断。2. 制度在制约不太道德的领导时,其作用往往有限。两位作者的担忧,或许构建于儒家广为人知的非讼传统之上,两位作者从17世纪儒家顾炎武的思想中找到了详尽且清晰的证据,认为“当制度较为纷繁复杂时,那些奸佞而狡猾的人往往能够如市场上的商人一般操控制度。此时即便存在有德行之人,他们也无法来制止或纠偏这一情况”^①。

在两位作者对制度的这两个担忧的基础之上,笔者认为还可以加入第三个维度的论证。也就是说,至少一些种类的制度(如刑法典)是无法做到去激励人们的道德进步,毋宁说进而去促使人们自律(或者说去回应统治者的启发)。然而,如果我们审视《论语·为政》对这一观点广为人知的表述,那我们马上就会发现事情并非如此简单:

子曰:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”

“道之以德”优于“道之以政”这一观点,是与我们目前所讨论到的儒家思想相一致的,但是我们必须注意到文本所强调的“齐之以礼”。礼指代广泛的形式化的人类活动,从国家庆典到生活礼仪(如葬礼)再到日常社会实践,儒家并不仅仅依赖于启发性的领导力,同样还需要借助礼来规训我们的行为。儒家同时还认为,礼有助于改变个人性情。

确实,两位作者在论证儒家强调领导力胜过制度这一观点上并无过错,但我们还应该重视那些儒家所依赖的用来培养和选拔贤德领袖的制度。除了礼,那些被认为由具备出众美德和洞见的圣贤所著的经典正统文本,可作为次要类型的制度。熟练掌握这些文本,将其价值内化于自身,并转化与升华自身,这一过程是成德的核心手段。因此,通过基于这些文本的考试来选拔较贤德的继任领袖就是可行的。总之,儒家从未认为政治的运转可单独依赖于启发型的领袖,其优秀领导力的运作依赖于一系列背景制度的支撑和推进。这一观点将会是本文论述儒家民主中领袖角色的核心要素之一。

让我们通过反思传统儒家领导模式与民主相关联的一些方式,来简要地对这一小节进行总结:1. 尽管存在一些问题,但“自愿接受”与民主概念目前为止似乎相容;2. 尽管两位作者对于“民一人”张力的轻描淡写可能存在问题,但领袖具有出众的平凡素质这一观念与民主观念是相容的,这一观念暗指公民具有成为领袖的潜质;3. 尽管接下来我们会简要地分析慈继伟对于由领袖所主导的官民关系的本质的否定,但启发型领袖似乎仍与民主政治相容;4. 虽然如上文所述,我们认为儒家优秀领导力的运作依赖于一系列背景制度的支撑和推进,但儒家对制度的敌对仍是一个问题。

三、身份认同

若基于上文中所分析的传统儒家领导模式,那么将其吸纳进民主政治框架的阻碍相对而言较低。也就是说,尽管传统儒家政治思想肯定是非民主的,但若我们对民主与儒家怀抱互为独立的认同,那么二者间基本的相容性就意味着去构建一个结合二者的理论是可能的^②。一如接下来将会讨论到的,我们不但有很好的理由去坚信儒家与民主不仅仅相容,而且民主还是实现儒家深远目标的必需品。为了进一步审视民主的必要性,笔者尝试从慈继伟《改革时代的道德中国》(*Moral China in the Age of Reform*)一书的核心观点中寻找论据。吊诡的是,慈继伟认为儒家在深层次上是非民主的,而这一观点却恰恰能够帮助我们解释,为什么儒家必须向民主演进。

《改革时代的道德中国》是一本广博的著作。在本节中,笔者仅仅选取其中的一个面向,即其在

^① Chan and Chan, “Confucianism and Political Leadership,” 60.

^② 值得注意的是,陈祖为与陈永政在各自的其他作品中都对这一点有进一步的论述,认为儒家与民主(陈永政在其博士学位论文中主要论述了共和主义)互为启发与借鉴,因此二者的结合较之于任何一方都更为优越。参见 Chan, Joseph, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times* (Princeton: Princeton University Press, 2014). 和 Elton Chan, “From Sage-Kings to Confucian Republic: The Political Theories of ‘Jiaohua,’” PhD diss., University of Hong Kong, 2014.

“自由与身份认同(Freedom and Identification)”这一章中的主要观点,来展开讨论。慈继伟的核心概念是主体性。在他看来,主体性是我们用来影响周围世界的自知能力,取决于某些价值和实践的稳定性,并且这些价值和实践的稳定性反过来依赖于某些社会和物质现实的客观安排^①。慈继伟将这些稳健的价值和实践模式视作“道德文化”,并关注于对比两种类型的主体性以及伴随而来的道德文化:一类是个人主义和凭借自由而来的主体性,另一类是儒家和凭借身份认同而来的主体性。鉴于本文需求,笔者在此将集中讨论后者。慈继伟在身份认同模式中这样写道:

被赋予价值的根源,或至少是获取价值的手段,在于一些被普罗大众所认同的权威或者榜样。只有通过这个身份认同过程,大众才能与善或正当保持一种合适的关系,并获取完备的动机来按照善和正当的相应要求行动。^②

慈继伟强调“个体必须在充分自愿时才可进行身份认同:个体必须(主观上)想要去进行身份认同。因此个体自由意志的存在是基于自我否定的行为而被预设,或者说被尊崇”^③。然而,“榜样个体据称在他所作为榜样的关系中,与他人是直接的关系。普罗大众只有通过这一模式……才能认识到传统和社群……的真实意义。出于同样原因,以对榜样的身份认同的形式来被确立为模板”^④。

这一观点与陈祖为等“启发型领袖”的概念有相似之处:根据“启发型领袖”的概念,领袖通过启发民众使他们自愿地根据更广阔的共善而行动,在两类概念中,民众行为的动力均在于自愿而非受迫。慈继伟针对这一观点所提出的看法是:人民唯一所能实现善的路径,在于通过认同其领袖的观念(或者也可被解释为是受到领袖的启发),在这种情况下,可直接实现善的领袖和仅能有限地触及善的民众之间,就存在着一个决定性的等级区分。民众,即被统治者,因此无法对“何者为善”进行自由选择,他们所拥有的唯一选项,在于是否与其领袖在认同上保持一致。慈继伟认为,这仍是一种“形式的主体性”,在此种“形式的主体性”中,人们无法践行关于什么是善的独立判断。如果这是对儒家道德文化的正确描述,那么可以想见这一价值和实践系统将永远地把民主排斥在外。

在这一点上,拥护儒家民主可能性的学者可以有两个选择。一方面,我们可以论证慈继伟对于由儒家道德文化开启的主体性的描述是错误的。这是笔者期待陈祖为他们采取的路径,因为他们强调统治者与人民之间在身份上的连贯性(例如,他们强调统治者美德的平凡性),暗示着他们会否认统治者与人民之间的等级差别,而这正是慈继伟所依赖的理论根基。确实,儒家正统中包含有许多著名的关于人皆可为尧舜的论述。本文接下来的部分将对这一概念作进一步探讨。

然而,慈继伟所提出的身份认同模式并非是对儒学的断章取义。儒家经典正统,毋宁说帝制中国的政治实践,同样包含压制大众主体性的证据。这些论述与慈继伟的观点颇为相似。其中最为著名的一段见于《论语·泰伯》中,子曰:“民可使由之,不可使知之。”这个论断与慈继伟所论述的“人们只能认同或追随某一种善的模式,而无法凭借自身去理解善”的观点颇为相符。

对于人民情状的更为彻底的解释来自《孟子·万章上》,对该文本的解读同样可以与慈继伟的观点保持一致。这一文本值得进行整段引用:

万章曰:“尧以天下与舜,有诸?”

孟子曰:“否。天子不能以天下与人。”

“然则舜有天下也,孰与之?”

曰:“天与之。”

“天与之者,谆谆然命之乎?”

① Jiwei Ci, *Moral China in the Age of Reform* (New York: Cambridge University Press, 2014), 93.

② Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 95.

③ Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 98.

④ 也就是说,只有榜样个体才能与理想有直接关系——译者注。

曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”

曰：“以行与事示之者，如之何？”

曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下，诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯……昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之。故曰：‘天不言，以行与事示之而已矣。’”

曰：“敢问‘荐之于天而天受之，暴之于民而民受之’，如何？”

曰：“使之主祭而百神享之，是天受之，使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之……《太誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”

这一论述中包含两个关键概念。首先，在证明天对于被举荐的统治者的接受这一过程中，人民扮演了关键的角色。这并不是说我们可以绕过人民的行为，如通过占卜，来知晓天命。妥善地对待人民不仅仅是统治者的责任，更是在最初情况下将权威合法化的必要条件。相反，一个对人民极为残暴的君主会因此失去其合法性及权威。对于天意进行预测，既不可行，也不是必须的。如《孟子·梁惠王下》所论述的：

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”

孟子对曰：“于传有之。”

曰：“臣弑其君，可乎？”

曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”

由于暴虐地对待其子民，夏、商先后失去了统治的合法性，不再享有被指定为统治者的天命，因此可以被推翻或处决。

通过将人民的根本性角色纳入其权威体系，孟子使我们理解了人们的利益诉求之所以会被后世后代的领袖认真对待的原因所在。人们对于他们福祉的满足不仅仅是好政策的目标，同样还是国家合法性的现实通道（需要认清的是，在实践过程中，对人民利益的承诺往往未能得到落实，但是这一理想却是清晰的）。然而，对于人民的地位同样不应过于夸大。关键在于（我们的次要目的），领袖选择政策并付诸实践，而人民仅仅对其做出反应。换句话说，我们在此论述的与慈继伟对于凭借身份认同而来的主体性的理解是一致的。人民无法直接地看到或去选择善，他们需要通过一个领袖来行动；要么得当，要么失当地对善观念进行甄别与应对。因此，人民不是权威的根源所在，而是其表现。孟子既没有提供一套人民主权理论，他也没有提供一套大众权利理论（与对《孟子·梁惠王下》第八章的常见解读相反）。人民并没有权利去推翻暴君。孟子说，可以想见人民会抵制坏的统治，并且人民也不应该因暴力地争取生活必需品而受到处罚。但是他却认为，只有谦谦君子，而不是普罗大众，才具有“恒心”。恒心能够使其即便在穷困的情况下也不会动摇自身的道德信条。孟子接着说：“若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。”（《孟子·梁惠王上》第七章）明君并不会以罔民为荣。孟子继续解释说：“焉有仁人在位，罔民而可为也！”然而，人民的暴力叛乱仍然是犯罪，而不是正义的反抗。在《孟子·梁惠王下》第四章中，孟子回答了“贤者亦有此乐乎？”的提问：“有。人不得，则非其上矣。不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。”从这段话中，我们无法找到将愉悦当作一种权利的解释。若失去了享乐的机会，人民可预见地会抱怨。因为在孟子看来，那些执政者独自享乐的行为是错误的，因此人民抱怨就是正当的。综上所述：人民是统治好坏的可靠标识，但他们自身却无法行使选择权和主体性。权威的来源仍在于天。人民被当作温度计一般来度量统治的质量，并以此来指示合法权威的在位或缺位。

虽然在《孟子·告子上》第七章以及《孟子·告子下》第二章中，孟子均提到了“圣人与我同类者”与“人皆可以为尧舜”等著名观点。这些观点支撑了陈祖为等人所提出的“圣王是将普通美德发展到极致”，以及“如今任何人均可为领袖”等论断：

儒家认为这种领导力根植于全人类所共享的道德品质。在历史上，儒家认同此类领导力等级排序的基础在于经济繁荣。然而，这种现象应该被视作一种历史偶然。鉴于儒家的理论视

角,只要一个人认识到他自身的道德本性,并且愿意发展成为道德上的模范榜样,那么任何人都可以成为一个伟大的领袖。^①

个体与圣人这两个身份具有连续性(换言之,个人具有成圣潜能)这一论断具有重要意义,慈继伟与笔者对此均无异议。但我们也同样认为,陈祖为等人所轻描淡写的“历史偶然性”其实暗指了儒家思想中更深一层次的张力。

四、儒家思想中的张力

上文已经提到,根据慈继伟的论述,个人对领袖的认同应该基于自愿而不是强制。这一观点与陈祖为等人所强调的人民对领袖自愿接受的观点相一致。如慈继伟对这一自愿认同行为的本质进行了反思,他也同时认识到了儒家道德心理学内核的张力。这一张力的根源在于,在儒家理论中,自愿认同是一种自我修养。慈继伟认为:

在个人修身过程中,个人必须被假定为一个主体,可是个人又必须遵从一个榜样,并对那些个人应该通过自我修养而内化于自身的准则表示尊崇。也就是说,个人仅在某一面向,而不是其他面向上,被认作一个自由且理性思考的主体。^②

他进一步论述说:

对榜样的身份认同以及自我修行这两个道德律令构成了儒家思想的内在逻辑。在对儒家思想中的等级制元素与其关于人人均具有反思性的自我引导能力的论述进行比较时,将前者在某种程度上看作次要的或视之从属于后者的看法都是错误的。若一定要指出二者的区别,儒家的等级制维度其实更为根本。因为相较于仅作为全心全意的身份认同的预设和驱动条件时才起作用的个体行为,儒家等级制才是儒学身份认同模式主体性的直接表述。^③

这一论述指向其结论:

核心的挑战在于在道德文化层面和个人道德心理层面上来使这两种命令或成分得以结盟——一方面,在关于道德标准的设置上,完全否认个人的权力,而另一方面,个人在培养与对关涉他人的标准相一致的行为时,担任着不可或缺的角色。值得注意的是,尽管这两个成分在儒学正统中被分别地加以对待,但二者之间的辩证关系并没有被注意到,更别提被解决了。因此,被假定的意志力和身份认同能力总是濒临于超越自身,并省略了对强制身份认同第一性的需求,且这一逻辑并未被允许按照常规发展。我们所一再发现的,都是没有说服力的折衷办法——有且只有对个体主动性的有限的承认。^④

慈继伟谈到一些儒家学者在努力解决这个张力方面已取得的一些进展,但他同样认为,即便是其中最为激进的言论,也并没有“跨出决定性的一步,在原则上与外部道德权威和榜样脱钩,并将道德权力直接归因于独立的道德主体。到最后,本可能成为中国版新教改革的突破,完全没有受到儒家思想的关注,更不用提被儒学付诸实践了”^⑤。

此处之所以大段引用慈继伟原文,原因在于他所提出的挑战是现代儒家所要认真应对的。笔者相信,我们能从慈继伟的论证中得出这个结论:如果儒家理论家想要将自我修养和身份认同之间的张力完全消除,那么他们面对的结局将会是儒家的彻底消解。最终得出的这个理论将不会是民主儒学,而根本就与儒学完全无关。

虽然慈继伟对儒家内核中存在严重张力的判断是正确的,但是他在判断这一张力时却失之偏

① Chan and Chan, "Confucianism and Political Leadership," 70.

② Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 99.

③ Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 100.

④ Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 101.

⑤ Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 103.

颇,进而导致他对于解决这一张力并发展出一套可行的现代民主儒学的可能性过于悲观。如上文所提到的,陈祖为等人认为这一问题与经济分层相关联。这一观点部分正确,但却不够有深度。这一问题在于人民在儒家那里,被定义为一个回应性的阶层。如果说,将自愿身份认同归因于人民的说法有失公允,那么,认为人民经历自我修养的看法同样存在问题。人民对于领袖的信任与他们对领袖进行身份认同的结果的积极回应相关,此过程所引发的进展在于一种内化了的羞耻感。该羞耻感并非产生于有意的自我修养,而是一种参与社会礼仪的副产品。

如果人民仅具有回应性,那么谁会是适合进行自我修养(成圣)的主体?让我们先看一下安乐哲(Roger Ames)和郝大为(David Hall)在之前对此作的区分^①。笔者对孟子的翻译混淆了一组关键概念的区别:当孟子谈到“人民(the people)”的时候,他用的是“民”这一概念;当他谈到的是关于“全人类(all people)”的共同性的时候,他用的是“人”。我们可以通过将“民”呈现为“群众(the masses)”,而将“人”呈现为“人们(persons)”来解释二者间的不同。安乐哲和郝大为提出“民”倾向于集体行动,并且早期对于“民”这一概念的使用带有强烈的盲目、愚昧和休眠等暗示。相较而言,“人”这一概念就被用来特指形容作为人类的一个具体的个人,并带有一些积极内涵。安乐哲和郝大为还认为,一个个体“成为一个人,是自我修养和社会化过程赋予其特殊性的结果”,换句话说,“教诲使得一个个体从含混而笼统的‘民’发展为具有个体性的‘人’,并最终表现出具有仁这一权威型人格”^②。尽管这一解释的某些方面目前被证明是存在争论的,但通过对这些争论进行切割,我们仍然可以接受其中基本的“民—人”区别来对前文所提到的张力进行解释。当“人民”被定义为个体的集合而不是大众时,他们和尧舜就可被视为同类。

就算这一区分能够帮助我们更好地理解孟子的思想,但它仍然没有解决官民身份在主体性上的张力。一些机制似乎被用来系统性地人民从“民”推向“人”。更进一步,当代思想家也许会发现,可以将乌合之众的特征界定为无望的谦逊,以及无法与外界产生联系的生活。不需要成为一个激进的个体主义者,也能够发现其中一些信息的缺失:孟子真的能从一个给定的农民的视角来对生活概念化吗?他针对“人”这一概念的普遍主义论调,提倡一种视角上的延伸以及伦理关怀的扩展,但是他的政治理想却过于狭隘而无法认真考虑大众个体的独特视角。孟子时常将统治者比作家长,但是难道家长不应该将每一个孩子都视作一个独特的个体(如孩子在抚育关系中向家长提出独特的需求),而是将他们视作仅有同意需求的群体吗?这些问题以及他们所指向的解决方案,都驱使我们向民主儒学的方向前行。

五、以人本民主舒缓主体性张力

通过审视儒家关于领袖角色的两个视角——一个大体上与民主相容,而另一个则完全与民主相矛盾——现在轮到笔者在这些论述的基础上,来对本文为什么认为儒家必须经历转化并且拥抱民主的形式进行明晰的解释。笔者将分两步来进行论述:首先,对慈继伟关于儒家的一些论断,特别是关于政治和自由之间的关系进行反驳;其次,对人本民主与民本的威权主义间的不同进行简略描绘。在本文的结论部分,将会解释为什么一个独特形式的“儒家民主领袖”概念,对于成功的当代儒家政治而言仍然是基础性的。

如上文所提到的,笔者认同慈继伟关于儒家中存在张力的观点,但却不认为该张力产生于(通过身份认同的)一种主体性模式和对于自由的自我修养的要求,且二者均适用于所有人。相反,笔者认

^① Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism* (Cambridge: Polity Press, 2012), 40–41.

^② David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), 139–141.

为,问题存在于“对民的要求”和“对人的要求”之间悬而未决的张力。尽管笔者倾向于认为儒家经典拒绝赋予“民”这个群体任何整全形式的主体性概念,但去论述存在两种不同的,分别适用于“人”和“民”的主体性概念的做法也许是恰当的。即便如此,本文论点中的一个关键成分在于,对于“人”而言,慈继伟对于儒家所预想的主体性类别进行了错误的界定,其原因在于他否认儒家赋予自由以积极的价值。慈继伟认为,对于儒家而言,自由并非“如揭示人们如何行为以及人们如何看待他们的生活一般显得主要而稳定”^①。此外,相较于自由与秩序之间存在一种相互构建关系的观点(如现代西方视野中的自由概念):“自由在中国的道德文化中是一种典型的与秩序相抵触的概念。在这一对于自由的解读背后,存在一种时至今日仍明显受到中国主流政治和道德文化影响的概念。换句话说,社会的两个主要功能——提升主体性和创建秩序——被坚定地认为必须分开并独立地实现。”^②对主题性与秩序的分离,是慈继伟所指出的潜在张力的另一个表现。

在此,笔者无意对中国过去或现在的政治实践进行解释或辩护,相反,本文将会论证对于传统儒家政治思想的最好解读——该解读在某种程度上通过更广阔的中国道德和政治文化而反映出来——区别于慈继伟的论断。例如,从最广为人知且最有影响力的儒家经典《大学》中我们可以找到依据:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身。”这一段的后续详述了个体何以修身的步骤,但其对何以修身的具体阐释却在后世儒学中引起了广泛的争论。就我们讨论的目的而言,第一句话无疑最为重要。政治在于为国家提供秩序,而其目的在于使得人民能够更完整地实现他们与生俱来的习得美德的能力。换句话说,秩序本身并非目的;其意义在于为人们成为主体创造条件^③。

在此需要作两个重要的解释。首先,《大学》中没有涉及“民”与“人”,它所指为世间万物(天下),但是这一表述与基于人的普遍诉求是一致的。我们因此可将其视作前文所提到的张力的一个方面。其次,《大学》暗示了美德是人与生俱来的能力,而不是外在加诸人的(也许与一些外在的善的模式相一致)。这一观点在其后的儒学中受到十分严肃的对待。随着宋明理学的发展,尽管支持性的社会政治背景对于个体修养而言较为重要,但关键的成就仍然在于自得。这种自得是基于个人自身感知善和受到善感染的能力^④。确实,大部分宋明儒家都强调个人自身公允的(对善的)反应是善的组成部分之一,但这并不意味着善的概念完全取决于个人。相反,善必须被理解为一种自由主体的形式,而不是单纯地对外在模范的认同^⑤。

如果本文的目标在于解决慈继伟所提出的儒家思想中的张力的话,那么也许可以就此打住,并提出对于人而言,至少他们的主体性模式并没有与他们自由地去追寻自我修养的概念相冲突。然而,笔者想要解决的冲突,在于对“人”与“民”进行区分所存在的问题。通过预设“人”与“民”之间存在着显著差别,传统儒家政治指引人按照“民”的利益进行统治——即所谓的民本思想——却不就“民众如何被统治”这一问题而赋予“民”任何话语权。如上所述,若遭遇恶政,人们有理由去抵制甚

① Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 44.

② Ci, *Moral China in the Age of Reform*, 44.

③ 需要承认的是,一些儒家作品中仍因存在部分独立的张力而强调秩序是秩序的目的。即便如此,在这个层面上,秩序因其促进伦理发展而往往被理解作为一种最为根本的价值。参见罗娜(El Amine)以及陈永政对非理想理论中秩序作为儒家的次优方案的讨论, Loubna, El Amine, *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 2015). 和 Elton Chan, “From Sage - Kings to Confucian Republic: The Political Theories of ‘Jiaohua’,” PhD diss., University of Hong Kong, 2014.

④ 狄百瑞(De Bary)对这一观点作了较为精确的论述,参见 William Theodore. De Bary, *The Message of the Mind in Neo - Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).

⑤ 慈继伟谈到,王阳明特别强调了不存在给定的、不变的、外部的模范,且该模范的道德权威高于我们自身,但是朱熹认为理是部分地由我们公正的反应所构建的。参见 Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo - Confucian Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2009).

至颠覆该政权,但他们的行动却并非基于能够感知善或者践行主体性的稳健能力^①。笔者认为,可以省略关于民众的整体论述,并用人本的民主来取代传统的民本威权主义。这可以使现代儒家彻底地摆脱原有张力,拥抱人民为“人”的概念,同时所有这些人能够为构建一个权威性的整体(即人民)作出贡献,并且国家也从人民处获得其执政合法性。这一概念与传统儒学的不同之处在于,处于这个人本民主中,统治者不仅需要关注广大群众的利益,并且还需要认识到这个多数群体的每一个独立成员,都有自己独特的和宝贵的关于其自身利益和更宽广的善的意见。每一个个体不仅仅有其利益诉求,同样还有自己的视角和声音。

因此,在传统儒家视域内,人本民主是构建在主体性和所有人道德平等的基础之上的。笔者曾撰文针对这一概念作过进一步的论述,提出了两个值得注意之处,一个与关联性有关,而另一个则关注该概念的限度以及实践中的不平等^②。针对第一点而言,虽然关于儒家个体的论述并不存在不合逻辑之处,但我们必须小心地不以原子式的模式来认识个人,并且不将他们与各自的角色和关系相分离,甚至我们必须认识到的是,每一个独特的观点均充满了关联性。例如,我个人关于眼前某些事物的观点可依据我是一个儿子、父亲、配偶、老师以及一系列组织或者是有重叠的社群的一员的事实来进行解释。在很多情况下,他人的观点(如我所理解的我的女儿或者妻子在高中的经验)形塑着我对具体事务的看法。尽管看起来调和许多不同的观点并不总是容易的,并且不使疏远的他人的观点压过对身边亲近人的关心也很重要,但广阔的关联性会倾向于符合众多观点的广泛的包容性。

最后一点中关于调和不同观点的困难之处与笔者之前所提到的第二个值得注意之处相符。一如当代抵制民主的儒者们将立刻指出的,在许多重要事务上,现代政体的所有公民均是无知的,有时这种无知还表现得十分耸人听闻。其他种类的认识失误,以及伦理方面的劣势,同样十分广泛,而金钱和权力通过各种方式渗透进现存的民主系统,正暗暗腐蚀着政府的信任度。因此,不论一个公民的看法是多么有道理,它们是否能够得到应得的重视却不得而知。尽管针对这些方式已经在何种程度上侵蚀了民主运转的讨论数量可观,但不可否认的是这些问题的严重性。针对笔者的现阶段目标,一些需要牢记的关键点在于:首先,当前在学理上和实证上均出现了许多设想用现代儒家来替代民主的方案,如贤能政治^③;其次,民本威权主义的现代表现形式并不应被看作是对传统的毫无问题的阐释。这些方案同样需要面对贯穿本文的存在于儒家传统政治理论中的张力的挑战,而它们只能在抵制儒家中一些最为重要的教导的情况下才有可能被彻底地证明为正当的。

六、儒家民主领袖

对民主社会的政治领袖的特征的一个最简单的描述为:人民告诉领袖去做什么,领袖就做。尽管这个描述存在大量问题,但是这也许足以引出我们所需要面对的基本问题:在儒家民主中,究竟为什么需要领袖?我们必须拒斥映射出孟子民本威权主义的“劳心者治人,劳力者治于人”(《孟子·滕文公上》)的观点。那么,在一个以人为本的民主中,传统儒家的领袖概念在多大程度上能够被保留下来?

回顾陈祖为他们所提出的儒家领袖的四个特征:它取决于自愿接受,它奠基于以平凡形式存在的卓越美德,它的启发性内涵,以及它较之于制度的相对自主性。在其中,第一个特征似乎是无可争议的。因为在儒家民主中,任何关于领袖的概念都将取决于公民的自愿接受和同意。而第二个特征则更为有趣一些。郭峻赫(Kwak Jun-Hyeok)指出,在当代韩国强调有德行的领袖所带来的问题,

^① 除了之前已经讨论过的《孟子·梁惠王下》第八章外,荀子也针对此概念作出过著名论断。如《荀子·王制》云:“庶人安政,然后君子安位。传曰:‘君者,舟也。庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟。’”在《孟子》中,并没有关于人民革命权的论述。

^② 参见 Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy*, 特别是该书第三章。

^③ 金圣文的专著对于当前主要的贤能政治方案进行了很好的批判性讨论。参见 Kim Sungmoon, *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2014)。

并论证了当前东亚社会应该采用一种不同的领导模式。这种领导模式的基础在于相互间的无支配,而不是道德美德^①。郭峻赫对美德的担忧与一些学者的观点相符。在他们看来,在这种东亚模式中,领袖会不切实际地声称他们具有道德上的“纯洁性”,并且仅需面对这些不切实际的行为准则的制约。基于领袖们实践的成功或失败,大众对于他们的支持可能会戏剧性地摇摆不定。笔者对这些担忧表示感激,但同时也认为,儒家能合理地回应这些观点。在儒家看来,这些东亚社会的评论家和公民所采用的美德概念过于狭隘,甚至丧失了儒家美德应有的内涵。道德的纯洁性,尤其是那种一旦涉及现实世界的伦理和政治决策时就会被污染的纯洁性,不是儒家美德所要关注的对象。孟子所论述的仁、义、礼、智四端可被当作儒家美德的简要概括。如陈祖为他们所言,人人均能在某种程度上实现这四端,但儒家领袖所展现出的四端则被寄望优于大多数人,而这正是我们对领袖所应怀抱的期待:基于仁爱的关怀而致力于公共服务,合理地应对所有情状,因作为公民代表而展现的庄重举止,在平衡不同意见以及考虑共同体长远利益上有充分的想象力和开放性思维。在信息碎片化的时代,也许比较难以对上述的某些品质进行判断,但一个政治领袖在其政治生涯中所作的选择与承诺可能为我们提供客观的判断依据。无论如何,本文所要探讨的核心观点在于一个围绕着上述美德的领袖概念能否与民主相容,而不在于我们进行道德判断的难易程度。因此,笔者不认为存在拒斥二者相容的因素。

接下来,本文将统一讨论启发性和制度这最后两个特征。在儒家看来,我们应该将领袖理解为一种对于公民个体的外部模范或权威。在这种情况下,领袖就成为一种制度:这种制度表现为任一公民个体在进行决断时所面对的众多必要的外部限制条件之一。儒家一方面强调(如前文所述)人们对于自由的“自得”的需要,另一方面也同样强调如榜样、教师、家长、礼仪和经典文本等这些外部限制的必要性。儒家传统中有大量关于内在的个人的自得和使之与外在模式相匹配的讨论:通常,这一过程被看作钟摆一般左右摇晃,从倚重内心的一端,经过一系列更为平衡的位置,而到达倚重外在的另一端,并如此往复。在笔者看来,当代儒家可以从那些承认内外部二重性的平衡位置中获得最大收获。明代儒家罗钦顺(1465-1547)就是这一观念的典型代表。他对那些倡导个人对自我道德直觉的单独倚重的同期思想家表示担忧。他认为此观念是单向度的,这种思想家“陷于一偏,蔽于一己”^②。罗钦顺并指出“苟学之不博,说之不详,而蔽其见于方寸之间,虽欲不差,弗可得已”^③。那么一个人该做什么呢?罗钦顺说道:“是故察之于身,宜莫先于性情,即有见焉,推之于物而不通,非至理也。”^④如其后的理学家一般,罗钦顺认为,不论是从个人自身还是从外部事物来审视,宇宙所内涵的理归为一。因此,通过观察个人自身情感反应与外部模式(如模范领袖在相似境况下的反应)的一致之处,个人就能够将“理”容纳入自身并且避免被浅薄或自我为中心的反应所引入歧途。相似地,若外部模范无法与个人的自我情感相一致,那么这些外部模式理应受到质疑,所有一切的目标在于去实现“物我兼照,内外相融”^⑤。

罗钦顺的论述十分深奥,且对其进行彻底解释将会使我们远离主题。以上论述已足以使我们得出这一结论:基于自身反应的个人自主决定的善的观念,是可以被外部模范在不否定个人反应的情况下进行约束的。因此,当个人对假定的模式的阐释与个人所自由感受到的回应相一致时,儒家就认为去实现这样一个状态是可能的。在这个程度上失败的话,那么就意味着要么模范是虚假的(如,糟糕的领袖,见《孟子·梁惠王下》),要么个人的反应是带有偏见的,但是儒家从未明确地指出问题

① 参见 Kwak Jun - Hyeok(郭峻赫), "Populist demagoguery or democratic leadership: Analyzing Roh Moo - Hyun's political rhetoric," In *Democratic Leadership in Northeast Asia*, edited by Kwak Jun - Hyeok(New York: Routledge, 2018).

② 罗钦顺著,阎韬点校:《困知记》,北京:中华书局,1990年,第3页。

③ 罗钦顺著,阎韬点校:《困知记》,第22-23页。

④ 罗钦顺著,阎韬点校:《困知记》,第3页。

⑤ 罗钦顺著,阎韬点校:《困知记》,第3页。

到底为何：一个人所能做的就是不断尝试去发现好的模范和无偏见的回应，去寻找二者相结合的最坚实和稳定的可能。

因此，领袖被寄望于去带领人民，去树立标准，去启发他人。如果领袖仅仅尝试去效仿公民现有的反应（例如，围绕着最近一期的民调来形塑他们自己的信息），那么他们就消解了领袖最重要的作用。这个作用恰好就在于去充当一个限制性和指引性的外部资源。也就是说，领袖作为对自我中心和短视思想的制约，促进公民变得更加包容，使公民认识他们之前所没有认识到的更广阔和长期的解决方案，并使他们认识到只有这些长远方案才能够切实满足他们的需求。这是一个现代儒者该如何重新将传统领袖角色解读为“启发性”的依据所在。笔者同样还认为，随着我们接受早期儒家思想中以人为本的观点，我们已经发现了赋予某一些制度更重要地位的思路。那些围绕着领袖的制度——在现代儒家民主中也许会包含竞选和选举，笔者在此暂不去讨论这些制度的细节——以及作为制度存在的政治领袖自身，也是一系列更为广义的制度的样本：如那些被证明为对有效的外部标准有支撑作用，且对个人内在的判断能起到制衡作用的制度。这类制度的另一个样本是有着合适教师培训和课程安排的公立学校。以儒家的视角看，无论制度性的机制产生的结果为何，其均无法达到令人满意的水准：来自外部的影响总是被个人尽力而为的公正判断所平衡。

将儒家政治领袖当作至上论政治系统的一个重要组成部分，是对儒家民主中的领袖角色进行总结的方式之一。至上论指的是国家应在对公民的伦理改善上采取积极措施，而不是采取中立的立场将伦理教育问题完全交给个体。相较于目前仍有争议的一些细节，儒家民主的支持者大致同意某种形式的完善论是根本性的^①。儒家号召我们去选择有视野和性格特征的领袖，这些领袖能够鼓励我们用更广阔的视野，而不是我们惯以忽视的视角，去看问题。领袖应该超越既存私利的啦啦队的角色。我们不应该期待我们的领袖具有道德上的纯洁性，但儒家告诉我们应该去寻找那些在多种美德上超越普通公民的人来做领袖。“儒家民主”这个概念是成立的：如果我们能够较为成功地选择正确类型的领袖的话，它就不会崩溃。取决于一个由现代儒家领袖所领导的民主制度（不论在何种层级的政府）的程度，公民和民主制度这二者都将得益。儒家领袖与儒家民主的联姻广有前途。

[责任编辑 李梅]

^① 参见 Joseph Chan, *Confucian Perfectionism*, 以及 Kim Sungmoon, *Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia* (New York: Cambridge University Press, 2016).

中华传统礼制内在价值及其现代转换

汤勤福 葛金芳

摘要:中华传统礼制虽存在着封建质核,但至今对中华民族的伟大复兴仍然有着不可替代的内在价值。礼的本质是人与人之间交往的规范或准则,进入文明社会后便具有道德这一内涵。就古代中国而言,伦理道德的体现便是遵循礼制,它早已融化在中国人的血液之中,内化为国人性格的重要组成部分。礼仪是中华先民尊崇的生活方式,礼义是中华先民追求的精神价值,礼中蕴含着中华先民的生命经验和生活智慧,概括起来便是一个“仁”字。中华传统礼制可以成为构建社会主义核心价值观的资源,但必须经过现代性转换,即守望本土传统,又以现代性为标准审视、转换并汲取古典文化精义,使其在新的时代条件下重获新生。寻求中华传统礼制现代价值的基本态度,应当是立足于以多样性为根本特征的人类文化生态,从客观的历史事实和丰富的民间实践中,探寻其沉淀下来的伦理共识和道德品格,着眼现实,展望未来,用中华智慧来创建适合当今社会的礼仪价值的新体系。

关键词:中华礼制;伦理道德;礼仪;礼义

自商周以来逐步成型并完善的中华传统礼制,已经走过 3000 余年的历史进程,时至今日,中华民族在本世纪中叶实现伟大复兴的愿景也已依稀在望。在这样一个时空坐标点上,人们不禁要问:从远古走来的中华传统礼制还有价值吗?还值得研究和借鉴吗?如果说中华传统礼制在追求国家长治久安和社会和谐有序的漫长进程中,曾经发挥过重要作用,那么,浸润着封建等级制度的中华传统礼制与现代社会生活能否对接?又如何对接?亦即古老的中华传统礼制和礼乐文明是否具有现代价值?又该如何适应现代社会呢?这注定是一次没有唯一答案的思想之旅。本文的种种追问和设想,也只是企望逐步接近历史真相和现实需要的一种有限努力。

一、中华传统礼制,今天仍有研究的必要吗? ——关于礼、礼制本质的历史追问

数千年来,中华传统礼制渗透到国人的一切生活领域,发挥着极其重要的作用与影响,扮演过各种角色。沧桑巨变,随着大清王朝的覆灭以及 20 世纪初期新文化运动对它的批判,中华传统礼制似乎走到了历史尽头,难以为继了。然而在社会生活和民间礼俗中,却顽强地保留着传统礼制的不少碎片和遗存。华裔学者余英时曾说,直到 20 世纪三四十年代的民国时期,广大乡村中“儒家文化虽已处于十分衰落的状态,但仍然支配着日常的社会生活;一切人伦关系,从婚丧礼俗到岁时节庆,大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道两教的信仰和习行”^①。实际上,时至今日,传统礼制在民间

作者简介:汤勤福,上海师范大学特聘教授(上海 200234)、山西师范大学特聘教授(山西临汾 2580842);葛金芳,北京师范大学特聘教授(北京 100875)、上海师范大学中华礼制研究中心兼职教授(上海 200234)。

基金项目:本文系 2012 年度国家社会科学基金重大招标项目“中国礼制变迁及其现代价值研究”(12&ZD134)的阶段性成果;上海高校高峰高原学科建设项目。

① 余英时:《中国思想传统及其现代变迁》,《余英时文集》第 2 卷,桂林:广西师范大学出版社,2004 年,第 211 页。

日常生活中仍有广泛影响力。因此,如何正确认识中华传统礼制,重构它与现代生活的种种关联,实现古为今用之目的,是摆在我们面前十分急迫的问题。

要解决这一问题,首先需要区分开礼、礼俗、礼仪与礼制。在我们看来,它们的区别是非常清楚的。自从世界上有了人,便有了人与人之间的交往,交往中需要有一定的规范(或称准则)。它最初不是一种制度,而是来自人们交往过程中被认可的一种原初习惯或说原始习俗。实际上,这种原初习惯(原始习俗)广泛地存在于世界各民族之中,有学者称为“原始礼仪”^①,其实可以称之为原始礼俗。人类生存离不开这种习惯与习俗的制约,久而久之,随着社会的发展而逐渐定型。当人类进入较高的文明阶段,出现了权力机构(如族群、族群联盟、国家),那么这种“原始礼俗”就会按照当时特定的社会状况而被仪式化、制度化,于是出现了礼制。所谓“礼成于俗”^②,便是指这种情况。礼制一体两面,从物质形式上说是礼仪,从精神内容上说是礼义,这也就是后世学者孜孜不倦地解读或归纳的“礼”之本质。

值得指出的是,不同民族进入文明社会后,根据不同关系,人们在交往中就必会形成一种必须遵循的行为规范与仪式,这种行为规范与仪式被视为“天经地义”,它也就具有了“道德”^③内涵。作为当时的权力机构(族群、族群联盟,乃至国家)便会用“法律”的手段来确认它,要求人们遵循它,于是就成为制度。

学者们在研讨中国古代礼制时提出过许多有关礼之本质的观点。如杨志刚先生认为礼的“根本性质”有四点,即规范与准则、修养和文明的象征、社会控制的手段、秩序^④。实际上,这是将原始之“礼”与后世产生的制度性之“礼”混淆在一起了^⑤。但无论原初之礼还是后世制度之礼,无论是中华之礼还是域外其他民族(国家)之礼,抽象其本质,便是人与人(民族与民族、国家与国家)交往时的规范与准则。归纳出礼之本质极为重要,因为这既有助于解决中华传统礼制的许多相关的重大问题,也可解释中国古代诸族乃至现代东西方之“礼”为何会具有融通性^⑥这一关键问题。

如上所述,进入较高文明社会后,无论古今中外,每个国家、每个民族都会根据自己认定的道德标准而制订一套礼仪规则(礼制),它规定着如下两个方面:1. 人际交往、社会集团之间交往的行为规范与交往准则,2. 作为个体的人在交往网络中所应坚守的“道德”标准。在我们看来,任何一个社会要能正常维系、有序运行和生存发展,都必须依赖三种基本的调节力量,这就是市场、法治和伦理道德。大致而言,市场通过价格信号和价值规律主要调节利益关系,法治通过法律条文和规章制度主

① 常金仓先生曾对原始礼仪的起源作过研究,认为:“手势语言在狩猎活动中最初或者是为避开惊扰野兽,或出于某种禁忌使用的,久而久之,约定俗成,它就被编入礼典,转化为礼仪了。”(常金仓:《穷变通久——文化史学的理论与实践》,沈阳:辽宁人民出版社,1998年,第116页)常先生在该书第一章中大量引用了民族学、民俗学资料及文献资料来说明原始礼仪的产生并如何转化为礼仪,甚有启示价值。遗憾的是,常先生未进一步去解说“礼的本质是什么”的问题。

② 甘怀真先生称:“探究礼的起源,有两条线索。一是讨论今人所谓的礼仪、礼制的发生流变。二是指‘礼’字的语言符号的出现及其意义。就第一项而言,议论分歧。就第二项而言,礼源于祭祀当为定论。”甘先生是从王国维先生观点而来的,但“礼源于祭祀当为定论”恐怕也是一厢情愿,学界并非均认同此观点。在笔者看来,尽管祭祀也有原始习俗、乃至有某种“规范”的内涵,但它毕竟是一种比较后起的事物,属于“观念形态”,肯定不是礼之源头。甘先生观点可参见氏著《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第9—10页。

③ 不同时代、不同区域有不同的道德观念,同时,“道德”观念的内涵也随着时代变迁而产生变化。王启发先生认为:“人的本质属性在于人的社会性,人的社会性通过人的实践活动而获得自觉,并随着历史的演进而得到强化和完善。人的行为,无论是个体的还是群体的,都必须遵从一定的社会法则……正是这种社会法则确定和维系着人类赖以存在和延续的社会秩序。这种社会法则在中国古代就被称为‘礼’。”礼有道德属性自然没有问题,但王先生强调“礼的道德属性即所谓‘礼义’”,“礼的道德属性则是人类最原初的情感生活的理性化的最初反映”。一说法恐怕过当,因为道德绝对不是在人类最初阶段产生的,而人们“规范与交往准则”肯定早于道德的产生。王先生观点参见氏著《礼学思想体系探源》,郑州:中州古籍出版社,2005年,第1、51页。

④ 杨志刚:《中国礼仪制度研究》,上海:华东师范大学出版社,2001年,第20页。许多学者持类似观点。

⑤ 上述王启发先生的观点亦出现这一问题。

⑥ 不同民族、不同国家之礼具有融通性,如20世纪二三十年代,在上海、天津等城市中出现西式婚礼,也被相当一部分人认可,而当今中国的婚礼早已融入许多西方礼仪形式,并被广泛认可。

要调节社会关系,伦理道德通过价值理念和行为操守主要调节人际关系。当然这三种调节力量在现实生活中是相互渗透、配合和交叉发挥作用的,缺一不可。这是一个社会能够有序运行的基本条件。只有市场调节、法治调节,而无伦理道德调节的社会,无论古代现代、域内域外都是不可想象的。就古代中国而言,伦理道德调节的体现便是遵循礼制。

事实上,以儒家伦理为底色的中华传统礼制,在源远流长的中华文明之形成和发展过程中,的确发挥过不容忽视的重要作用。按照德国哲学家雅斯贝斯的说法,早在公元前5世纪前后人类文明之“轴心时代”(Axial Age),“人类的精神基础同时或独立地在中国、印度、波斯、巴基斯坦和希腊开始奠基。而且直到今天,人类仍然附着在这个基础之上”^①。公元前5世纪前后的中国,正处在春秋战国时代,也就是孔子创立儒家学派的时期,即以儒家学说为基础的中华传统礼制开始成型的时代。成书于战国晚期的《礼记·乐记》,即将礼、乐与刑、政的合一视为理想政体:

礼节民心,乐和民生,政以行之,刑以防之。礼、乐、刑、政,四达而不悖,则王道备矣。

显而易见,这是伦理与政治同体合一的思维进路,其经典的表述就是“内圣外王”。统治者必须首先加强自身的道德修养,成就“圣贤气象”,由此才能负起治国理政的责任。所以《大学》要求:“自天子至于庶人,一是皆以修身为本。”而衡量道德高低的一个重要标准,甚至是唯一标准,就是从治民理政、词讼办案到处理各种人际关系,都必须合乎礼制,正如《礼记·曲礼上》所说:

道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辩讼,非礼不决;君臣上下、父子兄弟,非礼不定;宦学、事师,非礼不亲;班朝、治军,莅官、行法,非礼威严不行;祷祠、祭祀、供给鬼神,非礼不诚不庄……是故圣人作为礼以教人。使人以有礼,知自别于禽兽。

这种以教化为施政,以施政行教化的国家治理模式,可以说从先秦一直延续到晚清时期,成为中华民族政治思维的最大特色。而在此种政治思维下形成的“礼法并行”、“王道仁政”的施政模式,在维护大一统局面和调节社会关系等方面,确曾在历史上收到过明显效果。

然而19世纪中叶以来,面临西方文化咄咄逼人之势,儒家伦理支撑下的“礼法并行”的施政模式,连同礼制本身,受到前所未有的巨大挑战,日渐陷入尴尬的境地。

儒家伦理的威风扫地和中华传统礼制的整体塌陷,其根本原因不是来自各方面的持续批判,而是在于自身的原因:因为以儒家伦理为基础的中国传统礼制是以小农经济为基石的,而当西方列强用坚船利炮打开中国大门之时,创造过辉煌成就的中华农业文明已经远远落后于西方工商业文明。那种曾经神圣无比的、基于农业文明之上的传统礼制连同礼教、礼俗,不免与数千年来的“朕即国家”、“乾纲独揽”的专制君主体制纠缠纠结,其受到严厉批判并日趋衰落也是势所当然。历朝历代用政教相维、纲常名教等说教来维护统治阶级的利益,打造成一套以礼制为核心的精致无比的社会控制体系,将礼教天理化、礼制法条化、礼仪模式化,最终成为禁锢臣民思想、束缚百姓手脚的枷锁和镣铐。因此自20世纪初的“新文化运动”和“五四运动”以来,从陈独秀、李大钊到胡适、鲁迅等先知先觉者,纷纷将批判的矛头对准“君臣父子”、“三纲五常”之类意识形态说教,横扫君尊臣卑、官尊民卑、绝对服从等背离普遍人性的片面规制,显然具有不言而喻的历史正当性。

但是我们同时也必须摒弃两极化的思维模式和情绪化的非理性处置。就传统礼制而言,其中的封建质核必须批判,体现封建等级制度的种种繁琐的礼仪形式应该摒弃,专制皇权对礼制的滥用更应清算。时过境迁,旧桃新符,我们对此既不必惋惜,更无需恢复。但是,中华传统礼制并非仅仅只有糟粕,它仍然闪烁着人文主义的精华。王家范先生对历史文化和中华传统礼制中的共时性精华与历时性规定有过很好的区分:

文化实际上有两大种。一种是最能凸现中国对人类文化恒久追求的普遍性价值有所贡献的部分,属于具有中国特色的东西,且具共时性。这就是钱穆反复申说的“历史生原”和“生命气

^① [德]雅斯贝斯:《人的历史》,田汝康、金重远选编,《历代西方史学流派文选》,上海:上海人民出版社,1982年,第40页。

脉”。另一种是随时而进、与特定时段的社会需要适应的部分,属于历时性的东西,必有兴衰更迭。例如特定的“礼”,是具历时性的,会随社会变迁而新旧更迭,但古贤所谓“礼”之内在精神为“和”,却具共时性,不会因社会变迁而失却其价值,意思同西人说的“社会整合”也可沟通。^①

中华传统礼制具有恒久价值,当然不止“和”这一项,但王先生所说的“具有共时性”的“最能凸现中国对人类文化恒久追求的普遍性价值有所贡献的部分”,值得我们认真思索并努力发掘之。众所周知,在中国传统社会中,礼是沟通天人的仪式,是贵族等级的标识;同时,礼又是乡里社会的规范,为人立身处世的道德准则。在这个意义上,遵礼行礼可以说是中国人的一种生活方式甚至是生存原则。上至国家典章制度,中到社会礼俗和民间风尚,下及家庭伦理和行为规范,无不或多或少地体现了儒家礼制的种种影响,留存着道德的烙印,讲求社会的和谐关系。因此可以说,“从长期的历史观点看,儒家的最大贡献在为传统的政治、社会秩序提供了一个稳定的精神基础”^②。因为中华先民并不只是讲究礼仪“进退周旋,威仪抑抑”的外在形式,而且更加注重探求礼仪的内在精神实质^③,此即《礼记·郊特牲》所说的“礼之所尊,尊其义也”。所谓尊其“义”,就是追求道德境界、强调道德践履。孔子称颂那些能够修身立德、行礼律己、道德高尚的前代圣贤,反复强调“不学礼,无以立”(《论语·季氏》)。坚持知行合一,追求高尚的道德境界,体现了中华先民的主流价值观。中华传统礼制注重道德修养与道德实践,强调知行合一,这使它起到了塑造道德人格、促进社会和谐稳定的重要作用^④。在我们看来,讲究礼仪、讲求礼义即是中国人之所以为中国人的内在特质之一。尽管作为制度规范的传统礼制已经解体,但作为精神追求的礼义却不会随之泯灭,它以礼仪、礼俗等形式顽强地存活在国人的日常生活和行为规范之中。我们看到,在当下社会生活中,面对日趋丰富的生活样式和更加多元的价值取向,从漫长历史中走来的传统礼仪及其礼义正在发生深刻变化,但中国人在日常生活中对礼仪和礼义的精神追求却从未停息,也不会停息。

如果放宽视野,即可看到世界上各个民族共同体都有对礼仪、礼节、礼俗的追求和向往。这是因为人类社会的运行和延续需要一定的秩序来维持,而这些秩序的形成和维系除了依赖硬性的法律条文外,在更多的场合则是要靠软性的伦理道德来维系。在实际生活中,通常表现为约定俗成的社会规范和准则。所以在多数场合中,作为社会成员的个人,往往不是从奖惩角度,而是从动机、德性、良知角度来考虑自己行为的正当性的。价值观念的外化主要体现在人们如何对待自己、如何对待他人和如何对待自然界这三个向度上。正如龙应台在《文化是什么》一文中所说的那样,“在一个文化厚实深沉的社会里,人懂得尊重自己——他不苟且,因为不苟且,所以有品位;人懂得尊重别人——他不霸道,因为不霸道所以有道德;人懂得尊重自然——他不掠夺,因为不掠夺,所以有永续的智能”,而“品位、道德、智能,是文化积累的总和”^⑤。在这个意义上,礼体现为对自己和他人的尊重,也就是中华传统礼制中一以贯之的“敬”。这种“敬”,经过耳濡目染和代代相传,成为人们对心中理想的守望和期盼,发挥着抚平内心躁动,增加社会和谐和提升人类文明程度的功效。所以,世界上各个国家、民族和社会共同体都有自己的礼俗和礼仪,并且在礼俗和礼仪的背后,都有一套价值观的支撑。无论古今中外,概莫能外。

就中国而言,中华传统礼制连同礼制规范早已融化在中国人的血液之中,礼制、礼仪连同其背后的礼义诉求,也早已内化为国人性格的重要组成部分。进而言之,绵延数千年的中华传统礼制可以视为中华民族在长期生存过程中形成的文化深层结构。这种深层结构的意义在于,今天的人们在日

① 王家范:《中国历史通论》(增订本),北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,“绪言”第13页。

② 余英时:《中国思想传统及其现代变迁》,《余英时文集》第2卷,第130页。

③ 孔子说:“礼云礼云,玉帛云乎哉!乐云乐云,钟鼓云乎哉!”(《论语·阳货》)显然,以儒家思想为基石的中华传统礼制自诞生之日起就关注其精神实质。

④ 汤勤福:《中华礼制变迁的现代启示》,《人民日报》2016年3月25日。

⑤ 龙应台:《文化是什么》,《南方周末》2015年3月11日。

常生活中自觉不自觉地接受着一种约定俗成的思维习惯和价值态度而并不自知!所以我们认为,从远古走来的中华传统礼制及其作为支撑结构的儒家思想仍有其不可磨灭的恒久价值,值得花大力气去研究和发掘。

二、中华传统礼制是否具有值得继承发扬的内蕴价值?

——关于中华传统礼制现代价值的现实叩问

当今中国挟三十余年改革开放的强劲东风,正在奔向本世纪中期实现中华民族伟大复兴的宏伟目标。在此过程中,经济、军事等硬实力的加强固然重要,凝聚力、软实力的提升更是不可或缺。经数千年积淀而形成的中华传统礼制,若从消极方面说,或许是沉重的包袱;若从积极方面说,也可以成为创新的资源。这是因为“中华文明绵延数千年,有其独特的价值体系。中华优秀传统文化已经成为中华民族的基因,根植在中国人内心,潜移默化影响着中国人的思想方式和行为方式”,“我们生而为中国人,最根本的是我们有中国人的独特精神世界,有百姓日用而不觉的价值观。我们提倡的社会主义核心价值观,就充分体现了对中华优秀传统文化的传承和升华”^①。

域外学者对中华文明的最新观察可以美国政要兼学者基辛格为代表,他说:“中国是独一无二的,没有哪个国家享有如此悠久的连绵不断的文明”,中国“每次改朝换代后,新朝均沿袭前朝的治国手法,再次恢复连续性。中华文化的精髓历经战祸考验,终得以延续”^②。

域外学者的论述,应当引起我们的思考:什么是“中华文化的精髓”?怎样才能使它“得以延续”?就中华传统礼制而言,我们作何判断?其实,能够传承数千年之中华礼制,必然蕴含着中华先民的生命经验和生活智慧。这种经验和智慧的深厚积累之核心,就是一个“仁”字。礼仪是中华先民尊崇的生活方式,礼义是中华先民追求的精神价值^③。所以孔子并不看重玉帛、钟鼓这些礼制的外在表现形式,而是要求认真体会礼制设置的精神实质。这个精神实质就是“仁”,即他所强调的“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)“礼”(包括乐)是用来体现“仁”的工具和手段,“仁”是施行礼制形式的目的和价值。人们应该在习礼、行礼的具体实践中去体会、领略“仁”的精神所在。以“仁”为核心的生命经验和生活智慧,是中华先民在数千年的历史行程中历经风雨淘洗而沉淀下来的宝贵财富,岂能轻言弃之?古人曾以“仁义礼智信”为“五常”,“仁”居其首,其中必然蕴含着值得今天挖掘、继承和发扬的多方面价值。举其荦荦大者,略述如下:

第一,“仁者爱人”:德治主义仁政对于社会公德的借鉴意义。

在德治主义仁政的政治模式中,统治阶级及其代表人物获得执政资格的首要条件,就是自身必须具有很高的道德修养,方能获得被统治者的认同和拥护:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”(《论语·为政》)然后才能要求老百姓也遵守一定的道德规范:“道之以德,齐之以礼,(民)有耻且格。”(《论语·为政》)这就是说,要使老百姓的一切行为符合法律条文的规定并有廉耻心,是以执政者的“为政以德”为前提的。在孔子看来,一个威权横行、规则淆乱、说谎成风、贪腐频发的环境中,老百姓不可能独善其身,守纪遵法。此乃古今一理、中外皆同之大规律。因此他说,“恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人”,又说“能行五者于天下,为仁矣”(《论语·阳货》)。概而言之,这五项统治者必备的施政品质便是庄重、宽容、诚信、勤勉及惠人,这就是德治主义仁政的五项特质。《国语》载周定王八年(前599)刘康公聘于鲁归来,定王问鲁大夫孰贤,康公答:“宽肃宣惠,君也。敬恪恭俭,臣也。宽所以保本也,肃所以济时也,宣所以教施也,惠所以和民也。本有保则必固,时动而济,则无败功,教施而宣则遍,惠以和民则阜。若本固而功成,施遍而民阜,乃可以长保

① 习近平:《习近平谈治国理政》,北京:外文出版社,2014年,第170、171页。

② [美]亨利·基辛格:《论中国》,胡利平等译,北京:中信出版社,2012年,“前言”Ⅺ、第3页。

③ 葛金芳:《中华礼制内在凝聚力的学理资源及其现实挑战》,《中原文化研究》2014年第4期。

民矣,其何事不彻?”(《国语·鲁语上》)此说大致与孔子相同。所以古人有言:“礼义修明,则君子怀之。故礼及身而行修,礼及国而政明。能以礼扶身,则贵名自扬,天下顺焉,令行禁止,而王者之事毕矣。”^①当然,这些德治主义仁政的特质,需要道德的支撑,在严格的规范下施政,其根本目的就是要达到“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)的理想境界。孟子继承了孔子的仁政观念,他更为强调以民为本,甚至说过“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)。孟子对“施仁政于民”有过明确解释:“王如施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨;壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上。”(《孟子·梁惠王上》)因为“万乘之国行仁政,民之悦之,犹解倒悬”(《孟子·公孙丑上》),这种“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)的施政方式,即是获得人民全力拥戴的前提条件,更可起到“制梃以挾秦楚之坚甲利兵”(《孟子·梁惠王上》)的强国御敌的作用^②。荀子则进一步提出“从道不从君,从义不从父,人之大行”(《荀子·子道》)的道德原则。显然,以孔孟等儒家前辈思想建构起来的中华传统礼制,深刻地印上了德治主义原则的胎记。

若从源头即社会土壤而言,这种理念原本是先秦族群社会普遍存在的血缘亲情关系的天然反映,具有历史正当性。这种以家庭、家族、宗族为基本组织的族群社会被当代新儒家的代表人物杜维明称为“熟人共同体”。有学者认为,西周的宗法共同体就是以小共同体为特征的族群“封建”体制。在这样的“族群”社会中,“由‘天生的’血缘亲情推出人性本善,由伦理上的长幼尊卑推出一种‘人各亲其亲、长其长,则天下平’的政治秩序”^③。这也是费孝通在《江村经济》中所说的“差序格局”。在这种基于血缘关系的小共同体中,由长者(族长)主导的权利义务之间的关系,表现为权与责相统一,即“父慈、子孝,兄良、弟弟,夫义、妇听,长惠、幼顺,君仁、臣忠”(《礼记·礼运》)。显然,这是一种对君臣父子双方都有约束力的权利义务关系,不是专制主义暴政而是德治主义仁政思想,是德治、仁政与民本紧密结合的产物。因此,“君君、臣臣,父父、子子”的原初含义是君要像个君,臣要像个臣,父要像个父,子要像个子,各安其位,各行其责。所以,从原生儒家的君权、父权中推不出后世“三纲五常”中绝对专制的理念来。显而易见,德治主义仁政推导出的民本思想,以及“恭”“宽”“信”“敏”“惠”等思想资源,对于今天社会公德的提升,对各种从业人员而言,肯定具有建设性的借鉴意义。

第二,“内圣外王”:伦理本位的中华传统礼制是弘扬社会主义核心价值观的深厚资源。

如果我们转换一下视角,将内圣视为人的道德修养境界,将外王视为国家强盛,那么,“内圣外王”这一古典模式在今天仍有一定的借鉴价值。

若就基本色彩而言,浸润于中华传统礼制中的主要是儒家伦理。正是以儒家伦理为主体的中华传统伦理之延绵发展,为中国赢得了“文明古国”的历史荣耀。以孔孟为代表的儒家伦理,从“仁者爱人”“克己复礼”之思想立意出发,构建出一套以温煦的家庭人伦为核心的道德要求,并外推到政治伦理领域,构建出“内圣外王”的理想模式,通过修身、齐家、治国、平天下等一系列环节的推进,把个人美德伦理和政治责任伦理,整合为一个自足的逻辑体系,希望每个社会成员都能达到“穷则独善其身,达则兼济天下”之道德境界。在孔孟所处的列国争霸、“杀人盈野”的春秋战国时代,这种温文尔雅的道义逻辑不免到处碰壁,屡遭拒斥,但在建设市场经济与和谐社会的当今中国,其中的精义与社会主义核心价值观颇有重叠吻合的部分。

例如“天下兴亡,匹夫有责”的家国情怀与责任意识,与“富强”“爱国”等观念一脉相承。“人而无信,不知其可也”(《论语·为政》)的诚信意识,与市场经济的“诚信”为本和契约精神不谋而合。“不义而富且贵,于我如浮云”(《论语·述而》)的道德自律和规矩意识,与“公正”、“法治”之理念遥相呼应

① 许维遹校释:《韩诗外传集释》卷五,北京:中华书局,1980年,第189页。

② 被清人列入“伪古文尚书”的《五子之歌》中有“民惟邦本,本固邦宁”,这种思想来源当很早,上引周定王八年(前599)刘康公之语也提及“本固”“事彻(彻,成也)”。孔安国传,孔颖达正义,黄怀信整理:《尚书正义》卷七《五子之歌》,上海:上海古籍出版社,2007年,第264页。

③ 秦晖:《传统十论》,北京:东方出版社,2014年,第145页。

应。“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）的超越性追求，对于科学探索精神和创新意识的培养大有帮助。“极高明而道中庸”（《礼记·中庸》），秉持允当适度、不偏不倚的处事原则，可以疗治非此即彼的两极化思维，与现代社会的多元文化并存共荣、相互匹配。“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），与“诚信”、“友善”等规范性要求息息相通。“君子之事亲孝，故忠可移于君”（《孝经·广扬名》），这种从内在德性演化为政治伦理的观点，也能与现代社会培养爱家爱国人才契合。概而言之，中华传统礼制的这些宝贵遗产，既具备现代化的潜质，又与人类所认可的价值息息相通。

第三，寻根认祖，增强民族认同，提高民族自信心，是弘扬礼制现代价值的重要途径。

近年来，随着我国综合国力的强盛，中华民族在世界上的地位有了明显提高，许多在大陆之外生活的华人、华裔回乡寻根认祖十分普遍。尤其是每年炎、黄祭典，吸引着众多海外华人、华裔来朝拜自己的祖先。其实，中华传统礼制本身就有这种祭祖归宗的传统，作为个人、个体家庭或家族要祭祖归宗，而作为中华民族则极为重视对炎黄的祭祀。炎帝与黄帝被共同尊奉为中华民族人文初祖，是中华民族奠基者。炎帝又称为神农氏，据传他创制耒耜、教民种五谷、治麻为布，制作陶器，等等。中国自古以农立国，因此“亲祀神农”^①成为统治者礼敬祖先、宣示正统的极为重要的一项活动。尽管我们目前无法知晓炎、黄祭祀始于何时，然据《国语·鲁语上》载：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。商人禘喾而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉……凡禘、郊、祖、宗、报，此五者，国之典祀也”，《太平御览》也称“汲冢中竹书言：‘黄帝既仙去，其臣有左彻者，削木为黄帝之像，请诸侯朝奉之’”^②，显然，祭祀炎黄作为国家祀典起源甚早。实际上，这一祀典之所以历代均奉行不辍，是因为它起到了民族认同、宣示政权合法性的重要作用。

“炎黄”作为中华民族的一个认同标识，历代以中华为国者都自动归宗认祖，即使是少数民族统治者也不例外。东晋十六国时，北方少数民族进入中原，创立国家，有不少声称是炎黄子孙。慕容廆本为鲜卑族，其子慕容皝创立前燕，自认“其先有熊氏之苗裔”^③，前秦也自称“其先盖有扈氏之苗裔”^④，是中华正统苗裔。南北朝时，建立北魏的鲜卑族自述“昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号”^⑤，建立北周王朝的宇文泰声称“其先出自炎帝神农氏”^⑥。而与赵宋王朝并立的辽朝，也自称“辽之先，出自炎帝，世为审吉国”^⑦。无需追究这些少数民族统治自述世系是否确切，但他们建立王朝后之所以如此声称，其实质是对“中华民族”的认同。实际上，中华民族也正是在各族的交往、交融中成长起来的。

如果说炎黄祭祀是寻中华民族之根，那么祭祀先圣先师的释奠礼则是寻中华传统文化之根。据《礼记·文王世子》：“凡学，春官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣、先师。”最初释奠祭祀的是学行造诣高的人，并非祭奠儒家创始人孔子。到汉高祖十二年十一月，刘邦“行自淮南还。过鲁，以大牢祠孔子”（《汉书·高帝纪下》），开启了以太牢祭祀孔子的先河，此后释奠便以祭

① 刘昉等撰：《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，北京：中华书局，1975年，第913页。

② 李昉等编纂：《太平御览》卷七十九《皇王部四》，上海：上海古籍出版社，2008年影印本，第756页。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇八《载记八·慕容廆》，北京：中华书局，1974年，第2803页。有熊氏为黄帝之族，据《史记》卷一《五帝本纪》，《正义》云：“黄帝有熊国君，乃少典国君之次子，号曰有熊氏，又曰缙云氏，又曰帝鸿氏，亦曰帝轩氏。”（北京：中华书局，1959年，第2页）王国维校：《水经注校》卷二十二上《洧水》：“或言（新郑）县，故有熊氏之墟，黄帝之所都也。”（上海：上海人民出版社，1984年，第703页）

④ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一二《载记十二·苻洪》，第2867页。《史记》卷二《夏本纪》“太史公曰”：“禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏。”

⑤ 魏收：《魏书》卷一《序纪》，北京：中华书局，1974年，第1页。《史记》卷一《五帝本纪》：“颛顼之父曰昌意，昌意之父曰黄帝。”

⑥ 令狐德棻等撰：《周书》卷一《太祖纪》，北京：中华书局，1971年，第1页。

⑦ 脱脱等撰：《辽史》卷二《太祖纪下》，北京：中华书局，1974年，第24页。

祀孔子及其他儒家学者为准。孔子是中国乃至是世界上最伟大的学者之一，他创立的儒家思想在中国古代有着极其重要的地位，因此后世祭祀孔子的释奠礼实际上是对中华文化的认同与宣扬。当今不少海外华人、华裔到曲阜参与祭孔，确实有认同中华传统文化的意味，因此这种祀典同样也能起到团结海外华人、华裔的作用。

至于儒家伦理中较为缺乏的自由、法治、人权等现代社会所必备的理念，在深化改革、扩大开放的过程中，在建立完善的社会主义市场经济和民主政治的实践中，自会一点一滴地生长起来，我们对此当有信心。因为建立社会主义核心价值观的指导思想是马克思主义。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中明确宣示，共产主义社会“是自由人的联合体”，“在那里，每个人的自由发展是所有人的自由发展的条件”^①。这是马克思主义创始人对自由理念的认同。中共“十五大”提出“依法治国”的理念，“十八大”强调的“四个全面”战略思想，又将“全面依法治国”包蕴其中。这是执政党对现今法制的认同。党和国家领导人多次宣示：“我们将大力推动经济社会发展，依法保障人民享有自由民主和人权，实现社会公平正义，使 13 亿中国人民过上幸福生活。”^②这是对民主与人权理念的认同。所以，在社会主义核心价值观中，已经鲜明地标示了民主、法治、自由、平等这些理念的当代价值。

三、中华传统礼制的现代性转换 ——寻求中华传统礼制的新生机制

可以肯定的是，积淀深厚的中华传统礼制和礼乐文明是构建社会主义核心价值的丰富资源，但又不是拿来就能用的，更不能滥用，必须经过现代性转换这个重要环节。正确的态度亦即科学的态度，应当是摈弃文化虚骄和文化自卑这种两极化思维，既要充分肯定以儒家文明为核心的东亚智慧创造出辉煌灿烂之古典文明的历史事实，更要认真探讨儒家文明和东亚智慧未能顺利导出现代文明的内在缘由。也就是说，中华传统礼制之现代价值的发展与弘扬，必须经过现代性转换这个环节。只有在现代性这个时空坐标中守望本土传统，同时又以现代性为标准审视、转换并汲取古典文化精义，然后才有可能使中华传统礼制在新的时代条件下重获新生！我们认为，中华传统礼制现代性转换应抓住如下几个环节：

首先，中华传统礼制重获新生的首要条件是与君主官僚政体和专制权力作彻底剥离，使之成为一种更为纯粹的学理阐述和伦理规范，而非宰制性的意识形态说教。

如前所述，礼之本质便是人与人（民族与民族、国家与国家）交往时的规范与准则。就其本质而言，它是可能而且可以为现代社会服务的。然而我们也非常清楚，以儒家思想为基础的中华传统礼制，是农业文明的产物，而农业文明土壤上生长出来的传统礼制，连同礼教礼俗，在长时期中又被历代王朝的统治者用作压制臣民、维系一姓之天下的施政工具，例如“三纲五常”、“三从四德”、“君尊臣卑”、“官尊民卑”、“存天理，灭人欲”等教条成为主宰民众的思想意识。这是自 20 世纪初新文化运动和五四运动以来，从陈独秀、李大钊到胡适、鲁迅纷纷批判封建礼教之正当性所在。作为中国文化的先知先觉者，他们对封建礼教的激烈批判和深刻揭露，成为推动中国走出中世纪的重要助力，有助于民族觉醒和社会进步。因此，如果不将二千余年来专制政体加在传统礼制上的压制人性的种种规范作一番细致而恰当的剥离，对中华传统礼制作一番解构，那么它所具有的中国智慧之伦理精神和道德理想，就不可能在当下发挥其正面的构建作用。因为今天的中国社会，从整体上看已经跨入现代化工业社会的门槛，经济市场化、政治民主化、文化多元化是最为基本的社会现实，今天的人们自然应当自觉破除传统礼制所内蕴的意识形态迷障，与权力、专制作彻底切割，回归理性，回归礼之本质，进而融入社会各阶层的日常生活中去。只有如此，中华传统礼制才能真正起到提升道德修养、融洽

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 294 页。

② 胡锦涛 2006 年在美国耶鲁大学的演讲。

现代人际关系、增进社会和谐等功效。反之,不能与中华传统礼制的封建内核彻底决裂,而企望利用它来重新塑造国人道德,那不过是盲人骑瞎马而已。

其次,就中华传统礼制的立足基点来看,应当实现从共同体本位向个人本位转型。

共同体有大小之分。就中国而言,小共同体是指家庭、家族、宗族等人数有限的共同体,也被称为“熟人共同体”;“大共同体”是指以民族、国家为单位的社会群体组织,也被称为“陌生人共同体”。在孔孟所处的先秦时期,儒家伦理提供的是以小共同体为本位的道德诉求和行为规范,亦即要求个人行为符合小共同体的利益诉求。到了六百年后的汉代中叶,汉武帝采纳董仲舒《天人三策》,“独尊儒术”之后,儒家礼制又逐渐被改造为以国家为本位的规制体系,要求个人行为符合国家这个大共同体的利益诉求。有学者指出:儒家的正义观“来自于个人的自我观照与深刻的道德意识,它意味着一种超乎一般的正义准则之上的人生准则,是一种个人的而非社会的道德标准”^①,亦即儒家思想是以大、小共同体为本位,向其成员提出的一套规范性要求,抹杀了个人合理的诉求与利益。而当代伦理则强调在不违背社会公德的前提下,同时注重公民以个人权利、自由、尊严等价值和利益为基点,向社会提出多种正当诉求,要求社会制度设计和基本结构的安排为个人价值的实现提供条件和保证^②。实际上,在现代性视野中,每个公民的尊严、自由和价值就是国家的尊严、自由和价值。换言之,国家在保障每个公民的尊严、自由和价值的基础上,必将赢得自身的尊严、自由和价值,实现整体文明程度的提高。

其三,从中华传统礼制的形态特征来看,应当实现从贵贱有别的差序格局向以独立、平等为核心特征的公民伦理转型。

在古代中国,无论是家族本位的小共同体,还是国家本位的大共同体,其共同特征是等级分明的“差序格局”。先秦有所谓“天有十日,人有十等。下所以事上,上所以共神也”(《左传·昭公七年》)之说,孔子也强调:“民在鼎矣,何以尊贵?……贵贱无序,何以为国?”(《左传·昭公二十九年》)董仲舒强调:“贵贵尊贤,而明别上下之伦,使教亟行,使化易成,为治为之也。”(《春秋繁露·度制》)《朱子语类》载黄义刚问“夷狄之有君”一章,朱熹回答:“只是一意。皆是说上下僭乱,不能尽君臣之道,如无君也。”^③显而易见,自先秦以来的数千年中,从原生儒家到宋明新儒家,他们主张并信服差序格局与等级伦理,而差序格局与等级伦理是培养不出现代公民道德的,因为现代伦理以平等为首要原则,“自启蒙运动以降的数百年中,人类社会逐步形成的价值共识是,每一个个体,无论是贫是富,品德好坏,地位高低,都具有与他人相等的价值,都应受到相同的待遇,享有同等的权利”^④。虽然儒家伦理中包含着丰富深厚的私德资源,但很少包含公民、公民社会和公民伦理等现代因素,如要将儒家伦理作为现代社会共同生活之准则依据,必须摒弃其差序格局与等级伦理,通过现代性转化来缩短这个时空差距。唯一可行的做法是,必须引入以“公民”权利为核心的现代价值理念。反过来说,以“公民”权利为核心的现代价值理念,也只有中华传统礼制这个基盘之上,才有可能逐步生长、茁壮成长,才能培养出符合现代社会的公民道德。由于以“公民”权利为核心的价值理念最早产生于率先进入现代社会的西方世界,这就涉及如何正确借鉴、汲取域外文明之精华的问题了。

其四,以充满自信的姿态与域外文明交流互鉴,是中华传统礼制充实丰富其当代形态的关键环节。

经过数千年岁月的无情淘洗,有不少文明已经消失在历史尘埃之中,但当代世界仍然是一个多元文明的格局。每一个经历了岁月淘洗的文明,均有其独特的存在理由和价值担当。中华文明与当

① 唐士其:《儒家学说与正义观念——兼论与西方思想的比较》,《国家政治研究》2003年第4期。

② 参见柳平生:《当代马克思主义经济正义理论及其实践价值》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第5-6页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷二十五,北京:中华书局,1986年,第611页。

④ 柳平生:《当代马克思主义经济正义理论及其实践价值》,第9页。

代世界各大文明一样,既然能够历经数千年的淘洗而存在到今天,必然有其独特的坚守和独到的价值。与此同时也必须看到,自世界进入近代社会以来的数百年间,中华民族已经落后于世界前进的步伐。晚清士人冯桂芬(1809—1874)在1861年就已经指出,中西之间存在着巨大差距:“人无弃材不如夷,地无遗利不如夷,君民不隔不如夷,名实必符不如夷……至于军旅之事,船坚炮利不如夷,有进无退不如夷。”^①当然他对中华民族并未丧失信心,力主正视差距,迎头赶上:“始则师而法之,继则比而齐之,终则驾而上之。自强之道,实在乎是。”^②郑观应、郭嵩焘、容闳、严复等文化先驱更是提出了中华民族的“自强之路”,包括“以工商立国”、“行君主立宪”,以及开报馆、兴学堂、派遣留学生等一系列实践性方案。向西方学习,这是自近代以来先进人士的一致呼声。马克思主义传入中国,本身也是向西方学习的产物。

从历史事实来看,中华文明从来就没有拒绝过对域外文明的学习和采纳,在世界多元格局中,中华传统礼制以道德的实践性、异质的包容性和体系的开放性三大特性而使自己立于不败之地^③。中古时期印度佛教的东传、汉唐时期与域外文明的交融,以及近代以来对西学书籍的翻译、引入,都极大地丰富了中华文明的内涵。特别是1978年改革开放以来,中国重新向世界敞开大门,不仅极大地增进了对域外世界的了解,而且加速了对域外先进文明的汲取,从而加快了自身的发展步伐。同时,“一带一路”建设又促使我们更快地走向世界,加强了与世界各国、各种文明的交流,在传播中华文明的同时也吸收着世界文明。

若从源头上看,中华文明本身就是中原农耕文明与周边游牧文明互补融合的产物。自秦汉以降,中原农耕民族与周边游牧民族发生过无数次战争。刀光剑影中,无数生命、财产灰飞烟灭,但在更多的时段中,和平共处、经济交流、文化互补、民族融合仍是主流。当然战争本身也是古代文明之间互补交融的一种形式,不过代价甚大。在此过程中,游牧民族博采农耕文明的成就,加速了发展进程,提升了文明程度,促使自身的社会形态发生飞跃性变化。与此同时,中原农耕文明学习游牧民族粗犷强悍的精神品格,充作自身的“复壮剂和补强剂”^④。农耕文明的理智、文德与游牧文明的强悍、开放相融相合,不仅造就了气象万千的大唐盛世,而且使中华文明闻名于世。农耕文明与游牧文明在长期的交往中,以迁徙、融合、互市、战争、和亲为中介,方才汇成今日气势恢宏的中华文明之全貌。

放宽历史视野,还可以看到,世界各国文明自古以来就是多元并存的状态,并处在交流互动之中。无论东亚文明还是西方文明,实际上都是历史上多种文明交流互鉴、相交互融的产物。当代西方文明中,既有古希腊、罗马文明的因素,也有近代以来德、法等国的宗教改革,以及启蒙思潮的因素;既有近代以来工业革命科技革命的成果,也有东方,特别是中国四大发明、科举制度的影响。在东亚文明中,既有中国诸子百家传统的底色,也有来自印度次大陆的佛教浸润;既有吸收了佛学认识论成果的宋明理学,也有近代以来与西学对话而产生的新文化运动。

特别是改革开放以来,中华民族现代转型的脚步明显加快。以规模化生产和市场经济、民族国家和民主政体、完备法制和公民社会为核心要素的现代性构架依稀成型。同时以科学精神、人文精神、法治精神和高水准的道德诉求为核心要素的精神性追求也在日渐增长。甚至可以说,市场经济、民主政体、法治社会等只是现代性的基础架构,支撑这个架构的,恰恰是其所内蕴的科学理性、人文精神和道德诉求等精神性要素。

毋庸讳言,自15世纪地理大发现以来,显著改变人类思维观念、改变人类生产方式和生活方式,以及改变社会组织方式和政治体制的种种现代性成就,大多为欧美西方国家所创发。前已述及,建

① 冯桂芬:《校邠庐抗议》,上海:上海书店出版社,2002年,第49—50页。

② 冯桂芬:《校邠庐抗议》,第49—50页。

③ 汤勤福对中华礼制在世界复杂多元格局中的地位有较详细的论述,参见汤勤福:《世界多元文化格局与中华礼制的当代位置》,《中原文化研究》2014年第4期。

④ 冯天瑜:《中华文化生成史》上册,武汉:武汉大学出版社,2013年,第335—338页。

立在发达农耕经济基础上的中华传统礼制,此时已经落后于世界历史的演进大势。由于君主专制政体的重重束缚和农业自然经济向工商业文明的转型迟缓,中国长期徘徊于曾经辉煌过的中古文明阶段。在现代化大潮扑面而来的逼人形势中,近代中国的战略任务就是走出中世纪,走向现代化。经过20世纪整整一百年的痛苦寻觅和曲折探索,到新世纪初中华民族才在整体上跨入现代工业化社会的门槛。坚持以谦虚、诚实的姿态向率先实现现代化转型的域外文明学习,才是加快中华民族自身现代化进程的必由之路。职是之故,中华传统礼制要获得新机制和焕发青春活力,就必须以更加开放的心态,秉持一种面向全人类的友善态度和良好愿望,真心尊重人类精神生活和文化形态多样化的事实,汲取一切域外文明中包含现代性要素的精华,来补充、丰富、滋养中华民族自身肌体。换言之,与他种文明对话、交流、互鉴,实际上是每一种文明发展演化的动力机制。

中华传统礼制与域外文明的交流互鉴,不仅必要,而且今天看来更为紧迫。因为进入新世纪以来的人类在越来越多的领域中呈现出“命运共同体”的强劲趋势。“由于经济全球化和信息化深入发展,科学技术迅猛进步,世界变得越来越小,俨然成了‘地球村’,各国相互联系、相互依存、利益交融达到前所未有的程度,共同利益变得越来越广,需要携手应对的问题越来越多,互利合作的愿望越来越强”^①。在全球化视野下,地球上的人类已经成为一个命运共同体,需要共同应对气候变化、空气污染、贫富差距、能源安全、恐怖暴力、难民危机等诸多全球性问题。构建利益共同体、命运共同体是世界绝大多数国家的强烈愿望,我国领导人提出的“一带一路”构想,就是构建人类命运共同体的具体方案之一。既然要建设人类命运共同体、利益共同体,则必须有一套适用于该共同体各参与方的行为规则和运作机制。这些规则和机制的背后起支撑作用的,则是共同体各参与方共同认可的追求目标和价值取向,例如平等、合作、互利、共赢、自由、权利等等。这是各种文明、各种文化均予以认可和均应认可的出发点。因为“所谓人类共同体,首先是‘价值共同体’;一个维持稳定的共同体,则应是‘价值共享的共同体’”^②。作为历时悠久的中华传统礼制,其道德内涵完全可以作为构建共同体大厦的基石之一。

质言之,汉魂唐魄与欧风美雨互摄互融之时,就是中华传统礼制重现青春光彩之日!而中华智慧与域外智慧交相辉映之时,就是人类加快步伐迈向命运共同体和利益共同体之日!

