

2020

[总第 377 期]

ISSN 0511-4721

2

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

2020 年第 2 期
(总第 377 期)

2020 年 3 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□政治哲学研究

何以安民:现代国家“根本性议程”的赓续与创制

——以王韬、李大钊和毛泽东为中心的讨论 阎小波(5)

□海外中国学研究

出土文献与《诗经》口头和书写性质问题的争议

..... 夏含夷撰 孙夏夏译 蒋文校(21)

行道与守道:元至明初文人人生模式的生成与转换..... 左东岭(39)

□人文前沿

人工智能伦理规范是什么类型的规范?

——从《儒家机器人伦理》说开去 吴童立(51)

□当代学术纵览

香港中国现代文学研究三十年:1949-1979 李城希(60)

人类如何可能

——李泽厚的历史本体论建构 程志华(82)

从“五四后”到“后五四”

——基于“存有三态论”思考中华文明在 21 世纪的角色 林安梧(93)

□儒学研究

孟荀之争与统合(笔谈) (103)

受之以荀 纠之以孟

——现代化背景下的儒学重建 郭 沂(103)

孟荀“天—性—情—天”统合论

——从“心统情性”新视角兼论孟荀 刘悦笛(109)

超越尊孟抑荀,回归同尊孟荀 梁 涛(113)

儒家之经解 景海峰(119)

论中国传统性别差等结构的隐固性 任现品(128)

十六国北朝士族社会之“女教”与“母教”

——从一个侧面看中古士族文化之传承 王永平(137)

□文史新考

玉史衍化与“美术考古”

——论沈从文的中国古玉研究 李青果(151)

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 2 2020, Serial Number 377

March 2020

Contents

Lü Xiaobo	How to Settle the People: The Continuity and Innovation of “Constitutional Agenda” in Modern China —A Discussion on Wang Tao, Li Dazhao and Mao Zedong	5
Edward L. Shaughnessy	Unearthed Documents and the Question of the Oral Versus Written Nature of the <i>Classic of Poetry</i>	21
Zuo Dongling	Enforcing the Tao and Keeping the Tao: Generation and Transition of Literati’s Life Mode in the Yuan and Early Ming Dynasties	39
Wu Tongli	What Kind of Norms are the Ethical Norms of Artificial Intelligence? —Starting from “Confucian Robotic Ethics”	51
Li Chengxi	Three Decades for Studies of Modern Chinese Literature in Hong Kong, 1949~1979	60
Cheng Zhihua	How Humans Are Possible: Li Zehou’s Construction of Historical Ontology	82
Lin Anwu	From “After May Fourth” to “Post-May Fourth” on the Possible Dimension of Civilization in the 21st Century: The “Three-state Theory of Being” as the Core Thinking	93
Guo Yi, Liu Yuedi, and Liang Tao	Mencius and Xunzi’s Contention and Integration (Written Conversations)	103
Jing Haifeng	An Interpretation of Confucian Classics	119
Ren Xianpin	On the Implicit and Solid Structure of the Gender Difference in Traditional China	128
Wang Yongping	The Feminine Education and Mother Education among Hereditary Aristocracy in the Sixteen Kingdoms and Northern Dynasties: A Facet of Cultural Inheritance in Middle Medieval Aristocracy	137
Li Qingguo	The Transformation of Jade History and the Art Archeology: Shen Congwen’s Studies on Ancient Chinese Jade	151

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。

何以安民：现代国家“根本性议程”的赓续与创制

——以王韬、李大钊和毛泽东为中心的讨论

阎小波

摘要：在由王朝体制向现代国家转型的过程中，中国始终面临普遍主义与特殊主义的张力。若从现代国家成长的道路来看，既不是普遍主义的凯旋，亦非特殊主义的再生，而是用普遍性的眼光去审视特殊性，立足于特殊性的立场以汇通普遍性。考察王韬、李大钊、毛泽东对建构现代国家“根本性议程”的探讨，不难发现，“何以安民”始终是他们的注意力所在，“民惟邦本”是历史给定的思考国家根本性议程的约束性条件。历史最终选择了人民代表大会制度作为国家的根本政治制度，这与先儒习惯内视“三代以上之遗意”的乌托邦式臆想相比，实现了历史性的跃升；与西方专注于控制权力的宪制思维相比，形成了明显的区隔。从“民惟邦本”到“以人民为中心”，既有历史的赓续，更有后世的创制。

关键词：现代国家建构；民本思想；现代主义；以人民为中心；王韬；李大钊；毛泽东

DOI：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.01

中国在由“天下”到“万国”之一、由王朝体制向现代民族国家转型的过程中，始终面临着普遍主义与特殊主义的张力，若从现代国家成长的过程或结果来看，既不是普遍主义的凯旋，亦非特殊主义的再生，而是在古今、中西的调适与汇通中形成的具有中国文化底色又选择性地兼容西方元素的政治制度。考察晚清以来知识精英探讨与设置国家根本性议程的心路历程可以发现，从王韬的《重民》到李大钊的《民彝与政治》，再到毛泽东的《新民主主义论》，“何以安民”始终是其注意力所在，“民惟邦本”成了历史给定的思考国家根本性议程的约束性条件。从“民为邦本”到“人民当家作主”，从王权中心到“以人民为中心”，安民之道赓续日新。

一、普遍主义与特殊主义：“宪政”抑或“根本性议程”

孔飞力在探讨中国现代国家的起源时使用的核心概念是 constitutional agenda，中文版译者将其意译为“根本性议程”。译者认为，作者对这一概念的使用，既同宪政民主或宪法有密切关系，但又有着比中文语境及历史环境中“宪政”一词的使用更为深广的建制层面的涵义。“如果简单地将 constitutional 译为‘宪政的’，或将‘constitutional agenda’译为‘宪政议程’，那就会在多处偏离孔飞力的本意和使用这一概念时的情景及书中相关论述的语境，也忽略了孔飞力试图深入讨论并阐发的具体历史进程的特征。”^①

孔飞力非常欣赏译者的这一创造性翻译：“在我对现代国家长期演进的论述中，‘根本性议程’或

作者简介：阎小波，南京大学政府管理学院教授（江苏南京 210023）。

基金项目：本文系教育部人文社科基金规划项目“中国共产党建政史专题研究”（19YJA810009）的阶段性成果。

^① 孔飞力：《中国现代国家的起源》，陈兼、陈之宏译，北京：三联书店，2013年，“译者导言”第9页。

‘建制议程’(constitutional agenda)的发展占据了中心位置。自20世纪初以来,中国曾有过好多部成文‘宪法’这样的‘根本性大法’。然而,这些成文的‘根本性大法’的数目似乎同它们的有效性以及为人民所接受的程度并不成比例。我认为,同成文宪法这样的‘根本性大法’相比较,未成文的‘根本性大法’也许更为重要。”^①“所谓‘根本性’问题,指的是当时人们关于为公共生活带来合法性秩序的种种考虑;所谓‘议程’,指的是人们在行动中把握这些考虑的意愿。”^②这看似一个化繁为简的理解,但在中文语境中使用“根本性议程”要比西方语境中的“宪政议程”更切合传统中国和现代中国语境下人们对国家建构的认知。

人之出现,不论肤色、族群,其政治思维无疑有起码的普适性。由个体化的“人”组成“类”,便诞生了政治共同体。自此,如何建构一个良善的政治共同体,使人安居乐业,一直在挑战人类政治智慧的极限。受制于各大文明发生时期或“轴心时代”内部与外部诸多先赋性因素的差异,不同区域的智者对国家根本性议程的理解异同参半。

宪制向为西方人所乐道。西方政治学的始祖亚里士多德就十分推崇以法治权。“法律是最优良的统治者”,“法治应当优于一人之治”^③。北美的立国者承接了西方的政治传统,创制出第一部成文宪法,建构了一个全新的共和宪政体制。美国制宪之父麦迪逊在建国立政时刻深感“在设计一个由人来统治人的政府时,最大的困难在于:你必须首先使政府有能力控制被统治者;其次要强制政府控制自己”。他将解决国家根本性议程的注意力放在“双重控制的难题”上:如何“控制被统治者”,又如何“强制政府控制自己”?“控制”(control)是一种西式的宪政主义思维。“用种种方法来控制政府的弊端,可能是人性的一种耻辱,但是政府本身若不是对人性的最大的耻辱,又是什么呢?”^④

回到中国的历史语境,西式的“以法控权”思维便转换成了“以法治民”的技法。“生法者,君也;守法者,臣也;法于法者,民也。君臣上下贵贱皆从法,此谓为大治。”(《管子·任法》)这一貌似普遍主义的“大治”充其量不过是一种美好的愿景,法不可能成为“君臣上下贵贱”的行动准则。后世实践中孟子的“劳心”与“劳力”二分说则成了一个普遍主义的“通义”。“劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人;天下之通义也。”(《孟子·滕文公》)“治”固然兼有控制/疏通的意思(如大禹治水),但在政治领域,“治”的指向主要不是公共权力,更不是君权,而是庶民;“治”的目标是养民、安民。

比较中西政治思维的差异不难发现,“控制”主要是基于法律或宪制思维,对行动者(政府与被统治者)的预设是无等差的,且受制于“相对永久的、非人格化的政治制度”^⑤;而“治民”主要是基于家庭伦理或宗法思维,在家一国同构的政治臆想中,统治者和被统治者转化成为父与子,对行动者的预设是等差有序,理想状态是“爱民如子”,而与之相应的制度安排则缺少刚性,更不是非人格化的设置。在西方,非人格化的法律或宪法具有绝对至上性;在中国,只有想象中的明君圣主才享有绝对至上性。如此,中国历史语境中的国家根本性议程当有着超出宪政的独特意涵。

孔飞力认为,在现代中国国家根本性议程背后有“三道具有关键性意义的难题”:

第一,怎样才能使得由于恐惧而变得火烛小心的精英统治阶层重新获得活力,以对抗危害国家和社会的权力滥用?第二,怎样才能利用并控制大批受过教育、却不能被吸收到政府中来的文人精英的政治能量?第三,怎样才能通过一套相对精干的官僚行政机构来统治一个庞大而

① 孔飞力:《中国现代国家的起源》,“中文版序言”第4页。

② 孔飞力:《中国现代国家的起源》,第1-2页。

③ 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1996年,第171、167-168页。

④ A. Hamilton, J. Madison, and J. Jay, *The Federalist Papers*, Edited with an Introduction and Notes by L. Goldman (New York: Oxford University Press Inc., 2008) p. 257.

⑤ 斯特雷耶:《现代国家的起源》,华佳等译,上海:格致出版社、上海人民出版社,2011年,第3页。

复杂的社会？^①

征之于现代政治科学思维，这三道难题的表述当是：政治参与的扩大如何同国家权力及其合法性加强的目标协调起来？政治竞争如何同公共利益的概念协调起来？国家的财政需求如何同地方社会的需要协调起来？

如果认为以上三道难题源于鸦片战争以来的西力东渐，那将坠入广受诟病的“冲击—回应”模式。“这一在现代中国带有根本性质的议程并非仅仅产生于外来危机，更始于困扰中国帝制晚期的具有多重侧面的国内危机。”^②“从本质上来看，中国现代国家的特性却是由其内部的历史演变所决定的。在承袭了18世纪（或者甚至更早时期）诸种条件的背景下，19世纪的中国政治活动家们其实已经在讨论政治参与、政治竞争或政治控制之类的问题了。”^③这正是孔飞力所揭示的“未成文的根本大法”在中国历史语境中的特定意涵。

孔飞力将魏源、冯桂芬等人的思想嵌入这三道难题之中加以考辨，并归之于对国家根本性议程的持续追问，进而探讨中国现代国家起源，这一思路尽显汉学大师汇通中西的睿智。他将政治竞争、政治参与、合法性、政治控制等概念置于根本性议程之下，重新审视这些人物的思想，大大拓宽了研究的视野。但征之于现代国家成长，中国道路不可能为验证西方人眼中的现代国家—宪政体制添加一个“注脚”，这也是用普遍主义观察中国问题所存在的局限性，孔飞力对此坚信不疑。“中国现代国家的规划是否能够超越狭隘的基础和僵化的中央集权而获得实现？这是一个只能由时间来回答的问题。现在，许多中国人相信，这是办得到的。如果真是这样的话，那么，可以肯定的是，中国建制议程的界定所根据的将不是我们的条件，而是中国自己的条件。”^④他在探讨中国现代国家起源时，虽然使用了在西方具有共识性的 constitutional agenda，但在理解这一概念时努力将其融入到中国历史语境之中，这也道出了普遍主义（“我们的条件”）与特殊主义（“中国自己的条件”）之间的张力。

颇具学术抱负的福山意欲扮演终结历史的“最后之人”，他在探讨人类政治秩序起源与演进时，重点也是回答现代国家的生成。他提出了“次序+平衡”的结构功能主义的检测框架：国家(State)、法治(Rule of law)、负责制政府(Accountable government)的三位一体。这三种制度之间彼此存在紧张关系。“成功的现代自由民主制，把这三种制度结合在稳定的平衡中。能取得这种平衡，本身就是现代政治的奇迹。能否结合，答案不是明显的。毕竟，国家功能是集中和行使权力，要求公民遵从法律，保护自己免遭他国的威胁。另一方面，法治和负责制政府又在限制国家权力，首先迫使国家依据公开和透明的规则来行使权力，再确保国家从属于民众愿望。”^⑤这正是困扰麦迪逊的“双重控制的难题”。

从发生学上看，以上三种制度既非共生，亦非有序接踵而至。竖看历史，福山认为英国道路颇具典范意义，三种制度不仅接续问世，并率先达到基本平衡：法治（大宪章时期萌生），国家能力（都铎王朝时期的王权兴起），民主（19世纪以来普选权的扩展）。但典范不等于普遍法则，事实上在很多国家，这三种制度未必齐全；而且存在三种制度中的一种，并不意味着其他两种会接踵而至。

福山认为，秦始皇废封建置郡县，推行官僚制，这已基本具备了现代国家的能力。“中国的官僚机构树立了一个模板，几乎所有现代的官僚机构都是它的复制品。”中国设计的行政机构是理性的，以非人格化标准进行招聘和晋升，这绝对是世界第一。“在其他方面，中国政治制度又是落后的。它从没创立法治和政治负责制的机制。”^⑥但细察中国历史，这一论断可以说似是而非，中国从未出现过

① 孔飞力：《中国现代国家的起源》，第8页。

② 孔飞力：《中国现代国家的起源》，第2页。

③ 孔飞力：《中国现代国家的起源》，第1页。

④ 孔飞力：《中国现代国家的起源》，第122页。

⑤ 福山：《政治秩序的起源：从前人类时代到法国大革命》，毛俊杰译，桂林：广西师范大学出版社，2012年，第16页。

⑥ 福山：《政治秩序的起源：从前人类时代到法国大革命》，第306页，第308页。

非人格化的官僚制。“中国官僚制度的核心是由上下级间的忠诚、信任、庇护关系交织而成的向上负责制。”^①若仅从制度文本上断定中国的职官选授具有非人格化特征,而忽略了政治过程中家国同构的治理法则和德治传统,显然有失偏颇。福山关于帝制中国“从没创立法治和政治负责制的机制”的判断,也远不及英国学者芬纳(S. E. Finer, 1915—1993)在《统治史》中论及中国政体时来得深邃与审慎。

孔飞力和福山讨论问题的视角虽然不同,但都认为中国的根本性议程并没有得到最终解决。福山用结构化的分析框架来检测中国根本性议程存在的问题,难免将独特而复杂的中国问题削足适履地纳入了普遍主义的范式,其解决方案自然是缺啥补啥,这不仅忽视了文明的多样性,而且在实践中的可操作性也值得怀疑。孔飞力确信,中国解决这一问题的根据“将不是我们的条件,而是中国自己的条件”,这是一个大胆的判断。那么,到底根据中国自己的哪些条件,最终建立一个什么样式的现代国家呢?这是孔飞力留给后人去追问的一道难题。

二、何以安民:传统中国知识精英的注意力

中国是一个广土众民的农耕社会,水患干旱、虫害瘟疫等天灾频发,粮食的低产量及高度不确定性时常威胁到众民的生存;若加之人祸,则极易诱发众民揭竿而起。故而,“何以安民”较之其他古典文明尤为重要,也更为艰巨。轴心时代,希腊人“在寻找知识以及建立求知的方法学”,“中国人的关怀是为了安排人间的安宁和相应的社会秩序,以求取人类的福祉”^②。对中国的统治者来说,念兹在兹的“民惟邦本”其实就是为了安民。如此,古代思想家虽有流派之异,思想脉络有断代之别,但民本→安民思想实是一个超越流派与时代的最具公约性的学说。

古典时期,民本→安民思想并无严格的学术边界,围绕“民”的论述大体可分为两类:一是爱民说,诸如“利民”“恤民”“保民”“惠民”“裕民”等;二是驭民说,亦可称为尊君说,诸如“使民”“畜民”“驭民”“弱民”“愚民”等。其实,驭民说与元典意义上的“民惟邦本”并不相悖。因为民不安,则本不固、邦不宁。爱民说强调民的存在具有终极意义,驭民说则是要维护君王的权威,皆为王者的统治技法。前者多为儒家的应然诉求,后者常被视为法家的操作技法。从治国安邦的角度观之,儒法貌似形相异,其实神相近,皆为统治者不可或缺的思想资源,皆信奉“保民而王”“本固邦宁”。在传统政治论述中,爱民与尊君是矛盾的统一体,二者存在“既相互吸引,又彼此排斥的张力”,“如果某个传统国家在它的时代保持了长盛不衰,那么,它的活力或许来自于对这种张力的宽容,而这种张力的丧失则标志着官僚君主制之死亡的到来”^③。

儒家对治国的注意力虽然不同,但均期成“天下大治”。然而,经验与常识提醒人们,暴政的出现是难免的,故而中国文化除了推崇从属性的生活伦理(纲常)之外,还有一种不服从的政治传统^④:表现在生活常识上即“水能覆舟”,上升到学理上就是“本固邦宁”,还有历史记忆中的“汤武革命”。凡此,不仅汇成了生生不息的抗议(不服从)传统和替天行道的政治救世主义情怀,而且构成了安民之道的应有之义。

爱民说与驭民说,讨论的是经典的政治学命题,即治者与被治者的关系。“爱民”近似于麦迪逊讲的“要强制政府控制自己”,否则水能覆舟,这也是一种强制力;而“驭民”就是“使政府有能力控制被统治者”,否则难以维持起码的公共秩序。但中西政治思维殊殊演进,破解难题的路径大不相同。

① 周雪光:《中国国家治理的制度逻辑:一个组织学研究》,北京:三联书店,2017年,第135页。

② 许倬云:《中西文明的对照》,杭州:浙江人民出版社,2013年,第73页。

③ 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第168页。

④ “根据‘豪杰’思想和其他概念,激烈的冲突和战争被儒家视为政治行为的一种合法的工具。”见墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,颜世安等译,南京:江苏人民出版社,1996年,第40页。

西方人把注意力放在分权制衡上，故常用“强制”“控制”这类法律用语；中国人把注意力放在君对民的仁爱上，推崇高尚的政治德性或行政伦理。

安民说的理想境界是清静无为，轻徭薄赋次之，而横征暴敛则是对民本思想的背离。历史上少数有雄才大略的君主无节制地开疆拓土，但这并非是帝制中国鲜明而恒久的性格。换言之，王朝时期大多奉行守成主义，而发展主义不是君主或儒生渴望的施政目标，这是“一个官僚国家行政上天然的惰性”^①。其原因有二：一是弱竞争的天下观。自“大一统”的秦汉体制夯实后，“国家群”的观念逐渐被淡忘。从文明论的角度观之，天朝人从来不会心悦诚服地承认存在一个与其并列的“他者”，偶尔出现的中原政权易主，不过是天下主义运行过程中一曲短暂而不幸的悲剧，很难动摇国人对宗藩体制的执迷。二是自给自足的农耕社会。因地理环境的缘故，帝制中国以农耕为主，安土重迁，重农抑商，修筑隔离农耕社会与游牧社会的万里长城也反映了农耕社会的守成性格。

民惟邦本，天下为公，不只是古典时期文人论政时最具公约性的命题，也是一个带有乌托邦色彩的政治诉求。“历史的动力（而且的确是一种历史必然的动力），不是乌托邦的实现，而是对它的奋力追求。”^②传统中国对“以民为本”的追求虽不能达到“天下为公”，但在一定程度上可延缓暴政或避免其成为常态。如此，民本思想或许是一项最为重要的“中国自己的条件”。

三、为什么选择王韬、李大钊和毛泽东

受思想资源、制度资源及先赋自然环境的制约，古典时期人文论政多围绕民本→安民这一议题展开，但认知水平几乎难以超越“轴心时代”所达到的高度，这也使得思想没有增量，制度难以更张，帝制中国“成为非历史的历史”^③。

随着大航海时代的到来，不同文明交往半径的扩大以及知识的更新，为不同时空的智者对国家根本性议程的思考增加了相互借鉴的参照体。对西方而言，启蒙运动初期传教士从中国带回西方的汉学，为西方走出中世纪提供了革新的思想资源。对中国人来说，“泰西”的出现及作为被承认的“他者”是晚近的事，历史的中国时刻由此重新开启，中国人思考国家根本性议程的眼界随之拓宽。

对传统的民本→安民思想的突破始于近代。鸦片战争时期，林、魏的“开眼看世界”，固然是注意力的转移，但非将注意力立刻聚焦到国家根本性议程的更张上来，他们眼中的“夷之长技”与根本性议程无关。中国人对根本性议程的重置到底始于何时、何人？这一发问难免有历史断裂论之嫌。如果说深刻反思国家的根本性议程最早发生在“口岸知识分子”身上恐无大谬，而王韬（1828—1897）无疑是这一群体中之翹楚或先行者之一^④。他依据“中国自己的条件”提出的“重民”说（以“君民共主”取代“君之主”），是对民本→安民思想的历史性突破，这一主张成了日后知识精英的执著追求。

康、梁等不只是坐而论道，而且将王韬温和的主张学理化、纲领化，为建立君主立宪制发动了一场短暂而悲壮的戊戌变法。继起的孙中山致力于发动一场“毕其功于一役”的政体革命，将国家根本性议程纳入共和宪政的轨道。从康、梁到孙中山，更多的是从普遍性的角度去思考世界，并将中国放在其中，constitutional agenda 成了建政时刻（从维新到革命）的核心议题。他们追求的其实是一条福山式的普遍主义道路，行动的依据未必是根据“中国自己的条件”。正当人们庆幸国家根本性议程已得到解决的时候，“宋教仁案”的发生预告共和体制面临不可逆的危机，背后的机理正是“中国自己

① 费正清：《中国：传统与变革》，陈仲丹等译，南京：江苏人民出版社，1992年，第132页。

② 迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，张宁、陈铭康译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第2页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，北京：商务印书馆，1963年，第151页。

④ 1859年5月6日，王韬在墨海书馆与比他年长20岁的蒋敦复（1808—1867）以及伟烈亚力（Alexander Wylie）讨论西方国家的政体问题，蒋敦复最早称英国为“君民共主”国家。详见潘光哲：《西方政体类型知识“概念工程”在晚清中国的创发与建设（1845—1895）》，载潘光哲：《创造近代中国的“世界知识”》，北京：社会科学文献出版社，2019年。

的条件”在发力,这令普遍主义者进退失据,知识精英不禁要追问什么是“中国自己的条件”?

1916年,李大钊(1889—1927)提出“再造中国”,厚植与现代国家相匹配的“民彝”,将解决国家根本性议程的注意力再次拉回到“民”上。但李大钊追求的既不是康梁的君主立宪制,也不是孙中山心仪的共和宪政,而是根据“中国自己的条件”来再造中国。民彝者,可以创造历史,创造历史的民彝必须兼容现代性。李大钊并非拒绝普遍主义,而是从中国特殊的历史语境中寻找汇通普遍性的思想基因。

毛泽东(1893—1976)承接了李大钊的民彝思想,号召“民众的大联合”,通过革命型政党的政治动员,唤醒民众,提升民众的主体意识。1940年代初,毛泽东发表的《新民主主义论》,宣示了一个解决国家根本性议程的方案:凸显人民的主体地位,把人民分区域、分层级组织起来,由人民来当家作主,行使管理地区乃至国家事务的权利。这是一个既不同于苏俄也有别于英美,而是根据“中国自己的条件”解决国家根本性议程的本土方案。

他们对国家根本性议程的思考,在思想上的接续性主要表现在围绕“民”而展开,在汲取传统的民本→安民思想的基础上,接棒式地进行思想与制度的探索。这一判断集中体现在三人探讨建国立政的代表性论著中。当然,近代中国知识精英对国家根本性议程的探讨并非单线式进行,执著于普遍主义的“双重控制”的宪法主义者与议会主义者也不乏其人^①,但将解决国家根本性议程的注意力放在“何以安民”上当是其中的一条主线,且最终胜出。

四、王韬的重民思想

1883年,《重民》面世。至此,以富国强兵为目标的自强运动已开展了二十余年,较之过往,中国社会已增加了不少西方元素,舆论有“同光中兴”之赞誉。但对王韬来说,国家的根本性议程并未得到解决,这是他的注意力所在。

王韬生活在一个大变局的时代。所谓“变局”主要有两层含义:一是列国争雄,华夏由天朝上国降格为“万国”之一,颠覆了数千年的朝贡体制;二是列强奉行竞争主义、殖民主义,诸强科技发明叠出,工商业发达,船坚炮利,弱肉强食已成定势。凡此,对身处这一时代的知识精英来说如同发现了另外一个星球,而中国尚处在一个被支配的星球上。

承认存在一个领先于自己的他者,使得中国首次有了一个师法的目标。既然“我朝处数千年未有之奇局,自应建数千年未有之奇业”^②。如何建“奇业”?对李鸿章一代践行洋务的行动主义者来说,以练兵、制器为重点,大体上奉行缺啥补啥的策略。洋务派迈出这一大步,并坚持走下去,实属不易。但是,面对大变局,以天下为己任的体制外或体制边缘的知识精英并不满足于这种“裱糊匠”的立国兴邦方略,他们对国家根本性议程的追问非常执著。传统文人的这一习性根源于科举体制的内在矛盾。

精英教育中至少有一部分,亦即关于国家利益以及全国性统治合法性的历史理论基础的那部分,是要培养人们对于一些相关议题的关切。然而,国家却又希望将他们中的大多数人排除在这些议题之外。担任职官或不担任职官的文人,尽管都有着“文人”的共同身份,但他们实际上所掌握的权力却有着天壤之别。当某人被排除在官场之外时,他或许可以用一种道貌岸然或吹毛求疵的方式,表示这是因为自己不愿意为某一个腐败或缺乏合法性的政权服务。然而,当国家像19世纪和20世纪的情势那样受到外来侵略或内部叛乱的威胁时,文人们再要袖手旁观

^① 阎小波:《从议会主义到宪法主义——从魏源到孙中山民主诉求之检讨》,《近代中国》第11辑,上海:上海社会科学院出版社,2001年;《论近代中国的宪政期成之争》,《南京大学学报》2008年第5期。

^② 《议复张家骥争止铁路片》(光绪六年十二月初一日),顾廷龙、戴逸主编:《李鸿章全集·奏议九》第9册,合肥:安徽教育出版社,2008年,第258页。

的话就困难得多了。^①

王韬就是一个不肯“袖手旁观”的人。他不仅继承了传统文人放怀今古的习性，更有新式文人旷观中西的冲动。王韬出生在临近上海的苏州府，1845年考取秀才，后因乡试不第渐弃举业，在乡间以设馆授徒为生，这是传统社会举业受挫者常见的生存方式，但其后的人生轨迹则是非典型的。1848年他来到上海，供职于传教士开办的译书机构——墨海书馆，1854年还受洗基督教徒，1862年因上书太平天国事发，潜逃香港，协助理雅各（James Legge, 1815—1897）翻译儒家经典。1867年12月随理雅各赴英国爱丁堡继续翻译事务，中途参访法国，1870年春返回香港。1874年在香港创办《循环日报》，1879年东游日本，1884年以后定居沪上。王韬是一位典型的游走于条约口岸的文人，他有机会阅读西学，体察异邦；对英、法、日等国的实地考察为他思考中国的根本性议程提供了同时代的官绅所不具有的经验性感悟。

王韬一生论著甚丰，主题则是围绕中国如何因应“变局”，而对根本性议程的思考集中于《重民》。该文收入1883年在香港出版的《弢园文录外编》，其中多数文章已在《循环日报》或香港及内地报刊上发表过，但《重民》不在其中，这一点耐人寻味^②。

重民，何以成为国家的根本性议程？从组词来看，重民是动宾结构。如前所述，古人围绕民的论述常用动宾结构，在积极意义上的用法大都是将民作为关爱的对象。“重民”一词未必是王韬的首创，但他是最早使用这一概念并将其置于国家的根本性议程中去思考的近代思想家^③。《重民》中“国”字出现了42次，提到的国家多达12个（英、俄、奥、普、土、法、瑞、美、意、西、葡、丹）。显然，王韬对民的思考已不再是过往儒士的爱民主义，在认知上已经突破了宗法式的子民说。他将民与现代国家之建构联系到一起，从而奠定了其探讨现代国家建构之先行者的历史地位。

《重民》分上中下三篇，三千八百余字。上篇从中西比较的角度提出民之多寡与国之强弱之间的非对应性。“天下之治，以民为先，所谓‘民惟邦本，本固邦宁’也。”就人口的数量来说，从夏禹时代的一千多万增至咸同年间的3亿人，“泰西诸邦，安能及其什一哉”？然而，“泰西之民，内则御侮，外则宣威，越数万里而至中国，率意逞臆而行，莫敢谁何”？“西国民寡而如此，中国民众而如彼，岂真所谓虽多亦奚以为者欤？是盖在不善自用其民也。”如此，国之强弱主要不在于民之众寡，而在于是否善用及如何善用其民。“善用其民者，首有以作民之气，次有以结民之心。其气可静而不可动，敌忾同仇，忠义奋发，勇于公战而怯于私斗。其心可存而不可亡，在城守城，在野守野，虽至援绝矢穷，终不敢贰。”王韬通过对他者的观察发现，对中国之民来说，帝力与我何有哉？而泰西之民“勇于公战”，民气强，民心固。王韬之问，触及到了国家的根本性议程：何以“善用其民”^④。

中篇阐述善用其民的着力点在得民心。“天下何以治？得民心而已。天下何以乱，失民心而已。民心之得失，在为上者使之耳。”他警告“上者”（政府）“勿以民为弱，民盖至弱而不可犯也；勿以民为贱，民盖至贱而不可虐也；勿以民为愚，民盖至愚而不可欺也。夫能与民同其利者，民必与上同其害；与民共其乐者，民必与上共其忧”。其实，上述文字表达的思想在前贤（如贾谊、黄宗羲）那里并不鲜见，但此言出自一个在香港、巴黎、爱丁堡、东京等都市有过三十余年生活体验的人之口，与其说是拾前人之牙慧，不如说是基于对他者考察的心得。他者的善政是一种全新的现代文明：“治民之大者，在上下之交不至于隔阂。”国家与社会互通、互信。“朝廷有大兴作、大政治，亦必先期告民，是则古者与民共治天下之意也。”“必先期告民”是英国的实态，而“古者与民共治天下”不过是一种乌托邦式的臆想，英国的情形则使臆想变成了实态，不仅可欲，而且可求。

① 孔飞力：《中国现代国家的起源》，第28页。

② 该文首见于《弢园文录外编》（五卷二册本），香港：中华印务总局，1883年。参见萧永宏：《王韬与〈循环日报〉——王韬主持〈循环日报〉笔政史事考辨》，北京：学习出版社，2015年，第161—195页。

③ 《申报》到1888年才出现阐述“重民”的社评，《论重民则以富强》，《申报》（上海）1888年7月8日，第1版。

④ 本节未注明的引文均出自《重民》，载王韬：《弢园文录外编》，上海：上海书店出版社，2002年，第15—20页。

下篇着重讨论“善用其民”的选项：弃独治，行共治。西方国家根本性议程之设置有三种模式：一是君主之国，如俄、土，其尊号为恩伯腊(Emperor)；二是民主之国，如法、美，其尊号为伯理玺天德(President)；三是君民共主之国，如英、西，其尊号为京(King)。三种政体的差异在于施政模式不同。

一人主治于上而百执事万姓奔走于下，令出而必行，言出而莫违，此君主也。国家有事，下之议院，众以为可行则行，不可则止，统领但总其大成而已，此民主也。朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政，必集众于上下议院，君可而民否，不能行，民可而君否，亦不能行也，必君民意见相同，而后可颁之于远近，此君民共主也。

心有余悸的王韬或许是为了迁就中国人的思维与价值偏好，对三种政体的描述刻意表象化，甚至肤浅，但在评价三种政体时审慎务实，这与他长期受英国保守主义传统的影响不无关联。该传统的源头当追溯至亚里士多德。“最良好的政体不是一般现存城邦所可实现的……必须注意到本邦现实条件而寻求同它相适应的最良好政体。”^①王韬对三种政体作了如下比较：“君为主，则必尧、舜之君在上，而后可久安长治。”尧、舜只是神话般的传说。秦汉以降，历朝历代距离尧、舜时代那种“君与民近”情状渐行渐远，这是一个应该舍弃的选项。“民为主，则法制多纷更，心志难专一，究其极，不无流弊。”民主制不仅对法律的要求极高，还要求公民具有美德，否则“心志难专一”，易滋生社会动荡。他对民主制的评判已触及到了现代政治学中的“民主条件论”。“惟君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮，都俞吁咈，犹有中国三代以上之遗意焉。”君民共主不仅可达到君民平衡，亦符合中国人信奉的“允执厥中”法则。

秦汉以降，为表达对现实的不满，文人言政，动辄拿“三代”说事，结果无不“念天地之悠悠”，“三代以上之遗意”几乎成了一种宗教式的“来世说”。王韬论政当然无出其右，但他更注重横看历史，在中西、横竖中探寻解决国家根本性议程的实践性方案。

《重民》对国家根本性议程的思考已摆脱了回到“三代”找答案的老套路。“泰西诸国，以英为巨擘，而英国政治之美，实为泰西诸国所闻风向慕，则以君民上下互相联络之效也。……今合一国之心以共为治，则是非曲直之公，昭然无所蒙蔽，其措施安有不善者哉？窃以为治国之道，此则犹近于古也。”“近于古”，绝非回到古，而是为借鉴英国根本性议程之设置找一个国人难以拒绝的理由。此时，若要求王韬纵论洛克所倡导的政府的统治必须经过被统治者的同意的思想当然不现实，但他对西政的评介已触及分权制衡体制，且明确支持开放政治参与，将重民落实在君民共主与君民互动的制度安排之中。在王韬那里，君民共治的政治愿景已赋予古老的民本思想以现代政治的意涵。

王韬的重民思想是寻求大变局时代的安民之道。他的重民说为同时代的洋务思想家及接受新式教育的青年学子所追捧，且越来越“脱中入欧”。到了康、梁时代，这一议题便急速升温。从庚子事变到乙巳废科举，政治之宽松、社会之开放、思想之活跃，达到了空前的程度。自1906年9月清廷宣示预备立宪至1916年袁世凯称帝，其实是依循普遍主义法则急速推进国家根本性议程之解决的时期。其间，一位热心政治的年轻人始终将注意力放在国家根本性议程之解决的各种实践方案上。

五、李大钊的民彝思想

《民彝与政治》发表于1916年5月。在西方，第一次世界大战已进入第三个年头，其代议制及其价值观正经受拷问；在日本，大正年间的自由民权运动正在兴起；中国，正由民国五年逆转为洪宪元年，再次走到十字路口。

李大钊生于距离京津200公里左右的乐亭县，1905年通过县试与府试。同年影响他人生抉择的不只是废科举。“吴樾在东车站放炸弹，要把五大臣炸死。他的意思是阻止前清的假立宪。霹雳一

^① 亚里士多德：《政治学》，第176页。

声炸弹响，那革命历史就开始了。孙中山在海外组织同盟会，作革命的运动。同时，母校也随着这声炸弹响，产生下来。”^①

母校，即位于天津的北洋法政学堂。该校仿照日本法政学堂定制，学制六年，以培养国家亟需的政法人才。1907年，李大钊考入该校，学习英语和日语。其间国家经历了从“君主”到“君民共主”再到“民主共和”的急速跃升，这既非王韬之所愿，也出乎梁启超的意料。因为在他们看来民主制“不无流弊”。李大钊对新生的共和体制本来心存期待，但随之而至的乱象令其极度失望。“革命以前，吾民之患在一专制君主；革命以后，吾民之患在数十专制都督。……所谓民权者，皆为此辈猎取之以自恣，于吾民乎何与也？”^②

对比革命前后的情状，李大钊虽有“大哀”之悲叹，但绝非是一个康有为式的共和“平议”者，亦未堕入颓唐迷茫之列。1913年，他从北洋法政学堂毕业后在京、津找一份体面的工作岗位并不难，然有志于探寻国家根本性议程的李大钊，仍感学识之不足，受进步党首领汤化龙相助选择留学，年底入早稻田大学政治经济科学学习。留日三年，他研读了大量社会科学包括马克思主义的著作^③。在民族危机与国体危机交织加深之际，其弘毅而任重的“豪杰”气质格外彰显。“国中分子，昏梦罔觉者去其泰半，其余丧心溃气者又泰半，聪颖优秀者，悉数且甚寥寥，国或不亡，命脉所系，即在于是。”^④“吾辈学生，于国民中尤当负重大之责任，研究精神上之学术者，宜时出其优美之文学，高尚之思潮，助我国民精神界之发展。”^⑤

1916年5月初，李大钊“益感再造中国之不可缓，值洪宪之变而归国”^⑥。所谓“再造中国”，就是国家根本性议程之处置已经失败，亟需寻找替代性路径或方案。他归国之前写成以“再造中国”为议题的《民彝与政治》^⑦，该文一万五千余字，是一篇精思深虑、写作规范的政治学论文。

“民彝”一词见于《尚书》，并非如迈斯纳所言是李大钊“自编的一个术语”^⑧，但秦汉以降该词并不是儒士所乐道的一个词汇。民初，来自日本的新词语风行天下，一个受日式教育多年的年轻学人，为什么要重拾一个几乎被时代所遗忘的死词呢？

彝是青铜器中祭器的统称，亦称彝器、宗彝。在华夏文明的初始阶段，彝器在政治生活中具有超凡的象征意义。“古者宗法社会时代，即祭即政。盖政莫始于宗庙，地莫严于宗庙，器亦莫重于宗彝也。”“古之灭人国者，迁其重器，此名与器所由不可以假人也。”可见，彝之于国，如同命脉。

李大钊用训诂学来诠释“彝”的三层意涵。一训器：“宗彝者，宗庙之常器也。”二训常：“彝伦者，伦常也。”三训法：“民彝者，民宪之基础也。”概而言之，民彝是形下之器与形上之道的统一。“诗云：‘天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’言天生众民，有形下之器，必有形上之道。道即理也，斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。”彝既是一种法则、天道，也是人们在世俗生活中的懿德，李大钊疏证民彝之意涵，既不是炫耀训诂学的功力，亦非重蹈前辈的西学中源之说，而是要找到一个可以汇通中西古今、解决国家根本性议程的抓手。

“古者政治上之神器在于宗彝，今者政治上之神器在于民彝。宗彝可窃，而民彝不可窃也；宗彝

① 李大钊：《十八年来之回顾》（1923年12月30日），中国李大钊研究会编注：《李大钊全集》第4卷，北京：人民出版社，2006年，第378—379页。

② 李大钊：《大哀篇》，《言治》第1期（1913年4月1日）。

③ 迈斯纳：《李大钊与中国马克思主义的起源》，中共北京市委党史研究室编译组译，北京：中共党史资料出版社，1989年，第62页。

④ 李大钊：《厌世心与自觉心》，《甲寅》杂志（东京）第1卷第8号（1915年8月10日）。

⑤ 李大钊：《国民之薪胆》（1915年6月），《李大钊全集》第1卷，第134页。

⑥ 李大钊：《狱中自述》（1927年4月），《李大钊全集》第5卷，第226页。

⑦ 该文刊登在中国留日学生总会于东京创办的《民彝》创刊号（1916年5月15日），本节未注明的引文均出自《民彝与政治》，载《李大钊全集》第1卷，第145—165页。

⑧ 迈斯纳：《李大钊与中国马克思主义的起源》，第34页。

可迁,而民彝不可迁也。”这一论断一方面用来解释现实,袁世凯盗劫民彝,“终当听命于民彝而伏诛于其前”;另一方面,为解决国家根本性议程设定了一个非常明确的指向:从民彝与政治的关系来看,后者是最终被控变量(ultimately controlled variable)。“政治者,一群民彝之结晶,民彝者,凡事真理之权衡也。民彝苟能得其用以应于事物之实,而如量以彰于政,则于纷纭错综之间,得斯以为平衡。”在一个相对稳定的社会,民彝是一个常数;在一个急骤变化的时代,民彝成为一个能动的异数。

民彝者,可以创造历史,而历史者,不可以束制民彝。过去之历史,既为乡愿大盗假尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之典谟训诰为护符,尽倾其秽恶之心血,以污其幅帙矣。今后之历史,尽有无限光华洁白之空页,全俟吾民本其清新纯醇之资能,以晶映其异采。

那么,如何才能找准民彝在当下中国应有的历史方位或建构一个符合“今后之历史”的民彝呢?无独有偶,李大钊心仪的现代国家也是英国,但他注意力不在“君民共主”之形,而在其神。他援引英国宪法学家戴雪对英国宪政精神生成与特质的解析:

英伦宪法,吾人自束发受书,即稔闻之。匪制造而成者,乃发育而成者也;非空玄理论之果,乃英人固有本能之果也。此固有本能,乃以致英人建此基础巩固之制度,不必经建筑方术之研究,正如蜂之构巢,何种技艺不足拟其良巧焉。故英宪时优之质,不一而足。吾人祖若宗,所由崇为宝典,决非近百年来世界开化诸邦之模拟赝造、剽窃,所可同日而语也。^①

“民彝者,宪政之基础也。”英国人的宪法精神是“循其常轨,积习成性,遂为不文之典,不惟勿需编纂之劳,且力避编纂之举,以柔其性,而宽其量也”。如此,现代国家之建构,绝非只是一个有形的物理结构的搭建,更需要一个近似“习性”且符合现代国家精神的民彝。诊断中国的国家根本性议程,着力点应放在宪法精神的养成上。李大钊的这一观点与孔飞力的看法高度吻合。“我对于‘根本性议程’或‘建制议程’的理解,部分来自于英国模式。在英国历史上的平常时期,受过教育者当中存在着一种不成文‘宪法’,这是由已成为人们共识的关于政府‘恰当的’行事程序的一整套规则所构成的。”^②

回到中国,“吾民于此,其当鼓勇奋力,以趋从此时代之精神,而求此适宜之政治也”。“惟民主义为其精神,代议制度为其形质之政治。”时代之精神当然不完全是先赋的。“先进国民之所以求此政治者,断头流血,万死不辞,培养民权自由之华,经年郁茂以有今日之盛。”中国所欠缺的正是“时代之精神”。“以今日吾之国民,几于人人尽丧其为我,而甘为圣哲之虚声劫夺以去,长此不反,国人犹举相讳忌噤口而无敢昌说,则我之既无,国于何有?若吾华者,亦终底于亡耳。”

“自由之理”是时代精神的要义。“立宪政治基于自由之理。”李大钊的自由观颇受穆勒之影响。“自由之保障,不仅系于法制之精神,而尤需乎舆论之价值。故凡立宪国民,对于思想言论自由之要求,固在得法制之保障,然其言论本身之涵养,尤为运用自由所必需。”自由主义自晚清输入中国以来,虽获得了一定的话语霸权,但自由更多的是挂在嘴边的口号,非但未培养出“自由之理”,反而导致言论界的乱象。“社会言论武断之力,且与其庞杂喧阗之度而俱增,而是非乱,而真伪淆,公理正义乃更无由白于天下,自由之精神,转以言论自由愈湮没而不彰。”李大钊引用穆勒《代议制政府》《论自由》中的论述:“凡在思想言行之域,以众同而禁一异者,无所往而合于公理。其权力之所出,无论其为国会,其为政府,用之如是,皆为悖逆。不独专制政府行此为非,即民主共和行此亦无有是。”健康的言论自由,不能仅靠制订法律条文,还需要全社会有容忍异见的雅量。“立宪国民之于言论自由也,保障之以法制,固为必要,而其言论本身,首当洞明此旨。但察其是,勿拒其非,纵喜其同,莫禁其异,务使一群秉彝之所好,皆得相当之分,反复辩论,获其中庸之理以去。”言论自由不只是对人的价值的尊重,更是推动政治文明健康发展的动能力量。

^① 见 A.V.Dicey, *The Law of Constitution* (1915), 2-3. (李大钊在文中自注)。

^② 孔飞力:《中国现代国家的起源》,“中文版序言”第5-6页。

国权因民权而生,不过是梁启超、孙中山等人浪漫的想像^①。民初国权孱弱,民权不彰的现实,使李大钊清醒地认识到两者当是一种“相调相剂、相蓄相容”的关系。

立宪国民之责任,不仅在保持国之权威,并宜尊重人之价值。前者政治法律之所期,后者学说思想之所为。前者重服从、尚保守,法之所禁不敢犯也,法之所命不敢违也。后者重自由、尚进取,彝性之所趋,虽以法律禁之,非所畏也。彝性之所背,虽以法律迫之,非所从也。必使法之力与理之力,息息相攻,即息息相守,无时不在相摩相荡相克相复之天,即无时不得相调相剂、相蓄相容之分。既以理之力为法之力开其基,更以理之力为法之力去其障,使法外之理,无不有其机会以入法之中,理外之法,无不有其因缘以失法之力。

不难看出,李大钊承接了梁启超在《新民说》中号召改变国人因袭、奴性、安命之习性的主张。梁启超基于民智未开,进而主张开明专制;孙中山的“训政论”亦与其相近。李大钊对国民性的判断与梁、孙相近,但他对“再造中国”表现得积极乐观。理由是:首先,横看他者,天演之理,莫或能抗:“欧洲战前之一切政治艺术,人文种种,胥葬埋于坟墓之内矣。斯固天演之迹,进化之理,穷变通久之道,国于天地,莫或可逃,莫或能抗者。即以吾人所能为光荣之历史观之,已足示人以迁流之迹,有进无退,不可淹留。”其次,竖看自我,“为势绝重,为力綦宏”:“吾民族思想之固执,终以沿承因袭,踏故习常,不识不知,安之若命……。一国历史之尘积,为势绝重,为力綦宏,弗克坚持一己意志之自由,冲其网罗而卓自树立,破其勒囿而突自解放,举一切迷蔽民彝之死灰陈腐,摧陷而澄清之,以畔夫旧贯而畅育其新机。”

对于传统文化的批评,李大钊显然要比梁启超更为激进,其与传统文化决无妥协的主张与陈独秀可谓锣鼓相应,他们已经在为新文化运动、唯民主义而呐喊,为即将到来的大众社会(mass society)开门纳客。如果说梁启超身上折射出积极的现实主义,其精神气质是精英主义;那么,李大钊身上则洋溢着豪迈的浪漫主义,其思想底色是唯民主义。

对唯民主义的推崇,催生了李大钊反英雄主义的冲动。19世纪初,“全欧之人,胜一拿破仑”,唯民主义战胜了英雄主义,奠定了19世纪人类文明的走向;1916年,欧洲战事正酣,若威廉二世获胜,有可能产生一种“新英雄主义”。“唯民主义乃立宪之本,英雄主义乃专制之原。”

在李大钊看来,人类社会正处在一个新的时间窗口。他分别评述了加莱罗(卡莱尔,1795—1881)、耶马逊(爱默生,1803—1882)和托尔斯泰(1828—1910)对英雄与民众的论述,批评加莱罗、耶马逊“以神秘主义为据,以英雄政治为归”,“独‘托’氏之论,精辟绝伦,足为吾人之棒喝矣”。李大钊确信,“唯民主义可以勃兴于十九稊,英雄主义则断不能复活于二十稊也”。

20世纪初,实行代议制的国家虽有增量,但也有不少代议制政府的前景黯淡。李大钊对代议制的评价非常审慎。“代议政治虽今犹在试验之中,其良其否,难以确知,其存其易,亦未可测。然即假定其不良、其当易,其起而代之者,度亦必为校(较)代议政治益能通民彝于国法之制,决非退于专制政治,可以笃信而无疑焉。”显然,李大钊正在探寻比“代议政治”更为合理的政体。

综上,民惟邦本与宗彝,是李大钊民彝思想的历史起点;西方的宪制、民权、自由等价值是其落脚点。古者之宗彝是一个被供奉的神器,今者之民彝则是一个能动的力量。古者之宗彝必须遵守礼的法则,今者之民彝则要体现“时代之精神”。从这个意义上讲,民彝可以理解为“人民的法则”^②,但这并非以今代古,以西替中,它除了包含一些西方普遍性的价值外,同时带有强烈的民本主义、反英雄主义色彩。李大钊的民彝思想试图汇通古今与中西,确立一个人民至上的现代政治原则。

留日三年,李大钊的思想发生了重大的变化。此前他的注意力放在寻觅一个“最良好的政体”或谋求对共和体制的修复与巩固之上;留日期间目睹国体及政体无常反复,导致国家与社会的脱序,国

① “民之无权,国之无权,其罪皆在国民之放弃耳。”见梁启超:《国权与民权》,《清议报》(横滨)第30期(1899年10月15日)。

② 近斯纳:《李大钊与中国马克思主义的起源》,第34页。

民已无力承受国家体制的屡变之累,其注意力已从体制内的调适转到“改进立国之精神”^①,而民彝于根本性议程之解决是最重要的“精神”条件。

此间,李大钊思想复杂,甚至不乏内在张力。在理性上,他心仪英国温润的保守传统与宪政体制,但又不是一个痴狂的宪法主义者或议会主义者;在情感上,他目睹政局之紊乱,国民之麻木,内心有一种激进的反传统、反英雄主义的倾向,但又依恋传统资源,且将国运之兴盛寄希望于“聪颖优秀者”。

李大钊不只是一个剖析政治乱象的病理师,也是中国共产主义运动的先知,其民彝思想中的唯民主义取向、反传统主义及对代议制的怀疑态度,为他其后接受马克思主义、拥抱苏俄革命奠定了思想基础。他的这些思想主张“也深深铭刻在他的北大学生追随者心中”^②。

六、毛泽东的新民主主义

《新民主主义论》发表于1940年初。此时,中国共产党的政治空间及武装力量较数年前落脚西北一隅时急剧增大。是年第二次世界大战正酣,中国战场进入相持阶段,虽不能预言这场持久战还要持续多久,但抱有必胜信念的毛泽东已开始规划未来中国的根本性议程。

毛泽东也出身在中道之家,虽未有留洋经历,但在其青年时代,中文版的西学书籍已相当丰富。毛泽东在青少年时期便对地方性和全国性事务乃至国际问题表现出极大的兴趣。或许受江湖结义文化和梁启超倡导的“合群之学”的影响,1915年他以“二十八画生”之名,向长沙各校发出“愿嚶鸣以求友,敢步将伯之呼”的征友启事,初现其政治行动主义者的端倪。在李大钊《民彝与政治》发表的次年,毛泽东也在追问国家的“大本大源”。

夫本源者,宇宙之真理。天下之生民,各为宇宙之一体,即宇宙之真理,各具于人人之心,虽有偏全之不同,而总有几分之存在。今吾以大本大源为号召,天下之心其有不动者乎?天下之心皆动,天下之事有不能为者乎?天下之事要为,国家有不富强幸福者乎?……当今之世,宜有大气量人,从哲学、伦理学入手,改造哲学,改造伦理学,根本上变换全国之思想。此如大纛一张,万夫走集;雷电一震,阴嗟皆开,则沛乎不可御矣!^③

1918年10月,毛泽东在李大钊任馆长的北京大学图书馆当助理员,参加过李大钊组织的研讨新思潮的活动。青年毛泽东受李大钊思想的影响颇大。“在民族主义、民粹主义以及布尔什维克等问题上都同他的师长的思想发生了共鸣。他们都认为,整个中华民族是反抗外来侵略的重要的统一体,要相信人民大众的力量……这些都是毛在1919年从李那里接受的观点。”^④五四时期毛泽东已然成为省城学生运动的领袖,在其主编的《湘江评论》上号召“民众的大联合”,坚信这是解决国家问题的“根本的一个方法”。

国家坏到了极处,人类苦到了极处,社会黑暗到了极处。补救的方法,改造的方法,教育,兴业,努力,猛进,破坏,建设,固然是不错,有为这几样根本的一个方法,就是民众的大联合。我们竖看历史。历史上的运动不论是哪一种,无不是出于一些人的联合。较大的运动,必有较大的联合。最大的运动,必有最大的联合。凡这种联合,于有一种改革或一种反抗的时候,最为显著。^⑤

民本思想中“天下为公”的愿景,在毛泽东那里变成了行动者的理据。“我们醒觉了!天下者我

① 李大钊:《厌世心与自觉心》,《甲寅》(东京)第1卷第8号(1915年8月10日)。

② 迈斯纳:《李大钊与中国马克思主义的起源》,第67页。

③ 毛泽东:《致黎锦熙信》(1917年8月23日),中共中央文献研究室编:《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社,1990年,第85—86页。

④ 迈斯纳:《李大钊与中国马克思主义的起源》,第281页。

⑤ 毛泽东:《民众的大联合》(一),《毛泽东早期文稿》,第338页。

们的天下。国家者我们的国家。社会者我们的社会。我们不说，谁说？我们不干，谁干？……我们中华民族原有伟大的能力！压迫愈深，反动愈大，蓄之既久，其发必速。”^①毛泽东对国家现状的判断、未来中国寄于希望民众组织起来、中国将有光明的前景等，与三年前李大钊的民彝思想相比有明显的递进痕迹。受五四学生运动的感召，在毛泽东身上要比李大钊多了几分政治行动主义者的色彩。

中国共产党诞生后，毛泽东成为党内的的重要成员，其后的人生目标更加明确。中共早期因其自主性较低，上层领袖的黜陟多取决于莫斯科的政治偏好。作为一个纪律严密的政党，毛泽东的言行当然要符合中共中央及苏俄之指令，但他不是一个顺命的教条主义者，其扎根乡村社会的革命实践与显赫革命业绩不仅使其免遭出局之虞，且为其日后成为党的领袖积累了实践经验与政治资本。1931年11月，毛泽东当选为中华苏维埃共和国主席，但国家的根本性议程（中华苏维埃共和国宪法大纲）名义上由中共中央提出，实际上是由共产国际远东局代为草拟^②。

经过长征，毛泽东在党内和红军中的领袖地位已越来越无可争议。1938年8月，王稼祥带着共产国际关于中共中央的领导机关要“以毛泽东为首”的指示从莫斯科回到延安^③，这不仅对毛泽东个人，甚至对整个中国共产党都具有重要的历史意义。同年10月，毛泽东在中共六届六中全会上作了《论新阶段——抗日民族战争与抗日民族统一战线发展的新阶段》的政治报告。他自豪地说：“我们的党已经从两条路线斗争中巩固与壮大起来了。”^④这一论断是对中共自信心与自主性的表达。此间其对国家根本性议程的思考，既不是停留在二十年前“民众的大联合”的口号上，也不是苏维埃时期听命于共产国际，而是将注意力放在人民身上。在这篇长达5万余字的政治报告中“人民”出现了82次，“人民”已然取代“重民”“庶民”或“民众”而成为中共政治话语的核心概念，也是构思国家根本性议程的关键词。

第二次国共合作时期，以延安为中心的陕甘宁边区成了一个合法的地方政权，共产党则是国家体制内的一个全国性政党，但对国共领袖来说，此种合法性不过是临时性的。中共虽为地方政权，但从来没有放弃建国立政的目标。毛泽东设想的新中国“是一个民权主义的国家”。

国内人民，政治地位一律平等；各级官吏是民选的；政治制度是民主集中制；设立人民代表会议的国会与地方议会；凡十八岁以上的公民，除犯罪者外，不分阶级、男女、民族、信仰与文化程度，都有选举与被选举权。国家给予人民以言论，出版，集会，结社，信仰，居住，迁徙之自由，并在政治上、物质上保证之。……我们所谓民主共和国，就是这样一种国家，就是真正三民主义的中华民国。不是苏维埃，也不是社会主义。^⑤

所谓“真正三民主义的中华民国”，隐含不承认重庆政府，或只承认重庆体制的过渡性质的意思。毛泽东强调：“共产党决不抛弃其社会主义与共产主义理想，他们将经过资产阶级民主革命阶段达到社会主义与共产主义阶段。共产党有自己的党纲和政纲，其党纲是社会主义和共产主义，这是与三民主义有区别的。”^⑥

“不是苏维埃，也不是社会主义。”这与其说是一种修正主义，不如说开启了马克思主义本土化的进程，也是对国家根本性议程的破题。经过十五个月的思考，毛泽东破解了这道政治难题，这就是此间马克思主义中国化的里程碑性成果——《新民主主义论》。新民主主义既不是孙中山的三民主义，也不是斯大林的社会主义，而是“第三种形式”。

毛泽东在该文中明确提出中国革命分两步走：“其第一步是民主主义的革命，其第二步是社会主

① 毛泽东：《民众的大联合》（三），《毛泽东早期文稿》，第390—394页。

② 凌步机：《共产国际与中华工农兵苏维埃第一次全国代表大会的召开》，《苏区研究》2015年第3期。

③ 参见金冲及主编：《毛泽东传》（1893—1949），北京：中央文献出版社，1996年，第515页。

④ 毛泽东：《论新阶段》，《解放》（延安）第57期，1938年11月25日，第36页。

⑤ 毛泽东：《论新阶段》，《解放》第57期，1938年11月25日，第29页。

⑥ 毛泽东：《论新阶段》，《解放》第57期，1938年11月25日，第26页。

义的革命。”“我们共产党人,多年以来,不但为中国的政治革命与经济革命而奋斗,而且为中国的文化革命而奋斗,而一切这些的目的,在于建设一个中华民族的新社会与新国家。”^①

这种新民主主义共和国,一方面与旧式的、欧美式的、资产阶级专政的、资本主义的共和国相区别,这是旧民主主义的共和国,这种共和国已经过时了;另一方面,也与最新式的、苏联式的、无产阶级专政的、社会主义的共和国相区别,这是最新民主主义的共和国。这种共和国已经在苏联兴盛起来,并且还要在各资本主义国家建立起来,无疑将成为一切先进国家的国家构成与政权构成的统治形式;但是这种共和国,在一定的历史时期中,还不适用于殖民地半殖民地国家之中。因此,在一切革命的殖民地半殖民地国家,在一定历史时期中的国家形式,唯一的只能是第三种形式,这就是所谓新民主主义共和国。^②

作为“第三种形式”的新民主主义共和国,国家的根本性议程到底如何设置?毛泽东重新界定了国体与政体的概念:“国体——各革命阶级联合专政。政体——民主集中制。这就是新民主主义的政治,这就是新民主主义的共和国。”^③

没有适当形式的政权机关就不能代表国家。中国现在可以采取国民大会、省民大会、县民大会、区民大会直至乡民大会的系统,并由各级大会选举政府。但必须实行无男女、信仰、财产、教育等差别的真正普遍平等的选举制,才能适合于各革命阶级在国家中的地位,适合于表现民意与指挥革命斗争,适合于新民主主义的精神。这种制度即是民主集中制。只有民主集中制的政府,才能充分的发挥一切革命人民的意志,也才能最有力量的去反对革命的敌人。^④

毛泽东使用了“国民大会”的提法,是否表示他认同国民党话语中的“国民大会”制度?这与他先前提到的“人民代表会议”是否有矛盾?从名称上看,“国民大会”是国民党奢谈宪政的一个热词,但国共的制度设计不同。在1936年国民政府颁布的“五五宪草”中,省设参议会,省长由中央政府任免,县及市均设议会^⑤。而毛泽东对国家权力机关的设置是从国、省、县、区至乡,建立阶梯式的同名同权的民意机关。各级政府均由“各革命阶级”选举组成。毛泽东追求的是“真正普遍平等的选举制”,对那些“反对革命的敌人”、汉奸等则要剥夺其选举权,毛泽东是要建构一个以“人民”为中心的政治系统。

抗战时期,中国共产党的政治话语有其复杂性,尤其是在党际话语中不时使用一些国民党的政治术语,党内话语则不然。《新民主主义论》虽然未提“人民代表大会”的概念,但将人民代表大会作为国家根本的政治制度的设想是非常明确的^⑥,毛泽东提到的“国民大会”与国民党的“国民大会”名同意异。“‘国民’这个名词是可用的,但是国民不包括反革命分子,不包括汉奸,而是一切革命的人民。一切革命的阶级对于反革命汉奸们的专政,这就是我们现在所要的国家。”^⑦

毛泽东对这一国家根本性议程的设计方案非常自信:“只有民主集中制的政府,才能充分的发挥一切革命人民的意志,也才能最有力量的去反对革命的敌人。‘非少数人所得而私’的精神,必须表现在政府和军队的组成中,如果没有真正的民主制度,就不能达到这个目的,就叫做政体和国体不相适应。”^⑧

毛泽东将新民主主义(包括政权建设、经济建设、文化建设等)设定为共产党人建国立政的近期

① 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》(延安)第98—99期(1940年2月20日),第23页,第22页。

② 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》第98—99期(1940年2月20日),第27页。

③ 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》第98—99期(1940年2月20日),第28页。

④ 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》第98—99期(1940年2月20日),第28页。

⑤ 《中华民国宪法草案》(五五宪草),夏新华等整理:《近代中国宪政历程:史料荟萃》,北京:中国政法大学出版社,2004年,第989—990页。

⑥ 阎小波:《文本、语境、思想:抗战时期毛泽东关于人民代表大会制度的构想》,《思想战线》2018年第3期。

⑦ 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》第98—99期(1940年2月20日),第28页。

⑧ 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》第98—99期(1940年2月20日),第28页。

目标。为此,各根据地实行与国统区名同(参议会)实异(三三制)的制度安排,实际上是一种“准人民代表会议”,各根据地由此呈现出与国统区迥异的景象。延安不仅由一个边缘小城上升为与重庆比肩的又一政治中心,而且代表了中国光明的未来。“建立新民主主义,实践毛主席的指示,同资产阶级赛跑。”“边区是抗日的民主的模范先进地区,是新中国的雏形。这里所说的新中国是指新民主主义的新中国,所以我们应该首先实行,而成为全国的模范。”^①

建国立政的蓝图已经绘就,毛泽东向全党发出号召:“新中国站在每个人民面前,我们应该迎接它。新中国航船的桅顶已经冒出地平线了,我们应该拍掌欢迎它。举起你的双手罢,新中国是我们的。”^②

余 论

王韬、李大钊、毛泽东生活的时代虽然不同,但存在不少共性。他们均是执著的国家主义者,这是运思国家根本性议程的前提。他们都出生在都市的边缘,成年后游走四方;他们牢记读书人“以天下为己任”的祖训;他们的知识来源不只是儒家经典,域外之学对他们也有着难以抗拒的诱惑;他们不仅有办报的经历,且长期为报刊撰文,有着唤醒大众,“为万世开太平”的使命感;他们不仅体察、参与地方性事务,更注重放眼世界,甚至规划国家根本性议程的解决方案。

王韬是由天下主义向国家主义过渡时期的先知,是最早提出并思考如何建构一个有别于世袭王朝的“民族国家”这一现代政治共同体的知识精英之一。他虽然有过涉政的冲动,但本质上是一个书斋式的江南文人,扮演的是一个思想的盗火者角色——给传统的民本思想注入西方元素。李大钊是中国共产主义运动的先知。相对于王韬时代的“慢历史”,李大钊时代的中国进入了一个“快历史”的阶段,国体政体变动频仍,国人的民族主义情绪升至极值。对李大钊来说,主要的注意力与其说是放在政体的修复或另觅一个“最良好的政体”上,不如说放在改善“本邦的现实条件”上,而民彝之于国家根本性议程之解决是一项最重要的基础性工程。毛泽东彰显湖湘文化的政治救世主义气质,既言政又涉政,是中国共产主义运动的战略大师。他承接了乃师“民彝者,可以创造历史”的思想遗产,并将其通俗化:“人民,只有人民,才是创造世界历史的动力”^③;“群众才是真正的英雄”^④。毛泽东对西方社会的体察虽不像王韬那样直接,学历教育也不及李大钊那样完备,但先赋的战略眼光与领袖气质远非他人可比,其革命家的人生使他由一个体制外的批评者反转为建制领袖。

王韬的重民说,主要是讲给官绅听的,希望主政者将民提到与君同样的高度加以重视,通过开议院,为精英的政治参与提供制度安排,进而实现君民共主。这与其说是一种西式的民主思想,不如说是一种积极而温和的民本思想或修正了的民本主义。李大钊的民彝思想是讲给民众听的,是启庶民之蒙,也是启中国文化之蒙。李大钊的思想资源较为复杂,他对英国的自由主义传统心向往之,但不是拿来主义者;他承接了谭嗣同“乡愿大盗说”和“冲决网罗”的思想,号召国人颠覆传统的道统,但在认知水平与学术视野上远超谭氏。谭氏侧重于破,而李氏致力于立。李大钊强调的唯民主义,与其说是西方语境中的民主,不如说是一种革命的民本主义,至少是开革命的民本主义之先河^⑤。毛泽东在思想上承接了李大钊的革命的民本主义,并汇通西方民主话语,进而化民本理念为有形的、可操作的制度安排,形成了马克思主义中国化的杰作——《新民主主义论》。《新民主主义论》不仅提出

① 《边区中央局关于政权问题的研究材料》(1941年1月),中央档案馆、陕西省档案馆编:《中共陕甘宁边区党委文件汇集》(1940—1941),1994年11月印刷,第557页,第561—562页。

② 毛泽东:《新民主主义论》,《解放》第98—99期,1940年2月20日,第40页。

③ 毛泽东:《论联合政府》,1945年4月24日,《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第1031页。

④ 毛泽东:《“农村调查”的序言和跋》,1941年3—4月,《毛泽东选集》第3卷,第790页。

⑤ 阎小波:《从守成到能动:中国共产党与民本主义的转向》,《吉林大学社会科学学报》2018年第1期。

了一个解决国家根本性议程的设想,更是共产党人的施政蓝图。

从三者各自代表作的语言修辞与思想资源来看,《重民》深受传教士带来的“西学”滋养,《民彝与政治》受到“东学”(日本化了的西学)的启示,《新民主主义论》则在一定程度上受到“苏学”(斯大林主义及苏俄模式)的影响。他们在思考国家根本性议程的时候,无不“开眼看世界”,但是三人均有深厚的中学功底,传承了中国的文脉,既有鲜明的反传统、反体制取向,又无不从中学中寻求思想支援,这实际上是一种“反传统的传统主义”^①,而民本思想恰恰是一种内生的根深蒂固的“反传统的传统主义”。但不同于前人的是,他们将普遍性的价值注入其中,使其转换成面向未来、但又带有传统主义底色的“反传统的现代主义”。为破解国家根本性议程的难题,帝制时期的知识精英习惯于通过假借“三代以上之遗意”获取正当性,现在则是通过对“未来”图景的素描凝聚共识,但“未来”既不等于西化,也不等于复古。

作为“反传统的现代主义”,三人之间存在明显的递进关系。重民之“民”主要与君(官)相对应,发挥民的自主性,但并未过度张扬君与民之间的紧张及对抗;民彝之“民”则与大盗、乡愿、英雄相对应,历史由民彝创造,这与“阶级斗争”学说中的人民与敌人二分法不过是一步之遥;而从“民众的大联合”到“新民主主义论”,则实现了从“民众”到“人民”的关键性跨越,大盗、乡愿等则成为与革命阶级相对应的阶级敌人。

自王韬以来,知识精英对国家根本性议程的思考既是一个积累性的过程,也是一个对中学与西学不断调适和汇通的过程。民本→安民思想是历史给定的解决国家根本性议程的约束性条件,而“西学—工具”与“中学—价值”的运思模式是他们的共性。安民思想不仅是历史的,而且生生不息,是“中国自己的条件”之要件,“何以安民”遂成为他们运思国家根本性议程的基点。古典时期的安民其实是治民、养民,民是被动者;现代国家的安民则是民治、民享,民是能动者。职是之故,人民当家作主,一直是中国共产党创新制度安排的期成性目标,坚持“以人民为中心”的发展理念则成为中国共产党人的郑重承诺。

[责任编辑 刘京希]

^① 既批判传统,又向往某种他们认为更纯粹的传统倾向,可以称之为“反传统的传统主义”。参见王汎森《反西化的西方主义与反传统的传统主义》,载王汎森:《中国近代思想与学术的系谱》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第197页。

出土文献与《诗经》口头和书写性质问题的争议

夏含夷 撰 孙夏夏 译 蒋 文 校

摘要:西方学者多有论证《诗经》产生于口述文化环境中,认为在《诗》的创作和传授过程中,书写没有起到多少作用。然而,最近出土的几种《诗经》及与《诗经》有关的早期写本对这种说法提出了质疑。本文根据一些写本以及其他出土文字数据,论证了书写在《诗经》早期历史的每一阶段都曾起到重要作用。

关键词:《诗经》;口述文化;清华简;宇文所安;柯马丁

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.02

最近有一篇讨论中国传统文学“不稳定性”的采访广为流传,宇文所安(Stephen Owen)在采访里表示《诗经》是“不可断代”的,认为没有证据表明在汉以前存在《诗经》的集合本,而且战国时期人们也确实没有能力把文本书写下来,至少没有能力正确地书写。宇文所安总结说,《诗经》里的诗歌当时大概是通过口头来传授的,这也在后来影响了它们最终的书写形式:

我同意柯马丁的很多意见,比如《诗经》是不可断代的。首先,没有任何证据表明在汉以前《诗经》曾被作为一个整体记录过,我们可以猜测它曾经被记录过,却在秦火中被焚毁了,但也可能是到比较晚的年代才出现了集合本。我觉得当时的人在没听过《诗经》之前是记录不下来的,得先有人记住诗的内容,解释给人们听,然后其他人才能从所知字库中找到对应听到的读音的汉字,艰难地记录下来。在汉以前,可能很多人都能把《诗经》背得很熟,以至于不需要文本的记录。想一想,如果《诗经》一直是一种口头文本,又是用古老的方言传颂的,那么如果语言变化了,文本的内容也就会跟着变化;在传播过程中,如果有人不明白某些细微之处的意思,他可能会按照自己的理解添加某些声音相似的字……所以这不是一个在确切的时间写成的文本,而是经历了一段相当长的传播和诠释的历史过程。^①

较之他之前对《诗经》的性质发表的一些评论^②,这篇采访里宇文所安更为坚定地表明了他的主张。有一众研究中国早期文学的西方学术权威都发表过类似的想法,主张在《诗经》的创作和传授过程中口传性占据主导地位^③,而宇文所安不过是他们之中最著名的一位。

鉴于他们的这些言论,或许有人会以为存在什么切实的证据可以表明《诗经》是口头创作和传

作者简介:夏含夷(Edward L. Shanhnessy),美国芝加哥大学教授。

① 《宇文所安谈文学史的写法》,《东方早报·上海书评》,2009年3月8日,第2版。

② Stephen Owen, “Interpreting Sheng min,” in *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China*, ed. Pauline Yu, Peter Bol, Stephen Owen, and Willard Peterson (Berkeley: University of California Press, 2000), 25.

③ 在接下来的讨论中,笔者将集中针对柯马丁的研究,不过他和宇文所安的观点可被视为业内比较有代表性的意见。譬如, Joseph Allen, “Postface: A Literary History of the *Shi jing*,” in *The Book of Songs*, trans. Arthur Waley, ed. Joseph R. Allen (New York: Grove Press, 1996), 336–7; Christoph Harbsmeier, *Science and Civilisation in China*, vol. 7, bk 1: *Language and Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 41–42; David R. Knechtges, “Questions about the Language of *Sheng Min*,” in *Ways with Words*, 15–16; Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 72–73.

授的,而书写一直到很晚都还在文本创作中扮演着微不足道的角色。可事实上,在古代中国的环境里,罕有直接证据支持这些说法,甚至什么可以被视作证据,也是仁者见仁,智者见智。而口述文学的相关理论却常被认为是普世性的,而且有时还专门用来研究中国的《诗经》。

说几乎没有证据支持《诗经》的口头创作和传授,并不是说口述在这个过程中没有起到任何作用。今天我们当然以歌词的形式听过或许还唱过大多数的诗歌;大多数人听诗远多于实际去读诗。在古代自然也是如此。于今于古,笔者无意否认这种行为对诗人和歌词作者创作的影响;他们当然会在写作时再三地出声吟颂他们的作品。不过在今天,他们多半确实会写下来。在本文中,笔者将给出充分的证据(一些是最近发现的,更多是很早就有的)来说明在《诗经》形成的各个阶段,无论是公元前1000到公元前500年左右的最初创作阶段,还是贯穿整个春秋战国的传授阶段,亦或是汉代的最终编纂,书写都扮演了重要的角色。

于此,有必要说明笔者想要论证什么而不想论证什么。着力证明书写与写本在《诗经》创作和传授中所起的作用,并不是说仅有书写参与了其中。将文本的最初创作想象成是某个孤独的诗人(亦或是305个孤独的诗人)在竹简上龙飞凤舞的成果,或是低估口述在之后几个世纪的流传过程中所发挥的作用,都是荒谬的。毕竟,这些诗曾经在某种意义上是歌曲,所配的音乐赋予了它们生命。不过,如笔者所说,在古代中国的背景下,在一个书写发达且愈发普及的时代,幻想书写不影响这些诗歌的形式和措辞也是同样荒谬的。

一、口述文学理论与《诗经》

笔者提出的论点与很多《诗经》研究(尤其是西方的研究)观点背道而驰^①。有很多不同的论述支持《诗经》的口述性,不过它们大多数或明白或隐晦地来源于对荷马史诗、《新约》、马尔加什语言决斗、南斯拉夫民谣及古英语诗歌等的研究,而极少有观点是基于中国早期文学传统本身,甚至其中最具影响的为中国早期文化史各个方面的研究都带来了巨大转变的葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)和王靖献(C.H. Wang)的研究^②,也是产生于1970年代简帛写本发现之前。

而有一位学者的《诗经》研究既与口述理论相关又对新出土的写本给予了应有的关注,他就是柯马丁(Martin Kern)。宇文所安曾说,柯马丁的许多想法都与自己一致。柯氏结合古文字材料进行

① 在接受笔者最初的投稿后,《哈佛亚洲研究学报》的编辑又要求笔者补充一个西方汉学家关于《诗经》口述理论的总览。当笔者提供了这个补充后,编辑又认为它太长,要求大幅删减。在笔者这样做了以后,他们提出还需要进一步缩减,尤其是有关 Marcel Granet(葛兰言)和 C.H. Wang(王靖献)(见下注)的著作及他们各自的学术背景部分。与其给出这样一个缩略的说明,或许在别处以全文发表会更好。希望看到完整总览的读者,可见 Edward L. Shaughnessy, "The Origin and Development of Western Sinologists' Theories of the Oral-Formulaic Nature of the *Classic of Poetry*," *Bulletin of the Jao Tsung-i Academy of Sinology* 3 (2016): 133—49.

② Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 2nd ed. (Paris: Leroux, 1929), translated as *Festivals and Songs of Ancient China*, trans. E. D. Edwards (London: Routledge, 1932); Ching-hsien Wang, "'Shih Ching': Formulaic Language and Mode of Creation" (PhD diss., University of California, Berkeley, 1971), subsequently published as C.H. Wang, *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1974).

了一系列关于《诗经》的研究,他也认为《诗经》的传授在很大程度上是一个口头的过程^①。在对这个问题最深入的一篇研究里,他考察了六种不同的《诗经》或引《诗经》的写本,并且提出了一个方法论用于分析这些写本的书写^②。他发现,引文中有三成之多的汉字与传世文献不同,又进一步发现,这些异文大多数在本质上是同音的,它们的声旁属于同一个谐声序列。关于这些写本的产生,柯氏提出了三种可能的情境——“面前有底本,抄手一边看底本,一边写抄本”;“有人朗读底本,抄手一边听底本,一边写抄本”;“手头无底本,抄手凭着记忆写,或者听人背诵着写”^③。柯氏总结说,手头没有底本的传授过程可以最好地解释写本中出现的异文的比例和性质。

柯氏文章深入而清楚的论述对许多读者来说很有说服力。可惜他提出的文本创作情境存在一个基本的方法论问题。柯氏说:“异文的出现……影响了《诗》的引文,就像它们嵌在战国哲学散文里那样。”^④换句话说,《诗》的引文里所发现的异文的比例并没有什么特别的。更确切的说,这些引文的书写,与出现这些引文的文本的书写,以及其他写本的书写,都仅仅反映了当时的书写体系而已。

尽管秦代初期的官僚机构就已开始规范中国的书写体系,但是直到汉代,书写规范(笔者意指“正确的书写”)的牢固意识才逐步建立了起来。在这之前,情况类似于塞缪尔·约翰逊(1709—1784)或诺亚·韦伯斯特(1758—1843)的字典出现之前的英文书写:当时根本就没有“正确”的拼写。柯氏对这个现象有很清楚的认识:

从写本来看,帝国之前和帝国早期的书写体系似乎并没有系统地扫除音同或音近所导致的歧义。这可见于大量的音同或音近的异文。尽管当时对于书写系统肯定有一定程度的规范——否则,这个系统就无法运行——但是有个别抄手,也可能很多抄手,会使用迥然不同的文字来书写相同的词汇。即使在同一个写本当中,抄手也会使用不同的字来写同一个词,这说明他们享受了很大程度的书写自由,这也可以反过来帮助我们解释为什么在所有文本中都会有差不多三分之一的异文。^⑤

虽然如此,柯氏的整个分析却是建立在对战国至汉代早期的楚系文字写本与我们现在作为标准的楷书传世本《诗》的比较上。很难明白他怎么会说:

我们所分析的写本含有各种不同的异文,不但与传世文献不同,而且彼此也不同。就辨认这些异文而言,只要我们能够认出构成文字的各个部分,并为其作出相应的楷书释文,那么文本是否是用本地或地方的文字系统(譬如,现在通常所说的楚系文字)书写而成就并不重要。^⑥

文本是否是以楚系文字或传世本中的楷书文字书写当然重要。比较这两种不同的书写规范(于

① Martin Kern, “Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China,” *Journal of East Asian Archaeology* 4.1—4 (2002): 143—81; “Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts,” in *Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics*, ed. Olga Lomova (Prague: Charles University, Karolinum Press, 2003), 27—72; “The *Odes* in Excavated Manuscripts,” in *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern (Seattle: University of Washington Press, 2005), 149—93; “Excavated Manuscripts and Their Socratic Pleasures: Newly Discovered Challenges in Reading the ‘Airs of the States,’” *études Asiatiques/Asiatische Studien* 61.3 (2007): 775—93; “Bronze Inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou,” in *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC—220 AD)*, ed. John Lagerwey and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), 143—200; “Lost in Tradition: The *Classic of Poetry* We Did Not Know,” *Hsiang Lectures on Chinese Poetry* vol. 5 (Montreal: Centre for East Asian Research, McGill University, 2010), 29—56.

② Kern, “Methodological Reflections.”

③ Kern, “Methodological Reflections,” 167; 另见 p.171.

④ Kern, “Methodological Reflections,” 165—166. 另见 p.175; “《诗》拥有特殊的文化地位,并以诗的形式组织起来;由于这两个原因,它在文化精英群体中广泛的记忆和口头传流使它总体的呈现与其他文本不同。然而如上所述,《诗》的异文与其它具有一定历史的文本中所发现的异文并没有根本不同。”

⑤ Kern, “Methodological Reflections,” 164; cf. Kern, “The *Odes* in Excavated Manuscripts,” 160.

⑥ Kern, “The *Odes* in Excavated Manuscripts,” 158.

此笔者仅指书写系统;它们当然不仅是“书法”形式)就像是今天繁体字的《诗经》和简体字的《诗经》一样;这两种版本的不同无疑十分类似于古代写本之间的不同,但是这丝毫不能说明它们原来的书写方式和它们传抄用的底本到底是怎样的^①。

除了柯氏在分析写本抄写方式时存在的方法论问题,我们现在至少可以举出两个实例来表明写本的抄写过程涉及一个底本和一个抄本。首先,在柯氏文章发表之后,新的证据出现了,它非常类似于柯氏所用的证据,这一证据明确地表明了文本的抄写确实是基于底本。上海博物馆发表了所藏的四篇竹书写本,均有甲乙两本,它们是:《天子建州》《郑子家丧》《君人者何必安哉》和《凡物流形》^②。通过细致的比较,可以看出每篇竹书的甲乙本,都包含了同样的写法特别的文字和增加的装饰性笔划,甚至还有同样的标点符号。特别是《天子建州》和《凡物流形》,这两篇的甲乙本中肯定一个是底本,一个是抄本^③。

底本传抄的证据还见于之后的中国写本文化。倪健(Christopher Nugent)在有关唐代诗文传流的博士论文里考察了韦庄(836—910)《秦妇吟》的八篇敦煌写本^④。我们知道,或至少大概知道,韦庄这首238句的七言诗作于公元886年。在含有此诗的敦煌写本中,五篇载有确切的抄写年代,即P.3381(905年)、P.3780(955年或957年)、P.3910(979年)、S.692(919年)和P.2700+S.692(920年)。倪氏将这八篇写本两两比较,从中发现的异文种类与柯氏的发现并无任何不同^⑤。倪氏总结说:

虽然我们由有理由相信,有的传流是根据记忆,但是有具体的文本证据表明,抄手的书写利用了底本。……《秦妇吟》的书写传授证据更为有力,可以分成两类:抄手利用传授过程中的底本,和抄手利用当时存有的底本。^⑥

这些抄本有的还保留了抄手的名字和抄写日期。毋庸置疑,唐代的抄写过程和战国时代的抄写过程并没有根本的不同。

柯氏的文章在将《诗经》的讨论引向近四十年来数量惊人的古代出土文献方面起到了积极的作用。不过,虽然这些出土文献提供了很多宝贵信息,但它们也揭示出我们对古代中国的认识有多么贫乏。柯氏在2005年提到,他的结论只是阶段性的,可以基于新的证据而改变。而新的文本发现也确实使我们的认识大为改观^⑦。笔者认为,有关《诗经》的一些最新发现及之前的一些证据都表明,从最初创作到传授过程,直至最终编纂,书写确实参与了《诗经》形成的每一步。

① 版本的不一样大概可以说明某一版本是1955年以前出版(繁体字)还是1955年以后(简体字),抑或是在台湾或香港出版还是在中国大陆出版。然而,这一点也不说明文献原来的性质。

② 马承源主编:《上海博物馆藏楚竹书(六)》,上海:上海古籍出版社,2007年,第125—139页(《天子建州·甲》照片)、第143—153页(《天子建州·乙》照片)、第309—338页(《天子建州》释文);马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(七)》,上海:上海古籍出版社,2008年,第33—39页(《郑子甲丧·甲》照片)、第43—49页(《郑子甲丧·乙》照片)、第171—188页(《郑子甲丧》释文);第53—61页(《君人者何必安哉·甲》照片)、第63—733页(《君人者何必安哉·乙》照片)、第191—218页(《君人者何必安哉》释文);第77—107页(《凡物流形·甲》照片)、第111—132页(《凡物流形·乙》照片)、第221—300页(《凡物流形》释文)。

③ 见Matthias L. Richter, “Faithful Transmission or Creative Change: Tracing Modes of Manuscript Production from the Material Evidence,” *Asiatische Studien / études Asiatique* 63.4 (2009): 895—903; Daniel Morgan, “A Positive Case for the Visuality of Text in Warring States Manuscript Culture” (paper presented at the Creel—Luce Paleography Forum, University of Chicago, April 24—25, 2010).

④ Christopher Nugent, “The Circulation of Poetry in Tang Dynasty China” (PhD diss., Harvard University, 2004); see also Christopher M. B. Nugent, “The Lady and Her Scribes: Dealing with Multiple Dunhuang Copies of Wei Zhuang’s ‘Lament of the Lady Qin,’” *Asia Major* 3rd ser., 20.2 (2007): 25—73.

⑤ 如Nugent, “The Lady and Her Scribes,” 51.

⑥ Nugent, “The Lady and Her Scribes,” 71, 72.

⑦ Kern, “The *Odes* in Excavated Manuscripts,” 150—151.

二、写本新发现与《诗经》

2001年,上海博物馆公布了首篇馆藏战国楚竹书,题为《孔子诗论》^①。整理者将这个写本归到孔子名下的做法激起了第一波关于写本性质的争论;不过,整理者的解读在后来得到了证实^②。尽管文中引孔子的话仍然有可能是后人伪托的,但它确实反映了公元前四世纪的儒家对《诗经》的理解^③。在整理拼复后仍旧残缺不全的状态下,与其说这个写本是《诗经》的集合本,倒不如说它更像是一连串零散的五十八首诗的篇题及非常简略的诗歌内容特点的描述。尽管如此,这个写本仍然提供了《诗经》的几个主要部分即《颂》《雅》和《国风》(《国风》作《邦风》)的简短介绍。虽然《孔子诗论》里提到的许多诗题都采用了与传世本《毛诗》中不同的字,但上海博物馆的整理者成功辨识出了传世本中相应的五十一首诗的篇题。其他一些学者也就文本其余部分的释读提出了合理意见^④。可以清楚地看出,无论是五十一首诗题还是五十八首诗题,《孔子诗论》与我们所知的《诗经》相去不远。尽管柯氏强烈地主张《诗经》的口头传授,他仍然写道,这个新的写本“表明存在一个与传世本出入不大的相对稳定的文本”^⑤。

自《孔子诗论》出版以来的几年里,关于《诗经》在先秦时期的性质与传流,又有更好的证据现世。2008年,清华大学的一位校友向母校匿名捐赠了一大批战国竹简。当时,没有人知道这些竹简的内容,许多竹简都还包裹在它们被盗掘的坟墓的泥团里。然而,因为认识到这些写本潜在的重要性,清华大学专门成立了出土文献研究与保护中心,这个中心在李学勤的领导下立即展开了整理工作。2010年底,中心公布了这些简的第一辑,此后,其他简以每年一辑的速度相继出版^⑥。据整理者估计,他们还需要十五年的时间才能将全部简出版完毕,而学者们无疑还需要更多的时间来消化这所有的财富。

清华简公布后,引起了中国学术界极大关注,中国经典的早期历史将因此变得更加明朗。虽然这些简不幸是通过盗墓和匿名捐赠来到清华大学的,但毫无疑问,它们是真正的战国写本。它们大部分显然是以南方楚国文字书写的,这种文字经过过去的二十五年已经为古文字学家们所熟知。碳14断代和古文字学家的估算都将这些竹简和上面的书写的年代推断为公元前四世纪末。在迄今出版的清华简里,有几辑的内容是诗歌或包含了诗歌,其中还包括传世本《诗经》中的两首诗。所有这些诗歌都直接关系到《诗经》的性质问题,值得更全面的研究。于此,笔者仅考察两首可与传世本对读的诗,或者更准确地说,是这两首诗的部分。

《耆夜》,标题似宜理解为“举爵庆祝(战胜)耆”,意在叙述周武王八年的一个酒会。当时的几位重要人物——毕公高、召公奭、周公旦、辛公諲、作册逸和吕尚父都出席了武王的这次酒会,庆祝周王朝对耆国战事上的胜利^⑦。每位宾客从爵中饮酒前都需要先吟诵一首诗。武王的第一首诗题作

① 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,上海:上海古籍出版社,2001年,第13—41页(图版)、第121—65页(释文和附录)。最近的一项研究和完整翻译,包括之前学术成果的完整引用,见 Thies Staack, “Reconstructing the Kongzi shilun: From the Arrangement of the Bamboo Slips to a Tentative Translation,” *Asiatische Studien / études Asiatiques* 64.4 (2010): 857—906.

