

文史哲

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

3

2011

[总第 324 期]

ISSN 0511-4721

创刊六十周年纪念专号

让中国学术进一步走向世界

——《文史哲》创刊六十周年感言

徐显明

日前,《文史哲》作为中国高校学术期刊的唯一代表,荣获“中国出版政府奖”,这是对《文史哲》60周年办刊历史和《文史哲》在学界和期刊界地位的充分肯定,无疑也是对《文史哲》既有办刊方向的肯定。作为校长,我为山东大学拥有这样一份驰名海内外,得到各方认可的老牌学术杂志而感到自豪!同时,对《文史哲》所确立的办刊宗旨和追求,我也比较欣赏,认为这样办下去,肯定会有一个更辉煌的未来。

获奖之后,《文史哲》下一步要往哪个方向走?是我近来所思考的一个问题。现在已形成了一个初步的想法,借这个机会谈出来,供《文史哲》的作者、读者,特别是编者参考。我的意见是,《文史哲》必须进一步国际化,要成为一个著名的国际学术平台,从而成为向整个世界展示中国文明成就的主要窗口。

以2008年世界性金融危机的爆发为标志,中国的崛起已成不争的事实,自然而然,支撑中国崛起的文化因素,遂倍受世界关注;源远流长、自成一体的中国文化正焕发出迷人的魅力。世界性“汉语热”的出现,可以说是这一趋势的明证。但毋庸讳言,整个世界,特别是英文世界对整个中国文明成就的了解还非常肤浅、非常片面,至少远不深入。在这一背景下,中国文化必须加快进一步走出去的步伐,任何消极等待、依靠自然而然的做法,都会丧失中华文化对外传播的千载良机。作为一份已被西方主流学界认可和接受的杂志,《文史哲》无疑承担着传播和推介中国文化的特殊责任和义务。在这方面,《文史哲》必须有所作为,必须率先加快国际化的步伐,以不辜负上上下下的殷切期待。

《文史哲》下一步应更主动地走向世界,已无疑义。但《文史哲》应如何走向世界,值得各方认真探讨。对此,我提出以下几点建议。首先,在选题策划上,《文史哲》应进一步向中国古典学术,亦即古文、古史、古哲集中。中国文化广博渊深,渺无涯际,但中国文化的精髓、精义和精华在古典学术,正像西方文化的源头在古希腊罗马一样。所以,我们想向世界推介和传播的,应该是带有典范性质或经典意义的中国文化元素,而不是细枝末节或无关宏旨的林林总总。古文古史古哲,向来是《文史哲》的发稿重点,今后应更自觉地朝这个方向凝聚。这既是《文史哲》的特色使然,更是中华文化向外推介的重点所在。《文史哲》的特色和风格无疑使她可以成为传播中华文化的排头兵。

世界已经走向一体化,而一体化的世界必然会形成一体化的文化,即真正意义上的“世界文化”,所谓“全球伦理”指的也是这个意思,而未来的世界文化,必须是世界上若干主流文明、主流文化的折衷调和。——这个世界当然不会完全按照“基督教文明”来改造自己的面貌,也不会完全按照“儒家文明”来改造自己的面貌,更不会完全按照“伊斯兰文明”来改造自己的面貌。在不同文化形成世界文化的过程中,必须进行对话,必须进行磨合。对话和磨合需要平台,而《文史哲》在我看来,最有可能充当这个平台。所以,我的再一个建议是,为了使《文史哲》进一步走向世界,提升《文史哲》在整个非中文世界的影响力,《文史哲》必须在促进世界文明对话方面有所贡献,甚至有较大贡献。《文史哲》应当成为不同肤色、不同文明、不同语言之间进行沟通的强有力的文化媒介,我想这应当成为《文史哲》未来努力的主要目标。

《文史哲》应当尽快推出和发行自己的英文版,是我的第三点建议。我注意到2008年《文史哲》的海外发行量已达545份,也注意到《文史哲》的主要海外读者是世界各地的汉学家,而这些汉学家们根本无需借助英文来阅读中国学术文献。但我在此也必须提醒人们注意另一个基本事实:汉学家毕竟是极少数人,世界上肯定会有很多想深入了解中国文明,但汉语水平又不够的人士存在,而且这一类型的人会越来越多,怎么办?《文史哲》发行自己英文版的必要性,可能就在这里。大家知道,现在我们国家同时有好几种“汉译”学术丛书在发行,想想看,这些用汉语翻译过来的学术著作对我们了解海外学术成果和动态,起到了多么巨大的作用!如果只有少数懂英文的人才能阅读这些成果,可以说,我们的学术界不会有今天这样蓬勃的局面。所以,《文史哲》推出自己的英文版,绝非可有可无的举措。《文史哲》的中文版读者是世界各地的汉学家,而《文史哲》的英文版的读者则主要是英文世界所有对中国文明感兴趣的人们。我感觉到现在世界上缺少这样一种具有一定学术含量的以中国文明为主要研究对象的英文刊物。《文史哲》的地位、实力和影响,使她有可能填补这个空白。应当承认,对《文史哲》来说,这是一项艰巨的工作,因为她的主要稿件大都是有关中国古典学术的,而即使把这些古典的精义用准确的现代汉语表述出来也非易事,何况英译?但这一困难和从事这项工作的意义比较起来,毕竟是次要的。无论是为杂志自身发展,还是为我们民族文化传播,我希望《文史哲》杂志应该勇敢地挑起这副重担,而且义不容辞!

2001年5月,在庆祝《文史哲》五十华诞时,作为当时的主管校长,我曾著文《〈文史哲〉与山东大学文科建设》以示祝贺。现在,一晃十年过去了,时移世易,我又有幸作为校长躬逢《文史哲》之花甲庆典,遂对《文史哲》提出了超越山东大学乃至超越中国本土学界的要求,这一要求无疑也和最近提出的把山东大学建设成世界一流大学的目标相吻合。世界一流大学不能没有世界一流的杂志,这就是我们对下一个十年《文史哲》的主要期待。

全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
新中国60年有影响力的期刊
中国出版政府奖期刊奖

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2011年第3期
(总第324期)

2011年5月5日出版

顾问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希

封面设计

蔡立国

□中国哲学研究

小学与儒学..... 许嘉璐(5)

说“仁” 庞 朴(16)

□当代学术纵览

中国近代文学的历史地位

——兼论中国文学的近代化 郭延礼(19)

老子与尼采 裘锡圭(39)

什么才是“中国的”思想史? 葛兆光(44)

东亚儒家传统中的人文精神 黄俊杰(48)

□历史与伦理

论历史与道德的二律背反及其超越 何中华(56)

□海外中国学

津田左右吉与中国、亚洲 [日]池田知久 著 曹 峰 译(75)

《文心雕龙》批评当时不良文风的矛头指向 王运熙 奚彤云(93)

陈子昂与初唐五言诗古、律体调的界分

——兼论明清诗论中的“唐无五古”说 葛晓音(97)

政策、思潮与文学思想倾向

——关于明代台阁文学思潮的反思 罗宗强(111)

高青陈庄引簋及其历史背景 李学勤(119)

《诗经·卷耳》再认识

——上博简《诗论》第29简的一个启示 晁福林(122)

周代拜礼的演进 胡新生(132)

宋代城市税制再议 包伟民(148)

论戴震与章学诚的学术因缘

——“理”与“道”的新论 郑吉雄(163)

□学林春秋

1973年《文史哲》复刊的回忆 刘光裕(176)

小学与儒学

许嘉璐

摘要:所谓“小学”,简单地讲就是文字、音韵、训诂之学。欲弘扬传统,即需阅读典籍;欲阅读典籍,即需掌握“小学”,尤其是训诂。不读典籍,不讲训诂而谈文化,乃是在架空中楼阁。训诂为解释而生,典籍之内涵为训诂之本,不可舍本逐末,应当本末兼顾。所以,研究儒学,既要训诂明,也需要“经”义明。而“经”义是训诂所需语境的一部分,二者是相互依赖、相互促进的关系,应该做到训诂和义理兼顾。在此基础上,要努力实践,认真体验。就学术总体而言,要提倡四“不”精神——不忘学术之根,不弃为人之本,不轻古人之教,不拒“正业”之知,亦即顾炎武所说的“博学以文,行己有耻”。

关键词:小学;儒学;训诂;义理;知行合一

中国传统的人文学问,无论儒释道,其共同的特点是不仅限于只做从文献到文献的纸面文章,而是强调知行合一。这种学术传统的最优秀代表就是孔子,他怎么说就怎么做。《论语》这部书迄今为止已经被翻译成了几十种文字(最早的翻译距今已有三百多年),而且仍然在继续增加新的译本。孔子让外国学者所钦佩的一个地方就是《论语》不是一部说教的书。《论语》记录了很多孔子日常生活的言行,甚至连孔子怎样站立、行走都有描述。当把这些只言片语的描述综合起来时,我们就可以想象出生活在2500年前的孔子是如何生活和做人的。不仅孔子,他之后的儒学大家几乎都是这样。公元的上一个千年,绝大多数宋明理学家也都是先有切身体验,然后才笔之于书的。其他如佛家、道家也是这样。《说文·示部》:“礼,履也。”这是声训,许慎这里强调“礼”的特征就在于“履行”、在于实践。正是本着这种教训,在学习儒学、佛学和道学的时候,我也重视体验,不仅是面对着书本去体验,更重要的是,学到了东西我就要去努力实践,哪怕做得不够好,但还是要尽力去做。也是出于自己这样的体验,反观小学、儒学的研究历程、发展状况,我觉得有很多东西值得我们去反思。

一、何谓“小学”?

关于“小学”,我曾经在汉语文化学院的课堂上多次讲过。今天讲的和以前略有不同:以前举例都是一个词、一句话,但今天用的是一段完整的小文章。这里我有意回避了儒学的一些关键性概念,比如“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”。对于这些概念,中外学者存有很多不同的理解。讲,容易引起争议。避开这些概念来讲儒家经典,既可以避免争论,又可能发他人所未发,更容易有说服力。

小学,简单地讲就是文字、音韵、训诂之学。黄侃先生云:“小学者,中国语言文字之学也。”^①虽然时间已经过去了七十年,但是黄侃先生的这一论断却显得越来越有意义。黄先生这里除了说“小学”

作者简介:许嘉璐,北京师范大学教授,北京师范大学人文宗教高等研究院院长(北京100875),山东大学儒学高等研究院院长(山东济南250100)。

※ 本题目曾于2010年4月21日在山东大学儒学高等研究院成立大会之后的学术报告会上作过简要的陈述。现在这个文稿系作者2010年5月13日在北京师范大学的演讲的记录稿。文中所列引文出处,均为整理者所加。

① 黄侃述,黄焯编:《文字声韵训诂笔记》,上海:上海古籍出版社,1983年,第179页。

是语言文字之学,还强调了“中国”两个字,这就和西方的语言学不同了。在我所访问过的台湾的大学里,几乎没有“语言学概论”这门课,一般只有不定期的学术报告来向大家介绍西方语言研究的最新进展,但是文字音韵训诂却是必修课,而且是中文系、历史系、哲学系都要开课。我觉得台湾的做法可能和黄侃先生的理想更为接近。“小学”,在周代是贵族子弟童蒙所学,是相对“大学”而言的,所以被称为“小学”。在自然科学还不发达的古代,所谓“大学”就是“在明明德,在亲民,在止于至善”(《礼记·大学》)的学问,自然科学技术则包括在孔子所传的“六艺”里,即所谓“礼、乐、射、御、书、数”。比如“御”,其实就相当于今天的开私家车。关于“御”的具体描绘,见于《左传》,那是非常不易掌握的技术。“小学”,说白了就是识字。识字不能死记硬背,要讲字音、字形、字义。这在当时是妇孺皆知的基本常识,但是现在就连顶尖级的学者也不能完全明白了。其实,类似的情况顾炎武在《日知录》里就已经提到过了。粗浅的天文学常识,比如辨认星宿、日月运行的规律,当时连老婆婆都知道,现在要想知道就得上天文系,而且还得学中国天文学史才能知道。可见,人类在不断前进的过程中某些方面是会倒退的。

因此,就小学的工具性而言,训诂是小学的核心和最终的归宿。黄侃先生说:“训诂学为小学之终结。文字、声韵为训诂之资粮,训诂为文字、声韵之薪向。”^①所谓“资粮”,如同今天我们所说的资源、材料或工具。“薪”,求也;“薪向”,所要求的方向。也就是说,文字、音韵要为训诂服务,最后的归宿或者落脚点是训诂,是对古代文献的解读与诠释。

下面我们通过分析大家所熟悉的《孟子·离娄下》“齐人有一妻一妾”章来具体说明何为“小学”。这一章的全文如下:

齐人有一妻一妾而处室者。其良人出,则必饔飧肉而后反。其妻问所与饮食者,则尽富贵也。其妻告其妾曰:“良人出,则必饔飧肉而后反。问其与饮食者,尽富贵也,而未尝有显者来。吾将诘良人之所之也。”蚤起,施从良人之所之,遍国中无与立谈者。卒之东郭墻间,之祭者,乞其余;不足,又顾而之他;此其为饔足之道也。其妻归,告其妾曰:“良人者,所仰望而终身也。今若此!”与其妾讪其良人,而相泣于中庭。而良人未知之也,施施从外来,骄其妻妾。

由君子观之,则人之所以求富贵利达者,其妻妾不羞也而不相泣者,几希矣。^②

先串讲一遍。

古代齐国有一家人,妻妾同室,“处室”强调的就是这一点。“良”就是后代的“郎”,所谓“良人”相当于后世常说的“郎君”。女子称自己的对象或者丈夫为“良人”是出于对他的尊敬和爱戴。这位良人每次出门一定是吃肉喝酒饱饱地才回来。“饔”的原义是吃饱或者满足。吃饱了或者看多了,也就满足了,今天“厌烦”的“厌”就是这样引申发展来的。妻子问他都与什么人一起吃饭,良人回答说全是有钱有势的人。为什么是“妻”问而不是“妾”问?因为在家里“妻”的地位高于“妾”。妻子这时候告诉妾,她要“诘”她们的丈夫所去的地方。究竟怎么个“诘”,以后再说。这里用了一个上对下的“告”,而不是“语”,同样凸显了妻和妾的不同地位。为什么要去“诘”自己的“良人”呢?因为虽然丈夫是这么回答的,但是从来就没有一个有地位的人到访,于是妻子就怀疑了。

跳蚤的“蚤”,放回到它自己的语族、词族里连系不起来,在具体的上下文中讲不通,也没有书证。这种条件下,我们就可以判断“蚤”在这儿可能是假借。在这里,“蚤”假借为早晨的“早”。“施从良人之所之”的“施”读若“逶迤”之“迤”。第二天早晨,妻子就跟着丈夫去了。跟着的样子是“施”,究竟是怎么跟着,下文再谈。从城市的这头走到那头,但是整个城市里就没有一个人站着跟那位齐人说话的。“国”不是现在所说的“中国”、“美国”的“国”,指的是城市。“卒”,最后。“郭”,城墙外再建一圈城墙,是谓之“郭”。“墻”,坟头。这里又涉及到训诂问题了。“郭”是外层的城墙,文物出土的那个

① 黄侃述,黄焯编:《文字声韵训诂笔记》,上海:上海古籍出版社,1983年,第181页。

② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2732页。

“椁”是在外层的棺材;“郭”大于在内的“城”,所以“廓”也是“大”。坟头是平整的土地上向外突出来一个土包,所以“播”的特点也是从一个中心点向外扩散,“蕃”是向外滋长。这些都是音义相通的现象。最后,妻子跟着丈夫走到东城外了,这位丈夫到祭祀的人那里去乞讨,乞讨祭祀剩下来的酒肉,不够,再到另一位祭祀者那里去要。“之”,去;“他”,别的、别人。为什么是“乞其余”?按照古代的礼,祭祀是祭鬼而人吃,为的是分享祖先赐予的福分。比如,周天子祭祀祖庙,祭祀完撤下来的肉称为“胙”。天子用快马把“胙”分送给诸侯,这是一种很重要的礼遇。祭祀的物品一般都比较多,分不完,这位齐人就去讨要人家剩下的东西——原来他吃饱喝足的办法就是这个。妻子知道了真相,回来就告诉妾说:郎君是我们敬畏并且一辈子指望的人,现在却是这个样子!妻、妾两个人就在院子里述说丈夫的不是,为自己的不幸面对面地抹眼泪。“庭”是院子,“中庭”就是院子里。“讪”字也是下面再讲。注意,孟子这里说妻妾“相泣于中庭”,为什么不是“室”内或者“堂”上?古人的房子,“室”前有“堂”,“堂”前有“阶”,最外边是“门”,中间是“庭”。大家设想一下当时的情景。妻子是在丈夫不知情的情况下跟踪丈夫的,发现丈夫就是靠乞讨吃饱喝足,其实毫无本事、可怜兮兮,妻子是什么心情?失望、怨恨、痛苦等等,恐怕都有。于是,急急忙忙往回跑,进门就喊妾,妾赶快跑出来,看是怎么回事。两个人应该是在院子里碰上,然后哭诉自己的不幸。这里用了“中庭”,显得很生动,而且也和下面“良人”回来的情景结合得更紧密了。那位齐人是随后进门的。他并不知道自己的妻妾已经知道了真相,依旧是“施施”地从外面进来,在她们面前吹牛耍威风。究竟是怎样的“施施”,也是下面再讲。大家可以想象,当时的场面会是多么尴尬!“以君子观之”以下是孟子所要说的意思。“所以”,用来干什么的工具、手段;“富”,有钱;“贵”,有地位;“达”,前程坦荡;“几希”,少。孟子是说现在人们用来求富贵利达的那些手段方法,不让他们自己的妻妾不害羞不相泣的,实在太少了。这是孟子讲这段故事的立意之所在,他要抨击战国时代大多数求官、求富贵的人用的都是那些不正当手段、不能登大雅之堂的办法。这个立意就是义理,就是儒学了,刚才那些字词考证都是小学。

现在按照顺序重点讲加黑的字词。

“睨”,东汉赵岐《孟子章句》:“妻疑其诈,故欲视其所之。”他是用“视”注“睨”。阮元《孟子注疏校勘记》:“宋九经本、岳本、咸淳衢州本、孔本、韩本、考文古本同。监、毛二本‘睨’作‘瞷’。……盖此正与《滕文公》篇‘阳货瞷孔子’同。字音‘勘’。讹为‘睨’,……非也。”^①阮元这里说“睨”作“瞷”不对,其实“睨”、“瞷”古音可以相通,韵相同,纽都是舌根音。

“睨”字在《孟子·离娄下》还出现过:

储子曰:“王使人睨夫子,果有以异于人乎?”孟子曰:“何以异于人哉?尧、舜与人同耳。”

赵岐《孟子章句》:“睨,视也。”与“吾将睨良人之所之也”的注释相同。朱熹《孟子集注》:“睨,窃视也。”就是偷着看,加一个“窃”字,比赵岐注的情态更具体一些了。但“睨”究竟是怎样的“窃视”,我们还不清楚。

《说文·目部》:“睨,戴目也。从目,闲声。江淮之间谓眄曰睨。”

《说文·目部》:“眄,目偏合也。从目,丐声。一曰,邪视也。秦语。”

又《尔雅·释畜》:“(马)一目白,眄。”

所谓“秦语”,指的是甘陕一代的方言。从这里可以知道,在汉代,语言的差别已经产生,江淮和甘陕就已经分化明显了。

现在我们再来看《孟子》原文,究竟什么是“吾将睨良人之所之”。在孟子的时代,男女的社会地位和现在不同,女孩子也没现在这么有豪气。那位齐人的妻子并不是明目张胆地跟着自己的丈夫,而是和妾小声咬耳朵,说明天她要偷偷地跟着丈夫去考察一下。偷着看是什么样子呢?大概有两种。一种是门开着,有缝隙,偷看时得眯起眼睛来,这样才能看清楚。另外一种斜着眼睛,用余光

^① 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2733页。

瞟着看。所谓“戴目”，我的理解就是垂下眼睑眯起眼睛来看，属于第一种看。“马一目白”，其实就是马一只眼有白内障或者是雀盲眼。这样的马要看前方，就必须侧着头斜看。这是第二种看。“眊”的这种情态在字形上也有体现。所谓“閒(间)”，是一扇门，门缝里能透过月光来，因此有缝隙、间隔、间谍的意思，而且还引申出了量词的用法。“眊”从“閒(间)”派生出来，就是偷看别人的漏洞，具体情态要把上面说的那些情态串联起来看才能确定。大家试着想象一下，“良人”走在大街上，妻子要跟踪他，就不可能大摇大摆地在后边跟着走，她得躲在墙或者树之类的障碍物后面偷偷地观察。这时候她是不是得眯起眼来看？或者用墙挡住自己的身体露出半边脸用一只眼睛看？这就是“眊”或“眊”的具体情态。

“施从良人之所之”，赵岐《孟子章句》：“施者，邪施而行，不欲使良人觉也。”又于“施施从外来”下注云：“施施，犹扁扁，善悦之貌。”朱熹《孟子集注》于“施从两人之所之”下无注，于“施施从外来”下注云：“施，音迤，又音易。……施施，善悦自得之貌。”

和赵岐注比，朱熹只不过多加了“自得”二字，但是加得极好。“善悦”的高兴是外在的，一看便知，但是“自得”则是内在的，只有“良人”自己才知道。朱熹的注释恰恰是把良人的内心世界挖掘出来了。但是关键问题依然没有解决：为什么“施施”是“善悦自得之貌”？焦循《孟子正义》：“按《毛诗·王风·丘中有麻》传云：‘施施，难进之意。’笺云：‘施施，舒行伺间。’”我们看一下“毛诗”的原文：

丘中有麻，彼留子嗟。彼留子嗟，将其来施施。(留，氏。子嗟，字。)

丘中有麦，彼留子国。彼留子国，将其来食。(子国，子嗟之父。)

丘中有李，彼留之子。彼留之子，贻我佩玖。

“小序”云：“《丘中有麻》，思贤也。庄王不明，贤人放逐，国人思之而作是诗也。”“小序”不可信，但是从中可以知道是盼着某个人来，“施施”是一种美好的形象。

又《召南·葛覃》：“葛之覃兮，施于中谷，维叶萋萋。”毛传云：“施，移也。”这个“移”不是移动，而是指蔓生的形象。

以上这些解释还是没有说明为什么“施”是斜着走，也没有解释“施施”是一种怎样的“善悦自得之貌”。再看《说文》：“施，旗旖施也。从旂，也声。晋栾施字子旗。知‘施’者，旗也。”(《说文·旂部》)所谓“旂”，《说文·旂部》云：“旌旗之游，旂蹇之兒。……古人名，字子游。”

古人的名和字是相对应的，因此许慎可以根据古人的名、字来证明“施”的意思跟旗帜有关，“旂”是“旌旗之游”。

古代的旗子是竖长的，为的是减少风的阻力。为了让旗子显得明显，就给它加上飘带。这种飘带谓之“游”。旗子和飘带在风中怎么飘动呢？是不是曲曲弯弯的，很像蛇爬行时的状态？这种弯曲的样子就是所谓的“旗旖施”，就是“施”。

所谓“施从良人之所之”，就是当妻子跟踪“良人”时，为了不被发现，她需要“斜行”。这种“斜行”并不是一直斜着走，而是走在路上不断地移动躲闪。比如，这边有棵树，赶快躲在后边，然后过一会儿，又急忙跑开，躲到一个墙角后面去。整个行动的路径是弯弯曲曲的，就像在风中飘动的旌旗一样。而“施施从外来”的“施施”怎么又是“善悦自得之貌”呢？难道“良人”是跟蛇一样弯弯曲曲地走回来的？当然不是。大家知道，古代上层人穿的衣服都是宽袍大袖，不是普通劳动者穿的那种短衣服。既然这位齐人打着经常和上层人物在一起的牌子，他就得把自己打扮得像个上等。衣服的底襟很大，袖子很宽，走起路来，衣服的形象是飘飘摇摇的，是“旗旖施”的形象。大家可以想象一下京剧舞台上的二花脸。他洋洋自得的时候并不是像正经人那样规规矩矩地走，他的衣服袖子是甩来甩去的，是“旖施”的，腰也是摇摇摆摆的。以前文学作品形容女子体态婀娜灵活，用“水蛇腰”这样一个词。二花脸高兴的时候也是“水蛇腰”的样子。这在女孩子可能是漂亮，要是男人就不好看了。孟子只用了一个“施施”，就把“良人”那种洋洋自得、恬不知耻的丑态给鲜活地勾勒出来了，很妙，很辛辣。

现在“施”和“施施”的具体情态弄清楚了，但是为什么它们会有这样的意义呢？因为它们的音和

义都来源于“也”。

《说文·乚部》：“也，女阴也。”有的甲骨文家否定这种说法，认为“也”应该是“匚”的初文，是一种“浇水洗手的器皿”。其实《说文》并没错，“匚”之名字就是根据女阴取的，因为它的功能和形状跟女阴一样。后来，字形分化了，加上“匚”变成了“匚”。从“也”字的本义出发，以它为声旁的字，或者字形不同但仍然是从它这里衍生出来的字，一般都含有一个共同的意义特征。这个特征就是细流状的、弯弯曲曲的形象。看几个例子：

“池”。现代人对“池”的第一感觉可能是长方形的游泳池，但是“池”的本义是“护城河”。所谓“城门失火，殃及池鱼”，“池鱼”就是护城河里的鱼。护城河又是什么形状呢？城墙并不一定十分规则，所以护城河也是弯弯曲曲的，形状就像蛇的爬行一样。

“地”。大地是上下起伏的。

“衺”（褻）。衣缘，衣服的边儿。不论是古人的宽衣博带，还是今人穿的西装，它们的边儿都是弯曲的。

“弛”。所谓“文武之道，一张一弛”，其中“张”是把弓弦绷紧，“弛”则是把弦松下来。松下来的弓弦也是一条弯曲的线的形状。

“驰”。如果没有缰绳的控制，马恐怕也不会按着直线跑，尤其是受惊的马群，它是一会儿向那边一会儿向这边，还是个弯弯曲曲的形象。

“蛇”。“蛇”的声符“它”是个象形字，画的就是一条蛇的形象。“它”、“也”古同音，在上古，韵部均属歌部，纽都是舌头音。“蛇”之所以叫“蛇”，也是因为它爬行时是弯弯曲曲的。

最后看“讪其良人”的“讪”。

《说文·言部》：“讪，谤也。”“诽，谤也。”“谤，毁也。”

这是“递训”，可以改成一个“同训”形式：讪、诽、谤，毁也。这三个词到底有没有区别？如果有，是什么样的区别？《说文》没给我们解决。不是《说文》不细腻、不完善，而是在许慎的时代，这样解释就足以让人明白了。

段玉裁《说文解字注·言部》：“谤之言旁也。旁，溥也，大言之过其实。”“谤”从“旁”声，“旁”从“方”得声。“方”，《说文》训“并船也”。古代的船是齐头的，两船相并近乎正方形，面积很大。因此，从“方”派生的词语有两个意义系列：“并”和“大”。“旁”就是“大”。从声音的角度出发，“甫”的意思是大，男子以高大为美。“甫”又通“父”，是尊称。“浦”，是岸边半水半陆地方，可以看作河道的扩大。末代皇帝溥仪的“溥”也是“大”的意思。“普”，原义是阳光所照。但是字词的意义引申越远，原来的意义特征会越弱，甚至消失了。这时候，人们往往就察觉不到它的存在了，小学家、训诂学家的任务就是要把这种被人们遗忘的意义特征开掘出来。按段玉裁的意思，所谓“谤”就是大言之以过其实。

朱骏声《说文通训定声》：“大言曰谤，微言曰诽，曰讪。”“几”不是茶几的“几”，而是“几微”的“几”，即事物发生的最早的征兆。“几”很微小，极不易察觉。“诽”也是微小的，“诽”、“微”声音相通。

《汉书·外戚传上》载有汉武帝作的诗：“是邪？非邪？立而望之，偏何姗姗其来迟？”颜师古注：“姗姗，行貌。”又《汉书·诸侯王表二》：“秦据势胜之地……因矜其所习，自任私知，姗笑三代，薰灭古法……”颜师古注：“姗，古讪字也。讪，谤也。”是“讪”、“姗”互通之证。武帝这首诗写的是他热切地盼着自己死去的李夫人（死后追封为皇后）到来，可是幻象中李夫人走得很慢，所以武帝很着急，“偏何姗姗其来迟？”根据这个语境，我们可以知道“姗姗”是一种缓慢低速行走的样子。既然“讪”、“姗”互通，我们就可以推论，“讪”是一种低速地或者低声的批评。

通过分析，我们可以知道“讪”近于“诽”而远于“谤”。放到具体语境里，“讪其良人”就不是妻和妾激烈地批评、甚至诅咒自己的丈夫，而是小声地，甚至是无奈地述说“良人”的不是。这切合战国时代已经趋于男尊女卑的社会实际。只有这样，孟子写的故事才会被时人相信；也只有这样，故事所蕴含的思想才能得以传播。

现在我把上面的内容归结为如下几点:

1. 训诂明,“经”义乃明。这里的“经”实指全部文献,不仅仅指儒家经典,所以加了引号。这个“经”义,还需要读者自己去体会。孟子讲这个故事有他的目的,他是批判战国时代那些求富贵利达者的丑态。这是“经”义,它直指当时的世道人心!如果读了《孟子·离娄下》的这一章之后,只是知道“施从良人之所之”是齐人的妻子斜着走跟着她丈夫,“施施从外来”是那个齐人很得意地回来,当然也算能够理解。但是当我们运用了训诂的方法追其源、得其所以然之后,再去读这一章,那当时的场景就全活了。这时候一转,再拿它来说社会现象,我们对社会上一些人的精神状态就会认识得更深刻一些。虽然孟子说的是战国时代,但他所批评的现象,在全世界各个时代的各个国家,从来就没有绝种过!比如,某贪官被揭发之后,大家才知道他的真面目:他可能先是偷偷地在哪儿集资20万元,给什么人送去,然后再求谁给他弄辆车,又给什么人送去,于是他从副职提到正职了。回到家,跟自己的老婆孩子说:告诉你们个好消息,组织上下文儿了,我已经是正职了。噢!全家都高兴,都用崇拜的眼光看他。有这种事情吧?但是我描写得远没有孟子生动,就是一个“施从良人之所之”、一个“施施从外来”,就把这种人的心理面貌勾勒得这么生动!我们怎么能够知道这些?因为我们运用了训诂的工具和方法,所以训诂学重要啊!当然,要学好训诂学、掌握训诂学,需要下苦功,不是听一两堂课就可以解决的。

2. 古人思想的细微之处,俱隐含于情貌之中。妻妾、良人的内心世界是通过他们具体的动作、表情、声调表现出来的。前人近古、习古,容易得古语的情貌,而今天的人则需要仔细探究才能得到。因此,对于古人的研究成果,我们要给以充分的尊重。

3. 训诂需要以文字、音韵为其羽翼。

4. 语言有它自己的生命,需要究其语境。这种生命就活在当时说话人、写作人的语境当中。因此,要体会语言的生命,把语言活鲜鲜的那一面开掘出来,就需要适当地、尽力地恢复当时的语境。我们要设身处地地设想自己是在和文献中所写的人物或者作者对话。当然这里有一个困难,就是语境一经消失,就不可能完全恢复,而且在尽力恢复语境时,不同的读者又会带有自己的主观。因此对古代文献(就是这里所说的“经”)的诠释,就是在这样一种条件下向前发展的。

5. 训诂明,也需要“经”义明。“经”义是训诂所需语境的一部分,二者是相互依赖、相互促进的关系。“经”义如何能明?一定要熟读、细读文献。我认为读书可分为三个档次:浏览、一般阅读和精读。如果不是这样,大概会有两种结果:只能读那么几本书或者读书虽多却不得要领。“经”义明了之后,反过来,再用文字、音韵、训诂的工具去解剖文献、挖掘情貌,就会更深刻地理解古人的思想。

二、“小学”与典籍传承共生共长

应该说,“小学”(或称文献阐释之学)和典籍的传承在汉、唐、宋是一脉相承的,二者密切结合,不可分割。

在汉代,突出的现象是今、古文之争。尽管今、古文家对于“五经”的解释有巨大的差异,但是他们的目标或者打的旗号都是要把“五经”的含义阐释清楚,只不过这两派对“经”义的理解不同、运用的方法不同而已。

唐代集南北经学之大成,其代表是《五经正义》。唐朝的经学阐释没有丢掉今、古文经学所追求的经义,所谓“义疏之学”仍然是要阐明义理的。在这里需要注意一个问题。当时的科举考试关注的是如何造就人才、选拔人才,但是社会上更多的是关注儒学的“道统”问题。韩愈就坚持说他自己继承了孔孟的道统,但是由于当时唐代社会的基本面更注重文学、艺术,对于哲学等注意不够,韩愈自己也偏重文学,所以他的成就和影响都不大。

宋儒以阐发圣人之旨为己任,突出的是“四书”,离“五经”远了,对“经”义的阐发开始占主导地位,而儒家一向重视的“礼”、“乐”和历史则被忽略了。应该说,称宋明理学为“新儒学”不存在重大问

题,但是说它全面继承、发展了儒家学说,则是不适当的。这里必须提醒大家注意的是,早期理学家和他们所作的经注,比如像二程和朱熹,对《周易》和《诗经》等的注释,包括他们的语录,都是非常重视训诂的。为了说明这个问题,我们看一些实例。如《诗经·郑风·狡童》:

彼狡童兮,不与我言兮。维子之故,使我不能餐兮。

彼狡童兮,不与我食兮。维子之故,使我不能息兮。

“小序”:“《狡童》,刺忽也。不能与贤人图事,权臣擅命也。”郑玄笺:“权臣擅命,祭仲专也。”朱熹集传:“此亦淫女见绝而戏人之辞。言悦己者众,子虽见绝,未至于使我不能餐也。”

郑公子忽与突争国和祭仲专权事俱见于《左传》,毛传的小序和郑笺都认为《狡童》写的是郑国公室权力斗争的史实,但是朱熹却认为说的是男女之间的爱情。考之本文,朱传得其情实。

又《诗经·郑风·将仲子》:

将仲子兮,无逾我里,无折我树杞。岂敢爱之,畏我父母。仲可怀也,父母之言,亦可畏也。

将仲子兮,无逾我墙,无折我树桑。岂敢爱之,畏我诸兄。仲可怀也,诸兄之言,亦可畏也。

将仲子兮,无逾我园,无折我树檀。岂敢爱之,畏人之多言。仲可怀也,人之多言,亦可畏也。

“小序”:“《将仲子》,刺庄公也。不胜其母,以害其弟。弟叔失道而公弗制,祭仲谏而公弗听,小不忍以致大乱焉。”郑笺:“庄公之母,谓武姜,生庄公及弟叔段。段好勇而无礼,公不早为之所而使骄慢。”朱熹集传:“莆田郑氏曰:‘此淫奔者之辞。’”

郑庄公和共叔段的政治斗争亦见于《左传》。汉代的经学家同样是以史实解释《诗经》,但是朱熹则认为是爱情诗。再看《诗经·郑风·褰裳》:

子惠思我,褰裳涉溱。子不我思,岂无他人。狂童之狂也且。

子惠思我,褰裳涉洧。子不我思,岂无他士。狂童之狂也且。

“小序”:“《褰裳》,思见正也。狂童恣行,国人思大国之正己也。”郑笺:“狂童恣行,谓突与忽争国,更出更入而无大国正之。”朱熹集传:“淫女语其所私者曰:‘子惠然而思我,则将褰裳而涉溱以从子。子不我思,则岂无他人之可从,而必于子哉?’”汉儒解经每每以史实(实则为他们心中的孔子思想)比附原《诗》,实在不及朱熹认为是“淫奔之辞”来得平易贴切。

朱熹解《诗》何以能较汉儒更接近《诗经》的原貌呢?《朱子语类》卷八十一有他的“自白”:

如此解经,尽是《诗序》悞人。郑忽如何做得狡童!若是狡童,自会托婚大国,而借其助矣。谓之顽童可也。许多《郑风》,只是孔子一言断了曰:“郑声淫。”如《将仲子》,自是男女相与之辞,却干祭仲、共叔段甚事?如《褰裳》,自是男女相答之辞,却干忽与突争国甚事?但以意推看狡童,便见所指是何人矣。不特《郑风》,《诗序》大率皆然。^①

要知道,朱熹是无限顶礼膜拜孔子的,但是在“诗序”的问题上,他有不同意见。结合着实例,他把诗三百的“小序”基本否定了。朱熹又说:“若《狡童》诗,本非是刺忽。才做刺忽,便费得无限杜撰说话。”^②对孔子以来的“诗教”进行了尖锐的批评。朱熹认为“郑风”中的这些“诗”都是男女相悦之诗,并不是在歌颂或者讽刺后妃之德、昏庸之主之类的历史事实,这是他的伟大贡献。把这些“诗”称为“淫奔之辞”是朱熹的局限,因为现在我们知道,男女相爱,追求自由婚姻,这种现象在春秋及其以前的时代是很普遍的,甚至上古乱婚的实例也时有发生。另外,这里还有一个误解。首先,孔子说的是“郑声淫”,而不是“郑诗淫”。所谓“郑声”,指的应该是“郑风”乐调方面的特征,而不是歌词的内容。再者,所谓“淫”也并不是后世的“淫乱”或者“淫秽”之“淫”,而是“淫浸”之“淫”,意思是“过分”。孔子说“郑声淫”,强调的是“郑风”的音乐不雅,较之典雅的“古乐”过分了。“郑风”的音乐究竟如何过分,是节奏快、起伏大,还是装饰音多,现在已经不得而知了。孔子整理《诗经》的时候,并没有把

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第六册,北京:中华书局,1986年,第2108页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第六册,北京:中华书局,1986年,第2109页。

“郑风”中的诗删掉,而且还把它们传授给了自己的三千弟子。如果孔子真的认为“郑风”中的诗都是“淫诗”,有碍教化,那他上述的做法就无法解释了。孔子更接近《诗经》的时代,能够理解那个时代的社会风俗,知道男女追求自由婚姻是当时的社会礼教所允许的。

诗歌主要是吟咏性情的,用来阐发义理并不完全适合。为了说明宋明理学的特点,再对比一下《论语》的注释。《为政》篇云:

子曰:吾十有五而志于学,三十而立,有所成也。四十而不惑,孔(安国)曰:不疑惑。五十而知天命,孔(安国)曰:知天命之终始。六十而耳顺,郑(玄)曰:耳闻其言,而知其微旨。七十而从心所欲,不逾矩。马(融)曰:矩,法也。从心所欲,无非法。^①

朱熹《论语集注》:

吾十有五而志于学,古者十五而入大学。心之所之谓立志。此所谓学,即大学之道也。志乎此,则念念在此而为之不厌矣。三十而立,有以自立,则守之固而无所事志矣。四十而不惑,于事物之所当然,皆无所疑,则知之明而无所事守矣。五十而知天命,天命,即天道之流行而赋于物者,乃事物所以当然之故也。知此则知极其精,而不惑又不足言矣。六十而耳顺,声入心通,无所违逆,知之之至,不思而得也。七十而从心所欲,不逾矩。从,随也。矩,法度之器,所以为方者也。随其心之所欲,而自不过于法度,安而行之,不勉而中也。^②

朱熹在“吾十有五而志于学”下强调“古者十五而入大学”,既没有考虑孔子是没落贵族的事实,也没有顾及孔子幼年丧父的经历。这些条件使孔子不大可能有机会进入“大学”去接受教育。孔子所谓的“志于学”就是立志于学,懂得为学的可贵了。认为“天命”就是“天道之流行而赋于物者,乃事物所以当然之故”,朱熹继承的是《周易》的思想,和今天我们一般人所说的“天命”很不相同。相对而言,朱熹的注释要比汉魏的古注更精到、更细致入微。这里可能有两方面的原因。首先,汉魏人近古,尽管他们能够领会“经”义,但是因为没有注释的必要,所以没有作注。其次,汉魏人重视的很可能不是儒家经典的义理。所谓“罢黜百家,独尊儒术”的“儒术”指的是以董仲舒为首的今文经学,“独尊儒术”不是要去开掘儒家核心的义理、观念,而是为了统治阶级更好地实施自己的统治。从这个意义上讲,宋明理学家认为自己超越汉唐、直承孔孟是有道理的。

以朱熹为代表的宋儒何以能有这样的见解呢?除了讲求训诂、熟读“五经”、“四书”,宋代的疑古风气也起了非常重要的作用。朱熹曾经反复强调熟读本文以解读《诗经》,就是用这样的方法,他恢复了相当一批《诗》,尤其是“国风”中的诗的本来面貌。但是单靠训诂、玩味本文的方法是远远不够的。赵宋承唐代繁荣和五代大乱之后,文化学术的积累已经临近了突破的顶点,学术的巨大变革在即。唐人并不十分重视学术,他们更关注一般性文化的创造;中唐以至五代,武人秉政,纲常败坏。宋人反思历史,于是扛起儒家义理的大旗,要赓续道统,再建纲纪。另外,当时文人的地位很高,文禁相对宽松,知识分子有条件专心读书,自由发表意见。于是,在宋人那里就形成了一股疑古的风气。不论何种文献、何种学说,只要怀疑,天王老子也要研究研究。流行了几百年的古体诗、今体诗地位降低了,来自于民间的词却被提升成典雅的诗歌样式。这是宋人疑古精神在文学艺术上的表现。在学术上,宋人怀疑《古文尚书》是假的,这是非常大胆的,因为怀疑的对象是“经”。尽管宋人的很多怀疑后来被证明是不正确的,但是真正的学术就是从怀疑开始的。宋人的怀疑精神很值得肯定。

“小学”和典籍的传承与阐释紧密结合、共生共长的状态,到了理学的末流遭到了破坏。早期理学家有远“五经”而承“四书”、重义理体悟而轻世功的倾向。这种倾向,到了理学的末流那里,就蜕变成了一种“空疏”,南宋以来仅知有朱(熹),晚明以来仅知有王(阳明)。而王氏学派因主知行合一,偏重于“行”,以至于后来连朱熹的书都不读了,所以顾炎武要批评他们空疏、误国了。顾炎武在《与施愚山书》中说:“古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。……今之所谓理学,禅学也,不取之《五

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2461页。

② 朱熹撰,张汉东等点校:《论语集注》,济南:齐鲁书社,1992年,第10-11页。

经》，而但资之语录，较诸帖括之文而尤易也。”^①

所谓“帖括”，又称“时文”、“制艺”，就是八股文。又《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条：“《黄氏日钞》：夫子述六经，后来者溺于训诂，未害也；濂洛言道学，后来者借以谈禅，则其害深矣。”^②“溺”字很重要，能够反映顾炎武这位乾嘉学派奠基人对训诂的态度：训诂重要，但是不能“溺”，但是他认为即便是溺于训诂，也没有什么害处。相比之下，“濂洛言道学”而“后来者借以谈禅”的后果则是空谈误国，害处就太大了。和顾炎武的意见一致，钱大昕在《经义杂识序》中说：“自宋元以经义取士，守一先生之说，敷衍附会，并为一谈，而空疏不学者，皆得自名经师。间有读汉、唐注疏者，不以为俗，即以为异，其弊至明季而极矣。”^③所谓“一先生”，指的就是朱熹。通过钱大昕的这段描述，宋明理学末流空疏的学风可见一斑。钱穆先生在《中国学术特性》中指出：“尤其如阳明崛起，德行、政事、文学，可谓兼而有之。惟其单提‘良知’，较之北宋理学为更狭。而政事、文学皆不免为其门徒王龙溪（按，指王畿——引者）、王心斋（按，指王艮——引者）之辈所淡置而忽视。于是不识字，不读书，端茶童子亦可为圣人，甚至满街皆可是圣人。”^④端茶童子可以是圣人，甚至满街都可以是圣人，这样的情形见于王阳明的语录和行状。不需要修养，只需要有一点“良知”，一个人就可以成为“圣人”，这就断绝了一般人成为君子、贤圣的道路。

这是只重视文献义理，不重训诂、不读经典，以至衍成“空疏”的一路。另一路则是小学的片面发展，其流弊是终成“支离”。

鉴于明亡的历史教训，再加上文字狱的压迫，清代的大部分学者都钻进了“小学”的领域。只讲文字、音韵、训诂，而不言义理，于是就偏离了“经”义，走向另一个极端去了。这种趋势到了乾嘉的末流达到顶峰。这里举一个例子来说明问题。

《荀子·劝学》：“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”杨倞注：“参，三也。曾子曰：‘日三省吾身。’”俞樾《诸子平议》：“‘省乎’二字，后人所加也。《荀子》原文盖作‘君子博学而日参己’。参者，验也。……后人不得‘参’字之义，妄据《论语》‘三省吾身’之文，增‘省乎’二字，陋矣。《大戴记·劝学》篇作‘君子博学如日参己焉’。‘如’、‘而’古通用。无‘省乎’二字，可据以订正。”^⑤俞樾有个特点，就是以求新奇为胜。这一条就是如此，但是这里他的证据不足。王引之《经义述闻》卷十二云：“家大人（按，指王念孙——引者）曰：……（孔广森）释‘参己’，则曲为之词。‘日参己’，当从《荀子》作‘日参省乎己’。参，读为‘三’。《玉篇》曰：‘己，身也。’即曾子所谓‘日参省吾身’也。今本脱‘省乎’二字，则文不成义。……‘知明’，承‘博学’而言；‘行无过’，承‘三省’而言。”^⑥王念孙是从文势、文例和版本的角度出发来推求训诂的。王先谦《荀子集解》：“《大戴记》一本作‘君子博学如日参己焉’，与俞说同。孔氏广森云：‘参己者，学乎两端，以己参之。’（按，见孔氏《大戴礼记补注》——引者）一本作‘而日参省乎己焉’，与《荀子》文同。此后人用《荀子》改《大戴记》也。荀书自作‘而日参省乎己’。‘参’、‘三’义同。《群书治要》作‘而日三省乎己’，易‘参’为‘三’，是本文有‘省乎’二字之明证，与杨注义合。俞说非。”^⑦

我个人认为，王先谦的结论是可以作为定论的。俞樾这一条没有考虑到两个事实：第一，“日参省乎吾身”作为格言熟语早已广为传颂；第二，重视内心反省以达到自我道德的提升是儒家最根本的

① 顾炎武：《与施愚山书》，顾炎武著，章忱之点校：《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1959年，第58页。

② 顾炎武著，陈垣校注：《日知录校注》，合肥：安徽大学出版社，2007年，第384页。

③ 钱大昕：《臧玉林经义杂识序》，《潜研堂文集》卷二十四，陈文和主编：《嘉定钱大昕全集》第9册，南京：江苏古籍出版社，1997年，第375页。

④ 钱穆：《中国学术特性》，《钱宾四先生全集》，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第217—218页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第2页。

⑥ 王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，1984年，影印清道光七年王氏京师刻本。

⑦ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第2页。

观念之一,而这句话恰恰体现了这种观念。从这个例子我们可以看出,到了清朝的乾嘉时代,特别乾嘉以后,学者们就只是在字句上争来争去,而且常常为了求新求胜而运用孤证来证明问题。而王先谦承乾嘉汉学全盛之后,在宋学开始复兴的时代条件下,又开始向“经”义靠拢,因此他才能得出一个让人更加信服的结论。

乾嘉学者脱离“经”义、只就字句进行训诂校勘的做法很早就遭到了一些学者的批评。陈澧《汉儒通义自序》及《东塾读书记·自述》就说:汉儒善言义理,无异于宋儒。宋儒讥汉儒讲训诂而不及义理,非也;近儒尊崇汉儒,发明训诂而不讲义理,亦非也^①。

所谓“近儒”指的就是乾嘉汉学一派的考据家。陈澧批评乾嘉学者走向极端,但是对于宋朝人讽刺汉朝人不讲义理,他也不同意。他又指出:“盖百年以来讲经学者训释甚精,考据甚博,而绝不发明义理以警觉世人,此世道所以衰乱也。”^②可以这样理解,陈澧是在呼唤一种新的学术:治古代典籍的人既要注重典籍本身,又要以学术为基础,通过自己的言行去影响社会、警觉世人;既要有精博的训诂,又要阐发深刻的义理。钱穆《朱子学提纲》二十六《朱子之经学》云:“清儒则一意考古,仅辨名物,不言应用。”^③又《中国近三百年学术史》第十章云:“考证之学,至惠、戴已臻全盛,而弊亦不胜焉。”^④我个人认为钱宾四先生的这些批评是很中肯的。这是后人的批评。现在,我们回过头来看乾嘉的巨擘、戴东原的两大弟子之一的段玉裁的看法。因为是乾嘉学术的“当事人”,所以段氏这些“自白”性质的论述可能更有价值。段玉裁《戴东原集序》:

先生之言曰:“六书、九数等事,如轿夫然,所以昇轿中人也。以六书、九数等事尽我,是犹误认轿夫为轿中人也。”又尝与玉裁书曰:“仆生平著述之大,以《孟子字义疏证》为第一,所以正人心也。”^⑤

这里所谓“六书”就是文字学等“小学”一类的学问。戴震的意思是说,“小学”、“数学”全是给人抬轿子的,如果大家把文字、音韵、训诂、校勘看成天底下最大的事情,全都从事这种研究,不管“经”义,不关心社会,那就把抬轿子的错当成轿子中人了。戴震说他自己其他的小学著作都是抬轿子的,真正于世有用的是《孟子字义疏证》。《孟子字义疏证》是清代理学或者说哲学的一部重要著作,在中国哲学史上占有重要地位。再看段玉裁的《博陵尹师所赐〈朱子小学〉恭跋》:“癸亥,先君子见背,今又七年所矣。归里而后,人事纷糅,所读之书,又喜言训诂考核,寻其枝叶,略其本根,老大无成,追悔已晚。”^⑥所谓“七年所”,就是七年许、七年左右。段玉裁说他归里之后,就一头扎进文字、音韵、训诂里面,老了才明白,这些都是抬轿子的。作为一个知识分子、一个“士人”,应该做到训诂和义理兼顾,应该追寻工具,但更重要的是求“道”,做有益于世、以正人心的研究。

再看许宗彦的《学说篇》:“考证、训诂、名物,不务高远,是知有下学,不知有上达,其究琐屑散乱。”^⑦“下学而上达”是《论语》里的话,这里许氏有他自己的理解。所谓“下学”,下位之学;“上达”,上达“天理”,上达“仁义”。只知求“下学”,不知求“上达”,弄得全是一堆没有串起来的散钱。章学诚《与陈鉴亭论学》云:“著作本乎学问,而近人所谓学问,则以《尔雅》名物,六书训故,谓足尽经世之大业,虽以周、程义理,韩、欧文辞,不难一映置之。”^⑧这也是一种批评,说乾嘉汉学只知道名物考据是学

① 陈澧《汉儒通义自序》:“汉儒说经,释训诂、明义理,无所偏尚,宋儒讥汉儒讲训诂而不及义理,非也。近儒尊崇汉学,发明训诂,可谓盛矣。”顾廷龙主编:《续修四库全书》第952册,上海:上海古籍出版社,2002年,第383页。又《东塾读书记·自述》:“汉儒善言义理,无异于宋儒。宋儒轻蔑汉儒者,非也。近儒尊崇汉儒,而不讲义理,亦非也。”清光绪广州刻本卷首。

② 陈澧:《陈兰甫先生澧遗稿》,《岭南学报》第二卷第三期,1932年6月。

③ 钱穆:《朱子新学案》第1册,台北:三民书局,1982年,第188页。

④ 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第560页。

⑤ 段玉裁:《戴东原集序》,戴震研究会等编纂:《戴震全集》第6册,北京:清华大学出版社,1999年,第3459页。

⑥ 段玉裁:《经韵楼集》卷八,清道光元年刻本。

⑦ 许宗彦:《鉴止水斋文集》卷十四,顾廷龙主编:《续修四库全书》第1492册,上海:上海古籍出版社,2002年,第445页。

⑧ 章学诚著,仓修良编注:《文史通义新编新注》,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第717页。

问,不知道“周、程义理”和“韩、欧文辞”是更大的学问。

三、结 语

综合上面的引证和分析,我作如下几点总结:

1. 欲弘扬传统,即需阅读典籍;欲阅读典籍,即需掌握“小学”,尤其是训诂。
2. 不读典籍,不讲训诂而谈文化,乃是在架空中楼阁。

这一点简单说明一下。说句不客气的话,现在我们关于儒学、文化方面的书很多,但是问题不少,甚至有的书不忍卒读,因为开卷即错。这当然是部分现象,但是如果任其发展,不重视训诂与义理的结合,我们复兴儒学、弘扬传统文化的事业很可能就会受到社会的谴责,从而夭折、中断。事关重大,一定要引起高度重视。

3. 训诂为解释而生,典籍之内涵为之本,不可舍本逐末。

4. 为训诂而训诂,亦犹赞好箭而不射,于身于民于国皆无益。

5. 事物繁多,所取异趣,环境各异,术有专攻,不可强一。就学术总体言,应本末兼顾;论及个人,则各由所好,各有所长。

6. 今之“小学”,皆纳入西方语言学领域,且一味仿效西学之学术分类、研究宗旨、分析方法,知往而忘复,遂难免段茂堂之憾。

文艺复兴之后,欧美国家的学科分类很好地推动了世界科技的进步,做出了自己的历史贡献。但是时间过去几百年了,再这样发展下去,造成的结果很可能就是:虽然谁都可以成专家,但是谁都不会综合、不知应用。现在我们的学术也受到了欧美国家的分科的影响,这一点在我们大陆的语言学界尤其严重。先是文、理要分开,然后文、史、哲分得很细。文里面呢?文和语又分得很细,国内国外也分开了。语还要分成汉语史和语言学,汉语史里还要包括文字学、音韵学、训诂学三个不同的方向。搞音韵的又分是研究上古音、中古音,还是近代音,还是研究方言。文字学,是研究甲骨、金文、战国简册,还是小篆,或者后来的隶、楷,还是研究文字的规范。一个人一辈子就干这么一小块儿!这不能怪我们的学者,是我们学西方知往而忘复了。今天我们没有“国学”这样一个门类,也是仿照欧美学科分科造成的结果啊!段玉裁的教训明明白白地写在那里,这是他个人的经验,那么作为一个国家,我们应该怎么做?需要仔细思考。

7. 交叉也,渗透也,仍为口号,拘于观念、体制、机制,实现尚需时日。

交叉也,渗透也,仍为口号,全世界现在都是这样,不只是我们中国。在现行教育体制、机制没有改变之前,我有个建议:喜爱哲学、史学、文学、艺术的同学一定要学训诂学,而喜欢文字、音韵、训诂的同学也千万别忘了“经”义。把训诂和“经”义二者结合之后,还得记住一点,就是要想想所学的这些东西,对认识自己的祖先、自己的历史、自己的来路具有怎样的意义;自己悟出来的这些东西对当代社会有哪些益处,能给予子孙后代哪些开示。尽管你的思考和开示可能是片面的,但是若干年后,你自己的后代、学生乃至学生的学生看到你的著作,还能有些许启发,我觉得这就是我们这些学人的价值所在,也是中国的“士”天然的历史使命所在。

8. 不忘学术之根,不弃为人之本,不轻古人之教,不拒“正业”之知,如顾炎武所秉持之“博学以文,行己有耻”,则庶几矣。

这里的“正业”就是“现代汉语”、“古代汉语”之类的分科研究。我们不能由于要求综合研究,就拒绝甚至抹杀这几十年科学探索的成果和经验,我们只是强调仅仅有分科的研究是不够的。“庶几”者,差不多也。能做到“博学以文,行己有耻”就差不多了。又,朱子云:“尊德性而道问学”,德行与学问兼顾,相互促进,共同提高,则大成有日矣。

说“仁”

庞朴

摘要:儒学体系中最基本的范畴,无疑是“仁”。其在字形、字义及字源方面,说法颇多。梳理此中种种不同,寻其合理所是,当大有所助于对儒学的了解与把握。

关键词:儒学;仁;文字演化

一

先说字形。《说文解字》中,“仁”字在人部,“从人从二”,作𡗗;其为现在通行楷书“仁”字的篆体,自无疑问。与此同篇,《说文解字》还附有两个“古文仁”字,一个上“千”下“心”作𡗗;一个左“尸”右“二”作𡗗。这两个古文字,与今文字形颇有差别,两字之间,呈现出的差别尤大。二者何以都是“仁”字的古体,又是怎样发生和演化的,便大可研究。

我们且从变异较小的𡗗字着手。这个左尸右二的古文𡗗字,与后来小篆𡗗字以及今日通行的楷书“仁”字,虽或有从尸从人之别,其由繁及简的传承形迹却显而易见,《说文解字》定它为“仁”字的古体,应该说是讲有道理的。可是这同一个古文𡗗,在另一些字书中,却并不属“仁”,而读为“夷”。如《玉篇》卷十一《尸部》:“𡗗,余脂切,古文夷字。”《广韵》卷一《六脂》:“𡗗,阳𡗗,地名,本古文夷字。”这又是从何说起?

据现有材料观察,《说文解字》的古“仁”字说,确有所据。我们可以随便举出两个旁证:一个如出土器物中山王鼎铭中,有“亡不率𡗗,敬顺天德”句,一个如包山二号墓 180 简中,有“童筭(人名)阴𡗗汝”句;其中的𡗗字和𡗗字,从字义看,都是“仁”字无疑;从字形看,便很有从尸从二的迹象。这两个字,写于公元前 300 年左右,其真正造成的时间,当然要早得多。说它是古文,应毋庸议。说者谓,“尸”乃横陈的“人”形(《尔雅·释诂上》:“尸,陈也。”《说文解字·尸部》:“尸,陈也,象卧之形。”)。倘如此,则此种从尸的古“仁”字演变为从人的今“仁”字,从横陈的人形演变为直立的人形,似乎也很自然。

至于此后字书的“夷”字说,既然敢同《说文解字》作对,当然亦非信口开河,而有自己的凭据。以我们今天所知,譬如在《上博藏楚竹书(五)》之《鬼神之明》篇中,便有“伍子胥者,天下之圣人也,𡗗(夷)而死”句,其从尸从二的𡗗字,显然与包山 180 简全无二致,在此却显然不能读为“仁”字,而应读为“夷”,亦无疑义。夷者,革囊也,伍子之所终处。

这样看来,“仁”字说、“夷”字说,两说都有根据,我们无可厚非,也无从置疑。值得提问的倒是,“仁”也好,“夷”也好,为什么起先会从尸? 尸形与仁德与夷人,究竟有什么内在的或外在的关系?

二

原来,𡗗字左旁所从,并非“尸”字。我们试细看上例的𡗗和𡗗,其左旁都是屈膝的人形,而并非横陈的尸形。这种与直立的人形𡗗、跪坐的人形𡗗、正面的人形𡗗都有所不同的屈膝蹲踞的人形𡗗,在甲骨文及早期金文中,读作“夷”,如𡗗(夷方,《卜辞通纂》新 11 片),或径读作“人”(征人方,《卜辞通纂》569—575

片)。众所周知,夷乃族名,亦用作地名。甲文所谓“夷方”,指夷人聚居之方。《说文解字·羊部》“羌”字谓:周边族名或从羊、从虫、从犬、从豸;“惟东夷从大,大,人也。夷俗仁,仁者寿,有君子不死之国”。按,夷方的字,象人蹲踞之形,《论语·宪问》有“原宪夷俟”,孔子“以杖叩其胫”的故事。夷俟就是夷人之俟,就是蹲踞,其形如或。夷人所以被名为夷,盖以其人不善跪坐、习于蹲踞,而以形、得名者。《广雅》有“踖”字,训“踞”,从足从夷;他书亦时有“蹲夷”之词^①;夷之为夷,其形之谓也。

“夷俗仁”之说,亦见于《山海经》。其卷九《海外东经》有云:“君子国在其北,衣冠带剑,食兽,使二大虎在旁,其人好让不争。”又卷十四《大荒东经》云:“有东口之山,有君子之国,其人衣冠带剑。”夷人居东方,其衣冠带剑、好让不争的君子之风,应该就是夷俗仁的表现。

《论语·子罕》有“子欲居九夷”之说:“或曰:‘陋,如之何?’曰:‘君子居之,何陋之有?’”这里的君子,不是夫子自道,而是指的夷人。夷方在《山海经》里称为君子国(《淮南子·墜形训》亦有“东方有君子之国”之说),所以孔子才说:君子居住的地方,怎么会是陋的呢!

这些材料表明,“尸”字、“仁”字和“夷”字,有着千丝万缕的关系。“仁”和“夷”在字形上,早先应该只是一个字,作或。它描摹自夷人习于蹲踞的形态,以表示其人;同时又借指其“好让不争”的君子之风,以表示其俗。如“夸”字既用以表示夸父所在的氏族,又借以表示夸族粗犷豪迈之风一样。后来事多字繁,有了区别的 necessity,才慢慢分化成两个字,在形和音上都有所改进。改进之一,是在、形右旁加两短横,成了、或,以示有别于其人的其俗。这两短横,并无数目“二”的意思,只是一种提示符号,或者竟是一种装饰,文字学家所谓的饰笔和羡划者^②。后人不察,常抓住二横大做文章,发挥“相人偶”之说,谓“必人与人相偶而仁乃见”等等,把问题搞复杂了。其实,要表示二人相亲,自有从、比、北、化等表示二人关系的先例(见《说文解字·人部》),画出二人相向如形(假设如此)便足,当不会有以抽象数字来表示形象关系的蠢事发生。改进之二,是将字繁化,改屈膝人形为正面人形,另加表示“衣冠带剑”的图形“弓”^③,以示既与其俗(屈膝蹲踞)分开亦与类名“人”字有别,遂成了“夷”。于是,一个原始的含混的字,便孳乳成为分别表示其德其人的两个字“仁”和“夷”。“从尸”云云,如果不是对屈膝蹲踞人形、的误识,便如后人所说的那样,是对原生字形的一种简述,而非原字真的从尸。

三

“仁”字、“夷”字由、等形衍出,、又被误认为“尸”,于是,“尸”字与“夷”与“仁”,便结下了不解之缘,而彼此互通。后人却多习非成是,莫名其妙了。如《周礼》、《仪礼》有所谓“夷床”、“夷衿”者,皆尸床、尸衿之讳称。《周礼·天官·凌人》有“大丧,共夷盘冰”句,郑玄注曰:“夷之言尸也。……尸之盘曰夷盘,床曰夷床,衾曰夷衾,移尸曰夷于堂,皆依尸而为言者也。”《仪礼》卷三十六《士丧礼》、卷三十八《既夕礼》的“夷衾”、“夷床”等句,亦有“夷之言尸也”的郑注。郑注指“夷”为“尸”,在字义上无误;只是“夷之言”何以“尸也”,郑公并未解说,想来他已搞不清楚个中脉络了。

再如秦简记楚国历法四月为“刑夷”,在《左传》则写作“荆尸”。经师们不知底细,谓“尸,陈也”,“陈”即“阵”;“荆尸”于是成了楚国的阵法。事见于《庄公四年》:“(庄公)四年春,王三月,楚武王荆尸,授师子焉,以伐随。”杜预注:“尸,陈也;荆亦楚也。更为楚陈兵之法。”又《宣公十二年》:“随武子曰:‘……荆尸而举,商农工贾不败其业,而卒乘辑睦,事不奸矣。’”杜预注:“荆,楚也;尸,陈也。楚武王始更为此陈法,遂以为名。”这就是说,荆尸乃楚武王发明的一种临阵用戟的新阵法。其实,荆尸是楚国历法四月的名号。“荆尸”亦作“刑夷”,云梦秦简《日书甲种·岁》有“正月,楚刑夷”句,谓秦之正月,当楚四月。“尸”和“夷”,在这里是互通的。所以《左传·庄公四年》的“春,王三月,楚武王荆尸”,

① 如《后汉纪》卷十二、《新书》卷一、《弘明集》卷七、《抱朴子》外篇、《南史·顾欢传》等。

② 加二短横以饰字形之例甚多,郭店简中便有“中”、“胃”、“为”等。

③ 图形弓,据另一从身从心的古文“仁”字推测,亦有可能乃是身形。

是说周之三月,为楚之四月。秦简的“正月,楚刑夷”,是说秦之正月,为楚之四月。随武子所说的“荆尸而举,商农工贾不败其业”,是说四月举兵,百业不废。这几条文句中,“尸”之言“夷”也,“夷”之言“尸”也;“尸”与“夷”,“夷”与“尸”,互通着来读,便一切了然了。

四

现在再说另一古文𡗗字。此字从千从心,无论是由字形还是字音来看,都与上文所知的尸、𡗗、尸不类。唯一的好处是,它从心,表示着“仁”乃某种心态;这比起尸等字形来,似乎更易表达出“好让不争”的民风。只是,从心之外,它还从千,而“千”字在此并非声符;合千心而为仁,难道说仁是二三其德,各怀鬼胎么?当然不是。那么,从千从心,何以便成其为仁?实在有点儿费解。

在此,需要感谢20世纪晚期面世的郭店楚简,是它帮助我们解开了这个难题。

郭店楚简凡一万三千余字,其中“仁”字约七十见。无论是在道家文献里,还是儒家文献里,也无论是出自哪位抄手的手笔,这么多的“仁”字,一律上“身”下“心”,作𡗗或𡗗或𡗗形。此式字形,郭店以前也曾有过零星出土,如《古玺汇编》5381所收的𡗗字,1149所收的𡗗字便是^①。其𡗗字上身下心,笔画清楚;𡗗字左心右身,小有位移。前人无缘得见郭店楚简,遂误识𡗗字为“信”,直译𡗗字为息。我们现在依照郭简文义,知道𡗗应释“仁”,是明如日月,绝无疑义的。稍需注意的只是,其所从的“身”字,有繁简不同而已。《说文解字》所谓“从千”的“千”,乃是简写着的“身”字,也是不成问题的。

身在𡗗字中,当为声符,不太可能藏有更多的哲学内涵。纵然如此,𡗗字之以“心”为形,替换了原先尸、𡗗之以特殊人形为形来表示仁德一举,在文字史、思想史乃至伦理学史上,都是一次值得大书特书的跃进。因为这个𡗗形意味着,仁德已不再被当作仅仅是某个特殊人群的特殊道德,而应被认定为是一切以心官思索者的应具心态,是凡我人类的普遍德行!这一点,正是以孔子为首的儒家学派奔走呼号所以为己任的天职所在。

郭店楚简中的多篇儒书,可视为这个跃进的标志。简中出现了许多以“心”字为形符的单词、概念和范畴,如仁、义、礼、知四端,喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七情,乃至威、畏、威、勇、逊、顺、谋、求、宠、欺、利、昏、反、为、难、易等心理和动作,都以“心”字作偏旁。这样广泛的“从心所欲”,似乎反映着心性问题的研究,在当时(孔子以后、孟子以前)已经成为时尚,这些字所要强调的,不是某种外在的动作或行为,而是内在的某种心态!“仁”字由尸、𡗗而𡗗,由“尸二”而“千心”,则是这一大潮中的典型表率。

秦始皇统一文字以后,这些字中的许多心旁都不复赘加了;𡗗字大概也由此简化成了仁字,一直通行下来。这样做的结果与影响是,𡗗的心性成分淡出了,行为因素被突出强调起来。郑玄注《中庸》“仁者,人也”句说:“人也,读如‘相人偶’之‘人’,以人意相存问之言。”所谓“相人偶”,即互相人偶之,亦即互相亲爱的意思。所谓“相存问”,则是彼此关心和问候。郑玄没有涉及“仁”之“从二”,但他的注释中,隐隐含着二人之间的意思。后来阮元便把这一层给坐实了,说道:“相人偶者,谓人之、偶之也。凡仁必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见,若一人闭户斋居瞑目静坐,虽有德理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣。必人与人相偶而仁乃见也。”(《肇经室集·论语论仁论》)

阮元说“必有二人而仁乃见”,否则“不得指为圣门所谓之仁”;倘若如此,“克己复礼”、“为仁由己”、“我欲仁斯仁至”等等,便都不得指为圣门所谓之仁了。那当然是不对的。阮元的这一认识,源自不知“仁”之所以“从二”。前文已有辨正,不再赘述。此处只想指出,“仁”字的变迁启示我们:对字形的误解,可以直接波及对字义的把握;而准确理清文字的演化轨迹,或将大有助于思想历史的探寻。

[责任编辑 扬眉]

^① 罗福颐编:《古玺汇编》,北京:文物出版社,1981年。

中国近代文学的历史地位

——兼论中国文学的近代化

郭延礼

摘要:中国近代文学是中国文学史发展中一个重要的阶段,它具有独立的历史地位和无可替代的价值。近年来,学界有一种消解近代文学的意向,极不利于全部中国文学史的深入研究和文学史的建构。中国文学近代化的过程,从某种意义上说,也就是中国文学学习西方,以及在西方文化的撞击下中国文学求新求变的过程。因此,八十年的近代文学(1840—1919),既不是古代文学的继续和尾声,也不是现代文学的前奏和背景,它有其独立的历史地位。近代文学在中国文学史建构中提供了一些“新的东西”(列宁语),这些“新的东西”既为古代文学所无,又对现当代文学具有一定的影响。

关键词:中国近代文学;近代化;文学史分期

中国近代文学(1840—1919)是中国文学发展中一个重要的历史阶段。它作为中国文学的四大段(古代、近代、现代、当代)之一,作为一个独立的学科,其历史地位是必须坚持的。笔者记得王瑶先生1986年在中国社会科学院文学研究所举办的一次“中国近、现、当代文学史分期问题学术研讨会”上说:“关于中国文学史的分期问题,今后如何分我不能肯定,但就目前来讲,将中国文学史分为古、近、现、当四大段,还是合理的、必要的。”王先生作为中国文学史著名的专家,他的这段话既反映了学术界对中国文学史分期认同的看法,同时也表达了他本人对当前中国文学史分为四大段的赞同态度。这一分期也得到学界多数学人的认同,这只要检阅一下以“近代”冠名的各种文学史^①就可以得到证明。

一

为什么要提出“近代文学的历史地位”这个问题呢?

近十几年来,学界有些专家,似乎在有意无意地消解为期八十年的近代文学。

章培恒、骆玉明先生主编的《中国文学史》(复旦大学出版社,1996年)从先秦一直叙述到清代,下限到1911年清朝灭亡,比通常所说的古代文学史(1840年前)下延了七十年^②。此书的增订本《中国文学史新著》(复旦大学出版社、上海文艺出版总社,2007年)下限是1900年,比首次版本上提了十年,但还是比通常的古代文学史的下限延伸了六十年。

作者简介:郭延礼,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南250100)。

① 如已出版的不止一种的《中国近代文学史》、《中国近代文学发展史》、《近代文学批评史》、《中国近代美学思想史》、《中国近代文艺思想论稿》、《中国近代小说史》、《中国近代诗歌史》、《中国近代散文史》、《中国近代传奇杂剧经眼录》、《中国近代翻译文学概论》、《20世纪中国近代文学研究学术史》、《中国近代文学编年》、《中国近代小说编年》、《近代女性文学研究》等。

② 类此者还有马积高、黄钧主编的《中国古代文学史》(北京:人民文学出版社,2009年)。

目前的现代文学史,也有人主张不从“五四”或1917年开始,将上限提前到1898年或1894年。还有的学者主张以1892年的《海上花列传》作为现代通俗文学的起点,这又比通常现代文学史的分期上溯了二三十年。

古代文学史下延六十年,现代文学史上溯二十年,两相连接,八十年的中国近代文学史就不存在了。笔者认为这样处理中国文学史的分期是不科学的。

更值得注意的是,有的文学史著者,已取消了“近代文学”这一文学史概念。章、骆二先生主编的《中国文学史》第八编《清代文学》,将近代文学化解为“清代文学”的两章:“第七章 清代后期的诗词文”,“第八章 清代后期小说”。著者在第八编“概说”中交代,这里所指的清代“后期”,即通常所说的“近代”^①。章先生在另一篇文章中说得更清楚:“古代文学研究与现代文学研究是两个学科,前一个学科的终点是后一个学科的起点。”^②中间的“近代文学”呢,既没有了它的时空范围,当然也就不存在了。前述《中国文学史》的“终章 向新文学的推进”,将“五四”新文学的源头或曰“推进”力量上溯到元明清。不错,周作人的《中国新文学的源流》曾追溯到晚明的思想解放运动。作为一种文学或思想资料,二者也许有某些联系;但更直接地推进“五四”新文学运动的恐怕还不是元明清文学,而应当是近代文学。近代的社会思潮、西学东渐、“四界革命”(诗界革命、文界革命、小说界革命、戏剧界革命^③)、白话文热潮与“五四”新文学运动的关系,要远比“元明清文学”与“五四”新文学运动的关系直接得多,这是无需争辩的事实。

消解近代文学的另一策略,是将一些自定的标准作为区分近、现代文学的理论根据,即凡具有“现代性”的作品就是现代文学。有学者说:“现代文学是靠其现代性而有别于古典作品的。”^④把《海上花列传》定为现代通俗文学的开山之作,大约就是根据小说中的“现代大都会”、“现代生活方式”、“现代气息”、“现代化的运作方式”来判定的吧!由于在英文中“近代”和“现代”都是同样的一个词 modern,而 modernity,既可以译为“现代性”,也可译为“近代性”,以上所举“现代大都会”等,均可置换为“近代大都会”、“近代生活方式”、“近代气息”、“近代化的运作方式”。那么,什么是“现代性”呢?各家的解说不一。钱中文先生说:“把现代性看作是促进社会进入现代社会发展阶段,使社会不断走向科学进步的一种理性精神、启蒙精神,一种现代意识精神,一种时代的文化精神。”他还说:“新理性精神主张现代性是在传统的基础上建立起来的现代性,又是使传统获得不断发展、创新的现代性。”^⑤由此可见,现代性(或曰近代性),并不是现代文学作品所独有,更不是区别现代文学与古典文学的唯一标准。

20世纪90年代中期学术界用“现代性”取代“现代化”并成为核心话语之后,“现代性”就成为现代文学属性的一个标志,虽然对什么是“现代性”的阐释相当宽泛,而且每个人对其内涵的理解也不尽一致,但有的学者却把它视为区分古典与现代、近代与现代文学作品的一个标签,大有上世纪50年代学界使用“人民性”的趋势。也有的专家以这个内涵不十分确定的概念在近代文学中寻求其现代性,并以此划分近代/现代的归属。在此观照下,几乎全部近代小说都具有“现代性”。从《海上花列传》到四大谴责小说,从徐枕亚的《玉梨魂》到杨尘因的《新华春梦记》,从蔡东藩的《清史通俗演义》到《中国黑幕大观》^⑥……以此为坐标,并将中国现代文学史的上限逐渐上升,其前移时间(1919→1892)几乎等于现代文学时限三十年的本体。笔者以为这样做并不能提高现代文学的地位;恰恰相

① 章培恒、骆玉明主编:《中国文学史》下册,上海:复旦大学出版社,1996年,第386页。

② 章培恒:《不应存在的鸿沟——中国文学研究中的一个问题》,《文汇报》1999年2月6日。

③ 近代戏剧界革命,一般称“戏剧改良”,实际上柳亚子撰写的《二十世纪大舞台·发刊词》已明确提出“戏剧革命”的口号,其革新内容和精神与“诗界革命”、“文界革命”、“小说界革命”相同,为统一起见,本文称“戏剧界革命”。

④ 范伯群:《论中国现代文学史起点的“向前位移”问题》,《多元共生的中国文学的现代化历程》,上海:复旦大学出版社,2009年,第32—33页。

⑤ 钱中文:《新理性精神与文学理论研究》,《钱中文文集》第3卷,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2008年,第396—397页。

⑥ 范伯群:《中国现代通俗文学史》(插图本),北京:北京大学出版社,2007年。

反,而是对文学的“五四”作为新文学开端地位的忽视,以致有意无意地消解了“五四”文学革命对于中国现代文学的开端和奠基意义。二十五年前,笔者曾在中国社会科学院文学研究所主办的“中国近、现、当代文学史分期问题学术研讨会”上有一个发言,题目是《“五四”这块文学界碑不容忽视》^①,笔者至今仍认为“五四”作为文学界碑,有两点尤其值得注意。第一点是“五四”前后文学语言的不同。“五四”前基本上是文言,“五四”后基本上是白话,这是谁都不能否认的客观存在。这里笔者又想起王瑶先生的一段话。什么是现代文学呢?王瑶先生说:所谓“现代文学”,“就是用现代人的语言来表现现代人的思想”的文学;“现代人的语言是白话文,现代人的思想就是民主、科学以及后来提倡的社会主义”^②。可见王先生是非常重视文学形式对文学分期的决定意义的。第二点,“五四”前后文学作品给人的总体艺术感受不同。所谓总体艺术感受,既包括作品所表现的社会生活和语言形式,也包括作家的审美理想、思维方式、表现艺术和美学风格。这里,我们不妨作一个简单的类比:把黄遵宪的新派诗与郭沫若的《女神》、艾青的《大堰河》对读,把《官场现形记》等近代小说与茅盾、巴金的小说对照,把吴梅的戏曲与曹禺的《雷雨》、《日出》比较,就不难发现,近代作品和现代作品给人的艺术感受、美学效果是完全不同的。不知道主张将现代文学的上限划到1892年的师友们,是否曾意识到这个问题,是否认识到“五四”前后文学“质”的差别。

还有一种消解近代文学的方式就是破体位移,即将近代主流作家纳入现代文学的范围。目前最明显的例证是王国维和梁启超。

王国维(1877-1927)和梁启超(1873-1929)是近代最有成就的两位文学理论家、批评家和美学家。这两位大师级的人物是中国近代文学理论史和批评史上的双子星座,是近代文学史上的大家。但近年来,一些学者千方百计地将其二人进行破体位移:从近代拉到现代。有一部《中国现代文学批评史》,把王国维作为现代文学批评的开拓者,其第一章的标题就是《王国维批评的现代性》。又有学者也试图将梁启超划入现代,2008年4月下旬在杭州召开的以梁启超的文学思想为讨论中心的学术研讨会,就命名为“中国现代美学、文论与梁启超”,其用意和指向已十分清楚。

王国维、梁启超是中国文学史、文学理论批评史、美学史上的大家,受到学界愈来愈多的关注,有更多的学者对他们进行多侧面、多角度、多方位的研究是一种很正常的学术现象,不同学科专家的共同参与,也有助于研究的深入和突破,笔者也绝非主张因为王国维、梁启超是近代作家,只有研究近代文学的人才能参与。这里我只是说,如果把近代顶尖级的作家“破体位移”,划入现代文学史或古代文学史,那便无形中加速了中国近代文学的解构。其实,对某些文学大家的归属,学术界亦有个约定俗成的潜规则。比如鲁迅,众所周知,他的文学活动早在近代(1903年)就开始了,但鲁迅先生的主要文学成就是在现代,所以就应当放在现代来讲。写近代文学史可以提到鲁迅、周作人,但不能把他们作为近代作家看待。中国近代文学史上并非没有大家,但如果把王国维、梁启超等人划到现代,再把龚自珍、黄遵宪、康有为、章太炎拉到古代^③,那中国近代文学史真的要变为只有丘陵不见高山的广袤的大平原了。

二

近代文学是中国文学史中一个独立的发展阶段,它是指鸦片战争(1840)至五四运动(1919)这八十年间的文学;这八十年是中国文学由古典向现代的转型期,这个转型期也就是中国文学近代化的历程。不论称文学的转型期,还是文学近代化的历程,既有时空范围,它就有其存在的位置。因此,

① 文载《东岳论丛》1986年第6期。

② 王瑶:《序》,中国现代文学研究会编:《在东西古今的碰撞中——对“五四”新文学的文化反思》,北京:中国城市经济社会出版社,1989年。

③ 参见章培恒、骆玉明主编:《中国文学史》下册,上海:复旦大学出版社,1996年。

中国近代文学(1840-1919)既不是古代文学的延伸和尾巴,也不是现代文学的背景和前奏。它是一个独立的文学发展阶段。

近代化是17世纪以来开始于西欧的世界性的历史潮流,但由于历史条件的不同,西欧与东方诸国走向近代化的道路是不同的。西方的近代化有一个漫长的历程,如果以文艺复兴作为欧洲近代历史的序幕,或者从1640年的英国资产阶级革命作为西方近代史的开端,至19世纪末,西方的近代社会已经历了数百年的历史。与此相应的近代化(政治的、经济的、文化的)也已走向了成熟的阶段。东方国家则与此不同。东方诸国(日本除外)走向近代化大多是在殖民主义入侵后为了抵御侵略、救亡图存而被迫走上近代化道路的。作为意识形态的东方文学,它步入近代就是以反抗殖民侵略、批判封建专制、弘扬爱国主义作为旗帜的。但东方各国步入近代文学的道路和方式又是不同的。以亚洲而论,大体有两种类型:一种是由古代文学自身变化而来,如越南、缅甸;另一类是借用外国文学(欧洲文学)的文学形式,开创近代文学的新纪元,如菲律宾、印度、日本。中国属于前者。中国近代文学是由古代文学演变而来的;但是中国古代文学向近代文学的转化,其内在动力不足,它需要西方文化的介入和碰撞。

文学的近代化是一个历史范畴,它有一个萌芽、发展和基本确立的过程,笔者把中国文学的近代化分成三个阶段,即萌生期(1840-1870年代)、发展期(1870年代-19世纪末)、完成期(20世纪初-1919年)。

中国文学近代化的过程,过去学界认为“是反帝反封建和爱国民主的文学产生和发展的过程”^①,这个概括既有偏重政治和抽象之嫌,也有混淆近代、现代文学界限之弊。笔者认为:中国文学近代化的过程,从某种意义上说,也就是中国文学学习西方,以及在西方文化的撞击下求新求变的过程。根据这一认识,笔者认为促进中国文学近代化的,主要有四种力量:一是中国文学自身创造性的转化;二是西方文化的影响;三是在中西文化撞击下,第一、第二种力量的合力所引发的求新求变的本土文学革新运动;四是中国社会的近代化对文学的呼唤和促进。

19世纪中叶,西方殖民主义者用大炮轰开了中国闭关自守的大门,随着一次次的武力入侵和不平等条约的签订,古老的封建帝国面临着严重的生存危机,“天朝帝国万世长存的迷信破了产,野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破”^②;与此同时,西方文化以它特有的强势进入中国,史称第二次“西学东渐”。西方文化的输入首先来自传教士。传教士来华,固然有其明确的宗教目的,但其对中国文学的近代化,特别是20世纪前有着促进意义,这也是不争的事实。面对外敌的入侵和中华民族的危机,一部分先进的中国士大夫开始面对现实,寻求出路,林则徐、魏源是其代表。“师夷之长技以制夷”,成为时代的命题。它包括两方面的内容:一是防御殖民主义者的侵略;二是向西方学习。“向西方学习”已成为当时最迫切的问题,近代的“经世致用”思潮就包括这两个内涵,这也是它和传统的“经世致用”之学不同点之一。

从鸦片战争至19世纪70年代是中国文学近代化的萌生期。

从鸦片战争至19世纪70年代,中国社会开始步入近代化。尽管这种近代化并非中国社会自然演变的结果,而是一部分先进人物在民族危机面前为寻求救亡图存借助西方文化所采取的求强、求富措施,这就是近代史上早期的自强运动(后来又称“洋务运动”)。自强运动的思想体系,虽然是“中体西用”,但它的基本内容却是为了回应时代的命题:“师夷之长技以制夷”,并由此产生了一种社会变革思潮。

早在鸦片战争之前,具有卓识远见的龚自珍基于对清王朝已历史地进入它的“衰世”的认识,就提出变革、“更法”的概念,大声疾呼“一祖之法无不敝”^③、“奈之何不思更法”^④。随着殖民主义的人

① 颜廷亮:《关于中国文学近代化过程的几个问题》,中山大学中文系主编:《中国近代文学的特点、性质和分期》,广州:中山大学出版社,1986年,第240页。

② 马克思:《中国革命和欧洲革命》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第691页。

③ 龚自珍:《乙丙之际著议第七》,《龚自珍全集》,上海:中华书局上海编辑所,1959年,第6页。

④ 龚自珍:《明良论四》,《龚自珍全集》,第35页。

侵和民族危机的加深,这种变革的呼声已形成一种社会思潮。从洪仁玕的《资政新编》、冯桂芬的《校邠庐抗议》、郑观应的《救时揭要》,到容闳向洪仁玕提出的改良政府、组建军队、改变教育体制、举办洋务等七条建议,都表现了此时社会精英观念的变化和社会改革的理想:求富求强,救亡图存。中国社会在近代化道路上也迈出了第一步。

在文学上,近代化的变革还不太明显。由于中国古典文学的历史悠久,它已形成一个超稳定的固定系统,因此文学近代化的变革,其步子更加缓慢,也不显著。但随着近代历史革命风暴的到来,铁与血的召唤,以及经世致用思潮的推动,文学也在或显或隐地朝着近代化前进。鸦片战争时期所出现的以反殖民主义侵略为主题的爱国诗潮,就是中国文学近代化的开端。作品中抒情叙事主体关注民族命运、国家前途的忧患意识,对中国人民反殖民主义爱国精神的赞颂,正是中国近代化初期诗人的呐喊及其精神世界的艺术体现。而这类诗中的爱国主义也已具有近代色彩。笔者此前多次谈过:鸦片战争前的爱国主义,就其性质而言,基本上属于中华民族长期融合、发展、形成过程中掠夺与反掠夺、压迫与反压迫的性质,它有侵略与反侵略,正义与非正义之分,长期形成的这一历史事实,我们不能抹煞;但如从近代国家多民族这一新的视角、新的理念来考察,它基本上还是属于中华民族大家庭中带有民族性质的内部矛盾。鸦片战争之后,爱国主义有了新的含义,它包括各少数民族在内的中华民族团结起来共同反抗世界殖民主义的侵略,挽救国家危亡,争取民族独立和解放。这是此前中国古代文学史上爱国主义诗歌所未有的新的内容。近代诗人张维屏有《书愤》诗云:

汉有匈奴患,唐怀突厥忧。界虽严异域,地实接神州。渺矣鲸波远,居然免窟谋。鯨生惟痛愤,洒涕向江流。

张维屏从中华民族这一整体观念出发,正确指出匈奴、突厥虽曾为汉唐之患,但它们仍是中国境内的兄弟民族,所谓“往者蛮夷长,依然中国人”^①;而今天侵略中国的却是远隔重洋的英国殖民主义者。这种认识表现了作者民族意识的新观念,连地处天末的贵州布依族诗人莫友芝也说:“卧榻事殊南越远,可容鳞介溷冠裳。”^②他说:殖民主义者的入侵,远非古代南唐、朱崖可比。南唐是本民族的事,朱崖当时虽系“蛮夷”,但与英、法等外国侵略者是不同的。这两位分别处于鸦片战争前线和后方的诗人都一致指出:近代初期以反殖为主要内容的反侵略战争,与古代中国境内诸民族间的反侵略、反压迫的战争已具有不同的爱国主义内容。这种观念上的变化,所反映的是鸦片战争时期文学家近代民族国家整体意识的萌生和强化。

笔者之所以把近代初期的这次爱国诗潮作为文学近代化的开端,还不仅仅着眼于它反殖民主义侵略和爱国主义的主题,而且还因为它表现了诗人主体意识的强化。这次爱国诗潮的创造主体虽然多数还属于士大夫阶层,但他们的书写活动既不是遵命文学,也不是酬酢之作,更不是无病呻吟,而是一次自觉地为中华民族而战的群体怒吼。外国殖民主义者的侵略罪行,激发了诗人的民族意识和爱国主义情感,促使他们以自己的诗笔参加了这次反对殖民主义侵略、保卫中华民族的神圣的爱国战争。创造主体第一次站在了中华民族共同利益的立场上去书写这次战争,他们的创作所包涵的思想意蕴不仅具有无可争辩的正义性,同时也显示了近代初期这个诗人群体的历史使命感。以中华民族为立足点,团结国内各兄弟民族共同反抗外敌入侵,这既表现了诗人主体意识的强化,同时它也是民族国家建构初期重要的思想资源。而这一点,是三千年的古代文学因受历史局限所未能达到的思想高度。

近代文学在其初期,其近代色彩不够显著,这是事实,尤其在文体形式方面与1840年前的古代文学相比变化不太明显,这是因为文学的变革较之社会的变革要缓慢得多,而文学形式(如旧体诗)一旦形成,就有它固有的稳定性。如果有学者因此就认定19世纪中后期(1840—1900)的近代文学

① 张维屏:《越台》,张维屏撰,邓光礼、程明标点:《张南山全集·松心诗集》,广州:广东高等教育出版社,1995年。

② 钱仲联编:《近代诗钞》(一),南京:江苏古籍出版社,2001年,第374页。

与1840年之前的古代文学完全一样,仍作为古代文学的继续和尾巴,从笔者上面的举例,即可表明这种看法是不符合近代文学的实际情况的。另一方面,有些学者还是形而上学地看问题,他们不理解作家与历史传统的联系,更不是用“历史的意识”观察问题。英国文学批评家托·斯·艾略特(1888-1965)说:“历史的意识又含有一种领悟,不但要理解过去的过去性,而且还要理解过去的现存性。历史的意识不但使人写作时有他自己那一代的背景,而且还要感到从荷马以来欧洲整个的文学及其本国整个的文学有一个同时的存在,组成一个同时的局面。这个历史的意识是对于永久的意识,也是对于暂时的意识,也是对于永久和暂时的合起来的意识。就是这个意识使一个作家成为传统性的。同时也就是这个意识使一个作家最敏锐地意识到自己在时间中的地位,自己和当代的关系。”^①如果我们用这种“历史的意识”观察近代前期的文学作品,可能就会有新的发现。

随便举两个例子。比如近代前期诗人姚燮(1805-1864)的长篇叙事诗《双鸩篇》,这是写一对青年男女在封建势力的迫害下双双殉情的悲剧。就诗作主题而言,它和一千八百多年前的《孔雀东南飞》没有太大的差别,可以看出《双鸩篇》的历史继承性。但我们倘进一步探索它的思想意蕴,就明显地感到二者的时代差异。如果说《孔雀东南飞》的悲剧主要是迫于封建礼教的家庭伦理(婆媳不和);那么《双鸩篇》的悲剧则是由于资本初期金钱力量的破坏。为了金钱,女方父母竟逼迫男主人公丢下爱妻外出赚钱:“不得金钱弗还里。”为了金钱,他们又强逼女儿改嫁:“东家西家郎,手中累累千金黄。”经过两年的颠沛流离,在男主人公囊空衣破归来后,他们竟不让自己的女儿和丈夫同居,最后迫使一对年轻夫妻双双饮鸩自杀。造成这一悲剧的原因(金钱势力)和《孔雀东南飞》封建家长专制对爱情的破坏是有显著不同的。而这一点也正显示了这首长诗的时代性,也就是“近代性”。它反映了在封建经济逐步解体、资本主义经济开始成长的近代时期金钱拜物教的作用,以及它在近代社会生活中所表现出来的利害关系。诚如《共产党宣言》中所揭示的:这个时代“已经撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱,把这种关系变成了纯粹的金钱关系”^②。

再如,近代小说《荡寇志》,表面上看来,与明代小说《水浒传》在叙述方式上没有什么差别,但认真研究起来,我们即可发现二者的时代差异。如关于军事技术(武器)的描写,小说中出现的“奔雷车”(近于坦克)^③、“沉螺舟”(近于潜水艇)、“火鸦”(空中炸弹)、“飞天神雷”(火箭炮)、“水底连珠炮”、“飞楼”等,在古代小说中都是见所未见的,它们已和《三国演义》中的“木牛流马”大不相同,也不是《荡寇志》中吴用所说的“吕公车”;它已具有近代色彩。联系《荡寇志》的写作背景,则明显地可以窥见在鸦片战争中被“船坚炮利”的英国人打败后,中国知识界对于“师夷长技”、“富国强兵”的回应和艺术想象^④。至于小说中宋江聘请的那位“深目高鼻,碧睛黄发”的欧罗巴人白瓦尔罕,其博学多才,也或多或少地反映了中国知识界对于“洋鬼子”科学技术的认同心态。以上二例正可以回应那些认为近代前期的文学与古代文学没有什么差别之无据。

三

从19世纪70年代开始到19世纪末是中国文学近代化的发展期。

这时期各主要资本主义国家加紧对外扩张,中法战争、中日战争又相继失败,割地赔款,民族危机日趋严重,庚子事变的发生,《辛丑条约》的签订,中国半殖民地化的程度日益加深,亡国灭种之祸迫在眉睫。19世纪70年代后,中国出现了以发展资本主义和救亡图存为主旨的维新运动,虽然

① [英]托·斯·艾略特:《传统与个人才能》,卞之琳译,见[英]戴维·洛奇编:《20世纪文学评论》上册,葛林等译,上海:上海译文出版社,1987年,第130页。

② 马克思、恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第275页。

③ 奔雷车构造之完善、装备之精良、威力之大、战守皆宜,详见俞万春:《荡寇志》,北京:人民文学出版社,1985年,第631-633页。

④ 另见王德威:《想象中国的方法:历史·小说·叙事》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第48页。

以谭嗣同等六君子的流血宣告了它的失败(史称“戊戌政变”),但这次带有发展资本主义和爱国主义性质的改革运动,其意义是不可低估的。这是在外列强掀起瓜分中国狂潮的背景下发起的一次爱国救亡运动,同时也是早期知识分子^①力图摆脱封建思想束缚的一次思想解放运动。在思想战线上,也是一次“新学”反对“旧学”的斗争。维新运动对中国社会的政治、经济、思想、教育,以及文学的近代化都有积极的推动作用。

文学的近代化在这时段的发展较为显著,其主要原因有二:一是维新变革思潮的高涨;二是在维新思潮的推动下,对西方文化/文学的汲取,较前主动和自觉。发展期对文学近代化的推进主要表现在以下几方面:

第一,文学中求新求变的思潮日趋高涨。求新求变,是中国文学近代化历程中的一个突出特点。随着社会的进步和发展,社会生活也在日新月异地发生变化。为了适应社会的需求,文学也要变革,而西方文化的输入又刺激与推动了近代文学的变革,从而加速了文学近代化的进程。19世纪70年代之后,与维新思想的发展相适应,以黄遵宪为旗帜的新派诗人普遍地要求诗歌要书写新事物、新思想、新意境。

求“新”,首先是时代向诗人提供了大量的新事物、新思想。诸如声光电化、火车、轮船、外国风物,以及自由、平等、民主、博爱,都成了诗人歌咏的对象。五彩缤纷的社会生活,熔铸了诗人新的审美意识,使诗人的审美趣味、审美感受,由古代历史文化转移到资产阶级的物质文明和精神文明。

早在近代初期,有的诗人就把审美视觉投向社会生活中新的景观。1847年,魏源游澳门,在《澳门花园听夷女洋琴歌》中就有了“新意境”^②。1863年,何绍基的《乘火轮船游澳门与香港作,往返三日,约水程二千里》写了轮船的“神速”：“火急水沸水转轮，舟得轮运疑有神。约二时许七百里，海行更比江行驶。”^③1864年，壮族诗人郑献甫在《辛酉六月二十六日花舫观番人以镜取影图》中描写了照相(摄影)艺术的逼真与传神：“呼之欲出对之笑，珠海买得珍珠娘。”稍后的1866年，自称“东土西来第一人”的清政府外交人员斌椿在他的诗集《海国胜游草》和《天外归帆草》中有许多描写异域风光和西方自然科学成就的诗作，内有一篇《与太西人谈地球自转理有可信》书写了“地动说”：“地转良可信，破的在一言。”^④这更是古代诗人所梦想不到的。

描写新事物，在“诗界革命”新派诗人的作品中更为习见。黄遵宪的《今别离》四首被时人誉为是“以旧风格含新意境”的“千年绝作”^⑤，诗人把火车、轮船、电报、照片和东西半球昼夜相反等西方自然科学的新成就、新知识写进自己的作品，通过这些新的审美对象来表达传统的男女相思的主题，从而使这组诗具有了新意境。曹昌麟、毛乃庸亦仿黄氏之《今别离》各作四章，通过咏蜡像、蒸汽循环、月球和地球、报纸、留声机、电话、望远镜、南北两半球寒暑相反，来写男女相思和情爱(限于篇幅，引诗从略)。

近代诗人中有许多曾涉足海外。除前面已提到的斌椿外，著名的还有王韬、黄遵宪、康有为、梁启超、马君武、潘飞声等人都到过欧美，而东渡日本的那就更多了。诗人身居异邦，眼界开阔了，审美对象丰富了，异国的风光、风俗人情，以及政治、科学、文化、艺术，都成了他们诗歌创作的题材。经过诗人的艺术创造，在他们的作品中就产生了新意境。康有为说：“新世瑰奇异境生，更搜欧亚造新声。意境几于无李杜，目中何处著元明。”^⑥丘逢甲说：“直开前古不到境，笔力纵横东西球。”^⑦就是对近代

① 笔者认为中国第一代知识分子群体的正式形成在20世纪初，故把19世纪晚期的这部分人称为知识分子。

② 魏源：《澳门花园听夷女洋琴歌》，《魏源集》下册，北京：中华书局，1976年，第739页。

③ 何绍基撰，龙震球、何书置校点：《何绍基诗文集》，长沙：岳麓书社，1992年，第572页。

④ 斌椿：《海国胜游草》，钟叔河编：《走向世界丛书》本，长沙：岳麓书社，1985年，第178页。

⑤ 转引自钱仲联：《梦苕庵诗话》，济南：齐鲁书社，1986年，第176页。

⑥ 康有为：《与菽园论诗兼寄任公、孺博、曼宣》，人民文学出版社编辑部编注：《康有为诗文选》，北京：人民文学出版社，1958年，第264页。

⑦ 丘逢甲：《说剑堂题词为独立山人作》，丘铸昌校点：《岭云海日楼诗钞》，上海：上海古籍出版社，1986年，第84页。

文学这一求新求变思潮的简要概括。求新求变是近代文学思潮中的主流,即使当时较为保守的一些诗人也受到这一思潮的影响。宋诗派诗人江湜说:“意匠已成新架屋,心花那傍旧开枝。”^①樊增祥也说:“今当万世求新日,故纸陈言要扫空。”^②就连被胡适称为“假古董”的王闿运都说:“五十年来事事新,吟成诗句定惊人。”^③革新派和传统派诗人均已认识到求新求变是时代的召唤和文学自身发展的必然趋势,而这一点也正是促进文学近代化一个重要契机。

新思想、新事物、新意境,在这时段的旅外游记中更为突出,其代表作如王韬的《漫游随录》、郭嵩焘的《伦敦与巴黎日记》、黎庶昌的《西洋杂志》、薛福成的《出使英法意比四国日记》中的部分散文,更是琳琅满目。限于篇幅,兹从略。