四、如何达成共识?

——关于中华传统礼制现代价值发掘路径的叩问

我们认为,寻求中华传统礼制现代价值的基本态度,应当是立足于多样性为根本特征的人类文化生态,采用归纳的而非演绎的、综合的而非单一的思维路向,从客观的历史事实和丰富的民间实践中,努力寻找中华民族在数千年礼制生活中沉淀下来的伦理共识和道德品格。具体而言,如下几个途径值得留意。

第一,秉持实践理性精神,既要努力发掘中华传统礼制中具有生命力的恒久价值,更要重视并总结广大民众丰富多彩的礼仪实践。

中华传统礼制追求礼义,追求个人完美的道德修养与精神境界,其终极目标是达到国家、社会、团体、家族乃至个人之间的和谐关系,它不但注重外在的表现形式(礼仪),同时更关注内在的道德(礼义)追求。《礼记·礼运》描述过这样一种大同世界:天下为公、和谐有序、贤能当政、讲信修睦、团结互爱、社会稳定。实际上,中华传统礼制中蕴藏着丰富的人类文明的精华,学术界研究中华传统礼制的根本目的,就是要从中挖掘出一些具有约束力的价值观,不可或缺的行为规范,以及今天仍须遵循的具有根本性的道德准则和伦理规范,为在现实生活中逐步形成一种具有普遍约束力的世俗生活

① 戴秉国:《坚持走科学发展道路》,《人民日报》2010年12月6日。

② 林贤治:《革命寻思录》,北京:中央广播电视大学出版社,2015年,第366页。

伦理提供借鉴。这种适应现代社会生活的世俗伦理,因其具有丰富的传统伦理资源的支撑,又与社会主义核心价值观相融相合,故能落地生根,茁壮成长。这是因为道德标准和伦理规范本身就存在着两个相辅相成的不同侧面,一是道德是非的理性判断,一是道德实践的价值判断。理性的是非判断自然需要基于学理资源的辨析和论证,而实践中的价值判断则是每个社会成员发自内心的道德感受和行为趋向,中国人一般称之为“良心”和“良知”,体现在公民道德规范上,那就是爱国守法、明礼诚信、团结友善、勤俭自强、敬业奉献。

更为重要的是,通过中华传统礼制内蕴之伦理诉求和民族秉性的求证与探寻,固然能为当今人们走出道德失范、礼义缺位的道德困境提供不可或缺的强大助力^①,但是符合现代性要求的新型礼仪礼俗,毕竟要在广大群众建设现代化社会的实践过程中才能逐步形成,“道不可坐论,德不能空谈”^②。秉持归纳的、综合的思维进路,就必须把理性的是非判断与实践的价值判断结合起来,二者缺一不可。这是因为中华传统礼制中究竟具有哪些今天应当继续发扬光大的恒久价值,归根到底也应当以当代社会大部分人的认可和接受为最终选择标准。诸如爱国、敬业、诚信、友善、仁慈、利他等公民美德和职责,也只有在民众的生活实践中才能成长和扩散开来;富强、民主、文明、和谐的国家 and 自由、平等、公正、法治的社会,也只有靠民众的共同努力来实现。正如美国社群主义哲学家桑德尔所说:“我们爱的能力和仁慈的能力,并不会因为使用而消耗枯竭,反而会在实践的过程中得到扩散。”^③著名经济学家哈耶克也说过:“文明不是靠人的大脑设计出来的,而是从千百万个人的自由努力中生长起来的”^④。这就是说,中华传统礼制现代价值的发掘和弘扬,从根本上说,是人民群众在追求理想生活与美好愿景的实践中逐步实现的。

第二,秉持求同存异的态度,在与域外文明交往互鉴的同时,坚持中华民族的主体性品格。

中华传统礼制与域外文明交流互鉴不仅必要,而且必需,此点前已述及。这里需要说明的是,中华民族在文明交流互鉴中应当秉持的姿态和立场。应该看到,世界上各主体民族和国家在长期的历史发展进程中都形成了具有自身特色的文化传统和价值追求,他们以各自独有的方式参与人类共同的进步事业,为将人类文明推向更加高级的形态作出了各自不可替代的贡献。国家有疆域,文明无国界,人类就是在相互学习的过程中不断发展进步的。近代中国落后挨打之时,我们需要深切反省自身的种种不足和致命弱点,应警惕文化虚无主义的侵袭;而在当代中国已经取得举世瞩目的成就时,我们更应警惕文化虚骄思想的蔓延,以谦逊而又平和的态度向域外文明学习。包括中华传统礼制研究在内的更为开放的中国学问,自应纳入全球化视野和人类相互包容、共同进步的框架内,重新省视自身的传统,认真汲取域外文明的精华和优长之处。

不言而喻的是,在向域外文明学习的过程中,我们必须始终坚持中华民族的主体性品格,坚持以我为主,为我所用,决不能邯郸学步!第一次世界大战结束之后,梁启超和蒋百里、丁文江等人游历欧洲一年有余。梁启超曾在20世纪初激烈地抨击专制君主政体,极力主张向西方文明看齐,而在此次游历中他亲眼目睹先进西方文明同样存在着诸多弊端,并非处处光鲜。他回国后写出《游欧心影录》,希望中国青年尊重爱护中国自身的优良传统,坚守中华民族的主体性品格:“第一步,要人人存一个尊重、爱护本国文化的诚意。第二步,要用那西洋人研究学问的方法研究他,得他的真相。第三步,把自己的文化综合起来,还拿别人的补助他,叫他起一种化合作用,成了一个新文化系统。第四步,把这新系统向外扩充,叫人类全体都得着他好处。”^⑤这是一百年前中国学人对中华文明的自尊自信和中华民族主体性地位的明确宣示,也是百年来中国学人努力为之奋斗的趋向。

① 汤勤福:《中华传统礼制的现代价值》,《中国德育》2015年第14期。

② 习近平:《青年要自觉践行社会主义核心价值观——在北京大学师生座谈会上的讲话》,《人民日报》2014年5月5日。

③ [美]迈克尔·桑德尔:《金钱不能买什么:金钱与公正的正面交锋》,邓正来译,北京:中信出版社,2012年,第87页。

④ [英]哈耶克:《通往奴役之路》,王明毅等译,北京:中国社会科学出版社,1997年,第68页。

⑤ 梁启超:《游欧心影录·节录》,《饮冰室合集》之七《饮冰室专集》,北京:中华书局,1989年,第37页。

一百多年后,在纪念五四运动一百周年之际,有学者提出,“打碎一切传统共同体与习惯法的激进主义,只能导致社会的解体,只能造就原子化的个人”,这种虚无主义和激进主义的错误倾向的恶果之一,就是无法在“脆弱的个体与利维坦式的巨型人造共同体之间,建立起最起码的防火墙”^①,于此可见在各个文明交流互鉴的过程中,坚持中华民族主体性品格是多么重要,在对待传统文化的问题上,革除与传承之际确实是需要认真抉择的。

我们认为,当今社会能够接受的中华新型礼仪,必然是一种既吸收传统礼制中仍然具有活力的恒久价值部分,又符合当今社会大多数人的利益和发展要求;既与人类共同追求的价值相融相合,又体现中华民族之主体性品格,能造就一大批具有现代道德的公民,即具有中国特色的礼仪规范和行为规范。

事实上,中华文明与其他多种域外文明的确存在着不少伦理观念上的“共识”。这些“共识”可以成为,也应该成为中华新型礼乐文明茁壮成长的“交汇点”和“生长点”,这是在文明交流互鉴中坚持中华民族主体性品格的客观基础。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中,提出“人”必然具有共同的规定性,是“类存在物”^②,有学者归纳出马克思关于人的五个基本属性:具体性、社会性、历史性、规定性和实践性,认为人的本质会随着历史的发展、不断的实践而不断发展着^③。这一判断使我们深刻地认识到人的本质,也使我们理解“人”会在实践中不断向成熟圆满迈进,其动力就是人类对真、善、美的不懈追求,这当然也是我们培育现代公民道德的最终目标。由不同族群构成的人类共同体,实际上共享着许多相似相近的道德规范和伦理原则。为省篇幅,此处试举一例言之。

以“仁者爱人”为核心的儒家仁学,其基本精神是将心比心、推己及人。用孔子的话来说,就是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)、“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》);用孟子的话来说,就是“不忍人之心”,具体表现为“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”和“是非之心”(《孟子·公孙丑上》)。这些是人区别于动物,人之所以为人的根本特征。古今中外,概莫能外。儒家的“仁爱”观念,与西方基督教的“博爱”观念、印度佛教的“慈悲”观念虽有相异之处,但也有相近之处,那就是以不同的方式表达人的爱心^④。基督教、犹太教、伊斯兰教、佛教的一些说法,与儒家的“仁爱之说”、“忠恕之道”从理念上看的确有相通之处^⑤。这些相通之处,无疑可以成为各个文明进行交流、沟通、对话的出发点和良好基础。

第三,坚持制度建设为重,营造符合现代社会规范和普遍人性的道德生态环境。

前已述及,中华传统礼制、礼仪与其他文明的伦理道德体系一样,其根本核心就是两个问题,一是做人的底线,即要回答“我是谁”、“应该成为什么样的人”。这是内在的人格修为层次。二是伦理的底线,即要回答“与他人如何相处”,涉及个人如何处理自己与家庭、社会和国家的关系。这是实践的交往层次。无论是个人的人格修养还是人际的实践交往,其伦理观念和道德水平的提升,必然受制于他们所处的经济发展水平、社会政治制度和历史文化传统。渊源深厚的华夏农业文明固然孕育、滋养了积淀丰厚的中华传统礼制,但是当今中国毕竟已经跨入了现代工业化社会的门槛。现代社会以经济自由、政治民主、文化多元和个人独立为基本特征,努力与现代社会的本质特征和种种要求相适应,是中华传统礼制得以新生和重构的关键所在,也是培育现代公民道德的关键所在。分而言之,在观念层面,现代伦理要求以人为本,确立人的基本权利不容剥夺和侵犯的价值观念;在实践

① 戴志勇:《启蒙应予反思,传统有待传承》,《南方周末》2015年9月10日。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第95页。

③ 徐茂华:《浅析马克思关于人的本质思想的属性及其价值》,《人民论坛》2012年第20期。

④ 汤一介:《序言》,万俊人:《寻求普世价值》,北京:北京大学出版社,2009年,第3页。

⑤ 魏德东:《论作为全球伦理基础的佛教伦理》一文认为犹太教和基督教的“黄金法则”与儒家“己所不欲,勿施于人”相似,也与佛教宣扬的某些观点切合,普遍地存在于世界各大宗教中。参见中国民族宗教网 <http://www.mzb.com.cn/html/report/1602256890-1.htm>。

层面,现代伦理要求以平等、自由为原则来构建个人与家庭、社会和国家之间的种种关系。质言之,一个可欲的社会制度,为公民美德的健康成长提供了必不可少的道德生态环境;而理性、健康、积极向上的价值理念和伦理规范,也只有在良好的制度环境中才能落地生根,真正内化为人的自觉意识。

兹以爱国主义教育为例。爱国主义事关民族凝聚力和国家软实力,其重要性不言而喻,故而构成社会主义核心价值观的一个重要内容。公民的家国意识和责任担当,在日常生活中首先体现为对当地公共事务和国家大政方针的关心,其次体现在对公民权利和义务的切实履行。无论是环境污染、食品安全和交通拥堵,还是社会治安、官员失职和施政纲要,每一个公民都应该以社会整体利益为重,提出看法、建议,甚至批评,自觉尽公民之责,体现公民之担当。公民对社会公共生活的知情权、参与权和意见表达权,本来就是使自己国家更具活力,使我们的社会更具凝聚力,使我们的生活更加光明的根本性保证。显而易见,造成一个秩序良好,鼓励公民积极参与公共生活,允许民众监督甚至批评政府和政府官员的制度环境,是爱国主义情怀得以茁壮成长,并得到丰富发展的必要条件。这就凸显出民主政治体制和公民社会建设的极端重要性。正如桑德尔所说,“经由公民权利和义务的履行,公民美德可以得到建构,而非耗竭……就公民美德而言,要么使用它,要么失去它”^①,原因很简单,在一个权力横行、权钱勾结、善恶不分、是非不明的社会空间里,将没有人愿意参与积极的公共生活,家国情怀和责任意识也就不可能健康地成长起来,想要塑造完美的人格,培养坚强的意志品质,建立良好的人际关系的意愿是无法完成的企望。当然,营造公民美德得以健康成长的制度环境不会一蹴而就,需要我们每一个人的积极参与及持之以恒的努力。

第四,与时俱进,与社会进步和时代潮流的变化相适应。

在不断发展和日趋丰富的实践过程中,认真总结人民群众提升伦理水平和道德修养的新鲜经验和做法,进而从中华传统礼制的古典精义中寻求学理支撑和应对智慧,再从中生发出面对现实需要的感悟和认识,这是每一个理论研究者 and 实践工作者共同面对的神圣职责。我们说中华传统礼制是个开放的体系,包括两个含义:一是在空间向度上,向域外文明开放,通过不同文明之间的沟通、讨论和对话,在相互学习的过程中达成越来越多的共识,将国人引以为骄傲的东方文明体制呈现在世界人民面前;二是在时间向度上,向人民群众生活中的道德伦理实践开放,跟上时代前进的步伐,创造出一套适合现代社会生活、能与世界接轨的新礼制体系。中华民族自古以来是讲究礼仪、讲求礼义的民族,如果我们能够深入到民间社会和百姓生活中去,不断汲取和总结人民群众在新的时代条件下提升自己精神生活和道德生活的种种创新之举,必将对中华传统礼制的研究与传承产生极大的推动力量。

在我们看来,构建适应当代中国的新的礼制体系,并非简单恢复旧的礼仪制度或形式,而是首先要认清重建当代中国礼仪价值体系的社会现状。即 21 世纪的当代中国,已经站在更高的历史起点,正在全面深化改革开放、全面依法治国、全面建成小康社会、全面从严治党的道路上奔跑。中国整体上是向工业化社会方向前进,但中国地域广袤,既有面向工业化、信息化的先进体制,也有一些地方确实还残留着农业文明的一些古风。由此,我们既要着眼于现实,又须展望未来,用中华智慧来创建适合当今社会的礼仪价值的新体系。我们深信:一个具有五千年历史的文明古国,一个为人类贡献过四大发明的中华民族,必将带着它深厚的文化积淀,以“和而不同”的精神,融汇中外文明的英华和精义,重新赢得原创性动力,充满自信地汇入势不可挡的全球化浪潮,为人类文明作出新的伟大贡献!

[责任编辑 李梅]

① [美]迈克尔·桑德尔:《金钱不能买什么:金钱与公正的正面交锋》,第 33 页。

明清之际封建与郡县之辨再探

——权力、利益与道德之间

鱼宏亮

摘要:封建、郡县之辨,是中国古代政治思想史上一个特别重要的议题,涉及古代国家权力与资源如何分配、中央与地方政府的权力界限的问题。既然郡县已经成为秦汉以来牢不可破的国家政体,那么其弊端也时时显露、为害。在缺乏新的政治哲学资源的时代,对于郡县制度“其专在上”的反思与批评,就只能借助于封建的话题来进行。这是封建论在不同时代时时被提起的历史背景。明清之际,宋明理学尤其是其“公私、义利之辨”,成为了新的政治文化资源,深刻地介入对政治理论的塑造与影响之中。明代末期的义利之辨对明朝以皇权为核心的利益集团的批判,既包含深刻的学理,也有着惊心动魄的现实斗争因素。在晚清建立权利、自治等现代政治观念之时,封建、郡县之辨又成为中国近代革命伦理得以建立的重要思想资源。

关键词:郡县论;封建论;义利之辨;自治;顾炎武;黄宗羲

在中国古代政治思想发展史中,郡县与封建之辨,从汉唐到近代都没有停止。虽然自秦以降,以中央集权与齐民编户为标志的地方治理体系愈来愈固化,但关于权力过于集中于上的批评也不绝如缕。从贾谊、柳宗元到顾炎武、黄宗羲、王夫之直到近代的梁启超、章太炎,都有重要的论述。尤其到了明末清初将近半个世纪的政权轮替时期,士大夫关于政治的反思和建构几乎都集中在封建与郡县的关系上面。其中一个主要原因是封建与郡县之辨,本质上是关于政治权力集中还是分散、政治体制到底是集权还是分权更有利于维护传统国家政权稳定的问题。因此,这个问题实际上涉及到中国古代政治体制一个核心层面:以皇权为代表的中央政府权力与以地方绅权为代表的地方权力到底该如何分配,如何调适。可以说,关于政治权力的调整,是明清以来士大夫深切反思古代政治弊端、建构权力秩序所关注的主要方向。顾炎武说:“封建之失,其专在下;郡县之失,其专在上。”^①黄宗羲说:“今封建之事远矣。因时乘势,则方镇可复也。”^②王夫之评说秦废封建,导致对地方官员“不纵以权,不强其辅,则所以善役天下而救其祸者,荡然无所利赖”^③。由此可见,封建与郡县之辨,又自然地推及涵盖公私之情、义利之辨、善恶之源与理欲之分,这一论题几乎涵盖了道、学、政的各种重大问题。

现代史学家中,杨联陞、萧公权对此问题予以充分之注意,王家范从中西政治哲学比较的角度对

作者简介:鱼宏亮,中国社会科学院历史研究所副研究员(北京 100732)。

① 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),南京:凤凰出版社,2011年,第2527页。

② 黄宗羲:《明夷待访录·原臣》,《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第21页。

③ 王夫之:《黄书·古议》,《思问录 俟解 黄书 噩梦》,北京:中华书局,2009年,第105页。

郡县、封建之辨的局限进行了反思^①。本文试图从更为广阔的背景来重新看待这一问题，郡县、封建之辨，背后关联着义利之辨、公私之分等更为严峻的社会现实问题的关切。而17世纪的这种批判性政治思潮，在晚清重建现代国家政体的语境中，成为接引自治、共和、公权等现代观念的重要传统资源，曾经产生重要影响。顾炎武说：“天下之各怀其家，各私其子，其常情也。为天子、为百姓之心，必不如其自为。此三代以上已然矣。”^②可见，郡县与封建之辨，确实包含着多重维度的政治文化内容可供观察，亦可作为认识中国古代政治思想发展的一个核心视角，给予重新审视。

一、“意有所指”的郡县论：一种批判性政治思潮的总结

唐代著名政治家柳宗元因参与永贞革新而遭受流放，他在忧病交加却“虽万受摈弃，不更乎其内”的坚定信念中，作政论名篇《封建论》，指出“彼封建者，更古圣王尧、舜、禹、汤、文、武而莫能去之。盖非不欲去之也，势不可也。势之来，其生人之初乎？不初，无以有封建……故封建非圣人意也，势也”^③。此文背景既与永贞革新中采取一系列贬抑藩镇、打击外戚的政治措施有关，又与太宗时期关于封建的辩论有关。柳宗元评析各种论述，从政治哲学和历史发展的具体进程对此问题进行了深入阐述，指出后世种种封建之议由于时势改易而不再具有恢复的条件。《封建论》是一篇总结性文献，唐人说“宗元此论出，而诸子之论废也”^④。此后，虽然南宋永嘉学派的代表人物叶适亦提出相似看法^⑤，此后有关封建、郡县的讨论，大格局不出柳子厚所持论。明代杨慎说：“昔之论封建者曹囿（同）、陆机、刘颂、魏征、李百药、颜师古、刘秩、杜佑，自柳宗元之论一出，而诸子之论皆废。苏子瞻志林之论一出而柳子之论益明。”^⑥指出柳宗元、苏轼两人论封建对后世影响之大。

但是，到了明清之际，这一论题又为士大夫所喜论，其中奥义，有超越柳氏《封建论》之外者。本文试就以顾炎武、黄宗羲、王夫之、唐甄等清初政治思想家的有关论述为主，阐明这种新意所在。也就是说，专制之害由来已久，其表现多端，何以于明末成为政治反思的集中体现？

明末郡县与封建之论再次兴起，其背景不惟伸张传统文化中君与民孰重孰轻的要义，更在于对有明一代君主专制的集中批判与反思。关于明代皇权败坏而导致人民所遭受之深重迫害，古今史家多有述论。顾炎武认为军制、定都（形势）、钱法、田功以及学问空疏、胥吏钻营、士大夫无耻等为有明一代主要弊端^⑦。王夫之认为酷刑、奄宦与夷狄为明弊政之重^⑧，黄宗羲认为君主贪婪、大臣无权、法治败坏、宦官专权为明代衰败的主因^⑨。唐甄则认为：明末诸臣“使之治兵而兵无用，使之治赋而用不

① 杨联陞：《明代地方行政》一文中“中国传统中的封建论与集权论”、“传统学者对封建制度与郡县制度的争论”两节，见氏著《国史探微》，台北：联经出版事业有限公司，1984年，第127页；萧公权：《中国政治思想史》第二编“专制天下之政治思想—因袭时期”、“专制天下之政治思想—转变时期”，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第241、481页；王家范：《重评明末“封建与郡县之辨”》，《华东师范大学学报》2000年第4期。

② 顾炎武：《郡县论五》，《亭林文集》卷一，见《亭林先生遗书汇辑》（四），第2533页。

③ 刘禹锡：《河东先生集》卷三《封建论》，上海：上海人民出版社，1974年，第43页。

④ 刘禹锡：《河东先生集》卷三《封建论》刘禹锡题注。

⑤ 叶适云：“夫以封建为天下者，唐虞三代也。以郡县为天下者，秦汉魏晋隋唐也。法度立于其间所以维持上下之势也。”他认为，封建、郡县各有其宜，有“不害其为法度”之情势，不宜泥古。见叶适：《水心先生文集》卷三前集《法度总论一》，《四部丛刊》本，第11页。

⑥ 杨慎：《升庵集》卷四十八《封建》，中国基本古籍库，第1504页。

⑦ 顾氏对明代弊政有广泛的批评与反思，集中在“乙酉四论”以及“郡县”“钱粮”“生员”诸论中。见《亭林文集》，《亭林先生遗书汇辑》（四），第2527页。

⑧ 王夫之说：“以申韩之酷政，文饰儒术而重毒天下也。”（《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，2011年，第250页）又言：“与人并齿于天地之间，面已黥矣，趾已兀矣，鼻已毁矣，人道绝而髡已凋、音已雌矣，何恤乎其不冒死以求逞于一朝？又姑息怜其亡用，引而置之官府之间，余祭之祸发而不知其凡几矣！宦寺之恶，稔于士人，唯其无廉隅之惜、子孙之虑耳。”（王夫之：《尚书引义》卷一《舜典四》，见《船山全书》第2册，第257页）

⑨ 参见黄宗羲《明夷待访录》之《原君》、《原臣》、《奄宦》诸篇。

足,盗寇日张,国势日蹙。于是乃复用太监,横征无艺”^①。

集中起来,明末的政治危机主要体现在君权过分集中与皇帝过分滥权之上^②。顾炎武总结集权与分权的关系,一言以蔽之:“封建之失,其专在下;郡县之失,其专在上。”^③专制的动力来自于利益与私欲。明代中后期诸帝,弃大义而逐小利,与民争利,达到无所不用其极的地步。从明神宗万历二十四年(1596)起派出矿监、税使到全国掠夺财富,直到明末,皇家与贪官积累了巨额的财富,但民间却陷入了贫困的地步。根据估算,仅此两项,皇帝每年掠夺的财富就达到白银一百七十多万两,黄金三千六百多两。而各级矿监税使中饱私囊的数量,更远远大于供奉给皇帝的数量^④。除此之外,对于普通人民赖以生存的营生,皇家都伸手介入。“渔利无厌,镇守中官率贡银万计。皇店诸名不一,岁办皆非土产”^⑤,甚至有聚娼作乐的“花酒铺”^⑥。在中原地区百姓遭受水旱灾害、民不聊生的情况下,万历皇帝还将民田四万顷赏赐福王,“尺寸皆夺之民间,海内骚然”。内阁首辅叶向高痛陈:“福王富贵已极,即少此分外庄田亦有何损。河南、山东、湖广尽被水灾,若加之搜刮庄田,将立生祸变,天下人且群起。”^⑦对于这样的社会危机,作为王朝最高统治者的皇帝却置若罔闻。

实际上,开矿也罢,征税也罢,在社会经济没有得到发展的情况下,实际上就是对百姓的赤裸裸地掠夺。万历三十九年(1611)户部尚书赵世卿上奏陈说根据崇文门等十几个税关的统计,自从矿监、税使派出以来,税收日在减少。根据调查,原因在于商户纷纷倒闭,无法经营。因此总体国家税收反倒大幅缩减^⑧。顾炎武观察到:“自万历中矿税以来,求利之方纷纷,且数十年,而民生愈贫,国计亦愈窘”^⑨,“今日所以百事皆废者,正缘国家取州县之财,纤毫尽归之于上,而吏与民交困”^⑩。这就再次印证了一个古老的规律:藏富于民才是真正的富裕,敛财于官或者少数人手里,国用总是显示一种窘迫的状态。

万历时期国用固然不足,而到了启、祯以后,天灾人祸交相凌替,明王朝客观上面临着西线农民起义与东线后金的武装困扰。此时的财政,更无回转的余地。朝廷的征收一日多于一日,皇帝作为最大的压榨者的形象,已然成为士大夫与底层百姓的共识。陕西巡按曾经上疏指出:“民止此财,官司既督民以赔税,小民自不能并力以输边。”^⑪社会财富总体上是个定额,皇帝的税使征收多了,百姓生计自然就受到影响。因此,皇帝的财富欲求与国家收支之间的矛盾就表现为皇帝与百姓的矛盾,明末皇帝“与民争利”的特征被固化在各个阶层中。而无论是内阁还是六部,对这种现状都无可奈何。内阁首辅叶向高说:“臣闻先臣王锡爵之告皇祖曰:今日阁臣乃天下第一困穷无告之人。盖以无事权之官而当天下之责望。呼吁难闻,进退维谷。故其言之恫切一至此耳。”^⑫

中国古代政体君、相决策体制由于明初废除宰相而彻底改变,代之而起的内阁制与古代的宰相制有着根本区别。传统体制中宰相代表政府与皇帝代表的君权形成的制约关系沦为单方面的君主独裁体制,外廷对宫室的关系变成了极其不对称的关系。内阁相权的丧失,固然使得皇帝得以在许

① 唐甄:《潜书》下篇上《格君》,北京:中华书局,1955年,第120页。

② “皇帝滥权”是一个综合的体系,包括政府之外的后宫、外戚、宦官等围绕着皇帝的各个维度的关系网。个别佞臣弄权也应当算在皇帝滥权的范围,其标准在于一切不通过行政中枢与廷议等法定程序产生的任命、诏令,都应当算在内。

③ 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2527页。

④ 南炳文:《关于万历时期的矿监税使》,《社会科学辑刊》1990年第3期。

⑤ 张廷玉等撰:《明史》卷八十二《食货志六》,北京:中华书局,1974年,第1996页。

⑥ 《明史》卷二〇八《齐之鸾传》:“十一年冬,帝将置肆于京城西偏,之鸾上言:‘近闻有花酒铺之设,或云车驾将临幸,或云朝廷收其息。陛下贵为天子,富有四海,乃至竞锥刀之利,如倡优馆舍乎?’”(第5489页)

⑦ 叶向高:《纶扉奏草》(五)卷二十三《请减福藩庄田揭》,台北:伟文图书出版社,1977年,第2161页。

⑧ 《明史》卷八十一《食货志五》:“设官店于崇文门外,以供福邸。户部尚书赵世卿屡疏。不听。”(第1979页)

⑨ 顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校:《日知录集释》卷十二《言利之臣》,长沙:岳麓书社,1994年,第436页。

⑩ 顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校:《日知录集释》卷十二《馆舍》,第443页。

⑪ 《明神宗实录》卷五四八“万历四十四年八月”,书同文《大明实录》数据库据北平图书馆藏红格本缩微影印。

⑫ 叶向高:《续纶扉奏草》卷十《乞休第三十二疏》,中国基本古籍库收明刊本。

多重大事关国计民生的决策上恣意妄行,但社会的整体矛盾的焦点也只能集中在皇帝的身上。这是明末兴起的猛烈抨击君主专制思潮的社会背景。

现在回过头来看明清之际士大夫对皇权的批判,才会有特别的意涵呈现。

顾炎武认为明代守令无所作为,主要在于君主集权:“今之君人者,尽四海之内为我郡县,犹不足也。人人而疑之,事事而制之。”^①这就是叶向高所说的情况。黄宗羲说:君主得天下则“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然,曰‘此我产业之花息也’。然则为天下之大害者,君而已矣”^②,这是对明末江南地区尤其是黄宗羲所在的江浙地区手工业所受盘剥、破坏的真实写照^③。王夫之说:“讯杖者,始以讯也。淫刑者,非讯而用之以挞,刀锯之外有杀人之具焉。令甲不载,而恣有司之暴怒,以虐辟道失避、输将不敏、祇候失当之疲民,血肉狼藉于杖下而靡所控,既已惨矣。且益之以夹拶箍楔之毒刘,刑具日繁,而民死益众。有不忍人之心者,损之不及,而复欲益以刀锯乎?”^④对明代皇帝的严酷刑法进行严厉指责。

论者指出,“吏事、兵制、开矿、田赋”四大弊为明朝败坏的主要原由,要之,“明政之弊虽有多端,然究其病源,实在于君主专政之一事”^⑤。

因此,郡县与封建之辨的基本论调是:封建虽然为三代旧制,但已经不可恢复。基本不出柳宗元《封建论》的范围。但是,封建与郡县,各自都有弊端。这就是顾炎武总结的“封建之失,其专在下;郡县之失,其专在上”。既然郡县已经成为秦汉以来牢不可破的国家政体,那么其弊端也时时显露、为害。在缺乏新的政治哲学资源的时代,对于郡县制度“其专在上”的反思与批评,就只能借助于封建的话题来进行。这是封建论在不同时代时时被提起的历史背景。同样,我们注意到,宋元以来兴起的另一种政治文化资源,亦深刻地介入对政治理论的塑造与影响之中,这就是宋明理学。宋明理学对君主专制从另外一个维度进行理论制约与重构,在明清之际,就表现为政治哲学中的“公私、义利之辨”。

二、传统思想中的公私有义利之辨

义、利之辨是中国古代政治思想中的重要范畴。如果说“仁”者爱人是自我修养的开端,那么作为儒家五德之一的“义”就是由自我推及他人、社会的公共法则。段玉裁注《说文解字》:“仁者,人也。义者,我也。谓人必及人,义必由中断制也。”也就是说,“义”作为衡量“仁”推广于他人和社会的标准,在“人”与“我”的关系中发生意义。《易经·乾卦》的卦辞为“元亨利贞”,《文言》释“利”为“义之和也”^⑥,也就是说通过“义”的标准来实现的“利”才是正当的利。可见在先秦政治思想中,义、利互相为训,通过对方的规范来获取正当性,没有绝对的义和利,必“由中断制”才能言利,由义来规定的利,本义就是在自我与他人的平衡中实现的,片面地强调一己之利最终导致的是义、利两失。这是传统义利观的基本意涵。但是,放在春秋战国时代礼崩乐坏的具体政治现实中,由周天子以礼乐制度规定的天下大义与大利的调节机制已经失去效力,社会面临着“诸侯弃礼义”^⑦、“上下交征利”^⑧的残酷现实。因此,各家对义利的分疏产生了具体的指向。以传统政治文化的主要提供者儒家的思想来看,

① 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2528页。

② 黄宗羲:《明夷待访录·原君》。

③ 可参考拙文《晚明政治危机与〈明夷待访录〉的写作动因》,《清史研究》2003年第4期。笔者认为,黄宗羲对君主集权的批判很大程度上是针对晚明皇权的败坏而发的。

④ 王夫之:《尚书引论》卷一《舜典四》,《船山全书》第2册,第258页。

⑤ 萧公权:《中国政治思想史》,第548页。

⑥ 朱熹:《周易本义》卷一,北京:中华书局,2009年,第7页。

⑦ 钟文丞:《春秋穀梁经传补注》卷五,北京:中华书局,2009年,第159页。

⑧ 朱熹:《孟子集注》卷一《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第201页。

主要有以下几个基本观念。首先,导民为利,肯定普通人追逐利益^①的正当性。《论语》说:“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。”^②孔子思想中对普通百姓(庶民)追求物质利益给予充分肯定。孔门弟子中,子贡原本为商人,他善于做生意致富,亦对孔子忠心耿耿,孔子死后他庐墓六年,是孔门学派最重要的弟子之一。他的名字在《论语》中出现的次数也仅次于仲由。这说明孔子不反感经商赢利,货殖活动也不违反儒家学说的基本宗旨。《荀子》认为:“义与利者,人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利。”^③从其他诸子各家来看,墨家提出:“今天下之君子,忠实欲天下之富而恶其贫,欲天下之治而恶其乱,当兼相爱,交相利。此圣王之法,天下之治道也,不可不务为也。”^④法家则更认为人性自私自利是社会发展的动力,韩非子指出:“医善吮人之伤,含人之血,非骨肉之亲也,利所加也。”^⑤从先秦诸子各家来看,基本都肯定好利、逐利是人之常情,毋庸非议。甚至出现有杨朱等学派极端自利的“拔一毛以利天下而不为”^⑥的思想,更反映出经济活动和社会财富的积累是人类社会组织发展的根本基础,先秦的“私利”观是对这种社会基础的肯定。

其次,民取利,官取义。对于统治阶层和国家来说,要取大义而舍小利,不与民争利。“义利之辨”,更主要的适应对象是占有政权和资源的统治阶层。孔子说:“君子喻于义,小人喻于利。”清人俞樾解释说:“古书言君子、小人大都以位而言,汉世师说如此。后儒专以人品言君子、小人,非古义矣。”《汉书》分说:“明明求仁义,常恐不能化民者,卿大夫之意也。明明求财利,常恐困乏者,庶人之事也。”^⑦显然,孔子所说的君子、小人,实际上是指当时统治阶层和庶民阶层,由于统治集团在利益分配中占有绝对优势地位,因此才需要以“义”来规范。而“义”的本义并不具有道德优势,古代解释“义”字,大多以“义者,宜也”来解。所谓的“宜”就是适宜,就是拿你适合的那一份“利”。所以,东汉郑玄注解这句话:“《论语》此章盖为卿大夫之专利者而发。”由此可见,义实际上是正当的利的边界问题,正因为原来由礼制来调节的利益分配机制在春秋战国时代出现了大崩解,各地诸侯、大夫纷纷画地为牢,“委地不肯与人”,甚至周王都加入了争夺的行列。《史记》载周厉王“即位三十年,好利,近荣夷公。大夫芮良夫谏厉王曰:王室其将卑乎?夫荣公好专利而不知大难。夫利,百物之所生也,天地之所载也,而有专之,其害多矣……夫王者,将导利而布之上下者也”^⑧。

关于古代“义利之辨”的认识,我们必须分清其不同范畴。清人焦循在解释孔子义、利之说时有一段精到的评论:“此教必本于富,驱而之善,必使仰足以事父母,俯足以蓄妻子。儒者知义利之辨而舍利不言,可以守己而不可以治天下之小人。小人利而后可以义,君子以利天下为义。”^⑨

将义利问题视为社会正义与社会功利之间的关系问题,与视“私利”为正当是两个不同层次的问题,适用的范围应作区分。“利”的正当性反映在生产过程,“义”的合理性体现在再分配过程。再分配的权力系于统治集团之手,因此“义”更多地指向统治阶层,变成统治者的一种道德约束。这种道德规范被董仲舒表述为一句简要的原则:“正其谊不谋其利,明其道不计其功。”^⑩这个思想,成为秦汉以后儒家统治思想中的核心价值之一。

再次,舍利取义。宋明理学对义利之辨的心性化与泛道德化,不分等级与地位,主张舍利取义。

① 古代利与益可以互训,《古今韵会举要》卷十七“去声”:“晋西利州,梁改益州。”(中国基本古籍库本,第485页)

② 程树德:《论语集释·述而上》,北京:中华书局,1990年,第453页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解·大略篇》,北京:中华书局,1988年,第502页。

④ 孙诒让:《墨子间诂·兼爱下》,北京:中华书局,2001年,第112页。

⑤ 王先慎:《韩非子集释·备内》,北京:中华书局,1998年,第116页。

⑥ 焦循《孟子正义》卷二十七《尽心章句上》:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。”(北京:中华书局,1987年,第915页)

⑦ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷六十六《公孙刘田王杨蔡陈郑传》,北京:中华书局,1962年,第2896页。

⑧ 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,北京:中华书局,1982年,第141页。

⑨ 程树德:《论语集释·里仁》引焦循《雕菴楼文集·荀子王制篇》,第268页。

⑩ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷五十六《董仲舒传》,第2524页。此处“谊”与“义”通,马端临《文献通考》卷二五二《帝系考》:“是故正其义不谋其利者,为子则孝,为臣则忠”,其意相同(北京:中华书局,2011年,第6792页)。

程颐认为“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已”^①。陆九渊在白鹿洞书院讲学，以《论语》“君子喻于义，小人喻于利”一句为题，认为义、利是判别君子、小人的标准，但“当辨其志。人之所喻由其所习，所习由其所志。志乎义，则所习者必在于义，所习在义，斯喻于义矣。志乎利，则所习者必在于利，所习在利，斯喻于利矣。学者之志不可不辨也”^②。显然，陆九渊认为义利之辨乃为君子小人之辨的标准。陆九渊所说的君子、小人，与孔子所说的君子、小人，已经有所不同。前者为价值判断的好坏之分，后者指不同的人群。朱熹以“义利之说，乃儒者第一义”^③，“欲，如口鼻耳目四支之欲，虽人之所不能无，然多而不节，未有不失其本心者”^④，主张“损上益下谓之益，损下益上谓之损。君子惟利天下乃所以自利也”^⑤。从人性的角度对义利之关系进行辨析，使其涵盖各个阶层人士，成为社会整体的道德规范。明代阳明心学，义利对立、去私欲之蔽、存养人本来的天命之性的修身功夫发展到了极致。王阳明说：“夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。”“及其动于欲，而利害相攻，忿怒相激，则将戕物圯类，无所不为。而一体之仁亡矣。”^⑥

思想史上从理学到心学的发展，是从外在之天理到内在的人心来寻求克服人性中有可能遮蔽善、引发恶的道德修身体系不断完善的过程。这种完善从逻辑上越深入，就越疏离于社会实际，与中国文化中的常识理性就越对立。这就是宋明理学的道德伦理在明代中后期开始越来越引起士大夫的不满，呼吁回归汉唐儒学，以先秦汉唐以来儒学对义利、公私的原始论述，来重建贴近日益发达的商业社会与市民社会伦理的思想日益高涨。

但是，泛道德化并不能否定民众逐利的正当性，李觏为此争辩说：“利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情，世俗之不喜儒以此。”^⑦也就是说，人追求利益的欲望，本是人之常情，只要没有突破一个界限，就完全是正当的。过度的利与欲才构成贪与淫。如果一概以利与欲为不可诉求，本质上不仅违反人情，还会损害人类生活。李觏甚至批评孟子“何必曰利”的观点过于偏激，说：“焉有仁义而不利者乎？”可以看出，相比于前代的义利之辨，理学家们的义利之争的重心发生了转移。先秦以阶层区分作为义、利正当性的区分界限，而宋代理学家则以利、欲的“度”作为合理性的标准。在一定的“度”内，所有人逐利、逐欲的行为都是符合道德的。

人之常情与日常知识在宋明理学中占有重要的地位，是天理、人欲、德性、道学等理学范畴赖以建立的基石之一。李觏将程朱理学中普遍性严辨义利的思想放在常情与常理这个社会制度的基本层面来讨论，就立即显示出了义利问题一体化适用于所有人后所产生的反人性的一面。这也揭示了另外一种思想演进的逻辑，先秦“义利之辨”依托于具体的人群，因而其内容具有合于常识，不违常理的特点。宋明以来的义利之辨被提升到普遍人性与道德修养的高度，虽然在原理上舍利而取义看上去更为道德，更为符合圣贤的理想。但是其脱离具体对象，高度抽象为一套道德原则的时候，就开始背离常理与常情。因此到南宋，继李觏而起，叶适认为“物之所在，道则在焉，物有止，道无止也……道虽广大，理备事足，而终归之于物”^⑧，陈亮引申孟子之言说：“耳之于声也，目之于色也，鼻之于臭也，口之于味也，四肢之于安佚也，性也。”^⑨南宋事功之学都重新将义利之辨置于具体的事物与人群

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十一，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第124页。

② 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第275页。

③ 朱熹：《与延平李先生书》，《晦庵先生朱文公文集》卷二十四。

④ 朱熹：《孟子集注》卷十四，《四书章句集注》，第374页。

⑤ 朱熹：《孟子精义》卷二下，中国基本古籍库本，第71页。

⑥ 王守仁：《阳明先生集要》，北京：中华书局，2008年，第145页。

⑦ 李觏：《李觏集》，北京：中华书局，1981年，第326页。

⑧ 叶适：《习学记言序目》卷四十七《皇朝文鉴一·四言诗》，北京：中华书局，1977年，第702页。

⑨ 陈亮著，邓广铭点校：《陈亮集》（增订本）卷四《问答下》，北京：中华书局，1987年，第42页。

之上,成为常识理性对高度抽象化的性命之学的一种有限纠正。

第四,举私利以成公义。从思想史内部的演变逻辑来说,高度抽象化的义利之辨,与蓬勃发展的社会经济、海外贸易以及弥漫朝野的贪功逐利氛围形成巨大的反差,回到秦汉以来的常理与常情为主导的社会意识形态,将义利之辨置于具体的人群中来看待,也成为一股强有力的思潮。到明清之际,除了农、工、商阶层活跃的社会经济活动外,士大夫中对于私利的肯定也上升到了一个高度。普通人的利欲不仅是社会的基础,富人对社会有着更为积极的意义:“(富户)其为国任劳,既无事之时,宜加爱惜,况今多事,皆倚办富民,若不养其余力,则富必难保,亦至于贫而后已。无富民何以成邑?宜予以休息,曲加保护,毋使奸人蚕食,使得以其余力以贍贫民。”^①

李贽则认为:“夫私者,人之心也。人心必由私而后其心乃见,若无私,则无心矣。”他说农夫、家长、学者、官员,如果不是有收获、积累、科举、爵禄的回报,谁都不会尽心尽力去做事。即便是圣人孔子,如果不是为了司寇这一官职,他绝不会在鲁国逗留^②。在明末士大夫看来,私利的欲望存在是客观存在的事实,更是人之常情。甚至这种私利正是促进社会正义形成的基础。明末政治上的腐败没落,并不是人心中的私欲造成的,而是统治集团以一己之私剥夺了广大人民正当的私利,正是普通人的私利被剥夺、私欲没有被普遍承认、上层官僚垄断了私利导致了社会的衰败。

因此,明末清初形成了一种重新肯定人的正当私欲与私利,并且在新的“义利之辨”、“公私之分”的辩证观念之上重建新的社会道德与秩序的整体性思潮。更进一步讲,运用得当的私利与私欲,甚至是三代王道社会的基础:“天下之人各怀其家,各私其子,为天子为百姓之心,必不如其自为,此在三代以上已然矣。圣人因而用之,用天下之私而成一人之公,而天下治。”^③值得说明的是,在我们谈到义与利、公与私等范畴时,都是在某种互相联系与参照的背景下来谈,尤其在思想史上,截然分明、对立的公私、义利是不存在的。我们在谈论某一时期义利之辨的侧重,仅仅是在道德规范的重要性或某个群体的优先性的条件下来进行。历史地看,无论是大义高张,还是私利权重,都不可能互相抹杀,只存一端^④。

至此,中国古代思想史上的公私、义利之辨,开启了一个新的境界。不但先秦时代以私利为基础的人之常情重新得到承认,推动普遍的私利以大成天下大公与大义,成为明清之际士大夫们的普遍共识。这成为明清之际政治改革思潮的思想史基础。

三、寓封建于郡县:集权与分权

封建与郡县之辨,不仅在于国家治理模式的区别,更联系着公私、义利之辨。顾炎武就说:“古之圣人,以公心待天下之人,胙之土而封之国。”^⑤黄宗羲说“三代以上有法,三代以下无法”^⑥,三代公天下,后世私天下。封建与郡县对应的是道德伦理上的公私与义利,离开具体的政治制度不说,道德上的大是大非却不可不说,尤其在制度败坏、政治腐败最为严重的时代。这就是封建郡县之辨贯穿古今的政治背景。

杨联陞曾经对中国传统社会中的“封建论集权论”作过详细的梳理,指出:“在传统中国学者的心目中,这两种制度是完全对立的。因此他们往往不考虑到任何定义问题而热烈讨论它们的利弊。事实上,我们无须把这两种制度看成是两种互不相容的政府组织形式。从整个政治制度史来看,我们

① 顾炎武《菰中随笔》引龚子筠言论。见《官人久于其任》,中国基本古籍库本,第26页。

② 李贽:《李温陵集》卷九《无为说》,中国基本古籍库本,第103页。

③ 顾炎武:《郡县论五》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2533页。

④ 相关讨论可参考程一凡《顾炎武的私利观》一文,以及随后刘广京所作评议《顾炎武的公利观》一文。二者均载《近世中国经世思想研讨会论文集》,台北:“中研院”近代史研究所,1984年,第81、663页。

⑤ 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2527页。

⑥ 黄宗羲:《明夷待访录·原法》,《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第6页。

发现如果把这两种传统的政治形式当作是具有极为宽广的光系的两极的话,似乎更有意义。”他认为中国的传统王朝一直存在着两种制度,汉代实行郡国并行制,魏晋郡县与封建共存,而唐代的羁縻府州也是一种地方的分权组织,明代对宗室的分封更是成为整个国家的负担。这里贯穿的是一个问题:“从封建制度与郡县制度的对立中明显地可以看到中央集权的难题。当然要是是一个社会的向心力与离心力达到一种完全令人满意的平衡也是相当困难的。”^①

着眼于制度本身来看待这个问题,将问题导入制度史的范畴。这个范畴主要着眼于王朝安全的角度来考量,众建诸侯作为屏藩与防止封国与藩镇叛乱成为另一争论不休的话题。明清之际的思想家的特殊之处在于,他们将公私义利之辨的道德性申辩与国家治理的制度性设计结合在一起,道德上主张“以私成公”以约束皇权的贪婪,制度上主张分权于地方以加强国家安全。集权与分权,固然有其客观形成的历史,但其弊端也客观存在。黄宗羲说:“封建之弊,强弱吞并,天子之政教有所不加;郡县之弊,疆场之害苦无已时。”^②顾炎武说:“封建之失,其专在下。郡县之失,其专在上。”这里的“专”包括专权与专利两个方面,专权对应者封建与郡县之辨,专利对应者义利之辨。从17世纪政论的总体来看,封建固然不可恢复,但其弊端却危害甚重。他们给出的药方就是中央释放一定的权力给地方,使得地方长官对于一地的治理不受掣肘,产生积极性。这是明清之际士大夫的共识。

封建虽然不可恢复,但并不意味着集权政治带来的危害就不存在。因此顾炎武说:“知封建之所以变而为郡县,则知郡县之蔽(弊)而将复变。然则将复变而为封建乎?曰:不能。有圣人起,寓封建之意于郡县之中,而天下治矣。”什么是寓封建之意于郡县?“尊令长之秩而予之以生财治人之权,罢监司之任、设世官之奖、行辟属之法。”^③核心就是放权给地方政府官员,特别是县一级的县令和县长。根据明代地方制度的条件,他提出三条具体办法,罢监司,设世官,允辟属。监司是明代地方监察官员,正式名称为提刑按察司,与省一级的布政使、都指挥使分别掌管民政、军政与监察。按察司在府州县设立分守道、分巡道,负责监察地方。明代监察体制甚为完备,中央有都察院都御史、六科以及派出的巡按御史,地方加上按察司和分守道、分巡道,俗称为“科道官”,机构和职守重叠、细密,浙东万斯同评论说:“九羊十牧,牵前曳后,而外吏之谨慎惟在善事逢迎矣。”^④明代制度对地方督抚、令、长的防范监察过于细密,地方官员唯恐出错,以不触犯条令为第一要务,“有司之官凛焉救过之不给,以得代为幸,而无肯为其民兴一日之利者。民乌得而不穷,国乌得而不弱”^⑤。

顾炎武祖籍江苏昆山,曾祖父曾任南京兵部尚书,他幼年即开始阅读《邸报》,熟悉江南地方行政。以顾炎武的观察来看,明朝中后期以来的国弱民穷的现状,与地方官员的不作为有很大关系。而这种不作为的主要原因在于地方官在层层掣肘之下,没有事权,又极易犯错被纠劾。所以得过且过、逢迎上意、求全自保就成为官场的普遍规则。地方如此,皇权则早已经堕落为利益集团的总代表,热衷于收税、开矿,甚至山林川泽之利都为地方豪右所专,地方官员畏于其与各级中央官员的层层关系,唯有战战兢兢,不敢惩处。这正是国弱民穷的根本。所以,“不使守封疆者久任世袭,而欲身制万里,如在目睫,天下无是理也”^⑥。顾炎武提出加强地方官员的权重,取消各级监司对地方的监督。同时将这些地方官员变为“世官”,就是长期任职一地,甚至考核称职的话允许世袭,属官则可以自行任命。世官视其所辖之地为自己之产业,就会自我监督。此法看上去是守、令得以自私,但“夫使县令得私其百里之地,则县之人皆其子姓,县之土地皆其田畴,县之城郭皆其藩垣,县之仓廩皆其困窳。为子姓,则必爱之而勿伤,为田畴,则必治之而勿弃,为藩垣困窳,则必缮之而勿损。自令言

① 杨联陞:《国史探微》,第127、130页。

② 黄宗羲:《明夷待访录·方镇》,《黄宗羲全集》第1册,第21页。

③ 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2527页。

④ 万斯同:《明史》卷六十八《职官志叙》,中国基本古籍库本,第850页。

⑤ 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2527页。

⑥ 顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校:《日知录集释》卷九《藩镇》,第341页。

之,私也。自天子言之,所求乎治天下者,如是焉止矣”^①。对于中央来说,适成其大公。

顾炎武共作《郡县论》九篇,并就具体考核、选任给出了方案。但是世官的实行,将会严重堵塞各级官员的仕途,甚至众多科举出身的士人也将面临无官可做的局面:“或曰:间岁一人,功名之路无乃狭乎?化天下之士,使之不竞于功名,王治之大者也。且颜渊不仕,闵子辞官,漆雕未能,曾皙异撰,亦何必于功名哉。”^②这就是说,真正好的社会,不是鼓励人们都去进入官场,有才能的人脱离了功名的桎梏才能真正发挥价值。我们知道,晚明时期江南地区的结社、集会规模宏大、影响广泛,顾炎武先后参与过几社、复社的活动,江南文人、市民、商人共同参与形成的公共空间,对晚明社会的价值取向有着重要的影响。顾炎武等人提出士不竞于功名,是科举时代空前的思想。

对于加强地方官的权重,黄宗羲认为至少在边境地区应该实行方镇制度:“今封建之事远矣,因时乘势,则方镇可复也……欲去两者之弊,使其并行不悖,则沿边之方镇乎?”具体制度是原明朝九边地区甚至云、贵等地,“分割附近州县属之,务令其钱粮兵马,内足自立,外足捍患;田赋商税,听其征收,以充战守之用;一切政教张弛,不从中制,属下官员亦听其自行辟召。兵民辑睦,疆场宁静者,许以嗣世”^③。鉴于有明一代周边无宁日,黄宗羲主张至少在边疆地区设置可以世袭的方镇作为镇守。这一主张的可行性姑且不论,但明、清两代对云、贵地区实行土司管理,正与此论相合。

同样,王夫之在《黄书》中从历史哲学的角度对明朝的各项制度都作了深入的批判。对于明代地方无权、不能抵御侵扰有相似的观察。为避免“孤秦”之败,莫过于众建屏藩:“自郡上之,为民之治者受于司,为兵之治者请仍巡抚使之任,而去其京衔,定其镇地,制其厄塞,重其威令,金其劲锐,闲其文武,假其利资。七者具修以置藩辅,各战其境,互战其边,行之百年,以意消息,中国可反汉唐之疆,而绝孤秦、陋宋之丰祸也。”^④王夫之对历史上的两个朝代有特殊评价,所谓“孤秦陋宋”,认为秦因废封建孤立而败,宋因私天下不能攘夷狄,提出只要“不以一人疑天下,不以天下私一人”,就“足以固其族而无忧矣”^⑤。

综合三大家的政治批判,无不集中于封建与郡县之辨。而在历史问题的表皮之下,矛头所向实为专制王朝的寡头利益集团对财富与权力的贪得无厌,对百姓之利益的肆意侵犯。正如唐甄所说:“财者,国之宝也,民之命也;宝不可窃,命不可攘。圣人以百姓为子孙,以四海为府库,无有窃其宝而攘其命者,是以家室皆盈,妇子皆宁。反其道者,输于幸臣之家,藏于巨室之窟,蠹多则树槁,痈肥则体敝,此穷富之源,治乱之分也。”^⑥明清之际的思想家辨义利、辨公私、辨郡县封建,绝非漫无目的地谈经论史。明朝中后期社会政治领域日益蔓延的政治败坏、官员贪腐、士大夫无能等残酷现实,尤其是以皇家为首的统治集团贪婪敛财对于社会经济与人民生活产生的严重破坏,使得社会上整体产生一种批判思潮。在对皇权与官僚集团贪得无厌的批判中,普通百姓与士、商阶层利益不可侵夺,工商业发展致富为富国之本的观念也获得肯定^⑦。

① 顾炎武:《郡县论》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2533页。

② 顾炎武:《郡县论九》,《亭林先生遗书汇辑》(四),第2538页。

③ 黄宗羲:《明夷待访录·方镇》,《黄宗羲全集》第1册,第22页。《黄宗羲全集》第1册中附录了两篇被称为《明夷待访录》未刊文的单篇文章,其中一篇名为《封建》。编者在点校说明中认为是编入《留书》中的篇目。对于这个结论,尚存可议之处:其一,从《明夷待访录》的体例来看,该书“条具为治大法”,内容为有关治道的国家大政方针的几个方面。有关封建的内容,已有“方镇”一章,似不可能重出一章来讨论这个问题。其二,黄宗羲自述《明夷待访录》成书于康熙元年(1662)至康熙二年(1663),《封建》篇中有“自秦至今一千八百七十四年”等语,推算该篇写作时间为1854年,与《明夷待访录》写作时间不合。其三,黄宗羲关于方镇的观点,认为只在边境和云、贵地区可以实行,并没有全面肯定封建的思想。而《封建》一篇散发着强烈的种族色彩,视野比较狭隘,似与黄氏思想不合。因此这两篇佚文是否为黄宗羲所作,尚待考究。此外,编者认为《明夷待访录》书名中“明夷”二字为全祖望刻书时所加,亦有可议之处,此不赘述。

④ 王夫之著,王伯祥校点:《黄书·噩梦》,北京:古籍出版社,1956年,第8页。

⑤ 王夫之著,王伯祥校点:《黄书·噩梦》,第17页。

⑥ 唐甄:《潜书》下篇上《富民》,第105页。

⑦ 鱼宏亮:《晚明政治危机与〈明夷待访录〉的写作动因》,《清史研究》2003年第4期。

萧公权论明末思想说：“明代政论特点之一即为注意于民本、民族之观念；上复先秦之古学，下开近世之风气。明初之刘基、方孝孺，与明末清初之黄宗羲、王夫之分别代表此两种趋势，皆对专制天下之弊政加以严重之攻击。然而此数人之学术既仍本之儒家，而明代一般之儒者更不能脱专制天下之结习。故旧大体言，明代儒学仅为转变时期之前思想，不足以预转变潮流之本身也。”^①无论是顾炎武，还是黄宗羲、王夫之，他们的政论在中国传统政治思想谱系中已经达到了极高的境界，就他们所处的时代来说，虽然欧洲基督教文化的传入已经有了半个世纪的历程，但欧洲的民族国家与现代意识尚在发育之中，而社会经济的发展水平中国依然处于遥遥领先的地位，直至1800年前后，欧洲的社会经济才与中国拉开差距，进入迅速发展的阶段^②。我们不能以近代欧洲共和思想与民族国家的观念来衡量明清之际政治思想的高下。王家范在分析了明清之际的郡县与封建之辨的政治学意涵后，指出：“他们往往采取‘倒回去’的思路，也充分暴露了中国传统学术致命的弱点，亦即钱穆等先生批评的‘只研究治道，不研究政体’……亭林、梨洲先贤因为得不到类似亚氏那种政治学理念的支撑，既撤不走政治道德化的心理屏障，也跳不出‘封建、郡县’、‘公天下、私天下’固有的概念陷阱。”他对比了亚里士多德在《政治学》中提出的君主制、贵族制、共和制三种主要政体与僭主政体、寡头政体、平民政体三种变态政体后，认为亚氏“对六种政体得以成立的条件、内部构成与关联、利弊得失及其存亡演变，都有详尽论析，极其逻辑论证和分析归纳之能事”，认为：“中国传统思维方式总爱把治理国家方式的好坏归诸于道德、人心、世道之类精神性因素，而对社会其他因素的作用轻忽，甚至一起都被‘道德化’，因此对各种政体的内在机制缺乏分析综合的眼光。”^③

中国政治思想中的道德取向固然为一重要特色，但我们今天来看，道德规范之建立实为秦汉以后士大夫阶层对君主专制权力加以规范制约最为成功的一个渠道。中国式的“公私、义利之辨”的背后，都现实地指涉着王朝不同时期的不同阶层与集团的具体利益。明代末期的义利之辨对明朝以皇权为核心的利益集团的批判既包含深刻的学理又有着现实的惊心动魄的斗争因素。这是看待中国传统道德哲学的一个重要层面。相比西方的政治哲学，顾炎武、黄宗羲、王夫之等人都早于洛克（1632）、卢梭（1712）的时代，中国古典政治思想中只缺个人权利与社会契约等观念，晚明以后的中国历史，与西方社会相比缺乏的是在这种权利观念的激励下一波又一波的大革命以及民族国家相继建立的过程。政治思想总是超前于具体的历史进程，中国虽然直到晚清才开始建立自己的现代政治观念，但我们不能说17世纪的中国政治思潮与西方的政治观念有着不可逾越的鸿沟。实际上，在晚清建立权利、自治等现代政治观念之时，士大夫并不是完全采用外来观念，明清之际的政治思潮正是中国近代革命伦理得以建立的重要思想资源^④。

四、继承与重构：晚清自治思潮与封建论

魏源《海国图志》介绍外大西洋国育奈士迭的政体时说：“西洋称部落曰士迭，而弥尔利坚无国王，止设二十六部头目，别举一大头目总理之，故其名国育奈士迭国，译曰兼摄邦国”，“各部落自立小总领一人，管理部落之事。每部落一议事公所……小事各设条例，因地制宜，大事则必尊国中律历”，“数百年来，育奈士迭遽成富强之国，足见国家之勃起，全由部民之勤奋。故虽不立国王，仅设总额，

① 萧公权：《中国政治思想史》，第481页。

② 见王国斌《转变中的中国，历史变迁与欧洲经验的局限性》（李伯重、连玲玲译，南京：江苏人民出版社，2010年），彭慕兰《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》（史建云译，南京：江苏人民出版社，2010年）两书都对明清以来中国与欧洲的经济进行了比较研究，得出相似的结论：中国与欧洲大约于19世纪初期出现了显著的发展差异。

③ 王家范：《重评明末“封建与郡县之辨”》，《华东师范大学学报》2000年第4期。

④ 实际上，明清之际提出的寓封建之意于郡县的思想，基本奠定了后来有关讨论的格局。例如晚清俞樾认为：“封建必以郡县之法行之，郡县必以封建之法辅之，两者并用，然后无弊。”就是直接延续了清初的思想。见俞樾：《宾萌集》“说篇二”《封建郡县说》，中国基本古籍库本，第21页。

而国政操之舆论,所言必施行,有害必上闻,事简政速,令行禁止,与贤辟所治无异,此又变封建、郡县官家之局,而自成世界者”^①。育奈士迭即合众国 United States 的汉译,美国的各州被翻译为部落,总统、州长之属翻译为大小头目。这是近代以来首次介绍西方联邦自治政体的著作,魏源等人认识到这是一种与传统中国封建与郡县制都不同的政体。《海国图志》百卷成书于 1841 年至 1852 年间,清王朝经过近二百年的稳固统治,开始遭遇最为剧烈的政治震荡。从 19 世纪中期起,无论是外部的列强侵略,还是内部的太平天国革命,都从根本上动摇着对传统统治模式的信赖。到戊戌变法和庚子之变以后,革命思潮与立宪思潮成为两种主要的政治思潮。在这种背景下,地方自治成为各方讨论的热点之一。

自治,在中国传统语境中有自行管理或处理、自我修养德性、自营等含义。但是近代以来,在国家权力使用层面的自治开始出现。例如在《万国公法》中,sovereign 一词被译为“自治自主之权”,如第二章的标题为“论邦国自治自主之权”。同时,self-government 也被翻译为“自治”。“弱国相依赖于强国而得保护,不因而弃其自立自治之权,此公法之常例也。”^②第二次鸦片战争后,清王朝的政治格局发生重要变化。其显著者,在中央为权力中枢由内阁、军机处向总理衙门的转移,地方则以直隶、两湖、东南督抚等地方势力的崛起为特征。在办理洋务过程中,这些省份的士绅阶层不仅熟悉了国外引进的装备、技术,对西方各国的政教制度也有了较为深入的了解。因此,甲午战后士大夫开始呼吁变法,利用中外政治思想资源酝酿新的政治改革理论。

1899 年 2 月,在湖南巡抚陈宝箴、按察使黄遵宪的支持下,谭嗣同、熊希龄、唐才常等人在湖南成立南学会,宗旨为开启民智、呼吁变法、宣传自治,其中黄遵宪主持政教讲习。在第一次讲义中,黄遵宪就列举顾炎武“天下兴亡,匹夫有责”的例子,大力呼吁地方自治:“所求于诸君者,自治其身,自治其乡而已矣,某利当兴,某弊当革,学校当变,水利当筹,商务当兴,农事当修,工业当劝,捕盗当讲求,以闹教滋祸者为家难,以会匪结盟者为己忧,先事而经画,临事而绸缪,此皆诸君之事。”自治之道,在于行封建之意:“能任此事,则官民上下,同心同德,以联合之力,收群谋之益,生于其乡,无不相习,不久任之患,得封建世家之利,而去郡县专政之弊,由一府一县推之一省,由一省推之天下,可以追共和之郅治,臻大同之盛轨。余之言略尽于此。”^③黄遵宪所言“得封建世家之利,去郡县专政之弊”,就是顾炎武《郡县论》的主要思想。

1899 年,曾在英国和香港学习并在香港创办西医书院的何启会同胡礼垣将历来呼吁学习西方各国制度、加快体制变法的文章结集出版,称为《新政真诠》。在此书中提出了各省向中央租赁行政权力的“批赁”制政治设想。何为批赁?书中说:“批赁者,谓国家以十八省之地出赁而听各省之民承批,或各省之民愿批其地而向国家赁取也。”^④租赁的方法是订立章程,以五十年、七十五年、百年或永久为限。何启留学欧洲,对欧洲历史上自治城市向封建主赎买自治权自然熟悉,就是在《海国图志》中也介绍了多个欧美国家或者城市通过赎买获得自治的例子^⑤。他认为就分与合来讲,国家主要在于“合其心”,而地方主要在于“分其事”,从东西方政教制度对比来说,“外国知国必须分治,然后能合而为一也,于是悬设议员,府设议员,省设议员,使各省各府各县之政事归其人之自理。中国则以为政府须独揽全权,然后能齐而一之也。于是县必听于府,府必听于省,省必听于京师,使各省各府各县之民情必不容其人之自达而自任。成败异途,强弱易位,端由于此”,租赁制“此策比封建、郡县实为胜算”^⑥。

① 魏原著,李巨澜评注:《海国图志》,郑州:中州古籍出版社,1999年,第397、401、402页。

② 丁韪良主译:《万国公法》卷一,北京崇实馆刊本,第30页。

③ 黄遵宪:《南学会第一次讲义》,见梁启超:《饮冰室合集》(六)专集之一,北京:中华书局,2011年,第141页。

④ 何启、胡礼垣著,郑大华点校:《新政真诠——何启、胡礼垣集》,沈阳:辽宁人民出版社,1995年,第504页。

⑤ 如《育奈士迭国总记》中记述印第安纳州从法国赎买自治权归入美国事,见魏原著,李巨澜评注:《海国图志》,第399页。

⑥ 何启、胡礼垣著,郑大华点校:《新政真诠——何启、胡礼垣集》,第505页。

章太炎也于1899年发表《藩镇论》一文,指出晚清依靠曾国藩、左宗棠、刘坤一等人支撑半壁河山,使得“白人虽覬觐,犹敛戢勿敢大肆”,他认为藩镇与宪政并不矛盾,举日本明治维新中萨摩、长洲二藩响应宪政的例子,认为只要中央实行宪政,藩镇自然响应:“夫削藩镇以立宪政者,天下之至公也。”可以看出,章氏此时的封建论,明显继承了黄宗羲和王船山的思想,并且结合了日本宪政的现代理念。所以他在文章的结尾中说:“吾读《黄书》,至于《古仪》、《原极》诸篇,涕潸然矣。”^①

1902年,康有为在《新民丛报》发表《公民自治篇》,开宗明义提出:“自治之制,天理也,自然之势也。”他以古代国家为一大团体,家族为一小团体,团体之间事务不能分明,则如人之脑魂不强、心血不足,成为废人。近代社会,铁道、汽船、矿山、学校、工商农业各种公司,“皆听其自为立法,自为行政”,大公司用人数十万,类似小国,“等于古之封建矣”。他深刻地指出这实际上是集权与分权的问题,“故集权与分权,相反而相成者”,他考察欧美各国自治的形式,认为“夫地方自治,即古者之封建也”,“故通地方自治之制。知古人之所以胜于今者。在有合乎封建之意。欧美之所以胜于中国者。在以民自治而不代治之也”。

晚清自治思潮,兴起于甲午战争以后,至1903年而达到高峰,人人而得谈自治,地方自治与联省自治的思想深入人心。这中间有明清之际封建论诸位思想家的重要贡献。三百年前的政治批判借着改良与革命的话语再次复活在新的历史时期,在推动新思潮合法化与普及化的过程中起到重要作用。当然,与封建论相联系的晚清自治思潮本身有一定内在缺陷,比如1903年就有人注意到当时所谈论的自治观念较少有“自主”的色彩:“自治与自主,绝然不同。自主兼有立法之权,自治则只有行政之形式而已。西语名自主为 autonomy,而自治则曰 self-government,其意亦绝不相同。”^②因此,随着革命思潮的发展,向清朝中央争取自治权利的中国近代特色的封建—自治思潮,让位于革命思潮,逐渐从波澜壮阔的近代政治思潮的舞台上退隐。

萧公权论近代国家之特征,认为虽然各国政治多有不同,但至少有几端可视为共同特点:一,树立民族自主之政权。二,承认列国并存,彼此交互之关系。三,尊法律、重制度,而不偏赖人伦道德以为治。四,扩充人民参政权利。“此四种品性,吾国当专制天下之时期固完全缺乏,即在封建天下之分割时期亦仅略有痕迹,似是而非。”^③此论大体而言,固然不错。但放在中国政治思想演化的长期历史中来考察,并未反映深层的实际。近代民族国家的兴起,中国固然未能引领潮流,属于遭受一系列屈辱而后知后觉、奋起直追的后发型国家。在这个过程中,以士大夫为主的精英阶层——士绅阶层,始终走在时代的前列。从明末清初的社会批判思潮、第一次西学东渐到晚清的睁眼看世界,士绅阶层都努力保持着知识的更新与思想的活力。即便是普通百姓,也随着中西文化的交流,具有了更多关于外部世界的知识。19世纪起西方社会进入了快速发展期,而中国则在缓慢地感受、应对着这种越来越重的压力。士大夫总是力图将这种潜在的危机以各种形式表现出来。无论从明代还是清代来看,阻碍这种知识与观念更新的主要力量都来自权力寡头阶层,既有秩序的维持永远只有利于既得利益集团。士大夫阶层总是在风雨如晦的气氛中通过对三代的怀念与道德的诉求来实现对皇权的有限制约。封建与郡县、义利之辨、公私之辨这些古老的话题不停地通过旧瓶装新酒的方式展现当下的社会矛盾,这正是中国古代政治思想中值得重视的一面。

[责任编辑 范学辉]

① 章太炎:《藩镇论》,见汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),北京:中华书局,1977年,第99页。

② 耐轩:《自治制释义》,《江苏》第4期(1903年6月25日),第2页。

③ 萧公权:《中国政治思想史》(一),第14页。

教化与象征：中国古代耕织图意义探释

王加华

摘要：耕织图，就是有关“耕”与“织”的图像资料。从宋至清，我国至少问世了数十套系统化的耕织图像。对于这些耕织图，传统主流观点认为起到了传播先进农业生产技术的作用，但实际情况却并非如此。事实上，耕织图的主要作用在于宣扬“农为天下之大本”的重农理念并教化劝农，并往往以皇帝或中央政令的形式而被提倡、刊刻与推广。因此，《耕织图》的创作与推广是中国传统道德化行政的一种重要体现。其根本目的，在于宣扬、创造并维持一种各安其业、各担其责的和平安定的稳定社会秩序，具有深远的象征与社会治理意义。

关键词：耕织图；教化；农本主义；社会秩序

长期以来，中国一直是一个以农为本的国度，农业不仅是国民经济的主要命脉，亦是广大民众的最主要衣食之源。因此，从中国历史的早期开始，上至帝王，中至地方官员与士绅，下至普通平民百姓，都对农业生产极为重视。由此在几千年的历史发展过程中，形成了大量与农事活动相关的资料记载，如各种劝农文、农书、农事政令等。不过检诸相关记载我们可以发现，这些资料基本都是以文字为介质的，相比之下，作为人类把握有形世界重要方式的“图像”资料却甚为少见，——实际上这也是中国传统文献记载的一大特点。但事实上，不论对社会发展还是学术研究而言，“图”都是极为重要的。正如南宋郑樵所说的那样：“图谱之学，学术之大者”；“天下之事，不务行而务说，不用图谱可也。若欲成天下之事业，未有无图谱而可行于世者”。之所以如此，是因为“图，经也；书，纬也。一经一纬相错而成文”；“见书不见图，闻其声不见其形；见图不见书，见其人不闻其语。图，至约也；书，至博也。即图而求，易；即书而求，难”；“非图，不能举要”；“非图，无以通要”；“非图，无以别要”^①。

不过，虽然相比于文字记载相对较少，但并不是说就没有有关农事活动的图像资料流传于世，比如《王禛农书·农器图谱》，就是非常著名的农事图像资料。此外，还有许多以绘画形式保存下来的农事图像资料，这其中最为著名的非耕织图莫属了。简言之，耕织图就是以农事耕作与丝棉纺织等为主题的绘画图像。耕织图在我国有着悠久的历史，其起始可以追溯到战国时期的采桑铜纹壶，此后经汉至唐，又不断充实丰富，至宋代最终形成完整的耕织图体系，此后历经元明清而延续下来。具体来说，耕织图有广义与狭义之分。广义的耕织图是指所有与“耕”“织”相关的图像资料，如铜器或瓷器上的纹样、画像石图像、墓室壁画等。狭义的耕织图则仅指宋代以来呈系统化的耕织图像，如南宋楼璩《耕织图》、元代程棨《耕织图》、清康熙《御制耕织图》等，通过系列的绘画形式将耕与织的具体环节完整呈现出来，并且配有诗歌对图画略作说明。相比之下，宋之前的耕织图总还是停留在分散表达的阶段^②，往往只是对某一个环节的简单描画。从南宋楼璩《耕织图》开始并以之作为基本

作者简介：王加华，山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

基金项目：本文受山东大学“青年学者未来计划”项目和“山东大学学科高峰计划重点学科项目——国学(儒学)建设经费”资助。

① 郑樵：《通志》卷七十二《图谱略》，北京：中华书局，1987年，第837页。

② 参见游修龄：《〈中国古代耕织图〉序》，王潮生主编：《中国古代耕织图》，北京：中国农业出版社，1995年。

蓝本,历经元明清七百多年,我国至少出现了数十套不同版本与内容的呈系统化的耕织图^①。有些耕织图还东传日本与朝鲜,并对两国绘画、农学发展等产生了很大影响^②。

那么中国古人为何要创绘一系列的体系化耕织图像呢?耕织图的创作又发挥了什么作用与意义呢?传统主流观点认为,由于耕织图比较真切地反映了当时的具体农业生产技术与劳作场景,因此其目的与意义主要在于推广农业生产技术。如国内研究耕织图的集大成者王潮生就认为:“图与诗的结合提供农民仿效操作的范例,其目的是为发展农业生产服务的,是一种社会化、大众化的科普著作。”^③因此,在具体定性上,传统主流观点也基本将耕织图作为农学著作来看待,如作为我国系统化耕织图“母图”的南宋楼铸《耕织图》就被称为是“我国第一部图文并茂的农学著作”^④。《中国农学史》《中国农学书录》《中国古代农书评介》《中国农业科技发展史略》《中国古代农业科技史图说》《中国农学遗产文献综录》等农学与农书著作,均对耕织图有著录。但事实果真如此吗?笔者通过对历代耕织图的研读后发现,总体而言,耕织图的教化意义远大于技术推广意义,象征意义远大于实际意义,其主要目的在于教化劝农,而并非为推广农业生产技术——虽然我们不能说耕织图就完全没有技术推广的意义。尽管已有学者注意到了这个问题^⑤,却只是简单涉及。下面我们就主要以南宋以来系统化的耕织图为研究对象,采取“映现”与“再现”^⑥相结合并以“再现”为主的研究思路,对历代耕织图的创作者及创作背景、原因、目的与实际意义等作具体探讨与分析。

一、耕织图由谁而作、为何而作

“图像解读,首先是对图像记录者的解读,即了解这些图像是谁的想象。”^⑦那么,古代创作耕织图的都是何人?他们为何要创作耕织图这种图像形式呢?具体说来,不同时代、不同的创作者,其具体动机可能各有不同。正如张仲葛所说的那样:“这些古代农业图像,就其形成之动机言,绝不一致。”^⑧

目前发现的战国时期与耕织相关的图像主要是青铜器上的图画,如四川成都百花潭出土的“宴乐射猎采桑纹铜壶”上的“采桑图”、河南辉县琉璃阁出土的“采桑铜纹壶”盖上的“采桑图”等,但其明显是出于装饰的考虑。秦汉之后以至隋唐,在画像石、画像砖及墓室壁画、石窟壁画中,也能发现大量与耕织相关的图像,如牛耕图、耙地图、播种图、采桑图等。有学者认为,这些图像的“主要作用是宣传和推广当时先进的耕作技术,具体来说就是铁犁牛耕”^⑨。不过这更多只是一种想当然的认识,因为这些画像主要是在墓室中发现的,也就是说并不会为当时人所见,那试问其是如何发挥推广耕作技术的功能的呢?其实大量有关画像石、画像砖的研究已经证明,这些图像的主要作用在于装饰

① 关于中国古代耕织图概况,参阅王潮生主编:《中国古代耕织图》;王红谊主编:《中国古代耕织图》,北京:红旗出版社,2009年。当然,历史上实际创作出来的耕织图要远比两书所载为多,但或已不存,或难以搜求。具体情况,可参见王潮生:《几种鲜见的〈耕织图〉》,《古今农业》2003年第1期;周昕:《〈耕织图〉的拓展与升华》,《农业考古》2008年第1期。

② 对此,可参阅[日]渡部武:《〈耕织图〉流传考》,曹幸德译,《农业考古》1989年第1期;[日]渡部武:《〈耕织图〉对日本文化的影响》,《中国科技史料》1993年第2期;臧军:《〈耕织图〉与日本文化》,《东南文化》1995年第2期。

③ 王潮生:《清代耕织图探考》,《清史研究》1998年第1期。

④ 臧军:《楼铸〈耕织图〉与耕织技术发展》,《中国农史》1992年第4期。

⑤ 如张家荣认为,《耕织图》最初确实是出于实用目的,但后来却流于形式,成为帝王“民本”思想的表现(张家荣:《〈耕织图〉的尴尬》,《中国文化画报》2011年第9期);朱洪启也认为,耕织图虽然也有技术传播的意义,但更重要的功能在于传播农业文化(朱洪启:《耕织图与我国传统社会中农业技术及农业文化传播》,《科普研究》2010年第3期)。

⑥ 黄克武认为,对视觉(图像)史料的研究通常有两种观点,即“映现”与“再现”。“映现”的观点认为图像能忠实地捕捉并记录历史的一瞬间,有助于展现文字史料所无法呈现的过去,即主要将图像资料作为文字资料的补充与辅助来看待;“再现”的观点认为,图像的生产与消费并非中立性的,涉及观看的角度与选择,并认为图像与其说是像镜子那样反映现实,毋宁视之为一种文化产品,注重探讨这一产品是如何被生产、销售与消费的过程,从而解读其背后的文化符码与象征意涵,即将图像本身作为能发声的主体来看待。见黄克武主编:《画中有话:近代中国的视觉表述与文化构图》,台北:“中央研究院”近代史研究所,2003年,“导论”第4-5页。

⑦ 王笛:《走进中国城市内部——从社会的最底层看历史》,北京:清华大学出版社,2013年,第56页。

⑧ 张仲葛:《〈中国古代耕织图〉序》,王潮生主编:《中国古代耕织图》,第1页。

⑨ 黄世瑞:《浅说耕织图》,《寻根》1995年第3期。

美化与营造氛围。如蒋英炬认为：“这些画像在一定程度上所起的作用，就是随葬品的代替、扩展与延伸。”^①杨爱国也认为：“其实不只墓室画像石如此，墓室壁画和画像砖的内容也同样有此功能。这些墓室建筑装饰与墓中的随葬品一起共同营造了一个当时人认为理想的死后世界。”^②

与前代相比，宋之后出现的耕织图日渐系统化，开始注重细节的描画，也不再被封闭于幽暗的墓室之中，那其创作者又是出于何种具体动机呢？先看南宋楼涛《耕织图》，这是我国现今有确切证据并有摹本留存下来的第一部体系化耕织图。楼涛，字寿玉，浙江鄞县人，生于北宋元祐五年（1090），卒于南宋绍兴三十二年（1162）。楼涛之所以要创作此《耕织图》，主要是出于一个地方官员对皇帝“务农之诏”的响应。对此，楼涛之侄楼钥为《耕织图》所作的题跋曾言：“高宗皇帝身济大业，绍开中兴，出入兵间，勤劳百为，栉风沐雨，备知民瘼，尤以百姓之心为心，未遑它务，下务农之诏，躬耕耨之勤。伯父时为临安於潜令，笃意民事，概念农夫蚕妇之作苦，究访始末，为耕、织二图。耕自浸种以至入仓，凡二十一事。织自浴蚕以至剪帛，凡二十四事，事为之图，系以五言诗一章，章八句。农桑之务，曲尽情状。虽四方习俗间有不同，其大略不外于此，见者固已赅之。未及，朝廷遣使循行郡邑，以课最闻。”^③对此，明代宋濂亦云：“宋高宗既即位江南，乃下劝农之诏，郡国翕然，思有以灵承上意。四明楼涛，字寿玉，时为杭之於潜令，乃绘作《耕织图》。”^④当然，这其中楼涛个人的悯农、重农情怀也应是一个重要原因。若说皇帝的提倡是“外因”的话，则楼涛个人的重农、悯农情怀应是其创作《耕织图》的“内因”。史载，楼涛是一个对民众疾苦十分关心的人。如早在其担任婺州幕府期间，当得知“州岁贡素罗数颇多，民不能输”时，他就积极向上级申请以减轻民众负担，“为州将作奏，自诣行在所，具言利害，朝廷为损其数”；看到“州县输纳至者，多不省轻重，予夺在吏”的情形时，他又“以其多寡所当出者，大书揭之”，由此“民甚悦”^⑤。事实上，重农、悯农意识是中国古代文人所固有的一种人文情怀，历史上、尤其是中唐以后，出于对普通百姓艰辛劳作与困苦生活的同情而创作了大量诗词歌赋与文学作品，这其中最为大家所熟悉的的就是李绅的《悯农》诗了^⑥。

除此之外，据楼钥所载，楼涛创作《耕织图》可能还有更为实用的目的，即出于考课的需要。中国古代有定期对地方官员进行巡查考课的行政制度，以对官员“政绩”进行评定，而农桑垦殖、水利兴修等又是考课的最重要内容之一。如据《宋史·职官志》所载：“以四善、三最考守令：德义有闻、清谨明著、公平可称、恪勤匪懈为四善；狱讼无冤、催科不扰为治事之最；农桑垦殖、水利兴修为劝课之最；屏除奸盗、人获安处、振恤困穷、不致流移为抚养之最……凡内外官，计在官之日，满一岁为一考，三考为一任。”^⑦因此，楼钥将《耕织图》的创作完成与楼涛的“以课最闻”并述，应是以《耕织图》证其劝课农桑之绩^⑧，尤其是考虑到楼涛所任职的地方又是都城临安下属的县份。而《耕织图》的创作，也确实为楼涛后来的一系列升迁打下了坚实基础，“初除行在审计司，后历广闽舶使，漕湖北、湖南、淮东，摄长沙，帅维扬，麾节十有余载，所至多著声绩，实基于此”^⑨。事实上，有一种观点认为，楼涛《耕织图》为代笔之作，并非由其亲自绘制而成，而是他让人按自己意图绘制而成后再进呈给宋高宗的，就如同宋

① 蒋英炬：《关于汉画像石产生背景与艺术功能的思考》，《考古》1998年第11期。

② 杨爱国：《幽明两界：纪年汉代画像石研究》，西安：陕西人民美术出版社，2006年，第216页。

③ 楼钥：《楼钥集》卷七十四《题跋·跋扬州伯父耕织图》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第1334页。

④ 宋濂：《题织图卷后》，《宋学士文集》卷十六，上海：商务印书馆，1937年，第302页。

⑤ 陆心源辑撰：《宋史翼》卷二十《循吏三·楼涛传》，北京：中华书局，1991年，第214页。

⑥ 鞠志强、阎涛：《谈中国古代的悯农诗》，《文史哲》1992年第6期；余颖：《中唐诗人悯农情怀的文化关照》，《长春师范学院学报》2011年第6期。

⑦ 脱脱等撰：《宋史》卷一六三《职官志三》，北京：中华书局，1977年，第3839页。

⑧ 张万刚：《楼涛〈耕织图诗〉研究》，兰州大学硕士学位论文，2009年，第3页。

⑨ 楼钥：《楼钥集》卷七十四《题跋·跋扬州伯父耕织图》，第1334页。

初开宝年间权臣孙四皓让高居画画家高益绘制《搜山图》并进献给皇帝一样^①。若果真如此的话，则响应皇帝号召并证明自己劝课农桑之绩的意图也就更为明显了^②。

元代程棨《耕织图》，现藏美国华盛顿佛利尔美术馆。据乾隆三十四年(1769)《耕织图》刻石题识中称：“《耕图》卷后姚氏跋云：耕织图二卷，文简程公曾孙棨仪甫绘而篆之。织图卷后赵子俊跋，亦云每节小篆，皆随斋手题。今两卷押缝皆有仪甫、随斋二印，其为程棨摹楼琬图本，并书其诗无疑。”^③由此记载可知，此《耕织图》为程棨据南宋楼琬《耕织图》临摹而成^④。程棨，生平事迹不详，现只知其为程琳(985—1054，谥号文简)的曾孙，字仪甫，号随斋，安徽休宁人，系当时书画名家，人称“博雅君子”。另据元陶宗仪《南村辍耕录》，可知程棨曾著有《三柳轩杂识》一书。程棨临摹楼琬《耕织图》的具体动机为何，受资料记载所限我们不得而知，但由其为书画名家的身份推断，可能主要是出于对《耕织图》的喜爱而临摹之，其本意绝非为推广农业生产技术。事实上，临摹楼琬《耕织图》或据其再创作是一种常有之举，如仅在南宋就至少出现了6套与之相关的耕织图作品，如梁凯《耕织图》、刘松年《耕织图》等。程棨《耕织图》外，元代还有由诸色人匠提举杨叔谦所作的《农桑图》，并由赵孟頫奉懿旨作诗二十四首。

延祐五年四月廿七日，上御嘉禧殿，集贤大学士臣邦宁、大司徒臣源进呈《农桑图》。上披览再三，问作诗者何人？对曰翰林承旨臣赵孟頫；作图者何人？对曰诸色人匠提举臣杨叔谦……钦惟皇上以至仁之资，躬无为之治，异宝珠玉锦绣之物，不至于前，维以贤士、丰年为上瑞，尝命作《七月图》，以赐东宫。又屡降旨，设劝农之官，其于王业之艰难，盖已深知所本矣，何待远引《诗》、《书》以裨圣明。此图实臣源建意，令臣叔谦因大都风俗，随十有二月，分农桑为廿有四图，因其图像作廿有四诗，正《豳风》因时纪事之义，又俾翰林承旨臣阿怜怙木儿，用畏吾尔文字译于左方，以便御览。^⑤

从上述记载可知，此图主要是为进呈皇帝以示劝农、重农之意而作的。邦宁，即李邦宁，其本为南宋宫廷的一名小太监，宋亡后随瀛国公(端宗赵昷)入元廷，后受元世祖重用，累官至集贤大学士，《元史》有传。大司徒源，不知为何人。杨叔谦，元代著名宫廷画家，潘天寿称其善画“田园风俗”^⑥。另，与楼琬、程棨《耕织图》不同的是，此图反映的是大都(今北京)而非江南一带的农作与蚕桑情形。可惜此图在国内外至今尚未发现，只有赵孟頫所作二十四首诗歌尚存。

明《便民图纂》耕织图。《便民图纂》由《便民纂》加楼琬《耕织图》合编而成，只是图有增删、改动，并非完全照搬。《便民图纂》编者一般认为是邝璠，“字廷瑞，任丘人，进士，弘治七年知吴县，听察勤政，无绩不兴，久任民和，循良称最”^⑦。邝氏虽为今河北人，但因在吴县为官，对太湖流域的农村与农业生产均颇为熟悉，故书的内容是以江南地区为主编写而成的，涉及耕获、蚕织、树艺、杂占、祈禳、起居、牧养、制造等多个方面。之所以要加入楼琬《耕织图》并稍作改动，目的在于使民众更易理解，正

① [美]高居翰：《画家生涯：传统中国画家的生活与工作》，北京：三联书店，2012年，第150、180页。另外，持此观点的还有 Ho Wai-kam(何惠鉴)，*Eight Dynasties of Chinese Painting: The Collections of the Nelson-Atkins Museum, Kansas City, and the Cleveland Museum of Art* (Cleveland Museum of Art in cooperation with Indiana University Press, 1980), 78-80; Lawton Thomas(罗覃)，*Chinese Figure Painting* (Washington, D. C.: Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, 1973), 54-57.