② 关于这个争论的总览,见 Edward L. Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts* (Albany: State University of New York Press, 2006), 19—23.

③ 在中国,并没有战国简的古文字学家提出过对上博简真伪有怀疑。

④ 特别是季旭升主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》读本,台北:万卷楼图书有限公司,2004年,第60—61页及“Ode title synopsis,” in Staack, “Reconstructing the Kongzi shilun,” 901—902.

⑤ Kern, “The Odes in Excavated Manuscripts,” 153.

⑥ 清华大学出土文献研究与保护中心编:《清华大学藏战国竹简》,上海:中西书局,2010年。下文简称“清华竹简”。

⑦ 《清华竹简·耆夜》第1辑,第10—13页(全尺寸照片),第63—72页(放大照片),第149—56页(释文)。此处及下文的二十五个古文字及其今文字形的图片下载于“缺字系统”数据库, <http://140.109.18.63/Search/index.aspx>。

《药药旨酒》。这个题目并不是多么过目难忘,不过却可以很好地展现出它的题材:

药药旨酒
药药旨酒,宴以二公。烝烝兄弟,庶民和同。
方壮方武,穆穆克邦。嘉爵速饮,后爵乃从。^①

在武王几番诵读类似的诗句后,正当周公要献上第二首诗时,一只蟋蟀跃入了大堂。见此,周公改音变调,唱出了一章应景的《蟋蟀》诗。不幸的是,此处清华简有两处残缺,不过保留下来的部分已经足够我们理解此诗的结构^②。这首诗的大部分内容对《毛诗》的读者来说应该很熟悉,会使他们联想起《唐风》中的那首同名诗^③。把这两首诗放在一起,可以很好地揭示出它们的异同(见表 1)。

表 1 清华简与传世本《诗经·蟋蟀》对照

清华简《蟋蟀》	传世本《蟋蟀》
蟋蟀在堂,役车其行。今夫君子,丕喜丕乐。夫日□,□□□忘,毋已大乐,则终以康。康乐而毋忘,是唯良士之方。	蟋蟀在堂,岁聿其莫。今我不乐,日月其除。无已大康,职思其居。好乐无荒,良士瞿瞿。
蟋蟀在席,岁通云落。今夫君子,丕喜丕乐。日月其蔑,从朝及夕。毋已大康,则终以祚。康乐而毋[忘],是唯良士之惧。	蟋蟀在堂,岁聿其逝。今我不乐,日月其迈。无已大康,职思其外。好乐无荒,良士蹶蹶。
蟋蟀在舍,岁通□□,□□□□,□□□□,□冬及夏,毋已大康,则终以惧。康乐而毋忘,是唯良士之惧。	蟋蟀在堂,役车其休。今我不乐,日月其慆。无已大康,职思其忧。好乐无荒,良士休休。
来源:清华简版本见《清华竹简·耆夜·蟋蟀》,第 1 辑,第 11 页(全尺寸照片),第 67—69 页(放大照片),第 150 页(释文),第 9—13 号简;符号“□”表简残断处。传世《毛诗》版本见《毛诗正义》,第 361 页。	

《蟋蟀》这两个版本的差异或许可以看作是中国早期文学多变性或不稳定性的一个例子。另一方面,清华简也确实地表明了先秦时期有可能写出《蟋蟀》这样的诗。当然,这个证据并不意味着这首诗的两个版本都写于周公时代;关于其创作年代,如果未来能够发现什么直接证据的话,也将毫无疑问是某种不同性质的证据。不管怎样,清华简第一辑提供了在秦“焚书”之前很早就有的一篇类似于《诗经》的诗歌书写文本,这已经证明了在当时写出这样的文本的可能性。现在,我们只需要看这样的书写在当时可能有多么普遍。

清华简第三辑再次出现了一组诗歌,其中一首更加直接地对应了传世本《诗经》中的一首诗。这篇竹书自题作《周公之琴舞》(篇题写在第一支简的背面),共有十七支简,以一首周公所作的诗为始,接着记录了据说是周成王所作的一组分为九个部分的诗。尽管这首诗的每一部分没有篇题,整首诗中不同絃该如何区分也并不清楚,但是第一絃显然对应了《诗经·周颂·敬之》(见表 2)。

把这首诗的两个版本放在一起,可以揭示出比《蟋蟀》的例子更多的相似之处(不考虑楚文字和楷书释文之间的形体差异)。最晚从《毛传》开始,传世本《敬之》就被分成了两半,前半部分是表现臣对君主的劝告,后半部分是君主的回应^④。清华简的版本使这个划分更加明确,分别将前后两部分称为《启》和《乱》。在这两个版本里,前半部分都有六句,每句都几乎完全对应。后半部分在传世本里

① 《清华竹简(一)·耆夜·药药旨酒》,第 5 页(照片),第 64 页(放大照片),第 150 页(释文),第 3—4 号简。
② 周公作的诗始于第 9 简末至写本末尾(第 14 简)。为了方便展示,笔者将写本文字转录为了标准楷书。譬如,“蟋蟀”在写本中原为“蚩蚩”。鉴于本文的论题,宽式释文似已足够。
③ 《毛诗正义》卷二〇《蟋蟀》,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980 年,第 361 页。
④ 《毛诗正义》卷一九《敬之》及《毛序》,《十三经注疏》,第 598 页。

是六句,在清华简的《乱》里是七句,二者也联系紧密。

表 2 清华简《周公之琴舞》无题诗与传世本《毛诗·敬之》对照

清华简《周公之琴舞》	传世本《毛诗·敬之》
成王作敬悒,琴舞九絺。元内启曰: 敬之敬之,天佳羃币。文非易币,毋曰高高才上。陟降丕事,蓝才兹。 乱曰:讵我夙夜,不免敬之。日蹴月将,季丕光明。弼寺丕又肩,貺示告余,羃惠之行。	敬之敬之,天维显思。命不易哉,无曰高高在上。陟降厥士,日监在兹。 维予小子,不聪敬止。日就月将,学有缉熙于光明。佛时仔肩,示我显德行。
来源:清华简版本见《清华竹简·周公之琴舞》第3辑,第8页(全尺寸照片),第55-56页(放大照片),第133页(释文),第1-3号简;传世本见《毛诗正义》第288首诗,第19卷,第3部分,第3598-3599页。	

当然,个别字词会有一些不同。清华简里的“文非易”,在传世本中是“命不易”。清华简里,“陟降”的是“事”,而在传世本中却为“士”(不过《毛传》读为“事”^①)。在清华简里,“监”前面是动词“卑”,而在传世本中修饰“监”的是“日”。另外,这两个版本中“弼”这个词的用字也不同:清华简里为“弼”,而传世本中却为“佛”。

不过,这都是一些相对次要的差异。上文考察的《蟋蟀》的两个版本或许还可以被看成是两首不同的诗,只不过它们有一样的主题和一些相同的措辞罢了,但是,《敬之》的这两个版本就很难不被看作是同一首诗。这样的话,我们现在就有了一个无可辩驳的证据,表明传世本《诗经》里至少有一首诗在不晚于战国的时代以书写的形式传流。

三、《诗经》书写性的其他证据

据目前所知,清华简《敬之》是唯一能够表明《诗经》所有诗歌都是在秦焚书之前写就的人为证据。不过,另有一些密切程度和确凿程度不一的证据可以说明,在当时其他一些诗歌也是以书写的形式传流的。于此,笔者将考察《诗经》里的诗歌在三个历史时期中的书写:约在汉代的最终编纂,早期的传授阶段,及单首诗歌创作的大概时期。在对每一个时期的讨论中,笔者都会引用一些坊间证据,不过笔者相信,这些证据对于认识整体的趋势将会很有启发。在《诗经》的这三个历史时期中,笔者认为书写(这里“书写”指抄写汉字至比较持久的媒介上的体力活动)对文本的形成起到了,或至少可能起到了作用。这个观点不是说记忆、背诵、表演或它们的任意组合对文本的形成没有起作用,它们起过作用是毋庸置疑的。但是,《诗经》书写性的证据是值得所有对《诗经》创作方式感兴趣的学者们注意的。

(一)《诗经》的写作与编纂

一般认为,《诗》的所有抄本在公元前 213 年秦施行挟书令时被烧毁了,不过后来整个《诗经》又凭借秦代身处江湖与庙堂的学者们的记忆得以重建,这很大程度上得益于其押韵的性质^②。笔者认为,当时大多数的学者,无论是否身居朝廷,都确实熟记《诗经》,这种记忆肯定在汉代对《诗经》的重建中起到了某种作用,这点无可怀疑。但是,秦代焚书究竟对《诗经》的传授产生了多大影响,笔者认为还有相当大的疑问。我们有一些实证证据来探讨这个问题。1977 年,安徽阜阳双古堆一号墓出

① 《毛诗正义》卷一九《敬之》,《十三经注疏》,第 598 页。
② 譬如,《汉书·艺文志》云:“遭秦而全者,以其讽诵,不独在竹帛故也。”《汉书》卷三〇,北京:中华书局,1964 年,第 1708 页。

土了《诗经》残简^①。墓主是汝阴侯夏侯灶,去世于公元前165年。似乎没有什么办法能够辨别出阜阳《诗经》写本是抄写于汉建立之前还是之后(基于某些理由可推断同一墓中出土的《周易》写本可能抄写于秦代^②,而它与《诗经》写本的字迹十分相近),不过,这座墓的断代给这份写本划定了一个明确的下限——不晚于西汉早期。

遗憾的是,阜阳《诗经》写本残损过甚,有关文本传授的直接信息几不可得。但无论如何,写本书于竹简的事实应该可以提示我们,最晚从春秋开始直至汉末,文本的标准媒介就是竹简。由此可得一个很好的推论,即这个媒介对文本的书写方式产生过深刻的影响^③。笔者认为更好的推断是,该媒介对文本重新书写的方式,也就是早期写本的重抄与编辑方式,产生过深刻的影响。在阜阳《诗经》写本的例子中,简上所书之字大小不一,这确保了每支简都可以正好容纳一首诗里的一章且仅有一章^④。写本的这种物质属性也应该对文本内容的呈现和保存起到了意想不到的影响。如果竹简编绳断开——这种情况在古代显然时常发生——可以料想,一首诗中的一章就可能会被嫁接到另一首诗上,尤其是当它们主题类似的时候。

关于《诗经》口头与书写性质问题的争议,在笔者看来,像这样的“错简”就证明了几乎必定是一个写本抄写到另一个写本。当然,我们没有完整的阜阳写本的抄本。然而,有其他证据——尽管是间接证据——表明有至少一枚这样的错简影响了传世本《毛诗》的最终定本。

在笔者最近出版的《重写中国古代文献》一书中,笔者将《缁衣》的两个战国写本与传世本《礼记》中同篇题的一章作了对比^⑤。《缁衣》含有大量的《诗经》引文,《缁衣》写本中大多数的《诗经》引文不仅与传世本《礼记·缁衣》吻合,也与传世本《诗经》相符。然而,在《缁衣》写本引《诗经》时,有一处与传世本《缁衣》里对应的引文存在显著差异。笔者认为这一处差异可以表明传世本《诗经》自身的一个有趣特征。

《缁衣》战国写本引《诗经》如下:

诗云:其容不改,出言又顺,黎民所信。^⑥

《礼记·缁衣》中对应的引文相似到足以表明它们应该来自同一首诗,但是又不同到足够引起我们的注意:

诗云:彼都人士,狐裘黄黄,其容不改,出言有章,行归于周,万民所望。^⑦

传世本《礼记》引用的这六句诗构成了传世本《毛诗·都人士》完整的第一章^⑧。然而,郑玄在他(127-200)对《礼记·缁衣》所作的注里指出这六句诗虽见于《毛诗》,却不见于《齐诗》《鲁诗》和《韩诗》,而

① 该文见胡平生、韩自强编:《阜阳汉简诗经研究》,上海:上海古籍出版社,1988年。

② 有积极和消极两方面的证据。消极证据相对明确:写本中可以自由书写“邦”字,并没有避讳汉代皇帝刘邦(前202—前195在位)的名字。积极证据就不这么明确了:胡平生指出,写本中出现的占卜术语“临官立众”在别处写为“临官立正(或政)”,“众”的用法显示出抄手故意避讳了秦代第一任皇帝嬴政的名字。胡平生:《阜阳汉简周易概述》,《简帛研究》第3辑,1998年,第265—266页。

③ 譬如 Tsuen-hsuei Tsien, *Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 204. 有关竹简对中国早期文本内容的影响的更广泛的论述,见 William G. Boltz, “The Composite Nature of Early Chinese Texts,” in *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern (Seattle: University of Washington Press, 2005), 50—78.

④ 胡平生、韩自强编:《阜阳汉简诗经研究》,第90页。

⑤ Edward L. Shaughnessy, “Rewriting the *Zi yi*: How One Chinese Classic Came to Read as it Does,” chap. 2 in *Rewriting Early Chinese Texts*, pp. 63—130. 关于写本,见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简·缁衣》,北京:文物出版社,1998年,第17—20页(照片),第129—37页(释文);《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,第45—68页(照片),第171—200页(释文)。关于传世本,见《礼记正义》卷五五,《十三经注疏》,第1647—1651页。

⑥ 《郭店楚墓竹简·缁衣》,第18页(照片),第130页(释文),第17号简;《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,第53—54页(照片),第183—85页(释文),第9—10号简(由于断简,写本失最后两字“所信”)。

⑦ 《礼记正义》卷五五《缁衣》,《十三经注疏》,第1648页。

⑧ 《毛诗正义》卷一五《都人士》,《十三经注疏》,第493—494页。

这几个版本是郑玄其时《诗经》的官定本^①。

有两处文本证据可以证明,失传已久的齐、鲁、韩本《诗经》确实没有包含这一章诗。首先,《左传》也引用了这章诗的最后两句:

行归于周,万民所望。^②

唐初孔颖达(574—648)的《毛诗正义》又反过来引用了服虔(约125—195,郑玄同时代人)的《左传注》,说了如下明显自相矛盾的话:

逸诗也,《都人士》首章有之。^③

其次,熹平石经(官定儒家经本,抄刻于公元175—183年郑玄在世时)中有一首题作《都人士》的诗,但其中却根本没有包含这一章的内容^④。

清代学者王先谦(1842—1918)在对汉代《诗经》文本的研究中指出,这一章虽然表面上与同诗其他章相似,但其实却具有不同的结构。毫无疑问,这一章诗是某首佚诗的孤章被嫁接到了这首诗上^⑤。通过对这首诗的考察,笔者相信王氏肯定是正确的。这首诗全诗如下:

都人士

彼都人士,狐裘黄黄。其容不改,出言有章。行归于周,万民所望。

彼都人士,台笠缙撮。彼君子女,绸直如发。我不见兮,我心不说。

彼都人士,充耳琇实。彼君子女,谓之尹吉。我不见兮,我心苑结。

彼都人士,垂带而厉。彼君子女,卷发如蜚。我不见兮,言从之迈。

匪伊垂之,带则有余。匪伊卷之,发则有旆。我不见兮,云何盱矣。^⑥

在第二、三、四章中出现及在第五章中被暗指的“彼都人士”,显然激发了一些浪漫绮想,即“我不见兮/我心不说”等等^⑦。对比之下,第一章的这些(或这个)“人士”则无关风月,而是因为其政治家的仪表和为民表率的美德而受到钦慕,这正是写本《缙衣》里的美德模范:“其容不改,出言又顺,黎民所信”。

结构和基调的差异,再结合郑玄和服虔的注,都可以表明《诗经》里原本有两首不同的诗都题作《都人士》。第一首关乎道德的诗很可能既包含了见引于战国写本《缙衣》的文句,也包含了传世本《礼记·缙衣》中引用的整章内容——也就是传世本《都人士》的第一章。第二首关乎浪漫的诗大概原本只包含了《毛诗·都人士》中第2—5章的内容。

写本与传世本中不同的引文,为《缙衣》的编辑问题带来了一些有趣的启示。笔者在之前对这些写本的研究中,曾得出结论说:

显然,在《缙衣》的写作与汉代之前的某个时期,第一首《都人士》除第一章之外的其他章节就都亡佚了;之后,它的第一章就被嫁接到了《毛诗》里第二首《都人士》的开头。《礼记·缙衣》的编辑肯定熟知《毛诗》,他有可能意识到了《缙衣》中的引文并不见于《毛诗》,但他看出了引文与《毛诗·都人士》第一章的相似之处,于是就简单地将一个替换了另一个。^⑧

《毛诗》中这两首同题作《都人士》的诗的合并,可能会给《诗》的编辑问题带来更加有趣的启示。第一首《都人士》一定是在《左传》和《缙衣》的写作时期(也就是秦焚书之前)与汉代对《诗经》的编纂

① 《礼记正义》卷五郑玄注,《十三经注疏》,第1648页。

② 《春秋左传正义·襄公十四年》,《十三经注疏》,第1959页。

③ 《毛诗正义》卷一五,《十三经注疏》,第493页。

④ 这个观点来自吴荣曾:《〈缙衣〉简本、今本引〈诗〉考辨》,《文史》2002年第3期,第15—16页。

⑤ 王先谦:《诗三家义集疏》卷二〇,虚受堂本,1915年,第9a—b页。

⑥ 《毛诗正义》卷一五《都人士》,《十三经注疏》,第493—494页。

⑦ 传统解释是“人士”的传统服装激发了古朝失都的忆古之情。

⑧ Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts*, 54, n.108.

时期之间的某个时候被佚失的。然而,佚失的《都人士》中的一章显然幸存了下来,可能是被写在一枚单独的竹简上。《毛诗》的编辑看出了这一章与幸存的同题诗其他四章的表面相似之处,于是直接将这一章放在了其他四章的开头。

在笔者看来,两首不同的诗被这样合并不大可能是由于记忆错误所导致的,而更可能是将一组残断散乱的简抄写到一组新简上来做成一份副本的结果。诚然,这只是书写文本在汉代《毛诗》编纂中发挥过作用的一个孤例^①,不过这却是一个明确而值得考虑的证据。

(二)《诗经》的写作与传授

如本文第一部分所述,柯马丁和一些学者认为,《诗经》的早期传授主要是一个口头的过程。柯氏总结说,一个手头没有底本的传授过程能最好地解释写本所见异文的比例和性质。然而,他也承认古代写本中存在因字形相近而造成的异文,即他所说的“字形相似却并不相关的汉字看起来像是抄写错误,譬如,ér 而(*njə)和 tiān 天(*thin)”^②,并承认这对他的观点产生了挑战,因为这样的异文似乎是视觉抄写的一个一望即知的证据:

即使这种情况很少见,但该如何用它们来解释现存的抄写错误呢?即使写本中只有一个错误能被解释为就是抄手的错误,那这个孤例也将足够证明这是个直接抄写的过程。然而,抄写错误却并不一定是抄手的错误,它们是文字书写和文字排序中出现的个别错误:字形错讹、文字颠倒、增字减字。这些错误并不只是在抄写过程中才有,也会在各种需要写下一个已经内化的文本的情况里发生。因此,把抄手的错误从更广泛意义的抄写错误中区别出来就极为困难。这并不是说,不存在抄手的错误;写本被抄写时,确实会出现错误。但是,如果我们不能证明抄写错误就是抄手的错误,比如,通过情境证据或信息说明写本确实是被抄写的,那我们就不能自作主张地去这样理解。其实,我们反而应该料想写本中的抄写错误是来自记忆或口头传授,尤其是当这个书写过程并没有底本的指导和支持的时候。^③

先且不论以“书写过程并没有底本的指导和支持”为前提来循环论证口头传授,笔者想说明的是,把传世本《诗经》里抄手的错误找出来是有可能的——字形错讹的例子就质疑了“抄写错误是来自记忆”这个情境。《诗经》的老师和学生不太可能会错记字形相似却读音不同的文字,除非这些错误之前就已经存在于书写文本当中了。一些例子还可能表明,错误大概是来源于周代文字字形的演变。

当然,这些字形相近的异文只不过在已知的《诗经》各种版本异文里占据极小的比例,但是,就其数量和重要性而言,却并非微不足道。于省吾(1896—1984)作为20世纪最著名的中国古文字学家之一,率先做了早期出土数据(尤其是甲骨文和铜器铭文)与传世文献的字形比较工作^④。他在传本《诗经》中发现了诸多字形错讹,于此笔者将引用其中的两例。

在传本《皇矣》中,有描述周文王的如下几句内容:

其德克明,克明克类,克长克君。王此大邦,克顺克比。^⑤

① 李学勤最近提出了一个类似的设想,来解释上海博物馆的整理者无法释读的一个特别的诗题,即《中氏》,见第27简,简文以“君子”评中氏。李学勤认为,“中氏”这个篇题很好地对应了《毛诗·燕燕》的第四章。李学勤:《〈诗论〉与〈诗〉》,《中国哲学》第24卷,2002年,第123页,译文见Li Xueqin,“Comments on the Poetry (Shilun) and the Poetry (Shi),” *Contemporary Chinese Thought* 39.4 (2008): 20—21.如果李学勤是正确的,这将再一次证明一首诗佚失的一章可能会被嫁接到另一首诗上。

② Kern, “Methodological Reflections,” 155—156.

③ Kern, “Methodological Reflections,” 171.

④ 于省吾:《双剑謄诗经新证》,1935年;重印为《诗经楚辞新证》,台北:木铎出版社,1982年。此书的出版激发了很多后继的“新证”研究。关于近年仿效于省吾的“新证”研究,如季旭升:《诗经古义新证》,台北:文史哲出版社,1994年;冯胜君:《二十世纪古文献新证研究》,济南:齐鲁书社,2006年。

⑤ 《毛诗正义》卷一六《皇矣》,《十三经注疏》,第520页。

清代的江有诰(1681—1762)就已经指出,最后一个字“比”(* pih)没有押本章诗韵^①。他认为,最后一句应该颠倒顺序,读为“克比克顺”,这样“顺”(* m-luns)便可与前句“克长克君”的末字“君”(* kwən)押韵。这个订正意见当然是有可能的。不过,于省吾认为,更好的解决办法是将“比”(上古字形为𠂔)看作是“从”(商和西周时期字形为𠂔或“从”)的字形讹误^②。在《诗经》其他地方,“从”(* dzong)与“邦”(* prong)押韵,《皇矣》中,“邦”是倒数第二句末字,诗的押韵结构正说明此处应该押韵^③。正如于省吾进一步指出的,这个修正不但能够解决押韵问题,而且从前几句近义词的使用来看,相较于表“联合”义的“比”,表“跟从”义的“从”也与前面表“顺从”义的“顺”更加匹配。尽管于省吾在20世纪30年代写作时根本无从知晓,但将“𠂔/从”错抄为“比”的时间必不晚于春秋,因为到了战国时代,原本写作“从”的字被固定写成“从”,“从”和它的古体“从”写法大异,以避免被误抄为“比”。^④

我们还可以找到一个不同类型的抄写错误,见于《诗经·周颂·维天之命》的倒数第二句:

骏惠我文王。^⑤

无论是《毛传》还是《郑笺》,都没有对这句里令人费解的前两字“骏惠”作出直接的批注。于省吾简要指出,“峻寔”(安定的统治)曾见于公元前七世纪的两件铜器铭文,即秦公钟和秦公簋的铭末祝辞:

以受纯鲁多厘,眉寿无疆,峻寔在位。^⑥

这个用法另有一例,在于省吾文很久之后才被发现。西周晚期铜器猷簋的铭文中包含了如下两句,看上去是当时在位的周厉王(前857/53—前842/28在位)所作:

峻在位,作寔在下。^⑦

按照于省吾的意见,在西周和春秋早期,“峻寔”是描述杰出统治者的习用语,表明“安定的统治”,这无疑适用于《维天之命》中的文王。然而,这种用法并未再见于后来的文献。大概最晚至战国,这个习语就不再使用了,甚至也不能被理解了。

相较于容易理解却并不恰当的“骏惠”,“峻寔”更加契合《维天之命》的语境,如果我们能同意这点的话,那么我们还需要问这个异文是如何产生的。当然,“骏”和“峻”的差异仅仅是一个偏旁的变化,因而文献学意义不大。但是,形近字“惠”(* wīs)和“寔”(* tits)的变异看起来就明显是一个用更简单和为人熟知的字去替代更难的(或许在当时是不可理解的)字的经典例子。这种类型的替换只有在诗歌文本的书写传授中才会发生。

一些学者循着于省吾的思路,也指出了一些传本《毛诗》中形近字讹的例子,许多意见很有说服力^⑧。或许比较尽如人意的做法是把这些意见都作一个详尽的说明。然而,在笔者看来,仅上面这个例子就足以表明,汉代之前(亦或许远早于汉代),从一个书写文本到另一个书写文本的抄写(和误

① 此处与下文的上古音(以 * 标注),见于 Axel Schuessler, *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), p.284 (#26—38g). 高本汉(*The Book of Odes: Chinese Text, Transcription and Translation* [1950; rpt., Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1974], p.194)与王力《诗经韵读》,上海:上海古籍出版社,1980年,第342页)都暗示“比”(高作 * piər,王作 * piei)与三句之前的“类”(高作 * liwəd,王作 * liuət)是交韵。

② 于省吾:《诗经楚辞新证》,第52—53页。

③ 见《毛诗正义》卷一五《采芣》,第490页;《毛诗正义》卷二〇《閟宫》,第617页。

④ 见何琳仪:《战国古文字典:战国文字声系》,北京:中华书局,1998年,第429页。

⑤ 《毛诗正义》卷一九《维天之命》,第584页。

⑥ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,北京:中华书局,1984—1994年,第1册,第288—292页,第00262—00266号;第9册,第268—270页,第04315号。

⑦ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》第8册,第272页,第04317号。

⑧ 譬如,方善柱指出,《十月之交》中提到的著名的“十月”日食是“七月”日食的讹误,“七”的古文字形(𠂔)与“十”的隶书字形(十)本质相同。见方善柱:《西周年代学上的几个问题》,《大陆杂志》51.1,1975年,第17—23页。汉代《诗经》编纂者可能由于直接依样转录了战国古文字而将这个错误带入了《诗经》。

抄)就已经对《诗经》的传授起到了作用。这个结论不是说口头传授没有同时起到作用,而是说口头传授无法解释《诗经》中的这些异文。

四、《诗经》中诗歌的写作与编纂

笔者已经论述,从一个写本到另一个写本的抄写曾对汉代《诗经》内容的形成起过作用,但在此之前,在先秦很多时候的《诗经》传授中,书写也扮演了重要角色。不过,行文至此,即使读者觉得就《诗经》这两个历史时期所举的这些证据都令人信服,笔者仍怀疑很多读者会感到这些证据并未触及口述论点的核心,即诗歌最初创作于一个大体上口头的的环境,直到很久之后才被书写下来。就《诗经》编纂成集这个历史阶段而言,还没有直接的有关单首诗歌本身的书写或口头来源的证据。不过,我们却有约来自西周至春秋上半叶的书写证据,传统认为《诗经》创作于这一时期。鉴于诗歌是否及何时被付诸书写对于口述论点十分重要,这个问题值得我们仔细注意。

史嘉柏(David Schaberg)提出,把书写创作放到一般认为的诗歌创作时期是一个时代错误:

另一个极端——这里我承认是我主观的想法——这样的文本(即《诗经》和《尚书》)被认为不完全可靠,也不适合作为历史的权威直接引用,直到它们能够被表明是来自有可能和有需要创造出高度准确的言行记录的情境为止。^①

当然,由于缺乏公元前七世纪的《诗经》写本,或许永远也不可能证明《诗经》的诗歌是在传统认为的创作时期之前写成的。史氏不是在强求不可能的东西,他是把证据的要求降低了:只需展示出一个情境证据能够表明这些文本有可能写于当时即可。笔者现在就来论证。

《江汉》,传统上认为创作于周宣王(前827/25—前782在位)统治时期^②,经常被指出在结构和措辞上都类似于一些西周晚期的铜器铭文^③。诗歌的主角“召公虎”见于西周晚期的历史记载,他在铜器《调生簋》和《调生尊》(可以比较肯定地断代为周宣王五年和六年,即公元前823—前822^④)的铭文中也扮演了重要角色。据《竹书纪年》记载,公元前822年召公虎被派领军对抗淮夷,《江汉》显然纪念了这件事^⑤:

江汉浮浮,武夫滔滔。匪安匪游,淮夷来求。既出我车,既设我旗。匪安匪舒,淮夷来铺。江汉汤汤,武夫洸洸。经营四方,告成于王。四方既平,王国庶定。时靡有争,王心载宁。江汉之浒,王命召虎。式辟四方,彻我疆土。匪疚匪棘,王国来极。于疆于理,至于南海。王命召虎,来旬来宣。文武受命,召公维翰。无曰予小子,召公是似。肇敏戎公,用锡尔祉。厘尔圭瓚,秬鬯一卣。告于文人,锡山土田。于周受命,自召祖命。虎拜稽首,天子万年。虎拜稽首,对扬王休。作召公考,天子万寿。明明天子,令闻不已。矢其文德,洽此四国。^⑥

^① David Schaberg, "Texts and Artifacts: A Review of *The Cambridge History of Ancient China*," *Monumenta Serica* 49 (2001): 507.

^② 关于这个传统观点,见《毛诗正义》卷一八《江汉》序,第573页。

^③ Arthur Waley 认为这首诗实质上是铜器铭文。他将“作召公考”句中的“考”字解为音近字“簋”的讹误;见 *Book of Songs*, 281.笔者认为,韦利的这个读法可能是正确的,但是由于没有明确的文本证据来支持这个订正意见,笔者还是依照传世本翻译了这一句。Ondřej Škrabal 曾向笔者指出,朱熹(1130—1200)已经注意到了这首诗的措辞与古代铜器铭文的相似性(私人交流,2014年10月13日)。

^④ 关于《五年调生簋》,见《殷周金文集成》第8册,第237页,第4292号;《六年调生簋》,见第8册,第238页,第4232号。2006年,距离陕西扶风县西郊约五公里的五郡西村出土了两件铭文相同的《调生尊》,年代可以排在《五年调生簋》和《六年调生簋》之间;见宝鸡市考古队和扶风县博物馆编:《陕西扶风县新发现一批西周青铜器》,《考古与文物》2007年第4期,第3—12页。Waley(*Book of Songs*, 281)在对《江汉》诗的翻译中,对“作召公考”一句添加了这样一条说明:“不一定与高本汉(104)是同一个。”笔者不大明白这是什么意思,不过笔者怀疑就是指两个《调生簋》铜器,之前多被称作“召伯虎簋”。

^⑤ 《竹书纪年》卷下,《景印文渊阁四库全书》第303册,台北:台湾商务印书馆,1983年,第9a页。

^⑥ 《毛诗正义》卷一八《江汉》,第573—574页。

另有一篇铭文似乎预见了同一场战役,见于《兮甲盘》。铭文开头的完整日期与公元前 823 年相合。如果要拿来与《江汉》诗作对比,这篇铭文的结构不一定是所有西周晚期的铜器铭文中最具代表性的,但除了它的日期和相似的内容,还有更多理由可以使人相信,铭文中多个地方提到的铜器主人“兮甲”或“兮伯吉父”,正与《诗经》中《崧高》和《烝民》的“作者”“吉甫”是同一人,而这两首与《江汉》有相同背景^①:

隹五年三月既死霸庚寅,王初各伐厥猷(獫狁)于鬲廬。兮/甲从王,折首执讯,休亡攸。王易兮甲马四匹驹车。王/令甲政辞成周四方责至/于南淮尸。淮尸旧我賁晦人,毋/敢不出其賁(帛)其责其进入,/其賁。毋敢不即師即市,敢/不用令,则即井廋伐。其隹/我者侯百生,毕賁毋不即/市,毋敢或入繼完賁,则亦/井。兮白吉父乍般。其賁寿/万年无强。子子孙孙永宝用。^②

笔者认为,这篇召公虎征服淮夷的铜器铭文是否能够表现史嘉柏所要的“有可能和有需要创造出高度准确的言行记录的情境”是一个诠释和程度的问题。就这方面,或许值得回顾一下高本汉(Bernhard Karlgren)曾经所写的:“重要的是记住……中国早期的书是青铜礼器……冗长而重要的文书由于被铸造在青铜礼器上而保存了下来。真本《尚书》的章节和《诗经》的颂诗可能在被转录于普通木质文书很久之前,就已经被铸于铜器之上了。”^③我们无需全盘接受高氏的意见,便能领会到《兮甲盘》铭文与史氏所要的书写“情境”之间的关联。诚然,《江汉》诗整饬的结构和修辞效果都与《兮甲盘》铭文(笔者应该补充一句,该篇绝不是最具文采的西周铜器铭文)。但是,铭文确实准确地反映了铜器主人所希望描述的战役信息——尽管它未必是现代史学标准下准确的言行记录——而且描述得很明白。书写在公元前 823 年显然是可能的。

于此本可以多展示一些西周的铜器铭文,尤其是那些或多或少类似于《江汉》诗的西周晚期的铜器铭文^④。然而,限于篇幅,笔者仅打算再考察另外一首诗来进一步证明《诗经》的诗歌大概创作于这个时期。通过与一些西周中晚期的铜器铭文相比较,方能完美理解这首诗的结构和措辞。这首诗就是《下武》^⑤。据《诗序》,该诗是对周文王之子武王的颂辞,不过也早有人指出此诗应该与成王(武王之子)有关,亦或是更晚的某位君王^⑥。全诗共六章,每章四句。为了保持阐述的客观性,在此笔者另附上韦利(Arthur Waley; 1889—1966)对全诗及诗题的英文翻译:

下武 “Footsteps Here Below”

下武维周 Zhou it is that continues the footsteps here below.

世有哲王 From generation to generation it has had wise kings.

三后在天 Three rulers are in Heaven,

王配于京 And the king is their counterpart in his capital.

① 《毛诗正义》卷一八《崧高》,第 565—568 页;《烝民》,第 568—569 页。

② 《殷周金文集成》第 16 册,第 179 页,第 10174 号。

③ Bernhard Karlgren, “Yin and Chou in Chinese Bronzes,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 8 (1936): 13—14.

④ 关于西周铜器铭文韵律和格律更详细的研究,见 Wolfgang Behr, *Reimende Bronzeinschriften und die Entstehung der chinesischen Endreimdichtung* (Bochum: projekt verlag, 2008)。

⑤ 《毛诗正义》卷一六《大雅·下武》,第 525—526 页。《下武》从未引起像《江汉》那样多的注意。关于西方最近的对这首诗的研究,见 Haun Saussy, “Repetition, Rhyme, and Exchange in the Book of Odes,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57.2 (1997): 535—538 及 Stephen Owen, “Reproduction in the *Shijing* (Classic of Poetry),” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.2 (2001): 306—308.

⑥ 见《毛诗正义》卷一六《序》,第 525 页。第二个意见的首次提出,是朱熹指其为“或疑”。朱熹:《诗经集注》,台北:群玉堂出版公司,1991 年,第 147 页。现代认为此诗有关成王的明确意见,见屈万里:《诗经释义》,台北:中国文化大学出版社,1983 年,第 336 页。

王配于京 He is their counterpart in his capital,
 世德作求 The power of generations he has matched;
 永言配命 Long has he been mated to Heaven's command
 成王之孚 And fulfilled what is entrusted to a king.
 成王之孚 Has fulfilled what is entrusted to a king,
 下土之式 A model to all on earth below;
 永言孝思 Forever pious toward the dead,
 孝思维则 A very pattern of piety.
 媚兹一人 Loved is this One Man,
 应侯顺德 Meeting only with docile powers;
 永言孝思 Forever pious toward the dead,
 昭哉嗣服 Gloriously continuing their tasks.
 昭兹来许 Yes, gloriously he steps forward
 绳其祖武 Continuing in the footsteps of his ancestors.
 于万斯年 "For myriads of years
 受天之祜 May you receive Heaven's blessing!
 受天之祜 Receive Heaven's blessing!"
 四方来贺 So from all sides they come to wish him well.
 于万斯年 "For myriads of years
 不遐有佐 May your luck never fail."^①

与《毛序》理解为武王颂辞相反^②,韦利着眼于“三后在天”(他翻译为“Three rulers are in Heaven”)这一句,提出这首诗可能与周康王有关。不过,韦利进一步怀疑,这首诗的创作时间应该更晚于康王时期^③。

其他一些学者,诸如屈万里(1907-1979),从第二章末句和第三章首句的“成王之孚”中,看出了成王的庙号——即“成王”^④。应该指出,韦利的翻译“And fulfilled what is entrusted to a king”与《毛传》对这一句的理解一致,即把“成”看作一个动词,意为“完成,实现”,而把“王”当作它直接宾语的一部分。笔者以为,把“成王”看成专有名词是目前为止对这一句比较容易的解读。但是,笔者认为这并不是解读这首诗的关键^⑤。

为此,我们还需去看这首诗的第四章,特别是其中的第二句“应侯顺德”。韦利的翻译差不多与传统阐释相符:“Meeting only with docile powers”(“仅只遇到柔和的势力”)。这句也同样容易(笔者看来,可谓更容易)将“应侯”二字看作专有名词“应国之侯”,而非传统上理解的两个动词。《毛传》

① *Book of Songs* (trans. Waley), 240-241;《毛诗正义》卷一六《下武》,第525-526页。

② 见《毛诗正义》卷一六《下武》序,第525页。

③ Waley, *Book of Songs*, p.240, n.2:“如果我们文王、武王和成王算作是‘三后’,那这里的‘王’即为康王(前1078-前1053)。但我怀疑这首诗是否作于如斯之早。”

④ 屈万里:《诗经释义》,第336页。

⑤ 笔者下文对《下武》的分析最初提出于屈万里先生百岁生日国际学术研讨会(台湾大学,2006年9月15日),之后以《由铜器铭文重新阅读〈诗·大雅·下武〉》为题,发表于国家图书馆主编:《屈万里先生百岁生日国际学术研讨会论文集》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,2006年,第65-69页。会议中,笔者得知赵伯雄之前发表过一篇类似的分析,见赵伯雄:《〈诗·下武〉“应侯顺德”解》,《古籍整理研究学刊》1998年第6期,第1-3页。

分别将“应”和“侯”二字释为“当”和“维”，郑玄《笺》云：“武王能当此顺德，谓能成其祖考之功也。”^①然而，“应”通常意为“响应”，而“侯”几乎从来是一个表示社会阶层的名词。据笔者所知，在中国早期文学传统中，并没有任何其它地方将“侯”读作“维”。即使有，这整个句子在语法上和概念上也很难讲通。君主并不“是”美德，而把君主形容为“顺”也很奇怪。只有当我们认识到，当时确实有一个“应”国被“侯”统治，并且这个国家与周王室还有着非常特殊的关系，我们才能开始真正地理解这一句以至整首诗。

应国位于今天河南省中部的平顶山市，立国者是成王之弟。铜器铭文表明，在整个西周王朝，应国诸侯都与周王保持着密切的关系。《应侯见工钟》是一套西周中晚期的铜钟，其上的铭文纪念了给“见工”（即“应侯”的名字）的赏赐。这套钟被献给一位更早的应侯，即见工的皇祖：

唯正月初吉，王归自成周。雁（应）侯见工/遗王于周。辛/未，王各于康。/癸白内右雁/侯见工，易弭一、彤百、马//四匹。见工敢/对扬天子休，用乍朕/皇且雁侯/大簋钟，用/易鬯寿/永命，子子孙孙永宝用。^②

在过去的几十年里，平顶山发掘了应国大型墓葬群，不过其中最重要的一些墓明显已被盗掘。最近，北京保利艺术博物馆入藏了一对簋。正像《应侯见工钟》一样，《应侯见工簋》铭文也表明它们是为了应侯见工而铸造的。并且也如《应侯见工钟》一样，铭文也说明了见工与周王有着非常亲近的关系，如此处与周王共赴宴会及接受更加丰厚的赏赐：

唯正月初吉丁亥，王才鞶乡/饔。雁侯见工友，易玉/五穀马四匹矢三千。见工敢/对扬天子休，用乍/皇考武侯尊簋，用易/鬯寿永令。子子孙孙永宝。^③

这些铭文确凿地证实了应侯不仅与周王关系密切，而且完全有能力做出，即便不是史嘉柏先生所说的“高度准确的言行记录”，也毋庸置疑是关于这段关系相当流畅的见证词。

在笔者看来，《下武》这首诗也是一篇同样类型的见证词。为了更好地理解这首诗的结构及创作背景，十分有必要考察另外的两篇铜器铭文。第一篇是发现于1975年12月而现在已广为人知的《史墙盘》，盘面铸有很长的铭文（284字），可以被整齐地划为两部分。前半部分是纪念周王的成就，后半部分是纪念铸成此盘的史官墙和他的祖先为周王所作的服务。由于这篇铭文太长，无法引用全文，笔者于此仅引用其中最早的两位先祖的赞辞，即周文王和墙所属的微氏一族的高祖。

曰古文王，初敷赆于政，上帝降懿德大畀，/匍有上下，迺受万邦。……青幽高/且，才敷霈处。

雩武王既伐殷，敷史刺且/迺来见武王，武王则令周公舍鬯于周卑处。^④

《史墙盘》在发现近三十年来，始终是一篇独特的历史文献，它至少是梗概地描绘了西周前七个统治王朝的历史。直到2003年1月，《史墙盘》不再独享这份殊荣，考古学家们发掘了一处西周晚期铜器窖藏，出土铜器二十七件，全部铸有铭文，其中有一件载有比史墙盘更长的铭文（373字），即《速盘》（或作《速盘》）。像《史墙盘》铭文一样，《速盘》的铭文包含了周王和速家族的简史。这次，历史延续到了几近西周尾声的周宣王统治时期。笔者依然仅引用其中描述高祖的部分，在这篇铭文里，是一段单独的文字：

述曰。不显朕皇高且单公：赆=克明哲卑德，夹鬯文王武王达殷雁受天鲁令，匍有四方，并宅毕董强土，用配上帝。^⑤

① 见《毛诗正义》卷一六，第525页。Waley的翻译显示出，他将《毛传》中的“维”（是）解作“唯”（唯一）的假借，这在字形上十分可能，但在语法上却有些蹩脚。

② 《殷周金文集成》第1册，第95—96页，第00107、00108号。

③ 《保利藏金续》，广州：岭南美术出版社，2001年，第124—127页。

④ 《殷周金文集成》第16册，第181页，第10175号。

⑤ 陕西省考古研究所、宝鸡市考古工作队、杨家村联合考古队和眉县文化馆编：《陕西眉县杨家村西周青铜器窖藏发掘简报》，《文物》2003年第6期，第4—44页。

笔者引用《史墙盘》和《述盘》的铭文只是想表明,在西周就已经出现了将周王和其他家族祖先的赞辞并置的先例。

在这样的背景下,如果我们再去看《下武》这首诗,这次把诗的结构看得更仔细些,笔者认为我们可能会发现它与《史墙盘》铭文的呼应之处。这次,笔者将提供自己对这首诗的翻译:

下武 “Descending from Wu”

下武维周	Descending martially is Zhou,
世有哲王	Generations have had wise kings!
三后在天	The three lords are up in heaven
王配于京	The king matches in the capital.
王配于京	The king matches in the capital,
世德作求	Worldly virtue being a mate.
永言配命	Eternal the matching mandate
成王之孚	The Completing King's trustfulness.
成王之孚	The Completing King's trustfulness
下土之式	A model for the lands below.
永言孝思	Eternal the filial thoughts,
孝思维则	Filial thoughts are the standard.
媚兹一人	Beloved is this Unique Man,
应侯顺德	The Lord of Ying obeys in virtue.
永言孝思	Eternal the filial thoughts,
昭哉嗣服	Radiant the successive service!
昭兹来许	Radiant this coming forward,
绳其祖武	Extending the ancestors' feats.
于万斯年	Oh, ten-thousand should be the years
受天之祜	Of receiving Heaven's blessings!
受天之祜	Of receiving Heaven's blessings,
四方来贺	The four quarters come in tribute.
于万斯年	Oh, ten-thousand should be the years
不遐有佐	Not putting off their assistance.

观察诗的结构,我们注意到的第一件事可能就是第2章的首句重复了第1章的末句。这样的重复也出现于第2章和第3章、第5章和第6章之间,还近似地出现于第4章和第5章之间。唯一没有以这种方式连接的两章只有第3章和第4章;第3章末句是“孝思维则”,而第4章首句是“媚兹一人”。由于这个原因,笔者在这两章之间多插入了一个空行,因为笔者看来这首诗在这个节点上被分成了两部分。

现在,仔细看诗的这两个部分,我们可以看出,“王”字在前半部分的三章里频繁地出现,而在后半部分里却突然消失了,被之前提到的“应侯”所代替。再仔细看这两部分的内容,我们发现,前半部分——我们可以把它称作王室部分——是关于王居于都,成其所托,范于四方的事,是《史墙盘》和《述盘》里赞颂周王的那类事情。然而,在后半部分里,也就是第4章至第6章中,诗的基调就变了,就有了“顺德”“服”“佐”和“四方来贺”这样的形容,而这类质量正是应侯见工用来说他自己的——“遗”王于周、“友”其王——也是墙和述用来赞美他们的祖先的。

不管与韦利的翻译比起来,笔者翻译的《下武》文学质量如何,笔者自信自己的翻译更好地反映了这首诗原本的结构和意图。笔者的贡献得自对一系列西周铜器铭文的认识,特别是《应侯见工钟》《应侯见工簋》以及《史墙盘》和《迷盘》。

当然,即便笔者对《下武》的背景和结构的理解是正确的,笔者在《江汉》之外也仅补充了一首可与西周铜器铭文比较的诗。虽然这个补充微不足道,《下武》却再一次印证了《诗经》中的一些诗的确“来自有可能和有需要创造出高度准确的言行记录的情境”——史嘉柏为文本的“可靠”和“适合作为历史的权威直接引用”设下的藩篱。其他的诗歌也可以去跨过这道藩篱。在这部分研究的尾声,允许笔者引用一段2009年柯马丁对这个问题所作的陈述:

西周中晚期的铜器铭文表现出了有意识的诗化努力。尤其是伴随礼仪改革,愈来愈多的铭文受到《诗经》韵律和格律的指导。绝大多数的西周铭文仅含几字,但目前已知的最长的两篇铜器铭文已接近500字,其他一些也有数十到200—300字不等。对所有这些更长的文本来讲,它们的长度都落入了传授的雅诗的长度范畴。虽然押韵和四言在西周最早的铭文中就已经出现,但自共王、懿王以来,这些特征都变得越来越规范,正如铭文的书法和整体视觉布局(行距、字距等)所出现的变化那样。虽然语言的规范性并未达到《大雅》那样的程度,但总体而言毋庸置疑,语言的表达呈现出了更强的审美控制和更严格标准化,因而更精细化的趋势。此外,铭文似乎更加喜欢使用《诗经》有关礼仪的诗篇中所主要使用的韵部。依我之见,这些铭文优美的音调特征正是由复诵得来并不是不可想象的。^①

柯马丁说,《大雅》肯定是“由复诵得来”,并且这样的口头复诵也可能适用于铜器铭文。然而,铜器铭文更应该是书写出来的,而且是在西周时期被书写出来的。由于《下武》的措辞和结构及《江汉》的内容与铜器铭文属于同一个文字语境,在笔者看来,推断这两首诗也写于西周时期是很合理的。如果它们确实有可能写于西周,笔者看不出有什么理由否认《大雅》中大部分的诗歌也写于这个时期。

结 论

在本篇研究伊始,笔者引用了几位主要的支持口述在《诗经》创作、传授,甚至编纂中的重要性的权威学者。笔者举出了各种类型的证据,表明我们今天所看到的《诗经》在其成书的三个阶段,即创作、早期传授与编纂中,书写也发挥了非常重要的作用。这些证据中,最具说服力的几例仅在最近几年才出现:上海博物馆与清华大学收藏的几份战国写本都系统地引用了《诗经》或包含了一些独立诗篇的早期形态。这些写本是表明这些诗歌可能写于战国时期的最为坚实的证据。

也有另外一些证据,虽然不是那么直接,但有力地表明了书写参与了《诗经》创作与传授的每一步。铜器铭文显示出,在西周和春秋时期,至少有一些社会精英完全有能力写出与传世本《诗经》的诗歌非常类似的作品。在传世本《诗经》中见到的字形异文和错误,可能是公元前几百年中字形或习语用法的演变所导致的,这说明至少有一部分《诗经》传授是由从一个写本至另一个写本的抄写来完成的。此外,传本《毛诗》将本来分属两处的诗或章节合并,证明了作出合并的编辑是在跟竹简上的文本打交道。所有这些证据应该足以提醒读者,《诗经》与荷马史诗不同,它是在一个具备完全的读写能力的环境下创作出来的。至西周末年,也就是《江汉》和《下武》的创作时代,史官们已经在商周的朝廷里舞文弄墨四百多年了。

结束本文之前,还需明确两个笔者并未提出的观点。首先,笔者在本文里提出的任何证据都绝没有排除口述环境在传本《诗经》创作的各个时期中所可能起到的作用。毕竟,这些诗曾经是歌曲,吟唱它们肯定远比读写要常见得多。即使在它们被读写的时候,音乐和歌词也必定会在读者和作者

^① Kern, “Bronze Inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*,” 194.

的脑海中回响,这无疑也会影响他们读写的方式。第二,笔者绝没有说,我们所知道的《诗经》整本都写于西周时期,并且被分毫不差地传至了今天。笔者是说,《诗经·大雅》中的两首诗展示了见于西周铜器铭文中的措辞和结构,然后由此类推出,《大雅》中的其他诗或多或少也可能写于同一个时期^①。而其它诗歌,包括《国风》中的大多数诗歌,当然时代要晚一些,而且是在不同的背景下被创作出来的。

此外,笔者还表明了《诗经》在汉代的传授和最终编纂的过程中,文本又被引入了各种变化。在清华简《周公之琴舞》里,明显可以认出成王名下组诗的第一章就是《诗经·周颂·敬之》,而它其实与传世本之间多少存在一些重要的不同。其他诗歌的变化程度肯定不亚于清华简《耄夜》中的《蟋蟀》和《诗经》同名诗的不同。这些都是战国时期的证据。而更早期的诗歌,其变化程度无疑更甚于汉代《诗经》和今天《诗经》之间的差别。但是,这并不能表明它们的最初创作和传授没有书写的参与。

白一平(William Baxter)有一个被广为征引的比喻,说《诗经》是“穿着汉服的周代文本”,笔者以为并不尽然^②。这件用来包裹《诗经》的衣服一定是在春秋被纫好了边,在战国被打好了补丁,又在汉代被再次缝补,但尽管如此,笔者还是认为它仍然是一件周服。

[责任编辑 孙 齐]

^① 笔者曾于早前的研究中论述,一些类似的有关铜器铭文语言的比较表明,《诗·周颂》里的诗歌也可推定为西周时所作,一些是于西周上半叶,其他一些是于之后西周中叶的“礼仪改革”时期。见 Edward L. Shaughnessy, “From Liturgy to Literature: The Ritual Contexts of the Earliest Poems in the *Book of Poetry*,”《汉学研究》13.1,1995年,第133—164页。

^② 见 William H. Baxter, “Zhou and Han Phonology in the *Shijing*,” in *Studies in the Historical Phonology of Asian Languages*, ed. William G. Boltz and Michael C. Shapiro (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1991), 30.

行道与守道:元至明初文人人生模式的生成与转换

左东岭

摘要:元明两代的文人由于受到宋代以来理学观念的影响,同时又面对朝代更替、民族冲突与融合以及各种复杂的政治环境,为了坚守自己或行道或守道的人生信念,必须作出出仕与归隐的选择,并由此形成其不同的人格心态,同时也对当时的文学创作与文学观念产生了深刻而持久的影响。元代文人因民族矛盾所导致的政治边缘化的现实,造成了他们的旁观者心态,并构成其入仕而难有作为的行道理想失落与归隐山林而仍坚守儒者立场的“隐儒”身份。入明后的文人尽管有了出仕行道的机会,却遭致的是忧谗畏讥、动辄得咎的尴尬境遇,而更多的人依然坚守儒者的理想而隐居山林,这不仅使得他们的政治热情迅速减退,政治理想最终归于幻灭,同时也使他们复归大雅的文学理想成为泡影。

关键词:行道;守道;仕隐;心态;人格

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.03

一

元末文人陶宗仪在其《辍耕录》中曾记曰:“中书左丞魏国文正公鲁斋许先生衡,中统元年,应诏赴都日,道谒文靖公静修刘先生因,谓曰:‘公一聘而起,毋乃太速乎?’答曰:‘不如此,则道不行。’至元二十年,征刘先生至,以为赞善大夫,未几,辞去。及召为集贤学士,复以疾辞。或问之,乃曰:‘不如此,则道不尊。’”^①这两个历史事件的真实性几何如今已难以考察,不过其实真假问题也似乎并不重要,重要的是陶宗仪是将其作为真实历史予以记述的,他那么认真地标上具体时间,当然是为了使读者坚信其事之真实无误。而且,他刻意地将两件事加以拼接,显示出明确的价值取向,并准确地概括了元代文人的两种基本人生模式:行道与守道。因为在一个以武力取胜而建立的以蒙古贵族为主导地位的王朝里,无论是“行道”还是“守道”,都始终是文人们所面对的一道难题。不行道则无法化夷为夏,不守道则无法坚守儒者品格与儒家理想,是“行道”还是“守道”,则有赖于每位士人的特殊环境与自身人格,然后去选择退隐与出仕的不同人生道路。但无论是“行道”还是“守道”,在元代这一特殊境遇里,无疑都需要极大的耐心与勇气,从中显示出元代文人精英那种锲而不舍、坚忍不拔的精神。

元末明初的文人朱善曾如此概括元代文人品格:“自元氏有国以来,士大夫尚通达而鄙清介,贵荣华而贱名节,脂韦以相媚,龙蛇以自居。厥或告之曰臣当死忠,子当死孝,则圜视大骇,而莫有应者。卒至于三纲沦,九法斁,疽溃堤决而不可救。今虽大明丽空,而余风尤未殄也。”^②此处的概括当然是针对元代官场整体风气而言的,甚至也很难说全面与准确。但朱善的感觉又不能说完全是空

作者简介:左东岭,首都师范大学中国文学思想研究院资深教授(北京 100048)。

基金项目:本文系国家社科基金重大招标项目“易代之际文学思想研究”(14ZDB073)的阶段性成果之一。

^① 陶宗仪:《辍耕录》,徐永明、杨光辉整理:《陶宗仪集》,杭州:浙江古籍出版社,2014年,第206页。

^② 朱善:《清溪书隐序》,李修生主编:《全元文》第53册,南京:凤凰出版社,2004年,第61页。

穴来风。元代由于朝廷的实用性执政原则与政治制度的不完善,官场的风气也是历代最为腐败混乱的,“干谒”与“索贿”在许多王朝里乃是羞于启齿的话语,但在元代的许多场合却并不避讳,甚至并非负面的文辞表述。元代文人郑介夫曾在大德年间向朝廷呈奏了一篇《太平策》,分二十个方面例数朝廷种种弊端,其中包括:储嗣、仕宦、选法、钞法、盐法、厚俗、备荒、定律、刑赏、俸禄、求贤、养士、奔竞、核实、户计、怯薛、僧道等等。依作者所述,文中所涉各项均可谓触目惊心,如“求贤”条曰:

当今既无广取之科,又无精选之法,取人于吏,他无进身之阶。海宇之中,山林之下,怀瑾握瑜、韞匱自珍者甚为不少也。如郡县之吏,或以市井小辈,或以仆御贱夫,皆顽钝亡耻之徒耳,技止于刀笔,力困于期程。彼磊落之才必不肯屑就,明矣。如朝中小吏,若非达官之瓜葛,即是见役之梯引,争附炎门,自同舆皂,皆游惰无知之子耳。或有生脚而至者,以文学结交,决难投合,非礼物贄见,何足动人?又岂贫者之所能办?彼有志之士必不肯苟合,亦明矣。^①

该文作者郑介夫对于元代朝野之各种情状的了解相当广泛而深入,他自称:“幼勤于学,长习于吏。备员儒泮,偃蹇无成。侍直禁垣,有年于此。田野之艰难,朝廷之利害,尝历既久,靡不悉知。胸中抱负,颇异凡庸。”^②他既有丰富的朝野阅历,又有改变现实的决心,因而文中所言应属实情。元蒙朝廷可以说在上述所有方面均存在着严重问题,尤其是文人仕进无门、宦途艰难,更成为关键之要素。但据郑介夫本人所言:“愚尝采摭二十余事,陈之省台,自谓言当乎理,事当乎情,可以少裨圣政之万一。而乃视为迂疏不切之论,为泛常虚调之行,外示容纳,内怀猜疑,展转数月,竟成文具。”^③可知如此痛切的直言上疏并未获得丝毫的实际效果,则元代文人仕途之困窘状况也就可想而知了。从世俗层面讲,入仕可以获得俸禄以解决生存之忧,并使家族的政治优势得以延续,而退隐则需忍受生活的困窘与政治的落寞。然而,入仕又必须受到种种的官场束缚与限制,难以施展自我的政治抱负,而归隐则有利于自我尊严的保持与儒家品格的坚守。

关于元代文人的生存状况、人格修为与仕隐态度,曾经有过各种不同记载甚至相互矛盾的说明,而对元明两代文人的研究也可以采用各自不同的视角与方法,但我以为从比较的层面讲,尤其是从对文学思想与文学创作的影响角度讲,也许行道与守道最能凸显那一历史阶段的文人特征。因为行道与守道不仅可以作为考量文人政治态度的尺度,而且还牵涉到仕与隐的生活模式,并进一步扩展至山林与台阁的不同创作类型,以致最终影响到文人们对文学的不同理解与写作方式。鉴于此,本文的论述逻辑也便围绕行道与守道这一对范畴,借以考察元明两代文人的不同境遇、心态与人格,以及其生成的复杂原因。

二

仕与隐本是中国古代不断重复的恒常话题,但元代则较之其他王朝更为复杂,因为它不仅表现为文人是否愿意出仕的问题,更存在着有无机会出仕的问题,正如元史研究专家萧启庆所说:“元初江南士人在仕隐问题上所牵涉的不仅是有无出仕的意愿,而且亦是机会问题。”^④其实不仅元初如此,整个有元一代情形亦大致如此。萧启庆在认真考察元代的官员选拔情况后说:“元代官员的登庸,武官端赖世袭,制举、保举为辅。世袭和荫补乃是以家庭背景——也就是所谓的‘根脚’——为主要评准,和学问全无关系。凡在蒙古建国、伐金、灭宋过程中立下功勋的蒙古、色目、汉人家庭,便是‘大根脚’之家,世享荫袭特权,垄断了绝大部分五品以上的职位。保举有赖于达官贵人的援引;至于制举,

^① 李修生主编:《全元文》第39册,第53页。

^② 李修生主编:《全元文》第39册,第24页。

^③ 李修生主编:《全元文》第39册,第73页。该文《全元文》亦标为《太平策》,但据李鸣飞等《郑介夫〈太平策〉初探》考证,此文乃是郑介夫上太平二十策之后的另一次上疏,题名应为《因地震论治道疏》。该文见《元史论丛》第十一辑,天津:天津古籍出版社,2009年。

^④ 萧启庆:《内北国而外中国——蒙元史研究》,北京:中华书局,2010年,第146页。

学问虽为一考虑因素,但人数寥寥,仅有名满天下的硕儒名士如刘因、赵孟頫、吴澄等才能获此特达之遇,一般儒士无缘问津。”^①一般的江南儒士则以充任吏员与教官为从政主体。正由于出仕机会甚少,遂逐渐造成元代庞大的隐士群体,并最终形成文人群体之山林与台阁的二分局面。

就出仕与归隐(也即台阁与山林)的各自状况而言,元代也有其自身的独特内涵。元代文人之困窘,非但在于入仕之艰难,更在于行道之不易。元蒙王朝乃是一个多民族的文化共同体,无论是语言、习俗、宗教还是服饰,均有各自的传统与特色,元朝廷则始终遵从各从其俗的政策,而汉族文人借以行道的儒家学说不过是像释、道、也里可温等宗教之一种而已。元末各种笔记曾记载了儒学与朝廷沟通的种种困难。叶子奇《草木子》曰:“昔世祖尝问:‘孔子何如人?’或应之曰:‘是天的怯里马赤’。世祖深善之。盖由其所晓以通之,深得纳约自牖之义。”^②陶宗仪《辍耕录》亦记曰:“中书令耶律文正王楚材,字晋卿,在金为燕京行省员外郎。国亡,归于我朝,从太祖征伐诸国。夏人常八斤者,以治弓见知于上,谄王曰:‘本朝尚武,而明公欲以文进,不已左乎!’王曰:‘且治弓尚须弓匠,岂治天下不用治天下匠耶?’上闻之,喜,自是用王益密。”^③由此二则笔记所载,可知元代文人“行道”的困难以及权变的技巧。作为坚守道德理想的儒者,实现仁义之道无疑是其入仕为官的基本目标。但行道的前提是必须取得朝廷的信任,所以他们必须要用其能够理解的话语与认可的价值先打动皇帝。说孔子是“天的怯里马赤”即是说孔子就像天的“通事”一样能够传达天之意旨,犹如宗教之教主,所以世祖听并表示认同,叶子奇也称赞其为“深得纳约自牖之义”。然而这种自我推销的技巧显然是以牺牲儒家之本意为代价的。当耶律楚材面对尚武重实用的元蒙皇帝时,则不惜将自己比喻为治弓之匠人,则显然与儒家尤其是宋代以来理学重“道”而轻“器”之精神相违背的。他们深明欲征服之必先适应之的道理,展现了他们善于与统治者进行文化沟通的技巧与权变,但同时也说明了其生存环境之恶劣与推行儒家之道之艰难,但从中更可感受到他们百折不挠的伟大精神——在任何艰难困苦中均不放弃其社会责任与人生理想的追求。在此之所以引证元明之际这二位文人笔记的记载,也意在证明直到元代末期,文人心目中的元蒙朝廷与汉族文人之间的关系,依然停留于此种彼此难以适应甚至相当隔膜的紧张状态。

那么,当经过不懈的努力而进入朝廷台阁之后,这些“幸运”的文人所遭遇到的是何种命运与感受呢?就朝廷之本意而言,当然是“思得儒臣以图治功”^④,但实际上所起作用相当有限。且不说这些文人基本没有进入元蒙权力中心的可能,即使侥幸进入翰林执掌经筵之责而有了为皇帝进言的机会,但由于语言的障碍与权臣的阻挠,则其对于朝廷政策的影响也微乎其微,他们所能够做的,也就是朝廷中一些汉文诏诰表笺的撰写等文字工作,起到所谓黼黻盛朝的点缀作用而已。正如元初大臣李冶所言:“翰林视草,唯天子命之,史馆秉笔,以宰相监之,特书佐之流,有司之事耳。非作者所敢自专,而非非是是也。今者,犹以翰林、史馆为高选,是工谀誉,而善缘饰者为高选也,吾恐识者羞之。”^⑤在李冶眼中,所谓的翰林史馆就是那些专事“谀誉”“缘饰”者供事的机构,如果自己供职于此,那是会令人蒙羞的。大德年间的郑介夫则说得更为不堪:“今翰林多不识字之鄙夫,集贤为群不肖之渊薮;编修、检阅皆归于门馆富儿,秘监、丞署大半是庸医、繆卜。职奉常者谁明乎五礼、六律,居成均者谁通乎《诗》《书》六艺?”^⑥郑介夫在此所言可能稍显夸张,而且没有区分蒙古翰林机构与汉人翰林机构之不同,但元代翰林院并非像明朝那样属于权力核心部门与文人向往之地,则应属实情,也许元成宗

① 萧启庆:《内北国而外中国——蒙元史研究》,第399页。

② 叶子奇:《草木子》,北京:中华书局,1997年,第83页。

③ 陶宗仪:《辍耕录》,徐永明、杨光辉整理:《陶宗仪集》,第207页。

④ 苏天爵:《御史中丞马公文集序》,陈高华、孟繁清点校:《慈溪文集》,北京:中华书局,1997年,第64页。

⑤ 苏天爵辑撰,姚景安点校:《元朝名臣事略》,北京:中华书局,1996年,第263页。

⑥ 郑介夫:《太平策》,李修生主编:《全元文》第39册,第61页。

将翰林院称之为闲散官员的“养老之地”较为符合事实^①。这样的地方,即使品格端正并拥有才华,其所能做的也只能是:“玉堂多暇,日得考古论文。”^②“词林清华无官守言责,日惟撰著为职。”^③由此可知,元代台阁文人的主要职责便是负责撰写朝廷各种实用公文,而在余暇时则可商谈文艺或写诗作文以打发时光^④。其中有抱负者当然也会寻找各种机会向皇帝进言,以实现自己所坚守的道德主张与政治理想,但真正能够达到其“行道”目的者可以说微乎其微。元代中期的台阁文人虞集曾记载泰定年间集贤学士赵简作为侍讲角色的慨叹:“于是四年矣,未闻一政事之行,一议论之出,显有取于经筵者,将无虚文乎?”这种徒具虚文的经筵应该不是赵简一人的感受,于是虞集只好安慰他说:“言不足以达圣贤之旨,诚不足以感神明之通,吾积吾诚云耳,他不敢知也。”^⑤因为,虞集本人就有着比赵简更为深刻而真切的体验。《元史·虞集传》载曰:

泰定初,除国子司业,迁秘书少监。天子幸上都,以讲臣多高年,命集与集贤侍读学士王结,执经以从。自是岁尝在行,经筵之制,取经史中切于心德治道者,用国语、汉文两进读,润译之际,患夫陈圣学者未易于尽其要,指时务者尤难于极其情,每选一时精于其学者为之,犹数日乃成一篇,集为反反复古今名物之辨以通之,然后得以无忤,其辞之所达,万不及一,则未尝不退而窃叹焉。^⑥

虞集身处元代泰定年间,是所谓文人较为受到重视的时代,又是少有的得意台阁文臣。他对于经筵的态度极为认真,不仅集思广益,而且反复斟酌,却依然得到的是“万不及一”的失望结果。他除了始终坚守自我的信念与诚意外,对于实际的效果不再有过多的奢望,至多也仅是一声长叹而已。处于所谓盛世的得意文臣虞集尚且如此,其他情况概可想见。元代的台阁文臣时时处于此种被动与尴尬之境地,他们不敢甚至不屑去表达自己的不满与不平,心中向往的是自己所熟悉的“杏花春雨江南”的隐居生涯。那么他们所倡导的文学主张与撰写的诗文著作,也就必然构成一种平和稳重的体貌。这种平和乃是失望之后的无奈,与明前期三杨的君臣相得的平和显然不同。研究元代的台阁文学,必须要建立在如此的认知之上,才会明了作者的心态及其文学观念之内涵。

三

通观元代历史,尽管入仕之途狭窄而艰难,尽管入仕之后时常遭遇种种的委屈与烦恼,但真正抱定始终不肯入仕的志向而高蹈远引者依然是少数,宋濂主持的《元史》“隐逸传”仅收杜瑛、张特立、杜本、张枢、孙辙、吴定翁、何中、危复之、武格等9人,实在少得可怜。其中当然有特殊原因,像戴表元、谢翱、方风等宋末元初之隐士被归入了宋代,而元末隐士戴良、丁鹤年、王逢等尚存活于世而不便入史,易代之际往往会出现庞大的隐士群体,如果未将这些人纳入视野,则其数量显然会大打折扣。但即使去除这些因素,有元一代仅收入9位隐逸之士,依然是一个值得深思的现象。其中需要注意的情况就是,元代士人或出于现实利益的考虑,或为道德理想的追求,游以求仕成为一时之潮流。袁桷曾描述元代前期的此种状况说:“世祖皇帝,大一海宇,招徕四方,俾尽计划以自效,虽诞谬无所罪,游复广于昔。敝裘破履,袖其囊封,卒空言无当,以其无所罪也。合类以进,省署禁闼,并肩攀缘,卒无所成就。余尝入礼部,预考其长短,十不得一。将遏其游以喻之,游者迄不悟。朝廷固未尝拔一人以

① 《元史》卷二〇《成宗纪三》载:帝谕集贤大学士阿鲁浑撒里等曰:“集贤、翰林乃养老之地,自今诸老满秩者升之,勿令辄去,或有去者,罪将及汝。其谕中书知之。”(北京:中华书局,1983年,第431页)

② 李谦:《寿七十试卷序》,李修生主编:《全元文》第9册,第64页。

③ 苏天爵:《元故翰林侍讲学士知制诰同修国史赠江浙行中书省参知政事袁文清公墓志铭》,陈高华、孟繁清点校:《慈溪文集》,第135页。

④ 关于元代翰林院的状况与职责的详情,可进一步参看蔡春娟:《关于元代翰林学士承旨的几个问题》,《元史论丛》第11辑,天津:天津古籍出版社,2009年。

⑤ 虞集:《书赵学士经筵奏议后》,王颉点校:《虞集全集》,天津:天津古籍出版社,2007年,第423页。

⑥ 《元史》卷一一五,第4176—4177页。

劝,使果拔一人,将倾南北之士,老于游而不止也。”^①在这些游士中,平庸者比比而出类拔萃者寥寥,这本是可以预料的。其中也许还存在重道与实用的价值认知错位,以及南北文化的差异等等因素,但从中也可见出因科举废止而文人出仕无门的焦虑与混乱。自延祐年间重开科举之后,游士之风稍减,但并未消歇,只要科举一停,便会游风复起。但正如上面所言,真正通过游说干谒而获得入仕机会者实在少之又少。即使科举恢复,能够通过这一途径入仕的也仅为极少数幸运者。据有人考证,元代共开科16次,录取人数为1200人,比起宋明两代以及元代庞大的官僚群体,可以说有天壤之别^②。因此,大多数元代中后期的文人均经过一个或游历干谒,或参加科举,而最终失意归隐的人生过程。元末俞桢曾如此概括其一生遭遇:“端居室者,山人俞桢读书寝处之所也。桢幼尚淡泊,于世利纷华无所嗜,尝读书,必冥思端坐以求其理趣,因叹曰:‘学所以适用也,不仕则无以及人。’乃习举子业,将以明经取科第。既而幡然改曰:‘学为己,知在人,何以投契为哉!’于是悉去所业,潜心象象。一室之内,左图右书,漠无外慕,乃题其颜曰‘端居’。”^③俞桢之由守淡泊之志到习科举制业再到漠无外慕,当然其间充满了复杂甚至辛酸的经历,不过当作者将这些都加以简化之后,反倒清晰地凸显出元代文人最为典型的人生模式,即从追求外在的功名到回归于隐居尚志的过程。在此之所以引证俞桢的材料,既不是因其地位之显赫,也不是其遭遇之特殊,而是作者自我经历之概括颇为简洁明了,恰可作为当时文人人生际遇之典型而已。

其实,每一位元代文人的人生过程都相当复杂,他们大都经过一个从满怀希望到失望乃至绝望的经历,翻开元代文人的诗文别集,感叹仕途艰难、命运多舛的篇什可谓俯拾皆是。所谓:“行路难,游说难。前车既已覆,后车心亦寒。”^④“如何穷巷士,埋首书卷间。年年去射册,临老犹儒冠。”^⑤可知无论是游说还是科考,对于读书人来说,永远都是机会渺茫的命运。当然,其他朝代的科举也均属过独木桥式的惨烈竞争,而且成功者永远都是少数,但元代文人则往往将自己的失败归因于种族歧视与政治不公。这一点也许朱思本的《观猎》可以作为典型代表:

青徐十月天色黄,欲雪未雪云茫茫。将军马肥鹰隼疾,草枯狐兔那能藏。良家子弟尽骄悍,弯弓大叫随跳梁。停鞭借问谁氏子,虎符世世绾银章。或在鹰房久通籍,或属爱马从藩王。生来一字都不识,割鲜豪饮须眉张。夜归酣笑论妻妾,鞍马累垂县两狼。古今治乱殊未省,岂有谋略输忠良。一朝亲故相荐拔,起家执戟齐鸳行。剖符作郡拥旄节,炙手可热势莫当。儒生心事良独苦,皓首穷经何所补。胸中经国皆远谋,献纳何由达明主。猎徒一出专城居,慎勿平原轻猎徒。^⑥

朱思本(1273—1336),字本初,号贞一,江西临川人,自幼出家为道士,曾入京辅助管理道教事务,后主持江西西山玉隆万寿宫。在京师时与虞集等文人学士多有交往唱和,著有《舆地图》《贞一斋文稿》《贞一斋诗稿》等。该诗尽管从旁观者立场落笔,但由于作者身世阅历的特殊丰富,应该是有感而发的。诗的前半部分以铺张的手法极力渲染狩猎将军的嚣张跋扈与志得意满。尤其指出其贵族出身与显赫地位之关系。诗作以“儒生心事良独苦”转韵为第二部分,是以儒生的皓首穷经而又无出路与之进行对比,将“生来一字都不识”的得意将军与“胸中经国皆远谋”的失意儒生前后对照,遂形成鲜明的艺术效果。正因为作者对官场有如此的认识,所以他对于南方入京求仕的文人虽多有鼓励之词,但心中是不以为然的。其《送蔡九思如京师》曰:“蔡子事远游,弹冠向燕山。燕山帝王宅,虎豹严九关。经纬深轨辙,飞甍结云端。珪组罗俊贤,辉光照人寰。男儿负经济,白日生羽翰。金台矗千

① 袁桢:《赠陈太初序》,李修生主编:《全元文》第23册,第198页。

② 详情可参见桂栖鹏:《元代进士研究》,兰州:兰州大学出版社,2001年。

③ 俞贞木:《端居室记》,李修生主编:《全元文》第58册,第444页。

④ 曹文晦:《行路难》,杨镰主编:《全元诗》第37册,北京:中华书局,2013年,第407页。

⑤ 陈高:《感兴》,杨镰主编:《全元诗》第56册,第233页。

⑥ 朱思本:《观猎》,杨镰主编:《全元诗》第27册,第47页。

仞,中道多险艰。八月寒风至,客衣常苦单。田园有真乐,去去何当还。”^①这是一首很奇怪的诗,蔡九思要去京城游历以找寻入仕机会,但朱思本却心情复杂,从“男儿负经济”的角度,他当然应该予以鼓励,却又深知仕途艰险,机会难遇。可又不便直说,只能说京城天气太过寒冷,还是归隐田园才是上策。

正是由于元代文人的归隐一般都是在出仕而不得后的无奈选择,所以大都饱含着一肚子的委屈与不平。当现实将其抛出政治格局之外后,其中具有儒家身份与理学背景者便会自觉或不自觉地选择“守道”的角色,或著述以存道,或教书以传道,或修身以显道,或写诗作文以明道。元人将其称之为“儒隐”,元末文人舒恭《六艺纲目序》曰:“先君生甫十岁而宋社亡,泣曰:‘吾不可以有为矣。’及长,以‘儒隐’名其堂,旌厥志也。”后来邑令陈止善也称“四明舒君隐儒也”。最后作者概括说:“先君学而不仕,非隐儒乎?”^②可见“学而不仕”乃是隐儒的关键要素。此类隐儒是元代一种流行的文人身份,由于宋代理学的流行及儒学的家族化,读书修身成为文人的身份认定,而宋亡之后,文人在新的社会格局中被普遍边缘化,“学而不仕”的现象便普遍存在,舒恭家族以“儒隐”来概括此种身份,可谓准确的定位。无独有偶,胡隆臣《董处侯传》亦记载元末文人董镇以“儒隐”名堂,并记曰:“或以仕进劝公行者,辄骇然曰:‘是轻宗室辱父母也。我妣宋室淑女,我虽不及食宋粟,犹当为宋臣子,安得忘亲事虏,随世就功名耶?’”而且“丁未年冬,承旨宋濂、学士刘基交章荐公。命下之日,而公已捐馆山中四十日矣。”至元末依然在为宋守节,这的确是很少见的。诚如文中所言:“凛卓高风,不随于俗,近沿濂洛,上溯洙泗,自过江来,根柢宇宙,百年事业,幸哉一二见之。”^③对于“隐儒”来说,“不仕”固然是其可贵之处,但是守道的品格与坚贞的气节才是其核心要素。宋讷曾撰文集中论述“守己”之不易与可贵:

士立身斯世,要知己之难守也。嗜欲牵之,思虑间之,役于血气而不加戒,拘于势利而不致察,己欲守,未易守也。尝质圣贤语矣,于圣人曰恭己,于大人曰正己,于君子曰修己。己之重而不轻也如此,是知天下之守己不以道者,鲜不为时所夺也。时趋利害,己不之趋;时慕功利,己不之慕;非是己而非时也,有道在焉耳。圣人之恭,大人之正,君子之修,何往而非道哉?守己以道,不夺于时,吾于东嘉处士林先生见之。不舍近而求远,不忘内而务外,介如石焉。不淫于富贵,不移于贫贱,不屈于威武,俯仰无愧于天地间,其所乐,皆自守己得之,此无他,道素明而志素定也。^④

隐儒之能够坚持自我的品格,关键就在于能够守住自我之志向而不为各种外在的诱惑与自我的欲望所影响,而守己也就是守道,没有道义的坚守,是很难守住自我的。只要“道明”才会“志定”,此乃儒隐之真义,也是元儒区别于其他朝代隐士的关键所在。在一个异质文化占主导地位的时代,守住传统的价值观念与自我的人格尊严,那是应该引起后人足够的敬意的。从本文的角度出发,认识到这一点也相当重要,因为这才是形成元代山林文学的价值依托与核心精神,也是构成山林文学思想和审美特征的关键要素。元代山林文学普遍崇尚一种高洁闲逸的体貌与境界,就与这种守道的精神以及由此而构成的圣贤气象有直接的关联。

四

元明之际,天下大乱,从红巾军首举义旗开始,到形成朱元璋、张士诚、陈友谅、方国珍及明玉珍等几个大的地方割据政权,直至朱元璋最终统一天下建立大明王朝,整个国家在三十年的时间

① 杨镰主编:《全元诗》第27册,第75页。

② 李修生主编:《全元文》第58册,第383页。

③ 李修生主编:《全元文》第58册,第414页。

④ 宋讷:《守己室记》,李修生主编:《全元文》第50册,第87—88页。

里始终处于战乱动荡之中,身处其中的文人既是不幸的——因为他们必须面对战乱所带来的危难与痛苦,同时他们又是幸运的——因为他们又遇到了一次新的选择与机遇。杨镰从诗歌史的角度,曾将元明之际的诗人群体划分为赴难诗人、避难诗人和述难诗人三个类别,其目的自然是为了文学史的叙述方便^①。其实,从元代文人的传统习惯来看,此时的文人群体依然可以用仕与隐两种类型予以区分。与前此不同的是,此刻仕与隐之内涵有所转换与变化而已。原来属于隐士群体的,此刻则纷纷或主动或被动地走出山林而参与到各种政治势力之中,如宋濂、刘基、王祎、章溢、叶琛、刘仁本等等。也有一些原本属于朝廷命官与地方官员的文人,在时局动荡中弃官而隐于山林,如杨维桢、恭师泰、恭性之、吴当、高则成、戴良等等。

由山林而被裹挟进各地方割据势力的文人,必须面临背叛朝廷与选择新主的压力与冒险。如果是投入张士诚或方国珍的政权怀抱,或许还有一丝心理安慰,因为这些政权毕竟名义上被元朝廷所招安,文人任其官职尚可视作服务于朝廷。而投入朱元璋或陈友谅这些原红巾军政权的文人,就必须为自己的政治选择找到合理的解释。元明之际的诗人刘彦炳就是一位跨代文人,据其同乡许瑶记载:“元至正之季,彦炳刘君以义旅从军于浙,见时政日乖,其志莫遂。迨龙兴江左,以献书言事受知于上,擢官清要,辅政藩阃,出宰百里,两考而归,以病告老林下。”^②四库馆臣依据相关史料又曰:“炳当元季兵乱时,与弟煜结里闰相保,寇至皆却走。依余阙于安庆。以其孤军不振,辞归。盖亦才识之士。”^③显然。刘彦炳经历了一个由维护元朝廷政权到投奔朱明王朝的转变过程,尤其是他还与坚守安庆而至死不降的余阙共事来往,更容易引起周围的议论。也许正因为有如此经历,他对易代之际的政治选择有过许多思考与议论。其《圣贤行道说》曰:

或曰皋、夔、稷、契,唐虞之贤佐也。尧有天下,四臣与舜比肩而事尧。舜受尧禅,四臣与禹比肩而事舜。王者之佐莫贤于伊尹,五就桀,五就汤。霸者之佐,管夷吾、百里奚其尤也。管夷吾释幽囚而相桓公,桓公以霸,孔子称之。百里奚去虞而虞亡,入秦而秦霸,孟子许之。王者之师,莫尊于孔子、孟子,孔子历应诸侯之聘,孟子游齐、梁之国,后代人臣重守节,则彼皆非也?迂叟曰:圣人以行道济时为中心,然亦未尝苟合也。故出处去就,惟义所在,以守节而议之者,岂足以知其心哉!孔子曰:“君子于天下也,无适也,无莫也,义之与比。”是也。^④

刘彦炳在此列举古代大量改事新主及多元政治选择的实例,就是为了引出“出处去就,唯义所在”的结论,并以此反驳“后代人臣重守节”的迂腐之见,此种思路,表现了元末明初士大夫为自己弃旧归新的抉择寻找依据的努力。无独有偶,同时人陈谟也写有一篇《通塞论》,称那些只知死节者为知“塞”而不知“通”的“一节”之士,而像“抱祭器而适周”的微子、为周武王陈说《洪范》的箕子,均为殷朝臣子,孔子并没有因为他们未能为殷朝死节而责备之,反而对其“通谓之仁”。最后得出结论说:“仁者全体,而死者一节也。故知天地之常经,斯可正臣子之大分;知古今之通义,斯可处人伦之大变。此惟通而不流、塞而不胶者能之,吾故表以为论,以告夫今之贪宠与执一者。”^⑤也就是说,死节乃是作为臣子的常规行为,是“常经”,而为了社稷利益与文化传承则是顾全大局之“仁”,亦即刘彦炳所言之“行道济时”与“惟义所在”。此种议论或许只能在具有以夏变夷的元明之际才会产生,而在宋元之际与明清之际的以夷变夏之时则很难出现。难怪清代的四库馆臣对陈谟颇有微词,说:“集中《通塞论》一篇引微子箕子反复申明,谓革代之时不必死节,极为害理。故其客韶州时为太祖吴元年,元尚未亡,已为卫官作贺表,而集中颂明功德不一而足,而无一语故君旧国之思。”因而尽管陈谟后来并未入

① 见杨镰主编:《元诗史》第八章,北京:人民文学出版社,2003年。

② 许瑶:《泽存堂记》,见文渊阁四库全书本《刘彦炳集》附录,上海:上海古籍出版社,1991年影印本《胡仲子集》,第767页。

③ 永瑆、纪昀等撰:《四库全书总目》,北京:中华书局,1983年,第1471页。

④ 李修生主编:《全元文》第57册,第784页。

⑤ 陈谟:《通塞论》,钱伯成等主编:《全明文》第二册,上海:上海古籍出版社,1994年,第525页。

明朝为官,四库馆臣依然未将其视为元代文人,言其“与柴桑东篱之志,固有殊矣。”^①但令人奇怪的是,具有同样议论的刘彦炳文集却依然被收入四库全书,而四库馆臣居然并未对其加以责备,也算是一时失察吧。

其实,刘彦炳关于易代之际的问题还有更多的考虑。比如他的“待时而动”的想法:“君子之穷也,耕莘钓渭,若将终身焉。其达也,相汤武而行放伐焉。穷亦是人也,达亦是人也。潜龙飞龙,随时隐见。故君子藏器于身,待时而动。子思曰:‘君子居易以俟命。’”^②可知在他眼中,隐居山林是暂时的,是因为时机未到,一旦机遇降临,原来之“潜龙”即可变为宏图大展之“飞龙”。应该说,这并非刘彦炳一人之思,而是当时许多隐居者的共同想法。又比如其《取人以身说》:“汉之股肱,秦时草野之人也。唐之将相,隋代捐弃之徒也。元之辅弼,金室遗逸之士也。自古创业之君,莫不取材于前代,故人才应运而兴。”^③此处非但不再讲究儒士之气节与遗民之守义,甚至在为新朝如何招揽前代人才而出谋献策,也许只有在元明之际才会出现如此之景观。当然,刘彦炳毕竟是易代之际的儒士,其思想依然具有开放性与包容性,所以才会说:“周武克商而夷齐采薇,光武中兴而子陵垂钓,宋祖受禅而渊明遁迹,建隆践祚而希夷高卧。彼四君者,能成五子之节,此五子者,能成四君之义。孟子曰:‘故将大有为之君,必有所不召之臣。’其斯之谓乎?”^④他想告诉新朝君主另外一种道理,即在数量庞大的隐士群体中,一定会有不愿出仕新朝者,而有作为的新主不应为难他们,要有足够的胸怀与气度,听任他们优游林下,以便两相成全,和谐相处。总结刘彦炳易代之际的思想观念,可谓丰富甚至驳杂,但有一点还是清楚的,那就是坚守“道义”依然是其思想的核心,从而代表了那一时代许多文人的共同想法。

元明之际也有一批在朝官员走向山林而隐居,其原因复杂而多样。像杨维桢那样的名士类型的人物,乃是由于在元末官场遭受排挤陷害,最终转向了山林市井;恭师泰这一类朝廷重臣则是由于朝政混乱、地方动荡,从而无可奈何地处于亦官亦隐的状态;至于像戴良这样的所谓气节之士,则是辗转于元末各方势力之间,最终未能找到符合自己理想的君主而选择了归隐山林。其中更多的还是不愿与宋明新朝合作而退隐。赵翼曾说:“元代不重儒术,延祐中始设科取士,顺帝时又停二科始复。其时所谓进士者,已属积轻之势矣,然末年仗节死义者,乃多在进士出身之人。”^⑤自赵翼此论出,引起后世学者的广泛关注,有人曾做过统计,元末进士为朝廷殉节者共有42人^⑥,数量的确比较可观,而且他们在与元末各地义军对抗的过程中,态度坚决而勇气可嘉,较之朝中蒙古色目高官将帅,表现更为忠贞优异。

但具体到隐士群体,则情况又稍有不同。据统计,在明初征召隐逸之士出仕新朝时,具有进士身份而隐居不出者计有杨维桢、许汝霖、王茂、陈介、李祁、王章、何淑、方道睿、孔暘、鲁渊等10人,而入仕新朝者可考的即有35人之多^⑦。拒仕新朝者当然不限于进士,像戴良、王逢、舒頔、丁鹤年这类有名气的隐士,均不在进士之列。无论是进士还是未获功名的文人,其坚持拒绝出仕新朝者的数量,无论较之宋元之际还是明清之际均少之又少。其中原因当然是牵涉到夷夏关系与气节的矛盾问题。戴良在为丁鹤年写传记时,在文前小序中说:“高节之士,为难遇也。《易》称君子之道,或出或处,或语或默。夫捐身以行化者,知进而不能退;嫉世以矫情者,知往而不能返。二者各得其道之一偏,恶睹所谓中哉!孔子曰:‘不得中行而与之,必也狂狷乎?’狂者又不可得,欲得不屑不洁之士而与之,是

