

2010

[总第 317 期]

ISSN 0511-4721

2



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届国家期刊奖银奖
教育部“名刊工程”入选期刊
第二届全国双十佳学报
山东省十佳期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学引文数据库来源期刊
中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)
参加期刊编校无差错承诺活动

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2010年第2期
(总第317期)

2010年3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

周广璞 刘京希

封面设计

蔡立国

□人文前沿

中国古代文学的经典与反经典 吴承学 沙红兵 (5)

特约评论人语 曾枣庄 (17)

□中国哲学研究

何为意义

——论意义的意义 杨国荣 (19)

试论自然与自由之异同 沈顺福 (32)

服从还是不服从?

——孟子论人臣的政治义务 方旭东 (40)

走出文化盲点:原罪论视角下的性善论 谢文郁 (50)

□乡土中国

民间传说演变的动力学机制

——以洪洞县“接姑姑迎娘娘”文化圈内传说为中心 陈泳超 (60)

论赋的特质及其与汉语和中国文化之关系 赵逵夫 (74)

汉初骈散之分途及其政治与文学功能	孙少华 (83)
汉赋文化特质简论	刘慧晏 (91)
古体诗新生命论	周笃文 (101)

□对话与批评

《项羽不死于乌江考》研究方法平议	袁传璋 (107)
------------------------	-----------

再论曹魏九品中正制的历史真相	王晓毅 (118)
----------------------	-----------

汉人世侯与蒙元关系的演变

——以世侯征伐镇戍为中心	赵文坦 (130)
--------------------	-----------

明代监军制度述论	李 渡 (137)
----------------	-----------

新纪元:康熙帝首次南巡起因泰山巡狩说	常建华 (147)
--------------------------	-----------

全球化语境下的“主体”(他者)争锋

——由《我爱比尔》论“第三世界”文化自处问题	葛 亮 (157)
------------------------------	-----------

□动态与综述

2009“聚落与环境考古国际学术研讨会”综述	陈雪香 黄 苑 (167)
------------------------------	---------------

中国古代文学的经典与反经典

吴承学 沙红兵

摘要:经典与反经典是古代文学史上的一对共生现象。经典的形成和长期发生影响,离不开经典的自身价值品质、时代的审美风尚、主要作家与批评家的阐释,乃至政治要求、类书和选本的塑造等。这些因素的不断组合、变化,也导致了反经典的出现。反经典使经典的地位动摇,也可能对经典起到必要的补充和激发作用。经典与反经典还可以在更高的层次上达到辩证统一。反经典之“反”通常不是激烈的颠覆,这与五四新文化运动的极端反经典形成对照。今天,对古代文学的经典与反经典的反思,需要同时考虑到古代与现代两个不同的“传统”,借助于经典以及经典的阐释,我们才能真正将“传统”与“现代”贯通起来,这也使得经典与反经典成为一个当代文化的问题。

关键词:古代文学;经典;反经典;新文化运动

在中国古代文学史上,经典与反经典是一对值得注意的共生现象。一方面,文学经典的意识起源甚早,文学经典的观念贯穿始终。文学经典的形成与阐释可以说是中国文学与文学批评的核心问题。另一方面,文学经典以及经典的阐释也会随着社会、时代等各种因素的不同组合、不断推移而发生变化,出现“反经典”现象。反经典使经典的原有地位发生动摇,同时又可能使经典的内涵得到必要的补充,重新激发经典的活力。

不过,在中国古代,反经典之“反”通常并非是极端的反动,激烈地推翻经典;或许偶尔包括了强烈反对,但更多的还是一种变化。这一点,如果与五四新文化运动相比就更为明显。在西方文化的影响下,新文化运动对中国传统文学经典进行了一次颠覆性的革命。因此,经典与反经典不仅是一个古代文学论题,而且是一个当代文化问题,一个传统与现代之间的关系问题。只有在“五四”百年历史反思的基础上,古代文学经典与反经典这样的论题才显示出它迫切的历史意义与现实意义。

一

古代文学的经典观念孕育于汉代人对于先秦典籍的认识之中,是对于儒家经典的延伸。“论文必征于圣,窥圣必宗于经”(《文心雕龙·征圣》),古代文学经典的形成实际上经历了一个由“征圣”向杰出作家转移、由“宗经”向典范作品转移的过程。这首先表现在,先秦儒家经典中的一部分典籍和作品具有文学性,随着后世文学意识的加强,这一部分优先获得文学经典的地位,如《诗》。其次,古代文学经典另有一部分是从文学内部产生的,如楚辞与汉赋。《文心雕龙·辨骚》指出《楚辞》是一部与儒家经典特异的诗集,屈原创造了一个与经书模式不同的新的诗歌类型,标志着一个“自铸伟辞”的文学性经典的诞生。

作者简介:吴承学,中山大学中文系教授(广东广州 510275);沙红兵,广州大学人文学院副教授(广东广州 510006)。

基金项目:教育部2006年“长江学者”特聘教授资助项目。

每个时代都会有自己心目中的经典,而经典作品、作家则是这个时代的亮点与标志。“一代有一代之文学”,秦汉文、汉赋、六朝骈文、唐诗、宋词、元曲、明清小说等等,都是各自时代里代表性的文体经典。它们集一代人之功,接受历史的反复考验,应对过历代批评家的反复挑战或挑剔,形成世所公认的一些文体特色和文体规范。这些具有相对优势和特色的经典文体,还可以与同时代的其他经典文体并存。如汉赋之外还有诗,宋词之外还有宋诗、宋文等。每一个时代也往往会产生领导一代风气的文坛领袖,所谓“文宗”。像韩、柳、欧、苏、明七子、清代的王士禛、沈德潜等等。他们个人的审美趣味和创作倾向往往使他们对前代作家、作品作出自己与众不同的选择,建立他们个人的文学传统。由于他们一呼百应、万水朝宗的文坛地位和影响力,这些“个人经典”经由他们及其门人、同僚、举子,从中心扩展开去,成为天下响应的“公共经典”。如苏辙在《子瞻和陶渊明诗集引》中称引苏轼赞美陶诗说:“吾于诗人,无所甚好,独好渊明之诗。渊明作诗不多,然其诗质而实绮,癯而实腴。自曹、刘、鲍、谢、李、杜诸人皆莫及也。”^①陶渊明在宋代文坛由晦而显,苏轼的和陶、品陶起到了居高临下的拉动作用。

古代文学经典地位的形成与确立,除了自身所具有的高超的艺术水平和能够在不同时代引起共鸣的普遍人性等因素以外,主要还有赖于各种社会条件的因缘际会。举例来说,陶渊明在宋代成为新的经典,与苏轼和陶、品陶大有关系,而苏轼和陶、品陶,亦与他屡遭贬谪的个人经历有关。不仅如此,陶渊明经典地位的确立,更多地还得益于他的人格及作品中的审美理想,是与中唐以来审美心理的演变趋势相一致的。这说明只有当个人的经典符合公众的品味时,才可能成为公共的经典。也说明经典往往代表着集体性的审美理想,经典的形成不能排除某些个人的爱好以及个人与众不同的经典观,但更多的还是一种集体审美趣味的合成,由理论家和一般读者、庙堂和民间共同创造。

在中国古代文学中,对于经典的形成具有重要作用的社会心理与集体审美趣味,可以说集中凝聚在选本、类书、童蒙读物等之中。这也是古代文学经典形成的独特性所在。所谓通过选本形成经典即通过对作品的删述、汇编和价值阐释,达到形成经典的目的。如《文选》对“六朝文”,《古文关键》、《唐宋八大家文钞》对“唐宋八大家”等经典地位的形成,都起到了十分重要的作用。比起西方的理论阐释,中国古代选本的重要和独特之处更为明显。比如谈到唐诗的经典,从《河岳英灵集》、《唐诗品汇》到《唐诗别裁》等,只要把各种选本综合起来看,就可以看到各种选本虽千差万别,但在经典作品方面,是不会有太大差异的。如果把历代诗歌选本作一个统计,也会发现经典作家和经典作品的人选率是最高的^②。换句话说,各种选本在经典问题上基本是一致的。

类书对于文学经典的形成和传播,也起到了不可忽视的作用。类书既是一种工具也是一种典范,每类文体下所选的例文,应该是编者认为的典范之作。从这个角度看,有些类书略似于选本。比如《艺文类聚》“杂文部”连珠类收录扬雄、班固、曹丕、陆机等人的作品,七类收枚乘《七发》、傅毅《七激》、张衡《七辨》、曹植《七启》等,檄类收司马相如《喻巴蜀檄》、陈琳《为袁绍檄豫州》、梁元帝萧绎《伐侯景檄》、魏收《檄梁文》等,都是各种文体具有典范意义的作家作品,表现了选编者的文学眼光和审美旨趣。如果我们把《艺文类聚》所选文章和《文选》、《文心雕龙》、《诗品》等作比较研究,可以看到它们的共通点,同时也可以看出初唐人的一些新观念。有些作品《艺文类聚》只截取部分章节,如“杂文部”史传类录左思《咏史》四句:“被褐出闾阖,高步追许由。振衣千仞岗,濯足万里流”;录陶潜《咏荆轲》四句:“惜哉剑术疏,奇功遂不成。其人久已没,千载有馀情”等^③。又有些作品只是摘录其中的一两句,如“木部上”松类引许询“青松凝素髓,秋菊落芳英”句,“鸟部上”引《古诗》“胡马依北风,越鸟巢南枝”句,“药香草部”引《古诗》“四顾何茫茫,东风摇百草”句。所引、所摘多是全篇中最精彩、最动

① 苏辙:《栾城后集》卷二十一,陈宏天、高秀芳点校:《苏辙集》第三册,北京:中华书局,1999年,第1110页。

② 参阅王兆鹏、孙凯云:《寻找经典——唐诗百首名篇的定量分析》,《文学遗产》2008年第2期。

③ “其人久已没,千载有馀情”二句,《陶渊明集》作“其人虽已没,千载有馀情”。

人的章节和佳句。

和一般文学批评的个性化、私人化不同,类书尤其是官修类书罗列的主要是公共的常识,代表着当时的主流意识。类书在选用作品方面,往往有共同或相近之处。比如在《初学记》卷一“天部上”所选的作品中,“赋”选了成公绥《天地赋》,“诗”选了傅玄《两仪诗》、《歌天诗》,“赞”选了郭璞的《释天地图赞》,与《艺文类聚》卷一“天部”基本相同,从中可以看出当时人们公认的经典作品的一些特性。总之,《艺文类聚》、《初学记》等类书对中国古代文学经典的确立和传播产生了巨大的影响。

童蒙读物对于经典的形成与流传也有着不可忽视的作用,《千家诗》、《古文观止》、《唐诗三百首》等渗透于传统的家庭教育之中,在中国古代可以说达到了家喻户晓的程度与效果。李白《静夜思》(“床前明月光”)、孟郊《游子吟》(“慈母手中线”),浅显的语言,表达的是乡愁与母爱等永恒的亲情,对于每一个学童的心灵,都仿佛在一张白纸上留下了深刻而亲切的印记。

二

在古代文学史上,与尊崇经典的现象相对,也存在着反经典现象。可以说,反经典与经典差不多具有同样丰富的表现形态,也有着几乎同样漫长的历史。兹取其中各类较著者,依历史顺序概述如次。

《离骚》的经典地位在西汉已得到确立。刘安高度评价《离骚》:“《国风》好色而不淫,《小雅》怨诽而不乱,若《离骚》者,可谓兼之矣。蝉蜕于浊秽以浮游尘埃之外,不获世之滋垢,皭然泥而不滓者也。推此志也,虽与日月争光可也。”(《史记·屈原贾生列传》)刘安以《诗经》为评价标准,凸显《离骚》等同于儒家经典的重要价值。司马迁在《史记·屈原贾生列传》中,引用了刘安的话,又进一步突出了屈原高尚峻洁的人格与怨愤之情。同样是在汉代,扬雄作《反离骚》,是文学史上第一次明确提出自己的反经典立场。班固《汉书·扬雄传上》云:“先是时,蜀有司马相如,作赋甚弘丽温雅,雄心壮之,每作赋,常拟之为式。又怪屈原文过相如,至不容,作《离骚》,自投江而死,悲其文,读之未尝不流涕也。以为君子得时则大行,不得时则龙蛇。遇不遇,命也,何必湛身哉!乃作书,往往摭《离骚》文而反之,自岷山投诸江流以悼屈原,名曰《反离骚》。”^①这段话清晰地表明了《反离骚》的创作动机:扬雄不仅非常敬仰屈原的文学才华,也敬佩其崇高人格。既同情其悲剧命运,又对其自沉的行为有所非议。扬雄在《反离骚》中对屈原的态度与评价是有褒有贬的。一方面他追忆屈原乃帝高阳之苗裔,又赞其文丽,并以“嫫娃”、“凤凰”、“骅骝”、“芳苓”等分别象征美好事物的意象来比喻他的美德。另一方面又指责屈原攻击邪恶,不懂全身远祸,批评他既追求美德,却又文笔恣肆。责备他既知世人嫉妒他的德能,就不应该露才扬己。认为屈原不应执著于楚国,而应效法孔子,“周迈”天下,或者可以如“神龙之渊潜兮,俟庆云而将举”,没有必要自沉而死。扬雄《反离骚》是以儒家明哲保身的处世原则来衡量和否定屈原的行为方式的。

六朝文坛,谢灵运等地位最高,陶渊明在当时根本不能与之相提并论。《诗品》把谢灵运、潘岳与曹植、陆机并列为上品之中,是最有代表性的诗人,而列陶诗为中品,主要是看重其隐逸的人品。而《文心雕龙》则根本就不提及陶诗,这当然不是大意疏略,它反映了陶诗在六朝的地位。相较而言,萧统《文选》更为重视陶渊明,但也不能与谢灵运相比。就是在唐代,真正了解和推崇陶诗的人也不多。《蔡宽夫诗话》云:“渊明诗,唐人绝无知其奥者,惟韦苏州、白乐天,尝有效其体之作。而乐天去之亦自远甚。大和后,风格顿衰,不特不知渊明而已。”^②钱钟书先生也深叹“渊明在六代三唐,正以知希为

① 班固:《汉书·扬雄传上》,北京:中华书局,1983年,第3515页。

② 郭绍虞辑:《宋诗话辑佚》下册,北京:中华书局,1987年,第380-381页。

贵”^①。但是,六朝时居于“上品”地位的谢灵运、潘岳,在宋、元时代都先后受到质疑,发生了评价逆转。首先是所谓陶谢易位。在宋代,陶渊明完全取代了谢灵运,并被誉为自然诗风的典范。除和陶、品陶并且推崇陶渊明不遗余力的苏轼外,黄庭坚亦多次指出陶胜于谢:“谢康乐、庾义城之于诗,炉锤之功不遗力也。然陶彭泽之墙数仞,谢、庾未能窥者,何哉?盖二子有意于俗人赞毁其工拙,渊明直寄焉耳。”^②这是因为,宋代和六朝对“自然”有不同的理解。在六朝,最能代表自然风格的,是后人认为“工巧”的谢灵运诗。梁简文帝萧纲即指出:“谢客吐言天拔,出于自然。”(《与湘东王书》)(《南史·颜延之传》)记:“延之尝问鲍照,已与谢灵运优劣,照曰:谢五言如初发芙蓉,自然可爱,君诗若铺锦列绣,亦雕绘满眼。”钟嵘《诗品》卷中则引汤惠休称“谢诗如芙蓉出水”。他们都把谢诗作为自然诗风的典范。芙蓉,在六朝是华丽的象征。这可从当时的诗赋吟咏中看出来。郭璞《芙蓉赞》称“芙蓉丽草”^③,孙楚《莲花赋》也评之为“自然之丽草”^④,潘岳《莲花赋》则曰“华莫盛于芙蕖”^⑤,傅亮《芙蓉赋》云“考庶卉之珍丽,实总美于芙蕖”^⑥。他们都把芙蕖作为“丽草”的代表。这与宋人把莲花描写成“出淤泥而不染,濯清涟而不妖”的君子形象迥然不同。叶梦得认为“初日芙蕖”的意思是“非人力所能为,而精彩华丽之意,自然见于造化之妙”^⑦。故六朝人把谢灵运诗比喻为“芙蓉”,其意是指其华丽自然。当时以“绮靡”、“藻丽”为诗文的本质特点,但同样华丽的风格,由于诗人表现才能之不同,便有自然与不自然之分。同样用典,有的排列堆砌,密不透风;有的却能消融浑化,不落痕迹。同是讲文采,有的堆垛辞藻而了无兴致;有的却生气逸出,自然英丽。谢灵运与颜延之的诗,恰好代表华丽文风的两种倾向。“铺锦列绣”是虽华丽而缺少生气,显得不自然。“芙蓉出水”是华丽而有自然生机。所以“自然”风格的经典代表,由谢灵运转为陶渊明,最典型地表现出时代审美情趣的根本转变:由华丽自然转向“质而自然”^⑧。

潘岳与陆机一样是晋代太康文学的经典代表。因为他们的作品都充分体现了太康文学讲究形式美的特点,被称为“陆才如海,潘才如江”。潘岳的《藉田赋》、《西征赋》、《闲居赋》都是其经典之作。特别是《闲居赋》,描写对于闲居的向往与闲适的乐趣,影响很大,在当时就是经典作家的经典作品。《昭明文选》特地选入,王维《丁寓田家有赠》亦云:“时吟《招隐诗》,或制《闲居赋》。”^⑨历代颇受好评。但是到了宋元以后却受到质疑。元代大诗人元好问《论诗绝句》三十首之六云:“心画心声总失真,文章宁复见为人?高情千古《闲居赋》,争信安仁拜路尘!”这首绝句批评、嘲讽潘岳做人做诗的二重性格。潘岳的作品描绘自己淡于利禄,忘怀功名,情志高洁。但据史书记载,潘岳“性轻躁,趋势利”,甚至会在路边拜倒在权贵贾谧的车尘之下。因此元好问认为,扬雄所谓“心画心声”,以文识人是不可靠的,会“失真”。由于元好问的强烈质疑,《闲居赋》的经典地位遂受到动摇。元好问是以道德观来挑战经典的,在中国文学史上,受到来自道德观挑战的例子不少,比如扬雄及《剧秦美新》^⑩。

出于政治需要的反经典,往往是以政治权势强力推行,这实际上已经超出文学批评的领域。从秦始皇的焚书到历代的党争,都有许多例子。清代的钱谦益是清初诗坛的盟主之一,开创了有清一

① 钱钟书:《谈艺录》卷二十四“陶渊明诗显晦”条,北京:中华书局,1986年,第91页。

② 黄庭坚:《论诗》,《宋黄文节公全集·外集》卷第二十四,《黄庭坚全集》第三册,成都:四川大学出版社,2001年,第1428页。

③ 郭璞:《尔雅图赞·芙蓉》,《全晋文》卷一,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》四,上海:上海古籍出版社,2009年,第33页。

④ 《全晋文》卷六十,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》三,第377页。

⑤ 《全晋文》卷九十一,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》三,第557页。

⑥ 《全宋文》卷二十六,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》四,第446页。

⑦ 《石林诗话》,载《历代诗话》上,中华书局,2001年,第435页。

⑧ 另一个例子是曹操。在《诗品》中他被置于下品,《文心雕龙》差不多忘记了他,《文选》收其诗也极少。但宋代以后,他的地位逐渐上升。在各种选本中,曹操的诗歌也成经典。

⑨ 陈铁民:《王维集校注》,北京:中华书局,2005年,第558页。

⑩ 宋代以前,扬雄及《剧秦美新》一直是经典作家与作品。《文选》、《文心雕龙》都把它作为“符命”“封禅”文的范本。宋代以后,对扬雄开始有争议。认为扬雄谄媚王莽以取高官之位,而且“献《剧秦美新》以媚莽意”(朱熹《楚辞后语》)。

代诗风。当时人称明代前后七子及公安、竟陵等而后，诗派衰微，“牧斋宗伯起而振之，而诗家翕然宗之，天下靡然从风，一归于正。其学之淹博，气之雄厚，诚足以囊括诸家，包罗万有。其诗清而绮，和而壮，感叹而不促狭，论事广肆而不排排，洵大雅元音，诗人之冠冕也！”^①作为文章家，他也擅名一时，黄梨洲（宗羲）《忠旧录》称他为王弇州（世贞）后文坛最负盛名之人。但是他死后百余年，其经典地位由于皇帝的评价而动摇。乾隆三十四年六月（1769年7月），皇谕曰：

钱谦益本一有才无行之人，在前明时身跻臬仕。及本朝定鼎之初，率先投顺，游陟列卿。大节有亏，实不足齿于人类。朕从前序沈德潜所选《国朝诗别裁集》，曾明斥钱谦益等之非，黜其诗不录，实为千古纲常名教之大关。彼时未经见其全集，尚以为其诗自在，听之可也。今阅其所著《初学集》、《有学集》，荒诞悖谬，其中诋谤本朝之处，不一而足。夫钱谦益果终为明朝守死不变，即以笔墨腾谤，尚在情理之中；而伊既为本朝臣仆，岂得复以从前狂吠之语，列入集中？其意不过欲借此以掩其失节之羞，尤为可鄙可耻！钱谦益业已身死骨朽，姑免追究。但此等书籍，悖理犯义，岂可听其留传？必当早为销毁，其令各督抚将《初学集》、《有学集》于所属书肆及藏书之家，谕令缴出。至于村塾乡愚，僻处山陬荒谷，并广为晓谕，定限二年之内尽行缴出，无使稍有存留。钱谦益籍隶江南，其书板必当尚存，且别省有翻刻印售者，俱令将全板一并送京，勿令留遣片简。^②

文坛盟主成为名教罪人，其诗文不但不能成为经典，连存在的资格都没有，要完全禁毁。这与政治形势的前后转变有关，顺治、康熙时期，清朝的地位还没有完全巩固，尤其是在文化方面，还需要像钱谦益这样的汉族知识分子领袖为之合作与服务。但到了乾隆时期，汉族知识分子已完全为盛世所用，所以需要知识分子忠诚于一姓。这种政治威压甚至影响到文学批评对经典作家的判断，如赵翼《瓠北诗话》于本朝诗人取吴梅村而弃钱谦益：“惟钱吴二老，为海内所推，入国朝称两大家。顾谦益已仕我朝，又自托于前朝遗老，借陵谷沧桑之感，以掩其一身两姓之惭，其人已无足观，诗亦奉禁，固不必论也。”^③

三

反经典现象贯穿于文学史始终，有着多方面的复杂原因。儒家人生哲学的变化、时代审美风气的更替、文章与作者人格是否一致的道德观要求，以至于政治需要，都成为《离骚》、陶谢、潘岳、钱谦益等有关经典发生变化的重要因素。不仅如此，反经典在很大程度上也可以说就蕴涵在经典自身之中，与经典的品质、经典的形成过程、经典的创作心理与接受心理密切相关。

经典有其自身的广涵性，它集众多特点于一身。但经典往往并不是一下子同时将这些特点全部释放出来，呈现于人。在某一时刻，人们关注的只是经典的某一个部分。这一部分“只存在于其他部分的族群里；一部分验证或支撑着另一部分，……每一部分皆因为是整体的一部分而兴盛繁茂”，“在这些文本里，或许还有一些我们没有选择去关注的东西，而这些东西由于惯性仍然留在那里”^④。也就是说，当人们的注意力集中于经典的某一部分时，经典呈现出一种面貌；而当人们将注意力从这一部分移开，转而关注那些原先“没有选择去关注的东西”时，经典则呈现出另外一种面貌。虽然经典还是原先的经典，但由于对其所属部分关注的不同，经典也随之发生了变化。比如集大成的杜甫诗，“可传者千余首”，然白居易从“讽喻”出发，“撮其《新安》、《石壕》、《潼关吏》、《芦子》、《花门》之章，‘朱

① 凌凤翔：《〈初学集〉序》，载《牧斋初学集》，上海：上海古籍出版社，1985年，第2229—2230页。

② 《清史列传》卷七十九《贰臣传乙·钱谦益》，王鍾翰点校，北京：中华书局，1987年，第6577页。

③ 霍松林、胡主佑校点：《瓠北诗话》卷九，北京：人民文学出版社，1981年，第130页。

④ [英]弗兰克·克默德等：《愉悦与变革：经典的美学》，张广奎译，南京：译林出版社，2009年，第28、29页。

门酒肉臭,路有冻死骨’之句”,也不过三四十首,甚表遗憾^①。元稹推崇杜甫的排律,以为李白不如,但元好问《论诗绝句》三十首之十指出杜诗别有价值:“排比铺张特一途,藩篱如此亦区区。少陵自有连城璧,争奈微之识碣砮。”黄庭坚学杜诗之韧瘦,颇得其神,但钱谦益批评说:“自宋以来,学杜诗者,莫不善于黄鲁直。”“鲁直之学杜也,不知杜之真脉络,所谓前辈飞腾,余波绮丽者,而拟议其横空排奭,奇句硬语,以为得杜衣钵,此所谓旁门小径也。”^②另一方面,经典的众多特点也可能在无意之中掩盖着一些缺点,这些特点、缺点在后来者宗法、学习的过程中,会产生不同的耐人寻味的后果。朱庭珍《筱园诗话》云:“陶、杜出而人争学为陶、杜,韩、欧出而人争学为韩、欧,既未窥见本原,又未洞其得失,于是陶、杜、韩、欧独至之旨不能法也;其不至处,与无心之失、率意之病,则尽法之,遗其内之精英,袭其外之面目,高自位置,流弊百出,不可救药矣。”比如韩愈之“奇”,在他自身的创作里是一种效果,但在“为文笔则学奇诡于韩愈”^③者那里,则又是另外一种效果。换句话说,经典的某一部分的优点、特点,在经典本身之中与其他部分、其他艺术因素结合在一起,还显得比较和谐,但经过模仿、扩大,就变得显眼甚至扎眼了,变成了缺点。所有这两方面所表现出来的情况,都是从经典的广涵性品质之中衍生出来的变化,而这些变化,就可能引发“反经典”。

反经典还蕴涵在经典的形成过程之中。这里以选本为例,选本在经典的形成过程中起着重要作用,正如钟惺《诗归序》所说:“选者之权力能使人归。”^④由于选本通常都是编选者某种文学观念的产物,同时也受到编选者所处的时代、地域风气、文学流派崇尚等影响,对不符合这些观念、风气的其他作家作品,往往排斥不入选本,而这种排除同时预留了反经典的可能。也就是说,其他编选者出于对这个选本的不满,从另一种观念和风气出发,产生自己的选本,树立自己的经典。萧统《文选》推崇藻采典雅,必然弃舍“俗”的作品。这就给《玉台新咏》的出现留下空间。《文选》尚雅、不重民歌,而《玉台》趋俗、收录民歌较多,叙事长诗《古诗为焦仲卿妻作》即《孔雀东南飞》就是赖之得到保存并流传后世的。另一方面,《文选》注重骈俪华藻,也就为重质重理的选家留下另外创造新型经典的可能。宋人真德秀强调其选本“以明义理,切世用为主”(《文章正宗·纲领》),有意走了与《文选》完全不同的路子。《四库全书总目》“总集类序”说:“《文选》而下,互有得失。至宋真德秀《文章正宗》,始别出谈理一派,而总集遂判两途。”^⑤而真德秀所标榜的“正宗”,则是将理学家的文学观念贯穿于选本之中,确立理学家的文章经典。但是这种经典的确立又是以对其他经典的排斥为代价的,所以顾炎武批评《文章正宗》:“虽矫《昭明》之枉,恐失《国风》之义。六代浮华,固当芟落,必使徐、庾不得为人,陈、隋不得为代,无乃太甚,岂非执理之过乎?”^⑥

最后,反经典还与经典的创作心理与接受心理密切相关。某一种或某一类经典占据的时间久了,也容易造成接受主体的“审美疲劳”。徐熊飞在《修竹庐谈诗问答》中谈到元、明诗时曾指出,元诗以纤丽为工,这是对宋诗风格的矫正,但久之令人生厌。一旦杨维桢以侧艳奇谲之词使人耳目一新,自然就能耸动天下。同样,竟陵派的尖新幽峭的诗风之所以使人靡然从之,也是因为人们对七子诗风已由熟生厌之故。“人情厌故而喜新,自古然也。”^⑦经典的长期流行自然会产生流弊而令人生厌。反经典并不一定因为它比原有的经典更好、审美层次更高,而关键在于它顺应了人们的新的审美需求。这种接受心理的极端便是对于经典的所谓“逆反心理”。袁宏道《与张幼于》云:“世人喜唐,仆则

① 白居易:《与元九书》,《白居易集》第三册,北京:中华书局,1979年,第961页。

② 《钱注杜诗》“略例”,上海:上海古籍出版社,2009年,第4页。

③ 参看李肇:《国史补》卷下“叙时文所尚”。

④ 钟惺撰,李先耕、崔重庆标校:《隐秀轩集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第236页。

⑤ 永瑢等撰:《四库全书总目》卷一八六,北京:中华书局,1965年,第1685页。

⑥ 陈垣:《日知录校注》卷三,合肥:安徽大学出版社,2007年,第118页。

⑦ 徐熊飞:《修竹庐谈诗问答》,载周维德笺注:《诗问四种》,济南:齐鲁书社,1985年,第260-261页。

曰唐无诗;世人喜秦、汉,仆则曰秦、汉无文;世人卑宋黜元,仆则曰诗文在宋、元诸大家。”^①这与其说是对具体经典的逆反,不如说是对某种经典的审美疲劳的腻烦。对于创作主体来说,作家也有不断的审美追求。如杨万里先学江西诗派,再学陈师道,学王安石,学唐人绝句体,最终一一跳将出来。江西派主张点铁成金,他说:“点铁成金未是灵,若教无铁也难成。”^②陈师道有“闭门觅句”之诗癖,他说:“闭门觅句非诗法,只是征行自有诗。”^③不囿于学江西派、陈师道一路。他又说:“不分唐人与半山,无端横欲割诗坛。半山便遣能参透,犹有唐人是一关。”^④破除了学王安石,最后破除学唐诗,终于认识到只有活泼生动的自然才是诗的源泉。可见,作家们也不会永远满足于一种哪怕是完美无瑕的经典,他们必定要匠心独运有所创新。这种创新的动力往往来自于所谓“影响的焦虑”。正如古人所感叹的:“宋人生唐后,开辟真难为。……元明不能变,非仅气力衰。能事有止境,极诣难角奇。”^⑤文学经典既给后来者带来审美愉悦,同时也构成挑战的压力。志在创新的作家试图走出经典的范围之外,摆脱经典的影响,甚且凌跨于经典之上而自树经典。

四

古代文学经典与反经典是一对相反相成的共生现象,经典从不同的角度遭到反叛与背离,既是反经典的活力,也是经典的潜力,还可以说是经典与反经典共同构成的合力。班固《汉书·扬雄传赞》云:“赋莫深于《离骚》,反而广之;辞莫丽于相如,作四赋。皆斟酌其本,相与放依而驰骋。”^⑥可见扬雄的“反”即继承、依法、反而广之,引申发挥之意也。在古代文学与文学批评中,最富于启发意义也最值得重视的,还在于将经典与反经典的“正-反”关系,扩大到一个更具综括性与超越性的“正-反-合”的关系与过程之中,使经典与反经典从正题与反题走向“合题”。

西晋赋家左思不满司马相如以来的赋家作品,其《〈三都赋〉序》云:“相如赋《上林》而引‘卢橘夏熟’,扬雄赋《甘泉》而陈‘玉树青葱’,班固赋《西都》而叹以‘出比目’,张衡赋《西京》而述以‘游海若’,假称珍怪,以为润色。……考之果木,则生非其壤;校之神物,则出非其所。于辞则易为藻饰,于义则虚而无征。”^⑦批评它们叙述物产无中生有,不能事事证实。自创《三都赋》,十年构思,一时洛阳纸贵。同时代赋家皇甫谧为《三都赋》作序,赞成左思对司马相如等人的批评,称赏左思所赋“其物土所出,可得披图而校;体国经制,可得按记而验”,给予高度评价。不过,另一方面,皇甫谧在这篇序言中也结合赋史,指出:“赋也者,所以因物造端,敷弘体理,欲人不能加也。引而申之,故文必极美;触类而长之,故辞必尽丽。然则美丽之文,赋之作也。”皇甫谧认为“极美”、“尽丽”以及与之俱来的夸张虚构,也正是赋的最主要的体制特点。汉京都赋诸作诚然有左思批评的缺点,但依然不失为“近代辞赋之伟”^⑧。这样把汉赋经典与左思对赋史的反拨、创新结合起来,不是故意凸显双方的对立,也不是评论家自陷矛盾。皇甫谧实际上是站在一个更合理的地位,对经典与反经典作出更进一步的综合评价,避免静态地从某一方的单一观点看问题。与此类似,一个更著名的例子是围绕着《离骚》而展开的。对于刘安、扬雄、王逸等人的评价,特别是班固的非议(其实承扬雄而来),《文心雕龙·辨骚》以为“褒贬任声,抑扬过实”。刘勰经过详细辨别,指出《离骚》在“规讽之旨”、“比兴之义”等四个方面,

① 钱伯城:《袁宏道集笺校》,上海:上海古籍出版社,1981年,第501页。

② 杨万里:《荷池小立》,《杨万里全集笺校》卷三十六,北京:中华书局,2007年,第1881页。

③ 杨万里:《下横山滩头望金华山》,《杨万里全集笺校》卷二十六,第1356页。

④ 杨万里:《读唐人及半山诗》,《杨万里全集笺校》卷八,第479页。

⑤ 蒋士铨:《辩诗》,《忠雅堂诗集》卷十三,邵海清校,李梦生笺:《忠雅堂集校笺》,上海:上海古籍出版社,1988年,第986页。

⑥ 《汉书·扬雄传下》,北京:中华书局,1983年,第3583页。

⑦ 左思:《〈三都赋〉序》,《文选》卷四,上海:上海古籍出版社,1986年,第173页。

⑧ 皇甫谧:《〈三都赋〉序》,《文选》卷四十五,第2037-2040页。

合于《风》《雅》，在“诡异之辞”、“谲怪之谈”等四个方面，异乎经典。在这些辨别的基础上，刘勰最后认为“酌奇而不失其贞，玩华而不坠其实”，才是对待《离骚》的更全面、更适当的态度。当然，如前所述，扬雄《反离骚》的评价是基于汉代人生观的变化作出的，刘勰将之与刘安等人归为一类并不恰当，但刘勰的出发点和理论见解还是值得肯定的，体现出其一贯的“唯务折衷”的特点。

初盛唐时期，文坛流行反六朝经典的风气。唐初史臣谓诗赋大家庾信“发源于宋末，盛行于梁季。其体以淫放为本，其词以轻险为宗。故能夸目侈于红紫，荡心逾于郑卫”，乃“词赋之罪人”（《周书·王褒庾信传论》）。到了杜甫的时代，文风改革的呼声更趋强烈，对庾信诗赋的不满变本加厉。但杜甫不同意同时代一些人对庾信作品一概嘲笑与摈斥的态度，指出：“庾信平生最萧瑟，暮年诗赋动江关”（《咏怀古迹》五首其一）^①。《戏为六绝句》其一又云：“庾信文章老更成，凌云健笔意纵横。今人嗤点流传赋，不觉前贤畏后生。”^②将庾信在南朝宫廷时期的创作与羁留北方的作品区分开来，认为后期作品无论在内容还是艺术技巧方面都达到了成熟的高度。初唐四杰在盛唐时期也是当时人们反经典的对象，杜甫则指出：“王杨卢骆当时体，轻薄为文哂未休。尔曹身与名俱灭，不废江河万古流。”（《戏为六绝句》其二）“纵使卢王操翰墨，劣于汉魏近风骚。龙文虎脊皆君驭，历块过都见尔曹。”（《戏为六绝句》其三）一方面，当时论者诟病初唐四杰不如汉魏作者那样接近风雅，有一定合理性，但另一方面，如果据此全盘否定，那也只能显出论者自身的浅薄。庾信、四杰的创作对于新时代的诗文革新仍有借鉴意义。杜甫晚年更作一首《偶题》诗云：“文章千古事，得失寸心知。作者皆殊列，名声岂浪垂。骚人嗟不见，汉道盛于斯。前辈飞腾入，余波绮丽为。后贤兼旧制，历代各清规。”^③末联的“兼”字、“各”字，也许是反经典之“反”及其所“反”的理想效果的较为恰当的解释。

在古代文学与文学批评中，评价经典作家作品，用“道”的标准反对“文”，或者反过来，用“文”的标准反对“道”，一直是一个畸轻畸重的问题，不容易取得平衡。如曹植和陆机是南朝和初唐人心目中的经典作家，以“文”见长。但临近中唐时期，古文先驱萧颖士不以为然，认为他们应在班彪、皇甫谧之下。萧颖士的意见颇有影响，用其门人阎士和的话说：“闻萧氏风者，五尺童子羞称曹、陆。”（《新唐书·文艺传中》）这是因为“道”的评价标准逐渐流行开来。其他古文先驱者也表达了相似的关注，如李华《崔沔集序》云：“屈平、宋玉哀而伤，靡而不返，《六经》之道遁矣。”^④不过，古文先驱者的宗经主张，也带来了对屈宋以下辞赋之“文”的轻视，走向另一个极端。直到韩愈、柳宗元登上文坛，才努力在两个极端之间追求平衡。韩愈《进学解》云：“子云相如，同工异曲。”^⑤《答刘正夫书》云：“汉朝人莫不能为文，独司马相如、太史公、刘向、扬雄为之最。”^⑥《答崔立之书》也列举屈原、司马迁、司马相如、扬雄等人^⑦，避免古文先驱者对“文”的偏颇态度，在新体古文创作中达到文质彬彬，文道兼备。北宋古文发展也经历了一个类似的过程。石介及“太学体”作家不满“西昆体”等五代以来衰飒文风，作“古文”以矫之，然“用意过当，求深者或至于迂，务奇者怪僻而不可读，余风未殄，新弊复作”^⑧。只有在欧阳修、苏氏父子等人的大力倡导下，“道”“文”合一，才取得文学史上宋代古文的成功。

文学史上的不同流派、一定时期里的不同宗尚，也往往是丹非素，党同伐异，引起经典与反经典之间的兴替往复。袁中道《阮集之诗序》云：“国朝有功于风雅者，莫如历下，其意以气格高华为主，力塞大历后之窳。于时宋元近代之习，为之一洗。及其后也，学之者浸成格套，以浮响虚声相高；凡胸

① 仇兆鳌：《杜诗详注》，北京：中华书局，2007年，第1499页。

② 仇兆鳌：《杜诗详注》，第898页。

③ 仇兆鳌：《杜诗详注》，第1541页。

④ 《全唐文》卷三一五，北京：中华书局，1983年，第396页。

⑤ 马其昶：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1998年，第46页。

⑥ 马其昶：《韩昌黎文集校注》，第207页。

⑦ 马其昶：《韩昌黎文集校注》，第167页。

⑧ 苏轼：《谢欧阳内翰书》，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷四十九，北京：中华书局，1986年，第1423页。

中所欲言者,皆郁而不能言,而诗道病矣。先兄中郎矫之,其意以发性灵为主,始大畅其意所欲言,极其韵致,穷其变化,谢华启秀,耳目为之一新。及其后也,学之者稍入俚易,境无不收,情无不写,未免冲口而发,不复检括,而诗道又将病矣。”^①比较清楚地描述了前后七子之反中唐、宋元,公安派之反前后七子,以及各自带来的病弊。对此,袁中道提出纠偏救弊之方:“取汉魏三唐诸诗,细心研入,合而离,离而复合,不效七子诗,亦不效袁氏少年未定诗,而宛然复传盛唐诗之神,则善矣。”^②经过七子与公安派的洗礼,“汉魏三唐诸诗”既三反(“返”)而复,又呈现出新的面貌。在文学的不同宗尚方面,则可举王士禛对宗唐宗宋的调和为例。宗唐者排宋、宗宋者非唐,往往各执不下。王士禛《黄湄诗选序》批评他们格局太小:“予习见近人言诗,辄好立门户,某者为唐,某者为宋;李、杜、苏、黄,强分畛域,如蚩蚩氏之斗于蜗角而不知其陋也。”^③在诗坛片面宗奉汉魏盛唐的风气下,王士禛要求关注中唐和宋诗,反之,对于宋诗派抛弃汉魏盛唐的流弊,他也不苟同,一生论诗凡数变,有偏重而无偏执,既爱唐音,兼取宋调。

即便是一人之身,在理论主张和实际创作上也可能并不一致,甚至早晚心力不同,先后宗尚亦有异。比如韩愈、柳宗元,史臣谓韩愈“常以为自魏晋已还,为文者多拘偶对,而经、诰之指归,迁、雄之气格,不复振起矣。故愈所为文,务反近体,抒意立言,自成一家新语”(《旧唐书·韩愈传》)。柳宗元《乞巧文》不满骈文的形式主义:“眩耀为文,琐碎排偶,抽黄对白,嘹唳飞走。骈四俪六,锦绣口,宫沉羽振,笙簧触手。”^④又作《非国语》,不满其“务富文采,不顾事实,而益之以诬怪,张之以阔诞”^⑤。不过,在实际创作中,无论是韩愈还是柳宗元,都没有完全排斥骈体,不仅在古文中借鉴骈文技巧,而且创作了出色的骈文作品。柳宗元更为明显,即使他所“非”的《国语》,也是他摹拟学习的古代经典之一。再以苏轼为例。其《书黄子思诗集后》云:“苏、李之天成,曹、刘之自得,陶、谢之超然,盖亦至矣。而李太白、杜子美以英玮绝世之姿,凌跨百代,古今诗人尽废,然魏、晋以来高风绝尘,亦少衰矣。李、杜之后,诗人继作,虽间有远韵,而才不逮意,独韦应物、柳宗元发纤秣于简古,寄至味于澹泊,非余子所及也。”^⑥苏轼晚年贬谪岭海,向往韦、柳,对李、杜若有所憾,朱熹《答巩仲至》云:“坡公病李杜而推韦柳,盖亦自悔其平时之作而未能自拔者。”^⑦不过,如果说“自悔”和“自拔”,苏轼这里更实际的意图当是感觉到以往创作豪放有余,须要学习和借鉴韦、柳的蕴藉,两种风格兼而有之。

五

中国长期的封建社会在政治、经济制度,知识和感受之理念体系及其相应的文教制度等层面,呈现出超稳定的结构。与此相关,文学观念与审美理想一方面屡有变迁,另一方面,又没有太多的革命性变化,中国古代文学经典相对来说又在整体上比较稳定,清代诗人赵翼有诗云:“李杜诗篇万口传,至今已觉不新鲜。江山代有才人出,各领风骚数百年。”^⑧但事实上,千百年来,李杜的诗篇始终是在引领风骚的,并没有被遗忘。中国古代文学上的反经典之“反”,通常也并非是极端的反动,激烈地推翻经典,而是一种渐变和革新,甚至只是一种引申和发挥。

古代文学反经典的这一特点,如果与五四新文化运动这一激烈的反经典革命相比则更为明显。

① 袁中道撰,钱伯城点校:《珂雪斋集》,上海:上海古籍出版社,1989年,第462页。

② 袁中道:《蔡不瑕诗序》,《珂雪斋集》,第459页。

③ 《渔洋文集》卷二,《王士禛全集》第三册,济南:齐鲁书社,2007年,第1546页。

④ 《柳宗元集》,北京:中华书局,2000年,第489页。

⑤ 柳宗元:《答吴武陵论非国语书》,《柳宗元集》,第825页。

⑥ 《苏轼文集》卷六十七,第2124页。

⑦ 《晦庵先生朱文公文集》卷六十四,《朱子全书》,上海/合肥:上海古籍出版社/安徽教育出版社,2002年,第3093页。

⑧ 赵翼:《论诗》四首之二,李学颖、曹光甫校点:《瓠北集》卷二十八,上海:上海古籍出版社,2007年,第630页。

近代以来,政治文化发生重大的改变,西方文化迅速传进而且占据主流地位,用新的眼光重新审视中国古代文学经典,于是引发了一系列重大的变化。五四新文化运动以前,《文选》与桐城派分别是中国古代的骈文与古文的经典。但是五四新文化运动提倡白话文,贬抑文言文,即把《文选》与“桐城派”视为敌人。“桐城妖孽,文选谬种”本来是白话文运动的先锋们贬抑文言文的说法。1917年,陈独秀在《新青年》2卷6号发表《文学革命论》,将矛头对准旧文学,把前后七子和归有光、方苞、刘大櫆、姚鼐等人视为“十八妖魔”。在同期《新青年》的通信栏内,还刊载了钱玄同致陈独秀的一封信,信中首次提出“选学妖孽,桐城谬种”的说法。在原信中钱玄同所谓“妖孽”、“谬种”本是指当时的一些受选学与桐城派影响的人,而非指桐城派与《文选》本身。但此后,这两句话成了批判桐城和文选两派的锐利武器,“目桐城为谬种,选学为妖孽”^①也成了人们的共识,此后人们已经习惯于将“谬种”和“桐城”,“妖孽”和“选学”联系在一起。他们所造成的影响非常之大,基本上颠覆了桐城古文的经典地位,骈文的地位也基本上被否定了。

新文化运动的另一位代表性人物胡适,其所撰《白话文学史》极度推崇俗文学而轻视雅文学,朱光潜评价说:“我们不惊讶他拿一章来讲王梵志和寒山子,而惊讶他没有一字提及许多重要诗人,如陈子昂,李东川,李长吉之类;我们不惊讶他以全书五分之一对付《佛教的翻译文字》,而惊讶他讲韵文把汉魏六朝的赋一概抹煞,连《北山移文》《荡妇秋思赋》《闲情赋》《归去来辞》一类的作品,都被列于僵死的文学;我们不惊讶他用二十页来考证《孔雀东南飞》,而惊讶他只以几句了结《古诗十九首》,而没有一句提及诗歌之源是《诗经》。”^②正比较清楚地说明了新文化运动以来,对传统文学经典的重新审视、重新去取与重新排列。周作人也以《中国新文学源流》等著述参与到新文化运动的鼓吹之中,他将中国文学史划分为“言志”和“载道”两派,以韩愈为载道派,以公安派晚明小品为言志派。在传统的文学批评中,韩愈是“文起八代之衰”的古文正统,但周作人并不喜欢韩愈,认为韩愈的古文实际上开了八股文的先河。在传统文学批评之中,李贽与公安三袁文章的地位都不高。在清代,“晚明习气”、晚明文风是一个贬义词,在编辑《四库全书》时,凡是被评为晚明习气、晚明文风的书籍大致都被列到“存目”名单甚至是“禁毁”名单之中。但在“五四”期间,周作人高度评价晚明小品,把“五四”文学与晚明小品联系起来,认为晚明小品文是五四新文学的根源。他也坦承《中国新文学的源流》里的“主意大抵是我杜撰的”,“因为我所说的是文学上的主义或态度,他们所说的多是文体的问题”^③。从这种“主义或态度”之中,也足可看出反经典“革命”激烈之一斑,远非传统反经典方式之可同日而语。

五四新文学运动主张从根本上推倒旧传统、旧经典,而代之以新传统、新经典,从而宣告“过去的终结”^④。在古代文化与文学传统之中,无论反经典或经典解构的类型有多少,与“五四”革命性反经典相比,总括起来其实都属于较为温和的类型。古代作家、批评家往往习惯于提出或更新学习摹拟的典范,在此过程之中凸现文学经典及其阐释。五四文学革命的激烈反经典则不仅颠覆了传统经典,就连传统的反经典方式也被颠覆了。

六

今天,我们面临着古代与现代两个不同的“传统”,而我们对于古代文学的经典观念,更直接受到

① 《新青年》第4卷第3号《文学革命之反响》。

② 朱光潜:《替诗的音律辩护——读胡适的〈白话文学史〉后的意见》,《诗论》,北京:三联书店,1984年,第229页。

③ 周作人:《中国新文学的源流》“小引”,上海:上海书店,1988年,第3页。

④ 这是宇文所安讨论民国初年文学史重写的一篇论文的标题,文载《他山的石头记——宇文所安自选集》,田晓菲译,南京:江苏人民出版社,2003年。

后者的影响^①。五四新文化运动的激烈颠覆,深刻影响了我们对于古代文学经典的基本观念和判断,在传统与现代之间造成了巨大断裂,也使得经典与反经典,从一个古代文学的问题,演化成为一个当代文化的问题,演化成为重审经典的问题。

所谓重审经典,就是在“五四”以来古典时期的经典体系受到根本动摇的情况下,要求回到古代文化、古代文学的内在脉络之中,重新发掘和理解古代经典的确切意义,强调经典的美学特性和恒久价值。对在古代文学经典形成过程中,被排斥、被忽视的那部分作家、作品给予特别的关注,要求揭示经典形成的权力运作和机制缺陷,扩充经典的包容性。不过,要真正切入古代文学经典的实际,就必须对“五四”以来通过激烈的反经典革命而自树经典的现代“传统”,作出实事求是的辩证分析。今天相当一部分古代文学经典,其历史并没有想象中的那般漫长。它们只有百年左右的历史,是刚刚发明不久的“传统”。

五四新文学传统深受西方文学影响,而中西文学的重要差异,突出地表现在中国文学其实是“文章”,而不是西方式的“文学”。中国古代文章的实用性与文学性不但是浑然一体、密不可分的,而且实用性越强的文章,往往地位越尊贵,也越讲究语言形式之美。但近代以来,西方近代文学观念传进以后,在中国文学史研究所谓“纯文学”观逐步占据主流地位。文学史家所理解的“文学”逐渐向欧美近代所谓“纯文学”靠近,由此也影响了他们对于中国文学史上作家、作品的选择与评价。文学体裁被清楚地限定在诗歌、散文、小说、戏剧等四种样式之中。许多被传统文学观藐视和排斥的文体如小说、戏曲(尤其是白话通俗的)进入文学史。王国维《宋元戏曲史·自序》云:“世之为此学者自余始,……非吾辈才力过于古人,实以古人未尝为此学故也。”^②鲁迅《中国小说史略·序言》云:“中国之小说自来无史;有之,则先见于外国人所作之中国文学史中……。”^③梁乙真《清代妇女文学史·自序》亦云:“中国之妇女文学,自来无史,有之,则始见于谢无量先生之《中国妇女文学史》。”^④都表明戏曲、小说、妇女文学等等,在诗文占据优势的正统文学谱系之中,可以说是完全没有地位的,比如说,《四库全书》就不收白话长篇小说,也不收戏曲作品,历代的“经籍志”、“艺文志”对这些也少有著录。古代优秀长篇小说作品,《三国》、《水浒》、《红楼梦》、《西游记》乃至《金瓶梅》的作者都是有争议的。在新文学观念影响下,为这些向来受忽视的作家作品重新撰史,提升其经典地位,的确有助于克服传统的某种偏狭。现代“传统”推崇俗文学的观念,也影响了对传统诗文的研究。以晋宋之际鲍照的诗为例,在一些现代著名选本之中,如朱自清《十四家诗钞》,余冠英《汉魏六朝诗选》,林庚、冯沅君《中国历代诗歌选》,程千帆、沈祖棻《古诗今选》等,都侧重选其乐府,特别是《拟行路难》。这种文学史意识又主要来源于胡适,其《白话文学史》认为鲍照是当时位于颜、谢之上的最大的诗人,《拟行路难》十八首“上无古人,下开百代”^⑤。问题是,这一现代建构起来的鲍诗经典形象,实与古代传统大异其趣。钟嵘《诗品》仅将鲍照列为中品,认为其诗缺点是“贵尚巧似,不避危仄,颇伤清雅之调。故言险俗者,多以附照”。萧子显《南齐书·文学传论》把当时文章分为三体,其中“发唱惊挺,操调险急,雕藻淫艳,倾炫心魂。亦犹五色之有红紫,八音之有郑卫。斯鲍照之遗烈也”。他们不约而同地批评鲍照诗“险俗”、“险急”的特点与影响。《文选》在咏史、游览、行旅、乐府、杂诗、杂拟等门类收录鲍诗,而即使是在入选的八首乐府中,也没有一首是现代人熟知的《拟行路难》。鲍照乐府对李、杜都有影响,但在唐代,他摹拟谢灵运所作的山水诗也有很多读者^⑥。由此一例,可以看出现代传统与古代传统的文学

① 说到“古代”与“现代”传统,都是模糊笼统的概念。“古代”传统之复杂多变姑且不论,“现代”传统也有多重性,包括了五四新文化传统、新中国传统与新时期传统等几种差异。为了行文简便,这里只就“五四”传统而言。

② 王国维:《宋元戏曲史》,上海:上海古籍出版社,1988年,第1页。

③ 《鲁迅全集》第9卷,北京:人民文学出版社,1981年,第4页。

④ 梁乙真:《清代妇女文学史》卷首,上海:上海中华书局,1927年。

⑤ 胡适:《白话文学史》,长沙:岳麓书社,1986年,第137页。

⑥ 参阅[美]宇文所安:《过去的终结:民国初年对文学史的重写》,《他山的石头记——宇文所安自选集》,第322—323页。

经典谱系具有相当大的差异。因此,我们在经典重审中,首先应该认识到古代文学经典的丰富性和多样性,分辨清楚哪些是在古代的长期传统里形成的经典,哪些是在现代条件下刚刚形成的经典。

当然,强调回到古代文化、古代文学的内在脉络之中理解古代文学的经典与反经典,并不意味着可以排除现代意识,与现代意识阻断。恰恰相反,正如扬雄《反离骚》代表着两汉之际的现代意识,宋人接受陶渊明代表着当时的现代意识,古代文学的经典与反经典在今天同样需要今天的现代意识。鲁迅曾经赞扬屈原楚辞的文学成就:“较之于《诗》,则其言甚长,其思甚幻,其文甚丽,其旨甚明,凭心而论,不遵矩度。故后儒之服膺诗教者,或訾而绌之,然其影响于后来之文章,乃甚或在三百篇以上。”^①与传统文评的意见完全相同。但鲁迅同时又批评:“屈原是‘楚辞’的开山老祖,而他的《离骚》却只是不得帮忙的不平。”^②“其实是,焦大的骂,并非要打倒贾府,倒是要贾府好,不过说主奴如此,贾府就要弄不下去罢了。……所以这焦大,实在是贾府的屈原,假使他能做文章,我想,恐怕也会有一篇《离骚》之类。”^③鲁迅所言,当然有其具体的政治与人事语境,不是纯粹的文学批评。但他的看法,却也包含了现代的批评意识,所以完全异乎传统文评。两方面结合起来,才显出鲁迅批评的复杂性。这不仅是鲁迅的现代意识,也许还是理解和评价屈原所需要的现代意识^④。

现代意识的适度运用,有利于理解古代文学经典和反经典内在所固有的复杂性与丰富性。仍以元好问对潘岳的批评为例。从政当官,这是古代文人的一种理想,未可厚非。政治历来是残酷的,而潘岳所处的是政治黑暗混乱的时代,当时的政坛中,其实并没有什么正义、非正义之分,只有权势才是决定一切的。所以潘岳想投靠当时的权贵贾谧是很自然的。潘岳一生都是在政治的漩涡中挣扎,最后身首异处,他本人就是政治的牺牲品。他既是功利心很强之人,同时,处于政治斗争之中,对于政治的残酷深有感触,由此产生一些隐退的想法并不奇怪。就《闲居赋》而言,其中的感情未必就是虚假的。一个喜欢钻营的人,未必就不喜欢闲适的日子。从现代意识来看,人性是丰富与复杂的,很难用好人坏人这样简单地分类。人在不同的时间、地点,不同的环境,会有不同的想法,也许是矛盾的,但却可能是真实的。《闲居赋》是潘岳作于晚年的作品,反映出一种强烈的避世和自我保护的意识,从心理来说,是自我安慰和心理补偿。这也是真实的流露。因此,在现代意识的审视下,《闲居赋》主要是反映出潘岳作为人的丰富性与复杂性,而不是假伪性,元好问对于《闲居赋》的批评反而显得简单化了。

因此,既要超越现代,真正认识传统经典,同时又不能阻断现代意识。反之,既要对经典加以必要的现代阐释、引申和发挥,又不能将之彻底颠覆。这些辩证的立场和认识,是古代文学经典与反经典数千年历史所给予我们的启示,也是经过了“五四”激烈的反经典革命以及对“五四”近百年以来的历史反思,我们对于经典与反经典所应具有合理态度。如果说经典与经典阐释是中国文化、中国文学与文学批评的核心问题,那么这一问题在今后依然会延续下来,因为唯有借助于经典以及经典的阐释,我们才能真正将“传统”与“现代”贯通起来,使传统成为与现代切身相关的一部分。

[责任编辑 刘 培]

① 鲁迅:《汉文学史纲要》第四篇《屈原及宋玉》,《鲁迅全集》第9卷,第370页。

② 鲁迅:《且介亭杂文二集·从帮忙到扯淡》,《鲁迅全集》第6卷,第344页。

③ 鲁迅:《伪自由书·言论自由的界限》,《鲁迅全集》第5卷,第115页。

④ 参阅朱国华:《文学经典的可能性》,载童庆炳、陶东风主编:《文学经典的建构、解构和重构》,北京:北京大学出版社,2007年。

特约评论人语

曾枣庄

(四川大学历史文化学院教授)

拜读了吴承学、沙红兵两先生的大作《中国古代文学的经典与反经典》(下简称吴文),觉得是一篇立意新颖,证据充足的好文章。

文章首先论述了中国文学经典的形成并贯穿中国文学史的始终。作者认为,中国古代文学的经典观念孕育于汉代人对于先秦典籍的认识之中,是对于儒家经典的延伸。我认为,作为溯源,中国古代文学的经典观念早在春秋战国时代就已开始了。但就主流看,确如吴文所说,古代文学的经典观念是始于汉人对《诗经》、《楚辞》的推崇。而每个时代都会有自己心目中的经典,“一代有一代之文学”,每一时代都有自己的“文宗”,有自己独领风骚的文坛领袖,都会建立起他们的“个人经典”,并成为天下响应的“公共经典”。吴文详尽分析了“个人经典”成为“公共经典”的原因,如自身所具有的高超的艺术水平同各种社会条件的因缘际会等。陶诗、杜诗都不为时人所重,而由于审美趣味的变化,经过宋人的推崇,才确立了经典地位,历代的选本、类书、童蒙读物更使它们的经典地位得以普及。这都是颇富新意的见解。

接着作者以屈原、陶潜、钱谦益为例,分析了反经典几乎与经典具有同样丰富的表现形态,阐述了各种反经典的具体原因,如处世观念的变化。刘安、司马迁都推崇屈原“蝉蜕浊秽之中,浮游尘埃之外”,扬雄作《反离骚》,除同样推崇他的高尚峻洁人格外,却认为君子得时则行,不得时则隐。“遇不遇,命也,何必湛身哉!”而苏轼的《屈原塔》诗又为屈原自沉辩护说:“古人谁不死,何必较考折。名声实无穷,富贵亦暂热。大夫知此理,所以持死节。”他们同样从儒家哲学出发,却各自得出了相反的结论。而对陶潜褒贬的变化则主要是文学观念的改变。六朝文坛贬抑陶潜而推崇谢灵运,而在宋代,陶潜却取代了谢灵运的地位,和陶、品陶成风。这是因为时代审美风气的变化而变化的。六朝所推崇的是“自然可爱”的芙蓉,宋人所推崇的自然却是“出淤泥而不染,濯清涟而不妖”的莲花。苏轼之所以尽和陶诗,除了因为陶诗情真外,还因为陶诗“质而实绮,癯而实腴”,即表面质朴而实际绮丽,表面清瘦而实际丰腴,更因为陶潜能“出淤泥而不染”,而自己却“半生出仕,以犯世患,此所以深服渊明,欲以晚节师范其万一也”(苏辙《追和陶渊明诗引》)。清代的钱谦益是清初诗坛的盟主之一,开创了有清一代的诗风。但在他死后百余年,其经典地位却为乾隆所推翻,称“钱谦益本一有才无行之人”。这是因为清初需要拉笼像钱谦益这样的汉族知识分子领袖为之服务。及至乾隆时期,清王朝的统治地位已完全巩固,更需要知识分子忠于一姓,因此就改变了对钱谦益这样的贰臣的态度。这完全是出于政治需要的反经典,实际已不属于文学批评的领域。

有反经典,就必然出现反“反经典”,吴文认为应将经典与反经典的“正-反”关系,扩大到一个更具综括性与超越性的“正-反-合”的关系与过程之中,使经典与反经典从正题与反题走向“合题”。左思不满司马相如等的汉赋,“于辞则易为藻饰,于义则虚而无征”,无中生有,不能征实,并自创《三都赋》,皇甫谧称左赋“其物土所产,可得披图而校;体国经制,可得案记而验”;但也指出夸张虚构,正是汉赋的最主要的体制特点,不失为“近代辞赋之伟”,实际上是站在一个更合理的地位,对经典与反

经典作出更进一步的综合评价。接着吴文还对《离骚》、庾信、初唐四杰、文道之争,不同流派的评价,甚至个人在理论主张和实际创作上的前后不一来阐明同一观点。

吴文的主要目的似乎不是为经典、反经典、反“反经典”而作,其主要目的似乎是在论证对具体作家、作品及流派的评价无论怎样反复,经典也还是经典:“中国古代文学经典相对来说又在整体上比较稳定,清代诗人赵翼有诗云:‘李杜诗篇万口传,至今已觉不新鲜。江山代有才人出,各领风骚数百年。’但事实上,千百年来,李杜的诗篇始终是在引领风骚的,并没有被遗忘。”

吴文更主要的目的是在批评“五四”以来越走越远的否定一切的“反经典”:“桐城妖孽,文选谬种”“本是指当时的一些受选学与桐城派影响的人,而非指桐城派与《文选》本身。但此后,这两句话成了批判桐城和文选两派的锐利武器。”批评古典文学研究的全盘西化也是吴文的主要目的:“五四新文学传统深受西方文学影响,而中西文学的重要差异,突出地表现在中国文学其实是‘文章’,而不是西方式的‘文学’。中国古代文章的实用性与文学性不但是浑然一体、密不可分的,而且实用性越强的文章,往往地位越尊贵,也越讲究语言形式之美。但近代以来,西方近代文学观念传进以后,在中国文学史研究所谓‘纯文学’观逐步占据主流地位。文学史家所理解的‘文学’逐渐向欧美近代所谓‘纯文学’靠近,由此也影响了他们对于中国文学史上作家、作品的选择与评价。”西方文论和当代中国文论以诗歌、散文(文学散文)、小说、戏剧为文学作品。研究中国古典文学,得从中国古典文学的客观实际出发,不能照搬西方文学和现当代文学的定义。如果只有诗歌、戏剧、小说和抒情性散文才算文学,只有纯艺术而非教化性的,纯虚构而非纪实性的才算文学,恐怕会得出中国古代无文学,有也少得可怜的结论。元明清的戏剧、小说是否够得上这种纯文学的标准,恐怕也要打个大大的问号。吴文主张:“要真正切入古代文学经典的实际,就必须对‘五四’以来通过激烈的反经典革命而自树经典的现代‘传统’,作出实事求是的辩证分析。”我认为吴文最重要的是这后两部分,可能有些问题太敏感吧,往往引而未发,言犹未尽。

其他有些问题,如能略带一笔,也许会更为全面,如讲先秦文学,不宜只提儒家经典;有些传统提法抓住了重点,但副作用也不少,“一代有一代之文学”提法,往往妨碍了对各代其他各种文体的研究;“唐宋八大家”的提法,往往妨碍了对其他各家特别小家的发掘,对非经典作家和非经典作品,我们今天更宜“作出自己与众不同的选择”。

任何文章都不可能面面俱到,吴文对中国古代文学的经典与反经典问题的论述是全面的、深入的、有独到之见的。

何为意义

——论意义的意义

杨 国 荣

摘 要:意义源于成己与成物过程。以认识世界和认识自己、改变世界和改变自己为具体的历史内容,成己与成物首先涉及对世界与人自身的理解。无论是成就自我(成己),抑或成就世界(成物),都以把握真实的存在为前提。从知其实际的层面看,存在的意义就在于被理解或具有可理解性。成就自我(成己)与成就世界(成物)不仅表现为对实际的把握,而且也展开为一个按人的目的和理想变革世界、变革自我的过程。以目的为关注之点,存在的意义也相应地呈现价值的内涵:从成己与成物的目的性之维看,有意义就在于有价值。以理解之维与价值之维为具体内容,意义有不同的表现形态。在理解这一层面,意义首先与广义符号相联系,并以符号的涵义为其存在形态,而理性原理或理由律则为意义的生成提供了本体论和认识论的根据;在价值的层面,意义则内在于人化的存在之中,并以观念形态的意义世界和现实形态的意义世界为主要的表现形式。意义的以上二重内涵在实践的历史展开中相互关联。

关键词:意义;理解;价值

何为意义?这一问题所指向的,乃是意义的意义。从语言的描述到语言的表达,从事实的认知到价值的评价,从认识世界与变革世界到认识自我与改变自己,意义关乎不同的领域。然而,从现代哲学的演进看,对意义的理解往往又偏于一隅。以分析哲学而言,其意义理论所指向的,主要限于语言与逻辑之域。相对于此,与现象学相联系的存在主义,则更多地将意义问题与价值之域加以沟通;现象学—解释学传统将意义及文本的理解与人的存在联系起来,也从一个方面体现了后一特点。如何扬弃意义研究的单一向度?这是进一步考察意义问题时无法回避的问题。澄明意义的意义,难以仅仅囿于意义内涵的辨析,它在更本原的层面涉及意义的生成过程。以成己与成物(认识世界与变革世界、认识自我与改变自己)的历史展开为现实之源,意义生成并呈现于人与世界的互动过程。通过成就世界与成就自我的创造性活动,人在追寻意义的同时也不断走向自由之境。

人存在于世界。从单纯的存在之维看,人与其他的事物似乎并无根本的不同;在此层面,人与物都属广义的“有”或“在”(being)。然而,当我们将视域转向如何“在”或存在的方式时,情形便发生了变化。较之其他存在,人与世界的关系呈现出二重性:一方面,人作为本体论上的“有”(being)而内在于这个世界;另一方面,人又把这个世界作为自己认识、作用的对象,这种作用在总体上展开为一个“成己”(成就自我)与“成物”(成就世界)的过程。从哲学的层面看,“成己”与“成物”的具体内涵,也就是“认识世界”和“认识自己”、改变世界和改变自己。作为人不同于物的存在方式,成己与成物同时构成了意义生成之源。

作者简介:杨国荣,华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所教授(上海 200062)。

基金项目:本文系上海市重点学科建设项目(B401)。

以认识世界和认识自己、改变世界和改变自己为指向,成己与成物既敞开了世界,又在世界之上打上人的各种印记,由此形成了不同形式的意义之域。宽泛而言,意义之域也就是进入人的知、行领域的存在形态,它可以表现为具体的实在,也可以取得观念的形式。与意义之域相对的是非意义之域。这里需要对“非意义”(non-meaning)与“无意义”(meaningless)作一区分。无意义本身是意义之域的现象,它或者表现为无法理解意义上的“无意义”,或者呈现为无价值意义上的“无意义”,这种“无意义”乃是相对于意义之域中的“有意义”形态而言,是意义之域中的“无意义”。与之不同,“非意义”本质上不属于意义之域,它可以广义地理解为尚未进入人的知、行领域的存在。作为尚未与人照面的对象,这一类的存在还处于意义领域之外,关于它们,既不发生意义的问题,也不发生无意义的问题。

在当代哲学中,海德格尔对意义与人之“在”的关系作了较多的考察。按他的理解,“意义是此在的一种生存性(existential)品格,而不是附着于存在(beings)的属性(这种属性隐藏于存在之后,或作为两端之域浮荡于某处)”^①。这里的“此在”首先指个体的存在,“生存性”则与个体的生存活动相关;与之相对的存在属性,主要表现为对象性的规定,它外在于人的存在过程而蕴含于对象之中。对海德格尔而言,意义并不是单纯的对象性规定,它本质上发生于人的存在过程。人的存在过程同时又被理解为一个筹划或规划(project)的过程,筹划或规划以人的自我设定、自我实现为指向,它意味着通过人的生存活动化可能的存在为现实的存在。正是以此为视域,海德格尔进一步将意义与人的筹划活动联系起来,并强调筹划就在于敞开可能性^②。

海德格尔的以上看法,无疑已注意到意义的发生无法离开人自身之“在”。不过,如上所述,海德格尔所理解的人,主要是作为此在的个体,与之相关的人之“在”,则首先是个体的生存。事实上,前文提及的此在的“生存性”,便以个体的生存为内容。对意义与个体生存的这种关联,海德格尔并不讳言,在他看来,意义现象即“植根于此在的生存结构”^③。从成己与成物的维度看,个体的生存所涉及的,主要是成己之域。同时,成己的过程包含与认识自己和成就自己相关的多重内容,个体的生存仅仅是其中的一个方面,将关注之点指向个体生存,意味着把意义主要限定于单向度的成己过程。更需提及的是,在海德格尔那里,与现象学的哲学背景及突出此在的生存性相应,意义的问题往往与个体生存过程中畏、烦等内在体验相联系,从而在实质上更多地涉及观念之域。如后文将进一步讨论的,从现实的层面看,人的存在具体不仅以成己(认识自己与成就自己)为指向,而且展开为一个广义的成物(认识世界与变革世界)过程,后者既体现了人的实践品格,也在更深和更广的层面构成了意义的现实之源和历史根据。海德格尔由此在的生存理解意义的“意义”诚然有见于意义的生成与此在的相关性,但同时又将成物(认识世界与变革世界)的过程置于视野之外,并着重强调了与畏、烦等内在体验相涉的观念之维,从而未能真切地把握意义的生成与人的存在之间的现实关系。

意义之域中的意义,其自身的“意义”究竟是什么?对成己与成物过程的具体分析,可以提供解决以上问题的内在线索。如上所述,成己与成物以认识世界和认识自己、改变世界和改变自己为具体的历史内容,这一过程首先涉及对世界与人自身的理解:不仅认识世界与认识自我以理解世界与人自身为题中之义,而且对世界与人自身的变革,也无法离开对人与世界的理解。无论成就自我(成己),抑或成就世界(成物),都以把握真实的存在为前提。对真实存在的这种切入,具体表现为知其然,后者同时包含着对现实存在的理解。从知其然的层面看,存在的意义就在于被理解或具有可理解性。对于缺乏古生物学知识的人来说,远古生物的化石就没有与古生物相联系的意义;尽管它们在与人的相遇时,已进入人的知、行领域,从而获得了某种不同于本然存在的“意义”,但在不能从

① M. Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press, 1996, p. 142.

② M. Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press, 1996, p. 298.

③ M. Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press, 1996, p. 143.

古生物的角度理解这些化石的人那里,其“意义”仅仅表现为某种形态的石块,这一层面的“意义”,显然并不是化石所真正内含的意义。化石作为一种特定的存在,其内在的意义乃是通过人的理解而得到呈现,这种理解活动本身又归属于认识世界的过程。在知其实然或理解的层面上,意义主要涉及“是什么”的追问,而以“何物存在”、“如何存在”等问题为指向,意义本身也获得了认知的内容。

从逻辑或形式的视域看,理解层面的意义,同时表现为可思议性;后者的基本前提,在于合乎逻辑的法则。这里所说的逻辑法则,首先是同一律。金岳霖曾指出,同一律是“意义可能底最基本的条件”^①。同一律要求概念具有确定的涵义,在一定的论域中,某一概念即表示某种涵义,不能随意转换。如“父”即指父,不能同时指子,“教师”便表示教师,不能同时意谓学生。违反同一律,概念便会混乱,意义也无从确立,在此背景下既无法对相关对象和问题展开思议,也难以对其加以理解。与之相联系的是遵循矛盾律或排除逻辑矛盾:“思议底限制,就是矛盾。是矛盾的就是不可思议的。”^②同一律肯定的是 $A=A$,矛盾律强调的则是 A 不能同时是非 A 。唯有排除了逻辑矛盾,观念才有意义,思议和理解才成为可能。如果说,事实层面的认知主要从实质之维展示了意义的内涵,那么,作为理解与思议所以可能的必要条件,合乎逻辑更多地从形式的维度,规定了观念之域的意义。质言之,在形式的层面,有意义意味着合乎逻辑,从而可以理解;无意义则表明有悖逻辑的规则,从而难以理解。

在日常的表述中,可以进一步看到理解—认知层面的意义与逻辑形式的以上关联。“植物生长需要阳光和水”,这是有意义的陈述,因为它不仅包含认知内容,而且表述方式为逻辑规则所允许,从而具有可理解性。然而,“白昼比水更重”,这一陈述则无意义,因为它既没有提供实质的认知内容,又对时间与重量关系作了不合逻辑的联结,从而无法理解。当然,在特定的语境中,某些表述虽然缺乏狭义的逻辑联系,但在经过转换之后,仍可以展示出意义。以上述语句而言,如果用白昼隐喻包含正面价值的事物、水隐喻具有负面价值(如沉沦)的现象,则两者便指涉价值这一层面,呈现类的相通性,并由此获得了可比性,从而,相关的表述也具有了某种意义。以下表述与之类似:人固有一死,或重于泰山,或轻于鸿毛。“死”本来与生命相关(表现为生命的终结),“泰山”与“鸿毛”则属有别于生死的另一类现象,但在价值隐喻的层面,上述对象却又表现出类的相通性,而用“泰山”和“鸿毛”分别隐喻死的不同价值内涵,也展现出特定的意义。需要指出的是,在以上情形中,一方面,广义的逻辑法则依然制约着表述过程,价值的意蕴中也相应地渗入了可理解的认知内涵;另一方面,这里的隐喻,首先表现为通过语言运用方式的转换以表达某种价值观念,与之相联系的意义,也更多地涉及下文将进一步讨论的价值之域。在艺术作品(如诗)之中,往往可以看到类似的意义现象。

成就自我(成己)与成就世界(成物)不仅仅表现为对实然的把握,而且展开为一个按人的目的和理想变革世界、改变自我的过程。人与其他事物的差异之一,就在于他既是一种存在,又不仅仅“存在着”,既居住在这个世界,又不仅仅是世界的栖居者。人总是不满足于世界的既成形态,在面对实然的同时,人又不断将视域指向当然。当然的形态也就是理想的形态,它基于对实然的理解,又渗入了人的目的,后者包含着广义的价值关切。以目的为关注之点,存在的意义也相应地呈现价值的内涵:从成己与成物的目的性之维看,有意义就在于有价值。以杯水去灭车薪之火,常常被视为无意义之举,这种无意义,并不在于它无法理解,而主要是指:相对于灭车薪之火这一目的而言,杯水并无真正的价值或作用。同样,螳臂当车,也往往被用来说明无谓之举或无意义之举,这里的“无谓”或无意义,其内涵也就是:较之特定的目的(如阻挡车辆的前进),螳臂并没有任何实质的价值。引申而言,此论域中的意义,同时涉及作用、功能,等等,与之相关的有意义,宽泛地看,也就在于对成己与成物过程所具有的价值、作用或功能。不难看到,上述层面的意义,主要相应于“意味着什么”的追问,而目的一价值则构成了其实质的内容。

① 金岳霖:《知识论》,北京:商务印书馆,1983年,第414页。

② 金岳霖:《知识论》,北京:商务印书馆,1983年,第416页。

价值层面的无意义,往往表现为荒谬。加缪曾以有关西西弗的希腊神话,对这种无意义或荒谬作了形象的说明。西西弗触犯了众神,诸神为了惩罚西西弗,便责令他把一块巨石推上山顶,巨石因自身的重量,又从山顶上滚落下去。西西弗再次推上去,巨石则再次落下,如此周而复始,循环往复。作为人的行为,西西弗的以上活动,可以视为一种无谓之举:它不断重复,但永远无法达到预定的目的,这种对实现特定的目的没有任何价值或效用的活动,便缺乏实质的意义。当加缪把西西弗称为“荒谬的英雄”时,他事实上也将西西弗的上述无意义之举,视为荒谬的存在形态^①。以荒谬的形式呈现的无意义,无疑从否定的方面,凸显了价值层面的意义与目的性活动之间的关系。

成就自我(成己)与成就世界(成物)的过程,总是涉及不同的对象以及人自身的多样活动,后者(外在对象与人的活动)又与成己及成物的过程形成了多重形态的关系,这种关系往往呈现肯定或否定的性质;当外在对象与人的活动构成了成己及成物的积极条件时,二者的关系即具有肯定的性质,反之,则关系便具有否定性。成己与成物过程的以上特点,也规定了意义的不同向度。通常所说的有意义与无意义,便分别体现了意义的肯定之维与否定之维。如上所述,从能否理解的角度看,有意义意味着可理解,无意义则表明不可理解,前者具有肯定的性质,后者则表现为对意义的否定。在认识的领域中,当某一命题被证伪时,其意义无疑具有否定的性质;反之,被证实的命题,则呈现了肯定的意义。同样,在价值之维,意义也有肯定与否定之分。以收获为目标、并且最后确有所获的耕作(劳动),是一种有意义的活动,无所事事地打发日子,则是对时间的无意义消耗,这里的意义具有价值的内涵,而其中的有意义与无意义则分别表现了意义的肯定性质与否定性质。与价值意义的肯定性与否定性相联系的,是正面的或积极意义与负面的或消极的意义。在变革世界的实践中,外在的对象对于这一过程既可以呈现积极或正面的价值意义,也可以呈现相反的意义。同一现象,对于不同条件之下的人类活动,常常呈现不同的价值意义,如持续的大雨对人的抗洪活动来说,无疑具有负面的意义,但对于抗旱斗争则呈现正面的意义。在这里,价值意义的不同性质,与人变革世界(成物)的活动,显然难以分离。

意义的呈现具有相对性。这不仅在于意义总是相对于成就自我(成己)与成就世界(成物)的过程而言,而且在于意义的生成具有条件性。在理解—认知这一维度上,意义的生成和呈现,本身以一定的知识背景为前提。对于缺乏数学知识的人来说,数学的符号、公式便没有意义或没有作为数学知识系统的意义。在这里,需要对可理解性与实际的理解作一区分:在数学的知识系统形成之后,数学符号和数学的公式便具有可理解性,但对它们的实际理解,则以具备一定的数学知识为条件,只有当这些符号与公式被实际地理解时,它们才会呈现为有意义的形态。

同样,目的—价值层面的意义,也具有相对性的一面。人的知、行过程展开于不同的历史时期和社会背景,处于不同历史时期与社会背景的知、行主体,其价值目的、价值取向也往往各不相同。同一现象,对于具有不同价值立场的主体,每每呈现不同的意义。以20世纪20年代发生于湖南的农民运动而言,对维护传统秩序的乡绅而言,它主要呈现负面的意义,所谓“糟得很”,就是对这种意义性质的判断;对旨在变革既成秩序的志士而言,这种运动则呈现正面的意义,所谓“好得很”,便是对这一性质的认定。

意义的相对性同时也表现为意义呈现的个体差异。马克思曾指出:“任何一个对象对我的意义(它只是对那个与它相适应的感觉说来才有意义)都以我的感觉所及的程度为限。”^②某一存在形态,如一首歌,一种景物,等等,可能对某一特定个体具有特殊的怀旧意义;生活中的某一个人或某一种

① 参见[法]加缪:《西西弗的神话》,杜小真译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第157页。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,1985年,第82—83页。

物对相关个体所具有的意义,也许超过其他的人与物,如此等等。这里的意义,同时带有个体的意味^①。广而言之,语言的运用也涉及个体性的“意味”,这种意味往往渗入了个体的情感、意向,它既涉及弗雷格所提到的语言附加^②,也与语言在交往及实践过程中的具体运用相联系。言说者所表达的所谓“言外之意”,倾听者所听出的“弦外之音”,便常常表现为某种特定的意味。

不难看到,在以上情景中,意义的呈现过程,包含着新的意义的生成与既成意义形态之间的互动。一方面,意义的每一次呈现,都同时表现为新的意义的生成;另一方面,这种生成又以既成的意义形态为出发点或背景。从过程的视域看,意义的呈现和生成与意义的既成形态很难彼此分离。人总是在知与行、成己与成物的过程中面对外部对象,知与行、成己与成物的展开过程中所形成的知识系统、价值观念,等等,构成了一定的意义形态或意义世界;当外部对象呈现于日之前时,人事实上已经处于这种意义形态或意义世界之中,后者既构成了意义呈现和生成的前提,又以不同的方式规定或影响着意义的内涵和性质。在理解—认知的层面,是否拥有一定领域中的知识系统,往往制约着相关的现象、事物是否呈现意义以及呈现何种意义;在目的—价值的层面,已有的价值观念和价值理想,则影响着人对外部现象所呈现意义的评价。

当然,既成意义形态的对人的制约以及意义呈现与个体存在的相关性,并不意味着意义完全缺乏普遍的、确定的内容。金岳霖在谈到呈现时,曾区分了与个体相涉的“观”和与类相涉的“观”。对象的呈现同时意味着对象为人所“观”,在此意义上,“呈现总是有观的”。在金岳霖看来,个体之“观”与特定的感知者相联系,具有主观性;类之“观”则是某一类的个体所共有之观,从而具有客观性。相应于“类”观的这种呈现,也就是认识论上的所与^③。金岳霖所说的呈现和所与,主要涉及感知层面的意义。广而言之,人对世界的把握和世界对人所呈现的意义,往往在更普遍的维度表现出二重性:作为意义主体的人,既是特定的个体,又是社会(类)中的成员,前者使之具有金岳霖所说的“个体观”,由此呈现的对象意义,每每展示出个体的差异;后者则赋予人以“类观”,与之相联系的意义呈现,相应地包含普遍的内涵。在人与世界的关联中,感知具有初始的、直接的性质,感知过程中“个体观”与“类观”的交融,同时也从本原的层面,规定了意义呈现中个体性与普遍性、相对性与确定性的统一。从另一方面看,意义的相对性,常常与具有不同知识背景、价值立场的主体对存在的不同理解、体验相联系。然而,存在与人的知、行过程的关系并不仅仅以相对性为品格,它同时也具有普遍的、确定的一面,后者同时制约着形成于这一过程的意义,并使意义无论在理解—认知的层面,抑或目的—价值的层面,都不同程度地呈现其普遍性、确定性。以理解而言,数学的公式、符号对于缺乏数学知识的特定个体而言固然没有意义,但这些符号与公式在具有数学知识的人之中,却呈现普遍的意义。同样,在价值关系上,一定时期某种历史现象对于具有不同价值立场的具体个体而言诚然呈现不同的价值意义,但我们仍可以通过考察这种现象与人类走向自由这一总的历史趋向之间的关系,评价其内在意义,这一视域中的意义已超越了特定个体的价值立场,具有普遍的性质。

作为意义的二重基本形态,与理解—认知相联系的意义和与目的—价值相联系的意义并不是以互不相关的形式存在。成己与成物以认识自己与认识世界为题中之义,后者表现为广义的认识过程,而在广义的认识过程中,认知与评价无法彼此相分。认知与评价的相关性,也从一个方面规定了理解—认知层面的意义与目的—价值层面的意义之间的关联。以审美领域音乐的欣赏而言,旋律、乐曲对某一个体是否呈现审美的意义,与个体是否具有欣赏音乐的能力相联系,“对于没有音乐感的耳朵说来,再美的音乐也毫无意义”^④。所谓有“音乐感的耳朵”或具有欣赏音乐的能力,便包含对音乐

① 诺齐克曾将这类意义称之为“作为个人意味、重要性、价值、紧要性的意义”。参见 Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 574.

