

文史哲

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

6

2009

[总第315期]

ISSN 0511-4721



□中国社会形态问题

- 两个南北朝与中古以来的历史发展线索 李治安 (5)

□左翼文学问题

命名的故事:“底层”,还是“新左翼”?

- 大陆新世纪文学新潮的内在困境 张 宁 (20)

□中国哲学研究

哲学与论证

- 兼及中国哲学的方法论问题 陈少明 (29)

庄子学说之独立性研究

- 以《庄子》内七篇为中心 徐 莹 (34)

- “无情有性”与“无情说法”:中国佛教山林化的佛学依据 陈 坚 (49)

- 隋唐《大戴礼记》传习考 孙显军 (57)

□疑古与释古

- 古史辨派在国学运动中的意义 谢桃坊 (64)

- “修辞立其诚”本义探微 王齐洲 (72)

- 宋代士大夫文人的反“俗”心结 连心达 (82)

当代文学中的“农民性”问题 樊 星 (92)

对《现代汉语词典》典故词语释义方式的几点思考 唐子恒 (100)

从士人社会到市民社会

——以都城社会的考察为中心 宁 欣 (104)

近代女子教育思潮与女性主体身份建构

——以周南女校(1905—1938)为中心的考察 万琼华 (111)

中印文明与龙王信仰 杜文玉 王 颜 (124)

□审美文化

中国美学三十年:问题与反思 刘悦笛 (134)

论古代马的审美文化特质

——以唐人咏马画马为中心的考察 兰 翠 (142)

□政治哲学研究

传统中国的政治合法性思维析论

——兼及恩宠政治文化性格 葛 荃 (150)

《文史哲》2009 年总目录 (166)

两个南北朝与中古以来的历史发展线索

李治安

摘要:两个南北朝所造成的南、北方隔离与差异,直接影响到中古以来的历史发展。恰恰是在唐宋变革前后,历史发展的线索是呈现南、北复合状态而非单一。这是深入探究考察中近古历史时应该予以格外注意的。第一个南北朝、隋及唐前期的历史是循着“南朝”、“北朝”两条并行的线索来发展演化的。隋及唐前期基本实行的是“北朝”制度,而后又在统一国度内实施了“南朝”线索与“北朝”线索的整合。到中唐以后整合完毕,国家整体上向“南朝化”过渡。第二个南北朝及其并行发展的两条线索,都确凿存在。南宋承袭唐宋变革成果,它所代表的南朝线索充当主流,辽夏金元反映的北朝线索也作用显赫。二者并存交融,先后经历元朝、明前期以北制为主导及明中叶为南制主导的三次整合,明后期最终汇合为一,此乃宋元明清历史的基本脉络和走势。

关键词:南北朝;南北差异;复合发展线索

近十年,正当国内较多学者热烈关注和讨论唐宋变革^①之际,部分美国学者却把目光投向“宋元明过渡”问题的探索。史乐民(Paul Jakov Smith)、万志英(Richard von Glahn)等编辑出版的论文集《中国历史上的宋元明过渡》认为,在唐宋变革和清代全盛之间又有所谓“宋元明过渡”^②。笔者2005年也曾撰写《元及明前期社会变动初探》一文^③,论述了与其相类似的问题。萧启庆、王瑞来则相继论及南宋金元南北歧异和宋元变革^④。这些工作对于深化中古以来历史发展的认识,都是有裨益的。然而,进一步研读史书后,笔者逐渐领悟到“唐宋变革”抑或“宋元明过渡”、“元及明前期变动”等,实际上都和两个南北朝及其带来的南北地域差异发生着密切联系,中古以来的历史发展线索往往是复合而非单一的。鉴于此,笔者试图以“两个南北朝与中古以来的历史发展线索”为题,谈一些自己的看法,就教于方家同好。

作者简介:李治安,南开大学历史学院教授(天津 300071)。

① 张泽咸:《“唐宋变革论”若干问题的质疑》,载《中国唐学会论文集》,西安:三秦出版社,1989年;邱添生:《唐宋变革期的政经与社会》,台北:文津出版社,1999年;[日]宫泽知之:《唐宋社会变革论》(游彪译),《中国史研究动态》1999年第6期;张其凡:《关于“唐宋变革期”学说的介绍与思考》,《暨南学报》2001年第1期;林文勋:《唐宋历史观与唐宋史研究的开拓》,载《21世纪中国历史学展望》,北京:中国社会科学出版社,2003年;李华瑞:《20世纪中日“唐宋变革”观研究述评》,《史学理论研究》2003年第4期;葛金芳:《唐宋变革期研究》,武汉:湖北人民出版社,2004年;《唐宋时期社会经济变迁笔谈》,《文史哲》2005年第1期;张广达:《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》,邓小南、荣新江主编:《唐研究》第十一卷,北京:北京大学出版社,2005年;柳立言:《何谓唐宋变革》,《中华文史论丛》2006年第1辑;李庆:《关于内藤湖南的“唐宋变革论”》,《学术月刊》2006年第10期;罗伟楠:《模式及其变迁——史学史视野中的唐宋变革问题》,《中国文化研究》2003年第2期。

② Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, eds. *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003. 参阅张炜:《“中国历史上的宋元明过渡”简介》,《宋史研究通讯》2003年第2期。

③ 李治安:《元代及明前期社会变动初探》,《中国史研究》中国社会科学院历史研究所建所50周年增刊,2005年。

④ 萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧异与统合——以南宋金元时期的经济社会文化为中心》,清华大学历史系、三联书店编辑部编:《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年;王瑞来:《科举停废的历史:立足于元代的考察》,刘海峰主编:《科举制的终结与科举学的兴起》,武汉:华中师范大学出版社,2006年。

一、第一个南北朝与隋唐的“南朝化”

1945年陈寅恪先生著《隋唐制度渊源略论稿》^①，系统而深刻地探讨了隋唐制度的渊源所在，首次提出隋唐制度盖有三源：北魏北齐、梁陈，以及西魏北周。其中最重要的源头是北魏北齐，梁陈次之，西魏北周影响最微。而北魏北齐一源又是汉魏以降的华夏文化，经由三途至北魏孝文、宣武两朝，取精用宏，熔冶为一。三途之一即残留于中原的汉魏制度，之二即东晋至南齐间对汉、魏、西晋典章文物的继承与发展，之三即“永嘉之乱”后保存于河西的中原文化。北齐又沿袭继承北魏制度。这应为汉魏至隋唐典章文化发展流变的大势。陈先生的贡献在于他不仅揭示隋唐制度多半出于北朝，还进一步澄清了北朝制度的内涵、流变。从中我们不难得到这样的启示：隋唐制度主要来自北朝，主要是沿袭北魏北齐体制而发展变化来，部分又受到南朝的影响。陈登原《国史旧闻》云：“大抵政治制度，北方之裔遗不少，士习风尚，南方所存留为多”；“如以文物之兼收并蓄言之，则南并于北者固有，而北并于南者，亦未尝无之也”^②。此说对我们理解隋唐制度与南朝、北朝的渊源关系不无参考意义。

20世纪90年代，唐长孺先生在《魏晋南北朝隋唐史三论》一书中指出：

如前所述，唐代经济、政治、军事以及文化诸方面都发生了显著的变化，它标志着中国封建社会由前期向后期的转变。但这些变化，或者说这些变化中的最重要部分，乃是东晋南朝的继承，我们姑且称之为“南朝化”。^③

唐先生的论述独具慧眼，抓住了唐代制度发展的本质与趋向。他的嫡传高足牟发松教授又撰写《略论唐代的南朝化倾向》加以阐发弘扬，受到学界的关注。还引起阎步克、胡宝国、陈爽等围绕“北朝化”、“南朝化”何者为主流的小小争论。按照“南朝化”为主流说，“南朝化”长期存在于南北朝隋唐三百年间，“以汉化改革著称的北魏孝文帝”，曾“主动汲取南朝的制度文物”，“南朝化”至少从北魏已经开始。按照“北朝化”为主流说，“隋唐王朝都是在北朝的基础上建立的”，“北朝社会比南朝社会健康，南朝解决不了的问题，北朝解决了，因此构成历史的出口”^④。

其实，以上两说都有史料依据和合理性，又相互抵牾对立，而且单用其中一说似乎难以涵盖这一时期的复杂历史情况。为此，笔者提出一个不太成熟的看法：南北朝、隋朝及唐前期的历史是循着“南朝”、“北朝”两条并行的线索来发展演化的。两条线索各有其赖以生存和实用的空间地域——南方和北方，又在并行发展中互相交融、互相影响。中国自古以来就拥有与欧洲相近的广大疆域，由于山川阻隔和交通不便，南方与北方的地域差异本来就明显存在，经历近300年的南北朝分裂对峙，特别是受“五胡乱华”等影响，南方与北方的历史发展线索或制度状况呈现异样，也是可以理解的。“南朝”线索或状况，主要表现在东晋、宋、齐、梁、陈沿袭汉魏西晋的体制。“北朝”线索或状况，主要表现在北魏、北齐、西魏、北周的体制。诚如阎步克教授所言：“隋唐王朝都是在北朝的基础上建立的。”^⑤故隋朝及唐前期基本实行的是“北朝”制度。而后，隋唐二王朝又在统一国度内实施了“南朝”线索与“北朝”线索的整合，到中唐以后整合完毕，国家整体上向“南朝化”过渡。笔者的看法大致有三条理由，这三条理由恰恰就来自贯穿北朝、隋朝及唐前期的三大主干性制度。下面分别予以阐发：

1. 均田制主要实施于北方及其在中唐的瓦解。均田制是北魏至中唐的土地制度。它最初是由

① 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·叙论》，北京：三联书店，2004年，第3页。

② 陈登原：《国史旧闻》第一分册《南北混一》，北京：中华书局，2000年，第650页。

③ 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉：武汉大学出版社，1993年，第495—496页。

④ 牟发松：《略论唐代的南朝化倾向》，《中国史研究》1996年第2期；阎步克、胡宝国、陈爽：《关于南朝化的讨论》，<http://www.xiangyata.net>，2003年6月2日；阎步克：《南北朝的不同道路与历史出口》，<http://bbs.guoxue.com>，2004年8月24日；将无同（胡宝国）：《关于南朝化问题》，<http://www.wangf.net>，2006年4月14日；羯胡：《“历史出口说”的“理论出口”》，<http://www.mzyi.cn>，2007年3月。

⑤ 羯胡：《“历史出口说”的“理论出口”》，<http://www.mzyi.cn>，2007年3月。

北魏代北时期的计口授田演变来的,是北方人口减少,土地荒芜,劳动力与土地分离的产物。主要内容是按照成年人口分授露田(口分田)、桑田(永业田),前者身死还官,后者即为世业。贵族官僚地主则可凭爵品或耕牛等授田。北周、北齐、隋、唐又有过若干改动^①。均田制包含原来的私有土地,而能够用来分配的只是无主土地和荒地,数量有限。均田农民授田不足额,露田(口分田)不能按制度还官等情况,比较普遍。虽然均田令限制土地买卖和占田逾制,但均田农民因地少财微、赋役沉重而破产逃亡,地主兼并土地等现象,在北魏、东西魏、北齐、北周、隋、唐中后期愈演愈烈。需要指出的是,(1)南北朝时期,均田制只实行于北朝,南朝依然是延续魏晋的大土地占有。正如陈寅恪所云:“北朝政府保有广大之国有之土地。此盖承永嘉以后,屡经变乱,人民死亡流散所致。故北朝可以有均给民田之制,而南朝无之也。”^②即使隋唐统一后均田令颁行于全国,但江南地区基本上没有实施均田。(2)唐高宗以后均田制逐渐破坏,玄宗朝土地还授已难以进行,德宗朝最终废弛,均田制被租佃制大土地占有所取代。这二者说明:南北朝时期的土地占有形态始终是南北异制的,存在北方均田制与南方大土地占有并行的两种情况。隋唐统一后,两种情况不仅在延续,还在交融、整合。交融、整合的结果,就是南朝的大土地占有与北方均田制内的土地私有因素汇合上升,最后过渡到南朝式租佃制大土地占有,率先完成了土地制度方面的“南朝化”。换言之,隋唐建立之初的土地制度是以北朝均田制为基础的,但经过南北统一后的整合、融汇之后的发展趋势则是南朝式租佃制大土地占有,即土地制度方面的“南朝化”。

2. 租庸调制主要实施于北方及其在中唐的瓦解。北魏创立均田制之际,相应规定了均田农民以一夫一妻为单位向官府交纳帛一匹、粟二石的户调。因其包含粟、帛,后人亦称租调。北齐、北周租又有垦租、义租之别,还具体规定充役时间及年龄。隋唐实行租庸调制,减轻租调 and 力役负担,尤其是允许输庸代役和改征丁男,堪称进步。南朝宋、齐、梁、陈大体是沿用东晋的计丁输租的田租制,户调方面,宋、齐实行计户纳布,梁、陈改作计丁为布,按丁纳调^③。表面上看,北朝的租调与南朝的田租户调似乎相近,大体都趋于按丁征课。隋朝和唐前期全国统一实施租庸调制,似乎也有较广泛的适应性。然而,南、北方的环境条件有异,北朝是均田自耕农大量存在,南朝则大抵是租佃制大土地占有为主。南朝的按丁征课租调,寓有抑制世家大族荫庇佃客的意义。唐德宗时,由于均田制已经瓦解,租庸调无从征课,改而实行舍丁税地的两税法。这就适应了全国范围内土地占有的变化,也是整合南方、北方赋税体制的结果。陈寅恪说:“夫唐代之国家财政制度本为北朝之系统”;“继南北朝正统之唐代,其中央财政制度之渐次江南地方化”;“南朝人民所经丧乱之惨酷不及北朝之甚,故社会经济情形比较北朝为进步,而其国家财政制度亦因之与北朝有所不同,即较为进步是也”;“其国用注重于关市之税”,而北朝“唯受谷帛之输”;“至唐代社会经济之发展渐超越北朝旧日之限度,而达到南朝当时之历程时,则其国家财政制度亦不能不随之以演进。唐代之新财政制度,初现之似为当时政府一二人所特创,实则本为南朝之旧制”。因为南朝户租已能折交钱或布,故陈先生把玄宗开元二十五年(737)江南纳布代租的规定,视为“唐代制度之江南地方化,易言之,即南朝化者是也”^④。受陈先生的启发,笔者进而认为,两税法虽然不是南朝的制度原态,但是,它取代北朝的租庸调,又是和南朝旧制精神相联系的,例如江南租粟的折布交纳和关市之税受重视等。从夏、秋两季征课和依照土地资财多寡征课,不难窥见两税法应是更适合于江南情况的新征税方式。在这个意义上,两税法取代租庸调,可以称为南朝财税制度在中唐以后的继续发展或唐代税制的南朝化。

① 《魏书》卷一一〇《食货志》,北京:中华书局,1974年;《隋书》卷二十四《食货志》,北京:中华书局,1973年;《旧唐书》卷四十八《食货志上》,北京:中华书局,1975年。另参阅韩国磐:《北朝隋唐的均田制》,上海:上海人民出版社,1984年;[日]堀敏一:《均田制の研究》,东京:岩波书店,1975年。

② 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,北京:三联书店,2004年,第156页。

③ 《魏书》卷一一〇《食货志》;《隋书》卷二十四《食货志》;《旧唐书》卷四十八《食货志上》。

④ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》七《财政》,北京:三联书店,2004年,第156~160页。

3. 府兵制主要实施于北方及其在中唐的瓦解。府兵制起初是西魏、北周以部落制为基础,选取鲜卑、汉人官吏子弟及关陇富豪子弟而组成。它实行朝廷直辖和兵、农分离,对改变汉魏私兵旧制颇有意义。隋唐沿袭西魏、北周的府兵制,又将府兵编入户贯,寓兵于民,兵农合一,点拣部分均田农民组成鹰扬府或折冲府。这样,府兵制又和均田制捆绑在一起。西魏、北周府兵设于北朝地域,不言而喻。隋唐多达600以上的军府,主要设置在关中、河南、河东,南方则数量很少^①。所以,府兵制与均田制、租庸调制类似,也主要实施于北方。南朝虽然有世兵制的旧制,但自东晋末“北府兵”等精锐即来自招募。中唐均田制瓦解以后,折冲府无兵可交,府兵制随之崩溃。中唐以后神策军、藩镇兵等募兵,或可溯源于南朝,或者说是兵制的南朝化。

均田制、租庸调制和府兵制,是隋唐王朝立国的三大支柱性制度。说来也巧,三大制度都是主要实行于北方,又都在中唐相继瓦解。取而代之的则是与南朝相近的租佃制大土地占有、两税法 and 募兵制。这不难说明南北朝、隋朝及唐前期的历史的确存在“南朝”、“北朝”两条并行的发展线索或迥然有异的两种制度状况。隋朝及唐前期基本实行的是“北朝”制度,但同时存在“在野”地位的南朝因素(主要在江南)。迫于实际需要,隋唐二王朝又在统一国度内实施了“北朝”线索与“南朝”线索的整合,既是两种历史线索或制度的整合,又是北方、南方地域因素的整合。到中唐以后整合完毕。租佃制大土地占有、两税法 and 募兵制,正是上述整合后南朝(或江南)因素转而占上风的结果。于是,国家整体上向“南朝化”过渡。我们后面讨论的唐宋变革,实际上也是以上述整合及“南朝化”起步的。

还应该承认,北朝制度并非完全落后,南朝宋齐梁陈不少东西已经相当腐朽。我们说的“南朝化”,并不是照搬宋齐梁陈的制度,而是在汉晋制度框架内掺入北朝某些鲜活因素基础上的升华发展。例如,南朝虽然总体上属于租佃制大土地占有,但它是部曲租佃制的大土地占有,与租佃制大土地占有原型之间尚有距离。恰恰是北朝“均田制”恢复的编户齐民原则,沉重打击了衰败中的世家大族及部曲制,从而为租佃制大土地占有秩序的重新恢复与进一步发展铺平了道路。东晋末虽已有募兵,但它多与地位很低的世兵和私兵旧制糅合在一起,后二者往往是主导性的。又恰恰是北朝府兵制的兵为国有和兵卒地位待遇较高的政策,极大地冲击了南朝世兵、私兵旧制,从而为中唐以后正规募兵的问世创造了条件。在仕途选官方面取代“九品中正制”的科举制,又是以北朝立国的隋朝所奠定,这项摧毁世家大族政治特权的新制度,也并非南朝“寒人掌机要”^②的直接产物。

“南朝”、“北朝”两条略有差异的发展线索的并行,根源在于“五胡乱化”后造成南、北方政权近三百年的分立对峙。随之而来的南、北发展线索或制度的差异中,少数民族因素固然是重要的,但南、北差异并不是简单和绝对的汉、胡划界,北朝制度的相当部分也是华夏制度。由于我国幅员辽阔,近三百年南北政权的分立隔绝而加剧的南方、北方地域差异,又往往和少数民族的影响相混杂。

二、关于第二个南北朝存在与否的考察

在20世纪的中国史学界,一般只承认第一个南北朝。对五代以后的第二个南北朝,绝大多数论著和教科书并没有提到,通常不予认同。第二个南北朝是否真正存在,不应该主要着眼现代人的取舍态度,而应该尊重历史事实。这里,我们列举一些史籍上的有关记载:

较早的南朝、北朝和南北朝称呼,出现于北宋和辽国对峙之际。《宋史》卷二四二《后妃上·英宗宣仁圣烈高皇后》载,辽道宗曾告诫其臣属:“复勿生事于疆场,曰:‘南朝尽行仁宗之政矣。’”是为辽称北宋为“南朝”。《辽史》卷九《景宗二》“乾亨元年春正月丙申”条载:“长寿还,言,‘河东逆命,所当问罪。若北朝不援,和约如旧;不然则战’。”是为北宋称契丹作北朝。《宋史》卷三一〇《王曾传》载:“景德初,始通和契丹,岁遣使致书称南朝,以契丹为北朝。”是为契丹、北宋互称南朝和北朝。

^① 参阅谷霁光:《府兵制度考释》,上海:上海人民出版社,1962年。

^② 赵翼:《廿二史札记》卷八《南朝多以寒人掌机要》,北京:中华书局,1984年,第172页。

接着,在两宋与金朝分踞南北的一百余年间,彼此依然使用南朝、北朝的称呼。《三朝北盟会编》卷四《政宣上帙》载:“阿骨打令译者言云:契丹无道,我已杀败……为感南朝皇帝好意及燕京本是汉地,特许燕云与南朝。”是为金朝称北宋为“南朝”。《宋史》卷三六六《刘锜传》载:“兀术至城下,责诸将丧师,众皆曰:‘南朝用兵,非昔之比,元帅临城自见。’”是为金朝称南宋为“南朝”。《建炎以来系年要录》卷一八五“绍兴三十年五月辛卯”条载:“兵部尚书兼权翰林学士杨椿言于右仆射陈康伯曰:‘北朝败盟,其兆已见。今不先事为备,悔将何及。’”是为南宋称金朝作北朝。

蒙古灭金后又与南宋相持对峙四十余年,他们之间仍然沿用南朝、北朝的称呼。《元文类》卷三十七宋道《与襄阳吕安抚书》载:“令兄少保制置……南朝列之于三孤。”是为蒙元称南宋作南朝。《宋史》卷四十五《理宗纪五》:景定元年三月“丙戌,贾似道言,自鄂趋黄,与北朝回军相遇,诸将用命捍御”。是为南宋称蒙元作北朝。《文山集》卷十八《指南前录·纪事》:“正月二十日晚,敌留予营中,云北朝处分,皆面奉圣旨。南朝每传圣旨而使者实未曾得到帘前。”是为文天祥笔下同时出现以蒙元作北朝和南宋作南朝的称谓。又《宋史》卷二八五《梁适传》:“契丹欲易国书称南北朝,适曰:‘宋之为宋,受之于天,不可改也。’”据此,“南北朝”合称,亦始于辽国,当时北宋方面并不情愿接受。后来,至少是在非正式场合,宋臣知制造程琳等也采用了此称谓^①。诸如此类的事例很多,恕不一一胪列。表明在辽金元与两宋三百多年的对峙过程中,他们已习惯于彼此以南朝、北朝称呼,甚至有“南北朝”合称的。

值得高度重视的是,宋真宗朝“澶渊之盟”宋辽盟誓文书中即有南北朝的记载。盟誓云:

大宋皇帝谨致誓书于大契丹皇帝阙下,共遵成信,虔奉欢盟。以风土之宜,助军旅之费,每岁以绢二十万匹,银一十万两,更不差臣专往北朝,只令三司差人般送至雄州交割。沿边州军各守疆界,两地人户不得交侵,或有盗贼逋逃,彼此无令停匿。至于陇亩稼穡,南北勿纵惊骚。所有两朝城池,并可依旧存守,洵壕完葺,一切如常。即不得砌筑城隍,开拔河道。誓书之外,各无所求,必务协同,庶存悠久。自此保安黎献,慎守封陲,质于天地神祇,告于宗庙社稷,子孙共守,传之无穷。有渝此盟,不克享国,昭昭天鉴,当共殛之。远具披陈,专俟报复,不宣谨白。^②

此盟誓文书现存于《续资治通鉴长编》,原由作者李焘摘自《两朝誓书册》。据李焘考订,《真宗实录》失载誓书,《仁宗实录》庆历二年九月乙丑所载契丹誓书与此文大同小异。还说宋朝廷抄录“契丹誓书颁河北河东诸州军”之际,“皆以南北朝冠国号之上”,故引起将作监丞王曾的一番非议。可李焘当年所能见到的《两朝誓书册》和《仁宗实录》,并没有把南北朝冠于宋、契丹各自国号之上。李焘为此感到困惑,不得不暂且存疑。笔者以为,王曾的非议,属当时人说当时事,又并见于《宋史·王曾传》和《皇朝编年纲目备要》卷七,应该是可信的。后修的《两朝誓书册》和《仁宗实录》或许对盟誓文书作过删节。故前揭《续资治通鉴长编》盟誓文书亦未见此类文字。即便如此,从现存宋辽盟誓文书中“北朝”、“两地”、“南北”、“两朝”等残留词汇,不难窥知北宋方面已经通过盟誓文书的形式承认了“北朝”和“南北朝”现实秩序及称谓。因为“澶渊之盟”的盟誓文书代表宋、辽官方,具有法律效用,它对第二个南北朝称谓在当时的确凿存在,无疑是比较过硬的证据。

我们注意到,在北宋建立的960年到元世祖统一南北的1276年,共计317年。比起第一个南北朝(含东晋)273年的历史,第二个南北朝时间并不短,合计起来还多出45年。诚然,第一个南北朝的界限偏南,大抵在淮河一线。北宋与辽朝对峙的167年大抵是以白沟河划界的,尔后,金朝、南宋对峙和蒙元、南宋对峙的150年,边界才南移至淮河、大散关一线。这又是第二个南北朝不及前者和人们容易对其南北朝称谓产生质疑的“短处”。笔者对时间略短略长和疆界或南或北,并不太在意,关

^① 李焘:《续资治通鉴长编》卷一〇五“天圣五年四月辛巳”:“辛巳,契丹遣林牙昭德节度使萧蕴、政事舍人杜防贺乾元节。知制造程琳为馆伴使……琳又曰:‘南北朝安有大小之异?’防不能对。”北京:中华书局,2004年,第2439页。

^② 李焘:《续资治通鉴长编》卷五十八“景德元年十二月辛丑”,北京:中华书局,2004年,第1299页。

键是南北政权的差异及影响。这个问题我们后面再说。

奇怪的是,第一个南北朝并非当时人的称谓,其在史书上的称谓是唐朝人撰修《南史》、《北史》后晚至五代才出现的^①。如前所述,第二个南北朝却是辽宋夏金元三百多年间官方和民间广泛使用且见诸史书的称谓,而且一直使用到元末明初^②。明初以后此称谓基本绝迹。这或许是来自建文帝始明朝士人一味尊宋贬元和正统华夷观念偏向汉族本位后的有意“封杀”。同样是后继朝代的唐朝和明朝,前者对第一个南北朝大肆阐发宣扬,后者对第二个南北朝隐匿封杀,确实形成很大的反差。这似乎与唐人文化上的开放心态和明代回归到南宋“内敛”心态^③有关系。现代人对第二个南北朝称谓不适应、不使用,估计也是受明人的影响。在太平天国反对清廷、辛亥革命再次高扬“驱除鞑虏”旗帜以及鸦片战争、抗日战争等民族矛盾剧烈的近代中国,受明人华夷之辨思想的影响也是可以理解的。但这并不能改变历史真相,并不能影响第二个南北朝在当时的确凿存在。我们在从事研究之际,理应尊重第二个南北朝确凿存在的历史真相,不必受明人狭隘正统观和华夷观念的桎梏束缚。所以,完全可以放心地认同“第二个南北朝”的命题或概念。

笔者承认,人们只称呼第一个南北朝而不称辽宋夏金元为南北朝,几乎是六百年来的一种约定俗成,估计很难改变。笔者并不执意让人们用“第二个南北朝”改称辽宋夏金元。笔者之所以强调它的存在,主要是因为下面讨论南、北两条发展线索的需要。“第二个南北朝”应该是南、北两条发展线索或制度复合并存的前提。为着学术讨论,必须肯定和承认它的确凿存在。至于平常情况下人们仍然愿意使用辽宋夏金元的称呼,那就顺其自然好了。

三、唐宋变革说与第二个南北朝的发展线索

1921年日本学者内藤湖南的《概括的唐宋时代观》一文,比较系统地提出了唐宋变革说,西方称之为“内藤假说”。由此还引发了二战后“京都学派”与“东京学派”(历研派)二十多年的大辩论。此说打破了传统的王朝史体系,为中国史研究提供了一条新思路,无疑是一项富有创见的发明。

按照张广达教授的归纳,内藤唐宋变革说的要点为:(1)贵族政治让位于君主独裁;(2)农民脱离贵族或国家的束缚,土地等私有得到承认;(3)科举普遍化与官僚政治的成熟;(4)朋党由贵族核心过渡到政见斗争;(5)货币大量流通,货币经济盛行;(6)儒学由经学义疏转向理学诠释,文学艺术的自由化、平民化色彩加重。经过国内外学者的讨论和进一步研究,迄今有关唐宋变革的认识不断丰富成熟,尽管学者们对变革时间和“近世说”尚存疑义,但对中唐以后社会变革基本表现的认识又趋于一致:经济方面,土地私有合法,两税改革,农作技术改进与农业发达,水稻及茶等商品化作物的增长,烧瓷冶铁等进步,商业繁荣取代官市、关津贸易,货币流通取代钱帛兼行,集市城镇增多,人口激增,北方与南方经济重心易位;社会方面,四民社会阶层的结构性松动,士大夫场域流动及代际沉浮,地域社会及精英的形成,多样化家族的出现,户等的变化,官私贱民依附关系的蜕变,乡村制度和村落秩序的重建;政治方面,世家贵族的衰败与君主独裁的兴起,君权相权互动之下的君主专制化,律令制瓦解,中央集权与地方势力的消长,士大夫政治文化主体意识形成,科举官僚体制壮大,门第支配演化为科第支配,党争等政治文化的变貌,职役法和胥吏制的出现;文化方面,学术昌明,门类多样,新儒学(理学)的形成,文学与艺术新体裁的出现,庶民文娱活动的繁荣,应用科学与实用技术的显著进步,印刷术促进教育、罗盘促进航海等^④。总之,内藤湖南唐宋变革说的贡献主要有两条:从内

① 《旧唐书》卷一七三《郑覃传》,北京:中华书局,1975年,第4491页。

② 《草木子》卷四《杂俎篇》,文渊阁四库本曰:“此北朝兴衰之一终。”中华书局点校本则曰:“此天运兴衰之一终。”北京:中华书局,1959年,第83页。

③ 刘子健:《中国转向内在:两宋之际的文化内向》,赵冬梅译,南京:江苏人民出版社,2002年,第7页。

④ 张广达:《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》,邓小南、荣新江主编:《唐研究》第十一卷,北京:北京大学出版社,2005年。另参阅李庆:《关于内藤湖南的“唐宋变革论”》,《学术月刊》2006年第10期。

在理路思考中国历史的一项富有创见的发明(前揭张广达文);基于此说,古代历史大体可以划分为上古、中古、近古三个阶段。可以说,唐宋变革说对中国古代历史纵向宏观认识作出了杰出贡献。

接着,我们要问:唐宋变革说能否涵盖第二个南北朝的整体情况?唐宋变革在辽金西夏及元前期统治下的北朝(或北方)情况又如何?辽、金、西夏、蒙古等少数民族政权,尤其元王朝的大统一,究竟给唐宋变革带来何种新的影响?为什么元明许多制度及实施状况与中唐两宋不太一样?为什么明后期的许多情况反与南宋非常相似?

这的确是引入“第二个南北朝”的命题后产生的一系列困惑。由于问题比较复杂,并非三言两语能够解释清楚。给人的初步印象是,唐宋变革说虽然非常精彩,能够大体揭示唐宋社会的巨大变化及以后的历史概貌,具有划时代意义,但用它来诠释中唐以后的全部历史似乎不够周延。我们在肯定和重视唐宋变革说的同时,不能就此满足或停步。还应该进一步认真注意辽金西夏及元前期统治下的北方情况,认真注意10—13世纪近三百年的南北异制和元统一后北制的深刻影响,认真注意这一时期是否存在除唐宋变革以外对中国社会造成较大影响的他种体制因素。

本文开头提到的美国学者史乐民、万志英等有关“宋元明过渡”问题的探索及笔者近年所论“元及明前期社会变动”即与此有关,可以称作针对上述疑问困惑的最新学术动向。现就笔者所论元朝与唐宋变革有明显异常的若干条,予以重点阐发。

1. 职业户籍制与全民服役。秦汉以后,编户齐民和“士、农、工、商”的秩序相继确立。其中,编户齐民最为重要,实乃专制集权国家统一编组百姓作为直接赋役对象的体制。就赋役负担和国家直接控制而言,天下所有编户都整齐平等,故曰齐民。又规定编户内“士、农、工、商”的四民顺序,四民既是职业排列,又反映官府重士农抑工商的政策趋向。经过唐宋变革,“士、农、工、商”的四民秩序出现松动,且不言士大夫场域流动、代际沉浮和工、商低贱处境的改变,即使农民的身份及其与国家的关系,也变化很大。宋代的户籍以主户、客户统一编制,农民被分为主户(地主和自耕农)、客户(佃农)两部分而附籍,租佃关系亦被纳入国家户籍制度。官府税收和差役只征及主户。宋代的劳役已不算多,改而以差役的形式大量存在。即使是差役,也要跟百姓财产相应挂钩,以适合其承受能力。元代实行职业户计制度,百姓按照职业被分为各种不同户计,实乃蒙古社会分工进步和成吉思汗征服奴役政策的共同产物。蒙古早期国家是单一游牧,随着军事征服不断扩大,被征服民族一概按职业划定户计,世袭罔替。如种田的称为民户,充军役的称为军户,充站役的称为站户,煮盐的称为盐户或灶户,充工匠的称为匠户。这明显背离“士、农、工、商”四民和宋代主、客户秩序。民户、军户、站户、灶户、匠户以及打捕鹰房、也里可温(景教徒)、和尚(僧人)、先生(道士)、答失蛮(穆斯林)、儒户、医户等等,都必须按照职业户计名色为官府提供劳役^①。于是就呈现诸色百姓依据自己的职业户计为官府服劳役的新局面。何兹全先生把魏晋南北朝的类似情况与此比较后指出,元朝曾出现全民当差服役,由编户到差户,这是很大的变化。萧启庆先生也说,元代的户计制度“是元朝为着动员人力、物力而制定的世袭户役制度”,“妨碍各阶层的自然流动与发展”,是“一股逆流”^②。全民服役,无疑意味着百姓对官府的人身依附关系的再度恶化,也与唐宋变革的“农民脱离贵族或国家的束缚”(前揭张广达文)格格不入。

2. 贵族分封制与驱口制。以血缘纽带和家产分配为基础的宗室分封,时至唐宋,已名存实亡。正如顾炎武所说:“唐宋以下封国,但取空名,而不有其地。”^③元朝时期,包括草原封国、中原食邑和投下私属等内容的分封制度,又死灰复燃,尤以北方地区严重。与其相关联的贵族议政、巨额赏赐等也

① 黄清连:《元代户计的划分及其政治经济地位》,《国立台湾大学历史系学报》1975年第2期。

② 何兹全:《中国社会史中的元代社会》,《北京师范大学学报》1992年5期;萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧异与统合——以南宋金元时期的经济社会文化为中心》,清华大学历史系、三联书店编辑部编:《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年。

③ 顾炎武撰,黄汝成集释:《日知录集释》卷十四《封国》,上海:上海古籍出版社,1985年,第7页B。

长期遗留。金朝不少贵族军将把俘获人口抑为奴婢,以供驱使,名曰驱口。还有以放免奴隶充当驱军的。正如萧启庆先生所说“金朝带回奴隶制是一种社会倒退现象”^①。蒙古灭金及灭南宋时掠民为驱口的现象依然存在,尤其是灭金伊始贵族将校所掠驱口几半天下。驱口主要用于家内役使,也用于农牧业和手工业。法律上驱口属于贱人,使长可任意转卖,可支配其婚姻^②。元统一前后,由于不断吸收汉地制度,分封制与驱口制得到部分改造或限制,但仍然程度不同地遗留至明代。此二者与唐宋变革的“农民脱离贵族或国家的束缚”、“官私贱民依附关系的蜕变”(前揭张广达文),更是背道而驰,也严重违背了秦汉编户齐民的基本制度。

3. 官营手工业的重新繁荣。自战国打破“工商食官”旧制,秦汉私营手工业一度迅速发展。经魏晋到唐前期,官营手工业曾出现回潮,中唐以后特别是两宋,私营手工业又得以迅速自由发展。蒙元时期的官营手工业,肇始于成吉思汗的军事征服。元朝建立后的官营手工业分为工部、户部、将作院等中央部院,中政院、宣徽院、利用监等宫廷官署,行省、路总管府等地方官府,宗王公主等投下官府等四大系列,包含的主要是纺织、陶瓷、制盐、矿冶、军器等行业^③。元代官营手工业以规模大,役使工匠多,机构重迭繁杂,管理效益低下而著称。尤其是在杭州丝织业等出现少量自由雇佣劳动的情况下^④,官营手工业对民间手工业和商品经济的正常发展肯定有妨碍牵制等消极作用。从整体趋势看,它也是对唐宋变革的商品货币经济盛行的倒退。

4. 农业经济和财税的南北差异。在唐宋北方与南方经济重心易位的趋势下,因女真、蒙古入主中原和战乱频仍,北方的经济发展水平继续显著落后于南方,原南宋占据的江南地区经济仍沿着唐宋变革的模式继续发展繁荣。据初步统计,元代江南江浙、湖广、江西三行省年度税粮数相当于腹里地区(今河北、山东、山西和内蒙古)的2.86倍。江南三行省年度商税额比腹里多出近1/4^⑤。国家的财赋不得不进一步仰赖东南,京师等处粮食也依赖江南供给,每年上百万石的稻米海运北上。不仅如此,南北的经济结构特质乃至税收都差别较大。南方沿袭南宋的大土地占有和租佃制,北方自耕农和中小地主的比重较大,还残留一些驱奴私属劳作。南方税粮沿袭南宋的二税制,北方依然停留在丁税、地税混存的状态。科差中北方丝料、包银,南方户钞及包银,名色内容虽不尽相同,但按户征收的原则又是和租庸调制一脉相承。表明北方的农业经济结构和财税,同样较多背离了唐宋变革的轨道。

5. 儒士的边缘倾向与君臣关系主奴化。元朝较早保护儒学,不少儒士进入各级官府,在吸收汉法方面也大量发挥了儒学和儒士的积极功用。还推动程朱理学上升为官学。但是,在蒙古统治者的心目中,儒学始终不是第一位的文化。儒学与儒士也不再是国家体制内的主导,其独尊地位已经丧失,开始被某种程度地边缘化。这是自汉武帝独尊儒术以后,历朝历代未曾有过的。儒士虽然能享受儒户定籍、免除差役、选拔充当教官及儒吏等待遇,但唐宋以来儒士赖以仕进登龙的科举迟迟未开,大多数儒士“学而优则仕”的门径被堵死。尽管有学者对停废科举持比较积极的评价^⑥,但元代儒士处境地位降低则是不争的事实。儒士充任教官之际,多数属无资品的流外职,薪俸颇低,升迁极慢。世祖朝“九儒十丐”的说法,而后“热选尽教众人取,冷官要耐五更寒”等哀叹牢骚^⑦,或可反映儒

① 萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧异与统一——以南宋金元时期的经济社会文化为中心》,清华大学历史系、三联书店编辑部编:《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年。

② 《金史》卷四十四《兵志》,北京:中华书局,1975年;陶宗仪:《南村辍耕录》卷十七《奴婢》,北京:中华书局,1956年,第208页。

③ 参阅陈高华、史卫民:《中国经济通史·元代经济卷》第七章,北京:经济日报出版社,2000年。

④ 参阅郑天挺:《关于徐一夔〈织工对〉》,《历史研究》1958年第1期。

⑤ 《元史》卷九十三《食货志一》、卷九十四《食货志二》,北京:中华书局,1976年。北方腹里年度商税额包括大都和上都商税。

⑥ 王瑞来:《科举停废的历史:立足于元代的考察》,刘海峰主编:《科举制的终结与科举学的兴起》,武汉:华中师范大学出版社,2006年。

⑦ 陈福康校点:《郑思肖集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第186页;王义山:《稼村类稿》卷一《送余仲谦赴江州教》。

学与儒士被某种程度边缘化的尴尬境遇。

春秋以后,君臣关系不断发生进化演变。随着唐宋科举制度发展,稳定的士大夫群体逐渐形成,君臣关系中主从色彩又在逐渐淡化。尤其是理学问世后,士大夫崇奉的儒家思想,有了追求的终极目标:道与理。在君臣关系上,除了强调“忠君”外,还强调“道统”,强调君、臣都要服从道统,道统先于君统^①。于是,君臣关系表现出一定的进步迹象。宋代一些皇帝又标榜“与士大夫共治天下”^②,还有了不杀文臣士大夫的不成文规定,可见宋代士大夫的地位有所提高。时至元朝,情况大变。与儒学、儒士的边缘化同步,忽必烈等将草原主奴从属习俗带入君臣关系,对臣下说打就打,想杀就杀。捶击大臣者不胜枚举,杀死宰相及其他大臣事件也频繁发生。至元十六年(1279)九月,忽必烈诏谕:“凡有官守不勤于职者,勿问汉人、回回,皆论诛之,且没其家。”^③在他眼中,宰相也好,一般臣僚也好,都是自己的奴仆。勤于职守,为主人效犬马之劳,就是称职的好官。反之,格杀勿论。本着这样的信条,王文统、卢世荣、桑哥、郭佑、杨居宽等正副宰相,皆难逃被诛杀的厄运。元顺帝又步忽必烈后尘,被他杀掉的一品大臣据说有500余人^④。这与赵宋三百年文臣士大夫犯罪一般不杀相比,无疑形成了鲜明的对照,也明显与唐宋变革中“士大夫政治文化主体意识形成”(前揭张广达文)相悖逆。

6. 由军事征服派生的行省制和直接治理边疆政策。元世祖忽必烈统一全国前后,自北而南,先后在新征服区域设立陕西、四川、甘肃、云南、江浙、江西、湖广、河南、辽阳、岭北、征东十一行省。十一行省起初就是十一大军区,主要服务于军事控制与镇压,又兼为中央与地方间的财赋中转站和行政节制枢纽。其原型为金行尚书省和蒙古三大行断事官,其机构名称是汉制,实乃金元军事征服所派生。行省具有两重性质,长期代表中央分驭各地,主要为中央收权兼替地方分留部分权力,所握权力大而不专。行省分寄为朝廷集权服务,朝廷集权始终主宰着行省分寄。元代的行省制创建了13、14世纪中央与地方权力结构的新模式,对明清、近代影响至深且重。

唐宋等汉地王朝治理边疆,都是实行羁縻政策。部落首领既接受朝廷的官爵印信,又保持原有的称号、辖境和权力,自理内部事务。羁縻州只是名义上的府州区划,一般不呈报户籍,不承担贡赋^⑤。元廷因俗设“土官”,通过宣慰司、宣抚司、安抚司、长官司等机构,实行强制性的检括户籍,设立驿站,比较固定的缴税和贡献,强制征调土官土军等^⑥。正如忽必烈对播州安抚司的诏谕:“阅实户口,乃有司当知之事,诸郡皆然,非独尔播。”阅户缴税似乎成了归附元朝廷的基本尺度。迫于元廷的强硬政策,土官们或早或晚“括户口租税籍以进”^⑦。在蒙古统治者看来,少数民族地区并非汉人心目中的蛮夷,它和汉地一样,无例外都是被征服的对象。因此,括户缴税等,应当一视同仁。他们根本不去理会唐宋羁縻州政策,而是出于治理被征服地区的理念,独辟军、政、财等较直接管辖的路子。因此,直接治理边疆的政策及理念,最初同样为军事征服所派生。

上述变动,有些是改变了唐宋变革的部分内容,有些是增添了新的东西,有些则是辽金元北方民族的前后承袭,如驱奴、投下私属、农业经济和财税等。有些主要是蒙古贵族带入的,如职业户籍制、全民服役、分封制、官营手工业、儒士边缘倾向、君臣主奴化、直接治理边疆政策等。对照内藤湖南唐宋变革的六条要点,至少有(1)(2)(3)(6)发生了较大异化。因此,构成了北朝体制或发展线索的基

① 参阅刘泽华主编:《中国古代政治思想史》,天津:南开大学出版社,1992年,第487、551页;张分田:《中国帝王观念》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第566页。

② 参阅张其凡:《宋初政治探研》,《北宋“皇帝与士大夫共治天下”略说》,广州:暨南大学出版社,1995年。

③ 《元史》卷十《世祖纪七》,第215页。

④ 权衡著,任崇岳笺证:《庚申外史》卷下,郑州:中州古籍出版社,1991年,第156页;另参阅姚大力:《论蒙元王朝的皇权》,王元化主编:《学术集林》卷十五,上海:上海远东出版社,1999年,第305页;屈文军:《论元朝君臣关系的主奴化》,《江海学刊》2004年第1期。

⑤ 参阅马大正:《中国边疆经略史》第四、五编,郑州:中州古籍出版社,2000年。

⑥ 参阅方铁:《西南通史》第六编第三章,郑州:中州古籍出版社,2003年。

⑦ 《元史》卷十七《世祖纪十四》、卷六十三《地理志六》、卷二十九《泰定帝纪一》。

本内容。

对于上述异化和变动,美国学者伊懋可(Mark Elvin)曾指出,蒙古入侵带来了科技和经济发展的停滞,带来了元代和其后的明代前期“倒退消沉的黑暗时期”,造成了中国历史的断裂,而从明后期开始的新一轮经济发展则直接继承了唐宋科技革命的成果,并进一步使整个国家的经济整合起来。史乐民、万志英等的“宋元明过渡”说则试图纠正伊懋可的观点,他们认为宋元明时期尽管北方地区受到战乱的侵袭,但中国的传统经济文化核心区——江南及其周边地区却没有遭受大规模的破坏,其经济、社会依然继续演变和发展着,这就为后来明清全盛奠定了基础。宋元明不是“中国历史的断裂”,而是介于唐宋变革、清代全盛之间的“过渡”^①。萧启庆先生基本赞成“过渡”说,进而精辟论述金朝统治下的北方地区经济、社会、文化与南宋统治的南方的巨大差异及元朝的统合,同时指出“过渡说”忽视北方的缺陷^②。笔者一度认为元及明前期是唐宋变革后的局部性反复曲折或变态发展。现在觉得有必要作若干修正:上述变动并非简单的反复曲折,而是第二个南北朝辽、夏、金、元北朝方面少数民族因素与南北地域因素长期混合作用的产物。由于三百年左右的南北对峙隔绝,唐宋变革大抵在北宋、南宋持续进行。而在辽、夏、金、元统治的北朝或北方,社会整体结构和社会发展轨迹却出现了较多异化,出现了一些与中唐两宋不同的东西(或者在很大程度上仍然停留在中唐以前的状态),并由此形成了北朝线索。前述唐宋变革所反映的中唐两宋传统王朝的发展线索,就构成了南朝线索。换句话说,第二个南北朝并非沿着唐宋变革的单一线索前进发展,相反是呈现唐宋变革所反映的南朝(南宋)线索与辽、夏、金、元北朝线索的复合并行发展。还应该指出,上述南朝线索和北朝线索的复合并行,准确地说实施于公元960年到1276年的317年间。元朝统一南北后的公元1276年到1368年的93年间,就是南方和北方二线索的复合并行了。这与隋唐统一后的情况类似。

如果说伊懋可的“断裂说”的不足是比较笼统和缺乏详细分析,那么,史乐民(Paul Jakov Smith)、万志英(Richard von Glahn)的“过渡说”又失之片面,即只注重江南的情况而忽视北方的情况。哈佛大学罗祎楠曾经一针见血地批评道:“这种综合却忽视了北部中国的情况。本书(指《中国历史上的宋元明过渡》)实际上并没有很好地解决这一问题。比如,李伯重先生(论文集作者之一)在认定江南地区的人口、社会经济、技术改进、农业经营在宋、元、明时期持续发展这一历史事实的同时,似乎并没有详细说明这种发展和北方地区发展的关系问题。因此,这一结论是否可以运用于这一时期整个的统治版图,则仍然需要进一步论证。”^③我们承认史乐民、万志英的“过渡说”比起伊懋可的断裂说有了明显的进步,它开始以审视分析而非简单笼统的眼光去看待“宋元明过渡”不可或缺的历史功用,不再简单视之为“倒退消沉黑暗”。这无疑是值得称道的。然而,“过渡说”一味注重江南持续发展的作用,对北方的情况置若罔闻。事实上,由于元统一及后述朱元璋父子的个性政策,北朝线索或北方体制在13—16世纪三百年间扮演的角色非常重要,有时甚至是主导性的。16世纪中叶,才最终完成了它与江南体制的复合、交融与整合,最终建构起经济上江南因素为主、政治上北方因素为主的混合体。“过渡说”还把中唐以后的历史细分为中唐北宋、南宋元明前期、晚明清朝三段。实际上,这三者都属于中唐至清代的近古或近世历史阶段,都是唐宋(或中唐)变革基本模式的继续与发展,只是因为南方、北方的政权对峙及地域差别而造成了13—16世纪比较复杂的情况。如果人为地再去划分,不免有支离破碎之嫌。笔者上述复合线索的见解,恰恰是兼顾江南和北方不同情况的通盘综合考察,可以弥补“断裂说”、“过渡说”的上述缺憾。

① Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, eds. *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Cambridge, Mass.: The Harvard University Press, 2003. 参阅张炜:《“中国历史上的宋元明过渡”简介》,《宋史研究通讯》2003年第2期。

② 萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧异与统合——以南宋金元时期的经济社会文化为中心》,清华大学历史系、三联书店编辑部编:《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年。

③ 参见罗祎楠:《“中国历史上的宋元明过渡”书评》,载邓小南、荣新江主编:《唐研究》第十一卷,北京:北京大学出版社,2005年;李伯重:《有无13、14世纪的转折——宋至明江南农业的变化》,《多视角看江南经济史(1250—1850)》,北京:三联书店,2003年。

还应该看到,伊懋可和史乐民、万志英有关研究的合理部分又是和笔者上述见解相呼应、相共鸣的。例如,伊懋可关于明后期开始的新一轮经济发展和整个国家的经济整合的观点,与笔者不无相通之处。史乐民、万志英反对“断裂说”而主张“过渡说”的基本依据就是:江南走了与北方不同的经济继续繁荣发展的道路。这在某种程度上又是支持笔者的南朝线索和北朝线索复合并行发展说。换言之,尽管伊懋可的“断裂说”和史乐民、万志英的“过渡说”都有不太周延和完善的地方,但他们的部分合理看法,又与笔者的见解有若干相通之处。

四、明前期承袭元制颇多与南、北两线索的整合

元、明二王朝南、北方的差异对立,由来已久,实际上是第二个南北朝长达317年的隔绝对峙在元统一以后政治的、文化的惯性持续。这种持续的直观表征往往是:区域上的南方、北方的差异或对立,族群上的南人、北人差异或对立。中国的疆域的确太广阔了。在古代交通工具比较困难的条件下,一道山梁或一条河流都可能造成方言习俗的很大差别,何况幅员近千万平方公里范围内长达三百年左右的隔绝对峙呢?后者所导致的南方与北方、南人与北人的差别和隔膜,就更是不容忽视了。人们所熟知的元代蒙古、色目、汉人、南人四等人秩序,虽然是蒙古统治者政策层面的种族分离和种族压迫,但在某种意义上它又是当时蒙古、色目、汉人、南人四族群政治文化差异的现实反映。元军占领杭州后,南宋遗民汪元量赋诗曰:“西塞山边日落处,北关门外雨来天。南人堕泪北人笑,臣甫低头拜杜鹃。”元末叶子奇又云:“元朝自混一以来,大抵皆内北国而外中国,内北人而外南人。”“南人,在都求仕者,北人目为腊鸡,至以相訾詬。”^①元代南人的含义相对固定,指谓原南宋统治范围内的百姓,一般和四等人中的南人相一致。北人的含义比较复杂,狭义的北人指汉人以外的蒙古人及色目人,广义的北人则是蒙古人、色目人和北方汉人的统称。后者是相对于南人而言的。基于以上界定,汪元量和叶子奇笔下的北人,应该是广义上蒙古人、色目人和北方汉人的统称。无论是占领杭州后的喜悲反差,抑或元廷内外厚薄偏向及北人对南人歧视,均表明元代近百年南人与北人之间的族群隔膜对立,相当严重。如谈迁所言,元代南、北方的对立,南、北人的对立,又一直延续到明代。

应该承认,南北两种历史线索差别和并行是相对的,北朝线索中仍然保留着辽金直接继承唐朝遗制,如丁税、地税混存等,后者无疑属于唐宋变革前的华夏体制。即使在并行发展中,它们的相互交融影响还是存在的。元统一等政治变化之后,原有的南朝、北朝线索遂转换为南、北方线索,又很快出现南、北线索或差异的兼容与初步整合。根据萧启庆的研究,元朝统一后南北方的整合成果主要是:全国交通驿站网、统一货币和度量衡促进了全国经济市场的形成,贸易的发达导致南北经济的互补,道学北传与剧曲南流则是南北文化统合的最大收获。另一方面,经济上的南长北降、经济和社会上南北差异未能有效统合,南北区域的不平衡继续扩大^②。由于元政权北朝线索的势力过分强大,初步整合的结果,北朝因素往往占上风,前述户籍劳役、分封驱奴、官手工业、君臣关系、行省和边疆政策等,都发生过不同程度的自北而南的渗透延伸。这与明前期的整合走势相似,而与明中叶以后截然不同。

朱元璋建立的明朝虽然定都南京,但继承元朝制度颇多。这与朱棣迁都燕京及朱元璋、朱棣父子带有个性色彩的南、北政策有密切关联。郑克晟先生关于明朝南方地主与北方地主对立的研究,日本学者檀上宽关于明朝专制政体历史结构的探讨^③,对笔者的启发良多。从明初的政治格局中,我

① 陶宗仪:《南村辍耕录》卷五《汪水云》,北京:中华书局,1956年,第56页;汪元亮撰,孔凡礼辑校:《增订湖山类稿》卷一《送琴师毛敏仲北行》,北京:中华书局,1984年,第24页;《草木子》卷三上《克谨篇》,第55、49页。

② 萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧异与统合——以南宋金元时期的经济社会文化为中心》,清华大学历史系、三联书店编辑部编:《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年。

③ 郑克晟:《明代政争探源》,天津:天津古籍出版社,1988年;[日]檀上宽:《明朝専制支配の史的構造》,东京:汲古书院,1995年。

们可以窥知,朱元璋的旧部集中在“濠、泗、汝、颍、寿春、定远”的淮西贫瘠区域,地跨淮水南北岸,“习勤苦,不知奢侈,非若江南耽逸乐者比”^①。该地以前是宋金及宋蒙边境,元世祖末划归河南江北行省,而与江南三行省相隔离。就元明之际的情况看,无论是行政区划抑或风土习俗,朱元璋本人及旧部起家于南、北方交界地区,基本属北方人,而非南方人。又兼他和张士诚、陈友谅长期斗争及多数苏松士人党附张士诚,朱元璋始终没有把江南和江南士人当作自己的依靠力量。相反,朱元璋与江南士人一直是对抗多于合作,甚至实行严厉打击苏松“大户”及士人的政策。对北方士人,朱元璋则格外眷顾,晚年曾以偏袒南士之罪名处死南人主考官白信蹈等,还特意亲自策问擢61名北士及第,这就是有名的“南北榜”^②。建文帝则重用齐泰、黄子澄、方孝孺等江南士人,主张宽刑和均平江浙田赋,反对朱元璋的猛政峻法和苏松重赋,坚持的是与其祖迥异的南方本位。朱棣“靖难”起兵燕京,军事上的依赖力量之一是元朝降将张玉、火真(蒙古人)以及骁勇善战的蒙古朵颜三卫,北直隶又充当其军力和财赋的可靠后方,燕京及大漠南北还是朱棣戍守征战的功业所在。朱棣最后迁都燕京,又残酷打击包括江南士人在内的建文帝势力,他奉行的无疑是比朱元璋更明确的北方本位。根据郑克晟和檀上宽的研究,明洪武年间的“南北榜”,仁宗朝的“南北卷”,朱元璋接连制造空印案、胡惟庸之狱、郭恒案、李善长之狱、蓝玉之狱和朱棣“靖难”后残酷镇压建文帝阵营的南人集团以及最终迁都北京等等,都是以打击江南地主集团,突破明初“南人政权”的狭隘性质,建立朱氏南北统一王朝为最高目标的。正是朱元璋——建文帝——朱棣南、北政策倾向的变异,造成了明前期与元朝相似的南、北方对立的政治格局。正如谈迁所云:“地有南北,人亦因之。……此矛彼盾,大抵议论政事,俱视相臣为转移。”^③《明史·王翱传》说:“帝(朱棣)时欲定都北京,思得北士用之。”武宗时太监焦芳,河南沁阳人,“深恶南人,每退一南人,辄喜。虽论古人,亦必诋南而誉北。尝作《南人不可为相图》进(刘)瑾”^④。郑克晟先生曾一针见血地指出:南方地主与北方地主的矛盾,始终反映在明廷内部的一些政策中。这种斗争几与明王朝相始终^⑤。

总之,朱棣迁都燕京和随之而来的明廷北方本位政策,不仅承袭了元朝南、北方对立的政治格局,也造成明前期国家体制中继承元朝或北方的因素较多。前述元朝与中唐两宋略有不同的职业户籍制、全民服役、分封制、官营手工业、儒士边缘化倾向、君臣主奴化等,对明前期的影响既深且重。明朝的军户制,“配户当差”的户役法,官府手工业和匠籍制,纸钞制,政治经济的南北反差,行省三司制,宗室分封,诛杀功臣士大夫等,都可以看到元制或北制的影子,都是被明朝统治者略加变通后沿袭下来的。就是说,第二个南北朝的北朝或北方线索,在明前期仍然在顽强地发挥作用,有些甚至是支配性的。由于北朝或北方线索的作用,明王朝以汉族皇帝重新的南北统一之际,居然长期存在北方的差异对立或者南、北两线索复合并行发展的局面。

我们应高度重视朱棣迁都燕京的居中重要作用。如果建文帝继续执政,如果朱棣“靖难”胜利后不迁都燕京,明朝南、北两线索复合并行发展的局面,肯定会比较短暂,以江南为主导的南、北两线索或体制的整合,肯定会大大加快,南朝或南方化的步伐也肯定会大大加快。遗憾的是,历史没有如此发展,偏偏走上了朱棣迁都燕京的路子。朱元璋、朱棣父子的个人经历和好恶心理等偶然因素,严重地影响了明前期南、北两线索或体制的整合及走向,致使这种整合很大程度上是在北制占优势的前提下进行的。于是,明朝南、北两线索的整合被分为前期和中叶两阶段进行,第一阶段是前期北制占优势的整合,第二阶段则是中叶南制占优势的整合。其结果南、北两线索或体制并行发展的局面就拖延了将近200年。如果加上南宋金元时期的242年,第二个南北朝和元、明南北方两线索并行发

① 谈迁:《国榷》卷二,北京:中华书局,1958年,第342页。

② 《明史》卷一三七《刘三吾传》、卷七十《选举志二》,北京:中华书局,1974年,第3942、1697页。

③ 谈迁:《国榷》卷七十九,第4913页。

④ 《明史》卷三〇六《阉党传》,第7836页。

⑤ 郑克晟:《明代政争探源》,天津:天津古籍出版社,1988年,第81页。以上还参阅了同书第一编的相关内容。

展的历程,竟长达四个半世纪以上。于此,人们不能不正视它在唐宋变革后的重要性。这也是拙文重点论说第二个南北朝发展线索问题的缘由。

明中叶的情况较前期有了明显改变,南北线索或体制开始实施第二阶段的整合,而且是改为以南制占优势或为重心。主要表现在军户制,“配户当差”的户役法,官府手工业和匠籍制等相继被南朝或南方的相关形态所代替,结果是唐宋变革所代表的南朝线索逐渐成为主流。下面就以军户制,“配户当差”的户役法,官府手工业和匠籍制为例,谈谈明中叶第二次南北线索的整合及其成果。

1. 从军户制到募兵制。明初变通元朝的千户和侍卫亲军制,创立卫所制,但依然沿用元朝的军户制。明前期“靖难之役”与大规模对蒙古用兵,也造成沿用军户制签取军士的急迫需求。卫所军士另立军籍,与民籍截然分开。军籍属都督府管辖,民籍属户部管辖。军户制为世袭兵役制,一人被垛为军,进入军籍,一家人世代充军,不能随意脱籍。军士老病身死,其子弟及族人义务替代或顶充。军户的身份、法律和经济地位和民户不同,比较低下。既没有元朝军户的四顷赡军田免税的优待,又往往与“谪发”罪犯为伍,故逃亡严重。明朝廷曾频繁实施“清军”和“勾军”,但难以遏止。弘治中,逃军已占卫所军士的十之六七。所以,从英宗正统末开始,朝廷派官员四方募兵,入伍后按日发饷,军饷来自朝廷财税。募兵,起初主要是补充京军和北方九边兵员,后来东南抗倭用兵而组建起来的“戚家军”、“俞家军”等也属募兵^①。明后期的募兵,与唐神策军、宋禁军一脉相承,都是职业兵制。经过整合,军户制过渡到募兵制,意味着明代军制的基础部分又回归到唐宋变革所代表的南朝线索或体制方面。

2. 从“配户当差”的户役法到一条鞭法。明初沿袭元代的全民服役旧制,实行“配户当差”的户役法,把全国人户分编为若干役种户籍,主要有民户、军户、匠户、灶户四大户计,前期还有油户、酒户、羊户、牛户、马户、果户、菜户、乐户、医户、金户、银户、船户、鱼户等80余种专业户计。当时通行役皆永充,役因籍役,役有役田,以户供丁等强制应役的管理办法。明前期“纳粮即是当差”,赋与役,名可分实不可分。田赋不仅是土地税,也是役,而且是正役。无论赋与役,都建立在皇帝对全国土地和人口私人占有的基础之上。田是皇田,民是皇民,各色人丁必须收籍当差^②。朱棣营建北京等重大工程,也带来匠户和徭役的扩大化。这与元代基于蒙古大汗黄金家族对全国土地和人口私人占有的全民服役秩序,几乎如出一辙,而与唐宋变革的“农民脱离贵族或国家的束缚”,同样背道而驰。

户役法的松动,可以追溯到英宗正统年间田赋折纳货币的“金花银”。而后,一方面正是役的不断改革,以宣德中“均耗折征”起步,推行核实土地而平其税粮的“均田均粮”,还实行固定役额、缩短轮役时间的里甲正役改革。一方面是徭役(杂役)的改革,重点是银差渐多、计丁验粮轮当、定期编审的“均徭法”,后又辅以“十段册法”来调整均徭负担。最终是万历年间张居正推出“一条鞭法”,融入明中叶赋役改革的优秀成果,合并赋役项目且能折银,部分徭役摊入田亩,重新把赋役纳入“两税法”的轨道,且有革新和进步。这又意味着明后期赋役制度同样回归到唐宋变革所代表的南朝线索或体制方面。

3. 从官府手工业和匠籍制到民营纳税。明前期沿袭元朝官手工业制度,官手工业一直是手工业的主体。还长期实行工匠世袭的匠籍制,一旦进入匠籍,就必须世役永充,以轮班、住坐两种方式,为官府局院无偿服役。明中叶以后,陆续出现变化。一是景泰五年将原先的五班轮流,一律改为四年一班,以减轻工匠负担;二是成化二十一年开始全面实施的班匠征银免役^③。此二者是官府手工业和匠籍制趋于瓦解,工匠脱离官府束缚而自由劳作的重要转机。由此,明后期的手工业转变为以民

^① 参阅《明史》卷九十《兵志二·卫所》、卷九十二《兵志二·清理军伍》。另参阅肖立军《明代中后期军事制度研究》第三章第三节“明代募兵的发展”,南开大学博士学位论文,2005年。

^② 参阅王毓铨:《明朝的配户当差制》,《中国史研究》1991年第1期。

^③ 参阅方樞:《明代手工业发展的趋势》,《历史教学问题》1958年4期;陈诗启:《明代官手工业的研究》,武汉:湖北人民出版社,1958年。

营为主和官府重在征税的新体制。这大体恢复到中唐两宋的轨道。

另外,儒学重新受到重视,海外贸易因海禁而出现逆转,大明宝钞先为主货币,继而银、钱、钞兼用,最后被银、钱取代。特别是晚明城市商业化的发展较快,东南沿海城镇市民社会或有雏形,儒士世俗化非常明显,思想禁锢大大减少等等,某种意义上可以视为南宋后期城镇社会的延续与发展。

总之,经过军户制、户役法、匠籍制等内容的南北线索或体制的整合,明后期又重新回归到唐宋变革所代表的南朝线索方面。人们在综观10—15世纪500年历史之余,常常会有这样的朦胧感受:明后期与南宋非常相似,万历以后很像是南宋社会状况的“跨代连接”。其奥秘或许可以从前述南、北线索的并行、整合与回归之中去探寻。

然而,在某些领域内元朝或北朝的东西或改变无多,或依然如故。明前期的宗王出镇总兵和后期宗室优厚廪养,都有元朝分封制的遗留和“阴影”^①。元行省分寄式中央集权又改以三司督抚形式,得到新的发展。治理边疆方针大体维持而局部有所后退。依然如故的,主要是南北经济政治反差,君主独裁与臣僚奴化。尤其是后者,与元朝相比,甚至有过之而无不及。

朱元璋《大诰》直言不讳:“寰中士大夫不为君用,是自外其教者,诛其身而没其家,不为之过。”^②这和忽必烈“凡有官守不勤于职者,勿问汉人、回回,皆论诛之,且没其家”的诏谕,大同小异,惟妙惟肖。朱元璋直接诋毁宋代理学家有关道统高于君统的学说,有意编造出一套“君主即名教”的荒唐逻辑,作为他镇压诛杀士大夫的理论依据。由此,君臣关系经元入明,进而步入最黑暗的时代。在元代及以前,士大夫普遍遵奉“出处进退必有道”的信条^③,君主有道,君臣相得,士人可以出而仕;君主无道,君臣不相得,士人可以退而隐。包括元朝在内的历朝历代都有一批名儒士人退而隐居。而隐居山野的名儒士人是否被君主以礼召用,还成了君主有道与否的重要尺度。然而,朱元璋前揭《大诰》面世后,士大夫退而隐居山林的权利或自由,也被剥夺。谁敢隐居“不为君用”,就是大逆不道,就要招致杀身没家之祸。这应是专门打击士大夫的最糟糕的文化专制主义,是对宋代“与士大夫共治天下”的彻底背叛,比起清朝的“文字狱”还要无理荒唐,而且流毒甚远甚广。难怪《明史·隐逸传》所载张介福、倪瓒等12人,7人是由元入明的,其余不仅人数少,诸如刘闵等力辞官职之际,必须由知府“请遂其志”,得到朝廷批准才能合法隐居。估计这都是“后置不为君用之罚”的淫威所致。朱元璋滥杀功臣,对不为所用的士大夫,大开杀戒,好像是学汉高祖刘邦,但从体制上则应该是承袭元制。朱棣镇压建文帝敌对势力,重点打击的又是方孝孺为首的文臣儒士。尽管明代的科举学校都得到发展,但士大夫并没有恢复到宋代的地位。相反,一直受到皇权的强有力压制,一直处于被朱明皇帝任意惩处的奴仆地位。廷杖作为明朝的“国粹”,一直打到明末亡国。士大夫称谓也渐渐变少,后来索性改称缙绅。除了士大夫回归地域社会的背景外,或许又因为士大夫常受廷杖,有辱“刑不上大夫”的古训。以王阳明为代表的理学也转向“心即理”、“致良知”的心学系统,不再强调道与道统,更不敢像宋儒那样祭起道统的大旗,与皇帝轮对辩诘,进而约束治道,“致君行道”。在朱明皇帝独裁专制的淫威下,臣僚的“致君行道”,多数只能是伏阙死谏,以尽臣节^④。给人的初步印象是,经过元朝和明前期君主独裁与臣僚奴化的政治文化“洗礼”,“与士大夫共治天下”的黄金时代早已一去不复返了。元明士大夫较大程度上丧失了宋代那样的追求道与道统的勇敢锐气,主体意识和进取意识显著退化,只是在方孝孺、解缙和李贽等个别非主流和悲剧性人物身上,还能看到宋儒精神的回归及其对独裁专制淫威的某种抗争。不少人对明清皇帝独裁专制比较关注,甚至多有感慨。从理论讲,皇帝独裁专制应该以贵族政治的式微为前提的。但是,在贵族政治基本完结以后的官僚政治条件下,皇帝独

① 参见李治安:《元代分封制度研究》,天津:天津古籍出版社,1992年;吴缉华:《论明代封藩与军事职权之转移》,《大陆杂志》第34卷第7、8期,1967年。

② 朱元璋:《御制大诰三编》,上海:上海古籍出版社,1995年。

③ 吴澄:《吴文正集》卷七《复董中丞书》,台北:新文丰出版公司,1985年,第171页。

④ 参阅罗宗强:《明代后期士人心态研究》第一章,天津:南开大学出版社,2006年。

裁专制又主要是以臣僚奴化为代价来强化自身的。两宋的皇权虽有加强,但它属于唐宋变革中的“君权相权互动之下的君主专制化”(前掲张广达文)。元明承接了第二个北朝臣僚奴化的野蛮旧制,清代也与此相似。所以,这段时期皇帝独裁专制,在贵族政治削弱的情势下反而得到了前所未有的膨胀发展。人们不必过多责怪朱元璋父子个人专横残暴在上述膨胀发展的角色作用,更应该注重北朝臣僚奴化旧制所形成的历史惯性在助长元明清三代皇帝独裁专制的特殊效用,更应该注重这种情势下君臣关系的理论构架和士大夫的认同是否发生较大的变化。皇帝独裁专制以臣僚奴化为代价来强化自身,这正是元明清皇帝独裁专制与两宋君主专制的差异所在。

众所周知,中古以来 1600 余年的历史,同属于战国秦朝所肇始的君主专制和地主经济形态。人们也都承认,其间的唐朝中叶发生过所谓“唐宋变革”。种种迹象还表明:两个南北朝所造成的南、北方隔离与差异,直接影响到中古以来的历史发展。恰恰是在唐宋变革前后,历史发展的线索是呈现南、北复合状态而非单一。这是深入探究考察中近古历史时应该予以格外注意的。

第一个南北朝、隋及唐前期的历史是循着“南朝”、“北朝”两条并行的线索来发展演化的。隋及唐前期基本实行的是“北朝”制度,而后又在统一国度内实施了“南朝”线索与“北朝”线索的整合。到中唐以后整合完毕,国家整体上向“南朝化”过渡。

多方面的探究考察昭示,第二个南北朝及其并行发展的两条线索,都是确凿存在的。南宋承袭唐宋变革成果,它所代表的南朝线索充当主流,辽夏金元反映的北朝线索也作用显赫。二者并存交融,先后经历元朝、明前期以北制为主导及明中叶为南制主导的三次整合,明后期最终汇合为一,此乃宋元明清历史的基本脉络和走势。

唐宋变革在前后两个南北朝之间,发挥着承上启下的枢纽作用。唐宋变革既是第一个南北朝两条发展线索交融整合的结果,又充任第二个南北朝两条发展线索的起点和处于主流的南线。

本文关于第一个南北朝、隋及唐前期循着“南朝”、“北朝”两条线索并行发展的看法,赖有陈寅恪、唐长孺二位大师的“南朝化”说及阎步克、胡宝国、陈爽诸教授的相关争论,窃以为基本能立足。容易引起争议的主要是第二个南北朝及两条并行发展的线索问题。前不久,萧启庆先生对于金朝统治下的北方与南宋统治下的南方在经济社会文化领域的差异以及元朝统一后的整合,颇多新见和发明,在许多方面与笔者看法一致,给予笔者很大的支持。但是,萧先生的最终结论是只承认金元时期经济社会的南北差异被扩大,并没有讲到发展线索。

笔者拙见,南北差异与南北并行发展线索的提法,有相通一致的地方,也有程度或性质的不同。如果南北差异只存在于南宋金元时期的 242 年间,笔者肯定会谨慎地后退到差异说,与萧先生持完全一致的看法。问题恰恰在于:前述朱元璋、朱棣父子的偶然因素,致使明前期南、北差异或两线索的整合及走向与元统一后相似,很大程度上是北制占优势,明中叶才逐渐变为以南制为重心。其结果明朝南、北两线索或体制并行发展的局面就被拖延了将近 200 年。与前 242 年连起来计算,居然长达四个半世纪,时间上拖得这么长,南北差异的程度或性质,不能不发生根本性变化。况且,第一个南北朝和隋唐已有“南朝化”、“北朝化”的说法。日本竺沙雅章教授也曾强调宋辽金元存在“北流”和“南流”两个潮流^①。所以,笔者依然认为,南北并行发展线索的表达,比较切合历史事实。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① [日]竺沙雅章:《征服王朝の时代》,东京:讲谈社,1977 年。

命名的故事：“底层”，还是“新左翼”？

——大陆新世纪文学新潮的内在困境

张 宁

摘 要：近年来，大陆文坛兴起了一个“底层文学”思潮，主要表现下岗工人和进城打工农民的生活、命运与抗争。其中一些启用传统社会主义思想资源的作品（如《那儿》、《问苍茫》）又被命名为“新左翼文学”。这些作品及相关评论既包含一些新的因素，如从前国家意识形态里汲取抗争性资源，又往往非历史、非逻辑地解释中国左翼文化传统，导致“新左翼”命题未能释放出应有的涵义和广阔的阐释空间，反而使之狭义化。但使“新左翼”狭义化的还有对“左翼”价值持怀疑、否定的论者，在他们的意识里，阶级论和阶级分析本身就是虚幻而荒谬的，结果不仅使他们放过了对以“社会主义”之名长期存在的“身份制”等级社会分析的契机，又以一种“西方的今天就是我们的明天”的历史幻觉，面对非规则变动着的当代中国，并衍生出包括“纯文学”在内的各种新意识形态观念。随着所有制改革、政府减轻财政负担的政策调整，以及全球化背景下中国经济的高速增长，中国社会急剧分化，贫富差距日益加大，旧的身份制社会尚未改变，一个庞大的底层社会业已形成。这给已经习惯于“纯文学”写作的文学界带来道德压力，也使与“纯文学”观相悖的“底层文学”应运而生。但“底层文学”从一开始就陷入争议，其本身在创作和理论上也问题多多，无论是“底层”，还是“新左翼”都很快沦为没有生长性的命题。或许，不是从文坛既有问题，而是从“底层”、“新左翼”所黏合的“问题状况”着眼，新的可能性才会被发现。

关键词：底层文学；新左翼；纯文学；阶级分析

—

近年来，大陆文坛又兴起了一个新的文学思潮，被命名为“底层文学”。鉴于 1980 年代中期“纯文学”战胜“为政治服务的文学”，成为当代主宰性的文学观念后，名目繁多的写作思潮便纷来沓至，令人目不暇接，那么这个文学新潮也可能在同样的惯性反应中被接受下来。但这次似乎不同，据作为倡导者的作家和批评家解释，以往的“先锋文学”、“新写实”、“新生代”、“晚生代”、“私人化写作”、“后现代”均以“纯文学”为指归，而“底层文学”则反其道而行之，重新强调文学与社会学的融合，强调现实主义写作方法。

被称为“底层文学”的作品，通常有这么几类：一是以 1990 年代开始的国营厂矿所有制改革中工人的悲惨命运及抗争为书写对象，借以发出底层的呼声。如曹征路的《那儿》，写一工人出身的工会主席，受骗参与了管理层抛弃工人的“卖厂”行为，醒悟后起而捍卫工人利益，最终以死相拼的故事。如梭子的《且看满城灯火》，写一位国营企业老工人一家在所有制改革中被抛弃后的命运，以及当年“主人翁”心态的沦落。这类写作也被称为“大厂文学”，语出作家谈歌的小说《大厂》（《人民文学》1996 年第 1 期），但《大厂》本身由于其浓厚的“主旋律”色彩，并没有被当作底层文学。

二是以农民进城做工的经历及其命运为书写对象，展示在一个城乡制度性隔绝的社会里，乡下人背乡离土后的各种生活样态。如尤凤伟的《泥鳅》，写一乡下青年进城后如何在怀有梦想的奋斗中被一步步引向他人玩偶，并最终在懵懂中代人受过走向刑场的故事。但更多这类书写则无任何传奇色彩，仅仅展示乡下人在城里谋生时的种种日常遭际、屈辱、同类相恤的欢乐和卑微中的善良天性，如王光瑞的《马路上不长庄稼》（《青年文学家》2006年第6期）和罗伟章的《大嫂谣》（《人民文学》2005年第11期）。这类写作被习惯性地称为“打工文学”，但也有学者为了祛除“打工”一词所包含的过强的经济学意味（“劳动力资源”），将此命名为“乡下人进城”叙事^①。由于城市未必都是都市，农民背井离乡在一些小城镇或矿山打工的文学书写，也可被包含在这个分类中。如刘庆邦的《神木》（《十月》2000年第3期）写了一个触目惊心的杀人故事：两个底层乡下人设局在矿井下杀了另一个乡下人，冒充其亲人诈领矿主的私下赔偿——但这并不是偶然为之，而是一种赚钱的门道，直至再杀一位少年时其中一位起了同情心，两人内讧而相互杀死^②。

在这两类之外，还有沿袭传统的都市文学和乡土文学写作范围而表现底层民众生活的作品也被称为“底层文学”，其中有时也穿插有工人下岗、乡下人进城的故事，但占据主要空间的则是市井乡间的日常痛苦与欢乐，如刘恒的《贫嘴张大民的故事》（《北京文学》1997年第10期）和李佩甫的《城的灯》（长江文艺出版社2003年版）。不过，称这类作品为“底层文学”也有争议，认为这会让“底层文学”成为一个过于泛化的概念。

但即使如此，“底层文学”仍然是一个边界不清的概念，因为取“底层”这一社会学术语命名“文学”，本身就会使概念泛化。直观地看上去，“底层文学”更像是“穷人文学”，而“穷人文学”在中国古代就存在，比如民间流行的“智长工斗愚地主”的故事，就体现了穷人虽不能在现实中改变自己的地位，但却能在叙事中取得道德和智力上的优越感。但“底层文学”显然不愿意等同于“穷人文学”，它似乎应该有更深刻的动机和更广泛的表现域。“在某种意义上说，底层写作是‘左翼文学’传统失败的产物，但同时也是其复苏的迹象。”^③有评论家这么来描述“底层文学”，果然，当中篇小说《那儿》发表之后，便有人看到了“左翼文学”复兴的希望，并迅速命名为“新左翼文学”。

二

《那儿》被称为“新左翼文学”的根据是，“在小说中，‘我小舅’反抗的精神资源来自于传统社会主义，这里不仅有旧社会工运领袖（小舅的“姥爷”）榜样的力量，也有‘英特纳雄耐尔一定要实现’的理想，而小说的标题也来自于‘英特纳雄耐尔’最后两字的口误。此中可以看出，社会主义历史及其赋予的阶级意识，作为一种保护性力量在今天的重要，而小说对社会主义思想的重新阐发、对下层人民悲惨生活现状的揭示，可以看作‘左翼文学传统’在今天的延续”^④。需要说明的是，小说所写的生活内容是有相当的历史根据的，其中成功的抗争案例当属被中外媒体报道过的“郑州造纸厂事件”^⑤。在这个事件中，工人们付出了沉重代价，但却坚韧不屈，成功维权。支撑他们持续抗争的精神力量基本上是1950—1970年代所接受的“社会主义”意识形态，如“工人阶级的主人公意识”，如在厂门口贴

① 徐德明：《“乡下人进城”的文学叙述》，《文学评论》2005年第1期。

② 这篇小说所叙述的故事，六年后竟然在现实中几乎原封不动地出现了，见《把人诱至矿井底谋杀骗赔——路边找个“亲爹”向矿老板索赔22万，山西上演电影〈盲井〉现实版》，《厦门晚报》2006年12月17日，第30版。《盲井》系根据《神木》改编的电影，由李扬执导。

③ 李云雷：《如何扬弃“纯文学”与“左翼文学”？——底层写作所面临的问题》，《江汉大学学报》2006年第5期。

④ 李云雷：《底层写作的误区与新“左翼文艺”的可能性——以〈那儿〉为中心的思考》，《海南师范学院学报》2006年第1期。

⑤ 《郑州造纸厂待破解的改制难题》，《南方周末》2004年10月28日。

出毛泽东语录^①。

这是一个非常意味的现象。当国营企业工人在计划经济时代被允诺做主人公时,“他们为各种国家福利所覆盖,似乎并没有表现出强固的工人阶级自主意识”;而当他们处于“下岗”、“买断”、“离职”,“退出生产领域以后”,他们的工人阶级自主意识反而觉醒了。“其中,这些工人与国家的关系构成他们形成自主意识的一个重要的参照系和可得资源。在很多情况下,当原国有工厂的设备和资源面临被出售的命运时——就是说,国有企业工人与这些国有资产哪怕仅仅在理论上才拥有的‘主人翁’关系将被最终割断时,这些工人往往会群起抗争,由此开始向着阶级形成的方向前进”^②。在小说《那儿》中,“我小舅”就是在目睹众多工人兄弟下岗陷入绝对贫困之中,连他年轻时曾喜欢过的工友杜月梅也被迫走上了卖淫之路时,才萌发了“有人要出卖咱工人阶级”的自主意识。这为谈论“新左翼文学”在当代的可能性带来了困扰。

不少评论者在谈到“新左翼文学”所继承的左翼文学传统时,往往依据这样一个历史线索:1930年代左翼文学→延安文学→共和国文学→“文革”文学,并将之视为一个一以贯之的“无产阶级文学传统”,尽管有时也把其中的某一项置换为20世纪四五十年代曾使用过的“人民文学”。但这一线索既沿袭1950年代的大陆文学史叙述,又与1980年代以来大陆学术界“祛左翼化”思潮相交映,充满了“将结果推论为过程”的本质主义特征。因为从理论上言,左翼文学是“受压迫者文学”,但延安文学的出现,已经混合了太多“胜利者文学”要素,到1949年之后,那个最初渊源于左翼文学的共和国文学已经完全变成了“胜利者文学”;从历史中看,虽然延安文学的作家主体大多来自左翼文学作家圈,不过,经过“延安整风”,真正的左翼文学已消融于工农兵文学之中^③。但其间并非没有复杂性,也并非不隐含着新的历史可能,比如,倘若此后的历史是朝着当初允诺的新民主主义而不是人为的急进“社会主义”道路发展,那么,工农兵文学或涵义更为广泛的“人民文学”,不是有可能发展出一种特别的国民文学。即便是后来的“胜利者文学”,由于它讲述的很多是受压迫者、反抗者的故事,虽然时态是过去时的,功能是以“昨日之非”证“今日之是”,性质是国家意识形态,但在强力灌输的过程中也并非没有播散平等、公正的理念,以致人们,至少是一两代人,在其现实感知上被愚弄的同时(比如“文革”时期),也在早期教育中受到了鱼龙混杂的社会主义价值熏染。

于是人们不得不遭遇一系列困境。比如,如果重拾社会主义价值,是否有必要将之剥离出曾搭载这一价值的沉重历史过程?而剥离出历史过程的价值,是否只是知识分子的“书斋里的革命”?这已经不是一个理论问题,在许多国营大企业因破产、拍卖而引发的工人的激烈抗争中,自由主义者、新左派的理念都起不到作用,真正起作用的反而是“文革”造反派的理念。正如《那儿》里所表现的——“他们出卖咱工人阶级”。但这种以“国家主人翁”为支撑的工人阶级意识,却又是在1949年后的“新等级社会”中锻造而成的。在前述关于“郑州造纸厂事件”的调查报告,下岗工人们哀叹“在计划经济时代工人是国家的主人而现在却成了弱势群体”后,便接着发出了这样的抱怨:“他们认为国家让农民工自由流动形成了盲流,带来了许多社会问题,有很多人到了城里也根本找不到工作,国家应该有计划地宏观调控。”^④这里又遭遇到一个反论:如果不将价值剥离出历史过程,那么被称之为“社会主义”的这种价值,是否还具有社会主义性质?