① 陈谟:《海桑集》卷首,《文渊阁四库全书》第1232册,上海:上海古籍出版社,1991年,第524页。

② 刘彦炳:《君子居易说》,李修生主编:《全元文》第57册,第782页。

③ 李修生主编:《全元文》第57册,第783页。

④ 刘彦炳:《上下相成说》,李修生主编:《全元文》,第57册,第783页。

⑤ 赵翼著,王树民点校:《廿二史札记考证》,北京:中华书局,2001年,第705页。

⑥ 桂栖鹏:《元代进士研究》,兰州:兰州大学出版社,2001年,第77页。

⑦ 桂栖鹏:《元代进士研究》,第90—99页。

狷也，是又其次也。孔子居周之世，而其言如此，况世变多故、君子道消之时乎？于斯之时，责士以必中而不过，则天下为无士矣。君子之于人也，乐成其美而不求其备，况蹈义乘方、蝉蜕尘埃之表、时固难遇其人乎？”^①戴良与丁鹤年均为明初立场坚定之隐士，而且二人关系密切，故而戴良对于丁鹤年隐士身份之说明与表彰，也可视为是其自我行为方式之表白。此处戴良所强调的重点有二，一是从个人主体性上说，丁鹤年为“高节”之士，何为“高节”，当然指的是不仕二朝的忠贞气节，这在戴良的《九灵自赞》里有具体表达：“若乃处荣辱而不二，齐出处于一致；歌黍离麦秀之音，咏剩水残山之句。则于二子，盖庶几乎无愧。”^②所谓的“荣辱不二”“出处一致”，均是指能够忠于元朝而不仕新主的臣节，其所能做的也就是抒发亡国之痛与故朝之悲而已。二是从周围环境来说，自身所处乃是一个“世变多故、君子道消”之时，也就是天下无道的时代，仁人君子即使欲有所作为也是不可能的。合二者而言之，丁鹤年在元明易代之际，已不可能得中道而行，甚至也不能再做“捐身以行化”的狂者，最后的底线就是坚持自我高洁的品行，做一个不仕新朝的隐士。对于戴良与丁鹤年的选择，在个人气节上当然是没有问题的，甚至可以说是难能可贵的。戴良最终以自裁的方式拒仕新朝，显示出其高尚气节与可贵品质。然而他所称的“道消之时”，便非所有人均能予以认可，远的不讲，其同门宋濂即另有看法，其《故九灵先生戴公墓志铭》之赞语曰：“身之疆也，时则已非；时之逢也，身则已衰。韬英敛华，大昌厥辞，虽不获荐郊庙，而亦有足乐于山巅水涯。呜呼！先生之高也，岂后人而无知。”^③作为已经归顺朱元璋而成为明朝开国文臣之首的宋濂，不否认这位不仕新朝者的高尚气节，但无论如何他也不能认可现实的“无道”，他的意思很清楚，“无道”之时乃是元末，而有道之时则是当今，只是因为戴良年纪已衰，不能有所作为而已。

在明初以夏变夷的时代大潮中，戴良的“无道”谴责声音实在太微弱了，以致常常为历史所忽略。而且就其本人之情感表达看，有时也确乎处于一种近于哭笑不得的尴尬状态，他有《秋兴五首》的近体诗，显然是模仿杜甫《秋兴八首》之作，当人们读到以下诗句：“俯首风尘秋有泪，侧身天地老无家”（其一），“王侯第宅苍茫外，锦绣山河感慨中”（其二），“陇云秦树空今日，衰草斜阳异昔年”（其三），“海流不尽千年恨，节序只添故国心”（其五），可谓沉郁顿挫，慷慨悲凉，国愁家恨，自然流出，则其格调声律，似得老杜神韵。但观其第四首：“凤凰飞舞下层峦，珠树瑶花一夜残。周室旧闻迁宝鼎，汉宫今见泣铜盘。荒祠犹记双龙柱，坏埽曾传乙鸟坛。为叹兴亡肠易断，不须登眺傍高寒。”^④在举国都在欢庆新朝尽洗胡虏之腥膻、恢复汉宫之威仪时，戴良却说什么“周室旧闻迁宝鼎，汉宫今见泣铜盘”，的确有几分滑稽反讽之意味。在此，人臣之气节与民族之大义构成了一种难以调和的矛盾，那么他坚守的所谓“道”之涵义也就含混不清了。今人钱穆对此感叹说：“然如戴良、王逢皆南人，其耿耿于胡元，至死不变，一身利害固不计，天下是非亦不辨，国人之好恶向背，亦复悍然无动于其中，而天理之往复乘除，彼亦盲焉若不知。古今诗文之士，不乏眼小如豆者，而戴王乃凭此立节，长为同时及后人之所想慕，斯尤可怪也。”^⑤其实，昧于民族大义这一点还是影响了戴良在历史上的地位和影响，从而使之难以成为像文天祥、郑所南与顾炎武那样的民族英雄与遗民楷模。但仅就坚守气节此一点，他又是得到当时及后世认可的，起码其同时代之大人物宋濂、王祿、胡翰、郑渊、乌斯道、苏伯衡、姚广孝等曾予以正面评价，这些人从政治上当然不能认可戴良之选择，但从人格上则又予以赞赏。从易代之际的研究讲，戴良等元明之际的遗民文人所蕴含的丰富内涵与极具张力的复杂矛盾是应该给予特别关注的。

在元明之际的文人中，还有一个更大的逸民群体，他们对于新旧两朝均无兴趣，而是始终希望在

① 戴良：《高士传》，李军等点校：《戴良集》，长春：吉林文史出版社，2009年，第218页。

② 李军等点校：《戴良集》，第207页。

③ 李军等点校：《戴良集》附录，第343页。

④ 李军等点校：《戴良集》，第193页。

⑤ 钱穆：《中国学术思想史论丛》卷六，合肥：安徽教育出版社，2004年，第158页。

山林中度过其观赏山水与吟诗作画的一生。在传统历史研究中,往往将此时的逸民与遗民混杂在一起予以讨论,以致模糊了他们的差异。明初遗民诗人王逢有《俭德堂怀寄凡二十三首,各有小序》^①,共寄怀了23位元明之际的隐逸之士,他们是:李祁、完哲清卿、买住昂霄、铁毅、长吉彦忠、钟律、张昱、刺马当文郁、观同用宾、张择、石琚、邵克忠、许恕、鲁渊、王嘏、倪瓒、吴子中、杜敏、吴惟谅、程焕文、隐中山嘉定僧、彭素云、郭梅岩等。读这23首诗,可以有如下一些体会:一是作者民族成分复杂,既有江南文人,也有蒙古及色目文人,其共同点均为隐居不仕。二是其中既有后世所熟知的李祁、倪瓒等著名诗人,但更多的是没有被正史所提及的隐逸之士。这说明元末的隐士群体相当庞大,绝非正史所记载的那些士人,由此说明他们可以获得相互的精神支撑而坚定其隐志。最后更为重要的一点是,这些人并非全是与新朝持对抗态度之遗民,而是在元末已归隐山林,尽管其归隐动机各有不同,但对于时局的失望则几乎是一致的。由于元代文人的入仕途径极为狭窄,在官场中又常常遭受挤压而郁郁不得志,所以大量文人不再将其人生价值寄托于仕途,由此形成了一大批富于较高艺术修养的画家、诗人、书法家、古玩家等文艺之士。

在元明之际这个动荡的年代,此类逸民大都远离世俗纷争而高蹈远举,对于各方政治势力均采取一种旁观者立场,而只求自保与自乐,这从他们的字号与诗文别集之题名中即可见一般,如谢应芳(1296—1392)号龟巢,其集名《龟巢稿》;叶颙(1300—1375),号云鼎天民,其集为《樵云独唱》;胡天游(1288—1368)号傲轩,又号松竹主人,其集名《傲轩吟稿》;梁寅(1303—1390)号石门,其集名《石门集》;邵亨贞(1309—1401)号清溪,其集名《野处集》等等,一看即知其逸民身份及人生追求。至于被列于王逢组诗中的倪瓒,更是该类逸民文人的代表,倪瓒(1301—1374)字元镇,《云林遗事》曰:“署名曰东海倪瓒,或曰懒瓒。变姓名曰奚玄明,字元镇,或曰玄映。别号五:荆蛮民、净名居士、朱阳馆主、萧闲卿、云林子。云林多用于题诗画,故尤著。”^②倪瓒是当时著名书画家,其清闷阁是元末著名的文人雅集之处,他一生不曾出仕元朝,张士诚据吴时亦未能招致此位大名士,入明后依然黄冠野服,混迹编氓,直至洪武七年病逝。其《立庵像赞》曰:“貌寝而骨立,色敷而内腴,斯遁世之士,列仙之臞。随时以守其分,纵独以乐其迂。寓乎外,或颓然净名方丈之室,或悠然庄周冥漠之区。及其探于中,则身处仁行蹈义师,慕乎圣哲而弗殊。玄冠野服,萧散迂徐。是殆所谓逃于禅,游于老,而据于儒者乎?”^③其《良常张先生像赞》亦曰:“诵诗读书,佩先师之格言;登山临水,得旷士之乐全。非仕非隐,其几其天。云不雨而常润,玉虽工而匪镌。其据于儒,依于老,而逃于禅者欤?”^④之所以在此反复征引倪瓒的像赞之文,乃是因为它集中表达了元末隐逸之士的价值取向与人生追求。

这些置身世外的诗人、画家、释子、医者等逸民,已没有宋末元初遗民的愤激与悲伤,也缺乏元中期逸民的失意与感慨,他们似乎一切都释然放下,尽情享受自然美景与诗画美感。但他们依然“随时以守其分”,这个“分”便是“身处仁行蹈义师,慕乎圣哲而弗殊”,“诵诗读书,佩先师之格言”,也就是依然坚守着儒家的道义与立身原则,尽管他们可以逃于老、禅而流连于山水之间,但却不会真正忘却人世与自我尊严。“据于儒”是其共同点,至于是依于老还是逃于禅,或者是隐于医或农,则随其方便而已。倪瓒有一组杂咏诗,充分表达了此种精神内涵:

我自无心何慢勤,爱憎加我亦从人。青山不改如如体,雪后阳生依旧春。(其一)

五月阴风特地寒,阖闾浦口怯衣单。饥啼野哭浮村落,我本无愁也废餐。(其二)

眼底繁华一旦空,寥寥南北马牛风。鸿飞不与人间事,山自白云江自东。(其四)^⑤

隐居之士具有独立的人格与超然的情怀,他不会在意世俗的议论与评价,因为他知道,青山不老,松

① 杨镰主编:《全元诗》第59册,第329页。

② 倪瓒著,江兴祐点校:《清闷阁集》附录,杭州:西泠印社出版社,2010年,第367页。

③ 倪瓒著,江兴祐点校:《清闷阁集》附录,第293页。

④ 倪瓒著,江兴祐点校:《清闷阁集》附录,第295页。

⑤ 倪瓒:《江渚茅屋杂兴四绝,奉寄云浦理问间似良夫居士》,倪瓒著,江兴祐点校:《清闷阁集》附录,第270页。

柏常在,环境强加于自身的所有讥评非议终会冰化雪消。但这不意味着他会失去儒者的仁爱之心,当他看到听到村落中的“饥啼野哭”时,即使自身并未遭遇如此不幸,也会怜悯其痛苦而食不下咽。至于王朝的兴废与政治的纷争,那已经无关紧要,因为尽管繁华终会散去,却不会改变人间的正道。“鸿飞不与人间事,山自白云水自东”,一旦将自我融入自然之中,生命便会获得永恒。这也是守道,守的是儒者的最高之道:仁者的情怀与超然的境界。自张载提出民胞物与的理学家之道后,便成为宋代以后文人的最高追求,它可以超越政治、种族与朝代,而成为一种建构自我人格、写作诗文作品以至立身行事的核心力量。

五

当大明王朝建立后,由于朝廷及各级政府缺员严重,亟需征召有才学者予以补充,这一大批隐逸士人也就自然成为被征聘的对象。在此一过程中,无论是辞去征召隐居不出者还是迫不得已应召入仕者,他们的基本态度都是不愿进入官场的。不过他们不愿合作并非对旧朝有所留恋或对新朝有所不满,而是由于长期闲散自由的隐逸生活使其难以再适应礼法的约束与案牍的枯燥无味。明初文人陈亮有一首题为《观陈抟传》的诗充分表达了此种心态:“寰宇方板荡,有道在山林。矫首云台馆,悠悠白云深。五姓若传舍,戈铤日相寻。虽怀蹙頞忧,终作大睡淫。世运岂终穷,大明已照临。乘驴闻好语,一笑归华阴。区区谏大夫,富贵非我心!”^①据载:“明兴,二祖皇帝时,累诏郡县征遗逸。或推轂亮,亮曰:‘昔唐尧在上,下有箕、颖。吾投迹明时,游戏泉石间,吾志嫌矣。吾岂愿仕哉?’遂掉头不出,作《读陈抟传》诗。以见其志。”^②陈亮表示大明王朝已开启一个新的时代,他为此而欣慰,却又不愿介入以取富贵,而依然希望像陈抟那样做一个受皇上尊崇优待的隐士高人,优游林下吟诗作文以歌颂新朝圣明。陈亮属于明初闽中十子之一,包括后来步入仕途的林鸿与高棅,均属于该文人群体。他们身处远离朝廷的福建,无论对旧朝新朝均抱着疏离之心态,宁可在山间林下度过余生。陈亮属于少数幸运者之一,他晚年在当地结“九老社”吟诗而终。但更多的隐逸之士却没有陈亮的幸运,他们被一次次的征召驱赶出山林而进入明初的官场,而且是去从事自己所不熟悉不喜爱的各种官差,不仅苦不堪言,而且饱受精神折磨。其中遭受打击面积最大的当属吴中文人,他们几乎都经历了入仕与贬谪的人生遭遇,有的还遭逢一贬再贬的不幸与苦难。即使像很早便投入朱明政权的浙东文人,也并未能实现其行道的儒者理想。他们不仅要受到种种的皇权压迫,还遭致淮西武官集团的猜忌与陷害。由此,他们的为官经历从行道的初衷而变为颂圣的结果,并最终集体性的覆灭终结了其历史的使命。

行道与守道,这是贯穿有元一代并一直到明代初期的士人群体所面临的两种选择,由于每个人的出身、经历及个性的不同,最终会做出或仕或隐的不同决定。但从元明之际易代前后情况看,其仕隐状况则存在很大的差异。元代是入仕难而归隐易,明初是归隐难而入仕易。如果说元代士人在失去政治理想后还有一种坚守自我尊严的选择的话,明初士人则是连同选择的自由也一并失去。因为实现了统一大业的朱元璋有足够的理由与权威迫使士人以供新朝驱使,而不再留给他们隐居的空间。他理直气壮地说:“聘士于朝,加以显爵,拒而弗受,何其侮哉!”他认为像严光那样乐于垂钓的所谓隐士,乃是不愿济人利物的奸诡之徒。如果他们处在战乱之时,“求食顾命之不暇,安得优游乐钓欤”?如果都像严光那样乐钓不仕,势必造成“民受其害,天下荒荒”的乱局。因此,“朕观当时之罪人,罪人大者莫过于严光、周党之徒,不正忘恩,终无补报,可不恨欤”^③!即使身处乱世,也应该义无反顾地出仕为官:“安有怀大本,抱厚德,视君缺佐,目民受殃,恬然自处者?若必以出非其时而不仕,

① 袁表、马荧:《闽中十子诗》,福州:福建人民出版社,2005年,第108页。

② 袁表、马荧:《闽中十子传》,《闽中十子诗》,第2页。

③ 朱元璋:《严光论》,胡士萼点校:《朱元璋集》,合肥:黄山书社,1991年,第208页。

则仲尼、孟轲居诸侯扰攘之秋，大背于彝伦之序，而仲尼、孟轲周游谒之，朕不知其何心！”^①可见无论治世还是乱世，都没有隐居不仕的理由。

朱元璋的理由当然很冠冕堂皇，为了百姓为了君主，而且还搬出儒家之孔孟先师作为榜样。然而，作为开国君主的朱元璋仅仅从政治角度去决定文人的仕隐问题，显然是缺乏足够说服力的，因为它抽掉了士人最为看重的核心——儒家之道。看一看当时人苏伯衡对于仕隐内涵的论说，便明白君臣之间对于仕隐的理解差异有多么遥远：

贤者谋道而不谋食，故贤者难进而易退也。其君知之至然后起，礼之恭然后留，信之笃然后后，故君得之而君以正，国得之而国以安，天下得之而天下以平。或遇之不以其道，则纳履去不终日矣。盖君子出非苟进也，道合则出也。处非苟退也，道不合则处也。吾知谋道而已，吾庸知富与贵哉！至贵不待爵，至富不待禄。待禄而富，待爵而贵，外也，非内也。道德以为贵，仁义以为富，斯内也，非外也。古之贤者明乎内外之分，是以难进而易退也。世之所谓贤者，知之不至，幡然而起；礼之不恭，恬然而留；信之不笃，乐然而用，而遇之不以其道，不去也。夫岂非以外者为足重欤！吾见其患得患失之不暇，而暇图谋国家、利安百姓哉？倏焉而辞职，忽焉而拜官，暮而处，朝而出，屡进而屡退，其于道何如也？^②

苏伯衡在此处所言之道其实包含有两个层面：第一是君臣之道，也就是君臣关系的界定。那就是“君知之至然后起，礼之恭然后留，信之笃然后后”，相互之间的了解、尊敬与信任缺一不可，否则便不能出仕朝廷。第二是行道之内容，那便是“道德”与“仁义”，此乃出仕之内在依据，而不是朝廷所给予的官位与俸禄。如果能够满足上述两条谓之“道合”，否则谓之“道不合”，由此也就确立了出或处的前提条件。

这显然是元代文人长期形成的行道与守道的观念，并决定着他们的人生选择。宋濂在元末之所以未能接受朝廷的征聘而入仙华山为道士，显然是感到没有满足其君臣遇合之道。而后来之所以能够被朱元璋聘请出山，也是因为他认可了朱明政权不杀人的仁义之举和“为天下而屈四先生”的礼遇、信任及理解。有学者将元明之际文人的此种选择称之为“择主心态”^③，但其选择的前提便是是否有“道”。在大明王朝未建立前，朱元璋的确显示了有道之君的一面，因而也就网罗了更多的人才。然而遗憾的是，取得天下后的朱元璋不再认为君臣之间是合作关系，需要相互间的信任与拥有共同的理想信念，而是单方面要求文人的付出与服从。于是，朝廷与文人之间对仕隐内涵理解的相差越来越远，那么“倏焉而辞职，忽焉而拜官，暮而处，朝而出，屡进而屡退”的现象终于成为官场常态，则行道与守道均难以成为文人的现实选择，山林与台阁也就均难以成为士人的理想之地，元末文人所梦想的所谓君臣遇合也便随之付诸东流。历史就是如此的吊诡，元蒙朝廷的粗疏颀预使得文人的行道步履维艰而痛心疾首，却毕竟能够悠游林下以坚守自我的操守与承担文化传承的使命，当他们觉得驱逐鞑虏、再复汉统的大明王朝给了自己出仕行道的机会时，却遭致的是忧谗畏讥、动辄得咎的尴尬境遇，这不仅使得他们的政治热情迅速减退、政治理想最终归于幻灭，同时也使他们复归大雅的文学理想成为泡影。

[责任编辑 刘 培]

① 朱元璋：《敕问文学之士十三篇》之十一，胡士萼点校：《朱元璋集》，第206页。

② 苏伯衡：《空同子晋说》，《苏平仲文集》，《文渊阁四库全书》第1228册，第843页。

③ 参看饶龙隼：《元末明初大转变时期东南文坛格局及文学走向研究》，北京：国家图书馆出版社，2017年。

人工智能伦理规范是什么类型的规范?

——从《儒家机器人伦理》说开去

吴 童 立

摘 要:人工智能伦理规范的制定是人工智能研究领域的重大议题,大多数人都遵循一种“理想规则主义”的设计思路。然而,这种思路在理论上无法成立,在实践中会带来更大风险,其深层预设是看待人工智能的工具主义态度。实际上,基于因果推理模型的人工智能具有真正意义上的自主性,有充分的理由被赋予道德主体的资格。因此,设置一种关系性规则才能更好地处理人工智能的伦理问题,这要求它们能够为自己的行为负责,而重要条件就是人工智能主体拥有一定程度的产权。

关键词:人工智能道德主体;儒家伦理规范;理想规则主义;关系性规则

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.04

一、引 言

长久以来,机器一直作为工具被视为人类能力和心智的延伸。自新千年开始,随着大数据、深度学习、仿生技术、人工知觉等领域的快速发展和不断交叉融合,具有更强自主能力的人工智能产品被不断研发出来并广泛应用。无论是具有一定“判断能力”的无人机,还是能够机智地回答问题的 Siri,都已经真正进入到人们的视野和生活中。一个共识正在形成:人类终将制造出外形和行为与自己相似的人工智能,并与它们在同一个世界中共处。这个共识自然地引发了一种担忧:人工智能会给人类社会带来何种风险?这种风险是否可以被人类预测并控制?为了控制这种风险应该对人工智能的研发和使用制定什么样的规范?政府和学术团体已经行动起来:2016 年欧洲议会发布的关于人工智能和机器人的报告,表达了其对于机器人可能给人类带来的风险的关注;联合国教科文组织与世界科学知识与技术伦理委员会于 2016 年的报告,讨论了人工智能技术进步带来的社会与伦理问题;我国在 2017 年 7 月发布了《新一代人工智能发展规划》;耶鲁大学于 2017 年组织了“*We Robot*”跨学科会议。

但分歧依然广泛存在。一种声音把人工智能宣称为人类的潜在挑战者,认为一旦人工智能具有了与人类相当甚至超过人类的智能水平,那么,它们将成为代替人类的新物种和人类历史的终结者,人类应该首要地考虑这种存在论意义上的风险。另一种声音则把人工智能当作一种具有更高自动化程度的机器,认为从弱人工智能到强人工智能的跨越还很遥远甚至永远无法实现,我们更应该关注的是对人工智能算法、标准和使用进行规范,以避免产生一系列具体的技术、伦理、法律风险。似乎人工智能要么类似于超人,要么类似于机器。这个预设又牵涉到一些更为古老和根深蒂固的观

作者简介:吴童立,山东大学哲学与社会发展学院副教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东省社会科学基金项目“分析哲学视野中的道德责任问题研究”(11090002521602)暨“山东大学青年学者未来计划”资助(11090076614062)的阶段性研究成果。

念:人类的主体性似乎与一个包含着诸如意识、自由意志、情感、善恶识别能力等的集合联系在一起。我们则将指出,尤其是在讨论有关人工智能的伦理议题时,这些预设是有害的。不假思索地接受它们,会让我们错失一些重要的思考维度。本文试图表明:并没有充分理由把主体性视为是先天地属人的,即使是弱人工智能也应当被赋予至少一定程度的道德主体资格,以某种较为对等的方式与人类在同一个社会中共处;而从关系论角度考虑人工智能的伦理规范,在理论上可以得到有效的辩护,在实践上亦有助于更好地处理人工智能引发的伦理、法律和社会问题。刘纪璐教授的文章《儒家机器人伦理》(以下简称“刘文”)代表了一种与本文大相径庭的主流思路,其论述逻辑严谨而富于洞见,与它进行对话可以更清晰地呈现出我们的问题意识。本文的讨论将从对刘文的分析开始。

二、“儒家机器人”不能做什么

刘文试图回答两个彼此相关的问题:第一,与人工智能伦理的主流理论,即阿西莫夫三定律、康德式道义论、功利主义相比,为何儒家伦理原则更好且更适合作为机器人的伦理规范?第二,如何对儒家伦理法则进行诠释,使之成为一种可以被算法化的规则?

作者首先指出了三种主流理论所面临的困难。阿西莫夫机器人定律只是宽泛地给出了不伤害、服从命令、自我保护等原则,而没有给出更丰富的要素以对不同的道德情境进行辨识、区分和比较,故无法适用于很多道德选择的情况。尤其是在伤害无法避免的情形如电车难题中,机器人将陷于进退两难无法行动的困境。康德道义论应用于机器人,会遭遇一个元问题层面的悖论:康德理论要求行动者具有自发的能动性以成为“目的王国”的公民,但机器人本质上是人造的工具,这本身就违背了康德原则。功利主义的首要问题是人们不愿意让机器人把这个原则应用于自己,同时,这个原则在有些情形中显得过于激进,以至于对个人的权利造成侵害。基于这些分析,作者进一步提出了儒家机器人的原则:“忠”被诠释为机器人对自身功能性角色的恪守,“恕”对应着一种禁止性的“消极黄金法则”,“仁”则体现为帮助人类行善并禁止帮助人类作恶的道德命令。这种儒家式机器人会积极地完成自己角色设定内的功能,在此设定之外则通常选择不进行干涉,同时能够保证不作恶和不协助作恶。作者指出,它在道德决策中的表现会优于其他几种主流模型,例如,在电车情形和天桥情形中能够以绝大多数人认同的方式行动,在自动驾驶情形中则选择优先保护驾驶员^①。

可以清楚地看到,刘纪璐教授的讨论主要针对只有局部智能与人类相当的弱人工智能,她关注的是如何设计它们的行动准则以使其更好地服务人类且不造成意外的风险。这种关注隐含了一种我称之为“理想规则主义”的预设。刘文中引用的一段话概括了这个预设:“机器伦理的终极目标……是要创造一种机器,它自己遵循一套理想的道德准则;也就是说,机器是由这个原则或这些原则决定的,它决定了可能采取的行动。”^②这种观点可以分解为两个底层主张:第一,可以设计出一种通用的、普适的理性规则体系来处理所有道德情境;第二,只要严格地使用这种规则体系,就可以使得机器人避免道德风险。与之相对应,我们可以提出两个问题:第一,存在一种普适的人工智能道德规则体系吗?第二,即使这种体系在某种意义上可以被创造出来,它是处理人工智能道德问题的最佳方式吗?我们对两个问题的回答都是否定的。

刘文的立论主要基于两个广受关注的道德思想实验,即电车难题和自动驾驶选择难题。已经有不少研究指出,这些思想实验对道德情境的设置过于抽象和简化,可能导致忽略一些重要的因素。以人工驾驶为例,MIT媒体实验室制作的“道德机器”网站,就列出了13种可能场景供受访者考虑,其中涉及司机和路人的性别、年龄段、职业、社会身份或地位、是否特殊人群(如孕妇)、是否遵守交通

① 刘纪璐:《儒家机器人伦理》,《思想与文化》第22辑(2018年6月)。

② Michael Anderson and Susan Leigh Anderson, "Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent," *AI Magazine* 28 (2007.4): 15-25.

规则、物种(人或动物)等要素^①。孙保学指出,自动驾驶难题中涉及的价值不仅是双方的生命,而是包含着多元价值维度,因此除了一些普遍原则,还应该依据情境引入特殊的价值要素(如违反交通规则者承担更多责任,孕妇和儿童享有优先权等)作为重要参量^②。如果把视角延伸到这种更丰富的情境中,儒家机器人的“优先保护司机”的功能主义法则就显得过于单薄和缺乏说服力。

电车难题的两种情形常常被视为分别属于功利主义和道义论的应用场景,但细究起来,其中要考虑的要素也很多。而且,如何对这些要素进行界定以判定它们适用于何种原则,也依然是充满争议的。例如,如果天桥上的胖子不算涉事者故不应该被牵扯进来,那么,电车支线轨道上的那个人应被算作涉事者吗?如果推胖子被视为制造了一个新的威胁因而算主动伤害,那么,电车转向支线轨道算不算主动伤害?根据什么原则来判定“把人当作工具”,又根据什么原则来判定“副作用”?情境的轻微变化也会导致对要素的不同判定。在汤姆森设计的环轨情形中,电车的支线与主线在另一端汇合为一个环轨,根据他的解释,杀死支线上的一个人就不再仅仅是避开5人产生的副作用,而成为救5人的必要手段——如果电车不是因为撞到那个人而停下来,它依然会通过环轨回头撞死5人^③。不难看到,由于没有考虑这些要素及其情境依赖的不同排序方式,儒家机器人不能有效区分电车情形和环轨情形。

刘纪璐教授也许会申辩说,之所以不考虑某些要素,是因为这些要素对人类来说是不可见的或无暇顾及的,例如,司机既无法知道路人的身份也来不及反应和判断。但是,这种能力缺乏对人工智能而言很可能不成立。未来社会完全有可能对每个个体的数据进行电子标记,人工智能可以在极短时间内进行预先识别并据此做出判断。刘纪璐教授可以进一步声称,对于一个具有特定功能的机器人,其功能范围之外的要素对于道德判断而言是无关的。但是,一个基于功能的行动所涉及的范围并不总是能够被泾渭分明地界定出来。此外,如果即将撞到的路人是一位军政要人,其突然死亡可能导致更大的混乱和伤亡,那就需要更加谨慎地考虑“一视同仁”的原则是否适用。

这些理由都不是决定性的。刘纪璐教授可以综合考量多种因素在不同情境中的取舍和配比,通过添加次级法则对他的儒家机器人进行调整,其规则体系在原则上仍然可以得到辩护。我们必须对理想规则主义给予致命一击。这个论证的最严格的版本是哥德尔给出的。20世纪初,他曾判决性地证明了不完备性定理,即在任何一个丰富到足以包含算术的形式系统中,系统的一致性都不可能在这个系统自身之中得到证明。这种特性也可以延伸到语义系统中:“在语言A的内部不可能给出一个对于它自身的完全的认识论描述,因为A的句子的真理概念不能在A的内部得到定义。这个定理乃是包含算术的形式系统中不可判定命题的存在的真正根据。”^④至于道德的理想规则系统,尽管与这种形式系统不尽相同,但其真依然部分地依赖于系统的一致性,故无法避免地具有某种不可判定性。而且,道德规则系统的问题甚至更复杂,它还具有另一重真值来源,即人类的道德直觉和理性辩护。这些道德直觉丰富多元,而且时常彼此冲突或不一致。在电车难题中,这种冲突体现为,哲学家对选取哪种理由为主流的选择进行辩护产生了严重的分歧^⑤。在自动驾驶难题中,直觉的不一致表现地更为明显:人们普遍认为配备功利主义算法的自动驾驶汽车最符合道德,但并不想购买这种汽车。不能把这种现象简单地视为私心与道德感的斗争,或是源于某种类似意志薄弱的不彻底性,更恰当的方式是把它理解为两种关于正确性的不同标准的冲突。赵汀阳因此评论道:“严格地

① <https://www.techrepublic.com/article/mits-moral-machine-crowdsources-decisions-about-autonomous-driving-but-experts-call-it-misguided/>.(登录于2018年10月1日)

② 孙保学:《自动驾驶汽车的伦理困境——危急时刻到底该救谁》,《道德与文明》2018年第4期。

③ J. J. Thomson, “Killing, Letting Die, And the Trolley Problem,” *The Monist* 59(1976;2): 204-217.

④ 转引自 S. Feferman, “Kurt Gödel: Conviction and Caution,” in *Gödel's Theorem in Focus*, ed. S. G. Shanker (London: Taylor & Francis Routledge Press, 1988), 105.

⑤ 主要的观点有以下几种:(1)双重结果理论;(2)双重义务理论;(3)个人权利理论;(4)双重程序理论。

说,这是人的悖论,不是机器的悖论。机器只是遵循规则而已,问题在于我们不知道应该为自动汽车选定什么样的规则。”^①

面对纷繁复杂的情境和彼此冲突的直觉,人类本能地想要找到一种简单的、标准的规则体系。但是只要观察一下我们的日常生活,就会发现这种理想道德行为指南很少能够实现,如果回顾一下人类历史,还会发现这种想法有时甚至是危险的。人们或许会把这归结为诸如人类情感和理性的不一致,每个人有着独特的个体性或彼此差异的利益诉求等。人工智能的出现又一次激发了人类对理想规则体系的诉求。与人类不同,人工智能没有情感干扰、没有自我边界、没有利益诉求,能够绝对理性地遵从指令,用一个教科书式的规则体系对它进行规范似乎是理所当然的。但是,这个貌似无懈可击的推论中存在着一个未言明的预设,而我们认为这个预设是错误的。

按前文的分析,理想道德规则体系并不存在。而认可“人类可以不按照理想规则行动”的依据,除了上述事实之外,还在于对人类道德主体资格的认可——人们有权按照某一个可以得到辩护的道德直觉来行动,如果这一行动的理由和结果与共同体认可且得到充分辩护的某种准则不一致,行动主体应该承担道德责任。由此反观,认为“人工智能只能按照理想规则行动”的依据,恰恰在于人工智能没有这种道德主体资格。但是,缺乏情感、自我边界和利益诉求,并非没有主体资格的理由。这种观点背后的真正预设,正如琼森所言:人工智能只是纯粹的机器和工具^②。刘文虽在引论部分谈到了“人工道德主体”,但在论证过程中却并未涉及。我们在后文将指出,这一立场在理论上是无法得到有效辩护的,在实践上则难以处理人工智能引发的一系列社会问题。抛弃这一立场,则会从根本上改变我们对人工智能伦理规则的构想方式,以及对人类与人工智能关系的看法。

三、人工智能主体意味着什么

面对人工智能这一“新物种”,大多数人并没有做好心理准备。我们会把战胜人类顶级棋手的AlphaGo称做“阿尔法狗”,这种暗含贬低的称呼折射了人们对待人工智能的心态:一方面承认它在某方面智能上已经远超人类极限,另一方面则认为它不过是一个没有智慧和心灵的低等造物,一个机械装置,一个工具。在这里,人类的智能、自主意识、情感、道德等能力似乎被想象成一种难以探究的、甚至带有神秘色彩的东西。这些东西为人类所独有,人因此配享道德上的主体资格。但是,这种“独有性断言”真的完全成立吗?即使人工智能真的在这些方面与人类有重大差别,这能构成它们不是道德主体的有效理由吗?

一个最常见的说法来自对图灵测试的攻击。塞尔在《思想、大脑和程序》一文中提出了著名的“中文屋”思想实验,用来证明人工智能只是一堆程序,它根本没有“理解”自己在做什么,故没有真正的智能。假设密室里有一个人按照某个程序操作一些字符串,来对外面的人递进来的中文问题字条以中文字条进行回答,那么,尽管此人完全不懂中文,但外面的人会以为他懂得中文^③。把中文屋里的人换做人工智能,就可表明:即使通过了图灵测试,也并不代表具备了真正的理解和智能。我认为,这种观点既过高地估计了人类的“理解”,也过低地估计了人工智能的“计算”。

让我们对上述思想实验稍加改动:有一个英语国家的人被植入了一种大脑芯片,此芯片可以在极短的瞬间把英文翻译为中文(也可以把中文翻译成英文),这个人通过一段时间的练习可以熟练地与中国人交谈,由于芯片信息传递速度非常快,他也完全适应了这种交流方式,以至于常常意识不到自己是在通过芯片的“翻译”在和中国人谈话。这种技术在未来是完全有可能实现的,如果我们问那个人是否会说中文,他很有可能回答“是”,至少不像中文屋情形中那样非常确定地给出否定回答。

① 赵汀阳:《人工智能“革命”的“近忧”和“远虑”——一种伦理学和存在论的分析》,《哲学动态》2018年第4期。

② D. G. Johnson and K. W. Miller, “Un-making Artificial Moral Agents,” *Ethics and Information Technology* 10(2008; 2-3): 123-133.

③ John R. Searle, “Minds, Brains and Programs,” *Behavioral and Brain Sciences* 3(1980; 3): 417-424.

人们经常认为理解伴随着的一种特殊的感觉和能力,这个思想实验则告诉我们,“理解的感觉”完全可以通过偶然的方式被建构出来,因此它不像人们想象的那么重要。这反过来就证明了,“理解”的核心特质是能够在相关情形中“使用”某种规则。这一点在下棋的情形中体现得更加明显:没有任何证据表明柯洁比 AlphaGo 对围棋的理解更加深刻。而且,塞尔的支持者也低估了人工智能使用规则所需要的“能力”的复杂程度。中文屋思想实验的误导之处在于它把这种能力简化为一个程序和几张纸条,但是这个程序至少包括了对词性区分的规则、对句法组织的规则、对句子属性区分的规则、同一个词在不同语境中的应用规则、中文日常知识的数据库,等等。使用这个程序,也不仅仅是输入一个字符串这么简单,而是涉及复杂的、多步骤的操作。丹尼尔·丹尼特因此总结道,我们总以为人类的理智能力来自于他们能理解,其实理解本身不是一种原因,而是一种效果,它从成堆的能力中涌现出来,是各种能力叠加生成的^①。对“理解”的这种分析和还原表明,我们没有自认为的那么“理解”,人工智能也不是想象中的那么“无理解”。看来,人类是时候放下对理解能力之独有性的傲慢偏见了。

另一种对人工智能主体资格的质疑,其理由是人工智能缺乏一些必要的心理成分,如情感和感受^②。这种观点认为,苦乐、爱恨、羞耻、自尊等情感和感受是人格和德性的基础,缺乏这些特质就构不成道德上的主体。这是一种典型地来自人类经验的立场:我们的确是在各种情感和感受中建构起自我的人格,辨识和塑造了自身的道德品质。但是,这并不表明它们就是主体性和道德的先天条件。康德已经给出了一个著名的反驳路径:主体性来自于为自身订立并遵守一种可普遍化法则的能力,它属于包括但不限于人类的任何理性存在者^③。情感主义的支持者也许会说,至少同情或移情应该被视为道德能力的一个基石,如果缺少了它,道德所必须的交互主体性和敏感性将会坍塌。同时,心理成分依赖于人类的生理结构,人工智能没有这样的结构也就不具有相应的情感和感受^④。我们对此的回应是,应该对“情感反应”和“情感体验”做出区分。人工智能的确不具备人类的情感体验,但这对主体性和道德资格都不是必须的。而且,设计者完全可以用一些规则设置来让人工智能做出与情感反应等价的行为,例如,把同情心定义为“己欲立而立人”或“己所不欲勿施于人”,把羞耻感定义为“对于被规定为错误的行为,每观察到一次则为其负值增加一个分值的权重标记”。

对人工智能主体资格最主要的反驳是,它缺乏真正的自主性。这类反驳主要集中在三个方面。第一,自主性要求一种内在状态,内在状态由欲望、信念和其他有意识的状态组成,以保证行动是出于主体的意图做出的。人们普遍认为人工智能缺乏这种内在意图。有论者进一步提出,意图应是自然生成的,而人工智能的所谓“意图”无非是设计者植入的东西^⑤。第二,自主性要求行动者对于自己的行动有所意识,因为只有有意识的行动才具有道德属性,才能够被赞扬或谴责^⑥。然而,人工智能被认为是不具有意识的。第三,自主性要求行动者具有自由意志,能够做出真正的选择被视为自主性的一个特征。定律可以限制但不能构成人类的自主性,但是对于人工智能来说,代码形式的定律构成并定义了它的全部行为,它没有超出定律的自由意志^⑦。

① 丹尼尔·丹尼特:《直觉泵和其他思考工具》,冯文婧、傅金岳、徐韬译,浙江:浙江教育出版社,2018年,第341页。

② Owen J. Flanagan, *The Science of the Mind* (Cambridge: MIT Press, 1991), 252–254.

③ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. Mary Gregor (Cambridge University Press, 2011).

④ Georges Rey, “Functionalism and the Emotions”, in *Explaining Emotions*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1980), 163.

⑤ D. Johnson, “Computer Systems: Moral Entities But Not Moral Agents,” *Ethics and Information Technology* 8(2006:4), 195–204.

⑥ B. Friedman and P. H. Kahn, “Human Agency and Responsible Computing: Implications for Computer System Design,” *Journal of Systems and Software* 17(1992:1): 7–14.

⑦ Mireille Hildebrandt, Bert – Jaap Kroops and David – Olivier Jaquet – Chiffelle, “Bridging the Accountability Gap: Rights for New Entities in the Information Society?,” *Minnesota Journal of Law, Science & Technology* 11 (2010:2): 497–561.

在我看来,这些观点貌似有理,实则独断。自主性的概念并未包含如此多的要求,它们主要来自于对人类经验的耦合。本文无意在形而上学层面讨论诸如“意识的本质”“自由意志是否存在”这类问题,我们的关注点在于阐明一种在直觉上有效、在经验中可行的对自主性的理解,以澄清何种行动者有资格被视为道德主体。首先,内在意图与内在心理状态的类比是模糊的甚至隐喻性的。有时候甚至连我们也说不清自己的欲望和信念来自哪里、如何形成,在康德主义者看来,它们不过是一种被给予之物。所谓内在的、自然生成的特性,更多地是基于一种未经充分辨析的经验性感受,其是否成立都很可疑,更谈不上是本质特征。自主性的实质是一种自治,正如弗洛里迪·卢西亚诺和杰夫·桑德斯所指出的,是在没有外部刺激的情况下可以自己调整内部状态或特征,从而不受他者(即人类)干预地控制自己的行为;进一步的要求是,通过改变自己的特征或内部状态来改进自身规则^①。面对一个这样的人工智能,我们很难拒绝承认它具有真正意义上的自主性。萨尔托指出,即使它的意图不是“原初的”,只要人们对他进行了“认知授权”,那么机器人按照规则自主产生的决策都可以视为出于自身意图的^②。其次,关于有意识地行动之要求——暂且不说意识极有可能是一种涌现出来的效应甚至幻觉^③,就连“有意识地行动”之定义本身也存在争议。以自动驾驶为例,如果人工智能可以提前对情况做出预判并且根据某个规则行动,有什么理由说它不是有意识地这样做呢?对于意识的经验性感受的执念,再一次影响了人们对问题实质的把握。况且,意识对于道德责任也不见得是必须的,实用主义观点的支持者认为,具有稳固的、可观察的行为就足以支持我们对道德主体的责任要求^④。最后,自由意志与自主性、道德主体资格的强相关性也是相当可疑的。法兰克福已经出色地论证,道德责任并不依赖于一种基于可供取舍的可能性(alternative possibilities)的自由意志观点^⑤。康德认为,自由意志不在于跳出规则,而恰恰在于遵从规则。在这个意义上,纳多甚至声称只有机器人才有真正的自由^⑥。

因此,一种能够独立地对情况进行判断,通过调整和使用规则做出决策的人工智能,具有一种真正意义上的自主性,应当被赋予道德主体的资格。人们或许仍然对此抱有疑虑。中文屋里的图灵机器人的刻板印象挥之不去,目前主流的深度机器学习机器人,只是用概率计算的方式把海量大数据与多层神经网络进行耦合,这看起来只是一个没有能动性的高级木偶。然而,近年来人工智能算法领域兴起的因果推理模式,为机器人具有真正的“智能”带来了曙光。加州大学洛杉矶分校计算机系的玻尔(Judea Pearl)教授和朱松纯教授是此领域的代表人物,玻尔的《因果性》一书在2011年获得了计算机图灵奖。根据朱松纯的介绍,不同于流行的“大数据、小任务”模式,这是一种“小数据、大任务”模式。前者的目标是通过大数据匹配来实现鹦鹉学舌式的精确模仿(被动学习),后者的目标则是让人工智能通过观察学习和因果推理,在复杂情况中自主地找到合理解决方案。任务的完成并不是像AlphaGo那样通过无数次的大数据训练实现的,而是通过动机—观察—推理—假设—验证这样的过程实现的。这种方法类似于人类解决问题的方法,是归纳学习(inductive learning)和演绎学习(deductive learning)的结合。沿着这个方向设计的人工智能,可以通过一个定义好的身体基本行动功

① Floridi Luciano and Jeff Sanders, "On the Morality of Artificial Agents," *Minds and Machines* 14(2004;3):349-379.

② Sartor Giovanni, "Cognitive automata and the Law: Electronic Contracting and the Intentionality of Software Agents," *Artificial Intelligence and law* 17(2009;4):253-290.

③ K. Frankish, "Illusionism as a Theory of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* 23 (2016;11-12):11-39.

④ M. Coeckelbergh, "Moral Appearances: Emotions, Robots, and Human Morality," *Ethics and Information Technology* 12 (2010;3): 235-241.

⑤ Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *The Journal of Philosophy* 66 (1969;23): 829-839.

⑥ J. E. Nadeau, "Only Androids Can Be Ethical," in *Thinking About Android Epistemology*, ed. K. Ford et al. (Cambridge: MIT Press, 2006), 241-248.

能和一个包含价值函数与决策函数的模型空间,做出具有真正自主性的行动^①。

不难发现,这样的人工智能不是按照一个标准手册来行动,而是用常识和理性对特殊情形做出回应。关键是,如同人类行动一样,这种回应的方式不能被完全预测到——我们不能再把他们简单地视为机械工具了。对于这样的人工智能,丹尼尔·丹尼特建议人们最好使用“意向立场”(the intentional stance)去理解和对待。意向立场通过诸如欲望和信念等认知状态去理解一个实体的行为,它代表了我们解释和预测可以采取有目的行动的复杂实体之行为的唯一可能视角。与物理立场和设计立场进行对比,有助于我们更清楚地理解这种视角。物理立场是通过以自然法则为说明框架的物理性质或条件来解释实体的行为,如用气压、温度、湿度等变量关系来解释为何下雨;设计立场则是通过装置的设计或功能来说明实体的行为,如用设计原理来说明手表为何能指示时间。这两种立场显然难以说明人工智能的自主行为,相反地,如果我们使用意向立场,把人工智能当作理性智能体来看待,就可以通过分析它所处的场域、身位和动机,来判断它所具有的欲望和信念,并大致预测它将决定采取何种行动来实现其目的^②。如果我们认识到更完善的自主能力是人工智能的发展趋势,就不得不承认唯有采取意向立场,才能更加准确地理解和预测它们的行为,才能最大程度地避免它们带来的各种问题。由于这种立场也是人类理解自身和其他高等动物的方式,它也就自然地赋予了人工智能一种“类人的”而非“拟人的”属性以及真正的主体资格。我将进一步阐明,这种视角会改变人类对自身与人工智能关系的理解方式,从而启发人们用一种新的伦理和行动规则来对人工智能进行设计。

四、从正确性规则到关系性规则

与人类共处于同一个世界,作为行动主体的人工智能会以何种方式、何种规则做出具有道德意义的判断呢?如前文所述,具有自主性的人工智能,其行动是由外来的数据、构成性的任务和内在的推理模型共同构成的。观察数据主要用于学习统计要素的相关性,推理模型构成了判断和决策的能力,而任务则不只是作为被给定的功能角色那么简单。引发人类偏好的任务,是生物进化 and 文化传承所塑造的一些值得追求的价值,以及它们与其他价值错综复杂的相互关系。不同的任务要求从环境中提取特定变量而忽视其他变量。这些都需要学习和推理,而不是通过简单的设定就能实现的。可见,即使对于用来“驱动”人工智能的价值函数来说,自下而上的观察学习也至关重要。道德是社群行为规范的一种,当人工智能进入人类的社群,它首先要观察社群的规范、理解社群的诉求、把握社群的内部和外部关系,这些是人工智能进行道德判断必不可少的训练。一个理想规范手册无法穷尽情况的复杂性,如同人类一样,人工智能的道德训练只能在大量的具体案例中,尤其是在互动中才能逐渐塑造出“道德品格”。这种品格包含了对情境的敏感性、对核心要素的辨别、对次级相关性的提取和权衡等,唯有据此做出的道德判断才能被认为是正当的、可靠的和相对安全的。

如此看来,电车难题也许并不是一个最具代表性的案例。它通过一种抽象过滤了若干要素,把细微而复杂的道德考量极端化为非此即彼的选择。尽管这种情形有出现的可能,但这绝不是日常和典型的道德情形。最近正在热播的剧集《都挺好》可以为我们提供一个更加常见的伦理情境。假设现在有一个人工智能保姆来照顾父亲苏大强,它该以何种方式处理遇到的日常问题呢?请注意,这里的人工智能不是一个只会被动地接受人类指令的服务工具,它可以自主地进行决策。为了在这个问题家庭中照顾好这个爱找麻烦的老人,人工智能需要知道哪些事物和行为对老人有好处、哪些应该被禁止,它还需要了解老人的脾气性格以找到最能够让他接受的服务方式,它也要了解雇主(老人

^① 朱松纯:《浅谈人工智能:现状、任务、构架与统一》, http://www.stat.ucla.edu/%7Esczhu/research_blog.html # VisionHistory.(登录于2018年3月4日)

^② 丹尼尔·丹尼特:《直觉泵和其他思考工具》,冯文婧、傅金岳、徐稻译,第87—92页。

子女)的要求和偏好,理解他们的家庭关系甚至清楚他们的财务状况。在如此复杂的情形中,不可能预先设计出一个最优解植入到机器人的数据库中,也不可能指望它一开始就把所有事情处理得当。人工智能与人类保姆一样,需要与这个家庭逐步磨合,通过一次次的互动来积累和调整自己的数据库,反向推理、学习和估算这个家庭成员的价值函数,从而成为一个良好的功能角色。

在这里,真正的学习是一个交互的过程,但人工智能的交互性方面往往被低估。香农的信息论认为,交流就是编码和解码,只要双方有一个共同的码本和一些共享的背景知识,就总是能够成功实现通讯^①。这种观念的影响一直持续到今天。大部分人仍然认为,码本和背景知识理所当然地可以被标准化,此为理想规则主义的来源之一。被忽略的是,背景知识不等于公共知识,更多情况下它是“本地知识”。如果交流双方没有共享同一个本地知识,就很难从对方的“编码”中准确地提取意义。例如,西方人不太理解中国电影《流浪地球》中人类带着地球逃离太阳系这一故事设置,中国人也常常抓不住西方笑话的“笑点”。要掌握这种本地知识,需要引入一种关系性视角:我们总是在一种(至少是想象的)关系中把握具体的“应当”。朱松纯总结道:“两个人之间至少要表达五个脑袋(minds):我知道的东西、你知道的东西、我知道你知道的东西、你知道我知道的东西、我们共同知道的东西。还有,对话的时候你的意图是什么等等诸多问题。”^②

关系在道德中的重要性早已耳熟能详。利奥波特则论证了伦理关系的可拓展性,他指出伦理所适用的“共同体”概念是逐步扩大的:最初只适用于主人,然后扩展到人类,未来还应该进一步扩展到“土地”——包括土壤、水、植物和动物^③。我们不知道伦理关系是否真的能拓展到土地上的一切,但它至少应该包含具有自主性的人工智能。笔者认为,应该区分两种不同的规则:正确性规则和关系性规则。前者是一些得到伦理辩护的正确行为准则,后者则是引导与共同体达成合理关系的那些机制性行动框架。诚然,人类需要对人工智能嵌入一些守则式的正确性规范,但从关系主义的视角来看,这些规范至多是次级规范。既然人工智能有资格作为道德主体,那么在有些规范之上还应该有一些更高级别的规范,即指导主体间互动方式的关系性规范。

我们无意穷举这类规范,在此仅展示一条作为示例:人工智能应当做那些其所处的共同体会给予正面反应的事情,避免做共同体会给予负面反应的事情。需要指出,其中的“正面反应”和“负面反应”都是动态的,因为社会规范就是人们在竞争与合作过程中达到的“准平衡态”。社群规范可以是多维的,其中的平衡也是动态的。事实上,刘文中提出的三条儒家规范,即忠(忠诚)、恕(互惠)、仁(人道)都带有强烈的关系性色彩。遗憾的是,作者对它们进行了一种标准规范式解读:“忠”被定义为忠于角色,行文中又对角色职责进行了类似于行为守则的明确规定;“恕”所表达的“己所不欲勿施于人”被解读为一个禁止行动的类别清单;“仁”则被简化为“做好事要请示人类”和“禁止协助作恶”^④。不难发现,这种解读把多元的、立体的、动态的关系扁平化和静态化了,作为关系主义之核心特征的语境论和交互性也就不复存在。儒家式伦理倾向于把个体看作是内在地归属于群体的(不同于西方文明“个体组成群体”的观念),从而强烈地要求用一种关系主义的方式理解伦理规范。因此,一种真正的儒家机器人需要嵌入的是这种关系性和结构性的规则。

在关系主义的视角下,一个自然的问题是:人与人工智能是什么关系?既然前文已经为人工智能的主体地位做出了辩护,那么,首先可以肯定的是,我们不主张一种工具性关系。除此以外,两个主体之间还可以有主奴关系、领导关系、伙伴关系、情侣关系等多种关系。我们建议,可以对这些类型的关系持有一种开放态度。正如人们之间的关系是在一种社会结构和生活场景下经过自然平衡

① C. E. Shannon, "A Mathematical Theory of Communication," *Bell Labs Technical Journal* 27 (1948:3): 379-423.

② 朱松纯:《浅谈人工智能:现状、任务、构架与统一》, http://www.stat.ucla.edu/%7Eesczhu/research_blog.html # VisionHistory.(登录于2018年3月4日)

③ 奥尔多·利奥波特:《沙乡年鉴》,侯文惠译,长春:吉林人民出版社,1997年,第193-213页。

④ 刘纪璐:《儒家机器人伦理》,《思想与文化》第22辑(2018年6月)。

而建立起来的,人工智能与人的关系也应在同样的过程中得到观察和发展。

不过,对于道德主体之间的关系,仍有一些必要的前提需要强调,其中最核心的就是为自己的行为负责。负责的首要条件就是能够接受惩罚。有人认为人工智能先天地缺乏对惩罚的敏感性,惩罚所具有的威慑、补偿、劝诫三大作用对它们都不成立,理由是人工智能既不会产生恐惧、愧疚这样的情感,也不具有赔偿能力。这种观点没有看到,惩罚的关键并不在于被惩罚者的主观体验,而在于对其后续行为产生的实际影响。只要内置了关系性规则的人工智能可以接受到公众的正面或负面反应并据此调整自己的行为,惩罚对它们就是具有客观效力的。至于补偿的能力,我们为什么不能给予人工智能以一定程度的产权呢?法学家乌戈·帕加罗创造性地提出了“数字特有产”的概念。他指出,古罗马的奴隶主一方面为了保证奴隶可以作为代理人进行自主交易,另一方面保证自己的利益不受奴隶行为的负面影响,而赋予奴隶或家子一定数额的独立财产,即“特有产”。受此启发,他建议通过数字账户的形式赋予人工智能以“数字特有产”,它可以是一种保险,也可以是主人私有产权的延伸(例如增加担保)^①。我认为,其中一部分还可以通过社会公共基金的形式来支付,其数额可用事故概率和补偿成本经过大数据测算来决定。一旦拥有了独立产权,人工智能就可以作为法律上的代理人自主行动(例如,与交易方签订合同),并有能力对自己的行动负责。这样,在未来世界人工智能将作为一种独特但真正意义上的社会成员,与人类共同参与到社会生活中去。

五、结 语

自古希腊以来,自然物和人工物的区分成为人类认知的一个基础性分类框架,随着现代生物学的发展,它又与有机体和无机体的区分相结合,融入到人们对生命的理解中。这一分类学曾经彰显出人类执着而强烈的自我意识,也限定了人类认知事物的边界。而当我们站在即将到来的人工智能社会的十字路口时,更加细致的反思和分析告诉我们,这个边界并非如想象的那样清晰和坚固。现在还没有证据表明硅基的人工物不可能具有生命,更没有充分理由断言具有真正自主性的人工智能不能被赋予主体资格。我们应该以一种更加对等和开放的态度与这个新的“物种”相互认识,相互适应。尽管现在还难以想象人工智能具有情感体验和自我意识,但作为一个行动主体,它们与我们并无二致。如果用一种因果推理模型和关系主义规则来设计人工智能,它们与我们的“思维方式”也会大致相似。

但是,也不能由此断言人工智能与人类没有实质性差别。至少存在着三个真正的差异,可能会造成人工智能的行为和社会结构产生显著偏离。第一,人工智能可以通过联机成为一个“荣格式集体存在物”,它们的个体边界在原则上是可消除的。第二,人工智能具有一种“苏格拉底式的透明性”,对它们而言不存在人类那样的“认知”与“接受”之间的鸿沟,或者说,它们是先天地知行合一的。第三,人工智能原则上可以通过数据复制转移实现“不死”,生存也不是它们的首要需求。不难设想,根据这些特征形成的人工智能社会(假设独立于人类社会),很可能会演化出完全不同的社会结构。因此,如何与这样一类行动主体共处于同一个社会,仍是摆在人类面前的重大课题。一种乐观的看法把人工智能视为服务型机器,一种悲观的看法则把它们视为完全异于人类的怪物,二者都是偏颇的,更加理智的看法是把它们当作一个可交流但有差异的族类。与这个族类和谐共处无疑是一个巨大的挑战,但类似挑战在人类的历史和现实生活中都曾反复出现。无论人工智能社会将带来什么,都是人类必须要积极面对的。

[责任编辑 邹晓东]

^① 乌戈·帕加罗:《谁为机器人的行为负责》,张卉林、王黎黎译,上海:上海人民出版社,2018年,第110—132页。

香港中国现代文学研究三十年:1949—1979

李 城 希

摘 要:1949 年至 1979 年的三十年间,香港的中国现代文学研究呈现繁荣面貌,不仅研究主体人数众多,而且随着时间的推移和时代的不断发展,形成了不同的研究群。在时代及学术自身等多重因素的共同作用和影响下,香港在鲁迅研究、中国现代作家作品研究、现代文学史料的收集和整理、中国现代文学史著的撰写、现代文学比较研究、境外中国现代文学研究的输入等诸多方面,都取得了重要成就并与世界持续互动,产生了广泛深远的时代及历史性影响。香港的中国现代文学研究是中国现代文学研究的重要组成部分,1949 年至 1979 年之间的香港中国现代文学研究,成为中国现代文学向海外传播,以及海外认识和理解现代中国文学及文化的重要桥梁。对中国现代文学研究的完整认识,离不开对香港中国现代文学研究全面、系统、深入的历史性探讨。

关键词:香港;中国现代文学研究;中国现代作家;鲁迅研究

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.05

一、香港中国现代文学研究的历史状态

1949 年前后,随着一大批中国现代作家及知识分子移居或流亡香港,香港中国现代文学研究形成了一个爆发期,并且此后一直保持着长盛不衰的发展势头^①。1949 年至 1979 年三十年间,香港的中国现代文学研究,不仅研究主体人数众多,而且随着时间的推移和时代的不断发展,形成了不同的研究群,在时代及学术自身等多重因素的影响下,在鲁迅研究、中国现代作家作品研究、现代文学史料及作品的收集和整理、中国现代文学史著的撰写、现代文学比较研究、境外中国现代文学研究的输入、中国现代作家访谈等诸多方面,都取得了重要成就并与世界持续互动,产生了广泛深远的时代及历史性影响。然而,尽管改革开放至今已有四十年之久,香港回归也已二十多年,大陆地区在相当大的程度上依然忽略或遗忘了香港中国现代文学研究这一历史。

虽然早在 1986 年杨洪承即已发表《香港中国现代文学研究综述》一文,敏锐注意到香港中国现代文学研究这一问题并“综述”20 世纪 50 至 80 年代初的研究状态,“但由于香港与祖国暂时的隔离”^②所致学术环境的直接影响,有限的史料使得该文的描述与史实的复杂、多元和丰富性相距甚远^③。此后学界关于这一问题的研究不仅未能取得相应进展,而且被进一步忽略或遗忘。时隔十年的 1995 年,黄

作者简介:李城希,厦门大学中文系副教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社科基金一般项目“香港中国现代文学研究史(1949—1979)”(17BZW170)的阶段性成果。

① 仅从研究成果来看,初步统计,1949 至 1955 年之间香港出版的中国现代文学研究类专著就多达 36 部,报纸期刊论文难计其数,特别是 1952 年《中国学生周报》等期刊陆续创刊之后,香港中国现代文学研究更加自觉。

② 杨洪承:《香港中国现代文学研究综述》,《山东师范大学学报(社会科学版)》1986 年第 3 期。

③ 因受限于资料,该文还存在一些问题,如把李辉英的笔名“林莽”误认为是另一作者,这一问题在黄修己所著《中国新文学史编纂史》一书中仍然存在(北京:北京大学出版社,1995 年,第 419—421 页);又如“香港自身中国现代文学研究工作的草创,主要由曹聚仁、李辉英、赵聪等几位来自祖国内地的三十年代老作家发起”,史实是,1927 年 2 月 17 日鲁迅南行之后,香港即已开始关注并研究新文学。其他如 20 世纪 60 年代“曹聚仁依然是这支研究队伍中的主力”等观点,亦与史实不符。

修己在他的《中国新文学史编纂史》一书中对香港的中国现代文学研究作了总体否定性的认识和评价:“香港至今还是个现代文学研究很不发达的地区,学界于中国新文学比较隔膜,收集资料工作虽有个别热心者(如李立明)做过,因属起步性的,错漏颇不少。”^①1997年香港回归之际,古远清在《香港当代文学批评史》一书中,对香港中国现代文学研究作了进一步的否定性评价:“在50年代,从事这项工作的人寥寥无几,把它作为一门学科看待的人更是没有。在香港各所大学,均无人专门从事现代文学的教学与研究工作”^②,也就是说,50年代的香港中国现代文学研究几乎是一片空白。

也许正因为这样,黄修己在《中国新文学史编纂史》一书中,对香港中国现代文学研究还有所论述^③,但时隔13年之后的2008年,在他主编的《中国现代文学研究史》一书中,却只字未提1949年之后的香港中国现代文学研究^④,2015年刘卫国在其《中国新文学研究史》一书中,同样未置一辞^⑤。中国现代文学最有影响的鲁迅研究也是如此,张梦阳在他的《中国鲁迅学通史》^⑥以及王家平在他的《鲁迅:域外百年传播史1909—2008》^⑦中,均未提及香港鲁迅研究。稍一回溯,还可以发现,20世纪80年代之后陆续出版、“选录资料时尽可能注意国内外不同地区、不同历史时期的研究文章”^⑧的大型史料丛书《中国现代文学史料汇编(乙种)》,均未收集1949年之后香港的相关研究资料。唐弢、严家炎等人所著《中国现代文学史》三卷本及简编本、钱理群等人所著《中国现代文学三十年》初版及修订本、朱栋霖等人所著《中国现代文学史(1915—2016)》等中国现代文学史著、杨义所著《中国现代小说史》等专门史著^⑨,均未见香港中国现代文学研究的注释或参考文献。相反,夏志清1961年出版的《中国现代小说史》所列参考文献中,仅1949至1961年之间的香港中国现代文学研究专著就有11部^⑩,外加期刊如《今日世界》及论文等^⑪。由此,深信内地不少研究者受其影响,以为1949年之后的香港中国现代文学研究不过如此。

香港、台湾地区,以及海外相关研究同样如此,至今未见对1949年之后的香港中国现代文学研究全面、系统、深入的探讨和认识。曾经参与香港中国现代文学研究的中国现代作家及知识分子仅有曹聚仁、李辉英、徐讦、司马长风、叶灵凤以及姚克等少数几人受到现今香港学界的关注但主要限于其创作^⑫,这与1949年之后香港中国现代文学研究所取得的成就及其广泛的世界性影响相比,显然很不相称。

史实是,仅就香港中文大学等的大学图书馆,和联合、新亚、崇基书院图书馆,以及香港电影资料馆等所藏香港中国现代文学研究资料来看,如果说1927年鲁迅南行香港之后直到1949年之前,香港中国现代文学研究已经开始但尚未走向自觉,尤其是与大陆地区还未产生明确的界限,那么,1949年前后随着一大批中国现代作家及知识分子移居或流亡香港,香港中国现代文学研究在特殊的历史时期及特殊的生活境域中不断展开并取得了不可忽视的历史性成就,主要表现在:

1.研究主体人数众多。1949至1979年之间的香港中国现代文学研究主体至少在百人以上,其

① 黄修己:《中国新文学史编纂史》,第247页。

② 古远清:《香港当代文学批评史》,武汉:湖北教育出版社,1997年,第76页。

③ 参见黄修己:《中国新文学史编纂史》,第419—431页。

④ 参见黄修己主编:《中国现代文学研究史》,广州:广东人民出版社,2008年。

⑤ 参见刘卫国:《中国新文学研究史》,北京:社会科学文献出版社,2015年。

⑥ 张梦阳:《鲁迅学通史》,广州:广东教育出版社,2001年。

⑦ 王家平:《鲁迅:域外百年传播史1909—2008》,北京:北京大学出版社,2009年。

⑧ 《郭沫若研究资料·例言》(上),王训昭、卢正言、邵华、肖斌如、林明华编:《中国现代文学史料汇编》(乙种),北京:中国社会科学出版社,1981年,“例言”页。

⑨ 此处提及的几部文学史著作作为学界所知,故不一一注明出版社及出版年月等信息。

⑩ 参见夏志清:《中国现代小说史》,刘绍铭等译,香港:香港中文大学出版社,2015年,第473—500页。

⑪ 参见夏志清:《中国现代小说史》,第449页。

⑫ 参见香港文学评论出版社2010年前后陆续出版的《李辉英作品评论集》《徐讦作品评论集》《曹聚仁作品评论集》《司马长风作品评论集》《叶灵凤作品评论集》,以及卢伟力编:《香港当代作家作品选集·姚克卷》,香港:天地图书有限公司,2017年等。

中仅1948年前后移居香港的中国现代作家就有大约60人,如果加上抗战爆发以及20世纪60年代前后移居香港的中国现代作家就更多,其中不少作家参与了中国现代文学研究^①。随着时间的推移和时代的不断发展,香港本土及外来研究主体不断加入其中并由此形成不同的研究群,共同推动香港中国现代文学研究不断发展。

2.存在空间巨大。由于言论及出版相对自由,外加美国等境外资助,1949年之后香港的期刊、报纸、出版社数量众多。初步统计,1949至1979年之间出版过中国现代文学研究专著的香港出版社至少有63家之多,报纸、期刊难计其数^②。此外,台湾地区、东南亚、日本以及欧美等地的期刊、报纸、出版社都曾出版、发表、连载过香港中国现代文学研究的专著、论文及文章,为香港中国现代文学研究提供了世界性空间。

3.内容丰富,成就卓越。1949至1979年的香港中国现代文学研究内容非常丰富,出版、发表了大量专著、论文及文章。初步统计,1949至1979年之间,仅在香港出版的中国现代文学研究专著及文集至少有65部之多^③,如果加上香港1979年之前撰写1980年之后不久出版,以及在台湾地区和东南亚等地所出版的专著,则数量就更多。论文及文章则无法统计,仅《中国学生周报》、《祖国》周刊、《明报》月刊、《纯文学》月刊(港、台版)、《诗风》、《开卷月刊》、《八方文艺丛刊》以及《华侨日报》、《星岛日报》、《大公报》、《文汇报》等报刊论文及文章就有相当数量,其中不少史实和观点至今仍然令人震撼。

4.多元并存,共同发展。由于言论及出版相对自由,香港中国现代文学研究一开始就呈现思想多元,自由论争,共同发展状态,在相当大的程度上承接了中国现代文学自由、多元、共存的发展传统。

5.广泛的世界性影响。由于香港与世界存在广泛的联系,香港的期刊、报纸、图书等出版物在台湾地区,以及东南亚、日本、北美、欧洲等地广泛发行传播,姚克、丁森等人更是在欧美英文报刊直接撰文,1949年之后的香港中国现代文学研究因此一开始就与台湾地区,以及东南亚、日本、北美、欧洲等地持续互动,产生了广泛深远的时代及历史性影响。

二、香港中国现代文学研究主体及其历史构成

与现今香港中国现代文学研究基本上由学院派主导的情形有所不同,1949至1979年之间的香港中国现代文学研究主体不仅人数众多,而且随着时间的推移和时代的不断发展,形成了不同的研究群。不同群体的人生经历、教育背景、与中国现代文学之间的关系,以及与境外联系的密切程度等等都不相同,研究中国现代文学的动机、观念、情感、思维方式等等也因此不同,直接决定香港中国现代文学研究的多元性、复杂性、深度及广度。1949至1979年之间的香港中国现代文学研究主体大致由这样几大群体构成:

1.移居或流亡作家研究群。这是指1949年之前参与中国现代文学发展进程并发表过一定数量的新文学作品、1949年前后移居或流亡香港并参与中国现代文学研究的中国现代作家所形成的研究群。他们主要是:(1)1948至1952年之间移居或流亡香港的中国现代作家,“四十年代后期的国共内战……迫使大量中国知名文艺人士来港暂避”^④,至少有60位,其中知名作家有姚克、曹聚仁、徐讦、李辉英、黄震遐、慕容羽军、胡春冰、马国亮、柳存仁、宋淇、刘以鬯、张爱玲等等^⑤。(2)抗战爆发前后移居香港,“抗日战争时期不少中国文化人曾经南来香港暂避战乱”^⑥,1949年之后仍然居留香港

① 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》,香港:市政公共图书馆,1996年。

② 参见黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》,香港:香港中文大学人文学科研究所,1996年;古远清:《香港当代文学批评史·附录二》。

③ 参见黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》;古远清:《香港当代文学批评史·附录二》。

④ 黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》,第1页。

⑤ 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》。

⑥ 黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》,第1页。

的中国现代作家,主要有叶灵凤、张向天、欧阳天等^①。(3)20世纪60年代前后移居香港的中国现代作家,主要有熊式一等^②。

2.移居或流亡知识分子研究群。这主要是指1949年之前与中国现代文学的发展进程无直接关系、1949年前后移居香港并参与中国现代文学研究的知识分子所形成的研究群。这一群体数量众多,其中重要的有司马长风、丁森、赵聪、夏济安、易君左、黄思骋、赵滋蕃、余思牧、徐东滨、萧辉楷、萧铜、卜少夫、曾敏之、郑子瑜、林曼叔等等^③。他们从各自的兴趣出发,参与中国现代文学研究,对香港中国现代文学研究作出了多方面重要贡献。

3.香港本土研究群。随着时间的推移和时代的不断发展,中国现代文学不断引起香港本土研究者的关注、研究和认识,并由此形成香港中国现代文学本土研究群。所谓本土研究群,是指在香港出生、成长或从大陆移居香港并在香港接受教育,后参与中国现代文学研究的主体形成的研究群。这一群体的构成较为复杂,主要包括:(1)“大众”研究者。由于期刊报纸众多,1949年之后香港有不少人参与中国现代文学研究,特别是1952年《中国学生周报》等期刊杂志创刊之后,参与者更是难计其数。他们的研究有意义但大多未能持续,且多使用笔名,真实身份难以查考,因此只好名之曰“大众”。(2)大中学生。《中国学生周报》等报刊创刊之后,不断有中学生参与中国现代文学的研究及论争。1965年中国现代文学学科在香港中文大学联合书院中文系建立之后,本科生如古兆申(古苍梧)等人开始参与中国现代文学研究,发表了数量与质量均相当可观的长篇学术论文^④,他们的出现是香港中国现代文学研究引人注目的特殊景象,标志着香港中国现代文学本土研究群的崛起。(3)媒体人。这主要是参与中国现代文学研究的香港出版社及报刊杂志的编辑记者,如侣伦、胡菊人、古苍梧、黄继持、黄俊东、杨牧、梁秉钧、戴天等^⑤。他们既是作家学者,又是媒体人,既有创作体验,又有学者的深刻和媒体人的敏锐,对推进香港中国现代文学研究和世界传播作出了突出贡献。(4)学院派。这主要是指在香港出生或成长,并在香港或境外接受高等教育,后参与中国现代文学研究及大学教学的研究主体。1965年,中国现代文学学科在香港中文大学联合书院的建立,标志着香港中国现代文学学院派研究开始出现,姚克、李辉英是最初的学院派研究主体。香港本土研究群中的学院派在20世纪60年代中期开始出现,如60年代中期之后的刘绍铭、赵令扬等,70年代的李欧梵、黄维梁、黎活人、卢玮銮、郑树森、梁锡华等^⑥,他们是香港中国现代文学研究学院派及本土研究群的重要组成部分。香港中国现代文学本土研究群的出现,标志着中国现代文学与香港之间的关系发生了质的变化,中国现代文学成为香港本土的重要研究和认识对象,深层影响作为殖民地香港的知识与精神结构和文化归属。

4.外来研究群。1974年余光中从台湾来香港中文大学联合书院中文系任教^⑦,标志着香港中国现代文学外来研究主体开始深刻影响香港的中国现代文学研究。在此之前有刘绍铭1968年从美国回“香港中文大学崇基书院英文系任教”^⑧,“1969年回港出任香港大学中文系讲师”^⑨的赵令扬,1970年李欧梵从哈佛毕业回香港中文大学崇基书院历史系任教大约两年^⑩,之后有1976年“梁锡华到香

① 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》。

② 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略·熊式一》,第128页。按:熊式一何时到港并没有明确的时间记载,从他的经历来看,当在20世纪60年代初,这一问题需要进一步考证。

③ 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》。

④ 参见香港中文大学联合书院图书馆藏:《华风》(年刊),香港中文大学联合书院中文系1966—1972年,第1—6期。

⑤ 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》。

⑥ 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》。

⑦ 参见香港中文大学联合书院图书馆藏:《香港中文大学联合书院概览1974—75》第56页“教职员名录”,余光中本年度开始任中文系教授。

⑧ 夏志清:《中国现代小说史》,第17页。

⑨ 刘以鬯主编:《香港文学作家传略》,第783页。

⑩ 参见李欧梵:《〈鲁迅内传〉的商榷与探讨》一文简介,《明报》月刊1970年第12期。

港中文大学任讲师”^①,黄维梁从美国回“中文大学中文系教书”^②,以及20世纪70年代从美国回中文大学任教的郑树森^③等,他们共同形成香港中国现代文学的外来研究群。除余光中外,他们既是香港中国现代文学本土研究主体,更是重要的外来者和学院派。外来研究群的形成,极大拓展和强化了香港与境外的学术联系,对香港中国现代文学研究的国际化产生了深远影响,并与大陆等其他地区形成质的差异。

在四大研究群体的共同努力和推动下,1949至1979年之间的香港中国现代文学研究取得了多方面具有开拓性的重要成就。1979年之后随着大陆地区不断改革开放,随着曾经移居香港的中国现代作家及知识分子陆续移民、退休或离世,重要期刊如《中国学生周报》《开卷月刊》的相继停刊,曾经的盛况不再,香港中国现代文学研究进入以学院派为主导的新的历史发展阶段。

三、香港中国现代文学研究不断发展的历史动因

与1949年之后大陆地区中国现代文学研究一开始就在意识形态的直接作用下,自上而下以组织的形式迅速普及不同^④,香港中国现代文学研究基本上处于自由自发状态,即使是1965年中国现代文学学科建立之后也是如此,“学科存在和发展的根本前提是学术自身的成就”^⑤。1949至1979年之间的香港中国现代文学研究之所以能够不断发展并取得多方面重要成就,除研究主体自觉的努力之外,与时代及学术自身等诸多因素的共同作用和影响密切相关:

(一)时代及政治意识形态影响。1949至1979年之间的香港中国现代文学研究虽然没有像大陆地区那样为直接的政治服务而意识形态化,但由于处在冷战时期,香港中国现代文学研究仍然深受政治意识形态影响,主要表现在:

1.时代转折与研究主体的政治意识形态选择。政治意识形态对香港中国现代文学研究的首要影响当是1949年前后一大批中国现代作家及知识分子,在新的时代面前作出的意识形态选择并由此“瞬间”云集香港^⑥,不仅如此,进入香港的中国现代作家及知识分子“很快就卷入当时美苏两大霸权的冷战对峙”^⑦,“在种族、文化而言,大家都是中国人,但一谈到政治便有很大分歧”^⑧,这一特点始终伴随着他们的中国现代文学研究。因此可以说,1949年之后的香港中国现代文学研究一开始就是意识形态选择的结果,不同意识形态之间的对峙与冲突,是影响和推动中国现代文学研究不断发展的重要时代和社会原因。

2.境外资助或美国影响。意识形态对香港中国现代文学研究的另一重要影响表现在香港中国现代文学研究直接或间接受到美国的资金支持,也就是意识形态的物化影响,“1950年6月韩战爆发后……由华盛顿幕后支持的‘亚洲基金会’”资助相关机构在香港创办期刊报纸和出版社,出版、发表了大量中国现代文学研究专著、论文及文章,如“1951年先后资助人人出版社及友联出版社在港成立”^⑨。初步统计,仅友联、亚洲出版社20世纪50年代出版的中国现代文学研究专著,至少有18部之多^⑩。

3.大陆地区历次政治斗争的冲击。如果说1949年之后政治意识形态以及美国资助等因素客观上推动了香港中国现代文学研究的发展,那么,大陆地区历次政治运动,则对香港中国现代文学研究

① 古远清:《香港当代文学批评史》,第268页。另参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》,第548页。

② 刘以鬯主编:《香港文学作家传略》,第717页。

③ 参见刘以鬯主编:《香港文学作家传略》,第806页。

④ 参见黄修己:《中国新文学史编纂史》,第126—131页。

⑤ 李城希:《中国现代文学学科在香港的建立及意义》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2017年第3期,第22页。

⑥ 参见古远清:《香港当代文学批评史》,第9页。

⑦ 黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》,第1页。

⑧ 胡菊人、熊志琴:《六十年代的报刊经验——胡菊人先生谈〈新生晚报〉》,《香港文学》2008年9月第285期,第54页。

⑨ 黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》,第1页。

⑩ 参见古远清:《香港当代文学批评史·附录二》以及黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》。

构成了直接冲击。其中最重要的事件当是文革爆发不久的1967年3至4月,对姚克及电影《清宫秘史》展开的大规模政治批判^①,对移居香港的中国现代作家及知识分子构成了极大影响。虽然中国现代文学因此进一步引人关注,如“姚克……因其话剧《清宫怨》搬上银幕后遭……批斗而名大噪”^②,但对香港中国现代文学研究却产生了挫折性影响,1965年秋季建立的中国现代文学学科因此取消^③,姚克1968年秋季离港赴夏威夷大学^④。姚克是1949年之后香港戏剧界的灵魂式人物,他的离开让中国现代戏剧在香港的传播和研究深受影响。

(二)相对自由的生活及思想环境。1949年之后香港中国现代文学研究之所以能够不断发展,与香港所具有的相对自由的生活及思想环境有重要关系。尽管香港中国现代文学研究深受政治意识形态影响,但“殖民地政府无民主,有自由的统治方式,使到香港的文化空间在当时海峡两岸之间,是最开放和包容的”^⑤,这从香港各种报刊所发表的论文及文章可以看出,“‘三民主义’或‘社会主义’都难成为众多评论家的指导思想”^⑥,言论自由可以说是香港中国现代文学研究不断发展并取得重要成就的最根本原因。

(三)中国现代文学自身的价值及影响。1949年之后香港中国现代文学研究能够不断发展与中国现代文学自身的价值有重要关系,香港中国现代文学研究者充分意识到这一价值的存在,“轰轰烈烈的新文学革命运动,开创了中国现代文学的伟业”^⑦,其重要表现就是中国现代文学名著在香港的持续电影改编或戏剧演出,影响极其广泛。

中国现代文学名著在香港的电影改编1948年即已开始,首先取得成功的是姚克改编自己的《清宫怨》为电影《清宫秘史》,此后,中国现代文学名著如鲁迅的《阿Q正传》《祝福》《铸剑》;巴金几乎所有长篇,沈从文的《边城》,曹禺的《雷雨》《日出》等等,在香港都被改编成电影^⑧。其中《清宫秘史》《阿Q正传》以及《边城》改编的《翠翠》等产生了广泛的世界性影响^⑨。同时,1949年之后中国现代戏剧在香港频繁演出,影响同样巨大,“某师范学院……数年来曾先后演出《家》《孔雀胆》,及《日出》等剧……香港某大学……定期演出郭沫若的《屈原》……《虎符》……曹禺的《雷雨》和《日出》,在香港不知演出过多少次了”^⑩。中国现代文学名著的电影改编及戏剧演出彰显并强化了中国现代文学的意义与价值,不断吸引人们关注并由此推动香港中国现代文学研究的发展。

(四)与境外的学术交流互动及影响。1949年前后移居香港的中国现代作家及知识分子如姚克、曹聚仁、徐訏、李辉英、司马长风、丁森、夏济安、宋淇、张爱玲等,进入香港不久即与台湾地区、东南亚、日本、北美、欧洲等地的学术界展开持续的交流和互动,后起的香港本土及外来研究主体更是如此。其中特别值得一提的是,来自上海的姚克、宋淇、张爱玲,与夏志清、夏济安兄弟,以及陈世骧、庄信正等人之间的持续交流和互动,对香港及北美中国现代文学研究产生了重要影响,夏志清《中国现代小说史》的撰写与这一交流互动有重要关系^⑪。

(五)学术自身的不断发展。1949至1979年之间的香港中国现代文学研究之所以能够不断发

① 参见戚本禹、史红兵、晋群新等:《彻底批判卖国主义影片〈清宫秘史〉》,香港:香港三联书店,1967年翻印。

② 夏志清编著:《张爱玲给我的信件》,台北:联合文学出版股份有限公司,2013年,第159页。

③ 参见李城希:《中国现代文学学科在香港的建立及意义》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2017年第3期,第19—21页。

④ 夏志清编著:《张爱玲给我的信件》,第159页。

⑤ 黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》,第5页。

⑥ 古远清:《香港当代文学批评史》,第19页。

⑦ 李辉英:《中国现代文学史》,香港:文学研究社,1972年,第1页。

⑧ 参见梁秉钧、黄淑娴编:《香港文学电影片目》,香港:岭南大学人文学科研究中心,2005年。

⑨ 参见《长城画报》第1—112期,香港:长城画报社,1950—1960年。

⑩ 丁森:《中共统战戏剧》,香港:亚洲出版有限公司,1954年,第1—2页。

⑪ 关于这一问题可参见夏志清编注:《张爱玲给我的信件》;王洞主编,季进编注:《夏志清夏济安书信集》第1—4卷,香港:香港中文大学出版社,2015年、2016年、2017年、2018年(按:《夏志清夏济安书信集》第1—4卷的通信时间为1947—1962年,关于《中国现代小说史》的写作问题贯穿其间);夏志清:《中国现代小说史》,第9—36页。

展,与香港中国现代文学研究自身的不断努力密切相关,主要表现在:

1. 频繁的宣传活动和学术讲座。1949年之后的香港中国现代文学研究之所以能够不断发展,与各种频繁的宣传活动和学术讲座所构成的氛围和影响有重要关系。其中值得注意的:一是鲁迅等中国现代作家纪念活动。如《大公报》《星岛日报》《文汇报》1949、1950连续两年制作鲁迅逝世13、14周年特辑^①,1952年创刊不久的《中国学生周报》刊文纪念鲁迅逝世16周年^②,1958年叶灵凤等50人出席“纪念鲁迅,学习鲁迅”座谈会^③等等。其他还有如萧红等作家的纪念活动。二是各种学术组织持续举行的专题性学术讲座。如1952年“8月15—9月8日,中英学会主办‘暑期戏剧讲座’,共八讲,由姚克等讲《中国戏剧源流》”,1953年2月23日,“香港大学中文学会与中英学会‘中文戏剧组’共同举办‘春季戏剧讲座’,胡春冰等讲《戏剧与中国文化》”,“8月4日—28日,中英学会与青年会合办‘暑期戏剧讲座’,姚克等主讲《中国现代戏剧》”^④等等。三是中文大学等大学频繁举行的学术讲座。这些宣传活动及学术讲座已成为香港学术界延续至今的重要传统,共同营造了浓郁的学术氛围,不断吸引人们对中国现代文学的关注和研究。

2. 研究成果不断涌现。1949至1979年之间香港中国现代文学研究之所以能够不断发展,还与这一过程中重要研究成果的不断涌现直接相关:一是《中国学生周报》、《明报》月刊等报刊杂志持续发表大量中国现代文学研究的论文及文章;二是研究专著不断出现,仅50年代友联、亚洲、创垦等出版社出版的中国现代文学研究之类专著就约有36部^⑤;三是如下文所述中国现代文学史料作品在香港的大规模收集整理。各种研究成果,特别是那些具有回忆性、批判性认识研究成果的不断涌现,推动香港中国现代文学研究不断发展。

3. 中国现代文学学科的建立。1965年中国现代文学学科在香港中文大学也是在香港的建立对香港中国现代文学研究产生了深远影响,香港中国现代文学研究由此前的自由研究转向自由研究与学院派研究并行,由此前的面向大众开始面向学术界,无论是研究的深度还是学术规范化程度都发生了重要变化^⑥。

4. 始终伴随着学术论争。1949年之后香港中国现代文学研究的不断发展,与始终伴随着的思想及学术论争有重要关系。这些论争主要有:

(1) 与意识形态相关的论争。对香港中国现代文学研究构成直接影响的思想论争主要有:一是20世纪50年代初李焰生等人与曹聚仁展开的论战,“台湾‘中宣部’下令在港的宣传机构对号称‘从光明中来’的曹聚仁进行总攻击达5个月之久”^⑦,对香港中国现代文学研究与意识形态之间的关系产生直接深刻的影响;二是1967年对姚克及电影《清宫秘史》展开大规模政治批判,姚克撰文予以反驳,这可以说是香港中国现代文学研究对意识形态干预的明确拒绝^⑧。

(2) 与中国现代文学研究相关的论争。一是关于鲁迅的论争,1952年10月24日《中国学生周报》发表《如果鲁迅还活着——也纪念鲁迅逝世16周年》^⑨,1971年12月24日《中国学生周报》发表

① 参见古远清:《香港当代文学批评史》,第509—510页。

② 参见古远清:《香港当代文学批评史》,第512页。

③ 参见古远清:《香港当代文学批评史》,第515页。

④ 古远清:《香港当代文学批评史》,第511、512页。

⑤ 参见黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》;古远清:《香港当代文学批评史·附录二》。

⑥ 参见李城希:《中国现代文学学科在香港的建立及意义》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2017年第3期,第19—26页。

⑦ 古远清:《香港当代文学批评史》,第89页。

⑧ 参见姚克:《坐忘集》,香港:正文出版社,1967年;姚克:《〈清宫秘史〉电影摄制本》自序及附录,香港:正文出版社,1967年;参见戚本禹、史红兵、晋群新等:《彻底批判卖国主义影片〈清宫秘史〉》,1967年。

⑨ 《如果鲁迅还活着——也纪念鲁迅逝世16周年》,《中国学生周报》1952年10月24日。按:周海婴著《鲁迅与我七十年》(海口:南海出版公司,2001年)第370—371页有关于罗穆南1957年向毛泽东当面提出类似这一问题的记述,答案与《中国学生周报》有所不同。

吴平的《鲁迅和他的书已成过去了吗?》^①,1972年12月至1973年元月,胡菊人在《明报》连载《鲁迅在30年代的一段生活》,“认为鲁迅有汉奸之嫌”^②,等等,这些都引起广泛关注、思考和论争;二是关于胡适、老舍等人的论争,1967年2月3日“《中国学生周报》制作《老舍作品介绍专辑》”^③,1971年3月22日“《南北极》开始发表胡菊人《评老舍》《再评老舍》等文,批评老舍作品的艺术性”^④等等,所有这些论争可以说都是从不同角度,以不同方式对中国现代文学的深度关注、研究和认识。(3)与中国现代文学研究相关的学术批评。香港中国现代文学研究始终伴随着学术批评,如1975年司马长风的《中国新文学史》三卷本陆续出版之后,李愚的《一部无知而充满偏见的〈中国新文学史〉》^⑤、黄维梁在台湾发表的《略评司马长风〈中国新文学史〉》^⑥、陶俊的《为司马长风著〈中国新文学史〉中卷小说等四个附表作校订》^⑦等,批评的尖锐无情实属少见。

此外,1948年之后王瑶、刘绶松等人的研究进入香港,香港《大公报》《文汇报》等报刊所载老舍、巴金、陈白尘及冯雪峰等中国现代作家及研究者的论文及文章,周作人等现代作家与香港的互动^⑧等等,对香港中国现代文学研究同样构成了直接重要影响。

四、香港中国现代文学研究的主要范畴

1949至1979年之间的香港中国现代文学研究大致可分为三个阶段,1949至1965年中国现代文学学科建立为第一阶段,香港中国现代文学研究骤兴并不断发展;1965年中国现代文学学科建立至1974年余光中来港参与中国现代文学研究为第二阶段,学院派与自由研究并行,中国现代文学研究无论是深度还是广度都获得进一步拓展;1974至1979年为第三阶段,以余光中到来为标志的香港中国现代文学外来研究群开始形成并不断国际化,成为香港中国现代文学研究的重要优势。1979年之后,随着大陆地区不断开放,香港与内地中国现代文学研究的交流和互动日益增多并以各自的方式不断发展。

1949至1979三十年间的香港中国现代文学研究涉及中国现代文学诸多领域和问题,其中以下六大研究无论是成果数量、内容还是思想深度及研究方法等,都值得深入研究和认识。