② 不过，据楼钥所记，楼琬喜欢收藏画卷，并喜欢与雅士交游，“襟度高胜，所至多与雅士游”，晚年告归后曾绘《六逸图》及《四贤图》(楼钥：《楼钥集》卷六十九《题跋·跋扬州伯父赋归六逸图》及《又四贤图》、卷七十一《题跋·跋扬州伯父所藏魏元理画卷》，第1229-1330、1259页)，这说明楼琬《耕织图》是代笔之作的观点可能是不正确的。

③ 转引自王潮生主编：《中国古代耕织图》，第46页。

④ 据日本东京大学东洋文化研究所户田研究室所收藏的程棨《耕织图》照片可知，程棨《耕织图》与楼琬《耕织图》不论在画幅还是画目上均完全一致。现楼图亦佚，仅有《织图》的宫廷摹本《蚕织图》存世，因此借助程图，我们就能窥见楼图的基本原貌。

⑤ 赵孟頫：《〈农桑图〉叙奉敕撰》，《松雪高诗文集外集》，上海涵芬楼影印元沈伯玉刊本。

⑥ 潘天寿：《中国绘画史》，上海：上海人民美术出版社，1983年，第160页。

⑦ 清同治《苏州府志》卷七十一《名宦四》。

所谓“即图而求，易；即书而求，难”^①。对此，邝璠自云：“宋楼琬旧制《耕织图》，大抵与吴俗少异，其为诗又非愚夫愚妇之所易晓，因更易数事，系以吴歌。其事既易知，其言亦易入，用功于民，则从厥攸好，容有所感发而兴起焉。”^②从“用功于民，则从厥攸好，容有所感发而兴起焉”来看，作为地方官的邝璠借用此图仍有教化劝民的目的，故同治《苏州府志》称其“循良称最”。

清代是制作耕织图的高峰期，既有宫廷御制，也有地方自制；有综合描绘耕织的，也有专门宣传蚕桑和棉业的；既有绘画作品，也有石刻、木刻等，可谓丰富多彩^③。清代耕织图的兴盛是与帝王的重视和提倡分不开的，其中的第一部即是康熙《耕织图》。康熙二十八年（1689），康熙帝南巡时有江南士人进呈南宋楼琬《耕织图》残本，带回京城后，遂命宫廷画师焦秉贞依图重绘，于康熙三十八年（1699）刊行^④。由于由康熙帝亲撰序文并题诗，故名御制《耕织图》。不过此图虽是据楼图而绘，但却并非完全照搬，而是分别有所增减。作画人焦秉贞，“济宁人，钦天监五官正。工人物，其位置之自近而远，由大及小，不爽毫毛，盖西洋法也。康熙中祇候内廷，圣祖御制《耕织图》四十六幅，秉贞奉诏所作。村落风景、田家作苦，曲尽其致，深契圣衷，锡赉甚厚，璇镂板印赐臣工”^⑤。康熙帝为何要命焦秉贞重绘《耕织图》呢？宣扬“农为天下之大本”及其爱民、劝民之意，应是最主要用意，这在其所作的《御制耕织图·序》中表达得一览无余：

朕早夜勤恣，研求治理，念生民之本，以衣食为天。尝读《豳风》、《无逸》诸篇，其言稼穡蚕桑，纤悉具备，昔人以此被之管弦，列于典诰，有天下国家者，洵不可不留连三复于其际也。西汉诏令，最为近古，其言曰：“农事伤，则饥之本也；女红害，则寒之原也。”又曰：“老者以寿终，幼孤得遂长”，欲臻斯理者，舍本务其曷以哉？朕每巡省风谣，乐观农事，于南北土疆之性，黍稷播种之宜，节候早晚之殊，蝗蝻捕治之法，素爱咨询，知此甚晰，听政时恒与诸臣工言之……古人有言：“衣帛当思织女之寒，食粟当念农夫之苦”，朕惓惓于此，至深且切也。爰绘耕织图各二十三幅，朕于每幅制诗一章，以吟咏其勤苦而书之于图。自始事迄终事，农人胼手胝足之劳，蚕女茧丝机杼之瘁，咸备极其情状。复命镂板流传，用以示子孙臣庶，俾知粒食维艰，授衣匪易。书曰：“惟土物爱，厥心臧”，庶于斯图有所感发焉。且欲令寰宇之内，皆敦崇本业，勤以谋之，俭以积之，衣食丰饶，以共跻于安和富寿之域，斯则朕嘉惠元元之意也夫！^⑥

康熙《耕织图》之后，“厥后每帝仍之拟绘，朝夕披览，借无忘古帝王重农桑之本意也”^⑦。雍正朝图，由“雍正帝袭旧章命院工绘拟”^⑧，共52幅。此图究系何人所绘，不得而知。现存图册分耕、织两部分各23幅，画面、画目与康熙焦秉贞图基本相同，只是排列顺序稍有改动，并删掉了楼琬原题的五言诗，增加了雍正御题的五言诗。乾隆《耕织图》是由乾隆命画院据画家蒋溥所呈元程棨《耕织图》摹本而作，不论在画幅、画目还是画面内容均与程图相一致，后刻石存于圆明园内。此外乾隆还曾令陈枚据康熙《御制耕织图》绘《耕织图》46幅，每幅图均有乾隆御笔行书题其所和康熙皇帝原韵诗一首^⑨。这几部耕织图均是沿袭康熙旧制而作，亦是彰显农为国之本以及教化劝农之意。此后嘉庆帝也曾补刊乾隆《耕织图》，对于自己的动机，他亦曾言：“朕续有题咏，应补行编载，原书篇页内余幅

① 郑樵：《通志》卷七十二《图谱略》，第837页。

② 邝璠著，石生汉、康成懿校注：《便民图纂》卷一《农务之图》，北京：农业出版社，1959年，第1页。

③ 王潮生主编：《中国古代耕织图》，第77页。

④ 王潮生：《清代耕织图探考》，《清史研究》1998年第1期。

⑤ 张庚：《国朝画徵录》卷中“焦秉贞 冷枚 沈喻”条，杭州：浙江人民美术出版社，2011年，第58页。

⑥ 鄂尔泰、张廷玉等纂：《钦定授时通考》卷五十二《劝课门·耕织图上》（清乾隆八年[1743]钦定），长春：吉林出版集团，2005年，第721—722页。

⑦ 《清雍正耕织图之一（浸种）》，《故宫周刊》第244期（1933年），第455页。

⑧ 《清雍正耕织图之一（浸种）》，《故宫周刊》第244期（1933年），第455页。

⑨ 王璐：《清代御制耕织图的版本和刊刻探究》，《西北农林科技大学学报》2013年第2期。

甚宽……以示朕祇适成漠重民务本至意。”^①总之，清代自康熙朝以至嘉庆朝，均有《耕织图》问世，其目的在于“借以宣传农业在国民经济中的重要地位，劝民努力本业，从而巩固封建政权”^②。

与前代相比，清代不仅耕织图数量多，且有新型耕织图——《棉花图》、《桑织图》的创作。乾隆三十年(1765)，“高宗南巡，观承迎驾……四月，条举木棉事十六则，绘图以进”^③。对方观承之举，乾隆皇帝极为赞赏，并亲为之题诗，所以《棉花图》又名《御题棉花图》。方观承，字遐谷，号雨亭，安徽桐城人，曾任直隶总督二十年，“尤勤于民事”^④，十分重视农业生产，认为棉花有“衣被天下之利”的作用，功用不在五谷之下，故主持绘制了《棉花图》并上呈乾隆皇帝。因此，方观承绘制《棉花图》一定程度上可能与楼琫的动机相类似，既是重农与劝农的表现，也是凸显其个人“政绩”的一种表现。嘉庆十三年(1808)，嘉庆帝命大学士董诰等据乾隆《御题棉花图》编订并在内廷刻版 16 幅《棉花图》(又名《授衣广训》)，画目与画面内容与乾隆《棉花图》基本相同。董诰，字雅伦，一字西京，浙江富阳人，乾隆进士，累官至东阁大学士，工诗文，善画。《清史稿·董诰传》称其“尚书邦达子……邦达善画，受高宗知。诰承家学，继为侍从，书画亦被宸赏，尤以奉职恪勤为上所眷注”^⑤。嘉庆帝之所以命作此图，亦应是出于继承祖制与教化劝农的目的。

光绪木刻《桑织图》刻于清光绪十五年(1889)，原图 24 幅，册首图上有“种桑歌”，尾有跋语。其中作者在跋语中讲述了创作该图册的目的和过程：

桑蚕为秦中故物，历代皆有，不知何时废弃，竟有西北不宜之说。是未悉豳风为今邠州，岐周为今岐山，皆西北高原地，岂古宜而今不宜耶？历奉上宪兴办，遵信者皆著成效，惟废久失传，多不如法，不成，中止。奉发《蚕桑辑要》、《豳风广义》，或以文繁不能猝识……因取《豳风广义》诸图仿之，无者补之，绘图作画，刻印广布，俾乡民一目了然，以代家喻户晓，庶人皆知：务地利，复其固有。衣食足而礼义生，豳风再见今日，所厚望焉！是举也，书者为甘肃候补州判邑人张集贤，绘者为候选从九品邑人郝子雅。时光绪十五年岁次乙丑，冬十一月吉日刻，板存三原县永远蚕桑局。^⑥

由此跋语可知，这一木刻《桑织图》是由下层官员兼地方士绅以《豳风广义》(作于乾隆年间)为蓝本绘制的，这与清代《耕织图》多由帝王倡导有所不同。而绘图的目的，则是在关中地区宣传推广此地早已失传的蚕桑养殖与丝织生产^⑦。因此，与前述诸《耕织图》不同的是，此《桑织图》具有强烈的劝导及技术推广意味。光绪《蚕桑图》，作于光绪十六年(1890)，由浙江钱塘人(今杭州)宗承烈据宗景藩(曾于同治年间任湖北蒲圻知县)所撰《蚕桑说略》，请当时著名画家吴家猷配图而来，故名《蚕桑图说》。编著此书的目的，宗承烈在序言中说：“蚕桑者，衣之源，民之命也”，“植桑养蚕之法，浙民为善”，而“楚地却耕而不桑”，他认为这是“未谙其法”所导致的。序文的最后说：

唯种植饲繅之法，恐不能家喻户晓，爰检朝议公《蚕桑说略》，倩名手分绘图说，付诸石印，分给诸屯读书之士，转相传阅，俾习者了然心目，诚能如法，讲求勤劳树畜，则多一桑即多一桑之利，多一蚕妇即多一养蚕之利……衣食由此而足也。^⑧

① 鄂尔泰、张廷玉等纂：《钦定授时通考》(清嘉庆十三年[1808]补修)，《影印文渊阁四库全书》第 732 册，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 3 页。

② 王潮生主编：《中国古代耕织图》，第 77 页。

③ 清光绪《畿辅通志》卷一八九《宦绩录七·国朝一·方观承》。

④ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷三二四《方观承传》，北京：中华书局，1976 年，第 10831 页。

⑤ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷三四十《董诰传》，第 11089 页。

⑥ 王潮生认为，这是“一部记录清代后期陕西关中地区从事蚕桑生产的形象资料”(《中国古代耕织图》，第 169 页)。从《桑织图》的作者初衷来看，这一看法是错误的，因其是力图在已废弃蚕桑的关中地区推广蚕桑养殖，而不是对当时实际蚕桑养殖情况的忠实记录。

⑦ 转引自王潮生主编：《中国古代耕织图》，第 169 页。

⑧ 转引自王潮生主编：《中国古代耕织图》，第 178 页。

从序言中可知,作者创作此图、编著此书的目的,则是在不事蚕桑的楚地宣传、推广浙江等地的蚕桑养殖技术,因此与光绪木刻《桑织图》相同,亦具有劝导及强烈的技术推广目的。

除上述耕织图外,1978年在河南省博爱县一农家门楼墙壁上,还发现了20幅估计是作于清光绪年间的石刻《耕织图》,展现了清代晚期豫北人民男耕女织的劳动景象。但此图作者为谁,又为何而作,现均不得而知,故在此不作赘述。

二、耕织图为谁而作、影响如何

出于各自的不同目的——至少是创作者自己言说的目的,中国古人创作了《耕织图》、《棉花图》等诸多与农事、纺织生产相关的图像。那这些图像又是为谁而作呢?创作出来之后又发挥了何种实际功效或影响力呢?楼琫《耕织图》的创作,很大程度上是为当世皇帝而作的,既是对重农之策的响应,也是为了让皇帝形象而具体地知晓民众稼穡之艰难,以进一步引起其对下层民众与农业生产的重视。正如楼琫之侄楼钥所说的那样:

周家以农事开国,《生民》之尊祖,《思文》之配天,后稷以来世守其业。公刘之厚于民,太王之于疆于理,以致文武成康之盛。周公《无逸》之书,切切然欲君子知稼穡之艰难。至《七月》之陈王业,则又首言授衣,与夫“无衣无褐,何以卒岁”,“条桑”、“载绩”,又兼女工而言之,是知农桑为天下之本。孟子备陈王道之始,由于黎民不饥不寒,而百亩之田,墙下之桑,言之至于再三,而天子三推,皇后亲蚕,遂为万世法……呜呼,士大夫饱食暖衣,犹有不知耕织者,而况万乘主乎?累朝仁厚,抚民最深,恐亦未必尽知幽隐。此图此诗,诚为有补于世。夫沾体涂足,农之劳至矣,而粟不饱其腹;蚕缫织纴,女之劳至矣,而衣不蔽其身。使尽如二图之详,劳非敢惮,又必无兵革力役以夺其时,无汗吏暴胥以肆其毒,人事既尽,而天时不可必。早涝螟螣既有以害吾之农夫,桑遭雨而叶不可食,蚕有变而坏于垂成。此实斯民之困苦,上之人尤不可以不知,此又图之所不能述也。^①

事实上,《耕织图》创作完成后不久,也确实很快就引起宋高宗的注意,“未及,朝廷遣使循行郡邑,以课最闻。寻又有近臣之荐,赐对之日,遂以进呈。即蒙玉音嘉奖,宣示后宫,书姓名屏间”。正因为此,其后楼琫的官职也不断得以升迁——从这个角度来说,《耕织图》又是为其自己所作,以证其劝课农桑之绩。此后理宗朝时,程秘亦曾借进呈《耕织图》之机,劝导帝王重视生产、关心民生:

臣近因进读三朝宝训,内农穡门一段云:“太宗朝,有同州民李元真者献《养蚕经》,太宗留其书于宫中,赐钱一万。”臣读毕奏云:“绍兴间有於潜令楼琫尝进《耕织图》,耕则自初浸谷以至春簸入廩,织则自初浴蚕以至机杼剪帛,各有图画,纤悉备具,如在郊野目击田家。高宗嘉奖,宣示后宫,擢置六院。绍兴帅臣汪纲近开板于郡治。臣旦夕当缴进一本,以备宴览,玉音嘉纳之。臣今已装背成帙谨以进呈,伏望陛下置之坐隅,时赐睿览,一则知稼穡之艰难而崇节俭之化,二则念民生之不易而轻租赋之敛,则高宗称赏其图之意,迄今犹一日也,天下幸甚。”^②

楼琫将《耕织图》进呈之后,受到了南宋宫廷的极大重视。高宗吴皇后在《织图》摹本《蚕织图》每幅图画下部亲笔楷书题注:“今观此卷,盖所谓织图也,逐段之下,有宪圣慈烈皇后题字。皇后姓吴,配高宗,其书绝相类。岂琫进图之后,或命翰林待诏重摹,而后遂题之耶。”^③之所以《织图》会由皇后题注,因古代有“皇后亲蚕,以仪范天下”的传统。另据元代虞集所言:“前代郡县所治大门,东西壁皆画耕织图,使民得而观之。”^④其实,宋代一直有于墙壁上画农桑图以提醒当政者注意农耕的传统。据

① 楼钥:《楼钥集》卷七十四《题跋·跋扬州伯父耕织图》,第1333—1335页。

② 程秘:《洛水集》卷二《奏疏·缴进耕织图札子》,上海:商务印书馆,1934—1935年,第98页。

③ 宋濂:《宋学士文集》卷十六《题织图卷后》,第302页。

④ 虞集:《道园学古录》卷三十《七言绝句·题楼攻媿织图》,上海:商务印书馆,1937年,第512页。

《建炎以来系年要录》记载，宋高宗说：“朕见令禁中养蚕，庶使知稼穡艰难。祖宗时于延春阁两壁，画农家养蚕织绢甚详。”^①而宋高宗之所以对《耕织图》如此重视，是因为此图正契合了其重农、劝农的政策。当是时，南宋王朝于江南初定，外有金朝威胁，内则急于社会的稳定，故宋高宗“未遑它务，下务农之诏”，发展农业生产，以增强国力、安抚百姓。

程桀之所以摹楼琬《耕织图》，或许只是出于一个书画名家对前人书画的爱好之意。此图在元代的流传情况，受资料所限我们不得而知，但其为后世帝王所重却是确定的。清高宗乾隆就曾在此图上“兼用楼韵题图隙”，并将图保存于圆明园多稼轩以北的贵织山堂，乾隆三十四年（1769）还命画院双钩临摹刻石^②。杨叔谦《农桑图》，从赵孟頫所作《农桑图》序来看，明显是为当世皇帝而作，目的在于劝导皇帝重视农耕，这在赵孟頫所作二十四首诗中体现得特别明显。诗作通过题咏田家一年耕作之事，劝诫农夫蚕妇要循时令，习勤劳，以获取丰收，上报皇天，同时也慨叹田家之不易，因此劝导帝王要重稼穡、珍民生^③。而之所以这样做，又与元代定鼎中原后对农业生产的重视有极大关系。元朝是由蒙古游牧民族南下中原建立的王朝，其初期并不重农桑并意欲将农地变为牧业用地，加之战乱冲击，由此对农业生产造成了巨大破坏，直到忽必烈时期才开始施行重视农耕之策。元仁宗时期，延祐二年（1315）刊印《农桑辑要》万部并颁降有司，以劝导农耕^④。一系列劝农文的发布，显示了政府的重农之策^⑤。可能邦宁等人深知朝廷对农政的重视，故特令绘制《农桑图》以进献仁宗。而在这一系列劝农政策的促进下，元代农业也确实获得了很大发展，正如虞集所言：

我国家既定中原，以民久失业，置十道劝农使，总于大司农，慎择老成厚重之君子而命之。皆亲历原野，安辑而教训之。今桑麻之效遍天下，齐鲁尤盛。其后功成，省专使之任，以归宪司。宪司置四佥事，其二则劝农之所分也。至今耕桑之事，宪犹上之大农。天下守令，皆以农事系衔矣。^⑥

《便民图纂》耕织图即是为了配合《便民纂》的传播而作。作为明代“通书”类型的一部农书，《便民图纂》的主要目的在于供给一般民众日常生活所需的技术知识，其“便民”名称便是明证，故邝璠借用并删改楼琬《耕织图》有向民众介绍、推广生产知识的目的，这与前代《耕织图》主要用于“教化劝民”有所不同，“今民间传农、圃、医、卜书，未有若《便民图纂》，识本末轻重，言备而指要也。务农、女红，有图、有词，以形其具，以作其气。有耕获、蚕织，以尽其事”^⑦。由于《便民图纂》的设置对象主要是普通民众，因此邝璠借用楼琬《耕织图》亦主要是面向普通大众的，这与楼图、杨叔谦图最初主要是为帝王而作有很大不同——虽然这些图册最终也可能会因帝王的提倡而被推向民间。与图相配的为民间形式的吴歌——竹枝词，读起来朗朗上口，浅显易懂，这必然会增强传播的效果。由于知识门类齐全、通俗易懂，《便民图纂》也确实获得了广泛传播，时任云南布政使的吕经（字九川）就曾在云南地区大力推广《便民图纂》：

民生一日不能已者，皆精择而彪分昭列焉，故它书可缺，此书似不可缺。况滇国之于此书，尤不可缺，是岂可一例禁邪？盖上之惩病民之弊，正所以为利民之图耳，岂拘拘而为之者哉？经所以将顺而干冒为之。匠用公役，梓用往年试录及历日板可者，或闻之亦悦，遂布诸民。^⑧

出于“令寰宇之内，皆敦崇本业”的劝诫农耕的目的，康熙帝命焦秉贞绘制了耕织图。那《御制耕

① 李心传：《建炎以来系年要录》卷八十七，北京：中华书局，1956年，第1445页。

② 王潮生主编：《中国古代耕织图》，第46页。

③ 单人耘：《浅谈元代赵孟頫的题耕织图诗》，《中国农史》1988年第2期。

④ 柯劭忞等撰：《新元史》卷六十九《食货志二·田制农政》，长春：吉林人民出版社，1995年，第1589—1590页。

⑤ 关于元代劝农文的特点、实施等，可参考[日]伊藤正彦：《元代劝农文小考——元代江南劝农文基调及其历史地位》，《（熊本大学）文学报论丛》第49号（1995年）。

⑥ 虞集：《道园学古录》卷三十《七言绝句·题楼攻媿织图》，第512页。

⑦ 欧阳铎：《〈便民图纂〉序》，邝璠著，石生汉、康成懿校注：《便民图纂》，第11页。

⑧ 吕经：《〈便民图纂〉序》，邝璠著，石生汉、康成懿校注：《便民图纂》，第14页。

织图》主要是作给谁看的呢？从康熙帝在《御制耕织图·序》中所说的“复命缕板流传，用以示子孙臣庶，俾知粒食维艰，授衣匪易”来看，主要是为“子孙臣庶”而作，以提醒他们“衣帛当思织女之寒，食粟当念农夫之苦”。在此，“子孙”应主要指皇家子孙，后世雍正、乾隆等朝《耕织图》的绘制与创作，一定程度上就是对这一祖训的回应。“臣”即各级政府官员，他们既是被教化者，又是教化者。一方面，“臣”是皇帝的“附属”与“助手”，因此首先要在他们内心树立起爱民、重农的观念，才能真正将各项劝农政策落到实处；另一方面，作为皇权在各地的“代理”，“臣”是皇帝“牧民”与政策推行的具体执行者，因此相对于“庶”，他们又是教化者。“庶”是平民百姓，是教化施行的最终目标主体。

康熙帝是中国历史上一位颇有作为的皇帝，勤于政事，对农业生产也极为重视，正如他在《御制耕织图·序》中所说的那样：“朕每巡省风谣，乐观农事，于南北土疆之性，黍稷播种之宜，节候早晚之殊，蝗蝻捕治之法，素爱咨询，知此甚晰，听政时恒与诸臣工言之。”^①那他为何要在1696年命焦秉贞绘《耕织图》呢？1689年他南巡而得宋楼琬《耕织图》残本应是一个直接诱因，而当时的社会环境则是最主要原因。1644年清军入关，开始实行圈地运动，大量民田被侵占，此后与残明势力的战争又持续了数十年，加之清入关之前农民军与明军的多年战争，致使社会经济遭受严重破坏，人口大量流徙死亡。如一直到康熙十年（1671），四川等省仍旧是“有可耕之田，而无耕田之民”^②。于是安抚民众、恢复并发展农业生产，成为清政府的首要任务。1669年康熙铲除鳌拜集团并亲政后，先是下诏停止圈地，又先后平定三藩之乱（1681）、收复台湾（1683）、击败沙俄侵略（1686）与平定噶尔丹叛乱（1690），终于实现了国家的和平与安定，由此“经济发展”便成为重中之重。于是，绘制具有象征意义的《耕织图》并以示“子孙臣庶”也就自然而然了。同理，雍正、乾隆朝创作《耕织图》，也都有以经济发展为重、稳定社会秩序的意思在里面。故白馥兰评价说：“清朝三代帝王在18世纪下令重新绘制了新的耕织图，并亲自题诗赞扬农民的辛勤劳碌。这不是在更新技术细节，而是在重申——在另一个长期的冲突和道德无常的周期过去后，农民和皇权国家的物质繁荣和按照宇宙法则建立秩序之间必然存在有机的联系。”^③

虽然实质上亦是为重农、劝农而作，但雍正《耕织图》的直接目的可能是为讨好康熙皇帝而作。此图具体创作年代不详，但根据画上“雍亲王宝”与“破尘居士”的印章来看，应是创作于康熙四十八年（1709）之后、雍正登基（1722）之前。由于是为讨好康熙而作，所以雍正《耕织图》的画面布局与康熙《御制耕织图》完全相同。此外，每图除雍正帝配诗一首外，并未添加楼琬之诗，主要是因为此图是为进呈康熙之用，因此题楼琬诗也就没有必要了。清代所有皇帝中，以乾隆朝《耕织图》作品最为丰富，不仅摹刻了大量康熙《御制耕织图》、雍正《耕织图》书画作品，还新创作了以棉花与棉纺织为主题的《棉花图》，并且摹刻了前代的耕织图像^④。除图像、石刻外，乾隆帝还命人在颐和园的清漪园创建了一个以耕织为主题的、有江南风韵的田园景观，体现了其对农桑之本的重视与耕织之道的宣教^⑤。乾隆命人摹刻《耕织图》，既有对先祖传统的延续，以显示其重农之道，同时一定程度上也应该与其对古代书画的喜爱有很大关系^⑥。因此，这些作品，既是自己所作，也是为天下臣工与百姓而作，同时也可能有讨好的意味在里面，因其和康熙原韵的46首《耕织图》诗也是创作于其为皇子之时。

由直隶总督方观承所主持绘制的《棉花图》，从其创作完成即进呈乾隆皇帝来看，似是专为乾隆皇帝而作，其目的可能在于引起皇帝对棉花种植及棉纺织生产的重视。在进呈的奏文中，他如是说：

① 鄂尔泰、张廷玉等纂：《钦定授时通考》卷五十二《劝课门·耕织图上》（清乾隆八年钦定），第721页。

② 戴逸：《简明清史》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第104页。

③ [英]白馥兰：《帝国设计：前现代中国的技术绘图和统治》，呼思乐译，吴彤校，见李砚祖主编：《艺术与科学》卷九，北京：清华大学出版社，2009年，第10页。

④ 王璐：《清代御制耕织图的版本和刊刻探究》，《西北农林科技大学学报》2013年第2期。

⑤ 王潮生：《乾隆创建的耕织图景区》，《紫禁城》2007年第7期。

⑥ 刘迪：《试析乾隆帝书画鉴赏活动之特征》，《文史杂志》2014年第3期。

太子太保、直隶总督臣方观承谨奏为恭，进《棉花图》册，仰祈圣鉴。事窃惟五十非帛不暖，王政首重夫蚕桑，一女不织则寒，妇功莫亟于丝枲，然民用未能以遍给，斯地利因之而日开。惟棉种别菅麻，功同菽粟，根阳和而得气，苞大，素以含章有质有文，即花即实。先之以耒耨被袂，春种夏耘，继之以纺绩组纆，晨机夜杼。盖一物而兼耕织之务，亦终岁而集妇子之功，日用尤切于生民，衣被独周乎天下。仰惟我皇上，深仁煦育，久道化成，巡芳甸以劝农，播薰风而阜物。揽此嘉生之蕃殖，同于宝稼之资昌。臣不揣鄙陋，条举棉事十六则，绘图列说，装潢成册，恭呈御览。夙在深宫之咨度授衣，时咏《豳风》，冀邀睿藻，以品题《博物》，增编《尔雅》，为此恭折具奏，伏祈圣鉴。^①

并且，为了能引起乾隆帝重视，方观承还将康熙御制《木棉赋》一并上呈。嘉庆年间，嘉庆帝又命董浩重刊乾隆《棉花图》，并更名为《授衣广训》，以彰显其继承祖训及爱民之意。正如他在上谕中所言：

朕勤求民事，念切授衣，编氓御寒所需，惟棉之用最广。其种植经纺，务兼耕织。从前圣祖仁皇帝曾制《木棉赋》，迨乾隆年间直隶总督方观承恭绘《棉花图》，撰说进呈。皇考高宗纯皇帝嘉览之余，按其图说十六事，亲制诗章，体物抒吟，功用悉备。朕绍衣先烈，軫念民依，近于几暇。敬依皇考圣制原韵作诗十六首，诚以衣被之原，讲求宜切，生民日用所系，实与稼穡、蚕桑并崇本业。著交文颖馆，敬谨辑为一书，命名《授衣广训》。^②

《棉花图》的创作，源于棉花在人们生活中重要性的日益突出。虽然棉花早在东汉时业已传入中国，但长期以来，受棉花加工技术的限制，一直未能得到全面推广，只在西北及西南地区有少量种植。直到元代，黄道婆改进棉纺织技术后才大大促进了棉花在中国的种植，其后明太祖更是通过政令在全国推行棉花种植，“凡民田五亩至十亩者，栽桑、麻、木棉各半亩，十亩以上倍之。……不种桑，出绢一匹。不种麻及木棉，出麻布、棉布各一匹”^③，大大促进了棉花在我国的种植。至明代中叶以后，棉花已是“地无南北皆宜之，人无贫富皆赖之”^④。至清代中叶，棉花更成为“衣被天下”的重要之物，“三辅（直隶）……种棉之地，约居什之二、三。岁恒充羨，输漑四方”^⑤。正是在此大背景下，乾隆三十年（1765）直隶总督方观承以直隶一带棉花种植与棉纺织情况为参照，主持绘制了《棉花图》。

清代中前期创作的耕织图（含《棉花图》在内），或由皇帝发起而作，或由大臣所作再进呈于皇帝。这些图册完成之后，由于其本意在于教化劝农，因此并没有收藏于内宫密不外传，而是进行了大量刊刻并向民间推广。从著述形式来看，清代内府所藏耕织图主要分为四类，即书法、绘本、刻本与拓本。通常先有宫廷画师绘制耕织图画册，再由帝王御笔题诗，再由工匠将御制诗文装裱于画作之上，最后再以之为底本进行版刻。或将耕织图刻于石上，再据石刻做成拓本传世。这其中对民间影响最深的是刻本，具体如乾隆二年（1737）与嘉庆十三年（1808）的《钦定授时通考》本以及嘉庆十三年（1808）的《授衣广训》等。这几种刻本流传广泛，流布到民间后又经民间书坊大量翻刻，普通市面上多有售卖流传，许多还流传海外。这必然会使耕织图在民间发挥诸多的影响力，“流传到民间之后，第一次使帝王敕修的农业文献用通俗易懂的形式在民间呈现，使极难窥见的宫廷艺术在民间传播，是连接上下层社会的桥梁。它以特有的通俗易懂的图说形式被官方发行，被民间所接受，故其西洋新画风得以在宫廷与民间两个阵营流传，同时官方赋予的农本务实思想在民间以耕织图各种艺术变体的形式呈现”^⑥。

光绪木刻《桑织图》与《蚕桑图》均创作于19世纪晚期，而之所以要在此一时期推广蚕桑生产，与当时的社会经济环境有极大关系。第一次鸦片战争后，随着中国沿海港口的迭次开放，大量机织棉

① 方观承向乾隆进呈《棉花图》奏文，据王潮生主编《中国古代耕织图》第115页拓片整理而来。

② 董浩等编：《授衣广训》，杭州：浙江人民美术出版社，2013年，第5页。

③ 张廷玉等撰：《明史》卷七十八《食货志二·赋役》，北京：中华书局，1974年，第1894页。

④ 丘浚著，蓝田玉等校点：《大学衍义补》卷二十二《治国平天下之要四·制国用·贡赋之常》，郑州：中州古籍出版社，1995年，第336页。

⑤ 《棉花图》第7图《收贩》所载文，见王潮生主编：《中国古代耕织图》，第122页。

⑥ 王璐：《清代御制耕织图的版本和刊刻探究》，《西北农林科技大学学报》2013年第2期。

纺织品进入中国市场,加之19世纪70年代之后中国本土城市轻纺工厂的纷纷建立,传统乡村棉纺织生产遭受严重冲击,先是纺纱、继而是手织布日益走下坡路^①。加之一系列战争赔款的赔付与太平天国等战事的冲击,使中国经济呈现一片破败之象。但与这一趋势相反的是,五口通商之后,江浙一带的蚕桑生产却因出口增加而获得迅速发展并出现了“辑里丝”(湖州南浔)等在国际上享有盛誉的名优产品,由此植桑养蚕收益丰厚,成为地方民众收入的最重要来源。如在吴兴,“民国十年前,蚕桑产销最盛时代,吴兴农户,蚕桑与种稻比较,蚕桑收入占七成,种稻收入占三成”。正因为如此,所以广大人民“对于其他农作物,多不重视,地虽肥美,每年禾稻,仅一熟而已”^②。一直到20世纪20年代末、30年代初,在日本生丝及人造丝、尤其是资本主义世界经济危机的冲击下,这种盛况才告结束^③。正是看到了江浙一带蚕桑生产的高收益,人们才萌生了在各地推广蚕桑的动议,《桑织图》与《蚕桑图》正是因应此背景而被创作的。

《桑织图》与《蚕桑图》的创作目的在于推广蚕桑生产,因此其推广受众是推广地的广大民众。为了实现此一目的,两图都曾被刊刻并加以推广,“绘图作画,刻印广布,俾乡民一目了然”,“分绘图说,付诸石印,分给诸屯读书之士,转相传阅,俾习者了然心目……择人指授机宜,当可尽得其法”^④。不过虽然创作之人做了一系列努力,但从实际效果来看却并不理想。历史上,关中地区曾是我国著名的蚕桑盛地。但唐代之后,受气候及行政中心转移等因素的影响,关中蚕桑业日益衰落。此后到清乾隆年间,杨双山著《邠风广义》,以图重振关中蚕桑业,也确实出现了短暂的回光返照,但却只是昙花一现。此后关中一带的蚕桑生产就再未获得实质性发展,以至于到新中国成立后几十年,仍有人在极力呼吁重振关中蚕桑业^⑤。至于《桑织图》的刊刻,也是未产生任何实际效果。而《蚕桑图》的推广效果,我们不得而知。王潮生认为,“《蚕桑图说》在传播推广蚕桑生产的先进经验方面一定起过有效的作用”,因为“《蚕桑图说》画面内容丰富,绘制精当,以文解说,以图示意,图文并茂”^⑥,但这更多只是理想与臆断之词,并无真凭实据。实际上,一项技术能否在一地推广,并不是简单说教就能成功的,也并不是有高收益民众就一定会接受的。因为技术传播不单单只是一个技术问题,更是一个社会问题,与当地的自然环境、社会条件、传统惯习、民众心态等都有直接关系,正如二次大战后杂交玉米在法国西南部的推广所显示的那样^⑦。

三、耕织图的意义究竟何在

“讨论图像其实很大程度上就是讨论图像与人的关系,不可能有脱离人而有存在价值的图像,也不可能有什么图像可以脱离人而有价值”,“因为大多数图像是由人为了某些个人的或集体的某种(宣传的、信息的、宗教的、教育的,总之是意识形态的)目的而制造出来的”^⑧。因此,对耕织图的解读也必须将其放到具体的社会情境中去才能真正加以理解。

长期以来,中国一直是一个“以农为本”的国家,农业在上自国家政治、下至民众生活中占有极其重要的地位。“与其他近代帝国一样,中华帝国是以农业为经济支柱的。大约早在公元前5世纪的孔子时期,‘以农为本’的农业帝国宇宙论和政治原则,就已经在早期中国建立起来了,并一直延续到19世纪……因此,‘促耕’是统治阶级的首要任务,从皇帝的宫廷到地方官的府衙,无一例外。”^⑨为了

① 刘华明:《近代上海地区农民家庭棉纺织手工业的变迁(1840—1949)》,《史学月刊》1994年第3期。

② 中国经济统计研究所编:《吴兴农村经济》,上海:文瑞印书馆,1939年,第29、15页。

③ 章楷:《江浙近代养蚕的经济收益和蚕业兴衰》,《中国经济史研究》1995年第2期。

④ 转引自王潮生主编:《中国古代耕织图》,第169、178页。

⑤ 陈浮:《复兴邠原遗风,发展关中蚕桑》,《北方蚕业》1981年第1期。

⑥ 王潮生主编:《中国古代耕织图》,第178页。

⑦ 参见[法]H·孟德拉斯:《农民的终结》之第四章,李培林译,北京:中国社会科学出版社,1991年。

⑧ 韩丛耀:《图像:一种后符号学的再发现》,南京:南京大学出版社,2008年,第177页。

⑨ [英]白馥兰:《帝国设计:前现代中国的技术绘图和统治》,见李砚祖主编:《艺术与科学》卷九,第3页。

“促耕”，从早期中国开始就建立起一套有关农业生产的仪式或礼仪活动，如郊祀、社稷之祀、大雩礼、籍田礼、先蚕礼等，以祈求神灵保佑风调雨顺、五谷丰登，或显示统治阶层对农业的重视，意在劝民力田^①。与一般的农祭仪式不同的是，这些祭仪活动都被纳入国家正式祀典之中，是为国家之“礼”。

耕织图的创作与推广，应该也是古代“重农”之礼的一种体现，也可看作是一种重要的仪式性活动，虽然其并没有被列为正式的、常规性的国家之“礼”。耕织图的创作者，或为地方官员与士绅，如南宋楼璩、元代杨叔谦、明代邝璠、清代方观承等；或由皇帝命宫廷画师而作，清代各朝耕织图基本均如此。尽管创作主体多样，但在流传、推广过程中却都受到了最高统治者——皇帝的重视，并往往以皇帝或中央政令的形式被推向民间。因此从这个角度来说，耕织图的创作与推广就是一种国家之“礼”。只是这一“礼”在内容上是以非常“俗”的形式体现出来的，即看似最普遍、最平淡无奇的农桑活动。俗，即大众的、普遍流行的风俗传统、行为习惯等。因此，作为基本技术体系的耕织活动，如同衣食住行等，应该是传统中国社会最普通、最常见的“俗”了^②。只是虽然耕织之“俗”极为普通与常见，地位却极为重要，不仅关乎人们的衣食温饱，还直接决定着整个社会与国家秩序的稳定与否，于是以平常之“俗”来践行国家之“礼”也就顺理成章了。因此，耕织图创作与推广的技术推广意义可能并不大，而更主要体现出的是一种隐喻或象征意义。

绘画作品一般都有作品内容本身所表达的意义与作品在具体语境中所表达的意义之分：作品本身内容表达的意义是固定的、唯一的，而具体语境中的意义却是随语境变化而变化的。对于绘画在不同语境中的意义表达，范美霞称之为“绘画中的隐喻”。她认为，绘画是否使用隐喻以及使用何种具体的隐喻手法与绘画履行的功能密切相关，而绘画功能的表达又是由绘画隐喻的行为主体决定的。绘画隐喻的行为主体是多元的，可以是画家本人，可以是绘画创作的赞助者，还可以是绘画的使用者与鉴赏者等^③。就耕织图而言，历代虽多有绘制，由于基本都是以楼璩《耕织图》为“母本”的，因此在作品本身内容上基本保持不变，但由于所处时代及行为主体的多元性，使得历代耕织图在具体的创作原因或动机上各有不同，也就是说具体的“绘画隐喻”有所不同：有的为响应帝王号召、凸显个人政绩（如楼璩《耕织图》）；有的意在劝谏皇帝重视农桑（如杨叔谦《耕织图》）；有的则在于劝诫臣庶重视农桑（如康熙《御制耕织图》）；有的是为了讨好老皇帝（雍正《耕织图》）；有的在于遵从祖制（如嘉庆《耕织图》）；有的则重在宣传、推广某项技术知识（如光绪《桑织图》）。但不管具体动机如何千差万别，其最终目的或者说功能却是一致的，即宣扬“农为天下之大本”的重农理念并劝课农桑。具体来说，又可分为三个层面：彰显最高统治者重农耕、尚蚕织的统治理念，体现帝王对农业、农民的重视与关心；鞭策、劝诫各级官员重视农业生产、永怀悯农与爱农之心；教化百姓专于本业、勤于耕织。

“非图，不能举要”；“非图，无以通要”；“非图，无以别要”^④。在传播知识与表达意义方面，图像具有文字不可替代的重要功用与价值，“它们能够传播意义、陈述力量、规定位置”^⑤。尤其是考虑到传统时代，民众识字率低下，因此直观的图像更是有极大的“用武之地”。如在基督教的传播过程中，为了使绝大多数不识字的穷人得到教诲，教会就曾发行了许多图画本的《圣经》，即“穷人的圣经”，或在修道院、大小教堂的墙壁上画满有关基督教的图画，均发挥了极其重要的作用^⑥。正是考虑到图像所

① 李锦山：《中国古代农业礼仪、节日及习俗简述》，《农业考古》2002年第3期。

② 奇怪的是，以“俗”为研究主题的民俗学却很少将农事技术体系作为研究的对象，或者根本就不认为农事活动为“俗”。与农业生产相对应的、在传统社会被界定为“副业生产”的各项手工生产，如酿酒、条编、年画制作等，其技术却通常被作为“手工技艺”而广受关注，并被认为是重要的“传统”而被刻意保护与传承，成为当前热闹的非遗保护运动的一个重要门类。相反，作为传统中国农耕文明之根的“农事活动”，虽然当前也面临着快速消失的窘境，受到的关注却远没有那么多。个中原因，或许是因为农业生产太过普遍、太为人所熟悉了。

③ 范美霞：《绘画中的隐喻——中国古代绘画中的隐喻现象研究》，北京：民族出版社，2015年，第1、2、21页。

④ 郑樵：《通志》卷七十二《图谱略》，第837页。

⑤ 韩丛耀：《图像：一种后符号学的再发现》，南京：南京大学出版社，2008年，第29页。

⑥ [新西兰]史蒂文·罗杰·费希尔：《阅读的历史》，李瑞林等译，北京：商务印书馆，2009年，第182—184页。

具有重要意义,历代王朝都将其作为一种施行教化规鉴的重要媒介与手段来加以应用与推广。这种教化规鉴作用,又可具体分为几个方面,如对帝王的规鉴讽谏,对属僚功臣的“旌表”,对吏民百姓“劝善戒恶”的教化作用,等等^①。这其中对吏民百姓的“劝善戒恶”又是最为主要的作用。以此相对照,中国古代耕织图以普通民众的日常生产与生活实践为基本主题,以图像为基本载体,用诗歌以达其志,通过国家仪式与政府行政的方式加以创作与推广,根本上体现出“官”对“民”的“教化”“爱护”与“认同”(虽然也有臣下对帝王的规鉴意义)。正所谓“夫画者,成教化,助人伦”^②。而这样做的根本目的,则在于宣扬、创造并维持一种各安其业、各担其责的和平安定的稳定社会秩序。故康熙在《御制耕织图·序》中说:“庶于斯图有所感发焉,且欲令寰宇之内,皆敦崇本业,勤以谋之,俭以积之,衣食丰饶,以共跻于安和富寿之域。”而对这种社会秩序,康熙帝在其亲撰的《农桑论》中亦曾有过明确表达,“尝躬行三推以率天下农矣,而敦实崇俭之令绳督有司,靡不加意”,希望做到“薄海以内,被褻之众比肩于野,杼轴之声相闻于里,庶几古初淳朴之风”,“使天下之民咸知贵五谷,尊布帛,服勤戒奢,力田孝悌而又德以道之,教以匡之,礼以一之,乐以和之,将比户可封而跻斯世于仁寿之域”^③。

事实上,保持并维护社会的稳定,一直是中国传统社会控制体系的基本目标。中国传统社会,农业生产是整个国家的经济命脉,农民大众为最主要的社会主体与生产主体;农民往上,是人数较少但却占统治地位的官僚阶层与高高在上的皇帝,他们及整个国家机器要依赖于农民的供养才能生存与运转。在这一社会分层下,农民的职责在于安于生产、服务上层并聆听教化,皇帝及官僚阶层则应勤政爱民,行“善政”,承担好自己“保护者”与“教化者”的角色。只有民众安于耕织,才能衣食有保、安居乐业,才会不易为匪,进而利于国家的编户齐民与理想社会建设;统治阶层只有爱民、怜民并时时表现出对“农”的重视,才能得到下层民众的爱戴与认同。因此,耕织图的绘制与推广,具有维护道德准则与社会秩序的深层意义,有利于国家大一统观念的贯彻,同时兼具文化认同与社会治理的作用。而这才是历代耕织图之所以创作不停的最根本原因。正如白馥兰在谈到楼琇《耕织图》时所说的那样:“楼琇的绘图流行的原因并不在于它所包含的实践讯息,而在于其所反映的道德准则和社会秩序。”^④

传统中国是一个非常强调道德伦常的社会,反映在社会控制上,虽然传统中国有着发达、成熟的行政官僚体系与制度,但在具体的行政管理过程中,道德教化却发挥着至关重要的作用。实际上,支撑中国官僚体系运转的不是关于职业化管理的系统知识,而是发达的伦理道德:道德是官员任命的依据,推行道德或实施道德教化是为公共管理的具体内容,在复杂精细的公共管理结构中,充斥着的是道德知识和践行道德的要求^⑤。这一传统在中国有着悠久的历史,正如黄仁宇所言:“以抽象的道德代替工作的效率,以仪礼算为实际的行政,都有两千年以上的历史作根据。”^⑥而历代耕织图的绘制与推行,目的即在于对民众施行道德教化,故而就本质而言,其正是传统中国这一道德化行政的一种体现。虽然这一行为本身并不能如中央政令那样发挥直接的行政功用,但却具有丰富的象征意味。正如格尔茨对巴厘“剧场国家”的研究所展示的那样:“国家藉由演出一套秩序的意象来规范社会,这组意象对旁观者而言是一个模范,它内在于国家本身,亦是国家据以自鉴的典型。”^⑦所以,历代体系化耕织图的编绘,并不只是发行一册图画那么简单,也不单纯是为了推广先进农业生产技术,而是具有深远的象征与社会治理意义。

[责任编辑 范学辉]

① 贺万里:《鹤鸣九皋——儒学与中国画的功能问题》,南京艺术学院博士学位论文,2002年,第38—44页。

② 张彦远著,俞剑华注释:《历代名画记》,上海:上海人民美术出版社,1964年,第1页。

③ 爱新觉罗·玄烨:《康熙御制文集》卷十八,台北:学生书局,1966年,第293页。

④ [英]白馥兰:《帝国设计:前现代中国的技术绘图和统治》,见李砚祖主编:《艺术与科学》卷九,第8页。

⑤ 黄小勇:《传统社会的道德化行政及其当代影响》,《中国行政管理》2010年第12期。

⑥ 黄仁宇:《蒋介石的历史地位》,《现代中国的历程》,北京:中华书局,2011年,第204页。

⑦ [美]克利福德·格尔茨:《地方知识——阐释人类学论文集》,杨德睿译,北京:商务印书馆,2014年,第37页。

鲁南地区汉画像石中“出行图”所反映的 汉代宇宙空间观

刘 茜

摘要:汉画像石中的“出行图”蕴含着汉代人丰富的宇宙空间观念。以鲁南地区汉画像石中的“出行图”作为研究对象,通过对其进行分期考察,可以揭示这一图式与汉代宇宙空间观之间的重要联系,并可考知其在不同时期所表现出的变化特征正是该地区宇宙空间观念发展演变过程的生动展现。而在鲁南汉画像石“出行图”的整个发展史中,这一图式存在一个最为根本的图像学意义,即它象征了宇宙生命在宇宙空间内部及跨空间中的运动。

关键词:鲁南汉画像石;出行图;宇宙空间观;图像学意义

画像石是汉代最为重要的艺术形式之一。从滥觞到衰落,汉画像石历经了大约三个世纪的发展进程,它以图像艺术的形式生动地展现了至少从西汉中晚期至东汉后期历史文化的变迁,其在汉代历史文化研究中具有不可估量的价值。“出行图”是汉画像石中的重要题材,国内外许多著名学者曾聚焦于此。如信立祥的《汉代画像中的车马出行图考》^①、美籍学者巫鸿的《从哪里来?到哪里去?——汉代艺术中的车马图像》^②、日本学者林已奈夫的《後漢時代の車馬行列》^③等都曾对其图像学意义进行研究与揭示。迄今,汉画像石中出现在“冥界”、“人界”、“仙界”三个空间中的“出行图”已得到了较为深入的研究,并取得了丰硕的成果,但笔者认为该项研究尚有未尽之处,尤其是研究者普遍忽视了汉画像石中大量出现在“神界”空间中的“出行图”,也未深入认识到“出行图”与汉代宇宙空间图式之间所存在的复杂关系,致使其所承载的历史文化内涵及其所具有的根本图像学意义并未得到真正的揭示。鲁南是汉画像石分布最为集中的地区之一,本文即以该地区汉画像石中的“出行图”为研究对象,在借鉴前贤时彦研究成果的基础上,尝试对出现在“神界”空间中的“出行图”进行全新解读,并试图通过对“出行图”的分期考察,揭示这一图式所蕴含的汉代宇宙空间观及其所具有的图像学意义。论文不免挂一漏万,敬祈方家批评指正。

一、西汉中晚期“出行图”所反映的宇宙空间观

“出行图”是指汉画像石图像艺术中表现人物乘坐交通工具出行的画面,它是汉画像石中最为常见的题材之一。从西汉中晚期到东汉后期,鲁南地区画像石中的“出行图”在构图形式与图像组合上经历了一个发展演变的过程。根据不同时期所表现出的变化特征,我们将这一图式的发展大致分

作者简介:刘茜,深圳大学饶宗颐文化研究院教授(广东深圳 518060)。

基金项目:本文系浙江省哲学社会科学规划课题“汉代画像石与早期道教研究”(13ZJQN099YB)的阶段性成果。

① 信立祥:《汉代画像中的车马出行图考》,《东南文化》1999年第1期。

② [美]巫鸿:《从哪里来?到哪里去?——汉代艺术中的车马图像》,《中国书画》2004年第4期。

③ [日]林已奈夫:《後漢時代の車馬行列》,《東方學報》(京都版)第37册(1966年)。

为三个阶段:西汉中晚期、东汉早期与东汉中期。

考古发掘表明,西汉中晚期,鲁南地区画像石多集中于小型的石椁墓中^①,画像则被刻画在石椁两端的挡板与两边的长椁板上,其中长椁板上的画像一般分为左、中、右三格,每格多是表现一个相对独立的主题。这一时期的“出行图”则通常是被刻画在长椁板上的三格之一。如,出土于山东济宁师范专科学校汉墓群中的四号石椁墓为西汉元帝至平帝时期的作品^②,该石椁西壁长椁板的画面分为左、中、右三格(见图1)。右格为“出行图”:画面刻一双阙,一门,门内二骑吏居于中央。中格为“建筑人物图”:画面正中刻一厅堂式建筑,堂内人物凭几端坐,侧一人跽拜,旁有一人跽坐。左格为“渔猎图”:画面左方刻一舟,其上一人撑船,一人引弓射雁,水中二游鱼,岸上三猎狗追逐二鹿,一人执叉立一侧。

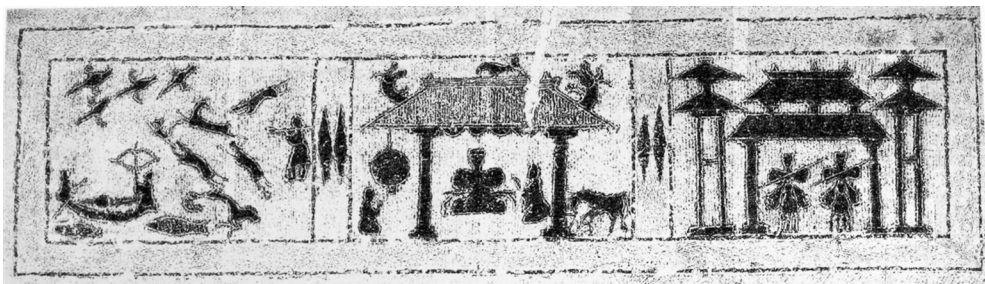


图1 出土于济宁师范专科学校四号墓石椁西壁的画像^③

以上三格画面的图像学意义,历来有多种说法^④。近年来,考古学的新成果为该项研究提供了重要证据,三格画面的图像学意义现已较为明确。在整个西壁画像中,因中格画面为三格画面的中心,又有考古材料作为证据,其图像学意义易于确定,故我们首先从该画面展开分析。中格画面建筑正中刻画了一位凭几端坐的人物,就其在整个画面中所处的位置及造型来看,该人物应是画面的主人。但对于其身份,历来众说纷纭,莫衷一是^⑤。所幸的是,在1981年,随着山东嘉祥城关公社五老洼古墓中一批汉画像石的出土,该人物的身份得以确定。据考古资料显示,该批汉画像石群为东汉早期的作品,其中第三石的画像分上下两层,上层刻画了一座“二重建筑”,其中建筑下层的屋宇内刻画了一位身形高大的人物。他右向坐,正在接受拜谒(见图2)。就该人物在整幅图像中所占的比例及所处的位置来看,其应是建筑内的主人。考古工作者发现,画像石中该人物的身上刻有“故太守”三字,且为汉代原刻,故这一主人的身份应是亡灵或墓主人无疑。而经研究表明,图2上层画面中的“建筑人物图”在构图形式上与图1中的“建筑人物图”具有一脉相承的关系,即图1中的厅堂式建筑图乃是图2中“二重建筑图”的早期形态(本文还将在第二部分详加论述,此处从略),而图1建筑内主人的身份也与图2的相同,即皆为亡灵或墓主人^⑥。那么,画像中的亡灵身置何处?画面所刻画的又是何种场景呢?要回答这些问题,须先确定厅堂式建筑的图像学意义。就建筑样式来看,该建筑与汉代墓地附近用于祭祀祖先的石结构祠堂十分近似。据信立祥考察,汉代的石结构祠堂形制大体可分

① 蒋英炬、杨爱国指出:“总起来看,这种画像石椁墓主要分布在苏、鲁、豫、皖交界地区,时间早的大致到西汉武帝时期,流行于西汉晚期。画像全部是刻在石椁板上,雕刻技法以阴线刻为主,线条粗壮,画像内容和边饰花纹图案都较简单。”(蒋英炬、杨爱国:《汉代画像石与画像砖》,北京:文物出版社,2009年,第73页)

② 参见赖非编:《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》“图版说明”,济南:山东美术出版社,2000年,第1页,图2。

③ 该图像采自赖非编:《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》,第1页,图2。

④ 如日本学者土居淑子认为其为“礼拜天帝使者图”,巫鸿认为其为“君王拜谒图”,信立祥认为其为“祠主受祭图”等。参见[日]土居淑子:《古代中国の画像石》,名古屋:同朋社,1986年,第109页;巫鸿:《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》,柳扬、岑河译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第227页;信立祥:《汉代画像石综合研究》,北京:文物出版社,2000年,第92页。

⑤ 同上。

⑥ 信立祥:《汉代画像石综合研究》,第92页。

为四种类型。第一种为小型单开间平顶房式建筑,第二种为单开间悬山顶房屋式建筑,第三种为双开间单檐悬山顶房屋式建筑,第四种为后壁带有方形龕室的双开间单檐悬山顶房屋式建筑^①。不难看出,图1中的厅堂式建筑与汉代流行的单开间悬山顶房屋式建筑结构的祠堂甚为相似。而汉代人通常会在墓地祠堂内设置一块祭台石,祖先的灵牌则置于其上^②,用于生者祭拜。结合画面中的人物场景来看,厅堂内正面端坐的亡灵及其所处的位置与汉代地面祠堂内放置的灵牌及祭台石的位置正相吻合(画像则用亡灵的具体形象代替了灵牌),而画面中跪拜的场景也与祠堂内生者祭拜祖先的场景一致,因而该画面中单开间的厅堂式建筑表现的就是地面祠堂,画面刻画的则是亡灵接受生者祭拜的场景,即信立祥所谓的“祠主受祭图”^③。

那么右格画面中的“出行图”又具有怎样的意义呢?我们注意到,中格厅堂式建筑的右阙旁拴有一马,这就表明祠堂内的亡灵是乘马而来的。由于右格画面刻画的是一对出行的人马,故中格与右格画面的图像学意义是相互关联的,也即右格画面中出行队列的目的地乃是中格画面中的地面祠堂,因而不难判断,出行队列的身份应该是亡灵。那么,亡灵又是从何而来呢?右格画面中的门阙为此提供了重要线索。古代的阙通常是指设置在城垣、宫殿、祠庙与陵墓前方的高层建筑物。由于右格画面表现的是亡灵出行的场景,那么画面中的双阙便应是墓地前方的建筑物。而在汉代人的观念中,墓地的阙通常是被视为死者通往冥界的门径。如《后汉书·光武十王列传·中山简王焉》载:“大为修冢茔,开神道。”李贤注:“墓前开道,立石柱以为标,谓之神道。”^④李贤所说的墓前的石柱标即是墓地的双阙,其间的“神道”便是指死者前往冥界的通道。再如山东平邑皇圣卿阙上便刻有“南武阳平邑皇圣卿冢之大门”的文字^⑤,表明此阙即是通向坟冢的大门。由此可见,右格的“出行图”表现的应是亡灵从冥界前往人界祠堂的一个运动的过程。

通过对上图的分析可以看到:至少是在西汉中晚期,鲁南地区已出现了人界与冥界两个完全不同的宇宙空间观念,而“双阙”则是将其分隔开来的标志。但人们同时又认为,人界与冥界并非隔绝不通。汉画像石中穿行于冥界与人界的“出行图”则表明了两个不同空间之间所存在的互通关系。值得注意的是,由于表现冥界与人界的图式被分别刻画在不同的框格内,故二者之间的空间位置关系在这一时期并未得到清晰呈现。

与上图具有相同图像学意义的“出行图”还可见于出土于济宁师范专科学校西汉元帝至平帝时期的十号石椁墓西壁画像。该画像的整个画面分左、中、右三格。右格为“出行图”:画面刻二人执笏左向行,其后一人牵马左行,下有一马驾一无伞盖车左向停立。中格为“祠主受祭图”:画面刻一厅堂式建筑,堂内一人端坐,堂右一人执笏右向跪拜,堂左一马在树下饮水。左格为“乐舞图”:画面上层刻两人击建鼓,下层刻五人伴舞奏乐。从中格画面中厅堂外停靠的马以及右格画面中人物行进的方向来看,二者的图像学意义也应是相互关联的,即右格的“出行图”表现的是亡灵从冥界前往地面祠堂的行为活动,而中格画面表现的则是亡灵在地面祠堂接受生者祭拜的场景。此外,在题材内容与构图形式上与上述作品具有相同特征的还可见于出土于山东兖州市农机学校的西汉元帝至平帝时期的画像石、出土于山东邹城市郭里乡高村卧虎山的西汉元帝至平帝时期的画像石、出土于山东微山县微山岛沟南村的西汉宣帝至元帝时期的画像石等。通过以上集中分布于鲁南地区的汉画像石图像艺术可以看到,至少是在西汉中晚期,济宁师范专科学校四号墓石棺西壁画像所反映的宇宙空间观已是该地区较为流行的一种思想观念。

① 信立祥:《汉代画像石综合研究》,第76页。

② 信立祥先生认为,祠堂山祠堂中的祭台石不是摆放供品的地方,而是放置祠主的神主之处。本文认为此说可从。详参信立祥:《汉代画像石综合研究》,第81页。

③ 信立祥:《汉代画像石综合研究》,第92页。

④ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷四十二《光武十王列传·中山简王焉》,北京:中华书局,2006年,第1450页。

⑤ 王相臣,唐仕英:《山东平邑县黄圣卿阙、功曹阙》,《华夏考古》2003年第3期。

二、东汉早期“出行图”所反映的宇宙空间观

大约是在东汉早期,山东地区的墓葬形制出现了较大变化,小型的石椁墓逐渐为大型的洞室墓所取代^①。这一时期,鲁南汉画像石的图像组合形式也随着画像面积的拓宽而出现了明显的变化:“出行图”与“祠主受祭图”开始以上下垂直关系组合在同一画面中。这一变化可从出土于山东嘉祥五老洼画像石群中的第三石画像清楚看到(见图2)^②。该画像石的整个画面分上下两层。上层画面

刻一座“二重楼阁图”。但事实上,这一图式所表现的并不是真正的楼阁建筑,而是汉代十分流行的民居样式——前堂后室式建筑,其中“楼阁上层”是后室,“楼阁下层”即厅堂式建筑为前堂^③。经研究表明,该幅建筑图之所以出现了这样的视觉偏差,乃是由于汉代人在此采用了较为特殊的“立面图式”构图方法^④。画面中,后室建筑内刻二人正面端坐,门外各有一人;前堂建筑内刻一身形高

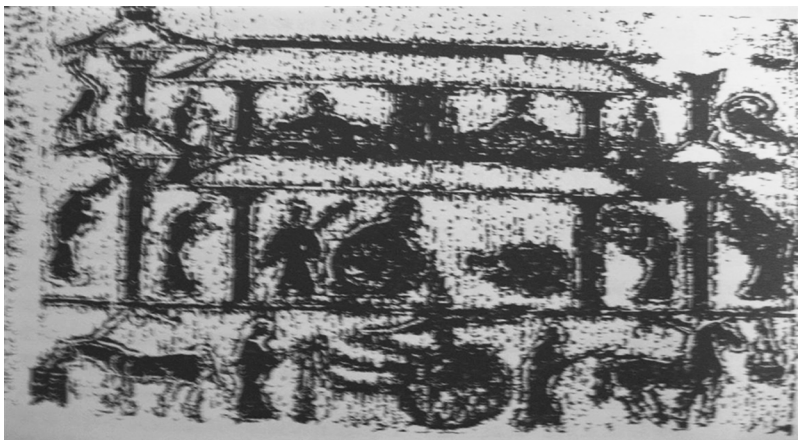


图2 山东嘉祥五老洼出土的画像石群中的第三石画像

大的人物右向坐,身前一跪拜,身后有一侍者,门外左右各一阙,阙下各二人,持板躬立。因前堂建筑内接受拜谒的人物身上刻有“故太守”三字,故其身份极易判定为亡灵。再结合画面中祭祀的场景来看,居于前堂位置的厅堂式建筑表现的应是地面的祠堂。下层画面刻“出行图”:其中一人站车旁,身后一匹马,另有一人手执马槌,前有一马。不难推断,上下层画面表现的是亡灵乘坐车马从冥界来到人界接受生者祭拜的一个连续运动的过程。但值得注意的是,与西汉中晚期的图像组合形式不同,“出行图”与“祠主受祭图”以上下垂直关系被安排在同一画面中。因地面祠堂属于人界空间,故“出行图”所表现的空间位置应是地下的冥界。与上图具有相同组合形式的画像还可见于出土于山东嘉祥五老洼东汉早期的另一块画像石中(图3)^⑤。该画像的整个画面分为上下两层。其中上层刻一座前堂后室式建筑。其中后室内四人正面端坐,前堂内一人正面端坐,堂外有拜见者一人,侍者一人。与上图相似,前堂内正面端坐的人物应是亡灵。下层画面刻画的是车马出行的场景。由于画面上层建筑的左侧有一树,树上拴有一马,旁边停靠着一辆车骑,因而上下两层画面的图像学意义得以连接,表现的仍然是亡灵乘坐车马前往祠堂接受祭拜的一个连续的运动过程。从“祠主受祭图”与“出行图”的图像组合方式来看,此时的人界与冥界同样是处于上下垂直结构的空间关系。

通过上述图例可以看出,至少是在东汉早期,鲁南地区已出现了处于上下垂直空间结构的人界与冥界空间观念,而这一时期的人们也同样认为两个空间并非隔绝不通。汉画像石中穿行于冥界与人界的“出行图”则同样反映了二者之间所存在的必然联系。

① 蒋英炬、杨爱国指出:“(山东地区)这个阶段画像石墓的墓葬形制,除有少数的石椁墓遗存外,已基本演变为洞室墓,有着明显的仿效生活居宅的第宅化趋向。”参见《汉代画像石与画像砖》,第76页。

② 朱锡禄:《嘉祥五老洼发现一批汉画像石》,《文物》1982年第5期。

③ 信立祥:《汉代画像石综合研究》,第92页。

④ 周学鹰:《解读画像砖石中的汉代文化》,北京:中华书局,2005年,第166页。

⑤ 朱锡禄:《嘉祥五老洼发现一批汉画像石》,《文物》1982年第5期。

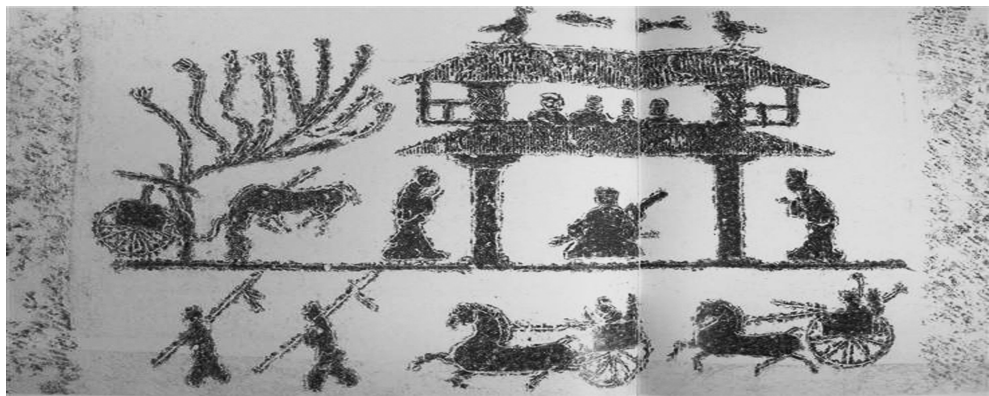


图3 山东嘉祥五老洼出土的画像石群中的第二石画像

此外,在题材内容与图像组合方式上表现出相同特征的还可见于出土于山东嘉祥纸坊镇敬老院的画像石、出土于嘉祥吴家庄的画像石、出土于嘉祥五老洼的画像石等东汉早期的作品。这些集中分布于鲁南地区的汉画像石图像艺术说明,至少在东汉早期,上述宇宙空间观念已在该地区较为流行。

大约也是在东汉早期,鲁南地区的画像石图像艺术中出现了一些新的构图元素,而“出行图”在空间分布上也随之发生了深刻变化。如,图4是出土于山东嘉祥纸坊镇敬老院的东汉早期石室墓中的第九石画像^①。整个画面自上而下分五层,“出行图”则被刻画在第二层与第四层。其中第四层画面包括一导骑、一主车与一随从。从构图形式来看,该画面与行进在冥界与人界的“出行图”并无区别,其中头戴高冠、身穿袍服的车主人也是汉画像石中常见的亡灵形象。但第二层画面中的“出行图”却发生了大的变化。从车主人的装束与形体来看,其与第四层中的亡灵形象并无区别,但其乘坐的辎车已变成仙车,车下云雾弥漫,驾车的马也变成了神鸟与长尾凤鸟,导引者则成了肩生双翼的羽人。第一层画面刻画的是以西王母为中心的神仙世界,包括左右两边的侍奉者、九尾狐及三足鸟。结合第一层、第二层、第四层画面来看,“出行图”的图像学意义表现的应是亡灵前往仙界祭拜西王母的一个连续运动的过程。

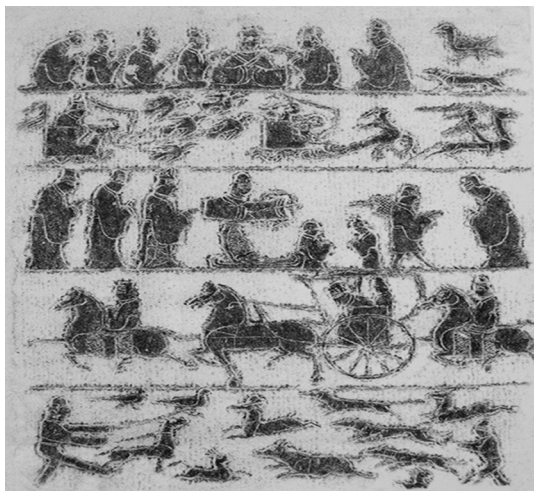


图4 山东嘉祥纸坊镇敬老院出土的画像石群中的第九石画像^②

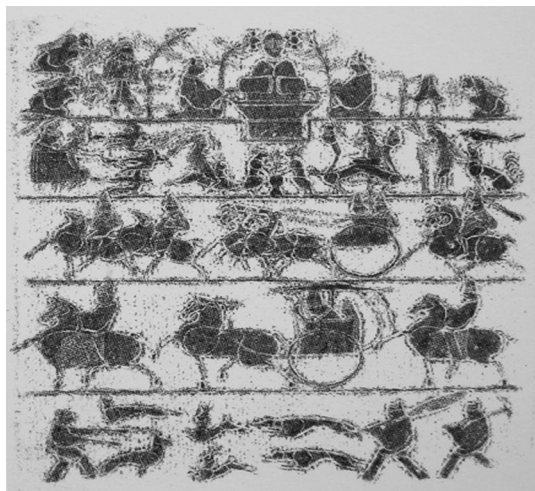


图5 山东嘉祥县城南嘉祥村出土的画像石^③

① 朱锡禄:《山东嘉祥纸坊画像石墓》,《文物》1986年第5期。

② 该图采自赖非编:《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》,第111页,图119。

③ 该图采自赖非编:《中国画像石全集》第2卷《山东汉画像石》,第117页,图125。

具有相同性质的“出行图”还可见于出土于山东嘉祥县城南嘉祥村的画像石中(图5)。该画像也为东汉早期的作品。整个画面上下分五层,“出行图”分别位于第二层、第三层与第四层。其中第四层的“出行图”仍然是由一导骑、一主车、一随卒组成,表现的也应是亡灵的行进过程。但到了第三层,车主人虽仍是亡灵,但驾车的马已变成了羊,而骑羊与乘车之人则身長双翼。到了第二层,“出行图”则出现了更大的变化:导骑已变为骑兔举幡的披发仙人,而驾车的马则变为了三只鼓翅奋翼的神鸟。除了“出行图”外,第二层画面的中部还刻有诸多仙界成员,包括捣药的玉兔、两头共身的怪兽、兽背上吹笙的仙人、手牵三足乌和九尾狐的长发仙人等。画面的最上层刻画的则是西王母接受祭拜的场景。综上,画面的第一层与第二层表现的是仙界空间,而第四层、第三层与第二层的“出行图”则表现了亡灵飞升入仙界祭拜西王母的一个连续运动的过程。

鲁南汉画像石所出现的这种构图形式说明,至少是在东汉早期,该地区已出现了仙界的空间观念。人们同样认为,仙界与人界、冥界是一种上下垂直结构的空間关系。而汉画像石中穿行于三个空间的“出行图”则同样表明了不同空间之间所存在的互通关系。