再比如,如果把《那儿》命名为“新左翼文学”,并将之与历史上的左翼文学相关联,那么它关联的

① 对此事件的一项调查报告曾这样描述:“老工人们反对国有企业改革中把工厂的国有资产变卖或者拱手送给私人老板的做法,他们不能接受自己为之奉献了一辈子的工厂被分解。这里的工人有一个共同点,普遍怀念毛泽东时代,怀念计划经济体制,推崇毛泽东思想。他们认为在计划经济时代工人是国家的主人而现在却成了弱势群体。”见社会实践小组:《五一赴郑州社会实践报告》, <http://www.xjiaolan.org/yyy/0117/2302/155588.html>。

② 沈原:《社会转型与工人阶级的再形成》,《社会学研究》2006年第4期。

③ 刘增杰:《从左翼文艺到工农兵文艺——对进入解放区左翼文艺家的历史考察》,《中国现代文学研究丛刊》2006年第5期。

④ 社会实践小组:《五一赴郑州社会实践报告》, <http://www.xjiaolan.org/yyy/0117/2302/155588.html>。

是什么样的、什么时期的“左翼文学”？它是否也关联于可被称为“统治者文学”的那部分？如果是，那么该怎样定义“新左翼”？如果不是，又该如何落实于新的阶级主体？正是对这一系列理论和历史困境不加追问，使得关于“新左翼文学”的讨论经常陷入当事者自己也觉察不到的混乱。如一篇认为《那儿》代表了“左翼文学”传统的恢复的文章，在给这个传统勾勒出如下历史线索“从上世纪20-30年代以先锋姿态出现开始，经过延安文学，17年文学再到文革文学”之际，又将“左翼文学”的创作倾向定性为：“它以骨肉相亲的姿态关注底层人民和他们的悲欢，它以批判的精神气质来观察这个社会的现实和不平等，它以鲜明的阶级立场呼唤关于社会公平和正义的理想。”^①而根本罔顾历史事实：禁止写社会阴暗面，甚至不许写“中间人物”的“十七年文学”和“文革文学”，除了对社会现实歌颂外，又何曾“以批判的精神气质来观察这个社会的现实和不平等”？也是对这一系列理论和历史困境不加追问，才使得“新左翼文学”的桂冠只能奉献给极少数特殊的作品，如几乎所有讨论只限于曹征路有限的作品^②，而这些作品，如《那儿》，的确以强劲的笔力写出下岗工人觉醒了的阶级自主意识，但这种意识却只能在国企“老工人”^③被抛弃的特定时刻，发挥着“以其人之道，还治其人之身”的特定功能；到了他新近发表的长篇小说《问苍茫》（《当代》2008年第6期），当人物和场景转入进城打工的“新工人”（农民工）和沿海合资企业，阶级冲突只能以“劳资纠纷”的形态出现时，在《那儿》中作为阶级意识的思想资源，却只能退居到背景的模糊之处，通过某位个工人领袖之口偶然道出：

唐源沉默了一会儿，说，现在回过头想想也只有毛主席才是真心为工人农民的，可惜我们大家都看不清楚，也跟在后头骂。然后就大口喝啤酒，跟着眼角那儿就渐渐有了湿斑。^④

这自然提示了前意识形态在历史条件改变后所包含的反抗性资源，但也明显带着作者为了使《问苍茫》与《那儿》尽可能达到某种一致性而刻意为之的痕迹。因为在中国特定语境的“劳资纠纷”中，能够担当工人领袖者的思想资源并非只有前意识形态所曲折包含的反抗性因素，也并非只有这种反抗性因素现成、就手。于是，“新左翼”这样一个极具包容性的命题，便在评论者和创作者双双设置的小巷般的视域里被人为地狭义化了。

三

其实，让“新左翼”这一极具包容性的命题“狭义化”的，不仅是那些肯定“左翼文学”的论者，还有（甚至更多的是）那些对“左翼文学”价值持怀疑乃至否定的论者。后者通常对“改革开放”前的沉重历史有着高度警觉，但他们和前者一样，对诞生于1920-1930年代的左翼社会运动包括左翼文化运动最终演变成“极左”政治的历史过程，往往缺少细密的分析，更缺少有洞察力和生长性的方法论意识。他们习惯以从“改革开放”前的沉重历史中携带出的本质主义思维方式，来反思、批判那段沉重历史，结果只能以历史结果来推断历史过程，而无法“火中取栗”般地识别在那段沉重历史中的官方意识形态里，亦包含社会运动与思想价值的历史合法性源头。这使他们一开始就全面否定虽然泥沙混杂、但也不失悲壮的左翼社会运动包括左翼文化运动，全面否定支撑这一运动的社会主义价值以及诞生于欧洲的马克思主义。

由于“阶级身份化”和“身份凝固化”的惨痛历史结果，自1980年代“新启蒙”运动开始，大陆思想

① 季亚娅：《“左翼文学”传统的复苏和它的力量——评曹征路的小小说〈那儿〉》，《文艺理论与批评》2005年第1期。

② 除此之外，还有一篇文章把作家刘继明的写作也称为“新左翼”文学，但这个结论所根据的并不是刘继明的创作，而是他的文学主张。见阳燕：《中国问题·精神境遇·人文情怀——论刘继明的“新左翼”小说创作》，《文艺理论与批评》2007年第6期。

③ 这是社会学界的一种分类法：“老工人”，即拥有城市户籍、享有国家政策福利的传统国营企业、集体企业的工人；“新工人”，即没有城市户籍、也不享有国家政策福利的进城务工的农民，但理论上也应包括已被政府“买断工龄”而又在私人企业、中外合资企业、股份制企业以新身份就业的原失业工人。

④ 曹征路：《问苍茫》，《当代》2008年第6期。

界便全面排斥了“阶级分析”方法,将其视为一个富有悲剧性而又荒诞的笑话。因而,相当长一段时间里,在大陆创作界,尤其是在理论和批评界,阶级论的视角基本阙如,甚至连现今被热烈谈论的“底层”这种社会学一般性视野也基本阙如。如果拿“底层”作为关键词,搜索权威的“中国知网·中国期刊全文数据库”,会发现以“底层”与文学相关性为视角,并在篇名中嵌入“底层”字眼的当代文学理论和评论文章,在1980—2008年的近30年间时间分布的严重不平衡(见表一)。

表一

年份	篇数
1980—1997	4 ^①
1998—2001	2
2002	5
2003	6
2004	14
2005	25
2006	63
2007	90
2008	150

在1980年后的长达18年间,同类性质的数据竟然不如2002年一年的数据,更遑论2004年“底层文学”破题后快速增长的同比。而之所以将1998年作为一个新的统计的起点,是因为此前统计数据中尚不包含对新的社会分化的反应,其中正面阐述作家应有“底层劳动者意识”的一篇,特别将这种意识定义为“不是指底层劳动者的意识,而是指作家的一种富有洞观倾向性的审美意识,即那种意识到底层劳动者存在景况的意识”^②,足见此前“意识到底层劳动者存在景况的意识”之匮乏。

值得注意的是,虽然上述不平衡有1990年代中期后社会分化日趋严重的历史原因,但在此前的历史中,包括在被称为“平均主义”、“大锅饭”的“文革”时期,并非没有阶级分野,更不是没有早已严重到完全“身份化”

的社会分层,但这些分野和分层却极少被诉诸阶级分析。其实,早在1963年,世界知识出版社就出版了Milovan Djilas(当时译为德热拉斯)的《新阶级》删节本,1981年,中共中央政法委员会理论室又印制了该书的全译本(作者被改译为吉拉斯),尽管均是内部发行,但在1980年代,还是为一些学者、乃至学生等普通读者读到。然而,这本对现实社会主义成功作出阶级分析的著作,即使在1980年代社会最开放的时期,也未让它的中国读者习得用阶级分析的眼光看待传统的现实社会主义,更没有减少他们对阶级分析方法的厌恶。这与后来一批被称为“新左派”的论者在引入“全球化”批判的视野后,也仅仅用来观察国际上的第三世界和第一世界之间的不平等秩序及其结构上的原因,而拒绝用这样的原理观察国内“第三世界”和“第一世界”之间同样的不平等秩序及其结构上的异样的原因,具有方法论上的异曲同工之“妙”。

既然人们没有学会以阶级分析的方法分析自己所处的传统的现实社会主义社会(其中的大部分结构一直延续到今天),自然更不会想到用它来分析破除这种社会之后所意欲迎来的新时代。人们似乎更愿意以一种直线式思维,把1950年代的“苏联的今天就是我们的明天”,迅速置换为“西方的今天就是我们的明天”,并在一种纯观念、非历史的幻觉中构建起一套以“现代性”为核心价值的关于世界及自身的新的总体知识。其中,“纯文学”观正是这种总体知识的组成部分。在有关“底层文学”的讨论中,不少论者都把“纯文学”和“底层文学”作为一组正反题来看待。但“纯文学”观在当初建构时,并非是不适当的,它的对立面正是那种“不纯”的、太社会化了的文学,这种文学在当时的特指也非常明确,即1950—1970年代流行的“为政治服务”、“为工农兵服务”的文学,及其在新时期的翻版——文学“为社会主义服务”、“为人民服务”的观念。正是后者,以及与此相关的“组织措施”,障碍

① 1980—1997年间的4篇分别是:徐文斗:《“盯住生活的底层和深处”——漫谈陆文夫新时期小说的思想深度》,《苏州大学学报》(哲学社会科学版)1984年第3期;吴洪森:《来自生活底层的文学——评〈死是容易的〉及〈深的山〉》,《上海文学》1987年第9期;郭熙志:《底层感》,《文学自由谈》1991年第4期;周政保:《底层劳动者意识与小说境界——〈高地上的寓言〉》,《西部小说论之九》,《朔方》1991年第5期。

② 周政保:《底层劳动者意识与小说境界——〈高地上的寓言〉》,《西部小说论之九》,《朔方》1991年第5期。

了“新时期”初期现实主义向“广阔的道路”的发展^①。此时，若要冲破固有的文学意识形态，只有绕开文学与政治的关系，于是，一些作家批评家便利用当时政府倡导“按科学规律办事”的舆论氛围，以文学也像经济一样有其自身的规律这一理由，成功地规避了可能招致的麻烦。“纯文学”观就建构在文学应回到“文学本身”，文学不应搭载不属于它的社会学、政治学、新闻报道等各种超载之物这类意识之上，而且在短时间内便迅速瓦解了传统的文学意识形态，成为当代主宰性的文学观念^②。但不幸的是，“纯文学”这个原本由策略性要素构成的命题，却逐渐变成了本质如此的战略性规划。它固执地隔断了文学与政治、社会、历史的关系，坚决排除文学的社会学视野，拒绝考虑文学与现实语境之间的交叉和摩擦，甚至不加区分地驱赶所有历史上既有的现实主义。它仅仅追求语言、文体、修辞和“陌生化效果”，仅仅热衷于表现没有历史位置、缺失现实关系的“孤绝的个人”^③。终于，这种以反政治为初始口号的文学，变得与现实政治最为相安无事。正当它沿着“现代性”和“永恒性”之路向前迅跑之际，却当头碰到以“底层”为显现符号的巨大社会变迁。

四

从1990年代起，在原有的身份制社会没有任何结构性改变情况下，新的社会分化便已经开始了。其中两个最为突出的变化是，由于经济的高速增长，各类性质的企业、服务业急需廉价工人，大批乡下人以“农民”身份背井离乡进城打工；由于国营企业所有制改革，大批原本有工资和医疗、养老等福利保障的工人下岗、失业。“底层文学”所热衷表现的两个领域，便是与此相对应的。

大陆原有的身份制社会是建立在城乡二元对立结构和“干部—工人—农民”三种基本身份划分基础上的。前者是靠严格的户籍制度来维系的，除了考学、当兵、招工等少数几个渠道，城乡之间几乎是凝固的、不流动的；后者则靠严格的政策规定及一系列相应待遇所支撑，国家干部、国营企业工人、集体企业工人除了工资之外，尚有各自不同的住房、医疗、养老等福利保障，而农民除了土地收入外则无任何福利保障^④。这种情形，一方面使同一阶层的人群呈现出大体平等的社会地位，另一方面也使社会分层刚性化，形成了森严壁垒的世袭性社会等级和个人身份差别。

将这种城乡二元对立社会称之为“两个中国”一点儿也不过分。而中国大陆1990年代开始的市场经济改革便是在“两个中国”的背景下展开的，同时改革的目标又没有指向“两个中国”这一痼疾。于是，当大量作为多余劳动力的乡下人进入城镇以满足新兴的工业和服务业用工需求时，他们的“农民”身份丝毫没有改变。他们在遭受着普遍性的经济剥削的同时，也遭受着特有的国民待遇剥夺，这

① 1979年，随着“思想解放”运动的兴起与“伤痕文学”、“反思文学”的大规模展开，一批深刻检讨历史、激烈针砭时弊的作品，如电影文学剧本《苦恋》（白桦、彭宁，《十月》1979年3月号）、《在社会的档案里》（王靖，《电影创作》1979年第10期）、《假如我是真的》（沙叶新，《戏剧艺术》、《上海戏剧》1979年9月25日专刊）、《女贼》（李克威，《电影创作》1979年第11期），以及小说《飞天》（刘克，《十月》1979年第3期）发表，引起有关人士和部门的不满。尤其是《苦恋》于1981年以《太阳与人》为名拍成电影（导演彭宁），引发了《解放军报》、《红旗》杂志、《人民日报》、《文艺报》的严厉批判。由于时任中共中央总书记的胡耀邦的保护，白桦仅公开发表了检讨书而未受到任何党纪、行政处理，但此事却为文学界划定了写作禁区，潜在影响极大。“现实主义——广阔的道路”语出何直（秦兆阳）同名文章（《人民文学》1956年9月号），该文部分批评了“社会主义现实主义”的定义，认为应“扩大现实主义的创造性范围”。作者于1957年被打成右派，在文坛消失了22年。

② 蔡翔：《何谓文学本身》，《当代作家评论》2002年第6期。

③ 贺照田：《时势抑或人事：简论当下文学困境的历史与观念成因》，《开放时代》2003年第3期。

④ 比这种概述稍稍复杂的是，城市里干部、工人身份之外的人也无属于自身的独立福利保障，但他们中有不少人可通过亲属关系依附而获得部分福利，如干部、国营工人家属可看病后报销一半医疗费，但集体企业工人家属则没有这种待遇规定。而既无干部、工人身份，又无亲属关系依附的城里人，也像农民一样无任何福利保障，他们往往构成了城市里的贫民阶层。此外，计划经济后期，尤其是“文革”时期，为解决干部、工人家属和按政策规定可以不下乡的知识青年的就业，一些街道社区管理机构也办起了集体企业，这些企业的工人除工资外，也无任何福利保障，因而成为工人中身份最低的人，但由于他们有城市户籍，属于国营和集体企业工人的补充来源，因而在社会低位上仍非农民之可比。此种集体企业习惯地被称为“小集体”，以与有福利保障的集体企业（“大集体”）相区别。

比在一个封闭的乡村世界里更显得触目。与此同时,原本相对优越的城市产业工人,在所有制改革和政府减轻财政负担的政策调整中,开始失去稳定的工作和各种福利待遇——仿佛一项早已签订的契约:工人享有一个终身不解聘的职业及附加的一定福利保障,同意接受政府为积累资金发展重工业、国防工业而给予的仅够维持劳动力生存和劳动力再生产的低廉工资。如今,这原本就苛刻的契约,也单方面宣布作废了,迫在眉睫的当下生计,基于这一“契约”而对未来的想象和设计,统统处于未知和混乱之中。尽管中国经济在高速发展,面包、蔬菜、日用品和家用电器在增多,但城市工人和乡下农民在上述两个方面生活的变动和溃败,却日益彰显了急剧恶化了的社会分层和阶级分野。即便是因无可奈何而对由来已久的身份化社会业已淡漠的作家、评论家,也无法漠视这一新的触目的巨大社会变动。“底层文学”命题正是在这一背景下而被提出来的。

然而,“底层文学”作为命题究竟意味着什么?意味着文学应该重归其在中国现代传统中早已存在的社会学视野?意味着现实主义应该恢复本应有的历史地位?意味着一种与社会学视野相融合的文学观应取代业已成为主宰性观念的“纯文学”观?意味着一种重新引入的底层立场和底层视角?一种重新燃起的道德热情和伦理关怀?也许意味着这一切,但作为其反题的各种诘难也同时不绝于耳。而“底层”概念本身在争论中也一直是一个悬而未决的问题,立场相反的论者都有对这一概念用之于命名“文学”的质疑,如认为“底层”概念过于模糊、“没有历史感”的论者,建议用“工人阶级”这样一种能揭示“在生产方式中这群人处于一个什么样的位置”,“透视社会结构中的权力关系”的概念取而代之^①;而认为“底层”潜含有一种上对下的俯瞰视角,并有可能漠视“底层个体存在”的论者,则倾向于取消“底层”对于文学的命名,将其重新归为早已被确认的含义更为丰富的“人的文学”^②。

而从创作实绩观察“底层文学”或对底层苦难的书写而作出的批评,通常则很少引起争议。陈晓明曾以2004年度《人民文学》“茅台杯”创作奖候选作品为例,指出“底层的苦难依然成为当今小说叙事的主体故事”,并发现受社会严重分化刺激和自由主义与新左派争论的影响,作家们“很容易从人道主义立场转向人民性立场”。然而,在作品的具体叙事中,为了维系对“人民苦难”的书写与艺术独特性之间的平衡,现实主义的常规叙述又总是被某种“小形式”突然转折,或“通过一个细节来改变主题,促使主题变异”,于是,“那些底层民众苦难生活的表现并没有全面深化,那些社会对立和矛盾也总是被化解”,但这却使作家们在现实创作格局中获得“思想深化”和“艺术创新”的双重褒奖。但陈晓明并未将此视作作家们的投机取巧,而是看到了其中所隐含的历史、文学和作家主体方面的诸多障碍:“文学叙事本身已经被多种因素决定和分化,仅仅依靠具有意识形态意义的立场或主题无法成为写作的全部的资源 and 动力,也无法决定一部(篇)文学作品的艺术性。这就使人民性在小说叙事中不能彻底贯穿下去。对底层的悲悯情怀也只能是人道主义式的悲悯,其人民性并未指向对人民苦难的历史根源的揭示,这种揭示不再是阶级斗争和暴力革命的意义上的表达,只是有限的艺术表现。就这种情况,当然也可以说是作家没有能力,也不可能去深究‘人民苦难’的根源。很显然,‘描写人民’这是现实主义的惯用语,但‘人民被边缘化’却是一个新的难题。‘人民的苦难’是一个现代性的革命历史主题,它无法成为一个现实主题,这使‘人民性’的当代性只能变成叶公好龙,造成它必然向美学方面转化。作家不想、也不可能真正从历史与阶级意识的角度来揭示人民的命运,这一切与其说是自觉地转向人民性立场,不如说是因为艺术上的转向使这批作家与这样的社会思潮相遇,与这样的现实境况相遇,他们获得了这种文学表现的现实资源,他们可以在应对现实的同时,完成艺术上的深化。也就是说,人民性不再是自觉建构的意识形态,而是文学性创新压力下寻求自我突破的一种现实捷径。”^③陈文中还指出一个现象,即“苦难总是伴随着欲望化的叙事,这在对苦难生活描写中

① 薛毅、刘旭:《有关底层的问答》,《天涯》2005年第1期。

② 梁鸿:《通往“底层”之路——对“底层写作”概念及批评倾向的反思》,《上海文学》2008年第12期。

③ 陈晓明:《“人民性”与美学的脱身术——对当前小说艺术倾向的分析》,《文学评论》2005年第4期。

显然是不协调的层面，也就是说，对苦难的表现实际被其他的叙事话语所分化”^①。而这一苦难叙事和欲望化叙事的混合，也被此后的论者屡屡批评为是对时代消费主义的就范。此外，还有批评家指出了“底层叙述”另外几种弊端：

——“有的作家在表现苦难时脱离了具体的语境，将之抽象化、概念化、寓言化，同时也推向极端化。于是，‘底层叙述’变成了不断刺激读者神经、比狠比惨的‘残酷叙述’”；

——“有的作家以简单的‘城乡对立’、‘肉食者鄙’等线性逻辑理解复杂的‘底层问题’，以苦大仇深作为推动故事的情绪动力，于是‘底层叙述’变成了隐含的‘仇恨叙述’”；

——“还有的作家既无底层经验，又少底层关怀，只因题材热门、‘政治正确’，也来分一杯羹，寻求‘入场’的捷径，这样的‘底层叙述’已经是一种‘功利叙述’……”^②

其实，不仅关于底层苦难的叙述及其突然而起的“人民性”主题呈现为创作界的“美学脱身术”，而且——从前面“表一”逐年快速增长的数据中可以直观到的——迅速炙热起来的关于“底层文学”的讨论，在某种程度上也可以被视为批评界的“理论脱身术”。因为自1990年代以来，知识分子在遭遇历史重创，纷纷适应“与国际接轨”的学院制度后，知识生产便成为他们主要的活动方式。如果说1980年代，以知识分子自视的批评家怀着真诚的启蒙理想从事写作，同时也借此体现刚刚被确认的“自我实现”价值，那么，1990年代以来以学院知识分子为主体的批评家，则更多地从事职业性写作，花样翻新的各种写作品种或文学、理论思潮，正好适应了他们从事知识生产的需要，或者正是他们在推动各种花样翻新的写作品种或文学、理论思潮。考察大陆各种写作思潮的缘起，会发现它们大多发生在1990年代。随着新世纪的到来，一方面是社会巨大变动刷新了他们的现实感，唤起了一种道德关怀，另一方面“纯文学”观陷入被质疑的困境，写作新潮出现的频率也骤然降低，于是踌躇着方才登场的“底层文学”，便立即成为知识生产的热力场。有关“底层文学”的讨论在成为新世纪文学批评热点的同时，却鲜有具有生长性的论述的出现，便与此相关。

但“底层文学”所呈现的创作和理论困境并非不为它的倡导者们所感知，企图引领和规范它的努力却效果不佳。其中的一个方案是用“新左翼文学”重新规范“底层文学”，并将后者上升为一种“新的美学原则”（刘继明）^③；另一种努力则是将“新左翼文学”从“底层文学”中分化出来，使它们成为两种既相关又不同的写作品种^④。但正如我们前面分析过的那样，由于对中国左翼文化历史传统本身就存在着理解上的混乱，也由于“新左翼”倡导者对中国左翼社会运动缺少应有的批判性反思，“新左翼”概念业已被狭义化，失去了重新解释的广阔空间。

难道“底层文学”真的只能成为一个没有生长性的学术生产命题？难道“新左翼”只能成为一个被狭义化、乃至被糟蹋的概念？也许，“底层”、“新左翼”作为名称、术语、命题、概念都不重要，重要的是这些名称、术语、命题、概念在具体语境出现时所黏合的“问题状况”。早在1990年代就写下《底层》一文^⑤的文学评论家蔡翔，在新书出版之际曾这样追问道：

我们今天为什么要重新叙述底层，是为了唤起道德的同情和怜悯？当然不是。是为了重新接续某种“苦难”叙事？也不完全是。对于这个问题，每个人都会有自己的回答，就我个人而言，在非文学的意义上，重新叙述底层，只是为了确立一种公正、平等和正义的社会原则。^⑥

“重新叙述底层”首先出于一种心痛；“确立一种公正、平等和正义的社会原则”则须得自一场也

① 陈晓明：《“人民性”与美学的脱身术——对当前小说艺术倾向的分析》，《文学评论》2005年第4期。

② 邵燕君：《“底层”如何文学？》，“西祠胡同”（<http://www.xici.net/>），2006年2月27日

③ 刘继明、李云雷：《底层文学，或一种新的美学原则》，《上海文学》2008年第2期。

④ 李云雷：《〈问苍茫〉与“新左翼文学”的可能性》，《南方文坛》2009年第2期。

⑤ 收入蔡翔：《神圣回忆》，上海：东方出版中心，1998年。《天涯》杂志2004年第2期又在“底层与关于底层的表述”栏目中重新发表，引起广泛关注。

⑥ 蔡翔：《自序：相关的几点说明》，见氏著《何谓文学本身》，沈阳：春风文艺出版社，2006年。

许漫长的社会运动。在“心痛”和“社会运动”之间,还连接着无数的中间环节,竖竖着无数的中间项。也许只有通过“重新叙述底层”,才能使这遥远的距离获得一种关联。而且,“心痛”不仅来自“每个人的家乡都在沦陷”(王怡语),也来自自己的无力行动,甚至在大众陷入苦难时“我的职业和工作以及相应的生活方式已经‘中产阶级化’了”。这种对“身份怀疑”、身份“断裂”的自觉,既是叙述的动力,也是政治的动力。因为“我们不可能逃避底层灼热的目光注视,只要我们仍然在追求一种公正、平等和正义的社会原则。即使我们的立场再往后撤离,那么,任由底层的彻底贫困,对社会的颠覆,就会以一种更加粗暴也更加残酷的方式进行。那时候,我们就会看到什么是对我们自己的报应”^①。

也许,在作者写下这些文字时,早有人在与此不相知的情况下投入了“确立一种公正、平等和正义的社会原则”的行动。他们也许人数极少,处境孤单,日常生活本身就经常处于麻烦之中。他们就是《问苍茫》中的各种性质的唐源,虽然绝大多数并不与唐源分享同一种意识形态。这是一批“确立一种公正、平等和正义的社会原则”的先驱,这是一种被时代限定却又注定超越时代限定的行动,“重新叙述底层”时的心痛,对“身份怀疑”、身份“断裂”的自觉,不愿看到“对我们自己的报应”的愿望,在某个曲折之处便都可能与此相关。而一种文学与政治的相关性,一种文学不只是为了文学自身,也不只是为了个人奋斗或个人审美,而是“为……(如改造社会)”的目标,或者始终与“为……(如改造社会)”为目标的视域相融合,也在此展现了新的可能——那不正是鲁迅时期的中国左翼文学传统吗?

而“底层”也未必不能唤起一种集团意识,它完全可以成为中国式的“无权者”^②而被赋予权力/权利。而文学参与召唤这种“底层/无权者”意识的历史过程,不也应该是文学的题中应有之义?当然,这可能是一个漫长的历史过程,但又是一个极具生长空间的过程。其现实的严峻性可能会使人们忘却它,装作看不见它,但却不能说历史的可能性不在我们身边。

[责任编辑 贺立华]

① 蔡翔:《自序:相关的几点说明》,见氏著《何谓文学本身》,沈阳:春风文艺出版社,2006年。

② 瓦茨拉夫·哈维尔:《无权者的权力》,张永进等译,台北:左岸文化:倾向出版社,2003年。

哲学与论证

——兼及中国哲学的方法论问题

陈少明

摘要:论述的方式,而非所论述的问题,是所论问题是否够哲学的条件。可根据三个特征来判断话语是否有哲学性质:提问的方法就是对问题的前提的不断追问;问答是以合乎理智的方式进行的;哲学论说所提供的是解释性或规范性的知识。不同的哲学论说又具有“深刻”、“清晰”、“系统”三种不同个性。在中国经典文本中,观念的表达同论证的关系存在不同的表现形式:《论语》、《老子》有哲学观念或者信念,却少哲学论说;《孟子》、《庄子》在局部辩论中有许多自觉的逻辑推论,但总体论说还存在松散的现象;而对话体的《公孙龙子》、嵇康《声无哀乐论》则是标准的哲学论说。当代哲学研究中,由哲学史进入哲学的路径,即在于新的哲学论证与言说。

关键词:哲学论证;哲学史;系统;深刻

寻求中国哲学的变革,不能只着眼于寻找哲学发展的新内容,也需要寻回其固有而不被重视的要素。例如,重新唤起对哲学论证的自觉。哲学与论证关系密切,这属于哲学常识。但说哲学取决于论证,则可能需要论证。在这里,我想为这种说法提供一些粗略的理据,并由此引出对中国哲学的一些方法论评论。

一、根本在于方法

虽然哲学的定义可能五花八门,但一些思想或论说被界定为哲学,一般是不同程度上满足两个不同的标准:一个叫做问题,一个划归方法。借胡适的说法,人生中根本的问题,就属于哲学问题。什么是根本的问题?按常规理解,它应该是在众多的问题中处于中心的问题,换一种说法,是其他问题的解决需要以其解决为前提的那些问题。人生中,根本的问题不是单数,而是复数。如宇宙存在,生死意义,人我关系,都可列入哲学论域。但细想一下,这类问题,也可以是宗教、科学甚至艺术的问题。不仅如此,有些看起来不怎么“根本”的问题,如某些具体的语言或行为现象,却被论述成哲学问题,故有哲学的语言学转向一说。由此看来,归根到底,论述的方式,是所论问题是否够哲学的条件。

征之历史,西方哲学之父——苏格拉底最重要的哲学成就,就是苏格拉底辩证法,即通过直接辩论,不断澄清问题性质,从而把思想引向清晰、把思考引向深入的过程。其基本方式,就是提问者以求知的姿态向那些自以为是的人请教重要的伦理观念,当对方给出明确的答案后,马上提出一些不同的理据对之进行质疑,迫使对方修改自己原先的说法。当新的说法出来后,提问者又如法炮制,再行追问,把问题继续引向思想未知的境域。后来的哲学家穆勒认为,那是一种把“问题的各种困难呈现给听者的意识的发明……它们本质上是一种对哲学和生活的种种重大问题的否定性探讨”。“它

作者简介:陈少明,中山大学哲学系教授(广东广州 510275)。

* 本文系《文史哲》杂志人文高端论坛之二“传统与现代:中国哲学话语体系的范式转换”与会论文。

们旨在用娴熟的技巧让那些随声附和流行观念的老生常谈的人明白他们没有理解这些观念”。这种辩证法造就了苏格拉底学生的智能,在西方哲学史上具有深远的影响。当然,从苏格拉底、柏拉图到黑格尔、马克思,辩证法的具体形态不只一种,而讨论哲学问题的思想方法更非只是辩证法^①。

哲学方法既是研究也是论述的方法。虽然细致描述哪怕是极少数的哲学方法,在这里也做不到,但对其相关的特征进行归纳则很有必要。概括地说,有三方面的特征,有助于辨认话语或论说是否具有哲学性质。首先,提问的方法就是对问题的前提的不断追问,即不满足于固有的结论。所谓根本的问题,是由寻根问底的态度找出来的。许多知识现象或者“百姓日用而不知”的问题,就是在追本溯源的过程中成为哲学问题的。同时,问与答不只是一次交谈,而是一个对话过程。这种话语方式是由怀疑而非信仰的态度决定的,因为哲学不是宗教。其次,问答是以合乎理智的方式进行的。辩论或者说-听(写-读)双方共享同一语言系统,遵循陈述或理解的逻辑规则。这意味着哲学论说是一种理性的思考或表达行为,所以哲学不同于文学,不是诗歌,不讲故事,当然也不是咒语。修辞不是逻辑,生动未必真确。其中,辩的特点比较突出。做哲学要观念创新,因此要经常面对不同的观点或不利的证据,要有效表达自己的观点,必须具有排除对自己不利的理据的思想能力。即使不是直接的辩难,每一种重要的立论都是在作潜在的论战。故论证是哲学论说方式的核心,没有论证的哲学至多是哲学格言或哲学意见,不会是哲学学说。第三,哲学论说所提供的,不是科学知识或者说不是描述现象因果关系的定律或法则,不能用来预测特定现象。它是解释性或规范性的知识。解释性知识是对事物性质或关系(包括个人行为或社会运动)的理解,其中行为的意义尤其是理解的重点。这是哲学解释学,同时也是马克斯·韦伯以来的解释的社会科学传统的观点^②。而规范性知识指对行为规则的论证,就如一些伦理学或政治哲学家所做的那样。维特根斯坦关于语言游戏的论说是解释性知识,而罗尔斯的《正义论》提供的是对规范的论证。如果某些哲学研究发展出量化分析的方式,或者给出可以由实验来验证的假说,那它们就是科学而不是哲学。知识史上,有不少科学问题是因研究或论述方式的变化而从哲学中独立出来的。

一般来说,哲学论说需要满足上述三个条件,表现越突出,其哲学意味就越强。但是,这并不意味着,抽象地满足这组条件,就自然是好的哲学论说。评价哲学价值的高低,主要尺度不在于结论的真假(虽然检验论证的结构与立论的前提时,也会涉及真假或对错问题),而在于说理的深浅。而深浅是相比较而言的,是对同类问题的论说相比较的判断。只有较前人的学说提供更深入或者另辟蹊径的论证,才是哲学意义的推进,至于最终结论是否新奇倒不重要。重新论证古典观点往往是哲学发展的途径,所以有新柏拉图主义、新康德主义,或现代新儒家之类的学派出现。

二、信念、论说与体系

信念是未经或者说不需要经过知识性证明便加以接受,甚至将之当作思考或判断其他问题的出发点的观念。信念的范围很广,包括宗教的、道德的、知识的甚至是哲学的。其中,有些是人类的一部分或大多数所共享的,有些则是少数人或极个别的人持有的。持有人对它可以自觉也可以不自觉。所谓“百姓日用而不知”,也可以用来描述具有某些共同的信念而不自觉的普通人。所以,不是哲学家才有哲学性信念,普通人特别是知识分子,都可以有哲学信念。评论家们在论及某些大人物时,常常会提及他们的哲学信念,很可能是有根据的。而且我们也相信大人物的哲学信念对其思想或行为有影响,值得研究。但是,不能因此而在哲学史著述中按权力大小或政治地位高低给出相应的位置。因为哲学信念不是哲学论说,只有后者并且是其中有深远影响者,才是哲学史论述的对象。

^① 参见陈嘉映主编:《辩证法》,[奥]阿德勒主编:《西方大观念》第1卷,陈嘉映译,北京:华夏出版社,2008年,第275-282页。

^② 参见 Paul Rabinow, William M. Sullivan, *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley: University of California, 1979; *Interpretive Social Science: A Second Look*, Berkeley: University of California, 1987.

所谓哲学论说,就是经过论证的哲学信念或问题。哲学家一定持有哲学信念,他的哲学信念有两类,一类是对之进行论证的,另一类是预设为论证其他问题的前提。只有对信念进行论证的人,才配称为哲学家,当然伟大的哲学家论及的信念会是深刻或有广泛影响力的。孟子的“性善论”有广泛的影响力,庄子的“齐物论”则是深刻的,两者都有自己的论证。黑格尔似乎说过,同一句话从涉世不深的年轻人和饱经世故的老人口中说出,意义很不一样。套用这句话,我们可以说,同样的观念,经过论证与未经论证的表达,哲学意义也很不一样。持有哲学观念与做哲学研究是两件事。

主题相同的一种论说与另一种论说的比较,会涉及对前提的深远与可确定程度的对比、从前提到基本论题关联论证的逻辑严密性的对比,以及对相关知识相互关联的融洽程度的对比。用三个词概括,就是深刻、清晰与系统。伟大的哲学论说,在不同方面都有卓越的表现。但个性不同的论说,表现的优点并不一样。《老子》可能深刻,因为它对“道”不可言说的观点,开启了深邃的哲学论域,但既不清晰也很难说系统。《庄子》深刻、清晰,如《齐物论》对人类有是非观念的诘难可谓独步千古,但《庄》书整体风格是散文化的,不同论点间的联系没有系统的揭示。比较而言,《孟子》在清晰与系统上更有优势,虽然在问题的深刻性(不是说正确性)上,可能比《庄子》逊色。古希腊的苏格拉底深刻而清晰,但不系统,要讲清晰而系统,则非亚里士多德莫属,而最系统的哲学家大概要数黑格尔了。

系统有时用另一个词——“体系”来表达,但系统与体系均有两个不同的含义需要厘清。一个是指对世界的各种关系作整体安排的论说,一个是指把所论知识通过逻辑分析将之系统化的学说。对世界的整体说明,可以像黑格尔那样包罗万象(伯林把它当作超级刺猬,其实更应看作思想的巨无霸),也可以用简约的语言来概括,如宋儒张载的《西铭》,短短三百字,从宇宙乾坤、天地人生、亲子君臣、圣贤凡庶、家事国务、祸福贵贱、善恶是非,到生死存没,面面俱到,编织为一体,是一种系统的宇宙观或人生观。这是一种伟大的道德或宗教观念,但它不是一种学理上可推演的系统,充其量只是一种价值信念的整体表达。宋明理学的价值观可以说已集中表现在《西铭》中,但张载对之作形上说明的核心概念是气,而朱熹的核心概念是理。理气结合,在说明宇宙人生的关系时,更有条理,故朱熹更有哲学意味,但如果把朱熹的理学同冯友兰的新理学相比,说理上后者便更进一步,不仅是对宇宙人生的总体安排,而且是成系统的学理说明。朱熹只是从一些事物的不同功用,类比性地导出一物有一物的理的说法。冯友兰则在承认“事物存在”的前提下,提出一组命题,包括“凡事物必都是什么事物。是什么事物,必都是某种事物。某种事物是某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者”,“某种事物之所以为某种事物者,新理学谓之理”^①。所以,新理学在论说方式上,是现代意义上的哲学。

不过,提供系统构造的知识,不一定要对世界作整体论述。随着现代逻辑与认知科学的发展,黑格尔式的系统越来越难自圆其说,也越来越少人问津,转向对某些哲学问题或者某些重要的社会或知识现象的探讨,并提供深入而完备的论说,遂成为哲学发展的主要方向。一些重要的现代哲学家,如胡塞尔、维特根斯坦,他们的贡献都是从某个领域入手,捉摸到哲学的重大问题。有的人,单纯是方法的阐述,就是毕生的事业。崇尚古典的评论者,会感慨这种现代风格是精神或思想碎片化的表现,但我们很难否认,它更能表现智理的力量。

三、中国经典与论证

在中国经典文本中,观念的表达同论证的关系存在不同的表现形式。首先是,有哲学观念或者信念,不一定有哲学论说。以《论语》为例,这本经典中的经典,包含丰富的关于道德、宗教和哲学方面的观念。这些观念在中国文化中具有深远的影响,其中部分被后来的诠释者发展成重要的哲学论题。但是,这些观点多数没有论证。例如“性相近,习相远”(《论语·阳货》),就是未经论证的命题。

^① 冯友兰:《新知言》,见《三松堂全集》第五卷,郑州:河南人民出版社,1986年,第224—225页。

《论语》保留大量的孔子与弟子及同时代政要的会话,内容多为他人向孔子请教问题,如问仁、问政、问孝、问君子之类,结果多以孔子提供简明的答案而结束。孔子的身份是师,而且“述而不作,信而好古”,其思想来源是周代文化,问者多抱请教而非质疑的态度,因此缺乏辩的习惯。偶尔有辩,如与子路辩“正名”,与宰我辩“三年丧”等,似乎都没有直接导向理念性的论辩层次。不过,因为《论语》是中国特别是儒家哲学的思想发源地,哲学史从《论语》入手,自然而正当。《老子》直观上似乎比《论语》更哲学,整个文本不仅没有指涉任何具体历史经验(包括人物、事件、制度),而且充满抽象概念,如道、德、名、言等。此外,它还特别点出对主题论说的麻烦,关键在于对抽象的“道”的概念理解困难,故说“道可道,非常道。名可名,非常名”,因此,作者要“强为之容”,行文大量采取比喻、类比的方法来论述对“道”的看法。《老子》深刻,不仅在于对文明价值有认真的反思,还在于对抽象对象与普通名词之间的紧张有内在的洞察。但比喻与类比,或许使表达生动,却不清晰,对读者的吸引力与烦难一样大。

延至战国,孔、老的后继者则充满辩的精神。孟子说:“予岂好辩哉?予不得已也!”(《孟子·滕文公下》)庄子更试图以辩止辩。所谓辩就是通过论证来说服对手或者征服听众,与孔子的“性相近,习相远”比,孟子辩出他的性善论。通读《孟子》全书,可为这一论说找出完整的逻辑结构。作者从人的感官口、目、耳、鼻有共通的嗜好入手,表明人性有共通性。再以一般人见孺子之将入于井均有惻隐之情,推出人人有不忍人之心的观点。这就是仁心,就是性善。性善包括仁义礼智四方面,但只是善端,即善的苗子,要长出根叶需要培养,而非天生自然就会积德行善。在这个基础上,既推出培养个人道德的修养论,又推出符合人性的仁政观。这个性善论是清晰而系统的哲学论说。劳思光也说:“就儒学之方向讲,孔子思想对儒学有定向之作用;就理论体系讲,则孟子方是建立较完整之儒学体系之哲人。”^①与孟子强调人有共同本性相反,庄子《齐物论》则以否认存在共同人性为前提。作者以人与其他生物在处(环境)、味、色的不同选择为喻,表明不同身份、处境的人对价值有不同的选择。任何人都没有代替他人作选择的权利。不仅如此,每个人的选择也非固定不变的,今是昨非的情况比比皆是。选择就是以是非善恶的标准存在为前提,而任何选择都是一定主体的选择。庄周梦为蝶的寓言则试图表明,连自我即主体的确定都是不能保证的,选择的意义又何在呢?因此,他要齐是非,对孟子式的论说采取釜底抽薪的方法。这是对其思路逻辑结构的一个分析^②。无论孟还是庄,局部辩论中有许多自觉的逻辑推论,但总体论说还存在松散的现象,同时,常间之以类比手法,特别是庄子。因此,说有相对完整的逻辑结构,不等于说其论说严格按我们概括的思想程序进行。即使是按程序来,也非周密严谨、无懈可击,而是提供一个让读者或对手了解与检讨其思路、理据的条件,有了通过辩论把问题推翻或改进的机会。从论述方式看,比之孔老,孟庄在哲学化方向上显然有所推进^③。

此外,还有若干以对话体撰写的思想论著,如《公孙龙子》和嵇康的《声无哀乐论》,是标准的哲学论说。作者设计的主客之辩,是通过假设可能存在的质疑,并通过对这些质疑的反驳,捍卫和发展论主的论点。疑难设计越难,辩难的水平就越高。这类辩难与寓言式的对话不同,思想的力量不是借反讽、比喻等修辞的方法,而是靠逻辑推理获得的。两者内容分别涉及概念分析(白马非马)与意识分析(声无哀乐),从论题与论说方式讲,属于哲学论证。在西方哲学史上,也存在形式类似的哲学论著,如休谟的《自然宗教对话录》等。虽然对话体仍非现代意义的哲学论文,但论证的轮廓已经比较清楚了。由于过于强调从思想内容甚至社会立场评价哲学的价值,上述中国作品基本处于哲学史视野的边缘,即使像《公孙龙子》常被提及,但它被关注的更多是其结论,而非论述方式。忽视论述方式

① 劳思光:《新编中国哲学史》第一卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第117页。

② 参见陈少明:《〈齐物论〉及其影响》,北京:北京大学出版社,2004年,第15—31页。

③ 当然,《庄子》及其他古典文献所见寓言中比喻与推理在论证中的关系,我们仍然研究不够。

的检讨,哲学史著述就失去示范哲学研究的作用。

四、从哲学史进入哲学

哲学史论述包含不同层次的论证,如文献考证、文字训诂、史料校核,以及文本释读。上述任何类型的问题,只要作者对之进行判断或给出自己的观点,都需要进行论证,但这些问题大部分与思想无关,即使文本释读有涉及思想内容的机会,也可能只是在语言逻辑的层次上了解文本的意思,还不是哲学论证。哲学论证是要对文本的思路进行分析,分析论题的意义、逻辑的有效性、思想的深度或原创性、表达拒绝或接受的理据。没有这样的工作,只是对古人的言论简单归类,并将其放到现代人熟悉的哲学范畴下,无论是述者还是读者,都不会有哲学上的收益。重复所谓的哲学原理,只是做乏味的概念体操而已。在此基础上,更重要的是,假如有改进的可能与愿望,则提出新的论证。如果哲学史上的问题,被讨论到这种深度,那就是在做哲学而非述哲学。如冯友兰的新理学,就其述理的方式而言,真的很哲学。理是极重要的哲学概念,但讲理的方式比讲理更能体现哲学的意义。

以古典哲学为素材,不一定要传统的大问题或大概念,既可以继续谈玄说无,也可以重新解牛相马,如庞朴先生所示范的^①。所谈内容是否够哲学,标准不在于被谈的对象,而在于所谈的方式是否能启发哲学思考。效法庞先生,我们不论大道理,只谈小名物。牛高马大难驾驭,我们只谈小虫鱼。鱼虽小,但它是名鱼,是《庄子·秋水》庄子与惠施在濠梁之上辩论是否能知其乐的那条/群鱼。这是一道主题深刻、语句简单,但常被误解的哲学考题。主题是人与鱼(寓意其他生物)是否在情感上可以沟通。语句简单是因为辩论只有两个回合:第一回合,双方各提一个问题(惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”庄子曰:“子非我,安知我不知鱼之乐?”),第二回合,各作一个有利于自己的推论(惠子曰:“我非子,固不知子矣;子,固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣。”庄子曰:“请循其本。子曰:‘汝安知鱼乐’云者,既已知吾知之,而问我;我知之濠上也。”)。字面上语义明白,且似乎很讲逻辑,但庄子的结论却是违背逻辑得出的,这一辩论也是在连续偷换概念中进行的。庄子的反驳是从混淆人类个体之间的差别同人与鱼之间类的差别开始的,惠子入其框套,在第二回合中的进一步反击,同样无效,而庄子第二回合中的论辩,则连续在“知”的用词上偷换“知道”与“相信”的不同含义,从而“推”出惠子必然承认庄子已知鱼之快乐的结语。这种诡辩方式,连郭象、王夫之都被蒙混了过去。借助维特根斯坦在《论确定性》中对知道与相信的分析,我们可以解开这已历二千年的思想疑团。但是,问题并未至此结束,庄子的论辩不成立,不能否定庄子真的相信鱼有快乐。有意义的或许不是问如何证明鱼有快乐这样无解的问题,而是转而询问,人类关于鱼或其他生物会快乐的信念究竟是如何形成的?分析哲学无解的问题,也许现象学可以尝试。从我们人类自己快乐经验的分析开始,再到争议较少的,我们如何感知某些生物快乐经验的探讨,还有从不快乐的经验推论快乐经验的可能性,等等,层层深入或步步展开,描述感染快乐的意识经验的逻辑。这项工作,已经不是理解物性,而是展示人性内涵的过程。它不一定能给出完全无争议的结论,但却会导致哲学思考的深入^②。

教科书式的哲学史,不可能展示各种思想资源的全部哲学思考,但有限的篇幅应给论述方式尤其是论证程序更多的关注,不要把哲学史研究压缩成教科书一种单一的论述模式。更多的专题研究,更贴近生活经验的思想分析,更有论辩精神的探讨,会更有力地召唤哲学的精神力量。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 庞朴先生有《谈“玄”》、《说“无”》、《解牛之解》及《相马之相》等名文,见《当代学者自选文库·庞朴卷》,合肥:安徽教育出版社,1999年。

^② 参见陈少明:《从“鱼之乐”说及“知”之问题》,见《〈齐物论〉及其影响》,第232-244页。

庄子学说之独立性研究

——以《庄子》内七篇为中心

徐 莹

摘 要:自汉代以来,庄子学说一直归属于道家门下;庄学是老学的继承者,是以“老学”为理论抽象的道家学派的代表,业已成为一种固定的认知模式。但是,若将《庄子》内七篇和《老子》两个文本进行分析、比较,则可以看到,庄学与老学的相同之处仅仅表现在一个共同的起点——原始的“道”概念,而其学说的宗旨和目的却十分不同。在判断一种学说的性质和归属时,我们应该以学说的宗旨和目的作为基本的权重指标,而非其立论的起点。基于这一原则,庄学是一个独立于老学之外、自成一家思想体系。

关键词:《老子》;《庄子》;《论语》;老学;庄学;孔学;道家

自汉代以来,庄子学说一直归属于道家门下;庄子其人则被视为老子学说的继承人,甚或是道家学派的集大成者。虽屡有学者论及老、庄之异,但多将其不同之处定性为同一学派内部的差异。老庄并称,同为道家学派的代表,业已成为一种固定的认知模式。但是,若将《庄子》内七篇和《老子》两个文本进行分析、比较则可以看到,庄学与老学的相同之处仅仅表现在一个共同的起点——原始的“道”概念,而其学说的宗旨和目的却十分不同。在判断一种学说的性质和归属时,我们应该以学说的目的和宗旨作为判断依据或基本的权重指标,而非仅仅是其立论的起点。从同一个思想原点出发,发展出不同的思想体系,在人类思想史上不乏其例。

本文所要论述的中心是“庄学的独立性问题”,这与以往诸多论述老庄之异的文章,在立足点、基本观点和中心论题上都有所不同。以往老庄之异讨论中的多数学者认为:老、庄之间尽管存在着这样或那样的思想分歧,但这些枝节性的分歧并不影响二者思想本质的相同性,不妨碍他们同属道家学派。而笔者认为,老、庄之间的思想分歧是深刻的本质性差异,其差异足以使二者成为两个独立的学派,而无法站在同一面旗帜之下。虽然,老、庄之学在理论体系的发端处都使用了一个“法自然”的最高本体之道,但他们拿着这一原始的“道”概念,是去做了两类性质迥异的事情。老、庄从共同的起点出发,最终到达的是两个相距甚远、各自不相关联的目的地。而正是由于二者在学说目的和宗旨上的本质之异,也使得他们共同具有的那个原始的“道”概念,只是作为学说的前提条件高悬在空中。其后,随着学说主题思想和中心内容的演进,这个原始之“道”也蜕变为并不相同的两个概念了。所以,将庄学归入道家学派门下的理论基础是十分值得商榷的。

在学界辨异老庄关系的论述中,也有一些学者在行文中对庄子学说的独立性问题有所论及^①,但

作者简介:徐莹,河南大学土木建筑学院讲师(河南开封 475001)。

^① 如廖群在《庄子与老子关系的新审视》(《理论学刊》2005年第11期)一文中云:“庄子在《内篇》中没有称引《老子》,显示了他并不宗老、解《老》的态度。庄子是不步人后尘的独创学派的思想家。”刘丰《老庄关系辨异》(《唐都学刊》1998年第2期)一文提出:“从文献资料上看,庄承老学无据可考;从思想上看,老庄在道论、政治思想、伦理思想等方面都有明显的不同。”王运生《庄老异同》(《昆明师范高等专科学校学报》2006年第1期)一文比较庄、老思想后,得出结论:“尽管千年以来老庄并提,其实,老子思想和庄子思想本质上是不同的。”

其文章或是从文献考证的角度讨论问题,或是仅就某些零散的具体概念加以分析。对于老、庄在思想主题和学说目的上的本质性不同,并未能全面而深入地梳理出一个整体轮廓。因此,庄子学说的独立性,至今仍是一个没有得到解决的问题^①。

一、老、庄“道”论之分殊

自汉代以来,庄子学说失去自身的独立性,老庄并称的关键点主要在一个“道”字。“道”同为老学与庄学的核心概念,然而,老、庄之“道”概念虽在原始起点上具有相同之处,但最终却随着学说主题的推进而分化开去。概言之,老、庄之“道”的相同之处在于天,在于思想系统发端处所预设的前提条件的一致性;而其不同之处在于人,在于这种前提条件在人世间的别样演绎和推展。这一状况犹如站在共同起点之上的分道扬镳,当形而上的最高本体之道渐渐向下运行,从天而降地到达人世,老子之道最终成为一种规律和法则,而庄子之道则体现为一种个体性的精神境界。“道”概念在老、庄之学中,也因其本质属性的差别而迥异。

(一)自然——老、庄之道的共同起点

庄学与老学的共同点是在学说的开端处,都使用了“自然”的最高本体之道这一基本相同的原始概念。老子云“人法地,地法天,天法道,道法自然”;庄子说“已而不知其然,谓之道”,二人这里所表述的“自然”即为老、庄之道的共同起点。“自然”一词在庄子和老子的学说体系中,均释义为自然而然,本身如此。它是用来表述道的性质和状态,而非客观世界之大自然。

《老子》第二十五章^②曰:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。

故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。

人法地,地法天,天法道,道法自然。

老子此类关于道体的论述散见于《老子》书中的第一、四、六、十四等章,内容较为一致,理解起来无甚歧义,兹不多举。简言之,对于形而上的道,老子意为:其一,道是宇宙空间中的实存,它以“虚状的实存”这一特殊的方式存在着。其二,道是世界的本原和动力,它变动不居,生生不息,独立长存。其三,道法自然。人取法地,地取法天,天取法道,而道则是这一追问的终结者。“道法自然”具有两层含义:第一,道本身的自然性。“道的本质是自然的”^③,具有不证自明的性质。第二,道以自身为根本。大道自然而然,本身如此,因此,老子的道作为最终的极致,无需再向上、向外追溯,道本身的自然性必然地决定了道所取法的也就是它自身。大道的这两重自然性相辅相成、相互照应,老子将其总括为:道法自然。

《庄子》内七篇中对于道体的陈述,虽不及老子那样直白、具体和丰富,但是在寥寥数笔之中,依

① 本文的研究方法是一种纯文本性的解读方式,所依据的文本分别为《庄子》内七篇、传世本的《老子》及《论语》。文中所言的“庄子”、“老子”及“孔子”,并非与先秦时代曾经真实存在过的历史人物庄、老、孔完全同一,而是指这三个学派的思想灵魂。采用这一研究方法的原因,主要是基于以下考虑:以庄学为例,无论庄子个人的人生经历如何,无论《庄子》内七篇的作者、成书年代及编纂过程如何,毕竟,庄子学说自汉代以来,主要就是通过《庄子》内七篇长久且深刻地影响了中国的传统思想文化。同样,对于老学的研究,也以传世本的《老子》为依据,暂时未将简本纳入考察范围。虽然笔者认为郭店楚简《老子》甲、乙、丙三组的文本,与传世本《老子》或《道德经》有显著差异,并认为简本《老子》比传世本《老子》更接近于真实的老子其人;但本文意在从定型于汉代的中国传统文化的角度考察问题,而对这种传统文化真正产生影响的则是传世本而非简本。确切地说,本文的研究对象是汉代以来业已成熟和定型了的庄子、老子、孔子学说,是故,文中所引论的庄、老、孔思想,均以传世文献为据,而对其学说的产生和形成过程暂且搁置不论。

② 本文传世本《老子》的引文均取自陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年。引文只标注篇次,不再显示《老子》书名。

③ 童书业语,转引自陈鼓应:《老子注译及评介》,第168页。

然对“道”作出了极为确切的定义：

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸；……因是已，已而不知其然，谓之道。（《齐物论》）^①

“因是”乃顺物忘怀，因顺自然之意；“不知其然”意即自然而然。因顺自然的样子，而不知道为什么这样，这就是道。很显然，庄子的“已而不知其然”与老子的“道法自然”息息相通。对于道的本原地位及其本身的自然性，庄子更明确的表述在《大宗师》篇：“自本自根，未有天地，自古以固存。”道以自身为根为本，未有天地之前，已然这样存在着；“神鬼神帝，生天生地”，这个自本自根、自古以固存的道生出了天地万物；“有情有信，无为无形”，道真实地存在于这个时间与空间构成的二维世界里，而且道本身是虚状的，“唯道集虚”（《人间世》）。惟其“虚”，方可无所不在地实存于域中。由此可见，庄子认为大道是宇宙的原初，天地万物的本原及动力源，而道的存在则是以自身为根本，具有终极的性质。

综上所述，作为世界万物的本原，庄子和老子对于最高本体的道，在实存性、本源性以及自然性几方面的确具有共识，这是二者之“道”的共同起点。但与此同时，对于大道的因任自然，在共同的起点处，老、庄论述的侧重点已经有所不同。“人法地，地法天，天法道，道法自然”中的“法”字串，显示出老子侧重于大道作为自然规律的法则性，并强调效法大道的自然性而行；而庄子的“已而不知其然，谓之道”，则侧重于描述大道本身的自然性，强调的是其自然而然、浑然一体的状态。老、庄之道的本质差异，在此业已初露端倪。

（二）共同起点处的分道扬镳

前述老、庄对于道体的共识，历来是论者判断其二者同宗同源、同属道家学派的主要依据。而此处必须讨论的问题是，如果老学与庄学的思想取向都仅以探讨宇宙的起源和自然的奥秘为指归，那么，当然可以毫无疑问地将二者划归同一学派。但是，纵观源头处的中国传统文化，诸子百家均已彰显出民族心理的务实精神，重实际而黜玄想。老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”的理论序列，通过天、地最终将人与道串联起来，省略掉这一推导过程的中间项，该理论表达式可以简化为：人法道，道法自然。由此，老子学说的真实意图昭然若揭，即将自然界的规律作为法则，对人世间的社会秩序施以整顿和规范。立足于人事，高举“执古御今”大旗的老学的“道”，绝不仅是飘荡在高空中的神秘冥想。而庄学虽然空灵飘渺，却也并非脱离人世的幽远玄思。正是为了困顿于现实世界的生命，才有了《逍遥游》中的神人和鲲鹏。当形而上的、最高本体的道向人世作必然的回归时，老学与庄学、老子的道和庄子的道，便朝着两个不同的方向和目的地，分道扬镳而去。

1. 反者道之动，弱者道之用：老子之道的中心

在《老子》书中，“道”字的“符号型式虽然一样，但是意义内容却不尽同”^②。它们可以大致划分为最高本体、自然规律和人世法则三大类。其中，老子对第一类最高本体之道的观点如前所述，这里无需赘言。在此需要指出的是，这一类最高本体之道虽然高举，但却只是老子道论的前提和基础，远非重心。从分量方面考察，描述此最高本体之道的文字的数量还不及总数的十分之一。而且，即使是在这些对大道那恍惚、玄妙的本体进行描述的章节里，老子也尽显其对另外两类大道的关注，即形而上的最高本体之道的功用问题。如第十四章在论述了道体的虚状存在之后曰“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪”。对于这个看不见、听不到、摸不着的玄而又玄的道，明知其不可名状却还要强自为之，反反复复地左冲右突，企图突破文字和常识的限制进行艰难的描述，这是为什么呢？老子对此直言不讳：执守此自古已存的无形大道，是用来统率和驾驭现今有形的事物的，对不可名状的强自为之，为的就是现实世界中，人世的混乱和苦难，必须用大道进行救治。在第四十章中，

① 本文所引用的《庄子》内七篇原文，均采自陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年。此后的行文中仅注篇名，篇名前不再出现“《庄子》内七篇”字样。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，第13页。

老子将他“执古御今”的道纪,其道论的中心,也即第二类的自然规律之道概括为“反者道之动,弱者道之用”。

“反者道之动”意为“在运动中相反相成的对立项相互转化”^①。首先,事物是在其对立项中得以确立的。“有无相生,难易相成”(《第二章》),恒也。其次,事物是运动、变化的。比如天地,“虚而不屈,动而愈出”(《第五章》),一直处于不停地运动和变化之中。最后,既然事物是变动的,那么,其运动、变化的方向和规律是什么?老子说,低洼向充盈,破旧向崭新,“曲则全,枉则直”(《第二十二章》),事物都是向着自身的反面运动的。对立转化规律在个体不断的反向运动中,形成总体的循环往复之态,以物极必反和循环往复的方式显示出事物发展的必然。

在揭示了事物的“反动”规律之后,老子随即推出了关乎大道之用的下半阙道论:在现实世界两两对立的事物那相反相成的对立转化之中,守柔守弱的“弱者道之用”。一方面,依据道的“反”动之律进行推论,在强与弱的对立中,强的运动方向是弱,亦即现在强大的事物将要变为衰弱,“物壮则老”(《第三十章》)。另一方面,与此相对应,弱的运动方向是强,柔弱的东西必然向强大发展。明白了这个道理,进而持守住柔弱,也就是保持住了永远向上的发展方向,此即“柔弱处上”(《第七十六章》)。而一直保持上升状态的事物是不会走向消亡的,因此老子说“柔弱胜刚强”(《第七十六章》),柔弱的东西归属于生存之列,是富有生命力的。如“绵绵若存,用之不勤”(《第六章》)的大道在连续不断的绵软柔弱之中,生天生地,生出了宇宙万物。由此可见,“柔弱”在《老子》书中并非软弱无力之意,恰恰相反,它是顽强、坚韧的生命力的象征,是事物内部巨大潜能的蓄积和含藏,是坚强者莫之能胜的恒久恒强。

“反者道之动,弱者道之用”完整地揭示出自然的规律,这第二类的道,是老子道论的中心。第三类道是以“无为”为总纲的人世的法则。它与第二类道的联系是:自然的规律是永恒不变的常法,人世的法则应效仿和取法这一统御宇内的自然规律而行。它与第二类道的区别在于,第二类的道——自然的规律是宇宙间的普遍规律,适用于天地万物,也包括人;而第三类道,人事的法则则是特指人类社会的。自然的规律是一般,人类的法则是特殊。张岱年先生在《中国古典哲学概念范畴要论》一书中指出:“道指天地万物共同具有的普遍性,德指每一物所具有的与众不同的特殊性。”^②因此,第三类道的意义已经相当于“德”,在此不再予以讨论。可以说,为了规范现实世界的社会秩序,老子创造了一个形而上的道。道既是形而上学的最高范畴,又是解决现实世界之问题的工具和方法,所以,老子的道,在最高本体的基础上,显示为对立转化、柔弱处上的永恒不变的自然规律,以便最终将人世的法则高高举起。

对于庄子来说,站在形而上之道的最高本体之处,他对老子“曲则全,枉则直”、“柔弱胜刚强”的自然规律并不以为意。《庄子》内七篇中的道最终是作为一种个体生命的精神境界存在着的。而庄子与老子的分道扬镳,也正是从他对“相反相成,对立转化”规律的超越开始的。

2. 道通为一:庄子之道的新起点

“道通为一”一词虽然只在《齐物论》篇出现过一次,但却是通向庄子之道的枢机。它从老子“相反相成,对立转化”的自然规律中抽身而出,将“道”置于一个崭新的起点上。《齐物论》曰:

物无非彼,物无非是。自彼则不见,自是则知之。故曰彼出于是,是亦因彼。彼是方生之说也,虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可。因是因非,因非因是。是以圣人不由,而照之于天,亦因是也。

是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰莫若

① 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1985年,第92页。

② 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1987年,第157页。

以明。

……道行之而成，物谓之而然。有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸；……因是己。己而不知其然，谓之道。

“彼出于是，是亦因彼”谓事物于自己的对立面中产生和存在，承接老子的“相反相成”说。“是亦彼也，彼亦是也”谓对立项之间的相互转化，承接老子的“对立转化”说。但是，不同于老子的守柔守弱，庄子已然从这一对立转化的循环中抽身而出，站在“是亦一无穷，非亦一无穷”的无穷流变的圆环的中央，将是非、成败、生死，将天地万物“道通为一”了。

“道通为一”的关键在于消解事物之间的对立关系，即“彼是莫得其偶，谓之道枢”。面对着“荼然疲役”，无休无止地进行着“与物相刃相靡”（《齐物论》）的现实和人生，庄子认为，人类的争端均是源于彼此的对立，而彼此的对立则是起自于一己的成心。人们由一己之成心建立起种种不同的价值判断标准，以此度量世界，将原本完整的事物割裂成许多部分。从各自不同的角度和立场出发进行观察，自此不见彼、自彼亦不见此地将自己所得知的那一部分当作事物的本然和全部，“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”（《齐物论》）。庄子对此反问道：“果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？”果真有这些是非和分别的存在吗？“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？”若以个人的成见作为判断是非的标准，那么，人人都有自己的标准。用自己心中的成见去判断是非，“是今日适越而昔至也”（《齐物论》）就像今日出发去越国，而昨天已经到了那样荒谬可笑。如此这般地无中生有，即使神明的大禹，也是不能理解事实的真相的。“大知闲闲，小知间间”，大知与小知都陷入到“因是因非，因非因是”，是非无定、永无穷尽的圈子中纠缠不清，终生疲役且无所成。最后，“道隐于小成，言隐于荣华”（《齐物论》），世界的真相和事物的本来面目都隐约而不可见了。

所以，庄子在《齐物论》的篇首即提示“吾丧我”，“我”是自身在与物、与他人和世界的对立中所产生的小我，“吾丧我”即是叫人丧失掉一己的成心，从而丧失掉“彼是莫得其偶”中的偶，从而消解事物间的对立关系。不在对立的关系中以小我为中心观察世界，自可恢复物我之真。站在事物自身的立场上看，“物固有所然，物固有所可”，任何事物的然与不然、可与不可都有自身的原因，它们天生就是这样、本来如此，从这个意义上说，没有什么事物是“非”、是不可以的。“自其同者视之，万物皆一也”（《德充符》），在因任自然的道看来，天地万物，“莛与楹，厉与西施”，一切稀奇古怪的东西就本质来说，并无不同。从具体的、局部的角度上升到整体的角度观察，凡事都处于此消彼长的流变过程之中，并没有生成和毁灭的区别，是非、成败、生死，以及天地万物都在自然的流变中与大道融为一体。此即是“道通为一”。

“道通为一”的庄子超越了物我的两相对立而得入环中，他说：“天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）从形而上的最高本体到无毁无成的复通为一，庄子之道最终成为一种与天地精神同来往的精神境界。在《应帝王》篇的结尾处，他塑造了一个“混沌”的形象：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报混沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而混沌死。

陈鼓应先生解释“混沌”喻指“真朴的人民”^①，而笔者以为，“混沌”是庄子对“道通为一”之精神境界的意象性表达，是人停止了一切感官的活动和作用，以神不以智，运用心神而达到的一种精神生活状态。其特征是没有分别和对待的浑然一体，是丧“我”之吾的独立无待和顺物无己，也是消除了物

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第211页。

我对立之紧张感的安然自适和自由自在。与现实世界中是非、成败、荣辱之间的“彼出于是，是亦因彼”不同的是，混沌没有七窍，不会视、听、食、息，故而既没有智识和欲望，也没有成心与对立，所以，混沌自身的存在并不是在与彼、与物的对立中获得确立和支撑，而是一种无待的，无“我”亦无物的“自在”。这种自在的精神境界源于大道的自然而然和浑然一体。《庄子》一书中的至人、真人秉承上天所赋予的自然本性，破除智识、欲望对生命的人为增益，宗大道为师而一通物我壁垒，“不将不迎，应而不藏”的在空明的心境中，悠游于天人合一的精神境界。这是生命对真实自我的回归，是人对天、对大道的回归，同时也是混沌由人类婴儿时期那人之初的自发状态，到至人、真人们的理性自觉的升华过程。而庄子的道，将最高本体的形而上照之于人，就是“其一也一，其不一也一”（《大宗师》）的与天为一、圆满无缺的混沌状态。

站在共同的起点之上，从因任自然的最高本体出发，老子之道与庄子之道分道扬镳。老子以理智探求自然的规律，治世御今；庄子以直觉感受大道无物无我、浑然一体的境界，一通天地，乘物游心。因此我们说：目的和意义截然不同的老、庄之道，一为自然规律，一为精神境界，具有本质性的区别和歧义，是两个极为不同的概念。

二、老、庄学说属性之差异

沿着老、庄之道的不同继续前行，即可十分清晰地看到二者在学说属性上的巨大差异。老学从自然的规律推导出人世的法则，作为统治者施政的纲领和依据，其学说性质为社会政治学说；庄学由大道的状态提炼出天人合一的精神境界，作为个体生命的寓所，其学说性质是个体生命学说。

（一）为政之道：老子学说的社会性取向

关于老学的社会性取向，毋庸更多举证，仅从《老子》书的前三章即可窥见一斑。

道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。（《第一章》）

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（《第二章》）

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。（《第三章》）

上引老子之书的前三章，貌似不甚相关，其实却是作者独具匠心、刻意安排的一个完整的结构体系，以此简明扼要、清晰准确地归纳出老学的思维逻辑和思想方向。第一章首论形而上的最高本体之道，并对其进行了总体性的描述：其一，道是天地万物的本原；其二，它是一种虚状的实存。第二章分为两节，“是以圣人处无为之事”之前为上段，论述对立转化、相反相成的规律，它是包括人类社会在内的现实世界的普遍规律；下半段指出，圣人自觉践行这一自然规律，将其作为自己立身行事的准则，故可立于不败之地。该章的上半段承接第一章的道，论述事物的对立转化、相反相成是道的“反动”规律；下半段由自然界的一般规律引出人类的法则——“处无为之事，行不言之教”，由此顺理成章地完成了从道到人、从自然规律到人世法则的过渡和转换。第三章，老子将思索的目光从天空完全收回到人间，他一方面剖析现实社会的动乱原因：个人对名位、财物以及欲望的追逐，另一方面推出解决这一问题的方法，即依循第二章所指出的规律和法则，行无为之治。并同时指出其良好的预期和效果：为无为，则无不治。

以上三章总领全书，起笔于最高本体的道，经由自然规律和人世法则的转承，最后落脚于治理人类社会的原则和方法，脉络清晰地展示出老学的内在逻辑和主题思想：依自然之道行无为之治，则天

下大治。书中其后的章节均围绕这一主题展开,具体论述前三章的观点,即关于形而上的道、关于自然的规律和人世的法则、关于治理社会的具体方法,以及这三者之间的相互关系和作用。其重点在于无为而治的治世之方。

(二)个体生命:庄子学说的终极关怀

在老子满怀救世之愿,谆谆教导着统治者无为而治,并信心十足地预言了无为而无不为的理想蓝图时,庄子的心早已离开困苦的人世,寄寓于大道的境界,在精神世界的天空中自由飞翔。百家争鸣的热闹场景中,为绝大多数学者所热衷的那些关于政治秩序、社会伦理等方面的探讨,并不能真正进入庄子的心灵。通过传世本《庄子》内七篇的文字,展现出一个别样的人生、别样的思想世界。

1. 庄子的人生感受

在《庄子》外杂篇的《山木》篇,有一则“螳螂捕蝉,黄雀在后”的故事。故事中的庄子在栗林中执弹追鸟,见一蝉得美荫而忘其身,螳螂执翳而搏之,异鹊在后,而鹊鸟的身后又有执弹的庄周,这情景马上令庄周感到惊怵,当即扔下弹弓回头就走,看园子的虞人以为他偷栗子,追着他责骂,庄周回去以后整整三天都很不高兴。由观鸟引发的这一事件,对于一般人来说,也许只不过是郊游过程中一个小小的插曲,而庄子对此的强烈反应,无疑表现出他内心异于常人的敏感。敏感的庄子到底在纷乱的人世间感受着什么?理清这一问题,对于理解庄子思想来说是非常重要的。在内七篇的《人间世》,楚狂接舆有诗曰:

凤兮凤兮,何如德之衰也!来世不可待,往世不可追也。天下有道,圣人成焉;天下无道,圣人生焉。方今之时,仅免刑焉。福轻乎羽,莫之知载;祸重乎地,莫之知避。已乎已乎,临人以德!殆乎殆乎,画地而趋!迷阳迷阳,无伤吾行!郢曲郢曲,无伤吾足!

《人间世》篇正如它的篇名一样,是描述现实的人间世事。很显然,这样的人间令庄子感到痛苦和无奈。第一,凤凰作为一种有德行的鸟,只有在太平盛世才会出现,若现身于当今这样的乱世,那是连凤凰的德行也衰败得很厉害了。这是庄子对政治生活和统治阶层的绝望,绝望到“来世不可待,往世不可追”。第二,对于个人功业心的失落。相信即使是庄子,也曾经有过成就一番事业的激情和冲动,例如在《养生主》中所流露出的,庖丁于解牛之后的“提刀而立,为之四顾,为之踌躇满志”。“天下有道,圣人成焉”,然而,现实世界的混乱,完全不具备个人建功立业的客观条件,除非你与混浊的世事同流合污。庄子是清醒的,也是洁身自好的,所以他说,天下无道,圣人也仅能保全生命,个人功业的建立只能放弃掉了。第三,对于生命安全的危机感。由人性的贪欲而引发的倾轧和战乱,不仅断送了庄子成就一番功业的追求,而且连生存最基本的条件,生命的安全都得不到丝毫的保障。个人的生命时刻处于极度的危险之中,“福轻乎羽”、“祸重乎地”,每迈出一步都很有可能受到伤害,也如“游于羿之彀中”(《德充符》),游走于神箭手羿的弓箭射程之内般岌岌可危。第四,对于无道时世的无可奈何。庄子透过楚狂接舆此诗所传达出的消极情绪是显而易见的,但是,应该说“已乎已乎”、“殆乎殆乎”的叹息背后,更多的是对于改造世事的无能为力之感,而并非漠然处之,处之泰然。“汝不知夫螳螂乎?怒其臂以当车辙,不知其不胜任也”(《人间世》)。庄子认为孔子式的“临人以德”就像是螳螂挡车,不仅于事无补,而且会白白地牺牲掉自己的生命,这样的事情干嘛还要去做呢?然而,人世间的纷争和战乱依然在无休无止地上演着,现实世界的混乱无道、生灵涂炭,与庄子内心清醒的无能为力冲突激荡,其结果是“已乎”、“殆乎”的深切无奈。

其实,不仅仅是楚狂接舆的吟唱,在《人间世》和整个内七篇的字里行间,都反映出庄子内心与现实世界的紧张、冲突,以及由此而产生的痛苦。比如,在人物形象的设计方面,《人间世》中的支离疏,“颐隐于脐,肩高于顶,会撮指天,五管在上,两髀为胁”;《德充符》篇中的兀者王骀、叔山无趾、闾跂支离无脤等每一位人世间的有德者都是肢体残缺,畸形、丑陋、怪异。对于这样着意的安排,学界诠释为:庄子是要通过这一系列的人物形象,破除人们心中对形体的执著;庄子有着一一种遗形忘情的审美价值取向等等。但其实,这些形象的扭曲残缺、丑陋怪异本身,就是现实生活给予庄子的痛苦感受,

是他对人间无边无际的沉重苦难的写照和控诉,是《大宗师》中子桑“父邪!母邪!天乎!人乎!”的痛彻心肺的绝望弦歌。也许,这正是隐含在上述诠释背后的东西,是诸多诠释的根源所在。不仅如此,对于庄子来说,痛苦并不只是来源于无道的现实世界本身,它还源自于主体自身对于这无道世界的无能为力无可奈何。人们在提到庄子的时候,常常津津乐道于他的洒脱和飘逸,其实,透过《庄子》内七篇的字字句句,在潇洒背后,在清醒之中,庄子内心的痛苦和无奈一直相伴相行,一步步渐深渐远。即使是作为书中最美丽的文字、最完美的形象,藐姑射山冰肌雪肤、吸风饮露的神人也在完美中透着彻骨的清冷,折射出庄子内心对于现实世界的痛苦和无奈。如《大宗师》中子桑所说:“父母岂欲吾贫哉?天无私覆,地无私载,天地岂私贫我哉?求其为之者而不得也。然而至此极者,命也夫!”最终,庄子将这人生的困境归结为命运。

2. 个体的顺应与解脱

命运往往是不可抗拒的,况且,庄子又不是一名仗剑而起,去扼住命运喉咙的勇士。因此,命运对于庄子来说是具有肯定意味的,残酷的现实世界也是必须接受的。在接受的同时,处于痛苦和无奈中的生命也必须为自己寻求一条出路。既无能为力,又洁身自好的庄子面对无道之世,是从改变自己入手,用一种特别的“离开”来安顿生命,即形就而不入、心逍遥而游。其特别之处在于形、心分离,形体留在人间,而心灵却飞离了,飞去与天地精神同往来的境地。形就而不入的“形就”之说出自《人间世》篇的蘧伯玉之口:

善哉问乎!戒之,慎之,正汝身也哉!形莫若就,心莫若和……彼且为婴儿,亦与之之为婴儿;彼且为无町畦,亦与之之为无町畦;彼且为无崖,亦与之之为无崖。达之入于无疵。

“形就”是一种对现实社会有所保留的妥协,目的在于保全生命。“虎之与人异类而媚养己者,顺也;故其杀之者,逆也”(《人间世》)。置身如牛体一般盘根错节、纷繁芜杂的社会,《养生主》中代表人和生命的庖丁和刀子,是游走于代表社会的牛体的骨间缝隙^①,这类“彼且为婴儿,亦与之之为婴儿”的顺应姿态就是形之“就”。然而,“就”之顺应仅仅是表面的妥协。妥协的表象下更为实质性的存在,是顺应者内心“不入”的坚持。也即庄子对其顺应对象——无道之世的不可融合与排斥,拒绝与其同流合污。然而,面对庞大的社会、残暴的君主,弱小个体的主观愿望需要客观条件的配合才能得以实现,为此,“不入”的庄子在人间求“无用”。本身不愿入世,又因无所见用于时世和人主而不被要求介入,这样,庄子才能彻底地实现他内心与无道世人的分离。在《人间世》篇,他塑造了一棵“无用”的,“其大蔽数千牛,絜之百围,其高临山,十仞而后有枝,其可以为舟者旁十数”的栎社树。

“匠石之齐,至于曲辕,见栎社树”。匠石起初对栎社树不屑一顾,因为其材质不能用来制造任何东西,造船则沉,为棺则腐,做器具、门、柱则必坏。从一个木匠的角度,以常人的标准来度量,栎社树的确是毫无用处的废物,不值一提。待匠石从齐国返家后,栎社树托梦给他,讲述了自己的价值观:粗梨橘柚等瓜果树木,因为果实成熟而遭剥落、折枝,以至于中道夭折。我因为无所可用,方得安安稳稳地保全生命,尽享天年,这正是无用的大用啊!末了,庄子以“且也若与予也皆物也,奈何哉其相物也?而几死之散人,又恶知散木”之句强调,人、树皆物,栎社树的价值观同样有效地适用于人类社会。

人类社会的现实状况在庄子笔下是统治者独断专行、喜怒无常、残酷暴戾,致使国家混乱、民不聊生。面对如《人间世》篇的卫君、卫灵公太子这样的君王,本着“乱国就之,医门多疾”的救世之心施以劝诫和教导,在庄子看来,一方面,对乱国、暴君来说,不会产生丝毫的作用,因为“其德天杀”,那些统治者是天性如此,其残忍、刻薄的天性是不可改变的;另一方面,对于劝诫者自身来说,“强以仁义绳墨之言衡暴人之前者,是以人恶育其美也,命之曰灾人。灾人者,人必反灾之”,在无法教导、纠正

^① 王博指出“庖人、刀和牛在养生的主题下各自象征着什么呢?简单地讲,它们分别代表着人、生命和社会”。王博:《庄子哲学》,北京:北京大学出版社,2005年,第52页。

暴人行径的同时,会将自己陷于灾祸之中。“人必反灾之”的结果也许是肢残,也许是命断,但都是对上天所赋予的自然生命的人为伤害。站在个体生命的角度,庄子说:若有幸生于有道之世,自是可以追求和成就一番事业的,但在如今这个无道的乱世,所求的仅仅是免于刑戮,保全生命而矣。为此,不能强行以仁义道德去规劝和教导君主,而是应该尽可能地远离和躲避他们。躲避的方法即是趣取无用,使自身无所见用,无所可用于统治者。

才美足以自害,无用方可全生。趣取无用表达了个体生命在现实社会中作别人主与政事的决绝,庄子由此彻底地完成了他的形之就而不入。《德充符》篇中的“有人之形,无人之情。有人之形,故群于人,无人之情,故是非不得于身”;杂篇《天下》篇中的“不遣是非,以与世俗处”等,均是这一生存状态的写照。一个已经形如槁木、心如死灰,对于人世只求表面顺应的人,世俗社会的是是非非都是与己无关的,因为形体虽在,心已离开。

3. 生命的理想性存在

离开的心灵并非死亡的心灵,而是在现实世界之外的精神世界里逍遥而游。作为《庄子》内七篇的首篇,“逍遥游”的篇名表达了在形、心分离之中,心灵所栖息的世界和个体精神的归宿,进而表达出一种理想的个体生存状态。

首先,“逍遥游”的旅程在一个极为广阔背景下展开:

北冥有鱼,其名为鲲。鲲之大,不知其几千里也。化而为鸟,其名为鹏。鹏之背,不知其几千里也;怒而飞,其翼若垂天之云。是鸟也,海运则将徙于南冥。南冥者,天池也。(《逍遥游》)

是篇随后出现的诸多形象,从常识的角度观察,无一不大得离奇。这种广大既包括对象自身,也包括其所处的环境,即时间和空间上的深厚。鲲鹏之大,“不知其几千里”;上古的大椿,“以八千岁为春,八千岁为秋”;棘在回答汤的提问时说,上下四方是“无极之外,复无极也”。这样上下纵横、主体与客观环境的全方位的广大,不禁使得人们的视野和心胸为之豁然开朗。而“大”,确切地说是“无穷大”,也正是庄子冠名以“逍遥游”的这一理想生存状态的第一个特征。因为大,水可以负大舟;风可以负大翼;鲲化为鹏,绝云气负青天,扶摇而上,从九万里的高空俯视身下那个苍苍茫茫的世界,“其远而无所至极”。这一高远境界的获得,是因为大鹏培风高举。但对于腾跃于蓬蒿之间的蜩和学鸠来说,“数仞之间”已经是飞翔的极致,“朝菌不知晦朔,蟪蛄不知春秋”,哪里能够理解大鹏的世界。小小的蜩和学鸠一面嘲笑大鹏:“我决起而飞,抢榆枋而止,时则不至而控于地而已矣,奚以之九万里而南为?”一面自鸣得意地“翱翔蓬蒿之间”。那么,人群中的情况又是如何呢?

故夫知效一官,行比一乡,德合一君而征一国者,其自视也亦若此矣。(《逍遥游》)

自身的才智和德行能够被君主赏识从而获得任用,是许多人毕生汲汲以求,并为之志得意满的事情。但在庄子看来,他们的洋洋自得也就像蜩和学鸠在杂草间的腾跃、翱翔一样浅薄可笑,囿于一己的固陋而为外物所役使的心如同形体上的目盲与耳聋者,是人们心智上的残疾。借肩吾与连叔的问答,庄子道出了一个真正广大无穷的世界。

肩吾问于连叔曰:“吾闻言于接舆,大而无当,往而不返。吾惊怖其言,犹河汉而无极也;大有径庭,不近人情焉。”

连叔曰:“其言谓何哉?”

“曰:‘藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟。’吾以是狂而不信也”。(《逍遥游》)

经过一系列如鲲鹏般奇幻形象的造势和铺垫,庄子思想世界的主角出场了。在藐姑射山上有神人的居所,那里是一个在肩吾看来大而无当,犹如天上的银河一般漫无边际的地方。就像小鸟不理解大鹏,朝生暮死的小虫不知道一个月的时间长度一样,这段美丽的文字所表达的境界也不能为肩吾那样的常人所信服和理解,因为它不是一种可以用常识观察到的物质的实体性存在,而是那些“磅礴万物以为一”,乘天地之正,游于无穷者的精神世界和心灵家园。道通为一的庄子,用他的心灵熔

铸了整个宇宙,并与之合为一个整体。它在血腥、纷乱的现实世界之外,安顿和慰藉着个体的精神生命。遨游其间,这一“大”是涵盖了无极的时间与空间的无穷的广大。平治四海的尧到达那里之后,“眊然丧其天下”,其天下显得何其微小而不足为道。

“逍遥游”的第二个特征是顺化。

鲲与鹏的寓言在“广大”之外,还传达出一种在常人、以常识看来依然十分费解的信息:一条鱼可以突然之间变成一只鸟,庄子将其称之为“化”。化既是大道的自然而为,也是人在顺道、闻道之后获得的安然和自由。《逍遥游》起首以鲲化而为鹏;《齐物论》结尾处庄周梦化蝴蝶;《大宗师》中子舆设想自己身体的各部分可以化为鸡、马、车轮等,而子犁在子来喘喘然将要病死的时候,一面驱赶子来哭泣的妻子,一面赞叹着子来以死亡参与其中的、造物主生生不息的万千变化的伟大。

《大宗师》中现实世界的“化”带有被动的、不可抗拒的意味,比如生老病死。在常人看来,这“化”也是沉重的、痛苦的,因为它总是和人们赖以存在的形体的缺失相关。但是,在体道者看来,形体的缺失只不过是物质自身从一种状态到另一种状态的转变,比如从健康到疾病;或者是各种物质形态之间的转变,即由此物质的形态转变为彼物质的形态,比如死亡使人由人形变为鼠肝、虫臂。变化本身并无所谓好与坏,它们只是大道运行过程中一个自然而然的环节,该来的时候它就会来,来了就顺应它,“得者,时也,失者,顺也;安时而处顺,哀乐不能入也”。所以子舆病到“曲偻发背,上有五管,颐隐于齐,肩高于顶,句赘指天”依然“心闲而无事”(《大宗师》)。不仅如此,人的生命在自然中也是随着大道的运行而生生不息,“万化而未始有极”,所以,当变化到来的时候,体道者在顺应的同时还为之赞叹,“伟哉造化!又将奚以汝为,将奚以汝适?以汝为鼠肝乎?以汝为虫臂乎”,赞叹大道显示出的神秀,以及自己的参与其中。

在梦境中,脱离开沉重的现实世界,庄周与蝴蝶之间的“化”就显得轻盈了许多,庄子将其置于《齐物论》篇的结尾处:

昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓“物化。”

对于庄周的梦蝶,需要注意的是,事件的全过程并不只是庄周在梦中变成了一只翩翩飞舞的蝴蝶,而是庄周与蝴蝶之间的相互转化:梦中的蝴蝶是庄周,现实中的庄周可能也是蝴蝶的一个梦。庄周与蝴蝶在形体上是截然不同的,但这种不同是相对的,是在人与蝶的对立和比较中才显现出来的。就像没有大就无所谓小,没有此就无所谓彼,如果没有相互的对待,人去掉了执著于人形、执著于自我的成心,那么,也就没有了庄周与蝴蝶的分别。分别只是相对的、暂时的,同一与变化却是绝对的、永恒的。以“道通为一”的观点来看,庄周与蝴蝶以及世间的万物都可以互为彼此、合而为一的“物化”。物化就是指物与我之间的界限消失。当物我之间的界限消失,“天地与我并生,而万物与我为一”之中,《逍遥游》中的鲲化为鹏,也是十分自然的事情了。

从《大宗师》中人世被动和沉重,经过《齐物论》梦境的迷幻,“化”最后到达了《逍遥游》的轻灵与自由。人世间的种种困苦,蘧蘧然的庄周到栩栩然、自喻适志的蝴蝶,水中的大鱼鲲到一飞冲天的鹏鸟,以至于藐姑射山上的神人,指示出一个心灵在解除了自我束缚之后,从现实世界到精神世界的上升过程。人一旦禀受天地之气而成形,就只能以人的形体行走于人间。但是,与形体相对应的心灵却可以顺道而化,化为翩翩飞舞的蝴蝶自喻适志,化为大鹏鸟直上九霄;更可以自由自在地顺化而为,“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”,游于无穷无尽的无何有之乡。

“逍遥游”的第三个特征是无待。与无待相关联的是一则列子御风而行的故事。

夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。(《逍遥游》)

列子虽然可以轻轻巧巧的乘风飞行,旬有五日而后返,但在庄子看来,御风而行的“有翼而飞”还是远远不够的,因为“此虽免乎行,犹有所待者也”。所待者指的是列子飞行所需要的外部条件,比如

风。列子之飞,在依靠这些条件的同时,也受到这些条件的约束和限制。而正是由于列子飞行需要依靠它们,所以,他无法摆脱这些条件的束缚,这就是有待的不自由。在《齐物论》篇,也有一则类似的讨论。

罔两问景曰:“曩子行,今子止;曩子坐,今子起;何其无特操与?”

景曰:“吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇蚺蜺翼邪?恶识所以然!恶识所以不然!”

蝉的起飞有待于羽翼,蛇的爬行有待于腹下鳞皮,影子的起坐行止更是有待于人的静动,这种种的“有待”是彰显于外,显而易见的。影子所待者是人,那么,“吾所待又有待而然者邪”?对于人来说,所待者不外乎智识聪明及其衍生品仁义礼乐、功名利禄。人们为自身形体和聪明所产生的种种欲望而劳顿奔波,嗜欲渐深,天真日丧,直至走向僵死。庄子说:“离形去知,同于大通。”去掉这些对自然本性的人为附加和束缚,去掉以自我为中心的价值判断标准和追名逐利之心,使心灵不为任何外物、也包括执著于自我的成心所役使,即可解除有待的不自由。“虚而待物”,虚空的心境容纳天地万物;“虚室生白”,虚空的心境生出无限的光明来。此虚空之心,通过齐物、心斋、坐忘、守宗诸方法的洗练,引导出心灵的无翼而飞。在无所执著,因而也无所依待间获得高举和解脱,逍遥于无穷无尽、完美自足的精神之乡。这就是庄子透过他书中的文字,传达出的生命的理想生存状态。在内七篇的开篇处,这种精神境界形象化为藐姑射山的神人,被赋予最美丽的文字表述为:“肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”

《逍遥游》中的绰约处子与全书结尾处的混沌遥遥相望,首尾呼应。纵观《庄子》内七篇全书,在《养生主》篇末所书“指穷于为薪,火传也,不知其尽也”所高举的以精神为生命主体的旗帜下,于《人间世》的纷乱中,在虚己顺物的保全生命的同时,宗大道为师,因任自然的遨游于天地一体的《逍遥游》的精神境界,这就是庄子在内七篇中表达的主题。在一路到达逍遥游的过程中,道通天地,安时处顺,遗忘的是形骸,充盈的是德行。而《齐物论》篇则为这一精神生活提供了主要的理论支持。至于内七篇的最后一篇——《应帝王》,在以厌恶之情对为政之事聊作应答以后,该篇浓墨重彩地突出了神巫为壶子看相时,壶子所展现出的道通为一的精神境界,并以混沌之死喻指人类在智识和欲望、在成心与对立中的迷失。其主旨依然是关于个体生命的^①。

作为个体生命学说,庄子用“道”、用天人合一的精神境界安顿了个体生命,对于治世和治世者,他以“趣取无用”的姿态唯恐避之不及。这与作为社会政治学说,用“道”规范社会秩序,谆谆教导统治者行无为之治的老学有着本质性的区别。这一本质性区别,也在日后的史实中不证自证。汉代以来,老学每每在不同朝代的君主手中,作为与民休息、恢复国力民生的国家政策的指导思想和理论依据。纵观中国古代的历史,却未闻有哪一朝代的君主曾拿庄子学说来治理国家和社会。栖息在庄学里的,多是那些困厄于现实社会中,无所依托、无路可逃的孤苦灵魂。他们在藐姑射之山的清冷和美丽中,在反璞归真、顺物无己的混沌境界里,期望获得心灵的解脱、安慰和庇护。

① 关于《应帝王》篇的主题,陈鼓应先生“主旨在说为政当无治”(见《庄子今注今译》,第210页)的观点,还是有一些讨论的余地。首先,《应帝王》篇名中的“应”字含有不得已、勉强之意。一句“去!汝鄙人也”,使得作者对于“为天下之问”的厌恶之情跃然纸上。只是在天根的再三追问下,无名人才勉强作出了简短回答。如果该篇主旨在于论政,那么,花费一整篇的笔墨作一个不得已的回应,回答一个不豫之问,一个梦语般的令人不屑和反感的问题,似乎是不合逻辑的。其次,作为人生的细枝末节,为天下之事一直都不是庄子讨论的重点。只是因为“臣之事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间”(《人间世》),庄子出于全生的角度才不得不有所顾及,聊作回应。若以此为该篇的主旨,则不尽符合庄子的性情和一贯主张。最后,从整体布局上看,论为政之事所占的篇幅仅为该篇的一小部分。在不得已地回应了为天下之后,该篇的浓墨重彩之处在于其后三节,即神巫为壶子看相,至人之用心若镜,和混沌之死。其主旨依然是关于个体生命的。

三、以孔学为参照的老、庄比较

传统观念中,老学和庄学结成联盟,与儒学成对峙之态,也是老、庄并提的一个重要原因。然而,通过对《老子》、《论语》、《庄子》内七篇三个文本的梳理与比较可以看出,老学与孔学之间,仅仅是为着同一个目标所选择的路径有所不同,一者是天道之道,一者是人道之道;而庄学与孔学之间则存在着个体与群体、天上与人间的根本性差异。如果比较三家学术之异同,老学与孔学则是有着更具实质意义的一致性。老、庄之间的距离,远远大于老、孔之间的分歧。

(一)老子与孔子:天道之道与人道之道

老子的天道是指自然的规律,多次出现于《老子》之书。如前所述,人法天、天法道,依天道御人道治理业已陷入混乱之中的社会秩序,是为老学之道,也即天道之道。为此,他创造出了一个虚状的形而上的道,作为其天道的载体和支撑。形而上的道作为必然的法则作用于治世者身上,是修身与治世两位一体的无为而治的人间正道。与老子一样,孔子也同样致力于规范人间的社会秩序。但与老子所不同的是,在纷乱的人世中,孔子并未将探求的目光投向天空,他所因循的路子乃是实实在在的人之道。

这一人道之道,即按人的本性、基于人的心理情感去发掘社会治理的途径。具体来讲,孔学所设计的治世蓝图是一个以外在的社会化的行为规范——“礼”为表现形式的,以内在的个体情感——“孝”为基础的,内在于个体心灵中,作为一种群体性的、社会性的情感范式和道德准则的仁学思想体系。可以说,孔学的人道即是“仁道”,而其人道之道即是以“仁”的情感诉求外化而为群体性的道德规范,并以此作为治理社会的方法和途径。其间充满了与老学的天道之道那冷静的理性相对应的人伦之爱,即家庭与社会、血亲与非血亲关系中的脉脉温情。植根于人类共同的血缘纽带,“孝”经忠恕之道放大而为“仁”,故而“仁”既基础坚实又亲切平和。“非礼勿视,非礼勿听”^①(《论语·颜渊》),“礼”作为具体的行为规范,仪式条文和典章制度,既是“仁”的外在节度,同时又通过践行“礼”制,培育和强化了仁爱的情感内涵。其间,无论是孝、仁还是礼,均以“爱”的人文情感为本质,此即孔学人道的内核。

从人类最温暖的人伦亲情入手,孔学以强大的情感力量统摄人心,希望通过编织人伦之爱的情感纽带,建立起一个和平稳定的国家体制和社会秩序。由此可见,在冷静的老学与温暖的孔学之间,虽然路径不同,然而最终却是殊途同归。一者以柔弱无为的自然规律统御人间的社会秩序;一者则挖掘人类自身的特性,以情感和人伦的力量匡正人心和社会。貌似两相对立的老学和孔学,其区别主要只是方式和方法上的不同,而二者的学说目的则是十分一致的。

(二)庄子与孔子:个体与群体的天上、人间

追求个体精神生活的庄学与作为社会政治伦理学说的孔学之间的对立是显而易见的。这种对立是个体与群体、天上与人间的根本性分歧。吊诡的庄子,常将自己的思想暗含在一个个寓言故事中。在《逍遥游》篇,庄子讲述了一则“尧让天下于许由”的故事。

尧让天下于许由,曰:“日月出矣,而燹火不息,其于光也,不亦难乎!时雨降矣,而犹浸灌,其于泽也,不亦劳乎!夫子立,而天下治,而我犹尸之,吾自视缺然。请致天下。”

许由曰:“子治天下,天下既已治也。而我犹代子,吾将为名乎?名者实之宾也。吾将为宾乎?鹪鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹。归休乎君,予无所用天下为!庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣。”

在这则寓言中,尧欲将天下让位于许由,但被许由拒绝了。庄子躲在许由的背后说,天下对我来说如

^① 本文《论语》引文采自杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年。

“宋人资章甫而适诸越,越人断发文身”一样的“无所用之”。庖人治庖,尸祝主祭,对于一个以精神生活为主体的个体生命来说,“鸛鷀巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹”,在物质方面,仅需获得最基本的生活保障,要天下做什么呢?况且,为了保身、全生,“有人之形,无人之情”者要竭力避免一切伤及生命的祸患。生命的祸患主要来自两方面:一种来自外界,如《人间世》篇的伴君之险;另一种由自身而起,心为物困,“与物相刃相靡”,比如“以坚白鸣”的惠子。对应的解决办法,一则求无用,不为当世者见用;另一则是经由齐物之论,解除心灵的桎梏。此间,治者与政事对于全生的主题都是有害而无益的,是应该远离或丧失掉的,一如尧在“汾水之阳”的“窅然丧其天下焉”。庄子学说的个体性由此可见一斑,这与孔学的社会性,孔子入世的积极姿态形成了何其鲜明的对比。

站在个体生命的角度,庄学对“人”的认识,也着重于个体的差异性、独特性,并对个体的独特性、以及各物种的独特性及其意义持肯定的态度。这一基本思想在《庄子》一书的理论篇——《齐物论》中表达得淋漓尽致。该篇王倪在回答啮缺关于万物的“同是”与“相知”问题时,说道:

庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪?且吾尝试问乎汝:民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?木处则惴慄恟惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食刍豢,麋鹿食荇,螂蛆甘带,鸱鸺嗜鼠,四者孰知正味?猿獼狙以为雌,麋与鹿交,鳅与鱼游。毛嫱、西施,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉?自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然殽乱,吾恶能知其辩!