第二,翻译文学的介入,促进了文学的近代化。

近代西学传播的途径首先是自然科学,而后是社会科学,最后才是文学。文学的译介最迟,大约在19世纪70年代之后^④。在此之前虽然也有传教士翻译的西洋文学,如1853年出版的宾威廉译的英国作家约翰·班扬(John Bunyan, 1628—1688)的小说《天路历程》和威妥玛(T. F. Wade, 1818—1895)译的美国作家朗费罗(Henry Longfellow, 1807—1882)的《人生颂》等,但真正由中国人翻译的外国文学作品大约要在19世纪70年代之后。目前所知,19世纪70年代到19世纪末,除翻译了少数诗歌、寓言外,主要是小说翻译,大约译了17种^⑤,这之中不仅有社会小说《昕夕闲谈》、游记小说《绝岛飘流记》(即《鲁滨逊飘流记》)、爱情小说《巴黎茶花女遗事》,而且还有政治小说《佳人奇遇》、《经国美谈》,侦探小说《福尔摩斯侦探案》,科学小说《八十日环游记》,后面这三种类型的小说,中国过去都没有,它们对此后的近代小说创作产生过很大影响。近代后期创作的政治小说(如梁启超的《新中国未来记》、陆士谔的《新中国》)、侦探小说(如纳夫的《钱塘狱》)、科学小说(如徐念慈的《新法螺先生谈》)都是在翻译小说的影响下产生的。翻译文学的出现,对于中国文学的近代化,从文学观念、文学思想、文学体制到语言建构均有重要的影响。即以叙事模式而论,林译《巴黎茶花女遗事》的第一人称叙事、倒叙,以及书中插入书信、日记,对此后苏曼殊的自传体小说《断鸿零雁记》、徐枕亚的《玉梨魂》、何漱的《碎琴楼》均有一定的影响^⑥。

顺便再提一点,笔者虽然不主张将外国传教士翻译的作品列入中国翻译文学^⑦,但李提摩太1894年译的《百年一觉》稍有例外,这是因为它不同于专门宣传基督教义、主要供教民阅读的小说《天路历程》。《百年一觉》是一部带有浓厚幻想色彩的政治小说,它不但对当时的梁启超、康有为、谭嗣同等维新派人士思想上有很大影响^⑧,而且在叙事艺术上对近代小说创作也有一定的启示,比如梁启超的政治小说《新中国未来记》所使用的“未来幻想曲”的结构方式,就有可能受到这部小说的影响^⑨。再一点,小说的白话译文对近代白话欧化式的语言建构也许有鸿爪可寻。

第三,文学题材聚焦于大都市。

文学题材并不能完全决定文学的时代属性,但某一时段社会生活的原生态对文学书写肯定是有影响的。正如马克思所论述的:“与资本主义生产方式相适应的精神生产,就和与中世纪生产方式

① 江湜:《近年》,左鹏军点校:《伏欧堂诗录》,上海:上海古籍出版社,2008年,第139页。

② 樊增祥:《余论诗专取清新,以为古作者虽多,于诗道固未尽也,赋此示载传、午诒》,涂晓马等校点:《樊樊山诗集》(下),上海:上海古籍出版社,2006年,第1378页。

③ 王闿运:《忆西行与胡吉士论诗因及翰林文学》,马积高主编:《湘绮楼诗文集》,长沙:岳麓书社,1997年,第1588页。

④ 详见郭延礼:《中国近代翻译文学概论》(修订本),武汉:湖北教育出版社,2005年,第12页。

⑤ 此据樽本照雄编:《清末民初小说年表》,日本清末民初小说研究会,1999年。

⑥ 详见郭延礼:《中国前现代文学的转型》第七章《西方文化与近代小说形式的变革》之“六、小说形式的近代化”,济南:山东大学出版社,2005年,第139—142页。

⑦ 详见郭延礼:《中国近代翻译文学概论》(修订本),第12页。

⑧ 详见郭延礼:《中国近代翻译文学概论》(修订本),第102—103页。

⑨ 详见郭延礼:《中国近代翻译文学概论》(修订本),第102—108页。

相适应的精神生产不同。如果物质生产本身不从它的特殊的历史形式来看,那就不可能理解与它相适应的精神生产的特征以及这两种生产的相互作用,从而也就不能超出庸俗的见解。”^①19世纪70年代之后,随着中国沿海城市的崛起及资本主义工商业的发展,随之而来的是农村经济的凋敝和破产,农村人口流入城市,这是资本主义发展进程中全球性的现象。因此,在近代文学中描写都市生活的小说很多,其中以描写妓女题材的所谓“狭邪小说”最为著名,这类小说背景的活动范围大多集中于上海、南京等沿海大城市或商业繁荣的文化名城(如扬州、苏州、杭州),1892年出现的韩邦庆的《海上花列传》是这方面的代表作。此前的这类小说有《花月痕》(1873)、《青楼梦》(1878)、《绘芳录》(1878)、《风月梦》(1883),此后的小说有《海上繁华梦》(1903)、《九尾龟》(1906-1910)等。19世纪70年代后出现的这些描写妓女题材的小说,大多把镜头锁定在商业大都市。这类小说所描写的社会背景、风土民情,正是近代半殖民地、半封建社会的中国大都市的典型写照。从外国租界、巡捕班房、十里洋场,到酒楼烟馆、赌场剧院,灯红酒绿,纸醉金迷,无不打上近代半殖民地大都市的烙印。娼妓制度,是剥削阶级社会的产物,在近代,它又是伴随着资本主义的发展而盛行的一种社会文化现象。妓女多是农村破产后盲目流入城市的乡村姑娘,嫖客则是与商业有关的名流,什么红顶巨商、招商局局长、财界大亨、当铺掌柜、银行买办,他们成了小说中的主人公,上海这个典型的近代中国半殖民地的大都会,就成了他们的伊甸园。这类所谓“狭邪小说”(金肉交易)已和1840年前的古典言情小说中才子佳人(佳人中也有妓女)的书写模式(重才、重貌、重情)大不相同。小说在题材上展示的这种由农业文明向工业文明蜕变中所呈现的近代性,是中国文学近代化进程中必然出现的文学现象。

第四,近代白话文热潮促进了文学语言的近代化。

近代白话文热潮出现于19世纪末,它的出现并非偶然,它是近代社会政治、经济、文化发展的产物,也是文学近代化进程中出现的语言现象。随着近代资本主义的发展和西学东渐的深入,新的科学技术和新事物、新思想、新名词不断进入社会生活领域,与此相适应,作为直接反映这种变化物质外壳的语言也必然相应地有所变化。另外,一些具有维新思想的文学家,为了思想启蒙和推动文学进入民间,也需要建构一种文体——由文言变为白话。

近代白话文热潮的兴起,是近代文学家不断探索的结果。早在1868年,黄遵宪就提出“我手写我口”的主张,后来在《日本国志》中他又针对中国言文分离的现状,表达了文体改革的意向,即创建一种“适用于今、通行于俗”的“文体”,这种文体也就是“言文合一”的白话文体。此后,梁启超、谭嗣同、狄葆贤、王照等人对这个问题都有过类似的论述,可见主张“言文合一”已是时代共同的呼唤。正是在这种情况下,裘廷梁(1857-1943)发表了《论白话为维新之本》(1898),正式提出了“崇白话而废文言”的口号,标志着近代白话文热潮进入了一个新阶段。

在以裘廷梁为代表的近代白话文理论的倡导下,19世纪末20世纪初出现了一个白话文热潮,其主要表现是白话报刊雨后春笋般地出现^②,白话书籍的大量印行和白话小说的出版。这三种白话载体/传媒的运作,扩大了白话文在社会上的影响,有力地推动了近代白话文热潮的健康发展,并取得了显著的成绩。

近代白话文的语言建构也有一个发展变化过程,大体说,在其前期,近代白话文以通俗化和口语化为其主要特点,随着近代白话文的发展和拟想读者接受程度的调整,雅化和欧化又成为近代白话文后期的发展趋势。在近代白话书面语变革中,通俗化——口语化——雅化——欧化(新名词的进入和模仿外国语法)的变迁,也就是近代白话文语言建构中近代化的过程。它不仅推动了文学语言的近代化,而且也为“五四”白话文运动奠定了物质基础和社会接受的舆论准备。

近代白话文热潮这一冲击波对于文学创造主体也有一定的影响。梁启超的“新文体”虽系言文

① 马克思:《剩余价值理论》,《马克思恩格斯全集》第26卷第1册,北京:人民出版社,1972年,第295页。

② 据胡全章《清末民初白话报刊研究》(博士后研究报告,2010年6月)统计,1897-1918年间有白话报刊371种。

参半,还不是纯白话,但它在近代文学语言建构中,无疑是白话文热潮中的一支生力军。特别是活跃于20世纪初文坛的一批作家,如秋瑾、陈天华,以及白话小说家李伯元、吴趼人、刘鹗、曾朴、陆士谔等人,他们的白话散文、弹词、小说有力地支持与推动了近代白话文热潮的发展。在此影响下,连坚守古文阵地的林纾也曾一度在《杭州白话报》上发表白话体的《闽中新乐府》32首,为文崇尚魏晋、语言古奥艰深的章太炎也写了通俗诗歌《逐满歌》。更值得注意的是,章太炎和国学大家刘师培还用白话文体写述学文^①,由此不难看出近代白话文热潮对近代文学的影响。

近代白话文热潮的核心是对古代文学语言雅俗格局的颠覆。数千年来,古代文学语言尚“雅”,或以“雅言”相称,这是因为古代文学的创造主体和接受主体都是士大夫阶层的高雅之士。宋元之后的通俗文学虽尚俗,但并没有改变古代文学语言雅俗格局的基本定位。近代以来,基于经世致用思潮和思想启蒙的需要,作为文学物质外壳的语言必然也要变革,要“言文一致”,要由雅入俗。近代白话文热潮虽然还不是想“用一种汉语书面语系统取代另一种汉语书面语系统”^②,但它却为此后这种“取代”(“五四”白话文运动)奠定了理论和实践的基础,并有效地推动着中国文学的近代化。这便是近代白话文热潮的历史功绩。

四

20世纪初至1919年的五四运动是中国文学近代化的完成期。

20世纪初的中国思想界较之19世纪末更加活跃,这是因为“天演论”与“民约论”的传播所带来的巨大活力。19世纪末(1898),严复所译的《天演论》出版,书中宣传的“物竞天择,适者生存”、“优胜劣汰”的理论,成为当时及此后近半个世纪中国知识分子与封建顽固派进行斗争的思想武器。《民约论》的传播,使“天赋人权”学说,以及自由、民主、平等、博爱乃至革命,日渐深入人心。柳亚子在他的《放歌》中云:“卢梭第一人,铜像巍天阍。《民约》创鸿著,大义君民昌。”^③由此可见《民约论》在知识界的巨大影响。

随着近代民主、自由和革命思想的传播,近代民族主义、民主主义革命思潮日趋高涨,第一代知识分子群体逐渐形成,以梁启超、柳亚子为代表的知识精英,他们在19世纪后期文学革新运动的基础上正式提出了“诗界革命”、“文界革命”、“小说界革命”和“戏剧界革命”的口号,极大地推动了中国文学近代化的进程,随着“四界革命”的发展、西方文学的传播、新的文学观念的确立、新的文体结构的形成及新型传播媒介的建立,至“五四”前夕,中国文学基本上走完了近代化的道路,故笔者称20世纪初至“五四”为中国文学近代化的完成期。

对于20世纪初至五四运动这二十年文学近代化的定性,不论是赞成派或消解派^④,都承认这二十年是具有最充分的近代性或现代性的二十年,是与古代文学不同质的二十年。于此,有的学者已作了必要的论述^⑤。这里笔者再作如下补充。

第一,中国第一代知识分子已成为创造主体的主力军,加速了文学的近代化。

中国古代文学的创造主体和接受主体都是士大夫阶层,至19世纪中后期,这种状况也没有大的

① 刘师培曾在《中国白话报》(1904)上连续发表白话述学文十多篇,如《黄梨洲先生的学说》、《泰州学派开创家王心斋先生的学术》等。章太炎在日本创办的《教育今语杂志》(1910)上发表白话述学文6篇,1921年收入上海泰东图书馆出版的《章太炎的白话文》一书。详见胡全章博士出站报告:《清末民初白话报刊研究》。

② 汪晖:《地方形式、方言土语与抗日战争时期“民族形式”的论争》,《现代中国思想的兴起》下卷第二部《科学话语共同体》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第1494页。

③ 柳无非、柳无垢:《柳亚子诗词选》,北京:人民文学出版社,1959年,第3页。另,蒋智由在《卢骚》诗中亦云:“《民约》倡新义,君威扫旧骄。力填平等路,血灌自由苗。”见拙编《近代六十家诗选》,济南:山东文艺出版社,1986年,第438页。

④ 赞成派指赞同1840—1919年为中国近代文学时期者;消解派指提出中国文学史中没有“近代文学”这一时期者。

⑤ 详见章培恒:《关于中国近代文学的开端——兼及“近代文学”问题》,《复旦学报》2001年第2期。

改变。20 世纪之后,由于新式教育的迅速发展和留学生的增多,在第一个二十年,第一代知识分子构成了近代文学创造主体的主力军^①。

近代知识分子(intellectual)是中国第一代知识分子,它和科举时代的“士”(scholar)不同。近代知识分子是与近代新式教育联系在一起的,它包括三部分人:一是使外人员及其在国外从事文化活动的知识精英,如黎庶昌、薛福成、曾广铨、王韬、黄遵宪、蒋智由(1866-1929)、梁启超(1873-1929)、辜鸿铭等;二是新式学堂和教会学校培养的学生,这部分人在 20 世纪后越来越多,如女翻译家陈鸿璧(1884-1966)、黄翠凝、陈翠娜、杨季威、郑中华、黄静英、高君珊等都是教会学校培养的高材生,男性作家更多;三是留学生,其中不少人是近代著名的文学家和翻译家,如马建忠、严复、陈季同、马君武(1881-1940)、苏曼殊(1884-1918)、吴棫、伍光建(1867-1943)、戢翼翬(1878-1908)、陈天华(1875-1905)、高旭(1877-1925)、李叔同(1880-1942)、秋瑾(1877-1907)、张昭汉(1883-1965)、吕碧城(1883-1943)、薛琪瑛、沈性仁(?-1943)、刘韵琴(1883-1945)、吴弱男(1886-1973)等^②,这三部分人占了近代主流作家的三分之二以上。

近代知识分子与古代“士”的不同,主要表现在知识结构、生活理想和行为方式上。在知识结构方面,前者多数具有自然科学或社会科学、人文科学的知识,于西方文化亦有程度不同的了解,有的还精通一国或数国的语言;而古代的“士”一般不具备以上的知识。在生活理想方面,古代的“士”是走科举做官的道路,“学而优则仕”是晋升的阶梯;近代知识分子已放弃了科举—做官的道路,他们多数想通过自己的一技之长(专业知识)服务于社会,并作为谋生的手段。比如李伯元,有人曾推荐他应征经济特科,他拒不参加,而是自愿去办报纸、写小说。近代知识分子所向往的是西方的科学和民主,并希望在社会生活中求得自己独立的位置和保持自己独立的人格。这也可以看出近代知识分子的生活理想、行为方式已和古代的“士”迷恋于科举仕宦或皓首穷经,是大不相同了。

近代知识分子(包括女性)进入创造主体并成为主力,以他们新的生活姿态、新的审美感受和新的美学理想加速了中国文学近代化的进程;这也是中国文学近代化进入完成期的决定性因素之一。

第二,近代以“四界革命”为主要内容的文学革新运动,促进了文学的近代化,并为“五四”新文学的产生奠定了文学基础。

梁启超等文学精英所倡导的“四界革命”,是一次有纲领、有组织、有理论、有队伍、有阵地的文学革新运动,它反映了在西学东渐下中国文学求新求变的革新诉求,揭示了中国近代文学新的走向,它对中国近代文学的发展及文学的近代化具有积极的促进意义。

诚然,“四界革命”是想通过文学开启“民智”、培养“民德”、激发“民气”,并为思想启蒙和民主革命服务,带有明确的功利目的和政治色彩;但梁启超等人,冲破传统桎梏,更新文学观念,使文学由过去的“世教民彝”、“劝善惩罪”、宣扬“孝道”“忠义”,变为开启民智、传播西方文化、宣传变法革新和民族、民主革命的一种艺术形式,把文学视为一种独立的意识形态,而不是儒家所说的“雕虫小技”、“六经国史之辅”。他们从进化论的理念出发,大力主张文学革新,应当说,这对促进文学的近代化是有积极意义的。

近代的“文界革命”和“诗界革命”促进了文体和诗体的解放,并向着“平民化”和“通俗化”的方向发展。“小说界革命”和“戏剧界革命”颠覆了小说戏剧向为“荒诞”、“淫词”、不登大雅之堂的传统观念,促进了小说、戏剧的重新定位,使古代处于边缘地位的小说和戏剧,由文体结构的边缘向中心转移,并为“五四”新文学最后形成小说、戏剧、诗歌、散文为主体的现代文体结构奠定了文学基础。

① 大约在 19 世纪 80 年代之后,作家队伍中开始出现知识分子,如王韬(1828-1897)、黎庶昌(1837-1897)、薛福成(1838-1894)、马建忠(1845-1900)、黄遵宪(1848-1905)、陈季同(1852-1907)、严复(1854-1921)、陈寿彭(1857-?)、辜鸿铭(1857-1928)、曾广铨(1871-1940)等人。

② 近代留学生是一个庞大的群体,有学者统计,“南社”社员中有留日者 49 人,留学欧美者 8 人。

第三,西方文化的输入促进了文学的近代化。

文学的生存环境对于文学的发展与变革具有重大的影响。中国近代文学与古代文学在生存环境方面最主要的不同就是西方文化的引入。西学东渐对近代文学的影响是全方位的,从创造主体、文学观念、文学主题、文体结构、叙事模式、艺术表现、文学语言到传播媒介,都受到西方文化的影响。这些笔者在《中西文化交汇中的近代文学理论》和《西方文化与近代小说形式的变革》^①中已有论述,不再赘言。这里再以上面提到的“四界革命”为例,探讨一下它所受西方文化的影响。

梁启超等人提倡文学革新,就是受到西方文化的启示,并试图用西方文化精神来改造中国的旧文学。梁启超提倡“诗界革命”,要求诗歌引进欧洲的新思想、新意境和新语句。他提倡“文界革命”,主要是受到日本明治维新时代启蒙思想家福泽谕吉和政论家德富苏峰的影响,但他们二人的“文思”也是西欧文化影响下的产物,梁氏称“欧西文思”。“文界革命”的起点就是要输入这种“西欧文思”。“小说界革命”主张翻译西欧和日本的政治小说,认为世界诸国的政治变革和社会进步,“政治小说为功最高焉”,为了启迪民智和宣传变法的维新思想,他写了《译印政治小说序》,目的是将外国小说中“有关切于中国今日时局者,次第译之”,至于他在《论小说与群治之关系》中,将小说提升为“文学之最上乘”,称“小说为国民之魂”,极力强调小说的社会作用和文学地位,其理论资源也是取之于西方文化。

柳亚子、陈去病等人所倡导的“戏剧界革命”,也明显地受到西方文化的影响。柳亚子主张编演西方革命历史题材的剧作,以宣传资产阶级民主革命。柳亚子说:“吾侪崇拜共和,欢迎改革,往往倾心于卢梭、孟德斯鸠、华盛顿、玛志尼之徒,欲使我同胞效之;而彼方以吾为邹衍谈天、张骞凿空,又安能有济?今当捉碧眼紫髯儿,被以优孟衣冠,而谱其历史,则法兰西之革命,美利坚之独立,意大利、希腊恢复之光荣,印度、波兰灭亡之惨酷,尽印于国民之脑膜,必有欢然兴者。”^②选用西方历史题材,特别是资产阶级革命历史题材,通过西方资产阶级革命志士的舞台形象来教育中国人民,激发青年的爱国情感和尚武精神。梁启超的《劫灰梦传奇》、《新罗马传奇》、《侠情记传奇》也属于这一类。由此可见近代的“戏剧界革命”与西方文化的关系。

至于作家个人自觉地摄取西方文学及哲学、美学理论中的营养以建构自己的理论体系者,其所受影响那就更加清楚了。如大家所熟知的王国维,他的美学理论和文艺思想就深受德国哲学家康德、席勒、叔本华、尼采及丹麦心理学家海甫定的影响。再如黄人,他在《中国文学史》中关于“文与文学”一节,于文学的定义、特质、目的等问题的论述均借鉴日本文学批评家太田善男(1880-?)的《文学概论》一书,而太田善男的《文学概论》又是吸收了英国19世纪浪漫主义运动中关于文学的新观念及稍后兴起的唯美主义思潮中对文学形式的强调。与此相类似的还有成之(吕思勉)的《小说丛话》也受到太田善男《文学概论》中新观念的影响^③。

近代作家主动、自觉地吸纳西方文化和文学思想中的新观念,是西学东渐中常见的现象。随着近代文学研究的深入,我们将会发现更多借鉴、吸纳西方文学资源的情况,同时也帮助我们进一步认识西方文化/文学与近代文学的关系。至于像梁启超、康有为、林纾、蒋智由、柳亚子、高旭、马君武、苏曼殊、秋瑾、吕碧城等近代主流作家吸纳西方文化及所受影响,已是尽人皆知,兹不赘述。

第四,近代传播媒体的诞生促进了中国文学的近代化。

19世纪、20世纪之交,传媒发生了巨大的变化,主要有两点:一是报刊的大量出现并成为文学作品的主要载体;二是平装书的问世。报纸和杂志刊登文学作品虽不始于20世纪,但报刊普遍地、大量地刊登诗词、散文、戏剧,特别是小说,则是20世纪之后的事情。20世纪初,继《新小说》(1902)之

① 郭延礼:《中国前现代文学的转型》,济南:山东大学出版社,2005年,第201-216、109-142页。

② 柳亚子:《二十世纪大舞台·发刊辞》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,北京:中华书局,1960年,第176-177页。

③ 陈广宏:《黄人的文学观念与19世纪英国文学批评资源》,《文学评论》2008年第6期。

后,小说杂志如雨后春笋,发展很快,到1919年“五四”前,小说杂志不下50种,既刊登创作小说和翻译小说(就连中长篇小说,也是先在报刊上连载,然后再结集出版),也刊登诗词、戏剧、游记、政论和理论批评,报刊成了文学作品的主要载体。所以有人说,20世纪几乎成了“刊物化”的时代^①。

平装书的出现,也是传播史上的一件大事。进入20世纪,随着印刷术的进步,活字铅印、石印和机器复制的近代印刷体系已经形成,印刷效率空前提高。许多文学作品的单行本,大都采用铅印和石印的平装,这和此前木刻、线装、手工操作有了很大的不同。文学传媒和印刷上的这两大变化,促进了文学的繁荣以及文学创作主体和阅读群体的平民化,价格低廉的报纸、杂志和平装书,城镇市民、学生几乎可以人手一册。消费群体的这种变化,他们的审美趣味和娱乐需求又影响了文学的内容和形式,使文学向着平民化、通俗化、人性化的方向发展。由传媒和印刷术所引起的这一变化,正是促进文学近代化的又一动力。

上面笔者曾说过,中国文学的近代化是东方国家类型的近代化,它是在面临西方殖民主义者的武力威胁,以及强势文化入侵的历史背景下完成的,且历程较短(欧洲国家的近代化有百余年或数百年的历史),与西方发达资本主义国家的文学近代化相比,是显得不够充分。尽管如此,中国文学近代化的历史轨迹还是鲜明的,既有发展阶段可寻,也有着自身的特点:即启蒙、开放、变革、多元。具体而言,中国文学的近代化是以思想启蒙为主旨,爱国主义、民主主义是其主旋律,在中西文化交流、撞击、融合中不断地探索着文学变革,形成了文学体裁、书写模式、艺术表现、美学风格、语言形式上的多元共存的局面,为“五四”新文学的诞生奠定了思想基础和文学基础。以上的概括也可以视为中国近代文学的本体性和特点。

五

近代文学是中国文学史发展链条上重要的一环,它有其独立的历史地位和不可替代的价值。这一点,笔者上面已谈到,下面再对其不可替代的价值作简要的论述。

关于近代文学的总体成就,二十年前笔者在拙著《中国近代文学发展史·绪论》中有一段钩玄提要的话:

这不平凡的八十年产生了不同反响的文学。作家视野的开阔,文学体裁的完备,人物形象的刷新,审美理想的变化,都有别于古代文学;而话剧的产生,翻译文学的繁荣,比较文学的诞生,女性文学的别开生面,文学期刊的出现,文艺社团的兴起,以及“诗界革命”、“文界革命”、“小说界革命”、“戏剧改良”等资产阶级文学革新运动的此起彼伏,形成了近代文学繁荣兴盛、万紫千红的局面,开创了一代文学的新纪元,其成就是光辉的。^②

今天,我仍认同这一看法。列宁说过:“判断历史的功绩,不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东 西,而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”^③近代文学有无其独立的历史地位,那就看它比古代文学是否提供了“新的东西”,而这些“新的东西”对后来的文学是否有着不可忽视的影响。

近代文学固然是在中国传统文学母体中诞生和发展的,它有着对古典文学优良传统的继承;但以鸦片战争为开端的近代社会,是一个“两千年未有之大变局”的社会,再加上西方文化的影响,中国近代文学不论从思想基础、文学观念、创作主题、艺术形式,还是传播媒介、接受群体,与鸦片战争前的古代文学均有着显著的不同。比如在文学品种上,像话剧这种新的艺术形式就是在近代戏剧革新

^① 柳珊:《民初小说与中国现代文学的开端》,章培恒、陈思和主编:《开端与终结——现代文学史分期论集》,上海:复旦大学出版社,2002年,第71页。

^② 郭延礼:《中国近代文学发展史》第1卷,北京:高等教育出版社,2001年,第1页。

^③ 列宁:《评经济浪漫主义》(1897年),人民出版社编辑部编:《马克思恩格斯列宁斯大林论评价历史人物》,北京:人民出版社,1975年,第36页。

的基础上、在日本新派剧和西方戏剧的影响下产生的一个新品种,他如翻译文学、报告文学,都是在近代产生的。再以小说类型而论,古代小说不外志人、志怪、讲史三大类,倘再细分,可区分为言情小说、历史小说、讽刺小说、神魔小说、公案小说等。但在近代小说中,除以上类型外,还有政治小说、科学(科幻)小说、侦探小说、教育小说,这四种类型的小说在古代小说中是没有的。以上还只是近代文学中一些外在的表层现象,是大家所能看到的。下面笔者再就若干古代文学中所无而为近代文学所开创者略举数例,以见近代文学独特的贡献。

第一,文学上全方位的近代变革在中国文学史上首次出现。

中国近代社会是一个剧烈动荡、民族灾难空前深重的时代,也是一个呼唤风雷、变革求新的时代。随着近代经世致用——维新变法——民主革命思潮的发展,随着中国近代“民族国家”思想的建构,随着西学东渐以及学习西方意识的强化,中国文学在近代化过程中发生了全方位的近代变革。文学创造主体,由古代的士大夫变成近代知识分子。文学观念上,文学由古代的政治附庸变为独立的存在,由文以载道、社会教化变为思想启蒙或“审美的艺术创造”。文学结构由杂文学体系逐渐形成小说、戏剧、诗歌、散文的现代文体结构,小说、戏曲由文体边缘进入文体结构中心。文学语言总的走向是由文言向白话过渡。近代文学语言是一个多元混合体,从现存的文本分析,有文言、浅近文言、文白交错和白话四种。传播媒介,由手工雕版、线装变成铅印、石印、平装和机器复制,报刊成为文学文本的主要载体,读者也由士大夫阶层变为平民百姓。这种全方位的文学变革,是中国近代社会变革的一部分,也是文学近代化进程中的产物。这是因为近代文学的开端正处在马克思、恩格斯所说的“世界文学”的时代^①,鸦片战争的炮火,使古老的中国“闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破”^②,并被迫地卷入世界市场。在这种历史语境下,随着西学东渐,知识精英学习西方和求新求变意识的日益强化,发动了一系列的文学革新运动,推动并完成了中国文学全方位的近代变革。

第二,近代对“美”的新认识和新发见。

近代之前的中国古典美学,自然也有丰厚的遗产,但“美学”作为近代西方一个专门的学科门类,笔者认为,真正意义上的中国美学应始于近代。诚然,古代也讲“美”,如诗美、美文,但这个“美”,是美好、称赞的意思,孔子所谓“尽美”“尽善”是也^③。先秦时代,美是和“味”、“声”、“色”联系在一起的。此后孔子主张以“仁”为美,庄子则主张以“自然”为美,汉代的王充以“真”为美,建安文学以“慷慨悲凉”为美,明清之后,李贽以“童心”为美,汤显祖以“情”为美的核心,袁枚倡“性灵”美,但以上所说的“美”与西方“美学”(Aesthetics)范畴中的“美”,其概念并不完全等同。中国近代美学是摄取了西方美学理论而形成的一门审美科学。20世纪第一个二十年,近代文学家已有若干对美的新认识和新发见。文学史家兼批评家黄人提出了“美为构成文学的最要素”^④,是文学的一种属性、一种品格,把美视为文学批评的一条标准。他又在《小说林发刊辞》中说:“小说者,文学之倾于美的方面之一种也。”如果有写小说者忽视其美的属性,自称“吾不屑屑为美,一秉立诚明善之宗旨,则不过一无价值之讲义,不规则之格言而已”,足见他对“美”之作为文学品格的重视。黄人在《中国文学史·总论》(1903)中曾提出真善美的统一,他说:“人生有三大目的,曰真,曰善,曰美。……而文学则属于美之一部分,然三者皆互有关系。”“美为构成文学的最要素,文学而不美,犹无灵魂之肉体。盖真为智所司,善为意所司,而美则属于感情,故文学之实体可谓之感情云。”^⑤他又进而提出文学所表现的主要是人的感情世界。如果说,黄人发现了美,并把文学的魅力归之于美或感情,见解深刻,另一位文学理论家徐念慈(1875-1908)则吸取了德国哲学家黑格尔(1770-1831)和基尔希曼(1802-1884)的美

① 马克思、恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第276页。

② 马克思:《中国革命和欧洲革命》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第691页。

③ 《论语·八佾》,杨伯峻编著:《论语译注》,北京:中华书局,1958年,第36页。

④ 黄人:《中国文学史·总论》,江庆柏、曹培根整理:《黄人集》,上海:上海文化出版社,2004年,第357页。

⑤ 黄人:《中国文学史·总论》,江庆柏、曹培根整理:《黄人集》,第323、357页。

学理论,较系统地论述了小说美学的五大特点,强调小说要有“美之快感”,要有“具象理想”,要以“形象”感人^①,称“小说者,殆合理想美学、感情美学而居其最上者”^②。徐念慈从“美”和“审美”的角度对小说艺术特点的阐释,尽管存有概念含糊、论述简单乃至与西哲原著有抵牾之处,但他较早自觉地运用西方美学理论对小说中的形象性、个性化、理想化、美感作用,乃至典型化问题进行新的阐释,这对于提高人们对小说美学特点的认识,进而纠正当时小说创作中忽视“美”的倾向,都是有积极意义的。

在近代美学方面成就更突出的是王国维。王国维较早从西方引进了“美学”、“审美”、“美育”、“悲剧”、“欧穆亚”、“优美”、“崇高”(他称之为“宏壮”)等新概念,并把它们用之于文学批评,开创了近代文学批评的新范式。王国维的论著,已构成文艺美学一个较完备的体系。它包括非功利说、悲剧说、喜剧说、慰藉说、古雅说(第二形式之美)、美育说、境界说,它们各有其自身的理论内涵,而又相互联系、相互补充,在近代美学史上矗立起一座丰碑。在王国维的美学建构中,他的“悲剧说”、“境界说”影响尤大,分别见于他的《〈红楼梦〉评论》和《人间词话》。前者揭开了中国小说批评史上崭新的一页,也为现代性的文学评论提供了一种新的范式;后者则在传统的形式中注入了现代的理论内涵,从中西文化融合的角度讲,《人间词话》较之《〈红楼梦〉评论》在理论上显得更加成熟。二者的理论内涵,见拙著《中国近代文学发展史》第3卷“王国维的文学批评”章,兹从略。王国维在美学理论和文学批评上的建树和贡献是多方面的,本文的主旨意在说明近代美学的原创性和王国维在中国美学史上不可替代的地位,故论述只能是概括和举例性的。

在近代美学史上,蒋智由(1866—1929)的贡献也是不可忽视的。如果说,王国维是从解脱生活之欲给人生带来痛苦的角度肯定悲剧,带有出世和消极的思想倾向,蒋智由则是从悲剧能“鼓励人之精神,高尚人之性质,而能使人学为伟大之人物”^③的角度推崇悲剧的。他在《中国之演剧界》中,以拿破仑爱看悲剧为例,说“使剧界而果有陶成英雄之力,则必在悲剧”。蒋氏又引拿破仑的话说:“夫能成法兰西赫赫之事功者,则坤纳由(corneille,现通译为高乃依——引者)所作之悲剧感化之力为多。”高乃依(1606—1684)是法国古典主义第一期的著名作家,其悲剧尤有名。蒋智由在历史呼唤英雄的近代,从认定悲剧能陶冶造就英雄的角度出发称赞悲剧,是具有积极的现实意义的。

蒋智由还翻译和介绍了法国19世纪著名的美学家欧仁·维龙(Egnène Vèron,1825—1889)《美学》^④中的诗学观,通过按语,表达了蒋氏新的文学观念,如蓄积感慨说、创作自由说(论述从略)。他如金天翮(1874—1947)提出的文学的双重美术性^⑤,成之(即吕思勉,1884—1957)在《小说丛话》中提出的小说乃是一种“美的制作”,它需经过模仿、选择、想化和创造四阶段,论述了文学典型化的过程及其基本特征,丰富与完善了20世纪初黄人、徐念慈等人关于小说美学的理论。这些美学论述,不仅融入了近代之前中国美学中所不具有的中西文化汇通的特色,而且突出强化了20世纪第一个二十年文学理论、文学批评中的美学品格。这一点,是近代之前所不具备的。近代文论家对美学的新发见和新建构,应当视为近代文学的重要成就之一。顺便说一句,仅就近代美学理论这一点,那种否定近代文学独立存在的观点就站不住脚。

第三,翻译文学始于近代。笔者认为严格意义上的中国翻译文学始于近代^⑥。中国历史上有三次大的翻译活动,前两次分别是汉唐的佛经翻译和明末清初的西学翻译。佛经翻译虽然对我国汉唐

① 具体论述略,详见拙著《中国近代文学发展史》第3卷,北京:高等教育出版社,2001年,第454—455页。

② 徐念慈:《小说林缘起》,《小说林》第1期,1907年1月。

③ 以上引文均见蒋智由:《中国之演剧界》,《新民丛报》第65号(1905年3月20日)。

④ 欧仁·维龙的《美学》一书最先由日本的中江笃介译成日文,蒋智由是从日文转译成中文的,题为《维朗氏诗学论按语》,刊于《新民丛报》第70号(1905年12月11日)、72号(1906年1月9日)。

⑤ 金天翮:《文学上之美术观》,徐中玉主编:《中国近代文学大系·文学理论集一》,上海:上海书店出版社,1994年,第146—149页。

⑥ 笔者认为,中国翻译文学始于近代,理由详见拙著《中国近代翻译文学概论》(修订本),第12页。

之后的哲学、文学和艺术产生过重大影响,但佛经属哲学,尽管其中有些片断,文笔空灵,词采华美,特别是譬喻文字和传说故事,更具文学色彩,但佛经并不是文学作品,它不属文学翻译。明末清初的西学翻译,主要是自然科学,当时所译的宗教书中虽也杂有文学性质的片断,如传教士译的《畸人十篇》、《七克》中所引伊索寓言,以及《圣经》中的部分故事,但都不具有独立的翻译文学性质。真正的翻译文学始于近代。从19世纪70年代开始,中国翻译文学正式诞生,才有了中国人自己用中文(主要指汉语)翻译的外国文学作品。据笔者粗略统计,近代出现的译者约250人,共翻译小说2569种^①,翻译诗歌百余篇,翻译戏剧20余部,还有翻译散文、寓言、童话若干。近代翻译文学为中国作家打开了一个新的艺术天地,它向人们介绍了西方和东方数十位著名外国作家的文学作品,这不仅开阔了中国人民的生活视野和艺术视野,而且也从翻译文学中汲取了新思想和艺术营养,学到了许多新的艺术手法和表现技巧。近代文学家乃至“五四”时期一批著名的作家如鲁迅、周作人、郭沫若、郑振铎、冰心、庐隐、郁达夫、茅盾等人都不不同程度地受到过近代翻译文学的影响。我们应该把近代翻译文学视为对中国文学史的一大贡献。

第四,近代女性文学别开生面。

近代女性文学尤其是20世纪第一个二十年的女性文学,在中国女性文学史乃至整个中国文学史上都有独特的贡献,具体而言,就是出现了四大女性作家群体:即女性小说家群、女性文学翻译家群、女性政论文学家群和南社女性作家群。其前三个群体,在中国女性文学史上均系首次出现,实属破天荒的文学现象。

中国女性文学遗产虽相当丰富且有不同凡响者,如蔡文姬的《悲愤诗》、鱼玄机的诗、李清照的词、朱淑真的诗词,但其文体比较单一,主要是诗词。近代之前,中国女性没有写小说的,第一位写小说的女性是近代满族词人顾太清(1799—1877)。她晚年写了《红楼梦影》(1877年出版),此后又有陈义臣(1873—1890)的《谪仙楼》,但彼时尚属孤立创作,真正在中国文学史上出现一个女性小说家群体则是在20世纪初。这个群体,有小说家60余人,有长篇,也有短篇,首次面世几乎全部刊登在报刊上,计有长篇小说17部,短篇150余篇,短篇小说集5种。这个女性小说家群体的出现具有重要的文学史意义。它不仅打破了中国文学史上无女性小说的纪录,开创了女性参与小说书写的新时代,而且也为“五四”时期女性小说家群体的出现提供了文体样板,奠定了文学基础,这就是为什么“五四”刚过便有这么多的女性小说家脱颖而出,出现了像冰心、庐隐、白采、白薇、冯沅君、凌淑华这样一批优秀的小说家。现在答案已很清楚,正是20世纪初第一代女性小说家群体的创作实践,为“五四”时期的女性作家成功地登上小说文坛竖起了阶梯。

女性文学翻译家群体登上译坛,这更是中国文学史上一个破天荒的文学现象。古代女性作家,大都是名门闺秀,她们接受的教育还是传统的旧式教育,没有学过外文,她们更没有机会走出国门,接触外国文学和外国语言,所以中国古代不可能有女翻译家是完全可以理解的。近代由于新式女性教育的发展,女性在中小学已有机会学习外国语,有的更出国留学,于是在20世纪初出现了一个女性文学翻译家群体。据现在发现的材料,大约有15至20人;虽然人数不多,但她们所涉及的翻译领域还是比较宽的,翻译的作品既有中长篇小说、短篇小说,也有随笔和戏剧,其翻译方式,除薛绍徽(1866—1911)一人采用“林译式”外,其他女性翻译家均是独立翻译。

女性政论,这也是古代女性文学中较少见的文学形式。20世纪初,随着女权运动的发展和大批女性报刊的出现,近代后期女性政论应运而生,并拥有一个比女性小说家、女性文学翻译家人数更多且具有较高社会知名度的写作群体(约60人),其代表性的作家有秋瑾、陈撷芬、林宗素、张默君、何震、唐群英、张竹君、燕斌、吕碧城等。她们对“五四”后的女性政论文学也有积极的影响。

南社女性作家群,有61人,其中虽也有小说家、翻译家、政论文学家,但更多的还是诗人/词人。

^① 据日本学者樽本照雄《新编增补清末民初小说目录》(济南:齐鲁书社,2002年)中的数据。

她们多数受过新式教育,也有的是留学生。

20世纪初中国女性文学四大作家群体及其创作在中国女性文学史上占有重要的地位,作者多数是中国第一代知识女性,其创作成就富有开拓意义,有些文体或文类都是古代女性文学所没有的,值得引起学界关注,并应当视为对中国文学史和中国女性文学史的一大贡献。

第五,比较文学的出现始于近代。

比较文学(Comparative Literature)作为一门学科已有百余年的历史,中国学术界开始关注、研究比较文学是20世纪30年代的事。但时间不长,由于种种原因,50年代后,长期被搁置。大约直到80年代初,随着中国改革开放和思想解放运动的到来,比较文学才在中国复苏。作为中国比较文学的源头,笔者认为,20世纪初,以王国维、林纾、严复、梁启超、周桂笙、黄人、徐念慈为代表的近代文论家便为中国比较文学的建立奠定了基础。王向远教授在他的《中国比较文学百年史》中把1898—1919年称为比较文学的发生期^①,笔者认同这一见解。

随着中西文化交流的深入,随着中国近代翻译文学的发展,中国文学家对西方(包括日本)文化及文学的了解愈来愈多,在知己知彼的基础上,自然形成了世界视野和比较意识。一些文化精英,开始对中西文化/文学产生了比较的念头和比较研究。尽管他们当时并不了解“比较文学”这一学科概念,但他们所做的工作,毫无疑问,是属于比较文学的研究范畴。

20世纪初期的比较文学,多数还是平行比较,主要是对中外文学(特别是小说)的优劣比较。这些比较,由于多数比较主体不能读原著,他们主要是通过自己的翻译实践(如林纾)或当时的译本进行比较评论,加之其文本形态多数是零散的片断,缺乏系统(王国维除外),严格地说,也只能算是中西“文学比较”,但,它是中国比较文学的雏形和萌芽,则是可以肯定的。

所谓“平行研究”,主要是指“对那些没有事实联系的不同民族的作家、作品和文学现象进行研究,比较其异同,并在此基础上引出有价值的结论”^②。近代的比较文学大多属于平行研究。早在19世纪末,严复和夏曾佑在他们合写的《国闻报馆附印说部缘起》(1897)^③中就提出了“公性情”这一人类共通的问题。文云:“抑无论亚洲、欧洲、美洲、非洲之地,石刀、铜刀、铁刀之期,支那、蒙古、西米底(塞兰人)、丢度尼(俾格米人)之种,求其本原之地,莫不有一公性情焉。此公性情者,原出于天,流为种智。儒、墨、佛、耶、回之教,凭此而出兴;君主、民主、君民并主之政,由此而建立。故政与教者,并公性情之所生,而非能生夫公性情也。何谓公性情?一曰英雄,一曰男女。”正是因为人类有公性情,就产生了人类文化的共通性。所谓“东海西海,此心此理”^④;“南海北海此心同,此理同”^⑤。这种“心同”、“理同”的文化共通性,便成为两种文化/文学进行比较的逻辑前提。黄人进而又阐释道:“小说为以理想整治实事之文字,虽东西国俗攸殊,而必有相合之点。如希腊神话,阿剌伯夜谈(《天方夜谈》)之不经,与吾国各种神怪小说,设想正同。盖因天演程度相等,无足异者。”^⑥人类、宇宙间这种“心理”、“事理”的相通,便为跨国族、跨文化的比较研究奠定了基础。在中西文化交流的语境下,这种比较意识便催生了近代比较文学的萌芽。在平行研究方面,林纾是有代表性的。林纾一生翻译欧美、日本等11个国家的180余种小说(包括部分未刊稿),长期的翻译实践,使他逐渐感悟到中外文学的异同。基于此种认识,他为其所译小说写了大量的序跋,就小说的思想内容、创作方法、艺术形式、表现手法与中国文学进行比较,其中有不少真知灼见。但林纾系古文家,他所熟悉的是古文家的

① 王向远:《中国比较文学百年史》,《王向远著作集》第6卷,银川:宁夏人民出版社,2007年,第6页。

② 陈惇等主编:《比较文学》,北京:高等教育出版社,1997年,第66—67页。

③ 此文原刊于天津《国闻报》光绪二十三年(1897)十月十六日至十月十八日,原题如上文,后因为梁启超在《小说丛话》中提到此文,名曰《本馆附印说部缘起》,以是后来均依梁氏题名。

④ 王国维:《叔本华像赞》,佛雏校辑:《王国维哲学美学论文辑佚》,上海:华东师范大学出版社,1993年,第172页。

⑤ 黄人:《小说小话》,江庆柏、曹培根整理:《黄人集》,第321页。

⑥ 黄人:《小说小话》,江庆柏、曹培根整理:《黄人集》,第321页。

“伏线、接榫、变调、过脉”等笔法,他认为西方小说在谋篇、布局、剪裁、联系方面与我国司马迁的《史记》有相似之处。他说:“西人文体,何乃类我史迁也。”^①又说:“哈氏(英国小说家哈葛德)文章,亦恒有伏线处,用法颇同于《史记》。”^②他又将《左传》、《史记》与狄更斯的小说并举:“左氏之文,在重复中能不自复;马氏之文,在鸿篇巨制中,往往潜用抽换埋伏之笔而人不觉;迭更司亦然。”又说:“左、马、班、韩能写庄容不能描蠢状,迭更司盖于此四子外,别开生面矣。”^③林纾认为,狄更斯的文学成就并不在我国左丘明、司马迁、班固、韩愈之下,称赞狄更斯的《块肉余生述》完全可与《史记》、《水浒传》、《红楼梦》媲美^④,这都是很有眼力的。

这些比较,虽有见地,亦有局限,即小说与古文毕竟不是一种文体。古文笔法的那一套很难与小说文体的人物形象、结构艺术、环境描写、心理刻画相对应。笔者认为林纾在比较文学中最大的贡献是对于西方小说中批判现实主义的阐发与介绍。林纾翻译英国狄更斯的小说五种,即《块肉余生述》(今译《大卫·科波菲尔》)、《孝女耐儿传》(今译《老古玩店》)、《滑稽外史》、《贼史》、《冰雪因缘》(今译《董贝父子》)。他对19世纪这位批判现实主义小说家十分喜爱,评价甚高。林纾通过狄更斯的小说与中国文学作品的比较,揭示了批判现实主义创作方法的若干特点,尽管林纾当时对“批判现实主义”这一概念并不清楚。

描写小人物,并以他们为作品的主人公是批判现实主义小说的一个主要特点。林纾说:

中国说部,登峰造极者,无若《石头记》。叙人间富贵,感人情盛衰,用笔缜密,着色繁丽,制局精严,观止矣。其间点染以清客,间杂以村姬,牵缀以小人,收束以败子,亦可谓善于体物。终竟雅多俗寡,人意不专属于是。若迭更司者,则扫荡名士美人之局,专为下等社会写照;奸谄狙酷,至于人意所未尝置想之局,幻为空中楼阁,使观者或笑或怒,一时颠倒,至于不能自己,则文心之遽曲宁可及耶?^⑤

林纾将《孝女耐儿传》与《红楼梦》对比,指出二者在人物设置上的不同。《红楼梦》中的人物主要是王公贵族、少爷小姐,而狄更斯小说中,主要是书写小人物,为他们立传,所谓“扫荡名士美人之局,专为下等社会写照”。人物设置上的这一变化是平民文学与贵族文学的一个显著区别。对此,恩格斯称这是小说创作发生的一次革命:“先前在这类著作中充当主人公的是国王和王子,现在却是穷人和受轻视的阶级了,而构成小说内容的,则是这些人的生活和命运、欢乐和痛苦。最后,他们发现,作家当中的一个新流派,……查·狄更斯就属于这一派——无疑地是时代的旗帜。”^⑥

与此相关,描写下等社会的生活,乃至“家常平淡之事”,这也是批判现实主义作品的一个特色。林纾说:古代小说,“从未有刻画市井卑污齷齪之事,至于二三十万言之多,不重复,不支离,如张明镜于空际,收纳五虫万怪,物物皆涵涤清光而出,见者如凭栏之观鱼鳖虾蟹焉;则迭更司者盖以至清之灵府,叙至浊之社会,令我增无数阅历,生无穷感喟矣”^⑦。

狄更斯的小说描写下等社会、日常生活之所以这样真实、生动,维妙维肖,这与他的出身和社会经历有关。狄更斯出身于贫苦的小职员家庭,他十二岁时,父亲因负债入狱,他自己为谋生到一家作坊当学徒。由于他自幼过着穷苦的生活,后来又在律师事务所和新闻报社工作,广泛地接触英国下层人民,熟悉城乡群众生活和议会政治^⑧,因此他的小说能广泛地、真实地反映英国下层社会的现实。

① 林纾:《斐洲烟水愁城录·序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第216页。

② 林纾:《洪罕女郎传·跋语》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第276-277页。

③ 林纾:《滑稽外史·短评数则》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第276-277页。

④ 林纾:《块肉余生述·前编序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第254页。

⑤ 林纾:《孝女耐儿传·序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第252页。

⑥ 恩格斯:《大陆上的运动》,《马克思恩格斯论艺术》第2卷,北京:中国社会科学出版社,1983年,第247页。

⑦ 林纾:《孝女耐儿传·序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第252页。

⑧ 杨周翰等著:《欧洲文学史》下册,北京:人民文学出版社,1979年,第157页。

林纾在《滑稽外史·短评数则》中云:“迭更司,古之伤心人也。按其本传,盖出身贫贱,故能于下流社会之人品,刻画无复遗漏。笔舌所及,情罪皆真;爱书既成,声影莫遁。”^①

狄更斯小说中深刻的揭露与批判的锋芒是联系在一起的。林纾所译的《冰雪因缘》就将英国社会的黑暗和世态人情暴露于光天化日之下,他说:“迭更司先生叙至二十五万言,谈诙间出,声泪俱下。言小人则曲尽其毒螫,叙孝女则直揭其天性。至描写东贝之骄,层出不穷,恐吴道子之画地狱变相不复能过,且状人间阉茸谄佞者无遁情矣。”^②这种无情的揭露和尖锐的批判正是批判现实主义作品的基本特征。值得注意的是,林纾在谈到这类作品时,又和我国具有批判现实主义精神的谴责小说联系起来。他在谈到小说能改良社会现实弊端时说:

迭更司极力抉摘下等社会之积弊,作为小说,俾政府知而改之。……顾英之能强,能改革而从善也。吾华从而改之,亦正易易。所恨无迭更司其人,如有能举社会中积弊,著为小说,用告当事,或庶几也。呜呼!李伯元已矣。今日健者,惟孟朴及老残(指曾朴、刘鹗——引者)二君。

果能出其余绪,效吴道子之写地狱变相,社会之受益宁有穷耶!谨拭目俟之,稽首祝之。^③

林纾将狄更斯的批判现实主义小说视为改良社会之利器,这和鲁迅所论述的“命意在于匡时”,“揭发伏藏,显其弊恶,而于时政,严加纠弹”^④的中国近代谴责小说在精神实质上是一致的。众所周知,李伯元、吴趼人、刘鹗、曾朴是近代谴责小说的代表作家,林纾把他们与狄更斯并举,由此更可以看出林纾对于批判现实主义创作确有一定的认识。

批判现实主义作家于社会现实揭露深刻、批判尖锐、讽刺犀利,但他们的心地是善良的,并具有严正的立场。林纾在大力称赞《孽海花》“描写名士之狂态,语语投我心坎”时,又说作家“至刻毒之笔,无至忠恳者不能出。忠恳者综览世变,怆然于心,无拳无勇,不能致小人之死命;而形其彰瘡,乃曲绘物状,用作秦台之镜。观者嘻笑,不知作此者搢几许伤心之泪而成耳!”^⑤作家之所以对社会黑暗、现实丑恶进行无情的揭露和深刻的批判正是基于作家鲜明的爱憎和善良的心地,他们旨在秦镜高悬,引为鉴戒。这也正是批判现实主义小说的社会功能。

在近代比较文学中,属于平行比较者尚有一些,如侠人在《小说丛话》中对中西小说的比较,结论是:中国之小说长处有三,短处有一;西洋小说长处有一,短处亦多。结论是中国小说优于西洋小说。但侠人对西洋小说的认识,只就其译本而言,并不了解全部西洋小说,其比较亦有偏颇。周桂笙于中西小说的比较,其结果是:中国小说不如外国小说。但周桂笙用于比较的内容,如“身份”、“辱骂”、“海淫”、“公德”、“图画”,均不是构成小说创作的要素,缺乏说服力^⑥。此外,黄人也有对中西小说的平行比较^⑦,且见解较侠人、周桂笙等人为高,这里从略。

在近代比较文学研究中,成就最突出的是王国维。王国维治学不分中西,他于中学和西学都有研究,这为他进行跨文化、跨学科的比较研究奠定了良好的基础。王国维于哲学特别喜爱德国哲学,对于康德、叔本华、尼采,用力尤深。他的《〈红楼梦〉评论》就是一篇较早引鉴西方哲学、美学理论研究中国古典小说的具有开创性的学术论文,也是近代一篇富有智性和思辨力的比较文学论文。按比较文学研究的分类,它属于“阐发研究”。所谓“阐发研究”,简而言之,就是“试图以 A 文化的文学理论阐释 B 文化的文学作品,或以 B 文化的文学理论阐释 A 文化的文学作品”^⑧(按 A 文化与 B 文化

① 阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第 275 页。

② 林纾:《冰雪因缘·序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第 265 页。

③ 林纾:《贼史·序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第 265 页。

④ 林纾:《贼史·序》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第 265 页。

⑤ 林纾:《红礁画桨录·译余剩语》,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》,第 227—228 页。

⑥ 《小说丛话》,阿英编:《晚清小说丛钞·小说戏曲研究卷》,第 348—349 页。

⑦ 黄人:《小说小话》,江庆柏、曹培根整理:《黄人集》,第 302—322 页。

⑧ 王向远:《中国比较文学百年史》,《王向远著作集》第 6 卷,第 12 页。

必是两种文化)。王国维在这篇长文中提出了《红楼梦》是“悲剧中之悲剧”的命题。王国维根据叔本华的悲剧理论,将悲剧分为三种,他认为《红楼梦》则属于第三种悲剧:

由于剧中人物之位置及关系不得不然者,非必有蛇蝎之性质与意外之变故,但由普通之人物,普通之境遇,逼之不得不如是。彼等明知其害,交施之而交受之,各加以力而各不任其咎。此种悲剧,其感人贤于前二者远甚,何则?彼示人生最大之不幸非例外之事,而人生之所固有故也。

《红楼梦》的悲剧不是由于外部势力或具有蛇蝎心肠的人的破坏,而是由普通人在普通境遇中所发生的最常见而又是最惨的悲剧。这种悲剧的不幸,从本质上讲,几乎和同时代人周围的生活近似到惊人的程度,以致使接受主体会怀疑自己是否已置身其中。它“无时而不可坠于吾前,且此等惨酷之行,不但时时可受诸己,而或可以加诸人,躬丁其酷,而无不平之可鸣,此可谓天下之至惨也”^①。

王国维又把悲剧引向广义,认为悲剧不仅存在于戏剧中,也存在于小说和其他文体中,他认为《红楼梦》就是中国文学史上最具悲剧精神的作品,称之为“悲剧中之悲剧”、“彻头彻尾之悲剧也”。

王国维在这篇文章中又运用“平行研究”,将《红楼梦》与歌德的诗剧《浮士德》相比,认为两书的主人公都是悲剧人物,“法斯德(浮士德——引者)之苦痛,天才之苦痛;宝玉之苦痛,人人所有之苦痛也”。正因为贾宝玉之痛苦是普通人所有之痛苦,这种痛苦就带有更大的普遍性和更深刻的社会意义。但有一点应当指出,王国维把这部深刻地批判封建社会罪恶、揭露旧礼教残酷的现实主义巨著《红楼梦》,仅视为只是“展示人生之苦痛与其解脱之道”,也是错误的。

近代比较文学研究尚处于萌芽期,其运作方式和理论深度都不高,但它从无到有,毕竟标示着中国比较文学已迈出了第一步。

第六,近代文学在它的成长过程中出现过许多文学现象,这其中,既有艺术经验,也有历史教训,都值得文学史家作认真的反思和总结;而且它们一直影响到现代和当代。比如文学大众化、通俗化问题、文学的雅俗问题、文学的功利与审美、文学与政治、中国诗歌的走向、戏剧与表现现代生活、中国文学与西方文化的关系等等,在现当代文学史上都曾讨论的热点。所以袁进先生说:“从发生学来说,近代的选择,实际上一一直影响到现在。”^②著名美籍华人学者王德威先生更进一步地认为:近代小说四大文类(狎邪、狭义公案、谴责、科幻小说),“其实已预告了20世纪中国‘正宗’现代文学的四个方向:对欲望、正义、价值、知识范畴的批判性思考,以及对如何叙述欲望、正义、价值、知识的形式性琢磨”^③。这又再次说明:中国近代文学并非可有可无,而是有其独特的文学史意义的。

综上所述,可以看出,中国近代文学是中国文学史发展中重要的一环,它具有承前启后、继往开来的转型意义;它又是一个独立的发展阶段,有不可替代的价值和独特的历史贡献,是中国文学史研究中亟须强化的部分。它成功的经验和失败的教训都值得我们认真借鉴和吸取,这对21世纪中国文学的走向和发展,以及中国文学史的科学总结都将有着重要的启示意义。

[责任编辑 渭 卿]

① 以上均见刘刚强编:《王国维美文选》,长沙:湖南人民出版社,1987年,第39页。

② 袁进:《中国文学的近代变革》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第3页。

③ [美]王德威:《被压抑的现代性——晚清小说新论》,宋伟杰译,北京:北京大学出版社,2005年,第55页。

老子与尼采

裘锡圭

摘要:老子与尼采的思想异中有同,同中有异。他们都处于社会发生重大变化,传统主流思想遭到强烈怀疑的时代,都反对传统,否定很多传统价值观念。然而否定传统之后走向何方?尼采要前进,老子却要后退。尼采肯定刚强、勇敢,谴责怯懦;老子则肯定柔弱、退缩,贬抑刚强、勇敢。在宇宙观上,老子把无目的、无欲望的道看作决定世界存在和运动的根本力量,尼采则把个别事物的“权力意志”看作类似的力量,不过尼采也认为世界在整体上是无目的的。老子和尼采所给出的宇宙运动模式也都是循环不止的,但是尼采充分肯定生命的价值,他对宇宙运动的视角是面向“生”的,这与他积极的人生观相应;老子强调万物都要回归于道,他的视角是面向“死”的,这与他消极的人生观相应。尼采不受传统束缚而勇往直前的创新精神,具有很强的感染力。老子消极的人生观,在总体上我们无法接受,但是老子的对立面转化、反对战争等思想,直到今天仍可指导我们的行为。

关键词:老子;尼采;反传统;宇宙运动;权力意志;道

老子和尼采的时代相距2400年左右。老子出生在东亚,尼采出生在西欧。老子提倡消极、退缩的人生态度,主张“无为”(没有作为),就是要人尽量顺应自然,不做与此不合的事情。尼采提倡积极、进取的人生态度,主张个人要充分发挥创造力,不断把自己提升到新的高度。相对于老子的“无为”,也可以说尼采主张“有为”。在中国已经有不少研究者使用了这种说法,还有人认为老子和尼采是“东西方两位分别走向不同极端的智者”^①。虽然这两位智者的差异如此巨大,他们的思想中还是有相当重要的共通之处的。只不过从这些共通之处引发出来的,通常仍然是截然不同的观点。他们的思想是异中有同、同中有异,颇值得加以比较。

中国知识界对尼采思想向来是很注意的^②。尤其是20世纪80年代以来,研究尼采的人明显增多,研究也渐趋深入,而且还出现了一些专门将尼采的思想跟老子、庄子的思想进行比较的文章^③。现在,我就以他们的研究为基础,从反传统和对宇宙运动的看法这两方面,简单地谈谈老子和尼采思想的异同。

先谈第一方面。尼采生活在19世纪后期资本主义工业迅速发展的西欧。老子生活在春秋晚期。在这一时期的古代中国,由于经济的发展,贵族内部的宗法关系(就是一种晚期的父系氏族制关

作者简介:裘锡圭,复旦大学出土文献与古文字研究中心教授(上海200433)。

※ 本文曾在2010年10月布鲁塞尔“中欧文化高层论坛”6日的会议上宣读。同月24日又根据此文内容,在清华大学出土文献研究与保护中心的“王国维讲座”讲了一次。这一次由于时间比较充裕,增加了一些对《老子》本文以及有关文献的征引。现将这些增加的内容补充在本文注释中,对正文也作了些许修改。

① 白祖诗:《尼采与老子》,《云南社会科学》1992年第5期。

② 王元明:《20世纪尼采哲学在中国的盛衰》,《南开学报》(哲学社会科学版)1999年第1期。

③ 我见到的这方面的文章有:陈鼓应:《尼采哲学与庄子哲学的比较研究》,《悲剧哲学家尼采》,北京:三联书店,1987年,第235—288页;张世英:《尼采与老庄》,《学术月刊》1989年第1期;白祖诗:《尼采与老子》,《云南社会科学》1992年第5期;姜云:《老子与尼采人生哲学之比较》,《东疆学刊》2000年第1期;任建红:《老子哲学与尼采哲学之比较》,《广西社会科学》2004年第6期。

系)以及农民中间的农村公社关系正在趋于崩溃。这两位思想家所处的时代很不同,但是在社会发生重大、剧烈的变化,传统主流思想遭到强烈怀疑等方面,具有共同性。这样的时代召唤反传统思想的旗手,老子和尼采就应运而生了。

尼采彻底否定上帝和基督教神学,否定传统形而上学的绝对理性,只承认现实世界;他反对基督教道德,要求进行一切价值的重估;对当时社会上的虚无主义、国家主义以及其他弊病,也都持严厉的批判态度。这些是众所周知的,不需要再加论述。老子反对传统思想的态度,大家也相当熟悉。不过我还想略加说明。

在老子之前,中国古代主流社会认为上帝或作为人格神的天(这二者至晚在西周初已经合而为一),是生成并主宰着自然界和人类的。老子提出了作为宇宙本根的“道”的概念。他认为道在上帝之先就已存在^①,天地万物都是由道产生的^②,世界的存在和运动都依靠着道(关于道和宇宙的运动,详下文)。道是无形而不可感知的,而且是“无为”的^③。“无为”对于人来说,是顺应自然而无所作为;对于道来说,“无为”就是“无目的”。道生成万物(广义的“万物”包括天地),是一个自然而然的过程,道并不以此居功,并不要求主宰万物^④。这就是“无为”。道也是超道德的。《老子·第五章》说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”意思就是:“天地是不仁慈的,听任万物自生自灭;圣人也是不仁慈的,听任百姓自生自灭。”天地为道所生,并且取法于道^⑤。“圣人”在《老子》书中指对道有透彻理解,行为与道相合的理想人物。所以“天地不仁”、“圣人不仁”就是“道不仁”的反映^⑥。

老子是通过对大自然的深入观察和思考,提出道的概念的,道的不少特征实际上就是大自然的特征。不过由于时代早,老子还没有彻底否定鬼神的存在,他所说的道仍然带有一些神秘性^⑦,而且道虽然不是人格神,也不是西方传统形而上学的“绝对精神”,毕竟仍是超越万物的独立存在^⑧,在尼采那里则没有这种超越者。尽管如此,老子提出了凌驾于上帝和天地之上的,非人格、无目的、超道德的“道”,作为决定世界的存在和运动的根本力量,这对传统主流思想和信仰已经造成了极大的冲击。

老子主张人应该尽量取法于道。道既然是无目的、超道德的,传统的价值观念和道德规范,在合乎“道”的理想社会中,当然是没有存在余地的^⑨。所以老子认为世俗的美和丑、善和不善等区分都没有什么意义;对仁、义、礼、智等,也都持批判或否定的态度。这些是大家都很清楚的。不过有一件事应该在这里指出,老子对仁、义的批判态度,远没有战国后期极端反对儒家的那一派道家激烈。很多研究者举今本《老子·第十九章》的“绝仁弃义”,来说明老子对仁义的深恶痛绝。其实在战国中期的郭店楚墓中发现的《老子》竹简文本里,这四个字本作“绝为弃虑”,意思就是“摒弃作为和思虑”。这

① 《老子·第四章》:“道冲,而用之或不盈,渊兮似万物之宗。……吾不知谁之子,象帝之先。”河上公注:“道自在天帝之前。”

② 《老子·第二十五章》:“有物混成,先天地生……吾不知其名,字之曰道……”《第四十二章》:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”《庄子·大宗师》说“道”“自本自根,未有天地,自古以固成,神鬼神帝,生天生地”,这是符合《老子》原意的。

③ 《老子·第三十七章》:“道常无为而无不为。”此句在郭店《老子》简中作“道恒亡(无)为也”,应合乎《老子》原貌(参见刘笑敢:《老子古今》上卷,北京:中国社会科学出版社,2006年,第383、386—387页)。《庄子·大宗师》说“道”“无为无形”,合乎《老子》原意。

④ 《老子·第三十四章》:“大道汜兮其可左右,万物恃之而生而不辞。功成不名有,衣养万物而不为主。常无欲,可名于小。万物归焉而不为主,可名于大。以其终不自为大,故能成其大。”《第五十一章》:“故道生之(据上文,“之”指万物),德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰。是谓玄德。”

⑤ 《老子·第二十五章》:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”

⑥ 道的无目的性、超道德性,研究者已经指出,参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第109页。

⑦ 关于道的神秘性,参见裘锡圭:《〈稷下道家精气说的研究〉补正》,《文史丛稿——上古思想、民俗与古文字学史》,上海:上海远东出版社,1996年,第55—56页。

⑧ 《老子·第二十五章》说“道”“寂兮寥兮,独立不改”,是这一思想最明确的表述。

⑨ 《老子·第十八章》:“大道废,有仁义。慧智出,有大伪(此句为郭店本所无,当为后来窜入。参见刘笑敢:《老子古今》上卷,北京:中国社会科学出版社,2006年,第218、219—220页)。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。”可见老子认为仁义孝慈等东西,都是大道废弃以后才会出现的。

四个字应该是由上面所说的那派道家窜改为“绝仁弃义”的^①。那派道家反传统道德的态度,跟尼采更为接近。

老子和尼采都反传统。否定传统之后,要走向何方呢?两个人的答案却截然不同。尼采要前进,要人们充分发挥创造力,使人类不断提高到新的水平。老子却要后退。老子跟尼采一样,对他所处的社会持严厉的批判态度,但是他认为社会的弊病,主要是由于文明的进步破坏了原始、自然的状况而造成的,所以他要求人们在很大程度上抛弃已有的文明成果,回复到他认为合乎道的、他理想中的原始状况中去^②。

老子和尼采都否定很多传统的价值观念,但他们各自的价值观念几乎完全相反。例如尼采肯定刚强、勇敢,谴责怯懦,以前者为善,后者为恶;老子则肯定柔弱、退缩,贬抑刚强、勇敢。

下面讲老子和尼采对宇宙运动的看法。

老子把道看作决定世界的存在和运动的根本力量,尼采则把所谓“权力意志”看作类似的力量。权力意志是要追求、积聚力量的意志。尼采认为它不但是生命最内在的本质,也是一切事物最内在的本质^③。

道和权力意志有很大的不同。不少研究“道”的人,认为道具有最原始的物质性质,权力意志当然没有这种性质(尼采还明确反对物质原子论)。撇开这一点,二者的不同也是十分明显的。

道是无目的、无欲望的,权力意志是有目的、有欲望的。化生万物的道,本身是超越万物而存在的统一体。由道产生的万物注定都要毁灭(即终止作为物的存在)而回归于道^④,道则有其永恒的存在。尼采则认为宇宙间并无一个凌驾于现实世界之上的总体力量或第一动力,所以在他那里只有个别事物的权力意志,而没有超越一切事物的统一的权力意志。其实,如果不像尼采那样强调“权力意志”的重要性,尼采所说的“力”倒是跟“道”颇有相似之处的。当然,“道”的神秘性、超越性,是“力”所没有的。这个问题较复杂,有机会当另加讨论。

尽管作为宇宙根本动力的道和权力意志的性质如此不同,老子和尼采给出的宇宙运动的图景,却仍有明显的共通之处。这可以分三点来讲。

第一,世界上万物不断生成,不断毁灭。这是一般人都承认的,老子和尼采当然也不例外。

第二,前面说过,尼采以权力意志为所有事物最内在的本质,而并不认为有超越一切事物的统一的权力意志。所以他认为世界在整体上是无目的的。他对此有明确的说明。老子认为万物是有欲的,而道是无欲、无目的的,所以他理解的由道决定的世界,在整体上也应该是无目的的。这就是说,他们二位理解的宇宙运动,在总体上都是无目的的。

① 参见裘锡圭:《关于〈老子〉的“绝仁弃义”和“绝圣”》,复旦大学出土文献与古文字研究中心编:《出土文献与古文字研究》第一辑,上海:复旦大学出版社,2006年,第1-15页。

② 根据与今本《老子·第十九章》相应的郭店《老子》文本,老子要人“绝知弃辩,绝巧弃利,绝为弃虑”,回复到无知的稚子的精神状态中去(参见裘锡圭:《关于〈老子〉的“绝仁弃义”和“绝圣”》,复旦大学出土文献与古文字研究中心编:《出土文献与古文字研究》第一辑,上海:复旦大学出版社,2006年,第1-15页)。老子颂扬婴儿、赤子的精神状态,提倡“小国寡民”,“使人复结绳而用之”,“邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”(《老子·第八十章》)的政治、社会格局。这些都是大家所熟知的。

③ 关于“权力意志”,我主要参考周国平的有关论述(他使用的译名是“强力意志”)。参见周国平:《尼采与形而上学》,北京:新世界出版社,2008年,第194-220页。

④ 《老子·第十六章》:“万物并作,吾以观复,夫物芸芸,各复其根(郭店《老子》甲组简24作“万物方作,居以须复也,天道员员,各复其根”)。天道员员”是天道不断运行的意思。“员员”、“云云”、“芸芸”等皆可通。今本“夫物”,马王堆帛书本作“天物”,是由“天道”误改而成的(参见廖名春:《郭店楚简老子校释》,北京:清华大学出版社,2003年,第258、260页)。万物各复归其根,就是万物各自回归到它们所从生的道那里去的意思。有人主张在“主观认识论的意义上”理解这里所说的“各复其根”。曹础基已反驳其说,指出这里所说确是“指客观世界的变化”而言的(曹础基:《庄子归根意识浅议》,方勇主编:《诸子学刊》第3辑,上海:上海古籍出版社,2009年,第46页)。前文注释所引《老子·第三十四章》“万物归焉而不为主”的“归焉”,也是指复归于道而言的。马王堆帛书《老子》乙本卷前古佚书《道原》:“天地阴阳,〔四〕时日月,星辰云气,规(蛟)行饶(蛟)重(动),戴根之徒,皆取生,道弗为益少;皆反(返)焉,道弗为益多。”(国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书》[壹],北京:文物出版社,1980年,释文第87页)此文将万物生于道又返于道的思想说得很明白。

第三,已有一些将尼采与老、庄作比较的研究者指出,道的运动,或者说道所决定的宇宙运动,是循环不止的;尼采提出“永恒轮回”说^①,他的宇宙运动的模式也是循环不止的。这种说法是有道理的,但有两件事须加说明。

首先,今本《老子·第二十五章》对道进行描述时,有“寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母”的话。这是说道的运动循环不止的最重要的根据。但是上引语句中“周行而不殆”这五个字,在郭店楚墓出土的竹简《老子》和西汉早期的马王堆3号墓出土的帛书《老子》里,却都是没有的,似应为后来所增入,有人甚至认为此语与老子原意不合^②。对这个问题须加解释。

郭店楚墓出有一篇被整理者定名为《太一生水》的道家佚书,原来跟此墓所出的《老子》简编在一起。篇中讲“太一”(“道”的别名)的运行,有“周而或[始,以己为]万物母”之语^③。“或”字在古汉语中可以当“又”讲,“周而或始”就是“周而复始”的意思。“周行而不殆”的“殆”,似已有人读为当“终止”讲的“已”,大概是正确的(“殆”、“已”上古汉语读音极近)。这两句话的意思几乎完全相同。《太一生水》的写作时代不会晚于战国中期。可见虽然今本《老子》的“周行而不殆”很可能为后来所加,道的运行循环不止的思想则确实出现得相当早,从后面要讲到的老子所说的“反(返)者,道之动”的话来看,他应该已经有这种思想了。

其次,古人说道周行不止,其主要根据大概是万物出自道又复归于道的思想以及四季和日月星辰不断循环运行等现象。但是尼采的永恒轮回说的循环周期则极其漫长,长到实际上无法测量。老子和尼采所说的循环能相提并论吗?

我认为根据已知的老子思想,是可以推导出宇宙运动有周期极其漫长的大循环的思想的。老子认为道所产生的一切最终都要复归于道,也就是都要毁灭。天地为道所生,当然也要毁灭^④,而道的化生万物的功能是不会止息的,旧的天地毁灭后,又会产生新的天地。这样的循环周期不是极其漫长的吗?

已经有西方的研究者指出,与尼采同时的恩格斯,也有跟尼采相似的宇宙永恒循环的思想。恩格斯认为在无限时间内,宇宙是永远重复地连续更替的。研究者以“共同的自然科学史背景”来解释尼采和恩格斯的思想的这种相似^⑤。其实只要否定了神创世界的迷信,这一类无限循环的思想就有可能产生。

还需要指出一点。尼采的永恒轮回说强调每次轮回中出现的事物,都是跟上一次完全相同的,甚至连细节也完全相同。这是尼采为了要肯定生命的永恒性而设定的。恩格斯并无这种思想,老子当然也不会有。

总之,如果不考虑道和权力意志的不同,老子和尼采所给出的宇宙运动图景显得颇为相似。但是他们对这样的图景的视角,却很不相同。由于作为根本动力的道和权力意志的性质不同,由于两位思想家的人生观不同,这是很自然的。

尼采的视角是面向“生”的。尼采充分肯定生命的价值,他有一句很有名的话:“这就是生命吗?好吧,那就再来一次!”^⑥老子对宇宙运动的观察,侧重万物的回返于道。他说“反(返)者,道之动”

① 关于“永恒轮回”,我主要也参考周国平的有关论述。参见周国平:《尼采与形而上学》,北京:新世界出版社,2008年,第220—240页。

② 参见刘笑敢:《老子古今》上卷,北京:中国社会科学出版社,2006年,第283—284、286页。

③ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第125—126页。“始以己为”四字原已缺失,整理者据上下文和文义补出,已为多数学者接受。

④ 《韩非子·解老》:“唯夫与天地之剖判也具(俱)生,至天地之消散也不死不衰者谓‘常’。”天地是要消散,即毁灭的,道则是不死不衰的。

⑤ 参见周国平:《尼采与形而上学》,北京:新世界出版社,2008年,第228—229页。

⑥ [德]尼采:《查拉图斯特拉如是说》,孙周兴译,上海:上海人民出版社,2009年,第199页。关于尼采面向生的视角,参见张庆熊:《“虚无主义”和“永恒轮回”——从尼采的问题意识出发的一种考察》,《复旦学报》(社会科学版)2010年第3期。

(《老子·第四十章》)^①,强调不断回返是道的运动规律。尼采和老子都讲“复归”。尼采讲的是生命在永恒轮回中的无数次复归。老子讲的是万物各复其根,指万物毁灭而复归于道。可以说,老子的视角是面向死的^②。尼采面向“生”的视角与他积极的人生观相应,老子面向死的视角与他消极的人生观相应。

老子和尼采这两位分处东西方的、对后世都有巨大影响的思想家,都反对传统,他们给出的宇宙运动的图景也是相似的;然而由于时代、文化背景和个人性格的不同,却提出了截然不同的人生观。对东西方思想文化的比较研究来说,这是一个很有意思的、值得注意的现象。

尼采不受传统束缚而勇往直前的创新精神,具有很强的感染力,他的影响几乎遍及全世界。在20世纪早期,中国新文化运动中反传统的健将,如鲁迅、陈独秀、茅盾、郭沫若等人,都受过尼采的影响^③。

老子消极的人生观,在总体上是我们无法接受的。但是老子丰富的充满智慧的思想,有不少直到今天仍然可以用来指导我们的行为。这里举两个例子。

《老子》书中时常讲对立面转化的道理,与此相联系还告诉我们,做事不能过头,不然就会得到与愿望相反的后果。老子的这些思想,在后代凝结成为两句在中国几乎是家喻户晓的成语,“物极必反”^④、“适可而止”。《现代汉语词典》对前一句的解释是:“事物发展到极端,就会向相反的方面转化。”^⑤对后一句的解释是:“到了适当的程度就停止(指做事不过分)。”^⑥人类所犯下的有些大错误,如对自然的过度开发,就是由于缺乏这方面的思想而造成的。前面说那两句成语在中国几乎家喻户晓,可惜大多数人只是说说而已,并没有真正照着去做。附带说一句,老子要人完全顺应自然,当然是不现实的,但是已经由于肆无忌惮地破坏大自然而遭到报应的现代人,不是很有必要从老子那里吸取一些尊重自然的精神吗?在人与人的关系方面,世界上的麻烦事情,有很多也是由于有关的人,往往是对立的双方,大家都不肯“适可而止”而造成的。我们真应该好好读读《老子》。

再说一下老子对战争的看法。老子非常反对战争,把战争看成很可怕、很可恶的事情,读一下《老子》第三十、三十一章,就可以明白。他说用“道”辅佐国君的人,是不用武力在“天下”逞强的(《第三十章》)。这也就是说,有道的国家不发动战争。他又说,武器是不吉祥的凶器,是“不得已”而用之的东西(《第三十一章》)。所谓“不得已”,对国家来说,应该是指遭到别国侵略而不得不拿起武器进行抵抗。发动战争或挑动战争,都是绝对应该受到谴责的。我想,如果大家都能真正听从这位2500年前的智者对战争的意见,我们的这个世界一定会比现在好得多,美得多。

【附识】本文写作过程中,蒙郭永秉和陈志向二君帮助搜集资料,永秉并代为多次打印此文文稿,甚为感谢。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 郭店《老子》甲组简37作“返也者,道僮(动)也”。释文见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第113页。

② 王葆玟认为庄子的生死观“立足于死”。参见王葆玟:《老庄学新探》,上海:上海文化出版社,2002年,第251页。

③ 王元明:《20世纪尼采哲学在中国的盛衰》,《南开学报》(哲学社会科学版)1999年第1期。

④ “反”也作“返”。

⑤ 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,第1448页。

⑥ 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,第1250页。

什么才是“中国的”思想史？

葛 兆 光

摘 要:近年来中国学术界有一个特殊现象,即在西方学界思想史研究渐渐衰落时,在中国,思想史研究却仍然充满活力,这是由于中国的特殊背景使然,它也呈现了近年来中国学术的趋向。回顾这些年来有关中国思想史研究的种种争论,需要进一步讨论的是,什么才是“中国的”思想史,而不是“日本的”或者“欧洲的”思想史?这一问题不仅涉及到各个文化区域的思想与历史的差异,涉及到各个文化区域的政治、宗教、社会环境的差异,更涉及到的是,如果试图确立思想史研究的“中国性”,必须思考这一思想史研究能否在历史讨论中保持对中国现实的针对性,能否在对传统观念的梳理中回应当下中国的思想问题。

关键词:中国思想史;欧洲思想史;日本思想史;中国性

一

很多人都注意到,近年来中国学术界有一个特殊现象,即在西方学界思想史研究领域普遍渐渐衰落时,在中国,思想史研究却仍然是热门,这不能不说是一个既反常又合道的事情。

为什么说它“反常”?是因为这三十年来中国学界,始终在追求“预流”,甚至不得不紧张地追赶西洋模仿东洋,几乎到了“彼进于此,我必随之”的地步,然而思想史研究领域却彼虽消此却涨,这不能不说是“异数”。为什么说它“合道”?是因为它也恰恰呈现了近年来中国学术的趋向。今年春天,我在美国普林斯顿大学一次演讲中就说到,一方面由于中国的历史传统,涉及到“道”和“史”(即思想和历史)的话题始终会是热门;但另一方面由于中国的现实环境,政治思考往往要通过历史叙述来呈现。所以,这造成了中国的思想史研究长盛不衰,而形成了越来越兴盛的政治气候和文化土壤。

这是中国的特殊背景。这个特殊背景可以归纳为三点:一是尽管经过三十年的形摹影随,中国思想史研究者和撰述者开始注意到,种种眼花缭乱的西方学科样式,其实可以重新加以梳理和改造,在思想史领域也可以开始实践新的写法;二是尽管经过三十年的巨变,但是在中国,社会生活和观念世界仍然像林毓生说的那样,习惯于要“思想文化”来解决问题,特别是在“现代”与“后现代”、“全球化”与“民族主义”、“政治意识形态”与“实际生活世界”之间始终有困扰的当下,人们仍然很需要回顾思想史,看看是否我们仍然处在历史的延长线上;三是不断涌入的新理论和不断发现的新材料,迫使中国思想史研究者不得不回应它们所提出的问题与挑战。

唯一的麻烦是,这种回应有时还要穿越几十年的学术史,处在一再重新开始的状态。

作者简介:葛兆光,复旦大学文史研究院教授(上海 200433)。

※ 本文是为英文版《中国思想史》所写的序言。

二

我自己的两卷本《中国思想史》^①就是在这样的背景下开始写作的，我没有想到的是，这部个人视野中的、原本只是试图作为教材的著作，居然搅动了中国思想史研究领域，而且也引起了学术界的争论。

如果把这些林林总总的争论归纳一下，我想，大概可以归为五个方面。第一是我所谓的“一般知识、思想和信仰世界”，是否应当写入思想史著作？这涉及到思想史的资料范围是否应当拓宽、思想史的背景是否应当重建，思想史是否也应当注意精英思想的制度化、常识化和风俗化等问题，也就是说，过去被认为是社会史或文化史的内容，是否应当被纳入思想史。第二是知识史和思想史的关系如何处理？如果在思想史著作中讨论思想的知识基础，势必会把原来传统的博物知识，也就是今天分别被归为科学史、技术史、学术史，甚至教育史的内容拉进思想史，思想史一定要涉及它们吗？第三是思想史上的“加法”和“减法”的问题，也就是说，思想史要不要讨论在时间中逐渐被人们淡忘的那些内容？把这些被删去的内容重新放回历史，是否恰恰反映了当时真实的文化环境？如果不发掘这些内容，我们是不是在用一次又一次的“后见之明”来误读过去？第四是这种不以“人”或“书”为章节或单元的思想史写法，是否可以更好地表现历史的延续脉络，这对习惯了旧章节形式的思想史读者，会造成困扰吗？第五是思想史的时代如何划分？7世纪初（也就是初唐）、明代中后期（也就是传教士入华）和1895年（甲午战争与《马关条约》的签订），为什么可以成为思想史时段划分的标志？这种与过去不同的时段划分法，是否在暗示着什么特别的意味？

数十篇书评与至今仍然延续的争论，大都围绕着这五个方面。

三

《中国思想史》出版已经十年。十年里，我对上述问题又进行了一些反省，反省中始终有一句话盘旋在脑海里，即“什么才是‘中国的’思想史”？什么才是“中国的”思想史，而不是“日本的”或者“欧洲的”思想史？最简单的分野，当然，就是它描述的思想的内容和历史，由于各国知识、思想和信仰的不同，以及历史语境、社会生活与文化特征的不同，因而自然会不同。可是，除此之外，中国思想史的研究，和日本或欧洲思想史的研究，研究者的立场、问题和观念，也应当有所不同吗？

关于思想史，可能有种种定义和解说，但作为一种“历史”，它必然需要呈现不同文化、民族和国家的生活环境，以及这些“环境”为何使生活在其中的人想这些而不是想那些，为何是这样想而不是那样想。约翰·格林(John C. Greene)在《思想史之目标与方法》中说，思想史“首要任务是勾画每一历史时代的思想前提，解释这些思想前提在不同时代的变化”，如果我们同意“历史时代”确实是思想史的主要内容，那么，就不得不注意到这些差异性极大的各种历史，以及这一历史环境中所生出的问题与观念。道理很简单，举一个例子，斯特龙伯格(Roland N. Stromberg)在《西方现代思想史》中说，欧洲思想之源头时期曾经有过的毕达哥拉斯与泰勒斯、亚里士多德与柏拉图等等的对立，使得后来的“欧洲被迫把各种不同的思想与价值体系融为一体，因此就不断地致力于新的综合，在具有创造力的两极对立中，许多人看到欧洲历史反复出现这个主旋律”，像神学与哲学、信仰与理性的圣托马斯主义式结合，以及追溯古典导致文艺复兴式的分化等等。可是，这种欧洲反复出现的“主旋律”在中国便不曾有过。再举一个例子，在近代日本思想史中，正如丸山真男所述的从朱子学、古学到国学

^① 葛兆光：《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年；《中国思想史》第二卷《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，上海：复旦大学出版社，2000年。

的过程,尽管其源头也有强烈的中国儒家色彩,尽管中国的朱子学也曾经在德川时代盛极一时,但在江户后期,却被后起的古学与国学逐渐淡化,日本本身的文化与思想色彩则越来越强烈。可是,那种“蜕皮”式的、逐渐“去中国化”的思想史,在文化与思想数千年多是“在自给自足的传统中变”的中国,却完全找不到类似的例子。

因此,可能在欧洲观念史领域中反复出现的“Being”这样的中心话题,在神学领域里面反复进行的有关“上帝”的论证,在中国并不是思想史的内容。而日本思想史中常常出现的有关天皇是否“万世一系”、有关“神佛习合”还是“神佛判然”、有关是“中国朱子学”还是“日本国学”的争论,也不会是中国思想史中的话题。

四

正如很多学者都注意到的,两千年来的中国,一方面皇权对政治、宗教和文化的控制,要远远大于西洋或东洋的各种世俗政权,无论是欧洲的国王还是日本的天皇;另一方面,士大夫精英在中国的地位远比在西方的 scholar 或者日本的“士”要荣耀,而且始终是政治世界和思想世界的指导者。中国主流文化的独立因素大于外来影响,而且中国儒学为中心的政治意识形态一直占据着知识、思想和信仰的主流。由于这些缘故,中国历史之延续大于断裂,中国的思想史可能和任何民族、国家与文化共同体的思想史都有不同的内容。

同样,由于中国儒家强调人文修养与经典知识,而经典与人文知识两千年来一直是科举与仕宦的依傍,因而科学技术的因素、宗教和艺术的因素、疆域与航海的因素,始终不可能像欧洲一样,产生思想史上的大震撼。可是,对于欧洲来说,哥白尼革命、巴洛克建筑、大航海、印刷术的影响,却成了至为关键的思想史背景,而古代经典和人文知识则由于中世纪神学的笼罩和压抑,直到文艺复兴时代,才成为挣脱宗教约束的革命力量。同样,在日本,由于业儒习文之士并不能通过科举进入政治中心,经典知识不能够保证他们处于优越的地位,经典文化与庶民生活存在巨大间隔,因此,他们常常会离开儒家人文知识,进入其他知识如医学领域,成为某种职业从业者。

这也会深刻地影响思想史的进程,导致思想史的差异。

五

鲍默(Franklin L. Baumer)在其《西方近代思想史》(*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*)中,认为欧洲有一些“永恒问题”应当作为思想史研究的中心,它们主要是“上帝”、“自然”、“人”、“社会”、“历史”,这很有意思。我不怀疑人类思想有共同性,问题是,这些他称之为“人类在一切世代与时代里多多少少持续不断提出来的问题”,其实在各个文化区域,无论在表达、内涵还是背景上,都还是有相当差异的。

如果也用“中心观念”或“关键词”的方法来贯穿中国思想史(必须申明,我并不赞同这种写法),我总觉得,恐怕也有五组重要的观念,不时地成为古代思想家讨论的焦点。第一是有关世界的观念,传统中国有关“天下”、“中国”与“四夷”的思想,经过从“天下”到“万国”的巨大变化,在近世便成为有关“世界主义”与“民族主义”的资源,并引起从朝贡体系到条约秩序的转换,也成为有关民族国家认同的思想基础。第二是有关政治的观念,诸如“君权”与“相权”、“治统”与“道统”、“封建”与“郡县”、“礼教”与“法治”等等,它涉及古代中国的政治与社会,到近世由于受到西方观念和制度的影响,关于它的讨论就转化成为现代的专制与民主、中央与地方、法律与教育等等政治思想。第三是有关人尤其是人性的观念。比如什么是善恶,这涉及心性、情欲的讨论,儒家、道教和佛教始终在这一方面有相当多的议论,这涉及到古代中国对于“人”自身的看法,到了近世之后,经由西方概念的重组与命

名,它被整合成为伦理思想,并延伸为现实社会对于“自由”与“人权”的解释依据。第四是有关生命的观念。所谓“生死轮回”这个话题是古代中国人有关身体与生命的思考,也是儒家、道教与佛教彼此有微妙差异而又彼此通融的地方,它在近代逐渐被科学思想所摧毁和替代,但是,仍然在一般知识、思想和信仰世界有影响力。第五是以阴阳五行为基本框架的观物方式,这当然可以看作是古代中国的“宇宙论”,不过,它却以另外一种思路和想象,贯穿各种各样的领域,不仅诠释宇宙万物,而且衍生出一整套观念、知识和技术。不过,古代中国讨论这些东西,并不是为了解明抽象意义上的“哲学”,而是为了“执一御万”,从根本上指导政治、社会和生活的基本思想。到了近代,它受到西方科学世界观的巨大冲击,逐渐从宇宙认知、现象解释、技术支持的诸多领域退出,仅仅保存在中国一般思想世界的感受和少数现代科学尚不能解释的领域,尤其是关系命运、生存与健康的领域。

六

所以,中国思想史显然不太能够现成地套用欧洲思想史或日本思想史的概念和思路,它仍然需要在中国历史的语境中,给予真切的理解和说明。

当然,如果思想史研究要奠定它的“中国性”,更重要的是如何确立它切合中国思想传统的问题意识、分析框架、概念工具和评价立场。特别重要的,还是中国思想史研究者能否在历史讨论中保持对现实的针对性,能否在传统观念的梳理中诊断当下的思想问题。正因为如此,近来中国思想史的研究者一直在关注和追问一些既有关历史,又有关现实的思想史问题,比如,中国传统对内的一统观念和对外的天下观念,如何影响着今天中国的国家管理制度和国际秩序构想?比如,传统的家国体系、君臣关系和礼仪制度,如何影响着今天的政治体制和意识形态?传统儒佛道的三教合一关系,如何影响今天的信仰立场和批判精神,以及宗教信仰对政治权力的制衡作用?又如,绵延的古代中国思想传统,为什么始终不因为外来知识、思想与信仰的冲击而断裂,为什么在近代西潮下又突然全面向西转,从“在传统内变”到“在传统外变”,这究竟是幸还是不幸?因为身处中国,中国思想史的研究者的记忆、经验和亲历的历史,让他们更多地去思考当下的思想状况,并且从这些思考出发,反省过去几千年的思想史。特别是,近二十年来,中国思想世界越来越复杂,不同思潮的起伏变幻、冲突论争,给思想史研究者提出了新问题,需要思想史去回应。

毕竟中国有一个习惯于在历史中寻找合理依据,在思想中解决根本问题的传统,中国当代思想也总是需要在过去思想史的对话中,获得合法性与合理性来源。因此我相信,虽然在欧美学界,思想史研究已经“渐渐凋零”,但是在中国学界,仍然会在一段时期内保持其持久活力。

[责任编辑 刘 培]

东亚儒家传统中的人文精神

黄俊杰

摘要:所谓“东亚儒学”虽然包括中国、日本、韩国等地的儒学传统,但它并不是东亚各地所呈现的不同版本的儒学拼凑而成的“马赛克”。“东亚儒学”的视野超越国家的疆界,它既是一个空间的概念,也是一个时间的概念。作为空间概念的“东亚儒学”,指儒学思想及其价值理念在东亚地区的发展及其内涵。作为时间概念的“东亚儒学”,在东亚各国儒者的思想互动之中应时而变、与时俱进,而不是一个抽离于各国儒学传统之上的一套僵硬不变的意识形态。东亚各地的儒家传统虽各有其地域特色,但中、日、韩的儒学传统却有异中之同,这就是它们都分享儒家的人文主义思想。东亚儒家坚持“人之可完美性”的信念,与犹太基督宗教的“原罪”或“人之堕落性”的信仰,构成鲜明的对比。东亚儒家以“人之可完美性”为核心的人文主义,主要表现在四个方面:(1)身心一如,(2)自他圆融,(3)天人合一,(4)历史意识,这四者共同构成一个以和谐为特征的世界观。

关键词:东亚儒学;人文精神;身心一如;自他圆融;天人合一;历史意识

一、引言

人文精神在世界各大文明中各有其不同的表现,例如在希腊传统中,荷马(Homer)史诗中,人的命运常常被神的意志所左右;公元前5世纪希腊悲剧作家艾斯奇勒斯(Aeschylus, 前525/4-456)与索福克里斯(Sophocles, 前496-406)的作品也以人神关系为重要主题。在犹太基督教传统里,神是造物主,人被神所创造,而欧洲中古时代奥古斯丁(St. Augustine, 354-430)亦以“上帝之城”与“人间之城”对举,并且认为后者在前者的统辖之下。在西方文化传统中,“人文精神”常常在人与神的抗衡之中彰显。

相对于希腊罗马传统与犹太基督宗教传统中的人文精神而言,作为中国哲学传统与东亚儒家传统的主流思想的人文精神则有其不同风貌^①。我所谓“东亚儒学”虽然包括中国、日本、韩国等地的儒学传统,但是它并不是东亚各地所呈现的不同版本的儒学拼凑而成的“马赛克”。“东亚儒学”的视野超越国家的疆界,它既是一个空间的概念,也是一个时间的概念。作为空间概念的“东亚儒学”,指儒学思想及其价值理念在东亚地区的发展及其内涵。作为时间概念的“东亚儒学”,在东亚各国儒者的思想互动之中应时而变、与时俱进,而不是一个抽离于各国儒学传统之上的一套僵硬不变的意识形态。所以,“东亚儒学”本身就是一个多元性的思想或精神传统,在东亚儒家传统中并不存在前近代式的“一元论”的预设,也不存在“中心 vs. 边陲”或“正统 vs. 异端”的问题。

作者简介:黄俊杰,台湾大学历史系特聘教授,台湾大学人文社会高等研究院院长,台湾“中央研究院”中国文哲研究所合聘研究员。

① 陈荣捷(1901-1994)曾说“人文精神”(humanism)一词可以概括中国哲学之特质。Wing-tsit Chan tr. and ed., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963, 1973), p. 3.

东亚各地的儒家传统虽各有其地域特色,如儒家价值的传承者在中国是“士大夫”,在德川时代(1600-1868)的日本被称为“儒者”,是传授儒家知识的一般知识分子,在朝鲜时代(1392-1910)的朝鲜,则是掌握政治权力的贵族“两班”,他们在中、日、韩三地的社会地位与政治权力都不一样^①,但中、日、韩的儒学传统却有异中之同:它们都在不同程度与范围内分享儒家的人文主义思想。

东亚儒家的人文主义固然方面甚多,但最重要的核心价值就是“人之可完美性”,相信人生而具有内在的善苗,只要善加培育就可以修身养气、经世济民、优入圣域、成圣成贤。东亚儒家所坚持的“人之可完美性”的信念,与佛教对人与生俱来的“无明”以及犹太基督宗教的“原罪”或“人之堕落性”的信仰,构成鲜明的对比。东亚儒家的“人观”有其远古文明的背景。作为东亚文明中心的中华文明并没有出现具有主导性的“创世神话”^②,所以出现一种“有机体”式的宇宙观^③或“联系性的人为宇宙论”^④或“联系性思维方式”^⑤,而为东亚各地儒家思想家在不同程度之内分享。

东亚儒家以“人之可完美性”为核心的人文主义,主要表现在四个方面:(1)身心一如,(2)自他圆融,(3)天人合一,(4)历史意识,这四者共同构成一个以和谐为特征的世界观,本文以下四节分论这四个方面及其内涵。

二、身心一如:作为“形而中学”的东亚儒家身心哲学

东亚儒家人文主义的第一个面向就是:身心一如。对这个价值观的讨论必须从东亚儒家的“自我”观开始。东亚儒家传统的奠基者孔子(前551-前479)以“道”为修身目标,并且以“礼”、“仁”、“忠”、“恕”等作为实践方法。不过,在迈向“君子”境界的途中,“自我”一直是实现理想生命的媒介,并透过“意志”来贯彻实践,孔子是一位“自我”的肯定论者^⑥。

孔孟思想中的“自我”概念,在后代儒者思想中续有发展,其中最重要的一项命题是:“自我”是意志之方向的决定者。这项命题兼摄二义:(1)“自我”是一个自由的主体,(2)世界的规范源于主体之意志。孔子有关“自我”的论述都明确肯定人可以自作主宰,通过“自我”的转化而完成世界的转化^⑦。孔子说,“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》),“不患人之不己知,患其不能也”(《论语·宪问》),强调“自我”的主体性的建立是人己互动的前提。在孔子思想中,自我的主体性并非无声无臭、寂然不动的主体,而是具有实践能力的主体;孔子从伦

① Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness* (Senri Ethnological Studies 28) (Osaka: National Museum of Ethnology, 1990), pp. 13 - 30.

② Frederick W. Mote, "The Cosmological Gulf between China and the West," in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung - ch'uan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), pp. 3 - 22; Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass: The Colonial Press, Inc., 1971), Chap. 2, pp. 13 - 28.

③ Joseph Needham, *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 281.

④ Needham, *op. cit.*, p. 279.

⑤ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), p. 350.

⑥ Herbert Fingarette, "The Problem of the Self in the Analects," *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 2 (April, 1979), pp. 189 - 200. 一般的比较伦理学者常强调儒家哲学和西方的“自我”观念并不相容,但从儒家的“心”、“志”、“气”等概念来看,西方所强调的“自主”、“权利”未必不见容于儒家,只是中国的思维方式更强调人类的社会性格而已。Kwong - loi Shun, "Conception of the Person in Early Confucian Thought," *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 183 - 199.

⑦ Lao Sze - kwang, "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal," in Robert A. Allinson ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp. 265 - 293.

理学而非形上学角度界定主体^①。所以,孔子谈到“己”时,常与“仁”并论,追求“仁”正是主体的任务,如曾子说,“仁以为己任,不亦重乎”(《论语·泰伯》),孔子说,“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人哉”(《论语·颜渊》)。“仁”作为孔子心目中最重要道德境界,乃是出于“己”的内在要求与自觉的努力,而不是出于“人”,亦即不是出于外在于己的力量的催迫。“仁以为己任”之说也指出“己”的任务是实践“仁”的理想。“己”对孔子而言,基本上是一道德的主体,但道德主体的充分实现则在伦理社会的领域。孔子思想中的“自我”可以说是一种“反省自觉的主体”^②。

孟子(前371?—前289)思想中的“自我”,大致继承孔子学说而续有发展。孟子强调“自我”的主体性,他说:“枉己者,未有能直人者也。”(《孟子·滕文公下》)对孟子而言,“自我”乃是价值意识的根源。不能建立自己的主体性的人,便失去了判断是非善恶的能力,容易进退失据,随俗浮沉,甚至惨遭灭顶。孟子称这种缺乏道德的主体性与自主性的人是“以顺为正者,妾妇之道也”(《孟子·滕文公下》)。孟子认为,一个人一旦建立了道德主体性,他便能够“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。得志与民由之,不得志独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。此之谓大丈夫”(《孟子·滕文公下》)。

荀子(前298?—前238)虽然在人性论等方面的主张与孟子颇有异趣,但是在“自我”之作为自由的主体可以经由“学”而建构,以及规范源自于“自我”之意志等命题上,均与孔孟一脉相承,荀子主张所谓“学”是为了转化心与身,使人的意志成为人的行动的主导者,他坚信人与世界的关系取决于“自我”的意志。人可以通过“学”或其他修养工夫而使“自我”在正确的道路上与世界互动。

先秦儒家的“自我”观,虽然强调“心”的意志,但也都隐含“身心统一”的主张。王阳明(守仁,1472—1529)的《大学问》,将儒家“身心一体”以及“主体自由”等命题,作了最有力的发挥,王阳明说:

何谓身?心之形体运用之谓也。何谓心?身之灵明主宰之谓也。何谓修身?为善而去恶之谓也。吾身自能为善而去恶乎?必其灵明主宰者欲为善而去恶,然后其形体运用者始能为善而去恶也。故欲修其身者,必在于先正其心也。^③

王阳明同样也强调“欲”这个字,彰显“自我”的主体自由义。

德川时代(1600—1868)日本各派儒者虽然众说纷纭,并且常常一门之内诸说兼采,但对“身心合一”以及“主体自由”二义,持论也颇为相近。德川古学派大师伊藤仁斋(1627—1705)之子伊藤东涯(1670—1736)说:

欲射则习射之事,欲御则习御之事,欲写字则习写字之事,而后可以射,可以御,可以写字,而主宰之者,心也。^④

伊藤东涯所强调身心合一是修身之基础,他也以“欲”字点出“心”之主动性。19世纪日本阳明学者大塩中斋(平八郎,1794—1837)也说:

自形而言,则身裹心,心在身内焉。自道而观,则心裹身,身在心内焉。其谓心在身内者,一遗操存之功,则物累我,其觉身在心内者,常得超脱之妙,而我役物,役物与累于物之别,学者宜知之。^⑤

大塩中斋强调只有深刻认识到“身在心者”,才能获得“自我”之主体自由。大塩中斋的论述,与当代美国语言哲学家詹森(Mark Johnson)所提出的“身在心内”的论述^⑥,竟然不谋而合,穿越近二百

① Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 74—75, 414.