(一)鲁迅研究。鲁迅研究始终是1949至1979年之间香港中国现代文学研究最为引人注目的内容,不仅聚集了众多的研究者,出版、发表了大量专著、论文及文章,而且为大众所接受,“书店里的人说……谈论鲁迅的书……都保持有一定程度的销路”^⑨。1949至1979年之间的鲁迅研究主要集中在这样几个大的方面:

1.鲁迅传记及年谱的撰写。鲁迅传记及年谱的撰写是香港鲁迅及中国现代文学研究的突出成就,这主要是曹聚仁所著《鲁迅评传》^⑩和《鲁迅年谱》^⑪。时隔鲁迅逝世整整20年之后出版的《鲁迅评传》,是年近花甲的曹聚仁在全新的时代及香港这一全新的生活境域中,对鲁迅的冷静回忆、研究、认识和评价。时隔鲁迅逝世近30年后出版的《鲁迅年谱》,当是曹聚仁对鲁迅生活、思想及创作发展

① 吴平:《鲁迅和他的书已成过去了吗?》,《中国学生周报》1971年12月24日。

② 古远清:《香港当代文学批评史》,第525页。

③ 古远清:《香港当代文学批评史》,第520页。

④ 古远清:《香港当代文学批评史》,第523页。

⑤ 李愚:《一部无知而充满偏见的〈中国新文学史〉》,《文学与美术》1976年第5期。

⑥ 黄维梁:《香港文学初探》,北京:中国友谊出版公司,1987年,第263—272页。

⑦ 陶俊:《为司马长风著〈中国新文学史〉中卷小说等四个附表作校订》(上、下),《大拇指》半月刊第102期、第103期,1979年9月、10月。

⑧ 参见成恩仲:《周作人与许广平之间的恩怨》,《明报》月刊1967年第5期;周作人、曹聚仁:《周曹通信集》(第二辑),香港:南天书业公司,1973年。

⑨ 李辉英:《三言两语》,香港:文学研究社1975年,第146页。

⑩ 曹聚仁:《鲁迅评传》(上、下),香港:新文化出版社,1956年。

⑪ 曹聚仁:《鲁迅年谱》,香港:三育图书文具公司,1964年。

历程中具有决定性意义的时间及事件的审慎认识和把握,对香港鲁迅及中国现代文学研究具有重要奠基和推动作用,如今已成为鲁迅及中国现代文学研究经典。时隔初版43年后的1999年,《鲁迅评传》“个别论述……作了必要的处理”^①后在大陆出版,曹聚仁作为批评家的锋芒被遮蔽。

2.鲁迅作品研究。1949至1979年之间香港有众多研究者对鲁迅的小说、诗歌、散文、杂文、书信、序跋及生平展开研究,《中国学生周报》、《文汇报》、《明报》月刊等报刊发表了陈鑫、张向天等人的大量论文及文章。如张向天1957年8月31日至1958年12月27日分43期在香港《文汇报》连载《鲁迅旧诗笺注》。1964年2月19日至3月4日,曾敏之在《文汇报》连载《论鲁迅的艺术构思(上、中、下)》,从艺术角度分析《呐喊》《彷徨》。他还论述了《呐喊》自序、《野草》题辞和《朝花夕拾》小引^②等鲁迅作品的序跋。刘健的《试析〈阿Q正传〉的Q字》^③、司马长风的《始于呐喊,终于彷徨——谈鲁迅的文艺思想》^④等,对鲁迅的小说及文艺思想展开讨论。先后出版的专著有郑子瑜的《鲁迅诗话》^⑤、余思牧的《鲁迅杰作论析》^⑥、张向天《鲁迅旧诗笺注》^⑦、东瑞的《鲁迅〈故事新编〉浅释》^⑧等。

这些论文及专著提出了大量富有创见的认识和观点,如陈鑫认为“鲁迅以杂文起家……他的散文……充满了杂文的气息……就是他的小说,文体上的脉络也仍是杂文的”^⑨。姚克1956年改编的电影《阿Q正传》大获成功,与他对阿Q形象的深刻理解有深层关系,“阿Q的弱点……是可笑的,但我们不要忽略了隐藏在‘可笑’后面的沉痛……如果我们把阿Q扮成一个小丑,那就非但辱没了阿Q,也歪曲了鲁迅先生的本意”^⑩。导演袁仰安让时年25岁,形体高大,充满朝气的关山饰演阿Q,其颠覆性与他《阿Q正传》的理解同样密不可分^⑪。

3.鲁迅生平及思想研究。鲁迅的生平与思想是香港鲁迅研究的又一重要内容。由于姚克、曹聚仁、徐訏、李辉英等都曾与鲁迅有过直接或间接的交往,他们对鲁迅的回忆和论述具有他人无法替代的时代及生活气息。如姚克的《从憧憬到初见》一文回忆他与鲁迅第一次见面及以后的交往,并论及鲁迅的生活、思想和创作^⑫,很有意义。李欧梵20世纪70年代初撰写的《〈鲁迅内传〉的商榷与探讨》^⑬系列论文,对鲁迅不同人生阶段的情感及思想作了颇为深刻的论述,其中特别是少年鲁迅与社会冲突的论述,是对鲁迅精神世界的深度揭示。

4.鲁迅与生活中重要人物关系研究。鲁迅与周作人、瞿秋白、许广平等重要人物之间关系的研究同样引人注目,如张向天1959年在《文汇报》连载的《鲁迅、瞿秋白交谊谱》^⑭、一丁的《鲁迅·左联五作家·瞿秋白》^⑮、翟志成长达7万多字的《鲁迅与胡风之反控制斗争》^⑯等,都是对鲁迅与现代作

① 曹聚仁:《鲁迅评传》,上海:东方出版中心,1999年。

② 参见曾敏之:《鲁迅在广州写的题辞和小引》,《文汇报》(香港)1964年10月14日、21日;《〈呐喊·自序〉试析》,《文汇报》(香港)1964年10月23日、30日。

③ 刘健:《试析〈阿Q正传〉的Q字》,《明报》月刊1973年第11期。

④ 司马长风:《始于呐喊,终于彷徨——谈鲁迅的文艺思想》,《明报》月刊1974年第12期。

⑤ 郑子瑜:《鲁迅诗话》,香港:大公书局,1952年。

⑥ 余思牧:《鲁迅杰作论析》,香港:侨光书店,1961年。

⑦ 张向天的《鲁迅旧诗笺注》,广州:广东人民出版社1959年初版,香港雅典美术印制公司1973年4月重印,参见古远清:《香港当代文学批评史》,第201—203页。

⑧ 东瑞:《鲁迅〈故事新编〉浅释》,香港:中流出版社,1979年。

⑨ 陈鑫:《论鲁迅(1—4)》,《中国学生周报》1964年1月31日、2月7日、14日、21日。

⑩ 许炎(姚克):《写在〈阿Q正传〉后面》,香港:《长城画报》1957年第72期,第9页。

⑪ 参见袁仰安:《〈阿Q正传〉——从小说到电影》,香港:《长城画报》1957年第76期,第10—11页。

⑫ 参见姚克:《从憧憬到初见》,《纯文学》月刊(香港版)第1卷第7期,1967年10月。

⑬ 李欧梵《〈鲁迅内传〉的商榷与探讨》的系列论文是:《鲁迅的幼年(1881—1896)》、《鲁迅的成年(1896—1917)》、《鲁迅的中年(1918—1928)》、《鲁迅的晚年(1929—1936)》,《明报》月刊1970年第12期,1971年第1期、第3期、第4期。

⑭ 张向天:《鲁迅、瞿秋白交谊谱(1—7)》,香港:《文汇报》1959年6月30日—8月18日。

⑮ 一丁:《鲁迅·左联五作家·瞿秋白》,《明报》月刊1974年第2期。

⑯ 翟志成:《鲁迅与胡风之反控制斗争》,《新亚学报》1977年第12卷。

家之间关系的重要认识。成仲恩的《周作人与许广平之间的恩怨》^①等,则是对生活中鲁迅的研究和认识。值得一提的是,瞿秋白在曹聚仁的《鲁迅评传》中“缺席”^②,这很值得注意。

此外,1949年之后香港的报刊杂志发表了不少鲁迅画像及作品绘画,其中程十发的《〈阿Q正传〉一零八图》^③是以艺术的方式对《阿Q正传》的阐释,对鲁迅及《阿Q正传》的世界传播具有特殊意义。

(二)中国现代作家作品研究。中国现代作家作品是1949至1979年之间香港中国现代文学研究的重心,不仅聚集了大量的研究者,出版、发表了大量专著、论文及文章,而且提供了大量富有创见的认识和观点。

1.中国现代作家研究。中国现代作家生平、思想及创作等问题的宏观整体研究和认识是1949年之后香港中国现代文学研究非常引人注目的内容,《大公报》《星岛日报》《文汇报》,以及《中国学生周报》《开卷月刊》《明报》月刊等期刊报纸发表了相当数量的论文及文章。对中国现代作家的研究和认识大致经历了三个阶段:(1)初期研究阶段。1952至1964年《中国学生周报》等杂志发表关于陈独秀、胡适、钱玄同、傅斯年等中国现代文学开创者研究的论文及文章^④,其中较为突出的是胡适研究。1962年3月胡适去世后,《中国学生周报》连续发表魏谭的《胡适之与陈独秀》《胡适与杜威》《胡适与韩愈》^⑤等论文,对胡适的生平思想问题展开研究。其他如1955年穗轩发表《忆许地山——纪念一位在香港文艺界播种的人》^⑥一文,论述许地山在香港期间的文学活动及意义。冰心的同学公任的《记谢冰心》(上、下)^⑦,回忆冰心的求学经历及重要事件。这些研究和论述都有一定深度但大多停留在个别事实层面,可以说是香港中国现代作家研究的初期。(2)自觉的研究阶段。1964年2月至1965年2月《中国学生周报》连续发表陈蠹的“读书随笔”,对鲁迅、巴金、沈从文、老舍等十三位中国现代作家的生平、思想及创作展开研究^⑧,提出了不少认识和观点,可以说是香港中国现代作家研究走向自觉的标志。之后有黄俊东1971至1974年在《中国学生周报》“三十年代风”专栏陆续发表关于李广田、钱钟书、何其芳、刘大杰、闻一多等人生平及创作的论文^⑨。(3)深度研究阶段。对中国现代作家展开持续全面深入研究的是《明报》月刊,1966年创刊之后不久即陆续发表闻堂的《记孙伏园》^⑩《老舍在新加坡》^⑪,老舍留英时的同学宁恩承的《老舍在英国》^⑫,以及赵令扬《谈许地山——逝

① 成恩仲:《周作人与许广平之间的恩怨》,《明报》月刊1967年第5期。

② 参见曹聚仁:《鲁迅评传》下卷,第313—348页。

③ 程十发:《〈阿Q正传〉一零八图》,《明报》月刊1973年第11—12期连载。

④ 参见中青:《钱玄同的“粪谱”》,《陈独秀论宗教》,《中国学生周报》1954年3月5日、5月21日;《学坛》专栏:《追念傅斯年先生》,《中国学生周报》1954年3月26日;赵聪:《胡适与陈独秀》,《中国学生周报》1958年2月7日。

⑤ 魏谭:《胡适之与陈独秀》《胡适与杜威》《胡适与韩愈》,《中国学生周报》1962年5月11日、7月13日、8月3日。

⑥ 穗轩:《忆许地山——纪念一位在香港文艺界播种的人》,《海潮》月刊1955年11月第1期。

⑦ 公任:《记谢冰心》,《海潮》月刊1956年1月第3期。

⑧ 陈蠹:《论鲁迅》(1—4),《中国学生周报》1964年1月31日、2月7日、14日、21日;《论巴金》(1—2),《中国学生周报》1964年2月28日、3月6日;《论沈从文》(1—3),《中国学生周报》1964年4月3日、10日、5月1日;《论老舍》(1—3),《中国学生周报》1964年5月8日、15日、22日;《论茅盾》(1—3),《中国学生周报》1964年5月29日、6月5日、12日;《论张天翼》(1—3),《中国学生周报》1964年6月19日、26日、7月3日;《论丁玲》(1—3),《中国学生周报》1964年7月10日、17日、31日;《论萧军与萧红》(1—3),《中国学生周报》1964年8月7日、21日、28日;《论萧乾》(1—2),《中国学生周报》1964年11月20日、27日;《论叶绍钧》(1—3),《中国学生周报》1964年12月4日、11日、18日;《论姚雪垠》(1—2),《中国学生周报》1965年1月29日、2月12日;《论陈白尘》(1—4),《中国学生周报》1965年2月26日、3月5日、12日、19日。

⑨ 黄俊东的中国现代作家论主要是:《李广田和他的著作》(1—8),《中国学生周报》1971年9月17日、24日、10月1日、8日、15日、22日、29日、11月5日;《才情并茂的钱钟书》,《中国学生周报》1971年11月26日;《何其芳的故事》(上、下),《中国学生周报》1972年3月10日、17日;《刘大杰其人其书》(上、下),《中国学生周报》1972年5月12日、19日;《叙订洁本水浒的宋云彬》(上、中、下),《中国学生周报》1972年5月26日、26日、6月16日;《从治学态度看闻一多》,《中国学生周报》1972年7月28日。

⑩ 闻堂:《记孙伏园》,《明报》月刊1966年第4期。

⑪ 闻堂:《老舍在新加坡》,《明报》月刊1970年第5期。

⑫ 宁恩承:《老舍在英国》(上、下),《明报》月刊1970年第5期、第6期。

世三十周年》^①、鲍耀明《五封知堂老人的晚年手札》^②、方舟《我所认识的钱钟书》^③、卢玮銮《一九四零年萧红在香港》^④，还有1980年之后发表的亢秦的《曹禺一行在伦敦》^⑤等。其他报刊亦有重要论文，如1980年6月翟志成在《新亚学报》发表《胡风及胡风集团重要成员历略》^⑥，全文约10万字，提供了不少重要史实和认识。

2. 中国现代文学作品研究。中国现代文学作品是1949年之后香港中国现代文学研究的核心内容，众多研究者对中国现代小说、诗歌、散文、戏剧展开研究，特别是1964年之后这一研究进一步走向自觉，内容非常丰富。

(1) 小说研究。除鲁迅之外，中国现代小说到1956年前后才开始受到研究者们的关注和研究，主要集中在这样几个方面：

① 中国小说现代化及流派问题研究。1956年8月3日至11月9日慕容羽军在《中国学生周报》连续发表《现代小说的定义和起源》《中国小说的发展历程》《从“鸳鸯蝴蝶”到“都市传奇”》《关于历史小说》等论文，从中西小说发展史的角度论述中国小说现代化的原因及鸳鸯蝴蝶、都市传奇、历史、科学预言等小说流派问题。与中国现代文学受西方影响而发生发展的认识有所不同，他认为中国小说的现代化源于自身，“中国小说走上现代化的途程，它的活力是迟缓的，但已先于西欧小说的东来”^⑦，清末《官场现形记》等小说“都有了现代小说的趋向”^⑧，肯定中国小说艺术自身的现代化能力。

② 中国现代小说作品研究。1961年夏志清《中国现代小说史》出版之后，对香港中国现代小说研究产生了直接影响。1964年7月24日《中国学生周报》刊载《五四抗战佳作一览（小说之部）》，列举40位现代作家72部长中短篇小说，其中特别推荐端木蕻良、穆时英、施蛰存、无名氏的小说^⑨，对香港中国现代小说研究具有直接推动作用。

从20世纪60年代中期开始直到1979年，中国现代小说成为重要研究对象并取得了重要成就。如《中国学生周报》、《明报》月刊、《大公报》、《大拇指》、《八方》文艺丛刊、《文美月刊》，以及香港中文大学学生创办的《华风》等期刊报纸发表了大量论文及文章，对茅盾、巴金、老舍、沈从文、钱钟书、张天翼、李劫人、穆时英、萧红、萧军、端木蕻良、张爱玲等作家的作品展开研究。其中以《明报》月刊发表的长篇学术论文最为重要，如胡金铨自1973年12月至1975年4月连载《老舍和他的作品》^⑩，林以亮的《私语张爱玲》^⑪，董桥的《从〈老张的哲学〉看老舍的文字》^⑫，施本华的《论端木蕻良的小说》（上、中、下）^⑬，刘以鬯的《〈四世同堂〉最早发表在什么地方》^⑭以及对夏志清《端木蕻良作品补遗》^⑮一

① 赵令扬：《谈许地山——逝世三十周年》，《明报》月刊1971年第9期。

② 鲍耀明：《五封知堂老人的晚年手札》，《明报》月刊1973年第8期。

③ 方舟：《我所认识的钱钟书》，《明报》月刊1979年第8期。

④ 卢玮銮：《一九四零年萧红在香港》，《明报》月刊1979年第11期。

⑤ 亢秦：《曹禺一行在伦敦》，《明报》月刊1980年第4期。

⑥ 翟志成：《胡风及胡风集团重要成员历略》，《新亚学报》1980年第13卷，第92页。按：从本文“附记”“1978年5月12日东邑翟志成追记于柏克莱加州大学”一语中的“追记”可以看出，本文当早在1978年5月之前就已交给《新亚学报》，只是期刊的周期问题至1980年发表。

⑦ 慕容羽军：《现代小说的定义和起源》，《中国学生周报》1956年8月3日。

⑧ 慕容羽军：《现代小说的定义和起源》，《中国学生周报》1956年8月3日。

⑨ 参见：《五四抗战佳作一览（小说之部）》，《中国学生周报》1964年7月24日。

⑩ 参见胡金铨：《老舍和他的作品》，《明报》月刊1973年第12期至1975年第4期连载。该文1977年9月经香港文化·生活出版社以同名结集出版，2018年北京联合出版公司在大陆以同名出版，并“补录了此前缺漏的末篇”（见该书第205页）。

⑪ 林以亮：《私语张爱玲》，《明报》月刊1976年第3期。

⑫ 董桥：《从〈老张的哲学〉看老舍的文字》，《明报》月刊1976年第5期。

⑬ 施本华：《论端木蕻良的小说》（上、中、下），《明报》月刊1975年第6期、第7期、第8期。

⑭ 刘以鬯：《〈四世同堂〉最早发表在什么地方》，《明报》月刊1974年第11期。

⑮ 夏志清：《端木蕻良作品补遗》，《明报》月刊1975年第9期。

文回复的《补〈端木蕻良作品补遗〉》^①,司马长风的《卅年代的中长篇小说》(上、中、下)^②等。其他如《文美月刊》发表的川停的《吴荪甫的王国》^③、陆晶的《包氏父子的悲剧》^④等是对《子夜》及《包氏父子》等经典作品的艺术分析。此外,1961年余思牧的《巴金杰作论析》^⑤《冰心杰作论析》^⑥,刘以鬯的《端木蕻良论》^⑦等是香港中国现代小说研究较为重要的专著。

③中国现代小说发展史研究。在对具体作品展开研究的同时,香港中国现代文学研究者们对中国现代小说的发展进程展开了历史系统的研究和论述:一是1968年香港文学研究社出版的十巨册《中国新文学大系续编》,其中第二、三、四集常君实、黄河、尚今的长篇导言,对1927至1937年之间中国现代小说的发展进程及状态作了富有历史感及思想深度的论述^⑧;二是李辉英的《中国现代文学史》^⑨及《中国小说史》^⑩最后三章、司马长风的《中国新文学史》以及易君左、赵聪等人的新文学史著作对中国现代小说发展史的论述。

(2)诗歌研究。1949年之后的香港中国现代诗歌研究有这样几个重要特点:一是《中国学生周报》等报刊发表了相当数量的论文及文章,尤其是1972年《诗风》等杂志创刊后发表了不少具有相当深度的长篇论文,此外还有慕容羽军的《论诗》^⑪、李辉英的《新诗的作法》^⑫等与新诗研究相关的专著;二是香港中国现代诗歌研究几乎涵盖了从初期白话诗直到九叶诗人等所有重要诗人群及诗作;三是对象征派及现代派诗人诗作特别关注;四是李金发、何其芳、郭沫若逝世后,《诗风》杂志均出版了纪念专辑^⑬。

三十年间的香港中国现代诗歌研究主要集中在这样几个方面:

①对新诗历史性成就和局限的认识。1949年之后的香港研究者首先肯定新诗的历史性成就,认为新诗经过发展“已渐渐摆脱了旧诗词的形骸而有了新的面目;它也极力避免西洋化而渐渐切合着我们自己语言的特性”^⑭,同时指出“只有三十多年历史的新诗……现在正是在成长时期之中,还谈不到成熟”^⑮,这应该说是对新诗历史性成就及局限合乎历史自身的认识和判断。类似的认识还有李冷的《新诗的形式和音韵》^⑯、李英豪的《从五四到现在》^⑰等。

②重要诗人群及诗作研究。1952年《中国学生周报》创刊之后不久即对新诗尤其是初期白话诗展开研究,如公遂的《中国文学小识》(上、下)^⑱、李东阳的《〈尝试集〉书话》^⑲、李英豪的《从“五四”到

① 刘以鬯:《补〈端木蕻良作品补遗〉》,《明报》月刊1975年第10期。

② 司马长风:《卅年代的中长篇小说》(上、下),《明报》月刊1975年第12期、1976年第3期。

③ 川停:《吴荪甫的王国》,《文美月刊》1978年1月第10期。

④ 陆晶:《包氏父子的悲剧》,《文美月刊》1978年1月第10期。

⑤ 余思牧:《巴金杰作论析》,香港:侨光书店,1961年。

⑥ 余思牧:《冰心杰作论析》,香港:侨光书店,1961年。

⑦ 刘以鬯:《端木蕻良论》,香港:世界出版社,1977年。

⑧ 参见:《中国新文学大系续编·小说集》第2卷、第3卷、第4卷,香港:文学研究社,1968年。

⑨ 李辉英:《中国现代文学史》,香港:东亚书局,1970年。

⑩ 李辉英:《中国小说史》,香港:东亚书局,1970年。

⑪ 慕容羽军:《论诗》,香港:学友出版社,1956年。

⑫ 李辉英:《新诗的作法》,香港:中南出版社,1961年。

⑬ 参见《诗风》:1977年6月第61期“何其芳纪念专辑”、1978年8月第75期“郭沫若纪念专辑”、1978年12月第79期“李金发逝世两周年纪念专辑”。

⑭ 公遂:《中国文学小识·新诗》(下),《中国学生周报》1955年3月25日。

⑮ 公遂:《中国文学小识·新诗》(上),《中国学生周报》1955年3月18日。

⑯ 李冷:《新诗的形式和音韵》,《中国学生周报》1960年10月10日。

⑰ 李英豪:《从“五四”到现在》,《中国学生周报》1964年7月24日。

⑱ 公遂:《中国文学小识》(上、下),《中国学生周报》1955年3月18日、25日。

⑲ 李东阳:《〈尝试集〉书话》,《中国学生周报》1961年6月9日。

现在》^①等,认为初期白话诗“总脱离不了旧诗词的气味……胡适同时的许多作家,作风也大致相同”^②,李英豪则从内容与形式两方面基本否定了康白情、俞平白、沈尹默等人初期白话诗的价值^③。

1964年7月24日《中国学生周报》发表《五四·抗战佳作一览(诗之部)》,列举汪静之、李金发、蒋光慈等“五四”直到20世纪40年代57位诗人的84篇作品,直接推动香港中国现代诗歌研究。其后《中国学生周报》《诗风》《八方文艺丛刊》等杂志对现代几乎所有重要诗人群及诗作展开研究,如雪鸿《论郭沫若诗集〈女神〉》^④的郭沫若诗歌研究,雪鸿《浪漫以外的志摩诗》^⑤《新月派后期的诗人》^⑥,以及何达《闻一多·新诗社·西南联大》^⑦的新月派诗歌研究,谭福基《中国象征派诗人李金发》^⑧的象征派诗歌研究。“汉园三诗人”中的何其芳、卞之琳受到较多的关注,如萧艾《忧郁迷离的何其芳》^⑨、顾秀刚《评何其芳〈预言〉一诗》^⑩等。相较而言,对卞之琳更加重视,《诗风》《八方文艺丛刊》等发表了不少论文及文章,如停云《关于卞之琳的白螺壳》^⑪、张曼仪的长篇小说《当一个年轻人在荒街上沉思——论卞之琳早期新诗(1930—1937)》^⑫等。九叶诗人受到研究者的充分重视,如梁秉钧的长文《失去了春花与秋燕的——谈辛笛早期诗作》^⑬、钟玲《灵敏的感触——评郑敏的诗》^⑭等。其他如戴望舒、艾青、冯至、臧克家等同样受到重视。

这些论文都从不同角度或层面提出了不少具有批判性的认识和观点,如顾秀刚认为“《十四行集》中,冯至借用了西方的意大利式十四行诗体……但韵脚却和一般意大利体不相同,且喜用夸句,故十四行诗体声调上的优点……就缺乏了……十四行诗体每行有十音节,这一点冯至也没有遵守……每首诗中的句子长短差不多……显得平淡,且用字简朴……不能给读者强烈的感受”^⑮,这不仅是对冯至,也是对新诗艺术的不足或缺陷的认识,同时还可以看出作者对西方诗歌形式结构的熟悉,而这对于今天的中国现代文学研究者而言可以说是相当困难。

③新诗发展史研究。《中国学生周报》创刊不久即有研究者对中国现代诗歌发展的阶段性及内在规律展开研究,如慕容羽军认为汉以前是中国诗歌第一时期,汉至民初是第二时期,文学革命以后是第三时期,其艺术“仍然在黑暗中摸索”^⑯。《诗风》创刊后,对中国新诗发展史的认识更加关注,如余光中《中国的现代诗,从何处来,向何处去?》^⑰、杨牧《现代的中国诗》^⑱从中西艺术交流的角度讨论中国新诗发展进程及状态,冯之宁《从徐志摩到闻一多》^⑲、羁魂《烽火里的呼唤——抗战诗初探》^⑳等则是对新诗发展进程中重要现象的研究。此外,1968年《中国新文学大系续编》第八集南海的长篇

① 李英豪:《从“五四”到现在》,《中国学生周报》1964年7月24日。

② 公遂:《〈尝试集〉诗话》,《中国学生周报》1955年3月18日。

③ 参见李英豪:《从“五四”到现在》,《中国学生周报》1964年7月24日。

④ 雪鸿:《论郭沫若诗集〈女神〉》,《诗风》1973年9月第16期。

⑤ 雪鸿:《浪漫以外的志摩诗》,《诗风》1973年5月第12期。

⑥ 康培初:《戴望舒的诗》《闻一多的诗》《新月派后期的诗人》,《中国学生周报》1965年3月5日、4月2日、12月3日。

⑦ 何达:《闻一多·新诗社·西南联大》,《八方文艺丛刊》1979年9月第1辑。

⑧ 谭福基:《中国象征派诗人李金发》,《诗风》1978年12月第79期。

⑨ 萧艾:《忧郁迷离的何其芳》,《诗风》1973年11月第18期。

⑩ 顾秀刚:《评何其芳〈预言〉一诗》,《诗风》1977年6月第61期。

⑪ 停云:《关于卞之琳的白螺壳》,《诗风》1972年7月第2期。

⑫ 张曼仪:《当一个年轻人在荒街上沉思——试论卞之琳早期新诗(1930—1937)》,《八方文艺丛刊》1980年2月第2辑。

⑬ 梁秉钧:《失去了春花与秋燕的——谈辛笛早期诗作》,《八方文艺丛刊》1980年9月第3辑。

⑭ 钟玲:《灵敏的感触——评郑敏的诗》,《八方文艺丛刊》1980年9月第3辑。

⑮ 顾秀刚:《论冯至〈十四行集〉》,《诗风》1978年4月第71期。

⑯ 慕容羽军:《心爱的花朵——诗》,《中国学生周报》1959年6月20日。

⑰ 余光中:《中国的现代诗,从何处来,向何处去》,《诗风》1973年7月第14期。

⑱ 杨牧:《现代的中国诗》,《诗风》1976年7月第14期。

⑲ 冯之宁:《从徐志摩到闻一多》,《文学与美术》1976年4月第2期。

⑳ 羁魂:《烽火里的呼唤》,《诗风》1979年7月第86期。

序言对第二个十年中国新诗发展进程作了深入的研究和论述^①;1970年之后李辉英、司马长风及易君左、赵聪等人在其中国现代文学史著作中对中国现代诗歌发展史的论述。

(3)散文研究。散文可以说是1949至1979年之间香港中国现代文学研究关注最少的一个门类,如《中国学生周报》1958年才有与现代散文相关的论文出现,初步统计,到1974年终刊,包括童话、报告文学研究在内只有约30篇论文及文章。《明报》月刊自创刊至1979年仅有1977年10月麦炳坤发表的《钱钟书〈写在人生边上〉分析》一文。1970年创刊的《文艺与美术》《大拇指》《开卷月刊》等发表的现代散文研究论文同样很少。目前尚未见到1949至1979年之间香港关于中国现代散文研究的专著^②。

1949至1979年之间的香港中国现代散文研究主要集中在这样几个方面:一是对中国现代散文发展进程的研究和认识。如慕容羽军《散文的沿革》简要论述中国散文的演变历程,认为“踏上新文学的途程,散文的成就,格调上是要比小说、诗歌为高”^③,肯定“五四”之后散文的成就,并以鲁迅与周作人为例,论述“五四”以后散文的不同流派及其成因。陈宁实认为“‘五四’以来的杂文和散文,第一功臣首推周作人”^④,特别肯定周作人的贡献,并对中国现代散文发展历程以及胡适、鲁迅、周作人、刘半农直到20世纪三四十年代的何其芳、钱钟书等作家散文的个性,作了简明深刻的论述。二是经典作品研究与欣赏。现代散文作家众多,其中鲁迅、周作人、丰子恺^⑤、梁遇春^⑥、朱自清^⑦、何其芳^⑧、许地山^⑨、辛笛^⑩、钱钟书^⑪等人的散文受到重视。三是中国现代散文发展史研究。这主要是《中国新文学大系续编》第五、六、七集君实、嵩山、豫夫的长篇导言对1927至1937年间散文的论述^⑫,李辉英、司马长风、易君左、赵聪等人在其文学史著作中对中国现代散文发展史的全面论述。

(4)戏剧研究。中国现代戏剧是1949年之后香港中国现代文学研究的重要内容。1949年之后中国现代戏剧在香港以电影改编或舞台表演方式持续传播,影响非常广泛。其中姚克、胡春冰、柳存仁等人既是剧作家、戏剧及电影导演和编剧,同时又是重要的研究者,移居香港后直接参与中国现代戏剧在香港的研究和传播。李辉英曾亲自参与抗战街头剧的演出和前线慰问,历史记忆深刻^⑬。丁森等人则对戏剧艺术与意识形态之间的关系特别关注并予以深入的研究。因为他们的参与,1949年之后香港中国现代戏剧研究取得了重要成就,主要表现在:

①戏剧艺术及理论研究。1949年之后的香港对戏剧艺术作了多方面的研究和认识,强调戏剧艺术的综合性,“戏剧是综合的艺术……身体的艺术……人生的艺术”^⑭,强调剧本的思想意义,“一个好的剧本……必须能够深刻地反映人生、刻划人性”^⑮,强调剧本的地位,“一个话剧或电影的成功……最重要的就是剧本了”^⑯。香港戏剧理论研究最重要的当是姚克,1957年出版《怎样演出戏剧》

① 参见南海:《中国新文学大系续编·诗集·导言》第八卷,香港:文学研究社,1968年。

② 参见黄继持、卢玮銮、郑树森主编:《香港文学大事年表(1948—1969)》;古远清:《香港当代文学批评史·附录二》。

③ 慕容羽军:《散文的沿革》(上、下),《中国学生周报》1958年10月31日、11月7日。

④ 陈宁实:《从周作人说起——泛论“五四”以后的杂文与散文》,《中国学生周报》1964年7月24日。

⑤ 参见康培初:《丰子恺的散文》,《中国学生周报》1965年7月9日。

⑥ 参见黄俊东:《薄命文人:梁遇春的散文》,《中国学生周报》1966年2月11日。

⑦ 参见逍遥游(崇正中学):《〈背影〉及〈母爱〉读后感》,《中国学生周报》1967年2月24日。

⑧ 参见于评:《“刻意”与“画梦”——何其芳早期的散文》,《中国学生周报》1967年5月19日。

⑨ 参见孙伟健:《许地山的〈落花生〉》,《中国学生周报》1967年6月9日。

⑩ 参见黄俊东:《诗人辛笛的散文》,《中国学生周报》1971年7月16日。

⑪ 参见生窗:《人生是一本大书——介绍钱钟书写的〈写在人生边上〉》,《中国学生周报》1973年3月2日;麦炳坤:《钱钟书〈写在人生边上〉的分析》,《明报》月刊1977年第10期。

⑫ 参见君实、嵩山、豫夫:《中国新文学大系续编·散文集·导言》第5卷、第6卷、第7卷,香港:文学研究社,1968年。

⑬ 参见李辉英:《中国现代文学史》,香港:东亚出版社,1970年。

⑭ 胡春冰:《青年演剧的号召》,《中国学生周报》1954年3月19日。

⑮ 岳心(徐东滨):《剧本、剧运及其他》,《中国学生周报》1953年9月25日。

⑯ 谭念逸:《关于剧本》,《中国学生周报》1959年10月9日。

一书,对剧团组织、剧场、剧本、导演,及工作人员、演出的程序等问题作了全面论述^①,可以说是一部“戏剧艺术管理学”。全书约15万字,由姚克口述、妻子雨文(吴雯)记录而成,显示了姚克深厚的理论修养和卓越才能。20世纪60年代姚克先后撰写《关于希治阁(Alfred Hitchcock)及其他》《论法国现代剧》《从谁怕薇琴尼亚·吴尔芙谈到目前中国的影剧》^②等论文,介绍西方戏剧理论的同时,提出自己的戏剧艺术主张,至今仍然具有重要理论和思想意义。

②重要作家作品研究。1949年之后中国现代戏剧重要作家作品可以说在香港都受到不同程度的关注和研究,其中最早受到广泛关注和研究的当是姚克及其《清宫怨》。1948年姚克移居香港后即改编《清宫怨》为电影《清宫秘史》并大获成功,同时自1955年5月5日香港第一届艺术节开始,《清宫怨》在香港及香港的大学校园持续演出^③,受到广泛关注。对《清宫怨》的研究则偏重舞台艺术,如张清的《有感于〈清宫怨〉的上演》^④,柳存仁的《听说香港励志会演〈清宫怨〉》《花团锦簇的演出》^⑤等。1967年对电影《清宫秘史》的大规模政治批判,《清宫怨》再次受到广泛的关注和研究。

中国现代戏剧在香港演出最多也最受争议的当是《雷雨》,争议的焦点在于它是一部原创还是摹仿之作。1954年姚克说,早在20世纪30年代,当他英译《雷雨》时,即有人对其思想内容和艺术价值予以否定,认为“‘这个戏不过是把易卜生的《群鬼》改成庸俗的传奇剧(melodrama)’,再安上了一个希腊命运悲剧的主题,和几个从西洋里借来的人物”^⑥,姚克对此曾予以反驳^⑦。1973年敬海林发表《我看〈雷雨〉的剧本》一文,再次否定《雷雨》的艺术价值,认为“《雷雨》实实在在是易卜生《群鬼》的部分翻版和变形”^⑧,并对《雷雨》与《群鬼》思想内容及艺术的相似之处作了深入的比较分析。对《雷雨》艺术价值的否定,实质是关于中国现代戏剧如何从西方影响中独立出来并走上自我发展之路的问题。

1954年丁森出版《中共统战戏剧》一书,对中国现代戏剧重要作品如《雷雨》《日出》等与意识形态之间的关系问题展开研究,是1949年之后香港戏剧及中国现代文学研究至今仍然引人注目的成果^⑨。1964年7月24日《中国学生周报》发表《五四·抗战戏剧一览》,列举1917至1949年之间中国现代重要剧作家及剧本,进一步推动中国现代戏剧在香港的研究^⑩。

③重要戏剧现象研究。1955年公遂发表《中国文学小识·戏剧》一文,对文明戏兴起与衰落的现象作了简明的论述,“话剧最初叫文明戏,一切都很幼稚,甚至不太注重剧词,只求故事扮演的认真;相反,注重剧词的,又往往如登台讲演,反使剧情呆滞”^⑪。《清宫怨》的电影改编及频繁的舞台演出在香港引起的“珍妃热”,同样引起了研究者的关注^⑫,这实质是中国现代戏剧在新的时代与生活境域中引起的生活与精神现象。1971年李辉英发表《三十年代反日题材的独幕剧》一文,其中论述了“九·一八”之后“反日”题材戏剧对待日本及日本人态度的演变及其原因。他说,1935年“新生事

① 参见姚克口述、雨文笔录:《怎样演出戏剧》,香港:香港剧艺社,1957年。

② 注:此三篇论文均见姚克:《坐忘集》,香港:正文出版社,1967年,第8—49页。

③ 参见林长:《给国语话剧带来新希望的〈清宫怨〉》,《中国学生周报》1955年5月6日。

④ 张清:《有感于〈清宫怨〉的上演》,《中国学生周报》1960年10月28日。

⑤ 柳存仁:《听说香港励志会演〈清宫怨〉》,姚克:《坐忘集》,第115—119页;柳存仁:《花团锦簇的演出》,《中国学生周报》1960年11月4日。

⑥ 姚克:《英译〈雷雨〉——导演后记》,《坐忘集》,第50页。

⑦ 参见姚克:《英译〈雷雨〉——导演后记》,《坐忘集》,第50—57页。

⑧ 敬海林:《我看〈雷雨〉的剧本》,《中国学生周报》1972年9月8日。

⑨ 参见丁森:《中共统战戏剧》,香港:亚洲出版社,1954年。

⑩ 参见黄俊东:《三四十时代风·剧作家曹禺》,《中国学生周报》1971年11月19日;敬海林:《我看雷雨的剧本》,《中国学生周报》1972年9月8日;未名:《〈日出〉观后》,《中国学生周报》1973年1月12日;李华川:《关于〈胆剑篇〉》,《中国学生周报》1973年3月2日;怀光:《〈夜店〉观后感》,《中国学生周报》1974年3月5日等。

⑪ 公遂:《中国文学小识·戏剧》,《中国学生周报》1955年3月11日。

⑫ 参见柳存仁:《听说香港励志会演〈清宫怨〉》,姚克:《坐忘集》,第115—117页。

件”宣判之前,文学作品可以直言反日,此后“全国报刊杂志上凡属反日作品中,只要写到了日本人,便都以××人代替了……不如此隐笔,杂志便有因犯侮辱友邦罪名而被判停刊罚款的处分”^①,这一重要历史问题和现象值得重新审视和研究。1972年《中国学生周报》分六期连载平明译写的《炮火连天,戏剧的黄金岁月——抗战及内战时期(1937—1947)的戏剧及其作者》^②一文,全面论述抗战期间的重要剧作家、作品及戏剧现象。李辉英在他的《中国现代文学史》中回顾了自己与白杨等人亲自参与《放下你的鞭子》等街头剧演出以及到前线慰问的情形,很有历史意义和现场感^③。

④中国现代戏剧发展史研究。对中国现代戏剧发展进程予以全面、历史系统的研究和认识是1949年之后香港中国现代戏剧研究的重要内容,1958年樵岚发表《中国话剧的黄金时代》一文,清晰勾画中国现代戏剧的发展进程,“话剧萌芽于五四时期……1928年—1929年,中国戏剧运动出现了空前未有的盛况……抗日战争起后,戏剧由于最易为一般民众所接受,它得到了更大的繁荣的滋长”^④,是极简略的中国现代话剧发展史。1966年姚克在中文大学发表《现代中国戏剧》演讲,对中国现代戏剧的发展进程作了清晰的论述^⑤。其他还有1968年出版的《中国新文学大系续编·戏剧集》石桥的长篇导言对第二个十年戏剧发展进程的论述^⑥,李辉英1970年出版的《中国现代文学史》、1972年发表的长篇论文《中国的现代戏剧》^⑦,以及1975年司马长风《中国新文学史》,和易君左、赵聪等人在他们的中国现代文学史著中对中国现代戏剧发展进程的论述。

(三)中国现代文学史料作品的大规模收集和整理。1949年之后移居香港的中国现代作家及知识分子在十分有限的条件下,多次展开大规模中国现代文学史料及作品的收集和整理,其中重要的:一是1962年在李辉英的主导下《中国新文学大系》在香港重印并于1972年再版^⑧,在海外产生广泛影响;二是在李辉英等人主导下1962年着手,后由他人完成并于1968年出版的十巨册《中国新文学大系续编》^⑨,即新文学第二个十年的史料及作品选。李辉英独立编选的第二个十年史料作品以四卷本“三十年代文学丛刊”的形式出版^⑩;三是1967年姚克为香港中文大学联合书院购得中国现代戏剧作品共1248册^⑪;四是1971年8月20日黄俊东在《中国学生周报》发起的“三四十年代文学宝库的发掘工作”^⑫,征集三四十年代中国现代文学史料及作品。

值得注意的是,1949年之后相当长一段时期内的香港中国现代文学研究在史料匮乏的情况下之所以著作迭出,与1949年前后移居香港的中国现代作家及知识分子丰富的私人藏书密切相关。如姚克1967年为香港中文大学联合书院图书馆购买的戏剧图书中“颇有与我自己的藏书重复的”^⑬。曹聚仁1949年之前藏有包括“鲁迅、茅盾、徐懋庸,和周作人等宝贵的书信”^⑭在内的大量史料,1950

① 李辉英:《三十年代反日题材的独幕剧》,《明报》月刊1971年第4期。

② 平明译写:《炮火连天,戏剧的黄金岁月——抗战及内战时期(1937—1947)的戏剧及其作者》(1—6),《中国学生周报》1972年7月28日,8月5日、18日、25日,9月8日、15日。

③ 参见李辉英:《中国现代文学史》,香港:东亚书局,1970年。

④ 樵岚:《中国话剧的黄金时代》,《中国学生周报》1958年5月30日。

⑤ 参见姚克:《现代中国戏剧——姚莘农先生演讲》,香港中文大学《联合校刊》1966年5月第13期。

⑥ 参见石桥:《中国新文学大系续编·戏剧集·导言》,《中国新文学大系续编》第9卷,香港:文学研究社,1968年。

⑦ 李辉英:《中国的现代戏剧》,香港中文大学联合书院《联合学报》1972年第10期。

⑧ 参见李辉英:《中国新文学大系·再版小言》,香港:文学研究社,1972年。

⑨ 参见李辉英:《中国新文学大系·续编·出版前言》,香港:文学研究社,1968年。

⑩ 参见李桀、李辉英:《编纂〈三十年代文学丛刊〉后记》,香港中文大学联合书院编印:《联合学报》1968—1969年度第7期,第63页。

⑪ 参见姚克:《本院图书馆所藏现代中国戏剧书籍简介》,香港中文大学联合书院《联合校刊》1967年7月第15期,第13—14页。

⑫ 黄俊东:《三四十年代文学宝库的发掘工作》,《中国学生周报》1971年8月20日。

⑬ 姚克:《本院图书馆所藏现代中国戏剧书籍简介》,香港中文大学联合书院《联合校刊》1967年7月第15期。

⑭ 邓珂云:《我的丈夫与书本》,曹聚仁:《文坛三忆》,香港:创垦出版社,1954年,第164页。

年之后自己携带或由夫人陆续寄往香港,“这些就是现在书架上那批又黑又粗的土纸印的书籍”^①。胡金铨的私人藏书过万卷^②,许定铭曾着意收藏“早告绝版的二十年代、三十年代及四十年代的新文学作品”^③等等。

1950年5月29日,香港《文汇报》发表《中央人民政府文化部艺术局征求文艺资料》启事,征求“五四”以来特别是抗战时期的文艺期刊、史料、书目索引等^④。这是1949年之后大陆地区自觉的文化行为,对香港中国现代文学史料作品的收集整理当有所影响。

(四)中国现代文学史著的撰写。1949年至1979年之间,李辉英撰写的《中国现代文学史》^⑤,以及司马长风撰写的三卷本《中国新文学史》^⑥,是香港中国现代文学研究的标志性成果,产生了广泛的时代及世界性影响,改革开放后进入大陆地区同样产生了重要影响^⑦,大陆地区对香港中国现代文学史著作的了解大约也仅限于此。

事实是,1949年至1979年之间香港所著中国现代文学史之类的著作还有不少,主要包括:

1. 1957年林莽(李辉英)撰写的《中国现代文学廿年》^⑧,是香港第一部中国现代文学断代史,1967年中国现代文学学科重建后成为香港第一部大学教材^⑨。

2. 1959年2月之前易君左撰写的《中国文学史》^⑩,“其最大之特点,则为中华民国文学一章,作者就其亲身经历,评述三十年来文坛成就”^⑪,这或许是香港第一次简要完整论述中国现代文学发展史,同时,也是整个中国现代文学研究界第一次明确提出“中华民国文学”这一重要概念。

3. 1959年9月之前赵聪撰写的《中国文学史纲》,最后一章为中国现代文学^⑫。

4. 1959年之前余思牧所著《中国文学史话》以及柳存仁所著《中国文学史》^⑬,从当时的读者反应来看,均有关于中国现代文学论述的内容^⑭。

5. 1963年王序(即赵聪)著《中国文学史话》^⑮,最后两章是“五四新文学运动”及“新文学的作家与作品”^⑯。

① 邓珂云:《我的丈夫与书本》,曹聚仁:《文坛三忆》,第164页。

② 参见灵文:《胡金铨藏书过万卷》,《开卷月刊》1979年第11期。

③ 灵文:《寻寻觅觅以书会友的许定铭》,《开卷月刊》1980年第9期。

④ 参见中央人民政府文化部艺术局资料室:《中央人民政府文化部艺术局征求文艺资料启事》,香港《文汇报》1950年5月29日。

⑤ 李辉英:《中国现代文学史》,香港:东亚书局,1970年;李辉英:《中国现代文学史》,香港:文学研究社,1972年。

⑥ 司马长风:《中国新文学史》(上、中、下),香港:昭明出版社,1975年、1976年、1978年。

⑦ 参见黄修己:《中国新文学史编纂史》,第419—430页。

⑧ 林莽(李辉英):《中国新文学廿年》,香港:新世界出版社,1957年。

⑨ 参见李辉英:《中国现代文学史》,香港:东亚书局,1970年,第363—364页。

⑩ 易君左:《中国文学史》,香港:自由出版社,出版时间不详。按:从《中国学生周报》1959年2月6日所载关于该书的广告来看,其出版时间当在1959年2月之前。黄继持、卢玮銮、郑树森主编的《香港文学大事年表(1948—1969)》以及古远清所著《香港当代文学批评史·附录二》均未收录此书,李辉英的《中国现代文学史》及司马长风的《中国新文学史》(上、中、下)均未将其列为参考书。

⑪ 这是《中国学生周报》1959年2月6日关于易君左著《中国文学史》一书的广告语。

⑫ 赵聪:《中国文学史纲》,香港:友联出版社,出版时间不详。按:从读者李素1959年9月25日在《中国学生周报》发表的《读〈中国文学史纲〉后》一文来看,该书当在1959年9月之前出版。关于作者李素,可参见刘以鬯主编的《香港文学作家传略》。黄继持、卢玮銮、郑树森主编的《香港文学大事年表(1948—1969)》以及古远清所著《香港当代文学批评史·附录二》均未收录此书,李辉英的《中国现代文学史》以及司马长风《中国新文学史》(上、中、下)均未将其列为参考文献。

⑬ 参见李素:《读了〈中国文学史纲〉之后》,《中国学生周报》1959年9月25日。

⑭ 余思牧及柳存仁所著《中国文学史》目前均未见到,两书的信息均从李素的《读〈中国文学史纲〉》一文中获得。黄继持、卢玮銮、郑树森主编的《香港文学大事年表(1948—1969)》以及古远清所著《香港当代文学批评史·附录二》均未录入。李辉英的《中国现代文学史》以及司马长风的《中国新文学史》均未将其列为参考文献。

⑮ 王序(赵聪):《中国文学史话》,香港:中国学生周报社,1962年。按:关于该书的信息仅从获枫《简洁中肯的〈中国文学史话〉》(《中国学生周报》1963年8月2日)一文中获得,目前尚未见到该书。黄继持、卢玮銮、郑树森主编的《香港文学大事年表(1948—1969)》以及古远清所著《香港当代文学批评史·附录二》均未收录此书,李辉英的《中国现代文学史》以及司马长风的《中国新文学史》(上、中、下)均未将其列为参考文献。

⑯ 获枫:《简洁中肯的〈中国文学史话〉》,《中国学生周报》1963年8月2日。

此外,1949年至1979年之间,香港中国现代文学还有专门史研究,如1970年李辉英著《中国小说史》,其中最后三章是中国现代小说简史^①;又如1953年“8月4日—28日,中英学会与青年会合办‘暑期戏剧讲座’,姚克等主讲《中国现代戏剧》”^②,这当是香港最早的中国现代戏剧史,但现今未见其出版物;再如1972年李辉英撰写长篇学术论文《中国的现代戏剧》^③,这或许是第一部中国现代戏剧简史。

中国现代文学史著的撰写,表明香港中国现代文学研究不仅仅是针对单个作家作品,还包括对整个中国现代文学发展进程历史系统的认识,其历史意识与历史的思维方式都发生了重要变化。

(五)中国现代文学比较研究。中国现代文学的发生与发展深受外来影响,1949年之后不久香港即开始关注并对这一问题展开研究,中国现代文学比较研究是香港中国现代文学研究的重要组成部分。

较早关注中国现代文学比较研究这一问题的是《星岛日报》,1951年开始相继发表马御风《鲁迅与德国》^④、林榕《果戈里与中国文坛》^⑤、文牧《吴祖光与德桑蒂》^⑥等论文,论述现代作家与外国文学的关系。1952年《中国学生周报》创刊不久,陆续发表历子《彼多菲和鲁迅》^⑦、刘义《泰戈尔与中国》^⑧、本汉《冈岛冠山与中国白话文学》^⑨等。这些论文篇幅不长,却提出了不少重要认识和观点,如鲁迅与尼采之间的关系,一方面指出“《彷徨》……《野草》……颇受尼采的影响”,同时指出“鲁迅……不敢以为自己完全了解尼采。因此即使在文章里提及尼采,也不敢谬下断语”^⑩,这与20世纪80年代之后大陆地区对鲁迅与尼采之间关系的认识大不相同^⑪。

提到果戈里,首先想到的是他对鲁迅的影响,但果戈里的作品,特别是《钦差大臣》,对抗战后期的新文学影响巨大,“1941年以后,上海、重庆、桂林、成都等大城市,又相继演出各种本子的该剧,紧密配合着那个愤怒和战斗的时代所应有的反抗压迫的意义”^⑫,史东生的电影、陈白尘的戏剧等都深受其影响^⑬。

明确自觉地从比较文学角度出发,对中国现代文学与西方之间的关系展开深度研究的当是刘绍铭。1967年之后,他在《明报》月刊连续翻译自己在境外发表的论文《从比较文学的观点去看曹禺的〈日出〉》^⑭《〈雷雨〉所受的西方文学的影响》^⑮《废人行:论曹禺的〈北京人〉他柴霍甫的〈依凡诺夫〉》^⑯等,论述曹禺与西方文学之间的关系,是曹禺研究,同时也是中国现代文学比较研究的重要论文。相对于刘绍铭对曹禺戏剧艺术的认同而言,1973年敬海林发表的《我看〈雷雨〉的剧本》一文,在比较

① 参见李辉英:《中国小说史》,香港:东亚书局,1970年。

② 古远清:《香港当代文学批评史》,第512页。

③ 李辉英:《中国的现代戏剧》,香港中文大学联合书院《联合学报》1972年第10期。另:该文另印有单行本,李辉英分赠友人,现藏于香港中文大学图书馆的单行本即为李辉英友人藏本。

④ 马御风:《鲁迅与德国》,《星岛日报》1951年10月29日。

⑤ 林榕:《果戈里与中国文坛》,《星岛日报》1952年6月2日。

⑥ 文牧:《吴祖光与桑德蒂》,《星岛日报》1952年8月29日。

⑦ 历子(香港大同中学):《彼多菲和鲁迅》,《中国学生周报》1956年12月21日。

⑧ 刘义:《泰戈尔与中国》,《中国学生周报》1961年10月20日。

⑨ 本汉:《冈岛冠山与中国白话文学》,《中国学生周报》1962年6月8日。

⑩ 马御风:《鲁迅与德国》,《星岛日报》1951年10月29日。

⑪ 参见郁元宝编:《尼采在中国》下篇中乐黛云、钱碧湘等人的论述(上海:上海三联书店,2001年,第501—564页)。

⑫ 林榕:《果戈里在中国》,《星岛日报》1952年6月2日。

⑬ 参见林榕:《果戈里在中国》,《星岛日报》1952年6月2日。

⑭ 刘绍铭:《从比较文学的观点去看曹禺的〈日出〉》,《明报》月刊1967年第9期。

⑮ 刘绍铭:《〈雷雨〉所受的西方文学的影响》,《明报》月刊1969年第8期。按:据文章附录,该文最初发表于1966年8月的The Journal of Asian Studies,原题为“Two Emancipated Phaedras; Chou Fan-yi and Abbie Putnam as Social Rebels”。

⑯ 刘绍铭:《废人行:论曹禺的〈北京人〉和柴霍甫的〈依凡诺夫〉》,《明报》月刊1970年第2期。按:本文最初发表于Contemporary Literature(University of Wisconsin), Jan. 1969, Vol. 10, No. 1,原题为“Peking Man and Ivanov: Portraits of Two Superfluous Men”。

《雷雨》与《群鬼》思想内容及艺术的相似之处之后否定了《雷雨》的艺术价值^①。1971年钟复梨发表《中文之美与盲目西化之害——从胡适学庞德说起》一文,认为胡适与庞德正好走了一条相反的路,“庞德反美国旧诗——以中国旧诗兴美国新诗——创意象派——胡适学庞德意象派——反中国旧诗兴中国新诗——创作《尝试集》”^②,较早从比较文学的角度对“五四”新文学所受西方影响的得失展开反思。

(六)境外中国现代文学研究的输入。1949年之后直到20世纪60年代初,香港中国现代文学研究在与境外交流和互动的过程中,产生了持续的输出性影响,进入20世纪60年代之后,香港中国现代文学研究开始自觉接受境外研究的输入性影响。从研究主体来看,境外研究成果的输入大致可分为两类:

1.境外华人研究成果的输入。境外华人中国现代文学研究成果的输入,最有影响的当是夏志清1961年由耶鲁大学出版的《中国现代小说史》,虽然该书的中译本一直拖到1979年才正式上市,但当时即已进入刘绍铭等人的视野,“那年我刚到美国念研究院。先师夏济安教授送了我一本。我通宵阅读”^③。同时,香港与英语世界同步接受其影响,如夏志清说,居港的“程靖宇收到我信后,曾上一封信,希望我书再版时,把他的亲戚陈衡哲女士捧一捧,并立专章讨论张资平”^④。该书对香港中国现代文学研究产生了直接持续的影响,如刘绍铭的张爱玲研究、刘以鬯的端木蕻良研究等。

20世纪60年代末开始,《明报》月刊等期刊持续发表境外华人的中国现代文学研究成果,如1968年张爱玲的《忆胡适先生》^⑤一文,回忆她与胡适的交往及所受影响。1969年至1975年之间,《明报》月刊连续发表夏志清的《现代中国文学感时忧国的精神》^⑥《五四文学与台湾当代文学——夏志清先生访问记》^⑦《文学革命》^⑧《端木蕻良作品补遗》^⑨等长篇论文。1971年之后,《明报》月刊相继发表墨西哥大学华人学者马森的《论老舍的小说》^⑩、许芥昱的《与沈从文会见记》^⑪、乔志高的《老舍在美国》^⑫等。这些论文及文章不仅提出了重要认识和观点,更有丰富的历史信息,如许芥昱1972年对沈从文的访问。

2.外国学者研究成果的输入。外国学者中国现代文学研究的输入是香港境外研究输入的另一重要内容,影响也更为重要。主要集中在这样几个方面:

(1)鲁迅研究。外国学者的鲁迅研究输入较早,1957年10月香港《文汇报》发表刘芑如节译美国Charles Humboldt《论鲁迅的艺术》一书中《鲁迅的〈祝福〉》^⑬,这是香港较早输入的外国学者中国现代文学研究成果。20世纪70年代之后外国学者的鲁迅研究输入渐多,其中又以日本学者居多。1975年至1979年沈西城连续翻译并在《明报》月刊发表竹内实的《中国的一九三零年代与鲁迅》(1—3)^⑭、丸升山的《从一篇未发表过的鲁迅书简看鲁迅与山上正义》^⑮、增田涉的《回忆鲁迅》^⑯等。此外

① 参见敬海林:《我看〈雷雨〉的剧本》,《中国学生周报》1972年9月8日。

② 钟复梨:《中文之美与盲目西化之害——从胡适学庞德说起》,《明报》月刊1971年第8期。

③ 夏志清:《中国现代小说史》,第17页。

④ 王洞主编、季进编注:《夏志清夏济安书信集》第4卷,香港:香港中文大学出版社,2018年,第421页。按:关于程靖宇,参见刘以鬯主编:《香港当代文学作家传略》,第736—737页。

⑤ 张爱玲:《忆胡适先生》,《明报》月刊1968年第2期。

⑥ 夏志清著,丁福祥、潘铭绥合译:《中国现代文学感时忧国的精神》,《明报》月刊1969年第2期。

⑦ 《明报》月刊主持,戴天访问、陆离记录,刘绍铭、胡菊人列席:《五四文学与台湾当代文学——夏志清先生访问记》,《明报》月刊1970年第6期。

⑧ 夏志清:《文学革命》(上、下),刘绍铭译,《明报》月刊1972年第10期、第11期。

⑨ 夏志清:《端木蕻良作品补遗》,《明报》月刊1975年第9期。

⑩ 马森(墨西哥大学):《论老舍的小说》(上、下),《明报》月刊1971年第8期、第9期。

⑪ 许芥昱:《与沈从文会见记》,李国威译,《明报》月刊1976年第3期。

⑫ 乔志高:《老舍在美国》,《明报》月刊1977年第8期。

⑬ Charles Humboldt:《鲁迅与〈祝福〉》,刘芑如译,《文汇报》(香港)1957年10月9日。

⑭ 竹内实:《中国的一九三零年代与鲁迅》(1—3),沈西城译,《明报》月刊1976年第1期、第3期、第4期。

⑮ 丸升山解说:《从一篇未发表的鲁迅书简看鲁迅与山上正义》,沈西城译,《明报》月刊1975年第11期。

⑯ 增田涉:《回忆鲁迅》,沈西城译,《明报》月刊1977年第3期。

还有澳洲国立大学中文系任教的比利时人李克曼(P.Ryckmans)的《一说便俗》,“本文显示了他说话真话的道德力量,以及要求中国进步的用心”^①,捷克别尔查·克列布索娃的《论〈铸剑〉的寓意》^②等。

(2)郁达夫、老舍、萧红等中国现代作家作品研究。1970年11月、12月《明报》月刊连载华盛顿大学博士候选人梅其瑞(Gary G.Melyan)写于东京的《郁达夫遇害之谜》(上、下)^③一文,论述郁达夫在日本的重要经历及社会关系。老舍是外国学者研究的重要对象,1971年武田泰淳的《描写不尽的中国样貌——老舍和武田泰淳的对谈》^④,是老舍与日本学者的直接对话,很有历史价值。

此外,还有1974年法国Paul Bady的《小说与现实中的死亡——论老舍的自杀》^⑤,1975年爱鲁地·富特林哥的《我所认识的老舍》^⑥,以及武田泰淳的《老舍作品里的事实与幽默》^⑦等。萧红、萧军研究的代表人物主要是美国的葛浩文(Howard Goldblatt),经郑继宗翻译并在《明报》月刊发表的有《萧红及萧红研究资料》^⑧《二“萧”散记——又论萧军,再谈萧红》^⑨《犷健和柔弱——又论萧军,再谈萧红》^⑩《老斧头——又论萧军,再谈萧红》^⑪等。由于文化及研究视角的差异,无论是境外华人还是外国学者的研究,对香港中国现代文学研究的多元化特别是研究主体的视野、思维方式及精神空间的拓展都有重要作用和影响。值得注意的是:香港境外中国现代文学研究的输入似乎避开了当时共产主义世界如苏联、东欧等国家或地区;同时,大陆地区境外中国现代文学研究的输入,于改革开放之后才得以开始,相对于香港地区晚了整整三十年之久;再就是,大陆地区的中国现代文学研究者对外国学者研究的接受普遍存在语言障碍,大多依赖翻译而非直接阅读。

1949至1979年之间的香港中国现代文学研究除以上六大内容外,以下内容同样值得重视和深入研究:1.中国现代文学思潮研究。如徐许在《在文艺思想与文化政策中》^⑫、“三边文学”^⑬、《现代中国文学课题》^⑭等论著中的论述等。2.中国现代文学翻译问题研究。如张草芬的《功不可没的媒婆——谈“五四”以来的翻译》^⑮对五四以来重要翻译家及翻译作品作了全面的论述,1966、1967年《新亚学报》连载曾锦璋所著长达10万多字的《林译小说研究》^⑯,是林译也是中国现代翻译研究的重要成果。3.中国现代文学活动回忆。曹聚仁、姚克、李辉英等对他们亲历的中国现代文学发展进程中的重要人物和现象展开了多方面回忆,具有特殊历史价值^⑰。4.中国现代文学期刊社团研究。曹聚仁、赵聪、司马长风、黄俊东等对现代文学期刊及社团有不少回忆和研究,其中曹聚仁的回忆和论

① 李克曼(P.Ryckmans):《一说便俗》,《明报》月刊1976年第1期。

② 别尔查·克列布索娃:《论〈铸剑〉的寓意》,赵仪译,《文学与美术》1976年第10期。

③ 梅其瑞(Gary G.Melyan):《郁达夫遇害之谜》(上、下),《明报》月刊1970年第11期、第12期。

④ 武田泰淳:《描写不尽的中国样貌》,澄明译,《明报》月刊1971年第7期。

⑤ Paul Bady:《小说与现实中的死亡——论老舍的自杀》,陈宁译,《明报》月刊1974年第6期。

⑥ 爱鲁地·富特林哥:《我所认识的老舍》,沈西城译,《明报》月刊1975年第3期。

⑦ 武田泰淳:《老舍作品里的事实与幽默》,沈西城译,《明报》月刊1975年第6期。

⑧ Howard Goldblatt(葛浩文):《萧红及萧红研究资料——为纪念萧红女士逝世三十五周年而作》,郑继宗译,《明报》月刊1977年第7期。

⑨ 葛浩文:《二“萧”散记——又论萧军,再谈萧红》,郑继宗译,《明报》月刊1980年第1期。

⑩ 葛浩文:《犷健和柔弱——又论萧军,再谈萧红》,郑继宗译,《明报》月刊1980年第2期。

⑪ 葛浩文:《老斧头——又论萧军,再谈萧红》,郑继宗译,《明报》月刊1980年第3期。

⑫ 东方既白(徐许):《在文艺思想与文化政策中》,香港:友联书报发行公司,1954年。

⑬ 徐许的“三边文学”,包括《场边文学》,香港:上海印书馆,1968年;《街边文学》,香港:上海印书馆,1968年;《门边文学》,香港:南天书业公司,1971年。

⑭ 徐许:《现代中国文学的课题》,台北:秀威资讯科技股份有限公司,2016年。

⑮ 张草芬:《功不可没的媒婆——谈“五四”以来的翻译》,《中国学生周报》1964年7月24日。

⑯ 曾锦璋:《林译小说研究》(上、下),《新亚学报》1966年第7卷第2期、1967年第8卷第1期。

⑰ 参见曹聚仁的《文坛三忆》(香港:创垦出版社,1954年)、《文坛五十年》(香港:新文化出版社,1971年)、《文坛五十年》(续)(香港:新文化出版社,1971年)、赵聪的《五四文坛点滴》(香港:友联出版社,1964年)等。

述对研究五四文学革命的时代影响具有特殊意义^①。5.作家传记和年谱的撰写。除广为人知的曹聚仁著《鲁迅评传》外,李辉英、赵聪、黄俊东、李立明等都有中国现代作家评传类著作^②,其中李辉英的穆木天、沈从文、郑振铎、冯沅君、臧克家等作家传记既有史实,又生动有趣,对认识日常生活中的作家有特殊意义。中国现代作家年谱目前仅见两种,一是曹聚仁著《鲁迅年谱》,二是1974年中文大学联合书院中文系学生完成的《茅盾年表(1896—1933)》^③。6.中国现代作家访谈。《明报》月刊、《开卷月刊》、《诗风》、《八方》文艺丛刊等期刊自1972年底开始陆续刊载香港大学生刘道道、美籍华人学者许芥昱、香港媒体记者林熙、萧桐、古苍梧等1949至1979年之间对中国现代作家的访谈,是口述中国现代作家传记和中国现代文学活动史、发展史,包含着对中国现代文学的重要反思和认识,内容相当复杂丰富,具有特殊历史和认识价值。

五、香港中国现代文学研究与世界的互动及影响

1949年之后的香港中国现代文学研究与中国台湾、东南亚、日本、北美、欧洲等地持续互动,产生了广泛的世界性影响,主要表现在:

1.香港中国现代文学研究论著在境外广泛传播。由于香港的《中国学生周报》、《明报》月刊、《星岛日报》等期刊报纸及图书在中国台湾、东南亚、日本、北美、欧洲等地广泛发行^④,如中文大学联合书院1963年创刊的《联合学报》“自第二期起,遍寄欧美亚各地高等学府及国立图书馆……共计203单位”^⑤,覆盖当时主要发达国家和地区;香港中国现代文学研究论著在中国台湾、东南亚、日本、欧洲、北美等地直接出版或刊载,如李辉英的《中国新文学廿年》《新诗的作法》《小说作法十讲》等与中国现代文学研究相关的著作先后在新加坡的《南洋商报》《南方晚报》等副刊连载^⑥;姚克、丁森以及后来的刘绍铭、李欧梵、黄维梁等人更是直接在欧洲、北美等地英文期刊发表论文,1949年之后的香港中国现代文学研究因此在境外传播,产生了广泛的世界性影响。

2.香港中国现代文学研究主体与境外的持续交流和互动。1949年前后移居香港的中国现代作家及知识分子,如姚克、曹聚仁、徐汧、李辉英、司马长风等人,原本就与境外存在联系,进入香港后又游历台湾地区、东南亚、印度、日本、韩国、北美、欧洲等地,进一步强化了他们与境外的联系。其中特别是姚克、宋淇、张爱玲与夏志清、夏济安、陈世骧、水晶、庄信正等人之间的持久密切交往^⑦,对北美中国现代

① 曹聚仁的《文坛三忆》较系统地回顾和论述了20世纪30年代《人间世》《宇宙风》《芒种》《太白》等期刊的存在状态;对中国现代文学期刊与社团展开自觉研究的当是赵聪,徐理夫评价其《五四文坛点滴》一书说,“对于五四时期的文学团体和‘帮派’,例如新潮社、文学研究会、创造社、未名社、左联、京派和海派等的一些逸事片断,常有画龙点睛的描写”(徐理夫:《五四文坛点滴》,《中国学生周报》1968年1月19日);此外,还有黄俊东在《中国学生周报》连载《〈鲁迅风〉旬刊》(1971年12月10日)、《〈诗创造〉丛刊》(上、中、下)(1973年5月4日、11日、18日)、《〈人间世〉与〈人间〉》(上、下)(1973年6月1日、8日)等关于中国现代文学期刊的论文。

② 参见季林(李辉英)《中国作家剪影》(香港:文学出版社,1958年),赵聪《五四文坛点滴》、《三十年代文坛点将录》(香港:俊人书局,1970年)、《现代中国作家列传》(香港:中国笔会,1975年),黄俊东《现代中国作家剪影》(香港:友联出版社,1972年),丁望《中国三十年代作家评介》(香港:明报月刊社,1978年),李立明《中国现代600作家小传》(香港:波文书局,1977年),章君毅《徐志摩传》(香港:马昆杰文化事业公司,1971年),梁锡华《徐志摩新传》(台北:联经出版事业公司,1979年)等。

③ 香港中文大学联合书院中文系“现代文学研究小组”编:《茅盾年表(1896—1933)》,《华风》(年刊)1974年第5期。

④ 参见《中国学生周报》、《明报》月刊等期刊在境外的发行广告。

⑤ 香港中文大学联合书院:《联合校刊》1963年12月第8期,第38页。注:该学报当时“寄赠地区”及数量如下:“港九区:23,台湾区:11,南洋区:22,日韩区:13,美国区:52,英国区:43,加拿大区:8,欧洲区:23,澳洲区:8”(《联合校刊》1963年12月第8期,第38页)。

⑥ 《中国新文学廿年》1957年之前“在新加坡《南洋商报》副刊《商余》连载”(香港:新世界出版社,1957年,第137页);《新诗的作法》“从1959年冬到1960年春……在新加坡《南方晚报》《绿洲》”连载(香港:中南出版社,1961年,第1页);《小说作法十讲》,1959年秋之后在“新加坡《南方晚报》……《绿洲》”连载(香港:中南出版社,1961年,第1页)。

⑦ 关于这一问题可参见:1.夏志清编注:《张爱玲给我的信件》;2.王洞主编,季进编注:《夏志清夏济安书信集》第1—5卷,香港:香港中文大学出版社2015年、2016年、2017年、2018年、2019年。这些书信中关于中国现当代文学研究的内容相当丰富,其中夏济安关于现当代文学相当多的认识和观点值得注意。他还可能是自觉运用“二十世纪中国文学”这一概念的第一人(参见王洞主编,季进编注:《夏志清夏济安书信集》第5卷,第431页)。

文学研究产生了重要作用和影响,夏志清《中国现代小说史》的撰写与这一交往密切相关^①。这一交往可以说是置身海外的华人对故家、故园、故国依恋与思念情感的重要表现,值得深入研究和认识。1968年姚克、梁实秋、夏志清、宋淇、余光中、於梨华、夏菁、李辉英、叶维廉、胡菊人、王敬义、林海音等12人同时受聘台湾版《纯文学》月刊特约撰稿人^②,成员跨越台、港、新加坡、北美等地区。后起的香港本土及外来研究主体,如刘绍铭、李欧梵、黄维梁、古苍梧、胡菊人、黄俊东等,因在境外求学,与海外联系和互动更加密切。所有这些都对香港及海外中国现代文学研究产生了直接深远的时代及历史影响。

3. 香港中国现代文学研究成果在海外受到及时关注。香港中国现代文学研究与世界交流互动的最直接表现是其研究成果受到海外研究者的及时关注,主要表现在:一是香港中国现代文学研究论著成为境外研究的重要参考文献,如夏志清1961年出版的《中国现代小说史》所列参考文献就有丁森的《中共统战戏剧》,曹聚仁的《文坛五十年》、《鲁迅评传》等专著11部,此外还有期刊及论文^③。二是境外学者通过香港中国现代文学研究关注到大陆地区新的问题和现象。如1954年夏志清通过宋淇《〈倪焕之〉:谁换之?》^④一文,敏锐注意到1954年前后中国现代长篇小说被要求修改这一重要问题^⑤。三是香港中国现代文学研究成果受到境外学者及时关注和评价。如司马长风的《中国新文学史》上卷和中卷于1975、1976年相继出版后,夏志清1977年8月即发表《现代中国文学史四种合评》^⑥予以评论。1978年丁望的《中国三十年代作家评介》一书出版时,夏志清撰写序言,李欧梵撰写《〈中国三十年代作家评介〉读后》的评论,两文均在《明报》月刊发表^⑦,对香港中国现代文学研究的海外传播具有重要作用和影响。

总之,1949至1979年之间的香港中国现代文学研究不仅具有复杂丰富的内容,而且具有特殊的时代意义和历史文化价值:首先,香港中国现代文学研究是中国现代文学研究的重要构成部分,只有对香港中国现代文学研究予以全面、系统、深入的历史性研究和认识,才是对中国现代文学研究的完整认识;其次,1949年之后由于意识形态的深度介入,大陆地区的中国现代文学研究一开始就偏离了历史及学术自身,文革后全面中止^⑧,台湾则长期戒严,直到大陆地区改革开放之际中国现代文学研究仍然是禁区,“七八十年代的台湾,对三十年代文学,一直采取‘保持距离,以策安全’的态度”^⑨,因此,1949年至1979年之间的香港中国现代文学研究取代大陆及台湾,成为中国现代文学向海外传播,以及海外认识和理解现代中国文学及文化的重要中介和桥梁,对海外形成了重要的时代及历史性影响;第三,由于具有相对自由的生活及思想环境并与世界密切交流互动,香港中国现代文学研究是在特殊时代发出的“另一种声音”,其所具有的自由、多元及批判性认识,对我们今天认识和理解中国现代文学仍然具有重要意义和价值,仍然能够给我们的思维方式以多方面的启迪,从中可以看到大陆与香港中国现代文学研究之间存在的重要甚至根本差异;第四,1949至1979年之间的香港中国现代文学研究已成为香港乃至中国重要历史文化遗产,深入研究和认识这一沉睡已久的历史文化遗产,有助于从一个重要侧面或视角认识和理解香港文化的历史构成及形态,从而认识香港的今天及未来。

[责任编辑 李梅]

① 参见夏志清:《中国现代小说史·作者中译本序》,第2—36页。

② 林海音主编:《纯文学》月刊(香港版)1968年第2卷1期。

③ 参见夏志清:《中国现代小说史》,第444—500页。

④ 宋淇(林以亮):《〈倪焕之〉:谁换之?》,《今日世界》(香港)1954年1月第44期。

⑤ 参见夏志清:《中国现代小说史》,第449、461页。

⑥ 夏志清:《现代中国文学史四种合评》,《现代文学》(台湾)1977年8月第1期。

⑦ 参见夏志清:《〈中国三十年代作家评介〉序》,《明报》月刊1978年第5期;李欧梵:《〈中国三十年代作家评介〉读后》,《明报》月刊1978年第10期。

⑧ 参见黄修己:《中国新文学史编纂史》,第121—131页。

⑨ 夏志清:《中国现代小说史》,第18页。

人类如何可能

——李泽厚的历史本体论建构

程 志 华

摘 要:在形而上学受到空前冲击的时代,李泽厚致力于解决康德提出却未完成的“人类如何可能”的问题。具体来讲,他将“人类如何可能”归结为“一个出发点”和“三大问题”。“一个出发点”,指“人活着”。“三大问题”,指“人如何活”“人为什么活”“人活得怎么样”。进而,李泽厚以“三句教”即“历史建理性,经验变先验,心理成本体”为理论前提,基于对“实践”的分析建构了“工具本体”,基于对“心理结构”的分析建构了“认知本体”“伦理本体”“情本体”,在方法论层面探讨了“度”的本体性,并将这些本体归结于“历史本体”之下,从而形成完整的“历史本体论”体系。这样,“人类如何可能”问题就在本体论层面得到了解答。

关键词:李泽厚;人类如何可能;工具本体;心理本体;历史本体

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.06

李泽厚认为,虽然很难给“哲学”下一个精确定义,但其基本内涵是相对确定的,即“哲学”乃关于“闻道”和“爱智”之理性的学问。他说:“哲学归趋于诗。然而,哲学非即诗也。哲学关乎‘闻道’和‘爱智’。它是由理性语言表达的某种‘体认’和‘领悟’,虽充满情感与诗意,却仍是理性的。”^①而且,“哲学”即是广义的形而上学,它作为人类的永恒追求,以探究宇宙根源、人生意义和生活价值为鹄的。他说:“哲学,又称形而上学。广义的形而上学,恐怕是人类心灵的一种永恒追求,是对人生的意义、生活的价值、宇宙的根源等等的了解和询问,这既是理智的,也是情感的追求。”^②因此,“哲学”虽不像科学那样可提供具体的实用知识,但它却可“转换”“更新”人的“知性世界”,从而影响具体实用知识的创造。由此来讲,“哲学”乃比科学更为根本也更为重要的学问。他说:“哲学观念、概念之不同于许多其他包括科学的观念、概念,在于它的‘无用性’和无所不涉性。哲学不提供知识,而转换、更新人的知性世界。泰利士的‘水’,笛卡尔的‘我思’,康德的‘先天综合’,海德格尔的‘此在’‘存在’,等等,无不如此。这如同艺术转换、更新人的感性世界。”^③正因为如此,西方哲学界出现了“拒斥形而上学”和后现代主义思潮。例如,实证主义的创始人孔德认为,形而上学以思辨的虚构代替了实证研究,这实际上是人类精神不成熟的产物。他主张,既然经验是知识的唯一来源和基础,那么凡是不能被经验证实的都须排除在知识范围之外;既然形而上学不能被经验所证实,故应该“拒斥形而上学”^④。海德格尔虽然没有否定整个形而上学,但他认为传统形而上学已经“终结”了。他说:“哲学即

作者简介:程志华,河北大学哲学系教授(河北保定 071002)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“美国儒学史”(14FZX037)、中宣部“四个一批”人才项目“现代新儒学与中美儒学史”的阶段成果。

- ① 李泽厚:《人类学历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2008年,第7页。
- ② 李泽厚、刘绪源:《李泽厚谈学术思想三阶段》,《上海文学》2011年第1期。
- ③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第8页。
- ④ 孔德:《论实证精神》,黄建华译,北京:商务印书馆,1996年,第29—35页。

形而上学。形而上学着眼于存在,着眼于存在中的存在者之共属一体,来思考存在者整体——世界、人类和上帝。……哲学进入其终结阶段了。至于说人们现在还在努力尝试哲学思维,那只不过是谋求获得一种模仿性的复兴及其变种而已。”^①但是,李泽厚仍坚持探讨哲学的建构,致力于通过中国哲学探讨而贡献于人类哲学。这也就是他所谓“该中国哲学登场了”^②之所指。他说:“在这样的情况下,我觉得,现在是中国哲学可以拿出自己一些看法的时候了。”^③

一

李泽厚的探讨是从形而上学的核心“本体论”开始的。通常来讲,依西方哲学传统,“本体论”亦名“是论”“存在论”或“存有论”,指以理智方式探究“是”“存在”或“有”而形成的理论,基本特征是把世界两分为“理念世界”和“尘世世界”,并认为前者更具有真实性和本原性。沃尔夫给“本体论”下的定义是:“本体论,论述各种关于‘有’的抽象的、完全普遍的哲学范畴,认为‘有’是唯一的、善的;其中出现了唯一者、偶性、实体、因果、现象等范畴;这是抽象的形而上学。”^④康德将这种传统发展到极致,他界定“本体”为与“现象”相区别的超验的“物自身”。他说:“我承认在我们之外有物体存在,也就是说,有这样的一些物存在,这些物本身可能是什么样子我们固然完全不知道,但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们,我们把这些东西称之为‘物体’,这个名称所指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象,然而无论如何,它意味着实在的对象的存在。”^⑤这里,所谓“物体”即是指超验的“物自身”。不过,李泽厚反对西方哲学这种传统。他说:“本体论(ontology)一词搬用于中国,未必恰当。它的‘存在论’‘是论’不同译名便显出这一点。因为它们探究的是一切实在万物的最终本质、本性或‘最终实在’(the Being of beings)或如 Quine 所说,‘本体论’就是问‘What is there?’(有什么),从而出现了各种假定:上帝、理性、绝对精神、物质世界,等等。而在中国‘不即不离’,即现象与本体既不同又不分离的传统中从根本上便很难提出这个‘最终实在’的‘本体’问题。”^⑥在他看来,所谓“本体”,乃本源、根本和“最后实在”之义。他说:“我一开始便说明,我讲的‘本体’,并不是康德原来的意思,我指的是‘最后的实在’,是本源、根源的意思。”^⑦既然如此,“本体”就并非与“现象”两分的“本体”,即非从“现象”抽象出来的“它物”,而是由“本体”与“现象”所构成的“总体”。他说:“所谓‘本体’,不是 Kant 所说与现象界相区别的 noumenon,而只是‘本根’‘根本’‘最后实在’的意思。”^⑧也就是说,“本体”不能是脱离现象的超验的实体,而应是“体用不二”“即本体即现象”的“人类总体”。他说:“本体即在现象中,并由此现象而建立,没有超越的上帝或先验的理性,有的只是这个‘人类总体’:它是现象,又是本体。”^⑨因此,李泽厚反对使用西方哲学的“本体”概念。对于李泽厚的观点,陈来概括说:“这是认为西方的本体论本来并不讲本体,西方的本体论是讲存在。而中国人近代以来把本体论作为讲本体的学问,于是中国人讲的本体论与西方传统的本体论就不相同了。”^⑩

① 海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,孙周兴选编:《海德格尔选集》下卷,上海:上海三联书店,1996年,第1242—1244页。

② 关于“中国哲学登场”,李泽厚先后出版了《该中国哲学登场了:李泽厚2010谈话录》(上海:上海译文出版社,2011年),《中国哲学如何登场?李泽厚2011年谈话录》(上海:上海译文出版社,2012年),《李泽厚对话集·中国哲学登场》(北京:中华书局,2014年)等著作。

③ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第8页。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1978年,第189页。

⑤ 康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1978年,第50—51页。

⑥ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第19页。

⑦ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第225页。

⑧ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第203页。

⑨ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第16页。

⑩ 陈来:《论李泽厚的情本体哲学》,《复旦学报(社会科学版)》2014年第3期。

基于上述本体概念,李泽厚反思了西方传统本体论的诸种缺欠。

其一,“不彻底性”。即,在“根源性”上不彻底。例如,“语言”被维特根斯坦认定为本体,实际上,“语言”并不具有“本源性”,而只是最终实在的“衍生物”。李泽厚说:“维特根斯坦(Wittgenstein)以及现代哲学则更多地从语言出发,语言确乎是区别于其他动物的人类整体性的事物,从语言出发比从感知、经验出发要高明得多。但问题在于,语言是人类的最终实在、本体或事实吗?现代西方哲学多半给以肯定的回答,我的回答是否定的。人类的最终实在、本体、事实是人类物质生产的社会实践活动。”^①也就是说,尽管“语言”比“感知”“经验”更为“高明”,但“语言”终归还要“服从”日常生活,故而不能成为最终实在即“本体”。他说:“语言是为了使用,它服从于人们日常生活。所谓‘服从’,就是说它的使用、变化、生成和消失在根本上依靠于人们的日常生活。后者是本源性的,前者是派生性的。语言需要有非语言的实体作为依靠。”^②再如,“精神”和“理念”等亦常被认定为本体,而这些亦非真正的最终实在,而只是最终实在的“衍生物”。李泽厚说:“任何心理都是脑的产物,包括种种神秘的宗教经验,没有脱离人脑的意识、心灵、灵魂、精神、鬼神以及上帝。”^③

其二,“片面性”。即,不具有作为本体应有的“全面性”。李泽厚认为,“理性”“圣爱”“欲望”乃不可分的整体,而西方哲学常将其分别认定为“本体”,故而不可能成为真正的“本体”。例如,尽管“欲望”于人类日常生活非常重要,但若将抛弃“理性”“圣爱”的“欲望”作为本体,则只能是“动物的哲学”。他说:“今日有反哲学的哲学:眼前即是一切,何必思前顾后?目标意义均虚无,当下食、色才真实。这大有解构一切陈规陋习及各类传统的伟功,但也就不再承认任何价值的存在。无以名之,名之曰‘动物的哲学’。”^④此外,尽管“理性”乃人之为人的特质,但若将抛弃“圣爱”“欲望”的“理性”作为本体,则只能是“机器的哲学”。他说:“今日有专攻语言的哲学:医疗语言乃一切,其他无益且荒唐。于是,细究语词用法,厘清各种语病,技术精而又巧,却与常人无关。无以名之,名之曰‘机器的哲学’。”^⑤同样,尽管“圣爱”非常重要,但若将抛弃“理性”“欲望”的“圣爱”作为本体,也只能是想象中的“神灵的爱”,而追求这种爱会“更困窘”“更艰苦”“更悲怆”。他说:“人生有限,人都要死,无可皈依、无可归宿,把爱、把心灵、把信仰付托于一个外在超越的符号,比较起来,似乎还妥当。现在却要自己在这个人生和世界去建立皈依、归宿、信仰和‘终极关怀’,即有限寻无限,于世间求不朽,这条道路岂不更困窘,更艰苦,更悲怆?”^⑥

其三,“忽视偶然性”。即,只重视所谓的“规律性”,忽视现实生活的偶然性。在李泽厚看来,人类生活虽然有时表现出一定的“规律性”,但其表现更多的是由主体性而有的“偶然性”。他说:“个体主体性的凸出,从历史角度看,就是偶然性的增大。……个体的命运愈益由自己而不是由外在的权威、环境、条件、力量、意识……所决定,从而偶然性愈益突出。……从而,人对自己的现实和未来的焦虑、关心、无把握也愈益增大,这就是说命运感加重。”^⑦实际上,无论是物质性的实践,还是精神性的情感,大多并非是抽象的、普遍的、必然的,而多是具体的、多样的、偶然的。质言之,所谓“普遍必然”只是一种“僵化观念”,所谓“绝对真理”只是一种“相对真理”,因为它们均是基于一定条件的。他说:“世上事物本没有什么绝对的普遍必然,那只是一种僵化观念。……那些所谓普遍必然的科学知识,也都是相对真理,只是在人类社会实践的一定水平的意义上具有普遍必然的客观有效性。这个

① 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),北京:人民出版社,1984年,第76页。

② 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第17页。

③ 刘再复:《李泽厚美学概论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第207页。

④ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第5页。

⑤ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第5页。

⑥ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第5-6页。

⑦ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》(第2版),北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第132-133页。

有效性随着人类社会实践的不断发展而不断扩大、缩小、修改、变更。”^①因此,在探讨本体问题时,“不能把总体过程当成是机械决定论的必然,必须极大地注意偶然性、多样的可能性和选择性”^②。

其四,“彼岸性”。即,通过设定一个“彼岸世界”,引导人们去追寻这个“彼岸世界”,而忽视了当下的“此岸世界”。具体来讲,这种“彼岸性”不仅体现在时间方面,它或者存在于过去,或者存在于将来;而且体现在空间方面,它或者为超越的物质存在,或者为抽象的精神观念。不过,李泽厚认为,以“彼岸性”来认定本体并不合理,因为所谓人类生存,既不是过去的事实,亦不是未来的目标;既不是超越的物质存在,亦不是抽象的精神理念,而只是当下的现实活动。他说:“所谓‘历史本体’或‘人类学历史本体’并不是某种抽象物体,不是理式、观念、绝对精神、意识形态等等,它只是每个活生生的人(个体)的日常生活本身。”^③因此,唯有当下的人类现实活动才能作为本体建构的基础。也就是说,在建构本体时,应该放弃追求不合理的“彼岸性”,而应该关注当下现实人生的“此岸性”。他说:“超越的本体即在此当下的心境中、情爱中,‘生命力’中,也即在爱情、故园情、人际温暖、家的追求中。……只有多样化的生活、实践,才是把握偶然性、实现人本身、消除异化、超越死亡、参与建立人类心理本体的真实基地。”^④

在李泽厚看来,这样四个方面是非常严重的问题,其严重程度足以使作为“思辨智慧”的形而上学“走入历史”。他说:“笛卡儿是近代哲学,到尼采以后就是后现代哲学了。这个变化是非常有意义的,是很根本的。这就是说,追求狭义的形而上学的那种思辨的智慧,已经过去了。”^⑤不过,“走入历史”的只是狭义的形而上学,它并不代表整个哲学,因为哲学乃广义的形而上学。他说:“德里达……说的那种哲学,就是刚才讲的,古希腊的追求智慧的那种思辨的、理性的形而上学,而中国没有那些东西,没有那个狭义的形而上学。但是中国有广义的形而上学,就是对人的生活价值、意义的追求,这在中国一直是有的。……现在西方的所谓‘后哲学’,我认为就是从思辨的狭义的形而上学转变到那种以生活为基础的哲学。中国有没有哲学呢?有啊,就是那种‘后哲学’。”^⑥李泽厚的意思是,尽管狭义的形而上学已经“走入历史”,但广义的形而上学仍大有可为。即,前者反映的是西方形而上学的趋势,后者反映的是中国形而上学的发展。他说:“中国哲学和后现代哲学恰恰是可以接头的。我认为,后现代到德里达,已经到头了;应该是中国哲学登场的时候了。”^⑦对于李泽厚的这样一种理路和勇气,陈来表示了肯定和钦佩。他说:“李泽厚的提法很有意义,就是在反形而上学的时代,在后形而上学的时代,肯定广义的形而上学的意义,认为广义形而上学不可能终结,主张广义的形而上学根源于人类心灵的永恒追求,广义形而上学的内容是对人生意义和宇宙根源的探求。这样一种哲学观,在‘哲学终结论’甚嚣尘上的时代,在后现代思潮笼罩文化领域的时代,是有意义的。”^⑧

基于前述,李泽厚致力于建构旨在克服“不彻底性”“片面性”,忽视“偶然性”和“彼岸性”的本体。

二

李泽厚认为,“人”是所有哲学学说不可回避的主题。他说:“东西各学说各学派都为‘人活着’而思而虑。虽‘同归’,却‘殊途’。‘途’即是路,也是视角,这也就是哲学。”^⑨不过,所谓“人”,不是指某个个体、群体即“小写的人”,而是指人类总体即“大写的人”。他说:“这‘人’不是有时空限制的任何

① 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),第76—77页。

② 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),第234页。

③ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第19—20页。

④ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》(第2版),第240页。

⑤ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第7页。

⑥ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第11页。

⑦ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第11页。

⑧ 陈来:《论李泽厚的情本体哲学》,《复旦学报(社会科学版)》2014年第3期。

⑨ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》(第2版),第165页。

社会、民族、阶级、集团,当然更不是任何个体,而是作为过去、现在、未来以及或可无限延长的人类总体,也就是……‘大写的人’。”^①不过,在关于人类总体即“大写的人”的若干主题当中,李泽厚将“人类如何可能”视为“根本性”的哲学问题。他说:“人没有任何可以和必须遵循的共同的道理、规范和约定了,那人还怎么活下去?这就又回到了根本性的问题,也就是我为什么要提出‘人类何以可能’的问题。这其实也就是回答人是怎么活出来的。”^②那么,何谓“人类如何可能”的内涵呢?所谓“人类如何可能”,即“人是怎么活出来的”,指关于人类起源、人类基础、人生归宿等问题的探究。李泽厚说:“晚期 W(指维特根斯坦——引者)将语言归结为‘生活形式’,又是一大进展。但‘生活’是什么?‘生活形式’又何所由来? W 没谈。我以为这就得归宿在‘人类如何可能’这个题目之下。”^③既然“人类如何可能”问题如此重要,那么李泽厚的哲学建构亦须由此下手。

不过,李泽厚认为,他要建构的本体论是对康德哲学的继承与发展,因为他要做的是康德想做而没有做成的工作。在他看来,康德哲学的问题意识有四个方面:第一,“我能知道什么”,此为认识论问题;第二,“我应该做什么”,此为伦理学问题;第三,“我能希望什么”,此为宗教学问题;第四,“人是什么”,此为人类学问题。李泽厚说:“康德继‘我能知道什么?’(认识论)‘我应该做什么?’(伦理学)‘我能希冀什么?’(宗教学)之后,再加一问:‘人是什么?’(人类学)。”^④具体来讲,康德的“三大批判”就是对前三个问题的分别探讨。不过,第四个问题最为根本,因为它是其他所有问题的基础,也是其他所有问题的归宿。康德说:“没有人,全部的创造将只是一片荒蛮、毫无用处、没有终结的目的。”^⑤不过,李泽厚认为,非常遗憾的是,尽管康德对前三个问题有精彩的解答,但他没能解决最重要的第四个问题。他说:“康德说,‘第一问由形而上学回答,第二问由道德回答,第三问由宗教回答,第四问由人类学回答。归根到底,所有这些可看作是人类学,因为前三问都与最后一问有关。’……但康德本人没有也不可能这第四个批判,因为这个批判必须是康德全部批判哲学的扬弃和二元论矛盾的解决。”^⑥进而,顺着康德将认识论问题归结为“认识如何可能”的思路,李泽厚将“人是什么”的人类学问题归结为“人类如何可能”问题。更为重要的是,探讨“人类如何可能”问题,不仅可以解决康德遗留下来的问题,而且可以颠覆哲学的“认识论”传统,进而实现哲学的“人类学”转变。他说:“西方自 F. Bacon 特别是自 Descartes ‘我思故我在’以来,认识论成为哲学中心,到 Kant、Hegel 到达顶峰。……我以‘人类如何可能’来回答‘认识如何可能’,也意在颠覆这个‘哲学就是认识论’传统,而以人的生存作为起点,认识论服务于它。”^⑦

为了解答“人类如何可能”的问题,李泽厚提出著名的“三句教”,即“历史建理性,经验变先验,心理成本体”^⑧,以为基本的前提性理念。所谓“历史建理性”,指“人的理性(rationality)是由经验合理性(empirical reasonableness)提升而来”^⑨。即,“理性”并不具有先验的“普遍必然性”,只是“经验合理性”的历史“积淀”。他说:“理性本来只是合理性,它并无先验的普遍必然性质;它首先是从人的感性实践(技艺)的合度运动的长期经验(即历史)中所积累沉淀的产物。它是被人类所创造出来的。”^⑩所谓“经验变先验”,指“先验”乃由“经验”“积淀”而形成。李泽厚说:“要提出经验变先验,对个体来

① 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第252页。

② 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第8页。

③ 李泽厚:《哲学纲要》(最新修订版),北京:中华书局,2015年,第237页。

④ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第21页。

⑤ Kant, *Critique of Judgement* Part II, tr. by J.C. Meredith (Oxford, 1955), 108.