泥鳅睡在湿地里不会腰痛和半身不遂;猿猴爬上高树不会害怕;人吃肉、麋鹿吃草、蜈蚣吃小蛇;貌美的毛嫱、西施人人艳羡,而动物见到她们却都快速地躲开。庄子列举以上种种自然现象,论证了物种之间的差异性,并以价值判断的相对性表达对这一差异性的肯定:猫头鹰和乌鸦喜欢吃老鼠,人类是不能以自身的膳食习惯去否定它们的。自然界如此,在人群中亦然。对于大知小知们的辩论和争执,庄子说:“既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也邪?其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也,则人固受黜暗,吾谁使正之。”辩论中各方的目的都是以己方的观点去统一他人,进而得出一致的价值判断标准去统一社会。然而,辩论中的胜出者,果然就是对的吗?庄子说,没有人可以判定这其中的是非曲直。凡人都有自己的见解,个体的差异性决定了价值标准的相对性,因此辩论是根本没有结果的,也是毫无意义的。若定要求得一个“物之所同是”,强以自己的价值观判断他人和世界,人人如此,现实世界则因此而“樊然殽乱”。

基于对人类个体性的判断和肯定,庄子建立起“道通为一”的齐物论。在其学说中,个体与个体之间、物种与物种之间,自然界中的万事万物都平等地具有自身的独特性和差异性。此“物不齐”者,乃是人类社会及整个自然界的一个基本事实。在认识和肯定这一事实的基础上,才可以齐物我、通天地。与庄学相异,孔学在这一基本问题上的观点,则是肯定人的群体性和社会性。群体性强调人作为一个类概念的整体性,以及整体之中个体本质的共同性。孔学讲“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》),人群组成的社会中,处于一系列社会关系节点上的个体,被深深地打上了社会性的烙印。与此同时,个体也正是在整体中体现和完善着自身的存在。而整体之中个体的共同本质,即是血亲关系中的“孝”。谁人不是父母生养,孔学正是抓住了这一点,为其“仁”学的思想大厦打下了坚固的理论和心理基础。孔学构建了以孝、仁、礼为核心概念的,包含敬、义、信等诸多次生条目的,体现为一整套价值和道德标准的思想学说体系。与庄子“吾丧我”的扬弃截然不同的是《论语·为政》篇中孔子的语录:“攻乎异端,斯害也已。”孔学正是要用这个绝对的价值判断标准去统一人心。

《逍遥游》篇,紧接着许由拒绝尧让天下这段文字的,即是肩吾与连叔关于“藐姑射之山,有神人居焉”的对话。天下被斥为“无用”之后,不肯“弊弊焉以天下为事”的庄子展示了他的人生理想:“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”,在无己、无功、无名,与天地精神同来往的精神境界里安顿着个体生命。毋庸多言,飞翔在个体精神世界的天空中的庄子与“修己以安百姓”(《论语·宪问》)的孔子之

学,在学术方法和宗旨上,都是有着天上、人间的根本不同。

当庄子的心在天空中自在而飞的时候,孔子的身心始终深深地沉浸在人世间,而老子也从对天空的仰望和思索中,得出了治理人世的自然法则。此三者,并非习惯思维中所划分的那样,老庄并列,形成共同的反儒阵营。尽管老、庄使用了原始的道概念这一类似的方法,但其学术目的与宗旨截然不同;而尽管老、孔运用的方法有所不同,却有着相同的学术指归。可以说,若以老、庄、孔三者相较,在庄学与孔学的对峙中,老学是更加靠向孔学一边的。

以上是就文本解读的方式,立足于思想内涵和学术宗旨的分析,阐述庄子学说的独立性。而从学术史方面考察,在先秦时代,学者们也从没有把庄子和老子联系在一起。在最早的学术史著作《庄子·天下》篇中,庄学是一个独立于老子思想之外,有着自我学术个性的单独学派。庄子归属于老子的道家学派是汉代人的学术分野。而无论是司马谈的《论六家要指》还是班固的《汉书·艺文志》,他们所阐释的道家“事少而功多”,“君人南面之术”等思想特征,都只是对老子学说的理论抽象,并不涉及庄子的思想属性^①。在目前的学术界,庄学“安顿生命”的主题及其个体生命学说的学说性质已经得到越来越多的学者们的支持和肯定。既然老学与庄学在学说的宗旨和目的上有着如此明显的根本性差异,那么,仅仅因为老、庄起始于相同的思想原点,而把个体生命学说的庄学归入到以政治论说为特征的老子的道家学派,显然是不成立的。至于前人为何忽略了庄子学说的独立性,如《史记》对老庄申韩的同传而书,其原因一来是因为老庄的确使用了共同的原始“道”概念,同时,此概念玄而又玄的鲜明特色也极易掩盖掉二者主体“道”概念的差异;二来也是因为“以政治哲学为头等主题”^②,《史记》只列举了《庄子》外杂篇的《渔父》、《盗跖》、《胠篋》为庄学的思想代表^③,却并未提及《庄子》内七篇的内容。而后世的庄子之所以是庄子,长久且深刻地影响了中国传统思想文化的庄学的思想代表则是《庄子》内七篇。所以我们认为,以传世本《庄子》内七篇为代表的庄子学说不应归入以老学为代表的道家学派,它是一个以个体生命为主题的独立的思想系统。

四、余 论

庄子学说独立性研究的价值和意义,不仅有利于认识庄、老、孔三家的思想特征及其历史作用,更有利于对中国传统思想文化系统的分析和解读。以往,当庄学附属于道家门下,道家学派中老学的社会性和政治性使得庄学的个体学说性质隐约不彰。以至于人们怀疑,中国传统文化中是否有个体性学说存在。个体性是人的基本性质之一。它既是人性中不可抹杀的事实,也是任何民族文化都会对之有所思考的基本问题之一,中华民族也不例外。当庄子学说的独立性得到认可,其“个体性”学说的基本属性也将会得到应有的重视。

不过,以庄学为代表的个体性学说本身既是弱势的,同时,也在中国传统思想文化体系中处于一种相当弱势的地位。人世间的困苦和危机对于庄子来说如同“游于羿之彀中”,在岌岌可危的同时个体却无丝毫反抗的能力和可能。“迷阳迷阳,无伤吾行! 郤曲郤曲,无伤吾足”,他仅仅是希求着不被伤害。为了“不夭斤斧”,“物莫之伤”,庄子外求无用,内分形心,若即若离于苦难的人世。而其书中对理想人格的设计,也以无所伤为主要特征,如“至人神矣! 大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷

① 以上先秦及秦汉学术史方面的分析引述自李振宏:《论“先秦学术体系”的汉代生成》,《河南大学学报》2008年第2期。

② 李泽厚:《中国古代思想史论》,第178页。

③ 《庄子·外杂篇》中的政治学说的确十分接近老学。外杂篇不同于内七篇的完整性和统一性,其各篇之间,以及同篇之内的段落间常常主题内容不一、结构间架松散,应为多人杂撰而成。其中,有内七篇的思想主题,亦有内篇之外的,近于老学的思想学说。辨析内篇与外杂篇的关系,笔者倾向于认为:仅就文本分析而言,结构完整、内容统一的内篇为一人所撰,其人可能是庄子,也可能是反映庄子思想的庄子后学;驳杂的外杂篇则在庄子学说中含混了庄子后学中的亲老派,或是老子之学的其他学派之言。外杂篇论说无为之治,内七篇不屑、厌恶为政之事,二者应非同一思想系统。

破山而不能伤、飘风振海而不能惊”(《齐物论》)。无伤、无害与顺、化、应、无所逃等庄学的语言风格,突出地表现出其人其学弱势的被动姿态。而这样一个弱势与被动的个体学说,在以老学和孔学为主体的社会性思想文化系统中,则既是必然的,也是必要或必需的。

分别从人道和天道两方面立论的孔学和老学,一刚一柔、刚柔并济地组成了中国古代思想文化系统的主干,此即人们常说的“儒道互补”。栖身其中的庄学则与此系统主干形成了二次互补,充当的是一个主体补充者的弱势角色。这其中的原因有二:第一,是因为庄学的个体学说性质。个体性作为人的自然本质之一,虽然可以弱化,但却不可能完全混灭掉。所以,强调和重视人的社会性的主体文化,需要有一种个体性的学说作为补充。但是,并非在所有观点对立的学说之间都可以形成互补,互补的前提条件是保证主体自身的安全性和稳定性。前述庄学自身的弱势正满足了此点要求,这也是其与主体形成互补之势的第二个原因:一个消极和被动的个体学说,不会对占主导形态的社会性学说构成丝毫的冲击和威胁。

事实上,庄学在中国古代思想文化系统中,不仅没有对占主导形态的社会性学说构成丝毫的冲击和威胁,反而是起到了保证和增强系统稳定性的作用。对此,可以借用力学中“弹性变形”的概念加以形象的说明。当一个构件受到外力作用时,通常要以自身的变形为代价,抵抗和化解外力的冲击。变形分为弹性变形和塑性变形两种,其中,弹性变形是可以恢复的变形,即,当冲击力被逐渐消化和吸收,其变形也随之恢复,构件基本保持原来的形态。塑性变形则与此相反。由于变形的不可恢复,构件通常在外力的作用下遭到彻底的破坏。中国古代思想文化系统就是一个以弹性变形为特征的,极为稳定的文化系统,庄学正是在这方面起到了十分重要的作用。它帮助主体文化(孔学与老学)消化和吸收了内部的分离力及外来的冲击力,从而保障了系统的稳定性。例如,从系统内部来说,当王朝走向没落和崩溃时,庄学为世人提供了精神的避难所和心灵的安慰剂,在一定程度上,遏制了新思想火花的萌芽和迸发;对于外来文化的冲击,如佛教,经由庄学的消化吸收,不仅抵挡住了这一外来文化的破坏性力量,还由此孕育出了中国禅宗的落地开花。可以说,庄学是中国古代思想文化系统中的弹性材料,极大地保证和增强了系统的稳定性。由此,也可以部分地解释中国古代思想文化何以绵延两千年,而又难以冲破的原因。

[责任编辑 曹峰 李梅]

“无情有性”与“无情说法”： 中国佛教山林化的佛学依据

陈 坚

摘 要：印度佛教属于都市(含近郊)佛教，但佛教在传入中国后却渐渐地远离都市，走上了山林化的道路，山林佛教成了中国佛教的主流。面对中国佛教的这样一种态势，中国的佛教思想家湛然和惠忠分别提出“无情有性”论和“无情说法”论，为“山林佛教”的合法性作论证和辩护，从而为佛教山林化提供了佛学依据。有“无情有性—无情说法”以为理论支持和舆论背景，中国佛教的山林化得以不断推进，最终导致了中国山林的佛教化。山林佛教化乃是中国山林的一个重要特征。

关键词：中国佛教；山林佛教；无情有性；无情说法

一、中国佛教的山林化

“世上好话佛说尽，天下名山僧占多”，这是中国佛教自古流传的一句谚语，其后半句乃是中国佛教山林化的一个形象写照。然而，返观印度佛教，至少在释迦牟尼住世之时，佛教并没有山林化，甚至还反对山林化。虽然释迦牟尼出家之初也是“去很多仙人和各种修道者住的山麓”，钻进深山老林里去苦修^①，但他最终还是在放弃了这样的避世苦修后才觉悟成道的，并且“在成道后，首先赶往婆罗奈城郊的鹿野苑，寻找曾随他一道出家的阿若侨陈如等五位侍从，并向他们讲说‘四谛’之理”^②，这就是佛教史上被称为“初转法轮”的释迦牟尼初次说法。众所周知，佛教的目的是要教化众生（这在大乘佛教中尤其如此），而要教化众生，佛教就不能远离人群而山林化，正因如此，所以，不但释迦牟尼初次说法的鹿野苑，而且佛经中所记载的佛说法的几乎所有地方，都位于离市区不远的城郊，甚至就在市内，惟其如此，佛才能得众生而教化之，且看《金刚经》之开首曰：

如是我闻，一时佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。尔时，世尊食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已，还至本处。饭食訖，收衣钵，洗足已，敷座而坐。

舍卫国的祇树给孤独园(简称祇园)是释迦牟尼讲说《金刚经》(当然还有其他许多经)的地方，据上引经文，吃饭时间到了，释迦牟尼就“著衣持钵”，离开祇园“入舍卫大城乞食”，乞了食就拿回祇园来吃，吃完了便收起衣钵，洗洗足(当时的佛俗是赤足行走乞食)，然后“敷座而坐”，开始说法。这里，我们不难看出，释迦牟尼在其中讲经说法的祇园，离舍卫大城是很近的^③，否则他老人家绝不可能在这短短的吃顿饭的工夫就在两者之间赤足走着打个来回。总之，在印度，虽然“佛教也曾发展过它的生活集团，一群人聚集在一起舍弃世上一般的活动和经营去过朴素和沉思的生活”，但“佛陀的历史

作者简介：陈坚，山东大学哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

① [泰国]求那波瑜多：《佛陀画传》，台北：台湾佛陀教育基金会，1997年，第94页。

② 杜继文主编：《佛教史》，南京：江苏人民出版社，2005年，第9页。

③ 另据《大般涅槃经·狮子吼菩萨品》的说法，祇园离舍卫大城“不近不远……譬如壮士屈伸臂顷”就能从舍卫大城到达祇园。

表明,……最后他(指释迦牟尼)抛弃了这些思想”,把佛教从离世的山林带回到了世间^①,然而,佛教在传入中国后却又被和尚们从世间带回到了山林,只是这个逆反于印度佛教的运动并非是一夜之间完成的。

佛教自两汉之际传入中国直到南北朝,都没有什么明显的有意图的山林化倾向,当时的“寺院分布较集中的是在城市,特别是早期。从东汉到西晋,史籍所载的寺院都分布在都市。可以说,如果将佛教分成山林和都市两种地域分布类型,那么中国佛教最先得以发展的是都市佛教”^②,后来至东晋、南北朝又慢慢延伸出都市周边的“近郊佛教”,“在一些靠近都市的山地,由于既不离都市的便利(交通方便、信息发达、信徒众多、供应丰富),又能享受山林的乐趣,也就成为很多名寺的荟萃之地。很明显,这种类型的山地比荒郊野岭、人迹罕至的山地更有利于佛教的发展。……南北朝时期较著名的如建康(今南京)钟山、摄山,江陵(在今湖北)上明山、覆船山、玉泉山、青溪山、四望山,番禺(今广州)灵鹫山、云峰山,吴县(今苏州)虎丘山、寿春八公山,临湘(今长沙)岳麓山,襄阳岘山,洛阳北邙山,平城(今大同)武州山,长安(今西安)塞山等”^③,都是“近郊佛教”的“风水宝地”。总之,佛教传入中国后,在城市(尤其是中心城市)及其周边大造佛寺,走的是“都市佛教”(含“近郊佛教”,下同)的路线,这种佛教发展模式到南北朝时乃达于顶峰,如北魏杨衒之所撰的《洛阳伽蓝记》中就提到北魏京师洛阳城内及东、南、西、北近郊有大大小小佛寺1367所,并对其中的80多所作了介绍。北朝如此,南朝亦不例外,“所谓‘南朝四百八十寺’,其‘南朝’实际上特指首都建康”^④——虽然杜牧(803—852)“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”这一诗句中的“四百八十”不一定是实指,但建康及其周边寺庙之多却是一个不争的事实。尽管当时也不无远离城市居于“荒郊野岭、人迹罕至”之山林的寺庙,但這些山林寺庙远非是当时寺庙的主流,也不代表具有特定佛学含义的与“都市佛教”相对的“山林佛教”,仅仅只是表示寺庙的地址在山林而已。这里需要特别提醒的是,本文所说的“山林”系指那些远离城市的山林,而且它还是一个历史的概念,因为历史上有些远离城市的山林后来随着城市化进程的发展也都变成了市郊,甚至还入了市区。

中国佛教最终远离城市、远离居民点而从“都市佛教”转变为“山林佛教”,这是宗派佛教发展的一个结果。南朝陈代末年,智顗(538—597)毅然离开其佛教事业如日中天的金陵前往天台山创立天台宗,标志着中国佛教山林化的开始,而唐中宗神龙元年(705),唐中宗(656—710)和武则天(624—705)联合诏请慧能(638—713)“速赴上京”,而后者却“上表辞疾,愿终林麓”,这是中国佛教彻底山林化的一个标志,因为慧能所开创的坚持走山林化道路的禅宗后来成了中国佛教的主流。禅宗不但把寺庙建在山林中,而且还干脆把寺庙本身就叫做“丛林”,以至于后来那些即便是位于城市内的非禅宗的寺庙也被称为“丛林”,如明清时期的律宗“古林寺”,范围之大,以今江苏省委机关大楼为中心,东至今南京西康路之西,南至北京西路之北,牌楼向东,有米元章书“城市山林”四字”^⑤,这“城市山林”亦即“城市丛林”,就是“城市寺庙”的意思。可以说,禅宗引领了中国佛教山林化的潮流并随着其他宗派的纷纷跟进而最终完成了中国佛教由“都市佛教”向“山林佛教”的转型,其时在中晚唐。

“山林佛教”的特征,就寺庙而言,乃是“蜗居在群山之中,……隐在树影之中的黄墙碧瓦,风儿轻轻送来檐角风铃的颤音,……这里与世隔绝,恰似不食人间烟火的精灵。当山下满目秋色怡人之季节,雪花却染白草地,满树银装,不知今期何时”^⑥。就僧人而言,乃是“自枯槁于山林而求识其所谓心

① [英]赫·乔·韦尔斯:《世界史纲——生物和人类的简明史》,吴文藻等译,北京:人民出版社,1982年,第603页。

② 张伟然:《都市佛教的当代转型》,《觉群》2008年第1期。

③ 张伟然:《都市佛教的当代转型》,《觉群》2008年第1期。

④ 张伟然:《都市佛教的当代转型》,《觉群》2008年第1期。

⑤ 詹天灵:《南山律宗古林派历史简论》,《灵山海会》2007年第4期。

⑥ 李想:《凝眸》,《龙泉佛学》2008年第5期。

性之本根者”^①，满足于“与白云相伴，以清风为友”，兹有明末清初藕益大师（1599—1655）的两首《山居偈》（只录其部分）为证，其一曰：“白云卷还舒，清风拂还止；问我山中乐，从来只如此。”其二曰：“风来翠竹鸣，云去青山在；俯仰独清宁，家风常不改。”^②综观中国佛教史，自南北朝末年或隋唐以降，中国佛教的僧人们多向往山林生活，中国佛教的寺庙也纷纷向山林中建，喜欢“深山藏古寺”，结果使得“正信的佛教，在大乘教的流行地区，尤其是在中国，一向是被山林的高僧以及少数的士君子们所专有”^③，从而佛教中的“所谓‘看破红尘’，也就是指从繁华的城市转移到深山老林中去”^④。虽然当代中国佛教山林化的趋势稍有缓和，但佛教山林化深厚的历史积淀使得在一般人的心目中，佛教的寺庙似乎就应该在山林中，若在城市中就会觉得很奇怪，就会觉得没有佛教味；相比之下，对处于闹市区的基督教堂，人们就不会有这种看法，不会觉得它没有基督教味。

对于中国佛教为何会走上山林化的道路，曾有学者认为，本来，“佛教创立的目的本是化世导俗，使人们离苦得乐的，可后来受玄学清谈风潮消极隐遁的影响，佛教徒也开始以独住深山老林为时尚，远离了社会现实，佛教便成了悲观厌世，逃避现实的麻醉剂”^⑤。诚然，中国佛教之所以会选择山林化的生存方式，自有其特殊的中国文化背景，但本文无意于探讨中国佛教山林化的文化学原因，而是要关注在佛教山林化的既成事实面前中国佛学家们所提出的一些富于创造性的佛学理论，这些创造性的佛学理论为佛教山林化提供了佛学依据，从而为“山林佛教”的合法性作了很好的辩护。

二、湛然的“无情有性”论

“无情有性”是天台宗九祖湛然（711—782）在《金刚钺》中所阐发的佛性论，其中的“无情”是指山川大地、草木瓦石等无情之物。佛教一般认为只有有情众生（如人和动物）才有佛性，但湛然却认为除了有情众生，无情之物也有佛性，这就是所谓的“无情有性”。

湛然的“无情有性”论，“突破了以往佛教只承认有情众生才有佛性的旧说，因而在当时发生了较大的影响”^⑥，而这种影响不仅仅是在理论上丰富和推进了佛性论，更是在实践上为湛然所生活的中唐时期方兴未艾的佛教山林化运动提供了佛性论上的依据，因为山林乃是自然界的无情之物，既然“无情有性”，那么很显然，作为“无情”的山林也应该是有佛性的了；既然山林是有佛性的，那佛教向山林发展又有什么不可以呢？

虽然作为一个完整的佛学命题，“无情有性”是湛然最早提出来的，但其思想在三论宗祖师吉藏（549—623）的“草木有性”论中就已经比较明显了，甚至其思想萌芽在中国佛性论的早期重要思想家、东晋僧人竺道生（355—434）那里就已初露端倪。道生认为众生皆有佛性，“主张连‘一阐提人’都能成佛，旧学大众以为违背经说，把他摒出僧众。道生遂入吴中的虎丘山，传说他曾聚石为徒，讲《涅槃经》，说到阐提有佛性，群石皆为点头”^⑦。道生“聚石为徒”，讲《涅槃经》佛性论，当“说到阐提有佛性”时，“群石皆为点头”，也许这个故事本身不可能是个事实，但它却蕴含着石头也通佛性的寓意，这便有了那么点“无情有性”的意思，因为石头乃是一无情之物也。虽然在天台宗史上，谛闲大师（1858—1932）确实曾从“无情有性”的角度解读过道生的“聚石为徒”，这就是他在《生公赞》中所说的：“于我生公，浚哲无比；说法虎丘，群石皆起。物本无情，犹能如此；岂彼阐提，非佛种子？”^⑧其意思是说，连

① 陈亮：《陈亮集》上册，北京：中华书局，1974年，第188页。

② 远尘：《藕益大师的〈山居偈〉浅析》，《菩提道》2007年第2期。

③ 严法师：《正信的佛教》，《龙泉佛学》2008年第7期。

④ 盛鸣仁波切：《看破红尘》，《龙泉佛学》2008年第7期。

⑤ 宗峰：《略论太武帝灭佛》，《灵山海会》2007年第4期。

⑥ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第一册，北京：中华书局，1983年，第231页。

⑦ 沈志钢：《中国佛教的解经方式》，《杭州佛教》2008年第1期。

⑧ 《谛闲尘影集》，香港：香港炎黄文化出版社，2008年，第41页。

无情之石头都有佛性(即“佛种子”),作为有情的“一阐提”(断尽善根者)^①怎么会没有佛性呢?但是我们现在确实没有任何证据可以表明湛然当初在《金刚钁》中提出“无情有性”与道生的“聚石为徒”有什么关联。

《金刚钁》中的“金刚钁”是古代印度治疗眼病的一种外科器械,用来抉开眼膜,湛然认为他的《金刚钁》就像“金刚钁”一样,可以用来“抉开四眼无明之膜,令一切处悉见遮那佛性之指”^②,其中的“遮那”,即“毗卢遮那”(Vairocana)之略语,意为遍一切处,因而所谓的“遮那佛性”即是指遍一切处的佛性或佛性遍一切处,其意思是说,不但有情众生有佛性,而且无情之物也有佛性,总之,宇宙间不管有情还是无情,一切皆有佛性,这就叫佛性遍一切处,或“遮那佛性”。在湛然看来,“遮那佛性”的关键是“无情有性”而不是“有情有性”,因为“有情有性”乃是佛性论的老生常谈,菩萨“四眼”——肉眼、天眼、慧眼、法眼——便能见,而“无情有性”则是佛性论的究竟极唱,菩萨“四眼”是不能见的,唯有佛眼才能见。正因如此,所以湛然要用《金刚钁》来“抉开四眼无明之膜”,令见“无情有性”,从而见全整的由“有情有性”和“无情有性”共同构成的“遮那佛性”,这是湛然撰写《金刚钁》的意图所在,而《金刚钁》的主要内容就是对“无情有性”的论证。因为“有情有性”是众所周知的,用不着证明,所以只要论证了“无情有性”,“遮那佛性”便能自动成立。

湛然在《金刚钁》中“假梦寄客,立以宾主”^③,通过一个梦境——在梦中与一位代表山林佛教徒的“野客”的对话——论证了“无情有性”,这显然是一种比较特殊的文体。湛然的论证是从解读《涅槃经》开始的。《涅槃经·迦叶菩萨品》中曰:

众生佛性,犹如虚空。……虚空无故,非内非外;佛性常故,非内非外,故说佛性犹如虚空。……善男子,为非涅槃,名为涅槃;为非如来,名为如来;为非佛性,名为佛性。云何名为非涅槃耶?所谓一切烦恼有为之法,为破如是有为烦恼,是名涅槃;非如来者,谓一阐提至辟支佛,为破如是一阐提等至辟支佛,是名如来;非佛性者,所谓一切墙壁瓦石无情之物,离如是等无情之物,是名佛性。善男子,一切世间,无非虚空对于虚空。

从字面上看,这段引文中的“非佛性者,所谓一切墙壁瓦石无情之物,离如是等无情之物,是名佛性”一句似乎是在“云佛性非谓无情”^④即“无情无性”,但湛然却慧眼独具,认为这句话从其所在的上下文看乃是在表达“无情有性”而不是在表达“无情无性”,他说:

为非涅槃说为涅槃,非涅槃者,谓有为烦恼;为非如来说为如来,非如来者谓阐提二乘;为非佛性说为佛性,非佛性者谓墙壁瓦砾。今问若瓦石永非,二乘烦恼亦永非耶?故知经文寄方便教说三对治,暂说三有以斥三非,故此文后便即结云:“一切世间,无非虚空对于虚空。”佛意以瓦石等三,以为所对,故云对于虚空,是则一切无非如来等三。^⑤

涅槃、如来、佛性是“三有”,非涅槃之有为烦恼,非如来之阐提二乘、非佛性之墙壁瓦砾等“无情之物”为“三非”。湛然认为,《涅槃经》之所以要将“三有”与“三非”相对而言,乃是为了方便教化的需要而“暂说三有以斥三非”,如为破有为烦恼而说涅槃,为破阐提二乘而说如来,为离墙壁瓦砾等无情之物而说佛性。然而,就其究竟而言,“一切世间,无非虚空对于虚空”,“三有”是虚空,“三非”也是虚空,析言之即,涅槃是虚空,非涅槃之有为烦恼也是虚空;如来是虚空,非如来之阐提二乘也是虚空;佛性是虚空,非佛性之墙壁瓦砾等无情之物也是虚空,既然同样都是虚空,那么很显然,有为烦恼即是涅槃,阐提二乘即是如来,墙壁瓦砾即是佛性或无情之物即是佛性,这就是所谓的“无情有性”。

湛然从《涅槃经》中解读出“无情有性”后,便依据佛学之种种原理对之作进一步的论证,天台后

① 《涅槃经·四相品》中说:“一阐提者,断灭一切诸善根本,心不攀缘一切善法,乃至不生一念之善。”

② 《大正藏》第46卷,第781页上。

③ 《大正藏》第46卷,第781页上。

④ 《大正藏》第46卷,第781页中。

⑤ 《大正藏》第46卷,第781页中、下。

学静修法师将这些论证归纳为十个方面,如下:

一者约身,言佛性者,应具三身,不可独云有应身性。若具三身,法身许遍,何隔无情?

二者从体,三身相即,无暂离时。既许法身遍一切处,报应未尝离于法身,况法身处二身常在,故知三身遍于诸法,何独法身?……

三约事理,从事则分情与无情;从理则无情非情别,是故情具,无情亦然。

四者约土,从迷情故,分于依正;从理智故,依即是正,如常寂光即法身土,身土相称,何格无情?

五约教证,教道说有情与非情,证道说故不可分二。

六约真俗,真故体一,俗分有无,二而不二,思之可知。

七约摄属,一切万法,摄属于心;心外无余,岂复甄隔?但云有情心体皆遍,岂隔草木独称无情?

八者因果,从因从迷,执异成隔,从果从悟,佛性恒同。

九者随宜,四句分别,随顺悉檀;说益不同,且分二别。

十者随教,三教云无,圆教遍有。^①

三、惠忠的“无情说法”论

惠忠(?-775)是慧能的弟子,是与湛然同时代的一位禅师,他曾“居南阳白崖山党子谷,四十余祀不下山”^②,是一位坚定的山林佛教徒,他结合自己在“南阳白崖山修行四十余年”^③的经验,在湛然“无情有性”的基础上,进一步提出“无情说法”的观点,继续为“山林佛教”张目——既然“无情说法”,“无情”之山林都在说佛法了,那山林与佛教之间还有什么隔阂吗?山林不就等同于佛教本身了吗?

惠忠的“无情说法”思想出自于他与一位“南方禅客”(他当然也是一位山林佛教徒)的如下对话:

有南方禅客问:“如何是古佛心?”

师曰:“墙壁瓦砾无情之物并是古佛心。”

禅客曰:“与经太相违故,《涅槃经》曰:‘离墙壁瓦砾无情之物,故名佛性。’今云一切无情皆是佛心,未审心与性为别不别?”

师曰:“迷人即别,悟人即不别。”

禅客曰:“又与经相违故,经曰:‘善男子,心非佛性,佛性是常,心是无常’,今日不别,未审此义如何?”

师曰:“汝依语而不依义。譬如寒月,结水为冰,及至暖时,释冰为水。众生迷时,结性成心;众生悟时,释心成性。汝若定执无情无佛性者,经不应言三界唯心,万法唯识,故《华严经》曰:‘三界所有法,一切唯心造。’今且问汝,无情之物为在三界内,为在三界外?为复是心,为复不是心?若非心者,经不应言三界唯心;若是心者,不应言无情无佛性。汝自违经,吾不违也。”

禅客曰:“无情既有心,还解说法也无?”

师曰:“他炽然说,恒说,常说,无有间歇。”

禅客曰:“某甲为什么不闻?”

师曰:“汝自不闻,不可妨他有闻者。”

禅客曰:“谁人得闻?”

① 静修:《〈教观纲宗〉科释》,莆田广化寺,1992年,第104-105页。

② 普济:《五灯会元》,北京:中华书局,2002年,第98页。引文中的“祀”,“殷代特指年”(参见中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》,北京:商务印书馆,2003年,第1198页),后来就在许多正式场合用来指代“年”。

③ 《佛光大藏经·禅藏·史传部·祖堂集一》,高雄:佛光出版社,1994年,第139页。

师曰：“诸圣得闻。”

禅客曰：“与摩即众生应无分也？”

师曰：“我为众生说，不可为他诸圣说。”

禅客曰：“某甲愚昧聋瞽，不闻无情说法，和尚是为人天师，说般若波罗密多，得闻无情说法不？”

师曰：“我亦不闻。”

禅客曰：“和尚为什么不闻？”

师曰：“赖我不闻无情说法，我若闻无情说法，我则同于诸圣，汝若为得见我及闻我说法乎？”

禅客曰：“一切众生毕竟还得闻无情说法否？”

师曰：“众生若闻，即非众生。”

禅客曰：“无情说法还有典据也无？”

师曰：“言不闻典，非君子之所谈。汝岂不见《弥陀经》云：‘水鸟树林皆是念佛念法念僧。’鸟是有情，水及树岂是有情乎？又《华严经》云：‘刹说、众生说、三世一切说。’众生是有情，刹岂是有情乎？”^①

在这段较长的对话中，惠忠先从“心性不二”的角度论证了当时在佛教界流传的“无情有性”。既然“无情有性”，那么“有性”之“无情”还能不能说法呢？于是话题就自然而然地转到了“无情”能不能说法的讨论上来。惠忠认为“无情”不但能说法，而且还是“炽然说，恒说，常说，无有间歇”，这里请注意一个细节，那就是惠忠用“他”来指称“无情”，将“无情”拟人化，说“他炽然说，恒说，常说，无有间歇”，这表明在惠忠的眼里，“无情”就像活生生的人一样在说法。不过，对于“无情说法”，惠忠的看法还是比较谨慎和保守的，他认为，只有达到佛之境界的“诸圣”才能听闻到“无情说法”，一般的众生，包括他自己在内，都是听闻不到的。最后，惠忠还从《阿弥陀经》和《华严经》中找出了支持“无情说法”的相关经文，表明“无情有性”并非是他的臆想虚构，而是有切实的经典依据的^②。

在探讨了“无情有性”之后，惠忠和那位“南方禅客”似乎还意犹未尽，继续“得寸进尺”地讨论了“无情成佛”的问题：

客问：“经教中但见有情授三菩提记，于未来世而得作佛，号曰某等，不见无情授菩提记作佛之处，只如贤劫千佛中，阿那个是无情成佛？请为示之。”

师曰：“我今问汝，譬如皇太子受王位时，为太子一身受于王位，为复国界一一受也？”

对曰：“但令太子受得王位，国土一切自属于王，宁当别受乎？”

师曰：“今此亦尔，但令有情授记作佛之时，三千大千世界一切国土尽属毗卢遮那佛身，佛身之外，那得更无情而得授记耶？”^③

在这里，惠忠以“太子受王位，国土一切自属于王”为喻来说明只要有情众生成佛，那么三千大千世界一切无情国土亦自属于佛，亦随之而成佛，这就是所谓的“无情成佛”。无情成了佛，无情便是佛身，此之谓“无情佛身”，对于这“无情佛身”，惠忠和“南方禅客”又展开了一番问答：

客问：“（作为无情的）一切大地既是佛身，一切众生居佛身上便利，秽污佛身，穿凿践踏佛

① 《佛光大藏经·禅藏·史传部·祖堂集一》，第148—150页。

② 晚明高僧憨山德情（1546—1623）也曾为“无情说法”提供过经典依据，他说：“无情说法，教有明言，《华严经·如来出现品》云：‘譬如诸天，有大法鼓，名为觉悟。若诸天子，行放逸时，于虚空中出声告言：汝等当知，一切欲乐，皆悉无常，虚妄颠倒，须臾变坏，但诳愚夫，令其恋著。汝莫放逸，若放逸者，謬诸恶趣，后悔无及。诸天子闻已，生大忧怖，惭愧改悔。’且天鼓音岂有情耶，而能说法觉悟诸天？至若光明云台宝网，各出妙音，说偈赞佛，乃至尘说、刹说，此又谁为舌相耶？即光音天人，全无觉观语言，但以光中出音，各各办事，且光中之音，岂从口出耶？是皆无情说法之实证也。”参见石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第二册，北京：中华书局，1987年，第334页。

③ 《佛光大藏经·禅藏·史传部·祖堂集一》，第151页。

身，岂无罪乎？”

师曰：“一切众生全是佛身，谁为罪乎？”

客曰：“佛身无为，无所挂碍，今以有为质碍之物而作佛身，岂不乖于圣旨乎？”

师曰：“汝今不见《大品经》曰：‘不可离有为而说无为，又不可离无为而说有为。’汝信色是空不？”

对曰：“佛之诚言，那敢不信。”

师曰：“色既是空，宁有挂碍？”

……

又问：“古德曰：‘青青翠竹尽是真如，郁郁黄花无非般若。’有人不许，是邪说，亦有人信，言不可思议，不知若为？”

师曰：“此盖是普贤、文殊大人之境界，非诸凡小而能信受，皆与大乘了义经意合，故《华严经》云：‘佛身充满于法界，普现一切群生前，随缘赴感靡不周，而恒处此菩提座。’翠竹既不出于法界，岂非法身乎？又《摩诃般若经》曰：‘色无边故，般若无边。’黄花既不越于色，岂非般若乎？此深远之言，不省者难为措意。”^①

在惠忠看来，无情与有情同为佛身，有为与无为皆是性空，因而尽虚空遍法界无不是性空之佛身，于是乎禅界广为流传的“青青翠竹尽是真如（‘真如’一作‘法身’），郁郁黄花无非般若”这句偈语便是对“无情佛身”的最好注脚——翠竹与黄花即是无情，真如与般若就是法身。

四、结语：从佛教山林化到山林佛教化

如果说湛然探讨“无情有性”还只是就事论事的话，那么惠忠探讨“无情说法”就显得比较开放，他从“无情有性”说到“无情说法”，从“无情说法”说到“无情成佛”，最后又从“无情成佛”说到“无情佛身”，通过“无情说法”这个中介将蕴含在“无情有性”中而没有被湛然说破的所有义项都揭示了出来。从这个意义上，我们不妨说，惠忠的“无情说法”乃是对湛然“无情有性”的一个推论和演绎，两者是一体的，后人也往往将它们合起来谈，不再分为两论，如晚明高僧憨山德情就说：“今不必论无情说法不说法，佛性各具不各具，岂不闻《法界观颂》云：‘若人欲识真空理，心内真如还遍外，情与无情共一体，处处皆同真法界。’但将此偈蕴在胸中，一切日用六根门头，见色闻声处，一印印定，久久纯熟，自然内外一如，有情无情，打成一片，一旦豁然了悟，是时方知山河大地共转根本法轮；鳞甲羽毛，普现色身三昧，心外无法，满目青山，到此方信赵州有时拈一茎草，作丈六金身用，有时将丈六金身作一茎草用。”^②总之，自从湛然和惠忠联合提出“无情有性-无情说法”的思想（为方便起见，我们不妨这样说）后，这一思想便在佛教界广泛流传着^③，僧人们纷纷引用它，论证它，完善它，把它当作佛教山林化的佛学依据，将它作为“山林佛教”的理论基础，久而久之，“无情有性-无情说法”便成了代表山林佛教徒的“野客”和“南方禅客”们的共识（尽管他们当初对它还是疑惑不解的），成了“山林佛教”的指路明灯——有“无情有性-无情说法”以为理论支持和舆论背景，中国佛教遂大胆地、名正言顺地走上了山林化的道路，最终实现了由“都市佛教”向“山林佛教”的转型。

① 《佛光大藏经·禅藏·史传部·祖堂集一》，第151～153页。

② 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第二册，第335页。

③ 下面这则禅门对话可为一证：“洞山到汾山，问曰：‘顷闻忠国师有无情说法，良价未究其微。’山曰：‘我遮里亦有，只是难得其人。’曰：‘便请和尚道。’山曰：‘父母所生口，终不为子说。’曰：‘还有与师同时慕道者否？’山曰：‘此去石室相连有云岩道人，若能披草瞻风，必为子之所重。’既到云岩，问：‘无情说法，甚么人得闻？’岩云：‘无情得闻。’曰：‘和尚还闻否？’岩云：‘我若闻，子则不闻吾说法也。’曰：‘某甲为甚么不闻？’岩竖起拂子云：‘还闻么？’曰：‘不闻。’岩云：‘我说法汝尚不闻，岂况无情说法？’曰：‘无情说法，该何典故？’岩云：‘岂不见《弥陀经》云：水鸟树林，悉皆念佛念法，无情草木，互奏笙歌。’洞山于此有省，乃述颂曰：‘也大奇！也大奇！无情说法不思议。若将耳听终难会，眼处闻声方得知。’”参见张天昱：《〈正法藏〉注释》，长春：长春出版社，1995年，第145～146页。

中国佛教山林化的结果便是中国山林的佛教化,可以说山林佛教化乃是中国山林区别于其他国家山林的一个显著特征,因为它使中国的山林普遍具有了佛教文化的意蕴,尽管并非中国的所有山林都是佛教化的,尽管也有少数山林是道教化的,但佛教化的山林显然已经多到了足以代表中国山林的程度。山林佛教化使得中国大江南北的无数青山变成了“佛山”,除了举世闻名的佛教“四大名山”(五台山、普陀山、峨眉山和九华山),还有许多大大小小的有名无名的山因为藏有佛寺或刻有佛像而成了“佛山”^①。在这些“佛山”中,佛教设施与山林景观相映成趣,人文精神与自然气息和谐共存,这成了中国独具特色的旅游资源。“佛山”作为旅游资源是如此的有吸引力,以至于在历史遗留下来的“佛山”之外,当代中国又出现了许多由政府或公司开发和经营的“佛山”,当然,这是旅游佛教意义上的“佛山”,在严格的山林佛教徒看来,旅游佛教意义上的“佛山”是等而下之的,他们眼中的“佛山”或具有终极意义的最高形态的“佛山”,不是“深山藏古寺”,不是“山壁刻佛像”,而是山林本身就是佛,就具有佛的意蕴,所谓“青青翠竹尽是真如,郁郁黄花无非般若”是也。正因为山林也是佛,所以“举步常看虫蚁,禁火莫烧山林”^②——这是佛教界流传的一句俗语,它表达了有情之虫蚁和无情之山林在佛教语境中的神圣性。然而,最能形象地告诉我们山林佛教徒眼中的山林究竟有多神圣或什么才是山林佛教徒眼中的具有终极意义的“佛山”的,还是苏东坡(1037—1101)——一位颇具山林佛教境界的诗人——的下面这道题为《赠东林总长老》的诗,诗曰:“溪声便是广长舌,山色岂非清净身。夜来八万四千偈,他日如何举似人。”^③这是苏东坡赠庐山东林寺常总禅师(1025—1091)的诗,诗中说庐山的“溪声”乃是说法的“广长舌”^④，“山色”乃是清净的法身,这不就是“无情说法”，“无情有性”吗？在苏东坡看来，庐山本身就是佛，庐山、常总禅师和佛是“三位一体”的，庐山就是一座神圣的具有终极意义的最高形态的“佛山”——山林佛教化的真正意义在此得到了淋漓尽致的表达。

从佛教山林化到山林佛教化,山林在中国佛教中完成了由山到佛的“涅槃”,于是乎“山”在中国佛教中便常常被赋予佛义,如和尚自称“山僧”、“山人”;佛寺的大门被称为“山门”^⑤,哪怕这个佛寺位于闹市区,其大门也还是被称为“山门”;佛教的派别称为“山头”。虽然现在旅游佛教意义上的“佛山”与山林佛教意义上的山林佛教化的“佛山”不是一回事,但旅游佛教的渊源还是在山林佛教,若没有山林佛教以为历史的积淀,旅游佛教是无由得以生长的。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 如浙江省长兴县的横玉山,因为“元代大德年间邑人顾福慧塑露天十丈观音,百姓呼此山为观音山”(参见《长兴县横玉山寺隆重举行玉佛殿观音圣像开光法会》,《报恩》2008年第2期)。另外,广东省甚至还有一个佛山市,其“佛山”一名的由来是这样的:“佛山古称季华乡。东晋隆安二年(398),罽宾国(现克什米尔)的三藏法师达毗耶舍带了二尊铜像来到季华乡,在塔坡岗上(即今塔坡街)建佛寺,传佛教。他回国后,随着时间推移,寺宇倒塌。到唐朝时,这里又变成了一片岗地。唐贞观二年(628)某日,塔坡岗上异彩四射,乡人奔走相告,于是人们便齐聚起来,在塔坡岗上发掘,竟掘出三尊铜佛,搬开佛像,便有一股清泉涌出。根据碑文记载,得知东晋曾有罽宾国僧人达毗耶舍,在此讲经及建过经堂。乡人于是建井取水,并在岗上重建塔坡庙寺,供奉三尊铜佛。人们认为这里是佛家之山,于是将季华乡改名为‘佛山’。这就是佛山得名的由来。后来,世人传诵着这样一句谚语:‘未有佛山,先有塔坡’。”参见《百度百科·佛山》(<http://baike.baidu.com/view/6895.htm#8>)。

② 《人生格言·智慧格言》,青岛湛山寺,2008年,第73页。

③ 汪正球编析:《禅诗三百首》,桂林:漓江出版社,1999年,第214页。

④ 据说佛有“三十二相”,“广长舌”就是其中的一“相”,它表征佛能说诚实语,因此之故,佛教遂常以“广长舌”来比喻言说真实之佛法。

⑤ “山门”原本叫“三门”,“所谓三门,是寓意佛法中的‘三解脱门’。三解脱门,即为‘空解脱门’以证人诸法无我、‘无相解脱门’以证人诸法平等、‘无愿解脱门’以证人诸法无住”。参见[马来西亚]素闻:《寺院三题——三解脱门》,《禅》2007年第2期。

隋唐《大戴礼记》传习考

孙显军

摘要:隋唐之际,随着《五经》新疏的确立,《大戴礼记》被冷落的命运已难以逆转。在这样的背景下,有关《大戴礼记》所见更多的是征引和利用,如议明堂制度、新修历法、改造皇家制度等。但隋唐《大戴礼记》的传习情况也表明,这一时期《大戴礼记》传本并非仅有司马贞所说的三十八篇本,或者另有传本,其中应有不见于今本的《祭法》、《曲礼》等篇。

关键词:《大戴礼记》;佚篇;隋唐经学;隋唐学术

《大戴礼记》成书于西汉时期,原八十五篇,但在流传过程中亡佚四十余篇,存四十篇。《大戴礼记》散佚于何时?何种原因造成其散佚?厘清这些问题,对认识传统学术的发展规律应有所启迪。考察隋唐之际《大戴礼记》的传习情况,对此应有所帮助。

一、隋唐《大戴礼记》的传习背景

魏晋南北朝之际,《大戴礼记》的传习已在衰落之中,这一方面是因为学术大环境的影响,如战乱散亡,研究者希,更兼东晋初期儒学衰落,政府简略博士,士子不读经疏等;另一方面则是东汉后期以来学术格局的延续——郑玄以后,《礼记》立于学官,不仅成为士子研习的重点,也成为学者著述的热点,当时礼学研究的重点亦在政治制度建设和家族仪礼方面,相对而言《大戴礼记》这方面的内容较为薄弱,难以引起普遍关注遂属当然。但这一时期《大戴礼记》的传习并未沉寂,甚至出现了最早的注本——卢辩注,因为毕竟学术发展本身的惯性尚在,而且魏晋经学也有一个由简而繁的发展历程,特别是后期随着义疏之学的兴起,《大戴礼记》对研读“三礼”有所襄助,因而多少能引起学术界的关注,如董巴议历^①,封轨议明堂制度^②,李谧议明堂制度^③等。

降及隋唐,随着《五经》新疏的确立,《大戴礼记》被冷落的命运已难以逆转——当时学术界主要将其视为文献资料而加以利用,《大戴礼记》遂由一种被诠释的对象一变而为诠释的工具或资料,其撰述背景、篇章次第、传播源流等,这些如果并不会在根本上影响诠释的过程和结果,就显得不再那么重要,因此便逐渐与文本相脱节,当后来者再想重现学术史的镜像时,常常出现的“断点”甚至“空白”似乎也就成了“宿命”。

由汉末至唐初近四百年间的政局,虽然有过短暂的统一,但总体以分裂为主。隋唐既实现政治的

作者简介:孙显军,《扬州大学学报》编辑部副编审(江苏扬州 225009)。

① 房玄龄等撰:《晋书》卷十七《律历中》,北京:中华书局,1974年,第502—503页。

② 魏收撰:《魏书》卷三十二《封轨传》,北京:中华书局,1974年,第765—766页。又见李延寿《北史》卷二十四《封轨传》,北京:中华书局,1974年,第898页。

③ 魏收撰:《魏书》卷九十《李谧传》,北京:中华书局,1974年,第1932—1936页。又见李延寿《北史》卷三十三《李谧传》,北京:中华书局,1974年,第1225—1230页。

统一,于其他诸端当然也有统一的必要,统一经疏就是一个重要的方面。汉代以来,儒家主要经典——《五经》的地位虽然已经基本确立,但对《五经》的解读、注疏却一直争论不休,既有师法家法之分,也有立与不立博士之争,既有今古文字异同之辨,也有古书真伪之较;特别是进入魏晋以后,就儒学而言,还要应对释、道的种种挑战。因此魏晋南北朝时期不同阶段、不同地域、不同经典之间形成了诸多差异甚至对立^①。江藩《汉学师承记》在总结这段学术史时,对《易》、《书》、《礼》、《春秋》经传南北传习的异同进行了比较,并引《隋书》“南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶”,“岂知言者哉”^②。可见,要完成学术的统一,首先必须统一经疏。对此,唐太宗是十分清醒的,因之便有颜师古校定《五经》和孔颖达统一新疏^③。贞观九年(635),《五经正义》被钦定为国子监六学和郡县学校的教材,并成为科举考试的依据。如果说学校教育统一使用《五经正义》作为教材,使得唐代统一经疏的旨意能够得到贯彻的话,那末施行科举制度并采用《五经正义》作为考试标准,则给统一经疏工作添加了一帖强效的“固化剂”,皮锡瑞所说的魏晋南北朝“经学分裂时代”由此宣告结束,历史进入隋唐的“经学统一时代”,所谓“自《正义》、《定本》颁之国胄,用以取士,天下奉为圭臬。唐至宋初数百年,士子皆谨守官书,莫敢异议矣。故论经学,为统一最久时代”^④。而学术统一的另一面影响,便是学术自身的张力受到抑制,因而也便缺少了些许创新的勇气 and 能量。翻开《两唐书》,像魏晋南北朝时期史传那样用“特精”、“尤明”、“尤长”等字眼来表彰学术人物者已为罕见。对此,岑仲勉《隋唐史》就有评价:“贞观中,孔颖达等受诏撰《五经正义》,专释一家,其义解或根据旧说而改编,因是之映照,各经说渐趋一尊,古义多所沦失。”^⑤而从周予同《中国经学史讲义》章节的安排似乎也可以看出,在中编“经学史诸专题”中,继第五章《玄学与儒学》之后即为第六章《汉学与宋学》,对隋唐学术竟未特标一目^⑥。当然,指出这一点,并不是要否定唐代的学术或经学成就,事实上,《五经正义》而外,陆德明《经典释文》、李鼎祚《周易集解》以及啖助、赵匡《春秋》之学等,唐人于经学有贡献者尚多。

在这样的背景下,隋唐之际《大戴礼记》鲜有专门的研究,今天我们所见到的更多的是征引和利用。但正是这些征引、利用,为我们研究这一时期《大戴礼记》的传习提供了一些资料,也为《大戴礼记》佚篇的考证提供了证明。

二、隋唐之际有关《大戴礼记》的传习

尽管隋唐之际有关《大戴礼记》的专门研究迄今没有发现,但亦非绝无传习。如:

(啖助)子陵,蜀人,好古学,舍峨眉山。举贤良方正,擢太常博士,通后苍、大小戴《礼》。^⑦

啖助是赵匡的学生,以研习《春秋》知名,二人被称为唐之“异儒”:“匡师啖助,助、匡皆为异儒。”^⑧啖助子啖陵“通后苍、大小戴《礼》”,这应是继承家学而来;且啖陵曾为太常博士,其学应多有传人。而啖助礼学,除其子啖陵外,亦尚有传人,陆质即是啖助的二传弟子:

陆质,吴郡人,本名淳,避宪宗名改之。质有经学,尤深于《春秋》,少师事赵匡,……颇传其学,由是知名。……著《集注春秋》二十卷、《类礼》二十卷、《君臣图翼》二十五卷,并行于代。^⑨

《新唐书·陆质传》追溯其家史,颇有渊源,并盛称其尽传助、匡之学:

① 田汉云:《六朝经学与玄学》,南京:南京出版社,2003年,第67—200页。

② 江藩:《汉学师承记》卷一,漆永祥:《汉学师承记笺释》上册,上海:上海古籍出版社,2006年,第7页。

③ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一八九上《儒学传上》,北京:中华书局,1975年,第4941页。

④ 皮锡瑞:《经学历史》,周予同注释,北京:中华书局,2004年,第133、135、146页。

⑤ 岑仲勉:《隋唐史》下册,北京:中华书局,1982年,第642页。

⑥ 朱维铮编:《周予同经学史论著选集》(增订版),上海:上海人民出版社,1983年,第830—944页。

⑦ 欧阳修、宋祁撰:《新唐书》卷二百《啖助传》,北京:中华书局,1975年,第5707页。

⑧ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一八九下《陆质传》,北京:中华书局,1975年,第4977页。

⑨ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一八九下《陆质传》,北京:中华书局,1975年,第4977—4978页。

陆质字伯冲。七代祖澄,仕梁为名儒。世居吴。明《春秋》,师事赵匡,匡师啖助,质尽传二家学。^①

陆质的《类礼》,《新唐书·艺文志》有记载,惜今已不传^②,具体情况不得而知,但从与啖助的学术渊源关系来看,对《大戴礼记》应有涉及。

牛僧儒《谴猫》也曾提到自己“常学大、小戴《礼》”:

僧儒常学大、小戴《礼》,知迎猫之利,摄饗者悉辞以苦鼠之窃,请迎蓄之,僧儒因允其言……思饗人迎猫不可不慎也。^③

牛僧儒是“隋仆射奇章公弘之裔”^④,牛弘于隋代曾“进位使持节、大将军、仪同三司”,开皇(581—600)初,“弘以典籍遗逸,上表请开献书之路”,表中有“武王问黄帝、颡顓之道,太公曰在《丹书》”,即引《大戴礼记》文;开皇三年(583),拜礼部尚书,奉勅修撰《五礼》;又曾请依古制修立明堂,上议中引《礼记·盛德篇》,今亦在《大戴礼记》^⑤。这说明牛弘对《大戴礼记》曾有研治,因而牛僧儒之“常学大、小戴《礼》”实系渊源有自。更重要的是,牛弘曾在秘书监,“分遣使人,搜访异本”,使“经籍渐备”,遂又选工书之士,补续残缺,写成正副,分藏宫中与秘书内外阁”^⑥。这些搜访到的异本中有没有全本的《大戴礼记》?有没有卢辩的《大戴礼记注》?或者说牛僧儒所学《大戴礼》是否就在其中?李珣《故丞相太子少师赠太尉牛公神道碑》也许可以给我们一点启示:

代为西州豪族:八代祖弘,仕隋为吏部尚书,封奇章公,佐佑文帝,有重名于时。高祖凤,中宗时为春官侍郎,掌国史。曾祖休克,集州刺史,赠给事中。祖父绍,太常博士,赠太尉。父幼闻,华州郑县尉,赠太保。公七岁而孤,依倚外族周氏,岳岳卓卓,有老成之风,以丧礼自处,未尝戏弄。年十五,知先奇章公城南有隋室赐田数顷、书千卷,乃辞亲肆习,孜孜矻矻,不舍蚤夜,洎四五年业成,举进士,轩然有声。^⑦

“有隋室赐书千卷”,其中是否有《大戴礼记》?答案当然不是绝对的肯定,但却给我们留下了可以追问的空间。

三、隋唐时期对《大戴礼记》的征引和利用

隋唐时期对《大戴礼记》的征引和利用相对于其传习而言,材料要多得多,而各类注疏、类书直接以《大戴礼记》为采摭、引用标志的数量就不少,如徐坚《初学记》有14条,欧阳询《艺文类聚》有31条,张守节《史记正义》有8条,司马贞《史记索引》有37条,颜师古《汉书注》有5条,李贤《后汉书注》有15条,李善《文选注》有49条,贾公彦《周礼注疏》有2条、《仪礼注疏》有9条,孔颖达《礼记正义》有21条,大多见于今本的《主言》、《哀公问五义》、《礼三本》、《夏小正》、《保傅》、《曾子疾病》、《曾子天圆》、《武王践阼》、《卫将军文子》、《五帝德》、《帝系》、《劝学》、《子张问入官》、《盛德》、《明堂》、《虞戴德》、《诰志》、《诸侯衅庙》、《小辨》、《用兵》、《少閒》、《公冠》、《本命》、《易本命》等篇中。也有一些条目所征引的内容,或所称述的事项不见于今本,如:《初学记》卷二十《荐举》:“《大戴礼记》曰:古者诸侯贡士,一适谓之好德,再适谓之贤,三适谓之有功,乃加九锡;不贡士,一则黜爵,再则黜地,三则黜爵

① 欧阳修、宋祁撰:《新唐书》卷一六八《陆质传》,北京:中华书局,1975年,第5127—5128页。

② 朱彝尊:《经义考》卷一六六《通礼四》,北京:中华书局,1998年,第862页。

③ 牛僧儒:《谴猫》,董诰等辑:《钦定全唐文》卷六八二《牛僧儒》,《续修四库全书·集部·总集类》,上海:上海古籍出版社,2002年,第1645册,第305页。

④ 欧阳修、宋祁撰:《新唐书》卷一七四《牛僧儒传》,北京:中华书局,1975年,第5229页。

⑤ 魏征等撰:《隋书》卷四十九《牛弘传》,北京:中华书局,1973年,第1297—1305页。

⑥ 魏征等撰:《隋书》卷三十二《经籍志一》,北京:中华书局,1973年,第908页。

⑦ 李珣:《故丞相太子少师赠太尉牛公神道碑》,李昉等编:《文苑英华》卷八八八《将相六》(文渊阁《四库全书·集部·总集类》);《渊鉴类函》卷一九四《赐书二》据此认为“牛僧儒有隋室赐书”(文渊阁《四库全书·子部·类书类》)。

地毕矣。”^①《艺文类聚》卷四十《礼部·溢》：“《大戴礼》曰：《武王践阼》曰：溢者行之迹也，是以大行受大名，小行受小名，行出乎己，名出乎人。”^②司马贞于《史记·礼书》注云：“《大戴礼》云孔子适周，访礼于老聃，学乐于苌弘是也。”^③这些征引和利用对于研究《大戴礼记》的流传情况，特别是对于研究《大戴礼记》佚篇的情况很有帮助，但遗憾的是，至今很少有全面的、深入的研究。

隋唐时期有关《大戴礼记》的征引和利用主要有三：

一是议明堂制度。明堂制度是古代宫室制度中争议最多的问题之一。何谓明堂？明堂与觐见、学校有何关系？明堂构制如何？历代明堂特别是三代明堂如何演变？等等问题，聚讼纷纭。尽管如此，历朝历代的统治者都还是将它视为辅助统治的重要工具，往往立国之初就组织学者讨论、设计、建设，隋唐亦莫能外^④。《隋书·宇文恺传》载：

宇文恺字安乐，……家世武将，诸兄并以弓马自达，恺独好学，博览书记，解属文，多伎艺，号为名父公子。……自永嘉之乱，明堂废绝，隋有天下，将复古制，议者纷然，皆不能决。（宇文恺）博考群籍，奏《明堂议表》曰：“……《大戴礼》曰：‘明堂者，古有之。凡九室，一室有四户八牖。以茅盖，上圆下方。外水曰璧雘。赤缀户，白缀牖。堂高三尺，东西九仞，南北七筵。其宫方三百步。凡人民疾，六畜疫，五谷灾，生于天道不顺。天道不顺，生于明堂不饰。故有天灾，则饰明堂。’”^⑤

唐高祖虽颇好儒臣，天下略定，即诏有司立周公、孔子庙于国学，但于明堂尚“不遑创仪”；至太宗平定天下，始命儒官议明堂之制^⑥。参与此次讨论的有太子中允孔颖达、侍中魏征、秘书监颜师古、太常博士柳宣、尚书左仆射于志宁等，此后直到武则天朝，仍陆续有所增建。讨论、建设过程中，多有引《大戴礼记》者。如贞观十七年（643）五月，秘书监颜师古议明堂之制，引“《戴礼》：‘昔周公朝诸侯于明堂之位，天子负斧宸南向而立。明堂也者，明诸侯之尊卑也。’”^⑦永徽二年（651），“太常博士柳宣依郑玄义，以为明堂之制，当为五室。内直丞孔志约据《大戴礼》及卢植、蔡邕等义，以为九室。……诸儒纷争，互有不同”^⑧。

二是议订新历。修订新历也是古代政治生活中的重要事件，唐用僧一行新修《大衍历》，其中不仅引用《大戴礼记·夏小正》，而且有所批评：

《夏小正》虽颇疏简失传，乃羲、和遗迹。何承天循大戴之说，复用夏时，更以正月甲子夜半合朔雨水为上元，进乖《夏历》，退非周正，故近代推《月令》、《小正》者，皆不与古合。《开元历》推夏时立春，日在营室之末，昏东井二度中。古历以参右肩为距，方当南正。故《小正》曰：“正月初昏，斗杓悬在下。”魁枕参首，所以著参中也。季春，在昴十一度半，去参距星十八度，故曰：“三月，参则伏。”立夏，日在井四度，昏角中。南门右星入角距西五度，其左星入角距东六度，故曰：“四月初昏，南门正。昴则见。”五月节，日在舆鬼一度半。参去日道最远，以浑仪度之，参体始见，其肩股犹在浊中。房星正中。故曰：“五月，参则见。初昏，大火中。”“八月，参中则曙”，失传也。辰伏则参见，非中也。“十月初昏，南门见”，亦失传也。定星方中，则南门伏，非昏见也。^⑨

三是议订皇家礼仪。皇家礼仪规范既关乎朝廷威仪，也是士民之榜样，既是改朝换代之际最高

① 徐坚：《初学记》，北京：中华书局，1962年，第476页。

② 欧阳询：《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1965年，第725页。

③ 司马迁撰：《史记》卷二十三《礼书》，北京：中华书局，1959年，第1228页。此条又见于《史记·老子韩非列传》“孔子适周，将问礼于老子”司马贞《索隐》：“《大戴记》亦云然。”

④ 张一兵：《明堂制度研究》，北京：中华书局，2005年。

⑤ 魏征等撰：《隋书》卷六十八《宇文恺传》，北京：中华书局，1973年，第1587—1590页。

⑥ 刘昫等撰：《旧唐书》卷二十二《礼仪志二》，北京：中华书局，1975年，第849页。

⑦ 刘昫等撰：《旧唐书》卷二十二《礼仪志二》，北京：中华书局，1975年，第849—852页。

⑧ 刘昫等撰：《旧唐书》卷二十二《礼仪志二》，北京：中华书局，1975年，第853页。

⑨ 欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷二十七上《历志三上》，北京：中华书局，1975年，第603页。

统治者关注的重点,也是日常生活中士大夫关注的重点,因此举凡吉、凶、军、宾、嘉五礼,自冠冕服與至饮食宴集,一直都是学者官员议论的话题^①,其间往往有征引《大戴礼记》者,如:

归崇敬字正礼,苏州吴郡人也。……少勤学,以经业擢第。遭丧哀毁,以孝闻,调授四门助教。天宝末,对策高第,授左拾遗……又议云:“每年春秋二时释奠文宣王,祝板御署讫,北面揖,臣以为礼太重。谨按《大戴礼》,师尚父授周武王丹书,武王东面而立。今署祝板,伏请准武王东面之礼,轻重庶得其中。”^②

将这一时期《大戴礼记》的传习情况与魏晋南北朝相比,我们可以看出随着“三礼”立于学官,并成为科举考试的内容之一,《大戴礼记》被重视的程度渐趋下降,最终成为诠释经典可资的材料。且看下面的两条例子:

张柬之字孟将,襄州襄阳人也。少补太学生,涉猎经史,尤好《三礼》,国子祭酒令狐德棻甚重之。进士擢第,累补青城丞。永昌元年,以贤良征试,同时策者千余人,柬之独为当时第一,擢拜监察御史。圣历初,累迁凤阁舍人。时弘文馆直学士王元感著论云:“三年之丧,合三十六月。”柬之著论驳之曰:“……汉初高堂生传《礼》,既未周备,宣帝时少傅后苍因淹中孔壁所得五十六篇著《曲台记》,以授弟子戴德、戴圣、庆溥三人,合以正经及孙卿所述,并相符合。列于学官,年代已久。……”^③

初,有左卫率府长史魏光乘奏请行用魏征所注《类礼》,上遽令(元)行冲集学者撰《义疏》,将立学官。行冲于是引国子博士范行恭、四门助教施敬本检讨刊削,勒成五十卷,(开元)十四年八月奏上之。尚书左丞相张说驳奏曰:“今之《礼记》,是前汉戴德、戴圣所编录,历代传习,已向千年,著为经教,不可刊削。”^④

张柬之所谓《曲台记》、张说所谓“今之《礼记》”,并不明确指涉《大戴礼记》,而是模糊称说“列于学官,年代已久”、“历代传习,著为经教”云云,其间学术史的“断点”与“空白”显而易见。

何以在三礼初立学官、政权更迭频仍的魏晋南北朝时期,《大戴礼记》尚有王俭、卢辩等作专门研究,而到了经疏统一、政权稳定的隋唐之际,再难以找到专门研究者?皮锡瑞《经学历史》将经学史划分为十个时代,其中魏晋南北朝是继后汉“极盛”之后、居隋唐“统一”之前的“中衰”和“分立”时代。所以如此,固然有所谓“世运”,但相对汉“经有数家,家有数说,学者莫知所从”而言,汉末“郑君兼通今古文,沟合为一;于是经生皆从郑氏,不必更求各家”^⑤。学术一旦缺乏争鸣,也就缺乏了生机与活力,这应是学术史发展自身的规律。从这个角度来看,皮氏所论不为无据。但魏晋南北朝之际,毕竟是政治上的分裂时代,而政治这个“世运”与“学术”之间的联系千丝万缕,在“朕言即法”的时代,一般还决定着学术的取舍与走向。政权更迭频繁,学术取向不一,学术也许在衰落、分立之中,却不可避免地要面临着抉择与取舍。既有抉择与取舍,学术大势之下也许便会有“更求”的潜流在。如此看来,王俭、卢辩在《礼记》列于学官之际,讲求《大戴礼记》,除了个人的学术爱好以外,是否还别有所本,值得关注。

不管怎样,正是由于唐人对《大戴礼记》的征引和应用,才使得《大戴礼记》终究不曾湮没,同时也为宋元以后渐渐引起学界的关注和重视埋下了所谓“草蛇灰线”。

① 陈成国:《中国礼制史·隋唐五代卷》,长沙:湖南教育出版社,1998年;杨志刚:《中国礼仪制度研究》,上海:华东师范大学出版社,2001年。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一四九《归崇敬传》,北京:中华书局,1975年,第4014—4015页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九十一《张柬之传》,北京:中华书局,1975年,第2936、2938页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一〇二《元行冲传》,北京:中华书局,1975年,第3178页。

⑤ 皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局,2004年,第95页。

四、隋唐征引和利用透露出的《大戴礼记》佚篇信息

隋唐之际学人对《大戴礼记》的征引和利用还透露出《大戴礼记》佚篇的相关信息。如杜佑撰《通典》有四处征引：《大戴礼》有《公冠篇》云：“公冠四加，天子亦四加。”^①《大戴礼》云：“谥者行之迹也，号者功之表也。”^②《大戴礼》曰：“刑法者，御人之衔勒也；吏者，辔也；刑者，莢也；天子，御者；内史、太史，左右手也。古者以法为衔勒，以官为辔，以刑为莢，以人为手，而御天下。公家不畜刑人，大夫不养，士遇之途，不与之言。屏诸四方，唯其所之，不及以政，不欲生之故也。”又曰：“刑不上大夫者，古之大夫有坐不廉污秽者，则曰‘簠簋不饰’；淫乱男女无别者，则曰‘帷薄不修’；罔上不忠者，则曰‘臣节未著’；罢软不胜者，则曰‘下官不职’；干国之纪者，则曰‘行事不请’：此五者，大夫定罪名矣，不忍斥然正以呼之。是故大夫之罪，其在五刑之域者，闻有谴发，则白冠纁缨，盘水如剑，造乎阙而自请罪，君不使有司执缚牵而加之也。其有大罪者，闻命则北面跪而自裁，君不使人摔引而刑杀之也，曰：‘子大夫自取之耳，吾遇子有礼矣。’是曰‘刑不上大夫’。”^③值得注意的是，杜氏所引四条中就有两条不见于今本《大戴礼记》，而其中“谥者行之迹也，号者功之表也”，让我们想起《艺文类聚》卷四十《礼部·谥》：“《大戴礼》曰：《武王践阼》曰：谥者行之迹也，是以大行受大名，小行受小名，行出乎己，名出乎人。”^④以及《全唐文》所载陈政雍《海州兵马监押吴廷英谥议》有“按《谥法》：义勇不迁曰果。《大戴礼》曰犯之以卒而不惧，及置义而不迁”云云^⑤；独孤及《昆陵集》卷六《故太保赠太师韩国苗公谥议》有“谨按：《大戴礼》：体和居中曰懿，文质有成曰猷”云云^⑥。至于“刑不上大夫者，古之大夫有坐不廉污秽者”一大节，则让我们想起《后汉书·皇后纪》李贤注^⑦和《文选·范曄〈后汉书皇后纪论〉》李善注所引《大戴礼记》^⑧，但较之二人所引不仅文字上要得多，而且更关键的是它让我们再次联想到《大戴礼记》与《礼记》之间的关系：杜佑引文意在提供“刑不上大夫，刑人不在君侧”的经典依据，而“刑不上大夫，刑人不在君侧”正出自《礼记·曲礼上》^⑨。是不是《大戴礼记》也有《曲礼》佚篇呢？再看一条文献：

（田）公名琬，字正勤……弱冠游太学，寻师授《韩诗》、《曲礼》，以为《小雅》伤于怨刺，《大戴》失于奢侈，功业宜先于济理，章句非急于适时，因读孙吴兵法、卫霍别传，遂仗剑从军……^⑩

答案是可以肯定的——检寻唐人引用《大戴礼记》的相关资料，我们可以确认《大戴礼记》应有《曲礼》一篇。

还有一条材料，也很值得玩味，这就是皮日休的《补大戴礼祭法文》，全文不长，兹引述如下：

《祭法》曰：“法施于人则祀之。”咎繇作《帝谟》，为士师，其道参乎舜、禹，不曰法施于人乎？何祀典之阙哉？《祭法》曰：“能御大灾则祀之。”尧、舜之世，山林蕃，鸟兽暴。益作虞也，山林疏，鸟兽鲜，人民安，不曰能御大灾乎？何祀典之阙哉？《祭法》曰：“以劳定国则祀之。”昔者周公辅

① 杜佑：《通典》卷五十六《天子加元服》，长沙：岳麓书社，1995年，上册，第814页。

② 杜佑：《通典》卷一〇四《帝王谥号议》，长沙：岳麓书社，1995年，中册，第1409页。

③ 杜佑：《通典》卷一六六《杂议上》，长沙：岳麓书社，1995年，中册，第2260—2261页。

④ 欧阳询：《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1965年，第725页。

⑤ 陈政雍：《海州兵马监押吴廷英谥议》，董诰等辑：《钦定全唐文》卷八七五《陈政雍三》，《续修四库全书·集部·总集类》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1649册，第15页。

⑥ 独孤及：《昆陵集》卷六《故太保赠太师韩国苗公谥议》，文渊阁《四库全书·集部·别集类》。

⑦ 范曄撰：《后汉书》卷十上《皇后纪上》，北京：中华书局，1965年，第399页。

⑧ 萧统编选：《文选》卷四十九《史论上·范蔚宗〈后汉书皇后纪论〉》，上海：上海古籍出版社，1986年，第2196页。

⑨ 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理：《礼记正义》上册，李学勤主编：《十三经注疏》（标点本），北京：北京大学出版社，1999年，第78页。

⑩ 徐安贞：《正议大夫使持节易州诸军事守易州刺史兼高阳军使赏紫金鱼袋上柱国田公德政之碑并序》，董诰等辑：《钦定全唐文》卷三〇五《徐安贞》，《续修四库全书·集部·总集类》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1639册，第100—101页。

武以宁殷乱,佐成而立周业,制礼乐,立明堂,不曰以劳定国乎?何祀典之阙哉?如以咎繇、伯益之功,小于舜、禹,不在祀典,则契为司徒而民成,咎繇也;冥勤其官而水死,伯益也。如以圣人制礼,自有七庙,不合列在祀典,则文王以文治,武王以武功,周公也。如皆以功烈列于民者,则吾之先师仲尼,迈德于百王,垂化于万世,孰不若契为司徒,冥勤其官也哉?日休惧圣人之文将乱而坠,敢参补而附之。文曰:咎繇能平其法以位终,益能立其功以让禹政。周公以文化,仲尼以德成。非此族也,不在祀典。^①

文中提及的“法施于人则祀之”、“能御大灾则祀之”、“以劳定国则祀之”都见于今本《礼记·祭法》:“夫圣王之制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之。”^②明明在《礼记·祭法》,何以要“补《大戴礼·祭法》”呢?是不是《大戴礼记》也有《祭法》一篇佚文呢?虽孤证难凭,但还是值得研究者关注。

如果当时杜佑、皮日休所见《大戴礼记》中确有《祭法》、《曲礼》等篇,那末司马贞注《史记·仲尼弟子列传》时所谓“戴德撰《礼》,号曰《大戴礼》,合八十五篇,其四十七篇亡,见今存者有三十八篇”^③,就有武断之嫌,或者至少可以说明,当时除了他所见的三十八篇本之外,《大戴礼记》应该还有多于三十八篇的其他传本。如果再联系上文提到的牛弘“搜访异本”、牛僧儒“常学大、小戴《礼》”,《大戴礼记》在隋唐传本的问题就更值得深究了。

还有就是,《夏小正》一般认为唐以前别本单行,故《隋书·经籍志》有《夏小正》一卷,唐以后则始合于《大戴礼记》全篇,故《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》即包括在十三卷之中,但我们却往往忽略了一个简单的问题:何以今天通行的《大戴礼记》将《夏小正》排列为第四十七,而不是放在其他的位置?这只能说明《夏小正》在《大戴礼记》中的“位置”是其来有自的。既然《夏小正》的位置必有所本,那么是否也说明,《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》与《隋书·经籍志》所载并非一个传本系列呢?

总的来说,尽管《大戴礼记》在隋唐时期未被列入学官,也不受学术界的重视,但学者对它的征引和利用尚多,而通过这些征引和利用,我们可以探讨《大戴礼记》佚篇的情况,这对于进一步厘清《大戴礼记》的成书、原貌以及它与《礼记》的关系是颇有帮助的。

[责任编辑 渭 卿]

① 皮日休:《补大戴礼祭法文》,《皮日休文集》卷五,萧涤非、郑庆笃整理:《皮子文藪》,上海:上海古籍出版社,1981年,第44页。

② 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》下册,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第1307页。

③ 司马迁撰:《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》,北京:中华书局,1962年,第2187页。

古史辨派在国学运动中的意义

谢桃坊

摘要:自1926年起,由顾颉刚主编的《古史辨》集聚了数十位著名学者,以疑古的态度讨论古史历时二十余年,在中国现代学术史上形成一个重要学派——古史辨派。讨论古史是此派以之为学术辨伪的突破,故讨论的范围扩展到儒家经典、古代典籍、先秦诸子和古代学术史问题,学术涵盖极为广泛。古史辨派的工作是国学运动中整理国故的一个重要组成部分,是在新的国学观念的引导下进行的,对旧的国粹观念起到了巨大的破坏作用。古史辨派采用国学研究方法——中国传统考据学与科学方法相结合,以细密的考证方式探讨中国文献与历史上细小的学术问题,扫除国学研究中的“因袭和谬妄”,使国学运动的意义充分显现。考察古史辨派与国学运动的关系,将引起我们对近年国学热潮再度兴起的历史反思。

关键词:古史辨派;国学;辨伪;考据学;顾颉刚

中国学术界自来将古史辨派纳入史学的范畴,以为它是新史学中的一个学派;此派的核心人物顾颉刚亦因讨论古史而成为早享盛誉的史学家。《古史辨》第一册于1926年由朴社出版,至1941年共出版七册,其中顾颉刚主编第一、二、三、五册,罗根泽主编第四、六册,吕思勉和童书业主编第七册,共汇集了350余篇论文,其作者包括胡适、钱玄同、顾颉刚、丁文江、魏建功、容庚、傅斯年、马衡、缪凤林、姚名达、周予同、冯友兰、刘复、罗根泽、钱穆、梁启超、余嘉锡、高亨、唐钺、刘盼遂、吕思勉、童书业、谭戒甫、唐兰、郭沫若、杨向奎、蒙文通、杨宽等数十位学者。他们之中有史学家、考古学家、经学家、文学家、哲学家、文献学家、文字学家,然皆以疑古的态度讨论古史而形成一个阵容庞大的学派。综观他们所讨论的内容,则更多的是关于先秦古籍的辨伪、诸子的考辨以及秦汉学术史问题,并非尽属史学的范畴。他们使用的方法基本上是中国传统的考据方法。因此,从学科归属来看,古史辨派在性质上应归入国学。国学是以中国文献与历史上存在的若干细小而困难的学术问题为研究对象,用传统的考据学方法作细密的考证;这是一个涉及学术层面极广的边缘性学科,表明中国的学术问题需由中国学者自加论定^①。自1949年以来,关于古史辨派评价的论文已有数十篇,但关于它与国学运动的关系,仅有杜蒸民在《胡适与古史辨》中偶尔论及。他说:“胡适提倡并领导的‘整理国故’运动,向‘古史辨’学者提出辨伪书任务,并为之提供了阵地,推动了古史辨派的产生和发展。”^②兹试从古史辨派与国学运动的关系进行考察,以期认识古史辨派的学术性质及其在国学运动中的意义。

顾颉刚虽被誉为新史学家,但其学术事业却与国学素有深厚的因缘。他早年进入学术界时是在

作者简介:谢桃坊,四川省社会科学院文学所研究员(四川成都 610072)。

① 关于国学的界说,参见谢桃坊:《中国古典文学与国学》,《古典文学知识》2007年第4期;《国学辩证》,《学术界》2007年第6期。

② 陈其泰、张京华主编:《古史辨学说评价讨论集》,北京:京华出版社,2001年,第324页。

北京大学国学研究所从事《国学季刊》的编辑工作,1926年在厦门大学国学院任教授,1929年任燕京大学国学研究所研究员,抗日战争时期在内迁成都的齐鲁大学重建国学研究所,继而在重庆北碚担任国学性质的《文史杂志》主编。他之投入国学运动并开创古史辨派是受到20世纪之初新学术思潮的影响。顾颉刚自认为:因在北京大学时从胡适受学而了解其研究方法,因胡适和钱玄同的鼓励编集辨伪材料而使研究古史快速地进行,因到北京大学研究所国学门服务而获得大量资料,因蔡元培提倡学术新风气而播下辩论古史的种子^①。

1913年冬,国学大师章太炎在北平共和党本部主办的国学会讲学,顾颉刚前往听太炎先生讲宗教与学术的冲突,反对提倡孔教,批评王闿运、廖平和康有为的今文经学派,这使他开阔了学术视野,知道治学是有若干途径的。然而后来顾渐渐发觉章太炎偏执于信古,固守宗派之见,仅是一个“经师改装的学者”,遂选择了另外的治学道路。1915年,顾颉刚深感中国没有一部学术史,便立志编纂《国学志》,这是一个宏伟的计划,包括著述考、学览、学术文钞、学人传、群书学录、学术名词解诂和学术年表。他回忆说,“我的野心真太高了,要整理国学就想用我一个人的力量去整理清楚”^②。这个计划虽然未能实现,却表明他志于国学的兴趣。1920年,胡适在养病期间常与顾颉刚通信,讨论泛览的古籍,询问关于《古今伪书考》作者姚际恒的著述情况,计划编辑《辨伪丛刊》,由顾颉刚任其事。他又从胡适处读到晚清疑古辨伪的大学者崔述的《东壁遗书》。1921年,胡适草成《红楼梦考证》,尚嫌关于曹氏家族史料之不足,请顾颉刚代为搜集有关资料,顾颉刚就此帮助胡适完成了《红楼梦考证改定稿》。1921年顾颉刚于北京大学毕业,时北京大学成立研究所,下设国学门,沈兼士和马裕藻邀请他任助教,兼《国学季刊》编辑。在研究所里,他读到了罗振玉和王国维的著作。清代乾嘉考据学至罗振玉和王国维而集大成,所以郭沫若稍后曾说:“大抵在目前欲论中国的古学,欲清算中国的古代社会,我们不能不以罗、王二家之业绩为出发点。”^③顾颉刚正是以这两位学者考据的业绩为出发点的,他晚年追述道:“我那时真正引为学术上的导师的是王国维,而不是胡适。……数十年来,大家都只知道我和胡适的来往甚密,受胡适的影响很大,而不知我内心对王国维的钦敬和治学上所受影响尤为深刻。”^④这种转变表明顾颉刚在治学上追求一种更为纯正谨严的考据方法。虽然如此,胡适的影响与帮助仍是不可忽略的。正是由于胡适的导引,使他加入了国学运动中的整理国故工作而开拓了“古史辨”的道路。1923年,胡适发表《北京大学〈国学季刊〉发刊宣言》,提出了整理国故的意见和计划。顾颉刚说:

整理国故呼声倡始于太炎先生,而上轨道的进行则发轫于适之先生的具体的计划。我生当其顷,亲炙他们的言论,又从学校的科学教育中略略认识科学的面目,又因性喜博览而对于古今学术有些知晓,所以能够自觉地承受。……我固然说不上有什么学问,但我敢说我有新方法了。在这新方法支配之下的材料,陡然呈露了一种新样子,使得我又欣快,又惊诧,终至放大了胆子而叫喊出来,成就了两年前的古史讨论。^⑤

顾颉刚是自觉承受整理国故工作的,自此一直坚持了下来。在1931年的《古史辨》第三册《自序》里,顾颉刚表示,最初以为从几部关于古籍的考辨便可以弄清中国古史的真相,但随着研究的深入,感到普泛地研究古史绝非个人力量所能胜任的,遂将研究的范围缩小到汉代以前的古典文献,否则研究是不可能深入和继续前进的。这种转变应是从古史讨论进入真正的国学研究了。关于国学研究与辨伪工作的联系,钱玄同于1923年发表《研究国学应该首先知道的事》^⑥,特别强调辨伪的重要性。

① 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,上海:上海古籍出版社,1982年,第80页。

② 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第33页。

③ 郭沫若:《中国古代社会研究·自序》,《郭沫若全集》历史编第一卷,北京:人民出版社,1982年,第8页。

④ 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第15页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第78—79页。

⑥ 文载《读书杂志》第12期,1923年8月5日。

他指出研究国学应该注意前人的辨伪成绩,要敢于疑古,治古史不可存“考信于六艺”之见。他最后说:“学术之有进步全由于学者的善疑,而‘臆鼎’最多的国学界,尤非用极炽烈的怀疑精神去打扫一番不可。近来如梁启超君疑《老子》,胡适君和陆侃如君疑《屈赋》,顾颉刚君疑古史,这都是国学界很好的现象。”^①这很清楚地说明辨伪工作在国学研究中的重要性,因而以疑古为特点的古史辨派应属国学运动的组成部分。

国粹派学者们的宗旨是“研究国学,保存国粹”。在他们看来,中国传统文化的精华是儒学,保存国粹即是保存儒家的伦理道德,因而赋予国学以改变世道人心的重大社会使命。这是在西学大量涌入的历史背景下,一些文化保守主义者为了保卫传统文化,抵制新文化而产生的一种学术思潮。1923年时,胡适提出:“国学的使命是要大家懂得过去的中国文化史;国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史。国学的目的是要作成中国文化史。”^②他表达了新文化学者的国学观念,使国学运动的发展脱离国粹故辙而走上新的道路。顾颉刚发展了胡适的国学思想,他于1926年发表《北京大学〈国学门周刊〉发刊词》,全面论述了国学的性质与价值,回答了当时社会对国学运动的质疑。关于国学是什么,顾颉刚以为“是中国的历史,是历史科学中的中国的一部分。研究国学,就是研究历史科学中的中国的一部分,也就是用了科学方法去研究中国历史材料”^③。这使国学概念的界定趋于确切,其所谓“科学方法”即科学的考证方法;“中国的史料”是广义的史料,即历史文献。顾颉刚所理解的国学,即是用科学的考证方法去研究中国的历史文献,因此国学是一门学科,具有纯学术的性质。据此,他严厉批评了国粹派的国学观念:

老学问们所说的国学,他们要把过去的文化作为现代人生活的规律,要把古圣遗言看作“国粹”而强迫青年们去服从,他们的眼光全注在应用上,他们原是梦想不到什么叫做研究的,当然说不到科学,我们当然也不能把国学一名轻易送给他们。若说他们在故纸堆中作生活,我们也在故纸堆中作生活,所以两方面终究是相通的,无论我们的研究在故纸之外尚有实物的考察,就是我们完全投身于故纸堆中,也与他们截然异趣。^④

这里,顾颉刚将国学新思潮与国粹派的界限划分得极为清楚。顾颉刚坚持从纯学术观点来理解国学的价值,——他认为关于社会政治和道德等问题,仅是国学研究的对象而已,并不因此而负改良社会的责任;因为是高级的学术研究,故不希望把国学普及给一般民众。现在看来,顾颉刚对于国学的论述确是存在一些缺陷的,将国学的概念理解得过于狭隘,然而他继胡适之后驳斥了来自学术界对国学运动的种种攻击意见,大大推进了国学向真正学术道路的发展。他是在其国学观念的引导下进行整理国故工作的,而且是以古史讨论为突破。所以,在1926年1月完成《北京大学〈国学门周刊〉发刊词》后,他即用两个多月的时间完成了《古史辨》第一册《自序》。此文成为古史辨派的宣言,标志着一个新学派的诞生。

二

古史辨派是因讨论古史而兴起的。这里的“古史”是指中国殷商以前的历史,或称“上古史”。中华文明是极古老的,中国的历史观念在演进的过程中逐渐形成了“古史”的世系,即是在夏、商、周三代之前尚有“三皇”、“五帝”存在。“三皇”之称始见于《周礼·春官·外史》,其名则见于西汉初年孔安国的《尚书序》,指伏羲、神农和黄帝。“五帝”为黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜,见于司马迁《史记·五帝

① 钱玄同:《研究国学应该首先知道的事》,《古史辨》第一册,第103页。

② 胡适:《北京大学〈国学季刊〉发刊宣言》,《胡适文集》(3),北京:北京大学出版社,1998年,第14页。

③ 顾颉刚:《北京大学〈国学门周刊〉发刊词》,《中国新文学大系·史料索引》,上海:良友图书公司,1936年,第169页。

④ 顾颉刚:《北京大学〈国学门周刊〉发刊词》,《中国新文学大系·史料索引》,第169页。

本纪》。这种拟构的古史世系自宋代以来即有许多学者表示怀疑,而晚清的崔述在《东壁遗书》中对此进行了系统的考辨,开启了学术界全面疑古的风气。然而传统的历史观念是十分牢固的,以致国粹派的大师章太炎仍坚持“经史非神话”的观点,根据《世本·帝系》和《山海经》等排列出上古帝俊、高阳、少典、神农、虞舜、高辛、常羲、祝融等的世系^①。传统的中国古史世系是否为信史?20世纪初的学术界怎样从现代史学的观点来看待它,是一个非常重大的学术问题,亦是新文化运动未遑解决的一个难题。顾颉刚晚年谈到他编写《古史辨》的目的时说:

我们现在的革命工作,对外要打倒帝国主义,对内要打倒封建主义,而我的《古史辨》工作则是对于封建主义的彻底破坏。我要使古书仅为古书而不为现代的知识,要使古史仅为古史而不为现代的政治与伦理,要使古人仅为古人而不为现代思想的权威者。换句话说,我要把宗教性的封建经典——“经”整理好了,送进了封建博物院,剥除它的尊严,然后旧思想不能再在新时代里延续下去。^②

自顾颉刚1923年发表《与钱玄同先生论古史书》,遂引发一场持续的大规模学术讨论,参加者主要有顾颉刚、钱玄同、胡适、刘掞黎、胡堇人、丁文江、张荫麟、吕思勉、杨向奎、童书业、蒙文通、缪凤林、钱穆、陈梦家等,共发表论文20余篇。关于中国古史世系的“三皇”、“五帝”及“禹”是否属于历史真实,学术界分为“信古”与“疑古”两派意见。这一问题涉及极广博的学术层面和大量的古籍,是非常复杂而困难的,远远超出了史学的范畴,亦非单纯的史学方法所可以解决的。顾颉刚首先提出了“层累地造成的中国古史”之说,以为时代愈后,传说的古史愈长,传说中的中心人物愈放愈大;虽然不能知道某一事件的真实,但可知道其在传说中的最早情形。——他将“三皇”、“五帝”在典籍中出现的顺序加以排列,发现“禹”出现于东周初年,东周末出现了“尧”、“舜”,战国到西汉又在“尧”之前加上了许多古帝。这样对古帝世系的考镜源流的工作采取的是史学的方法,然而这些古帝在典籍中的记载文字非常古奥,如《诗经》中《商颂·长发》、《大雅·文王有声》和《鲁颂·閟宫》有关“禹”的记载,《论语》中谈到的“尧”、“舜”,都需要作繁琐的训诂考证。《说文解字》中关于“禹”、“尧”、“舜”、“夏”、“姬”、“姜”等字本义的训释与“古帝”的关系更需要辨正。此外大量的工作是辨伪,即讨论古史所依据的典籍是否真实可靠,如果辨明所据的为后世伪造的典籍,则“古帝”存在的根基便崩溃了。辨伪究竟如何进行呢?顾颉刚说:

第一,要一件一件地去考伪史中的事实是从哪里起来的,又是怎样地变迁的。第二,要一件一件地去考伪史中的事实,这人怎样说,那人又怎样说,把他们的话条列出来,比较看着,同审官司一样,使得他们的谎话无可逃遁。第三,造伪的人虽彼此说得不同,但终有他们共同遵守的方式,正如戏中的故事虽各各不同,但戏的规律却是一致的,我们也可以寻出他们的造伪的义例来。^③

此项工作涉及到大量古籍的辨伪,如《尚书》著作的时代,其中《禹贡》、《尧典》、《皋陶谟》等篇是否为后人作伪的,以及《世本》、《竹书纪年》、《墨子》、《周易》、《左传》等的成书年代及其真伪问题。这是需要用文献学方法来解决的。当进行了上述几项工作之后,尚需从社会学的视角对传说与历史作出性质的判断。比如关于“禹”是否有神性,“禹”与“夏”有无关系,“尧”、“舜”、“禹”的关系是如何来的,等等。经过辩论,疑古的古史辨派占有优势,他们认为西周时禹被视为天神,东周时被尊为人王,战国时以为夏后并受舜禅。这样,不仅黄帝、颛顼、帝喾属于传说的人物,尧、舜、禹也属传说了,他们是后世人为家族或民族的来源而拟构的,因而此一段“古史”仅为传说而非历史。每个社会在发展过程中从原始社会进入文明社会的重要标志便是文字的出现并用以记载史事,这才是民族历史的开端。郭

① 章太炎:《检论·尊史》,《章太炎全集》(三),上海:上海人民出版社,1982年,第413页。

② 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第28页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第43页。

沫若于1929年以历史唯物主义观点研究中国古代社会时,吸收了古史辨派的成果,他说:“中国的历史起源于什么时候,《尚书》是开始于唐、虞,《史记》是开始于黄帝,但这些都是靠不住的。……商代才是中国历史的真正起头。”^①他是从中国当时出土的古物仅有商代的,商代已有文字记载和商代末年有以畜牧业为主的社会生产这三种情况来作出判断的。

古史讨论自《古史辨》第一册之后,又在第七册上编和下编各汇集了一组论文,其余各册讨论的是关于先秦典籍的辨伪、诸子的考证和秦汉学术史的问题。《诗经》是文学研究的对象,它作为儒家经典之一似无可疑。古史辨派学者们以疑古的态度、考据的方法,证实了孔子并未删述六经,当然也就未删订《诗经》,进而否定了汉代经师的“美刺”说,辨正了《诗序》对作品的附会,揭示了《诗序》附会史事的方法,考证了《商颂》的年代,对《国风》的若干诗篇作了重新考释,共发表了30余篇论文。胡适在谈到关于《诗经》的研究时说:“我觉得用新的科学方法来研究古代的东西,确能得着很有趣味的效果。一字的古音,一字的古义,都应该拿正当的方法去研究的。在今日研究古书,方法最要紧;同样的方法可以收同样的效果。我今天讲《诗经》,也是贡献一点我个人研究古书的方法。”^②古史辨派讨论《诗经》用的正是研究古书的方法。

关于《老子》,乃是属于中国哲学研究的对象,但此著的作者与真伪是一系列复杂的学术问题,它也成为古史辨派讨论的一个重点。自1922年梁启超在《晨报副刊》发表《论〈老子〉书作于战国之末》引发争论,历时12年之久,参加讨论的有张煦、张寿林、唐兰、高亨、黄方刚、钱穆、冯友兰、胡适、张季同、罗根泽、顾颉刚、马叙伦、陈清泉、孙次舟、王先进、叶青、郭沫若等。《古史辨》第四册和第六册共汇集了27篇论文,字数超过30万。在传统观念中,老子是古代的智者,著有《道德经》——《老子》五千言,孔子曾向他请教。西汉时的司马迁是第一位为老子作传的史家,他在《史记》里记述老子事迹即混杂了道家和儒家之说,出现了矛盾和难以确信的事实,如说“老子者,楚苦县厉乡曲仁里人”;“或曰老莱子亦楚人也,著书十五篇,言道家之用,与孔子同时云”;“盖老子百有六十余岁,或言二百余岁”;“自孔子死后百有二十九年,而史记周太史儋见秦献公”;“或曰儋即老子,或曰非也,世盖莫知其然否”。司马迁所记乃是种种传闻,因此从北宋陈师道开始,便有不少学者对《老子》及其作者产生怀疑,清代学者毕沅和崔述作了初步的辨伪。古史辨派学者根据孔子前无私人著书之事,《老子》非问答体,从思想系统、文字、术语、文体的特点,从《吕氏春秋》用《老子》文词及大义最多而不说明引用之书等等,提出了诸种假设,例如:老聃确长于孔子,《老子》为其遗言,成书在《孟子》、《墨子》时代;《老子》成书于宋钐、公孙龙或稍后,作者是詹何;《老子》之书是战国初期的作品,成书于《吕氏春秋》与《淮南子》之前;老聃系孔子之师,《老子》是关尹即环渊所记老聃语录;老聃即太史儋,《老子》即其所著。学者们为考证这些问题,不仅引用先秦两汉典籍,辨析有关材料,还考证相关注疏及清人成果,达到极其繁琐的程度。然而这些问题并未就此得到一个公认的结论,并由此引发了对于某些考证方法的质疑。胡适说:“我不反对把《老子》移后,也不反对其他怀疑《老子》之说。但我总觉得这些怀疑的学者都不曾举出充分的证据。……我至今还不曾寻得老子这个人或《老子》这部书有必须移到战国或战国后期的充分证据。在寻得这种证据之前,我们只能延长侦查的时期,展缓判决的日子。”^③这次讨论的结果确是如此。

上述古史辨派关于“三皇”、“五帝”的考辨,关于《诗经》性质的讨论和关于《老子》的辨伪这三个典型个案,皆可说明它们并不完全是史学的研究。所以当时的学术界即感到古史辨派“所用的材料不是古史的材料,所用的方法不是研究古史的方法”。顾颉刚对此解释说:

我以为这未免是一种误解。就表面看,我诚然是专研究古书,诚然是只打倒伪史而不建设

① 郭沫若:《中国古代社会研究》,《郭沫若全集》历史编第一卷,第18~19页。

② 胡适:《谈谈诗经》,《古史辨》第三册,第577页。

③ 胡适:《评论近人考据老子年代的方法》,《古史辨》第六册,第410页。

真史。但是,我岂不知古书之外的古史的种类正多着,范围正大着;又岂不知建设真史的事比打倒伪史为重要。我何尝不想研究人类学、社会学、唯物史观等等,走在建设的路上。……我不但自己只能束身在一个小范围里做深入的工作,而且希望许多人也都能束身在一个小范围里做深入的工作。^①

顾颉刚没有正面回答问题,但承认是“专门研究古书”,而且是在“一个小范围里做深入的工作”。这正是以考据的方法研究中国文献与历史上细小的学术问题。由此进一步说明“古史辨”并非史学讨论,而是国学研究。这种研究因系复杂、困难、繁琐的学术问题,有些很难形成一个确切的结论。曾有一位青年对顾颉刚说:“我对于古史愈疑愈多,更碰更繁,越深入越不见底了!我看你找了无数材料,引了无数证据,预料定有断然的结论在后头,但末了仍是黑漆一团。如何你十年前的怀疑,到此刻仍未确定呢?”^②此所谓“结论”是指辨伪破坏了旧说之后,应有一个为学界所公认的见解。顾颉刚答道:“《古史辨》中提出的问题多数是没有结论的,这很足以致人烦闷。我希望大家知道《古史辨》只是一部材料书,是搜集一时代人们的见解的,它不是一部著作。”^③总的来看,古史辨派是以疑古的态度来进行辨伪的工作,对传统的学术观念予以破坏。为什么要作这些破坏呢?周予同在1926年时说:“辨伪的工作,在现在国内乌烟瘴气的学术界,尤其是国学方面,我承认是必要的,而且是急需的。……辨伪虽是国学常识,但也是第一步的工作。”^④这种辨伪的破坏,实质上是对国学运动中国粹观念的颠覆,由此才可能从事新的学术建设,所以是国学运动的首要工作。国学研究的对象涉及中国经学、史学、文学、哲学、地理学等学科中的文献与历史上的若干细小的学术问题,它为各学科的建设提供新的事实依据;它所探讨的问题却又非经学、史学、文学、哲学等学科按照自己的研究方法所能够解决的。

三

自1923年北京大学《国学季刊》创刊之后,新文化思潮在国学运动中居于主导地位,中国文献与历史上存在的若干细小问题成为研究对象,其方法则发展了传统的考据学,这使国学区别于其他学科。国学研究的基本方法在古史辨派那里应用得最显著、最集中也最成功,因而其影响也是最大的。古史辨派的国学家们是“用了科学方法去研究中国的史料”,这是他们在方法上与国粹派的区别。胡适早年即注意到历史的方法——“祖孙的方法”,他说:“它从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西,总是把它看作一个中段:一头是它所发生的原因,一头是它自己发生的结果。”^⑤此种方法,胡适在他的中国古典小说研究中曾成功地加以应用。顾颉刚对“科学方法”的理解则有一个过程。1920年秋,他读到亚东图书馆新式标点本《水浒传》,内有胡适的长序《水浒传考证》。胡适关于这部古典小说的版本、作者、故事来源及演变等细小而复杂的学术问题作了细密的考证。这是一篇具有开创性的学术论文,其研究方法使顾颉刚联想到戏剧故事的演变与此类似。他又比较了胡适关于井田制考证的论文,发现所用的方法是一致的,因此悟到研究古史可以采用研究小说戏剧故事的方法——历史演进的方法,即不将故事或史实视为偶然的現象,而去寻求其前后左右的联系。“层累地造成的中国古史”这一观点正是从历史演进法引申出来的。历史演进法是一种方法论,在演进古史时具有方法上的指导意义,很多时候确能发现历史的真实而得出较为科学的结论,但它也是有局限的。顾颉刚说:

① 顾颉刚:《古史辨》第三册《自序》,第6页。

② 顾颉刚:《古史辨》第四册《顾序》,第1页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第三册《自序》,第3页。

④ 周予同:《顾著〈古史辨〉的读后感》,《古史辨》第二册,第323—324页。

⑤ 《胡适的日记》,北京:中华书局,1985年,第112页。

我深知我所用的方法(历史演进的方法)必不足以解决全部的古史问题;但我亦深信我所用的方法自有其适当的领域,可以解决一部分的古史问题,这一部分的问题是不能用它种方法来解决的。^①

《古史辨》七册所讨论的问题,有关“古史”的约占三分之一,其他关于古籍辨伪、诸子考证、经典训诂、学术史问题的辨析等则不可能都使用历史演进方法,如李镜池的《周易筮辞考》、钱穆的《墨子的生卒年代》、唐兰的《老聃的姓名和时代考》、顾颉刚的《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》、容肇祖的《韩非著述考》、栾调甫的《〈墨子〉书之传本源流与篇什次第》等。关于古史某问题的研究虽可采用历史演进的方法论为指导,但具体研究时仍需采用传统的考据学方法。因此可以说,古史辨派的基本方法是考据的方法。

清代初年,顾炎武、阎若璩、黄宗羲等学者所开创的考据学,亦称朴学,在乾嘉时期发展为一个学派。他们治学最注重搜集资料、寻求证据,进行窄而深的研究,表述方式朴实简洁。考据学渊源于北宋,到南宋时形成一种学术风尚。国学研究所采用的方法即是继承和发展了清代的考据学。胡适说:“这种考证方法不用来自西洋,实系地道的国货。三百年来的考据学,可以追溯至宋,说是西洋天主教耶稣会士的影响,不能相信。我的说法是由宋渐渐的演变进步,到了十六世纪,有了天才出现,学问发达,书籍便利,考据就特别发达了。”^②清代的考据学是很科学的,但主要是用于校勘和训诂方面。顾颉刚谈到古史辨派与清代考据学的区别时说:

清代的学者辛辛苦苦,积聚了许多材料,听我们用。我们取精用宏,费了很少的功夫即可得到很大的效力。然而清代学者大都是信古的,他们哪里想得到传到现在,会给我们取作疑古之用!……他们的校勘训诂是第一级,我们的考证事实是第二级。^③

顾颉刚认为古史辨派的考据方法已超越了前人。他晚年说:“《古史辨》本不曾独占一个时代,以考证的方式发现新事实,推倒伪史书,自宋到清不断地在工作,《古史辨》只是承接其流而已。”^④这不仅表明了古史辨派与中国传统学术的关系,尤其指出此种方法的特点与价值是“以考证的方式发现新事实”。在“发现事实”的过程中,古史辨派学者吸收了西方近代的科学方法。顾颉刚即是将其在现代教育中学得的科学方法,“实施于各种散乱的材料上,就欢喜分析,分类,比较,试验,寻求因果,更敢于作归纳,立假设,搜集证成假设的证据而发表新主张”^⑤。这样,他就使考据与科学方法结合了起来。考证的结果是产生了新的“事实”,它在研究中成为新的证据。考据所使用的资料应是可信的,资料的汇集是全面的,推论是合理的,这样得出的结论便是坚实的学术证据。古史辨派所采用的考据方法在20世纪30年代曾遭到某些学者的否定和批评。他们指出:考据仅仅是整理旧知而无创新,所考证者为琐碎之事而无关大体,仅争故实而不明义理,考据家尚怀疑破坏而不尊信守常。1933年,钱穆特为“考据之业”作了辩护,他以为:考据可以发前人所未发,非碎无以立通,义理乃自故实产生,怀疑非破信乃立信,有关历史文化的考据焉得无用^⑥。钱穆的辩护不仅概括了国学研究方法的特点,而且阐明了它在民族文化发展中的意义。

1941年《古史辨》第七册出版后,标志着古史讨论告一段落。1944年,郭沫若在《古代研究的自我批判》一文中对古史辨派的辨伪工作发表了具有总结性的意见:

无论作任何研究,材料的鉴别是最必要的基础阶段。材料不够固然大成问题,而材料的真伪或时代性如未按规定清楚,那比缺乏材料还要更加危险。材料缺乏,顶多得不出结论而已,而材

① 顾颉刚:《古史辨》第三册《自序》,第9页。

② 胡适:《考据学方法之来历》,《胡适文集》(12),第112页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第四册《顾序》,第22册。

④ 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第29页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第95页。

⑥ 钱穆:《古史辨》第四册《钱序》,第4—5页。

料不正确便会得出错误的结论。……关于文献上的辨伪工作,自前清的乾嘉学派以至最近的《古史辨》派,做得虽然相当透,但也不能说已经做到了毫无问题的止境。^①

这充分肯定了古史辨派的学术意义,指出了信古与疑古两派都可能在方法上存在问题;古史辨派虽然做了许多工作,但并非毫无问题。古史辨派所存在的问题不仅是这些讨论没有结论,还暴露出考据方法本身在应用时的一些缺陷。方法固然是学术研究的公器,但不同的学者即使用同一方法去研究同一问题,所得出的结论也可能是不同的,这是人文学术研究的特殊性。所以,同样使用考据方法于古文献的考证,学者们仍难得出统一的结论。古史辨派在应用考据方法时确实存在一些问题,以致为学界所诟病。

胡适在1928年时说:“科学的方法,说来其实很简单,只不过‘尊重事实,尊重证据’。在应用上,科学的方法只不过‘大胆的假设,小心的求证’。”^②他所说的科学方法即考据方法。此法在古史辨派的应用是非常显著的。自来许多学术创见是由假设开始的,但大胆的假设很容易误导产生轻率的态度,例如假设“禹”是不存在的,而且和“夏”没有关系。假设应是经过深入研究与缜密思考后作出的具有科学性的立论前提。考据要求尊重证据,但学者往往因条件所限而很难占有全部资料,遂可能在证据不足的情形下草率地作出结论,例如从《史记》关于屈原的记述存在一些矛盾而否定屈原的存在。此外,因直接证据不足而采用间接的推论,例如从文体和用韵的特点,从思想系统或文字训诂的可能性推论《老子》的成书年代。考据学是中国传统的治学方法之一,它是符合科学精神的,然而在实际应用过程中偶尔不慎,便可能产生严重的失误。这是在古史讨论和国学研究中常见的现象。此种现象在学术研究中也是很正常的,——学术研究总是不断克服谬误而逼近真知的。在古史讨论之初,魏建功深有感慨地说:“‘国故’能教人钻不出头,我始终这样想,虽然颉刚兄很有些不谓然;因为我不能解决这个治‘国学’的人们中间的问题:‘何年何日可以扫除因袭和谬妄的大病?’”^③综观古史讨论和国学研究中的许多学术问题,它们仍处在争论之中,而这些研究仍需不断地进行,因为旧的“因袭和谬妄”被扫除了,又滋生了新的“因袭和谬妄”。国学研究的意义就在于以细密的考证方式澄清中国学术史上诸多“因袭和谬妄”的事实。探讨古史辨派与国学运动的关系,这将引起我们对近年国学热潮再度兴起的深深的历史反思。

[责任编辑 扬眉]

① 郭沫若:《十批判书》,《郭沫若全集》历史编第二卷,第3-4页。

② 胡适:《治学的方法与材料》,《胡适文集》(12),第105页。

③ 魏建功:《新史料与旧心理》,《古史辨》第一册,第260页。

“修辞立其诚”本义探微

王 齐 洲

摘 要:对于孔子在《周易·文言传》中所提出的“修辞立其诚”,前人有许多解说,迄无定论。若从其解释《周易》卦爻辞的角度结合其言说语境去考察,这一观念其实继承和发展了殷商以来卜筮文化传统中强调职业操守和“思成”心理等重要思想和情感。“修辞”反映了从巫史作辞、正辞、用辞到春秋时期政教和外交辞令的发展;“立诚”则主要强调历史传承的官守职业精神和敬慎持中的文化心理。“修辞立其诚”是要求修辞者持中正之心,怀敬畏之情,对自己的言辞切实承担责任,采用最好的方式予以表达,并预期达致成功,由此形成了中国文化中“敬言”、“谨言”、“慎言”的优良传统。这一具有丰富历史文化内涵的思想观念对中国文学、文章学、修辞学产生了深远影响,也为后来文艺思想的发展提供了许多可资借鉴的思想资源。

关键词:修辞;立诚;居业;中正;思成

“修辞立其诚”作为一种传统观念,对中国人的文化思想特别是文学思想的影响巨大而深远。因此,古往今来人们对它的讨论也较多。撇开研究它的单篇论文不讲,仅当下通行的中国文学思想史、理论史、批评史,就没有不提到它并对它加以论述的。中国修辞学史也对它加以讨论,尽管在是否视其为中国最早的修辞概念的问题上尚存在争议,但都重视它对中国传统修辞学的影响^①。然而,这并不是说,“修辞立其诚”的内涵已经明了,讨论可以结束。恰恰相反,直到今天,人们对它的理解仍然存在很大分歧,有些分歧甚至是带根本性的^②。

大体而言,有关“修辞立其诚”的讨论一直在两个层面展开,一个是对这一观念的本义的讨论,一个是对这一观念所衍生的各种思想的讨论。按照西方解释学的说法,前者是作者的解释学,后者是读者的解释学,而解释学的重心应在前者。道理其实很简单,只有真正理解了某一观念提出者的本意,这一观念的本义才能得到相对准确的解释,从而为进一步清理这一观念的发展演变奠定坚实的基础。至于后人对这一观念的发挥,则并不代表观念提出者的本意,只是表明了这一观念的可能发展方向。有鉴于此,本文试图对“修辞立其诚”的本义作一番细致探讨,以促进对这一观念认识的深入。不妥之处,敬请批评。

作者简介:王齐洲,华中师范大学文学院教授(湖北武汉 430079)。

基金项目:国家社会科学基金项目“中国古代文学观念的发生学研究”(05BZW013)的阶段性研究成果之一。

① 例如,陈望道《修辞学发凡》(1932年)视“修辞立其诚”为中国修辞学的源头,郑子瑜《中国修辞学史稿》(1984年)则不同意这一意见,以为“修辞立其诚”指前人修业而言,与今之“修辞”含义迥别。

② 例如,王廷贤以为“修辞立其诚”即为“修饰言辞”,为今日修辞学之源头(《“修辞”考源》,《天水师范学院学报》2003年第1期),丁秀菊以为“‘修辞立其诚’是指以‘诚’为前提并以‘诚’为主导的‘修辞’”(《“修辞立其诚”的语义学诠释》,《周易研究》2007年第1期),朱玲也以为“修辞立其诚”是“中国早期修辞理论的核心”(《“修辞立其诚”:中国早期修辞理论的核心》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2004年第6期)。姜飞则认为“所谓‘修辞立其诚’,就是以文辞之修饰或者‘修省’而实现对内心之经验或者宇宙、人间的真理性的表达”(《“修辞立其诚”新解》,《内江师范学院学报》2004年第1期),韩国良认为“‘修辞立其诚’之‘诚’的提出,完全是针对‘辞’的假物取类,注重修饰的语体特征讲的”(《“修辞立其诚”解》,《阜阳师范学院学报(社会科学版)》2006年第2期)。

众所周知,“修辞立其诚”出于《周易》的《文言传》,是用来解释《周易》的《乾》卦“九三”爻辞的。原文为:

九三曰“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”,何谓也?子曰:君子进德修业。忠信,所以进德也;修辞立其诚,所以居业也。知至至之,可与几也;知终终之,可与存义也。是故居上位而不骄,在下位而不忧,故乾乾因其时而惕,虽危无咎矣。

要准确理解“修辞立其诚”,必须对上面这段话正确解读。而要正确解读,则必须“知人论世”。也就是说,先要弄清楚这段话的言说者是谁,他是在什么语境下这样言说,以及为什么要这样言说。

按照上引文献字面的意思和传统的说法,这段话出自孔子。据《史记·孔子世家》记载:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》,韦编三绝,曰:假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。”司马迁的父亲司马谈从孔子九传弟子杨何受《易》,而杨何是汉初著名《易》学传人田何的再传弟子,司马迁习闻父说,其记载应该是有充分依据的。《汉书·艺文志》亦云:“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”也以为包括《文言传》在内的解释《周易》的十传(也称“十翼”,通称《易传》)是孔子所作。汉唐人对此均无异议^①。宋欧阳修《易童子问》首先表示怀疑,以为《易传》自《系辞》以下非孔子作,“其言繁衍丛脞而乖戾”,“《说卦》、《杂卦》者,筮人之书也”,文中“子曰”系“讲师之言”,显非孔子所作^②。后人多有附和。清崔述《洙泗考信录》则大张其说,近人钱玄同、顾颉刚、李镜池、郭沫若等均赞同崔说并进一步推演,不仅认为“十翼”全非孔子所作,甚至对《论语·述而》所记孔子云“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”作出新的解释,连孔子是否晚年喜《易》也成了问题^③,孔子《易传》的著作权因此动摇。然而,自宋以来,释疑者也大有人在,如朱熹不同意欧阳修的意见,以为“他所谓‘子曰’者,往往是弟子后来旋添入,亦不可知”^④。顾实则认为:“孔子作十翼称‘子曰’者,犹司马迁作《史记》亦自称‘太史公’也。”并进一步解释:“此是古人著书通例,有因此疑十翼非孔子作者,不思之过也。”^⑤日本学者泷川资言历引《战国策·秦策》蔡泽语、宋玉《小言赋》、《荀子·大略篇》、《韩非子·外储说》、《新语·道基》、《淮南子·缪称》等,证明《易传》在战国以迄秦汉流传甚广^⑥。高亨则考定《象传》成于战国人所作《礼记·深衣》之前,《系辞》成于公孙尼子所作《礼记·乐记》之前^⑦。李学勤更指出:《荀子·大略篇》所论,引用了十翼的《彖传》、《说卦》、《序卦》;汉初的淮南九师著《淮南道训》十二篇兼解十翼,《淮南子》内篇所引也有《彖传》、《象传》、《文言》和《序卦》^⑧。而1973年长沙马王堆汉墓出土的《周易》“帛书《系辞》上篇,包含今本上篇的绝大部分,还有今本下篇的大部分。用《周易正义》的分章来说,帛书此篇包括今本《系辞上》第一至七章,第九至十二章;今本《系辞下》第一至三章,第四章第一至四节及第七节,第七章‘若夫杂物撰德’以下,第九章。……今本《说卦》第一至三章;今本《系辞》第五至第六章,第七章‘若夫杂物撰德’以前,第八章。今本《系辞下》第四章的第五、六、七、八、九节,存在于帛书《周易》的另一篇《要》之中”^⑨。证明《系辞》“其年代不会

① 除司马迁、班固外,汉王充亦云:“孔子作《彖》、《象》、《系辞》。”(《论衡·谢短》)唐陆德明、颜师古、孔颖达均持此说,故孔颖达《周易正义》云:“其《彖》、《象》等‘十翼’之辞,以为孔子所作,先儒更无异论。”

② 欧阳修:《易童子问》,《四库全书》本,上海:上海古籍出版社,1987年,第1-8页。

③ 陆德明《经典释文》有“《鲁论》读‘易’为‘亦’”语,于是有人推断“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”是《鲁论》语,应读为“加我数年,五十以学,易(读为‘亦’)可以无大过矣”,从而断言《论语》中无涉及《易》的文字。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,北京:中华书局,1986年,第1675页。

⑤ 顾实:《汉书艺文志讲疏》二,上海:上海古籍出版社,1987年,第13页。

⑥ [日]泷川资言:《史记会注考证》卷四十七,上海:上海古籍出版社,1986年。

⑦ 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1983年,第7-8页。

⑧ 李学勤:《周易经传溯源》,长春:长春出版社,1991年,第102页、123页。

⑨ 李学勤:《周易经传溯源》,第231页。

晚到战国中叶”^①。帛书《要》篇更有“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊”的记载，并有孔子与子贡的对话标明“子曰”，证明《论语·述而》所述准确无误，“易”不应读为“亦”。而孔子所云《易》“有古之遗言焉，予非安其用，而乐其辞”，并感叹：“后世之士疑丘者，或以《易》乎！”^②诚如李学勤所言：“这暗示，孔子之于《周易》不只是读者，而是一定意义上的作者。他所撰作的，自然不是他所‘乐’的‘辞’，只能是解释‘辞’的《易传》。”^③因此，我们大体可以肯定，包括《文言》在内的《易传》源于孔子，尽管《易传》的某些思想在孔子前即已存在，孔子是继承和发展这些思想并进行系统传授者，虽最初只是口传，其记录整理者可能是孔子的弟子或再传弟子，其中也融入了整理者和传抄者的一些言论，但其基本思想应该是孔子的，其“子曰”部分则肯定是孔子的。并且，这些言说围绕着解释《周易》的卦爻辞而展开，绝非泛泛之论。

既然《文言传》源于孔子，其“修辞立其诚”云云是用来解释《周易》的《乾》卦“九三”爻辞的，因此要理解这段话的准确含义必先了解孔子解释《周易》的立场和方法。帛书《要》篇载子贡问孔子：“夫子亦信其筮乎？”孔子回答：“我观其德义耳。吾与史巫同途而殊归。”^④这就告诉我们，孔子喜《易》并不是笃信卜筮，而是关注《周易》卦爻辞中所体现的思想（德义），而他对《周易》卦爻辞的解释并不脱离卜筮的语境，但也不囿于卜筮的范围，他不是教人们如何去卜筮，而是提醒人们如何正确运用卜筮之辞来理解社会与人生。孔子的这些“与史巫同途而殊归”的学《易》立场和方法及其对《周易》卦爻辞的阐释，被儒学后辈传流下来，就成为《易传》。

这里我们不可能对《易传》的思想作全面描述，只打算就其对《周易》的基本认识谈几点看法，以便于我们进一步讨论“修辞立其诚”的本义。

首先，孔子以为《周易》是特定历史时期的产物，必须把它放在殷周之交特定的时代去理解，特别要注意其中的忧患意识。他说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？当文王与纣之世耶？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。”（《周易·系辞下》）《易》有《连山》、《归藏》、《周易》，这里所说的《易》，即通常所说的《周易》。孔子并未明言《周易》是谁所作，但字里行间强烈暗示作《易》者为周初圣人。故传统说法是文王演《易》，即周文王作《周易》，包括排演卦序并作卦辞和爻辞。在春秋时期，不少人视《周易》为卜筮之书，巫史们也以其为卜筮的指南。然而，孔子认为《周易》所总结的是殷周之际社会兴衰的历史经验，反映了以文王为代表的圣人对治乱兴废、吉凶休咎的认识，这就把《周易》当作了一部政治历史学著作。《易传》也常常是从这一角度对卦爻辞进行解释。

其次，孔子以为《周易》是圣人的德业，它象征了天地万物的广泛联系，概括了天地万物的运动规律，也体现了圣人沟通天地神人的作用。他说：“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。”（《周易·系辞上》）这里所总结的，实际上是上古以来掌握在巫觋集团手中的“通天”之术，是圣人根据“天文”的启示而进行着的人间活动。八卦是他们的创造，蓍龟是他们的工具，定天下吉凶则是他们的大业。而所谓圣人云云，不过是控制着人为宗教的巫觋集团的领袖如禹、汤之流，他们掌握占卜祭祀，沟通天地鬼神，实际上就是大巫。当然，作《周易》的文王也是圣人，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。……化而

① 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001年，第251页。

② 《要》，转引自韩仲民：《帛书〈系辞〉浅说》，《孔子研究》1988年第4期。

③ 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，第262页。

④ 《要》，转引自韩仲民：《帛书〈系辞〉浅说》，《孔子研究》1988年第4期。

裁之存乎变,推而行之存乎通,神而明之存乎其人,默而成之,不言而信,存乎德行。”(《周易·系辞上》)文王拘羑里而演《周易》,周原出土的甲骨卜辞证明西周贵族也信巫,文王自然也属巫覡集团成员。不过,他与商代统治者有所不同,他将自己对卜筮的吉凶休咎的理解存乎辞,让人们据辞以定吉凶,这实际上是将卜筮从商王贵族的垄断中解放出来,并把它与人之德行联系起来,使吉凶的判断不再只是职业,而是成为德业,这是宗教思想的一次解放,也是《周易》的价值之所在。

再次,孔子以为《周易》是圣人对天下事物的认识,可以用来指导人们的思想和行为,不同的人可以从中得到不同的启发。他说:“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。圣人以此洗心,退藏于密,吉凶与民同患。神以知来,知以藏往,其孰能与此哉?古之聪明睿智神武而不杀者夫!是以明于天之道而察于民之故,是兴神物,以前民用。圣人以此斋戒,以神明其德夫!”(《周易·系辞上》)这就是说,《周易》能够帮助人们了解过去,预知未来,明于天道,察于民故,它不仅是卜筮之书,也是能够通天下之志,成天下之务,定天下之业,断天下之疑,一句话,就是能够“冒天下之道”即覆盖天地万物之理的哲学著作了。当然,这里所说的哲学著作是以“神道设教”的形式表现出来的。《周易·观·彖传》云:“观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣。”很清楚地说明了《周易》的这一特点。人们可以从中获得对天地万物规律的认识,用来指导自己的行动;也可以按照各自的需要,从中吸收对自己有用的东西。即如《系辞传》所云:“《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”这样,人们对待《周易》就具有了多种可能性:包括立场的多元性,理解的多歧性,应用的多样性,选择的多向性。

有了以上对《易传》的立场和方法的基本了解,再来讨论“修辞立其诚”,我们就可以有的放矢了。

二

对于“修辞立其诚”的理解,后人歧异颇多。我们的讨论可以从众说纷纭的“修辞”一词开始。

何为“修辞”?唐孔颖达说:“修辞立其诚,所以居业者,辞谓文教,诚谓诚实也;外则修理文教,内则立其诚实,内外相成,则有功业可居,故云居业也。”^①显然,他是从“居业”的角度来解释“修辞”的,故将修辞释为“修理文教”。宋人的理解则有不同,程颢说:“能修省言辞,便是要立诚;若只是修饰言辞,为心只是为伪也。”^②朱熹说:“修省言辞,诚所以立也;修饰言辞,伪所以增也。”^③王应麟也说:“修辞立其诚,修其内则为诚,修其外则为巧言。”^④可见宋人对“修辞”有“修省言辞”和“修饰言辞”两种理解,“修省”有修身省察己过之意,而“修饰”则只指语言表达技巧,一注重内省,一注重外饰,故理学家们都强调“修省言辞”而否定“修饰言辞”。清人傅以渐、曹本荣则认为:“修辞立其诚,以实言为实行,精神更无走作,不至业而始修,直图所以居业者。”^⑤又显然将修辞理解为“立言”。近人尚秉和也说:“修辞者,立言也。”^⑥这些理解,如果就字面来讨论,自然各有各的道理,也各有文字学和语义学的依据,但若放在《易传》的大背景下,放在《文言》解释《乾》卦爻辞的语境中,就不应该有这许多理解,而应该有最适合作者本意的真解。

事实上,《易传》是解释《周易》的卦爻辞的,所以“辞”在《易传》中有其特定的含义。《周易·系辞上》云:“子曰:书不尽言,言不尽意,然则圣人之意其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”又云:“《易》有四象,所以示也。系辞焉,所

① 孔颖达:《周易正义》卷一《乾》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第15-16页。

② 程颢、程颐:《二程遗书》卷一,《四库全书》本。

③ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷四十七《答吕子约》,《四部丛刊》本。

④ 王应麟:《困学纪闻》卷一,《四库全书》本。

⑤ 傅以渐、曹本荣:《易经通注》卷一,《四库全书》本。

⑥ 尚秉和:《周易尚氏学》,北京:中华书局,1980年,第24页。

以告也。定之以吉凶,所以断也。”这里所谈到的辞都是指圣人所作卦爻辞。所谓“系辞”,即将辞联系到卦爻之下,系者,系属也。《周易》的卦爻虽然象征了天地万物的性状、联系、发展、变化和吉凶休咎,但它太抽象,不容易为普通人所理解和把握,于是圣人将辞系属于卦爻,将卦爻所显示的信息明确地告诉人们,使人们能够准确地辨别吉凶,从而更好地指导他们的行动。所谓“极天下之赜者存乎卦,鼓天下之动者存乎辞”。“八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。刚柔相推,变在其中矣。系辞焉而命之,动在其中矣。”“是故君子所居而安者《易》之序也,所乐而玩者爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”(《周易·系辞下》)因此,辞不是一般的言语,而是圣人用来揭示卦爻的特定含义的语言,它不仅包含着圣人对卦爻的深刻理解,而且反映出圣人关注社会与民生的思想情感。并且,辞也是圣人职守之内的事。所以《易传》说:“是故列贵贱者存乎位,齐大小者存乎卦,辩吉凶者存乎辞,忧悔吝者存乎介,震无咎者存乎悔。是故卦有小大,辞有险易。辞也者,各指其所之。”“爻象动乎内,吉凶见乎外,功业见乎变,圣人之情见乎辞。天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,理财正辞、禁民为非曰义。”

这里值得注意的是“圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,理财正辞、禁民为非曰义”之说。前人在解释这句话时多在字面上打转,其实这句话揭示了“辞”是圣人的职务行为这一历史事实,也是《文言传》所云“居业”的依据。依《易传》所述,八卦是上古圣人所创,《周易》是中古圣人在殷周之际所制。而从今天的考古学和文化学的观点看,这些所谓上古、中古圣人都垄断着当时的占卜祭祀等宗教信仰,他们既是政治领袖,也是宗教领袖,围绕在他们周围的是巫、史、祝、卜等神职人员,所以无论是八卦还是卦爻辞的创制,都是一种职务行为,也即是“圣人之大宝”,他们要利用这些卦和辞来团结部族,凝聚人心,统一行动,规范行为,所谓“理财正辞,禁民为非”。在出土的十几万片殷商甲骨卜辞中,贞人虽然不少,但判断吉凶的占辞几乎都是商王作出的,“王占曰”随处可见,而越到后期贞人署名的卜辞越少,这表明商王是紧紧抓住“理财正辞”的权力不放的。在周初,卜筮也仍然是统治者们的职务活动,文王、周公既是政治领袖,同时也是大巫。按照周人的说法,文王是通过占卜确认上帝把天命降给他的^①,他生前常与上帝沟通,死后也常在上帝左右^②。《诗经·大雅·皇矣》所载文王受命的内容(所谓“帝谓文王”云云)自然是文王占卜的验辞,此辞只能是文王所拟,巫史所记。1977年陕西岐山凤雏村南西周甲组宫殿遗址出土的甲骨卜辞“绝大部分都是文王时代遗物”^③,一些重要卜辞“都是周文王被囚居于殷时所贞卜,在周原卜辞中有一部分是随同文王归周时,从殷带回周原的”^④。这些都证明传世文献的记载是可信的。周公则继承了文王作为大巫的职掌,用他自己的话说就是“文王遗我大宝龟,绍天明即命”(《尚书·大诰》),“予仁若考(指文王),能多材多艺,能事鬼神”(《尚书·金縢》),因此有人认为他本为巫祝。周初的许多重大活动都要占卜,如武王经营镐京、周公镇压三监之乱和经营洛邑等,都是由他们亲自占卜来决定的。当然,我们说辞是圣人的职务行为,并不是说《周易》中的这些卦爻辞就一定是文王个人的创作,而应当理解为以文王为代表的西周巫史集团对殷商以来巫史卜筮经验和成果的归纳和总结。这有出土的殷商存留的大量甲骨卜辞作为实物证明,西周早期的甲骨卜辞也是很好的证明。

其实,从字源学的角度也可以得出同样的结论。按照文字学家们的分析,“辞”字的构形取治丝之具之象形。从纺织技术的观点看,治丝是将缠绕不清的蚕茧理成一根长丝,以便于纺织。而生活

① 如《尚书·周书·大诰》云:“天休于文王,兴我小邦周,文王惟卜用,克绥受兹命。”《太平御览》卷五三三引《逸周书》称:“文王乃召太子发占于明堂,王及太子发并拜吉梦,受商之大命于皇天上帝。”

② 例如《诗经·大雅·文王》有云:“文王在上,于昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文王陟降,在帝左右。”《大明》亦云:“维此文王,小心翼翼。昭事上帝,聿怀多福。”

③ 徐中舒:《周原甲骨初论》,四川大学学报编辑部编:《古文字研究论文集》(《四川大学学报丛刊》第10辑),成都:四川人民出版社,1982年5月。

④ 高明:《略论周原甲骨文的族属》,《考古与文物》1984年第5期。

中的矛盾纷争也需要有司来治理,诉讼双方要表达各自的意思,而有司治理的结果是要理清其中的曲直,同时也需要用恰当的语言表达意见,这一用于诉讼和治理的语言就是辞,所以“辞”从治丝之具引申为治狱之具,再引申为有司发表意见之具。故“辞”字和“司”字常相混用^①。如果说人间之诉讼靠有司来治理,那么人与神鬼的诉讼则要靠沟通人神的巫史来治理,而占卜祭祀的过程正是巫史们沟通人神的过程,占卜之辞和祭祀之辞就是巫史们履行他们职务的证明,也是他们治理人神“两辞”的结论性判决,于是辞就成了占卜祭祀和施行政教的重要工具,也即他们“居业”的本领。

我们这样推断“辞”的含义不仅是基于《周易》经、传和出土甲骨卜辞所反映的史实,以及字源学所提供的佐证,而且还有大量先秦文献作为证明。例如,《尚书·金縢》载武王有疾,于是“为坛于南方北面,周公立焉,植璧秉珪,乃告大王、王季、文王。史乃册祝曰(以下祝辞太长,从略——引者)。乃卜三龟,一习吉,启籥见书,乃并是吉”,孔传:“告,谓祝辞。史为册书祝辞也……三兆既同吉,开籥见占兆书,乃亦并是吉。”^②即是说,周公祝辞,史则记载周公祝辞于册,并利用龟卜和占兆书验其吉凶。这是一次完整的祷祝活动,证明作辞和记载这些辞是由制度规定的职务行为。《左传》也提供了有力的旁证。据《左传》载,鲁桓公六年(前706),季梁劝阻隋侯追赶楚国诱敌的军队时曾说:“臣闻小之能敌大也,小道大淫。所谓道,忠于民而信于神也。上思利民,忠也;祝史正辞,信也。今民馁而君逞欲,祝史矫举以祭,臣不知其可也。”显然,祝史正辞在春秋时期仍然是国家政治生活的大事,而这些辞是取信于鬼神的。成公五年(前586)梁山崩,晋侯派传车召宗伯,宗伯对来人说:“国主山川,故山崩川竭,君为之不举,降服,乘缦,彻乐,出次,祝币,史辞,以礼焉。”昭公十七年(前525)夏六月甲戌朔日食,“昭子曰:‘日过分而未至,三辰有灾。’于是乎百官降物,君不举,辟移时,乐奏鼓,祝用币,史用辞”。这些事例说明祝史作辞、正辞、用辞是他们的职责,辞也是用来沟通天地神鬼的。正因为如此,昭公二十年(前522)齐侯害疟疾,有人建议齐侯杀掉祝史以谢诸侯,理由是祝史不能荐美鬼神以祐国君,虽然此事被晏婴劝止,却说明春秋时期祝史仍然承担着沟通人神的任务,而作辞、正辞仍然是他们的职掌,他们并为此承担责任。《诗经》中也有不少祝史用辞的篇什,如《诗经·大雅》之《既醉》所言“公尸嘉告”以下“皆述尸告之辞”;《鳧鷖》言“公尸燕饮,福禄来成”,《假乐》“疑此即公尸之所以答鳧鷖者也”^③,也为祝史之辞。《诗经》中的《颂》多为祝史之辞。据《周礼·春官宗伯》载:“大卜掌三兆之法……以邦事作龟之八命:一曰巫比,二曰巫参,三曰巫环,四曰巫目,五曰巫比,六曰巫参,七曰巫环,八曰巫目”,郑玄注:“国之大事待蓍龟而决者有八,定作其辞于将卜以命龟也。”^④“占人掌三《三》之法……凡三《三》,既事,则系币以比其命;岁终,则计其占之中否”,杜预云:“系币者,以帛书其占,系之于龟也。”^⑤“太祝掌六祝之辞,以事鬼神示,祈福祥,求永贞……作六辞以通上下亲疏远近:一曰祠,二曰命,三曰诰,四曰会,五曰祷,六曰谏”,郑众云:“祠当为辞,谓辞令也。”^⑥“诅祝掌盟、诅、类、造、攻、说、袞、祭之祝号,作盟诅之载辞,以叙国之信用,以质邦国之剂信”,郑玄注:“八者之辞,皆所以告神明也。……载辞,为辞而载之于策,坎用牲,加书于其上也。”^⑦如果这些记载和解说可信,那么巫史祝卜所作所掌之辞不仅内容丰富,分工细致,且主要是与鬼神的沟通。这虽然反映的可能是春秋时期的情况,却仍然可以作为参照,以证明巫史们在沟通天地人神的活动中,有作辞、正辞、用辞之职掌。

当然,春秋时期的祝史作辞、正辞已经与文王为代表的圣人的系辞有很大不同。圣人们系辞是

① 参看许慎《说文解字》十四下以及余永梁《殷虚文字考》、高田忠周《古籀篇》十六、王国维《史籀篇疏证》等相关论述。以上诸书见《古文字诂林》(上海教育出版社2004年版)。

② 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》卷十三《周书·金縢》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第196页。

③ 朱熹:《诗集传》卷十七,上海:上海古籍出版社,1980年,第194—195页。

④ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷二十四《大卜》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第803页。

⑤ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷二十四《占人》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第805页。

⑥ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷二十五《太祝》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第808—809页。

⑦ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷二十六《诅祝》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第816页。

上天垂示,他们就代表着天,因为他们是精神领袖同时也是政治领袖,他们的判决就是权威,就是法则,所以其系辞具有神圣性、神秘性、权威性和指导性。如《周易·系辞下》所云:“夫《易》彰往而察来,而微显阐幽,开而当名,辨物正言,断辞则备矣。其称名也小,其取类也大,其旨远,其辞文,其言曲而中,其事肆而隐,因贰以济民行,以明失得之报。”春秋时期情况就不同了,祝史们只是诸侯的臣子,即使是诸侯也丧失了作为当然的精神领袖的资格,他们都要接受天地神鬼和人民的裁判,而祝史们所掌之六辞有些也由其他人员和部门分担了。由于诸侯交往频繁,各种政治、外交辞令兴盛起来,也超出了祝史的职务范围。《左传》所记载的大量辞令已不全是祝史所掌,有革新思想的执政者更是依其才能而用之。如“子产之从政也,择能而使之。冯简子能断大事;子大叔美秀而文;公孙挥能知四国之为,而辨于其大夫之族姓,班位贵贱能否,而又善为辞令;裨谿能谋,谋于野则获,谋于邑则否。郑国将有诸侯之事,子产乃问四国之为于子羽,且使多为辞令。与裨谿乘以适野,使谋可否,而告冯简子使断之。事成,乃授子大叔使行之,以应对宾客。是以鲜有败事”^①。《论语·宪问》也说:“为命,裨谿草创之,世叔讨论之,行人子羽修饰之,东里子产润色之。”由此可见,那些原来由祝史所掌的辞命(令),而现在有一些已由士大夫们来完成了,修辞成了士大夫们从事政教的手段和工具,也是他们职业活动的重要内容。善于辞令可以提高他们的声望,造福于国家。不善辞令则会影响他们的政治前途,有时还会给国家带来灾难^②。所以孔子说:“君子进德修业。忠信,所以进德也;修辞立其诚,所以居业也。”这样看来,唐孔颖达解释修辞为“修理工教”是较为符合孔子所谓“修辞”的原意的,这里的“文教”应理解为“文治教化”,含有政、教两方面的含义,不是一般的语言修饰,而是一种职务活动。只是这一解释未能说明“辞”原来所具有的沟通人神的宗教内涵,以及从祝史作辞向士大夫修辞的官守职业的演变,不利于人们认识修辞行为的文化内涵及其发展,以便对修辞行为作更深入的探讨。

三

理解了“修辞”的真义,再来讨论“立其诚”,相对来说就比较容易了。

何谓“诚”?孔颖达说:“诚谓诚实也,外则修理工教,内则立其诚实,内外相成,则有功业可居,故云居业也。”^③这似乎是将“修辞立其诚”理解成了儒家提倡的“内圣外王”之道,“修辞”和“立诚”虽有联系,但却是可以相对独立相互区别的两件事情。而宋人林栗则认为:“忠信,言行之本也。言行,忠信之表也。言出乎身,加乎民,故修其辞。行发乎迩,见乎远,故立其诚。君子之德盛矣而不忘于进业,广矣而不忘于修,是以日新而富有也,是之谓居业也。”^④明人蔡清说:“闲邪存其诚与修辞立其诚同一句法,闲邪即所以存其诚,修辞亦即所以立其诚。……闲邪之外再无存诚功夫,故承之曰存其诚;修辞之外再无立诚工夫,故承之曰立其诚。诚即忠信,向也诚存于心,而今则见于事,而诚有立也。”^⑤他们又将“修辞”和“立诚”当作了一事之两面,以为“修辞”即是言行,“立诚”即是忠信,言行是忠信之表,忠信是言之常,立诚工夫不在修辞之外。因此,有学者提出“修辞”和“立诚”究竟是一事还是二事的问题。笔者以为,从语法结构来看,“修辞立其诚”与“闲邪存其诚”的确是同一句法,“立诚”是针对“修辞”而言,绝非“修辞”之外再讲“立诚”,“立其诚”之“其”便是指修辞而言,若是并列关系,应该说“修其辞立其诚”才对。然而,我们并不同意将“修辞”解释为“言行”,前面已有详细说明,此不赘。同时我们也不赞成将“诚”理解为“忠信”,尽管我们可以在先秦文献找到许多“诚”用为“忠

① 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义》卷四十《襄公三十一年》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2015页。

② 例如,郑子产献入陈之功于晋,因善于辞令,为晋国所接受(见《左传·襄公二十五年》)。卫孙文子聘鲁,因不善辞令,为叔孙穆子所辱(见《左传·襄公七年》)。

③ 孔颖达:《周易正义》卷一《文言》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第15-16页。

④ 林栗:《周易经传集解》卷一,《四库全书》本。

⑤ 蔡清:《易经蒙引》卷一中,《四库全书》本。“闲邪存其诚”一语亦见《易·文言传》:“子曰:龙,德而正中者也。庸言之信,庸行之谨,闲邪存其诚,善世而不伐,德博而化。”

信”的文例,但在《周易·文言传》中,孔子说“君子进德修业”,已用“忠信”解释了“进德”,如果“修辞”所立之“诚”仍然是“忠信”,并用以解释“修业”,不仅语意重复,而且也没有能够与“修辞”密切联系起来,因为“忠信”为普遍性道德要求,并非仅针对“修辞”而言。

既然修辞是从巫史的作辞、正辞、用辞发展而来,并且《易传》所云之辞主要指卦爻辞,那么,对修辞“立其诚”的要求也应该从《易传》对卦爻辞的认识中求得真解,因为只有这种了解才是弄清作者本意的最佳途径。

前已说明“辞”的本义与诉讼有关。《周易·讼》的《彖传》在解释讼的卦辞时说:“讼,上刚下险,险而健,讼。讼有孚,窒惕中吉,刚来而得中也。终凶,讼不可成也。利见大人,尚中正也。不利涉大川,入于渊也。”王弼注:“无善听者,虽有其实,何由得明?而令有信塞惧者得其中吉,必有善听之主焉,其在二乎?以刚而来,正夫群小,断不失中,应斯任也。”诉讼只有遇见善听之主才能有公正的判决,故讼的卦辞有“利见大人”之语,之所以“利见大人”,按照《彖传》的理解是“尚中正也”,《象传》亦云:“讼元吉,以中正也。”^①而“中则听不偏,正则断合理”^②。断讼之主司中正,断讼之辞自然中正,由此引申,作为沟通人神的巫史必须中正,其作辞、用辞必须中正,才能得吉避凶。从另一方面来说,诉讼双方要想得吉避凶,其诉讼之辞也须中正。在古代诉讼中,神判是经常采用的一种方法,如《墨子·明鬼下》载:“昔者,齐庄君之臣有所谓王里国、中里微者,此二子者,讼三年而狱不断。齐君由(欲)谦(兼)杀之,恐不辜;犹(欲)谦(兼)释之,恐失有罪。乃使人共一羊,盟齐之神社,二子许诺,于是油沍,搃羊而漉其血。读王里国之辞,既已终矣;读中里微之辞,未半也,羊起而触之,折其脚,桃神之而藁之,殪之盟所。”^③在古人看来,神鬼是能够听到所诉之辞的,不中正之辞为神鬼所不受。因此,“修辞立其诚”的第一要义就是“中正”,“诚”的正解也应该是“中正”。其实,对卦爻辞中“中正”思想的阐发在《易传》中俯拾皆是^④。

从字源学的角度考察,“诚”有“中正”义是可以成立的。甲骨文有“成”字,无“诚”字,“诚”是“成”的孳乳字。先秦古籍二字通用,如《诗经·小雅·我行其野》“成不以富,亦祇以异”,《论语·颜渊》孔子引作“诚不以富,亦祇以异”。对于甲骨文“成”字的造意,专家们的意见分歧,而清代小学家于“成”字亦无佳说,我们在这里尝试作些分析。许慎《说文解字》云:“成,就也,从戊,丁声。”徐锴曰:“戊,中宫,成于中也。”^⑤中宫指北极星所处之地,古人以为是天的中央,而心则居人之中,故可借喻为人心。《周易·巽》爻辞《象传》:“纷若之吉,得中也。”傅以渐、曹本荣注谓“本于中心之诚。”^⑥以“诚”来释“中”,应该是恰切的,也符合《易传》的基本思想。徐复观说:“《乾文言》中有六个子曰,《系辞》上、下中,有二十二个子曰;不仅没有阴阳的观念,并且也没有刚柔的观念,而仅稍有‘时位’的观念。所谓时位的观念,即是中正、或不中正的观念;这是‘中’的观念的应用;而中的观念,在《论语》里面是可以清楚看出的。”^⑦《周礼·地官·大司徒》:“以五礼防万民之伪,而教之中。”^⑧贾公彦疏:“使得中正也。”“中正”即不伪,不伪就是诚。可见“诚”确有中正义。中正者,不偏不倚、合情合理也。如《左传·昭公十二年》载:“昭子朝而命吏曰:‘媼将与季氏讼,书辞无颇。’”“无颇”就是不偏不倚,“书辞无颇”与“修辞立其诚”含义略近。而能够做到断讼不偏不倚、合情合理,就一定要诚实守信。这样,“诚”也就可以解释为诚实、诚信。《说文解字》:“诚,信也,从言,成声。”从这个角度看,孔颖达释“诚

① 孔颖达:《周易正义》卷二十《讼》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第24、25页。

② 傅以渐、曹本荣:《易经通注》卷一,《四库全书》本。

③ 孙诒让:《墨子间诂》卷八,《诸子集成》本,上海:上海书店,1986年,第144页。

④ 参看孔颖达《周易正义》之《同人》、《晋》、《益》、《姤》、《小过》、《夬》、《观》等卦之正义。

⑤ 许慎:《说文解字》(注音版),长沙:岳麓书社,2006年,第309页。

⑥ 傅以渐、曹本荣:《易经通注》卷六,《四库全书》本。

⑦ 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》附录二,上海:上海三联书店,2001年,第493页。

⑧ 郑玄注,孔颖达疏:《周礼注疏》卷十《大司徒》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第708页。

谓诚实也”也是可以成立的。不过,如果仅把诚实理解为个人品德,则不太符合这里的语意,因为“修辞”是职务行为,而“立诚”为职业操守,所关注的不仅是诉讼双方,还包括断讼者一方,非单指个人德行,所以释为“中正”更为妥当。

从文化心理而言,“修辞立其诚”含有深厚的历史积淀,必须予以注意才能透辟理解这一观念的深刻内涵。而此点前人却绝少论及。在甲骨文中,“成”用为人名,专指商汤王。陈梦家说:“大乙、成、唐并是一人,即汤。大乙是庙号而唐是私名,成则可能是生称的美名,成唐犹云武汤。上甲与大乙在商王中为最重要者,因此周祭从上甲开始而他兼为大宗之首,大乙则为小宗之首……卜辞中只有上帝受又(授佑),但有两例外:一即成受又,一即上子受又。”^①由于“上子”并不具体指某一先王,则“成”的地位之高就可想而知了。姚孝遂认为:“殷商先王均以天干为庙号,由于商汤始有天下,地位独尊。如根据张光直《商王庙号新考》之理论,可能是不同之世系争以为宗主。故或称‘大乙’,或称‘成’,或称‘唐’。‘成’为丁系,‘唐’为庚系。自祖甲卜辞以后统称为‘大乙’。”^②文字学家们解释“成”字,一说“夫成者地道之功果也,转为凡毕功成就之义也”^③,一说“成之本义应为休兵言和也”^④,都符合商汤王的特点,因为他成就了天下大业,使部落的纷争平定下来。所以“成”有成功义、成全义、和解义、平定义等等。这些义项其实与中正义并不矛盾,因为中正,故能成功、成全、和解、平定。在祭祀成汤时这些义项可能都在祭祀者考虑之列,由此形成了商人祭祀成汤时诚惶诚恐的特有文化心态。《诗经·商颂·那》旧说为祭祀成汤之乐,其辞有云:“猗与那与,置我鞀鼓。奏鼓简简,衍我烈祖。汤孙奏假,绥我思成。”郑玄笺释“思成”云:“以金奏堂下诸悬,其声和大,简简然,以乐我功烈之祖成汤、汤孙太甲。又奏升堂之乐,弦歌之,乃安我心所思而成之,谓神明来格也。《礼记》曰:齐之日,思其居处,思其笑语,思其志意,思其所乐,思其所嗜;齐三日乃见其所为齐者。祭之日,入室,僾然必有见乎其位。周旋出户,肃然必有闻乎其容声。出户而听,忼然必有闻乎其叹息之声。此之为思成。”^⑤《礼记》所言后人祭祀先祖的心态不能说没有商人祭祀成汤的文化心理积淀。《诗经》另一首《商颂·烈祖》也是祀成汤之乐,其有云:“嗟嗟烈祖,有秩斯祜。申锡无疆,及尔斯所。既载清酤,赉我思成。”也同样提到“思成”。因此,我疑心商人“思成”的文化心理正是孔子强调修辞“立其诚”的历史渊源和文化依据。思想成汤的丰功伟业,思想成汤的中正平和,思想能在成汤的护佑下平安幸福,于是施之以祭祀,出之以辞令,这应该是商代巫覡们要反复进行的活动。而后来的修辞者们同样也只有秉承这样的心态和情感,才能恪尽职守,处事公正,促进和平,达致成功。既然《易传》是总结继承卜筮文化的产物,又希望能够对人们的现实生活有所指导,先秦“成”、“诚”二字本就相通,那我们就说“修辞立其诚”也有这样的文化心理内涵,应该不是牵强附会^⑥。

说“修辞立其诚”与殷商传留的卜筮文化心态及巫史们的职业操守有很强的关联,还可以从孔子的文化传承得到进一步说明。孔子先祖本为宋人,宋是殷商遗民组成的周的封国,第一代国君微子启是商纣王的庶兄,所以宋国保留着殷商的文化。微子启死后由他的弟弟微仲继位,而微仲是孔子第十四世祖。孔子的十世祖弗父何不愿为君,世为宋大夫^⑦。孔子的七世祖正考父更是博学多才,他

① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,1998年,第412页。

② 于省吾主编:《甲骨文字诂林》三,北京:中华书局,1996年,第2413页。

③ 高田忠周:《古籀篇》八七,《古文字诂林》第十册,第986页。

④ 高鸿缙:《中国字例三篇》,《古文字诂林》第十册,第988页。

⑤ 郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》卷二十,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第620页。

⑥ 《礼记·中庸》谓:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执者也。”朱熹释云:“诚者真实无妄之谓,天理之本然也;诚之者,未能真实无妄而欲其真实无妄之谓,人事之当然也。圣人之德,浑然天理,真实无妄,不待思勉而从容中道,则亦天之道也。”这种对于“诚”的理解,以及《礼记·大学》“八条目”所云“诚意正心”之“诚”,都受到了孔子有关“诚”的思想影响(《大学》为孔子弟子曾参所作,《中庸》为孔子孙子子思所作),但与“修辞立其诚”之“诚”的内涵已有差别。

⑦ 参见胡仔:《孔子编年》卷一,《四库全书》本。

曾“得《商颂》十二篇于周之太师”^①，这些作品大概经其整理后成为了宋国的宗庙祭祀乐歌，今传《诗经·商颂》五篇即其残留。而孔子对殷商文化也有深入了解，他说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”（《论语·为政》）又说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足，则吾能征之矣。”“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）可见他对殷商文化是作过深入研究并有相当深入了解的。而鲁国又是保存西周礼乐文化和殷商卜筮文化最为丰富的诸侯国家，周初分封时，殷民六族“是使之职事于鲁，以昭周公之德。分之土田陪敦，祝、宗、卜、史，备物、典策、官司、彝器，因商奄之民，命以伯禽而封于少皞之虚”（《左传·定公四年》）。因此，他在解释《周易》时将商人“思成”的文化心理和殷商以来卜筮文化传统相结合，提出“修辞立其诚”的主张，是顺理成章的事。我们说孔子提出“修辞立其诚”有对殷商文化的继承和发展，应该离事实不会太远。

明白了“修辞立其诚”是要求修辞者持中正之心，怀敬畏之情，对自己的言辞切实承担责任，采用最好的方式予以表达，并预期达致成功，就能更好地理解《周易·文言传》所云“知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”。而由此产生的中国人对立言的重视和“敬言”、“谨言”、“慎言”的传统也就可以理解了。有人说“修辞立其诚”强调的是语言美和内心美的和谐统一，这是今人的理解，并不符合作者原意，因为作者不是从审美的角度在谈问题，而是从社会政教实践的角度在谈问题，他希望当时的君子慎言谨行，“言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”“庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉。有余，不敢尽，言顾行，行顾言，君子胡不慥慥尔！”（《礼记·中庸》）然而，仅仅把“修辞立其诚”理解为社会政教实践又显然是不够的，因为作者把“立诚”作为了修辞的出发点与归宿，而“立诚”与道德人格紧密相关，所谓“苟非其人，道不虚行”，道德人格不同，修辞效果迥异，“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈”（《周易·系辞下》）。如果因此说“修辞立其诚”谈的是道德问题而不是语言问题，与我们今天的修辞学搭不上界，这同样不符合作者的原意，作者曾说：“《志》有之，言以足志，文以足言。不言，谁知其志？言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功。慎辞哉！”（《左传·襄公二十五年》）强调“以言者尚其辞”也是《周易》所具有的“圣人之道”之一。显然，作者是重视语言修饰所达致的社会实践效果的，这不能说与中国的修辞学发展没有任何联系。此外，作者对修辞中情感的强调也是不容忽视的，《易传》多处提到“圣人之情见乎辞”，并认为“变动以利言，吉凶以情迁，是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生，凡《易》之情，近而不相得则凶”（《周易·系辞下》）。有人因此提出修辞的情感问题，也不是全无道理。总之，《易传》的“修辞立其诚”虽然有其特定的文化内涵，但也包含有许多可供进一步引申发展的思想资源，需要我们细心分辨，以便清理出这一观念发展的历史轨迹，重建中国文学思想的知识谱系。

[责任编辑 刘 培]

① 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷二十，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第620页。

宋代士大夫文人的反“俗”心结

连心达

摘要:科举制度在宋代的最终确立与完善,使中下层人士向上流动成为常态,但这并未导致社会阶级阶层之间界限的消失。寒底俊造一旦晋身,对自身的新地位新特权意识立即形成。维持其既有地位,便成为士大夫文人的要务。宋代文人画之崇尚神理意趣及词在宋代的雅化,实质上体现了宋人对士大夫文人的情趣与品味的提倡以及对“匠技”与“工俗”的排斥。宋人在文化艺术活动中极力强调自己的高雅品味,自觉地以其人格理想来规范自己的行为,极力与“俗”拉开距离的努力,生动地反映了士大夫文人这一享有特殊地位的新社会群体对自身价值的敏感的体认,也表现了其作为文化精英的强烈的责任感与使命感。

关键词:宋代文学;忌俗尚雅;士大夫文人;精英阶层

宋代士大夫文人的自信不但体现在对时政的关注与积极参与,对高尚人格理想的追求,同时也表现在对文化艺术活动与日常生活中的高雅品味与情趣的重视。通过对宋代士大夫文人关于“文人画”的理论表述及其对“小词”的复杂态度的分析,本文企图说明宋人对“匠技”与“俗”的反对,一如对“雅”的崇尚,生动反映了宋代士大夫文人这一享有特殊地位的新社会群体对自身价值的敏感的体认,也表现了其作为文化精英的强烈的责任感与使命感。

一、“离画工之度数”:宋代文人画之要义

宋代文人画的倡导者和实践者所关注的远不只是艺术形式问题(文人画在形式体制方面的具体规定要到元明才完成),要界定文人画,就不能将目光局限于画本身,只计较其风格法度,而必须将其视为一种复杂的文化活动,详细考察决定其性质的三要素,即文人画的作者、过程,及其目的功能。

先看作者,苏轼的“古来画师非俗士,摹写物象略与诗人同”^①,说的虽然是古往今来的“画师”,实际上指的就是其理想中的文人画画家。在其称赞燕肃山水画的一条题跋中,苏轼又说:“燕公之笔,浑然天成,粲然日新,已离画工之度数,而得诗人之清丽也。”^②两段话说的是一个意思:真正的文人画画家必定脱俗,而脱俗的标志是远离画工而向诗人靠拢。这里值得注意的是,在苏轼看来,作画的技巧,即所谓“画工之度数”,对提高画品不但毫无帮助,反而是画家必须克服的障碍。一个理想的画家所能取得的最高成就,便只能用诗的境界才能言说比拟了。

如此看来,文人画画家首先必须是诗人,而不是画画的人。这便点到了文人画的本质。“画者,文之极也。”“其为人也多文,虽有不晓画者寡矣;其为人也无文,虽有晓画者寡矣。”^③士人能诗能文,自然晓画。苏轼的高人不学画之说,似乎就顺理成章了:

作者简介:连心达,美国登尼森大学教授。

① 苏轼:《欧阳少师令赋所蓄石屏》,傅成、穆传标点:《苏轼全集》上册,上海:上海古籍出版社,2000年,第63页。

② 苏轼:《跋蒲传正燕公山水》,傅成、穆传标点:《苏轼全集》下册,上海:上海古籍出版社,2000年,第2191页。

③ 邓椿:《画继》卷九,《学津讨原》本,见于安澜编:《画史丛书》第一册,上海:上海人民美术出版社,1963年,第69页。

高人岂学画，用笔乃其天，譬如善游人，一一能操船。^①

诗中后两句用《庄子·达生》篇典故，善游之人视水若无物，自然能操舟若神。同理，既然士人能诗能文，更能书——“用笔”是他们一生浸润其中的勾当，“乃其天”——挥毫作画自亦当若神。结合上文所引的几段话，可以得出这样的结论，即文人画画家本是文士诗人兼书家，稍一放手，便又成了画家，或者换句话说，作画不过是其才识性情的扩展与延伸。倘要论画，本来职业画家最有发言权，因为他们在技法上有几乎不可超越的优势。现在文人画画家要用他们的看家本领书法来置换画技，画工与院体画家们的优势竟顿时丧失殆尽。轻松一句话，文人画画家这个“高人”就将作画的“话语权”从职业画家手中抢了过来。

可见，苏轼这几句诗的要害并不在于鼓吹士人无须学画，而在于把绘画在技术层面的种种因素皆统摄于“用笔”之下。经过历代文人千锤百炼的书法本来就具有精神性与抒情性，极具抽象表现力。无怪乎韩愈评论张旭草书的那段文字，读起来恍惚是画评。如今宋代文人画的倡导者提出以书入画，强调笔的书法审美价值，这就意味着书法的气韵及其抽象表现力在绘画中将起决定性作用，也必然导致文人画重意轻形、就约舍繁的倾向。文人画与职业画家的画，“高下”立判：

观士人画，如阅天下马，取其意气所到。乃若画工，往往只取鞭策皮毛槽枥刍秣，无一点俊发，看数尺许便倦。汉杰[宋子房]真士人画也。^②

这是现存文献中最早出现“士(文)人画”一词的有关论述之一，治画史者耳熟能详。当年九方皋相马，为了抓住事物的本质，竟至牝牡不分，骊黄不辨，换来伯乐一声太息。苏轼以此寓言来说明文人画画家不主形而专主神的道理，自然十分传神。不过，其言语间似乎还有一层意思至今没得到充分揭示。辨别公母骊黄之于九方皋，是能为而不为之。文人画画家面对物象时只“取其意气所到”而不计皮毛，“俊发”则俊发矣，但那种使绘画者得以逼近“形似”效果的雕虫小技(即今人所谓“绘画基本功”)之于“士人”，究竟是能为而不为之，抑或是不能为却大大方方地宣称不屑为之呢？耐人寻味。笔者拈出这一点来，并非吹毛求疵：士人“不能为而不屑为之”的轩昂高妙，很能说明其凌驾于画工画匠之上的那种理所当然且不容分说的心理优越感。

这种优越感于宋人画论中可以说无处不在。凡欲褒扬，便称“拔俗”，“远俗”，“一洗工气”；凡欲贬抑，则有“鄙浅可恶”，“未脱工气”之说。高者“非俗画所能到”，下者“未免画家者流”。显然，宋人衡量一个文人画画家的首要标准是“不俗”。而“俗”或“不俗”的一个具体表现就是有无“工气”。“工气”为何物很难状写，但大致指的是有工巧之技而无神理意趣。所谓“曲尽其态，然工巧有余，而殊乏高韵”^③。这就不难理解为什么不只画工画匠，就连受过良好专业训练、供职于宫廷画院的院体画家，亦只是一个“俗”字。

其实，宋人对“俗”的批评，矛头所向，主要是院体画家，甚至是文人士大夫当中某些沾染“俗气”之分子(文人的画并不一定就是“文人画”)。画工与士人的巨大区别一目了然，无搅乱阶级阵线之虞。而服务于朝廷或供职于宫廷画院的职业画家，大多经过专业训练，不少人具有一定文化素养^④。胸襟趣味虽与士大夫文人尚有距离，但却有进出士人圈子的机会，以捍卫文人画纯洁性为己任的士人对这些人特别警惕。至于文人士大夫队伍之中的个别“鄙俗”人对整个群体的潜在破坏作用，更是让士人不敢掉以轻心。要认识这一点，只须看看李公麟的事例。

李公麟系北宋颇负盛名的画家，“家世业儒”，本人也登第入仕，与苏轼、黄庭坚等人过从，有文名。但就是这样一位正牌的士大夫文人，是否有资格被视为文人画画家，居然还相当有问题，原因是

① 苏轼：《次韵水官诗》，《苏轼全集》上册，第19页。

② 苏轼：《跋宋汉杰画》，《苏轼全集》下册，第2194页。

③ 佚名：《宣和画谱》卷十五，《学津讨原》本，见于安澜编：《画史丛书》第二册，第163—164页。

④ 关于文人画画家与文人士大夫画家及职业画家的区别以及这种区别的重要性，见洪惠镇：《中西绘画比较》，石家庄：河北美术出版社，2000年，245—246页。

其有“不能远俗”的嫌疑：

伯时(公麟)痛自裁损,只于澄心纸上运奇布巧,未见其大手笔。非不能也,盖实矫之,恐其或近众工之事。^①

其罪过是只会“运奇布巧”。李这种精致奇巧是“俗工或可学焉”^②的鄙俗事,当然不能见容于正统文人画家,难怪李的好友米芾也要因之对李侧目。据说米芾曾提到过“伯时病臂三年,予始画”^③。听起来好像自谦为后学,实际上是暗示与李相比,自己乃后来而远居其上。个中原因无他,按米芾自己的说法,“李笔神采不高”,“以李尝师吴生(吴道子,在士人眼中还只能算“画师”一个),终不能去其气,余乃取顾(恺之)高古,不使一点入吴生”^④。《画继》作者邓椿称“其木强之气,亦不容立伯时下矣”^⑤,实乃春秋笔法,直是在遮掩米芾对李的蔑视。

有了对文人画作者的一番了解,就不难认识决定文人画性质的第二个要素,即创作过程。文人画家既要“俊发”而“浑然天成”,其作画时就不会正襟危坐以“运奇布巧”,而更可能是随意命笔。据说米芾就曾亲见苏轼如何“以酒为神”,即兴挥毫^⑥。黄庭坚也说:“东坡老人翰林公,醉时吐出胸中墨。”^⑦又有甘氏风子,虽身世不详,其作画过程倒是典型的文人画家派头:

酒酣耳热,大叫索纸,以细笔作人物头面,动以十数,然后放笔如草书法,以就全体,顷刻而成,妙合自然。^⑧

画家文同的外孙张嗣昌也因“每作竹,必乘醉大呼,然后落笔”而留名画史^⑨。以上诸例均缺不了酒,酒能让作画人忘乎所以,从而更无拘束地表达出不经掩饰的自我。这与作画过程的即兴性,以及材料选择的随意性(或纸或壁,或纤毫细管或垩帚)倒也一致。作画人如此解衣般礴,虽不好说是刻意为之,但人人如此,每事如此,而当下的旁观者及后来的议论者亦跟着如痴如醉,就不禁引人思索了。是不是可以这样说,文人画家作画时显露出来的飘逸高蹈已经成为一种程式化的姿态,一种旁若无人,傲然不与俗子为伍的姿态?这种伴随着整个创作过程的似有意似无意的姿态肯定左右了作画人的情绪,并最终在作品里留下痕迹。文人画之所谓不俗与职业画家之所谓俗,与其完全不同的创作过程大有关系。从这个意义上说,文人画之过程亦是内容,应被视为其整体之必不可少的组成部分。

至此,宋代文人画的第三个要素,即其目的功能,已差不多不言自明了。首先,无论抽象具体,画不是事物的摹本。对有些画家来说,甚至连神似形似问题都不那么重要了,因为在很多情况下,画家只要能通过画的过程显出个性,宣泄情感,就连“神似”什么也无所谓了。其次,既然是士大夫文人诗文才识的外溢延伸,文人画便自是“自公之暇固有琴樽书画之乐”^⑩之一乐。苏轼曾说:“文以达吾心,画以适吾意。”^⑪即如前面提到的严格起来还不能算是地道文人画家的李公麟,也要强调“吾为画,如骚人赋诗,吟咏性情而已,奈何世人不察,徒供玩好耶”^⑫(后半段话最妙,一副为自己开脱,极力要与“俗人”拉开距离的委屈模样)。与“宋画院众工,凡作一画,必先呈稿本”^⑬的窘迫相比,文人画家

① 邓椿:《画继》卷九,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第71页。

② 《宣和画谱》卷七,见于安澜编:《画史丛书》第二册,第74页。

③ 邓椿:《画继》卷九,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第71页。

④ 邓椿:《画继》卷三,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第14页。

⑤ 邓椿:《画继》卷九,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第71页。

⑥ 邓椿:《画继》卷三,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第12页。

⑦ 邓椿:《画继》卷三,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第12页。

⑧ 邓椿:《画继》卷五,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第33页。

⑨ 释莲儒:《竹派》,《百川学海》本,见于安澜编:《画史丛书》第五册,第2页。

⑩ 郭若虚:《图画见闻录》卷六,《四部丛刊》本,见于安澜编:《画史丛书》第一册,第92页。

⑪ 苏轼:《书朱象先画后》,《苏轼全集》下册,第2191页。

⑫ 《宣和画谱》卷七,见于安澜编:《画史丛书》第二册,第75页。

⑬ 文震亨:《长物志》卷五《院画》,见黄宾虹、邓实编:《美术丛书》第一册,台北:广文书局,1963年,第171页。

的自在就更见“拔俗”了：“时时寓兴则写，兴阑辄弃去。”^①又每每说不是作画，而是“墨戏”^②，是“聊游戏笔墨以玩世者”^③。

综上所述，文人画是个十分复杂的现象，不能以“文人画的画”一言蔽之。那么，为什么文人作画古已有之，而真正意义上的文人画却要到宋代才兴起？

宋代士大夫文人作为一个特殊的社会群体，以政治文化精英的面目在历史上出现，即便在世界文化史上也是个值得大书特书、值得每一个社会学家深究的现象。其原因及意义已有定论，兹不赘。这里要强调的是，宋代士人的高度学养，借助于其所享有的优越的社会政治地位，使其有可能不仅在政治生活中，同时也在各种文化艺术活动中大显身手，在诸方面多有反思、探索与开拓。绘画既是宋人乐此不疲的公余雅事之一，又是与传统诗文这种经国之大业有密切关系的艺术门类，士大夫文人当然也要在其中见出功夫。与此前文人画家不同的是，他们不满足于通过对“绘事”的揣摩学习与熟练掌握以求最终成为绘画能手，相反，他们以不谙技巧“度数”、不是专家为荣。说他们是业余画家大致不错，但宋代之前的文人画家亦多是业余，宋人的业余大有不同。这是广义上的业余，却又是彻底的业余^④。不只是不以画为业，更是在技巧体制上不斤斤计较；不“认真”，极随意；不为画事而惶惶不可终日，甚而至于视画若无物，画与不画亦无甚关系。就说竹吧，在纸是竹，在胸亦是竹，从破壁凹凸痕中“自现”出来的又何尝不是竹？“已发”“未发”耳，只要吾人浑身是竹便足矣。宋人于此倒是深得庄子三昧。这也可佐证笔者在前面指出的，文人画的过程，即作画人之本身，生活本身，也是文人画的内容。

笔者以为，宋人的这种“业余”还有一层意思。业余人必须与“正业”之外的“旁业”中人（此处即“画业”中人）洗清关系——“一洗工气”，“离画工之度数”是也。不可否认，士人业余画家要与“业中人”撇清，有其艺术上的考虑。写意的士人，当然要避免沾染某些画匠的斤斤于琐碎的习气。画工以画为生，需为稻粱谋，院体画家还得仰人色笑，他们画出些俗物来不可避免，文人画画家因此与之划清界限也可以理解。士大夫文人的这种态度带来了一个副产品，即文人对技艺手工的不屑与轻视。笔者一直怀疑，法国文化史学家谢和耐提出的中国文化传统中起自宋而迄于今的“纯知识者”对体力之事的“根深蒂固”的蔑视^⑤，是否就“滥觞”于此？

因此，事情看来并没有那么简单。文人画画家对“俗”的极端不耐烦，恐怕并不全是出于艺术上的考虑，其中还掺杂了别的东西，没那么单纯。我们今天看得到的画论，均站在文人的立场。对“俗”的批判，言之凿凿，大义凛然，可是被批判的一方画工及“画家者流”却集体失声。他们根本就没有解释抗辩的机会。是不是凡工匠凡“画家者流”必俗？“俗”与社会地位低下有无必然联系？对“工俗”的判断有没有什么较客观并具操作性的标准？有些在画论中说得很轻巧的东西，在实践中如何具体实行？这些都是可以讨论的问题。宋代文人对画事的大力参与和前代文人不尽相同。宋人特别不能接受职业画家基于画技的价值取向，又不屑于与这些人“竞技”。他们对“俗”的种种看法，便既有

① 《宣和画谱》卷二十（写生墨竹二），见于安澜编：《画史丛书》第二册，第253页。

② “米友仁每自题其画曰‘墨戏’”，邓椿：《画继》卷三，见于安澜编：《画史丛书》第一册，第19页。

③ 《宣和画谱》卷十一，见于安澜编：《画史丛书》第二册，第124页。

④ 美国著名汉学家列文森（Joseph Levenson）在其对明清时代士大夫文人精神风貌的描述中，使用了“业余理想”（amateur ideal）一词，其要义是重“君子不器”，提倡完整人格之人文精神，并举文人画为例。列氏所谓的“业余理想”，其实在宋代文人画中已见端倪。见 Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*（《儒家的中国及其在近代之命运》），伯克利：加州大学出版社，1969年，第15—22页。

⑤ 见 Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*（《中国社会文明史》），J. R. Foster 与 Charles Hartman 英译，剑桥：剑桥大学出版社，1982年，第331页。与《孟子·滕文公上》说的“劳心者治人，劳力者治于人”的泛泛之论不同，宋人对体力之事的蔑视有具体的时代内容及深刻的社会原因。史学家刘子健对唐代盛行的马球运动如何因时代文化的变迁而失势于北宋进而衰落至南宋的精到分析，可以参考。见 James T. C. Liu, “Polo and Cultural Changes: from Tang to Sung China”（《马球与文化变迁：由唐至宋的情况》），《哈佛亚洲学刊》（HJAS）总第45期（1985年）上卷，第203—224页。

合理因素,又常带有情绪性的内容。所以画论里的一些说法,不能看得太绝对。洪惠镇就指出,所谓院画也不是那么整齐划一,并非都是一味求形。到了南宋更有梁楷(梁疯子)开创的笔墨简练的写意一派^①。虽其笔墨与文人画仍有不同,但终为写意。其“俗”耶“不俗”?文人画画家也不总是那么排斥形之细微末节。苏轼说“论画以形似,见与儿童邻”^②,可是据岳珂《桧史》记载,他自己看画时,却连画中人发音的口形都不轻易放过。又周辉《清波杂志》提到米芾曾欲以自己的临摹本偷换向人借来的一幅牛图,却因其摹本忽略了原作中“牛目有童子影”的细节而被人识破。言论者对此津津乐道,不能掩饰其对“牛目有童子影”的深深敬意,米芾本人虽未看出“童子影”,但显然并不觉得原作在整体上表现出来的对形的极琐细的追求是“工俗”,要不怎会爱到企图将其掠为己有的程度?

其实,画作之俗与不俗有时很难说得清楚,不是检查其用笔如何,“神似”(“神似”此物又要如何把握?)与否就可以了。倒是画家身在哪一个阶层这一确切无疑的事实更会经常影响人们对画作之价值的判断。最早对文人画作系统研究的美国学者苏珊·布什注意到了这个问题。她认为苏轼对文人画的论述所使用的并不是艺术批评的概念,所以总体来说不是艺术流派意义上的界定,进而提出苏轼是“以社会(学)概念来定义绘画的第一人”^③。布氏的看法似乎过于肯定。中国古代文论画论用的是文学语言,不喜意义相对固定的概念“范畴”语,语体上又多为印象心得式,布氏大概不是十分习惯。其实苏轼的有些论述,如上文讨论到的其对用笔的看法,尽管尚嫌简略粗疏,但已涉及艺术形式问题。不过布氏的洞见还是不可抹杀,她毕竟嗅出了文人画理论中某种牵涉到社会阶层意识而与艺术无关的内容。她的说法是否有道理,我们不妨看看下面的例子:

尝有显人孙氏,知[李]成善画得名,故贻书招之。成得书,且愤且叹曰:“自古四民,不相杂处,吾本儒生,虽游心艺事,然适意而已,奈何使人羈致,入戚里宾馆,研吮丹粉,而与画史冗人同列乎,此戴逵之所以碎琴也。”^④

李成何人?这是个“善属文,气调不凡,而磊落有大志”之人,只因才命不偶,才一生不得仕,成了专业画家。他的愤懑在于“吾本儒生”,却被当作“画史冗人”。令人惊异的是,自己因社会地位低下而大志不为人知,居然又要将“自古四民,不相杂处”之偏见视为铁律,深信不疑!他是不是该与“画史”“杂处”,是俗是雅,何人问去?