三、东汉中晚期“出行图”所反映的宇宙空间观

东汉早期鲁南画像石所表现出的宇宙空间之间的互通性在后期画像石中得到了进一步展现。到了东汉中晚期,该地区画像石中甚至出现了完全打破冥界、人界、仙界之间的空间界限的构图形式,而其中的“出行图”则毫无阻隔地“运行于”不同的宇宙空间之中。这一典型图例可见于出土于山东嘉祥县武宅山村北武氏祠左石室屋顶前坡的东段画像中(图6)^①。

图6约为东汉桓帝建和二年(148)的作品。整个画像分

上下两层,中间由一界栏隔开。上层刻有仙人乘云车、羽人骑翼龙左行等图像,表现的应是仙界的场景。但与传统的构图形式完全不同,仙界的主宰人物——西王母和东王公与地面祠堂、坟冢被共同刻画在了下层画面之中。而这一构图又隐含着怎样的意义呢?我们首先来看看下层画面的整个构图。其上部刻西王母居于右端,东王公居于左端,二仙皆坐于卷云之上,周围有男女羽人侍奉。东王公的左侧,有一辆翼马驾着骈车正向其驶去。位于西王母左下侧之处,也有一辆翼马驾的骈车乘着卷云正向上方驶进。画面的中部卷云缭绕,云中飞翔着众多的羽人。画面的下部,右边刻三个圆形的坟冢,坟内有线刻的妇人和羽人,坟上飞云升起与上面的卷云相连,飞云旁有羽人。坟右有厅堂式建筑、阙、人物,左边停立二马和一有屏辎车,车后二人持戟,一人执笏右向立^②。

可以看到,下层画面包含了三个完全不同的空间。其中西王母、东王公所在的空间应是仙界;画像底端右侧的厅堂式建筑表现的应是地面的祠堂,属于人界空间;而坟冢则是通向地下冥界的入口,其下则属于冥界空间。可见,仙界、人界与冥界是被安排在了同一层画面之中。画面下部的卷云从

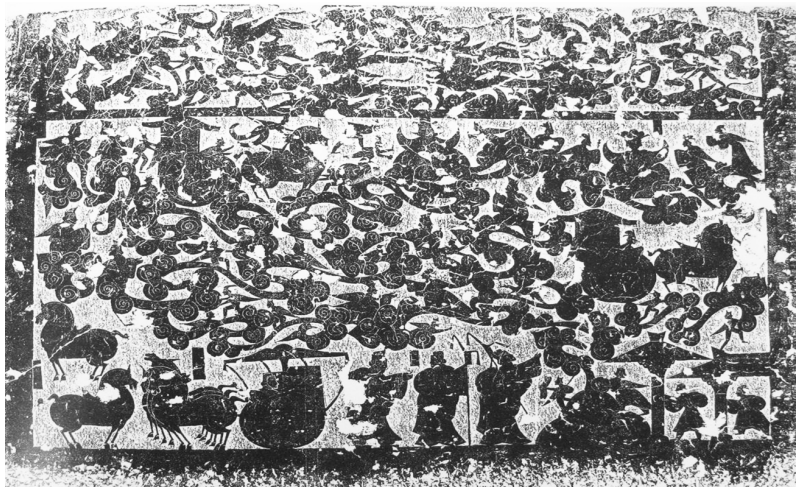


图6 山东嘉祥武氏祠左石室屋顶前坡东段画像

① 该图采自蒋英炬编:《中国画像石全集》第1卷《山东汉画像石》,第62页,图87。

② 参见蒋英炬编:《中国画像石全集》第1卷《山东汉画像石》“图版说明”,第28页,图87。

坟墓内冉冉升起,一直盘旋缭绕到画面上部的仙界,使三个不同的空间形成为一个上下贯通的整体。在这三个空间之中,除了仙界的羽人可以自由往返于其间外,居于冥界的亡灵同样可以乘坐车马进入到仙界。坟墓内升起的卷云与行进在云层中的“出行图”生动地展现了亡灵在羽人的引导下从坟墓乘坐车马飞升到仙界的场景。为了表现仙界与人界之间的遥远距离,画像设计者在两个空间之间刻绘了大面积的卷云,两辆正在行进过程中的车马则被分别安排在了不同高度的卷云之上,这就说明了亡灵的仙界之旅乃是一个遥远的行程。

尤其值得注意的是,不同于早前的构图形式,鲁南地区东汉中期画像石中还出现了运行于神界之中的“出行图”。如在出土于山东嘉祥县武宅山村北武氏祠的前石室中,天界诸神图便被刻画在了位于祠堂最高位的顶石之上^①。在这个空间之中,出现了诸多形态各异、运行不息的“出行图”(见图7、图8)。图7为山东嘉祥武氏祠前石室屋顶前坡西段的画像,约为东汉灵帝建宁元年(186)的作品^②。整个画面自上而下共分四层,其中“出行图”分布于第一层、第二层与第四层。第一层为仙人出行图:画面中的主车为云车,乘坐者为长角生翼的仙人,云车前后均有羽人骑异兽作为导从,右端则为风伯。第二层为雷神出行图:左边六童子拽鼓车右向行,车后二人推车,雷神坐于车上执槌击鼓,右边有电母执鞭、神女抱甬和雷公执斧,钻下击披发跪伏者。第四层为北斗星君出行图:星君坐于七星组成的魁状车上,车左三人执笏右向恭迎,车右二人跪、二人立。右边一导骑、一骈车右向行,后一人恭送。画面的第三层主要由卷云构成,仅右端为风伯魔法图。

可以看到,在整幅画面中,“出行图”几乎占据了绝大部分篇幅,成为天界图中最为重要的内容。由于第一层“出行图”的行进方向为左向,而第二层的则为右向,故画面中的神界空间呈现出川流不息的动态特征。在这个空间中,天界诸神乘坐各式各样的交通工具进行着他们的空间转移。可以看到,在这个宇宙至高无上的空间中,除了居住着天界诸神,还运行着另外一些空间的成员。羽人乃是仙界的基本成员,它们所处的位置本应在低于神界的空间。但画像在第一层却着力刻画了羽人乘坐仙车往来于神界的场景,这就说明了仙界与神界两个空间之间存在着相互交通的关系。除此之外,画像在第四层的左端还刻画了一位坐在北斗云车上的北斗星君,他的前面是一位身着袍服的人物双手执笏跪地向其禀报,下面则摆放着一颗头发散乱的人头。整个画面表现的应是北斗星君问责下界罪人的场景^③,由于地上的人头是来自于人界或是冥界的罪人的头颅,因而画面同样表现了神界与人界之间所存在的互通关系。

山东嘉祥武氏祠前石室屋顶前坡东段的画像也表现了相同的宇宙空间观念(图8)。该画像约为东汉灵帝建宁元年(186)的作品。整个画面上下分四层。“出行图”分布于第一层与三层。第一层为神人左向出行图:前为三翼龙、三马首异兽、一羽人骑牛首异兽,后二神人乘云车、驾三鸟首异兽随行,左端一人执笏恭迎。第三层为神人右向出行图:四羽人持幡骑翼龙前导,一神人乘云车,御者驾三龙紧随,车后二羽人荷幡相从,右端一羽人执幡、一羽人下跪,左向迎。由于第一层与第三层的神人出行分别朝向完全不同的方向行进,因而整个画面同样呈现出动态的视觉效果,展现了宇宙运行不已的特征。而羽人与神人的共同出行,也表现出仙界与神界空间的互通性。此外,画面在第四层右端还刻画了三位身着袍服、头戴冠冕的人物。从衣着配饰来看,他们应是来自人界或是冥界的成员,但这些人皆肩生双翼,这就说明他们已完成了羽化登仙的过程,并升格为仙界的成员。画像设计者将这三个升仙人物安排在神界空间之中,这也同样说明了这些空间之间所存在的互通性。

① 在汉代人的观念里,天神乃是宇宙至高无上的主宰。随着冥界、人界与仙界三个空间的确立,画像设计者通常将神界安排在了高于仙界的位置。参见信立祥:《汉代画像石综合研究》,第180页。

② 参见蒋英炬编:《中国画像石全集》第1卷《山东汉画像石》“图版说明”,第24页,图73。

③ 信立祥先生也持相同的看法,见氏著《汉代画像石综合研究》,第182页。

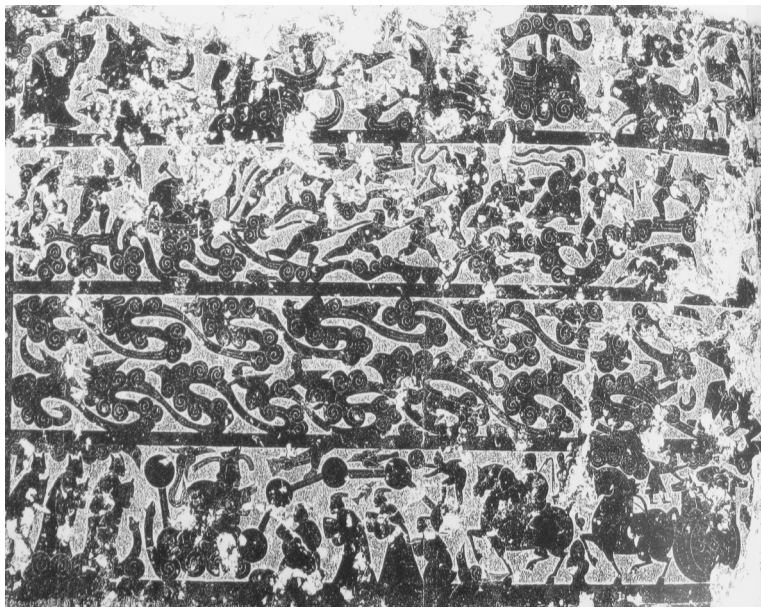


图7 山东嘉祥武氏祠前石室屋顶前坡西段画像^①

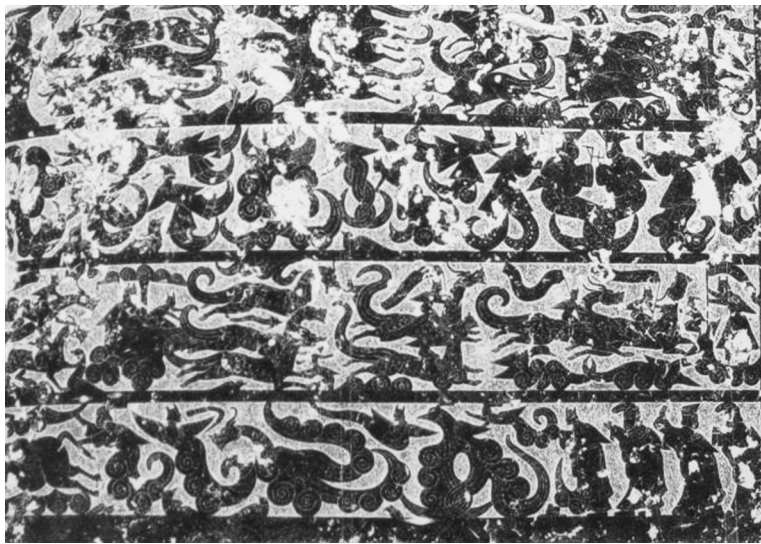


图8 山东嘉祥武氏祠前石室屋顶前坡东段画像^②

以上汉画像石中的“出行图”显示了东汉中晚期鲁南地区所存在的丰富复杂的宇宙空间观念：宇宙空间自上而下垂直分布着神界、仙界、人界与冥界四个不同的空间层次。这些空间之间有着明确的界限，也生活着形态各异的成员。但宇宙各空间之间并非彼此隔绝，而是相互交通的。此外，宇宙也是运动的而非静态的。其中汉画像石中贯穿于同一空间的“出行图”表现了空间内部的运动，而跨越于不同空间的“出行图”则表现了空间之间的互动。概言之，在人们的思想观念里，宇宙空间乃是一个运行不息的相对独立而又彼此统一的整体。

综上所述，从西汉中晚期到东汉晚期，鲁南地区汉画像石中的“出行图”在不同时期所表现出的变化特征正是以图像艺术的形式展现了该地区宇宙空间观念的动态演进过程。而在这一发展进程中，

① 该图采自蒋英炬编：《中国画像石全集》第1卷《山东汉画像石》，第49页，图73。

② 该图采自蒋英炬编：《中国画像石全集》第1卷《山东汉画像石》，第48页，图72。

“出行图”始终包含着一个最为根本的图像学意义,即它象征了宇宙生命在宇宙空间内部及跨空间中的运动。

鲁南地区东汉中期画像石所展现的宇宙空间观也可见于汉代的传世典籍。刘安所撰《淮南子》是一部西汉早期的著作。《淮南子·墜形训》云:“昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山,登之而不死。或上倍之,是谓悬圃,登之乃灵,能使风雨。或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。”^①《淮南子》将昆仑山视为通向“上天”的中轴。它指出,昆仑山有三重境界,第一重为“凉风之山,登之而不死”;第二重为“悬圃,登之乃灵”;第三重为“上天,登之乃神”,也即是天神所居之神界。可以看到,在《淮南子》中,宇宙的各个空间乃是一种上下垂直的分布关系,而这一点与鲁南汉画像石所展现的宇宙空间观是一致的。那么宇宙空间之间又是否存在着某种联系呢?《淮南子·览冥训》指出,“乘雷车,服驾应龙,骖青虬,援绝瑞,席萝图,黄云络,前白螭,后奔蛇,浮游消摇,道鬼神,登九天,朝帝于灵门……”^②,得道之人可以凭借雷车、应龙、青虬等坐骑而进入到天界之中“朝帝于灵门”,这与鲁南汉画像石中“出行图”所展现的宇宙空间之间的互通性也是一致的。无独有偶,在西汉辞赋中也可以看到与《淮南子》相同的表述。司马相如《大人赋》云:“西望昆仑之轧沕荒忽兮,直径驰乎三危。排闾阖而入帝宫兮,载玉女而与之归。登阊风而遥集兮,亢鸟腾而壹止。低徊阴山翔以纡曲兮,吾乃今日睹西王母。曩然白首戴胜而穴处兮,亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮,虽济万世不足以喜。”^③文中所谓的“帝宫”指的是神界,是天帝所居之处;所谓“阊风”,即为“凉风之山”,是掌管长生不死的“西王母”的所居之处——仙界空间^④;而“昆仑山”仍然是通往“阊风”与“帝宫”的中轴。那么,宇宙各空间之间又是否存在着互通关系呢?《大人赋》云:“世有大人兮,在乎中州。……乘绛幡之素蜺兮,载云气而上浮。建格泽之修竿兮,总光耀之采旒。……驾应龙象舆之螭略委丽兮,骖赤螭青虬之螭螭宛蜒。”^⑤赋文指出,居于中原的“大人”^⑥可以乘坐云气、应龙、赤螭等坐骑升入到天界乃至神界。这与鲁南汉画像石所描绘的场景也是相互吻合的。

英国汉学家鲁唯一曾在考察汉代人的“来生”信仰时指出:“从大约公元前50年开始,或许更早一些,关于来生的其他思考出现了。那时,为了形成一种作为有机整体的宇宙及其构成要素的观念,人们已经作了好几种尝试。”^⑦他认为,汉代人惯常使用的护符正是这一观念的反映,即护符“不仅是为了给灵魂从可见宇宙通往未知世界提供一座桥梁”,也是一种“把死者置于一个可想象的、最合宜的宇宙观中”的象征性手段^⑧。而在鲁南地区汉画像石图像艺术中,我们同样可以看到鲁唯一所说的汉代人的这种“来生”信仰。从西汉中晚期到东汉中期,鲁南汉画像石中宇宙空间图式的发展演变正是以图像艺术的形式生动展现了该地区人们对于宇宙空间结构及运行模式的不懈探求。而鲁南汉画像石中的“出行图”则不仅反映了宇宙空间之间所存在的本质关联,也展现了宇宙生命包括亡灵在宇宙空间中的存在状态。

[责任编辑 渭 卿]

① 何宁:《淮南子集释》上册,《新编诸子集成》本,北京:中华书局,2010年,第328页。

② 何宁:《淮南子集释》上册,第483—485页。

③ 费振刚等校释:《文白对照全汉赋》,广州:广东教育出版社,2006年,第90页。

④ 据费振刚等校释《文白对照全汉赋》:“阊风:传说中仙人所居的山名。”(第92页,注[37])

⑤ 费振刚等校释:《文白对照全汉赋》,第89页。

⑥ 所谓“大人”,按费振刚等校释《文白对照全汉赋》所注,“大人:古称有德行的人。此为本赋的主人公,寓有帝王之意”(第90页,注[2])。

⑦ [英]鲁唯一:《汉代的信仰、神话和理性》,王浩译,北京:北京大学出版社,2009年,第35—36页。

⑧ [英]鲁唯一:《汉代的信仰、神话和理性》,第36页。

《剑经》与汉晋尸解信仰

韩吉绍

摘要:上清经典《真诰》构建的神仙冥府思想体系是六朝宗教史、社会史和思想史研究的重要内容之一,而尸解信仰是此体系的重要组成部分。《真诰》的尸解思想十分丰富,但大部分内容出自《剑经》。《剑经》与《石精金光藏景录形经》异名同书,撰于上清降经之前的东晋前期,内容包含尸解思想、诸仙人事迹以及用录形灵丸剑解之术等。该书是东晋以前尸解思想的集大成之作,在综合汉代以来尸解观念的基础上,在多个方面形成系统思想。在汉晋尸解信仰发展过程中,《剑经》是一部承上启下的重要文献,通过它可对汉魏尸解思想进行再认识并梳理其发展脉络,进而推动相关问题的研究。

关键词:道教;尸解;《剑经》;《石精金光藏景录形经》;《真诰》;上清

一、引言

在六朝宗教史、社会史和思想史领域,南齐末年陶弘景所撰《真诰》建构的神仙冥府思想体系是一项重要内容,其影响除道教自身以外,还涉及民俗、墓葬、文学等诸多领域。在这一思想体系中,有一个相当重要的组成部分,是为尸解信仰。按照《真诰》卷四所云,“白日去谓之上尸解,夜半去谓之下尸解,向晓向暮之际而谓之地下主者”^①,很多上清神仙都是尸解仙。在这里,《真诰》使用的虽然是广义尸解概念,但足见尸解在建构上清神仙冥府思想体系中起着重要作用。迄今为止,学术界对《真诰》的神仙冥府体系已有不少深入研究^②,尽管它们或多或少都涉及其中的尸解问题,但对此观念的来源及其与汉晋传统的关系等重要问题一直没有给予重视。

尸解思想肇始于先秦^③,自汉代流行开来后,被早期道教思想吸收并发扬,例如《太平经》多次提及尸解,五斗米道更是凸显了太阴炼形观念^④。然而,由于史料不足等原因,魏晋尸解信仰的研究一直比较薄弱。《真诰》行世后,由于其尸解思想大为丰满,研究者的注意力都被吸引至此,而对汉至南朝之间的过渡阶段,即魏晋时期的尸解传统关注反而更缺乏,由此形成一个认识薄弱区,这也是

作者简介:韩吉绍,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东大学历史文化学院考古与历史学“学科高峰建设计划”重点项目“道教与汉魏两晋南北朝史研究”的阶段性成果。

※特别感谢业师姜生先生以及王家葵教授和孙齐博士对本文初稿提出的修改意见。

① 陶弘景撰,赵益点校:《真诰》,北京:中华书局,2011年,第77页。以下讨论均据此版本,为免繁琐,只随文标注卷次。

② 例如:[日]都筑晶子:《关于南人寒门、寒士的宗教想象力——围绕〈真诰〉谈起》,刘俊文主编:《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海:上海古籍出版社,1995年,第174—211页;[日]吉川忠夫:《日中无影——尸解仙考》,《中国古道教史研究》,京都:同朋舍,1992年,第175—216页;[日]神塚淑子:《六朝道教思想の研究》,东京:创文社,1999年;[日]松村巧:《〈真诰〉に見える“罗酆都”鬼界说》,[日]吉川忠夫编:《六朝道教の研究》,东京:春秋社,1998年,第167—187页;赵益:《地下主者·冢讼·酆都六天官及鬼官——〈真诰〉冥府建构的再探讨》,《六朝隋唐道教文献研究》,南京:凤凰出版社,2012年,第111—130页。

③ 参见韩吉绍、张鲁君:《试论汉代尸解信仰的思想缘起》,《宗教学研究》2012年第2期。

④ 关于五斗米道的尸解观念,参见饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第21、70页。

《真诰》尸解思想的来源等问题未被重视的主要原因。然而,《真诰》的尸解思想究竟在多大程度上继承了汉晋传统,又作出了什么样的创新,这些问题对汉晋思想史、社会史以及墓葬文化史等领域的研究其实相当重要。近年来,业师姜生先生由墓葬分析的角度为揭示汉晋尸解信仰的发展脉络提供了极具启发意义的讨论^①。不过,如果我们能够找到某种承上启下的文献,它能沟通《真诰》的尸解思想和汉晋传统,那么上述难题将迎刃而解。幸运的是,这种文献在当时确实存在,它虽然后来佚失,但现在并非无迹可寻。我们在阅读《真诰》时稍加留意,便会发现其中有关尸解内容多出自一部名为《剑经》的文献,此书即探究《真诰》尸解思想的关键所在。《剑经》乃东晋杨羲(330-386)所受上清经之一,在上清创始阶段曾起到重要作用,但由于保守严密且散佚又早,故长期以来少有人注意。1970年代,西方学者司马虚(Michel Strickmann)、贺碧来(Isabelle Robinet)等人在研究中曾旁及该书^②,但直到多年以后,蔡雾溪(Ursula-Angelika Cedzich)、康若柏(Robert Ford Campany)等西方学者才继续就某些问题作进一步讨论,不过引出的分歧也不少,尤其是对《剑经》文本的看法^③。在以上研究的基础上,如果我们能解决《剑经》的文本问题,然后将其放在汉晋南北朝尸解思想发展的大背景下,以其为线索对《真诰》的尸解思想进行溯源性分析,重新梳理汉晋时期一些表面缺乏关联的文献记载,很有可能会揭示出从汉晋尸解到《真诰》信仰的脉络关系。以上便是本文的基本思路。

二、《真诰》的尸解思想

《真诰》对尸解的阐述主要出自其主体即“真人所诰”部分,集中在第四、十三、十四、十六诸卷。此外,陶弘景的补充注释也是不可或缺的资料。经查验,主体部分的尸解内容主要由许翊(341-370)抄录,少部分出自许谧(305-376)之手。根据《真诰》卷十九陶弘景所记,上清经最初于晋哀帝兴宁二年(364)由魏华存降授杨羲,由杨转授许氏父子^④。因此,《真诰》的尸解思想总体上至迟代表了杨羲受经前东晋中期的社会意识。这些内容对尸解的阐述比较系统,涉及很多方面,表明其信仰在当时已具体系性。我们将《真诰》中有关尸解的内容和特点总结为十条,并在下文逐条进行分析。

第一,尸解概念有广义、狭义之分,前者包括上尸解、下尸解、地下主者/地下鬼帅三大类型,狭义概念仅包括后两类。《真诰》卷四云:“白日去谓之上尸解,夜半去谓之下尸解,向晓向暮之际而谓之地下主者也。”此为广义概念。其卷五云:“有尸解乃过者,乃有数种,并是仙之数也。尸解之仙,不得御华盖、乘飞龙、登太极、游九宫也。”陶弘景注称:“此谓自然得尸解为地下主者之类耳,非云托化遁变之例也。”此为狭义概念(托化遁变指上尸解)。由于存在以上区分,故卷四有“白日尸解自是仙,非尸解之例”这样看似矛盾之语。

第二,尸解有等级高下之分:白日尸解为上尸解,自是仙,地位最高;夜半尸解为下尸解,是鬼,地位最低;介于二者之间的是地下主者和地下鬼帅,“鬼帅武解,主者文解,俱仙之始也。度名东华,简

① 如姜生先生基于墓葬分析认为,《真诰》的尸解思想早已应用于汉晋墓葬中,汉墓的最高宗旨实际上是实现由死到仙的生命转换,其中尸解信仰是重要内容。详见姜生:《长沙金盆岭晋墓与太阴炼形——以及墓葬器物群分布逻辑》,《宗教学研究》2011年第1期;《汉墓的神药与尸解成仙信仰》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2015年第2期;《汉代列仙图考》,《文史哲》2015年第2期;《马王堆帛画与汉初“道者”的信仰》,《中国社会科学》2014年第12期;《汉帝国的遗产:汉鬼考》,北京:科学出版社,2016年。

② Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung - ching,” in *Facets of Taoism*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven and London: Yale University Press, 1979), 123 - 192; Isabelle Robinet, “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism,” *History of Religions* 1979, 19(1): 37 - 70.

③ Ursula - Angelika Cedzich, “Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions* 2001(29): 1 - 68; Robert Ford Campany, “The *Sword Scripture*: Recovering and Interpreting a Lost 4th - Century Daoist Method for Cheating Death,”载香港中文大学《道教研究学报:宗教、历史与社会》2014年第6期。尤其是康若柏首次对《剑经》佚文进行了整理,并据此探讨了其内容和主旨。此外,孙齐《石精金光藏景录形神经》与六朝道教的制剑术》(《古典文献研究》第16辑,南京:凤凰出版社,2013年,第489 - 503页)一文讨论了一部与《剑经》密切相关的文献《石精金光藏景录形经》。

④ 《真诰》卷十九云:“伏寻上清真经出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子,紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某,使作隶字写出,以传护军长史句容许某并第三息上计掾某某。二许又更起写,修行得道。”

刊上帝,不隶酆都,不受制三官之府也”(卷十三)。主者和鬼帅的区别是文、武解的方式不同:“地下主者,解下道之文官;地下鬼帅,解下道之武官。”(卷七)

第三,地下主者和地下鬼帅均有等级及进阶年限,前者一百四十年一进,后者二百八十年一进(卷七)。二者均分三等:其一等地下主者,散在外舍,闲停无业,不受九宫教制,不闻炼化之业,为主者之下者,一百四十年依格得一进,一进始得步仙阶,给仙人之使令;其二等地下主者,直接步仙阶,一百四十年进补管禁位(管禁之位类似世间散吏);其三等地下主者地位最高,能出入仙人之堂寝,游行神州之乡,十二年气摄神魂,十五年神束藏魄,三十年棺中骨还附神气,四十年平复如生人,还游人间,五十年位补仙官,六十年得游广寒,百年得入昆盈之宫。鬼帅之位与主者相同(卷十三)。

第四,地下主者和地下鬼帅的第三等进阶包含太阴炼形过程(上条已言及),卷四对此过程有详细描述:“若其人暂死适太阴,权过三官者,肉既灰烂,血沉脉散者,而犹五藏自生,白骨如玉,七魄营侍,三魂守宅,三元权息,太神内闭。或三十年、二十年,或十年、三年,随意而出。当生之时,即更收血育肉,生津成液,复质成形,乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴,易貌于三官者,此之谓也。”

第五,尸解可“积行获仙,不学而得”,前提条件是获得功德之多寡:“地下主者复有三等,鬼帅之号复有三等,并是世有功德,积行所钟;或身求长生,步道所及;或子弟善行,庸播祖祿;或讽明《洞玄》,化流昆祖。夫求之者非一,而获之者多途矣。”(卷十三)功德包含因素有忠孝、贞廉、萧邈之才等,重要性依次递减,最重要的是忠孝,死后直接成为地下主者,且进阶时间短:“夫至忠至孝之人,既终,皆受书为地下主者,一百四十年乃得受下仙之教,授以大道。从此渐进,得补仙官,一百四十年,听一试进也。”贞廉和萧邈之才者死后都不能直接成为地下主者,进阶时间亦稍长:“夫有至贞至廉之才者,既终,受书为三官清鬼,二百八十年乃得为地下主者。从此以渐,得进补仙官,以二百八十年为一阶耳。”“夫有萧邈之才,有绝众之望,养其浩然,不营荣贵者,既终,受三官书为善爽之鬼,四百年乃得为地下主者。从此以进,以三百年为一阶。”复有上圣之德,死后可直接为地下主者,但进阶却非常困难:“夫有上圣之德,既终,皆受三官书为地下主者,一千年乃转补三官之五帝,或为东西南北明公,以治鬼神。复一千四百年,乃得游行太清,为九宫之中仙也。”(卷十六)

第六,功德可流速后世而致子孙尸解成仙。《真诰》卷五云:“积功满千,虽有过,故得仙。功满三百,而过不足相补者,子仙。满二百者,孙仙。子无过又无功德,藉先人功德,便得仙,所谓先人余庆。”又卷四云:“夫欲学道慕生,上隶真人,玄心栖邈,恭诚高灵者,当得世功相及,祸恶不遘,阴德流根,仁心上逮,乃可步真索仙,度名青府耳。”由此可知,功德是尸解信仰的核心内容之一。《真诰》卷十六陶弘景注云:“在世行阴功密德,好道信仙者,既有浅深轻重,故其受报亦不得皆同。有即身地仙不死者,有托形尸解去者,有既终得入洞宫受学者,有先诣朱火宫炼形者,有先为地下主者乃进品者,有先经鬼官乃迁化者,有身不得去,功及子孙,令学道乃拔度者。”此类尸解直接成为地下主者:“先世有功在三官,流速后嗣,或易世炼化,改氏更生者,此七世阴德,根叶相及也。既终,当遗脚一骨以归三官,余骨随身而迁也。男留左,女留右,皆受书为地下主者,二百八十年乃得进受地仙之道矣。”(卷十六)

第七,与功德相对,有罪责者最多位列鬼班,永无进仙之可能。《真诰》卷十六云:“诸有英雄之才,弥罗四海,诛暴整乱,拓平九州,建号帝王,臣妾四海者,既终,受书于三官四辅,或为五帝上相,或为四明公宾友,以助治百鬼,综理死生者,此等自奉属于三官,永无进仙之冀,坐煞伐积酷害生死多故也。”《真诰》冥府体系的构建与此观念密切相关,如陶弘景所言,“酆宫中诸人,职皆是矣”。

第八,罪责亦可流速后世,殃及子孙。《真诰》对此项内容有明确提及(如卷十六辛亥子之例),不过没有过多阐述。

第九,尸解的本质是形神分离,故形体委弃,不过有时形体亦可升迁,有时则需肉体复原^①。关于

^① 上清道教十分重视精神修炼,重神轻形倾向明显。《真诰》卷三有两首诗歌,形象地阐述了形神关系。其一云:“观神载形时,亦如车从马。车败马奔亡,牵连一时假。”其二云:“神为度形舟,薄岸当别去。形非神常宅,神非形常载。”

上尸解，《真诰》卷十云：“太极真人遗带散，白粉，服一刀圭，当暴心痛如刺。三日欲饮，饮既足一斛，气乃绝，绝即是死也。既敛，失尸所在，但余衣在耳。是为白日解带之仙。”又卷十二：“化遁，上尸解。”可见这种方式似乎是形神俱迁。但是《周氏冥通记》中周子良白日仙去，仙真谓其“既无解术，犹应栖质有所。”陶弘景注曰：“既云‘无解术应栖质有所’者，则此尸骨不还，所以令觅好安冢地耳^①。又《登真隐诀》云：“尸解者，当死之时，或刀兵水火，痛楚之切，不异世人也。既死之后，其神方得迁逝，形不能去尔。”^②因此，白日尸解可能既有形迁者，亦有委形者。关于肉体复原，《真诰》卷十六陶弘景在解释先世有功而易世炼化者须留骨三官时说：“此骨恐是质形之骨，非神形之骨，既被遗落，当复重生之耳。大都论仙鬼中诸人，在世有剖腹刎颈、支体分裂死者，永自不关后形。其神先以离出，故今形可得而毙伤残，初不断神矣。而世或有见鬼身不全者，盖是尸魄托骸者耳，非其大神本经之主也。”

第十，服尸解药是尸解的重要方法。尸解药是早期上清道教核心思想之一，《真诰》多次提及，其中最重要的药品是录形灵丸或灵丸，全称为石精金光藏景录形灵丸，实际上是上清金丹四种高真上法（四蕊、琅玕、曲晨、九转）之一的曲晨丹。如唐王悬河编《三洞珠囊》卷三引《登真隐诀》云：“石精金光灵丸，此是《金剑经》曲晨丹滓。”又引《剑经》云：“太极曲晨八景飞精，名之曰太极藏景录形灵丸，服之能浮景云霄，飞行太虚。”^③《真诰》强调，只有用灵丸尸解方能成仙，其余药物皆为三官所执：“其用他药得尸解，非是用灵丸之化者，皆不得反故乡，三官执之也。”（卷四）

三、《剑经》与《石精金光藏景录形经》

以上所述《真诰》尸解思想的十条主要内容，除第八条和第九条的部分内容外，其余基本都出自《剑经》，或者与其有关。这充分说明，《剑经》对《真诰》的尸解思想甚至其整个神仙冥府思想体系的建构起到非常关键的作用。那么，《剑经》究竟是一部什么样的文献？它又撰于何时呢？

《剑经》之名在上清之前的文献中未见提及，目前所知最早提到该书的就是《真诰》。此后至宋初，其间有《道典论》《三洞珠囊》《云笈七签》《太平御览》等多种文献征引之。据这些引文可以确定，“剑经”是该书最简单的一种称呼，其他名称有“宝剑上经”、“太极真人飞仙宝剑上经”等。此经颇为隐秘，《真诰》卷十四中陶弘景在整理许翊所抄三条《剑经》文字后说：“经非可轻见，既是说诸仙人事迹，隐居谨抄出以相辅类耳。”关于该书的具体渊源，我们需要从上清早期创始人物那里去寻找线索。

关于《真诰》主体内容的来源，陶弘景在卷十九中有明确说明：“二许虽玄挺高秀，而质挠世迹，故未得接真。今所授之事，多是为许立辞，悉杨授旨，疏以示许尔。”“二许应修经业，既未得接真，无由见经，故南真先以授杨，然后使传。”“长史正书既不工，所缮写盖少。”根据以上所言，再证以陶弘景关于《剑经》的注文，可以肯定地说，《真诰》中的《剑经》内容基本都是由许翊抄出。陶弘景又云，“凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇，多掾写；真授四十余卷，多杨书。”《剑经》即属前者。

上文指出，兴宁二年（364）是杨羲受经的重要时间点，但其实这主要是一个宗教意义上的日期。当时魏华存（252—334）已去世三十年，所以道教史上著名的上清降经实质是一种宗教叙事。真实情况是，十多年以前杨羲已经从魏夫人长子刘璞那里接受了部分道经，对此陶弘景曾有提及：“杨先以永和五年己酉岁（349）受中《黄制虎豹符》，六年庚戌（350）又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一。”（卷二十）陶弘景虽然没有提及及其他文献，但杨羲于兴宁年间所受经书中一部分有其他来源，不可能全由他自己向壁虚造。因此，我们有必要考虑《剑经》早出的可能性。细读《真诰》等有关文献，有以下几条材料需要注意：

其一，《真诰》卷十四引《剑经》云：“周穆王北造昆仑之阿，亲饮绛山石髓，食玉树之实，而方墓乎

① [日]麦谷邦夫、吉川忠夫编：《〈周氏冥通记〉研究（译注篇）》，刘雄峰译，济南：齐鲁书社，2010年，第54页。

② 李昉等撰：《太平御览》卷六六四引，北京：中华书局影印本，1960年，第2963页。

③ 《道藏》第25册，北京：文物出版社/上海：上海书店/天津：天津古籍出版社，1988年，第311、313页。关于尸解药，可参见韩吉绍：《自杀求仙：道教尸解与六朝社会》，《文史》2017年第1辑。

汲郡。”陶弘景注云：“此则《穆天子传》所载。”据此可推测，《剑经》撰于《穆天子传》重新面世之后。按《穆天子传》为汲冢竹书之一，发现于西晋武帝时期，至东晋初年时已广泛流传于民间。

其二，《真诰》卷十四引《剑经》云司马季主服丹“吞刀圭而虫流”，而司马季主升仙故事的源出，杨羲说是《紫阳传》：“季主托形隐景，潜迹委羽，《紫阳传》具载其事也。”^①按杨羲时有华侨撰《周君传》行世（即《紫阳真人周君内传》）^②，但陶弘景怀疑《紫阳传》并非此《周君传》，因后者所记司马季主事迹非常简略，与杨羲之语不符：“今有华撰《周君传》，记季主事殊略，未见别真手书传，依此语则为非也。”

其三，撰成于东晋初年的《抱朴子内篇》没有提到《剑经》，其所述尸解观念亦与《剑经》明显不同。

综合以上三点，笔者认为《剑经》之出世不会早于东晋。早先司马虚认为它是杨羲所受上清经中的一种^③，当为事实。至于它是由杨羲编造，还是在他之前行世，还需借助更多的证据来分析。

《剑经》佚文主要见于《真诰》《道典论》《三洞珠囊》《太平御览》《云笈七签》等文献，其中多次提到录形灵丸，显然书中包含相关内容。不过，当时上清道教中还流传一部名为《石精金光藏景录形经》的道书，其内容也与录形灵丸有关，因此二者的关系需仔细辨析。

《真诰》卷五“道授”部分罗列了部分早期上清经（由二许抄录），陶弘景认为，这些经书是仙人裴清灵所授道家旧书：“题目如此，不知当是道家旧书，为降杨时说。其事旨悉与真经相符，疑应是裴君所授。所以尔者，按《说宝神经》云‘道曰’，此后云‘我之所师南岳赤松子’。”降杨时既为道家旧书，表明这些文献在杨羲通冥之前行世，故至迟出于东晋前期。按“道授”诸经中有这样两段话：“君曰：道有《石精金光藏景录形》，在世。”“君曰：仙道有曲晨飞盖，御之，体自飞（在《剑经》中）。”由此，我们很容易得出一个印象，即《剑经》与《石精金光藏景录形经》是两部不同的书，二者在当时并行于世。然而，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五所载《上清大洞真经目》，其中并未著录《剑经》，却有《上清石精金光藏景录形》一卷。这是《经目》遗漏，还是《剑经》与《石精金光藏景录形经》本为同一著作呢？

早先司马虚认为二者是同一本书，最初的名称是《太极真人石精金光藏景录形神经》，但未给出理由^④。康若柏在整理《剑经》佚文时也将二者视为同书，同样未给出理由。也有观点认为二书不同，不可混淆：“《剑经》的全名为《太极真人曲晨飞盖八景神丹录形灵丸经飞仙宝剑上经》，《道藏阙经目录》有载（但《阙经目录》误‘曲晨飞盖’为‘曲晨飞精’）……而《石精金光藏景录形》，在《太真玉帝四极明科经》卷三和《三洞奉道科戒》卷五中均有著录，是为‘三十一卷’中一部经典。据《无上秘要》卷八四、《云笈七签》卷四八的引文看，此经亦论‘剑解’的事情，但是与《剑经》并非一经。二书均已佚失。”^⑤按《道藏阙经目录》所载名称为《洞真太极真人曲晨飞精八景神丹录形灵丸飞仙宝剑上经》，其“曲晨飞精”没有错，即录形灵丸。该名虽前所未见，但却同时包含“录形、灵丸”和“飞仙宝剑”之名。

《云笈七签》卷八十四《太极真人石精金光藏景录形经说》和《释石精金光藏景录形法》两节乃《藏景录形经》佚文。前者述经书的传授渊源，云：“上宰总真西城王君昔受之于紫阳公。施行道成后，以

① 司马季主为西汉初人，是《史记·日者列传》所记的唯一方士。书中称：“司马季主者，楚人也。卜于长安东市。”西汉后期史学家褚少孙补《史记》进一步说：“夫司马季主者，楚贤大夫，游学长安，通《易经》，术黄帝、老子，博闻远见。”可见，西汉时司马季主的形象尚未与神仙挂钩。关于《史记·日者列传》的作者问题，可参见刘乐贤：《简帛学术文献探论》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第250—263页。

② 华侨亦有通神才能，曾在杨羲之前向许谧转授《真诰》，后因漏说冥旨被责，由杨羲取代。《真诰》卷二十云：“华侨者，晋陵冠族，世事俗祷。侨初颇通神鬼，常梦共同醢醢，每尔辄静寐不觉，醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人，前后十数，若有稽违，便坐之为谴。侨忿患，遂入道，于鬼事得息，渐渐真仙来游，始亦止是梦。积年乃夜半形见，裴清灵、周紫阳至，皆使通传旨意于长史，而侨性轻躁，多漏说冥旨，被责，仍以杨君代之。侨后为江城（乘）县令，家因居焉。今江乘诸华，皆其苗裔也（华与许氏有婚亲，故长史书与裴君，殷勤相请也。若如前篇中有保命所告，则侨被罪也。今世中《周紫阳传》即是侨所造，故与《真诰》为相连也。”关于《紫阳真人周君内传》编撰时代的讨论，可参见陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，第8—9页。

③ Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung — ching,” 132.

④ Michel Strickmann, *Le Taoïsme Du Mao Chan ; Chronique d’une Révélation, Mémoires de L’institut des Hautes Études Chinoises* Vol. X VII (Paris: Presses Universitaires de France, 1981), 61.

⑤ 李静：《古上清经史若干问题的考辨》，复旦大学博士学位论文，2009年，第117页注1。孙齐《〈石精金光藏景录形神经〉与六朝道教的制剑术》沿用了李文的观点。

付弟子茅盈，以传南岳夫人，使授学道者当为真人。”^①再结合陶弘景谓此经“当是道家旧书，为降杨时说”之言，《藏景录形经》很可能出于上清降经之前，其行世与魏华存密切相关。这个背景和时代与《剑经》的情况比较接近。后者则述经名含义及主要内容，云：“夫石者铁之质，精者石之津，金者剑之干，光者刃之神。藏玄飙乱景，录四宝之形。挥割百魔，映彩五星，观焕七元，激烈火兵者矣。轩辕有桥山之葬，所以剑舄在焉。玉子有渤海之冢，剑鸣空椁。王乔有京陵之墓，而剑飞冲霄。斯实真验九玄，精应太虚，神方之灵致，威剑之妙化也。诸以剑尸解者，以剑代身，五百年之后，此剑皆自然还其处也。幽响无间，恍惚难寻，不可得言矣！不可得书矣！为之者，见之者，唯当应之于心耳。”^②由此可见，《藏景录形经》的主要内容是讲剑解之术。《剑经》从书名来看，其主旨理应也是剑解。不过，即便如司马虚所言，《剑经》佚文中一些关于丹药的文字暗含着其在剑解过程中的作用^③，但其中的确没有一条直接述及剑解之法。与此相反，《藏景录形经》现存佚文则见有详细的制剑之法和剑解之术。这种情况似乎表明，二书在内容上有着重要区别。

以上关于《剑经》与《藏景录形经》之关系的诸种疑问令人十分费解。幸运的是，这两种书都有不少佚文存世，仔细比较分析这些佚文是否可以找到答案呢？因此问题的关键是整理佚文。《剑经》佚文容易整理，主要见于《真诰》，以及唐代《道典论》《三洞珠囊》，宋代《太平御览》《云笈七签》等。由于篇幅所限，仅能略举如下：

1.1 其用他药得尸解……向晓向暮之际而谓之地下主者也。（《真诰》卷四。陶弘景注云：“右一条是掾抄写《剑经》后论尸解事。”）

1.2 《太极真人飞仙宝剑上经》云：夫尸解者……又不得反旋故乡，游栖靡定。（《道典论》卷二。以上内容除“有死而更生者……游栖靡定”外，又见于《云笈七签》卷八十五，亦云出自《太极真人飞仙宝剑上经》）

1.3 《宝剑上经》曰：尸解之法……余皆白日尸解，得为飞仙。（《太平御览》卷六六四）

2.1 君曰：仙道有曲晨飞盖，御之体自飞。（《真诰》卷五。陶弘景注云：“在《剑经》中。”）

2.2 《宝剑上经》云：太极曲晨八景飞精，名之曰太极藏景录形灵丸，服之能浮景云霄，飞行太虚。（《三洞珠囊》卷三）

3.1 君曰：昔高丘子，殷人也……今为中岳真人。（《真诰》卷五）

3.2 《太一金液经》者……皆是此方。（《太平御览》卷六七二。第3.1条陶弘景注云：“此说与《剑经序》亦略同。”可知该段文字虽非出自《剑经》，但内容大略相同。第3.2条进一步证明陶弘景注可信）

4. 乘巴口诀……此是三天前驱使者捕鬼之法。（《真诰》卷十。陶弘景注：“即乘豫章也，出《剑经》《神仙传》《虎豹符》及《后汉书》。”据此可知，《剑经》载有乘巴之事，有关内容见第6.2条）

5. 地下主者复有三等……此即主者之上者，仙人之从容矣。（《真诰》卷十三。陶弘景在一等地下主者后注云：“依《剑经》，主者大有品秩，迁转年限，賒促悬殊。此等数之目异于品名，反以多为贵，如此阶秩矣。”据此可知，《剑经》包含主者品秩和迁转年限的相关内容。又《真诰》述三等主者后还抄录了众多仙人事迹，陶弘景注：“从‘地下主者’来凡十四条，并有掾写，共一卷也。”这些内容不知是否出自同一文献。另外《真诰》卷七引《真司科》文可与本条参照）

6.1 司马季主后入委羽山石室大有宫中……鬼神以观，六度显明。（《真诰》卷十四。陶弘景注：“《真诰》云‘季主咽虹液而头足异处’，《剑经注》云‘吞刀圭而虫流’，今东卿说云‘托形枕席为代己之像’，似当是作录形灵丸兵解去也。”据此知《剑经》中有司马季主服丹尸解之事及“吞刀

① 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，第1890页。

② 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，第1890页。

③ Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung - ching,” 134.

主而虫流”之语,这些内容见第6.2条。“剑经注”乃“剑经序”之误)

6.2 吞琅玕之华而方营丘墓者……积十三年而后还家,今在鹤鸣赤石山中。(《真诰》卷十四)

7.1 夫至忠至孝之人……此等名位自是三官之寮耳,无豫真仙家事矣。(《真诰》卷十六。陶弘景注:“《剑经序》称燕昭亦得仙。燕昭,六国时英主,遂不堕于三官。乃知炼丹独往,亦为殊拔也。从论忠孝已来至此,并出掇写《剑经》中东卿司命所说。即是鬼神事,谨抄出继此,以相证发。”本条部分内容又见《道典论》卷二征引,云出自《太极真人飞仙宝剑上经》。又据《道典论》所引,《真诰》可能有个别注文混入正文)

7.2 《太极真人飞仙宝剑上经》云……受三官书为善爽之鬼。(《道要灵祇神鬼品经》)

7.3 《飞仙宝剑经》云……三百年为一阶。(南宋《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》卷上。此段又见于元代《洞玄灵宝自然九天生神章经注》卷上,文字较略)

7.4 隐三光,白日陆沉……二百八十年进一阶,补仙官。(《上清道宝经》卷一)

8. 《宝剑上经》云……玉蜜之山也。(《三洞珠囊》卷三)

不过要了解《藏景录形经》则有些困难,其佚文主要保存在《无上秘要》卷八十七、《太平御览》卷六六五和《云笈七签》卷八十四中(《无上秘要》卷三十二还有一小段疑似佚文),其中《无上秘要》卷八十七所引佚文清晰明了,不必费心,但是《太平御览》的内容一团混沌,令人费解,哪些属于佚文,哪些属于其他来源需仔细辨析。《云笈七签》虽然段落分明,但哪些条目属于佚文也需思量。以往对《藏景录形经》的疑问很大程度上是没有认识到《太平御览》与《云笈七签》佚文之间的关系。《太平御览》和《云笈七签》中的《藏景录形经》佚文主要是关于剑解的部分。《御览》文原本十分复杂令人费解,但孙齐发现了其中奥秘,指出该卷实际上由《藏景录形经》经文和陶弘景注文组成,但二者在今本《御览》中都被刻作大字,致使经、注不分,从而使人迷惑。他又进一步认为《云笈七签》卷八十四“太极真人石精金光藏景录形经说”“释石精金光藏景录形法”“尸解叙”“又叙”“造剑尸解法”“太极真人戒”六条内容为《藏景录形经》节录,将其与《御览》对勘,可将后者之经、注分开^①。以上意见切中肯綮,揭示出目前存世的《藏景录形经》主要佚文(不过,“尸解次第事迹法度”一节也是佚文,而“太极真人戒”有可能不是佚文,“又叙”则抄录《真诰》,非直接佚文)。《御览》与《云笈七签》虽然编撰时代相近,而且保留了相似佚文,但二者差异也较大,盖所据原本不同,或增删有别,故可互为补充。此外,孙齐认为《御览》卷六六五全篇是《登真隐诀》佚文,是陶弘景摘录《藏景录形经》加注释而成,此当为事实,注文中很多内容可与《真诰》互证。这表明,《御览》编撰者使用的并非原本《藏景录形经》。《云笈七签》中的佚文既然与《御览》相近,而且中间竟然夹杂《真诰》的内容,反映出编者同样没有见到原本《藏景录形经》。限于篇幅和格式,这里仅将《御览》中《藏景录形经》佚文的正文部分辨析摘略如下(圆括号中为笔者补充内容,方括号中为纠谬):

《太极真人石精金光藏景录形神经》曰:制剑之法,上宰总真西城王君,昔授之于紫阳公,施行道成。后以付门弟子茅君,茅君传南岳魏夫人。神剑用之而解化……诸以剑尸解者,以剑代身,五百年之后,此剑皆自然还其处。幽响无间,恍惚难寻,不可得言矣!不可得(书矣)!为之者,见之者,惟当应之于心耳。……真人用宝剑以尸解,蝉蜕化之上品也。营造剑之时,先斋戒百日,善锻人用七月庚申日、八月辛酉日(作精利剑),使长三尺九寸,广一寸四分,厚三分半。杪九寸,为左右刃处。其柄用长短适。剑头可安策环,惟使长三尺九寸耳。策环者,镂刻剑环,环左右面刻之。作“刃”字面,有九“刃”字也;环背上刻作九“巳”字也。深刻(之),字皆从刃背而下,顺刃、顺环而刻之。谓[诸]刻处得以金银间之,益分明佳也。剑身(中有)刻象(在后)。环中央复有竖起,如小手(半)环者,名之曰伏基。内环左面为“日”字,刻右面为“月”字。先又圆刻日

① 孙齐:《石精金光藏景录形神经》与六朝道教的制剑术,《古典文献研究》第16辑,第489—503页。

月之外为郭也(所谓伏日月之光基)。五百年还出,以挥五岳,入以藏无间,下以制九阴,上以承玄冥,卫足以逐邪魔,威足以鉴七精,仰以映(录)五气,俯以化身化形矣。欲知剑之左右内外,以剑正指南,使剑背在上,使剑刃在下也,于是以东面为右,西面为左,东为内面,西为外面。此剑尺度、长短、广狭、厚薄、刻镂文字,乃太极四真人灵剑之模范也。何必须昆吾之金,割玉之铤耶?王子乔剑,乃凡下之铁耳;乔山尸解之剑,非昆吾之流金也。太极上化符……朱题剑亦能解化。又曰:若欲潜遁名山,随时观化,不愿真官,隐浪自足者,当修剑尸解之道。以曲晨飞精书剑左右面,先逆自托疾,然后当抱剑而卧也,寝卧数日,乃密脱剑青囊,拔出题书及系符。都毕,于是抱之而祝。须天马迎至,解衣而游,勿令人知觉也。又以飞精药密拭剑镗,呼剑名字。祝毕,忽见太一以天马来迎于寝外之前,于是上马。天马者,吉光腾黄之兽也。太极真人命太一使者赉马执控,并迎以宝衣,歎忽而来,不知所以然也。马去之时……非复故形者也。又曰:(太)极上化符,以飞精书纸,盛以紫囊。欲去时,以系剑镗。藏景符,以飞精书纸,盛以绛囊。欲去时,以系剑鞘。又曰:夫修下尸解者,皆不得反望故乡。上解之道,名配紫简,三官不得复窥其隙。其用他药得尸解,非是灵丸之化者,皆不得反故乡。反故乡,三官执之也。太清尸解之法,那得比太极之化遁乎?

比较分析上述《剑经》和《藏景录形经》两类佚文,首先可以确定以下几个基础性问题:

1.《太平御览》卷六六五与《云笈七签》卷八十四的《藏景录形经》佚文相近,二者对勘可以厘清《藏景录形经》的主要文本内容,即《太平御览》中的佚文由《藏景录形经》经文和陶弘景注文组成,《云笈七签》中的佚文至少包括“太极真人石精金光藏景录形经说”“释石精金光藏景录形法”“尸解叙”“造剑尸解法”“尸解次第事迹法度”五个部分。

2.《无上秘要》卷八十七《藏景录形经》佚文与《剑经》佚文几乎完全相同,而它们又对应于《太平御览》和《云笈七签》中《藏景录形经》佚文的前半部分。又法藏敦煌文献 P. 2443 引“天马者吉光腾黄之兽也”一句标记出处为《太极真人飞仙宝剑上经》,而这句话见于《太平御览》和《云笈七签》中《藏景录形经》佚文的后半部分,却不见于其他名为《剑经》的佚文。

3.陶弘景在《真诰》中三次提到“剑经序”,又说很多内容“并出掾写《剑经》中东卿司命所说”;《太平御览》卷六六五《藏景录形经》陶弘景注文称“东乡(卿)序”和《剑经》前章;《无上秘要》卷八十七《藏景录形经》佚文全部以“司命东卿君”的口吻道出。以上三部分内容完全相合,其所指实一也。

根据上述三个基础性问题,再结合上文关于《剑经》的讨论,我们可以断定《剑经》与《藏景录形经》实为同一文献,是最早的上清经之一,其出世时间笔者倾向认为是在杨羲之前的魏华存时代^①。《剑经》与丹经《太极真人九转还丹经》、尸解药“太极真人遗带散”等都有相同的太极信仰背景,其出世均当在上清降经事件发生之前^②。《上清大洞真经目》记录该书为一卷当为事实^③,不过其内容相当丰富,包括序言和正文,其中序言以东卿司命的口吻道出,主要阐述尸解思想,包括诸仙人事迹,正

① 除《藏景录形经》以外,《南岳夫人传》又云魏华存曾受两种尸解药,服食并致仙逝者即石精金光录形灵丸,其言或非完全由后世凭空捏造:“清虚真人王子登与东华青童君来降,授夫人曰:隐迂白翳神散一剂。又与白石精金(石精金光)化(录)形灵丸,使顿服之,称疾勿行,克期有定,俱会丹珑之南阳洛山洛宫。言毕,二真人去。即服药,因称脚疾,闭目寝息,饮而不食。夜半之后,太一玄仙遣飙车来迎,驾气骋御,径入帷中。其时弟子侍疾,众亲满侧,莫之觉也。”李昉等撰:《太平御览》卷六六四引,第2966页。另外同书卷六七八及《太平广记》卷五十八亦载,内容基本相同。

② 据《真诰》卷五所言,道之子孙太上为上清真人,其为太极左真人中央黄老君之师(太极有四位真人,老君处其左),而黄老君为太虚真人南岳赤松子之师,裴清灵则师赤松子,这是太极经的信仰背景。陶弘景既言“道授”诸经乃裴清灵所受道家旧书,表明这些道书应当在杨羲受诰之前已经存在。

③ 《隋书·经籍志》子部《云气占》注文提到一部名为《仙宝剑经》的书:“梁《望气相山川宝藏秘记》一卷,《仙宝剑经》二卷,亡。”(魏征等撰:《隋书》卷三十四《经籍志三》,北京:中华书局,1973年,第1038页)康若柏认为,此书当即《剑经》(“The Sword Scripture: Recovering and Interpreting a Lost 4th-Century Daoist Method for Cheating Death”, 46)。按《仙宝剑经》名字虽然与《剑经》诸名相近,但在《隋书·经籍志》中它显然是一部占法之书,而今存《剑经》佚文并无这方面的内容,且其卷数也与《剑经》不同,故其意见难以成立。

文介绍使用录形灵丸(曲晨飞精)和宝剑进行尸解的方法,包括铸剑之法^①。

《剑经》即便在上清道教中亦颇为神秘,非轻易可见,故见之者甚少,兼之其主要内容被《真诰》等影响很大的经典吸收后,其光芒完全被掩盖,原书很快便杳无踪迹,难以寻觅。后世文献征引《剑经》内容时标注书名不一,甚至同一文献对《剑经》与《藏景录形经》分别征引,此均与原本失传而导致间接引用行为有关,盖六朝后人们已不明二书之关系^②。尽管如此,《真诰》尸解思想所产生的广泛影响表明,在汉晋尸解信仰发展过程中,《剑经》是一部相当重要的文献。因此,通过它我们能否对汉魏尸解思想进行重新认识,并梳理其发展脉络呢?如是,则对汉魏宗教史、思想史尤其是墓葬文化史研究无疑将起到推动作用^③。

四、《剑经》与汉晋尸解思想的关系

关于《剑经》中剑解之法的来源,假托阴长生传授给鲍靓的太清刀解法是最直接的借鉴和改造素材,对此孙齐已经有分析,笔者赞同其意见,故此处不再赘述^④。康若柏则对《剑经》(包含《藏景录形经》)的内容和主旨提出了独特看法,认为该书并非教人服丹真死,或者使人成真,而是传授隐匿之法,这是一种诈死之术^⑤。本文所要强调的是,就上清思想建构而言,《剑经》的关键部分不在剑解之术本身,而在其尸解思想,这也是为何《真诰》大量摘录《剑经序》而未介绍具体剑解法的主要原因。《剑经》的尸解思想,固然有采撷太清之法的痕迹^⑥,亦包含今人视之为骗人的把戏,但其涵盖内容非常丰富,很多方面可溯源至更早,故对揭示汉代以来的尸解信仰具有重要价值。

关于汉末以降尸解观念的整体发展情况,完成于东晋初年的《抱朴子内篇》原本是非常关键的资料源。检索其《遐览篇》,《水仙经》《尸解经》等尸解文献赫然在列,表明此种方术在当时道教中已有深度发展,相关思想已较丰富。但是,由于葛洪崇尚金丹,对此类方术不甚重视,故在书中很少提及,使我们无法探究这一时期尸解观念的详细进展。通过《内篇》中有限的资料来看,当时的观念至少有两个方面对认识《剑经》的尸解思想有重要参照意义。

第一是尸解在仙术体系中的地位。葛洪对尸解如是评价:“按仙经云,上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^⑦此反映出尸解在当时仙术体系中的地位很低。但在《剑经》中我们看到,它虽然承认尸解是“仙品之下第”的传统,但又说“其禀受所承未必轻也”,而且还赋予其多种宗教和社会功能。经此变化,尸解具有了重要宗教意义,进而与上清信仰体系构建在一起,而不再仅仅是一种孤立的低等仙术。

① 亦可参见康若柏在其文第三部分对《剑经》文本内容的介绍。

② 康若柏认为,《云笈七签》中《剑经》佚文不见于此前文献,表明它当时并未亡佚,至少在宋初时仍然存在于道教中(“The Sword Scripture: Recovering and Interpreting a Lost 4th-Century Daoist Method for Cheating Death”, 47)。笔者认为这种看法有误,因为《太平御览》和《云笈七签》都是间接引用《藏景录形经》,详见前面对该书佚文辑考的注释。

③ 按上清早期人物除了魏华存外,其余亦多与录形灵丸或剑解有关。早在南齐时,陶弘景便曾怀疑杨羲和许掾与此有关(见《太平御览》卷六六五《藏景录形经》注文)。杨羲的情况,《真诰》卷二中安妃建议他以剑解告终:“君若其不耐风火之烟,欲抱真形于幽林者,可且寻解剑(剑解)之道,作告终之术乎?”二许自杨羲受《剑经》,自然亦洞悉剑解之术。陶弘景在《藏景录形经》注文中虽然说“许长史既服腴石,或当不必为其事”,但后来他在为许谧撰写的碑文中却言及剑解:“太元元年,解驾违世,春秋七十有二。子侄礼窆虚枢于县西大墓,京陵之踪未远,飞剑之棹在焉。”(陶弘景:《上清真人许长史旧馆坛碑》,此据王京州:《陶弘景集校注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第174-175页)至于许翊,他在注文中甚为怀疑:“掾从镇南夜解,则又非此法。掾,许长史子也。若是太清解及单用剑者,应不得反望故乡。而掾游处方台,还本居邦也。”

④ 参见孙齐文第三部分。关于太清刀解法,《太清金液神丹经》卷中云:“(阴长生)乃别告鲍氏曰:‘……夫仙法老得道者,尸解为上,上尸解用刀,下尸解用竹木。’靓请问曰:‘尸解用刀,刀自伤耶?’阴君曰:‘不如君言。言刀尸解者,以刀代身为入,缘以著棺中,以绝子孙之情,断世俗之路也。以太上玄阴生符书刀刃左右傅之,以神丹为笔,须臾便自成人像,如所书者面目,死于床矣。其真身可于是遁去,勿复还家。’”(《道藏》第18册,第755页)

⑤ 参见康若柏文第四至七部分。

⑥ 如太清刀法中“上尸解”“下尸解”“绝子孙之情,断世俗之路”“真身可于是遁去,勿复还家”等说法,在《剑经序》中我们可以看到类似之语。

⑦ 王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1986年,第20页。

第二是金丹与尸解的关系。《内篇》辑录了大量丹方资料,其中没有发现任何一种丹方与尸解有具体关联。但是,太清传统却将尸解与金石药关联在一起,提出“尸解药”概念。据《灵宝五符序》卷中记载,太玄阴生符和尸解药配合使用,药以牛脂一斤半、水银一斤半、锡一斤熬炼而成,服后可尸解仙蜕^①。在《剑经》中,此观念被进一步发扬,曲晨丹(录形灵丸)成为尸解过程的一个关键因素,除了画符涂剑,还须服食。此过程明显融金丹和尸解两种观念于一体。南北朝时期广泛流行的尸解药和金丹尸解现象与《剑经》的发扬推动有直接关系,对当时的尸解和炼丹都产生了重要影响^②。

至于更早的汉代尸解思想,王充《论衡·道虚》的记载为人所熟知,其文云:“所谓‘尸解’者,何等也?谓身死精神去乎?谓身不死得免去皮肤也?如谓身死精神去乎?是与死无异,人亦仙人也。如谓不死免去皮肤乎?诸学道死者,骨肉俱在,与恒死之尸无以异也。夫蝉之去复育,龟之解甲,蛇之脱皮,鹿之堕角,壳皮之物解壳皮,持骨肉去,可谓尸解矣。今学道而死者,尸与复育相似,尚未可谓尸解。何则?案蝉之去复育,无以神于复育,况不相似复育,谓之尸解,盖复虚妄失其实矣。”王充的批评表明,当时社会对尸解本质的认识有两种倾向:一是认为“身死精神去”,这是偏重形神分离观念的解释;二是认为“身不死得免去皮肤”,这是偏重肉体不死观念的解释。这两种解释似乎矛盾,却是尸解信仰一直并存的两种基本观念,被其后的《太平经》和《老子想尔注》等早期道教经典继承下来,并在魏晋道教中得到进一步发扬,这些在《剑经》中都被继承下来。

关于尸解为形神分离,《太平经》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》有阐述,此已为学者注意。其文云:“或有尸解分形,骨体以分。尸在一身,精神为人尸,使人见之,皆言已死。后有知者,见其在也,此尸解人也。”^③这种观念在后世道教甚为普遍,一如第一部分《真诰》尸解思想第九条所述,《剑经》佚文中亦见有反映。在六朝尸解故事中,死后复现成为一种常见叙事模式,但是它变得更多与肉体不死关联在一起。譬如葛洪列举费长房和李意期的故事,即用以说明尸解之先死后蜕^④。这种倾向在后来的《真诰》及其他文献所记载的故事中被延续下来。

关于尸解为肉体不死,以往研究多关注 20 世纪发现的敦煌本《老子想尔注》中所见太阴炼形观念。《想尔注》关于太阴炼形的描述见于多处。如“没身不殆”句注云:“太阴道积,练形之官也。世有不可处,贤者避去,托死过太阴中;而复一边生像,没而不殆也。俗人不能积善行,死便真死,属地官去也。”又“死而不亡者寿”句注云:“道人行备,道神归之,避世托死过太阴中,复生去为不亡,故寿也。俗人无善功,死者属地官,便为亡矣。”饶宗颐最早发现,这种方术实即《真诰》卷四所载之尸解法^⑤。而《剑经》佚文表明,《真诰》原来是继承了《剑经》观念。当然,毫无疑问,即便《剑经》的太阴炼形观念也应当继承自汉末五斗米道传统。姜生先生进一步认为,《想尔注》的思想亦为中间环节,从两汉墓葬文化结构中,更可看出这种思想的漫长流变过程^⑥。其实,从文献角度而言,《太平经》已经提到死后炼形复生的尸解术,只是记述有些含混,需要仔细分辨。例如《太平经》卷七十二《不用大言无效诀》云:“凡天下人死亡,非小事也,壹死,终古不得复见天地日月也,脉骨成涂土。死命,重事也。人居天地之间,人人得壹生,不得重生也。重生者独得道人,死而复生,尸解者耳。是者,天地所私,万万未有一人也。故凡人壹死,不复得生也。”这段话中的尸解为“死而复生”“重生”,显然不同于上述形神分离的“尸解人”。又卷九十《冤流灾求奇方诀》强调:“夫人死者乃尽灭,尽成灰土,将不复见。

① “尸解药:以三月中杀牛,煎取脂一斤半。水银一斤半,锡一斤半。于山中密地斋一月,乃于铜器中煎锡,锡消,纳水银及脂,都合同丸之。服如大豆三丸,日三服,服之九日,凡八十一丸,忽然尸解蛇蜕而去。去时如上符节度。若不得即去,更服,趋令得去矣。”(《道藏》第 6 册,第 331—332 页)陶弘景提到《五符序》中有此药,见《太平御览》卷六六五引《藏景录形经》佚文。

② 参见韩吉绍:《自杀求仙:道教尸解与六朝社会》,《文史》2017 年第 1 辑。

③ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960 年,第 553 页。

④ 《抱朴子内篇·论仙》云:“近世壶公将费长房去。及道士李意期将两弟子去,皆托卒死,家殡埋之。积数年,而长房来归。又相识人见李意期将两弟子皆在郾县。其家各发棺视之,三棺遂有竹杖一枚,以丹书于杖,此皆尸解者也。”(王明:《抱朴子内篇校释》,第 20 页)

⑤ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第 21、43、70 页。

⑥ 姜生:《长沙金盆岭晋墓与太阴炼形——以及墓葬器物群的分布逻辑》,《宗教学研究》2011 年第 1 期。

今人居天地之间,从天地开辟以来,人人各一生,不得再生也。”^①成灰土之人如何才能“重生”“死而复生”?此种尸解,应当就是指死后炼形复生,除此以外,载书中未见他法。因此,五斗米道的太阴炼形观念亦非其自身发明,而是秉承自更早的《太平经》。《剑经》以及其后的《真诰》十分重视太阴炼形,这种观念其实完全源自汉代以来的传统。

至于《剑经》的其他尸解思想,还有一些蛛丝马迹见于《太平经》者。此处举三个例子。第一个是认为帝王忠孝贞廉等历史人物死后尸解升仙的思想。关于此类人物死后升仙的观念,姜生先生根据墓葬材料作了系统分析^②。不过由于考古材料本身的局限性,我们无法得知他们是否系尸解成仙。然而,《太平经》卷一一七《天咎四人辱道诫》的一句话表明,当时已经出现帝王死后尸解成仙的观念:“故三皇五帝多得道上天,或有尸解,或有形去。”第二个是对功德善行的重视。功德善行固然是上清道教反复强调的主旋律,然而众所周知,它们很早之前就是《太平经》和《想尔注》的主旋律。而功德善行对尸解的重要作用在《太平经》卷一一四《九君太上亲诀》中也有一定反映,其文云:“白日升天之人,自有其真。性自善,心自有明。动摇戒意不倾邪,财利之属不视顾,衣服羸粗,衣才蔽形,是升天之人行也。天善其善也,乃令善神随护,使不中邪。天神爱之,遂成其功……故使白日辄有承迎,前后昭昭,众民所见,是成其功,使人见善。白日之人,百万之人,未有一人得者也。能得之者,天大神所保信也。余者不得比。尸解之人,百万之人乃出一人耳。功有大小,更相荐举,其人当使天爱重之。内为得太上腹心,荐举其为有信效,各成其功名,是不善邪?”第三个是尸解后的进阶观念。《太平经》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》云,尸解者在经历一段时期后,神仙等级会晋升:“或有尸解分形,骨体以分。尸在一身,精神为人尸,使人见之,皆言已死。后有知者,见其在也,此尸解人也。久久有岁数,次上为白日升天者。使有岁数功多成,更生光照,助天神周遍。复还止云中,所部界皆有尸解仙人,主知人鬼者。”^③以上三个例子,尽管《太平经》的阐述比较隐晦,或者粗略,但足以说明,《剑经》的思想有相当部分源自汉代传统。

综上所述,《剑经》可以说是东晋以前尸解思想的集大成之作,它在综合汉代以来尸解思想和方法的基础上,作出了突破性创新。与大多数神仙方术相似,最初时尸解比较独立,后来虽被《太平经》吸纳,但并没有成为其神学体系的重要组成部分。此后经五斗米道等进一步发扬,尸解逐渐成为道教的重要内容,魏晋时出现《水仙经》《尸解经》等专门文献。《剑经》总结了以往的尸解思想,并吸收发展了一些新鲜因素,至少在四个方面形成系统思想:一是尸解体系,将各种方法与仙鬼观念统合在一起,构建出一套完备的尸解体系和等级观念;二是服药尸解,将尸解药、金丹、形神分离观念等与尸解融合在一起,形成一套复杂的服药尸解思想^④;三是太阴炼形,将肉体长生与墓葬思想结合在一起,使太阴炼形思想更完备,使墓葬成为真正的“神仙之丘窟,炼形之所归”^⑤;四是尸解条件,将功德善行忠孝德才贞廉武功等与尸解结合,并界定了它们作为尸解条件的优劣,突出了功德忠孝的优先性,刻意贬低了世俗崇尚的武功,从而强化了宗教劝善功能。以上尸解思想,基本为其后编撰出世的《真诰》所继承,并成为其思想体系的重要组成部分,对上清道教以及南北朝社会产生了广泛影响。

[责任编辑 李梅]

① 王明编:《太平经合校》,第298、340页。

② 姜生:《汉代列仙图考》,《文史哲》2015年第2期。

③ 王明编:《太平经合校》,第665、596、553页。

④ 关于服药尸解的有关问题,参见韩吉绍:《自杀求仙:道教尸解与六朝社会》,《文史》2017年第1辑。

⑤ 据《真诰》卷十,神仙范幼冲云:“我今墓有青龙乘气,上玄辟非,玄武延躯,虎啸八垂,殆神仙之丘窟,炼形之所归,乃上吉冢也。”原文“丘窟”误作“兵窟”。

关于吐鲁番新出唐永徽五、六年(654—655) 安西都护府案卷整理研究的若干问题

刘安志

摘要:中国古代文书形态及其行政运作,是目前中外学界关注的重要学术问题。对于《新获吐鲁番出土文献》所收唐高宗永徽五、六年(654—655)安西都护府案卷进行的再整理与研究,发现《唐永徽五年(654)安西都护府符下交河县为检函斫等事》中两件文书不能直接缀合,它们皆属安西都护府安门案卷的有机组成部分,原定名恐误。《唐永徽五年至六年(654—655)安西都护府案卷为安门等事》中,第13—16行、第17—18行两件残片同样不能直接缀合。在考定这些残片性质的基础上,有必要对整个安西都护府安门案卷进行重新整理编排,并就相关问题提出新的看法。

关键词:吐鲁番出土文献;安西都护府案卷;关文;缀合;定名

荣新江教授等主编的《新获吐鲁番出土文献》一书中,收录了一批2006年征集的吐鲁番出土文书,其中第三号《唐永徽五年(655)安西都护府符下交河县为检函斫等事》、第三四号《唐永徽五年至六年(654—655)安西都护府案卷为安门等事》^①,系整理者经过悉心缀合而成的两组唐代官文书,极富研究价值。雷闻先生所撰《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》一文^②,对两组文书有介绍和研究。已有的整理与研究成果,为我们深入认识文书奠定了坚实的基础。笔者在研读两组文书过程中,受教匪浅,然也产生了若干不成熟的想法,谨以就教学界师友与同行专家。

一、关于《唐永徽五年(654)安西都护府符下交河县为 检函斫等事》的缀合与定名问题

《唐永徽五年(654)安西都护府符下交河县为检函斫等事》存10行,兹先录文如下^③:

1 何(河)县:件状如前,今以状, []

2 准状,符 []

3 永徽五年 []

4 府张洛

作者简介:刘安志,武汉大学历史学院暨中国三至九世纪研究所教授(湖北武汉 430072)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大招标项目“吐鲁番出土文书再整理与研究”(17ZDA183)的阶段性成果。

① 荣新江、李肖、孟宪实主编:《新获吐鲁番出土文献》,北京:中华书局,2008年,第303—307页。

② 雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

③ 荣新江、李肖、孟宪实主编:《新获吐鲁番出土文献》,第303页。需要特别说明的是,此处录文,主要依据原文书整理者的释文,至于重新整理的录文,详见正文第三节。下同,不另注。

5

廿五回

6 三石函三具 一石函一具 斫两具

7 右检上回

8 件检如前,

9 八月廿九日

10 更追

(后缺)

据题解,本件由2006TZJI:008(第1-4行,以下简称“残片(一)”)、2006TZJI:003(第5-10行,以下简称“残片(二)”)两残片缀合而成。整理者称“文书为唐永徽五年交河县府张洛的牒文”,指出张洛又见于吐鲁番阿斯塔那二二一号墓所出《唐永徽元年(650)安西都护府承敕下交河县符》,并疑其与同墓所出《唐贞观廿二年(648)安西都护府承敕下交河县符为处分三卫犯私罪纳课违番事》中的“史张守洛”为同一人^①。

关于该文书的性质,从拟题看,整理者判定为安西都护府下给交河县的符文,裴成国先生《从高昌国到唐西州量制的变迁》^②一文更直接指出,“此件文书是安西都护府为检交河县的函和斗等而下的符”。这一判断,与题解所称“文书为唐永徽五年交河县府张洛的牒文”,似有牴牾。毕竟“符”与“牒”,是唐代两种不同性质的公文,更何况当时的县衙并无吏员“府”的设置。据《唐六典》卷三十《三府督护州县官吏》,唐代县衙吏员只有“佐”、“史”,并无“府”。地方行政机构中,只有都护府、都督府才有“府”的设置,一般州的吏员也只有“佐”、“史”,而无“府”^③。文书中张洛的身份既为“府”,显然并非交河县吏员。因此,题解所谓“文书为唐永徽五年交河县府张洛的牒文”的这一判断,或为笔误。

文书第2行所记“准状,符到(奉行)”,当即文书整理者和裴成国氏最终判断其性质为“符”的依据。不过,如果考虑唐代符文的基本格式,以及此件文书与其他安西都护府文书(安门案卷)同出一组鞋面的实际情况,则文书的性质是否为安西都护府下发交河县的“符”,就值得斟酌了。换言之,如果其为安西都护府下发交河县的“符”,交河县实为收文单位,文书应在交河县官衙,何以该“符”会与大致同一时期的安西都护府安门案卷混在一起?而且,作为正式下发的“符”文,其文尾能否接续第5行以后的“石函”、“斫”等内容,也需要考虑。更为关键的问题是,第5行所记“廿五回”三字,为何人所书?作为府吏的张洛,能否签署这样的字眼?这恐怕已直接关系到两件残片能否直接缀合的问题了。

据文书图版,两件残片书法相近,且第5行“廿五回”三字的接缝口处,似乎也存在前后吻合的痕迹,则二者的缀合,表面看上去应该是毋庸置疑的了。但若仔细推敲,又感觉这一缀合存有若干疑问,因为我们没法对整件文书进行合理而贯通的解释,尤其是“府张洛”之后的“廿五回”三字签署,殊难理解。换言之,如果这一缀合成立,按文书处理程式,可知“廿五回”三字,实由“府张洛”签署。然张洛身份仅为区区一小府吏,恐怕还没有资格和权力签署这样的字眼。因为在目前所知的敦煌吐鲁番文书中,有关唐代官府文案的处理,只有长官、通判官、判官,才有资格和权力签署“某某日”这样的字眼。这方面的例证很多,兹举一例简要说明之。如吐鲁番阿斯塔那五〇九号墓所出《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》,系唐开元二十一年西州都督府户曹审批过所文案,长达188行,内容相对完整,其中“某某日”的签署者,分别为户曹参军“元”、功曹参军“九思”、长史“齐

① 荣新江、李肖、孟宪实主编:《新获吐鲁番出土文献》,第303页。

② 裴成国:《从高昌国到唐西州量制的变迁》,《敦煌吐鲁番研究》第10卷,上海:上海古籍出版社,2007年,第104页。

③ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,北京:中华书局,1992年,第750-753页。

晏”、别驾“崇”、都督“斛斯”，未有一例由“府”或“史”之类小吏签署者^①。据此可以判断，“廿五回”三字，只能是文书所在官府判官或通判官、长官的签署，绝非“府”张洛所能为。又此三字后所记内容，乃有关“石函”、“斲”的牒文，并无其他官员的签署，可知签署者当为安西都护府某判官。明乎此，则两件残片能否直接缀合，就需要重新考虑了。

另外，两件残片分属什么性质的文书？二者在内容上是否存在一体性？恐怕也需要认真辨析。如果判断残片(一)是安西都护府下发交河县的正式“符文”，则其书写格式应与唐代“符文”格式相当，其后能否接续残片(二)这样的内容？如果不是“符文”，它又是什么性质的文书？其后部残缺内容应该为何？同样，残片(二)也面临类似的问题。总之，残片(一)与残片(二)能否直接缀合，关键在于二者的内容和性质是否存在一体性。

按“符”，乃唐代一种重要的下行文书，《唐六典》称“尚书省下于州，州下于县，县下于乡，皆曰符”^②。敦煌所出 P. 2819 号《唐开元公式令》中，载有“符式”，兹录如下^③：

- 1 符式
- 2 尚书省 为某事
- 3 某寺主者云云。案主姓名。符到奉行。
- 4 主事姓名
- 5 吏部郎中具官封名 都省左右司 令史姓名
郎中一人准
- 6 书令史姓名
- 7 年月日

此为尚书省下发给某寺符文的格式，而尚书省下达地方州府的符文，也同样遵循这一“符式”。至于州下县、县下乡的符文，除签署官吏由四人变成三人外，其余亦同。由都护府、都督府下发给县的符文，签署官吏分别为判官、府、史；而由州下县、县下乡的符文，则为判官、佐、史。这是各级机构所发“符文”的差异，值得注意。

据上揭“符式”，“符到奉行”为符文常用的表达用语，也是据以判定文书性质的重要依据。不过，仅据此尚不足以判定文书的性质即为“符文”，还得结合“符式”的其他特点进行综合考虑。因为在唐代官府文案处理程式中，亦常见有“符到奉行”之类的记载，然此类文书仅是官府文案中的一个组成部分，并非具体下发的“符文”，此点容下文详论。

吐鲁番阿斯塔那二二一号墓所出《唐永徽元年(310)安西都护府承敕下交河县符》，既有尚书省虞部下发安西都护府的符文，又有安西都护府下发交河县的符文，颇能说明唐代符文的实际运作情况。兹录其中第 1—19 行内容如下^④：

(前 缺)

- 1 右司郎□□
- 2 □□
- 3 □□□□□主者：奉 敕旨连写如右

^① 唐长孺主编：《吐鲁番出土文书》(图文本)第 4 卷，北京：文物出版社，1996 年，第 281—296 页。关于开元二十一年(733)西州都督府长官、通判官、判官的考证，参见李方：《唐西州官吏编年考证》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 18—19、43—44、88、118—119 页。

^② 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷一《三师三公尚书都省》，第 10—11 页。

^③ 《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第 18 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 363—364 页。参见山本达郎、池田温、冈野诚合编 *Tunhuang and Turfan Documents concerning Social and Economic History, I Legal Texts (A) Introduction and Texts* (Tokyo: The Toyo Bunko, 1980), 29—30; (B) *Plates*, 1978, 57. 刘俊文：《敦煌吐鲁番唐代法制文书考释》，北京：中华书局，1989 年，第 223—224 页。

^④ 唐长孺主编：《吐鲁番出土文书》(图文本)第 3 卷，第 310 页。

4 □□宜准 敕,符到奉行。
 5 主事王积
 6 虞部郎中德洽 令史
 7 □□
 8 □□
 9 二月□□
 10 功曹□□
 11 都护府

 12 交河县主者,被符奉 敕□□
 13 敕。符到奉行。
 14 府
 15 兵曹参军事大智
 16 史王威文
 17 永徽元年二月四日下
 18 二月九日辰前录□□
 19 丞 阙□□
 (后 略)

本件第1—8行为尚书省下发安西都护府的符文。据前揭“符式”,第7行所缺当为“书令史”的签署。第8行所缺,据第17行及同墓所出《唐贞观廿二年(648)安西都护府承敕下交河县符为处分三卫犯私罪纳课违番事》第28行相关记载^①,可知为符文下发时间。第9—10行则为安西都护府录事司受、付环节及相关签署等。第11—17行为安西都护府下发交河县的符文,第18行以后则为交河县对符文的处理环节。

总之,根据上揭文书,无论是尚书省下发的符文,还是安西都护府下发的符文,其最后4行文字的基本格式都是一样的,尤其是最后1行,无不明确记载符文下发的时间,这显然是“符文”的另一个重要特征。由县下发乡的符文亦是如此,如吐鲁番阿斯塔那三十五号墓所出《唐永淳元年(682)西州高昌县下太平乡符为百姓按户等贮粮事》^②,在高昌县“主簿判尉思仁”、“佐朱贞君”、“史”签署后,最后1行所记为“永淳元年五月十九日下”,并在其上钤盖“高昌县之印”。可见,“某年某月某日下”,是唐代符文的一种固定表达方式,亦是判断此类文书是否为“符文”的又一重要依据。

上述符文的基本特征和书写格式,均与前揭《唐永徽五年(654)安西都护府符下交河县为检函所等事》(以下简称《唐永徽五年符》)存在着明显的差异。《唐永徽五年符》残片(一)中,第2行“符到(奉行)”之后,第3行接书“永徽五年”,第4行才记“府张洛”的签署。而上揭安西都护府下发交河县的符文中,第13行“符到奉行”之后,第14行接书“府”,第15—16行相继为判官“兵曹参军事大智”和“史王威文”的签署,第17行明记符文下发的时间。二者之间最为明显的差异,主要体现在文书纪年的先后顺序上。上文业已指出,正式下发的符文,其纪年在文末最后1行,而《唐永徽五年符》的纪年则在“府”之前。作为唐代正式的官文书,这种明显差异,只能表明二者并非同类性质的文书。易言之,所谓《唐永徽五年符》,其性质并不是真正的“符文”。那么,它是一种什么样的文书呢?