⑥ 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),第332页。

⑦ 李泽厚:《哲学纲要》(最新修订版),第236页。

⑧ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第5页。

⑨ 李泽厚:《哲学纲要》(最新修订版),第100页。

⑩ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第13页。

说的先验认识形式是由人类经验所历史地积淀而形成的。”^①因此,所谓“先验”只是“好像”的“超经验”,其实它来源于人类经验。质言之,所谓“先验”只是虚构的概念,它实基于“经验”而发生和存在。他说:“人类的经验的东西,经过长期的历史,就变成好像是超经验的东西。”^②所谓“心理成本体”,指“本体”由“心理”建构而有,而“心理”由实践“积淀”而有。李泽厚说:“‘此在’的‘此’已集过去、现在、未来于一身,这也就是活生生的‘我意识我活着’的我。这不只是心理,而正是存在的本态。”^③也就是说,所谓“本体”亦非先验地具有,它与其他哲学范畴一样,均是哲学家通过理性“塑建”的产物。他还说:“在‘与人共在’‘活在世上’的‘我意识我活着’的情感心理,包括它的各种具体的意识、意向,也大都是在这‘非本真本己’的存在的历史(客观社会性的公共时间过程)中被理性塑建。”^④

基于前述,李泽厚提出“一个出发点”和“三大问题”,以解答“人类如何可能”的问题,并以此作为“历史本体论”或“人类学历史本体论”的骨干。

所谓“一个出发点”,指“人活着”或“我意识我活着”是所有其他问题的前提,它的核心问题是人类起源。就这个问题来讲,学界大致有两种回答。一是“上帝造人”,即上帝使人类成为可能;二是“猴子变人”,即生物进化使人类成为可能。不过,李泽厚对这两种回答均不赞同,而是作出了第三种回答,即,人类生存的“实践”使人类成为可能,即“实践”是回答“人活着”的答案。他说:“我当然不相信鬼神,‘先天而天弗违’多么好,人与宇宙协同共在,便不需要任何一位发号施令主宰人们的上帝了。”^⑤“人类并非自然进化的结果,而是人自己把自己建立起来的,人类不是靠基因变化而是在长期使用一制造工具的过程中造就了自己。”^⑥质言之,是人类自身的实践使人从动物变成了人,此即是不可进一步追究的“最终实在”。他说:“人类的最终实在、本体、事实是人类物质生产的社会实践活动。”^⑦在李泽厚看来,此种回答的意义在于,人类命运由自己掌握,人类要为自己负责。他说:“‘我意识和活着’,得努力去自己寻找,自己决定,自己负责。即凭着自己个体的独特性,走向宗教、科学、艺术和世俗生活,以实现自己的人生。这将比有上帝指引更为悲苦、艰辛,这就是命运,这命运是由自己决定的。”^⑧他还说:“在这条道路上,‘活’和‘活的意义’都是人建构起来的。人为自己活着而悲苦地建构。”^⑨

所谓“三大问题”,指由“人活着”而派生出的三个重要问题。李泽厚说:“以‘人活着’这一原始现象作出发点,便可以生发出三个问题:(1)历史终结,人类何处去?人会如何活下去?(2)人生意义何在?人为什么活?(3)归宿何处?家在何方?人活得怎么样?”^⑩相应地,三大问题分别对应真、善、美三个方面。他说:“孔子讲‘足食足兵’‘庶之富之’,讲‘正名’和礼制,就正是处理人‘如何活’——‘知生’的一个重要层面。‘知生’当然并不止此,它还有人生意义和人生状态,即‘为什么活’和‘活得怎样’的形而上层面。孔子和儒学对这一层面讲得更多。‘未知生,焉知死’不仅把‘如何活’摆在第一位,而且是从‘活’的路途或视角,而不是从‘死’的路途或视角探寻‘活的意义’,将‘本真’的‘活的意义’从‘非本真’的‘人活着’中引申和探寻出来。”^⑪进而,“人如何活”体现的是“人类主体性”,“人活得怎么样”体现的是“个人主体性”,其理论的着重点并不相同。李泽厚说:“人类学历史本体论则恰恰

① 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第30页。

② 李泽厚、刘悦笛:《哲学对话——李泽厚、刘悦笛2017年对话录》,《社会科学家》2017年第7期。

③ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第107页。

④ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第105页。

⑤ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第203页。

⑥ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第168页。

⑦ 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),第76页。

⑧ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第157—158页。

⑨ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第6页。

⑩ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第4页。

⑪ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第9页。

从‘人是什么’开始,提出‘人活着’(出发点)、“如何活”(人类总体)、“为什么活”(人的个体),而将归结于‘活得怎样’。”^①因此,不是“人类主体性”而是“个人主体性”,才是“历史本体论”的理论归宿。他说:“传统哲学经常是从感性到理性,人类学历史本体论则从理性(人类、历史、必然)始,以感性(个体、偶然、心理)终。”^②质言之,在真、善、美三个方面当中,“美”代表人类的最高理想,故为人类的最终追求。

三

李泽厚认为,“使用—制造工具”是人区别于动物的主要特征,但哲学界往往对此“熟视无睹”。他说:“人类生活和生存区别于其他一切生物种族的基本的、突出的、巨大的、主要的特征,在于使用工具和制造工具。奇怪的是,这一基本事实却为哲学家们所熟视无睹,不加重视。”^③实际上,“使用—制造工具”即是“实践”之义,它乃人类生存的基本活动。他说:“我以使用工具、制造工具来规定实践。”^④李泽厚的意思是,“使用—制造工具”的“实践”乃“人活着”的答案。他说:“人类使用和制造工具,从而与动物分离,是一个漫长的过程,有几百万年。”^⑤“以生产工具为核心和标志的生产力的发展是社会存在的根本柱石。从而,经济是基础,其他乃上层,社会由是生,关系由是出,财产由是立,历史由是行,要求一切‘合理化’的工具理性也由是而不断成长发达。”^⑥该“答案”,意指“使用—制造工具”的“实践”乃“人活着”的本源、根本或“最终实在”。或者说,“使用—制造工具”的“实践”是“人活着”所依赖的“工具”,故而可称其为“工具本体”。李泽厚说:“这个哲学既以‘人活着’为出发点,也就是为什么要将‘使用—制造工具的人类实践活动’(亦即以科技为标志的生产力)为核心的社会存在命名为‘工具本体’的缘故。”^⑦很显然,李泽厚关于“工具本体”的“塑建”受了马克思和恩格斯的影响,因为他们二人认为“物质生产”乃人类生存的“第一个前提”:“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提,也就是一切历史的第一个前提,这个前提是:人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要吃喝住穿以及其他一切东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身。”^⑧

不过,在李泽厚,探讨本体不能离开“心理”,这即是前述“三句教”之“心理成本体”之义。他说:“所谓本体即是不能问其存在意义的最后实在,它是对经验因果的超越。离开了心理的本体是上帝,是神;离开了本体的心理是科学,是机器。所以最后的本体实在其实就在人的感性结构中。”^⑨那么,人的“心理”由何处而来呢?李泽厚认为,人的“心理”由“积淀”而来,而“积淀”指“实践”过程“累积”“沉淀”即转化为“心理形式”的过程。他说:“我更着重于探讨使用—制造工具对人类的心理构造形成了什么影响,也就是研究因此而形成的文化—心理结构,即人性问题,这也就是‘积淀’,积淀就是形成人类区别于其他动物的心理形式。”^⑩关于此,陈炎认为,“积淀”说是对康德先验哲学的“反动”,其实质是“实践”的。他概括李泽厚关于“积淀”的思想说:“在他看来,无论是认识论领域中的‘时空观念’和‘悟性范畴’,还是伦理学领域中的‘道德律令’和‘普遍立法’,都不像康德所理解的那样是人类所具有的先验能力,而是在长期的社会实践中‘积淀’而成的。尽管这种‘积淀’的过程是缓慢的、

① 李泽厚:《人类学历史本体论》,第21页。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,第25页。

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第9页。

④ 李泽厚:《走我自己的路》,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第228页。

⑤ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第173—174页。

⑥ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第10页。

⑦ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第6页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第78—79页。

⑨ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第76—77页。

⑩ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第29页。

复杂的,而不像反映与被反映的认识活动那样是直接的、即时的,但其最终的渊源仍然是社会实践的。不仅如此,当这种‘经验变先验’‘心理成本体’的过程一旦形成,又会反过来影响甚至决定着人们的认识活动、伦理行为、审美判断,这便是他所谓的‘历史本体论’。”^①具体来讲,“积淀”分为三个方面:其一是“理性的内化”,指“理性”转化为“认识功能”,表现为认知形式;其二是“理性的凝聚”,指“理性”转化为“意志功能”,表现为伦理道德;其三是“理性的融化”,指“理性”转化为“审美功能”,表现为生存状态。他说:“‘理性的内化’给予人以认识形式,‘理性的凝聚’给予人以行动意志,‘理性的融化’给予人以生存状态。”^②他还说:“广义的‘积淀’指不同于动物又基于动物生理基础的整个人类心理的产生和发展。它包括‘理性的内化’即作为认识功能的诸知性范畴、时空直观等等;它包括‘理性的凝聚’,即人的行为、意志的感性现实活动中的伦理道德。而狭义的‘积淀’则专指理性在感性(从五官知觉到各类情欲)中的沉入、渗透与融合。”^③

对应地讲,“积淀”的三个方面分别形成心理的“认知结构”“意志结构”和“审美结构”;它们均具有本源、根本和“最终实在”的意义,故可分别称为“认知本体”“伦理本体”和“情本体”,而统称为“心理本体”。具体来讲,所谓“认知本体”,突出的是理性对“知性”的制约、规划、主宰的能力。李泽厚说:“这二者说明它……是有认识—理解—判断等知性因素起作用,甚至起主要和支配作用的活动。”^④这里,“认知本体”主要对应并在根本上回答“人如何活”的问题。所谓“伦理本体”,突出的是理性对“感性”的钳制、制约、主宰的能力。他说:“人的这种‘自由意志’本身具有崇高价值,它为人类对自己和对他人(包括对后人)培育具有文化内涵的普遍性的心理形式,使人获得不同于动物界的社会性生存。这就是所谓高于现象界的‘伦理本体’。”^⑤这里,“伦理本体”主要对应并在根本上回答“人为何活”的问题。所谓“情本体”,突出的是理性与感性、道德与本能的交融统一。他说:“‘情’是‘性’(道德)与‘欲’(本能)多种多样不同比例的配置和组合,从而不可能建构成某种固定的框架和体系或‘超越的’‘本体’(不管是‘外在超越’或‘内在超越’)。……‘情本体’之所以仍名之为‘本体’,不过是指它即人生的真谛、存在的真实、最后的意义,如此而已。”^⑥就“人生的真谛”“存在的真实”和“最后的意义”来讲,“情本体”乃康德的“物自体”,亦即中国哲学的“万物一体”。他说:“因为‘情本体’哲学把这种‘人类与宇宙协同共在’设定为一种形而上学的‘物自体’。没有这个形而上学的设定,感性经验就没有来源,形式力量和形式感也无从发生。‘物自体’是康德的概念,是一个不可知的概念。”^⑦关于此,陈来认为以“物自体”来论定“情本体”非常重要。他说:“李泽厚这一说法相当重要,这就是,即使在今天的广义形而上学中,物自体的设定仍然是必要或必需的;但当代广义形而上学的物自体不是康德式的与现象分裂的物自体,不是超绝于此世界的本体。”^⑧但是,李泽厚未能摆脱“作用是性”的批评,即在“用”的层面来立体,故所谓“情本体”实际上“不能真正立体”。陈来说:“李泽厚以情为本体,终究难免于中国传统哲学对‘作用是性’的批评,情之意义在感性生活和感性形式,还是在用中讨生活,不能真正立体。”^⑨尽管如此,李泽厚使用“情本体”主要对应并在根本上回答“人活得怎么样”的问题。

进而,“认知本体”和“伦理本体”具有社会性、群体性,“情本体”则具有个体性、开放性,故前两者可“规划”“管辖”“支配”后者,而后者亦可“融化”“解构”前两者。李泽厚说:“‘如何活’、‘为什么活’

① 陈炎:《形而上学的诱惑与本体论的危机——兼论康德、牟宗三、李泽厚的得失》,《清华大学学报》2015年第5期。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,第21页。

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第152—153页。

④ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第94—95页。

⑤ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第249页。

⑥ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第23页。

⑦ 李泽厚:《中国哲学如何登场?》,上海:上海译文出版社,2012年,第66页。

⑧ 陈来:《论李泽厚的情本体哲学》,《复旦学报(社会科学版)》2014年第3期。

⑨ 陈来:《论李泽厚的情本体哲学》,《复旦学报(社会科学版)》2014年第3期。

是理性的内化和理性的凝聚,显示的仍然是理性对个体、感性、偶然的规划、管辖、控制和支配。只有‘活得怎样’的审美境界,理性才真正渗透、融合、化解(却又未消失)在人的各种感性情欲中,这就叫理性的积淀或融化。……前二者(内化、凝聚)实质上还是一颗集体的心(collective soul),只有后者才真正是个体之心。所以理性在此融化中自然解构。”^①而且,就终极目的来讲,不应是“认知本体”和“伦理本体”,而应是“情本体”得到更多的关注。他说:“不是‘性’(‘理’),而是‘情’;不是‘性(理)本体’,而是‘情本体’;不是道德的形而上学,而是审美形而上学,才是今日改弦更张的方向。”^②质言之,唯有“情本体”才是真正的本体,因为它代表着“人类如何可能”的方向。他说:“由于历史本体论不以道德—宗教作为归宿点,而强调归宿在人的感性的‘自由感受’中,从而它便不止步于‘理性凝聚’的伦理道德,而认为包容它又超越它的‘理性积淀’(狭义),才是人的本体所在。即是说人的‘本体’不是理性而是情理交融的感性。”^③在李泽厚看来,如果说“工具本体”承续了马克思的思想,那么“情本体”则承续了海德格尔的思想。他说:“‘心理成本体’,我以为这是 Heidegger 哲学的主要贡献。‘历史本体论’提出了两个本体,前一本体(工具本体)承续 Marx,后一本体(心理本体)承续 Heidegger,但都作了修正和‘发展’。”^④不过,有学者对“情本体”提出了质疑,认为本体应是先验的、永恒的,而“开放性”却形成对“情本体”之为本体的“解构”。陈炎说:“李泽厚的‘历史本体论’恰恰遭到了其‘情感本体论’的解构,正如他自己所说的那样,“‘情本体’恰是无本体,是以现象为本体。这才是真正的‘体用不二’”。……真正的本体是不以人的意志为转移的,因而也是永恒不变的。正是这种不变的先验本质使‘来自本体’的宗教信仰或道德律令具有了刚性原则,使人们在执行的过程中不求变通、不打折扣。然而李泽厚的‘本体’则是在历史中‘积淀’而成的,这意味着它始终处在一种未完成的开放状态。”^⑤实际上,陈炎对“情本体”的质疑恰是李泽厚所致力者,因为李泽厚的目的就是要“解构”本体的“先验性”,使其立足于“经验性”。由此来讲,这种质疑并未颠覆“情本体”,反而强化了“情本体”。

与“工具本体”和“心理本体”紧密相关,李泽厚还探讨了“度的本体性”。所谓“度”,指掌握分寸、恰到好处,即不走极端、把握“中道”。他说:“什么是‘度’?‘度’就是‘掌握分寸,恰到好处’。为什么?因为这样才能达到目的。人类(以及个人)首先是以生存(族类及个人)为目的。为达到生存目的,一般说来,做事做人就必须掌握分寸,恰到好处。”^⑥在他看来,如果人类不能把握“度”,就会对“人如何活”“人为什么活”和“人活得怎么样”产生不利影响。由此来讲,“度”虽为“技艺”,但“技进乎道”,具有“本体性质”。李泽厚说:“‘人类如何可能?’来自使用—制造工具。其关键正在于掌握分寸、恰到好处的‘度’。‘度’就是技术或艺术(ART),即技进乎道。可见,‘度’之关乎人类存在的本体性质,非常明显而确定。”^⑦而且,“度”因为具有普遍意义,可称为哲学的“第一范畴”。他说:“‘度’并不存在于任何对象(object)中,也不存在于意识(consciousness)中,而首先是出现在人类的生产—生活活动中,即实践—实用中。它本身是人的一种创造(creation)、一种制作。从而,不是‘质’或‘量’或‘存在’(有)或‘无’,而是‘度’,才是人类学历史本体论的第一范畴。”^⑧不过,尽管“度”非常重要,但“度”只具有作为“思维规则”和“辩证智慧”的方法论意义,而非作为本源、根本和“最终实在”的“本体”。质言之,“度”只是“工具本体”和“心理本体”的方法论范畴。李泽厚说:“‘度’作为第一范畴,将

① 李泽厚:《人类学历史本体论》,第21—22页。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,第22页。

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第215页。

④ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第92页。

⑤ 陈炎:《形而上学的诱惑与本体论的危机——兼论康德、牟宗三、李泽厚的得失》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2015年第5期。

⑥ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第8页。

⑦ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第9页。

⑧ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第9—10页。

认识和存在都建立在人类的实践活动基础之上。‘度’以其实践性格在感性操作层构建思维规则。‘度’以其成功经验在理性思维层生产辩证智慧。”^①

由前述可见,李泽厚提出了多个本体概念。那么,这些本体之间是什么关系呢?大致来讲,“工具本体”是“心理本体”的基础和根源,而“心理本体”反过来亦可影响甚至主导“工具本体”。李泽厚说:“只有‘工具本体’的巨大发展,才可能使‘心理本体’由隶属、独立而支配‘工具本体’,这才是‘内圣外王’的历史辩证法的全程。”^②“工具本体”与“心理本体”并无矛盾之处,因为它们乃“一个东西的两个方面”;尽管在逻辑上可能有先后顺序,但它们并非“两元”而是“一元”。他说:“双本体……并不是两个东西,本来就是一个东西。……在逻辑上与事实上,都是先有物质,先有人的生产活动,然后才有个人心理。这个没有什么两元,实际上还是一元。当然,后来二者可以同时,而且也非因果,只是逻辑上占先而已。是一个东西的两个方面,神经元的活动和主观感受同样都是 reality。”^③而且,“工具本体”是在“历史”中的不断建构,“心理本体”亦是在“历史”中的不断“积淀”,因此“历史”这个重要维度也具有本体意义。李泽厚说:“所谓两个本体,不管从人类说或个人说,都以人与内外自然的关系(自然的人化和人的自然化)而展开,而最终归结为‘历史’,此之谓‘人类学历史本体论’或‘历史本体论’。”^④由此来讲,“工具本体”和“心理本体”都可归结于“历史本体”,“历史本体”可统摄两者和本体性的“度”,从而形成层次清晰、逻辑圆融的“历史本体论”。他说:“我讲得很清楚,归根到底,是历史本体,同时向两个方向发展,一个向外,就是自然的人化,是工具—社会本体;另一个是向内,即内在自然的人化,那就是心理—情感的本体了,在这个本体中突出了‘情感’。……至于‘度’,人靠‘度’才能生存。……‘度’具有人赖以生存生活的本体性。这三点其实说的是一个问题,也就是有关人类和个体生存延续的人类学历史本体论。”^⑤

不过,这时还需要回应文章第一部分所论及的问题,即李泽厚是否建构起了克服“不彻底性”“片面性”“忽视偶然性”和“彼岸性”的本体呢?这里,可以其本体论体系来一一对应地检讨:“工具本体”对应“人活着”这个“出发点”,为一切问题的根本、本源和“最后实在”,可解决本体的“不彻底性”。即,人类自身的实践使人从动物变成了人,此乃不可进一步追究的“最终实在”。李泽厚说:“人类的最终实在、本体、事实是人类物质生产的社会实践活动。”^⑥“心理本体”对应“人如何活”“人为什么活”和“人活得怎么样”这“三大问题”,分别形成“认知结构”“意志结构”和“审美结构”,涉及真、善、美等全部方面,可解决本体的“片面性”。“情本体”对应“人活得怎么样”,凸显“个体主体性”,并将之作为“人类如何可能”的方向,可解决本体的“忽视偶然性”。李泽厚说:“哲学上,黑格尔把康德‘人是什么’的‘先验心理学’变为精神是什么,构造了理性吞并一切的思维的逻辑本体论;海德格尔把康德的‘人是什么’变为存在是什么,构造了个体向死而生的激情的基础本体论;我希望把康德的‘人是什么’变为心灵是什么,构造人类向个体积淀生成的历史本体论。”^⑦“历史本体”对应“一个出发点”和“三大问题”等所有问题,其所强调者在于人类是特定历史条件下的产物,此可解决本体的“彼岸性”。李泽厚说:“所谓‘历史’在这里含有两层含义。一是相对性、独特性,即‘历史’是指事物在特定的时空、环境、条件下的产物(发生或出现)。一是绝对性、积累性,指事物是人类实践经验及其意识、思维的不断的承继、生成。”^⑧由上述检讨可见,李泽厚实现了其所设定的目标。

① 李泽厚:《实用理性与乐感文化》(第2版),第27页。

② 李泽厚:《实用理性与乐感文化》(第2版),第175—176页。

③ 李泽厚、刘悦笛:《哲学对话——李泽厚、刘悦笛2017年对话录》,《社会科学家》2017年第7期。

④ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第158页。

⑤ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第83页。

⑥ 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》(修订本),第76页。

⑦ 李泽厚:《李泽厚对话集·中国哲学登场》,第142页。

⑧ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》(增订本),第42页。

四

依着“历史本体论”，就人类发展来讲，不仅应由“工具本体”进到“心理本体”，而且应由“认知本体”进到“伦理本体”再进到“情本体”，推进“情本体”的“以美启真”和“以美储善”，唯此才可实现理想的美好的生活状态。李泽厚说：“‘人活得怎样’的问题日益突出。从世界情况看，人‘如何活’的问题远未解决，‘活得怎样’只是长远的哲学话题，但由‘工具本体’到‘心理本体’却似可成为今日一条探寻之道，特别对中国更如此。”^①质言之，唯有“情本体”之确立和发扬，方可实现人类之美好愿望，因为它既是个体的、个性的，又是自然和社会合一的。他说：“所谓人性的塑造、陶冶不能只凭外在的律令，不管是宗教的教规，革命的‘主义’。那种理性凝聚的伦理命令使所建造的‘新人’极不牢靠，经常在这所谓‘绝对律令’崩毁之后便成为一片废墟；由激进的‘新人’到颓废的浪子，在历史上屡见不鲜。只有‘以美启真’、‘以美储善’的情感的陶冶塑造，才有真正的心灵成长，才是真实的人性出路。它必然是个体的，个性的，自然与社会相合一的。”^②关于李泽厚的“情本体”归宿，陈来提出以“仁本体”来作为“转语”，即以“仁本体”作为“情本体”之“扬弃”。他说：“对李泽厚的情本体哲学下一转语，便是我们的使命。既然说本体在伦常日用之中，本体可以是天人合一，本体是人与宇宙的共在，本体是天地之大德曰生，这个本体难道不是只有仁才能承当吗？就此下一转语，儒学的仁本体不是已经呼之欲出了吗？”^③实际上，“情本体”与“仁本体”为不同语境下的言说，是否可以“仁本体”为“情本体”的“转语”，还可进一步探究。

在李泽厚看来，以“一个出发点”和“三大问题”为理论核心的“历史本体论”，不仅可以化解传统本体论的诸种缺欠，而且可以解答“人类如何可能”的问题。他说：“康德、海德格尔都想去掉形而上学，但又建构了自己的形而上学。大概只有在解构的‘后现代’，才有去掉形而上学的可能，但又流于真正的原子个人而物欲横流，失去任何普遍价值和社会性。也许，只有凭依理欲交融的‘情本体’，能走出一条路来？而‘心体’、‘性体’只有皈依于‘情体’，也才能真正贯彻一个人生、一个世界的华夏精神。‘情本体’之所以仍名之为‘本体’，不过是指它即人生的真谛、存在的真实、最后的意义，如此而已。”^④这些即是李泽厚面对“拒斥形而上学”和后现代主义思潮所“拿出”的“自己的看法”，此亦是在广义形而上学意义上中国哲学所做出的一份贡献。也正是在此意义上，陈来认为李泽厚是当代最有影响的哲学家。他说：“李泽厚是中国近三十年来最有影响、最受关注的哲学家。……他总结性地、集中地谈了他自己的哲学要点，对中国哲学对当代世界哲学的可能参与，也提出了不少建设性的意见。……虽然我并不都赞成他主张的情本体哲学。他晚年的哲学访谈，摆脱了世俗哲学写作的繁琐无谓的论证和舞文弄墨的铺陈，以简白直接的方式，陈述了其哲学的要义，对中国哲学的当代建构提出了重要的意见和主张。总的来说，这些意见主张是富有启发性的。”^⑤

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 李泽厚：《人类学历史本体论》，第6页。

② 李泽厚：《人类学历史本体论》，第156页。

③ 陈来：《论李泽厚的情本体哲学》，《复旦学报（社会科学版）》2014年第3期。

④ 李泽厚：《人类学历史本体论》，第23页。

⑤ 陈来：《论李泽厚的情本体哲学》，《复旦学报（社会科学版）》2014年第3期。

从“五四后”到“后五四”

——基于“存有三态论”思考中华文明在 21 世纪的角色

林安梧

摘要:“五四”以来,“传统”与“反传统”交相震荡,中国文化从“花果飘零”到“灵根自植”,终于迎来了今日的复兴。从牟宗三的“两层存有论”哲学转折缔构出“存有三态论”,有助于深度检讨“新儒学之后”的中国文化演进路向,从而更有效地面对以全球化与文化多元为特征的 21 世纪新局。“存有三态论”融摄儒、道、佛三教及西方宗教哲学,而以“存有的根源”“存有的开显”与“存有的执定”三者为体系建构的支柱,重视在现代化(外王)的历程中重新调适实现公民正义与心性修养(内圣)的方法途径。放眼世界,它一方面通过恰当的调适而上遂于“道”,另一方面则通过具体地落实于“生活世界”之中,在“多元”中调理出“一统”。进一步,传统儒道佛三教思想所隐含的意义治疗学思维还有助于克服“全球化”所可能带来的普同性危机,揭示这一点将有助于开启诸多现代化之后的思想对话与融通的可能空间,从而使中华文明在 21 世纪扮演好交谈者、对话者的重要角色。

关键词:存有论;话语;现代性;多元;一统;儒道佛;公民儒学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.07

一、引论:从“现代化—反传统”到“返本开新”之“时序”

“五四”不只是 1919 年的时间节点而已,而是指称由此节点开启的一个运动。这一运动延伸到现在仍然有着一定的影响力。它代表着一个崭新的以现代化为诉求的新文化运动,德先生(民主)、赛先生(科学)是其最主要的渴求。很明显,它向往一种崭新的政治社会共同体的构造方式,所要求的是现代性的民主共和,而不再是以前的君主专制,也不再是以前的家父长制社会。与此同时,它要求人们用清明的理智去认知这世界,而且能掌控这世界,对于神秘的、不可知的,它主张应该存而不论。用马克斯·韦伯(Max Weber)的话来说,这是“除魅”(disenchantment)之后的状态(当然,人类永远不可能真正除魅,除却了旧魅,又会陷入新魅之中^①)。用更简单的话来说,“五四”意味着对现代化的追求,代表着因此而开启的中国现代化运动。

相应地,“五四后”意味着由“五四”所开启的运动已经进展到了相当的程度。该运动一方面还依其原来的轨道与指向继续往前,另一方面则有所调整地发展着。中国传统时序以三十年为一世。一个历史性的运动会有一个三十年(一世)作为它的前阶段,接下来又会有一世三十年作为它的后阶段。当然,这是大体而言,现实中的时序不会这么井然,而是一个连续谱,一直在变化中,有时快些,

作者简介:林安梧,山东大学易学与中国古代哲学研究中心特聘教授(山东济南 250100)、台湾元亨书院院长。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“近代中国价值观念史”(18ZDA020)的阶段性研究成果。

^① 参见高承恕:《理性化与资本主义:韦伯与韦伯之外》,台北:联经出版事业公司,1988 年,第 199 页。又请参见林安梧:《契约、自由与历史性思维》第六章《理性的吊诡:对韦伯〈基督新教伦理与资本主义精神〉的理解与反省》,台北:幼狮文化事业公司,1996 年,第 113—128 页。

有时慢些,“三十年为一世”是其大的趋势与总体规律。依此看来,从1919年到1949年,这是“五四”的第一个阶段。1949年到1979年又是另一阶段^①,可称为“五四后”。

依此推衍,1979年再加三十年是2009年,这三十年则可说是由“五四后”而“后五四”了。很明显,这已经不再是沿着原先的方向运动,而是已经进到了又一个崭新的时代。可以说,这是一个对前面诸阶段进行总体反思,并在反思之后再往前迈进的年代。到了现在的2019年,这一总体反思则已经进展到第二阶段,所面临的问题会越来越多,也可能会有飞跃性的进展,也可能会有较大的顿挫。

依循着如上所说的时序来看,一世三十年,一甲子(二世)六十年,诸如“传统”与“反传统”、“现代”与“反现代”之间的历史秩序,自然就会清楚起来。尽管清末以来,革新者、革命者曾努力地要抛弃,或者说是扬弃传统,但传统的庞大力量一直左右着革命与改革。表面上,改革者、革命者努力地要摆脱传统,迎接新的未来,认为唯有接受了新的启蒙的洗礼,才有机会开启新的可能。但底子里,传统仍然以极大的力量左右着当下,甚至以与传统相对立的形象,一方面与传统厮杀着,另一方面本身又构成了传统的极端形态。与此相应的是,追求现代性的过程有时却是反现代的,但历史无论如何却又是在往前迈进着。此中潜藏着深刻的历史奥秘。

虽说浩浩历史长流与民众的宏观趋向是有密切关系的,但民众的宏观趋向其实是在少数秀异分子,也即极少数有志之士的生命动能催促下,朝理想迈进的。要是没有这些秀异分子或有志之士以天下国家兴亡为己任,则历史的发展就会被动而停滞,或者是被其他外力所左右。在这些以天下国家兴亡为己任的士君子的参与之下,中国的现代化,尽管有朝两个不同方向发展的大争斗(美国化还是苏俄化),但经过了坎坷坎坎总也慢慢地调整到了另一个综合发展的大时代。因为中国的现代化运动毕竟是发生在中国,所以免不了要受到中国传统的影响,而且这影响是无比巨大的。

只要文化教养是持续的,接了地气,便会进而要求通天道的。中国文明强调人是生活在天地之间,“三才者,天地人”^②,人是要参赞于天地之间、要通天接地的。简而言之,1949年以来姓资还是姓社之争的问题,在改革开放四十余年后的今天,被重新放置到了一个更具历史纵深的“我原本姓什么”的问题域中。作为“中国”,我自然是姓“中”的——“中和之道”意义上的“中”。《礼记·中庸》曰:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉!”何为“中”?又如何“致中和”?在新的时代条件下如何重新诠释相关文化资源,对之进行创造性转化与创新性发展?这正是既重要又艰巨的时代议题。

溯源传统是必要的,具体如何溯源则是一个问题。让传统经由溯源而重新进到一崭新的交谈与对话场域中,开启新的思维、创造新的可能,是真正的关键所在。在经过了无数革命者、秀异分子、有志之士之努力,经由诸多顿挫而进入大国发展之新时代的今天,“返本开新”(有着不同的提法或称谓)几乎已经成为中国文化前行的确定不移的大趋向。

二、从“花果飘零”到“灵根自植”:“存在意识的危机”及其克服

唐君毅先生曾有一部小书《说中国民族之花果飘零》^③,探寻中国文化当如何灵根自植并返本开新。在20世纪60年代,乃至70年代,这样的呼声甚至都还是绝唱,但到了八九十年代,我们却已经在改革开放的浪潮中,走进了新的阶段。历史的发展看起来是下层建筑影响着上层建筑,但有志之士的理想信念却是一盏明灯,作为终极之善切切地指引着我们在狂风巨浪中,在晦暗不明的漆黑大

^① 1949年,中华人民共和国建立。1978年年底,中华人民共和国与美国建立了正式的外交关系。1978年12月18日第十一届中央委员会第三次全体会议后,中国开始实施的一系列措施,可总结为“对内改革,对外开放”。这一年可以定位为改革开放的起点。

^② 语出自《三字经》。“三才”之道构成了传统中国人的基本思维。我素来以为,“儒”之所重在“人伦”,而人之五伦是通于“天地人”三才的。参见林安梧:《“后新儒学”对“后现代”的哲学反思:从“公民儒学”与“仁恕思想”起论》,《南国学术》2014年第4期。

^③ 唐君毅:《论中华民族之花果飘零》,台北:三民书局,1974年。

海里,慢慢由暗夜进入到黎明。

由于两千年来的君主专制、父权高压、男性中心积淀,“血缘性的纵贯轴”意义上的家父长渐渐异化成了暴虐的家父长^①。清朝用极封闭的方式经营着它的大帝国,虽然曾经辉煌过,但满清前三代所谓康雍乾盛世很快就难以为继。它失去了转化创造的能力,失去了创新发展的能力,先是表现出乏力的症状,终而完全难以为继了。西方人在大殖民的年代,将掠夺的欲望与神圣的理想纠结在一起,用坚船利炮敲开了中国的国门,也震醒了国人的文化迷梦。就在这样严重的困境下,中华民族最为内在的本能性动能被激活了,但紧接着,却是整个存在意识的迷失,成为一个无家可归或者说不认自己家门的人,“抛却自家无尽藏,沿门持钵效贫儿”^②。或者,更准确地说,那“无尽藏”被当作了严重的拖累与甩脱不掉的包袱。

“存在意识的危机”还导致了“方法论意识的错乱”^③,所幸是,中华民族文化所积累的大地母土厚德,尽管遭受着严重刨刮与剔除,却仍然隐含着崭新的转化可能。在严重的存在意识的危机下,中国文化及其所植根的深厚土壤,虽因践踏与深掘染上了极多的戾气,但不少污秽却也着实因此得以被刨除。这戾气中,可以说,也带着几分生机。

老实说,自 19 世纪中叶以来,中国就呈现出严重的病态,在列强环伺、侵袭之下,眼看就要毙命。为此,人们努力进行诊断,要给出药方。然而,诊断往往并不准确,因此用错了药,反而让病况愈加严重。在这种未能“因病而药,反而因药而病”,“旧病未去,新病又来”的艰难过程中,中华民族居然挺过来了。在这期间,他其实靠的是地气浑厚,靠的是志气昂扬。虽然坎坷坎坎,虽然犯了许多严重的错误,却就这样摸着石头过河,迎来了民族大复兴的年代。当然,这一切都不是侥幸,历史上的所有看似偶然的飞跃,其实都是几代人,在那些秀异分子、有志之士引领下冲创出来的。

生存的本能,要求活下去,脑袋的知能,要求开发起来,身体的动能,要求动起来。进到 2009 年之后,中国已然不再只是从“五四”而“五四后”,而是到了需要好好去反思整个“五四后”以来之发展的新时期。可以说,这是一个“后五四的年代”。我们不能再满足于本能式的反应,不能再只是为了活下去,仅止于开发我们的知能,强化我们的动能——我们必须进到一个崭新的觉醒年代。在这个崭新的年代,最该开启的是华夏民族文化中最为宝贵的“觉性之能”。该是开启觉性之能的年代了!而这,也正是克服了存在意识的危机,厘清方法论意识的年代^④。

三、迈向现代化:历史的发生次序、理论的逻辑次序、实践的学习次序

一百多年来,一个虚假的问题一直被甚嚣尘上地争论着,那就是:中国文化是否妨碍现代化?有的人认为,中国文化本质上是妨碍现代化的,应该予以铲除,甚至不惜发出将其扔入茅厕坑的戾气之言^⑤。有的人则认为,中国文化在本质上是妨碍现代化的,然而,它在本质上与现代化是不同的,所以必须作一些实质性的转化。当然,论者的样态还有许多类型,但总的来说可归结为“反传统论者”

① “血缘性纵贯轴”概念,是笔者 20 世纪 90 年代在美国威斯康辛大学访问研究期间,为概括中国传统政治社会之特征而提出的一个术语。相关论述可参考拙著:《儒学与中国传统社会的哲学省察》,台北:幼狮文化事业公司,1996 年。

② 王守仁:《咏良知四首示诸生》,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992 年,第 790 页。

③ 林毓生,张灏于此都有深切的体认和研究。前者,请参见 Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1979)。此书可以说是林毓生最重要的著作,极富洞察力,对自 20 世纪 80 年代以还的汉语思想界产生了巨大的影响,至今仍有相当值得关注之处。笔者于 1993—1994 年在威斯康辛大学历史系访问期间,向林毓生先生多有请教,毓生先生所论对我完成“血缘性纵贯轴”之论,有着关键性的影响。张灏先生的相关体认和研究,请参见张灏著,林镇国译:《新儒家与当代中国的思想危机》,《鹅湖》第 3 卷第 11 期(总第 35 号,1978 年 5 月)。

④ 再次强调,这里区分了“生物的本能”“认识的知能”,以及“生命的觉能”。本能、知能与觉能的区分具有重要的哲学意义。

⑤ 王蒙感慨地说:“在 1919 年的五四运动中,曾经在那种烈火狂飙的潮流中,出现了对于中国传统文化进行反省和批判的高潮。当时不管是吴稚晖、胡适、鲁迅,还是后来的钱玄同,都曾发表过一些非常激烈的针对中国传统文化的意见。”王蒙在《中国人的思路》第三章《传统文化的危机、转换与新生》(北京:外文出版社,2018 年)中,对此有深切的论述。

与“传统论者”；他们虽然是对立面的两端，但思维方式却都是方法论上的本质论者(methodological essentialism)，认为文化是有其恒定不变的本质。其实，这种本质论式的方法论是有缺陷的，是难以真切成立的^①，因为：文化无法被本质性地决定，而是在多元的交谈对话中孕育而成的，套用王船山的话来说，是“性者生也，日生而日成之也”，“未成可成，已成可革”的^②。

当然，文化不只有差异，也有高低。中国文化几千年的发展，那是颇有高度、深度、厚度及亮度的。虽然两千年的君主专制、父权高压、男性中心主义，也造成了严重的困陷问题，但这是一个历史的进程问题，不是文化的本质问题。换句话说，尽管中国两千年来形成了这种习气业力，但我们不能说它本质上就是专制的、高压的、封闭的。

认清这是个事实，是极为重要的。历史的发生次序，不是可以经由理论的逻辑次序来安排的，但经由深刻的反思，从历史的发生过程里却也可以得出诠释转化，以及理论的构造。由此，我们可以学到更多的历史教训，以之去瞻望未来。无论如何，我们需要通过“从生命的存在觉知，到概念的反思，到理论的建构”的历程，去重视历史、直面历史。这种必要的历程不是一蹴而就的，而是必待念兹在兹的恒久努力，唯有如此方能日新又新地臻于较完善的境域。

中国近代以来的这段灾难丛生却也辉煌的历史，让我们真切地了解到，原来我们所处的现代化不是西方“原生型的现代化”，而是衍生出来的现代化。此“衍生型的现代化”虽有许多原生型的现代化的样相，但并不同于原生型的现代化，故不可能（也不必要）依着西方原来的历史发展进程重新来一次。而且，我们也无法通过对原生型的现代化进行诠释反思，由此型构出理论逻辑次序，将此理论逻辑次序按部就班地转为现实，重新来一遍。历史总是在有意无意间，进到令人全然惊异的位置上，当事人实际上是在不断的挑战与响应中揆度揣摩，或缓步，或跳跃，或踟蹰，或疾行，或顿挫地往前迈进着。这是一个艰难的实践性的学习过程。

既然如此，我们就应该对“历史的发生次序”“理论的逻辑次序”，以及“实践的学习次序”，作出更加清晰的厘定^③。唯有如此，我们方能摆脱本质主义式的思考逻辑，避免继续误陷在历史发生历程的必然性信念里。如此，我们才能勇敢地唤醒内在更为深沉的觉性，从容前行，依着实践的学习次序，坚定不移地开启21世纪新的征程。

四、从“文化搭台，经济唱戏”到“经济发展，文化生根”的崭新机运

20世纪90年代中叶，“文化搭台，经济唱戏”的声音不绝于耳。这也是改革开放迈出第一阶段，进至逐渐茁壮的年代。2000年之后，尤其2009年以来，形势又发生了明显的变化。文化不能只是用来搭台给经济唱戏。经济所唱的这出大戏，现在观众多了，收入丰厚了，自然要回馈文化，让文化更好地生长。再说原先那一点刚刚活过来的文化，粗糙得很，用这样的文化搭成的舞台，也并不牢靠（可能会崩塌）。就此而言，中国实在是进到了一个“经济发展，文化生根”的年代了^④。

以前，我们甚至认为要扬弃虚假的君子，进到真正的公民社会。现在，我们则发现，当今社会必须重视君子人格的自我完善。只有树立起君子儒学，才有可能实实在在地建立起公民儒学。君子之道和公民儒学有所不同：君子之道致力于人格的自我完善，而公民儒学则旨在调整权利与义务之间

① 请参考林安梧：《“新儒学”、“后新儒学”、“现代”与“后现代”——最近十年来的省察与思考之一斑》，《鹅湖》第30卷第12期（总第360号，2005年6月）。

② 王夫之著，王孝鱼点校：《尚书引义》卷三《太甲二》，北京：中华书局，1962年，第55、56页。请参考林安梧：《王船山人性史哲学之研究》第三章《人性史哲学之人性概念》，台北：东大图书公司，1987年，第45—70页。

③ 关于这三个次序的区分，我在1996年于第四届当代新儒学国际会议上，已提出检讨，请参见林安梧：《儒学革命论：后新儒家哲学的问题向度》第二章《牟宗三先生之后：“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》，台北：台湾学生书局，1998年，第29—38页。

④ 请参考林安梧：《中国近三十年来“儒商现象”的哲学反思：环绕企业儒学、儒商智慧与阳明心学的展开》，《鹅湖》第44卷第8期（总第524号，2019年2月）。

的恰当的配称关系,但无论如何君子儒学却是个根本^①。

其实,人们应当思考的不是中国文化如何开出现代化,儒家如何开出现代化,而是在现代化之后儒家思想还能起什么作用,中国文化还起什么作用。以牟宗三先生“良知坎陷说”为例。“坎陷”是《周易》语汇。“坎者,陷也”(《周易·序卦》),一阳陷于二阴之中。在西方的坚船利炮敲开中国的大门后,彻底的反传统主义思想开始弥漫知识界,人们误认为中国是只重视良知、天理而不重视知识的民族;而所谓的天理、良知在知识之上是更高的绝对,所以,从良知、天理落实到知识,发展成为主客相对的对列格局,再由对列格局发展出法治、科学,这是一个曲折发展的过程。这个观点是诠释学意义下的一种理论构造,它并不合乎历史的发生进程,也不合乎学习的实践历程。当然,牟先生提出这论点主要是为了阐明儒家之学并不妨碍现代化^②,虽然不够完善,但却是当代新儒家的苦心孤诣。

五、克服“主客两极观”,回到人之为“活生生的实存而有”的生命真实

进到 21 世纪,我们显然不能继续以工具理性作为主体、以主客对立作为基本格局,来思考何为“人”了。在新的时代条件下谈到“人”这个概念的时候,我们应该回到总体时空、天地宇宙这一大格局才恰当。这样来谈“人”,其实正是古老的东方传统,而西方当代思想家伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)、海德格尔(M. Heidegger)、马塞尔(G. Marcel)的学说更接近这种东方传统式的“人”概念。实际上,这正是我们在 21 世纪所应该正视的“人”概念,而非老是在主客对立的框架下,带着启蒙的乐观气氛,以为人运用理智就能掌握整个世界的理序,宰控整个世界,以此追求卓越。历史的新进展已经表明,“事情本身”并非如 18、19 世纪的工具理性主义者所津津乐道的那个样子。

换言之,进到 21 世纪,我们已不能再持理智中心主义(logocentrism),不能再强调工具理性下的主体性。相形之下,我们应该强调的是“实存的主体性”。马丁·布伯(Martin Buber)有一本书《我与你》(I and Thou),强调人们理解诠释这个世界有两个不同的范式:一个是“我与你”,另一个是“我与它”(I and it);这两者之中,又以“我与你”更为基础。我认为,“我与你”强调的是感通与互动,是通而为一,这与汉语系统里所谈到的相通。例如,阳明先生所说的“一体之仁”,强调经由“人存在的道德真实感,感通之而为一体”,像这样的主体性是实存的主体性,而非理性的主体性^③。

这样一种“人”的概念,即《三字经》中的“三才者,天地人”观念,认为人是参赞于天地之间的一个真实的存在,如同海德格尔所说的“Da-sein(此在)”,作为一个在世的存有,参赞于天地之间。“参赞”这两个字构成的词,很有意思。“参赞”的意思是“人迎向这个世界”,而“这个世界又迎向人”,二者在彼此相互迎向的过程中构成一个整体。只有在这种天地人交与参赞而构成整体的意义上,才有实存的主体可言。主体并非那种我活着就要取得资源,只能藉由“我的”去说明其实存在的那个“我”。这也就是说,“我”并非天生既与的一个“我”,我们不能将“带有世俗性的我”当成教育的起点。要是这样,教育将会流于媚俗,这样的“人”并没有回到“本”,这问题很严重,我们不能不正视。

西方世界从 20 世纪以来,一直在不断反省上述问题。例如,胡塞尔(Edmund Gustav Albrecht Husserl)在检讨整个欧洲文明的危机,海德格尔在检讨欧洲文明所带来的对于存有的遗忘问题,怀海德(Alfred North Whitehead)在《科学与现代世界》(Science and Modern World)一书中提出了“具体性的误置”(misplaced concreteness)问题^④。而从事改革活动的人则并未将这些东西融在一起,未

① 请参考林安梧:《后新儒学对后现代的反思——从“公民儒学”与“仁恕思想”起论》,《南国学术》2014 年第 4 期。

② 笔者对牟宗三先生所提出的这一论点的思考,请参考林安梧:《解开“道的错置”:兼及于“良知的自我坎陷”的一些思考》,《孔子研究》1999 年第 1 期。

③ 请参考林安梧:《后新儒学的社会哲学:契约、责任与“一体之仁”——迈向以社会正义论为核心的儒学思考》,《思与言》2001 年第 4 期。

④ 早在 20 世纪 80 年代,这些论题就已经经常被讨论,可参考沈清松:《解除世界魔咒:科技对文化的冲击与展望》,台北:时报出版公司,1984 年;以及沈清松:《现代哲学论衡》,台北:黎明文化事业公司,1985 年。

能沿着这一方向而有进一步的发展,而常只停留在原先乐观的启蒙气氛中与路向上,以为人们这样就能把握自然的理序,就能达成改革的使命,而未曾想到那夹缠其中的历史业力是极为麻烦难理的。

六、文明必带来文蔽,必须在不断地解蔽中重拾生机

我们在理解“人文”或者“文明”这些语词时,一直是极其乐观的。其实,有“文明”就有“文蔽”,有人文的“化成”,也就会有人文的“异化”,它们是伴随相生的。在广义上,“人文”说的是人们经由语言、文字、符号、象征去理解、诠释这个世界,比如:我们说伏羲画卦为文明之始,这尽管是个神话,却很是传神的。“人文”使得我们“因文而明”,但它一旦形成系统,在人间运作、控制,并取得利益,且以此来排序,就会连带地导生新的“遮蔽”。有“文明”就有“文蔽”,“文明”是“因文而明”,“文蔽”是“因文而蔽”。那么,我们该如何解蔽呢?现代化之后的思想家大体都注意到了这问题。海德格尔哲学用到的一个关键字眼——Aletheia,意思是“真理即遮蔽的解除”。

进到21世纪,哲学有了很大的转向,其中之一就是:真理已经不再被界定为主体对客体之确定性的把握;真理可以是主客不二、能所交融而成的“彰显(显现)”。如此一来,“我”的概念,也就不应该再以启蒙运动以来的那个工具理性意义上的“我”作为主轴。“人”的概念因而就不应继续放置在理智中心主义的格局下来理解。人文也就应该不再是启蒙运动以来的人文主义下视野下的人文。但直到目前为止,我们对这些语词的使用仍然非常“紊乱”,在改革的浪潮里,理智以及权力、利益、性好,还有话语系统、意底牢结(ideology)连结在一起,人们很容易没了反省能力。

人们早就不应该停留在启蒙运动以来的乐观氛围里,更不应该将理性、权力、利害、趣向、性好等等纠结一处。当然,从20世纪以来,到现在,有许多思想家已经展开了反思,但我们的学界,太多的学者仍然只是“照着讲、跟着讲”,未能深入地辨析。要是我们能够“对着讲、接着讲”,这些论题在汉语思想界的内涵自然也就会有些许变化。早在两千多年前,老子的《道德经》对人文与自然所进行的根源性省思,是值得我们借鉴的。老子强调“自知者明”(《道德经》第三十章)、“知常曰明”(《道德经》第十六章),人能返归自身,才能彰显其自己,这样的彰显,也就是宇宙自身彰显其自己。人只有能体会得常理常道,才能让“文明”有所知止,“文明”才能不断解除其“遮蔽”而重拾生机。

七、解开“话语的论定”,回到“气的感通”,再回到“存在本身”

东西方文明,从文明的型态到宗教的型态,是有其类别性差异的。东西宗教之不同,最大者在于:基督宗教是一神论的系统,是信靠的宗教;东土儒道佛三教是非一神论的系统,是觉性的宗教。例如,我们就拿《易传》与《旧约》里的两句话来对比,以见彼此神观的异同。《周易·说卦》云“神也者,妙万物而为言也”,《旧约·创世纪》则记叙“神说‘要有光’,就有了光。”。“神”这个字眼,在汉语系统里其实以“神妙”“妙运”的意思为多,而并不是指超越的、绝对的人格神,其所强调的是宇宙总体生发创造的动能。就“天地人”三才之道而言,“神”离不开人的参与,而就是三才整体的生长性力量,而非绝对者通过话语系统、理智控制所形成的脉络。用我常提的话来说,我们重视的是“气的感通”,而西方主流传统重视的则是“话语的论定”。

在整个历史长流中,经由西方基督宗教的传统,伴随着古希腊以来的学问性传统,以及罗马的法律传统,那种基于话语系统之论定的现代性、工具性、合理性的宰制局面,居然就这样逐渐生成了。这一方面带来了现代化的文明,另一方面也导致了工具性理性崇拜的高涨,以及人因逐渐掏空而堕入工具性之人的境遇。马克斯·韦伯《基督新教伦理与资本主义精神》一书,对此中所含的极为奇特而诡谲的关联,作出了非常精彩分析。相应地,深入了解了相关分析之后,我们也就能了解为何尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)会写出《反基督》。其实,他所要反的并不是基督本身,而是被西方主流思维所裹挟了的基督。尼采体会到了神学与工具性的理性的异化及其同人的疏离,他自己的生命结局则恰好宣示了要从这重重罗网中挣脱出来却不可得的境地。

如上所述,这其实预示着“存在的回归”——我们应该回到原来的人的状态,回到原来的神的状态,回到原来的物的状态。我以为,可以用道家“物各付物”的方式来理解世界人生,这样也就能够“万物并作,吾以观复”(《道德经》第十六章)。这意思是:物如其为物,它是什么就是什么,如其所如,各然其然,无有作意,无有作好^①。相形之下,在我们现在所处的“现代性”处境中,主体的对象化活动,加之话语的强势介入,业力、习气、性好、欲求等等都被连带搅进去了。话语因而也就离弃自己,与存在自身相疏离了。

话语远离了存在而与人的业力、习气杂染在一块儿,构成了难以解开的缠执,看似荒谬却很可理解。人总受理性的梯序下,依顺着大趋势的理路。俗谚说,“聪明不若往昔,道德日负初心”,这真是令人扼腕而叹。与此相反,我们若从天地人交与参赞而构成的总体去重新理解人,则这种通“天地人”三才而说的人文,就会与启蒙以来主流的人文主义极大不同了。摆脱主体主义,摆脱人类理智中心主义,这已经被认为是必要的。回归事物自身,回归存在自身,这样的呼声一直旋绕不已。

八、由“存有”“场域”“觉知”构成一不可分的总体,方才真有人主体

回到天地人交与参赞而构成的总体重新理解人,则这通“天地人”三才而说的人文便不再是一偏枯的人文。这时,我们会发觉,其实“存有”“场域”与“觉知”原是关联成一不可分的整体。人的主体就在“存有”“场域”“觉知”所构成的总体生成过程中,参赞之、开启之、诠释之、创化之、实践之。人作为一个主体,也不只是人和物之间主客交融的关系,也不只是人跟人之间的交融关系而已。人作为主体,如同海德格尔所说的“此在(Da-sein)”,由“此在”而参与于“在”(Sein)也。《论语·卫灵公》中孔子说“人能弘道,非道弘人”,《孟子·离娄下》则说“由仁义行,非行仁义也”,这都是参与于天地之间而开启的活动,是由着人的仁义之性来行,而非打着仁义的旗号来行。仁义是内在的,觉之即有,不觉也就等同于没有。

这么一来,我们隐约可以指出:追本溯源意义上的“存有的根源”,并不是作为一切存在事物之所以可能的最高的、超越性的、普遍性的概念,而是天地人我万物交与参赞而成的总体根源。这个意义上的存有的根源,其实也就是古汉语所说的“道”。存有、场域、觉知,通而为一的总体,就是存有的根源,也就是“道”。“存有”就其源头而论并非被认识的概念,而是你通过自己的生活去参与以及存有参与到你的生活中来,“存有”是“活生生的实存而有”。

我认为,21 世纪的人文精神就是在走向这个概念^②。21 世纪所不同于以前之处在于,不是人在窥视这个世界,也不是人在凝视、认识这个世界,而是人必须回到人本身去参与这个世界,并由此重新思考人的定位的问题。“价值重估”这样的呼声早在 20 世纪初年就由尼采提了出来,现在重新来谈,我们会对他所讲的话作一“调适而上遂”^③的恰当理解,追溯并契入存在的深层本源。

九、尊道贵德:道德是“活生生的实存而有”具体觉知的生长

海德格尔曾与从台湾去德国的访问学者萧师毅教授一同翻译讨论老子《道德经》,这对他的哲学产生了一定的影响^④。《道德经》第二十五章说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”,“域中有四大,而人居其一焉”。人居于天地之间,是具体的,是实存的(“人法地”),这生长朝向一高明而普遍的理想(“地法天”),而这高明而普遍的理想又得回溯到总体之本源(“天法道”),这总体之本源则有其自

① 此处之论多本于牟宗三先生,请参考牟宗三:《中国哲学十九讲》第七讲《道之“作用的表象”》,台北:台湾学生书局,1983 年,第 127—156 页。

② 请参考林安梧:《人文学方法论:诠释的存有学探源》第三章《人是世界的参赞者、诠释者》,上海:上海人民出版社,2016 年,第 50—68 页。

③ 语出自《庄子·天下》:“其于本也,弘大而辟,深闳而肆,其于宗也,可谓调适而上遂矣。”

④ 请参阅萧师毅著,池耀兴译:《海德格尔与我们〈道德经〉的翻译》,《世界哲学》2004 年第 2 期。

生、自长、自发、自在这样一个调和性的生长自然机能(“道法自然”)。

如上所述,我们是将“存有”放在这样的过程中来看的。这时,“存有”就不再是我要通过语言文字符号去控制的现象,而是我要在生活中参与进去,在相互融通、无执无着、境识不二状态下去“存有”。这便与西方自亚里士多德(Aristotle)以来的主流传统有很大的不同。其实,“存有”是连着“场域”“处所”而来的。这些年来,一些学界的朋友,受到海德格尔、怀特海,以及中国哲学中的易学及其它种种思想资源的影响,其中唐力权先生(1935—2012)提出了一个崭新的哲学主题——“场有哲学”,便可以放在上述脉络中来理解^①。

我们典籍的智慧极为可贵,老子《道德经》说“道生之,德蓄之,物形之,势成之”(第五十一章),此中涵义便极为深刻。我们溯其本源地回到那根源性的总体,这就叫“道”;“道”生生不息将之落实在人、事、物上,这样就有了生成的东西,这生成的质素就叫“德”。天地有道,人间有德。“道”这个词相当于《中庸》讲的“天命”,而“道生之,德蓄之”,就可以说是“天命之谓性”。儒道本来就是同源而互补的。我们这里所强调的是“生活的场域”,这是一个由“你迎向它、它迎向你”这样的过程所形成的总体,它就不断地在那地方生长,而这生长本身就构成了你的性子。我总喜欢连着这里所说的“道生之,德蓄之”而说“道德是生长”——道德并不是压迫,道德是活生生的实存而有,是具体觉知的生长。

十、生命的存在觉知是先于逻辑、先于理论构造的,它是一切创造之源

如上所说,进到21世纪,我们再来谈论人文精神是不能离开天地,不能离开场域,也不能离开活生生的实存体会与感受觉知的。法国哲学家梅勒—庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)有一本书叫《觉知现象学》,强调:对于作为实存者的人来说“觉知”是最真实的,对于理解世界而言,觉知(perception)比概念(conception)更重要。客观理性的分析条理,其实是我们的知识之所产的一种规格化;而我们之所以能够如此产出,乃是因为所产之前还有能产(creativity)——其重要性不言而喻。它不是一般所以为的逻辑,而是先于逻辑的一种逻辑,那就是存在的觉知。如果你能真正地觉知、体会、理解,则你所进到、所觉知到的世界便会异常丰富。如果你一直囿限在逻辑思维中,那便会是非常贫乏、非常单面的——你的逻辑运算无论如何准确,对于生命本身来说也都于事无补。

从20世纪进到21世纪,很多西方后现代思想家均对原来的传统逻辑及由此发展出来的符号逻辑提出了很多批评,甚至逻辑学家也提出了多值逻辑等。这些不同的思考,颇值得注意。现在,许多文化评论者也提出不再强调逻辑思考方法,而强调修辞学,强调说服术而非论辩,因为他们意识到人间的许多构造与产出很多都在变化中。如今信息量猛增,如何从海量信息中心构造出有价值的知识,如何在构造过程中溯其本源,回溯到智慧之源,令其彰显而非遮蔽?这是极重要的时代议题。

原来被奉为实在的,现在变为虚拟的了。在计算机中虚拟的,却可能成为实在的。当然,这实在也可能是虚构的,人就在这虚实之间,摆荡过来、摆荡过去,无所依止。果如佛教所说,一切都“缘起性空”。但缘起性空,如何才能免于堕入虚无,而入于“同体大悲”之胜义?如何以“慈悲之心”去面对问题?如何以最真诚的“祈祷”,让“上帝”临在召唤?这显然已不再是“五四”时代的“如何迈向现代化”之问,而是“现代化之后,我们该当如何”的后现代之问了。

^① 唐力权,广东人,1935年出生于香港,原在台湾受教育,后在美国改习哲学,获得博士后在美田大学任教,曾任国际中国哲学学会执行长,“场有哲学”的缔造者,2012年过世。可参阅拙作:《权能场有,消解实体——悼念场有哲学的缔造者唐力权先生》,http://blog.sina.com.cn/s/blog_b108a6c20101dc7z.html。

十一、存在根源的召唤：从知识系统的掌握与消解，到“一体之仁”的彰显

这些年来，我花了颇多时间从事各大宗教的研究，儒教、道教、佛教以及基督宗教都是我所关注的^①。各大宗教里伟大的智慧都值得我们去崇敬。人类在诸多虚实难分、阴阳相害、善恶难决的状况下，只能默然地面对自己；而所谓“默然面对自己”，并不意味着与世界隔绝，而是用其内在深沉的信息投向那冥冥的穹苍。那里有一个奥秘之体，那里有一个存在之根源，召唤着投问者并与之亲近。各个宗教传统，会引发人的虔诚与敬意，人在其中找到他的安身立命处。在这种情况下，“觉知”之“觉”就不止是一般客观知识的基础，而是成为人的整个实存之基础。所以，“觉”和“感”这两个字都很重要，它们在汉文系统是很好的两个字，表明人类的话语、存在与觉知是连在一起的。

我们刚刚这样说下来，好像是在说 21 世纪的人文精神非常强调天地人我万物通而为一——然而，这样会不会陷入“天地一笼统”的境地？与此相关，科学式的清楚认知，用知识与话语系统清楚地把握世界人生的方式，会不会因此整个被毁弃掉呢？我想不会的。这里存在着一个层次之别。我们谈论“寂然不动，感而遂通”（《周易·系辞上》），谈论“一体之仁”^②，谈论“无名天地之始”（《道德经》第一章）的场域过程，总要落到“有名万物之母”（《道德经》第一章）上。人间万有一切的对象物，都是通过我们的名言概念，通过我们的话语主体的对象化活动，才成为被决定的对象的。所以，一方面我们要回溯到总体根源的明白显现，另一方面则要落实到一个个清楚的具体事物。这是由“存有的根源”而“存有的彰显”，进而落实为“存有的执定”之历程。

在我的知识系统里，“清楚”与“明白”应做区分。“清楚”是指向对象物的确定性把握，“明白”是回到你内在心灵的总体的显现。《庄子·人间世》讲“虚室生白”，其实我们内在的心灵也是如此。人能够“致虚守静”，让一切朗然在目，“乾坤朗朗，天清地宁”——这是“明白”。“清楚”则指向对象物的把握。朱熹在谈“格物致知”的时候，一方面谈“清楚”，一方面谈“明白”。其中，“众物之表里精粗无不至，吾心之全体大用无不明”（《大学章句》“格物致知补传”），就是天地间各种事物、各种事件的表里、精粗无不被我彻彻底底地“清楚”把握了。在此过程中，通过涵养主敬，吾心之全体大用无不明。

因此，显而易见，我们对科学本身是肯定的。但是，科学不能沦为科学主义（scientism），不能异化为工具性的理智中心主义（Logocentrism）。我们不能把工具性的理性当成是人类理智的主体，也不能把人类的理性主体当成是“上帝”所唯一赐给我们的，并且单单运用这种方式去揣摩“上帝”，乃至认为“上帝”就是用这种方式控制这世界，进而以为人通过登峰造极地运用这种工具性的理性就可以取代上帝而控制这世界。近代启蒙以来的精神就是这样的，一些自然科学工作者面对人文学科所表现出来的傲慢态度其根源也在于此。所以，我们要厘清科学霸权主义和科学之间的差异。其实，科学主义者其心态往往并不科学，而是堕入了科学主义的意识形态之中，无法做到实事求是。

十二、结语：跨越“五四”，唤醒“觉性之能”，参与 21 世纪人类文明

这些年来，我一直在提倡“后新儒学”的建立，具体策略是：从牟宗三先生之所提的“两层存有论”转进一步谈“存有三态论”。这思想一部分地来自海德格尔、伽达默尔，但最重要的来源则是《中庸》《易经》，以及《道德经》《庄子》，还有王船山、熊十力，当然亦深受牟宗三先生的启发。所谓“存有三态”指的是：存有的根源、存有的开显、存有的执定。存有的根源所指的就是“道”，也就是存有、场域，也即那原初的状态，它是一总体性根源。这“根源”不能在虚设中谈论，言说者须逆溯并进达老子所

^① 2016—2017 年，我在山东大学儒学高等研究院担任访问学者，在儒家文明协同创新中心做了一系列关于宗教与哲学的讲座，讲座录音已整理成文字并集结成书，即林安梧讲述，王冰雅、张贝整理：《儒道佛三家思想与廿一世纪人类文明》，济南：山东人民出版社，2017 年。

^② “一体之仁”语出自王阳明《大学问》。吾人于此有所论，请参阅林安梧：《中国宗教与意义治疗》第四章《王阳明的本体实践学：以王阳明〈大学问〉为核心的展开》，台北：明文书局，1996 年，第 81—115 页。

说的“天下万物生于有，有生于无”（《道德经》第四十章）境界，对“我的心灵意识与一切存在的事物，在这里完全合一而没有分别的状态”有切实的体认。

“无”这个字眼，在华人文化传统里，所指的就是“没有分别的总体”，而并不是“空洞”“没有”。其实，最初，“无”跟“舞”是同一个字，与古时的萨满教（Shamanism）相关，类似民间如今仍然可见的巫祝活动，以进入到迷离恍惚、合而为一的境界为其特征。哲学上的很多东西都是从宗教转化过来的思考，这种思考因而追求回溯到本源，以一个无分别的新的方式去重新理清已有的“定论”。参照天地人我万物合而为一的境界体认，不是急于用既成的东西去论定它，而是把既成的论定之“论”打开。这样一来，那个“定”就没了，“论定”打开了以后就回到原先存有之根源，论者遂可以任其彰显再重新寻求确定。也就是说，面对存有的执定，存有三态论的实践者须把“执”打开、把“定”解开，回溯到存有的开显，上溯到存有的根源，再反照回来，重新确认。

我们必须回到如实的觉知，与场域、存有和合为一。觉知就是有所感、有所觉。“无分别”并不是含糊笼统，而是回溯至本源并任其彰显，以其彰显而明白，“明白”落在事上叫“清楚”，落在自己的情感上是“喜怒哀乐分明”。修行也是这样。修行是修得喜怒哀乐分明，而不是修得面目模糊。老子说：“万物莫不尊道而贵德”（《道德经》第五十一章），“冲气以为和”（《道德经》第四十二章）。“尊道而贵德”就是任何一个存在的事物都必须回到它的本性，以它的本性为贵，必须回到它的总体，以其总体根源的自发、自生、自长、自在的力量为尊。唯如此，人文才不会是偏枯或理智中心主义的人文。

这也是西方许多后现代思想家所省察、所致力于重造的新的可能。德国哲学家哈贝马斯（Jürgen Habermas）提出了“沟通理性”来重造一个新的可能，《周易·乾·彖传》则说“保合太和，乃利贞”——华人文化传统最强调把两个最极端者放在一块，构成一个和谐的整体。“和谐”实在是一个非常可贵的概念，和而不同，不同而和。“和”就是把不同的放在一块，把最不同的放在一块就叫“太和”，“太和”即所谓“道”，“一阴一阳之谓道”。太极图像阴阳鱼，阳消阴长、阴消阳长、阴阳互为消长，构成一个整体。这告诉我们，任何一个存在的事物（尽管由不同的成分放在一块构成）都不应该被视为两端相互对立，而是可以通过一个圆环式的思考将其领会为一个不可分的整体。

人之为人本身就是作为一对阴阳而存在，可上可下、可左可右、可高可低，本身就包含着转折的可能，“祸兮福所倚，福兮祸所伏”（《道德经》第五十八章），长短、高下、前后种种相对的两端构成了不可分的整体。所以人跟人之间，人跟物之间，人跟天地之间并不存在现成的定准关系，而是在我清楚的认识背后还有着更原初的觉知、场域、存在。从这种“一体”之状态里头，会生出确定性的力量。从这角度再去看哈贝马斯的沟通理性，或是其他一些西方思想家所做的一些反省，我们就会发现，我们自己的文化传统中其实蕴含着一些崭新的可能。

历史的车轮已经从“五四”“五四后”，而进到“后五四”的年代了。新时代的中国人不应继续本能地面对挑战而有所响应，不应继续简单地笃信“物竞天择，适者生存”而进行存亡斗争，而更是要自觉地进入生命觉醒的新阶段。不只是“本能之能”，也不只是“知能之能”，更需要“觉性之能”。我们要回溯传统、返本开新，将中国的古典话语传译出来，与现代的生活话语相汇合，并且能经由概念的反思同现代的学术性话语进行更深层的交谈对话。我们要扮演好的沟通者、交谈者、对话者角色，接地气，通天道，入本心，布于四体，四体不言而喻，推于天下，终至乾坤朗朗，日月清明。国际的霸权思维也到了该下场的时候了，这个时代所应该有的是通“天地人”的王道思维，是“大道之行也，天下为公”的思维，是“老者安之，朋友信之，少者怀之”“致中和，天地位焉，万物育焉”的愿景！

孟荀之争与统合(笔谈)

编者按:孟荀二分,可谓传统儒学的基本格局,相分自然相争。作为当代儒学学术之近源,宋明儒学之主流一方面奉孟学(性善论、自律、内在论)为正统,另一方面斥荀学(性恶论、他律、外在论)为异端,极力强调孟、荀在人性论等方面的重大分歧。流波所及,以牟宗三为代表的“当代新儒家”继续坚持上述判分,甚而在宋明儒学内部进一步严判正宗与别子,以至朱熹等宋明主流儒者思想中的“他律”因素无处遁形。但跳出宋明传统及其当代余绪,现当代的学术史研究者们则越来越倾向于将孟、荀等量齐观,并进而触及到了一个极具理论雄心与学术史抱负的重大课题:能否找到坚实的学理根基统合孟荀?进入21世纪以来,直接或间接涉及“孟荀之争与统合孟荀”的学术探讨,在汉语儒学研究界持续激荡。其中,李泽厚先生于2017年提出的“举孟旗,行荀学”宏论,再度挑动了学界敏感的神经,引发了关于孟荀关系的新一轮研讨热潮。大而言之,“孟荀之争与统合孟荀”事关“四书与五经关系之重估”“儒家道统再定义”“天人关系重思考”“政治与道德关系再厘定”“古今中西关系再协调”等等一系列重大议题,其重要意义不言而喻。有鉴于此,本刊特推出郭沂、刘悦笛、梁涛三位先生的一组笔谈,冀望推动学界进一步聚焦并深化对“孟荀之争与统合孟荀”课题的探讨。

关键词:儒学重建;孟学;荀学;天人统;人天统;心统性情;荀学隐形化

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.08

受之以荀 纠之以孟

——现代化背景下的儒学重建

郭 沂

(曲阜师范大学孔子文化研究院泰山学者特聘专家,山东曲阜 273165)

儒学从来都是与时俱进、不断发展的。从历史上看,儒学的发展,有时候是为了回应社会现实的挑战,如先秦原始儒学是为了回应春秋战国时期剧烈的社会变动而创建起来的,而汉代新儒学则是为了回应秦汉一统的新局势而提出的;有时候是为了回应外来文化的挑战,如宋明新儒学就是为了回应佛教的挑战而重建的。然而,当代儒学的发展,既面临着社会现实的挑战,即近代以来的“三千年未有之大变局”,也面临着外来文化的挑战,这就是西方文化之冲击。当然,此“三千年未有之大变局”,主要是由西方文化之冲击造成的,因而这两种挑战是交织在一起的。本文试图从回应西方文化的挑战着手,通过对孟荀关系的建构性重审,来探讨儒学的当代重建问题。

—

就回应西方文化的挑战而言,我以为儒学的当代重建,面临两项重要任务:一是接受、吸纳西方

现代性,从而实现现代转型,以回应现代化的挑战;二是挺立人的主体价值,从而纠正、修复现代化的缺陷,以解决后现代主义所提出的问题。

所谓西方现代性,主要是新文化运动所说的德先生和赛先生,现在一般表述为民主政治和知识论。接受、吸纳这些现代性,一直就是现代新儒学的目标,牟宗三先生提出的“三统并建”“内圣开出新外王”等命题,即为此而设。然而,随着中国经济的腾飞和民族意识的觉醒,近年来儒学界内部出现了一股拒斥上述现代价值的潮流,我期期以为不可,认为这不但不能维护儒家的尊严,对儒学的当代发展而言,也是十分有害的。道理很简单,尽管这些西方现代价值有这样那样的缺陷,但其合理性,更是显而易见的,正好可以弥补儒学之不足,其为世界上越来越多的国家和地区所接受,不是偶然的。从某种意义上说,它代表着几百年来的世界潮流。借用孙中山先生的话说:“世界潮流,浩浩荡荡,顺之者昌,逆之者亡。”儒学如果不能顺应这一潮流,就会故步自封,从而失去生机。

应该如何接受、吸纳西方现代性呢?鉴于我们所面临的形势和任务与宋明时期的儒学重建极其相似,诸如都要应对外来文化的严峻挑战和传统文化的严重失落等问题,我们或许可以从宋明时期的儒学重建历程中获得某些启示。

在我看来,宋明时期的儒学重建大约经历了三个境界。第一境界为“泛滥于诸家,出入于老、释者几十年”。此境界展现了宋明儒家充分学习、消化和吸收各种学说尤其是道家、佛家的心路。第二境界为“返求诸六经而后得之”^①。这句话可以从两个方面来理解,一是归宗于六经,二是从儒家传统中挖掘有效的资源。第三境界为“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来”^②。这意味着在前两种境界的基础上,提出自己的新思想和新哲学。

依此,儒学的当代重建,也将经历类似的三个境界:首先是充分学习、消化和吸收西学,第二是深入挖掘儒家传统中的现代性资源,第三是建构新的哲学体系。

如果说宋明儒学所面临的主要挑战来自佛教心性论,其使命是吸纳佛教心性论,并发扬光大儒家传统中的心性论资源,从而在此基础上重建儒家心性论的话,那么,当代儒学所面临的主要挑战则来自作为现代性之基本内容的民主政治与知识论,其使命便是吸纳西方民主思想与知识论,并发扬光大儒家传统中的民主思想和知识论资源,从而在此基础上重建儒家民主思想和知识论。

问题是,在儒家传统中,是否存在民主思想和知识论的资源呢?对此,人们一般会持否定态度。笔者却以为,早在两千多年前,起源于不同地区的三个轴心文明已经对人和人社会进行了全面而深入的探索,提出了各种各样的学说,也埋下了各种各样思想的种子。在其后的历史长河中,一俟条件具备,其中某些思想的种子就会萌生、发芽、成长。作为中国轴心文明的代表性学派,先秦时期的儒学大师们,已经为我们埋下了民主思想和知识论的种子了。

笔者认为,轴心文明时代儒家民主思想和知识论的种子主要存在于荀子所代表的传统中。充分挖掘这种宝贵资源,可以帮助我们实现儒学的现代转型,从而有效地回应现代化的挑战。因而,我们应该像宋明新儒学借助于思孟心性论来接受、吸纳佛教心性论那样,借助于荀子的民主思想和知识论资源来接受、吸纳西方现代民主思想。这种儒学当代重建的路径,我称之为“受之以荀”。

不过,经过数百年的迅猛发展,现代化的弊端和缺陷也日益彰显,并引起人们的忧虑,所谓后现代主义思潮,因之而起。后现代主义对现代性的批评,主要在于现代化所导致的精神失落、价值扭曲、人为物役、环境恶化、核弹危机等方面。因此,挺立人的主体价值,从而纠正、修复现代化的缺陷,以解决后现代主义所提出的问题,构成了儒学当代重建的另一任务。

如何医治这些现代病呢?我认为,早在两千多年以前,原始儒学的另一个传统,也就是孟子所代表的传统,已经为我们准备好了良药。这种儒学当代重建的路径,我称之为“纠之以孟”。

① 程颐:《明道先生行状》,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第638页。

② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏外书》卷一二,《二程集》,第424页。

二

不过,最早明确提出道统论而成为理学先驱的韩愈早有言:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。”^①自此以后,荀学被排除在道统之外,成为儒学中的异端。如果真是这样,荀学自然难以承担回应西方文化的挑战以重建儒学的重任。但事实远非如此!

让我们先来看什么是道和道统。在儒家思想中,道为人当行之道,即人道。此道有两层含义。一是客观之道,二是观念之道,即由往圣先贤认识客观之道所形成的一套观念,而这套观念又表现为一套概念系统和行为准则。按照荀子的说法:“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也。”(《荀子·儒效》)“人之所以道”,是说人们用来遵循的道,即客观之道。“君子所道也”,是为君子所言谈的道,即用语词表达的道,也就是观念之道。因此,道为各种道德范畴之总称,也就是说,各种道德范畴都属于道。如孔子说:“君子道者三,我无能焉。仁者不忧,知者不惑,勇者不惧”(《论语·宪问》),以仁、智、勇为道;曾子说:“夫子之道,忠恕而已矣”(《论语·里仁》),以忠、恕为道;子思说:“君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也。五者,天下之达道也”(《中庸》),以五种人伦为道;孟子说:“尧舜之道,孝弟而已矣”(《孟子·告子下》),以孝弟为道;荀子说:“道也者,何也?礼义、辞让、忠信是也”(《荀子·强国》),以礼义、辞让、忠信为道。这就是说,所有这一切,莫不是对客观之道的发现,莫不属于道的范畴。客观之道是一个无穷无尽的宝藏,需要道者去不断地挖掘、发现和弘扬。正是在这个意义上,孔子才说“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》)。因此,道统之道,乃观念之道。所谓道统,就是往圣先贤求道、弘道的足迹。

在儒家看来,人道乃天道的体现,因而观念之道来自对天人之际的追究。既然如此,那么就既可自上而下地“推天道以明人事”,又可自下而上地“究人事以得天道”,这是往圣先贤求道、弘道的两种基本路径。由此,道呈两统,由前一种路径所形成的传统可称为“天人统”,由后一种路径所形成的传统可谓之“人天统”。

道之两统的渊源,可以追溯到祝、史二职。祝和史可谓中国最早的知识分子。祝与天、与神打交道,其思维方式是“推天道以明人事”,所以属于天人统。史官和人打交道,其思维方式是“究人事以得天道”,所以属于人天统。在六经中,《易》代表祝的传统,其究天人之际的主要方式为“以天道而切人事”或“推天道以明人事”,属于天人道统;《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》代表史的传统,其究天人之际的主要方式为“以人事而协天道”或“究人事以得天道”,属于人天道统。孔子上承夏商周文明之精华,下开两千年思想之正统,无疑是道统传承的枢纽性人物。在早年,“孔子以《诗》《书》《礼》《乐》教”,主要继承了《诗》《书》《礼》《乐》之人天道统。自“晚而喜《易》”,孔子又将重点转向继承和发扬《易》之天人道统。进入战国,儒家开始分化为两系。一系承《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》之人天统和孔子早期思想,本之以圣人之教化,论性情之原、礼乐之生,可谓之教本派。此派创自公孙尼子,继之以《性自命出》《内业》,而集成于荀子。另一系承《易》之天人道统,融合孔子中晚期之思想,本之以天命之善性,论情心之变、教化之功,可谓之性本派。此派创自子思,而集成于孟子。

由此可见,不管是孟子,还是荀子,他们不但皆得孔子之真传,而且皆承孔子之前之古老传统,都是道统的继承者、弘扬者和集大成者,在道统传承史上都具有重要的地位。孟学和荀学,堪称儒学史上的两个典范。

既然如此,自韩愈至宋明儒家为什么厚此薄彼呢?这并不是因为他们缺乏学术修养,而是有着深刻的历史根源。隋唐时期,佛教取代了儒学独尊的地位,成为显学。那些有志于复兴儒学的学者

① 韩愈:《原道》,屈守元、常思春主编:《韩愈全集校注》,成都:四川大学出版社,1996年,第2665页。

明白,佛教是靠心性论征服中国的,而在传统儒学中,具有比较丰富的心性论资源,可以开发出来与佛教心性论相抗衡的,正是思孟学派,即我所说的天人统。所以,挺立思孟,提出道统学说,正是为了满足当时的现实需要。

三

然物换星移,时过境迁,我们今天所面临的挑战已非佛教心性论,而是来自西方民主思想和知识论,因而回应挑战的武器也应该由天人统中那种心性学说转变成道之另统,也就是以荀学为代表的人天统所蕴含的民主思想和知识论了。

为什么说荀学蕴含着民主思想的种子,可以成为接受、吸纳西方现代民主思想的桥梁呢?换言之,“受之以荀”何以可能?