② 岛森哲男:《原始儒教における自己と倫理》,《集刊东洋学》第36期(1976年),第46页。

③ 王阳明:《大学问》,《王阳明全集》下册,上海:上海古籍出版社,1992年,第971页。

④ 伊藤东涯:《闲居笔录》卷一,关仪一郎编:《日本儒林丛书》第1册,东京:风出版,1971年,第14页。

⑤ 大塩中斋:《洗心洞札记》上(《日本思想大系》46),东京:岩波书店,1983年,第6条。

⑥ Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987).

年时空而相会于一堂,东西互相辉映。

综而言之,作为东亚儒家“身心合一”观之核心,儒家“自我”观实包括内外两面:(1)就身心内部关系而言,儒家强调身心互渗、身心一体;(2)就人与世界之关系而言,儒家主张“自我”的转化是“世界”转化的基础。这是东亚儒家人文主义的第一个面向。

三、自他圆融:东亚儒学中的“社群主义”精神

东亚儒家人文主义的第二个突出面向是:自他圆融。孔子说:“仁者,人也。”(《礼记·中庸》)东亚儒者从孔子开始一直是在复杂社会政治脉络中,在人与人的互动之中定义“人”,完成“人”的意义,19世纪朝鲜时代(1392-1910)儒者丁若镛(茶山,1762-1836)曾解释“仁”的涵义说:

仁者,人也,二人为仁,父子而尽其分则仁也,君臣而尽其分则仁也,夫妇而尽其分则仁也,

仁之名必生于二人之间,近而五教,远而至于天下万姓,凡人与人尽其分,斯谓之仁。^①

包括丁茶山在内的东亚儒者都主张“仁”必须落实在人与人的互动之中,所以儒家的“人”观已经潜藏着所谓“社群主义”(Communitarianism)的精神,在西方以个人主义为基础的自由主义的问题逐渐显露的21世纪,儒家以“自他圆融”为特质的社群主义精神,特别值得重视。

我过去曾以17至20世纪中日两国知识分子为例,探讨中日两国人士的“政治自我”与“文化自我”,与作为“他者”的对方的政治实态与文化价值在旅游经验之中产生激烈的碰撞,从而强化双方人士对“自我”的身份认同感,也更鲜明地辨识“他者”与“自我”的同调与异趣。中日文化交流中“自我”与“他者”的互动之中,可以发现四种类型的紧张关系:一、“政治自我”与“文化自我”的张力;二、“文化自我”与“文化他者”的张力;三、“政治自我”与“政治他者”的张力;四、“文化他者”与“政治他者”的张力。中日文化交流经验显示:在“自我”、“他者”、“文化”与“政治”等四个象限交叉互动之中,当以“文化自我”最具有重要性。在“自我”的形塑过程中,文化是最重要、影响最深刻的因素,远超过短期的政治之力量^②。东亚儒家认为,这些冲突与紧张都可以在“文化认同”的基础上被纾解,甚至达到和谐的境界。

东亚儒家主张“自他圆融”的理论基础,与上节所论儒家的身体哲学有关。东亚思想传统中的“身体”,不是一个作为被人客观认知之对象的实体,而是一个浸润在文化价值意识之中,与具体的社会政治情境密切互动而发生功能性关系的“身体”。这种“身体”在空间上处于社会政治脉络之中,并在时间上受到历史经验的召唤与洗礼,因此成为一种既是理性又是感性的主体。我说东亚思想传统中的“身体”是一种理性主体,是指“身体”接受理性的指导,为日常生活、社会规范以及政治运作而行动,因而身体有其社会性与政治性。当16世纪朝鲜朱子学大师李滉(退溪,1502-1571)宣称“一国之体,犹一人之身”^③时,这种“一人之身”固然是一种“政治的身体”,但也是作为“一国之体”为现实政治生活中的人而服务。这种东亚思想传统中的“身体”又是感性的主体,是指“身体”对它周遭的情境、脉络、条件等,恒处于密切互动之关系状态之中。从《论语》中看到的孔子的身体彻底将社会价值与规范予以内在化,从而将生理的身体转化为社会价值的具体表征。17世纪日本获生徂徕(物茂卿,1666-1728)强调“纳身于礼”,就是指将生理的身体转化为社会的身体的修养工夫。日本阳明学的奠基者中江藤树(1608-1648)非常景仰孔子这种彻底被礼仪所转化并展现人文价值的身体^④。

① 丁若镛:《与犹堂全书·论语古今注》,《韩国经学资料集成》第27册,首尔:成均馆大学大东文化研究院,1988年,第453-454页。

② 黄俊杰:《中日文化交流史中“自我”与“他者”的互动:类型及其涵义》,《台湾东亚文明研究学刊》总第8期(2007年12月),第85-105页。

③ 张立文编:《退溪书节要》,北京:中国人民大学出版社,1989年,第146-147页。

④ 中江藤树:《论语乡党启蒙翼传》,《藤树先生全集》,东京:岩波书店,1940年,第1册卷之八,第405-500页。

这种浸润在社会文化氛围中的“身体”，从东亚儒家看来，作为“文化认同”(cultural identity)的主体之意义远大于作为“政治认同”(political identity)主体之意义，因为“政治认同”是指人的“政治自我”的一种表现。人是政治的动物，必营求群体之生活，人必须决定其所从属之政治团体(如国家)，以对该政治团体尽义务(如纳税、服兵役)换取个人生命财产之安全与保障，建立其“政治认同”。但是，在决定一个人的“政治认同”的诸多因素中，较具影响力的常常是短期而后天的因素如政治经济之共同利益、人身安全之保护等。所谓“文化认同”可视为人的“文化自我”的一种表现。人不仅仅是“政治人”(Homo politicus)，也不仅仅是“经济人”(Homo economicus)，人生活于复杂而悠久的历史网路之中，人是一种活生生的“文化人”。换言之，人生而被文化网路所浸润，因而吸纳其所从出的文化系统之价值观与世界观，认同于他所从出的文化，从而建构“文化认同”。这种“文化认同”常是决定于长期性的、抽象性的、不因短期利益而改变的风俗习惯、生命礼俗、伦理价值等因素。这种先于个人而长期存在的文化价值，既塑造“个人”，又同时被“个人”所继承、所创造。正如人类学家潘乃德(Ruth Benedict, 1887-1948)所指出的，“个人”与“文化”之间有其相互渗透性^①。人类学家吉尔兹(Clifford Geertz, 1923-2002)更指出：在许多近代社会中，先天性的感情、风俗等因素，是建构“认同”的重要基础^②。东亚儒家的意见与上述文化人类学家的看法很接近，他们认为在共享文化价值理念之下，“自我”与“他者”的冲突可以被化解，而达到和谐的境界。在东亚儒家人文主义视野中的人，有其存在的高度与厚度，而不是单面向的“政治人”或“经济人”，他们是一种被悠久的历史所陶冶的“文化人”或“历史人”。

东亚儒家认为“自我”与“他者”的和谐建立在文化的基础之上，所以18世纪朝鲜儒者丁茶山读到日本儒者伊藤仁斋(维桢, 1627-1705)、荻生徂徕(物茂卿, 1666-1728)及太宰纯(1680-1747)等人的论著后，就下判断说日本不会侵略朝鲜，他说：“文胜者，武事不竞，不妄动以规利。彼数子者，其谈经说礼如此，其国必有崇礼义而虑久远者，故曰日本今无忧也。”^③他也认为日本因为没有科举制度，所以文化胜于朝鲜^④。

四、天人合一：人与自然之间的“诠释的循环”

东亚儒家人文精神的第三个突出面向是“天人合一”的理念。这项理念的思想与本文第一节所说的远古中国文明的“联系性的宇宙论”和“联系性思维方式”有深刻关系，它是从孔子以降东亚儒家所共同分享的价值观，20世纪“新儒家”学者唐君毅(1908-1978)对于传统中华文化中人对自然孺慕之情更是拳拳致意。

在“天人合一”这项儒家人文主义精神的文献之中，以王阳明的论述最为简洁有力，他说：

大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉；若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。^⑤

王阳明以上这一段论述有三项命题：(1)理想的人与自然界的万物共构成为“一体”；(2)凡是分而为二的都是不理想的状态；(3)人之所以与自然万物成为“一体”，乃是因为人的“心”本来就具有“仁”这项德行，而不是人有意为之。包括王阳明在内的东亚儒家思想家基本上都主张人与自然万物构成“一体”之关系，所谓“一体”是指“人”与“自然”是一种有机而非机械的关系，两者之间是互相渗透的、共生共感的、交互影响的关系，而这种有机关系之所以可能，乃是因为人生而具有“仁”这项德性，

① [美]潘乃德：《文化模式》，黄道琳译，台北：远流图书公司，1976年，第300-301页。

② Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 260.

③ 丁若镛：《日本论一》，《与犹堂全书·2》第一集，汉城：民族文化文库，2001年，第282-283页。

④ 丁若镛：《示二儿》，《与犹堂全书·3》第一集，汉城：民族文化文库，2001年，第373页。

⑤ 王阳明：《大学问》，《王阳明全集》下册，上海：上海古籍出版社，1992年，第968页。

“仁”是普遍而必然的,自然界的所有生物都具有“仁”这项本质。

上述主张是东亚儒家的共识,不仅王阳明这样主张,程颢(明道,1032-1085)与程颐(伊川,1033-1107)认为,“仁者浑然与物同体”^①,朱熹(晦庵,1130-1200)认为,“天地以生物为心者也”^②,均以“仁”为“人”与“自然”之共同本质,因此“人”与“自然”共构成为不可分割的“一体”。

在“天人合一”的理念之下,东亚儒家认为“自然”是一个“道德的宇宙”,而“人”是“道德人”,两者构成一种“有机体”关系,因此可以互相感通。孔子说“五十而知天命”,又说“知我者,其天乎”,正是说明“人”与“自然”的感通关系。

因为东亚儒家都主张“人”与“自然”之间可以具有某种感通的关系,所以,“人”愈深入自己的本性,就愈能体悟“自然”(“天”)的意志或“天命”,于是,“人”与“自然”之间就构成一种儒家版本的“诠释的循环”。儒家的“天命”这个概念,正是“人”与“自然”的“诠释的循环”的核心概念。孔子的“天命”概念有其古代政治史之远源。公元前11世纪,周武王伐纣灭商,建立周朝,“天命”作为政治思想的概念开始出现。殷人的神称为“帝”,是殷人的至上神兼宗祖神。在殷周之际,“天”之称号开始出现,到了武王克商以后,周公开始以“天命”概念将周人在军事上的胜利加以合法化,特别是在告诫殷遗民的场合中,周公常运用“天命”概念强调殷革夏命与周革殷命之必然性。《尚书》记载周公讲辞,皆告诫殷遗民周得“天命”故能代商。孔子将周初以降“天命”观从宇宙论与政治论的意涵,转化为心性论的意涵,完成“天命”观的“内转”。孔子所说的“知天命”,从周初以降宗教意义的“天”对人事之单线控制,转而强调人通过其心性修养工夫,而与“天”之意志相感通^③。孔子所谓“知天命”是指人在道德实践之中体证、体验、体知复乎其高远的宇宙本体的意志。在孔子思想中,所谓“天命”的消息只能在人伦日用之间得之。也就是说:不是“天命”先于人而决定了人的存在,而是人经由自己主动的努力,实践生命的伦理道德责任,才能证成“天命”实存在于人的心中。朱子认为“天命”的“本原”,必须在诸如“父子之亲”等“事事物物”之间证得。东亚儒者一贯努力的正是在于:体神化不测之妙于人伦日用之间!

以上是从人之作为具有“自由意志”(free will)的行动主体来说,人可以从人伦活动、日用常行的实践之中体验、体知并体证“天命”。但是,从人的实存情境皆有其局限性这个角度来看,人经千辛万苦的努力,而知道自己实在是秉天之“命”而生,“天命”下贯而成为人之“性”,《诗·大雅·烝民》“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德”,正可以从这个角度加以理解。孔子说“五十而知天命”这句话的意义是指所谓“天心”与“己心”相通^④,可以说是人经由在日用常行之间践履伦理道德的责任,而与宇宙的超越实体产生互相感通的关系;也可以说是从“道德人”跃入“宗教人”的境界。于是,“天命”与“人”构成一种互为诠释的关系,这似乎也可以说是某种儒学版本的“诠释的循环”。

五、“过去”与“现在”的交融:东亚儒家的历史意识

东亚儒家人文主义的第四个面向是“历史意识”。东亚儒家思想中的“人”是“历史人”:人的“自我”浸润在以“时间性”为基础的历史文化传统之中。所以,东亚儒家思想中的“历史意识”特别强烈。儒家的历史意识植根于深厚的时间感之中,在公元前6世纪,孔子就有“川上之叹”,感叹时间的流逝“不舍昼夜”。孔子从时间之流推动的人事变迁之中,体悟出历史中的“变”与“不变”。从孔子以降,东亚儒家都具有深厚的历史意识,构成他们的人文主义的重要基础。

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第6-17页。

② 朱熹:《仁说》,《朱子文集》第7册,台北:财团法人德富文教基金会,2000年,第3390页。

③ 黄俊杰:《德川日本论语诠释史论》,台北:台湾大学出版中心,2007年,第293-294页。

④ 参见刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局,1990年,第44-45页。

春秋时代鲁宣公二年(前607)记载以下这一段史实:

赵穿攻灵公于桃园,宣子未出山而复,大史书曰:“赵盾弑其君。”以示于朝。宣子曰:“不然。”对曰:“子为正卿,亡不越境,反不讨贼,非子而谁。”……孔子曰:“董狐,古之良史也,书法不隐,赵宣子,古之良大夫也,为法受恶,惜也,越境乃免。”^①

在这段史实中,因为赵盾并未亲手杀死国君,史官的记载显然与实际的历史事实不符,但是,孔子却称赞这位史官为“古之良史”,完全肯定史官的记载。我们从孔子的评断中可以看出:孔子肯定人在历史之流中具有“自由意志”,人并不是经济结构或生产方式决定下而缺乏自主性的客体。孔子认为赵盾的行为是他自由意志下所作的决定,因此,赵盾应对他的行为的后果负起道德责任。在孔子看来,历史“事实”必须被放在“价值”的脉络中考量,其历史意义才能被彰显。从孔子以降,深深浸润在儒家思想中的历史学家都肯定历史之流中的“人”是具有“自由意志”的行动主体。

因为在东亚儒家人文主义传统中,人是具有自由意志的主体,所以人所创造的历史就被当作是伦理、政治或道德原则的储存场所。这个意义下的“历史”具有某种“非历史”特质^②。在东亚儒家思想中,“历史”不是博物馆里的“木乃伊”,而是人可以进入的充满教训与智慧的图书馆,人可以在“历史”图书馆之中,与古人对话,为“现在”而“过去”,将“过去”与“现在”融贯而为一体,使“人”的生命充满了博厚高明的时间感与历史感。这就是东亚儒家人文主义中最深刻的历史面向。

六、结 论

在东亚儒家的思想世界里,最重要的关键字是“连续”而不是“断裂”,是“和谐”而不是“紧张”。之所以如此,当然与作为东亚文明核心的中华文明未见“创世神话”有其深刻的关系。

在东亚儒家所建构的“和谐世界”里,人的生命在各个两极之间都获得动态的平衡。质言之,东亚儒家思想脉络的“人”,是“身心一如”、“自他圆融”、“天人合一”的“人”,这种内外交辉的生命不是“一度空间的人”,这种“人”深深地浸润在深刻的历史意识里,他们从“过去”汲取“现在”的智慧,指引“未来”的方向,将“过去”与“现在”融而为一。以上这四项思想命题,构成东亚儒家人文精神的基本内容。

在东亚儒家传统中理想的“人”,深深地浸润在历史文化意识之中,所以,他们能将“生理的身体”转化为“文化的身体”,从而完成“身”与“心”的统一;他们以“文化认同”作为基础,而化解并转化“自我”与“他者”的紧张关系,建构一个“信任的社会”;他们也在“人”与“自然”以及“过去”与“现在”之间,建立密切的互动关系而成为“一体”。

最后,我们要问,在东亚儒家人文精神的四个突出面向中,哪一个面向最为重要而具有东亚文化的特质呢?首先,我要指出:东亚儒家人文精神的组成要素中,最重要的是,东亚儒者都浸润于深厚的历史意识之中。他们眼中的“人”,不仅是“经济人”,也不仅是“政治人”,而且更是深深地被“时间”所渗透的“历史人”。东亚儒家传统中拥有深刻的时间意识的“人”,是生活在多维空间中的人。孔子被形容为“祖述尧舜,宪章文武”,从孔子以后,东亚儒家人文精神最大的特征就在于深厚的“时间感”,而且更重要的是,东亚儒家思想中的“时间”并不是康德式的、超越的“直观的形式”^③,东亚儒家人文主义中的“时间”本身已经铭记刻画了人之境况、时势的脉动以及历史中的个人的种种表现,绝非只是对自然事件的机械式载录而已。许多儒家学者认为,以普遍理则(如“道”、“理”)或不朽典范(如“尧”、“舜”、“三代”)为标杆而努力的实践过程,构成了历史上各个时代的具体内容;秦、汉、唐、宋

① 杨伯峻:《春秋左传注》(上),台北:源流文化事业有限公司,1982年,第662-663页。

② Benjamin Schwartz, "History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections," *History and Theory*, Vol. 35, No. 4 (December, 1996), pp. 23-33; Chun-chieh Huang, "The Defining Character of Chinese Historical Thinking," *History and Theory*, Vol. 46, No. 2 (May, 2007), pp. 180-188.

③ Norman Kemp Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (NY: St. Martin's Press, 1929, 1965), pp. 65-91.

等不同朝代创建、凌夷、中兴、覆亡,几经循环。在儒家传统文化中,生命的意义与价值在于领悟并学习历史上存在过的道德典范,并将这些典范在当代付诸实践,也因此儒家文化中的“时间”概念寓涵了某种“超时间”特质:东亚儒者强调对过往历史的学习,其实只是掌握“超时间”的理则(如“道”或“理”)或道德命题的基点,其究极目的是将典范型落实于当代时空中^①。

浸润在深厚的“时间感”的东亚儒者大多相信“时间”是创造历史的一种动力^②,而不是像古代希腊人一样认为“时间”会造成历史中值得记载的事件的耗损^③,所以,东亚儒者的“历史意识”特别发达,成为东亚儒家人文精神最重要的表现。

东亚儒者虽然身处中国、日本、韩国等不同的社会政治环境之中,但是,他们都拥有深厚的“历史感”,分享源远流长的价值理念。他们深信“人之可完美性”,认为人的“自我”是自由的主体,是意志方向的决定者。人经由不断的“修身”,可以达到“身心一如”的境界。在东亚儒家人文思想中,因为人的“身体”已从“生理的身体”被转化成梅祿茂蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)所谓“现象的身体”(phenomenal body),身体的“空间”并不是一个客观的空间,“身体”是一个“综合体”(chiasma)^④,这是受到悠久的文化价值传统所渗透并转化的“身体”。

正是因为分享共同的来自历史积淀的价值,所以东亚儒家认为“自我”与“他者”在现实互动中虽然不能免于冲突或紧张,但是都可以经由文化认同而化解并达到和谐的状态。在“人”与“自然”的关系上,东亚儒家认为人是道德人,宇宙也是道德的宇宙,人与宇宙及自然可以构成一种“天人合一”的关系。在东亚儒家人文精神中,并没有戡天役物的“浮士德精神”(Faustian spirit)。东亚儒者认为“人”越深入自己的本性,就越能了解宇宙界的本怀,孔子所说“五十而知天命”是“人”与“宇宙”有其呼应关系的最佳说明。

最后,如果东亚儒家人文主义是以历史意识作为主轴而贯穿“身”与“心”、“自我”与“他者”、“人文”与“自然”,那么,东亚儒家人文主义思想中的“人”之“历史性”与“人”的“超越性”之间的张力,又将如何纾解呢?如果说东亚儒家所重视的“人”在日用常行之中实践“人”之道德秉赋,彰显“人”之作为“道德人”的面向,那么,人之体认“天命”的消息,可以说是实践“人”之作为“宗教人”的特质。这样,东亚儒家人文主义就触及“宗教人”与“道德人”的分际及其优先性问题。从一方面来看,在东亚儒家人文精神中,作为“宗教人”的人,向往的是朱订《中庸》第二十七章所谓“极高明”的、超越的神圣境界,绝顶仁立,如孟子所说“上下与天地同流”而和宇宙的“最高实体”融合为一;但作为“道德人”的人,却安住在“道中庸”的尘世之中,面对并与生命的苦难搏斗。但从另一方面来看,“宗教人”必然是“道德人”,而且以“道德人”作为基础,两者之间正是朱熹所说的“不离不杂”的辩证性关系。

正是在超越性的“天命”与浸润在历史文化之中活生生的“人”的密切互动与共生共感之中,东亚儒学展现了一个既内在又超越、既神圣又世俗、既在历史之中又“超历史的”人文主义的世界。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Spaces in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 72-99.

② 栗田直躬曾经严谨地论证中国“时间”概念有因应外在情势、讲求和谐、融摄自然性与社会政治性等特质。参见栗田直躬:《中国思想における自然と人間》,东京:岩波书局,1996年,第149-184页。

③ Arnaldo Momigliano, "Time in Ancient Historiography," *History and Theory*, Beiheft 6 (Middletown, CT: Wesleyan University Press), p. 15.

④ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 148-149.

论历史与道德的二律背反及其超越

何中华

摘要:人们在任何时候都能够对自己所处时代或历史上的社会变迁作出不同评价,它们可被归结为历史评价与道德评价的分野。这二者并非相对主义的关系,究竟何者具有合法性,取决于时代的性质和要求。历史与道德双重尺度植根于理性与价值的分裂,最终源自人的肉体存在和精神存在构成的人类学本体论悖论这一原初基础。前现代社会主道德尺度优先,现代社会主历史尺度优先,马克思意义上的后现代社会则主双重尺度的统一,即二者对立的超越。它逻辑地完成于马克思的哲学建构,历史地完成于人的实践所创造的“以往发展的全部财富”亦即“历史的全部运动”。

关键词:社会变迁;历史尺度;道德尺度;理性;价值;二律背反

一、问题的提出

让我们从晚清以来中国社会遭遇的困境谈起,因为处于“三千年未有之变局”时期的中国,以其特别显豁的方式浓缩并折射着历史的冲突和纠葛。

擅长“以小见大”的黄仁宇,在其《上海,Shanghai, シャンハイ》一文中举过两个例子:一是“阮玲玉一方面引入电影明星不羁之生活,一方面又恐惧传统道德之‘人言可畏’。是以上海像一个大瓷盆内置酵素使之长期酝酿,也像一个试管内新旧因素掺和,相互发生作用”^①。一是“驶行市街之电车由私人公司主持。车上有‘章程’,刊载于玻璃框内,文称乘客不得引入脏废腥臭物品,结尾则称‘违者严惩不贷’,至此则又效仿中国官僚体制之作风与口语。总之则不能前后连贯,上下一体”^②。黄仁宇以旧上海为例,从微观角度揭示了民国时期中国社会的二元特征,我们从中不难体味到历史进步意义上的变迁同道德传统之间的“蒙太奇”式的奇异组合。

黄宗智从另一角度揭示了近代中国存在的“悖论现象”,即“那些被现有的规范信念认定有此无彼的对立现象在事实上的同时出现”^③,其中最为典型的是“商品化蓬勃发展与小农生产停留于糊口水平两个现象的同时发生”^④。此外还包括“分散的自然经济与整合的市场”、“没有公民权利发展的公共领域扩张”、“没有自由主义的规范主义法制”、“中国革命中的结构与抉择”等^⑤。对于这种悖论现象,黄宗智试图把它解释成以往的历史学叙事框架失效的表现,其实把它理解为新旧时代交替所不可避免的矛盾事实可能更具有真实性。

费孝通则从社会学视野刻画了中国经济的二元性,即“传统经济背景”同“新的动力”之间的紧

作者简介:何中华,山东大学哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

① [美]黄仁宇:《放宽历史的视界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第295页。

② [美]黄仁宇:《放宽历史的视界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第295页。

③ [美]黄宗智:《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局,2000年,第421页。

④ [美]黄宗智:《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局,2000年,第423页。

⑤ 参见[美]黄宗智:《长江三角洲小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局,2000年,第430页及以下各页。

张。他写道：“中国经济生活变迁的真正过程，既不是从西方社会制度直接转渡的过程，也不仅是传统的平衡受到了干扰而已。目前形势中所发生的问题是这两种力量相互作用的结果。……虽任何一方面的低估都将曲解真实的情况。”费孝通以他所考察的江南一村庄为个案，指出：“对我们观察的这个村庄的经济问题，只有在考虑到两方面的情况时才能有所理解：一方面是由于世界工业的发展，生丝价格下跌，另一方面是以传统土地占有制为基础的家庭副业在家庭经济预算中的重要性。”^①

在一个社会大变革时代，人们总是不可避免地受到悖论的困扰，这是常见现象。庄子曰：“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。”（《庄子·逍遥游》）如果一个人所处的时代没有什么变迁，就不会有新旧不相侔带来的困惑——即使有冲突也不可能成为一个时代的主题——从而不会有分裂造成的痛苦和焦虑。然而在大变革时代，人们就不得不领受二元性导致的无所适从。上述种种二元性现象，既非人们的主观想象，亦非人们看待方式不当的结果，而是历史的真实和真实的历史。那么，这些冲突意味着什么呢？其背后又隐藏着什么呢？表面看来，它们不过是传统与现代在此消彼长的交替过程中出现的短暂并存状态，本质上却是历史同道德之间博弈关系的直接或间接体现。物质利益、经济、科学、法等等，同精神价值、道义、伦理、传统信仰等等，两个方面的遭遇、碰撞、较量，构成社会大变革时代的一幅基本图景。

二、历史与道德双重评价及其合法性限度

在任何时候，人们对于历史上或者他们自己所处时代的社会变迁和演进，都有可能作出某种评价，这些评价甚至可以完全不同以至于冲突，其中的差别归结到最后其实就是历史和道德的考量之分野。历史评价仅仅关注“是否”、“能否”的问题，而不涉及“应否”的问题，亦即局限于实然的范围和可能性领域，它诉诸因果必然性的揭示得以成立，所以必须借助于理性才能实现。与历史评价不同，道德评价则仅仅囿于“应否”的问题，属于应然的领域，它体现着价值预设。

西汉桓宽撰写的《盐铁论》，记述了当时发生的一场代表历史进步与代表道德信条两种势力之间的大争论。贤良文学认为“商则长诈，工则饰骂。内怀窥窬而心不乍，是以薄夫欺而敦夫薄”；而“上古至治，民朴而贵本”（《盐铁论·力耕》）。因此，他们主张“导民以德”，反对“示民以利”（《盐铁论·本义》），而“古者贵德而贱利，重义而轻财”（《盐铁论·错币》）。这显然是无视历史的进步要求，而提倡复古倒退，所谓“崇礼仪，退财利，复往古之道”（《盐铁论·利议》），所谓“反之于古，而辅成仁义也”（《盐铁论·国病》）。这一立场，仅仅着眼于道德尺度来评价社会的变迁，并提出按照道德至上原则规范未来。与此截然相反，以桑弘羊为代表的大夫、丞相史则反其道而行之，强调“道尧舜之德无益于治，……夫欲粟者务时，欲治者因世”（《盐铁论·遵道》）。他们认为，儒者华而不实，拙于事功，不能济世安邦。虽然他们并未自觉意识到历史尺度的优先性考虑，但其政策主张却在客观上能够带来历史的进步。上述两种意见的冲突，其背后隐藏着的依然不外是道德与历史双重评价的紧张。

晚清以降，“二元化”现象体现在人的不同选择和偏好上，这里有两个典型案例：一是郭嵩焘和刘锡鸿，二是张君勱和丁文江。

清朝政府使英大臣郭嵩焘及其副使刘锡鸿，对于英国状况的观察和评价出现严重分歧，是饶有趣味的一件事。令人诧异的是，面对相同的环境和对象，郭嵩焘和刘锡鸿各自得出的结论竟然大相径庭，以至于南辕北辙。刘锡鸿在《英轺日记》中认为，西方所谓电学、热学、天文学、气学、光学、力学、化学之类的学问，“皆英人所谓实学，其于中国圣人之教，则以为空谈无用”；而“圣人之教，仁义而已”。故“彼之实学，皆杂技之小者”^②。在他看来，此类所谓“实学”不过是些雕虫小技、奇技淫巧罢

① 费孝通：《江村经济——中国农民的生活》，北京：商务印书馆，2001年，第20页。

② 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第250页。

了。他进一步评论道：“外洋以富为富，中国以不贪得为富；外洋以强为强，中国以不好胜为强。……究其禁奇技以防乱萌，揭仁义以立制本，道固万世而不可易。彼之以为无用者，殆无用之大用也夫。”^①应当说，刘锡鸿把中西文化之异趣看得十分透彻。这种差异的背后，隐含着功利与道义之间的背反和冲突。对技术的贬低，同样是基于对道德的崇尚。他说：“夫农田之以机器，可为人节劳，亦可使人习逸者也；可为富民省雇耕之费，亦可使贫民失衣食之资者也。人逸，则多欲而易为恶；失衣者，亦易为恶。”总之，“机器之用，教之逸乐，而耗其财也。人之精神，不用诸此，则用诸彼。故圣王常勤其民，而不使逸”^②。技术装置固然能够让人省功省力，但也恰恰因此使人好逸恶劳、心灵堕落，其代价是道德上的。因此，追求道德优先性的中国文化是不能容忍技术发展的。这种对于技术所必然带来的消极道德后果的担忧，乃是近代国人将西方坚船利炮称之为“奇技淫巧”的重要原因。我们分明在此类贬义称谓中看到了几分《庄子·天地》记载的关于技术所作的道德本位的判断——对所谓“机械”、“机事”、“机心”的讥讽——的影子。

郭嵩焘在“泰西”特别是英国又“发现”了什么呢？根据其日记略举数端：一是中学务虚，西学务实。“中国学问流传三千余年，圣人立身行己、治民治国之方，备具于书，此所以崇尚至今。计数地球四大洲，讲求实在学问，无有能及泰西各国者。”^③二是西方技术更有效率。“因询问农田机器几种？答云百余种。问不应如是之多，曰：英国于农事颇勤心，如犁田一项，机器已多至数种。孟子所谓深耕，盖常至二三尺外，力省功多。每得善法，辄更制之。”^④三是西方人自由。“英国立法最广大，一切不禁。”^⑤四是君主立宪制度。“推原其（指英国——引者注）立国本末，所以持久而国势益张者，则在巴立门议院政有维持国是之义，设买阿尔治民有顺从民愿之情。二者相持，是以君与民交相维系，迭盛迭衰，而立国千余年终以不敝。……中国秦汉以来两千余年适得其反，能辨此者鲜矣！”^⑥五是西方的实证科学发达。“西洋博物之学，穷极推求，诚不易及也。”^⑦六是西方法治优越于中国德治。“圣人之治民以德，德有盛衰，天下随之以治乱。德者，专于己者也，故其责天下常宽。西洋治民以法。法者，人己兼治者也，故推其法以绳之诸国，其责望常迫。其法日修，即中国之受患亦日棘，殆将有穷于自立之势矣。”^⑧以上各条，无一不是现代社会的特征和现代性的外在表现。郭嵩焘为奠定“富强之基”，寻求“治国之要”，最终落脚于“仿照西法”。所谓“西法”已不复是在民族差异的意义上成立，而是在时代维度上成立。显然，郭嵩焘着眼于历史变迁之大势，而非道德的考量。

如果说刘锡鸿的观点代表了中国传统文化之正统，郭嵩焘的观点则无疑属于受到西方文化洗礼而形成的异端。它们一个出于道德关怀，一个出于历史诉求。

1918年12月，张君勱和丁文江同随梁启超游欧，但他们的观感和议论竟截然不同，以至于两人分别成为几年后爆发的那场影响深远的“科玄论战”对垒双方的主帅，此亦十分耐人寻味之事。张君勱看到了科学的局限性，认为“科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力”^⑨。张君勱主张“科学之所重者，厥在因果律之必然性”^⑩，而“真心理之必无因果”^⑪，故“不尽因于物质”^⑫。

① 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第252页。

② 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第260页。

③ 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第98页。

④ 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第101页。

⑤ 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第120页。

⑥ 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第142—143页。

⑦ 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第165页。

⑧ 钱钟书主编：《郭嵩焘等使西记六种》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第190页。

⑨ 张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年，第38页。

⑩ 张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年，第90页。

⑪ 张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年，第75页。

⑫ 张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年，第77页。

他据此认为“欲以因果律概括一切,则于人生现象中,如忏悔,如爱,如责任心,如牺牲精神之属于道德方面者,无法以解释之”^①。为了标举精神价值的优先,张君勱将管子的名言颠倒为“知礼节而后衣食足,知荣辱而后仓廩实”^②。与此完全不同,丁文江针锋相对地提出:“惟有科学方法,在自然界内小试其技,已经有伟大的成果,所以我们要求把他的势力范围,推广扩充,使他做人类宗教性的明灯;使人类不但有求真的诚心而且有求真的工具,不但有为善的意向而且有为善的技能!”^③因此,他强调的是“科学的万能,科学的普遍,科学的贯通”^④。

表面看来,“科玄论战”争论的是科学的人生观是否可能的问题,实则是拿怎样的视野去看待社会及其变迁才恰当:历史的还是道德的?它最终归宗为中国社会选择怎样的道路。因此,在科玄关系问题上,丁文江同张君勱的对立折射着历史与道德的冲突。丁文江的科学独断立场,必然派生出进化论历史观,从而为现代社会的建构提供理由;张君勱为人生观保留地盘,把它归结为道德领域,诉诸对文化建构的审视,捍卫东方文化的独特价值。科学万能论之成立,乃基于对于必然性逻辑的迷信,它确立的是历史尺度的合法性;道德至上主义之成立,则依赖于道德价值优先性的预设,它确立的是道德尺度的合法性。

晚清社会所塑造的特定历史情境,既是文化的选择,同时更是历史的选择。究竟什么尺度占优势地位,什么尺度决定社会发展的方向,归根到底取决于时代的诉求。马克思在《鸦片贸易史》一文中指出:“半野蛮人坚持道德原则,而文明人却以自私自利的原则与之对抗。”“在这场决斗中,陈腐世界的代表是激于道义,而最现代的社会代表却是为了获得贱买贵卖的特权——这真是任何诗人想也不敢想的一种奇异的对联式悲歌。”^⑤1839年8月2日,林则徐等在《拟颁英国国王照会稿》中指出:英国“通商已久,众夷良莠不齐,遂有夹带鸦片、诱惑华民,以致毒流各省者。似此但知利己,不顾害人,乃天理所不容,人情所共愤”^⑥。“夷人未必有心为害,而贪利之极,不顾害人,试问天良安在?”^⑦显然,林则徐主要是从道德的角度考量中英鸦片贸易的。毫无疑问,无论从民族意识还是从民族利益抑或民族感情而言,这种考量方式都有其足够的正当性。马克思明确提出了“这种贸易的道德方面”^⑧,并援引英国人马丁的话说:“不是吗,‘奴隶贸易’比起‘鸦片贸易’来,都要算是仁慈的”云云^⑨。马克思甚至用了诸如“极端不义的战争”、“海盗式战争”、“海盗式的敌对行动”、“海盗式的侵略”^⑩之类的字眼来刻画英国对华贸易。

然而,从历史评价的角度看待西方对东方的征服,就会形成相反的结论。由西方传入的进化论观念,构成中国近代社会变革的学理依据。按照进化论逻辑,“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的,只是后者未来的景象”^⑪。于是,在中国就出现了鲁迅所说的那种情形:晚清以降,国人“见中国式微,则虽一石一华,亦加轻薄,于是吹索抉剔,以动物学之定理,断神龙为必无”^⑫。从历史评价的立场出发,马克思认为,西方资本和商品通过战争手段向东方的输出,客观上“在亚洲造成了一场前所未闻的最大的、老实说也是唯一的一次社会革命”^⑬。因为“问题在于,如果亚洲的社会状

① 张君勱、丁文江等:《科学与人生观》,济南:山东人民出版社,1997年,第93页。

② 张君勱、丁文江等:《科学与人生观》,济南:山东人民出版社,1997年,第119页。

③ 张君勱、丁文江等:《科学与人生观》,济南:山东人民出版社,1997年,第205页。

④ 张君勱、丁文江等:《科学与人生观》,济南:山东人民出版社,1997年,第53页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第716页。

⑥ 朱维铮、龙应台编著:《维新旧梦录——戊戌前百年的“自改革”运动》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第88页。

⑦ 朱维铮、龙应台编著:《维新旧梦录——戊戌前百年的“自改革”运动》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第89页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第713—714页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第714页。

⑩ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第704、740、744、755页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第8页。

⑫ 《鲁迅全集》第8卷,北京:人民文学出版社,2005年,第32页。

⑬ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第765页。

态没有一个根本的革命,人类能不能实现自己的命运?如果不能,那么,英国不管干了多少罪行,它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具”^①。

现代社会的吊诡,也体现在历史与道德的双重评价方面。马克思早在《哲学的贫困》中就已指出:“在现代社会中,在以个人交换为基础的工业中,生产的无政府状态是灾难丛生的根源,同时又是进步的原因。”^②这种“反讽”意味隐含着历史与道德双重尺度的分野:一方面是“灾难丛生”(道德评价),另一方面却是“进步”(历史评价)。马克思后来进一步指出:“在我们这个时代,每一种事物好像都包含有自己的反面。”譬如,“机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量,然而却引起了饥饿和过度疲劳”^③。“一方面产生了以往人类历史上任何一个时代都不能想象的工业和科学的力量。而另一方面却显露出一衰颓的征兆。”^④“我们的一切发现和进步,似乎结果是使物质力量成为有智慧的生命,而人的生命则化为愚钝的物质力量。”因此,马克思总结道:“技术的胜利,似乎是以道德的败坏为代价换来的。”^⑤所有这些,究其实,都既是现代社会的客观矛盾,又是从历史和道德不同方面加以评价的结果。

对构成资本主义原始积累的历史内容的英国“圈地运动”,马克思同样持双重评价:一方面认为“圈地运动”是一场“15世纪最后30多年开始的、几乎在整个16世纪(但是最后几十年除外)继续进行的农业革命”^⑥;另一方面又认为“掠夺教会地产,欺骗性地出让国有土地,盗窃公有地,用剥夺方法、用残暴的恐怖手段把封建财产和克兰财产变为现代私有财产——这就是原始积累的各种田园诗式的方法”^⑦。

在传统社会,道德尺度及其评价无疑在总体上占主导地位;在现代社会则相反,历史尺度及其评价在总体上占优先地位。

古代思想家在总体上倾向于坚持精神的至上性,主张超越肉体存在的羁绊,以达到心灵的拯救。在中国,儒、道、释三家在总体取向上均主张对于人的肉体存在的超越,从而拯救人的精神存在。例如孔子强调“杀身成仁”;孟子强调“舍生取义”;老子讲“吾所以有大患者为吾有身,及吾无身吾有何患”(《老子·第十三章》);庄子亦说“生人之累”“死则无此”;佛家则倡“解脱”。当然,中国古代也有享乐主义,杨朱学派即主张“贵生”、“重己”,提出“丰屋、美服、厚味、姣色,有此四者,何求于外”,故“人之生也,奚为哉,奚乐哉,为美厚尔,为声色尔”(《列子·杨朱》)。但它在中国思想史上并不占主流。在西方,古希腊哲学家苏格拉底认为只有摆脱肉体的羁绊,才能获得真理。据柏拉图对话录《斐多篇》记载,苏格拉底说:“灵魂在什么时候获得真理?每当它在身体的帮助下想要对某事物进行考察,身体显然就会把它引向歧途。”^⑧在此意义上,“只有在我们死去以后,我们才能获得我们心中想要得到的智慧”^⑨。他甚至为此而渴望“死亡”,认为学习哲学就是“练习”死亡。在形而上学宰制的时代,人们在文化取向上一般是以超越人的经验存在作为终极旨归和最高诉求,所以表征为精神至上性地位的确立。当然,古希腊德谟克利特是倡导享乐主义的主要代表,而伊壁鸠鲁进一步把享乐主义体系化。后者主张人生的目的就是避苦趋乐,人的幸福或最大的善就在于“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”。但应该说这一流派,也不是西方古代伦理学的主流。

中国传统社会素来是“以农立国”、“以德治国”,强调德治仁政。重农抑商、崇本息末,是中国历

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第766页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第109页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第775页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第774页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第775页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第811—812页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第801页。

⑧ 《柏拉图全集》第1卷,王晓朝译,北京:人民出版社,2002年,第62页。

⑨ 《柏拉图全集》第1卷,王晓朝译,北京:人民出版社,2002年,第64页。

代王朝的基本国策。农业与道德之间存在着某种发生学联系。因为农耕社会强化人的血缘关系,血缘关系的稳定又反过来支持农耕社会,而调节人们彼此之间血缘关系的最有效的手段,就是伦理道德。所以,中国传统社会是伦理本位主义的,带有浓厚的泛道德色彩。正如黄仁宇以晚明为例所指出的,“总而言之,道德至高无上,它不仅可以直接指导行政,而且可以代替行政”^①,以至于“施政的要诀,仍不外以抽象的方针为主,以道德为一切事业的根基”^②。另外,“归根结底,技术问题仍与道德问题不可分离”^③。因为“技术上的争端,一经发展,就可以升级扩大而成道德问题,胜利者及失败者也就相应地被认为至善或极恶”^④。在这样的历史—文化语境中,人们无法想象价值中立状态的可能性。

黄仁宇提出的所谓“大历史”观,一改中国传统的道德史观立场,“从‘技术上的角度看历史’(technical interpretation of history)”^⑤,其实不过是现代性要求的体现。在一定意义上,这是在“数目字上管理”的技术观点移植于中国传统社会加以审视和解释的结果。其积极意义在于凸显了中国社会的历史局限,但它也存在着自身弱点,即对中国社会缺乏同情的了解,这就像席文对“近代科学革命为什么没有在中国发生”这个问题所作的类比——“张三的名字为什么不是李四”——它变成了一个假问题^⑥。就中国社会的伦理本位主义传统本身而言,技术观点及其体现的历史尺度不能不具有外在性。

与这种关于历史的技术解释不同,浪漫主义体现的是一种德性眼光。浪漫主义对理性的不信任,源于它对世界的物化和机械化命运的抵制——因为在理性的视野中,“世界”不过是作为对象的“已成”之“物”,因而是“死”的、是敌视生命的。为了摆脱这种命运,浪漫主义立志捍卫人的自由和灵性。在浪漫主义语境中,诗意化本身昭示着一种理想状态,从而指向目的性和至善,它本然地以道德理想国为其终极旨归。对无限的渴望,使浪漫主义超越“现有”的羁绊而追求“应有”。伯林甚至因康德为信仰保留地盘以便捍卫道德,而把他也称作“浪漫主义之父”^⑦。我们不应忘记,卢梭同康德的思想史联系的一个重要方面,就在于前者对道德优先性的强调给后者的道德形而上学奠基带来的深刻启迪。当海德格尔说现代技术的拯救之道在于技术的艺术化时,人们自然地会联想到浪漫主义。作为现代性之反题的存在主义,同浪漫主义有一种天然的亲和性。海德格尔对现代技术的批判,对技术之未来出路的艺术化设想,都无不体现着浪漫主义的旨趣。难怪伯林说“存在主义是浪漫主义的真正继承人”。因为在一定意义上,浪漫主义“使存在主义成为可能”^⑧。挥洒一种无根的道德激情,是浪漫主义的拿手戏,同时也是它的致命局限。由于缺乏一个历史主义的维度,马克思认为浪漫主义“完全不能理解现代历史进程”^⑨。

空想社会主义对于资本主义制度安排的道德谴责可谓淋漓尽致,然而却不能不沦为“爱的呓语”。它之所以成为一首道德感伤主义的挽歌,就在于忽视了历史本身的成熟。这是造成它的道德感伤的历史原因。当然,这一缺陷不能过多地由空想社会主义者本身来负责,因为它在根本上是历史造成的结果。正如恩格斯在批评空想社会主义时所说的:“不成熟的理论,是同不成熟的资本主义生产状况、不成熟的阶级状况相适应的。”^⑩马克思唯物史观同空想社会主义的分野,除了理论上的成熟与否之外,更重要的是空想社会主义在历史条件尚不成熟的时候就试图实现它的道德诉求,而唯

① [美]黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第51页。

② [美]黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第52页。

③ [美]黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第51页。

④ [美]黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第67页。

⑤ [美]黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第262页。

⑥ 参见《席文教授的一封来信》,《自然辩证法通讯》1987年第1期。

⑦ 参见[英]伯林:《浪漫主义的根源》,吕梁等译,南京:译林出版社,2008年,第73页。

⑧ [英]伯林:《浪漫主义的根源》,吕梁等译,南京:译林出版社,2008年,第138页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第492页。

⑩ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第724页。

物史观却把道德诉求建立在历史基础之上。这是一个具有本质意义的原则区别。

既然历史和道德分别体现了人类所固有的两种可能的视野,就无法遏制人们拿其中的一种去审视自己周围所发生的一切;由于这二者总是存在着某种紧张,人们到底喜欢其中的哪种视野,往往取决于传统、时代、知识、信念、个人的偏好等等变量。就个人而言,究竟持怎样的视野,无疑是自由选择的问题;但对人类社会的演进来说,则存在着超乎个人选择之上的客观规定性。所以,不能把历史评价和道德评价完全归结为一种相对的关系或相对主义的问题。究竟在何种情况下坚持历史评价的优先性,又在何种情况下坚持道德评价的优先性,并非“怎么都行”,从而缺乏客观判断。

如果说历史评价有利于矫正道德感伤主义的苍白无力和道德本位主义的凌空蹈虚,那么道德评价则有利于矫正历史宿命论对于人间苦难的冷漠无情和机械决定论宰制下的无所作为,从而使人保持一种对人间苦难的悲悯之心和对人间冷暖的足够敏感。只有在历史成熟到使道德诉求具有真实性的时候,道德评价才是正当的;否则,就难以避免浪漫主义和空想社会主义曾经陷入过的误区。历史评价也不能超越道德维度的约束,而沦为纯粹因果必然性的演绎或经验归纳基础上的实证揭示;否则,就无法凸显人类史区别于自然史的特质,从而陷入历史宿命论的泥潭。无论是历史评价还是道德评价无疑都是必要的,问题仅仅在于,它们在看到各自必要性的同时,必须自觉地意识到自身的盲区。两种评价各自的合法性本身就是历史的,而不是超时代的、永恒的。马克思的运思方式强调历史地思,在考察历史与道德双重评价的问题上,同样要求人们揭示并把握这种关系的历史条件。

总之,历史评价的合法性限度在于,当社会-文化的历史必要性尚未丧失时,对它的批判就是缺乏正当性的;同时,倘若脱离历史的道德诉求,就将面临陷入历史宿命论的危险。道德评价的合法性限度在于,当历史条件尚不具备时,它仅仅具有某种情感的意义,但不具有真实性,从而缺乏一种现实力量;同时,倘若脱离道德的历史诉求,也将面临陷入道德感伤主义的危险。就此而言,历史评价和道德评价彼此相互构成对方的边际条件。

三、历史与道德双重尺度的冲突及其原因

历史与道德双重尺度之间的博弈、悖谬和选择,必然造成人类社会的不同历史命运,此乃千古不易之理。从思想史上看,不难发现思想家们对人类社会演进会作出完全不同的评价,这种不同甚至发生在同一思想家在看待同一历史事件的时候。可以说,一切历史诠释在这一古老而常新的逻辑面前,要么提供某种支持,要么就黯然失色。

那么,历史尺度与道德尺度之间何以会发生紧张甚至悖谬呢?其根据究竟是什么?更广义地说,历史与道德二律背反的根源何在?这种背反又意味着什么呢?我们不妨先从历史上观察,然后再给以逻辑上的解释。

让我们看看晚清以来东西方冲突在历史与道德及其关系层面上的意味。无论是在个体意识层面,还是在族类意识层面,中国人都以德性作为自我与他者之分野的最后的和最高的标志或判准。中华民族的自我认知,有一种自觉的道德维度。晚清学者易鼎认为,“夷狄不以地而以人。风俗不善,无礼无义,乃曰夷狄。是故中国而类乎夷狄,则降而夷狄之;夷狄而合乎中国,则进而中国之”^①。在中国人的观念中,“民族”首先是一个道德含义的概念,它既非地域学的,亦非人种学的,而是道德哲学的。这深刻地反映出国人自我意识的文化类型和偏好。《礼记》就有所谓“东夷、西戎、南蛮、北狄”的说法,它体现着道德上的自圣情结。这一自我意识倾向,决定了中国人在文化上把道德尺度置于优先地位。这种价值取向和文化观念所塑造的历史,在一定意义上可以说就是一部道德史。

中国传统文化的反身性取向至为明显,这一取向必然导致道德意识的觉醒。孟子说:“人必自

^① 《湘学新报》第35册,转引自王尔敏:《中国近代思想史论》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第378页。

侮,然后人侮之;家必自毁,而后人毁之;国必自伐,而后人伐之。”(《孟子·离娄上》)这是从否定方面说的,从肯定方面说则是“仁者无敌”(《孟子·梁惠王上》)。就此而言,“祸福无不自己求之者”(《孟子·公孙丑上》)。“仁者无敌”之说源于孔子,因为孔子说过:“仁不可为众也。夫国君好仁,天下无敌。”(《孟子·离娄上》)孟子重申:“国君好仁,天下无敌焉。”(《孟子·尽心下》)在他看来,若施行仁政,“则邻国之民仰之若父母矣。……如此,则无敌于天下。无敌于天下者,天吏也。然而不王者,未之有也”(《孟子·公孙丑上》)。因此,“行仁政而王,莫之能御也”。“德性”何以是“力量”?在儒家看来,“以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也”(《孟子·公孙丑上》)。而且“得道者多助,失道者寡助”(《孟子·公孙丑下》)。是故,“仁人无敌于天下,以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也”(《孟子·尽心下》)。例如,西汉贾谊在《过秦论》中总结秦亡的原因时,就把它归咎于道德的贫弱,指出:“仁义不施而攻守之势异也。”同样地,以顾炎武为代表的儒学思想家把明亡的原因归咎于道德失范,“他们抱着传统的假设,认为只是因为国内的混乱才会有外来的入侵,他们企图找到道德沦丧的原因,他们感到就是因为道德的沦丧才给‘夷狄’入侵者打开了大门”^①。这种反身性的检讨姿态本身就含有道德的意味,它体现着文化视野上的民族性立场和道德视野上的价值性立场。这种对于失败原因的检讨,最为引人注目者有二:一是反身性的姿态,二是道德的眼光,而这两者又有联系。这些都体现着传统儒学的一贯态度,让人不由地想起孟子的那段有名的教诲:“行有不得者皆反求诸己,其身正而天下归之。”(《孟子·离娄上》)在某种意义上,鼓吹“经世致用”的实学之崛起,就是这种拯救道德的一场历史性的努力。应该承认,这种道德眼光同辜鸿铭极其相似。中国传统社会的德治传统,表现为政治与道德的同构和合一,它构成整个社会结构的基本逻辑。正像费正清和赖肖尔已经指出的那样,“民众正义的愤慨是政治的最终公断”^②。显然,政治的合法性,最终依赖于道德正当性,而民意则是道德上正当与否的基础。

这样一个民族在晚清遭遇的又是什么呢?晚清的中国“失败”了,但以传统中国人眼光视之,却“失败”得像烈士就义一样惨烈和悲壮,虽败犹荣。就像烈士付出了生命,却证成了道德人格。若以实力较量衡之,国人惨败;但以道德考量,却无比悲壮。以传统文化的道德眼光视之,晚清中国的“失败”,何尝不是孔子所谓的“杀身成仁”和孟子所谓的“舍生而取义”。例如义和团对于外侮的抵抗更着眼于气节而非实力,这是由道德优先性的判断(如董仲舒说“正其谊不谋其利,明其道不计其功”)决定的。因此,它在军事上的失败,不能被简单地归咎于愚昧无知,更深刻的原因在于民族文化性格上的偏好。中国与西方在近代的相遇,其悲剧性在于,原本乃两种无法比较的尺度之间的博弈,其结果也就不具有某种绝对的性质。严格地说,只有在可比较的层面上的博弈,“失败”的措辞才能成立,从而才有意义。两个原本就不具有可比性的力量之间的冲突,无论结果怎样,都不应以胜负成败论之。东西方文化,一方是单凭道德感支撑的信念,另一方是凭借理性精神支持的坚船利炮。这就好比有这样两个人相遇,一个只论是非不计成败,另一个只计成败不论是非,其交往的结果实际上已经被先行地注定了。

然而,“历史不是单纯依照道德感情向前发展的”^③。就此而言,黄仁宇的“大历史”观及其代表的方法论有其足够的正当性。对于晚清的中国来说,“炮艇和纺织机是常常带着他(它)们的哲学一起进来的”^④。这再次说明,文化是体用不二的,“中体西用”不过是一相情愿而已。在文化上,西方的坚船利炮本身就是进化论的产物,它以器物形式反过来进一步证明了进化论的效力,也为人们在认同西方现代文化观念方面提供了支持。就像佩雷菲特所追问的:“‘进步’这个概念(它对于追求道德优

① [美]费正清、赖肖尔:《中国:传统与变革》,陈仲丹等译,南京:江苏人民出版社,1995年,第233页。

② [美]费正清、赖肖尔:《中国:传统与变革》,陈仲丹等译,南京:江苏人民出版社,1995年,第390页。

③ [美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,北京:中华书局,1989年,第89页。

④ [美]费正清:《美国与中国》,张理京译,北京:世界知识出版社,2000年,第182页。

先和泛道德主义的文化来说是不需要的甚至是多余的——引者注）——当时还未称为‘发展’——是否用武力、诡计、甚至诱惑来强加给那些认为‘子罕言利与命与仁’的人们呢？孔夫子没有读过亚当·斯密的书。”^①的确，孔子无法想象利已动机至上的人格怎么可以主宰一个人乃至一个民族的生存？！因此，在一定意义上，中西文化的遭遇归根到底不过是历史尺度与道德尺度冲突的表现形式罢了。

再让我们看看西方的情形。从历史上看，农业同道德主义之间具有某种天然的联系。这种原罪般的关系，不仅因为农业文明对于血缘关系的维系，使人们必然选择伦理调节的方式，而且因为农业劳作有利于人的敦厚德性的修养。按照皮朗的说法，“从社会统计学的观点说来，中世纪社会，本质上是农业社会，这是毋庸置疑的事实”^②。格茨也指出：“中世纪的社会无疑是农民的文化。”^③由此可以解释西方中世纪得基督教之助强调道德至上的社会基础。

然而，从历史尺度看，商品经济是社会发展的一个不可逾越的历史阶段。它在近代西方的广泛社会化，为现代化奠定了历史基础，从而引发了现代商业精神同基督教传统的冲突。皮朗说：“仇视商业的教会是反对商业发展的。”^④教会对商业的排斥，往往并非出于利益上的打算，而是担心商业活动对于基督教道德的腐蚀和解构。因为“当时教会的道德标准与营利精神（即商业精神）不能相容”^⑤。依据皮朗的描述，“在整个中世纪，这种道德矛盾从未消失。教会自始至终认为商业利润是得救的障碍。与农业文明完全相适应的教会的禁欲观念，促使教会永远怀疑社会变革，而这些变革又是它所无法阻止而不得不服从的，不过教会却从不曾公开同社会变革妥协。教会对利息的禁止，对以后几世纪中的经济生活影响极大。它阻止商人去安然自得地发财致富，并且使商业经营与宗教教规不能调和”^⑥。因此，商业在各地引起了道德矛盾。这是那个时代面临的问题。托尼也指出：“在中世纪思想家看来，把获取经济利益的欲望看作一种永恒而重要的力量，把它作为和其他自然力一样不可避免、不言而喻的事实来接受，以这样一个假设作为建立社会科学的基础，如同把人类好斗或性本能之类的必然属性的放纵作为社会哲学的前提一样不合理性、不合道德。”^⑦因为“基督教哲学的核心是，要确认道德原则高于经济欲望”^⑧。基督教坚信“追求更多的财富不是进取，而是贪婪，而贪婪是一种弥天大罪”^⑨。

现代性对传统社会及其价值预设的颠覆，更深刻的在于其学理上的解构。把自然逻辑引入人类事务，这不仅取决于自然科学本身的成熟及其扩张，同时取决于市民社会同“丛林法则”之间的内在一致性。人类社会现象适用于拿自然科学所把握的自然律来解释，只能发生在特定的历史语境中。到了18世纪，在西方政治学领域，“一个关于人类事务法则的全新概念引进来了，那就是自然法则。霍布斯(Thomas Hobbes)的几何学偏向，休谟(David Hume)、哈特利(David Hartley)、凯奈和爱尔维修(Helvetius)对社会中的牛顿定律的渴望，仅仅是隐喻性的：他们极欲在社会里发现像万有引力定律之于自然界一样的法则”^⑩。博德同样认为，“处于牛顿万有引力的观点之内，他们精心想出的主张为：由于各种各样的利益、各种各样的个人利己主义的吸引，能够产生一种新的社会和谐”^⑪。利己

① [法]佩雷菲特：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1993年，第17页。

② [比]亨利·皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，乐文译，上海：上海人民出版社，1964年，第53页。

③ [德]汉斯·维尔纳·格茨：《欧洲中世纪生活》，王亚平译，北京：东方出版社，2002年，第147页。

④ [比]亨利·皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，乐文译，上海：上海人民出版社，1964年，第25页。

⑤ [比]亨利·皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，乐文译，上海：上海人民出版社，1964年，第25页。

⑥ [比]亨利·皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，乐文译，上海：上海人民出版社，1964年，第26页。

⑦ [英]托尼：《宗教与资本主义的兴起》，赵月瑟等译，上海：上海译文出版社，2006年，第32—33页。

⑧ [英]托尼：《宗教与资本主义的兴起》，赵月瑟等译，上海：上海译文出版社，2006年，第172页。

⑨ [英]托尼：《宗教与资本主义的兴起》，赵月瑟等译，上海：上海译文出版社，2006年，第33页。

⑩ [英]卡尔·波兰尼：《大转型：我们时代的政治与经济起源》，冯钢等译，杭州：浙江人民出版社，2007年，第98页。

⑪ [法]米歇尔·博德：《资本主义史(1500—1980)》，吴艾美等译，北京：东方出版社，1986年，第81页。

主义基础上的社会关系,说到底不过是牛顿力学和达尔文生物学世界中的一种拟化形式罢了。自然逻辑的尺度一经纳入社会领域,人类事务所固有的道德属性,就不可避免地被客户中立的理性衡准遮蔽掉了。如此一来,一切都沦为一个仅仅考量“能否”而非“应否”的纯粹技术性的问题了。于是,道德判断势必从人的视野层面上丧失其合法性,从而变得多余。

譬如,如何看待“贫困”现象?一种看法是把贫困了解为对穷人的懒惰的惩罚,因此它不过是一种自然的正常秩序的结果而已;另一种看法则是把贫困了解为不合理的制度安排的产物,因此它是一种应该摆脱的现象,最终导向制度重建的结论。前者显然是保守的,是替现存秩序作辩护的,其基本逻辑来自自然法则的社会学运用,它从来不去怀疑现状的正当性,把“现存的”等同于“合理的”。从道德上说,它缺乏同情心和正义感;从学理上说,它缺乏对现存秩序的怀疑能力和批判精神;从意识形态上说,它是某种既得利益者诉求的反映。按照当年边沁的逻辑,“贫困就是社会的自然选择(Nature surviving);它的肉体惩罚就是饥饿”^①。当市民社会同国家发生分裂之后,“经济社会以截然不同的面貌在政治国家之外出现了”,“人的生物本性在这里成为社会的既定基础,而这个社会的秩序并非政治性的”^②。由此决定了马尔萨斯之类的学者所代表的那种理论取向,无非是市民社会摆脱政治国家而获得某种独立性这一历史事实在反思的或意识形态的层面上的反映而已。休谟在《论商业》一文中甚至直言不讳地说:“人总是要靠牺牲别人才能得到自己的满足。”^③这的确极其坦率地把商品经济的零和博弈关系说出来了,这样的判断尽管出现于达尔文进化论诞生之前,但只要正视商品经济的生物学逻辑,就不可能不得出相似的结论而无所谓早晚。赫胥黎早在19世纪末就已清醒地说过:“对伦理上最好的东西(即所谓善或美德)的实践包括一种行为的途径,这种行为的途径在各方面都是同在宇宙生存斗争中导致成功的那种行径对立的。”^④他甚至强调“猿与虎的生存斗争方法”同“健全的伦理原则”是“不可调和的”^⑤。布坎南也指出:“经济学家试图只根据效率来评价市场而忽视伦理问题,而伦理学家(以及规范的政治理论家)的特点则是(在从根本上思考了有关效率的考虑之后)蔑视效率考虑而集中思考对市场的道德评价。”^⑥作为经济与伦理冲突在意识形态修辞上的反映,这种冲突不过是历史与道德冲突的一种表征形式罢了。

总之,无论东方还是西方的历史都告诉我们,历史进步总是不得不以弱化以至于牺牲道德为代价的。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中,援引了黑格尔《法哲学原理》中的观点并对其作出肯定评价,承认“恶是历史发展的动力”^⑦。以历史尺度考量之,道德上不能容忍的“恶”,却是历史得以完成自身的一个不可或缺的内在环节。但它在历史上不可避免地表现为同道德的尖锐对立。

历史尺度与道德尺度的冲突,源自理性与价值之间的二律背反关系。作为两种判断形式或视野,理性与价值之间存在着互斥互盲的关系。理性判断是针对实然的事实世界,它在性质上是价值无涉的;价值判断则基于应然的理想世界,它在性质上是与事实无关的。由“是”无法推出“应当”,反之亦然。理性是“知道”(know)的问题,而价值则是“相信”(believe)的问题,二者完全分属于不同的领域。这一点,早在休谟那里就已经被提示出来了。众所周知,休谟在《人性论》中明确提出了“是”与“应当”的经典划界,他说:“理性的作用在于发现真或伪”^⑧,而道德准则“不能由理性得来”,因为

① [英]卡尔·波兰尼:《大转型:我们时代的政治与经济起源》,冯钢等译,杭州:浙江人民出版社,2007年,第101页。

② [英]卡尔·波兰尼:《大转型:我们时代的政治与经济起源》,冯钢等译,杭州:浙江人民出版社,2007年,第100页。

③ [英]休谟:《休谟经济论文选》,陈玮译,北京:商务印书馆,1984年,第6页。

④ [英]赫胥黎:《进化论与伦理学》,本书翻译组译,北京:科学出版社,1971年,第57页。

⑤ [英]赫胥黎:《进化论与伦理学》,本书翻译组译,北京:科学出版社,1971年,第37页。

⑥ [美]A·布坎南:《伦理学、效率与市场》,廖申白等译,北京:中国社会科学出版社,1991年,第3页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第237页。

⑧ [英]休谟:《人性论》下册,关文译,北京:商务印书馆,1980年,第498页。

“道德规则并不是我们理性的结论”^①，“因此道德上的善恶区别并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样的一个活动原则的源泉”^②。从哲学史谱系看，休谟实则从两方面启示了康德：一是休谟的不可知论立场打破了康德的“独断论迷梦”，导致了后者发生的那场“哥白尼式革命”；二是休谟对于“是”与“应当”的划界，深刻地影响了康德对自然律与道德律的区分。

理性与价值的关系，其背后的根据在于自然律同道德律的分野。自然律对于人的自由意志的拒斥，使其无法充当道德的理由，反而会遮蔽道德的根据。必然性领域不具有道德的性质。理性的独断化潜在着一种危险，即为人们逃避道德责任提供借口。因为责任意味着选择，无选择自由的人无法充当责任主体。这也正是我们何以不能追究一个人在其丧失自主能力时所作所为的法律和道德责任的原因。倘若一切都是必然的，人也就丧失任何选择的可能，从而意志自由荡然无存。因此，决定论无法解释并合理地说明人的意志自由的存在及其意义。亚里士多德在《论天》中提及一个类似于“布里丹驴子”的例子：“一位非常饥渴，而且饥与渴的程度相等的人，由于他站在一个离食物和饮料等距离的地方，因而必然会呆在那里。”^③既然决定论使人丧失自由选择的可能性，从而无法容忍人的意志的存在，就不能不陷入宿命论的泥淖。从历史上看，它带来的后果是十分可怕的，例如“纳粹现象”的出现。正如罗素所说的：“过分肯定必然性，是当今世界上许多最坏的事情的根源，而且这正是历史的沉思所应当给我们纠正的东西。”^④马尔库塞同样认为：在对客观必然性的追求中，“良心被具体化，被事物的普遍必然性所剥夺。在这种普遍的必然性中，负罪感已无地盘”^⑤。波普尔也指出：一旦把“应当”（价值判断）还原和归结为“是”（事实判断），那么人们就可以把自己行为后果的道德责任要么推给上帝，要么推给自然，抑或推给历史本身^⑥。莫里斯曾指出过人们逃避责任的三种可能的借口，即非理性主义、决定论、罪恶，其中就包括决定论的信念。他说：“决定论的片面真理足够使自由意志这个丑角唱的赞歌，即人能够做到在任何时候他想做的事情，停止下来。”^⑦这曲“赞歌”的终止，就意味着道德赖以成立的前提的颠覆。

自然律是无法违背的。说“因为违背了某某规律，受到了惩罚”，似乎自然律可以违反，其实不然。这样说仅仅意味着自然律所决定的后果并不符合人们的主观预期，而非自然律被“违反”了。与自然律不同，道德律在一定意义上类似于人工规则，其唯一特点是可违反性。可以说，规则正是为了人们违反它而准备的。波普尔在谈到人工规则时说：“如果它是有意义的，那么它是可以被违反的；如果它不能被违反，那么它就是多余的，没有意义的。”^⑧耐人寻味的是，《老子·第五十七章》曰：“法令滋彰，盗贼多有。”《新约·罗马书》亦曰：“律法本是外添的，叫过犯显多。”

商品经济构成理性的历史根源，它固然导致一种秩序的建立，却不具有道德的含义。因为它所造成的历史语境，是以对必然性的确认并以之作为全部合法性来源为前提的。从发生学角度看，以承认必然性为基础的理性精神所固有的科学解释偏好，乃是商品经济孕育而成的历史文化后果，其制度安排的成熟形态就是“资本主义”。这也可以解释现代科学同资本主义生产方式内在一致这个事实。边沁对“人”的认知，就仅仅局限于生物学视野。人“在他的眼中是非常简单的生物”^⑨。这与他的审视方式有关，因为“边沁对人类天性的知识……完全是经验主义的”^⑩。在经验归纳的意义上，

① [英]休谟：《人性论》下册，关文运译，北京：商务印书馆，1980年，第497页。

② [英]休谟：《人性论》下册，关文运译，北京：商务印书馆，1980年，第498—499页。

③ 《亚里士多德全集》第II卷，苗力田等译，北京：中国人民大学出版社，1991年，第345页。

④ [英]罗素：《历史作为一种艺术》，张文杰等编译，《现代西方历史哲学译文集》，上海：上海译文出版社，1984年，第136页。

⑤ [美]马尔库塞：《单面人》，左晓斯等译，长沙：湖南人民出版社，1988年，第68页。

⑥ [英]波普尔：《猜想与反驳》，傅季重等译，上海：上海译文出版社，1987年，第39页。

⑦ [美]莫里斯：《开放的自我》，定扬译，上海：上海人民出版社，1965年，第14—15页。

⑧ [英]波普尔：《开放社会及其敌人》，杜汝楫等译，太原：山西高校联合出版社，1989年，第61页。

⑨ [英]约翰·穆勒：《论边沁与柯勒律治》，余廷明译，北京：中国文学出版社，2000年，第75页。

⑩ [英]约翰·穆勒：《论边沁与柯勒律治》，余廷明译，北京：中国文学出版社，2000年，第69页。

多数人自私的事实,无疑可以为功利主义假设提供有力支持。所以,“他只用一个尺度来衡量他们:他们对事实的了解,他们接受正确功利观念的能力,并把所有其他客体都结合进去”。因此,“除了最平庸的眼光能看见的一切,他几乎没从人类中看出什么”^①。恩格斯揭露说:“边沁……在实质上进一步发展了这一原则(即功利主义原则——引者注)的社会本性,他和当时全国的倾向相一致,把私人利益当做公共利益的基础;……最初他说公共利益和私人利益是不可分的,后来他只是片面地谈论赤裸裸的私人利益。”^②关于资产阶级的动机的非超越性,马克思写道:“资产者牺牲自己的欲望和愿望时,总是为了一定的实际的利益。”^③与资产阶级的历史存在相对应的制度安排及其意识形态修辞,同样是缺乏道德的超越性的,它被私利(阶级的偶然性决定的)支配,从而不可避免地具有反道德或非道德的性质。

马克思揭示了现代社会“功利关系”的内涵即通过“零和等局”来实现的“占有”,它使得“利己”同“损人”之间具有不可剥离的相关性:“在这种情况下,功利关系具有十分明确的意义,即我是通过我使别人受到损失的办法来为我自己取得利益(explotation de l'homme par l'homme[人剥削人])。”^④这正是现代社会之所以在道德上存在致命缺陷的世俗根源。它必然带来的生存竞争,构成经济学与进化论之间具有可通约性的基础。恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》中讽刺地指出:“这是从自然界加倍疯狂地搬到社会中来的达尔文的个体生存斗争。动物的自然状态竟表现为人类发展的顶点。”^⑤“现代社会”被资本主义的辩护士们说成是人类社会发展的“顶点”(所谓“最高成就”),而它不过表现为达尔文生物进化论逻辑宰制的状态,即“丛林法则”支配的世界。恩格斯淋漓尽致地揭露了“商业的不道德的本质”,认为“商业就是一种合法的欺诈”。他揭露说:“当中世纪的强权,即公开的拦路行劫变成了商业时,这种行劫就变得人道了。”^⑥商业“为了达到不道德的目的而滥用道德的伪善手段(如讨好顾客之类——引者注)就是贸易自由论所引以自豪的东西”^⑦。

经济学逻辑同自然律之间是连续的而非断裂的。亚里士多德和牛顿都曾强调大自然没有多余之物。自然界是最经济的,如鸡蛋的形状最不容易摔坏,蜂房的结构能够以最少材料获得最大的空间等等。由此而言,经济学逻辑不过是自然律在人类事务中的延续和运用。另外,从达尔文进化论的建立得益于马尔萨斯人口论的启发这一思想史事实,也不难窥见这种联系。再者,经济学是社会科学中最接近自然科学的学科,这本身也从特定角度表明了上述联系。

人类社会的理性审视之合法性根据在于社会形态演进的似自然性特点,这一特点只有在商品经济条件下才具有真实性。关于“进步”与“科学”的内在关联,罗素说:“进步对于我们来说也是十分现代的理想,它要归功于科学和工业主义。”^⑧而洛维特认为,孔德在《实证哲学教程》中“有意地用‘发展’和‘进步’取代了‘完善’(perfectionnement)这个概念,发展和进步作为实证的一科学的概念可以排除一种道德上的评价”^⑨。

进一步地说,我们可以把理性与价值的矛盾一直追溯到人的存在本身的最原初的分裂,亦即人类学本体论悖论。从某种意义上说,历史与道德的二律背反,不过是人的存在的这种悖论的展开了的历史形式罢了。人的存在的二重化即肉体与心灵的分裂,构成历史与道德双重尺度的最深刻的原初基础,成为它的人类学本体论根据。孟子所谓的“鱼与熊掌不可兼得”,充分凸显了这种两难处境。

① [英]约翰·穆勒:《论边沁与柯勒律治》,余廷明译,北京:中国文学出版社,2000年,第70页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第675页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第290页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第479页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第747页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第601页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第602页。

⑧ [英]罗素:《中国问题》,秦悦译,上海:学林出版社,1996年,第154页。

⑨ [德]卡尔·洛维特:《世界历史和救赎历史》,李秋零等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第84页。

当马克思把哲学由思辨的建构活动变成历史本身的展开及其完成活动之后,历史与道德双重尺度的矛盾就获得了形上学含义。如果说,理性构成人的肉体存在的自我肯定方式,那么,价值构成人的精神存在的自我肯定方式。人的个体的历史和类的历史,在归根到底的意义上,都不过是为了消解它们的冲突所作的一场努力罢了。在人类社会的嬗变中,理性与价值的对立表现为历史与道德双重尺度及其评价的博弈和冲突。这种对峙及为了消弭它所做的尝试,乃是人类社会实际变迁过程所始终面临的一个主题。

四、历史与道德二律背反的双重超越

历史与道德的二律背反,并不具有终极的性质,而是有待被超越的。这种超越包括逻辑的和历史的两个层面:就前者而言,马克思已经在哲学上解决了这个问题,他诉诸共产主义的绝对性质为历史与道德的统一提供学理上的可能性;就后者而言,马克思给出了历史的边际条件,它在经验世界的展开中还必须等待历史本身的成熟。毋庸置疑,在马克思的语境中,既有历史尺度的位置,也有道德尺度的位置。问题在于,在马克思那里,这两种尺度又仅仅是一种暂时的必然性,它们将作为对立物被逻辑地和历史地扬弃。马克思的独特贡献不仅在于揭示了这种扬弃本身,而且在于进一步给出了这种扬弃赖以实现的历史条件和基础。

当马克思说“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程”^①,从而认为“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律,……它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段”^②时,他显然是从历史尺度的视野去看待社会发展的。

那么,马克思对于现代社会的批判是否存在着一个道德维度?一种观点认为,马克思既未在道德判断的意义上否定资本主义,也未在道德判断的意义上肯定共产主义。伍德说:“马克思自始至终拒绝以任何方式把资本主义社会关系本身作为非正义或道德上邪恶的东西来加以抨击,作为马克思主要攻击目标的资本主义社会关系自始至终是在非道德的基础上受到非难,因为正是这种社会关系把非道德的恶强加在工人身上。”^③伍德认为马克思不是把资本主义的恶看作资本家个人选择的问题,而是制度本身的问题。仅仅在此意义上,她的说法是对的;但不能在一般意义上否定马克思的道德立场。还有学者认为,马克思“没有用道德的论证,来证明共产主义的必要”^④。另一种观点认为,马克思无论是批判资本主义还是肯定共产主义,都有一个不可剔除的道德立场。别尔嘉耶夫说:“马克思主义的全部道德激情都以反对这种异化和非人化的斗争为基础。”^⑤布尔也认为,着眼于社会关系这个层面,“马克思使用异化概念主要是为了对已经被传统的和当代的政治经济学所确认的资本主义的各种消极现象……作出道德上的评价”^⑥。其实,许多西方学者都认为,“正是马克思的异化观使马克思的道德洞察力具有现代性”^⑦。

道德无疑同马克思的理论建构有关,但它究竟是作为马克思批判资本主义、进行理论建构的动力(道德激情作为理论动机),还是构成马克思理论架构本身的一种内在尺度或视野?若是前者,它就只具有外在意义;若是后者,则另当别论。如果道德在马克思那里只在动机的意义上发挥作用,那这不过是心理学功能,而不是逻辑学功能。实际上,马克思的确把道德的尺度作为批判的原则,从而

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第101—102页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第101页。

③ [美]A·伍德:《狂飙突进——卡尔·马克思的心路历程》,冯仑等译,西安:陕西人民出版社,1992年,第188页。

④ 吴恩裕:《马克思的政治思想》,北京:商务印书馆,2008年,第149页。

⑤ [俄]别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》,雷永生等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1995年,第95页。

⑥ 中共中央编译局编译:《〈1844年经济学哲学手稿〉研究(文集)》,长沙:湖南人民出版社,1983年,第133—134页。

⑦ [美]宾克莱:《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》,马元德等译,北京:商务印书馆,1983年,第101页。

赋予它以某种证明的作用。因为道德的合法性诉求,能够充当一种制度安排自我辩护或宣布放弃存在理由的部分依据。

马克思审视社会发展进程无疑使用了历史和道德双重尺度,但他的深刻之处在于这两者同时又构成他的反思对象。在马克思那里,“道德”一方面作为批判视野和尺度,另一方面作为研究的对象,扮演着双重角色。他在《1844年经济学哲学手稿》中承认法国社会主义构成自己的思想史资源。空想社会主义对于资本主义制度的批判主要是一种伦理控诉和道德谴责,这尤其表现在傅立叶的著作中。而马克思不仅在《手稿》中明确提及傅立叶^①,且在1845年初同恩格斯一起拟定的在德国出版的“外国杰出的社会主义者文丛”,其中就包括傅立叶充斥着大量对资本主义制度进行道德抨击的《论商业》手稿。恩格斯指出:“他(指傅立叶——引者注)无情地揭露资产阶级世界在物质上和道德上的贫困。”^②按吕贝尔的说法,“由于受到罗伯特·欧文和查尔斯·傅立叶的影响,早期的马克思卷入了最近的政治运动,并始终没能摆脱空想社会主义的思想情结”^③。与其说马克思从傅立叶和欧文那里继承了乌托邦,倒不如说马克思从他们那里继承了道德批判的立场更恰当些。但至少在马克思早年深受傅立叶和欧文的影响这个问题上,吕贝尔是对的。应该承认,批判方式的不同,才是空想社会主义同科学社会主义的原则差别之一。如果说前者主要局限于道德的批判,那么后者则是实践的批判,这也正是“实践的唯物主义”的真谛所在。但马克思只是扬弃了空想社会主义的道德批判方式,而非机械地拒绝了它。正因此,空想社会主义构成科学社会主义的思想先驱。我们不能把道德批判同实践批判的关系肤浅地理解为一种知性意义上的对立,而应理解为辩证否定意义上的统一。马克思对道德批判方式的扬弃,就在于赋予这种批判以特定的历史基础和历史内涵,亦即强调历史的此在性。

有学者认为,“青年马克思对社会和历史的道德批判态度不是绝对的,而只是推动马克思进行创作的强大动机之一。因此,再没有什么东西比这种企图,比如把马克思的《资本论》想象成似乎是产生于道德学基础之上的某种《科学圣经》的企图更为有害了”^④。这显然是低估了道德视野在成熟时期的马克思思想中的地位和意义。在这种观点看来,伦理学立场仅仅是作为马克思形成自己思想的一个辅助性的因素而起作用,它原本未曾内在地植根于马克思思想的逻辑基础之中。其实,问题的实质和关键,不在于马克思究竟在自己的研究中是否贯彻了道德尺度,而在于使历史的道德看待方式和道德评价成为可能从而获得合法性的历史条件和社会基础是什么?马克思的深刻之处在于他揭示并阐释了这一点。正如吕贝尔所认为的,马克思在《资本论》中“阐明作者一直探讨最初激起他的智慧的道德问题”^⑤。这意味着马克思的批判立场不仅一开始就隐含着一个道德维度,而且即使马克思到了晚年,其思想仍体现着早年已存在的道德视野。

进一步追溯马克思的思想史背景,可以更全面更深刻地领会其观点背后的东西。在某种意义上,马克思历史观具有世俗性和神圣性或者理性和德性双重品格,这其实也是西方近代历史哲学的传统。这种矛盾性格,既有其思想史来源,也有其人的存在论的理由,还有其历史本身的性质上的原因。洛维特指出:“马克思的最普遍的原则也就是黑格尔的那个最普遍的原则:理性与现实的统一,普遍本质与特殊存在的统一。……[在马克思看来]黑格尔之所以应该受到指摘,并不是因为他在理论上断言理性的现实性,而是因为他忽略了在实践上实现理性。”^⑥应该说这个看法比较公允。以往我们对马克思历史观的哲学原初基础和原始背景的认识过于粗率和简单。其实马克思历史观所隐

① 参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第78页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第727页。

③ 曾枝盛编选:《吕贝尔马克思学文集》(上),郑吉伟等译,北京:北京师范大学出版社,2009年,第54页。

④ [俄]B·T·甘任、H·H·佩特连柯:《评〈青年马克思的伦理学思想〉一书》,《哲学译丛》1981年第4期。

⑤ 曾枝盛编选:《吕贝尔马克思学文集》(上),郑吉伟等译,北京:北京师范大学出版社,2009年,第53页。

⑥ [德]卡尔·洛维特:《世界历史和救赎历史》,李秋零等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第60页。

含着的历史与道德双重尺度,本身就是西方历史观念长期积淀的结果。现代历史观的反基督教性格来自科学化取向,但科学的“洗礼”并未终结和割断被它所否定了的“传统”。马克思说过:“宗教是人民的鸦片”,因为在他看来,基督教带给人的不过是虚拟的满足。基督教的虚幻性表现为不致力于改变现实,而是改变对现实的看待方式,所以“基督教只限于空洞的、实际上毫无实效的道德说教”^①。但马克思反对的不是满足本身,而只是满足的虚幻性,他力图超越虚拟的满足而代之以真实的满足。晚年恩格斯曾指出:“基督教和工人的社会主义都宣传将来会从奴役和贫困中得救;基督教是在死后的彼岸生活中,在天国里寻求这种得救,而社会主义则是在现世里,在社会改造中寻求。”^②这无疑是一种非常耐人寻味的类比。

以“剥削”问题为例。马克思批判“剥削”是否出于道德义愤?帕森斯认为:“对于马克思来说,剥削之所以该受谴责,既不在于其不合理性,也不在于雇主个人的十足的自私,而是因为雇主被置于这样一种境地,他必须那样行事,否则就会在竞争性的斗争中被消灭。”^③诚然,马克思试图拒绝的仅仅是人的被决定状态即“不得不”,他所追求的目标即人的自由决定了这一点。其实,无论是雇佣劳动者还是资本家,只要不摆脱“主—奴关系”羁绊,就不可能走出奴役和异化状态。因此,马克思所谋求的解放不是自私的和褊狭的,它不只是单数的人的解放,更是复数的人的解放;不仅是无产阶级的解放,也是“人”本身的解放。在马克思看来,资本家不过是资本的人格化而已。资本家作为资本家的存在,不具有个人道德的含义。在此意义上,也仅仅在此意义上,我们可以说马克思超越了道德义愤,但不能说他无视或抛开了道德立场。道德的考量无疑构成马克思批判资本主义及其剥削的动因,但并不构成他的这种批判的全部理由,这正是他超越空想社会主义的地方。

关于“剥削”,布坎南认为:“‘私有制的市场体系是剥削的’或者‘资本家剥削工人’这一指责,是一个理论陈述,而不是一个理论上中性的经验判断。”^④这个看法有为资本主义制度辩护之嫌。因为“剥削”倘若只是一种并不依赖于事实的价值谓词的话,它就已然被引向了相对主义的陷阱。在相对的关系中,没有任何一种可能的措辞具有超越价值偏好之主观性的合法性。因此,或许罗默的说法更具有说服力,他把“剥削”在马克思语境中的用法区分为解释的和规范的两种情形:“马克思主义把剥削用作一种统计量既有实证性的目的也有规范性的目的。在其实证性的用法中,对工人的剥削被说成是为了利润。在其规范性的用法中,剥削被说成是为了指出工人受到资本家的不公正对待。”^⑤一提及“剥削”,未必就一定是道义性的,它也可以是解释性的。毫无疑问,道德义愤能够成为指责一种社会制度的理由,但它本身不能充当这种制度在逻辑和历史被双重超越的可能性根据。换言之,道德批评只能给出否定一种制度的必要性,但无法给出否定这种制度的可能性。因此,在马克思那里,“批判”始终是双重的,即道德的和历史的。马克思致力于历史与道德的双重批判,并寻求在这种批判的完成中把两者的矛盾同时克服掉。例如马克思对于资本主义制度的批判,其动因固然来自道德义愤,但批判的完成则必须诉诸对社会历史过程必然性的揭示。这两者只是在理论层面上或观念世界中才能分开,在现实生活中则表现为实践的客体尺度和主体尺度的内在统一。

恩格斯在为《哲学的贫困》德文版写的序言中说:“按照资产阶级经济学的规律,产品的绝大部分不是属于生产这些产品的工人。如果我们说:这是不公平的,不应该这样,那末这句话同经济学没有什么直接的关系。我们不过是说,这些经济事实同我们的道德感有矛盾。所以马克思从来不把他的共产主义要求建立在这样的基础上,而是建立在资本主义生产方式的必然的、我们眼见一天甚于一

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第285页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第457页。

③ [美]T·帕森斯:《社会行动的结构》,张明德等译,南京:译林出版社,2008年,第484页。

④ [美]A·布坎南:《伦理学、效率与市场》,廖申白等译,北京:中国社会科学出版社,1991年,第133页。

⑤ [美]约翰·E·罗默:《在自由中丧失——马克思主义经济哲学导论》,段忠桥等译,北京:经济科学出版社,2003年,第59页。

天的崩溃上;他只说了剩余价值由无酬劳动构成这个简单的事实。但是,在经济学的形式上是错误的东西,在世界历史上却可以是正确的。如果群众的道德意识宣布某一经济事实,如当年的奴隶制或徭役制,是不公正的,这就证明这一经济事实本身已经过时,其他经济事实已经出现,因而原来的事实已经变得不能忍受和不能维持了。因此,在经济学的形式的谬误后面,可能隐藏着非常真实的经济内容。”^①在恩格斯看来,道德诉求虽然反映历史的真实,但并不直接决定历史的发展。这可以从一个侧面反映出马克思的致思取向。通过马克思对批判对象的清算,我们不难发现他的基本观点:道德连同它的产生和发挥作用都取决于历史条件,道德评价和批判是必要的但却不充分。马克思在批评施蒂纳时指出:就单个人来说,他想发展自己的某一种特性的“欲望”,并不取决于“善良意志”。“这不决定于意识,而决定于存在;不决定于思维,而决定于生活;这决定于个人生活的经验发展和表现,这两者又决定于社会关系。如果这个人的生活条件使他只能牺牲其他的一切特性而单方面地发展某一种特性,如果生活条件只提供给他发展这一特性的材料和时间,那末这个人就不能超出单方面的、畸型的发展。任何道德说教在这里都不能有所帮助。”^②在马克思看来,离开了人的历史本身的实际解放,一切道德说教都将苍白无力,从而显得虚伪。马克思批判海因岑时说,“人的理智”“从历史的领域逃到道德的领域,所以,它在这里也可以把自己的道德愤怒的重炮全部放射出来”^③。但“财产问题……不能归结为类似的简单的良心问题和关于公平的词句”^④。正因此,恩格斯说:“道义上的愤怒,无论多么入情入理,经济科学总不能把它看做证据。”^⑤在批评海因岑无视历史的进步而仅仅诉诸道德眼光时,马克思指出:“他可以郑重其事地把自己本能上的发育不全完全相反地说成是道德上的十全十美。例如各国人民的宗教幻想把无罪的时代、黄金时代列在史前时期(当时还根本没有任何历史发展,因此也没有任何否定、任何背弃),从而辱骂了整个历史。”^⑥马克思在谈及李嘉图学说时说,“有人责难他(指李嘉图——引者注),说他在考察资本主义生产时不注意‘人’,只看到生产力的发展,而不管这种发展牺牲了多数人和资本价值”^⑦。马克思并不认同这种责难,而是认为“这正好是他的学说中出色的地方”。因为在马克思看来,“发展社会劳动生产力,是资本的历史任务和存在理由。资本正是以此不自觉地为一个更高级的生产形式创造物质条件”^⑧。在这里,隐含着马克思对于为历史的成熟准备条件所造成的不可避免的人的牺牲的容忍。从历史上看,商业既是传统社会的解构者,又是现代社会的建构者。所以马克思说:“家长制的、古代的(以及封建的)状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去,现代社会则随着这些东西一道发展起来。”^⑨

在马克思看来,尽管私有制是万恶之源,但它仍然具有历史必然性和必要性。马克思指出:“私有财产(Privateigentums,亦可译作‘私有制’——引者注)是生产力发展一定阶段上必然的交往形式,这种交往形式在私有财产成为新出现的生产力桎梏以前是不会消灭的,并且是直接的物质生活的生产所必不可少的条件。”^⑩对于历史的展开及其完成而言,私有制无疑是一种必要的恶。承认这一点,使马克思同浪漫主义区别开来。这种对于恶的有限度的宽容,是由马克思的历史主义态度和立场决定的。但同历史宿命论不同,马克思又把私有制了解为历史暂时性现象。诚如恩格斯所指出的,“马克思了解古代奴隶主,中世纪封建主等等的历史必然性,因而了解他们的历史正当性,承认

① 《马克思恩格斯全集》第21卷,北京:人民出版社,1965年,第209页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第295—296页。

③ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第338—339页。

④ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第334页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第492页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1958年,第332页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第466页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第466页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第104页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第410—411页。

他们在一定限度的历史时期内是人类发展的杠杆;因而马克思也承认剥削,即占有他人劳动产品的暂时的历史正当性;但他同时证明,这种历史的正当性现在不仅消失了,而且剥削不论以什么形式继续保存下去,已经日益愈来愈妨碍而不是促进社会的发展,并使之卷入愈来愈激烈的冲突之中”^①。因为我们倘若不能容忍历史上的必要的恶,就不能够得到那个作为历史之结果的善。这看似吊诡,但历史的辩证法就是如此。

马克思在历史进步的代价意义上对于“恶”的容忍,就是基于这种历史的和理性的尺度和眼光的。不然,他就不可能如此深刻地看待历史上的“恶”。恩格斯把马克思得出这一结论的方法,叫做“完全新的唯物主义的自然科学的方法”^②。这显然是依据马克思《资本论》第1卷序言中所说的“经济的社会形态的发展是一种自然史过程”。其中所体现出来的看待历史的方式,决定了对社会形态演变的把握必须采取这种“自然史的方法”。当然,恩格斯把马克思的方法完全归结为“客观的叙述”而拒绝任何伦理和价值的考量,也有失偏颇。他认为,在《资本论》中,“作者的倾向、主观结论和他怎样设想和表述现代社会发展过程的最后结果”等等“这些主观的幻想”,“被他自己的客观的叙述所驳斥掉了”^③。恩格斯因此强调在马克思语境中人类史同自然史之间的可通约性:“他(指马克思——引者注)力图在社会关系方面作为规律确立的,只是达尔文在自然史方面所确立的同一个逐渐变革的过程。这种逐渐的变化实际上到现在为止在社会关系方面也在发生着,从古代起,经过中世纪到现在为止。”^④显然,致力于把哲学科学化的恩格斯,看重的是自然史和人类史在考察方式上的可通约性的一面,却未能注意两者可通约的历史条件。与此不同,马克思强调只有在人的存在被降低到动物状态时,才能够援引达尔文学说作为诠释的参照。

当马克思被理解成一位历史观领域的达尔文主义者时,道德在其思想中的确不可能有自己的位置。遗憾的是,恩格斯和列宁都一般地强调马克思同达尔文之间在思想上的类比关系和连续性。恩格斯说:“当他(指马克思——引者注)证明现代社会,从经济上来考察孕育着一个新的更高的形态时,他只是在社会关系方面揭示出达尔文在自然史方面所确立的同一个逐渐变革的过程。”^⑤列宁认为:“现在可以看出,把马克思同达尔文相比是完全恰当的”^⑥,因为“马克思提出共产主义的问题,正像一个自然科学家已经知道某一新的生物变种是怎样产生以及朝哪个方向演变才提出该生物变种的发展问题一样”^⑦。由此不难理解列宁何以同意桑巴特的观点了。列宁在批评民粹主义者米海洛夫斯基时曾指出:“不能不承认桑巴特的断言是正确的,他说:‘马克思主义本身从头至尾没有丝毫伦理学的气味’,因为在理论方面,它使‘伦理学的观点’从属于‘因果性的原则’;在实践方面,它把伦理学的观点归结为阶级斗争。”^⑧

浪漫主义面对的是一个分裂的时代。席勒说:“致命的冲突使人性的和谐力量分裂开来。”^⑨所以,“只有在绝对的存在物那里,自然的必然性才与道德的必然性相一致”^⑩。尽管浪漫主义具有“综合癖”^⑪——其最本质的诉求在于“应有”与“实有”的“综合”——但它未能找到实现“综合”的真实基础。在黑格尔看来,启蒙永远理解不了克制肉体欲望和功利打算而去追求一种精神价值的冲动。但

① 《马克思恩格斯全集》第21卷,北京:人民出版社,1965年,第557—558页。

② 《马克思恩格斯全集》第16卷,北京:人民出版社,1964年,第254页。

③ 《马克思恩格斯全集》第16卷,北京:人民出版社,1964年,第255页。

④ 《马克思恩格斯全集》第16卷,北京:人民出版社,1964年,第255页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1972年,第410页。

⑥ 《列宁全集》第1卷,北京:人民出版社,1984年,第111页。

⑦ 《列宁选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第187页。

⑧ 《列宁全集》第1卷,北京:人民出版社,1984年,第382页。

⑨ [德]席勒:《美育书简》,徐恒醇译,北京:中国文联出版公司,1984年,第50页。

⑩ [德]席勒:《美育书简》,徐恒醇译,北京:中国文联出版公司,1984年,第42页。

⑪ 参见[俄]加比托娃:《德国浪漫哲学》,王念宁译,北京:中央编译出版社,2007年,第224页。

他认为,那种理想主义的超越追求依然是片面的,因而并不是“合目的性”的。黑格尔追求的是“合题”^①。辩证法使他能够从学理上把握那个终极的规定,但他未曾揭示使其诉诸历史的有效路径,依然不过是空中楼阁。这正是马克思不满意于黑格尔的地方。黑格尔固然承认恶是历史的动力,但并不认为它就是历史的目的,相反,恶不过是完成历史目的的一个必要环节而已。黑格尔借助于辩证法获得了概念的敏锐性和穿透力,然而就像恩格斯所说的,“历史有它自己的步伐,不管它的进程归根到底是多么辩证的,辩证法往往还是要等待历史很久”^②。更要紧的是,这里所谓的“历史”不是自发的而是自为的,而黑格尔在哲学上的欠缺恰恰在于未能揭示历史的这种自为性的根基。黑格尔止步的地方,正构成了马克思的开始。

马克思指出:“留恋那种原始的丰富,是可笑的,相信必须停留在那种完全空虚之中,也是可笑的。资产阶级的观点从来没有超出同这种浪漫主义观点的对立,因此这种浪漫主义观点将作为合理的对立面伴随资产阶级观点一同升入天堂。”^③他所谓的“浪漫主义观点”是同传统社会相伴随的,而“资产阶级观点”则是同现代社会相适应的。前者以道德感为特征,后者以理性立场为根据、以承认必然性为预设。这两者作为彼此对立的正题和反题,在马克思看来是应该被同时超越的。“原始的丰富”固然合乎道德,但却是未经展开的;而“完全的空虚”在道德上是不可接受的,但却是历史发展的必要步骤。马克思认为,“古代的观点和现代世界相比,就显得崇高得多”。因为“根据古代的观点,人,不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上,毕竟始终表现为生产的目的”;而“在现代社会,生产表现为人的目的,而财富则表现为生产的目的”。就人是生产的目的而言,“稚气的古代显得较为崇高”。马克思在这里用了“崇高”这一带有浓厚道德色彩的谓词,耐人寻味。“完全的空虚”意味着“在资产阶级经济以及与之相适应的生产时期中,人的内在本质的这种充分发挥,表现为完全的空虚,这种普遍的物化过程,表现为全面的异化,而一切既定的片面目的的废弃,则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身”^④。它们都是一种片面性,因而有待被逻辑地和历史地超越。

如果说前现代社会主道德尺度优先,现代社会主历史尺度优先,那么马克思意义上的后现代社会则主道德与历史的统一——道德的实现和历史的完成。道德的实现也就是历史的完成,反之亦然。当历史的所有可能性通过人的实践所创造的“以往发展的全部财富”亦即“历史的全部运动”^⑤展现完毕之后,至善的道德境界的开显也就成为现实。至善本身是超越相对的善和相对的恶之对立的结果。马克思揭示了“对任何一种道德,无论是禁欲主义道德或者享乐道德,宣判死刑”^⑥的历史条件。在谈及善与恶的对立之超越时,他说:“共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲,也不拿自我牺牲来反对利己主义,理论上既不是从那情感的形式,也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立,而是在于揭示这个对立的物质根源,随着物质根源的消失,这种对立自然而然也就消灭。”^⑦他还指出,在共产主义社会,“个人关于个人间的相互关系的意识也将完全是另外一回事,因此,它既不会是‘爱的原则’或 *dévouement* [自我牺牲精神],也不会是利己主义”^⑧。在共产主义条件下,由于人的个体与类的矛盾的最终解决,附着其上的两种意识形态修辞即“自我牺牲精神”和“利己主义”及其对立,也就被同时克服。在此意义上,毋宁说道德的实现也就是道德的丧失。在马克思那里,历史的完

① 参见黑格尔《精神现象学》“启蒙与迷信的斗争”一节的有关论述([德]黑格尔:《精神现象学》下册,贺麟等译,北京:商务印书馆,1979年,第81页以下)。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷,北京:人民出版社,1971年,第450页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第109页。

④ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第486页。

⑤ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第81页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第490页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第275页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第516页。

成和道德的实现有赖于“消灭分工”、“消灭劳动”、“消灭私有制”，从而达到“自在和自为之间、意识和自我意识之间、客体 and 主体之间的对立”的扬弃^①，亦即“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”^②。既然历史与道德的二律背反植根于人的存在的二重化，那么对这种二律背反关系的超越，就不能不依赖于人的存在的二重化的消解。共产主义的绝对性作为人的存在的悖论的消解，正是超越历史与道德的悖论关系的逻辑结果和历史结果。

恩格斯在谈到思维的至上性与非至上性的矛盾时，曾说过“这个矛盾只有在无限的前进过程中，在至少对我们来说实际上是无止境的人类世代更迭中才能得到解决”^③。套用这句话，也可以说历史与道德的矛盾只能在人类社会“无止境的”发展中才能得到解决。作为这种发展的最终结果，共产主义既是历史的最高成就，同时也是道德的最高境界。作为历史与道德的最后统一，它意味着共产主义就是至善的来临。也许有人以为这不过是空洞的思辨，问题是在思考历史尺度和道德尺度二律背反的超越时，我们的想象力绝不能被束缚在现代性的维度上，去设想共产主义的可能状态。在这个问题上，马克思和恩格斯为我们树立了典范。他们在《共产党宣言》中写道：“有人反驳说，私有制一消灭，一切活动就会停止，懒惰之风就会兴起。”^④这种反驳未能超出私有制条件下那种以“占有”为基本存在方式的人的自私观念和褊狭心理，亦即“资产阶级权利的狭隘眼界”^⑤。说到底，这不过是一种“刻舟求剑”式的滞后想象罢了。它永远理解不了“在劳动已经不仅仅是谋生手段，而且本身成了生活的第一需要之后”^⑥，劳动不再是一种负担而是一种享受，“懒惰之风”又从何说起呢？在理解和领会历史与道德之对立的超越时，也应避免这类狭隘想象的陷阱对我们的桎梏。