其实,类似《唐永徽五年符》残片(一)这样的文书,在吐鲁番所出唐代官府文案中多有所见。如吐鲁番阿斯塔那五〇九号墓所出《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》,即为其中一例。为便于

① 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第3卷,第304页。

② 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第3卷,第487页。

说明问题,兹先录文如下^①:

(前 缺)

- 1 □□示。
2 十三日。
3 函判。宾示。
4 十三日。
5 高昌县主者:件状如前,县宜准状,符至奉□。
6 开元廿二年八月十三日。
7 府高思
8 参军摄户曹光琦
9 史

(后 缺)

本件前、后缺,其中第5—7行所记,无论是书写格式,还是用语表达,均与前揭《唐永徽五年符》残片(一)相同,这恐怕不是偶然的巧合,二者当存在着某种关联。

关于本件文书的性质,原整理者拟题为《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》,显然亦判定其为“符文”,这一认识恐怕有误。首先,据上揭文书内容,第1—4行明显为西州都督府长官、通判官的批示与签署,并无“符文”内容,且前揭“符式”与符文中,皆未见有长官、通判官的批示与签署,其与实际下发的“符文”是明显有别的。其次,如前所论,符文纪年皆书于文末、“史”签署之后,且基本格式为“某年某月某日下”;本件纪年则书于“府高思”之前,且无“下”字,这些都与正式下发的“符文”不合。因此,本件文书性质并非“符文”,应该是可以肯定的。

其实,本件第1—4行所记西州长官、通判官的批示和签署,表明文书还在西州都督府内部,当属都督府处理的文案,而非正式下发的文书,惜第9行后内容残缺,不知文书最后具体处理程式为何。值得注意的是,吐鲁番所出《唐仪凤二年(677)西州都督府案卷为勘酱估报等事》(中村文书E)则提供了这方面的信息,兹引述如下^②:

(前 缺)

- 1 市司:件状如前,牒至准状,故牒。
2 柳中县主者:件状如前,符到奉行。
3 仪风二年十一月廿二日
4 府 史藏
5 参军判仓曹 让
6 史
7 十一月十三日受,其月廿三日行判。
8 录事 张文裕 检无稽失。
9 录事参军 素 勾讞。
10 牒市司为勘酱估报事
11 下柳中县为供客柴用门夫采供事

本件书写格式及相关用语,皆与前揭《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》相同,两者属同类性质

① 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第4卷,第316页。

② 金祖同:《流沙遗珍》,秀水金氏影印本,1940年;又见《敦煌丛刊初集》(五),台北:新文丰出版公司,1985年,图版四—三、四。
[日]内藤乾吉:《西域发见唐代官文书の研究》,《西域文化研究》(三),京都:法藏馆,1960年,卷首图版九,释文第84—85页;又收入氏著《中国法制史考证》,东京:有斐阁,1963年,第287—288页。

的文书,应无疑义。本件前部残缺,上件后部残缺,二者正好相互补充。

观本件内容,它属西州都督府仓曹处理文案。文案最终处理结果有二:一是发牒给市司,内容是有关审勘酱估上报之事;二是下符给柳中县,内容为供客柴用门夫采供之事。

文书后半部内容完整,处理程式清楚明晰,可据以推补前揭《唐永徽五年符》残片(一)、《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》后部残缺内容。《唐永徽五年符》残片(一)第4行“府张洛”之后,当接书安西都护府判官、史的签署,其后则相继为录事司的“勾稽”和“署目”。《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》第9行之后,亦相继为录事司的“勾稽”和“署目”。由此不难看出,《唐永徽五年符》残片(一),实属唐永徽五年安西都护府处理有关事务文案中的一个有机组成部分,《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》,则属唐开元二十二年西州都督府处理有关事务文案中的一个部分,它们与正式发出的“符文”相比,存在明显的差别。

上揭三件文书,虽同属官府文案,但各有残缺,无法从中看出完整的官府文案处理程式。吐鲁番所出大谷2836号《武周长安三年(703)敦煌县录事董文彻牒》,则为此提供丰富的素材和充分的证据,可使我们对唐代文案的处理程式有更为深入的了解和认识。为便于说明问题,兹仅录其中第15—35行内容如下^①:

15 牒检案连如前,谨牒。

16 三月 日史沘艺牒

17 准牒下乡,及榜示村

18 坊,使家家知委。每季

19 点检,有不如法者,随犯科

20 决。谿。泽白。

21 二日。

22 依判。谿。余意(?)示。

23 二日。

24 依判。辩示。

25 二日。

26 下十一乡,件状如前。今以状下乡,宜准

27 状,符到奉行。

28 长安三年三月二日

29 佐

30 尉

31 史沘艺

32 三月一日受牒,二日行判,无稽。

33 录事张 检无稽失。

34 尉摄主簿 自判

35 牒为录事董彻牒劝课百姓营田判下乡事

本件钤有“敦煌县之印”,内容前后完整,是敦煌县于长安三年三月一、二日间处理有关劝课百姓营田判下乡的文案。值得注意的是,本件第22—31行的书写格式及相关公文用语,皆与前揭《唐永徽五年符》残片(一)、《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》、《唐仪凤二年(677)西州都督府案卷

^① [日]小田义久主编:《大谷文书集成》第一卷,京都:法藏馆,1984年,图版一二二、一二三,录文第107—108页。[日]池田温:《中国古代籍帐研究》,龚泽铎译,北京:中华书局,2007年,第200页。原文有武周新字,兹统一改为正字。

为勘酱估报等事》相同,足证此四件文书具有同一性,皆属官府处理文案。

据卢向前先生研究,唐代牒文处理程式,包含署名、受付、判案、执行、勾稽、抄目等六个环节^①。其实,不仅是牒文,其他公文的处理程式也大致如此。上揭《唐永徽五年符》残片(一)第1—4行、《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》第5—9行、《唐仪凤二年(677)西州都督府案卷为勘酱估报等事》第1—6行、《武周长安三年(703)敦煌县录事董文彻牒》第26—31行,皆属卢向前先生所说的“执行”环节。诚如卢先生所言,官府文案在处理过程中,长官作出最后批示和签署后,“判案”即得以确定,接下来的环节就是“执行”了。“执行”依据长官之“判案”,由判官具体实施,该发牒就发牒,该下符就下符,该存案就存案^②。本文所讨论的四件文书,虽皆有“符到奉行”之类的记载,但只是官府对某事的最终处理意见,即为某事而下符,并非正式下发的“符文”本身。因为正式的“符文”,需要另行按“符式”抄写,并钤盖官印后,方得以成立。

文案“执行”之后,进入“勾稽”环节,上揭文书第32—34行所记,即属此类。“勾稽”之后,即进入最后的“抄目”环节,文书第35行所记“牒为录事董彻牒劝课百姓营田判下乡事”,即为“抄目”,亦可称“署目”。署目之后,文案最终得以完成。

根据上揭文书及相关文案处理程式,可以确认《唐永徽五年符》残片(一)、《唐开元二十二年(734)西州下高昌县符》后部残缺的内容,相继为判官与史的签署、录事司的勾稽与署目。然而,《唐永徽五年符》残片(二)所记并非如此,则二者能否直接缀合,就一目了然了。

《唐永徽五年符》残片(二)存6行,为便于与同类文书做比较,兹再次录文如下:

(前 缺)

- 1 廿五日[日]
 2 []三石函三具 一石函一具 斫两具
 3 右检上[]
 4 牒件检如前,[]
 5 八月廿九日[]
 6 更追[]

(后 缺)

上文业已指出,本件第1行“廿五日”三字,实乃安西都护府某判官之签署。结合第5行“八月廿九日”记载,可知“廿五日”即指八月二十五日。在同一件文书中分别出现两个不同的时间,这在很大程度上揭示了本件文书的特性,它不是官府正式发出的公文。值得注意的是,与本件相类似的文书,又多见于吐鲁番所出唐代西州官府文案中,从而使我们对其性质有了明晰的认识。

吐鲁番所出大谷5839号《唐开元十六年(728)西州都督府案卷为请纸事》(以下简称《请纸案》),是开元十六年西州都督府处理有关请纸事务的文案,其第四纸第11—28行有如下内容^③:

- 11 检案。沙白。
 12 一日。

 13 牒检案连如前,谨牒。
 14 六月 日史李艺牒

① 卢向前:《牒式及其处理程式的探讨——唐公式文研究》,《唐代政治经济史综论——甘露之变研究及其他》,北京:商务印书馆,2012年,第307—362页。

② 卢向前:《牒式及其处理程式的探讨——唐公式文研究》,《唐代政治经济史综论——甘露之变研究及其他》,第349—350页。

③ [日]内藤乾吉:《西域发见唐代官文书の研究》,卷首图版二,释文第84—85页;《中国法制史考证》,第255—256页。[日]小田久义主编:《大谷文书集成》第三卷,京都,法藏馆,2003年,图版九,释文第208—209页。

- 15 检。沙白。
- 16 一日。
- 17 案纸二百张 次纸一百张 笔两管 墨一挺
- 18 右得河西市马使牒,请上件纸墨等。
- 19 都督判:检令、式,河西节度买马,不是别
- 20 敕令市,计不合请纸笔处分过者。依
- 21 检前后市马使麴中郎等,并无请纸墨等
- 22 处。
- 23 牒件检如前,谨牒。
- 24 六月 日史李艺牒
- 25 承前市马,非是一般,或朔方
- 26 远凑,或河西频来,前后
- 27 只见自供,州县不曾官给。
-
- 28 既无体例可依,曹司
- (后 缺)

兹以本件第 16—28 行内容,与前揭残片(二)6 行文字相比较,就会发现,二者无论是书写格式还是用语表达,都大致相同,其基本格式如下:

- 1 某某日
- 2 事由
- 3 右检(右得、右被)云云
- 4 牒件检如前,谨牒
- 5 某月某日史(府)某牒
- 6 判官处理意见

尤其是“牒件检如前”一语,更值得注意。上揭《请纸案》中,史“李艺”所呈上的牒文,有两种表述:一为“牒检案连如前”,一为“牒件检如前”,前者对应判官“沙”于六月一日的“检案”批示,后者则对应判官“沙”同日“检”的指示。可见,“牒检案连如前”与“牒件检如前”之类公文用语的使用,皆与主案判官的批示有明确的对应关系,二者是不能随便等同的。“牒件检如前”与“检”之对应关系,也多见于吐鲁番所出唐代官府文书中,如阿斯塔那五〇九号墓所出《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》^①第 109—121 行所记,判官“九思”在正月二十九日作出“付法曹检”的判语,法曹府吏“宗宾”禀报的牒文则是“牒件检如前,谨牒”;又如同墓所出《唐宝应元年(762)六月康失芬行车伤人案卷》^②第 43—51 行所记,判官“诚”在建未月十九日作出的判语为“检。诚白”,史“张奉庭”的牒文相应为“牒件检如前,谨牒”。据此可以确定,“牒件检如前”一语,乃是对应主案判官“检”的判语而言的。至于“检”与“检案”之区别,因牵涉较为复杂的文书处理程式问题,有待另文详细探讨。

明确“检”与“牒件检如前”之对应关系,可据以推知残片(二)前部残缺的内容。第 1 行所记“廿五回”,即永徽五年八月二十五日,实为安西都护府某判官于该日对某事作出批示后签署的时间,又据第 4 行所记“牒件检如回”一语,可推知“廿五回”前判官的批示,当为“检。某白”。第 2—5 行内容,为属吏“府”或“史”在同月二十九日根据判官批示,对相关事项进行处理后陈报的牒文。第 6 行及后缺文字,则为判官的进一步批示或初步处理意见。按照前揭卢向前先生的观点,这一部分内容

① 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第 4 卷,第 291—292 页。

② 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第 4 卷,第 333 页。

当属文案处理过程中的“判案”环节。

综上所述,可以确认,残片(一)属文案处理过程中的“执行”环节,而残片(二)则属“判案”环节。按唐代文案处理程式,先“判案”,后“执行”,知残片(二)顺序应在残片(一)之前,二者并不存在前后缀合的可能。更何况两件残片前后皆有残缺,“廿五回”三字,实乃安西都护府某判官的签署,绝非身为“府”吏的“张洛”所能为。至此可以断定,两件残片虽皆属安西都护府文案的组成部分,但二者无法直接缀合。

两件残片既属安西都护府文案,其所在部门为何曹呢?我们注意到,残片(二)所记“函”、“斲”,皆与度量衡有关,而地方度量衡由州府仓曹、司仓参军所掌管,如《唐六典》卷三十《三府督护州县官吏》所记:“仓曹、司仓参军掌公廩、度量、庖厨、仓库、租赋、征收、田园、市肆。”^①据此,两件残片当属安西都护府仓曹文案的组成部分。

二、关于《唐永徽五年至六年(654—655) 安西都护府案卷为安门等事》的缀合及相关问题

据题解,本件(以下简称《安门案卷》)由十四件残片缀合而成,整理者复原成两组,第一组五件:2006TZJI:196、2006TZJI:197、2006TZJI:013、2006TZJI:001、2006TZJI:198a,第二组九件:2006TZJI:010、2006TZJI:015、2006TZJI:016+2006TZJI:017、2006TZJI:002、2006TZJI:009、2006TZJI:005、2006TZJI:195、2006TZJI:194 a,认为两组前后相连,但中有缺文。兹引录原释文如下^②:

(前 缺)

1 _____□□□

2 一为分付仓曹张隆信□□

3 一为下柳中县□□□□

4 户曹

5 判官房门壹具—————

6□曹:得彼关称:得户曹关称:得参

7□□户曹事鞠善积等牒称:请造

8□件门安置者。检库无木可造,流

9例复多,宜因□□

10 翻风尘,天气□□,□□□□□

11□皆有扇,士司亦应具知,唯独户

12□□门扇。若论流例,应合安门。□

13□□彼量判。谨关。

14 录事鞠仕达勤同^③ 永徽五年十月廿四日

15 _____ 府

16 _____□曹事善积

① 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷三十《三府督护州县官吏》,第748页。

② 荣新江、李肖、孟宪实主编:《新获吐鲁番出土文献》,第305—307页。

③ 按此七字为朱笔签署。

- 17 史^①
(悦)
- 18 依判。谿。仕悦^示。
 (中 缺)
- 19
 20 牒举者今以状关,关至,所有赃赎应入官财
 21 ^羽,从去年申后已来,仰具报,待至,勘会。
 22 破用之处,具显用处,并本典贳^口
 23 应赴录事司勾勘者,检
 24 必须子细勘当,不得遗漏。限今月末
 25 ,谨关。
- 26 永徽六年正月十二日
 27 史高慙
- 28 参军事隆悦
 29
 30 付
(俊)
- 31 检案。武俊白。
 32 十三日。
 33 ^牒检案连如前,谨牒。
 34
- 35 ^勘当司检
 36 等以不^符
 37 ^检武俊
 (中 缺)
(俊)
- 38 依勘当司从去年申
 39 后已来,令(今)无赃赎之物及
 40 无应入官之^羽。
 41 交何(河)县送^仓
 42 伍寸,阔三尺伍寸,准直钱肆^拾
 43 同前检上^件^到,^其
 44 价值,县已牒别头给讫。
 45 牒件录检如前,谨牒。
 46
 47 交何(河)县送仓曹门
 48 两具,既到,付仓曹张
(俊)
- (后 缺)

① 据图版,此字存有左部偏旁,原文书整理者释为“史”,恐是对应前面第15行“府”字而作的推测。如果依据唐代官府文书的处理程式,此行更有可能是主案判官的判词。具体详见正文分析。

关于本件文书的缀合与编排,整理者下了很大的功夫,使多件残片有机相连,形成一组内容相对完整的文案,为深入认识和研究唐代关文形态及其运作实况,提供了不可多得的新资料,功莫大焉。不过,经认真研读,感觉第13—18行间的缀合,尚存有若干疑问。

据文书图版与整理者“题解”,本件第13—16行为一小残片,编号为2006TZJI:001,以下简称残片A;第17—18行为另一小残片,编号为2006TZJI:198a,以下简称残片B。残片A存4行文字,其前部可与2006TZJI:197、2006TZJI:013两残片直接缀合,从而形成一件相对完整的关文书,残片A则属关文的文尾。残片B存2行文字,首行残有数字偏旁,其中一字为“言”字旁,其余多不可识;第2行存粗笔大字“依判。谿。仕悦示”六字,据书写格式及文义,实为通判官“仕悦”的批示与签署。这两件残片,一为关文尾,一为通判官签署,二者在内容上没有任何必然的联系。而且,根据唐代关文处理程式以及相关通判官签署格式,似乎很难找到这两件残片能够直接缀合的证据。

按关文,乃唐代平行机构之间来往的一种重要公文。《唐六典》卷一《尚书都省》有云:“诸司自相质问,其义有三,曰:关、刺、移。(关谓关通其事,刺谓刺举之,移谓移其事于他司。移则通判之官皆连署。)”^①上揭《安门案卷》第4—16行所记内容,为安西都护府户曹于永徽五年(654)十月二十四日发给同府某曹的关文,内容涉及判官房门安置之事,除末行“史”的签署残缺外,其余尚较完整。那么,此关文发出后,是如何运作的呢?雷闻先生指出,各曹拟定的关文,须交录事司勾检印署后才能发出^②,所言甚是。需要补充说明的是,关文经录事司勾检印署后,同样也要按文案处理程式经历“受付”环节,即使是录事司发出的关文,亦不例外。

吐鲁番阿斯塔那五〇九号墓所出《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》中,收有仓曹发给户曹的一件关文,其处理程式非常明晰,兹录第7—30行内容如下^③:

7 仓曹

8 安西镇满放归兵孟怀福贯坊州

9 户曹:得前件人牒称:去开廿年十月七日,从此发行至柳

(中 略)

17 处以否? 审勘检处分讫,申其过所关户曹准状者。

18 关至准状,谨关。

19 开元廿一年正月廿一日

20 府

21 功曹判仓曹九思

22 正月廿二日 录事 元冑 受

23 史泛友

24 功曹摄录事参军 思 付

.....(元)

25 检案。元白。

26 廿二日。

27 牒检案连如前,谨牒。

28 正月 日史 谢忠牒

29 责问。元白。

30 廿三日。

① 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》,第11页。

② 雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

③ 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第4卷,第282—283页。

据上揭文书,第7-23行(第22行不属关文内容)为西州都督府仓曹于开元二十一年正月二十一日发给同府户曹的关文,上钤“西州都督府之印”多方,此印显然由录事司钤盖,说明关文经过了录事司的勾检印署,至于勾检印署发生在同日还是次日,并不清楚。不过,录事司“受”、“付”关文的时间,明确记载为二十二日。同日,关文经录事司转交户曹,户曹参军梁元璟^①接到关文,当即作出“检案”的批示。户曹史“谢忠”奉命“检案”后,再上牒给梁元璟,请求进一步的处理意见。梁元璟则于二十三日作出“责问”批示。户曹于二十二日接到关文,即进入正式的“判案”环节。

显然,这一套关文处理程式,是严格按照有关制度规定进行运作的。即使是录事司发出的关文,同样也要经历相应的“受付”环节。前揭《安门案卷》第19-29行所记,即为录事司发给仓曹的关文^②,第30-31行虽然残缺,仅存的“付”字,却至为关键。此“付”与“受”相对应,即交付、给付之义,表明录事司作为地方官府行政运作的中枢部门,虽承担着“受”、“付”各种公文的重要职责,但由该司发出的关文,同样也须经过“受付”环节,当然只能是自“受”、自“付”了。总之,根据唐代关文的这一处理程式,前揭安西都护府户曹发给某曹的关文,同样也须经由录事司受付转交,其后缺部分应该是录事司的“受付”环节,而非“依判。谕”这一类通判官的批示和签署。这一点应该是可以明确的。

所谓“依判”,其义为同意判决,那同意谁的判决呢?显然,此“判”即指主案判官对某事作出的判决处理意见。如果没有此前主案判官的“判”,通判官“依判”就无从说起。这方面的例证,在敦煌吐鲁番所出唐代官府文书中也多有所见,兹举一例说明之。《唐开元二十一年(733)染勿等保石染典往伊州市易辨辞》第1-19行有如下记载^③:

- 1 石染典~~往~~程~~不~~廻~~连~~
- 2 罪者。谨审:但染勿等保石染典在此见有家宅
- 3 及妻儿亲等,并总见在。所将人畜,并非寒该等
- 4 色。如染勿等违程不廻,连答之人,并请代承课
- 5 役,仍请准法受罪。被问依实,谨辨。元。
- 6 开元廿一年正月 日
- 7 石染典人肆,马壹,驢、驘拾壹。
-(元)
- 8 请往伊州市易,责保
- 9 可凭,牒知任去。谕。元
- 10 璟白。
- 11 廿三日。
- 12 依判。谕。延祜示。
- 13 廿三日。
- 14 依判。谕。齐晏示。
- 15 廿三日。
- 16 依判。谕。崇示。
- 17廿三日.....(崇)
- 18 依判。斛斯示。
- 19 廿三日。

本件前部残缺,后部完整,据文书内容及相关处理程式,实乃唐开元二十一年西州都督府户曹审

① “元”即户曹参军梁元璟,参见李方:《唐西州官吏编年考证》,第118-119页。

② 参见雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

③ 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(图文本)第4卷,第277-278页。

理文案,原文书整理者拟题为《唐开元二十一年(733)染勿等保石染典往伊州市易辨辞》,恐有未安。其中第1—6行为染勿等保石染典往伊州市易辨辞,第7—11行则为西州都督府主案判官户曹参军梁元璟于五日对蒋化明等事作出的初步判决。其后,通判官“延祜”、“齐晏”、“崇”等相继于同日作出“依判。谡”的批示和签署。最后“依判。斛斯示。五日”,则是长官(西州都督)的终判,文案“判案”环节至此结束。按通判官“齐晏”、“崇”,已见于前揭《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》中,其身份分别为西州都督府长史、别驾,此处通判官“延祜”,据李方先生考证,时为西州都督府司马^①。从中不难看出,通判官的批示与签署,乃是按照职位由低而高进行的:先司马、后长史、再别驾。

由上可见,通判官、长官的“依判”签署,乃是对主案判官户曹参军梁元璟“初判”的批示处理意见,即同意梁元璟的初步判决。如果没有判官的初步处理意见,就不存在所谓“依判”之说了。从这一意义上讲,上揭《安门案卷》中,第18行安西都护府通判官“仕悦”之“依判。谡”的签署,也应如此。其前部残缺内容不外乎两种情况:一是主案判官的“初判”,二是另一通判官“依判。谡”的签署。然从第17行残存笔画看,字体较小,且书写格式也与第18行“依判。谡。仕悦示”完全不同,可知并非另一通判官的签署,而是安西都护府某主案判官的“初判”,其中残剩的“言”字旁,很有可能即“谡”字,其后的内容大致为“某某白。某日”。明确此点,则“仕悦”的身份也就不难确认了。

按唐代都护府上佐的设置,仅有司马、长史,并无别驾。且永徽中“改别驾为长史”后,天下诸州上佐皆仅有司马、长史二员,直到垂拱初才又增置别驾^②。而《安门案卷》的年代,明确记为永徽五、六年,则通判官“仕悦”的身份,不外乎司马和长史两种。值得注意的是,“仕悦”签署,紧接主案判官“初判”之后,按照通判官先司马、后长史的签署顺序,其身份可以初步判定为司马,而非长史。另外,吐鲁番所出《大智度论》卷二十一尾题有“西州司马麴仕悦供养”之记载^③,雷闻先生曾推测,此处“麴仕悦”与通判官“仕悦”当为同一人^④,所言甚是。二者既同名,又同官,同为一人可能性最大。由此亦可推测,《大智度论》卷二十一尾题的书写时间,当在永徽五、六年前后。按“仕悦”一名,又见于吐鲁番巴达木一〇七号墓所出《唐牒残片》,文书整理者推测其与“西州司马麴仕悦”为同一人^⑤,则有待进一步证实。因为据唐代官府文案处理程式,《唐牒残片》中的“仕悦”,在作出批示并签署时间后,文书即直接转入录事司的“受付”环节,其身份明显为长官,与作为通判官司马的“仕悦”,还是有区别的。

总之,残片A(2006TZJI:001)与残片B(2006TZJI:198a),一为安西都护府户曹发出的关文,一为通判官“仕悦”的批示和签署,前者属公文,其后接续“署名”与“受付”两个环节,后者则属“判案”环节,其前承接主案判官的“初判”,二者虽同为一个文案的组成部分,但明显分属不同类型、不同环节的文书,并不存在直接缀合的可能。

另外,上揭《安门案卷》第4—16行所记内容,乃安西都护府户曹发出的关文,内容涉及户曹判官房门的建造与安装问题。但因文书第6行首字残缺,故关文接收对象为哪个部门,并不清楚。雷闻先生曾对此有过分析和判断,认为关文是户曹发给士曹的,因士曹掌有“舍宅”之责^⑥。所言不无道理。不过,如果联系整个文案(包括本文第一节所讨论的2006TZJI:008、2006TZJI:003两件残片)的归属部门属性,我们倾向于认为,此关文更有可能是户曹发给仓曹的。

吐鲁番所出唐代地方州府(主要指安西都护府与西州都督府)文案,都有明确的归属部门,如户

① 参见李方:《唐西州官吏编年考证》,第43—44页。

② 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷三十《三府督护州县官吏》,第743、754页。

③ 《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》,京都:法藏馆,2006年,第209页。按,本件由《西域考古图谱》下佛典附录4—2与旅顺博物馆藏LM20_1467_31_01两件缀合而成。

④ 雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

⑤ 荣新江、李肖、孟宪实主编:《新获吐鲁番出土文献》,第56页。

⑥ 雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

曹文案、功曹文案、兵曹文案、法曹文案、仓曹文案等。例如,户曹掌管,有户籍、计账、道路、田畴、六畜、过所等诸类事项,在其文案运行过程中,必然会涉及到相关人或事的调查与处理,需要同其他部门或机构进行沟通与联系,其间的公文往来及相关行政运作,无不以户曹为中心而展开,所有与本案密切相关的外来公文,最终都会汇总到户曹,与户曹内部处理的相关文书,一起构成严密的证据链,为“判案”提供支撑和依据,从而形成户曹文案。前揭吐鲁番阿斯塔那五〇九号墓所出《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》,就是最为明显的例证。该案卷是西州都督府户曹处理有关过所申请、发放等事务的文案,其中就有来自法曹、仓曹及高昌县的公文,之所以如此,究其原因,乃在于户曹是来文的接收单位。

上文业已指出,2006TZJI:008、2006TZJI:003 两件残片,很有可能皆属安西都护府仓曹文案,《安门案卷》亦是如此。雷闻先生曾考证指出,《安门案卷》第19-31行,为安西都护府录事司发给仓曹的关文,其后多次出现的判官“武俊”与缝背押署“俊”,其身份即安西都护府仓曹参军^①。这一考证与相关“仓曹门两具”的记载足可说明,《安门案卷》当属唐永徽五、六年安西都护府仓曹文案,2006TZJI:008、2006TZJI:003 两件残片,亦属该仓曹文案的组成部分。

明白《安门案卷》的部门属性,则上揭户曹发出的关文就容易理解了。正因为仓曹是户曹关文的接收单位,所以这件关文才会与仓曹处理的其他文书粘接在一起,最终形成仓曹文案。如果士曹是接收单位,士曹应该按照相关公文运作程式对之进行处理,并与其他文书粘接在一起,形成士曹文案。然而,这件钤有多方“安西都护府之印”的正式关文,最终却不在作为接受单位的士曹,而流落到了仓曹,如何认识这一问题?换言之,它是如何经由士曹再转到仓曹的呢?感觉有些不易理解。

另外,关文中有“得彼关称”一语,此“彼”字,雷闻先生认为指仓曹,诚是。不过,此“彼”乃是对应残缺的“仓曹”二字而言的,其义指对方“你”。所谓“知彼知己,百战不殆”、“彼此、彼此”,都是指你、我双方或敌、我双方,不可能再含有第三方之义。如果士曹为收文单位,“彼”又指仓曹,则此关文涉及了户曹、仓曹、士曹三方,这与“彼”之本义有些不合。更何况在正式的关文中,不直接称“仓曹”,而用“彼”这种含义不明的字词代替,恐怕也有疑问,因为士曹如何知道关文中的“彼”是指仓曹呢?

再从关文所记“判官房门壹具”一语看,户曹要求解决的问题是“房门壹具”,并非房门的安置。而房门由仓曹所管,故户曹要求仓曹提供。因此,关文接收单位当为仓曹,而非士曹。

根据关文记载,大致情况如下:永徽五年某月某日,参军判户曹参军事麴善积等因户曹办公之地无门,故上牒给户曹,请求造门安置。户曹据牒发关文给仓曹,要求提供房门,但仓曹回复户曹关文却称,“检库无木可造”,并说了“流例复多”云云之类的原因,未向户曹提供房门。户曹遂于十月廿四日再次发关文给仓曹,要求提供房门,并称“若论流例,应合安门”,反驳仓曹“流例复多”之类的言辞。至于此事最后如何处理,因关文后部残缺,结果不得而知。

上揭《安门案卷》中,除第4-16行为户曹发给仓曹的关文外,第19-29行亦为一正式关文,惜前后皆有残缺,不知此关文为何曹所发,又为何曹所收?雷闻先生经过悉心考证,认为是录事司发给仓曹的关文^②,所言甚是。我们注意到,本件关文末的签署首先是“史高慙”,而非“府某某”,这与其他关文先“府”后“史”的签署顺序颇有不同,如本文案中户曹发给仓曹的关文,以及前揭《唐开元二十一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》中仓曹发给户曹的关文,签署格式皆是先“府”后“史”。作为钤盖官印并正式发出的关文,出现此类签署格式的差异,恐怕不能简单地理解为是临时之举或变通之法,其中必有原因。据《唐六典》卷三十《三府督护州县官吏》载,唐代都督府、都护府内,举凡功曹、仓曹、户曹、兵曹、法曹,皆有吏员“府”、“史”之设置,唯独录事司无“府”,仅有“史”的设置^③。此点颇值

① 参见雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

② 雷闻:《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》,《中华文史论丛》2007年第4期。

③ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷三十《三府督护州县官吏》,第743-744、754页。

关注。正因为安西都护府录事司无“府”，所以在其发给仓曹的关文中，才会首先出现“史高慙”的签署，另外一个签署的吏员也应该是“史”，而不可能是“府”。从这一意义上讲，该关文确实应是录事司发出的公文。录事司自行勾检署印后，同样也要经历“受付”环节，最后把关文转交仓曹，此点上文已有大致说明。无论如何，这件关文足可说明，录事司作为地方州府行政运作的勾检部门，还与其他诸曹之间有着关文往来，这是此前未见的新资料，弥足珍贵。

三、《唐永徽五年至六年(654—655)安西都护府案卷为安门等事》的再整理

根据本文上揭两节的讨论，大致可以确认，2006TZJI:008 与 2006TZJI:003 两件残片，实为唐永徽五年安西都护府仓曹处理文案的组成部分，一属“判案”环节，一属“执行”环节，二者在内容和性质上都有着明显的差别，并不存在直接缀合的可能，原文书整理者的定名恐怕也有疑问；《安门案卷》中的 2006TZJI:198a 残片，实为安西都护府通判官的签署，而另一残片 2006TZJI:001，则为户曹发给仓曹的关文尾，从官府文案处理程式看，这两件残片同样也不存在直接缀合的可能。

又这些残片全部出自一组鞋面，且书法有若干相近之处，文书中有关“府”的记载及“安西都府之印”的铃盖，表明它们都属安西都护府文书。而这些文书所涉内容，有度量衡(石函、斫)、房门、仓曹门、赃赎之物、应入官之物等，皆属安西都护府仓曹职责所管事项，文书具有一体性，因此，它们应该都是唐永徽五、六年安西都护府仓曹处理文案的组成部分，可以并为一组文书。

按 2006TZJI:003 号存 6 行文字，第 5 行残有“八月廿九日”五字，结合 2006TZJI:001 号中“永徽五年十月廿四日”之记载，此“八月廿九日”，当即永徽五年八月二十九日，而不可能指永徽六年八月二十九日，且此件所记内容，属文案处理程式中的“判案”环节，从整个仓曹文案的时间先后顺序看，本件当在最前。2006TZJI:008 号存 4 行，第 3 行“永徽五年”后残存数字笔划，内容当为“某月某日”。根据一至十二月的书写情况，仔细辨认残存笔画，感觉颇像“十一月某日”。如前所论，此件所记内容，属仓曹处理文案中的“执行”环节，即根据判案结果，决定由仓曹发“符文”给交河县。惜其前部残缺，难以考知此“符文”究竟涉及什么内容。不过，本文案后面 2006TZJI:005 + 2006TZJI:195 + 2006TZJI:194a 所记内容，又提及交河县曾送给仓曹“门两具”，时间在永徽六年正月十三日之后。在同一个文案中，安西都护府仓曹发“符文”给交河县，而交河县又向仓曹提供“门两具”，这二者之间当存在着某种关联。再结合永徽五年十月廿四日户曹发给仓曹的关文内容看，此前户曹曾要求仓曹提供判官房门，而仓曹以“检库无木可造”回绝了户曹，但户曹并没有就此罢休，再次向仓曹提出安装房门的要求。对此，仓曹恐怕不得不慎重考虑这个问题了。2006TZJI:008 号所记仓曹发给交河县的“符文”，内容很有可能就是要求交河县提供房门，以解决户曹判官房门的问题。从事情的前因后果与时间的前后顺序看，三者之间的关系大概还是比较清楚的。因此，2006TZJI:008 号残片的顺序，很有可能即在户曹发给仓曹的关文之后。至于 2006TZJI:194a 残片，属通判官“仕悦”签署，但因太过残缺，无法知道其签署时间，也就不好判定其在本文案中的具体位置。考虑到其与 2006TZJI:003 号俱属于文案处理程式中的“判案”环节，姑且将之置于 2006TZJI:003 号之后。

基于上述分析与判断，本文对该仓曹文案进行了重新整理与编排，具体内容详下。需要特别说明的是，下列唐永徽五、六年安西都护府仓曹文案的录文，虽参考了原文书整理者的释录成果，但据图版有若干新的调整和订正，故在行数、标点、释读等方面，均与原录文有些差异，谨请参见。

(前 缺)

- 1 廿五回
- 2 石函三具 一石函一具 斫两具
- 3 右检上
- 4 件检如
- 5 八月廿九日

6 更追□□

(中 缺)

7 □□□□? □□

8 □□□□^①

.....(悦)

9 依判。谕。仕悦示。

(中 缺)

10 □□□□□□□□

11 一为分付仓曹张隆信□□□□

12 一为下柳中县□□□□□□

.....

13 户曹

14 判官房门壹具——

15 □□(曹):得彼关称:得户曹关称:得参

16 □□户曹事鞠善积等牒称:请造

17 □□件门安置者。检库无木□□造,流

18 例复多,宜□□□□

19 翻风尘,天气□□□□

20 □□皆有扇,士司亦应具知,唯独□

21 □□□□扇。若论流例,应合安门。□

22 □□□□量判。谨关。

23 录事鞠仕达勘同 永徽五年十月廿四日

24 府

25 □□□□□□曹事善积

(中 缺)

.....

26 交何(河)县:件状如前,今以状□□,□□

27 准状,符□□□□

28 永徽五年□□一□□□□□

29 府张洛

(中 缺)

30 □□□□□□□□

31 牒举者。今以状关,关至,所有赃赎应入官财

32 物,从去年申后已来,仰具报。待至,勘会。

33 □□□□破用之处,具显用处,并本典贖□

34 □□应赴录事司勾勘者,□□□□□□

35 必须子细勘当,不得遗漏。限今月末

36 □□。谨关。

37 永徽六年正月十二日

① 根据唐代文案的处理程式,此处当为“某日”,即主案判官作出判决的时间及其签署。

- 38 史高慙
- 39 参军事隆悦
- 40
- 41 ①
- 42 □□付
-(俊)
- 43 检案。武俊白。
- 44 十三日。
- 45 牒检案连如前,谨牒。
- 46
- 47 勘□□□□
- 48 等以不符□
- (中 缺)
- 49
- (中 缺)
-(俊)
- 50 依勘当司从去年申
- 51 后已来,令(今)无赃贖之物及
- 52 无应入官之物。
- 53 交何(河)县送仓
- 54 伍寸,阔三尺伍寸,准直钱肆拾□。
- 55 同前检上件门到,其
- 56 价值,县已牒别头给讫。
- 57 牒件录检如前,谨牒。
- 58 □□□□□□□□
- 59 交何(河)县送仓曹门
- 60 两具,既到,付仓曹张
-(俊)
- (后 缺)

以上对吐鲁番新出唐永徽五、六年安西都护府仓曹文案进行了初步的整理与研究,提出了自己若干不成熟的想法。就本件安西都护府仓曹文案而言,其内容丰富,价值颇高,是研究唐初安西都护府治理西州及相关文书行政问题的重要资料。当然,本文的研究尚属初步,最终能否成立,也还有待进一步的验证,谨请同行专家不吝赐教!

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 此行文字残缺,原文书整理者未标缺行,然按文案处理程式,此处应缺一行,所缺文字当为“某月某日录事某某受”,其后则为“录事参军某某付”。第31行残剩一“付”字,可以为证。

唐诗选本与李、杜诗歌的经典化

——以唐代至明代唐诗选本为例

丁 放

摘要:李白与杜甫诗歌的经典化过程,在历代唐诗选本中有不同的体现。现存的唐五代选本,仅三种选李诗,一种选杜诗,且评价不太高,这里有时间、地域等原因,更主要的是认识不到位,这与韩愈等诗人对李、杜的高度评价形成较大反差。宋、元人对李、杜的评价很高,唐诗选本却常常不选二人诗,主要理由是二人全集易得且不宜割裂,这其实是一种尊而不亲的态度。明代唐诗选本普遍重视李、杜诗,不但二人诗在选本中占突出地位,得到最高评价,而且是李、杜并尊,李、杜诗歌的经典化,在明代唐诗选本中正式完成。这一经典化过程,可见经典具有耐读性和累积性,随着时代的进展,李、杜诗的意义愈加凸显,而且光景常新。

关键词:唐诗;李杜诗;选本;经典化;累积性

李白、杜甫是中国诗歌史上的双子星座,李、杜诗歌的地位,在历代唐诗选本中是有很大变化的,或者说是逐渐升温的,李、杜诗歌的经典化,体现在唐诗选本中,经历了一个漫长的过程。对李、杜诗的关注度,在明代唐诗选本中达到顶点,这又与明朝“文必秦汉,诗必盛唐”的时代风气若合符契。当代学者唐诗选本研究成果丰硕,如卢燕新《唐人编选诗文总集研究》、张智华《南宋的诗文选本研究》、陈斐《南宋唐诗选本与诗学考论》、金生奎《明代唐诗选本研究》等,这些成果对本文均有重要启发,但上述著作对李、杜诗歌的经典化进程,多语焉不详,这也给本文留下了进一步深究的空间。

一、唐五代:滞后期

唐人选唐诗,据记载有170种之多,现存较全的汇刻本是傅璇琮、陈尚君、徐俊先生主编的《唐人选唐诗新编》(增订本)(北京:中华书局,2014年),该书在中华书局上海编辑所《唐人选唐诗》(十种)的基础上进行增删,共收入唐诗选本十六种,其中有些选本,或因年代原因,或因地域因素,未选李、杜诗。如《翰林学士集》收录唐太宗时期君臣唱和诗51首;《珠英集》(又称《珠英学士集》)五卷,成书与《三教珠英》同时(公元701年)或稍晚(702年左右),现仅存卷五之残卷,存沈佺期、崔湜等人诗59首;《搜玉小集》一卷,陈振孙《直斋书录解題》卷十五曰:“自崔湜至崔融三十七人,诗六十一首”,以上三种选本,均只收初唐诗人的作品,不可能选李、杜诗。再如殷璠《丹阳集》,只收润州诗人(共十八人,起丁仙芝,止申堂构),每位诗人名下都有殷璠简短的评语(缺三人),这批诗人生活年代虽与李白相近(早于杜甫),但因其为地域性选本,李白非该地人,其诗不可能入选。

专选盛唐诗歌的殷璠《河岳英灵集》,是现存影响最大的唐人唐诗选本之一,成书于唐玄宗天宝

作者简介:丁放,安徽大学文学院教授(安徽合肥 230601)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大招标项目“唐诗学研究”(12&ZD156)的阶段性成果。

十二载(753),该书选录盛唐24位诗人之诗230余首^①,就数量而言,王昌龄16首列第一,常建、王维均为15首,并列第二,李颀14首,列第四,李白、高适均13首,并列第五,对李白的评语亦较简短:“白性嗜酒,志不拘检,常林栖十数载,故其为文章,率皆纵逸。至如《蜀道难》等篇,可谓奇之又奇,然自骚人以还,鲜有此体调也。”^②首先肯定其文章之“纵逸”,又说其《蜀道难》等诗“奇之又奇”,自骚人(屈原、宋玉等)以来无此体调,评价虽不低,但似乎视李白诗为别调,甚至是另类,至少没有像后世那样将李白诗作为唐诗之最高典范。殷璠《河岳英灵集叙》说:“武德初,微波尚在。贞观末,标格渐高。景云中,颇通远调,开元十五年后,声律风骨始备矣。”足见“声律风骨”兼备,是殷璠评价盛唐诗的最高标准。又说:“粤若王维、昌龄、储光羲等二十四人,皆河岳英灵也”,并未举李白为代表。我们知道,李白本不长于声律,且轻视声律^③,殷璠在评李白时,亦未强调其“风骨”。相反,殷璠常用“风骨”“气骨”为标准,来评论《河岳英灵集》中其他诗人,如评刘昚虚诗:“情幽兴远,思苦词奇,忽有所得,便惊众听。顷东南高唱者十数人,然声律婉态,无出其右。唯气骨不逮诸公,自永明已还,可杰立江表。”这是肯定其“声律”高而不满其乏“气骨”。评高适:“适诗多胸臆语,兼有气骨,故朝野通赏其文。”评崔颢:“颢少年为诗,属意浮艳,多陷轻薄。晚节忽变常体,风骨凛然,一窥塞垣,说尽戎旅。”评薛据:“据为人骨鲠,有气魄,其文亦尔。”评王昌龄(含储光羲):“元嘉以还,四百年内,曹、刘、陆、谢,风骨顿尽。顷有太原王昌龄、鲁国储光羲,颇从厥迹。且两贤气同体别,而王稍声峻。”这是说,元嘉以来,曹(植)、刘(桢)、陆(机)、谢(灵运)诸人诗的优良传统(风骨)已不复存在,王、储之诗,又恢复了“风骨”,所举王昌龄诗句,多为风骨劲健之作。殷璠《河岳英灵集论》自述选诗标准云:“璠今所集,颇异诸家,既闲新声,复晓古体,文质半取,风骚两挟,言气骨则建安为传,论宫商则太康不逮。”这是“声律风骨”兼备的另一种说法。从殷璠《河岳英灵集》的评语及选诗数量来看,在他心目中,李白是当时一位有才气、有个性的诗人,但并非诗坛的领袖人物。至于杜甫,因其生年较晚,成名亦较晚,殷璠选此书时,杜甫困守长安,殷璠处在远离长安的润州,杜甫的诗名尚未远播至此地,故未录杜甫诗。

成书于天宝三、四载,定稿于肃宗乾元、上元(758—761)年间的芮挺章《国秀集》,“集李峤至祖咏九十人诗二百二十首”(陈振孙《直斋书录解題》卷十五),今存85人,诗218首,平均每人不到3首,入选盛唐诗人较多者为王维、孟浩然各7首,崔国辅6首,崔曙、王昌龄各5首,李颀4首,未录李白诗。芮挺章天宝三载编纂此书时,在长安为国子生,李白天宝元年至三年在长安为翰林供奉,其诗得唐玄宗、玉真公主、贺知章等人赏识,杜甫《饮中八仙歌》:“李白一斗诗百篇,长安市上酒家眠,天子呼来不上船,自称臣是酒中仙。”说明李白当时名满帝都,为唐玄宗所赏识。芮挺章不选李白诗,有些不合情理,或许是因为李白无正式官职,或者芮氏不喜其放诞不羁的行为,或不喜其诗风,总之,只能说明芮氏眼界不高,李白诗未获社会普遍认同。杜甫此时尚未成名,故其诗未入选。

盛中唐之交的诗人元结作《篋中集》,成书于乾元三年(760),录沈千运、王季友、于逖等七人诗二十四首,顾名思义,《篋中集》之得名,当系这几位诗人的作品在元结的行囊中,故取以编辑成书,其书的主旨是崇尚雅正,其所选之诗,多为伤离、伤别、不遇之咏、挽歌等,情绪偏于感伤,偏于个人情怀,只有赵微明《回军跛者》是反映“安史之乱”的。诗人亦非盛唐主流作家,李、杜二人均未入选,不足为奇。在此前后,杜甫作《贼退示官吏》、《和元使君〈春陵行〉》等诗赞美元结,元结《篋中集》却未选杜

① 依次为常建15首、李白13首、王维15首、刘昚虚11首、张谓6首、王季友6首、陶翰11首、李颀14首、高适13首、岑参7首(卷上);崔颢11首、薛据10首、綦毋潜6首、孟浩然9首、崔国辅11首、储光羲12首、王昌龄16首、贺兰进明7首、崔曙6首、王湾8首、祖咏6首、卢象7首、李颀5首、阎防5首(卷下)。

② 傅璇琮、陈尚君、徐俊编:《唐人选唐诗新编》(增订本),北京:中华书局,2014年,第171页。下文所引《河岳英灵集》,均见此本,为避繁琐,恕不一一注明页码。

③ 关于李白对声律的态度,唐人孟棻《本事诗·高逸》记曰:“(李)白才逸气高,与陈拾遗齐名,先后合德。其论诗云:‘梁陈以来,艳薄斯极。沈休文又尚以声律,将复古道,非我而谁与?’故陈李二集律诗殊少。尝言‘兴寄深微,五言不如四言,七言又其靡也,况使束于声调俳优哉。’”(丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第14页)

诗,亦值得玩味。

李康成《玉台后集》,是接续徐陵《玉台新咏》的,内容是以咏妇女生活之诗为主。李康成曾与刘长卿交往,刘克庄《后村诗话续集》卷一说康成与李、杜、高、岑大致同时,《玉台后集》成书于天宝之后。“采梁萧子范迄唐张赴(按:当作张起)二百九人所著乐府歌诗六百七十首”(见晁公武《郡斋读书志》卷四下),惜原书已佚,陈尚君先生辑得作者71人、诗106首,刊入《唐人选唐诗新编》(增订本),辑本中无李、杜诗,因文献散佚,无法讨论。

《中兴间气集》是与《河岳英灵集》时代相接、体例相同、名声相近的著名唐诗选本,选者高仲武,生平事迹不详,其《自序》云:“仲武不揆菲陋,辄罄謏闻,博访词林,采察谣俗,起自至德元首,终于大历十四年己未。述者26人,诗总134首,分为两卷,七言附之,略叙品汇人伦,命曰《中兴间气集》。”^①该书所选,多为大历时期知名诗人,如钱起、李嘉祐、戴叔伦、朱湾、韩翃、郎士元、崔峒、刘长卿等,多录格律精严、诗风清丽之作。在高氏此选的时间范围内,李、杜都有大量优秀作品传世,而且大历末年李、杜皆已去世,可以盖棺定论,高仲武不选二人之诗,反映了其艺术眼光的狭窄(如对李白诗的认识)或见闻不广(杜诗尚未流传),这也说明李、杜诗歌的经典化尚未完成。

中唐另外几种唐诗选本,各有明确、特定的选诗标准,如令狐楚《御览诗》,成书于元和九年(814)至十二年(817)之间,是翰林学士令狐楚选编、呈给宪宗皇帝以备御览的,选“刘方平而下迄于梁锽凡三十人、诗二百八十九首”(陈振孙《直斋书录解題》卷十五),主要为肃宗、代宗、德宗时期之诗,李、杜均未入选。佚名编《元和三舍人集》,收录元和时期三位中书舍人令狐楚、王涯、张仲素之诗。唐宣宗大中时人褚藏言编《窦氏联珠集》一卷,收录窦叔向五子窦常、窦牟、窦群、窦彛、窦玘之诗,每人录20首,共100首,此书有家集性质。蔡省风《瑶池新咏集》,专录女性诗人,这几种诗选不选李、杜,均合乎情理。

姚合《极玄集》情况又有所不同。姚合自题云:“此皆诗家射雕之手也。合于众集中更选其极玄者,庶免后来之非,凡二十一人,共百首。”该书开篇即选王维3首、祖咏5首,说明盛唐诗在其范围之内,而李、杜亦均未入选,可见他对李、杜诗的价值认识不足。以接续《极玄集》自命的韦庄《又玄集》,《自序》说选作者150人,诗300首,今实存146人,诗299首。四唐诗人均有选入,盛唐录李白、杜甫、王维等19人,但杜仅7首,李仅4首,数量偏少,去取颇为随意。五代后蜀韦毅所编《才调集》十卷,每卷100首,共1000首,是现存唐人选唐诗中数量最多者,《自叙》说:“暇日因阅李、杜集,元、白诗,其间天海混茫,风流挺特,遂采摭奥妙,并诸贤达章句。不可备录,各有编次。”^②似乎是精心之选,但实际上并不严谨,胡震亨《唐音癸签》言其“随手成编,无伦次”,有理。《自叙》重点提及“李、杜集”,却未选杜诗,李白诗入选28首,数量虽多于初、盛唐其他诗人,但明显少于一些中、晚唐诗人,如元稹入选57首、温庭筠61首,韦庄63首,杜牧33首,李商隐40首,且所录李白诗,以乐府诗为主,面貌多风华旖旎,远未反映李诗之全貌及主要特点。

据《唐人选唐诗新编》(增订本)考察,此书共录十六种唐诗选本,仅《河岳英灵集》《又玄集》《才调集》三种选了李白诗,且选诗数量在三书中并不突出;杜甫则更加被忽视,仅《又玄集》一种,录杜诗7首。可见唐代选家对李、杜诗重视不够,李、杜诗的经典化过程,在唐代选家手中,显得颇为滞后。究其原因,一是李、杜二人非进士出身,又非高官显宦,在当世诗名不甚高,二是李、杜身逢“安史之乱”,生活艰辛,漂泊无定,作品很难保存乃至迅速流传,初盛唐诗人的作品普遍传世较少,恐怕也与此不无关系。三是当时印刷术尚未普及,除了白居易等少数有心人之外,多数诗人的作品均自生自灭,李、杜诗集能够保存下来,已属万幸,当时选家难以见到二人的作品,也是很自然的。

相对而言,中、晚唐诗人对李、杜的评价则要高得多,最典型的是韩愈,其《荐士》诗云:“国朝盛文

① 傅璇琮、陈尚君、徐俊编:《唐人选唐诗新编》(增订本),第451页。

② 傅璇琮、陈尚君、徐俊编:《唐人选唐诗新编》(增订本),第919页。

章,子昂始高蹈。勃兴得李杜,万类困陵暴。”^①《调张籍》:“李杜文章在,光焰万丈长。不知群儿愚,那用故谤伤?蚍蜉撼大树,可笑不自量。”《石鼓歌》:“少陵无人谪仙死,才薄将奈石鼓何。”《酬司门卢四兄云夫院长望秋作》:“高揖群公谢名誉,远追甫白感至诚。”另如白居易《读李杜诗集因题卷后》:“吟咏留千古,声名动四夷。文场供秀句,乐府待新词。天意君须会,人间要好诗。”杜牧《冬至日寄小侄阿宜诗》:“李杜泛浩浩,韩柳摩苍苍。近者四君子,与古争强梁。”《雪晴访赵嘏街西所居三韵》:“命代风骚将,谁登李杜坛。少陵鲸海动,翰苑鹤天寒。”李商隐《漫成五章》其二:“李杜操持事略齐,三才万象共端倪。”皮日休《郢州孟亭记》:“明皇世,章句之风,大得建安体,论者推李翰林、杜工部为尤。”^②司空图《与王驾评诗书》:“国初,主上好文雅,风流特盛,沈、宋始兴之后,杰出于江宁,宏肆于李、杜,极矣。”^③黄滔《答陈磻隐论诗书》:“大唐前有李、杜,后有元、白,信若沧溟无际,华岳于天。”^④

唐人选唐诗对李、杜诗相对漠视,中晚唐诗人对李、杜评价颇高,二者之间形成巨大反差,说明李、杜诗在唐代社会被大众认可的程度较低(普通民众主要是通过选本来了解作品,唐人选唐诗忽略李、杜,对在大众中传播李、杜诗有很大影响),李、杜诗的价值仍处于被严重遮蔽的状态,李、杜诗之经典化进程,远未完成。

二、宋元:尊而不亲

李、杜之诗在唐代流传不广,与其全集尚未刊刻有直接关系。入宋之后,随着印刷术的发展,二人的全集皆被多次刊刻并广为流传,李、杜诗开始广为人知,并得到高度认同。然而,宋代的唐诗选本,却对李、杜诗采取“敬而远之”的态度。如北宋著名唐诗选本《唐百家诗选》^⑤,王安石《唐百家诗选序》曰:“余与宋次道同为三司判官,时次道出其家藏唐诗百余编,诿余择其精者,次道因名曰《百家诗选》。废日力于此,良可悔也。虽然,欲知唐诗者,观此足矣。”该书选唐诗人104家,诗1200余首,入选诗作较多的是王建、皇甫冉、岑参、高适等,均在七十首以上,韩偓、戴叔伦、杨巨源等皆四五十首,孟浩然、王昌龄、卢纶各二三十首,但是,既然说“欲知唐诗者,观此足矣”,却未选唐代两位最重要的诗人李白与杜甫,是绝对说不通的。对此,严羽《沧浪诗话》的说法是“李、杜、韩、柳以家有其集,故不载”^⑥,这是很牵强的观点。此书偏重中、晚唐,而略于初、盛唐,不选李、杜,主要原因应当是王安石执拗的性格,他欲与唐人分庭抗礼,其诗从中、晚唐一路发展而来,故有意“忽略”李、杜诗。洪迈的《万首唐人绝句》,成书于宋孝宗淳熙时,所选唐人绝句约一万首,李、杜皆在其中,入选李白五绝83首,七绝85首;杜甫五绝32首,七绝108首,数量均较多,意在求全而少选择,而且此书只选绝句一体,并不能代表李、杜诗的全部(或者主要)成就。南宋“永嘉四灵”之一的赵师秀选《众妙集》,共选唐诗人76家,诗228首,李白、杜甫、王维、高适、韩愈、白居易等大家均未入选,多选中、晚唐不知名的诗人,《四库全书总目》卷一八七评曰:“是集乃以风度流丽为宗,多近中唐之格”。赵师秀有《二妙集》,专选贾岛、姚合之诗,当然不会选李、杜。

南宋的一些绝句选本也常常忽视李、杜,如柯梦得《唐贤绝句》,原书已佚,《郡斋读书志》卷五下记载其选李、杜等五十四人之作,但“白止四首,甫六首,愈八首,宗元四首,惟牧二十五首”,也是偏重晚唐。刘克庄《唐五七言绝句》已佚,其自序(见《后村先生大全集》卷九十四)云:“惟李、杜当别论”,说明其未选李、杜诗。宋赵蕃等人撰、谢枋得注《注解选唐诗》(一作《唐诗绝句》),全书五卷,专选唐人七绝,共54人,诗101首,亦偏重中、晚唐,如刘禹锡14首,杜牧8首,李商隐、韦庄各4首等。

① 本文所引唐诗,均据彭定求等编:《全唐诗》,北京:中华书局,1979年,为节省篇幅,省略卷数、页码。

② 董浩等纂修:《全唐文》卷七九七,北京:中华书局影印本,1983年,第9册,第8355页下栏至8356页上栏。

③ 董浩等纂修:《全唐文》卷八〇七,第9册,第8486页上栏。

④ 董浩等纂修:《全唐文》卷八二三,第9册,第8671页下栏。

⑤ 该书一题王安石选,一说为宋次道选。

⑥ 严羽:《沧浪诗话·考证》,见郭绍虞:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1983年,第244页。

周弼《三体唐诗》是宋末重要的唐诗选本,据友人张智华教授统计,该书选录七绝(173首)、七律(150首)、五律(201首)三种诗体,诗人140人,其中初唐6人,盛唐16人,中唐66人,晚唐52人,同样未选李、杜诗,张智华曾推测其原因,但并无确证。

金代著名唐诗选本《唐诗鼓吹》,为元好问选,其弟子郝天挺注^①。元人赵孟頫《左丞郝公注〈唐诗鼓吹〉序》:“鼓吹者何?军乐也。选唐诗而以是名之者何?譬之于乐,其犹鼓吹乎?遗山之意则深矣。中书左丞郝公当遗山先生无恙时,尝学于其门,其亲得于指授者,盖非止于诗而已。……嗟夫!唐人之于诗美矣,非遗山不能尽去取之工;遗山之意深矣,非公不能发比兴之蕴。”^②明确指出《唐诗鼓吹》选者为元好问,注者为郝天挺。赵序作于至大元年,即1308年。姚燧《唐诗鼓吹注序》云:“鼓吹,军乐也。……取以名书,则由高宗退居德寿,尝撰唐宋遗事为《幽闲鼓吹》^③,故遗山本之,选唐近体六百余篇,亦以是名,……遗山代人云南参政郝公新斋视为乡先生,自童子时尝亲几杖,得其去取之指归。恐其遗忘,以易数寒暑之勤,既辑其所闻,与奇文隐事之杂见他书者,悉附章下。则公可当元门忠臣,其又郑笺之孔疏欤?”^④同样肯定此书为元选、郝注。卢摯《唐诗鼓吹后序》亦云:“新斋郝公继先注《唐诗鼓吹》集成,既命江东肃政内翰姚公端父为之序,而属摯跋于篇末。《唐诗鼓吹集》者,遗山先生元公裕之之所集。公以勋阀英胄,幼受学遗山公。尝以是集教之诗律,公慨师承之有自,故为之注。”^⑤卢序作于大德七年(1303)。武乙昌《注唐诗鼓吹序》云:“唐一代诗人,名家者殆数百,体制不一。唯近体拘以音韵,严以对偶,起沈、宋而盛于晚唐,迄今几五百年,未有能精其选者。国初遗山先生为中州文物冠冕,慨然当精选之笔,自太白、子美外,柳子厚而下凡九十六家……名曰《唐诗鼓吹》。……今中书左丞新斋郝公,以旧德为时名臣,早尝讲学遗山之门,念此诗不可无注,于是研覃精思,为之训释。诗人出处皆据史传,详著下方,使当时作诗之悉浮游于辞气之表,而遗山择诗之意亦从是可见,真天壤间奇书也。”^⑥武序对元选、郝注《唐诗鼓吹》同样肯定,且明确指出此书未选李、杜诗。武序作于至大元年(1308)。姚序虽未标明作年,但文末有“惜今白首”之语,故知作于姚燧晚年,姚燧生卒年为1238—1313年,故此序与赵、武二序大致作于同时,当在卢摯序之稍前,亦即1307年或稍前。从诸序得知,郝天挺为元好问及门弟子,郝之生卒年为1247—1313年,故上述诸序,均作于郝天挺在世之时,或许是受郝天挺所托而作。则《唐诗鼓吹》为金人元好问选、其弟子郝天挺注可以确定无疑矣^⑦。吴汝纶曰:“遗山《题中州集后》绝句云:‘陶谢风流到《百家》,半山老眼净无花。’此选大率亦以《百家》为蓝本,又所选诗多慷慨激昂、豪迈沉著之篇,与遗山所为诗同条共贯,以此推之,其为遗山所选,决非妄说。况有赵孟頫、武乙昌、姚端父诸人为序,岂得尽目为伪撰者哉?”^⑧所论较确。

《唐诗鼓吹》只选七律,主要选中、晚唐诗人之作,第一卷即为柳宗元10首,刘禹锡15首,许浑31首,初盛唐诗仅见于卷二,亦仅选王维8首,高适1首,岑参1首,张说2首,对中、晚唐诗的选择亦不够精审。对于该书未选李、杜,清人王清臣是这样分析的:“至于李、杜之作,唐人诸选,惟殷璠、韦毅仅及青莲廿余篇,此并李、杜而轶之。盖以两家专集,光焰万丈,无可去取,故世有选李、杜者,亦有取

① 据元人赵孟頫序,此书为金人元好问辑,其弟子郝天挺注,清人曾提出异议,但并无定论。

② 见明覆元刻本《注唐诗鼓吹》卷首。又,清人陆貽典《唐诗鼓吹题词》曰:元好问生活的时代,有两个郝天挺,一位字晋卿,泽州陵川人,元好问曾从其学进士业;一字继光,受业于元好问,曾注《唐人鼓吹集》(按即《唐诗鼓吹》),则两位郝天挺,一为遗山之师,一为遗山之弟子。

③ 《幽闲鼓吹》,唐张固著,此说不知何据。

④ 姚燧:《唐诗鼓吹注序》,《牧庵集》(清武英殿聚珍版丛书本)卷三,第4页b至第5页b。

⑤ 陆心源:《韶宋楼书志》卷一一五,北京:中华书局,1990年,第1305页。

⑥ 见明覆元刻本《注唐诗鼓吹》卷首。

⑦ 曹之谦《读唐诗鼓吹》:“杰句雄篇萃若林,细看一一精深。才高不似人间语,吟苦定劳天外心。白璧连城无少玷,朱弦三叹有遗音。不经诗老遗山手,谁解披沙拣得金。”(见房琪《汾河诸老诗集》卷八)亦肯定此书为元好问所选。

⑧ 吴汝纶:《评点〈唐诗鼓吹〉序》,1925年南官邢氏刻本《桐城先生评点唐诗鼓吹》卷首,北京:北京图书馆出版社,2002年,第1页b。

五经四子书而甲乙之，未尝不令人捉鼻也。”^①如果如吴汝纶所言，《唐诗鼓吹》主要取材于王安石《唐百家诗选》，则元好问与王安石一样，不选李、杜诗，则为顺理成章之事，王清臣的解释，也缺少说服力。

元代知名的唐诗选本，前有方回《瀛奎律髓》，后有杨士弘《唐音》。“《瀛奎律髓》成书于元至元二十年（公元一二八二年），当时即已刊刻流行。”（李庆甲《瀛奎律髓汇评·前言》），《唐音》“始于乙亥（1335）成于甲申（1344）”，刊刻于至正四年甲申（1344）（杨士弘《〈唐音〉自序》），二者相差了六十余年，二书反映了元代人对李、杜诗看法的重大改变。

《瀛奎律髓》专选唐、宋律诗约 3000 首，385 家，其中唐诗 1200 余首，宋诗 1700 余首，数量上偏重宋诗，其选诗的主旨是重视杜甫及江西诗派，全书 49 卷，其中 29 卷有杜诗入选，共选杜诗 209 首，占入选唐诗总数（1227 首）的六分之一，比例非常高。方回是著名的宋诗派，他选《瀛奎律髓》，目的是为“江西诗派”壮大声势，为此，他提出了著名的“一祖三宗”说：“古今诗人，当以老杜、山谷、后山、简斋四家为一祖三宗，余可预配享者有数焉。”论七律时也说：“老杜诗为唐诗之冠，黄、陈诗为宋诗之冠。黄、陈，学老杜者也。嗣黄、陈而恢张悲壮者，陈简斋也；流动圆活者，吕居仁也；清劲清雅者，曾茶山也。七言律，他人皆不敢望此六公矣。”^②方回此书，多选老杜及中、晚唐诗，宋诗则以北宋黄、陈诸家为主，近乎钱钟书先生所言之“宋调”，虽选杜诗超过 200 首，但只选五律、七律两体，对海涵地负、千汇万状的杜诗之面貌，亦未能全面反映。至于李白诗，本书仅选 10 首，与李白在诗歌史上的地位严重不符，究其原因，是因太白诗不合其论诗所崇尚的标准而已。

杨士弘《唐音》选唐诗 1421 首^③，《唐音·自序》对历代唐诗选本轻视盛唐、重视中、晚唐深致不满：“及观诸家选本，载盛唐诗者，独《河岳英灵集》。然详于五言，略于七言，至于律、绝，仅存一二。《极玄》姚合所选，止五言律百篇，除王维、祖咏，亦皆中唐人诗。”杨士弘又指出：“《中兴间气集》《又玄》《才调》诸集，王安石《唐百家诗选》，亦重晚唐，洪迈、曾原一、赵紫芝、周弼等唐诗选本，“大抵多略于盛唐而详于晚唐也。”由于重中晚唐而轻盛唐，李、杜往往被忽略，这与本文的分析也是一致的。杨士弘“后客章贡，得刘爱山家诸刻初盛唐诗，手自抄录，日夕涵泳。于是审其音律之正变，而择其精粹，分为《始音》《正音》《遗响》，总名曰《唐音》”。该选本重视初盛唐诗，杨氏在《自序》中，对李、杜诗十分推崇，并且以李、杜为核心，勾画了初盛唐诗人群：

夫诗莫盛于唐，李、杜文章冠绝万世，后之言诗者皆知李、杜之为宗也。至如子美所尊许者，则杨、王、卢、骆；所推重者则薛少保、贺知章；所赞咏者，则孟浩然、王摩诘；所友善者，则高适、岑参；所称道者，则王季友。若太白登黄鹤楼，独推崔颢为杰作；游郎官湖，复叹张谓之逸兴；拟古之诗，则仿佛乎陈伯玉。古之人不独自专其美，相与发明斯道者如是，故其言皆足以没世不忘也^④。

此序中所列李、杜推崇之诗与诗人，多已被选入《唐音》，但是，《唐音》却未直接选李、杜诗，原因是《凡例》所言：“李、杜、韩诗世多全集，故不及录”，虽有说明，但不能不说是《唐音》的一大缺憾，明人邵天和、胡应麟、胡震亨均对此提出批评^⑤。

元代唐诗选本中，《瀛奎律髓》兼选唐、宋，以“宋调”为指归，对弘扬杜诗有很大作用，但只选五、七言律诗，且以宋诗标准选杜诗，又有较大局限性。《唐音》在理论上推重李、杜诗，在某种程度上说是以李、杜的眼光来选唐诗，如《唐诗始音》主要录“初唐四杰”诗，不分体，《唐诗正音》卷一至卷六，分

① 王清臣《唐诗鼓吹小引》，见《唐诗鼓吹笺注》卷首，清乾隆十一年（1746）刻本。

② 方回这两段话，分别见《瀛奎律髓》卷二十六，陈与义《清明》诗评语；《瀛奎律髓》卷一，陈与义《与大光同登封州小阁》评语（方回选评，李庆甲集评校点：《瀛奎律髓汇评》，上海：上海古籍出版社，2005年，第1149、42页）。

③ 陶文鹏、魏祖钦校点：《唐音评注·前言》，保定：河北大学出版社，2006年，第17页。

④ 本文所引杨士弘《唐音·自序》之文字，见陶文鹏、魏祖钦校点：《唐音评注》卷首“《唐音》姓氏并序”，第7—8页。

⑤ 参阅陶文鹏、魏祖钦校点：《唐音评注·前言》，第12页。

体裁选唐诗,多选初盛唐名家名作;《唐音遗响》卷一、卷二录盛唐诗,应当说,初盛唐诗入选的数量不少,体现了盛唐诗风。《瀛奎律诗》选了二百多首杜诗,其宗旨却是尊宋,《唐音》未选李、杜诗,却贯穿了李、杜的精神,其宗旨是尊唐。

总之,宋元人的唐诗选本,对李、杜的态度是尊而不亲,以全集流行易得为主要借口,基本上未选李、杜诗,这在很大程度上削弱了李、杜诗在广大受众中的知名度与影响力。

三、明代:双峰并峙

明人重唐诗,李、杜诗也被抬高至历史上的顶点。

明代唐诗选本数量较多,本文选择几种较有代表性的选本进行分析,读者自可举一反三。

明代最著名的唐诗选要当推高棅的《唐诗品汇》(成书于1293年),高棅与闽人林鸿等并称“闽中十子”。该书《凡例》即引林鸿论诗之语来推尊盛唐:“唯李唐作者,可谓大成。然贞观尚习故陋,神龙渐变常调,开元、天宝间,神秀声律,粲然大备,故学者当以是楷式。”林鸿之语,实承袭《河岳英灵集叙》的观点。高棅“以为确论”,后来,高棅见到同为闽人的南宋人严羽《沧浪诗话》之说,更加印证了林鸿的观点,即论唐诗以盛唐(开元、天宝)为最高境界,严羽论诗“截然谓当以盛唐为法”,且要将“李、杜二集枕藉观之”,朝夕讽咏,这些都对高棅产生了直接影响。《唐诗品汇》正集九十卷(《拾遗》十卷暂未统计),共入选作者620人,诗5769首,按体裁排列。

高棅继承并发展了严羽的唐诗分期法,按四期(初、盛、中、晚)、九格(正始、正宗、大家、名家、羽翼、接武、正变、余响、傍流)选唐诗,其中“正宗”以下四格为盛唐,李白诗多为正宗,杜甫诗多为大家,二人诗入选之数量,为全书的前两位,李、杜诗在唐诗史上至高无上的地位,至此得以确立。具体情况是:五言古诗,李白为正宗(第四、第五、第六卷),共196首;杜甫为大家(第七、第八卷),共84首;第二十四卷“长篇”,李、杜各二首。七言古诗李白为正宗(第二、三卷),共76首;杜甫为大家(第四卷),共52首。五言绝句,李白为正宗(第二卷内),23首;杜甫为羽翼(第三卷内),8首;七言绝句,李白为正宗(第二卷内),39首;杜甫为羽翼(第三卷内),7首。五言律诗,李白为正宗(第五卷内),46首,杜甫为大家(第七卷内),82首。五言排律,李白为正宗(第四卷内),20首;杜甫为大家(第五卷),25首;七言律诗,李白为正始(第二卷内),6首;杜甫为大家(第三卷),37首。在高棅的诗学体系中,“正宗”是最高的待遇,而在七大类诗中,李白诗有六类被列为“正宗”,一类被列入“正始”,其他盛唐诗人均无法望其项背。高棅给杜甫诗的名号是“大家”,虽然也是第一等的评价,但总觉得不如“正宗”名正言顺,高棅论杜,称之为“大家”,或许体现了杜诗正中有变,由盛唐开启中唐的特点。杜甫诗有五类被列为“大家”,两类列为羽翼。再看选诗数量,李白诗入选《唐诗品汇》(正集)408首,杜诗297首,李、杜合计共705首,约占《品汇》选诗总数的百分之十二,占李诗存世总数的约百分之四十,杜诗存世总数的百分之二十以上,李、杜诗之精华,均被网罗在内。高棅《唐诗品汇总序》即充分肯定李、杜诗之地位:“开元、天宝间,则有李翰林之飘逸,杜工部之沉郁,孟襄阳之清雅,王右丞之精致,储光羲之真率,王昌龄之声俊,高适、岑参之悲壮,李颀、常建之超凡,此盛唐之盛者也。”^①在批评唐宋时期的唐诗选本时,高棅也指出“李、杜大家不录”,为重要缺陷。

高棅在编成《唐诗品汇》后,又在此基础上精选为《唐诗正声》二十二卷,明人何城《重刊〈唐诗正声〉序》云:“国朝高廷礼汇唐诗为九十卷,中又择其声之正者九百首有奇,别为一编……故愚尝谓《品汇》之外,唐人无诗矣;《正声》之外,唐之诗得其正者亦鲜矣。”^②胡纘宗《刻〈唐诗正声〉序》亦云:“杨(按,指杨士弘《唐音》)未选李、杜,高(按,指高棅《唐诗正声》)李、杜亦入选;杨于晚唐犹有取焉,高于

① 高棅编选:《唐诗品汇》卷首,上海:上海古籍出版社影印本,1982年,第8页下栏至第9页上栏。

② 高棅编选:《唐诗正声》卷首,明嘉靖何城重刻本(据陈伯海、李定广编著:《唐诗总集纂要》,上海:上海古籍出版社,2016年)。

晚唐才数人数首而止,其严哉!”^①赞扬高棅选李、杜而轻晚唐。据笔者统计^②,《唐诗正声》共收唐诗934首,亦分七大类,如同《唐诗品汇》,其中五古,李白33首,杜甫38首;七古,李白13首,杜甫14首;五律,李白9首,杜甫15首;五言排律,李白4首,杜甫7首;七律,李白3首,杜甫16首;五绝,李白7首,杜甫3首;七绝,李白12首,杜甫未收。合计收李白诗81首,占全书总数百分之八点六,收杜甫93首,占全书百分之九点九,李杜诗共174首,占全书百分之十八点五。可见,从《唐诗品汇》到《唐诗正声》,李、杜诗都得到充分的尊重,可以说是双峰并峙,其他诗人均无法与之相提并论。如果说《品汇》选李白诗多于杜甫,似乎对李稍有偏爱,《正声》则更加一碗水端平,无抑杜扬李或抑李扬杜现象。郭濬《增订〈唐诗正声〉序》曰:“我明高廷礼先生尝辑《品汇》,拔其尤为《正声》,标格闲体,典则可法,泐泐乎洵一代雅音矣。”^③所言较确。当然,可能是限于篇幅,李、杜的一些长篇五、七言古诗、歌行未能入选,显得《正声》稍有不足。

“后七子”的代表人物李攀龙有《唐诗选》,学界多以为是从李攀龙《古今诗删》中的唐诗部分转化而来^④,此说实不确。笔者将二书比较,发现差别巨大,如五言古诗,《唐诗选》共选14首(即卷一),七言古诗选32首(见卷二);《古今诗删》选五言古诗119首(卷十、卷十一),选七言古诗96首,两者相差数倍。以《唐诗选》卷一为例,其全部出于《古今诗删》,可以说《唐诗选》是《古今诗删》的删节本或再选本。本文重点讨论《唐诗选》与李、杜诗经典化问题,该书共七卷,依旧按五古、七古、五律、五排、七律、五绝、七绝的顺序排列,共收唐诗460首^⑤,其中李白诗34首,占全书百分之七强,杜甫诗48首,占百分之十强,李、杜相加,占近百分之十八,二人仍列前两位,地位十分突出。值得注意的是,王维诗入选32首,仅比李白少两首,占约百分之七。在《唐诗选序》中,李攀龙肯定杜甫的七古,李白的五、七言绝句,七律则肯定王维、李颀,对杜甫亦微致不满。本书选李白诗较多的是五律(5首)、五绝(5首)、七绝(18首),李白五七言古诗有极高成就,《唐诗选》仅选2首,显得偏少,去取不当。选杜诗较多者为七古(8首)、五律(12首)、五排(7首)、七律(12首),则较为合理。此书在一定程度上体现了“前后七子”的诗学思想。明人施凤来《唐诗选序》曰:“历下李于麟哀然以诗振起嘉、隆,乃一畅李、何之绪,渔猎百氏,为一代文匠。其选唐诗仅若干卷,操诗家三尺以进退诸作者,不入彀率,虽爱必捐。”^⑥说明他是持“前后七子”的标准来选唐诗的。本书特重李、杜,明人已有认识,费元禄《唐诗选序》在评论了唐代诗人的优缺点之后,指出:“独少陵雄浑,青莲疏逸,鞭笞诸家,掩映千古。譬之参三乘禅,以顿以渐,各从所入,其于证果一也,而要之大宗智者得之矣。”^⑦

明代的唐诗选本还有一种值得关注,即唐汝询的《唐诗解》,该书“一遵《品汇》之例”(唐汝询《唐诗解·凡例》),《四库全书总目》曰:“是书取高廷礼《唐诗正声》、李于麟《唐诗选》二书,稍为订正,附以己意,为之笺释。”^⑧此说实际上源于《唐诗解·凡例》:“选唐诗者,无虑数十种,而正法眼藏,无逾高、李二家。然高之《正声》,体格褊正而稍入于卑,李之《诗选》,风骨褊高而微伤于刻。余欲收其二美,裁其二偏,因复合选之。得若干首,令观者驾格于高而标奇于李,其于唐诗或庶几矣。”^⑨据王振汉先生统计,《唐诗解》选入唐诗1500余首,其中李白诗175首,杜甫诗174首,均占选诗总数近百分之