一种合理的政治制度,往往有其人性基础,民主思想也不例外。它的一个重要前提,是承认人是有缺陷的,所以需要各种规范、制度乃至法律的制约。而认识人性的缺陷,正是荀子最重要的理论贡献。

有关荀子性恶的学说,人们早已耳熟能详,兹引《荀子·性恶》篇首段足以说明问题:“人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴。”

既然如此,如何才能建设一个健全的、和谐的社会呢?荀子接着说:“故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。”(《荀子·性恶》)“师法”中的“师”为师长,“法”当指下文的“法度”。看来,控制人性之恶的途径有二,一是师法的教化,二是礼义的引导。前者相当于现在的国民教育,后者相当于制度建设。礼是一种外在规定,其作用相当于现代法制,可以说是一种软性的制度,在中国古代,起到了宪法的作用。不过“法度”的含义较广,当包含道德、礼制、法制等各种规则。

然而,师法和礼义又来自何处呢?荀子认为:“古者圣王以人性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也,使皆出于治,合于道者也。”(《荀子·性恶》)就是说,礼义、法度等皆由圣人所制定。这一判断,是符合历史事实的,应该经得起来自历史的经验。在中国历史上,最典型的事例莫过于“周公制礼作乐”了;在西方历史上,美国国父们讨论签署《独立宣言》,早已传为佳话。

民主的一个重要因素是平等。就此而言,虽然儒家不主张权利平等,但人性和人格的平等,却为大多数儒家学者所坚持。在这方面,荀子多有论述。如:“材性知能,君子小人一也;好荣恶辱,好利恶害,是君子小人之所同也”(《荀子·荣辱》);“凡人之性者,尧舜之与桀跖,其性一也;君子之与小人,其性一也”(《荀子·性恶》)。正因如此,荀子主张“涂之人可以为禹”:“凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具,然则其可以为禹明矣。”(《荀子·性恶》)

更难能可贵的是,荀子认为,通过个人的努力和修养的提升,人的社会地位也是可以改变的:“虽王公士大夫之子孙也,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫。”(《荀子·王制》)

荀子的科学观和知识论思想,更是显而易见的。在那个宗教和迷信思想流行的时代,他断言:“雩而雨,何也?曰:无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”(《荀子·天论》)正因如此,对于一些怪异现象,荀子能作出理性的解释,如:“星队木鸣,国人皆恐。曰:是何也?曰:无何也!是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也。怪之,可也;而畏之,非也。”(《荀子·天论》)

在荀子看来,客观世界是有规律可循的,是不以人的意志为转移的:“天行有常,不为尧存,不为

桀亡”；“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人之匈匈也辍行。天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。”(《荀子·天论》)因而，客观世界是可以认识的，而人也具备认识客观世界的能力：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。”(《荀子·解蔽》)那么，“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静”(《荀子·解蔽》)。由此，荀子对心的认识能力、人的精神世界，乃至名实关系等诸多方面，都提出了独到的见解。限于篇幅，兹不赘述。

如此等等，都体现了荀子的科学精神和知识论思想。

需要指出的是，荀子的民主思想和知识论思想与现代民主思想和知识论既有相通之处，又有相异之处。但其相异之处构不成我们否定其为民主思想和知识论的理由，这正如我们不能因为思孟心性论不同于佛教心性论就否定其心性论的性质一样。这种差异意味着两者是相互补充、相得益彰的，就像思孟与佛教心性论的差异意味着两者相互补充、相得益彰一样。因此，荀子的民主思想和知识论可以成为儒学接受、吸收现代西方民主思想和知识论的桥梁，就像当年宋明理学家以思孟心性论为桥梁去接受和吸收佛教心性论一样。

四

与荀子相反，孟子主张人性是善的：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)孟荀关于人性的看法看起来针锋相对，势不两立。那么孰是孰非呢？其实，他们的看法都是正确的。如果说荀子发现了人性中消极的、丑恶的一面的话，孟子则发现了人性中积极的、美善的一面。

孟荀的人性论都是中国人性论长期发展的结果。根据笔者的考察，中国古人至迟在殷周之际就开始探索人性的奥秘了。不过，当时人们对性的认识主要还限于经验层面，即血气之性，也就是后儒所说的气质之性。在各种血气之性中，与道德关系最密切的，当数情感，因而作为情感的性尤其受到重视。在这个意义上，我们甚至可以说，性即情也。此种性，也被称为“情性”。就情性对道德的作用而言，当有积极和消极之分。

殷周之际的人文主义思潮，形成于周初政治和文化精英对夏、商两代覆灭的反省，因而从逻辑上推测，最早引起人们注意的应该是消极的、可能导致恶的性。在《尚书·召诰》中，我们读到：“节性，惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。”孔安国传：“和比殷周之臣，时节其性，令不失中，则道化惟日其行。”从孔传看，所谓“节性”，就是节制情欲，类似于《中庸》所说的“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”的思路。《尚书·西伯戡黎》亦云：“非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。故天弃我，不有康食。不虞天性，不迪率典。”郑玄注曰：“王逆乱阴阳，不度天性，傲狠明德，不修教法。”对此，阮元进一步解释道：“‘度性’与‘节性’同意，言节度之也。”^①既然这种性需要节制，那么它一定是消极的、可能导致恶的性。这是荀子人性论之渊源。

当然，积极的、能够导致善的性也没有受到忽视，这主要表现在“厚性”之说上。《国语·周语上》载祭公谋父谏周穆王曰：“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务时而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大。”何为“厚性”？依韦昭注：“性，情性也。”至于“厚”，则与《国语·晋语一》“彼得其情以厚其欲，从其恶心，必败国且深乱”中的“厚”字同义，正如韦昭所注：“厚，益也。”^②在这里，“厚其性”指促进、培育、发扬性情。在“彼得其情以厚其欲，从其恶心，必败国且深乱”中，“厚其欲”是反道德的，故此“欲”是消极的、能够导致恶的性，而在“懋正其德而厚

① 阮元撰，邓经元点校：《肇经室集·性命古训》，北京：中华书局，1993年，第214页。

② 徐元浩撰，王村民、沈长云点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第2-3、256页。

其性”一语中,“厚其性”是高扬道德的,故此“性”无疑为积极的、能够导致善的性。这是孟子人性论之滥觞。

可见,早在西周时期,人们已经认识到了情性既有积极的、可以导致善的一面,也有消极的、可以导致恶的一面,孟荀不过分别继承和弘扬了这两个传统而已。

尤其值得注意的是,和荀子一样,孟子的人性论也就情性立论。孟子的性为“恻隐之心”等四端,而“恻隐”正是一种情感体验。因此,和荀子的人性论一样,孟子的人性论也属于气质之性,而后儒以孟子人性论为义理之性之典范的成见,是需要重新考量的。

既然人性是善的,那么恶从何来?孟子指出:“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。”(《孟子·告子上》)原来罪魁祸首是“耳目之官”,即情欲。“耳目”等感官没有“思”的能力,故为外物所遮蔽。外物陈陈相因,最终导致堕落。孟子进一步分析道:“体有贵贱,有大小。无以小害大,无以贱害贵。养其小者为小人,养其大者为大人。”朱子注云:“贱而小者,口腹也;贵而大者,心志也。”^①在孟子看来,既然“人之有是四端也,犹其有四体也”,那么对于人人所固有的“四端”,就不必外求,也不必借助任何手段,只需当下体认,便可获得。这种体认,孟子谓之“思”:“人人有贵于己者,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)这里的“人人有贵于己者”指的是什么呢?孟子说:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)一方面说“人人有贵于己者,弗思耳矣”,一方面说“仁义礼智……弗思耳矣”,可见“思”的对象,正是仁义礼智这些本心或善端,即“四端”。至于“思”的主体,当然是“心”:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天所与我者。”(《孟子·告子上》)“思则得之”的“之”,当然也是“四端”。

从这里,我们依稀可以看出孟子对西周以来人性论传统的继承与发展。他一方面将那种消极的、可以导致恶的情性归结为耳目之欲,名之为“小体”,另一方面将那种积极的、可以导致善的情性归结为心之思,称之为“大体”。我们也不难发现,孟荀对恶之来源的看法也是一致的,那就是耳目之欲,只是孟子不以之为性而已。

用我们今天的话说,作为“耳目之官”的“小体”就是生理需要、物质享受,是人和动物共有的;而作为“心之官”的“大体”是精神寄托、价值诉求,是只有人才具有的,是人之为人的本质。

让我们把思路拉回今天。用孟子的观点来反观现代化,只能让我们感叹,现代化的种种弊病,都被两千多年前的孟子不幸而言中!现代化给我们带来的积极影响,最明显的是极大的物质享受,包括衣食住行等各个方面。但这一切,所满足的不过是孟子所说的“小体”而已。在这同时,现代化给我们带来了诸如精神失落、价值扭曲等等为后现代主义所诟病的种种问题。这个过程,不正是“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣”吗?不正是“以小害大”吗?不正是“养其小者”吗?

因此,如欲克服现代化的种种弊端,必须像孟子所说的那样:“先立乎其大者,则其小者弗能夺也。”(《孟子·告子上》)这反映在儒学重建上,就是“纠之以孟”,即用孟学来纠正已被扭曲的现代化。

原来,现代化和后现代这两种看起来势不两立的世界思潮,分别与孟子所讨论的两种人性是相对应的(用今天的眼光看,不管“大体”还是“小体”,皆为人性),现代化所满足的主要是“小体”,后现代所追求的则是“大体”。既然二者都有其人性基础,那么,它们就都有其合理性,那种有你无我的思维方式是不可取的。承认并发挥二者各自的合理性,克服并抑制其弊病,因而就是唯一正确的选择!对于儒学的当代重建来说,这意味着“受之以荀”和“纠之以孟”是同时进行的,其结果是,统合孟荀,开出儒学的新境界、新时代!

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第334页。

孟荀“天一性—情—心”统合论

——从“心统情性”新视角兼谈孟荀

刘悦笛

(辽宁大学特聘教授,辽宁沈阳 110136;中国社会科学院哲学研究所研究员,北京 100732)

究竟如何统合孟荀呢?我认为,要兼谈孟荀,既不能以孟统荀,也不能以荀统孟,而是还要有内通的继承,这就需第三种立场。所以,本文提出以“心统情性”而非“心统性情”来兼谈孟荀,以期寻求到使孟荀得以统合起来的一种整体论思路,从“心”“性”“情”“天”的一系列环节来兼谈孟荀。

首先来谈“心”。按一种简约区分方式,蔡仁厚在1983年发表的《心的性质及其实现》一文里,曾对心作了大致三分,即“仁心”“智心”与“习心”^①,后来在1985年出版的《孔孟荀哲学》里则采用了稍显复杂的说法:“以仁识心”“以智识心”和“习心”。我认为,习心也即是“以习入心”,习是无需“识”的。仁心、智心与习心,在儒家那里是整全的存在。其中,仁心属于“德性层”,智心包括“超知性层”和“知性层”,习心则属于“感性层”,这就形成了三类心四层级的结构。按照这种解析,所谓仁心,亦即“道德心(仁心、良知)”,也就是“仁智通而为一”,孔孟派大抵如此。所谓智心的知性层,亦即“认知心(心知之明、心气之灵)”,乃是有限心“主客对列”的,孔荀派大抵如此。习心,亦即“血气心(心理情绪、情识意欲)”,这应该是荀子的思路^②。

所以说,儒家之“心”,乃是涵盖了从仁心、智心到习心的全面涵义。然而,不同于蔡仁厚认定儒家并无智心的超知性层,我认为荀子的“虚壹而静”(《荀子·解蔽》)也具有超知性的内涵,乃是一种更高的主客相符的智心。从心的主客性质来看,这就需要层层解析:“习心”乃是原始的主客未分的状态;而进入到知性层,荀子所谓的“知有所合谓之智”和“心虑而能为之动谓之伪”(《荀子·正名》)的层面,则具有了主客分判的性质;到了超知性层,也就是荀子所谓的心者“神明之主也”(《荀子·解蔽》)的层面,“虚壹而静”也就达到主客合一的更高境界了;最终,攀升到德性层,也就是孟子所谓的“仁,人心也”(《孟子·告子上》)的层面,亦即“仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》)那个心的层级,也就是达到主客合一的高级境界了。

如果以“心”为轴心,孟荀首先就可以被统合起来,因为他们的心之倾向,的确不同。蔡仁厚认定,荀子之心,不是“具理”的道德心,而是“见理”的認知心^③,未免有些许武断。更准确的说法,也许要反过来说:孟子之心不是“见理”的認知心,而是“具理”的道德心,“所不虑而知”的“良知”(《孟子·尽心上》)就是如此,而荀子之心内涵则更为复杂与丰富。当荀子讲求心趋于善的向上功能的时候,心其实本身也具有了道德取向的性质,“荀子虽未尝明心善,然循荀子所谓心能自作主宰,自清其天君,以知道体道而行道上说,则仍不得不承认荀子之所谓心有向上之能”^④。荀子之心在趋善之时,应有“心善”的取向,荀子那里绝无心为恶之义,心只能趋善,否则,性恶就丧失了被提升力量。如此看来,从德性层、超知性层、知性层到感性层,荀子均有所涉猎,当然知性层及超知性层,乃是荀子着力的基本方向。

① 蔡仁厚:《心的性质及其实现》,《鹅湖》第九十四期(1983年4月)。

② 蔡仁厚:《孔孟荀哲学》,台北:台湾学生书局,1985年,第406页。

③ 蔡仁厚:《荀子道德知识论的当代意义和价值》,《荀子思想的当代价值国际学术探讨会论文集》(山东大学、山东省临沂市人民政府主办,山东临沂,2007年8月6—8日),第4页。

④ 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2014年,第49页。

统合孟荀之心,恰恰由于孟荀的侧重不同,所以才能“孟荀互补”。既然无论是孟子还是荀子的心,皆为向善的,那么,这就为孟荀之心的统合,奠定了共通的根基。所以说,统合孟荀的“同”,就在于“心善”;“异”则在于,孟子倾向于德性心,而荀子倾向于智识心。但这只是就大致的倾向而言的。由此,由荀子之心来统合孟子之心,才是可能的,因为孟子的德性心只占据了心之整体的一个侧面,而荀子看待人之心,则具有更为整全的视野。所以,孟荀在心之层面的兼赅,就不仅是孟子所侧重的“德性心”与荀子所侧重的“智知心”的统合,而是更为全面的从“习心”“智心”到“仁心”的大统一。

再说心与性、与情的关联。“心统性情”,从张载到朱熹得以集中阐发,然而,笔者却力求赋予其新的内涵。其中,首要的就是将“心统性情”转变为“心统情性”,认定在这种心统当中,情在性先,而非性在情先。这是由于,只能以心“实”统情而“虚”统性,实统在虚统之先,才是更现实之路。蔡仁厚在阐释朱熹之“心统性情”时也发现,“这个‘统’字,对情而言是实说,对性而言则只是虚说。因为形下之心不能统形上之性。所以,心之统性,不过是认知的关联,这个统字是没有力量的”^①。这种解析的确符合朱熹的逻辑,因为性是属于形而上的理,心与情则是属于形而下的气,“性统心情”似乎才是更符合逻辑的。

所谓的“心统情性”,则没有朱熹那般形而上与形而下的分殊,因为我们阐发的乃是原始儒家特别是孟荀的思想,那时并没有后世宋儒那般的道器之分。然而,心“实”统情而“虚”统性,却是没有问题的,“心统性,是认知地关联地统摄性而彰显之”,“心统情,是行动地统摄情而敷施发用”^②,既然性是静而情是动,性可由心觉而显,情也可由心动而贯。按照荀子的观点,心趋于善,而情却被欲所下拉,所以,心可以将向下的情欲加以向上的提升,这就是荀子本所具有的——以心善“统”情恶——的思路,但这是“实统”。与此同时,欲之恶不仅直接地下拉了情,也间接地下拉了性,由此,性恶成为荀子思想的焦点,但是善之心对于恶之性的统升,却是经由了情之中介的,心无法彻底转变性却可以改变情,因此才是“虚统”。

既然心可以实统情,那么,孟荀之情在此主题下究竟该如何统合呢?我想使用“积极情”与“消极情”的概念来加以说明^③。孟荀使用“情”字的情况也不同,孟子更倾向于由性到情,荀子则倾向于由情到性,同时孟荀都使用了“情实”这一提法。但是,这里所谓的积极与消极之情的划分,主要是就情感而论:孟子力主情之积极一面,而荀子则强调情之消极一面,二者恰可相互补充也。孟子所见的作为道德端绪的恻隐之情就是典型的积极情感,羞恶之情尽管是消极情感,但能转化为积极的道德动力。与孟子把情视为“积极情感”相反,荀子所见之情则是典型的“消极情感”。在荀子的思想架构中,情不仅为欲所困,而且下拉了性。荀子论情,既不同于孟子由性善必然推导出来的“情善”,也不同于郭店楚简《性自命出》篇“真”情流露的褒义之情,而多以消极态度来看待情感。性当然不能生于情,但情却生于欲,由此反推(从欲、情再到性),既然“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”(《荀子·正名》),那么,荀派这种性恶的观点也就成为必然的推论了。

质言之,孟子论情重积极情感(性情),所以能从仁心出发,推爱到仁政,并最终回归内在的仁心,这是一种“性情心”的思路;而荀子论情则重消极情感(情欲),由此走向以礼节情,通过化性起伪,走向外在的礼制,这是一种“情性心”的思路。这两种思路,“性情心”与“情性心”,恰恰可以统合起来。孟子所论之情,其实并非如宋儒所阐发的那般达至了“先验之情”的高度,而是从积极情感出发的“善情”,由孟子的性善可以推出情善,这是积极情感的发轫^④;荀子则聚焦于“性—情—欲”架构,将之反

① 蔡仁厚:《孔孟荀哲学》,第525页。

② 蔡仁厚:《孔孟荀哲学》,第524页。

③ 刘悦笛:《“情性”、“情实”和“情感”——中国儒家“情本哲学”的基本面向》,《社会科学家》2018年第2期。

④ Liu Yuedi, “The Global Value of Mencius’s Ideas on Moral Feeling and Reason: Reinterpreting the Feeling of Compassion from the Perspective of the Philosophy of Emotion,” *Cultural And Religious Studies* 6 (2016:4): 372–386.

推,由“欲恶”推“情恶”再推到“性恶”,性终被视为恶,也即消极情感的发源^①。实际上,孟荀恰恰抓住了“情”的两面:孟子重“大体”(积极之情),强调人以自觉的心志去获取仁义而升华情;荀子则聚焦“小体”(消极之情),也就是侧重口腹之欲与耳目之养来理解情,当然荀子也是要以心来提升情的。用汉学家万百安更普遍的道德话语来说,“孟子认定,我们应该去做我们可以做到的最可欲之事”,人人都具有最初的道德趋向,而荀子则否定了孟子的人性主张,“荀子认定人不必一定要去做其最欲做之事”,而是旨在“让我们的欲求与我们所认可的事得以统一”^②,孟荀的观点看似相悖但却可以综合为一体。

再说“性”及其善恶之别。孟荀的善恶之分殊早已几成公论,但是为了替荀子辩护,将荀子阐发为性朴论者、本善论、弱性善论者的观点,近些年来此起彼伏。而陈登原当年甚至认定:“荀子以性为纯善,以情为或善或不善,故曰:圣人化性以起伪,作礼义文理,以养情欲,然则所谓性恶当即情恶”^③。然而,说孟子之性为纯善才是合适的,说荀子之性为纯善则值得商榷。实际上,无论主张性之善恶如何,孟荀皆持一种心善论,特别是荀子思想的内在逻辑倾向于性恶而心善,起码有心善的向上取向。由此,才能“以心统性”,尽管是虚统,但孟荀在此层面终究得以统合。

孟子最初所论之善,并不是“全善”,他只是聚焦于善端并将之发扬光大并最终归于“纯善”;荀子所论恶,也并不是“全恶”,只是聚焦于恶源而强调隆礼化性。孟荀对善恶的态度最初都是不完全判断:“善端”是发源的那积极的一部分,“恶源”也是起源的那消极的一部分。尽管孟子试图将善端推之于全体,但也并没有否定恶的层面,否则“推善”干什么?荀子则更具有全面的眼光,尽管他承认恶源存在的必然性,但是却最终以趋善来加以引导,可谓既看到了恶的功能,也看到了善的大面。实际上,性乃是可以同包善恶的,乃是蕴藏多种取向的谱系。从阴阳的角度观之,“性如阴阳,善如万物”,性能为善,而性非善也,“使性而可以谓之善,则孔子言之矣。荀可以谓之善,亦可以谓之恶,故荀卿之所谓性恶者,盖生于孟子”^④,此处说荀子性恶出于孟子,不若说仍出自孔子,因为孔子开启了孟荀性之善恶的两种思维趋向,由此返观之,孟荀可统一于孔。孔子的基本思想取向:第一未言性之善恶,第二罕言性与命,第三关注习的人文化成。在孔子奠基之后,孟子继承了第一方面的善维度并反向弥补了第二方面,荀子则继承了第一方面的恶维度并发展了第三方面。

无论持性善还是性恶的立场,孟荀皆归于向善,这是更无疑议的。无论孟荀,还是整个原典儒学,其所论之“性”都不是西方“人性”论的那个“本性”,而是一种不断生成的“人的生成”之特性,从而形成了人类本性的基本结构。孟子论恻隐之心,只是善端之源头上的某个点,孟子认定,这是接近性情根源的“本然之性”;荀子论欲情之恶,也只是恶源的诸端上的某些点,荀子认定,这才是介入了情欲品质的“气质之性”。“孟子的性善说,可说是使孔子的忠恕说奠定基础的有力的学说,不过照荀子的反对论来看,欲之发生,这事的本身似乎也不能处于人性以外”^⑤,其实,荀子观点较之孟子更为全面,但孔子的观点才具有整全的更多可能性,他并没有明言性之善恶,而是包藏了两种可能性。孟荀恰恰分别继承了这两条不同的路,但殊途而同归,孟荀最终皆是向善而生的。孟子之性善与荀子之性恶也并非是对峙双方,反而可能是同向互补的。善在孟子那里是一种加法意义上的“积极概念”,恶在荀子那里则是一种减法意义上的“消极概念”,由此孟荀在“性”的高级层面更可加以统合。

最后说“天”。在天人相合的范式当中,孟子的“天人合德”与荀子的“天生人成”,的确代表了儒家内部的两种天人观。通常认为,“天人合德”乃是通过人之道德品性或者美德之完善,达到天与人

① 刘悦笛:《儒家何以无“绝对恶”与“根本恶”?——中西比较伦理的“消极情性”视角》,《探索与争鸣》2018年第9期。

② Bryan W. Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency,” in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000), 127–128.

③ 陈登原:《国史旧闻》第一卷,北京:中华书局,1958年,第281页。

④ 邵博撰,刘德权、李剑雄点校:《邵氏闻见后录》卷一二,北京:中华书局,1983年,第91页。

⑤ 武内义雄:《儒教的精社》,高明译,上海:太平书局,1942年,第32页。

之间的和谐状态;而“天生人成”则认定,天会为人完成其功用提供材质,人则通过其内在能力的践行而得以参于天^①,所谓“不为而成,不求而得,夫是之谓天职。……天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参”(《荀子·天论》)。这就意味着,从孟荀基本思想就可以得见,儒家之天,乃是拥有德性义与自然义的“双重天”,但这并不意味着,孟荀断然分有了天的涵义之两面。实际的情况是,孟荀论天皆兼具有这双重义,这也是孟荀得以统合的一条通途。孟子可谓上学而下达,以仁爱为起点,天人相通,人都有其“心”。荀子则主天人相分,以群而有分为起点,天行有常,人都有其“治”。然而,荀子之天,也不仅仅是自然之天,汉学家柯文雄就认定:荀子把“自然”也理解为“天性”,后者将天理解为天生的或天性的,而且,作为天性的天也是有常的,就像自然之天一样^②。反过来看,孟子论天,也不是只有德性义,也兼具了次要的自然义,比如“天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也”(《孟子·离娄下》)即为明证,由此可见,孟子所论之天也不是彻底的德性之天。既然孟子论天也有自然义,荀子论天也有德性义,这自然就为孟荀的整合打开了通道。

无论是“天人合德”,还是“天生人成”,最终都是天人合一。孟荀“也有共通之处,亦即离开天命或天道而企图靠人性之分析去说明道德之根源,这是二子相同之处。孟子把孔子的天命,分析为‘命’和‘性’的两个概念,而提倡性善说,以便在人性中发见道德的成分,而荀子则把人道与天道分开,重视人为地制定的礼法,结果遂堕于性恶说”^③。然而,孟子的天命与心性还是内在顺畅地贯通的,而荀子尽管讲天人之分,但终究仍是天人相合,并不离中国传统,只不过在合一的基础上强调天人分殊而已。由此,孟荀之天,就可以实现一统。

心的模式	内在发展顺序	思想逻辑的模式类型
孟子的“性情心”模式	天性→性善→情善→心善	尽心、知性、知天的“自上而下”模式
荀子的“情性心”模式	天情→情恶→性恶→心善	堕情、化性、参天的“自下而上”模式

综上所述,与孟子的尽心、知性、知天的“自上而下”的思维模式不同,荀子的堕情、化性、参天则是“自下而上”的模式。由此,可以终成孟荀思想比较的基本架构——如上表所示。

按照通常的观点,孟荀之别,一般被认定为内外之分,内是孟子,外是荀子。孔子将礼内化为仁,孟子顺此发展出仁心,荀子将礼外化为法。然而,我们却要破除这种内外两分法,力求从“天一性—情一心”的系列谱系上,来兼祧并统合孟荀:第一,在天的层面上,乃是“道德天”与“自然天”的一统;第二,在性的层面上,乃是“性本善”与“性趋恶”的统一;第三,在情的层面上,乃是“积极情”与“消极情”的统一;第四,在心的层面上,乃是“德性心”与“智识心”的一统。

如此兼祧,是一种“内在”的统合,孟荀由此得以“内通”,而不是内外之间的嵌和。而且,我主张从“心统情性”来加以统合,因为心具有从“习心”“智心”到“善心”的全面架构,由此既可以“以心统性”,也可以“以心统情”。恰恰因为心对情是“实统”,而对于性乃是“虚统”,所以,先统情后统性,情在性先,才是符合逻辑的。当然,孟子的“性情心”与荀子的“情性心”的统合,还都具有不可或缺的“天”的维度,只不过孟子更重“天性”而荀子则重“天情”。所以,在统合孟荀的“天一性—情一心”的结构内,“天”是兼祧的出发点,“心”则被当做统合的终点,由此形成了闭合的圆寰,孟荀由此得以兼祧。

① Antnoio S. Cue, *Human Nature, Ritual, And History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Wangshington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2005), 173.

② Antnoio S. Cue, *Human Nature, Ritual, And History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*, 174.

③ 武内义雄:《儒教的精社》,第31—32页。

超越尊孟抑荀,回归同尊孟荀

梁 涛

(中国人民大学国学院,北京 100872)

一

在西方哲学史上,苏格拉底之后有柏拉图、亚里士多德双峰并峙。德国著名诗人海涅在谈及这一现象时曾说:

柏拉图和亚里士多德!这不仅是两种体系,而且也是两种不同人性的典型,他们自远古以来,就披着各种不同的外衣,或多或少地互相敌对着。特别是经过整个中世纪,一直到今天为止,斗争还是这样进行着……即使在另外一种名义下,问题总还关系到柏拉图和亚里士多德。狂信的、神秘的柏拉图式性质……实践的、善于整理的亚里士多德式性质。^①

在海涅的眼里,柏拉图与亚里士多德不仅仅代表了两种思想学说,更是两种不同的性格类型,以及由这两种性格类型所形成的认识、理解宇宙人生的思想体系,它们虽然彼此对立,却成为西方哲学史上不可或缺的两个重要传统。从这一点看,或许更准确的表达应该是:一部西方哲学史就是柏拉图与亚里士多德的注脚。与西方类似的是,在中国哲学史上,孔子之后有孟子、荀子,他们同样构成中国哲学或者说儒学的两个重要传统。如果说孔子创立儒学,主要是提出了仁与礼,并以追求二者的统一为毕生使命的话,那么,孟子则是把仁往心上落,即心言性,提出性善论,为儒家的仁学奠定了人性论的根基。孟子主张君子应以善为性,养浩然之气,把人的精神向上提、往外扩,“以不忍人之心,行不忍人之政”(《孟子·公孙丑上》),走了一条“为政以德”、由道德而政治的道路。荀子与此相反,他主要关注的是礼的建构问题,故主张自然人性论,认为人性中主要包括欲性与知性,一方面用欲性说明现实世界中人与人之间的争夺、混乱,也就是恶,另一方面又从知性或者说“伪”的角度解释人(在荀子那里主要是圣人)何以能制作礼义,产生秩序也即善,并通过实践礼义,化性起伪,积善成德,走了一条“为国以礼”、由政治而道德的道路。虽然孟、荀的致思方向有所不同,具体见解和主张各异,但不难看出,他们二人实际上都是在继承和发展孔子的思想,只不过各有侧重而已。所以,孔子之后的孟、荀开启了儒学内部的两个重要传统,如何处理二者的关系也成为一个重要问题。纵观秦汉以后的儒学史,关于孟、荀的地位和关系,实际上存在两种认识模式:一是孟荀齐号,二是尊孟抑荀。前者将孟、荀等量齐观,既承认二者思想的差异,又肯定各自对儒学的贡献。后者则抬高孟子、贬低荀子,并由此导致孟子升格和荀子罢祀的不同结果。由于程朱理学及港台新儒家的影响,尊孟抑荀更为人们所熟知;但从历史上看,孟荀齐号不仅产生的时间更早,延续的时间也更为长久,实际上具有更强的诠释力,也应成为今后儒学研究的基本范式和方向。

二

汉代是儒学发展的重要时期,司马迁作《史记》,将孟荀列于同一传,称“猎儒墨之遗文,明礼义之统纪,绝惠王利端,列往世兴衰,作《孟子荀卿列传》第十四”(《太史公自序》)。其中“明礼义之统纪”是指荀子,“绝惠王利端”是说孟子,而这两点正是汉代儒学的核心议题。我们知道,汉代儒学重建,一是要用儒家仁义批判秦人的强权、暴力,重建社会的价值观。二是反省、检讨战国以及汉初社会长

^① 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,北京:商务印书馆,2000年,第63页。

期动乱的现实,尝试建立可以行之久远的礼义秩序。而孟、荀正好为其提供了重要的思想资源,所以司马迁将二者并称,无分轩輊。他在《儒林列传》中说:“然齐鲁之间,学者独不废也,于威、宣之际,孟子、荀卿之列,咸遵夫子之业而润色之,以学显于当世。”孟、荀二门都是对孔子思想的继承和发展,孟荀齐号由此而起,成为当时人们的共识和习惯用语,诚如清儒梁玉绳说:“孔墨同称,始于战国;孟荀齐号,起自汉儒。”^①从思想来看,汉代儒者如陆贾、贾谊、韩婴、董仲舒、刘向等,都受到孟、荀的影响,既“绍荀”,亦“绍孟”,可概括为“绍孟荀”。大致而言,在礼治、教化方面他们主要继承荀子,而在仁义、仁政方面则主要吸收孟子。一些学者如韩婴、董仲舒则表现出试图融合孟荀人性论的倾向。韩婴的《韩诗外传》虽然援引《荀子》达四十余条,深受荀子的影响,但在人性论上,却并未接受荀子的性恶观,而是更近于孟子的性善论。不过韩婴虽然承认人有善性,但又认为人天生所具的善性好比茧之性、卵之性,还需经过后天的教化、修习,“夫人性善,非得明王圣主扶携,内之以道,则不成为君子。”(《韩诗外传》卷五)这显然是对孟荀人性论的一种综合。孟荀齐号在西汉中期盐铁会议上也有反映,盐铁会议标志着儒者作为一个政治群体真正开始登上政治舞台,具有特殊的意义。值得注意的是,参加会议的贤良、文学既大量引用孟子的言论,涉及仁政、惠民等内容,同时也有引用《荀子》文句的情况,并直接提到荀子。这说明孟、荀的思想同为贤良、文学批判现实政治的思想武器。东汉班固作《汉书》承继《史记》,依然采取孟荀齐号的表述,说明孟荀齐号的现象,一直延续到东汉时期。

虽然两汉思想界的主流是孟荀齐号,但二人的影响力还是有变化的。徐复观先生说:“就西汉初期思想的大势说,荀子的影响,实在大于孟子。”^②陆贾、贾谊、韩婴等人,受荀子的影响明显大于孟子。但到了盐铁会议,孟子的影响不断上升,有超过荀子之势。到了西汉末年的扬雄,则明确推崇孟子。扬雄推崇六经而轻视诸子,认为诸子所见往往“异于孔子”,而孟子与孔子“无异”。又说,“吾于孙卿与,见同门而异户也,惟圣人而不异。”(《法言·君子》)可见扬雄对荀子,一方面肯定其祖述孔子,仍是儒家传人;另一方面又认为荀子所见与孔子有异,与孟子的不异有所不同。扬雄的这一看法,直接影响到唐代的韩愈。

韩愈是儒学史上尊孟抑荀的倡导者,对以后的宋明理学家产生了较大的影响。但就唐代而言,韩愈的观点并未得到普遍响应,也不能代表唐代学者的一般看法。在《读韩》一文中,韩愈承认尊孟是受到扬雄的影响:“始吾读孟轲书,然后知孔子之道尊……晚得扬雄书,益尊信孟氏。……及得荀氏书,于是又知有荀氏者也。考其辞,时若不粹;要其归,与孔子异者鲜矣。”他对孟荀的评价是:“孟氏,醇乎醇者也。荀与扬,大醇而小疵。”^③不过韩愈虽然批评荀子不够纯粹,但认为其异于孔子的地方并不多,只是“大醇小疵”。韩愈后写《道统》一文,认为儒家存在着自己的道统,经尧、舜、禹、汤、文、武、周公而传给孔子,“孔子传之孟轲,轲之死不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详”^④。与之前不同的是,韩愈对荀子的评价已变为“择焉而不精,语焉而不详”,并将其排除在道统之外,表现出明显的尊孟抑荀的倾向。但就在韩愈倡道统、尊孟抑荀之后不久,为《荀子》作注的杨倞依然坚持孟荀齐号:“仲尼定礼乐,作《春秋》,然后三代遗风,弛而复张……孟轲阐其前,荀卿振其后,……真名世之士,王者之师……盖周公制作之,仲尼祖述之,荀、孟赞成之,所以胶固王道,至深至备。”^⑤据周炽成先生考证,杨倞注《荀》是在韩愈著《原道》之后,其上述观点,很可能是针对韩愈的。“在杨倞看来,荀子和孟子都继承了周公、孔子的道统,这就与韩愈把荀子排除在道统之外根本不同。”“韩愈想接上孟子,而杨倞则想接上荀子。”^⑥这说明在唐代,孟荀齐号仍有较大影响,甚至韩愈本

① 梁玉绳:《史记志疑》卷三六《太史公自序传》,北京:中华书局,1981年,第1481页。

② 徐复观:《两汉思想史》第二卷,上海:华东师范大学出版社,2001年,第310页。

③ 韩愈著,钟仲联、马茂元校点:《韩愈全集》,上海:上海古籍出版社,1997年,第128页。

④ 韩愈著,钟仲联、马茂元校点:《韩愈全集》,第120页。

⑤ 杨倞:《荀子序》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第63页。

⑥ 周炽成:《从先荀后孟之说看汉唐荀孟关系以及荀子在儒学中的地位》,《社会科学》2017年第5期。

人也有类似的表述。其《进学解》一文称:“昔者孟轲好辩,孔道以明,辙环天下,卒老于行。荀卿守正,大论是弘,逃谗于楚,废死兰陵。是二儒者,吐辞为经,举足为法,绝类离伦,优入圣域,其遇于世何如也?”^①这里韩愈不仅孟荀并举,还肯定二人“优入圣域”,皆达到圣人的境地,与《原道》尊孟抑荀的态度有明显的不同。这说明韩愈也曾接受孟荀齐号,只是后来出于批判佛老的需要,才倾心于辟杨墨不遗余力的孟子,而对综合百家的荀子有所保留。所以虽然韩愈尊孟抑荀,而孟子的地位也有不断上升之势,但就唐代思想界整体而言,孟荀齐号仍有较大影响。与韩愈同时的柳宗元、刘禹锡等就重视荀子,在天人观上继承并阐扬了荀子的天人之分说^②。

三

宋代是孟子地位不断提升的时期,故有所谓的“升格运动”,但从实际的发展过程来,依然是孟荀齐号与尊孟抑荀并存,这在北宋前期表现得尤为明显。如宋初三先生之一的孙复称:“吾之所谓道者,尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也,孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”^③另一位石介也持类似的主张,认为继承道统的是“孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏五贤人”^④。这与韩愈的道统说明显不同,实际上是对孟荀齐号的继承和延续。这种五贤人的道统说在北宋前期影响很大,孔道辅知州时,曾在孔庙建“五贤堂”,韩琦也曾作《五贤赞》,赞颂孟轲、荀卿等五位贤人^⑤。与五贤人相对的是曾巩、苏洵等人的“四君子”说,曾巩称:“仲尼既没,析辨诡词,骊驾塞路,观圣人之道者,宜莫如于孟、荀、扬、韩四君子之书也,舍是醯(注:浅薄)矣。”^⑥苏洵也说:“自孔子没,百有余年而孟子生;孟子之后,数十年而至荀卿子;荀卿子后乃稍阔远,二百余年而扬雄称于世;扬雄之死,不得其继千有余年,而后属之韩愈氏。”^⑦“四君子”与“五贤人”的说法虽然略有不同,但在同尊孟荀上则是一致的。这说明孟荀齐号在当时仍有较大的影响,同尊孟荀仍是很多学者的选择,欧阳修就是其中的代表。欧阳修推崇孟子:“孔子之后,唯孟轲最知道”^⑧。也肯定荀子:“汉诸大儒贾生、司马迁之徒,莫不尽用荀卿子,盖其为说最近于圣人而然也”^⑨。“孟轲最知道”、荀子“最近于圣人”,这与韩愈的尊孟抑荀有根本的不同。

不过,北宋时期尊孟抑荀也有发展,这在理学家那里表现得尤为明显。如张载称,“古之学者便立天理,孔孟而后,其心不传,如荀、扬皆不能知。”“自孔孟而下,荀况、扬雄、王仲淹(注:王通)、韩愈,学亦未能及圣人。”^⑩二程说,“孔子没,曾子之道日益光大。孔子没,传孔子之道者,曾子而已。曾子传之子思,子思传之孟子,孟子死,不得其传,至孟子而圣人之道益尊。”^⑪朱熹称:“孔子传之孟轲,轲之死,不得其传。此非深知所传者何事,则未易言也。夫孟子之所传者何哉?曰:仁义而已矣。”^⑫均认为只有孟子传道统,而将荀子排除在外,这便在孟荀间拉开了距离。对二人的评价也有云泥之别,二程称:“孟子有功于道,为万世师。”又说,“荀子极偏驳,只一句性恶,大本已失。”^⑬朱熹也说:“不须

① 韩愈著,钱钟联、马茂元校点:《韩愈全集》,第131页。

② 参见马积高:《荀学源流》,上海:上海古籍出版社,2000年,第233—243页。

③ 孙复:《信道堂记》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第十册,成都:巴蜀书社,1990年,第268页。

④ 石介:《尊韩》,《石徂徕集》下册,《丛书集成初编》,北京:中华书局,1985年,第84页。

⑤ 刘涛:《宋代荀学研究》,中山大学博士学位论文,2010年,第26—28页。

⑥ 曾巩:《上欧阳学士第一书》,陈杏珍、晁继周编:《曾巩集》,北京:中华书局,1984年,第231页。

⑦ 苏洵:《上欧阳内翰第二书》,曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第6册,北京:语文出版社,2001年,第81—82页。

⑧ 欧阳修:《与张秀才第二书》,李之亮编:《欧阳修集编年笺注》,成都:巴蜀书社,2007年,第250页。

⑨ 欧阳修:《郑荀改名序》,李之亮编:《欧阳修集编年笺注》,第148页。

⑩ 张载著,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第273、373页。

⑪ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第384页。

⑫ 朱熹:《李公常语上》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书·杂著》,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第3525页。

⑬ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第76、262页。

理会荀卿,且理会孟子性善。渠分明不识道理。”^①肯定前者,贬抑后者,立场异常鲜明。理学家尊孟抑荀与韩愈态度相似,但在具体评价上已有较大差别,故对韩愈的“大醇小疵”说并不认可:“荀卿才高,其过多。扬雄才短,其过少。韩子称其‘大醇’,非也。若二子,可谓大驳矣。然韩子责人甚恕。”^②荀子并非“大醇”,而是“大驳矣”。

北宋时期,关、洛理学只是民间学派,当时真正有影响且居于官学地位的是王安石新学,故其对孟荀的态度同样值得关注。学界一般认为,王安石尊孟,而对荀子多有微词,将其归为尊孟抑荀一派,这当然有一定的根据。如王安石公开赞颂孟子,引孟子为千古知己^③,其所著《淮南杂说》行乎时,天下推尊之,以比孟子^④。但深入到王安石的思想尤其是变法的理论设计,则可发现他更多受荀子的影响,如他持自然人性论,重视人的感性生命,从个体之性推出普遍之性,也就是可以共享、共存的性,并以此作为建构礼乐制度的根据,主要关注的是财富的生产和利益的分配问题。“就此而言,王安石虽然对荀子存在较多误解和批评,而与孟子思想一度更为密切,但其所延续的仍主要是‘孔荀之制’,而不是‘孔孟之道’;选择的是孔荀的路线,而不是孔孟的路线”^⑤。借用李泽厚先生的话,王安石实际是“举孟旗,行荀学”。王安石用荀学而不称荀子,与其类似的还有李觏。李觏重视礼乐刑政,其思想是以礼为核心,但谈及自己思想来源时,李觏只承认《礼记》《周礼》《左传》《论语》等,而不提及荀子。夏长朴教授说:“将李觏的言论与荀子的隆礼言论加以对比,会发现二者对礼的看法有相当多的相合之处,这种相符绝不是偶合的,所以不能以偶然视之,但是通观李觏的集子中,提及荀子的只有两处,这实在是令人费解的一件事。”“李觏所不曾明言的荀子隆礼理论,才是他礼论的主要来源。……这个现象是我们研究李觏思想时,不能不重视的事实。”^⑥夏长朴先生所说,我称之为荀学的隐形化,即某些思想家自觉或不自觉地接受、运用荀子的思想,但却不提及或有意回避荀子。出现这种情况主要是因为:一,当时人们对荀子人性论有较多误解,认为其只讲性恶,否认了人的道德主体性,不符合儒家正统;二,荀子的《非十二子》批判子思、孟轲,而随着后者的地位不断提升,受到学者的推崇和认可,荀子的批判便显得师出无名,于理不通了;三,荀子培养出李斯、韩非,使其往往也被归为法家而遭到排斥。荀学的隐形化是儒学史中的一个重要现象,值得认真研究,而这一现象的出现表明,即使在荀子遭到贬抑的时代,荀学仍不会退出思想的舞台,而是还会以变换形式的方式发挥影响和作用。出现这种情况主要是因为,北宋儒学的主题,一是复兴三代礼乐王政,重建人间秩序和政治宪纲,二是阐发道德性命之学,以回应佛老的冲击和挑战。前一主题显然与荀学关系更为密切,而孟学则是由于后一主题而受到人们的关注。北宋前期人们主要关注的是治道问题,到了神宗熙宁以后,道德性命成为学者热议的话题,荀学与孟学经历了一个消长的过程。

南宋以后,随着程朱理学得到官方认可,尊孟抑荀终于压到了孟荀齐号,成为学术界的主流。孟子完成升格运动,并由子入经,而荀子则被排除在道统之外,到了明代甚至被罢祀于孔庙。这一时期虽然仍有学者为荀子辩护,主张孟荀齐号,但已很难产生影响,荀学只能以隐形化的形式发挥作用了。

四

清代的官方意识形态是程朱理学,故尊孟抑荀被定于一尊,成为正统学说。但与此同时,回归孟

① 黎靖德编:《朱子语类》第8册,北京:中华书局,1986年,第3254页。

② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第282页。

③ 如王安石《孟子》:“沉魄浮魂不可招,遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔,故有斯人慰寂寥。”《扬雄》:“孔孟如日月,委蛇在苍冥。光明所照耀,万物成冬春。”王安石著,唐武标校:《王文公文集》,上海:上海人民出版社,1974年,第447、775页。

④ 马永卿:《元城语录》卷上,马永卿编,王崇庆解:《元城语录解》,《景印文渊阁四库全书》第863册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第360—361页。

⑤ 参见拙文:《王安石政治哲学发微》,《北京师范大学学报》2016年3期。

⑥ 夏长朴:《李觏与王安石》,台北:台湾大安出版社,1989年,第26、19页。

荀齐号的声音也不绝如缕,清初的傅山、费密已开其端,而到乾嘉时期达到高峰。清代思想的一个重要主题是检讨理学的过失,在肯定人的感性生命的基础上重建礼乐秩序,而荀子隆礼重法,主张“义利两有”,既重视理智的作用,又不否定情感欲望,正好为其提供了思想资源。因此荀子受到人们的重视,为荀学辩解、要求回归孟荀齐号者不断增加,形成了不同于理学家尊孟抑荀的另一种声音。

乾嘉学者回归孟荀,主要有两种进路,一是延续王安石“举孟旗,行荀学”的做法,在尊孟的形式下注入荀学的思想;二是公开为荀子辩诬,主张回到孟荀齐号。前者可以戴震为代表,戴震著《孟子字义疏证》,表面上是解读《孟子》,但他持血气心知的人性论,主张“理存于欲”,与荀子主张义利两有,重视情性、知性的认识论实际上是一致的。所以,近代以来学者多认为戴震名为尊孟,实际更近于荀子,是“资名于孟子”^①，“虽依孟子道性善,而其言时近荀子”^②。更多的学者则是通过直接研究《荀子》,为荀子辩诬、翻案。如谢墉称,“荀子生孟子之后,最为战国老师。太史公作传,论次诸子,独以孟子、荀卿相提并论。……盖自周末历秦、汉以来,孟、荀并称久矣。……愚窃尝读其全书,而知荀子之学之醇正,文之博达。”^③不仅指出孟荀齐号由来已久,而且认为荀子思想并非“大醇小疵”而是“纯正”。孟荀的性善、性恶分歧,一直是儒学史上争论的焦点,理学家尊孟抑荀,一定程度上就是对性善的肯定和对性恶的否定,郝懿行则说:“孟、荀之意,其归一耳。至于性恶、性善,非有异趣。性虽善,不能废教;性即恶,必假人为。……孟、荀之指,本无不合,惟其持论,各执一偏。”^④钱大昕也说,“愚谓孟言性善,欲人之尽性而乐于善;荀言性恶,欲人之化性而勉于善;立言虽殊,其教人以善则一也。”他还指出,“宋儒言性,虽主孟氏,然必分义理与气质而二之,则已兼取孟、荀二义,至其教人以变化气质为先,实暗用荀子化性之说。”^⑤认为宋儒的气质之性实际是来自荀子,可谓有见。为反对宋儒“以理杀人”,凌廷堪等人提出了“以礼代理”说,主张用礼学取代理学,故特别强调荀子对礼学的贡献。“守圣人之道者,孟荀二子而已。孟子长于诗书,七篇之中,称引甚广。至于礼经,第曰‘尝闻其略’……盖仅得礼之大端焉耳。若夫荀卿氏之书也,所述者皆礼之逸文,所推者皆礼之精意。……然则荀氏之学,其不戾于圣人可知也。后人尊孟而抑荀,无乃自放于礼法之外乎!”^⑥孟子仅得礼之大端,而荀子所述才是“礼之精意”,故从礼学的角度看,荀子与孔子的思想仍然是一致的。汪中则对荀子传经作了详尽的考证,从经学传授的角度肯定荀子的贡献。“荀卿之学,出于孔氏,而尤有功于诸经。”“六艺之传,赖以不绝者,荀卿也。周公作之,孔子述之,荀卿传之,其揆一也。”^⑦晚清俞樾则提出“升《荀子》为经,与《孟子》配次《论语》之后,并立学官,乡会试首场即用此一圣二贤之书出题取士,允为千古定论”^⑧。这一主张虽没有最终实现,却反映了清代学者对荀子的认识和评价。

五

从以上分析来看,孟荀关系经历了从孟荀齐号到尊孟抑荀,再到同尊孟荀的发展过程,尽管尊孟抑荀一度成为主流,并上升为官方意识形态,但荀学并没有因此退出历史舞台,而是以隐形化的形式发挥作用,并在清代呈现复兴的趋势。出现这种情况主要是因为,不论是孟学还是荀学,都是儒学的有机组成部分,都是对孔子思想的发展和继承。如果说孟子主要发展了孔子的仁学,突出人的道德主体和道德理想,因而被后人称为孔孟之道的話,那么,荀子则主要继承了孔子的礼学,着眼于制度

① 章炳麟:《释戴》,上海人民出版社编:《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第123页。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,刘梦溪主编:《中国现代学术经典·钱宾四卷》,石家庄:河北教育出版社,1999年,第311页。

③ 谢墉:《荀子笺释·序》,见王先谦:《考证下》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1954年,第8页。

④ 郝懿行:《与王伯申引之侍郎论孙卿书》,见王先谦:《考证下》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第10—11页。

⑤ 钱大昕:《跋谢墉刊行《荀子笺释》》,见王先谦:《考证下》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第10页。

⑥ 凌廷堪:《荀卿颂并序》,凌廷堪著,王文锦点校:《校礼堂文集》,北京:中华书局,1998年,第76—77页。

⑦ 王先谦:《考证下》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第14—15页。

⑧ 俞樾:《宾萌集》卷四《议篇·取士议》,上海古籍出版社编:《清代诗文集汇编》第685册,上海:上海古籍出版社,2010年,第231页上。

建构,因而也可称为孔荀之制。而不论是孔孟之道还是孔荀之制,都是完整儒学的有机组成部分,合则两美,分则两伤。从这一点看,孟荀本身也是相通和互补的,孟子论及制度和认知,往往与荀子相通,或者说需要根据荀学才能得到更好的理解和说明。如孟子论三代赋税,“夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻,其实皆什一也……治地莫善于助,莫善于贡。”(《孟子·滕文公上》)贡、助、彻都是税法,属于同一类;其有历史的沿革,自成统绪。经过理性的分析、比较,便可得出助法优于贡法的结论。这显然不是靠良知良能,而更接近荀子知通统类的方法。又比如孟子主张“知言”,自称能够做到“诐辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷”(《孟子·公孙丑上》)。但孟子并没有说明他是如何做到知言的,没有提供一套关于知言的方法,无法使人通过学习像孟子一样做到知言。这显然与孟子突出良知、良能,强调心的直觉能力,而一定程度上忽略了经验认知有关。相反,荀子则有系统的“正名”理论,有一套对概念、命题的分析方法,孟子的知言要放在荀学的脉络中才可以得到完整的理解。同样,荀子隆礼重法,对儒家礼学是一个发展,他认识到礼是源于欲望、利益的冲突,以及对这种冲突的调节,更是难能可贵,触及到了礼的核心和本质。但他在论及礼的起源时则语焉不详,只是简单归于圣人之伪,因而受到后人的诟病。其实圣人之所以能制礼,不仅因为其“积思虑,习伪故”(《荀子·性恶》),还在于他能推己及人,“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),秉持了忠恕之道,荀子在这方面的论述恰恰是比较薄弱的。相反,孟子虽然持性善论,主张以善为性,但这主要是对君子说的,面对君主和庶民,他依然承认自然欲望的合理性,进而寻求共存、共享之道。如面对“寡人好货”“寡人好色”的齐宣王,孟子就劝导其“与百姓同之”(《孟子·梁惠王下》),也就是推己及人,与百姓共享,只是没有由此提出一套系统的礼学理论。荀子虽专注于礼,但在礼何以产生的问题上,仍有不通、不透之处。荀子包括儒家礼学需要变换根基,从过分强调“上下有差”回归忠恕之道,如此方可实现孔子的理想和期盼。仁需要礼来落实,礼也需要体现仁的价值。

从历史上看,孟荀地位的升降起伏,是与道统说密切相关的。因而如何看待儒家道统,是理解孟荀关系的关键。那么,什么是儒家道统呢?韩愈认为儒家道统的核心是仁义,无疑是正确的。但他将仁义理解为“博爱之谓仁,行而宜之之谓义”则失之片面。实际在儒家那里,仁义存在着由仁而义和由义而仁两个进路:一是强调扩充、培养内在的仁,进而承担起对他人的责任和义务,这就是孟子的“居仁由义”(《孟子·离娄上》),韩愈的仁义即来源于此;二是主张通过公正、正义的制度来实现仁,这就是荀子的“处仁以义”(《荀子·大略》)。而不论是由仁而义还是由义而仁,都可以在孔子思想中找到根据,都是对孔子思想的继承和发展,二者相结合才代表儒家完整的仁义观。用这种完整的仁义观去重新审视传统才是儒家的真道统,在此道统谱系中,孟、荀自然各居其位,而如何统孟荀,发展出新的儒学体系,便成为当前儒学研究的重大理论课题。

[责任编辑 邹晓东]

儒家之经解

景海峰

摘要:儒家思想根源于“六经”,而“经”之形成经历了一个漫长的过程,除了文献整理与集结的复杂历史之外,在观念的演化方面也历时甚久,屡经改变。汉以后所形成的经学格局成为儒家思想代代传衍的基本形式,也构成了儒学的主要内容,但围绕着什么是经和如何理解经,以及经学义理的具体展开,儒家思想的发展又经历了曲折与繁复的过程,呈现出无比的丰富性和多样性。在这其中,解释的因素分外重要,有经便有解释,伴随着经的编纂活动,解释就已展开,经的传衍和意义之持续,更是离不开解释,所以解经活动实为儒家思想形成与发展的关键,解经学也就成为儒学延续的基本方式。如何在现代解释学的视野之下来重新理解与阐释“解经”的意义,发掘其深刻的内蕴,是实现儒家思想现代转化的重要工作之一。

关键词:六经;经学;儒家;解经学;方法论

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.09

在汉语中,“经”字的本意为织丝,《说文解字·糸部》:“经,织纵丝也。”段玉裁注:“织之纵丝谓之经。必先有经,而后有纬。”^①与纵向的“经”相对,横向为“纬”,慧琳《一切经音义》谓:“凡东西为纬,南北为经,喻如织也。”^②从此织丝之本意,延伸至方位,则上下为经、左右为纬,南北为经、东西为纬。《周礼·春官》:“南北为经。”《周礼·天官》:“南北之道谓之经。”《大戴礼记·易本命》:“东西为纬,南北为经。”在织丝之时,先固定竖线,后施以横线,经定而纬动,依经线之定向而加诸纬线,逐渐地连织成篇,所谓“经纬以成繒帛也”^③。依此意,经又有固定、所依、贞常之义,即经是不动的,而纬依经变,经为原本,纬则是附经而成的。

由此本意,以丝喻道,则经为道也,既包含了实体之道路,亦引申为所由、所据之抽象的道。《荀子·成相》曰:“经,道也。”《吕氏春秋·有始》谓:“经,犹道也。”《汉书·五行志》更言:“经者,道出其中也。”固定不变、所由所据之道,进一步的象征化,则引申为规矩、法则、纲纪和永恒的道理。《左传·昭公二十五年》:“经者,道之常。”《韩非子·主道》:“经,常法也。”《韩诗外传》卷二:“常之谓经,变之谓权。”至此,经便成为了不易之大法和铭记之圣言。“经者,纲纪之言也”(《左传·昭公十五年》),“经,径也,常典也,如径路无所不通,可常用也”(《释名·释典艺》)。经,既是校理事物、纲纪天下之所本,也是“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”(《周易·系辞上》)之所事。故《易·屯》之《象》云:“君子以经纶。”《中庸》谓:“为能经纶天下之大经。”朱熹《章句》:“经者,理其绪而分之。”^④另外,

作者简介:景海峰,深圳大学国学院、哲学系教授(广东深圳 518060)。

基金项目:本文系国家自然科学基金重点项目“儒家经典解释学的体系与方法研究”(16AZX015)的中期研究成果。

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年影印本,第644页。

② 释慧琳撰,释希麟续编:《一切经音义》卷二七,台北:大通书局,1985年影印,第563页。

③ 顾野王:《大广益会玉篇》卷二七,北京:中华书局,1987年影印,第124页上左。

④ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,杭州:浙江大学出版社,2012年影印,第101页。

《周礼·天官》说“体国经野”，“以经邦国”，贾公彦疏：“经者，所以经纪为名，故云经。”^①皆为此意。

此经之意义如记为文、系典册，则成为了经书。所谓“经者，典诰也”（《庄子·齐物论》），“圣人作其经”（《论衡·书解》），“圣人制作曰经”^②，“经，谓《诗》《书》”^③。据《汉书》载，翼奉谓：“圣人见道，然后知王治之象……以视贤者，名之曰经。贤者见经，然后知人道之务。”^④至此，作为典册书籍的“经”便成为了常语。刘师培在解释“经”字的来历和定义时指出：“上古之时，‘字’训为‘饰’，又，学术授受，多凭口耳之流传。‘六经’为上古之书，故经书之文，奇偶相生，声韵相协，以便记诵，而藻绘成章，有参伍错综之观。古人见经文之多文言也，于是假‘治丝’之义，而锡以‘六经’之名。即群书之用文言者，亦称之为‘经’，以与鄙词示异。后世以降，以‘六经’为先王之旧典也，乃训‘经’为‘法’；又以‘六经’为尽人所共习也，乃训‘经’为‘常’。此皆‘经’字后起之义也。”^⑤此反向之训释，由文字生成之前的情景，来推导“经”字的缘起和意义，与传统的字训之本意看似相左，但并不矛盾，说明这个概念在最初形成的过程中，指事与表意可能是多向的、交互的，其中有一个复杂的互动机理。

上述文字的了解，并不是我们要讲的“经”，更不是经解或者解经学所要处理的对象。解经之“经”是成文的经典，具体来讲就是儒家的“六经”，所以，字义的说明仅为前奏而已。

一、经之意义的形成

段玉裁《说文解字注》在“织之纵丝谓之经。必先有经，而后有纬”之后，紧接着说：“是故三纲、五常、六艺，谓之天地之常经。”^⑥这与东汉时期以意解“经”的路数倒是相合。班固《白虎通义》卷九《五经》训经为“常”，以五常配“五经”^⑦。郑玄注《孝经》曰：“经，常也。”“经者，不易之称。”注《礼记·经解》之题记曰：“《经解》者，以其记六艺政教得失。”刘熙《释名·释典艺》说：“经，径也，常典也，如径路无所不通，可常用也。”这种意解，可能不合于“经”字之本意，但却恰恰是后世所谓经的内涵义旨。也就是说到了汉代，人们对于经的理解和用词已经渐渐地固定了下来，经就是指儒家所传衍和解释的那些典籍，它们的内容表达了人类文明演进的“常道”，是具有永恒价值的思想学说。这样一种经的身份认定和用语特称，显然是经过漫长的历史筛选和话语权力博弈之后的结果，是与孔子的思想和儒家学派的发展联系在一起的，尤其是在汉代经学兴起之后，经过了长久的思想磨砺和学术淘漉，才最终确定下来的。按照章学诚的理解，此“经”之定名，是因“传”而来，即为解释活动的产物，他说：“六经不言经，三传不言传，犹人各有我而不容我其我也。依经而有传，对人而有我，是经传人我之名，起于势之不得已，而非其质本尔也。……然夫子之时，犹不名经也。逮夫子既歿，微言绝而大义将乖，于是弟子门人，各以所见、所闻、所传闻者，或取简毕，或授口耳，录其文而起义。左氏《春秋》，子夏《丧服》诸篇，皆名为传，而前代逸文，不出于六艺者，称述皆谓之传，如孟子所对汤武及文王之囿，是也。则因传而有经之名，犹之因子而立父之号矣。”^⑧也就是说，后世有了解释三代遗典的活动后，产生了新的文本，为了与原本相区别，才将被解释的那些材料以“经”称之。

从今天的眼界来看这些典籍，儒家所谓的“经”，并非神创，也非天启，而是在经历了漫长的文明演进、思想陶铸，于“哲学的突破”之后才逐渐汇聚形成的。这些经籍的来源是多元多样的，线索也十分复杂，如涓涓细流，终汇江海，其情实已难作详考，我们只能说它是远古文明积累的结晶，或者说是三代文化的遗典。在孔子之前，或者已经存在着称“经”之著，或者已有被视为是经、具有经之身份的典册，但这

① 赵伯雄整理，王文锦审订：《周礼注疏》卷二，北京：北京大学出版社，1999年，第25页。

② 张华撰，周日用等注，王根林校点：《博物志》卷六《文籍考》，上海：上海古籍出版社，2012年，第27页。

③ 《荀子·劝学》杨倞注，王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第11页。

④ 《汉书》卷七五《翼奉传》，北京：中华书局，1962年，第3172页。

⑤ 刘师培：《经学教科书》，《经学教科书 伦理教科书》，扬州：广陵书社，2016年，第5页。

⑥ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第644页。

⑦ 班固：《白虎通义》卷九《五经》，陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》下册，北京：中华书局，1994年，第447页。

⑧ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注·经解上》，北京：中华书局，1985年，第93页。

和我们今天所说的经,或作为儒家经典的“经”,显然不是一个意思。后世儒家所言的“经”,即是专指“六经”,而它的成形与定名,可能是比较晚的事情。儒家的这些经典起于何时,或成于何人,向为难解之事,历来聚讼不已。组成“六经”之内容的材料要素或文献片段,可能起头甚早、渊源有自,成体系的典册也不会出现很晚,但作为整体性的“经典集群”的登台亮相,应该是在孔子以后才发生的。从现有的文献记载看,将这六种典籍合在一起讲,“六经”的集束化和系统化,当是在战国的中后期。

《论语·述而》孔子自谓“五十以学《易》”,《孟子·滕文公下》记“孔子惧,作《春秋》”,《史记·孔子世家》说“孔子以《诗》《书》《礼》《乐》教弟子”,可见这些远古的材料当与孔子有一定的关系,但还缺乏某种整体性。孟子“治儒术之道,通五经,尤长于《诗》《书》”^①,《孟子》一书中多引《诗》《书》语,亦及于《礼》《春秋》等,但也没有通言“六经”。由此可见,在孔、孟之前,儒家的经典还处在一个散乱而有待整理的状态,哪些是“经”,哪些是将被剔除的“非经”,还不是很明确。也就是说,“六经”的拣择,以及从远古材料之中所作的剥离工作还没有完成,其整体性的面貌尚不是很清晰。南宋时期的胡寅对此就曾有过疑问,他说:“古者,经而无数,逮孔子删定系作,然后《易》《诗》《书》《春秋》成焉。然孔、孟之门,经无五、六之称,其后世分《礼》《乐》为二,与四经为六欤?抑合《礼》《乐》为一,与四经为五欤?废仲尼亲笔所注之《春秋》,而取刘歆所附益之《周礼》,列之学官,于是六经名实益乱矣。”^②可以想见,当时存世的文献有很多,受到重视被采录作为经典来记述和传承的材料也不少,但在名目上可能还缺乏统一性。譬如《国语·楚语上》记载,楚庄王时的大夫申叔时就提出过九类可行教化的文典:

问于申叔时,叔时曰:“教之‘春秋’,而为之耸善而抑恶焉,以戒劝其心;教之‘世’,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动;教之‘诗’,而为之导广显德,以耀明其志;教之‘礼’,使知上下之则;教之‘乐’,以疏其秽而镇其浮;教之‘令’,使访物官;教之‘语’,使明其德,而知先王之务用明德于民也;教之‘故志’,使知废兴者而戒惧焉;教之‘训典’,使知族类,行比义焉。”^③

这中间的文献名目显然与“六经”之序并不相配,只是有一点相似而已,后面四种勉强可作《书》类观之。《左传·僖公二十七年》记赵衰语:“臣亟闻其言矣,说‘礼’‘乐’而敦‘诗’‘书’。‘诗’‘书’,义之府也;‘礼’‘乐’,德之则也;德、义,利之本也。”^④此处是将“诗”“书”“礼”“乐”并称,年代要略早于楚庄王时,但也不一定是指文典类。

比较早地明确将“六经”合而称之的是《庄子》一书。《天运》篇记:“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经……论先王之道,而明周、召之迹。’”又《天下》篇言:“其明而在数度者,旧法、世传之史尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。”^⑤新出土之郭店楚简有《六德》篇,其中曰:“观诸《诗》《书》则亦在矣,观诸《礼》《乐》则亦在矣,观诸《易》《春秋》则亦在矣。”又,经过缀合后的《语丛一》中有:“《礼》,交之行述也;《乐》,或生或教者也;《书》,□□□□者也;《诗》,所以会古今之诗也者;《易》,所以会天道、

① 赵岐:《孟子题辞》,焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第7页。焦循注谓:“赵氏以为‘通五经’,七篇中言《书》凡二十九,言《诗》凡三十五。《史记·列传》云:‘序《诗》《书》,述仲尼之意。’故以为‘尤长于《诗》《书》’。然孟子于《春秋》独标‘乱臣贼子惧’,为深知孔子作《春秋》之旨。至于道性善,称尧舜,则于通德类情,变通神化,已洞然于伏羲、神农、黄帝、尧、舜、文王、周公、孔子之道,独《诗》《书》云乎哉!”(第9页)此注解显为演绎之语,和赵氏所云“尤长于《诗》《书》”的话,所指非一。

② 引见马端临:《文献通考》卷一七四《经籍一》,北京:中华书局,1986年影印本,第1507页下。

③ 郭国义、胡果文、李晓路译注:《国语译注》,上海:上海古籍出版社,1994年,第499页(个别标点有改动)。又,王应麟《困学纪闻》、皮锡瑞《经学历史》和马宗霍《中国经学史》,均提到了一些与此相类似的文献,譬如马著谓:“然见于《春秋》内外传者,若左史倚相之所读,韩宣适鲁之所见,羊舌肸之所习,申叔时论傅太子之所教,季札观乐之所奏,与夫叔孙穆子、子服惠伯、白公子张、单穆公、闵马父、观射父、郤缺、成鱄诸人之所诵读,亦皆古籍之遗也。”马宗霍:《中国经学史》,郑州:河南人民出版社,2016年,第5页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注》第一册,北京:中华书局,1981年,第445页。

⑤ 马端临云:“庄生之时,六籍未经秦火,其书具在也。而诸子百家,各以其说舛驰而淆乱之,是以有‘间而不明,郁而不发’之忧。周以荒唐谬悠之言著书,盖亦百家之一也。而此段议论,诚醇正,无异圣贤之格言。东坡谓‘庄子盖助孔子者’,于此见之。”马端临:《文献通考》卷一七四《经籍一》,第1502页中。

人道也;《春秋》,所以会古今之事也。”^①可见到了战国中后期,“六经”才渐渐地被固定在一起,以统一的经典身份出场。

“六经”的系统化明显有一个逐渐定型的过程,其权威性质的被认定,更是儒家从诸子之中脱颖而出、渐居于统治地位的一个重要标示。《孔子家语》载,齐国太史子与到鲁国见孔子,孔子与之言道。其后子与评价孔子说:“今孔子,先圣之嗣,自弗父何以来,世有德让,天所祚也。成汤以武德王天下,其配在文。殷宗以下,未始有也。孔子生于衰周,先王典籍,错乱无纪,而乃论百家之遗记,考正其义,祖述尧、舜,宪章文、武,删《诗》述《书》,定《礼》理《乐》,制作《春秋》,赞明《易》道,垂训后嗣,以为法式,其文德著矣。”^②子与之合举“六经”的记载不一定可靠,但这段话所透显出的消息却十分重要,即“六经”的合法性、权威性是源自天道,“其配在文”,孔子之所以伟大是因为掌握了人文教化的枢机,而这种权力的意志就体现在其删定“六经”上。这样,“美政”“美俗”,“尽善挟治”,便成为一种思想的权力,这与治理天下的政治权力是一样重要的,皆为行道化民。故荀子曰:“圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣;故《诗》《书》《礼》《乐》之道归是矣。《诗》言是,其志也;《书》言是,其事也;《礼》言是,其行也;《乐》言是,其和也;《春秋》言是,其微也。”^③这和较早对经义进行解释,并从教化的内容上为“六经”之功能作定位的《礼记·经解》篇所言也是一致的:

孔子曰:“入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。”

到了西汉,“六经”的整体性权威被进一步强化,为立于学官打下了基础。《史记》比较侧重从文献传递和人文承续的意义来讲,《孔子世家》《儒林列传》于此多有考述。

除了文献之保存、教化之实施、天下之治理诸义而外,“六经”被进一步推至天道的高度,从天人合一的角度被赋予了形而上的意义,在强烈认同的情绪中多了一层信仰的色彩。汉初陆贾常向高祖说经意,其曰:“天生万物,以地养之,圣人成之,功德参合,而道术生焉。……后圣乃定五经,明六艺,承天统地,穷事察微,原情立本,以绪人伦,宗诸天地,纂修篇章,垂诸来世,被诸鸟兽,以匡衰乱,天人合策,原道悉备。”^④之后董仲舒也说:“君子知在位者不能以恶服人也,是故简六艺以瞻养之。《诗》《书》序其志,《礼》《乐》纯其美,《易》《春秋》明其知,六学皆大,而各有所长。《诗》道志,故长于质;《礼》制节,故长于文;《乐》咏德,故长于风;《书》著功,故长于事;《易》本天地,故长于数;《春秋》正是非,故长于治人。”^⑤匡衡上疏“劝经学威仪之则”谓:“六经者,圣人所以统天地之心,著善恶之归,明吉凶之分,通人道之正,使不悖于其本性者也。故审六艺之指,则天人之理可得而知,草木昆虫可得而育,此永永不易之道也。”^⑥这样,“六经”的意义就与一般的典籍区别开来,实与天地齐同,是为人伦之大法,天地之经纬,不变之衡准,具有了最高的典范性和权威性。

二、围绕经的观念展开

儒家经典的系统化和权威化,自战国后期至西汉中已大致完成,武帝建元年间“置五经博士”是一个重要的标志,宣告了经学时代的到来。在这前后,“经”的阵容屡有变化与调整,但大体上都是以“六经”(或“五经”)为衡准的。王应麟就指出过:“《记》之《经解》,指《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》之教,未始正‘六经’之名。《庄子·天运》篇始述老子之言曰‘六经,先王之陈迹’,实昉乎此。太史公《滑稽传》以《礼》《乐》《诗》《书》《易》《春秋》为‘六艺’,而班史因之,又以五学配五常,而《论语》《孝经》

① 李零:《郭店楚简校读记》,北京:北京大学出版社,2002年,第131、160页。李著《六德》作《六位》,《语丛一》作《物由望生》,简文亦重新排列过。

② 《孔子家语》卷九《本姓解第三十九》,郭沂编撰:《子曰全集》,北京:中华书局,2017年,第252页。

③ 《荀子·儒效》,楼宇烈主撰:《荀子新注》,北京:中华书局,2018年,第125页。

④ 陆贾:《新语·道基》,王利器校注:《新语校注》,北京:中华书局,1986年,第1、18页。

⑤ 董仲舒:《春秋繁露·玉杯》,苏舆义证:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第35—36页。

⑥ 《汉书》卷八一《匡张孔马传》,北京:中华书局,1962年,第3343页。

并记于《六艺略》中。自时厥后,或曰‘五经’,或曰‘六经’,或曰‘七经’。”^①至于东汉以后的“以传附经”“以传作经”,或者“经传合体”“传代经行”等等,则是儒家思想后续发展所引带出来的问题,亦是其经典诠释活动发枝散叶之后的结果。包括经学内部对于诸经之排序,或畸轻畸重、孰高孰低的衡量和争执等,也是在对这些经典加以理解和解释之后才发生的。正像陆德明在《经典释文·序录》中所说的:

五经六籍,圣人设教,训诱机要,宁有短长。然时有浇淳,随病投药,不相沿袭,岂无先后。

所以次第五有不同。如《礼记·经解》之说,以《诗》为首。《七略》《艺文志》所记,用《易》居前。

阮孝绪《七录》,亦同此次。而王俭《七志》,《孝经》为初。原其后前,义各有旨。^②

这些经学话题的出现,都是在诠释的过程中才有的,是解经活动的产物,一如今古文经学之辨,与“经”之意义本身的原初性并没有多大的关系。

作为连续不间断的思想之源泉,“经”是儒学系统赖以建立的基础,也是儒家经典诠释学最为重要的原核层。历史上的儒者,不断地提出“原儒”“原道”,要“回到孔子”,就表明了儒家的整个体系对于这个本源的依赖性。当其思想运行的弧线张力过大、行将脱轨之时,便有回到原典的力量涌发出来,加以矫正,使得儒家思想的根源性不致于丧失。但实际上,这个根源性本身又不是简单地回到过去,而是指本于每个不同的时代、无数生命个体之存有的连续性和思想创造的积累。换言之,它是一种活的思想之流淌,而并非是某个静止的历史原点。正是在这世代代、源源不断的思想诠释的活动过程中,历史才逐渐地强化着某种共识,增厚着其特别的“原意”,从而形成了所谓根源性的内蕴。晚清甘鹏云谓:“经者何也?谓经为常久之至道,所以经纶世宙,如径路之无所不通,可常用也。乾坤之所以不毁,人类之所以长存者,实赖有此常久之至道耳。常久之至道,莫备于六经,扶树立国之纲纪,范围天下之人心,巩固中夏之国基,维持社会之安宁秩序,岂能舍六经而他求哉!”^③正是在这个漫长的历史过程中所累积和形成的巨大力量,又构成了思想的定向性与权威性,成为一种强大的传统,规范和引导着人们的日常行为,并对整体性的历史发展与走向起着或隐或显的作用。从“经”的内蕴所反映出来的这种集体意志的权威性,凝聚和寄寓了千百年来人们对于世界的一般感知和精神的高度祈望,具有最大的普遍意义,这也就是儒家所说的“常道”。

从历史上看,汉儒就已以“常”之意义来解释“经”字。《白虎通义》谓:“经所以有五何?经,常也。有五常之道,故曰五经。《乐》仁,《书》义,《礼》礼,《易》智,《诗》信也。”^④《韩诗外传》云:“千举万变,其道不穷,六经是也。若夫君臣之义,父子之亲,夫妇之别,朋友之序,此儒者之所谨守,日切磋而不舍也。”^⑤《释名·释典艺》曰:“经,径也,常典也。”这也就是后来陶弘景所说的:“夫经之为言,径也。经者,常也,通也,谓常通而无滞,亦犹布帛之有经矣。必须铨综纬绪,仅乃成功,若机关疏越,杼轴乖谬,安能斐然成文?”^⑥因为“经”的内容所表达的是常理、常道,所代表的是精神世界的最大普遍性,所以能够得到人们的广泛认同,而这种认同又是建立在历史观念长久演变的基础之上的,不等于简单的盲目跟从。所以,人们服从于经的权威性,并不是要抛弃自己的理性,而恰恰像伽达默尔在反思启蒙运动的后果,为“权威”和“传统”重作辩护时所说的:是因为在这种普遍之上所建立起来的权威或传统,“经常是自由和历史本身的一个要素”。承认这种权威,是因为经典所说的,“并不是无理性的和随心所欲的,而是原则上可以被认可接受”^⑦。所以,通过对“经”所建立的权威和构成的传统之理

① 王应麟:《玉海·经解·总六经》,武秀成、赵庶洋校证:《玉海艺文校证》卷八,南京:凤凰出版社,2013年,第342页。标点略有改动。

② 陆德明撰,黄焯断句:《经典释文》,北京:中华书局,1983年,第3页。

③ 甘鹏云:《经学源流考》,台北:钟鼎文化出版公司,1967年影印本,第12页。

④ 班固:《白虎通义》卷九《五经》,陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》下册,第447页。

⑤ 韩婴:《韩诗外传》卷五,许维通校释:《韩诗外传集释》,北京:中华书局,1980年,第182页。

⑥ 陶弘景:《登真隐诀序》,王京州校注:《陶弘景集校注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第109—110页。

⑦ 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第359—361页。

解性的接受,我们也就进入到了自己生活的常态之中,这便是生命本体意义所具有的真实性所在。

经作为表达“常道”的载体,对于中国人而言是和其族群的根源性记忆联系在一起的,是其文明史延展与文化连续性的源泉活水,所以它不同于一般的典籍。《易·系辞》即有观象制器、观天地以为文的说法:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。……上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。”^①这些经文的创制是取象于天地,效法自然之情状,在千百年的不断观察、揣摩和经验积累当中,才逐渐凝聚起来的,所以它的适宜性与合理性的依据不在人自身,而是植根于天地万物,其永恒的价值和普遍意义也是由此而成立的。正因为经不是一般的创作,而是历史绵延的重要表征,是圣人代天立言的结果,所以它就不简单地是人自身的书写行为,而是体现了天地万物的无穷蕴含,具有了某种神圣的意味。就像董仲舒所说的:“古之圣人,謫而效天地谓之号,鸣而施命谓之名。名之为言,鸣与命也,号之为言,謫而效也。謫而效天地者为号,鸣而命者为名。名号异声而同本,皆鸣号而达天意者也。天不言,使人发其意;弗为,使人行其中。名则圣人所发天意,不可不深观也。”^②这种代天立言所蕴聚起来的神圣性,使得“经”的地位无与伦比,是任何典册与书写都无可比拟的,它的权威性不因为时代的变化而更替,也不因为人的现实观念的改变而消失,而是能够长久地保持其一贯性和恰切性。虽然此一神圣性的根由不同于一般宗教的圣典,但其永恒的价值意味却是十分相像的,所以“六经”在中国文化之中有着类似于宗教圣典的地位。

自“六艺”在汉初成为六经之专称,董仲舒谓“诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”后^③,儒家获得了独尊之地位,六经也拥有了至高无上的权威。之后,刘歆《七略》及《汉书·艺文志》将六艺之籍单列,与诸子、诗赋、兵书、数术、方技等划开,至魏晋《中经》及《新簿》,又区分四部,将经之地位进一步确定下来。至此以后,经在典籍中的独特性和至尊地位无可摇夺,远非诸子、文史之著可以相比。正像蒙文通先生所说的:

由秦汉至明清,经学为中国民族无上之法典,思想与行为,政治与风习,皆不能出其轨范。

虽二千年学术屡有变化,派别因之亦多,然皆不过阐发之方面不同,而中心则莫之能异。其力量之宏伟,影响之深广,远非子、史、文艺可与抗衡。^④

围绕着经的独尊性与权威性,在神圣化和凡俗化之间展开了长期的拉锯战。神话其事者,将经之来源和内容神秘化、隐喻化,附会以神迹,充斥着预言,影影绰绰,几近于装神弄鬼,如谶纬之学和部分的今文经学内容。而极力贬低者,则试图消除其神圣性的色彩,而不断地进行着各种“祛魅”的努力,如释、道等对手及儒家内部的各色异端。介于这两极之间的,向以尊经为主流,但态度成色和分寸拿捏又各有不同,情形十分复杂。值得一提的是,对“经”的观念构成冲击与缠绕的,大致有以下三端:一是经传关系或经与非经的界线,以传代经,以及扩经、拟经等等;二是走历史还原之途的史学派,以“六经皆史”说为代表,混一经、史,藉消减经史差别而自降经格;三是拔举诸子,将经、子的义理齐同,从而抵消经的绝对权威性,譬如清中叶以后经子之辩中的一些主张。

历史上围绕着“经”的观念展开和由此所产生的各种论辩,情况尽管非常复杂,背景和线索也很困难作统一的概观,但经在诸籍当中的备受尊崇,地位之特殊和声誉之奇隆,却向无异词。到了近代,随着西学的传入和各种新观念的涌现,这一境况被完全打破了,经的神圣性遭到了彻底的颠覆,独特性也渐被否定。我们可以举出两位新旧学术转换中古文经学大师的例子,一位是刘师培,另一位是章太炎。刘师培可以说是现代意义的经学史写作的第一人,他的《经学教科书》是1905年应国学保存会的邀约而作。一上来他即强调治经学当以训诂为要领,经学内容可以和现代的教科书知识相配

① 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第559、567页。

② 董仲舒:《春秋繁露·深察名号》,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第285页。

③ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2523页。

④ 蒙文通:《论经学遗稿三篇》,《蒙文通文集》第三卷《经史抉原》,成都:巴蜀书社,1995年,第149—150页。

合;其追索“经”的意义,也是从文字学入手,经之本训,非“常”非“法”,经只是上古之书而已。章太炎也是从文字考订来说明何为“经”的,他说:“世人以经为常,以传为转,以论为伦,此皆后儒训说,非必睹其本真。案‘经’者,编丝缀属之称,异于百名以下用版者。亦犹浮屠书称修多罗,修多罗者,直译为线,译义为经。盖彼以贝叶成书,故用线联贯也;此以竹简成书,亦编丝缀属也。”^①的确,刘向《别录》即有“《孙子》书以杀青简,编以缥丝绳”之语,刘歆《七略》也说“《尚书》有青丝编目录”,皆是明言用丝绳来编次简册。章太炎将“经”字还原为“用线联贯”“编丝缀属”等义,在考据上并没有错,但他还指出:“经之训常,乃后起之义。《韩非·内外储》首冠经名,其意殆如后之目录,并无常义。今人书册用纸,贯之以线。古代无纸,以青丝绳贯竹简为之。用绳贯穿,故谓之经。经者,今所谓线装书矣。”^②这样一来,得出如此“轻贱”之结论,于经而言还有什么神圣性可说呢?经只不过是一般的古书而已。刘、章的祛魅化处理方式和文字学解释路径,虽说有古文经学的背景,但更为重要的是新思想观念的影响和介入。经的独尊性与神圣性遭到否定,说明到了晚清,经学已经是千疮百孔、难以为继了,面临着彻底瓦解的终局。20世纪以还,对于“经”之概念的理解已是大不同于往昔,虽然之后仍有些争辩的声音出现^③,但已经扭转不了这一大局,经的观念早已不是古代的情景了。

三、经与解释

有经就有解释,伴随着经的编纂活动,解释就已经展开,经的传衍和意义之延续,更是离不开解释。伽达默尔指出:在意义聚合的地方,必然伴随着解释,当文字表达某种思想和需要传递的时候,便是理解活动的展开,而“理解的进行方式就是解释”。这既是意义汇聚和形成的过程,也是意义流动和播散的方式。因为“以文字形式流传下来的一切东西对于一切时代都是同时代的。在文字流传物中具有一种独特的过去和现在并存的形式,因为现在的意识对于一切文字流传物都有一种自由处置的可能性”^④。也就是说,经的形成与解释活动是相伴而生的,在“六经”这些文本被整理和其生成的过程中,对之文字所作的删削和淘裁,可能就伴随着解释工作的展开,而新的解释性文字的出现,即构成了“传”的最初形式。作为原文的“经”和解释性的文字“传”,有时是纠缠在一起的,甚至难解难分,在时序上也往往有交错或者叠加的情形。这样,经即包含了解释,而解释即为经,经与解释相依而成。所以,汉代的桓谭就曾说:“经与传,犹衣之表里,相待而成。经而无传,使圣人闭门思之,十年不能知也。”^⑤从诠释的意义而言,所谓“传”就是对“经”之意义的解释,既有传递、转达的沟通之意,也有展开、解说的阐发之蕴,这恰与西方所谓 hermeneutics 的意思可相对照。何为“传”?唐代刘知幾《史通》说:“盖传者,转也,转受经旨,以授后人。或曰传者,传也,所以传示来世。案孔安国注《尚书》,亦谓之传,斯则传者,亦训释之义乎。”^⑥这一类对于“经”的解释之作,在后世名目繁多,除了较早的传、记、说、解、论之外,汉以后又有故、训、笺、注、述、微等。有些传、记之作,在整理、删削、编排“六经”时就已经出现了,而有些则是在传递和解释经义的过程中才陆续产生的。

解释的必要性,除了经之成文过程中的内在需求之外,就时间上来说,因为“经”的年代比较久远,文意古奥,难得索解,必有赖于传文的阐释,才能够明白其中的意义。所以和“六经”不同的是,“传”非三代遗典,也不是直接攫取于远古之文献,而是大多创作于春秋战国之世,属于“轴心文明”时期的作品。一般说来,这些典籍是在“六经”的系统化、经典化之后才形成的,所以大多为依经而起,

① 章太炎:《国故论衡》,上海:上海古籍出版社,2003年,第53页。

② 章太炎:《国学讲演录》,上海:华东师范大学出版社,1995年,第44页。

③ 如李源澄说:“经学之经,以‘常法’为正解,不必求‘经’字之本意。然经学虽汉人始有之,而经之得名,则在于战国之世。故常法为经学之本意,而非经之达诂。近世释经义者皆释经字之义,而非经学之经之义也。”(李源澄:《经学通论》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第1页)马一浮《泰和会语》、蒙文通《经学抉原》、熊十力《读经示要》中,皆有类似的表达。

④ 伽达默尔:《真理与方法》,第496—498页。

⑤ 桓谭:《新论·正经》,朱谦之校辑:《新辑本桓谭新论》,北京:中华书局,2009年,第39页。

⑥ 刘知幾:《史通·六家》,赵吕甫校注:《史通新校注》,重庆:重庆出版社,1990年,第31—32页。

也就是在整理、编纂或者理解、解释“六经”的过程中才出现。譬如,《论》《孟》之于《诗》《书》《礼》《乐》,“十翼”之于《易》,“三传”之于《春秋》,《礼记》诸篇、七十子后学之作之于“六经”等。“经”作为三代文明的记录性文字和远古文化创制的思想遗典,好像比较接近于原初事物的本来面貌,与“观象制器”的物质创造活动、“以通神明之德,以类万物之情”的精神性反思,有着最初的联系,所以符合诠释的原意要求,是后续之解释活动的本源。而依据“经”所展开的解释,在时间上可能都是后起的工作,是第二时序意义的记录,所以“传”与事物的原意之间已经有了先在的距离。这样,经本身与解释的“传”意之间,好像就有了区别,甚至是不可跨越的鸿沟。

但经的解释,虽说在文字上有先后之序,这却并不意味着解释过程只是单向的,即用“传”来解释“经”,或者将经本身凝固化和对象化,从而隔绝了经义与解释之义的交互性。另外,就文本的义理和内涵之理解而言,“传”虽然说是相依赖于“经”而产生的,但它并非只是经文的简单重复,而是在解释过程中不断地增添着新的意义。这样,经和其解释活动本身就难解难分,如果说经是原意的呈现,是为“作”,那么解释活动就是表达原意的“述”,“述”即是“作”。孔子谓“述而不作,信而好古”(《论语·述而》),后人多谓之圣“作”贤“述”,以拉开间距,或者用制作、创造之意来解释“作”,而“述”仅为仿照、阐明而已。如《礼记·乐记》谓:“故知礼乐之情者能作,识礼乐之文者能述。作者之谓圣,述者之谓明。明圣者,述作之谓也。”郑玄注:“述,谓训其义也。”孔颖达《正义》曰:“述,谓训说义理。既知文章升降,辨定是非,故能训说礼乐义理,不能制作礼乐也。……圣者通达物理,故‘作者之谓圣’,则尧、舜、禹、汤是也。……明者辨说是非,故‘修述者之谓明’,则子游、子夏之属是也。”^①创造者占有了事物的原意,是为“经”,而后续的解释活动都是“述”,只能模仿经义,这样一来,经与解释实成两概。清儒焦循在思考“作”与“述”的关系时,写了《述难》五篇,重新理解“述”的意义,并且别出机杼,用“各当其时”的观念来解释之。他说:“《记》曰:‘作者之谓圣,述者之谓明。’‘作’‘述’无差等,各当其时而已。人未知而已先知,人未觉而已先觉,因以所先知先觉者教人,俾人皆知之觉之,而天下之知觉自我始,是为‘作’。已有知之觉之者,自我而损益之,或其意久而不明,有明之者,用以教人,而作者之意复明,是之谓‘述’。”^②所谓“作述无差等,各当其时”,只是一个“先知先觉”和“后知后觉”的问题,是一个“所依”和“所以依”的问题,具有原意的“作”和解释性的“述”,并没有本质上的差别,随着时代的演进和角色的变化,这两者的意义是可以互置与转换的。譬如就三代而言,尧、舜、禹为“作”,孔子为“述而不作”;轴心时代以还,孔子为“作”,而后儒则为“述”;以此类推,可至无穷。这一理解,重新打通了经本身与解释活动之间的隔阂,“经”不是凝固不变的东西,而是在不断的解释过程中保持了其流动性和鲜活性,所以经的意义就在于解释。

历史上,经与解经之间形成了复杂的互动结构。一方面,经作为解释的对象和意义的本源,制约和影响所有的解释方式与解释路径,解经之作对于经本身而言,形成了各式的依附关系,经的意义也是在解释之中得以清晰化并稳固下来的。而另一方面,解经活动又在不断地冲击、打散和重新编织着解释的对象,使得经的阵容,乃至面貌,时常发生着改变,在义理方面更是显得游弋不定,在重新组合、调整的过程中,即包含了许多新的理解和认识,从而需要不断地对“经”重作定位,这就使得经义常常又是不确定的,甚至是模糊的。这样一种在解释活动中所形成的复杂情状,于“经”之各种文本而言,可能都有程度不同的存在,而在不同的时代,问题就更为多样化了。我们随举两例:

西晋杜预的《春秋经传集解》在解释经和传的关系时,提出了四种义例,谓:“左丘明受经于仲尼,以为经者不刊之书也。故传或先经以始事,或后经以终义,或依经以辩理,或错经以合异,随义而发。”^③这里面,首先就有传文之记事先于经言的问题,经和传的先后时序发生了颠倒,即“传或先经为文以始后经之事”,这与经在前、传在后的通例不合。其次是传文之解释的跳跃与间隔,和经所记之

① 《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年影印本,第1530页中。

② 焦循:《雕菰集》卷七《述难》二,刘建臻点校:《焦循诗文集》,扬州:广陵书社,2009年,第133页。

③ 杜预:《春秋左氏传序》,《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1705页中。

事、所言之意形成了错位,也就是“传或后经为文以终前经之义”,经解对于经文而言,无法“对号入座”。第三是传文“越位”的问题,传的解释远远超过了经言的含义,即“传或依经之言以辨此经之理”,实际上是在借题发挥,有可能形成一种过度的诠释。最后一种情况则完全模糊了经和传的界线,消弭了经传之间的等级和位差,解释的文字可能“反客为主”,即“传或错经为文以合此经之异”,这已经有点错乱经传、以传代经的味道了。孔颖达《正义》认为,这是“传期于释尽经意而已,是故立文不同”,此错乱之情形在《左传》中都有例可寻,是为经传关系的“常体”^①。