总而言之，马克思的目标是历史和道德双重尺度对立的超越，其路径是历史本身的成熟，即为它的实现奠定必要的基础和准备充分的前提。这种成熟包括不同的层面：从理论上揭示超越赖以实现的历史边际条件——道德诉求和历史诉求的统一——以必然性为内在根据的理性主义同以应然性为内在根据的理想主义（实证主义和浪漫主义分别构成它们各自的思想史资源）在逻辑上的“和解”；从实践上准备历史前提——这一前提的造就，同样依赖于实践者本身的道德意识自觉和历史意识自觉的双重自为性的确立，以及实践本身所体现的实然（实存）与应然（本质）双重维度之间作为生成着的现实统一过程。

[责任编辑 刘京希]

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第99页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第81页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第427页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第288页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第306页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第305页。

津田左右吉与中国、亚洲

[日]池田知久 著 曹 峰 译

摘 要:津田左右吉(1873—1961)是近代日本具有代表性的历史学者、思想史学者。作为对津田史学予以批判超越的必要工作之一,应从多角度讨论津田的中国思想史研究中存在的反“亚洲主义”或“亚洲并非一体”的主张。其主张虽以“包括印度、中国,甚至包括日本之意义上的东洋文化,理应不存在”的形式表现出来,实际上是有体系的、具备复杂内容和结构的思想。就是说,津田“亚洲并非一体”的主张之思想基础,在于对战前“亚洲主义”、“大东亚共荣圈”的批判,对战后新的“亚洲一体”思想和运动,即对亚洲社会主义之期待的危机感。这种批判和危机感的背后,反映出津田关于同时代东方各地区(亚洲、东洋)文化、社会停滞的认识,津田还视“亚洲”、“东洋”概念自身为儒教式权势主义而加以批判。津田进而认为,思想、文化一般说来是植根于民众“生活”的具体的特殊的東西,从此角度出发,对徒有其名的“亚洲”、“东洋”概念作出了否定。最后津田将历史学规定为重视具体性特殊性的学问,反对概念化与法则化,对以抽象化为本质的哲学持冷淡的态度。

关键词:津田左右吉;中国;日本;亚洲;思想史

一、前 言

津田左右吉是近代日本具有代表性的历史学者、思想史学者。其主要活动年代在大正时期(1912—1926)和昭和时期的战前阶段(1926—1945)。

津田1873年出生于岐阜县,1891年毕业于东京专门学校(早稻田大学前身)。1918年至1940年,历任早稻田大学讲师、教授。1940年,因《古事記及び日本書紀の新研究(古事记及日本书纪的新研究)》^①(1919)、《神代史の研究(神代史的研究)》(1924)、《日本上代史研究(日本古代史研究)》(1930)、《上代日本の社会及び思想(古代日本の社会及思想)》(1933)四部著作,涉嫌冒犯皇室尊严,遭到右翼控告,被禁止销售,从早稻田大学辞职。又于1942年,因违反出版法被判监禁三个月,缓期两年执行,1944年被免诉讼。战后得到日本社会的广泛认同和赞赏,于1949年接受文化勋章,1951年当选为文化功劳者。1961年去世,享年88岁。

津田在严密的古典批判基础之上,对历史材料展开实证的研究,开创了针对日本和中国的古代史、思想史新研究,留下了涉及多种领域的大量著述。其著述收录于第一次结集的《津田左右吉全集》全33卷(岩波书店,1963—1966年),第二次结集的《津田左右吉全集》全35卷(岩波书店,1986—1989年)。

关于日本古代史、思想史,除上述四部著作外,还有《文学に現はれたる我が国民思想の研究(文学所见日本国民思想的研究)》四卷(1916—1921)等。关于中国古代思想史,有《道家の思想と其

作者简介:池田知久,日本中国学研究会会长,大东文化大学教授。译者曹峰,清华大学哲学系教授(北京100084)。

^① 为保存可供读者检索的资料,对于原始文献,在保持原文的基础上,用括号标出译文。多次出现时,不再重复原文。——译者注

の開展(道家的思想及其展开)》(1927)、《左伝の思想史的研究(左传的思想史研究)》(1935)、《論語と孔子の思想(论语与孔子的思想)》(1946)、《儒教の研究(儒教的研究)》第一至第三(1950—1956)等。

津田的中国思想史研究,在日本受到了学者们各种各样的评价^①。现概括其中几种主要观点:

第一,津田有《アジアは一つではない(亚洲并非一体)》^②等论文,有“包括印度、中国,甚至包括日本之意义上的东洋文化,理应不存在”^③等主张,就是说,津田提倡,对印度、中国、日本这些不同的民族,需要把握其在各自的、特殊的生活中产生的各自的、特殊的思想,否认把中国定义为跟西洋、欧洲相对的,具有普遍意义的东洋、亚洲之一环的中国,这些观点被战前倡导大东亚共荣圈及亚洲主义立场的人所嫌恶。

第二,津田把中国思想特别是儒教规定为“压抑人性的中国思想或儒教思想”^④,认为不能让以下这些东西对日本产生否定的影响:以统治者为中心的政治思想、表面的形式的规范性、因为繁琐而不可能实行的空洞理论、对权力的从属与利己主义、逻辑思维能力的薄弱、强大的专制权力和社会的停滞性等近代以前的道德观,并为此展开了一系列批判性的研究。支持大正民主主义及战后民主化立场的人对他表示赞赏和敬意。

第三,津田认为:“不用说,今天的日本在许多方面,已领略了以所谓西洋为源头的现代世界文化,从其主要特色而言可称之为科学文化的东西,各方面的民族生活就是由此展开的。……今天我们的生活,已和作为基础的经济组织、社会机构一起,在许多方面被现代化了。”^⑤基于这一认识,他将现代文化的普遍性等同于西洋文化,从这一立场出发,外在地、超越地去寻求中国思想史的停滞性。对此,战后试图克服中国社会停滞论的学者(历史研究者)认为津田存在着“近代主义”的局限。

就笔者自身的情况看,1963年我作为一名学生开始阅读津田著作时,让我打动心灵、深有感触者来自第二种评价。到了1960年代后半期,成为一名刚出道的学者后,第三种评价也为自己所认同^⑥。然而,对什么事都暧昧不明,总是落后于时代潮流的日本的中国思想史研究者,至今仍未对以上三种评价的某一种作出深入思考、讨论,因此,可以说虽然模糊不清,但现在任何一种评价都还依然存在。

就受到评价的津田和作出评价的日本的中国研究者而言,无论是得到这些评价的津田的研究活动,还是研究者的评价活动,这两者背后都显然存在着不同时代的、社会的、现实的具体原因和基础。在21世纪的今天,可以说有必要重新审视津田一方的原因和基础,同时,日本的中国研究者一方的原因和基础,也发生了与明治、大正、昭和(战前)、昭和(战后)各时代不同的、根本性的变化,这一点也是可以认同的。

现在,关于津田的著作,总的来说,实际上并没有受到日本的中国思想史研究者肯定的评价。其

① 如果想了解学界尤其是历史学界对津田学术整体的评价,可参阅上田正昭编:《人と思想 津田左右吉(人与思想 津田左右吉)》(三一书房,1974年)。因尚未出现来自中国思想史研究者的针对津田的认真评价,故此书未载入这方面的评价。

② 刊载于《心》第8卷第1号,1955年。第一次全集本第28卷,1966年。

③ 见《支那思想と日本(中国思想与日本)》二之《3 日本といはゆる東洋(日本和所谓的东洋)》,岩波新书,1938年。又见第一次全集本第20卷,1965年。

④ 《文学に現はれたる我が国民思想の研究—平民文学の時代 中一(文学所见日本国民思想的研究——平民文学的时代(中))》第十八章《文学观》,洛阳堂,1921年。又见第一次全集本第7卷,1964年。

⑤ 见《中国思想与日本》二之《4 现代生活といはゆる東洋(现代生活和所谓的东洋)》。

⑥ 笔者最早读到津田著作在1963年,那时还是东京大学文学部三年级的学生。其具体经过可参阅池田知久:《津田左右吉「道家的思想とその展開」——未熟な時代における私の格闘(津田左右吉「道家的思想及其展开」——我在不成熟年代的奋斗)》,中文研究会《未名》第27号,神戸大学人文学研究科中国文学研究室发行,2009年。此外,笔者关于津田之中国思想史研究的讨论,可参照:《津田左右吉与中国思想史研究(津田左右吉与中国思想史研究)》(学术会议“津田左右吉から学ぶ(从津田左右吉那里学到的)”,东方学会第51次全国总会学术报告,2001年,《东方学会报》第81期(2001年)有其概要。中国思想文化学概论“某种亚洲论——津田左右吉与中国思想史研究”(东京大学教养学部讲义,2001年度第二学期)。

原因和基础,如上所述,既来自津田一方,也来自中国研究者一方。一般说来,日本的中国思想史研究者在开始读津田的书时,最初感受到的多为单纯的反感。这种未必出自逻辑思考的单纯的反感,似乎大多出于这样的反应,即虽然模糊不清,但带有上述第一种评价,同时把自身置于第二种评价的批判一方。因为日本的中国思想史研究者,大多数人都具有日本文化与中国文化为一体的感受,而且爱好和尊崇中国文化,但在津田著作中显著存在的、只要是读者谁都容易感知的,对中国社会、中国思想的批判、否定,与他们的爱好、尊崇发生了正面的冲突。

然而,这种单纯反感的时间,恐不会持续很久。就笔者而言,从读他的著作开始,我就被津田的思想世界强烈吸引。吸引的原因主要在于上述第二种评价的内容。今天回过头来再看,说我自己受到津田对中国思想史中,以及对日本的研究者中那些落后的、陈旧的东西加以批判的影响,受到他的启蒙才开始了自己的思考,并不为过。不过,随着进一步的阅读和思考,笔者也深切感受到津田学说中存在着无法满足自己的地方。这主要和上述第一及第三种评价相关,可以说笔者自己所实际从事的研究,正是把重点放在了努力克服之后向前迈进的方向上。

本文仅论述第一方面的问题,即专门围绕津田“亚洲并非一体”的论题,考察他的中国思想史研究形态。至于其他两点,笔者的观点虽然和现在普遍的津田观有所不同,但这里不拟论述,留待以后考察。

二、对“亚洲主义”、“大东亚共荣圈”的批判

众所周知,津田中国思想史研究的一个重要特征就是反“亚洲主义”。津田为何无论在战前还是战后都一贯主张“亚洲并非一体”,说“亚洲”、“东洋”之概念不成立呢?首先可以想到的是,津田对战前政治意义上、军事意义上的“亚洲主义”、“东亚新秩序”、“大东亚共荣圈”有着强烈的反感和危机感。例如,津田在《支那思想と日本(中国思想与日本)》^①的“前言”中说:

这两篇文章,虽然都是这次事变以前所写的东西,在因事变使得日本和中国的文化交往成为现实问题重新提起的今天,再次将其刊出,我想并非没有意义吧。日本人面对日本人自己的文化和中国人的文化时,还有中国人面对中国人自己的文化和日本人的文化时,需要正确的见解,这一点没有比今天感受更为强烈了。因为如果这种见解中存在错误,然后又依据错误的见解企图作些什么活动,那么发展下去,我感觉可能会有可怕的结局。

文中提到“这两篇文章”,指的是津田的论文《日本に於ける支那思想移植史(日本的中国思想移植史)》和《文化史上に於ける东洋の特殊性(文化史上东洋的特殊性)》,“这次事变”指的是1937年开始的侵略中国的全面战争,用当时的日语说就是“日支事变”。我们从中可以清晰地读出,津田对于把日本和中国轻易地称作同文同种的国家,鼓吹日、满、中一体化以抗击美英,讴歌侵略战争之类空洞宣传之横行的义愤。这正是政治上、军事上的反“亚洲主义”,反“东亚新秩序”,反“大东亚共荣圈”,是津田史学最为健康之精神的体现。

津田还在《东洋文化、东洋思想、东洋史》^②一文中指出:

东洋文化或东洋思想之类的话,是在与西洋文化或西洋思想相对立的意义上为一部分人士所使用的,这在很久以前就开始了,这表示日本人的文化、日本人的思想还是属于东洋,因而和西洋是相对立的。这看上去和国际关系中与西洋各国势力相对抗意义上的东洋主义、亚洲主义之类东西也有某种程度的关联,究其根本,看来还是因为存在这样的思维,即把日本人的文化和

^① 对这段引文的分析,参照了家永三郎《津田左右吉の思想史的研究(对津田左右吉的思想史式的研究)》(东京:岩波书店,1972年)第五编第一章《“非常時”下的思想界と津田史学(“非常时期”下的思想界和津田史学)》。

^② 《历史教育》第6卷第8号,1931年。第一次全集本第28卷,1964年。

现代西洋的文化对立起来,把现代日本人生活中西洋文化的要素当作外来的东西,而视东方的要素为其固有的东西。在所谓思想问题议论纷纷的近年,特别出现了一些大声疾呼这类言论的人士,正是出于这一缘故吧。……要之,日本人的生活,其文化、其精神,即便在过去,也没有和中国及印度成为一体,是完全不同的。我并不主张日本固有精神贯通古今始终存在,而主张日本有着独特的历史发展,因而也培养出了其独特的文化、独特的生活。

关于津田政治上、军事上的反“亚洲主义”和文化上、思想上的反“亚洲主义”之间的关系,家永三郎认为,津田文化上、思想上的反“亚洲主义”随着时势的变迁,转化为表现为政治上、军事上的反“亚洲主义”^①。笔者对家永的这一见解基本上赞同。

实际上,针对津田的反“亚洲主义”,当时东京帝国大学教授小野清一郎的《东洋は存在しないか(东洋是不存在的吗)》^②,曾作如下指责:

否定文化上的东洋这一世界的存在,也就是否认东洋各民族间具有精神上的关联……这样的话,日本人作为“现代文化、世界文化,亦即所谓西洋文化”的领略者,正代替西方人,继续做着西方人在东方曾经做过的事情,即帝国主义的侵略和殖民地化、半殖民地化。然而,这决不是日本民族所想做的。我们要克服过去那种无视民族性的世界主义——在将西洋文化视为唯一的世界文化这一点上,毋宁说这和津田博士有着相同的思想基础,在认识到民族之现实性的同时,也超越简单的民族主义,各个民族尊重相互的个性,而在传统的东洋文化的基础上创造、形成新型的东洋文化,我们需要的正是这种理念的东亚新秩序。……我担心津田博士的学说……因为看不到东洋的普遍性,会阻碍东洋文化新秩序的发展。而且,将日本的文化轻易地等同于西方文化,会抛弃日本固有的文化,认为西方文化是绝对的,可以说这会酿成严重的非民族的思想。

此外,就1939年冬发生的所谓“津田左右吉事件”,丸山真男《某一天津田博士与我》^③一文提出了以下的证言:

被博士点到的一个“学生”站起来,开始“提问”。用词虽然客气,但好像是事先准备好的那样,滔滔不绝,而且速度渐渐加快,接近演说的调子。关于“提问”的内容,我记不清每一句话了,但其主旨大体如下所示:

先生的讲义,说中国的儒教,不过是中国古代极为特殊的社会、政治条件下产生的一群知识分子将希望寄托于历史而随意制作出来的各种观念的集合体,其思想对当时的社会及政治几乎没有产生作用,不仅在当时,甚至在以后的历史长河中也和民众的实际生活几乎没有关系,因此竭力贬低其价值。不仅如此,先生还完全否定儒教和日本文化之间的联系,断言日本和中国之间共通的“东洋文化”是不存在的。

表明津田的反“亚洲主义”成了当时右翼学生攻击的靶子。

不过,从那时开始,津田反“亚洲主义”的实质已是对中国的蔑视、对亚洲的蔑视。这种观念,第一,来自于中国文化和《文学所见日本国民思想的研究》等论著所追求的日本文化之存在方式完全不同、毫无关系,这种认识与津田的日本研究及中国研究之相互关联性有关。第二,如果仅仅指出日本文化是独特的、中国文化也是独特的,这两者间没有什么优劣,但津田把日本文化经过明治维新后的现代形象,看作已获得、达到了世界文化亦即西洋文化的普遍性。对中国的蔑视正是从这一居高临下的立场产生出来的“脱亚入欧”思想的必然产物。而且,津田的反“亚洲主义”,只不过是历史事实的层面,始终对“日本、中国、印度各种文化是同一的”之主张加以批判,并没有深入追问“亚洲主

① 家永三郎:《对津田左右吉的思想史式的研究》第五编第一章《“非常时期”下的思想界和津田史学》。

② 《中央公论》1939年11月号。

③ 《图书》1963年10月号,东京:岩波书店。

义”、“大东亚共荣圈”所带有的帝国主义政治上、军事上的问题性、欺骗性,是一种软弱的认识^①。

虽然这么说,但因为津田持反“亚洲主义”的立场,所以他绝不支持侵略中国的日本军事行动。《支那再建の指導精神について(中国再建的指导精神)》^②是他战争期间应东亚研究所的要求撰写的稿子(具体的执笔时间不清),从这批文章可以看出紧迫的战争状态下形成的津田的新思想。——日本针对中国的政治军事的“行动”必须“有利于中国之民族、中国之国家”。日中相互间的“利益”是在“通商关系、经济关系协调而且紧密之基础上产生的”,只有通过这样的关系,“民族的融和才会出现”。要停止日本对中国再建加以指导、决定中国今后政治方针之类的政治干涉,应该促进民族的自决、自治。“日本精神”等是日本民族生活中独有的东西,无法强行推行于有着不同民族生活的中国人身上。中国的政治必须依据“东洋道德的精神”、“儒教的政治思想”的主张,没有意义,无法实行。因为“三民主义”对“中国的青年阶层富有魅力”,是“与他们的现实生活要求相符合,从他们自己的身体中生发出来的”东西,因此应以“三民主义”作为指导精神。“东亚协同体”、“东亚新秩序”等,从世界整体的新秩序中孤立出来就不能成立,如果无视中国人的意向就无法成立,等等。这些就是津田的明确主张。我就是以震撼的心情阅读这些文章的读者。

三、战后的“亚洲并非一体”论

在日本,到了战后,类似战前的“亚洲主义”不再成为大的问题。但是,在战后世界美苏冷战格局中,新的“亚洲一体”思想与运动出现了。这是对亚洲社会主义的期待,同时是亚洲、非洲、拉丁美洲联盟,也就是不属于美苏任何一方的第三世界解放的思想和运动。众所周知,中国在一段时间里倒向苏联一侧,在中苏矛盾、对立产生之后,重心又转向了第三世界一侧。然而,对这种新的“亚洲一体”论,津田感觉到和战前“大东亚共荣圈”有同类的危险。例如,在《亚洲并非一体》中,他指出:

据说,最近访问共产主义国家中国的一些人提出了亚洲是一体的。……总之,亚洲绝非一体。战争期间,东亚共荣圈的说法是由军部提出来,以日本为主,为日本服务的,极其随意的主张。然而,现在一些日本人反复叫嚷亚洲、亚洲,他们的主张,从各种情况看,是自然而然地附和了苏联势力下共产主义国家中国的愿望。如强调而言,这是对中国之要求的认同,对中国主张之追随,归根结底是跟着中国的宣传走。

他还说:

主张包括日本在内的亚洲是一体的,采取与欧洲及美国相对抗的态度,是不值一提的。日本始终都必须作为具有独自特色的日本,采取具有独自特色的国策向前发展,同时,世界是一体的,日本是这个世界中的一部分。共产主义国家先不去说他,必须与之强化商贸的、经济的、文化的关系,这对世界上任何一个国家都一样,并不仅仅特别针对亚洲各国。我坚信,世界是一体的,同时日本是具有独自特色的日本。

就是说,设置出战前“大东亚共荣圈”的是日本的军部,而设置出战后“亚洲”概念的是“苏联势力下的共产主义国家中国”等国际共产主义运动,区别仅仅在于此。

因此,如果从津田自身的主观立场出发,可以说他的反“亚洲主义”,战前战后始终一贯,没有变过。只不过战前是针对右翼,战后是针对左翼,因客观新形势的变化而有所不同。

四、关于“亚洲”、“东洋”停滞的认识

津田为什么要批判“亚洲主义”,我们再来看看其他的原因。津田认为他所生活的、同时代的中

^① 参照家永三郎:《对津田左右吉的思想史式的研究》第五编第一章《“非常时期”下的思想界和津田史学》。

^② 第一次《津田左右吉全集》别卷第五“附录”,1966年。

国及印度等东方各地区的社会、文化是落后的、停滞的。在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中,他指出:

这个新的欧洲历史是从中世到近世,再从近世到现代渐次发展下来的,每个时代都有各自的特色,展开了新的世界,因此,现代的欧洲文化和古代的完全不同。然而,无论是印度还是中国,在古代一次性地形成大局后,几乎再也没有变化。时间徒然流逝,历史没有发展直至今天。概而言之,在印度和中国,既无中世也无近世,甚至没有现代,仅仅只有古代而已。……因此,现代日本人生活在和中国、印度之古代文化不同的世界中,这是明白无误的事实。说日本的文化、日本人的思想是所谓东洋的,和西洋的正相对立,不过是对自己现在的生活无知的妄想。

这样看来,津田认为“印度和中国”的历史一直停留在古代,后来没有任何发展,看不到“欧洲及日本”有过的中世、近世、现代。这里,我们必须注意到这一事实,津田的中国思想史研究,虽有若干例外,但其基本范围仅局限于到汉代为止,而且是到西汉为止。从东汉、三国、六朝、隋唐,往下直至中华人民共和国的现代的中国思想史,津田没有作过详细研究。尽管如此,或者不如说正因为如此,津田断定印度、中国没有历史的发展,古代文化一旦形成之后就停滞不前。在他自身的中国思想史研究中,这一断定就只能表现为“既没有中世、也没有近世,甚至没有现代,仅仅只有古代”之状况吧。由此加以揣测,如果津田带着亚洲尤其是中国停滞的认识,将自己的思想史研究范围扩大到东汉、三国、六朝、隋唐等其他时代,或许也会有他自行的解决。

基于以上对亚洲停滞的认识,津田对“亚洲一体”、“同一个东洋”的主张,抱有强烈的危机意识,即那种主张会使日本落后于现代世界的历史发展,会使日本处于停滞之中。不能让现代日本像“印度和中国”那样仍处于“古代”的、停止“发展”的状态,而且,他认为,对于现代世界文化所包含的缺陷而言,“印度文化和中国文化”不具有任何的作用。例如,他在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中说:

现代文化自身有着很多缺陷,实际上弊害百出。不用说,必须超越之,从中创造新的文化。然而,这种超越或从中发展出新的文化,必须依赖日本民族现实生活自身的力量,而不能依赖所谓东洋文化,即来自印度及中国的古代文化的力量。这些文化对超越现代不具有任何的作用。不仅如此,对日本来说,那些文化从遥远的过去直至现在,完完全全都是异国文化,并非日本人自身的东西。

反之,津田在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中指出:

那么,日本如何呢?……在那之后,如上所述,与独自的历史进展相同时,新的世界逐渐打开……因此日本民族拥有可与欧洲历史相比的历史。最近日本大量地吸收了欧洲的现代文化。……无疑现代文化的特质及其精神,正不断地为日本人所把握和实现。从此意义上讲,现代日本和中国及印度毫无关系,依靠日本独自的历史发展,融入了所谓的西洋发达现代文化世界之中。由此从中自发产生出和现代西洋共通的思想。这决不是外来的思想。

可见津田主张,日本社会、文化和东方各地区不同,除了有古代外,还有中世和近世,换言之,拥有变化的、发展的历史,今天又接受了西洋发展起来的现代文化,融入了现代文化的世界。

说中国及印度等东方地区不存在与之相应的特殊、独特的现代文化,这只能说是津田的无知和偏见。不过,笔者以为可以这样评价,在把握文化、历史之事实时,虽然要承认各地区的特殊性、多样性,但在对文化、社会作出价值评估的场合,需要仅从一个标准去概括,这就是津田独特的方法论。或许可以说,前者即研究者的立场和后者即思想家的立场之二律背反在这里同时存在。这也有可能是津田在不知不觉中受到同时代历史理论(例如马克思主义唯物史观等)的影响。

五、对“亚洲”概念所体现的权势主义的批判

津田认为,现代日本把东方各地区用“亚洲”、“东洋”加以概括的把握方式本身,体现的是近代以

前的儒教的思想。这也是津田反“亚洲主义”的原因之一。例如,津田在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中指出:

将世界上不同文化的国家大致上作两大区分,分别套上东洋和西洋的名称……不用说这层意义上的东洋包含了日本,这是因为日本接受了中国所产生的儒教,中国和日本的文化,被视为与西洋技术性文化相对立的、同等意义的道德性文化。这种主张产生的原因在于,当时知识社会的人士,即便学习了西洋的学问,但其思想基础中还是存在着儒学所赋予的教养。

从引文所见津田对“西洋物质文化”和“东洋精神文化”彼此对立之把握方式给予的批判中,我们能感受到他的立场。在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中,他还指出:

试图把日本文化、日本思想看作是东洋文化、东洋思想,视其为与中国及印度的文化和思想一体的东西……这种想法,也是受到儒学及佛教教养的人在不知不觉中渐渐驯化而成的权威主义的体现。这种想法的产生,依赖于别处,即和所谓对西洋文化之崇拜相同的心理,还有,和现在议论纷纷、喧闹一时的“思想运动”相同的心理在起着作用。和这种想法似有几分关联的政治上的东洋主义、亚洲主义之类的东西,不用说,是毫无意义的。

在《亚洲并非一体》中,他指出:

从传媒机构所使用的言辞来看,也能马上感受到这一点。他们作为战后的日本人带有一种自发的劣等意识,对于中国的知识分子以一种自古以来传续至今的强烈的中华意识对待日本,在文化上把日本视为中国的附属,也心甘情愿地随从,不敢走出蒙昧,主因就在这里吧。

津田把日本人对“中国与印度”权势的趋附,甚至和对“西洋文化的崇拜”相提并论。——在对两者的批判中,也包含了他对“亚洲”概念儒教性质的点明。就是说,津田指出,把日本文化纳入东洋文化之中,将其等同于中国文化的看法,即“亚洲主义”,是由儒教教养促进发展起来的。反过来说,最后阐述的这一点,即在包括西洋文化在内的世界文化中,日本人必须有自立的精神,是津田提出的要求,是与他民族主义相关的重要问题。

六、对思想、文化的理解和对“亚洲”的否定

(一)以生活为基础的国民思想史

津田认为,凡是思想,主要就是民族或国民的思想,产生于那个民族或国民特殊的独自的生活之中。例如,他在《道家思想及其展开》^①的“前言”中说:

古代中国的思想,是从中国人生活中产生的中国人特殊的东西,因此,理所当然,即便同样是古代的人,其思想和印度人及希腊人的思想以及思维方式是不同的,要想知道其真义,有必要将中国人的思想当作中国人的思想看待。这种思想是如何形成的,要从思想本身,或从中国人生活的内部加以观察。在人类中,或者狭义地说在古人中,无疑也存在着共通的思想。因此,通过和其他民族的思想相互参照而领会其意义,应该也是可能的。虽然具有共通性,但中国人的思想必然有从中国人生活中产生出来的特殊的样态、色彩、倾向。或者说,古代中国人从其他文化民族那里得到过各种各样的知识,中国人是如何处理、如何改变这些知识的,或者以此为材料形成了怎样的思想,这些都是中国思想史研究的主要问题,需要注意的是,这其中存在着中国人特殊的思维、观察事物的方法。

就是说,中国人的思想出自中国人特殊的生活,印度人、希腊人、日本人也完全相同。

在此基础上,津田在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中提出:

日本和中国的关系却与此不同,有着更为密切的关系,有时还会发生政治上的各种交往。

^① 《东洋文库论丛》第八,1927年。第一次全集本第13卷,1964年。

但是虽说有密切关系,主要只是日本吸取了中国文化知识,两个民族仍然有各自不同的世界、不同的历史。就日中之间种族不同、生活方式不同,其社会组织、政治形态也不同这一点看,与印度和中国之间关系并无大的区别。不过,日本因为接受了中国文化,其自身的文化才开始得到发展,至于后世,知识阶层的知识受到中国古典文献的影响并受其支配的地方相当多,但是实际的生活与中国人又完全不同。在日本,虽然文字表面上有儒教思想的讲义,但是日本人的道德生活与儒教所教示的东西,以及创造儒教的中国的道德生活全然不同(必须懂得,与道德相关的文字上的知识不是道德生活本身)。日本人创造出来的文学也好,艺术也好,以及成为其根本的精神生活也好,这些都和中国完全不同。日本发展出了和中国无关的日本独有的历史,由此形成了平安朝时代的贵族文化和镰仓时代之后的武士道政治以及德川时代的封建制度。然而这些在中国完全没有产生,其发展的过程和中国历史没有任何关系。

《亚洲并非一体》中,在“亚洲不是一个整体”这层意义上,津田认为:

简单地讲,日本、中国、印度是完全不同的国度,民族不同,风土、语言也不同,连民族间的交往也非常少。因此他们拥有完全不同的历史,所有的生活方式,亦即衣食住以及家族制度、社会组织、政治形态都不相同。由此产生的生活感情、生活欲望、生活态度以及对事物的看法、道德观、人生观、世界观,几乎没有一处相同。我认为这就意味着日本、中国、印度在文化、思想层面没有共同点。……比如有人认为“无”的概念在中国、印度都存在,可以把它称为东洋的“无”,其中反映出东洋思想的特色,事实上,这是由那些特殊的知识分子思维创造出来的观念,不管在印度还是中国,各有不同的形成理由,但对这两个民族的生活本身几乎没有发生影响。

津田主张,因为中国人、印度人、希腊人、日本人的生活完全不同,所以思想也不同,就算吸取了其他民族的思想,那也是表面上的、毫无意义的。既然生活方式不同,那么“亚洲”、“东洋”之概念自身就将无法成立。

但是与此相关联的问题是,现代之所以把西洋文化当作具有普遍性的东西,是因为现代世界的生活已经全盘西化了。在前面提到的《东洋文化、东洋思想、东洋史》中,他是这样写的:

如果那样的话,日本将如何呢。……不过,最近日本吸收了大量的欧洲现代文化。……显然这种现代文化的特质及精神,通过日本人得到了掌握和实现。从这个意义来看,现代日本和中国、印度毫无关系,日本通过自己的历史性发展,进入了发达于西洋的现代文化世界。因此其中自然就产生了和现代西洋共通的思想。这绝不是外来思想。

那么津田所说的“生活”是什么呢?第一,实际上津田在前面所引《亚洲并非一体》中曾指出:“日本、中国、印度在文化、思想层面没有共同点。”而他在《东洋文化、东洋思想、东洋史》中也这样说道:

日本和中国、印度的文化,果然是一种能够用东洋文化来总称的一体性的文化吗?是否至少有些相同之处?如果有,这果然是一个和所谓的西洋文化相对立的文化吗?

首先,我们必须意识到,印度和中国在地理位置上相互隔绝,其间的交通极为不便。还有,双方的民族人种不同,所居住地域风土不同,社会组织不同,政治形态不同,在这些方面没有任何相同之处,而且也没有互相往来。总之,这完全是两个不同的世界,由此有着完全不同的历史。

由此可见,津田所说的“生活”,指的是“风土”、“言语”、“交通”、“生活样式”、“衣食住”、“家族制度”、“社会组织”、“政治形态”、“生活感情、生活意欲、生活态度”、“人种”等等非常广泛多样的对象,这是导致其“生活”概念模糊,或对津田学问的解释导致多样化的原因。对于这一点,上田正昭《津田史学の本質と課題(津田史学的本质与课题)》^①中“津田史学的观点”作出了如下有益的分析。上田认为,

^① 《日本历史讲座》八,东京:东京大学出版社,1957年。

津田史学中第一个应予注意的观点是,将人的生活看作是历史之物,看作是“民族史”、“国民史”,将日本历史从“民族史”、“国民史”去把握的津田史观,有可能以其师白鸟库吉为中介(兰克弟子里斯就是白鸟的老师),受到了19世纪初德国史学“国民史”的影响。上田认为,津田史学中第二个不可放过的观点是,把“生活”看作是推进历史的动力,这和19世纪德国历史学派尤其是狄尔泰“生”的哲学有相似之处,因此,津田史学就是“生”的历史学。笔者虽然不赞成上田指出的第二点(后述),但他指出的第一点,可以说射中正鹄。也就是说,津田规定,所谓“生活”主要就是“民族生活”、“国民生活”,是一个超越简单“政治思想”及“文化”的、更为复杂的“统一体”。

第二,有很多历史研究者认为津田的“国民的历史”观、“民族的历史”观就是出自他的这一规定,进而认为津田的国民思想史、民族思想史也是来自于这个规定,笔者也认为这是一个正确的解释。例如,渡部义通的论文《津田史学の特質と現代の意義(津田史学的特质及其现代意义)》^①之“四”,从马克思主义唯物史观的立场对津田“生活”概念抹杀阶级性作出了批判。对于渡部凡不是马克思主义唯物史观的东西就不算是历史学的主张,笔者终究无法认同,但他说津田因为重视“生活”而产生出他的国民思想史、民族思想史,这个理解大概是正确的吧。

还有,大久保利谦《津田左右吉〈明治ナショナリズムの残映〉(津田左右吉〈明治国家主义的残照〉)》^②中的“与战后变动时代之间的差距”,也在引用津田《文学に現はれたる我が国民思想の研究—貴族文学の時代(由文学所体现我国国民思想的研究——贵族文学的时代)》^③大正五年版的“序”:

国民的思想无疑就是和国民所有的生活相同时的历史发展的产物。……所谓国民思想不过是为此国民生活心灵的侧面设立了一个假定的名称,它来自于国民的实际生活,与之共同变迁,进而将国民的生活导向新的方向。不用说,国民思想植根于遥远的民族生活,随着其连续的、一贯的生活过程而逐渐形成一种国民性。……

之后,指出了津田的思想史和唯物史观的思想史之间的共通和相异,可以说这是对“生活”概念与国民思想史、民族思想史之间关系作出了更为深入的分析。

第三,也有学者从津田对“生活”的重视,看出他所受狄尔泰“生”之哲学的影响。例如石母田正《歴史家について(关于史家)》^④之“二”作出的如下推测就是代表:

博士对作为历史学对象的“生活”之理解方法,以大正时代传入我国的“生”的哲学为基调,其历史认识论也是在“生”的哲学之逻辑下,作出极为严密的规定而发展起来的。……

增渊龙夫《历史意識と国際感覚(历史意识与国际感觉)》^⑤之“二”及上田正昭《津田史学的本质与课题》中“津田史学的观点”也作过同样的论述。

津田的“生活”概念以狄尔泰“生之哲学”为基础的见解,似源于石母田的主张,这种理解或许来自于津田的“生活”概念特别重视“生活感情、生活意欲、生活气氛”。但是“生活意欲、生活感情”这种东西,津田在《シナの民間信仰における竈神(中国民间信仰中的灶神崇拜)》^⑥一文中也求之于中国的民间信仰^⑦,和以知识分子的“生”为中心的狄尔泰“生”之哲学相比,面貌是不同的吧。

① 《世界》1948年11月号,东京:岩波书店。

② 朝日周刊《日本の思想家(日本思想家)》^③,东京:朝日出版社,1967年。

③ 津田左右吉:《由文学所体现我国国民思想的研究——贵族文学的时代》,东京:洛阳堂,1916年。又见第一次全集本,第4卷,1964年。

④ 收入石母田正:《歴史と民族の発見(历史与民族的发现)》,东京:东京大学出版会,1952年。

⑤ 《思想》1963年2月号,东京:岩波书店。

⑥ 《东洋学报》第32卷第2号,1949年。又见第一次全集本,第19卷,1965年。

⑦ 增渊龙夫在《历史意识与国际感觉》之“二”中提出,津田认为日本的思想“作为思想并无其体系,而是以实际的生活感情、生活意欲为主”、“和根植于日本国民实际生活的独特的‘活的思想’形成对照,总的看来,中国思想受到‘儒教道德外在规范性’的侵害”。但这种解释只是一面之见,并不十分恰当。

顺便指出,在贝塚茂树、上田正昭、家永三郎三人谈《討論 津田左右吉の学問と思想(讨论 津田左右吉的学问与思想)》^①之“津田学形成之背景”中,家永三郎的发言对这一见解,即津田“生活”概念受到狄尔泰“生之哲学”的影响的说法,明确地予以否定。此外,大久保利谦《津田左右吉〈明治国家主义的残照〉》中的“与战后变动时代之间的差距”,也搁置了这一见解是否正确的问题,事实上是给予了否认。

第四,有学者批判津田所说“生活”的模糊性,特别是从马克思主义立场出发,批判津田无视阶级关系等历史社会意义上的“社会”。其代表性论文是渡部义通《津田史学的特质及其现代意义》之“四”,这虽是一种读之前就知道他要写什么的教条主义批判,但也并非完全没有价值。此外,大久保利谦《津田左右吉〈明治国家主义的残照〉》中的“与战后变动时代之间的差距”,也围绕着津田的“生活”和唯物史观“生活”之间的差异,作出了比较客观的分析。

对于津田将“生活”和思想关联起来,笔者基本上表示赞同,但对其概念的模糊及其过于宽泛仍有不满。至少对于“生活”的结构性、历史性,有必要给予更为详尽的规定。

(二)游离于生活之外的、作为知识分子思想的儒教

接下来的问题,和以“生活”为基础的国民思想这一津田的思想观念有关,津田指出,中国和日本知识分子的思想,特别是作为中国知识分子思想的儒教,和日本及中国民众的“生活”完全无关。不仅仅儒教,即便如神道、佛教,津田也常常指出具有同样特性。例如,在战后版《シナ思想と日本(中国思想与日本)》^②之“一”之“4 神道及び国学に於いて(在神道及国学中)”及“5 日本人の生活とシナ思想(日本人的生活与中国思想)”中,津田指出:

上面考察了试图建立日本神道之道的的神道者以及加以继承的国学者的思想中,中国思想是如何发挥作用的,无论是神道者的说法还是国学者的说法,都是形成于特殊知识社会的思想,和民众对神的信仰没有直接的关系,这种情况是自然而然形成的,而且,与通过书籍所赋予的知识和实际社会有距离这种常见的日本文化的一般倾向相一致。……

……无论是文学的发展,还是各种形态的形成,是受过中国文学的刺激或影响,但其中所表现的日本人的生活,和儒教的政治及道德的思想几乎没有关系。的确致力于吸收中国的知识,但试图予以表现者,全部是日本人的生活、日本人的生活感情、日本人的生活意欲。……概而言之,儒教的道德虽然常常通过学者而得以讲解,但日本人的道德生活并未因此受其支配。仅仅具有这样一些效果,即在知识社会中,了解儒家学说,从知识上给予他们的道德生活以某种刺激而已。此外,我们承认,对一般民众而言,整体上的文化的发展无疑会促进道德的提升,在这样的文化发展中,有些地方直接间接地得之于中国书籍所给予的知识,这些知识在某种程度上和儒教有关,从这个意义上说,他们的道德生活和儒教之间有极少的、或者间接的某种关系。但是,仅此而已。日本人的道德生活,无法通过那些以传播中国道德学说为主要职责的学者的讲解得以了解,而只能通过文艺作品将其表现出来。

这段话前半部分说的是日本的神道,后半部分说的是日本、中国的儒教,津田指出这些都和日本“民众的生活”没有关系。

此外,在《亚洲并非一体》中,津田也指出,从中国移植到日本的儒教,游离于日本人“生活”之外,和现实生活没有什么关系。

他还在《支那思想を語る一民衆の生活と思想(谈谈中国思想——民众的生活和思想)》^③中指出,不要说中国的儒教,就是老庄思想也和中国的民众没有关系:

① 收入上田正昭编:《人与思想 津田左右吉》。

② 东京:岩波新书,1959年。又见第一次全集本,第20卷,1965年。

③ 《早稻田大学新闻》1937年10月27日。又见第一次全集本,第23卷,1965年。

中国的知识分子以做官吏为目的,因此,当然站在统治阶级、权力阶层的角度考虑问题,所以,通过他们的著作,我们不可能知道民众的生活状况和思想状况。……一般的民众对于儒教完全不感兴趣。……儒教在现实中无法施行,事实上推行法家思想的王朝后来一个个消亡。从这个意义上讲,这两种思想,对统治者和民众的任何一方都无益,于是第三种态度出现了,这就是被后世称为道家的那批人,亦即老庄思想……道家思想虽然接近民众的要求,但不是民众自身的东西。

结果,由于一般民众的文化水平低,无法借助才智形成称为民众思想的东西。指向他们日常生活的,无非是如何找到食物生活下去。即便有某种形态的、指导其现实生活的精神需求,可以满足者也不是儒教的学问,而是幼稚的宗教。就中世以后的状态而言,就是作为宗教的道教。……

以上所论就是过去的中国思想。到了现代,由于和欧美的交往以及与之相伴随的世界文化的浸润,一些过去不曾有过的变化在年轻的知识分子中猛烈地发展起来。

津田进而在《論語と孔子の思想(论语与孔子的思想)》^①第五篇第一章之“七 シナ人の生活と儒家の学(中国人的生活和儒家之学)”中,有以下论述:

这些儒家的道德和为政之道,实际上,无论在指引人的道德方面,还是在让帝王推行正确的政治方面,都只有很少的效果。……儒家的道德学说,仅仅存在于知识层面,具有思想的权威,和他们(统治阶层)的心情、现实生活的态度及行为,相关甚少。或者说,即便将儒家之学作为知识拥有者成为官吏,帝王实施儒家之礼,君主宣传儒家思想,他们的政治也不能使世间太平,民众完全没有得到幸福,显然是历史上的事实。仅仅在知识分子那里,儒家之学作为生活的粉饰,在言辞、文字上,有着巨大的作用。或者说依据文字、言辞,起到了思想整理的作用。……然而,因为其思想事实上和生活并不一致,因此,终究仅仅成为生活的粉饰而已。此外,即便从天命说和仁政论上来考虑,也可以得知,君主及政治统治者和儒家政治思想的关系,也与此相同。

就是说,津田指出,中国的儒教和包括知识分子在内的中国人的“生活”没有关系,因此,在实践上没有任何的意义。

可以说,这些论述中,由中国移植到日本的儒教,游离于日本人的“生活”之外,和日本人的现实没有关系的观点,为津田“亚洲并非一体”的确立提供了论据。然而,如果仔细阅读津田的论述,可以说,中国儒教游离于中国社会之外的主张,津田多少存在摇摆。移植到日本的儒教给日本的民众及学者的生活没有产生任何影响的观点,津田似乎并无摇摆。中国的儒教对于中国民众的生活没有产生任何影响的观点,津田也没有什么摇摆。但津田也承认,在中国知识分子中间产生的儒教,在知识分子的生活具有一定的基础,具有发挥作用的某种力量(尤其是《儒教の实践道德(儒教的实践道德)》)^②。如果逻辑地、客观地加以考察,说中国知识分子之思想的儒教,其发生没有任何的社会基础,对社会基础没有发挥任何作用,却被继承下来,这种论调要成立是非常困难的。不仅是与知识分子社会的关系,也包括与民众社会的关系,无论是直接的形态还是曲折的形态,在以儒教为代表的中国思想中都显然存在,以这一事实为基础的新的中国思想史研究,在21世纪的今天,无论是日本还是中国都占绝对多数。从这一立场回过头来思考津田的观点,在逻辑性客观性这一点上破绽是明显的,只能说这是一种出自意识形态(虚伪意识)的见解。换言之,这也是前述的蔑视中国的一种形式,只能视其为自高自大立场出发的“脱亚入欧”思想的产物。

从以上揭示的情况看,津田在论述日本人思想时,在“材料”的使用上,采用的是不举以儒者为代表的知识分子的书籍,专举“文学”、“文艺”的方针。这是因为,在他看来,只有日本的“文学”、“文艺”

① 东京:岩波书店,1946年。又见第一次全集本,第14卷,1964年。

② 《满鲜地理历史研究报告》第十三,1932年。又见第一次全集本,第18卷,1965年。

才是日本人“生活”的体现。例如,《由文学所体现我国国民思想的研究——贵族文学的时代》的“例言”中,津田说:

笔者的目的虽在于思想的研究,但材料主要采自文学,其原因有二:第一,可以这样认为,国民之精神生活、国民的思想最为切合地表达体现于文学中;第二,笔者平素的嗜好也在于此。

在战后版的《中国思想与日本》之一之“4 在神道及国学中”的文章中,津田说:

作为实际生活之表现的文学没有受到中国思想的拘束,这从反面证明了前面所考察的结论。无论是文学的发展,还是各种形态的形成,是受过中国文学的刺激或影响,但其中所表现的日本人的生活,和儒教的政治及道德的思想几乎没有关系。的确致力于吸收中国的知识,但试图予以表现者,全部是日本人的生活、日本人的生活感情、日本人的生活意欲。……日本人的道德生活,无法通过那些以传授中国道德学说为主要职责的学者的讲解得以了解,而只能通过文艺作品将其表现出来。

虽然日本思想这一研究领域,我因为是门外汉而没有评论的资格,但津田仅仅从“文学”、“文艺”选取“材料”的方针,我认为不是全面的、正确的思考方法。事实上,对于津田的这一思考方法,从一开始就有批判出现^①。

另一方面,在论述中国思想时,作为“材料”,津田采用的是以儒教为代表的知识分子的思想,他常常责难儒教并不植根于中国人的“生活”中,这样就产生了一种不整合、不协调。必须指出,把两种不能完全在同一层面上比较、对照的东西,随意地加以比较、对照,并立论,这在材料的采用上是不公平的。原因之一,可能是当时津田可以用来把握中国民众思想的资料(例如道教、民间信仰等)很少,研究的方法(例如文献学、文化人类学、宗教学、田野调查等)、研究成果的积蓄等也不够发达、不够充分。然而,津田的问题意识、研究姿态、研究方法本身存在问题,这才是根本的原因。

关于成为根本原因的问题意识、研究姿态、研究方法,有许多问题需要讨论,这里仅就和本文有关的两三点作出研究。——例如,作为中国知识分子思想的儒教移植到日本之后,和日本国民的生活完全没有关系,没有任何的意义,这样一种津田的根本问题意识;为了从事日本思想史研究,出于比较、对照的方便而讨论中国的思想,即称为“作为方法的中国”、“作为方法的亚洲”的非内在的研究方法;尽管自己关于中国思想史的研究只到汉代为止,却断言中国思想在汉代发展就停滞了,这样一种中国文化停滞的意识形态(虚伪意识);在价值评价方面,事实上否认世界文化的多样性,认为世界史上只有现代西洋文化才是唯一的至高点,非西洋文化也要朝这个方向发展,这样一种一元论的历史观等等。

(三)对中国民众思想史加以描述的热情

在津田研究生涯较为早期的阶段,他也有过把中国思想史当作民众思想史,而不是当作以儒者为代表的知识分子的思想史去描述的念头。例如在《上代支那人の宗教思想(古代中国人的宗教思想)》^②之“一 绪论”中,他论述道:

这项小研究的目的在于,依据所谓的先秦文献,时而也参照秦汉时代的资料,考察古代中国民族的宗教思想。其方法,依据对文献所见宗教上的仪式及风俗习惯的观察,探寻从中表现出来的思想,此为主,对思想家著作及文学上散见的宗教思想的考察,历史事实的检索,此为辅。……那么,如何才能从这些文献中抽绎出仪式及风俗习惯的真正意义,或其中本来所存在的思想呢?这就有必要和其他各民族的宗教思想作广泛的比较对照,以人类整体宗教思想发展的历史作为参考。因此,作为考察的一般背景,一定要有近代人类学者、宗教学者、社会学者等作出

^① 例如,可以参看西田直二郎《『文学に現れたる我が国民思想の研究(贵族文学の时代)』を読む(读《由文学所体现我国国民思想的研究(贵族文学的时代)》)》之五,《史林》1921年1月。

^② 《满蒙地理历史研究报告》第六,1920年。又见第一次全集本,第28卷,1966年。

的与这方面相关的各种研究。满洲、蒙古,其他中国周边各民族的宗教思想,也应当有着与古代中国民族的宗教思想可以比照、相互发明的地方。此外,关于中国民族自身,知道后世展现的民间信仰的状态,不用说也会带来很大的好处。……一方面,通过这些文献可以确认古代及现代的未开化民族中有着共通的低级的思想,另一方面,还有着高级的思想,带有中国民族的特有的色彩,如果这是事实,那说明人类共通的宗教思想在中国的民族中以一种特殊的方向发展下来,同时,这反映出和中国民族性之间的密切关系,进而言之,这就明确了人类宗教思想发展史中中国民族的地位。

……必须指出,无论是知识社会的思想还是民间信仰,其根本之处是相同的。但区别在于,在知识社会中,仪式上祭祀被礼典化,思想上神被理智化、抽象化,而在民间,仪式保持了仪式本来的宗教性质,神的体现中,既有 animistic(原始宗教的)灵魂的存在,同时更进一步被人格化了。因此,作为宗教,民间信仰虽然低级,却是本质性的东西,巫祝之类之所以有其势力,其仪式之所以往往带有凄怆之气,或伴随狂热之态,也是因为这个原因。

津田在利用中国文献资料的同时,也采用了文化人类学、宗教学、社会学的研究成果,试图以此接近“古代中国民族的宗教思想”。此外,在《中国民间信仰中的灶神崇拜》中,他为了“阐明中国民族的生活意志、生活感情”,提倡有必要通过文献和田野调查,对灶神崇拜这种民间信仰作出历史的研究。笔者以为,如果津田能够积极发挥这样的热情,对中国民众的宗教思想史作出研究,进而对中国“文学”、“文艺”中体现的中国民族、中国国民的思想史作出研究,和他的日本思想史研究相辅相成,针对日本和中国思想史的异同,应该能够达到同一水平上的、正确且有意义的认识。

家永三郎在《对津田左右吉的思想史式的研究》第一编第四章之二《日本上代史への関心(对日本古代史的兴趣)》中有如下论述:

为此,或者可以说是历史研究的辅助学问,或者可以说是相邻科学,津田后来对神话学、民族学、民俗学作过深入研究,尤其是比较神话学,这些在后来获得巨大成就的津田史学中,作为相当重要的因素,发挥了大的作用。

在《对津田左右吉的思想史式的研究》第三编第一章《记纪研究史上における津田史学の位置(记纪研究史上津田史学的地位)》^①中,家永三郎说:

津田的记纪故事研究被称为“人为说”,原因就在于此,与此同时,也有人认为,津田只片面强调记纪故事中的“人为”性,无视乃至忽视“人为”素材中民间传承类内容也包含其中,不能不认为这是很大的误解。如第一编所述,津田从青年时代开始,很早就对神话学等抱有兴趣,成为专门学者后,对神话学、民族学、民俗学的学习越发热心,这从其著作中西洋各种学问论著之引用、相关术语原文使用之频繁也可窥见一斑。……

关于津田利用文化人类学展开记纪研究的有效性,必须承认《新研究》完成后到其改订版《研究》正式出版为止的时期里,发生了很大变化,因此,虽然至迟从1924年以后开始,津田从其著作中抹去了这样的痕迹,即他曾经从文化人类学的研究中受到很大启发,将其活用于记纪研究而获得很大成功之经过的痕迹,但实际上,如果津田的记纪研究不从文化人类学研究中吸收大量知识就无法获得巨大成功,这一客观事实是不能抹杀的。……不过,津田从一开始就明确意识到文化人类学方法在适用上有其一定的界限,这在前面引述的关于图腾制度的见解中也得到反映,这样的意识随着年龄的增长渐渐强烈,最初积极地强调使用文化人类学方法的必要性,到后来,较之必要性,反而更为强烈地警告这种方法所带来的危险性。

家永认为,津田从年轻时起吸收文化人类学、民俗学等,主要是为了日本古代史及古代思想史的研究。不过笔者以为实际上未必仅仅出于这个目的,也因为津田有着描述中国民众思想史的兴趣。特

^① “记纪”指的是《古事记》和《日本书纪》两本重要的古籍。——译者注

别是这样一个事实,即津田出于其学问的内在必然性,使他成为近代日本对中国民间信仰之道教研究领先一步的人^①,是更为值得重视之事。

然而,津田从1920年代中期(大正末年)以后,逐渐对文化人类学方法使用的界限展开批判,加大了对文化人类学方法所带来危险性的警告^②。例如,在《神代史の研究(神代史的研究)》^③的“前言”中,他指出:

笔者虽从西洋许多学者所尝试的对世界各种民族原始宗教、民间故事,或者所谓神话的各方面的研究中,得到了很大的裨益,但本书既不是将其作为前述的一般学问之某一部分或某种材料来研究神代史,也不是以那些学者的种种学说为基础,轻易地或者强硬地以他们的眼光去看待神代史,而是始终研究日本神代史本身。因为有人会诧异,这本书中,没有这里提到的那些学者学说的引用,没有成为其研究资料的未开化民族精神生活的记载等,所以这里要加上一笔。

他还在《上代日本の社会及び思想(古代日本の社会及其思想)》^④中指出:

那些先入为主的观念中……近来,也有一些来自于把神代史的一切都看作所谓神话之现象。最后的这种现象体现为一种倾向,即不管何事,都以欧洲人形成的某种学说或者假说为根据,勉强地、教条式地考虑事物,这也是日本学界的一种通病。神代史的一个个故事中,并非没有可以按所谓的神话来处理者,因此,不用说,与许多民族神话相关的知识及神话学的种种学说应该予以参考,也有因此而得到合理解释之地方,但与此同时,就整体而言,神代史是我国特有的现象。欧洲人对我国神代史的研究无法解释其根本,而是试图将神代的故事和他们的所谓神话相对应,我国的学者却有追随之倾向,是为遗憾之事。

因为这样的原因,经津田之手完成的中国民众思想史的构想,也最终未能实现。

七、重视具体性特殊性之历史学及对“亚洲”的否定

(一)重视具体性特殊性之历史学及对“亚洲”的否定

接下来要讨论的是津田所思考的历史学的问题,津田将历史学规定为重视具体性特殊性的学问。津田在《上代史の研究法について(古代史の研究法)》^⑤中说:

说到上面的种种学问,这样的学问与必须明确具体现象及其历史发展轨迹的历史学之间有着根本的差异,作这方面研究的学者却容易忽视,因此不是对一个个现象作出缜密研究,反而有种倾向,即对一蹴而就得出某些概括性的结论有兴趣。

在《日本歴史の研究に於ける科学的态度(日本历史研究的科学态度)》^⑥之“六”中,他指出:

如果要使用“历史的科学研究”这一词语,我想应注意以下的问题……历史研究的任务并不在于找出生活进展中一般的、对人类来说普遍的法则,而在于具体地把握国民具体生活的形态及其进展,并将其构建为历史,因此,在研究过程中,不应采用假定某些一般的法则、公式,然后将其与某种国民生活相配套的方法。

① 堀池信夫、砂山稔编:《道教研究の最先端(道教研究的最前沿)》(东京:大河书房,2006年)是最近的研究指南,其I之《一 道教哲学研究的成果和课题》(田中文雄执笔)之《(一) 道教研究略史》,在“第一期”中,作为“这个时期引人注目的成就”列举了津田左右吉的《古代中国人的宗教思想》。此外,也可参照酒井忠夫:《日本における道教研究(日本の道教研究)》(收入酒井忠夫编:《道教の総合的研究(道教的综合性研究)》,东京:国书刊行会,1977年)。

② 参照家永三郎:《对津田左右吉的思想史式的研究》第三编第一章《记研究史上津田史学的地位》后半部分的阐述。

③ 东京:岩波书店,1924年。又见第一次全集本,第1卷,1963年。“神代”即远古日本,被神所支配的时代。——译者注

④ 东京:岩波书店,1933年。又见第一次全集本,第2卷,1963年。

⑤ 岩波讲座《日本历史》,1934年。又见第一次全集本,第3卷,1963年。

⑥ 《世界》1946年3月号,东京:岩波书店。又见第一次全集本,第28卷,1966年。

津田在其他地方也反复强调同样的主张^①,可以说,对历史学的这种规定,是他战前、战后始终一贯的、不变的主张。

关于这一规定,有的历史学者认为这是对概念与法则、理论与类型的否定,对津田提出了相当严厉的批判。例如,上田正昭《津田史学的本质与课题》中“津田史学的观点”一节有如下的话:

第三个观点,是津田史学对概念、法则予以否定的问题。换言之,总是重视历史的个性、具体性、特殊性,而否定抽象理论与类型的态度。……

这个观点成为出版于1938年的《中国思想与日本》根本性的思考方式,此外,也成为1947年那部出色的文艺理论《唐诗における花と酒と(唐诗中的花与酒)》^②的基调。这个观点更为“不断变动着的生活每一刻都发生着不同的、特殊的作用,因此没有两次完全相同的状态”这种对一次性的事实确认所证实。这一点与德国西南学派之代表、哲学家李凯尔特对历史的个性只出现一次之事实加以认可,并将此认可和一般价值联系起来的思维正相对应。

津田史学提倡对具体的事物作具体的论述,对个性最为重视,力主恢复在资本主义结构中被埋没了的人性,就是理所当然之事。

大久保利谦《津田左右吉〈明治国家主义的残照〉》中的“与战后变动时代之间的差距”指出:

津田的观点和唯物史观正好相反,依据各种民族性、国民性将国民思想作个别化的处理,这方面的确尖锐地触及了依据唯物史观形成的思想史的弱点,但却过分拘泥于历史的纵向关系,轻视横向的关系,仅将其还原为知识的交流。还有,对各民族特殊性的强调,导致对个别历史发展阶段缺乏认识,容易否定人类社会共通的文化发展阶段及阶级构成。

从为学的方式这一角度看,为津田“亚洲并非一体”之主张提供依据者,正是他对历史学的规定。

由此可知,津田提倡,“历史研究的任务并不在于找出生活进展中一般的、对人类来说普遍的法则”,“不应假定某些一般的法则、公式,然后将其和某种国民生活相配套”,“不应依据概念考察具体的事实,或者依据概念规定事实”。其中,“将一般的法则、公式和国民生活相配套”,“依据概念考察具体的事实,或者依据概念规定事实”之类的方法不能成为学术方法,这一点津田是正确的。

津田这方面的论述,虽然以一般论的形式表达出来,但事实上表现为对战前、战后马克思主义历史学的根本批判。上面引用的大久保利谦《津田左右吉〈明治国家主义的残照〉》中“与战后变动时代之间的差距”的那段话,就涉及到这个问题。此外,上述问题的背景,是津田对社会主义革命与制度的厌恶,对此,石母田正《关于史家》之“4”有过以下论述:

兰克针对启蒙合理主义理论和概念之“独裁”发展出历史存在的逻辑,相应地,津田博士针对马克思主义历史学的理论态度,试图将其和正在解体的、走向颓废的、近代社会之理论产物——“把历史理解为‘生’之哲学的表现之一”对立起来,但从时代和学问的环境及个性差异看两者的不同其实是不言而喻的,他在早稻田大学讲演时一个主要论点是,要维护不同民族的特殊的具体的生命,而反对世界史的必然性,举个例子,津田说:“在欧洲之所以只有俄国发生了那样的革命,形成了那样的社会,必须考虑到源头在于,俄国的地理风土及悠久历史所养成的民族生活之特殊的形态、特殊的生活氛围。”可以想象,以这样一种兰克式的逻辑,他对于现代革命的态度,和兰克一样是归之于恐怖的。^③

然而,究竟是像津田那样厌恶社会主义革命和制度呢?还是像石母田那样喜欢社会主义革命和制度呢?这个问题关乎从事学问之前的学者的问题意识,最终归结到价值观的问题。笔者认为,对社会

① 例如可参照《学問の本質と現代の思想(学问的本质和现代的思想)》,东京:岩波书店,1948年。又见第一次全集本,第21卷,1965年。

② 《东洋史会纪要》第五,1947年4月。又见第一次全集本,第10卷。1964年。

③ 本文第六节之“1 以生活为基础的国民思想史”已谈到,石母田正引文中对津田“把历史理解为‘生’之哲学的表现之一”的讨论在事实上有错误。

主义的好恶作为价值观的一种,跟学问的好坏本质上并无关系。

到了21世纪的今天,在日本国内,被认为促使津田当时发展出中国论、亚洲论的直接原因——战前的“亚洲主义”、“大东亚共荣圈”和日本的战败基本同时消失了,此外,在战后美苏冷战格局中,新出现的“亚洲一体”思想与运动(即对亚洲社会主义及亚非拉合作的期待),也在始于1991年的苏联、东欧社会主义崩溃后完全消失。正是以上述两种现象之存在为直接原因,津田曾经发展出他的中国论、亚洲论,同时,前面提到的那些历史学者对津田的批判也是以此事实为前提,在战后“亚洲一体”这样一种中国论、亚洲论仍然具有生命力的时代状况中,对津田进行了批判。但是,在日本国内连战后“亚洲一体”也已消亡的今天,对津田中国论、亚洲论曾经有过的批判,是否应该重作讨论了呢?还有,中国这个国家、社会、人民,其自身也经历了津田及其批判者所不知道的、1966年至1977年的“文化大革命”及1978年后开始的改革开放政策,现在,正处于巨大变化、发展的鼎盛期。从这一点看,石母田等人对津田的批判方法中,实际上可以感受到对历史发展缺乏远见,以及随波逐流的现象^①。

但是,津田的这些论说,有对历史学或思想史研究中一般的普遍的“概念”、“法则”、“公式”全部加以否定、排除的倾向。渡部义通《津田史学的特质及其现代意义》之“四”以下的批判,指的正是这一点。

这里有津田史观各种基本命题。……然而,仅仅满足于忠实记述史料中留存的有限的事情,且以此作为历史学使命的所谓“实证主义”学派,不会把事件背后潜藏着的原因和条件,进而把一连串现象贯穿起来的历史法则性当作问题。……和现在的实证主义学派不同,津田博士不仅仅面向过去,更在为预测现在、未来而探究历史过去这一点上做得出色。然而,即便在这样的津田史学中,作为一种显著的倾向,还是存在着我们在实证主义学派中能看到的東西。这一点从津田虽然将把握“进展形势”看作是历史学使命,却对把握“进展”原因、条件的重要性不置一词中也能得知,尤其在其否定历史法则性的地方(《学問の本質(学问的本质)》)得到集中的体现。

津田重视具体性特殊性的历史学规定并非没有危险性,对于在一定事实累积之上建立起“概念”、“法则”、“公式”,用“概念”、“法则”、“公式”作出概括,由此试图促进历史学或思想史研究进一步发展的动态,津田事先予以封杀,不能说这样的行为没有危险性。

附带指出,在21世纪的今天,在学术世界中,“亚洲”、“东洋”这样的词汇及思考方式正在急剧失去市场。其原因现在不作讨论。上田正昭《津田史学的本质与课题》中“津田史学的观点”指出:

第三个观点,是津田史学对概念、法则予以否定的问题。换言之,总是重视历史的个性、具体性、特殊性,而否定抽象理论与类型的态度。

为了让“亚洲”、“东洋”恢复市场,就要走向上田正昭所说津田史学的反面,历史学或思想史研究也许有必要把找出人类一般的普遍的“概念”、“法则”、“理论”、“类型”当作自己的任务。大久保利谦《津田左右吉〈明治国家主义的残照〉》中的“与战后变动时代之间的差距”指出:

津田的观点和唯物史观正好相反,依据各种民族性、国民性将国民思想作个别化的处理,这方面的确尖锐地触及了依据唯物史观形成的思想史的弱点,但却过分拘泥于历史的纵向关系,轻视横向的关系,仅将其还原为知识的交流。还有,对各民族特殊性的强调,导致对个别历史发展阶段缺乏认识,容易否定人类社会共通的文化发展阶段及阶级构成。

为了让“亚洲”、“东洋”恢复市场,也要走向大久保利谦所说津田史学的反面,也许有必要考虑“人类社会共通的文化发展阶段及阶级构成”。

(二)中国思想史研究中对哲学的轻视

^① 参照网野善彦:《津田左右吉と石母田正(津田左右吉与石母田正)》,《网野善彦著作集》第7卷,东京:岩波书店,2008年。

上面第七节之“(一)重视具体性特殊性之历史学及对‘亚洲’的否定”所讨论的是津田历史学的一般问题。这里,试图从其中国思想史研究的角度再作探讨^①。

津田在其中国思想史研究中,不断瞩目于“中国人的生活”这一基础层面。然而,相反,他对中国思想史中体现出来的抽象的、理念的东西,例如世界观、意识形态、事物的观察方法、思考方法对“实际生活”所产生的巨大意义、力量,却常常无视或轻视。例如,在《必然、偶然、自由》^②之“五 再び必然について(再谈必然)”中,津田指出:

拙文试图从社会的及心理的观点,在经验的事实的范围中,对历史展开的状态作出考察。如前面所说的那样,我不想进入形而上学的或宗教的思维方式,也是出于这一原因。(这不意味着要否定那样的思维方式。形而上学的思维是从人的思维中产生的自然的欲求,宗教的心情也是人的生活中难以抑制的心愿的体现。然而构成其基调者,只有从现实生活、现实自我体验中出来的地方,在依据现实生活、现实自我体验而成型的地方才能找到,因此这不是其他地方所能给予的、从一开始就被规定的东西。所以,我认为不要进入到形而上学的或宗教的思维方式中去,只把现实的生活当作现实的生活来看,现实的生活有其充分的价值和意义。)

据此可知,津田把“形而上学的思维”和“现实生活、现实自我体验”对立起来。此外,家永三郎在《对津田左右吉的思想史式的研究》第六编第二章《學術著作に見られる思想の变貌(学术著作所见思想的变化)》中引用了家永对津田的采访(1953年的访谈),其中有以下的话:

问:先生对形而上学完全没有兴趣吗?

答:我认为对学问上的事情作最终归结,那一定会走向形而上学。从这个意义上讲,我承认形而上学是不可缺少的。但在学习西洋的形而上学历史之后,就在上面加些什么,我认为不应该以这种方式去研究形而上学。在这一点上,我常常和从事西洋哲学的人发生意见冲突。

由此可知,不能否认津田对“形而上学”不抱积极的态度。还有,栗田直躬《津田左右吉先生の学問の意味(津田左右吉先生之学问的意义)》^③中“研究の方法に関して(关于研究方法)”说:

先生对哲学有着强烈的兴趣,认为人类面向形而上的世界不断进行思索是当然的思想要求,但他不愿过于积极地朝着这个方向,他自己的研究方法,就是守住经验世界的逻辑。

可见,他所喜欢的弟子栗田,也就津田对“哲学”、“形而上学”的态度作出同样的证言。

再举一个具体的例子。在《道家的思想及其展开》第二篇第一章《『老子』の思想(《老子》的思想)》中,津田有以下论述:

《老子》和形而上学的、或哲学的思维没有太多的关系。……总之《老子》在其思想根据方面的论说极为暧昧,可以说几乎没有这方面的思维。……因此《老子》对智的排斥,显然既不是在思考智自身的性质及能力后,指出智有其界限,也不是在超越理智的地方,如禅家工夫一般指出悟道有其要谛、修道有其方法,也不是重视冥想的,或神秘的精神状态……全部指的是对现实社会文化的排斥。……在这样一种思维方式中,无法承认有超越理智的境界的存在。《老子》的思维方式在整体上就其实质而言没有脱出常识的范围,对前述的那些问题不能作深入思考,原因也在于此。……不过,《老子》在谈论政治,阐述处世之术时,试图将其作为道而给予普遍的价值,试图将其基础置于历史观、宇宙论之上,较之单纯的常识更近了一步。……《老子》虽然是思维已如此进步之时代的著作,但如上所述,不能否认其思维是浅薄的,其原因之一也在于其根本精神只是处世术而已。

就是说,否认《老子》中“形而上学”、“哲学”的存在是成为其各种思想(政治思想、处世思想等)之根据

① 以下内容在拙论《津田左右吉〈道家的思想及其展开〉——我在不成熟年代的奋斗》一文中,对同样的问题也作了论述。

② 东京:角川书店,1950年。又见第一次全集本,第20卷,1965年。

③ 栗田直躬:《中国思想における自然と人間(中国思想中的自然与人)》,东京:岩波书店,1996年。

的思维存在。栗田直躬在《津田左右吉先生之学问的意义》的“シナ思想の研究において(中国思想的研究)”一节中,就此问题作过以下阐述:

我们在做学生期间,知识分子间对《老子》的理解,也似乎视其思想为一种幽玄的哲学,具有形而上的世界观。……然而津田先生有一部我以前也接触过的名为《道家的思想及其展开》(1927年,东洋文库论丛八)的著作。……此书中先生对《老子》的形成及其思想作了彻底的探究。在此书看来,《老子》所言并非世间所谓哲学的东西,其内容,其一是帝王取得天下且加以统治的方法,其二是作为个人如何才能保全无事之生活的处世术。

这一证言也对津田的世界中缺乏哲学性作出了正确把握。然而,从中国思想史的实际来看,津田的这一理解,别说是对《老子》思想,对《老子》前后即战国至西汉时代的思想史动态也完全未能把握。津田中国思想史研究中这种对哲学、形而上学的轻视,又反作用于他对“亚洲”、“东洋”的理解。

八、结 语

以上,围绕津田左右吉的中国思想史研究中反“亚洲主义”或“亚洲并非一体”的各种问题,从不同的角度展开了讨论。从表面上看,在很多场合,其主张是极为简单地以“包括印度、中国,甚至包括日本之意义上的东洋文化,理应不存在”^①的形式表现出来,然而,通过以上研究,我们得知,显然这绝不是一种简单的思想。

如本文第二节所讨论的那样,津田“亚洲并非一体”之思想基础中,有着对战前“亚洲主义”、“东亚新秩序”、“大东亚共荣圈”的批判。如第三节所讨论的那样,有着对战后新“亚洲一体”论的危机感。这些批判和危机感的背景中,如第四节所讨论的那样,有着对同时代东方各地区(亚洲、东洋)文化停滞的认识。进而如第五节所讨论的那样,有着他对“亚洲”、“东洋”概念本身体现着儒教式权势主义的批判。在此基础上,如第六节所详细讨论的那样,津田认为思想、文化一般说来是植根于民众“生活”的具体的特殊的东西,从此角度出发,对徒有其名的“亚洲”、“东洋”概念作出了否定。最后,如第七节所讨论的那样,津田将历史学规定为重视具体性特殊性的学问,反对概念化与法则化,对以抽象化为本质的哲学、形而上学持冷淡的态度。

这样一种体系性的、具有复杂内容和结构的东西,才是津田的反“亚洲主义”和“亚洲并非一体”理论。早就有人提出有必要批判地超越津田史学,我们中国思想史研究者必须体会到,今天如果我们不能跨越津田提出的反“亚洲主义”、“亚洲并非一体”的理论,那就一步也无法向前迈进。

[责任编辑 李 梅]

^① 《中国思想与日本》二之《3 日本和所谓的东洋》,东京:岩波新书,1938年。又见第一次全集本第20卷,1965年。

《文心雕龙》批评当时不良文风的矛头指向

王运熙 奚彤云

摘要:刘宋颜延之、谢灵运、鲍照三家作品,从艺术特色讲,均具有富丽、新奇特点,因各有偏重,其流弊造成刘宋两大不良文风:一是过于追求辞藻富美,产生繁冗、纤密之病,以颜、谢为代表;二是过度追求辞句新奇,偏离雅正,以鲍照为代表。其影响至南齐犹存。南齐以沈约、谢朓为代表的诗赋作家在创作中仍然追求富丽、新奇,且受颜、谢、鲍,尤其是后两家影响颇深,所以不可避免地延续了刘宋的不良文风。刘勰写作《文心雕龙》,主要目的就是矫正这类不良文风,使作文取法经典,以归于正道。具体而言,他对善学乐府民歌、辞句新奇的鲍照诗赋尤为不满;在强调崇尚经典雅正文风的同时,对用典、声律、辞藻等六朝骈俪文学的表现手段亦予以肯定。可以说刘勰对当时不良文风的批评是建立在密切关注当时文学发展的基础上的。

关键词:宋齐文学;不良文风;刘勰

刘勰《文心雕龙》撰成于南齐末年。对于齐代文学,《时序》篇仅以美辞赞之,如“海岳降神,才英秀发;驭飞龙于天衢,驾骐驎于万里”之类^①,而不提及具体作家作品,显得十分笼统。段末云:“飏言赞时,请寄明哲”,表明实在不便评论当代文学。相比之下,刘勰评论刘宋文学,虽亦因近世而有所避忌,但态度略为明朗,对其不良文风也屡有指责。《通变》篇云:“宋初讹而新。从质及讹,弥近弥淡。何则?竞今疏古,风末气衰也。”即认为宋初作品新奇而不正,致使文章缺乏爽朗刚健的风骨,日益乏味。之后紧接着说:“今才颖之士,刻意学文,多略汉篇,师范宋集,虽古今备阅,然近附而远疏矣。”明确对齐代文士热衷学习宋人文集表示不满。据此可知,刘勰对当时不良文风的批评是兼指宋齐而言的。对其矛头指向,笔者已曾撰文作过分析^②,本文在此基础上略有补充。

一

中古时代,文学各体中以诗赋居首要地位,《汉书·艺文志》将图书分为六类,唯一以文体归类的便是“诗赋略”。梁代萧统所编诗文总集《文选》以赋、诗居先。《文心》论各体文章亦以诗赋居先。刘勰对于宋齐不良文风的批评便主要针对诗赋而言。刘宋时代诗赋的代表作家为谢灵运、颜延之、鲍照,刘勰虽对导源于三家的不良文风各有批评,但三人在其心目中实有高下之分。

《时序》篇云:“自宋武爱文,文帝彬雅,秉文之德;孝武多才,英采云构。自明帝以下,文理替矣。尔其缙绅之林,霞蔚而飙起;王、袁联宗以龙章,颜、谢重叶以凤采,何、范、张、沈之徒,亦不可胜数也。盖闻之于世,故略举大较。”列举宋代文士之盛而独不及鲍照,可见刘勰并未给予鲍照肯定的评价。究其原因,《时序》所举颜、谢、王、袁诸家皆为世族,故能连续产生为时所重的文士,鲍照出身寒族,仅

作者简介:王运熙,复旦大学中文系教授(上海 200433);奚彤云,上海古籍出版社副编审(上海 200020)。

① 王运熙、周锋:《文心雕龙译注》,上海:上海古籍出版社,1998年。本文所引《文心雕龙》之文,皆用此本。

② 王运熙:《刘勰论宋齐文风》,《文心雕龙探索》(增补本),上海:上海古籍出版社,2005年,第228—242页(原载《复旦学报》1983年第5期)。

以一己之才华脱颖而出,便难以获得时论的认可。沈约《宋书》亦仅并举“颜谢”二人:“爰逮宋氏,颜、谢腾声。灵运之兴会标举,延年之体裁明密,并方轨前秀,垂范后昆。”“延之与陈郡谢灵运俱以词彩齐名,自潘岳、陆机之后,文士莫及也。江左称颜、谢焉。”^①将他们视为代表刘宋文学最高成就的作家。同书评鲍照云“文辞赡逸,尝为古乐府,文甚遒丽”^②,显然并未认识到其“垂范后昆”的价值。实际上,鲍照在宋孝武大明、宋明帝泰始时已引领诗歌创作风尚,齐以后影响则超过颜延之,钟嵘《诗品下》“齐黄门谢超宗、齐浔阳太守丘灵鞠、齐给事中郎刘祥、齐司徒长史檀超、齐正员郎钟宪、齐诸暨令颜测、齐秀才顾则心”条云:

檀、谢七君,并祖袭颜延。欣欣不倦,得士大夫之雅致乎!余从祖正员常云:“大明、泰始中,鲍、休美文,殊已动俗。唯此诸人,传颜、陆体。用固执不移。颜诸暨最荷家声。”^③

言下之意,因受鲍照、汤惠休等人的影响,齐代学颜延之诗歌的人已屈指可数。另外,鲍照年辈晚于谢灵运、颜延之。颜、谢东晋末年即已出仕,主要活动在宋武帝、文帝两朝,颜延之卒于孝武帝初年,谢灵运被杀于此前的文帝时代,鲍照于谢灵运亡后数年方出仕。他之所以能后来居上,与其在诗赋创作中追求新变,独树一帜有关。而此种新变恰恰是刘勰所反感的,所以他不会正面提及鲍照,其所开创的文风,反而成为《文心雕龙》重点批评的对象。

刘勰指出各体文章皆渊源于“五经”,宗经的同时虽须有变化创新,但创新终当取法经典,兼有雅正、新奇的面貌。所以他反对偏离经典规范,一味“摛古竞今,危侧趣诡”的“新奇”(见《体性》篇),也就是《通变》篇所说的“讹而新”。这种新奇文风,在鲍照作品中较为突出。《诗品》评鲍照诗云:“贵尚巧似,不避危仄,颇伤清雅之调。故言显俗者,多以附照。”^④此处“危仄(通侧)”、“显俗”正与“危侧趣诡”相通。“危侧趣诡”可指运辞造句追求奇险。在《定势》篇中,刘勰分析文士追求奇险的目的是“厌黷旧式,故穿凿取新”:方法之一是颠倒文句,“上字而抑下,中辞而出外,回互不常,则新色耳”;其二是说反常的话,“正文明白,而常务反言者,适俗故也”,发展下去便“逐奇而失正”,最后导致文章体制遭到破坏。此后果在刘勰看来非常严重。同时,“危侧趣诡”亦可指篇章体制因受民歌影响而流于俗调。鲍照在刘宋诗人中最善于学习乐府民歌,上引《宋书》评语已指出这一点。而刘勰对民歌相当排斥,《乐府》篇径直将多数男女情爱的民歌称为“淫辞”,目为“新异”,与“正响”、“雅咏”相对待,《体性》篇更列轻靡一体,指出:“轻靡者,浮文弱植,缥缈附俗者也”,将靡丽文风的形成归因于迎附俗尚。所以鲍照此类作品在他看来绝非“正响”。

二

相较而言,刘勰批评颜、谢的同时,对其艺术成就尚有所肯定。

《明诗》篇云:“宋初文咏,体有因革,庄老告退,而山水方滋;俪采百字之偶,争价一字之奇,情必极貌以写物,辞必穷力而追新,此近世之所竞也。”评述的是刘宋时代兴起、以谢灵运为代表作家的山水诗,此段文字有褒有贬。“情必”二句揭示了山水诗为求形似而追求用字新奇的表现特色。此种手法首先发展于汉赋,魏晋以后延及于五言诗。至刘宋时代因契合山水诗创作需要而得到发扬,并成为其时诗歌较为普遍的艺术特色。刘勰对此并不反感,他不满的是山水诗篇幅过长,动辄“俪采百字之偶”。在《物色》篇中他认为:景物描写当取法《诗经》,用词简约,“以少总多,情貌无遗”,《离骚》词语趋繁,已有“重沓舒怀”倾向,至司马相如等人的辞赋,“模山范水,字必鱼贯”,便属“辞人丽淫而繁

① 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传》、卷七十三《颜延之传》,北京:中华书局,1974年,第1778-1779、1904页。

② 沈约:《宋书》卷五十一《宗室·临川烈武王道规传》附《鲍照传》,第1477页。

③ 曹旭:《诗品集注》,上海:上海古籍出版社,1996年,第432页。

④ 曹旭:《诗品集注》,第290页。

句”了；刘宋兴起的山水文学（表现样式以诗为主，也有少量辞赋、骈散文），“文贵形似”，虽能“瞻言而见貌，即字而知时”，具有细致工巧而逼真的特色，但远不如《诗》、《骚》写景，能抓住要害。他强调“物色虽繁，而析辞尚简”，要求新起的山水文学当注意繁复冗长之弊。

在风格学上，繁缛与精约是一组相对的概念，与作家才性有关，并无优劣之分。《体性》篇对此有清晰的认识，篇中释繁缛为“博喻醖采，炜烨枝派”，并无贬义。《镕裁》篇云：“精论要语，极略之体；游心窜句，极繁之体。谓繁与略，随分所好。引而申之，则两句敷为一章，约以贯之，则一章删成两句。思赡者善敷，才核者善删。”指明繁、略与作家个性爱好相关，无可轩輊，过略与过繁都应该避免，以适中为尚。不过因魏晋以后文章日趋富丽，刘勰认为谋篇的重点当是剪裁浮词，这从“镕裁”之名就可见出。这种态度，与刘勰古典主义倾向有关。他认为繁复有违雅正文风，《征圣》篇云：“《书》云‘辞尚体要，不惟好异’……体要所以成辞，辞成无好异之尤。”在《宗经》篇中，刘勰标举“文能宗经，体有六义”，其五便是“体约而不芜”，所以他才会对山水诗繁复冗长尤为在意。

颜延之诗赋喜欢大量运用典故。刘勰明言“五言流调，则清丽居宗”（《明诗》），“赋、颂、歌、诗，则羽仪乎清丽”（《定势》），又要求文章应具爽朗明晰的风骨，而用典过密，既使诗赋丧失清丽色彩，又影响表达的清晰性，致使缺乏风骨。骨力不振的作品，缺乏爽朗风貌，所产生的繁缛柔靡文风，是刘勰力图予以纠正的。不过从《事类》篇可见，刘勰对用典颇为偏爱，他以经书用典为依据，认为引前言往事能起到援古证今的作用，并能体现读书之广博。他指摘曹植、司马相如、陆机等名家用典谬误之例，要求典实务求精确、核实，对宋齐诗文大量用典之弊则未予批评，似乎更重在遵守《宗经》所标举的六义之三“事信而不诞”原则。

上述颜、谢、鲍三家作品，从艺术特色讲，均具有富丽、新奇特点，这是时代风会所致。但因各有偏重，流于弊端，造成刘宋两大不良文风：一是过于追求辞藻富美，产生繁冗、纤密之病，以颜、谢为代表；二是过度追求辞句新奇，偏离雅正，以鲍照为代表。其影响至南齐犹存。萧子显《南齐书·文学传论》曾指出齐代文章（主要为诗赋）大致有三个各存弊病的流派，其中第一、第三两派，分别为刘宋谢灵运、鲍照所开创，第二派导源于魏晋的傅咸、应璩，但此派喜欢“缉事比类”，多用典实，文风实与颜延之相似。南齐以沈约、谢朓为代表的诗赋作家在创作中仍然追求富丽、新奇，且受颜、谢、鲍，尤其是后两家影响颇深，所以不可避免地延续了刘宋的不良文风。刘勰写作《文心雕龙》，主要目的就是矫正这类不良文风，使作文取法经典，做到“酌奇而不失其贞，玩华而不坠其实”（《辨骚》篇），以归于正道。

三

需要特别一提的是，刘勰并非片面地薄今厚古，他对宋齐代表作家所取得的成就也有敏锐的把握，正如对山水诗求形似的艺术手法没有一概否定，他对齐代兴起的“永明体”诗歌亦有好感。齐武帝永明末年，沈约、谢朓、王融等人采用周顒所创四声说，在诗歌创作中有意识地运用声律原则，以取得声调和谐的效果，从而开创近体诗写作的先河^①。其调声原则即沈约《宋书·谢灵运传论》所云：“若前有浮声，则后须切响。一简之内，音韵尽殊；两句之中，轻重悉异。”对此，刘勰在《声律》篇中已有呼应：“凡声有飞沉，……沉则响发而断，飞则声扬不还，并辘轳交往，逆鳞相比。”飞声、沉声，大致与沈约所云浮声、切响，轻、重两组概念相当，相当于四声二元化以后的平、仄两大类，“辘轳交往”即

^① 参见《南齐书·文学·陆厥传》：“永明末，盛为文章。吴兴沈约、陈郡谢朓、琅琊王融以气类相推轂。汝南周顒善识声韵。约等文皆用宫商，以平上去入为四声，以此制韵，不可增减，世呼为‘永明体’。”（《南齐书》卷五十二《文学传论》，北京：中华书局，1972年，第898页）《文镜秘府论·天卷·四声论》引隋刘善经《四声指归》云：“宋末以来，始有四声之目。沈氏乃著其谱论，云起自周顒。”（[日]遍照金刚：《文镜秘府论》，北京：人民文学出版社，1975年，第25—26页）

指不同声调的字应配合使用,可见刘勰能够抓住永明声律说的要义,并表示赞同。

另外,刘勰要求诗赋写作应“羽仪乎清丽”,与沈约、谢朓的追求颇为接近。《南史·王筠传》载沈约引述谢朓语:“好诗圆美流转如弹丸。”^①《颜氏家训·文章》引沈隐侯(约)云:“文章当从三易:易见事,一也;易识字,二也;易读诵,三也。”^②“易见事”是指用典使人易懂,“易读诵”指声韵协调,以利读诵,“易识字”则指用字忌生僻。用典、声律、辞藻是六朝骈俪文学的基本表现手段,沈约在肯定这些手段的前提下期望予以优化,其所谓“三易”,需通过比前人更为细致的字句锤炼来达成。可以说刘勰撰写《声律》、《事类》、《练字》三篇亦出于相同的目的。《练字》篇详细提出了四条原则:“一避诡异,二省联边,三权重出,四调单复。”文字“诡异”,在刘勰看来是最为棘手的问题,他以曹摅诗“岂不愿斯游,偏心恶咽呶”为例,认为其中“咽呶”两字形状怪异,很大程度上损害了美好的篇章,若文中都是这样的怪字,岂不难以卒读?他又分析:“自晋来用字,率从简易,时并习易,人谁取难?今一字诡异,则群句震惊;三人弗识,则将成字妖矣。后世所同晓者,虽难斯易;时所共废,虽易斯难;趣舍之间,不可不察。”指出今字与字书保留的古字已发生明显的区别,今字“世所共晓”,易于识别,古字“时所共废”,难免诘屈聱牙。文中若经常出现古字,便会妨碍阅读,故刘勰主张采用今字,作为避免“诡异”的方法之一,此与沈约所说的“易识字”较为接近。“省联边”等三条则是要求不同的字形应该错综搭配,依此产生文字的视觉美,这是比“易识字”更进一步的藻饰要求。

当然,仅通过锤炼字句,是无法真正避免“酌奇失正”、“玩华坠实”的文风之弊的。刘勰对此有清晰的认识,他虽对优化表现手段有详细的探讨,但并不局限于此,而同时强调根本方法是宗尚经典雅正之风,以此弥补沈约、谢朓等人创作的薄弱之处。

今天看来,刘勰对宋齐文学的批评并不完全正确,尤其对鲍照诗歌缺乏应有的重视,这是其宗尚经典的文学观点导致的。不过从以上分析可见,刘勰对当代文风的批评是建立在密切关注近世文学发展的基础上的。所以当他将《文心雕龙》书稿设法投给当时文坛宗主沈约后,即受到沈约重视,“谓为深得文理,常陈诸几案”^③。

[责任编辑 刘 培]

① 李延寿:《南史》卷二十二《王筠传》,北京:中华书局,1975年,第609页。

② 颜之推撰,王利器集解:《颜氏家训集解》(增补本),北京:中华书局,1993年,第272页。

③ 姚思廉:《梁书》卷五十《文学传下·刘勰》,北京:中华书局,1973年,第712页。

陈子昂与初唐五言诗古、律体调的界分

——兼论明清诗论中的“唐无五古”说

葛晓音

摘要:对于陈子昂在初唐诗歌中的复古之功,罕有学者从明清诗论中对其古诗的不同评价来予以探讨。明清诗论中关于“唐无五言古诗,而有其古诗”的争论包含着对“古诗”标准与审美风范认识的分歧。初唐五言古介于“宋齐之政”有其具体的创作背景;陈子昂效仿汉魏古诗,在界分初唐五言古、律体调方面的努力意义重大;唐代五古风貌的形成与陈子昂及其同时代诗人宋之间的复古径路关系密切;陈、宋在五古创作上都把握了古诗无论句式散偶均应以散叙意脉贯穿的原理和抒情直白、曲折尽意、不避繁复、结构多变的特征,综合了汉魏到宋齐古诗的各种艺术经验并融入了近体诗的某些特点,使古诗的表现获得了前所未有的包容和自由度。唐代五古也因此形成了不似汉魏古诗而自“有其古诗”的独特风貌。

关键词:陈子昂;明清诗论;初唐五古;体调;界分

陈子昂在初唐诗歌中的复古之功,在同时代卢藏用的《陈子昂文集序》里就得到很高的评价。其意义历代学者不断阐发,至今仍是唐诗史上必书的一笔。但是当代有关论述的着眼点大多放在他振兴风雅、倡导建安风骨、扫荡齐梁颓风这一问题上,而罕有学者关注明清诗论中对陈子昂古诗的不同评价。李攀龙在《唐诗选序》里曾经批评陈子昂的古诗:“唐无五言古诗,而有其古诗。陈子昂以其古诗为古诗,弗取也。”^①短短几句话,引来了许多明清学者的争讼。反对者都指责李攀龙复古至上的文学思想,赞成者也很少进一步申述这一批评的理由。但无论赞成者还是反对者,又都认为唐代五古确实不同于前代五古。本文认为要评判这一争讼的性质和是非,仅仅停留于复古和反复古的层面是不够的,而应当深入到争论本身所包含的中国诗歌创作的传统和原理中去,对陈子昂效仿汉魏古诗在界分初唐五言古、律体调方面的做法细加辨析,研究唐代五古风貌的形成与陈子昂及其同时代诗人的复古径路究竟有何关系。回答了这一问题,李攀龙留下的疑问或许也可以迎刃而解。

一、“唐无五古”说的理论纠结

唐宋诗人和学者对于唐诗复古高潮出现在什么时段的看法不尽一致,充分肯定陈子昂之功的唐人有卢藏用、杜甫、韩愈、柳宗元等,其论兼及诗歌和古文,重在“比兴之体”;宋人虽然特别推崇杜甫的古诗,但也有不少人视陈子昂为“古体之祖”,如方回所说“陈子昂《感遇》古诗三十八首,极为朱文公所称。天下皆知其能为古诗,一扫南北绮靡”^②。无论何种看法,都没有论及唐五言古与汉魏古诗

作者简介:葛晓音,香港浸会大学中文系讲座教授。

^① 李攀龙选,蒋一葵笺释:《唐诗选》,清华大学图书馆藏明刻本,《四库全书存目丛书》集部第309册,台北:庄严文化事业有限公司,1997年,第1页。

^② 方回选评,李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》卷三,陈子昂《白帝怀古》评语,上海:上海古籍出版社,1986年,第78页。

的不同。直到明代,学者们在普遍讲求诗歌体格声调的观念影响下,才开始分辨不同时代五言古诗的不同格调,特别推崇汉魏。李攀龙只是用最简洁的两句话概括了当时的一般看法。

明代学者论诗,大多认为诗歌各体各有其本色当行,即以各类诗体初兴时期的格调风貌为准来衡量诗歌的高下。所以五言古诗以汉魏为上;七言古诗以初唐为上;绝句以六朝乐府风味为上。杨慎就说“五言古诗,汉魏而下,其响绝矣。六朝至初唐,止可谓之半格”^①。胡应麟称赞“李于鳞云:‘唐无五言古诗而有其古诗’,可谓具眼”^②。王世贞也引李攀龙《唐诗选序》说:“此段褒贬有至意。”^③其余如李维楨、于慎行、孙应鳌、陆时雍等都持相同看法,王世懋甚至说:“唐人无五言古,就中有酷似乐府语而不伤气骨者,得杜工部四语……,得王右丞四语……。”^④眼光比李攀龙还严苛。但否定李说的也有,如钟惺说:“感遇诗,正字气运蕴含,曲江精神秀出,正字深奇,曲江淹密,各有至处,皆出前人之上。盖五言古诗之本原,唐人先用全力付之,而诸体从此分焉,彼谓唐无五言古诗,而有其古诗,本之则无,不知更以何者而看唐人诸体也?”^⑤对于李攀龙抹杀唐代五古成就的说法深表不满。

清代学者对李攀龙的说法反应不一,意见交错。一类是大力褒扬陈子昂的复古之功,以冯班为代表:“陈子昂上效阮公感兴之文,千古绝唱,格调不用沈宋新法,谓之古诗。唐人自此诗有古、律二体。云古者,对近体而言也。”^⑥他又批李攀龙论陈子昂之语:“立论甚高,细详之全是不可通。……子昂法阮公,尚不谓古,则于鳞之古,当以何时为断?”^⑦沈德潜认为:“五言古体,发源于西京,流衍于魏晋,颓靡于梁陈,至唐显庆、龙朔间,不振极矣。陈伯玉力扫俳优,直追曩哲,读《感遇》等章,何啻在黄初间也。”^⑧施补华说:“唐初五言古,犹沿六朝绮靡之习,唯陈子昂、张九龄直接汉魏,骨峻神竦、思深力遒,复古之功大矣。”^⑨这派意见都认为陈子昂古诗能得汉魏的骨力风貌。

另一类看法则基本赞同李攀龙之说,而又有异议,大体上认为唐之古诗确与汉魏不同,但也不应因此轻易否定唐代五古,如徐增认为:“陈伯玉、李太白之古诗,于古诗无当也。杜少陵古诗,为有唐之独步,从‘熟精文选理’得来,盖深于汉魏者也,而毕竟非汉魏也。李沧溟判之曰‘唐无古诗’,未尝无据。愚以为去唐古诗,则汉魏愈无径路矣。……学汉魏,方得唐古诗,则唐古诗谈何容易。”^⑩《师友诗传录》记载王渔洋、张历友、张萧亭三人答学生问:“阮亭答:‘沧溟先生论五言,谓‘唐无五言古诗,而有其古诗。’此定论也。常熟钱氏但截取上一句,以为沧溟罪案,沧溟不受也。要之,唐五言古固多妙绪,较诸《十九首》,陈思、陶、谢,自然区别。……”“历友答:‘……究竟唐人五言古皆各成一家,正以不依傍古人为妙,亦何尝无五言古诗也?……’”“萧亭答:‘……试取汉魏六朝絮量比较,气象终是不同,谓之唐人之古诗则可,沧溟先生其知言哉!’但萧亭同时也说:“陈子昂古风雅正,……此初唐之杰也。……安得谓唐无古诗?”^⑪三人意见虽侧重不同,其实大体一致。因为王渔洋虽认可于鳞之说,但他也充分肯定陈子昂的复古功绩:“唐五言古诗凡数变,约而举之。夺魏晋之风骨,变梁陈之俳优,陈伯玉之功最大,曲江公继之。太白又继之,《感遇》《古风》诸篇,可追嗣宗《咏怀》景阳《杂诗》。”^⑫这又与冯班等人的意见并无大别。翁方纲为王渔洋解释道:“所谓唐无五言古诗者,正谓其无《选》体之五言古诗也。先生乃谓讥沧溟者,不合其下句观之,而但执唐无五古一句以归咎于沧溟,沧溟不受

① 杨慎:《升庵诗话》卷七“高棅选唐诗正声”,丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第784页。

② 胡应麟:《诗数内编·古体中·五言》,上海:上海古籍出版社,1979年,第35页。

③ 王世贞:《艺苑卮言》卷四,丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第1005页。

④ 王世懋:《艺圃摘余》,何文焕辑:《历代诗话》,北京:中华书局,1981年,第778页。

⑤ 钟惺:《唐诗归》卷五,《续修四库全书》第1589册,“集部·总集类”,上海:上海古籍出版社,1995年,第582页。

⑥⑦ 冯班著,何焯评:《钝吟杂录》卷三,《丛书集成初编》第223册,北京:中华书局,1985年,第42页。

⑧ 沈德潜选编,刘福元、杨新我等点校:《重订唐诗别裁集·凡例》,石家庄:河北人民出版社,1997年,第1页。

⑨ 施补华:《峴佣说诗》,《清诗话》下册,北京:中华书局,1963年,第978页。

⑩ 徐增:《而庵说唐诗》卷一“五言古之上”,《四库全书存目丛书》集部第396册,第560页。

⑪ 王夫之等撰:《清诗话》,上海:上海古籍出版社,1978年,第129-130页。

⑫ 王士禛著,张宗枏纂集:《带经堂诗话》卷四,引自《五言诗凡例》,北京:人民文学出版社,1982年,第93页。

也。”意思是李攀龙只是认为唐代没有《选》体五古，但仍有自己的五古，王渔洋认为讥沧溟者只取其前一句话，不合沧溟本意。但是翁氏又认为：“岂知沧溟之咎，正专在此唐无五言古诗一句乎？彼谓唐之古诗皆不仿效《选》体耳，岂知唐古诗正以不仿《选》体为正。”^①翁方纲更强调并发挥了李攀龙所说的“唐有其古诗”这半句话，认为唐古自成面目正是其妙处所在，李之过错在于不应该因为唐之古诗不像《选》体就加以贬低。

其实叶燮早就从反对明代拟古习气的角度批评李攀龙：“盛唐诸诗人，唯能不为建安之古诗，吾乃谓唐有古诗，若必摹汉魏之声调字句，此汉魏有诗，而唐无古诗矣。且彼所谓陈子昂‘以其古诗为古诗’，正惟子昂能自为古诗，所以为子昂之诗耳。然吾犹谓子昂古诗，尚蹈袭汉魏蹊径，竟有全似阮籍《咏怀》之作者，失自家体段，犹譬子昂不能以其古诗为古诗，乃翻勿取其自为古诗，不亦异乎？”^②叶燮将李攀龙的意见彻底翻转，指出唐诗本来不必模仿汉魏，陈子昂的问题不在于不像汉魏，恰恰是太像汉魏，以致失去了自己的体段，这一看法从强调“变”的基本立场否定了复古论者。不过，也有不少学者认为唐代五古只有取法汉魏，才能形成自己的特色。如方东树说：“唐之名家，皆从汉、魏、六代人出。”^③冒春荣一方面认为：“称诗莫盛于唐，唯去汉魏日远，古体遂乏浑厚之气。”^④另一方面认为：“子昂复古之功尤大”，“窃谓古诗之要在格，律诗之要在调。……调可默运于心，格不能不模范于古。唐人古诗，无有不从前代人者。子昂从阮入，王孟韦柳从陶入，李颀、常建、王昌龄诸人从晋宋入，太白从齐梁入，独老杜从汉魏入，取法乎上，所以卓绝众家”^⑤。这些看法进一步申述了唐古诗与汉魏六朝诗的继承关系，已经摆脱了以上争论的纠结，进入了诗歌发展史的层面。