英国艺术史学家克雷格·柯鲁纳斯更直截了当地对“文人画”的概念本身及其相关理论表示怀疑,认为文人画画家与职业画家之间的界限不好成立。“米友仁这样的人物究竟是‘文人’画画家还是‘宫廷’画家?这样的问题是没有简单答案的,实际上,这个问题本身可能就有错。”^⑤文人画的概念很复杂,是不可胶柱鼓瑟,但若因此就否认其存在,恐亦失之偏颇。不过,柯氏随之而来的假设却令人深思:“或许是因为在这一时期人人都意识到自己没有什么显赫的家世可以夸耀,才使得那种将‘文人’画与‘画匠’画横加区别的理论在十一世纪变得绝对化起来。”^⑥说得很晦涩,但隐隐约约地,似乎在暗示,有关文人画的纠葛其实与阶级意识有扯不断的干系。

二、“士大夫处世可以百为,唯不可俗”:宋文人词之雅俗

宋词也是雅俗争锋的一个阵地。这个题目,有关著作汗牛充栋,甚至在欧美汉学界也是一门“显

① 洪惠镇:《中西绘画比较》,第59-60页。又见其《现代院体画》,《美术研究》2003年第1期。

② 苏轼:《书鄢陵王主簿所画折枝二首》,《苏轼全集》上册,第351页。

③ Susan Bush, *The Chinese Literati on Painting: Su Shih (1037-1101) to Tung Ch'i-ch'ang (1555-1636)* (《文人论画:从苏轼到董其昌》),波士顿:哈佛大学出版社,1971年,第29页。

④ 《宣和画谱》卷十一,见于安澜编:《画史丛书》第二册,第114页。

⑤ Craig Clunas, *Art in China* (《中国的艺术》),纽约:牛津大学出版社,1997年,第144页。

⑥ Craig Clunas, *Art in China* (《中国的艺术》),第141页。

学”，这里无须再泛泛地复述。但看过了文人画，再看宋词，检出几条大要来考察，虽挂一漏万，有些问题或许能因此看得更清楚。这也是本文选取二者作为可以相互对照的案例的原因。

文人画的情况与词的情况有可比性，一个重要的原因是二者都牵连到士大夫文人圈子之外的画匠、院体画家和民间词人、歌妓、乐工。词起自民间。最早的作者歌者与听者都来自下层，处于传统文化、伦理势力范围的边缘，原本就很少感受到来自以厚人伦美教化为宗旨的诗教的压力，词作所歌唱鼓吹的虽然不全是“言闺情及花柳者”，但在总体上艳情化的倾向很明显^①。这种无高雅趣味的胡夷里巷之曲通过娱乐场所向四方传播，并经由私家筵宴等渠道渗透到上层。其长于言情的丰富表现力与感染力诱使文人也加入了创作者的队伍。从唐五代起，无数文人写了无数的艳词。他们寄情声色之作的浓艳比民间词更甚。当然，文人与民间作者毕竟不同，在实践中亦能从表现形式方面自觉不自觉地对词体加以改造。措词语气较雅致，表达较含蓄，在个别词人的作品中可见题材的扩大，甚至风格上也开始有多样化的迹象。但此时的文人词主要还是以女色为中心，以满足感官刺激的行乐为价值追求，在趣味上依然不能脱艳俗。可以说，是文人词作者跟着都市娱乐文化的大流走，而不是相反。这种情况一直延续到宋代才有了变化。

变化的原因是，宋代文人词的作者与前代文人已有很大的不同。这是一群饱读诗书，素养极高，在科举制度完善之后通过国家人才选拔过程的严格筛选才进入社会政治核心阶层的文化精英。这些人具有此前任何时代的文人都不能比拟的政治抱负与道德使命感。以天下为己任的雄心不只涉及现实政治生活，更包含了弘扬传统文化的内容。美国史学家包弼德在给他那本讨论唐宋文化转型时期的士人的专著命名时，使用了“斯文”一词的英文“硬译”：“我们的这个文化”^②，硬是把宋代士大夫文人的使命感与责任感刻画了出来，可谓入木三分。此前的文人虽也多忧国忧民，但只有到了宋代，作为一个享有政治特权的社会群体出现的士大夫文人才真正能以主人翁的态度来对待“斯文”。当然士大夫文人也是性情中人，加之受世风影响，也会写娱乐遣兴的“小词”，但这种属艳科的文学形式之“艳俗”与传统文学的雅正在价值观念上的格格不入，他们了然于心。对宋词的改造或“雅化”也必然在他们手中完成。

“雅化”可以是“诗化”，词向诗靠拢。北宋改造词体最力的苏轼诗化了的词，夸张地说达到了“无意不可入，无事不可言”的境地，凡诗的任务，词都能担当。“雅化”也可以是“将身世之感打并入艳情”^③，意境深厚，清丽典雅。虽还坚持“诗庄词媚”的原则，但骨子里也是向“诗言志”传统的一种回归。及至南宋，辛弃疾既能“以文为词”，大声镗鞳，又能浑厚沉郁，曲折尽情，词成了可论道可表情的理想的“陶写之具”^④。至于姜夔的清空，吴文英的质实，则是词之精致的潜在表达力在骚雅化一路走到了极至。与早期的市井民间词相比，词竟然已面目全非了。极而言之，通过词的雅化，士大夫文人不仅将词的话语权，甚至最终连创作权也夺了过来。这不禁使人联想到文人画画论中的画之“诗化”说。尽管文人画的诗化是从方法上入手，其内容所强调的是画不应为技艺，而应是“言志”式的表达抒发。但从其强调拔俗，强调“离画工之度数”的角度看，词人非俗士与“画家非俗士”，异曲同工。

要进一步领会词之雅化的实质及意义，可再检视柳永的事例。

李清照是这样评价柳永的：“……又涵养百余年，始有柳屯田永者，变旧声作新声……大得声称于世。”^⑤语中俨然有柳为数百年一遇的天才之意。何故？其词“协音律”！鉴于李关于词“别是一家”的理论之最重要的依据是其严格的音律，晏殊、欧阳修、苏轼这些“学际天人”的词因为不协音律，在

① 参见刘扬忠：《北宋时期的文化冲突与词人的审美选择》，《湖北大学学报》（哲社版）1998年第3期。

② Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in Tang and Sung China*（《斯文：唐宋思想的转型》），斯坦福：斯坦福大学出版社，1992年。

③ 周济：《宋四家词选目录序论》，唐圭璋编：《词话丛编》第二册，北京：中华书局，1986年，第1652页。

④ 范开：《稼轩词序》，见刘辰翁编，邓广铭笺注：《稼轩词编年笺注》，上海：上海古籍出版社，1978年，第561页。

⑤ 李清照：《论词》，郭绍虞主编：《中国历代文论选》第二册，上海：上海古籍出版社，1980年，第350页。

李“听”来只是“不葺之诗”，不能算词。而对柳永，李则明白无误地肯定其“变旧声作新声”开创词作新局面的重大贡献。与晏欧苏诸人比，柳不知高出凡几，是本色的大家。可惜他有一个毛病，“词语尘下”^①。上半句刚褒其为大家，下半句马上贬其“尘下”。细看来，与“协音律”的评价不同，“词语尘下”非关艺术形式，而是指趣味。借用本文第一部分提到的苏珊·布什观察苏轼画论时的说法，李清照说的“尘下”并不是严格意义上的文学批评概念，而属于社会文化价值判断。

李的批评很有代表性。宋代其他评家论及柳永，用的几乎都是这个模式：词中高手，但词语尘下。比李更甚，他们还进一步点明其“尘下”的要害是“俗”。徐度说“流俗人尤喜道”柳词。王灼说其词“浅近卑俗……不知书者尤好之”。沈义父说其“有鄙俗气”。世传晏殊与柳永发生正面冲突的那个尽人皆知的故事，关键也全在于俗不俗：

柳三变既以词忤仁庙，吏部不放改官。三变不能堪，诣政府。晏公问：“贤俊作曲子么？”三

变曰：“只如相公，亦作曲子。”公曰：“殊虽作曲子，不曾道‘针线慵拈伴伊坐。’”柳遂退。^②

这个众多论者再三引用的例子的深意，似乎还有进一步挖掘的必要。柳三变说，咱们彼此彼此，晏相公正色曰：否，你我根本不同道。证据是柳写过“针线慵拈伴伊坐”。“针线”一句出自柳的《定风波》（“自春来”）^③。全词读起来其实像闺怨。晏殊不提上片“暖酥消，腻云弹”的香艳，却偏挑下片“针线”的毛病。然思妇渴望跟夫婿在一起的亲热，好像并不怎么“尘下”。分析起来，只能有一个解释。晏殊并不把这首词当闺怨词看，他认定，既然柳以尘下的艳词闻名，只要一动到男女，就指向与“鸳鸯绣被翻红浪”^④有涉的猥亵。晏殊因此将“针线闲拈伴伊坐”视为柳永这个“伊”与他笔下大量娱乐圈中女性之关系的概括，看作柳对市民阶层下里巴人的价值观之态度的象征。“针线闲拈伴伊坐”是半贫不富的小家女子短浅的目光所能见及的幸福，又极自然地透露出词人与这一极平庸的市井女性及其所代表的价值观之间那种毫无间隙体贴入微的关系。这个极亲昵的相互融为一体的象征性姿态，晏殊显然没有放过。

假如柳永只是个活跃于《东京梦华录》中所见勾栏瓦舍里的词人，无论如何“尘下”，晏殊也不会介意。刘克庄讥笑柳“有教坊丁大使意”^⑤。“丁大使”必定俗，然而无人追究，倒是只有其“意”的柳三变惊动了士人卿相。原因很简单，柳出身世宦之家，本人也是士大夫队伍中的一员，理应拔俗，却将自己混同于普通老百姓，同一条板凳上“伴伊坐”，这就立场尽失了。

宋代文人也写词，然“士大夫处世可以百为，唯不可俗，俗便不可医也”^⑥。他们很清楚自己与市井歌妓乐工所代表的“俗”之间须有一界限。尽管他们的词作也免不了有士人与歌妓人等杂坐娱乐的描写，但认真一看，被娱者与娱人者的区别绝不混淆。再者，士人总将自己的“小词”归为“空中语”^⑦，忍不住写了，也要“随亦自扫其迹，曰：谑浪游戏而已”^⑧。柳永不同，不自扫其迹也罢，还要炫耀：“才子词人，自是白衣卿相。”^⑨斥其“卑俗”的王灼说：“予尝以比都下富儿，虽脱村野，而声态可憎。”^⑩口气中是深深的憾与痛。“脱村野”在此无任何褒义，村野尚有朴素，不失根本，而一个士人若

① 李清照：《论词》，郭绍虞主编：《中国历代文论选》第二册，上海：上海古籍出版社，1980年，第350页。

② 张舜民：《画墁录》，见《稗海》卷一三二下，台北：艺文印书馆，1965年，第2页下。

③ 唐圭璋编：《全宋词》第一册，北京：中华书局，1965年，第29—30页。

④ 柳永：《凤栖梧》（“蜀锦地衣丝步障”），《全宋词》第一册，第25页。

⑤ 刘克庄：《后村诗话》，转引自唐圭璋：《宋词三百首笺注》，香港：中华书局，1957年，第27页。

⑥ 黄庭坚：《书缙卷后》，《山谷集》（内集）卷二十九，台北：台湾商务印书馆影印文渊阁四库全书，1983年，第8—9页。

⑦ 黄庭坚语，见释惠洪：《冷斋夜话》卷十，北京：中华书局，1988年，第77页。

⑧ 胡寅：《向萝林〈酒边词〉后序》，《斐然集》卷十九，《四库全书》本；又见吴熊和：《唐宋词通论》，杭州：浙江古籍出版社，1958年，第288页。

⑨ 《鹤冲天》（“黄金榜上”），《全宋词》第一册，第51页。

⑩ 《碧鸡漫志》卷三，《词话丛编》第一册，第34页。

沦为市井之无耻,便集利与欲于一身,俗已入其膏肓^①。

前面讨论文人画时提到的李公麟还只是在技艺的追求上同情接近“工俗”的立场,就几被逐出文人画画家的阵营。柳永则在趣味与情感上都完全地“伴伊坐”到“俗”的一边去了。晏殊、王灼诸人的嗅觉灵敏而准确:在高雅与鄙俗的冲突中,柳永的行为使所有的士人蒙羞,他背叛了他所在的阶级。

三、忌俗尚雅:文化精英捍卫自身特殊属性之努力

宋人审美理想的主流是“平淡”,渗透于宋代文学艺术的各个方面。“平淡”作为一种审美标准在南朝出现时还带有非正面的意义。中唐皎然的诗论才将其提升为一种诗学理想^②。其在宋代“成了压倒众声的主调”,“升格为文坛的核心范畴”^③,个中原因十分复杂。不少学者认为是宋世“处于封建社会走下坡路”之际,“内忧外患”所致。此说有一定道理,但也有局限,很多相关的问题据此得不到解释。本文愿从“平淡”的对立面入手,从另一个角度加以考察。

对某种理念价值的强调,总是意味着对其对立面的否定与批判。笔者认为宋人所崇尚的“平淡”的对立面就是“俗”。“平淡”并非只有一种风格,一个面目,如此才能成为个性不同的创作者共同追求的目标。宋人所热衷的“简”、“清”、“老”、“野”、“拙”等等都是“平淡”之不同侧面的具体内容,其内涵有细致的不同,但有意思的是,追究起来,它们大致都可以用“不俗”来解说。

“简”是大音希声,“清”是出淤泥而不染,其“不俗”的意思较清楚。“老”、“野”、“拙”呢?宋人关于“老”的言论不少。苏轼云“渐老渐熟,乃造平淡”,可见平淡“其实不是平淡”^④。从内涵上说,“老”是“天凉好个秋”的从容与不矫揉造作;从方法上看,是梅尧臣“作诗无古今,唯造平淡难”^⑤之“难”的境界。其反面就是不识愁滋味之少年的“浅”,与“好风花”之“后生”的“俗”^⑥。其避浅拔俗的味道就在于此。至于“野”,子曰“质胜文则野”,“野”虽失之过“朴”,但同时亦就免了绮腴鄙俗之病。吕本中说:“初学作诗,宁失之野,不可失之靡丽;失之野不害质,失之靡丽不可重整顿。”^⑦戒俗之意切切。风雅之士喜自称“野人”,也是取其不俗的意思。“野”又与“拙”相关。包恢说:“野近于拙”,认为“野”有“拙趣”,可纠文病^⑧。“拙”回头又可转注“老”,老杜的“老大意转拙”^⑨,虽非言诗,亦有此旨趣。

可见,“平淡”与宋代忌俗尚雅观念互为表里。正如王水照指出的:“到了宋代,‘雅俗’作为评价人格及文学艺术方面的标准,更为突出和强调,从而成为成熟恒定的价值观念和审美观念。”^⑩宋代尊平淡而反俗的风气,不只及于传统诗文,也见于书法、绘画、文物收集鉴赏、园林、茶艺、琴、棋等文化艺术活动与日常生活雅事中。作为左右时代风气的文化精英,士大夫文人心中大多有一把衡量雅俗的尺子,自觉规定自己的言行。苏轼“士俗不可医”^⑪与前引黄庭坚“士大夫处世可以百为,唯不可俗”的谆谆告诫,均是明证。

① 宋人对“都下富儿”的不齿,在陆游的《放翁家训》中可找到注脚:“子孙才分有限,无如之何。然不可不使之读书……但切不可迫于衣食,为市井小人。戒之!”转引自庞德新:《宋代两京市民生活》,香港:龙门书店,1974年,第94页。

② 韩经太:《中国诗学的平淡理想》,《中国社会科学》1991年第3期。

③ 汪涌豪:《范畴论》,上海:复旦大学出版社,1999年,第126页。

④ 苏轼:《与侄论文书》,魏庆之编:《诗人玉屑》上册,上海:上海古籍出版社,1978年,第218页。

⑤ 梅尧臣:《读邵不疑学士诗卷杜挺之忽来因出示之且伏高致辄书一时之语以奉呈》,傅璇琮等主编:《宋诗选》第五册,北京:北京大学出版社,1998年,第3171页。

⑥ 范温《潜溪诗眼》有“后生好风花,老大即厌之”句,转引自韩经太:《中国诗学的平淡理想》,第189页。

⑦ 吕本中:《童蒙诗训》,转引自汪涌豪:《范畴论》,第137页。

⑧ 包恢:《书侯体仁存拙稿后》,载包恢:《敝帚稿略》,转引自汪涌豪:《范畴论》,第136页。

⑨ 杜甫:《自京赴奉先县咏怀五百字》,林庚、冯沅君主编:《中国历代诗歌选》第二册,北京:人民文学出版社,1979年,第389页。

⑩ 王水照主编:《宋代文学通论》,开封:河南大学出版社,1977年,第50页。

⑪ 苏轼:《於潜僧绿筠轩》,《苏轼全集》上册,第101页。

这里就不能不谈到所谓宋代文学因处于新的社会形势而出现的“雅俗贯通”现象的问题。“贯通”若指雅与俗可以共存,有接触有相互作用,则可。若指融汇甚至合流,似有问题。有宋一代,确有“雅”与“俗”共存的现象。如前文所述的文人词、“柳永词”、乐工词之共存,或文人画、画工画、院体画家画之并立。若无世传仁宗落柳永于功名榜之事,无晏殊对柳的奚落,无士人作了艳词又“自扫其迹”,无米芾之讥李公麟,无李成之受辱于孙氏,两者似可“贯通”。然而实际情况是二者之间摩擦冲突不断。有意思的是,这种冲突并不激烈,更像是一种文化上的暗中较劲。用“雅化”一词之“化”来形容,再贴切不过。从宋词的雅化到文人画的兴起壮大过程看,较劲的结果好像还是“雅”占了上风。

谈到“雅化”,还得说说有论者以宋人开始大量以俗事入诗,以俗字俚语入诗,即所谓“俗中求雅”的现象,来证明“雅俗贯通”确实存在的问题。此说是否言之成理,还得先弄清“雅俗之争”、“忌俗尚雅”的“俗”与“俗中求雅”的“俗”究竟是不是一回事。前者是个美学概念,含价值判断;后者用来指事,区分事物之类别。“俗”字有不同的含义,正如“俗人”既可指一般人,也可指见识趣味低的人。文人写进诗中的肉鱼羹汤、牛溲马渤等“俗世”中之“俗事”及所用“俗字”、“俗语”,其“俗”的含义是“世俗”、“通俗”之“俗”,而非趣味不高,浅鄙,或“庸俗”之“俗”。二者虽多少有点关联,却是全然不同的概念。“俗事”不必尽“俗”,端看你如何掌握。朱熹语录中使用大量俗语及俚俗表达法来说明“通俗”之理,粗通文字的福建人今天读起来还会受感动,然朱子岂“俗”欤?其实,宋代士人以“俗事”、“俗语”入诗,恰恰证明了宋人忌俗尚雅的精神无处不在。“俗中求雅”或“以俗入雅”是其在新形势下与时俱进却不失其志的表现。文化精英之责任感常在其心,即使是在日常“世俗”生活的“俗事”中也要努力见出雅之大义,其“雅”心可鉴。

宋人孜孜于忌俗尚雅,事关能否保持其赖以生存的作为社会精英的自身特殊属性。科举制度在宋代的最终确立完善,使中下层人士向上流动成为常态,但这并未导致阶级阶层之间界限的消失。寒庶俊造一旦晋身,对自身的新地位新特权意识立即形成。维持其既有,便成了要务。譬如,在科举向读书人广泛开放的同时,却曾有严禁“‘大逆人’近亲”、“不孝”、“不悌”、“工商杂类”、“僧道还俗、废疾、吏胥,犯私罪等人应试”之事发生^①。这虽只是一时的有针对性的行为,未形成长期政策,但“工商杂类”、“僧道还俗”确曾被打入另册的现象,引人注目。约翰·查菲认为,这种做法的关键不在于限制哪类家庭出身的人的升迁,而在于绝不容许对士大夫价值观念有敌意之分子通过科举进入精英阶层^②。前述士人之叛逆柳永不见容于士大夫,专业画家李成之“阶级归属”不明等,皆是佐证。

为了维护自身的纯洁性以保证本阶级的生存,除了排斥潜在异己之外,对已在本阶级中人不断鞭策鼓励也是一种做法。一个常为人忽视的事实是年谱的突然兴盛始于宋。为了表彰先进弘扬传统,宋人除了沿用碑铭墓志行状祭文之外,还致力于年谱的编写。宋人留下来的年谱不下165部,其中106部写的是文人士大夫^③。欧阳修、苏轼这样的大人物各占9部。与此相关的是家谱修撰在宋代的复兴。从东汉到唐末,由于家谱在政府选拔人才豪门家族联姻及政治生活其他方面的作用,谱牒修撰基本上都是政府行为。门阀制度在唐末五代被消灭,政府编修谱牒亦随之取消。及至宋朝建立,科举制全面实行之后,出身不再是政治生活中的决定因素,家谱遂也失去先前的重要作用^④。有意思的是,就是在这种家谱式微的情况下,本无显赫家世而以寒庶晋身的士大夫文人一层却重新抬起了家谱。宋仁宗皇祐至和年间欧阳修和苏洵“不约而同”地编写了各自的家谱^⑤。更重要的是,两

① 《中国大百科全书》,《中国历史》(一)，“科举制”。具体事实可见李焘:《续资治通鉴长编》卷二十四、卷三十;《宋会要辑稿·选举》卷三;马端临:《文献通考》卷三十、卷三十一、卷三十五。

② John W. Chaffee, *The Thorny Gate of Learning in Sung China*, 剑桥:剑桥大学出版社,1985年,第55页。

③ 来新夏、徐建华:《中国的年谱与家谱》,北京:商务印书馆,1997年,第4页。

④ 来新夏、徐建华:《中国的年谱与家谱》,第104—108页;连心豪:《宋儒与谱牒之学》,见周仪扬、陈育伦主编:《谱牒研究与闽台源流》,北京:国际文化出版公司,2002年,第64—66页。

⑤ 来新夏、徐建华:《中国的年谱与家谱》,第109页。

人还对家谱修撰的传统方法作出了重大修正。欧苏所修的家谱使用的都是“小宗之法”，即以五世祖作为本家族始祖，五世一提（断），只记本支，各支别自为世，各详其亲^①，而不是历来那种追根溯源直至炎黄的“大宗之法”。这种做法体现了宋人求实的一面。如欧阳氏所称，“大宗之法”的弊病在于“姓氏之出其来也远，故其上世多亡不见”，而如用“小宗之法”，世系“断自可见之世”，“凡远者疏者略之，近者亲者详之”^②，说得很有道理。但如论者指出，“小宗之法”其实有更深一层的考虑。宋代士人不少出身卑微，一要追溯上始，大多不见光彩^③。那么，一个重要的问题就是，既无显祖，为什么又要像前代门阀那般重视家谱？答案可能是，本家的荣光虽从近世今世才开始，但一定要得到传承。家谱修撰的重心很微妙地由追远转为慎终。一个处于上升状态中的生气勃勃的知识新贵的复杂心理，显露无遗。

温斯顿·罗在其对宋代科举及官制的研究中指出，除了在政府官僚系统中的作用之外，宋代士大夫还得扮演一个不可忽视的“形而上”的角色，即作为“国家民族智慧之积累的储备力量”与“保证这个朝代的合法性、权威、及稳定的伟大传统的传承者”。这个朝代需要“一个在性格气质上能比之于前代门阀的文官人群”^④。士大夫因此被“授予”一种名望，一种“舍之其谁”的功能性特权。据此，士人对有损其气质或可能破坏其道德文化权威的来自各方面的“俗”的高度警惕与自觉抵制，就很可以理解了。兹事体大，关系到其作为精英阶层的存亡。科举制度与保证科名之外的吏胥不能僭越的严格的拔擢制度在“公”的层面从制度上保证了士大夫的特权不受圈外人侵犯^⑤；在“私”的层面，如何维护士人赖以获得重大利益的“权”与“威”，就得靠士人自己的努力了。这也就是为什么士大夫文人这一新贵的自我阶级意识绝不逊于门阀中人。门阀生而贵，对与生俱来的种种特权只觉得理所当然，没有特别敏感的知觉，也不会有刻意追求高尚情趣的欲望。宋代士人的一切均来自不断学习不断完善自身的努力。自下而上的提高如何不易，点滴在心。他们有崇高的理想，对自身的价值与能力有清醒的认识和自信，但也有唯恐退步的焦虑。因此，他们在坚持对高尚人格的不懈追求，对学识的不断积累之外，还不忘日三省其身，问问自己是不是依然有高雅的趣味，依然超凡拔俗。

[责任编辑 刘 培]

① 连心豪：《宋儒与谱牒之学》，见周仪扬、陈育伦主编：《谱牒研究与闽台源流》，北京：国际文化出版公司，2002年，第67—71页。

② 《欧阳修全集》下卷，北京：中国书店，1986年影印世界书局本，第517页。

③ 来新夏、徐建华：《中国的年谱与家谱》，第109页。

④ Winston W. Lo, *An Introduction to the Civil Service of Sung China: with Emphasis on Its Personnel Administration* (《宋代中国文官制度介绍：人事》)，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1987年，第22页。

⑤ 如温斯顿·罗指出，在宋代，由吏晋升为官变得极为困难。而在此之前，吏胥与官之间的界线没有这般严格，吏升为官的情况并不罕见。见 Winston W. Lo, *An Introduction to the Civil Service of Sung China*，第22—25页。

当代文学中的“农民性”问题

樊 星

摘 要:农民一直是中国社会的基本主体。因此,对中国农民的认识实际上就体现了对中国国民性的认识。“五四”以来,以鲁迅为代表的“改造国民性”的思潮批判了农民性中蒙昧、麻木的一面,影响至今。另一方面,毛泽东关于农民革命的思想也证明了农民性的不可低估。这两种不同的农民观昭示了中国国民性的复杂。而当代一系列政治运动对农民的伤害和经济巨变对农民的影响也迫使作家对“农民性”问题进行了重新思考:该如何认识“农民性”的复杂?这样的思考不仅催生了一批立足于深刻理解“农民性”的文学作品,而且呼应了随着改革深化产生出的关注“三农”问题的迫切呐喊。

关键词:鲁迅;毛泽东;国民性;农民意识;农民性;当代文学

在漫长的历史时段里,农民构成了中国社会的基本主体。因此,“小农经济”就成为了中国经济的一大特色。体现到文化品格上,“农民意识”自然就成了认识中国民族性的一个关键词。只是,虽然自古以来,中国社会就有“重农”的传统,可大概自从“工业化”和“工人阶级”这些代表先进文化的词汇产生以后,“小农经济”和“农民意识”就常常成了“落后”、“封建文化”的代名词。于是,就有了这样的社会奇观:一方面,中国是个农业国,另一方面,中国不能不急起直追现代化、工业国的伟大目标;一方面,现代的中国革命从根本上是一场农民革命,另一方面,这场革命在取得了胜利以后却为了“继续革命”而严重伤害了广大农民的利益;一方面,在政治上,“贫下中农”被看作“工人阶级”的可靠“同盟军”,具有相当高的政治地位,另一方面,他们的实际生活和经济地位却长期得不到改善;一方面,他们的淳朴、勤劳、善良、坚韧一直是许多文艺家讴歌的品质,另一方面,“农民意识”又是日常生活中明显带有自私、狭隘、目光短浅等特定指涉的一个贬义词……“五四”以来,以鲁迅为代表的“改造国民性”思潮批判了国民性中蒙昧、麻木的一面,影响至今。而毛泽东关于农民革命的思想又证明了农民的伟大。在这些矛盾现象的深处,埋藏着一个文化课题:该如何认识“农民性”?在当代政治家、文艺家关于“农民性”的矛盾论述的后面,又可以看出怎样的文化奥秘?在一连串伤害农民根本利益的“社会主义革命”过去以后,重新认识“农民性”显然已经成为当代文化的一个重要主题。应该说,这个问题在相当程度上就是重新认识“国民性”的问题。

一、毛泽东思想与农民问题

毛泽东出身农民,青少年时期即进入小知识分子阶层。在成为职业革命家以后,又担当起了中国革命领袖的重任。正是这样的多重文化背景,使他关于农民的论述也常常因时而变,显出矛盾的内涵来——在《中国社会各阶级的分析》中,毛泽东是把农民和手工业主、小知识分子都划入“小资产阶级”中的,但又把他们看作“我们最接近的朋友”^①。在《中国革命和中国共产党》中,他认为:“中农……能够接受社会主义。”“全部中农都可以成为无产阶级的可靠的同盟者,是重要的革命动力的一

作者简介:樊星,武汉大学文学院教授(湖北武汉 430072)。

^① 《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1964年,第5、9页。

部分。中农态度的向背是决定革命胜负的一个因素。”^①到了《论联合政府》中,他还指出:“农民——这是中国工人的前身”,“是中国工业市场的主体”,“是中国军队的来源”,“是现阶段中国民主政治的主要力量”,“是现阶段中国文化运动的主要对象”^②。但另一方面,他也注意到:“在农民群众方面,几千年来都是个体经济,一家一户就是一个生产单位,这种分散的个体生产,就是封建统治的经济基础,而使农民自己陷入永远的穷苦。克服这种状况的唯一办法,就是逐渐地集体化。”^③这,便是他不遗余力地发动农村合作化运动的出发点。他当然是了解农民的,因此他预感到:“严重的问题是教育农民。”因为“根据苏联的经验,需要很长的时间和细心的工作,才能做到农业社会化。没有农业社会化,就没有全部的巩固的社会主义”^④。然而,搞了二十多年的合作化,他没有想到,结果是农民的贫苦、农村的凋敝、农业的萎缩一直没有得到改变。显然,问题的症结不是“教育农民”的设想解决得了的。

由此可见,毛泽东对农民的态度是矛盾的:他知道,他需要依靠农民进行革命,但也深知农民与他期望的“无产阶级”有很大的距离。因为在他看来,“只有工人阶级最有远见,大公无私,最富于革命的彻底性”^⑤。这样的评价在今天看来,显然过于理想化了。至少对于他领导的这场人民革命来说,革命的主体是农民,革命的领导者也大部分不是工人。而当他在解放以后进行社会主义革命时,实际上起领导作用的,显然也不是“工人阶级”。虽然他一度有过“在几年内……使农业得到发展……使农村中没有了贫农,使全体农民达到中农和中农以上的生活水平”^⑥的设想,但一系列反对“资本主义自发势力”的激进运动却不可避免地使农民的命运更加贫困化。

出于激进的革命考虑,毛泽东在解放后对农民的批评远多于肯定。这样,在大力倡导“社会主义思想”的背景下,“农民意识”就成为了一个贬义词。农民不仅在经济上由于城乡差别、工业劳动和农业劳动的差别长期处于贫困之中,而且在文化上也成了受歧视的对象——不仅被先进的“工人阶级”所歧视,而且被因为享受到城乡差别带来的某些“特权”(从城市户口、购粮证、计划供应物资到“八小时工作制”)而当然自视高于农民的一般城市居民所歧视。

二、“十七年”文学中的“农民性”

“十七年”文学中,既有讴歌农民英雄的主题(例如《红旗谱》、《创业史》、《山乡巨变》、《艳阳天》中那些英勇革命、积极走合作化道路的先进农民形象),也有批评落后农民的主题(例如《红旗谱》中严志和的懦弱,《创业史》中郭世富、梁三的自私和王二直杠的僵化,《山乡巨变》中盛佑亭的动摇,张桂秋狡诈,王菊生、陈先晋的自私,《艳阳天》中马同利的为人深不可测,马连福的头脑简单)。这样的双重主题当然打上的是那个时代的烙印,但批评落后农民的主题也很容易使人联想到“五四”文学“改造国民性”的主题。不过,耐人寻味的是,尽管当时那些有才华的作家满腔热忱,可在无意中都写出了无情的现实:真正积极走合作化道路的,是少数具有共产党干部身份的先进农民(如《三里湾》中的王金生、《创业史》中的梁生宝、《山乡巨变》中的刘雨生、《艳阳天》中的萧长春等),而且那些先进农民又常常给人以模式化(“高、大、全”)、概念化、个性也相当单薄的印象;大多数农民对于合作化运动都是犹豫、怀疑、动摇、甚至抵触的。事实上,当时中国的大多数农民都是不愿意走那条“穷过渡”、带有“乌托邦”色彩、并且最终被时间证明是一条失败之路的合作化道路的。虽然因为政治运动的压迫,他们终于不得不随波逐流(“十七年”文学中许多后进农民在先进人物的帮助下转变的故事,其实

① 《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1964年,第606页。

② 《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1964年,第978—979页。

③ 毛泽东:《组织起来》,《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1964年,第885页。

④ 毛泽东:《论人民民主专政》,《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1964年,第1366页。

⑤ 毛泽东:《论人民民主专政》,《毛泽东选集》,北京:人民出版社,1964年,第1368页。

⑥ 毛泽东:《关于正确处理人民内部矛盾的问题》,《毛泽东选集》第五卷,北京:人民出版社,1977年,第381页。

常常显得牵强);入社以后,他们也因为生活水平的下降长期鼓不起生产的热情来。到了新时期,高晓声的小说《李顺大造屋》、张一弓的小说《犯人李铜钟的故事》、周克芹的小说《许茂和他的女儿们》、韩少功的小说《月兰》、智量的小说《饥饿的山村》都再现了那一幕悲惨的历史,诉说了极左政治给农民带来的深重灾难。

如此说来,那些怀疑合作化、出于保守、“落后”的本能犹豫彷徨的农民们,他们的怀疑和犹豫在今天看来虽然不一定是出于对极左灾难的预感,但至少显示了“农民性”与极左思潮的根本对立。农民的本能,虽然是谨小慎微,“目光短浅”,但在激进的社会思潮面前,那谨慎、保守、自私、“狭隘”,却恰恰体现出一种比较稳健、务实的人生态度。只是,在强大政治压力的催迫下,他们至多只能以入社以后消极怠工的方式去表示他们的不满。在经历过一场相当漫长的“乌托邦”噩梦以后,反思往事,回过头来再看那些“落后”的农民,真是可以令人感慨系之的!

三、新时期作家:为农民鸣不平

新时期之初,“为民请命”的呐喊成为文学的一个重要主题。高晓声就因为发表了《李顺大造屋》、《陈奂生上城》等反映农民疾苦的作品而成名。值得注意的是,虽然他的小说常常被评论家读出了“改造国民性”的主题^①,他的本意却不在此。他告诉人们:“像陈奂生这样的人,是我多年在农村中见到的一种农民类型,可以从很多农民身上看到他的某些影子……他们善良而正直,无锋无芒,无所专长,平平淡淡,默默无闻,似乎无有足以称道者。他们是一些善于动手不善动口的人,勇于劳动不善思索的人;他们老实得受了损失不知道查究,单纯得受到欺骗会无所觉察;他们甘于付出高额代价换取极低的生活条件,能够忍受超人的苦难去争得少有的欢乐;他们很少幻想,他们最善务实。他们活着,始终抱定两个信念,一是在任何艰难困苦的情况下,相信依靠自己的劳动活下去,二是坚信共产党能够使他们的生活逐渐好起来。他们把根子深埋在现实之中,始终对现实抱着无限的希望,并且总是尽一切努力去实现那种希望。”因此,“我对陈奂生们的感情,绝不是同情,而是一种敬仰,一种感激。……我确实认识到,我能够正常地度过那么艰难困苦的二十多年岁月,主要是从他们身上得到的力量。正是他们在困难中表现出来的坚韧性和积极性成了我的精神支柱”^②。高晓声这样的认识在许多像他一样经历过政治坎坷的作家(例如李準、王蒙、刘绍棠等)笔下,都曾经出现过。在这样的声音中,显示了当代作家的民本情怀。

出身农民的莫言也曾经猛烈抨击过歧视农民的言论,他指出:“我认为许多作家评论家是用小市民的意识来抨击农民意识。”他对农民意识进行了辩证的分析:“农民意识中那些正面的,比较可贵的一面,现在变成了我们作家起码变成了我个人赖以生存的重要的精神支柱,这种东西我在《红高粱》里面得到比较充分的发挥。”而说到农民的“狭隘性”,他认为:“狭隘是一种气质……农民中有狭隘者,也有胸怀坦荡、仗义疏财,拿得起来放得下的英雄豪杰,而多半农民所具有的那种善良、大度、宽容,乐善好施,安于本命又与狭隘恰成反照,而工人阶级中,知识分子中,‘贵族’阶层中,狭隘者何其多也。”因此,他提出“要弘扬农民意识中的光明一面”。同时,他也认为:“无产阶级意识在中国是变种的,是烙着封建主义痕迹的。”^③他的这些议论是很有道理的。而当他的《红高粱》因为弘扬了中国农民的“酒神精神”和“精忠报国”事迹而感动了中国乃至世界时,他也就的确弘扬了中国“农民性”——

① 例如余斌的观点就很有代表性:“李顺大们的弱点,主要是缺乏一种主人翁意识”,“这种弱点是在中国封建社会漫长的历史过程中逐渐淤积形成的”。“在陈奂生身上表现得最充分的那种精神胜利法,正反映了农民由强到弱而又不甘心于弱的心理状态。”(《对现实主义深化的探索》,《文学评论》1982年第4期)又,在钱谷融、吴宏聪主编的全国高等教育自学考试教材《中国现代文学作品选读》下册“当代”部分《陈奂生上城》的“提示”中,也指出:“在他(陈奂生)身上分明有着阿Q的影子。”(上海:华东师范大学出版社,1987年,第185页)这样的观点当然是言之成理的。

② 高晓声:《且说陈奂生》,见彭华生、钱光培编:《新时期作家谈创作》,北京:人民文学出版社,1983年,第48-49页。

③ 莫言:《我的“农民意识”观》,《文学评论家》1989年第2期。

“国民性”的另一面：“中华民族不但以刻苦耐劳著称于世，同时又是酷爱自由、富于革命传统的民族。”^①

像高晓声、莫言这样熟悉农民的作家理直气壮为农民鸣不平的声音，与画家罗中立那幅以“领袖像”规模画成的名画《父亲》一起，代表了当代人一扫对于农民的成见的新思潮。

事实上，至少在作家中，一直有一个讴歌农民的传统：或者像沈从文那样自诩“乡下人”，讴歌农民的淳朴与爱情（如《边城》）；或者像孙犁那样讴歌村姑的勤劳与坚贞（如《荷花淀》）；或者像周立波、柳青那样讴歌农民的革命业绩（如《暴风骤雨》、《铜墙铁壁》）；或者像赵树理、周立波、李準那样讴歌农民的新生活（如《三里湾》、《山那面人家》、《李双双小传》）；或者像李杭育、郑万隆、贾平凹那样讴歌农民的坦荡、豪放、浮躁（《最后一个渔佬儿》、《老棒子酒馆》、《浮躁》）；或者像路遥、张炜那样讴歌农民的自强不息（《平凡的世界》、《古船》）……这些对于农民的讴歌不仅体现了中国作家的乡土情怀，而且在冥冥中贯穿了一个主题：弘扬农民的美好品德。显然，这样的主题与以鲁迅作品为代表的“改造国民性”的主题是迥然不同的。从这个主题，我们能够很自然联想到中国文学史上那些讴歌农民的不朽篇章——从司马迁的《陈涉世家》、陶渊明的《桃花源记》到贺知章的《回乡偶书》、孟浩然的《过故人庄》、辛弃疾的《清平乐·村居》……还有，鲁迅的散文《阿长和〈山海经〉》也是属于这一主题的。

由此可以使人产生这样的思考：第一，虽然“改造国民性”是20世纪中国思想与文学一个基本的主题，但与这个主题相反相成的另一个重要主题是弘扬民魂，而且特别值得注意的是，写这个主题的优秀篇章甚至远远多于“改造国民性”的作品，这一现象是耐人寻味的；第二，虽然20世纪中国的乡村饱经天灾人祸的摧残，可作家对乡村的描写仍然常常饱蘸诗情，那真诚，那一往情深足以感人至深。不可否认“十七年”有的作品是在政治高压下粉饰现实的产物，但我们仍然可以从其中感受到那个年代里农民的淳朴与热情，这不能不说也在一定程度上反映了那个年代里部分的历史真实，同时又体现了作家的某种根深蒂固的“主体性”——那是因为长期依恋乡村和土地而已经积淀在中国作家心灵深处的某种“集体无意识”，就如赵园在《艰难的选择》中指出过的那样：“与乡村、与农民的牢固的精神联系，助成了中国知识者特有的气质，包括那种农民式的尊严感。”^②而这样一来，“改造国民性”的主题常常就具有了新的含义：以优良的民族品德去疏远或者克服“国民的劣根性”。从沈从文到当代“寻根派”，都是从这里出发的。原来，肯定、弘扬农民意识，一直就是我们文学的一个光荣传统！

然而，这只是问题的一方面。莫言出身农民，当然要为农民说话。同样出身农家的阎连科也要为农民说话，但他的立场显然不是“弘扬”，而是“理解”。在他看来：“人们老是批判农民的麻木，麻木当然是应该批判的。但是，必须意识到，这种麻木正是农民的武器，他活下去最有力的武器就是用麻木来对抗社会对他的不公，人们一味地批判麻木是对农民的不理解，完全是对农民的不清醒的认识。”^③他笔下的田旗旗就因为“麻木”而不适应现在流行的“潜规则”，放走了偷盗废铁丝的农民父子，也放弃了立功的机会，结果被排长怒骂：“你真他妈农民！”（《中士还乡》）这样的“麻木”其实正体现了他的淳朴。此外，《年月日》中的先爷也是凭着“麻木”的生命本能，在大家都外出逃荒时坚持了下来，创造了生命的奇迹！

韩少功是在城市里长大的。上山下乡的经历使他对农民产生了相当复杂的情感：他目睹了农民的苦难（例如《月兰》），也感受了农民的蒙昧（例如《回声》就很容易使人想到鲁迅的《阿Q正传》）——这些体验使他很难像沈从文或者莫言那样去耽于浪漫的回忆，于是，他选择了另一种立场：在静观中猜想。在他的“寻根”之作《爸爸爸》、《女女女》中，既有对“劣根性”的针砭绝望，更有深深的思考与困

① 毛泽东：《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1964年，第586页。

② 赵园：《艰难的选择》，上海：上海文艺出版社，1986年，第352页。

③ 阎连科、梁鸿：《巫婆的红筷子》，沈阳：春风文艺出版社，2002年，第162页。

惑：“理性和非理性都成了荒诞，新党和旧党都无力救世”，“善与恶互为表里”、“禁锢与自由的双变质”。有了这种悖谬意识，当然就不会简单谈论“农民意识”了。他因此关注民间文化，认为：“一切原始或半原始的文化都是值得作家和艺术家注意的”，“开掘人类的童心和潜意识”是文艺家的使命^①。于是，他的另一部分“寻根”之作才充满了奇特的感觉和猜想：《归去来》对“自我”的质疑、《鞋癖》对记忆的猜测……特别值得注意的是，他对乡村和农民文化中那些独特的感觉和奇特话语的静观与惊叹。例如《马桥词典》里对“落后”的另一种分析：“在他们往日的经验里：掌握着知识和技能的人，对于他们来说，天然地具有一种侵夺和强霸的可能。就像他们第一次见到的隆隆机器，从天下给他们丢下了日本人的炸弹；就像他们第一次看到的扩音器，割掉了他们的自留地一类‘资本主义尾巴’。他们怎么能不担心，以后遇到的其他高人，不会给他们留下同样的伤心事？”他们有“革命”的经历，但那经历却又与一段伤心的往事联系在一起：他们的“革命”与邻村的“革命”在分享胜利果实时发生了矛盾、冲突，结果打了一仗，吃了大亏；他们歌颂红军，但对红军内部的自相残杀也记忆深刻……作家因此写出了农民为什么“落后”的复杂历史。至于书中关于“枫鬼”的描写则别有深长的意味：那两棵山火也没有烧死的枫树渐渐具有了神性，虽然在“文革”中为了破除关于“枫鬼”的迷信，公社干部下令伐倒了它们，但人们也因此饱受一种搔痒症的困扰。人们只好相信那是“枫鬼”的报复。——作家在写到这一段轶事时，好象只是记录了一桩趣闻，但其实也表达了对民间文化心理的关注，还表达了对“落后”的复杂性的新思考。后来，到了长篇笔记《山南水北》中，这样的趣闻更多了——《智蛙》、《村口疯树》、《再说草木》、《塌鼻子》、《神医续传》、《当年的镜子》、《邻家有女》、《寻找主人的船》、《也认识了老应》……无论是写自然的神奇，还是写人性的奇妙，作家都心存玄远：这世上有许多事情是科学也解释不了的神秘。在乡村和农民的生活与记忆中，有民间文化的深不可测。当韩少功怀着好奇之心去记录那些趣闻时，他实际上也就打开了重新认识乡村文化、重新认识农民的新思路。而且他在已经回城多年以后，居然重新回到农村，在那里过上了“融入山水的生活，经常流汗劳动的生活”（《山南水北》），显示了他对乡村生活的真爱。这样的举动，很容易使人想起中国古代那些隐居乡间的士大夫们，尽管，韩少功并没有从文坛上消失。

由此看来，在“麻木”、“蒙昧”、“迷信”的深处，还有许多心理学和文化人类学的丰富奥秘有待开掘。“改造国民性”的不易，于此可见一斑。

四、农民的心机、韬略

林语堂曾经指出：“也许中国最突出的品质可以说是‘超脱老猾’，这一品质最难使西方人明白，然而却是最具有深刻含义……”“人们在生活中总是反复思考，总有‘三十六计’；于是棱角被磨光了，一个人即获得了象征中国文化的真正的老成温厚。”“超脱老猾是中国人聪明才智的结晶，它的最大缺点是与理想主义和行动主义相抗衡。”^②如果说鲁迅是激烈批评“国民劣根性”的代表人物，那么，上面这样富有辩证意味的描述表明，林语堂是中肯分析“国民性”的代表人物。他的这一思路在新时期作家笔下得到了进一步的拓展和深化。

在阅读新时期文学作品的过程中，我就注意到，经过了思想解放的洗礼，许多作家在弘扬民魂之外，还有意将目光放平了，去深入观察那些不那么单纯、不那么光明正大的某些“农民意识”，去发掘那些农民的心机、韬略、狡黠在诡谲多变的历史中的微妙意义，去揭示那些深深植根于人的生存本能、发展需要中的世俗智慧在复杂的人际关系、激烈的生存竞争中的积极作用。

在西方，中国人素有“东方的犹太人”之称，这称呼显示了中国人有经商才能。虽然在中国历史上，封建帝王常常以“重农抑商”为基本国策，民间也流传有“无商不奸”的说法，但《史记·货殖列

① 韩少功：《答美洲〈华侨日报〉记者问》，《钟山》1987年第5期。

② 林语堂：《中国人》，见沙莲香主编：《中国民族性》（一），北京：中国人民大学出版社，1989年，第151页。

传》中早就有“用贫求富，农不如工，工不如商”的说法^①。唐传奇中同情、讴歌义商、侠商的篇章也显示了中国文化和实际生活的另一面^②。当代小说中，《创业史》里关于郭世富是“蛤蟆滩不识字的经济专家”，“要做孔夫子和朱夫子两位老人家的忠实后代”又“生财有道”的生动刻画已经写出了1950年代农民与商品经济的自然联系。到了李準的长篇小说《黄河东流去》中，关于马凤英在流落城市以后给人打工、一面嘴甜手勤快，一面暗暗学本领，终于显示了经商才能的描写，也写出了农民进城、完成身份转变的适应性。这故事是后来众多农民进城故事的一个序曲。到了蒋子龙的小说《燕赵悲歌》中，武耕新从地主的发家史中得到了启示：要想富，得农牧业扎根，经商保家，工业发财，他由此找到了一条带领大家一起致富的道路的故事，相当独占地写出了今天的农村经济改革与从前地主致富之路之间的历史联系，足以发人深省。而林斤澜的系列小说《矮凳桥风情》则写出了当代温州人靠经商致富、创造了“温州奇迹”的率真和勤奋——那里有句土话：“发财不怕棺材钉，出名不怕难为情。”大家用自己的手“比着抓，赶着抓，挤着抓，抢着抓”钞票（《袁相舟》）；他们“做纽扣生意，哪个角落不走到？别人走不到的你走到，才有钞票把你找”（《小贩们》）。甚至发财以后面对风言风语和上面“调查组”的怀疑，毫不畏惧，以“反正是个倒，不如倒出名堂来”的劲头主动叫阵，显示出“吃了狼奶”的品格（《憨憨》）……这些作品都写出了农民和小城镇居民与商业活动的密切联系。正是这些脑子灵活、又能吃苦的平民，自己摸索出了一条“重商”之道，在改善了自己生活的同时也悄悄开辟出了一条现在已经十分宽广的致富大道。

另一方面，农民常常在应对政治风暴中巧妙地运用自己的心机和韬略，去尽量减轻政治风暴给自己带来的损害，这常常是作家留意的一个主题。张贤亮的小说《河的子孙》成功塑造了一个善于与极左政治周旋的农村基层干部形象。魏天贵深知“钓鱼不在急水滩”，表面上应付上面的要求，实际上按照农民的生活经验另起炉灶，暗地里开“黑田”，酿私酒，为乡亲们谋利益。无论是大办钢铁，还是整风整社，或是“文革”造反，他都能做到“装龙是龙，装虎是虎，装个狮子能舞”，糊弄了“上面的”，保护了众乡亲。他就像黄河水一样，以变幻无穷的方式去对付前行途中的障碍，最终流向大海。他的成功，是农民智慧“以柔克刚”的证明。《河的子孙》写出了政治风浪中农民的清醒、农民的智慧，那是激烈的思想改造、残酷的政治压迫也鞭长莫及的世俗真谛。稍早于《河的子孙》，谌容在小说《太子村的秘密》中也刻画了一个村支书李万举与上面的错误指挥周旋的心计：“见什么人说什么话，刮什么风下什么雨，地球翻个个儿他都不带晃悠的。”他深知：“这年头，合理的事未必合法”，“这些年，在农村第一线，不学会糊弄，还真干不了。可有一条，肚子不能糊弄”，因此他“豁出糊弄上面，可不敢糊弄庄稼”。于是，他在政治上糊弄“上面”，在村里仍然搞瞒产私分，搞经济作物，带领大家熬过了难关。在政治运动瞎折腾的年代里，这样的乡村干部是农民的守护神。到了1985年，张宇也在中篇小说《活鬼》中成功塑造了一个在乱世中凭着有文化、有心计、“装啥像啥”，因而总能混得不错的“混世者”形象。侯七从现实中得到的教训是：“我原来也实心实意，可心实了老倒霉。”于是他学会了在“上面”发出“鸣放”的号召时冷静旁观，学会了在“文革”中靠画领袖像挣工分、也靠挨批斗争工分，提前当上了“万元户”……作家因此写出了乱世教会农民狡黠、狡黠使农民不能不糊弄政治的辩证法。王蒙认为：侯七的身上“洋溢着中国农民的狡猾（不带贬义）的生命力”^③。到了1999年，李佩甫更在长篇小说《羊的门》中别有洞天地刻画了农民的心计与权谋的深不可测。呼天成是如何经营起一个“独立王国”的？他的原则是：“于呼家堡有利的事我干。”他深知：在乡村，“真正的统治并不是靠权力来维持的……要想干出第一流的效果，就必须奠定他的至高无上的地位。而这一切，都是靠智慧来完成的”。他生活简朴，但善于处处留意；靠为人慷慨，几十年如一日地经营“人场”，终于织起一张神通

① 参见钱钟书：《管锥编》第三册，北京：中华书局，1979年，第900、1010页。

② 王晓骊：《唐宋词与商业文化关系研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第81页。

③ 王蒙：《从侯七说起》，载氏著《文学的诱惑》，长沙：湖南文艺出版社，1987年，第103页。

广大的“关系网”；他知道，“咱是个农民！啥时候也不能张狂。……人是活小的，你越‘小’，就越容易。你要是硬撑出一个‘大’的架势，那风就招来了”。所以他常常是在暗处用力，无论是收买人心还是联络上层；同时，他敢于“超常办事”，为人所不敢为、不愿为。他能够使大家臣服，甚至能够使市委已经形成的决议改变，能够使“呼家面”打进首都，靠的就是自己用心计与权谋织成的那张网。虽然作家有意批判那心计与权谋，但还是写出了那心计与权谋的攻无不克、畅行无阻的功能。《羊的门》在当代的“政治小说”中颇有特色，因为它写出了“土皇帝”不简单的心计、眼光和韬略，是可以当作一部“乡村政治家”的成长史来读的。

当作家们不约而同地表达了自己对农民狡黠的理解和欣赏时，当他们写出了这种狡黠已经成为催生商品经济的重要元素，同时也常常成为抵消荒唐政治影响的重要手段时，他们也就向关于农民朴实或麻木的成见发出了有力的质疑。有时，农民是朴实的；有时，农民是麻木的；有时，朴实与麻木是联系在一起的；又有些时候，农民是狡黠的，而那狡黠又常常是他们适应复杂的生存环境的必要技巧。中国的农民性就这么复杂、微妙而深刻。而这一切显然为中国社会过于动荡的历史与现实所决定，也是农民们为了求生存而不得不挖空心思、苦苦经营的心血结晶。

五、农民：以不变应万变的人格

中国的生存智慧充满矛盾：一面讲“识时务者为俊杰”，讲“到哪座山上唱哪首歌”，讲“好汉不吃眼前亏”，讲“好死不如赖活着”；另一面，也讲“任凭风浪起，稳坐钓鱼船”，讲“以不变应万变”，讲“士可杀而不可辱”。正是这两套不同的信念，使中国在产生了许多英雄的同时也产生了许多小人。现在的问题是，在当代作家笔下，灵活与狡黠是如何与坚定与固执纠缠在一起的？

一般来说，农民因为千百年来比较恒定的生活方式而显得保守。他们以食为天，以成家立业为奋斗的目标。这种生存与发展的本能使他们不大相信虚无缥缈的远大理想，也不会为了那虚无缥缈的理想而委屈自己。他们的灵活与狡黠常常是用来与虚无缥缈的理想、与那些违背了他们的传统活法的标语口号周旋的；而他们的坚定与固执则是深深植根在那些传统活法中的生命本能。前面谈到的《河的子孙》、《太子村的秘密》、《羊的门》、《活鬼》中的主人公都体现了这一点：为了应付“上面”的政治要求而虚与委蛇，为了自己和乡亲们的实际利益而脚踏实地去奋斗。其中，又以魏天贵明打着狠抓阶级斗争的幌子，暗里教孤儿捅羊，然后让全村人打牙祭的情节和侯七在“文革”中利用政治时尚挣工分、提前当上了“万元户”的情节最具典型意味。“上面有政策，下面有对策”，是对这种现象的精彩概括。这种心态的普遍存在使中国的老百姓能够以“看戏”的眼光去看政治风云的变化，以“游戏”、“糊弄”的手段去减少政治冲击波的伤害。久而久之，大家对政治就不那么认真了。中国百姓在政治上的这种不认真、“油滑”在多大程度上减轻了政治运动给日常生活造成的危害，有目共睹，也值得研究。

现在，让我们来看看另外两部有特别意义的作品：权延赤的《狼毒花》和邓一光的《父亲是个兵》。这两部作品都写出身农民的革命军人如何在革命队伍中顽强保持了农民的本色，而没有按照“无产阶级”的世界观去改造自我的故事。《狼毒花》中的常发“骑马挎枪走天下，马背上有酒有女人”，毫不掩饰自己好色好酒的天性，甚至常常凭借好色好酒的天性去鬼使神差地为革命建立匪夷所思的功勋，是一个“罪犯兼功臣”。他就像能给人带来恐惧和死亡威胁的狼毒花一样，“可是……只有它能够在沙漠的边缘顽强而又奇迹般地活下来，在临界地带伴着死亡开花结果”。《父亲是个兵》中的邓声连是因为富裕的远方亲戚以没有蒸烂的肉糊弄他而一怒之下参加了红军的；他参军以后想要杀的一个人是性格乖僻暴烈的手枪队副队长，就因为他挨过副队长的猛揍；他在成为旅长以后竟然为了逞一己之勇而违抗军令，犯了以卵击石的错误，并因此受到了军纪处分，一蹶不振；他回乡以后处心积虑的是如何让自己的家族重振威风，并指挥乡亲们拦路抢劫了一百吨化肥……他性格冲动，做事全凭个人意志，具有典型的“匪气”，他率性活了一辈子，为此吃尽苦头，也无意改弦更张。

这两个人物形象上承《红高粱》中的余占鳌、下启《亮剑》中的李云龙、《历史的天空》中的梁大牙、《激情燃烧的岁月》中的石光荣,将农民的“匪性”、农民出身的革命军人身上的朴实与率性、强悍与专断固执与倔强刻画得栩栩如生。当作家们热衷于渲染这种农民的浪漫活法时,他们就在质疑了中国农民麻木的同时提出了这样的问题:那根深蒂固的农民性,是怎样顽强地保持了下来,而没有被“无产阶级化”的?思想教育也好,纪律处分也好,长期磨炼也好,自我反省也好,都改变不了他们身上那种我行我素、率性而活、酷爱自由、纵横无羁的气质。我甚至觉得,这气质与孟子所倡导的“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的“大丈夫”之道有没有一丝精神气质上的相通之处?与鲁迅在《文化偏至论》中所张扬的“力抗时俗”、“多力善斗”、“张大个人之人格”的浪漫主义精神又有什么本质上的区别?与鲁迅在《摩罗诗力说》中所讴歌的“所遇常抗,所向必动,贵力而尚强,尊己而好战”、“率真行诚,无所讳掩”的“独立自由人道”,在本质上有没有相似之处?这些文学形象在当代的成批涌现,正体现了当代人对浪漫主义和英雄主义精神的呼唤。这浪漫主义,是发自生命的本能,而不仅仅是在精神世界漫游的想象力;这英雄主义,也是散发出平民气息的强大人格,而不是按照理想设计、缺乏人间烟火气息的圣贤之道。这样的浪漫主义与英雄主义在当代受到人们的喜爱,正因为其中有浓厚的生命气息和平民色彩,或者说,有实实在在的“农民性”。在一个“无产阶级革命英雄”已经因为“高、大、全”的粉饰而显得不真实、而被当代人普遍冷落的当代,这些平民出身的英雄好汉与“武侠热”中的侠客一起,填补了那些“无产阶级革命英雄”退场以后留下的空白。在这个世俗化浪潮汹涌澎湃的当代,这些浑身散发出农民气息的本色英雄既还原了历史的真实,又满足了大众的审美趣味。

由此可见,巨变的是时势,常变的还有心计,而不变的是人格。这正应了中国的一句老话:“江山易改,本性难移。”正因为有了这样的“本性难移”,“改造国民性”也包括“改造思想”、“改造世界观”的目标才常常显得不那么切合实际;也正因为有了这样的“本性难移”,在革命的急风暴雨过后,传统回归的浪潮才显得格外迅猛。就如同前新加坡领导人李光耀在“文革”爆发的第二年就预言的那样:“文革”是在镶嵌瓷砖上绘画,雨一来就会把那画“冲刷得一千二净,但中国还是中国”^①。在思想解放、物欲横流的当代,人们在世俗化浪潮中活得越来越本真,也很能说明问题。中国人,其实从来都是很有主见,也很能固执己见的。虽然,这同时也意味着有些与生俱来的“劣根性”痼疾难除。当我们惊叹于农民们在政治风暴中顽强保留了自己的心性时,我们也不能不为他们能够把那些历史遗留的痼疾保留得那么长久而长叹。社会在变,人心也在变。可尽管有了千变万化,仍然有许多“农民性”岿然不变。这不能不说是文化的奇迹。

[责任编辑 贺立华]

① [美]理查德·尼克松:《领导者》,尤懿等译,北京:世界知识出版社,1983年,第368页。

对《现代汉语词典》典故词语释义方式的几点思考

唐子恒

摘要:《现代汉语词典》共收典故词语1000多条,对这些词语的解释有的交代典源,有的只介绍词语出典背景,还有更多的词条不涉及出典,完全等同于非典故词语。从这后一种情况中透露出的是某些典故词语表义特征的变化,这种变化又从一个角度反映了在发生重大变革的社会条件下人们对典故词语认知方式或认知机制的改变。

关键词:《现代汉语词典》;典故词语;认知

张永言先生曾指出:相对于语义构词法和语音、形态构词法构成的词,用词根复合法和词根派生法构成的词的理据是明显的^①。相对明显的理据可以为学习、掌握、使用语言的人在理解词义时提供一定的启示。由于其独特的产生途径,汉语典故词语的构词理据往往非常隐晦,有些典故词语的字面义和实际义之间存在很大差距,甚至在字面上根本不成立,人们不可能从中获得对词义的提示。由此看来,语文工具书在解释典故词语时,似乎应当交代典源的有关内容,使读者获得词语的得义之由,便于深刻理解、正确使用该词语。然而,《现代汉语词典》(以下简称《现汉》)对典故词语的解释并没有全部采取统一的方式。本文试图通过考察《现汉》对典故词语的解释方式,探讨一般现代汉语使用者对典故词语理解机制的变化。

一

汉语史上的典故词语数量很大(赵应铎主编《中国典故大辞典》[汉语大词典出版社2005年版]收主条6000多条,加上各种变式,总词目达3万多条),现今大多已消亡,剩下的部分进入了现代汉语词汇系统,意义和用法还在继续演变。收入《现汉》的典故词语至少有1100条,这就是笔者的考察对象。赵利伟先生说:“典故是浓缩了的信息码,因而典故中藏有‘原编码’中的全部信息。”^②典故词语实际上就是标志典故的“浓缩了的信息码”,与一般用典时的典面不同,作为定型的词或熟语,典故词语的音节数以2至4个者居多,以这样有限的音节标志一个甚至不止一个典故,其浓缩的程度往往比一般的用典要更高。对这些词语来说,了解其“‘原编码’中的全部信息”就成了探知该词语的形式构成并准确理解其含义的前提。因此,一般说来,解释典故词语往往要从其典故入手,再交代它在后来或今天的意思。但是,《现汉》对所收典故词语的解释并不全包括这些步骤。

以是否交代典源作标准来考察,《现汉》对典故词语的解释大致可以分为三种情况。其中第一种情况的例子如:

1. 耳顺 《论语·为政》:“六十而耳顺。”指年至六十,听到别人的话,就能深刻理解其中的

作者简介:唐子恒,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南250100)。

① 张永言:《词汇学简论》,武汉:华中工学院出版社,1982年,第28页。

② 赵利伟:《典故的二柄和多边》,《汉字文化》2005年第1期。

意思。后来用“耳顺”指人六十岁。^①

2. 世外桃源 晋代陶潜在《桃花源记》中描述了一个与世隔绝的不遭战祸的安乐而美好的地方。后借指不受外界影响的地方或幻想中的美好世界。

例1先交代典源文献名、原文,再释义;例2交代典源文献名并概括介绍与词义有关的内容,不出原文。《现汉》中采取上述方法交代典源资料的典故词语还有“碧血”、“不惑”、“说项”、“式微”、“援手”、“捉刀”、“左袒”、“黄粱梦”、“清君侧”、“鞭长莫及”、“四面楚歌”、“醉翁之意不在酒”等,共有365条。

此外,还有的词条在本条释语内没有交代典源,但用“见”某条、“参看”某条或某条“的略语”等形式关联其他同典源词条,在相关的条目中出现典源,如“膏肓”见“病人膏肓”,“笔底生花”参看“生花之笔”,“点睛”为“画龙点睛的略语”等。这样的词语在《现汉》中共有44个。

第二种情况的例子如:

3. 梨园 据说唐玄宗曾教乐工、宫女在“梨园”演习音乐舞蹈,后来沿用梨园为戏院或戏曲界的别称。

4. 江郎才尽 南朝江淹年少时以文才著称,晚年诗文无佳句,人们说他才尽了。后来用“江郎才尽”比喻才思枯竭。

这种情况事典居多。释语中交代了词语产生的事件背景信息,但不出现典源文献名,更不出现与词语有关的原文。这样的例子还有“伯乐”、“临池”、“弱冠”、“逐客令”、“黄袍加身”等,共47个。用“见”、“参看”等术语联系其他词条,而被联系的词条属于此种情况的有4条。

第三种情况的例子如:

5. 成仁 为正义或崇高理想而牺牲生命。

6. 萱堂 母亲的代称。

7. 作伐 做媒。

8. 满城风雨 形容事情传遍各处,到处都在议论着(多指坏事)。

这种情况以语典居多,对典源只字不提,甚至对某些构词理据比较隐晦的词语也不交代其得义之由,使人完全看不出所解释的对象是典故词语。这种情况的例子还有“璧还”、“冰人”、“步伐”、“操刀”、“掣肘”、“及冠”、“弄璋”、“宁馨儿”、“俎上肉”、“玩物丧志”、“上下其手”、“举一反三”等,共有577条。用“见”、“参看”等所联系的同典源词条属于这种情况的计有31条。

总之,在《现汉》所收释的1000多条典故词语中,释语中交代了典源(上述第一种情况)的和概括介绍了典故背景(上述第二种情况)的共有460条,约占《现汉》收释典故词语总数的43.07%,完全不交代典源的有608条,约占总数的56.93%。也就是说,《现汉》在解释典故词语时,完全不介绍典源及有关资料而直接释义的占所收典故词语的一半以上。

二

对于带有“浓缩了的信息码”性质的词语在释义时却不交代解释其“原编码”,这首先反映的是人们对这些词语理解机制的改变。

典故词语的产生大多采取转喻或隐喻的方式。典故的形成,必然定格于典源文献所记载的某一历史阶段上的故事、传说、观点、话语等。这些故事、传说等等具有很强的典型性,高度浓缩了某种事物、行为、情状、画面、心境或人生感悟,如果有人对这些典源文献的熟知达到了一定程度,他们在对外部世界感知的过程中遇到类似的事物、行为等,就可能很自然地以转喻或隐喻的方式把典源文献的记载与自己所感知、所要表达的东西联系起来,借用或化用典源文献有关的语句来表达,这就是用典,典故词语就是在用典的基础上经过整合产生的。从接受方的角度看,如果一个读者对典源文献

^① 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》,北京:商务印书馆,2005年。下引此书,版本同此。

有足够的了解,他看到诗文中的典故词语时,也会自然而然地联想到典源文献中有关部分所记载的事物、行为、情节等,在更广阔背景下理解典故词语,而不是把注意力停留在词语的字面。

典故词语这种独特的产生方式,使得典源在造词者的认知过程中和所造词语在表义过程中起到十分重要的作用,也使许多典故词语的理据比其他词语要隐晦得多。典故词语作为词语,其长度有限,典源有关语句的绝大部分不能在词语中出现,对于使用典故词语交际的各方来说,这部分文字是“不言而喻”或“心照不宣”的。要达到这样的交际效果,其前提是参与交际的各方对典源文献要有足够的了解。正因为如此,在对典故词语作解释的过程中,对典源的说明和解释才具有重要意义。

然而,《现汉》对所收一半以上的典故词语在释义时完全不提及典源,其原因应当先从这些词语本身特点入手探求。笔者经观察后发现,这部分典故词语也大致可以分为两种情况。

第一种情况,构成词语的各成分对词义的概括比较成功,使得词语的理据相对清晰,今人从字面上不难理解,例如“久违”、“添丁”、“天涯”、“哄堂”、“多多益善”等。有些词语所用的比喻典型性很强,能适用于许多类似的或相关的场合,例如以“沧桑”比喻世事变化之巨大,以“口碑”比喻群众口头上的称颂或评价,以“问津”比喻打听做某事的门径,后又比喻打听价格或其他情况,以“车水马龙”比喻车马或车辆往来不绝,以“抱薪救火”比喻欲消除祸患却因方法不对而适得其反,等等。本来这样的比喻前人可以用,后人也可以用,只因为典源文献中用得早且影响大,取得了类似“专利”的地位,后人再用就成了用典。当典故词语形成后,熟悉其出典的人会联系典源理解其含义,而不知其出典的人只凭字面及词语出现的语境亦可作出大致不错的理解。在现代社会,随着熟悉典源的人越来越少,人们对这批词语的典源意识逐渐淡化,许多人甚至意识不到它们是典故词语了。

第二种情况,词语理据曲折隐晦,不结合典源,仅从字面难以准确判定其含义,例如“萱堂”、“菊坛”、“来鸿”、“作伐”等。在这样的词语中,有些使用频率相当高,在当今书面语乃至口语中也很常用,如“步伐”、“成仁”、“袒护”、“莲步”、“簇新”、“奏效”、“中饱”、“中肯”、“折桂”、“上下其手”等。这些词语在表义时,典源本来起了十分重要的作用。因为典故词语的意义并不是人们认知活动中直接对外界事物作范畴化归类的结果,而是外部事物经过典籍文献的有关内容折射后的结果,人们对外部世界的认知和表述经过了典源文献这个中间环节,致使人们不结合这个中间环节就无法看清词语的理据。古代读书人在学习理解“步伐”、“冰人”、“东道”等词时,可能会结合典源掌握其构词理据,而这对今人却非常困难:典源是一个数量相当庞大的古籍文献群,对于现今包括知识分子在内的大部分人来说,对这么多古籍文献都烂熟于心是一件很不容易甚至是不可能的事情。因此,现今许多人只把这样的词语当成一个类似“集成块”的整体来对待,识记时并不分析其内部结构和理据,只从整体上把词语及其含义生硬地联系起来,求得一个“知其然而不知其所以然”的效果即可。董秀芳把人的词汇知识分为词库和词法两部分,词库是一种语言中具有特异性的词汇单位的总体,其中的单位都是意义不可预测的成分,需要以清单方式逐个储存^①。由于典故词语的特殊性,人们特别是现今的人们难以以词法方式处理它们,所以它们往往最容易被整体存入心理词库。既然大部分人对那些意义特异性非常强的典故词语的理据已经没有认识的需求,所以《现汉》对它们不提典源直接释义也就可以理解了。

三

对典故词语认知方式的转变,又与社会的发展、民族心理的变化有关。

一种语言是在一定社会的文化基础上形成的,也是该社会文化的一部分,某一民族的语言与该民族的文化历史系统密不可分。在汉语词汇中,典故词语是最能体现汉民族历史文化特色的部分之一。一个民族的历史文化,源于该族人对他们所生存的外部世界的感知。不同的生活条件,对外部

① 董秀芳:《汉语的词库与词法》,北京:北京大学出版社,2004年,第9-10页。

世界的不同把握方式亦即不同的认知过程会产生不同的文化背景和不同的语言。同时,当社会条件、文化背景发生巨大变化时,语言也会随之发生相应的变化。上文说到,今天的人即使是知识分子,也不可能像古代读书人那样对众多典源典籍烂熟于心,这就与我国社会的发展变化有关。也正因为这个原因,《现汉》解释“步伐”一词时只列了“指队伍操练时脚步的大小快慢”、“行走的步子”和“比喻事物进行的速度”三个义项,并不解释“伐”的意思以及“步伐”在典源中的意思。此外,《现汉》只以“做媒”解释“作伐”,以“媒人”解释“冰人”,并不提及“伐”、“冰”与做媒或媒人的联系;以“极新;全新”解释“簇新”,并不解释“簇”和“新”之间的结构和意义关系;以“母亲的代称”解释“萱堂”,也不提及“萱堂”原本是什么以及为何可以指代母亲,等等。这种做法,顺应了当今许多人对某些典故词语整体认知方式的需要,而这种整体认知方式,与现今生活中某些“傻瓜”式、“快餐”式产品一道,反映了现代社会经济文化发展中人们寻求方便快捷、将原本一些只适用于某些专业领域内的东西模块化、通俗化、普及化的特征、趋向和需求。试想,如果《现汉》解释“步伐”时从其典源《尚书·牧誓》所载周武王伐纣的动员令入手,讲到“伐”的“击刺”义,再讲到该词后来及现今的含义,解释“冰人”时从《晋书·索紞传》所载索紞对令狐策所做之梦的说解入手介绍该词的来源,这样虽然能使词的理据更清楚,但这一方面会大大增加词典的篇幅,另一方面,对《现汉》的大部分使用者来说反而会感到过于迂曲,不如现在的解释更加便捷实用。

人们对典故词语理解机制的改变还引起了典故词语本身发生相应的变化。变化之一就是有些典故词语在使用中,其意义逐渐挣脱典源的制约。例如“操刀”在典源中以未经学习的人执刀裁制衣物会糟蹋美锦来比喻没有治理经验的人执政会败坏政事,从这个意义上说,“操刀”只比喻出仕从政,而后来该词还用来比喻主持某事或亲自做某事。“藏污纳垢”的典源以“川泽纳污,山藪藏疾”比喻包容小过失,形容宽宏大度,现在一般只用来比喻包容坏人坏事。“祸水”一词的典源义含有传统的五行相克、五德终始等理论因素,应当只能比喻引起王朝覆灭之祸的女人,而现在则比喻引起祸患的人或事,这个祸患不一定是王朝覆灭,引起祸患的也不一定是女人,甚至不一定是人。该词中“水”的含义已经完全被消磨掉了,今人理解这个词,也许会联想到“洪水”之类,但这与典源义已经没有关系了。总之,今人理解上述词语时,一般只着眼于其变化之后的词义,并不过多地关心其典源,这也是许多典故词语逐渐挣脱典源,意义渐趋字面化的主要原因。

语言中的词汇范畴是人们表达认知外部世界所形成概念的语言符号,是范畴和概念的载体。而对于社会中的单个成员来说,本族以至外族使用的语言也是外部世界的事物之一,一个社会中的每个人对该社会所使用的语言中包括典故词语在内的所有词语也有一个认知过程。一个词语的含义是一组信息,而信息并不是客观事物本身,不能在人的意识之外存在。从这个意义上说,词义,包括典故词语的词义都存在于人的头脑之中。人们用约定俗成的方式来共同规定一个词语的含义,当全体或绝大多数社会成员这种规定大致统一起来时,一个词语的含义就形成并固化了,对于单个社会成员来说,它就成了客观的东西,不以个人或少数人的意志为转移了。但是,当全体或绝大多数人对某个词语含义的规定发生了变化,该词语的意义就会发生变化。因此,词义的变化实质上反映的是人们对客观事物认知的变化,是人们对词义信息约定俗成的规定的变化。

还应当指出的是,正是由于对词语的整体认知方式的通行,才使得数量不小的一批典故词语进入了现代汉语词汇系统,并在现今较为普及的交际媒体上,在中等甚至初等以上文化水平的社会成员中被广泛使用。从这个意义上我们甚至可以说,典故词语在词义上挣脱典源的束缚,某些自典源中带来的词义因素受到消磨,词义趋向字面化,这些改变都是时代及社会文化的发展变化及人们认知方式的转变引起的,某些典故词语正因为适应了时代和文化的这种发展而发生了相应的变化,才使它们获得了足够的生命力,可以在现代汉语词汇中继续存在并发展下去。

从士人社会到市民社会

——以都城社会的考察为中心

宁欣

摘要:城市人口结构与主体人群的变化,是唐宋时期城市社会发展变化的最重要和最显著的特征之一。从士人社会到市民社会的转型,是我们在研究唐宋城市社会时值得重视和深入探讨的问题。这一时期城市社会的显著变化是有目共睹的,虽然没有酝酿和诞生如欧洲从中世纪走向近代资本主义社会的市民阶层,他们主导了此后欧洲的发展趋势,引领欧洲社会步入资本主义的轨道,但形成了城市社会主体阶层——具有中国特色的市民,通过对城市居民称谓的变化、城市居民主体的变化以及城市社会重心的下移的探讨,可以使我们对城市社会转型有更深刻的认识。

关键词:士人;市民;城市社会;唐宋时期

城市人口结构与主体人群的变化,是唐宋时期城市社会发展变化的最重要和最显著的特征之一。从士人社会到市民社会的转型,是我们在研究唐宋城市社会时值得重视和深入探讨的问题。如何认识中国传统社会的市民群体,以及他们在城市社会中的影响和作用,是我们了解唐宋时期城市社会的重要内容。

对中国市民阶层何时形成虽有不同说法,但都不大明确,比较普遍的看法是宋元以后特别是明清时期普遍兴起,唐宋应该是市民阶层的萌芽和形成时期^①。唐宋城市社会的变化,从士人社会向市民社会的转型,并没有形成如欧洲中世纪时的独立的市民阶层,作为王权和封建势力的对立面而存在和壮大。这里所说的唐宋城市市民,是指居住在城市的一般居民,在城市社会发展的过程中,普通居民获得了更多的发展空间;有了自己的社团组织,有了更多机会表达自己的意愿;文化娱乐、生活消费取向呈现世俗化的趋势;官府城市管理政策和措施中关注民生的部分逐渐增加;一般民众层面上的公共舆论的影响力增强;城市的公共保障事务市民阶层参与意识和参与程度增强。在上述意义上的市民逐渐成长为城市社会主体的同时,“市民”这种具有普遍意义的称谓,也就在这时出现。

一、城市普通居民称谓的变化

中国古代的城市居民,很长时间没有明确固定的统一称呼,至少有几个原因:一是城乡居民在行

作者简介:宁欣,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

^① 关于中国古代市民研究,参见吴铮强:《中国古代市民史研究述评》,《云南社会科学》2003年第1期。另见徐勇:《古代市民政治文化的独特性与局限性分析》(《江汉论坛》1991年第8期);伊永文:《宋代市民生活》(中国社会科学出版社,1999年);冯尔康:《中国社会结构的演变》(河南人民出版社,1994年);王曾瑜:《宋朝阶级结构》(河北教育出版社,1996年)等专著和论文也都涉及了市民的问题。此外,郭正忠在《唐宋时期城市的居民结构》一文中认为:市民仅仅是“坊郭户”中的一部分,“他们的社会成分或职业构成,纯为工商业者,至少绝大多数是工商业者,而不包括工商业者之外的其他城居人口——诸如官绅军吏之家”(《史学月刊》1986年第2期)。其说可以商榷。

政区划和行政管理体制等方面,并没有明确的区分,也没有明确的人口城乡区分管理制度;二是城市居民的成分比较复杂,流动性和变异性比较大。

最早我们看到,城市居民被统称为无差别的“民”,如《史记》中记载战国齐国都城临淄,有七万户居民,“其民无不吹竽鼓瑟,弹琴击筑,斗鸡走狗,六博蹋鞠者”^①。“民”显然是一种泛称。

“市人”这种称谓,早就出现在各种史籍中,并且延续了很长时间,一直到明清仍在沿用。在正史中,《左传》已经有了“市人”的记载^②,往往是称呼在官府划定的市场中从事商业活动的居民,并不是对全体城市居民的统称。“市”往往与“城”相伴随,西汉长安城的布局,“市”虽然没有进入城区的中心地带,但已经成为城市布局和建设中的不可或缺的组成部分。先秦时代,“筑城以卫君,造郭以居民”,对“城”与“郭”的功能有明确的表述。但由于早期城市的“郭”大都依据山川形势而成为自然屏障,并不一定建有城墙。如《逸周书·作雒解》描述周公“及将致政,乃作大邑成周于土中。城方千七百二十丈,郭方七十里。南系于洛水,地因于郑山,以为天下之大凑”^③。可知郭城是一个相对模糊的地理区划,是为了辐辏天下万民的^④,人口的流动性很大,成分复杂,变化也很大。城市的变化主要体现在郭城的变化上,与城市有关的“市”主要是设在郭城的,如春秋时期郑国国都新郑的郭城,就设有手工业作坊和市区。随着手工业和商业人口日益向大城市尤其是都城集中,郭城的居民结构也发生变化。《三辅黄图》引《周礼》记述西汉长安的市:“长安市有九,各方二百六十六步。六市在道西,三市在道东。凡四里为一市。”^⑤按照王仲殊所绘《汉长安城遗址平面示意图》^⑥,东市西市集中设在城内靠近横门的西北隅。因此,城市居民的主体是“城”中的皇室、贵族、官僚、军将等,包括附属他们的人口,而在市区从事工商业的人,被称为“市人”。这种用法延续到唐朝就开始发生变化,出现了“市民”的称谓。

隋唐以前暂时没有发现有“市民”称谓的记载。据载,唐代宗永泰元年(765),正史上第一次出现“市民”的称呼,《旧唐书》卷一二〇《郭子仪传》载:“(代宗永泰元年)天子以禁军屯苑内。京城壮丁,并令团结。城二门塞其一。鱼朝恩括士庶私马,重兵捉城门,市民由穴穴而遁去,人情危迫。”^⑦这里的“市民”显然是包括市区和坊区的工商业户和一般居民。

在“市民”称谓逐渐普及的过程中,我们还看到对城市居民的统称出现多样化的情况,用“士女”、“士民”、“士庶”等称呼城市居民,最初应该也并非对城市居民的专称,只是强调其广泛性,但总的趋势是这几种称谓混杂使用的现象逐渐普遍地使用于对城市居民的称呼。后唐末帝清泰元年(934)曾发布诏文^⑧,内容是在军费匮乏的情况下,如何额外搜刮城市居民,文中同时出现有“士民”、“士庶”、“市民”的称呼,而且明显都是对城市居民的称呼。

① 《史记》卷六十九《苏秦列传》,北京:中华书局,1982年,第2257页。

② 《春秋左传注疏》卷二十:“夫人姜氏归于齐,大归也。将行,哭而过市,曰:‘天乎?仲为不道,杀適立庶。’市人皆哭。鲁人谓之哀姜。”见中华书局编辑部编:《唐宋注疏十三经》(三),北京:中华书局,1998年,第226页。这里的市人还是指在市场里从事商业活动者。

③ 黄怀信等:《逸周书汇校集注》(修订本)卷五《作雒解》,上海:上海古籍出版社,2007年,第525-529页。

④ 杨宽认为,周公建设成周的大郭,主要是用来驻屯大军和迁居殷贵族,是“国人”的居住区,详见《中国古代都城制度史研究》上编“中国都城的起源和发展”五“西周都城布局的发展”,上海:上海古籍出版社,1993年。

⑤ 何清谷:《三辅黄图校释》卷二“长安九市”,北京:中华书局,2005年,第93页。

⑥ 王仲殊:《汉代考古学概说》,北京:中华书局,1984年,第4页。

⑦ 《旧唐书》卷一二〇《郭子仪传》,北京:中华书局,1975年,第3462页。《旧唐书》成书的年代晚于代宗时期,因此,有人对这条史料反映的时间性可能会提出质疑,不过参照下面的记载,“市民”的称谓应该至少在唐后期逐渐普及。

⑧ 王钦若等编:《册府元龟》卷五一〇《重敛》:“后唐末帝清泰元年诏:禁军凤翔城下归,阅帑藏无货财,率城中士庶,至于鼎釜之类,亦估给。及经雍、华、陕,率如凤翔。士民之家,不胜其苦。至京师,三司调计左藏金帛,不过二万,续内外贡奉计外少四十五万缗。诏卢质而下率配京城市民及舍屋,计不过六万缗。帝怒,军巡使下狱,命供奉官丁昭溥、史思温为军巡使,昼夜督促,囚系满狱,贫民不济,有投井殉经者,而军中扬扬于市。四坊民聚诉云:‘尔为主征行劳苦,不羞见天子。俾我辈鞭胸打背出赏钱,莫气概扬扬,天眼会有开时也。’帝闻之,不悛。”北京:中华书局,1960年,第6115-6116页。

此后,“市民”的用法越来越普遍,不过“市人”的称呼仍然频繁使用,但一般是指在市区从事工商业者,而“市民”,逐渐成为城市居民的具有普遍意义的称谓^①。

这种称谓的变化,是城市社会发生变化的反映,是从士人社会走向市民社会的具有标志性的转变。唐朝在使用“市人”和“市民”时,还是有区别的,使用“市人”往往是专指在市场经营的工商业者,使用“市民”时,则往往是泛指包括工商业者在内的城市居民。这说明,在当时人们的意识中,市民与商贾还是有区别的,“市民”显然比单纯从事(工)商业活动的群体更具有广泛性。

还有一种现象已经引起人们的关注,即坊望逐渐与地望、郡望并用,成为城市社会中士人家世、出身的标志性称呼。毛汉光先生提出的士族中央化趋势^②,对我们研究城市社会转型有很重要的启发。我们在考察城市居民认定来源标志的形式称谓上也有同步中央化的迹象,其表现是从郡望籍贯转而更重视城居环境和背景了。唐朝人将郡望籍贯作为对某人的称谓是比较普遍的现象,如张(九龄)曲江、韩(愈)昌黎、孟(浩然)襄阳、柳(宗元)河东等,应该是士族门阀占统治地位时期对郡望和籍贯的尊崇的余绪。但在唐中叶以后,我们也注意到坊望成为城居背景的趋势,正所谓“元和后,大臣有德望者,以居里显”^③。用所居住的城内坊区名作为识别人物的标志性称谓,逐渐成为时尚,如“安邑李吉甫”、“靖安李宗闵”、“驿坊韦澳”^④、“乐和李景让”^⑤、“靖恭、修行二杨”^⑥、“靖恭杨家”^⑦、“修行杨家”^⑧、“靖恭诸杨”^⑨。其中,安邑、靖安、靖恭、修行都是长安的坊名,乐和是洛阳的坊名,而所涉及的人物,大多也是当时的名人。李吉甫,德宗贞元时入仕,宪宗朝宰相;李宗闵,宪宗元和时入仕,文宗朝宰相;韦澳,宣宗朝官至京兆尹;李景让,宣宗朝官至吏部尚书、御史大夫;靖恭诸杨,是指杨汝士、杨虞卿等“两世公卿”;修行杨家则指杨收,宣宗朝官至宰相,子弟多人官居台省丞郎。《南部新书》“己”云:“近俗以权臣所居坊呼之,安邑,李吉甫也,靖安,李宗闵也;驿坊,韦澳也;乐和,李景让也;靖恭、修行,二杨也;皆仿此。”《唐国史补》卷中云:“近俗以权臣所居坊呼之,李安邑最著,如爵邑焉。”“坊望”具有“爵邑”的地位,似仅见于两京,有些坊也因为有某个著名的人物居住而闻名。在某种情况下,对城居背景的重视甚至超过了传统的地望。士族中央化的过程,也是士族认同城居背景的过程,是中国中古时期城市化进程的重要特征。

如前揭《旧唐书·郭子仪传》出现“市民”的称谓确实是当时城市居民泛称,则应该反映了唐中叶

① 不过与法国大革命前后的第三等级中城市平民的成长并不具有同样性质,社会发展也处于不同的历史阶段。

② 毛汉光:《中国中古社会史论》第八篇《从士族籍贯迁移看唐代士族之中央化》,台北:联经出版事业公司,1988年,第235—338页。

③ 《新唐书》卷一七七《李景让传》,北京:中华书局,1975年,第5291页。

④ 《旧唐书》卷一五《宪宗本纪下》:“镇州节度使王承宗遣盗夜伏于靖安坊,刺宰相武元衡,死之;又遣盗于通化坊刺御史中丞裴度,伤首而免。”《太平广记》卷一五三《裴度》引《续定命录》:“东平帅李师道包藏不轨,畏朝廷忠臣。有贼杀宰相意,密遣人由京师靖安东门禁街,候相国武元衡,仍阁中传声大呼云,往驿坊,取中丞裴某头。”《资治通鉴》卷二二九《宪宗元和十年》载:“六月,癸卯,天未明,元衡入朝,出所居靖安坊东门;有贼自暗中突出射之,从者皆散走,贼执元衡马行十余步而杀之,取其颅骨而去。又入通化坊击裴度。”可知,驿坊即通化坊。杨鸿年对此已有考证,详见《隋唐两京坊里谱》,上海:上海古籍出版社,1999年,第464页。

⑤ 《新唐书》卷一七七《李景让传》:“元和后,大臣有德望者,以居里显,景让宅东都乐和里,世称清德者,号‘乐和李公’云。”

⑥ 钱易撰,黄寿成点校:《南部新书》己:“近俗以权臣所居坊呼之,安邑,李吉甫也;靖安,李宗闵也;驿坊,韦澳也;乐和,李景让也;靖恭、修行,二杨也;皆放此。”北京:中华书局,2002年,第80页。

⑦ 宋敏求《长安志》卷九《靖恭坊》:“集书院、工部尚书杨汝士宅。注:与其弟虞卿汉公鲁士同居,号靖恭杨家,为冠盖盛族。”彭大翼《山堂肆考》卷八十二《四世公卿》:“又,唐杨汝士父子两世公卿,门族昌盛,所居靖恭里,号曰靖恭杨家。”《旧唐书》卷一七六《杨虞卿传》:虞卿从兄汝士,“初汝士中第,有时名,遂历清贯。其后诸子皆至正卿,郁为昌族。所居静恭里,知温兄弟,并列门戟。咸通中,昆仲子孙,在朝行方镇者十余人”。

⑧ 宋敏求《长安志》卷八《修行坊》:“崔州司马杨收宅。注:收兄发,假弟严,皆显贵,号修行杨家,与靖恭诸杨相比。”《全唐诗》卷五一七:“杨乘,发之子,大中初,登进士第,终殿中侍御史。发兄弟四人,与诸群从,皆以文学登高第,时号修行杨家。”《太平广记》卷一五五《杨收》引《北梦琐言》:“唐国相杨收,江州人。祖为本州都押衙。父维直,兰溪县主簿,生四子,发、岷、收、严,皆登进士第。收即大拜,发已下皆至丞郎。发以春为义,其房子以祝以乘为名;岷以夏为义,其房子以照为名;收以秋为义,其房子以钜、鳞、鉴为名;严以冬为义,其房子以注、涉、洞为名,尽有文学,登高第,号曰修行杨家。与静恭诸杨,比于华盛。”

⑨ 钱易撰,黄寿成点校:《南部新书》,北京:中华书局,2002年,第80页。

以后“市民”称谓正逐渐普及。如果这种称谓相对固定化,表明当时的城市主流社会对城居背景的认可,也说明从事工商业的人户和普通居民逐渐成为城市的主体人群。

二、城市居民主体的变化

中国古代城市社会居民的构成是多元性、复合性的。这种多元和复合的来源和构成也是有变化的。随着这种变化,城市居民的主体也在发生变化,但仍然保持了其所具有的复合性和多元性的特质,但城市社会的重心逐渐发生了改变。我们这里所说的城市居民主体变化,主要是从两个方面看:一是从人口结构上的变化看,二是从社会生活和城市社会建设的重心看。

古代城市社会居民构成比较复杂,尤以都城社会为甚。从身份和社会阶层看,有皇室、贵族、官僚、平民、奴婢等;从职业角度看,有工匠、商人、军队、艺人、外来雇佣劳动者、僧道等宗教人士等;从户籍管理角度看,有常住人口、暂住人口、外来人口、流动人口,等等。

前文所述战国齐国都城临淄,有七万户,“其民无不吹竽鼓瑟,弹琴击筑,斗鸡走狗,六博蹋鞠者”,由于人口多,城内道路拥挤,“车毂击,人肩摩,连衽成帷,举袂成幕,挥汗成雨”^①,展现了城市人口构成具有的多样性。

秦汉时期,都城以宫殿区为中心,外郭城的形制和管理都不甚规范,以致在学术界也产生很多不同看法。可以说,在魏晋隋及唐前期,城市社会的主流是士人,虽然也有工商杂类等人口围绕在宫殿区的中心城区周围,甚至进入中心城区的边隅,但城市政治、社会生活的方方面面主要都围绕着士人的情趣、喜好、风尚开展。即便是统治者开国之初,或为充实京师或为削弱地方势力而从各地强行迁徙各地豪强和工商业者人口,并没有进入中心城区,而往往是安排在郭城。

魏晋南北朝时期,里坊制逐渐成型,最重要的变化就是外郭城逐渐成为城市发展的重要区域,成为众多的外来人口和各种成分的普通居民的居住区,正所谓“人杂五方”^②。从北魏洛阳城郭城中里的名称也可以显示出人口身份与职业的构成及分布的多样化,如通商、达货二里,居民主要是各种手工业者、屠夫和商贩;调音、乐律二里,居民以艺人为多;退酤、冶觞二里,是从事酿酒业者集中居住区;慈孝、奉终二里,居民主要从事丧葬业;准财、金肆二里,是富人聚居区;王子坊(里),是皇亲贵族聚居区;还有专为安置“南来投化者”^③的吴人坊。

虽然按照规划,北魏洛阳郭城有二百二十里坊,但我们没有见到完整的记载,里坊和郭城中建筑物的方位大都以内城城门加御道的方式标注,如“秦太上君寺,胡太后所立也”,“在东阳门外二里御道北,所谓晖文里”^④。洛阳二百二十里坊中,见于记载的很少。《洛阳伽蓝记》共记载四十三个,其中城内有永康里(有贵戚,有领军将军元义宅)、衣冠里(周围都是官署)、凌阴里(即四朝时藏冰处也,中有九层浮图一所)、延年里(刘腾^⑤宅及官署)、义井里(周围都是权贵住宅)、步广里、治粟里(仓司官属住其内,临太北仓导官二署)、永和里(原董卓宅,北魏时高官权贵聚居于此)等里坊。而且官署、寺院、官邸、民宅混杂,行政区、居民区和商业区的区划并不规范。说明郭城的规划并没有完全实现。街道的规划和郭城的管理也不完善,城市社会建设的重心仍然在内城及内城周边区域。主要的商业区(大市、小市)和居民区都设在外郭城,从文献记载看,外郭城规模并不逊于唐长安的外郭城,不仅没有严格的区划和管理,其遗址也没有考古发掘证实。如,著名的永宁寺和景乐寺不仅是宗教活动的中心,也是很多世俗活动的重要场所,永宁寺的位置是在内城的中心,“在宫前阊阖门南一里御道

① 《史记》卷六十九《苏秦列传》,第2257页。

② 《隋书》卷三十一《地理下》,北京:中华书局,1973年,第887页。

③ 杨街之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷二“城东”,北京:中华书局,1987年,第104页。

④ 杨街之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷二“城东”,第84页。

⑤ 刘腾,宦官,曾得宠于胡太后,权倾一时。

西。其寺东有太尉府,西对永康里,南界昭玄曹,北邻御史台”^①。景乐寺位于“闾阖南,御道东。西望永宁寺正相当”^②。可以推知,城市管理和社会重心仍然都是在内城。

隋唐城市实行严格的坊市制度,以都城为中心考察,我们可以看到,不仅在空间布局上,在城市规划以及社会管理方面,外郭城已经逐渐成为城市社会发展的中心和重心。人口结构的变化是最值得关注的变化,其中,有两个因素对加速城市人口结构的变化起了非常重要的作用:一是确立了中央主持的选官制度——科举制和铨选制,造成“里闾无豪族,井邑无衣冠,人不土著,萃处京畿”^③,大量士人向京城集中的流动;二是商品经济的发展以及城市与农村的二元结构,促使农村人口和工商业服务业人口向大中城市集中和流动。因此,大中城市的人口结构逐渐突破官府户籍控制和管理体系,大量流动人口进入城市,加快了城市人口流动的频度。《长安志》在谈到长安官府户籍人口时,不得不承认当时城中“浮寄流寓不可胜计”^④。大量的外来人口中,进城务工的农村人口和从事工商业服务业的人口占有相当大的比例,也有一部分是番上的工匠、兵士和执役人员,很多人选择了役满后滞留京城。他们大部分人属于社会中下层,主要集中在外郭城区的坊市中和便于进城从业的城郊区。

学者对长安人口数量作过种种分析和估计,从40万到180万不等。据严耕望先生推测,唐长安城应有180万左右的人口,可分为几类:1. 宫廷人口约3.5万人;中央政府官吏员额约6.5万人;京师禁卫军约20万人;官吏军将之眷属与仆隶50万人以上;寺观人口约13万人;外人侨寓者约2万到3万人;一般市民约80万人(官僚富商不在其列);流动人口约5万以上。虽然严先生对流动人口的估计严重不足,但即便以严先生的推估分类,除宫廷人口和部分禁卫军将居住驻守在宫城和皇城,中央政府官吏大部分在皇城和宫城内办公,其余一百多万人口都居住在外郭城。他们的社会活动也主要是外郭城展开^⑤。恰恰是流动人口和外来人口推动着城市社会结构变化,是促使城市从士人社会向市民社会转型的主要因素之一。

三、城市社会重心的下移

妹尾达彦教授在《长安の都市計画》^⑥一书中提出了“从宇宙之都到生活之都”概念,其实,不仅有城市规划布局从理想到世俗发生的转变,也有城市社会重心从达官贵人向普通市民倾斜的转变。从城市社会建设看,更多的依靠市民力量是一个大趋势。诸如重大节庆活动,宗教活动,公益活动(祈雨、赈灾、济贫、扶困等),防水防火防盗,城市基本建设,文化娱乐活动等。在这些建设中,官方色彩逐渐淡化。

这些活动的举办有几种方式:官方组织承办,官方主导、动员和鼓励民间社会参与和辅助,官方提倡、鼓励和支持民间组织和承办,民间社会力量组织和承办、得到官方认可,民间组织和承办、得到官方默许或放任,民间组织和承办、受到官方限制或压制。城市社会公益活动更多地发动和依靠坊市豪家参与。重大的官方庆典,如隋朝的正月大朝会;重要的节庆娱乐活动,官方组织、民间组织并