清初的万斯大(字充宗)于经学“尤邃于《春秋》、三《礼》”,黄宗羲在为其写的墓志铭中,归纳了万氏解经的三个原则:“充宗生逢丧乱,不为科举之学,湛思诸经,以为非通诸经,不能通一经;非悟传注之失,则不能通经;非以经释经,则亦无由悟传注之失。”^②这几条原则,实际上涉及了经与解释的复杂内容。首先是诸经之间的关系问题,“六经”的成文背景和论域各不相同,经义之间有没有相互支援的可能性?“经文错互,有此略而彼详者,有此同而彼异者”,甚至存在着相互抵牾的情况,如何处理其中的差异性而寻求最大的共识,解释出经的普遍意义来,于解经而言,是重大的挑战,所以“因详以求其略,因异以求其同,学者所当致思者也”。其次是如何面对解释的多样性和复杂性,在历史的积累中,各种解释话语应接不暇,各种解释材料汗牛充栋,如何去粗取精、去伪存真,能够辨识解释的合理性与有效性,找出一些“传注之失”。黄宗羲指出:“学者入传注之重围,其于经也无庸致思,经既不思,则传注无失矣,若之何而悟之。”如果为外围的解释所包裹、所阻隔,则理解就远离了经之本身。最后是“以经释经”的原则,实际上是如何接近于“经”之原意的问题。历史上的经注,或附会于己意,错解经文,或罔顾于事实,张冠李戴,使得解释和经本身发生了背离,而“世之信传注者过于信经”,便造成乖谬。黄宗羲举了两个例子:一是《易》之卦位,“八卦之方位载于经矣,以康节‘离南坎北’之臆说,反有致疑于经者”。二是《春秋》书“王姬归于齐”,周庄王为平王之孙,则王姬当是其姊妹,非襄公则威公也。而《毛诗》附会说“平王为平正之王,齐侯为齐一之侯”,这完全是没有道理的^③。焦循在为《经学五书》所作序中,亦评价:“万氏之学,以经释经,不苟同于传注。”^④

由上可知,解释对于经而言有着多重的意义,从浅表说是疏通经意的要求,为了读懂经文、理解经义、掌握经旨,必须不断地解释,包括了解“他解”和尝试“自解”,或者在“他解”与“自解”之间穿梭往来,反复巡回,以达领会之境地。对解释活动而言,经又是一种媒介,是意义沟通、思想传递和知识增扩的重要方式,就像人们的交往活动需要广场和集散地一样,围绕着“经”所搭建起来的思想平台,就相当于是一个人文历史的枢纽和精神运动的发散场,各种观念学说在这里汇聚,无数新的激发与想象又从这里扩散开来。而对于“经”自体来说,解释本身就是其内核的组成部分,经的形成伴随着解释,经的意义呈现和持续扩展,也是由不间断的解释活动所构成的,故离开了解释,经就失去了活性,也就不存在经之为经的根本意义了。

[责任编辑 李 梅]

① 《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1705页中。

② 黄宗羲:《万子充宗墓志铭》,万斯大撰,温显贵校注:《经学五书》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第430页。

③ 参见黄宗羲:《万子充宗墓志铭》,万斯大撰,温显贵校注:《经学五书》,第430页。

④ 焦循:《雕菰集》卷一五《代阮侍郎撰万氏经学五书序》,刘建臻点校:《焦循诗文集》上册,第272页。

论中国传统性别差等结构的隐固性

任现品

摘要:男女两性的自然差异在向社会文化结构的转化过程中被置换为男优女劣的性别差等,这是世界各文化普遍存在的社会现象。中国传统社会的性别差等不是男性彻底压制女性的二元对立,而是一元格局下两性相依互动的男尊女卑,具有超强的隐固性。这种隐固性不仅在于伦理—政治的一体化,更有着深层的经济、政治根基,它既是整个文化结构体系的有机组成部分,又是其核心特征在两性关系上的体现;父系家族所有制是这种一元格局下男尊女卑性别差等的经济基础,家国同构的政治组织形式非但没有触动家族内部的两性差等,反而为其提供了牢固的政治保障;而伦理与政治一体化的儒家意识形态则使这种性别差等被纳入到政治组织系统而更趋稳固,至于儒家意识形态与社会组织一体化的社会整合模式和传统哲学的天地—阴阳—男女的本体论系统,更是把这种性别差等贯彻到社会组织的各个层次和宇宙自然的各个领域。正是经济所有制形式、政治结构、意识形态、社会组织、哲学观念等各级因素的逐层包裹、叠加与固化,才使得中国性别差等结构成为一个集贯通性、隐蔽性、灵动性于一体的稳固结构系统,使国人长期受其控制而浑然不觉。剖析这一结构的内在层次是解除其魔咒的关键。

关键词:性别差等结构;隐固性;所有制形式;家国同构;儒家意识形态

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.10

男女两性之间的差异是一种自然差异,这种差异在从自然结构向社会文化结构的转化过程中被置换为男优女劣的性别差等,使女性在男权社会中处于“第二性”的位置;而中西方由于地理环境、气候条件以及所有制形式、政治组织、社会结构等不同所造成的中西性别文化差异,正伴随着西方女性主义理论的深入引进和中国女性主义理论的长足发展,逐渐受到更多关注,中国性别差等的特殊性也日益凸显出来:不同于西方的两性差异对立的二元格局,中国的性别差等是一元格局下两性相依互动的男尊女卑,并与经济、政治、意识形态等多重因素相勾连而构筑成一个差等结构,具有极大的隐蔽性和超强的稳固性,简称为“隐固性”。这种性别差等结构是如何建构的,又具有怎样的影响?对此,王纯菲指出:“起作用的是一个隐秘的未被重视的潜型文化结构,在中国,这便是伦理—性政治结构;在西方,则是性政治—伦理结构。”^①这种潜型结构造成了中国女性独特的生存状态,“这形成中国女性处境不同于西方女子的特殊性与复杂性,也是中国古代文学‘女神’般的母亲形象与处于男性附属地位的‘女从’形象两极化表现的缘由”^②。无疑,伦理—性政治结构是造成中国性别差等的重要根源,一定程度上揭示了其隐固性所在;而中国性别差等的隐固性不只根源于伦理—性政治结构层面,还有更深层的经济、社会根基,可以说它既是整个文化结构体系的有机组成部分,又是其核心特征在两性关系上的逻辑延伸。论文将中国性别差等结构放到整个社会文化体系中考察,从经济所有

作者简介:任现品,烟台大学人文学院教授(山东烟台 264005)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“中国当代小说的显话语与隐结构研究”(15BZW143)的阶段性成果。

① 王纯菲:《伦理—性政治与性政治—伦理——中西方女性历史生存的文化学分析》,《辽宁大学学报(哲学社会科学版)》2009年第6期。

② 王纯菲:《女神与女从——中国文学中女性伦理表现的两极性》,《南开学报(哲学社会科学版)》2006年第6期。

制形式入手,逐层剖析政治结构、意识形态、社会组织、哲学观念等对男尊女卑性别差等结构的逐层包裹、固化功能,以探求其内部多重的结构层次及顽固性所在,试图勾勒出这一结构的内在复杂形态。

一、经济根基:父系家族所有制形式

一元格局下两性相依互动的男尊女卑作为中国传统的性别差等结构,并非古人的奇思妙想,而是在特定自然条件制约下社会历史不断演进选择的结果,有着深厚的经济基础和漫长的演化过程;其深厚的经济根基即是中国传统社会的独特经济所有制形式——父系家族所有制,而这种所有制形式的选择又依赖于相应的自然条件。黑格尔曾说:“活跃在希腊民族生活里的第二个元素就是海。他们的国土的地形,造成了他们的两栖类式的生活,使他们能够随心所欲地凌波往来,无异于陆上行走——他们不像游牧人民那样漂泊无定,也不像江河流域居民那样安土重迁。”^①和古希腊的自然条件不同,中国文明的发祥地黄河流域,土壤肥沃,四季分明,宜于农耕,人们依赖土地生存,长期以来形成了和自然相依、与宗族共存的生活状态,比较安土重迁;另一方面,濒临太平洋所造成的季风性气候,时常带来水、旱、风、雪等灾害,低下的生产力水平和时常遭遇的自然灾害,使得人们的生活充满着危机与不确定因素,“灾害的普遍性、危害性和不可预测性必然会增加人的恐惧心理,并将其上升为恐惧人格,进而导致对权威的依赖和对秩序的强调”^②。为了生存,集体合作成为最好的选择。聚族而居的生活形态和集体合作的生产需要使中国古代农业以家族为单位来进行生产,年长的父系家长凭借丰富的生产实践经验,在不断成功应对各种灾害的过程中,逐渐积聚起自身的权威性和号召力,进而掌管了组织生产和财产分配的权力,所有成员为了存活必须依托于家族,遵从父家长的指令;这从根本上规定了男女双方无论在生产劳动中还是日常生活中都无法脱离家族而独立生存,只能“甘心接受性别、辈分、年龄相区别的族内分层”^③,协调合作,生存下去并传宗接代;作为基本生产资料的土地,是全家人的活命之本,根本不可能属于某一个人,而只能归血缘群体所共有。“由于经济的原因,一家几代人都要生活在一起。这样就发展起来了中国的家族制度,它无疑是世界上最复杂的、组织得很好的制度之一。”^④因此,中华民族在从原始社会向文明社会的转型过程中,没有像古希腊那样彻底击碎以血缘为根基的氏族公有制,而是在融合氏族公有制的基础上形成了公、私一体化的所有制——血缘群体所有制。剖析这一所有制形式,是考察中国传统性别定位及其相互关系的关键。

所谓血缘群体所有制,即家族群体所有制,是一种对内实行所有成员共有、对外才具有私有制性质的所有制形式。它既不是绝对的私有制,因财产从不归属于任何个人,即使男性家长也不具有所有权,而只有使用权和管理权,也不是纯粹的公有制,因不同家族之间的财产界限非常分明,可以说是一种私中有公、公中有私的包容体,即公、私一体化的所有制。这种血缘群体所有制,不同于西方的个体私有制,其经济主体不是个人,而是家族,其私有财产归父系家族所共有并在父系中传承,因而各级父家长们掌管着家族的经济大权,所谓“家有千口,需主事一人”,为此周朝初年正式确立了嫡长制,以确保家族财产、权力始终在血缘关系的中轴上传承,维护了家族血脉的延续与内在结构秩序的稳定。这种父系家族所有制,既保证了父家长因承担整个家族生存与兴旺的重任而能够完全支配家族财产的至高权力,也规定了包括子妇们在内的所有成员都是家族财产的共有者,他们为了家族的长远利益有权监督父家长的财产分配和权力使用情况。其实中国的父家长们所具有的,只是将“家事统于一尊”的管理权和使用权,而不是家族财产所有权,有学者将其命名为“不完全”的个体财

① 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2006年,第213页。

② 赵世超:《中国古代等级制度的起源与发展(上)》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第1期。

③ 赵世超:《中国古代等级制度的起源与发展(上)》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第1期。

④ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1996年,第18页。

产私有权^①,根源即在此。家族群体利益高于所有成员的个人诉求,即使是关涉男女双方的婚姻大事,也是为了家族兴旺,“昏礼者,将合二姓之好,上以事宗庙,而下以继后世也,故君子重之”^②。个人只是家族谱系中的一环,其存在价值必须以家族为依托。

父系家族所有制以家族经济利益共同体的形式,将父家长们与子妇们包含其内使他们共同从属于一个整体——家族,同时又将男女两性的自然差异加以等级化,“出乎大门而先,男帅女,女从男,夫妇之义由此始也”^③。不仅从经济形式上剥夺了女性掌管、支配、继承家族财产的权利,而且使女性始终从属于男性;这样,男女两性之间就构成一种共同从属于血缘家族而又尊卑有别的差等格局,成为彼此相互依存而又相互制约的关系体。这种公、私一体化的父系家族所有制构成了男女两性能够组成相依互动一元格局的经济基础,它不仅从源头上消除了所有家族成员(包括男家长们)拥有个体财产私有化的可能性,更将成员们都牢固而有序地圈定在家族之内,使他们只能而且必须以家族兴旺为根本利益。可见,这种所有制一方面使财产归整个家族所有,男女两性共同从属于整个家族,都没有个人私有财产,也没有个体独立性,另一方面,男性家长对家族财产支配权的掌握,又构成男性对女性的控制优势,使女性在从属于家族的基础上又依从于相关宗亲男性。这种一元格局下男尊女卑的性别差等由此区别于西方二元对立的性性格局。

二、政治保障:家国同构的政治组织形式

“家族是人类社会组织的最直接和最原始的形态,它与国家组织存在天然矛盾。”^④因此,国家的建立以血缘家族的解体为前提条件,西方国家的形成过程就是一个氏族制度和血缘群体公有制解体的过程,它建立在个体私有制的基础之上,是一种挣脱了血缘束缚的个体之间的联合,并拥有依据立法来组织社会、管理民众的至高权力。活动于黄河流域的中华民族,以农业为主,土地是财富的根本基础,其生产实践方式、人与人之间的关系在相当长的历史时期都无须急剧变更和大幅度调整;再加上部族众多,部族之间为争夺地盘的武装冲突时有发生,战争常以失败部族的整体臣服而告终,获胜的部族则“以不同形式对顺从者进行吸纳便成为壮大自身的主要途径”^⑤。因而日趋强大的获胜部族也不必像古希腊人那样击碎以血缘纽带为基础的家庭伦理关系,而是依据自身的特性与需求,把臣服者以自然生成的部族形式为单位进行改编重组而建成“仿族”组织,从而将以血缘宗亲为基础的宗法伦理差等结构渗透、延伸到国家政治组织中,最终形成了以血缘部族为核心的拟血缘统一集权国家,即一种由家及国、家国同构的国家形态,“‘家国同构’即家庭—家族与国家在组织结构方面的共同性,是中国古代社会最鲜明的结构特征”^⑥。这完全不同于西方的国家组织,具有着无法忽略的血缘氏族制印记。

这种以家为本、家国同构的政治组织形式,其社会政治的基本细胞并非松散的、地缘化的个体婚制家庭,而是以父子纵向关系为核心轴线的血缘群体家族,因而,处于家族关系中轴位置的并非契约型的横向夫妻关系,而是血脉相承的纵向父子关系;根据“父尊子卑,夫尊妻卑”差等结构组建成的父权制家族,构成了整个传统社会政治的根基,以父权制家族为基石,又构建成了“君尊民卑,男尊女卑”的君主专制政治差等体系,这种政治的本质是以家族为本位的拟血缘国家。“中国封建社会的最基本组织,是封建宗法式的家庭。这种家庭既是封建社会政治社会结构的‘细胞’和‘元素’,又是进

① 汪兵:《是所有权还是使用权——论中国父家长的权限》,《天津师范大学学报(社会科学版)》2000年第5期。

② 《礼记正义》卷六一《昏义》,《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,北京:中华书局,2009年,第3647页。

③ 《礼记正义》卷二六《郊特牲》,《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第3155页。

④ 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》,北京:法律出版社,2011年,第10页。

⑤ 赵世超:《中国古代等级制度的起源与发展(上)》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第1期。

⑥ 周中之主编:《伦理学》,北京:人民出版社,2004年,第14页。

行生产和消费的最基本单位。”^①其中“国”是“家”的逻辑扩展,国家的君臣关系是家庭父子关系的扩大延伸,“君”是“父”的社会权力化。在家国一体化的政治组织中,家族以基本统治单位的形式被整体地纳入到社会组织系统中,其家族内部原有的差等结构不仅没有受到丝毫触动,反而因其扩展延伸到政治组织而被进一步巩固加强。无疑,一元格局下两性相依互动的男尊女卑也被完整地保存下来,并顺势扩延到在政治生活领域。“家人,女正位乎内,男正位乎外。男女正,天地之大义也。”^②中国传统社会将“夫尊妻卑”的父家长制差等结构转化为整个国家政治组织的构建范式,将家与国、齐家与治国沟通对应起来,并使二者处于同等地位。

这种政治组织方式的独特性不仅直接造成了中国父权制的内涵不同于西方,而且决定了父权制统治下的中西方女性生活状态的差异。简言之,父权制对西方女性的压制,主要表现为父亲或丈夫依据个人权力直接压制女儿或妻子,男女两性之间构成一种压制与服从的对立紧张关系,不存在笼罩双方的超越性家族利益实体,“丈夫在家庭中居于统治地位,以及生育只可能是他自己的并且应当继承他的财产的子女”^③。而中国女性对男权的服从,不是单纯、直接地服从于父亲或丈夫,而是在男女两性共同从属于整个男权家族的前提下依附于某个血缘宗亲男性,“妇人,从人者也;幼从父兄,嫁从夫,夫死从子”^④的“三从”观念即是其明证。因而中国女性的服从便是一种双重的服从,这种双重的服从又有着主次之分,个人服从于家族优先,女性服从于男性为后,尤其是女性成为母亲后,当双重服从无法一致时,即家族需要与丈夫或儿子的需要相冲突时,女性则可以忽视后者而服从家族需要,她们甚至还能依据家族利益来规劝丈夫或儿子;如女性以光宗耀祖来劝导丈夫或儿子科举考试求取功名,或为延续家族香火而同意丈夫纳妾等,这是西方女性所不可思议的。由此,被排斥在家、国权力之外的女性,借家族利益共同体,又获得了部分维护男权社会的权力,为“家族大业”而“相夫教子”,并以“妻以夫荣,母以子贵”的间接方式实现自身的社会价值。当然,女性劝导子孙所使用的话语,并非体现女性自身价值的话语,而是父权社会所规定的权力话语,在“相夫教子”的过程中,女性实际已成为男权话语的代言人。这源自于个人与家族群体利益的关切,女性根本无法寻找到并确认自己的个人权益,只能将对自我利益的诉求融入到对家族群体利益的维护、对子孙的教导之中,从而使性别差等与辈分差等进行交错穿插的尊卑定位,有效地消弭、淡化了两性之间的对峙紧张,协调了家庭成员关系。当然,男尊女卑的性别差等由此也变得更趋错综复杂而隐蔽,这集中体现了中国性别差等的结构性特质。

家国同构的政治组织使家族成为社会组织的基本细胞,家族的内部结构被完整保留下来,男女两性因隶属于家族,其尊卑关系并未改变,两性之间是一种既互相包含而又对立的格局:处于子妇位置的女性不是将父家长男性作为截然不同的对立者,而是借助家族的这个“一”,将男性包含于自身而成为一个相互依存的整体,反之亦然。这样男女双方都被包裹在家族之内,并借助家族而将对方包含于自身成为一个无法分割的统一体,从而最大限度地弥合、消解了两性间的直接对抗。家国同构的政治组织从内在机制上把家族伦理秩序和国家政治组织勾连凝结为一体,使男尊女卑的性别伦理被纳入政治组织系统而更趋稳固,它不再只是伦理规范,更是政治组织原则,性别差等结构也就更为刚硬、完备而难以动摇。家国同构非但没有触动家族内部的两性尊卑差等,反而将其扩延到政治生活领域,从而提供了牢固有力的政治保障。

三、意识形态要求:伦理与政治一体化的儒家意识形态

由家及国、家国同构的国家孕育、生成过程,即是把建立在宗法血缘基础上的伦理意识和伦理文

① 李桂海:《中国封建结构探要》,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第255页。

② 《周易正义》卷四《家人》,《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第102页。

③ 恩格斯:《家庭、私有制和国家起源》,北京:人民出版社,1972年,第62页。

④ 《礼记正义》卷二六《郊特牲》,《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第3155页。

化延展、扩充为国家意识形态的过程,伦理准则也就顺势由个人的品德修养领域外射、渗入到社会政治领域,上升为国家的社会管理标准,“儒家意识形态以伦理为本位,把国家看作家庭的同构体,有效地消解了宗法家族组织与国家组织的对抗”^①,由此搭建起一条由宗法家族连接国家组织的通道,“父慈”“子孝”的道德规范与“君仁”“臣忠”的“礼治德化”的政治手段相提并论,“男尊女卑”的性别身份定位与“君尊臣卑”的政治身份等级具有同等的政治意义。“家国同构”政治组织中的伦理与政治的一体化取向,使中国的性别伦理和政治体制具有着不可忽视的一体性关联。“这种社会的背景使伦理学和政治学更紧密地结合在一起,甚至在一定的意义上说,两者之间可以划等号。”^②

儒家意识形态之所以将伦理、政治一体化,一方面是家国同构的政治组织形式所决定的,另一方面则是依据社会的结构特征运用一种更适宜、更简便的方式以有效地治理社会。意识形态既表现为上层统治者需要民众认同并加以实践的观念,更隐藏着引导民众从特定的视点观照世界的意图;伦理、政治一体化的儒家意识形态依据自身的理念来规约人们的言行,它将维护尊卑位次的“礼”和国家社稷的安危大业结合起来:“礼义廉耻,国之四维,四维不张,国乃灭亡。”^③从而使个人的品德修养和国家政治的兴衰直接勾连起来;儒学提出的“修身、齐家、治国、平天下”的治学路径,充分彰显了个人修养与治世之间的互动关系,“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;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”^④。剖析其间的推演路径可知:从“明德于天下一治国一齐家一修身一正心一诚意一致知一格物”是一个“仁、义、礼、智”四端植根于心的“内圣”过程;而从“物格一知至一意诚一心正一身修一家齐一国治一天下平”,则是一个“光被四表,格(至)于上下”的“外王”过程,它们既相互关联又互为融摄,可以说“内圣”为“外王”而修,是“外王”的依据,“外王”为“内圣”所发,是“内圣”的目的。因而,不仅男性的人格修养和家、国的发展走势具有深刻的对应性,女性的修身养性程度也直接关联着家、国的兴衰存亡。《周易·家人》才说:“家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子,兄兄、弟弟,夫夫、妇妇,而家道正。正家,而天下定矣。”无疑这并非对现实规律的真实把握,而是儒学的观点,是儒家意识形态对人们的要求,“‘人们’在意识形态中‘表现出来’的东西并不是他们的实际生存状况即他们的现实世界,而是他们与那些在意识形态中被表现的生存状况的关系”^⑤。这样,男尊女卑、夫尊妻卑之礼及以此为根基的“夫义”“妇听”“夫唱妇随”“三从四德”等伦理规则,也就具有了经国家、定社稷、序人民的重要政治意义。至于那些忽视自身人格修养而单纯注重张扬个人能力或释放生命激情的女性,则被命名为祸水;中国古代文献叙述了那么多女子亡国的故事,其目的无非是义正辞严地从家国存亡的高度恐吓女性要严格遵从男尊女卑的礼教。被政治化的尊卑差等伦理,具有一种引导百姓从国家社会政治的角度看待个人伦理道德的功能,由此,男尊女卑的性别差等结构在儒家意识形态的关联阐释下与个人的品德修养结合起来,不仅顺利地把有可能拆解自身结构的对抗因素,如人们的平等诉求、能力差异等加以淡化,而且还将维护性别差等结构设置为人们修身养性的价值目标,彻底过滤掉了个人所可能产生的质疑与反思念头。

在政治与伦理二元分立的西方,尽管女性作为“第二性”被逐出男性掌控的政治权力领域,丧失了公民应有的权益,而基督教伦理却可以在上帝的名义下与政治权力对立抗衡,甚至监督、制裁世俗权势;其“上帝面前人人平等”的教义使政治领域的性别不平等显得荒谬不公。在教堂里,无论男女老少都是上帝的儿女,据此女性可部分地拒绝男权社会所强加给自己的角色,并能够参加一些社会

① 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》,第10—11页。

② 周中之主编:《伦理学》,第14页。

③ 《新五代史》卷五四《杂传》,北京:中华书局,1974年,第611页。

④ 《礼记正义》卷六〇《大学》,《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第3631页。

⑤ 路易·阿尔都塞:《意识形态和意识形态国家机器(续)》,李迅译,《当代电影》1987年第4期。

公共事务,为她们后来的发现性别不平等、批判性别压制和追求两性平等提供了现实基础和思想支持。伦理、政治一体化的儒家意识形态,从内在结构上把家族伦理秩序、国家政治组织和个人品德修养关联起来,男尊女卑的差等结构不仅是家族、政治的组织原则,而且是社会伦理道德规范,人们非但无法获得质疑其合理性的支点,还要通过主动的修身养性将其落实为日常言行和内化为个人意愿。“它导致中国女性在自我意识的觉醒、自我解放的自觉性方面整体性地迟钝于西方女性。”^①伦理与政治一体化的儒家意识形态完全覆盖了传统社会的生活空间,使人们不仅无法发现性别差等的不公平,还要为了自身生存而尽力维护、践行这种背离平等的伦理规范。

四、社会支持:意识形态与社会组织的一体化整合模式

所谓意识形态和社会组织的一体化整合模式,即金观涛所提出的“一体化”:“当一个社会各层次组织以统一的意识形态为前提,各层次组织骨干由认同统一意识形态阶层或集团充当时,这种组织方式称为意识形态与社会组织的一体化(包括政治结构一体化),简称一体化。”^②在中国传统社会,儒家意识形态是各级社会组织层次所认同的统一意识形态,儒生担任着各层次组织的骨干,各级社会组织原则均为儒学内容的制度化,而儒家意识形态又以伦理为本位,其伦理又以区尊卑、别贵贱的差等结构为核心框架,包括个群差等、性别差等、官民差等等具体分支;因此,中国宗法家族并非单纯的血缘群体,而是以儒家伦理为组织原则建立起来的社会政治单位;同理,中国传统社会也不是众多家族简单地联合起来,以政体、政纲、政法与政务为依据来管理民众的社会,而是依据儒家意识形态来组织整合为一体的社会。在这个社会中,无论是血缘关系交错的皇亲贵族,还是文武百官构成的庞大官僚机构,无论是集名声、财富于一身的地方乡绅,还是耕读传家的普通百姓,甚或不名一文的佃户们,他们之间或许因经济政治地位差异而在衣食住行等生活方面存在着天壤之别,但在认同儒家伦理纲常的层面上却如出一辙,即使打短工的阿Q也强调“不孝有三,无后为大”。儒家意识形态是将国家官僚机构、地方乡绅、宗法家族等多层社会组织凝聚为一个整体的粘合剂,尊卑有别的差等结构作为其核心框架,将自然存在的年龄、性别、体能及心理素质加以等级化,目的在于通过明确各等级的责任义务与权利来消除不同等级间的冲突与纷争,在社会资源比较有限的条件下,维护个人身心、家族内部、整个社会乃至全天下的太平与稳定,最终实现传统社会制度的长久延续及自身学说的主导地位。一体化组织方式,“它本来只是一种维持社会基本形态不变的机制”^③。儒家意识形态与社会组织的一体化是中国传统社会制度能延续两千多年而不变的根本所在。

如果说意识形态认同还只是一种观念的力量,那么意识形态与社会组织的一体化则不仅意味着这种观念具有非同一般的整合功能,而且蕴含着转化为社会现实的组织力量。“在一体化组织方式中,意识形态不仅是社会组织的蓝图,而且是现实政治和社会组织的基础。”^④当然,儒家意识形态的孕育生成与传播认同经历了一个复杂而漫长的过程,从孔子的周游列国、孟子的拜见梁惠王到秦始皇的焚书坑儒,汉代以前儒学的坎坷际遇正体现了其超强的整合辅治功能逐渐被统治阶层所洞悉的曲折历程,汉代以后,为了实现全体社会对儒家意识形态的广泛认同,从董仲舒所开始的“罢黜百家,独尊儒术”直到后来的宋明理学,都致力于维护儒家学说的官方正统意识形态地位,并按照儒家学说来凝聚各级社会组织。儒学作为一种组织力量熔铸到社会组织的各层,不仅将散沙般的家族群连接为一个整体,还通过规训人们的生活、思想来维护制度的稳定、延续。“夫唱妇随”“三从四德”等所蕴含的男尊女卑的性别不平等作为儒家伦理差等结构的有机构成部分,必然随着这种一体化模式的整合而渗透到社会各层次组织,并体现在人们生活的各个层面。社会习俗上,男女不同的习俗规范强

① 王纯菲:《女神与女从——中国文学中女性伦理表现的两极性》,《南开学报(哲学社会科学版)》2006年第6期。

② 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》,第11页。

③ 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》,第422页。

④ 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》,第418页。

化着男尊女卑的性别差等。从一出生男女受到的待遇就有着天壤之别：“乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋。……乃生女子，载寝之地，载衣之褐，载弄之瓦。”^①男孩出生后放在床上，以明确突出其地位的高贵；女孩出生后则被放在地下，以表明其地位的卑下；男孩与女孩的玩具、服饰、活动范围都有着明显的贵贱区分。女性从出生到寿终，无处不在的社会习俗时时都在提醒着自身地位的卑从，尤其是婚后更是以卑从的言行衬托丈夫的尊贵，“丈夫虽贱，皆为阳，妇人虽贵，皆为阴。”^②“地之承天，犹妻之事夫，臣之事君。其位卑，卑者亲视事。”^③种种习俗礼仪，在强化女性自我约束意识的同时，也使女性认同并接受男尊女卑的道德观念。国法族规上，男女不同的定罪量刑规定固化了男尊女卑的性别差等。中国古代法律对男女定罪量刑的规定存在着明显的性别不平等。如明律与清律都规定，夫殴妻未致重伤者不予追究，致重伤以上者减常人二等治罪；而妻殴夫者杖一百，致重伤以上者加常人三等治罪。唐至清律皆规定，夫过失杀妻者不予追究，而妻过失杀夫者却要减常人二等治罪^④。至于族规对女子的制裁更是品目繁多，如“七去”：“妇有七去：不顺父母，去；无子，去；淫，去；妒，去；有恶疾，去；多言，去；窃盗，去。”^⑤丈夫可借其中任何一个理由休掉妻子，而妻子却只能终生“相夫教子”，无论丈夫怎样荒唐无能，朽木不可雕。一体化的社会整合模式将儒家意识形态的差等结构贯彻到社会组织的各个层面，甚至还渗透到文学艺术的情节内涵之中，《水浒传》中的英雄好汉对女性生命的漠视贬低就随处可见。

儒家意识形态以“三从四德”为标准，要求女性柔顺、贞节、相夫教子，一体化的整合模式得以在社会组织上把家与国贯通起来，在内在观念上把血缘的自然情感、社会的伦理情感、国家的政治意识联结为一体，从而将政治化的礼教纲常、伦理化的政治结构、宗法化的行为方式全部带入到社会组织原则及对百姓的治理之中，使男女尊卑的差等结构贯彻家庭、国家及社会的各层面而令人无从发觉。儒家意识形态和传统社会组织一体化的深层整合模式巧妙而有机地使性别差等、个群差等及宗法制度粘合在一起，在形成稳定的社会板结式结构的同时，也将性别差等镶嵌在其中而无法被撼动。这完全不同于意识形态与社会组织二分化的西方社会。

五、哲学依据：天地—阴阳—男女的本体论系统

中国传统文化基于人事、自然一体化的认知模式，还把对男女性别角色的定位寓于天地、乾坤、贵贱等本体论的哲学思想中，形成天地—阴阳—男女系统论，从而使社会现实中男尊女卑的性别差等达到了哲学本体化的高度，更加难以被质疑、撼动。

天人合一的哲学观体现在对自然万物的解释上，便是将人事秩序与自然秩序一体化的把握方式，由此，君臣、父子、夫妇等尊卑有别的社会差等秩序也就和天地万物的自然秩序贯通为一个有机整体而披上神圣的外衣。“作为‘空间’的宇宙，在殷周人心目中投射了一个根深蒂固的深层意识，即以中央为核心，众星拱北辰，四方环中国的‘天地差序格局’。这种宇宙结构给他们提供的一个价值的本原，就是这种‘差序格局’是天然合理的”^⑥，宇宙的差等格局启示着殷周人用同样的观念看待人间差异，认定人间是一个结构相似的对应系统。“既然天地有阴阳，那么人间就有尊卑；既然宇宙有中央与四方，那么人间就有帝王与诸侯；既然‘天有众星’象征了‘君有民众’，那么等级制的社会就是合理的社会，社会的一切合理秩序仿佛都来自宇宙的自然秩序。”^⑦在殷周人眼里，宇宙自然秩序是一

① 《毛诗正义》卷一一《小雅·斯干》，《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第937—938页。

② 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》卷一一《阴阳尊卑》，北京：中华书局，1992年，第325页。

③ 陈立疏证，吴则虞点校：《白虎通疏证》卷四《五行》，北京：中华书局，1994年，第166页。

④ 岳庆平：《中国的家与国》，长春：吉林文史出版社，1990年，第173页。

⑤ 王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》卷一三《本命》，北京：中华书局，1983年，第255页。

⑥ 葛兆光：《中国思想史》第1卷，上海：复旦大学出版社，2001年，第53页。

⑦ 葛兆光：《中国思想史》第1卷，第274页。

个逐级生成、生气贯注而又贯通不同领域、不同范畴的差等结构系统,其中,宇宙间的阳尊阴卑和自然界的天尊地卑、社会上的君尊臣卑、家庭中的父尊子卑以及个人的心尊身卑不仅被视为是同源同构的,即一元格局下的尊卑相依互动,而且高等级秩序被认为是低等级秩序的存在依据。这种宇宙论注重对世间万物的关联性、相似性的把握,抓住了事物的某些本质,并形成了一个跨领域、跨范畴的象征符号系统,《周易》即是其集中体现。但这种把握方式带有着不可忽视的片面性,即刻意强调人事秩序与自然秩序的相似性而蓄意忽略了二者的根本不同,张东荪曾明确指出:“中国人始终不分外界的秩序与内界的秩序之不同,更不分道德界上的秩序与自然界上的秩序之不同。换言之,即没有人事秩序与天然秩序之分别。须知人事的秩序由人自定,而天然秩序则只是自然如此,不得不尔。”^①这种将人事秩序与自然秩序一体化的认知方式,因满足于不同领域事物之间相似功能的动态模拟,而缺乏对它们复杂多样的内在结构进行探索的强烈要求,致使这些认知对象“是什么”和“为什么”的具体差异逃逸出人们的视野,中国各学科的理论探究不发达莫不与此有关。

作为客观现象存在的男女两性之间的差异,自然也被纳入到这种哲学系统之中:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡。鼓之以雷霆,润之以风雨;日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物。”^②这样,社会生活中男尊女卑的性别差等就和宇宙自然界的天地乾坤、贵贱吉凶、刚柔动静等对应起来,构成一个天地、乾坤、阴阳、男女、尊卑的系统,其逻辑前提是天经地义的天尊地卑,乾主坤次。《荀子·王制》里就说:“君臣父子兄弟夫妇,始到终,终则始,与天地同理。”董仲舒在继承荀子观念的基础上,将差等结构与阴阳关系联结对应,推演出“三纲”,突出臣民、子孙、妻女的绝对依附地位,认为臣对君尽忠,子对父尽孝,妇对夫顺从,下甘心受制于上,不仅是对天意的顺承,更是对阴阳的顺应。“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴。”^③为了维护社会制度的稳定长存,董仲舒以恒定的差等观念来固化君臣差异、性别差异,从而使天地、阴阳、乾坤等范畴都具有先验而永恒的尊卑主从属性,他宣称:“王道三纲,可求于天”,“天不变,道亦不变”。这种不可变更的天道落实在社会现实中的两性关系上,即是男尊女卑的不可更改。至此,男尊女卑的性别差等被认为是由天尊地卑、阳尊阴卑的宇宙自然秩序所决定的,具有了极强的神秘性。秦汉以后,男尊女卑的性别观念日益被完善强化,尤其是宋代理学家的“存天理,灭人欲”,男尊女卑的性别差等达到了哲理化程度,被视为不可违逆的天理,进一步强化了男尊女卑的绝对性和永恒性。至明清时期,对男性尊贵、女性卑弱观念的宣传与灌输,除了假借天理要求的神圣力量外,还动用了物质奖励、精神表彰的手段来加以诱导。正如张东荪所说:“因为本来社会上有上下高低之阶级分别,在需要上固起于实际情形,而在观念上无不假手于神。换言之,即必须以为其出于神旨方可。这乃是一切秩序条理之所由来。”^④男尊女卑的性别差等制度已成为对天道的反映,不仅具有无可争议的合理性,而且是宇宙秩序在现实生活中的具体落实;换言之,男性与女性之间的尊卑差等是自然生成、先天注定的,不容置疑,更不可更改。

至此,以自然生理为基础的两性差异,不仅被演绎为与社会等级相应的伦理文化角色,而且还与天人合一的哲学观念联系起来,被涂抹上了浓郁的神秘色彩,不守“三从四德”非但意味着违背了社会伦常,带来家、国的衰败,还意味着破坏了由天地、阴阳运转所体现的宇宙自然法则,从而在根本上过滤、消除了人们的不平、怀疑的念头,也堵死了人们所能寻找到的可能的反抗依据与途径。因而和西方相比,中国的一元格局下、两性相依互动的男尊女卑性别观,经过传统社会不同朝代的不断系统化、哲学化的“附魅”过程,已演变成为一种完备、灵动而又隐秘的差等网络结构,它如天罗地网一样

① 张耀南:《知识与文化——张东荪文化论著辑要》,北京:中国广播电视出版社,1995年,第351页。

② 《周易正义》卷七《系辞上》,《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第156—157页。

③ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷一二《基义》,第350页。

④ 张耀南:《知识与文化——张东荪文化论著辑要》,第352页。

无边无际,中国女性的生活形态、精神状态都被牢固有序地编织在这一无所不在的结构网络中。因此,“三从四德”的伦理规范不仅是社会舆论衡量女性教养的标准,而且成为了女性人格建构中最基元、最坚实的内核,从皇家贵族到普通家庭的各阶层女性,都以此为道德尺度进行自我行为约束与自我形象塑造,致使中国女性不仅无法萌生出挣脱、反抗性别压制的念头,反而为了维护人伦关系的和谐而以自身言行甚至生命去实践、论证性别差等结构的天然合理。这可谓是中国文化最为吊诡的一面在性别关系上的体现。

结 语

男女两性的差异原本只是自然的性差异,却在私有制下的男权社会中被分割为对立的两面而加以褒贬,通过褒奖男性、贬低女性建构起社会性别的差等和对立,使女性长久以来处于被压制的“第二性”位置,这是世界各文化普遍存在的社会现象,不足以构成中国传统文化的特质。在不同的文化语境中,性别等级关系因其文化因素的制约表现出不同的外在形态,如西方性别等级在本体论、形式逻辑的影响下,强调两性的二元对立,“就西方文化总体而言,男性和女性的性(sexual)差异倾向于建立在二元分类的基础上,而且这种差异被认为决定了性别(gender)差异”^①,而中国的性别伦理则从整体方面追求两性的互补调和,始终维持两性相依互动的一元格局,当然,这种一元格局下的阴阳和合并非男女两性的秋色平分,而是男尊女卑的差等格局,以压制女性的存在为代价,构成一种性别差等结构。薇尔·普鲁姆德曾说:“二元论是一种分离和支配的关系,它被镌刻于文化当中,并以极端排斥、疏离和对立为主要特征。”^②由此在西方,两性的二元对立论是对性别差异的一种反映,它不仅使男女平等、两性共同性等想法显得不可理喻,更使得男优女劣的性别不平等成为显而易见的事实,性别压制更容易被发现,也更容易激起质疑与反抗;这也是西方女性的自我主体意识整体性地早于中国女性的关键所在。相反,中国的性别不平等却因经济形式、政治结构、意识形态、社会组织、宇宙认知模式等各种外在因素的层层包裹、叠加与固化,已构成一个集贯通性(从天地万物到个人的一举一动)、隐蔽性(家、国、意识形态对男尊女卑内核的多重包裹)、灵动性(家、国利益赋予女性对男性的监督权)于一体的差等结构系统,不仅最大程度地消弭、化解了两性之间的直接对抗,还把有可能拆解自身结构的对抗因素,如政治组织、意识形态等,都顺利地将它们转化为强固自身结构的粘合剂,并最终落实在个人的言行上,即将维护性别差等结构设置为人们修身养性的价值目标,从而将有可能对性别差等结构带来质疑、反思的因素全部排斥在人们的意识领域之外。这种贯通、隐蔽而灵动的一体化结构,在由性别差等所积累的压抑——反抗的对立力量向外在宇宙释放的通道上,设置了层层难以逾越的障碍,堵死了人们由小宇宙的有限向大宇宙的无限拓展的门路,敞开了以加强自我修养维护尊卑差等结构的内向型窗口,最终积淀为一种内倾、内省型的行为模式,人们不仅不会质疑这种不平等的社会文化差等结构的合理性,反而倾尽全力将其落实在自身的日常言行中。千百年来,中国传统性别差等结构一直存在并规约、束缚着人们的行为、观念而未被察觉,“历史规律是建立在群体行为的无意识之上的”^③,只有我们在复杂交错的文化系统中辨识清性别差等结构的隐固性所在,认识到男尊女卑、天尊地卑都不过是人们观念的产物,根本不是客观存在,斯芬克斯的魔咒才能真正解除。

[责任编辑 孙 齐]

① 安乐哲:《和而不同:中西哲学的会通》,温海明等译,北京:北京大学出版社,2009年,第262页。

② 薇尔·普鲁姆德:《女性主义与对自然的主宰》,马天杰、李丽丽译,重庆:重庆出版社,2007年,第36页。

③ 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会的超稳定结构》,第429页。

十六国北朝士族社会之“女教”与“母教”

——从一个侧面看中古士族文化之传承

王永平

摘要:十六国北朝士族社会女性普遍接受良好的儒家礼法与经史学术教育,这为她们主持家族内部日常事务、实施“家教”提供了必备的条件。特别对那些遭遇变故的家族而言,士族女性训抚弱嗣,承担起维系家族传承的重责。其教子首重儒家礼法,敦励子孙品德,以维护家族和睦,获取社会声誉;其次注意培养子孙之才学,或亲自教授经史学术,或鼓励子孙寻师求学,以塑造其子弟入仕进取的士人品格与修养;再次注重对其子弟为政能力与忠义清廉观念的训导,以确保其成就功业。经此“母教”,一些士族后继有人,其子弟为人、为学与功业皆有所成,不仅有助于其家族门第之延续,而且对华夏文化之传承也有深刻之影响。

关键词:母教;家教;中古士族;十六国北朝;女性;礼法

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.11

中国中古时期,世家大族居于社会上层,在社会、政治、文化等领域长期居于统治地位。众多家族长期兴盛,绵延不衰,其中一个重要原因在于其无不具有特定的家学门风。而士族门风与家学之传承,则有赖于其家族教育。吕思勉先生说:“凡大族,能为时稍久者,必自有其法度。”^①钱穆先生亦曾指出:“当时门第传统共同理想,所希望于门第中人,上自贤父兄,下自佳子弟,不外两大要目:一则希望其能具孝友之内行,一则希望其能有经籍文史学业之修养。此两种希望,并合成为当时共同之家教。其前一项之表现,则成为家风,后一项之表现,则成为家学。”^②

士族社会之“家教”,除了为人所熟知的家族训诫、仪规门范之外,士族社会中的女性在家族教育中也扮演着重要角色,对士族子弟的成长及其家族的延续与士族社会文化的承传,具有不可忽视的作用。不过,对中古士族社会之“母教”问题,以往除个别前辈学者在相关论著中附带略有提示外,仅有郑雅如在魏晋时期母子关系研究中有专节讨论^③,而对北朝社会之母教则更鲜有涉及。实际上,十六国北朝时期,处于胡人内进、民族纷争的局势下,汉族士族之仕宦、生活状况更为艰难与险恶,诸多家族不断遭遇变故,女性独立持家育子的现象更为普遍,她们自觉地承担起了训导子嗣的职责。有鉴于此,本文特就十六国北朝士族社会之母教及其相关问题进行专题考论,试从一个侧面论述当时

作者简介:王永平,扬州大学社会发展学院历史系教授(江苏扬州 225002)。

① 吕思勉:《两晋南北朝史》,上海:上海古籍出版社,1983年,第928页。

② 钱穆:《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》,《中国学术思想史论丛》卷三,合肥:安徽教育出版社,2004年,第159页。

③ 郑雅如:《情感与制度:魏晋时代的母子关系》,台北:台湾大学出版委员会,2001年,第151—186页。

士族社会之家族教育及其文化传承^①。

一、十六国北朝士族社会之女子教育

中古时代士族社会普遍以其主妇操持内务家政,其中一项基本职责便是抚育、训导子女。这种士族社会母教之得以普遍开展,撇开其他社会因素外,就士族女性自身而言,她们必应具备贤母之德行与才学,这是其实施母教的前提。众所周知,当时士族社会普遍重视家族教育,在施教过程中固然尤重男性子嗣的训导,然于女性并不偏废,故士族女性自幼便接受了良好的教育。钱穆先生考察士族社会之“家教”,特别强调指出:

因尚孝友,而连带及于重女教。当时教育,主要在家门之内,兄弟姊妹宜无异视,故女子教育亦同等见重。当时人矜尚门第,慎重婚姻……然平心论之,女子教育不同,则家风门规颇难维持。此正当时门第所重,则慎重婚配,亦理所宜。而一时才女贤母,亦复史不绝书。^②

钱穆以为士族社会之家族教育,“兄弟姊妹宜无异视,故女子教育亦同等见重”,士族女子之所接受教育情况,直接影响着其家风门规之维系。郑雅如也曾就此指出:“贤母之教对于门第家风既如此重要,苟无女教何来贤母?故当时亦十分重视女教,且突破传统将女教局限于织纴綯组之事,于当时流行之文学、玄谈亦有所涉猎,妇女成为文学德行教育的对象之一。”^③这也强调了中古士族社会普遍重视“女教”的文化风尚。

具体就十六国北朝而言,西晋末年,永嘉乱后,诸胡内进,以京洛为中心的大河以南地区之高门士族大多南迁,而留居北方故里之世家大族尽管社会门望与地位相对较低,但与南迁之京洛玄化士族及其名士社会相比,他们在文化风尚上更具传统特质。钱穆先生对中古时期南北士族社会之差异多有论述,曾指出:“汉族留北者,在当时皆以门第稍次,不足当‘清流雅望’之目。然正惟如此,犹能保守几许汉族较有价值之真文化(即名教反动以前之两汉思想。在魏晋清流视之,则为落伍赶不上时代潮流也)。经动乱艰苦之磨励,而精神转新转健。”他又说:“南渡以还,士大夫沦陷北方者,不得不隐忍与胡人合作,而彼辈学术途辙,亦多守旧,绝无南渡衣冠清玄之习。”^④所谓“犹能保守几许汉族较有价值之真文化”,是指门第稍低而未及玄化的北方留守士族在文化上延续着汉儒之传统。十六国北朝北方士族社会的这一文化特征,在其女子教育方面也有明显的体现和深刻的影响。

就当时北方士族社会女子教育之具体内容而言,首重妇德礼法及其女工技艺,这方面虽有其传统,但在形式与内容上都有所丰富和强化。《颜氏家训·治家篇》说:

妇主中馈,惟事酒食衣服之礼耳,国不可使预政,家不可使干蛊;如有聪明才智,识达古今,正当辅佐君子,助其不足,必无牝鸡晨鸣,以致祸也。^⑤

士族妇女主持家族“中馈”之事,涉及日常生活的各个方面,事关儒家礼法在家族内的具体实践,故各家族无不对其女子进行严格的训练。至于那些“有聪明才智,识达古今”之上层女性,也应通过日常生活,潜移默化地影响其丈夫或贤子,这是妇德的基本要求。

在这方面,北朝士族特重礼法,妇教风尚严正。《隋书·列女·郑善果母崔氏传》载:

^① 出土魏晋南北朝士族女性墓志多有其妇德礼法、学术修养及其训导子嗣的记载,笔者辑录有关墓志资料,作《墓志所见中古士族社会女性之治家及其“母教”与“女教”——从一个侧面看士族社会之文化传承》一文(《黑龙江社会科学》2016年第1期),故本文主要据史传文献以立论,不再援引相关墓志材料,特此说明。

^② 钱穆:《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》,《中国学术思想史论丛》卷三,第155页。

^③ 郑雅如:《情感与制度:魏晋时代的母子关系》,第165页。

^④ 钱穆:《国史大纲》(修订本),北京:商务印书馆,1996年,第267、279—280页。

^⑤ 颜之推撰,王利器集解:《颜氏家训集解》,上海:上海古籍出版社,1980年,第59页。

丝枲纺织,妇人之务,上自王后,下至大夫士妻,各有所制。若堕业者,是为骄逸。吾虽不知礼,其可自败名乎?^①

郑善果母出自北朝一流门第清河崔氏,尽管守寡育子,生活艰难,但始终严守妇德仪规,本传又载:“自初寡,便不御脂粉,常服大练。性又节俭,非祭祀宾客之事,酒肉不妄陈于前。静室端居,未尝辄出门閤。内外姻戚有吉凶事,但厚加赠遗,皆不诣其家。非自手作及庄园禄赐所得,虽亲族礼遗,悉不许入门。”^②这里说崔氏日常生活所需,“非自手作及庄园禄赐所得,虽亲族礼遗,悉不许入门”,可见其恪守妇德。崔氏之言行,固然是其自我要求,但也体现了北朝士族社会妇女的普遍风尚。又,《魏书·崔浩传》载其《食经叙》曰:

余自少及长,耳目闻见,诸母诸姑所修妇功,无不蕴习酒食。朝夕养舅姑,四时祭祀,虽有功力,不任僮使,常手自亲焉。昔遭丧乱,饥谨仍臻,饘蔬糊口,不能具其物用,十余年间不复备设。先妣虑久废志,后生无知见,而少不习业书,乃占授为九篇,文辞约举,婉而成章,聪辩强记,皆此类也。

崔浩所著之《食经》,实际上是他据其“耳目闻见”,记录了日常生活的真实情况。对此,逯耀东先生曾有论云:“崔浩所撰《食经》主要资料来源,是由他母亲口述,崔浩笔录而成的。清河崔氏与范阳卢氏,是中原一流世家大族……当时世家大族由妇人主持中馈,也就是崔浩《食经叙》所谓‘诸母诸姑所修妇功,无不蕴习酒食’。”^③崔浩母亲出自范阳卢氏,为卢谌孙女,为当时中土著名的儒学世家,崔浩“自少及长”,目睹其“诸母诸姑所修妇功,无不蕴习酒食”,对于敬养长辈和家族祭祀等日常生活礼仪,其母“常手自亲焉”。由于遭遇世难与困窘,其家族生活礼仪一度难以正常进行,其母“虑久废志,后生无知见,而少不习业书”,恐怕家族礼法中断,于是口述其事,崔浩记录为九篇。由此可见出如下几点:一是出自范阳卢氏的崔浩母对于“中馈”之事极为重视,可谓身体力行;清河崔氏、范阳卢氏等家族如此,其他士族当亦无不如此。二是崔浩母年长而口述《食经》,自然得益于其自幼所受之教育、熏陶与长期的生活实践。她忧虑当时晚辈“少不习业书”,可见当时士族女子教育中有关“中馈”之事是有专门“业书”的,也就是有关士族女性的礼法教科书。

确实,北朝士族社会各家族无不有其门规家训,士族子孙,无论男女,皆须严格遵守,《隋书》载:“赵元楷妻者,清河崔氏之女也……家有素范,子女皆遵礼度。元楷父为仆射,家富于财,重其门望,厚礼以聘之。元楷甚敬崔氏,虽在宴私,不妄言笑,进止容服,动合礼仪。”^④清河崔氏“家有素范,子女皆遵礼度”,可见当时在礼法教育方面,士族社会男女一致,并无差别。《颜氏家训》各篇章多涉及女子教育的内容,体现出土族家教实践中对其女子教育的高度重视。至于专门训诫士族女性的教科书,除了自汉代以来编辑后世有所扩充的《列女传》等文献外,大多无存,钱穆先生曾据《隋书·经籍志》等所载中古文献目录指出:“《隋志》子部儒家类,著录有《女篇》一卷,《女鉴》一卷,《妇人训诫集》十一卷,《妇奴训》一卷,《曹大家女诫》一卷,《真顺志》一卷,诸书多不载作者姓名,然可见当时之重视

① 《隋书》卷八〇《列女·郑善果母传》,北京:中华书局,1973年,第1805页。

② 《隋书》卷八〇《列女·郑善果母传》,第1805页。

③ 逯耀东:《〈崔氏食经〉的历史与文化意义》,《从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程》,北京:中华书局,2006年,第100页。关于崔浩辑录《食经》之目的与意义,由其叙文,逯耀东先生以为有二:一是“为了保存其家族中妇女‘朝夕养舅姑,四时祭祀’的饮食资料。这正是魏晋以来世家大族家风的实践,也是他世族理想之所系。当然,他撰《食经》还有另一个目的,那就是在胡汉杂揉的社会中,使代表农业文化特质的中原饮食传统,得以持续,这也是崔浩撰《食经》的意义所在”(第128页)。其中第一个目的,也正是崔浩母亲口述此书的本意,所谓“世家大族家风的实践”与“世族理想之所系”,可谓切中关键。至于第二个目的,则是逯耀东先生结合崔浩所处之北魏民族融合之境况及其力图推动拓跋魏汉化之作为,加以深度之解读,对于理解崔浩之社会政治活动及其态度等不无启益。

④ 《隋书》卷八〇《列女·赵元楷妻传》,第1811页。

女教,亦见提倡女子教育则仍必遵儒家之传统。”^①经过严格、规范的有关日常生活礼仪训练的士族女性,其出嫁后成为主妇,负责操持家族内部的日常礼仪,《北史》卷二四《崔暹传附崔慄传》载其“幼聪敏。济州刺史卢尚之欲以长女妻之,休子悛为长谦求尚之次女,曰:‘家道多由妇人,欲令姊妹为妯娌。’尚之感其义,于是同日成婚”^②。由“家道多由妇人”一语,可见北朝士族社会普遍以其主妇操持日常家政,而这些士族女性都是经过长期的儒家礼法仪规培养与训练的。《北史·崔悛传》载:“悛一门婚嫁,皆衣冠美族,吉凶仪范,为当时所称。娄太后为博陵王纳悛妹为妃,敕其使曰:‘好作法用,勿使崔家笑人。’婚夕,文宣帝举酒祝曰:‘新妇宜男,孝顺富贵。’悛跪对:‘孝顺乃自臣门,富贵恩自陛下。’”^③崔悛家族世代重视礼法,其妹嫁入北齐皇族,他应文宣帝之言,不无自豪地称“孝顺乃自臣门,富贵恩自陛下”,可见其家族素来女教严正。确实,包括女教在内的士族礼法教育与传承,正是士族社会文化的核心内容,也是他们有别于其他社会阶层与群体的关键所在。

不仅如此,士族女教之内容还涉及经史学术及文学才艺等各方面。就学术文化而言,十六国北朝士族之家教首重儒学经术。《颜氏家训·勉学篇》说:“士大夫子弟,数岁已上,莫不被教,多者或至《礼》《传》,少者不失《诗》《论》。及至冠婚,体性稍定,因此天机,倍须训诱。有志尚者,遂能磨砺,以就素业;无履立者,自兹堕慢,便为凡人。”^④十六国北朝士族家教自然也重视儒家经术之教育及其传承,而且男女同授。这里以十六国前期的二则典型事例予以说明:

其一,《晋书》载刘殷乃新兴人,其高祖刘陵为汉光禄大夫,然父早丧,家道中衰,刘殷少奉祖母极尽孝道,“弱冠,博通经史,综核群言,文章诗赋靡不该览”,西晋时屡拒齐王攸、羊祜等辟举,同郡张宣子甚为推崇,“遂以女妻之”^⑤。刘殷作为尚儒学门之后,虽生活困窘,但极重子女教育,本传载其“有七子,五子各授一经,一子授《太史公》,一子授《汉书》,一门之内,七业俱兴,北州之学,殷门为盛”^⑥。永嘉乱后,刘殷为前汉主刘聪所重,累至侍中、太保、录尚书事,《晋书》载:“刘聪妻刘氏,名娥,字丽华,伪太保殷女也。幼而聪慧,昼营女工,夜诵书籍,傅母恒止之,娥敦习弥厉。每与诸兄论经义,理趣超远,诸兄深以叹伏。性孝友,善风仪进止。……其姊英,字丽芳,亦聪敏涉学,而文词机辩,晓达政事,过于娥。”可见刘殷之家教,子女并重,诸子精擅经史,其女亦“夜诵书籍”,皆有“文词机辩”之才,且其女常与“诸兄论经义,理趣超远,诸兄深以叹伏”。汉儒不唯重学,更强调实践,刘殷诸女在家常“昼营女工,夜诵书籍”,在国涉政则“晓达政事”。刘娥甚为刘聪所宠,据《晋书》本传,刘聪曾有意新造宫殿以居之,廷尉陈元达切谏,刘聪大怒,将斩之,刘娥“私敕左右停刑”,亲作疏启上,以为营造营殿,并非急务,刘聪览之色变,谓其群下曰:“朕比得风疾,喜怒过常。元达,忠臣也,朕甚愧之。”并以刘娥所上表示陈元达,说:“外辅如公,内辅如此后,朕无忧矣。”^⑦

刘娥姊刘英同在刘聪后宫,“晓达政事,过于娥”。刘氏姊妹作为汉族士族之女,辅助匈奴统治者如此,其德行修养自然来自家学教育。刘殷家族为十六国前期北地著名之学门,有所谓“北州之学,殷门为盛”之称,但就其家族门第与文化风尚而言,虽有汉魏旧族的背景,然未经魏晋玄风之熏染,未预京洛中朝玄化名士之列,故在西晋门第稍次,学术上则因袭着汉儒传统,可谓西晋以降留居北方之

① 钱穆:《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》,《中国学术思想史论丛》卷三,第156页。

② 《北史》卷二四《崔暹附崔长谦传》,北京:中华书局,1974年,第879页。

③ 《北史》卷二四《崔暹附崔悛传》,第873—874页。

④ 颜之推撰,王利器集解:《颜氏家训集解》,第141页。

⑤ 张宣子嫁女刘殷,事涉女教。《晋书》卷八八《孝友·刘殷传》载张宣子乃“并州豪族也”,“家富于财”,赏识刘殷之为人有才学,力排其妻之阻力,断然嫁女于刘殷,并诫之曰:“刘殷至孝冥感,兼才识超世,此人终当远达,为世名公,汝其谨事之”。张宣女“性亦婉顺,事王母以孝闻,奉殷如君父焉”。张宣子为并州地方“豪族”,就其社会地位而言,当未预以文化著称之士族行列,然其受到士族风尚的熏陶,羡慕文化士族,主动结亲旧族学门。通过其训诫女儿之言论,可见当时北方民间女教尤重妇德,崇尚孝行。

⑥ 《晋书》卷八八《孝友·刘殷传》,北京:中华书局,1974年,第2288—2289页。

⑦ 《晋书》卷九六《列女·刘聪妻刘氏传》,第2519—2520页。

士族社会的典型代表,其文化取向则体现出北方士族社会普遍的学术文化风尚^①。

其二,《晋书》载:

韦逞母宋氏,不知何郡人也。家世以儒学称。宋氏幼丧母,其父躬自养之。及长,授以《周官》音义,谓之曰:“吾家世学《周官》,传业相继,此又周公所制,经纪典诰,百官品物,备于此矣。

吾今无男可传,汝可受之,勿令绝世。”属天下丧乱,宋氏讽诵不辍。

可见,宋氏自少得其父所传之“家世学《周官》”,以“勿令绝世”相期,时值“属天下丧乱,宋氏讽诵不辍”。其父传学宋氏,本意虽在于承传家学,但客观上则颇具社会影响,前秦主苻坚倡导儒学,曾临幸太学,“问博士经典,乃悯礼乐遗阙”,博士卢壶对曰:“废学既久,书传零落,比年缀撰,正经粗集,唯《周官礼》《注》未有其师。窃见太常韦逞母宋氏世学家女,传其父业,得《周官》音义,今年八十,视听无阙,自非此母无以传授后生”。前秦“于是就宋氏家立讲堂,置生员百二十人,隔绛纱幔而受业,号宋氏为宣文君,赐侍婢十人。《周官》学复行于世,时称韦氏宋母焉”^②。韦逞母宋氏出自经学世家,门户地位等不详,但大体可推测其为未预玄化风流之守旧学门。门第自非显赫,相对较低。其时正值西晋之后胡人内迁民族纷争之际,宋氏不仅传业于子嗣,而且受到喜好儒学的前秦主苻坚的重视,授业太学生员,这当有助于前秦政权之汉化和中华学术文化之存续。具体从家族女子学业教育的角度而言,韦逞母宋氏乃“世学家女,传其父业,得《周官》音义”,可谓以女承袭家学的典范^③。

北朝时期,士族社会各家族无不重视女子之经史学术教育,这由史传所载诸士族女性之文化修养便可见其一般状况。如《魏书·列女传》载中书侍郎清河崔览妻封氏,勃海人,父为散骑常侍封恺,封氏“有才识,聪辩强记,多所究知,于时妇人莫能及。李敷、公孙文叔虽已贵重,近世故事有所不达,皆就而谘谋焉”^④。勃海封氏为河北儒学旧门,崔览妻“有才识,聪辩强记,多所究知”,以致一些博学的名士常向其请教,其学识之广博与精湛,自然非同一般。之所以,当与其自幼所受之家族教育密切相关。不仅如此,由上引“于时妇人莫能及”云云,可见北魏士族女性普遍具有相当之学识,只是封氏尤为突出而已。

又,《魏书·列女传》载:“清河房爱亲妻崔氏者,同郡崔元孙之女。性严明高尚,历览书传,多所闻知。”^⑤清河崔氏为河北旧门,崔元孙女“严明高尚,历览书传,多所闻知”,自然得自其自幼所受之家教。同书《李彪传》载:“彪有女,幼而聪令,彪每奇之,教之书学,读诵经传。尝窃谓所亲曰:‘此当兴我家,卿曹容得其力。’彪亡后,世宗闻其名,召为婕妤,以礼迎引。婕妤在宫,常教帝妹书,诵授经史。……始彪奇志及婕妤,特加器爱,公私座集,必自称咏,由是为高祖所责。及彪亡后,婕妤果入掖庭,后宫咸师宗之。世宗崩,为比丘尼,通习经义,法座讲说,诸僧叹重之。”^⑥李彪重视子女教育,特别是亲自教授其女,对其子女之才学,不仅引以自豪,而且“公私座集,必自称咏”,以致“由是为高祖所责”。李彪教育子女,固然功利意识明显,但这是其所受士族社会风尚影响的结果,从中可见当时士

① 与刘娥姐妹“晓达政事”相似,凉主李玄盛后尹氏也颇有政治见识,参见《晋书》卷九六《列女·凉武昭王李玄盛后尹氏传》,第2526—2527页。据此,尹氏当出自天水地方士族,由其“幼好学,清辩有志节”,可见受到了家学启蒙与教育;由其初为继室“三年不言”和抚育前妻子,可见其恪守礼法;由其助夫立国、劝导嗣主,可见其政治识见、才能及其学养。总之,尹氏行事典型地体现了北方士族妇女的品格与作风。

② 《晋书》卷九六《列女·韦逞母宋氏传》,第2521—2522页。

③ 《晋书》卷九六《列女·苻坚妾张氏传》载:“苻坚妾张氏,不知何许人,明辩有才识。”(第2522页)张氏姓族不详,门第非显,然其“明辩有才识”,自然也得自其家教。

④ 《魏书》卷九二《列女·崔览妻封氏传》,北京:中华书局,1974年,第1978页。

⑤ 《魏书》卷九二《列女·房爱亲妻崔氏传》,第1980页。

⑥ 《魏书》卷六二《李彪传》,第1399页。

族社会对女性才学之重视^①。

此外,北朝诸正史多有守寡士族女性亲自教授子弟儒家经术的记载,其具体事例在下文中详述。她们既能够自己承担经学启蒙之重任,自然有扎实的学业基础。因此,由上所叙,可见十六国北朝士族社会普遍重视以儒家经术为核心的家学教育,其子女同授,一些才智优异的士族女子往往学识非凡,博通经史,从而为她们从事子孙之启蒙教育提供了必具的条件。

士族社会之家族教育,除了儒学启蒙及其家学传承外,也重视文学才能的培养。前述刘殷女皆有“文词机辩”之才,正是如此。《晋书》载:“窦滔妻苏氏,始平人也,名蕙,字若兰。善属文。滔,苻坚时为秦州刺史,被徙流沙,苏氏思之,织锦为回文旋图诗以赠滔。宛转循环以读之,词甚凄惋,凡八百四十字,文多不录。”^②苏氏出身之门户不明,当为地方有一定地位的家族,苏蕙“善属文”,作回文诗以寄托思夫之情,“词甚凄惋”,这自然于其才情与生活经历有关,但其文学素养之形成,则当得自所受之家教。又,《魏书》载:“渔阳太守阳尼妻高氏,勃海人。学识有文才,高祖敕令入侍后宫。幽后表启,悉其辞也。”^③表、启一类,主要为应用性文章写作,文学艺术性自然受到限制,但高氏确实以“学识有文才”著称,究其文才之所由,则与其自少所受家教之熏陶密切相关。

二、十六国北朝士族社会之“母教”

十六国北朝士族社会之女性自幼既普遍接受了儒家礼法、经史学术的教育,这不仅确保其在本家族内传承门风,履行孝友之职责,而且更重要的在于为其出嫁后敬奉舅姑、相夫教子奠定了基础。“通家”婚配是士族社会之普遍习尚,士族女子教育自然关乎士族门户延续与兴衰。一般而言,士族名士入冠之后须出仕履职,而家族内部的日常生活与子女教育,则往往由房支背景显著的女性负责,至于遭遇变故之家族,抚育、训导孤弱幼子的使命则完全由寡母承担。从相关史实看,北朝士族女性教子,其内容所涉甚广,可谓事无巨细,但归纳起来,其核心则不外乎以下几个方面:或以礼法训导其为人品格,或以经史学业培养其才能,或以勤政爱民、清正廉明之要求塑造其从政作风与能力,从而确保其仕宦业绩,目的是造就士族社会的“佳子弟”。下文依据相关文献所载,对十六国北朝士族社会之“母教”及其具体表现略作归纳与分析。

(一)“督以严训”与“母仪法度”:十六国北朝母教之重视子弟礼法训诫

士族家教普遍重视礼法,其核心则在于孝道,其目的在于培养和增强士族子弟的儒家道德意识,以维护士族内部的伦理秩序,确保家族的和睦与延续。以下援引相关史实加以论证。

《魏书·裴叔业附裴植传》载:

植母,夏侯道迁之姊也,性甚刚峻,于诸子皆如严君。长成之后,非衣帟不见,小有罪过,必束带伏阁,经五三日乃引见之,督以严训。唯少子衍以常服见之,旦夕温情。植在瀛州也,其母年踰七十,以身为婢,自施三宝,布衣麻菲,手执箕帚,于沙门寺洒扫。植弟瑜、粲、衍并亦奴仆之服,泣涕而从,有感道俗。诸子各以布帛数百赎免其母。于是出家为比丘尼,入嵩高,积岁乃还家。^④

裴植母夏侯氏并非典型的北方儒学旧门,然其“性甚刚峻,于诸子皆如严君”,平时施教,体现出北朝

^① 《魏书》卷六二《李彪传》载其为顿丘卫国,“家世寒微,少孤贫,有大志,笃学不倦”(第1381页),可谓河北之新出门户。其一度为北魏孝文帝宠信,颇受重用,但在门第议定、官职遴选等方面,他一再受到高门旧族的压制,故其特别用心通过教育其子女,以维护其家族地位,提升门望。

^② 《晋书》卷九六《列女·窦滔妻苏氏传》,第2523页。

^③ 《魏书》卷九二《列女·阳尼妻高氏传》,第1982—1983页。

^④ 《魏书》卷七一《裴叔业附裴植传》,第1571页。

士族母教之严正。正因为其长期对诸子“督以严训”，以致他们年长入仕后，不仅严格遵循儒家孝道，而且即便其母过度奉佛，他们依然按照儒家礼法要求表达孝顺之意。

又，《魏书·列女·魏溥妻房氏传》载其训育子孙之事迹尤为典型：

钜鹿魏溥妻，常山房氏女也。父堪，慕容垂贵乡太守。房氏婉顺高明，幼有烈操。年十六而溥遇病且卒，顾谓之曰：“人生如白驹过隙，死不足恨，但夙心往志，不闻于没世矣。良痛母老家贫，供奉无寄；赤子矇眊，血祀孤危。所以抱怨于黄墟耳。”房垂泣而对曰：“幸承先人余训，出事君子，义在自毕。有志不从，命也。夫人在堂，稚子辍祿，顾当以身少，相感长往之恨。”俄而溥卒。……于时子緝生未十旬，鞠育于后房之内，未曾出门。遂终身不听丝竹，不预座席。……训导一子，有母仪法度。緝所交游有名胜者，则身具酒饭；有不及己者，辄屏卧不餐，须其悔谢乃食。善诱严训，类皆如是。年六十五而终。^①

房氏出自士族，由其“婉顺高明，幼有烈操”及自谓“幸承先人余训”云云，可见其自幼便受到良好的儒家礼法教育，其丈夫早逝，她笃志守节，供养婆母，抚育弱嗣，特别在培养独子过程中，“有母仪法度”，严以律己，“善诱严训”，目的是希望其子品德优异，获誉士林，进而传承家业门户。

又，《北史·裴佗附裴让之传》载：

让之字士礼，年十六丧父，殆不胜哀，其母辛氏泣抚之曰：“弃我灭性，得为孝子乎！”由是自勉。辛氏高明妇人，又闲礼度，夫丧，诸子多幼弱，广延师友，或亲自教授，内外亲属有吉凶礼制，多取则焉。^②

裴氏出自河东闻喜，为儒学旧门。裴让之兄弟年少丧父，然诸人或以文显名，或以儒学著称，皆为学识与品行俱佳之名士，这与其母辛氏严格教诲密不可分。

又，《北史·张彝附张晏之传》载其出自清河张氏，为张彝孙，“幼孤，有至性，为母郑氏教诲，动依礼典”^③。可见其母自幼便训导以礼法。张晏之主要仕于北齐，“晏之文士，兼有武干”，且为政清明，治绩显著。其素养、能力如此，当多受其母教熏陶。

又，《北史·赵彦深传》载“彦深幼孤贫，事母甚孝”，考察其成长过程，正得益于母教：

母傅氏，雅有操识。彦深三岁，傅便孀居，家人欲以改适，自誓以死。彦深五岁，傅谓之曰：“家贫儿小，何以能济？”彦深泣而言曰：“若天哀矜，儿大当仰报。”傅感其意，对之流涕。及彦深拜太常卿，还，不脱朝服，先入见母，跪陈幼小孤露，蒙训得至于此。母子相泣久之，然后改服。后为宜阳国太妃。^④

赵彦深三岁丧父，其生活与教育完全有赖于其寡母傅氏，赵彦深年十岁便得到当时名士代表崔光之称誉，可见其教诲有方。对此，赵彦深本人体会尤为深切，故其北齐时位至太常卿，“跪陈幼小孤露，蒙训得至于此”，以表达对母亲的感激之情^⑤。

北朝后期，一些鲜卑贵族妇女之教子亦受到汉族士族家教风气的影响，如《北齐书·陆印传》载其为代人陆俟之后，世代为部落酋帅，而陆印汉化程度甚高，“少机悟，美风神，好学不倦，博览群书，《五经》多通大义。善属文，甚为河间邢邵所赏。邵又与子彰交游，尝谓子彰曰：‘吾以卿老蚌遂出明珠，意欲为群拜纪可乎？’由是名誉日高，儒雅搢绅，尤所推许。……自梁、魏通和，岁有交聘，印每兼

① 《魏书》卷九二《列女·魏溥妻房氏传》，第1979—1980页。

② 《北史》卷三八《裴佗附裴让之传》，第1384页。

③ 《北史》卷四三《张彝附张晏之传》，第1578页。

④ 《北史》卷五五《赵彦深传》，第2006—2008页。

⑤ 赵彦深傅华之事迹，其墓志所述甚详，《傅华墓志》载其妇德高尚，寡居教子，称其“教深徙里，训重辍多，还鱼戒廉，断丝劝学，温床扇带，辩通得乎音旨”，以“女德母仪，声表邦国”，有“才高女典，德冠母师”之誉（赵超编：《汉魏南北朝墓志汇编》，天津：天津古籍出版社，2008年，第473—474页）。

官燕接。在帝席赋诗,印必先成,虽未能尽工,以敏速见美”。陆印雅化如此,固然有多方面因素,但确实与其母教关系甚密,“印母魏上庸公主,初封蓝田,高明妇人也,甚有志操。印昆季六人,并主所生。故邢邵常谓人曰:‘蓝田生玉,固不虚矣。’主教训诸子,皆稟义方,虽创巨痛深,出于天性,然动依礼度,亦母氏之训焉。印兄弟相率庐于墓侧,负土成坟,朝廷深所嗟尚,发诏褒扬,改其所居里为孝终里”^①。

(二)“亲授经义”:十六国北朝母教之重视子弟经术学业传授

士族子弟能否立身、持家,固在其德行;其能否成为名士,显名社会,则应具备士族社会公认之才学,儒家经学正是其中根本。对于那些遭遇社会与家族变故的家族而言,如欲振兴家道、延续门户地位,主持家政之女性十分重视子弟的才学之培养,甚至亲自传授学业。

十六国北朝社会动荡,士族处境艰难,遭遇变故者多,因此,仅就其子弟成长与文化传授而言,母教之作用更显突出。《晋书·列女·韦逞母宋氏传》载宋氏得其父所传之“家世学《周官》”,她又亲传之子:

其后为石季龙徙之于山东,宋氏与夫在徙中,推鹿车,背负父所授书,到冀州,依胶东富人程安寿,寿养护之。宋氏昼则樵采,夜则教逞,然后纺绩无废。寿每叹曰:“学家多士大夫,得无是乎!”逞遂学成名立,仕苻坚为太常。^②

宋氏处乱世而以家学传子,以延续其“学家多士大夫”之传统。

更为典型的是北魏清河房景伯母崔氏训导诸子,《魏书·房法寿附房景伯传》载房氏家族在北魏征服青齐地区之后,迁移平城,沦为“平齐民”,其族子房景伯“生于桑乾,少丧父,以孝闻。家贫,傭书自给,养母甚谨”,“景伯性淳和,涉猎经史,诸弟宗之,如事严亲”。房景伯弟房景先亦“幼孤贫,无资从师,其母自授《毛诗》《曲礼》。年十二,请其母曰:‘岂可使兄傭赁以供景先也?请自求衣,然后就学。’母哀其小,不许。苦请,从之,遂得一羊裘,忻然自足。昼则樵苏,夜诵经史,自是精勤,遂大通瞻”。房氏兄弟品行学业在当时深得士林美誉,“廷尉卿崔光韶好标榜人物,无所推尚,每云景伯有士大夫之行业”。魏收在其传论中说:“景伯兄弟,儒风雅业,良可称焉”^③。房景伯、房景先兄弟之“儒风雅业”,很大程度上得自其母教。关于房景伯母崔氏之学识及其教子,《魏书·列女·房爱亲妻崔氏传》载之甚明,其中说:“子景伯、景先,崔氏亲授经义,学行修明,并为当世名士。”^④作为被流徙的北魏“新民”,处于家道中衰困境中的房氏兄弟,正是在母亲的训导下,“学行修明,并为当世名士”,从而以文化延续着家族门户,为此后重振家声奠定了基础。

又,《魏书》载:高谦之,勃海人,以博学知名,“及长,屏绝人事,专意经史,天文算历、图纬之书,多所该涉,日诵数千言,好文章,留意《老》《易》”。胡太后时,高谦之受冤而死,“谦之妻中山张氏,明识妇人也。教劝诸子,从师受业。常诫之曰:‘自我为汝家妇,未见汝父一日不读书。汝等宜各修勤,勿替先业’”^⑤。张氏“教劝诸子,从师受业”,以学业振兴家声,传承“先业”,确实无愧于“明识妇人”之称誉。

又,《魏书·范绍传》载其“少而聪敏。年十二,父命就学,师事崔光。以父忧废业,母又诫之曰:‘汝父卒日,令汝远就崔生,希有成立。今已过期,宜遵成命。’绍还赴学”^⑥。后范绍正以才学受到崔

^① 《北齐书》卷三五《陆印传》,北京:中华书局,1972年,第469—470页。作为鲜卑勋贵集团成员,陆印家族自其祖辈以来即与汉族士族通婚,其父陆子彰甚为雅化,且重视教子,《北史》卷二八《陆侯传》载陆子彰“教训六子,雅有法度”,可见其门风与家教颇为士族化,而陆印母上庸公主“教训诸子,皆稟义方,虽创巨痛深,出于天性,然动依礼度,亦母氏之训焉”,其作用不可忽视。

^② 《晋书》卷九六《列女·韦逞母宋氏传》,第2521—2522页。

^③ 《魏书》卷四三《房法寿传》,第977—978页。

^④ 《魏书》卷九二《列女·房爱亲妻崔氏传》,第1980页。

^⑤ 《魏书》卷七七《高崇附高谦之传》,第1712页。

^⑥ 《魏书》卷七九《范绍传》,第1755页。

光、李冲等名士赏识,并为北魏孝文帝所重用与嘉许。

又,前引《北史·裴让之传》所载裴让之母辛氏亲自训导诸子,裴让之“少好学,有文情,清明俊辩,早有声誉”。其弟諲之,“少好儒学,释褐为太常博士。尝从常景借书百卷,十许日便返。景疑其不能读,每卷策问,应答无遗。景叹曰:‘应奉五行俱下,称衡一览便记,今复见之于裴生矣。’杨愔阖门改葬,托諲之顿作十余墓志,文皆可观”。其弟谡之,“七岁便勤学,早知名。……杨愔每称叹曰:‘河东士族,京官不少,唯此家兄弟,全无乡音。’諲之虽年少,不妄交游,唯与陇西辛术、赵郡李绘、顿丘李构、清河崔瞻为忘年友。……尤悉历代故事,仪注、丧礼皆能裁正”^①。裴让之兄弟如此早慧,有学识,文才卓著,当有良好的启蒙教育,究其根源,正与其母亲之“广延师友,或亲自教授”相关。

又,《北史》载皇甫和“十一而孤,母夏侯氏才明有礼则,亲授以经书。及长,深沈有雅量,尤明礼仪,宗亲吉凶,多相谘访”^②。

又,《北史·辛公义传》载:“辛公义,陇西狄道人也。祖征,魏徐州刺史。公季庆,青州刺史。公义早孤,为母氏所养,亲授《书》《传》。周天和中,选良家子为太学生。武帝时,召入露门学,令受道义,每月集御前,令与大儒讲论。上数嗟异,时辈慕之。”^③辛公义出自陇西旧门,早孤,其家教启蒙皆得自母教,后入北周太学而有大成。

又,《隋书》载:“元务光母者,范阳卢氏女也。少好读书,造次以礼。盛年寡居,诸子幼弱,家贫不能就学,卢氏每亲自教授,勗以义方,世以此称之。”^④

由以上诸例可见,十六国北朝时期士族社会学术文化之承袭,与母教之关系颇为密切,一些士族女性或“亲授以经书”,或“教劝诸子,从师受业”,目的在于通过学业以传承家业,维系家族门第。学术文化是士族子弟必具的基本素养,即所谓“学家多士大夫”,如丧失了学术文化传统,士人之身份及其门户地位也必然随之衰落甚至丧失。相反,寒门子弟如具有学业优长,则可以获得重视。《颜氏家训·勉学篇》便说:“虽百世小人,知读《论语》《孝经》者,尚为人师;虽千载冠冕,不晓书记者,莫不耕田养马。以此观之,安可不自勉邪?若能常保数百卷书,千载终不为小人也。”^⑤因此,在这一风气的影响下,一些寒门小族也效仿士族,这在其母教方面有所体现。《北史·樊逊传》载其家世寒微,先辈“并无官宦”,“逊少好学。其兄仲以造氍为业,亦常优饶之。逊自责曰:‘为人弟,独爱安逸,可不愧于心乎!’欲同勤事业。母冯氏谓曰:‘汝欲谨小行邪?’逊感母言,遂专心典籍,恒书壁作‘见贤思齐’四字以自励”^⑥。樊逊母鼓励其子立志于学,以求进取,这是受士族社会母教风气影响的结果。

(三)十六国北朝母教重视子弟仕宦能力、廉洁品德之督责

一般而言,士族子弟入仕为宦,这不仅关乎其个人身份,而且决定着其家族门户地位。因此,士族社会之训导子弟,除了家族伦理、经史学业之外,对其从政能力、品格等也不可偏废。这在母教方面也有所体现。北朝士族社会持家女性,特别是一些寡母,对其子弟入仕行政极为重视,注重其能力与品德的教诲,甚至亲为示范。《魏书·列女传》所载房景伯母崔氏训子的事例便是一则典型:

景伯为清河太守,每有疑狱,常先请焉。贝丘民列子不孝,吏欲案之。景伯为之悲伤,入白其母。母曰:“吾闻闻不如见,山民未见礼教,何足责哉?但呼其母来,吾与之同居。其子置汝左

① 《北史》卷三八《裴佗附裴让之传》,第1384—1386页。

② 《北史》卷三八《裴佗附皇甫和传》,第1394页。《北齐书》卷三五《皇甫和传》所载略同。

③ 《北史》卷八六《循吏·辛公义传》,第2884页。辛公义母应为柳玉岫。据北周《柳鸞夫人王令妃墓志》载,柳鸞年三十六亡,“夫人未卅,顾藉诸孤。二女两男,尚皆幼稚。躬自鞠养,备尽劬劳”,致使子女皆有所成。其中“长女千金,适木兰太守裴子元。次女玉岫,适虞部郎中陇西辛季庆”(见王连龙:《新见北朝墓志集释》,北京:中国书籍出版社,2013年,第177页)。王令妃年轻时丧夫“顾藉诸孤”,其女柳玉岫也如此,典型地体现了中古时代士族社会之女教妇德。

④ 《隋书》卷八〇《列女·元务光母传》,第1810页。

⑤ 颜之推撰,王利器集解:《颜氏家训集解》,第145页。

⑥ 《北史》卷八三《文苑·樊逊传》,第2788页。

右,令其见汝事吾,或应自改。”景伯遂召其母,崔氏处之于榻,与之共食。景伯之温情,其子侍立堂下,未及旬日,悔过求还。崔氏曰:“此虽颜惭,未知心愧,且可置之。”凡经二十余日,其子叩头流血,其母涕泣乞还,然后听之,终以孝闻。其识度厉物如此,竟以寿终。^①

房景伯为郡守,“每有疑狱,常先请焉”,可见崔氏对其子为政多有指导。具体就上述感化“山民”一事,房景伯母要求其为政地方应移风易俗,并亲自参预训导无识之“山民”,这与汉代“循吏”的传统一脉相承。崔氏辅助其子治理民众,推进道德教化的实践,这不仅仅在于训导其子弟的为政能力,更体现出北朝士族社会的政治理念与文化精神。

又,《隋书》载郑善果母,清河崔氏女,“年十三,出适郑诚,生善果,而诚讨尉迥,力战死于阵”。崔氏“年二十而寡”,其父本有促其改嫁之意,崔氏决意守寡育孤。崔氏守寡之初,其子郑善果仅七岁,然“以父死王事,年数岁,拜使持节、大将军,袭爵开封县公,邑一千户。开皇初,进封武德郡公。年十四,授沂州刺史,转景州刺史,寻拜鲁郡太守”。郑善果以功臣之后,年少为官,一再出任州郡刺史与郡守,多得益于其母之督责、训导:

母性贤明,有节操,博涉书史,通晓治方。每善果出听事,母恒坐胡床,于郾后察之。闻其剖断合理,归则大悦,即赐之坐,相对谈笑。若行事不允,或妄瞋怒,母乃还堂,蒙被而泣,终日不食。善果伏于床前,亦不敢起。

可见郑善果为政,主要有赖于其母之辅助。对郑善果施政不当之处,其母总是晓之以理,动之以情,苦口婆心,严肃训诫。不仅如此,崔氏注意节俭,公私分明,以自己的品德感染其子,目的在于劝导其为官清正廉洁。在其母的言传身教影响下,郑善果确实比较清明廉政,“历任州郡,唯内自出饌,于衙中食之,公廨所供,皆不许受,悉用修治廨宇及分给僚佐。善果亦由此克己,号为清吏。炀帝遣御史大夫张衡劳之,考为天下最。征授光禄卿。其母卒后,善果为大理卿,渐骄恣,清公平允遂不如畴昔焉”^②。郑善果母言传身教,教子清廉,确实做到了循循善诱,故其子“亦由此克己,号为清吏”,一度“考为天下最”。郑善果之勤政廉洁与其母亲之严厉督课关系密切,遗憾的是,郑善果在母亲去世后,缺乏督责,从而精神上有所懈怠,“渐骄恣,清公平允遂不如畴昔”。

这里特别要强调一点是,士族社会之母教,首先必须确保其子弟身心健康,这是实施教育的前提。对于那些遭遇变故,如丈夫早逝、子嗣幼弱、家道败落的家族而言,一些士族女性守寡养子,其意义则非同寻常,其子嗣的成长关乎某一家族之存续,责任尤巨。《北齐书》载裴让之年十六丧父,“殆不胜哀”,“其母辛氏泣抚之曰:‘弃我灭性,得为孝子乎?’由是自勉”^③。裴让之年少守丧,如果一味苦行,“弃我灭性”,其身体必然受到伤害,故其母辛氏劝喻之。不仅如此,士族女性抚育弱嗣,还特别重视其心理健康,培养其健全的人格。《魏书》载魏溥妻房氏年十六即守寡,而其子魏缉则生不足百日,房氏恪守礼法,使其子受到刚强人格的熏陶。及至“缉年十二,房父母仍存,于是归宁。父兄尚有异议,缉窃闻之,以启母。房命驾给云他行,因而遂归,其家弗知之也。行数十里方觉,兄弟来追,房哀叹而不返。其执意如此”^④。房氏携子投依父母兄弟,当陷于生活困境,然觉察到父兄尚存异议,于是决然归家,尽管兄弟来追,断然不返。房氏如此,主要出于对其子人格的培养,恐其年少敏感的儿子受到心理上的伤害。尽管这方面的材料不多,但可以想见北朝士族社会寡母抚养、教育子弟,确实含辛茹苦,那些出自变故家族的士族子弟之成长,其中精英辈出,门户延续,无疑包含着那些寡母卓绝的奉献。

此外,当时士族社会中有些家族的祖母之教也值得关注。《魏书》载刁冲“十三而孤,孝慕过人。

① 《魏书》卷九二《列女·房爱亲妻崔氏传》,第1980—1981页。

② 《隋书》卷八〇《列女·郑善果母崔氏传》,第1804—1805页。

③ 《北齐书》卷三五《裴让之传》,第465页。

④ 《魏书》卷九二《列女·魏溥妻房氏传》,第1979页。

其祖母司空高允女,聪明妇人也,哀其早孤,抚养尤笃。冲免丧后便志学他方,高氏泣涕留之,冲终不止。虽家世贵达,乃从师于外,自同诸生。……每师受之际,发情精专,不舍昼夜,殆忘寒暑。学通诸经,遍修郑说,阴阳、图纬、算数、天文、风气之书莫不关综,当世服其精博”^①。又邢昕“幼孤,见爱于祖母李氏。好学,早有才情”^②。一些士族还得益于后母或继母之教,如《魏书》载高谦之年少父亡,“少事后母李以孝闻,李亦抚育过于己生,人莫能辨其兄弟所出同异。论者两重之”^③。高谦之受教于继母李氏,是典籍中的一例,实际上墓志等记载较多,可以说这是士族家族生活与家教的一个不可忽视的重要方面。由于当时士族女性早逝比较常见,这种家庭变故,必然导致诸多士族子弟有赖于继母之抚育、训导。因此,这类祖母、继母,乃至家族中其他女性承担抚育、训诫子嗣的情况,在本质上与母教的功能与作用是一致的。