② 参见[德]弗雷格:《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆,1994年,第119页。

③ 参见金岳霖:《知识论》,北京:商务印书馆,1983年,第472—476页。

④ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,1985年,第82页。

的理解。然而,另一方面,审美的过程(包括音乐的欣赏)又与人的审美趣味相联系,后者更多地涉及价值意义。孔子曾闻《韶》乐而三月不知肉味(《论语·述而》),之所以如此,是因为《韶》乐合乎其审美的价值标准。与此同时,孔子又一再要求“放郑声”,后者源于郑声与其审美价值标准的冲突。不难注意到,《韶》乐与郑声这两种音乐对孔子所呈现的,是不同的审美意义,这种不同既涉及对二者的理解,也关乎内在的价值立场,而意义的理解之维与意义的价值之维在这里则彼此交融。

在神秘主义那里,以上关联也以独特的方式得到了体现。神秘主义以拒斥分析性的知识、强调不可分的统一等为特点^①,它所追求的,首先是个体性的体验、领悟、感受,后者同时构成了其意义之域。从外在的方面看,神秘主义的这一类体验、领悟、感受似乎超乎理解,其意义也仿佛缺乏认知的内容。如何看待以上视域中的“意义”?这一问题可以从两重角度加以考察。首先,被神秘主义归入知识领域之外或不可理解的现象,本身可以成为解释的对象:宗教之域的神秘体验,可以作为广义的宗教经验加以研究和解释,形而上学的大全、一体等观念,则可以成为哲学分析的对象,如此等等。在以上解释过程中,神秘主义以及它所关注的各种现象既可以用合乎逻辑的形式加以表述,也同时作为一种独特的解释对象而获得了认知内容。另一方面,从神秘主义者自身的体验过程看,他们所具有的独特体验,常常与他们的精神追求、终极关切相联系,而当这种体验能够满足以上精神需要时,呈现神秘主义形式的体验本身便对他们展示出某种意义。如果说,在前一种背景(以神秘主义为考察对象)下,神秘主义蕴含了某种理解—认知层面的意义,那么,在后一种情况(以神秘主义者自身体验为指向)下,神秘主义则更多地呈现了目的一价值层面的意义。作为相互关联的二个方面,以上二者每每同时渗入于同一神秘主义系统之中。

中国哲学对“象”的理解,更具体地展示了意义的理解之维与意义的价值之维的相关性。“象”的思想首先体现于《易经》:在《易经》的卦象中,“象”的观念得到了较为集中的表达。以爻的组合为形式,卦象表现为一种符号。作为符号,卦象既包含多方面的涵义,又有自身的特点,并在不同的层面体现双重品格:一方面,卦象有形有象,不同于一般的抽象概念而呈现为特定的感性形态,另一方面,它又以普遍的形式表征不同的存在,并通过综合的形态(易)而进一步“弥纶天地之道”(《易传·系辞上》);一方面,卦象指向并象征具体的事与物,所谓“拟诸形容,象其物宜,是故谓之象”,另一方面,它又内含义与理,并被规定为表示普遍之意的符号形式,所谓“圣人立象以尽意”(《易传·系辞上》);一方面,卦象由爻所构成,而爻的数、位都按一定的秩序排列,从而卦象也都具有相对的确定性,另一方面,通过改变卦象中的任何一个爻或爻位,卦象本身便可以转换(由某一卦象转换为另一卦象),从而,卦象也呈现流动性或可变动性;一方面,卦象作为一种由爻构成的特定符号,不同于一般的语言,另一方面,它又与语言紧密相关:不仅每一卦名通过语言而表示,而且对卦象中各爻的说明(爻辞),也总是借助语言而展开。要而言之,作为内含意义的符号系统,以卦象为形式的“象”在总体上表现为特殊与普遍、形象与观念、静与动、语言与非语言的统一。如果由此作更内在的考察,便可进一步注意到,在以上统一之后,内含着更深层的意蕴。《易经》本与占卜相关,占卜则涉及人的行为与对象世界的关系(包括对行为结果的预测)。对《易经》而言,卦象总是关联外部世界,并表征着不同的事与物:“变化者,进退之象也,刚柔者,昼夜之象也。”(《易传·系辞上》)这里所说的“变化”意谓爻象的变化,“进退”则指自然与社会领域的变迁;“刚”与“柔”分别表示阳爻(刚)与阴爻(柔),昼夜则是自然的现象。然而,另一方面,与人的行为相联系,卦象又关乎吉凶:“圣人设卦观象系辞焉,而明吉凶。”(《易传·系辞上》)吉凶属价值领域的现象:“吉”与“凶”分别表示正面或肯定性的价值与负面或否定性的价值;以象明吉凶,意味着赋予卦象以价值的意义。如果说对自然和社会现象的表征包含着认知—理解层面的内容,那么明吉凶所展示的则是价值意蕴,这样“象”作为符号系统便既包含认知—理解之维的意义,也渗入了目的一价值之维的意义。不难看到,“象”所内含的二重维度,从一个具体的

① 参见 Bertrand Russel, *Mysticism and Logic*, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1957, pp. 8-11.

方面表明,认知—理解之维的意义与目—价值之维的意义在人的知、行过程中无法截然分离。

从更深层的视域看,作为成己与成物的实质内容,认识世界与认识自己、改变世界与改变自己的过程既包含对世界与人自身的理解,也与价值意义的实现相联系。如前所述,理解或认知之维的意义,首先与“是什么”的问题相联系,“是什么”的具体内容涉及事物的规定和性质、事物之间的关系、符号的内涵,等等。价值层面的意义所追问的,则是“意味着什么”,作为价值的问题,“意味着什么”的具体内容涉及广义上的利与害、善与恶、美与丑,等等。宽泛而言,“是什么”的问题本于实然,“意味着什么”的问题则往往引向当然,而在成就自我(成己)与成就世界(成物)的过程中,实然与当然无法彼此分离。按其实质的内容,成己与成物表现为一个化当然(理想)为实然(现实)的过程,当然或理想既体现了人的需要和目的,又以现实的存在(实然)为根据。同时,自我的成就与世界的变革不仅涉及“应当”(应当做什么),而且关联着“如何”(如何做),如果说,作为发展目标的“应当”更多地体现了价值的要求,那么,与实践的具体展开相联系的“如何”则离不开对现实存在形态的理解和认知。不难看出,以成就自我(成己)与成就世界(成物)为指向,“是什么”与“意味着什么”、“应当”与“如何”呈现了内在的相关性。“是什么”展示的是理解—认知层面的意义,“意味着什么”所蕴含的,则是目—价值层面的意义,正是实践过程中以上方面的彼此相关,构成了意义的理解之维与价值之维相互关联的现实根据。

二

以理解—认知之维与目—价值之维为具体内容,意义有不同的表现形态。在理解这一层面,意义首先与广义的符号相联系,并以符号的涵义为其存在形态;在价值的层面,意义则内在于人化的存在之中,并以观念形态的意义世界和现实形态的意义世界为主要的表现形式。

宽泛而言,符号可以区分为语言与非语言二重形式,从理解的层面看,语言显然具有更基本的性质。也许正是有鉴于此,杜威认为:“语言是抚育一切意义的母亲。”^①关于何为语言的意义这一问题,存在着不同的看法,这些不同的看法,在某种意义上体现了语言意义本身的多方面性。从词源上看,西语中涉及言说的词往往与“照亮”、“显示”等相联系。约翰·麦奎利曾对此作了追溯:“希腊语的‘说’(phemi)与‘显示’、‘照亮’(phaino)有联系,所以与‘光’(phos)也有联系。拉丁语的‘说’(dicere)与希腊语的 dekhnumi 和德语的 zeigen 同源,都有‘显示’的意思,而这三个词都可以追溯到古印欧语系的词根 di,它表示‘光亮’或‘照耀’。”^②显示、照亮,意味着从人的视域之外进入人的视域之中,在此意义上,语言的运用与认识世界的过程无疑具有一致性。

语言的出现与人的知、行过程无法分离,历史地看,正是人的知、行过程的演进和展开,为语言的形成和发展提供了动力和本原;对语言意义的考察,不能离开这一基本事实。以人的知、行过程为本,语言的作用具体表现为描述(description)、表达(expression)、规定(prescription)。描述以事物的自身规定为指向,在这一层面,语言的意义体现于如其所是地把握实然,在诸如“这是一棵树”的简单描述中,已经蕴含了语言的如上意义。表达以人的内在观念、态度、意愿、情感等等为内容,这一层面的语言意义渗入了对已然(包括既成的现象和行为)的态度和立场,在“这棵树真美”这一类的表达中,即已渗入语言的此种意义。规定则既基于实然与已然,又以实然与已然的改变为目标,与之相关的意义包含着应然的要求,在类似“这棵树应当保护”(不准砍伐)这样的规定中,语言的以上意义便得到了具体的展示。如果说,描述与“是什么”的追问具有逻辑的联系,表达更直接地关乎“意味着什么”,那么,规定则涉及“应当成为什么”。不难注意到,语言的如上意义与“意义”的本原形态具有内在的联系,二者都植根于世界之在与人的存在过程。

① [美]杜威:《经验与自然》,傅统先译,南京:江苏教育出版社,2005年,第121页。

② [英]约翰·麦奎利:《神学的语言与逻辑》,钟庆译,成都:四川人民出版社,1992年,第54—55页。

就语词而言,其意义首先涉及指称或所指,如“泰山”这一语词的意义,就在于它所指称的相关对象(泰山),尽管不能将语言的意义仅仅归结为指称,也不能把语词与所指的关系理解为简单的对应关系,但以指称或所指规定语词的意义,无疑从一个方面折射了语言与现实之间的联系。这里我们需要区分语词对所指的直接指称与间接指称。当我们以“书”指称书架上某一本书时,我们所指称的这本书首先呈现为某种为直观所及的特定的形态,如精装(或平装)、一定的厚度等,而以上语境中的“书”直接指向的,也是该书的以上直观特征。但同时,上述对象(那本特定的“书”)同时又包含书之为书的其他规定,如一定数量的文字、论述某种思想或学说,等等,这些规定虽然非直观所及,但却构成了该书内在具有的规定;当我们用“书”指称该书时,“书”这一语词同时也以间接的方式,指称了以上所有相关规定。如果说,与直接指称相联系的语词意义呈现直接的形态,那么,间接指称下的语词意义,则具有间接的性质。语词的直接指称与间接指称以及与之相应的直接意义与间接意义,从不同的方面表现了语词意义与对象的联系,并为语词和概念具体地把握现实对象提供了可能^①。

当然,语词与对象的以上关系,并不意味着凡语词都必然指称或表示现实的存在,名与实在之间也可以具有某种距离,人们常常列举的“飞马”、“金山”,便似乎没有直接对应的指称对象。但这并不表明语词缺乏现实的根据。就词的构成而言,“飞马”、“金山”是对“飞(翼)”与“马”、“金”与“山”的组合,分别地看,“飞(翼)”与“马”、“金”与“山”都是现实的存在,从而,尽管“飞马”、“金山”之名无实际的对应物,但其形成显然并非完全与现实存在无涉。广而言之,“飞马”、“金山”同时也表示了事物可能的存在方式:它们不同于“黑的白”、“方的圆”之类的表述,不涉及逻辑矛盾,从逻辑上说,凡不包含逻辑矛盾者,都属可能的存在。可能世界的涵义较现实更广(在逻辑上,现实存在只是可能世界的一种形态),与可能的存在形态相应,“飞马”、“金山”等名亦有其广义的本体论根据。

语言的意义不仅体现于语词和所指关系,而且关乎达到所指的方式,后者同时也就是被表达事物的给定方式。如所周知,弗雷格曾区分了指称与涵义,指称以语言符号的所指为内容,涵义则体现于这种所指(对象)的符号表达方式。同一个所指,往往可以由不同的语言符号来表达,从而,其指称相同,但涵义却可以不一样。如“晨星”与“暮星”的指称相同(都指金星),但作为表达同一对象的不同符号,其涵义则彼此相异。如果说,指称首先指向语言符号(语词)与对象的认识关系,那么,涵义则更多地涉及人把握或表达对象的方式;前者所侧重的问题是入用语言符号把握了什么,后者所关联的问题,则是人以何种符号形式或以何种表达方式把握对象。

通过指称以把握对象,体现的主要是语言的描述性功能。如前所述,在描述对象的同时,语言的作用还体现于人自身(自我)的表达。这里所说的表达,涉及情感、意愿、态度、立场,等等。奥格登与理查兹曾区分了语词的符号用法与语词的情感用法。语词的符号用法表现为陈述,语词的情感用法则主要在于“表达或引起某种情感和态度”^②。所谓“引起”,可以视为自我的“表达”在倾听者之中所产生的结果,在此意义上,“表达”构成了语词的情感用法之更基本的方面。以表达为形式,语言的意义更多地与内意向的外在展现相联系。当人的情感、意愿、态度、立场仅仅以内意向为存在形态时,往往无法为人所理解或为人所知,然而,在它们被语言表达出来后,便获得了可以理解的形式,而从语言的层面看,这些情感、意愿、态度、立场,等等,便构成了语言形式所蕴含的意义。

当然,表达侧重于内意向的展现,并不意味着它与描述所涉及的事实完全无关。对这一点,一些哲学家似乎未能予以充分的关注。以道德哲学中情感主义而言,他们在指出道德语言具有表达意

① 从理论上,确认语词的间接指称意义,同时有助于回应怀疑论的责难。怀疑论往往根据语词含义的有限性与对象规定的丰富性之间的差异,对语词以及概念能否有效指称对象提出质疑。如庄子便认为:“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”(《庄子·秋水》)依此,则语词所及,仅为物之“粗”(外在的规定),“不期精粗”者,则非语词所能把握。这一看法的内在问题,在于仅仅肯定语言的直接指称,而未能充分注意语言的间接指称功能及其意义。

② C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge & Paul LTD, London, 1952, p. 149.

义的同时,往往忽视了这种语言蕴含的另一方面意义。如艾耶尔便认为,当我说某种行为是对的或错的时,“我仅仅是表达了某种道德情感”,例如,当我说“你偷钱是错的”时,我不过是以一种特别的愤怒声调,陈述“你偷了钱”那一行为^①。在以上看法中,道德语言的表达意义与描述意义似乎完全彼此排斥。事实上,“你偷钱的行为是错的”这一语句尽管首先表达了言说者的态度与立场,但其中也包含某种描述内容。首先,作为评价对象的“你偷钱”这一行为是已经发生的事实,它相应地表明了上述语句的事实指向性;同时,将“偷钱”与“错”联系起来(以“错”这一谓词来规定“偷钱”的行为),也并非如艾耶尔所说的,是单纯的情感表达或特殊的语气,而是对一定历史时期制度事实的确认(偷钱具有不正当的性质,是一定财产关系和财产所有制中的一种社会化、制度化的事实),艾耶尔将以上语句仅仅视为情感的宣泄,既忽视了语言运用的具体社会历史背景,也对语言的描述意义与表达意义作了不适当的分离。

表达与指称或描述的以上联系同时也表明,它无法完全撇开现实的内容。当人们以表达的方式展示自己的情感、意愿、态度、立场时,这些表达形式总是具有现实的指向性,并内在地渗入了对相关存在的看法,这种看法首先涉及评价。情感、意愿、态度、立场以爱憎或悲欢、认同或拒斥、向往或抵制、赞成或反对等等为具体的内容,而在这些意向与态度的背后,则是对相关对象的价值评价:喜爱、认同、向往、赞成与憎恨、拒斥、抵制、反对分别以确认相关对象的正面价值性质或负面价值性质为前提。从语言的表达形式看,评价所指向的,是人的需要、目的与相关对象的关系,其意义具体展现为“意味着什么”。相应于表达与指称(或描述)的如上联系,评价意义上的“意味着什么”与认知意义上的“是什么”,并非彼此隔绝。中国哲学很早已注意到这一点,《吕氏春秋·开春论》便曾对名言的特点作了如下概述:“言尽理,而得失利害定矣。”这里的“尽理”属认知之域,“得失利害”则是评价层面的内容。在《吕氏春秋》看来,名言在认知意义上“尽理”的同时,也涉及对“得失利害”等价值规定的评价。

评价与规范往往难以相分:语言的评价意义与规范意义存在着内在的相关性。当我们以评价的方式确认某种存在形态或行为是好的或具有正面的价值意义时,这种确认同时也意味着我们应当选择相关的行为或达到相关的存在形态。奥斯汀提出“以言行事”、黑尔肯定道德语言对行为的指导意义,等等,已从不同方面注意到语言的规范作用。相对于描述和表达,语言的以上规范性,体现的是前文所说的规定功能。以“应当成为什么”的追问为指向,语言在现实生活中的规定或规范意义,在更深的层面涉及对世界的变革。孔子曾提出了正名之说:“名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴。”(《论语·子路》)这里“名”是指与某种体制或规范系统相联系的名称,正名,则要求行为方式合乎“名”所表示的体制及规范系统。同一意义上的所谓“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》),便是指君、臣、父、子都应遵循相关名称所体现的规范。值得注意的是,孔子将这一正名的过程与“成事”及“兴礼乐”联系起来。“事”泛指人的实践活动,“礼乐”则包括政治、文化的制度,通过正名而达到“成事”、“兴礼乐”,意味着肯定“名”在政治文化体制建构中的作用。在相近的意义上,《易传》强调:“鼓天下之动者存乎辞。”(《易传·系辞上》)“辞”以名言为其形式,认为“辞”可以“鼓天下之动”,同时也蕴含着对名言作用的肯定。王夫之对此作了进一步的解释和发挥:“辞,所以显器而鼓天下之动,使勉于治器也。”^②“显器”,侧重于对实然或外部世界的描述和说明,“治器”,则意味着从“当然”出发来规定、变革外部世界;以辞“显器”与以辞“治器”的统一,在不同层面上涉及了名言与现实的关系。不难看到,语言的以上规定或规范意义,进一步将语言与人的实践活动联系起来。

莫里斯在研究指号(sign)意义时,曾区分了语义学(semantics)、语用学(pragmatics)和语形学(syntactics)。语义学研究的是指号与指号所涉及的对象之间的关系,语用学研究的是指号和解释者

① 参见 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publication, 1952, pp. 107 - 108.

② 王夫之:《周易外传》卷五,见《船山全书》第1册,长沙:岳麓书社,1996年,第1029页。

之间的关系,语形学研究的则是不同指号之间的关系^①。莫里斯所说的指号包括语言,从语言的层面看,以上区分无疑注意到了语言意义的不同侧面,并为语言意义的研究展示了多重维度。不过,它同时似乎又表现了一种趋向,即把语义、语形与人分离开来,仅仅在语用的层面,肯定语言意义与人的关联。而且,即使在这一层面,也单纯地从解释的角度规定意义与人的关系。事实上,就其现实形态而言,无论在语用的层面,抑或语形或语义之维,语言意义的生成,都无法离开人的知、行过程。诚然,从语义看,语言符号的内涵涉及符号与对象的关系,同时,以不同的名分别地把握不同的对象,也有其本体论的根据:通过不同的名将对象区分开来,从而超越混沌的形态,是以对象之间本身存在内在的差异为前提的;惟有事物本身具有可分性,以名辨物才成为可能。然而,以何种符号来指称或表示对象,则是在变革世界(成物)与变革自我(成己)的历史过程中约定的,同时,也正是在这一过程的历史展开中,语言符号与所指对象的关系逐渐确定化、稳定化,并取得了巴尔特所谓“自然化”的性质^②。在这里,语义的生成显然不仅仅涉及符号与对象的关系,而是具体展开为符号、对象与人的知、行过程之间的互动。进而言之,符号与它所指称的对象之间的联系,本身也是在人的知、行过程中建立起来的。就语言符号之间的关系(语形之维)而言,其意义诚然首先涉及与指称相对的涵义,然而,从实质的层面看,语言符号在涵义上的差异,与人的存在同样难以分离。以前文提及的“暮星”与“晨星”来说,二者涵义的差异,唯有对作为“类”的人及其活动才有意义:同一对象(金星)之获得“晨星”和“暮星”的不同涵义,在相当程度上乃是基于人的生活实践,包括人类在相当长的历史时期中日出(晨)而作、日入(暮)而息的劳动和生活方式。最后,语言符号和解释者之间的关系(语用之维),更直接地表现了语言意义与人的不可分离性,当然,二者的这种相关,并不仅仅囿于解释,事实上,解释本身总是发生、展开于更广义上的知、行过程,并以人与世界在不同条件下的交互作用为具体背景。当后期维特根斯坦肯定语词的意义在于运用时,他无疑也注意到了语言符号的意义与人的生活、实践过程之间的联系。

以上所讨论的语言符号首先涉及语词。从认识论上看,单纯的语词往往无法表示知识,如仅仅说出“马”,并不表明获得了具体的知识,唯有形成“这是马”或“马是动物”等陈述,才意味着对事物有所知。维特根斯坦已明确肯定了这一点:“只有命题才有意义;只有在命题的前后联系中,名称才有意义。”^③在语言形式上,命题或判断具体表现为语句或句子。语词往往以“分”、“定”为特点,语句则将不同的词联结起来;语词所指称的是不同的对象,而作为语句内涵的命题则指向对象之间或观念之间的联系。与语词的意义有其现实的根据一样,语句所蕴含的语词联结,也只有本于现实的关系,才能获得真实的意义,而从根本上说,这种现实的关系又是在变革世界(成物)与变革自我(成己)的过程中呈现、敞开和形成的。同时,语句的意义表现为命题,与同一所指可以用不同的语词表示一样,命题也可以由不同的语句来表达。如前文所指出,弗雷格已注意到,相对于命题,语句往往有各种附加的成分,这种附加包括情感、态度,等等,语句的这种附加使语句意义的呈现变得更为复杂。就其略去了各种外在的附加而言,命题似乎可以视为语句的逻辑抽象,与之相对,语句则表现为命题的现实存在形态:离开了语句,命题便无法表达。作为思想及意义实际的存在方式,语句的情感、态度等附加同时也表明,在现实形态上,语言意义的生成、理解,与人的存在及其活动难以分离。

语词和语句都属广义的语言符号。与语言符号相对的是非语言符号,后者又可以区分为人工符号与非人工符号。人工符号是人直接创造的符号,语言在广义上也可归入人工符号。从非语言的层面看,人工符号涉及更宽泛的领域,从交通信号到电码、化学符号,从体态或身姿符号(如面部表情、

① 参见 Charles Morris, *Foundation of the Theory of Signs*, University of Chicago Press, 1938.

② [法]罗兰·巴尔特:《符号学原理》,王东亮等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第42页。

③ [奥]维特根斯坦:《逻辑哲学论》,郭英译,北京:商务印书馆,1962年,第32页。译文据英译本作了改动,参见 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by C. K. Ogden, Dover Publication, Inc. 1999, p. 39.

手势等)、艺术符号(如绘画、雕塑、音乐、舞蹈等)到建筑符号,等等,人工符号涵盖人类认识和实践活动的各个方面。从其起源上看,不同形式的人工符号最终产生于认识世界与认识自己、变革世界与变革自己的历史过程,其意义也生成于这一过程。以交通信号而言,作为保证道路畅通、维护城市秩序的手段,它是交通工具、城市道路发展到一定历史阶段的产物,对其符号意义(如红灯意味着停止行驶或行走,绿灯意味着可以行驶或行走)的理解,则以教育、生活实践为其前提。

人工符号之外,尚有非人工符号,这种非人工符号也可以视为自然符号。“月晕而风,础润而雨”(苏洵《辨奸论》),这里的“月晕”(月球周围出现光环)、“础润”(基石润湿),便是一种自然的符号,二者的意义分别与“起风”、“下雨”相联系。又如通常所说的“一叶知秋”,它所涉及的是“一叶”与“秋天”的关系,其中的“一叶”作为秋天的象征,也表现为一种自然的符号。此外,因火而起的“烟”、作为疾病征兆的体温,等等,都属自然的符号。除了这些较为简单的符号形态外,还有更为复杂的自然符号,如化石。作为远古生物的象征,化石不同于文物,文物作为人的创造物可以视为人工符号,化石则是表示古生物的自然符号。在引申的意义上,自然符号还包括具有象征作用的自然物,如雪往往被视为象征纯洁的自然符号,花作为自然符号则常常象征美。

从形式的层面看,自然符号似乎仅仅展现为自然对象之间的关系,无论是月与风、础(基石)与雨,抑或树叶与秋天、化石与古生物,相关的两个方面首先都表现为自然的存在。这是不是表明自然符号的意义与人无涉,从而完全是“自然”的?回答显然是否定的。就自然对象本身而言,其间固然也存在种种的关系,但这种关系首先具有自在的性质。自然对象之呈现为有意义的符号,与人的知、行过程以及与之相关的理解和解释难以分离。就上文提及的月与风、础(基石)与雨,以及树叶与秋天、化石与古生物等关系而言,这里无疑内含着自然层面的因果之维:月晕是因光线折射于高空中的卷云或卷层云的冰晶而形成的,月晕的出现,表明天空出现卷云或卷层云,后者与风的形成又有某种联系;础润意味着空气的湿度较大,而空气湿度的增加与降雨则存在着因果关联。同样,树叶的泛黄或飘落,与秋天的气候条件之间也具有因果的关系,古生物化石则由古生物体与地质环境、气候等的交互作用而形成。然而,当带光环的月球(月晕)、潮湿的基石(础润)、泛黄或飘落的树叶、生物化石作为有意义的自然符号而呈现时,它们所处的,已不仅仅是自然层面的因果关系,而是同时进入人与对象之间的认识或解释关系。作为单纯的自然对象,带光环之月、湿润之石本身只是存在着的自然之物或发生着的自然现象,并没有处于意义的领域;正是人的知、行过程,将自然的对象引入了意义的领域,并使之成为有意义的符号。不难看出,在上述自然符号与它们所表示的现象或事物之间,事实上已渗入了某种推论、解释关系:月晕之提示风、础润之预告雨、化石之表征古生物,等等,这些意义关系的形成,都涉及认识层面的推论和解释。离开了人的知、行过程以及与之相联系的推论、解释,自然符号的意义便既难以生成,也无法理解。

自然符号意义的生成与人的知、行过程的相关性,在自然符号与语言的联系中得到了进一步的展示。如前所述,符号在广义上可以区分为语言符号与非语言符号,其中,语言符号构成了更基本的方面。以非语言形式存在的符号,其意义往往要通过语言才能呈现和理解。巴尔特已注意到这一点,在他看来,“感知某物所要表达的意义,不可避免地要借助语言的分解”,因为“所有的符号系统都与语言纠缠不清”^①。在非语言的人工符号系统中,符号常常只有在翻译或转换为语言之后,才成为有意义的符号,并获得理解。同样,自然符号意义的呈现和理解,也无法离开语言。不仅在月晕而风、础润而雨、化石对古生物的象征等具有推论关系的符号呈现中,语言构成了意义呈现与理解的条件,而且在诸如以花象征美、以雪象征纯洁等符号活动中,也内含着“花”、“雪”、“美”、“纯洁”等语言的运用。语言对自然符号的渗入,从另一方面表现了人把握世界的活动对于意义生成的本性。

前文已论及,与符号相关的意义,主要指向理解。从理解这一层面看,意义的形成与呈现在逻辑

① [法]罗兰·巴尔特:《符号学原理》,王东亮等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第2-3页。

上基于存在的可理解性。存在的可理解性涉及其根据或原因:事物的存在若无根据或原因,便无法理解。上述之点既包含本体论的内涵,也具有认识论的意义:从本体论上说,任何事物的存在都有其根据或原因;就认识论而言,对事物的理解以事物的根据或原因所提供的可理解性为前提。海德格尔曾将“无物无故(nothing is without reason)”规定为理性原理或理由律(the principle of reason),这里的“故”既是本体论意义上的原因或根据,又涉及推论和解释中的理由。按海德格尔之见,以上原理所说的是:“每一事物当且仅当被确定无疑地确立为可理解的认识对象时,它才能被认为是存在的。”^①认识对象的确立涉及认识过程,“被认为存在”则包含着本体论的确认,二者的相关,意味着从本体论与认识论的交融中,将对象的理解与人的认识过程联系起来。要而言之,在本体论的层面,不存在“无缘无故”的事物;就认识论而言,事物若“无缘无故”,则无法理解。从意义的理解之维看,理性原理或理由律无疑为意义的生成提供了本体论和认识论的根据。

三

以上所论,主要是以符号的方式所呈现的意义,其内涵首先涉及理解和认知。相对于符号系统的意义所侧重的理解之维,与人的目的相联系的意义,更多地指向价值之域。如前所述,从成己与成物的目的性之维看,有意义与有价值具有一致性;与之相应,这一层面的意义形态和价值形态也无法分离。符号总是代表着其他事物,用胡塞尔的话来表述,即:“符号都是某种东西的符号。”^②符号的这一特征,使其意义也往往指向自身(符号)之外。与之有所不同,价值层面的意义,则首先和人自身的存在相联系,并内在于人的存在过程之中。作为成己与成物过程的主体,人对价值意义的追求,同时也表现为一个自我肯定的过程。

宽泛而言,在价值领域,意义既可以表现为观念的形态,也可以通过人化实在的形态来呈现。在观念的层面,意义的内涵首先以真善美为内涵。真既与敞开真实的世界相联系,也体现于伦理实践的过程,前者通过提供真实的世界图景而展示了其价值的意义,后者则以形成真诚的德性为指向。善在广义上表现为价值理想的实现,其观念形态则既体现于道德理想,也展开为更广义上变革世界的规范系统。美形成于人的本质力量的对象化过程,在合规律性与合目的性的统一中,审美的理想扬弃了自然的人化与人的自然化之间的张力,为人的价值创造提供了观念的引导,而其内在的价值意义也呈现于这一过程。

在成己与成物的过程中,世界意义的追问与人自身存在意义的关切总是相互关联。当人思考为何而在时,他所关切的也就是其自身的存在意义。与存在意义的自我追问相联系的,是不同形式的精神世界或精神境界。以内在的反思、体悟、感受等等为形式,境界或精神世界所内含的意义不仅涉及对象,而且指向人自身之“在”。事实上,在境界或精神世界中,较之外在对象的理解和把握,对人自身存在意义的思和悟,已开始成为更为主导的方面。就后者(对人自身存在意义的思和悟)而言,境界或精神世界的核心,集中体现于理想的追求与使命的意识。理想的追求以“人可以期望什么”或“人应当期望什么”为指向,使命的意识则展开为“人应当承担什么”的追问。以使命意识与责任意识为核心,人的境界在观念的层面体现了人之为人的本质规定,它同时也使观念层面的价值意义得到了内在的展现。

价值意义既通过评价活动在观念的层面得到体现,又基于广义的实践过程而外化于现实的存在领域或实在的世界。作为意义的外化或现实化,这种形成于知、行过程的存在领域同时可以视为价值意义的现实形态或外在形态。后者既涵盖为我之物,也以生活世界与社会体制等为其现实内容,这些存在形态在总体上可以视为广义的人化实在。

① 参见 M. Heidegger, *The Principle of Reason*, Indiana University Press, 1996. p. 3, p. 120.

② [德]胡塞尔:《逻辑研究》第二卷,倪梁康译,上海:上海译文出版社,1998年,第26页。

以人化实在的方式呈现的意义形态首先相对于尚未进入知、行领域的存在而言。知、行领域之外的对象具有本然的性质,以人化实在为内容的意义形态则已打上了人的印记,表现为不同层面的为我之物。用中国哲学的概念来表述,本然之物也就是所谓“天之日”,作为外在于知行领域、尚未与人发生实际联系的存在形态,它既未在观念层面构成有意义的对象,也没有在实践的层面获得现实的意义。抽象地看,人与本然之物都属“存在”,从而并非绝然分离,但当本然之物处于知行领域之外,从而尚未与人照面时,它与人的关系更多地呈现相分而非相合的形态。通过化自在之物为为我之物,人开始在本然世界之上打上自己的印记,而本然存在则由此获得了价值的意义。

可以看到,意义既涉及语言与非语言的符号,并以可理解性为其内涵,又与人的目的和理想相联系,并包含价值的意蕴。从现实的形态看,无论在符号之维,抑或价值之域,意义都既有相对确定的呈现形式,又内在于一定的系统并通过系统之中相关方面的彼此联系而形成具体规定。以语言而言,不同的语词无疑有其相对确定的含义,然而,语词在实际的运用中,又并非孤立地呈现其意义,它总是与其他语词、语句彼此相关,并在这种关联中获得其具体内涵。进而言之,语词、语句所表达的概念、命题,也与一定理论系统中其他的概念、命题相互关联,其意义也唯有在这种联系中才能具体呈现并被把握。认识论及语言学中的整体论(holism),已注意到这一点。同样,价值之域中的观念、原则等等,其意义的呈现,也无法离开一定的价值系统。历史地看,儒家在先秦已提出“仁”的观念,及以此为核心的价值原则。然而,要把握“仁”的内在意义,便不能仅仅限定于这一观念本身。事实上,在儒家那里,“仁”的观念同时涉及天与人、仁与礼、仁与孝悌等关系:就天人之辩而言,仁意味着肯定人具有不同于自然对象的内在价值;从仁与礼的关系看,仁既构成了礼的实质规定,又以礼为其外在形式;在仁与孝悌的关系上,仁展示了其伦理之源及根据(孝悌为仁之本),如此等等。正是通过以上价值系统,“仁”呈现了其多方面的意义,也唯有基于以上系统,才能理解“仁”的丰富内涵。意义之内在并呈现于一定的系统,与世界及人的知、行活动的多方面性难以分离:不妨说,意义的系统性或关系品格,便植根于存在本身的系统性及知行、过程的具体性。

就更广的视域而言,如前所述,理解层面的意义与价值之维的意义在变革世界(成物)与变革自我(成己)的过程中并非彼此分离,与之相联系,以符号形式展现的意义形态与具有价值内涵的意义形态,也呈现内在的相关性。一方面,无论是语言符号,抑或非语言符号,都往往包含着价值的意蕴,以语言而言,语词对人所具有的意味,语句的情感等负载,都渗入了价值的内涵,非语言的符号如国旗、文物、历史的建筑等等,也都内含价值的意蕴。另一方面,价值形态所蕴含的意义也难以完全与符号相分离:以观念为形态的价值意义每每通过语言等形式表现出来,实在形态(人化实在)的价值意义,则常常取得表征人的本质力量的符号形式。同时,内含于价值形态的意义,其呈现也往往离不开理解,狄尔泰已指出了这一点:“任何一种无法理解的东西,都不可能具有意义或价值。”^①就以上方面而言,意义的不同形态与意义本身一样,具有互融、交错的特点。事实上,同一意义形态(包括符号、观念系统、人化实在等),往往可以呈现不同的意义内涵:在认知关系中,其意义主要与可理解性相联系;在评价关系中,其意义则更多地包含价值内涵;作为成己与成物的相关方面,二者既有不同维度,又彼此交融。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① [德]威廉·狄尔泰:《历史中的意义》,艾彦、逸飞译,北京:中国城市出版社,2002年,第143页。

试论自然与自由之异同

沈 顺 福

摘 要:自由是意志的属性。它有四个要素:主体的自我意识、主体对客观现实的必然的遵循、妨碍的摆脱,以及通过现实的权利才能够得到实现。自然具有不同的内涵。早期(庄子等)的自然,其主语是抽象的人性,即人性自然;后来的(王阳明等)自然,其主语是德性,即德性自然。德性扩大了人性的内涵,包含了自由所需要的几个基本要素。因此,德性自然和自由的意思基本一致。

关键词:自由;自然;人性;德性

国内不少学者认为,中国古代的《老》《庄》提倡自由,认为道家的核心概念即自然,等同于自由,如著名学者叶秀山说:“中国老、庄的‘自由’观,并不与‘自然’对立;其实,在老、庄思想中,‘自然’就是‘自由’,‘自由’也就是‘自然’。‘自然’,就是‘自如’,即‘自己如此’亦即‘自由’。‘自由’和‘自然’本是统一的、同一的。”^①他将自然等同于自由。也有的学者,似乎意识到了二者的区别,提出《庄子》的自然、逍遥,体现的是一种精神自由^②,等等。这些观点,基本上将自然、逍遥理解为自由。

本文将通过分析“自由”的含义,以及“自然”内涵的历史演变等,来揭示二者的联系和区别,并试图指出:早期的自然,其内涵和自由无关,而后来的自然,则包含了自由的意义。

一、自由是意志的属性

我们首先来看看“自由”的含义。从中国历史来看,“自由”一词大约出现于汉代。《礼记·少仪》说:“请见不请退。”汉人郑玄注说:“去止不敢自由。”晋人陈寿作的《三国志·吴朱桓传》说:“桓性护前,耻为人下,每临敌交战,节度不得自由,辄嗔恚愤激。”这两处的“自由”,它的意思和今天所讲的自由意思倒是比较接近。前者的意思是不能自己做主,后者的意思是有所约束。不过,从中国哲学史或政治思想史的角度来看,“自由”并未成为一个具有影响力的哲学或政治范畴。

现代意义上的“自由”一词应该来源于西方。从西方思想史来看,自由范畴是一个近代产物。它既是一个政治理论范畴,也是一个道德哲学范畴。叔本华将自由概括为三类,即物理自由、理智自由和道德自由。其中“物理自由是任何一种物质障碍的缺席”^③。没有任何现实的东西妨碍我们,于是我们是自由的。没有障碍的天空对于小鸟来说是自由的,没有限制的社会对于人来说是自由的。这便是大多数人所理解的自由:无拘无束。理智自由指的是主体在理智上的清醒与控制力。在冲动的情况下,人们可能会失去这种能力,于是人们便失去了这种自由。这种自由内涵起源于亚里士多德,它表明:自由必须有主体的理性或意识参与。第三种自由便是道德自由。道德自由便是意志自由。

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

① 叶秀山:《漫谈庄子的“自由”观》,见陈鼓应主编:《道家文化研究》第八辑,上海:上海古籍出版社,1995年,第138页。

② 丁怀珍:《从尘世的超越到精神的逍遥——〈庄子〉精神主体自由论勾玄》,《社会科学战线》2004年第3期。

③ Arthur Schopenhauer *Samtliche Werke*, Vierter Band, Die beiden Grundprobleme der Ethik, F. A. Brockhaus Mannheim 1988, pp. 3-5.

道德上的自由,指的是人类意志的基本品质。康德说:“自由必须被预设为所有理性存在者的意志的品质。”^①只要我们承认人类具有意志,我们就不得不承认自由,这便是意志自由。这也是叔本华所讲的道德自由。道德自由是意志的规定性。康德甚至将二者等同起来:“自由,作为一种否定的规定,同时也是一种(积极的)能力。它和理性的因果关系联系在一起,我们把它叫做意志。”^②自由是意志的功能。有时候,它就是意志本身。因此,自由必须以意志为载体,而意志也通过自由使自己存在。没有自由的意志,黑格尔说,那仅仅是一个词而已^③。

哲学上讲的自由,实际上包含了叔本华讲的三种类型的自由。这主要表现在道德自由的特征上,即在道德自由这个箩筐里,实际上盛着三样东西:物理自由、理智自由和道德自由。物理自由是一种意识到的自由。把一个文盲关在图书馆里,哪怕仅仅一个小时,对他来说都是一种折磨。他觉得自己受到了束缚,失去了自由。可是把一位书生关在图书馆里,即使是十个小时,他可能也不会觉得是一种折磨。一定的物理现实只是对一定的人有效、有意义。这实际上是现象主义的立场:物理现实,即物理世界,无非是我的世界,是我意识到的世界。物理现实的约束必须以人的意识为依据。或者说,意识是这种自由的基本条件。理智自由,即意识到的自由,突出的仅仅是以理智为依据。当道德自由包含了我的意识与理智的内容时,我们便可以用道德自由来概括物理自由、理智自由。

那么,道德自由有些什么特点呢?

二、自由的理性要素

以意志为依据的自由的第一个要素是:主体的自我意识,即叔本华所说的理智能力的拥有。在自由,或者自由实践中,主体能够清醒地意识到自己的行为目的和手段。黑格尔甚至称“自由是一种特殊的思维”^④。主体通过自己的实践,实现着自己的目标,便是对自由的实现。在这个实践过程中,有一个最关键的环节,那就是自己决定。这便是康德所说的意志自律。

康德说:“意志自律是所有道德律和与其相一致的义务的唯一基础。另一方面,选择性意志的服从律,不仅不可以成为责任的基础,相反,和意志道德的基础相反对。事实上,道德的唯一基础独立于法则的质料(即欲望的对象)。决定选择性意志的基础仅仅是可以成为普遍的立法的准则的形式。从消极的方面来说,这种依赖是自由。从积极的方面来说,这种纯粹的、实践的理性的自我立法是自由。因此,道德律的意思不是别的,正是纯粹实践理性的自律,即自由。”^⑤在意志自律中,主体真正做到了自己决定:自己是自己行为的决定者、是自己的行为准则的立法者。或者说,人自己是自己的存在的主宰。康德的这个定义,第一次指出了人类自己在生存世界中的地位:人类自己才是这个世界的主人。这个主人的内涵包括两个方面,一个是在人类面前,上帝失去了它的主宰地位。上帝仅仅成了一种和永恒相似的假设。人类从上帝面前得到了解放。更为重要的是,即第二点,康德指出了人类行为的道德意义所在,即,每个人都是可以,在事实上也是自己决定自己的生存的。每一个人都是自己行为的主人。这样,人类行为的过程和后果都决定于人类自己。这种自我决定,康德称其是自由的积极性一面。后人因此断定自由的双重品质,即积极自由和消极自由^⑥。在积极自由中,人类自身的理智能力,如叔本华讲的理智自由,无疑是人类自我决定的基本条件。在主体无知的情况下,我们怎么决定呢?只有自己是理性的、明白的,我们才能够真正决定自己的行为。精神病患者、无知

① *Kants Werke*, Band IV, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968, P. 447.

② *Kants Werke*, Band IV, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968, P. 458.

③ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 4. 补充。

④ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 4. 补充。

⑤ *Kants Werke*, Band V, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968, P. 33.

⑥ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty, Freedom: A Philosophical Anthology*, edited by Ian Carter, Matthew H. Kramer and Hillel Steiner, Blackwell Publishing, 2007.

的婴儿便没有这种能力,他们因此是不自由的,或者说,自由对于他们来说,没有意义。

自由的第二个要素是:自由是主体对必然性的遵循。所谓必然性,即因果必然性。因果必然性本来是经验世界的一种现象。而我们说自由是对经验现象的规则的遵循,似乎和自由的原义有些冲突。怎么回事呢?原来,人类虽然先天地、先验地拥有主体,但是这个主体必须、必然地存在于现实中。主体的存在依赖于现实。理性的、主体的人,如同一面镜子。这个镜子永远反映着什么。空白的镜子是不存在的。镜子之所以是镜子,就在于它永远反映着什么。没有反映物,镜子便不能够被叫做镜子。所以,镜子必须依赖于反映物而成就自己。作为主体的人类,必须依靠现实而存在。现实永远是人类的主体的任何一种内在的、先验的修养、德性,甚至是恶习等的来源,即:一个人一定会通过现实的经验而获得一些主体性能力与品性。没有现实依据的品性与能力是不可能的。人类的意志、品性、能力和德性等不是无缘无故的。正是从这个意义上来说,人类的意志、品性、能力、德性等先验的东西,具有一定的因果必然性。

对因果必然性的遵循意味着:自由并不是完全虚无缥缈的,它遵循一定的因果必然性。这是自由和现实关系的第一个方面:现实使自由具有了一定的必然性。

二者关系的第二个方面是:通过自由与现实的这种逻辑关联,我们或许可以借用一些经验的方式,使主体找到这种必然性。所谓主体找到这种必然性,即人通过学习与涵养,形成一定的修养和德性,让普通人能够像圣人一样具有某些德性。这种方式的操作便需要两个条件。第一个条件是主体的人对一定的现实经验与价值观的承认与接纳。任何否认现实经验与价值观的做法,都会使自己失去涵养的来源。承认现实、接纳现实,然后将其转换为主体内在的品性、修养与德性。现实对于德性来说,好比活水的源头。这是经验性的源头。另一个条件是主体的人有意识地接受教育。黑格尔说,人类在教育中,并不是单纯地接受一种知识与文化。我们在接受知识与文化的同时,将那些本来是外在于自己的经验转换为了主体自己的内在的品质,比如能力、修养和德性等^①。一旦主体内在地拥有了这些品质,主体的行为不就有了必然性了么?假如这种必然性和主体意愿相符合,不就实现了自由么?冯契称之为“化理论为德性”。德性的拥有确保了自由的实现。

从上述两个要素看,自由依赖于人类的意志,并和理性密切相关。没有理性,人类无法自己决断,自己决定与意志自律便成为空谈,自由也就无从谈起。同样,没有理性,我们无法接受教育、教化,人类便无法直接或间接获取自己期待的东西,也就无法养成自己的德性。自由也就无法实现了。

三、自由的现实要素

自由的第三个要素是妨碍的摆脱。这便是叔本华所说的物理自由。康德把这种自由看作是自由的消极性特征:道德的唯一基础独立于法则的质料(即欲望的对象)。主体对影响人的决断性质与能力的各种外在利益等的摆脱是道德的唯一基础,自由也因此而实现。在这里,康德还是将现实利益视为影响人类道德自由的一种先验条件,这种条件还是主观的条件。因此,对于人来说,所要做的便是自己在心里排除那些诱惑,从而坚定自己对绝对命令的信念。这种内心活动,和中国古代的无心于万物、圣人无情等主张十分相似:强调主体在现实中的主观性抉择能力,通过对外在万物的无心,从而使自己解脱出来。

对外在妨碍的摆脱构成了西方政治哲学中的自由观念的核心内容。无论是霍布斯、洛克的契约论,还是黑格尔的公民社会与国家论,都将建立制度社会作为首要的政治任务。通过建立制度社会,来排除对人的种种可能的妨碍,以确保人类的自由。霍布斯说,没有制度的社会,即自然状态下的人类社会,是“所有人对所有人的战争”^②。在战争状态下,人类的权利,包括最基本的生存权利,都会受

^① Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Werke* 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 69.

^② *The Collected Works of Thomas Hobbes*, Volume II, Routledge/ Thoemmes Press, London, 1992, chap. 1.

到威胁,甚至被剥夺。为了保障人们的权利,契约与制度因此而产生。制度社会的目的便是为了保障人们的权利。在这种保障权利的制度中,人们受到了一定的限制。对我的权利便是对他人的限制。对他人的权利,对我来说也是限制。限制,无疑是一种妨碍。政治,说到底便是通过种种限制来确保人们的权利。而权利,黑格尔说,“一般说来,自由意志的现实形式便是权利,即作为理念(Idee)的自由”^①。人们正是在权利中实现自己的自由。没有权利的自由,在黑格尔看来,仅仅是一种抽象的自由,仅仅是一种观念形式。而真正的自由以权利作为现实形态。权利,意味着对妨碍的摆脱。人类在实现自己的权利的过程中获得了自由。这种实现无疑也是一种解脱。

自由的第四个要素是:自由通过权利而得到实现。这里涉及到了(自由)意志与(财产)权利的形而上学关系。康德将人类的意志(Willkür)称作“主体的原始事实”^②。它是人类最基本的事实。叔本华继承了康德的基本立场,甚至直接借用了康德的“物自体”这一术语,称意志是人的物自体,他把它叫做“人自身的内在本性”^③。对于人来说,这种本性便是人的本体。海德格尔则说得更为明确:人的意志是真正的法则给予者,“意志才是决定自己的最终决定者。它从根本上决定自身。意志的根本便是对意志行为的决定。这样的意志仅仅通过自己来决定自己,而不依靠任何其他经验的东西。这样的意志便是纯粹意志。……意志是意志行为自身纯粹意志,即意志的根本,从根本上代表了纯粹意志行为,是一种法则给予的模式”^④。如果把人看作是一个存在整体的话,这个存在者的首脑机关便是意志。它是发布命令的总指挥,是整个存在行为的始作俑者。这种始作俑者便是基础。它是人的生存基础。生存基础,对于存在者来说,无疑是本体。意志是人的存在本体。

自由是意志的属性,二者名为二物,实为一体。因此,对人来说,作为本体的意志、自由,是超验的、形而上的,人类无法直接经验、认识到它。康德因此说自由仅仅是一种假设。黑格尔说:“作为观念形态的绝对自由意志是抽象的,它具有最直接的决定性品质。因此,在这个阶段,意志是一种否定性事实,和真实的世界相对立。它仅仅是一种抽象的、和自己相关的事实,即仅仅是主体先天具备的意志。”^⑤即意志是真实的、确定的,同时也是绝对的,但是它并不存在于现实中。自由因此也是非现实的。

自由意志通过现实的某种形式来实现自己的存在。这种现实形式便是权利。黑格尔说,为了实现作为理念的存在,人必须将自己的自由转换为某种外在的东西。首先是人格。人格的表征形式便是财产。有了财产便相继产生契约与制度,乃至公民社会^⑥。一切社会现实,表征了不同人之间的意志关联。正是这种包含着意志与意志之间的关系的现实,在黑格尔看来,才是自由意志存在的真实而合适的基础^⑦。这如同艺术家与作品的关系。在一件艺术作品中,体现艺术家的神韵是这件作品的本体。这个本体似乎是独立存在的,但是,在现实中它必须依赖于作品。艺术家的神韵只能通过创作、进而产生作品而得到真正的实现。没有作品的艺术家的神韵,我们这些凡夫俗子是看不到的。

海德格尔反对将单纯的意志看作是自由的本质。他说:“从被照亮,即敞开的意义上来看,自由主导了公开。正是敞开的发生,即真实(Wahrheit),才使自由与其站在一个最接近也最亲密的关系中。所有的敞开都属于停泊和掩藏。”^⑧敞开,海德格尔说,便是技术的本质。技术是人类的一种现实

① Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 29.

② Kants Werke, Band V, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968, p. 32.

③ Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke, Vierter Band, Die beiden Grundprobleme der Ethik, F. A. Brockhaus Mannheim 1988, p. 96.

④ Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom*, Continuum, London, New York, 2002, pp. 189 - 190.

⑤ Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 34.

⑥ Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 41 - 45.

⑦ Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, § 71.

⑧ Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Abteilung: I. Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, p. 26.

的活动形式。这是现实的。从实践的角度来说,技术,包括工具和方法,都是人类的自由的实现。自由,因此必须依赖于主体的现实的实践活动,在现实中才能够真正得到实现。

我们可以将自由的内涵总结一下。作为意志功能的自由,具有四个内涵,即,主体的自我意识、主体对客观现实的必然的遵循、妨碍的摆脱,以及通过现实的权利才能够得到实现。这里,既有积极的内涵,如自我意识、妨碍的摆脱,也有消极的内涵,如遵循客观必然性、在现实中实现自我。这四种内涵共同规定了自由的性质。

那么,中国人讲的自然是不是具备上述四个内涵呢?

四、自然内涵的历史演变:从人性到德性

自然范畴,在中国古代哲学,尤其是道家哲学中具有极其重要的地位和意义。《老子·第二十五章》说:“域中有四大,而王居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”自然甚至比道还要根本:道无非是对自然的模拟与效仿。

那么,什么是自然呢?从字面来看,自然的本义是自己的样子。那么,什么是自己的样子呢?这实际上涉及到了哲学的最基本问题:什么是事物的本来的样子?即,什么是存在的真实?这个问题的提出也同时证明了:从《老子》的部分内容与《庄子》的部分内容开始,中国开始了真正的哲学思维。随着人们哲学理解力的提高,人们对存在的真实的理解也会发生一些变化。自然的内涵也会因此而不断地得到丰富。我们简单地将其归纳为两个阶段。第一个阶段是先秦时期的道家对自然的理解,第二个阶段是魏晋时期的玄学家以及以后的宋明理学家们对自然的理解。

在先秦道家看来,自然的内涵包括两个方面,一个是本来,另一个是不为。所谓本来即天性如此。所以,自然通常被道家拿来定义最抽象的人性,即人性自然。人性是自然的主语(仅仅将自然当作一种动作状态,即谓语, predicate。下同)。人性天生如此便是自然。有的人天生六个脚趾头,让他保留这个样子便是任其自然。如果看到它不符合普遍的样子,或者不好看,截掉那只多余的脚趾,这便是有所为,便不是自然了。鸟儿天性爱山林,让它生活在山林里便是自然。把它关在笼子里,让它品尝人间的美味、享受人间的乐曲等,对它来说便是一种折磨,是非自然。老庄主张通过不为来保持本性。《庄子·渔父》:“真者,所以受于天也,自然不可易也。”真即真实,事物的本来的样子。佛教称之为真谛。在先秦道家看来,本性及其展开,便是事物的真谛、真实,便是事物自身。人为的一切,包括现实中的一切善良、有用的东西,道家认为它们都有碍于真实,因此主张统统放弃。这便是所谓的绝圣弃智、大道无言和与天下为一。问题是:缺少了人为的东西,比如现实与文化,本性如何展开呢?脱离现实的人性能够存在么?庄子自己找不到出路。于是他将自己的出路寄托在乌何有之乡,一个非人间的地方。

在《庄子》那里,牛马四足是天性,穿牛鼻、络马首便是人为。天性应该得到支持,而人为则遭到放弃。此即崇本息末。到了魏晋时期,人们不再这么看了。郭象说,穿牛鼻、络马首也是天性,“君臣上下,手足内外,乃天理自然,岂真人之所为哉?”^①政治制度、文明礼节等,也是天理,也是自然。这样,自然的内涵,便由原先的纯粹天性、天然,改变为包含了一些人为因素的范畴。更直接地说便是,魏晋哲学家们将某些人为的东西定义为天理。将人为的因素视为天理,包括了两个方面的内涵,第一个内涵是,主张现实的一些东西,比如政治制度等是合理的、必需的、绝对的。这种对制度合理性的辩护,从西方契约论的角度来看,无疑是有道理的。契约论以为,契约虽然不好,可是也是必需的。这是保障人的基本权利、维护社会秩序的一种必要的措施。第二个内涵是,既然现实的一些东西是合理的、必需的,有些也是善良的,比如仁义道德等,那么我们就应该要学习这些、接纳这些,并逐渐将这些东西由外在于主体的事物,转换为主体内在的品性。它因此成为天理。天性成了天理。而天

① 郭象:《庄子·齐物论》注,见郭象注,成玄英疏:《南华真经注疏》,北京:中华书局,1998年,第19页。

理则是玄学家对人性的改造:通过接受儒家的价值观,使主体养成一定的道德修养与德性。这种修养与德性成了先于主体经验的存在内涵。至此,人性内涵发生了改变。先秦老庄的人性是一种没有任何实质性内容、纯粹形式化的主体性规定,而魏晋时期的人性则具有了一定的内涵,这种有内涵的人性便是德性。

德性范畴启蒙于孟子,正式出现于《中庸》中。它不仅包括先天的人性,而且包括先验的修养。它是人性与修养的综合。先天的人性,表明这是一个对人的本体问题的形而上学式的追问。而修养则是先验的,即,人类在经验现实中,通过学习、接纳一定的价值观,从而形成自己主观的、内在的规定性。这种规定性,在人类下一个经验事实之前已经存在着。它来源于一种经验,同样又先于另一种经验。相对于后一种经验来说,这种主观性的规定性即修养,无疑是先验的。当然它是一种逻辑在先。儒家将这种先验的修养融入了人性中,使人性的内涵得到了改造。德性范畴的出现,在中国道德哲学史上无疑是划时代的:通过赋予人性以一定内涵,来否定老庄的纯粹形式化的人性,从而确立了人的主体性。德性的产生标志着主体性特征的形成。

当然,在孟子以及汉代,这种主体性特征还处于启蒙阶段,或者说,很不系统。宋明理学真正系统化了人的这种主体性特征。朱熹强调道问学,主张学习一切儒家认可的价值观,并以此来形成人们的品性、德性,从而确立人的主体性。陆九渊则认为,心即理即性,德性与理、心是统一的,甚至是一个东西的不同方面。人必然首先拥有此性、此心、此理,然后才能生存。尊德性成为为人的第一要务。一个强调经验的方式:通过一个个具体的实践来实现德性的树立;一个直指本体:从形而上学的角度,突出了德性的优先地位。二者殊途同归。

到了王阳明这里,连学习也不需要了。为什么呢?圣人“生知安行”。圣人已经将美好的价值观接纳了,并因此形成了一定的德性。这个时候,圣人只需要顺从这种德性去生存便可以了。圣人不必刻意地去学、去做什么善良的事情。他依照德性去做就可以了。如果刻意去学、去做,那还是有所欠缺,还只能是贤人的境界。圣人不再刻意了。不刻意便是无为。圣人无为以顺其本性(德性)。这种顺其本性而不为的思想,正好是道家所提倡的自然。因此,到了王阳明这里,又回到了自然。道家的真人的生存状态是自然的。圣人的生存状态也是自然的。

自然的两种内涵至此便清楚了。在初期阶段,老庄所理解的自然,仅仅是事物的天然状态,是人的质朴阶段。其主语是没有任何内涵的、形式化的人性。在这个人性天然状态的阶段,没有任何的人为。任何的人为,都会被老庄认为是对自然本性的违背与否定。混沌的比喻便证明了这一点:人为的东西只会让质朴的存在者消失,不管你的本意是否是善良的。此时的自然、人性,没有任何的实质性的内涵与规定性。到了王阳明这里,他也主张,圣人同样也是依照自己的本性,自然地生存。但是此时的人性内涵发生了重大改变,人性变成了德性。德性成了自然的主语,即,圣人德性自然。相比较于抽象、空洞的人性,德性有了丰富的内涵,并因此获得了价值上的认可:德性是一种值得肯定与赞赏的主体性品质。

人性与德性的差异,使两个阶段的自然的内涵产生了重大的差别。

五、人性、德性与自由

在第一个阶段,即人性自然阶段,人性没有任何实质性的内容,尤其是缺少了一个关键的因素:心。在老庄那里,只有性,没有心。因为有了心,很多因为心而产生的东西便失去了其存在的依据,如现实万物。万物,庄子将其理解为影。从贝克莱、康德等的现象主义的角度来看,这种理解是有道理的。万物无非是倒映在人心灵上的一个影像。庄子将万物比作影子,虽然看到了万物的依他性,可是他却因此否定了影子、万物的合法性与必然性。于是,他提出了齐万物。经验现实的合法性也因此被他一笔勾销。既然现实是虚假的,比照现实而来的知识、观念,那就更是虚假的了。人类的知识与价值观,不管是哪一类,在庄子那里,统统被否定掉。没有了现实、没有价值观,主体如何形成

自己的先验的主体性?在庄子那里,只有先天的本性,而没有先验的修养,因而没有德性。没有了修养、德性的人,只有一个形式化的人性。这种形式化的人性,没有任何实质性的规定。既然它没有规定,那么,我们也就看不到人类的特征。此时的人,即庄子眼中的人,事实上,和其他动物几乎没有什么区别。人就是一个动物。它没有心灵,也没有康德所说的理性(Vernunft)。没有了心灵、理性,哪来的主体性呢?因此,在庄子那里,人没有主体性,或者说,人不是一个主体性的存在者。

这种没有心灵、没有理性,也没有主体性的存在者,无论如何,也不能说它是自由的。因为比照上述的自由的四个要素,即自我意识、遵循必然性、妨碍的摆脱、现实的权利,此时的人,仅仅具备其中的一个条件,即妨碍的摆脱。它缺少了其他三项要素,我们不能说它是自由的。甚至可以这样说,在庄子那里,没有意志的地位。没有意志,哪来的自由?因此,我们可以得出结论:庄子的自然仅仅是人性自然,和自由无关。那些称庄子思想代表了自由精神的观点,是站不住脚的。关于这一点,谢阳举教授曾经运用分析哲学的方式专文阐述过这一问题^①。

那么,是不是自然就和自由彻底无关呢?事情并非如此。后来的自然观念,尤其是魏晋时期的玄学以及后来的宋明理学家们所理解的自然观念,却和自由密切关联。我们甚至可以说,这种自然便是自由。

我们从儒家道德哲学的角度,来分析一下自然的主语——德性的形成的要素或过程。

德性的第一个要素是,有意识的主体的存在。朱熹曾说要道问学。如何道问学?人类必须有理智和观念。没有理智,也就失去了学习的能力,无法道问学。没有观念,也是无法道问学的。人类在学习一种价值观的同时,他必须也必然拥有某种主体性的倾向性,以及某种观念,比如对儒家文化有同情心的人,和他讲仁义,他可能会领会并接受。一个对儒家文化一无所知、连反感都谈不上的人,我们是无法向其灌输仁义道德的。只有同类之间才可能会产生感应、同情、理解和接受。当然,人类在事实上也必然会有某种观念(准确地说,是主体性)先验地存在着。因此,学习也是某种必然。他不学习这种观念,就会学习那种观念。

第二个要素是,主体认同这种价值观,并愿意接纳它。这里涉及到了一个选择性问题。现实中的价值观有很多种,佛教的、儒家的、基督教的、伊斯兰教的等等,各有特色。我们不可能将所有的这些价值观全部接纳,这就需要进行选择。主体依据自己的标准,选择接纳某些,同时放弃另一些。主体在道问学中必然要进行选择。选择是意志的功能。于是,德性的形成必然需要意志的参与。

第三个要素是,这些被选择、被接纳的价值观,在主体身上就像种子一样开始了自己的生命。佛教说种子有两类,本有种子和始有种子。本有种子即人本来就有的东西,即人性。始有,即经过后天经验的熏习而形成的人的修养、德性。种子,仅仅是生命之始。它本身虽然决定了这一存在的生存,但是它也同时需要在生长中获得真正的存在。对于植物的种子来说,仅仅有种子几乎没有意义,种子必须发芽、开花,最后结出了果子,它才真正实现了自己的生存意义。对于人类来说,一个仅仅有修养的人,如果什么都不做,甚至死掉了,那么,它的修养、德性几乎是零。事实上,他到底有没有修养,还是一个问题。他没有证明自己。因此,德性必须通过现实经验来证明自己。这便是冯契所说的“德性的自证”。

从德性发生的三个阶段或要素来看,我们会发现,有三个概念必不可少:理智、选择和现实的经验。理智是人的一种主观能力。它是人类意志选择的必要保障。选择,无疑是意志的特征。它是自由的,即自由选择。自由选择的意志,即康德所说的实践理性,是人的特征所在。现实的经验则证明了意志。于是,从德性的发生机制来看,自由意志成了关键。其他二者,即理智和经验,都是意志自由得以实现的条件和保障。

这种在理智、经验的协助下而形成的意志品质即德性,当它被运用到道德实践中时,便是康德所

^① 谢阳举:《逍遥与自由——以西方概念阐释中国哲学的个案分析》,《哲学研究》2004年第2期。

说的道德律。道德律不是别的,正是人类从道德经验中总结出来的某种因果必然性。这种必然性,康德说,不是别的,正是自由。或者说,道德律是自由的形式:“道德律是一种我们首先能够意识到自由的条件。我仅仅是将自由当作道德律的质料(ratio essendi),而道德律是自由的可知认知的形式(ratio cognoscendi)……如果没有自由,道德律也无从谈起。”^①自由是质料、内容,而道德律是形式,二者是统一的。在这里,康德似乎认为道德律具有可知认知的形式,而自由则是绝对不可以被认知的。事实上,道德律和自由一样也是不可认知的。在现实经验中,我们无法找到与道德律相应的例子。所以,道德律、自由,的确存在,可是它们并不存在于现实中。道德律体现了自由的因果关系,而这种因果关系,康德说,只存在于超经验的世界。它因此是形而上的。

这种来源于经验、又超越于经验,并且为人类道德实践提供基础的规定性,在儒家那里便是德性。德性也是一种规定性,也是一种因果必然性。当它被当作形而上的依据时,它是人性,是生存的根据;当它被当作先验的主体性品质时,它便是修养。人性和修养结合起来的德性,一方面遵循了某种必然性,另一方面为人类的道德实践提供基础。因此,儒家的德性和康德的道德律几乎是一致的。道德律,康德说过,和自由几乎同一所指。因此,德性和自由也就自然统一起来。

从德性的发生机制来看,德性的形成,从其来源、主宰到实施,它的证明过程其实也是人类自由意志的展开过程。德性自然,即顺应德性自己成长,是德性自己的成长过程。这个过程,从另一个角度来看,同时也是人类的意志实现的过程。二者的过程几乎是重合的,只是侧重点不同。正是在这个意义上,自然和自由实现了统一。

自由是意志的品质。自然,在中国哲学史上,经过了两个不同的发展阶段。早期的道家的自然,其主语是人性,是人性自然。此时的人性没有任何的实质性内容,更没有主体性和意识。因此,此时的自然内涵显然不同于自由的内涵,所以自然也就不同于自由。将这时的自然理解为自由,显然是不合适的。

后来的儒家也用“自然”这一概念,但是他们将自然的主语换了,由人性自然改为德性自然。德性既有抽象的人性规定,又有具体的修养内容。在修养中,人的主体性,尤其是主体的意志性赫然而立。德性的展开过程也就是意志主体的自由的实现过程。德性自然和意志自由在此殊途而同归。此时,自然和自由是一致的^②。或者说,到了这个阶段,自然便包含了自由的某些内容。当我们承认自然具备了自由的某些内涵以后,或许,我们可以从中开出现代文明所需要的一些要件,如主体性和自由。这也是本文的旨趣之一。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① *Kants Werke*, Band V, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968, P. 4.

^② 当然,我们说自然与自由的一致,并不是说二者没有差别。二者还是有些差别的,至少,自由是意志自由,其主语是意志,而自然,其主语则是德性。主语不同,内涵也因此有所差异。

服从还是不服从?

——孟子论人臣的政治义务

方旭东

摘要:从孟子有关不召之臣的论述来看,不存在一个普遍统一的臣对君的政治义务,臣对君的政治义务要视乎臣的身份(仕还是未仕)以及具体情境(是服君主之役还是君主想见他问道)而定。在臣对君的政治义务问题上,孟子持一种区别主义的立场。孟子的这种区别主义立场与儒家的礼所体现的区别主义精神是一脉相承的。孟子所理解的人臣伦理其实也是一种建立在契约之上的伦理。根据契约精神,当人臣不能成功地展开工作(所谓不得其职),或者当君主不需要人臣的工作(比如言官之言不被采用),有尊严的人臣就应当也有权单方面终止契约——致仕而去。

关键词:孟子;责任;义务;政治哲学

“责任”与“义务”这一组语词意思相近,通常人们不加区分,汉语与英语皆然。在政治哲学中,绝大多数学者使用“政治义务”一词时都没有区分责任与义务,换言之,把政治义务既看作一种义务也看作一种责任,比如 John Simmons 就把“政治义务”作为“政治义务与政治责任”的一种方便而简略的表达方式。而 H. I. A. Hart、Richard B. Brandt、John Rawls 等人在具体使用时对这两个词则有所区分,“责任”(duty)主要指一种与制度、职位、地位无关的普遍性道德要求,比如相互尊重的责任、互助的责任、支持正义的责任等等,而“义务”(obligation)则主要是指一种产生于一个人有意识的自愿行为的道德要求,它在很大程度上取决于承诺、同意与订约行为。另一方面,责任无明确对象,是对所有人的,而义务总是具有明确的指向,即:一旦有人负有义务,就一定有一个确定的人享有相应的权利。与此相关,一旦履行义务,义务也就自动消除,而责任却永远存在^①。

由于文化差异,使得汉语在不得不对这两个词进行区分时,其用法有时与英语正好相反。“义务”一词,除了 Hart 等人提到的“自愿”这个意义(这方面的例子有:“义务植树”,“义务献血”),还有一种作为权利交换物的意义,在这个意义上使用时,“义务”就有一种强制意味,相当于“必须”、“不得不”,这样的例子有:“九年制义务教育”,“依法纳税,是每个公民应尽的义务”等等,这个意义恐怕是英语不可思议的。相比之下,“责任”的意思则要宽泛一些,既有作为职责的意义,与 Hart 等人的理解正好相反,这个意义主要与特定的职位或地位有关,尤其是在衡量是否称职或失职时使用;还有作为主动担当的意义,这个意义与职位或地位无关,出自主体的自愿,与 Hart 等人的用法比较接近。

本文即采纳汉语的这些日常用法来理解“义务”与“责任”。在本文中,“义务”以及“政治义务”即是强制意义上的,这个用法将职责的一般含义也包括进去。

在中国古代,有关政治义务的言说在很大程度上为君臣之义的讨论所占据,这自然是因为古代中国不是西方的那种公民社会(civil society),政治其实就是君主政治。在这样一种背景下,儒家对

作者简介:方旭东,上海师范大学哲学系教授、中国传统思想文化研究所研究员(上海 200234)。

^① 参见毛兴贵编:《政治义务:证成与反驳》,南京:江苏人民出版社,2007年,第4-5页。

臣道的思考深入到政治义务的各个领域。孟子对人臣政治义务的理解有着鲜明的儒家特色，而其中洋溢着的抗争意识又使现代读者容易联想到民主、自由。

《孟子·公孙丑下》第二章记载了一段孟子避而不见齐王的故事，故事所述孟子言行典型地反映了孟子对人臣所负政治义务的不同常人的理解。

孟子将朝王，王使人来曰：“寡人如就见者也，有寒疾，不可以风。朝，将视朝，不识可使寡人得见乎？”

对曰：“不幸而有疾，不能造朝。”

明日，出吊于东郭氏。公孙丑曰：“昔者辞以病，今日吊，或者不可乎？”

曰：“昔者疾，今日愈，如之何不吊？”

王使人问疾，医来。

孟仲子对曰：“昔者有王命，有采薪之忧，不能造朝。今病小愈，趋造于朝，我不识能至否乎？”

使数人要于路，曰：“请必无归，而造于朝！”

不得已而之景丑氏宿焉。

景子曰：“内则父子，外则君臣，人之大伦也。父子主恩，君臣主敬。丑见王之敬子也，未见所以敬王也。”

曰：“恶！是何言也！齐人无以仁义与王言者，岂以仁义为不美也？其心曰：‘是何足与言仁义也’云尔，则不敬莫大乎是。我非尧舜之道，不敢以陈于王前，故齐人莫如我敬王也。”

景子曰：“否，非此之谓也。《礼》曰：‘父召，无诺；君命召，不俟驾。’固将朝也，闻王命而遂不果，宜与夫礼若不相似然。”

曰：“岂谓是与？曾子曰：‘晋楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉？’夫岂不义而曾子言之？是或一道也。天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有一以慢其二哉？故将大有为之君，必有所不召之臣；欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是，不足以有为也。故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸。今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。汤之于伊尹，桓公之于管仲，则不敢召。管仲且犹不可召，而况不为管仲者乎？”

故事一开始，孟子正准备上朝去见齐王，恰好此时齐王派人来说，因为有病不能亲自登门看望，希望能在朝上相见。从孟子的反应来看，齐王的这一召唤适得其反：孟子取消了拟议中的上朝之行。孟子用以辞命的理由甚至无可挑剔：与齐王一样，他也诉诸疾病。

可以想见，如果齐王没有派使者来请他上朝，孟子此时也许已经在上朝的路上。换句话说，正是齐王的召唤让孟子改了主意。显然，齐王的做法令孟子产生了不快。孟子何以会有这种不快？赵岐注：“孟子不悦王之欲使朝，故称其有疾而拒之也。”^①这是认为孟子生气于齐王打算召他上朝。这种解释能够成立，很大程度上依赖于这样一种看法，即：孟子当时在齐国的地位使他不在齐王征召之列。赵岐的注即说：“孟子虽仕齐，处师宾之位，以道见敬，或称以病，未尝趋朝而拜也。”^②然而，此章后面的对话显示，人臣可以拒绝君王之召，这在当时是一般人所不能接受的行为。身为人臣却拒绝

① 赵岐注，孙奭疏：《十三经注疏·孟子注疏》（标点本），北京：北京大学出版社，1999年，第103页。

② 赵岐注，孙奭疏：《十三经注疏·孟子注疏》（标点本），北京：北京大学出版社，1999年，第103页。

君王之召,如果再考虑到这召唤没有丝毫强迫,相反,是以一种温婉的方式出现,而被召唤者原本就打算去见君王,那么,这种拒绝就显得多少有些乖张和令人不解了。为了使孟子的拒绝显得不那么反常,朱熹暗示,孟子生气的不是齐王要召他上朝,而是齐王用了一种不合适的方式进行召唤:“孟子本就将朝王,王不知而托疾以召孟子,故孟子亦以疾辞也。”^①所谓“托疾”,意味着齐王所说的疾病是一个托辞^②。既是托辞,齐王召唤的诚意就大打折扣,甚至有可能使孟子产生了一种对方要愚弄自己的受辱感。无论孟子内心是怎样看待齐王召他上朝这件事,确定无疑的是,他本来准备上朝,现在却因为齐王的介入而中止了这一计划。

第二天,孟子照常出去参加一个葬礼,弟子担心这样做是否不能自圆其说,孟子则不以为意。结果,齐王真的派医生前来问疾。孟子当然没有像真的生病了那样躺在家里。弟子出来打圆场,说今天孟子病已小愈而去上朝了。为了掩饰孟子的谎言,弟子不惜造了一个新的谎言。其实,弟子没有必要编造孟子已去上朝这样的故事,只需照搬孟子自己的说辞“昔者疾,今日愈”就可以应付齐王派来的使者。然而,因为编了这样的谎,弟子只能请求孟子务必上朝以圆其谎。弟子的应对不当使孟子陷入一种两难境地:去上朝,非己所愿;不去上朝,弟子已有言在先。无奈之下,孟子跑到一个熟人家过夜。原文所用“不得已”一词准确地揭示了孟子所处的困境。赵岐注:“孟子迫于仲子之言,不得已,而心不欲至朝,因之其所知齐大夫景丑之家而宿焉。”^③一方面“迫于仲子之言”,另一方面“心不欲至朝”,赵注对孟子的心理把握甚好。

孟子最后到底有没有上朝,这是一个疑问。有人认为,孟子迫于弟子之言只好上朝以践其说,焦循即持此论:

《仪礼·乡饮酒礼》贾氏疏云:“齐王召,孟子不肯朝,后不得已而朝之。宿于大夫景丑氏之家。”此解不得已为不得已而朝,是也。赵氏言“迫于仲子之言不得已”,已,止也。不得止者,不得不往朝也。但身虽至朝而心不欲至朝,盖是时王未视朝,或已视朝而退,孟子虽造朝而未见王,故宿于景丑氏,而以所以辞疾之故告也。^④

焦循将赵注理解为“不得不往朝也”,在很大程度上是受了贾疏影响。然而,从《孟子》本文看,并无一字提到造朝之举,贾氏所言未知何据。相比之下,孙奭的疏似乎更能得个中款曲:

“使数人要于路曰:请必无归而造于朝”者,孟仲子恐孟子归,以为失言,乃使数人而来告孟子于路,曰:请必无归,而造于王朝。“不得已而之景丑氏宿焉”者,孟子见孟仲子使数人要于路,乃见迫于仲子之言,遂不得已而往齐大夫景丑氏之家宿焉。以其心不欲朝王,故往景丑氏家宿而已。^⑤

所谓“往景丑氏家宿而已”,意即孟子所做的就是如此,没有其他枝节。如果孟子真的上朝去见齐王,原文不会语焉不详。实际上,即使是认为孟子上朝的焦氏亦说孟子并没有见到齐王。何以孟子上朝却没有见到齐王?焦氏所谓“盖是时王未视朝,或已视朝而退”云云,显系推测之辞。然而,即如其言,孟子造朝而未见齐王,又有什么理由一定要宿于景丑之家?其说终是勉强。笔者认为,孟子在去景丑家过夜之前应无造朝之举,这不仅是因为这不合孟子一贯的行事风格,而且也明显与下文孟子对景丑所陈之理相违。以孟子个性,如何可以想象,仅因弟子之言就改变自己主张?孟子对不从君召一事理直气壮,如何会违逆本意而从弟子之请?