① 杨衡之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷一“城内”,第17—18页。

② 杨衡之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷一“城内”,第57页。

③ 杜佑:《通典》卷十七《选举五》,北京:中华书局,1988年,第471页。

④ 参见[日]妹尾达彦:《唐长安人口论》(《堀敏一先生古稀纪念论集——中国古代的国家と民众》,东京:汲古书院,1995年,第561—597页),文中有《过去长安人口推计一览表》。严耕望:《唐代长安人口数量之估测》(《第二届唐代文化研讨会论文集》,台北:台湾学生书局,1995年,第1—20页),文中对流动人口的估计显然不够充分,也有可能作者是将相当一部分流动人口按一般市民统计了。

⑤ 参见宁欣:《唐代长安流动人口中的举选人群体》,《中国经济史研究》1998年第1期。

⑥ [日]妹尾达彦:《长安の都市計画》第三章《住民が、长安を生活の都に変えた“1——宇宙の都から生活の都へ”》,东京:讲谈社,2001年,第176—214页。

主动积极参与的活动,如唐朝正月十五的灯节、庆祝新科进士及第的曲江会、宋朝端午节金明池龙舟竞标大会;官方组织和主导的活动,如唐朝多次举行的天旱祈雨、迎佛骨;民间组织、官方认可或鼓励的活动,如唐朝的士女大和会,两市“广较胜负”的声乐竞赛。

唐朝中后期,随着城市发展重心向外郭城区的倾斜,随着普通居民和外来人口所占比重的增加,士人与普通市民在城市生活方面的取向逐渐交汇。

城市建设、发展与管理的重心是外郭城的坊市区,坊市区的居民不仅在城市人口中的数量和比例在城市总人口中已经占了绝对优势,而且也逐渐成为城市社会的主体,城市社会的各种大型活动,越来越多地围绕着他们展开。有些属于官方政治性活动,有些属于官方组织或倡导的娱乐性活动,有些属于官方认可、民间筹办的娱乐及商业活动。

如:隋炀帝为炫耀国威,每年举办正月大朝会,《隋书·音乐志下》对此有形象生动的描述:

每岁正月,万国来朝,留至十五日,于端门外,建国门内,绵亘八里,列为戏场。百官起棚夹路,从昏达旦,以纵观之。至晦而罢。伎人皆衣锦绣缛彩。其歌舞者,多为妇人服,鸣环佩,饰以花髻者,殆三万人。

再如,唐朝的上元灯节,据《大唐新语》卷八记载:

神龙之际,京城正月望日,盛饰灯影之会。金吾弛禁,特许夜行。贵游戚属,及下隶工贾,无不夜游。车马骈阗,人不得顾。王主之家,马上作乐以相夸竞。文士皆赋诗一章,以纪其事。作者数百人,惟中书侍郎苏味道、吏部员外(郎)郭利贞、殿中侍御史崔液三人为绝唱。味道诗曰:“火树银花合,星桥铁锁开。暗尘随马去,明月逐人来。游妓皆秾李,行歌尽落梅。金吾不禁夜,玉漏莫相催。”利贞曰:“九陌连灯影,千门度月华。倾城出宝骑,匝路转香车。烂漫唯愁晓,周旋不问家。更逢清管发,处处落梅花。”液曰:“今年春色胜常年,此夜风光正可怜。鹄鹊楼前新月满,凤凰台上宝灯燃。”

上述的正月朝会和上元灯节,都属于官方主持和组织的大型活动。

对这些大型的活动的生动描述,我们看到有两个趋势:一是这些活动突破封闭的空间,选择了开放的方式,活动的区域大都在外郭城的街道或打通坊市、甚至打通外郭城和皇城,在大的空间区域举行;二是这些活动是面向广大普通民众的,参与者(包括表演者、围观者和出资者)具有广泛性。那些官方组织或倡导的娱乐性活动,或官方认可、民间筹办的娱乐及商业活动,其开放性和广泛性更毋庸置言。

由皇帝本人亲自主持的一些活动,或是为了“亲民”,或是为了加强活动和仪式的效果和影响,也往往选择能与市民呼应的场所。跨内外城的城楼包括兴庆宫的勤政楼和花萼楼,都是被皇帝选择举办文化娱乐活动时登临的地点。玄宗曾选择在勤政楼举行献俘仪式,如天宝十三载(754),北庭都护程千里生擒阿布思“献俘于勤政楼,斩之于朱雀街”^①。玄宗还经常在花萼楼下举办百戏演出。因此,这些活动主要面对的是城市民众,而非达官显贵。开元十七年(729)八月,癸亥,玄宗生日宴百僚于花萼楼下,张祜《千秋乐》诗云:“八月平时花萼楼,万方同乐奏千秋;倾城人看长竿出,一伎初成赵解愁。”^②这里的“倾城人”都可以观赏花萼楼下的长竿表演,是与花萼楼的地理位置有关。勤政楼,全名勤政务本楼;花萼楼,全名花萼相辉楼,它们都位于兴庆宫^③南墙偏西,南附大道,可观览街市。玄宗将艺术表演安排在花萼楼下,是为“与民同乐”。这里的“民”,主要是普通城市居民。玄宗时还在曲江池造紫云楼于江边,“至期,上率宫嫔,垂帘观焉。命公卿士庶大酺,各携妾妓以往,倡优、缙黄无不毕集。先期设幕江边,是以商贩皆以奇货丽物陈列,豪客、园户争以名花布道。进士乘马,盛服鲜制,

① 《旧唐书》卷一八七下《程千里传》,第4903页。

② 《全唐诗》卷五一,北京:中华书局,1979年,第5838页。

③ 兴庆宫紧邻外郭城东的春明门,西南隔街邻东市。

子弟仆从随后,率务华侈”^①。

我们从史书记载中看到唐朝官方举行或组织的很多重要活动,如献俘、行刑、迎佛骨、正月灯会、祈雨等,经常选择以外郭城区为主的区域。皇帝因不便下到街坊与民同悲喜,经常会选择内外城交界的城门楼上主持或观览。在唐中后期,更为明显。如宪宗元和十四年(819)登临安福门主持从凤翔法门寺迎佛骨进京仪式,甚至从门楼走到更贴近民众的寺院^②。

统治者举办这些活动和仪式的目的,不论是欢庆、娱乐、祈福、避灾、宣示、警戒,都是尽可能地动员、吸引民众的关注和参与,可以说,城市发展和建设逐渐向普通市民倾斜。

唐朝,这类大型的活动,民间参与的程度明显增强,官府往往也鼓励和指定民间参与并作出相应贡献。如,唐德宗贞元中,遇天旱,诏两市祈雨,市人采用“斗声乐”的常用方式广泛参与,主角显然应该是响应号召的市民阶层了^③。唐懿宗咸通十四年(873)春曾在佛诞日(夏历四月八日)从凤翔法门寺“迎佛骨”到长安人慈恩寺,护送队伍用金银珠宝珊瑚玛瑙做成宝帐宝刹幡幢不可悉数,万队幡伞,皇帝亲自顶礼,寺院僧众供奉;城内道旁垒土为香刹高者一二丈,有万数之多,商家豪门相率做无遮斋,结彩为楼阁、台殿,或以水银为池、金玉为树,广设佛像^④。民间参与的热情高涨,“坊市豪家”也在这类活动中充分显示了他们的实力。

宋朝,市民成为政府给予更多信任并成为可以依靠的力量。南宋,辛弃疾知隆兴府兼江西安抚,遇江南大饥,于是在通衢贴榜宣布曰:“闭籴者配,强籴者斩。”召官吏、儒生、商贾、市民,各举有干实者,由政府出钱,由举出的能人负责运粮,结果,一个月内运粮船“连檣而至”^⑤,“饥民赖以活命”。虽然通告提到官吏、儒生,但真正“干实者”,主要应该还是商贾和市民。

从官僚士大夫为主体的士人社会向普通居民为主体的市民社会过渡,是唐宋城市社会最重要的变化。市民阶层的涵盖比较广泛,不仅包括商人、城市居民的中下阶层,并且逐渐将仍然占居社会主流的士人和官僚阶层的中下层人士吸纳进来,这些主流社会的人士,在城市变化的进程中,与普通居民有了更多的重叠和交叉点。在精神文化、日常娱乐、社会生活等方面也有了更多的交流和融汇。城市社会建设和发展重心的倾斜,还表现在诸如文人社会与世俗社会的交汇、坊市豪族的崛起、社会公共空间的拓展、市民为争取话语权的种种努力、社会公共资源的重新配置等,如何认识这种倾斜的发生和发展,已经有了很多不同的视角^⑥,但仍然是我们今后需要更深入探讨的论题。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 毕沅:《关中胜迹图志》卷六“曲江池”引《春明退朝录》,西安:三秦出版社,2004年,第206页。

② [日]穴泽彰子:《关于唐代皇帝诞辰节场所的考察——从门楼到寺院》,该文专门探讨了皇帝诞日的祝寿仪式,从宫中移到城楼,再从城楼移到外郭城寺院的过程,指出,寺院能给普通民众提供“相对平等的空间”,是具有“聚客能力”的场所。详见杨振红、[日]井上彻编:《中日学者论中国古代城市社会》,西安:三秦出版社,2007年,第198—221页。

③ 段安节:《乐府杂录·琵琶》,上海:上海古籍出版社,1958年。

④ 苏鹗:《杜阳杂编》卷下,上海:中华书局(上海),1958年,第59—60页。

⑤ 《宋史》卷四〇一《辛弃疾传》,北京:中华书局,1977年,第12164页。

⑥ 不少学者从政治、地域空间、社会空间等多视角进行了多方面研究。参见[日]平田茂树:《宋代城市研究的现状与课题——从宋代政治空间研究的角度考察》,[日]中村圭尔、辛德勇主编:《中日古代城市研究》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第107—127页;[日]平田茂树:《解读宋代的政治空间》,杨振红、[日]井上彻编:《中日学者论中国古代城市社会》,第233—271页;[日]穴泽彰子:《关于唐代皇帝诞辰节场所的考察——从门楼到寺院》,杨振红、[日]井上彻编:《中日学者论中国古代城市社会》,第198—221页;李孝聪:《唐代城市的形态与地域结构——以坊市制的演变为线索》,李孝聪主编:《唐代地域结构与运作空间》,上海:上海辞书出版社,2003年,第248—306页。

近代女子教育思潮与女性主体身份建构

——以周南女校(1905—1938)为中心的考察

万琼华

摘要:近代女子教育思潮作为教育救国思想与妇女解放思想相互激荡的产物,为女性主体身份建构铺设了平台,而接受或正在接受教育的女性反过来又成为推动其演进的有生力量,两者构成良性互动。身处“最富朝气之省份”的湖南周南女校,集私立、女子、师范/中学多重属性于一身,所处环境、发展历程、办学宗旨、教育对象均独具特色,既可视之为近代女子教育思潮演变的缩影,亦可视为近代女性主体身份建构的特定场域。

关键词:周南女校;女子教育思潮;女性主体身份

一、引 论

近代女子教育思潮作为教育救国思想与妇女解放思想融合的产物,是近代中国众多社会思潮中的一抹亮色。这一点,已引起了学术界的关注。早在1928年,舒新城就发表了《近代中国女子教育思想变迁史》一文,虽名为“思想变迁史”,实则意在阐述女子教育思潮的演进史,可谓开中国近代女子教育思潮研究之先河^①。遗憾的是,舒文发表之后,再无研究成果出现,又过了半个多世纪,近代女子教育思潮才重新成为学术界关注的对象。1994年,王炳照主编的《中国教育思想通史》专辟“近代女子教育思潮”一章,对近代女子教育思潮的产生、演变、宗旨及实质、发展过程中所遭遇到的新旧论争等问题进行了较系统的论述^②。自20世纪90年代后期始,相关研究呈蔚然之势,学者们围绕阶段划分及特点展开了较深入的探讨^③。从现有研究成果来看,学者们大都以时代为界标,把近代女子教育思潮分为贤妻良母论(戊戌维新)、女国民论(辛亥革命)和男女平等教育论(五四新文化运动)三个前后相继、界线分明、渐次发展的阶段。无疑,这些研究大体上呈现了近代女子教育思潮的阶段、特点及走向,为后人研究提供了有益的启示。

从总体上看,现有研究成果也存在明显不足。其一,研究大都集中在晚清和五四时期,不少系重复研究,不仅思路接近,结论亦雷同。其二,过于偏重通论性研究,忽略了地域、阶层、性别等差异。

作者简介:万琼华,中南大学历史系副教授(湖南长沙410083)。

① 舒新城:《近代中国女子教育思想变迁史》,见《民国丛书》第四编,上海:上海书店出版社,1989年,第389—429页。

② 王炳照等编:《中国教育思想通史》第五卷,长沙:湖南教育出版社,1994年,第257—302页。

③ 主要研究成果有张莲波:《中国近代女子教育思潮述评》,《河南大学学报》(社会科学版)1995年第7期;李忠康:《中国近代女子教育思想论析》,《山西师大学报》(社会科学版)1997年第2期;王翠艳:《由国家本位到个体本位,由义务本位到权利本位——论晚清至五四知识界女子教育观念之演进》,《中华女子学院山东分院学报》2004年第4期;陈笑迎:《论中国近代“兴女学”思潮》,《辽宁大学学报》(哲学社会科学版)2001年第6期;林吉玲:《近代女子教育观念的更新及其实践》,《学术论坛》2001年第3期;张国艳:《中国近代女学的思想论争》,《兰州学刊》2003年第3期;赵叶珠:《近代中国女子教育思潮的演进及评析》,《有色金属高教研究》1999年第5期等。

就地域而言,尽管沿海地区女子教育起步早、较发达,但中部地区如湖南,西部地区如四川、贵州等后来居上,教育水平与沿海不分伯仲;就阶层而言,清末民初能接受中等教育的女生大都来自官僚、买办或知识分子家庭,到20世纪二三十年代,随着平民教育思潮的兴起,较低阶层的女生也逐渐增加。就性别而言,女子学制经历了由双轨制向单轨制的转变^①,但教育宗旨、课程设置、培养策略等方面仍与男子教育存在较大差异,由于缺少社会性别视角,这些差异被遮蔽乃至忽略。其三,存在男性本位倾向。绝大多数研究从男权立场出发,忽视妇女对自身问题的思考与认识,疏于对女性主体性与能动性的发掘,把她们描述为被动的接受者。其四,偏重总体性评析,忽视个案研究。

值得欣喜的是,近年来,随着妇女史、社会史、新文化史等学科的兴起,这种现象有所改观。一些学者选择特定地域的女校,采取自下而上的视角,展示了女子教育思潮研究的新路径,即对女性主体性的发掘和历史现场的回归。其中最突出的是夏晓虹的研究。她在专著《晚清女性与近代中国》中选取三个特殊事件分三章以历史细节再现了近代女子教育的独特面向(即女学中的中西关系、新旧道德、满汉矛盾)^②。杨洁的《女子教育的最初尝试——从上海女学看中国女子教育的早期发展》、张羽琼的《清末贵州女子教育的兴起》^③,也以个案研究的形式,分别对上海、贵州的女学作出了有益探索。这些研究成果生动地说明女学的兴办、女子教育权的获得是女权运动得以开展并取得实质进展的首要因素,不仅影响了主流社会,而且推动了中国女权运动。

夏晓虹等人的研究虽颇具启发性,但仍难以判断是“特例”抑或“典型”,只有来自更多地域的个案研究不断充实,才能全面呈现近代女子教育思潮演进的全貌,也只有引入社会性别视角才能窥探出女性主体身份建构与近代女子教育思潮的内在关联。为此,笔者选择在近代女子教育史上兼具个性与代表性的湖南周南女子中学(下文简称周南)为例进行个案考察。之所以选择周南,基于如下考虑:其一,自戊戌维新起,湖南一跃成为全国“最富朝气之省份”,而新式教育是最能体现其朝气的特定场域。近代湖南独步一时、发达兴盛的是私立教育,可圈可点、绩效突出的是私立中学教育^④,而最有特色、最引人注目的则是中学女子教育。作为湖湘女学的先导,周南集私立、女子、师范/中学多重属性于一身,成为湖南教育乃至中国女子教育不可分割的一部分。正如有研究者指出:“要研究中国的教育,而不研究中国的女学,那将是极不完整的;要研究中国的女学,如果忘记了周南中学,则将是一个严重的缺失。”^⑤其二,周南始终走在中国女子教育前列,以骄人业绩被誉为妇女解放运动和近代知识女性的摇篮,在女子教育史上具有无可比拟的地位。30余年间,尽管周南六易其名,但校址始终未变,办学的优良传统更是代代相传,涌现出大批精英女性。如革命家向警予、杨开慧、姚韵梅、朱坚、杨展、黄慕兰等,妇运领袖蔡畅、陶毅、帅孟奇、曹孟君等,文学家丁玲、朱仲丽等,学者劳君展、刘昂、肖光琼等,不一而足。周南人才辈出,离不开历代名师的教导,徐特立、黄兴、周震麟、陈润霖、周以栗、陶毅、杨树达、周世钊等著名教育家、革命家均先后从教于周南。其三,20世纪前40年是女子教育发展的关键时期,女学由排除在官办教育体系之外到正式纳入教育体系,由男女教育双轨制到并轨制,后因抗战全面爆发思潮随之逐渐消退。正是在这一时期,知识女性开始了由不自觉地自觉、

① 1922年颁布的《壬戌学制》(又称《新学制》)标志着双轨制向单轨制的转变,成为我国第一个不分性别的单轨学制。该学制首次把女子教育纳入学制管理,规定男女享有接受同等教育的权利,彻底改变了以往学制中带有两性双轨制色彩。

② 具体指该书第一章“中西合璧的教育思想”、第二章“新教育与旧道德——以杜成淑拒屈疆函为例”和第八章“晚清女学中的满汉矛盾——惠兴自杀事件解读”。参见夏晓虹:《晚清女性与近代中国》,北京:北京大学出版社,2004年,第3-66页,第223-256页。

③ 杨洁:《女子教育的最初尝试——从上海女学看中国女子教育的早期发展》,《浙江学刊》2001年第6期;张羽琼:《清末贵州女子教育的兴起》,《贵州社会科学》2003年第6期。

④ 据统计,1907年湖南普通中学堂为39所,到1909年已达47所,在全国排名第二,仅次于四川。可以说,私立中学的发达是民国时期湖南中学教育的最大特点。参见冯象钦、刘欣森等编:《湖南教育简史》,长沙:岳麓书社,2004年,第148-149页。

⑤ 长沙市周南中学编印:《百年薪火——周南百年奋进史(1905-2005)》(内部出版物),2005年,第1页,湖南省长沙市周南中学藏。

由被动到主动的主体身份建构过程,周南发展史正好能较完整地呈现女性主体身份的建构过程,而此期的周南教育与女子教育思潮演进的节律正相伴和^①。

综观现有研究成果以及笔者建基于其上的拓展,可以说,近代女子教育思潮大体经过了贤妻良母论(戊戌维新)、女国民论(辛亥革命)、男女平等教育论(五四新文化运动)、新女性论(国民革命)和母性主义观(南京国民政府)五个阶段,它们之间界线模糊,呈现出复杂多变的历史面向,或叠加变迁,或并行交错,或分庭抗衡,其中贤妻良母观作为底色贯穿始终。伴随着近代女子教育思潮的演进,对女性形象的重新界定和身份定位随之开启,由贤妻良母衍生出“国民母”、“女国民”、“新女性”等新名词,在一定范围内甚至出现了“女战士”、“女同志”和“现代女性”等具政治色彩的称谓,这些名词的变换勾画出女性主体身份建构的大致脉络与曲折历程。有鉴于此,本文以活跃于民国时期的地方性女学堂周南及女生为表述对象,择取个案研究路径,运用思想史、妇女史和区域社会史等跨学科研究方法,把解读女生的自办刊物、书信、作业、回忆录等文献史料与口述访谈、查阅地方主流报纸相结合,多面向、多层次地展示她们的校园生活与社会表现,以勾勒出她们在不同历史时期进行主体身份建构的谱系图^②。

二、多重语境下周南女校的曲折发展

任何学校的生存与发展离不开特定的历史环境。周南从草创、发展、辉煌到重建,与女子学制改革、女子教育思潮演变及民族主义运动相始终,从某种意义上看,它还充当了湖南教育近代化的一面镜子。笔者根据周南的内在发展逻辑,结合近代中国的历史分期,把1905—1938年间的历史划分为4个时期,将其置于多重背景下依次予以考察。

草创时期(1905—1916)。此间,近代女子学制发生重大突破,由最初“壬寅学制”(1902)将女学排斥于学校之外,到“癸卯学制”(1904)以家庭教育包括女学,再到《女学堂章程》(1907)初步确立女子教育地位,经历了一个由排斥女学于官办教育体系之外到试图把分散的私立女校归入统一的国家教育体系的过程。在这一大背景下,湖南教育家把女学纳入新式教育体系时,得到了官方的道义和资金支持^③。创办人朱剑凡系湖南首批官费留日学生中的一员,能以过人胆识“毁家兴学”^④,把教育救国与民主革命、妇女解放思想有机结合,使周南在短短十余年间四更校名,由周氏家塾(1905)——周南女学堂(1907)——周南女子师范学堂(1910)——湖南私立周南女子师范学校(1912)——湖南私立周南女子中学(1916),实现四次飞跃,顺利地完草创历史。《湖南教育志资料》对此有精当的评析:“(周南)创始于民国纪元前七年,时湖南全省未有女学。本校创办人朱剑凡就其父甘州提督周达武公所遗,长沙城泰安里住宅之花园,创立周氏家塾,办理师范,附以小学。……湖南之有好师范

① 本研究以1938年为下限,是由于长沙受日军狂轰滥炸,周南被迫于1938年11月迁至安化县蓝田镇,从此成为流动性战时学校,开启周南历史的另一个时代。校史把周南1938年搬迁蓝田至抗战结束重返之前的历史称为“蓝田时代”。

② 在1905年到1938年间,周南先后遭遇水灾和火灾各一次。后者是指发生于1938年11月的“文夕大火”。大火造成长沙城街道、建筑90%被毁,3000多人丧生。《中央日报》社论称“长沙近30年来,物质、人力欣欣向荣。全国都市中,充实富庶,长沙当居首要。百年缔造,可怜一炬”。文夕大火中,各公私立学校(包括周南女校)被焚毁。幸而周南女校的部分校刊,或之前被省图书馆收藏,或后来由校友义务捐赠入馆,成为本研究弥足珍贵的原始材料。为弥补这一不足,也为让女性成为自己经历的发言人,本研究采用了口述访谈与文献史料相结合的方法。但鉴于年龄与地域的限制,选择了出生于20世纪20年代前后、目前居住在长沙市区的近十位校友为口述访谈的叙述者(见论文最后所附口述访谈表格)。

③ 1903年6月龙绂端、俞蕃同等在长沙创办湖南民立第一女学堂,同年淑慎女学、影珠女学亦开办,但保守派以“伤风败俗”为借口,利用清廷未开女禁之机,于1904年9月合力强行封闭之,使女学堂在湖南只存在一年多即遭夭折。直到朱剑凡在私宅以周氏家塾之名再次创办,才揭开湖南女子新式教育的新纪元。

④ 据不完全统计,朱剑凡夫妇捐出的家产达11.17万银元(按当时货币计算),包括440方丈私宅花园、以宁乡自己名下的田产与长兄交换后所得另行购买的628方丈土地,以及夫人魏湘若价值千金的陪嫁。朱剑凡夫妇“毁家兴学”之举,不仅在三湘传为美谈,也是中国教育史上少有的壮举。

教育自此始,越二年始呈准湘省政府,正名为周南女子学堂。……风气由是渐开,湘省各县以及桂鄂皖赣江浙等省女子,皆负笈来学,其学额由三十九名推广至三百八十人。”^①据不完全统计,1912年,全国私立女校(不含教会女学)10所,周南居其一;私立女校学生总数556人,周南达380人。这一时期江浙等地仍为教会女学所垄断,为周南在全国私立女校中脱颖而出预留了空间。透过周南由家族私塾到地方私立女校,再到省级私立女校的发展轨迹,可清晰地辨识出它与清末民初的女子学制改革、湖南新式教育之关联。

发展时期(1916—1920)。此期间,俄国十月革命和五四运动给女权主义注入崭新内涵,多重因素迭加影响,使探寻妇女解放道路成为新文化运动中的思想兴奋点,诸如资产阶级的、空想社会主义的、马克思主义的妇女解放等方案纷纷出炉。在男性知识精英倡导、知识女性行动配合下,“开女禁”、“男女同学”、“女子中学”渐次进入主流话语。北洋政府迫于压力,在1917年全国教育联合会第三届年会上,提出“增设女子高等小学和中学”;翌年6月,将女子中学列入学制,通令各省区酌情办理。尽管官方对女性平等接受中等教育在制度上予以确认,但到1919年初,全国400余所公私立中学校中,女子中学校仍只有10所(湖南仅周南1所)。令人惊叹的是,朱剑凡却凭其卓越胆识,审时度势,早在1916年以“湖南省已设立三所女子师范,造就女师人才不成问题,但女子中学仍旧空缺”为由,呈准省府停办师范部,改为普通女中,定名湖南私立周南女子中学,此为湖南唯一一所正规女子中学,完成了由师范教育向人才教育的跨越。翌年7月周南登载广告,面向社会招生^②。不出所料,生源异常充足,且来源广博,不仅遍及国内诸省,甚至波及南洋等地。如李士元所言:“本校虽设立湖南,而学生来源,近而湘省,远而鄂赣苏皖闽浙燕鲁晋豫粤桂及南洋等地。历有学子负笈来游,较开办时不可同日而语也。”^③尔后,大批女生源源不断地从周南跨入各高等院校,大学入学率高达60%,“民国六年本校应社会的需要,将师范改办中学,由师范教育转而趋重人才教育,截至民国十六年,中学前后毕业计八班。毕业后,据近年调查,升学国内国外大学或专门的,约百分之六十,服务社会的,约百分之二十一,至小学前后毕业的则完全升学”^④。周南凭实绩跃居湖南乃至全国私立中学名校行列,“民国时期,以明德、周南、楚怡、修业、广益以及三公学为代表的一批私立中学,在全国享有盛誉”^⑤。这一时期,湖南女子教育发展迅猛,圣德女学、艺芳女中、民本女职等纷纷创办,加上之前的省立一女师(稻田师范)、明耻女职等,各种性质的女校近20所,总数在全国居前列,而以周南、稻田师范规模最大。受妇女解放思潮激荡,长沙女校都或多或少发生了一些变化,学界公认周南变化最大,这源于朱剑凡1919年秋实行大刀阔斧的教育改革,湖南《大公报》(下文简称《大公报》)据此称朱为“热心研究新教育的人”^⑥。教育改革既为女生参与社会改造提供了最初的尝试,也为她们活跃于群众运动、汇入民主革命运动的洪流提供了精神动力与活动舞台,社会各界由侧目到赞叹,周南以此为起点蜕变为妇女解放运动的摇篮和启蒙园地。

辉煌时期(1920—1927)。五四后的知识女性继承和发扬“五四”特有的彻底且不妥协的反封建精神,推动妇女运动走向深入。在女子教育方面,她们不再满足于大学开女禁,提出男女教育条件完全平等的要求,包括吁请中学男女同学、增设女子中学和改革女校教育内容等。在湖南制宪自治运动中,女界联合会采取多种方式促使“女子教育与男子同等”合法化,为周南走向辉煌创造了条件,

① 《朱剑凡》,见《湖南教育志资料·湖南教育名人录》(手抄本),湖南教育厅史志办藏。

② 《周南女校招学》,湖南《大公报》1917年7月1日,第1版。

③ 李士元:《本校二十七周年纪念》,见湖南周南女子中学编印:《周南季刊》(1932年5月1日),第210页,湖南省图书馆藏。

④ 李士元:《本校二十七周年纪念》,《周南季刊》(1932年5月1日),第210页。

⑤ 冯象钦、刘欣森等编:《湖南教育简史》,第149页。

⑥ 民盾:《省城各校之现状——周南女学校》,湖南《大公报》1919年10月30日,第6版。

“民国九年,省府认本校成绩可风。增加津贴,指令为湖南代用女子中学校,以示奖意”^①,故1920年11月更名为湖南代用女子中学,实现了由私立女中到代用(公立)女中的跨越,成为全国3所代用女中之一^②。至此,政治合法性和政府经费资助双双降至,使周南如虎添翼,闻名遐迩。然而,当女子教育质量、设立公立女子中学等^③问题成为湖南各界的关注焦点时,周南身不由己地被推上公共舆论的前台,成为公众检视的对象,独立的办学空间开始遭挤压。不仅学制、训导、课程设置被要求与官方接轨,师生思想动态亦受到官方及地方主流媒体的“凝视”,1921年10月发生的“周南风潮”^④就是在《大公报》介入下由校内风波上升为社会事件。不过,也正是报人自愿担当舆论先导,引领省教育会、省学生联合会、周南校友会及读者多方民间力量参与其间,使学潮很快平息下来,周南避免了被解散的危险,重新步入正轨。1925年,在长沙所有公立、私立中学中,周南班级总数居第6位,学生总数居第4位,教职员居第4位。

重建时期(1928-1938)。1927年长沙发生“马日事变”,朱剑凡因反对蒋介石遭通缉,被迫流亡,学校被查封,周南濒临倒闭的危局。值此危急关头,李士元商请胡子靖、陈润霖等组织临时校董会^⑤,改周南附小为泰安里小学。李被校董会推举为校长,以维持校产、继续办学。1928年8月,校董会改选,校名恢复,李出任校长,收回全部校产,停建的教室继续开工。1929年,何健出任湖南省长,在各校倡导“尊孔读经”,周南由湖南代用女子中学改为私立周南女子中学。尽管已复校,但政治合法性飘浮不定,经费极度紧张。李士元率领师生艰苦办学,使学校历经维持、恢复、发展三阶段,度过难关,复校后的学生人数达600余名,在全省仍居一流名校^⑥。诚如时人所赞誉的,“周南开女学之先河,创办人朱剑凡毁家莫基于前,李士元继续维护于后,艰苦奋斗,先后辉映”^⑦。1937年抗战全面爆发,李士元一方面总览时局变化,结合学校现实处境,适时调整办学方略,“吾人近瞻家国现状,远瞩欧美风云,更详考女权运动之既往与其未来,则知校训之所以启示吾人者大矣”^⑧。把原来的“自治心”、“公共心”、“进取心”校训拓展为“朴”、“诚”、“勇”,使社会诉求与学生发展、妇女解放与救亡图存融于一炉;另一方面,奉行国民政府倡导的“党化教育”,在长沙各女校中率先推行女子军事训练,在强化学生自治能力与体育素质培养的同时,发动学生积极参加战地服务团与省“民训团”,使周南全员投身抗日救国大潮,在民族救亡运动中写下浓墨重彩的一笔。

纵观周南的四个历史时期,不难看出周南“小社会”与近代中国“大社会”之间有着千丝万缕的关联,其成长或受挫均离不开20世纪前40年的民族主义运动、教育近代化以及妇女解放运动的或隐或显的影响。

三、离合之间:周南教育宗旨与近代女子教育主流思潮

自戊戌维新至抗战前后,贤妻良母论、女国民论、男女教育平等论、新女性教育观和母性主义依

① 李士元:《本校略史》,见湖南私立周南女子中学学生自治会编印:《周南女校三十四周年纪念特辑》(1939年5月1日),第1页,湖南省图书馆藏。

② 三所代用中学或女子中学班,分别指江苏无锡竞志女学、湖南周南代用女子中学和山东济南女子职业学校女子中学班。

③ 在1920-1924年间,《大公报》围绕设立女子中学问题、对“第一女师学科不完全”的批评以及女界对禁止男女同学抗争运动三大议题展开实地调查、跟踪报道和督促政府等方式,使女子教育问题始终处于社会舆论的中心,客观上加速了男女教育平等权的实现。

④ “周南风潮”是指周南学生在1921年长沙兵变中遭士兵殴打后,校学生自治会于10月17日午后召开全体会议,推选代表参加省学联以联合行动,由于讨论稍久,造成上课迟到。校长朱剑凡以此为借口,大动干戈,宣称“中学从今天起,便全体解散”,从而引发学生集体退学事件,后因《大公报》积极介入,使延续近半个月的退学风潮得以平息。

⑤ 1927年10月组成的临时董事会中,胡子靖任董事长,陈润霖、左益斋、严动甫任董事成员。

⑥ 1933年4月23日省教育厅公布上期长沙公私立各校的视察报告,明德、周南等13所学校获嘉奖。

⑦ 湖南私立周南女子中学编:《教导概况》(1935-1942),编号为59-7-6,湖南省档案馆藏。

⑧ 蒋国平:《校训之启示》,见湖南周南女子中学编:《周南女中三十九周年纪念特刊》(1944年),第3页,湖南省图书馆藏。

次登场,它们或重叠变迁,或在冲突中演进,汇成近代女子教育思潮的整体流变,决定着女子教育的发展方向。周南因其私立性与地方性,在30余年的发展历程中,其教育宗旨与主流女子教育思潮时而吻合,时而疏离。相对于官立女校而言,身为私立女中的周南从官方获得的办学经费更少,依赖性也就相对较弱,它比官立女校拥有更多的自主权,可依照自身内在逻辑确立教育宗旨与办学方略。尽管贤妻良母观在周南的某些时期产生过一定影响,但“启迪民智,解放妇女”教育宗旨贯穿始终,居主导地位。正是对这一教育宗旨始终如一的坚守,周南才探索出一条独特而成功的办学进路。

戊戌维新时期,先进人士认识到妇女无论是肢体上还是精神上的解放都关乎民族存亡,首次将教育孩子与管理家庭的双重责任赋予妇女,把女学作为强国的手段之一,但终极目标不是解放妇女,而是出于民族国家和精英男性主体身份建构的需要^①。因此,在注重传统女德规训的同时,不忘国家公共观念的培养,使贤妻良母观汇为此期的主流思潮。但草创时的周南并未生硬照搬,而是结合湖南地域文化与现实诉求,确立“启迪民智,解放妇女”的办学宗旨。正如李士元所言:“朱先生与黄克强、谭延闿、胡子靖诸公商讨,认定革命以启迪民智为前提,以解放女禁为先导。”^②为贯彻这一宗旨,1906年由徐特立作词、黄厘叔谱曲共同创作校歌,歌词写道:“地处长沙,山环水重深深锁。女校修复,应推先进周南我。毁家兴学,蒙难开基,创出文明母。到如今,三湘七泽有蜚声,郁郁、欣欣、芬芬、馥馥如花朵。同学们:静心学业,静心学业。发放我历史之光荣,效忠祖国,效忠祖国,永获光荣果。”^③校歌中“静心学业”所指向往的无疑是“效忠祖国”。与此同时,周南借鉴日本女子教育模式,针对长沙音、体师资紧缺、城市妇女缺乏谋生技能的现状,开办音体专修科、缝纫和烹饪专修科,使学生的文化、技能双修不误,以培养社会所需的实用型人才。周南的教育宗旨囊括教育救国与妇女解放两个时代主题,且视“解放女禁”为先导,是对贤妻良母教育观的纠偏与突破,使周南办学不到几年,不仅成为长沙有名望的女校,且在省教育界声名鹊起,成为莘莘学子向往之处。“周南者,女子教育之权兴也,女子教育之滥觞也”^④,可谓最贴切的评价。

民国初建,袁世凯为达复辟帝制之目的,推行复古尊孔运动,使复古思潮弥漫于教育界,整肃女校风化首当其冲。1914年教育总长汤化龙公开发表言论说:“余对于女子教育之方针,则在使其将来足为良妻贤母,可以维持家庭而已。”^⑤1916年教育部特向各省女校发布5条通令,对女生行为举止予以严格限制^⑥。官方的举措导致女子教育观的回潮,以至于到新文化运动初期“女子解放”、“人格独立”呼声此起彼伏之时,部分新刊物仍对“贤妻良母”津津乐道,如《妇女杂志》称:“乃知欧美列强,纵横于世界,非徒船坚炮利,实由贤母良妻之淑,主持于内,为国民之后盾也。”^⑦《中华妇女界》明确提出以培养贤妻良母、淑女为主旨。受此大环境熏染,“五四”前夕的周南也烙下了“贤妻良母”印痕,诚如时人所评价的:“以周南女校、稻田师范两校的规模较大,历史也较久。其他如福湘是教会学校,衡粹、自治、崇实、蚕业、涵德、培德、纯德等是职业学校,这都不如周南、稻田有代表性。这些女学校性质虽各不同,但有一点是完全一致的,就是向学生进行贤妻良母的教育。”^⑧在贤妻良母观宰制

① 万琼华:《在女性与国家之间——20世纪初女性主义与民族主义的互构与碰撞》,《中国特色社会主义研究》2007年第2期。

② 李士元:《本校历略及复兴计划》,见湖南私立周南女子中学编印:《周南女中》(四十二周年纪念),1947年,第3-4页,湖南省图书馆藏。

③ 武衡、谈天民、戴永增主编:《徐特立文存》第一卷,广州:广东教育出版社,1995年,第3页。

④ 李士元:《本校历略及复兴计划》,见《周南女中》(四十二周年纪念),第3-4页。

⑤ 《教育杂志》(北京)卷6第4期,1914年。

⑥ 通令如下:(一)不准剪发,违者斥退;(二)不准缠足,违者斥退;(三)不准无故请假,结伴游行,违者记过二次;(四)通校女子不得过十四岁,如有隐匿冒混者,记过;(五)不准自由结婚,违者斥退,罪及校长。参见程谳凡:《中国现代女子教育史》,上海:中华书局,1936年,第99页。

⑦ 《妇女杂志》第1卷第1期,上海:商务印书馆,1915年。

⑧ 周世钊:《湘江的怒吼——“五四”前后毛泽东同志在湖南的革命活动》,见《新民学会资料》,北京:人民出版社,1979年,第391页。

下,长沙女校包括周南,既不注重培养女生参加生产、服务社会的能力,亦不努力提高其科学文化水平,反而强化封建道德教育^①,致使“女学生毕业后的第一大事就是结婚。女子教育虽然办了十多年,但在社会上有职业的却是凤毛麟角”^②。尽管这一时期周南的教育宗旨与主流思潮相吻合,但由于背离自身的办学初衷,甚至跌入“贤妻良母”窠臼,受到地方进步舆论的批评。

“五四”时期,妇女独立人格的养成被视为妇女解放的核心所在,而男女教育平等成为必由之路,于是男女知识分子以相伴和的声音对贤妻良母论发起全面批判,使女子教育宗旨由“贤妻良母”向“男女教育平等”嬗变。朱剑凡率先在周南实行教育改革:一是推行学校机构改革,采取校长全权责任制和教务会议共和制。二是科学文化与思想教育并举。“为适应现代需要,增加女子科学的的生产的能力,以谋生活之独立”,并制定“敬情将事,有严肃风,无浮嚣气,寓活泼于秩序之中”的教育准则^③,三是鼓励学生参与社会改造。校友黄慕兰在回忆录中写道:“在五四运动中,周南女校学生会的行动,都得到朱校长的支持和指导。当时大家都以高昂的爱国主义热情,高呼着‘反对二十一条密约’、‘打倒卖国贼’、‘提倡国货,禁止日货’等口号,上街游行;还到街上的店铺里去检查……把日货全部没收,集中堆放在街上烧毁。”^④一时间,“周南学生意志发皇,很有朝气”^⑤,学校旧貌换新颜,蜕变为提倡新思潮、组织进步活动的大本营。《新青年》予以评价:“因为这个学校在湖南本是最有精彩的,加以校长朱剑凡极力提倡‘新’的改造,所以一般学生的思想,与一般普通的人,大大不同。”^⑥从这时起,周南学子开始遍地开花,一批批的巾帼英才走向社会,为社会变革、民族振兴做出不可磨灭的贡献,向警予、陶毅、蔡畅、魏璧、劳君展、黄慕兰、杨开慧等即为此期的典型代表。毫无疑问,周南因顺应主流思潮而充当了男女教育平等的践行者与推动者,成为湖南乃至全国各女校的表率。

20世纪20年代,全国要求改革学制、发展教育的呼声此起彼伏,北洋政府教育部深感《壬子癸丑学制》已不合时宜,1922年9月公布《壬戌学制》(又称《新学制》),把女子教育纳入学制管理,彻底改变旧学制中两性双轨制色彩,首次从制度上肯定男女受同等教育的权利,为女子教育的进一步发展创造必要条件。据统计,1922年全国女子中学共25所(湖南只周南1所),占中学总数的4.6%;女中学生3249人,占中学生总数的3.14%^⑦。此期,被命名为“新女性”的职业女性群体集体登场了,倡导独立人格培养的新女性教育观随之出炉。高一涵在武昌暑假学校演讲中,对偏重家事、歧视性的女子教育制度进行了不遗余力的批判,质问道:“我们天天说男女知识不平等,请问这种教育制度——女子教育与男子教育不同——又怎能造成男女知识职业平等的结果呢?”^⑧李光业提出:“今后的女子教育,致力于人格的陶冶,图女子人格思想之充分发达;先认自己人格的存在,有独立的价值和权威,进而‘夫’和‘子女’也视为和自己同等的人格者,自行树立自己的理想,自觉自己的价值。”^⑨不难看出,新女性教育观实际上是贤妻良母的一种反动。以此为准则,女校的教育宗旨、课程内容、培养模式被一一检视。此间朱剑凡的思想却发生逆转,甚至趋于保守,最终引发“退学风潮”^⑩。有论

① 谷忠玉认为民国初期出现的女子教育观回潮现象,与时人特别是留洋归国者的文化回归情绪密切相关。参见谷忠玉:《中国近代女性观的演变与女子学校教育》,合肥:安徽教育出版社,2006年,第175页。笔者则认为,这主要是由于尊孔复古思潮的泛滥导致湖南新文化运动比其他省区起步较晚。

② 周世钊:《湘江的怒吼——“五四”前后毛泽东同志在湖南的革命活动》,见《新民学会资料》,北京:人民出版社,1979年,第391页。

③ 民盾:《省城各校之现状——周南女学校》,湖南《大公报》1919年10月30日,第6版。

④ 黄慕兰:《“五四启蒙”忆周南》,见湖南长沙周南中学校友会编印:《春晖芳草》(1905—2005),内部出版物,2005年,第5页,湖南长沙周南中学藏。

⑤ 民盾:《省城各校之现状——周南女学校》,湖南《大公报》1919年10月30日,第6版。

⑥ 《长沙社会面面观——新文化运动》,《新青年》第7卷第1号,1919年。

⑦ 罗苏文:《女性与近代中国社会》,上海:上海人民出版社,1996年,第161页。

⑧ 高一涵:《女子参政问题》,见《现代论文丛刊(第三册)》,1922年,第35—36页。

⑨ 李光业:《今后之女子教育》,《妇女》第8卷第2号,1927年。

⑩ 至于此期朱剑凡思想“发生逆转,甚至趋于保守”的深层原因,限于篇幅,本文无法展开,留待另文探讨。

者指出：“推究风潮之所自生，于此不能不责备朱君，朱君于八九年之项，锐意革新。学生受其熏陶，思想日益活泼。乃近年来，忽变冷静。诸所措施与学生思想未尝无捍格，又不善为引导，执生反动。”^①这段文字较客观地呈现了朱由“锐意革新”到“忽变冷静”的思想轨迹。亦如时人分析：“朱先生是有名的教育家，而且是周南女校的一手创造者，竟不能用教育方法，维系师生间的感情，致演出这种因感情破产而足以证明教育破产的悲剧”^②，难怪学生称朱实行的是“奴隶教育”^③。可见，周南的教育宗旨因背离新女性教育观而遭到了学生的抵制与进步舆论的批评。

到30年代，男女学制已完全并轨，女子教育类型趋于多样化，女校、女生数随之剧增。特别是北伐以后，呈加速增长。1928年女生人数超过3.7万余人，占全部中学生人数的19%。1930年则增至近23%，女子中等学校占总数17.5%。吊诡的是，就在这一时期，社会各界对女子教育的质疑、对女学生的批评等声音汇成一场空前的大论战，形成针锋相对的两大派别。一派被称为“激进派”，他们认为，真正的“新女性”应该具备内在的精神特质，关心国家的利益和命运，有现代的头脑，有为民族国家的利益而追求的精神。批评女学生接受教育的目的仅为个人物质生活的享受，或为提高自己在婚姻市场上的身价。另一派为“保守派”，他们在批评新女性的同时大力倡导“母性主义”，高唱“女性回家论”，其主张得到国民党的政策支持，以致国民党“五大”把“培养仁慈博爱体力智识两俱健全的母性”确立为女子教育宗旨，使“母性主义”进一步合法化。面临这一困境，周南选择通过提高自身素质来追求女性独立、平等的发展机会，使新女性教育观的内涵得以扩展，成为集权利、义务、素质为一体的复合概念。为顺应时局需要，复校后的周南确立“朴”、“诚”、“勇”的办学宗旨，着力培养女生俭朴、诚实、勇敢的品质，为服务民族国家做准备。1936年7月王瑛被聘为训育主任后，周南组建“女子青年训练团”，实施军事训练，用军事制度武装学生，“气习为之一变——由柔弱的小姐式变而为雄纠纠的武夫了，从前意志薄弱思想分歧的女同学，变而为救国救民，誓死报国前途上的战士了”^④。周南藉此首开湖南乃至全国女子军事训练的风气，“打破数千年来旧礼教对妇女的束缚，为女子献身国家提供新途径”^⑤，对甚嚣尘上的“母性主义”不啻重重的一击。周南视民族国家诉求为第一要务的教育宗旨，与民族主义思潮相呼应，再度赢得社会各界广泛赞誉。

四、以责任话语建构主体身份：周南女生的独特应对

在男权社会里，“女性”作为一种身份是个相对概念，是作为男性的反衬（他者/客体）而存在，往往被众多的符号所替代，如母亲、妻子、女儿等。从本质主义看，女性身份是先赋的、不可更改的社会性标识；但从反本质主义立场看，女性身份是后天建构的，具有可塑性。所谓女性主体身份建构，是指女性在认清男权制压迫本质的基础上，以思想或行动突破男权文化强加的障碍，以独立自主的姿态展现人的尊严，变客体为主体的自我身份认同过程。20世纪初，女权学说伴随民族主义从西方裹挟而来，成为妇女解放可资利用的思想资源，加速了女性主体意识的觉醒，但建构民族国家的急迫要求决定了其主体身份建构只能先诉诸责任而不是权利，因“‘现代中国女性’的主体建构，是在对‘中国’、‘西方’、‘女性’、‘男性’、‘现代’等原点因素进行更复杂考量的基础上逐渐展开的”^⑥。尽管责任优先会危及女权目标的实现，但知识女性（包括周南女生）仍旧自主选择了这种独特的主体身份建构方式，她们清醒地认识到“从前女界虽权利失尽，然义务亦失尽”，“吾辈欲与之争，须先争尽我辈之义

① 《周南女校风潮解决矣，出校学生全体入校》，湖南《大公报》1921年10月23日，第6版。

② 兼公：《周南中学学生竟如此解散了吗？》，湖南《大公报》1921年10月20日，第2版。

③ 《呜呼！周南女校之风潮越闹越认真》，《大公报》1921年10月20日，第6版。

④ 李士元编：《周南教导·下编》，1937年，第3页，湖南省图书馆藏。

⑤ 李士元编：《周南教导·中编》，1937年，第40页，湖南省图书馆藏。

⑥ 董丽敏：《民族国家、本土性与女性解放运动——以晚清中国为中心的考察》，《南开学报》（哲社版）2008年第4期。

务,则权利自平矣”^①,在此基础上,再策略性地利用民族国家话语为女性群体争权利。纵观近代女子教育思潮的演进史,几乎在每一次风头浪尖上都站立着一批敢为天下先、积极参与社会变革、勇为妇女权利抗争的女性,汇聚成近代女性主体身份建构的谱系图和中国妇女解放运动的群英榜。

女权主义史学家琼·斯科特认为:“要把妇女确立为历史的主体,必须把她们置于特定的时空中去认识,基于她们所处的环境来解释产生这些行动的可能性。”^②本文将周南女生置于校园微观环境、湖南地域环境与近代中国宏观环境的多重观照下,发现在不同时期,根据不同的时代需要,她们以不同方式建构其主体身份,或投身教育,或参加民主革命、妇女解放运动,或献身民族解放。其主体身份建构固然离不开男性为主体的周南管理者(校长)与教育者(教师)以民族国家观念予以精心培育,离不开近代女权运动潜移默化的影响,但最关键的因素还是教育本身,因为后者能加速其主体意识的觉醒,培植其责任感,乃至改变其精神风貌与行动策略。

民国前后,当女子教育宗旨尚在“贤妻良母”与“女国民”间摇摆不定之时,与其他女校学生回家做“贤妻良母”迥异的是,周南毕业生已踏上教育救国之路,她们创办新式女学堂,把教育的种子撒遍三湘,“宣统二年,师资辈出,分途开办女学者岁有其人”^③。诚如李士元所言,“从事女子教育者,大有人在。由是风气渐开,湖湘女学,乃相继蔚起”^④。自草创至1916年,周南共毕业5个师范班,其中第一班和第二班属两年制简易师范,其余3个班为四年制本科师范;另设有音乐体育、缝纫刺绣专修科,各1个班。毕业后,师范一班的蒋葆荪、蒋岱荪在长沙南门外创办幼幼女学,王珏在马王街创办培德女学,李宗莲在湘潭创办自德女学,李泳南在稻田女师和周南主持幼儿园;师范二班的文慧中任宁乡第一女校校长,吴剑任省立二女中及女师校长。本科师范一班成就更大,尽管因故学制延长一年,最后只剩下13人,但“均能不负所说,各有贡献于社会”^⑤。周南女生以办学方式服务社会,成为湖南乃至全国女子教育的拓荒者与耕耘者,使女教育家群体在湖湘大地初具雏形,为20年代湖南女子参政运动取得成功提供了人才储备,亦为女性主体身份建构开了先河。

“五四”前后,周南女生积极主动地投身民主活动与妇女解放运动,诸如加盟新民学会、改组自治会、创办《女界钟》、发起湖南留法勤工俭学会等,影响波及全国。其一,加盟新民学会。1918年4月17日,以“革新学术,砥砺品行,改良人心风俗”为宗旨的新民学会宣告成立。向警予、陶毅、李思安、周敦祥等女性以大无畏精神冲破世俗障碍,率先加入新民学会。据统计,新民学会共有会员74人,其中周南师生20人;女会员19人,其中周南14人^⑥。3位女性领导成员中,2人来自周南,周南藉此成为新民学会重要活动场所之一。其二,改组校自治会。早在1916年8月周南成立学生自治会,因囿于“贤妻良母”窠臼,运作不理想,学生参与的积极性不高。五四时期,女生们决计重组自治会。1919年秋新的校自治会诞生了,魏璧、周敦祥、劳君展(誉称“周南三杰”)被推举为负责人。校自治会分设总务股、学术股、文艺股、体育股、风纪股、游艺股6股;各班设级长,寝室设室长。图书室、校园、食堂无一不实行学生自我管理。校自治会干部对内参与校务会议,共商学校发展大计,对外代表校方与兄弟学校联络。自治会开展多种形式的活动,如创办校刊,分班组织演讲比赛及各类球术比赛,成立国货维持会,开办平民半日学校等。其三,创办《女界钟》。1919年10月《女界钟》创刊,周敦祥任主编,魏璧、劳君展任编辑。稿件大都来自周南师生,内容广泛,既包括宣传抵制日货,反对奸商,抨击军阀官僚的,也有主张劳工神圣,实行民主政治的,但用力最多的还是宣传妇女解放、婚姻自

① 陈颢芬:《女界之可危》,《中国日报》1904年4月26、27日。

② 王政、杜芳琴编:《社会性别研究选译》,北京:三联书店,1998年,第365页。

③ 《周南女子中学》,湖南《大公报》1925年11月11日,第6版。

④ 《本校略史》,见湖南私立周南女子中学学生自治会编印:《周南女校周年纪念特刊》(1939年5月1日),湖南省图书馆藏。

⑤ 湖南周南女子中学编:《周南季刊》(1932—1933),第199页,湖南省图书馆藏。

⑥ 韩文斌:《参加新民学会的周南师生》,见长沙市周南中学校友会编印:《春晖芳草》(1905—2005),内部出版物,2005年,第22页,湖南长沙周南女子中学藏。

主、经济独立等问题。创刊不到一个月,长沙发生“赵五贞自刎事件”,自治会为此出特号(附于第4期)。师生一面对事件进行实地调查,一面撰文对旧婚姻制度发起猛烈批判。该刊发行量最高时达5000份,对于推动妇女解放运动和女界爱国运动发挥了巨大作用。诚如《新青年》所评价的,“中国完全由女子倡导‘妇女解放’的杂志,恐怕这‘女界钟’为独一无二的了”^①。其四,发起留法勤工俭学活动。1919年10月,向警予、蔡畅、陶毅在周南成立留法勤工俭学会,开设法文班;12月,拓展成湖南女子留法勤工俭学会,以“将来回国,振兴事业教育”为目标,旨在“实行妇女解放,劳工神圣,工读神圣”。当月9日,向警予、蔡畅、熊季光等启程赴法,报界称之为“中国妇女解放运动史上一件别开生面的佳事”,“女子勤工俭学实为前所未有,亦中国女界之创举”^②。至此,周南女生通过顺应时代潮流,积极参与社会变革,践行“同为国民、同担责任”的话语,成为引领中国妇女解放的开路先锋,女性主体身份建构的完美体现。

20世纪20年代以前,女权运动只是民间自发的行动,到20年代初已汇聚成有组织的女权运动,呈现出前所未有、多元并存的态势,其中最大的亮点是女学学潮的兴起。1920年,京津女校联合500名女生,向教育部提出改善女子中学课程、增设女子补习学校、男女学校经费平均分配、男女平分官费留学名额四项要求^③。1922年夏,北京国立法政专门学校和北京高等师范的女生相继发起女子参政协进会和女权运动同盟会,不到数月,分会在直隶、山东、湖南等处成立。1924年3至4月,河北保定直隶第二女子师范发起改革女子教育、反对解聘进步教员的学潮,北京、上海、天津等地积极声援。在女学学潮此起彼伏之时,湖南女子参政运动于1921年3月拉开帷幕,以陈俶、吴剑、陶毅为首成立的女界联合会,发布“女界五权宣言”,以宪法为武器,强烈要求恢复妇女人权,声称为对付保守势力将不惜采取武力,引起社会各界广泛关注,历时二年有余,最终获得胜利^④。以陶毅为首的周南师生活跃于参政运动的各场所,充当运动的中坚力量,奉献了智慧与勇气。而此间,朱剑凡思想发生逆转,不仅阻止学生参与校外民主活动,且以校长权威施行专制教育,其行为受到以周敦祐为代表的女生抗议与抵制,“退学风潮”系师生矛盾的总爆发。在与校方对峙中,退学女生以大无畏、毫不妥协的精神,不仅当面与校长据理力争,且以发表公开信的方式在报纸上与校方展开持续十余天的论辩,博得《大公报》、省教育会、校董事会、读者群的同情与支持,取得周南风潮的胜利。在这里,周南女生巧妙地利用了女权运动所拓展的话语空间伸张女性权利,促成其主体身份的建构。

从国民革命到南京政府时期,国共两党致力于对妇女的政治动员与人员争夺,呼吁女权运动服务于国民革命或抗战需要,使女权的主张与呼吁被民族存亡的大潮所淹没。诚如陈独秀所宣扬:“妇女即为了本身问题,也应该努力参加此次抗日战争的工作,努力使战争胜利,努力在抗战运动中,双手完成民族的解放和自身的解放!”^⑤事实上,大多数女性就是这样做的,她们服膺民族主义的救亡大计,投身抗日大潮。校友廖静文在回忆录中写道:“30年代周南学生没有畏惧,为了反对日本侵略,我们上街游行、发传单、喊口号、嗓子都喊哑了……。”^⑥她们利用学校重建后较宽松的环境培养自主能力,使其主体身份进一步凸显。1933年,学生自治会宣告成立,“皆以学生为主体负责举办,而师长仅负指导之责”,“是全体同学服务的总机关,此会本三民主义的精神,养成会员在学校以内的自治生活,并促进德育、智育、体育、群育之发展为目的,外又组织民众学校,以设施国民教育,帮助社会之

① 《长沙社会面面观——新文化运动》,《新青年》第7卷第1号,1919年。

② 《申报》1919年12月10日。

③ 《吾国女子教育平等之曙光》,《妇女杂志》第6卷第11号,1920年。

④ 万琼华、陈先初:《对20世纪二十年代湖南女子参政运动的考察》,《中央社会主义学院学报》2007年第2期。

⑤ 陈独秀:《民族解放与妇女解放——在汉口市立女中讲演(1938)》,见雷敦敏、何丽霞编辑:《女性与人权》,朱荣贵主编:《前辈谈人权——中国人权文献选辑》第二册,台北:辅仁大学出版社,2001年,第173页。

⑥ 《春晖芳草》(1905—2005),第51页。

进展,次之有抗日救国会的组织,努力抗日工作,励行经济绝交,为政府之后盾,救民族之危亡”^①。以上文字生动地呈现了自治会所肩负的神圣职责,令人惊叹。难怪李士元把自治会称为“本校训育的补充机关,同时为服务社会的预习机关”^②。可见,通过出色地扮演校内“补充机关”和校外“预习机关”两种角色,自治会凸显了女生参与学校管理、服务社会的主体性和能动性。

全面抗战爆发后,周南成立“女子青年训练团”,女生积极配合训育主任王瑛的工作,认同以女性的贡献论证女权必要性的男性路径,视女子军训为妇女解放的先声。面对守旧势力“把军服穿在身上,连中华民国的国格也失掉了”,“只怕主张女子军训是发神经病呢”^③等诋毁之词,女生们以笔为武器,予以坚决的反击。田叔平质问:“男子亦人,女人亦人,为什么女子受不得军训?但是我们用不着与他们去辩白,惟有努力的干!踏实的干!将来拿事实和技能给他门看,好为过去女子出一口气。”^④郭第新写道:“当这种消息传来的时候,我校的军训,并不因此而减少锐气;且更严格的实行!”进而尖锐地指出:“女子的军事训练,就是我们救国的门径……这种反抗的人不但是欲断送女子的前途,同时亦是在摧残国家的命脉,斩丧国家的元气!这种人,可以称为变形的汉奸。”并表示:“我们现在不但要为女界吐一口气,应与男子一切平等!我中华民族之女子,个个是有血性和理智,岂肯让我们的祖国溃亡于敌人蹂躏?”^⑤正是借助军训这一载体,女生体认到了肩负的重任:“现代有知识的女子,应该做一个女界的领导者,领导一般妇女去冲破一切阻住你们前进的东西。不过先从自己的身上做起——应先从自己武装起来,那才好去要人家去做,那才好去武装别人。”^⑥1937年9月14日,当谢冰莹组织湖南妇女战地服务团时,陈袁祥、瞿剑尘、萧喜英、欧阳澄4名女生踊跃参加,毅然踏上民族解放战场,并自觉把战场见闻以书信形式通告师生,鼓励在校同学随时作好应战准备。欧阳澄在10月17日从战地三家村给全体同学的公开信中写道:

那些有志救国的男人,他们就能很容易得到为国捐躯的机会;但是我们妇女呢,想要做些救亡的积极工作,就要受到很多的阻碍——说来也真痛心!在这个时候,还要喊女子回到家庭去!所以我们妇女的出路,到处都是走不通的,一方面固然受环境的压迫,但是另一方面,也是妇女本身的不努力……我觉得我们妇女,想要增高社会的地位,想要达到男女的真正平等,非得本身振作起来,先有工作的表现,不是以引起他们的尊敬,和消除他们歧视女性的心理……只要是男人能做的事,我们都应当不辞辛苦的勇敢的去干,干得通,拼命的干;干得不通,也要硬着头皮干——这才是女子应有的精神和态度,也就是提高女权的根本动力……你们有解除双重压迫的责任!在这时候,再不容许我们有少许懈怠的心理,来放弃自己的职责了,我们一定要拿出勇气和能力来挽救目前的危局,完成各人的志愿;对于有碍我们光明正大的举动的分子,和破坏女性的恶魔,我们要共同来打倒他;尤其是有少数妨碍整个妇女名誉的不良女性,我们更要一致的来制止她,教训她,务必要使妇女能得到真正的解放。^⑦

公开信中传达了欧阳澄鲜明的社会性别意识:其一,认为在“妇女回家论”甚嚣情况下,为国捐躯是女性“达到男女的真正平等”的唯一机会;其二,“不辞辛苦的勇敢的去干”是提高女权的最佳途径;其三,“解除双重压迫”是女性的责任。为组织抗日力量,1938年1月中共周南支部成立,高8班杨展任支部书记。徐特立在工作报告中写道:“长沙之周南、民宪、含光、自治、长师、长师附小等女校均有

① 湖南周南女子中学编印:《周南季刊》(1932—1933),第199,130页,湖南省图书馆藏。

② 《本校二十七周年纪念》,见《周南季刊》(1932—1933),第210页。

③ 李士元编:《周南教导·中编》,第1页。

④ 李士元编:《周南教导·中编》,第18页。

⑤ 李士元编:《周南教导·中编》,第19—20页。

⑥ 李士元编:《周南教导·中编》,第18页。

⑦ 《本校四战士的后愿》,见周南私立女子中学编印:《周南教导又编》(1937年12月25日),第15—16页,湖南省图书馆藏。

党支部。最大者为周南,同志十余人。”^①为响应“新运妇指会”及省府动员令,高8班和高9班同学纷纷加入省民训班,而后参加各县为期6个月的民训工作^②,再下到乡村、城镇向民众宣传抗日。校友宋珉珍(高9班)在口述访谈中说:“我班上只有我一个是浏阳人,和我一起去的有浏阳二中的。我们下去主要就是扫盲,针对家庭妇女,教她们读书、认字、唱歌,还有宣传抗日,那个时候日本鬼子已经打到我们中国了,她们什么都搞不清楚。宣传中,我们唱一些革命歌曲,好多嘞,如《义勇军进行曲》、《毕业歌》都是宣传抗日的。有时候我们一家家去叫呢。”^③上述事实足以说明,一旦妇女解放与民族国家之间出现张力,知识女性会毫不犹豫地选择后者,以责任优先理念、借助服务民族国家方式建构其主体身份。正如有论者所指出:“中国女性的解放不是靠上帝和救世主,而是以献身社会的高度责任感和勇气,打碎束缚在自己身上的锁链,改写了历史,也改变了社会漠视妇女的偏见。”^④

五、结 语

在近代中国遭遇千年之大变局的时代背景下,“兴女学”作为救国良策之一纳入精英知识阶层的话语系统,这使得女子教育自发轫之日起就处于多重话语之交汇点,集传统与现代、中国与西方、个体与国家多重矛盾于一身。尽管贤妻良母观在20世纪初从日本传入至抗战前后,先后遭女国民论、男女教育平等论、新女性教育观和母性主义排斥甚而取代,但究其实质,一方面它仍沿袭了传统女学的道德规训,“贤妻良母”、“母性主义”为近代变种;另一方面则顺应救亡图存与妇女解放的现实诉求,衍生出“女国民”、“男女教育平等”、“新女性”等新型教育观,使民族国家观念与技能训练并行不悖。质而言之,女子教育观即传统女德加民族国家观念的混合体,使女性集旧道德与新思想于一身,既能胜任传统家庭的贤妻良母,又能成为具有民族国家观念的“女国民”或“新女性”。也就是说,近代特定的历史环境使知识女性无可逃避地充当了民族国家的载体。

然而,毋庸置疑的是近代女子教育思潮为女性主体身份建构、女性群体觉醒提供了必要的舆论空间和社会支持。正是借助于前者,知识女性由教育的被动接受者成长为教育的获益者乃至变革者,教育使她们视野开阔、学识增进、能力提高,为其主体身份建构提供原动力。因而可以说,尽管女性主体身份建构借助了近代女子教育思潮的带动和促发,但若没有女性自身的努力,呈现的将是另一番面貌。纵观20世纪前40年的女子教育思潮演变史,觉醒了的知识女性不断批判性地审视教育宗旨,使贤妻良母论自诞生之日起便遭质疑与批判,先后受到“女国民”、“男女教育平等”、“新女性”等教育思想的冲击、排挤而退居其后,甚至被超越。只是由于近代救亡图存的紧迫性以及根深蒂固的男权思想时有抬头,使“贤妻良母”未能彻底退出历史舞台。尤其是知识女性群体的崛起,使女性在变革社会性别观念、建构主体身份的过程中由不自觉到自觉、由被动到主动,进而推动女子教育思潮不断向前,导致近代知识分子的性别构成、思想观念、思维方式等发生深刻变化。可见,近代女子教育思潮为女性主体身份建构铺设了平台,而接受了教育的女性反过来又成为推动女子教育思潮演变的有生力量,两者构成良性互动。

综上所述,本研究至少能在如下方面为教育史和妇女史提供启示与借鉴。首先,通过把周南置于中国整体历史特别是湖南地域史之中,能展现教育史的丰富性和真实性。湖南作为内陆思想最活跃、新旧两派斗争最激烈的省份,在诸多方面尤其是教育走在时代前列,周南作为民主教育家朱剑凡

① 《徐特立在湘十个月的工作报告》(1938年9月),见湖南省档案馆编:《抗日战争时期湖南地下党历史文献选编》,长沙:湖南人民出版社,1985年,第39页。

② 周南私立女子中学编:《教导概况(1935—1942)》,编号为59-7-6,湖南省档案馆藏。

③ 参见口述访谈对象一览表。

④ 刘志琴:《走出妇女理论研究的误区》,近代中国研究网,2004年5月31日, <http://jds.cass.cn/Article/20050915162332.asp>。

创办、以湖南教育家群体为依托的私立女校,因首开女学风气,备受湖南社会各界关注,使周南“小社会”与地方社会之间呈现频繁而多变的互动,或因与当政者合拍而受垂青,或因政见不一而遭打压。周南 30 余年的历史呈现的正是这样一幅波澜壮阔的地域文化画卷。其次,以周南为切入点,结合不同时期的教育改革、女权运动等因素综合考察,探究近代女子教育思潮与女性主体身份建构的关系,能收见微知著之效。尽管周南地处内陆,但未能免于近代女子教育思潮的浸染,甚至呈现大体一致的发展脉络;也是地处内陆这一客观事实,使周南不仅仅是近代女子教育思潮的简单落实,而呈现出较强的地域性与特殊性,与主流思潮发生一定程度的错位与疏离,这无疑为我们更细致入微地把握近代女子教育思潮演变的曲折性与多样性提供了生动范例。再次,通过发掘女性在女子教育思潮演进中的主体性和能动性,能回应和矫正学术界的某些陈见和性别盲视。有论者提出“女性是否是女性解放中的主体,她今天的一切究竟是她应该有的一份权利还是被强制规定的一种身份?”^①的疑问,周南女生以实际行动及出色表现给予了肯定回答。最后,由于运用个案研究路径,使原本归于教育史研究范畴的“校史”,越出边界,换言之,不仅仅将重心聚焦于学校这一“小社会”,还将周南置于“外部社会”大环境下予以考察;不仅仅关注周南女生的主体性,还将她们置于知识女性群体主体身份建构的全过程中予以考察。总之,周南发展史既可视作近代女子教育思潮演变的缩影、湖南教育近代化的一扇窗口,亦可视为近代女性主体身份建构的特定场域,无论是在近代女子教育史还是近代妇女史上都具有无可替代的意义和地位。

附:口述访谈一览表

姓名	生年	家庭出身	就学班级及年限	访谈时间	访谈地点	原职业及声望
李琬华	1914	官宦之家	初中 11 班 (1927—1930)	2006 年 6 月 1 日、 6 月 20 日上午、 9 月 10 日上午	叙述者家中	湖南体育场场长、 体育名师
朱 运	1922	官宦世家	初中 28 班 (1936—1939)	2006 年 11 月 20 日上午、 11 月 25 日下午	叙述者家中	民间编纂者
熊荣德	1918	小商贩	初中 19 班 (1931—1934)、 高 5 班 (1934—1937)	2006 年 11 月 24 日上午	叙述者家中	湖南师范大学 英语系副教授
周令本	1920	知识分子	初中 23 班 (1933—1936)、 高 9 班 (1936—1939)	2006 年 11 月 29 日上午	叙述者家中	长沙市四中名师、 英文翻译
宋珉珍	1919	封建地主	高 9 班 (1936—1939)	2006 年 12 月 12 日上午	叙述者家中	湘雅医学院 图书馆馆长
易晓东	1919	知识分子	高 9 班 (1936—1939)	2006 年 12 月 18 日上午	叙述者家中	国防科技大学 知名教授

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 孟悦、戴锦华:《浮出历史地表》,郑州:河南人民出版社,1989年,第25—26页。

中印文明与龙王信仰

杜文玉 王 颜

摘 要:在近年来的龙文化研究中,把龙为司雨之神、龙王拥有众多珍宝以及“真龙天子”观念的形成,说成是受印度文明影响的结论是不妥当的,其主流方面应是中华文明的体现,印度文明的影响只是配角。龙王庙的兴建应是受印度文明的影响,但其最早出现的时间应在唐代,而不是通常所说的宋代。

关键词:龙王;祈雨;龙珠;真龙天子;龙王庙

关于龙王信仰的研究近年来取得了不少的成果,大致是围绕着三个方面进行的:其一,龙的本质与原型问题,即解释龙为何物^①,出现于何时^②,为什么受到中国人的尊崇^③。其二,龙的形象问题,多倾向于分析龙在各种器物和艺术形式中的形象及其装饰功能^④。其三,中国龙与印度梵文中的 Naga 或 Nagaraja、Nagaraj、Nagarajan 之间的关系^⑤。关于前两方面的问题,限于篇幅,本文暂不涉及,主要针对第三方面的一些研究结论,提出质疑,以求教于方家。

一、龙为司雨之神是否受印度文明的影响

中国的龙文化源远流长,早在远古时期就已经产生了龙的崇拜与信仰,但那时只是把龙作为凤、麟、龟等四灵之首,即使赋予龙许多神通,其也没有摆脱动物的形象。自从印度佛教传入中国后,与中国固有的龙文化相结合,于是龙的形象便发生了很大的变化。龙作为佛教中的天龙八部之一的护法神,除了具有更多的神通外,甚至还能变形为人,具有了人格化的思维能力,有家族眷属,有精美的龙宫,龙王与龙女的故事更是流传于中国大地。关于这些方面,学术界几乎没有异议,但是这并不等于说是一切都已取得了一致的观点,在一些方面的研究结论还是有进一步探讨的必要,比如龙作为水神所具有的司雨功能是否是受印度文明的影响,就很值得认真地思考。

佛教中有多部经典专讲龙王,如《佛说海龙王经》、《佛为海龙王说法印经》、《十善业道经》、《佛为娑伽罗龙王所说大乘经》等。有学者指出:“随着佛教的传播及这些佛经的译出,海龙王护持佛法、卫护众生,又专管兴云布雨的观念深入人心,而风调雨顺对中国这样一个农业国家的重要性不言

作者简介:杜文玉,陕西师范大学历史文化学院教授;王颜,陕西师范大学历史文化学院博士生、咸阳师范学院历史系教师(陕西西安 710062)。

基金项目:本文为陕西师范大学 211 工程重点学科建设项目“中国古代文明”研究成果之一。

① 蔡毅:《追根溯源探龙脉——读〈白族龙文化〉》,《华夏地理》1993 年第 1 期。

② 苏开华:《略论中国龙文化的真正本源》,《南京社会科学》1994 年第 4 期。

③ 屈川:《浅议龙崇拜的起源》,《宜宾师专学报》1993 年第 1 期。

④ 张星德:《中国龙的历史文化学阐述》,《北方文物》2003 年第 3 期。

⑤ 阎云翔:《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》,《中印文学关系源流》,长沙:湖南文艺出版社,1987 年,第 373—414 页;[印]谭中、耿引曾:《印度与中国——两大文明的交往和激荡》,北京:商务印书馆,2006 年,第 479—519 页;季羡林:《中印文化关系史论文集》,北京:三联书店,1982 年,第 127 页。

而喻。”^①即认为龙王司雨是随着佛教尤其这几部佛经的译出,才得以深入人心的。还有学者认为:“是先由佛教传入后,把佛经中的龙与中国的古传的龙相融合起来,后再产生求雨之举的。”^②也认为祈龙求雨是佛教传入后才有的现象。还有学者则更加明确地指出:“祈雨行雨故事是受那伽故事影响而产生的另一类型。”^③文中所谓的“那伽”,即梵文 Naga 的音译,本意是蛇,中国译为龙。然而仔细考察中国古文献的记载,发现实际情况并不如以上学者所论的那样,早在印度佛教传入中国之前,我国古代就有了祈龙求雨的相关记载,龙王作为司雨之神是中国文明中固有的东西,并不是外来的。

关于龙有司雨这一功能,最早的记载当见于《山海经》,所谓“大荒东北隅,中有山,名曰凶犁土丘,应龙处南极,杀蚩尤与夸父,不得复上。故下数旱,旱而为应龙之状,乃得大雨”^④。应龙因为帮助黄帝战胜蚩尤和夸父,因而上不了天,不能上天的后果就是地上因此而大旱。所以说在传说时代,人们就认为龙有降雨的功能,在大旱时“为应龙之状”,就可以使天降雨,这应是上古时期祈龙求雨的一种形式。既然龙具有行云布雨的神通,因而也就成为人们祈雨的对象。有学者认为,中国在秦代以前,祈雨时是不祭祀龙的,祈雨祭龙当是从唐代开始的^⑤。然而从文献记载看,早在黄帝时代,我国就已经开始祈龙求雨了。如《太平御览》卷十一《天部·祈雨》引《遁甲开山图》曰:“绛北有阳石山,有神龙池。黄帝时遣云阳先生养于此,帝王历代养龙之处,国有水旱不时,即祀池请雨。”《墨子》卷十二《贵义》载:“且帝以甲乙杀青龙于东方,以丙丁杀赤龙于南方,以庚辛杀白龙于西方,以壬癸杀黑龙于北方。”这种“杀龙”方式是古代一种巫术,所杀之龙当是塑造之土龙,其目的是以此激起天上真龙的愤怒,从而降下甘雨消除旱灾。《淮南子·地形训》亦载:“土龙致雨。”高诱注:“汤遭旱,作土龙以像龙,云从龙,故致雨也。”《神农求雨书》中对古代人们采用颜色不同的龙进行求雨的方式有详细的记载:“春夏雨日而不雨,甲乙命为青龙,又为火龙东方,小童舞之;丙丁不雨,命为赤龙南方,壮者舞之;戊己不雨,命为黄龙,壮者舞之;庚辛不雨,命为白龙,又为火龙西方,老人舞之;壬癸不雨,命为黑龙北方,老人舞之。”^⑥舞龙求雨是古代人们祈雨的方式之一,不必一定如后世那样建庙焚香致祭品才算祈龙求雨。

至秦汉时期,仍然沿袭了上古作土龙以求雨的做法,如《新论》曰:“刘歆致雨,具作土龙,吹律及诸方术无不备设。谭问:‘求雨所以为土龙何也?’曰:‘龙见者,辄有风雨兴起,以迎送之,故缘其象类而为之。’”^⑦汉代还沿袭了上古作五龙以祈雨的方式,据董仲舒的《春秋繁露》载:凡求雨,甲乙日制大苍龙一、小苍龙七;丙丁日制大赤龙一、小赤龙六;戊己日制大黄龙一、小黄龙四;庚辛日制大白龙一、小白龙八。各以不同年龄组的人舞之^⑧。其形式与上引《神龙求雨书》如出一辙,显然是沿袭传统而来的。综上所述,可见有人认为“基本上可以说从先秦两汉直到六朝,中国人尚无龙王专司行雨的观念”^⑨,是多么地缺乏论据支撑。

我国把祈龙求雨正式列入国家祭祀是在唐代,这一点在学术界已为共识,但并不表示祈龙求雨的习俗始于唐代,关于这个问题上面所列举史料已有充分说明。在秦汉以前佛教尚未传入中国,因

① 党燕妮:《晚唐五代敦煌地区的海龙王信仰》,收入郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究三编》,兰州:甘肃文艺出版社,2005年,第275页。

② 樊恭烜:《祀龙祈雨考》,《二十世纪中国民俗经典·信仰民俗卷》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第121页。

③ 阎云翔:《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》,载郁龙余编:《中印文学关系源流》,长沙:湖南文艺出版社,1987年,第382页。

④ 《山海经》卷十四《大荒东经》,四部丛刊初编本,第80册,上海:上海书店,1989年。

⑤ 樊恭烜:《祀龙祈雨考》,载苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典》(信仰民俗卷),北京:社会科学文献出版社,2002年,第114—116页。

⑥ 欧阳询:《艺文类聚》卷一〇〇《灾异部·旱》引,上海:上海古籍出版社,1965年,第1723页。

⑦ 马端临:《文献通考》卷七十七《郊社考十·雩》引,北京:中华书局,1986年,第707页。

⑧ 董仲舒:《春秋繁露》卷十六《求雨》,上海:上海古籍出版社,1987年,第795—796页。

⑨ 阎云翔:《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》,《中印文学关系源流》,第383页。

此这个时期存在的祈龙求雨的情况,只能说明这一习俗在我国由来已久,与印度文明的传入并无必然的关系。

自东汉佛教传入中国以来,经过魏晋南北朝的迅速发展,至隋唐时期达到了空前繁荣的程度,从而使佛教在社会上产生了广泛而深远的影响,加之祈龙求雨在这时已成为国家祭祀的内容之一,遂使一些学者误以为祈龙求雨是受印度文明影响的结果。前面已经论到,梵文 Naga,本意是神蛇的意思。印度人极为崇拜蛇,在其文化中蛇具有极大的神力,是水世界的统治者。而中国人却极为厌恶蛇,因此佛学家在翻译佛经时,便把 Naga 译为龙,从而极易使中国传统的龙与印度的 Naga 混为一谈。加之佛教的影响日益扩大,中国的龙又吸收了印度神蛇的一些神通,使得两国文明在这个问题上水乳交融,很难分清哪些成分来自印度,哪些是中华文明固有的东西。佛教中的龙为“天龙八部”之一的护法神,在八部中地位仅次于天众,位列第二,有着极大的神通,不仅能够降福消灾,而且还能兴云布雨。而在中国古代正好又有祈龙求雨的习俗,于是便极易导致将这种习俗误以为是受印度文明的影响。

在佛教传入中国之前,有关中国祈龙求雨的情况,前面已有许多论述,这种祈雨活动显然与印度文明的影响无关。那么佛教传入中国以后,尤其是佛教发展极为繁盛的隋唐时期的祈龙求雨活动是否是受印度的影响呢?这就需要认真地分析了。

从唐人祈雨的相关内容看,应该说沿袭中国传统更多一些。在唐玄宗开元十六年(728年)以前,在唐朝的国家祭祀中,祈雨时包括祭土龙与龙池,所谓“孟夏后旱,则祈雨,审理冤狱,赈恤穷乏,掩骼埋胔。先祈岳镇海渚及诸山川能兴云致雨者,皆于北郊遥祭而告之。又祈社稷,又祈宗庙,每以七日皆一祈。不雨,还从岳渎如初。旱甚,则大雩。秋分后不雩。初祈后一旬不雨,即徙市,禁屠杀,断扇,造大土龙。雨足,则报祀”^①。可见这时的国家祈雨并不仅限于祈龙,还包括“岳镇海渚及诸山川能兴云致雨者”以及社稷、宗庙等,这种做法与中国传统的祈雨方式是完全一致的。如《礼记·月令》载:“山川百源能兴云致雨,众水始共出为百源,必先祭其本。”说明直到唐代祈龙求雨并非唯一的选项。从这条史料看,还有一点值得关注,即在唐朝的国家祭祀中仍然存在造土龙祈雨的传统做法,而这一点恰恰是中国传统祈雨的主要方式,与印度文明并无关联。

开元十六年以来,国家诏令正式修建龙坛和龙堂以供祭祀。所谓开元“十六年,诏置(龙)坛及祠堂”^②。除了国家祭祀修造龙坛与龙祠外,地方在祈雨时也如法炮制。如广德二年(764年)八月,应道士李国祯的请求,令“于(昭应)县之东义扶谷故湫置龙堂”^③。唐人在祈龙求雨时筑五龙坛、祭五龙的行为,也是沿袭中国上古习俗的一种做法,关于上古的这种做法前面已经论到了,只是当时尚未筑坛而已。唐代的国家祭祀规定:“仲春祭五龙,笱豆皆八、簋一、簠一、俎一。”^④并且明确规定:“司中、司命、风师、雨师、众星、山林、川泽、五龙祠等,及州县社稷、释奠为小祀。”^⑤更是进一步地证明了祈龙只是唐代祈雨的对象之一,风师、雨师、山林、川泽等也都是其祈雨的对象。此外,在唐人的祈雨活动中,造土龙的传统做法一直沿袭未变,关于这个问题在文献中有大量的记载。如唐肃宗乾元二年(759年)三月,“以久旱,徙东西二市,于是祭风伯、雨师,修雩祀坛,为泥人、土龙及望祭名山大川而祈雨”^⑥。唐代宗大历九年(774年),“京师旱,京兆尹黎幹作土龙祈雨,自与巫覡更舞”^⑦。这些都是沿袭传统的祈雨方式,而这种方式早在佛教传入之前就已有之。

① 杜佑:《通典》卷四十三《礼典三·大雩》,北京:中华书局,1988年,第1206页。

② 王溥:《唐会要》卷二十二《龙池坛》,上海:上海古籍出版社,2006年,504页。

③ 《旧唐书》卷一三〇《王珂传》,北京:中华书局,1975年,第3618页。

④ 《新唐书》卷十二《礼乐志二》,北京:中华书局,1975年,第331页。

⑤ 《旧唐书》卷四十三《职官志二》,第1831页。

⑥ 王钦若编:《册府元龟》卷一四四《帝王部·弭灾二》,北京:中华书局,1960年,第1753页。

⑦ 《资治通鉴》卷二五唐代宗大历九年六月条,北京:中华书局,1956年,第7227页。

不可否认的是,在祈龙求雨上印度文明对中国的确有一定的影响,比如:释昙超建元末被富阳县请去祈雨,“办船于江中,转《海龙王经》。县令即请僧浮船石首。转经裁竟,遂降大雨。高下皆足,岁以获收”^①。再如“释真观,字圣达。……开皇十四年,时极亢旱,刺史刘景安请讲《海龙王经》。序王即讫,骤雨滂注。自斯厥后,有请便降”^②。这些都是延请僧人祈雨的事例。这种情况与延请道士、术士等类人员做法祈雨并无根本的不同,只能说明佛教传入中国后,在祈雨时又多了一项选择。不过佛教文化对祈雨的影响主要并不表现在这个方面,以笔者愚见,在祈雨方面,自唐朝以来,龙王的影响越来越大,而以山林川泽等为祈雨对象出现了愈来愈少的趋势。随着佛教影响的日益扩大,前往佛寺也逐渐成为祈雨的常见方式,如五代后唐末帝清泰元年(934)七月甲辰,皇帝“幸龙门佛寺祷雨。十二月庚寅,幸龙门祷雪”^③。这种现象在五代诸朝中并非仅此一例。此后历朝到佛寺祈雨的行为越来越多,这不能不说是佛教文化影响的结果。

此外,随着佛教中国化趋势的加快,龙王司雨的观念更加普及,每逢天旱,人们首先想到的便是向龙王祈雨。尽管龙为水神的观念早在中国上古时期就已有之,但如此普遍地深入人心,并形成人们的共识,不能不说是佛教影响的结果。尤其是海龙王的信仰,应该说是直接受佛教文化的影响。唐玄宗曾经加封过四海龙王,宋仁宗加封东海龙王为渊圣广德王。宋徽宗于大观二年(1108)十月,“诏天下五龙神皆封为王爵,青龙神封广仁王,赤龙神封嘉泽王,黄龙神封孚应王,白龙神封义济王,黑龙神封灵泽王”^④,从而将龙王的地位大大地提高了。至元明清时期,祈雨无不祭祀龙王,加之道教的推波助澜,创造出了诸天龙王、四海龙王、五方龙王,并发展到凡有水之处无不有龙王的程度。需要指出的是,宋朝封五龙神为王,五龙即五方龙,这是中国古代固有的东西,并非来自印度。因此,我们认为印度文明的输入,固然对中国祈龙求雨的习俗有一定的影响,但绝对不是占主流的东西,不能把中国存在的龙王崇拜与信仰全部都归之于印度文明的影响。是不是可以这样说:祈龙求雨是中国古代习俗的长期沿续,只是在佛教传入中国后,受其影响,从而使这种习俗更加深入人心。祈龙求雨应是中印两国文明交融的一个结晶。

二、龙王多宝与印度文明的影响

佛经中有不少篇幅描写了海龙王拥有无穷无尽珍宝的故事,如《佛说堕珠著海中经》卷八载:“乘船入海,诣海龙王,从求头上如意之珠。龙王见之,用一切故,勤劳入海,欲济穷士,即以珠与。时诸贾客,各各采宝,悉皆具足,乘船来还。”再如《大方便佛报恩经》卷四:“大海龙王所止住处,其龙王耳中有一摩尼如意宝珠,汝往从乞,若得此珠者,能满阎浮提。”海龙王向佛献宝的故事亦不少,敦煌壁画中就有多幅《龙王礼佛献宝图》。随着佛教的东传,从而使龙王与龙宫拥有大量珍宝的观念普遍流传。自隋唐以来,在中国也出现了不少有关龙王与龙宫拥有巨额财富的故事,有的还影响非常深远,如《柳毅传》、《张羽煮海》等。其中《柳毅传》在描写龙宫的情况时写道:

始见台阁相向,门户千万,奇草珍木,无所不有。夫乃止毅停于大室之隅,曰:“客当居此以伺焉。”毅曰:“此何所也?”夫曰:“此灵虚殿也。”谛视之,则人间珍宝,毕尽于此。柱以白璧,砌以青玉,床以珊瑚,帘以水精,雕琉璃于翠楣,饰琥珀于虹栋。奇秀深杳,不可殚言。^⑤

既然龙宫拥有如此多的珍宝,世间自然有不少人企图通过各种手段来获得龙宫之宝。如《灵应

① 释惠皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷十一《齐钱塘灵隐山释昙超》,北京:中华书局,1992年,第424-425页。

② 释道宣撰:《续高僧传》卷三十一《隋杭州灵隐山竺兰寺释真观传》,《高僧传合集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第376-377页。

③ 王钦若编:《册府元龟》卷一一四《帝王部·巡幸三》,第1364页。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿》礼四之一九,北京:中华书局,1957年,第465页。

⑤ 李昉等编:《太平广记》卷四一九《柳毅》引《异闻集》,北京:中华书局,1961年,第3411页。

传》载：“至梁天监中，武帝好奇，召人通龙宫，入枯桑岛，以烧燕奇味，结好于洞庭君宝藏主第七女，以求异宝。”^①梁武帝贵为帝王，也惑于龙宫之宝，派人交结龙女以求珍宝，可见龙宫之宝不仅多而且奇。当然也有龙王向施恩于己的人赠送财宝的故事，如《报应记》载：“任自信，嘉州人。唐贞元十五年，曾往湖南。常持《金刚经》，洁白无点。于洞庭湖中，有异物如云冒舟上，俄顷而散，舟中遂失自信，不知所在。久之，乃凌波而出，云至龙宫，谒龙王，四五人命升殿念《金刚经》，与珠宝数十事。”^②人们之所以热衷于入龙宫寻宝，不仅仅是出于获取钱财的目的，更多的是因为龙宫中藏有神奇的宝珠。关于这种龙珠的神奇作用，《太平广记》中就收有不少故事，如：

咸阳岳寺后，有周武帝冠，其上缀冠珠，大如瑞梅，历代不以为宝。天后时，有士人过寺，见珠，戏而取之。……大胡以银铛煎醍醐，又以金瓶盛珠，于醍醐中重煎。甫七日，有二老人及徒党数百人，贵持宝物，来至胡所求赎，故执不与。后数日，复持诸宝山积。云欲赎珠。胡又不与。至三十余日，诸人散去。有二龙女，洁白端丽，投入珠瓶中，珠女合成膏。士人问：“所赎悉何人也？”胡云：“此珠是大宝，合有二龙女卫护。群龙惜女，故以诸宝来赎。我欲求度世，宁顾世间之富耶？”因以膏涂足，步行水上，舍舟而去。诸胡各言：“共买此珠，何为独专其利。卿既往矣，我将安归？”胡令以所煎醍醐涂船，当得便风还家。皆如其言。^③

这里描写的便是一颗龙珠，这颗龙珠不仅价值连城，而且还具有神奇的功能。类似的龙珠故事在中国还有不少，在民间也有很大的影响。正因为如此，此类故事也引起了一些学者的关注，有人认为这种龙珠是佛教东传以后才有的，并说是佛教中有一种宝珠，又名摩尼珠或如意珠。其实这种认为龙珠是佛教东传以后才有的观点是不正确的，最起码是不全面的。