这场以拟古与反拟古思潮为背景的争论延续到了明清两代，介入的学者还有很多，不能一一列举。但是因为胶着于对复与变的评价，而对李攀龙的“唐无五古”说的内涵，也就是汉魏古诗与唐代五古的体调究竟有何不同，能够说出个所以然来的却不多见。高棅《唐诗品汇》通过选诗表达了他对唐代五言古诗特征的认识。其中《五言古诗叙目》分阶段阐述了唐代五古从初始发展到全盛、至中唐后渐次变化的过程。虽然所选初唐古诗在有些诗家看来不是纯古调，但也确有不少是合乎时人心目中的古诗标准的。诚如许学夷所说：“高廷礼选唐诗，以陈子昂诸公杂体而列于古诗，杨用修譬之盲妣以新寡诳孱婿，可谓善喻，然其中亦间有声调尽纯者，抑亦可为唐古之正宗也。”^⑥陆时雍对于唐古诗与汉古诗曾经作过八个方面的比较：“观五言古于唐，此犹求二代之瑚璉于汉世也。古人情深，而唐以意索之，一不得也；古人象远，而唐以景逼之，二不得也；古人法变，而唐以格律之，三不得也；古人色真，而唐以巧绘之，四不得也；古人貌厚，而唐以姣饰之，五不得也；古人气凝，而唐以佻乘之，六不得也；古人言简，而唐以好尽之，七不得也；古人作用盘礴，而唐以径出之，八不得也。”^⑦又说：“至五言古诗，其道在神情之妙，不可以力雄，不可以材骋，不可以思得，不可以意致。”^⑧陆氏之意归纳起来主要是四个方面：汉诗意真情深，唐诗追求巧思立意；汉诗变化自然，唐诗只能模仿其格法径路；汉诗言简象远，唐诗绘景鲜明，求好求尽；于是导致汉诗之品格厚重，而唐诗格调轻薄。归根到底，汉诗天然之神情，是后世凭才力和巧思强求不来的。陆氏对唐古诗的批评虽有偏激之处，但基本上还是把握了汉、唐古诗基本风貌的差异。

许学夷认为李攀龙的《唐诗选序》“本非确论”^⑨，但他又认为李说也有其道理：“盖子昂《感遇》虽

① 翁方纲：《格调论中》，《复初斋文集》卷八，《续修四库全书》第1455册，第421页。

② 叶燮：《原诗》内编三，北京：人民文学出版社，1979年，第8页。

③ 方东树：《昭昧詹言》卷一“通论五古”，北京：人民文学出版社，1961年，第41页。

④ 冒春荣：《葑原诗说》卷四，郭绍虞、富寿荪编：《清诗话续编》，上海：上海古籍出版社，1983年，第1618页。

⑤ 冒春荣：《葑原诗说》卷四，郭绍虞、富寿荪编：《清诗话续编》，第1620页。

⑥ 许学夷著，杜维沫校点：《诗源辨体》卷十四，北京：人民文学出版社，1987年，第153页。

⑦ 陆时雍：《诗镜总论》，丁福保辑：《历代诗话续编》，北京：中华书局，1983年，第1413页。

⑧ 陆时雍：《唐诗镜》卷一“初唐第一”，《影印文渊阁四库全书》第1411册，台北：台湾商务印书馆，1985年，第303页。

⑨ 许学夷著，杜维沫校点：《诗源辨体》卷三十五，北京：人民文学出版社，1987年，第345页。

仅复古,然终是唐人之诗,非汉魏古诗也。且其诗尚杂用律句,平韵者犹忌上尾,至如《鸳鸯篇》《修竹篇》等亦皆古、律混淆,自是六朝余弊,正犹叔孙通之兴礼乐耳。”^①这段话从声律的差异方面,对于李攀龙所说陈子昂以其古诗为古诗,作了较具体的说明。同时他又指出:“汉魏五古,体多委婉,语多悠圆。唐人五言古,变于六朝,则以调纯气畅为主。若高、岑豪荡感激,则又以气象胜。或欲以含蓄蕴藉而少之,非所以论唐古也。”^②认为唐古诗承自六朝,以声调气势流畅为主,不能以汉魏的委婉悠圆、含蓄蕴藉来要求。胡应麟也认为唐五古来自六朝:“世多谓唐无五言古。笃而论之,才非魏晋以下,而调杂梁陈之际,截长絜短,盖宋齐之政耳。”他举出诸人多篇五古,认为“皆六朝之妙诣,两汉之余波也”^③。持同样见解的还有郝敬:“唐诗佳者,多是古体,然亦唐之古体耳。棱角峥嵘,而少圆融;雕刻细琐,而少浑厚。佳句可摘,而天趣不及汉魏、六朝自然妙丽。皆本近体之习,而特去其声偶耳。说者谓唐无古诗,良似。”^④认为唐古诗仍是近体习气,只是去掉了声律偶对。这些评论所说的古诗都以汉魏为标准,包含神情、语调、意象等许多方面的综合感觉,比较之下都认为唐古不似汉魏古诗,并将原因归结到了六朝和近体诗对唐诗的影响。就连相对客观的许学夷最后还是认为“然盛唐古诗已不及汉魏”^⑤。当然,这样的结论是另一派称赞陈子昂古诗“可追黄初”的学者所不能接受的。因为他们认为唐代古诗之所以“云古者,对近体而言也”^⑥。这就引出了一系列问题:争论各方所谓古诗的标准是否一致?陈子昂的古诗究竟是对汉魏的模仿还是六朝的延续?他的复古与初唐五言古、近体的界分有何关系?唐代五古的体式特征又是什么?这些问题都是前人没有说清的,有待于今人的辨析。

二、介于“宋齐之政”的初唐古诗

清代学者指出陈子昂的贡献主要在于使唐代五言诗从此有古、律两体。冯班特别说明所谓古体相对近体而言,是因为“唐自沈宋已前,有齐梁体,无古诗也。气格亦有差古者,然其文皆有声病”^⑦。也就是说他区分古、近的主要标准在声律,与李攀龙等所说的汉魏古诗重在气格尚有不同。因此首先要辨清界定古体的标准究竟是什么。

高棅在《唐诗品汇》“五言古诗叙目”第十七卷的序里说:“昔朱晦庵先生尝取汉魏五言以尽乎郭景纯陶渊明之作,以为古诗之根本准则。又取自晋宋颜谢以下诸人择其诗之近于古者以为羽翼奥卫。……及观诸家选本载盛唐诗者,唯殷璠《河岳英灵集》独多古调。……又曰:‘璠今所集,颇异诸家,既闲新声,复晓古体,文质半取,风骚两挟。’斯言得之矣。”^⑧从这段话可以看出两种古诗标准:一是盛唐殷璠视新声和古体为两类诗体,主要是从声律区分的;二是朱熹的古诗标准是汉魏到郭璞、陶渊明;晋宋颜谢以下“近于古者”,即接近标准的,也算古体,但等而下之。这是指与时代和作家密切相关的体式格调。

无论是“根本准则”还是“近于古者”,有一个毋庸置疑的共同特点,应该都是不合近体声律的。但如果仅仅根据声律来区分齐梁到初唐的古体和律诗,却是非常困难的。许学夷提出:“或以初唐五言声律稍不谐者列为古诗,非也。”^⑨又赞同杨慎讥笑高棅“以陈子昂诸公杂体而列于古诗”是“盲灼”的说法,这就说明高棅虽然引证朱熹的古诗标准,但就所选的具体作品而言,有不少是不合“根本准

① 许学夷著,杜维沫校点:《诗源辨体》卷十三,第144页。

② 许学夷著,杜维沫校点:《诗源辨体》卷十五,第156页。

③ 胡应麟:《诗数内编·古体中·五言》,第37页。

④ 郝敬:《艺圃伦谈》卷三“唐体”,周维德集校:《全明诗话》第四册,济南:齐鲁书社,2005年,第2905页。

⑤ 许学夷著,杜维沫校点:《诗源辨体》卷三十四,第329页。

⑥ 冯班:《钝吟杂录》卷三,《丛书集成初编》第223册,第42页。

⑦ 冯班:《钝吟杂录》卷三,《丛书集成初编》第223册,第40页。

⑧ 高棅编选:《唐诗品汇》(上),上海:上海古籍出版社,1982年,第49页。

⑨ 许学夷著,杜维沫校点:《诗源辨体》卷十四,第153页。

则”的。导致这一问题的根本原因在于初唐多数诗人对于古诗的“根本准则”及其与齐梁体诗的区别本来就不很清楚。梁陈以后,随着五言诗大面积地近体化,这一时段的五言诗大都处于半古半律之间。判断一首诗是否合律,并不困难,因有声律规则为准;而要确认一首诗是古体还是齐梁体,却颇不容易。目前关于律诗声律的研究已有较大的进展,学界公认元兢的“调声三术”中“换头”术的提出是律诗相粘规则形成的关键,“调声术”其二的“护腰”术也是律诗的建设规则之一。但是笔者注意到其三“相承”术却是一条必然产生三平调的规则^①,按照王力先生《诗词格律》的说法,一般认为三平调是古诗的特点,那么元兢提出这一条究竟是古诗的调声、抑或齐梁调的调声(《文镜秘府论》天卷中“齐梁调诗”所举诗例有三平调)呢?还是元兢之时尚允许律诗有三平调,至沈宋才确定了律诗不用三平调的规则呢?这个问题目前尚未看到答案。可见整个初唐时期古诗和齐梁体的声调区分始终在不断探索之中,古诗创作的声律既没有定规可循,在后人看来更是一笔糊涂账,因此高棅也难免“盲灼”之讥。

那么高棅是否只是以声律不谐作为古诗标准呢?显然也不是,因为齐梁体大多数是“声律稍不谐”者。高棅在初唐只选出他所认为的“颇精粹者”142首,列为“唐世五言古风之始”^②,必然还有其他的标准,这就是明代学者一致标榜的“体调”。但体格声调只是一种综合的感觉,宽严尺度的把握随人而异,这就必然导致人们的争议。不过,高棅的选目参考了诸家选本,尤其是盛唐人自己的选目,还是能在一定程度上反映出不少学者对于古诗体调的认识。而且其所选作品数量不多,也不至于过滥,因此只要对高棅所选作品的体调特征作一些具体的分析,就可以看出初唐五古的基本面目了。《唐诗品汇》“五言古诗叙目”选初唐51人,142首,列为正始。陈子昂、李白两家共251首,列为正宗。杜甫84首,列为大家。其余盛唐王孟高岑等名家12人,475首,天宝诸贤36人,74首,列为羽翼。大历诸贤19人,65首,列为接武。韩愈、孟郊75首,列为正变。元和诸贤16人,58首,唐末诸人17人,69首,列为余响。其余各色人等34人,70首,附于余响之后,题为傍流。从每一类叙目的序言可以看出,他认为五言古诗的全盛时期在盛唐,大历贞元之间“近体颇繁,古声渐远”,“元和再盛之后,体制始散,正派不传,人趋下学,古声愈微”^③。所以作为“正始”的初唐五古,对于唐代五古特征的形成具有重要的导向意义。

笔者在逐首分析高棅所选“正始”类作品的声律和体式之后,再与今存全部初唐五言对照,大体上可归纳出从唐初到初盛唐之交,五古体调的发展趋向是从沿袭宋齐古体(即“颜谢以下近于古者”)渐次趋向于溯源魏晋,这正是陈子昂提倡复古的大背景。

笔者曾经对五言古诗的体式从汉魏到南朝发展的几个阶段作过系统的研究。认为从结构和表现来看,大致可分为汉魏体、太康体、元嘉体以及齐梁体四个阶段^④。如按朱熹的分法归纳为两类,则汉魏和太康两体大致属于郭、陶之前,元嘉体和齐梁体大致属于“颜谢以下诸人”。汉魏诗结构主要是用单行散句连缀,具有场景表现的单一性和叙述的连贯性,又常用对面倾诉的抒情方式。并多用比兴的跳跃性达致与场景的互补以及相互转化。西晋五古在继承汉魏五古的基本表现方式的同时,增加了篇制层次的多样性和丰富性,以及因诗行构句追求内容的对称性而形成的“俳偶渐开”的语言风格。这种结构能够更为自由地组织不同时空的场景,完整地展现事件发展的过程,细致地描写景物和人物心理。汉魏和西晋是五言古诗发展中的两个重要阶段,虽然结构差别较大,但是大体上都

① 日僧遍照金刚《文镜秘府论》天卷载元兢“调声之术”：“相承者，若上句五字之内，去上人字则多，而平声极少者，则下句用三平承之。用三平之术，向上向下二途，其归道一也。”“三平向下承者”，也就是三平调。如元兢所举之例：“待君竟不至，秋雁双双飞。”北京：人民文学出版社，1975年，第15—16页。

② 高棅编选：《唐诗品汇》（上），第46页。

③ 高棅编选：《唐诗品汇》（上），第50、52页。

④ 参见拙文《论西晋五古的结构特征和表现方式》，《中华文史论丛》2007年第2期；《南朝五言诗体调的“古”“近”之变》，《中国社会科学》2010年第3期。

采用线性的顺叙节奏,注意句调的前后呼应,叙述和抒情的脉络连贯完整,比兴与写景、感怀相结合,文字表述直白平易。由于汉诗难以模仿,初唐学古者至多只能到魏晋,为便于下文表述,姑且称效仿“郭、陶之前”的古诗为魏晋体。

“颜谢以下”的古诗在结构上继承了西晋五古多层次的特点,但是元嘉体由太康体的“体俳语不俳”转为“体语俱俳”,大量运用俳偶句构成四句一层的规则体制,齐梁古诗则突破了元嘉体的板滞凝重,重新处理散句和对偶句的关系,追求流畅自由的声情,而且根据抒情或者叙述的逻辑确定灵活多变的结构方式。二者结构和体调虽有较大差异,但总体上仍然保持了古诗的一些共同特征,如追求完整对称、层次清晰丰富的结构,以及表述自由、不嫌重复的抒情方式,和铺陈罗列、不厌繁富的写景格局,由于结构容量较大,格调凝重深厚,所以多用于感怀、赠答、奉酬、行旅、山水等内容较为复杂的题材。不过二者在俳偶的处理和篇制句法的变化方面又为后来的近体提供了体式的雏型,在写景状物抒情等方面也增多了构思立意的因素,文字较为典雅,颇多藻饰,因而被称为“近于古者”。由于梁代古调渐趋轻薄,而齐代尚有一些古诗延续晋宋古调,为便于下文表述,姑且称效仿“颜谢以下诸人”的古诗为宋齐体。

胡应麟认为唐代五古在魏晋以下和梁陈之际,由此折中为“宋齐之政”,感觉是准确的,但是只适用于初唐五古。所谓宋齐体,有几种类型,一种是适用于歌颂朝廷典丽气象的应制类作品,在元嘉时兴盛,沿用至齐梁。高棅所选唐太宗的《幸武功庆善宫赋》、《正日临朝》、《春日玄武门宴群臣》、《经破薛举战地》,杨师道的《奉和圣制春日望海》、《中书寓直咏雨简褚起居上官学士》,许敬宗的《奉和行经破薛举战地应制》,岑文本的《奉和春日临朝》,以及后来张说的《送郭大夫再使吐蕃》等即属此类,一般以散句叙述语气开头,然后多用偶句展开场景的铺陈或功绩的赞颂,文字夸饰富丽,结构在四五层以上。

还有一类是游览诗,这类题材本来兴盛于宋齐,且大多为中长篇,以大谢体为代表,重在过程的详细描述。如高棅所选李峤的《早发苦竹馆》,从天未亮时山中昏黑,仅闻樵采、猿鸣的动静开始,写到开门出发,周围尚见流萤,然后天色渐明,可见霞霏残月稀星,再接一路傍水、贪看风景的愉悦,最后抒发愿出尘表的感想,全用工整的对句,四句一层,分五层清晰地叙述了整个早发的过程。刘孝孙、凌敬、赵中虚三人的《游清都观寻沈道士》、吴少微《和崔侍御日用游开化寺阁》等,虽然写法有所不同,但结构都注重首尾完整的过程描绘。吴诗甚至用四句玄言结尾,更接近大谢体。与游览诗结构类似的行旅诗也在宋齐时增多,以鲍照、江淹为代表。高棅所选初唐五古中如卢照邻的《奉使益州至长安发钟阳驿》,铺叙一路所见春日江景,抒发路途峻阻引起的羁旅之叹,写景远近兼收、面面俱到。李峤的《安辑岭表事平罢归》共分十层,每层四句,从天涯路遥的叹息引出往返路程的艰险、朝夕征行的辛苦,再说到岭表宣导皇恩的经过,日暮登高四望瓯越春色的情景,风起云夕、车船将归的打算。最后申述以文明安定边民的道理,完整地记述了这次出差的全过程,用词雅深,气度沉稳。李适的《汾阴后土祠作》为怀古诗,《答宋十一崖口五渡见赠》虽为赠答,但以想象宋之问的途中经历和所见之景为主,也都是四句一层的多层长篇结构。这些诗内容繁富,多全篇俳偶,或叙述及转折用散句,写景、铺陈用偶句,无论是在题材的适用范围还是结构层次的布局方面都沿袭了宋齐古诗的传统,所以也具有宋齐体的厚重格调。

以上所论均为初唐五古沿袭宋齐体中长篇的类型。高棅所选还有一类是十句以下的短篇。四句体、八句体和十句体的短古,在宋末鲍照和江淹的诗里已经出现,其时尚无齐梁的声律说出现,但是这些篇制给新体诗做好了体式的准备。尤其是八句体,由于梁陈时期新体诗迅速律化,在结构、表现上都形成了近体的特点。初唐八句体古诗除了声律容易和近体混淆以外,连表现方式都很容易近体化,其古体的特征就不如中长篇那么明显。高棅所选的部分短古其实是典型的齐梁体,如卢照邻的《关山月》、《上之回》、《君马黄》,苏味道的《单于川对雨》等,虽有失粘和失对的问题,但多律句。其中一些能够与近体有所区别的作品,主要是多押仄韵。如上官仪的《早春桂林殿应诏》、王勃的《山亭

夜宴》、崔融的《关山月》等。其结构大多采用近体二句一转势的程式,首起交代事由,中间四句用对句写景、用典或咏物,末以抒情议论结;也有的前六句都为偶句,末用散句。较新颖的也有以写景作结尾的,如王勃《咏风》结句:“落日山水静,为君起松声。”这类八句体与宋末以后尚未达到较高律化程度的八句体比较相似,也可以视为在宋齐之间。

高棅所选初唐五古中还有不少拟乐府,均用古乐府题。这确实是古体特征比较明显的一类,而且在表现上容易溯源魏晋。如虞世南被选三首都是古乐府题:《出塞》、《从军行》、《结客少年场》,还有卢照邻《结客少年场行》,刘庭芝《将军行》、《从军行》,乔知之《苦寒行》、《从军行》,崔融《塞垣行》等,这些诗大多是古题乐府,但内容都变成边塞诗,却是鲍照乐府的重要创造。而且其结构也大都采用宋齐之交的四句一层的多层结构,尽可能把该题中的应有之义都集中在一起。乔知之《从军行》以许多细节层层渲染闺中思念征人的忧伤,文字华丽俳偶。刘庭芝的《采桑》效鲍照诗题,每一层都用春色春景和采桑女的容貌、服饰及情态相映照;《春女行》以巫山和沅湘春色拟春女的春容,以楚王丘墓反衬人间富贵难久,情与景的照应颇见巧思,层次的繁复也还是宋齐长篇的特点。所以即使是乐府的复古,大部分也还是只到宋齐。不过,这些边塞诗中所表现的人物意气,以及某些表现元素,还能看到魏晋的影子。特别是刘庭芝,确有超出流俗之处。如《将军行》的开头四句先叙述将军在辕门当风而立,诸将欲言又止的一幕场景,然后引出大段关于边塞军情紧急、如何用兵的议论,议论内容也就是诸将要对将军说的话,这显然是有意学习魏诗将主题内容压缩在人物说话中的叙述手法。《从军行》开头勾勒了胡骑在萧飒秋风中疾驰的一幅画面,以城门紧闭、杀机暗伏的背景作为衬托,表现原理与曹植《白马篇》开头相同。除了乐府以外,他的《嵩岳闻笙》多用顶针句和重复字:“月出嵩山东,月明山益空。山人爱清景,散发卧秋风。风止夜何清,独夜草虫鸣。”虽也是多层的繁细结构,但以这类流畅的散句为主,便觉得句脉特别贯通。所以高棅称:“刘庭芝古调,……亦稍变于流靡”^①,不为无据。

由上可见,高棅所选的初唐五古大多数实属宋齐体,但也有一些显露了汉魏式的比兴寄托。如王绩的《古意》设想了一个幽人将桂树移植到堂前的情节,用《孔雀东南飞》里的句式赞美此树的茂盛:“枝枝自相纠,叶叶还相当。去来双鸿鹄,栖息两鸳鸯。”并点明了桂树自有“岁寒性”的寓意。刘庭芝的《古松篇》共有八层,描写极其繁细,但借深涧孤松寄托了被弃草野的寂寞和耻受帝王封食的孤傲。除了少数比兴以外,高棅也选出了几首明显效仿魏晋体的诗作,如卢照邻的《咏史》三首,有学习左思的痕迹。崔融的《拟古》基本上以散句为主,而像“所思在何处”,“夙龄负奇志”,“寄谢闺中人,努力加餐食”等都是汉魏诗中常见的句子。邢象玉的《古意》则是一首效陶体,几乎集中了陶诗中最常见的意象,虽多对偶,文字却平易流畅。如从时代先后来看,武周时期向魏晋体寻找表现元素的作品略有增多的迹象。这说明高棅选诗虽然力求合乎根本准则,但可选的初唐五古实在不多。

当然,高棅所选初唐五古也有突破宋齐体的变化,如中长篇五古表现内容更复杂,有的打破了层次分明、情景分咏的格式,而使事、景、情自由地穿插交错,如魏征的《暮秋言怀》,由日暮独对三河秋景勾起乡思,转而回顾自己慷慨从戎到请缨出关的过程,一路经行山川平陆的荒凉景色,以及伤情与壮志混合的复杂情绪,全篇叙事、写景、言志、抒情层叠交错。薛稷的《秋日还京陕西十里作》写驱车临河、转途咸阳道的所见所感,景中有事,情中见景,混成一片。有的行旅诗格局改变了宋齐常见的情景分咏的结构,如杨炯的《西陵峡》、《广溪峡》,不写本人游历,只是客观记述景色和有关历史掌故。这些变化已开始显示出唐代五古自己的特色。不过在陈子昂、宋之问大量创作五言古诗之前,初唐五言无论长篇短篇都近似宋齐体的基本状态,很容易导致古、律不分的局面。前面所举的很多篇目,多少都杂有律句,所以清人又笼统地称之为齐梁体。可见要想明确区分古和律,古诗仅仅追复到宋齐时期是不够的。

① 高棅编选:《唐诗品汇》(上),第46页。

三、陈子昂复古的体式选择

初唐五言发展的趋势证明,古诗只有追溯汉魏,才能脱离半古半律的状态,形成与近体相对的独立体式。陈子昂不但在理论上提出继承汉魏风骨和比兴传统的主张,同时在创作中体现了以汉魏为标准,明确区分古、律体调的自觉努力,正是顺应了这一历史要求。

要在创作中明确界分古和律,作者必须熟谙两种诗体的体和声律,使之尽可能拉大彼此之间的差距。从陈子昂诗歌的系年来看,他在21岁(679)出川时已经能够写出合格的五律。早年所写五言也以律诗和近律的齐梁体为主。如《岷山怀古》已是标准的排律。《江上暂别萧四刘三旋欣相遇》、《白帝城怀古》、《于长史山池三日曲水宴》等都是十二句大体合格的排律,《渡荆门望楚》、《晚次乐乡县》仅一处失对,其余都合五律粘对规则。25岁(683)后才开始创作古诗,可见他在写古诗以前就掌握了律诗的体式。释褐以后,古诗逐渐增多,但也继续写律诗,像《送魏大从军》、《魏氏园林人赋一物得秋亭萱草》、《送东莱王学士无竞》、《送魏兵曹使虢州得登字》、《春晦饯陶七于江南同用风字》都是合格五律,《和陆明府赠将军重出塞》、《卧疾家园》是十二句体的排律,《洛城观酺应制》、《同旻上人伤寿安傅少府》已是较长篇的五排。而宋之问和沈佺期今存诗作可系年的律诗始于垂拱元年(685),比较之下,陈子昂写律诗的时间比他们更早。不但如此,他出川时所作的几首律诗气魄宏大,视野开阔,气象已非此前的齐梁新体可比。所以方回说:“陈拾遗子昂,唐之诗祖也,不但《感遇》诗三十八首为古体之祖,其律诗亦近体之祖也。”^①

大体说来,陈子昂诗按声律可以分为三类,一类是五律,一类是古诗,还有相当一部分是介于古、律之间的齐梁体。律诗多作于应酬、赠答等集体创作的场合,而古诗则在两次随军北征以及后期卧病家乡为多,主要是感遇、述怀类。齐梁体有的近律,有的近古,主要取决于篇中包含律句的多少,虽然不能说所有的作品都能从声律上与古诗明确界分,但是由于陈子昂古诗的特征比较鲜明,因而能够大致反衬出“声律稍不谐”的齐梁体表现比律诗自由,格调也在古、近之间。

陈子昂的《感遇》以阮籍《咏怀》为效仿的蓝本,当然首先是因为《咏怀》提供了全面地思考天道循环、历史兴衰和人生选择这三者关系的一种组诗形式。而“阮公起建安后,独得遗响”^②也是不可忽视的原因,所以效法阮体就可使古诗上追到汉魏。从篇制来看,三十八首《感遇》中,三十四篇都是八句、十句和十二句体,而十四句以上的长篇仅四首,这固然与阮诗多数篇幅也不长有关,但更重要的是,这三种篇制正是齐梁新体最常用的体式,而且陈子昂的律诗也多采用八句体和十二句体。上文曾指出,初唐五古的中长篇虽然是宋齐体,但是比较容易显示出古诗的基本特征,而短篇则不易和近体区分。所以《感遇》的体式选择首先昭示了陈子昂着重在十二句体以下的篇制中区分古诗和律诗的确切意图。

那么,怎样从《感遇》诗看出陈子昂对汉魏古诗特征的理解呢?以下按篇制分类探索。先看八句体。首先,陈子昂对八句体的层次结构作了彻底的改造。《感遇》中八句体计有十六篇,几近《感遇》诗一半。八句体是近体的典型体制,从齐梁新体到初唐律诗,其格式已经固定,基本上是两句一转势,全诗四层,首联或散或偶要点题,中间两联对仗,以空间布置对称的写景为多,结尾多散句,要见全诗之立意,或者“放开一步,宕出远神”^③。正如胡震亨所说:“五言律体,前起后结,中四句二言景,二言情,此通例也。唐初多于首二句言景对起,止结二句言情。”^④而《感遇》中的八句体,只有少数尚

① 方回:《瀛奎律髓汇评》卷一,陈子昂《渡荆门望楚》评语,第1页。

② 胡应麟:《诗数》,第103页。

③ 冒春荣:《葑原诗说》卷一,郭绍虞、富寿荪编:《清诗话续编》,第1577页。

④ 胡震亨:《唐音癸签》,上海:上海古籍出版社,1981年,第20页。

存近体痕迹(见下文),其余都破除了律诗的定格,变成四句一层,或通首不分层次,大多数都用散句。四句、六句或八句一层是魏晋以来古诗最常见的结构,而不分层则更接近汉魏。如《感遇》其四“乐羊为魏将”^①,前四句用乐羊故事,后四句用秦西巴故事,两个典故藉其含义的正反对比合成一诗。其五“市人矜巧智”,前四句刺市人倾夸夸侈,后四句以玄真子遗落天地作为对比。其十八“逶迤势已久”,前四句叹骨鲠道穷、世风日下,后四句以陈仲子灌园及张挚不容于世两个典故进一层证明其感慨。其二十八“昔日章华宴”,前一层写楚王出游田猎饮宴的荒淫,后一层抒发仅见高唐遗迹、不见雄图的悲哀。更有不分层者如其二十四“挈瓶者谁子”通首以青春美好、如月满盈的挈瓶者比喻“小知”者的骄奢不知自珍,犹如以一缕悬千金之重,最后才点出其“被夺笑时人”的下场。其三十一“可怜瑶台树”,前六句极力形容瑶台树的美丽荣宠,最后以“但恨红芳歇”点出物盛必衰,荣华难久。像这样以前后层次形成对比、或在末句反讽的结构正是阮籍《咏怀》诗的重要特色。

其次是在句法方面,采用汉魏古诗中常用的呼应、递进、反问、赞叹、虚词转折连接等句式,使句意连绵不断、相续相生。前人指出汉魏古诗的重要特点是“文脉贯通,意无断续”^②,句意连属、一气转旋的感觉,来自于古诗以散叙述意脉贯穿的基本特点,这与缺乏叙述功能的五律句法迥然有别。陈子昂显然深谙此理。如《感遇》其四的三、四句:“骨肉且相薄,他人安得忠?”为递进句,结尾又以“孤兽犹不忍,况以奉君终”再次递进。其二十二前四句:“微霜知岁晏,斧柯始青青,况乃金天夕,浩露沾群英。”也是两层递进。其二十前四句:“玄天幽且默,群议曷嗤嗤,圣人教犹在,世运久陵夷。”一、三句和二、四句分别呼应,同时构成一二和三四的两层重叠对比;而篇中夹杂反问句和感叹句,尤能增加散叙的连贯意脉,反问句如《感遇》其五“曷见玄真子”,其七“茫茫吾何思”,其十八“岂无感激者”,其二十“一绳将何系”,其二十四“挈瓶者谁子”、“如何负公鼎”,其二十五“孤英将奈何”,其二十六“岂伤桃李时”,其三十一“岂不盛光宠”等等,感叹句如其二“芊蔚何青青”,其三“亭堠何摧兀”,其七“青阳时暮矣”,其十八“灌园何其鄙”,其二十“群议曷嗤嗤”,其三十七“胡秦何密迩,沙朔气雄哉”等。由于篇中的反问句和感叹句必然引出线性直叙的散句,因而最容易破除律诗所要求的中间四句对称的结构。此外,篇中以叙述句调起头,原理也与此相同,如其《感遇》四中间以“吾闻”的叙述句调转折,《感遇》其十四在第三句才追述“昔日殷王子”,都是在篇中引出另一件事由,这就在句调上和最不宜叙述的律诗有了鲜明的区别。

第三,学习阮诗以比兴、典故、议论相穿插的表现方式,以及汉魏诗中常用的一些情景模式。关于《感遇》的比兴和典故的使用,论者很多。比兴固然是汉魏诗的重要特色,也是陈子昂明确提倡的风雅传统的体现,但这并不是区分律诗和古诗的界限,陈子昂使用比兴典故而能使之恢复古诗风格,关键在于吸取了汉魏诗将典故和比兴化为故事的叙述或单个场景的表现方式,如《感遇》其二十六全诗写穆天子的荒淫,将典故传说还原为一幅宫女们空对宫中青苔、白发渐生的场景;其三十一用汉诗笔法描写了一棵瑶台树由极其荣耀的盛况转眼凋谢的过程,这都是活用了汉诗在单一场景中体现其叙述的连贯性的原理。此外,汉魏诗中有一些常用的情景模式,如驾车出游、登山远眺、出门遥望、临歧泣路等等,一直沿用到陶渊明诗里,这也是构成汉魏“古调”的一个重要元素。《感遇》其十四“临歧泣世道”,其二十二中的“登山望宇宙”,其三十七的“朝入云中郡,北望单于台”等也属于此类。此外,阮籍善于将他时代的观感转化成形象的理念,这一创作原理也为陈子昂所注意到。如《感遇》其七中青阳时暮、众芳凋萎、鸱鸢悲鸣的时景描写,正是陈子昂对于世道萧条衰败的感觉的写照;其二十二中诗人登山所见宇宙之内群英沾露、白日西暝、云海激荡的壮丽景观,既展现出“孤鳞”“孤凤”面对波谲云诡的时代跃跃欲试的心态,又暗含着前程莫测的隐忧和不安。

① 本文所引陈子昂诗,均引自彭庆生《陈子昂诗注》(成都:四川人民出版社,1981年),诗歌编年方面也参考了该书后附年谱,为了行文方便,不再胪列出处。

② 杨载:《诗法家数》,何文焕辑:《历代诗话》,北京:中华书局,1981年,第731页。

陈子昂在以上三面对汉魏古诗表现原理的理解,不仅体现在八句体的古诗中,也体现在他的十句体和十二句体中。在齐梁以来的近体诗中,十句体的结构和八句体基本上相同,只是在首尾之外,中间比五律多出一联。十二句体在陈子昂诗集中,已有不少是基本合格的排律。《感遇》中有十二首十二句体,六首十句体,这说明陈子昂的创作意图与八句体一样,也是要为这两种已经律化的篇制找出恢复古调的途径。

综观这十八首诗,与律诗的差别除了声律以外,最明显的是句式:陈子昂的排律除了首尾以外,全都是整齐的对偶句,而且主要是景色、场面、名物的平面排列铺陈,结构单一,没有全篇意脉的曲折转宕。而《感遇》中的十句体及十二句体古诗则尽量破偶为散,基本上全用散句贯穿全篇,仅夹杂少量对偶句。并多能形成散叙意脉的句式。如《感遇》其九在篇中用了三对反问句:“如何嵩公辈,诙谲误时人?”“先天诚为美,阶乱祸谁因?”“赤精既迷汉,子年何救秦?”使全诗一气呵成。而在层次上,也是破除律诗的二句一转势的排列法,变成四句、六句一层甚至不分层。有的层意甚至重叠反复。如《感遇》其十一先赞鬼谷子“囊括经世文,遗身在白云”,第二层再强调他在乱世“遵养晦时文”,第三层再说他“舒之弥宇宙,卷之不盈分”,叹息其“空与麋鹿群”,三层意思是相同的,只是反复说他在乱世不得不韬光养晦。这就有了汉魏诗歌重复递进的意味。在结构上,也与古诗八句体一样采用层次的对比,如其十六“圣人去已久”分两层,前六句叹圣人已去、世无公道,骄荣势利之辈以尧舜之言为欺谩之说,后六句则以燕用乐毅和鲁连让爵的故事做出反证。其三十“谒来豪游子”全篇议论,分两层思考处世之道,将避世自全和自堕尘网的结果加以对比,展示了两种人生的选择。其二十一“蜻蛉游天地”分三层,一层一个典故,第一层是庄辛谏楚襄王所说的蜻蛉为黄雀相干之故事,第二层是穰侯魏冉受秦王宠爱显赫一时的故事,第三层用范雎布衣为秦相后穰侯被逐之事,后两层形成对比,第一层内也是两层对比,又正好成为后两层故事的比兴。

此外,陈子昂在十句和十二句体中同样注意到比兴典故以及情景模式的交错使用,使句意连贯、篇意浑成,如《感遇》其十二“呦呦南山鹿”以鹿鸣遭遇网罟、青桂引来蠹虫两个比兴引起对世情反复、诡谲莫测的议论,结尾再次以美女因巧媚而终致殒身、青犢因不伐而招来斧柯的比兴加强感叹。遂使句意前后相因,一气贯穿。其二十三“翡翠巢南海”则是以一个完整的寓言故事作为比兴。其二十七“朝发宜都渚”在回首望乡的旅愁中自然引入汉魏诗中“朝发”远望的情景模式,勾起眺望巫山、怀想襄王的兴亡之叹。其三十二“索居独几日”写了一个因索居寂寞而登山遥望亲友的完整场景,天上白云以及山下驰逐的“骄豪子”都是即目所见,但又构成一种与阮诗中类似的富有象征性的境界,寄托了人生苦短、世无知音、只见世人追逐名利的寂寞孤独之感。

由以上分析可见,陈子昂在《感遇》诗的八句体、十句体、十二句体中恢复汉魏古调的表现手法是一致的。此外,被高棅选入的《蓟丘览古赠卢居士藏用》七首中前六首都是六句体,末首是四句体,这也是齐梁新体诗用得较多的体式,六句体只比八句体少中间一联。而陈子昂这组诗大都用散句顺叙的写法,由时代到人事再以感慨结尾,内容跨度很大,史实与议论结合,与《感遇》的表现类似。这说明他在声律的区分之外,更从体式和表现的原理上把握了汉魏古诗的基本特征。至于批评他“复多而变少”、“失自家体段”的原因,不应在这些原理的运用,而在于《感遇》的某些意象、词语模仿过甚,如阮籍好用“夸毗子”、“繁华子”、“缤纷子”之类的称谓,陈子昂也用了“骄豪子”、“夸毗子”、“夭桃子”、“玄真子”、“巢居子”等类似的语词。加上陈子昂在天运变化、历史兴衰的轮回中思考时命的角度与阮籍相同,使用的玄言自然也有不少相似。不过这些都只是表面的现象。从模仿汉魏入手,虽然难免矫枉过正,但在当时又确是能够从创作原理上鲜明地区分古、律体调的重要方法,所以后来张九龄不但继续学习陈子昂作《感遇》组诗,而且在开元中任职洪州时大力模仿谢灵运的山水诗,不少诗歌也是从结构到词语酷似大谢,其目的正是为了以大谢古诗的厚重体调明显地区别于开元前期山

水诗中流行的过于清媚的齐梁诗风^①。

至于批评陈子昂“以其古诗为古诗者”，则强调了陈子昂古诗的神韵不及汉魏古诗天然的事实。汉魏古诗的韵味是在五言古诗成熟之初的特定时段形成的，是不可模仿的，即使是把握了其创作原理，也不可能真正恢复其原貌，这是最根本的原因。同时，陈子昂生活在一个以近体化为诗歌创作主流的时代，其古诗中还有不少残留着近体诗的影响。《感遇》中就有一些律句，如其一“微月生西海”的八句体，从声律来看，虽二、四联有失对处，但均合粘，中间四句皆对。其二虽用比兴，但也是新体咏物二句一转势的常见写法。至于《感遇》以外的诗歌中，他的齐梁体更多。即使是被高棅选入的五古，也有不少是采用了近体的表现方式的。如八句体《酬晖上人夏日林泉见赠》，三、四句是标准律对。全诗四联，首写佛寺所在，次二联分别用两个对句描写岩泉树石和轩窗庭户，末表愿从上人出世之意，与五律的写法一样。不过陈子昂也在这类难以避免两句一转势的八句体里摸索出一些破除律化表现模式的方法，如《酬晖上人秋夜山亭有赠》、《喜遇冀侍御珪崔司议泰之二使》、《月夜有怀》等或以第三句散句进入叙事，或前四句作一串，五、六句对偶，末以散句结尾，押律诗较为少用的仄韵。也有的押平韵，四句皆散，全用叙述句，如《遂州南江别乡曲故人》、《东征至淇门答宋参军之问》等，这类形式后来也多见于宋之问诗，成为唐代八句体五古的特色之一。

陈子昂在《感遇》之外所作十二句以上的中长篇五古大多是行旅山水以及感怀酬赠类，有一些仿效大谢体的取题方式及移步换形的结构，如《入峭峡安居溪伐木溪源幽邃林岭相映有奇致焉》；也有一些作品中夹杂了不少律对句，与齐梁体不易区分；但总体而言，较接近初唐的宋齐体，体调与汉魏五古差别较大，更多地体现了唐代五古的特色。有的将多层意思和复杂内容浓缩在二句一转势的结构中，如《答洛阳主人》、《送别出塞》；有的吸收了魏晋诗议论述怀的句调，打破了宋齐体的规则层次，如《答韩使同在边》；有的全篇借咏物比兴，文词华丽，篇意繁复，如《修竹篇》、《鸳鸯篇》；但无论意脉的变化还是层次的复杂都远远超过了宋齐诗。如《度峡口山赠乔补阙知之王二无竞》从峡口山的地势引出国势强弱变化的议论，再从景观的变化转到对乔、王二人身处绝域的关注，写景、议论、述怀随思绪的变化引申，而在转折中又见重叠反复之意，完全打破了宋齐体古诗情景理顺序分咏的常见格局。《西还至散关答乔补阙知之》也是将比兴、写景、伤离之情和功业之叹错综交织在一起。《夏日晖上人房别李参军崇嗣》、《南山家园林木交映盛夏五月幽然清凉独坐思远率成十韵》两篇中包含的复杂情绪更多，既有人生苦短的愁思，独居穷巷的栖惶，又有山水自娱的兴致；既有与友人离别的悲伤，又有俯瞰尘寰的超脱，游仙慕道的幻想，小至眼前蛱蝶、蜻蜓的动态，大至生死兴衰的“大化”规律，居然都可以被他组织在同一首诗里。最有代表性的是《同宋参军之问梦赵六赠卢陈二子作》，全篇仄韵，由远望嵩山引出昔日与诸友结成方外之交的回忆，再回到赵六人琴两亡的现实，反复四次以“畴昔”、“始忆”、“奈何”等连接词引起一层又一层的对照，充分抒写了昔日的相知相得和今日伤逝怀旧的深情；同时又在怀念亡友的哀叹中，分别比较了卢、宋、陈三人的不同境遇，贯穿着自己和友人“儒道两相妨”的矛盾、独善与兼济均未如愿的遗恨。这就将汉魏古诗倾情诉说的抒情方式和宋齐体以主线贯穿丰富层次的结构综合在一起，以前所未有的力度和才情充分发挥了古诗抒情淋漓尽致的重要特色，形成了唐代长篇古诗的规模。

将陈子昂在《感遇》及其他各类诗歌中的实践与当时的初唐古诗相比较，可以清楚地看出：他的复古实绩主要在于从选择六句、八句、十句及十二句体这几种近体化的篇制入手，打破了宋齐体在声律及体式上难分古诗和齐梁体的混沌状态，为诗坛指出了界分古、律的关键在于上溯汉魏；并运用汉魏古诗的创作原理，兼取宋齐古诗的结构，在较长的篇制中探索古诗的表现方式，为唐代古诗独特风貌的形成奠定了基础。

^① 参见拙著《山水田园诗派研究》第五章第二节，沈阳：辽宁大学出版社，1993年。

四、宋之问界分五言古、律的自觉探索

初唐形成“自有其古诗”的局面,当然首先归功于陈子昂,但与稍后的张九龄也密切相关,因论者较多,此处不赘。需要特别指出的是,宋之问与陈子昂同时,在古诗创作方面颇有贡献,却长期被论者忽略,因此本节论述以宋之问的古诗为重点。

如据编年诗看^①,宋之问在上元元年(674)就有古诗创作,比陈子昂还早。他早年学道,曾师事嵩山道士潘师正,与司马承桢、陈子昂、赵贞固、杜审言等诸人结成“方外十友”,据笔者考证,其交游时间大约在公元684—696年之间^②,这期间宋之问曾居弘农祖宅清岩曲,后在洛阳任习艺馆学士,后又卧病陆浑温泉庄。经常在陆浑山、嵩山一带遨游山水,是写作古体诗的一个高潮时期。后来神龙年间到景龙年间两次被贬,到过泷州、越州、钦州、桂州,贬谪途中写下了大量山水行旅诗,其中不少用古体。可以说宋之问是与陈子昂同时期的在古体诗写作方面最为用力的一位诗人。根据他前期创作古诗的时间,以及与陈子昂的交往来看,不能排除他们之间在提倡古诗方面相互呼应的可能性。

宋之问同样具有界分五言古、律体调的自觉意识,但古诗没有陈子昂那样明显地效仿汉魏的倾向,而是更多自己的特色。所作古诗也可以分成八句体五古和中长篇两类来看。他的八句体古诗数量不多。与他的五律相比,在体式和声律上的差别主要有以下几点:

一是几乎全押仄韵;二是散叙为多;三是笔意曲折富有变化。不少诗虽然与律诗的二句一转势的结构类似,但在声律上刻意与律诗拉大距离,如《陆浑水亭》不但没有律句,甚至还有全用仄声的句子。为了破除律诗的固定程式,他常常采用首二句对起或散起,第三句才进入交代事由的叙述,笔势灵活自由。如《茅斋读书》首二句用对句写读书环境的景色,第三句交代“暝还探旧史”的正题,使后六句的句意连贯相承。《送赵六贞固》也是开头先以对句写景烘托离别,后跟六个散句,重复抒发怨别伤离之情;《奉使嵩山途经缙岭》首四句则是连用两次顶针格散起,叙述路途所见:“侵星发洛城,城中歌吹声,毕景至缙岭,岭上烟霞生。”然后用对句写山川草木,末句表归耕之意。在八句四层的古体中,要发挥古诗曲折尽意的长处很受局限,所以第三句用散句可以破除律诗中间四句对偶的平板格式,使后六句在顺势而下的散叙意脉中有所变化,如《见南山夕阳召鉴师不至》首二句以对句写夕阳山景,然后引出“此中意无限,要与开士说”,似乎将要展开长篇诉说,后两句却忽转为等待上人不来的郁闷,最后用自问自答抒发独对湖上月的孤兴。这就将长篇便于腾挪转折以表现心理变化过程的优势压缩到了短篇中。而像《题张老松树》前六句,每两句都像是另起一个叙述的开头:“岁晚东岩下,周顾何凄恻。日落西山阴,众草起寒色。中有乔松树,使我长叹息。”《初到陆浑山庄》开头四句一句一事,交代季节、路程,以及归来的闲散,这样,即使是两句一转势,也始终保持了古诗叙述的句调。陈子昂也有这类写法,但不像宋之问专用此法铺开叙述的架势,几乎成为一体。比起一般的古诗来,这类八句体显得较为凝练,且要用些心思,实际上吸收了近体的表现艺术。

宋之问的中长篇古诗绝大多数也是押仄声韵。有一些与初唐的宋齐体古诗一样,层次较为分明,内容也很庞杂,如《游陆浑山自歌马岭到枫香林以诗代书答李舍人适》、《侯山诗》等。但是宋之问诗往往按情绪的发展和构思的需要设计结构,变化很多,能突破古诗侧重于平铺直叙的传统格局,从而形成了不同于宋齐体的一些鲜明特色:

一是有些诗改变了宋齐体古诗讲求首尾呼应、顺序叙述的完整结构,只要在某种情景中有所感悟,既可以截取一个片断,也可以直抒领悟的理趣,使过程在其中自然显现。例如《雨从箕山来》首句

^① 据陶敏、易淑琼《沈佺期宋之问集校注》下册目录,北京:中华书局,2001年。本文所引宋之问诗歌,均引自该书,为了行文方便,不再赘列出处。

^② 见拙文《从方外十友看道教对初唐山水诗的影响》,《诗国高潮与盛唐文化》,北京:北京大学出版社,1998年。

点题,先渲染雨晴后天青树绿的景色,然后以一句“此时客精庐”转折,点出下雨时自己正与真僧在精庐中高谈,已经进入“深入清净理,妙断往来趣”的境界。开头写景起得突兀,既像是谈玄悟理的隐喻,又与后半首的叙述连成一个情景片断。而不是像宋齐古诗那样按部就班地交代游寺的始末。又如《初入崖口》前八句也是单刀直入形容崖口高峰凌云、日红影碧的美景,最后四句才简略交代自己因行役而深入此境,以群峰渐暗的暮色烘托自己的惆怅,完全截去了宋齐体行旅诗的首尾。

二是有的长篇虽然如宋齐体一样有过程和首尾的交代,但意脉曲折变化,笔意连绵不断,而不再是宋齐体规则的层次布置。如《入崖口五渡寄李适》一开头就写自己深入绝壑,正以为路穷之际,忽然转出别趣:“路极意谓尽,势回趣转绵”,但只是对眼前景色稍作点染,旋即转为对“昔负海峤情”的回顾。然后才展开乘坐野人之船深入钟乳岩洞的过程,篇末以玄言总结感想。全篇情景事三者错落交织,顺着作者游程和心理的变化形成一种曲折回旋的笔势,层层转出奇境。又如《温泉庄卧病答杨七炯》二十句全押仄韵。前半以散句为主,后半以对偶为主,全篇结构松散自由,景观从嵩山写到伊洛川原,抒情从卧病寂寥说到艺牧归闲的愿望,虽然大致可以看出景色由近至远的推移,但又并非刻意的层次安排,只是展现了一个寂寞无聊的病人随意眺望环顾的视野。又如《自洪府舟行直书其事》长达五十四句,仄韵到底,全篇对句和散句交替,内容极其复杂,笔意随思绪不断转折,前后牵引,但是因为首尾都扣住舟行南下的情景,在对毕生遭际的回顾中,又贯穿着本心爱好林丘、不得归去才罹祸触藩的自辩,以及遭遇“群议”的怨恨,背井离乡的绝望,其主线仍是清晰的。这首诗可说是充分发挥了古体便于“直书其事”、述怀宛转细腻的特长。类似的作品还有《过中书元舍人山斋》、《宿云门寺》等。

宋齐体古诗多以对偶句为主,这类诗句倘若律化,就很容易发展成五言排律。所以明清诗论中有一些学者指出颜谢已开五排之先。在宋之问的长篇中,可看出他在同类内容的诗作中刻意区分古诗和五排的努力。如《下桂江县黎壁》二十二句,开篇便以八个偶句直接描写放溜桂江之上,水随山转、浪溅峻滩、急流盘涡的险境,然后以“舟子怯桂水,最云斯路难”两个散句引出自己相反的态度:“吾生抱忠信,吟啸自安闲”。则江上的险途又成为人生行路难的一种比照。而后半首在感叹行旅劳苦的万端愁思中,又描摹了江上月出、潭清橘香的美景,境界的明静与先前的惊险恰成对照。诗中景和情分成四层交错,景中又含比兴,古诗特点较为鲜明。另一首题目类似的《下桂江龙目滩》同样是写桂江景色,全篇十二句,声律已合五排,除首二句散起以外,后十句均以对偶罗列两岸景色,结尾计算已行几日以及暝宿去向,两诗相比,前者繁杂、后者单一的差别显而易见。又如古诗《早发大庾岭》以乡思为主线,串联起清晨大庾岭雄峻的景观,回首乡关的怨怅,遭贬流放的回顾,对林瘴虫蛇毒藤的恐惧,大体上四句一转,景随情转,情由景生,重叠反复地抒发了流落岭南的冤屈和盼望赦归的复杂心情。另一首五言排律《早发始兴江口至虚氏村作》写作地点时间和背景与上一首相同,但是全篇对偶,前半罗列沿途景物,后半抒发思乡之情,情感表现和层次的单一,与《早发大庾岭》适成对比。又如题目相同的两首《游称心寺》,都是十六句。但就声律看,“释事怀三隐”首是五排,押平韵。“步陟招提宫”是五古,押仄韵。两首都以对偶为主,五排以罗列偶句铺写清晨禅寺的富丽景象,将舟客流连不去的兴趣组织在与佛寺有关的典故和精工的对仗中。而五古首八句也用工整的对偶,描写游寺远望所见千岩万壑、惊潮澎湃的壮观景象,然后转设一问:“闻予金门客,何事沧洲畔?”在自答之后,再加一层反问:“人隐尚未弭,岁华岂兼玩?”后半首虽然仍是对偶为主,但因此两问已变成曲折的散叙意脉。可见在宋之问看来,中长篇五言即使是多用对偶句,古诗也应有散叙意脉贯穿,可以容许情景的自由组织和多层交替,使之具有更大的表现容量。排律则以工整的铺陈形容为主,不追求散叙意脉的贯穿和复杂内容的交错,情景分层简单。这与陈子昂区分排律和古诗的做法是完全一致的。

与陈子昂相比,宋之问没有刻意模仿汉魏诗歌的句式、词语和意象,而是着意于从结构原理和表现方式上区别五言八句体和中长篇的古、律体调,寻找唐代五古的特色。因此皎然说“陈子昂复多而

变少,沈宋复少而变多”^①,不仅仅是指陈子昂的古诗和宋之问的律诗,也可以概括两人在摸索唐代五古体调方面的差别。

沈佺期以律诗为主,古诗不多,且创作多在后期。其特点与宋之问相似。八句体五古也多用散叙意脉,只是文字浅易直白,比较注意效仿古诗句法乃至诗骚的句式。如《枉系》其一,首四句用排比句隔句对:“吾怜曾家子”、“吾怜姬公旦”,然后以偶句对照臣之忠孝和君之惑谗,结尾用小雅《巷伯》之典自伤被人罗织罪名。又如《别侍御严嶷》首以对偶句写洞庭景色,第三句才进入叙述:“自古传剽俗,有时逋恶子。”然后再交代使君出守:“今君出使车,行迈方靡靡”,最后再以汉诗式的比兴和劝戒语气结尾:“静言芟枳棘,慎勿伤兰芷。”这首五言八句体便古意十足了。他的长篇五言古诗多作于下狱及被贬途中,还有一些访人、送人之作和效古体。长篇主要是宋齐体,但也有些颇有魏晋体叙述故事的意味,如《被弹》是一首为自己辩解的述怀诗,全押仄韵,开头起兴类似谚语,然后自问自答,申述被弹下狱的原因,全家被囚的慌乱,遭谤不实的冤情,刑讯逼供的残酷,狱中污垢的环境,饥饿暑病的惨状,最后盼望风吹浮云,重见天日。由于叙述性较强,读来好像是在描述他人的遭遇。他的另一首作于同时的五言排律《移禁司刑》,也包含了与前诗相同的多层意思,但文字典雅,大量用典,重在自剖心迹,没有明显的叙述脉络。可见他对古诗体调的理解与宋之问是相同的。

总而言之,陈子昂和宋之问之间虽然存在“复多”和“变多”的不同,但是对五言古诗的基本特征具有一致的认识。唐初以来,部分齐梁新体继续律化,律诗逐渐形成,对于律诗声律规则的建设,必然要求人们重新认识古诗的体调。但大部分五言处于半古半律的状态,只有少数作品上溯到宋齐古体乃至魏晋。这就促使陈子昂和宋之问几乎同时开始了区分古、律体调的探索。尽管在目前所见的初盛唐五言诗中,不少古诗和半古半律还不能确切界分,所谓“齐梁体”一直存在。但是由于陈子昂和宋之问的努力,确实产生了一部分能够明显地区别于律诗和齐梁体的古诗。在声调上,他们极力减少律化的句式,或多用仄韵,以此拉大古诗和律诗的距离;在结构上,他们摸索了八句体、十句体以及十二句体这三种从齐梁以来逐渐近体化的体式复古的途径,同时努力区分了中长篇五言古诗与五言排律的不同创作方式,从根本上把握了古诗无论句式散偶均应以散叙意脉贯穿的原理,以及抒情直白、曲折尽意、不避繁复、结构多变的特征,从而与缺乏叙述功能的五言律诗形成了鲜明的差别;在表现上,他们综合了汉魏到宋齐古诗的各种经验,甚至吸收了近体诗的某些特点,使古诗的表情达意获得前所未有的包容度和自由度。唐代五古正是因他们的导向,才形成了不似汉魏古诗而自“有其古诗”的独特风貌。

[责任编辑 刘 培]

^① 皎然著,李壮鹰校注:《诗式校注》卷五“复古通变体”,济南:齐鲁书社,1986年,第235页。

政策、思潮与文学思想倾向

——关于明代台阁文学思潮的反思

罗宗强

摘要:明代台阁体文学思潮的主要展开时期是永乐初至正统末,天顺以后逐渐消退。台阁思潮的产生,是皇帝提倡,重臣推动的结果。台阁文学思潮之特点是传圣贤之道与鸣国家之盛,以及提倡和平温厚的文风。

关键词:明代;台阁文学;圣贤之道;歌功颂德

1402年11月,燕王朱棣夺取了他的侄子朱允炆的帝位,建立了永乐朝。永乐一朝营造的文化环境,延续至正统。在这近五十年的时间里,正是文学史上称为台阁体文学思想潮流充塞文坛的时期^①。所谓台阁文学思潮,是指由帝王提倡、一批台阁重臣推动,以他们为主要代表的文学思想潮流。这一文学思潮以程朱理学为其思想基础,以服务于政教、宣传程朱理学思想观念为目的,主要特点是传圣贤之道,鸣国家之盛,颂美功德,发为治世之音。在风格追求上则是平和温厚,要求表现“性情之正”。

一

台阁文学思潮的产生,与帝王推行的文化政策有着密切的关系。

朱棣建立永乐朝,从儒家的正统观念来说是篡位。在这场被称为“靖难之役”的建文朝与永乐朝更替的变故中,以方孝孺为首的一大批士人,秉持着儒家的忠君观念,不事新朝,因之遭受到极其残酷的杀戮。方孝孺被诛十族,亲朋、学生被杀者八百七十三人。方孝孺之死,被无数人赞为士人立身处世之典范。杀方孝孺,甚至被后世论者归结为明末士风败坏的原因之一。在这次惨烈的杀戮中,死者上万,士之忠君观念在变故中被表现得淋漓尽致。但也是在这一大变故中,另一部分士人则出降朱棣,成为永乐朝的重臣,如杨士奇、杨荣、杨溥、胡俨、解缙、金幼孜等。朱棣杀了守持忠节的方孝孺,但是他又不得不提倡忠节,于是杨士奇们也就成了永乐朝倡导程朱理学的中坚。方孝孺成为忠节的典范,杨士奇他们也宣扬忠节。对于儒家的忠节观念的实行呈现为不易解释的状态。这也是中国传统文化观念中一个难以言说而又能够各为所用的重要范畴。方孝孺们为建文皇帝尽忠,杨士奇们背建文而归附永乐皇帝,也提倡名节。真真假假,是是非非,难以一言尽之^②。然自永乐朝之士人心态言,儒家之纲常名教,虽为朝野所共同倡导,在理论上一再言说,而感情上则少有真挚之呈

作者简介:罗宗强,南开大学文学院教授(天津 300071)。

① 这一文学思潮的作者群,胡广、梁潜、王洪诸人永乐年间已离世;夏原吉、曾瑄、蹇义、金幼孜、梁本之、王进诸人,死于宣德年间;杨荣卒于正统五年(1440),胡俨卒于正统八年(1443),杨士奇卒于正统九年(1444),杨溥卒于正统十一年(1446),黄淮卒于正统十四年(1449);魏骥、陈敬宗诸人,活到天顺以后,台阁文学思潮余波虽未断绝,但文学主潮已转向。

② 有人以为这些人认识到建文帝朱允炆与燕王朱棣之争是朱家之事,因之也就无所谓。这一看法是极不确的,找不到任何的史料依据,纯为猜测之言。此一问题之解读,还应从儒家纲常名教之实质及其在社会践履中之复杂性考虑。

露,少有激昂慷慨、动地歌吟。永乐以至宣德,心境平和为士林之共同趋向。

永乐、宣德朝是明代庙堂文化的全盛期,这和永乐皇帝朱棣的文化政策有很大的关系。在靖难之役对士人的残酷杀戮之后,他很快地采取了重视士人和开展文化的政策。永乐元年(1403)九月,他敕谕群臣,宣布自己的施政方针:“惟欲举贤材,兴礼乐,施仁政,以忠厚为治。”^①又说:“朕有意稽古礼文之事,尔等博求名儒,用称朕意。”^②永乐二年(1404)殿试,取曾荣等四百七十二人;永乐三年(1405)就从中选出曾荣、陈敬宗、李时勉等二十八人,让他们在文渊阁专心读书,以备将来之用。朱棣勉励他们应该立远大之志:“朕不任尔以事,文渊阁古今载籍所萃,尔各食其禄,日就阁中,恣尔玩索,务实得于己,庶国家将来皆各尔用,不可自怠。”^③他培养人才的远大眼光,与他数次亲征靖边,派郑和多次下西洋,同出于他巨大的抱负。臣下赞他礼遇儒臣,他就说:“朕用儒道治天下,安得不礼儒者?致远必重良马,粒食必重良农,亦各资其用耳!”^④

在文化建设上永乐帝做了许多的工作。这些工作,包括两个方面的内容,一是广泛收集存世典籍,以为治国之资。永乐元年(1403)七月,他命解缙等开始做这一工作:“凡书契以来经史子集百家之书,以至天文地志、阴阳医卜、僧、道、技艺之言,备辑为一书,毋厌浩繁。”^⑤此书之编制自永乐元年(1403)秋开始,初稿名《文献大成》,朱棣嫌其简略,又经重修,成书于永乐五年(1407)冬,名《永乐大典》,共二万二千九百三十七卷。他在为《永乐大典》作的《序》中说编此书之目的,不惟以备观览,且在于“齐政治而一风俗”,是治道的需要。

在文化建设上更重要的一项措施,是在理论上大力倡导程朱理学,以一统思想。永乐帝命庶吉士余鼎编纂有关君道、臣道、父道、子道诸格言,为《圣学心法》。永乐七年(1409)二月,书成,他亲自作序,命司礼监刊行。《圣学心法》是他违背纲常之后提倡纲常的必走一步,不走这一步,他所要实行的修齐治平就无法实现。但是,更为重要的一步,是从理论上统一思想,建立程朱理学的官学地位,以实行更严格的思想管制。永乐十二年(1414)十一月,诏谕胡广、杨荣、金幼孜编写《五经四书性理大全》。该书所依据的注释,主要是程朱学说,《性理大全》所辑录的,也主要是程朱学说。朱棣为作序,谓:“六经之道不明,则人之心术不正,而邪说暴行侵寻蠹害,欲求善治,乌可得乎?”立纲纪与正人心,此种思想在永乐、宣德朝的士人中,有普遍的反映。整个的思想环境平稳而沉闷,尊经崇圣,修持德行,为其时之行为准则。

这样一个思想文化环境,对于文学创作倾向,对于文学思想的发展,当然起着至关重要的作用。

二

台阁文学思潮之一特点:传圣贤之道与鸣国家之盛。

虽经过短暂的“靖难之役”的破坏,但洪武以来数十年的恢复生息,经济已经有所发展。永乐至洪熙间,社会比较安定,这也为文化的发展提供了条件。王直在《凝翠楼诗序》中描述其时北京之情形:“松江殷志学,居北京之澄清坊,适当通衢广市之中。凡尊官贵人,骑呼出入相属,而往来富商巨贾,挟货以贸鬻者,足相蹶于路。丰堂邃馆,长筵广席,欢笑之哗相闻也。其车马之盛,裘服之丽,意气之雄高,与夫川陆所产百货之珍,饮食玩好诸物之奇,燕姬赵女声音容色之姝妙,苟可以眩目爽口而荡惑乎心意者,无不有也。”^⑥在《送曾学士诗序》中也说:“太祖皇帝既安定之,承以太宗之圣,深仁

① 李时勉等纂修:《明太宗实录》卷二十三,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第418页。

② 李时勉等纂修:《明太宗实录》卷二十三,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第425页。

③ 李时勉等纂修:《明太宗实录》卷三十八,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第643页。

④ 李时勉等纂修:《明太宗实录》卷五十七,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第841页。

⑤ 李时勉等纂修:《明太宗实录》卷二十一,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第393页。

⑥ 王直:《抑庵文集后集》卷十五,文渊阁四库全书本。

厚泽,洽于天下,五六十年之间,人物生息,所在繁滋以至于今,盖太平极盛之时也。”^①唐文凤《清江镇》诗描写当时江西清江商业之繁荣:“镇市清江上,居民栋宇连。淮盐堆客肆,广货集商船。草色春迷地,波光暖浸天。凌晨征棹发,万灶起炊烟。”^②此种安定之环境,亦成为深受程朱理学熏陶之士人创作颂美文学之因由。王洪在为胡俨的诗集作序时说:“圣明混一四海,肇复先王之制,兴礼立学,以风厉学者,至于今五十余年之间,政教之隆,並乎三代;年谷丰稔,民物滋殖,……文学之士,莫不各奋所长,揄扬盛德,铺张洪休,洋洋乎雅颂之音盈于朝廷,而达于天下。”^③王直也提及这一点,他在为杨荣文集作序时说:“国朝既定海宇,万邦协和,地平天成,阴阳顺序,纯厚清淑之气钟于人,于是英伟豪杰之士相继而出,既以其学赞经纶,兴事功,而致雍熙之治矣,复发为文章,敷阐洪猷,藻饰治具,以鸣太平之盛。自洪武至永乐,盖文明极盛之时也。”^④纲常名教一统思想导引下的士人,文学独抒性灵、感悟人生和对艺术特质的追求在他们的视野中,已退居次要地位;而它的辅助政教的功能则成为主要的目的。传圣贤之道、鸣国家之盛、颂美功德、发为治世之音成为文学思想发展的主流。

杨士奇多次论及文当有益于政教,他在《胡延平诗序》中说:“昔朱子论诗必本于性情言行,以极乎修持治平之道,诗道其大矣哉!”^⑤他为曾荣撰写的墓志铭说:“上焉者发挥性道,修正人纪,此圣贤之事,不可几及。次焉者推明义理,纪述功德,作为风雅,以鸣国家之盛。”^⑥永乐七年(1409),他对时为太子的朱高炽说,诗人无益之词,不足为。他对文学实际上是持一种贬抑的态度。他的功用说更清楚地表述在《玉雪斋诗集序》中:

《诗》以理性情而约诸正,而推之可以考见王政之得失,治道之盛衰。……若天下无事,生民乂安,以其和平易直之心,发而为治世之音,则未有加于唐贞观、开元之际也。^⑦

他的理想的诗文,就是治世之音。黄福也有类似论述,其《杨大理文集序》云:“文章在天地间不可一日而不存也。文章存则道存,文章熄则道熄。”^⑧他视文与道为一体。他自己的诗文均质木无所可取,跟他对于文看法是一致的。

杨荣也是一位主张鸣盛世之治的作者。他在《重游东郭草亭诗序》中说:“洪惟圣天子在上,治道日隆,辅弼侍从之臣仰峻德,承宏休,得以优游暇豫,登临玩赏而岁复岁,诚可谓幸矣。意之所适,言之不足而咏歌之,皆发乎性情之正,足以使后之人识盛世气象者,顾不在是欤!”^⑨在为黄宗豫的文集作序时也说:“自洪武迄今,鸿儒硕彦彬彬济济,相与咏歌太平之盛者,后先相望。”^⑩魏骥也有类似论述:“一代之兴,必有一代之文章。故士之文章,其有崇言正论、华国体而关风教,足以范后人者,则不可不传也。”^⑪在《可轩吟稿序》中,他对作者隐居不仕,未能出而鸣国家之盛深感惋惜。他直到临死前数日,还有诗称:“常愧无才答盛时。”这一代士人,鸣国家之盛确为他们内心之所所持。

陈敬宗在当时备受尊崇,以品行的端方严正见称于世。他也反复论及文章的政教之用。其《大司马孙公文集序》称:“大司马孙公文集若干卷,……诸体咸备,温醇端实,雅健典则。大篇春容,短章精洁,或如冠冕佩玉,可登庙堂,以黼黻圣治之盛;或如钟磬祝嘏,可荐郊庙,以咏赞盛德之形容;或如菽粟布帛,可以衣被生民,俾之饱德而敦化;或词严义正,可励在位之贪墨。各随所遇而发之,盖炳乎

① 王直:《抑庵文集》卷四,文渊阁四库全书本。

② 唐文凤:《梧冈集》卷三,文渊阁四库全书本。

③ 王洪:《胡祭酒诗集序》,《穀斋集》卷五,文渊阁四库全书本。

④ 王直:《建安杨公文集序》,《抑庵文集》卷六,文渊阁四库全书本。

⑤ 杨士奇:《东里文集》卷四,北京:中华书局,1998年。

⑥ 杨士奇:《詹事府少詹事翰林侍读学士赠嘉议大夫礼部左侍郎曾公墓碑铭》,《东里文集》卷十四。

⑦ 杨士奇:《东里文集》卷五。

⑧ 黄福:《黄忠宣公文集》卷二,《四库全书存目丛书》集部第27册,济南:齐鲁书社,1997年。

⑨ 杨荣:《文敏集》卷十一,文渊阁四库全书本。

⑩ 杨荣:《省愆集序》,《文敏集》卷十一。

⑪ 魏骥:《陈祭酒文集序》,《南斋先生魏文靖公摘稿》卷五,《四库全书存目丛书》集部第30册,济南:齐鲁书社,1997年。

蔚然一代之杰作也……夫文章与政事相资,文非政事则无以著其实;政事非文,则无以传诸后。”^①这里,显然是把文章与政事完全连在一起了。几乎完全相同的文字,他又写在《大理少卿李公文集序》里。可见,此一种之思想,乃是他深思熟虑之产物。在《归田清兴倡和诗序》中,他称赞俞栢庵与人倡和的诗是“珠辉而玉洁,缙绅大夫属而和者又皆金声而玉振。三光五岳之气钟于太平盛世之贤士,俾发而为咏歌,揄扬国家治化之隆,与朝廷所以优老待贤之厚,播诸四方,传示无极,其有关于世道甚大,亦岂徒作也哉!”^②他所称赞的,也仍然是鸣国家之盛。

他们提倡文与政治紧密相连,提倡鸣国家之盛,出发点都是政治,要发出的只是治世之音;而不是个人的喜怒哀乐,不是个人的人生遭遇与人生体验。或者说,他们把人生的喜怒哀乐、人生的遭遇与体验,都局限在政治之内。从他们的文集看,这似乎是一个只有政教的时代。他们在这个时代里,说着忠于朝廷的话,平和安详,一派盛世气象。但是胡广们的临难苟免,杨荣“靖难”之际的马首迎新主,我们且不论他们所遵循的纲常名教的是是非非,只就他们之此种遵守之坚定性而言,已经有所亏欠。因之,在他们后来的行为里,虽端方安详,但其醇正的程度也就令人生疑。仅举其时地位最为显赫、声望最高的杨士奇为例,或可明了更为深层的情形。《元明事类钞》引《客座新闻》:“杨自奇知陈敬宗自南京考满来,令子迎于道,分赠黄封一壶,且侑以诗曰:‘请问陈司业,几月出南都?河上交冰未?江南下雪无?道途多跋涉,尘土著些须。下马须煎茶,呼儿送一壶。’论者谓此诗颈联有相臣体,而友谊之隆,见于言表。”^③此事记载的是杨士奇与陈敬宗的真诚友谊,诗确实写得很真诚,而其实心里他们则是互相猜嫉的。在陈敬宗心里,杨士奇是害他的权臣。他在《澹然居士自赞》中说:“凡人不可以太廉,廉则贪汙者忌;亦不可以太公,公则欺罔者嫉;不可以太正,正则邪媚者怨;不可以太直,直则阿曲者毁。”他说自己太廉、太公、太正、太直,所以受到“权臣”的排挤:“于是杨建安嫉余之蹇蹇而与蹇;西川快余之斥逐,尚畏朝绅议其不公,乃调南京国子司业,盖阳尊而阴挤之也。……自古大贤君子阨于权臣,屡遭斥逐,流离转徙以至死于贬所者何限,况区区之微眇者哉!嗟夫,权臣之势其可畏也,夫其可惧也。”^④“建安”指杨荣,“西川”指杨士奇。敬宗把自己从翰林侍讲转南京国子司业看作是士奇排挤的结果。苟不论敬宗之转南京国子司业是否为二杨排挤,他们之间在表面雍容典则、隆情厚谊的背后,实存机心。黄景昉也说陈敬宗之所以至南国子司业,杨士奇是有其责任的。又说,罗汝敬素不满士奇所为,士奇便荐罗巡抚宁夏。罗年已老迈,由是丧师,乃是士奇故陷之死地。景昉发为感慨说:“作好恶甚矣!”^⑤从这些细小处,也可看出他们虽为其时遵奉程朱理学的代表人物,而其实他们并非醇儒。

这一点至关重要,因这实关系到他们鸣国家之盛的主张,关系到他们的诗文的感情深度。

三

台阁文学思潮之又一特点是提倡和平温厚之文风。与诗文有益于政教、应该鸣国家之盛的主张相一致的,是他们追求一种和平温厚的文风。

自永乐至正统,倡导和平温厚文风为文坛之普遍现象,几乎是人人言和平温厚。他们也讲诗之抒情,但所抒之情有一明确之约定,就是“性情之正”。“正”是感情要合于忠义,不偏激,温厚和平。杨士奇以此论诗史:“古今以诗名者多矣,然三百篇后得风人之旨者,独推陶靖节,由其冲和雅澹,得

① 陈敬宗:《澹然先生文集》卷四,《四库全书存目丛书》集部第29册,济南:齐鲁书社,1997年。

② 陈敬宗:《澹然先生文集》卷四。

③ 姚之骅:《元明事类钞》卷十四,《文津阁四库全书》第293册,北京:商务印书馆,2005年。

④ 陈敬宗:《澹然先生文集》卷首。

⑤ 黄景昉:《国史唯疑》卷二,上海:上海古籍出版社,2002年。

性情之正,若无意于诗,而千古能诗者卒莫过焉。”^①“若雄深浑厚,有行云流水之势、冠冕佩玉之风,流出胸次,从容自然,而皆由乎性情之正,不局于法律,亦不越乎法律之外,所谓从心所欲不逾矩,为诗之圣者,其杜少乎!……厥后作者代出,……皆无复性情之正矣。”^②他在为虞谦的文集所作的序中说:“今大理卿京口虞公……其《玉雪斋集》古近体总若干首,皆思致清远,而典丽婉约,一尘不染,如玉井芙蕖,天然奇质,神采高洁;又如行吴越间名山秀水,而天光云影使人应接不暇者,而皆得性情之正。”^③他论金幼孜,称“其学该博,文章和平宽厚,类其德性”^④。他评沈度,“为文章尚兴致,平淡雅则,不为浮靡”^⑤。“雅则”也是正。平淡雅则,犹言平和雅正。

杨荣也有相似论述,他在为黄淮《省愆集》作序时说:“君子之于诗,贵适性情之正而已。盖人生穹壤间,喜愉忧郁,安佚困穷,其事非一也,凡有感于其中,往往于诗焉发之。苟非出于性情之正,其得谓之善于诗者哉?”^⑥

王直序梁潜《泊庵先生文集》,谓:“盖先生之文,温厚和平,而豪壮迭宕之势寓焉。”^⑦《跋文会录后》亦称:“士君子遭文明之世,处清华之地,当闲暇之日,而成会合之娱,宜也;会而形于言,以歌太平,咏圣德,明意气之谐畅,发性情之淳和,又宜也。”^⑧

他们聚会赋诗,凡所追求,皆为和平之音。王直《题对雨诗后》:“右《对雨》诗并序,皆当时之杰作也。文明之盛,贤才之多,意气之谐合,情性之和平,于此可见矣。”^⑨他在《虞邵庵注杜工部律诗序》中论杜诗,谓其“粹然出于性情之正”^⑩。其序萧宗鲁三体诗,称:“夫言者心之声,而诗则声之成文者也。心所感有邪正,则言之发者有是非,非涵养之正,学问之充,才识之超卓,有未易能也。”^⑪这是说,心有邪正,性情亦有邪正。而性情之正出于涵养。

永乐七年(1409),姚广孝在为韩弈的诗集作序时说:

文之至精者为诗。诗之作,虽不用经书语,不读经书,不知义理者,弗能作也。苟作之,则空疏庸近。鄙陋恶俗不足入于大人先生宗工秀士之目矣。故凡作诗者,必读经书为然,何哉?诗乃吟咏性情,其意止乎礼义,不读经书,昧于义理,必不合乎其作也。……虽才气不同,志趣有异,至其乐于吟咏,皆出乎自然而得其性情之正者也。^⑫

梁潜也有这方面的论述,《雅南集序》称:

诗以道性情,而得乎性情之正者,尝少也?三百篇风雅之盛,足以见王者之泽。及其变也,王泽微矣。然其忧悲欢娱哀怨之发,咏歌之际,犹能使人动荡感激,岂非其泽入人之深者,久犹未泯耶?^⑬

他是说,只有性情之正,才能感人至深,也才能具深远之影响,即使世道衰败,具性情之正的诗,也能感人至深。永乐七年(1409),他与胡广等人于中秋之夜聚于北京城南,分韵赋诗,他为序。在序中他

① 杨士奇:《畦乐诗集序》,梁兰:《畦乐诗集》卷首,文渊阁四库全书本。

② 杨士奇:《杜律虞注序》,《东里集续集》卷十四,文渊阁四库全书本。

③ 杨士奇:《玉雪斋诗集序》,《东里文集》卷五,北京:中华书局,1998年。

④ 杨士奇:《太子少保礼部尚书武英殿大学士赠荣禄大夫少保谥文靖金公墓志铭》,《东里文集》卷二十,北京:中华书局,1998年。

⑤ 杨士奇:《沈学士墓表》,《东里文集》卷十六,北京:中华书局,1998年。

⑥ 杨荣:《省愆集序》,《文敏集》卷十一,文渊阁四库全书本。

⑦ 王直:《泊庵先生文集序》,梁潜:《泊庵先生文集》卷首,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第100册,北京:书目文献出版社,2009年。

⑧ 王直:《抑庵文集》卷十三,文渊阁四库全书本。

⑨ 王直:《抑庵文集》卷三十六,文渊阁四库全书本。

⑩ 王直:《抑庵文集》卷十一,文渊阁四库全书本。

⑪ 王直:《萧宗鲁和三体诗序》,《抑庵文集》卷十六,文渊阁四库全书本。

⑫ 姚广孝:《韩山人诗集序》,韩弈:《韩山人诗集》卷首,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第97册,北京:书目文献出版社,2009年。

⑬ 梁潜:《雅南集序》,《泊庵先生文集》卷五。

说他们的诗“讽其和平要妙之音,有以知夫遭逢至治之乐;谕其劲正高迈之气,有以明夫培植养育之功,是皆平时蓄之于中,随所感而发之于此也,岂非盛哉!”^①作于同年的《春闱倡和诗序》也说到他们的倡和诗皆和平温厚:“相与倡和,为诗凡三百余首。蔼乎欢悦之情,发于樽俎笑谈之末,而冲乎和平温厚之气,动于典则仪度之中,……外事不胶其心而内怀自畅,则虽片时之暇,情之所适,不得不于诗焉发之,以其思之深,趣之远,有以然也。”^②他们这群人,有大量的倡和活动,倡和诗均如此处所说的乃是和平温厚。此为一时之风气。

金幼孜在《吟室记》中论性情之正,称:

大抵诗发乎情,止乎礼义,古之人于吟咏,必皆本于性情之正,沛然出乎肺腑。故其哀乐悲愤之形于辞者,不求其工,而自然天真呈露,意趣深到,虽千载而下,犹能使人感发而兴起,……有园池鱼鸟之闲适,触目兴怀,即物起兴,皆可发而为诗。其必有得于性情之正,而非世之流连光景、徒事于风花雪月为藻绘涂抹者之比矣。^③

在吟室所赋诗,明言是因烟霞泉石之萧爽、园池鱼鸟之闲适而发,本来就是流连光景,而要求在此类题材中不要徒事风月,而要有得于性情之正,总把一切抒情加进道德内容,使之得到道德的约束。在《书南雅集后》中,他更把抒情与政治联系起来:“余观天下文章,莫过于诗。诗发乎情,止乎礼义。其辞气雍容而意趣深长者,必太平治世之音……仲进常为宜阳、韩城二县丞,复知江山,皆有善政及于人。察其音之平和,则其施于政者可得而知矣。”^④性情之正、平和之趣,被看作行善政之一种反映。

王英也讲诗应该出于性情之正:

诗本于性情,发为声音而形于咨嗟咏叹焉,有美恶邪正,以示劝诫。敦彝伦,兴孝敬,厚风俗,莫先乎诗。……后世不然,亡风雅之音,失性情之正,肆靡丽之辞,忧思之至,则嗾杀愤怒;喜乐之至,则放逸淫辟,于风何助焉! (《涂先生遗诗序》)^⑤

他对于后世之诗的贬抑,就是因为“失性情之正”。在《李绍白诀别诗序》中也有类似的言说:“后世作者虽多,乐则放,哀则伤惨,贫贱则怨怒,至死则呼号怨愤,其言非出于正,辞虽工丽,其何足以感动于人哉!”^⑥乐不能太乐,哀不能太哀,贫贱不能怨愤,就能得性情之正。

黄淮在《清华集序》中,也提到诗的性情之正:“诗原乎本心之正而充之以气,资之以学,济之以才,斯可谓之能赋者矣。”^⑦本心之正,亦指性情之正而言,不过他在性情之正上又要求充之以气。

何以在永乐之后的近五十年间那么多人提倡性情之正,提倡和平温厚的文风?这与当时奉程朱理学为立身处世之准则有关。修持道德,约束自然情性,使之合于纲常名教之规范,此一种之风尚与修《五经四书大全》和《性理大全》为一完整之文化政策之产物。此时之文学思想观念,都可以在《五经四书大全》和《性理大全》中找到来源。《四书大全·大学或问》讲正心,就是要收其放心。放心,就是心起邪思妄念。正心,就是要去掉情欲利害之私,去掉邪思妄念,以回归其本然之正。杨士奇们提倡性情之正,思想源头在此。《四书大全·中庸或问》:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”释“中和”称:“中,是未发之时,此心虚明;和,是此心已发,喜怒哀乐各有所当。”就是说,人心应物而动,动之则应节,感情的发抒应有度,不能过分,这才合于理。《性理大全》卷二十九论性理,引朱子说:“性是人之所受,情是性之用。”引程子论性情说:“情者,性之动也,要归之于正而已。”归之于正,也是去私欲,情有所感,要有节制,不要过度。杨士奇们提倡的性情之正,也是这个意思,感情要有节制,要合于理,要受道德的约束。

① 梁潜:《中秋宴集诗序》,《泊庵先生文集》卷七。

② 梁潜:《春闱倡和诗序》,《泊庵先生文集》卷七。

③ 金幼孜:《吟室记》,《金文靖集》卷八,文渊阁四库全书本。

④ 金幼孜:《书南雅集后》,《金文靖集》卷十。

⑤⑥ 转引自吴文治主编:《明诗话全编》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第552页。标点有所更动。

⑦ 黄淮:《清华集序》,《黄文简公介庵集》卷十一,《四库全书存目丛书》集部第27册,济南:齐鲁书社,1997年。

这个时期的文风当然也受到朝廷倡导的影响。永乐十八年(1420),杨士奇等随侍皇太子过滁州,遂登琅琊山,寻欧阳修醉翁亭旧址。皇太子对杨士奇等人说:“欧阳修立朝正言,不易得。今人知爱其文,而知其忠者鲜矣。”他非常喜欢欧阳修的文章,以为三代以下,只有欧阳修有雍容和平气象^①。

我们看这个时期主要的诗文创作倾向,除了以理为主,讲政教之用,就是用理学观念约束感情,使之不温不火,和平温厚;少有激昂慷慨,少有大喜大悲,少有深情缠绵。文大体明白晓畅,直叙其事,间发议论,少有辞采修饰,甚少抒情性,也少语言之美。诗除应制之外,还有数量不少的唱和诗。此一时段永乐、洪熙、宣德三位皇帝都喜欢作诗,也都作不好诗,而喜欢词臣们应和。词臣们之间聚会不少,唱和也多,此类倡和诗是“作”出来的,而非确实有情要抒,大多平淡无味。这里要说的是他们那些在“性情之正”引导下的大量诗作,感情似乎总是淡化下来再写。永乐十二年(1414)九月,杨士奇因事下狱,在狱中有《非所秋夕寄示康甥》诗:“五十无闻将六十,不才孤负宠恩深。惟应一片清秋月,解照平生报主心。”^②此次下狱,本非他的过错。皇太子派他与黄淮等迎接自北京归来的永乐皇帝,迎接迟延,他是替皇太子受过。诗的感情却表述得平和雅正,丝毫没有怨屈之意。曾棨是一位文思敏捷,很有才气的人,很得永乐皇帝的赏识,曾奉制写梅花百咏,从不同角度说梅花,大抵无甚深意,为凑成九十九首,亦不无牵强处。最后一首《纸帐梅》:

试裁云茧护冬温,梦入罗浮欲断魂。别意每怀山下路,归心犹恋水边村。鸳鸯每睡花香透,翡翠幽栖墨迹存。淡影疎枝长是伴,几看梁月照黄昏。^③

从纸帐上之画梅转入罗浮之梅,又回到月照纸帐,如是而已,无甚感情波浪。他又写有《香奁十咏》,原是仿效香奁体,但又不将男女之情大胆写出。他明确地说此诗的写作准则:“以写夫绿窗深院之中,矜其容色,寓其情思”,“盖庶几思而不失其正,感而不至于淫”^④。想写而不敢大胆写,终回归于正。其实,曾棨是有浓烈感情的人,当他抑制不住感情时,也能写得十分动情,如《过殇男伟孙墓》:

壬午年中哭汝时,至今回首转堪悲。探环往事谁能问,埋玉重泉恨永遗。洞里寒云松寂寂,墙阴露白草离离。伤心千里南归客,泣向西风泪两垂。

《经故妻娄氏墓》:

宿草寒烟一径微,孤坟三尺对斜晖。多情已逐行云断,薄命先随落叶飞。燕寝香消人未老,龙门选罢客初归。冢头多是无花树,纵有香魂何处依。^⑤

两诗都流露出无限哀伤,没有任何节制,没有理会平和温厚的问题。但这样表达感情的诗,曾棨集中仅此两首。本来他是一位有情之人,也有才情可以把诗写得很好,何以浓郁深情之诗却寥寥,就是因为理性约束了感情。但妻子与儿子的死亡引发不可抑制的感情冲动时,他忘了抑以“性情之正”,忘了约之以理性,而一任情之所之,因之也就带着更多的伤感。魏骥诗亦多为理性思索、温厚平和之作,大体表现一种升平满足之感。如他的《新凉独坐》:“为爱新凉好,焚兰坐夜深。圣贤千古友,义理一生心。爱月凝眸玩,耽诗著意吟。翻思候朝日,玉漏正沉沉。”^⑥这是他致仕居乡后之作,他一生无论在朝还是在野,近百年间,都生活在理学的念想之中。他的753首诗所抒发的情思,都未脱离此种念想。他有51首以述怀、感怀、写怀、书怀为题的诗,就鲜明地反映了这一点,如:“不是皇恩赐优诏,如何今日老林泉!”“凶荒正忆疲民困,宽恤殊知圣主心。”“明日又逢新岁月,白头只知颂雍熙。”“太平又喜从天顺,日日嵩呼向紫微。”“圣恩欲报嗟予老,一寸丹心只自知。”“九重圣主恩殊洽,四海疲民病欲瘳。忧国忧家男子事,此心虽老不曾休。”“沐浴升平坚晚节,不辞衰飒保冰霜。”“此外尘纷俱屏却,

① 李时勉等纂修:《明太宗实录》卷二三〇,第2231页。

② 杨士奇:《非所秋夕寄示康甥》二首之二,《东里集·诗集》卷三,文渊阁四库全书本。

③ 曾棨:《应制百咏诗》,《刻曾西墅先生集》卷二,《四库全书存目丛书》集部第30册,济南:齐鲁书社,1997年。

④ 曾棨:《香奁十咏跋》,《巢睫集》卷三,《北京图书馆古籍珍本丛刊》集部第105册,北京:书目文献出版社,2009年。

⑤ 均见《刻曾西墅先生集》卷四,《四库全书存目丛书》集部第30册,济南:齐鲁书社,1997年。

⑥ 魏骥:《新凉独坐》,《南斋先生魏文靖公摘稿》卷八,《四库全书存目丛书》集部第30册,济南:齐鲁书社,1997年。

嵩呼惟祝圣明君。”“感激天恩深似海，沾濡能有几人同！”“惟念天恩无以报，不胜竞惕仰蓬莱。”“纷纷白发从教落，耿耿丹心未肯灰。”“愿尔一心图报国，私情毋但学慈乌。”“老臣只候晨钟动，谨效嵩呼祝圣君。”^①感念皇恩，守持节操，他就生活在这样的感情世界里。

由于感情的克制，由于追求平和温厚，这时的不少诗作，既无情思，又无词采之美，淡如清水。金幼孜的诗，如大白话，《早朝书怀》：

宵分睡正浓，忽闻鸡喔喔；强起整衣冠，明星在屋角。

《风雨入朝》：

长衢浩漫漫，水深泥没膝。京城五六月，强半风雨日。

《即事》：

五月西湖上，荷花开正浓。花开能几日，又见摘莲蓬。^②

黄福诗亦质朴无文，《书怀》：

不种桑麻不养蚕，不将实学附空谈。王侯斤两无多重，有志男儿一粗担。^③

《漫兴》：

我年七十七，一生有四子：长者蠢如牛，但解桑麻理；次者名读书，全不通经史；三子方六岁，尚未解纸笔；四子甫三龄，日惟觅果实。生子皆如此，门户待谁起？济济两孙儿，足为目前喜。大者方十岁，在学顽无比；小者甫岁余，尚在襁褓里。大者已如此，小者难预拟。积善有余庆，前典有明纪。天道岂我欺，努力省诸己。^④

此时也有写得流畅、略有文采的诗作，但深情则欠缺。四库馆臣评孙瑀的诗：“韩愈所谓‘此诗有何好，有何恶’也。”此一评语用来评论这一时段的诗文，可称恰当。说它是好诗，它未能使人感动，实在不能称之为好诗；说它是坏诗，则它又还写得明白晓畅。不好不坏，没有生命的冲动，没有大喜大悲，没有大爱大恨，没有心灵深处的震荡；写作的技巧虽亦熟练，但未能达到圆融流转，未能达到无迹可求。文以序、记为主，语言虽简洁，但叙事议论多而感情内涵少。无论是诗还是文，这一个时段都是平庸的。根由就在程朱理学思想观念对于文学创作的约束上。而此一种之约束，是从内心深处开始的，约束于无形。所以他们虽也说诗以道性情，出于情之自然，而这个情因了理在其中，也就不温不火，归之于平庸。

台阁文学思潮还反映在此一时期的文体论与小说创作中，涉及问题多多，非此小文所能说清，且不论。

文学和政治的关系，是一个老问题。台阁文学思潮是一个说明此种关系的很好例子。自其时之政治格局言，它与政权处于和谐的状态。它无疑有助于政权之稳定，也反映了其时升平之局面。这是它作为社会意识形态之一功能。自此一时期作品之艺术成就言，则于我国之文学发展史，并无贡献。而自文学思潮言，则它的出现是一种值得研究之现象。这其中牵连许多问题，例如，如何看待文学的社会功能。不同的阶层，不同的利益集团，从不同的角度看待文学。政治家看文学，艺术家看文学，社会大众看文学，结果大概是不会相同的吧！

[责任编辑 刘 培]

① 《南斋先生魏文靖公摘稿》，依次为《冬深风雨中睡觉书怀》，卷九；《景泰丙子小至，夜坐不寐，写怀》，卷九；《丙子除夕书怀》，卷九；《写怀》，卷九；《写怀七月十三日》，卷九；《岁暮书怀》，卷九；《述怀八月初三病起而作》，卷十；《述怀》，卷十；《闲居述怀，喜年将百岁，奉诏进阶一品，且值水患，禾黍无恙》，卷十；《乙酉元日写怀，是日立春》，卷十；《闲居述怀》，卷十；《岁暮雪中写怀，寄儿完》，卷十；《丁亥除夕写怀》，卷十。

② 均见《金文靖集》卷五，文渊阁四库全书本。

③ 黄福：《黄忠宣公文集》卷十一，《四库全书存目丛书》集部第27册，济南：齐鲁书社，1997年。

④ 黄福：《黄忠宣公文集》卷十，《四库全书存目丛书》集部第27册，济南：齐鲁书社，1997年。

高青陈庄引簋及其历史背景

李 学 勤

摘 要:山东高青陈庄墓葬群出土的引簋铭文,记载了周王任命引管理齐国军队,授权其作战,引奉命后聚合人众,取得战斗胜利,俘获兵器的内容。其时代在西周中期后段,其记事可与师旋簋、师寰簋、史密簋的铭文结合起来考察。对研究西周中期周王朝和齐国的关系,以及齐国历史具有重要价值。

关键词:引簋;西周;齐国;齐师

山东高青陈庄西周城址及墓葬群的发现,近来已屡见报道。2010 年 4 月,承蒙山东省文物考古研究所安排,我有机会观察了陈庄墓葬群出土的青铜器,获有深刻印象,并对其 M35 甲字形墓所出一对簋的长铭试作解读。随后该簋的一件盖铭照片公布^①,几位学者的有关论作中也有簋铭释文^②。现草此小文,谨陈拙见,请大家指教。

照例先将簋铭写出(依上述盖铭行款,尽量用通行字体):

惟正月壬申,王格于
龚(共)大室,王若曰:“引,余
既命汝更乃旻(祖)瓢司齐
自(师),余唯鬲(申)命汝,锡汝彤弓
一、彤矢百、马四匹,敬乃御,毋
败敼(绩)。”引拜稽手,对扬
王休,同陟(随)追,郭(俘)兵,用作
幽公宝廑(簋),子子孙孙宝用。

以下略作解释:

铭文第二行“龚大室”,是周共王的宗庙,由此可定簋的年代上限。

“王若曰”以后是时王对器主引的命辞。铭文没有讲到王当面命引,看来这只是书面宣示,引在那时并不在王都。

王命引说:“余既命汝更乃旻(祖)瓢司齐自(师),余唯申命汝”。“瓢司”意为管理^③,引的祖父(或还有更上世代)曾经管理“齐师”即齐国的军队,王曾命引继任,这次又重申前命。引的父亲没有袭职,引虽前已受命而似未能履任,是值得注意的。

“彤弓”、“彤矢”均为合文而不加合文符号。王赐“彤弓一、彤矢百”,也见于宜侯簋、《书·文侯之命》以及《左传·僖公二十八年》对晋文公的赏赐,接受者都为诸侯,足见引的身份地位。

作者简介:李学勤,清华大学出土文献研究与保护中心教授(北京 100084)。

① 《高青陈庄西周遗址考古发掘取得重大进展》,《齐鲁晚报》2010 年 4 月 13 日。

② 方辉:《高青陈庄铜器铭文与城址性质考》,《管子学刊》2010 年第 3 期。魏成敏:《陈庄西周城与齐国早期都城》,《管子学刊》2010 年第 3 期。

③ 李学勤:《夏商周年代学札记》,沈阳:辽宁大学出版社,1999 年,第 173 页。

“敬乃御”，《吕氏春秋·贵卒》高诱注：“御，犹使也。”在此指王的使命。

“毋败”下一字，上半所从尚待研究，姑且写作从“支”，下面从“脊”声是清楚的。“脊”在精母锡部，故此字应读为同音的“绩”字。由此知道王重申任引管理齐师，实际是授权作战，所以说“敬乃御，毋败绩”。

“同陟追”，就是引奉命后的具体行动。“同”训“合”，在这里指聚合人众，与古书如《管子·大匡》“同甲十万，车五千乘”的“同”一样。“陟”从《说文》“𡿨”字省，读为“随”，训从。“同陟(随)追”，句例与不其簋“我大同从追汝”类似。

“俘兵”，俘获兵器。西周战事铭文多记“俘戈”、“俘戎”之类，与此同例。簋铭仅言“俘兵”，可知此役虽然得胜，战果并不很大。

簋铭末云：“用作幽公宝簋。”看“幽公”之谥，应当是比曾司齐师的祖父更早的引的先人。无论如何，“幽公”不在引以前的几代齐君之内^①。

引簋的记事，可参看1961年陕西长安张家坡所出五年师旅簋(《殷周金文集成》4216—4218)：

惟王五年九月既生霸
壬午，王曰：“师旅，令汝
羞追于齐，倂(齋)汝十五
易(錫)登盾：生(青)皇画内，戈：
珣戡歆必(秘)彤沙(綏)，敬毋
败速(绩)。”旅敢扬王休，用
作宝簋，子子孙孙永宝用。

同样是周王派遣到齐作战，但由铭文未记战功看，这一使命大约不曾执行。师旅这个人，据同出的元年师旅簋(《殷周金文集成》4279—4282)，职官为“备(服)于大左”，管理“丰还(县)”的左右师氏，是王朝军队的将领，和引有所不同。

师旅簋和引簋，观其形制、纹饰，都属于西周中期后段，铭文内容相近，应属于同一时事。据“夏商周断代工程”的西周金文历谱，师旅簋属孝王之世^②，引簋的年代也当不远，这使我们有可能推知其铭文的历史背景。

大家一定已经注意到，周王朝命令在齐(指齐国都邑)作战，是非常特殊的事。原来，在周初分封的各诸侯国中间，齐国与王朝的关系最为亲厚，以至像《礼记·檀弓上》所说，齐君自太公以下五世皆反葬于周^③。只是到了西周中期齐哀公时，和齐国相邻又同为姜姓的“纪侯谯之周，周烹哀公而立其弟静，是为胡公”。事见《史记·齐太公世家》。这导致齐国的内乱，也使齐、纪两国结下世仇。

烹齐哀公的周王，《史记集解》引徐广云是夷王，系因《史记·齐太公世家》下文说：“胡公徙都薄姑，而当周夷王之时。”但胡公徙都在夷王时，烹哀公事可能更早。《公羊传·庄公四年》：“哀公亨(烹)乎周，纪侯谯之。”徐彦疏：“郑氏云懿始受谯而亨(烹)齐哀公是也。”说该事发生于懿王时，应该是对的。懿王杀齐哀公，干预齐国内政，孝王继续其事，是合乎情理的。

王命引管理“齐师”，“齐师”一词在西周铭文已出现几次，似有不同意义。

师旅簋云：“今余肇命汝率齐币(师)、鬲(纪)、釐(莱)、𨾏(偃)，殿左右虎臣，征淮夷。”“齐师”显指齐国军队。1986年陕西安康出土的史密簋有：“齐自(师)、族徒、遂人乃执鄙宽亚(恶)。”又云：“师俗率齐自(师)、遂人左，□伐长必；史密右，率族人、釐(莱)伯、𨾏(偃)，殿周，伐长必。”“齐师”也当指齐国

① 《史记·齐世家》“癸公慈母”，司马贞《索隐》云：“《系(世)本》作庸公慈母。”“庸”也是幽部字，但声母与“幽”相远。

② 夏商周断代工程专家组：《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告(简本)》，北京：世界图书出版公司，2000年，第31—32页。

③ 太公以下五世反葬于周，前人多有讨论，或说系因太公、丁公等皆仕于王朝而死，哀公则烹死于周。参见孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，第184页。

军队^①。但妊小簋(《殷周金文集成》4123):

伯芳父吏(使)飄儗(覲)尹(君)

人于齐自(师),妊小从,飄

又(有)類,用作妊小宝簋,

其子子孙孙永宝用。¹

铭文可对照 1967 年陕西长安新旺村所出逯孟(《殷周金文集成》10321)^②,是有关妇女的事情。这里的“齐师”应该和《诗·大雅·公刘》、多友鼎的“京师”,《书·洛诰》的“洛师”等等相同,乃是地名,即齐的都邑^③。

引簋的“齐师”,看全铭是关于战事,自然以解释为军队为好。如果这一点不差,对引的身份不难有进一步的推想。

《左传·僖公十二年》载管仲语,说到齐国“有天子之二守国、高在”,杜预注:“国子、高子,天子所命,为齐守臣,皆上卿也。”杨伯峻先生《春秋左传注》说:“《礼记·王制》云:‘次国三卿,二卿命于天子,一卿命于君。’齐侯爵为次国,二卿为天子所命,则国氏、高氏也。”^④其时,国、高二卿都管理齐国军队,如《国语·齐语一》云,齐“公帅五乡焉,国子帅五乡焉,高子帅五乡焉”。韦昭注:“国子、高子皆齐上卿,各帅五乡,为左、右军也。”^⑤齐君和国、高分率中军和左右军。铭文里引世袭管理军队,受王命后即能聚合人众作战,也应系齐国上卿,地位与国、高相类。已知国、高都是姜姓^⑥,引的家族姓什么则尚待证明。

目前陈庄墓葬群的性质和结构尚不清楚。M18 墓主丰是太公的孙辈,他同引有无血缘联系,是值得探讨的问题。我们关于西周齐国的知识还太少,考古工作仍处于伊始阶段,当前所能说的恐怕只有这些,不过引最可能是 M35 的墓主,他终于齐国大概是肯定的。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 李学勤:《史密簋铭所记西周重要史实》,《走出疑古时代》,长春:长春出版社,2007年,第103-108页。张懋镕:《史密簋与西周乡遂制度》,《古文字与青铜器论集》,北京:科学出版社,2002年,第34-41页。

② 陕西省博物馆:《陕西长安沣西出土的逯孟》,《考古》1977年第1期。文中采纳了李学勤的意见。

③ 屈万里:《尚书集释》云:“师,《尔雅·释诂》:‘众也。’人众多处谓之师。”台北:联经出版事业股份有限公司,1983年,第180页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本)第一册,北京:中华书局,2009年,第341页。

⑤ 徐元诰撰:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第222页。

⑥ 常茂徕:《增订春秋世族源流图考》(《续修四库全书》第148册)说高氏出自齐文公,国氏不知所出,推想也不会早到西周中期。

《诗经·卷耳》再认识

——上博简《诗论》第29简的一个启示

晁福林

摘要:上博简《诗论》第29简的简文谓:“《卷(卷)而(耳)》,不智(知)人。”“知人”是孔子师徒的一个重要政治命题,目的在于知人善任,使贤者为官。简文之义启发我们重新认识《左传》及汉儒的相关论析,其所论《卷耳》诗旨在于写后妃助君主求贤审官,是符合被编定的《诗·周南·卷耳》篇的意蕴的。《卷耳》篇和其他不少《国风》之诗一样,都是王朝道人“采诗”之后由专门的王朝职官予以整理加工的结果。从根本上来说,原创之诗与整编之诗的不同,乃是造成《卷耳》篇歧义迭出的主要原因。

关键词:《诗经》;《卷耳》;上博简《诗论》;举贤

一、歧义迭出:《卷耳》诗旨疑意缕析

《诗经·周南·卷耳》是仅有四章、每章四句的短诗。为讨论方便,我们先将此诗具引如下:

采采卷耳,不盈顷筐。嗟我怀人,寘彼周行。
陟彼崔嵬,我马虺隤。我姑酌彼金罍,维以不永怀。
陟彼高冈,我马玄黄。我姑酌彼兕觥,维以不永伤。
陟彼砠矣,我马瘠矣。我仆痡矣,云何吁矣。

这首诗的问题很多,如果我们对于非常费解的地方暂时忽略不计,那就可以简单地把它意译如下:

遍地茂盛的卷耳,采不满一个浅浅的小筐。叹息我的怀人呀,被置在周行。
登上那崔嵬高山,马儿跑得疲惫腿软。姑且用金罍酌饮,以消遣那长长的怀念。
登上那高高山岗,马儿病瘠玄黄。姑且用兕觥酌饮,以抚慰那长长的忧伤。
登上乱石山丘,马儿累病了呀,仆人也疲劳得再也走不动,多么忧愁啊!