就本文所关心的议项而言,孟子上朝还是没有上朝这个问题并不重要,因为,无论上朝与否都不会改变如下事实:孟子不认为听从齐王召唤上朝是正确的。下文孟子与景丑所辩,其要害就在此。

① 朱熹:《孟子集注》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第241页。

② 齐王是否真的有寒疾,这是一个无法确证的问题。不过,从孟子的反应来看,他显然对此表示怀疑。

③ 赵岐注,孙奭疏:《十三经注疏·孟子注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第104页。

④ 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第257页。

⑤ 赵岐注,孙奭疏:《十三经注疏·孟子注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第106页。

故事中的景丑，应该是孟子的一个有交情的朋友，否则孟子不会到他家里住宿。据翟灏考证，景丑当为儒家者流^①。但景丑在了解事情的整个过程后直言不讳地表示，孟子对齐王有失敬意。孟子不接受这个论断，起而为自己辩护。孟子与景丑辩论的焦点在于：作为人臣是否有服从君王之召的义务。在一定程度上，景丑代表着一般儒者或一般人的看法，认为作为人臣就有服从君王之召的义务，否则就是不敬。而孟子挑战了这个传统的臣对君的义务观。孟子的辩护由两个部分构成，首先，他正本清源，重新演绎了人臣对君王之敬，指出这种敬与是否严格服从君王无关；其次，他釜底抽薪，诉诸“不召之臣”的典故，这个典故的要义在于：对于某些臣子，君王不宜采用“召”的方式。易言之，这部分臣子对于君王不具有服从其召唤的义务。由于孟子与景丑代表着新旧两种不同的臣子义务观，他们各自陈述的理据值得认真分析。

景丑的批评从“敬”开始。他提出，从整个事件可以看出齐王对孟子的敬，却看不到孟子对王的敬。显然，他的这个结论是基于孟子拒绝服从王命这一事实而发。无疑，对景丑而言，臣对君的敬是体现在臣对君命的服从上的。

孟子不理睬景丑在敬与服从之间建立的这种关联。他对臣敬君的理解侧重于臣能否向王进献仁义之道。向王进献仁义之道即意味着相信王能成为尧舜那样的明君。按照这种“敬”的尺度，孟子认为，整个齐国没有人比他更敬齐王，因为，虽然齐人都知道仁义是好东西，但没有谁向王进谏仁义，推其心理，一定是认为齐王不足以与言仁义。认为王不足以与言仁义，这是把王看得低俗了。内心把王看得低俗，不是对王的不敬又是什么呢？只有他孟子，“非尧舜之道不敢以陈于王前”，这说明他在内心是把王看成是乐于效仿尧舜之道的有为之君。这不是对王的敬又是什么呢？怎么能说他对王不敬呢？

孟子发表的这番宏论，景丑即使内心不信但也不好公然提出反对，因为孟子所说的仁义、尧舜之道，都是一些冠冕堂皇的正面价值。朱熹即认为孟子所谈的敬是一种更高层次的敬：“景丑所言，敬之小者也；孟子所言，敬之大者也。”^②不过，景丑头脑并不糊涂，没有被孟子牵着鼻子走，他要言不烦地向孟子指出，他本人并不反对孟子所说的这种“敬”，但这不是他批评所指的方向^③。他提醒孟子注意礼的如下条文：“父召，无诺；君命召，不俟驾。”他进一步挑明，他所针对的恰是孟子不从君命之召这样一个事实。

景丑所援引的礼文，在儒家经典中班班可考。《礼记·曲礼上》：“父召，无诺；先生召，无诺，唯起。”《论语·乡党》：“君命召，不俟驾行矣。”《荀子·大略》还引《诗经》对“君命召不俟驾”作了疏证：“诸侯召其臣，臣不俟驾，颠倒衣裳而走，礼也。《诗》曰：‘颠之倒之，自公召之。’天子召诸侯，辇舆就马，礼也。《诗》曰：‘我出我车，于彼牧矣，自天子所，谓我来矣。’”^④虽然没有直接见诸《礼》经，但从《诗经》和《论语》的有关记载来看，“君命召，不俟驾”当是古人奉行的一条不成文的规定。

以孟子对儒家经典的熟悉，他不可能不了解景丑引文的出处。他拒绝君命之召，是明摆的事实，而礼的确规定臣对君命之召要积极服从，如此一来，景丑加给他的违礼不敬之名就似乎成为铁案了。但孟子并未就此屈服，在申辩中对尊（敬）的根据作了深入探讨，他总结，人们获得尊敬有三种情况：

(1) 地位高（爵）

(2) 年纪长（齿）

① 焦循《孟子正义》所引翟氏《考异》云：“《汉书·艺文志》有《景子》三篇，列儒家者流。此称景丑为景子，其言父子主恩，君臣主敬，及引《礼》父召君召诸文，颇有见于儒家大意，景子似即著书之景子也。孟子宿于其家，盖亦以气谊稍合往焉。”见焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第257页。

② 朱熹：《孟子集注》，见《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第242页。

③ 景丑所说的“否，非此之谓也”，注、疏都理解为：非谓不陈尧舜之道。参见焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第258页。

④ 参见焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第258—259页。

(3)德行高(德)

对照可知,君之所以得到臣的尊敬是因为(1)。

就某一特定主体而言,他同时具备地位、年纪、德行三个属性,这也就意味着,他拥有三个比较参数。相对于只有一个比较参数的系统,有三个比较参数的系统给予参与比较者的自由要大得多,比较者从中获得比较优势的机会也更多一些。举例来说,假设甲比乙地位高,但乙比甲德行高,那么,根据(1),甲应当受到乙的尊敬;根据(3),乙应当受到甲的尊敬。其结果就是甲乙相互尊敬,双方扯平。孟子所引曾子语录,说的就是这种情况。正因为尊敬不只(1)一种情况,所以,曾子在豪富显爵面前丝毫不觉低人一等:“彼以其富,我以吾仁;彼以其爵,我以吾义,吾何慊乎哉?”

现在的问题是,如果根据不同参数取得比较优势的人互不相让,一定要决出高低尊卑,或者,在某种情况下,必须在三种尊敬之间作一个排序,那又该如何解决呢?对此的回答是,这种排序只有场合性没有普遍性。孟子提出的具体解决方案是:“朝廷莫如爵,乡党莫如齿,辅世长民莫如德。”意思是,在官方场合应当按官位大小来排座次;在民间场合则应当按年龄大小来排座次;至于治理天下则应根据德行高低来决定谁来做主。孟子的这个方案与他在《告子上》第十六章提出的“天爵人爵”之分思想是一致的:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也。公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵,既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”

“辅世长民莫如德”,这个原则明确将政治合法性与个人德性而非权力联系起来。尽管在逻辑上并不排除君王可以同时也是德性完备之人,但德性毕竟与王权不同,它不再是王所垄断的资源。它肯定了如下行为的正当性:当王的德行不如某个他的臣民,那么,他就应该纡尊降贵向他的臣民请教治国之道。王向他的臣民请教不仅不是不合适的事体,相反,是其有所作为的表现。这样一些特殊的臣民因此获得了某种特权,这种特权免除他服从君王之召的义务。所谓不召之臣就这样出现了。孟子为他所说的不召之臣提供了两个例子:成汤时的伊尹,齐桓公时的管仲。

需要注意的是,孟子并没有一概否定臣有服从君命之召的义务。如果说他对礼的这个规定有所异议,那么,他只不过为这个原则加了一个限制条件:臣对君命之召有服从的义务,并且仅有君对他可以召之。在逻辑上,这似乎是同语反复,但在实践上却并非毫无意义。藉此,孟子强调了这样的意思:君不能对所有的臣都可以召之。根据能不能召这个标准,孟子实际上将臣分为两类:一类是可召之臣,一类是不可召之臣(简称“不召之臣”)。那么,按照孟子,究竟哪些臣可以召,哪些臣又不可以召呢?

从“好臣其所教,而不好臣其所受教”这个说法来看,孟子是认为客观上存在两类臣:一类是君王“所教”者,一类是君王“所受教”者。“所教”,意思是听从于自己,所教者也就是可以由自己支配者;“所受教”,意思是自己所从学者。朱熹注:“所教,谓听从于己,可役使者也。所受教,谓己之所从学者也。”^①朱熹将“所教”解释为可役使者,义有所征,焦循《孟子正义》:“《广雅·释詁》云:‘教,敕语也。’是教与敕义同。刘熙《释名·释书契》云:‘敕,饬也。使自警饬,不敢废慢也。’教敕之使不敢慢,是我所使役之才也。”^②杨伯峻将“所教”译为“听从他的话的人”,将“所受教”译为“能够教导他的人”^③,意思更加显豁。

能够教君主的人就是君主之师。对于这类人,因为要向他请教,君主就不能召,而应该亲自到他那里去(“就之”)。站在这类臣子的角度,碰到君主要见他向他请教的情况,他不应该去,而应该等君主来,这才合乎义。孟子在另一处还具体解释了为什么应该这样:

① 朱熹:《孟子集注》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第243页。

② 参见焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第261页。

③ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第91页。

曰：“往役，义也；往见，不义也。且君之欲见之也，何为也哉？”

曰：“为其多闻也，为其贤也。”

曰：“为其多闻也，则天子不召师，而况诸侯乎？为其贤也，则吾未闻欲见贤而召之也。缪公亟见于子思，曰：‘古千乘之国以友士，何如？’子思不悦，曰：‘古之人有言曰，事之云乎，岂曰友之云乎？’子思之不悦也，岂不曰：‘以位，则子，君也；我，臣也；何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？’千乘之君求与之友而不可得也，而况可召与？…以士之招招庶人，庶人岂敢往哉？况乎以不贤人之招招贤人乎？欲见贤人而不以其道，犹欲其入而闭之门也。夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也。……’（《孟子·万章下》）

孟子指出，君主之所以想见某个臣子，一定是因为该臣多闻或贤。然而，无论是多闻之士还是贤者，诸侯都没有召之来见的道理。为了说明这一点，孟子引了子思之事。子思纠正鲁缪公关于君臣可以为友的说法，认为诸侯对于贤能之士只能师事之，孟子解释说，这是因为：论地位，君尊臣卑，不可为友；论德行，臣贤于君，君当师事之，亦不可为友。从子思的故事，孟子顺理成章地引申说，诸侯求与贤士为友都不可得，又怎么可以召他来呢？

需要注意的是，孟子所说的不召是有特定意义的，它实际上是指君主不可以召贤士来见面（问道）。换句话说，贤士只有在这种情况下才可以不去见王，而让王来见他。孟子无意否定君主有召臣子的权利，也无意倡导臣子拒不应召。毋宁说，君主对臣子召之即来，臣子闻君召应之惟恐不及，在当时几乎被视为天经地义，孔子的“君命召，不俟驾而行”早已被传为佳话。在某种意义上，孔子为后世树立了一个积极应召的为臣榜样。孟子在解释孔子这一表现时，归结为职分使然，“孔子当仕有官职，而以其官召之也”（《孟子·万章下》）。照此推论，如果没有官职，大可不必应诸侯之召。事实上，孟子所认可的有理由不见诸侯的另一种情况就是：此人不臣属于该诸侯。

公孙丑问曰：“不见诸侯何义？”

孟子曰：“古者不为臣不见。……”（《孟子·滕文公下》）

朱熹注：“不为臣，谓未仕于其国者也。”^①在宽泛的意义上，只要在某个诸侯的土地上，就不存在不是君臣关系的。孟子这里所说的不臣，是在臣的严格意义上使用的，所谓臣就是仕于其国者。在孟子看来，仕者与未仕者对君所负的义务是有很大不同的。未仕者见诸侯是无礼的行为。

万章曰：“敢问不见诸侯，何义也？”

孟子曰：“在国曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆谓庶人。庶人不传质为臣，不敢见于诸侯，礼也。”（《孟子·万章下》）

朱熹注：“传，通也。质者，士执雉，庶人执鹜，相见以自通者也。国内莫非君臣，但未仕者与执贄在位之臣不同，故不敢见也。”^②按照礼的有关规定，庶人（未仕者）没有传质为臣之前，是不可以见君的。

不见君并不意味着不服君之役，因为后者是法律的规定。孟子说：“往役，义也；往见，不义也。”往役，是服从法律的要求，这是一种义；不往见，是礼的规定，这是另外一种义。

从孟子对人臣的划分可以看出，在孟子的理解中，不存在一个普遍统一的臣对君的政治义务，臣对君的政治义务要视乎臣的身份（仕还是未仕）以及所处具体情境（是服君主之役还是君主想见他问道）而定。可以说，在臣对君的政治义务问题上，孟子持一种区别主义的立场。孟子的这种区别主义立场与儒家的礼所体现的区别主义精神是一脉相承的。儒家的礼的有关规定显示，在儒家所生活的社群中，成员的权利义务并不是平等的，如果说“礼不下庶人”将庶人排除于礼所赋予的权利之外，那么，孟子对礼有关“君命召，不俟驾”规定的修改则将儒家式的有德贤人排除于礼所规定的义务之外。也许，对一般儒者来说，比较容易理解“礼不下庶人”的规定，而困惑非难孟子对“君命召，不俟驾”之

① 朱熹：《孟子集注》，见《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第270页。

② 朱熹：《孟子集注》，见《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第322页。

礼的违逆。其实,这是一个问题的两个方面。儒家的礼的精神就在于一种区别主义,在权利观上如此,在义务观上亦然。孟子貌似对臣对君的义务作了重大修改,但其实并没有违背儒家之礼的精神,而毋宁说是将儒家之礼的要求贯彻到了义务观上。

二

在《孟子·公孙丑下》第四章中,孟子成功地使齐国君臣认识到不能使老百姓免于困苦是统治者的过错(罪)。这个讨论过错问题的故事反映孟子对人臣政治义务的理解的另一面。原文如下:

孟子之平陆,谓其大夫曰:“子之持戟之士,一日而三失伍,则去之否乎?”

曰:“不待三。”

“然则子之失伍也亦多矣。凶年饥岁,子之民,老羸转于沟壑,壮者散而之四方者,几千人矣。”

曰:“此非距心之所得为也。”

曰:“今有受人之牛羊而为之牧之者,则必为之求牧与刍矣。求牧与刍而不得,则反诸其人乎?抑亦立而视其死与?”

曰:“此则距心之罪也。”

他日,见于王曰:“王之为都者,臣知五人焉。知其罪者,惟孔距心。”为王诵之。

王曰:“此则寡人之罪也。”

平陆是齐国的一个边邑^①,从孟子的描述来看,这个边邑在灾荒之年呈现出一片凄凉景象:老弱者尸横沟壑,强壮者数以千计地四散奔逃。孟子认为,该地最高官员——大夫孔距心难辞其咎。在对孔提出谴责之前,孟子先作了一个铺垫——他提出一个假想案例,然后征询后者的处理意见。后者几乎不假思索地作了回答,这个回答是孟子预料之中的,也是他所需要的。抓住这个回答,孟子迅速将话题转到对方自身。从效果上看,这一招颇有请君入瓮之妙。至此,对方也许醒悟到,前面的提问实际上是一个圈套,但悔之已晚。不过,他也不甘束手就擒,仍为自己作了一个辩解。孟子没有正面进行批驳,而是打了一个比方。孔听懂了这个比方的寓意,最后低头认罪^②。接下来,齐王认罪的过程要简单得多,孟子只把孔认罪的过程叙述了一遍,齐王就接受暗示自动缴械了。

从最后的结果来看,应该说,孟子的劝说或讽喻是成功的。之所以成功,在很大程度上得力于那个假想案例与比方。因此,要了解孟子论证的奥妙,就不能不对之进行仔细研究。

孟子所举的案例是:“子之持戟之士,一日而三失伍。”此语确切所指为何,注者意见分歧,约有三种。

第一种意见认为,持戟之士即战士,失伍即失其行伍。赵岐注:“持戟,战士也。一日三失其行伍。”^③朱熹注略同:“戟,有枝兵也。士,战士也。伍,行列也。”^④

第二种意见认为,持戟之士实为伍长,失伍即失其所属之士。孙奭疏:“盖军法以五人为伍,而以士一人为之长,则持戟之士,伍长之士也,所以保卫其伍者也,不能保卫其伍,故一日三失伍,此不

① 此据阎若璩《四书释地》所考,参见焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第264页。

② 孔在答辞中简单地说:“此则距心之罪也。”“罪”,杨伯峻译为“罪过”(参见杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第95页);理雅各(James Legge)英译为 guilty(参见[英]理雅各:《汉英对照四书》,长沙:湖南人民出版社,1992年,第333页),这些用词都有些过重。实际上,“罪”在这里的意思就是过失、失误、过错,可英译为 faults, mistakes。

③ 赵岐注,孙奭疏:《十三经注疏·孟子注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第109页。

④ 朱熹:《孟子集注》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第244页。

称其职也。”^①

第三种意见认为，“子(孔距心)之持戟之士”不是指普通的战士而是特指孔的守卫，失伍则是指不听政令。焦循引阎若璩《四书释地》：“盖为大夫守卫者，非指战士，伍亦非行间，七国时尚武备，多奸变生于不测，而平陆又属齐边邑，故虽治邑大夫，亦日日陈兵自卫，孟子即所见以为喻。郝京山曰：‘伍，班次也。失伍，不在班也。去之，罢去也。’亦指守卫者言。”^②焦氏又云：“军法以杀敌为令，故宜听之，常存于耳，若易之则戮。此失伍是不听政令，故当杀戮之。”^③

按第一种解释，“失伍”是“不在班次(行伍、行列)”，类似开小差，这属于擅离职守的情形。按第二种解释，“失伍”是“不能保护其伍(属下)”，这属于不能称职的情形，事实上，孙奭就这样认为：“此不称其职也。”按第三种解释，“失伍”是“不听政令”，这属于不行其职的情形。

以上三种解释在道理上都说得通。如果不考虑上下文，很难对它们作出优劣高下的判断。但是，考虑到孟子假设这个案例的用意是为了引出邑宰孔距心“失伍”的命题，对“失伍”含义的确定理当从孟子有关孔“失伍”的陈述中寻找启发。孟子用来支持他对孔指控的事实根据是：作为邑宰，他的属邑在饥荒之年民不聊生。在以上三种解释所提供的“失伍”情节中，孔的情况与第二种似乎最为接近：就像伍长负有保卫其伍的责任，邑宰也负有庇护其属民的责任。伍长不能保卫其伍(一日而三失伍)是为不称其职，邑宰不能庇护其民(饥荒之年民不聊生)同样也是不称其职。

对于不称职(失伍)的伍长，孔距心毫不犹豫地认为，应当给予严惩，所谓不待三(即去之)。但是，对于孟子提出他同样存在“失伍”的问题，从他的回答“此非距心之所得为也”来看，明显地，他有不同意见。这句话的意思，按照杨伯峻的解释，是说：这个事情不是我的力量所能做到的^④。赵岐与朱熹都认为，孔是在暗示，造成不幸局面的人是齐王，赵注：“此乃齐王之大政，不肯赈穷，非我所得专为也。”^⑤朱注：“言此乃王之失政使然，非我所得专为也。”^⑥

这个说法表明，孔距心并不认为，像伍长对其部下负有保卫之责那样，他对其属民也负有使之免于流离困苦的责任。换句话说，他不接受孟子对他提出的“失伍”的指控。孔辩的要点在于，他只是替齐王管理都邑，作为代理人与执行者，他没有足够的权力贯彻自己的意图，让他为整个事情负责，很难说是公平合理的要求。

从故事后面的内容来看，孟子实际上认可孔距心关于齐王责任的看法：他去见齐王，是想让齐王认罪，而后齐王也的确这样做了。但孟子不认为孔因此可以不用承担任何责任。孔的答辩涉及到代理人责任问题，在这个问题上，孟子与他有不同意见。对于一个不幸事件，代理人是否负有责任？如果负有责任，又负有什么样的责任？孟子通过一个比方阐述了自己的观点。

这是一个有关替人放牧者的比方。放牧者的角色与孔距心所处的邑宰地位非常相似：都是听命于人。孟子指出，替人放牧者一定会为其所牧之牛羊谋求良好的生存条件(为之求牧与刍)。接着，孟子设问，如果替人放牧者不能做到这一点(求牧与刍而不得)，他该如何自处？是主动将所牧之牛羊还给主人(也就是自动去职)还是坐视所牧之牛羊(因为没有牧与刍的缘故)一天天减少呢？

替人放牧者一定(必)会为其所牧之牛羊争取良好的生存条件，孟子这里所陈述的，既是一个他常见的经验事实，也是他对替人放牧者职责的理解。替人放牧者未能做到这一点，所谓“求牧与刍而不得”，这个说法排除了牧者主观不作努力的情形。可以设想，牧者作过努力，但最终还是失败，这有可能是由于牧者能力有限(比如没有经验)，也有可能是由于客观条件太恶劣(比如遇上特大的干

① 赵岐注，孙奭疏：《十三经注疏·孟子注疏》(标点本)，北京：北京大学出版社，1999年，第110页。

② 参见焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第264页。

③ 参见焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第264页。

④ 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第95页。

⑤ 赵岐注，孙奭疏：《十三经注疏·孟子注疏》(标点本)，北京：北京大学出版社，1999年，第109页。

⑥ 朱熹：《孟子集注》卷四，见《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第244页。

旱)。

在孟子所给的两个选项中,符合道德的或者明智的选项只有一个,那就是主动将所牧之牛羊还给主人(也就是自动去职)。不这样做就是错误的,就是不道德的。通过这个比方,孟子无异于告诉孔距心:既然事情非你所能单独控制(“非我所得专”),那么,何不及早抽身?你固然无法左右局势,但你可以决定自己的去留。这个意思,孙奭与朱熹都已看到,孙疏:“此章言人臣以道事君,否则奉身以退,《诗》云‘彼君子兮,不素餐兮’,言不尸其禄也。”^①朱注:“孟子言,若不得自专,何不致其事而去。”^②

孔距心听懂了孟子所打比方中的道德寓意,此时,他的内心一定为自己没有作出符合道德的正确选择而感到羞愧,赵岐注:“距心自知以不去位为罪者也。”^③如果说,前面当孟子指责他“失伍”时,他还不无委屈,从而抗辩,那么,现在经孟子向他指出他没有做出应作的正确选择后,除了承认自己有罪(过),他再也没有什么别的话好说。

在具体事件上,孔距心也许的确没有什么可以指责之处。可能正是这一点使他最初对孟子的指控不能接受。像大多数官僚一样,孔理解,作为代理人或执行者,主要是向上级——王负责,只要自己执行了王的命令,落实了王的政策,就是称职的,问心无愧的。但孟子提醒他,作为一个代理人或执行者,他不是一个简单的服从机器,他也有自己的良知,这种良知要求,对于苦难不能无动于衷。这种良知不能容忍自我欺骗;如果不能坚持自己认为正确的做法,那么,继续留在那个职位上,不是懦夫,就是贪图名利之徒,而这些在君子看来都是可耻的、罪恶的。可以说,孟子唤起了孔距心的耻辱感或罪恶感。正是基于这种耻辱感或罪恶感,孔距心不再坚持认为自己无罪。而这种耻辱感或罪恶感也使得孔距心与他那些冷漠的同僚区别开来,孟子向齐王报告,在他所认识的五个邑宰中,孔距心是唯一认识到自己有罪的:“王之为都者,臣知五人焉。知其罪者,惟孔距心。”

对于一般官僚而言,不求有功,但求无过。而孟子则对这些官僚提出了更高的道德要求。按照这个要求,无功即是过。尸位素餐的行为在道德上被认为是可耻的、罪恶的,是任何一个有良知的君子都不能心安理得的。孟子有关大臣操守的这个观念亦是儒家一贯的人臣伦理的题中之义。《论语·先进》:“所谓大臣者,不可则止。”《左传·襄公二十六年》:“臣之禄,君实有之。义则进,否则奉身而退。专禄以周旋,戮也。”《左传·哀公六年》:“义则进,否则退。”

在奔走列国宣扬仁义的途中,孟子常常拿着儒家的这个人臣伦理去拷问那些尸位素餐的官员,受孟子激发,亦有闻之兴起者,孔距心是一例,蜚蛙则是另一例。在孔距心个案中,孔服其罪,但最后是否“致其事而去”,不得而知,而《孟子·公孙丑下》第五章提到的蜚蛙,则是真的这样做了。

孟子谓蜚蛙曰:“子之辞灵丘而请士师,似也,为其可以言也。今既数月矣,未可以言与?”

蜚蛙谏于王而不用,致为臣而去。

齐人曰:“所以为蜚蛙则善矣,所以自为,则吾不知也。”

公都子以告。

曰:“吾闻之也:有官守者,不得其职则去;有言责者,不得其言则去。我无官守,我无言责也,则吾进退,岂不绰绰然有余裕哉?”

故事一开始,孟子问身为士师的蜚蛙有没有实现自己转任此职的初衷——为了方便向王进谏。

① 赵岐注,孙奭疏:《十三经注疏·孟子注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第109页。这里的“素餐”和“尸禄”,都是指在其位不称其职、徒食俸禄的行为,焦循注:“《诗毛传》云:‘素,空也。’《文选》注引薛君《韩诗章句》云:‘何谓素餐?素者,质也。人但有质朴,而无治民之材,名曰素餐。’尸禄者,颇有所知,善恶不言,默之不语,苟欲得禄而已,譬若尸焉。《汉书·鲍宣传》上书云:‘以拱默尸禄为智。’颜师古注云:‘尸,主也。不忧其职,但言食禄而已。’《贡禹传》上书云:‘所谓素餐尸禄,污朝之臣。’尸禄,犹云专禄也。”参见焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第267页。

② 朱熹:《孟子集注》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第244页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《十三经注疏·孟子注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第109页。

这实际上是敦促后者行使言责。后者果真向王进谏，而王没有采纳，于是他就致仕而去。蚺蛙的做法正是孟子所希望的，他身体力行行了孟子宣扬的人臣伦理。故事并没有到此为止，在后半部分，受到讥议的孟子为自己辩护。

议者说，孟子为蚺蛙所作的打算不能不说不好：谏不用则去，但是他为自己所作的打算是不是也这样好，我就知道了。这是讽刺孟子不知自谏不用而不去。如果这个讥议成立，那么，孟子就有“严以律人，宽以待己”之嫌。

孟子为自己辩护的要点在于，谏不用则去的原则对他并不适用。不仅如此，孟子暗示，整个人臣伦理对他都不适用。因为，他根本就不在人臣之列。“有官守者，不得其职则去；有言责者，不得其言则去”这两条原则，他用来规劝孔距心的是前者，用来规劝蚺蛙的是后者，而他自己的进退则不受这些原则的约束，因为他既无官守，又无言责。与这些人臣相比，他认为自己可以享受更多的自由。这里的关键，孟子没有点破，其实与俸禄有关。无论是有官守者（如孔距心）还是有言责者（如蚺蛙），他们的一个共同之处是都享受俸禄。之所以不得其职则去，不得其言则去，是因为，不如此便是尸位素餐。而孟子在齐国所处的地位是以宾客之身为师（称宾师或师宾），以礼，师不称臣，宾不受禄。朱熹谓：“孟子居宾师之位，未尝受禄。”^①焦循注：“师宾之位者，《礼记·文王世子》云：‘《记》曰：虞夏商周，有师保，有疑丞。’《学记》云：‘君之所不臣于其臣者二，当其为师，则弗臣也。’注云：‘尊师重道，不使处臣位也。……’《史记·齐太公世家》云：‘周西伯遇太公于渭之阳，载与俱归，立为师。’此不臣而师之事也。……凡贤能盛德之士，未食君禄，俱为宾，此宾之事也。孟子之盛德，足为诸侯师，而仕不受禄，所以为师宾也。”^②

就此而言，孟子所理解的人臣伦理其实也是一种建立在契约之上的伦理。凡契约都有明确的权利义务规定，建立在契约之上的人臣伦理亦不例外。一旦接受俸禄，就意味着，臣与君之间的契约开始生效，臣从君那里得到俸禄，就有义务为君工作。当臣不能成功地展开工作（所谓不得其职），他就没有理由再享受报酬——俸禄。或者当君不需要臣的工作（比如言官之言不被采用），有尊严的人臣就应该停止接受报酬。在这两种情况下，臣都应当也有权单方面终止契约——致仕而去。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 朱熹：《孟子集注》，见《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第245页。

② 焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第269—270页。

走出文化盲点:原罪论视角下的性善论

谢文郁

摘要:性善论是人对自我生存的深刻体验和反思而得出的结论。然而,如果没有原罪论,性善论的观察盲点便无法暴露。原罪论认为人的本性已经败坏,如果没有神的拯救就必然死在罪中,因此人不可能依靠自己摆脱败坏本性,从而也就不可能依靠自己过一种向善的生活。性善论则认为,人的本性出自天命,禀赋为善,因而虽然当下生活在一种恶的生活中,只要人反求诸己,发扬并遵循与生俱来的天性,就能一步一步地走出罪恶,最后过上一种天人合一的善的生活。这两种关于人的生存的说法指称着人的两种生存意识,即原罪意识和本善意识。本善意识是一种人的生存的原始意识;但是,如果缺乏原罪意识,本善意识必然受制并窒息于自己的某种善恶观念。在西方思想史上,基督教引入原罪意识,从而在基督徒的生存和本善意识之间构成一种生存张力。由于中国文化中的原罪论缺场,性善论一旗高扬,导致了人们无法观察自己的生存盲点。因此,如何在性善论的基础上让原罪论入场,对于中国基督教乃至中国文化的发展来说,都是一个必须回答的问题。

关键词:性善论;原罪论;恩典意识;生存;善

人在生存中无不向善。苏格拉底—柏拉图认为这是人的基本生存事实,用“人皆求善”命题加以表达。柏拉图在《米诺篇》中对这一命题进行了深刻的论证^①,在西方思想上从未受到真正的挑战。儒家传统中的思孟学派,在《孟子·告子上》“犹水就下”的说法中强调人性本善,在中国思想史上同样起着主导性作用。不难指出,否定人的生存无不向善,等于否定人的生存。从这个角度看,这个中西思想史上的共同点,归结起来,便是:生存即善。我们称之为“性善论”。

但是,人们也许会争执说:何为善?关于“善”的定义,历史上看,几千年来人们对此的争论从未停止过,没有定论。作为一种观念,每一个人有自己的善观念,每一个群体有自己的善观念,每一个时代有自己的善观念,甚至每一个人在不同时期也有不同的善观念。可见,善就其作为一个观念来说,只能就事论事,不能一概而论。一旦“生存即善”之中的善转化为一个善观念,呈现在我们面前的生存就是五花八门的花花世界。一旦有人认为自己的善观念高于或优越于他人的善观念,从而对他人的善观念进行评价,这个世界就出现善恶观念的冲突,即:把一切不符合自己的善观念的其他“善观念”都判断为恶。

但是,究竟谁的善观念才是真正的善观念?我们应该服从谁的善观念?或者,我们只是简单地拒绝他人的善观念而坚持自己的善观念?

我们注意到,性善论在回答这些问题时深深地陷入了不能自觉的视角盲点。基督教的原罪论对这一视角盲点进行了相当充分的暴露。在以下的分析中,一方面,我想指出,性善论深刻地表达了人的生存向善这个生存事实,因而性善论作为一种理论仍然拥有强大的内在生命力。另一方面,通

作者简介:谢文郁,山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文为教育部2006年重大攻关课题“世界宗教关系史研究”(06JZD004)的阶段性成果。

^① Edith Hamilton, *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, 2005, *the Meno*, 77 ~ 78B. 中文系笔者所译。

过基督教的原罪论,我想深入地分析性善论引导下的善观念及其可善可恶性质,揭示性善论的视角盲点,从而说明原罪论在人的生存中不可或缺的地位和作用,呈现一种性善—原罪共在的人的生存。在此基础上,我试图给出一种在性善论和原罪论视角中的生存概念,消解性善论的视角盲点。

中文成语中的“一叶蔽目”,说的是人在生活中常常从自己认定的角度来想问题看问题,以至于无法看到其他可能性。我认为,由于缺乏基督教原罪论视角,中国文化在性善论视角中“一叶蔽目”,无法摆脱自己的文化盲点。

一、“人皆求善”和“人无有不善”

就人的生存出发点而言,我们不难观察到生存向善这一事实。我想通过考察“苏格拉底—柏拉图原则”和孟子的人性本善之争加以说明这一生存事实。

我们先来看看柏拉图的说法。柏拉图在《米诺篇》借苏格拉底之口论证了这样一个命题:“人皆求善。”他说:

每个人都是依据他对善的理解来选择的,因而没有人有意选择恶者。在现实生活中,如果有人选择了恶者,那么,所作的选择并非他的真实意愿。^①

可以这样来理解柏拉图的论证:人在进行选择时无非有两种可能,或者选择善者,或者选择恶者。选择善者说明人是求善的。选择恶者则有两种情况:有意选择恶者和无意选择恶者。如果一个人无意选择恶者,但实际上却选择了恶者,这说明这个人的本意求善,却因对恶者无知,从而违背自己的本愿选择了恶者。因此,选择恶者乃是误选,而非其本意。

是否有人有意选择恶者?柏拉图指出,“恶”就其定义而言是伤害自己。有意选择恶者等于有意选择伤害自己。但是,人不可能有意伤害自己,因而不可能有意地选择有害于自己的选项。如果人选择恶者指的是选择伤害他人,由于“伤害他人”有益于自己,因而就其本意乃是求善。在极端情况下,如,人选择自杀,自杀是要伤害自己,不过,深究人的自杀动机,人在走投无路时认为自杀是唯一的出路,因而是一件好事。比如,苏格拉底在接受雅典法庭的判决而决定自杀时,认为自杀是他摆脱肉体欲望的限制而走向净化灵魂的唯一途径。在这个决定中,对他来说,自杀是善的。

就现象而言,社会上充满恶者。柏拉图指出,原因在于人们对善的认识出了问题,即把恶者当作善者。在这善恶颠倒的“善观念”中,人们自以为在追求善,其实却尽做恶事。因此,柏拉图认为,走出这个困境的唯一途径便是拥有真正的善知识。只有从真正的善知识出发,人在生存中的追求才能真正获得善,满足自己对善的追求。善恶颠倒的“善观念”以恶为善,自以为在求善,其实在追恶,结果只能得到恶,从而无法满足自己的求善本愿。

这里,柏拉图把关于善恶的判断权交给了选择者本人,因而无论人在什么样的善观念中进行选择,选择者都是选择善的。也就是说,选择这个动作永远是指向善的。在真正的善观念中进行选择,选择指向善;在善恶颠倒了的“善观念”中进行选择,选择指向善。生存即选择,换一种说法,生存即选择善。

柏拉图并没有因此得出结论说,人的本性是善的。他关心的是生存选择背后的善观念。在他看来,人的生存问题的关键点是如何拥有真正的善观念。只要解决了善观念问题,人在生存中所作的选择就能够满足生存对善的追求。这里,柏拉图对人的生存的理解可以划分为三个部分:生存向善→善观念→选择善。生存的起点在于“生存向善”。为什么人的生存向善?因为人不可能选择恶(破坏生存,反生存)。在这个图示中,“生存向善”中的“善”(称为“始善”)先于“善观念”而存在,因而不能通过“善观念”来定义始善。否则,所谓“真正的善观念”和“善恶颠倒的善观念”之间的区分就没有意义了。逻辑上,一种善观念,如果它能够规定生存向善中的“始善”,那么,它就能够完全满足

^① Edith Hamilton, *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, 2005, the *Meno*, 77B.

人的向善追求。这样一来,由于每一个人的判断选择都是在一种善观念中进行的,因此,没有人可能作恶,然而,这无法解释现实中的各种恶现象。也就是说,“始善”不是由“善观念”来规定的。那么,“始善”由什么来规定?“始善”只能由生存自己来规定:生存即善。

孟子关于人性本善的论证和柏拉图的人性向善说法十分相近。我们知道,孟子和告子就人性问题进行了相当激烈的争论。《孟子·告子上》中,针对告子用“水流四方”的比喻来表达“人性可善可恶”的观点,孟子提出“犹水就下”的观察点:“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”

我们来比较告子和孟子对人的生存方向的观察。告子认为,人的生存有各种方向,有些方向是善的,有些方向是恶的,所以,向善者便是好人,向善者即是坏人,好人坏人之分在社会现象观察中是很明显的。但是,孟子提出了另一个观察点,那就是,无论水流向何方,都是向下而流。应用于人的生存,在孟子看来,人在生存中只有一个方向,即:向善(“无有不善”)。

对于孟子的这个观察点,我们可以作两个方向的推论。推论一:从向善的方向和结果来看,如果人的生存都向善,这个世界就不应该有坏人出现。孟子没有给出这个推论。显然,否定社会现象观察中有好人坏人之分是不可能的。推论二:就向善的内在力量或原因而言,因为人的生存都向善,所以人的本性是善的。孟子给出了这个推论,这便是我们常常谈论的孟子性善论。

孟子并不是在讨论纯粹的理论问题。他面临的是“礼崩乐坏”的局面,希望找到走出这种在他看来是走向人类毁灭的局面。也就是说,“坏人到处都是”乃是一个不幸事实,是一个需要改变的现实,而他的性善论就是要找到一条走出困境的途径。相比之下,我们看到,倒是告子关于人性可善可恶的说法是一种解释性的说法,即想在理论上说明为什么这个世界到处都有坏人。孟子并没有花多少精力来解释产生坏人的原因。在他看来,如果人们能够回归到自己的本性,他们就不会往恶的方向走,就不会成为坏人。比如,他提出“揠苗助长”这个比喻来说明人是如何违反自己的本性而给自己的生存带来危害的。进一步,如果顺从自己的本性就必然向善(犹水就下),那么,关键的问题就是如何回归自己的本性。因此,孟子在这个问题上倾注了他的主要精力。孟子的这种关注和努力主导了中国思想史(特别是宋明理学)的发展方向。

因此,孟子的性善论的另一种表述是:顺从本性即善。在这种表述中,认识并把握自己的本性是人的生存的关键点。孟子希望通过“思诚”、“养人”、“养浩然之气”等功夫来认识并把握自己的本性,但拒绝对这个“本性”进行现象描述。比如,在“见孺子入井,恻隐之心生焉”的说法中,孟子只是指出,每个人的内心都存在着善良的本性。“恻隐之心”作为本性的组成部分,在现象上是无法观察的,只有个人在内心中加以体会。所以,在接下来的言论中,孟子都是在“端”(即起点,或尚未显现的生存状态)的意义上谈论“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”。

孟子对于“本性”在现象上的不可描述性有相当深刻的认识。实际上,一旦人们企图对本性进行现象描述,所观察到的本性就不再是善良的本性,而是一些恶的欲望和倾向。我们看到,荀子的“性恶论”,就其本意而言,便是企图对人的本性进行现象描述。荀子认为,欲望和情感在现象描述上是人的生存中的最原始表现,因而从自己的本性出发也就是从自己的欲望和情感出发。对欲望和情感进行现象描述,不难发现其中都带着个人的或私人的倾向。从个人的角度看,当事人都会认为自己的欲望和情感是好的。但是,从他人或社会的角度看,如果这些个人的欲望和情感与他人或社会的福利相一致,它们就是善的;如果彼此相互冲突,它们就只能是恶的。“礼崩乐坏”的局面便是个人欲望情感与社会共同福利之间的冲突所引起的,因而是一种罪恶的局面,缺失了善。荀子进而推论指出,作为一种社会性的存在,善只能以社会为标准,不能局限于私人领域,因此,人性是恶的。然而,孟子把本性问题严格限制在生存的起点上,认为本性不是一种现象存在,而是生存的起点。就这一点而言,荀子的性恶论对孟子的性善论所作的批评并未触及根本。

在生存的起点上谈论性善,这里的善也不是观念上的存在。作为观念的善是可以具体规定的。

比如,“男女授受不亲”的礼制,从规范的角度看,凡是违反这条规范的行为就是不善的。然而,孟子认为,在必要的时候,如见嫂子溺水则必须违反这条规范而援之以手,否则就如同豺狼。进一步,他用“权”(权宜)来说明这种情况。不难指出,在孟子的思想中,生存大于观念,大于规范。在“权”这种解释中,我们发现,对于孟子来说,真正的善在于生存之善,即:用生存自身来界定善。

看来,孟子“人无有不善”的说法和苏格拉底—柏拉图的“人皆求善”命题都是从生存的角度来理解善。在他们看来,人的生存的自然倾向或起点一定是善的。当然,他们也注意到,生存向善,却导致了现实中诸恶现象。对此,柏拉图解释说,那是因为人们未能把握真正的善观念,让错误的“善观念”支配了自己的生存。孟子则认为,那是因为人们未能回归自己的本性,并顺从自己的本性,从而做出了种种违反本性的事情。我们看到,柏拉图和孟子都体会到生存即善,企图用生存来界定善。而且,面对诸恶现象,他们都希望指出一条除恶存善的道路,建立一种善的社会生活。但是,他们的关注点不同。柏拉图重视人的生存选择,而选择的出发点是善观念,因此,我们必须寻找并把握真正的善知识,于是,善的问题便成了一个认识论问题。孟子则对生存即善进一步推论,得出人性本善的结论,从而劝告人们回归本性,顺从本性。鉴于人对自己的本性的认识和把握是一个不断的自我体验的过程,于是,善的问题便成了一个功夫论问题。

二、原罪论：堕落本性无法向善

我们继续分析苏格拉底—柏拉图的“人皆求善”命题。柏拉图并没有顺着这一命题而追问人的本性。他没有像孟子那样作这样的推论:只有本性为善的人才会求善,或如果人皆求善,则人性为善。在柏拉图的观察中,在现实生活中,没有人会故意追求恶,倒是很多人在善的名义下追求恶。当然,这样的追求是不可能满足自己对善的追求的。柏拉图分析到,人们在追求恶的时候,一般都是真诚地认为自己是追求善。因此,人追求恶的原因在于他把恶的东西当作善来追求,归根结底是这个人缺乏善观念。或者换种说法,这个人的“善观念”不是真正的善观念。如果是这样,柏拉图认为,解决的办法就很简单:让人们拥有真正的善观念。于是,在柏拉图的思想中,寻找并把握真正的善观念就是全部问题的关键所在。

为了对柏拉图的这一思路有更深入的认识,我们来考察“人皆求善”背后所隐含的两条原则。原则一:当事者乃是善恶判断者。一般地说,在人们的实际善恶判断中,有三种判断者。第一,我作为善恶判断者。只要我觉得不舒服或看不惯的事情,我都会判断为不好,如果一件事严重损害我的利益,我就会认为它是恶的。第二,大多数人的意见作为判断者。我们常常遇到这样的境况,一件事,从自己的角度看并无不好,但是,周围的人都认为它不好,迫于他人的压力,我也说它不好。于是,我丧失了判断者身份。第三,专家权威的意见作为判断者。面对这个复杂的世界,人们不可能熟悉每一个领域。对于自己不熟悉的领域,人们往往听从专家权威的意见。只要是专家的意见,就是正确的意见。柏拉图为了论证“人皆求善”而提出“没有人故意追求恶”这一命题,显然是从“我作为判断者”出发的。

原则二:判断标准乃是当事者内在拥有的善观念。人在进行判断时或者求助于内在标准,包括自己认可的价值体系和情感倾向;或者求助于外在标准,如社会道德规范和他人压力等。对于一个遭受社会谴责的人来说,他的所作所为在社会看来乃是恶的,是故意违反社会道德规范。从社会道德规范出发,可以观察到许多人并没有追求善,而是在追求恶。比如,一个人在自己的亲人濒临死亡时不得不去偷窃食物以救亲人,按照社会道德规范,此乃明目张胆地违反“不可偷窃”这一道德规范,因而是一个罪恶的行为。但是,对于当事人来说,他所做的是善的。可见,柏拉图的“人皆求善”命题隐含了判断标准的内在性。

而且,柏拉图进一步限定,人在进行善恶判断时所求助的内在标准是观念性的。我们知道,内在标准包括一定的价值体系和某种情感倾向。当一个人根据自己的情感进行判断时,他的判断就是不

稳定的。同一件事可以因为不同的情绪而作出完全相反的判断。因此,柏拉图认为,我们必须加以控制自己的感情,否则的话,人的判断将自相矛盾。柏拉图注意到,人在生存中求善往往是依据于自己的情感,比如,在战场上的勇士们凭着激情(勇气)和敌人战斗。但是,情感的不稳定性无法保证满足人对善的追求,所以,控制并稳定情感是求善的重要方面。不过,柏拉图对此没有深入讨论。

按照柏拉图的思路,每个人都追求善,求善需要选择善,择善需要善观念,因此,满足求善的必要条件是这个人必须内在拥有真正的善观念。只要他的善观念出了问题,他的判断就出问题,他的选择就出问题,他就无法实现对善的追求。值得注意的是,柏拉图在结束《理想国》的讨论时号召人们过一种永远向上的生活,不断追求真正的善。也就是说,柏拉图并没有直接地给出作为善恶标准的真正善观念,而是要求我们不断追求它。一方面,他论证了人的生存必须从真正的善出发,而这真正的善也就是真正的善观念。这个论证十分有力。另一方面,他认为,只要人们热爱智慧,不断追求,就一定能够认识并把握真正的善观念。这个号召充满乐观。有力的论证和乐观的号召对于柏拉图的追随者来说是一种深刻的动力。

然而,柏拉图对于追求者和判断者合二为一所引导的生存困境完全没有体会。我们指出,柏拉图的“人皆求善”命题内在要求善的追求者就是善恶判断者,而且,判断者所依据的善恶判断标准也内在存在于追求者和判断者中。这种合二为一的生存状态,我们进一步分析发现,人或者不能保持自己的追求者身份,或者不能保持自己的判断者身份,二者不可兼得。

在柏拉图的讨论中,追求者可以拥有真正的善观念,也可以缺乏真正的善观念。如果他拥有真正的善观念,他就可以从真正的善出发,完全满足自己对善的追求。对于这一群人,柏拉图称之为哲学家。但是,对于其他追求者来说,虽然他们也在追求善,却是从错误的善观念出发的,而且,他们从自己的错误的善观念出发,以它为标准进行判断选择,当然也就无法得到善。这些追求者便是社会上的各种恶者。他们非但自己得不到自己想要的善,而且还给社会带来各种罪恶。因此,他们必须改变自己,走出困境。“改变自己”意味着放弃自己的错误的“善观念”,建立真正的善观念。

这里,我们遇到一个追求者的生存困境。一方面,追求者缺乏真正的善观念,因而必须追求并建立真正的善观念,以便为自己的生存确立正确的出发点。另一方面,追求者同时作为判断者,在善恶判断上依据追求者所拥有的内在“善观念”。追求者一旦认识到自己的“善观念”是善恶混淆的,他就开始追求真正的善观念。这样的追求者是从他的当下的(同时也是恶的)善观念出发的,因而判断者(同时也是追求者)所依据的判断标准(当下的善观念)就只能是恶的。从恶的判断标准出发,凡是与之相符合的就是“善”的,不符合的则是“恶”的。真正的善是恶的对立面,于是,在判断者看来,真正的善不符合他的判断标准,所以只能被判断为“恶”。在这种情况下,追求者无法追求真正的善。即使真正的善摆在他面前,他也将根据他的现有的恶的标准(即善观念)将它判断为“恶”,并加以拒绝。因此,他的判断者身份取消了他的追求者身份。

如果要保持他的追求者身份,即从缺乏真正善观念的生存状态进入拥有真正善观念的生存状态,他就不能根据他的错误的“善观念”进行判断。如前推论,只要从他的“善观念”出发,他就必然拒绝真正的善观念。然而,从概念上看,一个拒绝真正的善观念的人不可能是求善之人。因此,他的判断者身份导致了他丧失追求者身份。既然如此,为了维持追求者身份,他必须放弃判断者身份。但是,一旦他放弃了判断者身份,他不再对善恶进行判断,他就进入一种善恶不分的生存状态,面对善恶无所适从,从而无法追求善。这样,他也失去了追求者的身份。也就是说,放弃他的判断者身份,等于放弃了他的追求者身份。看来,在善这个问题上,由于追求者和判断者的合二为一,人的生存进入了一个两难困境。

对于柏拉图求善论的这个困境,奥古斯丁深有体会。奥古斯丁早年曾信奉新柏拉图主义,认为自己是一个真诚的真理追求者,同时也坚持自己的真理判断权。当他皈依基督教之后,深有感触地

说,他终于明白“预设”和“忏悔”的区别^①。在他的说法中,“预设”是柏拉图主义者追求真理的做法。作为追求者,人必须预设真理的存在并努力追求。这个预设的真理是什么呢?人在追求真理中必须对自己所遇到的各种思想观念进行真理性判断。但是,追求者不知道真理(拥有真理者不必追求真理),只能根据自己的错误观念去判断真理,即:凡符合自己的错误观念者即是“真理”。在这种情况下,人所接受的只能是和错误观念相一致的观念,并总是把真理判断为错误。因此,在预设中追求真理,奥古斯丁指出,是迷失在道路中的追求。追求者即使直接面对真理,根据自己的错误观念也无法认出真理,因而只能加以拒绝。这也就是追求者和判断者合二为一的困境。

“忏悔”引导人认罪,承认自己在追求真理上的无能,承认自己对真理无知,因而必须以耶稣基督为道路。在忏悔中,人虽然对真理无知,但却因为耶稣基督从真理那里来,知道通往真理的道路,因此,他走在可靠的真理之路上。

我们来分析这条真理之路。奥古斯丁在使用“罪”这个概念时认为,罪归根到底就是人以自己的善观念为中心,并以此作为判断标准进行善恶判断。人在罪中只能自以为是,认为自己的善观念是善恶的判断标准。因此,罪人只能在自己的善观念的指导下追求善。换句话说,当一个人同时拥有追求者身份和判断者身份时,他就是罪人。我们指出,这种合二为一是一种两难的生存困境。任何拥有判断者身份的人都不会承认这一困境。然而,奥古斯丁自己亲身经历并深深体会到在没有接受耶稣时在这一困境中的无望挣扎。在他看来,他之所以能够体会到这一困境,乃是因为上帝的恩典临到了他。

奥古斯丁进一步指出,他是在恩典中忏悔的,因而承认自己在真理问题上的无能并不导致对真理的绝望。相反,因为是在恩典中忏悔,他的认罪是在信任中交出判断权,即把善恶判断权交给真理拥有者耶稣,放弃自己的真理判断者身份。他谈到,一个人之所以能够交出判断权,原因在于,他认识到依据自己的善恶标准进行判断就只能拒绝真理;同时,他还认识到,一旦他放弃了真理判断权,在信任中承认耶稣是自己的主,那么,由于耶稣宣称他从真理那里来,能够根据真理进行判断,所以他能够在信心中接受这个真理。这样,真理追求者和真理判断者分属不同主体。真理追求者向往真理,但在信任中交出真理判断权,放弃真理判断者身份,从而接受真理判断者(耶稣)的带领,从错误走向真理。

在奥古斯丁看来,神的恩典是引导人们走出柏拉图的“人皆求善”命题困境的唯一途经。恩典概念打破了追求者和判断者的合二为一,把真理追求者和真理判断者分属不同的主体,进而指出真理追求者是在信任中交出真理判断权的(信任是连接真理追求者和真理判断者这两个主体的纽带)。只有这样,人才能保持自己的真理追求者身份,并在恩典中进入真理。

三、性善论中的功夫论困境

奥古斯丁的原罪论拯救了柏拉图的“人皆求善”命题所引导的生存困境,使人能够在信任中交出真理判断权,保持真理追求者身份并在恩典中进入真理。我们前面讨论孟子的性善论时指出,孟子同样观察到了人在生存中的向善倾向,但并没有像柏拉图那样求助于真正的善观念,而是从生存向善这一观察中给出了人性本善这一推论。这一推论引导了一种不同于柏拉图所倡导的生存方向,即:人必须把握并顺从自己的本性之善,率性而动。我们称此为功夫论。

我这里强调孟子的性善论是一种推论。就社会现象而言,善的和恶的现象比比皆是,在观察中可以直接给出,无需进行任何论证。但是,从善恶共存这一现象出发,我们可以作如下推论。推论一,既然善恶混存,人性应该是一个善恶混合体。在这一推论中,善恶共存现象就很好解释:善者出于人性中的善,恶者出于人性中的恶。推论二,如果接受“善恶相生”原则,人性应该是一个善恶不分

^① 参看[古罗马]奥古斯丁:《忏悔录》第七卷第二十章,周士良译,北京:商务印书馆,1962年。

的承载体,所以,社会现象中的善者恶者只不过是人性的不同表现而已^①。根据这一思路,本性应该是一个不善不恶的中性存在。这便是告子的推论。以上两个推论都属于就事论事的思路。在经验性因果思维中,我们不难理解以上两个推论。然而,孟子无法接受这两个推论。原因在于,它们无法满足他的这样一个生存关注:人如何才能走出“礼崩乐坏”的混乱局面?

孟子无意否定善恶共存现象。但是,对他来说,恶者必须抑制并减少,善者必须张扬并增加,否则,在“礼崩乐坏”中人类只能走向灭亡。上述两种关于人性的推论都无助于满足他的这一生存关注。面对善恶共存现象,孟子作了进一步的观察,认为人们在使用“善恶”一词时必须注意到“权”(权宜)在定义善恶中的重要性,也就是说,善恶在不同语境中可以有不同定义。比如,在“嫂溺事件”中,从“礼”的角度看,援之以手是不恰当的,因而可以判断为恶,但是,从救人的角度看,不援之以手才是真正的恶。引入“权”(语境)来定义善恶,孟子发现,从生存的角度看,“人无有不善,水无有不下”。也就是说,在所谓的善恶共存现象中,隐藏着一个深层的生存事实,即“人无有不善”。

人们也许会问,既然“人无有不善”,何以有善恶共存现象?这个问题对于孟子来说并不是一个重要问题。从个人的生存角度看,“人无有不善”;从社会的各种规范角度看,善恶是共存的。孟子充分注意到善恶定义必须在语境(权宜)中进行,因而没有太多地谈论恶的起源问题。不过,“揠苗助长”这个比喻所表达的想法还是相当明确的,那就是,恶是违背本性所致。因此,关于人性的合理推论只能是性善论。

性善论是功夫论的理论前提。在孟子看来,如果人性是善的,解决“礼崩乐坏”的根本途径就是发扬自己的善性,即顺从本性,率性而动。但是,如何才能做到顺从本性率性而动呢?这便是功夫论中的修养问题。这个问题,一旦进入孟子的思路,就成了儒学思想史的中心问题。我这里不拟全面追踪儒家关于功夫论的讨论,而只是想对这个问题进行简略的生存分析。我要指出的是,功夫论同样无法避免修身者和判断者合二为一带来的生存困境,而且,依靠修身者自己只能在这一困境中越陷越深。

功夫论的精髓是进入自己的本性,从本性出发进行判断选择,引导一种善的个人生存,进而治国平天下,建立完善的仁政。这里,功夫论的关键点在于修身者进入自己的本性,发扬本性中的善性,如孟子提到的“四端”(生存出发点)。我们称此为修养功夫。但是,当人们转向自己的本性时,马上注意到,就其最原始的欲望(作为出发点)来看,还有各种私欲。否定自己的原始欲望中存在私欲,不是无知就是自欺欺人。实际上,荀子正是在这一观察基础上提出性恶论的^②。于是,在生存的起点上,我们至少可以观察到有两种东西,即“四端”和私欲。而且,就它们在生存上的出现次序上看,彼此难分先后。比如,“恻隐之心”(“四端”之一)和“贪婪之欲”(私欲之一),这两者在生存上孰先孰后几乎无法分辨:一个人在谋财害命之时不免感受到“恻隐之心”的内在震动,但这一震动在出现的同时就淹没在“贪婪之欲”中,否则他的谋财害命这个动作就无法进行。实际上,一个人在生存中进行判断选择时,不可避免地面临各种相互冲突的倾向,有些向善,有些趋恶。如果一个人在判断选择时感受不到这些相互冲突倾向间的张力,从而所有给出的判断选择或者恒善,或者恒恶,那么,他所进行的功夫修养无异于画蛇添足,完全多余。因此,我想强调的是,正是这里的“四端”与私欲之间的冲突,才有所谓的功夫论问题。从思想史的角度看,孟子的性善论和荀子的性恶论之间的争论,深刻地

① 这个推论是在道家“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”的说法中给出的。但是,由于道家对人性问题并不关心,所以这个推论的纯道家形式并没有出现。

② 参阅《荀子·性恶》。在荀子看来,如果顺着孟子的思路,即从生存的自然倾向角度来谈论善恶,那么,人的最原始欲望表现为一些自私的个人欲望;从社会道德规范出发,这些欲望被评判为恶。如果原始欲望是恶的,那么,按照恶者生恶的逻辑,人性是恶的。性恶论继承了性善论的生存关注,即寻找善的起源,提出了“圣人伪善说”(即圣人用善来纠正并规范百姓的说法)。不过,这种说法在逻辑上十分混乱,无法说明善的来源。

揭示了功夫论的这一内在张力；而宋明理学提出“天理”“人欲”之分，归根到底源于这一张力的驱动^①。

修身者即是善恶判断者。修身者的功夫修养是要发扬来自本性的善性，抑制人在生存起点上遭遇的各种私欲。于是，在生存起点上，“四端”和私欲同时呈现在修身者面前。修身者必须发扬“四端”而抑制私欲。为了做到这一点，他必须至少对“四端”与私欲之间的区别有所感受（辨认）。因此，功夫修养无法避免善恶辨认（感受）问题。由于“四端”和私欲都出现在生存起点上，善恶辨认（感受）不清将导致修养功夫所养之气并非“浩然之气”（善性），而是私欲。这样的修身，所谓的发扬善性就是一句空话。

修身者是要发扬自己的善性，他首先感受到了生存起点上的善性，进而使之发扬光大。宋明理学提出“存天理，去人欲”作为修身的目的。“天理”和“人欲”共存于人的起点。修身者必须感受自身中的“天理”。但是，这“天理”“人欲”是什么呢？如何在修身中感受并辨认它们呢？如果修身者在感受“天理”时出现失误，误把“人欲”当作“天理”，进而不断发扬人欲。在这种情况下，修身者如何能够走出困境，转向“天理”呢？这些问题对于修身者来说都是必须回答的问题。我们注意到朱熹和陆九渊相互指责对方在感受善性时出现差错。从修身的角度看，我们必须确保我们在修身中所感受到的善性是真正的善性。这一点具有决定性意义。如果在起点上出了差错，那么，差之毫厘而失之千里。也就是说，究竟朱熹和陆九渊之间的争论谁对谁错并不重要。对于修身者来说，善恶辨认（感受）问题才是他的功夫修养能否成功的关键所在。

但是，我们只能从一己之见出发去感受并辨认“天理”和“人欲”。这一己之见，就其原始形式而言，包括人的各种身体欲望和感情倾向；就其高级形式而言，可以是一些伟大而高尚的理想（如当事人所理解的社会公益，当事人的政治抱负，当事人的某种思想学说，当事人对古代圣贤思想的理解等等）。关键在于，修身者必须时时防止被一种视角禁锢，避免成为小人，如《中庸》所描述的那样：“愚而好自用，贱而好自专。生乎今之世，反古之道。如此者，灾及其身者也。”也就是说，如果当事人固执己见，不识时务，他所发扬的就不是那真正的善性，而只不过是他的某种私见而已。

但是，每一个人都只能从自己的私见出发去感受和辨认善恶。我们来分析“亲亲原则”。在儒家的修身学说中，“亲亲原则”要求在孝敬父母的基础上建立朋友间的信任关系，进而扩展信任关系至陌生人，再扩展而至天下百姓。但是，如何真正做到孝敬父母呢？《孟子·尽心上》中，舜为了罪犯父亲而放弃天下，在孟子看来是大孝；《孟子·滕文公上》中，大禹治水，“三过其门而不入”，在孟子看来是圣贤。这里的判断标准在哪里？孟子反对用任何单一的外在标准来评价生存中遭遇的难题，主张“权宜”。在他看来，对于任何一位修身者来说，“亲亲原则”并不是一种外在评价标准，而是一个可以在“权宜”中进行解释的内在原则。舜和禹显然是从不同的角度对“亲亲原则”加以解释的。这些不同角度，考虑到是完全属于个人的立场观点，是一种一己之见，任何外在的评价都是无效的。因此，所有关于“亲亲原则”的解释都是一个角度或一种立场。

由此看来，修身归根结底是修养具有一定私见的自己。修身者从自己的私见出发去感受并辨认善恶，在感受善恶中发扬善性，深化并完善自己关于善的感受，扩展并提高自己的私见。一句话，修身就是深化对自己的本性的认识，提升自己的私见，使之包含更多的善性，趋向天人合一。

在修身中，修身者同时就是判断者（善恶感受者或辨认者）；但判断者身份又使修身无法进行。我们在分析柏拉图的追求者—判断者合二为一的生存困境时所给出的推论在这里同样适用。前面讨论指出，修身者所修养的乃是自己的私见。在修养的过程中，修身者必须不断放弃自己的私见。

^① 宋明理学对功夫论这一困境的体会相当深入。可惜的是，在“存天理，去人欲”的口号中，宋儒未能深化这一体会。这个口号等于把功夫论中的善恶辨认问题简约为行动问题，并在“知行先后”争论中完全掩盖了善恶辨认问题。于是，当人们把“人欲”当作“天理”而拒斥“天理”时，并不会认为自己其实是在固执“人欲”拒斥“天理”。

但是,修身者只能从自己的私见出发进行判断,相符者加以吸收,冲突者加以拒绝。这样,修身过程带来的是私见之不断巩固。从一种私见出发不可能走向破坏并放弃这个私见。然而,修身所针对的乃是缺乏善性的私见,是要不断放弃私见,走向对自己的本性的全面认识,走向天人合一。如果缺乏善性的私见在修身过程中完完全全地被保存了下来,修身者就只能完全被某种私见所禁锢。这样的修身就是失败之举。作为判断者,修身者固执并受制于自己的私见,从而无法修身。也就是说,修身不可能在修身者—判断者合二为一的境况中进行。

作为比较并寻找走出困境的出路,我想探讨一下基督教新教在原罪论基础上所展开的灵修学,展现一种在恩典概念下的功夫论。

我们先来了解一下原罪论的基本观点。一般来说,原罪论的提法始见于奥古斯丁的著作。奥古斯丁认为,人从出生之日起就生活在罪中,因而人拥有原罪。原罪始于人的败坏本性。从败坏本性出发,人只能做恶。在原罪中,人自以为是,坚持己见,拒绝更新。因此,如果顺从人的败坏本性,人就只能死在罪中。然而,在耶稣基督中,上帝的恩典临到了人身上,使人的生存有了一个新的出发点,即上帝的恩典^①。马丁·路德在奥古斯丁的原罪论基础上进一步论述上帝恩典和败坏本性的关系,认为恩典把人的败坏本性包裹起来,使之不能发挥作用;同时,恩典取替了败坏本性作为人的生存出发点。归结起来,原罪论强调人的本性已经败坏,不能引人向善,于是,恩典取代了本性作为人的生存出发点,乃是向善的唯一途径。

需要指出的是,原罪论并不简单地否定人的向善生存。奥古斯丁把人的本性分为原始本性和堕落本性,并认为原始本性是向善的。但是,堕落之后,原始本性失去了力量,有向善倾向却无力向善。路德则认为,堕落之后,人的本性已经败坏,因而依靠人的本性无法向善。至于本性中的向善倾向,路德解释说,那是“本性的残留”,或被掩盖了的“神的形象”。在败坏本性中,这种向善倾向已被淹没,无法引导人的向善生存。

在原罪论语境中,人的现实生存是从败坏本性出发的。人依靠自己不可能认识到自己有罪,因为从败坏本性出发,人不会认为自己是败坏的。从一个败坏本性出发,人无法给出正确的善恶判断。因此,罪人没有善恶判断权。进一步,认识不到自己的罪,就不可能摆脱自己的罪。因此,人只能死在罪中。一句话,人无法根据自己的败坏本性摆脱自己的败坏本性。从另一个角度看,败坏本性中没有善性,所以无论如何修养都无法发扬善性。儒家意义上的修身对于原罪中的本性是无效的。罪人当然仍然向善,但是,他的罪使他无法向善。

进一步,原罪论认为,人只能在恩典中认罪。当恩典临到人时,人对自己的罪有了一个新的观察点,即从恩典出发观察自己的罪性。路德认为,人是在信心中辨认恩典的。当人在信心中把判断权交给上帝时,人就“因信称义”。这里的“称”字,指的是人在善恶问题上放弃了判断权,而由上帝来行使判断者权力,于是,一个人是否为善(“义”)就不是罪人自己的事情,而是上帝的事情。罪人之善恶乃是上帝说了算。上帝才是善恶的判断者。

我们在儒家的功夫论中看到,在性善论的引导下,进入本性,感受并辨认其中的善性,把感受的善性发扬光大,这样就能实现向善的生存。但是,在修身者和判断者合二为一的生存状态中,人作为判断者在感受辨认善性时完全受制于一定的私见,而这私见缺乏善性,于是,当修身者努力修养这缺乏善性的私见时,他的生存就完全受制于这一私见,无法过一种向善的生活。原罪论取消了罪人的判断者身份,从而避免了儒家功夫论的这一困境。

^① 奥古斯丁顺着《新约》的恩典思路,反驳贝拉基关于性善的观点,对人的原罪进行了论证。奥古斯丁在《忏悔录》中追踪了自己的原罪。他谈到,人一出生就有罪。比如,他观察到,婴儿哭着要母乳。这是极端的自我中心主义。对于婴儿来说,这种自我中心主义不需要经验养成或他人教诲。因此,这种罪是与生俱来的。参见[古罗马]奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京:商务印书馆,1962年。

人们会这样追问：罪人在向善问题上，由于自己的罪性，完全是被动的。如果不是恩典的临在，人就只能死在罪中。一旦恩典临到，恩典就成了生存的出发点。按照这种原罪论的说法，罪人在向善问题上岂不是如同一台机器？康德便是从这个角度提出问题，认为人在向善生存中必须追究当事人（罪人、修身者、追求者）的主体性。康德还认为，恩典概念忽略了当事人的主体性。

其实，仔细分析原罪论的罪人概念，我们注意到，罪人在向善生存中的主体性地位并没有简单地被取消。路德认为，罪人向善的起点是在信心中把善恶判断权交给上帝，而人之所以能够交出判断权乃是因为人在恩典中认识到自己的罪性（败坏本性），依靠自己无法向善。对于一个基督徒来说，他忏悔自己的罪性，并交出最终的善恶判断权，同时，他是作为罪人而成为基督徒的，因而仍然保持自己的人性。也就是说，他仍然是一个人，每时每刻都必须判断并选择。因此，他在生活中又不可能没有判断权。于是，基督徒的生活出现了两个判断权：上帝的判断权和罪人的判断权。前者是罪人在信心中交出的判断权，后者是罪人作为人所拥有的判断权。交出了判断权，罪人因此走出了儒家功夫论的困境；拥有判断权，罪人只能在判断选择中生存。

基督徒生活在这两种判断权之间的张力之中。我们指出，判断是选择的前提，因而是生存的某一动作的出发点。两种判断权意味着人在生存中存在着两个生存出发点。基督徒的灵修便是在这两个生存出发点的张力之中进行的。从基督徒的主观愿望来看，他希望完全顺服上帝的主权，彻底交出判断权，一切由上帝做主，从上帝旨意出发，这是他的生存向善的唯一保障。但是，什么是上帝的旨意？他需要祷告（独自地或群体地），需要咨询（可信任的教会领袖或教友），需要印证（周围环境的预备）等等。但是，归根到底，他必须自己作出判断。也就是说，上帝旨意是在人的判断形式中给出的。离开人的判断形式，上帝旨意就无法表达。考虑到两种判断权之间的张力，对于基督徒来说，每作一次判断都面临这样的问题：所给出的判断表达了自己的旨意还是上帝的旨意？基督徒在敬拜上帝的心态中不可能认为自己的判断就是上帝旨意（否则就把自己和上帝等同起来），但是，在信心中，由于交出了判断权，因而不可能不认为自己的判断没有上帝旨意。因此，究竟什么是上帝的旨意这个问题，基督徒是在他的整个生命中持续不断地要回答的。

综上所述，我们从生存向善这一生存事实出发，分析了柏拉图的至善观念和孟子的性善论，发现它们拥有一个共同的视角盲点，这就是，追求者/修身者和善恶判断者合二为一，不自觉地把自己的现成善观念当作生存出发点。这样，人在确定了自己作为善恶判断者的绝对地位的同时，取消了自己的追求者/修身者身份。这两种身份在人的生存中是不可兼得的。基督教的原罪论称此为“死在罪中”的生存状态。摆脱这一生存状态，需要从这一视角盲点中走出来。逻辑上，确保追求者/修身者身份的唯一途径是交出善恶判断权。原罪论认为，判断权只能在信心中交出。然而，在信心中交出判断权导致了基督徒的生存中出现双重判断权，并内在地形成张力。基督徒在这个张力中追求真理，修身成圣。这是一个不断消除视角盲点的过程。因此，原罪论所引导的生存十分值得我们重视。

[责任编辑 陈绍燕 李 梅]

民间传说演变的动力学机制

——以洪洞县“接姑姑迎娘娘”文化圈内传说为中心

陈泳超

摘要:任何一个活态传说,在其实际生长的时空框架内的每一次变异,并非只是无意识的自然变化,很多时候有其现实的动机。在特定的文化圈之内,传说变异的动力系统对应着丰富的人群层次,这些层次交织错落,形成了某种结构性的动力机制,而其主导力量,即是当地松散的、非实体的、但又明确存在着的“民俗精英”群,这一群体可以随着时代、区域关系等范畴的变化而变化,它对于本地内部传说变异的作用可大可小,但从宏观上看,它引领着地方传说的变异方向。区域性、时代性与阶层性的解剖视角,以及“民俗精英”对于传说的主导作用,构成了传说动力学的主导模型。

关键词:传说;变异;动力学;民俗精英

一、概念的提出

变异性是民间文学最基本的特征之一,这在任何一本民间文学概论著作中都被郑重提及。至于为什么民间文学会有此特征,通常的解说也不外乎口传心授的传播形式、没有版权约束的开放状态、地域的差异、时代的变化等几个方面。这样不考虑各种因素之间层次差异和内在关系的列举式论证,难免显得过于平板。究其原因,我们认为,现行民间文学概念下其实包含着非常庞杂的体裁类型,它们各自的实际存在,远比文学化之后集约而成的所谓共性特征要复杂多样。因此,要突破过度概括的“概论思维”,就必须适度地回到次级体裁类型中去加以更细致的考察。

本文的考察对象仅限于传说。按照现行的民间文学理论体系,散文类的叙事文体包括神话、传说和故事三个大类,其中神话是对于世界性本原主题的神圣叙述,它通常被认为是人类早期所谓“原始思维”的产物,是被某一文化部族全体信奉的真实情状。随着全球化文明进程的日益扩展,对于神话的实际田野考察也越来越稀少了。传说也具有一定的历史性,但人们对其真实性的相信程度并不像神话那样要求严格,因而讲述起来相对轻松随意,但又不像故事那样纯粹出于娱乐的效用而可以任意虚构,其根本的特质在于具有比较明显的地方性解释功能。

正是基于传说的这一功能,我们认为,此前对于传说研究的另一个弊端在于无情境的抽象概括,我们习惯于从胡塞尔所谓的“生活世界”中获取标本却在科学世界中进行解剖^①,即便真切地从某一地方采撷来了某一则传说,也很快进入“传说”的事象研究,却不自觉地丢失了“地方”本身,以及此一传说的具体演述主体。

为此,我们必须郑重考虑地方性知识。那么,多大一个范围可以被研究者设定为是一个“地方”呢?如果只要自外于我们自己的文化体系就可以的话,那只是自我中心的映现,与其说是研究“地

作者简介:陈泳超,北京大学中文系副教授(北京 100871)。

① 参见高丙中:《民俗文化与民俗生活》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第128—131页。

方”,不如说还是在研究我们自己。我们认为,“地方”的概念不单纯是一个空间界限,必须先找寻到其中的文化同质性,设立几个有说服力的文化标志,才能划定其边界。也就是说,作为民俗研究的“地方”的概念,大致应等同于弗里茨·格雷布内尔(Fritz Graebner, 1877-1934)所谓的“文化圈”^①,才能真正成为我们的研究对象。

其次,什么样的知识足以称为地方性知识呢?理论上说,只要是真实地从当地撷取的知识,似乎都可以算作地方性知识。但是,这样的知识无穷无尽且杂乱无章,它们如何对我们的研究具有意义呢?在此,借鉴一下布迪厄(Pierre Bourdieu)关于场域(field)和惯习(habitus)的一整套思想,对我们会有帮助。布迪厄认为,所谓场域是一个客观关系的系统,它体现于事物或者社会体制中;而惯习则体现于个人身体之中,是主观的,但又不能脱离社会,它是一种“社会化了的主观性”^②。场域与惯习互相型塑、互相制约。每个场域都是一个充满动态关系的争夺空间,各个行动者(个人或集体)据有不同的文化资本,依凭惯习来选择策略,用以保证和改善他们在场域中的位置。因此,每个场域中都会包含着动力机制,“一个场域的动力学原则,就在于它的结构形式,同时还特别根源于场域中相互面对的各种特殊力量之间的距离、鸿沟和不对称关系”^③。

我们认为,要正确认识地方性知识,就必须深入田野、获取传说演述的实际情景。但田野调查的任务不是单单记录一个一个的文本,更重要的是要发现诸多文本之间的关系,以及这些关系之间的动力学类型和层次,从中窥探到这些动力所组成的潜在结构,只有这样,我们对采撷来的文本才会有明确的定位,不至于将文本所代表的人群意志胡乱安插,更反对把任意一个人群的意志当作地方性的统一意志来看待。因此,长期以来以“民间文学三套集成”为代表的采录模式,即使每个作品后面都附上“流传于某某地区”,其功用也仅限于说明某地曾有这样的文本流传,却不能说明该文本与当地人群的真实关系。这样的采录模式,对于大面积普查当然有其效用,但是对于地方性知识的研究,却是言不及义的。正是基于这样的认识,本文将着力于探讨作为地方性知识的传说,其存在与变异的动力机制,本文将这一研究命名为“传说动力学”。

所谓的传说动力学,是指在一个具体的文化情景中去考察传说的变异过程,并暂时忽略无目的、自发的变异情形,比如口传心授的记忆差别之类,而专注于那些具有明显动机的变异过程,也就是说,某一传说之所以被这样讲而不那样讲,其中包含着讲述者可被观测的实际目的,是讲述者自觉推动了该传说的变异。

本文所依据的田野事实,主要来自于山西省洪洞县每年举行的“接姑姑迎娘娘”走亲活动中关于尧、舜和娥皇、女英二妃的传说。

二、区域性动力因素

下面先引录“洪洞县非物质文化遗产保护中心”递交的《国家级非物质文化遗产代表作申报书》中对“接姑姑迎娘娘”活动的简要介绍:

人所周知的尧舜传说讲:身为圣帝的尧在年老的时候找到了以孝道闻名的普通臣民舜,尧就将自己的两个女儿娥皇、女英下嫁于舜,在考察了舜卓越的政治能力之后,尧欣然将帝位禅让于他,舜也因此将国家治理到了完美境界,这是传统中国道统与政统的最高起点。