关于龙有宝珠的说法，在中国由来已久。关于龙珠记载最早见于《庄子·列御寇》：“千金之珠，必在九重之渊而骊龙颌下。”《埤雅》卷一《蛟》亦载：“龙珠在颌。”^④《述异记》亦云：“凡有龙珠，龙所吐者……越人谚云：‘种千亩木奴，不如一龙珠。’”^⑤也就是说得到一颗龙珠，胜过种一千亩柑橘。上述记载说明，龙珠并非是佛教东传以后才出现的，先秦时期已有龙珠的说法，且龙珠常藏在龙的口腔之中，适当的时候，龙才会把它吐出来，说明龙珠极其珍贵。中国的古人不仅认为龙有龙珠，蛇亦有珠，叫作蛇珠。《埤雅》卷十《蛇》条引《述异记》曰：“凡珠有龙珠，龙所吐也；蛇珠，蛇所吐也。语曰：‘蛇珠千枚，不如一玫瑰。’言蛇珠贱也。”玫瑰，即美珠也。说明印度古典文明与中国一样，都不约而同地认为蛇应有珠。佛教中所谓的龙珠，实则蛇珠也，只是由于中国高僧在翻译佛经时将其译为龙珠而已。中国的古人将龙珠与蛇珠视为两种贵贱不同的物品，在印度文明中是没有这样的严格区别的，这是两国文明的不同之处。由于中国的佛经翻译者将印度神蛇翻译成了龙，把蛇珠翻译成了龙珠，这样便与中国文明中固有的龙珠概念相混淆了，实际上是自欺欺人。印度文明崇拜蛇，自然也就推崇蛇珠了，而中国文明将蛇视为一种令人厌恶的动物，于是也就看不起蛇珠，将其视为贱物。两国文明如此不同，如何能说在这个问题上印度文明影响了中国文明呢？要说有影响也是中国文明先将印度蛇文化改造为龙文化，然后吸收了其中一些文化因子。

龙是财富的象征，也是中国文明固有的观念。《艺文类聚》卷九十六《麟介部上·龙》载：“《河图》曰：黄金千岁生黄龙，青金千岁生青龙，赤（下有脱文）白龙……玄金千岁生玄龙。”在这种观念的影响下，后世也都将龙的出现与宝物的发现联系在一起。如“贞观中，汾州言青龙见，吐物在空中，有光明如火，坠地，地陷，掘之得玄金，广尺，长七寸”^⑥，“乾元二年九月，通州三冈县放生池中，日气下照，水

① 李昉等编：《太平广记》卷四九二引，北京：中华书局，1961年，第4038页。

② 李昉等编：《太平广记》卷一〇六《任自信》条引，北京：中华书局，1961年，第715页。

③ 李昉等编：《太平广记》卷四〇二《宝珠》条引，第3238页。

④ 陆佃《埤雅》，文渊阁四库全书本，上海：上海古籍出版社，1987年，第65页。

⑤ 李昉等编：《太平广记》卷四〇二《鲸鱼目》条引，第3236页。

⑥ 《旧唐书》卷三十七《五行志》，第1371页。

腾波涌上,有黄龙跃出,高丈余。又于龙旁数处,浮出明珠”^①。龙既能生宝,自然也就拥有众多的宝物,于是龙便与财富紧密地联系在一起了。

有鉴于此,笔者认为自从佛教传入中国后,在中国出现的众多的有关龙王与财宝的故事,虽然不能断然否定有佛教影响的因素,但是也不能排除有中国固有文化的沿袭与传承的成分在内。把龙王拥有珍宝的观念完全视为印度文明的影响,显然是不适当的。在这个问题上,笔者还是那个观点,即认为这是中印两国文明交融的结果,或者说是中国文明在吸收印度文明(尤其是关于龙宫多宝的观念)的基础上,创造出的一种全新的中国龙文化。

三、真龙天子观念的产生是否与印度文明有关

将最高统治者与龙紧密地联系在一起,形成了真龙天子的观念,这是中国文明所固有的,还是受印度文明的影响而形成的?是研究中印文明交融时必须解决的一个重要问题。

有学者为了证明中国真龙天子的观念是受印度文明的影响而形成的,提出了蛇文化曾经是中印两大文明共同走过的道路的观点,并列举了盘古、伏羲、女娲、共工、祝融、黄帝等形象都和蛇有关的证据^②。因为只有证明了中印两大文明都曾有过蛇崇拜,有了这样相同的因子,不同文明之间的相互影响才有基础。我们在前面已经论到了中国人对蛇的厌恶和龙的崇拜,因此,即使对上古传说中的这些英雄人物形象的描绘,一度出现过蛇的某些因子,不久就发生了改变,而转为对龙的崇拜。何况对这些传说中的人物形象的描写到底是龙还是蛇,也还不好下绝对的结论。比如描写盘古是“龙首蛇身”,祝融是“兽面人身,乘两龙”,女娲、伏羲是“人头蛇身”^③。其中已经出现了龙的因子,至于所谓“蛇身”,到底是指蛇,还是指龙?这本身就是一个不易说清楚的问题,因为龙本不是自然界实际存在的动物,不管是上古的龙还是近代的龙,都具有蛇身的形象,因此这里所说的这些人物的“蛇身”形象,说其是“龙身”也未始不可。

有学者指出:中国“龙以图腾为根基长成为一株枝叶茂盛的大树,其中一枝主干与历代帝室结合,使龙发展为至尊的象征”。又举例说《史记》记载汉高祖的母亲受龙感应而生了高祖,“自此龙与帝王的关系更深一层,‘真龙天子’遂成一牢不可破的意识”^④。但是这一观点却受到了质疑,质疑的论据主要出自于王充的《论衡》,王充在此书中明确反对当时普遍存在的龙崇拜,论者进而提出质疑说:如果“真龙天子”真是牢不可破的意识,那么王充的言论便是叛逆。并且认为由于中国的哲学思想中没有“轮回转世”、没有“人畜互变”的观念,因此龙和人被“人畜有别”的银河隔开了,就“像牛郎、织女一样合不到一起。这就需要一种外来的文化力量来搭桥、来推动了”。也就是说要依靠印度文明来铸造中国的“真龙天子”观念^⑤。这种观点看似有理,其实是没有深究中国哲学思想对中国典籍不甚熟悉所导致的一种错误观点。以王充反对龙崇拜的观点来证明在汉代不可能形成真龙天子的观念,从逻辑上看本身就存在问题。第一,在一种观念形成初期,不可能在全社会所有的人都形成普遍的共识,有人提出反对完全是一种正常的现象,相反没有人反对反倒是不正常的社会现象。第二,在中国历史中从来都不缺少反对君主专制的思想家,不要说汉代,即使在先秦时期这样的思想家也不乏其人。既然如此,以王充这一事例作为质疑的理由,显然是站不住脚的。

中国的哲学思想中固然没有“轮回转世”的观念,这一观念来自印度输入的佛教思想,在学术界是没有异议的。但是“人畜互变”的观念在中国的传统文化中却是存在的,比如大禹在治水过程中,

① 《旧唐书》卷三十七《五行志》,第1372页。

② [印]谭中、耿引曾:《印度与中国——两大文明的交往和激荡》,第499页。

③ 袁珂:《中国神话传说词典》,上海:上海辞书出版社,1985年,第358、296、145页。

④ 张临生:《珙琅器上的龙纹》,昌彼得主编:《龙在故宫》,台北:故宫博物院,1978年,第164—165页。

⑤ [印]谭中、耿引曾:《印度与中国——两大文明的交往和激荡》,第499—500页。

曾经变化为熊的故事,是众所周知的一种古老的传说。此外,秦国李冰在都江堰治水时,曾有其化牛斗龙的传说广泛流传。这些都是很明显的事例。在《山海经》一书中,记载有大量的人面兽身、人首鸟身、兽面人身的各种各样的人物,这实际上就是一种“人兽共生”或“人畜互变”的观念的反映。然而在中国“人畜互变”的最常见的现象,还不是人直接变化为动物,或者动物变化为人,而是通过人畜交配、受孕生子来达到互变的目的。比如《史记》在记载汉高祖刘邦斩蛇起义的故事时,写道:

徒中壮士愿从者十余人。高祖被酒,夜径泽中,令一人行前。行前者还报曰:“前有大蛇当径,愿还。”高祖醉,曰:“壮士行,何畏!”乃前,拔剑击斩蛇。蛇遂分为两,径开。行数里,醉,因卧。后人来至蛇所,有一老嫗夜哭。人问何哭,嫗曰:“人杀吾子,故哭之。”人曰:“嫗子何为见杀?”嫗曰:“吾子,白帝子也,化为蛇,当道,今为赤帝子斩之,故哭。”人乃以嫗为不诚,欲告之,嫗因忽不见。后人至,高祖觉。后人告高祖,高祖乃心独喜,自负。^①

这一记载说明两个问题:其一,老嫗之子变化为蛇,这是人畜直接变化的一个例子;其二,刘邦为赤帝之子,前面已经论到汉高祖刘邦之母与蛟龙交配而生其身^②,则刘邦应是龙子,这是人畜交配而生子的一个例子。后一种例子在中国文化中最为常见,是中国式的“人畜互变”的形态之一。

类似的例子还很多,都是上古帝王之母与龙感孕而产子,此子后来便与众不同,成为一代君主。《册府元龟》卷二《帝王部·诞生》记载了不少这样的事例,现录之如下:

神农氏母曰女登,为少典妃。游华阳,有神人身龙首,感女登于尝阳而生帝。

尧母曰庆都,观于三河,尝有龙随之,既而阴风四合,赤龙感之,孕十四月而生帝于丹陵。

文帝以汉王四年生,初帝母薄嫗,高祖召欲幸之,对曰:“昨暮梦龙据妾胸。”高祖曰:“是实贵征也,吾为汝成之。”遂幸有身,岁中生帝于河南。

宣武母高夫人,初梦为日所逐,避于床下,日化为龙,绕己数匝,寤而惊,遂有娠。以太和七年闰四月生帝于平城宫。

北齐文宣帝母娄太后,既孕,每夜有赤光照室,私尝怪之。及产名之曰侯尼,鲜卑言有相子也。初娄太后有孕,六男二女,皆感梦孕,文襄则梦一断龙,文宣则梦一大龙,首尾属天地,张口动目,势状惊人,孝昭则梦虯龙于地,武成则梦龙浴于海。

由于《册府元龟》一书所收史料不注出处,经查对,以上记载中神农氏条,见于《史记索隐》卷三十《三皇本纪二》;尧母条据宋人《锦绣万花谷》前集卷十八载,引自《帝王世纪》,此书为晋人皇甫谧所撰,记事起三皇止于汉魏;汉文帝条引自《史记》卷四十九《外戚世家》;北魏宣武帝条引自《魏书》卷八《世宗纪》;北齐文襄、文宣、孝昭、武成诸帝条,则出自于《北史》卷十四《后妃传下》。以上五条中有两条出自《史记》,此时佛教尚未传入中国,当是中国文明的产物。尧母条出自皇甫谧的《帝王世纪》一书,此书曾被当作信史而广泛地为他书所摘引,当是皇甫谧根据更为古老的记载而入书。《魏书》乃北齐人魏收所撰,《北史》则出自唐人李延寿之手,是一种比较晚出的史书。

其实中国历代帝王与龙有姻缘的除了以上诸人外,还有东汉光武帝、东吴孙权、魏帝曹丕、晋元帝、晋安帝、刘宋高祖和南齐高帝等帝王^③。主张中国真龙天子的观念是受印度文明影响的学者,对上述诸帝的史料提出质疑,认为除汉高祖的故事出自《史记》外,其余故事都出自唐朝,甚至是宋朝以后的文献,认为这些都是受唐朝几个皇帝与龙有关的故事的影响,才出笼的,是唐朝帝王对龙文化开发的杰作^④,而唐朝皇帝对龙文化的开发则是受印度的影响。持这一观点的学者认为,佛经把“佛就是神蛇”这个印度概念传到中国,而神蛇又被中国人译为龙,换句话说就是佛经把佛就是龙这个概念

① 《史记》卷八《高祖本纪》,北京:中华书局,1959年,第347页。

② 《史记》卷八《高祖本纪》载:“其先刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高祖。”蛟龙在刘媪身体之上,明显为交配之状,而非前面所说的感应之状。

③ 庞进:《八千年中国龙文化》,北京:人民日报出版社,1993年,第254—257页。

④ [印]谭中、耿引曾:《印度与中国——两大文明的交往和激荡》,第505页。

输入到中国。并且引用了英国学者布洛斯(Lowell Blose)的研究结论,指出“佛《本生》故事中佛威力无比,驾驭‘蛇神’,而‘蛇神’又帮助世界上的国王治国”。又列举了“玄奘《大唐西域记》中的有关龙和国王的故事,许多都是印度其他文献中所有的”。认为玄奘写的《大唐西域记》一书在这个问题上起到了桥梁作用,“佛教渐渐普遍,变成了中国社会一种精神权威以后,‘龙’的‘象征功能’跟着膨胀、强化”。并且认为正是唐代的高僧比如玄奘、道宣等人,在把印度神蛇改变为中国龙方面做了很多工作,在翻译上做了一些手脚,在神蛇的形象方面也做了很多改变,将原来的蛇头改变成了龙头,接受了印度神蛇的“象征功能”,而拒绝了它的“象征构势”,也就是外在的形象。正因为这样所以在汉高祖时代是不可能开发出“真龙天子”的“象征功能”,“因为中国神话本身并不具备开发这种‘象征功能’的条件,佛教传来以后,这样的条件成熟了”^①。

从前面所列举的史料看,只有北齐文襄、文宣、孝昭、武成诸帝的史料出自唐人所撰的《北史》,其余诸条的史料皆在唐朝之前,显然与论者所说的唐人开发“真龙天子”的所谓“象征功能”无关。而且也不是仅有汉高祖一条史料出自佛教传入中国之前的典籍中,还有多条史料也都是如此。论者没有仔细查阅中国文献,便妄下结论,实在是不可取的。

关于论者经常使用的所谓印度神蛇的“象征功能”的概念,是指其所具有的各种神奇的威力,即我们中国常说的“神通”。印度神蛇被赋予了兴云布雨、降福消灾、护持佛法、护卫众生的神奇威力和职责,而中国的龙在佛教传入中国之前就已经被赋予了类似的神通,并且能长能短、能大能小,上能遨游于云天,下能深潜于渊潭,除了没有护持佛法的职责外,护卫圣君,施惠于民,也是中国龙常常被赋予的一些职能,可见中国龙与印度神蛇相比,在所谓的“象征功能”上并不比印度神蛇差多少。即然如此,中国高僧有必要为中国的龙而接受印度神蛇的“象征功能”吗?这一切不正是中国的龙本来就具有的功能吗?论者为了证明印度文明影响了中国关于“真龙天子”观念的形成,便说中国龙接受了印度神蛇的“象征功能”;在其论著的另一处又说:“印度‘naga’的‘象征构势’虽然和‘蛇’相近,但它的‘象征功能’却大大地超过了‘蛇’,只有‘龙’的符号才能勉强装得下‘naga’的‘象征功能’。”^②这就等于承认了中国的龙本来就具有相当于印度神蛇的所谓“象征功能”,于是才有了“只有‘龙’的符号才能勉强装得下‘naga’的‘象征功能’”的话。既然如此,中国的龙还有必要再接受一次印度神蛇的“象征功能”吗?这种自相矛盾的论述,显然是缺乏说服力的。

还有一条史料非常重要,据《太平御览》卷一六七《州郡部·夔州》条载:“《郡国记》曰:白帝城,即公孙述至鱼复,有白龙出井中,因号鱼复为白帝城。”可见白帝城之所以得名,是因为有白龙出现的缘故,这是将龙与帝视为一体的最好的事例。而这位白帝就是指公孙述,其为西汉末人,称帝于蜀,号为成家,建元龙兴,时在公元25年。公孙述自称白帝,《后汉书》志十《天文志上》亦载:“是时光武帝使大司马吴汉发南阳卒三万人,乘船泝江而上,击蜀白帝公孙述。”在我国古代以龙为帝王年号的甚多,据统计多达十四个,除了公孙述外,汉宣帝的最后一个年号为黄龙,即公元前49年。这些都是佛教传入中国之前的事例。比较早的还有三国时吴大帝孙权,其年号亦为黄龙,即公元229—231年;三国魏明帝曹睿,年号为青龙,时在公元233—236年;十六国之一的后凉吕光,年号为龙飞,即公元396年;十六国之一夏国的赫连勃勃,其年号为龙升,时在407—412年。后世帝王以龙为年号者就不再列举了。

从考古发现来看,我国早在远古时期就已经产生了龙崇拜。在辽宁阜新县沙拉乡查海村原始聚落遗址中,发现了巨型龙形堆塑,距今约有7000年或8000年。在全国其他省区如内蒙古、湖北、河

① [印]谭中、耿引曾:《印度与中国——两大文明的交往和激荡》,第501—502页。

② [印]谭中、耿引曾:《印度与中国——两大文明的交往和激荡》,第501页。

南、山西等地,也都有原始时代的龙形石雕、蚌塑和陶质、玉质器物的发现^①。至于发现的商周时期的各种器皿上的龙形图案更是比比皆是,这一切都大大早于印度佛教的创立时间。这种龙文化经过数千年的发展演化,当君主制度在中国出现时,它便与这种政治体制结合起来,逐渐产生了“真龙天子”的观念。论者为了证明这种观念的形成需要借助外来文明的影响,便人为地把这种观念的形成时间向后推移,是不可取的,已为大量的中国古代文献证明是错误的。印度文明对中国文明有所影响是不争之事实,但必须搞清楚在哪些方面有所影响,哪些方面没有影响或者影响甚小,决不能因此而妄自尊菲薄,在没有充分掌握和仔细研究中国文献和考古资料的前提下,便匆忙地下结论。

四、关于龙王庙始建时间问题

在近年来龙文化的研究中,关于龙庙的始置时间问题,也成为大家探讨的一个课题。有学者指出:“从史籍记载情况来看,北宋初年已经有了龙神庙。徽宗以后,龙神庙又称‘龙王庙’。”^②这种说法与史实明显不符。关于给龙修建祠庙的做法由来已久,东晋僧人法显在其所撰的《佛国记》又名《法显传》中,曾经记载了发生在印度的一则故事。他说:“一白耳龙与此众僧作檀越,令国内丰熟,雨泽以时,无诸灾害,使众僧得安。众僧感其惠,故为作龙舍,敷置坐处,又为龙设福食供养。”^③这种用来安置龙,并设食供养的所谓“龙舍”,就其功能来说,类似于中国的龙祠、龙庙。其实在印度对那些及时行雨的龙王是十分感激的,常常杀牲隆重祭祀^④。印度为龙王修建龙舍并供养之的习俗,随着佛经的大量翻译,对中国兴建龙祠、龙庙产生了较大的影响。从现有文献的记载看,中国兴建龙庙(祠)应在唐代。早在唐玄宗时期,就已修建了龙庙。据《太平广记》卷四二〇《凌波女》引《逸史》载:

玄宗在东都,昼寝于殿,梦一女子容色浓艳,梳交心髻,大袖广裳,拜于床下。上曰:“汝是何人?”曰:“妾是陛下凌波池中龙女,卫宫护驾,妾实有功。今陛下洞晓钧天之音,乞赐一曲,以光族类。”上于梦中为鼓胡琴,拾新旧之声为《凌波曲》。龙女再拜而去。及觉,寤之,因命禁乐,自与琵琶,习而翻之。遂宴从官于凌波宫,临池奏新曲。池中波涛涌起复定,有神女出于波心,乃昨夜之女子也,良久方没。因遣置庙于池上,每岁祀之。

玄宗为龙女作曲,又于其所居之处建庙,应该是文献中记载的较早的一座龙庙。为龙女建庙,当是受佛教的影响。其实前面提到的所谓“五龙祠”、“龙堂”,就是龙庙的异称。类似的记载还有不少,据《唐语林》卷五载:“玄宗时,亢旱,禁中筑龙堂祈雨。”唐德宗时,“又造神龙佛祠,须材五十尺者”^⑤。需要用长五十尺的木材造龙祠,可见其规模是较大的。这条记载明确地说建造的是“神龙佛祠”,显然是佛教在唐代影响日益扩大的反映。唐文宗太和初年,“汾水贯太原而南注,水有二桥,其南桥下尝有龙见,由是架龙庙于桥下。故相国令狐楚居守北都时,有一龙自庙中出,倾都士女皆纵观。近食顷,方拏奋而去,旋有震雷暴雨焉”^⑥。另据《太平广记》卷三九五《申文纬》条引《玉堂闲话》载:洛阳城南玉泉寺池北也建有龙庙。这些都是早在唐代就建有龙庙的明确记载。

五代也有龙庙出现的相关记载,依然是用来祭祀祈雨的。据《旧五代史》卷六十四《朱汉宾传》载:朱汉宾“临平阳遇旱,亲斋洁祷龙子祠,踰日雨足,四封大稔”。所谓龙子祠,当是指龙女庙。自唐

① 参见杨富学:《龙:联结中华诸族与中印文化关系的纽带》,载氏著:《中国北方民族历史文化论稿》,兰州:甘肃人民出版社,2001年,第98—109页。

② 吉成名:《龙王庙由来考》,《文史杂志》2003年第6期。

③ 法显:《法显传》,北京:文学古籍刊行社,1955年,第16—17页。

④ 吉迦夜等译:《杂宝藏经》卷三《龙王偈缘》载:“昔于迦尸国,时有龙王。兄弟二人。……恒雨甘雨,使其国内,草木滋长,五谷成熟,畜生饮水,皆得肥壮,牛羊蕃息。时彼国王,多杀牛羊,至于龙所,而祠于龙。”《大正大藏经》第4册,日本大正新修大藏经刊行会,1962年。

⑤ 《新唐书》卷一六七《裴延龄传》,第5107页。

⑥ 《太平广记》卷四二三《龙庙》条引《宣室志》,第3443页。

代以来,有关龙女的故事层出不穷,影响日益扩大,唐代诗人岑参《龙女祠》诗曰:“龙女何处来,来时乘风雨。祠堂青林下,宛如如相语。蜀人竞祈恩,捧酒仍击鼓。”^①可见龙女祠香火之兴旺,龙女形象影响之大。另据《太平广记》卷四二五《梦青衣》引《野人闲话》:“孟蜀主母后之宫有卫圣神龙堂,亦尝修饰严洁,盖即世俗之家神也。一旦别欲广其殿宇,因昼寝,梦一青衣谓后曰:‘今神龙意欲出宫外居止,宜于寺观中安排可也。’后欲从之,而子未许。后又梦见青衣重请,因选昭觉寺廊庑间,特建一庙。土木既就,绘事云毕,遂宣教坊乐,自宫中引出,奏送神曲,归新庙中,奏迎神曲。”将神龙庙建在佛寺之中,亦是受佛教影响的表现。

自宋代以来,有关龙庙的记载便不绝于史籍,说明龙庙的兴建越来越多,而且也多称为龙王庙,从而使这一称呼统一并固定下来。至元明清时期,龙王庙遍及全国,无论城乡皆建有规模大小不等的庙宇,遂使龙王庙成为中国一种最为常见的建筑。

五、结 语

中国龙文化虽然源远流长,却只有各种各样的龙的记载,而无龙王之说,龙王这一称呼应该是来自于印度。早在东晋高僧法显时,他就将海龙王的称呼带入到中国^②,北魏时杨衒之也多次提到龙王^③。但是一直到唐代,关于龙王的称呼无论在官方还是在民间都不甚普遍,自从宋仁宗、宋徽宗加封海龙王和五龙神为王以来,龙王的称呼便普及开了。可见印度文明如果不借助中国的社会力量,要想在中国大地上广泛传播是比较困难的。可以说中国龙文化如此丰富多彩,影响如此之大,应该是中印两国文明交融的结晶,这一点在学术界当无疑义。但是涉及到龙文化中一些具体问题时,分歧则是明显存在的。主要要搞清楚哪些方面中国文明是主流,哪些方面印度文明是主流,如果把这些问题的混淆了,甚至全部看成印度文明影响的结果,那就大错特错了。

前面论到的龙为司雨之神、龙王拥有众多珍宝以及“真龙天子”观念的形成,其主流方面应该是中国固有的,虽然受到了印度文明的一些影响,但也是经过了改造和再创造。比如龙王的外在形象完全是中国创造的,并没有接受印度的蛇头形象;在佛教中虽然有“佛就是神蛇”,神蛇帮助国王进行统治的说法,但却没有天子即是真龙的观念;在龙拥有珍宝和神蛇多宝这个方面,中印文明基本一致,印度文明的输入只是使这种观念的影响进一步扩大而已。在龙王庙的问题上,中国受到了印度的很大影响,尤其是龙女庙的兴建表现得更加明显,然而这一切都是建立在中国固有的对龙的崇拜和祭祀的基础上的,没有这种土壤则印度文明便无法在中国立足。

中华文明源远流长、博大精深,在历史上的一个很长的时期内都保持着一种强势的状态,在对外文化交流方面,虽然也吸引了不少外来文明的优秀成果,但却从来没有全盘照搬过,对待同样是强势的印度文明也是如此,既有吸收,也有摒弃,更有改造和再创造。何况印度本来就没有龙文化,只有蛇文化,因此在中国龙文化的形成过程中,印度文明只能扮演配角,绝不可能反客为主。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《全唐诗》卷二九八,北京:中华书局,1960年,第2044页。

② 《法显传》,第47页。

③ 杨衒之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷五,上海:上海书店出版社,2004年,第201页。

中国美学三十年:问题与反思

刘悦笛

摘要:从1978年开始的“美学复兴”到而今的“再次复兴”,中国美学“基础研究”的成就首先体现在从西方美学史到中国美学史的专业研究方面。在这三十年间,美学界出现的重要学术热点渐次为:“共同美”论争、解读“手稿热”、“主体性”问题及其大讨论、对“实践美学”的广泛认同、“实践与后实践”之争、“审美文化”研究与“大众文化”批判、“生态美学”与“环境美学”新思路、“日常生活审美化”与“艺术终结”难题。亟待反思的遗留问题主要是:首先,美学原理的建构如何走出“实践—后实践模式”;其次,西方美学史研究如何补上“分析美学史”的缺失;再次,中国美学史研究如何寻求到新的写作范式;最后,美学如何直面“生活和艺术”的问题并加以解答。

关键词:中国美学;基础研究;学术热点

从1978年到2008年,中国美学走过了三十年风风雨雨的历程。在20世纪70年代的封闭与衰颓之后,从80年代“美学热”的突奔和激进,90年代回归“学科本位”的退守与深化,直到新世纪初逐步与世界美学前沿接轨,中国美学这三十年的变化可谓翻天覆地,对这段美学历程进行深描和评述,具有非常重要的学术价值和现实意义。

一、中国美学三十年的“基础研究”

从美学这门学科的独特历史来看,确定这三十年美学研究的起点是很重要的。在十一届三中全会召开之前,美学界就似乎感受到了“春的消息”,1977年就出现了大量的学术探讨文章,“形象思维”、“共同美”问题这旧与新的两个热点问题被提了出来,研读马克思主义美学经典著作的论文开始大量出现,朱光潜也回到了美学史研究的领域^①。在全会召开之前,美学界发表的文章数量已经基本同1964年持平,这似乎是一个“美学复兴”的信号。

然而,当代中国美学研究的真正起点还应该定位在1979年,这不仅由于十一届三中全会开启了纠正“左”倾错误的拨乱反正,从而为学术研究廓清了自由的空间,而且,在这一年发表的美学学术论文的数量也迅速激增,竟有接近百篇之多。这表现在,一方面朱光潜、蔡仪、王朝闻等老一代美学家开始重新执笔写作,另一方面李泽厚、蒋孔阳、刘纲纪这些新兴的美学家也大量发表作品。其中,最具有标志性意义的是,以中国社会科学院哲学研究所美学研究室与上海文艺出版社文艺理论编辑室合编的《美学》杂志(1979年11月创刊)为代表的一系列美学刊物陆续创刊,对于整个美学在废墟上的重建起到了关键的作用。后来陆续出版的刊物包括中国社会科学院文学研究所文艺理论研究室的《美学论丛》,四川省社会科学院文学研究所的《美学文摘》、中国艺术研究院外国文艺研究所的《世界艺术与美学》等等。

作者简介:刘悦笛,中国社会科学院哲学研究所副研究员(北京100732)。

^① 朱光潜:《研究美学史的观点和方法》,《文学评论》1978年第4期。

美学在中国复兴的趋势,与美学刊物的大量出现是相互匹配而同时出现的,近年来出现了美学刊物集体性创刊与复刊的潮流。在《美学》复刊前后^①,2006年最新创办的美学杂志有:北京大学美学教研室主办的《意象》,苏州大学美学研究所主办的《中国美学研究》。原来由汝信主编、商务印书馆出版的《外国美学》和复旦大学文艺学美学研究中心编的《美学与艺术评论》也得以复刊,此前已经创办的美学刊物还包括《中国美学》和《中国美学年鉴》等等。

在1978年开始的“美学复兴”与2008前后的“再次复兴”之间,中国美学的基础研究取得的成就是巨大的,这主要体现在“西方美学史”与“中国美学史”这两种历史的专业研究方面。

这三十年来,最早取得的学术成就是西方美学史研究,在中国,至今西方美学史仍被看作是进入美学这门学问的基本门径。自从1963年朱光潜出版《西方美学史》(上册)和汝信、杨宇的《西方美学史论丛》出版之后,西方美学史的研究曾一度衰落。在80年代初,这种衰退的局面得到了改观。朱光潜的《西方美学史》被反复再版和重印,其撰写范本也成为了中国式的西方美学史撰写的“基本范式”,影响之深远是显而易见的,这种学术影响并不局限在大陆地区,港台美学界也深受这本《西方美学史》的影响。

在这种基本范式的影响下,蒋孔阳的《德国古典美学》、汝信的《西方美学史论丛续编》、阎国忠的《古希腊罗马美学》、朱狄的《当代西方美学》纷纷得以面世。这便在20世纪80年代的初期,打开了西方美学研究的局面,并确立了“通史”与“断代史”研究同时进行的格局,而且,西方美学史也不仅仅局限于对于20世纪之前的西方古典美学的研究,20世纪的美学史也被纳入到了研究视野之内。在20世纪80年代向90年代转型的时期,陆续出现的西方美学史专著主要有杨恩寰的《西方美学思想史》、张法的《20世纪西方美学史》、李醒尘的《西方美学史教程》、毛崇杰、张德兴、马驰的《二十世纪西方美学主流》、牛宏宝的《20世纪西方美学主潮》、朱立元主编的《现代西方美学史》等等,可以说,西方美学史的研究在此时更为深入了。

迄今为止,最重要的两套“西方美学通史”,一套是由蒋孔阳、朱立元主编的《西方美学通史》七卷本,另一套是由汝信主编的《西方美学史》四卷本。《西方美学通史》第一卷为古希腊罗马时期的美学(范明生著);第二卷为中世纪和文艺复兴时期的美学(陆扬著);第三卷为17、18世纪的美学(范明生著);第四卷为德国古典美学(曹俊峰、朱立元、张玉能、蒋孔阳著);第五卷为19世纪的美学(张玉能、陆扬、张德兴等著);第六卷、第七卷为20世纪的美学(朱立元、张德兴等著)。该书根据西方哲学和美学基本同步发展的实际情况,将整个西方美学的历史演进划分为“本体论”、“认识论”和“语言学”三个阶段,从而力图揭示出西方美学的基本发展规律。

汝信主编的《西方美学史》共四卷,历时近8年完成,集中了当代中国美学界老中青三代学者共同撰写。第一卷为“西方古代美学”,分为古希腊罗马美学和中世纪美学两编(凌继尧、徐恒醇著);第二卷为“西方近代美学(上)”,分为文艺复兴时期美学与启蒙运动时期美学两编(彭立勋、邱紫华、吴予敏著);第三卷为“西方近代美学(下)”,分为德国古典美学与19世纪其他诸国(主要指英法两国)美学思潮和流派(李鹏程、王柯平、周国平等著),第四卷为“西方现代美学”(金惠敏、霍桂襄、赵士林、刘悦笛等著),该卷从“形式美学”到“后现代美学”共分为16章,邀请了部分国外专家参与撰写。这套美学史在详实的资料基础上,对于重要美学思想家的思想、各个时期的重要美学流派和思潮都进行了深入的研究,达到了西方美学通史研究在当代中国的前沿水平。该四卷本将美学的历史作为一个整体发展的美学思想史,从而将哲学理念、艺术元理论和审美风尚三者相结合的逻辑建构的“美学思想”置于历史的框架中,形成了完整的历史整体^②。

^① 李泽厚名誉主编、滕守尧主编:《美学》复刊第1卷,南京:南京师范大学出版社,2006年;聂振斌、刘悦笛执行主编:《美学》复刊第2卷,南京:南京出版社,2008年。

^② 汝信主编:《西方美学史》第1卷“前言”,北京:中国社会科学出版社,2005年。

随着西方美学史研究的深入,中国美学史的研究也陆续展开。真正意义上的中国古典美学的通史研究,始于20世纪80年代,此前的美学史研究多是零碎的研究,难以将中国美学的历史贯通下来。我们认为,迄今为止的中国美学史研究基本上形成了两种“基本范式”,一种是狭义上的美学研究范式,另一种则是广义上的“大美学”或“泛文化”研究范式。

第一种范式,其所确立的基本原则,就是按照传统的中国哲学史的写法来撰写中国古典美学史,这种写法当中又有两种“亚类型”:一类是按照“思想史”的写法来写作的,另一类则是按照“范畴史”的写法来写作的。

最早进行规划的中国美学史的写作,就是按照第一种范式进行的,它本是由中国美学史的写作小组来实施的,最后得以完成的是李泽厚、刘纲纪署名的《中国美学史》。按照《中国美学史》确立的中国美学的基本构架,在禅宗诞生之前,中国美学以儒家美学、道家美学、楚骚美学思想为三大主干。作为第一部以“中国美学史”为名的专著,该书在哲学的高度深入解析历史诸家美学思想的同时,也高屋建瓴地建构了整个中国美学史的思想架构。可惜的是,由于种种原因,《中国美学史》目前并没有完成。如果说,未完成的《中国美学史》两卷本基本上是“美学思想史”的话,那么,叶朗的《中国美学史大纲》则基本梳理完成了整个中国美学历程的“美学范畴史”,这也是第一部将完整的中国美学史呈现出来的著作。《中国美学史大纲》以老子美学为起点描述到近代美学,突出了以“审美意象”为核心的古典美学精神,对“审美心胸”理论也着墨颇多。作者抓住每个时代最有代表性的美学思想和美学著作,注重把握美学范畴和美学命题的演变和发展,将中国古典美学范畴的演变呈现了出来。

总之,李泽厚、刘纲纪的《中国美学史》为“美学思想史”的写作提供了范本,而叶朗的《中国美学史大纲》则为“美学范畴史”的写作提供了范本。按照《中国美学史》写作的思路,主要的专著有林同华的《中国美学史论集》、周来祥的《论中国古典美学》与其主编的《中国美学主潮》、敏泽的《中国美学思想史》三卷本、王兴华的《中国美学论稿》、陈望衡的《中国古典美学史》。此外,于民的《气化和谐》,葛路、克地的《中国艺术神韵》,韩林德的《境生象外》和朱良志的《中国艺术的生命精神》都试图从整体上把握中国美学的精神命脉,写得都十分有特色。按照《中国美学史大纲》的写作思路,最主要的著作是王振复主编的《中国美学范畴史》,该书认为先秦至秦汉是中国美学范畴的酝酿时期,魏晋至隋唐是中国美学范畴的建构时期,宋元至明清则是中国美学范畴的完成和终结期。

第二种范式是一种为中国美学家所独创的范式,这是一种以审美哲学为基础结合了文化史、艺术史、审美意识史的写法,其主要聚焦在中国历史上每一个时代的审美趣味、艺术风貌的流变上面。这种写作范式是由李泽厚的《美的历程》所开创的,它既不同于规范的美学思想史的写作模式,更不同于那种艺术史的写作模式,而是开创了本土化的新道路。

按照这种“大美学”或“泛文化”范式的写法,在《美的历程》之后,出现了两套试图重写中国古典美学史的专著,一套是陈炎主编的《中国审美文化史》四卷本,另一套是许明主编的《华夏审美风尚史》十一卷本。巧合的是,这两套丛书同时出版于2000年。《中国审美文化史》按历史朝代来断代,分为先秦卷(廖群著)、秦汉魏晋南北朝卷(仪平策著)、唐宋卷(陈炎著)和元明清卷(王小舒著)。按照著者自己的意见,这种中国审美文化的研究,既区别于逻辑思辨类型的审美思想史,也不同于现象描述类型的审美物态史,这种独特的形态是指“介于‘道’、‘器’之间的文化形态”、“介于归纳、演绎之间的描述形态”和“介于理论、实践之间的解释形态”^①。《华夏审美风尚史》也是通过断代史组合成通史的结构,所谓“审美风尚”亦即一个民族共同的生活过程中形成的一种具有共同性特征的审美趣味、艺术情趣、时尚习俗与生活风俗的审美观照的总和^②,其具体内容包括《腾龙起凤》(许明、苏志宏著),《俯仰生息》(王悦勤、户晓辉著),《郁郁乎文》(彭亚非著),《大风起兮》(王旭晓著)、《六朝清音》

① 陈炎主编:《中国审美文化史》第1卷“绪言”,济南:山东画报出版社,2000年。

② 许明主编:《华夏审美风尚史》“总序”,郑州:河南人民出版社,2000年。

(盛源、袁济喜著)、《盛世风韵》(杜道明著)、《徜徉两端》(韩经太著)、《勾栏人生》(刘祯著)、《残阳如血》(罗筠筠著)、《俗的滥觞》(樊美钧著)和《凤凰涅槃》(蒋广学、张中秋著)。

二、中国美学三十年的“学术热点”

从1978年开始,美学这门学科就开始延续了从1956年下半年持续到1964年为止的“美学大讨论”的余温,这种美学热点的嬗变最初也是同“美学热”的升温与降温相伴生的,后来更是随着中国社会向市场经济的转型而产生了历史性的变化。从历史发展的角度,下面就来逐一梳理这些“美学热点”问题^①:

1. “共同美”论争

最初的美学论争都是同主流意识形态的变化相系的,具体而言还是同阶级论相关的。在1977年《人民文学》第9期上刊发了何其芳的散文《毛泽东之歌》,同时记录下作者在1961年1月23日与毛泽东的谈话,毛泽东说:“各阶级有各阶级的美,不同阶级之间也有共同美。”此后,从1978年到1982年,对于“共同美”的探讨逐步深入,还专门为这个问题进行了多次的笔谈和座谈会。论争的焦点最先出现在“共同美”是否存在的问题上,但后来论争的焦点则聚焦在能否超越绝对的客观论和狭隘的阶级论的问题,曾有论者力图以审美主体与客体的相互关联来阐释美的“共同性”问题。在某种意义上,这种论争本身又回到了美的本质论争上面,但又衍生出来许多新的问题,这为这三十年来美学的学术论争开了个好头。

2. 解读“手稿热”

所谓“手稿热”,指的是从1980年开始对马克思青年时代的著作《1844年经济学-哲学手稿》的解读热潮,不同的论者对这部手稿都有着不同的理解。从那时开始,对马克思主义美学的基本理解几乎都绕不开这部手稿的理论启示。这个问题的争论,还可以追溯到1979年蔡仪发表在《美学丛刊》创刊号上的《马克思究竟怎样论美?》的长文,这篇针砭主观唯心主义、重申客观论美学立场的论文,遭到了具有实践论意识的论者们的批判。到了1980年,《美学》第二期上专门刊发了朱光潜重译的《1844年经济学-哲学手稿》(节选),并同期发表了朱光潜的《马克思的〈经济学-哲学手稿〉中的美学问题》、郑涌的《历史唯物主义与马克思的美学思想》、张志扬的《〈经济学-哲学手稿〉中的美学思想》三篇重头文章,开启了对手稿解读的热潮。必须看到,在对马克思的“手稿”的研究当中有两种阐释方式,一种是“六经注我”式的,另一种则是“我注六经”式的,李泽厚、朱光潜、蔡仪在对手稿的阐发当中比较注重将之吸纳到自我的美学主张当中,并相互之间形成了持续论争的关系,而诸如刘纲纪、蒋孔阳、程代熙这样的马克思主义研究者则更注重对于马克思思想本身的研究。但无论如何,许多重要的美学命题都被阐发了出来,并对当时的美学界产生了重要而广泛的影响。从青年马克思本人的思想来说,“美的规律”、“异化劳动”的思想被广为引用和接受,其中主要聚焦在“美的规律”的基本涵义、“劳动创造了人”该如何理解和“异化劳动”究竟能否创造出美这类的问题上;就马克思的思想阐发而言,“自然人化”和“人的本质力量的对象化”的思想,对于创造中国化的马克思主义美学来说似乎更为重要,“自然人化”的思想已经成为了后来位居主流的“实践美学”的重要维度,而“人的本质力量的对象化”在20世纪80年前中期的美学基本原理当中,可能成了占据主导的美学核心思想。这些都显露出“手稿”对于80年代中国美学建设的重大意义,这种影响也延伸到了90年代。

^① 笔者认为,如果更精细地划分,三十年来中国美学的学术热点分别为:1.“共同美”论争。2. 解读“手稿热”。3.“主体性”问题及其大讨论。4.“方法论年”。5. 对“实践美学”的广泛认同。6.“审美心理学”与“审美社会学”研究。7.“诗化哲学”及感性化思潮。8.“实践与后实践”之争。9.“审美文化”研究与“大众文化”批判。10.“比较美学”与“跨文化美学”。11.“世纪美学回顾”。12.“生态美学”与“环境美学”新思路。13.“审美现代性”研究。14.“日常生活审美化”问题。15.“艺术终结”难题。参见刘悦笛:《美学》,见李景源主编:《中国哲学30年(1978-2008)》,北京:中国社会科学出版社,2008年。

3. “主体性”问题及其大讨论

在“人性论”和“人道主义”的哲学论争之后,关于人性与异化的思想得以继续深入讨论,于是,唯物主义的“机械反映论”与青年马克思的“人本主义立场”之间的分歧昭然若揭。由此出发,在整个20世纪80年代思潮当中,占据思想领军地位的“主体性”思想也得以出场。这还要回到发表在1979年《美学》创刊号上李泽厚的《康德的美学思想》一文和《批判哲学的批判——康德哲学述评》一书的重要启示上面^①,李泽厚通过马克思主义哲学的视角阐发了康德的“三大批判”的总体思想,从而将“主体性”问题提了出来。这种“实践主体性”由于有力地配合了思想解放进程而上升为正统主流。实质上,实践主体性既包涵联通主客体之物质实践活动的主体基本规定性,又吸纳了受康德思想浸渍的自由主体性,它是从审美自由出发调和二者的产物。在文学领域,这种主体性思想在刘再复那里转化为“文学主体性”的思想^②,这一思想引发了巨大的反响和争议。于是,文学究竟是“反映论”还是具有“主体性”,就成了划分文学理论阵营的一条红线,在传统的马克思主义者与新近的马克思主义发展派之间也形成了观点分歧。

4. 对“实践美学”的广泛认同

从20世纪80年代至今,占据美学思想主流的流派恐怕唯有“实践美学派”。“实践美学”公认的提出者是李泽厚,它发端于50、60年代的美学大讨论,那时,善学好思的朱光潜先生主张“主客统一”,朴实无华的蔡仪先生力主“客观唯一”,年轻激进的李泽厚则倡导“客观性与社会性统一”,还有高尔泰、吕荧主张的“主观派”更独树一帜。如果上升到哲学高度,这场论争可以简化为客观派与社会派的对峙,这与前苏联的“自然派”与“社会派”之争是类似的(前南斯拉夫哲学界也有“实践一元论”的思想)。进入80年代,美学界的大部分同仁最初都接受了主客统一的基本主张,并将之作为美学原论的立足点,但是这种统一究竟在哪里?更多的论者被李泽厚的“统一于实践”的说法所折服,于是,实践派到80年代后期就成为了主流。这种实践美学的主流趋势,还与整个美学教育相关。王朝闻主编的《美学概论》曾被再版过29次之多,“这本书,原是1961年计划要编写的全国高等学校文科教材之一。大约从1961年冬开始,教材办公室先后从一些高等学校和研究单位抽调了二十几位同志,分别参加编选资料,研究、讨论提纲和起草初稿的工作”^③,这些参编人员基本上在后来都成为了实践美学的坚定支持者,这本“概论”也基本上崭露出了美学实践观的萌芽,它对于后来“美学概论”的写作具有范本的意义。

5. “实践与后实践”之争

从20世纪80年代中期开始,实践美学就遭到了反对者的攻击。早在1986年,刘晓波就疾呼“超越理性主义”、回归“感性个体无限的生命”,从而弹响了生命美学的激进前奏。刘小枫所倡导的“诗化哲学”所形成的泛感性化的思潮在80年代也产生了重要的影响。在此之后,80年代占据主流的实践美学终于遭到了90年代“后实践美学”和“生命美学”的质疑和反动。在学理上,“积淀说”成了批判实践美学的“突破口”,后来许多学者共同提出的“后实践美学”的观念引起了人们的关注。的确,步入90年代,实践美学话语悄然丧失了80年代独有的政治和文化批判功用,美学热也由喧嚣浮躁而日渐疲惫沉寂。特别是随着市场经济转轨,以都市为根基的大众审美文化自下而上侵蚀蔓延,而实践美学话语却因蜗居而失去了言说新生文化的功能。这样,曾经以“显学”自居的美学最终退回到学术场,同政治和社会“场域”相对疏离。正是在这种时代语境内,后实践美学和生命美学由边缘逐渐向中心移动,并在90年代中后期成为令人瞩目的思潮。后实践美学和生命美学诘问“实践”作

① 李泽厚:《康德的美学思想》,见《美学》创刊号,上海:上海文艺出版社,1979年;李泽厚:《批判哲学的批判》,北京:人民出版社,1979年。

② 刘再复:《论文学的主体性》,《文学评论》1985年第6期、1986年第1期。

③ 王朝闻主编:《美学概论》,北京:人民出版社,1981年,“后记”。

为美学基础的阙失,或以“人的存在——生存”本体、或以“生命活动”为核心的审美活动、或以“基础存在论”来取而代之^①。在理论来源上,海德格尔建构的“基本存在论本体论”对后实践美学和生命美学的影响深远,其最基本的启示作用就在于“此在”的本体论,这启发生命美学的以存在本身或生命本体来取替实践基石,从而实现美学根基的转换,同时,这思潮又把艺术和审美置于该存在本体论基础上,并以此为生命美学的逻辑起点,力图逃逸出主客分立或者主体性哲学的先在构架。

6. “审美文化”研究与“大众文化”批判

20世纪90年代初期,随着实践与生命之争的深入,审美与文化之合亦即“审美文化”研究也逐渐被学者们所关注。在内在层面上,审美主义的“生命艺术化”延展为生命美学的价值取向;而外在层面上,审美主义“艺术化生存方式”却成了审美文化的核心规定,因而,审美文化就成了“艺术与生活融为一体的文化”^②。当然,这两种取向直接与20世纪80年代的“主体性张扬”和“文化的守望”相关联,但在更深层面却同20、30年代业已建基的中国审美主义传统血脉相通。更重要的是,在现实意义上,这种“审美文化”研究所反对的是将美学作为一门“玄学”进行研究,而是要美学“走下去”、“沉下去”,从而关注现实的文化现象。与此同时,随着法兰克福学派理论的引进,特别是马尔库塞“新感性”和阿多诺“大众文化”理论的译介,中国学者也开始使用西方马克思主义的理论武器来对大众文化进行激进批判,而且都采取了一种咄咄逼人的社会批判立场。随着市场经济的逐步建立,这种立场被逐渐淡化,大众文化批判也被一种更广义的“文化研究”所取替。

7. “生态美学”与“环境美学”新思路

在1994年,中国学者提出“生态美学”概念并召开了几次大型学术研讨会,到2007年已举办到了第四届,有关生态美学的探讨成为美学界的理论热点之一。正如“生态美学”的倡导者所见:“生态美学是生态学与美学的有机结合”,实际上是从生态学的方向研究美学问题,将生态学的重要观点吸收到美学之中,从而形成一种崭新的美学理论形态,从广义上来说它包括人与自然、社会及人自身的生态审美关系,是一种符合生态规律的当代存在论美学^③。这种新的美学思路是20世纪80年代以后国际生态学已取得长足发展并渗透到其他学科的结果。从2000年底开始,中国学者们陆续出版了相关的一系列专著,标志着生态美学已进入更加系统和深入的探讨阶段。与此同时,在国际美学界时兴的“环境美学”和“自然美学”研究也大量被译介过来,并且,中国学者开始从本土文化当中发掘环境与自然美学的资源,并积极参与到与国际美学界的对话当中。

8. “日常生活审美化”与“艺术终结”难题

步入新的世纪,最重要的美学论争焦点就是“日常生活审美化”问题,这既是受到国际学术界的“同时性”的影响,也是对当代中国的文化现实变化的积极折射。所谓“日常生活审美化”实际上就是直接将审美的态度引进现实生活,大众的日常生活被越来越多的艺术品质所充满。这个问题原本是当代欧美“文化研究”中的热点专题,迈克·费德斯通的社会学理论和沃尔夫冈·韦尔施的“审美泛化”论被广为关注。而今,审美与日常生活的联系性无疑成了“生活美学”的历史前提。但是,在中国美学界,更多争论的是“究竟是谁的审美化”的社会阶层之争,有论者指出日常生活审美化是中产阶级文化的体现,也有论者认为这种历史趋势指向的是一种“审美民主化”。近几年来,美国哲学家阿瑟·丹托的“艺术终结论”开始对中国美学界产生影响,在中国对艺术终结难题的探讨有近百篇论文出现,并有关于艺术终结的专著出版。艺术终结问题的展开,始终是同两个问题相关的,一个就是“分析美学”的理论研究,另一个是“当代艺术史”的实际发展。这也促使中国的学者更多从本土文化的角度来看待艺术终结的问题,并积极参与到当代国际美学前沿领域当中去,从而通过相互对话而

① 阎国忠:《走出古典——中国当代美学论争述评》,合肥:安徽教育出版社,1996年,第497—499页。

② 参见聂振斌、滕守尧、章建刚:《艺术化生存——中西审美文化比较》,成都:四川人民出版社,1997年。

③ 曾繁仁:《当代生态美学的发展与美学的改造》,见汝信主编:《中国美学》(总第一辑),北京:商务印书馆,2004年。

推动这个问题在全球的发展。

三、中国美学三十年的成就与缺失

综上所述,美学这门学科在这三十年间得到了全面的发展,取得的成绩是有目共睹的,但是其中还存在着某些问题:

1. 关于美学的基本原理方面,实践美学所取得的成就是巨大的,也被认为是20世纪中国美学当中影响最大的美学学说,并曾对当代中国的思想启蒙起到过推动的作用,然而,三十多年来学者们仍然囿于“实践美学范式”在做工作,即使有所推进也是在“后实践美学”的领域内实施的,目前尚没有更新的美学模式出现。实践美学也确实面临着两方面的挑战,一方面,许多学者指出实践美学是建基在主体性哲学基础上的,而这种主体性思想基本属于现代性的范畴,因而实践美学需要用存在哲学抑或后现代思想的武器来加以超越,从而拯救其思想中本有的理性与感性、个体与群体之分裂;另一方面,实践美学难以对市场经济社会建立以来的社会和文化现实给出理论的阐释,特别是丧失了对当代审美文化的解析能力。在2004年“实践美学的反思与展望”研讨会上,对实践美学安排了五个专题的谈论,这也可以视为反思实践美学缺失的五个问题:“实践美学中的理性是否压倒了感性?”“实践美学中的哲学是否代替了美学?”“实践与生存是何关系?”“实践美学是否与当代审美文化脱节?”“实践美学的问题与前景(工具与符号的关系)”^①。无论怎样,对当代中国美学思想的最重要挑战就是,如何超越原有的“实践—后实践”美学格局,同时继承中国传统美学的丰富遗产,从而走出一条“中国化”的美学思想的新路。换言之,“实践美学之后”中国的美学思想走向何方,这是尚待学者们探究的最核心的问题之一。除了实践美学与后实践美学之外,当代中国美学先后在三个领域取得了突破:其一是“审美文化”的相关研究,其二是“生态美学”的研究几近形成“中国学派”,其三则是对于“日常生活美学”的研究方兴未艾。这几个新的方向都试图突破传统的美学研究范式,无论是在研究对象上(超出了传统美学研究的边界),还是研究方法上(采取了更为新颖的方法论),都将中国美学大大地向前推进了许多。

2. 对于西方美学思想的研究,这三十年来已经取得了重要的成果,而且越来越与当前的国际美学前沿相衔接。众所周知,随着中国社会这三十年的改革开放,对于西方美学思想的引进、研究和借鉴也逐步走上了正轨,20世纪80年代由李泽厚主编、滕守尧从事实际工作的“美学译文丛书”共出版了51本,并计划出版百本西方美学著作,最新备选的著作时间到了1981年。从语言的角度看,过去对于德文美学著作的译介得到了重视,如今随着英文成为国际性的语言,似乎从其他语种(如意大利文)角度来做相关美学研究的人们并没有将前辈的事业更好地承继下去。更重要的是,当代中国对于西方美学的整体研究还是有问题的,那就是从20世纪中叶开始就偏重于康德、黑格尔以来的大陆哲学传统,20世纪80年代之后现象学、存在主义传统的美学又得到了普遍关注,即使关注英语美学也更多是对于格式塔和符号论美学颇有热情,而真正对在英美世界占据绝对主导的“分析美学”传统则鲜有研究。这就是当代中国美学界西方美学研究的现状,它更加注重去借鉴具有人文主义传统的美学,而对于具有科学精神的西方美学传统却采取了拒斥态度。其中,语言问题是最为关键的,如果说当代的盎格鲁-撒克逊美学传统关注的问题是“如何走出语言”的话,那么,当代中国美学恰恰没有经历这种“语言学转向”的洗礼,如何“走进语言”并在语言哲学的基础上翻过身来研究中国美学,这势必成为新的美学生长点。

3. 对于中国自身美学传统的研究,的确在这三十年来获得了整体考量和微观探究,如何研究中国美学的方法论也在逐渐被确立起来。可以看到,无论是对整个中国美学通史的“通观式”的研究,

^① 这次研讨会的记录,参见王柯平主编:《跨世纪的论辩——实践美学的反思与展望》,合肥:安徽教育出版社,2006年。

还是对个别具体美学问题和美学思想的微观研究,都已得到了全方位的推动。然而,对于中国美学的研究,还有某些问题值得注意,比如,在美学思想的研究当中更多忽略了作为美学思想基础的哲学思想的研读,在中国美学研究者自身素质方面缺乏西学的修养等等。当然,其中最重要的,就是如何突破以往的中国美学的“写作范式”。如前所论,按照“思想史”、“范畴史”和“文化史”写法的各种尝试均已经出现,许多学者已经意识到仅仅通过思想和范畴来把握中国美学是难以体悟到其“真精神”的,所以,从审美文化、审美风尚各个角度来重写美学史的诉求越来越强烈。这种尝试对中国美学写作范式的创新尽管非常重要,但问题是,以目前的美学研究者的“胆”、“才”、“识”、“力”,确实难以将美学的“道”与“器”完美地结合起来,换言之,这些重写美学史的新理念,难以在实施过程当中被贯彻到底。或许,从“跨学科”的角度来看待这个问题会更加清晰,艺术史、人类学、考古学、心理学等各种学科都会为美学史提供养料,各种方法论亦可以为美学史提供新的视角。此外,如何将中国传统美学思想的精髓译介到国外去,也成了亟待解决的问题。

4. 当代中国美学还有一个缺失,就是对艺术哲学的领域关注还不够。比照 20 世纪欧美美学的发展,以“分析美学”为主流的欧美美学,基本上以艺术问题作为美学研究的核心,甚至就将美学直接等同于“艺术哲学”。当然,这种视野的局限已经暴露出来,所以,当代欧美美学也开始关注“艺术之外”的研究对象,这也就是日常生活美学、自然和环境美学在近些年来兴起的学科性缘由。然而,对照地看,当代中国美学恰恰缺乏的就是对于艺术的哲学研究,这也是美学学科在中国的特殊性使然。由于大多数的美学工作者都是属于文学系,所以,在对美学的研究上面,文学这门亚门类往往成为了美学研究者们内心中取代“艺术”的东西,艺术哲学的研究往往被文学理论的研究取而代之,或者说,关于文学的美学统领了关于艺术的美学。如何回到艺术,特别是回到视觉艺术或者造型艺术(欧美的美学更多关心的就是这类艺术),来进行新的美学思考,也成了未来中国美学所要努力的方向。

最后,还有一个问题,就是“与世界对话”的问题。当代美学的研究需要警惕的是,一方面,不要像 20 世纪 80 年代早期那样,在相对封闭的条件下“闭门造车”,在缺乏学术积累和传承的基础上空洞地构建美学体系;另一方面,在而今这样的“八面来风”的历史语境当中,如何不去随波逐流,找到自己的理论立足点,就显得格外重要了。当代的美学研究需要学者们更多地参与到国际美学的前沿当中,与当代国际美学研究者们积极对话,当然,这并不是要成为西方新思潮的“传声筒”,更重要的是,在这种对话当中发出自己的、本土的声音。

总而言之,美学这门学科,尽管目前面临着“跨学科研究”的挑战,但是最重要的历史教训,还是要回到“哲学本位”上来加以言说。当代美学研究面临着两种不健康的趋势:一种就是美学的“去哲学化”,在很大意义上,美学倒变成了“诗化的哲学”与“哲学的诗化”,从而降低了其学术的品格和思辨的本性;另一种,是美学的“去艺术化”和“去生活化”,美学研究不仅超离艺术而“独在”,从而成了“自说自话”的玄学,从而割裂了与活生生的“现实生活”的血肉关联。如此一来,在当代中国的美学研究里面,如何让美学回到“作为哲学的美学”与“直面生活与艺术的美学”这两半拱心石上面去,就成为了紧要的问题。

【附记】李泽厚先生审阅了全文,并提出了详细的修改意见,在此表示感谢!

[责任编辑 刘 培]

论古代马的审美文化特质

——以唐人咏马画马为中心的考察

兰 翠

摘 要:马在古代社会生活中不仅有重要的实用功能,还被古人开发出诸多的审美功能。先秦时期马的文化意蕴,主要以“骐驎”为代表,围绕着人才的使用而展开,并由此生发出治人和治国之道以及不拘一格招纳各类人才的理念。到了汉代,随着张骞的出使西域,“天马”就逐渐取代了“骐驎”的地位而成为汉代人心中骏马的代表。在唐代,“骏马”又被赋予了最具时代特点的审美意义。在冶游生活中,它成为唐人身份地位和财富的象征;在出塞、畋猎等生活中,成为一种显示民族豪情和气势的文化符号;在送别的场合中,成为显示男子翩翩风度的一种文化标志。此外,唐人还频繁使用“瘦马”与“胡马”这一意象,瘦马意象比较集中在中晚唐时期,反映了这一时期士人豪情渐减、气骨渐衰的心态。“胡马”则带有地域色彩,在安史之乱时期,“胡马”成为叛军的代词。

关键词:骐驎;天马;骏马;审美文化

在古代,马的社会地位很重要。它不仅是国家重要的战略军备物资,标志着一个国家或一个时代军事实力的强弱,还是人们日常生活中主要的交通工具和生产资料,标志着一个家族或个人的身份地位和财富水平,而这些仅仅是马在古代社会生活中的实用功能。同时,马还在古代文化生活中具有重要的审美功能。马的审美文化功能经过古人不断的开发,到唐代已基本完备。本文旨在考察马在古代文化中的审美角色及其演变,以期对这一人类重要朋友的审美特质有一个较全面的了解。

一

人类善于把世间万物分成等级,马也与其他物类一样有良马与驽马之别。早在先秦时期的典籍中,马就被划分了等级。如屈原《卜居》云:“宁与骐驎亢轭乎?将随驽马之迹乎?”(《楚辞章句》卷六)宋玉《九辩》曰“却骐驎而不乘兮,策驽骀而取路”(《楚辞章句》卷八)。《荀子·修身》中有“夫骥一日而千里,驽马十驾则亦及之矣”^①等等,“骐驎”和“驽马”等级分明。

马在先秦典籍中的文化蕴涵,主要由其奔跑速度衍生而来。当时人们把奔跑速度超快的称为良马,以骐驎为代表,速度慢的就统称为驽马了。由此,人们从骐驎的飞驶疾驰就联想到了时光的流逝之快,进而用骏马过隙来比喻人生短暂。《庄子·盗跖》曰:“天与地无穷,人死者有时。操有时之具而托于无穷之间,忽然无异骐驎之驰过隙也。不能说其志意,养其寿命者,皆非通道者也。”此外,《知北游》中又说:“人生天地之间,若白驹之过隙,忽然而已。”庄子的“骐驎过隙”或者“白驹过隙”之说,其思维的理路都是将良马的奔跑速度哲学化的过程。

先秦时期马的另一重要文化意义就是用其比喻人才。马的这一文化蕴涵被人们普遍所接受。

作者简介:兰翠,烟台大学人文学院教授(山东烟台 264005)。

^① 王先谦:《荀子集解》卷一,见《诸子集成》第二册,北京:团结出版社,1996年,第65页。

这种现象一方面缘于先秦时期人们擅长用寓言来阐明道理或学说,一方面也缘于诸侯国之间激烈的人才竞争态势。如《墨子·亲士》明确地将“良弓”、“良马”和“良才”相提并论,曰:“良弓难张,然可以及高入深;良马难乘,然可以任重致远;良才难令,然可以致君见尊。”^①荀子也多次用马作比喻来阐说道理,《荀子·君道》曰:“故伯乐不可欺以马,而君子不可欺以人,此明王之道也”(王先谦《荀子集解》卷八)。用伯乐与马之间的关系类比君子与人才之间的关系,进而阐明君子的取人之道和用人之法。《性恶》篇又说:“骅骝、骐驎、纤离、绿耳,此皆古之良马也,然而必前有衔轡之制,后有鞭策之威,加之以造父之驭,然后一日而致千里也。”用以比拟“人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择良友而友之”(王先谦《荀子集解》卷十七)的道理。

在诸侯国纷争的时代形势下,诸子们在探索用人及治国方略方面都有自己一套明确的理论主张,与以马比拟人才这一文化蕴涵相联系,驭马就同“治人”或者“治国”之理产生了密切关联,马的这一文化意蕴在诸子的著作中也频繁出现。如《管子·形势解》中有言:“造父,善驭马者也。善视其马,节其饮食,度量马力,审其足走,故能取远道而马不罢。明主,犹造父也。善治其民,度量其力,审其技能,故立功而民不困伤。故术者,造父之所以取远道也,主之所以立功名也。驭者,操轡也。故曰,造父之术非驭也。”^②造父的驭马之术和明君的治民道理何其相似。此种言论在吕不韦编纂的《吕氏春秋》中也出现过,其《审分览》论“审分”时将王良驭马和国君御使群臣相并类,指出人君驾驭群臣的主要方法就是“正名审分”^③。战国时辛铨的《文子》引老子的话进行论释,说的也是同样的道理:“老子曰:治人之道,其犹造父之御驷马也,齐辑之乎轡衔,正度之乎胸膺,内得于中心,外合乎马志,故能取道致远,气力有余,进退还曲,莫不如意,诚得其术也。今夫权势者,人主之车舆也,大臣者,人主之驷马也,身不可离车舆之安,手不可失驷马之心,故驷马不调,造父不能以取道;君臣不和,圣人不能以为治。”^④《文子》一书,要本归老子之学,并杂糅名法儒墨诸家之说。上述所引老子的话,已不见于今本《老子》,它反映出当时人们对驭马的文化理念。

值得我们注意的是,在先秦典籍中,虽然以马比喻人才成为主流文化意识,但在诸子的论说中,对于骐驎的态度并不像诗人在诗歌中那样看重。我们不妨把这一现象分为诗人眼中的骐驎和学者眼中的骐驎。诗人眼中的骐驎是完美的象征,在屈原和宋玉的诗作中,常常通过将骐驎和驽马并举,表现出强烈的褒贬之情。屈原在《离骚》中高唱:“乘骐驎以驰骋兮,来吾道夫先路!”在《怀沙》中感叹:“伯乐既没,骥焉程兮!”在《卜居》中质问:“宁与骐驎亢轡乎?将随驽马之迹乎?”宋玉在《九辩》中也对骐驎表现了明显的钟爱:“却骐驎而不乘兮,策驽骀而取路。”“当世岂无骐驎兮,诚莫之能善御。”作为诗人,在诗中抒发郁闷不平之情,并以骐驎自比,自然会对骐驎充满偏爱颂扬之情。而学者眼中的骐驎是可以进行一分为二分析的。诸子们的论说出发点是为推行自己的学说,指导人君治国治民,因此,他们会理性而辩证地看待骐驎与驽马的作用。虽然骐驎优于驽马,但它毕竟是少数,并且治国需要的人才应是不拘一格的,基于这样的用人观念和实践中广泛的人才需要,人们并不只是看好骐驎一类的人才。如《庄子·秋水》说:“梁丽可以冲城,而不可以窒穴,言殊器也;骐驎骅骝,一日而驰千里,捕鼠不如狸狌,言殊技也;鸱鸢夜撮蚤,察毫末,昼出瞋目而不见丘山,言殊性也。”骐驎骅骝虽可一日千里,但若让它们去捕鼠,则结果一定不如狸狌,因为骐驎和狸狌各自有不同的技术特长,这种人才观成为当时人们的共识。在《战国策》中,也经常会看到类似的言论。如《战国策》卷十《齐策三》“孟尝君有舍人而弗悦”章中,孟尝君对其所养舍人有所不满,想驱逐之,鲁仲连的劝说之辞

① 孙诒让:《墨子间诂》卷一,见《诸子集成》第四册,北京:团结出版社,1996年,第20页。

② 戴望:《管子校正》卷二十,见《诸子集成》第五册,北京:团结出版社,1996年,第800页。

③ 《吕氏春秋·审分览》:“王良之所以使马者,约审之以控其轡,而四马莫敢不尽力。有道之主,其所以使群臣者亦有轡。其轡何如?正名审分,是治之轡已。故按其实而审其名,以求其情;听其言而察其类,无使放悖。夫名多不当其实,而事多不当其用者,故人主不可以不审名分也。”上海:上海古籍出版社,1996年。

④ 辛铨:《文子疏义》卷十一《上义》,北京:中华书局,2000年。

中即含此理^①；卷十二《齐策五》“苏秦说齐闵王”章中，苏秦也用此理说服齐闵王^②；卷三十一《燕策三》“燕太子丹质于秦亡归”章中，田光也持相同的观点^③。此外在《荀子·劝学》中，也有“骐骥一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍”的著名论断。要之，先秦时期对于马的文化意蕴的开发，主要是围绕着人才的使用而展开，并由此生发出治人和治国之道以及不拘一格招纳各类人才的理念，这些内涵都为后代关于马的审美文化发展奠定了基础。

二

汉代马的文化蕴涵一方面继承了先秦文化中的内容，另一方面又有所创新。继承的一面主要表现在学者们对骐骥的辩证认识态度上。如刘安的《淮南子·齐俗训》在论人才不可专恃的道理时认为：“人才不可专用，而度量可世传也。……夫骐骥千里，一日而通；弩马十舍，旬亦至之。由是观之，人才不足专恃，而道术可公行也。”司马迁在《史记·淮阴侯列传》中记述了蒯通劝说韩信应当机立断的一段说辞，也辩证分析了骐骥的弱点：“故曰‘猛虎之犹豫，不若蜂蛰之致螫；骐骥之踟蹰，不如弩马之安步；孟贲之狐疑，不如庸夫之必至也；虽有舜禹之智，吟而不言，不如瘖聋之指麾也’。此言贵能行之。”可以看出，汉代对骐骥的认识，虽然使用场合不同，但都是对先秦诸子观点的继承。

汉代马的审美文化创新主要体现在人们对天马的兴趣渐趋浓厚。与先秦时期相比，汉代人对于天马的兴趣远比对传统的骐骥要大。在先秦时期人们的马文化观念里，骐骥就是骏马的代表，所以当时的典籍中，“天马”一词很少出现，只在《山海经》卷三《北山经》中有一点关于天马的记载^④。可以说，先秦时期人们对天马还没有直观的感受，仅仅是把它作为一种传说中的怪异之兽看待的。但是到了汉代，随着张骞出使西域，打通天马输入内地的通道后，天马就逐渐取代了骐骥的地位成为汉代人心中骏马的代表。据《史记·大宛列传》记载，大宛国在匈奴西南，在汉朝正西方向，离汉地万里之遥。那里盛产稻麦、葡萄酒，多善马，马汗血，其先天马子也。班固《汉书·张骞李广利传》中也有关于天马的记载：“初，天子发书《易》，曰‘神马当从西北来’。得乌孙马好，名曰‘天马’。及得宛汗血马，益壮，更名乌孙马曰‘西极马’，宛马曰‘天马’云。……而天子好宛马，使者相望于道，一辈大者数百，少者百余人。……汉率一岁中使者多者十余，少者五六辈，远者八九岁，近者数岁而反。”又据《汉书·西域传下》载，汉朝是因“闻天马、蒲陶则通大宛、安息”的。

从这些记载看，汉武帝是如此喜好大宛天马，为求天马的确下了很多工夫和本钱。得到西方天马的汉武帝，如获至宝，曾亲自作歌咏赞，今传汉武帝有两首歌咏天马的诗，其一为《天马歌》：“太一贡兮天马下。沾赤汗兮流沫赭。骋容与兮踞万里。今安匹兮龙为友。”据《汉书·武帝纪》载，此诗作于元鼎四年（前119年）六月。马“得宝鼎后土祠旁，秋，马生渥洼水中。作宝鼎天马之歌”。其二为《西极天马歌》：“天马来兮从西极，经万里兮归有德。承灵威兮降外国，涉流沙兮四夷服。”^⑤《汉书·武帝纪》载：“太初四年，斩大宛王首，获汗血马来，作《西极天马》之歌。”这两首诗前者歌咏天马的奇特身世和由来，后者则明显充满着征服四夷的大国意识，以神马归于“有德”之君而骄傲。汉武帝不仅亲自作诗歌咏天马，还命一班文人创作天马诗为他助兴，并将歌咏天马的内容列入郊祀歌中演唱。

① 《战国策》卷十《齐策三》：“猿猴错本据水则不若鱼鳖；历险乘危则骐骥不如狐狸……故物舍其所长，之其所短，尧亦有所不及矣。”刘向編集，贺伟、侯仰军点校：《战国策》，济南：齐鲁书社，2005年。

② 《战国策》卷十二《齐策五》：“语曰：‘麒麟之衰也，弩马先之；孟贲之倦也，女子胜之。’夫弩马、女子，筋骨力劲，非贤于骐骥、孟贲也。何则？后起之藉也。”

③ 《战国策》卷三十一《燕策三》：“田光坐定，左右无人，太子避席而请曰：‘燕、秦不两立，愿先生留意也。’田光曰：‘臣闻骐骥盛壮之时，一日而驰千里；至其衰也，弩马先之。今太子闻光壮盛之时，不知吾精已消亡矣。虽然，光不敢以乏国事也。所善荆轲可使也。’”

④ 《山海经》卷三：“又东北二百里，曰马成之山，其上多文石，其阴多金玉。有兽焉，其状如白犬而黑头，见人则飞，其名曰天马。”郭璞注：《山海经》，上海：上海古籍出版社，1989年。

⑤ 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》（上），北京：中华书局，1983年，第95页。

汉代郊祀歌中《天马》^①位列第十,共三章。首章歌颂天神太一赐予的天马,志倏精奇,无与伦比;次章写天马的来历以及九夷归附的局面;末章又以乘天马游阊阖观玉台呼应天庭。

汉武帝对天马如此的钟爱,除了因贵为天子有占尽天下美物的欲望外,与他好大喜功,征服天下四夷的野心不无关系。一方面,天马属引进的外来马种,它确实比中土良马有特异之处;另一方面,对天马的拥有,意味着对四夷的征服。因此,汉武帝才会如此大张旗鼓地颂赞天马。这样一来,汉代时期天马取代先秦时期良马骐驎的地位就很自然了。

曹魏时期,骐驎依然沿用着被喻为人才的代称,如曹丕的《典论·论文》中称“建安七子”如骐驎并足而驰于当时文坛之上^②。杜挚《赠毌丘俭诗》则将骐驎与壮士并举,向朋友抒发久仕不迁的苦闷之情:“骐驎马不试,婆娑槽枥间。壮士志未伸,坎轲多辛酸。”^③此类用法,虽然新意不多,但是在当时较少出现骏马意象的文坛上,也属难得。

这一时期,曹植的《白马篇》为马的审美文化赋予了新的意义。这首诗虽然重点不在写马,但那匹装饰着金羁连翩奔驰的白马,与诗中的游侠儿一样,对后代产生的影响无疑都是很大的。诗写道:“白马饰金羁,连翩西北驰。借问谁家子,幽并游侠儿。少小去乡邑,扬声沙漠垂。……仰手接飞猱,俯身散马蹄。狡捷过猴猿,勇剽若豹螭。边城多警急,胡虏数迁移。羽檄从北来,厉马登高堤。长驱蹈匈奴,左顾陵鲜卑。弃身锋刃端,性命安可怀。父母且不顾,何言子与妻。名编壮士籍,不得中顾私。捐躯赴国难,视死忽如归。”^④此诗中的游侠儿形象实际是曹植理想的化身,他在马上武艺超群,不仅百发百中,而且矫捷勇猛,更可贵的是有为国捐躯视死如归的高尚品格。这首诗借游侠所表现的少年浪漫精神,那种建功立业的人生理想,对唐人具有直接的影响。而那匹与游侠的精神融为一体的白马,也成为少年浪漫精神的一个重要组成部分了。

咏马之作,六朝时期刘宋颜延之的《赭白马赋》(并序)堪称代表。此赋对皇帝的一匹赭白马加以颂赞,刻画马的“逸异之姿”可谓极尽能事:“徒观其附筋树骨,垂梢植发。双瞳夹镜,两权协月。异体峰生,殊相逸发。”(萧统《文选》卷十四)但总的看,这一时期对于马的文化意义创新不多,只是北齐颜之推有一段以驾驭骐驎比喻控制文气的话能见新意:“凡为文章,犹人乘骐驎,虽有逸气,当以衔勒制之,勿使流乱轨躅,放意填坑岸也。”(《颜氏家训·文章第九》)以策马来比拟写作,这一立意可说是新颖的。此外,梁简文帝、梁元帝、徐陵等以《紫骝马》或《骢马》为题写过咏马诗,但多为模拟之作,不足赘述。

三

有唐一代,马受到自上而下前所未有的重视。这除了取决于社会物质财富的快速积累外,主要是由于帝王的喜爱影响所致。唐代帝王多好名马,如唐太宗李世民曾为其坐骑树碑立传,他亲自撰写《六马图赞》,赞美在立国战争中他先后乘骑过的六匹骏马,为铭记并宣传它们的功劳,还特命工匠制作了六块石屏式浮雕,由大书法家欧阳询书写其颂词,刻于昭陵北阙下。不仅如此,他还下令发使以立可汗为名,大张旗鼓地到西域诸国去买马,以至于引起魏征多次上书劝阻,如其《谏遣使市马

① 《天马》:“太一况,天马下,露赤汗,沫流赭。志倏恍,精权奇,策浮云,腾上驰。体容与,逝万里,今安匹,龙为友。天马徕,从四极,涉流沙,九夷服。天马徕,出泉水,虎脊两,化若鬼。天马徕,历无草,径千里,循东道。天马徕,执徐时,将摇举,谁与期?天马徕,开远门,蹀躞身,逝昆仑。天马徕,龙之媒,游阊阖,观玉台。”逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》(上),北京:中华书局,1983年,第150页。

② 曹丕《典论·论文》:“今之文人,鲁国孔融文举、广陵陈琳孔璋、山阳王粲仲宣、北海徐幹伟长、陈留阮瑀元瑜、汝南应玚德琰、东平刘桢公幹,斯七子者,于学无所遗,于辞无所假,咸自以骋骥騄于千里,仰齐足而并驰。”萧统编,李善注:《文选》卷五十二,北京:中华书局,1977年。

③ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》(上),第419页。

④ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》(上),第432页。

疏》、《十渐疏》都是针对唐太宗好马求马而写的^①。从魏征劝疏中,我们不难想见唐太宗对骏马的偏爱之情,他的这一爱好,对其子孙后代的影响也是极深的。

盛世天子唐玄宗李隆基就深受其影响,他也“好大马,御厩至四十万”^②。一些名马如“玉花骢”、“照夜白”等都命韩干“图其骏”。唐玄宗的这一爱好,也培育起了一大批善于画马的画家。唐代擅长鞍马畜兽的画家曹霸、韩干、陈闳、韦偃等人,多数都是玄宗时期涌现的,这与玄宗的好马不无关系。曹霸所画鞍马,逼真神骏,英姿飒爽,巧夺天工,深得唐玄宗的赏识,曾“承恩数上南熏殿”^③,更因此受到权门贵戚的追捧。杜甫《韦讽录事宅观曹将军画马图歌》就记载了当时曹霸画马引起贵戚权门争相保存的轰动效应,诗中写道:“国初已来画鞍马,神妙独数江都王。将军得名三十载,人间又见真乘黄。曾貌先帝照夜白,龙池十日飞霹雳。内府殷红马脑碗,婕妤传诏才人索。盘赐将军拜舞归,轻纨细绮相追飞。贵戚权门得笔迹,始觉屏障生光辉。”^④曹霸的作品未能流传下来,其弟子韩干画马重视写实,也是当时受到帝王重视的一位画家。张彦远《历代名画记》记载:“(韩干)初师曹霸,后独自擅。玄宗好大马,西域大宛岁有来献,命干悉图其骏。时岐、薛、申、宁王厩中皆有善马,干并图之,遂为古今独步。”^⑤韩干所画之马皆丰肥健壮,体现了盛唐人的崇尚壮大的审美时尚,其传世的作品有《照夜白图》、《牧马图》、《神骏图》等。

上有所好,下必有所效。唐代养马乘骑之风盛及整个社会,以至于玄宗朝流传着这样的民谣:“生男不用识文字,斗鸡走马胜读书。”^⑥因此,从达官贵戚到市井百姓,都好马赏马。不仅饲养名马,还要图画保存。马在唐代如此受青睐,其文化意义自然就更加丰富。唐代除了继承前人开发的“骐骥”和“天马”的审美内涵外,使用频率最多的是“骏马”一词。因此,骏马在唐代被赋予的审美意义也最具时代特点。

首先,骏马与冶游生活联系密切,是唐人冶游生活中不可缺少的要素。因此,在唐人的文化生活中,骏马几乎成为他们身份地位和财富的象征。唐代诗文中随处可见的“骏马香车”、“骏马美人”等意象足以说明这一点。如初唐宋之问《奉陪武驸马宴唐卿山亭序》记载他陪驸马游览山亭的经历:“一人御历,乾坤尽覆载之功;四海为家,朝野得欢娱之契。若乃侯门向术,近对城隅,帝子垂休,时过戚里。银炉降节,辞北禁而渡河桥;骏马香车,出东城而临甲第。……重兹行乐,欣陪驷马之游;继以望舒,不顿六龙之辔。爰命棧札,咸令赋诗,记清夜之良游,歌太平之乐事。”(《全唐文》卷二四一)这种从帝子到贵戚,从士人到美妓,乘着骏马香车清夜良游的生活,在物质财富比较富裕的唐代逐渐成为全社会的一种时尚。盛唐张说的《温泉冯刘二监客舍观妓》也表现夜晚温泉的冶游生活:“温谷寒林薄,群游乐事多。佳人蹀骏马,乘月夜相过。秀色然红黛,娇香发绮罗。镜前鸾对舞,琴里凤传歌。妒宠倾新意,衔恩奈老何。为君留上客,欢笑敛双蛾。”(《全唐诗》卷八十八)诗中的群游、佳人、骏马、红黛、绮罗、鸾舞、凤歌等情事的描绘,再现了一种富贵、热闹而香艳的士人游乐生活场景。杜甫曾感叹:“同学少年多不贱,五陵衣马自轻肥。”^⑦轻裘肥马的冶游生活在浪漫的李白笔下更是屡见不鲜。其《留别西河刘少府》在向朋友大发一番牢骚后,又很自足地表示:“余亦如流萍,随波乐休明。自有

① 魏征《谏遣使市马疏》:“今发使以立可汗为名,可汗未定,即诣诸国市马,彼必以为意在市马,不为专立可汗。可汗得立,则不甚怀恩;不得立,则以为深怨。诸蕃闻之,必不重中国。马市既不可得,纵得马亦还路无从。但使彼国安宁,则诸国之马,不求自至矣。”《十渐疏》曰:“陛下贞观之初,无为无欲,清静之化,远被遐荒。考之于今,其风渐堕,听言则远超于上圣,论事则未逾于中主。何以言之?汉文晋武,俱非上哲,汉文辞千里之马,晋武焚雉头之裘。今则求骏马于万里,市珍奇于域外,取怪于道路,见轻于戎狄,此其渐不克终一也。”董浩等编:《全唐文》卷一四〇,北京:中华书局,1983年。

② 张彦远:《历代名画记》卷九,北京:人民美术出版社,1963年。

③ 杜甫:《丹青引赠曹将军霸》,见杨伦:《杜诗镜铨》,上海:上海古籍出版社,1962年,第529页。

④ 杨伦:《杜诗镜铨》卷十一,上海:上海古籍出版社,1962年,第531页。

⑤ 张彦远:《历代名画记》卷九,北京:人民美术出版社,1963年。

⑥ 陈鸿祖:《东城老父传》,见董浩等编:《全唐文》卷二十,北京:中华书局,1983年。

⑦ 杜甫:《秋兴八首》其三,见杨伦:《杜诗镜铨》,第643页。

两少妾,双骑骏马行。东山春酒绿,归隐谢浮名。”(《全唐诗》卷一七四)有两位少妾双双骑着骏马相伴而行,这不仅是李白在官场失意之际最好的精神慰藉,也是唐代士人一种时尚的生活方式。再如其《陌上赠美人》(一作《小放歌行》):“骏马骄行踏落花,垂鞭直拂五云车。美人一笑褰珠箔,遥指红楼是妾家。”(《全唐诗》卷一八四)也是这种冶游生活的反映。

初盛唐时期社会上下以骏马显示身份的游乐生活,在中晚唐依然盛行。虽然“安史之乱”给唐代社会政治等各方面带来很大的挫伤,但并未影响人们乘马游乐的兴致。如元和年间登进士第的舒元舆在其《牡丹赋》中,记载了当时人们乘马游春观赏牡丹的盛况:“九衢游人,骏马香车。有酒如渑,万坐笙歌。一醉是竞,孰知其他。我案花品,此花第一。脱落群类,独占春日。”(《全唐文》卷七二七)到晚唐,士人们更是将对末世的忧患化作纵情的冶游,进而把这种生活风尚发挥到极致。如杜牧的《扬州三首》其一:“骏马宜闲出,千金好旧游。喧阗醉年少,半脱紫茸裘。”(《全唐诗》卷五二二)韦庄的《长安春》:“长安二月多香尘,六街车马声辘辘。家家楼上如花人,千枝万枝红艳新。……如今无奈杏园人,骏马轻车拥将去。”(《全唐诗》卷七〇〇)都是此类生活的写照。杜牧诗通过扬州骏马少年的闲游,表现了当时扬州城市娱乐生活中的一个侧面。韦庄诗则渲染长安春日的喧嚣和繁闹,那塞满六街的骏马轻车,以及飞扬的香尘,和楼上如花的女子,组成了一幅末代的虚荣和浮华图。

其次,骏马还频繁出现在出塞、畋猎等生活场景中,成为一种显示民族豪情和气势的文化符号。唐代边塞诗很发达,由于物质基础的不断坚实,国力的不断强盛,加之唐玄宗的好尚边功,这种种的时代机遇,对士人们出塞是一种很大的鼓励。这一风气在主观上大大激发了人们讴歌立功边塞的热情,在客观上也为唐代诗人提供了许多体验边地生活的机会。他们或者是因公务出使塞上,或者是怀着从征入幕而跻身公侯之列的向往去游边。即使那些没有去过边地的诗人,也受时风的感染,大作特作边塞诗,借以抒发自己的报国雄心和慷慨意气。同时,这些诗歌也继承了曹植《白马篇》的传统,将骏马和主人融为一体进行讴歌。如“侠客重恩光,骏马饰金装。瞥闻传羽檄,驰突救边荒”^①;“骏马似风飙,鸣鞭出渭桥。弯弓辞汉月,插羽破天骄”^②;“骏马事轻车,军行万里沙。胡山通畛落,汉节绕浑邪。”^③“玉榼酒频倾,论功笑李陵。红缰跑骏马,金镞掣秋鹰。”^④这些不断出现在边塞的骏马形象,或者洒脱,或者勇猛,作为主人的一种陪衬,更加传神地表现了唐人强烈的民族自信精神。

在畋猎生活中,骏马同样展示着他们的神威。如王维的《观猎》:“风劲角弓鸣,将军猎渭城。草枯鹰眼疾,雪尽马蹄轻。”(《全唐诗》卷一二六)将军狩猎,满载而归,其志满意得的神情是通过骏马轻快的脚步传达出来的。又如王昌龄的《观猎》:“角鹰初下秋草稀,铁骢抛鞚去如飞。少年猎得平原兔,马后横捎意气归。”(《全唐诗》卷一四三)这个少年的“意气”是因其铁骢骏马而显得虎虎生威。李白笔下的太守,趁着晚晖狩猎,更要依靠着他的“横骑”骏马:“太守耀清威,乘闲弄晚晖。江沙横猎骑,山火绕行围。”^⑤“骏发跨名驹,雕弓控鸣弦。鹰豪鲁草白,狐兔多肥鲜。”^⑥盛世的娱乐生活和唐人的自豪气势,从畋猎的骏马形象上可见一斑。

再次,在送别的场合中,骏马的文化蕴涵又有了新的意义,成为显示男子翩翩风度的一种文化标志。唐代人视野开阔,交游广泛,在大量的送往迎来的应酬诗中,骏马又成为其中一道令人瞩目的审美风景。他们突破传统良马主要用于比拟人的内在才华的藩篱,经常把骏马作为主人外貌形象的陪衬,形成了以骏马拟美男的特色。如李颀《送刘四赴夏县》以骏马陪衬刘晏的貌美:“九霄特立红鸾姿,万仞孤生玉树枝。刘侯致身能若此,天骨自然多叹美。……明主拜官麒麟阁,光车骏马看玉童。”

① 张易之:《出塞》,见彭定求等编:《全唐诗》卷八十,北京:中华书局,1985年。

② 李白:《塞下曲》,见王琦注:《李太白全集》,北京:中华书局,1977年,第286页。

③ 李益:《送客归振武》,见范之麟:《李益诗注》,上海:上海古籍出版社,1984年,第129页。

④ 马戴:《边将》,见《全唐诗》卷五五六。

⑤ 李白:《观猎》,见王琦注:《李太白全集》,第1159页。

⑥ 李白:《秋猎孟诸夜归,置酒单父东楼观妓》,见王琦注:《李太白全集》,第920页。

(《全唐诗》卷一三三)《新唐书·刘晏传》载:“刘晏,字士安,曹州南华人。玄宗封泰山,晏始八岁,献颂行在,帝奇其幼,命宰相张说试之,说曰:‘国瑞也。’即授太子正字。公卿邀请旁午,号神童,名震一时。”(《新唐书》卷一四九)李颀此诗中的“明主拜官”及“光车骏马看玉童”即指此事。以骏马比拟少年风度翩翩的形象,这在唐代已很普遍。如:“奴子平头骏马肥,少年白皙登王畿。五侯客舍偏留宿,一县人家争看归。”^①“信陵门下识君偏,骏马轻裘正少年。寒雨送归千里外,东风沉醉百花前。”^②“雪向晓关下,人从郢路迎。翩翩骏马去,自是少年行。”^③在杨炯为其从外甥写的墓志铭中,也直接用骏马拟人:“孩笑之时,见之者知其孝友;能言之际,听之者许其聪明。……挥其劲翮,则凤凰飞鸣于赤山;整其兰筋,则骏马腾骧于绿地。”^④唐人在应酬诗中赋予骏马的这一审美意义,是朋友之间相互欣赏、惺惺相惜的情谊和胸怀的一种体现,也是唐人对士人具有独立秀骨外貌形象的一种崇尚。

四

唐代人除对骏马的审美文化开发有时代创新外,比较前人,对舞马的关注也较多。舞马的功能主要是用于娱乐,尤其在玄宗时期,朝廷驯养了大量的舞马,以作为庆典活动之用。《太平广记》就记载了唐玄宗每年在他生日庆典时表演舞马的盛况:“玄宗尝命教舞马四百蹄,分为左右。各有部,目为某宠某家骄。时塞外亦有善马来贡者,上俾之教习,无不曲尽其妙。因命衣以文绣,络以金银,饰其鬃鬣,间杂珠玉,其曲谓之倾杯乐者数十回,奋首鼓尾,纵横应节。……乐工数人立左右前后,皆衣淡黄衫,文玉带,必求少年而姿貌美秀者,每千秋节,命舞于勤政楼下。”(《太平广记》卷四三五《畜犬》二“舞马”条)马的这种文化功能也催生了记载舞马表演盛况的文学作品的产生,如张说的《舞马词》、《舞马千秋万岁乐府词》,薛曜的《舞马篇》,钱起的《千秋节勤政楼下观舞马赋》都描述了当时舞马演出时的壮观景象。在文人的笔下,舞马的表演更具神采,钱赋就如此描绘:“须臾,金鼓奏,玉管传。忽兮龙踞,愕尔鸿翻。顿纓而电落朱鬣,骧首而星流白颠。动容合雅,度曲遗妍。尽庶能于意外,期一顾于君前。喷玉生风,呈奇变态。虽燕王市骏骨,贰师驰绝塞,岂比夫舞皇衢,娱圣代,表吾君之善贷?”(《全唐文》卷三七九)可见当时舞马表演之盛。