对于此诗主旨,古今解释纷纭多歧。大体言之,可以分为两类,第一类是思贤求贤。其中又可分为君主思贤、后妃辅佐文王求贤、远世明君任贤等不同的解说^①。第二类是思夫或思妇^②,或有专家谓此

作者简介:晁福林,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

基金项目:本文为国家社科基金项目“上博简《诗论》研究”(批准号:08BZS017)的中期研究成果。

① 这些说法的首倡情况如下:君主思贤说见《左传·襄公十五年》,后妃佐君求贤说见诗序和郑笺,远世君子求贤说见《淮南子·俶真训》。

② 焦延寿《易林》说此诗写“役夫憔悴,逾时不归”,“役夫憔悴,处子畏哀”,可谓思夫说的首倡。清儒方玉润说:“此诗当是妇人念夫行役而悯其劳苦之作。”《诗经原始》卷一,北京:中华书局,1986年,第78页。近代以来,此说甚盛。征夫思妻说首倡者当是俞平伯,他说:“从诗文本看,只见有征夫思妇,并不见有文王后妃,更何处著一贤人耶?‘怀人’明明是念远人,乃释为思贤人,岂非在杀风景?这都是中了《传》《笺》之毒,套上了一副有色眼镜,故目中天地尽变色了。”他的学生施德普说:“第一章的叙述,我却以为是征人的忆别或幻觉。”俞平伯认为“若说一章为幻觉,反而更合理些”,因为这个解释“较为直捷”。俞平伯:《葦苕繚衡室读诗札记》,《古史辨》第3册下编,上海:上海古籍出版社,1982年,第454页。

诗是“花开两朵,各表一枝”^①,分别写了夫与妻的思念情况。也有的说这是两首诗因错简而误合为一。种种歧异多因为这首诗第一章明显是写女子持“顷筐”采卷耳,而后三章,则写男子之事,所以很难合为一体^②。虽然可以用虚构意境之说来说来弥缝,但终难惬意得当。当代专家的解释,除了承继古人的这些解释以外,亦有专家另辟蹊径,如说它是对于上古陟神礼的描写^③,或谓此诗“是游人旅外与思恋旅人者之间心神灵魂感应的古俗”^④,以此来分析诗意,亦清新可喜,颇有可取之处。然疑问还是没有得到真正解决。

《诗经·卷耳》一篇古今皆谓费解,探究其根原,首先应当是为“诗无达诂”^⑤这一基本前提所决定的。就《诗经》而言,与叙述性的文字不同,许多诗歌往往只是写一种意境或情绪,点到为止,甚至意在言外,所以不少诗歌多不指明作者、时间、地点、人物、事件经过等事,“恍惚之中见有物”,让人看到的只是模糊景象。后人解诗,要把恍惚景象还原为本来的实指诸事(如作者、事件经过等)就有种种可能的合乎此景象的解释。这些不同的解释虽然合乎诗的语言形象,但却很难直达诗旨。就《卷耳》篇来说,它不仅完全合乎“诗无达诂”的这些因素,而且诗的首章与后三章辞气不连贯,并且首章写女,后三章写男,幻觉穿梭其间,诗义奔腾跳跃,所以无论如何牵合皆难以弥缝。诚如前贤所云“此盈彼绌,终难两全,惬意贵当,了不可得”^⑥。如果说它是《诗经》中最为费解的篇什之一,当不为过。

在这里,我们可以举出对于理解诗义十分关键的两例,说明此诗的费解,并缕析历代学者的歧异所在。先说“周行”。

此诗的首章谓“嗟我怀人,寘彼周行”,诗中的所有感叹都与诗作者的“怀人”被“寘”于“周行”有关,“周行”应当是诗中的关键辞语。较早提到“周行”的是荀子。《荀子·解蔽》篇谓:“《诗》云:‘采采卷耳,不盈顷筐。嗟我怀人,寘彼周行。’顷筐易满也,卷耳易得也,然而不可以贰周行。故曰:心枝则无知,倾则不精,贰则疑惑。以赞稽之,万物可兼知也。身尽其故则美,类不可两也,故知者择一而壹焉。”荀子这里只是强调“心枝则无知”,强调“贰则疑惑”,指出做事应当心无旁骛,不可三心二意。荀子只是说到采卷耳者一边采卷耳,一边想着“周行”,所以易满之筐也没有满(“不盈”),以此比喻心无旁骛的道理。但是,“周行”是什么意思却没有说。依荀子之意将“周行”解释为道路抑或是周之列位,似乎都可以说得通。明确释“周行”之意的是《左传》,其说法可以代表春秋时人的一般看法。《左传·襄公十五年》述楚康王时任命尹、右尹、司马、莫敖等官员之事以后有如下的评论:

君子谓“楚于是乎能官人。官人,国之急也。能官人,则民无觖心。《诗》云‘嗟我怀人,寘彼周行’,能官人也。王及公、侯、伯、子、男、甸、采、卫、大夫,各居其列,所谓‘周行’也。”^⑦

杜注:“周,遍也。诗人嗟叹,言我思得贤人,置之偏于列位。”^⑧依《左传》作者的理解,“周行”就是周遍列位,“寘之周行”意指贤人都能被安排在合适的官位(“能官人也”)。此说影响很大^⑨,后来毛传本左氏说,释《卷耳》“寘彼周行”,谓:“寘,置。行,列也。思君子官贤人,置周之列位。”郑玄笺申毛传之

① 钱钟书谓《卷耳》的写法,“男女两人处两地而情事一时,批尾家谓之‘双管齐下’,章回小说谓之‘话分两头’,《红楼梦》第五回王凤姐仿‘说书’所谓:‘一张口难说两家话,花开两朵,各表一枝。’”《管锥编》,北京:中华书局,1979年,第1册,第68页。

② 此诗诸章之义亦可作如下两种方式理解:一是,首章实写女子之嗟,而后三章则是她的想象;二是,后三章实写,而首章是男子的想象,即或谓的“幻觉”。

③ 于弗:《〈诗经·卷耳〉与上古陟神礼》,《北方论丛》2002年第1期。

④ 白川静:《诗经的世界》,台北:东大图书股份有限公司,2002年,第46页。

⑤ 董仲舒:《春秋繁露·精华》,苏舆:《春秋繁露义证》卷三,北京:中华书局,1992年,第95页。

⑥ 俞平伯:《葦芷繡衡室读诗札记》,《古史辨》第3册下编,第454页。

⑦ 专家或谓《左传》这段话里,自“王及”起的21字为古注之混入者,此说虽有理致,但无文献的依据,所以不可贸然改动原文。我们还是应当把解释“周行”的这21字看成是《左传》作者之语。

⑧ 《春秋左传正义》卷三十二,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1959页。

⑨ 《卷耳》诗旨在于官贤人之说后人每遵奉之,如《艺文类聚》卷三十引束皙云:“咏《卷耳》则忠臣喜。”王先谦引此语谓:“盖人君志在得人,是以贤才毕集,乐为效用,而国势昌隆也。”《诗三家义集疏》卷一,北京:中华书局,1987年,第23页。后世赞美后妃贤惠,亦多以《卷耳》比附之。

说,谓“周之列位,谓朝廷臣也”^①。历来的诸多学问家强调此说来源甚古。如清儒陈奂《诗毛氏传疏》即谓“毛传以怀人为思君子,官贤人以周行,为周之列位,皆本左氏说”^②。对于此说的怀疑后世也颇多,如清儒方玉润就直接批判《左传》之说,认为《左传》说乃断章取义,不可取信。他说:“殊知古人说《诗》,多断章取义,或于言外,别有会心。……左氏解此诗,亦言外别有会心耳,岂可执为证据?况周行可训行列,执筐终非男子。‘求贤审官’是何等事,而乃以妇人执筐为比耶?”^③大体说来,宋以前的学者多从毛传、郑笺之说,而宋以后的学者则或作他解,即把“行”释为道路,朱熹即谓“周行,大道也”^④。后来解诗者多谓采卷耳者因为心中“怀人”而谓“寘彼周行”之意即将“浅筐丢在大道旁”^⑤。尽管对于“周行”(亦即“周道”)的含义仍有不同理解,但释其为道路,这在不同毛传、郑笺说的学者间则没有多大疑问。

“周行”即“大道”之说盛行之后,以它是指“周之列位”的说法并未消退,相反,坚信毛、郑说的学者仍然从各方面予以论证。例如,清儒何仲默不信宋儒之说,认为解此诗应当“直从毛、郑”^⑥。清代解诗大家马瑞辰指出:“周、同声而异字。……今经典多假周为,周行亦之假借。”所以他坚持《卷耳》诗中的“周谓周徧,非商周之周”^⑦。今按,《诗经》中“周行”凡三见,除《卷耳》“寘彼周行”以外,《鹿鸣》篇有“示我周行”,“周行”谓至善之道,《大东》篇有“行彼周行”,其意则指周之大道,而“寘彼周行”者则与上二者意皆不同。可以说,在《诗经》的时代,“周行”是一个多义词,历来的分歧异说,良有以也。

再说此诗的作者。《诗序》谓:“《卷耳》,后妃之志也。”认为它是后妃所作。以攻序著称的朱熹,这里却同意《诗序》之说,谓:“此亦后妃所自作,可以见其贞静专一之至矣。岂当文王朝会征伐之时,姜里拘幽之日而作欤?然不可考矣。”^⑧依照其推测,《卷耳》之作乃出自周文王妃太姒之手。欧阳修提出了不同看法,他从后妃越权越位、彰显君主失职的角度来立论,谓:“妇人无外事,求贤审官非后妃之职也,臣下出使,归而宴劳之。此庸君之所能也,国君不能官人于列位,使后妃越职而深忧至劳心而废事,又不知臣下之勤劳。阙宴劳之常礼,重貽后妃之忧伤如此,则文王之志荒矣。”^⑨清儒陈启源曾经驳斥将《卷耳》定为太姒所作的说法,认为文王受命已届中年,大妃之年应当与其相当,她作为后妃,“身为小君,母仪一国,且年已五六十,乃作儿女子态,自道其伤离惜别之情,发为咏歌,传播臣民之口,不已媿乎?至于登高极目,纵酒娱怀,虽是托诸空言,终有伤于雅道”^⑩。清儒崔述亦从另外一个角度驳斥《诗序》之说,谓此篇“言太亲狎,非别男女、远嫌疑之道。况‘牝鸡之晨,维家之索’,人君之职而夫人侵之如是,岂可为训哉!……登高饮酒殊非妇德幽贞之道,即以为托言而语亦不雅”^⑪。这些说法皆强调后妃不当为此类事,但学者又指出,此类事虽不大可能,但此类志则是可以的,后妃纵然不必有其事,但可以有其求贤审官之志。胡承珙承认“懿筐非后妃所执,大路非后妃所遵,至于登山极目,纵酒遣怀,尤为拟不于伦”^⑫,但强调前人所辨的道理,特别对于宋儒吕祖谦的说法深表赞许。吕祖谦说:

求师取友,妇人固无与乎此,而好善之志,则不可不同也。崇德报功,妇人固无与乎此,而体

① 《毛诗正义》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第277页。

② 陈奂:《诗毛氏传疏》卷一,上海:商务印书馆,1933年,第11页。

③ 方玉润:《诗经原始》卷一,北京:中华书局,1986年,第77—78页。

④ 朱熹:《诗集传》卷一,上海:上海古籍出版社,1980年,第3页。

⑤ 程俊英:《诗经译注》,上海:上海古籍出版社,1982年,第7页。

⑥ 周延良:《文木山房诗说笺证》,济南:齐鲁书社,2002年,第60页。

⑦ 马瑞辰:《毛诗传笺通释》卷二,第42—43页。

⑧ 朱熹:《诗集传》卷一,第4页。

⑨ 欧阳修:《诗本义》卷一,通志堂本。

⑩ 陈启源:《毛诗稽古编》卷一,《清经解》,上海:上海古籍出版社,1988年,第1册第347—348页。

⑪ 崔述:《读风偶识》卷一,《崔东壁遗书》,上海:上海古籍出版社,1983年,第534页。

⑫ 胡承珙:《毛诗后笺》卷一,合肥:黄山书社,1999年,第24页。

群臣之志，则不可不同也。^①

问题的关键似乎在于，后妃固然不可能有登高饮酒诸事，但求贤审官之志则不能没有，作为“小君”而关注朝政，其心可嘉，其意可褒，托言其志而述其所想之事，并非无据。纵观宋以后学者论析《卷耳》作者问题，那种为汉儒所持后妃所作之说张目的解释，并没有引起重视，不少学者反而特别讨厌汉儒之说。姚际恒谓：“《周南》诸什岂皆言后妃乎？《左传》无‘后妃’字，必泥是为解，所以失之。”^②钱钟书谓：“《小序》谓‘后妃’以‘臣下’‘勤劳’，‘朝夕思念’，而作此诗，毛、郑恪遵无违。其说迂阔可哂，‘求贤’而几于不避嫌！”^③还有学者谓汉儒之说“牵强傅会”“支离窘曲”^④。还有专家谓汉儒所谓“后妃之志”，“此说最为荒谬”^⑤。

再说《卷耳》诗中“我”的指代。在断定诗中的“我”即诗作者的前提下，专家所说它的指代可以分为以下几种：一，后妃（包括具体到周文王之妃）；二，思妇；三，思夫。每种说法虽然都可以曲折旁通，但总难顺畅。依诗序和毛传、郑笺的“后妃之志”、“思君子官贤人”之说，“嗟我怀人”之“我”为后妃，而“我马虺隤”的“我”则是“我使臣也”，而“我姑酌彼金罍”的“我”又是“我君也”。同一首诗里的“我”字有三种不同的意思，这是指代最为繁复的说法，亦有学者跳出这个思路，认为诗中之“我”并非诗作者，而是诗人托言之“思妇”或“劳人”。钱钟书谓：“作诗之人不必即诗中所咏之人，妇与夫皆诗中人，诗人代言其情事，故各曰‘我’。首章托为思妇之词，‘嗟我’之‘我’，思妇自称也。……二、三、四章托为劳人之词，‘我马’、‘我仆’、‘我酌’之‘我’，劳人自称也。”^⑥这是按照“花开两朵，各表一枝”的思路所作的分析，准此，则《卷耳》诗中“我”有两种指代。相关的解释中，独树一帜的是黄焯，他引章太炎《正名杂义》所论《诗经》中往往有实词用如虚词之例，如“‘事’与‘我’即为助词”，“皆以助唇吻之发声转气而已”，指出《卷耳》诗中的“我”即为“语助”^⑦。此说虽然颇有理致，然尚有不足之处，那就是若将“我”作助词，则诗意因此而愈加混乱。总结前人的相关认识，陈子展提出了比较通达的看法，他指出：“一章为作者自道。我，是作者自我。二、三、四章设为作者所怀念之人的自道。六我字，全是所怀念之人自我。”^⑧这个解释虽然没有完全解决诗作者的问题，但于“我”字之释可谓大体融通可信。

总之，分析以上我们所讨论的理解《卷耳》篇诗旨的关键问题，可以看到前人对于此篇诗旨的探索可谓“上穷碧落下黄泉”，进行了全方位的大搜寻，提出了一切可能的释解，然而迄今为止，尚无一个令人十分满意的答案。这些复杂的问题盘根错结，相互纠葛，令人眼花缭乱，理不出一个头绪。对于《卷耳》篇的再研究的出路在哪里？如何进一步接近正确的答案呢？上博简《诗论》的面世，很可能为此提供了一个契机，或者说给人们提供了一把进入堂奥之门的钥匙。

二、一把钥匙：上博简《诗论》第 29 简的启示

我们应当先来讨论一下《诗论》第 29 简开首的简文是否评论了《卷耳》一诗的问题。

上博简《诗论》第 29 简虽系仅存 18 个字的残简，但其所评论的《诗》的数量却有五篇之多。其所评的第一首诗是《卷耳》，依马承源释文，简文原作：“《卷（卷）而（耳）》，不智（知）人。”马承源认为简文

① 吕祖谦：《吕氏家塾读诗记》卷二，《四部丛刊》续编本。按，此数语在他释《葛覃》篇的解释之中。

② 姚际恒：《诗经通论》，北京：中华书局，1958 年，第 20—21 页。按，姚际恒又谓“此诗固难详，然且当依《左传》，谓文王求贤官人，以其道远未至，闵其在途劳苦而作，似为直捷。但采耳执筐终近妇人事，或者首章为此体，言卷耳恐其不盈，以况求贤周行，亦惟恐朝之不盈也，亦可通”，说来说去似乎又回到汉儒的思路上了。

③ 钱钟书：《管锥编》第 1 册，第 67 页。

④ 吴闿生：《诗义会通》，北京：中华书局，1959 年，第 5 页。

⑤ 蒋伯潜：《十三经概论》，上海：上海古籍出版社，1983 年，第 215 页。

⑥ 钱钟书：《管锥编》第 1 册，第 67 页。

⑦ 黄焯：《毛诗郑笺平议》，武汉：武汉大学出版社，2008 年，第 7 页。

⑧ 陈子展：《诗三百篇解》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 19 页。

的“倦而”，即今本《诗经》中的《卷耳》，因为两者“字音相通”^①。李学勤认为简文此处的“倦”，当读若“患”。并且以为此简可以和第28简连读作“《青蝇》知倦（患）而不知人”^②。周凤五、季旭昇亦将卷读若“患”^③。“卷”与“患”古音同在元部，相通假在音读上是可以的。上博简《性情论》第31简“凡忧卷之事”，郭店简《性自命出》第62简作“凡忧患之事”^④。上博简《诗论》第4简“民之有憾倦也”^⑤，“倦”亦可读作“患”。这些都是“卷”通假作“患”的旁证。这些说法给简文《倦而》认定为《卷耳》的马承源的原考释带来了很大挑战，足以启发人们作进一步的思考。

其实，简文的这个“卷”字读为“患”，虽然不误，但却未必合适。《诗论》第4简的“憾倦”，应当是当时习语。《淮南子·人间训》：“患至而多后忧之，是犹病者已倦而索良医也。”高注：“倦，剧也。”简文“憾倦”意即悲憾已剧。这个“倦”字依原字读，即已通达，不必通假而读若“患”。关于第29简和第28简连读的问题，专家已经指出《诗论》第29简上端残，“根据契口，中间至少还有四个空格”^⑥，所以不能够径自将两简连读。这个意见应当是正确的。于此还可以再补充一下，细审两简的情况^⑦，不仅第29简上部至少有四个字的空格，而且第28简下部还有30余字的空格，因此是无法直接连读的。另外，还有专家指出，若将29简连读28简，这于诗意上难以解释，《诗经·青蝇》篇明言谗言之害，若依29简说它“不知人”，则“比较勉强”^⑧。

要之，依照第29简所评五诗的情况看，每一诗的评语皆甚简明，都是要言不烦，“倦而”二字理解为篇名是比较合适的。简文的“而”与耳，古音皆之部字，段玉裁谓“凡语云而已者，急言之曰耳”^⑨，可见两者相通假在古音上是没有问题的。“耳”字多借用作尔^⑩，“而”在先秦文献中每与“尔”相通假。简文“倦而”，依马承源原考释读若“《卷耳》”，说较为优。

那么，简文“《倦（卷）而（耳）》，不知人”是什么意思呢？依《诗经·卷耳》的诗意分析，今所见的分析有以下四种。一，专家或谓它是说妻子不了解人^⑪。二，或谓指“所怀之人不知何处，故谓之‘不知人’”^⑫，“伤所怀之人不可见，故曰‘《卷耳》不知人’”^⑬。三，或有专家谓“不知人”是指“‘我仆’并不理解我心……，我仆不知我”^⑭，或谓系指“我仆”蠢笨，“不智于人”^⑮。四，亦有专家谓此诗为男女对唱，所以“不知人”，指“不相知、不相接之人”^⑯。这些论析皆有所发明，启示人们从不同的角度来理解《卷耳》一诗，但尚有再研究的余地。

首先，判定妻子不知道丈夫的苦衷即“不知人”，很难合乎诗义。即令把后三章作为丈夫回来向妻子的解释之语，也不能说妻子不知人。这位妻子就是采卷耳时也不忘“寘彼周行”的丈夫，正是心心相印的表现，诗义正是表现了妻子对于丈夫的惦念、记挂，哪能说“不知人”呢？其次，若谓不知所怀之人在何处即“不知人”，那么，诗中明谓“寘彼周行”，怎么能说不知何处呢？从诗人托言的角度来

① 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），上海：上海古籍出版社，2001年，第159页。

② 李学勤：《〈诗论〉简的编联与复原》，《中国哲学史》2002年第1期。

③ 周凤五：《〈孔子诗论〉新释文及注解》，载《上博馆藏战国楚竹书研究》，上海：上海书店出版社，2002年，第156页。季旭昇主编：《〈上海博物馆藏战国楚竹书〉（一）读本》，台北：台湾万卷楼图书股份有限公司，2004年，第56页。

④ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），第101页。《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第66页。

⑤ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），第16页。

⑥ 季旭昇主编：《〈上海博物馆藏战国楚竹书〉（一）读本》，第65页。

⑦ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），第4页图。

⑧ 黄怀信：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第132页。

⑨ 段玉裁：《说文解字注》十二篇上，上海：上海古籍出版社，1988年，第591页。

⑩ 说见黄侃为王引之《经传释词》所加的批语。《经传释词》，长沙：岳麓书社，1985年，第162页。

⑪ 黄怀信：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，第134页。

⑫ 廖名春：《上海博物馆藏诗论简校释》，《中国哲学史》2002年第1期。

⑬ 李零：《上博楚简三篇校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第21页。

⑭ 胡平生：《读上博藏战国楚竹书〈诗论〉札记》，载《上博馆藏战国楚竹书研究》，第287页。

⑮ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），第159页。

⑯ 李山：《〈孔子诗论〉札记之二》，转引自黄怀信：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，第134页。

看的话,《卷耳》后三章乃妻子想象之辞,丈夫的登高、饮酒、驾车、疲惫、病痛诸事在妻子心中犹历历在目,真可谓远在天边、近在眼前,所以也不能说是所怀之人不可见即“不知人”。复次,若把“不知人”说成是对于“我仆”的说明,那么,这就与《诗论》论诗皆言简意明,直击诗旨风格不类。在《卷耳》诗中,“我仆”只是一个配角,类同描写主人公的一个道具,若单拈出他来评析,不仅没有必要,而且与惜墨如金的《诗论》风格了无相似之处。所以,从这个角度来理解“不知人”的含义,也很难取信。再复次,若谓妻子与丈夫不相知、不相接即“不知人”,则是把“知”这个动词作形容词来使用。这就与诗义有了较大距离。另外,如果将《卷耳》理解为妻子与丈夫对唱,则他们都各自被对方装在心中,想念之情直是跃然纸上,这种心灵的沟通,很难说是“不相知”。

总之,今所见的专家对于简文“不知人”的解释,虽然皆有理致,每多发明,但正如前贤所说对于令人费解的《卷耳》一诗的释解往往是“此盈彼绌,终难两全”。既然这些解释皆未能令人信服,那么有无可能在这些解释之外提出新的解释的可能呢?愚以为答案是肯定的。

“知人”,在儒家社会理念中是一个非常重要的命题,它总是与政治密切相关,并不仅仅是一个简单的“知道别人”的意思。孔子常常从举贤才的角度来论说“知人”。请看《论语·颜渊》篇的一个记载:

樊迟问仁,子曰:“爱人。”问知,子曰:“知人。”樊迟未达。子曰:“举直错诸枉,能使枉者直。”樊迟退,见子夏。曰:“乡也吾见于夫子而问知,子曰:‘举直错诸枉,能使枉者直’,何谓也?”子夏曰:“富哉言乎!舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”

孔子认为“知人”就是“举直”,具体来说就是把贤人好人放在掌握权力的位置上,这样他们就会发挥才能管理那些不贤之人,使他们变好。子夏举出历史事例来解说“举直错诸枉”之义,一是舜的时候,举皋陶,那些“不仁者”见有“直”者在位,就会远远避开。一是汤居天子位的时候,举伊尹,也达到了同样的效果。在这里,孔子所理解的“知人”就是知道贤人所在,并且知道把他们选拔出来做官掌权。还有一个关于鲁哀公与孔子谈话的记载,也说明了同样的问题:

哀公问政。子曰:“文、武之政,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。人道敏政,地道敏树。夫政也者,蒲卢也。故为政在人,……不可以不知人”。^①

周文王、武王之政,是周代政治的楷模,但是,这些虽然都有文字记载可以考察,却只是简牍上记载的东西,还算不得真正的政治。政治要靠人的实践。只要有贤人在位就会有善政,这就是“人存政举”的意思。否则的话,那就只能是“人亡政息”。孔子认为,这些做起来也并不难,以人立政,就像地上种树、种蒲苇一样迅速取得成果。政治的关键在于选拔人才。孔子强调“不可以不知人”,朱熹释此义谓“欲尽亲亲之仁,必由尊贤之义,故又当知人”^②。可见在孔子的理念中,“知人”与尊贤、举贤密不可分。孔子似乎多次向鲁哀公谈起为政需“知人”的道理。鲁哀公曾慨叹自己“未能知人,未能取人”^③,孔子就曾耐心地讲述通过“观器视才”的办法来“知人”的道理。“知人”是和“取人”联为一体的,“知人”的目的就在于选取贤才。

社会管理重在“知人”,这成为上古时代的一个传统。相传在舜的时代皋陶和大禹不约而同地都建议舜帝“知人”,谓“知人则哲,能官人”^④,意即知晓人的贤能与否,并且让贤者为官。孔子曾经十分赞赏尧、舜和周文王、武王时代的任用贤才,说道:“才难,不其然乎!唐虞之际,于斯为盛。”^⑤管鲍之

① 《礼记·中庸》,《礼记正义》卷五十二,阮元校刻:《十三经注疏》,第1629页。

② 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第28页。

③ 《大戴礼记·四代》,王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第167页。

④ 《尚书·皋陶谟》,《尚书正义》卷四,阮元校刻:《十三经注疏》,第138页。汉代谷永曾经在上疏时引用此说,谓“帝王之德莫大于知人,知人则百僚任职,天工不旷。故皋陶曰:‘知人则哲,能官人。’”《汉书·薛宣传》,北京:中华书局,1962年,第3391页。

⑤ 《论语·泰伯》,《论语注疏》卷八,阮元校刻:《十三经注疏》,第2487页。

交是春秋时代的佳话,鲍叔知管仲之贤才,力荐其为齐桓之相,主持齐国之政,时人评论此事谓“天下不多管仲之贤而多鲍叔能知人也”^①。

“知人”不是一件容易的事情,孔子曾经从“知言”的角度来谈论“知人”,认为分析别人的言论是为“知人”的必经门径,说“不知言,无以知人也”^②。孔子弟子子贡曾经感叹贤人难于被发现和认识。他说:“贤人无妄,知贤则难,故君子曰:‘知莫难于知人。’”^③春秋时期士阶层开始登上社会政治舞台,在社会上很有影响的儒、墨两家高揭举贤才之帜,为之奔走呼吁,正是士阶层为争取更大发展空间的努力的表现。当然,孔子也从了解别人、认识别人的角度来谈论“知人”,谓“不患人之不己知,患不知人也”^④,但他对于“知人”这一命题更为看重的则是知人而善任,实为举贤才之说张目。

明晰了孔子及其弟子所言“知人”的真谛,这对于我们认识《诗论》简文“《卷耳》不知人”,该是一个重要的基础。再者,从上博简《诗论》中我们可以看到,孔子解诗往往渗透着其王权观念、君权观念和社会政治理念。从这两个基本前提出发,我们可以做出这样一个推测,即简文评《卷耳》之语“不知人”,是从知人善任以举贤才的角度来说话的。

我们前面已经说过,对于《卷耳》一诗我们所能见到的最早的解释是《左传》的“能官人”的记载,此后汉儒对此进行了发挥,将《卷耳》的叙事论定为“后妃之志”,其“志”亦在于“官贤人,置周之列位”。汉儒解释《卷耳》实际上是对《左传》说的引申。后来的论者多不敢挑战《左传》的权威地位,于是就拿汉儒之说撒气,每每痛斥其迂腐,胡说八道。现今,我们有了上博简《诗论》的材料,再来重新认识这一问题,就有可能悟到,如果我们对于孔子和儒家“知人”观念的理解不误的话,如果我们理解了上博简《诗论》解诗多为阐发孔子和儒家的王权政治观念服务这一特色的话,那就可以说《左传》和汉儒之说很可能是近于诗旨的。要之,“直从毛、郑”,回到《左传》和汉儒,应当是我们再认识《卷耳》篇的正确门径。

我们再回过头来看一下《左传》的说法,《左传》是在讲楚康王任命令尹、右尹、司马、莫敖等官员之事的时候引用《卷耳》诗句的,实际上是称赞楚康王能够任用贤才,是在讲楚康王能够知人善任。但是《左传》的作者只引用了《卷耳》的“嗟我怀人,寘彼周行”两句诗,并没有指明“嗟我怀人,寘彼周行”的行为主体。但它既然肯定了“王及公、侯、伯、子、男、甸、采、卫大夫,各居其列,所谓‘周行’也”,其行为主体自然也不难看出。能够将贤才安排在“公、侯、伯、子、男”等“周行”之位者,非周王莫属。诗序谓此乃“后妃之志”,其志在“进贤”,志在“求贤审官”。由此可见,《卷耳》篇的诗旨乃在于赞美后妃协助国君举贤,这正是“知人”的表现,可是简文却说“不知人”,这又是为什么呢?

解决这个问题要从分析《卷耳》的诗义入手。很值得注意的是,《卷耳》篇所写的“怀人”的形象。在这首诗里,后妃心中所挂记的人,并不具备积极进取勇往直前的精神,其形象完全是一副颓废潦倒之态,马儿“虺隤”了,仆人也累得不行了,这个“怀人”不去解决问题,不去克服困难,而是只顾哀叹饮酒(“我姑酌彼金罍”、“我姑酌彼兕觥”)。诗中那位为后妃所“怀”之人,因为没有被置于“周行”(即在朝廷中做官),就感怀伤心(“维以不永怀”、“维以不永伤”)、颓废沦丧,再也打不起精神。这样颓废的形象与儒家理念中的那种在困难面前百折不挠的气魄相比,实在不可同日而语。孔子在匡地被围困的时候,大义凛然地说:“文王既没,文不在兹乎!天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何?”^⑤孔子倡导“杀身以成仁”^⑥的精神,赞扬“匹夫不可夺志”^⑦的气魄,坚信艰

① 《史记·管晏列传》,北京:中华书局,1982年,第2132页。

② 《论语·尧曰》,《论语注疏》卷八,阮元校刻:《十三经注疏》,第2536页。

③ 《大戴礼记·卫将军文子》,王聘珍:《大戴礼记解诂》,第107页。

④ 《论语·学而》,《论语注疏》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,第2458页。

⑤ 《论语·子罕》,《论语注疏》卷九,阮元校刻:《十三经注疏》,第2490页。

⑥ 《论语·卫灵公》,《论语注疏》卷十五,阮元校刻:《十三经注疏》,第2517页。

⑦ 《论语·子罕》,《论语注疏》卷九,阮元校刻:《十三经注疏》,第2491页。

难之中方显英雄本色,谓“岁寒,然后知松柏之后凋也”^①。《论语·泰伯》篇载曾子语谓:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”弘毅精神所表现出来的儒家之勇就是杀身成仁理念的发扬。这种精神发展到了孟子,就是“舍生而取义”般的无畏,就是那种“至大至刚”的“浩然之气”^②。总之,《卷耳》篇所表现的那位为后妃所挂记之人,因为没有在朝为官(“真彼周行”),就颓丧潦倒,饮酒叹息。这种人贪恋朝廷中的官位,在困难面前只会借酒浇愁、悲观叹息,缺乏勇敢进取精神,足见其并非真正的贤才。“后妃之志”固然可佳,帮助君主审官选贤亦属不易,但却失之详察,没能了解其人的精神面貌。简文说“不知人”,应当就是从这个角度有感而发的。汉儒析诗旨所提出的“后妃之志”的说法,大体不误。只是没有更进一步指出《卷耳》篇所写后妃的“不知人”的深层意蕴。若谓之未达一间,可也。

三、峰回路转:《卷耳》诗义再探索

上博简《诗论》第29简关于《卷耳》篇的评析,让我们悟出这样一个道理,即回到《左传》、“直从毛、郑”,乃是认识此篇诗旨的正确路径。儒家“知人”的命题并不是一个简单的认识他人的问题,而是一个为“举贤才”呼吁、希望君主知人善任的理念的表达。用这个理念来分析“《卷耳》,不知人”的简文,才能够看出《左传》所谓“能官人”、汉儒所谓“后妃之志”的说法是近乎诗旨的。然而,问题并没有到此为止。我们的认识似乎还应当再推进一步。摆在我们面前的仍有这样一个问题在。那就是,《左传》与汉儒对《卷耳》的解释是真正的诗旨吗?

对于这个问题,可以作肯定的回答。理由在于这是关于《卷耳》诗旨的最早的解释。我们可以简略排列一下关于《卷耳》诗旨的早期认识的发生次第。依时间先后来说应当是这样的:

《左传》——上博简《诗论》——汉儒

这三者的说法虽然小有异,但基本认识的脉络是一贯的。最早的解释就意味着诗旨在时间长河里被扭曲被篡改的可能性较小,能够最接近诗旨的本初意蕴。上博简《诗论》面世以后,大量的研究表明它源于孔子以《诗》授徒的纪录,《诗》曾经是孔子编定来作为授徒教本。《诗论》对于《卷耳》篇的评析,自然具有权威性。简文“不知人”的评析,与《左传》及汉儒的解释若合符契,这就在很大程度上增强了对此问题作肯定回答的可信度。

这个问题的回答也可以是否定的。理由在于,若依照这些最早的解释,《卷耳》的诗意还有许多说不大通的地方。本文在前面所提到的历代学者对于汉儒说的质疑和批评多有见地,且持之有故,言之成理。如谓诗中写后妃对于在外的臣子伤离惜别,怀想惦念,以至登高极目,纵酒娱怀,皆不符合后妃身份,即令理解为《卷耳》诗的一章和后三章的形式为“对唱”,或是“花开两朵,各表一枝”,于此理解后妃与臣下的关系,亦属“不雅”。若把后妃定为太姒,则周文王的伟大形象又颇受影响。如何解释历代学者的这些质疑,应当是绕不过去的重要问题。

现在,两个截然不同的答案摆在了我们面前。如何化解这一矛盾呢?在肯定与否定之间,是否有第三条道路存在的可能呢?

这第三条道路的入口应当是对于《诗》的成书过程的考究。《诗》三百篇的作者,大体可以分为士大夫与村夫鄙妇两类。作为庙堂乐歌的《雅》、《颂》的大部分篇章皆当出自士大夫之手,而以民歌为主的十五国风,则当出自民间,多为村夫鄙妇所唱和。周代有献诗与采诗的制度。《国语·周语上》载“天子听政,使公卿至于列士献诗,……瞽赋”,在周天子的朝会上,从公卿到列士的各级贵族要向周天子献诗,然后由“瞽”者吟诵给周天子及后妃、贵族大臣们听。对于这种献诗制度,春秋时人还津津乐道,记忆尤深,《国语·晋语六》载:

① 《论语·子罕》,《论语注疏》卷九,阮元校刻:《十三经注疏》,第2491页。

② 《孟子·告子上》、《孟子·公孙丑上》,《孟子注疏》卷十一下、卷三上,阮元校刻:《十三经注疏》,第2752、2685页。

古之王者,政德既成,又听于民,于是乎使工诵谏于朝,在列者献诗使勿兜。

这段文字里的“勿兜”的“兜”字,王引之说为“𠂔”字之讹。这个字,《说文》训为靡蔽。“勿兜”意即“勿靡蔽也”^①。“献诗”的目的在于通过这一方式了解风土人情和民众疾苦,以免王者被蒙蔽。除了士大夫的“献诗”以外,还有一种“采诗”之制。《汉书·食货志》载:

孟春之月,群居者将散,行人振木铎徇于路,以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。故曰王者不窥牖户而知天下。

被派下去采诗的官员称为“行人”,又称“道人”。这种采诗之制应当是一种古制,《左传·襄公十四年》引《夏书》谓“道人以木铎徇于路”,似夏代已有此事。《礼记·王制》载上古帝王巡狩时,“命大师陈诗,以观民风”^②。汉武帝设乐府官,“采诗夜诵”,是采诗之制在汉代绵延的结果。对于这种采诗之制,颜师古注《汉书·礼乐志》谓“采诗,依古道人徇路,采取百姓讴谣,以知政教得失也”,应当是可信的说法。采诗的作用,依王充所说就是“欲观风俗,知下情也”^③。对于古代社会政治而言,采诗是政教的一个必不可少的环节。

古代文献所载的这些“献诗”、“陈诗”与“采诗”应当是《诗》形成过程的源头。这些诗集中到王朝官府以后,如何来编定呢?对于这个问题,虽然没有明确的记载,但我们还是可以从相关材料中找到一点线索。一是《周语》所说的“瞍赋”,二是《汉书·食货志》所说的大师“比其音律”。“赋”,吟诵出来。所谓“比其音律”是指配上音乐以便于演唱。这两点都是对于所集中起来的诗篇进行加工整理过程的事。值得注意的是这个加工整理过程可能并不仅限于这些。所搜集到的诗,因为是要让天子、后妃及贵族们听的,所以整齐文字,改动一些字句以便于沉吟和演唱,乃是情理中事。这种加工整理就是一种过滤,筛掉在贵族眼光所认为不雅的东西,增添一些为贵族阶层喜闻乐见的内容。这在“采诗”所得诗篇中比较突出,而直接出自士大夫之手的“献诗”、“陈诗”(这些诗大多在《诗》的雅颂部分),则比较少见。十五国风,是通过“采诗”途径所得最多者。其中不少诗都可以得见这种加工整理的痕迹。今可试举两例。《卫风·木瓜》篇本来写劳动者之间投桃报李的相互馈赠,以表示“永以为好”的愿望。然今所见本,则非投桃报李而掺杂进了“琼琚”、“琼瑶”、“琼玖”等贵族玉佩,这应当是整理加工的结果。再如《葛覃》本来是写鄙妇村姑采葛的诗,诗的前两章此义甚明。这应当是当时的民歌,但被“采诗”整编之后,便加上了第三章,有了“言告师氏”等语,成为贵妇人准备归宁之诗。

我们再来看《卷耳》。诗谓“采采卷耳,不盈顷筐,嗟我怀人,寘彼周行”,正是鄙妇村姑采卷耳时的民歌,说它是“思君子之劳于行迈”^④、“因采卷耳而动怀人念”^⑤是可以的,然而诗中又有“金罍”、“兕觥”这样的贵族酒器名称出现。罍是商末和西周前期流行的大型盛酒器。考古发现有陕西扶风庄白一号窖藏陵方罍,其器形特征是敛口中、直颈、较宽的圆肩,腹径最大处在肩底与上部交接处,器腹自此斜收至底。兕觥是贵族所用的以犀牛角制成的名贵大酒杯。《小雅·桑扈》“兕觥其觶,旨酒思柔”,郑笺云:“兕觥,罚爵也。古之王者与群臣燕饮,上下无失礼者,其罚爵徒觶然陈设而已。”总之,“金罍”、“兕觥”皆为贵族饮宴所用之器,非鄙妇村姑所当用者。无论是采诗之官,抑或是大师,他们在整理加工《卷耳》一诗的时候对于原生态的民歌作了一定的改造,来适应贵族的“高雅”口味,以取悦于周天子、后妃及贵族大臣们的视听。

关于《诗·风》的创作,朱熹曾谓“凡诗之所谓风者,多出于里巷歌谣之作,所谓男女相与咏歌、各

① 王引之:《经义述闻》卷二十一,南京:江苏古籍出版社,2000年,第507页。

② 关于巡狩时的“大师陈诗”,《白虎通·巡狩》引《尚书大传》亦谓“见诸侯,问百年,大师陈诗,以观民风俗”,与《王制》篇略同。陈立:《白虎通疏证》卷六,北京:中华书局,1994年,第289页。

③ 《论衡·对作篇》,黄晖:《论衡校释》卷二十九,北京:中华书局,1990年,第1185页。

④ 戴震:《毛诗补传》卷一,《戴震全书》,合肥:黄山书社,1994年,第1册,第154页。

⑤ 方玉润:《诗经原始》,第78页。

言其情者也”^①，此说影响很大，后世多有学者阐发此义。20世纪中叶以来以阶级斗争、人民性等观点阐诗的学者多由此途而前进。但是，亦有学者反驳此说，最著名者当属朱东润。他在《国风出于民间论质疑》一文中指出国风“未必出于民间”，而“多为统治阶级之作品”^②。我们今天看来，说国风的许多作品“多出里巷歌谣”还是可取的，说为“统治阶级的作品”，亦不为误。因为这些作品出自里巷歌谣，却成自士大夫贵族之手，是经他们整理加工过的。这两个阶段的诗，概括言之，可以称为原创之诗与整编之诗。

属于十五国风的《周南》、《召南》，朱熹曾经另眼相看，谓“惟《周南》、《召南》亲被文王之化以成德，而人皆有以得其性情之正，故其发于言者，乐而不过于淫，哀而不及于伤，是以独为《风》诗之正经”^③。所谓“亲被文王之化”，然后民众才得性情之正，并从而有二南之诗，这是不可信的。然而，从另一角度看，二南之诗曾经得整编者之青睐，受整编者（而非“文王”）之“化”，则大有可能。二南之诗在整编者看来，经他们之“化”，不啻为“点石成金”，而按照鲁迅的看法，则是“将‘小家碧玉’作为姨太太”^④。二南之诗原出于里巷鄙夫村姑者，整编者多点“化”为后妃之作。这些“小家碧玉”，岂止是作了“姨太太”，而是成为母仪天下的后妃了。

试看汉儒解《周南》诸诗，大多跟“后妃”有不解之缘。例如，据《诗序》所说，《关雎》篇言“后妃之德”，《葛覃》篇言“后妃之本”，《卷耳》篇言“后妃之志”，《樛木》篇是“后妃逮下也”，《螽斯》篇言“后妃子孙众多”，《桃夭》篇是“后妃之所致也”，《兔置》篇言“后妃之化”，《采芣苢》言“后妃之美”，《麟之趾》篇是写男人的诗，不好直接跟后妃系连，于是便绕一弯子说是“《关雎》之应”，《关雎》既然是言后妃之德，则《麟之趾》篇自然也是在后妃的光环之下。《召南》诸篇则大多跟国君夫人有关，如《鹊巢》言“夫人之德”，《采芣苢》言“夫人不失职”，在《召南》诸篇里，下一等者则系“大夫妻”之事，如《草虫》言“大夫妻能以礼自防”，《采芣苢》言“大夫妻能循法度”。还有一些诗不好与“国君夫人”或“大夫妻”系连，便想方设法与国君的媵妾或女儿联系起来。如《召南》的《江有汜》篇就是“美媵也”，《何彼裒矣》篇则是“美王姬也”。过去常以为汉儒这样的解释是对于《诗》的“歪曲”、是故意蒙上的“灰尘”和“雾翳”。汉儒的这些释解多被斥为无根妄谈。平心而论，汉儒的这些说法还是有根据的。这些说法并非无源之水。溯其源，应当说就是最初采诗和整理加工诗的周王朝的士大夫。他们已经把出自民间的诗歌整编成了适合周天子及后妃们喜闻乐见的作品。汉儒解诗只不过是发挥了整编者的意蕴而已。

总之，《诗经》的起源与形成，大体上可以分为原创之诗与整编之诗两个阶段。如果此说不致大谬的话，那么《诗经》发展史上的不少问题就可以有一个新的认识。这对于我们认识上博简《诗论》应当也是有益的。上博简《诗论》展现了孔子师徒解诗的情况。他们解诗的旨趣主要在于以周礼说诗，以王政说诗。《诗论》第29简以“不知人”评《卷耳》一诗，虽然简短，但也可以看出这种旨趣。在《诗论》里，孔子师徒多据整编之诗来阐释诗旨，而不多去考究原创之诗的面貌和含义。基于此，我们再回过头来看前人对于《卷耳》一诗释解中的歧义迭出的现象，就可以理出一个大致的线索了，那就是从《左传》、孔子师徒的《诗论》开始，直到汉儒，主要是依据作整编之诗的《卷耳》篇立论的，而宋儒以来的新释，则是努力追溯《卷耳》原创面貌的结果。两者所据材料不同，意见之歧异，应当就是情理之中的事情了。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 朱熹：《诗集传序》，《诗集传》，第2页。

② 朱东润：《诗三百篇探故》，昆明：云南人民出版社，2007年，第44—45页。

③ 朱熹：《诗集传序》，《诗集传》，第2页。

④ 《鲁迅全集》第5卷，北京：人民文学出版社，1981年，第579页。

周代拜礼的演进

胡新生

摘要:周代的拜手、稽首、拜手稽首、再拜稽首等拜礼,其形成和时兴有先后早晚之分。西周时期流行的最高礼节是相对简单的拜手稽首;春秋时期演变为更繁复的再拜稽首;到春秋战国之际,礼仪活动中又出现了“升成拜”即在堂下堂上重复进行的再拜稽首之礼。周代拜礼由简趋繁不断升级,是君臣关系和尊卑意识的发展在礼仪领域的反映。理清从拜手稽首到再拜稽首、“升成拜”的演变脉络,可以为相关文献的历史断代提供一条新的标准。

关键词:周代拜礼;拜手稽首;再拜稽首;升成拜

周代臣属对君主、卑者对尊者使用的礼节,以“拜稽首”和“再拜稽首”最为常见。经过历代学者的研究,这两种拜礼和其他相关礼节的仪法已比较清晰。本文想要补充的一点是,拜稽首和再拜稽首并非同时形成的两种拜礼,而是在不同历史阶段先后发生、相继兴起的两种礼节。从时兴拜稽首到时兴再拜稽首,周代礼节经历了一个由简趋繁逐步升级的历史过程。西周时期流行的最高礼节只是拜稽首(即拜手稽首);春秋时期,行礼者似乎认为拜稽首已不足以表达敬意,于是代之以再拜稽首;到春秋战国之际,礼仪活动中又出现了所谓的“升成拜”——一种在堂下堂上重复进行的叠床架屋式的再拜稽首之礼。总体来看,周代的拜礼随着君臣关系和尊卑意识的发展而呈递进、层累之势,它和其他事物一样处在不断演进的过程之中。如果把视点再向前延伸,我们还可以对先秦拜礼的演进序列作更完整的勾勒:先有简单的拜手,随后有稍复杂些的稽首,继之出现拜手和稽首相结合的拜稽首,最后就发展到更加繁复的再拜稽首。各种拜礼的形成顺序,可以根据简单在前复杂在后的一般逻辑推测而得;不同拜礼流行的先后顺序,特别是拜稽首和再拜稽首依次成为最高礼节的嬗变过程,则可以由历史资料加以确切的证明。分析各种拜礼形成和流行的历史层次,理清周代拜礼演进的历史线索,可以为文献断代增加一条新的标准。例如有些记述西周史实的文献里出现了“再拜稽首”,过去一般相信为西周史官原笔,在对拜礼作过历史分析之后,就有必要重新考察它的来历和性质。还有《仪礼》中频繁出现的“升成拜”,可以视为春秋战国之际礼仪活动所特有的历史标记,判断《仪礼》的成书时代不妨将它作为辅助的证据。

一、“九拜说”与两种基本的拜礼——拜手和稽首

在探讨周代拜礼的演变历程之前,有必要对前人的相关研究略作分析。

《周礼·大祝》有“九拜”之说,罗列拜礼名称最为全面:

辨九拜:一曰稽首,二曰顿首,三曰空首,四曰振动,五曰吉拜,六曰凶拜,七曰奇拜,八曰褒拜,九曰肃拜,以享右祭祀。

该文未对“九拜”仪容作具体说明。《荀子·大略》说过“平衡曰拜,下衡曰稽首,至地曰稽颡”,解释简

略,意思也不甚明确。早期文献缺乏详尽说明,使周代拜礼研究一开始就面临很多困难。汉代学者的有关论述仍多属零文散句,最为详细系统的解释是郑玄对《大祝》“九拜”所作的如下注解:

稽首,拜头至地也。

顿首,拜头叩地也。

空首,拜头至手,所谓拜手也。

吉拜,拜而后稽顙,谓齐衰不杖以下者。言吉者,此殷之凶拜,周以其拜与顿首相通,故谓之吉拜云。

凶拜,稽顙而后拜,谓三年服者。

杜子春云:“振读为振铎之振,动读为哀恻之恻,奇读为奇偶之奇,谓先屈一膝,今雅拜是也。或云:奇读曰倚,倚拜谓持节、持戟拜,身倚之以拜。”郑大夫云:“动读为董,书亦或为董。振董,以两手相击也。奇拜,谓一拜也。褒读为报,报拜,再拜是也。”郑司农云:“褒拜,今时持节拜是也。肃拜,但俯下手,今时揅是也。介者不拜,故曰‘为事故,敢肃使者’。”玄谓振动,战栗变动之拜。《书》曰“王动色变”。一拜,答臣下拜。再拜,拜神与尸。

从郑注来看,东汉学者对“稽首”、“顿首”、“空首”、“吉拜”、“凶拜”的理解还比较一致(至少在郑玄看来这些名称的含义比较明确),而对“振动”、“奇拜”、“褒拜”、“肃拜”等概念的理解已大有分歧。分歧意味着模糊和疑惑。后来的研究状况表明,像“振动”这种在先秦文献中孤立出现,缺乏对比材料和辅证材料的名词,到战国以后已成为“死”概念,它的内涵、外延如何,究竟是一种怎样的拜礼或礼节,已经不可能有绝对可信的答案。

唐、宋以至清代,学者围绕“九拜”说对周代拜礼作过反复讨论,有代表性的论述可以举出以下十数种:唐代贾公彦《周礼注疏》卷二十五对“九拜”郑玄注的疏解^①;孔颖达《春秋左传正义》卷十二对“稽首”杜预注的疏解^②;宋代陈祥道《礼书》卷八十七《拜仪》上、下篇^③;朱熹《朱子语类》卷九十一论跪拜诸条^④;清代顾炎武《日知录》卷二十八“拜稽首”至“九顿首三拜”诸条^⑤;阎若璩《潜邱札记》卷六《答万公择书》^⑥;惠士奇《礼说》卷八论“九拜”诸条^⑦;江永《群经补义》卷三“人臣拜于堂下”节,《乡党图考》卷九《拜考》等篇^⑧;秦蕙田《五礼通考》卷六十二论“九拜”节^⑨;段玉裁《经韵楼集》卷六《释拜》^⑩;凌廷堪《校礼堂文集》卷十五《周官九拜解》^⑪;黄以周《礼书通故》卷二十一论“九拜”节^⑫;孙诒让《周礼正义》卷四十九对“九拜”郑注的疏解^⑬。诸家论列中,顾炎武所论“拜礼愈后愈繁”一说最具历史意识,江永、段玉裁所论“顿首即稽顙”、“顿首为丧拜”两说最为精确,其他各家的解释,创见并不多。

通观前人对《大祝》“九拜”的分析,可以得出两点结论。首先,所谓“九拜”并非按同一标准对拜

① 阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第810页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1794页。

③ 台湾商务印书馆影印:《文渊阁四库全书》(以下简称《四库》)第130册,第547—550页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷九十一,北京:中华书局,1994年,第6册,第2330—2332页。

⑤ 黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》卷二十八,上海:上海古籍出版社,2006年,下册,第1574—1581页。

⑥ 《四库》第859册,第524—525页。

⑦ 《清经解》卷二二一,上海:上海书店,1988年,第2册,第74—75页。

⑧ 《清经解》卷二五八,第2册,第268页;又同书卷二六九,第2册,第330—331页。

⑨ 《四库》第136册,第454—459页。

⑩ 《续修四库全书》编纂委员会编:《续四库全书》(以下简称《续四库》)第1435册,第35—40页。又见段玉裁《说文解字注》“顿”、“詣”、“拜”诸字说解,上海:上海古籍出版社,1981年,第419、423、595页。

⑪ 凌廷堪:《校礼堂文集》,北京:中华书局,1998年,第124—127页。凌氏《礼经释例》卷一附此文,见《清经解》卷七八四,第5册,第142—143页。

⑫ 黄以周:《礼书通故》,北京:中华书局,2007年,第3册,第971—978页。

⑬ 孙诒让:《周礼正义》,北京:中华书局,1987年,第8册,第2007—2020页。

礼所作的分类,其中有些概念之间的关系不是并列关系,而是交叉关系或包含关系。也就是说,《周礼》作者只是集中列举拜礼名称,并非严格按照逻辑学规则为拜礼划分类别。例如“奇拜”和“褒拜”,一般认为是分指一次拜和两次拜(或多次拜),这里用的分类标准是施拜数量,与“稽首”、“顿首”、“空首”等根据施拜方法划分的概念显然不在同一层面。

其次,“九拜”中常用的礼节其实只有两种,即拜手(空首)和稽首。我们不妨逐次分析一下“九拜”中的其他概念:“顿首”大多在危急、紧迫、请罪或丧礼等特殊情境下使用,段玉裁等对此论证甚详,可以不再讨论。“振动”,所指不明。“吉拜、凶拜”,据郑玄说都是特指丧礼中使用的拜礼;孙诒让等则认为吉拜是指平常使用的“尚左手”的稽首、空首等礼节,凶拜是指居丧时“尚右手”的稽首、空首、顿首等礼节。按郑玄说,吉拜、凶拜都不是常用礼节;按孙诒让说,则“吉拜、凶拜”是说明拜礼性质的泛称,外延很广,包罗甚多,不是确指一种具体的拜礼。“奇拜”和“褒拜”,侧重描述施拜次数,分类标准就与拜手、稽首有所不同。最后的“肃拜”,一般解释为军中之拜或妇人之拜,也不是常规礼节或通行礼节。据此,“九拜”说虽然罗列了很多名称,但除了拜手和稽首以外大都不属于常规拜礼。这和我们在其他资料包括金文资料中看到的周代拜礼情形也相吻合。段玉裁曾说,“九拜”之中,前三种(即稽首、顿首、空首)为“体”,后六种为“用”。他所谓“体”即主体、基本之意。其实,既然顿首专用于急迫、丧礼等特殊场合,那么它也不具有“体”的性质,真正可以称之为拜礼之“体”的只有拜手(空首)和稽首。

正是由于拜手、稽首最为常用和通行,延续的时间比其他过于专门的拜礼更为长久,所以秦汉及后世学者对这两种拜礼的论述也最清楚。对于怎样拜手,怎样稽首,两者的表敬程度有何差别等问题,大家的看法比较一致。下面综合相关论述,对施拜的一般情况和两种基本拜礼的仪容作一简单的说明。

(1) 凡拜必跪。拜手、稽首以及顿首诸拜礼,都是先下跪然后行礼。今人说的“跪”,在先秦文献中习称为“坐”——当时的正规“坐”姿是两膝着地、臀部置于脚后跟上。因此,凡拜必跪这一习惯,用周人的话说就是凡拜必“坐”。《说文解字·足部》:“跪,拜也。”拜必先跪,但跪却不一定拜。《说文》并非每条注解都绝对严密,许慎只是着眼于跪和拜的密切关联,所以直接以“拜”释“跪”,意思是说“跪”就是施拜时的那种坐姿^①。

孙诒让为说明凡拜必跪,举有两条例证。一条是《国语·晋语二》所记晋公子重耳行礼事:重耳接受秦国使者的吊唁,“再拜不稽首,起而哭”。孙氏指出:“彼不稽首,而曰‘起’,是凡拜必跪之确证。”另一条是从《仪礼》中归纳的通例:“饮酒之礼,凡拜,必坐奠爵,然后拜;既拜之后,始执爵兴。”^②这两证包括实例和通则,具有很强的说服力。

(2) 凡拜必拱手。两手手心向下,叠于胸前,手型稍弯而呈合覆之形,是为拱手。拱手有“尚左手”和“尚右手”的不同。“尚左手”即左手覆按右手是男子常礼,丧礼之拱手和妇女所行拜礼则应“尚右手”。《礼记·檀弓上》:“孔子与门人立,拱而尚右,二三子亦皆尚右。孔子曰:‘二三子之嗜学也,我则有姊之丧故也。’二三子皆尚左。”可见拱手“尚左”为男子之常礼,“尚右”为特殊礼法。《礼记·奔丧》:“闻远兄弟之丧,既除丧而后闻丧,免袒成踊,拜宾尚左手。”某人听到远房兄弟死去的消息是在已经除丧之后,他在吊丧拜宾时可以“尚左手”。言外之意是,一般丧礼中的拜宾都是“尚右手”即右手加于左手之上。郑玄注引《逸奔丧礼》曰:“凡拜,吉丧皆尚左手。”^③所谓“吉丧”,是指服丧者的哀痛程度已随时间的推移有所减弱,服丧者不再使用纯凶礼性质的“反吉”(反常)仪节而是加进一些日常礼节,从而使丧礼带有某种“吉”的性质。总之,拜礼“尚左手”是常规,“尚右手”则属反常。又据

① 段玉裁《说文解字注》认为许慎原书当为“跪,所以拜也”,无确据。

② 《周礼正义》卷四十九“大祝”疏,第8册,第2017页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1656页。

《礼记·内则》说,“凡男拜,尚左手”、“凡女拜,尚右手”。古代社会注重男女有别,男女拜礼有所不同应是很早就形成的习惯。

拜礼的手型是拱手还是两手平叠,先秦文献未见明确记载。先秦常见拱手之礼,“拜手”、“稽首”理应是采用流行的拱手手型而不会另搞一套。再者,如果两手完全平叠,小臂就要横架起来,整个动作颇显生硬。段玉裁说“古稽首、顿首、空首、肃拜皆必拱手”^①,是比较合理的推测。

(3)“拜手”之容为两膝跪地,拱手胸前,首俯于手。拜手时手的位置与心相平。《荀子·大略》说:“平衡曰拜。”据《礼记·曲礼下》“执天子之器则上衡,国君则平衡”郑玄注,所谓“平衡”是指手与心平^②。荀子说“平衡曰拜”,就是强调拜手时手的位置正当胸前。关于拜手时首附于手,汉代注家持论相同。除上引郑玄注解“空首”时所说“拜头至手,所谓拜手也”之外,《公羊传·宣公六年》何休注也提到“头至手曰拜手”^③。汉代人对“拜手”名称和拜手礼还很熟悉,他们的解释无可置疑。

拜手是先秦时代常用和基本的礼节。因此,本来作为拜手礼专称的“拜”,又被当作所有拜礼的统称。换言之,先秦文献中的“拜”有广狭二义,狭义的“拜”专指拜手(《周礼》称为“空首”),广义的“拜”则是统称稽首、顿首等一切拜礼。与“稽首”、“顿首”、“稽颡”连言或对言时,“拜”都是特指拜手之礼。

(4)“稽首”之容为两膝跪地,拱手至地,首俯于地。手和头都触及地面,这是稽首不同于拜手之处。《荀子·大略》所谓“下衡曰稽首”,《周礼·大祝》郑玄注所谓“稽首,拜头至地也”,都是强调稽首时头和手的位置比拜手更低——在地面而不在胸前。汉代学者对稽首“头至地”没有异词,如《白虎通义·姓名》、《公羊传·宣公六年》何休注、《孟子·尽心下》赵岐注等,都有类似解释。

《礼记·玉藻》:“稽首,据掌致诸地。”郑玄注说:“致首于地,据掌,以左手覆案右手也。”^④据此,稽首礼在两手按地时仍保持左手覆于右手的手型。段玉裁说:“(稽首礼)拱手至地,(手)仍不分散,非如今人两手分按地也。手前于膝,头又前于手。”^⑤所说比较可信。元代敖继公对“稽首”的解释有所不同,他认为:“稽首,头下至手也。拜时两手至地,左手在上。若稽首,则以头加于左手之上。”^⑥照此说,稽首就是头附于手而不直接接触地面。敖说与汉儒所释“头至地”不合,又没有更多旁证,似不可取。稽首之“稽”是迟缓、稽留的意思,指稽首时头部缓慢着地和在地上稍作停留,与匆遽急迫、速磕速抬的叩头礼即所谓“顿首”有所区别。

(5)拜手和稽首皆可单独进行,稽首的礼敬程度重于拜手。拜手时头俯于胸前之手,稽首时手和头贴于地面,两种动作由高而低,做起来有某种连贯性,所以西周时期会流行连贯的“拜手稽首”之礼,然而拜手和稽首毕竟是两套动作,是相对独立、可以分别进行的两种拜礼。

拜手礼轻,稽首礼重,表示普通礼敬时只行拜手礼而不必行稽首礼,这个史实非常清楚。《国语·晋语二》说重耳“再拜不稽首”,《国语·周语上》说晋惠公接受天子赐命时“拜不稽首”,《左传·哀公十七年》说齐、鲁盟会时“齐侯稽首,(鲁哀)公拜”,都说明只拜手不稽首是一种比较普通的礼节,对尊者这样做就属于轻慢无礼。后两例尤为典型。晋惠公对天子的使者“拜不稽首”并有其他轻慢表现,周内史过事后给予严厉声讨,预言惠公将要绝后;鲁哀公以拜手回报齐君的稽首,齐人大怒,四年后的盟会上仍念念不忘,重提旧事责难鲁国,并编出歌谣来贬斥鲁人。

拜手者不必稽首,稽首时是否也不必拜手?《左传·僖公五年》“士刳稽首而对”孔颖达疏说:

稽首头至地,头下缓至地也……《尚书》每称“拜手稽首”者,初为拜头至手,乃复叩头以至

① 段玉裁:《经韵楼集》卷六《释拜》,《续四库》第1435册,第40页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1256页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》下册,第2279页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1483页。

⑤ 段玉裁:《经韵楼集》卷六《释拜》,《续四库》第1435册,第36页。

⑥ 敖继公:《仪礼集说》卷二,《四库》第105册,第72页。

地。至手是为拜手，至地乃为稽首。然则凡为稽首者，皆先为拜手，乃成稽首。故《尚书》“拜手稽首”连言之，《传》虽不言拜手，当亦先为拜手，乃为稽首。稽首、拜手共成一拜之礼，此其为敬之极，故臣于君乃然。^①

依照孔说，凡是稽首礼都必定先有拜手作铺垫，稽首本身包含头俯于胸前之手和头俯于地面两个连续的动作。段玉裁也这样理解：“稽首者，拜头至地也。既拜手，而拱手下至于地，而头亦下至于地。”^②细按史实，此说不无可疑。西周史料常见“拜手稽首”或“拜稽首”，极少单称“稽首”的例子^③。如果稽首本身包含拜手，则西周人直称“稽首”即可，何必一定要在“稽首”之前标出“拜手”或“拜”的字样？这至少说明，西周时期人们还不认为稽首礼必然包含拜手动作。其次，《孟子·万章下》记有子思“北面稽首再拜而不受”一事。先“稽首”后“再拜”，则稽首本身不可能包含拜手。《礼记·檀弓上》也提到，丧礼中有“拜而后稽顙”和“稽顙而后拜”两种情况，后种情况与子思的“稽首再拜”颇为相似。稽顙就是顿首，它和稽首一样是一种独立的拜礼。顿首之后可以另行拜手，稽首何以必得先行拜手？由此看来，将拜手和稽首理解为两种可以单独进行的拜礼比较合乎实情。稽首之前往往先行拜手是周代常见的事实，但这两个动作连贯起来就是“拜手稽首”或“拜稽首”，而不是纯粹的“稽首”。另外，我们也不否认东周人有时以“稽首”作为“拜手稽首”和“再拜稽首”的简称，但是从这些简称也推不出“先为拜手，乃成稽首”的结论。

以上五点是有周代拜礼的基本情况。根据这些知识，可以对拱手、拜手和稽首的形成历史作进一步推测：这三种礼节在表示客气和尊敬的程度上是依次递进的关系，从发生的角度看，它们有可能是礼敬行为不断演化不断增生的结果。也就是说，最早先有站立行施的拱手之礼，随后出现稍复杂些的跪地俯首的拜手之礼，再后来才有更加降低身体以至头部着地的稽首之礼。这个历史序列很难得到事实的证明，但从礼敬行为的发展逻辑上说可以成立。《礼记·郊特牲》说：

君再拜稽首，肉袒亲割，敬之至也。敬之至也，服也。拜，服也。稽首，服之甚也。

《白虎通义·姓名篇》也说：

人所以相拜者何？所以表情见意，屈节卑体，尊事人者也。拜之言服也。

像稽首这种表现臣服和极度礼敬的礼节，理应是在社会分化达到相当程度，身份等级比较确定，甚至是君臣关系发展到某种程度后才逐步定型的。稽首礼得到社会认同从而成为一种固定的礼节，较之表示身份对等者彼此客气的拱手礼和表示一般敬服的拜手礼，一定是更晚的事情。段玉裁对拜礼的发生史作过如下推测：

夫礼之初，有所敬者，头至地而已；有大哀者，头触地而已，皆匍匐而不以手为之节度也。圣人制礼，乃作为拜手之礼，头至于手，手节度其头，而四肢与头皆展其礼矣。^④

段氏所说表面看来与本文的推论相左，其实不然。他前面说的“礼之初”严格说来并不属于礼制范畴，而是一种自然反应或下意识的动作；后面所说“圣人制礼”以下才真正涉及拜礼的起源问题。作为一种被社会或国家认可的礼制，作为一种具有较强的规定性和约束力的习俗，拜礼是随着社会政治关系的等级化程度不断发展而逐步丰富起来的，其间必然要经过一个施拜动作由简单到复杂的历史过程。很难想象跪地俯身的稽首礼在简单的拱手和拜手出现之前就已成为流行的礼节，也很难想象这些表示不同顺服程度和礼敬程度的拜礼是同时出现同时完成的一套礼节。上引《礼记》等书所

① 阮元校刻：《十三经注疏》下册，第1794页。

② 段玉裁：《经韵楼集》卷六《释拜》，《续四库》第1435册，第36页。

③ 西周金文所见单称“稽首”者共四条，其中殷敬簋盖（《殷周金文集成》04213）所说“稽首”系器主对“史孟”所施，不是施于天子，证明“稽首”与“拜手稽首”确有礼敬程度的不同。另外三条见于害簋（《集成》04258）、匚簋（《集成》04321）和师匚簋（《集成》04342），所说“稽首”皆施于天子。后两器铭文体例与常规不同，器主又非周之同姓，所言“稽首”似亦不合常例；害簋记天子册命而单称“稽首”，更为特殊。这三器铭文似皆出自撰文较为随意的史官之手。

④ 段玉裁：《经韵楼集》卷六《释拜》，《续四库》第1435册，第38页。

谓“拜”表示敬服、“稽首”表示极度的敬服等说法,实际上也昭示了拜礼随着敬服关系不断深化而趋向隆重的道理。譬如积薪,后来居上,最晚成熟的拜礼应该就是那种表示“服之甚”的最隆重最高规格的拜礼。下文所论周代拜礼的演化历程表明,表示臣服的礼节确实是沿着由简趋繁、层层加码的规律向前发展,这一点也可以为上述推测提供支持。

二、西周通行的最高礼节“拜手稽首”

拜手和稽首这两种基本的拜礼,到西周时期常常被人们结合起来用以表达最高的礼敬,这就是所谓的“拜手稽首”或“拜稽首”。两种拜礼的结合究竟发生在西周还是更早的时代,现已无从考察,但拜手稽首之礼是在独立的拜手礼和稽首礼流行之后才出现的一种礼节,是简单拜礼在历史过程中逐步层累和叠加的产物,应无可疑。只有当行礼者感到单行拜手礼或单行稽首礼已不足以表达臣服与崇敬之意的时候,才会出现既拜手又稽首的复合型的拜礼。当然,拜手和稽首的结合也是由于这两个动作之间具有某种天然的连贯性:跪地之后先将头俯于胸前之手,继之手和头再向下低俯直至着地,整套动作自然连接,一气呵成,做起来毫不费力。

西周金文和相关文献记载表明,西周时期流行的最高礼节就是拜手稽首。当时虽然也有再拜稽首甚至三拜稽首之类的拜法,但尚属罕见的特例,不具有时兴和主流的性质。

《殷周金文集成》(以下简称《集成》)所收西周金文,涉及拜礼的约计 115 例(铭文重复者不计),所记内容大都是接受周王册命或赏赐的各色臣属向周王行礼。其中最常见的拜礼名称是“拜稽首”^①,约计 87 例;称“拜手稽首”的约计 19 例(包括逆钟“拜手稽……”残文);称“拜稽”的 2 例;总计 108 例。余外“稽首”4 例,“拜手”1 例,“三拜稽首”1 例,铭文残泐、“首”前文字不明者 1 例。西周金文未见“再拜稽首”的用例(西周金文连“再”字也很少见)。从这个粗略的统计可以看出,西周流行的最高拜礼只能是“拜手稽首”之礼——简称为“拜稽首”或“拜稽”,而绝不会是在西周金文中未见踪影的“再拜稽首”,也不可能是那些零星出现的显然不具有普遍意义的“稽首”、“拜手”或“三拜稽首”之类。西周金文是当时人记当时礼仪,基本不存在文字改动问题,它所反映的西周贵族官员习惯向周天子行拜手稽首之礼的情况,足以说明这时流行的最高礼节相对于春秋时期来说还比较简单。当时人还没有对天子或君主必须行再拜稽首之礼的观念。在他们看来,拜手稽首的礼节已经够高够重,已经臻于礼敬的极致,没有必要重复进行拜手的动作。至于像农卣(《集成》05424)那种标出“三拜稽首”字样的事例,只能说是想法特别极端或文化背景有所不同的个别人的个别行为,与当时礼仪实践的主流和大局没有太大关系。

西周传世文献有关拜礼的记载和金文的记载大致相合。今文《尚书》涉及西周史事的《召诰》、《洛诰》、《立政》三篇都只提“拜手稽首”。材料不多,不妨一一列举。《召诰》说:

太保乃以庶邦冢君出取币,乃复入赐周公。(周公)曰:“拜手稽首,旅王若公……”

……(召公)拜手稽首曰:“予小臣敢以王之仇民、百君子越友民,保受王威命明德。”

此篇未提成王在营洛现场,而内容多为告诫幼王之辞,令人费解。刘起钎用于省吾说,认为发言者前段为周公,最后一段为召公^②,较为合理。照此理解,这两次拜手稽首是大臣间互行的拜礼。《洛诰》篇“拜手稽首”凡五见,系周公(通过使者或亲自)和成王互行的礼节:

周公拜手稽首曰:“朕复子明辟……”

^① “稽首”之“稽”,金文多用本字,字形从旨从页,个别有作从人从旨者。本文为书写方便,仍作“稽首”。又金文之“拜手稽首”有作“拜手页手”者,“拜稽首”有作“拜稽手”者,各有一例。此非通假,而是书者一时误写。本文统计时将这两例分别归入“拜手稽首”和“拜稽手”。

^② 顾颉刚、刘起钎:《尚书校释译论》第3册,北京:中华书局,2005年,第1431—1432页。

王拜手稽首曰：“……拜手稽首海言。”

周公拜手稽首曰：“……佯来毖殷，乃命宁予，以秬鬯二卣，曰：‘明禋，拜手稽首休享。’”

周公向成王行拜手稽首之礼，成王也答以拜手稽首，按后世俗情不合礼法，所以不少人认为这是成王“尊异”周公而“特有加礼”，其实西周时期的君臣关系与后世皇帝制度下的君臣关系不完全一样，执政大臣、贵族长老的尊显远过于后世的宰相，成王对周公报以最高拜礼是很正常的^①。《立政》篇说：

周公若曰：“拜手稽首，告嗣天子王矣。”

周公曰：“……古之人迪惟有夏……乃敢告教厥后曰：‘拜手稽首后矣！’”

第一句是周公自己对成王表示礼敬，第二句是周公引用夏朝人的说法。从字面看，后句表明夏朝已经有了拜手稽首之礼，但这句话很可能只是周公按当时的礼仪来推测夏朝情形，他说的实际上仍是西周礼俗。此外，今文《尚书》中追记远古史实的篇章里也时见“拜稽首”、“拜手稽首”的礼节。如《尧典》（古文《尚书》分在《舜典》篇）说到“禹拜稽首”、“垂拜稽首”、“益拜稽首”、“伯（夷）拜稽首”，《皋陶谟》（古文分在《益稷》篇）说到“皋陶拜手稽首”等。这些记述不足以证明尧舜时代已有拜手稽首之礼，却可以证明作者对西周的礼仪和语言习惯还相当熟悉，他们的记录符合西周时代通行的惯例。

《逸周书》所见西周人常用的最高礼节也是“拜手稽首”。其中《酆保解》、《小开武解》、《宝典解》虽都提到周公对成王拜手稽首，但这三篇大概出自战国人之手，可以不论。《世俘解》、《祭公解》两篇，一般认为是西周文献，文中所记“拜手稽首”之礼无疑反映了西周事实。《世俘解》很可能就是孟子提到的逸《书》的《武成》篇^②。文章写道，周武王克殷后，自辛亥至癸丑连续三天举行向上帝和祖先“荐俘”的仪式：

辛亥，荐俘殷王鼎。……癸丑，荐殷俘王士百人，鬻人造，王矢（陈列）琰，秉黄钺，执戈。王奏庸大享一终，王拜手稽首。

此处“拜手稽首”的对象应是代表庙中祖先接受“大享”的神灵代理人——“尸”。周族有立尸像神之俗，这些神灵代理者接受献酒后，主祭者要向他们施拜表示感谢。《祭公解》主要记录执政大臣祭公谋夫在病危时刻对周穆王的告诫之辞，文中三次说到“拜手稽首”：

祭公拜手稽首曰：“天子，谋夫疾维不瘳……”

祭公拜手稽首曰：“允乃诏，毕桓于黎民殷……”

王拜手稽首党言。

末后一条是说穆王感谢祭公的“党言”（即“说言”，直言）教诲，向其行最高礼节。这与《尚书·洛诰》所记成王向周公拜手稽首并说“拜手稽首海言”的情况相同，可以确信是对西周拜礼情形的真实反映。

《诗经》中的相关描写也可以与上述记载相互印证。《诗经》未见“再拜稽首”而只提到“拜稽首”和“稽首”。《大雅》的《江汉》后三章很像是由册命文书改成的韵文，其中“虎拜稽首，天子万年”、“虎拜稽首，对扬王休”与西周晚期金文反映的拜礼完全相合。《小雅》的《楚茨》诗通篇描写祭祖场景，最后一章说到“既醉既饱，小大稽首”。此章意思与上章“诸父兄弟，备言燕私”相联，“小大稽首”的主语就是参加祭祀的“诸父兄弟”。《楚茨》里的主祭者为公卿一级贵族。“诸父兄弟”即族人向公卿行稽首之礼，是否意味着西周时期的公卿还不配享受下级的“拜手稽首”？联系西周金文殿敖簋盖所说器主向“史孟”“稽首”的事例来看，这种可能是存在的。

以上金文和《诗》、《书》的记载，说明拜手稽首是整个西周时代通用的最隆重的礼节。在肯定这一基本事实的同时，笔者也承认另有一些不合通例的现象。

《尚书·顾命》是公认的西周重要文献，其中两次提到“再拜稽首”：

① 顾颉刚、刘起钎：《尚书校释译论》第3册，第1464页。

② 黄怀信等：《逸周书汇校集注》上册，上海：上海古籍出版社，2007年，第410—411页。

宾称奉圭兼币，曰：“一二臣卫，敢执壤奠。”皆再拜稽首。王义嗣德，答拜。太保暨芮伯咸进相揖，皆再拜稽首，曰：“敢敬告天子……”

西周金文百余条拜礼资料从未提到的“再拜稽首”，何以会在《顾命》中反复出现？如果再拜稽首是西周时兴的最高礼节，为什么它在大量的金文资料中毫无反映？此外，《顾命》说康王在接受以成王名义发布的册命时只“再拜”而不稽首，与我们在《尚书·洛诰》和《逸周书·祭公解》中看到的周王向大臣“拜手稽首”的情况差别很大，难道周王对大臣可以拜手稽首而在接受父王的传位遗命时竟会报以更轻的礼节么？笔者认为，如果《顾命》的这些可疑之处不是由东周人改动西周史官原文造成的，那么最大的可能就是，在新王即位这种特别重大的典礼中，诸臣可以采用平时不太常用的再拜稽首之礼向新王表示特殊的礼敬。要之，《顾命》的“再拜稽首”在当时属于特例而非通例。

《逸周书》的《克殷解》主要记述周武王克殷后举行的各种仪式，学者一般认为是西周文献。该文说，商贵族迎接周武王以及武王告神、即位时也曾“再拜稽首”：

武王乃手太白以麾诸侯，诸侯毕拜，遂揖之。商庶百姓，咸俟于郊。群宾金进曰：“上天降休！”再拜稽首。……

王入，即位于社太宰之左^①，群臣毕从。……武王再拜稽首，乃出。

司马迁在《史记·周本纪》里采用了这两段史料，对“再拜稽首”字样都一一照录。根据上面所说的理由，这里的“再拜稽首”如果不是后人的改动，也应视为商周易代、新王即位时的特殊礼仪。

此外，《逸周书》的《尝麦解》、《本典解》两篇各有一次说到西周大臣向周王“再拜稽首”；《穆天子传》说到河神主祭者伯夭（卷一、卷四）、奔戎（卷三、卷五）、诸侯逢公（卷五）向河神或穆王“再拜稽首”，该书另有“再拜顿首”（卷一）、“再拜空首”（卷五）等奇怪的说法。这些文章通篇看来文辞不古，所说礼仪活动没有什么特殊性却言及“再拜稽首”，与西周金文常见的最高礼节大相径庭，可以确信是东周或更晚时代人的手笔，对于研究拜礼的演变历史没有太大参考价值。

上述事实表明，西周时代流行的最高礼节是拜手稽首而不会是再拜稽首。一个时代的礼仪制度不可能涵盖一切，个别的例外行为不但不能否定通用礼制的存在，恰恰是以自己的个别、少见和异类证明了当时还有一套大家公认的惯例。我们不妨再对照更罕见的“三拜稽首”作些分析。西周中期的农亩（《集成》05424）铭文末段所谓“农三拜稽首，敢对扬王休，从作宝彝”，表面看符合铭文通例，其实“三拜稽首”属于农的个人行为，根本不具有礼仪上的典型性和代表性。据铭文前段所说周王命令农的上司“毋俾农弋（特），事（使）厥友妻农”，可知农在得到周王的奖赏前还没有妻室；而且王的赐命也不是直接向农发布，只是要求农的上司给他赏赐。这个身份比较卑微的“陪臣”和嫫夫，对天子特别关照他的婚娶并得到一些小恩惠感到无上荣耀，他的“三拜稽首”反映了小贵族攀上天子以后大喜过望、不知所措的心情，这应该是很特殊的个例。春秋时期仍然有人行“三拜稽首”之礼，事见《左传·僖公十五年》：秦、晋在韩原大战，晋惠公被生俘，晋大夫听到秦穆公不会加害晋惠公的承诺后，向秦穆公“三拜稽首”并要求他牢记诺言。这里的“三拜稽首”也是特殊情势下实施的非常规礼节。零星出现的三拜稽首并不具有通行性质，虽然它在表达礼敬方面比拜手稽首和再拜稽首更为隆重。与此同理，我们也不能把再拜稽首看作西周时代通行或时兴的最高礼节。与西周金文和其他西周文献中大量的“拜手稽首”事例相比，再拜稽首在西周只能说是一种相当罕见、不成气候的礼节。

三、春秋时期“再拜稽首”成为最高礼节

西周政权覆灭后，诸侯势力迅速崛起，由此推动政治格局、君臣关系和相关礼仪制度发生一系列

^① 此句文字及下文“武王再拜稽首”前疑有脱误，详黄怀信等：《逸周书汇校集注》上册，第350—351、355页。“武王”，《集注》作“周公”。

变化。就拜礼而言,最值得注意的变化是,原来在重要礼仪场合通用的最高礼节拜手稽首,逐渐被更繁复的再拜稽首所取代。

在描述春秋史事的《左传》、《国语》等文献中,“再拜稽首”和“稽首”频繁出现,而西周史料常见的“拜手稽首”或“拜稽首”反而成为生僻的词汇,其中“拜手稽首”一词在这两部书里已不见踪影。语汇使用的情况比较复杂,例如《左传》里的“稽首”有时可能就是“拜稽首”、“拜手稽首”甚至是“再拜稽首”的省称,我们不能根据“拜手稽首”的罕见就说春秋时期的贵族已经不再使用这种礼节。从历史传统自然延续的角度看,突然放弃某种礼节也不可能。但无论“稽首”一词的内涵如何,《左传》、《国语》等文献所反映的以下事实是十分清楚的:西周贵族认为足以表达崇高礼敬的拜手稽首,在春秋贵族那里已经觉得分量不够,需要加码,于是原来极少使用的再拜稽首之礼逐渐流行开来,成为礼仪活动中通用的最高礼节。

对比西周和春秋策命礼中臣对君使用的礼节,可以明显看出上述变化。《左传·僖公二十八年》记载,是年晋文公击溃楚师,随即献俘于周襄王并接受王室的宴享和策命:

丁未,献楚俘于王:驷介百乘,徒兵千。郑伯傅王,用平(王)礼也。己酉,王享醴,命晋侯宥。王命尹氏及王子虎、内史叔兴父策命晋侯为侯伯,赐之大辂之服、戎辂之服,彤弓一、彤矢百,珪弓矢千,钺鬯一卣,虎贲三百人,曰:“王谓叔父,敬服王命,以绥四国,纠逖王慝。”晋侯三辞,从命,曰:“重耳敢再拜稽首,奉扬天子之丕显休命。”受策以出,出入三觐。

这里说的策命礼仪包括记述礼仪的用语,与西周策命金文极其相似,其中“受策以出,出入三觐”云云,与西周晚期颂鼎(《集成》02827-02829)铭文“受命册佩以出,反入董章(瑾璋)”尤为相似^①。这一整段策命文字应是以晋国史官所记原始资料为依据的,它与西周策命金文的最大不同就是受命者表示崇敬和感谢的礼节不是“拜稽首”而是“再拜稽首”。

《左传·昭公三年》所记晋平公赏赐郑国大臣公孙段一事也近似于策命性质:

夏四月,郑伯如晋,公孙段相,甚敬而卑,礼无违者。晋侯嘉焉,授之以策,曰:“子丰(公孙段之父)有劳于晋国,余闻而弗忘。赐女州田,以胙乃旧勛。”伯石(即公孙段)再拜稽首,受策以出。策书的格式、语气以及整个仪式都是模仿了天子策命诸侯的礼仪,而公孙段的再拜稽首说明春秋时期的最高礼节与西周相比确实发生了变化。

《左传》是战国文献,大致成书于公元前4世纪中期^②。那么,《左传》所说策命仪式上的“再拜稽首”会不会只是战国人的一种比拟或追记?根据春秋金文的记载,可以确信不存在这种可能。春秋齐国铜器叔夷钟(《集成》00272-00278)、叔夷铸(《集成》00285)所记内容也是策命礼仪,铭文先记两段齐侯的命辞,然后说“夷敢用拜稽首,弗敢不对扬朕辟皇君之赐休命”^③;继之又记一段齐侯命辞,然后说“夷用或敢再拜稽首,膺受君公之赐光”。叔夷器是齐灵公时所铸,叔夷接受策命一事大约在齐灵公十五年灭莱之后,时当鲁襄公六年(公元前567年)^④。这个年代比晋平公策赏公孙段的年代还要早。叔夷钟、铸提到策命仪式中使用再拜稽首之礼,是春秋人记春秋事,可以证明《左传》所记“再拜稽首”及整个策命活动相当真实,不会是战国人按战国风俗信手妄加的描写。《礼记·祭统》说:

古者明君爵有德而禄有功,必赐爵禄于大庙,示不敢专也。故祭之日,一献,君降立于阼阶之南,南乡(向),所命北面,史由君右执策命之。(所命)再拜稽首,受书以归,而舍奠于其庙。此爵赏之施也。

西周时期的爵赏仪式上并没有再拜稽首的习惯。这里所谓“古者”,只有理解为春秋时期才比较恰

① 郭沫若:《两周金文辞大系考释》,东京:文求堂书店,1935年,第1册,第73页。

② 徐中舒:《左传的作者及其成书年代》,《徐中舒历史论文集》,北京:中华书局,1998年;童书业:《春秋左传研究》,北京:中华书局,2006年,第236-238,260-262页。

③ 《集成》钟铭摹本00273·2“皇君之□□”下接00274·1“登屯厚乃命”句,衔接有误,致文理不通。

④ 郭沫若:《两周金文辞大系考释》第3册,第205页。

当。其中提到的受命者须再拜稽首的内容,反映的正是春秋以来最高礼节已经升级的历史特点。

应当指出,春秋时期并没有一个统一的规定要求贵族接受策命时必须行再拜稽首之礼,策命仪式上使用何种礼节很难做到绝对的整齐一律。最高礼节由拜稽首演化为再拜稽首是一个此消彼长的渐变过程,其间仍不妨有个别地区的个别贵族沿用“拜稽首”的旧例。上举叔夷器铭提到“拜稽首”就是一例。又,《礼记·祭统》记有“卫孔悝之鼎铭”,铭文完全套用了西周策命文书的格式并使用了“拜稽首”的套话:

六月丁亥,公假于大庙。公曰:“叔舅!乃祖庄叔左右成公,成公乃命庄叔随难于汉阳,即宫于宗周,奔走无射。启右献公,献公乃命成叔纂乃祖服。乃考文叔,兴旧耆欲,作率庆士,躬恤卫国,其勤公家,夙夜不解,民咸曰‘休哉!’”公曰:“叔舅!予女铭,若纂乃考服。”悝拜稽首,曰:“对扬以辟之勤大命施于烝彝鼎。”

孔悝受卫庄公蒯聩策命一事已在春秋末期,而这篇铭文古意可掬,除了策命主体不是天子以外,几乎看不出和西周策命文书有何区别。这些使用“拜稽首”的事例与本文所作“再拜稽首成为春秋时期最高礼节”的推断并不矛盾。策命礼中使用再拜稽首在西周时期还极其少见,到春秋时期逐渐增多并成为主流,这个总体趋向是明确的。个别沿用西周旧例的行为带有历史遗存或有意仿古的性质,不足以影响再拜稽首取代拜稽首成为最高礼节这一大势和主流。后世书札常用“顿首顿首”之类的敬语,这是一种格式化的书面语言,并不意味着书信作者在日常生活中仍然经常使用古典的顿首之礼(本是一种丧礼)。“孔悝之鼎铭”所谓的“拜稽首”,很可能也带有这种性质。

在策命礼以外,其他礼仪活动中以再拜稽首为最高礼节的事例更为多见。《仪礼》的《燕礼》、《大射礼》、《聘礼》、《公食大夫礼》、《觐礼》、《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》诸篇所记再拜稽首共109例,涉及婿对女父、臣对君(包括异国君臣关系)、迎宾劳宾人员对国宾、祭者对神尸等关系。《仪礼》未见使用“拜手稽首”或“拜稽首”之例。按《仪礼》的描述,臣对君、卑者对尊者(包括自处卑位者对身份同等的官员)、下级对上级所用最高礼节是再拜稽首,这一点毫无疑义。《仪礼》的某些篇章早在春秋末年已经写定,书中的描述主要以春秋战国之际的礼俗为蓝本。如果说春秋早期拜手稽首还有可能被继续沿用,那么《仪礼》所反映的情况表明,最晚到春秋后期,再拜稽首已经完全取代拜手稽首成为贵族礼仪活动中通用的最高礼节了。

春秋时期再拜稽首作为最高礼节而通行,还可以从以下事实中得到印证:

战胜方的卿大夫在受降仪式上要向投降的敌国国君行再拜稽首之礼。《左传·成公二年》说,晋、齐鞌之战中,晋韩厥俘获“齐顷公”(车右逢丑父假冒的齐顷公)时“执紼马前,再拜稽首,奉觴加璧以进”;《左传·襄公二十五年》也说,郑人攻入陈都,“陈侯免(丧服),拥社,使其众男女别而纍,以待于朝。(郑)子展执紼而见,再拜稽首,承饮而进献”。战胜方的大夫手持绳索,向投降的国君再拜稽首并奉上酒醴,这是战争双方共遵的一种惯例。战争状态下对于敌国国君尚且注意维护其尊严,平常的礼仪活动中臣对君当然更须如此。

身份对等的国君之间也开始行再拜稽首之礼。按照惯例,除非是对天子和神灵,国君一般不行再拜稽首的重礼,但是在大国称霸的形势下,有些霸主的统治力和号召力实际上已经远高于周天子,弱小国家的国君对这些霸国国君使用原来只对天子才用的最高礼节乃是必然的趋势。于是,国君与国君之间破例行再拜稽首的情况逐渐增多。《左传·襄公三年》说:

(鲁襄)公如晋,始朝也。夏,盟于长檣。孟献子相。公稽首。知武子曰:“天子在,而君辱稽首,寡君惧矣。”孟献子曰:“以敝邑介在东表,密迩仇讎,寡君将君是望,敢不稽首?”

又《左传·襄公二十四年》说:

郑伯朝晋……郑伯稽首,(晋范)宣子辞。(郑)子西相,曰:“以陈国之介恃大国,而凌虐于敝邑,寡君是以请罪焉,敢不稽首?”

又《左传·哀公十七年》说:

(鲁哀)公会齐侯,盟于蒙。孟武伯相。齐侯稽首,公拜。齐人怒。武伯曰:“非天子,寡君无所稽首。”

这三例“稽首”或者明言此礼应施于天子,或者暗含此意。根据以上列举的春秋时期诸侯对天子使用再拜稽首的惯例,可以推知这些“稽首”实即“再拜稽首”的省称。此类事例,一方面说明诸侯对诸侯的再拜稽首在当时还不太合乎常规,故受之者往往自称不敢当并有辞谢之举;一方面又说明,随着破例现象的增多,再拜稽首这一最高礼节正朝着越来越通行的方向发展。《左传·襄公十九年》记鲁大臣季武子向晋国执政范宣子再拜稽首,后者并未见有辞谢反应,说明由于实际地位的不同,弱国卿大夫也不妨向霸主国的执政官使用再拜稽首的最高礼节。上举前两例鲁、郑诸侯对晋国国君的再拜稽首与季武子之例性质相同;第三例齐君对鲁君的再拜稽首,则说明身份对等者在外交场合使用此礼已属常见,鲁人所谓“非天子,寡君无所稽首”云云,已被看作一种迂执的观念,《左传·哀公二十一年》记载齐人讽刺鲁人死柩书本——“唯其儒书,以为二国尤”,即可为证。

向对方行再拜稽首,有时还含有自我肯定或与对方抗礼的意思。这是再拜稽首成为通行的最高礼节之后形成的使用细则。再拜稽首虽用于表达礼敬,但并非任何人都可以不分场合地行此重礼。《国语·晋语二》说,晋献公死后,晋国陷入内乱,秦穆公派使者吊慰流亡狄国的晋公子重耳,重耳“再拜不稽首,起而哭,退而不私”^①。秦使者随后吊慰流亡梁国的晋公子夷吾,夷吾“再拜稽首,起而不哭”,正式见面后又与使者进行私密交谈。秦穆公对重耳的评价是:

再拜不稽首,不没(贪)为后也。起而哭,爱其父也。退而不私,不没于利也。

此段描述隐含的意思是,接受异国使者的吊唁时,只有君位继承人才有资格代表国家向使者行再拜稽首的大礼,没有新君身份的公子只能向使者行普通的拜礼。夷吾以丧事主人和继承君位者自居,故被视为贪于“为后”的人。由此看来,在某些特殊场合,使用再拜稽首之礼不但对受礼者的身份有要求,对施礼者的身份也有要求。如果不是再拜稽首之礼流行已久并被公认为最高礼节,就不可能形成这种要求或惯例。《礼记·曲礼下》记有一条性质类似的规定:

大夫士见于国君,君若劳之,则还(旋)辟,再拜稽首。君若迎拜,则还辟,不敢答拜。

国君未对臣行拜礼,臣自可向国君再拜稽首;如果国君已先行拜礼,臣只好转身躲避,不能再作任何答礼,因为此时若回报以再拜稽首或其他礼节,就意味着和国君分庭抗礼、平起平坐,这反而是对国君的不敬。《仪礼·聘礼》所记“宾入门左,公再拜,宾辟,不答拜”,可以证实《曲礼》的说法。所有这些规定,都是强调行礼者必须根据自身身份来决定是否向对方行再拜稽首,如果无视场合和条件,行此大礼反倒意味着轻狂和傲慢。这些现象表明,春秋时期有关再拜稽首的使用规则已经相当细化了。

与上述现象相关的另一事实是,在大夫以下贵族的交往中,在没有国君参与的较低级别的礼仪中,一般不用再拜稽首之礼。《仪礼》的《士冠礼》、《乡饮酒礼》和《乡射礼》三篇完全不涉及再拜稽首,其中所记宾、主之间的礼节都只是“揖”、“拜”、“再拜”、“答拜”之类。《士昏礼》唯一提到的“再拜稽首”是新婿亲迎时对女父所施,这是由于亲迎事关重大,属于特例;《士相见礼》三次提到的“再拜稽首”都是说的对国君行礼,实际上士相见礼也没有涉及再拜稽首;《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》(包括《有司彻》)提到的主人对“尸”的再拜稽首是对祖先神灵行礼,也属于士礼中的特例。《仪礼》所记大量的“再拜稽首”,主要见于《燕礼》、《大射礼》、《聘礼》、《公食大夫礼》、《觐礼》等由国君或天子主办的高级别的贵族礼仪。文献所见春秋时期大夫对大夫行再拜稽首的实例也屈指可数^②,而且记载本身都寓有行此大礼事属非常之意。《礼记·郊特牲》说:“大夫之臣不稽首,非尊家臣,以辟君也。”这里

① 《礼记·檀弓下》记为“稽顙而后拜”,盖传闻异词。

② 《左传·襄公十九年》鲁季武子对晋范宣子,同书《昭公二年》郑公孙黑对子产,《国语·晋语八》晋韩宣子对叔向,《礼记·檀弓下》晋赵文子对张老。

的“稽首”也应是“再拜稽首”的省称。按孔颖达的解释,此语是说大夫属下的家臣只向国君而不向他所属的大夫行稽首大礼,目的在于避免出现“一国两君”的局面^①。孔说是否正确暂可不论,家臣向大夫再拜稽首的例子极其少见却是事实。再拜稽首既被视为臣属对国君所行的最高礼节,低级贵族之间自然不会轻用此礼。

以上各方面事实都说明,西周时期罕见的再拜稽首,到春秋时期确已取代拜手稽首成为君臣之间通用的最高礼节。君臣之间甚至国君之间常行此礼,说明它已不是偶然行为;低级贵族之间少用此礼并讲究行礼者的身份,说明它的礼敬规格和礼敬程度高于普通的拜手稽首等礼节。总之,最高礼节从拜手稽首逐渐升格为更繁复的再拜稽首,这就是西周春秋时期拜礼演变的主要内容。

最后,有必要就再拜稽首的仪容和形成历史略作探讨。一般说来,“再拜稽首”就是再拜加稽首,即跪地后两次拜手(头至手),一次稽首(头至地)。《国语·晋语二》将重耳的“再拜不稽首”与夷吾的“再拜稽首”对比而言;《仪礼》等文献有大量单行“再拜”的例子;《孟子·万章下》记有子思拒绝鲁穆公赐肉时“北面稽首再拜而不受”一事,又说接受君赐理应“再拜稽首而受”;《白虎通义·姓名篇》也说:“再拜何?法阴阳也。《尚书》曰‘再拜稽首’也。”这些记载都说明“再拜稽首”就是“再拜”和“稽首”的组合,两者可以分施甚至可以颠倒顺序。元代敖继公说:

再拜稽首者,始拜则但拜而已,于其卒拜则因而遂稽首焉。^②

清代阎若璩也说:

稽首之数亦可得详乎?曰:稽首止头一至地而已,无今所谓八拜四拜者。《觐礼》:“侯氏降两阶之间,北面再拜稽首,升成拜。”再拜稽首,头一至地也;升成拜,升而至堂上复再拜稽首,亦头一至地。^③

此说基本可信。段玉裁《释拜》提到“稽首、顿首,则经未尝有言‘再’者”,也倾向于将“再拜稽首”理解为“再拜+稽首”^④。需要指出的是,“再拜稽首”一词最早可能还有另一种意思,即以“再”字修饰“拜稽首”。上引叔夷钟、铸铭文,先言“拜稽首”,继言“或再拜稽首”,此处“或”字训“又”。铭文文意呈递进之势,其“再”字应理解为对西周惯用语“拜稽首”的修饰,意思是第二次或再一次拜手稽首,这与通常所见“再拜稽首”的意义有细微区别。但是这种“再+拜稽首”的模式即连续进行两次拜手稽首的做法,似乎没有流传开来。

拜手稽首演变为再拜稽首,应是随着拜手礼的繁化而产生的连带结果。拜手礼是身份对等者常用的礼节,其使用范围比稽首礼更为广泛,使用频率也更高。当这种平常礼节由习用“壹拜”发展到习用“再拜”时^⑤,表示最高礼敬的“拜稽首”自然也会升格为“再拜稽首”。正如“再拜”与“壹拜”(即狭义上的“拜”)明显不同一样,“再拜稽首”也与“拜稽首”大不相同——它虽然只比“拜稽首”多了一次拜手的动作,却标志着最高礼节的繁化和升级。阎若璩在《潜邱札记》卷六讨论拜礼时说:

又按,《舜典》:“禹拜稽首,让于稷契暨皋陶。”《诗·大雅》:“虎拜稽首,天子万年。”止言“拜”不言“再”者,省文也。何以征之?《郊特牲》:“拜,服也,稽首,服之甚也。”岂有至服之甚而不先再拜者乎?