在这一全中国共享的历史传说背景下,洪洞县“接姑姑迎娘娘”走亲活动,又有一个完备的地方传说体系:羊獬村原名周府村,后来有一只母羊生出了一只独角羊,它的名字实际叫“獬”,

① 参见夏建中:《文化人类学理论学派——文化研究的历史》,北京:中国人民大学出版社,1997年,第55-63页。

② [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,北京:中央编译出版社,1998年,第170-171页。

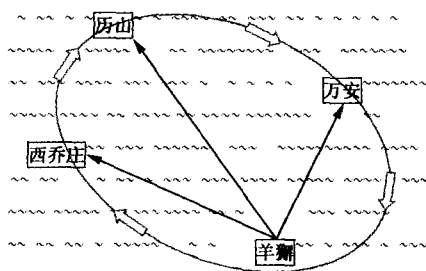
③ [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第139页。

是一只神兽,具有分别善恶的本领,一如《路史》所言:“性知曲直,识有罪,能触不直。”此事被邻村(现名“士师村”)圣人、尧的司法官皋陶知道了,上报尧帝。定都平阳的尧王带着怀孕的妻子亲自前来视察,不料妻子在生獬之地分娩了女英,生而神异。尧见此地连生神兽、圣婴,便举家搬来居住,改村名为羊獬。而舜耕历山是典籍明载的故事,尽管全国叫历山的地方据统计有20余处,但当地人坚信舜就是在这个历山上耕种并被访贤的尧王看中,将娥皇、女英嫁给他的。于是羊獬和历山就分别是两位女神的娘家和婆家了,由于辈分上的关系,羊獬人称呼她们为“姑姑”,历山以及其他地方人都称她们为“娘娘”(意为“奶奶”)。每年三月三,时近清明,是扫墓祭祖的日子,羊獬人从历山上接她们回娘家省亲,直到四月二十八尧王生日,历山人来给尧王拜寿,并将两位娘娘再接回去,然后就要进入农忙季节了。这就是整个仪式活动的内在框架。

事实上,该活动跨越洪洞县、临汾尧都区两县(区)内之甘亭、吴村、辛村、龙马、万安五个乡镇,涉及羊獬、屯里、洪堡、南马驹、北马驹、赤荆、赵村、西乔庄、兰家节、神西、东圈头、西圈头、石家庄、韩家庄、杨家庄、万安、东梁、西梁、塾堡、新庄、西李、白石、杜戊等20余个村庄,穿越汾河东西两岸,历经盆地与丘陵的不同地形。这些村庄中,有的被指认为与尧舜或娘娘(二妃)的某些经历有关,有的甚至直接因娘娘传说而得名^①。正是基于娘娘的传说信仰、以及互称亲戚关系这样的同质文化内涵,我们可以把这一地区看成一个文化圈。当然,文化圈的概念比仪式路线本身更具有面上的延展性,但毕竟是以仪式活动为核心的。而羊獬每年三月三“接姑姑”时有所谓“来回不同路”的习俗,差不多正好把这些村庄巡游一遍,可以被视为对这一文化圈的周期性仪式确认。

那么,这些村庄在实际的仪式过程中各自扮演着什么样的角色呢?上述引文给我们这样一个印象:羊獬与历山分别代表女神的娘家与婆家,因而是两个特殊的端点,其余村庄则为均质的过程性单位。实际情形并非如此:羊獬的娘家地位毫无争议,因此三月三“接姑姑”时,羊獬人抬着自己的驾楼在该地区作圈性巡游,他们比其他任何一个村子的人都长一辈。可是在四月二十八“迎娘娘”的时候,却有历山、西乔庄和万安三个村庄分别抬着各自的驾楼前来迎接,沿途并不停留;在迎到娘娘之后,各自选择一条线路(尽量少重复)作线性的回家仪式活动^②。如果我们把“接姑姑迎娘娘”以三月三和四月二十八两个节点分为同一活动的上、下篇的话,那么这上、下篇明显形成了一个圈与三条线的不对称关系。

有趣的是,这三条线都有各自的传说背景。历山的传说前文已述;西乔庄则被普遍认为是抗战前夕娘娘显灵所建的行宫,并无争议,该村本身很小,也没有任何争竞之心,每年抬着自己的形制略小的驾楼走一趟就很满足了。可万安村却不同,它在该文化圈内是最大最富足的村庄,它的驾楼比之历山的毫不逊色,但它在上述引文中并无特异传说。据历山人和羊獬人说,万安之所以也来“迎娘



图中环形和空心箭头为三月三羊獬人的圈性巡游路线;黑色箭头为四月二十八历山、万安、西乔庄三地分别自羊獬接回娘娘的线性回归路线。波浪线表示文化圈的范围。

① 前者如韩家庄,传说中舜的后母就是韩家庄人,生性泼辣,人称母老虎,生下象之后就视舜为眼中钉,嫉恨如仇,虐待他。后者如南马驹、北马驹和赤荆村。传说娥皇、女英出嫁时一个骑马,一个乘车,骑马者途中经过此地时,所骑母马下了一只小马驹,此地就名为马驹村(后因河道从村中流过,人们就依河道南北两岸为界,将村子自然分为南马驹和北马驹两村)。马儿继续前行,不久渴了要喝水,就用蹄子在地下一刨,便涌出泉水,就叫马刨泉,泉眼至今仍在;后来马刨泉附近长出红色的荆条,此地就叫赤荆村。

② 每年农历三月初三,羊獬人抬着空驾楼上历山,将历山的娥皇、女英塑像接入驾楼内抬回;四月二十八日,历山人再抬着自己的空驾楼来将这两尊塑像接入驾楼中抬走。其他两个村庄在四月二十八日也各自抬着自己的驾楼来,但不从羊獬抬回塑像;他们的驾楼或是空着来再空着回,或是放入自己村庙里供的娥皇、女英像抬来又抬回。总之,沿途各村庙里都常年供奉有娥皇、女英像,但只有羊獬和历山两村之间进行着塑像的递送。

娘”，是由于以前有一年天灾，羊獬亲戚从历山上接姑姑下来，走到万安又饿又累，万安北门上有个乔财主见状，就将接亲队伍带至自己家中招待吃住。第二年，乔财主生意兴隆，发了大财，认为是娘娘保佑，于是出资为娘娘在万安建了庙，此后，万安人也加入了走亲仪式行列，每年三月三羊獬人从历山下来，都要在万安村过一夜，与仪式线路中的杨家庄、白石等地一样，是所谓的“歇马粮店”之一；四月二十八日中午等历山人迎了娘娘回去后，他们赶来铺床扫地搞卫生，也算是对娘娘的功德。但万安人对这一说法非常恼火，认为这是历山人的恶意诽谤。他们自己提供的传说是：舜本居住在万安村，因为受继母虐待才耕于历山；后来娶了两位娘娘，大娘娘在历山上耕种料理家务，舜和小娘娘在万安治理国事^①。万安村在三月三活动中也不是歇马粮店，而是小娘娘的所在；四月二十八他们也不是来打扫卫生的，而是来迎小娘娘回宫的。因此，万安即便不比历山重要，至少也应居于同等地位。

万安的这一传说有几个有利的证据：1. 三月三“接姑姑”时，羊獬人回家已经是三月四日晚上了，但是当晚进村的只有大姑姑（大娘娘），二姑姑（小娘娘）要先在村口小庙里呆上一宿，到三月五日早晨才被接回村中庙里；可见二位姑姑是被分别对待的；2. “接姑姑”时，羊獬人三月初二晚在历山过夜；三月初三日在万安也过一夜，礼仪全同；“迎娘娘”时，历山人是四月二十七日到羊獬，二十八日中午抬着驾楼离开；然后万安人紧接着抬着驾楼进入羊獬，四月二十九日回去，礼仪全同历山。

但是历山人对这样的习俗却有自己的解释：1. “接姑姑”时二姑姑晚一天进村，是由于姐妹俩共嫁一夫之后引发了争大小的传说（这一传说在当地广泛流传，几乎人人皆知，后面还将详细论述），二姑姑羞见尧王父母，所以才自降一格的。2. 三月三在万安歇宿，因为是“歇马粮店”；“迎娘娘”时，万安人只能等在汾河对岸，等历山人走了才能进羊獬，因为是来打扫卫生的。他们抬驾楼，是完全不符合规矩的模仿。西乔庄也抬驾楼，不能证明抬驾楼就有娘娘。

那么作为第三方当事者并且在辈分上高一辈的羊獬人是什么态度呢？从我们多次的调查来看，多数羊獬人是赞同历山说法的，他们都用“歇马粮店”这个词，而且在实际的仪式过程中，已经分明表示了这一态度：两个娘娘神像从不分开，无论是驾楼中的小塑像、各处庙里供的塑像还是村民们家里供的塑像或照片，两个娘娘都是并排在一起供奉的。从历山接下来就是两个，历山人迎走也是那两个，甚至三月四日晚上进庙也是两个神像，尽管在观念里二姑姑还在村子外面^②。而万安人说是小娘娘的行在，但是来来回回都是抬着自己的神像，而且也始终是两个并排坐着。在“接姑姑迎娘娘”仪式活动沿途的各村庄中，我们反复询问万安的身份问题，除了靠近万安村的几个村子外，多数中立村子似乎也都认为它是“歇马粮店”。

历山与万安的争执由来已久，有时还会发展到恶语相向甚至拳脚相加。据原洪洞县政协委员、万安村民姜明学写于1998年的一封谴责信中说：“约在50年前四月廿八接二位娘娘的途中，在南屯里村（山上人和万安人叉路之处——原注），山上一个廿来岁的小伙子可被万安人打坏了，故，就是他这句话（指叠被倒尿盆——笔者注）侮辱万安人，所以自受。”^③言辞间愤激之情依然难掩。至于羊獬及沿途其他村庄，相对可以超然一些，不必一定事事表态（比如对于万安人抬驾楼来去，羊獬人也是默认为的）。如今，羊獬人与历山人的关系似乎更加亲近些，口径日趋统一，这才有前引《申报书》的引文只字不提万安的情况，这一《申报书》是以羊獬人为核心撰写的。为此，万安人对羊獬也越来越不满，2007年三月三活动期间，万安娘娘庙的墙上竟然张贴了一张对羊獬人也略有微词的大字报^④。

可见，如果我们把“接姑姑迎娘娘”文化圈看作一个地方性知识的“地方”的话，那么，在这个“地

① 一说舜在蒲坂建都治国，大娘娘在历山耕种，小娘娘在万安伺候公婆。

② 三月初五早上羊獬人从村外的二姑姑庙接回二姑姑，是不需塑像的；村外的二姑姑庙内也只有牌位，没有塑像；村民们在牌位前上一炷香带回庙里，就意味着请回了二姑姑。

③ 此信为姜明学先生复印后送给我们的。另外，历山上的罗兴振、罗海健也都曾谈到自己被万安人恐吓和历山人遭万安人殴打的经历。

④ 执笔者为万安村民常志和。

方”下面还有各类次级的区域,这集中体现在羊獬、历山和万安三个村庄上,它们之间的知识资本不同,利益关系纠缠复杂,在同一场域中展开了某种意义上相当激烈的话语争夺。考虑到50多年前“接姑姑迎娘娘”走亲习俗并不像如今非物质文化遗产潮流中这么荣耀和带有潜在的开发价值,两地的长期纷争,主要目的在于为自身争一个名分地位。及今申报国家级非物质文化遗产项目成功,两地纷争更是愈演愈烈,后文将有详细叙述。这一区域情怀的诉求,直接改变着传说的基干内容,这是引发传说变异的诸多动力中一个十分强力的因素,后文分析其他因素时,它还会不时地起着作用。

三、阶层性动力因素

如果我们把村落之间传说的差异看作是区域性动力作用的话,那么对于同一村落的传说,又可以根据该村内部讲述群体的差异分析出不同的动力层次来。需要说明的是,人群的个体总量是个客观常数,可以根据不同的标准来划分。我们的标准正是人们对于仪式和传说的“惯习”,即如布迪厄所说:“惯习这个概念,最主要的是确定了一种立场,即一种明确地建构和理解具有其特定‘逻辑’(包括暂时性的)的实践活动的方法。”^①这样的惯习,是我们通过大量田野调查可以获得的直观感受。

1. 普通村民 这一类人以巨大的基数占据了传说动力层次的底层。他们在信仰层面上并不弱于其他层次的村民,但他们对传说没有特别的兴趣,只是约略知道传说框架,在被详细追问的情况下也只能讲出梗概,不关注异文,无意于获知传说的整体系统和具体细节;闲时也会讲起,但不会有意传播、改编,讲述传说对他们来说只是很随意的事,没有明确的责任感,是传说的消极传播者。当面对更自信的讲述者时,他们以倾听为主,因此这一层次是各种传说版本有意争夺的终极目标。

2. 秀异村民 秀异村民指不承担政府的或者民间组织的任何职务,在身份上不异于普通村民的积极传播者。他们往往见多识广,对本地风物人情很熟悉,在普通村民中有一定威信,在闲谈中容易成为主导讲话的中心人物,而且会有信心坚持自己的讲法。

例如2007年农历四月二十八的时候,我们本来采访羊獬的普通村民尤福英,但她除了传说梗概之外讲不出细节来,于是主动带领我们到她邻居张梁子家,说“他会讲”。张梁子今年73岁,小学文化程度,祖上自河南迁来,早年曾做过采购员、开过饭馆,现在家务农。他幼时听到老人讲传说就能记下,自己讲起来总是滔滔不绝。关于娥皇、女英嫁舜的经过,一般说法是此二女同时出嫁,但张梁子讲的是:娥皇最初许配的并不是舜,而是司农的儿子。但司农的儿子有病,不能办事成亲。同时尧王刚访来舜王,把女英许给舜王成家,女英就从羊獬搬到历山去了;未过百天,司农的儿子暴病而亡,尧王就把娥皇也嫁给了舜王。张梁子说这是他听羊獬村已故老人讲的。这个说法很别致,从“司农”这样的称呼来看,似乎也不是文化程度太低的人可以“发明”的。

再比如2009年6月刚刚去世的羊獬村民吴克勇,享年59岁,小学文化,曾在张梁子饭馆做厨师,后来自己经营的饭馆很出色。他自幼随父亲热心于接姑姑活动,资格老,懂的规矩多,非但自己热衷于传播传说,而且经常为了传说细节而与别的讲述者争论。比如他反对张梁子讲述的娥皇、女英分开嫁舜的说法,认为是同时出嫁的。有一次,吴、张二人在同一场合里接受我们的采访,结果二人激烈争论起来。吴克勇气盛,质问张:“你知道咱这二位姑姑姓啥吗?”张答不出,吴就说二位姑姑当随尧王姓伊祁,自己是从书上看来。张走后,吴斥之为“什么都不懂就胡说”。而后来张对我们说,自己年纪大,不屑跟吴争论,反正自己的说法是对的,其他人不明实情也就算了。

3. 巫性村民 巫性村民是指在一定条件下能够通灵、传达神旨者,在该文化圈内称为“马子”,马子进入通灵状态称为“上马”。“马子”在本地文化圈内是一个比较复杂的群体,按其通神的表现不同,我们姑且将其分为三类:第一类是青壮年男性,常在“接姑姑迎娘娘”走亲仪式中进入通灵状态,在驾楼前为娘娘开道,常伴随有剧烈的甚至超自然力的行为,因而特别引人注目。第二类多为中老

^① [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第164页。

年妇女,在平时能通神传话、为人治病、替人求神办事,在仪式中也能被神附体,但仅以哭泣、唱歌为主。这类马子最多,羊獬、历山、万安等地都有。第三类自称“文马子”,称其他马子为“武马子”,此类目前仅发现羊獬村潘炳杰一人(据潘炳杰本人说,从前还有羊獬村邱刚龙,但此人已过世多年),他自称姑姑要他专门在人间传播尧、舜、娥皇、女英的传说。

巫性村民既然是神灵的代言人,按理说是有资格成为传说权威的。可事实远非如此,他们似乎专注于所顶神灵^①的即时效用,以解决生人的具体问题;即便有传说,也主要热衷于制造和传播灵验传说,对于神灵本身的身世、谱系、关系等并不十分在意。他们与普通村民差不多,只要知道一个通行的传说框架就可以了,对于各种异说没有辨析的愿望。这主要指的是上述第一、二类中的大多数马子。不过,一旦他们处于各种缘由涉足传说,因为其背后的神灵力量,他们的意见往往会受到逻辑上的重视。例如,在协调羊獬、历山、万安三方矛盾的会议上,至少表面上看来,主要是靠几个有威信的马子出口^②,万安人才暂时承认了本地为“歇马粮店”的判决,这个例子后面还会详细说到。

有时,巫性村民也会“发明”新的传说,比如老资格的马子罗宝妹,曾出口说尧王除了娥皇、女英之外,还有另一个女儿,七八岁上就升天了,被封为镇天主公。这是当地其他村民从来都不知道的,为此在羊獬的尧王寝殿旁边还专门辟一间房供奉她,此事后面也将论及。再比如第三类唯一的一名“文马子”潘炳杰,他只有小学五年级的文化程度,据他自己说,以前妻子难产时,他曾许愿如能保得母子平安,愿为姑姑驱使。2005年正月十五夜里,他梦见一位书童送他一支钢笔,告诉他以后有用。自那以后,夜里常常听见姑姑以七言韵文的形式向他讲述传说,早上醒来就必须记下,否则就会整天头痛,无法干活。潘炳杰先按梦中原话写成草稿,然后再查阅书籍,组织整理成为新的传说。这些传说和普遍流传的说法有很多不同,始终得不到村民的认同,这让他十分苦恼。

4. 会社执事 在“接姑姑迎娘娘”走亲文化圈内,各村几乎都有民间自发的信仰活动组织,当地叫“社”,其首领叫“社首”,是活动的组织和指挥者,也是主要传承人,理论上由社里民主公议选举产生。另有若干常设的执事人员,主要负责与娘娘信仰相关的事宜,平时也没有特别的任务,管好庙上情况即可,在每年的走亲仪式时段内,才各自分工合作,大显身手。这个层次的人按理说比较容易获得对传说的解释权,但我们发现,多数执事人员对传说并没有特别的兴趣、意见和影响力。

5. 民间知识分子 民间知识分子是指自己确信同时也被多数村民认可其知识水平远高于普通村民、且积极介入地方传说与信仰事务的当地知识分子。知识水平高于普通村民,使他们自信有能力对传说进行筛选、加工、改编,且确实容易赢得当地人的信赖;对地方事务的积极介入,使他们不同于普通被称为精英的知识分子,他们更具引导民众的使命感,对于传说的改编和传播自认为责无旁贷,非常积极。在羊獬、历山、万安三个主要区域,都有这样的民间知识分子。

万安的代表是2008年去世的赖北生,享年82岁,国民师范中学毕业,曾在万安文物保养站工作。在整个“接姑姑迎娘娘”的文化圈内,他是我们目前所知最早开始编写、传播尧舜传说的人之一,他编写的尧舜传说尤其关注该传说与万安历史、风物的关联,一共编了七本册子,但其影响力比较而言并不大。分析个中原因,单从传说本身而言,赖北生编创的册子过于文献化了,比如他把舜的家世编造得清清楚楚,黄帝—昌意—颛顼—穷蝉—敬康—句望—桥牛—瞽叟—舜都有故事,还都给配上了各自夫人的名号,一直编到万安姚姓的始祖,以此论证万安村是舜的出生地和后来的居住地,这样费尽心力的编撰并不讨好,它太复杂了,除了万安娘娘庙上的几个执事人员能约略分说之外,多数万安民众都搞不清楚,问到他们就都推到赖北生身上去了,可见难以真正融入民间传说的体系中去。

在该文化圈最有影响力的民间知识分子是历山上的罗兴振,他今年82岁,初中毕业,早年在閩

① 每个马子通常会固定被某一个神灵附体,上马之后的语言、动作都是这个神灵的表现,代替神灵说话、动作,就称为“顶神”。例如女马子韩春淑顶的是二姑姑女英,女马子贺菊月顶的是大姑姑娥皇。

② “出口”即马子进入通灵状态后,神灵借马子之口说话。

锡山的部下班子里任职,为此解放后入狱17年,“文革”中又扣了10年反革命帽子,晚年回到家乡,热心娘娘庙事务。他熟悉本地风物,独自搜集、采访传说,整理编纂为《羊獬历山联姻传记》,在该文化圈内颇为流通,常去庙上的人几乎都有这本小册子。村民们讲述传说时常常引此书为证,长期以来罗兴振一直是该文化圈内除万安之外其他地区的最权威的传说讲述者。究其原因,他编撰的传说,基本都来自于村民的讲述,他所做的工作一是文字润色,二是整合为体系,三是加入了很多文献依据,因此跟原来的民间传说出入不大,多数民众都乐于传播。同时,罗兴振早年经历坎坷,如今又以八十高龄奔波于历山娘娘庙事务,有文采,有能力,为群众所敬佩赞叹,个人魅力也为其传说扩大了影响力。

羊獬原先缺乏这样的民间知识分子,所以尽管从地域势力上来说地位最高,因为他们比该文化圈内其他所有村民都要高一辈,但是在传说的传播方面向来作为不大。最近,随着非物质文化遗产保护运动的兴起,该地也请了一位原籍羊獬村、现为洪洞县退休特级教师的吴青松(68岁)来重新编创和撰写尧舜、娥皇、女英系列传说,几近完成。他的情况非常特殊,完全是应运而生的“闭门造车”,我们将在第五部分“时代性动力因素”中详细介绍。

6. 政府官员 能对当地传说发生比较直接影响的政府官员,主要是村级干部,他们通常就是本村土生土长的,长期浸染于该信仰活动之中。但按照我们的观察,长期的党性教育让他们很难产生真实的信仰,像南、北羊獬的两位村支书于秋山、万祥鹏,都跟我们说他们根本是不信姑姑的,对巫性村民“马子”的语言行为就更不相信了,他们只是因为最近非物质文化遗产保护运动的需要,才把这个活动当作分内工作来对待;当然也有少数信仰的,先前总是遮遮掩掩地潜在地推动,并不直接登台亮相,现在形势大变,才公然活动起来。至于乡镇以上干部,由于任期的轮转制度,一般只在仪式活动场合代表政府露面,对传说基本不关心。在非物质文化遗产申报的动力下,作为主管部门,他们更多倾注心血的是如何使整个文化现象体现得更贴近制度要求,他们即便关注传说和仪式,也以政策性倾斜为主,并不干预过细,最多也只是传说的消极传播者。

7. 文化他者 文化他者指外来的观摩、访问者,尤其针对近三年来在该文化圈内持续调查的我们自身。一方面,文化他者的知识水准和身份地位大大高出当地民众,又相当程度上受到当地各级官员的礼遇,因而他们的意见很容易被重视。当地民间知识分子像罗兴振、吴青松在编写传说等文字材料的过程中,都非常主动地来和我们探讨,寻求我们的支持,并十分诚恳地希望我们帮助修改。有时候,我们不经意的关注或询问,也会给当地传说带来很微妙的影响。比如在2007年走亲期间,我们无意中发现羊獬的尧王寝殿旁有一个偏殿,里面供奉了一位年轻女神像,问旁边管香火的妇女们,有的说不知道,有的说是尧王的“三公主”,具体情况也是不知道。这个问题激起了我们的好奇心,因为从来都知道尧王只生了娥皇、女英,没有听说过还有第三个女儿,为此我们在当地到处打听关于三公主的情况,这引起了秀异村民吴克勇以及信仰姑姑的村级干部于占辉等人的密切关注。他们都知道这个三公主是本村马子罗宝妹的发明,以前塑像造殿,他们也并没有觉得多么不妥,现在通过对我们这些外来者的观察,发现跟通行知识不符合了,因此非常重视,力图遏制这个传说和信仰的继续传播,这一情况,后文也还要提到。

另一方面,文化他者的力量也是有限的。其一是因为介入时间短,只是暂时性地发挥力量,难以深入影响到更多的村民;其二是尽管发表的意见被重视,但是否被采纳,却难以确定。依照我们的经验,表面同意是肯定的,真正被采纳的其实并不多。

四、动力核心:民俗精英

毫无疑问,上述七类人群都对一个村落的传说发生着或大或小的影响,即便是最多数的普通村民,他们虽然没有改窜传说的任何动机和能力,但他们的点滴评论以及实际的选择接受和讲述,却是对于各种传说生命力的根本考验。那么,哪一层次的力量是最有效力的呢?比较而言,民间知识分

子似乎最有资格担当此任。

按照我们的定义,民间知识分子的特点在于非但有相对较高的文化程度,而且对于地方习俗有强烈的介入意识;他们既熟稔当地流传的各种传说形态,同时又有意识地加以选择和改造,积极影响着广大民众,有时候,这样的影响是具有本质意义的。比如在这个文化圈内,到处流传着娥皇、女英争大小的传说故事,大致是说,姐妹俩同嫁一夫,于是也跟俗人一样开始争执起谁大谁小来了。经过煮豆子、纳鞋底和赶路程三道难题比试^①,最后终于分出了高低。但谁是获胜者,在汾河以东以羊獬为主的地区大多认为“大的还是大的,小的还是小的”;而在汾河以西以历山、万安为主的区域却正好相反,“大的成了小的,小的成了大的”。所以据很多人说,早先汾河西面各村的娘娘庙里,是把女英塑在上首,面带笑容,娥皇则塑在下首,面呈愠色,有的庙里甚至娥皇还是背过脸去的。但是当地民间知识分子的杰出代表罗兴振觉得这有损娘娘形象,非常不好,在他的竭力鼓动下,各地新修庙宇的塑像一律庄严肃穆起来。我们只是偶尔在一两个庙里,还能依稀看出两位娘娘的神态有喜怒之分,背过脸去的形象则从来没见过。

即便是秀异村民,他们在某一小范围内被人推崇,但大家通常只认为他们知道得比较多,也比较会讲,并没有明显的权威感;假如与民间知识分子交锋,即便本人不服,给人的印象通常也总是处于下风,因为民间知识分子最大的优势是读书多。他们可以轻易举出甚至大段背出书本上的相关记载,尤其像尧、舜、二妃这样几千年前的事迹,可凭藉的证据实在太少,而像《史记》之类古典文字本身就足以震慑人心,能读懂这些文字的话,在当地人眼里是非常了不起的人物了。可见,在民间,人们非常相信文字的权威,认为口头传说总不过是说说罢了。我们在当地调查的初期,多次听到乡民们这样说:“去问历山的罗兴振,他读书多,最有学问。”对文字的推崇,有时甚至到了盲从的地步。民间知识分子编订的传说册子几乎成了传说的范本,其力量远远强过他们的口头讲述。我们采访中问到细节处,村民想不起来时就常说“你去看罗兴振那本书,书上都有”;再比如历山上的罗海健,也可以算是个秀异村民了,他说二位娘娘是牧羊女,后来被尧王收为义女,显然与罗兴振的说法不同。但他自愿屈从于罗兴振的说法,若非我们反复追问,他都不肯讲,理由是“人家都写成书了,我这样说和他书上不一样,别人也不信,到时别人拿出书来说‘有书,你这个不对’,所以我一般不跟人讲”。

巫性村民的文化程度普遍较低,一般不超过小学文化,他们总体上非但对传说本身没有很大热情,而且他们作为普通村民身份时,其地位甚至可能是低于平均值的,当地有个非常生动的词汇叫“七分人”,用来表示这些巫性村民多数存在着智力缺陷。其他层次的人,如上分析,都难以直接对传说发生深度的影响。

民间知识分子对当地传说和仪式的作用如此明显,以致在调查的早期阶段,我们形成了这样一个概念:民间传说和信仰知识,虽说为当地群众所共享,但并非每个人都清楚它们的细节;每个细节的各种说法,也并非占有同等势力。从宏观上看,正是一批像罗兴振这类的民间知识分子占据着民间知识的话语权,并且实际引领着民俗的整合与变异的走向。按照学界惯用的一组对立概念,有所谓精英文化与民众文化之分,那么像罗兴振这样的民间知识分子,既具有精英文化的知识背景,又在民众文化中浸淫殊深,他们是两种文化的结合部,但究其本质,他们首先是当地民众文化中的一分子,对于民间文化有着非常重要的作用,长期以来却没有被研究者特别关注,因此,我们为之创建了

^① 据罗兴振2007年4月18日讲述:“第一关比赛纳鞋底,谁先纳完谁赢。女英聪明些,把绳子剪成几截,就短了,一扯就拉到头,拉得很快;娥皇笨些,认为穿针引线耽误时间,一根长绳就纫一次,结果拉不到头,耽误时间。女英很快纳成了,娥皇没纳成。第二次比赛煮豆子,每人七根谷草,七个黄豆,谁先煮熟谁为正。娥皇以为火大开得快,七根谷草一下全点着,结果草都点完了,水都没开;女英聪明,七根草一根一根地加,水开了,豆子熟了,还是女英赢。第三次,姐妹俩一个骑马,一个坐车,谁先到达(历山)谁赢。娥皇想得很简单,肯定骑马快,她说‘我骑马’;女英想,既然姐姐骑马,那我就坐车吧。不想,娥皇骑马到半途中,马下了马驹了,不能走了,耽误时间;女英坐车,中途车辐坏了,一修车也耽误时间。俩人同时到,不分胜负。”在不同讲述者口中,三道难题的顺序常有颠倒,胜负也有不同。

一个专门名词,叫做“民俗精英”^①。此前我们一直认为,“民俗精英”和“民间知识分子”是同义词。

随着调查与思考的不断深入,我们发现,能够左右民间话语的力量并不仅限于民间知识分子这一个阶层,其他阶层也可以涌现出特殊的人物来。

比如秀异村民里的吴克勇,虽然他没有任何特别的身份,但因为从小随父亲热心于接送姑姑的活动,“文革”期间都曾偷偷进行^②;1982年,吴克勇等人带头恢复威风锣鼓^③,敲打着上历山接姑姑,被公安局以“大搞封建迷信活动扰乱社会治安”为名拘留半个月;1985年又带头抬驾楼上历山接姑姑,再次被拘留十天。接姑姑活动公开恢复后,这些经历成为吴克勇令村民羡慕的荣耀资本。1988年,吴克勇在村中开饭馆,生意非常发达,经济实力远远超出普通村民,这也被认为是姑姑保佑所致。他非常热心于地方传说和仪式活动,并且与各级官员、会社执事、巫性村民以及民间知识分子各阶层都过从甚密,我们下去调查,也大多由他出面招呼、全程陪同,是一个名副其实的地方通。2006年以来,随着甘亭镇书记赵小波主张向外宣传“接姑姑迎娘娘”仪式活动并主编了一本《尧舜之风今犹在》的文集,2006年5月由中国戏剧出版社出版后,吴克勇似乎大受启发,尽管他的文化程度只有小学毕业,也宣称将出一本自己编写的传说集,无奈力不从心,便觅到民间知识分子吴青松,与之联手,其目的是迎合非物质文化遗产和旅游开发的新形势,改掉他认为诋毁姑姑形象的传统说法。

再比如羊獬村的前任书记于占辉,在他14年的任期内(1979—1993),正是“接姑姑迎娘娘”仪式活动全面复苏的阶段,各种媒体的多次采访大多由他接待,并在几部电视片里出境甚多;他对于地方传说也颇为精通,现在名义上已经不担任什么职务了,却经常在公众场合为外来者介绍其中原委,比如在汾河渡口流传着一副古联“远迎近送道遥通,进退连运道通”,横批“泽润滨汾”^④。过去一直书于纸上,贴在汾河渡口边的小屋。2007年,人们将它刻在木牌上,迎亲队伍通过时在此停留,祭拜河神之后,由老社首和渡口看守为古联揭幕,然后由于占辉当场讲解古联的来历和含义:上联保佑人们渡河平安,下联保佑河道运输通畅,都与行路有关,因此14个字都带“走之底”(当地称为“坐船”),横批四字都带“水”部。他给外来者的第一印象便是当地的传说权威。据他自己说,1989年他任羊獬支书期间,曾试图召集羊獬、历山、万安三方组成尧舜二妃历史传说编写小组,但没有成功。他非常细心地搜集保存了大量有关“接姑姑迎娘娘”的活动资料,包括每年各殿贴的对联、庙上人事财务情况、碑文、报纸、照片、布告、建庙图纸等等,并且从多年前就开始准备写作村史、庙史和自传。

还有一位特殊人物尤宝姬值得重点介绍。她文化程度为高中肄业,本在临汾市政府部门工作,后来负责羊獬、历山、万安娘娘庙的筹资兴建,可归入会社执事阶层;她非常相信马子的灵验,很早就开始就跟几个著名马子一起做事、看病、筹款盖庙,现在,该文化圈内的女马子大多听从她,为此,她自己也经常以娘娘的代言人自称,所以大致也可算巫性村民;同时,她自己任省人大代表,她的丈夫是临汾市某局级干部,又属于政府官员阶层,因此能够通过各种渠道为兴建庙宇筹来资金,深得地方民众的称许。可见,她至少可算跨越了三个阶层。她对传说并不特别关心,加上不在本地居住,她所知道的传说情形只是框架,与其他女马子差不多。但由于她掌握着羊獬、历山、万安三地兴建庙宇的财权,她的威望和控制力则大大超过了其他人。前述关于尧王三女儿的传说,本来只是罗宝妹上马后出口“发明”的——当时罗宝妹是尤宝姬最信任的马子——尤宝姬本人听到这一说法,立即着人在尧王寝殿旁为三女儿建庙塑像,该传说也逐渐为更多村民所知。

① 开始我们准备选用“民间精英”一词来予以指称,但是民间精英似乎应该对所有民间活动都产生较大影响,而我们的考察仅限于“接姑姑迎娘娘”这一民俗活动,所以权衡再三,还是称为“民俗精英”更为贴切。

② “文革”期间“接姑姑迎娘娘”活动被禁止,乡民们只得秘密地进行,不敢敲锣打鼓、放鞭炮、抬驾楼等,只能选一二人将小型塑像揣在怀里接送,甚至只用木制牌位、或干脆在黄纸上书娥皇女英名字藏在身上代替塑像进行接送。

③ “威风锣鼓”流行于山西临汾地区一带,多在庙会、求神、祈雨等场合表演。在本地文化圈内很多村子都有自己的威风锣鼓队,“接姑姑迎娘娘”活动全程都有威风锣鼓队随行,每至一村就敲打一阵。

④ 此为于占辉的读法,从对联格式和语义上看,横批当读为“汾滨润泽”。

因此,笔者认为:“民俗精英”这个词,原本是在“知识分子”的前提概念下制造出来的,但是,假如我们承认民间文化也是一种知识,这个“知识”与“知识分子”的“知识”并非同一概念,那么,“民俗精英”就应该先抛开“知识分子”的前提概念,而专指占据着民间知识话语权、并且实际引领着民间知识的整合与变异走向的人。它不再是专属于某个单一阶层的概念,而是一个集合体,它包括民间知识分子这一阶层的全部^①,同时也涵盖其他阶层中的特异分子。

以本文关注的地方传说而言,民俗精英最明显的特征是对传说的强烈干预,并且事实上发生了较大的影响。这样的干预不光体现为“发明”与传播(这一点,前面叙述得比较多了),它还经常表现出对于其他说法的压制倾向。例如前面提到的巫性村民潘炳杰,在他梦中得来的传说里,有很多与普遍说法不同的情节,最让人诟病的,是他自称当地神兽獬(羊獬村因此而得名)就出生在他家院子里。因此,他不仅被秀异村民吴克勇以及几个村干部斥为“神经病”而唾弃,罗兴振等民间知识分子也都羞与为伍,加上他此前从未有通神的灵验经历,他自称的“文马子”也不属于当地认可的知识范畴,而且经济实力、人际关系均不如人,因此他的传说根本得不到传播,普通村民也都不相信。他希望将这些传说整理出书的愿望,目前看来显得毫无希望。

我们说民俗精英是一个集合体,是一种跨越阶层的理论概括。事实上,这一集合体是松散的、非实体的,它会在某个时期由于某一共同的目标而使某些人士联合起来,同样,时期变了、目标变了,原来的联合会也会随之星散或重新组合。即便在同一时期,出于目标的不同,民俗精英之间也会有不同的联合关系,甚至同一个人可以同时分属于不同的联合体中。这些联合体各有侧重,互相之间可以有共同点,但时常也会有矛盾。比如前面曾提到尤宝姬因为信任马子罗宝妹而为尧王三公主建庙塑像,但后来她与罗宝妹的关系破裂了。吴克勇、于占辉等人在新形势下要构建新传说体系,力图摒弃三公主的说法,便先做通了现在最得尤宝姬信任的马子罗明桃的工作,让她前去劝说尤宝姬拆掉塑像,据他们说尤宝姬已经同意了。可是,在2009年的三月三活动期间,尧王寝殿因要翻盖而拆毁,按理说这时候是祛除三公主的最佳时间,但在临时搭建的棚屋里,我们看到除了尧王夫妇的牌位之外,三公主的牌位也赫然在目。

以上还是限制在羊獬一地而言,如果扩展到整个文化圈,加入地方纷争的因素,民俗精英之间的斗争与平衡就更加纷繁复杂了。

历山的笔杆子罗兴振和万安的笔杆子赖北生各写了一个小册子,可是影响力似乎大不一样,罗兴振要明显占优势。这里面固然有编写水平的高低已如前言,但是更重要的原因还在于历山和羊獬的联盟关系要远大于万安,所以罗兴振的册子在各地都可以流行(万安当然是严拒的),而赖北生1990年将自己编写的《尧舜故乡情》小册子自费油印了准备到处出售,在四月二十八羊獬庙会上却被于占辉禁售了,理由是“与历史传说不符”,因此赖北生的说法在羊獬等地几无影响。

这样的矛盾光靠民间知识分子是难以调和的,甚至有愈演愈烈的倾向。但随着我们这些具有较高权威性身份的文化他者的介入,该文化圈内的民俗精英们很快发现这一纷争不是光荣的事,会影响到整个仪式活动的对外形象,于是也有了协调的愿望。我们本来以为大约会以乡镇一级甚至更高级别的政府部门出面来主持,出乎意料的是,他们的协调方式非常民间,由尤宝姬牵头,召集三方社首、主要执事人员以及该文化圈内几乎所有有影响的女马子,开了一个三方会议。在会上,主要由马子上马演唱,宣讲娘娘的旨意,最后据说达成了共识:舜和二位娘娘都居住在历山上,万安村只是“歇马粮店”。也就是说,历山与羊獬的同盟获胜了,万安的社首当场表示了服从。吴克勇将于占辉专门做的会议记录寄给我们,并且非常兴奋地告诉我们:“万安已经承认他们是歇马粮店了!”可是仔细分析那个会议记录,我们发现尤宝姬有两个重要力量让万安方面不得不服从:第一,她掌握着很多资

^① 因为在我们设定的“民间知识分子”概念里,是排斥单纯有知识而不干预地方民众事宜的人士的,所以该阶层必然全部属于民间精英的范畴。

金,如果不服从,她将不会资助万安建庙;第二,她控制了多数的马子,这些马子说出的话,基本都是尤宝娅的心思和口吻(正是由于这个分析,我们对于马子的超凡状态持非常保留的态度),但理论上却是代娘娘立言的,万安人不能直接顶撞神灵。

姑且不考虑这份会议记录到底多大程度上符合当时会议的实际过程,单从这份记录的字里行间,我们隐约感觉万安人是面服心不服的。事实上,通过后面的持续调查,我们的这一疑虑得到了确证,万安人根本没有放弃自己的说法,反而激发了他们更多的怨气,以至于有好几个万安人来向我们申诉或递交辩难材料,在他们眼里,我们是有相当的文化仲裁力的。

这也提醒我们,在前面第三节所进行的阶层分析里,自第六层中的乡镇级政府官员往上,已经不属于该文化圈的民众集团本身了,第七层的文化他者尤其如此。这一方面造成了政府官员和文化他者层面的力量较难直接发挥影响,他们的意见往往需要通过民俗精英们来与大众沟通,这就难免会经过他们的筛选、洗礼;另一方面也造成他们较难深入了解普通村民阶层,例如在我们的初期调查中,与我们往来最密切的恰是这些民俗精英们,因此我们很容易受到误导,以为民俗精英们的说法就是当地普遍流行的传说甚至是唯一的传说。这对于田野调查来说,是很容易犯的毛病。

五、时代性动力因素

至此,另一个动力因素已经呼之欲出,那就是该文化圈对外开放的最新形势!这不光是该文化圈场域内的一个动力因素,而且关涉到既有场域的打破与调整,在本文的个案中具有超强的力量。

随着近年来非物质文化遗产保护热潮的兴起,该习俗也闻风而动,首要人物是羊獬村上属的甘亭镇书记赵小波,他是一个眼光远大而又敢想敢做的地方官员,是他第一个提出要把这一习俗申报为国家非物质文化遗产,为此他不遗余力地多次组织记者、文人、学者前去观摩,尤其与北京的相关学者建立了比较密切的联系,并且将申遗活动实际开展起来,事实上,该习俗已经被宣布为第二批国家级名录了。在这一过程中,当地民间精英开始迫切关注起对外宣传的自我形象来。

先前历山、万安都有笔杆子,羊獬却一直没有这样的人才,这是羊獬人长期以来引以为憾的。吴克勇和于占辉是有这份雄心的,却没有这个实力,为此,吴克勇先邀请了“写手”叶健。叶健是赵城县人,69岁,曾在洪洞县文联工作。合作机制是:吴克勇搜集、提供传说的原始资料给叶,由叶整理成文。但由于叶健不是本地人,对接姑姑风俗了解不多,加之文字不够通俗,吴克勇不满意,没有采纳他的作品,于是才转而邀请现在的“写手”吴青松。吴青松的父亲吴至乐就是一位民间知识分子,熟读四书五经,并热心于接姑姑活动,是典型的民间知识分子的老辈代表。吴青松受父亲影响很大,从小常听热心走亲活动的人们在他家里聊天、讲传说。他因身体原因本不想承担改编传说的工作,但经吴克勇一再邀请,吴青松自己说是出于教化育人的责任心才答应下来。他主要是根据自己的社会历史知识来编创,结合吴克勇提供的素材,以传统社会的道德标准以及现行的主流思想来衡量,将传说中自认为对民众容易造成误导之处全部改换了。为了利于传播,吴青松在每篇传说中都插入一段容易背诵的顺口溜;写好一篇,就先给吴克勇及几个村干部、会社执事讲,听他们的反响如何;再让他们茶余饭后在村里宣传,并反馈意见,在此基础上多次修改才定稿。

他们这次编撰对原有传说具有强烈的颠覆性。比如他们认为二位姑姑是正派神明,不应该有低俗的想法,于是改变了争大小的主题,虽然依稀保留了难题比试的情节,却是用来宣扬二位姑姑的孝心和聪慧的,以致还被创编为磨、碾子和豆沙的发明者^①;二姑姑三月三之所以要在村外歇一夜,也不

^① 吴青松将难题比试中的煮豆子一题改为:娥皇女英都很孝敬父母,有一天她们烧豆子给母亲吃,可母亲没牙嚼不动;娥皇就想办法,见石头上有个坑,就把豆子放进去,用另一块石头捣成面面;女英则把豆子倒在一块青石板上,用另一块青石板碾压,也能弄成面面。如此,娥皇发明了砸砧子窝,女英发明了石磨。娥皇又把豆子倒在一个光滑石头上,让女英帮她拿了一块圆石头在上面滚,就这样又发明了碾子。还有一次,大姑姑正在家炒豆子,二姑姑回来要喝水,不知锅里有豆子,就直接舀了一瓢水进去,结果偶然地发明了煮豆沙。

是因为争大小后的羞愧,而是路上发现了汾河水怪而与之搏斗、为民除害耽误了时间;西乔庄建庙由来不是二位姑姑要在此躲避日军毁庙,而是她们从羊獬回历山时路上耽搁要在此住下,其动机是说,如果连神性的娥皇、女英都怕日本人,以后开发旅游、对外宣传,被外国人知道就失掉了中国人的民族尊严;历山本是古天文台,二妃嫁给舜以后就在山上研究历法,历山因此得名;等等。

如此大胆的改造在民间能行得通吗?由于此书刚刚编好尚未刊印,我们的观察还需要时间,暂时不可能有结论,但是他们的几项举措却引起了我们很大的关注:

第一,羊獬人的改造,其他地区的民间精英会接受吗?尤其是先前的文字权威、向来自负的罗兴振是什么态度?经访谈,我们惊奇地发现,罗兴振竟然同意放弃争大小传说,也接受二姑姑乘夜治水的说法,但是他也有保留,没有全部采纳吴青松的改编,而是将争大小传说改为舜王考验二妃的智力,因为他一心关注和捍卫的是历山的舜文化。

第二,吴青松、吴克勇、于占辉、罗兴振等人提出了一个“规范”的概念,认为既然要对外展示,就不能再各说各的了,都要规范到他们编创的说法上来。于是对于那些还在说争大小、因羞愧而晚一天进村的人们,只要他们在场,总要进行辩难甚至呵斥,经常显示出文化霸权的姿态来,事实上多数民众是很容易顺从这样的霸权姿态,尽管也许心里并不服从;对于那些低头倔脑不愿顺从的村民,他们相当仇视,时常用各种说法以示鄙视,比如说潘炳杰是神经病、张梁子什么也不懂,等等。

第三,他们逐渐对于我们的调查也防范起来了,这是因为我们几年来接触了各类人士,知道了很多种说法及其渊源。一方面,他们对我们并不隐瞒其规范传说和仪式的动机及策略;另一方面,他们越来越不希望我们去调查那些不符合他们说法的村民,当我们提出想采访某人时,他们会说那人不懂、有毛病、尽胡说;如果碰到我们在公众场合问一些人时,他们会抢先端出自己心目中的标准答案,或者乘我们不注意的时候私下疏通,要众人统一到他们的口径上去;如果被他们听到异说,他们会呵斥那些被采访者:“不知道别瞎说!”通常这些村民就不敢说了,然后他们还会对我们说:“这个我不是讲给你们听过了吗?”语中微带责备;如果我们私下去采访了某位他们不愿意的人,他们会很紧张,反复询问那人都胡说了些什么,而负责陪同我们的吴克勇也会因此被南、北羊獬村的两位书记严厉指责,认为没有对我们的行动好好“把关”!显然,我们的作为越来越受到限制了。

六、总结与思考

通过上文的分析,我们认为:任何一个活态传说,在其实际生长的时空框架内的每一次变异,并非只是无意识的自然变化,很多时候有其现实的动机。通过深度调查观察,我们可以发现在特定的文化圈之内,传说变异的动力系统对应着非常丰富的人群层次,这些层次交织错落,形成了某种结构性的动力机制,而其主导力量,即是本文构拟的所谓“民俗精英”,它是一个松散的、非实体的集合体,是可以随着时代变化、区域关系以及人际关系而变动的,它对于本地内部传说变异的作用可大可小,很难真的做到众口一词,但从宏观上看,它引领着地方传说的变异方向,而从文化他者的外观来说,它所传播的说法,经常成为了某地传说的代表性样板。

尽管我们对于现时所处的非物质文化遗产保护运动有自觉的警惕,知道很多现象可能被放大了,但正是这样的放大,让我们比较容易看清楚民间传说的动力结构及其运作机制。我们相信,这样的动力机制是一直存在于民间世界的,只是多数时期承平日长,它们的作用没有这么显著罢了。

本文依托洪洞县“接姑姑迎娘娘”习俗所形成的文化圈,来考察以尧、舜、二妃为中心的传说变异,揭示了其背后动力机制的结构模型。这样的研究是否具有普适性呢?当然,我们并不希望这一

地方性模型——适用于其他地区^①，但是这一模型的建构思路，即区域性、时代性与阶层性的动力学解剖视角，以及“民俗精英”对于传说的主导作用，是希望获得更多田野的检验的。无论如何，传说的动力机制，总是一个值得开发的研究范畴，这是我们建立所谓“传说动力学”最基本的意图。

正是有了传说动力学的视野和田野实践，我们对于很多现行的研究以及理论概念，也收获了更多的思考。

虽然本文是从民间文学的变异性入手讨论的，但对于民间文学的其他几个特性，依然可以提供自己的反思。比如口头性，它是民间文学立足的根本特性，但它与书写的关联依然非常紧密，这里不光指像吴青松、叶健、吴克勇那样改造传说所经历的“口头—书写—口头”的反复过程，也不光指很多当地村民是靠着罗兴振的小册子了解清楚关于娘娘的传说的，我们更要突出的是，民间传说真假好坏的衡量标准，常常也以文字记录为标准。我们从学科里获得的认知总是强调民间文学与书面文学的差异，强调口头文学超越书面文字的优异之处，这是以我们的书面知识体系为参照的。而在民间，文字的权威力量在口头文学的世界里远比我们想象的要大。

再比如说集体性，到底什么是集体？是否存在这一个均质的集体呢？我们认为根本不存在，集体只是个人的总汇，至少也是某种一致惯习的阶层总汇，严格地说，没有一个传说足以代表整个文化圈这么一个集体，通常被我们采录为代表作的，正是当地民俗精英所传播的说法。所谓的集体性，只是在个人性的对立端才具有实质意义。传统性的问题也与此相似。什么是传统？是否存在一个固定的、实体化的传统呢？我们的回答仍然是否定的，就在同一文化圈里，由于动力关系的差异，就存在着很多的传统，我们究竟撷取哪个传统作为文化圈的代表呢？它与集体性分别在时间轴和空间轴上体现了动力机制控制下的复杂型构。

本文以动力学的眼光来研究民间文学的生长变异，暂时仅限于地方传说这一体裁，那么它对于别的民间文学体裁是否也有一定的效力呢？比如故事。对于故事的生长变异，现在比较兴盛的研究方法是形态学，但形态学的基本前提是抽空文本的一切时空维度，是将文本的现实性悬置之后的提纯研究，它解答的是某一类型可以有什么样的异文、这些异文在形式上有什么样的变化规律；而动力学的前提是要弄清楚文本的实际存在状况，从而解答某一类型在某一时空点上实际发生了什么样的变化，为什么会有这样的变化。打个比方，形态学好比是动物生理学，它在提取了足够多的标本之后，可以在实验室里作精细的研究；而动力学是动物行为学，它必须到该动物具体存活的生态环境中去研究。然而，就像所有的传说都可以被进行形态学分析一样，虽然相比于传说而言，故事的现实功能要弱很多，但是否完全不可以用动力学的方法予以解析呢？

尽管动力学与形态学是差异很大的两种思路，但它们有一点非常相似：时间性都较弱。形态学几乎没有时间性，而动力学主要立足于现时的田野考察，时间跨度也不会很大，历史传统仅仅只是一个参考坐标而已（像本文论述到时间性动力因素特别强大，是因为“接姑姑迎娘娘”习俗恰好处处于一个转型的特殊时期而已）。但是恰恰是这两种弱化时间性的研究方法，对于历史研究却都有着重要的警示意义，形态学姑且不论，这里只讨论动力学。

当我们在洪洞县的田野里实地观察着尧舜传说因为各种动力因素而发生着形形色色的变异之时，我们的脑海里时时闪现出两千多年前的春秋战国时期，那时候，诸子百家为了宣扬各自的学说，也在不遗余力地推动着尧舜传说的变异：墨家的尧舜讲尚贤、节用；儒家的尧舜讲孝悌、亲亲；道家的尧舜讲无为、逃王；纵横家的尧舜讲阴谋、机遇……所以《韩非子·显学》中慨叹道：“孔子、墨子，俱道

^① 从目前来看，至少对于山东菏泽地区关于尧舜、二妃的传说，是有相当的适用力的，当地以鄄城谷林的尧陵、历山舜庙以及菏泽市牡丹区尧王寺村为三个相关联的端点，流传着大量关于尧王访贤、二妃争大小、难题解答等传说，与山西省洪洞县的传说惊人相似。从现有比较初步的调查可以看出，三地之间也存在激烈的纷争：谷林尧陵和牡丹区尧王寺都自认为本地才是真正的尧王墓，而舜庙则与牡丹区尧王寺来往更密切。并且人群的层次以及民俗精英也逐渐进入我们的视野，只是没有洪洞县那样的大范围走亲仪式而已。

尧舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜。尧舜不复生,将谁使定儒墨之诚乎?”^①虽然韩非的这一认识很有历史学价值,但是他本身也没有少说尧舜,而在他的笔下,尧舜又全然在讲势法、刑名了。诸子百家的尧舜传说,不正是一个非常典型的动力学样本吗?他们都出于自己的目的和需要,对尧舜传说进行了各种改篡,尧舜在他们笔下也只不过是达到了学说目标的符号罢了。历山的罗兴振,万安的赖北生,羊獬的吴青松、吴克勇,就如当代诸子一般,为了实现各自的目标,而将尧舜传说按他们的意愿改来改去。后之视今,亦犹今之视昔。

然而,泛历史文献(地方性文献除外)中记载的传说并非都有如此清晰的动力描述,它们作为形态学研究的标本则可,用于动力学研究则颇费咨嗟。这又大致可以分成两类:一类是单纯记录或吟咏某一传说的,因为完全没有背景介绍,动力学研究无从措手;另一类是引用某一传说来说事的,比如诸子百家,它们比较适合于动力学研究,但可能与地方性民间知识已经相去甚远了,如果我们立意于民间传说研究的话,那么假设这些传说确系来自民间而非知识分子临时杜撰,我们所能考察的也已经不是它们自身的价值,而是它们的使用价值了。因此,从比较宏观的角度来看,动力学研究更多强调的是地方性知识,它的空间性要大于其时间性。真正对于动力学研究有帮助的文献,是那些近古以来才比较多见的地方性文献,尤其是属于文化圈内民众或民间知识分子自己书写、镌刻或者绘制的各种文字。

但是,在现行大量对于某一传说所进行的主题学研究中,学者习惯于将某一传说的所有泛文献记载集合起来,依照历史先后为之排序,从而构建成一个历史流变的清晰脉络来,并为其中的关节点予以时代性或阶层性的分说。这样的脉络,充其量只能说明相关记录在各时代有什么样的形态,它只能被限定在该传说的记录史内分说,如果我们以为发现了该传说真实的生命史,则谬以千里了^②。这一研究思路以顾颉刚先生的孟姜女研究为典范,可以概括为“历史演进法”。施爱东在《顾颉刚故事学范式回顾与检讨》一文里,对“历史演进法”的局限进行了全面清算,他以故事形态学为背景,将之首先归因于“一线单线”发展观,这无疑是非常洗练的批判;其第二层局限涉及到文化阐释的问题,该文说:“当我们把因果关系界定为一种历时关系的时候,我们也许可以判断一对先后发生的事件A和B之间确实具有因果关系,但是,我们很难确证这种关系是不是唯一的因果关系,甚至不能确证这种关系是不是必然的、最重要的关系。因为每一次新材料的出现,都有可能打破我们已经建立的因果关系。因果关系的每一个路口,都布满了疑云与风险。历时研究的种种公案,一再地呈现着这个难题。”^③我们想说的是,这里的所谓因果关系,其实多少接近于本文宣讲的动力因素。而顾颉刚式的“历史演进法”,在大跨度的时间间隔中所搜集到的同类材料,几乎没有可能发现其中实存的因果关系,尤其是时代越早的材料,就越加属于泛文献性质,很少有动力背景的描述,即便有,多数也只是该传说的使用价值而已。我们相信民间传说的历史是会像本文展示的状况一样,因着各种动力而产生无数变异的,历史的记录只是偶或撷取了其中的某一种说法罢了。假如我们把尧舜传说的当代变异历史化,就算仅以山西洪洞县“接姑姑迎娘娘”文化圈内的传说为例,偶或记录下一则罗兴振的或吴克勇的或潘炳杰的说法,由此与前代的偶或记录连缀起来,得出的因果解说不是会相差悬殊吗?由此可见,按照动力学的原理,“历史演进法”所构建的诸种解说,多数只是学者合理化的自我慰藉,不必等待新材料的出现即可推知。

【作者附识】本文所涉人物均为化名,地名为真名。又,本文得到王尧同学的大力帮助,特此致谢!

[责任编辑 扬眉]

① 王先谦:《韩非子集解》,诸子集成本,上海:上海书店,1991年,第351页。

② 参见陈泳超:《民间故事的记录史和生命史》,《中国社会科学院院报》2008年7月31日。

③ 施爱东:《顾颉刚故事学范式回顾与检讨》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2008年第2期。

论赋的特质及其与汉语和中国文化之关系

赵 逵 夫

摘 要:赋是中国特有的文体。它的体制与表现手法同汉语的特征和中国传统的哲学、美学思想,同中国古代的文化精神有关,故其产生仅迟于诗歌,而其创作一直延续至现代。赋的四种体式中以文赋为主体。文赋在各个历史阶段的新变或“复古”,同当时社会政治、经济、文化思潮等有关,同时也体现着超越前代的艺术追求。赋的发展史给中国文学将来的发展以深刻的启示。

关键词:赋学;汉语;新变;文赋;汉赋;唐赋

赋是中国特有的文体。过去有的学者总是将中国传统文化中一些东西用现成的西方理论框架来套。就文体而言,有的说赋是古代的散文诗。散文诗以抒情为主,正由于它“散”,形式上突破了诗句子大体整齐、押韵和语言凝练的要求,故更突出诗抒情的特质;但作为赋之主体的文赋却以描写场面为主。诗体赋、骚体赋是可以看作诗的,但汉代以后的诗体赋、骚赋同文赋一样,都以善于铺排为能事,“铺采摘文”成为其创作风格上的主要特征,而它同诗含蓄、凝练的要求正好相反。

也有人说赋是史诗。但史诗以叙述历史事件和故事为主,以故事贯穿其他。而赋基本上没有什么情节,文赋只是“述客主以首引”,引出要讲说的内容,问对只是一种手段,是结构的需要而已。至于骚体赋、诗体赋就同史诗差得更远。俗赋是在敦煌佚书中发现《燕子赋》、《晏子赋》、《韩朋赋》之后,学者们才知道唐五代民间还有这样一种文学样式,因而向前追溯。到今天可以肯定为俗赋的东西也不多;同时,俗赋多以民间传说和寓言故事为题材,篇幅短小,同“史诗”的概念也相差较远。

还有人提出赋是戏剧。我们说,俗赋同中国古代戏剧有密切的关系,但就文赋来说,关系不大,因为文赋虽然大体以对话为框架,但主要由一个人讲说,另一个只不过是作为引出话头的人物,有时还有第三个人物评判二者的是非,也不过是为了“卒章显其志”,代作者说几句话而已。在读诵之时,似乎这些都是由一个人来完成的。至于诗体赋、骚体赋,则同戏剧毫无关系。

当然,更多的学者将赋归入“散文”一类,有不少散文选本中,也选入了文赋。这样做不是没有道理。但从中国古代文体发展的历史来说,这就等于将赋这种文体抹杀掉了:文赋归入散文,骚赋、诗体赋归入诗,俗赋或归于散文,或归于小说,或归于寓言,赋也就不存在了。

我们为什么一定要拿西方文体的概念来衡量我国古代的文体,削足适履地去套西方文体的框框,难道说,西方没有的,我们便不能有?

我们认为赋就是赋,不是其他,不必以“差不多”这句口头禅为由,将它变为别种文体的附庸,在古代文学研究中被边缘化。赋不但产生得早,而且在古代,其作品的数量不下于词、曲、剧本、小说,大约也仅次于诗。就创作时间说,从先秦一直延续到近代以至于当代,作为旧学殿军和新学开辟者的章太炎也有赋作。在杨朔《茶花赋》、峻青《秋色赋》等之后,去年以来《光明日报》上陆续刊载《百城

赋》。文言小说是小说,白话小说是小说,“五四”以来吸收了西方技法的新小说也是小说。诗也有古体、近体、新诗之别,也都称之为“诗”。不能说用现代汉语写的赋就不是赋。这当中是有一个应该如何认识赋的文体特色,做到既有创新,也有继承,不失其基本特色与其基本风格的问题。

我们说赋是中国特有的文体,不仅仅因为中国古代有这种文体,别国没有,还因为它的形成与发展同汉语汉字,同中国历史文化有着密切的关系。

首先,赋的体制与表现手法同汉语的特征有密切关系。

(一)汉语是孤立语,没有词的内部变化;它的语法意义是由词序和虚词来完成的,所以,词在句中次序的调整比较灵活,便于布置,便于使词语在千变万化的组合中表现各种复杂的意思,表现不同的感情色彩和引起想象与联想。

(二)正由于汉语词与词的关系要由词序来决定,词在句中的位置变化总会引起语意和句意重点的变化;反过来说,只要是表现的意思不同或强调重点不同,差不多词在句中可以任意变化,因为这种变化总得有一句说明其条件,即因何而这样说,这便自然形成一个“上句”。关于这个问题,启功先生有具体的说明。他举了王维诗中的“长河落日圆”一句,说这一句可以变成若干形式。

河长日落圆

圆日落长河

长河圆日落

这三式语意上并无差别,句法上也无不通之处,这是“常式”,所以其上句“大漠孤烟直”是完全与之无关的一个对句。至于“长日落圆河”、“河圆日落长”、“河日落长圆”、“河日长圆落”、“圆河长日落”、“河长日圆落”这六式,如果没有条件,就不是通顺的句子了。启功先生说:“从前有人作了一句‘柳絮飞来片片红’,成了笑柄。另一人给它配了一个上句‘夕阳返照桃花坞’,于是下句也成了好句。”启功先生按照这个办法给上举六句也各配一个上句,便都成了构思新颖的佳句:

巨潭悬古瀑,长日落圆河。

霓旌窥斜照,河圆日落长。

瀑边观夕照,河日落长圆。

夕照瀑边观,河日长圆落。

潭瀑不曾枯,圆河长日落。

西无远山遮,河长日圆落。

五个字,可以排出十种不同的句子。只是其灵活变化很多情况下是以上下两句中的上句所设定的条件为前提的。这样看来,汉语修辞上的词序灵活变化,同上下相连的两句是相互依存的。这就是汉语的完整句意多由上下两句组成,对句较多的一个原因。

(三)就古代汉语而言,除形容性联绵词和个别由少数民族语中吸收的词汇之外,基本上是一个音节一个词或一个词素,也就是说,从语言的声音延续上说,每个词的长度大体上是一样的,无论怎样调整,都可以做到相邻两句或几句的声音的对应。至于联绵词等多音节词,也可作为一个词整体移动,与之相对的句子中,在同一位置上选择结构相同的词也并不困难。

(四)汉语有声调,有平、上、去、入之别(此四声就古汉语言之),平声同上、去、入(仄声)的巧妙搭配,可以显示出声音的协调,及句组间抑扬顿挫的安排。

这就是中国古代的文学作品中,在诗之外,产生了一种以口诵为传播特征、介于诗与文之间的文体——赋的语言上的原因。

其次,赋的形成也同中国传统的哲学、美学思想,同中国古代的文化精神有关。中国古代哲学最根本的范畴是阴阳学说和对立统一的观点。《易·泰卦》云:“无平不陂,无往不复。”《易传·系辞上》云:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。”又云:“刚柔相推而生变化。”“一阴一阳之谓道。”“易有太极,是生两仪。”“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”这种思想是基于对

整个大自然现象及其运动规律的认识而形成的。一年中的寒暑变化,一日中的昼夜之别,以及人在任何可视环境中对事物向阳、面阴、光亮阴晴的感觉,形成了“阴阳”的概念,阴阳学说因而产生。任何事物都有一个大小、高低、远近、明暗、强弱、深浅的比较,其运动都有一个上下、来去、起落、出进、开闭、起止的过程。从音乐与诗歌美学方面说,先秦道家认为最高境界的音乐与诗歌是“天籁”。天籁是什么?乃是指很自然地出自于人的情感,人的生理、心理反映而发出的声音。古代社会所有的劳动都体现出一起一落、一上一下或一前一后的动作,如砍、挖,是石斧、石锄一起一落;割、锯,是石刀之类一来一去;采摘,是手一伸一屈等等。而且,人一生最主要的动作走路,也是左脚跨一步,右脚跨一步,从开始学步直至死,这个动作不停止。还有一个与生命相随相伴的人的生理活动——呼吸和心脏跳动,也是二节拍的。人在母体中,即人在形成过程中,随着知觉的产生,对母亲心脏“扑腾”、“扑腾”的跳动便有感觉;一生下来尚不会走路,对抱着他的大人走路时的节拍,也有感受。中国远古最早的诗歌是二节拍的,这由传说黄帝时产生的《弹歌》及《周易》中的古歌谣可以证明。两句二言诗的联接,才形成四言诗。这说明,中国古代的韵文体现了人类与生俱来的最基本的节奏感。《易传·系辞》中的有关论述与之完全一致。所以说,我们的先民对事物互相对立又互相依存的关系很早就有透彻的理解与认识,从而形成了中国古代哲学中对立统一的观念和中国古代美学思想中阴阳、刚柔的理论范畴与对称美的理论。古人的行文中,便也体现出这一精神。《文心雕龙·丽辞》对偶俪有专门论述。其中说:“造化赋形,支体必双;神理为用,事不孤立。”我们读古代文献,发现古人的文章也往往表现出上下句相连、相应的情况。如《周易·乾卦》开头,各卦爻的卦辞、爻辞:

(乾)元、亨、利、贞。

(九二)见龙在田,利见大人。

(九三)君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎。

(九四)或跃在渊,无咎。

(九五)飞龙在天,利见大人。

(上九)亢龙,有悔。

这当中只有“九三”、“九四”稍显特殊。但“九三”也可以说“君子终日乾乾”为上句,“夕惕若,厉无咎”为下句。“九四”上下句字数不相侔,但也算是上下句。这就是说,复句多,复句中上下相连、相应者多,或并列,或递进,或因果,或从属。再如《尚书·虞书》第一篇《尧典》的开头,除去“曰若稽古帝尧,曰放勋”之后为:

钦明文思安安,允恭克让。

光被四表,格于上下。

克明俊德,以亲九族。

九族既睦,平章百姓。

百姓昭明,协和万邦。

然后以“黎民于变时雍”一句来收束上文。上面这段文字即使不分别提行,也能看每句的两个分句间其上下相连、相应的关系。《论语》所记全为平时所说的话,但也可以看出这种特征。如《论语》第一篇《学而》第一节:

学而时习之,

不亦说乎?

有朋自远方来,

不亦乐乎?

人不知而不愠,

不亦君子乎?

关于这种现象,启功先生有几篇文章专门加以讨论,可以参看^①。所以,从语言上分析先秦时的文献,无论是《尚书》、《逸周书》、《国语》、《左氏春秋》等史书,还是《老子》、《荀子》、《韩非子》等诸子著作,上面所谈的现象都大量存在。这种现象可能受平时简短对话的影响,但也受汉语词序的变化总要根据一定的条件,以及汉语没有词的重音,而讲究句子的抑扬语势有关。

中国古代的哲学观念、美学观念、文学理论,同人的生存本能、生活实践,同人对自然的感受有密切的关系。《易传·系辞上》云:“与天地相似,故不违。”“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”其中对一些对立事物、现象的论述,如《易传·系辞下》云:

日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信(伸)也,屈信相感而利生焉。尺蠖之屈,以求信也;龙蛇之蛰,以存身也……

《系辞下》总结归纳各种自然现象与八卦起源的关系云:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地;观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦……

我们以往看这些论述,以为都是古代非科学的迷信观念的表现,是神化圣人的胡说。伏羲(也写作“包牺”)氏的有无及远古一些发明是否由伏羲氏所完成,暂且不说,先民们认识世界从自己的身边开始,从与自己有切身关系的事物开始,这应是没有问题的。值得重视的是,中国古代竟将这种对世界的基本认识体现在了各个方面,至汉代,则被总结为“天人合一”。这种思想在最早的诰、誓、命、辞、祭、颂、谏、铭等文中自然也体现了出来,与汉语的特征相结合,从而形成中国语文的一个传统:偶俪之句多。

汉语是借助于汉字来记载、书写、流通的。就古汉语而言,记载语言的汉字基本上是一字一音,一音一义(一个词或一个词素),可以适应词语根据修辞的需要灵活变化词序。

又,汉字以形声结构和象形、指事、会意为主,形声字使意思上同类的字具有相同的形旁,描写事物,形旁给人以直观的暗示,容易调动人的联想与想象,如写山峰岭岫则“嵯峨峻峭”,描写江河湖海则“汹涌澎湃”,写草则如见芊蔚,写花则如闻芳馥,土石、金玉、树木、谷果、鸟兽、虫鱼,字的结构已显出其意义,使读者不经转换为语音的过程而直接调动生活经验,进入作品欣赏的再创造阶段。象形、指事、会意字也同样是目见其字、意入于心,大大地增强了文字在铺排描写上的表现功能。

因此,古代散文在描写中不只是追求语言描摹的细致,一定程度上也借助汉字字形的直观表现功能来带动读者的想象,同时也注意到句子的整齐,声音的协调,以及适应文情的节奏。

因此,诗和赋,这两种中国美文,在相邻句子的对称、相应方面,越来越精细,形成了上下两句中相应部分的词语在词类、词义及意思类别上的对比或互衬,形成比较严格的对偶。诗赋中的对偶在唐代近体诗和律赋中达于极致,而事实上在先秦时代的文学作品和其他文献中已经存在。这就是前面所说的,它同汉语、汉字的特征有关。所以,尽管不是作者们有意识地追求,也自然地出现了。产生在春秋中期以前的《诗经》中的作品,就有不少对偶的句子。如:

嘒嘒草虫,趯趯阜螽。《召南·草虫》

噬嗑其阴,虺虺其雷。《邶风·终风》

猗彼晨风,郁彼北林。《秦风·晨风》

麋鹿濯濯,白鸟鹄鹄。《大雅·灵台》

昔我往矣,杨柳依依。今我来思,雨雪霏霏。《小雅·采薇》

屈原作品中也有不少严整的对偶句,如《离骚》中:

^① 启功:《古代诗歌骈文的句法结构》、《有关文言文中的一些现象、困难和设想》、《文言文中句词的一些现象》,分别见《北京师范大学学报》1980年第1期、1985年第2期、1987年第4期。一并收入启功:《汉语现象论丛》,北京:中华书局,1997年。

朝搴阰之木兰(兮),夕揽洲之宿莽。
 惟草木之零落(兮),恐美人之迟暮。
 岂余身之惮殃(兮),恐皇舆之败绩。
 畦留夷与揭车(兮),杂杜衡与芳芷。
 朝饮木兰之坠露(兮),夕餐秋菊之落英。
 攀木根以结茝(兮),贯薜荔之落蕊。
 既替余以蕙纕(兮),又申之以揽茝。
 固时俗之工巧(兮),偃规矩而改错。
 回朕车以复路(兮),及行迷之未远。
 依前圣之节中(兮),喟凭心而历兹。
 及荣华之未落(兮),相下女之可贻。
 夕归次于穷石(兮),朝濯发乎洧盘。
 苏粪壤以充帑(兮),谓申椒其不芳。
 惟兹佩之可贵(兮),委厥美而历兹。
 扬云霓之晻蔼(兮),鸣玉鸾之啾啾。

《离骚》中的对偶句,还能摘出相当于上面的数量,可见所占比例之高。其中有的对句,如上引例子中的后三对,除去“兮”字,属对工稳,且做到了上下避重,在今日看来,也是极好的对句。

由此可以说,作为赋体语言最基本特征的偶俪排比,是由汉语的特征而来,又受到中华民族传统哲学的潜意识的影响。赋与相近文体如骈文、对联等的产生,是中国语文发展之必然;反过来说,中国赋的一些特征,是从“娘”胎里带来的,这种特定的文化基因体现在血液(语言)之中。在我国古代所谓纯文学中,赋的产生仅迟于诗歌和寓言,而其创作一直延续到今天,不是没有原因的。

二

王国维说:“凡一代有一代之文学。楚之骚,汉之赋,六代之骈语,唐之诗,宋之词,元之曲,皆所谓‘一代之文学’,而后世莫能继焉者也。”^①这是说一代有一代文学的特色。一般认为赋只有汉代的好,甚至有的人误认为赋是汉代才有的,或以为后代虽然也有人写,但数量不多,水平也不高。然而事实并非如此。可以说,从先秦至近代,赋在每一个历史阶段中都有大量作品,而且代有名作,名家辈出,每个时代有每个时代的特色。

先秦是赋的孕育与形成期,而至战国之末,已各体具备。赋有骚赋、文赋、诗体赋与俗赋四种体式。大体说来,骚赋起于《离骚》、《九章》中《橘颂》外的八篇,和《九辩》、《远游》、《惜誓》,只是从宋玉、唐勒、景差之后,铺排的特征更突出,所以更远于诗而近于赋。诗体赋起于屈原《橘颂》,荀况的《礼》、《知》、《云》、《蚕》、《箴》和《遗春申君赋》。文赋起于行人辞令和议对,而从事于讽诵工作的瞽矇在文赋的发展中起了关键的作用,这从《师旷》中的一些篇章即可看出。屈原的《渔父》、《卜居》,宋玉《风赋》、《钓赋》、《高唐赋》、《神女赋》、《登徒子好色赋》使之基本定型。俗赋则同俳优的活动有很大关系。齐国淳于髡搜集有关晏婴的文献与传说故事而编成的《晏子春秋》,其中就有些类似俗赋的东西,虽然不像西汉时的《神乌赋》、敦煌发现的《晏子赋》那样有生动的情节,但它界于俗赋和文赋之

① 王国维:《宋元戏曲史·序》。其引文中的“所谓”,乃指清焦循而言。王国维在《宋元戏曲史》第十二章引焦循《易余籥录》卷十五中一段话:“夫一代有一代之所胜。舍其所胜,以就其所不胜,皆寄人篱下者耳。余尝欲自楚骚以下至明八股,撰为一集,汉则专取其赋,魏晋六朝至隋则专录其五言诗,唐则专录其律诗,宋专录其词,元专录其曲,明专录其八股,一代还其一代之所胜。”王国维对焦循的看法有所修正,但基本继承了焦氏的观点。

间,但语言通俗,多四言句,风格诙谐,用对话体,已具俗赋的基本特征。所以,可以说赋的四种体式在先秦时代都已产生。

汉代是赋独霸文坛的时代,这不仅由于赋在汉代各体文学作品中数量最多,传世作品中远远多于诗、乐府、小说,而且名篇多、名家多,对后代影响大。这同汉王朝在秦亡之后统一全国,国势日臻强盛,抚四夷,通西域,削平诸侯,成为有史以来真正统一而强大的帝国有关。《七发》、《子虚赋》、《上林赋》等骋辞大赋表现出来的那种开阔的胸襟与眼界,那种自信而积极向上的时代精神,后代罕有其匹。《西都赋》、《东都赋》虽然是因东汉迁都与否的争论而作,但仍然反映了两汉的强盛与当时稳定的政治局面。当然,每一个社会总会有它的方方面面,会有阴暗的一面,董仲舒的《士不遇赋》、司马迁的《悲士不遇赋》、东方朔的《答客难》反映了这个强大帝国的另一面,这也是汉赋的内容之一。这方面主题的赋作就汉朝而言,也没有中断过,直至汉末赵壹的《刺世嫉邪赋》,对此前近千年的社会制度予以批判。所以说,汉赋既体现了大汉王朝的社会风貌与时代精神,也反映了当时的社会矛盾,其题材是比较全面的。而汉代骋辞大赋中表现出来的统一、繁荣、强大的帝国风貌,则成了以后一两千年中向往的社会,在维系共同的民族心理、增强各族的认同感上,起到了积极的作用。

作为汉赋主体的文赋中,骋辞大赋多,而且铺排浮夸、以巨丽为美,如东汉王充所说:“文丽而务巨,言眇而趋深”,“然而不能处定是非,辨然否之实”(《论衡·定贤》)。已有人认为其“多虚辞滥说”(《史记·司马相如列传》论赞),颇有失实之处。《西京杂记》卷二载司马相如语:“合綦组以成文,列锦绣而为质。一经一纬,一宫一商,此赋之迹也。赋家之心,苞括宇宙,总揽人物”,这可以说是对汉赋的一个很准确的理论总结,扬雄则以为“靡丽之赋,劝百讽一,犹驰骋郑卫之声,曲终而奏雅”^①。二者结合来看,才是对汉赋比较客观的评价。

随着汉王朝的分崩离析,汉武帝时“一统天下”的局势和东汉“明章之治”的成为历史,意识形态领域独尊儒术局面的结束,从汉末开始,各种思想十分活跃。而魏代汉、晋代魏不断“禅让”的政治表演也让人们从心底看清了帝王将相的内心深处。所以,魏晋南北朝时赋作中歌功颂德的成分大大减少,抒发个人情感的作品大大增加,而且作品更侧重于心理、情感的表现,而少铺排浮夸的作风。这个阶段的赋作中,有些反映重大历史事件和深刻社会矛盾的作品,如鲍照《芜城赋》、庾信《哀江南赋》、李谐《述身赋》、颜之推《观我生赋》等,抒发个人情怀方面也产生了很多脍炙人口的名篇。魏晋南北朝时的一些小赋诗意盎然,饱含情感,有的与诗无别,惟其名作“赋”而不作“诗”。这是赋吸收了诗的抒情手法,而克服了汉赋“于辞则易为藻饰,于义则虚而无征”,“侈言无验”(左思《三都赋序》)的虚夸性铺排,向诗的表现方法方面靠拢的结果。由于魏晋南北朝时作家在语言方面更讲究辞藻的华丽和句子组织的齐整,讲究偶俪,于是逐渐形成了骈赋,在齐梁之时风行一时,对初唐赋作也以极大影响。如果说汉赋如巨大的石雕,多用图案化的夸张的手法,魏晋南北朝的赋作则显得越来越细致而生动,如精致的浮雕。所以有的学者认为赋发展的高峰在魏晋南北朝时代。从赋在艺术上更为成熟的角度来说,这样说是有一定道理的。