结语:十六国北朝士族社会母教之影响与特征

以上就相关正史所载,对十六国北朝时期士族社会女性,特别是其中的寡母群体抚养、教育子女的情况进行了比较具体的论述。从前文所列举相关实例看,那些遭遇变故的家族,往往夫亡子幼,门户堪忧,其母教之事迹更为典型,影响更为突出。这些士族妇女之行“母教”,首重其子嗣之为人,既磨砺其品德,又锻造其人格;其次注意培养其才学,或亲授经义,或鼓励寻师求学;再次注重督责其仕宦品行,希冀其建立功业,以造就士族社会忠义之士,以获取社会声誉,延续其家族门户。对中古时代士族之特征及其门第之护持,陈寅恪先生曾有论云:

所谓士族者,其初并不专用其先代之高官厚禄为其唯一之表征,而实以家学及礼法等标异于其他诸姓。……凡两晋、南北朝之士族盛门,考其原始,几无不如是。……夫士族之特点既在其门风之优美,不同于凡庶,而优美之门风实基于学业之因袭。故士族家世相传之学业乃与当时之政治社会有极重要之影响。^④

据此,具体就某一家族而言,维护其社会声望及其地位,相当重要的途径便是训导其子孙以承传家族文化。上述十六国北朝时期士族社会之寡母无不自觉地肩负起家教之重任,即通过母教,使其子弟在家族遭遇困境过程中能够承传其“优美之门风”与“家世相传之学业”,从而保持士族的基本品格,进而入仕求进,延续家族门第。因此,论士族母教之功,自然首在其家族。

从这类士族家庭日常生活及其成员间关系的角度看,这种母教在其家族中造成了强大的权威和强烈的母恩。前述北魏房景伯母崔氏、魏溥妻房氏、北齐赵彦深母傅氏、周隋间郑善果母崔氏等,她们在教育子嗣过程中形成了很高的权威。郑雅如研究魏晋时期母子关系曾有论云:“魏晋人重视文学德行的家族教育,女性是其施教对象之一,史传中不乏风姿可观的才女。妇女投入家族教育,施行母教,对于门第的兴盛与维持带来正面的作用;在母子互动方面的影响则可能促成母亲权威增强,以及子嗣更有回报母恩的需要。”^⑤就十六国北朝而言,这类具有权威的士族女性,不仅在世时严格管教子弟、倍受敬重,而且去世后依然普遍受到赞颂。这种特定时期出现的社会现象,在一定程度上对历史文献记载的内容与方式发生了影响。如前文所引述北魏魏缙、魏悦父子和北齐赵彦深等人尊母的详实记录,便是其中的典型事例。至于正史之《列女传》,就其内容而言,有关北朝诸史《列女传》所选择之士族女性,主要以这类士族寡母为主。传文对其训育子嗣之事迹介绍尤为细致。其他士族人物

① 《魏书》卷八四《儒林·刁冲传》,第1857—1858页。

② 《魏书》卷八五《文苑·邢昕传》,第1873页。

③ 《魏书》卷七七《高崇传高谦之传》,第1708页。

④ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社,1982年,第71—72页。

⑤ 郑雅如:《情感与制度:魏晋时代的母子关系》,第165页。

传记,特别是那些经历危难而成长起来的士族精英,往往多附载其母及所受之母教,由此从一个侧面记录士族女性之功德。因此,总体而言,当时士族女性的记载相对突出,这与其历史作用与地位当有一定的关系。至于“私史”性质更为突出的墓志撰述中,一些感受母恩的孝子甚至亲撰母亲志文,直接抒发情感,颂扬母德^①。

当然,必须指出,当时士族社会女性之教子,亦即本文所谓之“女教”与“母教”,既是士族门户延续与文化传承的重要方式,也是整个士族社会文化不可或缺的重要组成部分,是一种普遍的、常态化的社会现象,绝非仅仅存在于那些遭遇祸难之家族,只是这类寡母之家教更为艰苦卓绝,倍受关注而已。士族社会普遍重视“治家”,其中一项核心内容便是“教子”。士族社会之“治家”与“教子”,皆与女性紧密相关。当时士族社会各家族内部日常生活及其相关事务,一般由具有特殊地位的女性操持,即便是那些完整的士族家庭,其主妇也在子弟教育中履行着重要职责。因此,当时相关正史中士族人物传记,多有附带叙及相关情况,如《北齐书》载王昕“母清河崔氏,学识有风训,生九子,并风流蕴藉,世号王氏九龙”^②。这种附见士族女性事迹的记载方式,尽管言简意赅,但实际上是强调她们对其子女成长的特殊作用,并保存相关史实。

十六国北朝士族社会之母教,不仅关乎其家族门第之兴衰,而且在一定程度上影响着华夏文化之传承。在长期分裂、动荡的社会背景下,士族往往成为学术文化的重镇或堡垒。陈寅恪先生指出:

盖有自东汉末年之乱,首都洛阳之太学,失其为全国文化学术中心之地位……故东汉以后学术文化,其重心不在政治中心之首都,而分散于各地之名都大邑。是以地方之大族盛门乃为学术文化之所寄托。……而汉族之学术文化变为地方化及家门化矣。故论学术,只有家学之可言,而学术文化与大族盛门常不可分离也。^③

学术文化的“地方化”“家门化”,是中古学术文化传承过程中一个本质特征。对此,钱穆先生通过对魏晋南北朝时代士族文化风尚的具体考察也指出:“魏晋南北朝时代一切学术文化,其相互间种种复杂错综之关系,实当就当时门第背景为中心而贯串说之,始可获得其实情与真相,……当时一切学术文化,可谓莫不寄存于门第中,由于门第之护持而得传习不中断,亦因门第之培育,而得生长有发展。门第在当时历史进程中,可谓已尽一分之功绩。”^④

魏晋南北朝时期,北方胡族内进,南北长期分裂,在此危难过程中,正有赖于士族社会之保护,中华传统文化得以存续和发展。因此,当时士族社会之兴衰存亡,对中国文化之影响可谓至深至巨。

具体就十六国北朝士族对民族融合之影响而言,钱穆先生指出:“当时的北方政府,虽然拥戴胡人为君主,但实际政治的主持与推行,则大部还在中国士族的手里。当时中国北方士族,他们曾尽了教育同化胡人之极大努力”,他们“便是撑持过这一段狂风恶浪的险要滩头之掌舵人。他们又如病人身上起死回生的赤血球与活细胞。他们在社会上,本有一种特异的地位,一乱,他们随着需要,群起团结他们的本宗族亲,以及乡里的附随民众,形成了许多在经济上可以自给,武力上可以自卫的大集团”。在北方士族的主持下,北方胡人政府“创设了许多极合传统理想的新制度,像调整社会经济的‘均田制’,与整顿国民兵役的‘府兵制’等。将来全都为隋、唐政府所效法与承袭。这些全是当时北方士族的贡献。换言之,即是中国传统文化力量之表现。我们若撇开北方政府拥戴胡人为君主的一端不论,我们尽可以说当时的北方社会,对于中国传统文化精神之发扬与衍进,有些处尚超于南方

① 参见王永平:《墓志所见中古士族社会女性之治家及其“母教”与“女教”——从一个侧面看士族文化之传承》(《黑龙江社会科学》2016年第1期)所辑录相关之墓志及其所作之分析,在此不再赘引。

② 《北齐书》卷三一《王昕传》,第417页。

③ 陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年,第147—148页。

④ 钱穆:《略论魏晋南北朝之门第与学术文化之关系》,《中国学术思想史论丛》卷三,第184—185页。

社会之上。”^①毫无疑问,在胡人统治下的十六国北朝,士族社会自然成为中华传统文化的承继人与保护者,而肩负此重任的士族社会是由各个家族及其房支组成的,多一个士族家族,中华文化之传承与保护就多一份力量,多一个阵地。从这个意义上看十六国北朝士族社会寡母之训育子嗣,培养士族社会之精英,维系其家族及其文化之传承。因此,从这一意义上说,士族社会之“母教”及其对士族社会精英之培养,不仅对某些家族门第之延续功绩卓著,而且对于中华文化之传续也当有其一份功绩。其实,北朝时代士族社会对这类母教便有普遍的赞誉与称颂,《魏书》载魏溥妻房氏笃志守节,训育孤嗣,其孙魏悦后至济阴太守,颇有政绩,“吏民立碑颂德”,金紫光禄大夫高间为其文,序中称赞其祖母房氏云:“祖母房年在弱笄,艰贞守志,秉恭妻之操,著自毁之诚。”又颂曰:“爰及处士,遭疾夙凋。伉俪秉志,识茂行高。残形显操,誓敦久要。诞兹令胤,幽感乃昭。”^②魏氏子孙之成为宦,光大其门第,实际上依赖于房氏训育之功。高间为其孙作颂,叙其祖母之德,这不仅关涉其家族,而是代表了士族社会之立场。

论及十六国北朝之母教问题及其社会、文化之意义,人们必然联想到东晋南朝之士族社会及其相关问题。南北士族自有相通、相同之处,其“女教”“母教”也是如此。不过,南北朝社会及其士族文化风尚确实存在一些微妙的差别。对此,前辈学者早有认识,多有论述。我们知道,东晋南朝士族社会以侨寓士族为主体,永嘉之乱后之南迁士族主要是以京洛为中心的河南地域玄化士族群体,其流迁江左,建立东晋,延及南朝,始终居于政治与社会之优越地位,故其生活状态、文化心理等都与十六国北朝士族有所不同。而留居北方之士族,当以河北士族为重镇,兼及其他诸地之士族,相对门望偏低,在学术文化上普遍未染玄风,延续汉儒之传统,偏于保守。面对胡人之统治,北方士族多居于乡里,聚族而居,崇尚大家族制度。陈寅恪先生论及南北朝士族差异时指出,“南朝士族与城市相联系,北朝士族与农村相联系”。又说北方士族“主要与农村、土地、宗族相联系”,南方士族“主要与城市、商业相联系,宗族则已瓦解”。他以为北朝士族所依赖的生活方式,“决定了北方的士族与农业土地的难分的关系。北方大家族制度的继续维持,又决定了北方的士人与宗族的难分的关系”^③。钱穆先生比较南北士族差异时也指出:“南渡衣冠,藉拥戴王室之名义,而朘削新土,视南疆如殖民地。北方士族则处胡人压逼之下,不得不厚结民众,藉以增强自己之地位,而博得异族统治者之重视”。又说:“南方士族处于顺境,心理上无所忌惮,其家族组织之演进,趋于分裂而为小家庭制。……北方士族处于艰苦境况下,心理上时有戒防,时抱存恤之同情,其家族组织之演进,趋于团结而为大家庭制。”^④相较南朝,北方士族作风偏于务实,关注军政、民生等实务。“南方士族本有地位,故不愿再经心世务,乃相尚为《庄》《老》玄虚。北方士族处异族统治之下,既不能澄清驱攘,只能隐忍合作,勉立功业以图存全,故相尚为经术政务。……故南方士族不期与王室立于对抗之地位,其对国事政务之心理,多半为消极的。北方士族乃转与异族统治者立于协调之地位,其对国家政务之心理,大体上为积极的。”^⑤由此可见南北士族群体之一般生活境遇及其心态。

南北士族社会之文化背景、社会处境与生活状态的诸多微妙差异,对其家学门风自然产生一定的影响,具体就其“女教”与“母教”而言,在思想上,东晋南朝士族女性玄化色彩浓郁,颇具“林下之风”,《世说新语》等文献所载以谢道蕴为代表的东晋高门士族女性的玄学清谈之风采及其学养,在北方绝无存在之可能。与玄化相关,南朝士族才女之文学艺术也普遍较高,而北朝则少有纯粹抒情的女性文学。钱穆先生曾依据《隋书·经籍志》所载之妇女文集目录学概括指出:“《隋志》总集之部,有

① 钱穆:《中国文化史导论》(修订本),北京:商务印书馆,1994年,第135—137页。

② 《魏书》卷九二《列女·魏溥妻房氏传》,第1979—1980页。

③ 万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,贵阳:贵州人民出版社,2004年,第281页。

④ 钱穆:《国史大纲》(修订本),第306页。

⑤ 钱穆:《国史大纲》(修订本),第307页。

《妇人集》二十卷,注云:梁有《妇人集》三十卷,殷淳撰。又有《妇人集》十一卷亡。别著《妇人集钞》二卷,又《杂文》十六卷,注为妇人作。此则全是妇人作品。盖当时门第既重礼法,又重文艺,即妇人亦然也。”^①其中所录主要当是魏晋南朝妇女之文集,少有北朝妇女文集。据墓志所载,北朝女性文才突出者,如《魏故贵华恭夫人墓志铭》载王普贤为南朝一流门第琅邪王氏代表人物王肃女,其“妙闲草隶,雅好篇什,春登秋泛,每缉辞藻,抽情挥翰,触韵飞瑛”^②。王肃在北孝文帝时入魏,其家族文化自然具有南朝之崇尚文学之风尚^③。

相较而言,北朝士族社会女性对宗族礼法仪规等方面则特别重视,他们普遍恪守礼法,讲究节操。《魏书》载勃海封卓妻乃彭城刘氏女,“成婚一夕,卓官于京师,后以事伏法”,刘氏“愤叹而死”。中书令高允“念其义高而名不著”,特赋诗八首,赞其“异哉贞妇,旷世靡畴”^④。高允是当时最有声望的汉族士大夫代表之一,他作诗颂扬妇德高尚的封卓妻刘氏,以表彰其从一而终的行为,这自然体现了北方士族社会的文化倾向。前述北魏魏溥妻、北齐赵彦深母傅氏、周隋间的郑善果母等,都年轻夫亡,然笃志守节。《魏书·列女传》载魏溥妻房氏训育子孙之事迹尤为典型:“俄而溥卒。及大殓,房氏操刀割左耳,投之棺中,仍曰:‘鬼神有知,相期泉壤。’流血滂然,助丧者咸皆哀惧。姑刘氏辍哭而谓曰:‘新妇何至于此!’房对曰:‘新妇少年不幸,实虑父母未量至情,冀持此自誓耳。’闻知者莫不感恻。”^⑤前引《北史·赵彦深传》载其母傅氏,“彦深三岁,傅便孀居,家人欲以改适,自誓以死”。郑善果母崔氏“年二十而寡,父彦穆欲夺其志,母抱善果谓彦穆曰:‘妇人无再见男子之义。且郑君虽死,幸有此儿。弃儿为不慈,背死为无礼。宁当割耳截发以明素心,违礼灭慈,非敢闻命。’”^⑥。北朝社会普遍倡导这一风尚,根本原因在于其宗族伦理及其实践。此外,北朝士族社会在相对恶劣的生存环境下,重视社会实务,这在“女教”与“母教”方面也有所体现,以上几位具有代表性的士族女性,其不仅普遍善于持家教子,且有强烈的治世意识与卓著之能力,如房景伯母崔氏、郑善果母崔氏等,“通晓治方”,并指导其年少之子治理州郡,将儒家德政理念落到实处。

以上概略比较南北朝士族社会及其妇女文化风尚微妙之差异,这自然涉及到相关之“女教”与“母教”之不同,但必须指出,南北士族社会之文化风尚,究其根本而言,皆崇尚儒家礼法,而地域差异与思想变异,导致南北学风与士风的一些差别。因此,南北士族文化在本质上具有一致性,而相异性则仅限于程度与形式而已,具体到南北士族社会之“女教”与“母教”也是如此。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 钱穆:《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》,《中国学术思想史论丛》卷三,第156页。

② 《魏故贵华恭夫人(王普贤)墓志铭》,赵超编:《汉魏南北朝墓志汇编》,第69—70页。

③ 王永平《魏晋南北朝士族社会之女教与“母教”》(《河北学刊》2016年第2期)对魏晋南北朝时期士族社会重视女子教育及其“母教”之具体表现及其对士族文化传承的作用等进行了比较深入的探讨,敬请参看。

④ 《魏书》卷九二《列女·封卓妻刘氏传》,第1978页。

⑤ 《魏书》卷九二《列女·魏溥妻房氏传》,第1979页。

⑥ 《隋书》卷八〇《列女·郑善果母崔氏传》,第1804页。

玉史衍化与“美术考古”

——论沈从文的中国古玉研究

李青果

摘要: 沈从文于1949年8月由北大转入历史博物馆,即开始自行研究中国古玉,同时在中央美术学院讲授“中国玉工艺”。这批研究成果长期淹没不彰,直到2002年《沈从文全集》出版才得以问世。其中,沈从文利用前人文献和新出土实物,考述古玉的出处、出产及向中土的运输方式,也述及其映射的中西交通文化史问题,使这一问题显现为“一连串的历史事实”。他分疏玉史衍化的几个典型过程,辩证处理研究中的玩玉经验与历史知识,颇能翻出新意。他演述雕玉工艺,张扬商周雕玉艺术意境上的雄秀活泼与价值上的自由精神,在物质文化研究“史”的范围之外,又拓宽了“美”的新领域,其究心“美术考古”,结合中国文化史谈中国美术史,丰富了文史研究的范围,形成了不仅考订历史,而且彰显艺术的治学特色。他承接民国以来出土实物与文献互证的“二重证据法”,又出于己意以“联系和发展上下前后四方求索方法”,考订古玉多种疑难问题,使不少看似难解甚或不可解的现象豁然以明,堪称方法论的创新。其成果虽因历史原因失载于相关的学术史著述,但在学术上的突出贡献是不应被忽视的。

关键词: 中国古玉;玉史衍化;美术考古;“联系和发展上下前后四方求索方法”

DOI: 10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.02.12

“金缕玉衣”人所共知,然而把它从散乱腐朽的“石片”中考订出来的人是沈从文,却很少有人提起。其实对于中国古玉的研究,是沈从文物质文化研究的一个部分,而且是他正式转行后第一项成系统的研究成果^①。研究中国古玉,缘起于1949年8月,沈从文从北京大学转入历史博物馆,自行研究之际,又在中央美院“打了点杂”^②,编撰讲稿,给从事相关工作的同行讲授“中国玉工艺”。在这些讲稿上,经常标注“整理稿”“第N部分”或“×月×日用”等内容,显示出它们的撰作信息和讲授情况。或许正是由于讲稿的缘故,这些文字在他生前并未得到修订和公开发表,直到2002年《沈从文全集》的编者才据原稿分章整理,辑为《玉的出产》《玉的应用》《玉的处理》《玉的价值判断色泽问题》《玩玉的贡献》《中国古玉》《中国雕玉工艺发展的几个段落》《玉的出处——于阗及其他》《玩玉者对古玉研究的贡献(三则)》9篇,另外收录沈从文为《历史教学》杂志作的封面说明《汉碧玉马头》,合以《中国玉工艺研究》为题,编入《沈从文全集》第28卷。2008年,这些文章又以《从文赏玉》为名,由天津百花洲文艺出版社出版;该书图文对举,增益读者对于古玉的理解和欣赏。

据全集的“编者说明”,研究中国古玉,是甫入历史博物馆的沈从文在参加革命大学学习、土改工作队、“五反”工作组等政治任务中,间断穿插而又从未停止地进行的^③。据此可以推测,这些讲稿的

作者简介: 李青果,中山大学学报编辑部编审(广州 510275)。

基金项目: 本文系国家社会科学基金项目“沈从文学术研究与中国学术文化”(15CJY004)的阶段性成果。

① 沈从文1948年即开始撰作《中国陶瓷史》,1949年6月整理完成,时在由北大转入历史博物馆之前。

② 致周扬信,1953年11月,张兆和主编:《沈从文全集》第19卷,太原:北岳文艺出版社,2002年,第369页。

③ “中国玉工艺研究”说明,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第2页。

撰作和讲授,当主要集中在1949—1953年的三四年间。其时知识分子改造运动虽然已经展开,但专门批判资产阶级学术立场、思想和方法的剧烈运动还要在几年之后,加之古器物研究距离意识形态较远,易代之际的工艺美术建设亟需补充、储备专门人才,宣扬中华民族历史文化的悠久灿烂。值此之故,利用沈从文的文史知识和古器物基础,让他登台宣讲,就构成了产生这批学术成果的内外因缘。只是从1953年到2002年的50年间,这批研究成果或匿存于私篋,也许还曾于抄家后收缴于库房,也从未被当年受学的学子们提起,因而失载于迄今为止的几部关于中国古玉研究的学术史著述,即使全集出版之后,情况也是如此。这不能不说是一个遗憾。有鉴于此,本篇拟对沈从文的古玉研究作一初步的分疏整理,勾稽其研究的主要问题,阐释其研究的创新成就,归纳其研究的方法特色,尽可能地还原其在学术史上的应有位置。

一、考订玉的出处与出产

沈从文古玉研究的一个重要工作,是考述并且考实古玉的主要出处在西域,使这一问题落实为“一连串的历史事实”。中国古玉出自西域,一般人的常识大多建立在穆天子西游故事和玩玉的经验之上,却并无对其进行深究的知识上的兴趣。李济先生1945年发表《研究中国古玉问题的新资料》,即提出关心此问题的学者既不多,所得出的结论反而不相一致:大约如美国汉学家洛佛尔认为西周至汉的中国古玉都是出自中国本地,而近人章鸿钊则以为“古所谓产玉之奥区者,从中国言,皆西域而已”^①。两造意见相左,因之关于古玉的出处及其传播所勾画的中西文明交流路线图,就有必要为中国现代考古学家和地质学家关注并予以解决^②。四年之后沈从文开始的古玉研究,或可视为对这一问题的直接跟进。

然而,沈从文并非如李济所寄望的那类考古学家和地质学家,在当时考古发现仍未充分的情况下,无法依靠更详尽的出土实物和必要的地质调查,来回答中国古玉问题,进而证明“在殷商以前,华北的陆路交通已是西至昆仑东至于海”^③。他是依据大量书证、出土实物与书证相结合的方法,来解决这一问题:“中国古代用玉出于新疆,这是从文献从近代地下实物玉的品质判断,都可以证明的。”^④

虽然也注意到《管子》《淮南子》《尚书疏》《周礼》^⑤等先秦文献,《抱朴子》《水经注》《前梁杂录》《大唐西域记》《册府元龟》《西域记》《本草图经》《游宦纪闻》《辍耕录》等历代旧籍^⑥,均有古玉出于昆仑、于阗的记录,但沈从文还是更为倚重史书传志,通过连类排比史传类书证,用“排排队”的方式,“从中发现它们相互间的联系”^⑦,整理归纳出较为可靠的结论。他利用的第一部史传,就是西晋发掘的“汲冢竹书”里的《穆天子传》。《穆天子传》记录周穆王西北游踪,多处提到玉名、玉产地、用玉制度及与玉相关的人物故事,沈从文据以为战国以前中国古玉出处的实例:

书中提起悬圃玉和群玉山,用它和《庄子》文中所说、《列子》文中所说昆仑情形,可见正是战国时一般士大夫的话题,也反映古代中国人向西方寻玉,及战国时人对于玉的兴趣,以及对于西方的种种传说。《穆天子传》说:“……先王所谓悬圃,天子于是得玉荣枝斯之英。”又说:“天子北征,东还,乃循黑水至于群玉之山。”……当时和西王母相互送礼用玉,献河宗用玉。玉代表最高货币价值。^⑧

沈从文相信《穆天子传》所说为实,一方面如文中所言,是凭自己的独到眼光,发现它和同时期的《庄

① 章鸿钊:《石雅》,天津:百花文艺出版社,2010年,第95页。

② 李济:《研究中国古玉问题的新资料》,《李济文集》卷3,上海:上海人民出版社,2006年,第291—292页。

③ 李济:《研究中国古玉问题的新资料》,《李济文集》卷3,第292页。

④⑤ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第4页。

⑥ 沈从文:《玉的出处——于阗及其他》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第41页。

⑦ “文物研究资料草目”说明,张兆和主编:《沈从文全集》第29卷,第316页。

⑧ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第3—4页。

子》《列子》等书有相近的兴趣,代表了当时一般士人的话题趋向;另一方面,则是基本认同晋隋间人对于它的史书性质的判断。如荀勖序《穆天子传》,认为书中所述穆天子“北绝流沙,西登昆仑,见西王母,与太史公记同”,其书“虽其言不典,皆是古书,颇可观览”^①。《隋书·经籍志》则称它“体制与今起居正同。盖周时内史所记,王命之副”^②。其言语不够典则,乃是由于“春秋之时,诸侯各有国史,多庞杂之言。下逮战国,王迹熄而圣言湮,处士横议而异端起,人人家自为说”所致^③。所谓言语庞杂,“近于小说家言”,正是当时史体初立情况下一般的书写特色。从《穆天子传》所记可与后来实物发现相印证这一“内证”的角度,沈从文更断定它是对于中国古玉进行历史探索的开篇:

世人对于古代玉工艺和品质的历史探索,照文献记载来说,起始当在魏晋之际……汲冢魏冢的大批竹简册发现,经当时荀勖、束皙等整理,为后世留下《穆天子传》《竹书纪年》等书,得到许多重要知识。……有些记载虽近于小说家言,不尽可信。有些却和后来发现的实物,可以相互印证。^④

不仅《穆天子传》和后来的出土实物可以相互印证,他还发现,大量“从古代器物考查,多属新疆于阗来的玉材”^⑤这一事实,历代“史部文献”均有详略不同的记载,并引、按《石雅》著录的史籍、史迹:

《史记·大宛传》:汉使穷河源,河源出于阗,其山多玉石。

《汉书·西域传》:于阗之水……多玉石(师古注曰:玉之璞也。一曰石之似玉也)。

《北史》:于阗城东三十里,有首拔河,出玉石,山多美玉(《魏书》首拔作苜拔)。

《齐书·皇后叙传》:永明元年,有司奏贵妃淑妃并加金章紫绶,佩于阗玉。

《梁书·于阗国传》:有水出玉,名曰玉河,书则以木为笔,以玉为印。

《唐书》:于阗有玉河,国人视月光盛处,必得美玉。俗以玉为印。德宗即位,遣给事朱如玉之安西,求玉于阗,得圭一,珂佩五,枕一,带胯三百,簪四十,奩三十,钏三十,杵三,瑟瑟百斤并他宝等。(这个记载重要性在求来是成品,在制作上必影响到唐宋玉作法作风。)

《五代史·于阗国传》:晋天福三年,遣张匡邨、高居海为判官,册圣天为大宝于阗国王。居海日记曰:其南千三百里为玉州,云汉张骞所穷河源出于阗而山多玉者,此山也……国王捞玉于河,然后国人得捞玉。匡邨等还,圣天又遣都督刘再昇献玉千斤,及玉印降魔杵等。

《宋史·太祖本纪》:乾德三年,于阗国王遣使进玉五百团。又《于阗国传》:建隆二年,遣使贡圭一,以玉为桺;玉枕一。开宝二年,遣使直末山来贡,且言本国有玉一块,凡二百三十七斤,愿以上进,祈遣使取之。天圣三年,遣使罗面于多等来朝,贡玉鞍辔、白玉带。

《明史》:于阗国永乐四年,其酋打鲁哇亦不刺金遣使贡玉璞。二十年,贡美玉。诸番贪中国财帛,且利市易,商人率伪称贡使,多携马驼玉石,声言进献。既入关,则舟车水路晨昏饮饌之费,悉取给有司。及西归,辄沿途迟留,多市货物。东西数千里间,萧然繁费。其邻国亦多窃取来献。(按《明史》西域柳城永乐五年贡玉璞,撒马儿罕景泰七年贡玉石,别失八里永乐二年贡玉璞三千八百斤,哈烈宣德中贡玉石,黑娄弘治三年贡玉石,当亦有窃取于阗者。)^⑥

这里引、按的文献,从《史记》到《明史》,既层累而成,又一线贯之,颇具证明力。其所述史事,由简而繁,从单纯“水多玉石”“山多美玉”的名物记录,进而为“加金章绶带,佩于阗玉”“以木为笔,以玉为印”的典章制度,再进为由使臣和商队发起的“贡美玉”“利市易”的政商往来,说明从西域到中土,“东西数千里间”,玉的输入不仅几乎从未中断,而且有持续扩大之势。这种持续扩大的古玉的“自西徂

① 郭璞注,洪颐煊校,谭承耕、张耘点校:《山海经 穆天子传》,长沙:岳麓书社,1992年,第196页。

② 郭璞注,洪颐煊校,谭承耕、张耘点校:《山海经 穆天子传》,第200页。

③ 郭璞注,洪颐煊校,谭承耕、张耘点校:《山海经 穆天子传》,第198页。

④ 沈从文:《玩玉者对于古玉研究的贡献(三则)》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第42页。

⑤ 沈从文:《玉的出处——于阗及其他》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第40页。

⑥ 沈从文:《玉的出处——于阗及其他》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第40—41页。

东”,说明了从上古到近古,中土人物由较为单纯的“向西方寻玉的兴趣”,延展为涵盖了政治经济、民俗文化、工艺美术等多种多样的话题,从而呈现出中国的古玉,不仅在物质文化上有其明显的内涵,而且在历史文化上有其深长的意味。如《新唐书》“求玉于阗,得圭、珂佩、枕、带胯、簪、奁、钏、杵、瑟瑟百斤并他宝等”,沈从文附言其后云:“这个记载重要性在求来是成品,在制作上必影响到唐宋玉作法作风。”关于唐宋玉的工艺制作,1950年代之前人们对于它们的工艺特色,知识不多、不够且不具体^①,沈从文据文献记载推想其必受西域雕工影响。这一推想也被随后不久的考古发现所验证:1957年西安发掘隋朝李静训墓,1970年西安何家村出土唐窖,其中镶珠嵌玉金项链和玛瑙兽首杯等雕玉工艺的“西域风”乃至“波斯风”十分明显;前者或“来自阿富汗或巴基斯坦地区”,其祖源甚至可上溯“古代两河流域和伊朗高原”^②;后者则制作于8世纪前期,由唐人工匠模仿自粟特式“来通”饮器^③,也有学者“推测是古代伊朗萨珊时期制品”,为纯粹的舶来品^④。又如《明史》西域诸番借“贡献美玉”之名,行“贪中国财帛,且利市易”之实的史料,史家关注的还不是很够。其实这种政商交易,历时久远。蔡鸿生先生后来著文《唐代九姓胡的贡品分析》,称之为“以献为名的传统”^⑤。沈从文引用的《石雅》史料及对它们的按语,可证从汉唐至于明代,这个传统实具有绵绵不绝的生命力,再现了丝路之上经久不息的物质与文化活泼交流的图景。

除上述以“史部文献”结合“古代器物”的考证之外,沈从文还利用近代考古发现,继续对这一问题进行补充追查。对于考古发现,他在态度上又有“史前”和“有史以来”的区别。如引述“一部分史前学者所作的推测,是随彩陶而南来,那么上古玉的范围,也必和彩陶分布范围相去不多”,沈从文并不认为其确然^⑥。这是因为,除了史前的信息尚有待于征实之外,可能还牵涉西方考古学家据此主张“中国文化西来”这一事关中华文明本源性和主体性的大是大非问题,和沈从文主张中华文明属于“本土的综合,绝非全盘外至”的观点不相一致^⑦。但他对于斯坦因《西域考古记》发现的汉晋木简则深信不疑。这批木简出土于“古于阗(即和阗)附近尼耶河边”,据其记载,“得知当时居住的(或者是戍卒屯田的小官吏)男女赠送礼物,就大多用的是玉石”^⑧。沈从文相信其为古玉西来和文化互通的证据。近例是日本学者滨田耕作的《古玉概说》,利用《西域考古记》的绘图,大致考订玉的出产当在昆仑山系的和阗河,证明前人所记不误^⑨;远事则是“以玉表情示敬”,本为上古以来中国的旧俗:

照汉代木简的记载,那个时代边疆送礼,表示尊敬和表示情爱都送玉,也正是古已有之。和《左传》、《诗经》记春秋时代用玉相合。或以玉为两国报聘信物,如《左传》、《国语》常提起的。或以玉作男女悦爱赠送,如《诗经》所说报之以琼瑶,报之以琼玖。

王母谨以琅玕一致问(背面)王

臣承德叩头。谨以玫瑰一再拜致问(背面)大王

奉谨以琅玕一致问(背)春君幸毋相忘

苏且谨以黄琅玕一致问(背)春君^⑩

其中,“奉谨以琅玕一致问春君幸毋相忘”四句,是20世纪初发现的流沙坠简的实物文字。罗振玉、

① 沈从文:《中国雕玉工艺发展的几个段落》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第39页。

② 熊存瑞:《隋李静训墓出土金项链、金手镯的产地问题》,《文物》1987年第10期。

③ 孙机:《仰观集——古文物的欣赏与鉴别》,北京:文物出版社,2015年,第303页。

④ 齐东方:《何家村遗宝与丝绸之路》,齐东方、申秦雁:《花舞大唐春:何家村遗宝精粹》,北京:文物出版社,2003年,第38页。

⑤ 蔡鸿生:《唐代九姓胡的贡品分析》,《文史》第31辑,北京:中华书局,1988年,第99页。

⑥ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第4页。

⑦ 沈从文:《彩陶的衍化》,《沈从文全集》第28卷,第55页。

⑧ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第5页。“尼耶木简”即今称“尼雅木简”。

⑨ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第5页。

⑩ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第6页。

王国维、史树青均考订其为汉简,也被钟叔河先生称为“两千年前的情书”^①。其情可悯之处,引得平和冲淡的周作人也忍不住为之赋诗一首:“琅玕珍重奉春君,绝塞荒寒寄此身。竹简未枯心未烂,千年谁与再招魂。”^②而沈从文利用文献和实物,千年之间,千里之外,往复而委曲地考述中国古玉的出处,其实也是可以称为招魂之举的。

既考得玉的出处,其开采及向中土运输的方式,也就进入了沈从文的视野。以前的古器物学,因专注于器物图样,略于其生产方式,而这正是代之而起的现代物质文化研究的题中应有之义。这方面的材料,正史也并非缺记,只是失之简省,如前引《唐书》“于阗有玉河,国人视月光盛处,必得美玉”,《五代史》“国王捞玉于河,然后国人得捞玉”云云。沈从文乃有意扩大史料范围,在史部之外,摸索多种杂记杂书,揭示由中古及于近代,玉石开采由“水取”到“山凿”的渐变方式和取运方面的制度安排,使问题得到了较为详尽的解决。

如“水取”,沈从文引《张匡邨行程记》:“玉河在于阗城外……每岁五六月,大水暴涨,则玉随流而至。玉之多寡,由水之大小。七八月水退乃可取。彼人谓之‘捞玉’。”^③此记是五代时后晋供奉官张匡邨、判官高居海在天福三年(938)出使于阗时留下的一本风物著述,言说水中捞玉虽嫌简略,但已能窥其大概,不失为真切。而到了明代的《天工开物》,则化简为繁,更为详尽可观了:

玉璞不藏深土,源泉峻急激映而生。然取者不于所生处,以急湍无着手。俟其夏月水涨,璞随湍流徙或百里或二三百里,取之河中。凡玉映月精光而生,故国人沿河取玉者多于秋间。明月夜望河候视,玉璞堆聚处,其月色倍明亮……其俗以女人赤身没水而取者,云阴气相召,则玉留不逝,易于捞取。^④

这说明,从五代到《天工开物》刊刻的700年间,人们对于玉的兴趣和知识,既一脉相承,又有很大的提升。其所记逐流追玉至二三百里事,尤可见捞玉者的热情和辛苦。而“明月夜望河候视,玉璞堆聚处,其月色倍明亮”,又与前引《唐书》“国人视月光盛处,必得美玉”同,两书对照,可见引述者的心思当在说明其言不虚,其事可征。特别是西域女子赤身没水则玉留不逝的说法,与中土的阴阳、天人观念类似,实令人产生“东海西海,心理攸同”的想象。至于“山凿”采玉,虽从现存故宫的大型山材玉雕“大禹治水图”可知至迟元朝已经流行^⑤,但文献记载主要还是集中在清代。沈从文释之为其时宫廷大规模用玉,水取已不足敷用,故“欲求纯玉无瑕,大至千万斤者,则在绝高峻峰之上”^⑥,其方法是“采者乘牦牛至其巘凿之,坠而后取……玉色黝而质坚,声清越以长”^⑦。至于采玉制度,“山凿”文献记之不足,“水取”则说之甚详:

河底大小石错落平铺,玉子杂生其间。采之之法,达岸官一员守之,近河岸营官,行截河,并肩赤脚踏石而步,遇有玉子,回子即脚踏,一员守之。派熟练回或三十人行,或二十人,一知之,鞠躬拾起,岸上兵击锣一棒,官即过朱一点。回民出水,按点索其石子。^⑧

这则记载与前引的采玉情形已大不相同。其由官家操持、军人监督、驱使民役的施行方式,沈从文称之为“公家采玉制度”^⑩。当中提到的民役“回子”“熟练回”,当是新疆维吾尔族的“采玉专工”。他们其实一直是开采玉石的主力。在讨论玉石如何从西域输入中土的路径时,沈从文发现他们还以“缠头回”的称谓,活跃在繁忙的运输线上:

① 钟叔河:《一封两千年前的情书》,《书屋》1999年第3期。

② 周作人:《知堂杂诗抄》,长沙:岳麓书社,1987年,第18页。

③ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第6-7页。

④ 转引自沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第7页。

⑤ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第10页。

⑥⑦ 见沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第7-8页。

⑧ 沈从文:《玉的出产》引《西域闻见录》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第8页。

⑩ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第8页。

凡玉由彼地缠头回或溯河舟,或驾橐舵,经庄浪,入嘉峪至于甘州,与肃州中国贩玉者,至此互市而得之,东入中华,卸萃燕京(明时代事)。玉工辨璞高下定价而后琢之。^①

这里记录的是明代的运输途径,可知是由回民沿河水经过庄浪,东行至甘州、肃州,然后设市与中土商人贸易,东至于华土再至于帝都燕京等处。到了清代,于“溯河舟,驾橐舵”之外,沈从文又从文献勾稽出“人畜挽拽以千计”、“塹山导水淹泥涂”的大型陆路远程运输方式,再现了当时辛苦而壮观的“输玉行旅图”。如引清人黎谦亭“瓮玉行诗及序”:

于阗贡大玉,大者重二万三千余斤,小者亦数千斤,役人畜挽拽以千计。至哈密有期矣,嘉庆四年奉诏免贡。

于阗飞檄至京都,大车小车大小图。轴长三丈五尺咫,塹山导水淹泥涂。大乃百马力,次乃百十逾。就中瓮玉大第一,千蹄万引行踟蹰。日行五里七八里,四轮生角手人扶。^②

至此,沈从文已基本考定了古玉的主要出处、出产及输入中土的一般情形。其梳理前代文献,或证之以出土实物,丰富了玉史的脉络,无疑具有学术拓展的意义。虽然他也认为中国古玉并非尽出于西域一地,但因其古远和普遍,特别是与中国文化联系紧密,影响了中国文化的形成和发展,甚而成为中国文化一个灿烂光彩的部分,则出于西域的古玉是当之无愧的。

二、考订玉史几个问题

在考辨玉的出处出产外,沈从文还涉及玉的应用、玩赏、制作、玉史兴衰及附丽其上的各种文化问题,相比前人的研究均有所推展。因为前人对于玉的研究,不同程度存在着认识上、材料上和方法上的历史局限:如玉多是一种“无文字可考”的遗物^③,不像文字资料那样易于进入研究者的视野;少数属于“正经”的记述,如《考工记》的“玉人之事”和先秦几部子书的“比德说”,倾向于它在国家政治、君子道德方面的象征性,虽提升了玉在“典制”与“文化”上的重要程度,却略于呈现其物质文化本义;宋代的一些古玉图谱,又存在真伪不分的情况。这都无助于今人对于历史上的玉作较为丰富而真切的了解。沈从文乃借鉴清末以至民国的文献,结合出土实物,切换研究角度,侧重其物质文化层面,所得出的一些观点切实而有新意,值得摘取要点条缕如下。

(一)补证玉的交换价值

历史上记载的玉的应用,以《周礼》及《礼记》“君子比德于玉”所建立的制度仪轨最为上层文化重视,然而对于代表上层文化仪轨的“玉制度”,沈从文虽予以关注,但又并不究心于此。他也罗列排比了璧、璜、圭、璋等多种“礼玉”的用途,但多半是存而不论,对于这种玉由石器转化成象征符号的现象,也是点到为止。这或许是受到在他之前郭宝钧疑古史观的影响——郭氏认为《周礼》等反映的玉器,文献和实物并不配列,“玉器自玉器,文献自文献”,“学人空想与玉人实作,二者本不相谋”^④。比较而言,沈从文讨论古玉的应用,别开生面之处在于玉的“交换价值”,也就是从上古到两汉,玉作为货币或货币代用品,并由贵重等价物进而成为玩赏的工艺品、美术品在历史上的表现。这又一分为二:一是用中土的粮食、丝绸和茶叶,换取西域的美玉和宝马,呈现“西方交通和商业交换制度”^⑤;二是揭示上古至汉代,“玉代表最高货币价值”^⑥,而这一点,当属他较为特别的体会。

关于玉曾作为上古时期的货币,王国维《说珉朋》的“殷时,玉与贝皆货币也……盖商时玉之用与

① 沈从文:《玉的出产》引《天工开物》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第7页。

② 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第10页。

③ 吴大澂:《古玉图考》叙,北京:中华书局,2013年,第1页。

④ 郭宝钧:《古玉新论》,引自邓淑苹:《百年来古玉研究的回顾与展望》,宋文薰等主编:《考古与历史文化——庆祝高去寻先生八十大寿论文集》上,台北:正中书局,1991年,第254页。

⑤ 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第14页。

⑥ 沈从文:《玉的出产》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第4页。

贝同……其用为货币及服御者”^①，以现代科学的研究解开了玉“其用为货币”的事实。虽为举世公认，但其考释只及于“珏”，以为二玉串连为珏可作货币之用。沈从文乃从实物与文献多方考查，证明此事为确实而范围又远超于一珏，且并非仅“小玉、小贝”为货币，“圭璧之属以为瑞信，皆不以为货币”^②。如考订环与瑗，非为日人滨田耕作由石斧发展而来的说法，即从实物观察，认为“和石斧条件不合，倒像是古代货币代用品”^③；礼天、祭河、聘问使用的圭、璧象征最贵重礼物^④，乃由于它们“既然是政治权威的象征，还兼具最高货币的意义”^⑤。其书证应是《周礼》“大朝觐会同，赞玉币、玉献、玉几、玉爵”^⑥；“玉币”六种为“圭以马，璋以皮，璧以帛，琮以锦，琥以绣，璜以黼”^⑦。事证则是战国和氏璧故事：“战国时和氏璧价值十五城，《战国策》上形容美玉且以为有一看也值十城的。说的虽嫌夸张，惟玉价之贵，也可想见。”^⑧今人面对连城之璧，不免以为是文学上的夸张，而暂忘了《战国策》本是一部关于“国策”与“国事”的重要史书，所以其言“虽嫌夸张”，惟其事“也可想见”。而到了汉代，不仅玉璧，小件精美玉器也充任着货币或货币等价物的角色：

政府工官尚方制作有一定格式的大型青玉璧，已成为当时变形货币，诸侯王朝觐就必须一个用白鹿皮作垫的玉璧。诸侯王郡守从尚方购置时，每璧得出五铢钱四十万个。因之也成了政府向下属聚敛一种制度。……当时小件精美雕玉得到社会爱好，（是）有个物质基础的。西汉末通人桓谭就提起过，见一小小玉器，竟值钱二万。当时山东出的一匹上等细薄绸料和绣类，还值钱一万五千！^⑨

其中，“以白鹿皮作垫的玉璧”与《周礼》的“璧以帛”已有小异，成了当时的“变形货币”。“每璧得出五铢钱四十万个”，以至于派生出由中央政府作价售给地方的一种聚敛制度。在沈从文看来，也正是玉作为币的物质基础，引起了宝爱玉器的社会风尚。再加上工艺的成熟，小件精美雕玉价值竟抵官家玉璧的一半，超出“一匹上等细薄绸料和绣类”的四倍。于此，沈从文又引西汉末桓谭《新论》玉具剑作价十万的故事，说明宝剑值千金，其实在“玉”而不在“剑”，也即在“剑鞘剑鼻，剑护手剑柄的装饰玉上”^⑩；其所以贵重是“既重在玉质，又重在工艺”，尤其反映在“铜器从泥沙范铸成，下手易。玉为琢磨而成，施工难”这一如琢如磨的工艺制作，于人工方面的巧思和辛劳之上^⑪。因而随着工艺美术价值的提升，玩赏美玉逐渐占据了主流的位置，“到这时玉自然已完全脱离了应用，成为装饰”^⑫，从而翻过了玉史上重要的一页。

（二）玩玉知识与历史知识的辨证

研判古玉的真义，除了正经文献著录的信息，沈从文尤其推崇玩玉者的贡献。这是因为，在圭、璋、璧等由于与礼天祭神有关而形成了玉制度，可按规矩准其方圆外，尚有更大量的日用玉器、出土玉器以及传世古玉的用途、真伪，实无法参考“旧物和旧图”给予合理正确的解释；而且，随着后世玩玉成为风气，受到不识字且富于财力的商人的操弄，一些玉名与玉形或不同程度突破了原来的规范和习惯，并无一定成规可以照章寻绎。这就形成了古玉研究的“复杂和错综”，沈从文认为，“我们认

① 王国维：《说珏朋》，黄爱梅点校：《王国维手定观堂集林》，杭州：浙江教育出版社，2014年，第79页。

② 王国维：《说珏朋》，黄爱梅点校：《王国维手定观堂集林》，第79页。

③⑥ 沈从文：《玉的应用》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第13页。

⑦ 沈从文：《中国古玉》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第33页。

⑧ 崔高维校点：《周礼》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第4页。

⑨ 崔高维校点：《周礼》，第72页。

⑩ 沈从文：《玉的价值判断断色泽问题》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第22页。

⑪ 沈从文：《中国古玉》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第35—36页。

⑫ 沈从文：《玉的价值判断断色泽问题》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第22页。

⑬ 沈从文：《玉的价值判断断色泽问题》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第25页。

⑭ 沈从文：《玉的应用》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第14页。

识它,研究它,另外有一部知识”,这部另外的知识,“即由玩玉而来的知识”^①。

玩玉知识的起始,当在三国两晋之际。其时官府豪族首开掘墓盗宝的先例,“对古玉知识增加,当然也是这个时节”^②,“后人对于古墓制度及殉葬器物的知识,都是因此而丰富的”^③;其后是两宋时期的《宣和博古图》《古玉图谱》,收罗旧玉,刻成图谱,流行近千年而不衰;最盛期则是明清两朝,出现了《格古要论》《夷门广牍》《天工开物》《博物要览》《玉记》《古玉图考》等重要的博物图书或专门玉书。它们或“从玉工艺谈玉,也就提到玉的鉴赏价值,新旧真伪的分别”;或“叙述了玉的生产技术、过程”;或“综合这些知识,和古董商、近世玩玉者知识”,对古玉进行辨伪与复原^④。尤其是清末吴大澂的《古玉图考》,是一部承上启下的古玉研究著述^⑤,其之所以能“修正了八百年来宋代古玉图的错误,更为新的美术考古有关玉的知识,有些新的启发”,就是根据玩玉的知识,“用实物考订旧制”;并因此掌握了古玉玉质变异、色泽变化的成因和规律,对于“恢复旧制”起到了关键的作用^⑥。

吴大澂利用玩玉的经验,成就了具有开创意义的《古玉图考》;沈从文利用玩玉的知识,同样取得了杰出的成绩。其中最值得一说的,当属1953年对于“金缕玉衣”的发现和考订:

近年北京历史博物馆接收华北文物中,有一批汉墓殉葬出土器物……另附有如大理石质黑白相杂大小约一寸二分方玉片三大包,每片玉上下均有钻有小斜孔二,同事均不明用途。这些玉片照我私人意见推测,必然就是《西京杂记》说的玉衣玉匣。因从有关器物比较,得知这些玉片实出于汉墓。从玩玉专著如《玉记》《古玉辨》所提及古玉因和尸身衣物接触变质情形,和玉片制作形式,都说明这些玉片除玉衣别无用途。钻孔极细,非金属丝不易缀连。可能是金丝已抽去,或当时尚附着于一种精美丝织物上,年远腐朽,方散乱成一堆。如无玩玉者对出土玉知识,就可能把这种受色沁的小玉片当成石质,不会和剑饰白玉等价齐观的。玩玉者的知识,且说明这些颜色黑白驳杂灰黯的方片,一经加热如法处理,即可回复玉的本来光润。即这一件小事,可知玩玉者的玩玉知识,在许多问题上,对我们是有用的,能够帮助我们更科学的来理解这些地下新材料,解决一些旧问题的。^⑦

这样,沈从文就考订出一件引人侧目的国宝级文物。其关键证据,主要不是近于当时曹丕《典论》所说的“丧乱以来,汉氏诸陵,无不发掘,乃至烧取玉柩金缕,体骨并尽”,也不是张载《七哀诗》所叹的“珠柩离玉体,珍宝见剽虏”^⑧;他更倚重《玉记》《古玉辨》中玩玉知识所说的“古玉因和尸身衣物接触变质”,因受沁或石质化而失去本色,却“经加热如法处理,即可回复玉的本来光润”,下了确定不移的断语。这成为1968年他的弟子王亚蓉成功修复满城汉墓出土的我国第一件金缕玉衣的一个法式。据王亚蓉回忆,当时沈从文的意见并没有被接受,这些驳杂灰黯的方片仍以“古牌饰玉片”在历史博物馆展出,但“他的判断、预见,从1953年到1968年十多年以后就得到证实”^⑨。然孙机先生引《礼记·檀弓》《丧大记》等,认为“玉柩是殓具,不是殓服。如今多称玉柩为‘玉衣’是不正确的”^⑩。所论有所不同,并记于此。

① 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第26页。

② 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第27页。

③ 沈从文:《玩玉者对古玉研究的贡献(三则)》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第42页。

④ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第27页。

⑤ 邓淑萍:《百年来古玉研究的回顾与展望》,宋文薰等主编:《考古与历史文化——庆祝高去寻先生八十大寿论文集》上,第245页。

⑥ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第27页。

⑦ 沈从文:《玩玉者对古玉研究的贡献(三则)》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第43页。

⑧ 沈从文:《玩玉者对古玉研究的贡献(三则)》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第42页。

⑨ 王亚蓉编著:《章服之实:从沈从文先生晚年说起》,北京:世界图书出版公司,2013年,第43页。

⑩ 孙机:《玉器、漆器、瓷器》,《中国古代物质文化》,香港:三联书店,2016年,第257页。

沈从文倚重玩玉人的经验是出于玩玉的知识“是世代传授的,因家中人爱玉,藏玉,积累了不少知识”^①。但他并非全信,而是以辨证的眼光对待之:玩玉的知识一部分出于经验,近乎科学,可以加以利用,但“另一部分出于传说和推想”,则需审慎和节制^②。如对于同治、光绪两朝两次刊刻的陈原心的名著《玉记》,既表彰他“行家话,非有眼力办不到”的辨伪能力,又指出他在玉的出产、名目、玉色、质地、制作、认水银方面的见识,虽可当作辨识古玉的参证,但由于说法常“近于臆想”,就“不可尽信”,原因即在于“作者少历史知识”^③。这里的历史知识,主要是指考古发现和整体比较的眼光。如他示例指出,“玩玉者知识一般说半浮刻子母蟠螭多指为汉式玉特征”,但如“把它和陶器、铜带钩上圆形守宫物比较,它应当是战国时即已盛行”^④,说明历史的知识,仅靠“玩物”还无法周全,还应“考古”,熟悉当时当地的历史文化及其相互影响。这就涉及科学的现代的研究方法,如上述所谓利用出土实物进行比较的方法和整体的眼光,并凸显出时代的特征。这也正是沈从文古玉研究的一个雄心所在。如其精彩地论述“杂龙佩”“子母蟠螭系璧”等是战国而非汉玉道:

周或战国,多变化幻异感的杂龙佩,具半浮雕的子母螭系璧、剑饰、带钩、用器、羽觞、薄片饰玉,和战国时代抽象及造型文化意识状态有个一致处。自由思想表现于文字为诸子学说,为楚辞;表现于造形美术,为漆器的朱墨彩绘,为铜器的楚系铜及秦系铜纹饰,陶器为燕下都各种印花刻纹,及形态多方的红灰陶。玉器也相通,有个时代特征,即纹案多无拘束的奔放。一面受器材制约,一面却在纹饰和形态上作成奔放自由效果。另一面则为由简到繁,由象征到写实。如《金村聚英》玉觞及瓢形玉饮器,都可见出它是和战国思想有个大体一致关连处,并非孤立存在的。^⑤

这就完全超越玩玉的经验,进而为视野宏阔的历史研究了。他对不同出土器物的风格比较,不仅借镜于铜、陶、漆器等具体的造型艺术,也取譬于学说、文辞等抽象的“文化意识状态”,进而找到了时代特征的共通性,最终把它们归结为共同思想的凝结物。这样的一种从比照实物到沉潜时代背景的考辨方式,不仅析理如仪而且自由奔放,无疑是启人学思而又令人神情飞荡的。

(三)考订魏晋唐代之玉事

即使三国两晋是玩玉知识的起始,但在沈从文看来,由此及于唐代,却是中国玉史发生转折的时期,其转折的标志,即从神圣的礼玉渐变为世俗的用玉。这个时期,也是出土玉器较少的阶段,惟其出土实物较少,反证它是中国古玉的衰落期。因此研究这一时期的古玉,就更要倚重周边的史事材料,“用联系和发展上下前后四方求索方法”^⑥,考订出事实的真相。

如考订魏晋的玉事不彰,一是从“薄葬”制度入手,指出其时发坟掘墓成为风气,使“魏晋之际的人……明白了多藏厚亡,天下无不发掘的古墓”,导致从西汉武帝时期杨王孙到东汉光武时期王充所提倡的节葬意见,终于在此一时期落实为薄葬的制度:曹操“遗令即主薄葬,且葬毕即除服,不必用什么儒礼”,“刘备也主薄葬,不费民力”^⑦,如此的既主薄葬又不拘儒礼,对于之前,尤其是流行于汉代的葬玉制度的切割是十分明显的。二是长期战乱阻断了西玉东输的路线,“即西北或因交通断绝,运玉入关大不容易”,“至于东晋渡江以后,政府和玉出产地为羌胡隔绝,用玉习惯自然也不能不变”,于是“中原坟墓似即不再有那么多玉器可殉了”^⑧,因之1951年发掘曹植墓,“出土玉佩数种,制作简朴而无风格可言”^⑨。由于原料缺少且制度遗失的缘故,相较于前代,三国时人对于玉的态度已大为不同,

①③ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第27页。

④ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第27、28页。

⑤⑥ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第28页。

⑦ 沈从文:《试释“长檐车、高齿屐、斑丝隐囊、棋子方褥”》,张兆和主编:《沈从文全集》第31卷,第52页。

⑧ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第29页。

⑨ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第29—30页。

⑩ 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第36页。

即从昔日的寻常贯见变为今时的“少见多怪”。沈从文列举二三事如下：

战国及汉代名位较高一点的士大夫，视为身边必备的玉具剑，到三国时，即已成比较少数人所专有。史称钟繇有一玉具剑送友人，友人不肯要，钟因知美玉可以灭瘢，即捣碎玉具相赠。又曹丕有一玉具剑，即十分得意，向人夸夸其谈，少见多怪，自然之理。^①

曹丕“少见多怪”的事例，还包括他因索得钟繇的一块玉玦，大喜过望，“五内震骇”，立作《与钟繇谢玉玦书》^②，和炫耀玉具剑一样“夸夸其谈”，卖弄为世人所遗忘的玉知识。这些见于日常行事的细节，尤可见出沈从文究心史实，推导事理的细心，从而说明“晋六朝一段时代，在社会发展史说来……玉工艺的全盛时代，比较上已成过去，成尾声”^③。又钟繇“知美玉可以灭瘢，即捣碎玉具相赠”友人事，则有关“药及酒”所表现出的魏晋风度。然与主流意见不全相符，沈从文视之为魏晋人物“把现实的‘生’看得重，而抽象的‘心’看得轻”^④的文化表征，因之在象征层面逐渐产生了一种“贱玉”的倾向。这种解释虽与思想史的叙述不尽一致，在物质文化史上却不见得没有它的依据。如我们所知曹植的“思荐宝以继佩，怨和璞之始镌”^⑤、嵇康的“生生厚招咎，金玉满堂莫守”^⑥、阮籍的“更希毁珠玉，可用登遨游”^⑦，都说明随着魏晋以来儒家信仰和儒法仪轨遭受破坏，玉所比附的君子美德不再闪耀昔日的荣光，象征皇权的玉玺又成为汉末诸侯乱世的诱因，遂使原来附丽于美玉之上的有关品德和权威的声名消亡殆尽：玉从君子之德变为君子之殇，成为受戮、失国的不祥之物。诗中表露的怨玉、弃玉、毁玉情绪，也可说明玉的黄金时代已经过去了。

又论唐玉，则重在解释“玉的致用由政治和宗教仪式转到日常服用”^⑧，落入寻常百姓家的原因。沈从文是从唐代“倾杯乐舞”图中所见玉乐器和乐舞人的服饰配玉，推出玉已更多成为日常用具和装饰的证据、“虽贵重却不占主要部分”的。而新兴的人工制品如瓷器和金银器的崛起是关键：

但这个时代，一般工艺都特殊发达，服用主要在丝织物的染色和织文刺绣，金银钿工艺且成为妇女头上主要装饰，玉的应用即广，虽贵重却不占主要部分。又因北方邢州白瓷器和南方越州青瓷器，烧造技术都已得到高度发展，十分进步，高级消费社会把这种陶瓷称假玉，事实上却已代替了玉的位置而且有广泛用处。金银工艺也特别发达，尤其是银器应用，也是在贵族社会中代替玉器的必然原因。这时候的玉佩制，在诗文中虽常道及，在唐代女性画像上，却看不出重要性……封建主服饰用的着玉的，还有一定数量，玉依然已失去主要地位。^⑨

这是在物质文化“上下前后四方”的演进中，阐释人工制品的新旧汰变。尤其是随着烧造技术的突飞猛进，瓷器以“假玉”之名取代“真玉”而成为时代的新宠儿，更显现了转折时期新时尚和旧事物此消彼长的真情境。而其方法，则如沈从文后来所说：

一切生活器用绝不孤立存在，既不能凭空产生，也不会忽然绝踪。用联系和发展上下前后四方求索方法，去研究文物中丝绸、陶瓷、家具、字画和铜、玉、漆、竹、牙、角器等，必然可以使我們得到极多便利，过去许多不易着手的问题，在这种新的认识基础上，都能够理出一些头绪和相互关系。^⑩

这里“联系和发展”的说法，应该源自其时已经流行开来的辩证法的新词语，但也可能是借用，藉此表达他以“比较”和“贯通”所进行的“上下前后四方求索”的考订方法。使用这种方法，沈从文确实理出

① 沈从文：《玩玉的贡献》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第30页。

② 曹丕著，易健贤译注：《魏文帝集全译》，贵阳：贵州人民出版社，2009年，第189页。

③ 沈从文：《玩玉的贡献》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第30页。

④ 沈从文：《玩玉的贡献》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第29页。

⑤ 曹植：《玄畅赋》，赵幼文校注：《曹植集校注》，北京：人民文学出版社，1984年，第242页。

⑥ 嵇康：《六言诗十首·其五》，戴明扬校注：《嵇康集校注》，北京：人民文学出版社，1962年，第42页。

⑦ 阮籍：《咏怀诗·七十二》，黄节注：《阮步兵咏怀诗注》，北京：人民文学出版社，1984年，第86页。

⑧⑩ 沈从文：《玩玉的贡献》，张兆和主编：《沈从文全集》第28卷，第31页。

⑨ 沈从文：《试释“长檐车、高齿屐、斑丝隐囊、棋子方褥”》，张兆和主编：《沈从文全集》第31卷，第52页。

了不少物质文化演进的“头绪和相互关系”。如从“玉的加工精制,必是用铜器来处理材料时”^①,推断玉器的精细琢磨应大致始于商代^②,并开始了从商代到汉末持续约二千年的铜玉并用的时代^③;从晋唐墓葬出土物多为瓷器而少见玉器^④,补证“高级消费社会把这种陶瓷称为假玉,事实上却已代替了玉的位置”,都可见出这种“一切事物从不孤立存在,生活日用什物,更必然上有所承而下有所启”^⑤研究法的魅力所在。

三、推崇“雄秀活泼”的商周雕玉艺术

不仅考订历史,而且彰显艺术,是沈从文物质文化研究的一大特色。他对中国雕玉艺术极为推崇:不仅从人类文明自打磨石器时代开始迄于今日,具有悠久的历史,而且“优秀技术和玉本质的温润萃美结合,所得到的艺术效果,给予世界美术鉴赏家和爱好者的深刻启示”,成为其他人工制品无法比拟的“工艺美术史上是一种奇迹”^⑥。

然而,对于雕玉艺术的价值判断,沈从文却是明显的“厚古薄今”:厚于商周而薄于其余。他认为古玉的美的范型奠定于先商,而大成于春秋战国,形成了雄秀活泼的风格,抵达高度协调的境界,使后世始终难以超越。这和那些流行的萌芽—发展—高潮—衰落的“四段论”及其依据的“进化论”“辩证法”十分不同,却与他自己对于玉史衍化轨迹的掌握甚相一致。这就不仅属于不耦于俗的学术个性,也是以他实际的学术研究作为支撑的——中国雕玉是早熟的艺术,而人类童年期艺术早熟的现象并不鲜见。如论商代仪式玉:“极重品质和色泽,磨治素朴,除打孔外还无多少纹饰。但在设计上实在已经十分讲究……用简单纵横线纹,极巧妙的,把严峻和秀美结合而为一,是同时的青铜器艺术所达不到的。”又论装饰玉:“这类玉在技术上处理不如前者谨严,大有自由创造作风……在方寸器材上,也充分可表现古代工人智慧和巧思……把握物象都非常活泼生动,而又十分准确。”^⑦

商代玉“制作设计上的巧慧,作工的精练与谨严,特别是治玉工人对于玉材的深刻理解”,艺术特征上的“把严峻雄壮,和秀美活泼几种美学上的矛盾,极巧妙的溶化统一起来,表现于同一作品中”,使沈从文认为“它在中国古代美术史中,占有一个特别重要的位置”,在“艺术上已达成熟期”;后世“雕玉技术中的平面透雕、线刻、浮雕和圆雕,种种不同表现方法”,至此已经基本赅备^⑧,从而开启了周代八百年的雕玉艺术的黄金时代。

对于周代的雕玉工艺,沈从文又分为春秋以前和战国时期两个阶段,它们工艺上各有成就而艺术上则渐至完美,臻于极致。如论西周、春秋玉器:

礼仪用玉如圭璧,多素朴无纹饰,或仅具简单云纹。佩服用玉因金工具的进步,发展了成定型的回云纹和穀状凸起纹,和比较复杂有连续性的双线盘虬纹。佩服用玉中如龙环、鱼璜,和牺首兽面装饰镶嵌用玉,一部分犹保留商代雕玉作法,一部分特别发展了弯曲状云纹玉龙。玉的使用范围虽显明日益扩大,一般作工却不如商代之精。大型璧在各种应用上,已有不同尺寸,代表不同等级和用途,但比较普通的璧,多具一定格式,以席纹云纹为主要装饰。有一种用途不甚明确成对透雕玉龙,制作风格雄劲而浑朴,作风直影响到汉代。^⑨

又论战国玉,则以洛阳金村、河南辉县等处的出土实物为例:

① 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第14页。

② 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第12页。

③ 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第14—15页。

④ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第30页。

⑤ 沈从文:《试释“长檐车、高齿屐、斑丝隐囊、棋子方褥”》,张兆和主编:《沈从文全集》第31卷,第47页。

⑥⑧ 沈从文:《中国雕玉工艺发展的几个段落》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第37页。

⑨ 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第32页。

⑩ 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第34页。

花纹制作的精美,玉质的光莹明澈,以及对于每一件雕玉在造型和花纹相互关系上,所表现的高度艺术谐调性,都可以说是空前的。特别是金村玉中的玉螭、玉羽觞和几件小佩玉,故宫博物院收藏的一件玉灯台和三四种中型白玉璧,科学院考古所在辉县发掘的一个白玉璜、一个错金银嵌小玉块的带钩,无一不显明指示出,这个时代雕玉工艺无可比拟的成就。……至于技术风格上的特征,则纹饰中的小点云乳纹和连续方折云纹,已成通用格式。……极重要发现,是金村出土的一全份用金丝组绳贯串起来的龙形玉佩。至于玉剑具上的装饰玉,又发展了浅浮细碾方折云纹,和半圆雕的变形龙纹(大小螭虎)。圆形玉璧也起始打破了本来格式,在边沿上著二奔龙和中心透雕盘夔。一般雕玉应用图案使用兽物对象,有由复杂趋向简化情形,远不如商代向自然界取材之丰富。但由于从旋曲规律中深刻掌握住了物象的生动姿态,和商代或周初玉比较,即更容易见出新的特征。换言之,雄秀与活泼,是战国时代一般工艺——如青铜器和漆器的特征,更是雕玉工艺的特征。^①

其中“空前的”“打破本来格式”的词句,显示了雕玉艺术大胆创新的演进轨迹;而“由复杂趋向简化”和“从旋曲规律中深刻掌握住了物象的生动姿态”,则意味着其时的雕玉艺术已经能够摆脱造型艺术的原始性,开始使用抽象、概括甚至变形的方法处理对象。这无疑代表了艺术创作上的自觉,亦可视为人的一次大的解放,因而成为人类有能力把握外物、演述心灵的一个重要的证明。它所达到的“雄秀与活泼”意境,既及于造型,也反映了人的情感意态,在沈从文看来,就“不仅对于历史科学工作者是一种崭新的启示,也为世界古代美术史提示出一份重要新资料”^②,其意义无疑是非凡的。

对于商周雕玉从“严峻和秀美”臻于“雄秀与活泼”的历史成因,沈从文进行了多方面的解释,周详且具说服力:其一是制度层面,“雕玉和中国初期封建社会,发生了紧密的结合,成为封建制度一部分……国家用玉极多,还特别设立有典守玉器的专官,保管收藏。遇国有大事,就把具典型性的重器陈列出来,供人观看”;其二是应用逐渐扩大,“商周之际,惟帝王诸侯才能赏玩的,晚周春秋以来,一个代表新兴阶级的知识分子,也有了用玉装饰身体的风气,因此有‘君子无故玉不去身’的说法。并且认为玉有七种高尚的品德,恰和当时社会所要求于一个正人君子的品德相称,因之雕玉又具有一种人格的象征,社会更加普遍重视玉”;其三是“更因商业资本的发达流转,促进了交通和贸易,虽古语有‘白璧无价’‘美玉不鬻于市’的成规,雕玉艺术和玉材的选择,因此却得到空前的提高”^③;其四是和青铜艺术齐头并进,“玉的加工精制,必是用铜器来处理材料时,到这时玉自然已完全脱离了应用,成为装饰”^④,从而在艺术上产生独立意识,追求精益求精,“刻镂技术则线刻精细稳准而活泼”,“充满新意,为后世不可及”^⑤;其五则专论战国玉的时代背景,特别注意到这一礼崩乐坏时期,由于“社会发展矛盾蜕变”,“旧封建制度已逐渐崩溃解体”,“一面解除了旧的王权政治制度上的束缚,另一面也解放了艺术思想上的因袭”,从而完成了“旧形式的解放”^⑥,形成自由创作的风气。关于这一点,沈从文尤有会心之处而别立新说如下:

近人喜说战国是一个“百家争鸣、百花齐放”的时代。严格一点说来,目下治文史的,居多注重前面四个字,指的只是诸子百家各自著书立说而言。而对后面四个字,还缺少应有的关心,认识也就比较为模糊。因为照习惯,对于百工技艺的成就,就兴趣不多。其实若不把这个时期物质文化成就各部门加以深入研究,并能会通运用,是不可能对于“百花齐放”真正有深刻体会的。

① 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第34—35页。

② 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第35页。

③ 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第33—34页。

④ 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第14页。

⑤ 沈从文:《中国雕玉工艺发展的几个段落》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第38页。

⑥ 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第34页。

因为就这个时代的应用工艺的任何一部门成就而言,就令人有目迷五色叹观止感!^①

这种解释,很能代表沈从文眼光上的高屋建瓴和取境上的宏阔深邃。他合并“百家争鸣”与“百花齐放”为一体,是为下层社会百工技艺的物质文化创造争地位。也就是说,战国思想的活泼解放,浸润于当时的整个社会环境,造成服务于上层文化的下层文化创造,也随之兴盛发达。这使我们理解到,战国时期,不仅诸子百家活泼争鸣,即使所谓文化程度不高的手工艺劳动阶层,其艺术精神、审美态度也是自由奔放的,开辟了一个百花齐放的新时代。这些百工技艺的文化创造,摆脱了思想因袭,打破了形式成规,取得了工艺美术上“目迷五色叹观止”的成就,对比于诸子百家的著书立说毫不逊色,故而需要重作整理并给予实事求是的表彰。其中“目下治文史的,居多注重前面四个字”,则重在提醒历史研究在关心传世文献外,也需对无文字的物质遗存感兴趣,如此方能钩沉索隐,去偏取全,“会通运用”于历史文化的整体。这不啻为一种很先进且切实的方法论。其后他屡次申说的,如“我们地面上只有一部二十五史,地底下有一百部二十五史”^②，“研究中国文化史、艺术史、工艺史”，要重视“从地下发掘的东西”，以此“充实、丰富、纠正二十五史不足与不确的地方，丰富充实以崭新内容”^③，都是对这一方法论张目并把它落实于实际的研究工作。

既以“雄秀活泼”为雕玉艺术的最高意境,且这种意境建立在自由思想的基础之上,则在沈从文看来,其他世代的雕玉就有所不及了。如汉代“用玉风气日益普遍,但在艺术上不免逐渐失去本来的精细,活泼,而见得日益呆板”^④,故“战国或以前琢磨制度似比汉代精致”^⑤;唐宋玉“花纹精美有余,形制不古”^⑥;清代玉虽在工艺上有发展性,只是“工虽多并不美”^⑦，“能繁复不能简单”，“因此也堕落了玉工艺”^⑧。如此强调“活泼”反对“呆板”，推崇“简单”贬低“繁复”，竟使沈从文对被他人视为玉的衰落期的晋六朝雕玉艺术产生兴趣,并把这种艺术特色的时代性当作考订玉史的一个证明：

到目前为止,谈到玉工艺衍变史时,晋六朝前一段时间,玉器的制作,我们不易具体举例。它的特点何在,有多少新的式样上承秦汉,又下启隋唐(如瓷器在这个时代过程中的摹仿,和新旧的关连,是明明白白的),都不清楚。只有一种推测可能性比较大,即晋代玉作或重素材而少雕饰。唐素玉带的方法,或由此而来……又一卵圆形带头,有土浸锈,背部作工精整有格致,极稀见,竟令人疑心非晋人制作不可。因在造形设计上,即类乎晋人风格,简而巧,有《世说》作风也。^⑨

其中,从“作工精整有格致”推出“非晋人制作不可”,从“简而巧”翻出“有《世说》作风”的“晋人风格”,虽自谦为推测之词,却反映了他既重形制之精简,尤重精神之自由的雕玉艺术观。他截断众流,推崇战国玉为中国雕玉艺术的最高峰,也是建立在这种独特甚而可以说是不羁的艺术观之上的。

结 语

1991年,台湾地区的学者邓淑苹撰文《百年来古玉研究的回顾与展望》,把近代以来中国的古玉研究分为1889—1950年、1951—1980年、1981—1990年三个时期。沈从文先生的研究恰好处在第一期和第二期的分界线上。第一期的古玉研究随着西学东渐,已逸出流行千年的古器物学范畴,广泛

① 沈从文:《〈中国古代服饰研究〉引言》,张兆和主编:《沈从文全集》第32卷,第6页。

② 沈从文:《在吉首大学的讲演》,1982年5月27日,张兆和主编:《沈从文全集》第12卷,第401页。

③ 沈从文:《从新文学转到历史文物——一九八〇年十一月二十四日在美国圣若望大学的讲演》,张兆和主编:《沈从文全集》第12卷,第388页。

④ 沈从文:《中国古玉》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第35页。

⑤ 沈从文:《玉的价值判断断色泽问题》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第25页。

⑥ 沈从文:《中国雕玉工艺发展的几个段落》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第39页。

⑦ 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第15页。

⑧ 沈从文:《玉的处理》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第20页。

⑨ 沈从文:《玩玉的贡献》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第30页。

利用考古资料进行古史新证:1889年吴大澂著《古玉图考》,“考其源流,证以经传”^①,之后王国维、郭沫若等考释上古玉器所镌古文字,二者研究虽有新旧的等差,但都把古玉援为考证古籍古事虚实的新材料,开实物与书证相互配合的学术新方向;郭宝钧、李济等则利用考古发掘,提出中国古玉及其反映的中国古史、中西交通与文明传播新课题;另有邓之诚等从古董商、收藏家的方向,绍述玩玉人的经验,用传世玉所得知识,补充出土实物不能充分解释的现象。这显示新学人受新史学、现代考古学等学术新风影响,把对中国古玉本身的研究提升到一个新的高度。沈从文踵武其后,既承接其问题意识,综合前人材料和论述,以“接着说”的方式作进一步的研究,也扩大研究范围,建立新的视野,在物质文化研究方面作出了别开生面的贡献。如他详考古玉的出处、出产及其反映的中西文化交通问题,分疏玉史衍化的几个典型过程,辩证处理研究中的玩玉经验与历史知识,均能翻出不少的新意。他演述雕玉艺术,张扬商周雕玉艺术意境上的雄秀活泼与价值上的自由精神,在物质文化研究的“史”的范围之外,又拓宽了“美”的新领域,在结合中国文化史谈中国美术史方面,不无创建之功。这种究心“美术考古”的学术旨趣,尤其成为第三期中国古玉研究设定的一个新方向^②。因此,即使沈从文的研究成果2002年才迟迟面世,但它在学术史上的承接作用却是不容怀疑的。

至于研究方法,沈从文承接民国以来出土实物与文献互证的“二重证据法”,又出于己意以“联系和发展上下前后四方求索方法”,考订古玉多种疑难问题,使不少看似难解甚或不可解的现象豁然以明,堪称方法论的创新,亦足为后来者效法。他的研究还富于“文史交互”的特色:如掘发穆天子西方寻玉会西王母故事,申说其对中国2000年的文学艺术与宗教情感的影响;从唐宋诗文小说所描写的玉佩饰,推断历史上玉的应用的世俗化。他用《广韵》“逐臣待命于境,赐环则返,赐玦则绝”,解释《史记》鸿门宴范增投玦提醒项羽以“决(玦)绝之心”除掉刘邦^③,不仅使人洞察古人行事深曲隐晦的套路,与古人仿佛处于同一时空,而且领略故事情节跌宕起伏的微妙,增益阅读时的会心理解。这种只有借助“学问”才能含玩的情味,是不懂“玦”“绝”相通这一古人“通关密码”的今时读者所无从体会的。这对于丰富文学、文史研究,充实文史之学,无疑大有用处,也启发他后来主张的“文史研究必需结合文物”的新方法论。这使我们想到,研究物质文化史,随着新材料的发现,原有结论容有继续商讨甚至推翻重来之时,惟方法的科学与得力,其生命之树是长青的。

[责任编辑 刘 培]

① 吴大澂:《古玉图考》叙,第1页。

② 邓淑苹:《百年来古玉研究的回顾与展望》,宋文薰等主编:《考古与历史文化——庆祝高去寻先生八十大寿论文集》上,第254页。

③ 沈从文:《玉的应用》,张兆和主编:《沈从文全集》第28卷,第13页。

Abstracts

How to Settle the People: The Continuity and Innovation of “Constitutional Agenda” in Modern China

—A Discussion on Wang Tao, Li Dazhao and Mao Zedong

Lü Xiaobo

During the transformation from imperial empire to modern state, China was faced with the tension between universalism and particularism. From the perspective of modern state building, neither did the universalism triumph nor did the particularism thrive. Instead, Chinese reexamined its particularity with the universalism in mind and accommodated the universalism when firmly grounded on the Chinese particularity. When studying the “constitutional agenda” discussed by Wang Tao, Li Dazhao and Mao Zedong, the author found that they had been constantly focused on the issue of “how to settle the people”, given that China had historically treated the idea that “people is the foundation of the state” as the constitutional agenda. Chinese history ultimately chose the People’s Congress system as the fundamental political system, which enabled a historic leap compared to the utopian imagination based on the Confucian tradition of “legacy of the three generations”, and also demonstrated a noticeable difference from the Western constitutionalism mainly aiming at containing the power. Therefore, from idea that “people is the foundation of the state” to the strategies “centered on people”, it reflects the continuity of Chinese history as well as the innovation of current generations.

Unearthed Documents and the Question of the Oral Versus Written Nature of the *Classic of Poetry*

Edward L. Shaughnessy

Many Western scholars have argued that the *Classic of Poetry* was produced in an oral context, suggesting that writing played little role in the composition and transmission of the poetry. However, several recently unearthed manuscripts of or related to the *Classic of Poetry* call this theory into question. The present essay makes use of some of these manuscripts as well as other paleographic evidence to discuss the important role that writing played in the early history of the *Classic of Poetry*.

Enforcing the Tao and Keeping the Tao:

Generation and Transition of Literati’s Life Mode in the Yuan and Early Ming Dynasties

Zuo Dongling

Due to the influence of Neo-Confucianism since the Song dynasty, and in the face of vicissitude of dynasties, conflict and convergence among nationalities, as well as all kinds of complicated political environments, the literati in the Yuan and Ming dynasties must make choice between becoming an official or retiring from official life to stick to their faith of enforcing the Tao or keeping the Tao, thus formed different personality and mentality which had profound and longlasting influence on literary creation and idea at that time. There was psychology of spectator pervading among the Yuan literati because of the reality of political marginalization caused by national conflict, which also constructed the loss of their ideal of enforcing the Tao, and the identity of “hidden Confucian” in their seclusion. In the Ming dynasty, although there were chances for the literati entering the official career, they still faced the dilemma of fearing calumny and ridicule, or got blamed frequently, while more people still lived in seclusion sticking to their ideal as a Confucian. This not only made their political enthusiasm abate rapidly and their political ideal finally vanish, but also blowed their literary ideal of returning nobility and elegance.

What Kind of Norms are the Ethical Norms of Artificial Intelligence?

—Starting from “Confucian Robotic Ethics”

Wu Tongli

It is a significant topic in the artificial intelligence research field that how the ethics norms of artificial

intelligence are formulated. Most follow the way of “ideal rule doctrine.” However, this way of thinking, which holds an instrumental attitude towards artificial intelligences, does not work in theory. More than ever, it may bring high risks in practice. In fact, the artificial intelligences based on causal-reasoning model are autonomous in a real sense. There is a sufficient reason for the artificial intelligences to be qualified as moral agents. A kind of relational rules can settle the ethical issues of artificial intelligence in a more plausible way. In this point of view, an artificial intelligence is required to be responsible for its actions, which means it should be endowed with the property right to some degree.

Three Decades for Studies of Modern Chinese Literature in Hong Kong, 1949~1979

Li Chengxi

With a host of modern Chinese writers and intellectuals migrating or exiling to Hong Kong around 1949, the studies of modern Chinese literature in Hong Kong emerged an outbreak from the beginning, and lasted till the reform and opening-up in mainland China in 1979. In that period, many scholars participated this field and formed different groups over time. Under the influence of multiple factors, great achievements had been made in aspects such as the studies of Lu Xun, the studies of modern Chinese writers and their works, the collection and collation of modern literary materials, the writing of history of modern Chinese literature, the comparative studies of modern literature, introduction of overseas research of modern Chinese literature, and so on, which have deep and broad influence upon the times and history.

How Humans Are Possible: Li Zehou's Construction of Historical Ontology

Cheng Zhihua

In the era of unprecedented impact on metaphysics, Li Zehou inherits the question of “how humans are possible,” which was presented but not completed by Kant, and makes systematic construction from ontology. In particular, he sums up “how humans are possible” in a starting point and three major problems. “A starting point” means “humans alive.” “Three major problems” refers to “how humans live,” “why humans live,” and “how is human life.” In order to demonstrate “how humans are possible,” Li treats the “three-sentence teaching,” that is “history building rationality, empirical transforming prior, psychology forming noumenon,” as the theoretical premise, and constructs tool noumenon, based on the analysis of “practice,” constructs cognitive noumenon, ethical noumenon, and emotional noumenon based on the analysis of psychological structure, and then discusses the nature of “degree” as the “first category,” which are attributed to the historical noumenon, thus forms the system of historical ontology. Thus, “how humans are possible” is answered at the ontological level.

From “After May Fourth” to “Post-May Fourth” on the Possible Dimension of Civilization in the 21st Century:

The “Three-state Theory of Being” as the Core Thinking

Lin Anwu

The purpose of this thesis is to review the shocks of “tradition” and “anti-tradition” since the May Fourth period. From “flowers and fruit drifting” to “roots self-planting” until today’s cultural renaissance; we have entered the 21st century. As a member of the New-Confucianism, the author reviews the cultural possibilities of “After New-Confucianism” and uses his “Three-state Theory of Being” as the core to interpret how it has been from the original “two-layered theory of Being” (Mou Zongsan’s philosophy) turned to face the new situation of globalization and cultural diversity. “The three-state theory of Being”, with the three pillars of “source of Being,” “showing of Being,” and “persistence of Being” is a fusion of Confucianism, Taoism, Buddhism, and Western religious philosophy. It is very important approach of readjusting citizen justice and spiritual cultivation in the course of modernization. In this way, it is properly adjusted to go up to the “Tao”, and on the other hand, it is specifically implemented in the “Life World.” This is a pluralistic and unified one. Further, the author

reviews the common crisis that may be brought about by “globalization” and seeks to overcome it. The author thinks that Confucianism, Taoism, Buddhism and Taoism have a very valuable meaning of therapeutic thinking. This will help open up many ideological dialogues after modernization and seek the possibility of further integration. He also pointed out that Chinese civilization should play an important role as a “talker” and a “interlocutor” in the 21st century.

Mencius and Xunzi's Contention and Integration (Written Conversations)

Guo Yi, Liu Yuedi, and Liang Tao

Editor's Notes: Generally speaking, Confucianism could be divided into two competing camps: Mencius and Xunzi. During the Song and Ming dynasties, Neo-Confucianism was the main stream of Confucianism. On the one hand, they saw Mencius and his Good-Nature-Theory as the orthodoxy; on the other hand, they rebuked Xunzi as the heterodoxy. Such viewpoints had great influence on modern scholars' understandings on confucianism. Other scholars began to observe Mencius and Xunzi much equally, which naturally gave rise to the question of re-estimating the relationship between Mencius and Xunzi. Actually, this re-estimation is related to a series of macroscopic topics such as the relationship between the Four Books and the Five Classics, the re-definition of the orthodoxy of Confucianism, the balance between the Heaven and human beings, and the re-arrangement of the relationship among ancient and modern, West and East. Therefore, it produced much disputation within the Chinese humanity academic circle. The following three papers aims to improve the relative research and conversation.

An Interpretation of Confucian Classics

Jing Haifeng

Confucianism is originated from the Six Classics, and the formation of these classics had experienced a long process. Besides a complicated history of literature compilation and assembly, the changes in idea also happened repeatedly in a very long time. The structure of studies of Confucian classics since the Han dynasty became the basic form that Confucianism being transmitted from generation to generation, as well as the main content of Confucianism. Yet Confucianism still went through a tortuous and complicated journey with much diversity and richness around problems such as what could be regarded as classics, how to understand the classics, and how to conduct the Confucian principles of righteousness concretely. In this process, the interpretation of classics played a particularly important role, because interpretation appeared with the formation of classics, and transmission of the classics as well as continuity of the significance could not do without interpretation. So the interpretations of classics played a key role in the formation and evolution of Confucianism. How to make new understanding and interpretation on the significance of “interpretations of Confucian classics” in a perspective of modern hermeneutics is one part of important works in modernization of Confucianism.

On the Implicit and Solid Structure of the Gender Difference in Traditional China

Ren Xianpin

In the process of transformation to the social and cultural structure, the natural difference between men and women is transformed into the gender difference which means men are superior to women, which is a normal phenomenon in each culture around the world. The gender difference in traditional Chinese society is not binary opposites under which men completely suppress women, but it is the superiority of men to women under single pattern where two genders dependent on each other, which has extremely implicitness and solidity. This kind of implicitness and solidity is not only because of the integration of politics and ethic, but also has more profound economic and political foundation. It is not only an organic part of the whole cultural structure system, but also a manifestation of its core characteristics in gender relations. The ownership of patrilineal family is the economic basis of the gender difference of the single pattern under which men are superior to women. The political

organization form with the same structure of country and home provides strong political guarantee instead of touching the gender difference in the family. The Confucian ideology with the integration of social and ethic mode makes the gender difference categorize to the political organizational system and more stable. It is the social model with the integration of the Confucian ideology and social organization and the ontology system of traditional philosophy with heaven and earth, *yin* and *yang*, male and female that carries out the gender difference to all levels of the social organization and all areas of nature and universe. It is the wrap, stacking and solidification of the economic ownership form, political structure, ideology, social organization, philosophy and all other levels of factors that make the structure of the Chinese gender difference become a firm structure system with interconnectivity, concealment and flexibility, keeping people within its control longtime and unaware. Thus, analyzing the internal layered structure is the key to dispel the curse.

The Feminine Education and Mother Education among Hereditary Aristocracy in the Sixteen Kingdoms

and Northern Dynasties: A Facet of Cultural Inheritance in Middle Medieval Aristocracy Wang Yongping

Aristocratic women in the Sixteen Kingdoms and Northern dynasties generally accepted good education on ceremonial rites, Confucian classics, and historical records, which provide adequate qualification for they taking care of routine family matters and implementing family education. Especially for those misfortunate families, women raised and educated the heir, and took the responsibility of family inheritance. Firstly, their education attached importance to Confucian ceremonial rites and urged morality of descendants to maintain the family harmony and gain social reputation. Secondly, they paid attention to talent and learning of their descendants by either teaching Confucian classics and history in person, or encouraging them to seek mentors, to shape the character and cultivation for official career. Thirdly, they paid attention to teaching governing ability as well as ideas of loyalty and incorruptibility to ensure the achievements of their descendants. By such “mother education,” many aristocratic families owned qualified successors, which not only contributed to the continuity of family status, but also had profound impact on the inheritance of the Huaxia culture.

The Transformation of Jade History and the Art Archeology:

Shen Congwen's Studies on Ancient Chinese Jade

Li Qingguo

Soon after Shen Congwen changed from Peking University to the Chinese History Museum in August 1949, he began to engage himself in studying the Chinese ancient jade. In the same period, he taught “Techniques of Chinese Jade” at the Central Academy of Art. However, the results from this study remained unknown for a long time, till it has been published in the Complete Works of Shen Congwen in 2002. In this manuscript, Shen undertook a detailed survey on the provenience and production of the ancient Chinese jade. Concerning jade's transportation to the Middle China, he discussed also the questions about cultural communication between China and the western regions and correlated the once isolated anecdotes into “a series of historic facts.” By analyzing typical processes of jade history and critically treating entrepreneur's enterprise and historic knowledge, he was able to reveal new insights. While discussing the techniques of jade carving, he paid attention to the art style and free spirit of the Shang and Zhou times. He extended therefore the history of material culture to the new field of the aesthetique. With his interest in the art archeology Shen talked about the Chinese cultural history in combination with the Chinese art history and so enriched the artistic aspects of history studies. Following the traditional method of twofold confirmation by means of combining unearthed artefacts and source materials, he developed his own “method of all-round searching”. Owing to this methodological innovation, his critical study makes clear some hitherto difficult questions, and even unsolvable problems. Although this work of Shen was not taken into notice by scholarship history, its contribution should not be neglected.