① 胡纘宗:《鸟鼠山人小集》卷十二,明嘉靖刻本。

② 此处统计所依据的版本为日本天保十四年(1841)《唐诗正声笺注》,早稻田大学土岐文库藏。

③ 郭濬:《增订〈唐诗正声〉》卷首,明天启六年(1626)刻本,第1页b。

④ 《四库全书总目》卷一九二《集部·总集类存目》:“《唐诗选》七卷,旧本题明李攀龙编,唐汝询注,蒋一葵直解……攀龙所选历代之诗,本名《诗删》,此乃摘其所选唐诗。汝询亦有《唐诗解》,此乃割取其注,皆坊贾所为。疑蒋一葵之直解亦托名矣,然至今盛行乡塾间,亦可异也。”(北京:中华书局影印本,1965年,第1749页下栏)

⑤ 《古今诗删》卷十至卷二十二为唐诗,共725首。

⑥ 李攀龙编选:《唐诗选》卷首,万历二十八年(1600)武林一初斋刻本(据陈伯海、李定广编著:《唐诗总集纂要》,第245页)。

⑦ 费元禄:《甲秀园集》卷二十五,明万历刻本,第16页a。

⑧ 永瑤、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一九三《集部·总集类存目》三,第1763页中栏。

⑨ 唐汝询选释:《唐诗解·凡例》,保定:河北大学出版社,2001年,第2页。

十二,合计达百分之二十三以上,接近全书的四分之一。《唐诗解》与《唐诗正声》选诗高度重合,仍以李、杜为例,《正声》五古,李白诗33首;《唐诗解》,共54首,有31首与《正声》重复;杜甫诗38首,《唐诗解》共50首,有35首与《正声》重复;七言古诗,《正声》选李白13首、杜甫14首,《唐诗解》李诗共22首,《正声》13首全部入选;《唐诗解》,杜诗共40首,《正声》14首,全部在内。依此类推,《唐诗解》实为《唐诗正声》的扩展版,首先是增加了约三分之一(500首)诗作,其次是作了注释,其三是增加了评语(即“解”),这一部分是最见功力之处。

从《唐诗品汇》到《唐诗正声》,再到《唐诗选》、《唐诗解》,明代唐诗选本中尊盛唐、重李杜的主线还是十分清晰的,李、杜之诗,因这几种诗选的宣传,而广为人知,也是十分明显的。

晚明竟陵派的《唐诗归》,与上述复古派诗选面目大不相同,《唐诗归》的选者钟惺、谭元春,既反对“前后七子”模拟盛唐而出现的“极肤、极熟、极狭”之风,又反对“公安派”的“险”“俚”“僻”的作法,转而提倡“幽情单绪”(钟惺《诗归序》)、“孤怀”“孤诣”(谭元春《诗归序》),他们不像“公安派”那样提倡中、晚唐诗风,对盛唐还是重视的,只不过在具体诗作的选择上与复古派有很大区别。钟、谭承袭了高棅的四唐分法,《唐诗归》36卷,其中初唐诗5卷,共选诗323首,70位诗人;盛唐为重中之重,共19卷,选诗1164首,诗人93位;中唐共8卷,选诗489首,诗人69位;晚唐4卷,选诗261首,诗人62位。总计全书选诗2237首,诗人294位。在明代唐诗选本中,《唐诗归》选诗之数量,仅次于《唐诗品汇》,但大量的唐诗经典名篇却被其排除在外。邬国平教授《竟陵派与明代文学批评》、孙春青《明代唐诗学》对此有详尽的分析,孙学堂《明代诗学与唐诗》也指出本书未选一些重要作品,并引用钟惺《再报蔡敬夫》之言:“直黜杨炯一字不录,而《滕王阁》《长安古意》《帝京篇》《代悲白头翁》、初盛应制七言律、大明宫唱和、李之《清平调》,杜之《秋兴八首》等作,多置孙山外。”孙学堂还指出《唐诗归》偏爱山水田园诗、偏爱写日常生活之诗,不选高、岑七言歌行名篇等^①。

在推尊盛唐的大方向上,《唐诗归》与高棅以下持复古论的唐诗选本在表面上是一致的,《唐诗归》选唐诗2237首,其中盛唐诗1164首,占到全书的一半以上,是初、中、晚唐诗的总和。但是实质上,二者又有很大不同,一是在复古派选本中,李、杜均居于最核心的地位,入选诗作最多,二人诗歌入选数量也大致相等,《唐诗归》却是杜甫最多(313首)、王维其次(113首)、李白第三(98首),同时储光羲(61首)、孟浩然(68首)、王昌龄(66首)、高适(38首)、岑参(45首)、李颀(35首),王维诗的数量超过李白,所选王维诗占其存诗总数高达百分之二十五,李白诗不到百分之十,杜甫诗达百分之二十以上,李白的地位明显下降,同时盛唐几位名家也占了较大比重。在具体篇目的取舍方面,钟、谭更是与复古派不同,如李白著名的《古风》组诗,钟惺评曰:“太白长处殊不在此,而未免以六十首故得名。”故仅选一首(凤飞九千仞)。李白的七古名篇《蜀道难》《梁甫吟》《将进酒》《西岳云台歌送丹丘子》《忆旧游寄谯郡元参军》《庐山谣寄卢侍御虚舟》《梦游天姥吟留别》《答王十二寒夜独酌有怀》《宣州谢朓楼饯别校书叔云》等均未入选。又如选七律,钟、谭首先对王世贞之论杜表示不满,《唐诗归》选杜甫七律《九日蓝田崔氏庄》,且评论曰:“钟云:凡雄者贵沉,此诗及‘昆明池水’,胜于‘玉露凋伤’‘风急天高’,盖以此。王元美谓七言律虚响易工,沉实难至,似亦笃论。而专取四诗为唐七言律压卷,无论老杜至处不在此,即就四诗中,已有虚响沉实之不同矣。不知彼以何者而分虚响沉实也,特录此黜彼,以存真诗。”^②王元美(世贞)为“后七子”领袖之一,他论杜甫七律之语见其《艺苑卮言》:“何仲默取沈云卿《独不见》,严沧浪取崔司勋《黄鹤楼》,为七言律压卷。二诗固甚胜,百尺无枝,亭亭独上,在厥体中,要不得为第一也。沈末句是齐梁乐府语,崔起法是盛唐歌行语。如织官锦间一尺绣,

① 邬国平:《竟陵派与明代文学批评》,上海:上海古籍出版社,2004年;孙春青:《明代唐诗学》,上海:上海古籍出版社,2006年;孙学堂:《明代诗学与唐诗》,济南:齐鲁书社,2012年。孙学堂引钟惺之语,见钟惺:《隐秀轩文集·书跋一》,明天启二年(1622)沈春泽刻本。

② 钟惺、谭元春辑:《唐诗归》卷二十二,《续修四库全书》本(据辽宁省图书馆藏明刻本影印)。本文引用《唐诗归》之语,均据此本,不一一标注页码。

锦则锦矣，如全幅何？老杜集中，吾甚爱‘风急天高’一章，结亦微弱；‘玉露凋伤’‘老去悲秋’，首尾匀称，而斤两不足；‘昆明池水’，秾丽况切，惜多平调，金石之声微乖耳。然竟当于四章求之。”^①钟惺不满而王世贞盛赞的“风急天高”，即杜甫《登高》（风急天高猿啸哀）；“玉露凋伤”即杜甫《秋兴八首》中的“玉露凋伤枫树林”一首，按王世贞的说法，此二诗为杜诗压卷之作，按照钟惺的说法，这两首诗不够“雄”、“沉”。评价标准不同，毁誉悬殊。钟、谭对杜诗的评价有时不免自相矛盾，如他们不满于王世贞称赞“老去悲秋”（即杜甫《九日蓝田崔氏庄》诗），同时又将其选入《诗归》，还选入杜甫的“昆明池水”（即《秋兴八首》之一），但在评《白帝城最高楼》时又说：“钟云：同一清壮，而节细味永，按之有物，觉‘老去悲秋’‘昆明池水’等作皆逊之。”（《唐诗归》卷二十二）钟、谭一直不满杜甫的一些七律组诗，一则曰：“钟云：《秋兴》偶然八首耳。非必于八也。今人诗拟《秋兴》已非矣。况舍其所为秋兴而专取盈于八首乎？胸中有八首，便无复秋兴矣。杜至处不在秋兴，秋兴至处亦非以八首也。今取此一首，余七首不录。”（《唐诗归》卷二十二《秋兴》“昆明池水”首评语）批评《秋兴》《诸将》等组诗“徒费气力”（《唐诗归》卷二十二《覃山人隐居》诗评语）。在《小寒食舟中作》的评语中，钟惺揭橥自己选杜甫七律之标准：“钟云：予选杜七言律似独与世异同，盖此体为诸家所难，而老杜一人选至三十余首，不为严且约矣。然于寻常口耳之前，人人传诵，代代尸祝者，十或黜其六七。友夏云：既欲选出真诗，安能顾人唾骂。留此为避怨之资乎？知我者老杜，罪我者从来看杜诗之人也。”（《唐诗归》卷二十二）杜甫《秋兴八首》为有机之整体，为学者共识，杨伦《杜诗镜铨》引俞场曰：“身居巫峡，心忆京华，为八诗大旨。”沈德潜《唐诗别裁集》卷十四曰：“怀乡恋阙，吊古伤今，杜老生平，具见于此。其才气之大，笔力之高，天风海涛，金钟大镛，莫能拟其所到。”《诸将五首》亦为统一整体，王嗣奭《杜臆》卷六曰：“前四首皆责备天宝以来诸将，而末章颂严武以愧之。观武镇蜀，来则安，去则乱，无忝将才，亦非阿其所好也。”《杜诗镜铨》云：“《秋兴》《诸将》，同是少陵七律圣处，沉实高华，当让《秋兴》；深浑苍郁，定推《诸将》。有谓《诸将》不如《秋兴》，此少年耳食之见耳。”《唐诗归》不喜《秋兴》《诸将》等组诗，一是因为不喜欢杜甫沉郁顿挫的诗风，不能欣赏反映重大社会政治问题的诗作，对杜诗艺术的理解也有很大偏差，二是钟、谭偏爱清幽、明净的诗风，反映出他们思想境界平庸，艺术趣味狭窄，只能欣赏那些“幽情单绪”的小情调，因此他们也不能欣赏李白的那些分量较重的七言古诗，这都是其不足之处，所以明末清初许多学者对“竟陵派”评价不高，钱谦益《列朝诗集小传》讽为“鼠穴”“鬼国”，朱彝尊《静志居诗话》卷十九、《明诗综》卷七十一说《诗归》一出，“正声微茫，蚓窍蝇鸣，镂肝铄肾”，为亡国之音。毛先舒作《诗辨坻》，有《竟陵诗解驳议》，专批《诗归》。《四库全书总目·集部总集类》存目三也对《诗归》多有批评：“大旨以纤诡幽渺为宗，点逗一二新隽字句，矜为元（玄）妙，又力排选诗惜群之说，于连篇之诗，随意割裂，古来诗法，于是尽亡。”^②所云“以纤诡幽渺为宗”、割裂连篇之诗等，均切合《诗归》选李、杜诗之弊。

由周敬、周珽编辑的《删补唐诗选脉笺释会通评林》刊刻于明崇祯十一年（1635），是明末具有集大成性质的唐诗选本，选诗 2400 余首，博采众家之长，持论公允，成功地避免了从复古派到公安、竟陵派的偏颇，给后世提供了一个优秀的唐诗读本，该书选杜诗 172 首，李白诗 154 首，占全书总数约百分之十三，李、杜诗的代表作多已选入，评价亦较精辟，笔者已有专文论之^③，兹不赘言。

四、李、杜诗歌地位在后世的升降

唐人的唐诗选本，对李、杜诗不够重视，但幸运的是，李、杜诗集得以相对完整地保留下来。李白集，唐时有李阳冰所辑《草堂集》十卷、魏颢所编《李翰林集》，中唐时，范传正又为李白编了一个集子，

① 王世贞：《艺苑卮言》卷四，丁福保辑：《历代诗话续编》，第 1008 页。

② 永瑆、纪昀等撰：《四库全书总目》卷一九三，第 1759 页上栏至中栏。

③ 丁放：《删补唐诗选脉笺释会通评林》与明代唐诗学，《文学评论》2017 年第 1 期。

见范传正《李白新墓碑》(作于元和十二年,公元817年)。宋初乐史编有《李翰林集》二十卷,《李翰林别集》十卷。稍后,宋敏求汇集众家所录,编为《李太白文集》三十卷,经曾巩校正,苏州知州晏知止于元丰三年(1080)刻印刊行。杜甫集,至宋初已亡佚过半,苏舜钦、王洙相继整理杜集,但未刊刻,嘉祐(1056-1063)中,王琪为苏州知州,在王洙本的基础上整理刊刻。治平(1064-1067)中,裴煜又增元稹撰杜甫《墓志铭》等九篇,再次印行,此王洙编、王琪校订、裴煜补遗之《杜工部集》,成为后世杜集的祖本^①。李白诗有宋杨齐贤集注、元萧士赧补注的《分类补注李太白诗》等注本流行,杜诗则出现多种注本,如郭知达辑《九家集注杜诗》、赵次公注杜诗、黄希与黄鹤等人的《千家集注杜诗》等。李诗今存约1050首,杜诗今存1450余首,在现存唐人诗集中,李、杜诗歌的数量仅次于白居易,列二、三位,这为后世诗人认识李、杜,提供了宝贵的文本材料。但是,李、杜二人身世飘零,李白仅在长安当过两三年徒有虚名的“翰林供奉”,天宝三载(744)之后即浪迹江湖,“安史之乱”中又遭牢狱之灾、流放之厄。杜甫“困守长安”十年,刚得微官,即逢战乱,支离东北,漂泊西南,二人均在贫困交加中度过余生,所以,他们的诗歌,在当时未能得到朝野的公认(尤其是杜诗,远未被时人认可)。中唐前期,“大历十才子”为代表的工整流丽的诗歌占据诗坛,如独孤及为大历诗人皇甫冉诗集作序时说:“沈、宋既歿,而崔司勋颢、王右丞维复崛起于开元、天宝之间,得其门而入者,当代不过数人,补阙其人也。”^②与李、杜同时的王维诗名甚盛,他去世后,皇帝曾命其弟王缙将其文集呈进。顾况则说陶翰为开、天时期著名诗人,綦毋潜、王昌龄是其敌手^③。到了中唐元和年间,韩、孟与元、白两大诗派崛起于诗坛,开始重视李、杜。元稹于元和八年(813)为杜甫《墓志铭》,将李、杜并称,对杜诗极力称赞,批评李白不能“铺陈终始,排比声韵”^④,是一种抑李扬杜论。元和十年(815)白居易作《与元九书》,依据“美刺兴比”说立论,对李、杜,一方面肯定其地位,一方面又颇有微词^⑤。五代之末,刘昫《旧唐书·文苑传》为李、杜立传,且云“天宝诗人,(杜)甫与李白齐名”,大大提高了李、杜在文坛的认知度。

宋朝初年,白体、崑体、晚唐体盛行,李、杜诗受到冷落,随着欧阳修领袖诗坛,苏舜钦、梅尧臣为其羽翼,李、杜诗再度复兴,李、杜诗集在宋代得以多次整理与刊刻,为二人诗的流传提供了很大的助力,宋、元四百年间,仅李白、杜甫、韩愈、柳宗元的集子有全注本,李、杜以诗知名,韩、柳以文著称^⑥。

北宋主流诗人,从欧阳修、苏舜钦到苏轼诸人,均承认李、杜为唐诗之最高代表,而又较为偏爱李白,欧公《六一诗话》云:“唐之晚年,诗人无复李、杜豪放之格”,还对“西崑体”“白乐天体”及九僧之“晚唐体”深致不满,他评诗友梅尧臣、苏舜钦诗曰:“圣俞、子美,齐名于一时,而二家诗体特异。子美笔力豪隽,以超迈横绝为奇;圣俞覃思精微,以深远闲淡为意,各极其长,虽善论者不能优劣也。”^⑦这也可看作对李、杜诗风的间接评价,盖苏近李而梅近杜。至于个人的艺术趣味,欧公则更接近李白。刘攽《中山诗话》曰:“杨大年不喜杜工部诗,谓为村夫子。……欧公亦不甚喜杜诗,谓韩吏部绝伦。吏部于唐世文章,未尝屈下,独称道李、杜不已。欧贵韩而不悦子美,所不可晓;然于李白而甚赏爱,将由李白超越飞扬为感动也。”^⑧苏轼论诗,常常是李、杜并重,《次韵张安道读杜诗》曰:“谁知杜陵杰,名与谪仙高。扫地收千轨,争标看两艘。”苏轼个人的诗歌风格,则更近李白。苏轼的弟子黄庭坚,是宋诗派的代表人物,论诗首重杜甫,其《答洪驹父书》强调杜诗“无一字无来处”,有“点铁成金”之功、

① 关于李、杜诗集由抄本到刻本的发展情况的论述,参考了陶敏、李一飞《随唐五代文学史科学》的相关论述,谨此致谢。

② 独孤及:《唐故左补阙安定皇甫公集序》,董诰等编:《全唐文》卷三八八,第四册,第5366页下栏。

③ 顾况:《礼部员外郎陶氏集序》,董诰等编:《全唐文》卷五二八,第六册,第3940页下栏。

④ 元稹:《唐故工部员外郎杜君墓系铭》,董诰等编:《全唐文》卷六五四,第七册,第6649页下栏。

⑤ 白居易《与元九书》云:“又诗之豪者,世称李、杜。李之作,才矣奇矣,人不逮矣,索其风雅比兴,十无一焉。杜诗最多,可传者千余篇,至于贯串今古,颀缕格律,尽工尽善,又过于李。然撮其《新安史》《石壕史》《潼关史》《塞芦子》《留花门》之章,‘朱门酒肉臭,路有冻死骨’之句,亦不过三十四首。杜尚如此,况不逮杜者乎?”(董诰等编:《全唐文》卷六七五,第七册,第6889页下栏)

⑥ 关于李、杜、韩、柳文集刊刻本的叙述,参阅了万曼《唐集叙录》。

⑦ 欧阳修:《六一诗话》,北京:人民文学出版社,1962年,第9、10页。

⑧ 刘攽:《中山诗话》,何文煊辑,《历代诗话》,北京:中华书局,1981年,第288页。

“夺胎换骨”之妙^①。不过，在理论上，黄庭坚并不轻视李白，而是李、杜并重，其《题李白诗草后》曰：“余评李白诗，如黄帝张乐于洞庭之野，无首无尾，不主故常，非墨工槩人所可拟议。吾友黄介读《李杜优劣论》曰：‘论文政不当如此。’余以为知言。”^②北宋后期诗坛形成“江西诗派”，以学杜甫相号召，“靖康之乱”之后，时局与杜甫所经历的“安史之乱”十分相似，陈与义等人更是杜甫诗风的追随者。故方回《瀛奎律髓》，以杜甫、黄庭坚、陈师道、陈与义为“一祖三宗”，李白的诗歌则较少被提及。南宋中期，严羽作《沧浪诗话》，有感于近世诸公（当指黄庭坚、陈师道诸人）“乃作奇特解会，遂以文字为诗，以才学为诗，以议论为诗”之弊，提倡李、杜并尊，“即以李、杜二集枕藉观之，如今人之治经”（以上见《沧浪诗话·诗辨》）。“李、杜二公，正不当优劣。太白有一二妙处，子美不能道；子美有一二妙处，太白不能作。子美不能为太白之飘逸，太白不能为子美之沉郁。”这是就诗风而论，李、杜并列，各有所长。若就名篇而论，也是各极其诣：“太白《梦游天姥吟》《远别离》等，子美不能道；子美《北征》《兵车行》《垂老别》等，太白不能作。论诗以李、杜为准，挟天子以令诸侯也。”（以上见《沧浪诗话·诗评》）宋末文人，以反对“江西诗派”相标榜，以“永嘉四灵”和“江湖派”为代表，他们多效法晚唐，对李、杜诗风，并未能坚持学习。元代文人尊崇盛唐，以李、杜为最高典范，元人辛文房《唐才子传》卷二说李、杜二公“骚雅之妙，双振当时，兼众善于无今，集大成于往作，历世之下，想见风尘。……昔谓杜之典重，李之飘逸，神圣之际，二公造焉。观于海者难为水，游李、杜之门者难为诗。斯言信哉！”^③元人郝经《与撒彦举论诗书》、何梦桂《琳溪张兄诗序》、揭傒斯《惟实集序》、张以宁《钓鱼轩诗集序》等，均提出李、杜并重，为唐诗之冠。

随着唐诗在明代的盛行，李、杜诗之地位进一步提高。由元入明的文人贝琼《乾坤清气序》曰：“诗盛于唐，尚矣。盛唐之诗，称李太白、杜少陵而止。”与高棅大体同时的方孝孺《谈诗五首》其一曰：“举世皆宗李、杜诗，不知李、杜更宗谁？能探风雅无穷意，始是乾坤绝妙词。”虽意在推尊风雅，但反映了当时举世尊李、杜的风气。“前后七子”主张复古，倡言“文必秦（西）汉，诗必盛唐”（《明史》李梦阳传、王世贞传所言略同）。何景明《与李空同论诗书》曰：“故曹、刘、阮、陆，下及李、杜，异曲同工。”谢榛较重杜甫，杨慎则较重李白，不满杜甫，总的看来，“前后七子”及同时诸人，对李、杜评价都很高，对这种情形，“后七子”代表人物王世贞说得较清楚：

李、杜光焰千古，人人知之。沧浪并极推尊，而不能致辨。元微之独重子美，宋人以为谈柄。近时杨用修为李左袒，轻俊之士往往傅耳。要其所得，俱影响之间。五言古、选体及七言歌行，太白以气为主，以自然为宗，以俊逸高畅为贵；子美以意为主，以独造为宗，以奇拔沉雄为贵。其歌行之妙，咏之使人飘扬欲仙者，太白也；使人慷慨激烈、歔歔欲绝者，子美也。^④

这段话与严羽论李、杜特长之语相似，既李、杜并尊又有具体分析，还讨论了李、杜各体诗的长短优劣，较为客观。

到了晚明，屠隆等人主张广泛学习唐人而不专主李、杜（见其《论诗文》、《鸿苞》卷十一）“公安派”则对尊盛唐、重李杜表示不满，指出：“唐自有诗也，不必《选》体也；初、盛、中晚自有诗也，不必初、盛也。李、杜、王、岑、钱、刘，下迨元、白、卢、郑，各自有诗也，不必李、杜也……然则古何必高，今何必卑哉！”^⑤然而，“公安派”不满的并非李、杜诗，而是亦步亦趋摹仿李、杜的复古派。

可能是受高棅《唐诗品汇》的影响，明代出现多种专选李杜的诗选，如赖进德编《李杜诗集》三卷，

① “夺胎换骨”之说，为宋人惠洪《冷斋夜话》引黄庭坚之语。关于此说的真伪，周裕锴《惠洪与“夺胎换骨”法——一桩文学批评史公案的重判》、莫砺锋《再论“夺胎换骨”说的首倡者——与周裕锴兄商榷》，两文有所论辩（均载《文学遗产》2003年第5期）。笔者倾向于莫说。

② 陈师道《后山诗话》亦载此语，见何文焕辑：《历代诗话》，第312页。

③ 傅璇琮：《唐才子传校笺》卷二，北京：中华书局，1987年，第396—397页。

④ 王世贞：《艺苑厄言》卷四，丁福保辑：《历代诗话续编》，第1005—1006页。

⑤ 袁宏道：《与丘长孺》，《袁中郎全集》卷二十一，明崇禎刻本，第16页b至第18页a。

张含编、杨慎等评《李杜诗选》十一卷,万虞恺、邵勋编《唐李杜诗集》十六卷,顾明、史秉林《李杜诗选》十卷,汪旦《评选李杜诗》,梅鼎祚《李杜二家诗钞评林》,何焯等《李杜诗选》,汪琬《李杜五律辨注》,池显方《李杜诗选》等,这在明代以前是很少见的,这也是李、杜诗歌盛行于明代的旁证之一。

五、关于李、杜诗歌经典化的启示

李、杜诗歌的经典化,体现在唐诗选本中,经历了一个渐进的过程。大体可分为滞后期、胶着期(尊而不亲)和完成期(鼎盛朝,双峰并峙期)。其中唐五代为滞后期,宋、元为胶着期,明代为完成期。

胡震亨评唐人选唐诗曰:“唐人自选一代诗,其鉴裁亦往往不同。殷璠酷以声病为拘,独取风骨。高渤海历诋《英华》《玉台》《珠英》三选,并訾璠《丹阳》之狭于收,似又专主韵调。姚监因之,颇与高合,大抵并较殷为殊。详诸家每出新撰,未有不矫前撰为之说者,然亦非其好为异若此。诗自萧氏《选》后,艳藻日富,律体因开,非专重风骨裁甄,将何净涤余疵,肇成一代雅体?逮乎肄习既壹,多乃微贱,自复华硕谢旺,闲婉代兴,不得不移风骨之赏于情致,衡韵调为去取,此《间气》与《极玄》眈《英灵》所载,各一选法,虽体气舛两,大难相追,亦时运为之,非高、姚两氏过也。观当日诡异寝盛,晚调将作,二集都未有收,于通变之中,先型仍复不失,则犹斤斤禀殷氏律令,其相矫实用相救尔。”^①这段话指出唐人选唐诗或重风骨,或重韵调,各有所长。对于唐人选唐诗的选本,多不选李、杜诗,宋人认为是“有意尊之”,胡震亨则予以反驳,指出:“宋人以诸选多不载杜甫、李白,为有意尊之,此又非也。《国秀》成于天宝三载,白入长安未久,甫则漂泊东都齐鲁间,名尚未起,何从知而尊之?《英灵》之选稍后,故有白仍无甫。他《南薰》《御览》《间气》《极玄》,例皆选中叶之诗,盛时诸家多不入,不独李、杜也。惟顾陶《类选》,则取冠李、杜,韦毅《才调》,更有李无杜,才若有意独尊之者,盖议论久始有定,而其初不可以是概矣。”^②这段话从历时的角度分析了李、杜诗在唐人选唐诗中的命运升沉,这其实说明了经典的“积累性”,经典的积累性与经典的整理(包括选本及注释)有密切关系^③。在唐代当朝,由于主客观条件的限制,李、杜诗并未成为唐人选唐诗的主角,李、杜诗的价值,未被当时的选家充分认识,明显滞后。初盛唐的唐诗选本,主要是因年代(时间)关系,未收或少收李杜诗,中晚唐选家,则主要是审美眼光的差异(也就是多主“韵调”),而基本不选李、杜诗。

对于宋代至明代的唐诗选本,胡震亨有也精彩的评论:

自宋以还,选唐诗者,迄无定论。大抵宋失穿凿,元失猥杂,而其病总在略盛唐,详晚唐。至杨伯谦氏始揭盛唐为主,得其要领;复出四子为始音,以便区分,可称千古伟识。惟是所称正音、余响者,于前多有所遗,于后微有所滥。而李、杜大家,猥云示尊,未敢并陟,岂非唐篇一大阙典?高廷礼巧用杨法,别益己裁,分各体以统类,立九目以驭体,因其时以得其变,尽其变以收其详。……高又自病其繁,有《正声》之选。而二百年后,李于鳞一编复兴,学者尤宗之。详李选与《正声》,皆从《品汇》中采出,亦云得其精华。但高选主于纯完,颇多下驹谬入;李选刻求精美,幸无贗宝误收。王弇州以为于鳞以意轻退作者有之,舍格轻进作者无是也。良为笃论^④。

从宋至元,李白、杜甫在唐代乃至中国诗歌史上的崇高地位,已经确立,尽管宋代有欧阳修喜李白、王安石重杜甫这样的细小差别,但李、杜是唐代最杰出的诗人,这一点已无异议。苏轼《书黄子思诗集后》云:“李太白、杜子美以英玮绝世之姿,凌跨百代,古今诗人尽废。”可视为宋人共识。严羽《沧浪诗话》出,李、杜并尊之说更加为众人所接受。但是宋人诗选却失之“穿凿”,元人诗选失之“猥杂”,诸家之选多借推尊之名不选李、杜,李、杜在诗坛的盛名,与其诗在此时诗选中受冷落的境遇,恰成鲜明

① 胡震亨:《唐音癸签》卷三十一,上海:上海古籍出版社,1981年,第322页。

② 胡震亨:《唐音癸签》卷三十一,第322-323页。

③ 参阅詹福瑞《论经典》第六章《经典的积累性》,北京:人民文学出版社,2015年。

④ 胡震亨:《唐音癸签》卷三十一,第326页。

对比。

李杜诗在明代唐诗选本中备受青睐,与其作为唐诗经典的“传世性”与“耐读性”特质有很大关系。“传世性”指作品经得起时间的检验,西方有所谓“历史检验说”,经过近千年的历史检验,李白、杜甫之诗无疑成为唐诗之经典。从作品数量来说,李白诗居唐诗第三,杜甫诗居第二,但与数量第一的白居易诗相比,李、杜诗歌的思想境界与艺术创造力显然更高,而且二人并世而出,生活于唐代由盛转衰的关键时期,以其天才的创作,成为时代的号角,并称中国诗歌史上的双子座,其作品的艺术魅力,历数百年而不衰,具有很强的“传世性”,其影响遂为唐代诗人之冠。在明人心目中,李、杜是唐代最优秀的诗人,按照现代经典学理论,经典具有“耐读性”,富有启示性,常读常新,也就是长久地存在陌生感。明人学习李、杜,正是由于李、杜诗可以常读常新,为当代创作提供艺术借鉴^①。

李、杜诗歌的价值,在唐代未被充分认识,至宋、元逐渐升温,至明代达到极致,这很好地体现了经典学理论的“经典的累积性”原理。经典的整理与注释,是经典累积的重要过程与手段。詹福瑞先生曾以《诗经》与《庄子》的整理(包括所谓的“孔子删《诗》”)与注释,来说明经典的累积过程,其实李、杜诗也经历了这样一个过程,杨齐贤注、萧士赟补注的《分类补李太白诗》在明代广为流传,杜甫诗集的明人注释本,据《四库全书总目》《千顷堂书目》《红雨楼书目》《宝文堂书目》等公私书目记载,多达三十余种(参见万曼《唐集叙录·杜工部集》),明人的李、杜集合刻本也有数种。成书于明末的胡震亨《李诗通》《杜诗通》影响巨大,与胡氏所辑之《唐音统签》并称唐诗研究的代表作。评点与批评层面,也是经典累积性的重要体现。

明人不执著于“李、杜优劣论”,而是继承苏轼、严羽诸人的观点,李、杜并尊,着眼点往往在于李、杜诗风诗体的差异,如认为李白诗近《风》,杜甫诗近《雅》(张以宁《钓鱼轩诗集序》),胡应麟《诗数》、许学夷《诗源辩体》、王世贞《艺苑卮言》、谢榛《四溟诗话》等,多讨论李、杜诗体的不同与长短优劣,但他们推尊盛唐,以李、杜为盛唐诗坛之领袖,以王、孟、高、岑、李颀、王昌龄、崔颢为其羽翼的观点,是较为一致的。

杨慎《升庵诗话》卷十一“评李杜”条云:

杨诚斋云:“李太白之诗,列子之御风也。杜少陵之诗,灵均之乘桂舟驾玉车也。无待者,神于诗者与?有待而未尝有待者,圣于诗者与?宋则东坡似太白,山谷似少陵。”徐仲车云:“太白之诗,神鹰瞥汉;少陵之诗,骏马绝尘。”二公之评,意同而语亦相近。余谓太白诗,仙翁剑客之语;少陵诗,雅士骚人之词。比之文,太白则《史记》,少陵则《汉书》也。^②

杨诚斋即南宋著名诗人杨万里,徐仲车即北宋学者徐积。杨慎引用二家之言,是说李白之诗天马行空,无拘无束,“无待”而神于诗;杜甫之诗有规矩而不为规矩所缚,“有待而未尝有待”而圣于诗,杨慎自己的比喻,意思也与杨万里等人大致相近,都是指李、杜诗各有所长又均达到诗歌的最高境界。杨慎这段话在明代很有代表性。可以说,以唐诗选本为中心,结合历代诗歌理论与创作实践来看,到了明代,李、杜诗歌的经典化接受已大体完成,李、杜并尊的地位已经确立。

在清代,李、杜并尊已成共识,如著名唐诗选本《唐诗别裁集》选诗 1928 首,其中收李白诗 140 首,杜甫诗 252 首,合计 392 首,占全书总数的百分之二十以上。赵翼《论诗五首》其一:“李杜诗篇万口传,至今已觉不新鲜。江山代有人才出,各领风骚数百年。”固然表现其强调创新的意思,却也反映了当时李、杜诗统治诗坛的盛况。而这一局面,是经历了唐、宋、元、明数代,到明代最终完成的。

[责任编辑 刘 培]

① 詹福瑞《论经典》第五章《经典的耐读性》对李白诗歌的“独创性”与陌生感有精彩分析,足资借鉴。

② 杨慎:《升庵诗话》卷十一,丁福保辑:《历代诗话续编》,第 850 页。

论美国“荒野”概念的嬗变与后现代建构

马 特

摘要:荒野作为美国精神的核心元素之一,其概念内涵经历了一个嬗变、消解与重构的过程。在殖民时期的旧世界荒野叙述中,荒野或被描绘为超越文明界限的蛮夷之地,或呈现为异域的花园形象。在此后19世纪的超验主义潮流中,新世界荒野叙述则凸显了田园牧歌式的避难所形象。传统荒野的定义强调淳朴自然的无人涉足性,折射出西方世界中持续已久的荒野/文明的二元对立思想,实际上深化了现实与文本之间的矛盾。20世纪后半叶以来,原始荒野的概念逐渐被解构,并重新建构为后现代世界的荒野,从强调“荒野”之表象转为重视其内在之“野性”。野性作为荒野的原始属性,成为人们在后现代空间中获得自然经验的关键特征,也是后现代荒野概念的核心维度。

关键词:荒野;野性;后现代;美国精神;去中心

“荒野”(wilderness)概念是美国精神的重要范畴,对美国的现实社会与文学想象都有着深远的影响。自16世纪时“五月花号”初次登陆美洲大陆,“荒野”概念便已经出现在人们的视野中。荒野经验作为美国环境运动的核心,促成了美国荒野保护法与国家公园的设立^①。此外,美国独特的荒野叙事对边疆文学、超验主义等文学创作流派影响深远,可以说“形成了美国文学的传统”^②。直至进入后现代时代的今天,“荒野”概念依然是人们理解美国社会文化的关键一环。

一直以来,人们对于荒野的概念有着众多争论。例如,研究荒野史的历史学家大多认为,荒野是一种文化建构,即受制于观者的文化;与之相对,环境运动的激进分子则会强调,荒野是一种实际的存在,而不仅仅是一种思想观念;也有学者采取了较为中立的立场,指出荒野既是一种真实存在,同时也是一种人为建构^③。这样一个内涵丰富的概念吸引了众多研究者的注意,人们曾从美国文化史^④、美国文学^⑤、代表性人物^⑥、社会学^⑦以及国家公园发展史^⑧等角度进行过重要的讨论。虽然这

作者简介:马特,中央财经大学外国语学院讲师(北京100081)。

基金项目:本文系北京市优秀人才培养资助项目(2017000020124G150)和中央财经大学青年教师发展基金(QJJ1722)的阶段性成果。

① See for instance, Samuel T. Dana and Sally K. Fairfax, *Forest and Range Policy* (New York: McGraw Hill, 1980); Craig W. Allin, *The Politics of Wilderness Preservation* (Fairbanks: University of Alaska Press, 2008).

② 杨金才:《论美国文学中的“荒野”意象》,《外国文学研究》2000年第2期。

③ Michael Lewis, *American Wilderness: A New History* (New York: Oxford University Press, 2007), 5.

④ See for instance, Roderick Frazier Nash, *Wilderness and the American Mind: Fifth Edition* (New Haven: Yale University Press, 2014).

⑤ See for instance, Leo Marx, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America* (New York: Oxford University Press, 1964).

⑥ See for instance, Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology* (New Haven: Yale University Press, 1991).

⑦ See for instance, Henry Nash Smith, *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1978).

⑧ See for instance, Alfred Runte, *National Parks: The American Experience*, 3rd ed. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997).

些讨论所涵盖的范围已经非常广,但目前对荒野概念的研究尚有推进的空间:第一也是最重要的,是大多数荒野研究专注于人类中心主义思想对荒野的破坏,在讨论中往往将荒野世界与人类世界分为两个严格对立的阵营,强调用生态中心主义替代人类中心主义,并未充分思考“荒野”应当如何应对来自后现代世界的挑战。这类以一种“中心”代替另一种“中心”的做法,实际上与后现代世界的“解构一切中心”的主张相悖,同时也折射出荒野概念的后现代建构的缺失。第二是在有些研究中,人们对荒野概念的理解存在一些偏差,如纳什便将“荒野”(wilderness)与“野性”(wildness)相混淆,而理解这两个概念恰恰是荒野概念完成后现代转变的核心一步。基于此,本文将审视传统的荒野概念从旧世界到新世界的嬗变历程,以及这一概念在后现代世界中所经历的消解与重构。

一

在《荒野与美国精神》一书中,罗德里克·纳什曾这样阐释荒野的内涵:

“荒野”一词给人的第一印象颇有些欺骗性。其中的难点在于,尽管“荒野”这个词本身是一个名词,但它却发挥了像形容词一样的作用。物质世界中并没有什么特定的客体是荒野。这个词本身表达的是一种属性(就像-ness后缀一样),这种属性可以在某个个体心中激起某种特定的情绪或情感,而该个体则将这种情绪或情感与某个特定的场所相联系。也正因这种主观性,人们难以对“荒野”下一个广为接受的定义。^①

也就是说,荒野的概念在一定程度上不仅指代了某种存在形式,也包含了这种存在形式所具有的属性。人们或许可以轻易地用语言描述荒野的形态特征,却难以对之进行确切的定义或阐述。“荒野”(wilderness)一词最初源于盎格鲁·萨克逊的古英语“wild-deor”一词,其中“deor”意为存在于文明开化之外的区域的野兽,故“wild-deor”即指野兽生存的地方^②。发展至今日,尽管“荒野”一词已经增添了许多新的意义,也与其最初的涵义不尽相同,然而大致的内涵还是基本统一的。作为野兽的栖息地,“荒野”一词暗含了野兽的在场与人类的缺席,是一个缺少人类社会的规范与控制的陌生环境。如今,人们在英语词典中将“荒野”(wilderness)定义为“未开垦和未发展的土地”,其中也包括海洋和外太空^③。在生态批评领域,学者们对荒野也有着各种理解。例如,美国生态批评学者劳伦斯·布依尔认为荒野是“未知的地域”(terra incognita),是野兽而非人类的居住地^④。

尽管关于“荒野”一词的具体定义人们略有偏差,但传统的基本概念认为“荒野”是不受文明污染状态下的朴素的自然环境^⑤。对于欧洲人而言,美洲新大陆便是一个原始、广袤、未知的“荒野”地带。早期荒野的概念认知也逐渐发生了嬗变。欧洲移民者曾创作了一些以荒野为主题的非虚构文本,如游记、札记、随笔等。1620年,移居美洲的英国清教徒们乘坐“五月花号”抵达普罗维登斯港(Provincetown)。威廉·布雷德福在《普利茅斯种植园:1620-1647》中记录道:

呈现在他们眼前的只有可怕而萧条的荒野,里面全是野兽和野人——他们不知道这里还有多少像这样的野兽和野人。…再回首时,身后是他们曾经远渡穿越的大海,如今大海已经是将他们与文明世界相隔断的主要障碍与鸿沟。^⑥

这些欧洲移民离开原本居住的发展成熟的欧洲城市,经过漫长的海上航行后登陆美洲大陆。相比于

① Nash, *Wilderness and the American Mind*, 1.

② Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958).

③ Noah Webster, *A Dictionary of the English Language* vol. II (New York: Black, Young and Young, 1832), 128.

④ Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination* (Malden: Blackwell Publishing, 2005), 149.

⑤ Melanie Perreault, “American Wilderness and First Contact,” in Michael Lewis ed., *American Wilderness: A New History*, 15-34.

⑥ William Bradford, *Of Plymouth Plantation, 1620-1647* (New York: Alfred A. Knopf, 2002), 62.

旧式的欧洲城市生活,未经开发的美洲对他们而言是一个陌生的蛮夷之地,是“可怕而萧条的荒野”。这种荒野以“野兽”和“野人”为代表,显然是与文明相对的、具有不确定性的存在。在生态批评话语中,此类叙述即属于格里格·加拉德所言的“旧世界荒野”叙述。“旧世界荒野”叙述将荒野自然描述为超越文明界限的地方,对人类而言是一种“威胁”,是“流放”之地^①。这种荒野类型多见于早期文学文本,如圣经故事和早期英国文化中。在早期的美国文学中,“旧世界荒野”也常常与邪恶的行为相联系。例如,在科顿·马瑟(Cotton Mather)的布道文中,便将“尚未开垦的黑暗森林”比作“恶魔的嬉戏场”,是来自于旧世界的美国荒野地区^②。因此,在欧洲移民的第一印象中,北美大陆的原始荒野是一个具有威胁性的神秘区域,人们应当用宗教和欧洲农业将其征服。

早期文本中的荒野除了与神秘和威胁相关,还呈现出另外一种形象,即花园的形象。利奥·马克斯在《花园里的机器:美国的技术与田园理想》中指出,最初人们关于北美大陆的印象可以分为两类,一类是将其看作可怕的荒蛮之地,而另一类则将其看作花园。这两种意象“都是一类根比喻(root metaphor),这是一种诗的理念,展示了一种价值体系的本质”^③。相比于充满敌意的、陌生的、神秘的荒野意象,一些早期作家将荒野描绘为一种美丽的、友好的、令人愉悦的存在。例如,在亚瑟·巴罗威的《北美大陆首航记》中,作者塑造的荒野意象便不同于布雷德福;他将弗吉尼亚描绘为一座异域的花园,甚至连当地的土著也都“非常英俊而友好”:

这座岛上有许多美丽的森林,里面有大量的鹿、兔子和野禽,甚至在盛夏时节,动物的种类依然丰富得令人难以置信。这里的森林不是……贫瘠而荒芜的,而是拥有世界上最高最红的雪杉树……第二天,有几艘船向我们驶来,其中一条船上国王的兄弟;他的身边带有四五十名随从,这些人都非常英俊而友好,他们的举止行为也像欧洲任何地方一样文明有礼。^④

在这段叙述中,巴罗威描写美洲荒野的笔触更多强调其异国之美和新奇感。无论是对当地的居民,还是对各种动植物,都没有任何的贬低之意,反而表现出一种亲近感,甚至带有伊甸园的色彩。早期的荒野描写对当地的动植物、土著居民、气候和其他自然现象进行细致的描述,建构了美洲大陆独特的地理空间,也促进了人们对这一地域的认知与认同,使“荒野”成为北美大陆的决定性特征。

然而,无论是将荒野描绘为蛮夷之地,还是美丽的花园,殖民时期美国文学中的荒野意象均不同于欧洲的文明世界,着重强调的是二者之间的不同,带有明显的欧洲认知模式的影响。人们认为原始而遥远的北美大陆存在着不可知的潜在危险,应当彻底改造大地以适应欧洲人定居^⑤。在此后的近一百年间,欧洲移民坚持不懈地对美国荒野地区进行改造,将这片土地变为人们心目中文明的场所。这种移民者与原始荒野之间的互动,被一些历史学家看作是早期美国历史的核心事实^⑥。

进入启蒙时代之后,美国以宗教为中心的思维方式逐渐转向对人类理性的信任与推崇。人们开始认为,荒野是可以“借由理性和科技进行认知和剥削的领域”^⑦,理性成为人们获得对自然的完全控制权的工具。在这一时期,人们认知荒野的主体力量是自然历史研究家,他们往往强调对自然环境进行细致描述并规整分类,其中卡尔·林奈(Carl Linnaeus)提出的生物分类法通过纲、目、属等不同

① Greg Garrard, *Ecocriticism* (New York: Routledge, 2004), 62.

② Paul Elmer More, *Shelburne essays on American literature* (San Diego: Harcourt, Brace & World, 1963), 7.

③ [美]利奥·马克斯:《花园里的机器:美国的技术与田园理想》,马海良、雷月梅译,北京:北京大学出版社,2011年,第29页。

④ Arthur Barlow, “The First Voyage Made to the Coasts of America,” in Joseph Black et al. eds., *The Broadview Anthology of British Literature: The Renaissance and the Early Seventeenth Century* vol. 2 (Peterborough, ON: Broadview Press, 2010), 365.

⑤ Daniel G. Payne, *Voices in the Wilderness: American Nature Writing and Environmental Politics* (Hanover: University Press of New England, 1996), 1.

⑥ Lewis, *American Wilderness: A New History*, 6-7.

⑦ Bradley P. Dean, “Natural History, Romanticism, and Thoreau,” in Michael Lewis ed., *American Wilderness: A New History*, 74.

等级的分类单元来对生物进行区分和定义,是当时基于理性的科学分析方法的代表。受林奈的影响,在1747至1751年间,他的学生佩尔·卡尔姆前往北美东部的荒野地区采集并记录了大量生物标本,留下了重要的文字资料。佩尔第一次发现并命名了几十种北美树木,还留下了对尼亚加拉大瀑布的最早可查记叙^①。这一类受理性指导进行的科学研究,便是启蒙时期人类对荒野自然认知的典型方法。换言之,这一时期的美国历史也可以被看作是关注人类如何逐步驯服不受控制的荒野自然的叙事,表现出人类文明对自然资源的掌控以及人造环境与自然环境的疏远^②。

直至19世纪,启蒙时期这种理性至上的情况才开始发生转变,美国“荒野”概念也迎来了第一次重大转型。受欧洲浪漫主义影响,19世纪的美国文学界出现了超验主义潮流。梭罗(Henry David Thoreau)、爱默生(Ralph Waldo Emerson)与约翰·缪尔(John Muir)等人作为超验主义流派的重要推动者与继承人,在各自的自然书写中对荒野意象进行了新的阐释。自此,不同于殖民时期的美国文学,荒野的意象开始发生重要的变化,出现了“新世界荒野”(New World Wilderness)的概念。

二

“新世界荒野”将荒野自然看作田园牧歌式的“避难之所”,荒野不再是令人惧怕的场所,或者仅仅是应当征服和剥削的对象,而是人们可以获得慰藉的地方。人们与“新世界荒野”的接触常常可以引向一个更加“真实的存在”^③。在美国文学作品中,“新世界荒野”的出现以梭罗的《瓦尔登湖》为标志,这本书也终结了美国文学中的旧世界田园书写。相比于田园图景,梭罗对荒野尤感兴趣,甚至声称自己“比起书本,更接近于岩石上的青苔”,认为其自身似乎具有“野性的特质,渴望一切形式的野性”^④。作为“美国荒野的第一信徒”^⑤,梭罗对荒野极为推崇,声称“荒野其实是一个比我们的文明更高级的文明”^⑥。在一次对缅因州卡塔丁山(Katahdin)的描写中,梭罗曾这样惊叹于原始荒野的威严:“想到我们在自然中生活……可以与之接触——岩石、树木以及吹在脸上的微风!实在的地球!真实的世界!常识!接触!接触!我们是谁?我们又在哪里?”^⑦与荒野自然的接触使梭罗感到激动,同时也促使他开始思考“自己是谁”以及“自己在哪里”这些终极的哲学问题。正如里昂(Thomas J. Lyon)在《地方的伦理》一文中所说,对某一处地方的敬畏之情会使“自我的界限自然而然地变得宽松”,将人与宇宙中各种“存在与流动”联系在一起,最终促成对宏观自然环境的更大关怀。

相比于对原始自然的观察,梭罗对“荒野”概念的认知恐怕更多地源于关于美和真理的浪漫主义理想。有西方学者认为,“吸引他(梭罗)的或许并不是真实存在的自然,而更应说是一种理想化的、梭罗本人称之为‘荒野’的自然类型”^⑧。在这一方面,梭罗受到同时代超验主义作家爱默生的很大影响。爱默生在探讨荒野与文明、自然与艺术之间的关系时,将荒野自然定义为“未被人类改造的精

① Pehr Kalm, "Travels into North America (1753-1761)," in Michael P. Branch ed., *Reading the Roots: American Nature Writing Before Walden* (London: University of Georgia Press, 2004), 143.

② John Opie and Norbert Elliot, "Tracking the Elusive Jeremiad: The Rhetorical Character of American Environmental Discourse," in James G. Cantrill and Christine L. Oravec eds., *The Symbolic Earth: Discourse and Our Creation of the Environment* (Lexington: University Press of Kentucky, 1996), 18.

③ Garrard, *Ecocriticism*, 71.

④ Henry David Thoreau, *The Journal of Henry David Thoreau, 1837-1861* (New York: New York Review of Books, 2009), 20.

⑤ Bradley P. Dean, "Natural History, Romanticism, and Thoreau," in Michael Lewis ed., *American Wilderness: A New History*, 77.

⑥ 转引自[美]约翰·纳什:《大自然的权利:环境伦理学史》,杨通进译,青岛:青岛出版社,1999年,第43页。

⑦ Henry David Thoreau, *The Maine Woods* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 71.

⑧ Robert Kuhn McGregor, *A Wider View of the Universe: Henry Thoreau's Study of Nature* (Urbana: University of Illinois Press, 1997), 93.

华”，认为文明是“人类意志”与这些“精华”的混合^①。换言之，对于浮躁的现代人而言，荒野是人们在文明的重压之下得以寻求慰藉的庇护所，是一个远离喧嚣的精神世界的桃花源，这种对荒野的浪漫化建构也成为19世纪美国“荒野”概念的重要维度之一。

在这一时期，美国的荒野文化也逐渐凸显出与欧洲自然经验的不同。在“寻找‘美国’特有的物品”时，美国民众意识到，“至少在一点上自己的国家是[与欧洲]不同的：那就是在旧世界中，没有与荒野相对应的存在”^②。虽然高级文化与悠久历史是美国所欠缺的，但是在景色雄伟的荒野自然方面，美国甚至可以说比欧洲“明显更胜一筹”^③。这种对荒野自然的民族自豪感也反映在美国艺术家兼博物学家奥杜邦的一段旅行书信中：“虽然这里[欧洲]过剩的精致本身便是一种无穷的奇迹来源，但是我所偏爱的将永远是深爱的美国那无限的自由[大地]。”^④奥杜邦在欧洲旅行时，见到了修剪整齐的欧洲花园，虽然这种精致的田园之美非常吸引人，但是他本人还是更喜欢狂野不羁的美国荒野。此外，原生态荒野的生物多样性也是吸引美国人的另外一个原因。例如，奥杜邦便认为，伦敦动物园中精心饲养的自然生物还不如他一个早晨在美国湿地中能找到的多。因此，身处欧洲时的奥杜邦热烈地宣称“美国将永远是我的祖国”，这也折射出荒野书写不仅对美国独特的地理空间具有重要的建构作用，也使荒野成为“爱国者的热爱对象”^⑤。

经过浪漫主义时期自“旧世界荒野”到“新世界荒野”的过渡，人们对荒野的态度从最初的厌恶与惧怕，逐渐变为热爱与尊重。可以说，19世纪上半叶，人与荒野之间的亲密关系开始“形成一种模式”^⑥。文学界对荒野的崭新评价强调荒野与人类社会相比的纯净与美丽，而这也导致了以荒野为代表的自然环境与人类文明之间的二元对立。随着19世纪后半叶城市化进程的推进，原生的荒野地区开始遭到迅速蚕食。朴素荒野所面临的威胁使一部分人感到荒野经验已经岌岌可危，因此在19世纪与20世纪之交，一批卓越的荒野活动家在美国应运而生，其中约翰·缪尔“作为美国荒野的宣传者堪称无出其右”^⑦，在荒野保护运动中发挥了无法忽视的重要作用^⑧。缪尔对荒野保护有着自己独特的见解，他主张人们应当重视世界上所有的生物，认为即使是“最小的显微的生物”(smallest transmicroscopic creature)^⑨也具有内在价值。缪尔如其本人所说，是一位经验丰富的政治说客。1890年，在他的呼吁下，优胜美地(Yosemite)被联邦政府列为保护对象并建立了国家公园。自此，美国掀起了第一波大规模建设国家公园的浪潮，促使荒野成为美国民族身份的重要组成部分。

如果说，欧洲的民族身份建构源于使用共同的语言、相连的种族血脉、宗教或文化历史的话，那么美国的民族身份建构则始终与“自然”有着紧密的联系^⑩，其“自然民族”(nature's nation)^⑪的身份很大程度上根植于大地本身。因此，美国民族身份的建构与荒野自然有着不可分割的关联，

① Ralph Waldo Emerson, *Nature and Other Essays* (New York: Dover Publications, 2009), 2.

② Nash, *Wilderness and the American Mind*, 67.

③ Barbara Packer, “‘Man Hath No Part in All This Glorious Work’: American Romantic Landscapes,” in ed. Kenneth R. Johnston et al. eds., *Romantic Revolutions: Criticism and Theory* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 259.

④ qtd. in Richard Rhodes, *John James Audubon: The Making of an American* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2004), 297.

⑤ 朱新福：《美国文学上荒野描写的生态意义述略》，《外国语文》2009年第3期。

⑥ Hans Huth, *Nature and the American: Three Centuries of Changing Attitudes* (Berkeley: University of California Press, 1957), 84.

⑦ Nash, *Wilderness and the American Mind*, 123.

⑧ Daniel G. Payne, *Voices in the Wilderness: American Nature Writing and Environmental Politics* (Hanover: University Press of New England, 1996), 85.

⑨ John Muir, *The Wilderness World of John Muir* (Boston: Houghton Mifflin, 1976), 317.

⑩ Richard A. Grusin, *Culture, Technology, and the Creation of America's National Parks* (New York: Cambridge University Press, 2004), 1.

⑪ Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1956), 204-216.

荒野保护运动与国家公园的设立也承载了重要的意识形态意义。1963年,美国国家公园管理局指出,设立国家公园的最初宗旨是“保留公园原有的生物关联性,如若必须进行重建,则要尽可能使之接近白人[欧洲人]初次踏上这片土地之时的样貌”^①。也就是说,国家公园设立的直接目的是保护荒野自然,以期保持其原始生态的风貌。在美国大众文化中,荒野是“[再]建构自我的最佳场所”^②。例如,大力推行国家公园建设的美国总统罗斯福便将荒野的概念浪漫化和政治化,与“自由、自立而充满冒险精神的生活”联系在一起,认为荒野可以“孕育出一个民族和个体所需要的活力”^③。换言之,对荒野自然的保护不仅关系到美国文化空间的建构,也与美国民族身份的形成休戚相关。

19世纪末至20世纪初,在荒野保护运动的推动下,对荒野的推崇已在美国民众中成为一种国民情感和伦理价值。针对这种荒野情结,纳什曾归纳出三项主要特征^④。首先,很多美国人民所推崇的美德,如独立、创新和自立等,都被认为与美国的边疆荒野历史有着密切的联系。其次,荒野被看作是生命力顽强旺盛的象征,这种属性代表了达尔文主义所定义的健康。最后,许多人开始提出荒野具有美学价值与伦理价值,如强调重视荒野具有的“内在价值”^⑤,罗斯福更是将荒野视作“国家价值”^⑥的象征。这些源于荒野情结的哲学伦理促使人们对荒野进行深入思考,为荒野保护运动的未来发展提供了关键的指引。例如,奥尔多·利奥波德主张现代人类对自然世界的态度需要予以根本性的改变,他在《沙乡年鉴》中提出“大地伦理”(land ethics)的观点,认为应当将大地看作一个整体,从长远的角度出发进行思考。具体而言,人们应当扩大“共同体的界限”,囊括“土壤、水、植物和动物”,或者说将大地整体纳入其中^⑦。利奥波德关于荒野的哲学主张被后世的荒野保护者奉为信条,成为保留荒野地区的不可分割的理论依据。

进入20世纪后半叶,随着地理空间的变化和人类社会的发展,荒野概念的建构、评价与书写的方式变得更加多元化。例如,有的学者开始重视荒野在心理层面的涵义,提出人们“应当强调的不是荒野究竟是什么,而是人们认为什么是荒野”^⑧。无论是何种类型的荒野,其共同点是荒野意象带给观者的体验,如有的学者认为“任何让人感到失去方向、迷失、无助的地方都可以被称为荒野”。在这个范畴内,“荒野”概念本身丰富的修辞可能性使之超越了原本的用法,甚至人造产物——如人工的花园式迷宫——也可以被认为是一种“荒野”。总之,随着人造空间的不断扩张和文明社会的发展,“荒野”概念本身也遭受着更多的冲击,原始荒野的概念逐渐消解,重新建构为后现代世界的荒野。

三

20世纪后半叶以来,人类与原始荒野之间的矛盾日益突出,迫使人们重新冷静思考人与荒野之间的关系。此前,人们关于荒野自然的想象强调“无人涉足”这一特征,是人们基于对野性与原始的幻想而创造的一种印象。这种构想中的荒野拥有朴素、洁净等特征,容不得一丝杂质。有的学者认为,荒野必须彻底远离人类文明。如罗伯特·马歇尔提出,荒野应是在不依靠机械工具的情况下无

① Aldo S. Leopold, et al., “Wildlife Management in the National Parks,” *Compilation of the Administrative Policies for the National Parks and National Monuments of Scientific Significance* (Washington, D. C.: US Department of the Interior, 1963), 92.

② Mei Mei Evans, “‘Nature’ and Environmental Justice,” in Joni Adamson, Mei Mei Evans, Rachel Stein, eds., *The Environmental Justice Reader: Politics, Poetics, & Pedagogy* (Tucson: University of Arizona Press, 2002), 182.

③ Theodore Roosevelt, *The Wilderness Hunter* (New York: Collier & Son, 1893), 7.

④ Nash, *Wilderness and the American Mind*, 146—150.

⑤ Holmes Rolston, III. “The Wilderness Idea Reaffirmed,” *The Environmental Professional* 13 (1991): 370—377.

⑥ Roderick Nash, “The Value of Wilderness,” *Environmental Review* 1. 3 (1976): 12—25.

⑦ [美]奥尔多·利奥波德,《沙乡年鉴》,侯文惠译,长春:吉林人民出版社,1997年,第193页。

⑧ Nash, *Wilderness and the American Mind*, 5.

法一天穿越的区域^①，利奥波德的标准则是可以“消耗为时两周的背包旅行”的地带^②。如此一来，荒野的概念强调其纯粹性，甚至像是为了与城市空间所象征的文明和工业相对比而制造出来的概念。

那么，这种状态的纯粹的荒野自然现在是否还存在呢？这一概念是不是现代人出于对工业社会的焦虑和对乡村田园的怀恋而建构起的神话呢？1964年，美国颁布了《荒野保护法》，提出荒野是一种值得保护的形态与概念，标志着美国荒野运动的兴起。这项运动的衍生物之一便是国家公园的设立，它每年都会吸引无数游客前往徒步旅行。迈克尔·刘易斯认为，进入20世纪以后，荒野运动已经蔓延为一种普遍的“荒野崇拜”(a wilderness cult)，甚至连消费社会的广告也打起了“荒野”的旗号。以城市中产阶级为主的美国人几乎疯狂地信仰荒野，认为荒野可以治愈工业社会的弊病：“21世纪的美国人热爱荒野，我们将荒野理想化、浪漫化了。人们在荒野中野营，渴望去体验荒野……成千上万的美国人参观同一片山脉或森林，假装自己是第一个踏上这片土地的人。”^③

然而，这样一个原始而无人的荒野自然的形象背后实际上隐藏着许多问题。譬如，它完全忽视了北美大陆的土著印第安人的存在——荒野只不过是美国白人眼中的无人生存的原始环境，而不是印第安人多年生活的家园。如此一来，荒野的概念便带有了殖民主义色彩。另外，城市与社会的发展也对荒野的概念造成了影响。上文提及的国家公园为例，国家公园作为荒野保护运动的产物，本身便受到了许多人为的干扰与管理，因此似乎已经不再符合人们关于纯粹荒野的传统想象。这里便产生了另外一个问题，即“一个区域究竟有多‘野’(wild)才能被称之为‘荒野’(wilderness)，或者反过来说，‘荒野’可以允许多少来自文明社会的影响”？正如纳什所指出的：

如果我们坚持绝对纯净的“荒野”，那么不可避免地会导致荒野只能是人类足迹从未沾染过的地域。然而，对于很多人而言，与人类或人造产物的少量接触并不会毁坏荒野的品质。这是一个程度的问题。印第安人或野牛的存在是否会破坏一个地区作为“荒野”的资质？一个空的啤酒瓶罐呢？天空中的飞机呢？^④

在20世纪末，人类已经对周围的自然环境造成了不可估量的影响。如果仍然严格遵守荒野是“无人的原始自然”这一设定的话，那么包括国家公园等在内的许多自然环境似乎都将被排除在荒野自然的范畴之外。但实际上，正是这些区域构成了美国现在主要的荒野地区。美国后现代作家加里·斯奈德在散文集《荒野实践》中也直白地指出，对于大部分北美人而言，荒野是“官方认可的公有土地，或是由森林服务处和土地管理局掌管，或隶属于州立公园与国家公园。有些小规模土地则由一些私立的非营利性组织持有……这是整个北美大陆保留下来的圣地……这类土地只占整个美国领土的百分之二。”^⑤换言之，这些荒野区域或是公有的，或归私立组织持有，都是受到人类管理的。

即使除去目前这些由人类管理的荒野自然，更早时候的荒野中是否完全无人呢？斯奈德对此也持怀疑态度。他认为，“在荒野文化中生活的经历一直是人类基本经验的一部分。从来没有一片荒野几十万年都不曾留下过人类的足迹”。也就是说，在斯奈德看来，并不存在真正“无人的”荒野自然，但这一点并没有让荒野不再是荒野。斯奈德宣称，“文明是可以渗透的，正如荒野会有人入住一样”。换言之，文明与荒野之间并无明确的界限，而是可以彼此渗透的。在这个渗透过程中，荒野并不会因为文明的渗透而改变自身的属性。显然，当今社会人们关于“荒野”的概念，已经距离最早的“朴素而无人的自然环境”有了一定的偏差。

旧有的荒野概念强调荒野与文明之间的区别，建立起文明与荒野之间的二元对立，这固然与当时的历史环境以及思想潮流有关，蕴含了人们对纯净的朴素自然与田园乡愁的向往，也表达了人们

① Robert Marshall, "The Problem of the Wilderness," *Scientific Monthly* 30.2 (1930): 141.

② Aldo Leopold, "The Wilderness and its Place in Forest Recreational Policy", *Journal of Forestry* 19. 7 (1921): 719.

③ Lewis, *American Wilderness: A New History*, 3-14.

④ Nash, *Wilderness and the American Mind*, 4.

⑤ Gary Snyder, *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point Press, 1990), 14.

保护荒野的迫切诉求。表面看来,以荒野为代表的自然环境与象征了人类文明的都市空间似乎大相径庭。但实际上,二者之间却有着不可分割的联系,都是宏观环境的一部分。在《荒野的条件》一文中,纳什曾将环境比喻为一个在荒野与文明的两极范围之内波动的光谱(spectrum),当刻度偏向荒野一方时,人类的干涉便不那么频繁;反过来,当刻度更加靠近文明一侧时,人类对自然环境的影响便增强了。因此,不论是朴素的荒野自然还是人造的都市空间,都是在同一个范围内波动的环境类型。即便自然环境中有个别的人造产物也不会损害其作为自然环境的属性,只不过会使该环境整体更靠近文明一点而已。随着时代的发展,人类文明对环境的影响愈来愈大。在后现代的都市化社会中,人们不可能一边居住在城市空间中,一边始终假装无人的荒野才是自己真正的家。现代人们生活和工作的场所是城市无形的大网中的一环,城市环境对人类的空间认知也有着十分深刻的影响。相反,如果人们认为自己居住的城市环境并不是荒野所代表的需要保护的自然环境,那么人们便会在对这个环境进行破坏的同时而毫不自知,并且将人类自身置于荒野自然之外。实际上,人类本身及其生活的城市环境都与荒野有着千丝万缕的联系。利奥波德在强调荒野所具有的文化意义时,曾将荒野称为“文明成品的原材料”,指出“荒野从来不是一种具有同样来源和构造的原材料。它是极其多样的,因而,由它而产生的最后成品也是多种多样的”^①。作为人类文明结晶的都市空间,便是这“多种多样”的成品之一。因此,文明本身便源于荒野,具有荒野的属性。

因此,在后现代社会高度城市化的背景下,如果我们依旧坚持旧有的关于原始荒野的定义,便会面临一种现实与文本之间的矛盾。在《荒野的困境》一文中,这种矛盾被环境史学者威廉·克罗农称为“荒野的矛盾”^②。克罗农以美国西部拓荒时期与耶稣荒山悟道的情景为例,提出了对现有荒野概念的质疑。他认为,传统观念中的“荒野”的定义是不受人类干扰的淳朴自然,而这种定义实际上是在西方世界中持续已久的荒野/文明、自然/人类的二元对立思想的产物,是一种人为的建构物。克罗农提出,这种“荒野”的概念实际上阻碍了旨在改善工业社会的环境运动的出现和发展。原因在于,如果人们认为受到任何程度的人类干扰的自然环境,或者带有任何工业文明痕迹的自然环境都失去了保护价值的话,那么我们就没有必要改进我们生活和工作的本地环境。这样便会形成一个颇具讥讽意味的情景,即拯救了遥远地区的自然环境的人们却在破坏自己的日常生活环境。换言之,很多美国人可能是一个热爱荒野的环境主义者,但他们在自己的家中却参与了许多破坏环境的行为。总之,克罗农认为保护荒野非但不是反对工业化进程的行为,反而是促进这一进程推进的力量。我们姑且不论工业化进程是否与保护荒野相悖,只讨论克罗农的态度和主张。他的观点是,保护无人的荒野实际上是与保护人居环境相悖的,他主张人们关注“野性”(wildness),即处于人造空间和自然环境之间的中间状态,而不仅仅是脱离现实历史环境的朴素的“荒野”(wilderness)。

这种对“野性”的关注,构成了后现代世界中“荒野”概念的新维度。在很长一段时间内,这两个概念曾被研究者所混淆。纳什在《荒野与美国精神》中引用梭罗时,便将“世界存乎于野性”(In wildness is the preservation of the world)^③误作“世界存乎于荒野”(In wilderness is the preservation of the world)^④。由于《荒野与美国精神》一书影响深远,因此很多后来的研究者在引用梭罗时都延续了这一谬误。实际上在梭罗的原文中,梭罗强调的是“野性”具有重要意义,他将“野性”视作一种抽象的属性,而非某种遥远的自然环境。在梭罗看来,“生活与野性相循”^⑤,并宣称“具有野性的事物

① [美]奥尔多·利奥波德:《沙乡年鉴》,第178页。

② William Cronon, "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature", *Environmental History* 1. 1 (1996): 7-28.

③ Henry David Thoreau, *Natural History Essays* (Layton: Gibbs Smith, 1980), 112.

④ Thoreau, *Natural History Essays*, 114.

⑤ Thoreau, *Natural History Essays*, 114.

……中含有自然的骨髓——自然神圣的琼浆玉液——那才是我热爱的酒”^①。“野性”作为一种存在状态,是“荒野”的原始属性;二者有着紧密的联系,却又是两个不可互相替代的概念。换言之,荒野是野性的衍生物,在荒野中我们可以发现野性;但是反过来,荒野并不一定是野性的唯一避难所。

关于荒野与野性之间的关系,我们也可以借用斯奈德对自己的一番评价来进一步理解:

至于说我像寒山一样“醉于山”(mountain drunk),可以说是,也可以说不是……也许我与其说仅仅“醉于山”,不如说是“醉于野”(drunk with the wild),这种情形很奇怪。我越观察就越发现“野性”也蕴藏在城市和政府、大学和公司里,特别是在艺术和高级文化之中。……“野性”成了谈论现实、现实的边界以及事物内部的动力的一种方式。^②

在这里,斯奈德所说的“醉于山”指的也就是醉于“荒野”,而“醉于野”则指的是醉于“野性”。此处的“野”不止存在于“山”中,并不仅仅指向无人的、原初的、真实的荒野,而是也包括了“城市和政府、大学和公司”等与人类文明紧密相关的区域。在《荒野实践》中,斯奈德也强调称,“野性”并不只存在于占据美国国土百分之二的官方认定的“荒野”区域,而是“无处不在”的^③。如果人们改变一下界定的标准,就会发现野性“不仅存在于我们周围,而且也寄居在我们体内。”也就是说,相比于日益减少的荒野,野性却是广泛存在的;荒野可能会暂时缩小,但野性绝不会消失无踪。

野性是荒野的核心内涵,也是人们获得自然经验的关键特征。台湾自然书写作家吴明益指出:“必须要强调的是,自然经验着眼在‘野性’(wildness),而非仅止于‘荒野’(wilderness)。”^④在城市化高度发展的美国后现代社会中,人们的自然经验已经濒临碎片化,如果只依赖于及其有限的“百分之二”的传统荒野地区,那么人们与自然环境接触的机会将更加稀缺。在这种背景下,受到人类文明浸染的城市空间中的自然环境——城市自然(urban nature)——便更加由于其中具有的“野性”自然元素而值得人们重视。当然,这并不是说朴素原始的荒野自然只是人类的一种幻想,也不是说荒野本身是一种并不存在的过时的、人为建构,而是指人们不应忽视城市自然,应当重视和发掘人造环境中“野性”的部分。也正因如此,斯奈德便曾呼吁人们“环顾一下我们周围所有的土地,诸如农业用地、郊区地方、都市区域等。我们应将它们归属于同一领地……当我们漫步街头时,大棕熊将与我们相随,鲑鱼也将逆流而上同我们嬉戏”^⑤。“大棕熊”和“鲑鱼”代表了斯奈德所倡导的“野性”,这种野性的存在不仅存在于原始荒野中,也出现在人们散步的城市街道上。重新审视自己的生存环境,发掘其中野性的存在,成为后现代世界的人们延续自然经验的重要方法。

在重构后现代世界的荒野时,如何处理荒野与文明之间的边界也是十分重要的问题,野性则是将二者联系为一体的必要一环。在这一方面,斯奈德有着自己独特的见解。斯奈德融合了美国本土的印第安文化和儒释道精神等多元化的视角,在元叙事解体的后现代语境中建构起“微小叙述”(micro-narrative)。他曾说过一段令人深思的话:“梭罗说:‘给我一种文明无法容忍的野性。’显然,这并不难找,困难的是想象一种野性能够容忍的文明,而这正是我们必须尝试的事情。世界不仅仅‘存乎于野性’,野性本身即是世界。”^⑥斯奈德认为,在后现代的无序时代里,人们应将“文明的文化与野性的自然共同融入未来的世界结构之中”^⑦,而不是将其割裂开来;只有这样,才能建设一种融入野性之中的文明世界。他主张人们“消解文明与荒野之间的对立”,积极地后现代视域之内寻求野性自

① Henry David Thoreau, *I to Myself: An Annotated Selection from the Journal of Henry D. Thoreau* (New Haven: Yale University Press, 2007), 42.

② 区锜:《加里·斯奈德面面观》,《外国文学评论》1994年第1期。

③ Snyder, *The Practice of the Wild*, 14.

④ 吴明益:《台湾自然写作选》,台北:二鱼文化出版有限公司,2003年,第12页。

⑤ Gary Snyder, *The Real Work: Interviews and Talks, 1964-79* (New York: New Directions Publishing, 1980), 37.

⑥ Snyder, *The Practice of the Wild*, 6.

⑦ Gary Snyder, *Back On the Fire: Essays* (Berkeley: Counterpoint, 2007), 24.

然的存在,把以“野性”为核心特征的荒野自然与人类环境视为“一个世界”,在“一个世界”的视野内保护所有具有“野性”的生存环境,探寻使人类重新栖居的方法。

斯奈德所言的“一个世界”是一种开放的生态视域,并没有封闭于原始荒野的范畴之内,他对人类文明与荒野自然一视同仁,在人造空间与自然环境之间寻找平衡点。换言之,斯奈德认为乡村、郊区和城市之间并无区别,都是属于“同一个领地”。心理学家詹姆斯·吉布森曾指出:“将人工环境与自然环境区分为两种环境是错误的……只有一个世界”^①。在“一个世界”中,对整体性的强调是一个关键的特征。这也就是斯奈德所提出的,“谈及荒野便是谈及整体性(wholeness)。人类便是自那种完整性中而来的”^②。后现代的“荒野”概念打破了自身与文明之间的边界,使二者逐渐融合为“一个世界”。这种观点与纳什的论述在一定程度上也是契合的。纳什在试图解构荒野与文明之间的隔阂时曾提出,是“文明创造了荒野”,认为人们对荒野的赞美始于作为后现代西方文明中心的“城市空间”^③。在这里,文明不再是人类驯化荒野的产物,反而似乎成为了荒野的源头;或者说,文明与荒野本身便是可以互相转化的。因此,文明与荒野之间的隔离是可以解构的:“有一条依稀可辨的界线,文化入侵者能从此跨过:走出过去的历史,进入永恒的现在,这一生活方式适应于一种更为缓慢而稳定的自然进程。”^④在后现代世界中,文明与荒野的逐渐融合便是这样一个消解“依稀可辨的界线”的过程,人们从“过去的历史”中的“荒野”走出,最终迈入了关注“野性”的“更为缓慢而稳定的自然进程”。

综上所述,从殖民时期的旧世界荒野叙述,到19世纪浪漫主义文学提出的“新世界荒野”,再到去中心化的后现代世界,“荒野”的概念内涵经历了一个嬗变、消解与重构的过程。在这个过程中,人们所认知的荒野从超越文明界限的蛮夷之地,渐变为田园牧歌的避难所,最后建构起消解一切中心主义的“一个世界”,似乎拥有着多张完全不同的面孔。面对荒野形象的嬗变,有的学者认为“荒野本身并没有发生改变,变的是我们自己”^⑤。那么,几百年来荒野真的没有改变吗?根据前文的论述,可以说,荒野既发生了改变,也没有发生改变。

之所以说发生了改变,一方面是因为在思想意识层面,几百年来人们对荒野内涵的认知的确存在着较大的起伏变化,尤其是从最初的憎恶与恐惧,转变为歌颂与保护的對象;另一方面是在现实世界层面,随着欧洲移民登陆美洲大陆,人类文明在这片大陆上逐渐繁荣与扩张,荒野自然不可避免地发生了改变,与人造空间彼此杂糅在一起,后现代世界中已不再存在原始纯粹的朴素荒野。原始荒野的概念强调淳朴自然的无人涉足性,折射出西方世界中持续已久的荒野/文明的二元对立思想,深化了现实与文本之间的矛盾。在后现代世界的挑战下,后现代荒野建构的缺失愈加明显,最终导致了原始荒野概念的解构与后现代荒野概念的建构。与之相对,从旧世界到后现代世界,荒野的概念并没有发生改变。梭罗在1849年写下的“世界存乎于野性”,依然适用于现今的后现代荒野叙述。野性作为荒野的原始属性,成为人们在后现代空间中获得自然经验的重要特征,也是后现代荒野概念的核心维度。后现代世界中荒野概念从强调“荒野”之表象到重视其内在之“野性”的蜕变,并非单纯的替代关系,而是一种螺旋式的上升。通过超越二元对立思想的束缚,后现代荒野叙事解构了一切形式的中心主义,达到了对人类世界与非人类世界的统一认同,将二者融合为“一个世界”,建立起一种缓和的、更加成熟的后现代话语模式。

[责任编辑 北雁]

① J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton Mifflin, 1979), 130.

② Snyder, *The Practice of the Wild*, 12.

③ Nash, *Wilderness and the American Mind*, xiii.

④ Gary Snyder, *The Practice of the Wild*, 14.

⑤ Bradley P. Dean, “Natural History, Romanticism, and Thoreau,” in Michael Lewis ed., *American Wilderness: A New History*, 73-90.

重审现代政治思想史中的梁漱溟

——思想困境及其当代启示

张 城

摘要:当代中国正在进行更深入全面的政治改革,这关键在于新政治习惯之养成,任重而道远,此时研究梁漱溟关于培养新政治习惯的思想极具现实意义。梁漱溟一生的事业几乎全部紧紧围绕“建国”问题展开,但其建国之路始终在两难之间徘徊,即独立于政权之理想与依附于政权之现实。就理论而言,梁漱溟对中西社会结构的认识过于笼统,对中西文化精神的理解过于片面;就现实而言,其社会政治实践多数尽归于失败。但这并不足以否定其思想之价值。当下的中国,无论在国家还是在社会层面,都要求建构新的市民社会,实现国家与社会的良性互动。而建国前,梁漱溟就一直守定社会立场,致力于自下而上的社会运动,这为当代市民社会建构提供了极有意义的借鉴。与同时代多数知识人相比,梁漱溟关于政治问题的诸多思考都立足于国情,以老中国为出发点,都是“中国式的”,这些思考为面临诸多思想困境的当代中国提供了丰厚的理论资源。

关键词:梁漱溟;新政治习惯;市民社会;国家

梁漱溟晚年在为《我的努力与反省》一书作序时,概括了自己极不平凡的人生历程:“我出生于中日甲午之战前一年(1893),又经历了八国联军的入侵和第二次中日战争(‘七七’事变)等列强对我国的欺凌与侵略。从清王朝的覆亡和辛亥革命的成功、蒋介石政权的垮台和新中国的建立,直至‘十年浩劫’,其间的政治纷争、军阀混战和社会动乱,我亲身经历不少,耳闻目睹者更多。我既从事过文化学术工作,又曾投身于社会运动;既曾出入于农村基层,又曾参与过一些上层政治活动。如果将这种种加以记述,把自己走过的将近一个世纪的历程作一番回顾,是有意义的。”^①在一定意义上,梁漱溟一生所关注的事业,都紧紧围绕“建国”这一近代中国的核心主题展开。梁漱溟不但围绕这一主题著书立说,而且积极将这些学说付诸社会行动。本文将尝试检讨梁漱溟的政治思想在产生之际所面临的两难困境,进而在变化了的时代环境下,探讨这些学说之于当代中国政治的深刻启示。

一、两难困境:独立于政权之理想与依附于政权之现实

对于政权,梁漱溟终其一生,始终相当警惕。无论建国前蒋介石想方设法拉拢他参与国民政府,抑或建国后毛泽东迫不及待地力邀他参与新政权,他都婉言谢绝,认为必须持守中间立场,才能为各方主持公道。“有许多人以为自己拿到政权就有办法;其意似乎就恨政权不在手。其实要上台有何难?上台之后,一样的没有办法。说起内战,还是起内战,武力横行,还是武力横行;法律失效,政治腐败,乡村常被牺牲,没有建设机会,种种还是一样免不了!不要说你上台不行,就是圣人上台也不

作者简介:张城,中共中央党校文史部讲师(北京 100091)。

① 梁漱溟:《我的努力与反省·自序》,《梁漱溟全集》第7卷,济南:山东人民出版社,2005年,第604—605页。

行!”^①也许,正是这种对政治之审慎态度,决定了他设想担负建国重任的团体组织必须与现政权保持距离。一方面,他认为自辛亥革命后政治问题集中表现为政权的分裂,故关键在于树立统一稳定之国权,而非如一般革命那样,要使政权归于某阶级,此时的中国问题并非在于政权属谁。基于此判断,他虽强调当前第一要务是政治问题的解决,但“却全然无意于取得政权,而把功夫用在力求如何使散漫的中国社会联成一体,有其明朗的一大要求可见,以为树立国权之本”^②。另一方面,他认为政权极具机械性与惰性,自上而下的政权系统相当被动,毫无创造性可言。而要建设新中国,重点在于创造,无成规可循,处处须创新,此绝非掌握政权的机关所能完成的建国重任。因此,为不受牵制,激发创造性,团体便不能自操政权,而要守定社会运动之立场,惟有代表社会,才能形成巨大的社会力量。只有不在台上,才可免于自身分裂,完成社会统一。在他看来,当时国民党暴露的种种弊病正在于此。“国民党假若未操政权,其自身也许不致很分裂。今既拥有武力,自操政权,便陷身问题之中。像我们所说要站在社会一面,求社会的统一,来解决眼前中国政治问题,它就办不了。”^③

梁漱溟对于操持政权的政党与团体所产生的种种弊病,所见不无深刻之处。但众所周知,政党产生之目的即在于获取国家政权。如钱伯斯所言,“现代意义的政党乃是具有相当的持久的社会集合,它追求政府中的权力职位”^④。著名的台湾《云五社会科学大辞典》认为,“政党是寻求政治权力,合法控制政府人事及政策的结合或组织”^⑤。在英美学界,政党权力目的论亦居于主流地位。如艾克斯弗认为,政党之首要目的是于选举竞争中赢得政治权力。政党行使诸如动员公众参与政治活动,代表公共团体机构等许多功能;但赢得选举,最终达到对政府权力机构的控制,为其首要目标^⑥。意大利著名政治学家萨托利亦认为,“政党是以其在选举中出现的标识为识别,并可能使其候选人,经由自由或不自由的选举而担任公职的任何政治团体”^⑦。然而,梁漱溟却不顾政党政治本身之规律,认为政党(社会团体)不能以操持政权为目标。“吾辈既从事政治运动,何以又非政党?政党必争政权,吾辈不争政权,便非通常之政党。此不争政权不只吾辈团体为然,共产党,青年党乃至国民党,均必落于此局。”^⑧对他而言,政党或团体建立的根本动机,在于实现人生向上,“借助于此团体组织以实现个人的向上;更从个人的向上完成人类社会的向上”^⑨。在他看来,不仅自身所从事经营的社会团体如是,国共两党均必落于此局,这种政党乃为中国所特有的政治团体。但事实却并非如此,操持现政权的国民党自不能放弃政权,而是千方百计稳固政权;即便暂未秉持国政的共产党,亦未如其所设想那样,放弃争取政权。“中共不定要自操政权,社会主义乃可由和平转变得之。吾信其言,但吾不能不疑其出于一种愿望。”^⑩最终他也承认期望共产党不要操持政权,只能是一厢情愿的幻想而已。

在笔者看来,政权问题实为梁漱溟之所以失败、共产党之所以成功的关键。梁漱溟不要操持政权,而把重心置于求统一于下的社会文化团体运动之中。与此相反,共产党自始至终都以夺取政权为目的。自从大革命失败后,共产党便树立了农村包围城市的斗争理论,在边缘地区通过武装斗争建立革命政权与根据地。“从造成自己(党)这一面的开始,就有军队和政权随着而来。一分的开始就有一分的军队和政权,最后便是极其强大的军队和全国范围的革命联合政权之建立。”^⑪同时,基于

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第444页。

② 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第968页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第579页。

④ 转引自吕亚力:《政治学》,台北:五南图书出版公司,1985年,第89页。

⑤ 罗志渊主编:《云五社会科学大辞典》第3册《政治学》,台北:台湾商务印书馆,1971年,第204页。

⑥ Barrie Axford, *Politics: An Introduction* (New York: Routledge, 2002), 360.