唐诗在沈约《四声谱》等声韵学著作的指导下,在南朝“永明体”实践基础上慢慢形成近体诗,大唐盛世就像大汉帝国为赋提供了适宜的题材一样,为各体诗的发展与繁荣提供了很好的条件,所以诗的成就掩盖了赋的成就。唐代的散文也由于韩、柳古文运动一反南朝浮艳文风而别开生面,提倡古文,引起后来文人的广泛重视,同样形成驾凌于赋体之上的局势;小说则经过魏晋南北朝的发展和艺术积累,在大唐社会稳定、城市繁荣、文化教育空前发展的情况下,因“市人小说”的流行和士人的“温卷”风习,也走向繁荣,“传奇”成了小说史上辉煌的一页。相比之下,赋的成就被掩盖了。自明代前七子为反对台阁体末流的冗弱平庸,倡导“文必秦汉”,李梦阳又提出“唐无赋”之说(《潜虬山人记》),其后王世贞、胡应麟有类似论调。清人程廷祚不明此背景,于其《骚赋论》中篇也说:“唐以后无

^① 见《史记·司马相如列传》论赞,当是东汉人旁批文字窜入。

赋。……君子于赋，祖楚而宗汉，尽变于东京，沿流于魏晋，六朝以下无讥焉。”^①则实非通人之论。20世纪以来在各种文学史著作中，唐赋基本上完全消失了。实际上，王国维所说“一代有一代之文学”，是说每一时代总有一种文学体裁成就突出，具有特色，不是说这种文体在这个时代一定是最好的，更不是其他时代便没有这种文体。

认真说起来，今存唐赋的数量超过以前各代所存赋作的总和；从赋的发展上来说，也有自己的特色。首先，文赋中的一部分摆脱了齐梁以来堆砌华丽辞藻的风习，随着古文运动的兴起，语言趋于平易明畅，形式上也富于变化，一定程度上突破了旧的程式而有所创新。另一部分则沿着骈体赋的路子，形成更讲究偶俪、藻饰，形式上限制更严而且限韵的律赋，使文人在充分发挥汉语修辞的布置之美、色彩之美、建筑之美上，可以进行穷尽性探索。律赋虽因科举而兴起，但其创作并非全出于科举的目的，也有一些抒发作者真实思想感情与反映社会现实的作品，而所反映出的作者驾驭语言的高超能力和汉语表现功能上的奇正相生、千变万化，也令人叹为观止。

总的来说，唐赋可以说是在南北朝以后骈散分道发展时期，两条路的终点，风景各异，俱可千秋。很多卓越的诗人也同时是赋坛高手。即使唐代古文运动的领袖韩愈、柳宗元，也在这个方面取得了杰出的成就。清代学者王芑孙《读赋卮言》中说：

诗莫盛于唐，赋亦莫盛于唐，总魏、晋、齐、梁、陈、隋八朝之众轨，启宋、元、明三代之支流，踵武姬汉，蔚然翔跃，百体争开，曷其盈矣！^②

这才是符合实际的评价。

诗在盛唐凭借魏晋南北朝和初唐在语言、表现手法、意境创造等方面积累的经验，达到了一个后人难以逾越的高峰，中唐白居易从通俗平易方向试图超越李杜，韩愈从雄奇险异方面试图超越李杜，虽未能至，然而也大大地丰富了唐诗的品类，开拓了唐代诗歌苑囿的境地，贡献是很大的。宋代诗歌一方面向说理、议论的路子上去探索，一方面向体现学力和文化底蕴的路子上去探索，形成宋诗的特色，此后直到清末，“宗唐”、“宗宋”仍然是诗人们争论的焦点。可以看出，宋诗并不是在唐代辉煌成绩的比较之下毫无成就的。宋代赋的发展，情形与此近似。明代徐师曾《文体明辨序说·赋》云：“三国两晋以及六朝，再变而为俳；唐人又再变而为律；宋人又再变而为文。”所谓“俳”，即讲究对偶的骈体赋；所谓“律”，则是进一步偶俪化并讲究音韵的律赋；所谓“文”，指文赋中的散体，其特征是一反不断向齐整、偶俪方面发展愈来愈精、愈来愈严的路子，向自由轻松的方面发展，很有些向先秦时代文赋形成阶段的作品回归的意思。这主要表现在两点：（一）以文为赋，语言自由，不事雕琢，追求平易晓畅的风格。（二）喜好议论，在写景叙物之中，往往说理论事，表现出哲理性，令人回味。元代祝尧《古赋辨体》卷八评欧阳修《秋声赋》云：

此等赋，实自《卜居》、《渔父》篇来，迨宋玉赋《风》与《大言》、《小言》等，其体遂盛，然赋之本体犹存。及子云《长杨》，纯用议论说理，遂失赋本真。欧公专以此为宗，其赋全是文体，以扫积代俳律之弊，然于《三百篇》吟咏性情之流风远矣。《后山丛谈》云：“欧阳永叔不能赋。”其谓不能者，不能进士律赋耳，抑不能风所谓赋耶！

其《论宋体》部分云：

至于赋，若以文体为之，则专尚于理，而遂略于辞，昧于情矣。……今观《秋声》、《赤壁》等赋，以文视之，诚非古今所及；若以赋论之，恐（教）坊雷大使舞剑，终非本色^③。

虽然其评价泥于对赋的僵化的认识，但第一，看到宋赋以文体为之；第二，注意到以议论为特色；第三，认为它来自先秦时屈原的《卜居》、《渔父》。这眼光是相当敏锐的。有的学者称宋代的这种赋为

① 《青溪集》卷三，台北：力行书局影印金陵丛书乙集。

② 王芑孙：《读赋卮言》，光绪五年《国朝名人著述丛编》本。

③ 以上并见祝尧《古赋辨体》卷八，文渊阁四库全书本。

“新文赋”，其实称作“散体赋”更明白，更可以看出同先秦文赋的关系。它也就是不同于律赋、骈赋和骋辞大赋的一种文赋，同先秦时的《渔父》、《卜居》和见于《师旷》、《说苑》的一些赋体之作无多大区别，它的“新”主要在作者的思想意识、所反映的社会风貌及语言的时代特色方面。当然，从艺术方面说它显得更自然、明畅，更善于摹物传情。从魏晋至唐在挖掘汉语外在美的表现功能上，各个方面都作了试验。《老子·第十六章》云：“万物并作，吾以观复。”“夫物芸芸，各复归其根。”《鹖冠子·环流》云：“物极必反。”事物发展到了尽头，违背了它存在的本旨，便要回到最初特别强调本旨的那个出发点上去。宋代的文赋确实是回到了先秦时文赋的形成阶段上。但是，这又不是简单的重复，不是平面上的“环流”，而是螺旋式的上升。因为有了汉魏至唐辞赋创作在语言运用上积累的经验，宋代的文赋，已不同于先秦时代的重视铺排和一般论理，而追求着一种摹物中抓住特征的艺术点染，和在物我关系及人生际遇中哲理的感悟。所以说，宋代赋是另辟蹊径，别样风光。

元代赋的创作基本上保持着宋金自然冲淡的风格，却不再大发议论，而上承唐代，主于抒情，张扬个性。这有社会现实方面的原因。首先，元朝统治者对诗赋之类在唐宋时代以为科举进身之阶的文学式样采取斥废态度，而在传统文化方面，学养较深的汉族文人又得不到任用，其潦倒落拓者入于教坊剧院，有庄园资财者则借诗赋以娱性。其次，在当时尖锐的民族矛盾下，发议论也会招致危险。再次，从文学自身的发展规律来说，宋金赋在议论方面已发挥得淋漓尽致，元代作家难以出其右，所以不得不反省此前之失而另寻“柳暗花明”之路。与之相应，元赋在形式上出现了骚化现象，因骚赋具有抒情的传统。

明代前期由于八股取士等对知识分子思想进行箝制的政策，赋的内容消解了元末明初愤激慷慨的气息，风格上也趋于平淡，部分作品学习汉赋的歌功颂德，体现了专制文化下文学的特色，而大部分作品仍沿着元赋抒情的路子，形式上也仍然表现出骚化与诗化的特征。明代中期以后文艺思想活跃，前后“七子”反台阁体而倡导复古，否认唐代以后赋的成绩。有的人甚至提出“唐无赋”的看法，李梦阳首倡此说，但今天历史地来看，他是针对宋代以来讲格法理义及至明前期出现的工艺化倾向而发的，其目的是为了使赋的创作更具活力。这同初唐之时陈子昂慨叹“文章道弊五百年矣，汉魏风骨，晋宋莫传”（《修竹篇》序）的用意一样。《文心雕龙·诠赋》论齐梁以前赋云：“丽词雅义，符采相胜，如组织之品朱紫，画绘之著玄黄，文虽新而有质，色虽糅而有本，此立赋之大体也。然逐末之俦，蔑弃其本，虽读千赋，愈惑体要，遂使繁华损枝，膏腴害骨，无贵风轨，莫益劝戒，此扬子所以追悔于雕虫，贻诮于雾縠者也。”事物的发展往往一种倾向掩盖另一种倾向。当其不利于本身发展的因素积累到了一定的程度，变革的时期也就到来了。明代的赋在其后期或宗楚骚，或尊汉，或尊唐，各开路径，万马并驰，成就是突出的。在元末明初刘基揭露时弊、抒写忧患的赋作之后，赋家代有高手，即使李梦阳也留下了赋作四十余篇，且其愤世嫉俗、悯民报国之情溢于字里行间；何景明、徐祯卿等也都有佳作传世。“前七子”复古派之外，无论此前以李东阳为代表的茶陵派，还是此后以唐顺之为代表的唐宋派，以王守仁为代表的心性学派，以王世贞、谢榛为代表的“后七子”，也都重视赋的创作，成绩斐然。至明代后期，个性解放思潮高涨，朝廷对士人的禁锢也已无力，文人思想之活跃，有似汉末，而其摆脱传统思想束缚的程度则更为大胆而放荡。明代末年，民族矛盾尖锐，也出现了一些可歌可泣的篇章。至于小品赋的出现，是受明代小品文的影响，其产生的社会根源也相同，这里就不多说了。

如果说明代后期赋的创作显出此起彼伏各派争流的局势，则清代在经过清初社会与意识形态的稳定过程之后，慢慢形成了赋复兴的局面。清初王夫之、黄宗羲的“志士之赋”（刘熙载《艺概·赋概》）之后，陈维崧、吴兆骞、尤侗、蒲松龄等紧承其后，至乾嘉之世，很多著名的学者、古文家，同时也都表现出对赋的兴趣；文赋、骚赋、诗体赋以至文赋中的散体、骈体、律体、骋辞大赋等各种体式全面复兴，百花竞艳，各种流派同时并存，自由发挥。在清人入主中原的形势下，似乎赋这种传统的文体成了光大华夏文化、显示空前盛世的手段。清代赋的数量又一次超过此前各代的总和。

晚清之时民族矛盾、阶级矛盾十分尖锐，尤其是人们认识到了西洋现代自然科学与社会科学方

面的成就,一些志士仁人首先从与国计民生联系密切的方面入手,文学创作也受西方文学的影响,产生了新文体、新诗体,并越来越重视小说的功用。而只在知识分子中流行的赋,自然只能暂时置之脑后。1840年以后,直至戊戌变法、辛亥革命,虽然也有个别学者创作了反映时代风云、爱国精神的赋作,但就整个赋的变革、发展来说,不可能产生奇峰突起的情况。然而,如要研究赋将来之存在与发展,不能不由清末的赋开始加以审视。

三

赋虽有四种体式,但以文赋为主体,所以论赋之发展,主要是探讨文赋在结构方式、语言风格上的变化,兼及其同骚赋、诗体赋之间的相互吸收与消长。骚赋、诗体赋本身不是没有变化,但大部分时间中被边缘化,不占主流,所以影响也较小。从整个的语言风格变化方面说,骚赋、诗体赋同文体的发展变化大体一致。另外,文赋由“散”到“骈”、到“律”、又到“散”,经过这样的过程,不是说新的一种式样产生后,旧的便消失了,这也只能是就发展风格的潮流而言;而先前已有的各种形式也仍然存在,并仍然是以后发展的凭借与参考。比如文赋在先秦时为散体,然而除《风赋》、《钓赋》之类篇幅不大的赋作之外,已产生《高唐赋》、《神女赋》这样的骋辞大赋。到汉代骋辞大赋占了主流,但一般散体赋仍流行;经魏晋至南北朝骈体赋盛行,而散体包括抒情小赋、骋辞大赋也仍有作品产生;唐代一变而为律赋,而作散体者也大有人在;至宋代又风行散体,但骈体、律赋之作也并未绝迹。我们应立体地看文体的发展,而不能受“简单进化论”的观点,以为一个时代风行什么,别的便不再有。因为那样看待文学的发展,很多问题便无法解释。实际上科学的进化论也是讲,由于环境的变化,一些物种进化了,而另一些则由于环境未变,仍然保持着原来的生理特征与生存状态。

上面简要回顾了赋的发展历史,主要着眼于各个历史阶段的特色,未能论述其不足。任何事物都有两面性,由于有一个同其他方面的关系问题,即使是特色,如果过了头,也就会显出弊端。以上我们在赋史的回顾中,每一个历史时期都主要介绍其成就和特色,但每一阶段至于末流,也就到了必须要变革的地步。《易传·系辞下》云:“通其变,使民不倦;神而化之,使民宜之。易,穷则变,变则通,通则久。”将此用于赋的发展史的观察与对发展中一些问题的解释,同样适用。可以说每一个时代都有其特色,而后一个历史阶段的赋坛高手或卓越理论家也总是抓住其不利的一面,尤其抓住其末流之严重弊端而攻击之,以开辟新路。这是我们应该知道的。

从内容上说,大体在每一朝代的初期,多慷慨激昂之作。前朝之遗民尚有不平,后朝的功臣自诩伟业,作家的作风则因经历乱世,一般视野开阔,也较切近现实。其鼎盛之时,则多歌功颂德之作,而题材也较广泛。至其末世,则揭露黑暗、反映民瘼、愤世嫉俗之作多,统治集团中一些有远见而受排挤的人以赋为歌哭,或写衰世、乱世的变故,读之令人扼腕切齿,或感发兴起。这些都是一般规律,故在此对各个时期赋的题材、内容、思想方面种种未多提及。

总的来说,赋的产生同汉语的特征,同中国传统哲学的民族个性和文化精神有关,而赋体的发展演变除了同各个时期的政治、经济、社会思潮相关外,也体现了希望超越前代艺术追求。无论它的新变,还是“复古”都说明了这一点。所以,赋之发展的历史给中国文学将来的发展以深刻的启示。

[责任编辑 刘培]

汉初骈散之分途及其政治与文学功能

孙少华

摘要:骈文的正式确立,是魏晋南北朝时期的事情。但是,骈俪文体的酝酿,时代则较早。早在先秦时期,骈、散体式就存在分途的倾向。汉初文学对先秦史传、诸子散文各有继承,进一步促进了骈、散体式的分途。在汉初,骈、散文体则承担了不同的文学与社会功能。

关键词:骈体;散体;文学功能

古代骈文体制正式确立于魏晋南北朝时期。然骈、散体式之酝酿,应肇始于先秦;二者分途之酝酿,则发端于西汉。朱一新有云:“西京之文,莫盛于两司马。史公源出《左》、《国》,长卿源出《诗》、《骚》,皆以气为主。气有毗阳、毗阴之分,故其文一纵一敛,一疏一密,一为散体之宗,一为骈体之宗,皆文家之极规。班、扬多学相如,崔、蔡学班扬,而气已渐薄,遂成骈偶之体矣。”^①追本溯源,导源浚流,考察西汉骈、散之酝酿及其分途,对于把握魏晋文笔的确立与骈体文的进一步发展,不无启示。

一、先秦骈、散之酝酿及其流别

骈、散的正式成熟与定型,时代较晚,但其早期酝酿应该不会太迟。多数学者都认为,先秦是骈文的发轫阶段;秦至西汉,则是骈文的形成时期^②。这无疑是有道理的。骈体之零星排偶句式,多散见于金文箴铭、先民俗谣谚及经传、诸子著作中。散体之文,其流传荦荦大端,班班可稽,然细考之,不外乎史传与诸子二体。《尚书》、《春秋》三传、《国语》、《战国策》,及后世发现的《逸周书》、《竹书纪年》等,皆属史传之体^③;《老子》、《论语》、《孟子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等,皆入诸子之列。从产生的时代分析,史传之体的产生相对较早。《孟子·离娄下》有“晋之《乘》、楚之《檮杌》”,《墨子》佚文有“百国春秋”,可证。但是,史传或者经艺之文,在当时皆非民间之士所能习得。诸国史书多由史官修纂,孔子撰《春秋》,方开私家编修之事。而《六艺》乃“王教之典籍”,其世间流传恐亦不广^④。春秋末年以降,诸子散文兴起。语录体之《论语》、韵文体之《老子》,代表了两个不同特色的散文体式:前者散而不乱,后者微挟骈意。

史传散文与诸子散文各具文学特点。前者文辞简括、语气疏宕、结构放纵,叙事多笔法精奇、从容不迫。如柳宗元称《国语》“深閼杰异”(《非国语序》),刘熙载称《战国策》“沉而快”、“雄而雋”(《艺概·文概》);萧颖士称“于《左氏》取其文,《穀梁》师其简,《公羊》得其覈”(《赠韦司业书》);刘知几称

作者简介:孙少华,中国社会科学院文学研究所助理研究员(北京 100732)。

① 朱一新:《无邪堂答问》,北京:中华书局,2002年,第89页。

② 莫道才:《骈文通论》,南宁:广西教育出版社,1994年,第215页。

③ 严格说来,《尚书》与《春秋》三传,应皆属经传之体。“六经皆史”,从文体意义考量,将其皆称作“史传体”似更合宜。因此,我们将《六经》也纳入史传体一并考察。

④ 《汉书·儒林传》称:“《六艺》者,王教之典籍,先圣所以明天道、正人伦、致至治之成法也。”

《左传》“其言简而要,其事详而博”(《史通·六家》)等等。诸子散文则文辞富赡、语气促迫、结构缜密,叙事多语繁意复,说理畅达,声调铿锵,句式排募。刘熙载《艺概·文概》称孟子之文“至简至易”、“集义养气”、“析义至精”,称荀子之文“大要在礼智之间”,称庄子之文“寓真于诞,寓实于玄”、“法断续之妙”,往往“意出尘外,怪生笔端”;列子之文辞类庄子,而“文章蹊径好尚”至此而一变;韩非之文“锋颖太锐”等等^①。史传散文与诸子散文的繁茂,充分说明了先秦时期文体的日趋丰富与文章风格的日益多样化,对后世文学影响很大。柳宗元《答韦中立论师道书》即称其由先秦散文获益良多:“参之穀梁氏以厉其气,参之《孟》、《荀》以畅其支,参之《庄》、《老》以肆其端,参之《国语》以博其趣,参之《离骚》以致其幽,参之太史公以著其洁,此吾所以旁推交通而以为之文也。”^②

战国游士之风的兴起,对于“先王之法”的六艺典籍具有一定的倾覆作用。这使六艺神圣色彩消淡的同时,反而使其文学色彩转浓,从而使史传散文具备了与诸子散文分体的文学条件。顾炎武有云:“春秋以后,游士日多,《齐语》言桓公为游士八十人奉以车马衣裘,多其资币,使周游四方,以号召天下之贤士。而战国之君,遂以士为轻重,文者为儒,武者为侠。呜呼!游士兴而先王之法坏矣!”^③六经典籍与史传散文的消长关系,于此可揆其崖略。具体到诸子内部的文学差异来说,诸子文学风格各有不同,如儒家“尚理”,道家“好奇”,法家“重实”,名家“重辩”。是以唐顺之《与茅鹿门主事书》称:“秦汉以前,儒家者有儒家之本色,至如老庄家有老庄家本色,纵横家有纵横家本色,名家、墨家、阴阳家皆有本色。虽其为术也驳,而莫不皆有一段千古不可磨灭之见。”^④然总起大略,还是有其共同的一面,此即唐顺之《董中峰文集序》所谓为文之“无法之法”:“汉以前之文未尝无法,而未尝有法,法寓于无法之中,故其为法也,密而不可窥。”^⑤当然,道、墨、名、纵横家诸说虽各异,实皆与孔子一贯提倡的“尚理”说有异曲同工之妙。洪迈称:“张文潜诲人作文,以理为主,尝著论云:‘自《六经》以下,至于诸子百氏、骚人、辩士论述,大抵皆将以为寓理之具也。’”^⑥

诸子百家之所以没有继承史传散文的文学特色,而是自辟蚕丛,创造了独具一格的诸子散文,与其时代要求及史传散文的特点不无关系。战国中期以降,游士崛起,国君多信从纵横之士逞辞之说,喜欢铺张扬厉、文采焕然之作。而史传散文多简括疏略,擅长叙事而疏于说理,与诸子散文之缜密有致的要求不同。但是,诸子散文毕竟有自觉学习史传散文的一面,如《孟子》以降,诸子之文多引《六经》,尤其对《诗》、《书》、《春秋》多有称述。这说明诸子散文在形式上有继承史传散文的自觉要求,只不过最初还只是模仿与引用其中的文辞而已。然而,我们也不得不承认,无论是史传散文还是诸子散文,其中已经存在类似骈体排偶句式的零章断句。史传散文如《左传·襄公三十年》中的“我有子弟,子产诲之;我有田畴,子产殖之”,《国语·周语下》中的“众心成城,众口铄金”,《战国策·韩策一》中的“宁为鸡口,无为牛后”等等。诸子散文如《老子·第一章》“道可道,非常道;名可名,非常名”,《论语·为政》“君子周而不比,小人比而不周”,《韩非子·五蠹》“儒以文乱法,侠以武犯禁”,《吕氏春秋·先识览·乐成》“麋裘而鞶,投之无戾。鞶而麋裘,投之无邮”等等,皆是。这就是说,在先秦史传散文与诸子散文滥觞并浚流的同时,就已存在着骈体句式的最初酝酿。朱一新考证:“周秦诸子之书,骈散互用,间多协韵,《六经》亦然。”^⑦其实,朱一新未尝注意到,《六经》于先王圣典之余,已经流为史传散文之体式。

骈俪色彩的逐渐增加及骈俪辞赋的正式出现,始于荆楚文学。屈原《楚辞》中已经出现了大量的

① 刘熙载:《艺概》,上海:上海古籍出版社,1978年,第1-9页。

② 曹明纲标点:《柳宗元全集》,上海:上海古籍出版社,1997年,第278页。

③ 黄汝成:《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1996年,第261页。

④ 唐顺之:《荆川集》,《景印文渊阁四库全书》第1276册,台北:商务印书馆,1983-1986年,第273页。

⑤ 黄宗羲辑:《明文海》,北京:中华书局,1987年,第2553页。

⑥ 洪迈:《容斋随笔》,上海:上海古籍出版社,1998年,第811页。

⑦ 朱一新:《无邪堂答问》,北京:中华书局,2002年,第89页。

排偶句式与秣华比喻,而宋玉的《对楚王问》,则是当时荆楚骈俪辞赋的真正代表^①。褚斌杰先生曾经将魏晋六朝的骈体文总结为五大特点:语言对偶、句式整炼、声韵和谐、使事用典、辞采华丽^②。考察宋玉此文,已经初具骈俪规模。即以褚斌杰先生总结的五大特点而言,《对楚王问》之语言不乏排比对偶之句,且其句式大致整齐。另外还有类似后世的骈体虚词使用情况,如“夫”、“岂”、“其”等。在声韵方面,此文亦已注意到声韵的协和;其使事则注意到用典或比喻,如阳春白雪、下里巴人,如蕃篱之鸚、尺泽之鲋、鯢鱼、鸟凤等。至于其辞采之华丽,尤不待而言。

骈俪之体萌发于荆楚,不是偶然的事情。首先,《诗经》二《南》之南音及南方早已流传的民歌如《越人歌》、《沧浪歌》等,是此体式的原始渊源。孔子论《诗》,常称二《南》:“人而不为《周南》、《召南》,犹正墙面而立。”^③南音的起源及其对二《南》的影响,《吕氏春秋·音初》有所记载:“禹行功,见涂山之女。禹未之遇,而巡省南土。涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳。女乃作歌,歌曰:‘候人兮猗。’实始作为南音。周公及召公取风焉,以为《周南》、《召南》。”^④屈骚与楚歌之音韵和谐及其对偶句式,应与此有关。另外,孔子南游至楚,遇楚狂接舆而闻“凤兮”之歌;遇孺子而闻“沧浪”之声。这个阶段的楚歌多带“兮”字,形制较为单一,文字较少,篇幅短小。《论语》、《孟子》、《吴越春秋》、《荀子》皆有楚歌记载。从现存文献记载来看,楚歌应当是《诗经》之外,对战国南、北方文学都具有一定影响的文学体式。

其次,荆楚好淫祀、重鬼神的地方风俗与特殊的地理特色,也是骈俪之体产生的重要因素。王逸云:“昔楚国南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠。其祠必作歌乐,鼓舞以乐诸神。”^⑤但是,由于此为“俗人祭祀之礼”,屈原见“其词鄙陋”,故作《九歌》。可见先秦辞采华茂之文,兴于荆楚。另外,由于荆楚为山泽之国,“叠波旷宇,以荡遥情,而迫之以崑崙戾峭之幽苑,故推宕无涯,而天采蠢发,江山光怪之气,莫能掩抑”(王夫之《楚辞通释·序例》)。刘勰《文心雕龙·物色》亦认为屈原之文学,与荆楚特殊的地理环境与人文景观不无关系:“若乃山林皋壤,实文思之奥府,略语则阙,详说则繁。然则屈平所以能洞监《风》、《骚》之情者,抑亦江山之助乎!”^⑥这种特殊的地方风俗与地理环境,对于骈俪文辞的形式化的形成,或者有一定影响。

骈俪辞赋发端于荆楚,对地方文学的影响是深刻而久远的。秦汉散文,一方面继承了先秦史传与诸子散文的各种特色而得以持续发展,同时,骈偶之文正式与散文体式分途并首先兴起于吴梁等地,也绝非偶然。

二、汉初骈、散分途之进程及其动因

唐人曾将秦汉之文看作是对三代之文的继承并超越于战国,故刘禹锡《唐故尚书礼部员外郎柳君文集序》云:“八音与政通,而文章与时高下。三代之文,至战国而病,涉秦汉复起。”^⑦此说或有过当。然汉初盛行的散文体式,仍然秉承了先秦一直流传的史传与诸子散文风格而得以继续发展,当为事实。对于先秦散文风格与体式,汉初文人各有承继。汉文帝时期,肇端于先秦的骈俪散文首先在藩国吴、梁等地兴起,枚乘、邹阳等人启其端,司马相如、王褒等人踵其后。骈、散分途之势已成,故刘熙载称:“用辞赋之骈俪以为文者,始于宋玉《对楚王问》。后此则邹阳、枚乘、相如是也。”(《艺概·

① 刘熙载《艺概·文概》称:“用辞赋之骈俪以为文者,起于宋玉《对楚王问》。”

② 褚斌杰:《中国古代文体概论》,北京:北京大学出版社,1984年,第175页。

③ 刘宝楠:《论语正义》,《诸子集成》第1册,台北:世界书局,1935年,第375页。

④ 吕不韦撰,高诱注:《吕氏春秋》,《诸子集成》第6册,台北:世界书局,1935年,第58页。

⑤ 王夫之:《楚辞通释》,上海:上海人民出版社,1975年,第25页。

⑥ 陆侃如:《文心雕龙译注》,济南:齐鲁书社,1996年,第552页。

⑦ 董诰等编:《全唐文》卷六〇五,嘉庆二十四年扬州官刻本。

文概》)而西汉骈俪之体,则盛于司马相如与扬雄之手,此即朱一新所云:“周秦诸子之书,骈散互用,间多协韵,《六经》亦然。西京扬、马诸作,多用骈偶,皆已开其先声。顾时代递降,体制亦复略殊。”^①但从汉初文体进程来看,先秦的史传与诸子体式,仍然是当时散文的异军苍头,骈俪之文仅能厕身其后。

汉初文学,陆贾对先秦史传与诸子散文皆有所继承。《后汉书·班彪传》称陆贾“作《楚汉春秋》九篇”,裴驷《史记索隐》亦称《楚汉春秋》乃“汉太中大夫楚人陆贾所撰,记项氏与汉高祖初起及说惠文间事”,说明陆贾的明确先秦史传之体。这一点,在其《新语》也有反映,如《道基》篇称:“后世衰废,于是后圣乃定《五经》,明《六艺》。”《术事》篇称“校修《五经》之本末,道德之真伪”,《本行》篇称“表定《六艺》,以重儒术”、“《诗》、《书》、《礼》、《乐》,为得其所”等,而《至德》、《怀虑》等篇引《穀梁》。另外,《汉书·陆贾传》称其“时时前说《诗》、《书》”。凡此,皆说明陆贾明《六艺》、通史传。观其《新语》大略,对老庄、孟子、荀子、韩非子甚至墨子之说,皆有发挥,如《至德》篇有“民本”思想:“夫欲富国强威,辟地服远者,必得之于民。”《无为》篇称“道莫大于无为”;佚文有论“薄葬”之文;《术事》篇“善言古者合之于今,能述远者考之于近”,同《荀子·性恶》“善言古者必有节于近”,而《辨惑》、《资质》等篇有论“善恶”之事^②。而《汉书》本传曾称陆贾“名有口辩”,并曾使南越说南越王,说明陆贾又有战国纵横家风气。

但是,我们不得不承认,由于陆贾作品流传不明,对其认识也不得不停留在史传、诸子之文杂而不纯的阶段。真正明确继承先秦史传与诸子散文,且自具特色的汉代散文的出现,应该是贾谊、两司马以后的事情。对史传散文体式的继承,贾谊与司马迁各得其一。刘熙载称:“《国策》文有两种:一坚明约束,贾生得之;一沉郁顿挫,司马子长得之。”(《艺概·文概》)如贾谊《新书》,其叙事多简括明洁、典切秀练,且言必典雅、多关掌故,其笔性犹如顺水放溜,沛然而来,充然而止。以第一卷《过秦》为例,他首先极力渲染嬴秦之强,由秦孝公据崤函之固至始皇统一六国,言简意赅,却气势非凡。论述六国联合以“十倍之地、百万之师,仰关而攻秦”,声势浩大,场面宏阔,然“秦人开关延敌,九国之师逡巡不敢进”^③。寥寥数语,秦与六国强弱之势如在目前,确合“坚明约束”之赞。当然,贾谊对先秦诸子散文,也有吸收,如《汉书》本传称他“颇通诸家之书”。另贾谊曾从张苍受《左传》,其学术背景当与荀子有关。也就是说,陆贾、贾谊之文,体现了汉初散文对子、史之学的逐渐吸收与消化。

与陆贾、贾谊一样,司马迁亦精通史传、诸子之文^④。其父司马谈通《易》与黄老之学,其《论六家要指》对阴阳、儒、墨、名、法、道德分析与批判精深,表明他对先秦诸子比较熟悉。司马迁幼年即受到其父的思想熏陶,后又学于董仲舒与孔安国,熟谙儒家经艺。司马迁的《史记》继承了《春秋》的“微言大义”精神,叙事跌宕有致,人物性格鲜明。司马迁又往往将其思想倾向寓于历史故事的舒缓讲述与历史人物命运的跌宕遭际中,足称刘熙载“沉郁顿挫”之论。这种风格,与荆楚文化的苍凉,尤其是屈原骚赋悲郁的风格极为相似。是以刘熙载推论:“太史公文与楚汉间文相近。其传楚汉间人,成片引其言语,与己之精神相入无间,直令读者莫能辨之。”(《艺概·文概》)这种风格的特征,被刘熙载总结为“精神气血,无所不具”、“疏与密皆诣其极”、“悲世之意多,愤世之意少”(同上)。另外,班固对其“实录”笔法赞赏有加,称其“善序事理,辨而不华,质而不俚,其文直,其事核,不虚美,不隐恶”(《汉书·司马迁传》)。所谓“实”,与庄子之虚正相对,宋人李耆卿《文章精义》称:“庄子文字善用虚,以其虚而虚天下之实;太史公文字善用实,以其实而实天下之虚。”将贾谊与司马迁作为先秦史传散文之后殿,是有道理的。

汉代最能体现先秦诸子散文遗风者,非刘向《说苑》与刘安《淮南子》莫属。《说苑》叙事简括有

① 朱一新:《无邪堂答问》,北京:中华书局,2002年,第89页。

② 上引《新语》文字,皆见王利器:《新语校注》,北京:中华书局,1997年。

③ 阎振益、钟夏:《新书校注》,北京:中华书局,2000年,第1-2页。

④ 刘熙载《艺概·文概》称:“太史公文,兼括六艺百家之旨。第论其惻怛之情、抑扬之致,则得于《诗》三百篇及《离骚》居多。”

法,与《韩非子》相近;《淮南子》材料驳杂,与《吕氏春秋》多同。刘熙载《艺概·文概》称“贾长沙、太史公、《淮南子》三家文,皆有先秦遗意”,是有道理的。刘熙载认为刘向之文,多本经术,且其“足继董仲舒”(《艺概·文概》)。其实,刘向之文,非独本于经术,本于史书成分亦不少,如其《列女传》、《新序》,多取《春秋》故事。即使《说苑》,也是如此。但我们将其列入诸子,是因为其文多以史事喻一定的伦理道德,教化意义突出,且其体例多类战国诸子。也就是说,汉文已经存在着经、子交融的因素。刘咸忻认为,两汉骈散分合,历经四变,一者为子、史融合,如贾谊出荀子,司马迁法《吕览》与枚、邹;二者为子、集融合,如枚乘、东方朔出荀子,邹阳近屈赋;三者为经、子之合,如刘向、桓宽、谷永法《六经》,扬雄合辞赋入经、子;四者为经、史、子、集之合,如枚乘、邹阳、董仲舒、刘向、班固等人即是,“至刘峻而止,所谓不分骈散之古文,即此也”^①。据我们的认识,所谓“不分骈散”,即西汉以来骈散杂糅之体制,已使古文中的骈俪成分转浓而使散体意味逐渐黯淡。也就是说,在汉初史传、诸子散文盛行的同时,骈俪文体却在吴、梁等藩国悄然兴起。尤其是,在荆楚旧地之吴、梁等地,出现了一批以辞赋闻名的学者。邹阳,齐人,先游吴,后为梁孝王客。其属文擅长运用排比、对偶句式,气骨凛然。其《上吴王书》多句式规整、音韵铿锵,大量的排比句使文章气势非凡,如“上覆飞鸟,下不见伏兔,斗城不休,救兵不止,死者相随,辇车相属,转粟流输,千里不绝”;字数相等的对偶句,则初具骈偶形式,如“浮云出流,雾雨咸集”、“尽智毕议,易精极虑”、“左规山东,右制关中”。如果说《上吴王书》中的对偶句还比较单一的话,《于狱中上书自明》一文中的对偶句则相对复杂和繁富。与魏晋骈文相似的情况是,《于狱中上书自明》已经出现了以虚词引领的骈偶句式:“故偏听生奸,独任成乱。”有的对偶句式还较为复杂,上下句除虚词外,字数相等:“昔者荆轲慕燕丹之义,白虹贯日,太子畏之;卫先生为秦画长平之事,太白食昴,昭王疑之。”值得注意的是,这些句式并不是偶一为之,而是数量特别多,如:“故女无美恶,入宫见妒;士无贤不肖,入朝见嫉。”“昔玉人献宝,楚王诛之;李斯竭忠,胡亥极刑。”“是以苏秦不信于天下,为燕尾生;白圭战亡六城,为魏取中山。”^②这些引领对偶句的虚词,在魏晋骈文中,可谓比比皆是。

枚乘,字叔,淮阴人。先为吴王刘濞郎中,被汉景帝召为弘农都尉,后游梁孝王,老归淮阴。其文中的排偶句式及其类别与邹阳文大致相同,如《上书谏吴王》:“舜无立锥之地,以有天下;禹无十户之聚,以王诸侯。”《上书重谏吴王》:“夫吴有诸侯之位,而实富于天子;有隐匿之名,而居过于中国。”在对偶句的使用上,枚乘与邹阳相比有一个显著变化,就是出现了三句式为单位的对偶句,如《上书谏吴王》:“必若所欲为,危于累卵,难于上天;变所欲为,易于反掌,安于太山。”有的包含多重排比句式,更趋复杂,如《上书谏吴王》:“磨砻底(砥)厉,不见其损,有时而尽;种树畜养,不见其益,有时而大;积德累行,不知其善,有时而用;弃义背理,不知其恶,有时而亡。”^③

当然,邹阳、枚乘之文,骈偶句式有所增加,但其文辞尚属平易精炼。至司马相如,不仅大量运用排比、对偶句式,其文辞亦渐趋华美、艰深与古奥。司马相如原为汉景帝武骑常侍,后慕梁孝王游士邹阳、枚乘、严忌等辞赋之学,遂游梁为辞赋之学。司马相如辞赋的一大变化是在排比、对偶句式基础上,增饰文辞,反复排比,大量用典,使文章更趋绮艳与华丽,且又增典奥。藩国文学对偶句的大量使用,无疑增加了文章的“气骨”。朱一新即云:“古文参以排偶,其气乃厚。”司马相如文风的这种变化,显然就与此有关。如其对偶句式的使用:“盖明者远见于未萌,而智者得避危于无形。”(《上书谏猎》)排比句式的使用:“夫边郡之士,闻烽举燧燔,皆摄弓而驰,荷兵而走,流汗相属,惟恐居后,触白刃,冒流矢,议不反顾,计不旋踵,人怀怒心,如报私讎。”(《喻巴蜀檄》)对偶与排比的综合运用:“五味

① 刘咸忻:《文学述林》,《刘咸忻学术论集》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第28页。

② 萧统编,李善注:《文选》,长沙:岳麓书社,2002年,第1215-1216页。

③ 班固:《汉书》卷五十一《贾邹枚路传》,北京:中华书局,1962年,第2359-2363页。下引西汉文,除注明者外,均为《汉书》此版本。

虽甘,宁先稻黍?五色有灿,而不掩韦布。惟此绿衣,将执子之釜。‘锦水有鸳,汉宫有木’,诵子嘉吟,而回予故步。”(《报卓文君书》)另外还有用典:“昔者,洪水沸出,泛滥衍溢,民人升降移徙,崎岖而不安。夏后氏威之,乃堙洪原,决江疏河,洒沉澹灾,东归之于海,而天下永宁。”(《难蜀父老》)还有对文辞的刻意修饰:“率迹者踵武,听逝者风声。纷轮威蕤,堙灭而不称者,不可胜数也。”(《封禅文》)刘熙载认为,司马相如之文“举止矜贵,扬榷典硕”,与其为文之变化不无关系。他认为,正是由于司马相如在文辞上的刻意修饰,才造成了文具骈俪的风格。与司马迁相比,二人学《离骚》各得其一:“学《离骚》,得其情者为太史公,得其辞者为司马长卿。”(《艺概·文概》)另外,扬雄的《剧秦美新》,完全仿司马相如《封禅文》而作,故文章风格与司马相如绝似^①。

由此看来,汉文至贾、马(子长)为一变,至扬、马(长卿)又为之一变。汉初骈、散二体,至司马相如,在体制与形式上正式分途。如果说此前之文,尚散中偶有骈的话,至此骈体则大量增加。将两司马作为汉初骈、散形制分途的代表,应该具有一定的文学典型意义。但是我们必须明白一点,我们所说的“形制”分途,实际上也仅仅是“形式”上的分途。真正意义上骈散的完全分途,应该时代较晚。

我们将汉代吴、梁等藩国作为汉代文学骈体的起源之地,是有原因的。先秦时期,荆楚地区早就存在骈文的酝酿。汉代吴、梁诸国,承继吴、楚旧地之骈体形式,与地域文化的历史性与继承性关系甚大。吴、梁等地,不仅荆楚古都保留有先秦楚国遗迹,藩国王侯或者对楚国风华胜景亦心向往之,如梁孝王宫室苑囿的建筑风格,与先秦楚国奢靡旧俗及秀美的地理风景极为相合。梁孝王曾“作曜华宫,筑兔园”,“园中有百灵山,山有肤寸石、落猿岩、栖龙岫,又有雁池,池间有鹤洲、凫渚,其诸宫观相连,延亘数十里。奇果异树、瑰禽怪兽毕备”^②。这种优美、富丽的自然与人文景观,对汉初文人的创作思想,以及骈俪体制的形成,应该不无影响。另外,随着四言、五言诗歌体式的不断成熟,文赋受音韵形式的影响逐渐加大,汉诗的形式与内容也逐渐丰富与多样化。而汉初吴、梁南地,历受《诗经》、《楚辞》等韵文影响,尤其汉初楚歌、辞赋及乐府诗歌的盛行,大大推动了该地骈俪文体在文辞及音韵形式上的进一步变化。日本学者泽田总清原就认为,汉文帝时代:“楚是诗的中心地,梁是辞赋繁盛的地方。枚乘、邹阳、严忌等都在梁地响鸣起来。”^③司马相如则将这种战国末年酝酿的骈俪形式进一步规范化,并将其应用于散文之体,从而使其固定化并与散文之体正式剥离。然而,贾谊、司马迁、司马相如等人,生活时代十分接近,其为文之体式,为何发生了深刻的变化?这需要我们结合当时的历史时代背景与文学发展情况,对此加以深入考察。

三、汉代骈、散分途的政治与文学功能

汉初之文出现散、骈分途的原因可能很多,我们认为最重要的应该从社会政治与文学功能两个角度进行分析。汉文多散者,多重视文章的社会政治功能与道德伦理的教化意义;汉文重骈者,多侧重于文章的文学功能与情感宣泄的唯美意识。

据上文分析,陆贾、贾谊、司马迁、刘向等人,多处庙堂帝王之侧,其积极仕进与胸怀天下的政治抱负,不能不影响到他们的文学胸襟与思想境界。据《汉书·陆贾传》,陆贾“以客从高祖定天下,名有口辩,居左右,常使诸侯”。贾谊与李斯同邑,且年少得志,二十二岁即被汉文帝征为博士^④。这种特殊的生活经历,必然使其政治抱负鼓荡满胸,于是方有建议朝廷改正朔、易服色制度、定官名、兴礼乐之举。虽然其后被徙为长沙王太傅,但他并未因此而堕志,如其《新书》中《傅职》、《保傅》等章,字

① 《剧秦美新》一向被视作伪作,但今人多证其为真作。据其所记史实与掌故看,出于扬雄也不是没有可能的情况。

② 葛洪:《西京杂记》,周天游校注,西安:三秦出版社,2006年,第114页。

③ [日]泽田总清原:《中国韵文史》上册,北京:商务印书馆,1998年,第87页。

④ 刘跃进:《秦汉文学编年史》,北京:商务印书馆,2006年,第84页。

里行间仍然显示了他辅佐侯王的自信与自负。刘跃进先生认为,汉文帝虽徙贾谊,但对其仍然十分信任^①,是有道理的。司马迁身居太史令一职,从学于孔安国、董仲舒,亲见汉武帝改历、建明堂之事,又加其父临终嘱托有“予先,周室之太史也。自上世尝显功名虞、夏,典天官事,后世中衰,绝于予乎?汝复为太史,则续吾祖矣”(《汉书·司马迁传》)之冀望,则司马迁未尝没有建功立业之心。至于后来受刑虽有“身亏不用”之叹,但其文学识见与文章风格早已定型。

准此,我们可以看出,汉初继承先秦史传与诸子之文者,也非常重视文章的社会政治功能。陆贾、贾谊皆有藉文建功之志,司马迁亦有藉史裨益后世之念。在这种情况下,散文适应政治功能的需要,尤其注重情感外放与结构疏宕,文风敦朴而文气阳刚,且文辞庄重典雅,力戒浮夸,重在说理。贾谊、董仲舒、司马迁、刘向的作品,特别注意行文的层次与结构的布局,重在为说理创造一种适宜的政治气氛。以贾谊《论积贮疏》为例,首先,他引用典故以使文辞庄重典雅,如文首引《管子》与古人之言,进而将古今形势对比,使文章毫无造作浮夸之感,却尤增说服力度。其次,使用排比与对偶句式来增强文章气势:“今背本而趋末,食者甚众,是天下之大残也;淫侈之俗,日日以长,是天下之大贼也。残贼公行,莫之或止;大命将泛,莫之振救。”另外,贾谊层层递进设问,反复进行古今对比,主旨表达清晰,并无汉初辞赋讽谏之弊。对于积贮的紧迫性,贾谊一针见血、直抒胸臆:“汉之为汉几四十年矣,公私之积犹可哀痛。失时不雨,民且狼顾;岁恶不入,请卖爵、子。既闻耳矣,安有为天下阽危者若是而上不惊者!”而对于不实行积贮的危险性,贾谊又运用大量反问句式来加强语气:“世之有饥穰,天之行也,禹、汤被之矣。即不幸有方二三千里之旱,国胡以相恤?卒然边境有急,数十百万之众,国胡以馈之?兵旱相乘,天下大屈,有勇力者聚徒而衡击,罢夫羸老易子而咬其骨。政治未毕通也,远方之能疑者并举而争起矣,乃骇而图之,岂将有及乎?夫积贮者,天下之大命也。苟粟多而财有余,何为而不成?以攻则取,以守则固,以战则胜。怀敌附远,何招而不至?”最后,与文首照应,又结合今日之形势,强调积贮的现实意义:“今殴民而归之农,皆著于本,使天下各食其力,末技游食之民转而缘南亩,则畜积足而人乐其所矣。”而其文气仍然保持了一贯的阳刚与自信:“可以为富安天下,而直为此廩廩也,窃为陛下惜之!”^②文辞酣畅淋漓,气度非凡,而文气为之一夺。从文章的结构布局看,在有限的篇幅里,作者思绪飞扬,古今纵横,语意繁复,疏宕有致,既充分表达了作者的政见与政治理想,也集中展现了文章的指归。贾谊鲜明的政治倾向与社会人文关怀,于此文可见一斑。

骈俪文辞的出现及其与散文的分途,主要体现了文体发展进程中的文学功能与情感意义。邹阳、枚乘、司马相如等人,生活经历、思想个性与理想追求,与贾谊、司马迁等人迥然不同,这对其文风的形成关系甚大。邹阳、枚乘皆以“文辩著名”,二人具有相似的生活遭际与思想倾向。他们不慕荣华,喜游名士之间。《汉书·邹阳传》称邹阳“慷慨不苟合”,枚乘“与英俊并游,得其所好,不乐郡吏,以病去官”,反映了两人都具有个性自由、特立独行的人文追求。司马相如亦然,其曾慕战国名士风流,如《汉书》称其“慕蔺相如之为人也,更名相如”;而其为汉景帝武骑常侍,却“非其好也”;独与梁孝王从游之邹阳、严忌、枚乘却“见而说之”,并以病去官而“客游梁,得与诸侯游士居”。也就是说,从这些人的个性特征、思想境界及文学追求来看,他们都具有大致相同的一面。这种远离政治中心,游学藩国而乐与名士相处的个性,必然造成了他们为文侧重辞采之美与情感表达的主观诉求。为了增强文章的意思表达与整体气势,借助大量的骈俪句式成为他们的一个共同选择。也就是说,骈文与散文之分途,是文学功能得以顺利实现的需要。此类文章尚情性、好文辞、精思逸韵,重视情感直接宣泄而不关注此情感的真实与否,重视文辞绚丽而很少关注文章的政治功能。扬雄称司马相如之文“文丽用寡”,意即满目文采绚烂,而无兴寄之思。在这种情况下,骈文适应文学情感宣泄的需要,注重文意内敛与结构详密,文风灵动而文气阴柔。文辞排募华丽,不避繁冗,重在渲情。如司马相如之

① 刘跃进:《贾谊的学术背景及其文章风格的形成》,《文史哲》2006年第2期。

② 班固:《汉书》卷二十四上《食货志上》,北京:中华书局,1962年,第1128—1130页。

文,尤其注意文辞的华美甚至复沓,重在渲染一种情感氛围。这一点由其《报卓文君书》可见一斑:“五味虽甘,宁先稻黍?五色有灿,而不掩韦布。惟此绿衣,将执子之釜。‘锦水有鸳,汉宫有木’,诵子嘉吟,而回予故步。当不令负丹青感白头也。”作者其实欲表达自己对爱情的矢志不渝,然充分借用《诗经》比兴手法,文意繁复而文气灵动于纸上。即使本来具有政治意味的《喻巴蜀檄》,在司马相如笔下亦与贾谊等人不同,排比句式增强了文章的气势,也削弱了政治的严肃性,但反而大大增强了其文学意蕴与恢宏气势,然其说服力丝毫不亚于贾谊之文。这种文学色彩浓厚的文章,其意义在于可以使本来严肃的政治话题被文学的阴柔之美大大弱化。从文章布局看,作者首先开门见山,点明主题:“蛮夷自擅,不讨之日久矣,时侵犯边境,劳士大夫。”接着,文章笔锋一宕,却叙述王室对边疆的不同政策。与此相比较,作者以使者口吻进而说明“今闻其乃发军兴制,惊惧子弟,忧患长老,郡又擅为转粟运输,皆非陛下之意也。当行者或亡逃自贼杀,亦非人臣之节也”的道理。再进一层,作者于蜀民立场,正反比较说明“计深虑远,急国家之难,而乐尽人臣之道也”与“即自贼杀,或亡逃抵诛,身死无名,谥为至愚,耻及父母,为天下笑”之不同。最后文章峰回路转,又返回到使者的立场说明其来之由:“陛下患使者有司之若彼,悼不肖愚民之如此,故遣信使,晓谕百姓以发卒之事,因数之以不忠死亡之罪,让三老孝弟以不教诲之过。”^①文章环环相扣、层层递进,雄奇之文气寓于柔缓文辞之下,立义高远而文气内敛。曾国藩评其文“雄深”,可谓得其精髓^②。司马相如的另一篇文章《难蜀父老》与此相同,对后世文学影响甚大。李充《翰林论》称:“盟檄发于师旅,相如《谕蜀老》可谓德音矣。”刘勰《文心雕龙·檄移》:“相如之《难蜀老》,文晓而喻博,有移檄之骨焉。”而鲁迅对其文更是赞赏有加:“不师故辙,自摭妙才,广博闳丽,卓绝汉代。”^③

当然,骈俪之文,未必毫无政治功能与社会意义;散体之文,也未必不注意文学的情感需求与唯美意识。我们说二者功能不同,是相对而言的,是就其中所占成分的比重而言的。尤其是,由于骈俪文辞大大增强了文章气势的恢宏与语言的流丽,正合政治人物的喜好,其文学功能又被转借于政治的需要,故扬雄称“廊庙之下,朝廷之中,高文典策,用相如”(葛洪《西京杂记》卷三)。但是,从文体进程来说,骈俪体制的出现,更多还是体现了文体自身发展的客观诉求。王国维曾云:“盖文体通行既久,染指遂多,自成习套,豪杰之士,亦难于其中自出新意,故遁而作他体以自解脱,一切文体所以始终衰者,皆由于此。”^④

西汉辞赋盛行的同时,骈、散二体,在当时承担了不同的政治与文学功能,这正是二者分途的客观原因。骈、散之体,先秦即有酝酿与发展,入汉以后逐渐分流而有支裔。先秦史传与诸子散文,汉初贾谊、司马迁等继承并发扬之。尤其至司马迁,更是形成了成熟的史传文体。骈俪之文,战国宋玉等人发其端,汉初枚乘、邹阳等人扬其波,至司马相如、扬雄始一变而为汉代文学的异军苍头。汉初两司马,应该是骈、散文体的典型代表。二人生活的时代,也应该是两种文体分途的关键时期。其后,班氏父子继司马迁之史才,王充、王符、桓谭、仲长统、荀悦等人继诸子之纷披,敷华掇藻,古风犹存。东汉崔骃拟扬雄《解嘲》作《达旨》,张衡、傅毅、马融、蔡邕诸辈,艳思绮抱,意蕴闳深,并踵西汉雄文。尤其是蔡、崔二公,文皆醇实尔雅,使西汉以来的骈俪靡制最终定型。这对于魏晋六朝骈俪之文的发展及传播,厥功至伟,故朱一新赞曰:“汉文为骈俪之祖,崔、蔡诸公体格已成。建安近东汉,西晋近建安,故魏晋自为一类,东晋与刘宋自为一类。永明以来,益趋繁缛,至萧梁诸帝王之作,而靡丽极矣。”^⑤

[责任编辑 渭 卿]

① 班固:《汉书》卷五十七下《司马相如传下》,北京:中华书局,1962年,第2577-2580页。

② 曾国藩《求阙斋读书录》卷八评价韩愈《祭鳄鱼文》:“文气似司马相如《谕巴蜀檄》,但彼以雄深胜,此以矫健胜。”

③ 鲁迅:《汉文学史纲要》,《鲁迅全集》第10卷,北京:人民文学出版社,1973年,第579页。

④ 王国维:《人间词话》,成都:四川人民出版社,1981年,第70页。

⑤ 朱一新:《无邪堂答问》,北京:中华书局,2002年,第90页。

汉赋文化特质简论

刘慧晏

摘要:汉赋不仅是一种重要的文体,其中还包含了十分丰富的文化意蕴。将汉赋还原到汉代文化背景下进行考察和分析,我们可以更深入地把握汉赋的精神实质。汉赋和汉代政治和汉代帝王息息相关,并随着汉代政治而勃兴或衰微、随着汉代帝王对汉赋的喜恶而或盛或衰;汉代经学占据汉人思想的主导地位,辞赋之士受经学影响最深,经学中的大一统观念、天人感应观念、君权神授观念在汉赋中得到了积极的传播和浓重的渲染;汉赋有自己独擅的艺术意境,总体上讲究辞采华丽之美,讲究音韵之美,细分之,大赋小赋又有不同的审美趋向;汉代赋家多有论赋,从司马相如到王充,汉代的辞赋观大抵由全面肯定到折中批判再到全面否定。

关键词:汉赋;政治;经学;艺术美;文化意蕴

从汉赋的流变史中,我们可以清楚地看出,汉赋的盛衰转变和汉帝国的勃兴与衰微是息息相关的。因此,要更为深入地把握汉赋的精神实质,只有把汉赋还原到汉代文化背景下进行考察和分析,才能达到目的。在本文中,笔者将从汉赋与汉代政治和汉代帝王、汉赋与汉代经学、汉人论赋、汉赋艺术美这四个层面,对汉赋进行论析。

一、汉赋与汉代政治和汉代经学

(一)汉赋与汉代政治

汉王朝的出现是中国历史上空前重大的事件,其重大意义也为当时的人们所重视。王朝在思想、行政上的一统,使人们意识到他们生活在一个空前强大的、非同一般的社会中,因而,在思想文化诸方面对社会发展的探讨和对王朝气势的鼓吹并非完全出于在上者的刻意倡导,而是人们发自内心的对王朝的高度认同和满怀激情,汉大赋正担当着宣泄人们内心激情的功能。

在西汉武帝时期,国家实力达到了顶峰,生活在这么一个前所未有的盛世,人们陶醉了,如同初沐朝阳,精神焕发,都有一种“宣汉”的心理需要。这种需要,帝王有,文士有,而且弥漫于整个社会。辞赋之士如同鼓乐手,兴高采烈地站到了时代的前列。在《天子游猎赋》(《史记》、《汉书》作《天子游猎赋》,《文选》析为《子虚》、《上林》二篇)中,司马相如贬损诸侯,夸耀天子,极尽才思展现大汉帝国的地广物丰。在历史上,从来没有任何一种文学体裁像汉大赋那样与当时的社会政治结合得如此紧密。作为从战国和苛秦走出来的汉人,较之前人有着深刻的历史意识,他们眼光深远,知道大汉政治一统和文化一统的来之不易。因此,要维护大汉一统局面,就要歌颂宣扬皇权政治。所以,汉大赋从一开始就不可能不和时事政治紧密地结合在一起,不可能不把揄扬赞颂作为主要的写作目的。如此转换一下学术视野,我们不仅不会感到《天子游猎赋》铺排过盛,而且会从其铺张扬厉的描写中,感受到一种深沉的历史意味。王褒在其《四子讲德论》中说,大汉“盛德巍巍荡荡”,超过了“皇唐之世”,“世平道明,臣子不宣者,鄙也”。在王褒看来,如果处此清明之世,不参加到宣扬大汉的行列中来,那

简直太说不过去。至东汉,光武帝收拾江山,汉家中兴,“宣汉”颂声又趋高涨,班固在《典引序》中,表露了自己的“光扬大汉”心理,在《两都赋序》中,又以喜悦的心情,对其前代的赋颂盛况进行了概括。桓谭在《新论》中也认为:“开辟以来,惟汉家为最盛。”东汉前期著名政论家王充,面对大汉繁荣强盛的国势,各民族的大融合大一统,更是心潮澎湃,激动万分。他在其代表作《论衡》中,一口气写了《宣汉》、《恢国》、《验符》、《须颂》等四篇赞叹大汉的论文。在《须颂》篇中,他对古今作了形象的比喻:“汉在百代之末,上与百代料德,湖池相与比也。”也即是说,汉代与在她之前的各代相比,犹如大湖、小池一样,汉是大湖,已往各代只是一个小池塘,无法相比。所以他极力肯定班固等人作赋歌颂大汉功德,并以为“涉圣世不知圣主,是则盲者不能别青黄也;知圣主而不能颂,是则暗者不能言今非也”。即是说,生活在大汉盛世而不知主上圣明,就如同瞎子分不清青黄;知道帝王圣明而不能歌颂,就如同哑巴不能说明是非。

汉武帝雄才大略,他把汉代政治推向了一个极峰。但他在创立了辉煌帝业的同时,也为后人留下了很多棘手的社会问题。

面对着诸多的社会问题,思想敏锐的文士们,在“宣汉”的时候,对汉代政治上的缺憾,感到有必要尽忠劝谏;与此同时,不获时遇的文士,受排挤的文士,富有正义感的文士也生发出诸多感慨。这些情绪反映到辞赋上来,自汉大赋言之,从扬雄到班固再到张衡,讽谏成分已日益增多,劝谏语气已日益犀利。张衡《二京赋》中的讽谏语言,基本上已变温柔敦厚而为尖刻批判。这说明汉家政治至张衡之时,已经混乱恶浊到无从歌颂,大赋这种文体该退出文坛了。事实也确乎如此,张衡之后,再无一个大赋作家出现,汉家政治一败而不可收拾,快速地走向了衰亡之路。自骚赋和小赋言之,《士不遇赋》、《答客难》、《逐贫赋》等抒发心志、感叹人生的赋作日益增多,而且创为格式,继作成林。至东汉末年,郁积压抑的怨愤情绪越来越浓,赵壹的《刺世疾邪赋》词起峻急,不事雕琢,直接指斥社会丑恶,向汉家提出严重的警告。而且,在大赋衰微后,赋坛基本上成为骚赋和小赋的天下。

(二) 汉赋中的大一统观念

大一统是中国古代社会自春秋,特别是战国以来的历史发展大势。《春秋》中的《公羊传》之所以受到汉武帝的青睐,就是因为它适应了汉帝国的大一统理论需要。《春秋经·隐公元年》曰:“元年,春,王正月。”对这句话《公羊传》释义说:“元者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”在这里,“大”字作动词用,指重视、崇尚。所谓“大一统”,就是六合同风,九州同贯。大一统的观念对汉人影响巨大,就汉赋而言,大一统的观念在散体大赋中尤为凸显。

在《上林赋》中,司马相如让天子之使亡是公,深折诸侯之使子虚和乌有先生,因为他们“不务明君臣之义,正诸侯之礼”。天子之使折诸侯之使,就是为了确立大一统观念。亡是公经过一番铺张扬厉的夸说,极力颂扬天子的富丽威武。最后,“二子愀然改容,超若自失,逡巡避席,曰:‘鄙人固陋,不知忌讳,乃今日见教,谨受命矣’”^①。在孔臧的《谏格虎赋》中,天子之使亡诸大夫,深折下国之君。最后,“下国之君乃顿首,曰:‘臣实不敏,习之日久矣。幸今承海,请遂改之。’”^②大一统的时代精神得到弘扬。

在东汉,因汉朝享国日长,抽象地歌颂“大一统”观念,已经很不够。“大一统”观念就是歌颂维护当天子的威德。因此,在《东都赋》中,班固让盛夸西都之美的西都宾和东都主人进行辩论。最后,“主人之辞未终,西都宾矍然失容,逡巡降阶,惻然意下,捧手欲辞”。而得胜的东部主人却意犹未尽,“今将授子以五篇之诗”^③。《公羊传》所谓的“大一统”观念,除了尊天子折诸侯之外,还有一层意思,

① 萧统编,李善注:《文选》卷八,长沙:岳麓书社,2002年,第245-249页。

② 费振纲等辑录:《全汉赋》,北京:北京大学出版社,1993年,第115页。

③ 萧统编,李善注:《文选》卷一,长沙:岳麓书社,2002年,第22页。

即强调夷夏之辨。《公羊传》认为夷夏之辨不清,大一统观念也难以真正建立起来。《春秋经·昭公二十三年》书曰:“吴败顿、胡、沈、蔡、陈、许之师于鸡父。胡子髡,沈子逞灭,获陈夏啮。”对于这段经文,《公羊传》认为,《春秋》之“书法”对吴有贬意。因为在春秋时,从当时的以中原文化为一统的视角看,吴是蛮夷。然而,这种“贬”并非全贬,因为“吴少进也”,所以还说“获陈夏啮”。故而,《公羊传》中的夷夏之辨,虽然很强烈,褒贬分明,但夷夏之辨的标准又是灵活而相对的。以前的华夏人,如果脱离了大一统的文化圈,就成了夷狄;而以前的夷狄,如果加入了大一统的文化圈,则是华夏人。这种观念,使汉民族自汉以降保持着极强的吸纳力和同化力。在中国历史上,几次少数民族入主中原,多是以少数民族的汉化为结局。

“夷夏之辨”的观念,在汉赋中也有体现。比如,司马相如受汉武帝之使“通西南夷”,巴蜀有一部分人表示反对,不赞同汉朝招抚。为了讲解汉武帝的政策,司马相如写了《难蜀父老》。在此赋中,他先称赞武帝是一代明君贤主,“必将崇论闳议,创业垂统,为万世规。故驰骛乎兼容并包,而勤思乎参天贰地”。接着又说巴蜀的情况,“而夷狄殊俗之国,辽绝异党之域,舟车不通,人迹罕至,政教未加,流风犹微,内之则时犯义侵礼于边境,外之则邪行横作,放杀其上。君臣易位,尊卑失序,父老不辜,幼孤为俘虏,系累号泣,内向而怨。”不消说,西南夷这些政教风俗和儒家思想是扞格不入的。因此,中国的贤君不能坐视:“故乃关沫若,徼牂牁,镂灵山,梁孙原,创道德之涂,垂仁义之统,将博恩广施,远抚长驾,使遐邇不闭,智爽暗昧,得耀乎光明,以偃甲兵于此,而息讨伐于彼。遐邇一体,中外禔福,不亦康乎?”^①

“兼容并包”、“遐邇一体”即是“大一统”观念的体现。而“兼容并包”、“遐邇一体”的根本在于夷狄遵从华夏之政教。司马相如的《难蜀父老》是围绕着这个中心而展开的。

(三) 汉赋中的君权神授观念

君权神授观念起源很早,先秦文献屡见记载,至汉代经学兴起,君权神授观念更加理论化和系统化。董仲舒在《春秋繁露》卷二十三《三代改制质文》中说:“故天将授舜主天法商而王,祖锡姓为姚氏。至舜形体大上而员首,而明有二童子,性长于天文,纯于孝慈。天将授禹主地法夏而王,祖锡姓为姒氏。至禹生发于背,形体长,长足胥,疾行先左,随以右,劳左佚右也;性长于行,习地明水。天将授汤主天法质而王,祖锡姓为子氏。谓契母吞玄鸟卵生契,契先发于胸,性长于人伦。至汤体长专小,足左扁而右便,劳右佚左也;性长于天光,质易纯仁。天将授文王主地法文而王,祖锡姓姬氏。谓后稷母姜原履大人之迹而生后稷,后稷长于郃土,播田五谷。至文王形体博长,有四乳而大足,性长于地文势。”依照这种理论,君主从形体到思想都是上天意志的化身。把地上的君主与上天意志互相比拟,目的只有一个,即抬高地上君主的地位,使之神圣化。有了这么一个理论出发点,董仲舒便可以理直气壮地说:“唯天子受命于天,天下受命于天子,一国则受命于君。”^②

在汉赋中,君权神授观念主要体现在大赋作品中,这与大赋的歌功颂德性质有关。司马相如虽然在《天子游猎赋》中没有直接述及君权神授观念,但在《封禅文》中则反复申说这种观念,如他说:“披艺观之,天人之际已交,上下相发允答。圣王之德,兢兢翼翼。”^③

班固赋作中的君权神授观念最为浓重。在《东都赋》末,班固写有《明堂诗》、《辟雍诗》和《灵台诗》。为什么要写这些诗?班固在《白虎通义·辟雍篇》中说得清楚:“天子所以有灵台者何?所以考天人之心,察阴阳之会,揆星辰之证验,为万物获福于天方之元”;“天子立明堂者,所以通神灵,感天地,正四时,出教化,宗有德,重有道,显有能,褒有行者也”。如果不明这些经学微义,是无法很好理解上述诗作的。在《东都赋》中,班固歌颂汉光武帝说:“往者王莽作逆,汉祚中缺。天人致诛,六合相

① 萧统编,李善注:《文选》卷四十四,长沙:岳麓书社,2002年,第1371—1372页。

② 董仲舒:《春秋繁露》卷十一《为人者天》,北京:中华书局,1975年。

③ 萧统编,李善注:《文选》卷四十八,长沙:岳麓书社,2002年,第1474—1475页。

灭。于时之乱,生人几亡,鬼神混绝。壑无完柩,郭罔遗室。原野厌人之肉,川谷流人之血。秦、项之灾,犹不克半;书契以来,未之或纪。故下人号而上诉,上帝怀而降监,乃致命乎圣皇。于是圣皇乃握乾符,阐坤珍,披皇图,稽帝文。赫然发愤,应若兴云。霆击昆阳,凭怒雷震。遂超大河,跨北岳,立号高邑,建都河洛。绍百王之荒屯,因造化之荡涤。体元立制,继天而作。系唐统,接汉绪。茂育群生,恢复疆宇。勋兼乎在昔,事勤乎三五。岂特方轨并迹,纷纶后辟,治近古之所务,蹈一圣之险易云尔哉?”^①这段文字浓缩成一句话即:光武帝刘秀假天命而兴。

(四)汉赋中的天人感应观念

天人感应思想和阴阳五行思想及君权神授思想都是一脉相通的。天人感应思想比君权神授思想的应用要宽泛得多。从学理上讲,君权神授思想纯粹是一种宗教迷信,而天人感应思想里则宗教与科学的内容杂糅。从历史渊源上讲,天人感应的思想,在先民那里萌芽最早。在原始人那里,主体的我和客体的万物,没有本质的区别。客体的物与人一样,也有生命、性别和情感意志。顺着这种思维方式发展,古人积累了很多具有真知灼见的科学知识,比如《内经·素问》里说:“春三月,此谓发陈,天地俱生,万物以荣。夜卧早起,广步于庭,被发缓形,以使志生。”“以春气之应,养生之道也”,“逆之则伤肝”。诸如此类天人感应的言论,虽至今日,养生者仍奉为圭臬。但是顺着这种思维方式走下来,古人也说出了许多荒诞不经的言论。比如《淮南子·时则训》说,在每年的四个季节中,帝王们在每个季节住哪个房间,走哪个门,穿戴什么颜色的服饰,吃什么味道的饭菜,听什么频率的音乐,发布什么样的号令,施行什么样的政策,都有规矩,不可违背。否则,即要带来灾变。这些想法,在先秦,还只代表一种思潮,似乎没有多少政治意味。但在经学确立了独尊地位之后,则非同小可,因为“凡灾异之本,尽生于国家之失”(《春秋繁露·必仁且知》)。

在《春秋繁露》中,董仲舒说了许多天人感应的話。他告诫君王,如果行为得体,那么天将应以祥瑞之征;如果行为失当,则天将应以灾异。天人感应观念在汉赋中的表现基本上有三类:

其一,在大赋作品中,借以为颂。大赋作家为了揄扬歌颂,常常借用天人感应的祥瑞之征。如司马相如在《难蜀父老》中说:“今封疆之内,冠带之伦,咸获嘉祉,靡有阙遗矣。”那么大汉鼎盛的祥瑞有什么表现呢?在《封禅文》中,司马相如说:“大汉之德,逢涌原泉,沍涌曼衍;旁魄四塞,云布雾散;上畅九垓,下溯八埏。……鬼神接灵圉,宾于闲馆。奇物谲诡,俶傥穷变……。”班固在《两都赋序》中更说:“是以众庶悦豫,福应尤盛。《白麟》、《赤雁》、《芝房》、《宝鼎》之歌,荐于郊庙;神雀、五凤、甘露、黄龙之瑞,以为年纪。”

其二,在赋作中,借以为劝戒。如扬雄在《羽猎赋》序文中说:“孝成帝时羽猎,雄从。以为昔在二帝三王,宫馆台榭,沼池苑囿,林麓薮泽,财足以奉郊庙,御宾客,充庖厨而已。不夺百姓膏腴谷土桑柘之地。女有余布,男有余粟,国家殷富,上下交足。故甘露零其庭,醴泉流其唐,凤凰巢其树,黄龙游其沼,麒麟臻其囿,神爵栖其林。”扬雄借助于前代的祥瑞嘉祉,目的不是为了颂汉成帝,而是要对汉成帝的淫猎予以讽喻。弦外之音,似乎在说前代圣王时,虽有天人感应嘉瑞,犹知节制淫欲,更何况今无嘉祥之应,却有乱政的时代呢!