西周金文通以“拜稽首”为最高礼节,《诗》《书》中的“拜稽首”绝不可能是西周极少使用的“再拜稽首”的“省文”。阎氏把再拜稽首看成天然存在和没有历史的礼节,没有注意到表示“服之甚”的行为本身也有一个演变过程,其认识方法和结论皆不可取。

① 孔颖达:《礼记正义》卷二十五,阮元校刻:《十三经注疏》下册,第1448页。

② 敖继公:《仪礼集说》卷二,《四库》第105册,第72页。

③ 阎若璩:《潜邱札记》卷六,《四库》第859册,第524页。

④ 段玉裁:《经韵楼集》卷六,《续四库》第1435册,第39页。

⑤ 《仪礼》有时特别使用“壹拜”概念,以与“再拜”相区别。

四、《仪礼》反映的施拜方式的复杂化

臣属对国君的拜礼特别是礼仪活动中臣对君的拜礼,到春秋后期日趋烦琐和复杂。《仪礼》的《燕礼》、《大射仪》、《聘礼》、《公食大夫礼》、《觐礼》五篇,都是记录由国君(包括周王)主办或有国君参与的高级礼仪,其中臣属向国君行最高拜礼的情形有拜于堂下和拜于堂上的不同,细分之又有以下五种情况:

(1)臣属在堂下向国君再拜稽首。臣未升堂时,自然要在堂下行礼;升堂以后,臣要行再拜稽首仍需降堂,国君也不表示辞谢。臣属在堂下行再拜稽首是一种由来已久的传统。

(2)即使国君表示臣属无须下堂行礼,臣属仍然坚持降于堂下行再拜稽首。如《燕礼》所记礼仪结束时诸臣在堂下再拜稽首,即使国君辞谢也不再升堂行礼。按郑玄的解释,这是表示“虽醉,正臣礼也”。齐桓公谢绝周天子“无下拜”的特赐,坚持下堂再拜稽首^①,是一实例。

(3)臣降堂行礼,君表示辞谢,结果臣在堂下行毕再拜稽首,升堂后复行再拜稽首。此即所谓“升成拜”,实际上是行了两次再拜稽首。

(4)臣要降堂行礼,君表示辞谢,结果臣只下堂而不行礼,听到君命后立即升堂再拜稽首。这种情形下,臣属的降堂行礼带有故作姿态、装腔作势的意味——他下堂走了一遭,但并未真在堂下再拜稽首。郑玄认为这是一种“礼杀”即礼仪上的简省。

(5)国君未有辞谢表示,臣属也不虚张声势地要降堂施拜,干脆直接在堂上向国君再拜稽首。这种情形一般发生在礼仪活动后段,是一种更明显的礼仪上的简化。

以上五种情形,就结果而言前两种为拜于堂下,后三种为拜于堂上。“拜下”与“拜上”同时存在,错综交织,使整个施拜方式显得特别复杂。其中,后三种情形最能反映春秋战国之际拜礼的变化,需要作详细的分析。

先看所谓“升成拜”。《仪礼·燕礼》国君酬宾一节说:“公坐取大夫所饔解,兴以酬宾。宾降西阶下,再拜稽首。公命小臣辞,宾升成拜。”郑玄注曰:

升成拜,复再拜稽首也。先时君辞之,于礼若未成然^②。

意思是说,宾(即大夫中一人)为表示对国君酬酒的感谢,下堂再拜稽首;国君则命小臣辞谢,表示宾无须下堂行礼;宾虽然在堂下行毕再拜稽首,但因国君已经辞谢,或者说国君未予接受,故堂下行礼等于白行;既然这次施拜不算数、没完成,宾必须升到堂上再行一次再拜稽首,才算最终完成此次拜礼,这就是所谓“升成拜”^③。由于国君的一次谦让,臣属先在堂下、后在堂上复连实施了两次再拜稽首。这种叠床架屋式的再拜稽首又见于《大射仪》、《聘礼》、《公食大夫礼》和《觐礼》,说明至少在《仪礼》写作的时代,它已是君臣之间常见的施拜方式。

“升成拜”本身也有细微差别,如《公食大夫礼》记录的“升成拜”就是另一种景象。该篇国君(公)迎拜使者(“宾”,即别国来聘的大夫)一节说:

公当楣北乡(向),至再拜,宾降也,公再拜。宾西阶东,北面答拜。搢者辞,拜也。公降一等,辞曰:“寡君从子,虽将拜,兴也。”宾栗阶升,不拜。命之成拜,北面再拜稽首。

① 《左传·僖公九年》记齐桓公“下拜登受”,其中的“拜”为“再拜稽首”之省文。

② 郑玄注,贾公彦疏:《仪礼注疏》卷十四,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1018页。

③ 黄以周对“升成拜”另有解释,意谓“成拜”与否要看对方是否答拜,而不在于下堂后是否真正行礼;又认为《仪礼》“升成拜”与不提“成拜”字样的“升再拜稽首,公答拜”等描述,只有详略的不同而无意义的差别。按,黄说似不确。郑玄注意到《仪礼》记述相似的礼仪现象时或言“升成拜”,或不作说明,因此指出前者是堂下堂上重复再拜稽首,后者是下堂未拜、升堂后才再拜稽首。郑说与《仪礼》内容没有明显矛盾,比较合理。黄氏批评郑注“一一区别,转多纠葛”,实则自己分辨未明,不能就《仪礼》记述的差异作出解释。黄说见《礼书通故》卷二十一,第3册,第969—970页。

使者以臣属的身份下堂行礼,其间国命摈者辞谢使者下堂,但使者仍在堂下完成再拜稽首;使者升堂之后不想另行此礼,然而国君却不答应,坚命其再次行礼,使者只好在堂上重复一次再拜稽首。何以形成这种局面呢?郑玄解释说,使者升堂“不拜”是因为“自以已拜也”——他把自己当成臣属,故在堂下完成再拜稽首,自以为已尽臣礼,故升堂后不另拜。但国君一方的辞谢之意终究未曾实现——“宾降拜,主君辞之,宾虽终拜,于主君之意犹为不成”^①。为尊重国君意愿,使者最终还是又行一次再拜稽首。这不是臣属听到国君的辞谢后自动重复再拜稽首,而是国君明确发出指令让他再次行礼。

与完整的“升成拜”不同,《仪礼》相关各篇还记有一种“升成拜”的简化版,即臣属只下堂而不拜,听到国君的辞谢后马上升堂再拜稽首。《燕礼》公酬宾一节“升成拜”下云:

公坐奠觶,答再拜,执觶兴,立卒觶。宾下拜,小臣辞,宾升,再拜稽首。

郑玄注云:“不言成拜者,为拜故下,实未拜也。下不辄拜,礼杀也。”又《燕礼》本节下文说,国君酬宾,先饮一觶,宾接过空觶,降堂后放在筐中,另换一觶清洗以备自酌自饮。“公有命则不易不洗”——国君若表示无须换觶,则仍用君觶,“反升酌膳觶,下拜,小臣辞,宾升,再拜稽首”。郑玄注说:

“下拜”,下亦未拜。凡下未拜有二:或礼杀,或君亲辞。君亲辞则闻命即升,升乃拜,是亦不言“成拜”。^②

无论是哪种情况,这里的“下拜”都带有装模作样的性质。宾下堂只是走了一下过场,并未真正施拜,一旦小臣发出国君辞谢之命,他便顺水推舟,回到堂上再拜稽首。因为实际上只有一次再拜稽首,故相对连续两次再拜稽首的“升成拜”而言是一种“礼杀”,《仪礼》也不称之为“升成拜”。

最后一种在堂上进行的再拜稽首更为直接——臣属不再作势下堂施拜,国君自然也没有辞谢之举,两方都省去客套虚文,臣属直接在堂上行礼。《燕礼》“无算爵”一节云:

无算爵。士也有执膳爵者,有执散爵者。执膳爵者酌以进公,公不拜,受。执散爵者酌以之公命所赐。所赐者兴受爵,降席下奠爵,再拜稽首。

“无算爵”是贵族酒会上最后一个节目,此时的饮酒活动已比较自由,不再有敬酒次序和饮酒数量的限制。与此种气氛相适应,接受赐爵的大夫只降席而不降堂,直接在堂上向国君再拜稽首。贾公彦疏云:“自旅酬已(以)前,受公爵者降拜、升成拜,至此不复降拜者,礼杀故也。”^③

以上三种情况有两点值得注意。第一,最高礼节的行施方式趋于复杂和烦琐。即使是“礼杀”的施拜方式,也只是与叠床架屋的“升成拜”相比时表现出礼仪的减省,就实质而言,它们已不属于简单质朴的再拜稽首,而是在长期行施再拜稽首的实践中创造出来的新花样。第二,臣在堂上向国君再拜稽首已是常见的事实。三种情况,无论是下堂拜过但不算数,还是只下堂而未拜,还是连下拜的样子也不装,最后都要在堂上再拜稽首,结果都是“拜于上”。根据这两个事实,我们就可以对“升成拜”等现象的时代归属作出判断。

时代较早的史料表明,西周和春秋早期的天子策命仪式上没有堂下堂上连续进行的再拜稽首,没有什么“升成拜”等名目,也没有故作姿态的下堂不拜、升堂而拜等形式。这一点与《仪礼·觐礼》的描述正好形成鲜明的对照。《觐礼》多处说到诸侯“升成拜”的仪节。如诸侯执瑞玉行觐一节说:

天子曰:“非他,伯父实来,予一人嘉之。伯父其入,予一人将受之。”侯氏入门右,坐奠圭,再拜稽首。摈者谒。侯氏坐取圭,升致命。王受之玉。侯氏降,阶东北面再拜稽首,摈者延之曰:“升!”升成拜,乃出。

又,“诸侯请罪、天子劳之”一节说:

(侯氏)乃右肉袒于庙门之东。乃入门右,北面立,告听事。摈者谒诸天子。天子辞于侯氏,

① 郑玄注,贾公彦疏:《仪礼注疏》卷二十五,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1080页。

② 郑玄注,贾公彦疏:《仪礼注疏》卷十四,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1018页。

③ 郑玄注,贾公彦疏:《仪礼注疏》卷十五,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第1023页。

曰：“伯父无事，归宁乃邦。”侯氏再拜稽首，出自屏南，适门西，遂入门左，北面立。王劳之。再拜稽首。搢者延之曰：“升！”升成拜，降出。

又，“天子赐诸侯车服”一节说：

天子赐侯氏以车服……侯氏升，西面立。大史述命。侯氏降两阶之间，北面再拜稽首。升成拜。

西周金文未见“再拜稽首”之礼，更没有不厌其烦、上下折腾的“升成拜”，由此可以断定《觐礼》所记上述礼仪不会是西周制度。不但如此，此种礼仪甚至也不可能是春秋早期的制度。《左传·僖公九年》记齐桓公接受天子赏赐之仪：

王使宰孔赐齐侯胙，曰：“天子有事于文武，使孔赐伯舅胙。”

齐侯将下拜。

孔曰：“且有后命。天子使孔曰：以伯舅耄老，加劳，赐一级，无下拜！”

对曰：“天威不违颜咫尺，小白余敢贪天子之命无下拜！恐陨越于下，以遗天子羞。敢不下拜！”

下拜，登受。

据此，春秋时期确有天子辞谢“下拜”（即下堂再拜稽首）的现象，但从“以伯舅耄老”的语气可以知道，“加劳”的情况并不常见，“赐一级，无下拜”在当时还属于比较少见的特赐。已经成为霸主的齐桓公不敢接受天子的特赐，无论是否有作秀成分，都说明当时还没有“升成拜”的礼仪^①。《觐礼》为儒家文献，按理应该推崇齐桓公这种维护天子尊严的做法，但它描述的最高礼节却是既拜于下、又拜于上的“升成拜”。表面看来，“升成拜”既让诸侯尽了臣礼，又让诸侯顺从了天子对臣客气的意愿，其实这种烦琐的礼仪恰恰使诸侯陷入臣不像臣、宾不像宾的境地，它的形成和流行一定在诸侯只知“下拜登受”的时代之后。因此，将《仪礼》描述的“升成拜”视为春秋晚期以后流行的礼仪，应是一种比较合理的推测。《觐礼》作者看到的臣对君的最高礼节已经不是简单的“下拜”，而是将臣和君两方面都照顾到从而使拜礼更趋烦琐的“升成拜”，他在描述觐礼时无意之中就会添加这种晚起的礼仪。

臣属在堂上再拜稽首的现象也反映了时代的变化。《论语·子罕》记孔子语：“拜下，礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。”按孔子的说法，“拜乎上”虽在当时已比较流行，但它毕竟是违背旧礼的举动。也就是说，春秋晚期社会上时兴的“拜乎上”还属于不合传统的新习惯，它流行的时间还不太久。《仪礼》作者对“拜乎上”的描述已有所不同。在《仪礼》看来，“升成拜”和另两种升堂再拜稽首的拜法，都是合乎礼制要求甚至是必须这样做的。可以看出，春秋晚期出现的“升成拜”等做法，直到孔子以后才逐渐得到儒家的认同。清人崔述对《仪礼》“升成拜”等礼法的时代属性作过很好的分析，他指出：

襄王赐齐侯胙曰……（齐桓公）下拜登受。是古礼，臣拜君于堂下，虽君有命，仍俟拜毕乃升，未有升而成拜者也。齐桓为诸侯盟主，权过于天子，然犹如是，则寻常之卿大夫可知矣。秦穆公享晋公子重耳，公子赋《河水》，公赋《六月》，公子降拜稽首，公降一级而辞焉。是古礼，君自行君之谦，臣自循臣之节，辞者自辞，拜者自拜，不因其辞而遂不成拜于下也。晋文乃邻国之公子，旦夕为晋君，与秦穆同列，然犹如是，则本国之卿大夫可知矣。故孔子曰：“拜下，礼也，今拜乎上，泰也。”

今《礼经》，臣初拜于堂下，君辞之，遂升而成拜，是孔子所谓“拜上”矣。齐桓、晋文所不敢出此而此书乃如是，然则其为春秋以降沿袭之礼而非周公之制明矣。朱子笃信《礼经》为周公所

^① 宋代魏了翁曾以齐桓公事与《觐礼》天子赐车服一节相对照，认为齐桓公的“登受”相当于《觐礼》的“升成拜”。按，此系比附，并无依据。魏说见《春秋左传要义》卷十五“侯氏下拜登受之礼”条，《四库》第153册，第415页。

作,乃曲解孔子之言,谓“礼,必待君辞而后升成拜,今不待辞而拜于上,故谓之‘泰’。”不知升成拜者,果拜下邪?抑拜上邪?不辞而拜于上,与辞而后成拜于上,均之为拜上也,岂得谓之拜下!

孔子曰:“拜下,礼也。”朱子则曰:“拜上,礼也。”吾宁从孔子而悖朱子,不敢从朱子而悖孔子也。^①

崔述将“升成拜”定为“春秋以降沿袭之礼”是可信的。清人凌廷堪《礼经释例》卷一《通例上》曾就《仪礼》中的臣拜君之礼作过两条总结,其一为“凡臣与君行礼,皆堂下再拜稽首,异国之君亦如之”;其二为“凡君待以客礼,下拜则辞之,然后升成拜”^②。《仪礼》书中确有这两条通例,但凌氏似未注意到,从起源和形成的角度看,两条通例并非同一时代的产物。后一例的形成比较晚,它是经过了一个从不合礼到逐渐被礼家接受的过程之后,才与前一例成为同一时代平面上并行的通例。

春秋时期,原有的政治秩序处于重新调整之中,开始是王室衰微,诸侯崛起;继之以公室日卑,世卿专权,有些国家甚至出现“陪臣执国命”的局面。“升成拜”之礼的流行就是君臣关系的变动在礼仪领域的反映。随着权力中心的下移和臣属实力的增强,君对臣降堂行礼作出辞谢的姿态成为必然,强有力的臣属接受这种辞谢上堂施拜也逐渐成为常见和普通的现象。另一方面,相继崛起的下级势力又有强化君臣秩序的愿望,他们自己僭越旧礼却并不希望自己的臣属也同样的僭越,因而传统的臣属降堂行再拜稽首的礼节又被保留下来。《仪礼》中既有“拜下”,又有“拜上”,还有既“拜下”又“拜上”的“升成拜”,反映的就是春秋晚期君臣关系复杂纠结的现实。专从拜礼本身的角度考察,其总体演变趋向是施拜的方式越来越复杂,越来越烦琐。

就整个中国古代而言,拜礼的演变大势也是愈后愈繁。西周金文和《左传》都提到“三拜稽首”,这只是偶或一见,并非通礼。到战国时期有更离谱的“四拜”,到唐代以后四拜已成为常见礼节。明清时期的书札中甚至常用“百拜”字样。顾炎武曾分析道:

(先秦)若平礼只是一拜、再拜,即人臣于君亦止再拜,《孟子》“以君命将之,再拜稽首而受”是也。礼至末世而繁,自唐以下即有四拜。《大明会典》:“四拜者,百官见东宫亲王之礼,见其父母亦行四拜礼。其余官长及亲戚朋友相见止行两拜礼。”是四拜唯于父母得行之。今人书状,动称百拜何也?

又说:

《战国策》:苏秦路过洛阳,嫂蛇行匍伏,四拜,自跪而谢。此四拜之始,盖因谢罪而加拜,非礼之常也。^③

顾氏还指出“九顿首三拜”之类“皆亡国之礼”,其中似暗含讥讽清人之意。的确,与清人传用的三跪九叩大礼相比,春秋时期的叠床架屋式的“升成拜”真是小巫见大巫,反而要归于“礼杀”之列了。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 崔述:《丰镐考信录》卷五,《崔东壁遗书》,上海:上海古籍出版社,1983年,第214-215页。

② 《清经解》卷七八四,第5册,第139-140页。

③ 《日知录集释》卷二十八“百拜”条,第1579、1580页。

宋代城市税制再议

包伟民

摘要:宋代城市地税与农田税虽就税目性质而言有其一致性,但城市地价之远超乎农田,是专制国家必须为之做出相应制度调整的根本原因;城市中的市场地块由于其地价尤高,官府也就对其数之以特别的税额。相比而言,屋税如同农田两税,在宋代城郭赋税体系中,居主体性地位。与此同时,随着城市经济的发展,经济关系越来越复杂,国家从城市征稅赋役之所依据的税产,出现了一种从地产物业走向综合家业评估的趋势,并形成了清晰分辨“田亩”“家业”与“营运”三类性质略异税产的概念。城市税制演变的种种迹象,表明赵宋政府常能随着社会经济格局的变化而调整其赋税制度,其向社会攫取税役的能力相当突出,体现着两宋时期不同寻常的历史活力。

关键词:宋代;城市;税制;地税;宅税;家业钱;役制

本文讨论我国两宋时期(960—1279),专制国家如何向城市征发赋税的问题。自唐入宋,城市长足发展,早已是学界的共识。随着城市的发展,其在社会生活中的作用与地位也发生一定的转变,传统的作为行政据点的特性虽未见削弱,它的经济性——作为商业经济活动中心,以及消费中心的特征,则日见显著,人们的城市生活越来越与乡村相异,专制政府对城市的管理,也就日渐形成一套新的制度,以区别于乡村。将发展中的城市经济视作新的税源,形成一套专门的制度,从中攫取税利,是其中重要内容。学界先贤早就观察到了这一新的历史现象。早期如曾我部静雄、日野开三郎、周藤吉之、期波义信等,都在他们相关的研究中涉及了城市税制的某些内容。1959年,曹野靖撰写《宋の屋税・地税に就いて》一文^①,专题讨论宋代作为“城郭之赋”的屋税与地税,分析了它们的基本内容,并明确指出宋代作为城郭独有税目存在的,唯屋税一项。后来梅原郁、梁太济也都有专文的讨论^②。梅原氏接续曹野靖的讨论,差不多罗列了所有关于这一论题的文献记载,在细化对宋代城市税制的某些理解的同时,也指出由于记载不足,对其中许多内容“如要达到能够断言的地步,则尚须积下若干很踏实的研究了”^③。梁太济的专文,以引录王应麟《玉海》卷一七九《食货·贡赋》“宋朝五赋”条所摘录的《国史·志》之文入手,逐项讨论宋代所谓的“五赋”相比较于唐代两税的制度演进。其中作为五赋之一的“城郭之赋”,则是专门讨论宋代城市税制的内容。此外,林立平也曾撰有专文,讨论唐宋时期城市税收的起源问题^④。王曾瑜则在其关于宋代坊郭户的讨论中,归纳了当时城市居民税

作者简介:包伟民,中国人民大学历史学院教授(北京 100872)。

① [日]曹野靖:《宋の屋税・地税に就いて》,《史学杂志》第68编第4号(1959年),第71—88页。

② [日]梅原郁:《宋代都市的赋税》,原载《东洋史研究》第二十八卷第四号(1970年3月),后由郑樑生译成中文,刊载于《食货》复刊第四卷第一期(1974年5月),第28—48页;梁太济:《宋代两税及其与唐代两税的异同》,原载于《中国史学》第一卷(1991年10月),后收入氏著《两宋阶级关系的若干问题》一书,为第十一章“五赋”及其所体现的两税法之演进,保定:河北大学出版社,1998年,第215—246页。

③ [日]梅原郁:《宋代都市的赋税》,《食货》复刊第四卷第一期,第47页。

④ 林立平:《唐宋时期城市税收的发展》,《中国经济史研究》1988年第4期。

负的基本内容^①。

其关于宋代坊郭户的讨论中,归纳了当时城市居民税负的基本内容^②。

尽管前人对宋代城市税制的观察已相当细致,似仍有些许余义,可作深入。下文拟就城市税收发展的原因、役制以及其他相关问题,略作叙述,以求教于高明。

一、城市地价与税制演变

秦汉以来,历代政府对城市的管理制度,基本与乡村无异。行政管理如此,赋役征发也是如此。逮至唐宋之际,随着城市与乡村愈走愈远,城市的经济特性日益显现,国家也就逐渐形成了一整套专门针对城市的管理制度。在财税政策方面,就是越来越将它视为专制国家新的税源。

不过,人们常常在无意识之中创造历史。自唐入宋,国家陆续形成完整的针对城市的税役制度,并不是因为时人已经意识到了城市在人类社会过程中的地位与作用,而是由于自中唐以后,中央政府一直困于财用,任何有可能成为税源的对象,都不可能逃脱被征税赋役的命运。也因此,无论是被学者视为可能作为宋代宅税雏型、于唐德宗建中四年(783)六月初行之间架税^③,还是明确被认定为宅税之源起、复征于五代时期的屋税,不免都被时人视为苛征。如后唐庄宗同光三年(925)二月敕,明言“城内店寺园囿,比来无税,顷因伪命,遂有配征”^④,将针对城市起敷的税役归咎于“伪命”。

城市土地与屋宅之受到专制政府的特别关注,并最终据以征税赋役,究其根本原因,是因为随着城市越来越成为经济活动中心,人口与财富不断向城市聚集,致使城市的土地奇货可居,屋宅价格飞涨,城市不动产逐渐成为了一种重要的社会财富形式,终于引起政府的关注。这种历史现象估计从唐代中后期起开始凸现,入宋以后更为显著。

前人研究已经注意到了城市地价上涨等历史现象,只是未能展开分析^⑤。历史文献中有关唐宋之间城市地价的记载相当少,仅有的一些也大多集中记述开封、临安等京师大城市的情况。如北宋前期王禹偁记述开封城内土价金贵的一则记文,为论者普遍征引:“重城之中,双阙之下,尺地寸土,与金同价,其来旧矣。……非勋戚世家,居无隙地。”^⑥但它并未记明开封城具体的土地价格。其他一些记载也大都与此类似,所传递的信息相当含糊。

如后周显德二年(955)周世宗所颁开封府筑外城诏,就指出由于城区狭小,“坊市之中,邸店有限,工商外至,亿兆无穷,餽赁之资,增添不定,贫阙之户,供办实艰”^⑦。北宋张咏有类似的记载:“大梁天帝之都,亩地千镒,一庐十金。”^⑧总之,这些记载都反映着京城土地房产的昂贵,以及房屋租赁价

① 王曾瑜:《宋朝的坊郭户》,原载中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室编:《宋辽金史论丛》第一辑,第64—82页,北京:中华书局,1985年;后收入氏著《涓埃编》,保定:河北大学出版社,2008年,第480—519页。

② 王曾瑜:《宋朝的坊郭户》,原载中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室编:《宋辽金史论丛》第一辑,第64—82页,北京:中华书局,1985年;后收入氏著《涓埃编》,保定:河北大学出版社,2008年,第480—519页。

③ 林立平在《唐宋时期城市税收的发展》中认为:“在我国历史上,对城市住宅单独征税,创始于唐德宗建中四年六月。”其所指即当时创征的间架税。梁太济则指出:文献中虽有将间架税称为“屋税”者(如陆贽《陆宣公翰苑集》卷十二《论叙迁幸之由状》),它实际上不过是众多杂税的一种,“但与后来的屋税未必有直接渊源关系”。见《两宋阶级关系的若干问题》,第227页。日野开三郎、梅原郁等也都认为屋税起源于五代。又据《旧唐书》卷一三五《卢杞传》载:建中四年,李希烈叛,“及十月,泾师犯阙,乱兵呼于市曰:‘不夺汝商户餽质矣,不税汝间架除陌矣!’”北京:中华书局,1975年,第3716页。间架、除陌税之作为苛征,为工商户的重负,乱兵才因此以“不税汝间架除陌”为号召。

④ 《旧五代史》卷一四六《食货志》,北京:中华书局,1976年,第1946页。梁太济依据王钦若等编纂《册府元龟》卷四九二《邦计部·蠲复四》后唐明宗天成二年(927)的一则记载,“应汴州城内百姓既经惊劫,须议优饶,宜放二年屋税”(南京:凤凰出版社,2006年,第6册,第5575页),指出这是屋税首次见诸记载。当然,明宗此敕既然只是减放屋税,则屋税之成立必在此前。庄宗同光三年之敕所提到的“顷因伪命,遂有配征”者,看来应该是包括屋税的,只是史书未明确提到“屋税”一词而已。

⑤ 程民生:《宋代物价研究》,北京:人民出版社,2008年,第8页。

⑥ 王禹偁:《小畜集》卷十六《李氏园亭记》,《四部丛刊》本。

⑦ 王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷十四《帝王部·都邑二》,南京:凤凰出版社,2006年,第1册,第154页。

⑧ 张咏:《乖崖集》卷八《春日宴李氏林亭记》,《续古逸堂丛书》本。

格不断上涨的史实。北宋杨侃撰《皇畿赋》，描述开封城之繁盛：“七国之雄军，诸侯之陪臣，随其王公，与其士民，小者十郡之众，大者百州之人，莫不去其乡党，率彼宗亲，尽徙家于上国，何怀土之不闻。”天下王公大臣、贵族富豪都徙居上都，以至京城人口聚集，“甲第星罗，比屋鳞次，坊无广巷，市不通骑”。于是，一些在“与金同价”的京城无力寻得一间遮风蔽雨茅舍的中下层居民，就不得不迁居郊县“二线城市”了：“于是有出居王畿，挂户县籍，兴产树业，出赋供役者矣。”^①大观三年(1109)七月，御史中丞翁彦国上奏宋徽宗，批评他在京师赐宠臣宅第过滥，造成平民居屋被强迫拆迁：“臣闻蒙赐之家，则必宛转计会，踏逐官屋，以空闲为名，或请酬价兑买百姓物业，实皆起遣居民。大者亘坊巷，小者不下拆数十家，一时驱迫，扶老携幼，暴露怨咨，殊非盛世所宜有。”官府虽然也补偿一定的拆迁费，但远远低于市场价格，被拆迁者不得不流离失所：“况太平岁久，京师户口日滋，栋宇密接，略无空隙，纵得价钱，何处买地？瓦木毁撤，尽为弃物，纵所得地，何力可造？所失者固已多矣。”^②

南宋临安府多火灾，嘉泰元年(1201)三月，临安府大火，“延烧军民五万二千四百二十九家，凡十八万六千八百三十一口”。宋廷诏出内库钱米救灾，“分赐被火之民”^③，杯水车薪，可以想见。曹彦约就此事上书宰相，称“惟是煨烬之后，生业荡析，有衣服什物可易钱米者，千万之家不过十百，有钱米可以盖屋者，千万之家不过一二，至盖屋之后而能有生事者又可数也”^④。在寸土寸金的行都，火灾劫难之后，估计也只有富裕人户才能重新兴盖屋舍，恢复生业了。

直接反映宋代城市地价的记载不易见到。后唐明宗长兴二年(931)，由于洛阳城“诸厢界内多有人户侵占官街，及坊曲内田地盖造屋舍”，官府恐因引起财产纠纷，以及非法侵占公共利益，下令空闲土地由官府或私人收买。此年六月八日，管理京城街坊事务的左右军巡使奏到如下诸项：

京城内诸坊曲，除见定园林池亭外，其余种蒔及充菜园并空闲田地，除本主量力自要修造外，并许人收买。见定已有居人诸坊曲内，有空闲田地及种蒔并菜园等，如是临街堪盖店处田地，每一间破明间七椽，其每间地价，宜委河南府估价收买。除堪盖店外，其余若是连店田地，每亩宜定价钱七千，更以次五千。其未曾有盖造处，宜令御史台、两街使、河南府，依已前街坊地分，擘画出大街及逐坊界分，各立坊门，兼挂名额，先定街巷阔狭尺寸后，其坊内空闲及见种田苗并充菜园等田地，亦据本主自要量力修盖外，并许诸色人收买，修盖舍屋地宅。如是临街堪盖店处田地，每一间破明间七椽，其每间地价，亦委河南府估价，准前收买。除堪盖店外，其余连店田地，每亩宜定价钱七千，以次近外每亩五千，更以次三千。未有人买处，且勒仍旧，远僻处或欲置菜园，任取稳便，兼应本主所留。^⑤

据此，洛阳城内存在不少“种蒔及充菜园并空闲田地”。当时规定，“临街堪盖店处田地”，由官府定价收购，此外的土地，上等连店田地的地价是每亩钱七千(按：即七贯。下同)，次等五千。同时还有“坊内空闲及见种田苗并充菜园等田地”，也由官府定价，“许诸色人收买”。除堪盖店的田地外，其他上等连店田地的地价是每亩七千，次等五千，再次等三千。这里由官府收购的田地，所定价格与“坊内空闲及见种田苗并充菜园等田地”相等，显不公平。这一时期洛阳城周围一般农村田地的地价究系多少，文献中未见到。程民生讨论宋代北方农村地价，认为“北宋中期中上土地价格在2贯左右”^⑥。由于时间地点不同，相互间似难直接比较，不过据此可知，大致在一个世纪后，北方地区农村土地价格，仍远低于长兴二年(931)洛阳城内由官府所定之地价，不能不说是具有一定指标意义的。

① 杨侃：《皇畿赋》，吕祖谦编：《宋文鉴》卷二，北京：中华书局，1992年，第19—25页。

② 翁彦国：《上徽宗乞今后非有大勋业者不赐第》，赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷一〇〇，上海：上海古籍出版社，1999年，第1081页。

③ 佚名：《续编两朝纲目备要》卷六“嘉泰元年三月戊寅”，北京：中华书局，1995年，第109页。

④ 曹彦约：《昌谷集》卷十二《上丞相论都城火灾札子》，文渊阁四库全书本。

⑤ 王溥：《五代会要》卷二十六《街巷》，上海：上海古籍出版社，1978年，第412—413页。

⑥ 程民生：《宋代物价研究》，第35页。

北宋天圣二年(1023),京西路巩县因修造宋真宗永定陵,“占故杜彦珪田十八顷,凡估钱七十万”。是则当时占用民田十八顷,官府估价为一百贯,即每亩 388 文。后来宋仁宗诏令“特给百万”,出于显示帝王仁恩的政治考虑,与市场因素无关,自当别论^①。这一记载所反映的地价,又远低于程民生所估计的平均价格。何况五代前期的洛阳城,在屡经战火之后,城市经济只是初步恢复,所以才多有“种蒔及充菜园并空闲田地”,与后来“甲第星罗,比屋鳞次,坊无广巷,市不通骑”的开封城,不可同日而语,两城城区地价之高低悬殊,可以肯定。到北宋中后期,开封城地价可为长兴二年官府所定洛阳城中地价的十数倍、甚或数十倍,或者不至令人诧异。

城乡地价的悬殊差别,必然促使国家对它们有以区别,以远比一般农田为高的税率来向城郭地产征税赋役。存世文献中关于宋代城郭地产税率的记载极少,本人目前所见,仅南宋开庆元年(1259)严州建德县的一则记载,可资分析。当时严州为均定产税,以均数和预买细绢,统计了辖县坊郭官私地产,据《景定严州续志》卷二《税赋》“建德县民产”条所载:

坊郭基地以丈计,得三万三千八百六十四;田以亩计,得十三万一千六百三十五;山若桑牧之地以亩计,得五十四万五千二百九十七(石岩云雾地之不均税者在外)。

物力:坊郭基地以三等均数,计物力三万一千一百七十二贯有奇;田山桑牧之地为等不一,计物力七十七万四千四百四十八贯有奇。总计八十万一千六百二十贯有奇。

上引“建德县民产”,其下文附注明言“官产之不均税者在外”,这可能是因为官产一般仅交纳地租,不需要敷征和预买细绢。在“民产”中,分别有坊郭基地、田、以及山地与桑牧地等类别。这里除坊郭基地外,田、山地与桑牧地等应属乡村地产,其中山地与桑牧地等,由于地形畸零,土质多异,因此不是以面积(亩)、而是以产品“石”来统计的。这里的“石”,当指各类山地与桑牧地的收益折算成粮食以后所得出的平均值,这也就使得我们可以将它们与一般农田大致相加合计。严州“界于万山之窟,厥土坚而隔,上不受润,下不升鹵,雨则潦,霁则槁,厥田则土浅而源枯”^②,总之在两浙路属僻远地带,开发水平相对较低。因此如果将此地农田平均产量约计为 2 石^③,不致过低。这样,50 余万亩的山地与桑牧地就可按对折与一般农田相加来统计。据此,可立为下表(表 1):

表 1 开庆元年(1259)建德县各类田地产钱统计

田地类别	坊郭基地	农田	
亩数	33864 丈 (564.4 亩)*	田	桑牧山地
		131635 亩	545297 石
		合计 404283.5 亩	
总计产钱	31172 贯	770448 贯	
每亩产钱	55.23 贯	1.9 贯	

* 说明:按每 60 平方丈为 1 亩折算。参见徐光启《农政全书》卷四《田制》:“以丈计亩,得面方七丈七尺四寸五分九厘六毫,自之得积六十丈为亩,以二尺五寸而一得积二百四十步。”宋代亩步制度应与此相同。

《景定严州续志》明言建德县城市土地为“坊郭基地”,且“以三等均数”,看来并没有将地基之上的房屋以及住户的营运钱等合计在内,因此上表所列数据,可以视为南宋后期严州诸县城市与乡村土地产钱值

① 徐松辑:《宋会要辑稿·礼》二九之三二,北京:中华书局,1956 年。

② 方逢辰:《景定严州新定续志·序》,《景定严州续志》卷首,《宋元方志丛刊》第五册影印光绪二十二年浙西村舍汇刊本,北京:中华书局,1990 年,第 4349 页。

③ 关于宋代各地平均亩产量的讨论不少,可参见斯波义信:《宋代江南经济史研究》,南京:江苏人民出版社,2001 年,第 145—148 页。斯波义信认为:“在宋代的长江下游地区,稳定的上田 2—3 石乃至更高的生产率较早就已达到,但这仅是局部的、零星田块的现象,远不能说是全面的普遍现象。”

的对比数,前者为后者的29倍。这其实就反映了两者的各自不同的税率,以及它们各自的市场价值。绍定二年(1229),处州丽水县乡村农田每一亩所估定的产钱,“极高者为钱五贯九百文,极下者为钱五百或四百文”^①,其平均值当与建德相去不远,可作为一个参照。估计建德坊郭与乡村土地产钱两者这样的数值差距,应该不致过大。由于只此孤证,难以作更多的推论。不过至少对于类似建德这样的山区小城,有一定的参考价值。在一些繁盛的要地大郡,数值差距或许更悬殊,亦未可知。

税率之外,土地所获得的地租率,也常常反映着它们的市场价格,因此也是我们观察宋代城郭与乡村地价差距的一个视角。论者多所征引的南宋《开庆四明续志》卷七《楼店务地》一节,也留有一组重要的数据:

宝祐六年十二月,有告于郡者,以为本府楼店务地自来有租赁官司地段,全不纳官钱,而私以转赁于人,白收赁钱者,……遂使贫者日偿赁钱,而富者白享厚利。遂监楼店务吏取索自来纳钱底籍及所管等则,并无稽考。不得已,行下诸厢抄具,及会绍兴府例,给由发下府西、甬东两厢挨究。总计二万四千四百六十四丈六尺一分四厘,……姑以邻郡等则,给由输租,每年共得钱一万三千七百三十八贯九百一十一文。元系省钱……^②

据引文,可知宝祐六年(1258)十二月,庆元府(明州)有人陈告属于官地的楼店务地所收赁钱亏公,官府因此发下公文,令胥吏在府西、甬东两厢勘查官地。据记载,当时经勘查得到的府城楼店务官地数额,比前已经亏失不少,州府也只能据当时勘查所得数确定租钱,共为13738贯911文。地志明载租钱元额为省钱,亦即是以铜钱、而不是以纸币会子定额的。据此租钱数,相核于24464余丈的楼店务官地数,可知每一平方丈当支付赁地官钱1.78贯。若折算成亩步,则每亩楼店务地每年当纳赁钱117.48贯。再与农田的地租率相比较,据记载,南宋庆元府地区农田产量相对较高,若估计其平均值为每亩三石,当得其中。一般当时占主流的分成租,如果佃户用自家的牛,收成与地主对半分;用地主家的牛,则与地主四六开。总之,一般农田出租,可得地租一石半至两石之间^③。当地同年的粮价,有一则记载为每石十七界官会32.7贯^④。据史文记载,嘉熙四年(1240)初行第十八界官会时,“十七界仅值铜钱五十文”^⑤。假设从嘉熙四年到开庆元年数十年间会价未再下跌(实际必然仍不断下跌),则十七界官会32.7贯仅当铜钱654文。也就是说,当时庆元府每亩农田的地租收益在1贯至1贯300文之间,仅为府城楼店务官地赁钱收益的1%弱。考虑到庆元府楼店务官地多为“形势之家”包占,侵损官府,估计这里所定的赁地钱仍低于市价。换言之,庆元府楼店务官地与乡村农田的地租收益率的巨大差距,虽从数据看颇为惊人,实际仍有可能失于过小,而不是过大^⑥。

唐人姚合抱怨:“客行野田间,比屋皆闭户。借问屋中人,尽去作商贾。官家不税商,税农服作苦。”^⑦类似的诗文,后代虽也偶有所见,但更多是表明作者执着于传统的重农轻商观念,其所反映的史实,毕竟与前代不同了。当城市地产物业越来越显示出远超出乡村农田的价值时,国家如未能及时将其与后者相区别,从中征税赋役,以获取相应的财税资源,倒是令人奇怪的了。唐宋之间城市

① 叶武子:《宋丽水县奏免浮财物札付碑》,阮元编:《两浙金石志》卷十一,光绪十六年刊本。

② 梅应发:《开庆四明续志》卷七《楼店务地》,《宋元方志丛刊》第六册影印宋元四明六志本,第6003—6004页。

③ 梁太济:《两宋阶级关系的若干问题》第八章《租佃的基本形式——分种和租种》,第144—158页。

④ 《开庆四明续志》卷四《广惠院·规式》:“一、每岁管收租米二千三百三十六硕五斗二升七合,……一、每岁管收官会七万六千四百五贯一百四十二文,十七界。”第5972、5973页。

⑤ 吕午:《左史谏草·监簿吕公家传》,影印文渊阁四库全书本。参见汪圣铎:《两宋货币史》下册,北京:社会科学文献出版社,2003年,第696—699页。

⑥ 《开庆四明续志》卷七《楼店务地》下文载:庆元府楼店务官地赁钱“元系省钱,续准钩判节文,‘窃恐人户欺官匿赋之久,不以本府为奉法循理,而以为加赋苛征,特从优恤,自上等以至末等,其合纳官省钱,并与作十八界输官,以官会而代输见钱’”。第6004页。可知当时庆元知府吴潜甚至下令,直接将元额铜钱改为十八界会子。这里他之所“特从优恤”的对象,当然主要也是“形势之家”。

⑦ 姚合:《庄居野行》,《全唐诗》卷四九八,北京:中华书局,1999年,第8册,第7506页。

税制的形成,无疑适应了这一历史的演变。

二、地税与宅税

王曾瑜分析宋代坊郭户的赋役负担,从专制国家与坊郭户的经济关系这样的视角着手,将它们归纳为摊派税役、买扑、禁榷、市易等四个方面。例如在摊派税役方面,除宅税与地税之外,“从今存记载看,坊郭户的税役负担还包括盐钱、役钱、青苗钱、和买、和籴、丁税、养马、夫役、差役、兵役等”^①。其中特别是商税,由于城市是人们从事商品交易的集中地,商税制度的确立,对城市居民生活影响最大,因此前人讨论大多尤其关注商税问题。不过正如他所指出的,这些税役均属城乡人民的共同负担。其他如买扑、禁榷、市易等各方面也是如此。

《宋史·食货志》的概括则相当简洁,谓:

宋制岁赋,其类有五,……曰城郭之赋,宅税、地税之类是也。^②

前人研究已指出,《宋史》的这一概括,当录自元丰五年(1082)成书之仁宗、英宗《两朝国史·食货志》^③。虽然宋代坊郭户之所负担的赋役实际内容相当繁杂,如果我们对于宋代史臣之将“城郭之赋”归纳为“宅税、地税之类”,完全视为他们为了行文简洁的饰辞,可能就会忽略时人对税制这种认识之所反映的历史事实。也就是说,宅税与地税应该是宋代城郭之赋的主要内容。当然这两个税种,在其起源与作用等方面,都有一些不同,值得分析。

首先讨论地税。地税指店宅地基税,各地有一些不同的名称,王曾瑜曾列举了文献中所见许多记载,如有地税、地基钱、地基税钱、地基正钱、地钱、地课钱等^④。不过他所列举的有一些名称,如白地官钱、白地赁钱、白地租钱,以及他将地税归纳为“以白地钱一名最为常见”的说法,可能有一些疏误。无论是“官钱”、“租钱”、“赁钱”等名称,还是通称的“白地钱”,应该都是指租赁城市官私空地的租钱,与作为土地税交纳给官府的地税,并非一事^⑤。

坊郭地税本质为国家征取的土地税,历代均有征取。前节已经说明,宋代坊郭地税与一般土地税的差别,在于它的高税率,不过两者本质相同。在这一方面,我们可以说坊郭地税是前代按一般农田规则征取的城郭土地税的自然延续。也因此,尽管多数情况下地税特指城郭之赋,宋代一般农田两税偶尔也有简称为地税的。北宋庆历六年(1046),有臣僚建议河北地区食盐推行官卖法,新任三司使的张方平表示反对。据张方平《行状》记载:“议已定,方施行,公命收格。翼日登对,论此盐策非是:‘唐末藩镇专土,横赋积重,五代相承,中原窘狭,盐禁峻密,民苦刑报。周世宗北伐,父老哀诉,请以盐课均之地税,而弛其禁。世宗矜而从之,今地税盐钱是也。’”^⑥至绍圣四年(1097),宋廷终于在河北推行食盐榷法,建中靖国元年(1101),给事中上官均就此事上奏宋徽宗,则称其为“两税盐钱”^⑦。又熙宁七年(1074),检正中书刑房公事沈括上奏:“窃见两浙荒废隐占遗利尚多,及温、台、明州以东,海滩塗地,可以兴筑堤堰,围裹耕种顷亩浩瀚,可以尽行根究修筑,收纳地税,将来应副水利,养雇人

① 王曾瑜:《宋朝阶级结构》第四编第四章《国家与坊郭户及工商业者》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第487页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷一七四《食货志上二·赋税》,北京:中华书局,1977年,第4202页。

③ 周藤吉之曾指出《宋史·食货志》的这一概括出自《两朝国史·食货志》,他同时又认为《两朝国史·食货志》的这则文字,应该沿袭自天圣八年(1030)成书之太祖、太宗、真宗《三朝国史·食货志》,梁太济认为:“似嫌证据不足。”参见梁太济:《两宋阶级关系的若干问题》,第215—216页。

④ 王曾瑜:《涓埃编》,第509—510页。

⑤ 租与税为性质不同,自租佃制度发展以来,已经成为社会经济生活的常识。李心传:《建炎以来系年要录》(影印文渊阁四库全书本)卷一三〇“绍兴九年七月壬辰”载:“诏新复州军请佃官田,纳租外免输征税。刘豫之僭也,租税并取之,至是有举人上书,请去其一。户部言:‘自己之田谓之税,请佃田土谓之租,自来不曾有并纳税租指挥。’乃依旧制。”宋代城市居民常见有租赁官私土地营造屋宅者,如陈造:《江湖长翁文集》卷二《次韵王解元赁地筑屋》诗(《宋集珍本丛刊》影印明万历刊本),所记述的就是陈造友人赁地筑屋的事例。这些供人租赁的土地,因它的上面空无屋宅,因此通常称为白地。租赁白地的租钱就称为白地钱。

⑥ 张方平:《乐全集·附录·行状》,影印文渊阁四库全书本。

⑦ 上官均:《上徽宗乞罢河北榷盐》,《宋朝诸臣奏议》卷一〇八,第1176页。

夫,及贴支吏禄,免致侵耗免役及系省钱物。”^①他这里所说的“地税”,显然也是指农田两税。所以,有文献记载坊郭地税,特别记作“城下地税钱”,以与一般农田的两税相区别^②。反过来,也有从其类同农田征收土地税的角度出发,径称坊郭土地为“田亩”,称征收坊郭地税为“税田亩”的例证^③。

虽然由于总面积相差过于悬殊,城市地税收入在总额上还远不能与农田税入相颉颃,但显然已经不是无足轻重,而是在国家的财政收入中占居相当地位了。例如元丰年间宋廷拓边西北,因其地僻远,运输不便,军输供应就成了朝廷颇费思量的事情。元丰四年(1081)十一月,泾原路转运判官张大宁上言,建议在葫芦河地区建立堡垒,并条列了当地建立堡垒的一些有利因素,其中提到:“若堡垒既成,则地基、酒税并可经画,资助军费。”^④说明一旦堡垒建成,寨中坊郭土地所收地税可与酒利、商税相提并论,成为供军饷的重要财政来源。与此同时,既然地税作为城郭之赋与当时的城市经济紧密地联系了起来,所以其在征收过程中必然更多地依据土地在城市经济中的重要性,来确定其税率的差别。前贤的研究,已较详细地讨论了例如宋代如何根据不同地段来确定坊郭地产房产价值的问题,可以略作补充的是关于市场地段的地税问题。

秦汉以来,官府在城市的特定地区设立封闭的市场,以供人们从事商贸活动。历代一般对入市交易者课以一定税钱,多称“市租”。对市租的性质,学者讨论仍有歧见。林立平认为:“当时称租者多与田亩有关,市租亦当与市场地基有一定联系,但市场地基不可能像耕地那样按亩步课征租税,只能把地基上的店舍作为课征对象,也就是说,‘市租’实际是市内店舍等不动产税。”^⑤亦即市租是通过店舍等不动产来征取的市场地基税。自唐人宋以后,传统市制变革,商贸活动不再有区域限制,但受交通、经济、人口等各种因素影响,商贸区仍相对集中,可以肯定^⑥。这类市场区域的地价,无疑又比一般城市住宅区要高,官府的税收,自然不会不特别关注到它们。文献记载透露了些许信息。

北宋大中祥符元年(1008)十月,宋真宗前去泰山封禅,十一月回京。在回京路上,据载:

癸亥,次郢州。上觐城中巷陌迫隘,询之,云:“徙城之始,衢路显敞。其后守吏增市廊以收课。”即诏毁之。^⑦

郢州的“市廊”使得城中巷陌迫隘,说明它们系沿街巷两侧设置,因此侵占了道路。而地方官增设这些市廊的目的,则是据此“收课”。所收之“课”,究竟是地税,还是屋税,抑或其他课征,史籍并未明言。不过既称“市廊”,当系供商贾买卖交易之处,不致有误。联系相关的记载,我们或许可以这样解释:郢州官府在城中街巷两侧修建起市廊,供商贾在此从事商业活动,官府则对商贾征收相应的市场租金。这应该与前代的市租有相近之处。或者说,它更接近于现今流行的市场摊位费。

类似可以佐证的文献,当数有关熙宁、元丰年间开封府的事例。元丰八年(1085)四月宋神宗去世后,反对新政的高太后主政,长期主管开封城修造事务的内侍宋用臣也被清算。七月,殿中侍御史黄降上奏:“伏见沿汴狭河堤岸空地,先有朝旨,许人断赁。而宋用臣挟持恣横,风谕沿汴官司,拘拦牛马果子行,须就官地为市交易。并其余诸色行市,不曾占地,亦纳课钱,以至市桥亦有地税。残民损国,无甚于此。”宋廷因此下诏:“沿汴官司拘拦牛马果子行并磨团户斛斗、菜纸等诸色行市及市桥地课,并罢。”^⑧据此可知,宋用臣强迫牛马果子行“须就官地为市交易”,以及其余不曾占地的诸色行市也被他征钱课者,都是“地税”或“地课”。宋用臣据以征敷钱课的这些土地,并非一般城市屋宅地基,而是专供行市从事交

① 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》六一之一〇一。

② 解缙等:《永乐大典》卷七五二“仓”字韵引《建安志》,北京:中华书局,1986年,第四册,第3411页。

③ 王庭珪:《卢溪先生文集》卷三十一《与王元勃舍人》(第三首),北京:线装书局《宋集珍本丛刊》影印明嘉靖五年刻本,2004年。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一九“元丰四年十一月辛卯”,北京:中华书局,2004年,第7713页。

⑤ 林立平:《唐宋时期城市税收的发展》,第23页。

⑥ 参见拙作《宋代州县城市市制新议》,《文史》2011年第1期。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七十“大中祥符元年十一月癸亥”,第1575页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三五八“元丰八年七月庚戌”,第8568页。

易之所,也就是市场地块。至于“市桥亦有地税”者,大概就如《清明上河图》之所描绘的那种桥栏两侧摆满摊贩的市桥。这些摊贩虽摆设于桥面上,并未占“地”,宋用臣也对他们征以“地税”。而这种地税,看来显然有异于一般的据屋宅地基之所起敷者,既然专供商贾经营之用,利之所在,它的税率应该更高。上面提到的鄂州地方官之所以“增市廊”,目的正是为了靠它们来收“摊位费”。

根据城市中土地的不同用途,来征取不同的赋税,无疑符合唐宋间城市税制演变的总体趋势。向市场地块征取“地税”“地课”的情形,必然较广泛存在,而不止于前引两例,只是由于史文阙如,使我们无法广征博引。文献中还有一些记载,只留下了一些当时官府征取课钱的专名,细细研读起来,其中不乏供人想象的空间。

如北宋太平兴国六年(981),江南西路转运副使张齐贤上奏,提到吉州缘江有“勾栏地钱”^①。勾栏者,为供商贩设摊之沿江市场,还是艺人的卖艺之所?淳化二年(991)二月,宋廷下诏:“峡路州军于江置撞岸司,贾人舟船至者,每一舟纳百钱已上至一千二百,自今除之。”^②又南宋淳熙二年(1175)十二月宋廷诏,也提到“临安府城外占据江岸之家收掠撞岸钱”^③。淳化二年诏提到的峡路州军所收之撞岸钱,系据商人舟船征取,《宋会要辑稿》将这则记载归入“商税”门,可见时人目之为因商所征之赋甚明。只是既然与商人舟船使用河岸有关,看来可以将其视为“码头场地费”之类,总之是因地起征的商业性课钱。淳熙二年临安府之所收者,据当时臣僚上言:“自六和塔至黑楼子沿岸沙地为形势之家所占,析而为八,或收撞岸钱,或收赁地钱,虽柴薪果实之属,无有免者。税场既已取之于公,形势之家又取之于私,咫尺之间而有公(税)[私]两税,民何以堪?”可见这里的撞岸钱,又称“赁地钱”,虽出于“形势之家”的私征,性质与北宋峡路州军所收之撞岸钱相类似。咸平五年(1002)二月十九日,宋廷诏“除果州官邸店本课外地铺钱”^④。果州官邸店既已交纳“本课”,当即赁钱,复征“地铺钱”,而且也被史臣归入“商税”门,是不是“摊位费”呢?又南宋汀州城内厢每年由兵官催纳者,有“行廊钱”五贯三十四文省^⑤,虽然数额微不足道,但“行廊”一词,却似乎与市廊有相近之处。

总之,宋代国家向城市的市场地块征取比地税税率更高、类似摊位费的税利的制度,估计是存在的。

其次讨论宅税。宅税通称屋税。前贤已经指出,城市屋舍地基、空闲地段、以及菜园地等土地之输纳夏秋二税,与乡村田产一致,无须为它们另立法条,因此文献中较少见到意为“城郭之赋”的“地税”一词不奇怪。关于屋税的记载远多于地税。更重要的是,相比于屋税,城郭之赋中的地税之重要性似乎有所不及。地税与屋税之间、以及城郭户家业营运之间的关系,仍值得略作探讨。

尽管地税为宋代城郭的土地税,但当时制度更看重的,似乎是屋税而非地税。自唐末五代以来,被官府取以为城郭其他税役征取基准,或因天灾人祸减免赋税之所针对的,一般均取屋税,而非地税。这看来不应该是一个简单的两者之间存世记载多寡的问题。后晋天福七年(942)八月,晋出帝在平息兵乱后,下诏:“应在城人户,除已行赈贷外,特放今年秋、来年夏城内物业上租税,其城外下营寨处,或有砍伐却桑柘,及毁折却屋舍处,特与除放今年来年二月合系租税。”^⑥可见此诏之所除放者,在城人户为“城内物业上租税”,也就是屋税以及据屋税征取的杂税,城外则为“租税”,当即民田两税以及官田地租等项。这也说明,屋税是与农田两税相对应的城郭之赋之主项。类似的记载还有一些。此年九月,晋廷又诏:“[免?]襄州城内人户今年秋来年夏屋税,其城外下营处与放二年租税……。”^⑦天福十二年(947)六月,刘知远代晋立汉,下诏大赦天下,“东西京一百里内于今年夏税,一百

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二十二“太平兴国六年”,第508页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》一七之一二。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿·刑法》二之一一九。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》一七之一四。

⑤ 《永乐大典》卷七八九〇“汀”字韵引《临汀志》,影印本第四册,第3623页。

⑥ 《册府元龟》卷四九二《邦计部·蠲复四》,第6册,第5580页。

⑦ 《册府元龟》卷四九二《邦计部·蠲复四》,第6册,第5580页。

里外及京城今年屋税,并放一半”^①,对应于农田夏税的,都是以城郭屋税,不是地税。

同时,屋税又常被官府视为城郭其他税役起征的基础赋税。如后周广顺二年(952)九月颁“流禁私盐曲法”敕条,其中提到“州县城郭下人户系屋税合请盐者,若是州府,并于城内请给,若是外县郭镇下人户,亦许将盐归家供食”^②。所谓“系屋税合请盐”,指当时官府以盐分敷民户,蚕事完毕后征收盐钱的杂税,在坊郭户中,就是依据他们的屋税多寡分摊的。

宋承五代旧制。大中祥符元年(1008)十月,宋真宗因东封泰山,下诏蠲放天下赋税,兖、郓州等地,“放来年夏秋税赋,坊郭人户特放一年屋税”,其他车驾经历县分、河北并京东州军、乃至天下诸道州、府、军、监等,各有不同减放等第^③,也是以农田夏秋两税与城郭之屋税相提并论。熙宁三年(1070),张方平出知陈州,因当地旱灾,上奏请求减免民户赋税,提到“今勘会本州四县合行催纳夏税苗子七万七千五百石有零,盐钱一万五千八百贯有零,正税、屋税预买和买,绉绢三万二百匹有零,丝绵四万九千有零两”^④。据此,陈州地方所征收的夏税,除粮食、盐钱等外,还有和预买绉绢,系据“正税屋税”起征。这里的“正税屋税”不应连读为一个词汇,前一词“正税”应指田赋中的夏税,后一词就是作为城郭之赋之一的屋税,城郭人户所负担的和预买绉绢即据此起敷。

正因为如此,熙宁五年(1072),宋廷从京东路开始推行方田均税法,规定每年从九月起,县委令佐,计量农田面积等第,均定赋税,“计其肥瘠,定其色号,分为五等,以地之等均定税数”^⑤,同时规定“屋税比附均定”^⑥。有必要略作讨论。

如前贤所论,城郭地税作为土地税,其性质与农田两税一致。因此,方田均税法没有必要将城郭地税特别标出。“以地之等,均定税数”,按理应该已经包括城郭地税在内。但是,敕文中特别标出应该“比附均定”的屋税,在城郭赋税体系中处于怎样的地位呢?换言之,所谓“比附均定”的语意,是指屋税系处于附带均定的从属地位,还是指比照农田体例来均定城郭的赋税呢?宋代城郭人户分十等征税敷役,属一代通制。各地具体的落实,多有差别^⑦。不过主要不是依据地税,而是以屋税为主,是比较明确的。据《崇宁方田令节文》,“诸州县寨镇内屋税,据紧慢十等均定,并作见钱”。由于城郭之中不同地块“冲要闲慢”差别极大,仅分为十等仍存在“上轻下重不等”的弊病,政和二年(1112)十月二十七日,河北东路提举常平司上奏,提议“今相度:州县城郭屋税,若于十等内据紧慢,每等各分正、次二等,令人户均出盐税钱,委是上下轻重均平”,也就是再细分为二十等^⑧。政和四年(1114),河北东路提举常平郭久中等人还因为均定开德府(澶州)南北二城屋税,“上轻下重不均”,受到黜责^⑨。南宋绍兴十二年(1142)七月户部上言:“州县人户产业簿,依法三年一造。坊郭十等,乡村五等,以农隙时当官供通,自相推排,对旧簿批注升降。”^⑩据此看来,细分二十等的规定或许属于北宋末年河北东路的一路之制,后来似未延续下去。“诸州县寨镇内屋税,据紧慢十等均定”,当与坊郭之户等相应,基本可以肯定。而且,“将天下州县城郭人户分为十等差科”之制源起于何时虽不可考,应在仁宗庆历以前无疑。熙宁五年方田均税,“屋税比附均定”,也应该分为十等。元丰年间方量澶州南北二城

① 《旧五代史》卷一百《高祖纪下》,第1333页。

② 《册府元龟》卷四九四《邦计部·山泽二》,第6册,第5609页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》七〇之一六一。

④ 张方平:《乐全集》卷二十五《陈州奏赋率数》。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三七“熙宁五年八月”,第5783页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三七“熙宁五年八月”是月条注文引《中书备对》,第5784页。《宋会要辑稿·食货》四之七、七〇之一一四同。

⑦ 欧阳修:《欧阳修全集》卷一一六《乞免浮客及下等人户差科札子》,北京:中华书局,2001年,第1771-1772页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》四之一一。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》六八之三〇。

⑩ 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》六九之二三。

屋税,就是“裁定十等税钱”^①。徽宗崇宁年间重定方田令,显然是为了在经过元祐、元符政治纷更之后,恢复熙丰旧制。据此看来,熙宁方田令“屋税比附均定”条文的确切含义,则是指城郭应比照农田体例,来均定赋税。而应被均定的对象,就是屋税。这说明屋税如同农田两税,在宋代城郭赋税体系中,据主体性地位。所以前引张方平文,将它与“正税”相提并论。这与正急剧城市化过程中的现代中国城市地价之疯狂暴涨,以及因此产生的各种经济怪象,有一定差异,不可简单类比。所以南宋福州地方志编纂者归纳赋税旧制,就称“国初财赋,二税之外,惟商税、盐课、牙税、房租而已”^②,在城郭之赋中,仅列出房租(按当即屋税)一项,不及其他。

最后值得一提者,屋税虽依房产起征,与地税不侔,却仿照农田两税,分夏秋两次起征。南宋建炎元年(1127)六月十三日,宋廷于家国破碎、慌乱逃奔之时,试图收拾民心,降下赦书,其中规定:“特与放免今年夏料屋税,内被杀或逃避,止有妇人、小儿、贫乏,不能自存者,仰所属抄札,依灾伤七分法给赈施行。”^③可知屋税分夏秋两料,与土地税一致。

三、家业钱与役制

如前所论,两宋时期,屋税被视为城郭赋税的主项,具有独特地位。可是,随着城市经济的发展,官府在向城郭征取赋税时,实际情形越来越复杂,并不是仅依据屋税一项可以应对的了。于是,出现了一种从地产业走向综合家业评估的趋势。这可以从家业钱评估在城市税制中地位、与役制变化两个方面来叙述。

王曾瑜讨论宋代坊郭户划分户等的情况,曾精辟地指出:“总的看来,多数地区是通行用家业钱划分坊郭户等的办法,不分主户与客户,混通分为十等。”^④从自唐末五代以来形成的作为城郭之赋的宅(屋)税、地税制度,到“通行用家业钱划分坊郭户等”,其间的历史演变,似可略作补充。

宋代城市税制演变是与整个专制国家财税制度演化过程紧密相连的。北宋前期承袭唐五代旧制,在宅(屋)税、地税的税负之外,“坊郭人户熙宁以前常有科配之劳”^⑤。以征敛物资为要旨的科配制度,宋初以来主要因为筹集军资逐步推广起来,成为坊郭人户的一项重要税负,并在相当程度上推动了将坊郭户划分若干户等的制度。据庆历四年(1044)欧阳修的记述:

往时因为臣寮起请,将天下州县城郭人户分为十等差科。……臣昨至辽州,人户累有词状,遂牒本州。据州状称:“检括得第七等一户高荣,家业共直十四贯文省,其人卖松明为活。第五等一户韩嗣,家业二十七贯文。第八等一户韩祕,家业九贯文。第四等一户,开饼店为活,日掠房钱六文。”其余岚、宪等州,岢岚、宁化等军,并系僻小凋残之处,其十等人户,内有卖水卖柴及孤老、妇人不能自存者,并一例科配。^⑥

这一段文字,是目前论者指宋前期划分坊郭十等户制最主要的依据。据此可知,“将天下州县城郭人户分为十等差科”,至少在欧阳修举例的河东地区,依据的是家业钱。至熙宁中创行免役法,规定坊郭户出钱“助役”,多数路分也主要依据家业等钱起敷役钱^⑦。其所承袭的,应该就是“往时因为臣寮

① 徐松辑:《宋会要辑稿·职官》六八之三〇。

② 梁克家:《淳熙三山志》卷十七《财赋类·岁收》,《宋元方志丛刊》第八册,影印崇祿十一年刻本,第7924页。

③ 李纲:《梁溪先生文集》卷一七九《建炎时政记》(中),《宋集珍本丛刊》影印清道光刊本。

④ 王曾瑜:《涓埃编》,第494页。

⑤ 苏辙:《栞城集》卷三十七《论差役五事状》,上海:上海古籍出版社,1987年,第806页。

⑥ 《欧阳文忠公集》卷一一五《乞免浮客及下等人户差科札子》。

⑦ 据华仲游《中书备对》,各路分坊郭户征敷免役钱,京东东路、西路、秦凤等路、淮南西路、荆湖南路、江南东路、江南西路、利州路、梓州路、永兴军等路,都以家业出钱;荆湖北路、广南东路、广南西路、福建路、河东路、成都府路、夔州路等则主要以物力,或曰“以物力均出”,或曰“以物力、房店钱数均出”,等等。所谓“物力”,就是家业物力的简称。又河北东、西路称“以等第均出”,两浙路“以家产贯石百”均出,京西南路称“依科配役例敷出”,虽未明言家业、物力,总之都综合估量财产均敷,则是一致的。参见马玉臣辑校:《中书备对》辑佚校注,开封:河南大学出版社,2007年,第230—248页。

起请,将天下州县城郭人户分为十等差科”的旧制。不过从熙宁五年起推行的方田均税法,规定“屋税比附均定”,现存《崇宁方田令节文》所见“诸州县寨镇内屋税,据紧慢十等均定”等条,估计也是熙宁以来通行天下的旧条无疑。这其中划分坊郭十等人户的条令,前者称据屋税,后者称据家业,其中的区别,不应忽略。有论者以为或出于地域差异,自然有理。赵宋承旧制,自立国之初就未曾整理赋税,使之划一,后来各路因地制宜,甚或法外创制,更无序。仅就熙宁各路创征坊郭助役钱的办法,虽说制度内涵主要依据家业等钱起征,具体条文却少见有完全相同的,可知当时都是视风土、习俗与旧制,由路分各自拟定实施条款。从方田均税条例坚持依据屋税划定坊郭户等,到各路征敷坊郭免役钱实际多据家业物力均定等第,其中所反映城市税制的发展趋势则比较明确,即在不动产之外,更注重于综合评估坊郭人户各类财产。

家业钱与屋税虽属于两个不同的概念,但屋宅为坊郭人户家业的主要内容,可无异议。元丰五年(1082)八月,开封县上言朝廷,请示如何核计养马户的家业物力:“未审止以屋业为物力,或通计营运财物。”宋廷诏“以屋契钱数并屋租为物力”^①,即未将“营运财物”核计在内。南宋初,临安府城内有不少人户房产屋舍为南迁的官府占用,绍兴三年(1133)三月,宋廷下诏:“临安府仁和县、钱塘县地基为官府营寨拘占者,许计家业钱蠲免绢数。”^②这是指蠲免由坊郭户承担的和预买绢,但蠲免的方法则是据地基核计家业钱,可知地基之上的屋舍店宅是纽折家业钱的主项。也正因此,一些地区性的杂赋,也多据此原则来摊派。嘉定八年(1215)四月,真德秀为江宁县城南厢居民负担的和买绵绢过重,上奏朝廷,说是“淳熙五年,知江宁县事章鞫偶因推排,平白将一厢三都分立和买两色,增科绵绢于民。房地僦赁则起所谓家业钱,店肆买卖则起所谓营运钱”,也是将主要据屋宅折算的家业钱,与据商业经营规模折算的营运钱分为两项税产,再分别据此征敷和预买细绢等。当时真德秀提议由建康府与江东转运司“各于支用钱内中半抱认”^③,免除江宁县城民户这一项负担。五月二十九日,得到宋廷准奏的回复。于是,同属建康府的句容县也有市户投状上请,要求免除白敷于当地坊郭户的一项杂税。据称句容县“每岁于田产店库上已均敷和买绢八千二百四十余疋,坊郭房廊赁钱上已均敷二百二十余疋,却又白敷坊郭市户八十六疋有奇,谓之虚增营运钱”^④,可知句容县的“坊郭房廊赁钱”,也是在“田产店库”之外单独设立的项目,实际上就是家业钱。这种情形看来有一定的普遍性。

赵宋政府征敛城郭之财,如此清楚地分辨不同税产的内容,当然不是为了挑肥拣瘦,而是因为随着城市的发展,经济关系日趋复杂,地基、屋宅与商业经营,往往分离,有地者不一定有房,有房者不一定有地,甚至富商大贾也有可能是赁屋经营的,因此税制的设计,必须将它们分别开来核计,才能达到最佳的征税效果。元祐元年(1086)四月,吕陶论奏成都府、梓州路坊郭户营运钱太重之弊,就指出“熙宁初施行役法,别定坊郭十等人户出营运钱以助免役之费。盖朝廷之意本,为人户专有营运,而无产税,或有产税,而兼有营运,故推排坊郭,有营运之家,仍于田产税钱之外,别令承认营运钱数,以助税户,诚为均法”。后来因“有司不能上体朝廷本意……惟务定得坊郭钱多,用为劳效”,甚至“不问虚实及有无营运,但有居止屋宅在城市者,估其所直,一概定坊郭等第”,也就是仅有屋宅而并不从事商贸经营者,也一概被抑勒承认营运钱数,征取免役钱,才形成弊病。所以嘉州等地有人户被迫逃离城市,“闭户移避于乡村居住”^⑤。

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三二九“元丰五年八月丙辰”,第7918页。参见同卷“九月壬辰”:诏“户马法以屋契钱为物力,用住宅计者元契三千缗,房钱计者二千缗,各养一马。其住宅、房钱相兼者,以分数纽折”,第7930页。

② 徐松辑:《宋会要辑稿·食货》六三之三。

③ 真德秀:《西山先生真文忠公文集》卷六《奏乞为江宁县城南厢居民代输和买状》,《四部丛刊》本。

④ 周应合:《嘉定建康志》卷四十一《田赋志二·蠲赋杂录·大卿李公大东蠲和买榜》,《宋元方志丛刊》第二册,影印嘉庆六年金陵孙志懋刻本,第2004页。

⑤ 吕陶:《为乞下有司别定坊郭之法以宽民力疏》,见录于黄准等编:《历代名臣奏议》卷二五七,上海:上海古籍出版社,1989年,第4册,第3367-3368页。

到南宋,坊郭的地、宅与商业经营三者之间的关系分辨更为清晰。大致在绍兴年间,庐陵人王庭珪因事上书地方官,比较典型,引录于下:

今日朝廷又有助军之敛,盖缘军兴,岂得已而行也。言利者既已失谋,颇闻诸县奉行不一,如税田亩固有定数,至于家业,则明言十等户。今坊郭所谓第户,正应此一项,无可疑者。若营运则无迹可验,然止言坊郭,则财力多者亦可以概见,少者所得无几,徒为扰耳。今诸县或官吏入人家,打量间架,搜索有无,下至抄及卖饼菜之家,如此行遣,全类税间架,恐非朝廷之意。家业、营运独言坊郭,盖谓逐厚利者,恐有不均之患。今有田亩者即有家业,有家业者则营运在其中。若使一家而纳三色钱,恐必至于重困,何坊郭之民独不幸也!^①

所谓“诸县奉行不一”,显指所奉行出于朝廷条文,有一定普遍性,并非一地之制。至少在制度设计上,“田亩”(按即坊郭地税)、“家业”与“营运”三者的分辨,是很清楚的。只是因为地方官府“奉行不一”,未能分辨屋宅产业与商业经营的实际情况,唯多是取,所以才说:“若使一家而纳三色钱,恐必至于重困,何坊郭之民独不幸也!”同时期的张守也曾指出:“兼并之家,物业不一,或有邸店房廊,或有营运钞物,初无田亩。”^②前文吕陶所论成都府路等地官吏“不问虚实及有无营运”,一概抑勒估算营运以出免役钱,大概就是属于这种情形。

总之,如果认为坊郭地税、宅税是承袭旧制而来、主要针对城市不动产起征的税钱,那么无论家业钱,还是营运钱,则主要是随着宋廷创征免役钱、和预买细绢等项新税形成的税产概念,免役钱、和预买细绢等即主要依据这些税产来征取。坊郭屋宅店舍既是官府起征屋税之所依据的税产,同时,它本身又成为了估算家业钱这一新税产的主要内容。总体趋势,则是在田宅之外,重视家业营运等项在估算坊郭户家产时的重要性,这无疑反映了两宋时期城市经济发展的现实。当然,所谓“田亩”、“家业”与“营运”三者关系的分辨,虽然是制度条文,不少地方的实际运作,因地制宜,置之不顾,是不一而足的。

论者多所征引的南宋《开庆四明续志》关于州郡城郭税地的税负归纳,谓“税地有和买、役钱,有本色折变,有科敷差役”^③,看来是着眼于新税种,而未将地、宅两项旧税列入其中。可是,它在和买、役钱等项之外,又明确提到了差役一项,则值得关注。宋制,熙丰变法之前,坊郭户不承担差役,而有科配的负担,所以说“乡村以人丁出力,城郭以等第出财,谓之差科”^④,或曰“祖宗之法,坊郭户既不责之以应役,又不迫之以输钱”^⑤。其实并不尽然,王曾瑜已经注意到,北宋前期坊郭户也有一些差役负担,并引录了坊郭户应差为散从官等事例以为论据^⑥。其中原因仍值得论说。

景祐四年(1037)十一月,宋廷诏令河北转运司,“如闻城邑上户,近岁多徙居河南或京师,以避徭役,恐边郡寢虚,宜令本路禁止之”^⑦。两年后,也有类似记载,当时宋廷令京东西、陕西、河北、河东、淮南六路转运使检察州县,“毋得举户鬻产徙京师以避徭役”^⑧,虽未明言系坊郭户,估计情况相类似。坊郭人户鬻产徙居京师,从其迁入地的因素来分析,无论是开封,还是河南地区,总之都比他们原居住地河北、陕西等更繁华、安全,可不必详论,但他们为什么离开原籍,则有必要深入分析。

天圣八年(1030)七月,时任河中府通判的范仲淹曾上奏,认为州县所征发的差役人数太多,为民众重负。其中提到:“河西县主户一千九百,内八百余户属乡村;本县尚差公吏三百四十人,内一百九十五人于乡村差到。缘乡村中等户只有一百三十户,更于已下抽差,是使堪役之家无所休息。”^⑨河西县乡村

① 《卢溪先生文集》卷三十一《与王元勃舍人》(第三首)。

② 张守:《昆陵集》卷七《论措置民兵利害札子》,《常州先哲遗书》本。

③ 《开庆四明续志》卷七《楼店务地》,第6004页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八八“元祐元年九月丁丑”引吏部侍郎傅尧俞言,第9437页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三九八“元祐二年四月己亥”引侍御史王岩叟言,第9716页。

⑥ 王曾瑜:《涓埃编》,第507页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一二〇“景祐四年十一月辛丑”,第2839页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一六“景祐二年正月戊申”,第2719页。

⑨ 楼钥:《范文正公年谱》,范仲淹《范文正公集》附,《四部丛刊》本。

主户仅占总主户数的四成半不到,本县差公吏340人,其中195人系从乡村差到,已经超过乡村中等户数,另有占四成有余的145人,既然不是从乡村差发的,则差自坊郭无疑。这里有两个问题值得分析:其一,从河西县主户城乡分布情形看,城居的比例很高。河中府地处西北,这反映了此地特殊的政治军事背景。前引景祐年间的两则诏令,所涉及的也都是北方——尤其是陕西、河北地区,看来在宋辽、宋夏军事对峙的情形之下,这一带民众出于防御的需要,不少选择城居。由于城居成本远比乡居为高^①,城居者自然以中上户为多,所以才出现了如河西县近六成主户城居的现象。这也就是说,这些地区的大量城居者实际都是乡村主户,而非商贾。如此,官府自然不得不从城居户中征发差役,无法恪守“乡村以人丁出力,城郭以等第出财”的制度限制了。所以,当时如河北等地区因为“多差役上户”,宋廷“诏河北诸州毋得以坊郭上等户补衙前军将、承引客司”^②;后来,因天下科役不均,又“令乡村及坊郭户均差率之”^③;嘉祐七年(1062)七月,司马光奏上《论财利疏》,也建议衙前“不足则以坊郭上户为之”^④,这一切也就可以理解了。相应地,当官府对坊郭中上户征役过重时,他们“举户鬻产徙京师以避徭役”,也就是自然而然的事了。其二,如果说西北地区迁居城市比例较高,出于地域特殊性,就整个赵宋国家辖境范围来观察,随着城市的发展,城居以其舒适的生活环境、发达的文化教育条件、以及乡居所无法比拟的政治区位优势等等,对民众产生着巨大吸引力,引诱着越来越多的乡村人户移居城市,已经形成一种普遍的社会现象,学界对此有不少讨论^⑤。这就使得城市的经济关系愈加错综复杂。

一方面,当时出现不少城乡“两栖”、或完全依靠乡村经济资源的城居户。前引元祐元年吕陶奏文就已提到,成都府等路州县官员为多征取坊郭助役钱,“不问虚实及有无营运,但有居止屋宅在城市者,估其所直,一概定坊郭等第”,造成“嘉州坊郭人户以至闭户移避于乡村居住”。可见“但有居止屋宅在城市者”,其中有一些并无营运,而且原先也不一定被著籍为“坊郭等第”,他们估计只是在城郭购置屋宅的乡村富户,所以后来坊郭的助役钱负担过重,才有可能“闭户移避于乡村居住”。南宋后期,陈淳曾就漳州官府征纳州城内的侵河官钱一事,上书地方官,说到此钱的征纳弊端百出,“后因官司不取办于甲头,而听人户自纳,于是人户不齐,有纳有不纳,……或乡居人买负郭屋,日常户闭,而人吏无敢催纳者,……凡此等类,无甲头为之纠察,年深月久,遂至失陷”^⑥。像这样日常闭户的“乡居人买负郭屋”者,也就是乡村富户尚未最终完成迁徙城市过程的,自然不会只此漳州一例,而是普遍存在的社会现象。

另一方面,如果这些乡村富户已经完全迁徙城市,著籍为坊郭户,但仍拥有乡村的田产屋业,更会造成城乡之间税产著籍的复杂化。这就是朱熹所说的“故州城县郭所在之乡,其产无不甚重”的问题^⑦。文献中或称“在城寄产”,或称“城中寄居产业”,含义相同,都是指寄居户将乡村田产著录在城中户籍,且假冒官户,以逃避乡村差役。如抚州崇仁县“颖秀一乡,共计七都,相去城闾才十五里,无非在城寄产,省簿立户,并有官称,无一编民”,实际上则是“其间真伪相半”^⑧。又“况本都省簿并是城中寄居产业,无非立为官户”^⑨。此类寄产于城中者,其田产也并不一定都坐落在城郭附近。如某官所判的一个盗墓案,田主吴思敬寄居州城,“其所争地乃在本县三十二都,相去四百余里,平时照管不

① 庆历元年(1041)九月,时知秦州的韩琦上奏,称在西北沿边地区,“今细民一家,大率数口,耕获之时,老幼皆须在野,至于伐薪汲水,悉便其用。既令人保城寨,不唯无所居止,兼薪水以来,亦须市买”。可见城居成本远高于乡居。见李焘:《续资治通鉴长编》卷一三三“庆历元年九月辛酉”,第3176页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一〇“天圣九年七月丙辰”,第2563—2564页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一四〇“庆历三年四月乙丑”,第3370页。

④ 司马光:《增广司马温公全集》卷三十四《论财利疏》,《宋集珍本丛刊》影印南宋蕲州刻本。

⑤ 梁庚尧:《南宋官户与土人的城居》,原载《新史学》第一卷第二期(1990年),后收入氏著《宋代社会经济史论集》下册,台北:允晨文化实业股份有限公司,1997年,第165—218页。

⑥ 陈淳:《北溪先生大全集》卷四十五《上胡寺丞论重纽侵河钱》,《宋集珍本丛刊》影印明抄本。

⑦ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷十九《条奏经界状》,《四部丛刊》本。

⑧ 范西堂:《限田论官品》,张四维辑:《名公书判清明集》卷三,北京:中华书局,1987年,第88—89页。

⑨ 范西堂:《使州判下王矩状》,张四维辑:《名公书判清明集》卷三,第87页。

到”^①，这是田产坐落比较远的一个例证。这些记载虽大多都出于南宋时期的文献，从农业租佃制与城市发展的基本趋势分析，类似现象应该从北宋以来即已存在，只是随着时间的推移，日渐普遍而已。所以早在元丰七年(1084)五月，提举京东保甲马霍翔上奏，才有“民有物力在乡村而居城郭，谓之遥佃户”这样普遍性的归纳^②。

乡村富户寄居城郭，并且将他们在乡村的税产著籍于城郭，既造成了地方赋税催科的困难，更使得乡村差役税产走漏，地方官府转而试图向这些寄居城郭的“遥佃户”等征发差役，是很自然的。前引仁宗年间河北、陕西等地征发坊郭上户充差役的事例，应该就是在这种前提下发生的。到南宋，城乡间税产交错更复杂，类似情形也就更多了。范西堂曾判决一个蕲州民户相互间纠发差役的案例，据载“蕲春守义坊缺役，自去年三月定差，至今年五月索案，犹未结绝”。既称“守义坊缺役”，显见系从坊郭人户中差发。当时追纠到八人中，有张世昌者，最后被判令应该充役。范西堂发现他的税产中有湖泊等田产，可见这位坊郭人户也是属于寄居于州城的遥佃户，在乡村有不少产业。判词又谓“定役之初，乡司具帐，乃于张世昌名下朱批税色曰：十三年夏税。即此一节，已见为欺”；“大抵一乡役次，乡司、役案，梦寐知之，不便从公与之定差，盖欲走弄以其私”，等等^③。从语句分析，可知当时之所差发的，实属乡役。这则记载是南宋时期纠差城居遥佃户充应乡役的一个实例。

嘉定二年(1209)，秀州青镇一则碑文所载的事例，也可作为佐证，文稍长，引述于下：

由熙宁至今百三十余年，免役之钱弗除，而差募之法并用，独女户、单丁与夫郡县坊郭，著在令甲，悉得免充，民实便之。……乌青镇分湖、秀之间，水陆辐辏，生齿日繁，富家大姓，甲于浙右。先是，四安、新市用坊郭法，就傍乡物力多所立户充应，民获莫枕。唯青镇地狭役烦，无势力以继诉于上，且为令者类汨簿书，供期会，视民疾病若秦越然，请辄中格。近岁以来，巨室圯困，贫弱转徙，民力愈以罢弊，市区愈以索寞，保伍正长间当更替，乡胥弄鬻，甲乙互推，有累岁无执役者，虽期功之近亲，百年之姻娅，一旦相视若仇，诉讼纠纷，风俗之不美甚矣，有识之士为之浩叹。于是前湖南提举常平茶盐事张公颉，偕乡之宦达、里之俊造与勇于为义，若进士沈扬休、免解进士张承德、沈绘、莫沂、张玉、沈沔、张由、张田等，相率而告于崇德令尹赵公与浚，已而上之常平使者林公拱辰、嘉兴郡太守林公良，莫不以为经久可行，顾朝请而夕报可，一以四安、新市为准。自是富者不凭藉多资以重困夫贫，贫者各得安生乐业而无望于富戚。^④

两宋时期农村地区的市镇有长足发展，自宋初以来国家已将市镇人户视同州县坊郭户对待，但地方具体执行，常有出入。青镇隶属于秀州崇德县，与隶属于湖州乌程县的乌镇隔岸而立。附近另有四安、新市等镇，隶属于湖州德清县。乌、青均为浙右巨镇，颇为繁盛。但从“独女户、单丁与夫郡县坊郭，著在令甲，悉得免充”等语看，青镇工商民户并未能被视作坊郭人户，免充差役。后来青镇困于“地狭役烦”，以至“近岁以来，巨室圯困，贫弱转徙，民力愈以罢弊，市区愈以索寞”。当时也有不少乡村富户迁居像青镇这样的大市镇，他们的田产多在附近乡都，却未在镇区著籍充役。邻近的四安、新市等镇因“用坊郭法，就傍乡物力多所立户充应”，民众负担得以减轻。所谓用“坊郭法”，指那些富户必须在他们依傍的镇区著籍立户，充应差役，而一般的市镇工商户，则可以“悉得免充”。青镇民众也希望参照四安、新市之例用“坊郭法”，经过多年努力，才获照准，镇区的贫困工商户们得以免去重役负担。这一案例反映了在城乡人户、财产交杂的情形下，官府调整制度，以适应变动中的社会经济现状的努力。从这一视角观察，这无疑反映了当时城市税制演变的基本趋势，可以肯定。

由此可见，随着城乡间财产关系的日趋复杂化，差役负担从各不同途径扩大到坊郭城区，“乡村

① 佚名：《盗葬》，张四维辑：《名公书判清明集》卷九，第328页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷三四五“元丰七年五月辛酉”，第8290页。

③ 范西堂：《比并白脚之高产者差役》，张四维辑：《名公书判清明集》卷三，第73—74页。

④ 莫光朝：《青镇徙役之碑》，载董世宁《乾隆乌青镇志》卷十二《著述志》，乾隆二十五年刻本。

以人丁出力,城郭以等第出财”的旧制实际上已无法坚持。

再者,虽说宋初以来并未将坊郭户类同于乡村户,广泛征发他们应充州役县役,坊郭内部类同于乡役的基层差役,例如坊正等,不可能征发乡村户来承担,理应一直就是差发坊郭户来充应的。文献中相关记载不多。熙宁五年(1072)创行免役法,原来差充的户长、坊正等都废差法而行雇法。熙宁七年(1074)十月,司农寺为将更多免役钱收缴上供,转拨别用,请废户长、坊正,另置甲头催税,建议“以邻近主户三二十家排成甲次,轮置甲头催纳,一税一替”^①,所差置的甲头不再支付役钱,这项建议得到宋廷的采纳。直至元丰八年(1085)宋神宗去世,新法被废止后,才由户部提议:“勘会诸州县坊郭,旧有坊正昨行减罢,于主户两丁以上轮充甲头,催税租、常平等钱物,今合依旧雇募坊正,替罢甲头。”^②至北宋末年,虽然免役法数次反复,最终既征取免役钱,同时征发人户充应差役,以甲头催税的制度延袭不变。其他的一些杂役,记载也相当零散。如南宋镇江府城郭人户一向承担金国使臣往来时的一些杂役,“递年应办国信往来合用般担礼物人夫,不逾二千人,系丹徒县官差拨坊郭人户充应。然坊正、县吏不问实用人数多寡,遍于诸坊排门差拨,闾巷骚然”。后来经守臣史弥坚更革制度,才使得这项杂役负担有所减轻^③。其他类似的情形也必然存在。

总之,前引《开庆四明续志》归纳城郭税地的赋役负担,在役钱之外,明确列出差役一项,看来是相当准确的。

小 结

两宋时期存世文献虽远较前代为丰富,涉及到城市税制的具体内容,许多仍在云遮雾罩之中。前文讨论,在前贤研究的基础之上补充了自己的一些理解。无论是城乡地价差异之对于坊郭地税制度形成的推动,还是地税征收中对屋宅、市场不同地块税率的分辨,以及屋(宅)税在城市众多赋税中所占的主项地位,家业、营运等税产概念的形成,差役负担之向城市扩展等等,前文所反映的无疑只是以制度条文为基础的倾向性现象而已,历史的实际必然相当复杂,相信其中多数并未在存世文献中留下记载;即便少数留有痕迹的,如何准确解读它们,也总是考验着史家的智力。归纳而言,有两种倾向比较清晰:

其一,面对城市经济发展的现实,赵宋政府针对城市征税赋役的制度设计,在前代旧制的基础之上,将屋宅地基等不动产列为税产之外,更倾向于综合评估坊郭户的所有财产,以使税制更契合社会经济实际,同时也有助于国家征取更多的税利。这无疑是与当时乡村农田税制演变的一般趋势相一致的^④。

其二,城市税制演变的种种迹象,表明虽然存在着显而易见的弊病,赵宋政府常能随着社会经济格局的变化而调整其赋税制度,其向社会攫取税役的能力相当突出,在许多方面确为其他朝代所不及。其中原因值得探讨,总之体现着两宋时期不同寻常的历史活力,可以肯定。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五七“熙宁七年十月辛巳”,第6277—6278页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三六三“元丰八年十二月壬午”,第8682页。

③ 卢宪:《嘉定镇江志》卷五《均役》,《宋元方志丛刊》第三册影印道光二十二年丹徒包氏刻本,第2352页。

④ 王曾瑜:《宋朝划分乡村五等户的财产标准》,原载《宋史研究论文集》(《中华文史论丛》增刊),上海:上海古籍出版社,1982年,后收入氏著《涓埃编》,第244—270页。王曾瑜认为:“在北宋,北方各路一般使用家业钱,而南方各路多数使用税钱。但是,随着一些路先后改用家业钱,到了南宋时,除荆湖南路、福建路和广南东路外,其他各路一般用家业钱划分户等了。”第270页。

论戴震与章学诚的学术因缘

——“理”与“道”的新论

郑吉雄

摘要:从学术因缘的角度看,章学诚的思想不止是戴震思想的对立,也是一种延续与发展。戴震在经学研究中凸显了文化的意识,认为“礼”源起于人伦日用,从“礼”的典章制度中言“理”,与宋儒争“天理”的解释权。但戴震大概始料未及,他毕生未尝给予过敬意的、一位冲撞他的年轻人章学诚,已在不知不觉之中吸收了他的思想,在他逝世十余年之后,建构了一套与他极为相近的思想观念。章氏将戴震深研的“礼”,转化为其“六经皆史”说的典章制度;同时撷采戴震“礼”为“人心所同然”之义,推衍为“道”即人伦日用的思想。他们都注意到经史文献所记载的内容背后的一种人伦、社群、文化的自然力量。

关键词:戴震;章学诚;理;道;学术史

一、撰写动机与问题的提出

1976年,余英时先生《论戴震与章学诚》一书由香港龙门书店刊行,二十年后的1996年,该书增订本由台北东大图书公司“沧海丛刊”出版。由于余先生论点透辟、论据缜密,直到现在,学术界讨论戴震与章学诚学术思想的关系,多以余先生论点为基础,而着眼于戴、章思想之分立,为经学与史学的对立。拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》(台湾大学出版中心2008年版)从中国思想史和中国经典诠释理论两个角度切入,说明戴震思想的社群意识与文化意识,与余先生论点异同处切入较多。尤其该书所收录拙著《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》(以下简称《观念》)一文曾扼要指出:章学诚的思想,不能仅仅被理解为戴震思想的矛盾和对立,而应该也是对戴震思想的一种延续与发展。此一论点与余先生的观照,存在了较大的距离。但我在该文中尚未及详细发挥。这是这篇论文写作的缘起之一。

理学、经学、史学是三个相互有关、但范畴不同的概念。“理”和“道”是儒学的概念(今人称为“哲学范畴”),也是11世纪以降六百年来理学家最喜欢讲的。下迄18世纪,戴震之于“理”,章学诚之于“道”,又各自创发了一套明显与理学家相异的诠释,且都奠基于历史文化及社群意识。我希望藉由本文作一申述与补充,这是这篇论文写作的缘起之二。

拙文《观念》最初发表于2001年,我在文中曾经讨论到关于戴震(1723-1777)与章学诚(1738-1801)学术思想的两个要点。我首先指出戴震用“心之所同然”和“以情絜情”诸义诠释阐发“理”的观念,是奠基于他对古代典章制度,也就是“礼”的研究^①。有趣的是,在戴震重新诠释“理”的过程中,章

作者简介:郑吉雄,台湾大学中国文学系教授。

^① 拙文《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》曾指出:“伦理关系中的君臣、父子、夫妇、朋友、亲族,礼制中的昏军宾嘉,以至于‘礼仪三百,威仪三千’,都是得到先秦时代不同时期绝大部分中国人认同接受的生活方式与规范,也随着不同时代绝大部分中国人的意志而渐次改变、定型,再改变、再定型。这是真真实实的‘心之所同然’,也是‘心之所同然’这个命题的真实基础。此所以《疏证》说:‘凡一人以为然,天下万世皆曰“是不可易也”,此之谓同然。’”此一意旨,我在另一篇文章《论戴东原经学中的文化意识》中更历举戴震考订经义的例子加以说明。两文均收入拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》,台北:台湾大学出版中心,2008年。

学诚受到戴震的冲击与影响,开始注意到“道”的问题。从戴震“理”观念的新诠,发展到章学诚“道”观念的新诠,颠覆了这两个宋明理学六百年来最核心观念的定义,也反映了清儒经典诠释的新典范。拙文曾说:

同样重视“器”之典章制度,实斋着眼的是其背后的人类文化生活细如毛发、刻刻不断的变化;而东原则运思于典章制度所昭示的人心同然的深层意义,并而畅论分殊与一体、反权威、反释老等种种思想观念。同样莫基于“器”观念,东原因典章制度而延伸思考“理”的问题,实斋则由典章制度而折入讨论“道”的问题;一个走了哲学的路,一个走了史学的路。这就形成了戴、章二人学术思想的一个重大分水岭。^①

戴震走了经学的路,用考证经义来探求“理”;章学诚走了史学的路,用编纂方志来验证史学理论,最后提出一种独特的“道”论。由于戴震较学诚长十五岁,学诚最后竟将戴震的“理”思想与其自身方志学与史学理论熔为一炉,从而发展出一套独特的“道”论,这恐怕是平生未尝给予章学诚丝毫尊重的戴震始料所未及,身后亦未被学者所注意的奇事。这是这篇论文写作的缘起之三。

随着拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》出版,我的戴震研究暂告一个段落。近年我持续不断反思人文学知识整合与重构的问题。章学诚将史学、方志学、文献学冶为一炉的路子,长期以来,和我的精神世界产生共鸣,这也许是我对章学诚研究始终未能忘情的缘故。因此,本文也将分析学诚如何以文化意识贯串史学、文献学、方志学,构筑一种人文学多重意义的境界,藉以说明他的“道”观念的内涵。

二、戴震“道”、“理”观念的发展历程

戴、章二人思想的进展与互动,余英时先生《论戴震与章学诚》言之最详。戴震是如何在考据学家云集的北京逐步追求他心所向往的义理?章学诚是如何在戴震经学考证言论的压力下建构他的“六经皆史”观念?能读余先生著作者必不陌生。但学术界接受余先生观点的,往往会着眼于“考据”与“义理”之间的一种紧张性;我则想借用余先生“内在理路”的提法,重新诠释余先生的观点。我认为戴震的“理”论和章学诚的“道”论之间,甚至可以说“考据”与“义理”之间,都存在一种潜藏于内部的密切关系。以下从戴震开始说明。

“道”和“理”为戴震所重视的两大概念。大致而言,戴震早岁多提“道”,至晚年始转而论“理”,其晚年定论,已以“理”取代“道”,而阐发于《孟子字义疏证》及《与彭进士允初书》。关于“理”的思想,拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》中已有所申论,本文将避免重复,而集中讨论戴震如何由“道”切入“理”。

戴震志于学甚早,但奠定学问基础则始于见江永(1681-1762)^②,事在乾隆七年壬戌(1742)^③,时戴震二十岁,江永六十二岁。江永曾经集注朱熹与吕祖谦合著的《近思录》,对宋明理学的概念与内涵相当熟悉。正如过去学者所注意到的,乾隆十九年甲戌(1754)戴震赴北京以前,显然并没有对程朱思想有任何不满。这和他师承江永显然有着绝对的关系。戴震虽然自称“十七岁时,有志闻道”^④,

① 拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》,第271-272页。

② 关于戴震师从江永的年份,可参漆永祥:《新发现戴(江慎修先生七十寿序)佚文一篇》,《中国典籍与文化》2005年第1期,北京:北京大学中国古文献研究中心;以及蔡锦芳:《戴震与江永交游考》,收入氏著《戴震生平与作品考论》—“戴震生平思想考论”,桂林:广西师范大学出版社,2006年。

③ 据段玉裁《戴东原先生年谱》:“婺源江慎修先生永治经数十年,精于三《礼》及步算、钟律、声韵、地名沿革,博综淹贯,蔚然大师。先生一见倾心,取平日所学就正焉。”详《东原年谱订补》,《戴震全书》第6册,合肥:黄山书社,1995年,第653页。胡适、余英时、蔡锦芳诸家均从此说。

④ 乾隆四十二年丁酉(1777)正月二十四日与段玉裁书,见《戴东原戴子高手札真迹》,台北:中华丛书委员会,1982年。

但这颗求“道”的种子之所以在他的心中萌芽生长,兴起了与宋明理学家相同的关怀,而有异于同时期的考据学者,也许同样与江永的教诲脱离不了关系^①。

早在戴震入京的前一年,即乾隆十八年癸酉(1753),时戴氏年方三十一,正在撰写《毛诗补传》,约于此时复撰《与是仲明论学书》^②,已提出“经之至者道也”,“由字以通其词,由词以通其道,必有渐”,“然舍夫‘道问学’,则恶可命之‘尊德性’乎?”:

仆自少家贫,不获亲师,闻圣人之中有孔子者,定《六经》示后之人,求其一经,启而读之,茫然无觉。寻思之久,计于心曰:经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐。求所谓字,考诸篆书,得许氏《说文解字》,三年知其节目,渐睹古圣人制作本始。又疑许氏于故训未能尽,从友人假《十三经注疏》读之,则知一字之义,当贯群经,本六书,然后为定。^③

《与是仲明论学书》中所提出的这些命题,虽然与他晚年写定的作品,深浅不能相提并论,但从其中提问题的方式,已可窥见戴震学术触角的敏锐与心志的高远。这表示他在而立之年,虽然雅奉经典辞考订之学(知一字之义,当贯群经、本六书,然后为定),但也注意到“尊德性”与“道问学”之间具有密切关系。戴震迟至1763年初才撰成《原善》,畅论“善”、“仁”、“道”、“常”等观念,但从《与是仲明论学书》看来,早在1754年以前,他已注意到由“字词”以通“道”,是一条不可回避的路。也许有人认为戴震所谓“由字以通其词,由词以通其道”,乾嘉学者中也曾有类似的提法^④。但如果我们考虑到戴震在1753年以后逐步撰著《原善》的过程与理论发展,就不能将戴震所讲的“道”和其他考据学家所讲的“六经载道”之“道”等量齐观。“由字以通其词,由词以通其道”两句话语的一个重要意旨是:“语言训诂”并不全然只是一种考据方法或技术,它同时也是一种通向真理的哲学方法。他接着又说明“语言”与各种专门知识尤其是名物制度之间的关系:

至若经之难明,尚有若干事:诵《尧典》数行,至“乃命羲和”,不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业。诵《周南》、《召南》,自《关雎》而往,不知古音,徒强行以协韵,则舛舂失读。诵古《礼经》,先《士冠礼》,不知古者宫室、衣服等制,则迷于其方,莫辨其用。不知古今地名沿革,则《禹贡》职方失其处所。不知少广旁要,则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽虫鱼草木之状类名号,则比兴之意乖。而字学、故训、音声未始相离,声与音又经纬衡从宜辨。

字词的探讨属于语言学,恒星七政属于天文学,诵《诗》须讲求声韵学,诵《礼》须知典章制度(宫室衣

① 钱穆先生称指出戴震论学之第一期,“东原主从道问学一边以达大道之理论,统观全书,所论为学门径及其趣解,全是江氏一派。然东原自述为学全出冥搜暗索,则江、戴乃规模暗合,非东原之必有待于江氏之启迪矣”(见氏著《中国近三百年学术史》第八章“戴东原”,台北:台湾商务印书馆,1980年,上册第314页)。个人认为钱先生之论,确能切中治学者心境的实况。其实任何学术观点的建立,无不有启迪的来源,或为人、或为书,视实际情况而定;但一切启迪之演化为受启迪者的学术信仰,则非有待于自身“冥搜暗索”不可。譬如一位老师教授弟子数十人,真有自得而能传其学者,往往不过一二人。其余侪辈,岂不同受启迪?然倘无自身的“冥搜暗索”,即有千万人聆听千万次,亦等于无用。近代学者多针对戴震隐瞒与江永的师生关系一节,而于戴氏有所讥评。惟据钱大昕所记,戴震在纪昀家中与大昕相遇时,极力推崇江永的推步之学,而后为大昕致书质疑,其事详《潜研堂文集》卷三十三《与戴东原书》。可见戴震未尝故意隐瞒他对江永的崇敬之情。惟蔡锦芳《戴震生平与作品考论》考论(详该书第82—87页),据纪昀的讲法,认为戴震仅是借江永之说以扬名,则于此事有不同的解读。