⑦ [意]萨托利:《最新政党与政党制度》,雷飞龙译,台北:韦伯文化国际出版有限公司,2003年,第75页。

⑧ 梁漱溟:《告山东乡村工作同人同学书》,《梁漱溟全集》第6卷,第35页。

⑨ 梁漱溟:《告山东乡村工作同人同学书》,《梁漱溟全集》第6卷,第35页。

⑩ 梁漱溟:《告山东乡村工作同人同学书》,《梁漱溟全集》第6卷,第32页。

⑪ 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第1021—1022页。

辛亥后的革命形势,梁漱溟主观地认为不存在政权属谁的问题。在他心目中丝毫没有通过社会运动推翻现政权的计划与方案,最终的理想目标亦只是以社会文化运动的团体“为知觉和用思想的机关,而以政府为行动机关”,且亦“不必从法律上取得此种地位”,而只是“给政府施政作指针”^①。这种与现政权不即不离的暧昧关系,必然导致如其自己所言的“高谈社会改造而依附政权”^②局面。与此截然不同,共产党对现政权的态度甚为坚决,即打倒推翻。“如果你承认现在的政权是一个革命政权,你所要完成的社会改造,也就是他所要完成的社会改造;那末,就用不着你再作什么社会改造运动了!你现在既作社会改造运动,则明明是你看他(现政权)改造不了。他既改造不了,你就应当否认他,你就应当夺取政权来完成社会改造!你既不否认他,而又顺随他在他底下活动;那末,你本身就失掉了革命性,又怎么能完成社会改造呢?你不但在他底下活动,而且依附于他,这怎么能完成社会改造呢?”^③因此,不要政权的结果必然是依附现政权。而相反的情况,则就如梁漱溟自己所认识到的那样,一个社会运动逐渐扩大,力量日增,即会影响现政权之统治,必会被执政者猜忌,为难乃至被公开破坏,最终必归于失败。

二、政治改革之前提:构建中国式新政治习惯

与在书斋中坐而论道的多数学者不同,梁漱溟一生都在行动着,被中国问题所逼迫而“拼命地干”。正如有学者所言:“在‘大学儒学’的背景下,学者们虽然以前所未有的热情编辑各类儒家典籍,研究儒家的人物,但不断消退的是儒家的内在修养和对于社会的担当勇气。……如果从这个角度来反思梁漱溟,我们更应该佩服他的勇气,尽管其在认识上存在误区,在实践中遭遇了挫折,但是他是‘行动中’。或许从这个角度去理解,我们只能承认他是‘最后的儒家’。”^④梁漱溟一生的社会实践虽不算成功,但这并不足以否认他对中国问题所进行的独立思考的价值与意义。

学界尽管对梁漱溟有各种各样的评价,但在认定其为“保守主义者”这一点上却相当一致。在早年受西化思潮短暂影响之后,梁漱溟便认定“欧化不必良,欧人不足法”^⑤。自帝制崩溃以来,中国政治迟迟不上轨道,国权始终不能树立,原因在于抛弃了固有民族精神,一味盲目模仿不切国情之西政西法,最终导致文化极度失调,使得“伦理本位”的社会组织构造陷于崩溃。因此,根据民国以来的社会形势,在他看来,不论宪政民主,还是社会主义、马克思主义,只要移植于中国就会变质。“每一主义或一制度,在西洋本有其具体内容,一移到中国就变质,而成了纯粹理论。既与过去历史无关,亦与今日现实无涉,……中国自与西洋接触即犯此病,至今不改。”^⑥而这与国人没有配套的政治习惯密切相关。在他看来,一般所论的约法为军阀所毁,国会为袁世凯遣散,都只是表层之见。约法被废,国会解散,根本原因非在北洋军阀所为或袁世凯独断专行,而在国人没有适宜西洋式新政治制度的习惯。换言之,上述新政制只是一空中楼阁,自然不会成功于中国。中国新政制成功之关键在于构建新的政治习惯:

不要说中国多数人对于新政治制度尚不明了,就是已经完全明了,亦未必就会运用建立,因缺乏在事实上熟练进行的习惯故也。……政治改革的所以不成功,完全在新政治习惯的缺乏;换言之,要想政治改革成功,新政治制度建立,那就非靠多数人具有新政治习惯不可。^⑦

政制虽是设计者有意为之,但培养背后与之相应的政治习惯,却是其得以成功的至为关键的前

① 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第1009页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第573页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第573页。

④ 干春松:《是非与利害之间——从梁漱溟的村治理论看儒家与现代制度的关系》,《中国人民大学学报》2007年第1期。

⑤ 梁漱溟:《河南村治学院旨趣书》,《梁漱溟全集》第4卷,第918页。

⑥ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第305页。

⑦ 梁漱溟:《我的一段心事》,《梁漱溟全集》第5卷,第533页。

提。正如费孝通对民国后期法律与法庭下乡所作的评论那样,法律条文之制订和法院法庭之设置,其本身并不能保证创建良好的法治环境。问题的关键在于,公民如何运用这些设施。从深层次言,必须先对乡民思想意识与乡村社会构造进行根本革新。如改革未能先行,社会构造与思想观念依然如故,那么,强行下乡推行法律,后果必然是破坏乡土社会原有的礼治秩序,而法治秩序的美好愿景却不能实现^①。梁漱溟认为,中西社会由于组织构造不同,所养成的政治习惯差异极大,西洋重团体,中国重伦理。“要知不能离团体而生活者,就养成其团体生活所必需的习惯,不能离伦理而生活者,就养成其伦理生活所必需的习惯。”^②举例来说,中国人不习于爱国合群,亦正如西洋人不习于孝亲敬长。因此,在培养新政治习惯时,要与传统文化的民族精神相适宜,而不能采用西洋式的政党竞争,三权分立,“这些在中国是绝对行不通的”^③!在他看来,西洋自中世纪以来无时不处于对立抗争之中,只会武戏而不懂文戏,西洋政治制度随其阶级斗争而发展,其维持运行亦靠反抗斗争,相互制衡。中国社会秩序的维持自来靠礼,只会文戏而不懂武戏。如把西洋那套互相斗争牵制均衡的制度引入中国,则只会导致社会更乱更散,矛盾冲突而毫无秩序。“西洋与中国实在不是枝枝节节的不同而是根本的相异,西洋是从个人本位出发,中国是从伦理本位出发。”^④西洋的权利观念是从个人本位而来,中国的义务观念则发端于伦理本位。

在梁漱溟看来,最近西方的思想倾向逐渐发生改变,由重视权利观念转变到重视义务观念,这与中国旧伦理观念颇为符合。而毫无秩序的当今中国要想立足于世界,则必须把散漫无序的社会改造为团体组织,其中关键之处正在于处理好个人与团体间的关系。因此,他认为应在传统五伦关系之外,再添加一伦即团体与个人亦即群己关系。在他看来,近代西洋团体组织有如下四个长处:即有团体组织、个体积极参与团体、团体尊重个体、财产社会化。而这些优点对于培养国人新政治习惯正是良方,能及时纠正中国社会的散漫被动,对被忽视的个体人格与冷漠的社会关系也能有所助益。同时,鉴于中国社会有着自己的组织构造传统,我们又不能把讲求对立牵制的那套西洋制度移植到中国用来建构新团体组织,而应立足于传统中国的伦理情谊,以对方为重,即个人以团体为重,团体以个人为重。“所以人与人各以对方为重的伦理义务观念是中国社会顶优越的心理习惯,极应继续发挥光大,开创正常合理的人类社会。”^⑤尽管西洋团体组织与政治制度自有优越处,但正如所谓“绘事后素”,培养新政治习惯必须以中国旧伦理精神为基底。“西洋民主政治自有他的长处,以我们旧伦理精神吸收运用他民治的特别色彩,而将他对抗粗硬的一面免去,则我们的新政治习惯自可养成。”^⑥早在《东西文化及其哲学》一书的自序中,梁漱溟其实已表明了自己一生所持守之道路即要过“孔家生活”,他不仅要把未闻大道的西方人导入孔子之道,而且要使在近代无处安身立命的国人回归民族之真精神:

无论西洋人从来生活的猥琐狭劣,东方人的荒谬糊涂,都一言以蔽之,可以说他们都未曾尝过人生的真味,我不应当把我看到的孔子人生贡献给他们吗!然而西洋人无从寻得孔子,是不必论的;乃至今天的中国,西学有人提倡,佛学有人提倡,只有谈到孔子羞涩不能出口,也是一样无从为人晓得。孔子之真若非我出头倡导,可有那个出头?^⑦

在他看来,新政治习惯之培养,社会组织构造之重建,都与孔子所开创的伦理本位传统(其核心

① 费孝通:《乡土中国》,北京:北京出版社,2009年,第87页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第314页。

③ 梁漱溟:《我的一段心事》,《梁漱溟全集》第5卷,第536页。

④ 梁漱溟:《我的一段心事》,《梁漱溟全集》第5卷,第536页。

⑤ 梁漱溟:《我的一段心事》,《梁漱溟全集》第5卷,第537页。

⑥ 梁漱溟:《我的一段心事》,《梁漱溟全集》第5卷,第539页。

⑦ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第544页。

即礼)相通,“礼而成俗,就是一个习惯”^①,“成为习惯即叫礼”^②。礼与社会政治制度则又是一回事,“礼是指社会制度,……礼的根本、礼的重要、礼的大端是在制度”^③。因此,其“所谓建设,不是建设旁的,是建设一个新的社会组织构造;即建设新的礼俗”^④。新礼俗的根本即为“伦理情谊,人生向上”^⑤之民族精神。因此,要想一劳永逸地解决中国问题,就必须培养中国式的政治习惯与政治制度。与“西方式的”相对,梁漱溟的底色可谓都是“中国式的”,终其一生都在强调新政治习惯之中国特色。“中国虽然可以有政治制度,但决不是近代西洋的政治制度。经过此番觉悟之后,即坚决而肯定了我的主张,从乡村起培养新政治习惯,培养中国式的新政治习惯,而不是西洋式的。”^⑥

当代中国已处于社会转型的十字路口,按照经济学家汪丁丁的理论,现已进入“三重转型”期,即文化转型、政治转型和经济转型的重合期^⑦。按照官方表述,改革已进入攻坚期和深水区,从而要求“加强顶层设计和摸着石头过河相结合,整体推进和重点突破相促进,提高改革决策科学性,广泛凝聚共识,形成改革合力”^⑧。社会大众特别是精英阶层,强烈呼吁在经济体制改革的同时进行更加深入全面的政治体制改革^⑨。政治改革的关键无非在于革新政治制度,正如学者汪晖所言:“如何通过制度性的改革,促进并保障普通的公民和劳动者通过不同的方式,来参与政治进程,不但捍卫自己的权利,而且也形成公共生活,是政治改革的核心问题。”^⑩而革新之制度想要真正落地,获得成功,至关重要的前提就是国人新政治习惯之养成。“制度的本源在习惯。只有在新政治习惯养成之一天,才算是新政治制度建设成功之一天。”^⑪现今,培养国人新政治习惯的任务仍十分艰巨。正如近百年前与西洋相比较后,梁漱溟认为国人缺乏西洋于集团生活下所养成的法治精神、组织能力、纪律习惯与公共道德。当今中国在经历了三十多年的改革开放后,经济虽然快速发展,物质财富亦急速增加,GDP总量已位居世界第二,但国人的法治观念、组织能力、纪律习惯与公共道德却未能随经济增长而显著提升^⑫。就此而言,梁漱溟关于培养新政治习惯的社会政治思想,极具现实启示意义。在某种意义上,中国政治改革的核心问题即在于处理好国家与公民两者间的权限关系,亦即梁漱溟所言于传统五伦关系外新增之团体与个人(群己)一伦,以便使个人得到充分的自由平等,团体亦由散漫进于组织,如此新政治习惯方可养成。不过,在处理二者关系时,梁漱溟并未从个人权利的立场与观点出发,而是立足于传统的伦理义务思想:

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第384页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第382页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第385页。

④ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第276页。

⑤ 梁漱溟:《中国文化的命运》,北京:中信出版社,2010年,第174页。

⑥ 梁漱溟:《自述》,《梁漱溟全集》第2卷,第24页。

⑦ 汪丁丁认为:“文化转型的关键时期,可能不是1911年,可能是宋明理学时期,甚至可能是魏晋时代,各家有各家的道理,很多学者都讨论过;文化转型不是辛亥的关键,辛亥革命是中国政治转型的一个关键时期。经济转型的关键时期是刚刚过去的三十年或二十年,人均GDP在过去三十年增长最快。”参见<http://finance.ifeng.com/opinion/zjgc/20111115/5067710.shtml>。

⑧ 《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》(2013年11月12日中国共产党第十八届中央委员会第三次全体会议通过),北京:人民出版社,2013年,第7页。

⑨ 关于政治制度与政治体制之间的关系,高放教授作过比较细致的分析:“一般说来,政治制度包括根本的政治制度和具体的政治制度两个部分。所谓根本的政治制度,广义而言,包括国体和政体。……具体的政治制度,或具体的政治设制,可简称政治体制,它包括机构和人事设置,决策程序和机制,各个权力机构之间的职权划分和互相关系以及权力运行的形式和机制等。……我们目前所讲的政治体制改革就是针对这些具体的政治设制而言的。依我个人理解,政治制度改革和政治体制改革,这两种提法所要表达的内容和精神实质是一致的,而后一种提法更切中时弊和目标,更具有具体的针对性。”参见高放:《中国政治体制改革的心声》,重庆:重庆出版社,2006年,第4页。

⑩ 汪晖:《中国政治新趋势——从三中全会谈开去》,《南风窗》2014年第2期。

⑪ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第341页。

⑫ 针对这些问题,中国共产党在十八大上提出了政治改革的相关重要任务,如继续全面推进依法治国,支持和保障人民代表大会行使国家权力,健全社会主义协商民主制度,完善基层民主制度,深化行政体制改革等。这些改革措施亦充分说明了中国共产党对当前政治制度存在弊端的深刻认识和进一步深入改革的决心与勇气。

个人一定要尊重团体,尽其应尽之义;团体一定尊重个人,使得其应得之自由平等。本来两边照顾到是一个作不到的事情,因为人只能看一面,看一面即照顾不到那一面;但是若本相对论的伦理思想去发挥,则彼此互相照顾,那末,两面都可照顾到了(这个意思很细,且很实在)。所以可以说是伦理救了中国两面照顾不到的难处。中国本来两面都不够,而伦理适足以补充两面。^①

与同时代的大多数知识分子相比,梁漱溟关于政治问题的诸多思考都立足国情,从老中国出发,都是“中国式的”。其对于宪政民主、地方自治、乡村建设、政教合一、政党政治、自下而上的社会团体建设等中国式思考,都为当代中国政治改革所面临的诸多困境提供了丰厚的思想理论资源。

三、市民社会:新社会组织构造之基础

随着中国改革开放的深入推进,市场经济制度的不断完善^②,以市场为基础形成的公共领域与契约性规则,必然要求对社会与国家的关系进行更深入的研究。实际上,在当下中国思想界,市民社会研究已经成为显学,是包括政治、经济、社会、哲学、法学等学科在内的重要问题域。尽管如此,“市民社会”概念进入中国研究界的历史却并不算长,“中国学界,包括西方汉学界、中国大陆和台湾知识界,乃是在80年代下半叶开始引入市民社会理念的”^③。查尔斯·泰勒认为,与传统政治社会不同,市民社会“与国家相对,并部分独立于国家。它包括了那些不能与国家相混淆或者不能为国家所淹没的社会生活领域。……表述了自下而上地创建独立的而不是受国家督导的社会生活方式”^④。按照邓正来的理解,市民社会的兴起与20世纪形形色色的“国家主义”密切相关,在现实中表现为国家以不同的方式、从不同的维度向市民社会渗透,即所谓“国家干预”。市民社会研究的兴起,正是对之作出的理论回应,其目的在于通过市民社会的建构,来塑造国家与社会间的良性互动关系。

在中国特殊的历史背景与社会现实下,建构中国的市民社会,是指形成社会成员按照契约性规则,以自愿为前提和以自治为基础进行经济活动、社会活动的私域,以及进行议政参政活动的非官方公域。但这却并非易事,因为必须面对中国特殊的社会背景。自1949年以来,面对复杂的国际局势,中国曾采取了“一边倒”的政治决策,仿效苏联逐渐形成了高度集中的政经体制,不可避免地导致了国家与社会高度一体化的局面。这种政经体制牺牲了社会本应具有独立性。在经济方面,中国当时通过行政化手段在农村实行集体化经营,对工商业进行社会主义改造,使所有经济资源都掌握于行政计划之下。在政治方面,中国稍后以阶级斗争为主线,通过政治挂帅与宣传教育、斗私批修等方式,控制舆论,灌输思想信念,开展大规模群众动员,导致了社会生活高度政治化与组织化。邓正来认为,“这种国家与社会高度一体化的体制,不仅使社会丧失了应有的独立地位,阻碍了经济的迅速发展,也使国家膨胀变形,既影响了其自身应有功能的发挥,也使民主政治无法迈进”^⑤。因此,改革之初邓小平在中央政治局扩大会议上指出,政治改革的形势如此之严峻,原因在于中央权力过分集中,个人权力过分集中。他强调在生产资料私有制基本完成社会主义改造后,与过去相比,党的中心任务已变成大力开展社会主义现代化建设。但过分集中之权力却阻碍社会主义现代化的建设发展。邓小平同时强调,文化大革命的爆发与此极为相关,使得中国在发展道路上付出了沉重代价。

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第2卷,第308页。

② 中国共产党十八届三中全会进一步提高了市场经济的地位,“紧紧围绕使市场在资源配置中起决定性作用深化经济体制改革,坚持和完善基本经济制度,加快完善现代市场体系、宏观调控体系、开放型经济体系,加快转变经济发展方式,加快建设创新型国家,推动经济更有效率、更加公平、更可持续发展”,见《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》(2013年11月12日中国共产党第十八届中央委员会第三次全体会议通过),第3-4页。

③ 邓正来、亚历山大编:《国家与市民社会:一种社会理论的研究路径》,北京:中央编译出版社,1999年,第6页。

④ Charles Taylor, “Models of Civil Society,” *Public Culture* 1991, 3(1):95-118.

⑤ 邓正来主编:《国家与市民社会:中国视角》,上海:上海人民出版社,2011年,第8、11页。

因此,中国必须改革高度集中的政治经济体制,其核心即在于处理好集权与分权的关系问题^①。

由此可见,无论是国家政治,还是社会经济,都强烈要求建构当代的市民社会,以便使社会与国家能够形成一种良性的双向互动与平衡制约。而早在建国前,梁漱溟为了实现中国的现代化与和平建国之理想,就一直守定社会立场,致力于自下而上的社会运动,其一直努力实现的社会蓝图,可说是市民社会的理论雏形。当然,梁漱溟在其所处的近代中国要建构自下而上的市民社会,可谓非常不合时宜地在逆时代潮流而动。自晚清以来老衰的中华帝国不断遭到西方侵辱,割地赔款,民生凋敝。面对内外交困的国家危机,有识之士受西洋国家主义、民族主义话语影响,力主效法西洋,扩张国家机器,建构强大的民族国家^②。但实际上,近代中国只是一个具有强国家主义话语的弱国家政权,按照汉学家杜赞奇的分析,即是“国家弱,国家主义的话语强”^③。由此,杜赞奇认为:“扩张的国家机器在现代化的过程中排斥、消灭了自治的社会创造性,与此同时,它也未能达到实现现代化社会的目标,因为它没有办法动员起一个生机勃勃的社会的能量和资源。但是,完全可以说,不是建国计划本身,恰好相反,是缺少了一个强大的国家来为市民社会提供法律保障,才促成了排斥地方社会创造性的后果。”^④

在国家主义话语如此强,而实力又如此弱的近代中国事实面前,梁漱溟并未被慷慨激昂的政治热情所左右,而是坚定地选择了通过自下而上的社会运动来“造社会”。在经过“西化”思潮的短暂影响后,他便确定了以自下而上的社会运动(包含乡村建设与政党活动等),作为其致力于实现市民社会的具体途径与实践方向。之所以如此坚定,实与他所认识的“老中国”关系极为密切。他赞同奥本海默尔关于“与国家观念相对立的社会观念,最初于洛克见之;从此以来,此种对立愈益确定”的观点^⑤。在西方,国家与社会基本上呈对立之势。在新兴发展阶级看来,自己代表着社会的进步势力,并与国家相对,进而反对当前的现政权:

他们观念中共同之处,便是同认“国家”起源于侵犯自然法而存续下来的特权集体;“社会”方为顺乎自然法的人道结合型。他们盖认同“国家”为魔鬼之城(Civitas Diaboli),而“社会”则为上帝之城(Civitas Dei)。他们所不同者:前者宣称资本主义社会便是自然法过程之结果;后者却谓这过程尚未到达其目的,必待社会主义社会出现乃是。大约在西欧,都是这样观念。^⑥

与西方社会恰相反,梁漱溟认为中国自周孔教化以来封建解体,阶级便消纳于伦理,国家则隐没于社会。“三千年来我们一贯精神是向着社会走,不是向着国家走。向着国家走,即为一种逆转。……假如不是近百年突然卷入国际竞争漩涡,被迫向着国家走,我们或仍抱天下意识如故,从乎其两千年所以为治者如故。”^⑦传统中国即是融国家于社会,是社会而非国家。在他看来,国家为阶级统治之工具,有着强烈的对抗性色彩,但社会却没有,中国的天下观念即产生于此。在中国人之心目中,

① 邓小平:《党和国家领导制度的改革》,《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第329页。

② 费孝通曾指出民国时期为加强权力渗透,控制基层社会而推行保甲制之弊端,“地方社区已经变为政治体系中的死胡同。……保甲体系不仅破坏了传统的社区组织,而且也阻碍了提高人民的生活。它已经摧毁了传统政治体系的安全阀。……通过保甲体系,一个权力更加集中的行政当局的确是实现了,但也仅仅实现了形式上的更高效率。因为当底部有一个僵局时,命令实际上得不到执行。”见费孝通:《中国绅士》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第56页。

③ [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,南京:江苏人民出版社,2008年,第165页。

④ [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,第164页。

⑤ 查尔斯·泰勒认为,关于市民社会与政治社会相对立的观点主要有两种:在洛克学派看来,社会先于国家,“在所有政治社会出现之前,人类就形成了一种共同体,这些共同体是根据他们所必须遵守的自然法而形成的,而这种自然法则出自于上帝的命令。换言之,我们是通过享受天赋权利而结成共同体的”。而在孟德斯鸠学派看来,社会与国家并存,“社会并非在其政治组织之外予以界定的,相反,一个自由社会总是和一定的政治构成相符合的”,“社会是根据其政治组织来界定的,但是这种界定依照国家架构则是多种多样的,因此需要在各个独立的力量之间分配权力”。见 Charles Taylor, “Models of Civil Society,” 95-118.

⑥ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第165-166页。

⑦ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第216页。

近则为身家,远而为天下,介乎身家与天下间之团体或国家模糊不清,若有若无。因此,他认为“中国社会的重心,向来在社会而不在政治”^①。传统中国政治历来消极无为没有力量,社会生活并非依赖于政治维持,近代以来由于受西洋国家主义、民族主义话语之影响,“有人因希望政治积极有力量,就羡慕极权国家(苏联、德、意);此无异于移重心于政治上,徒见其为妄想而已”^②。当然,他并非反对中国未来发展为一强大之国家,其一生亦在为此积极努力。但依靠政治来建国在他看来是徒劳无功,努力之方向与其在政治,还不如“尽力于社会”,这样反而能收其效于政治。在他看来,这是解决政治问题之关键,不但西洋如此,“而重心素在社会如中国者为尤然”,换言之,“今我们要解决政治问题,则只有反求于社会而不能乞灵于政治”^③。

梁漱溟一再重申必须从中国特殊的社会形势出发,去发现解决中国问题之途径。在他看来,国共两党于此都未得要领:国民党虽然提倡建设却无实际方针,没有积极建设方向,即便不能说它背叛革命,至少亦忘记了革命;共产党虽然始终不忘革命,但只是一味盲目破坏,徒增其害。至于对中国问题缺乏恰当认识,则两党所犯之病相同。基于对中国特殊社会形势之判断,他认为解决中国问题之关键,即是“将西洋统一之法倒置过来。在西洋,求统一之法是‘求统一于上’,‘在此疆彼界隐然敌国的社会中,以一方强越势力压倒其余而统治之,尽管社会依然不免有其分野对立而国家却是统一的;这就是统一于上’”^④。西洋社会分于下而统一于上,由于宗教、种族、宗族、地域、阶级、职业等原因,在西洋社会此疆彼界隔阂甚多,要想社会稳定,必须求以一阶级为主体而统一于上,如英国的资产阶级或苏联的共产党等。但与西洋最大的不同,即中国社会分于上而统一于下。在上者为军阀间个人之争夺,整个大社会却融合不分,他称之为“情感相通的一个大社会”^⑤。这样的好处是不隔阂,短处是不团结。西洋则与此相反,社会是分于下而统一于上,好处是能团结,其短处是多隔阂。这便决定了帝制崩溃后中国建国之路只能是由在下之社会开其端,“求统一于下”,即在“形势散漫而情意颇若相通的社会中,发见其亲切实际之共同要求,从而联系之以成一体,使一向浮在上面的分裂若有所归而势无可分,国家于是统一;这就是求统一于下”^⑥。因此,在求得国家统一稳定的方案中,依据中国的特殊社会形势,梁漱溟深刻地阐释了其“求统一于下”,自下而上造就市民社会的立场。他认为,以此造就出来的市民社会必须与政府分开,其“求统一于下”之原则即:

联合体或其任何组织都必须守定在野立场而不要直接当国秉政。须知统一于下所不同于统一于上的,就在使社会始终保持于一个立场上。要使社会保持于一个立场而不分,那就必须把政府与社会分开。^⑦

如果二者不分,社会不能独立于政府,那就破坏了“求统一于下”的原则,其结果便只能是社会自身之解体。故乡村建设运动或其他团体组织当其在野且向下扎根,“把散漫社会打通一气,可使政府

① 梁漱溟:《答乡村建设批判》,《梁漱溟全集》第2卷,第620页。

② 梁漱溟:《答乡村建设批判》,《梁漱溟全集》第2卷,第620页。杜赞奇认为,作为儒家传统的笃信者,梁漱溟从封建观念出发,“把帝制时代的历史浪漫化,同时,对儒家思想的信仰也给了这位务实的、基层的改革家一种独特的眼光,来审视这一不同的、由扩展话语控制权的现代国家对地方造成的严重破坏”。见[美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,第163页。

③ 梁漱溟:《答乡村建设批判》,《梁漱溟全集》第2卷,第621页。

④ 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第1005页。

⑤ 如在内战时期,梁漱溟亲眼见到全国各省教育会的联合会还照常举行。“所以我说,把军阀政府除去外,中国国家原是统一的。不统一的只不过浮在上面而无根的所谓政府就是了。”梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第992页。

⑥ 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第1005页。

⑦ 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第1008页。艾恺认为,在此点上毛泽东与梁漱溟是基本一致的,“虽然梁漱溟对中国当代危机这种非政治性解决也许显得与毛泽东的革命有着根本的不同,但社会和政权相分离这个论题却构成了毛泽东大部分思想的基础。毛泽东也意识到夺取政权并非最后的解决办法。的确,依靠群众、厌恶官僚政治中的命令主义以及对国民党的墨守成规甚至固守旧习的疑虑,这些是毛泽东思想的重要方面。毛泽东的文化革命最终也是要动员社会反对政府”。见[美]艾恺:《最后的儒家:梁漱溟与中国现代化的两难》,王宗昱、冀建中译,南京:江苏人民出版社,2011年,第149页。

为之低首；一旦自己登台，却将失脱社会根基，并陷自身于纠纷，亦就失去一切作用，而葬送了革命前途”^①。因此，他认为，在西洋社会“国家统一则社会粗安”，在中国则恰相反，“社会统一则国家粗安”^②。要把散漫而无组织的中国社会培养为一有组织的市民社会，必须着力于以下三方面：一要使社会从散漫渐达于联系，从矛盾转向协调；二要使社会有其正面积极之共同要求；三要培育社会，使其有力量。其中，他认为正面积极的共同要求最为重要，这是中国达于统一稳定之道。从辛亥革命、讨袁帝制、北伐战争以来，整个大社会都有形见于外的共同要求，但这些要求都是消极负面的推翻旧王朝与除掉旧军阀，而没有积极正面之要求。等到王朝推翻，军阀打倒，则社会复又失去联系之纽带，而归于散漫，统一便难以维持。正如胡适所言，近代以来之中国，革命排满、反帝护法、打倒列强乃至最近之抗战救国等宣传口号，都只为一时之热闹而已。换言之，它们并不能统一此分裂之国家，团结此对抗之政党。“近年也有人时时提到一个共同信仰的必要，但是在这个老于世故的民族里，什么口号都看得破，什么魔力都魔不动。”^③

因此，在梁漱溟看来，乡村运动即能抓住社会人心的共同要求，其“继承了两度的革命思想，而正好为具体的要求，积极建设的运动。……这样将永远站在社会立场，巩固社会的统一，而后政治上的统一乃能树立而维持”^④。“从四下里往一个中心点去归拢，而形成一种潮流势力。这是散漫社会在囫圇整个问题下唯一可能有的转变；……乡村运动会要形成一个代表中国大社会的力量。”^⑤同时，以乡村建设为代表的社会运动必须与政府保持距离，通过培育社会运动，渐使此市民社会力量增加，进而使社会统一稳定。最后便由此自下而上的社会文化运动来完成建国任务，到那时国家与社会又达于新的统一。“那时的中国，名之为国家可也，不名之为国家亦可也。人类历史在今日以前，国家与社会分而为二；在今日以后，国家与社会将合而为一。好像社会生长发育，国家自然没有了；名为社会尚属合适，名为国家不甚相符。一切国家均将如此，而中国独先成功。”^⑥梁漱溟一生可谓都关注着“社会”，正如在建国初他自己所言的那样，“抗战前多致力于在下之社会”，“在开战后说我虽多为团结统一（上面）奔走，而用意恰在下面（民众总动员）”，“这一下一上的两面，相资为用，缺一不可”^⑦。因此，梁漱溟建国前致力于在近代中国造就强大的社会力量，试图以此来完成建国，进而实现现代化。其通过自下而上的社会文化运动造就并培育市民社会之思想，无论从国家政治层面，还是从社会生活层面，都对建构当代中国的市民社会，有着十分重要的理论借鉴意义。

不止于此，就深入推进当代中国社会、政治与经济改革而言，梁漱溟社会政治思想中还有很多方面值得深入挖掘与研究。例如，他一再强调中国社会是以乡村为重心，而城市只可为中心。近代中国之所以危机日甚、社会崩解，在他看来，原因即是盲目效法西洋，把城市不仅变为中心亦为重心了：

现在的社会，都市不但是中心，而且是重心；以都市为重心就完全错误了！重心本应普遍安放，不可在一处；中心可以集中于一点，可以在一处。若重心在一处，则非常危险！……此刻的社会构造，即重心在一处——置重心于都市，这是顶不平稳的一种构造。^⑧

当然，他并非反对城市化，而是以乡村为重心，从乡村入手培养农民的团体意识与科学技术，通过农村机械化与农业现代化，促进工业现代化，这样便“着意于本，则自然有末；乡村越发达，都市也

① 梁漱溟：《我的努力与反省》，《梁漱溟全集》第6卷，第1008页。

② 梁漱溟：《答乡村建设批判》，《梁漱溟全集》第2卷，第618页。

③ 胡适：《再论建国与专制》，智效民编著：《民主还是独裁——70年前一场关于现代化的论争》，广州：广东人民出版社，2010年，第25页。

④ 梁漱溟：《答乡村建设批判》，《梁漱溟全集》第2卷，第632页。

⑤ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第2卷，第584页。

⑥ 梁漱溟：《中国之地方自治问题》，《梁漱溟全集》第5卷，第346页。

⑦ 梁漱溟：《我的努力与反省》，《梁漱溟全集》第6卷，第972页。

⑧ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第2卷，第317页。

越发达”^①。这对于理解 1980 年代中国江浙地区兴起的乡镇企业^②,探索当代中国的社会主义新农村建设与新型城镇化建设,都有着积极而重要的理论借鉴意义。再如,当代中国乡村社会所效法的西洋式程序民主实践,推行试点的时间不可谓不久,但乡村基层民主选举的情况却普遍不容乐观。村民的表现依旧如当年梁漱溟乡村建设时期那样毫无政治热情,对政治事务相对冷漠,难以组织起来协商集体大事。其间问题正在于,梁漱溟当年所考虑的那种西洋程序式民主与传统乡土社会之间的悖论式关系,并未从根本上得到恰当解决。乡土社会本极像一大家庭,极为和睦。在村中设立监督等机构粗暴对待乡民,则完全是为了解决当前的问题,而少了“彼此爱惜相劝向上之意”。这极易使乡民感情受到伤害,在乡村中造成彼此分离对抗的局面,这无异于开了乡村捣乱之路。因此,重新审视梁漱溟关于乡土社会须以改造传统乡约为基础、以理性求团体组织的乡村建设的思考,对于国家目前提倡的大力弘扬优秀传统文化,建设新乡贤社会,实施乡村振兴战略,具有十分重要的理论与实践意义。

同时,梁漱溟还认为,在中国求组织与求民主断不可分割,民治须建立于组织基础之上,“引进团体生活为政治改造之大本者,亦为经济改造之大本者,亦同为文化改造之大本者;一贯到底,一了百当”^③。他关于中国民治须建基于团体组织上的思考,对于理解当今中国民主问题依然具有十分重要的理论借鉴意义。正如有学者所言,失却了乡村的农民与失去了职业的工人一样,其在政治上的主体地位没有团体组织予以保障,其攫取民主的可能性微乎其微^④。因此,解决当代中国工农的政治经济民主问题,重建其新团体组织至为关键^⑤。与此同时,梁漱溟晚年在经历了十年“文革”的切身体验后,呼吁共产党“前事不忘,后事之师”,要加强集体领导、发扬民主与健全法治,要真正在体制上确保人民当家作主,实现重大决策的民主化与科学化。“无一定的政治体制上的保障,则决策民主化、科学化之能否实行便又成了问题。所以中共在提出经济体制改革之后,又提出了进行政治体制改革之举。”^⑥他强调要真正实现人民民主或称之为社会主义民主实非易事,“特别在中国,由于历史文化背景的不同,诸如传统思想、习惯势力之羁绊和经济条件之限制等原因,其实现人民民主的进程将必然是长时期而不能是一蹴而就的”^⑦。可见,从梁漱溟的视角观之,要想顺利推进当代中国民主政治的建设,必须通盘考虑历史传统、社会结构、思想习惯、经济条件等一系列复杂因素。

四、结语:中华文化因社会主义而复兴

1987 年在中国现代哲学史研究会成立大会上,梁漱溟发表了最后一次公开演讲,对其一生作了自我总结:“我不喜欢哲学,我喜欢从事救国运动。……我一生的实践,都是搞事功。”^⑧而在文革批林批孔的疯狂时期,在给朋友的一篇答谢词中,其独立人格展现得淋漓尽致:“一生中许多事情是独自创发,不是步人后尘。……总之,我的一生,是主动的一生。1950 年五一节,在天安门城楼上我看见当时无党派人士联名向毛主席献旗,旗上写着我们永远跟着你走!我那时心里想:从我嘴里是说不

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 318 页。

② 20 世纪 80 年代以来,中国乡镇企业迅速发展,对充分利用乡村地区的自然及社会经济资源,向生产的深度和广度进军,对促进乡村经济繁荣和人们物质文化生活水平的提高,改变单一的产业结构,吸收数量众多的乡村剩余劳动力,以及改善工业布局,逐步缩小城乡差别和工农差别,建立新型的城乡关系均具有重要意义。乡镇企业已成为中国农民脱贫致富的必由之路,也是国民经济的一个重要支柱。

③ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第 3 卷,第 348 页。

④ 吕新雨:《国家政权与乡村建设》,《人民论坛·学术前沿》2013 年 2 月。

⑤ 吕新雨:《国家政权与乡村建设》,《人民论坛·学术前沿》2013 年 2 月。

⑥ 汪东林:《梁漱溟问答录》,武汉:湖北人民出版社,2004 年,第 319 页。

⑦ 汪东林:《梁漱溟问答录》,第 319 页。

⑧ 范鹏等撰:《与哲学无缘的哲学家》,《人民日报》1988 年 7 月 9 日,第 2 版。

出这话来的。”^①一位台湾记者采访晚年梁漱溟时,问他“有什么话要交代的”,他答曰要“尊重传统文化,顺应世界潮流”。这言简意赅之文,道出他对中国道路的深刻思考^②。在人生暮年,他强烈呼吁:

中国的近百年历史证明,“全盘西化”不合中国的国情,其实质是一笔勾销中国传统文化之特征作用于中华民族昨天和今天的事实,自然是行不通的。即便是建设社会主义,也得标出“中国特色”,才能在中国生根开花,这主张是很英明,很合中国传统文化的。^③

中国共产党建国后,社会主义建设事业蓬勃展开,社会主义道路已然步入正轨。这使梁漱溟百思不得其解,他试着回答这样一个问题:“在社会发展史上担负着为人类开出共产社会前途这一使命的,是在资本主义大工业发达下的无产阶级身上;却为什么今天看起来,完成这伟大使命的倒难指望于那些资本主义工业先进国的无产阶级,而偏偏将在中国这个资本主义工业夙称落后,其无产阶级出现既晚,亦且不够强大的古老社会竟尔率先有所成就,并担负起世界革命先导的责任呢?”^④自信满满的他对解决中国问题之方自不会轻信于人^⑤。他一再重申必须从中国特殊社会形势里,去求索解决中国问题之途径。但国共两党都昧于此,“只有我从历史文化认出了中国革命唯一正确之路”^⑥。

直至新中国成立,梁漱溟对于中国共产党所走之路仍有些信不及,不相信中国就此统一稳定。当毛泽东力邀其参加政府时,他果断地表态应站在政府外边,还想为各方主持公道。对他而言,这有其心理根源。自清廷崩溃以来,中国时局混乱不堪,外国列强肆意欺凌,军阀搜刮无度,日趋崩溃,向下沉沦。他对中国实现统一安定极度渴求,但近现代中国历史却告诉他,短暂统一并非难事,长期稳定却甚难。在解放军入川时,他亲眼看见二野、四野装备待遇相差甚远,彼此对物资接收争夺激烈,而六大军区颇有新军阀割据之势。并且,他也担心国民党是否会卷土重来,但这些疑虑只能存之于心。“到今天,共产党这条路算是大有成功希望,而我所设想者似乎已经证明是不对。但是否当真如此呢?一个真正用过心来的人,是不能随便就承认,随便就否认的。”^⑦他仍坚持自己一向所走的路线,但经先后两次到地方参观,其态度大为转变:“当全国解放之初,我还对于前途的统一稳定有些信不及。此次到西南参加土地改革,在下面看了看,才知道高高在上的北京政府竟是在四远角落的农民身上牢牢建筑起来;每一个农民便是一块基石。若问似这般鬼斧神工从何而致?还不是说破唇皮的四个大字:阶级斗争!”^⑧“自到京那一天,直到现在,我都在观察、体会、领略这开国气象。……亲眼看见许多新气象,使我不由暗自点头承认:这确是一新中国的开始!”^⑨他不得不承认,“今天我的路没走通,而共产党的救国建国运动却有成效见于世”。最终,他悟得自己与中国共产党在建国问题上之差异,并慨叹自己识见不够。“恍然自悟所提出的问题虽没错,而把解决问题之道却看错了。中国共

① 梁漱溟:《敬答一切爱护我的朋友,我将这样地参加批孔运动》,《梁漱溟全集》第7卷,第320页。

② 梁漱溟一生对传统文化都可谓十分尊重,并不认为传统文化与现代化对立而不兼容,正如余英时所评价的那样,“我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位,相反的,我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力”。见余英时:《现代儒学的回顾与展望》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第263页。那么,何为梁漱溟所谓的“世界潮流”?在梁漱溟心目中,民主、法治、自由、平等、人权等即是世界潮流。梁漱溟之所以在晚年高呼在尊重传统文化的前提下顺应世界潮流,与其在晚年亲身经历文化大革命密切相关。“毛主席的这种搞法,自然是人治,而不是法治。……中国的历史发展到今天,人治的办法恐怕已经到了尽头。想毛主席这样具有崇高威望的领导人现在没有了,……文革十年血的教训,对人治之害有着切身的体验,……今后要逐渐依靠宪法和法律的权威,以法治国,这是历史发展的趋势,中国前途的所在,是任何人所阻挡不了的。”见汪东林:《梁漱溟问答录》,第298页。

③ 汪东林:《梁漱溟问答录》,第327页。

④ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第201页。

⑤ 新中国成立前夕,梁漱溟曾言:“然一旦于老中国有认识后,则于近几十年中国所有纷扰不休者,将必恍然有悟,灼然有见;而其今后政治上如何是路,如何不是路,亦遂有可得而言者。吾是以将继继而请教于读者。”可见梁漱溟信心满满,认为中共胜利后如何建国,他所认识的老中国必为重要参考。见梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第7页。

⑥ 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第1009页。

⑦ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第319页。

⑧ 梁漱溟:《两年来我有了哪些转变?》,《梁漱溟全集》第6卷,第881页。

⑨ 梁漱溟:《国庆日的一篇老实话》,《梁漱溟全集》第6卷,第855页。

产党自始不理这问题,但它却不知不觉竟然走对了路。”^①在他看来,中国共产党成功之关键在于把大量非无产阶级,通过激烈的阶级斗争锻炼改造得相当无产阶级化。无产阶级本因高度发达的资本主义工业而起,是对资本主义的一种现实抗争。而在中国,由于近代以来复杂的内外因素,资本主义未能充分发展,资产阶级未得独立,更何谈作为阶级的无产者。故要于中国实现一般意义上以无产阶级为主导的社会主义革命实非可能。但经过艰苦卓绝的革命斗争,中国共产党恰恰成功地完成了无产阶级革命,建立了一个无产阶级专政的人民共和国。问题的关键即在于中国共产党何以能实现人的无产阶级化?

通过深入思索,梁漱溟认为共产党成功地把无产阶级精神与中国传统文化中仁义理念进行了很好的结合,这甚为重要。他认为与西洋理性“发乎此身,仍归落乎身”不同,无产阶级精神与中国传统文化固有的民族精神都是“身为心用,以身从心”,其在本质上相通而并不隔阂。“无产阶级精神视我传统习俗为高,学它则精神向上提振,同时它又和我固有精神初不相远,中国人很容易学得来,无产阶级革命在中国之能够取得如此成就实与此有莫大关系。”^②作为在世界形势影响下形成的中国无产阶级政党,共产党的社会基础即工人阶级力量甚为薄弱(“有形的好条件”)。革命要成功就须充分发挥无产阶级的革命精神(无产阶级精神在西方乃是从客观形势的阶级对抗中逼迫而出,从斗争中得以锻炼,可谓自外而内)。显然,共产党于此并无优势,但却充分利用发挥了传统文化自内而外的仁义精神(“无形的好条件”),锻造了其舍生忘死的无产阶级革命精神,透出了人心的无私与伟大。“不论在革命战争时期,在建设社会主义时期,总处在严重缺乏现实有利的有利条件的极其艰苦情况中;却依靠于人,依靠于人的思想革命化,卒能以其精神之优越抵补其物质条件之短绌,取得一个胜利又一个胜利。此其力量之发乎心而非本乎身也,岂不如白日之昭昭乎?”“理性早启的中国人既一向偏乎仁用,其能以接近无产阶级精神者亦唯在仁之一面耳。人与人之间通而不隔之心为仁。无产阶级革命要解放全人类,一本乎此通而不隔之心,其一切活动都是身为心用。我民族固有精神同样地出自此通而不隔之心,故不难企及之。”^③“共产党所说无产阶级那种精神或心理,却正是中国人所早成为好尚的东西——仁与义。”^④共产党对外虽以无产阶级精神名义相号召,与仁义精神在格调上不免有异,但“大体说共产党的号召和表现,对于中国人确还是投其所好”^⑤。因此,共产党建国成功之关键,即是以人的无产阶级化为基础,把中国文化中的仁义传统与无产阶级精神进行了互融。“世界唯独中国有些大量非无产阶级的人被改造得无产阶级化,则是有老中国社会为其根柢,并非一时间偶然奇遇。”^⑥

20世纪20年代,在其《东西文化及其哲学》一书中,梁漱溟就曾断言,世界最近未来文化将是古中国文化之复兴。但那时他并未料到中国共产党在革命建国后会有如此快速的发展之势,亦未深入研究社会主义作为一种思潮之为何物,更未能了解无产阶级精神的伟大力量。但建国后,他在认识上便发生了转向,认为中国文化“可因未来的社会主义(共产)社会而得复兴”^⑦。此时,其立论根据何在?他认为资产阶级的思想是以个人本位为主,源于人之身体,“凡意识狭小各顾本位者,纵使不囿止个人身上,亦皆源于身体,终将汇归资产阶级的思想体系,没有例外”^⑧。相反,社会主义的思想则是发乎伟大的人心,而共产党特别著见于人心,“在集团所由形成上,一般本乎身,而共产党则本乎

① 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第383—384页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第340页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第344—345页。

④ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第404页。

⑤ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第405页。

⑥ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第309页。

⑦ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第218页。

⑧ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第239页。

心”^①。资本主义社会之本质特征是“心为身用”，以心从身的个人本位社会；而社会主义社会则是“身为心用”，以身从心的社会本位社会。同时，中国文化即是一种“心为身主，以身从心”之文化。由此，社会主义与中国传统文化便可相接续，共同发展，一荣俱荣。在他看来，世界文化潮流发展之大势必是从以身为主的资本主义个人本位，发展为以心为主的社会主义社会本位，而以心为主的中国传统文化将能与此世界发展潮流相融合。因此，梁漱溟认为国人不应盲目追寻西洋个人本位主义道路，而必须在世界发展潮流中建构中国社会本位主义道路，“要中国人学走近代西方个人权利本位的立国之道，这于其几千年伦理义务本位的社会人生，恰为前后全不接气的文章。倒是迈越乎此，而向上提高直接为人类社会未来文化辟造新局，方有自己的出路”^②。这全新的中国道路，既符合世界文化发展之潮流——社会主义，又有中国传统文化为支撑——心为身主，“正为它有此老根柢（中国文化）为凭借，今天就表现出震惊一世的局面”^③。这即是中国共产党所领导开辟的中国特色社会主义道路。

就理论而言，梁漱溟对中西社会结构的认识过于笼统，对中西文化精神的理解过于片面；就现实而言，他一生的社会政治实践多数尽归失败，但这并不足以否认其一生对中国道路（中国向何处去）所做的独立思考的价值与意义。正如台湾学者王远义所言：“梁漱溟一生的著论，在理论上，对西方外来民主与法治的观照与考量，确属片面且不周延；然而，对于古老的大传统、外来新近的思想、中国的现代化和现代性之模式三者间，梁氏一贯地、不懈地将它们相互间的关联和关系，不仅作出了原创性的研究与解释，也提出、提醒在谋求中国问题的现代解决时，此三大问题之互动、综合与转化的必要性和重要性。……梁氏以他的经验与著作，试图指出中国人的历史命运与出路何处，也同时告知西方人他们所不知或所不欲知的历史。”^④梁漱溟一生之底色都是“中国式的”，始终以传统士人自居^⑤，试图以儒家内圣外王之道，来拯救生于斯、长于斯的华夏文明。从救国到建国，他终其一生都在为“中国向何处去”独立思考。“毫不夸张地说，对于实践儒的内圣外王理想——从其个人道德到社会理想，梁漱溟是近代中国知识分子中最认真、最执著、最彻底的一个。”^⑥也许中国面临的诸多问题注定了其现代化之路的复杂与坎坷，但梁漱溟心中常怀抱着两句话，“从深处探索中国问题，向远处谋划中国出路”^⑦。他一生的思考与实践皆是围绕中国道路展开，而这亦正是我们在当下重新审视现代政治思想史中的梁漱溟之意义所在。

[责任编辑 邹晓东]

① 梁漱溟：《中国——理性之国》，《梁漱溟全集》第4卷，第269页。

② 梁漱溟：《中国——理性之国》，《梁漱溟全集》第4卷，第483页。

③ 梁漱溟：《中国——理性之国》，《梁漱溟全集》第4卷，第306页。

④ 王远义：《儒学与马克思主义——析论梁漱溟的历史观》，杨贞德主编：《当代儒学与西方文化：历史篇》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2004年，第165—166页。

⑤ 建国后梁漱溟检讨自己立场时说，“究竟我是什么立场呢？可以回答说，这是中国传统文化中所谓士人的立场”。见梁漱溟：《检讨我的立场、观点和过去一切行事》，《梁漱溟全集》第6卷，第1031页。余英时较为深刻地阐释了士人立场：他们的议论当然都是本于自己所持之“道”。由于他们的“道”具有历史性与人间性（特别是政治性）的特色，他们的议论从来就不是一般性的，而具体地表现为“言治乱”、“议政事”或“论国事”。见余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第39页。

⑥ 许纪霖：《最后一个儒家》，《大时代中的知识人》，北京：中华书局，2007年，第63页。

⑦ 梁漱溟：《开场的话》，《梁漱溟全集》第6卷，第120页。

西学东渐背景下中国传统“自由”思想的 现代转换及其影响

张师伟

摘要:现代中国语境下的“自由”概念在含义上受到了西学的明显影响,一方面以中国传统词汇容纳西方含义,另一方面又以传统含义濡染西学内容。中国现代政治意识谱系中的“自由”,虽则往往与西学相对应,但在骨子里不免包含着来自传统中国“自由”含义的整体性影响,表现为不同程度的对现代自由的“误读”。西学东渐中的“自由”含义绕不开中国传统自由观对它的过滤、濡染与改造,而中国传统自由观也在互动过程中变得亦中亦西、中西混杂。虽然中国传统自由观并无现代意义上的自由含义,但中国现代政治意识所需要的自由含义的建构,又在根本上受制于传统自由在含义上的现代转换,传统自由现代转换的程度,在根本上决定着中国现代政治意识建构的成熟程度。

关键词:西学东渐;中国传统;自由;群自由;公民;权利

在中国现代政治意识的建构过程中,引入了大量的西学概念,这一点自王国维起就颇受注意^①。但在西学东渐的背景下,许多在传统时代并不十分重要的词语的含义发生了现代转换。其中,“自由”概念的现代转换虽则实际上很重要,相应研究在学界却颇为冷落。学术界对中国自由话语研究的关注点,主要集中在严复、梁启超及胡适等少数思想家身上,涉及中国传统自由话语现代转换的研究则集中于严复,肯定严复在中国现代自由话语建构中沟通中西,并在舆论界呼吁自由的积极作用^②。有的学者从中西文化比较的角度分析了中西文化各自传统中“自由”的不同含义,并肯定了中西之间在自由含义上的会通^③。从中西文化比较的方面,分析彼此不同的自由含义及其会通,在理论上有着相当的合理性,但其不足,是未能厘清中西双方两种自由各自的含义,以及彼此之间的会通和结合究竟如何发生。有的学者则在中西文化的比较中,侧重于寻找双方在“自由”含义上的共同点,以西方某思想流派的自由思想为依托,试图在中国传统思想中找寻与西方某思想流派观点相同的“自由”含义,或者以道家的“无为而治”为自由主义^④,或者依托儒家典籍演绎所谓儒家自由主义^⑤,而竟忽略了“自由”作为一个现代概念的独特含义。就现代政治意识建构的内容来说,“自由”作为其必要的组成部分,在含义上主要是吸收、消化西学的“自由”,其在汉语中的传统含义则多半要被代谢掉,

作者简介:张师伟,西北政法大学政治与公共管理学院教授(陕西西安 710063)。

基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“中国传统的国家治理思想及其现代化研究”(15BZZ013)、国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA104)的阶段性成果。

①姚述铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,北京:中国文史出版社,1997年,第41-42页。

②胡一:《从中西文化的比较看严复的自由主义思想》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期。

③方光华:《“自由”观念与20世纪中国思想史的中西会通》,《天津社会科学》2015年第1期。

④冯溪屏、彭毅力:《老子“道法自然”思想的缘起——兼论〈道德经〉政治自由的双向建构》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2010年第11期。

⑤丁为祥:《儒家的“自由”遗产及其“主义”追求》,《学术月刊》2014年第3期。

但传统含义的新陈代谢又必须依赖来自西学的新含义,增一分新,便减一分旧。值得注意的是,“自由”在其旧含义减少与新含义增加的过程中,又同时伴随着新与旧的相互濡染。中国现代政治意识建构过程中的不同“自由”概念,虽则往往与西学相应流派的自由观相对应,但是在骨子里都不免包含着来自传统中国“自由”的整体性影响,因此表现出对现代自由的不同视角与程度的“误读”^①。一方面,特定时代的思想家在进行概念转换的时候,不可能将自身已有的观念体系清零,即便出于完全移植或仿效的目的,也难免因理解与解释的整体性世界观局限,而不自觉地将传统概念的含义承传下来;另一方面,中国近现代思想家在接纳外来观念的时候,往往试图从古典概念体系中寻找吸纳西学观念的概念容器,而其中的古典含义也因此而藏匿在了现代概念容器里。“当徐继畲用传统儒家的概念和范畴评价美国政治制度及华盛顿的时候,他实际上已经有意无意地把中国传统的儒家概念及范畴与现代政治制度紧密联系起来,从而真正开启了中国传统的儒家概念及范畴的近代化转变历程。”^②作为“自由”新含义来源的西学,在形态上支离破碎,在传播过程上零敲碎打,它只是中国现代政治意识建构的环境及思想资源,在“自由”含义的新陈代谢中居于被动地位,属于中国现代政治意识建构的外因条件;“自由”的传统含义,不仅普遍存在于思想者及政治家的意识之中,而且形态完整,在“自由”含义的新陈代谢中居于主动地位,属于中国现代政治意识建构的内因根据。尽管现代自由主义的存在无可置疑,但它始终无法成为现代中国社会的主流思潮,甚至在大众中也不足以吸附大量的信仰者。究其缘由,一则因为“自由”的传统含义较为贬义;二则大众的政治意识形态传统特征浓郁,集体本位和国家中心主义十分突出,关心国家民族胜于关心个人,而现代自由主义恰恰又强调个人本位。实际上,即使强调个人本位的思想家,也仍然有着明显而强烈的国家意识,从而不能真正地自由主义思想逻辑贯彻到底。况且,救亡主题屡屡导致中国现代自由主义思想逻辑的急转弯。这在一定程度上反映了中国现代自由主义者的思想体系中仍然隐匿着一张传统思想的潜网,并因此而导致“顶层设计的迷思”^③。

一、中国传统政治观念中的“自由”思想谱系

“自由”概念虽然早在汉代就出现在经学笺注中,但它在中国传统概念谱系中的地位并不突出,不仅不能完全包含传统时代的自由思想,甚至也不能代表传统自由思想的主流。中国传统政治观念中的自由思想分散在先秦诸子百家及秦汉以后的时代思潮中,其核心就在于突出本体意义上的个人如何获得自身的自觉状态。这个自觉状态或者是关系到理想人格的塑造,或者是关系到普遍本质的个体性实现,或者是关系到个体自觉地守法,凡此等等,不一而足。从儒家的角度来看,所谓自由就是把握“成人”的主动权,立志存仁。孔子讲“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”^④,又讲“为仁由己”^⑤,就是在强调个体在理想人格塑造与成人中的主动性和自觉性。但儒家之“由己”并不是随心所欲,而是突出了“己”的道德理性与能动自觉。儒者要求个体要自觉摆脱由外物所引发的物质欲望,“由己”实际上就是“克己复礼”,务求使人人都做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”^⑥。孟子所谓“收放心”,也是要将人的注意力从外物上移开,而只注意“己”心固有之“至善”,只有当人“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的时候,才算是做到了儒家之“由己”而不由物。范仲淹所谓“不以物喜,不以己悲”,就是将自己的存在纯粹道德化后的一种“由己”状态;文天祥的《正气歌》所表达的,也

① 张师伟:《思想资源与观念误导——中国现代民主思想形成中的民本观念》,《探索与争鸣》2014年第10期。

② 孙津主编:《中国近现代政治思想史》,北京:高等教育出版社,2014年,第24页。

③ 邓丽兰:《顶层设计的迷思——略论近代以来中国思想界的“强有力政府”论》,《首都师范大学学报(社会科学版)》2013年第3期。

④ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第95页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第123页。

⑥ 杨伯峻:《论语译注》,第123页。

是将自身存在完全道德化后的一种“由己”状态。从理想人格的塑造可能及结果看,儒家认为,每个人都禀赋有气之精者,从而都平等地具有至善之性;每个人的理想人格就是纯粹至善之性的具体化,其存在的目的或价值,就在于充分地展示自身所固有的纯粹至善;当人的一切只是展示自身所固有的纯粹至善时,其存在也就完全道德化了,并使自己成为无我、无欲、无情的道德躯壳,摆脱了外物的影响。人的一切行为完全由其内心纯粹至善来安排,这就是“由己”;而人的行为如果仍受到外物的影响,那么就应该努力“克己”。从儒家的立场来看,“由己”是自由的,“克己”则是在摆脱外物奴役。传统儒家的“由己”,在内容上侧重实现每个人自身固有的至善属性。为了实现这一属性,每个人所要做的仅仅是守护好自己的纯粹至善,不要让它受到外物的遮蔽与扭曲;而要有效预防外物遮蔽和扭曲个体纯粹至善,就必须将自身的注意力从外物身上移开,避免因接触外物生成闻见之知的人欲。只要个体的注意力始终在自身之道德自省,就避免了外物对人的主动性的影响,从而使人得以展示其体现纯粹至善的天理之知。“由己”所体现的自由思想,并不处理主体间关系,而只是突出个体的自我实现,而这个自我实现又几乎完全是一个道德的过程。“儒家关系式道德个体立基于性善理念的正面价值,其所对应的个体进路及方法为‘修身’,其目标取向则为整体和谐。”^①儒家正统思想家所谓之“自由”概念,表达的内容往往是贬义的,包含着对那些不尊礼法的僭越者的批判和抨击。有学者已经注意到,“在儒家文化特别是原始儒家思想中,确然蕴涵着丰富的甚至比道家更为深刻的自由精神”,“尽管儒家文化之中的确蕴涵着深刻的自由精神,但就其自身的形态而言,正如其不可能引出现代科技之果一样,也难以开出现代自由主义意义上的现实权利之果”,“不仅不能,其本身甚或还存在着一定的消解效应”^②。

传统道家在国家治理及个体自由的关系上,提出了一系列影响深远的概念与命题,其中一些概念与命题受到了中国现代自由主义者的关注,并有相当一批学者试图从道家的自由思想中,发掘出现代自由主义的思想内涵。有学者指出“‘自由’按其词义来说,就是指人的一切思想和活动都由自己作主,自己作决定,不受限制和束缚,能根据自己的意志行事的意思”,“‘自由’这一概念在中国思想史上出现较晚(在唐禅宗思想中曾经出现过‘自由’的概念),但有关自由的这一思想,在先秦哲学中即已有之”,“确切地说,在老子思想中即已涉及,庄子则用‘逍遥游’来表达一个人的精神的自由自在,不受任何的束缚”^③。道家之自由思想,也是紧密地联系着它所理解的万事万物的共同本质——道。“道”之完全展现于事物或个体,那么该事物或个体就处在自然状态。因为道家的不同流派对“道”及“自然”的理解与解释有所不同,所以道家自由思想也表现出了相当大的差异性。从老子的“道”与“自然”来看,万事万物遵循着共同的“道”,表现为共同的“自然”。一方面,“道”是事物之本源,万事万物皆生于“道”,“道”生万物也是万物本该之“自然”,“道”是物之“自然”的源;另一方面,“道”也是万物之“自然”的形式,万物之“自然”必定有其存在与运动的规则,这个规则简单地说就是“反者,道之动”^④,人们在自身及万物面前的选择就是顺应自身及万物的“自然”。老子强调“因自然”,突出“无为”,归结为返璞归真,要点是无为而治。老子的“自然”就是通过尽可能地减少外来干预,让人或物之存在及运动由其自身的规则、规律来决定,这在某种程度上恰好就成了人或物自己决定自己的“自由”。无为而治的简政无为思想也被中国现代自由主义者冒认为自己的古代同类。“‘清静’就是不扰民,‘自治’就是让民自己去发展”,“为政治国者不扰民,民众便会自己去发展,这是中国古代的‘自由’政治文化。”^⑤庄子的自由思想却与老子迥然不同,如果说老子关注的焦点在“道”及“自然”超然于具体的抽象和一般,那么庄子的“道”及“自然”更加关注万事万物之中具体的“道”与

① 赖功欧:《道德个体与契约个体——中西思想比较视阈中的“儒家与自由主义”》,《江西社会科学》2010年第8期。

② 储昭华:《儒家文化的自由精神究竟何在——兼论儒家自由主义如何可能》,《江海学刊》2004年第1期。

③ 许杭生:《道·自然·自由·和谐——略谈老子道家的基本思想》,《诸子学刊》2009年第1期。

④ 高亨著,华钟彦校,《老子注译》,郑州:河南人民出版社,1980年,第94页。

⑤ 刘宝才:《“道治”:道家研究的新视野——评商原李刚博士的〈道治与自由〉》,《长安大学学报(社会科学版)》2005年第4期。

“自然”，不是“天地无情，以万物为刍狗”，而是万物自在，各有其情趣自然，每个事物包括人都不必依赖或仰仗于外物，因为它们自身就包含了自己存在与运动的一切依据^①。这个依据归结起来就是无所不在的“道”，虽然万事万物的“道”是共同的，但是，“道”具体地体现在每个事物身上却各不相同，事物不受外来影响与支配的状态就是它的自然状态，而自然状态下的物只是根源于它自己所承载的“道”，从而摆脱了一切外来物或权威的影响，处在自在、自主、自然、自由的状态，只有这个状态才是物之最佳状态，否则就会受到戕害而处在奴役或异化状态^②。《老子》站在抽象的“道”的立场，突出了以“道”御物原则，其所主张的物的自由实际上建立在“道”的无为上；庄子站在物之“自然”的立场，将道作为物之自然的普遍依据，其所主张的物的自由在于摆脱外物的奴役与异化，而一任万物各自之自然，不受外物影响、干涉、奴役与异化，处在了自由状态，而物之自由恰好实现了物之自然。从这个角度看，庄子的自由思想颇为接近儒家的自我实现，只不过他要求排斥的外来影响和干预要更加彻底，儒家所肯定的人所共有的纯粹至善在庄子那里是不存在的，庄子对儒家的至善道德也是完全排斥的，对他来说，只要把个体的人完全交给他自己，让他自在、自主、自由、自然就足矣；儒家所提倡的“克己”在庄子看来是完全不必要的，自在、自主、自然、自由所要的结果就是个体存在的无拘无束、随心所欲、逍遥快乐。

先秦法家不仅非常关注个体之私与必然秩序之间的关系，而且还颇为肯定法律规范下个体的自利诉求，从而在自由与利益、自由与法律、自由与自利、自由与必然等层面讨论了人的自由。先秦法家所谓自由实际上就是实现个体利益的自利，本着人性天然趋利避害的观点，法家不仅对个体自身利益的实现给予积极肯定，而且还将追求自身利益作为个体的行为动力与根本目的。“法家认为，人的本性是好利的。这种本性既改不了，也无须改。政治家的责任不是要改造人的本性，而是应该适应人的本性，并善于利用人的本性。高明君主的妙术之一是搞好利的排列组合，使人们追逐利益的活动汇成一股力量，以利于君主或为君主所用。……反之，如果有人不好利，或不以利为生活之目的，法家认为这些人就无法被利用。……这种人是令人讨厌的，是不治之民，是多余的。”^③个人自由即意味着一定的个体利益的实现，自由越多，利益越大。但先秦法家又强调自由实现利益的自利行为必须合法，即人实现自利的自由实际上也只能是法律规范下的自由，在法律规范之外，任何人都没有自由，不能取利。法家之法一方面固然体现了国家的意志，从而使得个人自由之实现依赖于国家意志表达之法律；另一方面，法家之法还体现了一定的必然性，即法家之法乃是垄断性地认识必然性的结果，它体现了世界的必然之理，“君主独掌规律，群臣受君的制约”^④，个体守法也就成了对必然之理的遵从，遵从体现必然之理的法就有行为自由，违背体现必然之理的法就没有行为自由。从国家秩序中个体自由的实现来看，法家所谓自由也就是对必然的认识和遵从，而不自由的本质也就变成了违背必然之理的结果。法家关注的人的自利和自由，与儒家及道家仅关注自我的实现不同，其所谓的自由涉及不同利益诉求的主体，要处理诸多涉及主体间性的问题，而且主体间利益诉求的诸多事项也均由法律予以调节处理。但是法家所谓自利与自由并不能通过法律而实现主体间平等的彼此承认，而且法律的诞生也不以个人的自由为前提，而是以圣君为前提，君主在法治之外，而君主是否守法不再是法家追问之问题。“管子未立制君之法，故其学与欧洲之法治思想尚有可观之距离。至商韩言法，则人君之地位超出法上。其本身之守法与否则不复成为问题，而惟务责亲贵之守法。君主专制之理论至此遂臻于成熟，而先秦‘法治’思想去近代法治思想亦愈辽远矣。”^⑤从这个意义上可以说，法家的法律既先于个体自由而存在，也就在逻辑上成了个体自由的前提，但由于法家之法又体

① 张师伟：《中国传统政治哲学的逻辑演绎》，天津：天津人民出版社，2016年，第165—166页。

② 李泽厚：《中国思想史论》（上），合肥：安徽文艺出版社，1999年，第182—195页。

③ 刘泽华：《中国政治思想史集》第一卷，北京：人民出版社，2008年，第123页。

④ 刘泽华：《中国政治思想史》（先秦卷），杭州：浙江人民出版社，1996年，第322页。

⑤ 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第225—226页。

现了世界的必然,使得个人自由对法律的服从不仅是服从国家的政治权威,而且还是服从法律所体现的认识的终极权威,因而个人不仅在具体利益方面的自由要完全依赖于法律,而且在认识世界等精神领域的自由也完全依赖于法律,以法为教,以吏为师,实际上就是以法律的形式完全管控了个人生活的一切。

法家虽肯定了人自私自利的行为,并且也通过法律来调节主体间的利益关系,但其强烈的国家本位主义却十分不讨自由主义的欢心,因此现代自由主义对法家自由思想的关注度就非常低。但在现代中国流行的关于自由的话语中,有关自由与法律、自由与必然、自由与自利等的诸多说法,又明显地与先秦法家的某些说法相同。这种说法上的相同,一方面说明了先秦法家作为传统政治思想流派在现实中的影响力还颇为明显;另一方面则说明了先秦法家自由思想也具有一些与现代自由主义的根本相同点,尤其在自由与法律、自由与必然等方面。虽然法家基于肯定人的自私自利,而在自由与法律及自由与必然的关系上拥有一套独到说法,但法家的自由毕竟缺乏现代的权利内容,其所谓自由不过是在法律规范与引导下实现的自利和因法律必然而获得的自觉。先秦法家之作为自利的自觉的自由,虽然与现代社会所理解的自由存在本质性差异,但又在一的方面与现代自由的某些含义存在相通之处。

魏晋到两宋是中国传统政治思想格局与思维方式发生重大变化的时代,这个时代最重要的思想现象,就是佛教的中国化及其对中国原有思想体系的反哺,并产生了宋学。“中国自秦以后迄于今日,其思想之演变历程至繁至久。要之,只为一大事因缘,即新儒学之产生及其传衍而已。”^①佛教作为一种系统化的宗教世界观,在本体论及方法论等层面弥补了宇宙论体系的不足,从而为理想人格的本体建构,提供了一套完整的本体论世界观与修行反省的方法论基础。佛教世界观及方法论的中国化,首先是化解了先秦两汉以来本源论、宇宙论及系统论世界观的逻辑困境,为本体论意义上的理性人格建构打开了一个新的格局;而后通过普遍本体世界的找寻和展示,为变动不居的现象世界找到了一个永恒不变的本体,并指示了从现象世界回归本体世界的方法路径;最后为每个人的理想人格找到了一个普遍的共同本体。这个人所共有的本体也是世界万物的本体,该本体在佛教的早期话语中叫做法性,而随后的话语则将其称为佛性。佛教中国化的理论结果是找到了一个普遍共同本体,这个本体既无所不在地存在于天地六合,也在本体上沟通和联系了一切具体现象存在,而形成了唯一的本体存在,每个具体的个体都平等地承载和体现着这个普遍共同的本体。佛教中国化所关注的个体自由乃是个体超然于具体现象而拥有的抽象本体自由。这种个体自由首先是超越了经验世界的各种诱惑或羁绊,从而所谓自由也就不是在经验中如何处理主体间关系的相互承认的自由,也绝不会产生主体间彼此基于自由所产生的权利、义务及具体利益等;其次,这种自由在本质上仍然是个体自我实现的精神自由,它所强调的是个体在本体层面上的自觉,而这种自觉既包括超然于物外的人定禁欲,也包括积极皈依个体本体的自觉修行,因此就成为了个体的自我精神修行;再次,佛教中国化在个体自由层面还产生了一种主体间完全平等的状态,当个体摆脱了经验羁绊而归于超然本体的时候,一切社会个体即无一例外地摆脱了来自经验世界的各种苦难,而获得了超然本体的极乐。康有为《大同书》所标榜的“自由”,尤其是“去类界爱众生”等,“只是在科学知识缺乏情况下,康氏佛学思想的表现”^②,体现了佛学个体自由的思想传统。每个获得本体极乐的个体彼此间没有矛盾,没有冲突,没有差异,完全平等,充分实现了自我的本体,不为物累,不为己悲,超然物外,逍遥自在,这就是佛教中国化后所阐述的个体自由。这种自由与儒家及庄子强调的个体实现自我的精神自由,核心都在于突出个人的自由就是不受外物役使的“由己”,他们所谓“由己”之“己”都是强调个体本有自我;但佛教对个体自由的个体自我有明确的表述,从而深化了先前儒学和庄子对“己”的把握,使其获

① 陈寅恪:《金明馆丛稿》,上海:上海古籍出版社,1980年,第250页。

② 李泽厚:《中国近代思想史论》,北京:人民出版社,1979年,第145页。

得了一种本体层面的自觉形态,从而摆脱了原先混沌模糊的理论状态。摆脱利益羁绊,无权力拘束奴役,率性洒脱自由,由己平等快乐,每个个体都有一个这样的本体状态。

二、中国近现代“自由”概念的含义演变

中国文化传统虽然有比较丰富的自由思想,但已如上述,“自由”一词并不是表达传统自由思想的流行用语,尽管谭嗣同在追述中国古代自由思想的时候,将《庄子》中的“在宥”以音近于“自由”,而将“自由”作为“在宥”的音译,但这不过是沿袭了明末清初以来“西学中源说”的老套,并且也证明了“自由”一词在近代中国的广泛传播实际上乃是受到日本转译的“liberty”的影响。日本学者在以“自由”翻译“liberty”时实际上也并未贴切地表达出英文“liberty”的原义,而是孳杂了许多东方儒学的内容。但就概念的含义来说,日本学者所说的“自由”,已迥然不同于古汉语中的“自由”^①。据陈静考证,“自由”一词始出于东汉郑玄的《礼记注》,经她统计的结果显示,“在郑玄的《礼记注》中,‘自由’二字出现了十二次,其中九次是用‘由’来解释‘自’,所谓‘自,由也’;此外三例是‘自由’连成为一个片语的用法”^②。郑玄在《礼记》卷二说:“帷薄之外不趋。”郑玄注释说:“不见尊者,行自由,不为容也。”卷三十五又说:“请见不请退。”郑玄注释说:“去止不敢自由。”还有一个语例与肉食的软硬有关,郑玄的注释是:“欲濡欲干,人自由也”^③。因此,“‘自由’最初出现在中文里,基本含义就是行为举止上的‘自己做主’。……据此也可以说,传统中文里的‘自由’是一种‘无关系的自由’,因为这种‘自由’发生在制度的规定之外,不涉及人与人之间的关系,不涉及安排人际关系的人伦秩序”^④。一旦“自由”被人应用于人际之间的,那么它就成了一个僭越礼乐纲常尊卑的一种不正当行为,从而使得“自由”变成了一个用于描述和评价乱臣贼子的贬义词,特指其违背纲常礼教、目无君父长上的擅权专断心理或行为。在东汉以后的典籍中,“自由”在多数情况下都是出自于君主斥责大臣或史官鞭撻权臣的话语中,一方面是指大臣不依制度规范而以一己之意擅断,比如晋武帝斥责王濬“忽弃明制,专擅自由”,此处“专擅”、“自由”并用,二者意思一致,就是指责大臣违背制度规范而擅断;另一方面就是史官指责权臣不顾人臣纲常礼数而欺君专权,《后汉书·阎皇后纪》指责阎皇后“兄弟权要,威福自由”,《后汉书·五行志》指责赤眉军蔑视刘盆子,“视之如小儿,百事自由”,其他如《晋书·刘琨传》“杀生自由,好恶任意”,《晋书·王敦传》“挠乱天机,威福自由”等等,均为史官评价权臣专擅的用语,其中的“自由”在含义上同于“任意”。这个含义在儒家政治话语体系日益完成并趋于烂熟的时代条件下,一直相沿不改,始终是一个具有政治贬义的词语。即使在进入近代以后的前三十年里,“自由”一词的用法仍保持在传统时代,主要是用来描述和评价权臣的专权擅断。金观涛、刘青峰在《观念史研究》一书的附录中叙述了“自由”概念在近现代中国的含义变化,其所举 1866 年的一份照会,指责李鸿章“自由自主,叫外国人常不得意”^⑤。这份外交文件所使用的“自由”,在此处同于专擅“自主”,实质上是指责李鸿章专断擅权。

中国传统“自由”概念含义的现代转换始于黄遵宪。他于 1887 年在所著《日本杂事诗》中提到日本“近来西学大行,乃有倡美利坚合众国民权自由之学说”,后又在《日本国志》中提到日本“西学既盛,服习其教者渐多,渐染其说者益众”,“论文理,则谓人受天地之命以生,各有自由自主之道”^⑥。在“自由”概念逐渐流行开来的时候,它的含义虽然染上了西学的色泽,但又仍然保持着浓郁的传统特征。这个时候,“自由”还不是一个特别有影响力的关键概念,在很多时候都还没有成为理解 19 世纪

① 刘岳兵:《从儒家思想看中江兆民自由主义的“东洋性格”》,《哲学研究》2002年第12期。

② 陈静:《自由的含义:中文背景下的古今差别》,《哲学研究》2002年第12期。

③ 陈静:《自由的含义:中文背景下的古今差别》,《哲学研究》2002年第12期。

④ 陈静:《自由的含义:中文背景下的古今差别》,《哲学研究》2002年第12期。

⑤ 金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,北京:法律出版社,2009年,第611页。

⑥ 金观涛、刘青峰:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,第611页。

80年代中国政治思想的关键词。

在国家日益危亡的情况下,作为饱受西学影响的中国人,严复迈步走上政治舞台,开始了其在中西比较视野下译介西学的不朽工作,而之所以不朽,恰恰就在于开启了中国近现代话语体系更新的序幕,在话语框架及重要概念的建构上自成体系,并在创造性译介西学方面作出了重要贡献。“liberty”是严复所理解的现代话语体系的重要概念,它是西方所以富强的的重要支撑,更是挽救中国危亡的关键之所在。严复同意以“自由”来翻译“liberty”,但又认为“自由”在传统话语中是一个贬义术语,“常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义”^①,为此,严复转换传统“自由”概念的第一步就是转变该词的属性,将它变为一个褒义词,将“自由”提升到人道、天理的高度,使其成为人之为人的根本。“人人各得自由”,“侵人自由者,斯为逆天理,贼人道”,“其杀人伤人及盗蚀人财物,皆侵人自由之极致也”,“故侵人自由,虽国君不能”^②。严复所谓“自由”,实际上已经将个体神圣不可侵犯之权利包含在内,他所谓“虽国君不能”侵人自由,就包含了“风能进、雨能进、国王不能进”的权利神圣理念,这个理念恰恰就是近现代自由主义所谓“自由”的魂魄。在充分肯定“自由”对于个人的神圣地位的基础上,严复还把“自由”在个体身上的普遍实现作为民主政治的根本条件,提出了著名的“自由为体,民主为用”理念。这个提法一方面为“民主”提供了一种已经在西方得到验证的理论支持,即没有自由在社会个体身上的普遍实现和巩固,就不可能建立真正“民主”的政治,而只要社会个体普遍地实现了其神圣不可剥夺的自由,则“民主”的建立就是一个顺理成章的结果;另一方面,严复的这个提法又在某种程度上突出了顾炎武“天下兴亡,匹夫有责”的观点,他既将民主政治作为国之富强的条件,又将个人自由作为民主实现的抓手,如此,就将救亡图存的时代使命与个体对自由的普遍自觉紧紧地联系起来。既然是从救亡图存的效用角度来审视自由,虽然严复观察到了“自由”乃西方公民社会的重要内涵,但“自由”并没有因此成为目的,而是仍然保持着很强的工具性定位,且严复并未将西方语境中“自由”的含义完整地予以输入,而是用救亡图存的思路 and 传统儒家“由己”、“天下兴亡,匹夫有责”的思维惯性来解说“自由”,“自由”既关系到人的自我实现,更关系到救亡图存的能效。