其三,在赋作中,借以感悟人生。如汉武之前贾谊的《鵩鸟赋》和汉武之时孔臧的《鸛赋》等即是此类赋作。《鸛赋》是残篇,孔臧在赋首说:“季夏庚子,思道静居。爰有飞鸛,集我屋隅。异物之来,吉凶之符。观之欢然,览考经书。在德为祥,弃常为妖。”

二、汉赋艺术美

汉赋作为一代文学之代表,有自己独特的艺术美境。从总体上说,讲究辞采华丽之美,讲求音韵之美,是诸赋体品种共同的审美观点。但如细加分析,则大赋、小赋又有着不同的审美趋向。分析汉

^① 萧统编,李善注:《文选》卷一,长沙:岳麓书社,2002年,第20页。

赋的审美特点,不仅有利于更好地理解汉赋作品,而且还有利于明晓先秦、魏晋文学作品的审美特点,因为汉赋是先秦文学至魏晋文学的过渡环节之一,在审美趣味上起着承上启下的作用。

(一)讲求辞采华丽

司马迁在《太史公自序》中说:“自孔子卒,京师莫崇庠序,惟建元、元狩之间,文辞粲如也。”^①武帝是汉家第一个文章富有文采且雅好文艺的帝王,他不仅喜好辞采华丽的赋作,广延赋家于手下,而且亲自写作辞采美盛的赋作。

司马相如是武帝手下赋家的代表之一,他曾很明确地说:“合綦组以成文,列锦绣而为质。”^②汉宣帝也十分喜好辞赋,他说:“‘不有博弈者乎?为之犹贤乎已’。辞赋大者与古诗同义,小者辩丽可喜。辟如女工有绮縠,音乐有郑卫,今世俗犹皆以此虞说耳目。辞赋比之,尚有仁义风谕,鸟兽草木多闻之观,贤于倡优博弈远矣。”(《汉书·王褒传》)

扬雄留下的赋论较多。在《答刘歆书》中,扬雄说:“雄为郎之岁,自奏少不得学,而好沉博绝丽之文。”《汉书·扬雄传赞》载:“(雄)以为……辞莫丽于相如,作四赋,皆斟酌其本,相与放依而驰骋云。”而在《法言·吾子》中,扬雄径直改为:“女有色,书亦有色。”后来扬雄追慕圣人,批评辞赋,说:“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。如孔门用赋也,则贾谊升堂,相如入室矣。如其不用何?”^③这段话实际上反映出扬雄以赋为丽的观点。

王充在《论衡·案书》中说:“广陵陈子回、颜方,今尚书郎班固,兰台令杨终、傅毅之徒,虽无篇章,赋颂记奏,文辞斐炳。赋象屈原、贾生,奏象唐林、谷永,并比以观好,其美一也。”^④

上述从帝王、辞赋家到文论家以辞采华丽为美的言论,在先秦时期迄无发现,像庄周、屈原这样能超绝于时代的作家也没有明确提出为文要辞采华丽的主张。可以这样说,先秦文学作品的辞采华丽是作家自发创作的结果。而文学演进至汉代,在继承诗、骚文化传统的基础上,赋学家们则明确地提出了写赋要华丽其辞采的主张。因而刘勰在《文心雕龙·丽辞》中总结说:“自扬马张蔡,崇盛辞丽,如宋画吴冶,刻形镂法。”^⑤申而言之,汉赋表现出文学正自觉地与史、哲划清界限,走向了自我发展的道路。由自发到自觉是艺术思维的升华和跃进。自发,辞采华丽只能是姿质绝异作家的个别表现;而自觉,辞采华丽虽有优劣之分,却代表了一个时代共同的审美趋向。刘勰说汉赋“极声貌以穷文”(《文心雕龙·诠赋》),事实也确乎如此。汉家赋作,无论大小,无不铺采摘文,弘润雅丽,览之美胜,味之悠长。

(二)讲求音韵协和之美

在中国古代文化史上,南朝齐永明年间周顒发现了汉字的平、上、去、入四种声调,写成《四声切韵》著作;与周顒同时的诗人沈约等人又提出了“四声八病”之说。沈约认为:“自《骚》人以来,多历年代,虽文体稍精,而此秘未睹。至于高言妙句,音韵天成,皆暗与理合,匪由思至。”^⑥如果结合历史情况考察,很容易发现沈约的观点是站不住脚的。对成书于东汉的《说文解字》,朱骏声在《说文解字定声》中作过统计,许慎论析的九千多字里面,形声字就占了 8057 字。这说明远在沈约之前,古人就十分熟悉文字的音韵知识,而且积累了丰富的经验。诗、骚行文押韵,已属学人皆晓的常识。具体到汉代而言,司马相如明确地提出作赋要注意“一宫一商”的问题,而诸赋作本身也确乎自具音韵协和之美,且不说骚赋牢守屈、宋遗制,隔句押韵,即以散体大赋而言,若不通音韵知识,亦难以尽识其行文之美。比如扬雄《河东赋》中有句:“云菲菲而来迎兮,泽渗漓而下降,郁萧条其幽蔼兮,滃泛沛以丰

① 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第3318页。

② 葛洪:《西京杂记》卷二,北京:中华书局,1985年,第12页。

③ 扬雄:《法言》,北京:中华书局,1992年,第32页。

④ 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第440页。

⑤ 周振甫:《文心雕龙今译》,北京:中华书局,1986年,第317页。

⑥ 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传论》,北京:中华书局,1974年,第1779页。

隆。叱风伯于南北兮，呵雨师于西东。参天地而独立兮，廓荡荡其无双。”^①若不明音韵，扬雄当年作赋时，以“降”（古韵为乎攻切）、“东”、“双”（所工切，东部）为韵的苦心则是白费了。再举一例，司马相如《上林赋》中“卢橘夏熟，黄甘橙棣，枇杷燃柿，亭奈厚朴”一段，第一句“熟”与第四句“朴”为韵，形成首尾韵的形式。毋劳繁证，只要细心阅读汉赋作品，就不难发现，即如汉大赋也十分讲求音韵协和之美。

《汉书·艺文志》载：“汉兴，萧何草律，亦著其法，曰：‘太史试学童，能讽书九千字以上，乃得为史。又以六体试之，课最者以为尚书御史史书令史。吏民上书，字或不正，辄举劾。’”把识字多寡著为法令，这在历史上并不多见。然而时风扇习，研习文字在汉代则蔚为气象。汉赋作家有许多人曾经撰写文字训诂著述，司马相如有《凡将篇》，扬雄有《训纂篇》，马融有《三传异同说》，又有《孝经》、《论语》等书的训诂注释，张衡有《周官训诂》……。因此，阮元说：“综两汉文赋诸家，莫不洞穴经史，钻研六书。”（《四六丛话·序》）由此可见，《说文解字》产生于汉代，绝非偶然。明乎如上历史事实，我们对司马相如提出的“一宫一商”之说会有更为充实的认识，也就难以说汉赋所具有的音韵协和之美是赋家们“匪由思至”的“暗与理合”的结果。

（三）讲求虚实相生之美

《文心雕龙·夸饰》篇说：“自宋玉、景差，夸饰始盛，相如凭风，诡滥愈甚。故上林之馆，奔星与宛虹入轩；从禽之盛，飞廉与鹓[鸪]明俱获。及扬雄《甘泉》，酌其余波，语瑰奇则假珍于玉树，言峻极则颠坠于鬼神。至《[东]西都》之比目，《西京》之海若，验理则理无可验，穷饰则饰犹未穷矣。”^②刘勰的批评，实际上引出了这样一个问题，即：汉赋作品中的夸饰究竟是“诡滥愈甚”呢？还是其所特有的艺术美境？从知世而论文角度我们同意后一种看法。在中国历史上，汉帝国是第一个真正统一的国家。面对着前无古人的帝国气象，文学家们满怀豪情，争相歌颂大汉气象，以至于言实而无夸饰很难表达高涨的思想感情，只好由实生虚，造势以寄情。司马相如是第一个体味出大汉帝国气势的作家。因此，刘勰认为文学之风自相如而一变而为“诡滥”。如在《上林赋》中，司马相如描写上林苑中的鱼鸟玉石时，为我们展现的那幅缤纷夺目，色彩华丽的图景，绝非现实的实际写照。但有一点我们很清楚，如果司马相如不是在上林苑的现实基础上，展开浪漫的虚构想象，亡是公很难折服子虚和乌有先生，来展现大汉帝国气象的声威；而我们今天也就很难读出汉大赋赞扬帝国气势的激情。

这种虚实相生、体物浏亮的大赋美文，于东汉张衡《二京赋》后开始消歇，而大汉帝国也开始走向衰败之路。文人志士饱受困厄，报国无门，那种揄扬大汉声威的激情一变而为怨愁悲愤的情愫，于是抒发情志的小赋与诗开始占据了文坛。左思身处晋朝，已体会不到大汉帝国的威严气象，对于汉大赋的夸饰之美不十分理解，在《三都赋序》，他说：“然相如赋《上林》，而引‘卢橘夏熟’；扬雄赋《甘泉》，而陈‘玉树青葱’；班固赋《西都》，而叹以‘出比目’；张衡赋《西京》，而述以‘游海若’，假称珍怪，以为润色。若斯之类，匪啻于兹。考之果木，则生非其壤；校之神物，则出非其所。于辞则易为藻饰，于义则虚而无征。且夫玉卮无当，虽宝非用；侈言无验，虽丽非经。”^③有意味的是，左思从批评司马相如开始直至张衡，而这些人赋作，则恰好反映了有汉一代的鼎盛气象。

（四）讲求大而全之美

汉家经文、景之治，国力富强。汉武继起，“独尊儒术，罢黜百家”，莫立了经学的大一统局面；开拓疆域，征服边民，版图一再扩大。至东汉和帝时，张衡犹可在《东京赋》中夸耀汉家“北燮丁令，南谐越裳，西包大秦，东过乐浪”^④。辞赋家们为大汉帝国的声威所深深折服，铺采摛文，极力描绘汉帝国

① 费振刚等辑校：《全汉赋》，北京：北京大学出版社，1993年，第183—184页。

② 周振甫：《文心雕龙今译》，第333页。

③ 严可均辑：《全晋文》卷七十四，北京：商务印书馆，1999年，第776页。

④ 费振刚等辑校：《全汉赋》，第445页。

的大疆域、大功业、大尊荣、大城池、大殿堂、大典礼、大排场、大奢侈和大娱乐。

从汉大赋的创作实际来观察,在写作方法上,求大求全的特征十分明显。司马相如在《大人赋》中描写说:“世有大人兮,在乎中州。宅弥万里兮,曾不足以少留。悲世俗之迫隘兮,揭轻举而远游。”^①通篇赋作展现了“大人”擎八极,游万仞的气度。其余如扬雄、班固、张衡等,无不写得宏阔壮丽,美不胜收。

除了以大为美,汉大赋还追求以全为美。这种审美趣味的产生,与秦汉统一以来的文化心理积淀有关。《吕氏春秋》在十二纪中,根据人法天地的思想,为自然和社会的纷纭变化罗织出一个既全且大无所不包的体系。这种求全的文化心理,延至《淮南子》时,其《要略》反复申说著书的宗旨,要“纪纲道德,经纬人事,上考之天,下揆之地,中通诸理”。很明白,刘安及其宾客要广泛涉及天、地、人、上、中、下诸种文理。而在董仲舒那里,《春秋繁露》中的《五行对》、《五行之义》、《五行相生》、《五行相胜》、《五行逆顺》、《治水五行》、《治乱五行》、《五行变救》和《五行五事》诸章,几乎由阴阳五行,引而申之,触类而长之,范围天、地、人诸种情理的努力推向了极致。处于这种文化氛围中的大赋作家,在体物写志之时,追求品物毕图,在叙述方法上,采用五行图式,“其东则……,其西则……,其南则……,其北则……,其中则……,其……”成为固定的大赋格式。

汉大赋这种既大且全的叙述方式,现代人读起来殊觉反复杂沓,因为我们已失去了汉代人所具有的审美文化心理。然而,正是因此,汉大赋作为一代文学代表,折射反映出了大汉帝国的声威。

(五)抒情小赋以悲为美

世运有乖顺,人生有蹉跎。东汉巾叶而后,汉王朝迅速走向没落,汉大赋因政衰世乱而息止。文人感伤时世,嗟叹命运,发为篇章,于是抒情小赋风行于世。张衡、蔡邕、赵壹是有代表性的三家。张衡在《归田赋》中感叹:“游都邑以永久,无明略以佐时;徒临川以羡鱼,俟河清乎未期。感蔡子之慷慨,从唐生以决疑。谅天道之微昧,追渔夫以同嬉。超埃尘以遐逝,与世事乎长辞。”蔡邕在《述行赋》中慨叹:“怀伊吕而黜逐兮,道无因而获人。”赵壹在《穷鸟赋》中伤叹:“有一穷鸟,戢翼原野。罾(罟)网加上,机阱在下。前见苍隼,后见驱者,缴弹张右,羿子彀左,飞丸激矢,交集于我。思飞不得,欲鸣不可,举头畏触,摇足恐堕。内独怖急,乍冰乍火……。”寥寥数句,将人生之穷迫无奈展露无遗。

抒情小赋以悲为美,上承楚骚、《诗经》、下开魏晋悲怨为美的文学习尚。刘勰说:“建安哀词,惟伟长差善,……及潘岳继作,实[踵]钟其美。观其虑[善]赡辞变,情洞悲苦,叙事如传,结言摹诗,促节四言,鲜有散句,故能义直而文婉,体旧而趣新。”^②从《文心雕龙·哀吊》的这一段话可以推知,在文学创作上,能够形成以悲为美的习尚,与时代的环境变化密切相关。

三、汉人论赋

由于年代久远,文献有阙,我们今天可以见到的汉代人关于汉赋创作的反思文字,并不是很多,而且多为赋家论赋,但是,由这些有限数量的文字资料,再参之以汉赋作品,我们基本上可以了解汉代人对于汉赋的一些看法(这里所言之赋,主要是指汉大赋)。

(一)司马相如论赋

司马相如论赋文字仅见于《西京杂记》,他说:“合綦组以成文,列锦绣而为质,一经一纬,一宫一商,此赋之迹也。赋家之心,苞括宇宙,总览(揽)人物。斯乃得之于内,不可得而传也。”^③这段文字虽短,但意蕴却十分丰富。试为诠释如下:

“合綦组以成文,列锦绣而为质”。

① 费振刚等辑校:《全汉赋》,第91页。

② 周振甫:《文心雕龙今译》,第118页。

③ 葛洪:《西京杂记》卷二,北京:中华书局,1985年,第12页。

在《说文解字》中,“綦”、“组”、“锦”、“绣”都指色彩华丽鲜艳的丝织品。司马相如这句话的意思是说,好的赋作一定要像华丽鲜艳的丝织品那样艳丽夺目。事实也确乎如此,今天可见的司马相如赋作,每一篇都写得十分艳丽。刘勰认为其赋艳丽的秘诀是因“繁类”而“成绝”(“繁类”,如用今天的话可译为“一群相似的东西”)。我们只要仔细阅读一下司马相如的赋作,就会发现刘勰的分析是十分贴切的。与以往的赋家不同,司马相如开创了把相同性质的事物名词堆积成句的风气,有时甚至几个相同偏旁的字铺排而来。这样的句子读起来,让人感觉眼花缭乱,缤纷多彩,一如目睹色彩绚丽的丝织文章。司马相如的这句话对后世影响很大,直至张衡写《两京赋》,这种赋风尚未消歇。

“一经一纬”。

经是织品的纵丝。纬是织品的横丝。司马相如把赋比为丝织品,认为写赋也要注意纵横线条的描写。从司马相如赋作中可以看出,纵线条是指时间性的描绘,横线条则应是空间性的铺排。如《上林赋》中,司马相如极尽铺张扬厉之能事,写天子羽猎队伍,浩浩荡荡,迅若风雷,飘如骤风,这是纵线条描绘;写上林苑中山如何,水如何,草木如何,方方面面,无惮繁细,这是横线条描绘。司马相如第一次成熟地提出了赋作中要时间性描写与空间性描写兼顾并重。这句话也成为了后世赋家创作的规矩。

“一宫一商”。

“宫”、“商”是音乐概念。有研究者认为汉大赋不太注重合协,其实这是很不正确的看法。如《上林赋》中写水一段:“荡荡乎八川分流,相背而异态。东西南北,驰骛往来。出乎椒丘之阙,行乎洲渚之浦,经乎桂林之中,过乎泂瀟之野。汨乎混流,顺阿而下,赴隘陋之口。触穹石,激堆埼,沸乎暴怒,汹涌澎湃。滂弗宓汨,偁侧泌沚……。”“出”、“行”、“经”、“过”四字读来琅琅上口,水流态势形象逼真。而自“触穹石”往下,司马相如用很长篇幅及大量的形声字,借赋诵烘托出水激触石,轰鸣震耳,水缓沙细,潺潺悦听的声响氛围。写作过程中语言文字音韵的恰当选择,使其收到了如此感动人心的效果。这句话,对后世赋作影响很大。

上面的四句话,实际上提出写赋的四种具体方法。司马相如认为这四种方法,都有迹可求,只要努力即可做到。

“赋家之心,苞括宇宙,总览(揽)人物”。

这句话是对赋家心胸襟怀的要求,要想把赋写好,必须要开阔心胸,包举宇宙,吞吐天地,总揽历史,归纳人物。这种意识的产生,既是汉代人深沉的历史观念在赋家创作意识中的折射,又是汉人大一统观念在赋作中的反映。因此,汉大赋作品无不写得规模宏大,气象雄伟。司马相如认为赋家的这种修养境界,只可意会于心,而不能形诸文字准确传达出来。

(二)扬雄论赋

扬雄少而好赋,壮而不为。从现有史料看,扬雄辞赋观可明显地分为两个阶段。扬雄少年时好赋,从《后汉书》的记载来看,主要是被赋之艳丽和赋之气势所吸引。这符合青年人的心理特点。可是,既壮之后,他却慢慢地对辞赋不满起来。归纳而言,扬雄对辞赋不满分两个方面:

其一,扬雄十分反感辞赋写得艳丽。他说:“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。如孔门用赋也,则贾谊升堂,相如入室矣;如其不用何?”又说:“女恶华丹之乱窈窕也,书恶淫辞之渥法度也。”又说:“(赋)极丽靡之辞,闳侈巨衍;竞于使人不能加也。”(《法言·吾子》)扬雄是一位哲学家,他反对辞赋艳丽是有理论基础的。他认为“大味必淡,大音必希”;“雾縠之组丽”,是“女工之蠹也”。类似这样的言论,扬雄讲了很多。由于这种思想的影响,扬雄不仅不再写华丽的辞赋,而且把《太玄》、《法言》等著作写得朴直古奥,甚至让人难以索解。

其二,扬雄认为以往的辞赋没有很好地发挥讽喻作用。他说:“或曰:赋可以讽乎?曰:讽乎!讽则已;不已,吾恐不免于劝也。”(《法言·吾子》)班固《汉书·扬雄传下》引扬雄《解嘲》说:“雄以为赋者,将以风也,必推类而言,极丽靡之辞,闳侈巨衍,竞于使人不能加也,既乃归之于正,然览者已过

矣。往时五帝好神仙,相如上《大人赋》欲以风,帝反缥缥有凌云之志。由是言之,赋劝而不止,明矣。又颇似俳优淳于髡、优孟之徒,非法度所存,贤人君子诗赋之正也,于是辍不复为。”另外,扬雄又说:“文丽用寡,长卿也。”(《法言·君子》)扬雄的思想,虽然驳杂一些,但基本上还是以儒家为体。他对孔孟学说十分景仰,他说:“好书而不要诸仲尼,书肆也;好说而不要诸仲尼,说铃也”(《法言·吾子》),“仲尼之道,犹四渎也,经营中国,终入大海;它人之道者,西北之流也,纲纪夷貉,或入于沱,或沦于汉”(《法言·君子》),又说:“(孔子之道)关百圣而不惭,蔽天地而不耻”。而且,扬雄自封为孟子,他说:“古者杨墨塞路。孟子辞而辟之,廓如也。后之塞路也有矣,窃自比于孟子。”(《法言·五百》)扬雄把汉代经学家,甚至像公孙弘、董仲舒这样的经学大师,都视为“塞路者”。因此,他自以为是比经学家们更其纯粹的儒者。由这种哲学思想出发,扬雄提倡辞赋要宗经征圣,当然无足为怪。这种思想与他早期是不同的。扬雄强调文学要宗经征圣的观点,后世刘勰、韩愈都在不同程度上予以发展。

王充在《论衡·谴告》中说:“孝成皇帝好广宫室,扬子云上《甘泉颂》(即《甘泉赋》),妙称神怪,若曰非人力所能为,鬼神力乃可成。皇帝不觉,为之不止。”^①扬雄反话正说,欲讽反劝,恐怕也是导致他辞赋观转变的原因。

(三)班固论赋

班固的辞赋观比较矛盾。一方面,他对于汉赋从内容到形式予以肯定:

今若屈原,露才扬己,竞乎危国群小之间,以离谗贼。……然其文弘博丽雅,为辞赋宗,后世莫不斟酌其英华,则象其从容。自宋玉、唐勒、景差之徒,汉兴,枚乘、司马相如、刘向、扬雄,骋极文辞,好而悲之,自谓不能及也。虽非明智之器,可谓妙才者也。

司马迁称“《春秋》推见至隐;《易》本隐以之显;《大雅》言王公大人,而德逮黎庶;《小雅》讥小己之得失,其流及上。所言虽殊,其合德一也。相如虽多虚辞滥说,然要其归,引之于节俭。此亦《诗》之讽谏何异?”扬雄以为靡丽之赋,劝百而风一,犹骋郑、卫之声,曲终而奏雅,不已戏乎!^②

或曰:“赋者,古诗之流也。”昔成、康没而颂声寝,王泽竭而诗不作。大汉初定,日不暇给。至于武、宣之世,乃崇礼官,考文章,内设金马石渠之署,外兴乐府协律之事,以兴废继绝,润色鸿业。……故孝成之世,论而录之,盖奏御者千有余篇,而后大汉之文章,炳焉与三代同风。(《两都赋序》)

且夫道有夷隆,学有粗密,因时而建德者,不以远近易则。故皋陶歌虞,奚斯颂鲁,同见采于孔氏,列于《诗》、《书》,其义一也。……故臣作《两都赋》,以极众人之所眩曜,折以今之法度。(《两都赋序》)

从以上引文中看,班固认为汉赋形式华美,内容符合经学,值得肯定。他甚至批驳扬雄而替司马相如辩护。

可是,另一方面,在《汉书·艺文志》中班固却又换了一副腔调。他说:“春秋之后,周道渐坏,聘问歌咏不行于列国,学《诗》之士,逸在布衣,而贤人失志之赋作矣。大儒孙卿及楚臣屈原,离谗忧国,皆作赋以风,咸有侧隐古诗之义。其后宋玉、唐勒;汉兴枚乘、司马相如,下及扬子云,竞为侈丽闳衍之词,没其风喻之义。是以扬子悔之,曰:‘诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。如孔氏之门人用赋也,则贾谊登堂,相如入室矣,如其不用何!’”这段话接着扬雄后期赋论观点而讲,把赋作又说得一无是处,从形式到内容予以全面否定。如此自相违背的话,在《汉书》中还有很多。比如在思想上,班固是董仲舒神学体系的承继者,可是他在《汉书·陈胜项籍传》中,抄完了贾谊以“仁义不施”为秦灭亡原因的论断之后,接着说:“及羽背关怀楚,放逐义帝,而怨王侯畔己,难矣;自矜功伐,奋其私智而不

① 王充:《论衡》卷十四,上海:上海人民出版社,1974年,第226页。

② 严可均辑:《全后汉文》,北京:商务印书馆,1999年,卷二十五,第250页;卷二十四,第235页。

师古,始霸王之国,欲以力征经营天下,五年卒亡其国,身死东城,尚不觉寤,不自责过失,乃引‘天亡我,非用兵之罪’,岂不谬哉?”所言与《汉书·五行志》和《白虎通义》中的神学思想扞格不入。

班固这种矛盾思想,不是他个人思维素质的事情,而是时代思想状况的表现。西汉末年,社会矛盾异常尖锐复杂,经学的一元神学体系难以为纷繁的社会矛盾提供合理的阐释。任何一种理论如果不能对于范围之内的事实作出合理的解释,那么理论上的危机就要发生了。经学上的理论危机,令经师们伤透了脑筋。风风火火的农民起义运动,王莽新政的出现,以一元化的刘氏君权神授理论难以解释。于是经师便只好在经学释义中,偷偷地输入一些非神学的唯物的和能动性的积极因素。在班固之前,刘向、刘歆父子和扬雄都是这么做的。比如,在扬雄的哲学中,“玄”既是物质性的,又是精神性的;一玄、三方、九州、二十七部,八十一家、七百二十九赞的逻辑结构,既是对客观世界及其规律的描摹反映,又是客观世界发展变化的依据;人道既本于天道,而天道又本于人道。班固那时,虽有白虎观经学会议的召开,又有《白虎通义》的撰成,但社会矛盾依然激烈地冲突,思想上的困惑依然在加剧。在矛盾困惑中,班固的神学思想不可能坚持不变。事实上,班固重蹈扬雄等人的折衷主义覆辙。这种折衷主义的世界观反映在辞赋观上也是折衷主义的,这是顺理成章的。苏东坡有诗说:“酴醾不争春,寂寞开最晚。”(《杜沂游武昌,以酴醾花菩萨泉见饷》)折衷主义经学是一元神学体系经学的茶靡花。春到茶靡酴花事了,折衷主义经学的出现预示着经学已走到了穷途末路。折衷主义辞赋观的形式,则预示着汉大赋这种铺排扬厉的赋体已走到了穷途末路。

(四)王充论赋

王充以“求真美、疾虚妄”为旨写作《论衡》。按照真美标准;合事实、不虚妄、不隐恶,王充对汉赋持完全否定的态度。他说:“以敏于赋颂,为弘丽之文为贤乎?则夫司马长卿、扬子云是也。文丽而务巨,言眇而趋深,然而不能处定是非,辨然否之实。虽文如锦绣,深如河、汉,民不觉是非之分,无益于弥为崇实之化。”^①而且,王充认为:“深覆典雅,指意难睹,唯赋颂耳。”^②

在《论衡》中,王充写有《恢国》、《宣汉》和《须颂》等篇,主张歌颂大汉声威,而大赋的主旨也在于扬物声威。既然如此,王充怎么会全面否定汉赋呢?笔者认为原因有三:

其一,王充不满意于大赋的夸张艳丽,因为这与其求真美的美学观点相违背。在《论衡》中,王充不但否定了汉赋,连人物画,神话传说,艺术想象,甚至于连人长得漂亮也都否定了,他说:“美色之人,怀毒蜚也。”

其二,王充不满意于赋家卖弄学识,把赋写得艰涩难懂。在汉代,汉大赋是文学代表,最难读的也是大赋作品。西汉初年和东汉末年的文学作品都比较好读,奇字怪字很少,唯独在大赋作品中奇字怪字成堆。我们今天读大赋作品有困难,王充作为汉朝人也有困难,而且不明白大赋作品的“指意”,这无论如何不能不说是大赋的缺点。

其三,大赋夸张过甚,赋家好卖弄学识,固然是不足,但并不能因此全盘否定之。从《论衡》行文看,王充禀性偏激,对事物的评价往往非此即彼。上述二条理由中的任何一条与王充性情复合起来,都会导致对汉赋的全面否定论。因此,王充之全面否定汉赋,与其偏激的性情也有关系。

我们今天可见到的汉代人对于汉赋的评价大致如此。从司马相如到王充,汉代人的辞赋观由全面肯定到折衷批判再到全面否定,这是一条富有趣味的逻辑线索,从中可以折射出汉代政治的兴衰,也可以折射出汉代人对于汉王朝态度的变化,更可以折射出汉代人对于大一统局势由惊喜欢呼而渐趋习惯的心态。

[责任编辑 刘 培]

① 王充:《论衡》卷二十七,第420—421页;卷三十,第451页。

② 王充:《论衡》卷二十三,第351页。

古体诗新生命论

周 笃 文

摘 要:20世纪中华诗词充满曲折、冲突和变化。集汉语言文字声情意象之美的传统诗词,是中华文化的极品、民族的符号与精神的象征。当它传到欧美大陆,正催生以庞德为代表的意象诗派时,却在国内遭到新文化运动的清算与放逐。尤为吊诡的是,极力反对旧诗的胡适,却终生未能走出旧诗的“阴影”,直到1960年代,他还将新写的旧诗转给钮建生,要把一段“历史记录下来”。即使在被边缘化的时期,旧体诗词也未失声。大批优秀作品在抗战烽火中荣获褒奖,流传久远。改革开放以来,摆脱桎梏的中华诗词如井喷般蓬勃发展,佳作如林。但是徒具形式的标语口号化现象仍大量存在。如何在接通古诗文脉的同时,进一步接轨当代美学思潮,寻求诗意上的突破,这取决于当代诗家对理论的自觉、对时代使命感的承担以及对才艺的精益求精。我们不能满足于克隆过去的辉煌,而应当直视现实,勇于开拓与创新。要充分体现创作主体的风采,以自己的声音与当代的情怀及表现技巧来诠释人生并提升人文生活的价值。

关键词:汉字;近体诗;新诗;韵律

集汉语言文字声情意象之美的传统诗词是中华文化的极品。它以其无穷的艺术魅力和与日共新的生命力,深深影响着、塑造着千百代人民的心灵、品格与价值取向。它是我们民族文化的符号与精神的象征。然而这一珍贵的遗产,近百年来却遭遇到意识形态的丑化和话语霸权的放逐。只是在改革开放以后,才拨开迷雾,走上了复兴之路。本文拟对这段历史略作回顾,并就有关古诗当下的作用与前景试加缕述。

百年浮沉录

1918年胡适之先生在《建设的文学革命论》中断言:“我想我们提倡文学革命的人,固然不能不从破坏一方面下手。但是我们仔细看来,现在的旧派文学实在不值得一驳……因为这二千年的文人所做的文学都是死的,都是用已经死了的语言文字做的。死文字决不能产生活文学。所以中国这二千年只有些死文学。”他在《文学改良刍议》中坚持“文当废骈,诗当废律。”直到晚年仍说:“骈体文有欠文明”、“是中国语文的蛮夷化”、“(是)中国中古时期的杂种”^①等等。就这样,在胡适及其同志之士的大力鼓吹下,挟着欧风美雨的优势,开辟出白话文的一方新天地,同时也建立了几乎牢不可破的排摒多元的话语霸权。六十年来,旧诗被主流文学所摒弃,几乎成了不可接触的瘟疫,成为遗老遗少“迷恋骸骨”的代名词。这些都是我们这辈人所亲经亲历的事实。在这种强势的白话文高压下,甚至连柳亚子先生这位诗坛飞将也不自信了。他在1944年写的《旧诗革命宣言》中说:“旧诗必亡”,“平仄的消失,极迟是五十年以内的事”^②。

作者简介:周笃文,中国新闻学院教授(北京100055)。

① 唐德刚:《胡适口述自传》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第256、258页。

② 柳亚子:《新诗和旧诗》,《中国现代文论选》第一册,贵阳:贵州人民出版社,1982年,第207、208页。

然而事实并非如此。就在风狂雨酷、鱼龙惨淡的半个多世纪里,备受煎熬的古诗群体仍在顽强地坚持着、守护着古诗的文脉,并以自己的声音呼应着时代的风雷,而且取得了骄人的成绩。1930年代创办的《词学季刊》,首开以现代科学方法研究词学之风。在牒谱、词乐、词律、词艺方面取得空前突破之时,还发表了大批忧国伤世、针砭时弊的佳作。涌现出像刘永济、夏承焘、龙榆生、吕碧城等杰出的学者和词家。一些优秀的诗人还获得当局的大奖。如邵祖平的《培风楼集》获得教育部一等奖。唐玉虬的《国声集》等抗日诗词也于1942年与冯友兰、王力、曹禺、费孝通、周培源、华罗庚等同获教育部褒奖^①。至于新文学界的巨子如鲁迅、郭沫若、闻一多、郁达夫等也创作了一批大受推崇的旧体诗词。据华钟彦《五四以来诗词选》所收,即达四百余家。刘梦芙《二十世纪中华词选》入选词家838人,词作七千余首。另据胡迎建的《民国旧体诗史稿》所述:此时仅南社诗人即多达千家以上。天津曹铤主持的《采风录》(刊于《国闻周报》)连发旧诗500期,被誉为“近代诗坛的维系者”、“诗坛的重心”^②。其数量质量都令人为之刮目。

“文革”结束以后,特别是改革开放以来,双百方针得以贯彻,久受压制的传统诗词获得解放,顿呈井喷之势。中华诗词学会现有会员15000余人。地方各级的会员、诗友约在两百万人左右。以湖南汨罗为例,现有诗词人口6800余人,出版的个人诗集124部,为纪念抗日胜利六十周年举办的诗词歌咏会,参加者多达25000人,其“骚坛诗社”的活动曾见载于《人民日报海外版》。以中青年为主体的网络诗词尤为活跃。2003年建立的《中华诗词论坛网》已拥有会员43000余人。诗词网站的主题帖子总数达900万条之多。诗词之热,正在持久升温,成为文化阵线上一道越来越美丽的风景。

打不死的神蛇

新加坡的诗坛泰斗潘受先生曾说:“中国古诗是打不死的神蛇。”^③毛泽东也说过:“旧体诗要发展,要改革,一万年也打不倒。因这种东西最能反映中国人民的特性和风尚。”^④它何以有如此顽强的生命力呢?我以为是同以下特点有关:

首先是神奇的汉字:作为古诗载体的汉字,它是人类语言文字中独一无二的天才创造。它具有象形、会意兼及某种程度的标音(如形声字)之特点,而且还有着超常的稳定性、灵活性与呈网状辐射的构词功能,以及词类活用等语法特点,因而最宜于表现意象,能为它提供多元化的文本与广阔想象空间。美国语言学家范尼洛萨是这样评价汉字的:“(它)充满动感,不为西方语法框死”,“诗的思维通过暗示来工作……使它孕育,充电,自内发光。在汉语里,每个字都聚存着这种能量。”“(它)充满感性信息,接近生活,接近自然。”^⑤安子介先生更以为:“汉字是中国的第五大发明”,“汉字是拼形的文字,学了汉字能使人更聪明”,“汉字是发展联想的积木,开发智商的魔方”^⑥。郑敏认为“汉字能直接传达文化的感性与智性的内容……是中华文化的地质层”^⑦。以上论述极富启发与创见,很符合汉字的特点。就以“人”为例,其篆意象臂膀腿胫之形;“从”字像二人相随;“比”像二人相密;“北”像二人相反;“化”像二人相倒,一正一反,变化之意;“仁”像二人相合,引申为仁德之义。用极简括地造型变化,表现如此丰富深刻的意蕴,可说是天机迸发的创造。1693年康熙皇帝为宣武门教堂撰联云:

无始无终 先作形声真主宰;

① 参见《唐玉虬诗论介》,《中华诗词》2001年增刊。

② 胡迎建:《民国旧体诗史稿》,南昌:江西人民出版社,2005年,第19页。

③ 吕坪:《四海行吟》,见《四海行踪》,广州:岭南美术出版社,2006年,第1页。

④ 刘汉民:《毛泽东说文解字实录》,武汉:长江文艺出版社,1992年,第117页。

⑤ 范尼洛萨:《汉字作为诗歌的媒体》,见D.阿伦·托曼编:《美国新诗学》,纽约,1979年,第13-15页。

⑥ 安子介:《劈文切字集》,见《汉字是中国第五大发明》,《语文教学通讯》1995年第1期。

⑦ 《语言观念必须革新》,《汉字文化》1997年第4期。

宣仁宣义 聿昭拯济大权衡。

这副对联表达了他对上帝与人生的觉解,充满哲思妙谛。因而大获法国启蒙主义思想家伏尔泰的赞赏^①。李鸿章出使英伦,为维多利亚女皇祝寿,在纪念册上题辞云:

西望瑶池降王母 东来紫气满函关^②

全用老杜成句。上赞英皇,下切中国,可谓天设地造,妙不可言,使英伦政治家与学者名流无不为之倾倒。20 世纪的诗人庞德,谈到意象派的创造,从不讳言汉字对他的影响。他说:“某些中国诗人们把诗质呈现出便很满足,他们不说教,不加陈述。”^③“从运用浓缩明彻文化面的并置,到应用中国字形结构作为其诗的内凝涡漩力”^④作为其重要的艺术经验。他的代表作《弥曹车站》:

熙攘人群中脸庞的骤现

潮湿黝黑树枝上的花瓣^⑤

就是运用中国诗中常见的“意象叠加”与“错乱语法”来突出意象的视觉性,凸显空间的对位关系的成功例证。

其次是韵律的魅力。古诗的平仄韵脚,将汉语的顿挫回环之美发挥到了极致。沈德潜云:“诗以声为用者也。其微妙在抑扬抗坠之间。读者静气按节,密咏恬吟,觉前人声中难写、响外别传之妙,一齐俱出。”^⑥叶恭绰亦云:“第文艺之有声调节拍者,恒能通乎天籁而持人之情性。”^⑦(《古槐书屋词序》)的确如此,诗词声情之美,既可悦听动情,又能强化记忆、有裨构思和欣赏,大增其美感。相似内容,有无韵律之助,高下立判。比如裴多菲的《自由 爱情》,茅盾、殷夫、孙用都有译本。茅盾 1923 年译自英语的文本是这样的:

我一生最宝贵:恋爱与自由。为了恋爱原故,生命可以舍去。但为了自由的原故,我将欢欢喜喜地把恋爱舍去。^⑧

而 1929 年殷夫译自德文的文本则是:

生命诚宝贵,爱情价更高。

若为自由故,二者皆可抛。^⑨

他把原来的六行压成四行有韵的古诗,却精华尽出,几乎有口皆碑了。韵律感在人们心目中已成为诗的基本要素,甚至积淀为根深蒂固的潜意识了。试想王敦高吟阿瞞的“老骥伏枥,志在千里”的豪情悲慨;东坡居士泛舟赤壁扣舷而歌“桂棹兮兰桨,击空明兮溯流光”时的出尘风度,是何等令人神观飞越。此外,如诗艺之超妙,诗论之精深,诗风之普及,以及其美听易记、有助风雅等特点,都使它成为人们文化生活的首选。我想这大概就是其历劫不衰而常葆蓬勃生机的重要原因吧。

生面话诗坛

百年诗坛虽潮起潮落,但总是不断地向前推进着。早在 19 世纪、20 世纪之交,诗界内部即已涌动着革新的潮流。梁启超即是“诗界革命”的早期倡导者。他说:“欲为诗界哥伦布,玛赛郎,不可不

① 李天刚:《论明末以来中国基督教的文化传统》。按此联乃从西文转译。“形声”疑当作“心身”,“拯济”疑当作“开济”,姑录以备考。

② 《长沙晚报》2003 年 12 月 5 日《星辰在线》。

③ 吉永生:《中国古诗与庞德的理解》,《云南行政学院学报·理论学报专集》,1999 年。

④ 罗春霞:《中日诗歌的英译对英美意象主义诗歌运动的影响》,《太原理工大学学报》2004 年第 4 期。

⑤ 李元洛:《诗美学》,南京:江苏文艺出版社,1987 年,第 163 页。

⑥ 《说诗粹语》,见王夫之等撰:《清诗话》,上海:上海古籍出版社,1963 年,第 524 页。

⑦ 俞平伯:《古槐书屋词》,香港:香港书谱出版社,1970 年,第 1、2 页。

⑧ 《小说月报》1923 年 1 月号。

⑨ 鲁迅:《为了忘却的纪念》,《鲁迅全集》第 4 卷,北京:人民文学出版社,1985 年,第 479 页。

备三长：第一要新意境，第二要新语句，而又须以古人之风格入之，然后成其为诗。”又云：“能以旧风格含新意境，斯可以举革命之实矣。”^①这里所说的“旧风格”，是指形式格律而言的。梁氏的主张是在保持固有形式的框架内，革新其内容。他与“犁庭扫穴”的胡适之不同，走的是一条渐进的“继雅开新”之路。当时颇受欢迎，风气所被，名作迭出。如康有为的《出都留别》：

天龙作骑万灵从，独立飞来缥缈峰；
怀抱芳馨兰一握，纵横宙合雾千重。^②

气势是何等轩昂壮伟。梁启超的《太平洋遇雨》：

一雨纵横亘二洲，浪涛天地入东流。
劫余人物淘难尽，又挟风雷作远游。^③

虽经困厄而不坠其擎云气概，固是伟人襟抱。

另如钱名山的《屈原》：

饮沅含霞意自哀，三间情种不仙才，
远游已涉青云上，犹为家山掩涕来。^④

以及柳亚子的《空言》：

孔佛耶回付一嗤，空言淑世总非宜。
能持主义融科学，独拜弥天马克思。^⑤

无不想落天外，震灼古今，堪称诗林奇作。此时的词坛亦异彩腾骞，各具胜景。如吕碧城的《金缕曲·纽约自由女神像》：

值得黄金范，指沧溟，神光离合，大千瞻遍。一簇华灯高擎处，十狱九渊同灿。是我佛，慈航
叙岸……花满西洲开天府，算当时、多少头颅换。铭座右，此殷鉴。^⑥

这是何等的境界、笔力，与何等超迈的历史眼光。

夏承焘先生的《玉楼春·观国庆焰火翌日同马一浮、谢无量乘机南归》：

归来枕席余其彩，龙喷鲸呿呈百态。欲招千载汉唐人，共俯一城歌吹海。天心月胁行无碍，
一夜神游周九塞。明朝虹背和翁吟，应有风雷生髣髴。^⑦

此词作于天安门观礼归来的飞机之上。缩千秋于一瞬，纳万象于毫端，自古词林，无此境界。

无论从哪个角度说，这些作品都是经得起时间检验的诗歌杰作，可却被打入另册，长期见弃于主流文学之外。除此之外，新文学的一些主将如鲁迅、郁达夫、闻一多、郭沫若等，也都创作了一批深受大众欢迎的旧体佳作。最为吊诡的是坚决反对旧诗的胡适，仍不时技痒，写了一批旧诗。据唐德刚说，1960年胡适把新写的《冲绳岛上口占。赠钮惕生先生》交给他。诗文如下：

冲绳岛上话南菁，海浪天风不解听。
乞与人间留记录，当年朋辈剩先生！^⑧

并催他抓紧“与钮惕老联络，赶快把这段历史纪录下来”。更有意思的是，胡适在谈到他用《好事近》词牌填的《飞行小赞》时说：“（这）不是新路，只是我试走了的一条老路。”我们是不是可以这么认为：反了一辈子旧诗的胡适之先生，却没有能走出旧体诗的“阴影”呢？还是毛泽东最痛快、本色，他对陈

① 《中国大百科全书·中国文学》，北京：中国大百科全书出版社，1986年，第415页。

② 《康有为诗文选》，北京：人民文学出版社，1990年，第160页。

③ 《百代千家绝句诗》，合肥：黄山书社，2007年，第778页。

④ 夏承焘：《天风阁学词日记》，杭州：浙江古籍出版社，1984年，第240页。

⑤ 《柳亚子诗选》，广州：广东人民出版社，1981年，第181页。

⑥ 周笃文编：《豪放词》，沈阳：辽宁教育出版社，2009年，第226页。

⑦ 《夏承焘集》，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第225页。

⑧ 唐德刚：《胡适口述自传》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第326页。

毅说：“少时不为新诗，老来无兴学。觉旧诗词表现于感情较亲切。新诗于民族感情不甚合腔，且形式无定，不易记，不易诵。”^①至于毛泽东本人的诗词，以无产阶级革命领袖的胸襟气度施之于笔墨，其境界之高远，影响之深广，自不待言。在那万马齐喑的年代里，他的作品成了撑起诗坛天宇的大柱，发挥了延续一线生机的巨大作用。

粉碎“四人帮”以后，国步更新，百花齐放。传统诗词得以摆脱桎梏，重获生机。1987年中华诗词学会乃应运而生，《中华诗词》刊物亦相继问世，成为国内诗歌第一大刊。各地诗词组织与刊物也如井喷一样大量涌现。学会提出的“倡今”、“知古”、“求正”、“容变”等主张，逐渐成为大家的共识。我们今天讨论诗词的发展进步，一定要解决好“当代性”的问题。21世纪的歌者当然要接通文脉，充分体现民族的气派与审美的心理观照。忽视传统必将为大众所摒弃。但我们也不能满足于克隆过去的辉煌。而应当直面现实，勇于开拓与创新。要充分体现创作主体的风采，以自己的声音表现时代的众生相。要以当代情怀、当代视野与当代性的表现技巧来诠释人生、丰富诗境，引领大家提升人文生活的价值。比如对社会正义的坚守，对民族和谐的呵护，对公民意识的培植与对人生终极意义的追求等。诗是高雅的艺术，既要求诗艺的完美，更要求心灵的高尚。一个缺少家国社会之大爱的人，必然心灵鄙琐，无法发现人生价值。诗人同时也是思想者，他的艺术世界应当由纵向的历史、横向的现实与交集于心中的灵光爆破所构建。飞速发展而又缤纷错综的伟大的时代为我们提供了大展身手的舞台。三十年来异常活跃的诗坛已经证明了这一点。

诗贵生新独创。聂绀弩说：“吾生俯拾皆传句，哪有工夫学古人。”正是这种主体人格高扬的表现。首届诗词大赛获奖作品《金榜集》中有佚名的《喜澳星发射成功》：“何必玄玄说太空，澳星发射喜成功。银河水木火金土，半在吾人掌握中。”^②思路 and 气象都戛然独创，迥不犹人。该书另一首王巨农的《观北海九龙壁》：“久蛰思高举，长怀捧日心。也曾鳞爪露，终乏水云深。天鼓挝南国，春旗荡邓林。者番堪破壁，昂首上千寻。”^③通篇以龙为喻，表现改革开放之冲破禁锢，一飞冲天的势头与欢乐。雄奇雅健，可谓时代的强音。抗震救灾中，身为副总指挥的马凯在救死扶伤的日夜鏖战中写下了现场实录的《抗震组诗》，其《生死搏》云：“请挺住，别远走。祖国在，坚相守。派天兵堵鬼门口。争秒分与死神斗。顶断梁开希望路，冒余震救亲骨肉。残垣但见光一缕，钻撬刨搬不撒手。地狱劫生六千还，人间奇迹新谱就。”^④在泰山压顶，一发千钧的大劫难中，子弟兵就是这样置死生于度外地去营救难胞，送去生的希望，创造人间奇迹的。刘征的《赞本多立泰郎》——一位九十一岁的日本老兵，在卢沟桥上下跪谢罪作：“男儿膝下有黄金，一跪翻成丈二身。簸海腥风渺尘芥，堂堂君是大和魂。”^⑤虔诚一跪，泯尽恩仇。“簸海”两句天惊石破，把中华民族的重别是非而不念旧恶的伟大胸襟如此厚重地表现出来，并从全新的角度诠释了“大和魂”，可谓开千古诗坛未到之境。青年词人蔡世平的《蝶恋花·情赌》写男女的相爱，则是另外一番景象了：“删去相思才一句，湘水东头，便觉呜咽语……应有天心连地腑，河山隔断鱼莺哭。”（题下小注云：“人与己设情赌，‘忘’他一日，验情之深浅，皆闻‘忘’落泪，毛发俱寒，不知心归何处。”^⑥）这种测试爱情的念头，精灵古怪，从头到尾都是超现代的“非非”奇想。“天心”、“地腑”怎么“连”？“鱼莺”会哭吗？俨然是庞德的“意象叠加”与“错乱语法”的匠心移置，这大大强化了“陌生感”与“新奇感”对读者的冲击力度，是善用当代技法推陈出新的成功范例。

老辈词家寇梦碧的《水龙吟·放歌》同样是不可多得的奇情异彩之作：“古愁郁勃填胸，关河纵目

① 夏承焘：《天风阁学词日记》，杭州：浙江古籍出版社，1984年，第1009页。

② 周笃文主编：《金榜集》，北京：学苑出版社，1993年，第97页。

③ 周笃文主编：《金榜集》，第1页。

④ 马凯：《心声集》，北京：线装书局，2009年，第9页。

⑤ 《刘征诗词——三十年自选集》，北京：作家出版社，2007年，第174页。

⑥ 《蔡世平词选》，北京：中国青年出版社，2006年，第7页。

迷苍莽。神州一发,齐烟九点,步虚来往……谁辟太初万象,恍当年巨灵运掌。荒茫百怪,紫局谁扣,恨留天壤。怀古奇哀,纷来眼底,浩歌休唱。怕新声惊起,羲和敲日,作玻璃响。”^①词人面对浩茫宇宙,变幻世象,提出了一系列的追问,要探究宇宙之所起,生命之所归。一段时空怅惘之情,并化作古愁,纷呈笔底,令人有无穷的感喟。可说是以古为新、接轨当代的漂亮的转身。

常言道:“诗文随世运,无日不趋新。”吴之振亦云:“两间之气,屡迁而益新,人之心灵意匠,亦日出而不匮。故文者日变之道也。夫学者之心日进,斯日变;日变,斯日新。一息不进,则为已陈之刍狗,盖变而日新,人心气运所必至之数也。”^②说得多么透彻。当代诗词已走出低谷,开始了初步繁荣。但应当看到,真正能打动人心,引领时代潮流之鸿篇力作,还是太少。多数作品水平不高,公式化、概念化,千人一面、缺少新意象、新语言、新技法的作品大量存在。有的甚至不讲平仄韵律,自造所谓“新体”。无视传统,莫此为甚。唐德刚先生在为著名女诗人阚家冀诗集作序中说:“写新诗可以完全凭才气、凭灵感来创作,就可以在一代诗坛崭露头角了,……写旧诗就没有这福分了。它是在灵感和才气之外,还需要有相当的汉学根基,以及锤炼和推敲的长期练习,才可略窥堂奥的。胡适老师就曾亲口向我说,作律诗要几十年的工夫。”^③可谓精当之论。如何进一步解决继承与创新的问题,十分重要。这取决于我们对理论的自觉,对时代使命感的承担,对才艺的精益求精。作诗,除了苦吟,还要有妙想,还要有深刻的思维,苦学而没有才华,有才华而没有思维深度,都是不够的,诗人的本领,在于他有足够的智慧,能从平淡无奇中发现引人入胜的妙处,并将它定格为一种意境。“新变”是一切严肃的诗人艺术家毕生追求的目标,当代诗词应当在此着力。

[责任编辑 贺立华]

① 周笃文编:《豪放词》,沈阳:辽宁教育出版社,2009年,第33页。

② 方虚谷:《唐宋诗三千首——瀛奎律髓》,北京:中国书店,1990年,第2页。

③ 阚家冀:《也谈旧体诗词》,《中华诗论十年评论选》,北京:中国文史出版社,2004年,第203页。

《项羽不死于乌江考》研究方法平议

袁传璋

摘要:“红学”名家冯其庸先生发表《项羽不死于乌江考》,作出“项羽是死于东城而不是死于乌江”的“新的结论”,激起重大反响。该文被主流媒体奉为中国文史界“意义重大”的学术范本。但经审察发现,冯先生由于在古典文本解读方面,存在对《史记》史法的误会、句法的不明、训诂的缺失;研究方法上,征引古籍或移花接木、或以意增删,且常以想象替代考实;野外考察道听途说,以假作真,其“结论”纯属凭虚造说,更不具“‘不忘启迪’的示范意义”(借用《光明日报》2007年9月11日“光明论坛”所刊宣传冯文的文章题目)。该文在文本解读和研究方法两个方面反映出来的问题,在时下具有某种普遍性,而对该文的评介也关乎实事求是学风的导向与重建,实有进一步讨论的必要。

关键词:《史记》;东城;乌江;研究方法;学风

一、引言

西楚霸王项羽(前232—前202),由于司马迁《史记·项羽本纪》的实录描写,在华语世界是妇孺皆知的历史名人,其乌江自刎的壮烈结局,千百年来更是耳熟能详的历史常识。但前不久著名“红学”家、中国人民大学国学院首任院长冯其庸教授,在上海《中华文史论丛》2007年第二辑发表《项羽不死于乌江考》,引据《项羽本纪》“太史公曰”称项羽“身死东城”,以否定《项纪》正文项羽乌江自刎的记叙,石破天惊地作出了“项羽是死于东城而不是死于乌江”的“新的结论”。为支撑这个断案,冯先生还“考出”项王陷入的阴陵大泽即今淮南市东的高塘湖、项王东城快战的四隗山即定远县城南六十里的嗟姬墩、“乌江在汉代属历阳(唐称和州),与东城是相隔遥远的不同地域”,甚至断言《项纪》中“乌江亭长舡船待”以下的文字有“错简”、“《史记》里确实不存在乌江自刎之说”。南京大学博士生导师卞孝萱教授随即公开致函称赞他“发展了王国维的双重论证法”,“考出项羽乌江自刎之说,源于元杂剧”、“大文出而后项羽死于东城,可为定论”。多家报刊对冯文纷纷转载,网络平台更为冯说推波助澜。一时间,二千年来从无疑义的项羽乌江自刎的定说大有一朝颠覆之势。更加引发震撼的是,《中国文化报》2007年8月25日整版刊发冯先生的《项羽不死于乌江》,特加《编者按》,“编者认为,《项羽不死于乌江考》一文,虽只是2007年中国文史界的‘一件小事’,却意义重大”;《光明日报》2007年9月11日的“光明论坛”发表题为《“不忘启迪”的示范意义》的署名评论,号召“广大学者”学习冯《考》中体现出来的“大家的学术风范”;某省教育厅随即指定冯《考》为普通高中《史记选读》课程的必读参考文献。如此看来,《项羽不死于乌江考》的问世,其意义似乎已超越项羽究竟是死于何地的具体论争,而具有为中国文史界导向的指标价值。

但笔者依然坚信项羽“乌江自刎”与“身死东城”都是《史记》的实录,二者完全统一而无丝毫矛盾。故而对此相左的《项羽不死于乌江考》的理据进行了全面的清理,发现被人誉为“可为定论”的冯先生的“新的结论”,纯系捕风捉影凭虚造说。为澄清历史真相,笔者以《史记》、《汉书》、《资治通

鉴》等史籍为基本依据,参以历代輿地志书的相关记载,特撰《项羽死于乌江考》(载《淮阴师范学院学报》2008年第2期),指出:项羽东城快战发生在东城县域的四隗山。秦代的乌江亭地属东城县。项羽“欲渡乌江”与临江拒渡二者统一于一身,是其人格的必然发展。司马迁叙写项羽的结局,在《项羽本纪》正文中据事录实为自刎于乌江,而在篇终赞语中正式书为“身死东城”,是同篇前后互见足义,体现了太史公严谨的史法。

冯其庸先生在《项羽不死于乌江考》^①中,对“项羽是死于东城(邑)而不是死于乌江”的“新的结论”的论证,由于种种失误,实难成立。究其原因,窃以为一是出于对太史公文本的误读,二是出自研究方法的失当,而二者又互为因果。但是冯《考》反映出来的学风失正的问题,在时下具有某种普遍性,却未引起学界的充分关注,主流媒体反而是一片溢美之词。冯先生这篇被称为“意义重大”的论文,在文本解读、研究方法以及“学术品性”上,真的具有“示范意义”还是相反,对它的评介关乎实事求是学风的导向与重建,实有进一步讨论的必要。

二、对冯先生之《史记》文本解读的质疑

冯先生在《项羽不死于乌江考》开篇,为了“检验核证”项羽的死地,引录了“最早的记录”——《史记》中有关项羽之死的“全部”文字,然后断言:

上述《史记》有关项羽之死的全部文字,除《项羽本纪》中有“于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长檣船待”两句涉及乌江,当另作分析外,其余无一处写到项羽乌江自刎。相反,却是明确说“身死东城”、“使骑将灌婴追杀项羽东城”……

又告诉读者:“此外如《汉书》、《资治通鉴》、《通鉴纪事本末》等书,也全同《史记》,故不再引”,也就是说这几部著名史书同样不存在项羽乌江自刎之说。经过这番经营,从而为“项羽不死于乌江说”建立起权威的史料基础。如果《史记》等著名史籍真如冯先生所“检验核证”的那样——“确实不存在乌江自刎之说”,“却是明确说‘身死东城’”,人们自无理由不相信冯先生所证发的“项羽不是死于乌江而是死于东城”的“新的结论”。

然而冯先生所言绝非事实。冯先生应该记得就在他开篇所引的第一篇“最早的记录”——《史记·项羽本纪》“于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长檣船待”之下,太史公用299字详叙了项王于乌江渡口在临江不渡、赠骓报德之后,持短兵与汉军追骑激战后从容“自刎而死”。文字显白,毫无歧义。班固、司马光、袁枢等史学大家与太史公异口同声,在各自的史学名著《汉书》、《资治通鉴》、《通鉴纪事本末》中都以明确的文字著录了项羽在乌江渡口壮烈的结局——“乃自刎”、“乃自刎而死”、“乃刎而死”。面对先贤的明确记载,冯先生在其论文的发端竟然全加屏蔽,坦然宣告《史记》等权威史书里“确实不存在乌江自刎之说”!从而将没有机会接触史书原著的一般读者以及有机会接触史书原著却懒于终读一卷的学人导入歧途。

冯先生采用此等非常处置,为的是力挺他的项羽乃“死于东城县邑”的独特“发现”。支撑这个“发现”的有三个基点:其一是太史公称项羽“身死东城”;其二是乌江距东城有二百四十华里,项羽不可能“东渡乌江”;其三是项羽在东城已被灌婴消灭。然而这三个貌似有据的基点,均属对《史记》文本的误读。以下逐一讨论。

其一,冯先生依据《项羽本纪》“太史公曰”称项羽“身死东城”,便坚执项羽死于东城县,认为项羽乌江自刎乃“空穴来风”,出自后人传说。他在论述“项羽当时所在的地点”时,先征引《项羽本纪》:

项王至阴陵,迷失道,问一田父,田父绐曰“左”。左,乃陷大泽中。以故汉追及之。项王乃复引兵而东,至东城,乃有二十八骑。汉骑追者数千人。项王自度不得脱。

然后下判断:

① 该文载于《中华文史论丛》2007年第二辑,上海:上海古籍出版社,2007年,第245—272页,以下引用此文不再出注。

据此,项羽当时所处地点是在东城,而“汉骑追者数千人,项王自度不得脱”,后面还有“卒围于此”、“天之亡我”、“今日固决死”等项羽的话,可见项羽已困死在东城,不可能突围出去了。

还特别提醒读者,这“是这一历史事件的基本事实,我们分析问题,不能离开这个基本事实作任意的猜测”。

但细心的读者不难察觉,关于“东城”这个地点,太史公所称的“东城”指的是“地”——东城县域,对此,《项纪》中关于东城快战发生地的“山”及后来自刎处所的乌江都有清楚的表述。而冯先生所谓的“东城”却指的是“点”——东城县邑,这从冯先生在其大作中不惜用十二次笔墨予以强调的“东城至乌江还有二百四十华里”得到确定。可见司马迁笔下的“东城”与冯先生所称的“东城”并非同一概念。这一点倒是“必须明确记住”的。《项羽本纪》中叙说项王“至阴陵”,意谓进入阴陵县境,而非指进入阴陵县城,否则何来“迷失道”,又何必请“田父”指路,更不会受给陷入大泽。同样,“至东城”是指由阴陵县境进入东城县域,并非指进入东城县域。根据《项羽本纪》的记事,项羽率领的二十八骑曾在东城县域内的一座无名小山——后来班固在《汉书·项籍传》中称作“四隗山”——与汉军追骑发生过一场著名的“东城快战”,而项羽即使在东城快战后也并未被“困死”,而是再度溃围南驰,直趋乌江渡口。《项羽本纪》中“东城”出现两次,一为正文中的“至东城”,一为篇末赞语中的“身死东城”,其真实含义均为东城县域;而冯先生却都误读为东城县邑,遂徒滋纷扰。

其二,冯先生为了彻底否定司马迁关于项羽于乌江自刎的实录,首先用大量笔墨力图证成“项羽乃欲东渡乌江。乌江亭长檣船待”一段文字文意“前后明显不接”,有“矛盾纰漏”:

“项王乃欲东渡乌江”,《项羽本纪》的这句话,是意向性的话,是想东渡乌江,而不是已经到了乌江。一个“欲”字,充分说明了它的意向性和它的未遂性,这是一。其次是“东渡”这个词,既具有方向性,又有距离感。“东”字表明乌江在东城的东面,而且含有一定的距离(据安徽省交通管理部门提供的资料,东城离乌江还有二百四十华里)。……千万不能把项羽所处的地理位置弄模糊了,更不能把这句话的实在语义弄错了。项羽此时是在东城,这一点必须明确记住。项羽是“欲”(想要)东渡,实际上还没有离开东城。

今按:冯先生说“欲”字包含“意向性”和“未遂性”,“东渡”具有“方向性”和“距离感”,就字面意义论,都对;但太史公文句的真实含义并非如冯先生所说的项王想从东城县邑向东到二百四十华里之外的乌江,而是项王想从江西的乌江向东渡过大江抵达江东的吴中。“东渡乌江”句中的“乌江”是地名而非水名,《嘉庆重修大清一统志》卷一三一《和州·山川·乌江浦》:“在州东北四十里,土多黑垠,故名。”^①可证。乌江是秦九江郡东城县属下的一个亭。乌江亭濒临长江有乌江浦,是古代长江北岸重要的津渡。斜对岸便是牛渚圻,那里有直通吴中的驰道,秦始皇三十七年南巡会稽,便取牛渚东进。说项羽此时还在东城县域,自属正确;说项羽此时“还没有离开东城”县邑,则大谬。班固《汉书·项籍传》在叙完项王在东城县域的四隗山溃围、斩将、刈旗后,接着写道:“于是羽遂引东欲渡乌江。乌江亭长檣船待。”用特笔加上“遂引东”三字,标明项王在四隗山溃围成功,随即引导麾下二十六骑向东驰往乌江亭准备渡江。

冯先生之所以有上引的论判,原因盖出于误读太史公“于是项王乃欲东渡乌江”的文本。众所周知,在先秦两汉的典籍中,介词“于”若与动词连用引进处所名词构成介宾结构时,介词“于”经常省略而无损文意。《史记》中这种句法更属常态,例多不备举。

《项羽本纪》中“于是项王乃欲东渡乌江”,完整的句式应为“于是项王乃欲东渡[于]乌江”。在这个文句中,“东渡[于]乌江”即“于乌江东渡”。“东渡”意指“向东渡过[大江]”,而不是冯先生所指的“‘东’字表明乌江在东城的东面”。实际的地理方位也是乌江在东城县邑的南面而非“东面”。唐人刘知几《史通》卷六《叙事》曰:

^① 《嘉庆重修大清一统志》(四部丛刊续编),上海:商务印书馆,1934年,上海书店1984年重印。

夫史之称美者,以叙事为先。……夫国史之美者,以叙事为工。而叙事之工者,以简要为主。简之时义大矣哉!……文约而事丰,此述作之尤美者也。^①

《项纪》“于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长檣船待”,在这两句连续的表述中,项王已抵达乌江亭,原本不言而喻。这正是太史公文约事丰、述作尤美的表征。冯先生既不明太史公的句法,又仅从句中截取个别字词,本先入之见,作孤立发挥,自难免“把项羽所处的地理位置弄模糊了”,更把太史公的“实在语意弄错了”。

其三,冯先生为了力证项羽不可能“步走”二百四十里到乌江自刎,还提出一项有力的“证据”——《史记·灌婴列传》“追项籍至东城,破之”。他对文中的“破之”特加疏解——

“破”者,“灭”也。也就是在东城消灭了项羽。所以下文就是总结性的语言“所将卒五人共斩项籍,皆赐爵列侯”。

既然“在东城”就“消灭了项羽”,“所将卒五人共斩项籍”,那么项王又岂能复活步行二百四十华里赶到乌江再行自刎?

但冯先生的这项“力证”存在天然的缺陷,缺陷在于冯先生“破者,灭也”自我作故式的训诂。先看《史记·项羽本纪》中的下列文字:

汉五年,汉王乃追项王至阳夏南,止军,与淮阴侯韩信、建成侯彭越期会而去楚军。至固陵,而信、越之兵不会。楚击汉军,大破之。

《高祖本纪》也同叙此事。按冯先生的训解,“破”,已是“消灭”;“大破”,则更是彻底干净的消灭。若此,汉王及其部众断无孑遗,两个月后的垓下会战绝不会发生,更不待说楚亡汉兴刘邦荣登皇帝宝座了。然而这只是当下盛行的一种“戏说”,而戏说之所以可能则原于冯先生在训诂上出了一点小小的毛病。

且看古典字书是如何训解消、灭、破这几个字的。《说文·水部》:“消,尽也。”又“灭,尽也。”故“消”、“灭”二字可以互训。更古的字书《尔雅·释诂下》:“灭,绝也。”综而言之,“消灭”为完全除尽之词,而“破”的含义与此有别。《说文·石部》:“破,石碎也。”段玉裁《注》云:“引伸为碎之偶。”即碎裂不整之意。又《正字通·石部》:“破,行师败其军,夺其地,皆曰破。”故“破之”,就是“败之”;“大破之”,就是“大败之”。如此而已。冯先生将“破”训为“消灭”,是夸张失度了。事实是项王在固陵并未消灭汉王刘邦及其大军,仅是把他打得大败而已,所以《史记·项羽本纪》“大破之”的下文是“汉王复入壁,深堑而自守”。至于灌婴的数千骑兵在东城县域的四隗山也仅杀死了项王的两名骑士,并没有就此“消灭”项王。此时此地灌婴“所将卒五人”更没有“共斩项籍”。所以《史记·项羽本纪》的下文才有乌江渡口的步骑激战和项王壮烈自刎的场面描写。

三、对冯先生研究方法的平议

《项羽不死于乌江考》在研究方法上的失误,也是层见叠出,姑举六端予以商榷。

其一,冯先生为了证成他的“项羽不死于乌江”的先入之见,在征引《史》文及相关古籍时,常有意无意使用移花接木的技巧。如为了彻底否定项羽自刎乌江之事,特别提出“乌江在秦汉地属历阳说”:

乌江在汉代属历阳(唐称和州),与东城是相隔遥远的不同地域,如果项羽真死在乌江,则司马迁的论赞就应该说“身死历阳”或者逞说“身死乌江”,而不应该说“身死东城”;《高祖本纪》也应该说“使骑将灌婴追杀项羽历阳”或“乌江”,而不应该说“东城”。归根结蒂,《史记》说项羽死于东城没有错,“项羽乌江自刎”的空穴来风,与《史记》并无关系。

司马迁在《项羽本纪》“太史公曰”中说项羽“身死东城”,而冯先生又说“乌江在汉代属历阳”,这

^① 浦起龙:《史通通释》卷六,金匱浦氏静寄东轩藏本,上海:上海文瑞楼印行,清光绪十九年(1893),第9、11页。

对项羽死于乌江说无异是釜底抽薪。冯先生十分肯定地说“乌江在汉代属历阳”，在《项羽不死于乌江考》中虽未出示任何根据，但在同刊同期发表的姐妹篇《千百年来一座有名无实的九头(斗)山》^①中胸有成竹地说：“秦汉之际，乌江属历阳县，这有明确记载。”他所说的“明确记载”，就披露在此语的前文：

同书(笔者按：指唐李吉甫撰《元和郡县图志》)阙卷逸文卷二《淮南道》：

滁州：

九斗山，在(全椒)县南九十余里。昔项羽兵败，欲东渡乌江，途经此山，与汉兵一日九斗，因名。

历阳县：

乌江浦，在县东四里，即亭长舣船之处。

今按：《元和郡县图志》是唐代的地理总志。作者李吉甫，《旧唐书》本传称他：“该洽多闻，尤精国朝故实，沿革折衷，时多称之。”自京出任外官，“留滞江淮十五余年，备详闾里疾苦”。唐宪宗元和(806—820)间两度入相^②。所撰《元和郡县图志》，《四库全书总目》评价甚高：“《舆记·图经》……其传于今者，惟此书为最古，其体例亦为最善。后来虽递相损益，无能出其范围。今录以冠地理总志之首，著诸家祖述之所自焉。”^③既然冯先生征引的是权威的地理志书，作者又曾居官“江淮十五余年，备详闾里疾苦”，而“乌江浦”正是其为官江淮时所属之地，那么该书著录“乌江浦”地属历阳县，又岂容有误？难怪冯先生要肯定地说“这有明确记载”了。

冯先生的引文出自中华书局出版的《元和郡县图志》附录“阙卷逸文”^④。然而检核原书，竟发现冯先生引文造假。为了验明真相，且容将冯氏引文与原书列表对照：

《元和郡县图志》阙卷逸文卷二《淮南道》	冯文征引
滁州： 全椒县，晋改南谯县。《《纪胜·滁州》》武德二年，始属滁州。(同上) 九斗山，在县南九十余里。昔项羽兵败，欲东渡乌江，途经此山，与汉兵一日九斗，因名。《《纪胜·滁州》》 和州： 历阳县，本秦旧县，项羽封范增为历阳侯。县在水北，故曰历阳。《《纪胜·和州》》北齐以两国通和，改曰和州。(同上) 乌江县，魏黄初三年，曹仁据乌江以讨吴。晋太康六年始于东城置乌江县，隶历阳郡。《《纪胜·和州》》 乌江浦，在县东四里，即亭长舣船之处。《《纪胜·和州》》	滁州： 九斗山，在(全椒)县南九十余里。昔项羽兵败，欲东渡乌江，途经此山，与汉兵一日九斗，因名。 历阳县： 乌江浦，在县东四里，即亭长舣船之处。

通过比对，可以清楚地看出，冯先生将《元和郡县图志》原本明确记载的地属“乌江县”的乌江浦，

① 冯其庸：《千百年来一座有名无实的九头(斗)山》，《中华文史论丛》2007年第二辑，第273—283页，以下引用此文不再出注。

② 刘昫：《旧唐书》卷一四八《李吉甫传》，《二十五史》第四册，杭州：浙江古籍出版社，缩印宋刊本，第272页。

③ 永瑤、纪昀等撰：《四库全书总目》卷六十八《史部二十四·地理类一》，北京：中华书局，1965年，第595页。

④ 李吉甫：《元和郡县图志》，北京：中华书局，1983年，第1076页，第1078页。

置换到“历阳县”名下,充当“秦汉之际,乌江属历阳县”的所谓“明确记载”,并且特意删去《元和郡县图志》关于乌江县设置沿革的极为重要的记录——“晋太康六年始于东城置乌江县”。这种做派不论是疏忽还是有意,其客观效果都难免有提供伪证的嫌疑。

如果这仅是一例,或可用偶然疏忽予以辩解。但将《项羽本纪》明确叙写的项王在乌江渡口将所乘骓马赠与乌江亭长后,下令随从壮士弃马步行,持短兵与汉军追骑接战的场面,删去项王赠骓报德、临江不渡的情节,而将弃马步战以下文字嫁接到“东城快战”之下,说什么“项羽‘令骑皆下马步行,持短兵接战’的这场战斗”“是承上文‘今日固决死,愿为诸君快战’而来的,是整个东城之战的一部分,因而地点是在东城,不是在乌江。”则分明是有意为之,岂可用疏忽失察所能推诿?

其二,冯先生在征引《史》文时又常删削于己观点不利的重要文字,人为地制造太史公文章的“纰漏”,扭曲文本原义,以证其说。他这样征引《项羽本纪》:

乌江亭长舣船待,谓项王曰:“江东虽小,地方千里,众数十万人,亦足王也。愿大王急渡。……”项王笑曰:“天之亡我,我何渡为!……”

然后断定,“这段文字,与上文明显不接”。“好像他根本没有想渡乌江,上文‘欲东渡乌江’根本不是他的念头,文章前后明显不接。”

在这段引文中,冯先生对《史》文两处使用删节号进行技术处理。第一处被删没的是“今独臣有船,汉军至,无以渡”三句,原文显示当下汉骑尚未追至,而亭长“独有船”,项王东渡有充足的条件,只要登舟离岸,汉骑即使赶到渡口,也只能徒呼奈何。这三句对表现项王欲渡而亦可渡而终于不渡的心理变化非常重要的话语,被有意删削。第二处被删没的是“且籍与江东子弟八千人渡江而西,今无一人还,纵江东父兄怜而王我,我何面目见之?纵彼不言,籍独不愧于心乎?”这六句话用“且”字领起,更进一层地袒露了项王当下真实的胸襟,诉说了他临江不渡的原因:除了天意的因素,更重要的是人情——他亏欠江东父兄的重托,再也无颜见江东父老。项王面对乌江亭长催他“急渡”的盛情,将由“欲渡”到“拒渡”的理由诉说得合情而又合理。将被削的文字补足,上下文意密合无间,哪有“纰漏”?冯先生是通过肢解太史公的文章,人为地制造矛盾以耸人听闻。

其三,冯先生征引名家言论作证时,常掩盖论者语境,断章取义,似是而非。冯先生为了证明太史公的文章“有矛盾纰漏”,先截引班固、裴骃、李长之诸家之言,特别在“甚多疏略,或有抵牾”、“时有纰缪”、“偶而有着矛盾”下面加上着重号,然后归结为“可见无论是古人或今人都已经注意到《史记》的叙事中,是存在着‘矛盾’和‘纰缪’的。”对于“这种现象”产生的原因,冯先生再次引用班固《汉书·司马迁传赞》以代言:

最早班固就指出:“故司马迁据《左氏》、《国语》,采《世本》、《战国策》,述《楚汉春秋》,接其后事,讫于天汉。”所以“甚多疏略,或有抵牾。”

并在引文中间特意加上“所以”二字,提供给读者的信息是,班固批评司马迁《史记》“述《楚汉春秋》,接其后事”,叙述楚汉史事,“疏略”“抵牾”之处“甚多”。那么,《项羽本纪》叙事出现如冯文所言的纰漏矛盾,自属不争的事实。

然而这并非班固的本意。只要将班固《汉书·司马迁传》的原话原原本本引出:

故司马迁据《左氏》、《国语》,采《世本》、《战国策》,述《楚汉春秋》,接其后事,讫于天汉。其言秦汉,详矣。至于采经摭传,分散数家之事,甚多疏略,或有抵牾。^①

即可明白,班固称司马迁《史记》“其言秦汉,详矣”,正是高度肯定《史记》所述秦汉史事详尽信实。故《汉书》述秦楚之际直至武帝天汉年间的史事一本《史记》,无所更张。“至于”以下,班固另起一意。所谓“采经摭传,分散数家之事”进行的编纂,系指秦汉以前——自黄帝迄六国——的史事。太史公由于上古文献不足征,而东周王室所藏天下史记及六国国史,由于对秦国“有所刺讥”,均被秦始皇焚

① 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第2737页。

毁,可供撰史参考的“独有《秦记》,又不载日月,其文略不具”(《史记·六国年表》)^①,故叙先秦史事,“甚多疏略,或有抵牾”,实所难免。班固的上述评论,实事求是,为古今诸多《史记》研究者所认同。而冯先生与此异,他特意删削班固评论中“其言秦汉详矣。至于采经摭传,分散数家之事”三句,将本来针对《史记》所述先秦史事“甚多疏略,或有抵牾”的批评,采用换头术,将它嫁接到“述《楚汉春秋》,接其后事,讫于天汉”之下,从而使之成为针对《史记》所述楚汉之间史事(《项羽本纪》正在其中)的批评。这种作法,不仅是对班固评论原意的歪曲,更是对《史记》叙事性格的亵渎。

其四,冯先生为了力挺其“项羽不死于乌江”的新说,在引用文献作证时不仅任意删削,隐没要害,而且还轻言《项羽本纪》乌江拒渡一段文字有“错简”或“脱漏”,更有甚者,还敢给《太史公书》添加文字:

我认为这两个句子(笔者按:指“于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长舡船待”两句),其中可能有错简。我设想,可能“于是项王乃欲东渡乌江”一句文字有脱漏,我以为“于是项王”下脱“之众”(大意)这样两个字,全句应为“于是项王之众乃欲东渡乌江”。这就是说想东渡乌江的不是项王,而是项王的部从,所以下文紧接乌江亭长的一段劝说,然后接“项王笑曰,天之亡我,我何渡为”一大段说明项王不能渡江的道理。这样文章才上下贯通,没有矛盾。

在校勘学中,“错简”与“脱漏”是两个性质完全不同的概念。“错简”又称“舛乱”,是指底本文字有颠倒,或单错,或互错,或衍漏错。凡此皆应依可靠的版本或他书确凿的证据予以改正,并在校记中说明改正的依据。冯先生所说的“脱漏”,校勘学术语称“脱”或“夺”,是指底本文字有阙字漏句,须据可靠版本或他书确凿依据审慎加以补足,并出校记说明。《项纪》“于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长舡船待”,两句文意顺畅,不可互乙,绝无“错简”的可能。即使两句中果有“脱漏”,冯先生也是将错简与脱夺两种异质的错误混为一谈。冯先生在任何《史记》版本依据或他书确凿证据的情况下,随意在“项王”之下添加“之众”二字,遂使《史》文文意发生本质的变化,由“项王欲渡”变为“项王部从欲渡”。冯先生以为如此方可为他所认为的《项纪》叙事的“矛盾”和“纰漏”补罅。殊不知添加“之众”二字,项王在垓下“直夜溃围南驰”就不是自主决策,而是被“麾下壮士骑从者八百余人”胁裹南逃。历史人物项羽一向是特立独行的非常之人,在他短暂而灿烂的一生中,还从未有过受人胁裹之事。至于麾下八百壮士也绝不会作出胁裹项王的行为。冯先生随意添加的“之众”二字,不仅扭曲了项王的形象,也诋毁了项王骑从的忠诚。这绝对不是司马迁的意思。添字立说是考据学的大忌,看来冯先生不小心犯忌了。

其五,冯先生写这篇考证文章,常以想象替代考实。文中不时出现“好像”、“似乎”、“有可能”、“也可能”、“也许”、“我设想”、“我揣想”之类的话头。其中最令人失惊的是将乌江亭长设想为被围在东城“二十六人之一”:

还有一个问题,项羽困在东城,已只有二十六人。乌江亭长既不能从天而降,为什么凭空多出一个乌江亭长来?如果要勉强解释一下,那么这个乌江亭长就是二十六人之一,他或原是乌江亭长。乌江对岸就是金陵,是吴地,渡船是两面停靠的,这一面是楚,那一面是吴,正是吴头楚尾。也许这个亭长就是当年随项羽从征的八千子弟之一,现在转战至此,他熟知吴中情况,也熟知乌江渡口的渡船,故劝项羽东渡乌江。而且说:“江东虽小,地方千里,众数十万人,亦足王也。愿大王急渡。今独臣有船,汉军至,无以渡。”这段话的口气,一是极熟悉吴中情况,二是更清楚乌江渡口的情况。我的这一猜测,当然没有任何根据,但二十六人以外,不可能多出一个人来,因为东城离乌江还有二百四十华里,是无论如何来不了人的。

这段话发挥了充分的想象力,但固塞不通之处却也不少。冯先生说“这个乌江亭长”“或原是乌江亭长”,“就是当年随项羽从征的八千子弟之一,现在转战至此(按:指东城县邑)”。众所周知,秦、

① 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1982年,第686页。

汉时代县以下的乡、亭吏员,包括三老、亭长,都由县令遴选当地人担任,江东籍贯的子弟岂能担任江西的乌江亭长?如果这位亭长本籍在江西,在“江西皆反”的形势下,他又因何得知项梁在吴中起兵,特东渡不远千里赶到吴中冒充江东子弟从征?冯先生说此人“熟知乌江渡口的渡船,……而且说……今独臣有船,汉军至,无以渡”,如果乌江亭长果是被困在东城的“二十六人之一”,他从江西跑到江东,追随项羽征战于今已经八年,居然还熟知乌江渡口他“独”有的那条渡船依然隐藏江滨某处且随时可以启用,而乌江渡八年中再别无渡船而被迫停渡,天下岂有此事?又岂有其理?《史》文叙写项王深感乌江亭长的善意,“乃谓亭长曰:‘吾知公长者。吾骑此马五岁,所当无敌,尝一日行千里,不忍杀之,以赐公。’”如果乌江亭长果是“二十六人之一”,他自有坐骑,又何须项王赠马?项王称亭长为“长者”。长者乃年长有德者之称,其年辈必在项王之上。项羽吴中起兵时“年二十四”。从会稽郡所属各县所“得精兵八千人”,即所谓江东子弟,其年龄一般当比项羽年少,否则不会称作“子弟”。这位被项王尊为“长者”的江西乌江亭长又岂能列入江东子弟的行列?太史公地下有知,拜读冯《考》至此,当亦感匪夷所思。

《项羽不死于乌江考》的随意性还突出表现在对陆贾及其《楚汉春秋》的处分上,近千字的评述早已溢出无征不信无证不立的考据学的基本规范,而近乎小说家言。兹事繁复,暂不置辩。

其六,冯《考》还多处显现出欺瞒读者的企图。兹举一例,对冯先生的“项羽不死于乌江说”构成最大障碍的,是北宋初年史官乐史(930—1007)在其所撰北宋地理总志《太平寰宇记》卷一百二十四《淮南道二·和州》对所领三县之一的乌江县的下述著录:

乌江县(本注:[州治历阳]东北四十里,旧十五乡,今四乡)本秦乌江亭。汉东城县地。项羽败于垓下,东走至乌江,亭长舣船待羽处也。

冯先生在其大作中对此只字不提,而且自我作故说“秦楚之际乌江地属历阳”,还说“这有明确记载”。其实冯先生心中明白,这是在玩空手道的险招。为了化险为夷,他不得不在《项羽不死于乌江考》正文之后加写一段《赘言》,以图推倒《太平寰宇记》的上述记载。所持两条论据,均摘自历史地理学家王文楚先生为中华书局影印之《宋本太平寰宇记》撰写的《前言》,一是《太平寰宇记》“所载政区,主要太平兴国后期制度”;二是乐史去世后,该书出于“后人改补”。冯氏由此导出结论:“由此可见,《太平寰宇记》的记载,已非秦汉旧制。其所说‘乌江县,本秦乌江亭。汉东城县地’,实不可信。”

然而只要检阅《太平寰宇记》以了解该书的体例,并通读王文楚先生的《前言》,便会发现冯先生的两条“论据”都难以立足。《太平寰宇记》所载政区,确实是宋太宗“太平兴国(976—983)后期制度”,乌江县隶属和州,正是当时的政区制度。但书中所称乌江县“本秦乌江亭。汉东城县地”云云,是追溯乌江县的历史沿革。这正是中国古代舆地志书自《汉书·地理志》起逐渐形成的优良传统,即在著录本朝地理行政区划州郡府县的同时,均详叙其置废析并的历史演变。《太平寰宇记》所载宋太宗太平兴国年间府州、县沿革,多上溯周、秦、汉,以迄五代、宋初,从而为研究历代政区建置变迁提供了重要资料。冯先生以该书“所载政区,主要太平兴国后期制度”为由,来否定该书对乌江县历史沿革的追溯,实属文不对题。论据其二的“乐史过世之后,出于‘后人改补’”。故所载政区,离秦汉已甚远”的说法,给人的强烈印象是,既然《太平寰宇记》所载“主要太平兴国后期制度”,那么今本所载秦汉政区建制的文字,当系乐史死后由后人改补窜入,因而是一部不可征信的地理著作。但事实绝非如此。冯先生所引“后人改补”四字出自王文楚所撰《前言》的下列段落:

至于惠州,据《宋会要·方域》、《元丰九域志》诸书记载,是为真宗天禧五年(一〇二一年)改涇州置;书载通州“天圣元年(一〇二三年)改曰崇州,明道二年(一〇三三年)复故”,这惠州、通州的政区改置,天禧离乐史去世已有十四年,明道已达二十六年,实出于后人改补。^①

很清楚,王文楚《前言》所云“出于后人改补”,是特指惠州与通州改置二事,除此之外,全书均属乐史

① 王文楚:《宋版〈太平寰宇记〉前言》,北京:中华书局,2000年,“书首”第5页。

原作。而冯先生隐瞒王文之所特指,仅从中挾取“后人改补”四字,采取模糊化的手法,将其放大,施加全书,从而制造出《太平寰宇记》不可征信的假象,进而达到认定该书记载“乌江县,本秦乌江亭。汉东城县地”“实不可信”的目的。这“实出于”王文楚《前言》原意之外。

中国历朝官修地理总志,系根据郡(州)县地理志以及上计制度下州郡每年岁终向朝廷呈报郡内众事的簿记图表等资料汇总编制而成,除边疆四裔因路途遥远信息不全记载偶有讹错外,中土部分可信度甚高。对其中的记载,除非掌握确凿的证据,不宜轻易否定。

四、对冯先生“野外考察”之再考察

冯先生很重视野外考察,主流媒体更对此予以全面肯定。实地考察自是获取真知的良方之一,但前提是务须踏实审慎,切忌浮光掠影道听途说。以此检核冯文实地考察的结果,却颇令人生疑。冯文有两项重要的考察成果,一为阴陵大泽的方位,一为虞姬墓即四溃山,二者均与“项羽不死于乌江”的结论密切相关。姑以二者为个案略作讨论。

先看阴陵大泽。《史记·项羽本纪》曰:“于是项王乃上马骑,麾下壮士骑从者八百余人,直夜溃围南出,驰走。平明,汉军乃觉之,令骑将灌婴以五千骑追之。项王渡淮,骑能属者百余人尔。项王至阴陵,迷失道,问一田父,田父给曰‘左’。左,乃陷大泽中。以故汉追及之。”这里有两个关键词:“直夜”与“平明”。《广雅·释诂一》:“直,正也。”直夜者,正夜也。周秦时称“夜半”,汉武帝太初改历后称“子夜”,相当于零时前后。《尔雅·释诂下》:“平,成也。”平明者,成明也。周秦时又称“平旦”,为东方既白,日将出未出之时。季冬夜长,当在凌晨五时前后。由项王直夜溃围南驰,到汉军平明发觉追赶,其间有五六小时的时差。如果项王不是失道受给身陷大泽,汉骑是不可能“追及”的。可见,阴陵大泽是项羽自垓下南驰乌江实施东渡计划失败的关键地点。

阴陵大泽在阴陵城东,抑或在西?《史记》注家裴驷、司马贞、张守节均未出注。冯先生似乎是二千年来对阴陵大泽所在给出答案的第一人:

我曾两次到阴陵调查,第二次就是今年(笔者按:指2005年)十一月十六日,今阴陵旧城址尚在,已立有文物保护单位,老百姓叫此处为古城村……如今从古城村向西,便是一片大泽,其最低洼处至今仍是一片茫茫无际的湖泊,水面上有长数公里的窑河大桥。项羽因为陷入大泽中,“以故汉追及之。”(《项羽不死乌江考》)