② 据段玉裁《戴东原先生年谱》,《与是仲明论学书》撰写于乾隆十二年丁卯(1747);然钱穆据《是仲明年谱》考订,乾隆十四年己巳(1749)至翌年(庚午)是仲明两游徽州,与戴震相晤,《与是仲明论学书》的撰著年代应在此两年以后,在癸酉入都以前。详氏著《中国近三百年学术史》上册,第312页。惟据段玉裁《年谱》乾隆三十一年丙戌条下记“先是,癸酉成《诗经补传》,已而在扬州,以此书之《序》及《论郑书》一条示是仲明,仲明索观《诗补传》,先生辞之,作书与之论学而已”(《戴东原年谱订补》,《戴震全书》第6册,第669页)云云,则段氏认知戴震作书与是仲明论学,其事在癸酉以后,在乾隆二十二年丁丑(1757)游扬州之时。

③ 《戴震文集》卷九,《戴震全书》第6册,第370页。《戴震全书》所收《文集》整理者余国庆、杨昭蔚亦据钱穆《中国近三百年学术史》考据年代,校注称:“题下‘癸酉’二字为微波榘本所无,当系经韵楼编时误加。”见《戴震全书》第6册,第376页。

④ 如惠栋于《九经古义·述首》曾说:“经之义存乎训,识字审音乃知其义。”参惠栋:《九经古义》,《皇清经解正编》卷三五九,台北:艺文印书馆影印咸丰十一年补刊本,1962年,第3803页。钱大昕《与晦之论尔雅书》亦谓:“夫《六经》皆以明道,未有不通训诂而能知道者。欲穷《六经》之旨,必自《尔雅》始。”参钱大昕:《潜研堂文集》卷三十三,上海:上海古籍出版社,1989年,第605页。

服)之学,诵《书》则须知地理学(地名沿革)。戴震强调上述的各种专门知识,彼此之间有不可分割的整体关系,是“未始相离”的。换言之,戴震很早就注意到经典的知识背后有一种一贯性和整体性,又共同贯穿着一个最高的真理——“道”(经之至者道也)。

乾隆十九年甲戌(1754)年初,戴震抵北京,见钱大昕、王昶、秦蕙田等学者^①,大昕亟称其学精博,叹为“天下奇才”,戴氏始以名物训诂之学为在京学者所推重。翌年,戴震完成《句股割圆记》^②,撰《与方希原书》:

古今学问之途,其大致有三:或事于理义,或事于制数,或事于文章。事于文章者,等而末者也。足下好道而肆力古文,必将求其本。求其本,更有所谓大本。大本既得矣,然后曰:“是道也,非艺也。”

1757年东原游扬州,于都转运使卢雅雨(字见曾)署中首晤惠栋,论学极相得。由于惠栋有着强烈尊汉反宋的立场,而戴震又在此数年之间逐步加重他的批判程朱的力度,学者咸认为惠栋实质上落实了戴震日后对宋儒的批判。余英时先生至谓:

惠、戴一七五七年扬州之会,彼此曾默默地订下反宋盟约大概是可以肯定的。

自乾隆十八年癸酉至二十八年癸未(1753—1763)的十年之间,戴震先后撰写《尚书今文古文考》、《春秋改元即位考》诸篇论文,以及陆续完成之《经考》、《毛郑诗考正》、《诗补传》^③、《尚书义考》^④等著作。如果我们细读这一批经学考据的著作,其实不难窥见戴震处处在发掘经典所载录的典章制度背后的文化意识^⑤。在这十年间,戴震并不是只做经典考据的工作,至迟自乾隆二十二年(1757)开始,他又逐步撰写《原善》,至乾隆二十八年(1763,时41岁)而完成《原善》初稿三章。换言之,戴震在1753—1763的十年之间,其实是同时执行“经学考证”以及“哲学思辨”两项工作。难怪戴震在初成《原善》时极有自得之趣,自感“乐不可言,吃饭亦别有甘味”了^⑥。1763年段玉裁始向戴震请业,即详细读了《原善》,后在《戴东原先生年谱》中说:

① 王昶《戴东原先生墓志铭》:“余之获交东原,盖在乾隆甲戌之春,维时秦文恭公蕙田方纂《五礼通考》,延致于味经轩,偕余同辑‘时享’一类,凡五阅月而别。”见《戴震全书》第7册,合肥:黄山书社,1997年,第29页。

② 乾隆二十三年由歙人吴思孝初刻。

③ 据段玉裁《戴东原先生年谱》乾隆十八年癸酉记:“是年,《诗补传》成,有序,在癸酉仲夏。”(见《戴震全书》第6册,第663页)“癸酉”为乾隆十八年(1753)。惟据戴震《诗比义述序》“昔壬申、癸酉岁,震为《诗补传》未成,别录书内辨证成一帙,曾见有袭其说,以自为书刊行者,不知先生何由见震元书,择其合于比义若干条,俾得以名附大著中”(见《东原文集》卷十,《戴震全书》第6册,第379页),则乾隆十八年,戴震《诗补传》尚未定稿。惟据杨应芹《东原年谱订补》于本条下考订,杨氏认为段玉裁所称“《诗补传》成”而戴氏《诗比义述序》自称“未成”,是指未定稿,而非未完成,因戴氏“作文不厌改删”之故(见《戴震全书》第6册,第664页)。杨氏又记北京图书馆所藏原抄本《毛诗补传》题名《戴氏经考》,有“汪灼校书藏画之印”和“叶氏德辉鉴藏”等印章,认为《诗补传》二十六卷被传抄出去,戴震自己并不知道,故有“不知先生何由见震此书”之语。杨应芹之“订补”意见,亦录于《戴震全书》《毛诗补传》“说明”。按,即如杨应芹所言,戴震“作文不厌改删”,段玉裁于癸酉年条下记“《诗补传》成,亦属不宜,因据戴氏明明自称‘壬申、癸酉岁,震为《诗补传》未成’,显与师说冲突。然段氏实知此事之始末,《年谱》‘乾隆三十一年丙戌’条下记:‘先是,癸酉成《诗经补传》……至是,始成二南,改称《补注》。作诗本旨,详于某篇几章几句之下,其体例犹旧也。今二南著录,而《诗补传》已成者不著录。先生所谓‘每憾昔人成书太早,多未定之说’者,于此可见。”(见《戴震全书》第6册,第678页)然则杨应芹之说,亦有采自段氏《年谱》者。

④ 《戴震全书》“说明”据段玉裁《戴东原先生年谱》提及戴《尚书今文古文考》的撰著时间,推测《尚书义考》著作时间可能在癸酉至癸未十年(东原31至41岁)内。又认为《尚书今文古文考》内容与《义考》“前四条‘义例’意同而文约”(引“说明”语),可能代表《尚书今文古文考》约取《义考》“义例”的内容而成篇。按,东原有《经考》五卷,附录七卷,撰著时间为乾隆十八年癸酉(1753,时东原31岁)以前,而下限则为乾隆丁丑(1757,时东原35岁)。《经考》“帝王名号”一条和《尚书义考》卷一“帝尧曰放勋”下的考证,可见《经考》略而《尚书义考》详。则《尚书义考》可能是东原35至41岁间的作品。又鲍国顺考证,本书“当是成于乾隆廿七年壬午孟冬,或稍后,其时东原已四十岁矣”。详氏著《戴震研究》,台北:国立编译馆,1997年,第69页。

⑤ 这些考索《五经》所载上古礼制的著作,多深入探讨制度背后人类社群伦理、性情的问题,故戴震的关怀,绝不仅止于考古,而是在于探索制度背后人类的社群行为,那就涉及到“文化”的问题。关于这一点,说详拙著《论戴东原经学中的文化意识》,收入《戴东原经典诠释的思想史探索》。

⑥ 段玉裁《戴东原年谱》“乾隆二十八年”条说:“先生大制作:若《原善》上、中、下三篇,若《尚书今文古文考》、若《春秋改元即位考》三篇,皆癸未以前、癸酉甲戌以后十年内作也。玉裁于癸未皆尝抄誉,记先生尝言:‘作《原善》首篇成,乐不可言,吃饭亦别有甘味。’”见《戴震全书》第6册,第674页。

始先生作《原善》三篇,见于户部所刊《文集》中者也。玉裁既于癸未抄写熟读矣,至丙戌,见先生援据经言疏通证明之,仍以三章分为建首。比类合义,古贤圣之言理义,举不外乎是。^①

从这段话看来,显然段玉裁也注意到戴震同时进行的这两项工作,彼此之间互相支持、互为表里的关系。所谓“援据经言疏通证明之”,指的正是利用经典考核的理据,来疏通证明哲学的概念。自1763年以后,戴震仍然持续着这种一面继续考证经典,一面疏通义理的工作^②。例如乾隆三十一年丙戌(1766)戴震撰写《杲溪诗经补注》时,就同时将《原善》三篇初稿发展为三卷本。其实在前一年,也就是乾隆三十年乙酉(1765),戴震对于“理”概念的掌握已经成熟,对于“典章制度”实为“性命之理”的基础的理念也大致厘清。他在该年撰《题惠定宇先生授经图》:

言者辄曰:“有汉儒之经学,有宋儒之经学,一主于故训,一主于理义。”此诚震大不解也者。夫所谓理义,苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之,奚有于经学之云乎哉?惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义,然后求之古经;求之古经而遗文垂绝,古今县隔也,然后求之故训。故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也。

这段话中值得我们注意的重点是:儒家学者必须运用“训诂”的方法,研究经书中的“典章制度”,才能准确把握儒学中抽象的“理义”。这些话语,其实都明显地向学术界公开宣示,他的经学考据以及《原善》一书,是息息相关、不可分割的,——义理的梳解和训诂的阐明,都无法脱离“典章制度”,因为这三者本来就是一整套学问。丙戌年(1766)戴震扩大《原善》初稿三章,为上中下三卷。《原善》卷首记此事说:

余始为《原善》之书三章,惧学者蔽以异趣也,复援据经言,疏通证明之,而以三章者分为建首,次成上中下卷。比类合义,灿然端委毕著矣,天人之道,经之大训萃焉。以今之去古圣哲既远,治经之士,莫能综贯,习所见闻,积非成是,余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾,以待能者发之。^③

“天人之道”属于义理的颖悟,“经之大训”则是考据的创获。“治经之士,莫能综贯”二语,关键就在“综贯”这两个字。戴震自忖他与其他“治经之士”不同之处,正在于“能综贯”与“不能综贯”。乾隆三十四年己丑(1769),戴震(时年47岁)在山西朱珪藩署中草创《绪言》一书^④,同年编成《汾州府志》,自认所持地理沿革的观念为有独得创获。该年戴震曾作客于朱珪山西布政司使署,又撰写《古经解钩沈序》,再度申明他由语言训诂,以阐明经典义理,通乎古圣贤之心志的理念:

经之至者,道也;所以明道者,其词也。所以成词者,未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言,由语言以通乎古圣贤之心志,譬之适堂坛之必循其阶而不可以躐等。^⑤

乾隆三十一年丙戌(1766)戴震撰写《杲溪诗经补注》,将他的《诗经》学从《诗补传》再向前推进一步^⑥。尤其重要的,是他在生命的最后十年(1767-1777)撰成了《中庸补注》,其中多次申明“道”不离

① 《东原年谱订补》,《戴震全书》第6册,第703页。

② 这种工作,当时京师的学者显然并不能理解,亦无法接受。翁方纲(见其《理说驳戴震作》,收入《复初斋文集》卷七,台北:文海出版社,1966年)、朱筠、洪榜都有过批评。读者可参江藩《汉学师承记》卷六;或参看余英时:《论戴震与章学诚》六“戴东原与清代考证学风”,台北:东大图书公司,1996年。

③ 《戴震全书》第6册,第7页。

④ 余英时先生认为“东原著书明斥程朱大概始于一七六九(乾隆己丑)在山西朱珪藩署中所草创的《绪言》一书”。见《论戴震与章学诚》,第125、129-130页。

⑤ 《戴震全书》第6册,第378页。

⑥ 此书又称《诗经补注》、《诗经二南补注》(《清史稿·艺文志》用此名)。段玉裁《年谱》“乾隆三十一年丙戌”条下记:“注《诗》《周南》、《召南》,名之曰《杲溪诗经补注》。‘杲溪’二字,盖以自别于诸言《诗》者。……先是,癸酉成《诗经补传》……至是,始成二南,改称《补注》。作诗本旨,详于某篇几章几句之下,其体例犹旧也。”(《戴震全书》第6册,第678页)段氏所谓“体例犹旧”,即指《杲溪诗经补注》用《诗经补注》之体例。

乎“人伦日用”的观点：

道不出人伦日用之常。

民非知之而能之也，由于先王之礼教而心志统一谨厚，无私愚倖肆之行，则亦能之。盖生养教化尽于上，使民有恒心故也。

人伦日用之常，由之而协于中，是谓“中庸”。……人之为道若远人，不可谓之道。

道之大目，下文君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交是也。随其身之为君、为臣、为父、为子，以及朋友。征之践行，身之修不修乃见。……人于人，情相同，恩相洽，故曰“仁者，人也”。事得其宜，则无失，故曰：“义者，宜也。”礼，则各止其分位是也。

天下之事，尽于以生以养，而随其所居之位，为君、为臣、为父、为子，为昆弟、夫妇、朋友，概举其事，皆行之不可废者，故谓之达道。

在戴震自觉命途多舛的十余年间^①，他仍然不断地将其经学考证和义理疏通的工作，引申到“文化”的层面，扩大经典的意义，至于关怀人类大社群的生活与生命问题，并将这种关怀提升到哲学的层次。在这样“精诚所致”（钱大昕《戴先生震传》语）的力量推动下，《绪言》终于在乾隆四十一年丙申（1776）脱稿^②。是年冬至翌年（乾隆四十二年丁酉，1777）春，将《绪言》易名为《孟子字义疏证》^③。1777年，章学诚中举人，同年东原逝世。

从上文的论证，戴震毕生求“道”，无可置疑；而其晚年所定之《孟子字义疏证》竟将“理”字置于“道”字之前讨论，内容则多至15条，其中透露了何种不寻常讯息呢？“道”、“理”二概念，究竟哪一个才是戴震的晚年定论呢？钱穆先生于《中国近三百年学术史》中，认定“理”才是戴震晚年新的心得：

《疏证》之作，定在丙申，瑶田抄《绪言》之后，而即成于是年。至翌年丁酉正月与段懋堂书，正为“理”字义解，乃《疏证》最后新得，故属草既竟，即以函告。^④

《原善》先论“善”，再论“道”，始言“观于其条理，可以知礼”。《孟子私淑录》第一问问“性善”，第二问问“何谓天道”，至第十问始问“理之名起于条理欤”。《绪言》第一问亦“问道之名义”，第二问问“道”，第三问以后，始略及于“理气”关系，第九问始问“理之名起于条理欤”。可见戴震撰写《疏证》的前稿《原善》、《孟子私淑录》及《绪言》义理著作时，“道”字位阶的确远较“理”字为更高。就这一点而言，钱先生的判断是正确的。然而，如果说“理”字义理，是戴震丁酉“最后新得”，则又与事实不符。因为用“分理”、“条理”之义来阐释“理”字，实是戴氏与宋明理学家最大的歧异所在（说详拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》，于此不复述），而在《疏证》之前，《原善》、《孟子私淑录》、《绪言》论“理”字均已阐发“分理”之义，显见东原于“理”的匠心，早已独运于先。无论如何，《孟子字义疏证》卷上首论“理”十五条，卷中论“天道”四条及“性”九条，本末轻重，与前书大不相同，“理”字始转居于首位，远在“道”字之上，是无可怀疑的事实。由此推断，东原于“理”字义证，早有蕴蓄，并非《疏证》之新得；唯《疏证》一书，始将“理”字置于“道”字之前，深致其义理，则是其晚年定论，可以确定。钱先生注意及此，可谓巨眼。戴震在丁酉去世前致书段玉裁时，复针对儒学“理”字，为他的诠释与宋儒的诠释划了清楚的界线：

古人曰“理解”者，即寻其腠理而析之也。曰“天理”者，如庄周言“依乎天理”，即所谓“彼节者有间”也。古贤人圣人以体民之情、遂民之欲为得理，今人以己之意见不出于私为理，是以意

① 自1763至1775年间，戴震凡六次会试不第；乾隆四十年乙未（1775）始因供职于四库馆，受赐同进士出身，授翰林院庶吉士。

② 据钱穆先生《记钞本戴东原孟子私淑录》（原刊《四川省立图书馆图书集刊》创刊号[1942年3月]，后收入氏著《中国学术思想史论丛》（八），台北：东大图书公司，1980年，第206—212页）及《中国近三百年学术史》（上册，第328—329页），东原《绪言》完成于乾隆三十七年壬辰（1772）。至四十一年丙申（1776）程易畴曾影写该书，距成书已有四年。

③ 据钱穆《记钞本戴东原孟子私淑录》考订，《孟子私淑录》“在《绪言》、《字义疏证》之间，为其过渡作品”（《中国学术思想史论丛》（八），第209页）。则东原将《绪言》易稿为《孟子字义疏证》之际，尚有《孟子私淑录》作为过渡。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》上册，第330页。

见杀人,咸自信为理矣。此犹舍字义、制度、名物,去语言、训诂,而欲得圣人之道于遗经也。^①

宋儒之学,咸称“道学”、“理学”,而戴震特于此二字别树新义于宋儒,主要在于戴氏义理的方法,与宋儒大不相同。戴氏所谓“字义、制度、名物”是一体的,都指向“体民之情,遂民之欲”的目的。可见戴震对“知识”的定义,已超越了技术性之考证的层次,而进入一种综合语言学方法、经典诠释学以及经世思想为一体的境界。为了保证他所追寻的“理”概念具有最坚实的考证基础,他埋首钻研经籍,语言、文字、典章、制度、天文、地理各方面知识都不放过,整整经历了二十多年的辛勤努力,他才没有遗憾地完成巨著《孟子字义疏证》,用字义考释的方法,建构一个宏伟的义理世界。虽然学者认为戴震孟子学的发展轨迹不易掌握^②,但可以确定的是,他的孟子学是在其经学考据的基础上发展出来的。

三、章学诚“道”观念的发展历程

戴震毕生求“道”,晚年衍释《孟子》字义,则重论“理”字,立异义于宋儒^③。“理”与“道”是宋明理学六百年间最重要的两个思想命题。戴震求“道”是一种少年时期已怀抱的理想,对“理”作出新解则反映了他截然与宋儒划分的关键。和戴震相比较,章学诚对“理”字并没有特别发明,对“道”概念的新论则与戴震释“理”概念一样,截然与宋儒相异。

比戴震年纪要整整小十五岁的章学诚,在戴震开始从事于撰述时,还停留在少年阶段,距离真正的“学术”之途尚远。乾隆十八年癸酉(1753)在戴震(时31岁)正在撰写《毛诗补传》和《与是仲明论学书》时,章学诚年方十六。据《家书六》、《与族孙汝楠论学书》等所记,学诚当时虽然“闻经史大义,已私心独喜,决疑质问,间有出成人拟议外者”^④,但他自己也同时承认自己始窥学问门径,是1757年以后的事^⑤。在戴震入京的当年(乾隆十九年甲戌,1754),年仅十七岁的章学诚还停留在“性绝呆滞”的阶段。乾隆二十八年(1763)戴震四十一岁而完成《原善》初稿三章,时章学诚始二十八岁,也就是他最早的正式学术著作《壬癸尺牍》收录《与甄秀才论修志二书》的撰写之年,可以说是刚刚踏上他的学术道路。乾隆三十四年己丑(1769),戴震时年四十七岁,在山西朱珪藩署中草创《绪言》一书,于义理已为得手;而章学诚时年方三十二岁,居父丧,携母扶柩乘粮船北上赴京,漏水,失父亲所遗书籍数千卷。抵北京,无以为生,致函朱筠求援^⑥。至乾隆四十二年丁酉(1777)戴震逝世,学诚才完成他的第一部方志《和州志》甫三年,并始着手编撰《永清县志》。事实证明,戴震较学诚年长十五岁,形成了

① 此即《戴震全书》所录《与段茂堂等十一札》中的《第九札》(《戴震全书》第6册,第540—542页),本段引文是段氏在《年谱》中撷取其中文句而成的一段文字(《戴震全书》第6册,第700页),与原札内容略有出入,但文义则相同。

② 如岑溢成称:“依段玉裁《戴东原先生年谱》记载,《原善》作于四十一岁,《孟子字义疏证》作于四十四岁(原注:这可能只是《绪言》)。从内容看来,《原善》和《绪言》其实只有详略之别。《绪言》和《孟子私淑录》更是大同小异。《绪言》和《孟子字义疏证》,除了体例上有明显的差别外,在思想内容上并无明显的分歧。因此,戴震孟子学的发展轨迹,掌握不易。也许,发展轨迹的掌握,对于戴震孟子学的理解,并非必需的。”参氏著:《戴震孟子学的训诂实例》,收入《台湾学术新视野——经学之部》,台北:五南图书出版股份有限公司,2007年。

③ 戴震亦求“道”,曾说“仆自十七岁时,有志闻道”(详前注),又说“经之至者道也”(《与是仲明论学书》),又说“君子于书……既博且审矣,惧其不闻道也”(《序剑》)。

④ 《与族孙汝楠论学书》原题“丙戌”,为乾隆三十一年(1766)。参《章氏遗书》卷二十二,台北:汉声出版社影印刘氏“嘉业堂本”,1973年,中册第502页。或参仓修良:《文史通义新编新注》,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第801页。

⑤ 章学诚《家书六》:“二十岁以前,性绝呆滞,读书日不过三、二百言,犹不能久识;学为文字,虚字多不当理。廿一二岁,骛骛向长,纵览群书,于经训未见领会,而史部之书,乍接于目,便似夙所攻习者。其中利病得失,随口能举,举而辄宕。人皆谓吾得力于《史通》,其实吾见《史通》已廿八岁矣。”见《章氏遗书》上册,第209页。

⑥ 为生计故,为座师秦芝轩校编《续通典》之“乐典”。同年仍任国子监编修。参胡适、姚名达:《章实斋先生年谱》,香港:崇文书店,1975年,第67—68页。

极大的差距;这样的差距,一方面如余英时先生所指出戴、章二人生平两次的会面^①,给学诚带来的冲击性影响,但另一方面也让学诚从此以后,毕生都背负着一个戴震的影子。拙著《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》曾指出学诚实受戴震研究上古礼制的影响,而注意到“掌故”的重要性^②。此后“掌故”不但发展成为他的方志学理论中最重要的观念,也发展出特殊的、奠基于文化史观的“道论”^③。这种情形,有似方苞(望溪,1668—1749)听闻万斯同(季野,1638—1702)的“事信而言文”的撰史观点,最后发展出其桐城派重要的“义法”的观念一样^④。

学诚于乾隆二十八年癸未(1763)撰《与甄秀才论修志》二书及《论文选》二书。翌年著《修志十议》,开始综合思考方志体例的问题。不久,乾隆三十一年丙戌(1766)即发生了休宁会馆学诚与戴震相晤之事^⑤。余先生指出学诚在七年后(1773)第二次会晤戴震时,已“完全恢复了自信心”^⑥,固然是事实,但其实丙戌年那次会晤,学诚虽然自信心受到打击,仍无妨他对学术的先天敏锐感,让他一下子认出戴震思想的特色所在。他在《答邵二云书》中说:

丙戌春夏之交,仆因郑诚斋太史之言,往见戴氏休宁馆舍,询其所学,戴为粗言崖略,仆即疑郑太史言不足以尽戴君。时在朱先生门,得见一时通人,虽大扩生平闻见,而求能深识古人大体,进窥天地之纯,惟戴氏可与凡此。而当时中朝荐绅负重望者,大兴朱氏、嘉定钱氏,实为一时巨擘。其推重戴氏,亦但云训诂名物、六书九数,用功深细而已;及见《原善》诸篇,则群惜其有用精神耗于无用之地。仆于当时力争朱先生前,以谓此说似买椟而还珠,而人微言轻,不足以动诸公之听。^⑦

如果不是因为学诚自己也一直有“求道”的内心动力,当时只有二十九岁的他,又岂能一见即认出了戴震怀抱着“求能深识古人大体,进窥天地之纯”的终极关怀,而认定推重戴震的通人是“买椟还珠”?更由于学诚对风行一时的经学考据潮流,存在一种源出于自身性情与此潮流不相应的不满,他内心力抗考据潮流的动力,恐怕比戴震还要来得强烈。当然,丙戌年的章学诚于学问义理尚未得手,因此对于戴震的私心赞赏,只能算是一种心理上对于具相同关怀者的直觉相应而已。至于乾隆三十八年癸巳(1773)的第二次会晤而发生激辩,值得注意的是,三十六岁的章学诚与戴震交锋的焦点,是落在编纂方志的理论与体例的问题上,这也是学诚的自信心之所在:

① 第一次为乾隆三十一年丙戌(1766)在休宁会馆,学诚被戴震“先坐不识字”的话所震惊;至第二次则为乾隆三十八年癸巳(1773)在宁波冯氏道署谈论,戴震批评学诚的《和州志》,引起学诚以其方志理论对戴震提出反击。又,同年学诚道经杭州,复闻戴震与吴颖芳谈次,痛诋郑樵《通志》之事,事详《申郑》、《答客问上》,见《章氏遗书》上册,第84页。

② 拙文提出,章学诚很早即注意到“掌故”的重要性,但要迟至五十三岁撰成《亳州志》,再两年后撰《方志立三书议》,才显示他的掌故存典章制度的观念完全成熟。

③ 参拙著《乾嘉学者经典诠释的历史背景与观念》:“《原道》篇指出:有人斯有‘道’,有典章制度而有‘器’,众人之生活改变,‘器’遂不得不变,而‘器’改变之所以然为‘道’。换言之,‘道’就是人类生活文化文明的演进。最后一个阶段,则是晚年撰《文史通义》内篇《易教》、《书教》、《诗教》、《礼教》等文,将《原道》的思想完全融入,提出一个关乎学术史发展的重要观点:后世学术源于百家言、百家言源于王官学、王官学源于典章制度、典章制度源于人文文化演进的理念。换言之,后世学者治学,应从根本着眼,留心人民的生活文化文明的细微改变,次而注意典章制度以及诸子百家学术的演进。”

④ 此事记于方苞《万季野墓表》,见《方苞集》上册,上海:上海古籍出版社,1983年,第334页。其中记万斯同讽劝望溪治经史之学,而曾与他详论“史法”,揭示“事信而言文”的观念。这个观念,实即望溪论文“义法”所提出的“言有物”、“言有序”两个观念的来源。说详拙著《万斯同的经世之学——兼论“事信而言文”与桐城“义法”说》,收入拙著《浙东学术研究》,即将出版。

⑤ 《与族孙汝楨论学书》记此事云:“往仆以读书当得大意,又年少气锐,专务涉猎,四部九流,泛览不见涯涘,好立议论,高而不切,攻排训诂,驰骛空虚,未尝不惘然自喜以为得之。独怪休宁戴东原振臂而呼曰:‘今之学者,毋论学问文章,先坐不曾识字。’仆骇其说,就而问之,则曰:‘予弗能究先天后天、河洛精蕴,即不敢读元亨利贞;弗能知星躔岁差、天象地表,即不敢读钦若敬授;弗能辨声音律吕、古今韵法,即不敢读关雎鸛鸣;弗能考三统正朔、周官典礼,即不敢读春王正月。’仆重愧其言。因忆向日曾语足下所谓‘学者只患读书太易,作文太工,义理太贯’之说,指虽异,理实无殊。充类至尽,我辈于《四书》一经,正乃未尝开卷卒業,可为惭悔,可为寒心!近从朱先生(筠)游,亦言甚恶轻隽后生枵腹空谈义理。故凡所讲授,皆欲学者先求征实,后议扩充,所谓‘不能信古,安能疑经’,斯言实中症结。”见《章氏遗书》中册,第502—503页。

⑥ 余英时:《论戴震与章学诚》,第37页。

⑦ 此信《章氏遗书》未收,仓修良订其撰写之年在乾隆五十四年至嘉庆元年,详氏著:《文史通义新编新注》,第683—685页。

戴君经术淹贯,名久著于公卿间,而不解史学。闻余言史事,辄盛气凌之。见余《和州志例》,乃曰:“此于体例则甚古雅。然修志不贵古雅。……夫志以考地理,但悉心于地理沿革,则志事已竟。侈言文献,岂所谓急务哉!”余曰“余于体例,求其是尔,非有心于求古雅也。……方志为古国史,本非地理专门。如云但重沿革,而文献非其所急,则但作‘沿革考’一篇足矣。……考沿革者,取资载籍;载籍具在,人人得而考之。虽我今日有失,后人犹得而更正也。若夫一方文献,及时不与搜罗,编次不得其法,去取或失其宜,则他日将有放失难稽,湮没无闻者矣。……然则如余所见,考古固宜详慎,不得已而势不两全,无宁重文献而轻沿革耳!”^①

这次辩论恰好凸显了戴、章二人的学术兴趣差异所在。戴震考证古代经典,固然注意到古人生活文化礼制诸问题,但显然他在乾隆三十四年己丑(1769)编修《汾州府志》时,并没有将这样的关怀延伸到“方志”这一类的当代工作中。这方面,正是余英时先生所说的“表现一狭义的考证观点”^②。相对上,学诚注意到“一方文献”“放失难稽”的湮没危机,才真正触及了当代文化的问题,显然这是因为在戴、章第二次会面之前两年(乾隆三十六年辛卯,1771),学诚已着手撰写《文史通义》一书^③,至少已透过方志的工作莫立了若干史学理论的基础。

如前文所说,我们有理由相信章学诚在1766年第一次晤戴震,已开始对戴有一种特殊的欣赏。这种欣赏,尤其集中在“求道”这一件事上。众所周知,同时期的考据学家并不认同戴震的义理之学^④;但相对上,章学诚却始终表现出异乎寻常的推崇。他在晚年撰《书朱陆篇后》追忆和评价戴震学术时说:

戴君所学,深通训诂,究于名物制度,而得之所以然,将以明道矣。时人方贵博雅考订,见其训诂名物有合时好,以谓戴之绝诣在此;及戴著《论性》、《原善》诸篇,于天人理气,实有发前人所未发者。时人则谓空说义理,可以无作,是固不知戴学者矣。^⑤

这段话的意旨,其实和“丙戌春夏之交”,也就是休宁会馆第一次二人会面时,他对戴震的欣赏的基调是一样,只不过在丙戌年(乾隆三十一年,1766)学诚尚年轻,于学问尚未有所得,故仅能是一种直觉的欣赏,借用余英时先生的说法,就是刺猬认出了刺猬而已^⑥。我们更应注意的是,学诚很有可能仔细阅读过《“论性”》、《原善》诸篇,故能深切知悉戴震“于天人理气,实有发前人所未发者”。换言之,学诚二十九岁首晤戴震,注意到的是他的“窥天地之纯”;二十四年以后^⑦他称许戴震的“天人理气”之说为“发前人所未发”,注意到的始终是他的义理。

既然“求理”和“求道”是戴震和学诚所共同关怀的,那么让我们考察一下学诚“道”论的发展。胡适、姚名达《章实斋年谱》称乾隆四十七年壬寅(1782)学诚主讲永平敬胜书院,“取古人撰述,于典籍有所发挥,道器有所疏证”^⑧。这是有道理的。我们看该年学诚撰写《言公》上中下三篇的言论。《言公上》说:

六艺皆周公之旧典,夫子无所事作也。……夫《六艺》为文字之权舆,《论语》为圣言之荟萃,

① 《章氏遗书》卷十四,第2册,第31—32页。

② 余英时:《论戴震与章学诚》,第38页。

③ 乾隆三十六年((1771)秋,朱筠奉命提督安徽学政。十月十八日,与章学诚、邵晋涵、张凤翔、徐瀚、莫与俦等联车十二乘离京。十一月二十八日,同到安徽太平使院(参姚名达《章实斋先生年谱》该年条,第69页)。《候国子司业朱春浦先生书》:“是以出都以来,颇事著述,斟酌艺林,作为《文史通义》。书虽未成,大指已见《辛楣先生候牍》所录内篇三首,并以附呈。先生试察其言,必将有以得其所自。”(《章氏遗书》中册,第504—505页)“出都以来”云云,即指乾隆三十六年离京。

④ 如翁方纲说:“近日休宁戴震一生毕力于名物象数之学,博且勤矣,实亦考订之一端耳。乃其人不肯以考订为事,而欲谈性道以立异于程、朱。”见翁方纲:《理说驳戴震作》,《复初斋文集》第1册,第321页。

⑤ 章学诚:《书朱陆篇后》,《章氏遗书》上册,第16页。

⑥ 狐狸与刺猬之喻,乃余先生《论戴震与章学诚》援引英国学者柏林(Isaiah Berlin)的用法,详参该书第87页。

⑦ 乾隆五十五年庚戌(1790),胡适、姚名达《章实斋先生年谱》系《书朱陆篇后》于此年撰著。

⑧ 胡适、姚名达:《章实斋先生年谱》,第100页。

创新述故,未尝有所庸心;盖取足以明道而立教,而圣作明述,未尝分居立言之功也。故曰:古人之言,所以为公也,未尝矜其文辞而私据为己有也。……志期于道,言以明志,文以足言。……诸子思以其学易天下,固将以其所谓道者争天下之莫可加,而语言文字未尝私其所出也。……诸子之奋起,由于道术既裂,而各以聪明才力之所偏,每有得于大道之一端,而遂欲以之易天下。

《言公中》则有云:“世教之衰也,道不足而争于文”;“古人所欲通者,道也”;“古人有言,先得我心之同然者,即我之言也。何也?其道同也。传之其人,能得我说而变通者,即我之言也。何也?其道同也。穷毕生之学问思辨于一定之道,而上通千古同道之人以为藉,下俟千古同道之人以为之辅,其立言也不易然哉”;“立言之士,将有志于道而从其公而易者欤”;“不知言公之旨而欲自私自利以为功,大道隐而心术不可复问矣”;“学者莫不有志于不朽,而抑知不朽固自有道乎”;“然则后之学者,求工于文字之末而欲据为一己之私者,其亦不足与议于道矣”;“文,虚器也;道,实指也”;“文可以明道,亦可以叛道”。

《言公下》:

识言公之微旨,庶自得于道妙。

《言公上》揭示“明道”、“大道”;《言公中》论“道”最多;《言公下》则是以赋体畅论“言”之所以为“公”之诸义。《言公》三篇,处处论“道”,或以之为六艺旧典之道,或泛指天地真理之道,或指称“文以载道、明道、叛道”之道,通观三篇中所论之“道”,用义较广而较分歧,可以为章学诚“道”论发展的一个重要过渡阶段,唯未可视为定论^①。翌年(乾隆四十八年癸卯,1783)学诚撰《与朱沧湄中翰论学书》,则对“道”下了两个定义:

盖学问之事,非以为名,经经史纬,出入百家,途辙不同,同期于明道也。道非必袭天人性命、诚正治平,如宋人之别以道学为名,始为之道。文章学问,毋论偏全平奇,为所当然而又知其所以然者,皆道也。《易》曰:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”道不离器,犹形不离影。……学术当然,皆下学之器也,中有所以然者,皆上达之道也。器拘于迹而不能相通,惟道无所不通,是故君子即器以明道,将以立乎其大也。……人之性情才质,必有所近。童子塾时,知识初启,盖往往以无心得之,行之而不著也。其后读书作文,与夫游思旷览,亦时时若有会焉,又习而不察也。此即道之见端,而充之可以无弗达者。

第一个定义,学诚突出“道”是随人之性情自然而产生与自然契合的真理,即所谓游思旷览,时若有会即“道之见端”;第二个定义是学术“当然”的背后的“所以然”,也就是能贯通众“器”的“道”。这里所讲的“器”,似尚未细推到《原道》所论的相对于人文文化之“道”的典章制度之“器”,只能泛指为具有形迹之事物(广泛地包括文献、制度等,即所谓“学术当然,下学之器”)之上的抽象之理,所以他将童子读书作文性情发端亦视为“道之见端”。

乾隆四十九年甲辰至五十年乙巳(1784-1785)间,章学诚自述学问犹未通变^②。至乾隆五十四年己酉(1789)撰《书朱陆篇后》,他再度强烈批评戴震的心术。同年又撰《与陈鉴亭论学》(《文史通义·外篇三》)说:

近人所谓学问,则以《尔雅》名物、六书训故,谓足尽经世之大业,虽以周程义理,韩欧文辞,不难一映置之。其稍通方者,则分考订、义理、文辞为三家,而谓各有其所长。不知此皆道中之一事耳。著述纷纷,出奴入主,正坐此也。

同年并撰《说林》:

道,公也;学,私也。君子学以致其道,将尽人以达于天也。人者何?聪明才力,分于形气之

^① 仓修良《文史通义新编新注》系《言公》的撰著年份于1782年(详该书第203页),但胡适、姚名达《章实斋年谱》则系于1783年,详该书第103页。

^② 章学诚《跋甲乙利稿》:“甲辰乙巳……所作亦有斐然可观,而未通变也。”

私者也;天者何?中正平直,本于自然之公者也。故曰道公而学私。……孔子学周公,周公监于二代,二代本唐虞,唐虞法前古。故曰:“道之大原出于天。”盖尝观于山下出泉,沙石隐显,流注曲直,因微渐著,而知江河舟楫之原始也。观于孩提嘤哑,有声无言,形揣意求,而知文章著述之最初也。

这段文字透露了两点消息:第一,它道出了学诚深受宋明理学“公私义利之辨”的影响^①。第二,它从“前古→唐虞→二代→周公→孔子”的传承角度诠释董仲舒的道之大原出于天的观念,将“道”的定义规范在“圣人治道”的核心之上。事实上,《说林》撰成的当年,学诚的“道”论已趋成熟。乾隆五十三年戊申至五十四年己酉(1788-1789)学诚写定了《文史通义》内篇最重要的二十余篇论文。其中所讲的“道”,与之前所著都不再相同,都是围绕着“圣人治道”而立论。举《易教》三篇数例,即可概其余:

《坤乾》……所以厚民生与利民用者,盖与治历明时同为一代之法宪,而非圣人一己之心思,离事物而特著一书,以谓明道也。(《易教上》)

若夫《六经》,皆先王得位行道,经纬世宙之迹,而非托于空言。(《易教上》)

是知上古圣人开天创制,立法以治天下,作《易》之与造宪,同出一源,未可强分孰先孰后。故《易》曰:“开物成务,冒天下之道。”(《易教中》)

令彼所学,与夫文字之所指拟,但切入于人伦之所日用,即圣人之道也。(《易教下》)

诸子百家,不衷大道,其所以持之有故而言之成理者,则以本原所出,皆不外于周官之典守。其支离而不合道者,师失官守,末流之学,各以私意恣其说尔,非于先王之道全无所不得,而自树一帜之学者也。(《易教下》)

学诚认为,即使像《周易》这样讲卜筮的经典,也和“厚民生”与“利民用”的“事物”不相分离,故其所论之“道”,既非圣人之私意,亦非抽象而悬空。圣人既不能脱离“治天下”的大目标来“明道”,故行道必不离世宙之经纬,而治天下即“冒天下之道”。圣人之道,始终是切合人伦日用,否则终如诸子以私意恣说,是支离而不合道。因此,在其他篇章中,如《诗教上》所说“周衰文敝,六艺道息”之“道”,实亦指圣人治道而言,而所谓“圣人治道”,又非仅指官制而言,必须落实于人伦日用、民生民用。至于《原道》三篇,宗旨则更显豁,所谓“道”是始自三人居室,而终至部别班分,始简终大的社群国家天下之道:

“道之大原出于天。”天固谆谆然命之乎?曰:天地之前,则吾不得而知也;天地生人,斯有道矣,而未形也;三人居室而道形矣,犹未著也。人有什伍而至百千,一室所不能容,部别班分,而道著矣。仁义忠孝之名、刑政礼乐之制,皆其不得已而后起者也。^②

“器”则是“道之故”,是可形其形而名其名的典章制度:

故可形其形而名其名者,皆道之故,而非道也。道者,万事万物之所以然,而非万事万物之当然也。人可得而见者,则其当然而已矣。……当日圣人创制,只觉事势出于不得不然,一似暑之必须为葛,寒之必须为裘,而非有所容心,以谓吾必如是而后异于前人,吾必如是而后可以齐名前圣也。此皆一阴一阳往复循环所必至,而非可即是以为一阴一阳之道也。^③

前文提及戴震于《中庸补注》中多次提及“人伦日用之常”,用君臣、父子、夫妇等伦理结构与活动

① 章学诚在《文史通义》内篇诸篇多次提出《六经》“非圣人一己之心思,离事物著书,以谓明道”(《易教》)一类的见解,强调圣人治道为公,一己之著作为私。这都反映了北宋以来儒学公私义利之辨的论题对于章学诚的影响。

② 《章氏遗书》卷二《原道上》,第21页下。

③ 《章氏遗书》卷二《原道上》,第22页上。按,学诚《答客问上》:“嗟乎!道之不明久矣。《六经》皆史也。形而上者谓之道,形而下者谓之器。孔子之作《春秋》也,盖曰:‘我欲托之空言,不如见诸行事之深切著明。’然则典章事实,作者之所不敢忽,盖将即器而明道耳。”可见学诚所谓“器”,即是“典章事实”。至于“道”,则是典章事实形成的原因与背景,那就是《原道》篇所指三人居室以至什伍仞佰的社群发展。

来说明“道”。而章学诚则在二十年之后,建构了一个和他极相近的观念。他们都注意到经史文献所记载的内容背后的一种人伦、社群、文化的自然力量。不过,章学诚始终不屈服于戴震的“读书先识字”、“由字以通其词,由词以通其道”的教条,转以史学理念进一步将这种思想拓展方志学及其中核心的“掌故”观念,而阐发了当代的意义。乾隆五十五年庚戌(1790)学诚撰成《亳州志》(时年53岁),有《亳州志掌故例议上中下》三篇。两年后(乾隆五十七年壬子,1792)学诚复撰《方志立三书议》。这三年之间,章学诚厘清了“方志”和“国史”之间的关系,并更深入讨论了“掌故”的论点。他首先落实“掌故”的理念。《亳州志·掌故例议上》:

先王制作,存乎六艺,明其条贯,天下示诸掌乎!夫《书》道政事,典、谟、贡、范,可以为经要矣。而《周官》器数,不入四代之书。夏礼殷礼,夫子能言,而今已不存其籍。盖政教典训之大,自为专书;而人官物曲之细,别存其籍。其义各有攸当,故以周、孔经纶,不能合为一也。^①

学诚所谓“政教典训之大”,是记录于“纪传”之中,而“人官物曲之细”,则保存于“掌故”之内。《掌故例议下》:

掌故之原,始于官礼,百官具于朝廷,则惟国史书志,得而撷其要;国家会典会要之书,得而备其物与数矣。^②

《方志立三书议》:

仿纪传正史之体而作志,仿律令典例之体而作掌故,仿《文选》、《文苑》之体而作文征。……或曰:志既取簿牒以为之骨矣,何又删簿牒而为掌故乎?曰:说详《亳州·掌故》之《例议》矣。今复约略言之。马迁八书,皆综核典章,发明大旨者也。其《礼书》例曰:“筮豆之事,则有司存。”此史部书志之通例也。马迁所指为有司者,如叔孙朝仪,韩信军法,萧何律令,各有官守而存其掌故,史文不能一概而收耳。^③

这里的“掌故”观念,和《书教》中“官礼政举而人存,世氏师传之掌故耳”的“掌故”是相同的。他也藉此将“方志”与“国史”的关系说得更明确。《掌故例议下》:

夫治国史者,因推国史以及掌故。盖史法未亡,而掌故之义不明,故病史也。治方志者,转从掌故而正方志。盖志义久亡,而掌故之守未坠,修其掌故,则志义转可明也。^④

《方志立三书议》说:

或曰:六经演而为三史,亦一朝典制之巨也。方州蕞尔之地,一志足以尽之,何必取于备物欤?曰:类例不容合一也。古者天子之服十有二章,公侯卿大夫士差降,至于元裳一章,斯为极矣。然以为贱,而使与冠履并合为一物,必不可也。前人于六部卿监,盖有志矣。然吏不知兵,而户不侵礼,虽合天下之大,其实一官之偏,不必责以备物也。方州虽小,其所承奉而施布者,吏户礼兵刑工,无所不备,是则所谓具体而微矣。国史于是取裁,方将如《春秋》之藉资于百国宝书也,又何可忽欤?^⑤

他认为“方志”与“掌故”是两个不容合一的主体。在一方之内,户、礼、兵、刑、工各个部门施政的“掌故”须极其详备,而“方志”则须“发明大旨”,二者均可供国史之取裁。故就“掌故”之义而言,保存的是各种因应人文文化演进而不断新创的制度之记录,就“方志”之义而言,保存的是经纪一方的布政者治州县方域的经世策略。以此一观念与《书教》篇记注方以智、撰述圆而神的观念比较,再与《原道》篇所谓“学于众人,斯为圣人”相格,则可知1790年以后的章学诚,思想真正达到了圆融的境界。

① 《章氏遗书》上册,第305页。

② 《章氏遗书》上册,第306页。

③ 《章氏遗书》上册,第276页。

④ 《章氏遗书》上册,第306—307页。

⑤ 《章氏遗书》上册,第275页。

四、结 论

戴震在经学研究中灌注了文化意识,认为“礼”源起于人伦日用,以人伦日用渐次产生之礼制为基础,畅论“理”的诸义,向宋儒争夺“理”的解释权。但戴震大概始料未及,一位曾当面冲撞过他,他也毕生未尝给予过敬意的年轻人章学诚,在不知不觉之中吸收了他的思想,在他逝世十余年之后,将他生前深研“人伦日用之常”的“礼”论,转化为强调“典章制度”的“六经皆史”说;同时也撷取了他“心之所同然”的学说,推衍为“道”即人伦日用的思想,终而建构了一套与戴震有同有异的学说思想。作为戴震的后继者,章学诚和他深予批判过的先行者戴震,都注意到经史文献所记载的内容背后的一种人伦、社群、文化的自然力量。

章学诚将历史的典章制度与方志之掌故互相融通,而探析方志所记录人民日用伦常之道的改变,再回过头来推原上古历史嬗变,认为圣王不断创作新典章制度以因应人伦日用之变,史官则存掌故以示帝王经世之迹,至战国王官学流为百家言,诗教影响诸子之文而后世文体大备。因此在章学诚观念中,后世文章流别渐而四部既分集林大畅(后世学术)只是一个末流的表层(第一层),经史一体演变为战国诸子之百家言则是其基础(第二层),王官学中史官以“记注”、“撰述”互用以藏往知来则又是更下面的基础(第三层),圣王创立典章制度让史官笔之于书以示经世大略又是更下面的基础(第四层),而人伦日用的“文化”(即人民生活的需要所推动文明的演进)推动了圣人“不得不然”而学于众人以创立制度,才是最底层的一个基础(第五层)。故章学诚的文献学与其方志思想结合,首以“文化”为重,其次则重视制度记载的“掌故”,再其次重视政教之迹。《亳州志·掌故例议》首论先王制作政教源流,即可证明其史学理论、方志理论。倪德卫(David S. Nivison, 1923-)曾指出章学诚的思想特别以“时间”与“变化”为主脉,当是着眼于学诚的历史背景而言^①;但“时间”与“变化”亦足以说明学诚的历史文化意识。

戴震和章学诚分别针对“理”与“道”两个重要的儒学观念,灌注了以“人伦日用”为精神的浓厚文化意识。宋明理学家以“理”与“道”两大观念为核心,逐步建构起一套繁复的心性道德形上之学,讨论了六百年之久;而在乾嘉盛世、考据学风行一时的年代,竟有戴、章二人共同以文化意识为基础,分别从经学与史学两种观点,重新诠释这两大观念,揭示了一个迥异于宋明理学家的思想境界。而夷考史实,戴震探讨阐发“理”观念,历时凡二十年;章学诚则受他“理”思想的启发,于戴氏1777年逝世后,逐步奠立其“道”思想,终至于1790年前后即《原道》(1789年)和《亳州志·掌故例议》(1790)撰著之年而趋于成熟,前后也经历了十四年之久。戴、章两位乾嘉儒者虽然年岁相差了十五年,但二人的学术对话与互动之激烈,对近世学术思潮转变产生的力量之强大,不能不说是近世学术史上的“一大事因缘”了。

[责任编辑 扬 眉]

^① “But Chang’s world was subject to time and change, and in examining his life and thought, we must know the land forms, storms, and currents that shaped his attitudes and fashioned the problems he faced. This background is political and social as well as intellectual.” See David Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch’eng (1738 - 1801)*, Stanford: Stanford University Press, 1966, p. 3.

1973年《文史哲》复刊的回忆

刘光裕

我在《文史哲》编辑部工作七八年,分两个阶段。第一阶段为1973年到1975年初,主要是主持《文史哲》复刊;第二阶段为1979年到1984年底,我从山东省委回到山东大学,重新主持《文史哲》编辑工作。复刊时的社会环境,与现在已有天壤之别。当年受“以阶级斗争为纲”的影响,刊物处于风口浪尖上,我们动辄得咎,还有没完没了的检讨与检查,所以整天如履薄冰,提心吊胆。十多年前,就答应北京友人以“我与《文史哲》”为题写回忆录,可是,“忆苦”未必“思甜”,再加手头事情不断,总是半途而废。如今,纪念《文史哲》创刊六十年,编辑部嘱我写点文字。我且把1973年复刊及相关事情,凭记忆记录于后,仅供参考。

一、全国十家综合性大学学报同时复刊——《文史哲》复刊 由山东省革委领导

1973年《文史哲》复刊时,山东大学在曲阜,不在济南。1970年夏秋间,山东大学奉命一分为三。理科留在济南,改称山东科技大学;生物系合并到泰安的山东农学院;文科全部迁往曲阜,与曲阜师范学院合并,称山东大学。大概是1973年4月间,曲阜山大大党委决定由校党委副书记李镇为《文史哲》编委会主任,校革委副主任吴富恒教授为编委会副主任,任命我为编辑部副主任,主持常务工作。吴富恒(1911—2001),河北滦县人,北京师范大学毕业后留学美国,在哈佛大学师从文学批评大师瑞恰慈教授;1942年回国,任云南大学教授;1950年,随华东大学合并到山东大学;“文革”前是山大副校长,人称“吴校长”;1973年,为校革委副主任。李镇,工农干部,初中文化,曾任《大众日报》副总编辑。《文史哲》编辑部成员,除我外,计划中的编辑部主任是在北京工作的山大校友丁伟志(未到任)。编辑有刘蔚华(代表曲师院)、孟繁海(未到任)、史学通、侯宜杰等。另外,调原来在编辑部工作的顾琴芬、宋桂芝两人立即回来工作。

借此机会,我想纠正当今传媒上误传的两个数字。《中国出版网》“出版人物”栏有关我的介绍材料说:“1973年初夏,全国16家学报同时复刊。山大《文史哲》为其中之一。刘光裕由山东省革委回山大后,被任命为编辑部副主任,全权负责复刊事宜。1973年10月,《文史哲》复刊号发行,以其富有学术色彩,征订数高达70多万份,为全国仅有。”“1979夏,回山大;9月,再次出任《文史哲》编辑部主任;1983年,《文史哲》发行量增至3.3万份,高居全国同类刊物之首。”这些文字中,两个数字有些出入。其一,在我记忆中,1973年复刊并公开发行的学报是10家,不是16家。这10家,都是直属教育部的综合性大学,没有师范大学,没有理工科大学。这10家,除山东大学外,还有北京大学、南开大学、复旦大学、南京大学、厦门大学、武汉大学、中山大学、吉林大学、四川大学。“中国出版网”的16家之说,不知是否另有根据。1966年“文革”开始后,全国学报都停刊了。1973年10家学报的复刊,是中央决定后通知学校的,并不是学校自己决定的,《文史哲》也是如此。1973年以后,公开出版的学报逐渐多了起来。“十年浩劫”的后期,全国的刊物以大学学报为多;学报以外的刊物,大都到“文

革”结束后才恢复。其二,在我的记忆中,《文史哲》发行量增至3.3万份,好像不是1983年,应是1982年。这些事情,年代久远,记得的人越来越少。不过,仍有档案可查,并非不能弄清楚。

再回到《文史哲》复刊。山大党委为何任命工农干部李镇为编委会主任,吴富恒教授为副主任?《文史哲》创办时吴富恒就是副主编,1955年后一直是编委会主任。“文革”十年是非常不正常的特殊时期,全国“以阶级斗争为纲”,任何工作都必须走阶级路线,必须依靠工人阶级与贫下中农。李镇因为是校党委副书记,是工农干部,所以能做《文史哲》第一把手;吴富恒因为是教授,是“资产阶级知识分子”,所以只能做第二把手。这样的任命符合阶级路线,可是我的心里不能不犯嘀咕,今后业务问题该请示谁,听谁的意见呢?

《文史哲》停刊七年后复刊,许多工作必须从头做起。编辑部成员中,除刘蔚华一人很快报到,其他人要从外单位调进来,不可能很快。刘蔚华有一篇文章要写,暂时无法做具体工作。所以,做编辑工作的实际上只有我一个人。办《文史哲》,吴富恒本是驾轻就熟,胸有成竹,我只需跟着他做事就行。1973年,吴富恒62岁,我37岁。我们师生一老一少,很容易形成默契。首先是开座谈会,征求意见。主要是征求山大教师的意见,也在山东师院等校外单位征求意见。在听取意见的基础上,确定了办刊方针与复刊计划,并向山东省革委政治部汇报。这些事情要在当年的5月完成,否则就影响当年复刊。接下来的任务,是筹集文稿。充实编辑人员与建立编辑部工作秩序,只能与筹集文稿同时进行。我们的目标是,力争复刊号在第四季度问世,并在年底或年初将1974年第1期文稿送印刷厂。1973年余下的半年间,我必须拿到两期文稿;否则,复刊可能落空。千头万绪,哪一项都不能不做。困难真的很大,幸好复刊的人气很旺。山大文科自搬到曲阜以后,教职员工们一直闷闷不乐,听说《文史哲》复刊,无不欢欣鼓舞,希望借复刊恢复文科声誉,促进搬回济南。校内校外,支持复刊的人很多。校园里几乎人人都乐意复刊做工作,有事请谁帮忙都可以。人心齐,泰山移。1973年我忙得天昏地黑,然而一路顺风,并不觉得太累。

研究办刊方针遇到的问题,主要是如何处理学术与大批判的关系。“文革”以来的文章,以大批判最吃香。当时,全国各省市都有专门从事大批判的写作班子,称“写作组”或“大批判组”。有些地委或大企业,也有大批判写作组。在座谈会上,多数老师希望办一个学术刊物。不过,有些人在会上会下提醒我们,不搞大批判恐怕不行。这提醒绝不是没有道理。“文革”以来,斯文扫地。为了求保险,求安全,大批判非搞不可。最后,吴富恒与我商量决定走中间路线。向省里汇报的办刊方针是我起草的,其中不乏极左语言,如:“积极开展革命大批判,批判修正主义,批判资产阶级世界观,批判学科领域封、资、修的反动世界观”等。另外,坚持两个内容。其一,重申《文史哲》是“山东大学学报之一”,是“综合性学术刊物”。其二,公开倡言“双百”方针。办刊方针中说:“贯彻‘百花齐放,百家争鸣’的方针和‘古为今用,洋为中用’的原则。通过讨论和实践正确解决科学中的是非问题,认真树立无产阶级的新文风,为繁荣社会主义文化努力作出贡献。”上面两个内容,前者是刊物性质,后者是工作方针。

复刊工作的重要事项,如办刊方针、出刊计划、编辑部班子等,先经山大党委讨论通过,再经山东省革委政治部讨论通过后才生效。“文革”中的山东省革委,分政治部与生产指挥部。政治部管党务,相当于省委;生产指挥部管生产,相当于省府。《文史哲》复刊为何由省革委直接领导?其中原因,大概因为《文史哲》的社会影响大,另外可能与“最高指示”有关。1973年年初,毛泽东主席说:“有些刊物为什么不可以恢复?”“学报不要光在内部搞,可以公开。”民间有一种传说是,毛泽东主席问起《文史哲》,才有这“最高指示”。当年,“小道消息”满天飞,有真有假,很难弄清。5月的一天,山东省革委召开《文史哲》复刊会议,由政治部主任曹普南主持,与会者有宣传部长林萍,教育厅长丁方明,山东省出版总社社长谭天,济南市邮局负责人及其他有关领导,代表山大出席的是吴富恒与我。吴富恒汇报《文史哲》复刊计划后,讨论很顺利,复刊计划没有提出不同意见就顺利通过了。曹普南当场作以下决定:一、《文史哲》复刊后暂定为季刊,一年四期;二、编辑部设在山大学校,由山大党委领导,

编辑部经费由山大负责;三、刊物由济南新华印刷厂承印,印制经费由山东省出版总社负责;四、在全国公开发行,由济南市邮局负责。最后,曹普南说,省革委责成山大党委把《文史哲》认真办好,不要辜负毛主席的期望;有关部门要配合,大家努力做好这件事。因为由省里来领导复刊,曹普南主任在会上说了这些话,所以《文史哲》复刊后的印刷与发行都很顺利,没有遇到什么障碍。

复刊计划在省里顺利通过,我们非常高兴。在一片极左喧嚣中,我们办刊方针中有两个引人注目的地方:一是重申《文史哲》为“综合性学术刊物”,另一是公开倡言“双百”方针。后来,我为复刊号写“编者的话”,原文抄录复刊计划中这些话,仅在前后加了两小段衔接文字。1973年复刊的学报中,公开倡言学术刊物与“双百”方针者,唯我《文史哲》而已。

二、搞大批判还要办学术刊物——在学术与政治之间走钢丝

“文革”中刊物都有一个关系生死存亡的大问题,就是必须为政治服务,主要是为大批判服务。“大批判”,是“文革”中的特有现象,今天已很难理解。“文革”时期,党政系统瘫痪了,以江青为首的“文革领导小组”执掌大权,呼风唤雨,什么都靠大批判开路。大批判的对象,或是“文革”当局认定的阶级敌人、革命对象之类,或是“文革”当局认定的敌对观念、异己思想之类,总之想批谁就批谁,想批什么就批什么。当年名闻全国的山西大寨经验中,有一条叫“大批促大干”。根据“文革”当局的诠释,“大批促大干”的哲学含义是精神变物质,社会财富将因大批判而源源而来。“文革”当局搞大批判,全国报刊务必闻风而动;否则,就有大祸临头。舆论界跟着上面的指挥棒转,一窝蜂地搞大批判,谓之“舆论一律”。

不搞大批判,不为政治服务,等于自取灭亡,这是没有疑问的。不过,省革委批准的复刊计划规定《文史哲》是“学术刊物”。有这样一条根据,我与吴富恒商量,可以在为政治服务的前提下把《文史哲》办成“学术刊物”。从以后的结果看,既为政治服务,搞大批判,还想办学术刊物,好比白日做梦。可是在1973年,我与吴富恒真心实意想做这个梦。

其实,我对大批判还是比较熟悉的。党委遴选我做编辑部副主任,主要不是因为我的学问比别的老师好,而是因为37岁已有18年党龄,另外还在“省写作组”工作过。“文革”中期,各省市纷纷成立“写作组”,撰写大批判文章。1970年夏秋间,山东省成立写作组,我第一批应召加入。山东省写作组以“路阳”为笔名,撰写大批判文章,全国报纸多次转载。我因为写过这种文章,知道其中的诀窍是善于上纲上线,可以不讲逻辑,不必占有充分材料。以前,我跟老师学的是科研文章,可能受了老师的影响,内心深处仍旧留恋科研文章。我从小就尊敬老师。大学老师虽然挨批了,老师的影响却挥之不去,想除也除不掉。人的思想有时候真的很奇怪,自己也捉摸不定。自从加入写作组,去北京写文章可以坐飞机,可以读省军级文件,我得到的优待与羡慕比以前任何时候都多,从“臭老九”真的是一步登天了。一步登天以后,又觉得梁园虽好,非我久留之地。一方面,心里窃窃自喜,洋洋得意;另一方面,又不甘心以此为业。犹豫的结果是在写作组待了两年,主动要求回山大。党委选择我,是因为我在省里搞过大批判;我不希望把《文史哲》办成大批判文集,也是因为自己搞过大批判。有些事情就是这样复杂,不可预料。

我与吴富恒都认为,《文史哲》必须是学术刊物;不是学术刊物就不是《文史哲》。因此,在为政治服务的同时,要避免成为大批判文集,避免成为时政刊物。所以,我必须小心翼翼地学术与政治之间走钢丝,操弄平衡之术。这好像是悬崖边上的游戏,稍不留神就有可能跌入万丈深渊。省委一个朋友知道我去办《文史哲》之后,见面的第一句话就是:“你小子不要命了!”不过,我自以为对政治并不陌生,对操弄平衡之术信心很足。

1973年夏天,“批林批孔”风起云涌,行将成为席卷全国的大批判运动。所谓“批林批孔”,“批林”是批林彪,“批孔”是批孔子。我与吴富恒这样分析形势:现在各省都有写作组,网罗人才搞大批

判。写批林文章,大学教师不如写作组;写批孔文章,写作组不如大学教师。再者,批林必以政治为重。文章内容以政治为重,非我山大所长,乃我山大之短。有鉴于此,《文史哲》不能不批林,但重点应该放在批孔上。批孔,并非今天才有,战国以来历代都有。以批孔为重点,既可以发扬山大以文史见长的特点,形成自己的特色,还可以避免搞成时政刊物。我说:“跟着‘五四’运动再一次‘打倒孔家店’吧,《文史哲》只能如此。”吴富恒是谦和长者,他赞同我对形势的分析,很快形成统一意见。

复刊号内容,根据当时的形势,我们决定以批孔为重点,以《红楼梦》研究为次重点,在山大校内与校友之间展开组稿工作。最终的复刊号上,历史一栏有批孔文章七篇,作者有高亨、刘蔚华、董治安、刘炎等。这一栏篇幅最大。文学一栏有《红楼梦》研究两篇长文,一篇是李希凡的《〈红楼梦评论集〉三版序言》,另一篇是袁世硕、李志宏、龚克昌三人合写的《〈红楼梦〉第四回是全书的总纲》(署名袁宏昌)。另外,还有一篇是文字学家蒋维崧教授所写研究汉字简化的文章。时政文章三篇,大约占十分之一的篇幅。

1973年5月份做计划,争取该年10月出版,稿子必须在六、七、八三个月之内凑齐。从约稿到审稿、定稿,这些工作靠我一个人无论如何完不成。好在山大校内几乎人人都乐意为复刊做工作,编辑部有事请谁帮忙都可以。像高亨、李希凡的文章,是由袁世硕、董治安两人赴北京约稿定下的。《文史哲》封面,是临时请历史系老师祝明精心设计的。还有中国科学院历史研究所刘炎等人的一篇批孔文章,是政治系老师臧乐源在山大员工赴北京“上访”时,主动代我约来的。关于这次北京“上访”,涉及山东大学一分为三以后的重新合并,以及李希凡写“内参”之事,故而多说几句。

1973年3月,邓小平复出。1973年,对山东大学来说也是值得庆贺的一年。这一年,不仅《文史哲》复刊,更重要的是中央领导在李希凡写的一篇《人民日报》“内参”上,作了山东大学在济南恢复1970年以前建制的批示。换句话说,曲阜的山大文科与泰安的山大生物系都可以回迁济南了。闻讯以后,曲阜的文科与泰安的生物系联合组成“山大员工代表上访团”,赴济南、北京“上访”,目的是督促领导迅速实现搬迁,在济南恢复山大原建制。时间好像是八月间,天气还比较热。我记得上访团成员有:政治系田玉良(上访团团长),政治系臧乐源,历史系胡汶本,外文系唐海,中文系曾繁仁,生物系钱新民,校团委张泰兴,《文史哲》编辑部刘光裕等。这次上访是学校党委批准的,事前与山东省革委政治部、国家教育部(时称科教组)打过招呼,上访过程一切顺利。

在北京上访期间,我主要为《文史哲》复刊拜访校友。首先,到王府井大街的人民日报社看望李希凡。前一年,即1972年的年底,我出差北京,住在离人民日报社不远的商务印书馆大楼,一天下午,我到人民日报社“告状”,好像与一同出差的龚克昌一起去的。在会客室,我求见李希凡。我与李希凡只是见过面而已,因为他是校友,所以一见面就大声说:“我要反映山大文科下放曲阜的情况。”李希凡一听,马上说:“让何匡同志来一起听听。”他很快把何匡叫到会客室来了。何匡(1915—1999),理论家,延安抗大出来的革命老干部,在青岛山大做过党委副书记,后来是《人民日报》理论部主任。我读书时在山大学生会工作,与何匡有过几次接触;1971年,又随山东省写作组的孔阶平到人民日报社拜访过何匡及王若水、汪子嵩。我与何匡比李希凡还熟一些,说话不必拘束。我告诉他们,山大文科下放到曲阜,与曲师院合并,这样山大文科实际上就不存在了,就完了。曲阜师院培养中学师资,与山大文科的路数不一样。曲阜地方闭塞,交通不便,不宜办综合性大学的文科。现在,曲阜的教室、宿舍都不够用,图书堆在纸箱里,没有地方上架;老师没有房子住,家在济南的老师都想调走。在曲阜,看病要走三里路,没有公交车;冯(沅君)先生到曲阜后,水土不服,腹泻一直不好;山大文科老先生多,可能有不少要死在曲阜了。将山东大学一分为三,是根据林彪1970年的一号命令;现在林彪死了,一号命令挨批了,山大应该恢复。听我说完,李希凡对何匡说,他在曲阜的山大同学也在信中讲过这些。性格爽朗的何匡率先提议:“老李,你写个‘内参’吧。”接着,他们讨论“内参”的事,我不宜在场,便告辞离开。

“内参”,是《人民日报》、新华社所写的一种供中央领导阅读的内部材料,范围限于省军级,我在

省写作组偶尔见过。对于山东大学一分为三,山大员工用各种方式表示反对与不满。政治系臧乐源编了不少顺口溜,流布校内外,其中一首是:“山东大学一拆三,济南曲阜与泰安,理工文史乱了套,请问这是啥路线?管它路线不路线,反正老子说了算,小民百姓何需齿,醉死不认这酒钱。”我向李希凡“告状”,最大愿望就是写“内参”,这也是山大员工的共同期望。何匡提议李希凡写“内参”,因为他是众所周知的山大学生,是《文史哲》培养的“小人物”,以他这种身份写“内参”,向中央领导反映山东大学的情况,比较合适。李希凡一听我说要反映山大的情况,就把何匡叫来,看来他们早已有所考虑。后来,李希凡果然写了“内参”,这件事我想何匡也是起了作用的。山东大学一分为三以后迅速恢复原建制,这是校内校外有关人士共同努力的结果,其中以李希凡写“内参”的功劳最大。这一次,我与外文系的唐海一起去人民日报社,一来代表我们“上访团”向李希凡表示感谢之意,二来向他介绍《文史哲》复刊情况,征求他的意见。此外,我还到《红旗》杂志找山大中文系同学胡锡涛,介绍复刊情况,征求意见;还到光明日报社等单位拜访同学,征求意见。

在北京“上访”期间,臧乐源在中国科学院历史研究所碰见山大历史系毕业的刘炎,得知他和另外两人合写了一篇批孔文章,文字太长,报纸不好发。臧乐源向我介绍了题目与内容以后,我请他把刘炎的文章马上拿来。这样,我的批孔文章就全部凑齐了。

从北京回来,正碰上公布党的第十次代表大会文件,我急忙组织政治系老师赶写两篇学习党的十大文件的时政文章。全部文稿于9月下旬编委会通过,接着从曲阜到济南发稿,这就是1973年第1期《文史哲》,1973年仅此一期,也称“复刊号”。按照山东省革委关于《文史哲》的决定,印制经费由山东省出版总社负责,所以刊物的定价是我与山东省出版总社的谭天社长共同商定的。当时,一个印张的价格为六分钱,《文史哲》六个半印张为三角九分,加封面一分,定价四角。在我记忆中,“文革”中学报的定价,以《文史哲》为高。

三、出乎意料之外——邮局征订70万

根据省革委政治部决定,济南市邮局将《文史哲》发行工作作为一项大事来抓。我发稿完毕,邮局就往全国各地发征订单;征订单上特地印上《文史哲》复刊号的重要目录与作者。汇总全国各地邮局的征订数字,直线上升,很快就达70万份。我一听70万就着急了,对邮局说:“你们闯祸了!”马上要求停止征订。以后,邮局不再向我汇报新的征订数字,实际上大概超过70万份。

征订70万,我应该高兴,为何反而着急?因为《文史哲》印多少,编辑部或出版社说了不算数,要经省委宣传部批准才行。曹普南在会有句话:“这一期,你们印一两万试试。”一两万与70万,相差太大。我对邮局发行科长说:纸张太紧张,即使有纸,山东也不可能给《文史哲》印70万份。这位瘦高个的发行科长不断地向我诉苦,说邮局已经收了钱,退订工作很难做;新疆等地的读者坚持要刊物,不愿意退钱。我只能到宣传部长林萍那里去请求。林萍也为70万订户高兴,然而第一次只允许印10万份;再次请求,又增加5万;第三次请求,林萍允许印20万,同时交代下一期以10万为限。林萍说,省里没有纸,不能再多了。所以,复刊号印了三次,第一次印10万,以后两次都是加印5万。印20万份邮局仍不满意,因为退订工作不好做。我甚至懊悔自己同意将作品目录与作者印在征订单上,不敢再见那位发行科长。于是,吴富恒让我们办公室的郭钊代我与邮局联系。

复刊号问世以后,社会各界反应良好。征订70万份,订户坚持要刊物,不愿意退钱,以及不得不加印,等等,都说明刊物很受读者欢迎。这样的结果,吴富恒与我都没有想到,完全出乎意料之外。其中原因太复杂。就《文史哲》本身而言,这一期内容,除了以批孔为重点,《红楼梦》研究为次重点,我们还尽量弱化了时事政治。这一期只发三篇时政文章,一篇为批林,两篇为学习十大文件。这三篇约占刊物篇幅的十分之一,在当年学报中算是很少的了。另外,我们没有随大流,《文史哲》复刊号没有转载十大文件,没有转载“两报一刊”社论,也没有发表工农兵文章。

复刊时正碰上党的第十次全国代表大会召开,要不要转载十大文件成为我反复思考的一大难题。“文革”期间,报纸刊物转载中央政治文件与《人民日报》、《解放军报》、《红旗》杂志的重要社论,早已成为一种风气,一直沿袭到“文革”结束。我以为,学术刊物不宜转载政治文件,之所以发表学习十大文件的两篇文章,是为了表示紧跟政治。我们的印制费用由省出版总社负责,所以我又找谭天商量。我说:“老谭,给我十个页码,转载十大文件。”谭天是革命老干部,年龄比我大,我们曾是宣传部同事。他说:“等你出版时,我早已把文件发出去了,早已人手一册或两册了。”他认为从实际出发,不必转载。我又问:“要请示(宣传部长)林萍同志吗?”他回答说:“你去请示,谁敢说不转载?”这样,我未经请示宣传部,最后决定不转载十大文件。

大概自1971年以来,“文革”当局竭力鼓吹工农兵占领学术阵地,报刊上用工农兵名义写的文章,越来越多,铺天盖地,直至“文革”结束。我对吴富恒说,蓬莱那位“农民哲学家”的著名文章《种花生的哲学》,其实是我与写作组一位同事奉命将他一个讲话录音,在山东宾馆用了不到一个星期加工而成;他的讲话中原来无非用了几段《矛盾论》、《实践论》的语录而已。有了《种花生的哲学》,他从劳动模范成为名扬全国的“农民哲学家”。谁知道他这篇文章不是自己写的,我是代笔之一。吴富恒听后,不禁笑了起来。我说,像样一点儿的工农兵文章都有代笔,这种文章宜于报纸采用。我们是学术刊物,别人代写的文章总是不宜。大学里的工农兵学员,一样也是工农兵。我们是学报,发表工农兵学员的文章,既可以培养学生,质量又有保证。吴富恒赞成我的看法。最后,我选用三篇工农兵学员的短文,取代工农兵文章;在目录上,故意标明作者是工农兵“学员”。此外,“文革”中的刊物都把大批判文章、时政文章、工农兵文章,在目录上排成黑体,以表示突出政治。我们这一期目录,我交代技术编辑顾琴芬一律用普通宋体,结果一个黑体目录也没有。目录上不排除黑体,现在看来微不足道,“文革”中因为事关政治,并非小事。

吴富恒和我一样,想办学术刊物。我们本是师生,学生的观念本源于老师,所以我想好的意见他多能接受,我们很容易取得一致。像不转载十大文件那样的大事,由我决定之后刊物就开印了。事后向他汇报,他只是微笑着说:“就你胆大,敢做这种事。”换了别的领导,至少要责怪我先斩后奏。吴富恒比我大25岁,我们之间好像没有代沟,有的是观念的一致,是彼此的信任。我们的合作非常愉快。

不过,我们在“文革”期间想办学术刊物,其实是白日做梦而已,因为我们不能不为政治服务,也无法摆脱“舆论一律”的指挥棒。像高亨先生的文章题目是《孔子是怎样维护奴隶主统治的》,如果不请他写,或许他就不写了。可是,《文史哲》要复刊,不能不请名家高亨先生写批孔文章;既然我们请他写,他就只能写这样的题目。复刊号上的批孔文章,大都上纲上线,吓人的大帽子满天飞,说明学术根本无法逃脱做政治奴婢的噩运。我不过是在学术与政治之间,小心翼翼地走钢丝。只发三篇不长的时政文章,不转载十大文件,不转载“两报一刊”社论,不发表工农兵文章,目录上不排除黑体,通过这些,尽可能地弱化政治,或多或少地维护了学术的严肃,维护了学术刊物的尊严,如此而已。那么,为什么还受读者欢迎呢?我想其中重要的原因是,“十年浩劫”毁灭文化,造成了全国性的文化沙漠,人们长期处于文化沙漠的寂寞与苦闷之中。《文史哲》复刊号的弱化政治与相对突出学术,客观上适应了文化沙漠中读者对学术的饥渴心理,与对政治的厌倦心理。说是客观上,因为我们主观上没有这样的自觉观念,我们一心一意做学术刊物的梦。邮局的征订是读者的一种自愿选择。当时,读者只能在十家学报中选择,山中无老虎,我们刊物又是名气大,所以纷纷选择了《文史哲》。

1973年征得70万订户,与其说是《文史哲》的成功,不如说是读者的苦闷与无奈,是国人的苦难与不幸,是时代的悲哀与荒谬。

四、从“功臣”变成“罪人”——隔离审查三个月

随着复刊的成功,1973年是在一片赞扬声中结束的。阳历年一过,我便带领编辑部同仁从曲阜赴济南,住在招待所,发排1974年第1期稿子。这一期,继续在政治与学术之间小心翼翼走钢丝。复刊号有一篇中文系学员写的《宋江形象浅析》,刊出以后,很快收到两篇争鸣文章。最早收到的是《农民革命的叛卖者——试论〈水浒传〉中的宋江》,作者王尚文。接着,又来一篇《也谈〈水浒〉中的宋江》,作者秦家伦。这一期文学栏,以讨论宋江形象的两篇争鸣文章为主。孔府在曲阜,历史栏以介绍孔府资料与批判孔府为主。

我们在“文革”中办刊物,整天提心吊胆,履冰临渊,随时担心大祸临头。开始时,校内有人议论复刊号有修正主义;后来,随着社会反应良好,这类声音总算听不到了。我最担心的是没有转载十大文件。当时都是宁左毋右,这种事只要有人跳出来批评,或许就有口难辩。幸好没有人批评,我庆幸平安无事。

可是,没有料到后院起火了。在济南,突然接到编委会主任李镇通知,要我停止发稿,原因是他要增加时政文章。当年是宁左毋右,他要增加时政文章,事关突出政治,谁也不能反对;反对,就罪莫大焉。不过,他事前不与吴富恒商量,也不听取我的意见,至少有违组织原则。我从济南返回曲阜后,便与他争论起来。我说,停止发稿以后,接着便是春节假期,工人在春节后要过半个月才能正常上班干活;而且,印刷厂必须在完成正常计划之后,才能给我们干活。这样一来,这一期势必不能按时出版。刊物与报纸不一样。报纸一天一张,《文史哲》三个月一期;报纸可以天天紧跟(政治),我们只能三个月跟一次。我们刊物不能按时出版,怎么办?这一次,我拍了桌子,批评他“瞎指挥”。这是我们关系闹僵的开始。

上世纪50年代有所谓“掺砂子”的说法。工农干部到大学工作,就是到知识分子成堆的地方“掺砂子”。谁都知道,“掺砂子”是为了监督改造知识分子,出发点是对知识分子的不信任,这一点从来不是秘密。教育是所谓“传道、授业、解惑”,最需要的是知识,不可或缺的是学术。高等学府更是学术的圣殿、知识的工厂,从来都是知识分子的世袭领地。“掺砂子”带进大学校园的,不是知识,不是文化,是无所不在又无所不用的政治,大概还有随处可见的粗俗。其结果是,学术不再神圣,知识不再有用,没有文化成为一种荣耀,粗俗成为一种时尚,斯文与儒雅荡然无存。像从不与学术沾边的初中文化的人做《文史哲》第一把手,像大字不识几个的劳动模范做山东大学革委会主任(校长),“知识无用”早已是人人看见的事实。事实胜于雄辩,儒家为中华民族建立并维系了两千余年的知识价值体系完全被颠覆了。知识贬值以后,一贯自鸣清高的知识分子不得不低下高昂的头,“夹起尾巴做人”。知识分子似乎负有原罪,人人必须接受改造。李镇为什么不与吴富恒商量就下令停止发稿?为什么不把第二把手吴富恒放在眼里?原因很简单,因为人家是工农干部,吴富恒是教授。吴富恒教授虽然早已是中共党员,是市委常委,可是党员知识分子同样负有原罪,必须接受改造。不过,《文史哲》毕竟是学术机构。李镇与大知识分子吴富恒一起编《文史哲》,不免产生既自尊又自卑的复杂心理。1973年,我与吴富恒为复刊奔波忙碌,李镇作为第一把手始终不闻不问,我还以为他把编辑部放手交给吴富恒了。我到他住所汇报工作,他屡次说自己“初中文化,不懂”,其中既有自谦,然而更多的是真实的自卑心理。复刊的意外成功,令我们获得的荣誉太多,他难免心理不平衡。不作商量,便命我停止发稿,也是为了表示他李镇才是《文史哲》的第一把手,可见最后还是自尊心起了决定作用。他把我编的1974年第1期大动外科手术,撤下一些文章,加上两篇《人民日报》社论,四篇工农兵文章。把刊物改得面目全非,连一个招呼也不打。时政文章增加以后,恰如我之所料,稿子躺在印刷厂不能发排,出版遥遥无期了。从此开始,李镇独揽大权,他有第一把手的名分,又有工农干部这块金字招牌。吴富恒虽是市委常委,然而头上有“资产阶级知识分子”这顶帽子,无法与工农干部

抗衡,只能拱手让权,靠边站。

由于《文史哲》1974年第1期的出版一拖再拖,谁也无法预料的问题真的悄悄降临了。再加上李镇的惊慌失措与处置不当,终于给《文史哲》酿成一场灾难。

1973年底,编辑部从曲阜搬到济南。包括我在内的少数济南没有房子住的山大员工,暂住曲阜,时称“留守”。大概在1974年2月下旬,校党委一个电话把我从曲阜叫到济南,吴富恒见我以后说,内蒙古军区两个战士给编辑部写文章,批评《宋江形象浅析》是“为林彪翻案”,党委已经开了全校批判大会,现在要查明事实真相。我一听,非常紧张。稍作镇定后,觉得这个大帽子太离谱,反而容易说清楚,答应后天就向党委常委汇报情况。在常委会上,我主要说明两点。首先,中文系三个学生写的《宋江形象浅析》所以有“为林彪翻案”的批评,其中原因,一是据说林彪自比宋江,二是该文对宋江虽有批评,可是肯定较多,观点比较传统。林彪自比宋江之事,一直到最近才在个别文章中透露出来,不见于中央文件与1972年公布的林彪材料。我们学生的这篇文章是根据1972年课堂讨论写成的,编辑部决定发这篇文章是1973年9月以前。那时候,林彪自比宋江之事尚未透露,无人知道,从时间上看不可能存在“翻案”的动机。其次,编辑部发这篇文章的目的是为了讨论,这是许多人都知道的。而且,编辑部在1973年12月编定的1974年第1期《文史哲》上,已经发表两篇全面否定宋江的文章,足以证明编辑部的意图是学术讨论,不是也不可能是“为林彪翻案”。1974年第1期本来可以在2月出版。如果按时出版,读者见了这两篇否定宋江的文章,就不至于有“翻案”的误解。如今之所以会有“翻案”的误解,是因为《文史哲》至今不能出版,读者看不到我们早已编发的两篇否定宋江的文章。刊物至今不能出版的原因是今年1月,李镇同志不经商量,命我停止发稿。我当着众常委的面,再次批评他“瞎指挥”。

向党委常委汇报情况,不能不把事实真相讲清楚。从这件事情本身的逻辑看,无论是作者还是编辑部,都不可能存在“翻案”的问题。党委关心的是“翻案”问题,听我说明情况以后,常委们大都松了一口气。

到济南后,看见校园里到处都是声讨宋江的大字报,杀气腾腾,铺天盖地,令人不寒而栗。按常规,接到两个战士的批评后,因为了解这件事的只有我一个人,理应立刻把我从曲阜召来,听我说明原委以后,再作决定。当年没有手机,长途电话很不方便,无法及时联系。李镇以为大祸临头,不等弄清事实真相,立刻召开批判大会,发动全校师生批判宋江。于是,两个战士根据自己一个无端揣测写成的一篇文理欠通的短文,竟把一个高等学府搅得天昏地暗,数千师生不得安宁。这件事,现在看来有点像是莫里哀讽刺喜剧里的可笑故事。实际上,它是可怕的悲剧,它反映了“文革”中的知识分子与干部临危履险、朝不保夕的苦难命运,以及在长期挨整中形成的风声鹤唳、杯弓蛇影的极端脆弱心理。一有风吹草动,便以为大祸临头。从主观原因看,主要因为李镇过于惊慌失措,处置失当。

那么,党委副书记李镇为何这样惊慌失措?他在批判大会上说:“我不懂,没有看稿子,把工作都交给编辑部了。”这样说不完全是事实,因为我两次请他看稿,他都以“初中文化,不懂”为由,推辞不看。不过,他说自己“不懂”应是真的,惊慌失措的主要原因正是自己“不懂”。发表《宋江形象浅析》的目的是为了讨论,与《文史哲》已经编发两篇否定宋江的文章,这两件事我都向他汇报过,他都知道。可是,他不知道宋江评价的来龙去脉,也不知学术讨论是怎么一回事,误以为与“海瑞罢官”事件差不多,因此吓得六神无主,方寸大乱。客观上看,也是因为“文革”中弄得家破人亡的冤假错案太多,太可怕。于是,李镇来不及弄清事实真相,马上决定召开批判大会,其目的是为了争取主动,求得自保;即使委过于我,那也是为了保自己过关,与故意害我有区别。这一点,我心里也清楚。小题大作以后,对我的立案审查就不可避免。我从复刊“功臣”的巅峰跌落下来,变成了“罪人”,不能不怒火中烧,冤气冲天,我对编辑部的戴述雨说:“天下本无事,庸人自扰之。李镇同志庸人自扰,自毁长城,好端端一个刊物要毁了。”

我向校党委汇报以后,山大逐渐没有人相信“为林彪翻案”了。不过,事情闹大以后,欲罢不能,

无法很快结案。我住在招待所大约三个月,接受审查,等待结案,不准回曲阜家中。在此期间,学校想调原政治系主任徐经泽为编辑部主任,徐不愿应命。后来,任命刚从北大调来的孔繁为编辑部主任。孔繁代表李镇劝我写检查,说检查后可以恢复工作。我不以为然。到5月间,外调工作结束,排除了所谓的“翻案”问题。这时候,山大党委完全可以自己结案,可是李镇却要到省里去请示,不料省里也怕负责任,不肯明确表态。他在省里碰了钉子,焦头烂额,一筹莫展。可是,事情不能这样拖下去,总要有个了结。于是,吴富恒老人不得不自告奋勇,独自赴北京,无奈找学生帮忙。他在《红旗》杂志社找到中文系毕业的胡锡涛。胡锡涛看见白发苍苍的吴校长有事找他帮忙,马上通过《红旗》渠道见姚文元,要来了“是学术讨论”这样一句话告诉吴富恒。凭吴富恒捎回这句话,山大马上结案。接着,正式宣布我清白,“宋江形象”事件就此落幕收场。我坚持不写检查,因为觉得自己没有错。吴富恒也以为我没有错。审查结束后,碰见山大党委书记张国忠,他也安慰我说:“老刘,没有什么,再给理科办一个学报。”“宋江形象”事件是1973年学报界的一件大事,外地传闻很多,有的地方误传我被抓起来了。实际上,只是在招待所住了三个月,心情很郁闷;最后,是老师吴富恒与同学胡锡涛解救了我。胡锡涛1960年在山大毕业后,分配到复旦大学中文系教书。后来,我在《红旗》杂志社,看见他晚上照顾编辑部一帮孩子到办公室看电视,嘻嘻哈哈,一派童心未泯的样子。“文革”后,胡锡涛去了湖北省社科院。吴富恒做了山大校长以后还常问起他。我说,胡锡涛做学生时,埋头读书,不问政治,不与争权夺利沾边;混迹政界多年,终究是个文人。人非圣贤,孰能无过?然而,盛名之时不念“权势”二字,风云际会总以作文为乐。文思敏捷,下笔千言;傲而不狂,生性率真;重情义,念旧人,依旧一副书生脾气。吴富恒校长去世前还想起这个学生,我心里一直感谢这位同学。

审查结束已到1974年6月,我迅速返回曲阜,与家人团聚。接着,故意请“病假”半年之久,以泄胸中之愤。这件事,萧师涤非先生知道后,说我是“拍案而起,拂袖而去”,说完,不听我解释,只是大笑不已。李镇大权独揽,吴富恒不得不靠边站。李镇以为“宋江形象”事件,至少是我轻率搞学术讨论给他惹的“乱子”,他决不允许我在政治与学术之间走钢丝,我的个性也无法与他合作。此路不通,又因为得罪李镇太多,他是书记,我不得不于1975年初再次离开山大,回到省委写作组,重操捉刀代笔之旧业。到1976年,便写批邓文章,终究不能逃脱犯错误的命运。

我了解李镇办刊物的本领,无非一句话,就是紧跟(政治),就是紧跟,紧跟,再紧跟,此外就没有什么了。“文革”中,或许只有他这样才能办刊物。孔繁从外校调来,人地生疏。编辑部听从李镇的领导,结果必然是沿着时政刊物与大批判文集的路子,毫无阻挡地滑落下去。从客观原因看,也是因为社会上宁左毋右,刊物以紧跟政治为最安全,最保险。到1978年,杨向奎教授来山大,批评《文史哲》没有学术,此是后话。就我而言,对李镇始终无法理解的是,他为何一面说自己“初中文化,不懂”,一面又独揽大权呢?他哪里来的那么大信心?哪里来的那么多勇气呢?另外我也知道,李镇为人低调,在老干部中属于不好整人的那一类,在山大校部口碑尚好。如果做党务,大概是不错的干部;做《文史哲》第一把手,完全是历史的误会。我想,要是没有“文革”,他做梦也不会到《文史哲》来。从“文革”的狂乱与荒谬看,可能容易理解些。1978年,我在省委宣传部出差菏泽,在一个公共场合最后一次与李镇见面,互致问候以后,彼此都有些尴尬。三十多年过去了,李镇与吴富恒都已故去,连我也过了古稀之年,个人恩怨早已置于脑后。今天写回忆录,不能不旧事重提,无非是为了牢记“文革”之苦难,不忘“文革”之罪过而已。

2011年1月于山东大学望云斋

[责任编辑 立华]

创刊六十周年纪念
季美林先生题词

季美林先生题词

林学忠

何兹全

何兹全先生题词

热烈祝贺山东大学文史哲创刊六十周年
文史哲这份学术杂志在二十世纪
对海外从事汉学研究的学者和青年学
生而言是懂憬的对象指路的明灯这部
杂志给予我们的鼓舞和激励抚慰和喜
悦是怎么形容都不为过的

日本中国学会会长 池田知久先生题词
东京大学名誉教授 山东大学名誉教授 池田知久
己亥年三月 傅和吉 敬启

池田知久先生题词

中华民族正处在文化返本
开新的历史新时期，返本是
为了开新。文史哲杂志六十
年推动中华文化的现代转
型，建树卓越，堪称楷模。

为文史哲创刊六十年题

汤一介

乐黛云

辛卯年春

汤一介、乐黛云先生题词

我第一篇学术文章，论康有为的大同
书，任继愈老师紹介发表在贵刊
一九八二年第二期以后，也颇有发表，欣
借此机会感谢贵刊祝賀贵刊六十周
年大庆并表达我对任老师的怀念
李泽厚二〇〇九年十月题辞 李泽厚

李泽厚先生题词

烹炙六合
吞吐八荒

喜我文史哲润物六十集

庞朴题

庞朴先生题词

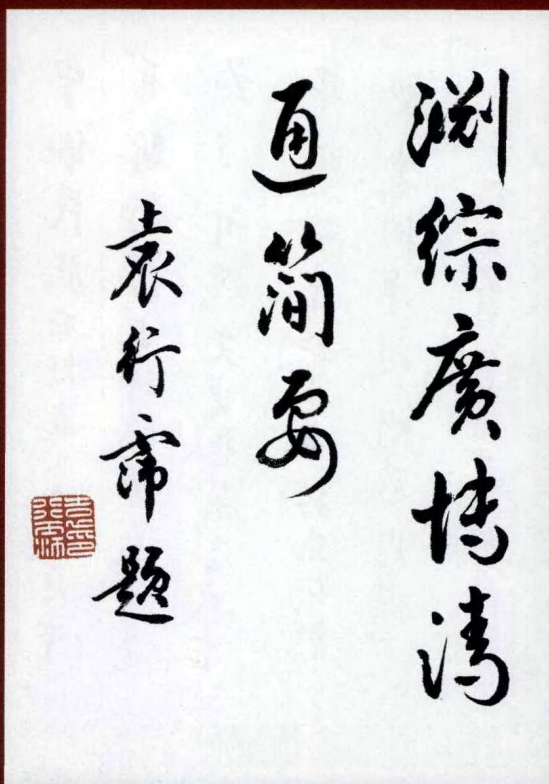
谨向六十年来为推进我国人
文学科的发展作出重大贡献
的文史哲致以衷心的敬意

石铎著名古文家、音韵学家、文字学家
裘锡圭教授二〇一〇年十二月二日

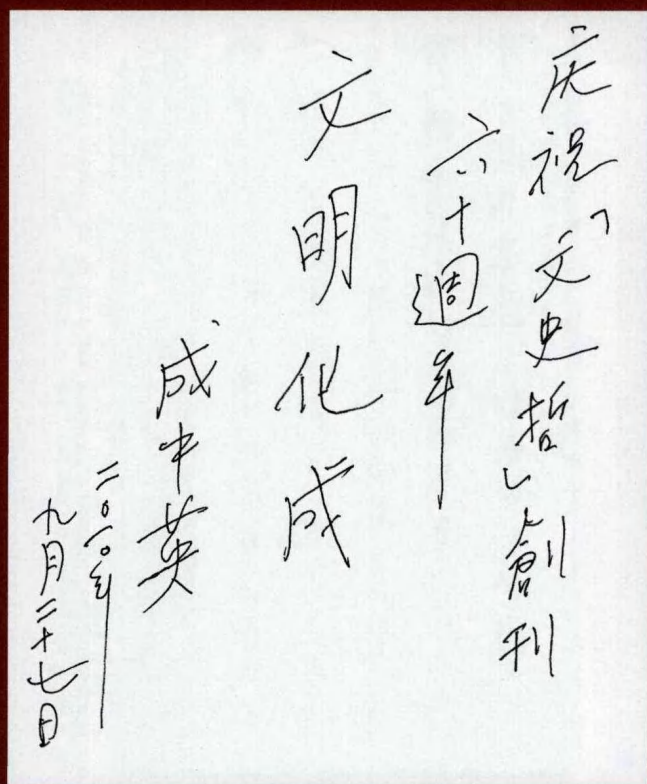
文史哲六十年题辞 辛卯年春

裘锡圭先生题词

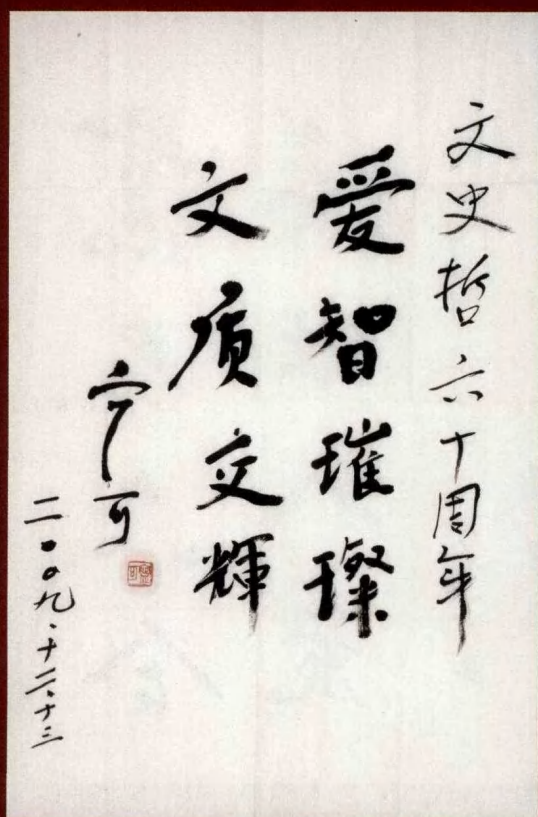
裘锡圭先生题词



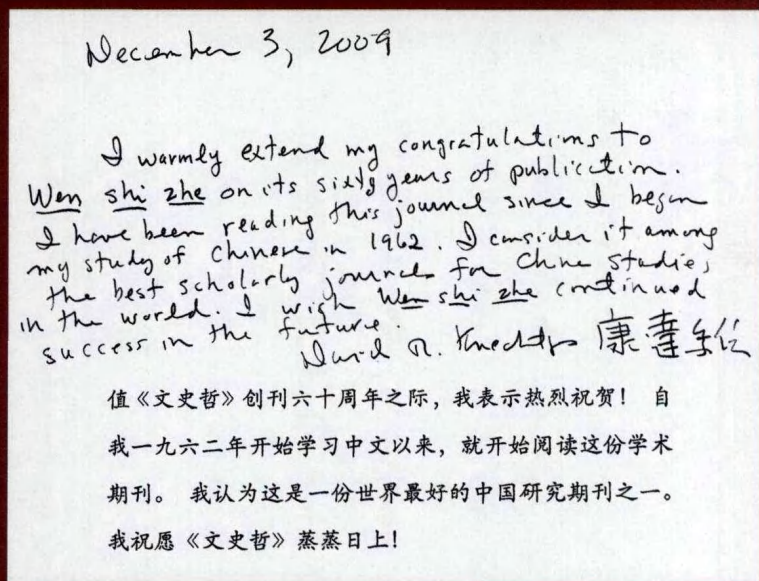
袁行霈先生题词



成中英先生题词



宁可先生题词



康达维先生题词

賀《文史哲》六十周年

地勢坤

君子以厚德載物

馮天瑜 2009年11月23日

贈於武昌珞珈山

霍松林先生題詞

馮天瑜先生題詞

一刊傳播通遐邇國粹宏
揚碩果稠共建和諧新
會泰山絕頂望全球
文史哲創刊六十周年

霍松林賀時年九十

霍松林賀時年九十

貫通
史學
哲國
精神
所在

姚奠中



姚奠中先生題詞



《文史哲》与中国人文学术编年

郭震旦 编撰

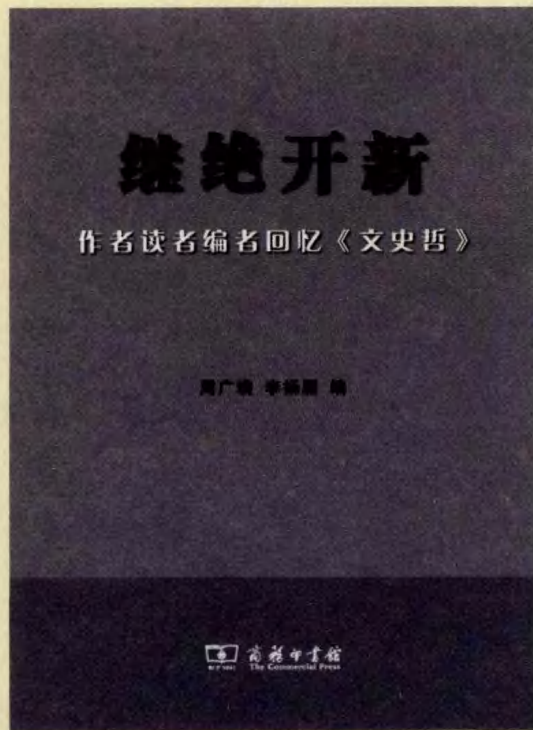
《文史哲》杂志是新中国成立后创办最早、影响最大的高校文科学报和人文社会科学杂志。六十年来,《文史哲》秉承“百家争鸣”的办刊方针,勇于引领学术风尚,在波澜壮阔的当代中国学术画卷中绘就了最为浓墨重彩的篇章。作为 20 世纪后半期乃至 21 世纪前十年文史哲领域各种学术思潮的领导和参与者,《文史哲》杂志反映了当代中国学术的风风雨雨和起起落落,更以其卓荦不群的学术水准成为当代中国学术界最具影响力的刊物。《文史哲》杂志的历程,最能折射出当代中国学术发展的轨迹。

继绝开新

——作者读者编者回忆《文史哲》

周广璜 李扬眉 编

创刊于 1951 年 5 月的《文史哲》杂志,不仅是学者们发表学术成果的重要阵地,长期拥有大批忠实的读者,同时也是几代编辑工作者辛勤浇灌的园地。六十年来,《文史哲》不仅书写了一段段的学林佳话,更因其所蕴含的学术意义而载入史册。有鉴于此,在《文史哲》创刊六十周年之际,特将相关文章结集成册,以资纪念。入选的文章,既有作者对《文史哲》的感受和追记,亦有读者对《文史哲》的评说和期待,更有《文史哲》的编者情真意切的回忆;既有往日之佳制,也有近期之新作。这些文字不仅披露了大量鲜为人知的学术史资料,也可以使我们从中感受到新中国学术的命运沉浮,更可见《文史哲》六十年的曲折历程。



文史哲

Wen Shi Zhe

1951 年 5 月创刊

2011 年第 3 期(总第 324 期)

2011 年 5 月 5 日出版

主 编 王学典

副主编 周广璜 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定 价

中华人民共和国教育部
山东大学编辑部
《文史哲》编辑部
济南市山大南路 27 号
(0531) 88364666 88361606
250100
wenshizhezazhi@163.com
山东旅科印务有限公司
济南市 市 邮 局
全 国 各 地 邮 局
中国 国际 图书 贸易 总 公 司
12.00 元

ISSN 0511-4721