此外,唐人还频繁使用“瘦马”与“胡马”这一意象。瘦马在先秦典籍中还未出现,在汉魏晋南北朝时期只出现过两次,如汉刘向《说苑》载:“赵简子乘弊车瘦马,衣毳羊裘,其宰进谏曰:‘车新则安,马肥则往来疾,狐白之裘温且轻。’简子曰:‘吾非不知也。吾闻之,君子服善则益恭,细人服善则益倨;我以自备,恐有细人之心也。传曰:周公位尊愈卑,胜敌愈惧,家富愈俭,故周氏八百余年,此之谓也。’”(刘向《说苑·反质》卷二十)这段记载很有意思,赵简子不是没有肥马狐裘,相反,他作为当时晋国之卿拥有足够的财富,但为了时刻提醒自己避免怀小人之心,故意使用弊车瘦马。因此,瘦马的文化含义即与富贵相反,成为落魄、失意、寒酸的代名词。

唐人使用瘦马意象多集中于中晚唐时期,在初盛唐阶段很少见到。如刘长卿《代边将有怀》:“少年辞魏阙,白首向沙场。瘦马恋秋草,征人思故乡。”(《全唐诗》卷一四七)李贺《平城下》:“饥寒平城下,夜夜守明月。别剑无玉花,海风断鬓发。……风吹枯蓬起,城中嘶瘦马。”(《全唐诗》卷三九三)是将瘦马与疲惫的士兵相映照。李贺《崇义里滞雨》:“落莫谁家子,来感长安秋。壮年抱羁恨,梦泣生白头。瘦马秣败草,雨沫飘寒沟。”(《全唐诗》卷三九二)姚合《别李徐》:“病童随瘦马,难算往来程。野寺僧相送,河桥酒滞行。”(《全唐诗》卷四九六)是以瘦马映衬孤独落寞的情绪。元稹《酬乐天喜邻郡》:“蹇驴瘦马尘中伴,紫绶朱衣梦里身。符竹偶因成对岸,文章虚被配为邻。”(《全唐诗》卷四一七)

① 韩翃:《别汜水县尉》,见《全唐诗》卷二四三。

② 韩翃:《送高别驾归汴州》,见《全唐诗》卷二四五。

③ 皇甫冉:《送唐别驾赴郢州》,见《全唐诗》卷二五〇。

④ 杨炯:《从甥梁墓志铭》,见《全唐文》卷一九五。

朱庆馀《题王丘长史宅》：“更无人吏在门前，不似居官似学仙。……时见街中骑瘦马，低头只是为诗篇。”（《全唐诗》卷五一四）是将瘦马与寒酸的文人相配。而咏叹瘦马最令人心酸的是杜甫和李端的《瘦马行》。杜甫的《瘦马行》写道：“东郊瘦马使我伤，骨骼硃兀如堵墙。绊之欲动转欹侧，此岂有意仍腾骧。细看六印带官字，众道三军遗路旁。皮干剥落杂泥滓，毛暗萧条连雪霜。……见人惨淡若哀诉，失主错莫无晶光。天寒远放雁为伴，日暮不收乌啄疮。谁家且养愿终惠，更试明年春草长。”（杨伦《杜诗镜铨》卷五）清代杨伦在此诗题下引旧注有两说，一说认为是同情房琯罢相而作，一说认为是杜甫罢拾遗后自况。除去这种借题发挥的释义不论，单就诗中对瘦马寂寞狼狈形象的描摹看，足以令读者动容。此后李端《瘦马行》对瘦马外在形象的刻画更令人触目惊心：“城傍牧马驱未过，一马徘徊起还卧。眼中有泪皮有疮，骨毛焦瘦令人伤。……岂意今朝驱不前，蚊蚋满身泥上腹。”（《全唐诗》卷二八四）这匹瘦马也曾有过昔日“玉勒金鞍”的辉煌，而今却是“蚊蚋满身”、“骨毛焦瘦”，泥泞满腹，眼中含泪。中晚唐诗入笔下频繁出现的瘦马意象，在一定程度上也反映了这一时期的士人心态。随着“安史之乱”对社会制度的破坏，中晚唐人已失却了盛唐相对自由开放的社会环境，那种乐观自信、积极进取、高言王霸大略的心态渐趋黯淡，而豪情渐减、气骨渐衰的中晚唐诗坛，就被寒酸苦寒和老病的意象所占据了。

胡马的文化意义也属唐人开掘的新点。在唐代关于马的名称中，只有“胡马”带有地域色彩，而其他的无论是骏马、肥马、瘦马、骅骝、骠马、疲马、骐驎还是天马等，即使有的也来自于异域，但从称呼上还是无法看出地域特点。因此，胡马的文化内涵在多数情况下就成为北方少数民族的代称。尤其在安史之乱爆发时，因为安禄山及史思明所带之兵几乎都为北方胡人，所以此时的胡马即是指叛军。如杜甫《入衡州》：“兵革自久远，兴衰看帝王。汉仪甚照耀，胡马何猖狂。”（杨伦《杜诗镜铨》卷二十）《洛阳》：“洛阳昔陷没，胡马犯潼关。天子初愁思，都人惨别颜。”（杨伦《杜诗镜铨》卷十七）钱起《广德初銮驾出关后登高愁望》：“长安不可望，望处边愁起。辇毂混戎夷，山河空表里。黄云压城阙，斜照移烽垒。汉帜远成霞，胡马来如蚁。”（《全唐诗》卷二三六）这些诗中猖狂的胡马、如蚁的胡马，都是指作乱的叛军。

从这一文化意蕴而言，胡马似乎有着很不光彩的名声，但综观唐诗中胡马的形象，也不完全如此。有时胡马也可成为勇猛和忠诚的审美意象。同在杜甫的笔下，他的《房兵曹胡马》和《李鄠县丈人胡马行》两首诗中的胡马就渗透了赞美的感情。前一首写道：“胡马大宛名，锋棱瘦骨成。竹批双耳峻，风入四蹄轻。所向无空阔，真堪托死生。骁腾有如此，万里可横行。”（杨伦《杜诗镜铨》卷一）诗的前四句描摹胡马的骨相，《齐民要术》认为良马的标志是“马耳欲小而锐，状如削竹筒”。后四句写胡马的忠勇精神，进而以胡马的骁勇无敌，堪托死生，横行万里来表现主人立功异域的志向。后一首也是赞美李丈人拥有的胡马具备耳锐蹄坚的神骏之姿：“丈人骏马名胡骝，前年避胡过金牛。回鞭却走见天子，朝饮汉水暮灵州。自矜胡骝奇绝代，乘出千人万人爱。一闻说尽急难材，转益愁向弩骀辈。头上锐耳批秋竹，脚下高蹄削寒玉。始知神龙别有种，不比俗马空多肉。”（杨伦《杜诗镜铨》卷五）诗先写李丈人胡马的经历，来衬托诗人的坎坷，最后以骏马不易识，来比况相士之难。可见杜甫的这两首咏胡马的诗，都是将胡马作为人的比体，来正面歌颂的。

要之，随着唐代士人社会生活的不断丰富，及其生活中与马关系的日趋密切，唐代马的文化意义呈现出更为多样的审美特征。从先秦到唐代，经过历代人们的踵事增华，马的审美文化蕴涵愈益繁博。通过对马的这些审美功能的考察，我们不仅可以进一步认识马对于古代人们的重要性，同时，对唐代曾经拥有过的繁华，以及唐代人丰富的文化生活也有了一些更加直观的了解。

传统中国的政治合法性思维析论

——兼及恩宠政治文化性格

葛 荃

摘 要:中西方政治文化的差异之一是政治合法性思维特点不同。西方以思辨理性为主,中国则表现为浓重的信仰理性。中国上古三代时期的政治合法性思维具有鲜明的原始宗教信仰因素,春秋战国时期提升了其中的理性认识,至西汉时代则达成了政治信仰与政治理性的高度融合,从而形成了中国化信仰理性的政治合法性思维特点,以及相关的恩宠政治文化性格。恩宠政治文化性格主要表现为,浓重的政治信仰促成了强势的政治权力崇拜;人们的最佳生涯规划是介入体制,获得君权恩宠,分享权力与利益;以及在社会层面的政治情感、心态等深层结构中,形成了遍在的“造神”情结。这些特点的影响在当代中国仍然存在,需要予以关注。

关键词:思辨理性;信仰理性;政治合法性;政治信仰;恩宠政治文化性格

一、合法性理论与中国上古时代政治合法性思维特点

政治合法性理论具有世界性,无论古今中外,大概只要存在着政治生活和政治统治,在思想文化的层面,就会形成关于政治合法性的认识。由于不同民族的文化个性相异,有关的认识和理念也有相当的区别。中西方之间就有着明显的差异。

(一)西方文化传统中的合法性理论范式

相对于中国文化而言,“合法性”的概念是舶来品。西方文化关于合法性的思考其来有自,有研究者总括其说,以为主要是三种形态。

一是规范主义范式:“在从柏拉图、亚里士多德到启蒙思想家一脉的古典政治哲学传统中,正义、善、公共幸福等规范概念居于核心地位,规范主义是当时合法性思想的基本范式。”二是经验主义范式:“随着19世纪末以后传统规范哲学的衰落,以及现代政治科学的兴起,合法性概念的提出者韦伯所开创的经验主义就成为合法性研究的主流范式。”三是程序主义范式:“20世纪七八十年代以后,西方先后出现了规范政治哲学和审议民主理论复兴的热潮。这两股浪潮为合法性理论开启了一种新的范式图景——程序主义合法性。程序主义合法性模式的特点是既重视传统政治哲学中的价值规范,同时更注重价值规范形成确立的实践过程——公共审议;其实质是主张经由审慎理性的辩论协商程序以达致一种‘辩论的共识’。”^①

上述的认识大体上概括了从古希腊到当代的西方文化传统中有关合法性思考的基本状况。这些所谓“范式”内涵着的是以下几个问题。

作者简介:葛荃,山东大学威海分校法学院教授(山东威海 264209)。

^① 张娟:《规范主义、经验主义、程序主义——西方合法性理论的范式演变》,《甘肃理论学刊》2008年第3期。

其一,规范主义范式提出的问题是:政治合法性应该是什么样的?在人们的理念中,合法的政府应该是什么样子的?这是一种应然的思考,其中具有某种理想化的思绪。如苏格拉底说:“政治秩序的基础乃是正义,而正义乃是老百姓的利益而不是统治者的利益”;“正义是智慧与善”^①。洛克认为,政治权力乃是由人民委托以用来谋求其福利和保护其财产的。“这种权力只是起源于契约、协议和构成社会的人们的相互同意。”“只有这样,才创立了或能够创立世界上的任何合法政府。”^②其二,经验主义范式把自己的想象力集中在当下的社会政治生活中,他们关注的是实际存在的实事,追问“事实”是什么。他们向公众展示“在实际社会政治生活中,合法政府是什么样子的”。例如G·A·阿尔蒙德认为:“如果某一社会中的公民都愿意遵守当权者制定和实施的法规,而且还不仅仅是因为若不遵守就会受到惩处,而是因为他们确信遵守是应该的,那么这个政治权威就是合法的。”^③S·M·李普赛特则认为:“合法性是指政治系统使人们产生和坚持现存政治制度是社会的最适宜制度之信仰的能力。”^④其三,程序主义范式的认识更加具有现世性。他们不只关注事实,而且进一步考察事实达成的路径。因而在合法性问题上,他们思考的是具体操作的步骤与过程,他们的追问是“怎么做即通过怎样的程序,才能够获得政治合法性”?譬如乔舒亚·科恩指出:“什么是善只有通过公共审议,通过深思熟虑的自主的判断、包括审议能力的运用来加以确定,而不是先在于公共审议。”^⑤埃米·古特曼则强调:“合法性最根本的源泉是人民的集体判断,但这种集体判断不是未经调解的大众意志的表达,而是扎根于按照审议理想来加以组织的各种实践中。”^⑥

这些认识的着眼点有所不同,不过在思维方式上,却具有相近之处。也就是说,西方政治文化传统的合法性思维主要基于规范与事实,而这些规范与事实是思想家、政论家们在实际社会政治生活中理性思维的结果,其思维的过程是对于现世的政治事实的认知、想象、推理和确认。

(二)中国上古三代政治合法性认识的思维特点

与西方相较,中国传统社会的政治合法性思维独有特色。总体而言,我们不能说传统中国的合法性认识不具有政治理性,但是,这种合法性认识的初始,却是充满了非理性的原始崇拜的色彩。

据文献载,上古三代时期,中国的先民具有浓重的原始宗教崇拜风尚,《礼记·表记》:“殷人尊神,率民以事神。”^⑦殷商统治者崇拜的至上神是帝,同时也崇拜逝去的祖先。他们无论战争田猎还是年成,每事必卜,以期从神启中获得吉兆,确认自信。西周时代,统治者以天作为本族的保护神。周公曾多次宣讲“小邦周”之所以灭掉了强大的殷商王朝,是因为殷纣王倒行逆施,失去了天的眷顾,周族的文王有德,所以拥有了天下。如《尚书·大诰》:“已,予唯小子,不敢替上帝命,天休于宁王,兴我小邦周。”^⑧

这些说法,无论是殷人尊神还是周公的说教,都是那个时代中国统治者关于政治合法性的某种表达。这种方式也常常通过祭祀天地神明体现出来。在中国古代社会君主政治条件下,大凡祭祀天地神明的理念、仪式和行为,都不能排除其中的原始崇拜或迷信的成分。但是,作为举国最为重大和隆重的政治活动,所谓“国之大事,在祀与戎”^⑨,绝不是人们通常认为的简单的迷信。

马克斯·韦伯认为:“合法统治有三种纯粹的类型。它们的合法性的适用可能首先具有下列性质:1.合理性的性质:建立在相信统治者的章程所规定的制度和指令权利的合法性之上,他们是合

① [古希腊]柏拉图:《理想国》,北京:商务印书馆,1986年,第25、37页。

② [英]约翰·洛克:《政府论两篇》,赵伯英译,西安:陕西人民出版社,2004年,第228、187页。

③ [美]阿尔蒙德:《比较政治学:体系、过程和政策》,上海:上海译文出版社,1987年,第35-36页。

④ [美]李普赛特:《政治人——政治的社会基础》,张绍宗译,上海:上海人民出版社,1997年,第55页。

⑤ 转引自谈火生编:《审议民主》,南京:江苏人民出版社,2007年,第183页。

⑥ 转引自谈火生编:《审议民主》,第8页。

⑦ 孙希旦:《礼记集解》下册,北京:中华书局,1989年,第1310页。

⑧ 孔颖达:《尚书正义》,《十三经注疏》阮元刻本,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第199页。

⑨ 杨伯峻:《春秋左传注》第二册,北京:中华书局,1981年,第861页。

法授命进行统治的(合法型的统治);2. 传统的性质:建立在一般的相信历来适用的传统的神圣性和由传统授命实施权威的统治者的合法性之上(传统型的统治);3. 魅力的性质:(建立在)非凡的献身于一个人以及由他所默示和创立的制度的神圣性,或者英雄气概,或者楷模样板之上(魅力型的统治)。”^①根据韦伯的分类,殷商西周统治者认定的政治合法性当属于传统型。由此我们可以断言,殷周帝王之所以热衷于崇拜和祭祀天地神明,正是需要通过这样的仪式,对于其政治合法性予以一再的昭示与确认。

这一传统历经时代变迁、王朝更迭而延续下来,后世帝王无不效法前朝,将祭祀天地神明视为国之大事。新君即位,也必定要举行封禅之礼,祭告天地,为的是将继承、掌控了最高权力的合法性昭告于天下。时至今日,天坛依然在,成为中国传统社会政治合法性论证方式的重要物证。

与西方的文化传统相较,中国上古三代时期的政治合法性论证方式呈现出鲜明的特点。主要表现为:统治者利用原始崇拜的形式完成了政治合法性的论证,使得这种合法性表述方式从一开始就具有浓重的“信仰”色彩。最高政治权力的正当与合理不是依据理性的逻辑推理、论证和证明,而是依赖于神祇的庇护。殷周时期的帝王对于政治统治的正当性已经具有了清醒认识,譬如盘庚所言:“勉出乃力,听予一人之作猷。”“予迓续乃命于天,予岂汝威,用奉畜汝众。”“明听朕言,无荒失朕命。”^②然而他们的政治合法性论证方式却将理性与神性融为一体,从而为嗣后信仰理性的强化与政治信仰泛化留出了宽敞的空间,成为中国化信仰理性形成的原发性起点。

二、先秦诸子的政治合法性论证方式

春秋战国时代思想巨人辈出,先秦诸子的思维视野很宽广,他们延继着殷周以来的合法性认识,在理论上作了不少精致的文章。约略言之,先秦诸子有关政治合法性的论争主要涉及了以下几个方面的问题。

(一)“圣化”思想

“圣化”是诸子论证君权合法性最普遍的命题形式,就是把君主和圣人等同起来。

先秦时代,圣人的内涵相当纷杂,略作归纳,可以划分为二种类型。一种是道德型的圣人。这类圣人最根本的特征是道德品行极其高尚^③,本质上与凡人没有什么异样,所谓“圣人,与我同类者”^④。道德型圣人既包括有德之君,诸如上古帝王尧、舜、禹、汤等等,也包括著名的贤臣、学者。孟子就把伊尹、伯夷、柳下惠、孔子列为圣人。另一种是智慧型的圣人。这类圣人的基本特征有二。一是其聪明才智远超常人之上,既明察秋毫,又高瞻远瞩,具有先知先觉的本领^⑤。所谓“圣人上知千岁,下知千岁也”,是为大智大慧的化身^⑥。二是这类圣人曾经为人类社会的文明进步作出过巨大贡献,立下了不朽功勋^⑦。包括礼义规范等等也都是“圣人之所生也”^⑧。这就是说,人类社会向着文明迈进的

① [德]马克斯·韦伯:《经济与社会》上卷,北京:商务印书馆,1997年,第241页。

② 孔颖达:《尚书正义》,《十三经注疏》阮元刻本,第170、171、170页。

③ 譬如墨子认为,能摒弃喜乐悲爱等情欲,自觉遵行仁义道德规范的人“必为圣人”(《墨子·贵义》);韩非认为圣人是能坚持恭行礼义的非凡人物。他说:“上礼神而众人贰。……众人虽贰,圣人之复恭敬手足之礼也不衰。”(《韩非子·解老》)孟子曰:“圣人,人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)荀子也说:“圣也者,尽伦者也。”(《荀子·解蔽》)儒家则把这类圣人视为理想道德伦理的终极体现。

④ 杨伯峻:《孟子译注》下册,北京:中华书局,1960年,第261页。

⑤ 《荀子·礼论》:“祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,……苟非圣人莫之能知也。”《管子·四时》:“唯圣人知四时。”

⑥ 许维遹:《吕氏春秋集释》上册,北京:北京市中国书店(据1935年清华大学版影印),1985年,第11卷第14页A。

⑦ 《易传·系辞下》:“上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室”;“古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,……后世圣人易之以棺槨”。《韩非子·五蠹》篇也说:“上古之世”,人们忍受着禽兽侵害之苦,“不知熟食”,“有圣人作”,为民“构木为巢”,“钻燧取火”,人们才解脱野蛮愚昧,走向文明。圣人不只给人类创造了物质文明,还带来了精神文明。《易·系辞下》:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。”

⑧ 荀况:《荀子》,《百子全书》上册,扫叶山房1919年石印缩印本,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第67页下。

每一步都离不开圣人。

智慧型圣人的本质特征决定了他们在人类社会政治生活中的特殊定位。他们“明于治乱之道”^①，“审于是非之实，察于治乱之情也”^②。于是有人提出，要把智慧型圣人看作君主平治天下的倚仗：“明主之治天下也，必用圣人，而后天下治”；“明主与圣人谋，故其谋得；与之举事，故其事成”^③。也有人提出，圣人既然才智非凡，就应当把天下全部交与圣人主宰。荀子说：“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。”^④

荀子的认识是有一定代表性的。先秦诸子多把智慧型圣人树为人间君主的楷模，倚为能将自己绘制的政治蓝图付诸实施的理想统治者^⑤。智慧型圣人作为君主的楷模，有时被诸子明确指为古代杰出的帝王，如尧舜禹汤文王武王等等，但更多的时候并无所指，而是与人君、人主混用，成了君主的通称。

先秦诸子把智慧型圣人与君主等同起来，完成了君主在政治理念及意识上的“圣化”过程，根本用意是为了肯定君主的政治权威，为君主政治的统治合法性提供理论依据。他们竭力向社会展示并证明了圣人生性聪慧，开创了人类社会的文明史，能够准确无误地把握政治生活的命脉。那么，由圣人治理天下难道不是理所当然的吗？《慎子·威德》：“圣人之有天下，受之也，非敢取之也。”^⑥在圣人光环的笼罩下，君主政治的合法性是毋庸置疑的。

（二）“君天同极”论

春秋战国时代，人们对天的认识在一定程度上冲破了神秘主义的束缚，常常被用于涵指自然规律或自然界本身。这样一来，有关的论证便更显得理直气壮。

通常的一种说法是把天视为自然。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑦自然之天广大无垠，世间万物无一不禀受着天的化育之恩，服从天的统辖，唯有理想的圣王能与天相匹配。孔子说：“大哉，尧之为君也。巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”^⑧依孔子之见，由圣王治理天下最具合法性，因为圣王能效法自然，他的权威源于天。另一种说法是以天作为自然规律。《管子·形势解》说：“天，覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也”，与此相应，“主，牧万民，治天下，莅百官，主之常也”^⑨。常者恒也，规律也，君主君临天下就如同自然规律的运行，是合情合理的事情。

再有一种说法是通过比较天（地）和君主基本功能的相同或相异，来论证政治合法性。例如，《周易·颐·彖传》说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”^⑩圣人和天（地）的功能都在一个“养”字。天养育万物，就能统属万物；同理，圣人养育万民，当然有资格统属天下。再如荀子说：“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。”^⑪荀子认为圣人与天（地）的功能不一样。天地生育万物，却无能治理，后者是君主独具的功能。对于人类社会来说，天、地、君三位一体，缺一不可，君权的政治合法性是不言而喻的。

① 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年版，第68页。

② 《韩非子》校注组：《韩非子校注》，南京：江苏人民出版社，1982年，第133页。

③ 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1980年，第189、188页。

④ 荀况：《荀子》，《百子全书》上册，扫叶山房1919年石印缩印本，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第61页上。

⑤ 例如孔子就认为，能推行仁政者“必也圣乎！尧舜其犹病诸”（《论语·雍也》）。韩非向往的圣人则是法治的楷模：“其治国也，正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸。”（《韩非子·奸劫弑臣》）老子也认为，圣人能“处无为之事，行不言之教”（《老子·第二章》），是推行“无为之治”的理想人物。

⑥ 慎到：《慎子》，《百子全书》下册，扫叶山房1919年石印缩印本，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第762页。

⑦ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第188页。

⑧ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第83页。

⑨ 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年，第177页。

⑩ 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1979年，第260页。

⑪ 荀况：《荀子》，《百子全书》上册，扫叶山房1919年石印缩印本，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第63页下。

也有的人不讲什么功能,直接用天地“比类”君臣,藉以证明政治合法性。例如《管子·任法》:“夫君臣者,天地之位也。”^①《吕氏春秋·圜道》:“天道圜,地道方。圣王法之,所以立上下。”君法天道,臣拟地道,“主执圜,臣处方,方圜不易,其国乃昌”^②。《圜道》的作者从天地运行的差异来说明君臣统属关系,颇有特色。

以上认识具有共同的特点,天不论表现为自然规律,抑或自然界本身,在诸子看来都是一种强大的超社会权威。“法象莫大乎天地”^③，“必者,天之命也”^④。天的威力不可抗,无可逃。“君天同极”在逻辑上使人间主宰与自然天道合而为一,成功地论证了君主政治的政治合法性。

(三)“主阳臣阴”说

阴阳的本初含义是人们对于某些自然现象的描述,以太阳照射的一面为阳,相反的一面为阴^⑤,展现了中国先民最初的朴素辩证认识。随着文明的演进,阴阳逐渐被人们用来概括事物的关系,形成了一个认识公式:事物均由对立的双方构成,有阴必有阳,反之亦然。“是故阴阳者天地之大理也”^⑥。同时,人们还归纳出阴阳现象的二个基本特点。一是“阴阳变化,一上一下,合而成章”^⑦。阴和阳之间形成不间断的有规律的交替运动。这就叫做“一阴一阳之谓道”^⑧。二是“凡物不并盛,阴阳是也”^⑨。阴阳之间等差有序,阳为正、主、尊;阴是负、辅、卑,阳制约着阴。

阴阳学说与天地、五行观念融为一体,可以用来解释自然现象,说明事物之间的关系和秩序,也可以用来比附人事,论证君主政治的政治合法性。

黄老帛书《称》篇是这种论证方式的典型代表。作者用阴阳概括自然现象,诸如“天阳地阴,春阳秋阴,夏阳冬阴,昼阳夜阴”。继而描述各种社会关系,譬如“男阳[女阴],[父]阳子[阴],兄阳弟阴”等等。在这样的认识基础上,作者概括出了一些原则性的认识:“贵阳贱阴”,“上阳下阴”,“制人者阳,制于人者阴”。进而以此为基础,提出了论说的主题:“主阳臣阴”^⑩。

《称》篇作者精心描绘了一个阴阳构成的世界,阳为主为尊,阴为辅为卑被视为普遍法则,实际社会政治生活中的君臣政治关系当然要受到相应的制约。这样一来,君主的主宰地位及其合法性论证得到了贯穿整个社会与自然的阴阳序列的深层维护。

(四)“君道同体”观

先秦诸子有关道的论述最为繁富,不过总括而论,不外乎三种观点。1. 道是万物的本原;2. 道是事物的运动规律或根本法则;3. 道是诸子理想政治的总纲或总则。不论什么样的道,在诸子手中都可以用来说明君权合理。论证的基本方式是强调君主和道具有同一性,此之谓“君道同体”。

例一,韩非认为“道不同于万物”,道是兼及万物本原、政治总则和是非标准的综合体。他说:“道者,万物之所然也,万理之所稽也……万物之所以成也”;“道也者,生于所以有国之术”^⑪;“道者,万物之始,是非之纪也”^⑫。君主则是“道之出也”,即是道的衍生之物,从而形成了“君道同体”。道的权威是独一无二的,“道无双,故曰一”,在实际政治生活中,“明君贵独道之容”^⑬。道乃“万物之始”,君主

① 赵守正:《管子注译》下册,南宁广西人民出版社,1987年,第57页。

② 许维遹:《吕氏春秋集释》上册,北京:北京市中国书店(据1935年清华大学版影印),1985年,第3卷第16页B—第17页A。

③ 《周易·系辞上》,高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第539页。

④ 王玉哲:《齐黄老书》(齐文化丛书第8册),济南:齐鲁书社,1997年,第475页。

⑤ 参阅庞朴:《阴阳五行探源》,《中国社会科学》1984年第3期。

⑥ 赵守正:《管子注译》下册,南宁:广西人民出版社,1987年,第36页。

⑦ 许维遹:《吕氏春秋集释》上册,第5卷第5页A。

⑧ 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第514页。

⑨ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,南京:江苏人民出版社,1982年,第186页。

⑩ 王玉哲:《齐黄老书》(齐文化丛书第8册),第512页。

⑪ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,南京:江苏人民出版社,1982年,第199、194页。

⑫ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,第35页。

⑬ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,第65页。

就“守始以知万物之原”；道为“是非之纪”，君主遂“治纪以知善败之端”^①。君主能凭藉和道的特殊关系，为其政治存在的合法性建立牢固的逻辑支点。

例二，《管子》中的《心术》、《内业》和《道原》等篇都把万物的本原称为道。如《内业》：“万物以生，万物以成，命之曰道。”^②道的特征是摸不着、看不见，如《道原》所说：“恒无之初，迺同太虚。”^③“动不见其形，施不见其德”，高深莫测，“莫知其极”。《心术》、《内业》等篇认为，道若化作气，就会衍生万物，“下生五谷，上为列星”，如果“藏于胸中”，便“谓之圣人”，圣人是道的化身，从而和道息息相通。道能生物，就能制物，道的得失关乎人之死生，事之成败，同理，“圣人裁物，不为物使”^④，圣人的权威和道一样崇高。

《道原》篇认为道的特点是“精微之所不能至，稽极之所不能过”，凡夫俗子根本无从把握。唯圣人“能察无刑[形]，能听无[声]”，“知人之所不能知，服人之所不能得”，故而能与“万物莫之能令”^⑤的道相互沟通，取得主宰天下的资格。

诸子有关“君道同体”的认识特点是，道无论表现为什么，在他们看来都是一种强大的，非人力所能制约的外在权威。基于这样的前提，然后通过各种途径设法使君主与道联为一体。与道相通的君主当然有理由也有资格统治天下。君主政治有了道的依托和庇护，益发显得强大，神圣和崇高。

(五)从君主的产生论证政治合法性

这是先秦诸子论证君权合法性的最后一种理论形式，主要有三种观点。

其一，君主是某种激化的社会矛盾的产物。持这种看法者有墨子、《管子·君臣下》、《吕氏春秋》中的《恃君览》、《荡兵》等篇。他们认为上古之时，人们处于愚昧野蛮状态，“未有君臣上下之别，未有夫妇妃匹之合，兽处群居，以力相征”^⑥，争夺、诛伐残酷无情。“内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害”，“天下之乱，若禽兽然”^⑦。总之，他们描绘了一幅可怖的图景，人类陷入了争斗冲突之中不得解脱。正当此时，君主来到人间，给人们带来了秩序和文明。“故为天下长虑，莫如置天子，为一国长虑，莫如置君也。”^⑧君主是人类社会冲突的必然产物。

其二，君主是历史阶段性进化的产物，《商君书》可为代表。《商君书》作者用分期进化的观点说明历史的进程，认为伴随着社会发展，社会冲突的内涵及形式相应发生变化，“世事变而行道异也”，解决的手段也随之更新。于是，贤者、圣人、君主相继产生。作者描述说，人类社会进入“中世”后，建立了管理制度，但缺少管理者，“不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君”^⑨。可知君主是解决社会矛盾的最高手段，其产生具有必然性。

其三，君主产生于某些条件。除了君主个人的才智品德等内在条件，更重要的是取决于机遇、时机等外部条件。《吕氏春秋·长攻》：“汤武虽贤，其王遇桀纣也。遇桀纣，天也，非汤武之贤也。”《首时》：“时至，有从布衣而为天子者，有从千乘而得天下者。”^⑩这些作者认为机遇或时机对于君主的产生有着决定性意义。时机未至，一筹莫展，俟之来也，又不可遏止，意在说明君主的产生是不受人们的主观愿望约束的，而是某种必然趋势。

① 《韩非子》校注组：《韩非子校注》，第35页。

② 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年，第77页。

③ 王玉哲：《齐黄老书》（齐文化丛书第8册），济南：齐鲁书社，1997年，第516页。

④ 赵守正：《管子注译》下册，第3、77、12页。

⑤ 王玉哲：《齐黄老书》（齐文化丛书第8册），第516页。

⑥ 赵守正：《管子注译》上册，第291页。

⑦ 孙诒让：《墨子间诂》上册，北京：中华书局，1986年，第67页。

⑧ 许维遹：《吕氏春秋集释》下册，北京：北京市中国书店（据1935年清华大学版影印），1985年，第20卷第2页B。

⑨ 高亨：《商君书注译》，北京：中华书局，1974年，第73—74页。

⑩ 许维遹：《吕氏春秋集释》下册，北京：北京市中国书店（据1935年清华大学版影印），1985年，第14卷第21页B、第16页A。

(六)先秦诸子政治合法性论证的理论特点

从以上五种论证方式来看,无论圣化、君天同极、主阳臣阴、君道同体还是君主起源说,其运思之巧,理论之精,显然已经远远超出以往三代之论,作为合法性论证方式,其特点有二。

其一,政治理性特征明显,极大地提升了合法性论证的说服力。譬如,诸子以圣人作为君主的摹本,而圣人是具有一定理想色彩的。在实际社会政治生活中,理想与现实总是有一定距离的,现实中的君主不一定是圣人,有时还会出现类同桀、纣的昏庸残暴之君。儒家学派认为,这些君主是“独夫”,他们不是合格的统治者,因而与君主政治统治没有必然的联系^①,只有圣化了的君主才是君主政治合法性自身的证明。圣化了的君主对于在位之君具有一定的批评和约束意义,不过,这种批评和约束并不导致对君主政治的质疑或否定,反而在理念或理论的层面促使“君主”政治角色更为规范化和标准化,从而使得君主政治的合法性证明更加充分。

再如,阴阳学说的核心是一种矛盾观。先秦时代的思想家们运用阴阳二分法对杂乱无章的社会及自然现象进行归纳、抽象,试图发现其中的内在序列结构,这是认识和思维上的理性的提升。先秦诸子运用阴阳学说论证君臣关系,描绘了阳为正、为尊,阴为负、为卑的永恒格局。不仅证明了君主政治的政治合法性,同时,更重要的是,阴阳学说中的理性-合理成分还能极大地增强这一理论自身的生命力,“主阳臣阴”的秩序格局便难以否定。

总之,天、道及君主起源诸说,无不具有一定的理性内涵。先秦诸子在论证君主政治合法性过程中,普遍利用了人们对于事物矛盾性、规律性和必然性的认识作支点。这些认识在一定程度上排斥了神秘主义,易之以某些自然力量,或是事物的法规和规律,无不或多或少地体现着当时人们对于事物必然性的某种认识。这里需要我们关注的是,先秦诸子认识事物的必然性并不是为了了解和驾驭自然,探求真理,而是运用比类逻辑^②把本属风马牛的事物联在一起,使君主政治与天、道、阴阳融为一体,利用人们有关事物必然性的认识,将理性的揣摩与政治荒谬掺杂在一起,给私有化的政治权力贴上了合理的标签。其理性认识越深刻,有关的论证就越显得合情合理。在那个时代,大凡规律性、必然性的事物在一定程度上超出了人的主观驾驭能力,如像春花秋实,除了肯认与顺应而别无选择。因而,理性认识成分的介入,对于君主政治合法性认识而言,具有某种强势的固化作用。

其二,上古三代合法性思维中的政治信仰成分,并没有伴随着天的地位下降而削弱,在诸子的合法性认识中反而愈加强化。正如人们所熟知的,在春秋战国的历史剧变中,权力是统治者们争夺的中心。混乱之中,君权受到来自各方的威胁和挑战。史载当时“弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数”^③。时势造英雄,也造就思想,解答时代的课题是思想家的宿命。先秦诸子纷纷“著书言治乱之事,以干世主”^④,前文有关政治合法性的种种思考,正是他们交出的答卷。其中不乏理性认识,同时,也延续着上古三代以来的政治信仰思维特点。

诸子眼中的圣人、天、阴阳和道,无不是超越人自身的外在权威,被他们用来与君主勾连起来,使得君主的政治存在具有了超悬于人类社会之上的权威性。一般社会成员对于君主政治的礼敬、崇拜和信仰,伴随着君主权威的提升而继续强化,政治信仰在这样的过程中得以不断加强。换言之,春秋战国时代的天、圣人及阴阳与道,本质上不过是上古三代的“上帝”、天神等神秘性外在权威的某种再现形式,只是其中的神性信仰因素被更加巧妙地隐匿在了理性论证的背后,凸显的则是浓重的政治信仰。因之,三代以来政治合法性论证中的政治信仰成分非但没有稍许削弱,反而凭藉理性认识的

① 《孟子·梁惠王下》:“闻诛‘一夫’纣矣,未闻弑君也。”《荀子·正论》:“桀纣无天下,而汤武不弑君。”

② 所谓“比类逻辑”是一种以“类推”、“类比”为主要论证方式的逻辑思维,它不具有类如西学那样形式严密的抽象逻辑认识,而是表现出鲜明的直观性和具象性,类比的逻辑环节之间常常具有跳跃性,因而显得粗疏而便捷。参阅拙文:《比类逻辑与中国传统政治文化思维特点析论》,《华侨大学学报》2004年第2期。

③ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第3297页。

④ 司马迁:《史记》,第2346页。

包装而愈益加强。

换言之,先秦诸子利用某些认识上的理性积极因素作为立论的支撑点,这种做法较之单纯依仗神秘权威要巧妙得多。理论内涵的合理性因素能够极大地增强理论自身的说服力,造就社会层面的整体崇拜和由衷信服。显而易见,这样的理论对统治者更有利。同一种理论认识在不同领域和不同条件下,其价值判断有时会截然相反。正像神秘主义的宗教迷信会成为农民反抗暴政的批判武器一样,人们有关事物规律性的认识反而成了诸子用以强化政治信仰的理论工具。

先秦诸子的合法性论证增强了理性内涵及政治信仰成分,这一特点传续到了汉儒手中则得到了进一步的融合与完善。

三、汉儒的合法性论证方式

汉代学术大势与先秦略有不同,主要特点是驳杂而不纯。所谓“百家余绪”,正是诸子学说复兴和相互影响融合的发达迹象。被班固誉为“儒者宗”的董仲舒综合阴阳五行与儒学,可以作代表。史载董仲舒治学勤奋如痴,足不出户,“三年不窥园”。历经了多年的潜心琢磨,在理论上为汉帝国成功地解决了政治合法性论证,以及与合法性相关的理论问题。

(一)从天人关系论证政治合法性

与先秦诸子的立论方式相左的是,董仲舒一反春秋战国以来重视人事之风尚,在理论上重新树立了天的神秘性至上权威。

西汉初年的统治者是多神崇拜,天的主宰地位未能凸显。董仲舒从《春秋》中总括出一条基本原则:“《春秋》之道,奉天而法古”^①,宣称尊奉天的权威是孔子的教诲,实属圣人之道,这样就可以堂而皇之地把天举奉出来。为此,董仲舒做了三方面的工作。

一是在观念上树立天的至上神地位。他说:“天者,百神之大君也。”“王者之所最尊也。”^②在崇尚多神的西汉时代,董仲舒确立了天是诸神主宰,地位至上。

二是将天与人紧密地联系起来,在理论上为利用天的权威解决人类社会政治问题做好准备。董仲舒创造性地提出了两个论点。一曰“天有十端”。即天之浩大,涵容着整个宇宙和社会,由十项内容构成一个体系,谓之“天地阴阳木火土金水,九,与人而十者,天之数毕也”^③。“十端”有着内在的生成关系。一边是天,一边是人,天人之间,由阴阳五行作为中介,将二者连为一体。二曰“人副天数”,即人的形体构造与“天数”相同。例如人有四肢,天的运作是一年四时(季)。人的四肢共有十二节,天运行一年有十二个月。这就叫“人之形体,化天数而成”。不仅如此,人的内在的道德、情感、意志等等都是从天那里演化而来的^④。这样一来,人和天之间似乎就形成了某种类似宗亲血缘的必然联系,于是董仲舒断言:“为生不能为人,为人者天也,……天亦人之曾祖父也,此人之所以上类天也。”天和人在外相同,内在相通,小而为人,大而为天,“以类合之,天人一也”^⑤。

董仲舒重新树立天的至上神地位,显然是继承了西周天神崇拜的理念。不过,董仲舒并不是简单地重复历史。在他看来,当年周公提出的“惟命不于常”成功地解决了政治合法性问题,可还是有些粗糙。譬如关于天人联系的中间环节、天的运作行为方式等等,周公语焉不详。他则在这些方面做足了文章。董仲舒提出,天的运动形态是气,人则涵容在天地之中,“天气上,地气下,人气在其

① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第15页。

② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第502、507页。

③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第597页。

④ 比如《春秋繁露·为人者天》:“人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。”

⑤ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第385、418页。

间”。天通过阴阳五行的环节与人沟通,于是天不再是单纯的自然物,而是具有人一样的意志感情,“天亦有喜怒之气,哀乐之心”,如“春,爱专也;夏,乐志也;秋,严志也;冬,哀志也”。天的运行规律也含有道德意义,“天道之常,一阴一阳。阳者天之德也,阴者天之刑也”^①。这样一来,董仲舒重新塑造的天,就成为某种神秘主义的人格化权威。既不同于原始神秘主义的神灵崇拜,更不同于自然天道,而是融自然规律、伦理原则和神秘性权威为一体,成为一种理性与神秘主义的混合物。

在这样的理念建构过程中,政治理性与神秘——迷信权威崇拜被强行融合在一起。天的权威从孔子期许的“不予言说”的自然权威,所谓“天何言哉”,越位精进而成为富于情感、意志和道德属性的人格神。这样的权威凭借着其人格表象,将神秘主义的信仰与崇拜转化为极端强势的政治信仰,而且能被一般社会成员轻易地信奉和接受。

三是将天的权威与君主结为一体,完成了政治合法性的论证。董仲舒在确立了天人合一的前提下提出,不是什么人都可以与天对话,只有王即君主才有资格代表人类与天沟通。他说:“圣人何其贵者?起于天至于人而毕。”对于天来说,君主是芸芸众生的总代表,“下至公侯伯子男,海内之心悬于天子”;对民而言,“王者承天意以从事”^②,君主代表天治理人间社会。

在上述的天人关系基础上,董仲舒成功地展示了两项政治原则。一是“君人者国之本也,夫为国,其化莫大于崇本”。君主是国家的主宰,帝国的政治核心。二是“《春秋》之法,以人随君,以君随天”。董仲舒搬出了圣人经典,君主的权力是天所赋予的。兹所谓“唯天子受命于天,天下受命于天子”^③,君主的权力来自天。这样,经过一连串的理论再造,董仲舒成功地将君主与天的权威连接在一起,为君主政治的政治合法性提供了完整的理论论证。

(二)与政治合法性相关的理论问题

政治合法性论证在观念上解决了君主政治的统治合理性与正当性。不过,政治思想的学理特点之一是实践性,君主政治的政治合法性需要在实际社会政治生活中予以确认。为此,董仲舒还要在理论上解决保障君主政治统治得以实现的相关问题,主要有以下三项。

一是相对政治制约问题。在赋予了君主以最高政治权威的同时,董仲舒也意识到,如果君主的权力过于强大而为所欲为,有时也会造成政治混乱,甚至导致帝国倾覆,这是有违于统治阶级整体利益的。夏桀和殷纣就是最典型的案例。有鉴于此,董仲舒便试图利用天的权威给君主以一定的约束。董仲舒认为,君主治理天下必须遵循天的法则。假如君主滥用权力,有悖天道,天就会给予责罚,这就是所谓“天谴”说。董仲舒说:“灾者,天之谴也;异者,天之威也。”当君主的政策选择或政治行为导致政治动乱,引发某种危机时,天就“先出灾异以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至”。君主见到“五行变至,当救之以德,施之天下,则咎除”^④。否则就会出大乱子。

在权力私有的君主政治时代,天谴说不无合理之处,大体上可以视为先秦以来“相对政治制衡”思想的某种延续。据文献记载,政治制衡的理念至迟在西周晚期即已出现,典型者如周幽王时的太史伯阳父论“和同”。伯阳父认为,君主应该善于接受不同意见,“择臣取谏工而讲以多物”^⑤,有如“土与金、木、水、火杂”而生成天地万物一般。嗣后,晏子、孔子、荀子承续了这种认识。

以“和同论”为基本内涵的政治制约理念是以“道义”原则为动力的,可以称之为“道义制衡”^⑥。在君权至上的时代,批评君主会招来杀身之祸,董仲舒以天作为批评君主的工具,利用天的权威给君

① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第439、410、418、417页。

② 班固:《汉书》第八册,北京:中华书局,1962年,第2502页。

③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第208、28、386页。

④ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第318、483页。

⑤ 上海师范学院古籍整理组校点:《国语》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第515页。

⑥ 关于“道义制衡”,请参阅拙文:《中国传统制衡观念与知识阶层的政治心态》,《史学集刊》1992年第3期。

主以一定的制约,在当时不失为一种明智之举,既避免了臣对君的直接冲突,又维护了君主的至上权威。

天谴论通过对君主权力的相对制约,为防范君主因决策不当而对政治合法性形成某种冲击提供了一定的保障。

二是基本政治秩序问题。董仲舒的天是一个具有内在秩序的运动体系,阴阳之道作为天的运行规律,直接规范着人们的社会政治关系和统治者的政策原则。首先,董仲舒运用阴阳之道概括人们的社会政治关系,提出了“阴阳合分论”：“物莫无合，而合各有阴阳。”“君臣父子夫妇之义，皆与诸阴阳之道。”然后，董仲舒指出阴阳之道的内在秩序是阳制约阴，具体的社会政治关系中，表现为事物的一方对另一方的掌控或统属。基于这样的理论，整个社会就被一分为二，又合二为一，形成了相互区别又相关联的两方：一方是君、父、夫，是天生的主宰；另一方是臣、子、妻，是天生的从属。这三对关系是最基本的社会政治关系，称为“三纲”，“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。“王道之三纲，可求于天。”^①人类社会就由无数这样的主从关系叠垒而成，君主则居于顶端。

身份等级秩序是君主政治的基本秩序，自先秦以来，礼亦成为儒家学派的基本政治主张。董仲舒将这一基本政治秩序也纳入阴阳之道：“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑、贵贱、大小之位，而差外内、远近、新旧之级者也。”^②如果说身份等级制是君主政治赖以生存的制度原则，董仲舒则为此而提供了较之先秦儒家更具说服力的精巧理论。

从阴阳合分论到三纲说的提出，董仲舒在理念上将纷繁杂乱的社会等级身份约简为三种关系。这三种关系构成了君主政治时代身份等级秩序的基础性结构。无论时代变迁，文明进步，还是改朝换代，只要公权力的私有化状况没有根本性的改变，只要身份等级制度仍然作为最主要的社会政治制度，三纲说就能够给予这种政治秩序以完美的阐释和论证。

董仲舒之所以在政治秩序问题上下这么大的工夫，显然是要为维系政治合法性提供制度原则保障。

三是政策原则问题。德治仁政“先教后杀”等等是孔儒倡导的政策主张。董仲舒运用阴阳之道予以再造，基本遵循着德刑兼备，以“德治”为主的思路。在他看来，天道的特点是“任德不任刑”，君主遵循天道治国，也要推行德治。德与刑的施用比例是百与一，恰如天之“暖暑居百，而清寒居一。德教之与刑罚，犹此也”。

董仲舒认为的德治主要有两层含义。一是行教化。所谓“圣人之政，不能独以威势成政，必有教化”^③。二是施仁政。董仲舒秉承了先秦以来“民本”思想最正面的内涵，希望经由某种政策上的调整或限制，使得“民财内足以养老尽孝，外足以事上共税，下足以畜妻子极爱”^④，给予民众最起码的生存保障，以维系稳定。

董仲舒通过政策原则的设定给君主政治的实现规定了“下限”。汉代及其以后的历史证明，这一“下限”的突破，便意味着统治者政策调整的努力失效，政治合法性也将受到质疑和颠覆，社会冲突日益加剧，以至酿成“诸侯蜂起，天下大乱”的局面，一代王朝也就走到了末路。

综上，以董仲舒为代表的汉代儒学在政治合法性论证方面特色独具，既承续先秦，也有所“创新”。董仲舒从天人关系入手，重新编织了君主政治合法性理论；同时，又从相对制约、秩序原则和政策原则的角度，为加固理论围栏打下了三个桩，提升了合法性理论的操作性。相对制约与秩序及政策原则相互照应，在社会政治实际过程中相互补充，使得汉代以及后世帝王得以从容应对实际政治

① 董仲舒著，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第432、434页。

② 董仲舒著，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第341页。

③ 董仲舒著，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第434、387页。

④ 班固：《汉书》第四册，北京：中华书局，1962年，第1137页。

运作中可能出现的各种状况,能够在比较长的时间内保持政治调节的相对有效,以及统治秩序的相对稳定。

在思维方式上,董仲舒将神秘主义的信仰崇拜与政治理性成功地糅和在一起,水乳交融,传统政治文化的“政治信仰模式”基本形成。

四、传统中国的信仰理性与恩宠政治文化性格(代结语)

政治合法性思维是人类社会的政治生活发展到了一定阶段,人们在反思和寻求政治定位中形成的。其中内涵着的政治理性既有经验的成分,也有思辨的内容。不过,民族文化的个性导致了中西方在合法性思维上的差异,这种差异在政治文化层面的体现即是思维理性的倾向有所不同。简言之,西方即欧美政治文化传统的合法性思维主要受到希腊式思辨理性传统的影响,虽然宗教信仰的积淀不可谓不深厚,然而在政治文化的层面上,则表现出了相对强势的理性思维倾向。中国的状况恰好与之相左。先秦诸子的理性思维几达登峰造极之势,然而在此后的王权“大一统”皈依过程中,被浓重的政治信仰所笼罩,于是在政治文化层面上,呈现出明显的“中国化信仰理性”思维倾向。

(一)思辨理性与中国化信仰理性的规定性分析

所谓思辨理性,一般是相对经验而言,指的是人的理性认知的高层形态。这种理性特点与一般意义上实践或经验的认知不同,人们获取知识不是通过实际感受、经验或感性等等,而是通过理性认识,通过逻辑的认知与思考,诸如推理、归纳等等获得确切的知识。黑格尔说:“思辨的真理不是别的,只是经过思想的理性法则(不用说,这是指肯定理性的法则)。”^①也就是说,思辨理性是崇尚理性思维的,并且肯认人是认识的主体。思辨理性认为单纯从感性经验是不能获得可靠和普遍的知识,而是必须经过思考即逻辑推理。这种理性思维特征凸显了人作为认识主体的判断力的展现,以及在认识事物和获取知识方面的主体地位,确认了人的逻辑推理能力^②。

如果说,人的认识自然而然地包含着理性、感性和信仰的层面,那么,西方主流文化的发展与接续,则始终保持着思辨理性的主导性影响,形成了西方政治文化的传统特性。这种理性特征在政治合法性思维领域,走过了一条从应然到实然的发展路径。本文前述“规范主义范式”到“程序主义范式”,以及20世纪80年代以来的审议民主理论等等,显然都是这一思维传统的延续与发展。

所谓信仰,严格地说,不只是主观或情感的表达方式,也是一种认知方式,而且是一种哲学意义上的认识方式。不过,与理性认识不同的是,信仰不是认识主体对于事物的认知、思考与判断;而是,人作为认识的受体,接受并相信“被给予”的信念或观念。也就是说,这些信念或观念之所以被接受,是基于事先已经形成的,对于“给予方”的“确切和绝对的相信”。显然,这些信念或观念往往来自“神启”。

在西方经院哲学中,长期以来始终存在着调和信仰与理性的努力,比如被“有些人”视为“奠定了经院哲学的基础”的安瑟尔谟,以及阿柏拉尔等,而圣托马斯·阿奎那于此用功尤著。正如黑格尔所言:“经院哲学家进一步的努力在于:第一,把基督教会教义建筑在形而上学的基础上。其次是对教会的全部教义加以系统的研究。”^③20世纪以降的科学发展,并没有令这种努力减弱,在科学统领的时代,上帝的存在更需要理性的证明。因而我们不能不看到这样一种现象,即在“神启”的信念的背后,在确定的信仰的内里,长期存在着对于既定的信念或观念的理性认知与逻辑论证。固然,信仰

① [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1980年,第183页。

② 参阅顾肃:《自由主义基本理念》,北京:中央编译出版社,2003年,第15页。作者关于“唯理主义”的论述,对于进一步理解思辨理性的认知特点很有助益。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第289页。

的根基在于“确信”，但是人类的认识史足以表明，信仰并不能完全脱离理性而单独存在，否定了理性的信仰将成为无本之木，简约为单纯而狂热的迷信。所以，安瑟尔谟“认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他说：‘为了理解我相信’”^①。对于这种认识方式或曰思想观念现象，本文以为可以概括为“信仰理性”。当然，这里说的理性是特指的和有限的。

进而言之，本文所界定的“信仰理性”可以作两层理解。其一，如果说信仰是确切、坚定的信奉与敬仰，那么信仰理性是在确信的前提下所接受的理性化了的系统的知识。作为一种认识方式，信仰理性内涵着的是经由逻辑思维而达成的信念和意识，人们的思维活动只是在给定的信念和知识框架中进行。所谓“思不出其位”，说的正是这样的情形。亦如罗素概括经院哲学的“鲜明特征”：“它被各该作者局限于自己视为正统教义的范围之内。”^②信仰理性的认知过程包含着理性的逻辑推理，但是无论是归纳、演绎还是类比，这种逻辑思维不能超越已然给定的认知边界，被限定为对于既定权威和价值准则的阐释与论证，兹所谓“代圣贤立言”，因而其基本排斥了认识主体的创造性思维与判断。其二，信仰与理性交融为一体，共存于人的认识之中。在信仰的非理性意识表达中涵容着理性的认识及逻辑推理的结果。正如前述先秦诸子从天、道、圣人等多个层面论证君权合法性那样，他们恰恰是用逻辑论证的方式证明了政治信仰的正当性。

在中国传统的政治合法性论证中，从先秦以至汉代，我们真切地看到了其中的理性思维，也觉察到了浓重的信仰气息。依据这种状况所提示的思维特点，我们可以将其概括为“中国化信仰理性”，这一思维特点的理论规定性含有以下三个层面。

其一，信仰的前提是“信”。

这是一种“绝对的相信或信奉”。上古三代的统治者对于这层内涵已经有了比较清楚的意识，曾经专门在这方面下功夫。譬如周公就不辞劳苦，一再宣讲，“小邦周”之所以拥有天下是得到了天的眷顾。天看到了殷纣王“失德”“少德”，而周文王“有德”，遂将天下交给了“小邦周”。西周统治者利用天的权威，树立对于“天意”的绝对相信，以此为前提阐述合法性，取得了成功。

春秋战国战乱频仍，天的权威伴随着周天子的式微而衰弱。诸子便在力所能及的范围内，举出了他们能够找到的任何一种权威。诸如圣人、天、道、阴阳等等，以之与君主相比类，强化“相信”前提的绝对性，以促使一般社会成员确信君主政治的合法与正当。进入汉代，董仲舒有意再造“天”的至上权威性，为汉统治者的政治合法性提供更为牢靠的理论论证。然而，西汉初年的学风是对秦朝“别黑白而定一尊”思想文化专制政策的“反动”，汉惠帝四年（公元前191年）废“挟书律”，百家之学复兴，史称“百家余绪”。在汉初诸子诤辩融合、新论迭出的文化氛围中，怎样才能压倒各方而把握住最高“话语权”呢？董仲舒在推出天人合一政治论的时候，将其立论的判断方式设定为“异同判断”。

董仲舒提出，构造人类社会有三个基本要素：“曰天、地、人，万物之本也。”为什么这样说呢？他认为，“天生之以孝悌”，人若“无孝悌则亡其所以生”；“地养之以衣食”，人“无衣食则亡其所以养”；“人成之以礼乐”，“无礼乐则亡其所以成”。这三方面是构成人类社会不可或缺的内容。倘若“三者皆亡”，人类社会将不复存在，“民如麋鹿，各从其欲，家自为俗”。国家政治行将覆灭，“父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑。如此者，其君枕块而僵”^③。在这一番论述中，董仲舒判定天、地、人是“万物之本”，涉及到了人存在的基本条件和生存事实。这不是一般性的“是非对错”问题，而是说，如果不能以此为本，则人类无法生存。这里表达的是“异同性”的否定。

本文所说的“异同性”否定“是非判断”的绝对化方式，对事物的评判不是普通意义上的优劣中差，选择的方式也不是“是则可，非则否”。“异同性”否定的评判标准是人类社会或本民族的基本价

① [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第438页。

② [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，第529页。

③ 董仲舒著，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第209页。

值准则,诸如上文的“万物之本”云云,涉及到人们存在于社会的根本条件,亦即所谓“大是大非”问题,选择方式是“同则接纳,异则排斥”,非此即彼。基于这种判断方式,人们倘若不能相信董仲舒举奉的天是至上权威,就会被视为“异己分子”而被剥夺了自身的正当性,被排斥并驱逐出其赖以置身的社会群体。当人们习惯于群体的存在,并将社会或群体的认可与评价作为其存在的正当性依据的时候,一旦被评定为“异类”,对于当事人而言,不啻“精神放逐”,使得其人难以继续生存。这就是说,当信与不信关系到人的生存事实的时候,要求“确信”就具有了必然性意义上的强制性!^①

其二,构成信仰的基本信念是“被给予”的。

信仰作为一种认识方式,是人们在相信的前提下,接受被给予的信念、观念或理念。固然,从人类社会的认识发展过程来看,基于相信而“接受”,也是一种认识事物的方式。不过,这种认知方式的主动性、逻辑推理、思考及理性判断等等均与思辨理性不同。当然,我们认定在“接受”的过程中,思维活动是依然存在着的。但我们可以断言的是,人们在接受“给予”的过程中,获得的是他人的信念或理念,而不是通过思考与判断所得出的自己的认识。既然是在相信中接受的信念与理念,那么就不再需要质疑和设问。信仰理性内涵着的信念和理念只需接受和相信,无需思考或再认识。

董仲舒在论证政治合法性的时候,充分表达了这一点。譬如,他提出“人副天数”,说“为生不能为人,为人者天也”。自殷商以来,就有了对于天的崇拜。西周初年,周公强化天的权威,在论证上也只是认可天的至上性和无所不能,指出天能根据王的德行来决断“大命”的归属,谓之“惟命不于常”。董仲舒却编造了天人之间的血缘关系:“天者万物之祖”,“天亦人之曾祖父也,此人之所以上天类也”^②。这种说法逻辑荒诞,本来经不起推敲。可是,其时天神崇拜的传统已然形成,董仲舒重申天是所有神灵的最高主宰,人们对于这一点确信无疑。在这样的认识前提下,天与人的血缘关联、天有情感有意志、天随时关注着人间的活动与行为等等说法,就都能够被人们欣然接受。如前所述,人们对天的至上权威的确信为所有的具体论断构建了前提——被给予的信念、理念和理论无论多么荒唐,都会被受众接纳。在“相信”的前提下,面对“被给予”的信念、观念和理念,受众可以顺向论证,丰富其说,却不会逆向质疑,显然这里是不需要自由思维的。

其三,“迷信-信仰”与理性的高度融合:中国化信仰理性的关键之处。

中国传统政治文化语境中的信仰理性,其最显著的特点是迷信-信仰与理性巧妙地融合在一起,我们从两个层面略作分析。

层面一:在信仰理性的思维视域内,信仰的信念话语只能来自有如神启的最高权威。上古三代的最高权威是“帝”、“祖”和“天”,神灵和逝去的祖先显示了至上的神秘性权威。进入春秋战国,政治格局呈多元化状态,诸子之论的主要目的是“干世主”,说服君主以介入政治。他们寻找到的最高权威是圣人、道、阴阳等等,其思绪的现世理性压倒了神秘性。所以春秋子产有“天道远,人道迩”之论,孔子则“不语怪力乱神”。

汉儒董仲舒设计的最高权威则是神性、人性与自然性的集合体。如前所述,天是最高的神,又有意志和情感,同时,又是自然规律的体现:“若暖清寒暑,当其时不可不出也。”与天相对应的是君主。既然是“君权天予”,“故曰王者配天”^③,那么君主也就同天一样,具有了某种神性。

汉代以后,不论是天还是帝王,都是神性与人性的聚合体。帝国首脑借助于天的权威而神圣化,他们口含天宪,金口玉言。他们的意志和话语,被称为“圣旨”、“上谕”、“口谕”,实际就是“神启”,以至于“放之四海而皆准”,一句顶一万句,容不得丝毫的疑虑。

^① 中国历史上也有胆敢坚持独立思考,向神圣权威质疑和挑战的特立独行之士,如三国时的嵇康,明代的李贽,结果当然是均无“好下场”。

^② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第518、385页。

^③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第438页。

如果说,完全意义上的神灵掌控着人的精神世界与过去未来之世;那么神圣与世俗结合,理性与信仰交融,其掌控的领域便没有了边界,无论精神世界还是日常琐细,全都处在其主宰和掌控之中。自先秦以至汉代,终于达成了神秘权威与理性认识高度完美的交融合一。

层面二:无条件的话语转换。理性与信仰的融合在理论的表述上很有特点,表现为讲述者经常并擅长运用话语转换的方式,将理性认识与迷信盲从融合起来。这种话语转换的特点是,在讲述的起始,是实事或实践经验,往往是真实可信的。然后,笔锋一转,以想象替换了事实,以编造取代了经验,甚而诉诸权威,从而将理性与迷信-信仰糅和为一体。

譬如,董仲舒讲论“阴阳合分论”,用“合”来概括事物的普遍关系,显然是有事实依据的^①,这里含有理性认识。随后,董仲舒迅速将话语纳入“阴阳之道”,用来解释社会政治关系,概括出“王道之三纲,可求于天”的身份等级秩序原则。从初始的事实到其后的编造,其间的话语转换几乎不露痕迹。

董仲舒在政治理念上秉承了孔儒以来最正面的表达,主张实行德治仁政,向往某种程度的公正与均衡。但是,所有这些具有正当性的政治理念无不与天道阴阳混合在一起。譬如董仲舒清楚地认识到,贫富严重分化蕴含着极大的政治危机。“大富则骄,大贫则忧,忧则为盗,骄则为暴”,为此统治者要予以调整,“使富者足以示贵而不至于骄;贫者足以养生而不至于忧。以此为度,而调均之,是以财不匮而上下相安,故易治也”^②。同时,他还提出了诸多政策主张^③。所有这一切,在他的话语中,皆与天道连为一体,理性与迷信的话语转换无需条件。如:“夫天亦有分予。予其齿者去其角,傅其翼者两其足。”“圣明君主依天施政,“使诸有大奉禄亦皆不得兼小利,与民争利业,乃天理也”。“天志仁,其道也义,为人主者,予夺生杀,各当其义,若四时;列官置吏,必以其能,若五行;好仁恶戾,任德远刑,若阴阳;此之谓能配天。”^④

这些话用意象取代了逻辑,理性与信仰的“话语转换”收放自如,讲论者的表达已然达到了浑然一体的境界。当这种状况形成了惯常的话语模式,那么在思维上,理性与迷信-信仰便会混为一体,“你泥有我,我泥有你”,达成了高度融合。

理性内涵增强了信念的正当性,信仰成分则强化了“相信”的威势,信仰理性的强势覆盖藉此显现,对中国传统政治文化形成了深刻的影响。

(二) 恩宠政治文化性格:权力崇拜与“造神”情结

如果说,自先秦至汉以来的政治合法性思维促成了政治信仰与政治理性的“天作之合”,那么,此后的历史和文化遗产过程中,受到这种具有原发性的信仰理性的影响,在社会政治生活层面,政治权力日益彰显;在思想和精神层面,则形成了极度泛化的政治信仰。此二者相互作用,形成“叠加状态”,促成了传统中国的恩宠政治文化性格。这里的“性格”一词,指的是传统政治文化在发展过程中形成的某种特性,具有“后天性”和相对稳定性。

其一,以儒家思想为主体的中国传统政治文化具有浓厚的信仰色彩,但儒学不是宗教。如果我们以世界三大宗教作为摹本,那么,以儒家思想为主体的传统政治文化没有产生严格意义上的宗教。儒学特色独具的是浓厚的政治信仰,却并不是类如基督教、佛教那样的宗教信仰。儒学与宗教在信仰层面上有着明显的不同。

简言之,宗教信仰崇拜的至上神是唯一的和亘古不变的。无论是上帝、佛陀还是真主,概莫能外。政治信仰崇拜的却是实际社会政治生活中的最高统治者,伴随着权力更迭,政治信仰的崇拜物

① 《春秋繁露·基义》:“凡物必有合;合必有上,必有下,必有左,必有右,必有前,必有后,必有表,必有里,有美必有恶,有顺必有逆,有喜必有怒,有寒必有暑,有昼必有夜,此皆其合也。”

② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第282页。

③ 《汉书·食货志》:“限民名田,以赡不足,塞并兼之路”;“薄赋敛,省徭役,以宽民力”;“盐铁皆归于民”;“去奴婢”;“除专杀之威”等等。

④ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第600页。

是常常替换的。换言之,正是由于经常性的改朝换代,中国古代的帝王们才需要一再地确认其权力的合法性,有关政治合法性理论丰富,仪式庄严。

再有,宗教信仰期待和向往的前生来世是难以印证的,为了使受众坚信,讲论者便会诉诸神学的话语,以叙述故事,讲述并展示神迹来说服听众。宗教信仰的印证依据无非就是“坚信”。政治信仰期盼和向往的是当下有序政治和未来理想政治——譬如中国传统政治文化的“内圣外王”。作为某种政治局面的向往,基本是现世的和可印证的。一方面,讲论者举出有如神启的至上权威使受众“确信”。在政治权力的强制操控下,有关的信念、理念及其内涵的价值观念被灌输给受众。另一方面,政治权力所具有的强制力足以进行广泛的社会动员和政绩营造,通过建设、推动和制造,能生产出足够的政绩和“奇迹”,给当下及未来的期盼、向往以充足的印证。这就是说,现世政治权力作为政治信仰的崇拜物,其自身就可以成为政治信仰的印证手段。君主政治通过政绩和仪式,以印证“真命天子”与“明君”。

另外,儒学没有严整的教阶系统和宗教膜拜仪式。《周礼》、《仪礼》所记述的以及后世帝王举行的封禅等祭礼,则是典型的政治崇拜仪式。

在传统中国,有多种域外宗教长期浸入,并广泛传播。有的宗教——如佛教,信众甚广。但宗教信仰并不能压倒或取代政治信仰。以至于时至今日,有研究者还将没有宗教信仰作为阻碍中国发展现代经济与文明的“拒马”^①。

浓重的政治信仰促成了强势的政治权力崇拜,这是恩宠政治文化性格的第一层规定性。

其二,在传统政治文化浓重政治信仰的笼罩下,世俗王权相应地急剧强化。以君主为首的特殊政治利益集团不仅掌控了全部社会政治资源,而且,其政治触角深入到家庭姻亲生活的私密空间,父家长作为君权的实际代理人,将专权与强制“代入”了日常生活中。

与浓重政治信仰及强势政治权力相伴行的是极端化的权力崇拜和身份等级观念。一般社会成员习惯于服从和礼敬权威,同时,人们也确认政治权力是评定或提升其身份地位、获取利益,并主宰其一生的最高权威。于是在社会政治心态方面,“介入体制,获得君王恩宠,以谋得恩泽与利益”的政治理念得到一般社会成员的肯认。读圣贤书,做明主臣,以光宗耀祖成为普遍观念。如蒙学读物《神童诗》的教诲:“少小须勤学,文章可立身;满朝朱紫贵,尽是读书人。”“一举登科日,双亲未老时;锦衣归故里,端的是男儿。”此即谓“习得屠龙术,货与帝王家”。只要有可能,实现孔儒的“学而优则仕”,作为理想人生的首选在某种程度上得到社会的共识。

千方百计地介入体制,以得到君权的恩宠,分享权力与利益——成为人们的最佳生涯规划。这是恩宠政治文化性格的第二层规定性。

其三,中国传统政治文化内涵的浓重政治信仰如同宗教信仰一样,需要权威崇拜。这种禀性孔儒们已然具有了。如孟子引“《传》曰:‘孔子三月无君,则皇皇如也。出疆必载质。’公仪仪曰:‘古之人三月无君则弔。’”^②。然而,芸芸众生多是凡夫俗子,未必就有孔儒们的“思想觉悟”。巩固政治信仰需要持续提升权威崇拜的强度,而权威的神化则最能激发庶民政治信仰的虔诚。

秦汉以及后世,君主的最高政治权威被符号化,凡是与君主有关联的事物,包括颜色、图形、器物等等,都成为君主权威的象征,亦成为人们礼敬和崇拜的对象。就连帝王的诞生也有如神迹。如《汉书·高祖纪》:“高祖,沛丰邑中阳里人也,姓刘氏。母媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,父太公往视,则见交龙于上。已而有娠,遂产高祖。”又如《宋史·太祖纪》:“后唐天成二年,[赵匡胤]生

^① 马克斯·韦伯就认为:“中国人没有优秀的清教徒的那种受宗教制约的、中心的、内在的、理性的生活方法论”;“儒家君子只顾虑表面的‘自制’,对别人普遍不信任,这种不信任阻碍了一切信贷和商业活动的发展;与此相对的是清教徒对教友的信任,特别是从经济上信任教友的无条件的、不可动摇的正当性,因为它是受宗教制约的”。参见[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆,1995年,第296页。

^② 杨伯峻:《孟子译注》上册,北京:中华书局,1960年,第142页。

于洛阳夹马营,赤光绕室,异香经宿不散。体有金色,三日不变。既长,容貌雄伟,器度豁如,识者知其非常人。”

现世的帝王被神化,载入了正史,在社会观念层面则形成了具有迷信色彩的帝王传说,流传广泛。这时的君主便被赋予了全知全能的神力,按照信仰理性的思路整塑形象,以满足政治信仰的需要。

据此可知,何以传统政治文化总是要赋予政治权威以神性。如果崇拜的权威老化或是过于陈旧,讲论者与倡导者们就会重塑一个政治权威。这样一来,在社会层面的政治情感和政治文化深层结构中,即形成了遍在的“造神”情结。这是恩宠政治文化性格的第三层规定性。

综上,在恩宠政治文化性格的影响下,渴望得到体制的肯认,获取最高政治权威的恩宠就成了人们最大的政治期盼和最高层次的人生理想。这种政治文化特点的积淀与延传一直影响到今天。20世纪60年代政治运动中的个人崇拜与造神运动就是明证。无庸讳言,在中华民族20世纪的历史上,确乎曾经出现过这样的情景:“革命群众”人人佩戴领袖像章,手握“小红书”,集体跳“忠字舞”。政治信仰的浓烈程度几达极致——虽然,不排除当时也有人并不真的相信。换言之,何以中国历来多“造神”?当与政治合法性思维特点——信仰理性的张扬与泛化有着深刻的关联。

恩宠政治文化性格顺随着文化的积淀而延传下来,其影响所及,表现在很多方面。譬如关注政绩营造,官场风行“避邪”迷信观念等等。其中影响至为深远的一点是,恩宠政治文化性格化解了人的独立思维与创造性。

如前所述,信仰理性的认识方式是相信和接受,基本排斥质疑和独立判断。在浓烈的政治信仰氛围中养成的恩宠政治文化性格,致使人们着力于权威崇拜、介入体制以获得政治恩宠。在这样的政治文化性格影响下,自汉以降,以相信和接受知识,严守师承,信守“代圣贤立言”为基本特点的“注疏之学”渐次形成。如果说先秦子学的突出特征是争鸣与创新,那么汉唐以来经学的学风平实,注重注解、解释和传承,或有发挥,却很少创新。其所谓发挥,其实也是在整体框架允许范围内的阐释。在注疏之学成为文化传承主流形式的条件下,人们原本应有的独立思维与创造性思维逐渐被弱化、软化,以至被化解。

因而统观传统中国,大凡具有某种独立人格和思辨能力的士人,要么归隐山林,“不求闻达于诸侯”,有所著述,也要“藏之名山,传诸后世”。要么就会名噪一时,惊世骇俗,最终受到体制的严厉制裁。其实,中华民族不乏才智,只是,具有原发性特点并一脉相承的信仰理性思维桎梏了原本即有的创新精神。而独立思维与创新,则是当代中国现代化发展的关键性“驱力”。

[责任编辑 刘京希]

商务印书馆即将推出“《文史哲》丛刊”

近六十年来,《文史哲》杂志名重学林,声誉远播海外汉学界,在数代读书人心中享有不可忽略的地位。她所刊布的一篇又一篇不同凡响的精湛力作,不断刷新着已经形成的学术共识。新中国学术范型的几次更替,都与这份杂志高度相关。《文史哲》杂志向有把自己的文章按专题结集成册的光荣传统:早在1957年,就曾与中华书局合作,以“《文史哲》丛刊”为名,推出过《中国古代文学论丛》、《语言论丛》、《中国古史分期问题论丛》、《司马迁与史记》等;后又与齐鲁书社合作,出版过《治学之道》等。本馆现再度与《文史哲》编辑部合作,推出下列各书,所收诸文,均为学术史上不可遗忘之作,望学界垂爱。

《国家与社会：构建怎样的公域秩序？》

中国的经济体制改革、政治体制改革和社会体制改革进程,就是重构国家与社会之关系的过程。这样一个社会发展背景,就使得讨论国家与社会之关系的学术资源,为改革时代所紧缺与必需;就使得对国家与社会之关系的探讨,成为学界的热门话题。所有这些讨论,又是紧紧围绕着构建和谐的公民社会这一主题而展开的。有鉴于此,本专辑从全球化与公民社会、公共权力与公民社会、民主宪政与公民社会、环境政治与公民社会、乡村治理与公民社会等六个侧面,全面而深入地讨论了围绕建设和谐的公民社会这一目标,重构国家与社会之关系的可能路径和范式。因此,本专辑既有很强的学术性,又富极强的现实针对性。

《早期中国的政治与文明》

南宋大儒魏了翁有句名言:“不到地头亲自涉历一番,终是见得不真。”对中国的政治与文明来说,“涓流积至沧溟水”,上古秦汉,就是它的“地头”之所在。若要了解传统的中国,洞悉今天的中国,乃至至于展望未来的中国,追本溯源,回首上古秦汉,舍此更无良途。本专辑瞩目龙山、岳石、尧舜禹等中华早期文明的初曙,更以社会结构和政治、经济、法律、礼仪等典章制度的演进为中心,阐明中国国家在夏商周、战国秦汉时期所经历的历史进程,兼及儒道、黄老等诸子百家所创造的灿烂辉煌的中华元典文化,力求为读者打开一扇了解中国传统政治与文明的大门。

《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》

魏晋南北朝隋唐时期,是中国封建社会发展的重要历史阶段,从社会大动荡、国家大分裂,到民族大融合、国家大统一、空前大繁盛,中国社会完成了整合转型的华丽转身,呈现出一种别样的精彩。在这令人眼花缭乱的历史巨变的背后,中国中古社会变迁的真正主线索,是门阀士族从横空出世到黯然离场的历史过程。汇集了中外专家学者研究成果的《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》专辑,紧扣门阀兴衰这一中古社会的主题,重点探讨庄园制、九品中正制、户籍制、家族兴衰和魏晋玄学等与门阀士族紧密相连的问题;同时兼及整个时代的经济发展、制度建设、文化风尚、人物评价和重大事件等,力求深层次全方位地揭示出中国中古社会变迁的历史面貌。

(下转封三)

商务印书馆即将推出“《文史哲》丛刊”

(上接封二)

《儒学：历史、思想与信仰》

本专辑选编了改革开放以来《文史哲》杂志发表的三次儒学研究笔谈和31篇儒学研究文章。其中，“儒学是否宗教”笔谈发表了张岱年、季羨林、蔡尚思、郭齐勇、张立文、李申六位学者的文章。这组文章得到学界的广泛认同，对该问题的研究起到了重要的推动作用。另外，杨向奎先生的《说理》、庞朴先生的《中庸与三分》、李泽厚先生的《荀易庸记要》、杜维明先生的《全球化伦理的儒家诠释》、成中英先生的《第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位》等优秀论文都是当代儒学研究的重要成果。书中所选文章大致涵盖了这一时期学界关注的儒学研究的热点问题，文章多名家高论，对于进一步深化儒学的研究可以提供有益的借鉴。

《“疑古”与“走出疑古”》

从20世纪20年代的“疑古”，到20世纪90年代的“走出疑古”，都不仅仅局限于古史学、古典学领域，而是席卷整个学术界、思想界的巨大风潮，几乎始终占据着现代以来学术研究的最前沿。本专辑主要收录了《文史哲》杂志“疑古与释古”专栏自2006年3月创设以来所刊发的文章，内容覆盖古史学、学术史、考古学、文献学、文字学、符号学以及出土文献研究等众多学科领域，不仅对古典学研究进行了系统深入的梳理和反思，也为古史重建工作提供了诸多宝贵的分析和见解。“疑古”和“走出疑古”两派学者之间的激烈对话与交锋，在我国大陆主流学术杂志上还是第一次展现，讨论的成果也必将对长期以来倍受关注的“古典学”未来走向产生重大影响。

《中国古代文学：作家、作品与思潮》

古代文学研究是《文史哲》从创刊伊始就极其关注的一个研究领域。《文史哲》60年来所刊发的古代文学研究文章，是建国以来该领域研究的一个缩影，它清晰地反映了各个时期的研究动向、研究热点和总体水平。其中的一些文章在古代文学研究史上具有里程碑的意义。尽管时代不同、学术风气不断变化，《文史哲》始终恪守持重、扎实的学风。本专辑从作家、作品、文学思潮三个方面选录了不同时期具有代表性的研究文章四十余篇，兼具学术价值与学术史的意义。一册在手，既可以重温那些学术名篇恒久的启示意义，也可以管窥建国以来中国学术的嬗变轨迹。

《文学与社会：明清小说名著探微》

文学是社会现实的反映，文学与社会现实的关系最为密切。恩格斯说：“巴尔扎克的作品汇集了法国社会的全部历史”，巴尔扎克的《人间喜剧》被誉为“资本主义社会的百科全书”；列宁称列夫·托尔斯泰是“俄国革命的一面镜子”。从这个意义上来说，明清小说则无疑是中国明清社会的百科全书。本专辑精选《文史哲》杂志创刊以来发表的海内外名家有关《水浒传》、《西游记》、《金瓶梅》、《红楼梦》、《聊斋志异》的研究论文20余篇，对其思想本质、社会价值、现实意义、艺术结构、艺术价值、文学形象塑造、文学语言、文学史地位等进行了颇具新意的探讨。一册在手，即可通览《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》等五部名著研究之精华，既能获得美妙的艺术享受，又能受到良好的艺术启迪，愉悦性情，增益睿智。

(下转封四)

商务印书馆即将推出“《文史哲》丛刊”

(上接封三)

《文学：批评与审美》

本专辑收选著名学者的论文27篇，分三个专题就文学理论和艺术审美等相关问题进行了极富新意的研究。“古代文论家、美学家研究”专题，收有周汝昌、牟世金、吴调公、樊美钧等先生的论文，分别就庄子的审美之“道”、陆机的“绮靡缘情”说、刘勰的文学理论、苏轼的文艺观、王国维的美学观等进行了广泛深入的讨论。“文学理论探讨”专题，收有孟伟哉、狄其骢、杜书瀛、刘光裕等先生的论文，分别就文学典型、文学主题性、艺术语言、艺术形象、艺术时空，以及文艺理论研究的综合创新等问题进行了深入细致的探讨。“文艺美学研究”专题，收有华岗、王元骧、周来祥、曾繁仁等先生的论文，分别就美学理想、审美情感与艺术本质、艺术创造的美学规律、艺术审美的超前功能、形式美学、美育的本质、美学与艺术的关系等问题进行了全面系统的探讨。本专辑汇集了《文史哲》半个多世纪以来有关文学理论和美学研究的妙文高论，具有极高的学术价值。

“《文史哲》丛刊”本辑书目

- 《国家与社会：构建怎样的公域秩序？》(即出)
- 《儒学：历史、思想与信仰》(即出)
- 《早期中国的政治与文明》(即出)
- 《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》(即出)
- 《“疑古”与“走出疑古”》(即出)
- 《考据与思辨：百年中国学术反思》(即出)
- 《中国古代文学：作家、作品与思潮》(即出)
- 《文学与社会：明清小说名著探微》(即出)
- 《文学：走向现代的履印》(即出)
- 《文学：批评与审美》(即出)
- 《知识论与后形而上学：西方哲学新趋向》(即出)
- 《〈文史哲〉与近六十年中国人文学学术编年》(即出)



地址：北京王府井大街36号 邮编：100710
总机：(010) 65258899 传真：(010) 65249763
业务电话：(010) 65278537 65126429
邮购电话：(010) 65258899-543
营销中心图书资讯热线：王菊、于玲艳 (010) 65253913
网址：<http://www.cp.com.cn>
邮购部电子信箱：cp@public2.bta.net.cn

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2009年第6期(总第315期)

2009年11月15日出版

主编 王学典

副主编 周广璞 刘京希

主管单位 中华人民共和国教育部
主办单位 山东大学
编辑出版 《文史哲》编辑部
地址 济南市山大南路27号
电话 (0531) 88364666 88361606
邮政编码 250100
E-mail: llhp@sdu.edu.cn
印刷者 山东旅科印务有限公司
总发行处 济南市邮政局
订购处 全国各地邮局
国外总发行 中国国际图书贸易总公司
定价 12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009



刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194
CN 37-1101/C (国内统一刊号) 国内代号 24-4

《文史哲》2009年总目录

□中国文论研究

本与末

——王国维“境界说”与中国古代诗学传统关系

的再思考 罗 钢(1)

古代文论与当代文艺理论生态 高小康(3)

□疑古与释古

新出土文献与思想史的改写

——兼论日本的先秦思想史研究

..... [日]浅野裕一 著 柳 悦 译(1)

考古资料如何证说古文献的成书时代?

——以《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》为例 ... 陈立柱(3)

古史辨派在国学运动中的意义 谢桃坊(6)

□中国哲学研究

何为中国哲学

——关于如何理解中国哲学的若干思考 杨国荣(1)

中性智慧的思维旨趣与实践向度 邹广文 臧峰宇(1)

学术史视野下的六朝论语学 宋 钢(1)

孔子“正名”新考 曹 峰(2)

道之以德,齐之以礼:社会运行的理性规范

——春秋战国时期儒家社会思想研究

..... 郑杭生 胡翼鹏(2)

宋明理学对自然秩序与道德价值的思考

——以张载为中心 丁为祥(2)

忠观念的起源与早期映像研究 裴传永(3)

汉晋对孔子礼乐思想的阐发与拓展

——以《论语》及汉晋《论语注》为考察中心

..... 闫春新 杨振蛟(3)

察异以求会通

——熊十力与西方哲学 张汝伦(4)

响应西方:中国古代哲学概念在“反向格义”

中的重构与意义迷失

——以严复气论为中心的讨论 曾振宇(4)

先秦儒家身体观中的两个功能性概念 黄俊杰(4)

中国哲学的基本哲学问题与概念范畴 杜保瑞(4)

卸下镣铐跳舞

——中国哲学需要一场革命 许嘉璐(5)

2008:中国哲学研究的范式变化与前景探索 景海峰(5)

郭店楚简《太一》四时与四季概念 郭静云(5)

《中庸》对于儒学阐释的意义

——由《中庸》地位问题的争论看当代新儒家的

儒学阐释 盛 珂(5)

哲学与论证

——兼及中国哲学的方法论问题 陈少明(6)

庄子学说之独立性研究

——以《庄子》内七篇为中心 徐 莹(6)

“无情有性”与“无情说法”:中国佛教山林化的佛学依据

..... 陈 坚(6)

隋唐《大戴礼记》传习考 孙显军(6)

□当代学术纵览

西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态

..... [美]康 豹 著 李琼花 译 陈进国 校(1)

战后台湾民间宗教研究的回顾与前瞻

..... 范纯武 王见川 高致华(1)

河东与河西:新史学三十年

——帕拉蕾丝—伯克《新史学:自白与对话》启示录

..... 赵世瑜(4)

□中国社会形态问题

中国封建社会的专制主义中央集权制度 宁 可(1)

两个南北朝与中古以来的历史发展线索 李治安(6)

□左翼文学问题

1955:胡风案中的鲁迅 李新宇(1)

雕像是怎样塑成的

——“左联五烈士”史迹综述 赵歌东(1)

阶级革命与知识分子人格

——重论鲁迅的“第三种人”观 黄 悦(2)

隐含话语、政治策略与伦理立场的夹缠

——再论左联、鲁迅与“第三种人”的论争 张景兰(2)

命名的故事:“底层”,还是“新左翼”?

——大陆新世纪文学新潮的内在困境 张 宁(6)

□本刊特稿

深研元典 振兴道家 许嘉璐(2)

□人文前沿

现代经济理论的失败:建设性后现代思想家看全球金融危机

——柯布博士访谈录 [美]柯布 樊美筠(2)

特约评论人语 黄少安(2)

□文史新考

西安、洛阳唐两京出土景教石刻比较研究 葛承雍(2)

碧霞元君信仰与华北乡村社会

——明清时期泰山香社考论 叶涛(2)

《红楼梦》版本异文考 孙柏录(3)

《离骚》中的“西游”之谜与河西故地考

——姜亮夫先生“追怀往迹”说发微 朱瑜章(3)

20 世纪初中国女性文学四大作家群体考论 郭延礼(4)

特约评论人语 黄霖(4)

西周时代的“越”、“越若”类日序初探 王晓鹏(4)

乡饮酒礼与食犬风俗

——《仪礼》酒会用牲制度的地域特征和文化溯源

..... 胡新生(5)

北京政府对旧俄条约权益的清理,1917—1922 唐启华(5)

《涉江》中“伍子”为子胥考 姚小鹏(5)

王士禛、赵执信交恶真相考 陈汝洁 刘聿鑫(5)

□海外中国学

商业在唐宋变革中的作用

..... [日]斯波义信 著 张天虹 译(3)

另一种视野:民国时期国外学者与中国农村调查

..... 李金铮 邓红(3)

殷墟卜辞所见商代品立王后制度考 郭旭东(1)

北魏“假”授将军制度试探 张鹤泉(1)

朱纨事件与东亚海上贸易体系的形成 廖大可(2)

论清朝前期国际贸易政策中内外商待遇的不公平问题

——对清朝对外政策具有排外性观点的质疑

..... 陈尚胜(2)

中国传统社会的社团及其与现代社团的区别 徐秀丽(2)

周代交聘中的“礼尚往来”原则 黎虎(3)

宋代寺观数量问题考辨 游彪(3)

抗战胜利后自由主义者向往的“经济民主” 卫春回(3)

道与势:传统史权与君权的紧张 向燕南(4)

中国传统史学的宗教职能及其对自身的影响 袁林(4)

吐蕃民族关系思想初探

——以吐蕃与唐朝关系为例 崔明德 马晓丽(4)

清代山西归化城的商业 许檀(4)

早期嬴秦人生活方式的探索 陈更宇(5)

宋代的科举责任追究 肖建新(5)

19 世纪中国鸦片的生产替代及其影响 仲伟民(5)

从士人社会到市民社会

——以都城社会的考察为中心 宁欣(6)

近代女子教育思潮与女性主体身份建构

——以周南女校(1905—1938)为中心的考察

..... 万琼华(6)

中印文明与龙王信仰 杜文玉 王颜(6)

唐宋渔父词的文人化发展 邓乔彬(1)

“会意兼形声”是拥有大量字例的重要汉字结构类型

..... 周克庸(1)

论八股文文体的内在多样性

——从爱拉斯谟的人文主义理论出发 董铁柱(2)

《三国志平话》叙事的原则与视角 涂秀虹(2)

钱塘才媛沈善宝与山东寿光安邱李氏之情缘 王力坚(2)

《南山集》案与桐城戴氏家族的衰落 张兵 张毓洲(3)

跨文化研究的三维模式

——中西文学关系的重新审视 李庆本(3)

文学经典的“生成”语境与“指认”困境

——以“十七年”散文的文学史叙述变迁为例

..... 席扬(3)

南朝俳谐文学兴盛成因论略 陈祥谦(4)

《文选》选文“任防现象”之成因探析 胡旭(4)

论南宋初期辞赋的世俗情调 刘培(4)

朝堂内外:北宋东京的士人交游

——以“嘉祐四友”为中心的考察 梁建国(5)

晚清文学与语言变革运动的相似性及其互动 泓峻(5)

现代性:文化冲突的表征和文学阐释的维度 王万森(5)

汉语疑问代词演变的特殊规则 冯春田(5)

“修辞立其诚”本义探微 王齐洲(6)

宋代士大夫文人的反“俗”心结 连心达(6)

当代文学中的“农民性”问题 樊星(6)

对《现代汉语词典》典故词语释义方式的几点思考

..... 唐子恒(6)

□审美文化

“身份化”、“艺术化”与“象法天地”

——中国古代服饰的美学特征及深层原因 李梅(2)

解析卡斯特尔的网络空间 陆扬(4)

中国美学三十年:问题与反思 刘悦笛(6)

论古代马的审美文化特质

——以唐人咏马画马为中心的考察 兰翠(6)

□国情研究

农村义务教育非均衡发展状况研究

——基于对四川省的实证调查 曾 新(2)

正义的张力:马克思和罗尔斯之比较 姚大志(4)

“理性化”或是“人性化”

——中国现代性问题的一点思考 陈嘉明(4)

□政治哲学、经济哲学与法哲学研究

环境伦理学“真理化”批判及其对环境法学的启示

..... 巩 固(1)

刑法解释的对象

——在事实与规范之间 吴丙新(1)

论税政民主与法治 肖金明(2)

政治:一种语言的存在

——兼论政治语言学的建构 雷大川(2)

公共政策的公平之度:权利平等与特殊保护

..... 常 健 符晓薇(3)

公民社会:概念的语言分析及解释框架 张 健(3)

法治的主体 周 贻(3)

权利、权力、自由及其代价

——新政治经济学的视角 李增刚(4)

论人权的普遍性与人权主体观 曲相霏(4)

思想史叙事中的范式性遮蔽

——智者学派何以在政治哲学史中消失

..... 张 铭 刘 洋(5)

自利及其正当性:立宪设计的前提

——以联邦党人的理解为中心 姜 峰(5)

传统中国的政治合法性思维析论

——兼及恩宪政治文化性格 葛 荃(6)

□动态与综述

究竟如何言说文化中国?

——文史哲杂志人文高端论坛之二“中国哲学话

语体系的范式转换”在山东大学举行 李 梅(4)

儒学开展的新探索

——尼山圣源书院成立典礼暨“儒家思想与和谐

社会”研讨会纪要 彭战国(4)

市民社会? 法团主义?

——海外中国学关于改革后中国国家与社会关系

研究述评 刘 安(5)