从文中提及的“窑河大桥”,可以确知其下便是南北狭长20多公里、东西宽约三四公里的高塘湖,地处安徽淮南市与凤阳、定远两县分界处。冯先生告诉人们,它便是当年项羽陷入的阴陵大泽,“至今”仍是茫茫无际的湖泊,二千年前当更为广阔,难怪当年项王陷入其中,久久不得脱身。

今按:冯先生将淮南市东的高塘湖当作项王身陷的阴陵大泽,是犯了不应有的常识性错误。高塘湖的前世是一条流淌了千百年的河流,名唤洛涧,今名青洛河,源出安徽定远县狼窝山,西北流至淮南市东入淮。入淮口是历史上赫赫有名的洛口。高塘湖的今生,湖龄不超过半个世纪。20世纪40年代起,青洛河由于受黄泛及黄河夺淮入海的影响,下游河床淤积抬升,水流不畅,中游多年积水,汇为巨浸,渐成高塘湖。此前这里既无湖也无泽。1998年出版的《淮南市志·地理编》有明确记载,一查便知。若向高塘湖周边原住民中任何一位花甲老者请教其形成历史,也立见分晓。可惜冯先生失去了这两种并不难得的机会,本着先入之见,在窑河大桥上驱车一过,见到茫茫水域,便肯定阴陵大泽就在这里。他说“如今从古城村向西,便是一片大泽”,其实高塘湖东距阴陵遗址的古城村有20多公里,哪里是“向西便是”?冯先生“曾两次到阴陵调查”,却得出如此与事实相违的调查结果,委实令人吃惊。

既然冯先生给出的古阴陵大泽即今高塘湖的答案为无根之说,那么真正的阴陵大泽又在哪里?其实正史中并非一无线索可寻。唐代姚思廉撰《梁书》卷十二《韦睿列传》载,梁天监五年(506)末,北魏中山王元英寇北徐州,围刺史昌义之于钟离,众号百万。次年二月,梁武帝命令豫州刺史韦睿将兵

救钟离。当时钟离守城梁军仅有三千,军情异常紧急。“睿自合肥径道由阴陵大泽行,值涧谷,辄飞桥以济师。”^①三月,大破魏军于钟离。司马光撰《类篇》:“径,直也。”径道,即直道。故《资治通鉴》卷一四六《梁纪二》著录其事,即书为“睿自合肥取直道,由阴陵大泽行,值涧谷,辄飞桥以济师”^②。从“取直道,由阴陵大泽行”的叙文可知,阴陵大泽大致在合肥(梁朝豫州刺史治所)与钟离(梁朝北徐州刺史治所,今安徽凤阳县东北20里)的南北连线上,值古东城县邑(今定远县城东南50里大桥乡三官集)西北、古阴陵县邑(今定远县城西北65里靠山乡古城村)东南,约在今定远城西西卅店以南一带。盖为古濠水、古洛涧水、古池水等水系在低洼处汇聚而成的沼泽。它西距冯先生指称的阴陵大泽(今高塘湖)将近40公里。这片阴陵东南当年项王身陷的大泽,历经岁月沧桑逐渐淤塞。在项王陷身七百多年后,梁朝名将韦睿尚可在初春时分勉强经泽中行军,到唐朝初年编撰《括地志》时已不加著录,可能已湮为农田了。

再看虞姬墓。冯先生对这座“历历在目”的虞姬墓有两段描述:

今东城西北谭村有土山曰“嗟姬墩”,传即项王令骑四面驰下处。今当地人尚称此山为“四溃山”。其地属东城,我曾二至其地调查。

今东城西北不远处,有谭村,其地有虞姬墓。《定远县志》载:“虞姬墓即嗟姬墩,县南六十里,近东城。”我曾两次去虞姬墓,墓高约25米,为一自然土山。据传,项羽在决战前,将虞姬之首埋于此,即作最后的决战。所以此高阜又名“四溃山”。决战后,项羽即自刎于东城。(《千百年一座有名无实的九头(斗)山》)

冯先生将他两度考察虞姬墓的见闻告诉人们:虞姬墓是一座高达25米的“自然土山”,这座“高阜”便是项王一行二十八骑东城决战的古战场所在,所以又名“四溃山”,项王即自刎于近旁的东城县。可见虞姬墓在“项羽不死于乌江说”中的分量之重。

但最早提出项羽不死乌江的计正山先生“所见”的虞姬墓,与冯先生“所说”的虞姬墓、虽同为一墓,却颇有参差。他在二十多年前发表的《项羽究竟死于何地?》中这样说:“高达数丈的虞姬墓至今犹在,定远县志载:‘虞姬墓即嗟姬墩,县南六十里近东城’”^③。计先生在题为《项羽并非死于乌江》的近作中对虞姬墓有更详细的描述,并配发了题为《今日虞姬墓》的照片:

形如丘峦的虞姬墓至今犹在,安徽省文化厅副厅长李修松率领有关专家实地考察后认定其形制、封土皆为典型汉墓。笔者认为这是汉高祖刘邦为鲁公项羽举行隆重葬礼之后,东城县为虞姬头颅加封土而形成的墓,西汉时便建祠辟田祭祀。^④

现任定远县文化局长的计正山先生是土生土长的定远人,他所见的虞姬墓其高仅“达数丈”,在冯先生的笔下竟拔高到“约25米”。更为奇怪的是,经安徽省文化厅组织“专家实地考察后认定其形制、封土皆为典型汉墓”,是“加封土而形成的墓”,在冯先生笔下摇身一变,竟变成“一自然土山”,而且还是项羽率领的二十八员骑士在那里与数千汉骑进行东城决战的赫赫有名的“四溃山”。从《今日虞姬墓》的照片看,覆斗形汉墓形制的嗟姬墩(即虞姬墓),高不过数丈,底座周围不过数十丈,墓顶平地不会超过数方丈。试问其上岂能容项王将其二十八骑分为四队,布为圆阵,又约定分四面俯冲敌阵后在墓的东坡分三处集结?别说小小的虞姬墓办不到,就是高峻宏大如秦始皇陵,也不具备这样的条件。对虞姬墓的描绘,计先生所见与《太平寰宇记》所载定远县虞姬冢“高六丈”相符^⑤,应毋庸置疑;而冯先生所言则夸张失实,未免有点真事隐去、假语村言的味道。这难道是“二至其地调查”所应

① 姚思廉:《梁书·韦睿列传》,《二十五史》第二册,杭州:浙江古籍出版社,1998年缩印宋本,第721页。

② 司马光:《资治通鉴》,清胡克家覆刻元刊本,上海:上海古籍出版社影印,1987年,第974页。

③ 原载《光明日报》1985年2月13日,《新华文摘》2007年第17期转载,见第62页。

④ 《江淮时报》文史版,2007年7月10日。

⑤ 宋代乐史《太平寰宇记》卷一二八《淮南道六·濠州定远县》下录有“虞姬冢,在县东六十里,高六丈,即项羽败杀姬葬此”(文津阁四库全书本,北京:商务印书馆影印,2006年,第469册第243页)。宋制“六丈”,约合18米。计文与此相符,故可征信。

有的结果?再说,20世纪前所有的地理志书,都从未有虞姬墓又名“四溃山”的记载。

此外,冯先生的文章还有几处知识性的失误,顺便拈出二例纠其疏失,以免以讹传讹。

其一,冯先生自称调查过《项羽本纪》涉及的一些史迹和地理位置,其中包括古盱眙(按:《史》文“盱”作“台”),冯文括注为“项羽立楚怀王孙心为义帝处”(《项羽不死乌江考》)。这条长仅十二字的括注包含两点错误。一是首立楚怀王孙熊心的是项羽季父项梁而不是项羽,王号是“楚怀王”,而不是“义帝”。立楚怀王孙心是在秦二世皇帝二年六月(前208)项梁主持薛城大会期间。《项羽本纪》详纪其事:项梁接纳居乡人范增“复立楚之后”的建议,“乃求楚怀王孙心民间,为人牧羊,立以为楚怀王,从民所望也。……都盱台”^①。二是项羽尊楚怀王为“义帝”,在灭秦之后的汉元年正月(前206),项羽为义帝选定的都城是长沙郴县,而不是盱台。《项羽本纪》记其事曰:项羽“乃尊怀王为义帝”。“汉之元年四月,诸侯罢戏下,各就国。项王出之国,使人徙义帝,曰:‘古之帝者地方千里,必居上游。’乃使徙义帝长沙郴县。”^②

其二,冯先生说:“我们知道《史记》有六朝抄本二种:《史记集解张丞相列传》残卷,此卷日本高山寺藏,罗振玉有影印本;另一种是《史记集解酈生陆贾列传》一卷(藏、印同上)。”(《项羽不死乌江考》)这段话也有两点错误。一是《史记集解张丞相列传》残篇及《酈生陆贾列传》一篇共抄为一卷,而非两卷。这两篇抄本卷子系抄在佛教密宗作法书《金刚界次第》经卷的背面幸而存传。二是此卷由日本滋贺县石山寺所藏,而非高山寺所藏。1918年2月,罗振玉影印时将“石山寺藏”误记为“高山寺藏”。贺次君作《史记书录》时未加校核而沿其误。冯先生又沿《史记书录》之误。《史记书录》出版迄今半个世纪,仍沿其误,可为一叹。石山寺藏抄本《张丞相列传》卷首残缺,存自申屠丞相嘉传之“错客有语错”起至篇末,全;《酈生陆贾列传》自篇首到篇末,仅脱落一纸,残“雪足杖矛曰”至“陈留令曰”,凡三百十五字。此卷“民”字不避讳,抄写年代至迟在唐太宗李世民即位为皇帝之前。

至于日本高山寺收藏的《史记》唐抄本有本纪4篇,即《夏本纪》、《殷本纪》、《周本纪》、《秦本纪》,均为《集解》本。除《周本纪》缺卷首第一纸凡181字外,其余三篇均为全帙。笔者有高山寺藏《殷本纪》、《周本纪》的复制本,故略知其形制。

清代乾嘉学者赵翼说:“一代修史,必备众家记载,兼考互订,而后笔之于书。……即如班固作《汉书》,距司马迁不过百余年。其时著述家,岂无别有记载?倘迁有错误,固自当据以改正。乃今以《汉书》比对,武帝以前,如《高祖纪》,及诸王侯年表,诸臣列传,多与《史记》同,并有全用《史记》文一字不改者。然后知正史之未可轻议也。”^③班固《汉书》的《项籍传》,除个别文字的修整外,几乎是“全用《史记》文”,他记叙垓下之围及乌江自刎的场面就是如此,原因即在于他考核了太史公的史文翔实无误,故直接录入《汉书》。冯先生既没有真正读通《项羽本纪》原文文本,又拿不出任何值得一顾的其他根据,就轻议司马迁亲手著录的项羽乌江自刎的文字,自以为是唐以后的民间传说的臆入,居然还“考出项羽乌江自刎之说,源于元杂剧”,恐怕有失一个学人应有的谨慎。

《论语·子罕》曰:“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我。”大意是说:先生平素绝无这四种毛病:不悬空猜测,不全称肯定,不拘泥固执,不自以为是。这是孔子处事立行的态度。也可移作治学为文的标准。做考据尤应向此努力。

[责任编辑 刘 培]

① 司马迁:《史记》,第300页。

② 司马迁:《史记》,第320页。

③ 赵翼:《廿二史札记》卷一《史汉不同处》,北京:中国书店,1987年,第10-11页。

再论曹魏九品中正制的历史真相

王晓毅

摘要:汉末延康元年九品中正制创立时,仅针对在职官员;曹魏时期中正的评价仅限于在职官员与进入选举程序者,并存在着两种话语系统;中正之“品”在魏末分化为“官品”与“资品”,是晋初上层子弟起家“官品”与“资品”之间围绕四级级差上下浮动的原因。曹魏是“士族”社会的孕育时期,关于该制度在这个时期实施情况的传统观点有不少可商榷之处。

关键词:曹魏;九品中正;士族

拙作《曹魏九品中正制的历史真相》(见《文史哲》2007年第6期,以下简称《真相》),论点与学术界流行观点差异较大,故投稿之初,便请《文史哲》诸贤在同行专家中征求不同意见,使这一问题的研究走向深入。感谢张旭华教授在百忙中提出商榷意见,其论文《曹魏九品中正制再探讨——与王晓毅先生商榷》(见《文史哲》2008年第6期,以下称张文),集中引用了唐长孺、周一良等前辈学者与贤在这个问题上的看法,其中一些论点,已成为学术界关于“九品官人法”的一般知识,因此张文对拙作新理提出不同看法,是意料之中的事。下面,针对其中的主要问题,逐一回应。

笔者在《真相》中依据《魏略·吉茂传》指出,延康元年(220)“九品官人法”创立之时,中正的评价对象仅限于在职官员。张文则认为延康元年中正的评价对象,也包括尚未入仕者,其主要依据是对杜佑《通典》一段文字的解读。《通典》在追溯九品中正制产生的原因时说:“吏部不能审定覈天下人才士庶,故委中正铨第等级,凭之授受。”张文据此推断说,这段文字“已经非常清楚地表明州郡中正评价的对象并非只是在职官吏,而主要是尚未入仕为官者。因为在职官吏只须中正品评第等,无须吏部‘授受’官职,只有那些尚未入仕者亟须中正品评第等,然后再由吏部‘凭之授受’官职。故依《通典》‘凭之授受’之语,再结合前引《吉茂传》所云,便可知九品中正制创立之初,中正评价的对象不仅有在职官吏,而且也包括尚未入仕者”。张文的推论有两个地方经不住推敲:

其一,《通典》中对中正评价对象的描述,不是针对延康元年的情况。因为张文引杜佑《通典》卷一四《选举二》的文字时,多用删节号,为了清楚地辨明原本文意,不妨将杜佑《通典》中的这段表述全文引用如下,以辨析其史料价值及张文的理解是否合理。

按,九品之制,初因后汉建安中天下兴兵,衣冠士族多离于本土,欲征源流,遽难委悉。魏氏革命,州郡县俱置大小中正,各以本处人任诸府公卿及台省郎吏有德充才盛者为之,区别所管人物,定为九等,其有言行修著,则升进之,或以五升四,以六升五;倘或道义亏缺,则降下之,或自五退六,自六退七矣。是以吏部不能审定核天下人才士庶,故委中正铨第等级,凭之授受,谓免

乖戾。及法弊也，唯能知其闾閭，非复辨其贤愚，所以刘毅云“上品无寒门，下品无势族。”南朝至于梁、陈，北朝至于周、隋，选举之法，虽互相损益，而九品及中正至开皇中方罢。讨其根本，陈寿《魏志》言之大略，故详辨之也。^①

杜佑《通典》中文字分正文与自注两种，上述引文是杜佑的自注文字。虽然《通典》是本难得的佳作，但受学识与时代经验的局限，杜佑的上述文字中错误较多，尤其是自注文，不能视为信史。例如：中正未在县级设立，故《通典》“州郡县俱置大小中正”的说法有误，这一点张文已指出。在此需要辨析的是，杜佑这篇注文所描述的中正品评人物等级的活动，是对该制度在整个魏晋时期实施情况的概述，而不适合延康元年草创之时。因为该文明确指出，中正将所评人物“区别所管人物，定为九等，其有言行修著，则升进之，或以五升四，以六升五；倘或道义亏缺，则降下之，或自五退六，自六退七矣”。这段文字被张文引用时省略，却非常重要——常识表明，必须先有“五等”，才能升为“四等”；已存在“六等”，才能降为“七等”。显而易见，杜佑的注文不是表述中正的第一次品评定级，而是发生在延康元年的第一次定品之后。张文以此作为依据，不能作为否定《魏略》记载的证据。

其二，张文认为在职官员的职务升降不由吏部任免，以此推断延康元年的中正评定对象是尚未入仕者，属于非常奇怪的看法——“因为在职官吏只须中正品评第等，无须吏部‘授受’官职，只有那些尚未入仕者亟须中正品评第等，然后再由吏部‘凭之授受’官职”。众所周知，魏晋时期的在职官员，一般都要经吏部任免，傅嘏在《难考课法》中说“其选才之职，专任吏部”^②。据魏晋时期历史文献，吏部不仅对中下级职官的升迁有任命权，即使对高级官员的任命也有提名权，例如《三国志》卷二十二《魏书·卢毓传》记载，卢毓任吏部尚书后，提名韩暨任司徒。正因为吏部是任命在职官员的重要部门，所以尚书朱整要求将吏部的权力限制在任命县令长以下官员，太守以上官员由尚书八座（令仆加六曹尚书）集体讨论决定，“天下之任，非吏部尚书所能独办，令长以下，可专付吏部；守以上，八座举”^③。关于吏部与职官升迁关系的最集中最典型的史料，是山涛的《山公启事》。山涛主管西晋吏部近十年，《山公启事》是其对吏部提名官员评价的汇编，也是研究吏部选官职能不可多得的第一手资料。从现存《山公启事》五十多条佚文中提名升迁的人看，绝大多数属于在职官员。职位涉及的官员有太子太傅、侍中、散骑常侍、御史中丞、尚书令、尚书、尚书郎、县令到地位卑微的中书属通事令史，无所不包。显然张文关于吏部不授受在职官员的说法不能成立。张先生从事魏晋南北朝政治制度研究数十年，理应知道吏部“授受”在职官员的常识。

虽然涉及曹魏延康元年“九品官人法”的内容及实施情况的史料极为匮乏，但对于中正的评价对象，却有第一手文献——《魏略》的明确记载：“先时国家始制九品，各使诸郡选置中正，差叙自公卿以下，至于郎吏，功德材行所任。”^④《魏略》的作者鱼豢生卒年不详，官至曹魏郎中，没有入晋的记载，而《魏略》所记历史止于嘉平六年（254），可见鱼豢主要生活在曹魏时期，并在朝中任职，《魏略》是其私撰的“当代史”，史料价值很高，故裴松之注《三国志》所引之书，《魏略》最多。由于文中“郎吏”的含义学术界并无歧义，汉魏之际指已通过法定选举程序由吏部管理的官员，因此确定该制度开始实施时的对象仅为在职官员，是没有问题的。

二

张文之所以忽略《魏略·吉茂传》这个最重要的第一手史料的价值，坚持认定首次定品即包括未

① 《通典》卷十四《选举二》，北京：中华书局，1984年，第377页。

② 《三国志》卷二十一《魏书·傅嘏传》，北京：中华书局，1982年，第623页。

③ 《太平御览》卷二一四引《魏名臣奏》，北京：中华书局，1960年，第1032页。

④ 《三国志》卷二十三《魏书·常林传》注引《魏略·清介传·吉茂传》，第661页。

人仕者,关键是其认定延康元年已存在不经选举程序便有入仕特权的“士族”阶层,因此建立“九品官人法”的动机,不是确立新领导集团的权威,而是将因战乱而流离失所的“士族”开发出来。张文这样写到:“王允仅列举《吉茂传》一条史料,似乎并不能窥见历史全貌。例如,《晋书》卷三十六《卫瓘传》曰:‘魏氏承颠覆之运,起丧乱之后,人士流移,考详无地,故立九品之制,粗且为一时选用之本耳。其始造也,乡邑清议,不拘爵位,褒贬所加,足为劝励,犹有乡论余风。’杜佑《通典》卷十四《选举二》也说:‘魏文帝为魏王时,三方鼎立,士流播迁,四人错杂,详覈无所。延康元年,吏部尚书陈群以天朝选用不尽人才,乃立九品官人之法,州郡皆置中正,以定其选,择州郡之贤有识鉴者为之,区别人物,第其高下。’可见汉末丧乱,王纲解纽,士流播迁,考详无地,这不仅使两汉以来的察举制度遭到严重破坏,传统的‘乡举里选’无法进行,而且对政府的选官用人也产生了重要影响。因此,陈群创立九品中正制,就是欲使人士流徙和注重乡论相统一,使那些‘流移’的‘人士’,‘播迁’的‘士流’,亦即因战乱影响未能入仕者,可以获得本州郡中正的品第,从而为政府选官提供依据。”

显然,张文认为西晋卫瓘的《请除九品用士断疏》与唐代杜佑《通典》的文字,在阐述“九品官人法”形成的原因时,观点完全相同。对此,有必要辨析两者的差异。卫瓘(220—291)经历了魏晋之际士族社会的形成过程,目睹了“九品官人法”从重才德向重门第的变化,因此他在谈到“九品官人法”形成的最初原因时,认为是汉末战乱使人民离开原居住地,无法考核其道德品行,才建立这个制度,其内容是考核道德品行,与门第无关,“其始造也,乡邑清议,不拘爵位”。值得注意的是,卫瓘使用的“人士”一词,汉魏六朝常见于各种文献,意思比较宽泛,既可指官员或读书人,也可泛指“庶人与士大夫”——所有的臣民。五百多年后杜佑(735—812)《通典》中的这段文字,是参照卫瓘等前人的文章而成,由于两晋南北朝隋唐“士族”制度的存在,杜佑将卫瓘笔下的“人士”,改写为“士流”与“士族”,据笔者初步检索,这两个词最早见于南朝人的笔下,均指具有免役与入仕等特权的“士族”。在南朝时期,这类人物即使没有入仕或没有进入选举程序,也会获得中正的品状。杜佑依据士族社会成熟时期的经验推测该制度产生的原因是“士流播迁,四人错杂,详覈无所”,并不符合历史事实。《通典》是一本优秀史书,但是在溯及各种制度的起源时,涉及面广,时代久远,出现个别不准确的想法是难免的。在延康元年“九品官人法”问题上,其史料价值不能与鱼豢《魏略》与卫瓘《请除九品用士断疏》同日而语。

张文在没有第一手资料支持的情况下,断定延康元年曹魏政府建立“九品官人法”的动机,是解决因战乱流离失所的所谓“士人”的入仕资格问题,这种看法不仅缺乏文献方面的支持,而且与汉魏之际的社会环境不相融。政治制度的产生,取决于统治集团的政治意识,不可能脱离社会历史文化而孤立存在。将张文的看法置于汉魏之际的社会政治与思想文化环境中,尤其是延康元年特殊的背景中考察,其不合理之处显而易见。

其一,延康元年(220)曹丕集团所面临的险恶政治环境,使其无暇顾及流离失所的“士人”。建安二十五年正月曹操逝世,三月改元延康,十月汉魏禅代完成改元黄初,所谓延康元年只有七个月的时间。其中从六月起,曹丕便率大军“南征”直至禅代,包括陈群在内的魏王府与汉丞相府的主要官员均随之前往。因此“九品官人法”不可能在行军途中颁布,只能产生在三月至六月的三个月期间。而这段时间,正是曹丕集团完成权力交接的非常时期。曹操在洛阳逝世后,曹丕远在邺,洛阳的形势险些失控——青州军和臧霸别军不服从军令,从洛阳擅自东归;曹彰赶到洛阳,企图另立曹植。曹丕太子党集团及时采取一系列行动,才稳住了阵脚,完成了权力交接。曹丕上台后的主要任务,是控制国家权力:一方面任命德高望重的前辈担任地位崇高的虚职,另一方面任命亲信控制军队与国家要害部门,这个过程史书有明确记载,前人有较多论证,此不赘述。陈群是曹丕的铁杆亲信——“四友”之一,被任命为吏部尚书,其建立新制度的动机不可能背离当前的主要任务,即加强对在职官员的控制,使其认同新领导集团的权威。在这种危机时段颁布一部旨在开发在野士人的选官法规,是不符合情理的。可见,《魏略·吉茂传》的记载符合时代精神。至于团结在野人士的问题,是禅代之后解

决的问题,见诸黄初二年、三年发布的命令地方官员举孝廉的相关诏书。

其二,延康元年陈群建立“九品官人法”的目的,是解决迫在眉睫的现实问题,具体表现在两个方面:一是依据“名实相符”的原则,通过中正之品,给予曹丕集团位于实权岗位的官员以更高的等级,增加当权派的凝聚力。二是通过中正之状,对官员的德与才两个方面进行评价,以调和曹魏集团内部在人才问题上的重德与重才两种意见之间的冲突。众所周知,面对战乱局面,曹操的人才政策明显忽视儒家道德传统。尽管汉魏之际经学衰落,但儒家伦理观念的影响仍然强大,曹操集团内部一直存在用人重德的声音。建安后期,随着三国鼎立局面形成,国内局势的相对稳定,“治平尚德行”的原则提到了议事日程^①,要求选举重德的呼声更为强烈。但是曹操并未对其政策作方向性调整,反而在建安后期连续发布三道反传统道德的选举令,其目的不仅是为了选才,也是为了弹压内部的不同意见。在这个问题上,陈群一直属于重视道德操行一派。例如,郭嘉行为不端,“陈群非嘉不治行检,数廷诉嘉”^②。又如,阻止曹操辟王模与周逵,“以为模、逵秽德,终必败,太祖不听”^③。曹操的逝世,给解决这个问题带来了契机,陈群的“九品官人法”既表达了其个人的意志,也是曹丕集团在新形势下统一人才标准的重大决策。

综上所述,张文的观点与延康时代背景脱节,难以成立。退一步讲,假设延康元年九品中正制建立之初便令中正品评在野士人,在当时的历史条件下,也是无法操作的,关键是无法判断谁是所谓“士人”——如何判断一个既没有入仕经历,也没有进入察举征辟等选举程序的人属于“士流”呢?依据经学水平?这需要试经考试;依据行政能力?这需要官员的察举。剩下的,只有依据门第了。这在士族制度确立的西晋之后是没有问题的,因为自西晋开始,依据其祖父、父亲的官职与爵位,其子孙成为具有特定法律地位的特殊社会阶层,具有免役特权、世代为官。“士人”的子孙即使不入仕,也可以获得中正的品第,作为吏部诠选的依据。然而在汉魏之际,这却是一个无法操作的问题。因为这一时期官方与主流社会意识形态,无论是重才派,还是重德派,均不承认门第的选举特权,从曹操、曹丕的选举令,到建安名士的政论,充分表达这一共同的时代精神。正如卫瓘等所言:“其始造也,乡邑清议,不拘爵位……中间渐染,遂计资定品,使天下观望,唯以居位为贵。”^④又如沈约所言:“汉末丧乱,魏武始基,军中仓卒,权立九品,盖以论人才优劣,非为世族高卑。”^⑤

三

延康元年九品中正初建时,中正的评价对象局限于在职官员,随着时间的推移,将进入察举征辟选举程序者纳入评价视野,是不可避免的。历史文献的相关记载表明,从黄初开始,中正已介入了选举程序。奇怪的是,史书中没有留下任何曹魏时期非在职官员获得中正品级的信息,不仅没有具体的数字等级,就连笼统的“上第、下第”也没有(张文关于孙楚于魏末获得“上品”的说法属于对文献的误读,并且此事发生在晋初而非魏末,这个问题在本文第五节详辨)。从西晋开始,未入仕便从中正那里获得“资品”的案例才见诸史籍,这不能不使人产生疑问。笔者通过解读以夏侯玄《时事议》为中心的曹魏第一手文献资料,认为曹魏时期中正仅给在职官员定“品”(九级),未入仕者均不在此列,不存在高门子弟未入仕即自然获得“资品”的情况;中正对进入察举征辟(包括任子)等选举程序的人员作评价,所用的“术语”与在职官员不同——不是以“品”级形式表达,而是划归“伦辈”,并且不分九品等级。张文针对笔者对夏侯玄《时事议》的解读,提出了两点质疑,笔者分别作以下回应。

① 《三国志》卷一《魏书·武帝纪》注引《魏书》,第24页。

② 《三国志》卷十四《魏书·郭嘉传》,第435页。

③ 《三国志》卷二十二《魏书·陈群传》,第633页。

④ 《晋书》卷三十六《卫瓘传》,北京:中华书局,1974年,第1058页。

⑤ 《宋书》卷九十四《恩幸传》,北京:中华书局,1974年,第2301页。

其一,张文认为“官长”不是指州郡长官,而是指“台省”——中书省、侍中省与尚书台等中央机构,以此否定《时事议》中的“辈”是针对州郡察举对象的术语。请看如下张文:

首先,关于第三段大意,不少学者已有论说。如唐长孺先生就指出,夏侯玄“论《时事议》,竭力申述九品中正制之弊,可是主要的是在中正职权侵犯政府用人之柄。他的意思在于各机构长官和中正分权,中正只以德行品第其乡人,各机构长官考查属官的能否,也给予品第,而尚书则‘据官长能否之第,参以乡间德行之次’,公平决定应受的职位”^①。可见,唐先生认为“众职之属,各有官长”,其“官长”是指中央各机构的长官,“众职”则是指其属官。因此,所谓“官长”并不是指“州郡长官”,“众职”也不是指“州郡掾属”。也就是说,这里根本不涉及“州郡长官”对“察举对象”即州郡掾属的评价问题。何况,州郡吏并未入仕,“台阁”(中央吏部)只有等其入仕之后,才能根据其长官的意见,对其“能否”进行考查或考课。显然,唐先生的解释更为贴近原意。

对夏侯玄文中“官长”的含义,唐长孺先生未作细致划分,笼统称为“各机构长官”,似乎包含中央与地方的各机构,而张文则进一步具体化为“中央各机构长官”,甚至更明确断定为“台省长官”,以此断言“这里根本不涉及‘州郡长官’对‘察举对象’即州郡掾属的评价问题”。这个断言显然不符合历史事实,原因是张文对“官长”一词的理解有误。按现代汉语的理解习惯,“官长”是指各种政府机构的行政长官,而在汉魏六朝时期却并非如此。笔者之所以没有像唐长孺先生那样,对《时事议》中“官长”作模糊化处理,以求稳妥,而是确认其特指州郡长官,因为有充足的史料支撑:除了笔者在《曹魏九品中正制的历史真相》中列举的《时事议》的内证外,还有更为有力的证据——在所有汉魏六朝文献资料中,“官长”一词,均指地方长官——即刺史、太守、县令长等,未见指中央各机构长官的。对这个概念,古人有明确解释。例如《汉书·武帝纪》载《议不举孝廉者罪诏》曰:“二千石官长,纪纲人伦。”颜师古注:“谓郡之守、尉,县之令、长。”因相关的文献证据太多,为节约版面,下面表格,是从《三国志》(含裴注引书)、《晋书》中摘取的十个案例,分析其中“官长”的本义。

史 书	原 文	“官长”所指
《三国志·三少帝纪》 裴松之案	张璠、虞溥、郭颁皆晋之令史,璠、颁出为官长,溥,鄱阳内史。	太守、内史、县令、长
《三国志·梁习传》注 引《魏略·苛吏传》	旧俗,民谤官长者有三不肯,谓迁、免与死也。类在弘农,吏民患之,乃题其门曰:“刘府君有三不肯。”	弘农太守刘类
《三国志·李通传》注 引王隐《晋书》	《家诫》曰:“昔侍坐于先帝,时有三长吏俱见。临辞出,上曰:‘为官长当清,当慎,当勤,修此三者,何患不治乎?’并受诏。”	指郡县长官 ^②
《晋书·李重传》	八年《己巳诏书》:“……所服乘皆不得违制。若一县一岁之中,有违犯者三家,洛阳县十家已上,官长免。”	县令、长
《晋书·束皙传》	皙上议曰:“又如汲郡之吴泽,良田数千顷,泞水停湾,人不垦植。……而豪强大族,惜其鱼捕之饶,构说官长,终于不破。”	汲郡太守
《晋书·陆机传》载陆机《五等论》	“五等之君,为己思政。郡县之长,为吏图物。……损实事以养名者,官长所夙慕也。君无卒岁之图,臣挟一时之志。五等则不然,知国为己土,众皆我民。”	太守、县令、长
《晋书·荀晞传》	晞复移诸征镇州郡曰:“……刘元海造逆于汾阴,石世龙阶乱于三魏,……害三刺史,杀二都督,郡守官长,埋没数十。”	太守、县令、长

^① 唐长孺:《九品中正制度试释》,《魏晋南北朝史论丛》,北京:三联书店,1955年,第119页。

^② 汉魏文献中的长吏,为县令、长、丞等。《汉书·高帝纪》:“守尉长吏教训甚不善。”颜师古曰:“守,郡守也。尉,郡尉也。长吏,谓县之令长。”北京:中华书局,1962年,第54-56页。

续表

《晋书·温峤传》	峤重与侃书曰：“……假令此州不守，约峻树置官长于此，荆楚西逼强胡，东接逆贼，因之以饥馑，将来之危乃当甚于此州之今日也。”	江州刺史及所辖各郡县长官
《晋书·诸葛恢传》	诏曰：“自顷多难，官长数易，益有诸弊，……会稽内史诸葛恢莅官三年，政清人和，为诸郡首……。”	郡太守
《晋书·虞预传》	“况今中州荒弊，百无一存，牧守官长非戎貊之族类，即寇窃之幸脱。”	县令长

关于上述“官长”的词义，不仅魏晋时代如此，南北朝隋唐时期亦然。张文断言“官长”是指“台省长官”的说法，是没有任何史料依据的。笔者曾检索这一时期所有的历史文献，没有发现用于中央机构官员的案例。时人对中央机构长官的称谓，或称公卿，或称“台阁”、“台省”、“大臣”、“执政”等。由此可见，夏侯玄《时事议》中的“官长”，无疑是指州郡地方长官。张文的关于“《时事议》的核心论旨，则是要理顺中央吏部、台省长官与州郡中正三者之间的关系”的说法，没有史料支持。正如张文所言，曹魏时期的州郡掾属不归中央吏部管辖，由刺史、太守自辟，其在州郡内部的晋升亦不会上报吏部，那么州郡官长向吏部上报由吏部任命官职者，恐怕只有一种人了——由州郡察举产生的秀才、孝廉、计吏等候选官员，没有第二选择。由此可见，笔者关于《时事议》目的是“理顺中正、州郡长官与吏部三者的关系”的论点更合理。

其二，张文复述了周一良先生《相辈与清谈》的观点，以证明夏侯玄《时事议》中出现的“辈”，不是针对州郡察举对象的术语，而是中正定级的“品”。周一良先生这篇札记虽短，但涉及到了“辈”与中正制关系的全部史料，影响很大，不可不详细辨析。下面依该文论述的三个层次分别摘引，逐一辨析：第一层次，关于司马炎的“相辈”：

《晋书》卷四四郑默传，“初，（武）帝以贵公子当品，乡里莫敢与为辈，求之州内，于是十二郡中正金共举默。……（武帝谓默曰：）昔州里举卿相辈，常愧有累清谈”。……所谓辈、为辈，指列为同品。盖中正之品评人才，非个别进行，而是成批列上。^①

在周一良先生的基础上，张文作了补充，目的是解释“中正品评人才，何以‘非个别进行，而是成批列上’？被中正‘列为同品’之人，又为何如此之多？”张文的补充回答为：“盖与曹魏实行三年一定品制度有关”，“州郡中正对于乡邑人士的品状也是成批列上，集中品评，然后再按其优劣区分高下，铨第等级”。

笔者对周一良先生的学识极为崇敬，但对其《相辈与清谈》一文将“伦辈”解释为“同品”的观点，却有不同看法。按周先生对“辈”的解释，司马炎与郑默从中正那里获得的起家“资品”是同一级别。司马炎是“贵公子”，“资品”应为一品；与司马炎“相辈”（同品）的郑默也应当是一品。然而，司马炎的起家官为“官品”五品的给事中，而郑默的起家官却是“官品”六品的秘书郎。按学术界关于“资品”决定起家“官品”（或官职）高低的说法，那么郑默的“资品”应为二品，而非一品。显然，郑默与司马炎的“资品”（乡品）恐怕不是一个级别，换句话说，并不“相辈”。合理的解释只有一个——“辈”不是九品之中的某个等级。

历史文献没有记载司马炎与郑默“相辈”入仕的时间，但《晋书·郑默传》中“帝以贵公子当品”这句话，给我们留下了考证线索。《三国志》（含裴注）、《晋书》中称某人为“公子”，此时其父官爵必须已经是“公”了，没有例外。而司马炎之父司马昭为“公”品级的时间是确定的，即正元二年（255）二月接替逝世的司马师为“大将军，录尚书事”。司马炎生于236年，255年恰好是其20岁（19周岁）行冠礼之年。因此在这一年司马炎以“贵公子”身份入仕并接受中正评价，可能性最大。如果中正三年一

① 《周一良集》第二卷《魏晋南北朝史札记·晋书札记·相辈与清谈》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第79页。

评定,则220年至255年,恰好是第12次全国统一定品之年。如果按张文的补充解释,郭默与司马炎“相辈”一事发生在中正三年一次的全国性清定“资品”的活动中,将“相辈”解释为“同品”,将更不合情理。众所周知,曹魏司州辖河南、河东、河内、弘农、平阳五个郡(周一良先生已指出《晋书·郑默传》所言十二州有误),属于人才大州,出身此州在职官员官品五品以上者,恐怕难以胜数。而三年一定品,本州的在职官员自然在内,如果“相辈”的意思仅仅是将同一等级的人,列为一个批次上报,那么可与司马炎同一等级上报的官员的人数肯定少不了。异姓官员不说,仅河内郡司马氏家族成员中,能与司马炎列同一“资品”的族内前辈恐怕就不在少数,何以“乡里莫敢与为辈,求之州内”?又为何专门选个不同品的郑默呢?合理的解释是,司马炎与郑默不属于在职官员,不进入九品等级的评定;他们属于通过“任子”制度进入选举程序者,在德才方面水平相当,可以“与为辈”,故称之为“相辈”。

第二层次,关于夏侯玄的“伦辈”,周一良先生这样说:

《三国志·魏志》九《夏侯玄传》载司马懿执政时玄论州郡中正“品度官才”,云“若令中正但考行伦辈,辈当行均(本传辈上衍伦字,从《通典》十四删),斯可官矣”。其论中正品评与政府(台阁)任命之关系云,“官长则各以其属能否,献之台阁。台阁则据官长能否之次第,参以乡闾德行之次,拟其伦比,勿使偏颇。中正则唯考其行迹,别其高下,审定辈类,勿使升降(犹言过高过低),台阁总之(《通典》作而总之于台阁,文义较胜)。”“官长所第,中正所(据《通典》补)辈,拟比随次,率而用之。”夏侯玄所论,既言被品评诸人之辈类高下不宜过高过低,应公平合理。又指出任命之官职必与每人相伦比(相称),不致偏颇。“伦辈”之辈及辈类皆名词,义为同品之人,相辈之语盖从此出。^①

针对夏侯玄《时事议》关于九品中正制的长文,笔者在《真相》中作了详细的分析,在此不再重复,仅作补充。周先生对“中正则唯考其行迹,别其高下,审定辈类,勿使升降”一句的理解,以及推出的结论,值得商榷。“勿使升降”,周先生解释为“犹言过高过低”显然与原义不符,应当直译为:“不要作高低划分。”但这样一来,似乎与前文的“别其高下”相抵触。笔者认为,夏侯玄的这句话表达了两层意思,如用标点符号表示,应将“高下”后的逗号换成分号,改为:“中正则唯考其行迹,别其高下;审定辈类,勿使升降。”它揭示了中正评价工作的两个阶段:一是“考其行迹,别其高下”——考察候选人的道德操行,并划分出高低不同层次;二是“审定辈类,勿使升降”——将同一道德层次的人归类(辈类),但同类(辈)之间不划高低等级。尽管对候选人的道德操行也作等级划分,但是仅在州郡内部作粗线条的大致分类,称之为“辈”,并不直接与职位挂钩,与在职官员与官职紧密相连的九品等级,有本质的区别。用这种观点,才能顺利解释司马炎与郑默的“相辈”故事。一方面,司马炎特殊的家庭背景,使其必然进入本州人才层次最高的“辈”,故无人敢与之并列;另一方面,郑默个人杰出的德才,可以与司马炎在上报吏部时居同一辈,但并不意味着两人未来任职的官位相同,故司马炎任五品给事中,而郑默任六品秘书郎。

第三层次,关于傅玄的“辈目”、刘毅的“品辈”、刘邵的“为辈”,周一良先生认为:

《文选》范曄《逸民传论》李善注引《傅子》,“郡置中正,平人才之高下,各为辈目”。卷四五刘毅传,“名状以当才为清,品辈以得实为平”。名状为拟定每人评语,品辈为评定同一批被品者之高下。刘邵《人物志·七缪篇》云,“故一国之俊,于州为辈,未得为第也”。国犹言郡,意为一郡之首与同州之人相比,未必仍得居首。辈字用法与此传同。^②

周先生对上述三条资料的理解同样值得商榷。首先,傅玄在论述曹魏早期九品中正制的评价内容时,没有用传统的“品状”而用“辈目”:“魏司空陈群,始立九品之制,郡置中正,平次人才之高下,各为

① 《周一良集》第二卷《魏晋南北朝史札记·晋书札记·相辈与清谈》,第79—80页。

② 《周一良集》第二卷《魏晋南北朝史札记·晋书札记·相辈与清谈》,第80页。

辈目,州置都而总其议。”^①笔者认为“辈”、“目”应当是两个概念,均为曹魏中正评价官员候选人的专门术语。《人物志·七缪》曰:“故一国之隩,于州为辈,未得为第也……众人之明,能知辈士之数,而不能知第目之度;辈士之明,能知第目之度,不能识出尤之良也。”刘邵将州郡的人才称作“辈士”与“第目”,其简称可能便是《傅子》中的“辈目”。尽管资料缺乏,对“辈”、“目”还不能断定其确切含义,但是在没有相关证据的情况下,将其简单视为中正之“品”的同义词,也是难以令人信服的。刘邵是曹丕、曹叡的亲信,也是陈群的得力助手,直接参与了曹魏前期从《魏法》到《都官考课》的一系列立法工作,对曹魏前期九品中正制应当了如指掌,但是在其人才学著作《人物志》中,没有出现任何关于九品的论述,相反,却出现了“辈士”“第目”等概念,值得今人深入探讨。

再者,关于刘毅的“名状以当才为清,品辈以得实为平”,周先生的解释为“名状为拟定每人评语,品辈为评定同一批被品者之高下”。显然,周先生是以后代的词义理解“名状”,将其视为一个动宾结构。“名”是动词,指中正的拟定活动;“状”为名词,指中正拟定后上报的“状”。然而据笔者检索,发现魏晋时期“名状”的用法没有动宾结构性质,而是名号与状况两个名词的组合。魏晋时期盛行的“名理学”方法认为,“名”是对人物本质属性的概括,史籍称之为“有才名”、“有能名”、“有理名”等等;“状”则是汉代流行的较详细记载某人情况的“行状”。魏晋史料中的“名状”,属于评价人才的专用术语,内容与传统的“行状”并无本质不同,有时“行状”改称为“名状”,可能与这个时期的形名学思维习惯有关。《世说新语·赏誉》注引《蔡洪集》记载,西晋平吴之后,扬州刺史周俊命蔡洪荐举当地人才为“敕令条列名状”。蔡洪后来上报了吴展、朱诞、严隐、张畅四人的“名状”(因文字太多,不作摘引),其大致内容为姓名籍贯,个性与德才特点(名),历任官职与目前状况(状)。

刘毅笔下与“名状”对仗的“品辈”,同样不是动宾结构,而是两个名词“品”与“辈”的结合,指人才等级。刘毅的上疏发生在西晋,此时的“辈”已不是针对候选官员的专用名词,但是仍会留在那些从曹魏入晋者的记忆中,继续使用。值得注意的是,魏晋南北朝文献中将“辈”与九品中正制结合进行讨论的资料,总共上述四条,分别是《晋书·郑默传》中司马炎与郑默的谈话,夏侯玄(209-254)的《时事议》,傅玄(217-278)《傅子》,刘毅(?-285)的《上疏请罢中正除九品》。上述四人有一个共同点,都是在曹魏时期入仕,了解曹魏九品中正制的专用术语,所以在各自涉及这个制度时,不约而同地使用了“辈”这个概念。自西晋后期开始,两晋南北朝所有涉及九品中正制的论述中,再也没有出现“辈”这个概念。这难道是偶然的吗?如果将辈视为品的同义词,后人为何不再使用这个同义词呢?

四

九品中正制与九品官制都产生于曹魏时期,两者的关系一直是学术界关注的研究课题。笔者认为:咸熙元年(264)之前的整个曹魏时期,并不存在后来分立的“官品”与“资品”,仅存在中正依据官职高低确定的“品”,称其为中正之“品”,具有“官品”与“资品”双重性质,或者说,这时的“官品”与“资品”是合一的。魏末咸熙年间(264-265),随着《魏官品令》的颁布,中正之“品”分裂为“官品”与“资品”两种形式。按曹魏惯例,父辈的原中正之“品”(现在的官品),成为其子弟起家的“资品”,高门士族入仕时资品与官品相差四级的制度,就是在这次分裂中诞生的。对笔者的上述观点,张文提出了商榷意见,可归纳为以下三点:

其一,关于《魏法》的颁布时间,张文认为是曹魏太和三年(229),显然有误,因为太和三年只是撰写《魏法》的启动时间,不是颁布时间,该法至少到青龙二年(235)还没有完成。《三国志》卷二十二《魏书·卢毓传》记载:“青龙二年,入为侍中。先是,散骑常侍刘劭受诏定律,未就。毓上论古今科律

^① 《太平御览》卷二六五引《傅子》,第265页。

之意,以为法宜一正,不宜有两端,使奸吏得容情。”当然,这无伤大雅,不妨碍问题的讨论。的确,假如《魏官品令》作为《魏法》的一部分,颁布在太和三年或是青龙二年,笔者《真相》关于“官品”与“资品”的说法,“自然也就无法成立了”。问题是,张文关于《魏官品令》与《魏法》一起颁布的推论,实在找不到有力的证据,全部是依据《晋令》作出的推论,而《晋令》中有《官品令》,《魏令》中未必一定有。此外,张文认为,九品官制实施的时间应当早于《魏官品令》的颁布时间,“曹魏初年就已创立了官品制度”。假如真像张文推论的那样,为什么所有的历史文献中没有任何曹魏官员获得“官品”的信息呢?而这类信息西晋之后的各个朝代则较为多见。相比之下,祝总斌先生关于《魏官品》“不得早于咸熙元年”的观点更有说服力,因为祝先生运用考据方法,指出了《通典·魏官品》有曹魏末年乃至西晋初年才设置的一些官职。笔者对曹魏历史研究了数十年,曾将曹魏时期一些人物升迁的官职系列与《魏官品令》作过比较,发现时有不合情理之处。因为本文不是讨论《魏官品令》,在此没有必要展开论述,祝先生列举的证据已足以说明问题。

其二,起家资品与起家官品的级差问题,张文说“日本学者宫崎市定曾提出乡品与起家官品相差四品说,主张中正品第与起家官品之间有着严格的对应关系,且两者的对应差额为四品。如中正品第为一品者,起家官即为五品;中正品第为二品者,起家官即为六品;这样比中正品第低四等的官品就是起家官品,故通过一定的乡品,就可以预测出相关人物在仕途中最后可以达到的官品。王文似乎同意宫崎市定的观点。”接着,列举了学术界在这个问题上的不同看法,以此反驳《真相》关于级差形成于魏末《魏官品令》颁布后,父辈官职决定子弟起家官职的选举惯例,使父辈的“官品”随之成为子弟的起家“资品”的论点。

关于起家资品与官品究竟相差几级,学术界可谓众说纷纭,有四级说、三级说、五级说,仅与官职挂钩的无规则说等等,一度成为魏晋南北朝史研究中的热点问题之一,至今也没有达成共识。在第一时间资料缺乏^①,只能利用间接资料推论的情况下,逻辑大前提、选择的案例与分析角度的差异,都可能导致结论不同。但这些不同论点,都非凭空杜撰,而是各有得失。宫崎市定《九品官人法研究》关于魏晋时期的起家“资品”与起家“官品”四级关系的说法,同样有其谬误与合理性:如果将“四级”视为普遍存在严格遵守的规定,显然没有足够的说服力,从宫崎市定在该书第二编第二章魏晋的九品官人法中列举的第三-六表中^②,得不出所有官员起家“资品”与“官品”均为四级的结论。但是,如果将视野局限于西晋前期高门子弟,以四级作为中轴线,允许出现上下一级左右的浮动(即三级、五级),其合理性还是明显的。例如,西晋十一位开国公(一品官)中,除了王沈之子王浚因得不到父亲承认,起家为六品驸马都尉外^③,其余诸公可以确定在晋武帝时代入仕的嗣子,起家官均为五品。其实,宫崎市定本人就有两种矛盾的表述:其一,可围绕“四品级差”上下波动:“制定了起家的官品大概比乡品低四等……然而,在实施过程中,想来会允许在上下浮动一个品级的范围内酌情调整。”^④其二,严格执行四品规则:“在魏及西晋初期,中正给予的乡品具有权威性,获得乡品二品者,自六品官起家,获得乡品三品者,自七品官起家,此规则基本上被严格遵守着。”^⑤笔者采取其第一种说法,因为所谓起家资品与官品的级差,并非明确的法律规定,而是任职习惯所然。因此这个级差并非一成不变,也不可能严格执行,因为官职高门子弟追逐的热门官职是变化的,帝王与权臣的意志可以改变任

① 魏晋时期文献明确记载资品具体等级者(指九级中一个具体数字等级,而非《魏略·吉茂传》中笼统的“上第”),有霍原、张轨、邓攸、温峤、山简、李含六人,全部发生在西晋时期。其中霍原任职不详,李含的二品非起家“资品”,不计算在内。其余四人的起家资品与官品的级差,山简四级,张轨、邓攸、温峤为五级。但这三人均为下级士族,其二品资格属于在权臣力荐下破格获得的“灼然二品”,因此任职可能偏低。

② [日]宫崎市定:《九品官人法研究:科举前史》,韩升、刘建英译,北京:中华书局,2008年,第66-71页。

③ 《晋书》卷三十九《王浚传》:“浚字彭祖。母赵氏妇,良家女也,贫贱,出入沈家,遂生浚,沈初不齿之。年十五,沈薨,无子,亲戚共立浚为嗣,拜驸马都尉。”第1146页。

④ [日]宫崎市定:《九品官人法研究:科举前史》,第66页。

⑤ [日]宫崎市定:《九品官人法研究:科举前史》,第142页。

何规则,因此对级差问题作动态的分析,可能是解决问题的途径之一。

关于起家资品与起家官品的差距,无论持三级、四级或五级说,两者之间存在差距却是各种观点的共识。那么,为什么出现这种差距呢?如果两种九品制度由一个立法者设计,而且几乎同时颁布,显然没有必要如此自找麻烦。因此,后人以官品与资品同时诞生为思考前提,恐怕很难找到合理的答案。宫崎市定由于认为两种九品制度几乎同时产生,因此在解释起家“资品”与“官品”之间为何出现级差时,找不到合理答案,只能归于中正所代表的社会希望:“此九品不是针对目前的状态,而在于预测将来的发展。”^①值得肯定的是,宫崎市定敏锐地推断,中正对某人未来发展的可能性的预测,则是以其父亲的官职为依据。至此,宫崎市定已经发现了起家官资品可能与父亲的官品有关,并可能与沿袭汉代的任子制有关:“九品官人法恐怕从成立之初起,就是以这种任子精神进行运作的。”^②但正是认识起点上出现了问题,宫崎市定最终将这种联系归为社会期待,没有击中要害。

造成起家资品与起家官品距离的原因何在?笔者认为,咸熙元年之前的整个曹魏时期,不存在分立的“资品”与“官品”,只有中正之品,随着魏末《魏官品令》的颁布,原来与官职挂钩的中正之品直接转化为“官品”,而父辈官职的原中正之品,成为其子弟起家的“资品”。其中的奥秘,是曹魏时期高门子弟入仕的主要途径源于汉代的“任子制”,高官子弟起家官职与其父辈官职之间,存在着由选举习惯形成的规律——中正之品四级左右,西晋前期高门士族入仕时资品与官品之间的级差,就是在这次分裂中诞生的。曹魏与西晋初期,三公子弟追逐的起家官职是散骑侍郎,三公(一品官)与散骑侍郎(五品官)之间相差四级,而西晋前期高门子弟起家资品与起家官品之间正是以四级为轴线上下波动,因此笔者在《真相》中采用了宫崎市定的四级说,以曹魏起家散骑侍郎者与父辈官职之关系这一典型案例为突破口,以探讨拉动资品与官品差距的原因。张文的异议为:“如果对照王文所列‘曹魏时期起家为散骑侍郎者共九人’的情况表,其父辈官品为一品者4人、二品者3人、三品者2人,则相差四品者只有4人,在9人中所占比例尚不足一半,似乎并不能证明‘父辈的官品与子弟的起家资品,两者相差四等’的结论。”对张文提出的疑问,《真相》已经作了说明:起家为散骑侍郎者,父辈应为一品高官;父辈二品者只有曹氏与夏侯氏,属于实际地位高于三公的特殊家族;父辈三品的桓篡与杜恕,是由皇帝亲自干预才得以跻身此位,在此不赘述。

五

张文之所以在关于曹魏九品中正制问题上与笔者的所有论点针锋相对,根本原因是对曹魏士族社会的性质存在分歧。张文似乎认为曹魏时期的士族社会已经成熟,已经存在所谓高级、中级、低级士族,故维护士族特权的政治制度——九品中正制与两晋南朝没有根本的差异,“曹魏时期的高级、中级、低级士族子弟虽然同列上品,却分别由五品、六品、七品三个任官层次起家”,“与中级士族相比,低级士族子弟虽也同列上品,但其起家官品则又降低一等”。在这种思想指导下分析问题,使张文在选择相关案例证明其论点时,对史料的解读发生了偏差。例如,张文以孙楚入仕过程作为典型案例,多次引用——认为孙楚为孙资之孙,资品应为上品,但因为属于低级士族,故仕途一直不畅,后来好友王济任州大中正,为孙楚作了好的“状”,但仍无法改变其低等士族的命运——只能从七品官起家。正是由于先入之见,张文在孙楚个案的文献解读、基本事实认定方面,存在着明显纰漏,不得不详辨。

其一,张文断言:“按王济为孙楚作状,时在魏末。……当‘访问’铨叙至孙楚时,王济以其不了解孙楚情况,乃亲自作状并揄扬之,孙楚亦由此脱颖而出,并起家为镇东将军参军之职。”事实上,王济

① [日]宫崎市定:《九品官人法研究:科举前史》,第64页。

② [日]宫崎市定:《九品官人法研究:科举前史》,第72页。

为孙楚作状一事,不是发生在魏末,而是晋初。孙楚起家为镇东参军的时间为司马昭健在的魏末无疑,而王济为大中正的时间,却是司马炎登基后的西晋前期。《晋书·王济传》记载:“(王济)尚常山公主,年二十,起家拜中书郎。”按照中正由在职官员兼任的常规,王济任“本州大中正”的时间必然在其任中书郎之后才有可能。王济因与司马炎之妹常山公主结婚,得以超越常规起家任五品中书侍郎,时间理应发生在司马炎登基之后。

王济生卒年不详,《晋书·王济传》称其:“年四十六,先浑卒。”《晋书·陆机传》云:“至太康末,与弟云俱入洛,造太常张华。……又尝诣侍中王济。”可见太康十年(289)王济仍健在。孙楚逝世于元康三年(293),曾参加王济的葬礼,故王济逝世于元康三年之前。又据《晋书》卷四十三《王戎传》:“朝贤尝上已禊洛,或问王济曰:‘昨游有何言谈?’济曰:‘张华善说《史》、《汉》。裴頠论前言往行,衮衮可听。王戎谈子房、季札之间,超然玄著。’”年轻而资历浅的裴頠(267—300)跻身洛阳执政大臣行列参加洛水的祭礼,必定发生在裴頠作为贾后集团代表参与机要的元康时期。王济参加了这次祭礼,说明他在元康前期仍健在。假定王济在元康二年(291)逝世,那么其十九周岁起家为中书侍郎的时间,应在是司马炎登基的泰始元年(265),而出任本州大中正必然在此之后。由此可见,张文所言王济魏末任大中正改变孙楚命运的说法不能成立。既然王济所评价的对象,是在职官员孙楚,张文关于曹魏时期士族子弟未入仕便可获得中正之品的案例已不复存在。

其二,张文这样解释孙楚长期不得发迹的原因:“孙楚是孙资之孙,太原孙氏在汉代名位不显。魏初孙资官拜中书令,长期典掌机要,颇受宠任,但正始中遭受曹爽集团排挤,地位渐衰,至其子孙宏,仅出为外任,历官太守。故孙氏虽系新出门户,但其地位并不稳定,只能算作低等士族。”这种推论显然与历史事实不符。孙资是司马氏亲信,是他与刘放的努力,使司马懿转危为安,成为曹芳的顾命大臣。孙资正始时期因支持司马懿而一度受曹爽排挤离职,而高平陵政变后立即官复原职,“曹爽诛后,复以资为侍中,领中书令”。后因年事已高,“(质)复逊位归第,就拜骠骑将军,转侍中,特进如故。(嘉平)三年薨,谥曰贞侯。子宏嗣。……及咸熙中,开建五等,以放、资著勳前朝,改封正方城子,宏离石子”^①。可见司马氏当局到魏末建五等爵时,仍不忘孙资的功绩,将其子孙宏封为子爵。

此外,司马氏父子的用人政策并非以门第为准,更不会看其东汉时期的家世,而是在政治上可靠的前提下“唯才是举”,例如石苞、邓艾,出身极为低贱,为屯田农民,后来均因才干为司马氏重用,其中石苞为西晋开国公爵。孙楚长期不得入仕的原因,显然既不是因曹爽排挤而家族渐衰,也不是因所谓门第低,而是孙楚本人反礼教的处世态度。《晋书·孙楚传》说得很明白:“楚才藻卓绝,而爽迈不群,多所陵傲,缺乡曲之誉。年四十余,始参镇东军事。”孙楚的这种人生态度终生不改——作为参军,竟然傲视镇东将军石苞;在挚友王济的丧礼上,作驴鸣以表达哀思。这在曹魏后期的“礼教尚峻”政治文化环境中,足以影响仕途。当时,多有因行为旷达遭清议贬抑而不得入仕者,阮简的案例最为典型^②。

其三,张文依据《太平御览》卷二六五引《郭子》曰:“孙子荆应上品拔,王武子时为大中正,谓访问:‘此人非卿所能拔。’自为目之曰:‘天才英博,亮拔不群。’”文中的“应上品拔”,张文理解为被“选拔为上品”,以此认定孙楚未入仕之前便获得了“上品”,并由此推出了低级士族子弟亦可获得“上品”的结论:“与中级士族相比,低级士族子弟虽也同列上品,但其起家官品则又降低一等。……《郭子》即称孙楚‘应上品拔’,王济又特为之作佳状,则孙楚的乡品列为上品是可以肯定的。”然而,张文所引《郭子》中的“拔”字为传抄中的错字,张文未作考辨直接使用,导致了结论的错误。请看:

① 《三国志》卷十四《魏书·刘放传附孙资传》,第460—462页。

② 《世说新语·任诞》注引《竹林七贤论》曰:“后咸兄子简,亦以旷达自居。父丧,行遇大雪,寒冻,遂诣凌仪令,令为它宾设黍臠,简食之,以致清议,废顿几三十年。是时竹林诸贤之风虽高,而礼教尚峻。”见余嘉锡:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,1984年,第734页。

《太平御览》卷二六五引《郭子》曰：“孙子荆应上品拔，王武子时为大中正，谓访问：‘此人非卿所能拔。’自为目之曰：‘天才英博，亮拔不群。’”^①

《太平御览》卷四四七引《郭子》又曰：“孙子荆应上品状，王武子时为之目曰：‘天才英博，亮拔不群。’”^②

《文选》卷六十注引《郭子》曰：“孙子荆上品状，王武子曰：‘天才英博，亮拔不群。’”^③

显而易见，《太平御览》卷二六五引《郭子》错字较多，如“英博”误写为“英雄”；又如“访问”误写为“访闻”。“应上品拔”文理不通，其中的“拔”字，是传抄中出现的错字，本字应当是“状”字；“上”则为动词，意为“向上提交”；“孙子荆应上品状”的意思，是说需要上报孙楚的品状。张文将“上品”作为名词看，译为“上等”明显有误。对照其他两条《郭子》的佚文，一目了然。

综上所述，“王济为孙楚作状”案例的历史真相为：孙楚因不遵礼教而长期不得发迹，曹魏末年入仕任石苞参军，后任著作郎；王济受玄学影响较深，与孙楚文化性格相近，西晋建立后因与司马炎妹结婚而起家为中书侍郎，后兼本州大中正，在某次清定在职官员资品时，亲自为好友孙楚撰写表述其才性特征的“状”。面对如此简单的事实，张文却能作出相反的解释，采信了《郭子》佚文中明显不通的“应上品拔”作为例证，并非偶然，而是对曹魏社会及其选举制度的基本认识所致。在张文看来，曹魏时期的士族社会已经完全成熟，与两晋没有区别，故九品中正制自延康元年始立之时便已完备，而且整个魏晋时期没有发生重大变化。

《真相》一文中对曹魏时期关于九品中正制的传统观点提出质疑，同样不是偶然的。笔者对汉魏之际社会政治与思想文化研究达数十年之久，认为东汉时期出现的以经学为背景的官僚世家，与魏晋时期以儒道融合为背景的“士族”有重大差异：前者的发展在汉末战乱中断（不是断绝），魏晋南朝士族社会的历史起点是曹操的司空、丞相府，建安时期“士人”与“土豪”在曹操的幕府中融合，开魏晋南朝士族社会之先河。汉末建安至魏末咸熙（196—265）的近70年时间，是这种新型士族社会的孕育形成时期，与之相匹配的政治制度与思想文化亦处于剧烈变动时期，在这个过程中，法律上并不存在具有特权地位的“士族”，更没有所谓高等、中等、低等“士族”的划分，中正的评价对象自然无法涉及未入仕的“士族子弟”。

至司马炎禅代的魏晋之际，士族社会才基本形成，并随之出台一系列经济政治法律制度。九品中正制也大致在此时基本定型，有若干与其相配套的法律文件，除《真相》举出的《官品令》、《九品诏书》、《乙未令》外，咸熙元年（264）七月颁布的《五等爵制》亦只是其中之一。学术界对《五等爵制》多有研究，认为由于五等爵与相应的官品挂钩，因此袭爵的官员子弟便具有了相当于在职官员的官品，可进入中正的评价系统。如果排除从汉代沿袭下来的任子制，《五等爵制》可能是曹魏时期公开承认“士族”入仕特权的最早的法律文件。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第1243页。

② 《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第2059页。

③ 《文选》卷六十《齐竟陵文宣王行状》李善注引《郭子》，北京：中华书局，1977年，第826页。

汉人世侯与蒙元关系的演变

——以世侯征伐镇戍为中心

赵文坦

摘要:助军是汉人世侯向蒙廷应尽的六项义务之一。世侯助军与否,是考察蒙廷(中央)与世侯(地方)关系的一项重要指标。蒙古灭金后至元世祖中统初年,汉人世侯的大部分军队镇戍在河南和江淮一带,征伐南宋。蒙古在与南宋的战争中,将世侯军队分割在不同战线,以分解其兵力。忽必烈征战阿里不哥时,将史氏、张氏、严氏等河朔山东大藩军队中的精锐改编到他的武卫军中。汉军久从征伐,率皆困敝,且损失严重。随从助军的世侯所拥有的军队,不足以作为他们割据的资本。元世祖在平定李璫之乱后顺利罢侯置守,与汉人世侯的征伐镇戍关系甚大。

关键词:汉人世侯;大蒙古国;征宋;镇戍

大蒙古国前四汗时期及元世祖初年,汉人世侯世掌其辖区内的军、民、财及司法等权力,但汉人世侯必须向蒙廷尽六项义务,即纳质、助军、输粮、设驿、编户籍、设置达鲁花赤。其中助军与否,最能体现世侯对蒙廷是否忠诚,是考察蒙廷(中央)与世侯(地方)关系的一项重要指标。本文不拟全面考察蒙古灭金后世侯助军征战的过程和战绩,而是想通过世侯在蒙古南宋边境的镇戍与征伐,以见其兵民被分割的状况;通过蒙哥亲自率领的征宋战争和忽必烈的汗位之争,以见蒙廷分割、驱使世侯军队的策略;并略论世侯助军与忽必烈罢侯置守的关系。当时人将世侯比作唐代的藩镇,通过考察世侯的征伐镇戍,还可以判断世侯是否具有唐季藩镇的反叛性。

一、蒙古灭金后世侯兵民被分离

自蒙古伐金时起,投降蒙古的汉军首领就必须尽到助军的义务。蒙古攻掠、灭亡金朝过程中,降蒙汉军随从征伐,出力甚多,作用甚大,尤其是金军山水寨的攻拔,主要依赖降蒙汉军之力。蒙古灭金之后,汉人世侯军队的大部分被派往蒙、宋边境,征伐南宋。他们的屯戍地已远离其根据地,即他们在蒙廷实施“画境之制”后的辖区。当时的世侯数以百计,最具代表性的是真定史氏、顺天张氏、东平严氏、益都李氏、西京刘氏、巩昌汪氏六大世侯,亦即所谓的“大藩”。济南张氏、大名王氏和归德邸氏也是较为典型的世侯。我们考察汉人世侯的征伐镇戍,就主要考察上述世侯的征伐镇戍。

史氏、严氏、(顺天、济南)两张氏、王氏、邸氏的军队主要镇戍在原金朝的河南路、山东路与南宋交界地区,征伐南宋的江淮和京西南路地区。史氏起家河北永清,自成吉思汗十五年(1220)起镇守真定,遂以真定为根据地。史天泽是灭金、征宋的先锋,史载:“国朝自金亡,岁有事于宋,公(史天泽)未尝不在戎行。”^①忽必烈总领漠南汉地军国大事时,更以其为河南经略大使。史氏子弟中,史天倪之子史楫于太宗十一年(1239)至乃马真称制元年(1242)间迁征南行军万户翼经略,曾参加蕲县、黄州

作者简介:赵文坦,山东师范大学齐鲁文化研究中心教授(山东济南 250014)。

① 苏天爵:《元朝名臣事略》卷七《丞相史忠武王》,北京:中华书局,1996年,第117页。

之战。宪宗四年(1254),史天安之子史枢升征行万户,配以真定、相、卫、怀、孟诸军,驻唐州、邓州。史权则于宪宗二年(1252)代天泽为万户,于宪宗四年屯军邓州^①。史氏麾下千户,如张全、张思忠父子,李伯祐,张林、张兴祖父子,郭侃,崔德彰,王庆渊、庆源兄弟,董文蔚等皆随史天泽屯戍邓州等地。宪宗蒙哥汗时期史氏军队主要屯戍在唐、邓一线,“西起武当,东抵下邳,缮治壁垒,亘数千里”^②。

顺天万户张柔初起家满城,后移镇保州。自蒙古灭金后,张柔一直活跃在征宋前线,《元史》本传和元好问撰《顺天万户张公撰勋德第二碑》历述张柔征宋战役中功绩累累的表现。张柔第八子张弘略“尝从柔镇杞徙亳”;四子张弘彦亦在征宋前线,中统初年升为亳州万户^③。张柔属下万户、千户,如万户王安仁,水军万户解诚,千户贾文备,乔惟忠和其长子乔珪,何伯祥及其二子何瑛、何玮,王汝明,郝亮和其子郝德昌,以及裨将张果、王仲仁、王安国、胡进、田伯荣、宋演等皆在灭金之后助张柔出屯河南,镇遏江淮。张氏的军队自宪宗四年(1254)起主要镇戍亳州、杞县一带。

起家于山东长清的东平万户严氏占据山东西部。《元史·严忠济传》谓:“(严忠济)领兵略地淮、汉,偏裨部曲,戮力用命。定宗、宪宗即位之始,皆加褒宠。”据此可知,严忠济兄弟及其部将对蒙廷颇为忠诚,不仅在征宋战争中戮力用命,功勋亦当卓著。该传又记:“忠济初统千户十有七,乙卯,朝命括新军山东,益兵二万有奇。忠济弟忠嗣、忠范为万户,以次诸弟暨勋将之子为千户,城戍宿州、蕲县,而忠济皆统之。”则严氏在河南的千户当有三十余个,惜碑传资料流传下来的并不多。严氏的部队屯戍的地点在宿州、蕲县。

西京、宣德、河东等路都总管万户刘黑马率领的汉军,部署在蒙古征伐南宋的西线。刘氏起家山后,一直作为契丹人耶律秃花及其后人的副职随从征伐,蒙古灭金后即驻守京兆,征伐蜀川,其军队早已离开了其根据地西京。蒙哥汗后期,刘氏屯驻成都,“管领新旧军民小大诸务”,“以图全蜀”^④。起家于西京、河东等地区汉军将领如夹谷龙古带、郝和尚拔都、梁瑛等,起家于辽东的世侯如田雄、李穀等随同征伐南宋的蜀川地区。其中夹谷龙古带在兴元立行省,兴元成为蒙古征宋的重镇^⑤。

巩昌等二十四路便宜都总帅汪氏率领的军队也部署在征伐蜀川的前线,汪世显、汪德臣父子及其子侄战绩亦卓著,多次得到窝阔台汗、贵由汗和蒙哥汗的奖赏。宪宗蒙哥初期,德臣受命城戍沔州,后受诏城戍益昌,扼“蜀喉襟”,“诸戍皆听节制”。汪良臣亦从征伐,每战辄当前锋,以功擢裨帅,兼便宜都府参议^⑥。汪氏属下管军千户李忽兰吉亦在征蜀前线^⑦。

益都李氏的情况比较特殊,他的辖境是原金朝的山东东路,与南宋接壤。虽然李璫也与南宋作战,但他的军队基本上屯戍在他的辖境南部,他的兵、民没有分离,这也是他拥兵自重,敢于反叛蒙古的重要原因之一。尽管如此,李氏也没有形成足以与蒙廷相抗衡的气候。

归德邸氏、大名王氏等世侯势力较小,但都是汉军万户,且独立于上述六大藩,也在江淮一带助军,攻掠南宋。邸顺、邸浹先后镇戍归德。邸琮、邸泽先后总押七路军马,镇随州,后移镇颍州^⑧。大名王珍与其子文干镇戍睢州^⑨。

汉人世侯有多少军队屯戍在征宋前线?留在其根据地的军队又有多少呢?史籍缺载,难以详知。我们可以根据济南张氏的相关史料作推测。中统前后,济南路至少有四人具有万户官称:一是

① 《元史》卷一四七《史枢传》,北京:中华书局,1983年,第3481页;卷三《宪宗本纪》,第48页;卷一四七《史权传》,第3482—3483页,《史枢传》,第3484页。

② 吴澄:《吴文正集》卷三十六《崔公墓表》,四库全书本。

③ 《元史》卷一四七《张柔传》、《张弘略传》,第3474—3477页;卷五《世祖本纪二》,第81页。

④ 《元史》卷一四九《刘黑马传》,第3517页。

⑤ 姚燧:《牧庵集》卷十六《夹谷龙古带神道碑》,四库全书本。

⑥ 《元史》卷一五五《汪世显传》、《汪德臣传》、《汪良臣传》,第3650—3653页。

⑦ 《元史》卷一六二《李忽兰吉传》。

⑧ 《元史》卷一五一《邸顺传》及邸琮、邸泽、邸浹等附传,第3570—3572页。

⑨ 《元史》卷一五二《王珍传》、《王文干传》,第3592页。

济南府行军万户、管民总管张宏,“凡在所属,并听节制”^①;一是邳州万户张邦直;一是济南新旧军万户刘斌,其子思敬于宪宗九年袭职为行军千户,在忽必烈南伐时,随董文炳助军^②;一是孟德,乃马真称制三年诸王按只台任命的万户^③。张宏、张邦直率领的军队应当都在万人以上,刘、孟虽有万户之名,但兵员可能仅数千。《陵川集》卷三十八《复与宋国丞相论本朝兵乱书》说李、严、史、张(柔)、刘、汪等六大世侯的军队“大者五六万,小者不下二三万”,不及济南张氏。据此推测,济南路军队大概有两万余人。而元代文人张起岩撰《济南路大都督张公行状》记载,李璫叛蒙、西攻济南时,济南“城守之卒,数不满千”。济南路所属州县的守军可能也不足千人,据此推测,济南张氏的绝大部分兵力镇戍在征宋前线,留守其根据地济南的兵数可能不足其总数的十分之一。除益都李璫外,其他路世侯军队的情况也当如此。

二、攻宋战争中东部世侯军队被分割

大蒙古国的军队在攻金、灭金、征伐南宋、灭亡南宋的过程中,多分兵两路或数路并进,而汉人世侯的军队往往被分割成多个部分随从助军,世侯的兵力也就被分解成了多个部分。我们无需考察蒙金、蒙宋之间的每次战役,仅以蒙哥在其统治后期亲自率军攻伐南宋为例。从此次攻宋战争中世侯军队的调拨,足见东部世侯军队被分割助军征伐的状况,亦可见蒙廷驱策、控制世侯军队的策略。

蒙哥亲自伐宋,蒙军兵分四路,由北向南三路:西路军由蒙哥率领进攻四川,中路军由忽必烈率领进攻鄂州,东路军由塔察儿率领进攻淮西荆山;南路军由兀良哈台率领从大理进攻广西、湖南。两河、山东地区史氏、张氏、严氏等世侯的军队多被一分为三,随从西、中、东三路军攻伐。《元史·张柔传》:“己未,分裨将张果、王仲仁,从宪宗征蜀。王安国、胡进、田伯荣、宋演,从宗王塔察儿攻荆山。柔从世祖攻鄂。”顺天张氏军队被分割的情况,一目了然。张果等六人,《元史》皆无传。王安国有万户之称^④。《紫山集》卷十七有《王仲仁神道碑》,碑云仲仁是张柔帐下镇抚诸军事,佩银符;宪宗八年分隶史天泽部曲,从蒙哥征蜀川。《元史·张弘略传》记张柔第八子弘略也一度“权顺天万户,从征蜀”。另,《元史·兵志二》“宿卫”条记:“世祖中统元年四月,谕随路管军万户,有旧从万户三哥西征军人,悉遣至京师充防城军:忙古解军三百一十九人,严万户军一千三百四十五人,济南路军一百四十人,脱赤刺军一百四十九人,乣查刺军一百四十五人,马总管军一百四十四人。”未提及张柔有多少兵力随从西征。从王仲仁、张弘略的职衔看,西路军中张柔的军队可能有数千人。史天泽是蒙哥征宋时随从征蜀的河北、山东汉人世侯军队的主将。真定方面随从征蜀的将领有多员,《元史·史枢传》记真定路征行万户史枢随从史天泽击败宋将吕文德于嘉陵江,追至重庆而还。《元史·董文蔚传》记真定藁城千户董文蔚奉诏“将邓之选兵”西上,从宪宗攻钓鱼山。真定方面的合必赤千户郑温,从天泽征西川,宪宗赐名也可拔都(蒙古语,意为“大勇士”)。天泽命郑温统四千人,警逻钓鱼山。事见《元史·郑温传》。史氏随从征蜀的军队当远多于四千人。东平严氏部将随从征蜀的有刘复亨等人。《元史·刘复亨传》载:“宪宗西征,复亨摄万户,统东平军马攻钓鱼山苦竹寨,有功。”刘复亨虽摄万户,前引《元史·兵志二》“宿卫”条所载“严万户军一千三百四十五人”应是刘复亨所率领的兵数。

两河、山东世侯随从征蜀的士兵虽然是他们领有军队的一小部分,但却是挑选出来的骁勇之士。《元史·李进传》谓:“戊午,宪宗西征,丞相史天泽时为河南经略大使,选诸道兵之骁勇者从。”又,从《元史·董文蔚传》所说“文蔚奉诏,将邓之选兵西上”一语亦可知,董文蔚率领的是从史氏屯戍邓州的军队中挑选出来的勇猛之士。可见随从征蜀的两河、山东世侯的士兵应该都是他们军队中的精锐。

① 张起岩:《张宏行状》,《元文类》卷五十,《四部丛刊》本。

② 《元史》卷一五二《刘斌传》,第3604页。

③ 《元史》卷一六六《孟德传》,第3903页。

④ 任毅:《晋州治记》,《全元文》第9册,南京:江苏古籍出版社,1998年,第22页。

河北、山东四大世侯中只有益都李氏的军队没有随从征蜀,《元史·李璘传》谓:“朝廷数征兵,(李璘)辄诡辞不至。”宪宗七年(1257),又调其兵赴行在,李璘亲赴四川诣宪宗,以“益都乃宋航海要津,分军非便”为由,拒命分兵从征蜀川。宪宗遂命李璘归取涟、海数州。

史氏、严氏及顺天、济南两张氏军队中的大部,随从忽必烈征鄂州。张柔的主要兵力就在这一战场,其子张弘彦、千户何伯祥、水军万户解诚和水军千户朱国宝等也在攻鄂州的中路军中。宪宗蒙哥死讯传至鄂州,忽必烈北还争夺汗位,命张柔统领蒙古、汉军,以俟后命,城白鹿矶,为久驻计。可知顺天张氏军队在攻鄂战役中所起作用甚大^①。史天泽率东部世侯的精锐军队征蜀川,但其部分子弟和大部分将领征战在鄂州一线,千户李伯祐、崔祥及藁城董文炳、董文用、董文忠三兄弟皆从忽必烈攻鄂州。东平万户严忠济受诏率师由间道会鄂州,“亲率勇士,梯冲登城”^②,忠济弟忠嗣“及渡江抵鄂,分部攻城九十余日,战甚力。师还,授金虎符”^③。严氏军队大部亦在鄂州一线。济南万户张宏在鄂州战线为前锋,侦探南宋山川地形、途所从出、城廓向背、守军主将及守兵几何等,向忽必烈进献计策谋略^④。归德万户邸浹“从世祖渡江,围鄂州,有战功”^⑤。

在蒙古征宋的东路战线,随从塔察儿攻荆山的汉军主要是河北、山东世侯的部队。如前述张柔部将王安国、胡进、田伯荣、宋演等。刘敏中《中庵集》卷九《济南王氏先德碑铭》云:“青州逆臣璘有不轨之志,时戍涟海,得兼制济南兵数千。”据此可知,济南张氏的军队被调拨到东路军中的有数千人之多。其他世侯的军队随从东路蒙古军征伐的情况,尚待后考。