严复虽然是第一个在现代意义上关注“自由”概念,并试图在中国语境下赋予“自由”概念以新意的中国人,他关于“自由”的论述标志着近代中国在接触和学习西方政治理念方面达到了一个新高度,但他也只是站在中西比较视野下,从探求国家富强的根本的角度,认识和评价西方语境中的“自由”,因其能致国家于富强而推崇并高度肯定“liberty”,实际上他对“自由”的理解还没有达到“知其所以然”的高度,这无疑影响了他对liberty内容的准确理解。当严复试图用儒家文化资源调和个人与社会之关系时,其关注重心就已经在“群”而不在个体了。

“自由”概念在中国被理解的另一个阶段,依赖于面向日本、欧美广开留学这个重要条件,其中留学日本的条件,为中国近现代“自由”概念的进一步转换,提供了重要的推动力及思想资源。日本自明治维新以来大量引进西方学术话语体系,并在引进过程中通过概念翻译创造了一大批承载西学的汉语词汇,其中的不少词汇是对传统汉学中的词汇进行含义转换而来,“自由”即是其中最具有影响力的转换了含义的传统汉语词汇之一。值得注意的是,日本移译西学而创造的汉语概念,形成了一套比较完整的学术话语体系,其对西学的理解既系统全面,又细致深刻。这种比较完整的呈现与折射,使得当时中国留日学生汉语舆论中主流的“自由”概念,更加趋近于西学话语中的liberty。而在此过程中,西学话语体系特别是政治学、法学、社会学、经济学等,在留日学生的汉语世界中也逐步趋于完整。

在此阶段,中国人对“自由”概念的理解以梁启超为主要代表。从对“自由”内涵的理解来看,梁启超的自由观在一定程度上超越了主体自我实现的传统局限,而突出了自由的主体间关系,使得“自

① 王栻主编:《严复集》第1册,北京:中华书局,1985年,第132—133页。

② 周振甫选注:《严复选集》,北京:人民文学出版社,2004年,第5页。

由”在内容上包含了丰富的个体权利。“自由者，权利之表证也。凡人所以为人者有二大要件，一曰生命，二曰权利，二者缺一，时乃非人。”^①梁启超在突出“自由”的权利内涵的同时，还确立了个体本位自由的普世意义，一方面他认可了西方“自由”概念所包含的“不自由毋宁死”，“斯语也，实十八九两世纪中，欧美诸国民所以立国之本原也”；另一方面，梁启超又突出了“自由”的普世价值，强调“自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也”^②。“梁启超的自由主义思想虽主要来源于西学，但中国传统的‘仁’、‘群’、‘社稷’所构成的话语系统又对其思想具有深层的影响和潜在的制约。”“西方自由主义和个人主义思想在梁启超那里，既有原义，又有变异，既有明显的误解，又有翻译意义上的诠释和阐发。”^③“梁启超所讲的自由与西方人所讲的自由始终有很大的距离”，“西方的自由是从‘群’中延伸出来，更多的是由反抗作为‘群’的政府专制和社会压迫而来，即自由始终具启蒙性”，而梁“深受中国传统话语及现实的救亡语境的制约，总是把启蒙与救亡结合起来，并从根本上把启蒙附属于救亡，从而强调群体的作用和地位，总是希望最大限度地减少个人主义和自由主义的负面性，从而时时压抑个人的自由与权利”^④。梁启超的“自由”当然包含着注重个体权利的诉求，但又不可遏制地突出和强调了民族国家的集体自由，他平衡民权与国权的政治主张，在某种程度上必然会导致对西方“自由”的误读。

梁启超之后，西方自由主义思想伴随着新文化运动的展开而进一步深入中国文化腹地，汉语“自由”的含义也随着各种“主义”的蜂拥而来变得复杂起来。一方面，西方世界的自由主义发生了新自由主义转向，消极自由虽仍受重视，但积极自由也日益受到关注，特别是自由的阶级属性也在平等的话题下有了较大的发展；另一方面，中国传统观念也日益试图在现代理论话语中谋得一席之地，而传统观念中的社会本位、集体主义、自我实现等在自由话语中也逐渐地扩大了影响。另外，传统“自由”思想仍然在一些重要活动家的身上完整地存在着，比如孙中山思想体系中的“自由”，有时候就完全等同于传统儒家罔顾公礼、公义而一任己私的“自由”。他认为“在一个团体中，能够活动，来往自如，便是自由”，“我们有一种固有名词，是和自由相仿佛的，就是放荡不羁一句话”，“既然放荡不羁，就是和散沙一样，各个有很大的自由”^⑤。“兄弟从前倡革命，于自由一层没有什么讲到，因为中国人只晓得讲改革政治，不懂得什么叫自由。……本来中国人民是不须争自由的。”^⑥显而易见，“关于‘自由’，孙中山是在‘放任’、‘自如’、‘散漫’意义上来界说的”^⑦，而他的结论也是“中国人用不着自由”^⑧。“自由”的含义在新文化运动前后常常类于“自由意志”，即自由就是个人不受外来约束的意志自由，而“自由”也常作为修饰词，构成指代形容人的社会行为的概念，如“自由恋爱”就是指个人不受外来约束的恋爱由己。从传统纲常伦理的旧制度、旧文化中走出来的社会个体，当然需要这样的个人意志自由，这种争取个人意志自由的表达在主题上属于民主范畴。但在当时，科学主义又强调个体自由意志受到了科学的因果规律的约束，即在科学主义的观点看来，作为意志自由的个体自由在科学因果律的作用下变成了不可能，因为“个人的意志自由是为社会现象的因果律并心理现象的因果律支配，而非支配因果律者”^⑨。在20世纪20年代的“科玄论战”中，有主张个人自由就是意志自由的玄学派，他们所谓个人自由主要是一种道德的个体自觉，与传统儒学的“由己”含义相同^⑩；有主张个

① 梁启超：《十种德性相反相成义》，吴松等点校：《饮冰室文集点校》第五集，昆明：云南教育出版社，2001年，第692页。

② 梁启超：《新民说（续前）》，吴松等点校：《饮冰室文集点校》第五集，第572页。

③ 高玉：《从个人自由到群体自由——梁启超自由主义思想的中国化》，《学海》2005年第1期。

④ 高玉：《从个人自由到群体自由——梁启超自由主义思想的中国化》，《学海》2005年第1期。

⑤ 孙中山：《孙中山选集》下册，北京：人民出版社，1956年，第712页。

⑥ 孙中山：《孙中山选集》下册，第712页。

⑦ 高力克：《孙中山自由观的逻辑矛盾》，《广州研究》1988年第8期。

⑧ 孙中山：《孙中山选集》下册，第720页。

⑨ 任建树、张统模、吴信忠编：《陈独秀著作选》第2卷，上海：上海人民出版社，1993年，第690页。

⑩ 李泽厚：《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年，第55—56页。

人的自由意志也受科学因果规律支配的科学派^①；胡适自新文化运动中提倡“多研究些问题”以来，就在自由的话语上别树一帜，其“自由主义的来源主要有易卜生的个人主义、杜威实验主义和美国民主政治生活的实践”^②。20世纪20年代以后中国的自由主义者，一方面遵循着严复、梁启超开辟的从个体自由到群体自由的思想逻辑，救亡的意识也会在不经意间压倒“自由”，因此，其思想逻辑并不纯粹、完整，他们对自由的立场也不很坚定，常常因国家或社会等理由而缓行或放弃“自由”^③；另一方面，中国的自由主义者又在接受西学的过程中，对个体自由的内容体系有了详尽充分的论述，既执著坚定地维护着个体的言论自由、信仰自由、思想自由，又将自由的实现与个体独立人格养成、责任担当、宽容等联系起来，从而在“自由”的地位及内容体系上有了较为完整明确的表述，1941年10月发表的《中国民主政团同盟对时局主张纲领》对自由诉求的表述具有相当的代表性^④。但在中国自由主义话语里，“自由”含义的阐述和阐释并不充分，即使作为中国自由主义大师的胡适也不是很看重“自由”概念本身，不论是古典自由主义的自由含义，还是新自由主义的自由含义，胡适都颇有些语焉不详。石元镐认为“作为中国现代思想史上自由主义大师的胡适对于自由概念的整体阐释之不足可能是一件令人难以置信的事”，“与对自由持的信心和热情相反，他对终身极力主张并宣传的此概念的理解和认识是以社会政治的、消极自由为主”，在自由的含义上看法较为单调^⑤。胡适的“自由”既突出中国传统注重自我实现的自由的内容，也突出个体所享有的经典消极自由的内容，这无疑体现了其自由概念的中西结合特点，但胡适同严复、梁启超一样，都试图走通从个体自由到群体自由的道路，并且都没有在理论层面比较完整地阐述“自由”的世界观依据和系统理由。

三、传统“自由”概念现代转换的理论架构与含义濡染

中国传统概念的现代转换并不是一个理论逻辑自然展开的过程，而是在中西古今的激烈讨论与争鸣中，概念在含义与指称方面发生的一种巨大变化。概念在转换之前隶属于传统话语体系，在转换后则隶属于现代话语体系。前者对应着一个纲常伦纪的宗法血缘社会，它的宗旨是维护政治上的亲亲尊尊；后者则对应着一个平等、民主、自由的现代公民社会，它的宗旨是维护个体在政治体系中的自由与平等。当中国在政制上开始从君主专制到民主共和的现代转变时，理论领域的概念体系及命题的现代转换也就同时开始了；而理论领域的现代转换，既是政制转变的必要条件，又是政制转变的重要动力。概念体系转换的程度还决定着制度体系民主化的程度，当概念体系还保持传统的完整形态时，政治制度体系也几乎保持着传统的专制形态；当概念体系在形态上具备了现代外观时，政治制度体系也就获得了现代民主的外形。

不论是政治制度体系的民主化，还是概念体系的现代转换，都不能回避自身十分成熟的儒家化概念体系。儒家化概念体系是中国近现代概念体系现代转换的起点，儒家概念体系的整体性架构影响，也是传统概念体系现代转换不可回避的一个决定性因素。儒家概念体系及其对传统“自由”概念现代转换的架构性影响，就是为现代政治意识中“自由”含义的建构提供了一个起点上的思想架构。这个架构就其思维方式来看，就是一个天人关系的整体框架，它既说明了世界的所当然与所以然，也说明了每个个体的所当然与所以然。儒家化的世界观虽屡屡宣示天地之间人为贵的核心理念，但是它对人的观察却始终以天人关系的总格局为框架，以天作为人的依据，以人作为天的派生物。一则每个人都拥有来自天的常性，二则人身上的常性之实现并不涉及人际之间，而只在“由己”。儒家世界观的整体框架还体现为根基于宗法血缘的社会本位集体主义价值观，该价值观通常以个体价值的

① 李泽厚：《中国现代思想史论》，第62—63页。

② 刘海洋：《胡适自由主义的来源及基本内涵》，《学理论》2012年第20期。

③ 李泽厚：《中国现代思想史论》，第33—34页。

④ 兰芳：《1940年中间党派与“期成会修正案”》，《历史教学》2004年第5期。

⑤ 石元镐：《胡适自由观的特征与演变》，《中国哲学史》2004年第4期。

实现作为实现集体价值的条件与媒介,而个体价值的实现与否及其价值大小却并不是用个体自身来衡量,而是以个体在集体价值实现中的贡献来衡量。近现代中国先进分子的“自由”虽然要借身于个体,其本源却并不在个体,而在儒家世界观中万物本源的“天”,个体的“自由”也要以集体的“群自由”为目的,并以集体的群自由为标准进行衡量,以致近现代在西方倍加珍视的个体自由,在近代中国却始终被压抑在群体价值的羽翼下。因为群体价值的高扬,其宗旨为倡导个体自由的个性解放也因为“理性缺位”,而倒在了启蒙的半路上,“中国启蒙运动变成了塑造一个新上帝,全体社会精英的任务就是去为他作鼓吹,全体社会成员就是去照着实行”^①,其结果就是群体价值的“救亡压倒了启蒙”。即使在中国自由主义者的思虑中,个人自由仅仅被当作工具的情况也不止出现了一次。

中国近现代“自由”概念并未超出传统天人关系的理论框架,和国家本位的集体主义价值观。中国传统儒家的重人、重民思想虽然强调政治统治要以养民、教民为目的,但人之所以重、民之所以重的根据却无一不在于天。从《尚书》的“天生民,作之君,作之师”起,到黄宗羲的天以“教养斯民”托之于君为止,诸多说法都体现了人或民皆依赖于天,获得作为政治目的的重要地位,当然人或民所以重的理由也均是因为“人是天的派生物”。严复倾向于用中国传统词汇及概念体系来转译西学概念,而传统词汇的体系化使用必然也带给西学内容以传统色泽。严复等从中西比较中,看出了中西双方发展结果迥然的关键乃“自由不自由尔”,这无疑是他慧眼独到的创见,但严复认为人之所以有“自由”的依据仍然溯源于天,这无疑就走上了传统儒家以天为人之依据与本源的老路,即严复以儒家传统论述人之所以为人的理由,来论证和支撑人之所以有“自由”的理由,试图以儒家之理论框架来解说现代“自由”。“严复对个人的肯定是一种儒家式的,与弥尔那种个人主义式的肯定有所不同。”^②严复的天人框架,一方面使传统儒家的天依旧保持了尊崇的世界本源和人之所以然与所当然的理论地位,另一方面则又使漂洋过海而来的“自由”概念在内容上变得不再整全。如果严复以人之自然状态、自然权利等来解释普遍的个体自由,或者以不言而喻的方式,表明个体人就是其所以自由的全部依据,那么他就可以使渡洋而来的“自由”保持完整的状态,而严复以儒家的天人关系框架来解释“自由”的依据,就使被碎片化接受的“自由”概念受到了儒家思想框架的整体性影响,从而表现出了相当明显的儒家化特征。严复自由思想儒家化的重要表现就是他的理论既保存着比较完整的天人关系框架,又体现了他以个体自由为手段,而以群体自由的集体主义价值为目标。

在传统儒家天人格局的整体框架下,严复等虽然处在西方古典自由主义思想占据主流地位的历史时代,亲身接触了西方社会广为流行的社会进化论,但斯宾塞用社会进化论为古典自由主义的自由至上所作的经典论证,却似乎并未进入严复的理论视野,尽管严复也很重视斯宾塞的进化论。同理,以约翰·密尔为主要代表的功利主义自由主义也以个人自由的充分实现为其目的,个人层面的功利是其核心,但在严复的理论中,功利的主体却成了群与国。不仅仅是框架,还包括传统概念对现代含义的濡染,也在严复通过翻译建构的话语中普遍存在。严复由于大量使用传统概念与话语来翻译、表达新思想,使其所传播的新思想的传统特征更为集中和明快,这固然减少了新含义在传播中的阻力,但也不可避免地使新含义遭到了旧概念的意义濡染,在内涵上变得不中不西,亦中亦西。尽管严复“在绞尽脑汁地从传统中国思想世界中,寻找与西方思想文化世界中对应的也就是‘同’的东西”^③,其结果则是造成了西学相应概念在汉语中的难以理解,“如果对中国哲学毫无了解,就很难理解严复的翻译”^④;而类似于以“形气”来翻译“Material world”,则又遮蔽了它的原义,造成了观念内容的误读。当严复试图将其取自西方自由的碎片含义放入传统“自由”概念,并运用儒家天人关系理

① 姜义华:《理性缺位的启蒙》,上海:上海三联书店,2000年,第80页。

② 黄克武:《严复与中国式“个人主义”的起源与发展》,黄瑞霖主编:《中国近代启蒙思想家——严复诞辰150周年纪念论文集》,北京:方志出版社,2003年,第297页。

③ 颜德如:《严复翻译之评析:以孟德斯鸠〈法意〉首段为例》,《福建论坛(人文社会科学版)》2012年第11期。

④ 颜德如:《严复翻译之评析:以孟德斯鸠〈法意〉首段为例》,《福建论坛(人文社会科学版)》2012年第11期。

论框架解释自由的价值时,其所谓“自由”的概念就主要仍然是传统而非现代的了。

梁启超之后,西学的概念与话语通过来自日本转译的汉词,快速地输入和传播。这类概念一方面是新造的汉词,其意思的西化锻造在日本就已经落实;另一方面,传统儒家词汇在日本的西学话语建构过程中,已经发生了含义上的重大变化。因此就形式而论,梁启超之后“自由”论述的传统色泽要相对淡了不少,但“自由”的理论框架及价值诉求仍然表现出了浓重的传统色彩。20世纪30年代发生的“民主与独裁”大论战,在一定程度上仍然表现出了传统集体主义的价值偏好,以个体自由无助于国之“群”价值而要求实行集权独裁。《独立评论》发表的文章指出,“我们现在要想把我们的国家弄好,只有两个办法”,“第一是使教育普及。人民知识程度增高以后,自然会去想法子改良他的环境”,“这是自下而上的办法,同时也是根本的办法”,“但是时间恐怕太长了”;“第二是建一个强有力的政府,运用政治的力量,来强迫人民改进他的环境”,“这是自上而下的办法,是治标的不是治本的,并且有许多人反对的”,虽然如此,“但是政府果然是有力量的,并且是正大光明的,就是专制一点也无妨”^①。凡所以能改善或实现国的群价值的观念、制度、行为等,都足以让“个体自由”为之让路,而且“个体自由”价值的大小有无,也仍然要用群价值来衡量和判断。实际上,儒家化特征的这两条在魂魄上是相通的,“天”是群价值的世界观哲学基础,群价值是作为哲学基础的天的结果。中国近现代“自由”概念实际上并未在世界观哲学基础上找到“天”的替代物,以社会发展规律或趋势作为“天”的替代物,其所赖以支撑的价值就仍然是群之集体。当个体的人不能在价值上自足而依赖于外在于人的必然性时,其个体自由的世界观哲学基础就不存在,这种世界观哲学基础的缺失则直接导致了群价值相对于个体价值的绝对优先性。

中国近现代的“自由”概念在含义与指称上均与“liberty”有较大出入。英语语境中的“liberty”所推崇的是个体人,强调个体在权利内容上相互承认;“自由”概念涉及公民彼此的主体间性内容,突出个体享有自由的同时,还负有不侵犯他人自由的责任。因此“liberty”的个体自由,既受到他人相同自由的约束,也受到经自己同意产生的公共权力及其意志的约束。个体自由的发达往往与法治秩序密不可分,“liberty”虽然意味着以权利形式实现的利益,但并不意味着个体可以唯利是图,更不意味着个体自由可以超越法治秩序的限制而陷落于无政府状态。严复等颇为看重的中国传统道家自由,不论是《老子》的自由,还是庄子的自由,都与“liberty”涉及公民主体间性的个体自由根本不同,站在传统道家“自由”思想立场上来理解“liberty”,实际上就在自由的含义上以传统道家“不役于物”的意志自由,濡染和遮蔽了个体的公民理性及主体间性的权利。中国近现代提倡的个体“自由”,虽然也把诸多的权利内容吸纳在其中,主要内容却始终始终是复活和加强个体的意志自由,强化个人的社会活性,在新的条件下彰显“天下兴亡,匹夫有责”的精神,以个体之自由达成国富的救亡目的。在中国现代政治意识的建构过程中,“自由”概念的传统含义虽然在西学的饱和性输入及长期浸润下发生了巨大的转变,英语“liberty”的含义越来越多地被“自由”的概念吸纳;与此同时,中国传统注重主体意志自由的思想却也并未被剔除,儒家的“由己”、道家的“自然”、法家的“自利”、佛教的“本体”,各自关于个体意志自由的内容都保留在了“自由”概念中,这就在结果上导致“自由”概念的观念内涵,不论是在中外文化交流融合的过程中,还是作为中外文化交流融合的阶段性的结果中,始终是一个不中不西、亦中亦西的混合物。正如“今人所乐道的‘民主’实际上并不能等同于西方的‘Democracy’”^②,现代汉语中的“自由”也不能等同于西方的“liberty”,但“自由”概念的观念含义还是会随着中西方文化交流的进程而继续变迁,其结果很可能是“自由”在显性细部层面上会越来越接近于英语的“liberty”,但注重个体自由意志的中国传统含义,也未见得会在“自由”概念的演化中有明显削弱,中国传统自由思想则会在宏观理论架构及深层价值导引上,保持潜在却仍然强劲的影响力。

① 涛鸣:《定县见闻杂录》,《独立评论》第4号(1932年6月12日)。

② 王人博:《庶民的胜利——中国民主话语考论》,《中国法学》2006年第3期。

中国现代政治意识建构,一方面,始终不能回避来自传统的概念含义、理论框架及价值导引的根本影响,特别是在沿用传统概念容器来容纳现代含义的情况下,传统含义及思维方式的影响就更加浓郁一些;另一方面,它又始终处在中西文化接触、交流、渗透、融合的互动过程中,来自现代化前沿区域的西学新含义也在不断地突破中国已有的话语防线,强化着自身的含义存在,浸润、渗透、濡染并改造着中国的话语体系。传统“自由”概念的现代转换,提供了西学东渐背景下中国现代政治意识建构的一个缩影,它不仅清晰地展示了在中国传统概念及理论体系非常完整的情况下,其中的一些概念在西学话语以碎片化方式不断涌入的情况下,是如何逐步地由传统而转化为现代的,而且也充分地展示了传统概念在现代转化过程中,如何与西学角力与博弈,更清晰地展示了概念的传统含义及理论框架、价值导引虽然在西学的冲击下步步后退,由前台而转身到幕后,却又仍然在根本上决定着关键概念的含义阐释与理论逻辑,而西学含义又是如何在对传统概念的步步进逼中,濡染和改造了传统概念的含义,并逐步地将西学的新含义推送到概念的前台。

值得注意的是,中国现代政治意识的建构,在本质上只能是一个关于政治系统的理论自觉行为,从建构的环节来看,建构者自身的概念含义理解和理论的整体性框架建构,都发挥着根本的决定性影响力,属于中国政治意识现代建构的内部根据;而建构者所面临的外部政治刺激及所接触的思想资源,都只是外部条件,外部条件只能通过内部依据而发挥作用。“自由”概念发生现代转换的起点,是具有完整理论形态的儒家化了的传统概念与话语体系。虽然儒家化了的传统概念与话语体系,会在外部条件的作用下发生概念含义、理论结构及价值导引方面的变化,但作为整体的内部根据却始终具有理论上的整体性,外部条件中的西学资源则始终是以碎片化的方式作用于内部根据,碎片虽然也能冲击、浸润、濡染与改造内部根据,但其结局仍然是被镶嵌在整体性内部依据的框架中,促进整体性内部依据的渐变,逐步完成“自由”概念现代转换的历史行程。从这个意义上说,传统“自由”概念的现代转换,就是传统政治话语体系在西学东渐下的一个整体性渐变过程的冰山一角,传统政治话语不仅在整体上对现代转换具有决定性影响,影响着“自由”概念被现代转换的程度,而且,也给传统“自由”概念的现代转换投射了一种民族性色泽。当然,西学的引入也必不可少,否则传统“自由”概念的现代转换就失去了面向现代的话语资源支持,而成为无源之水和无本之木。

[责任编辑 刘京希]

“错彩镂金”“芙蓉出水”与 儒家文化之渊源关系探析

高迎刚

摘要:自宗白华先生明确提出“错彩镂金”和“芙蓉出水”代表了中国美学史上两种不同的美感或美的理想以来,一般论者都会认为“错彩镂金”与“芙蓉出水”分别对应着儒道两家思想。然而,通过分析这对审美范畴产生和发展的历史背景,我们发现“错彩镂金”与“芙蓉出水”的内涵其实是根植于先秦儒家关于“文质关系”的论述;而对于这对审美范畴的评判,则与它们对儒家“天人关系”观念的呈现密切相关。作为两种对应存在的审美取向,“错彩镂金”与“芙蓉出水”也体现在不同时代的礼乐文化及各种艺术形式之中。相对于其他各家思想,儒家思想以及作为其实践形态的礼乐文化对这对审美范畴的形成与发展,起到了明显的推动作用。

关键词:错彩镂金;芙蓉出水;文质关系;天人关系;礼乐文化

明确提出“错彩镂金”与“芙蓉出水”代表了中国美学史上两种不同的美感或美的理想的,是著名美学家宗白华先生。他在《中国美学史中重要问题的初步探索》一文中专门辟出一节,论述“错采镂金的美和芙蓉出水的美”:

楚国的图案、楚辞、汉赋、六朝骈文、颜延之诗、明清的瓷器,一直存在到今天的刺绣和京剧的舞台服装,这是一种美,“错采镂金、雕缛满眼”的美。汉代的铜器、陶器,王羲之的书法、顾恺之的画,陶潜的诗、宋代的白瓷,这又是一种美,“初发芙蓉,自然可爱”的美。^①

宗白华先生在对中国传统文学艺术实践进行考察的基础上,认为“错彩镂金”与“芙蓉出水”这一对相对应而存在的审美范畴,贯穿了中国美学的整个发展历史。在他看来,这两种审美取向在先秦时期就已经有了萌芽,彼时的艺术环境是一个“错采镂金、雕缛满眼”的世界,而先秦诸子对这种艺术境界采取了两种不同的态度:墨子、老庄持否定态度,孔孟一派则取肯定的态度,两种审美取向之差异由此彰显^②。此后,一般论者都延续了宗白华先生的这一主张,认为“错彩镂金”和“出水芙蓉”分别对应着儒道两家思想。比如,周宪先生在其《美学是什么》一书中认为:“‘错彩镂金’和‘初出芙蓉’两种美感,似与儒道两家思想有某种复杂的关联”^③;由李戎先生主编、长期被用作山东省师范院校教材的《美学概论》一书也持类似观点:“错彩镂金的美反映了封建贵族阶级的审美趣味”,而芙蓉出水的美

作者简介:高迎刚,山东大学艺术学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系2015年教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“文化转型中的现代中国文艺美学理论进程”(15JJD750010)的阶段性成果。

① 宗白华:《美学散步》,上海:上海人民出版社,1981年,第34-35页。引文中“错采”通“错彩”,一般写作“错彩”。

② 宗白华:《美学散步》,第35页。

③ 周宪:《美学是什么》,北京:北京大学出版社,2002年,第43页。

则“往往是同道家的独立人格、精神自由和美在天然等观念联系在一起的”^①。敏泽先生在其《中国美学思想史》中也有类似的说法：“反映着时代解放精神的战国时代的青铜工艺，多具备着前一方面的美学理想（指“清水芙蓉”之美），而汉代儒家定于一尊后的铜器、艺术，则明显地表征着后一方面的审美意识（指“错采镂金”之美）”^②。如此等等，可见一斑。

然而，通过分析“错彩镂金”和“芙蓉出水”这对审美范畴产生和发展的历史背景，笔者认为二者的内涵其实根植于先秦儒家关于“文质关系”之论述；而对于这对审美范畴的评判，则与它们对儒家“天人关系”观念的呈现密切相关。由此亦可推断，这对审美范畴的形成与发展均与儒家思想，尤其是文质观念、天人观念之间存在着极为密切的关系。而作为一对审美范畴，“错彩镂金”和“芙蓉出水”不仅存在于不同时代的艺术活动中，也体现于不同时代的礼乐文化实践之中。从不同时代的礼乐文化及各种艺术形式中，尤其是在与礼乐文化密切相关的乐舞、建筑、服饰、器物等方面，我们可以更为直观地感受到这一对审美范畴的具体呈现。

一、“错彩镂金”、“芙蓉出水”与儒家“文质”观

把“错彩镂金”和“芙蓉出水”作为一组相对的美学范畴提出，始见于钟嵘《诗品》“宋光禄大夫颜延之”条：“汤惠休曰：‘谢诗如芙蓉出水，颜诗如错采镂金。’颜终身病之。”^③唐代李延寿《南史·颜延之传》亦载有类似说法，不过是出自当时另一位著名诗人鲍照之口：“延之尝问鲍照已与灵运优劣，照曰：‘谢五言如初发芙蓉，自然可爱。君诗若铺锦列绣，亦雕缛满眼。’”^④

《南史》中鲍照对“铺锦列绣”的形容是“雕缛满眼”，对“初发芙蓉”的形容是“自然可爱”，似乎前者重在艺术形式而后者重在思想内容。不错，“错彩镂金”、“铺锦列绣”的美感确实首先来自显露于外在的形式之华美艳丽，鲍照“雕缛满眼”的评价也指出了这种美感形式首先引起欣赏者感官层面的视觉感受的特点。但“芙蓉出水”、“初发芙蓉”取喻鲜丽明艳的绿水芙蓉，而非同样自然天成的寻常草木，也不应忽视这一意象本身包含的形式美指向。即如宗白华先生所列举的，楚辞、汉赋、骈文并非只有形式，王羲之的字、顾恺之的画、陶潜的诗也并非欠缺形式上的美感，所以，从内容与形式关系的角度考察这一对范畴，与其说“错彩镂金”代表的是偏重形式的美、“芙蓉出水”代表的是强调思想内容的美，不如说“错彩镂金”和“芙蓉出水”同样包含了蕴于内的思想内容的美和显于外的艺术形式的美，这种内容形式并重而不应偏废的观念，恰恰是儒家文艺思想中涉及审美观念的本质性规定。

（一）孔子的“文质”观

《论语·雍也》篇所记“子曰：‘质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。’”^⑤，一向被认为是儒家关于文、质关系——形式与内容关系的明确表述。显然，在孔子看来，首先，内在的“质”与外在的“文”不可偏废，文与质并重的“文质彬彬”才是君子之道；其次，“文胜质”，文采多于朴实，与“质胜文”，朴实多于文采，都不可取，而有文无质或有质无文则更不符合君子之道。

如果说上述孔子语录于“文”、“质”之间并无偏重，刘向《说苑·修文》篇所记则显然偏于“文”的方面：

孔子见子桑伯子，子桑伯子不衣冠而处。弟子曰：“夫子何为见此人乎？”曰：“其质美而无文，吾欲说而文之。”孔子去，子桑伯子门人不说，曰：“何为见孔子乎！”曰：“其质美而文繁，吾欲说而去其文。”故曰文质修者谓之君子；有质而无文谓之易野。子桑伯子易野，欲同人道于牛马。

① 李戎主编：《美学概论》，济南：齐鲁书社，1992年，第201页。

② 敏泽：《中国美学思想史》第一卷，济南：齐鲁书社，1987年，第516页。

③ 钟嵘著，周振甫译注：《诗品译注》，北京：中华书局，1998年，第67页。

④ 李延寿：《南史》卷三十四《颜延之传》，北京：中华书局，1975年，第881页。

⑤ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第61页。

故仲弓曰太简。^①

孔子认为子桑伯子“质美而无文”，子桑伯子认为孔子“质美而文繁”，两人对对方的评论都是建立在“质美”的前提下，而在“无文”和“文繁”之间，刘向显然认为“无文”更不合君子之道，是“欲同人道于牛马”，失去了人之为人的根本属性。

这种在“质美”的前提下重视“文”，即重视形式的观点屡见于孔子的言论之中。

《论语·八佾》：“子曰：‘周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。’”^②朱熹《论语集注》引程门弟子尹氏之言曰：“三代之礼，至周大备，夫子美其文而从之”^③，可见，周礼礼仪形式之盛美完备，是孔子推重周礼的重要原因。

《论语·宪问》：子曰：“为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。”^④孔子赞赏郑国外交文书的写作过程，一方面是善其人尽其用、各尽所长；另一方面，也反映了孔子认为文辞上修饰润色之功必不可少的观点。

《左传·襄公二十五年》载：冬十月，子展相郑伯如晋，拜陈之功。子西复伐陈，陈及郑平。仲尼曰：“《志》有之：‘言以足志，文以足言。’不言，谁知其志？言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功。慎辞也。”^⑤孔子强调“文以足言”、“言之无文，行而不远”，肯定了辞采对语言表达不可或缺的修饰作用。

综上，儒家关于文质的观点，形成了“错彩镂金”和“芙蓉出水”所包含的文质并重观念的思想基础，而且从思想渊源考察，这种观念也只能源于先秦儒家，这是由先秦诸子对艺术的不同态度决定的：墨子“非乐”，反对一切艺术，他把“刻镂、文章之色”与“大钟、鸣鼓、琴瑟、笙簧之声”、“牝豢、煎炙之味”、“高台、厚榭、邃野之居”并列，认为这些都“不中圣王之事”、“不中万民之利”而应加以禁绝^⑥；老子提出“信言不美，美言不信”^⑦，把内容与形式对立起来；庄子笃信“天地有大美而不言”^⑧，推崇“混沌”、“无为”，自然也不会文饰方面下功夫；韩非子承认“文为质饰”，但认为“须饰而论质者，其质衰”、“物之待饰而后行者，其质不美”^⑨，否认文饰的价值，这些观点都不如孔子之说持中公正。所以，从这个角度来说，正是孔子的“文质”观，奠定了中国古典美学考察形式与内容关系的理论基础，也形成了“错彩镂金”与“芙蓉出水”这对范畴文、质并重的审美内涵。

（二）“错彩镂金”与“芙蓉出水”文质并重的特点

当以孔子提出的“文质”观考察“错彩镂金”和“芙蓉出水”这对审美范畴时，我们会发现，在“质美”的前提下，“错彩镂金”之美固在于形式之华艳，“芙蓉出水”之美也同样包含了外在形式的鲜丽。正如钟嵘评谢、颜之诗所言，谢灵运“尚巧似……颇以繁富为累……若人兴多才高，寓目辄书。内无乏思，外无遗物，其繁富，宜哉！然名章迥句，处处间起；丽典新声，络绎奔会”^⑩，如果“兴多才高”、“内无乏思”属于“质”的方面，“巧似”、“繁富”、“丽典新声”则无疑属于“文”的方面；评颜诗同样如此：“尚巧似。体裁绮密，情喻渊深。动无虚散，一字一句，皆致意焉”^⑪，颜诗在形式上确实“巧似”、“绮密”，但这种形式是与思想内容上的“情喻渊深”相应和的，所以“动无虚散”、“一句一字，皆致意焉”，绝非

① 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987年，第498—499页。

② 杨伯峻：《论语译注》，第28页。

③ 朱熹：《四书章句集注·论语集注》，济南：齐鲁书社，1992年，第24页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第147页。

⑤ 杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本）第3册，北京：中华书局，1990年，第1106页。

⑥ 孙诒让：《墨子间诂》，转引自《诸子集成》（四），北京：团结出版社，1996年，第174页。

⑦ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第310页。

⑧ 郭庆藩辑，王孝鱼点校：《庄子集释》第3册，北京：中华书局，1961年，第735页。

⑨ 王先慎：《韩非子集解》，转引自《诸子集成》（五），北京：团结出版社，1996年，第105页。

⑩ 钟嵘著，周振甫译注：《诗品译注》，第49页。

⑪ 钟嵘著，周振甫译注：《诗品译注》，第67页。

空有形式之美,至少可以归入“质美而文繁”的行列。

清代文论家刘熙载在其《艺概·诗概》中认为,“康乐诗较颜为放手,较陶为刻意,炼句用字,在生熟深浅之间。沈约《宋书·谢灵运传论》谓灵运‘兴会标举’,延年‘体裁明密’,所以示学两家者,当相济有功,不必如惠休上人好分优劣”^①。刘熙载此论虽是着眼谢、颜,但他不赞同汤惠休“好分优劣”,无疑也包含了对汤所提出的“芙蓉出水”、“错彩镂金”这两种审美范畴不必区分优劣,而应“相济有功”的看法。这种“相济”,是内容上的“兴会标举”与形式上的“体裁明密”的相济,是要求“芙蓉出水”与“错彩镂金”之美都应达到内容与形式兼美的相济,追根溯源,正是孔子所强调的“质”与“文”的相济。

具体言之,这种“相济有功”,对于“错彩镂金”之美,是要求以思想意蕴为指归,而不能空有美的外在形式。如西汉时期以司马相如《天子游猎赋》为代表的大赋作品,篇幅宏大、刻画精细、辞藻富艳,适足以展现烘托国族处于蓬勃上升时期的那种激扬奋进、血脉贲张的时代精神,其文与其质相辅相成、相得益彰。而一旦到西汉后期,世积离乱、民心涣散,乐观昂扬的精神难以为继,所以大赋至扬雄,同样辞气馥郁甚至在语言锤炼上比之司马相如犹有过之,却也不免精神内蕴上的低迷空浮。

这种相济,对于“芙蓉出水”之美则要求以适当的修饰润色为基础,而非纯任自然,不加锻炼。如陶渊明诗歌之融七彩于一白,呈现出来的浅淡洁白是以绚烂七彩为底色的,“绚烂之极,归于平淡”^②、“豪华落尽见真淳”^③是这种美的真谛。

所以,“错彩镂金”与“芙蓉出水”是中国传统美学中相辅相成的一对范畴,二者虽然在美的表现上似乎各趋一端,相互对立,但其思想渊源都是出自于儒家文质兼重的观念,区别只是具体的审美实践中的不同表现形式,它们所能达到的最高境界都是儒家讲求的文质彬彬、尽善尽美,而在整个中国传统艺术实践中,艺术家们所赞赏追求的,也是这两种审美范畴的“相济有功”,相得益彰。

二、“错彩镂金”、“芙蓉出水”与儒家“天人”观

如上文所述,就文、质关系而言,“芙蓉出水”与“错彩镂金”这对审美范畴并无优劣高下之分,只是两种不同的美感形式。不过,《南史》和《诗品》中以“芙蓉出水”与“错彩镂金”分别评价谢灵运、颜延之的诗歌,应该是有褒贬倾向的。《南史》所记鲍照对“铺锦列绣”的形容是“雕缛满眼”,比之形容“初发芙蓉”的“自然可爱”,明显有贬低意;《诗品》称颜延之对汤惠休所言“终身病之”,可见颜延之自己也认为“错彩镂金”是贬评。

这一方面固然是因为就谢灵运、颜延之这两个具体的评论对象而言,即使同样诗兼文质,谢诗在文质兼美方面的成就也高于颜诗,所以钟嵘将谢灵运列于上品,而将颜延之列于中品,并在品评中通过引用“芙蓉出水”与“错彩镂金”的评价明示高下。另一方面,作为两个常常对举的审美范畴,在中国传统美学的发展历史中,“芙蓉出水”与“错彩镂金”也确实存有高下之分。

宗白华先生曾指出:“魏晋六朝是一个转变的关键,划分了两个阶段。从这个时候起,中国人的美感走到了一个新的方面,表现出一种新的美的理想。那就是认为‘初发芙蓉’比之于‘错采镂金’是一种更高的美的境界。”^④确实,六朝时期“芙蓉出水”与“错彩镂金”这两个审美范畴的高下之分渐趋明显,而且,六朝以降,隋唐至宋元,人们也越来越认可“初发芙蓉”比之“错彩镂金”是一种更高的美的境界的观点,六朝确乎是一个转变的节点。究其原因,有研究者认为这与魏晋六朝时期传统儒家思想影响力下降、道家思想以及与道家思想有明显渊源关系的玄学思想的盛行有很大关系。表面看

① 刘熙载撰,袁津琥校注:《艺概注稿》上册,北京:中华书局,2009年,第263页。

② 宗白华:《美学散步》,第37页。

③ 郭绍虞笺释:《元好问论诗三十首小笺》,北京:人民文学出版社,1978年,第60页。

④ 宗白华:《美学散步》,第35页。

来,儒家强调“夸而有节,饰而不诬”的文质相称之美^①,不回避外在的文饰,似乎更倾向于“错彩镂金”的美;道家崇尚自然,反对虚伪矫饰,其哲学思想确实与“芙蓉出水”之美更有共鸣。不过,从这对范畴形成的文化渊源角度看,在中国古代审美文化史上,尚雕饰与尚自然作为两种美感形式,相关描述最早可追溯到儒家经典《周易》中,而饰不可缺亦不可过、极饰反素等原则在孔子关于天人关系、关于礼乐作用的思考中也已经确立,而且仔细考论,其中关于饰、质关系,关于饰、质何者为重的原因的阐述,比之其他各家,也更为合理而系统。

(一)《周易》中的“贲饰”、“白贲”观

易卦二十二的贲卦的卦辞爻辞曰:

《贲》:亨。小利有攸往。

初九:贲其趾,舍车而徒。

六二:贲其须。

九三:贲如濡如,永贞吉。

六四:贲如皤如,白马翰如,匪寇,婚媾。

六五:贲于丘园,束帛戔戔,吝,终吉。

上九,白贲,无咎。^②

“贲”字本义是“饰”^③,贲卦卦形为离下艮上,离为火、艮为山,所以是“山下有火”之象,即火光照耀(装饰)山岭,山间木石花草皆有光辉的意思。贲卦爻辞描写新郎在很多人的陪伴下去迎娶新娘的场景,从“贲其趾”——文饰脚、“贲其须”——文饰胡须,到“贲如濡如”,人人修饰得光鲜润泽。迎亲的白马飞奔,“贲如皤如”——经过文饰,越显毛色纯白;女方则“贲于丘园”——结彩于门,装饰家园。从卦形到爻辞前五条,都是言文饰之盛美,也即“错彩镂金”之美。至上九,爻辞曰“白贲,无咎”,即贲之以白,呈现自然本真之态,故能无咎害。所以“白贲”即是绚烂之后复归于平淡、极饰反素的“芙蓉出水”的境界。而由“贲饰”到“白贲”,恰是由雕饰到自然、由“错彩镂金”到“芙蓉出水”的过程。

研究者分析贲卦,往往因“白贲”为上九,而首先强调“白贲”的重要位置,认为“极饰反素”的清水芙蓉之美是“贲饰”的最高境界,如清代刘熙载所说“白贲占于贲之上爻,乃知品居极上之文,只是本色”^④。其实,“白贲”固然是目的,而贲卦之所以名“贲”,明显同样强调“饰”的重要:爻辞由初九到上九,由饰身而饰马、饰园,到饰之以白(本真),就其描写的亲迎之礼而言,无论男方的饰身、饰马,还是女方的饰园,外在之饰如错彩镂金般华美绚丽,显示的是态度的郑重和对婚礼的重视,至“束帛戔戔”,男方奉上帛礼,则终得“白贲”(德行纯洁)之偶,在这一过程中,贲饰不可或缺,无饰则不成礼仪。

同样,贲卦卦象也展现了“饰”的作用:山下有火,光明上映,草木山石灿然有火光耀饰,弭见文章。在这一卦象中,山石草木有其自然本色,而使其灿然生辉的火光,也非可有可无,这正是出之于人这一具有主观能动性的审美主体的主动赋予,这是一个凸显强调的过程,有了这样一个错彩镂金的过程,才有卦象中渐高至山巅,山石本色显现,而终达于“白贲”的境界。

由此,当我们把“贲饰”到“白贲”看作一个连续的发展过程,就会明显感觉到,首先,在这一过程中,“贲饰”不是可有可无的,而是必须的、不可或缺的环节,没有“贲饰”,无以达成“白贲”,即如没有亲迎之礼,无法获得“白贲”之偶;其次,在这一进程中,“饰”必须不忘初心、有所节制,“白贲”才是“贲饰”的目的,没有“白贲”则“贲饰”就没有着落,目标缺失,“饰”还有什么意义?所以《序卦》说“《贲》者,饰也。致饰然后亨则尽矣”^⑤，“致饰亨尽”，过度的“饰”正如缺失目的的礼，再严格再繁复也毫无

① 刘勰著,陆侃如、牟世金译注:《文心雕龙译注》,济南:齐鲁书社,1995年,第457页。

② 周振甫:《周易译注》,北京:中华书局,1991年,第80—81页。

③ 《说文解字》:“贲,饰也。”见许慎撰,徐铉校定:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第130页。

④ 刘熙载撰,袁津琥校注:《艺概注稿》上册,第202页。

⑤ 周振甫:《周易译注》,第291页。

价值。

落实于儒家思想,礼饰的不可或缺,与儒家重视人伦世俗,并试图通过人道以上达天道的天人观念如出一辙。

(二)孔子“天人”观与“贲饰”、“白贲”观的关系

儒家思想的“天人合一”观念,由孔子、孟子、朱熹等儒学大师对于天人关系发表的见解共同建构而成。孔子并没有关于天人观念的明确表述,他的“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^①单纯强调“天”的自然而然的自然状态;孟子提出“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”^②,认为人性与天命本来就是相通的,所以懂得人的本性,就懂得天命,保持人的本性,才是对待天命的正确方法;宋儒朱熹认为“天地以生物为心者也,而人物之生,又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德,虽其总摄贯通无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣”^③,指出人心与天心统一于“仁”的一致性。由此,我们可以明显看出儒家与道家在天人观念上的区别:儒家强调的是天道与人伦的统一,以及经由人伦上达天道的可期,即如《周易》贲卦《象传》所表述的“刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”^④,就是这个意思。而与之相比,道家之天道,则必须超脱人伦、忘情于人世。

孔子虽不曾明确阐述天道与人道的关系,但《论语·先进》篇所载“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”一节,通过弟子各自对志愿的陈述和孔子的态度,或者可以认为透露出他对经由人道上达天道的期待,以及对“天人合一”境界的描述:

子路率尔而对曰:“千乘之国,摄乎大国之间,加之以师旅,因之以饥馑;由也为之,比及三年,可使有勇,且知方也。”

(冉有)对曰:“方六七十,如五六十,求也为之,比及三年,可使足民。如其礼乐,以俟君子。”

(公西华)对曰:“非曰能之,愿学焉。宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉。”

(曾皙)鼓瑟希,铿尔,舍瑟而作,对曰:“异乎三子者之撰。”

曰:“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”

夫子喟然叹曰:“吾与点也!”^⑤

李泽厚《论语今读》中引明末清初张履祥言曰:

四子侍坐,固各言其志,然于治道亦有次第。祸乱戡定,而后可施政教。初时师旅饥馑,子路之使有勇知方,所以戡定祸乱也。乱之既定,则宜阜俗,冉有之足民,所以阜俗也。俗之既阜,则宜继以教化,子华之宗庙会同,所以化民成俗也。化行俗美,民生和乐,熙熙然游于唐虞三代之世矣,曾皙之春风沂水,有其象矣。夫子志乎三代之矣,能不喟然兴叹?!^⑥

或许张氏之说有其臆测牵强之处,但《论语》中所录,应该是经过了孔门弟子后学编辑论纂的,此章中的四子之志,表现出来的就是“治道”上的进阶次序:子路的使民有勇知方,目的是勘定祸乱;冉有之足民,是乱后的休养生息;公西华之宗庙会同,是足民基础上的礼乐教化,至此,则如“贲饰”中婚礼进程由“束帛戔戔”的文明隆盛,终达于“白贲”之境:“浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”由人伦世俗上升到天人合一,人的精神安放于太平隆盛之世、四时万物之中,无处不和洽。而在这一人道——天道的进程中,重要的就不是次第,而是这样两个方面:首先,过程的不可或缺,无论戡乱还是化俗,都是“春风沂

① 杨伯峻:《论语译注》,第188页。

② 杨伯峻:《孟子译注》(下),北京:中华书局,1960年,第301页。

③ 朱熹:《仁说》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第3279页。

④ 周振甫:《周易译注》,第80页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第118—119页。

⑥ 李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第272页。

水”的前提,没有这个前提,“春风沂水”的怡然自得只能是桃花源式的幻想;其次,目标存在的必须,戡乱化俗,不正是为了世间人人可以熙熙然乐其所乐?夫子喟叹“吾与点也”,未始没有对于这种治道终极境界的赞同和悠然向往。这正如贲之一卦,“贲饰”是不可或缺的环节,“白贲”则是目的;没有“贲饰”,无以凸显“白贲”,没有“白贲”则“贲饰”就没有着落。

不过,在孔子思想中,“贲饰”须有所节制,并始终保持明确的目标指向的观点更加明显突出,这显然是由其所处的时代状况决定的。

据《周礼》记载,三代之礼器在形式雕镂方面极为讲究,“梓人为筍虞。天下之大兽五:脂者,膏者,羸者,羽者,鳞者。宗庙之事,脂者、膏者以为牲,羸者、羽者、鳞者以为筍虞。外骨,内骨,却行,仄行,连行,纡行,以脰鸣者,以注鸣者,以旁鸣者,以翼鸣者,以股鸣者,以胸鸣者,谓之小虫之属,以为雕琢”^①。然而,当这种考究到了春秋战国“礼崩乐坏”时期失去了制度规范上的依托时,就不免繁缛琐细,终至“致饰亨尽”了,所以孔子在《论语·八佾》篇中怨愤不断:

孔子谓季氏,“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?”

三家者以《雍》彻。子曰:“‘相维辟公,天子穆穆’,奚取于三家之堂?”

季氏旅于泰山。子谓冉有曰:“女弗能救与?”对曰:“不能。”子曰:“呜呼!曾谓泰山不如林放乎?”^②

以大夫的身份而庭有天子八佾之舞、以天子之诗撤祭、旅祀只有天子诸侯才有资格往祭的泰山,这样的礼仪活动,仪容再整饬,容饰再华美,于孔子而言也不过是失去了礼饰的本真目的的僭越行为,所以孔子强调“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚”^③,所以《说苑》载“孔子卦得贲,喟然仰而叹息,意不平”,孔子的解释是“贲非正色也,是以叹之。吾思夫质素,白当正白,黑当正黑,夫质又何也。吾亦闻之:丹漆不文,白玉不雕,宝珠不饰,何也?质有余者,不受饰也”^④。在一个贲饰太过的时代,强调“质素”,恰如面对一味的错彩镂金而没有规范节制时,推崇白玉不雕、宝珠不饰一样,正是孔子过犹不及思想面对具体时代状况的具体呈现。

(三)“贲饰”、“白贲”观的发展

由先秦至六朝,中国传统艺术创造中出之于儒家思想的、对“贲饰”之美的热爱和对“白贲”之质的肯定,一直贯穿始终。以文学创作为例,楚辞描绘鲜丽、辞采富艳,而屈原“虽九死其犹未悔”的人格精神则赋予了它昭昭之质;《战国策》铺张扬厉,背后支撑的是战国之策士的入世激情;汉大赋宏阔巨丽,堆砌辞藻的同时,时人肯定其价值时强调的是“有仁义风谕,鸟兽草木多闻之观”^⑤。这种美的真谛,即是孟子所谓“充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣”^⑥。不过,降及六朝,对形式的过分追求导致了内容和本质的忽视,所以刘勰在《文心雕龙》中强调“‘衣锦褻衣’,恶文太章;《贲》象穷白,贵乎反本”^⑦,以“白贲”纠正辞饰太过之弊。钟嵘《诗品》推重“情兼雅怨,体被文质”的曹植^⑧,欣赏谢灵运“芙蓉出水”的鲜丽可爱,固然以“错彩镂金”为颜延之终身之病,而视其将陶渊明之“质直”列于中品、曹操之“古直”列入下品,就可见其虽认为“芙蓉出水”的美相较“错彩镂金”的美,是一种更高的美学境界、一种更高层次上的美的追求,但原因却在于谢诗的文质兼美与颜诗的贲饰太过,而非如许多研究者认为的那样,只是着眼于“芙蓉出水”素朴自然的方面。

① 杨天宇:《周礼译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第655页。

② 杨伯峻:《论语译注》,第23—24页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,第24页。

④ 刘向撰,向宗鲁校证:《说苑校证》,第511页。

⑤ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷六十四下《王褒传》,北京:中华书局,1962年,第2829页。

⑥ 杨伯峻:《孟子译注》(下),第334页。

⑦ 刘勰著,陆侃如、牟世金译注:《文心雕龙译注》,第407页。

⑧ 钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注》,第37页。

隋唐以来,“芙蓉出水”之“清水出芙蓉,天然去雕饰”的方面才渐为人所强调,宋人敖器之评王维诗“如秋水芙蓉,倚风自笑”^①,重风姿而不重前人称赏的“鲜丽可爱”之形;宋人葛立方评陶渊明、谢朓诗“太抵欲造平淡,当自组丽中来,落其华芬,然后可造平淡之境”^②,更要求“落其华芬”,不假外饰。至此,在“芙蓉出水”的美学境界中,个体的人的生命意义不再体现于鲜花着锦、烈火烹油的外在价值追求上,而是蕴含于内在的心灵感受和自我追求中,这种主体意识的日益明确,昭示了人们对艺术创造规律认识的不断加深,并日益走向成熟。所以,在艺术家的个性化创作领域,“芙蓉出水”相较于“错彩镂金”,被认为是一种更高的美学境界,“白贲”本色之求,成为上品;而同样,形之于外的“错彩镂金”的“贲饰”之美,则以其鲜明的外在形象,在以儒家思想为根基的礼乐文化中得到了广泛呈现和不断强调。

三、“错彩镂金”、“芙蓉出水”在礼乐文化中的呈现

如上文所述,就文、质关系而言,“错彩镂金”与“芙蓉出水”这对审美范畴无需互分高下;从儒家天人观念考察,“错彩镂金”属于彰显人伦世俗礼仪的“贲饰”层面,“芙蓉出水”则属于上合天道自然的“白贲”层面。由“错彩镂金”的极致繁华到“芙蓉出水”的悠然境界,暗示出儒者对经由人道上达天道的期待。于是,原本并无优劣高下之分的两种审美范畴在儒家思想的映照下,逐渐具有了审美评判的意味。体现在礼乐文化和艺术实践中,也明显看出“错彩镂金”之美多见于需要彰显身份等级的场合,而“芙蓉出水”之美则多用于表现个人情志方面。以下我们将从中国古代与礼乐文化密切相关的乐舞、建筑、服饰、器物等方面,更为直观地感受一下这两种范畴的具体呈现。

(一)古代乐舞中的“错彩镂金”与“芙蓉出水”

中国古代各种艺术形式中,与礼乐文化关系最为密切的,莫过于常常紧密结合在一起的音乐与舞蹈,合称“乐舞”。考之于二者产生和发展的历史过程,乐舞当始于与农事关系密切的各种巫术仪式,《吕氏春秋》所谓“葛天氏之乐”即是其中一种。原始乐舞注重的是表演活动的内容和意图,至于表演形式方面则不甚考究,不过“三人操牛尾,投足以歌八阙”^③之类;然而,在进入统治阶级的各种礼仪活动之后,乐舞形式成为不同等级身份的象征,于是逐渐变得繁复起来。用乐方面,如《周礼·春官·小胥》所载,“正乐县之位。王宫县,诸侯轩县,卿大夫判县,士特县”^④;舞列方面,如《左传·隐公五年》所载,“天子用八,诸侯用六,大夫四,士二”^⑤,皆可见一斑。用乐、舞列形式如此繁复,追求的当然是“错彩镂金”之美,但其目的却并不在于制造更为动听、更为悦目的乐舞形式,只是为了体现享受乐舞之人的身份和地位而已。

六朝以降,乐舞的功能不断分化,除去继续承续仪式功能的传统“雅乐”之外,各种以“新”为名的乐舞形式也渐次出现,其作为艺术形式的审美风格,也逐渐得以展现出来。无论是被杜甫赞之为“此曲只应天上有”的锦城丝管,还是使白居易感叹“一落人间八九年,耳冷不曾闻此曲”的霓裳羽衣曲(舞),都已经褪去仪式功能,显露出乐舞艺术的“出水芙蓉”本色。然而,证之于古人对这些乐舞形式的品评,文质并重依然是此类艺术最为重要的评价标准。正如南朝梁元帝萧绎《金楼子·立言》对“文”的理解,“绮縠纷披,宫徵靡曼”固然重要,“唇吻道会,情灵摇荡”^⑥也是必须的。李白盛赞韦良宰荆山之作“清水出芙蓉,天然去雕饰”,也是因为其文堪使江鲍动色,具有很强的艺术感染力。

① 敖陶孙:《敖器之诗话》,转引自《中国历代诗话选》(二),长沙:岳麓书社,1985年,第784页。

② 葛立方:《韵语阳秋》,转引自《中国历代诗话选》(二),第605页。

③ 《吕氏春秋·古乐》,转引自郭绍虞主编:《中国历代文论选》第一册,上海:上海古籍出版社,1979年,第29页。

④ 杨天宇:《周礼译注》,第336—337页。

⑤ 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本)第一册,第46页。

⑥ 萧绎:《金楼子·立言》,转引自郭绍虞主编:《中国历代文论选》第一册,第340页。

(二)古代建筑中的“错彩镂金”与“芙蓉出水”

中国传统建筑中承担礼仪文化重任的,首先是规模庞大的宫殿建筑及其演化形式陵寝坛庙等,这类建筑共同的特征是以宏阔富丽的规格雕饰凸显强烈的政治、伦理含义。以故宫太和殿为例,太和殿是中国现存面阔最大的木构建筑,明代初建时面阔九间、进深五间,象征帝王的“九五之尊”,顶为重檐庑殿顶,为古代建筑的最高等级,以帝王专用的明黄琉璃瓦铺就,正脊大吻为现存古建筑中最大者,岔脊镇瓦兽多至十个,也是现存古建筑上最多者,殿内立柱、藻井皆饰以象征帝王的金龙,彩画繁丽、镶砌精美,可以说是中国建筑中“错彩镂金”的最典范代表。而这种“贲饰”之美,恰是与其所承担的表现王权意志和政治、礼仪意义相适应的:振长策而御宇内的权威、履至尊而治六合的庄严,需要同样庄重巨丽的建筑来衬托。

中国建筑中的“白贲”之求,则在历代园林中展现得淋漓尽致。如造于清代而留存至今的扬州个园,“个”为竹叶之形,主人爱竹,遂以“个”名园。而竹之爱,在中国传统文化里代有传承。竹以其虚心有节,象征谦逊和坚贞,是古代艺术家借以表达一己之操守的重要意象。居所园林饰之以竹,于自然风韵中显现人格追求,正是“贲饰”而达于“白贲”的代表。东晋王子猷“尝暂寄人空宅住,便令种竹。或问:‘暂住何烦尔?’王啸咏良久,直指竹曰:‘何可一日无此君!’”^①把赏竹和个体的心灵体验连接在一起。北宋苏轼“可使食无肉,不可使居无竹。无肉令人瘦,无竹令人俗”之说^②,则是对于这种竹之爱的精神层面的阐释。个园取喻于此,于园中点缀竹石,构建出的是完全不同于殿坛建筑之“错彩镂金”的、绚烂之极而归于平淡的“芙蓉出水”之美。

郑板桥《题画兰竹石》曰:“十笏茅斋,一方天井,修竹数竿,石笋数尺,其地无多,其费亦无多也。而风中雨中有声,日中月中有影,诗中酒中有情,闲中闷中有伴,非唯我爱竹石,即竹石亦爱我也。彼千金万金造园亭,或游宦四方,终其身不能归享。而吾辈欲游名山大川,又一时不得即往,何如一室小景,有情有味,历久弥新乎!”^③这小小一方天地中,无高堂大庑、无雕镂彩饰,却是有声有色、有情有伴,正是繁华落尽的“白贲”胜境。

(三)传统服饰中的“错彩镂金”与“芙蓉出水”

服饰方面,宗白华先生以刺绣为“错彩镂金”的代表,其实,刺绣之美亦有“错彩镂金”与“芙蓉出水”之分。在中国传统服饰刺绣中,最具“错彩镂金”之美的当是礼服正装上绚丽的刺绣花纹,明代帝王冕服图案的定制是“玄衣八章:日、月、龙在肩。星辰、山在背。火、华虫、宗彝在袖(每袖各三),皆织成”^④;皇后礼服是“深青为质,织翟文十有二等(凡一百四十八对),间以小轮花。红领、褙、褙、裾,织金云龙纹”^⑤。帝后礼服不仅铺锦列绣,而且帝服以日、月、星辰、山、火以及龙、雉、祭器为饰,其受命于天、君临天下、天人合一的喻意不言自明;后服遍饰雉鸟,领以云龙,龙凤呈祥、龙飞凤翥之义也极为明显。可以说,刺绣的“错彩镂金”之美和“贲饰”背后的政治寓意、礼制指向相济相成。

刺绣文饰的“芙蓉出水”之美则慧心呈现于很多常服花纹中,如故宫博物院所藏清代“浅黄色缎绣芦雁整枝萱花蝶纹女夹袍”,其纹样构图为:下摆处设地景苇荡芦花,雁憩其中;主体是整枝烂漫开放的萱花穿前胸、过两肩,一直蔓延至后背;花为淡蓝、粉白两色,花间点缀各色蝴蝶^⑥。秋水蒹葭、萱草忘忧,淡青、淡蓝、淡黄、淡粉的色调选择与整幅画面的淡远意境相得益彰,让人不禁想象,着此衣者当有“秋水为神玉为骨”的风神气质。

① 刘义庆:《世说新语·任诞》,引自徐震堃:《世说新语校笺》下册,北京:中华书局,1984年,第408页。

② 苏轼:《於潜僧绿筠轩》,转引自王水照、朱刚:《苏轼评传》(下),南京:南京大学出版社,2011年,第539页。

③ 郑燮:《郑板桥诗词文选》,北京:作家出版社,1998年,第133-134页。

④ 引自董进:《大明衣冠图志》,北京:北京邮电大学出版社,2011年,第480页。

⑤ 引自董进:《大明衣冠图志》,第502页。

⑥ 故宫博物院、山东博物馆、曲阜文物局编:《大羽华裳:明清服饰特展》,济南:齐鲁书社,2013年,第97页。

(四)古代器物中的“错彩镂金”与“芙蓉出水”

器物方面,不妨以中国工艺品的代表瓷器为例。传统瓷器按色彩划分,可分为单色瓷和彩瓷,不过无论“芙蓉出水”的单色瓷还是“错彩镂金”的彩瓷,其色彩文饰与政治礼仪关系均极为密切。单色瓷主要有蓝、黄、红、白四色,而这四色的烧制,与古代的祭祀制度关系密切。《大明会典》载“洪武九年,定四郊各陵瓷器,圜丘青色,方丘黄色,日坛赤色,月坛白色”^①,瓷器的颜色取决于礼仪规范,正是器物制造与礼乐文化密不可分的明证。而在清代,黄釉瓷也是皇家专用,代表皇权的至高无上,且里外均使用黄釉的瓷器被尊为“黄器”,或称“殿器”,只有皇帝、皇后、皇太后可以使用,色彩与政治同样密不可分。彩瓷也是如此,如清代为皇家所独享的珐琅彩,从康熙年间诞生之日开始,整个有清一代都没有进入民间,因而成为皇家身份的象征。

器物的使用,则在渗透着礼仪文化的同时,也受到个体审美趣味的明显影响。被称为中国文化百科全书的《红楼梦》第四十一有一段很有意思的描写:

只见妙玉亲自捧了一个海棠花式雕漆填金云龙献寿的小茶盘,里面放一个成窑五彩小盖钟,捧与贾母。……然后众人都是一色官窑脱胎填白盖碗……又见妙玉另拿出两只杯来。一个旁边有一耳,杯上镌着“瓠犀斲”三个隶字,后有一行小真字是“晋王恺珍玩”,又有“宋元丰五年四月眉山苏轼见于秘府”一行小字。妙玉便斟了一斝,递与宝钗。那一只形似钵而小,也有三个垂珠篆字,镌着“点犀盃”。妙玉斟了一盃与黛玉。仍将前番自己常日吃茶的那只绿玉斗来斟与宝玉。宝玉笑道:“常言‘世法平等’,他两个就用那样古玩奇珍,我就是个俗器了。”妙玉道:“这是俗器?不是我说狂话,只怕你家里未必找的出这么一个俗器来呢!”宝玉笑道:“俗说‘随乡入乡’,到了你这里,自然把那金玉珠宝一概贬为俗器了。”妙玉听如此说,十分欢喜,遂又寻出一只九曲十环一百二十节蟠虬整雕竹根的一个大盃出来……^②

在这里,妙玉奉贾母的是成窑五彩瓷,所用茶盘上的雕饰是填金云龙献寿,华贵、吉祥、热闹,既是对地位尊崇者的尊重,也是对长者的敬重,极得“错彩镂金”之旨。请自己引为同调的高雅之士宝钗、黛玉、宝玉饮茶,则使用瓠犀斲、点犀盃、竹根盃等,而妙玉日常所用的是绿玉斗,这些器物,从材质看,是葫芦器、犀角器、竹器、玉器,而非世俗所贵之金银珠宝;从器形看,是斝形、钵形、斗形,或依竹根自然之势的整雕,而无金镶银嵌的过多雕镂,正是重在“芙蓉出水”的天然白贲之美。

以现代美学理论体系的眼光看,“错彩镂金”与“芙蓉出水”当属形态论,显示着中国古人对于不同审美对象之存在形态的认知和评价。从理论渊源的角度看,这对审美范畴的形成,与先秦儒家关于“文质”关系的理解有着极为密切的关系:共通之处在于它们都强调文质并重而不可偏废的审美观念,区别则在于二者在审美实践中的不同表现形式,或绚烂之极或归于平淡,只是两种不同的美感形式。从儒家的天人观念考察,由“错彩镂金”的世俗追求到“芙蓉出水”的超然境界,形象地显示出儒者经由人道上达天道的文化理想。于是,“错彩镂金”与“芙蓉出水”就不仅仅是两种美感形态的象征,而逐渐具有了价值评判的意味。考之于不同时期的礼乐文化和艺术实践,也正可以明显看出二者存在场合的差异:前者多见于庙堂,后者多见于私宅。因而,从审美的角度看,“初发芙蓉”之美显然越来越受到文人和艺术家的青睐。

由此可见,从理论渊源的角度看,无论在内涵形成还是价值评判方面,“错彩镂金”与“芙蓉出水”都与儒家文化之间存在极为密切的内在联系。当然,在这对范畴内涵的发展演变过程中,其他各家思想尤其道家思想也不可避免地会产生作用,但于这对审美范畴的形成与发展起决定性作用的,只能是儒家思想以及作为其实践形态的礼乐文化。

[责任编辑 刘培]

① 转引自马未都:《马未都说收藏·陶瓷篇》(下),北京:中华书局,2008年,第73页。

② 曹雪芹著,黄渡人校点:《红楼梦》,济南:齐鲁书社,1993年,第280页。

Abstracts

Meritocracy, or Democracy? —A Review of the Debates on “Political Meritocracy”

Liu Jingxi

Recently, in response to the revival of traditional culture and practical need of Chinese culture “going global,” the traditional ideological and cultural resources represented by Confucianism again move toward the frontier of ideological and cultural debates with the guidance of ideology, and receive examination, reflection, and transformation of the times. At this moment, the unexpected upsurge of Populism in the United Kingdom and the United States, as well as severe setback of political liberalism on the international market of ideology and culture, provide global environment and rare opportunity for digging traditional ideological and cultural resources; the related academic discussions then spring up. The rise of dialogue between political meritocracy and democratic politics just benefits from the chance at the time node. Daniel A. Bell’s proposition of political meritocracy has its historical, ideological, and cultural foundation, which is a fantastic blend of communalism, elitism, and Confucian political culture. The critical defects of this proposition lie in that it can neither solve the essential issue of the legality of power source, i. e. the legality of political procedure, nor solve the fundamental problem of institutional supervision and restriction of power. In addition, it cannot provide institutional arrangements to protect the political rights and basic human rights of minority. The future of political meritocracy essentially belonging to over-all power structure, hinges on interaction among Confucian political philosophy, Chinese path, and democratic politics, as well as the prospect of such interaction.

Confucian Leadership Meets Confucian Democracy

Stephen C. Angle

Confucian democrats hold that the roles of Confucian political leaders must be rethought, just as the modern Confucian polity must shift from a monarchy to a constitutional democracy. This does not mean that modern Confucians must turn their backs on traditional Confucian views of leadership, however, the key traditional insights are still important, although to some degree they take on new significance in the new context of modern democratic Confucianism. Even though Joseph Chan and Elton Chan are correct to say that Confucians emphasize leadership over institutions, it is vital to notice the kinds of institutions that Confucians rely upon in order to cultivate and select virtuous leaders. Confucians have never felt that politics can proceed through inspirational leadership alone; good leadership depends on a background set of institutions to support and develop its exercise. Ci Jiwei’s view that Confucianism is deeply undemocratic will help us see why it must become democratic. Confucian democracies still need leaders playing roles that are very much in the spirit of traditional Confucian leadership.

The Internal Value of Traditional Chinese Rituals and Its Modern Transformation

Tang Qinfu, Ge Jinfang

Although traditional Chinese rituals bear the feudal quality, it still has the internal value which is irreplaceable for the revival of Chinese nation. In essence, ritual is the norm or guideline of intercourse between people. When entering the civilized society, it has the connotation of morality. As far as ancient China is concerned, the embodiment of ethics is to follow the rules of rites. It has long been thawed in the Chinese blood and internalized as an important part of the character of the nation. Ritual is the way of life revered by Chinese ancestors. Etiquette is the spiritual value pursued by Chinese ancestors. The ritual contains the life experience and life wisdom of Chinese ancestors. In summary, it is “benevolence.” Traditional Chinese rituals can act as the resource to construct the core values of socialism. However, they must be transformed through modernity, that is, they should watch the local traditions and examine, transform and absorb the essence of classical culture

based on the criteria of modernity so that they can be used under the conditions of the new age reborn. The basic attitude toward seeking the modern value of Chinese traditional rites should be based on the cultural ecology of human beings based on diversity as the basic characteristic. From objective historical facts and rich folk practices, we should explore the ethical consensus and moral character that has settled down, focus on reality and look to the future, use Chinese wisdom to create a new system suitable for the ritual value of today's society.

A New Discussion of the Differentiation between Feudal System and Prefecture-county System:

Among Power, Benefit, and Morality

Yu Hongliang

As an important issue in the history of political thought in ancient China, the differentiation between feudal system and prefecture-county system involves the problems about the distribution of power and resource of ancient country, and the power boundary between central government and local government. Since the prefecture-county system had been the unbreakable regime since the Qin-Han period, the disadvantages of the system also showed constantly. In the era lack of new resource of political philosophy, reflection and criticism of the system could only be approached by the topic of feudal system. That is the historical background of theory of feudalism often be mentioned in different times. During the Ming and Qing dynasties, Neo-Confucianism, especially its idea on the differentiation between justice and profit, as well as the public and the private, became new political and cultural resource which deeply intervened in the shaping and influencing of political theory. In the late Ming Dynasty, such criticism of the interest group with the core of the Ming court not only contained academic principle, but also reflected the thrilling practical struggle. When the modern political ideas such as rights and autonomy were formed in the late Qing period, the differentiation between feudal system and prefecture-county system again became important ideological resource in the establishment of modern revolutionary ethic in China.

Moralization and Symbolization:

An Interpretation of the Significance of Farming and Weaving Pictures in Ancient China

Wang Jiahua

Farming and weaving pictures are image data recording the activities of farming and weaving. In the period from Song to Qing, there were at least dozens of sets of systematic farming and weaving pictures came out in China. For those pictures, traditional dominant view considered that they played an important role in spreading advanced agricultural technologies, but it is not the case. Their function is mainly to advocate the idea that "agriculture is the foundation under Heaven" to promoting agriculture, which were often pushed to civil society in the form of imperial edict or central government decree. Therefore, the creation and popularization of farming and weaving pictures can be regarded as an important reflection of moralized administration in traditional Chinese society with the fundamental goal of advocating, creating, and maintaining a kind of peaceful and stable social order. In a word, this kind of picture bears profound significance of symbolization and social governance.

The Idea of Cosmic Space in the Han Dynasty Reflected in the "Travel Figures"

on the Han Stone Relief in Southern Shandong Province

Liu Qian

There contains rich idea of cosmic space of the Han people in the "travel figures" carved on the Han stone relief. Studies of the stages of the "travel figures" on the Han stone relief in Southern Shandong Province can reveal the important relation of the pattern with the idea of cosmic space in the Han Dynasty. Besides, the changes and characteristics in different periods just vividly manifest the idea evolution of cosmic space in this area. In the whole process, the pattern of "travel figures" symbolizes the movement within cosmic space as well as the across-space movement.

***Sword Scripture* and the Apotheosis Belief in the Han-Jin Period**

Han Jishao

The underworld immortal system fabricated by *Zhen'gao* (literally *Declarations of the Perfected*) is one of important facets in Six Dynasties, of which the apotheosis belief is an indispensable component. *Zhen'gao* contains plenty of records about apotheosis, whereas most of them are actually extracted from the lost book *Sword Scripture*. The author argues that the *Sword Scripture* and another scripture are the same book with different titles, which is compiled before Shangqing Revelation occurred. This book concludes the apotheosis thoughts, fictions of becoming immortals, and how to use a sword and elixir to release from a corpse. Furthermore, it is found that it incorporated many traditional ideas and methods what can be traced to the Han Dynasty. Therefore, the book acts as a bridge between the Han tradition and Shangqing Taoism. In other words, it is possible to provide us a chance to construct or at least make a new understanding of the apotheosis cult in the Han Dynasty.

Several Problems in Collection and Studies of Newfound Writs of Anxi Protectorate in Turpan

Liu Anzhi

The forms of ancient Chinese writs and the administrative operation recorded are important issues concerned by both Chinese and foreign academic circles. This paper points out that in the newfound writs of Anxi protectorate in the years of 654 and 645 CE, two pieces which both belong to the files on gate installation, cannot be directly put together. And it is the same on another two fragments. Based on textual examination, the author makes new collection and arrangement of the files on gate installation, and puts forward viewpoint on related problems.

Anthologies of Tang Poetry and Canonization of the Poetry of Li Bai and Du Fu:**Taking the Anthologies of Tang Poetry from the Tang Dynasty to the Ming Dynasty for Instances** Ding Fang

The canonization of the poetry of Li Bai and Du Fu differs much in the anthologies of Tang poetry in various dynasties. In extant anthologies of the Tang and Five Dynasties, there are only three kinds selecting Li's poetry and one kind selecting Du's poetry with low evaluation. Beyond the causes of time and region, the important factor is the lack of awareness, which forms great contrast with high evaluation held by Han Yu and other poets. People in the Song and Yuan Dynasties thought highly of Li and Du, yet the poetry of the two were often absent in anthologies then with the reason that their complete works were easy to get, which is a respectful attitude rather than an intimate one. The anthologies of Tang poetry in the Ming Dynasty generally highlighted the poetry of Li and Du, and paid equal attention to the two of them. The canonization of the poetry of Li and Du formally completed in this period. The canonization process of the poetry of Li and Du shows the cumulative and timeless characteristics of classics.

American Wilderness: Its Concept, Evolution, and Postmodern Construction

Ma Te

As one of the key elements of the American mind, the concept of wilderness has been through a process of evolving, dissolving and reconstructing. In the Old World narratives during the colonial period, the wilderness is depicted either as a barbarian site beyond civilization, or as an exotic garden; while in the transcendentalist writings during the 19th century, the New World wilderness narratives highlight the image of a pastoral haven. The traditional definition of wilderness emphasizes pristine nature, which reflects the longtime dualism between wilderness and civilization in the west. Since the 20th century, the concept of wilderness has been gradually deconstructed and then reconstructed in the postmodern world, transforming its focus from the representative "wilderness" to the inherent "wildness." As the primitive attribute of wilderness, wildness is the key character of natural experience in the postmodern world as well as the central dimension of postmodern wilderness.

Reconsidering Liang Shuming in the History of Modern Political Philosophy:

His Ideological Dilemma and the Contemporary Enlightenment

Zhang Cheng

Contemporary China has been undertaking thorough and comprehensive political reform. The key lies in the cultivation of the new political custom, which is very important and has a long way to go. Liang Shuming's entire theoretical enterprise firmly centers on the problem of "state establishment". But his solution to this problem seems to fall in the paradox: independence from politics ideally versus attachment on politics in the real practice. Theoretically, Liang's cognition of Chinese and Western social structure is excessively broad, and his understanding of Chinese and Western cultural spirit is one-sided. Practically, his social-political career ended by failure. But it doesn't mean we can totally disavow his thought value. Now this exploration of Liang's thinking about the cultivation of the new political custom has contemporary implication. At present, whatever the level, state or society, they both ask for constructing a new civil society and achieving the benign interaction between the state and the society. Before the state has been established, Liang had chosen and insisted on the social standpoints. He devoted himself to the social movement, which is from bottom to up. It can provide an extremely significant example for the construction of the civil society. Compare to most other intellectuals in his period, Liang's thinking of political problem based on the situation of our country, and he takes "traditional China" as his starting point. Therefore his thinking is "Chinese style," and provides rich theoretical resource for contemporary China to deal with so many thought predicaments.

The Modern Transformation of Traditional Thought on "Liberty" in China and Its Influence:

In the Context of Western Learning to the East

Zhang Shiwei

In the context of modern China, the concept of liberty is obviously influenced by the Western learning in its meaning. On the one hand, the concept of "liberty" in the context of modern China contains the meaning of the West; and on the other hand, the content of the Western learning is influenced by traditional meanings. In modern Chinese political consciousness, the meaning of liberty is correspondent with the Western learning; but in nature, it also contains the holistic influence from the meanings of the word in traditional Chinese society, showing different levels of misreading of modern liberty. Now, the meaning of liberty is mixed up with both Chinese and Western meaning: on the one hand, the meaning of "liberty" in the process of Western learning to the East is inevitable to avoid the filtration, influence, and modification of the traditional Chinese meaning; and on the other hand, the concept in traditional Chinese context also changed gradually in the process of interaction. Although there contains no meaning of liberty in a modern sense within China's traditional idea of liberty, the construction of liberty required by modern Chinese political consciousness, as well as the maturity of this construction, are radically subjected to the modern transformation of the traditional concept.

A Discussion of the Origin Relation of "Being Colourfully and Dazzlingly Embellished"

and "Lotus Coming into Bloom" with Confucian Culture

Gao Yinggang

Since Zong Baihua proposed that "being colourfully and dazzlingly embellished" and "lotus coming into bloom" represent two kinds of senses or ideals of beauty in the history of Chinese aesthetics, many scholars consider that those two correspond to Confucian and Taoist thought respectively. However, through analyzing the historical background in which this couple of aesthetic categories generated and developed, the author considers that the connotation of the two were deeply rooted in the discussions of pre-Qin Confucianists on the relation between "accomplishments" and "solid qualities," and judgement of the two categories is closely related to their presentation of the Confucian idea on the relation between heaven and human. As two kinds of aesthetic approaches corresponding to each other, they were also reflected in ritual culture and art forms in different times. Compared to other schools of thought, Confucianism and ritual culture as its practical form had been contributed more obviously to the formation and development of this couple of aesthetic categories.