与河北、山东世侯不同,刘氏、汪氏的军队被分割到东部战线的兵力甚少。刘氏虽是都总管万户,汪氏虽有都总帅之职衔,但在征伐蜀川的蒙军中,他们并不是可以独立统军作战的统帅,只是蒙古族或西北其他部族都元帅统率下的战将。如刘黑马是契丹人耶律氏麾下的都万户,而耶律氏之上还有塔海绀卜、按竺迺等元帅^⑥。蒙哥亲征蜀川,当然要集中优势兵力,蒙古军的主力就在此线,相比之下,汉军不占优势。而汪氏本是汪古部人,不过汪氏所率军队在蒙元时期可归属广义之汉军了。这可能是刘氏、汪氏的军队没有分割到东部战线的原由。需要提及的是,蒙哥在蜀川的征伐也兵分三路。蒙哥率领蒙古军主力由中路沿嘉陵江进攻四川、重庆;亲王莫哥都、汉军万户史天泽等率领的东路军从米仓关进攻巴州、渠州,西路军则由都元帅纽璘率领从成都向重庆进攻^⑦。汪氏军队随中路军征伐,刘氏和夹谷龙古带的军队在西路军中,史天泽率领的河北、山东世侯的军队则由东路进攻。

三、忽必烈与阿里不哥之战中东部世侯军队被分割、改编

宪宗九年(1259),宪宗蒙哥死于四川钓鱼山之后,史氏、严氏、顺天张氏军队或回到原来的屯戍地,或随从忽必烈北上征战阿里不哥。随从北征的军队,成为忽必烈亲征军核心组成部分,在忽必烈争夺汗位的战争中起到了决定性作用^⑧。就东平严氏、真定史氏和顺天张氏的军队在这次战争中征伐、镇戍情况来说,三家军队仍被分为三部分:随从北上征战阿里不哥的军队,一部分编入忽必烈的宿卫军,一部分编入镇戍军;另一部分留戍其在河南的屯戍地,以防宋兵。

真定史氏在中统元年五月被征发镇戍燕京的军数,《元史·兵志二》“镇戍”条载:“世祖中统元年(1260)五月,诏汉军万户,各于本管新旧军内摘发军人,备衣甲器仗,差官领赴燕京近地屯驻:万户史天

① 《元史》卷一四七《张柔传》,第3476页。

② 《元史》卷一四八《严忠济传》,第3507页。

③ 《元史》卷一四八《严忠嗣传》,第3508页。

④ 张起岩:《张宏行状》,《元文类》卷五十,《四部丛刊》本。

⑤ 《元史》卷一五一《邸浹传》,第3570页。

⑥ 《元史》卷一四九《刘黑马传》,第3516—3517页;《耶律朱哥传》,第3532页;卷一二一《按竺迺传》,第2984—2985页。

⑦ 李天鸣:《宋元战史》第2卷,台北:食货出版社,1988年,第715页。

⑧ 池内功:《忽必烈政权的建立及其麾下的汉军》,马冀译,《蒙古学情报与资料》1986年第3期。

泽一万四百三十五人。”又,《元史·世祖本纪一》中统二年十月庚子记事:“以河南屯田万户史权为江汉大都督,依旧戍守。又选锐卒三千付史枢管领,于燕京近郊屯驻。”史枢于中统元年十月所率三千锐卒当为前述“一万四百三十五人”之外另加的精锐。

忽必烈从鄂州北还时,命史权总兵镇长江北岸之武矶山。中统元年,又降诏奖谕,赐金虎符,授真定河间滨棣邢洺卫辉等州路并木烈弘军兼屯田州城民户沿边镇守诸军总管万户。其所属千户、万户,悉听号令^①。另据《元史·世祖本纪二》中统三年春正月丙戌记事:“命江汉大都督史权、亳州万户张弘彦将兵八千赴燕。”可知史权此前一直在邓州戍守。

史氏军队中有多个千户被选入忽必烈的宿卫军,率领的士兵当有数千人,且都是精锐。《元史·董文蔚传》记中统二年忽必烈置武卫军,董文蔚以邓州兵入为千户。忽必烈北征阿里不哥,董文蔚留屯上都。《元史·郑江传》记河间人郑江随忽必烈北征,忽必烈赐金符,授侍卫亲军副都指挥使,判武卫军事。中统二年八月十五日,董文炳授侍卫亲军都指挥使,忽必烈制词说:“某官性秉忠贞,才堪任使,纪年事上,不违咫尺之天。今日定封,当处爪牙之地。可特降虎符,授侍卫亲军都指挥使、同签武卫军事。尚严宿卫,益效勤劳,用副朕心,以成尔续。”^②由此亦可见忽必烈把侍卫军将领当成了心腹之士。史天泽属下另一千户李伯祐因从忽必烈渡江作战,也被任命为侍卫亲军都指挥使、佩虎符^③。据《元史·董文用传》,忽必烈即位时,董文用“持诏宣谕边郡,且择诸军充侍卫,七月还朝”。又,《元史·世祖本纪一》中统二年八月己亥记事:“谕武卫军都指挥使李伯祐汰本军疲老者,选精锐代之。”九月癸亥记事:“武卫亲军都指挥使李伯祐、董文炳言:‘武卫军疲老者,乞补换,仍存恤其家。’从之。”据此知侍卫亲军都是从诸军中挑选的精锐士卒。

顺天张氏的情况与真定史氏相同。中统元年,忽必烈北征阿里不哥时,诏张柔入卫。张柔至庐沟河,忽必烈又有诏止之,“分其兵三千五百卫京师”^④。张柔于中统二年六月致仕,但其年十月仍然在随从征伐阿里不哥的汉军万户之列^⑤。顺天张氏戍守燕京的军队当在一万数千人以上。戍守亳州的是亳州万户张弘彦,据前引《世祖本纪二》中统三年春正月丙戌记事,可知张弘彦此前一直在亳州戍守。张氏部将中人为武卫军千户的有王昔刺和王仲仁等千户。《元史·王昔刺传》记王昔刺曾从攻钓鱼山,又从征阿里不哥,累功赐金符,授武卫亲军千户。又,忽必烈即位时,宣命王仲仁金符、充都镇抚行军千户,不久即改授武卫军千户^⑥。

东平严氏的军队也被分割成了三部分,部分军队被改编为武卫军。中统元年六月,忽必烈诏东平路万户严忠济等发精兵一万五千人赴开平。翌年十月,严忠嗣与其他六个万户“以所部兵”会于行在^⑦,其所领兵应是严忠济原先率领的一万五千精兵。《元史·世祖本纪二》中统三年二月丙辰记事:“(诏)东平万户严忠范留兵戍宿州及蕲县,以余兵自随。”则知此前严忠范一直屯戍宿州和蕲县。严氏有一部分精锐也编入了忽必烈的宿卫军。中统元年,千户刘复亨奉旨戍和林,南还后授虎符,进武卫军副都指挥使^⑧。又,泰安长清人张立于中统初年从忽必烈北征,南还后授管军总把,赐银符,进侍卫军镇抚,换金符,改侍卫军千户。不久再迁左卫亲军副都指挥使,赐金虎符^⑨。

刘氏、汪氏的情况则不同,刘氏虽然是降蒙最早的汉人世侯之一,与蒙古的渊源极深;汪氏虽然对蒙古也很忠诚,但他们镇戍或征伐在秦、蜀、陇地区。秦、蜀、陇地区是忽必烈与阿里不哥争夺汗位之战

① 《元史》卷一四七《史权传》,第3482页。

② 王恽:《秋涧集》卷八十二《中堂事记》(下),四库全书本。

③ 姚燧:《牧庵集》卷十九《李伯祐神道碑》。

④ 《元史》卷一四七《张柔传》,第3476页。

⑤ 《元史》卷四《世祖本纪一》中统二年十月壬寅记事,第75页。

⑥ 胡祇遹:《紫山大全集》卷十七《王仲仁神道碑铭》,四库全书本。

⑦ 《元史》卷四《世祖本纪一》中统元年六月乙卯、中统二年十月壬寅,第66、67页。

⑧ 《元史》卷一五二《刘复亨传》,第3594页。

⑨ 《元史》卷一六五《张立传》,第3878页。

的两个中心地区之一(另一个是开平至燕京一带),百家奴、刘黑马、汪惟正支持忽必烈即汗位,“俱悉心俟命”^①,而在关右的刘太平、霍鲁海,拥兵二万、盘踞六盘的浑都海,东川的乞台不花,西川明里火者则支持阿里不哥争夺汗位。刘氏、汪氏的军队全力在廉希宪、商挺的运筹谋划下与阿里不哥的支持者作战。这应该是忽必烈不能将他们的军队改编或分割的主要原因。

四、世侯助军与元世祖罢侯置守之关系

中统三年(1262)二月三日,李璫反叛蒙古。三月,攻占济南。忽必烈调集诸路蒙古、汉军征讨李璫,先诏亲王哈必赤总兵围攻之。四月,又诏右丞相史天泽专征,诸将皆受节度。至七月二十日,李璫被俘杀,叛乱即告失败。平定李璫叛乱后,忽必烈加强中央集权,迅速采取措施罢侯置守,其主要措施是在中统四年削夺大世侯的兵权,规定“居大藩者,子弟不得亲政”,严格执行军、民分治的制度;至元元年及二年,遣数路省臣罢世侯世守,迁转河北、河东、山东及河南等地区的世侯,世侯遂转变为中央集权官僚制下的官僚。忽必烈罢侯置守的举措在短短几年内顺利完成,消除了世侯叛乱的基础,而基本上没有遭到世侯的反抗。个中原因,除了跟忽必烈得到儒士、潜邸旧侣和部分世侯的支持,以及世侯之间不团结一致等因素外,笔者认为:跟汉人世侯的征伐镇戍,也有着直接的重要的关系。

综合上述三节内容可知,助军征伐这项义务对汉人世侯有怎样的影响。首先,汉人世侯在蒙古灭金后,出征南宋,履行了随从助军的义务,而使其兵、民分离,大部分军队在征宋前线,脱离其根据地,势力难以坐大,自然不能在其根据地割据自雄,拥兵自重,他们的根据地也就构不成藩国。世侯军队在征宋前线大量伤亡后,他们也不能从其辖区擅自征发士兵,而是由蒙廷统一进行签军。在南方他们的屯戍地,他们只领其军,而不统领当地人民。没有基地可割据,他们自然不敢与蒙廷对抗。世侯率领其军队出征南宋,他们统治的人民仍在其辖区,包括他们的奥鲁(蒙古语,汉译“老小营”、“老营”或“营盘”等,指征戍军人的家属)。统领其辖区民政的也不全是大世侯及其子弟,有的是他们的属将或佐贰,史称“是时四方尤未平,例以长官主征伐,民政悉听于倅贰”^②。比如张柔为顺天路军民万户,因出征河南,实际上主持顺天民政的是他的部下贾辅。而奥鲁制在保证汉人世侯军队效忠方面,应该有一定的积极作用。

其次,蒙古在与南宋作战时,将河北、山东大世侯的军队分散于不同的战区(当然对李璫没能做到),而且远征蜀川的河北、山东地区世侯的军队都是挑选出的骁勇之士,是精锐部分。对世侯本身来说,他们的军队合则强,分则弱。而对于整个蒙军来说,兵力并未削弱。换言之,世侯军队弱,蒙廷则易于控制世侯。对世侯来说,则相反,其军队弱,也就更难以与蒙廷对抗。这是蒙廷利用并控制汉人世侯军队的一种策略。

再次,在汗位争夺战争中,忽必烈将汉人世侯的军队分割在不同的战线,在利用世侯兵力与阿里不哥的军队作战同时,又削弱了世侯与蒙廷对抗的力量。而大世侯麾下千户率领的精锐部队编入忽必烈侍卫军,忽必烈加强其侍卫军军力的同时,也削弱了大世侯的军力。据《元史·刘复亨传》,李璫反叛蒙古时,曾遣使招严忠济部下千户刘复亨,刘复亨立斩之。蒙、汉诸军集结济南,乏食,刘复亨尽出其私蓄以济师。忽必烈嘉奖之,赐白金五千两,刘复亨固辞不受。至元二年,进左翼侍卫亲军都指挥使。又据《元史·张晋亨传》,东平另一千户张晋亨从严忠范战于济南遥墙冻,而其子张好古率兵迎击南宋军于蕲县,力不敌而战死。时张晋亨在济南军中,听到其子战死消息,哭曰:“吾儿死得其所矣。”严忠济在忽必烈初年受到压制,而其属将对蒙廷甚为忠诚。此当与忽必烈的笼络有关。

李璫所以敢反叛蒙古,是因为他对南宋的支持心存幻想,又误判形势,误以为山东、河北的世侯会与他联合反叛蒙古。而更主要原因在于他没有分兵随从蒙古军征伐四川,可能仅派遣少数兵力从攻鄂州和从征阿里不哥,从而得以保存实力。张宏曾条陈李璫反叛迹象等十事,并对李璫的作为和其他诸

① 《元史》卷一五九《赵良弼传》,第3744页。

② 胡祇遹:《紫山大全集》卷十六《王沂神道碑》。

侯作了对比,最主要的是:

诸侯城壁不修,而益都因洞为城。国初以全师攻之,数年不下,今更包以砖石而储粟于内,且留壮丁之转输者于府,……。

又诸路兵久从征伐,不得休息,率皆困弊。而瑾假都督之重,拥强兵至五七万,日练习整厉,名为讨宋,而实不出境。士卒惟知瑾之号令,不复知禀朝廷之命。又大驾前岁北征,群臣躬扞牧圉,而瑾独以御宋为辞,即不身先六军,无复一校以从,本欲休养士卒,因覩国家虚实。^①

和李瑾的军队相比,“诸路兵”岂止是“久从征伐,不得休息,率皆困弊”,更是损失严重。据南宋人的记载,蒙古军与南宋军作战时的战术是:女真军(广义之汉军中的一种)、汉军冲锋在前;不胜,继之以回回军;又不胜,才用真正的蒙古军(即蒙古诸部族组成的军队)上阵^②。即便是张柔、史天泽、严忠济等汉军万户,在战斗中也常常是率领敢死士冲锋陷阵,故张柔、史天泽皆赐号拔都^③。所以,蒙宋战争中首先伤亡的、伤亡最多的就是汉军,而蒙古军的实力则得以保存。蒙宋军交战中,蒙古方面的伤亡很严重,如窝阔台九年(1237)蒙宋安丰之战,蒙军死亡17000余人;窝阔台十年蒙宋庐州之战,蒙军死亡26000余人。仅此两次战役,蒙军即损失43000余人^④。既然是汉军打头阵,蒙古军殿后,当是汉军损失居多。平定李璫之乱,汉军损失亦多,《清容居士集》卷二十六《梁祯神道碑》:“方璫叛山东时,调发旁午。璫善战,故将士多死亡。璫受诛,军帅俱恨之,议悉屠其党。”亡失的将士无疑还是以汉军将士居多。

总之,世侯随从助军,兵民分离,无从割据。在征伐南宋及忽必烈与阿里不哥争夺汗位的战争中,史氏、严氏、张氏等大世侯在征战时经常被分割或改编,不具备反抗蒙古的条件。像李璫虽多年不从征伐,保存实力,修筑城池,囤积粮草,但是他在叛乱之后仍难以抵抗蒙、汉军的联合围攻,仅数月即告失败,更遑论其他“久从征伐,不得休息,率皆疲弊”的汉人世侯了。当忽必烈剥夺其兵权,分治其兵民,继而将其迁转出根据地时,或有因受压抑而生反抗之心,也皆无反叛蒙廷之实力。连地位尊崇、与忽必烈渊源极深的右丞相史天泽也不得不在平定李璫乱后首先奏请:“兵民之权,不可并于一门,行之请自臣家始。”于是“史氏子侄,即日解兵符者十七人”^⑤。至于独立于前述六大世侯而又势力孤单的中小世侯如归德邸氏、大名王氏等只有对蒙廷惟命是从了。

最后,我们再简单比较一下唐代的藩镇和蒙元的汉人世侯。唐季真正割据的主要是河朔型藩镇,节度使不由中央派遣,赋税不上供中央,特别是“在军事上,违背中央意志养蓄重兵,专恣一方,并倚之作为与中央政府分庭抗礼的凭借”^⑥。大蒙古国前四汗时期,其政治重心在漠北。对广大的中原汉地,蒙廷通过降附蒙古的汉人世侯进行间接统治。从世侯与蒙廷的关系来说,路级总管、万户以及千户皆需得到蒙廷的任命,而且绝大多数的汉人世侯对蒙廷很驯顺,忠实履行了纳质、助军、输粮、设驿、编户籍等义务,不具有唐季藩镇的独立性^⑦。特别是从助军这一项来看,除了李璫与唐代河朔型藩镇相近外,绝大多数汉人世侯的军队只是蒙廷对内对外征伐的工具,与唐代河朔型藩镇的军队有本质的区别。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 张起岩:《张宏行状》,《元文类》卷五十,《四部丛刊》本。

② 刘克庄:《后村先生大全集》卷一四一《杜尚书》,《四部丛刊》本。

③ 《元史》卷一五五《史天泽传》,第3659—3660页;卷一四七《张柔传》,第3474—3475页;卷一四八《严忠济传》,第2507页。

④ 刘克庄:《后村先生大全集》卷一四一《杜尚书》,《四部丛刊》本。南宋人记载蒙古方面的伤亡人数,可能有所夸大。

⑤ 《元史》卷一五五《史天泽传》,第3661页。

⑥ 张国刚:《唐代藩镇研究》,长沙:湖南教育出版社,1987年,第83页。

⑦ 参阅萧启庆:《蒙元史新研》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1994年,第280页;陈高华:《大蒙古国时期的东平严氏》,《元史论丛》第六辑,北京:中国社会科学出版社,1996年,第15页。

明代监军制度述论

李 渡

摘 要:明代监军制度,与总兵镇戍制度相辅相成,形成于明成祖永乐初年,本以宦官监军为主,至明英宗正统初年,在宦官监军的同时,又出现了由总督、巡抚、巡按和兵备道所组成的文臣监军系统。文臣监军与宦官监军互相制约,互为补充,从而更加确保专制主义皇权对军队的绝对控制。

关键词:明代;宦官监军;文臣监军

在有明一代二百七十余年的历史进程中,为了适应社会经济、政治和军事形势不断变化的客观现实,特别是为了应对与蒙古各部之间长期的战争,明朝统治者对军事制度进行了多次重大的调整和改革。明王朝前、中、后期的军制,特别是军队的指挥监管体制有很大的变化,我们研究明代军事制度,必须将专制主义皇权与军权的关系作为理解和把握明代军制变化的出发点,而监军制度正是其中的关键一环。明自永乐以后逐渐形成的监军制度,其核心精神是确保专制主义皇权对军队的绝对控制。本文拟就明代监军制度的形成背景、发展变化、组织体系、基本特点,以及这一制度的历史作用和影响等作一初步探讨。

一、总兵镇戍与监军制度的形成

洪武朝无监军之制,其制发端于永乐元年,“是年,始命内臣出镇及监京营军”^①。朱棣起兵“靖难”时,曾指斥建文帝“改易祖法”、“变乱官制”,声称要“悉复旧制”^②,然甫及登基,遂违乃父“宦者不得典兵预政”之厉禁,迫不及待地派遣亲信宦官出镇监军,其原因何在呢?对此,史籍所载或语焉不详,或简单推论之为:“及燕师逼江北,内臣多逃入其军,漏朝廷虚实。文皇以为忠于己,而徇儿辈复以军功得幸,即位后遂多所委任。……盖明世宦官出使、专征、监军、分镇、刺臣民隐事诸大权,皆自永乐间始。”^③显然,对这一重要制度的产生仅做如是解释是很难令人信服的。明人王世贞谓:“文皇之始,不能不有所私寄。是故……监军之势张。”^④然而王氏对当时促使明成祖不得不将监军大权“私寄”给宦官的“时势”,或者说其客观必然性,则没有言明。因此,要想正确理解和把握导致监军制度产生的复杂历史动因,就必须对明初的军事制度及政治、军事形势的变化作一番深入考察。

明肇建伊始,即创立了独具特色的卫所制度,《明史·兵志序》云:“明以武功定天下,革元旧制,自京师达于郡县,皆立卫所。外统之都司,内统于五军都督府,而上十二卫为天子亲军者不与

作者简介:李渡,同济大学政治与国际关系学院教授(上海 200233)。

① 《明史》卷六《成祖本纪》,北京:中华书局,1974年,第80页。

② 谷应泰:《明史纪事本末》卷十六《燕王起兵》,北京:中华书局,1977年,第275页。

③ 《明史》卷三〇四《宦官传一》,第7766页。

④ 王世贞:《弇山堂别集》卷九十《中官考》,北京:中华书局,1985年,第1720页。

焉。征伐则命将充总兵官,调卫所军领之;既旋则将上所佩印,官军各回卫所。盖得唐府兵遗意。”^①卫的长官称指挥使,所称千户、百户,都指挥使司设都指挥使,为地方最高军事长官。卫所军士兵取自世袭的军户:“其取兵,有从征,有归附,有谪发。……其军皆世籍。”^②卫所军的控制管理方式:“且五府握兵籍而不与调发,兵部得调发而不治兵事。其彼此之相制也若犬牙然,俯首而听于治也。”^③由上述材料,我们可以概括出卫所制度的三个基本特点:第一,军户制度使卫所军兵源稳定,成份单一,“寓兵于民”,有利于国家对士兵的控制。第二,将军队的军政和军令——即管理权和指挥权一分为二,分属兵部和五军都督府,互不统辖,使“彼此之相制也若犬牙然”。第三,卫所军平时分散屯驻,兵将分离,将不专兵,兵不私将,士兵和将领之间无法形成紧密的私人隶属关系。这就是所谓的“盖得唐府兵遗意”。上述特点表明,卫所制度可以确保皇权对军队的绝对领导,“权皆出自朝廷”,故终洪武一朝虽不设监军,朱元璋却能牢牢地掌握和控制军队,令其“俯首而听于治”。

由于卫所制度从各个方面保证了军权高度集中于皇帝,故朱元璋在明初统治阶级内部的斗争中,得以无所顾忌地大张挞伐,借“胡蓝之狱”诛戮功臣宿将数万人,“于是元功宿将相继尽矣……勇力武健之士芟夷略尽,罕有存者”^④。在大屠杀面前,诸“元功宿将”束手待毙,无一称兵作乱之举,这也从一个方面有力地证实了卫所制度的内在制衡机制能有效地防止将帅专擅兵权,“犯上作乱”。《明史稿》的作者曾极力称道卫所军制对于维护专制主义皇权统治的巨大功效:“将无专兵,兵无私将,永杜跋扈尾大之患,而成安攘无竞之烈,计至周也。”^⑤此确非过誉之辞。

任何一种军事、政治制度都是特定时代的产物,它必须服从和服务于当时政治、军事活动的现实需要,并受到具体历史条件的制约。卫所制是建立在自给自足的农业经济基础之上的,在明朝初年,尽管这种“寓兵于民”的制度在政治上、军事上、乃至经济上具有种种维护和巩固专制主义中央集权统治的独特优势,但作为一种军事制度,在防御“北元遗兵”的战争中,就军事斗争和实际作战的效能而言,卫所制度却显现出种种难以弥补的缺陷,根本无法应付长期、频繁、突发性的边境防御战争。卫所军分散驻扎在东起鸭绿江西抵嘉峪关绵延万里的边防线上,在行动迅速、出没无常的蒙古骑兵的突袭下,仓促之间难以集中优势兵力进行抵抗。另外,卫所军平时兵将分离,遇有战事“临期调拨”,“兵将不相习”,故在作战时将帅无法有效地发挥指挥职能。万历以前,活动于北部和西北地区的蒙古各部仍然拥有强大的军事力量,“引弓之士,不下百万众也,归附之部落,不下数千里也,资装铠仗,尚赖而用也,驼马牛羊,尚全而有也”^⑥。洪武、永乐两朝,明虽数次集中兵力大举北征,深入大漠戈壁,企图消灭蒙元残余势力,但均未能取得决定性的战果,“北虏”始终对明帝国构成严重军事威胁。所谓“元人北归,屡谋兴复。永乐迁都北平,三面近塞。正统以后,敌患日多。故终明之世,边防甚重”^⑦。

为了应对与蒙元势力的长期战争,必须对卫所军制进行重大的调整 and 改革。于是在东北、华北和西北等遭受蒙古骑兵频繁侵袭的边境地区,一种新的军事制度——总兵镇戍制度便应运而生了。这种制度具有两个不同于卫所制的重要特点:一是在沿边各战略要地建置军镇,屯驻重兵,设总兵统领,形成若干军事重镇,以点制面,控制全线,这就是后来构成明国防战略基础的“九边”防御体系,这是一种符合实战要求的先进的战区体制,“东起鸭绿,西抵嘉峪,绵亘万里,分地守御。初设辽东、宣府、大同、延绥四镇,继设宁夏、甘肃、蓟州三镇,而太原总兵治偏头、三边制府驻固原,亦称二镇,是为

① 《明史》卷八十九《兵志一》,第2175页。

② 《明史》卷九十《兵志二》,第2193页。

③ 张萱:《西园闻见录》卷六十三《兵部》,杭州:杭州古旧书店,1984年。

④ 《明史》卷一三二《蓝玉传》,第3866、3870页。

⑤ 王鸿绪:《明史稿》志第六十五《兵志》,清敬慎堂刻本。

⑥ 《明史纪事本末》卷十《故元遗兵》,第149页。

⑦ 《明史》卷九十一《兵志三》,第2235页。

九边”^①。洪武末期,“九边”重镇已渐次形成,如宣府镇,“洪武时,宣府屯守官军殆十万”^②;大宁“为巨镇,带甲八万,革车六千,所属朵颜三卫骑兵皆骁勇善战”^③。永乐时期,为了应对日益严峻的政治、军事形势,明成祖将镇戍制度推广到了贵州、云南、湖广等南方边远地区。毋庸置疑,镇戍制度在军事上的效能和优势是十分明显的。明人丘浚曾评论其优点:“洪武、永乐之盛,所守不过数处,然皆据其总会,扼其要害,人聚而力全。而彼之来,有以待之,得以全力而制胜也。”^④总兵镇戍制度的另一个重要特点是,卫所制度下统兵作战的总兵官均系临时任命,而“九边”等军镇的镇守总兵却成为常设的军事长官。在全国沿边各战略要地,总兵镇戍制度逐步取代了卫所制,“文皇以前总兵无专官,有事命将,事已即归。后因边境多事,遂留镇守”^⑤。总兵镇戍制度的出现,是明代军事制度发展史上的重大事件,它完全打破了卫所军制的组织结构和指挥管理模式,

总兵镇戍制度在战争实践中运用起来虽然卓有成效,但由于“九边”总兵官都统领着数万乃至十数万人的精锐边军,这就要求明统治者必须解决一个极为棘手的重大的问题:即如何做到既能驱策各镇的“精兵猛将”为朝廷守边御敌,又不至于出现总兵大帅拥兵自重、割据一方的局面。明成祖从自己的亲身经历深切感知:对这些重兵集团,“偃之则不可,付之他人之手,必且为变”^⑥。如何才能确保皇帝对军权的绝对控制?与天子有“骨肉之亲”的藩王一旦军权在握尚且兴兵作乱,又怎能相信手握重兵的镇守总兵不会成为跋扈割据的藩镇呢!而任用皇帝身边的心腹宦官为各镇监军,就近监督总兵将佐们的一举一动,从而防微杜渐,防患于未然,在当时无疑是最为有效和最切实可行的办法。所以明成祖在着力推行总兵镇戍制度的同时,也相应地创设了宦官监军制度,“永乐时,诸边率用宦官协镇,恣睢专军务”^⑦。

二、宦官监军

自永乐朝开始,明历代统治者无不大力完善和强化监军制度,在沿边诸镇和全国各级军事单位层层布控,不断增设监军宦官,逐渐形成了一个庞大严密的宦官监军网络,《明书·戎马志》曰:“某镇守内臣,自永乐初出镇辽东、开元及山西诸处,且后各边以次添设,而镇守之下,又有分守、守备、监枪诸内官”^⑧,“蓟、宣、大同三镇,既有镇守太监,而各路复有分守、守备、监枪等内臣。三镇关塞城堡远者相距不过一二百里,内官至数十员”^⑨。永乐之后,由于专制主义皇权与宦官势力在政治上形成一种互为依存的特殊关系,故视其为心腹爪牙,深相倚重。在留都南京、中都凤阳等具有高度政治象征意义的都城,各行省重要的政治、经济、军事中心城市,以及交通、漕运之枢纽要地、海陆口岸、关隘等战略据点,明统治者均派驻宦官协镇监督,“永乐北迁,始命中府掌府事官守备南京,节制在南诸卫所。洪熙初,以内臣同守备”^⑩。对拱卫首都的京营军则“莅以总兵,统以总督,监以内臣”^⑪。此后仅嘉靖朝曾一度撤回监军宦官,“帝又尽撤天下镇守内臣及典京营仓场者,终四十余年不复设,故内臣

① 《明史》卷九十一《兵志三》,第2235页。

② 《明史》卷九十一《兵志三》,第2242页。

③ 《明史》卷一一七《诸王传二》,第3591页。

④ 丘浚:《大学衍义补》卷一五一,四库全书本。

⑤ 陈仁锡:《皇明世法录》卷四十二《兵志》,台北:台湾学生书局,1986年。

⑥ 朱国桢:《涌幢小品》卷五,北京:中华书局,1959年。

⑦ 《明史》卷一五五《费璘传》,第4254页。

⑧ 傅维麟:《明书》卷七十一《戎马志》,丛书集成初编本。

⑨ 《明书》卷七十四《边防志》。

⑩ 《明史》卷八十九《兵志一》,第2183页。

⑪ 《明史》卷七十六《职官志五》,第1858页。

之势,惟嘉靖朝少杀云”^①。迨及明末,明王朝内外交困,统治阶级内部分崩离析,崇祯甚至任命宦官充当所谓“内中军”,直接安插在统兵将帅的身边左右,借以监视其一举一动,“时流贼大炽,命太监陈大金、阎思印、谢文举、孙茂霖等为内中军,分入大帅曹文诏、左良玉、张应昌诸营,名曰监军,在边镇者,悉名监视”^②,“沿及末季,京营全任中官,外镇必设监视,一代弊政,莫此为甚”^③。由此可见,有明一代,监军宦官始终是专制主义皇权最为信赖的政治依靠力量。

宦官是皇帝的家奴,监军宦官以天子特派员的身份监督军队,凡事可“直达天听”,这实际上是将总兵以下各级军官,甚至督、抚、按、道等文职监军的一举一动都置于皇帝的直接监控之下。因此,明代监军制度体现了专制主义皇权特别强大的政治控制力和威慑力。文武官员一经监军宦官劾奏,无不得罪。崇祯时,“兵事益亟,帝特命京兵出防剿,然率监以中官,往往凌督抚出其上。宣督马士英为王坤所纠,诸大帅趋走恐后”^④,杨振“擢副总兵。监视中官高起潜招致之,不往。中以他事,落职”^⑤。监军宦官违法犯罪,即使遭抚、按弹劾,亦多被皇帝曲庇,“宪宗时,郑忠镇贵州,韦朗镇辽东,(钱)能镇云南,并恣纵,而能尤横。贵州巡抚陈宣劾忠,因请尽撤诸镇监,帝不允。……巡按御史甄希贤复劾能杖守矿千户一人死,亦不罪”^⑥。此类监军宦官恃宠横行不法的事例,在明代史籍中可以说俯拾皆是。由于监军宦官的军事指挥才能和政治经验远逊于总督、巡抚等“文帅”,故其主要职责是监察总督、巡抚、总兵等文武大吏是否违法违制,或危害皇权,一般不介入军队的日常管理、训练或作战指挥事务。明代宦官总督军务者,仅见于成化年间汪直、正德年间的张永、谷大用等三人,成化十七年“命汪直总督军务,王越为平胡将军总兵官,统京营兵分路剿虏,镇守总兵、巡抚等官听节制”^⑦,“正德五年,安化王真播反。上命太监张永征之,署衔为总督宁夏等处军务。兵部言,旧无总督太监关防。诏铸给之。内臣有总督军务,仅见永耳。……正德七年,中原刘六、刘七等盗起,命太监谷大用征之。陆完以部堂为文帅,仅得称提督,而大用乃称总督军务,盖用张永例也”^⑧。

由于宦官监军制度是明朝皇帝控制军队不可或缺的有力工具,因此从永乐初设置后,历朝历代君主均遵行不废,连素有“中兴之主”美誉的景泰帝、明孝宗,对为非作歹的“镇守内臣”,也保护有加,以“祖制”为借口,绝不肯撤罢,“适英宗北狩。宇愤中官监军,诸将不得专进止,致丧师。疏请尽罢之,以重将权。景帝不纳”^⑨,“(刘大夏)尝乘间言四方镇守中官之害。帝(孝宗)问状,对曰:‘臣在两广见诸文武大吏供亿不能敌一镇守,其烦费可知。’帝曰:‘然祖宗来设此久,安能遽革。第自今必廉如邓原、麦秀者而后用,不然则已之。’大夏顿首称善”^⑩。由于宦官监军制度弊端百出,严重干扰和破坏了明的国防和军队建设,遭到文武百官的强烈抨击和反对,要求撤罢之奏议迭起。正德元年,吏部主事孙磐上疏曰:“今日弊政,莫甚于内臣典兵。……今九边镇守、监枪诸内臣,恃势专恣,侵剋百端。有警则拥精卒自卫,克敌则纵部下攘功。武弁藉以夤缘,宪司莫敢诃问。所携家人头目,率恶少无赖。吞噬争攫,势同狼虎,致三军丧气,百职灰心。乞尽撤还京,专以边务责将帅,此今日修攘要务也。”^⑪监军宦官的势力非但没有收缩,而且更形扩张和强化,明统治者如此宠信和倚重监军宦官,显然是为了确保专制主义皇权对国家军队的全面控制。

① 《明史》卷三〇四《宦官传一》,第7795页。

② 《明史》卷三〇五《宦官传二》,第7829页。

③ 《续文献通考》卷一二二《兵考》,杭州:浙江古籍出版社,2000年。

④ 王鸿绪:《明史稿》志第六十五《兵志》,清敬慎堂刻本。

⑤ 《明史》卷二七二《杨振传》,第6974页。

⑥ 《明史》卷三〇四《宦官传一》,第7782页。

⑦ 谈迁:《国榷》卷三十九,北京:中华书局,2005年,第2451页。

⑧ 沈德符:《万历野获编》卷二十二《督抚》,北京:中华书局,1959年,第552页。

⑨ 《明史》卷一六四《单宇传》,第4457页。

⑩ 《明史》卷一八二《刘大夏传》,第4847页。

⑪ 《明史》卷一八九《孙磐传》,第5011页。

三、文臣监军

由于宦官在明代政治生活中炙手可热,又最先受命出任监军之职,在讨论明代监军制度时,研究者往往强调宦官监军而忽略了对督、抚、按、道等文臣监军问题的考察,多将其归纳入监察制度或督抚制度的研究范围。一种颇有代表性的意见即认为:“明代督抚制度经历了一个萌发、形成和发展的过程,其体制归属,《明史·职官志》是把它列入中央都察院系统内的,也就是说,督抚属廷臣,而非地方大吏。但从督抚的发展演变中,可以清楚地看到它正在向地方大吏过渡的许多特点。”^①

文臣监军初见於正统初,此后明统治者就不断发展、加强和完备这一监军形式,使之与宦官监军制度互相制约,互为补充。迨明中后期,就两者所承担的责任、权力和作用而言,文臣监军已成为明监军制度的主体。景泰四年,侍郎以上文职大臣出任镇守、总督、巡抚者俱加授都御史或副、佾都御史衔,以重其体统事权,“景泰四年,镇守陕西刑部右侍郎耿九畴改右副都御史,仍旧镇守,此专用宪臣之始。其后凡尚书、侍郎任督抚者,俱兼都宪,以便行事”^②。明统治者将监军文臣纳入号称“天子耳目风纪之司”的国家最高监察机构序列,列位“宪臣”,无疑大大提高了监军文臣的政治权威性,从而强化了监军制度的效能。明代文臣监军系统共分为四个层次,即总督、巡抚、巡按及兵备道。《大明会典》载:“国初,兵事专任武臣,后常以文臣监督,文臣重者曰总督,次曰巡抚,……其按察司官整饬兵备者,或副使,或佾事,或以他官兼副使、佾事。”^③

(一)总督。总督军务一职创设於正统初,“乃有总督军务,为文帅第一重任,埒南宋之都督,然祖宗朝无之,仅见于正统初。靖远伯王骥以兵部尚书督师征麓川,始以总督军务入衔。……自此而后,两广、川、贵,及陕西三边,与山西、宣、大,凡以部院衔出镇者,俱称总督”^④。明中叶以后,为了更有效地应对大规模的战争行动,往往将若干军镇合并成为一个大战区,由皇帝特别简拔的亲信文职大臣担任总督,王骥可谓典型的“文帅”。这反映出明统治者因应新的镇戍军事制度,开始将军队指挥管理大权向文臣手中转移。督、抚虽号称“文帅”,但却很少直接指挥各项具体战事,一般而言,总督主要负责协调本战区内各镇的军事行动,监督和考核指挥作战的总兵及下属将佐是否称职等,根据其职责、权限及在战争中所发挥的实际作用来看,将督、抚之职定义为战区军事总监更为确切。总督通常以“朝廷宪臣”的身份行使监军职权,依律按章弹劾失职或违法将帅。如嘉靖中,翁万达“代翟鹏总督宣、大、山西、保定军务。劾罢宣府总兵官邵永,副总兵姜夷,荐何卿、赵卿、沈希仪。赵卿遂代永”^⑤。嘉靖以后,由于战争日益频繁,总督开始承担起更多的军事指挥责任,职掌逐渐向军队统帅过渡。如王忬为蓟辽总督失利,“刑部论忬戍边,帝(世宗)手批曰:‘诸将皆斩,主军令者顾得附经典耶?’改论斩。明年冬竟死西市”^⑥。然终明之世,总督一职始终不曾发展成为真正意义上的“文帅”,这与明代“权皆出自朝廷”的国家权力结构是完全一致的。诚如崇祯朝大臣卢象升所言:“臣叨任总督,于边防兵政,总不出联络调度四字。”^⑦明末,总督、巡抚大多长期在外统兵作战,故其本人亦往往成为监军管控的对象。时卢象升总理五省军务,曾自上疏请朝廷为其置监军,“彼一总兵耳,以道臣监之;一偏裨耳,以府佐监之……再四思之,必于各省监军之外,特设一总监军,庶几得以绳愆纠缪。

① 关文发:《试论明代督抚》,《武汉大学学报》1989年第6期。

② 沈德符:《万历野获编》卷二十二《督抚》,第552页。

③ 申时行等撰:《明会典》卷一二八《兵部》,北京:中华书局,1989年。

④ 沈德符:《万历野获编》卷二十二《督抚》,第551页。

⑤ 《明史》卷一九八《翁万达传》第5245页。

⑥ 《明史》卷二〇四《王忬传》,第5399页。

⑦ 《卢象升疏牍》卷七《请饬兵政疏》,杭州:浙江古籍出版社,1984年,第148页。

而监总理之军,非科臣不可”^①。由此我们可以大致勾勒出总督在明朝军事体系中的地位及主要职能。

(二)巡抚。洪武二十四年,“太祖命皇太子巡抚陕西地方,巡抚之名,始见于此”。永乐初,为稳定政局,巩固统治,始经常派遣大臣巡视各地,安抚军民。但多系因事临时派遣,“事竣还朝,不为经制”,“以后渐遣尚书、侍郎、都御史、寺卿、少卿等官巡抚各处边腹,事毕报命,即停不遣,其名或云巡抚,或云镇守。后以镇守既有总兵,又有内监,以故文臣出镇,不复有镇守之称,但称巡抚”^②。宣德朝,始于江南、关中等地常驻巡抚大臣,许其便宜从事,以加强朝廷对这些重要战略地区的管理和控制,“宣德间,以关中、江南地大而要,始命官更代巡抚,不复罢去”^③。

正统初,开始在诸边镇增设巡抚,其主要职责是监制将帅,督察地方军务,“英宗即位之岁,始设诸边巡抚”^④。明制,总督一职主要承担军事责任,所谓“为文帅第一重任”。而巡抚只有在“坐名敕书”中被授予提督、赞理或参赞军务的头衔,才能行使监军大权,“总兵以镇守为名,是古专阃之任;巡抚以赞理为义,亦昔监军之职”^⑤。巡抚监军可被视作文臣监军制度确立的标志。巡抚在军镇以皇帝代表的身份监临官兵,“许以便宜行事”,位尊权重,于是上至总兵大帅,下及偏裨将佐,一列弹章,轻则落职,重则逮问。在此仅举数则典型案例以资说明:正统“十年九月,命刑部侍郎马昂参赞甘肃军务,时都督王喜玩寇失机,即劾其罪,谪戍辽东,官军畏服。”^⑥雍泰于弘治“十二年起右副都御史,巡抚宣府。……参将王杰有罪,泰劾之,下泰逮问。泰又请按千户八人”^⑦。周尚文,嘉靖九年“充宁夏总兵官。……寇掠西海,过宁夏,巡抚杨志学议发兵邀。尚文不从,劾解职”^⑧。总兵即使贵为侯伯,如遭巡抚弹劾,亦殊难获免。《明史·杨一清传》云:“帝(孝宗)命一清巡抚陕西,……劾罢贪庸总兵武安侯郑宏,裁镇守中官冗费,军纪肃然”。嘉靖前,巡抚在军镇主要遂行监军职责,鲜有统兵作战之事。迄明末,天下大乱,狼烟四起,巡抚同总督一样,也逐渐担负起指挥军队作战的重任,原本主要由巡抚掌握的监军权大部分转归巡按、兵备道执掌。

(三)巡按。明制,都察院岁遣御史巡察各地,称巡按御史。有明一代,巡按御史的监察权力既重要又广泛,在外亦兼负监军之责,十三道监察御史、在外巡按“师行则监军纪功,各以其事专监察”^⑨。督抚监军制度建立后,督、抚、按三者在监军权限的划分上不时发生冲突,“不相统属,文移窒碍”。明朝廷为统一事权,遂于景泰四年定制:督抚俱加都御史或副、佾都御史衔,可以都察院堂官的身份位列巡按之上。正统初至嘉靖中,巡抚在明朝监军体系中发挥了极其重要的、关键性的作用。嘉靖、隆庆、万历以后,巡抚的监军权力日渐削弱萎缩,职责日益向“文帅”转化,愈来愈侧重于统领军队作战,此消彼长,巡按监军的权力却得到迅速加强。

万历时期,抚、按的监军职权已有明确划分,并成为“定规”。据《万历野获编》记载:“至于御史,虽有监军记功之责,例主纠弹,不主荐举;又主叙功后覆勘,不主报捷时叙功,此定规也。”而其时江右刘侍御台,“出按辽左,时方奏捷。故事,按臣主查覆,不主报功。刘不谙台规,以捷上闻,江陵票旨诘责太峻,刘遂疑惧”^⑩。上述史实表明,至明后期,巡抚虽仍承担着重要的监军任务,即“叙功”和“荐举”,但由于巡按负责所谓的“纠弹”和“覆勘”,总兵大将乃至总督、巡抚均在其监察纠劾之列。据此

① 《卢象升疏牍》卷四《请差风力科臣监军疏》,第80页。

② 沈德符:《万历野获编》卷二十二《督抚》,第552页。

③ 陆深:《俨山外集》卷十二《玉堂漫笔》卷中,四库全书本。

④ 《明史》卷一五九《李仪传》,第4333页。

⑤ 徐学聚:《国朝典汇》卷一四七《兵部》,北京:北京图书馆出版社,1996年,第1811页。

⑥ 《国朝典汇》卷五十五《吏部》,第959页。

⑦ 《明史》卷一八六《雍泰传》,第4931页。

⑧ 《明史》卷二一一《周尚文传》,第5581页。

⑨ 《明史》卷七十三《职官志二》,第1768页。

⑩ 沈德符:《万历野获编》卷十九《台省》,第495、492页。

可以判断:迄隆庆、万历时期,巡按权责所及,体现了监军工作的基本职能,已成为文臣监军系统中的主体力量。如万历三十六年,熊廷弼巡按辽东,“在辽数年,杜馈遗,核军实,按劾将吏,不事姑息,风纪大振”^①。崇祯帝“即命(吴姓)按陕西。劾大将杜文焕冒功,置之法。数为民请命,奏无不允”^②。事实证明,迄明末监军大权已集于巡按一身。

(四)兵备道。弘治中,明政府以地方按察分司为单位,设置兵备道,又谓之监司。这意味着按察使司、分司等各级地方监察机构,除保留原有的对所在地区的行政监察权和司法管辖权外,还被赋予监军的职责和权力,从而使文臣监军自上而下地形成了一套完整的组织体系和严密的监管网络。兵备道的设置是明代监军制度的重大发展,由于明统治者将中央和地方的国家政权监察机构都察院和按察司,与军事监管制度有机地、密切地结合在一起,从而使专制主义皇权对军队的控制能力进一步提升和强化,“兵备官之设,始于弘治十二年。其时马端肃文升为本兵,建议创立此官。……本年八月,始设江西九江兵备官一员,盖以九江既管江防,又总辖鄱阳湖防,故特以专敕令按察司官领之。此后以渐添设。在正德间,流寇刘六等起,中原皆设立矣。至嘉靖末年,东南倭事日棘,于是江、浙、闽、广之间,凡为分巡者无不带整饬兵备之衔。其始欲隆其柄以钤制武臣,训习战士,用防不虞,意非不美”^③。兵备道监军由所在地区的巡按御史领导和节制。崇祯十二年,王章出按甘肃,“持风纪,飭边防。……劾罢巡抚刘镐贪惰。又所部十道监司,劾罢其四”^④。明后期,由于巡按在文臣监军系统中的权力不断扩大,其下属兵备道的地位也日趋提高,以至于成为与总兵大帅对等的监军官。崇祯朝总督卢象升疏谓:“彼一总兵耳,以道臣监之;一偏裨耳,以府佐监之。”^⑤《明史·熊文灿传》亦云:“乃以金事张大经监大将左良玉、陈洪范军,以通判孔贞会监副将龙在田军。”^⑥以上两则材料表明,至明末战乱时期,甚至连府佐、通判等基层地方政府文职官吏都被任命为军队监察官了。

四、主要特点与运行机制

在考察了明代监军制度产生的历史背景、动因、作用、组织结构及职权等问题后,我们再对这一制度的主要特点和内在运作机制作分析探讨。

“以文制武”是明代监军制度的一个基本特点。明太祖、成祖均以武力取天下,故明初武臣地位崇高,“国朝建置之初,一切右武,如五军都督,官高六部尚书一阶。在外都司卫所,比布政司。府州官亦然”^⑦。“当是时,都指挥使与布、按并称三司,为封疆大吏。而专阃重臣,文武亦无定职,世犹以武为重,军政修饬”^⑧。由于武臣在政治上具有特权地位,其时勋贵武臣恃宠专恣的事例比比皆是,至正统时犹然,如“正统十三年,大宁都指挥僉事李昇,道遇祁州知州李玉不避道,杖之,为巡按御史段信所劾,其时都司之横如此”^⑨。由于武将骄横不法,严重破坏了国家的法纪秩序,便不可避免地同专制皇权产生了直接冲突。因此在全国统一后,朱元璋、朱棣等曾采取各种措施来裁抑、削弱,以至严厉打击勋贵功臣集团的势力,所谓“蓝玉党案”就是突出的一例。

洪熙以后,明王朝进入所谓“承平”时期,对内对外大规模的军事活动已经基本停止,朱家王朝的统治方针也由奖励“武功”向推崇“文治”转变,其所依赖的政治基础开始迅速向官僚士大夫集团倾

① 《明史》卷二五九《熊廷弼传》,第6692页。

② 《明史》卷二五二《吴姓传》,第6521页。

③ 《万历野获编》卷二十二《司道》,第569页。

④ 《明史》卷二六六《王章传》,第6864页。

⑤ 《卢象升疏牍》卷四《请差风力科臣监军疏》,第80页。

⑥ 《明史》卷二六〇《熊文灿传》,第6736页。

⑦ 陆容:《菽园杂记》卷三,北京:中华书局,1985年,第31页。

⑧ 《明史》卷九十《兵志二》,第2195页。

⑨ 沈德符:《万历野获编·补遗》卷三,第869页。

斜。兵权在握的总兵将帅通常都会被专制君主视为一种潜在的威胁,成为防范控制的对象,而官僚士大夫集团一般则是中央集权统治坚定不移的支持者。因此在洪熙、宣德两朝,文臣的政治地位扶摇直上,其最突出的标志便是内阁制度的形成,以及“三杨秉政”局面的出现。在这一时期,文官掌握的政治权力已远在武将之上,从而为正统初文臣监军制度的建立及其后的发展奠定了政治基础。

明统治者主要通过监军制度来实现其“以文制武”的政治策略。“土木之变”后,主持北京防务的是兵部尚书于谦,这表明至景泰初,军队的领导权已转移到文臣手中。总兵与巡抚在军镇中的权力亦星移斗转,“赞理”军务的巡抚已位居总兵之上。《明书》中有一段记载生动地说明了两者的地位变化,“时大同一老卒讼:定襄伯登承赦命挂印总兵,而副都御史富倚风宪并坐专号令,为越职不法。下尚书少保谦纠。言:‘朝廷酌古今之宜,用文职大臣充提督,自总戎而下咸听节制,号令赏罚便宜。行都御史为朝廷风纪之司,于侯伯无属,坐总兵官左,固当。且卒安得言,而妄言挠军,当诛。’诏诛卒。”^①如果说,此时总兵官尚能与巡抚计较位次高低,那么成化之后,武职军官已根本无法与文职监军比肩并列了。明统治者“右文抑武”,故意轻贱武臣地位,以至都督、总兵、都指挥使等武职正一二品大员,于七品巡按御史之前,“以金紫之服,低眉俯首,奔走使者之前,若隶卒然”^②。《万历野获编》中对此还有更生动的描述:“往时浙弁牛姓者,官副总兵,上揭张永嘉相公,自称走狗爬见。其甥屠谕德应峻耻之,至不与交,然此右列常事耳。江陵当国,文武皆以异礼礼之,边将如戚继光之位三孤,李成梁之封五等,皆自称门下、沐恩、小的某、万叩头、跪稟,又何怪于副将之走狗耶!”^③明朝中后期武职将帅地位之卑微,在上述文字中被刻画得淋漓尽致。

这里需要强调一点是:迄明后期,总督、巡抚的监军职能逐渐弱化;反之,其统兵作战的职能却不断增强。但明代总督始终负有一定的监军职责,就其在军队中的地位和实际作用而言,与传统意义上的军队统帅并不相符,而更类同于监军。总督的举劾监察权限与巡抚有所差别,万历以后,为防止总督、巡抚拥兵跋扈,明统治者遂扩大了巡按的监军权力,使之成为文臣监军系统中最具权威性的角色。从《大明会典》等史籍看,明统治者并没有就监军制度制定一套专门性的法规和工作程序,而是任其处于一种权责不清、分工不明的状况,这并非出于决策者的疏忽,而是有意为之,促使总督、巡抚、巡按三者间“彼此之相制也若犬牙然”。真可谓“计至周也”。《续文献通考》作者对明朝的“以文制武”的政策作了一个颇为中肯的概括:“盖明之中叶而后,其视武职直奴隶之,惟轻其任,故鄙其官,军政之不振,此亦其一端也。”^④

“内外互制”系明代监军制度的另一个重要特点。洪、宣以后,明统治者虽然又建立起一套文臣监军系统,但宦官监军制度非但没有废止,而且更加发展,“镇守太监始于洪熙,遍设于正统,凡各省各镇无不有镇守太监”^⑤。因此,明代的监军制度是由文臣、宦官监军两个系统组成的,由于宦官与君主之间特殊的政治依附关系,监军宦官在政治上更受专制主义皇权的信任,在明朝军队中地位最高。沿边“各方面有险要者,俱设镇守太监、总兵官、巡抚都御史各一员,下人名为‘三堂’”,“景泰间,各边镇守巡抚官会本奏事,及兵部覆奏,皆以总兵官为首,今(成化朝)皆首内臣”^⑥。

监军宦官在军镇虽然怙宠专权,炙手可热,但督、抚、按、道等文职监军对其仍能发挥强有力的监督制约作用。在此仅举几则典型案例:韩雍数总督两广军务,“两地镇守宦官素骄恣,亦惕息无敢肆”^⑦。成化中,彭谊巡抚辽东,“以往镇守中官横征诸属卫。谊下令:‘凡文牒不经巡抚审定者,所司

① 《明书》卷七十四《边防志》。

② 于慎行:《穀山笔麈》卷九《官制》,北京:中华书局,1994年,第105页。

③ 沈德符:《万历野获编》卷十七《兵部》,第452页。

④ 《续文献通考》卷一二二《兵考》。

⑤ 《明史》卷七十四《职官志三》,第1822页。

⑥ 陆容:《菽园杂记》卷五,北京:中华书局,1985年,第54、58页。

⑦ 《明史》卷一七八《韩雍传》,第4735页。

毋辄行。’虐焰为熄”^①。正德时,辽东巡抚马中锡,“而劾镇守太监朱秀置官店、擅马市诸罪”^②。嘉靖初,刘麟巡抚保定六府,“中官耿忠守备紫荆多纵,麟劾奏之”^③。据《明史·梁材传》记载:宁王宸濠发动叛乱时,梁材适任浙江按察使,“镇守中官毕真与宸濠通,将举城应之。材与巡按张缙劾持真,夺其兵卫”^④。成化、正德两朝,乃明代宦官势力最盛之时,督抚尚能抑其“虐焰”,可见明代监军制度具有强有力的内在制衡机制,使任何监军宦官或“文帅”都无法独揽军权,从而确保专制主义皇权在国家军事权力结构中的绝对主导地位。方志远在《明代的镇守中官制度》一文中也指出了这一点:“镇守中官有权监军、随军出征,甚至根据需要调遣所在卫所官军,却不可单独领兵及擅提军职……永乐时曾常有宦官领兵之事。宣德以后对此作了调整,镇守中官只能随军出征而不能单独领兵。”^⑤

“上下相维”乃明代监军制度的又一个特点。在文臣监军系统的督、抚、按、道四个层级中,总督的地位最为尊显,但非奉皇帝特旨,总督无权管辖巡抚,更不能兼制巡按。嘉靖中,胡宗宪总督东南讨倭军务,上疏曰:“请得节制巡抚及操江都御史,如三边故事。帝即晋兵部尚书,如其请。”^⑥隆庆元年,张瀚总督两广军务,“时两广各设巡抚官,事不关督府。瀚请如三边例,乃悉听节制”^⑦。督抚制建立后,由于“百僚群将俯首听一人之谋,似于兼制少疏,故复以巡按权参杀之”^⑧。总督与巡按虽然品秩相差悬殊,但彼此事权独立,平日互相监督制约。《明史·谭纶传》载,隆庆元年,谭纶总督蓟、辽、保定军务,“纶因言:‘蓟镇练兵逾十年,然竟不效者,任之未专,而行之未实也。今宜责臣纶、继光,令得专断,勿使巡按、巡关御史参与其间。’自兵事起,边臣牵制议论,不能有为,故纶疏言之。而巡抚刘应节果异议,巡按御史刘翮、巡关御史孙代又劾纶自专。穆宗用张居正言,悉以兵事委纶,而谕应节等无挠”^⑨。巡抚与巡按之间的关系也比较微妙。景泰时,为加强巡抚监军的权威性,协调其与巡按御史的权力冲突,始命巡抚加都御史衔,以都察院堂官身份下临御史,体统、权力俱在巡按之上。但嘉靖以后,监军权主要由巡按执掌,巡抚反而成为被监察的对象,“(巡抚)盖欲以堂临官御史,初犹以属礼待之。既而改称晚生,见犹侍坐。今则彼此俱称侍生,文移毫无轩輊,相与若寮案。抚臣反伺巡方嗾笑,逢迎其意旨矣”^⑩。“神庙以来,抚按执奏,大抵抚臣见屈,按臣见伸,故属吏之畏按臣甚于抚臣也”^⑪。但地方一应军政事宜,照例须抚、按会疏,联名启奏,双方并非上下从属关系,而是平行互制的监督制约关系。巡按有罪错,巡抚同样可以纠察弹劾,各地守、巡兵备道,即所谓监司,在体制上为按察使司的分支机构,但都受所在地区巡按御史的节制。

镇戍制、募兵制与监军制。自洪武后期开始暨永乐时期,镇戍制度逐步取代了卫所制。这是一种先进的、符合实战要求的军事体制,“是以九边戍卒,所须不过四十万,视宋人备西夏而屯戍七十万者,盖不啻倍蓰矣”^⑫。在镇戍体制下,每镇被划分为若干级军事分区,各自担负不同的防御作战任务,上下左右互为声援。其基本组织结构是:“总兵官、副总兵、参将、游击将军、守备、把总,无品级、无定员。总镇一方者为镇守,独镇一路者为分守,各守一城一堡者为守备。”^⑬各军镇所设的宦官、文臣监军,其结构层级与明军各级军事指挥机构互相对应,监军设置达于守备一级。如监军宦官,“镇

① 《明会要》卷三十四《职官志》。

② 《明史》卷一八七《马中锡传》,第4951页。

③ 《明史》卷一九四《刘麟传》,第5152页。

④ 《明史》卷一九四《梁材传》,第5149页。

⑤ 方志远:《明代的镇守中官制度》,《文史》第40辑,北京:中华书局,1994年。

⑥ 《明史》卷二〇五《胡宗宪传》,第5414页。

⑦ 《明史》卷二二五《张瀚传》,第5911页。

⑧ 孙承泽:《春明梦余录》卷四十八《都察院》,四库全书本。

⑨ 《明史》卷二二二《谭纶传》,第5836页。

⑩ 沈德符:《万历野获编》卷二十二《督抚》,第552—553页。

⑪ 陈子龙等:《明经世文编》卷一三六《守令定例疏》,北京:中华书局,1962年,第1349页。

⑫ 张萱:《西园闻见录·外篇》卷五十五《兵部》,杭州:杭州古旧书店,1984年。

⑬ 《明史》卷七十六《职官志五》,第1866页。

守之下,又有分守、守备、监枪诸内官”。监军文臣则有督、抚、按、道叠相弹压,彼此牵制,组织成一张庞大、严密的监军网,覆盖了明王朝的整个军事机器。明中叶以后,无论是沿边的镇戍军,还是内地的卫所军,抑或是驻防首都的京营军,监军的势力无所不在,上至都督、总兵,下及千户、把总,各级将领均被置于监军的有效监管之下,其任何“不轨”的企图都无法得逞。

唐自开元年间实行募兵制后,遂大力加强宦官监军制度,正如张国刚所言:“唐代的监军制度是府兵制变为募兵制的产物。”^①从宣德后期开始,明政府率先在华北、西北等边镇地区募兵。由于卫所军日益衰朽和外患日趋严重,募兵规模不断扩大,迄嘉靖中,募兵已经成为明军的主要作战力量。募兵不同于卫所世军,他们是雇佣的职业兵,“遇利则先驱,见害则退避”^②,具有较强的游移性和功利性,因而很容易为将帅所利用,成为其武装割据的工具。唐中叶由府兵制改行募兵制,无疑是中晚唐时期形成藩镇割据的主要原因之一。明代的募兵制与总兵镇戍制相结合,就制度层面而言,与唐朝的方镇节度使制度并无二致,其对专制主义皇权构成的潜在威胁是显而易见的。因此,明中叶募兵制的出现,无疑是推动监军制度发展和强化的又一重要历史动因。

明代皇权借鉴历代统治者控制军队的方法和经验,建立起独具特色的监军制度。其体制之完备、组织之庞大、监控机制之严密、功能之强大,真正是“超唐轶汉”,在中国古代监军制度上具有典型意义。然而,由于明代皇权过度压制、削弱和剥夺军队将帅的权力,自然也就不可能培育出一支强大军队。明王朝固然没有“亡于藩镇”,但却“亡于夷狄”,这对实行极端专制统治的明朝皇帝而言,不能不说是一个辛辣的历史性讽刺。

明代政治历史的一个基本特点就是专制主义皇权空前强大,我们称之为“中国封建社会晚期的皇权政治”,这一特殊政治形态的存在是以皇权对军权的绝对控制为前提的,而监军制度则是明代皇权实现这一目标必不可少的依托和工具。因此,监军制度在明王朝国家政治体系中占有极为重要的地位。天顺“初,石亨等以文臣提督各边军务,武臣不得自逞,因请罢之。未几,边徼骚然”^③,于是“复设巡抚官。先是上(英宗)语李贤曰:‘朕初复位,奉迎诸人皆以巡抚官不便。一旦革去,军官纵肆,士卒疲弛,文武官不相制之过也。宜为朕举才能者复任之’”^④。明人沈德符论之曰:“刘瑾乱政,取回天下巡抚官。瑾诛,复设如故。盖此官在国初可以无设,今非督抚,何以制总兵之横?断不能一日罢矣。”^⑤上述两则材料充分说明,在卫所制度废坏后,监军制度已成为明朝皇帝维护其专制主义统治不可或缺的重要工具。明朝的政治制度和军事制度,各级权力机构的配置和组合,乃至封建国家的总体政治结构,都体现了极端君主专制制度的特点。明代政治发展的这一基本特征在监军制度中得到了集中反映。因此,深入研究明朝监军制度,无疑会深化我们对明代皇权政治的总体认识。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 张国刚:《唐代监军制度考论》,《中国史研究》1981年第2期。

② 《明臣奏议》卷二十二,徐问:《修举武备疏》,丛书集成初编本。

③ 《国朝典汇》卷五十五《吏部·总督巡抚》,第963页。

④ 《明会要》卷三十四《职官志》,转引自《昭代典则》,北京:中华书局,1956年。

⑤ 沈德符:《万历野获编》卷二十二《督抚》,第553页。

新纪元:康熙帝首次南巡起因泰山巡狩说

常建华

摘要:康熙皇帝在位期间六次南巡,学者多认为其主要目的是为了治河,兼及了解民俗吏治,也带有抚慰江南士人,和缓民族矛盾的性质。其实康熙二十三年的首次南巡原为东巡,起因于清朝基本完成国家统一,适逢甲子年,仿照《尚书·舜典》圣王泰山巡狩之举。康熙帝东巡之后,临时决定南下视察河工,形成了南巡。所谓首次南巡也只有与东巡联系起来考察,才能彰显出其历史意义。研究康熙南巡,应该将首次与其他几次区别开来。康熙帝首次巡视山东以及江浙是康熙二十三年的重要历史事件,该年也是清代历史上重要的一年。

关键词:康熙;甲子;首次南巡;东巡;泰山巡狩

康熙二十三年(1684)是清代历史上一个重要的年份。许多清史学者将该年作为标志着清朝国家实现统一^①,乃至进入“康乾盛世”的年份^②。此前,清朝在顺治年间一直与南明政权、农民军作战,直到康熙初年大规模抗清斗争才告结束。没过几年太平的日子,康熙十二年发生了“三藩之乱”,震动大半个中国,直到康熙二十年才平定叛乱,同年清廷进取台湾,于康熙二十二年收复台湾,基本实现了国家的统一。此后,清朝致力于恢复经济,关注民生,巩固边疆,进入稳定繁荣的时期。康熙二十三年作为历史分期,该年还有一个重大事件,即皇帝巡视了江南,这一象征清朝由乱入治的事件,其意义非同凡响。然而,以往学者多将首次巡视江南的意义混合于此后的南巡论述,从康熙帝关注治河工程来看他的治国,更没有意识到所谓首次南巡其实是东巡,起因于巡狩泰山。

康熙皇帝在位期间六次南巡,学者认为南巡的主要目的是为了治河,兼及了解民俗吏治,也带有抚慰江南士人,和缓民族矛盾的性质。如现代清史学的开创者孟森即说:“帝于三藩平后,即亲视河南巡……圣祖为阅河而始巡幸,亦与高宗之侈游观劳供顿者有不同焉。”^③将康熙帝南巡定位为视察治河。另一位清史大家萧一山认为:“玄烨以黄河屡次冲决,久为民害,欲亲至其地,相度形势,察视堤工。且以东南民情,未必融合,而故国之思,所在潜萌,思有以震慑之。又欲周知地方风俗,小民生计,故屡举南巡之典。”^④他分析康熙帝南巡原因有三:视察堤工,震慑东南,周知风俗。视野扩大了许多。这些是20世纪上半叶著名清史学者的看法。20世纪80年代以后,清史研究发展迅速,专门论

作者简介:常建华,南开大学中国社会史研究中心教授(天津300071)。

① 如萧一山《清代通史》(上海:华东师范大学出版社,2006年)将此前的清代称为“一统期”,见该书第一册第三篇标题。

② 如许曾重《论康乾盛世的几个问题》(上)指出:“康乾盛世的开端应在康熙二十三年(1684),而不是玄烨即位或亲政之时”(《清史研究通讯》1985年第1期);李尚英《关于“康乾盛世”的历史分期问题》认为:康熙南巡是清朝由乱入治、始成盛世的重要标志(《中国社会科学院研究生院学报》1999年第4期);徐凯《“康乾盛世”论纲》也认为:康乾盛世起于康熙二十三年第一次南巡(《明清史论丛》,沈阳:辽宁大学出版社,2004年)。

③ 孟森:《明清史讲义》下册,北京:中华书局,1981年,第427页。

④ 萧一山:《清代通史》第一册,第634页。

述康熙帝南巡的著述不断出现。商鸿逵《康熙南巡与治理黄河》一文指出:“玄烨六次南巡的主要任务是治理黄河。虽然也兼有‘省方察吏’,了解民情以及笼络争取南方知识分子的目的,然而这都属于次要的。”^①商先生的看法未出孟、萧两位先生,但是具体的论述则很深入。上述观点对于后来的影响很大,有关清朝通史论述以及一些论文不出上述已有的观点。这些研究的共同点是康熙帝六次南巡统一处理,未将第一次南巡与其他五次区分开来论述。

也有个别学者的论述注意到康熙帝首次南巡的特殊性。孟昭信这样论述首次南巡:“康熙帝于二十三年(1684年)九月二十八日至十月十七日,为体察民情、周知吏治,东巡山东。亲登泰山之后,车驾驻于郯县红花铺,总河靳辅等来朝。康熙帝‘以黄河屡岁冲决,欲亲至其地,相度形势,视察河工’,于十月八日命驾南巡,驻跸江南(今江苏)宿迁。”^②似乎是将东巡山东作为南巡的前奏。美国学者史景迁认为:“但仅到山东为止的巡视看来名不副实,因此它被包括在称为南巡更长的行程中,东巡的概念被放弃了。”还指出“第一次南巡某种意义上是侦查探险,虽然皇帝注意到河道事务,直到1689年第二次南巡他才认真解决这一问题”^③。认识到康熙帝第一次南巡并未刻意解决河务。

事实上,康熙帝第一次南巡的确与后来的五次有所不同,南巡起因与目的不是治河。孟森、萧一山、商鸿逵各位前辈以及后续的众多研究者之所以观点相近,从依据的资料看,具有相当的一致性,即主要使用《清圣祖实录》。如史景迁所说:“在官修史书中这些南巡主要被表现为河道视察,大部分篇幅是关于河道管理问题的争论和法令。省级官员定期觐见皇帝,后者与他们或本地的著名学者进行令人振奋的交谈。”^④依据资料的一致性造成大家的观点基本相同的原因。

但是《清圣祖实录》康熙二十三年二月乙丑日有一条资料值得重视:

吏科给事中王承祖疏请巡狩,燔柴泰山,即过孔林,观礼器。九卿等议:应准行。得旨:着候旨行。其合行典礼,察明具奏。^⑤

《清圣祖实录》第二次出现此事的讨论与结果,是在九月乙亥日^⑥,可能是间隔时间太长了,这些记载没有引起学者的注意。

比起《清圣祖实录》,《康熙起居注》的有关记载更多,其中《康熙起居注》中,康熙二十三年有两条相关资料,二月二十九日乙丑记载:

又九卿、詹事、科、道官员会议,翰林院编修曹禾请封禅泰山,应不准行;科臣王承祖请行巡狩,燔柴泰山,即过孔林观礼器,应准行。上曰:“此事着候旨行。其合行典礼,令察明具奏。然事关重大,此本着发回,尔满汉大学士等公同详议拟票具奏。”^⑦

三月十四日庚辰记载:

又礼部题祭泰山如祭天坛礼;诣孔林致祭如上幸太学致祭礼,议定仪注。上问曰:“此事尔等之意若何?”明珠奏曰:昔之封禅致祭之礼,年代久远,无从考其仪注,史书所载甚属繁多。又虞舜巡狩,燔柴致祭之典,亦无仪注。臣等之意似应从部议。”上曰:“封禅之举,非所宜行。此事著依部议。”^⑧

以上记载表明,先是翰林院编修曹禾请封禅泰山;科臣王承祖请行巡狩,燔柴泰山,即过孔林观礼器。

① 该文初出《北京大学学报》1981年第4期,收入商鸿逵:《明清史论著合集》,北京:北京大学出版社,1988年,第179页。

② 孟昭信:《康熙大帝全传》,长春:吉林文史出版社,1988年,第367页。

③ [美]史景迁:《曹寅与康熙:一个皇室宠臣的生涯揭秘》,陈引驰译,上海:上海远东出版社,2005年版,第146、148页。

④ [美]史景迁:《曹寅与康熙:一个皇室宠臣的生涯揭秘》,陈引驰译,第145-146页。

⑤ 《清圣祖实录》卷一一四,北京:中华书局,1986年,第2册第183页上。

⑥ 《清圣祖实录》卷一一六,该条记载为:“虞舜东巡至于岱宗,燔柴致祭。汉高过鲁,以太牢祀孔子。俱系巡历所至,行致祭礼。今皇上圣德神功,同符尧舜,仿古之制,爰事东巡,经过泰山阙里,亦应致祭。泰山照祀五岳礼行;孔子照阙里祀典行。从之。”见第2册第215页上。

⑦ 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第2册,北京:中华书局,1984年,第1144页。

⑧ 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第2册,第1152页。

二月二十九日九卿、詹事、科、道官员会议,认为前者应不准行,后者应从其请。康熙皇帝认为事关重大,让满汉大学士讨论后提出意见。三月十四日礼部题祭泰山如祭天坛礼;诣孔林致祭如上幸太学致祭礼,议定仪注。康熙帝询问大学士意见,明珠否定了对于泰山的封禅致祭之礼与巡狩燔柴致祭之典,认为应从部议。康熙帝于是决定依部议办理,即要祭泰山、诣孔林,前者如祭天坛礼,后者如幸太学致祭礼,不再考订采用封禅、燔柴古礼。

二

这样我们自然会联想到康熙二十三年南巡前的东巡山东,最初的动议与到泰山有关,因巡狩古礼要过孔林观礼器,与到曲阜祭奠孔子发生了联系。接下来的问题是,为什么要在康熙二十三年做这些事情呢?或者说康熙二十三年有什么特殊之处呢?要想回答这些问题首先需要了解翰林院编修曹禾请封禅泰山与科臣王承祖请行巡狩这两个提议的原因。曹禾^①与王承祖二人的奏疏实录、起居注均未载原文,不过他们的奏疏与当时廷臣讨论的资料却保留在孔毓圻《幸鲁盛典》^②一书中。该书卷二记载:“康熙二十三年甲子春二月,翰林院编修曹禾、吏科掌印给事中王承祖各疏请皇上东巡,命廷臣集议。”下面是“翰林院编修曹禾题:为恭请皇上登封岱宗以告成功以昭盛德事”的题本,“吏科掌印给事中王承祖题:为请仿古帝之巡狩以勤民事以光圣治事”的题本,再下是“礼部为恭请皇上登封岱宗以告成功以昭盛德事”、“礼部等衙门题为请旨事”、“礼部等衙门题为钦奉上谕事”三个题奏。据此我们可以了解到康熙二十三年东巡的动议是如何产生的。下面我们具体加以分析。

曹禾的题本较长,可以分为三段处理。第一段的内容是:

臣闻祀典国之大事,帝王事天明事地察,于是乎神祇降福,人民悦豫,庆流久远。古者有常祀,有特祀。《礼》曰:“天子祭天地、四方、山川、五祀,岁遍”焉。此常祀也,四时举行之礼也。《书》曰:“岁二月,东巡狩,至于岱宗。柴,望秩于山川。”此特祀礼。司马迁所谓“每世之隆,则封禅答焉”者也。三五以来,昭姓考瑞,必以其成功告于上帝。臣考《封禅书》及班固、应劭、服虔诸儒所言,泰山五岳之长,神灵所聚,因高崇天谓之封,就广增地谓之禅。明受天地之所命,功成事遂,有益于天地,若高者加高,厚者加厚,阴阳和,万物序,刻石纪号,高世比德于九皇,甚盛典也。逮秦汉唐宋之主有事岱宗者,皆勒兵十数万,创立宫殿,更起明堂辟雍,劳民费财,失对越之意。后世议者遂不敢申明其礼,独详于一岁中新年报赛之常祀。不知事天一也,而礼有大小,帝王受命于天,左右相之,默成其功业,故因名山升中与天相见,报受命之无负,因之燔柴肆祀,以答幽赞明,欲其精神通于真宰,使神祇各率其职,佑我皇极,光我泰阶,天人之际感召甚微,其为典礼至尊至重。

曹禾开宗明义,祀典为国之大事,是帝王事天地明察可为人民带来福祉。然后引经据典,依据《尚书》的说法,每年二月到东方巡狩,至于泰山,柴,望秩于山川,是为特祀礼。司马迁说:每当盛世,以封禅泰山答谢上苍。接着提出自三皇五帝以来,历代必以其成功告于上帝。秦汉唐宋的帝王封禅,由于劳民费财,之后一般不再举行。但是封禅燔柴肆祀是沟通上帝的行为,可以得到天的护佑,至为重要。

① 关于曹禾的传记资料,雍正《江南通志》卷一六六《人物志·文苑二》记载:“曹禾,字颂,嘉江阴人。康熙甲辰进士,官中书舍人,举博学宏词,历官国子监祭酒。诗古文皆有名,有文集行世。”

② 据《四库全书总目》可知:《幸鲁盛典》由袭封衍圣公孔毓圻等撰进。康熙二十三年康熙帝临幸阙里,亲祀孔庙,行九拜之礼,特命留曲柄伞于庙庭,复亲制碑文,遣官勒石于孔庙大成门左,周公孟子诸庙咸蒙制文刊石,并录圣贤后裔给世官以奉祠祀。毓圻以天子尊师隆轨超迈古今,宜勒为成书。二十四年疏请纂修,并举进士金居敬等八人司其事。得旨俞允,至二十七年成书十八卷奏进。康熙帝指示应改正者二十八条,及臣工诗文尚有应选录入者,谕毓圻等覆加校定,诏发帑金重建庙庭,毓圻等乃续事编纂,增辑完备。凡修成事迹二十卷,艺文二十卷。又据《御制幸鲁盛典序》康熙五十年三月孔毓圻上表呈进该书,则《幸鲁盛典》第二次成书当在是时。

第二段的内容是：

洪惟我太祖高皇帝诞膺图箓，太宗文皇帝受宝握符，世祖章皇帝抚有区夏，大命虽定，而天下未宁，人心未靖，三孽伏于方镇，海寇跳梁东南，此乃上帝神灵眷顾，笃佑皇上，留遗艰难，昭宣至德神功，开大一统之业，垂裕于万世也。伏见皇上睿谋独运，动与天契，决机制胜，扫荡都尽，台湾逋寇，誓威归化，纳土稽颡，穷海万里，廓清无外。皇上圣德高深，期臻上理。虽六合同风，而孜孜不已。政化翔洽，流于无垠。三光五行，昭精布序。年谷顺成，声教四讖。闾阎安生乐业，共见太平，而奉琛取贡，梯山航海而来者，不可胜数。猗欤盛哉！古帝有功德者莫过于黄帝，黄帝上元甲子贞元运会，考定星历，建天地神祇物类之官，制作度数，合符造化。由是封峦勒成，遂开宇宙文明之象。汉武帝不得其时，则以十一月甲子朔冬至应之，而数千年之景运适协于今日，功成治定之后，则统天之纪，应地之时，而立人之极，端在今日矣。

曹禾说清朝的太祖、太宗、世祖以来虽然天命所归，如据中原，但是统治不稳，地方上有三藩势力，东南沿海有郑氏抗清活动，这是上帝护佑康熙帝开大一统之业，以万古流芳。而康熙帝独出机杼，平三藩，收台湾，天下太平，人民安居乐业，朝贡者不绝，统治达到极盛。曹禾指出，黄帝是古代最有功德的帝王，黄帝上元甲子考定历法，开创宇宙文明。汉武帝在十一月甲子朔冬至改历，清代正处于功成治定之后，需要统天、应地、立人，进行天地人的宇宙更新。而康熙二十三年正好是甲子年，也应当有所作为。

第三段的内容是：

臣愚窃谓：皇上以精一执中为奉若，岂乐于泥金刻石铺张扬厉之文。然而上帝之命不可不报，山川百神之助不可不答，而运世之本、开基之功德不可不纪。诚宜稽古礼文，润色鸿业，勿惮登陟之劳，亟议告成之典。考汉唐之仪注，行之简易，顺承大庆，维新庶政，为生民锡福，为奕叶储庥，光昭祖宗之洪烈休德，将见瑞应洊臻，颂声洋溢，与黄帝之时同其盛美矣。臣于岁首，即怀此念，虑蹈越位之罪，既而惟之受恩深重，报称无由，而数陈经史，导扬德化，臣之职也，拳拳之诚，冒渎宸听。

曹禾认为，基于上帝之命、山川百神之助、运世之本、开基之功德，康熙帝不可不举行封禅东巡大典，如此可与黄帝之盛媲美。曹禾还说今年年初即有此想法，因而提出。

王承祖题本内容如下：

臣仰见我皇上乘泰运之始，出维新之治，屡颁上谕，戒飭臣工，疏通仕路，皆轸念民生期登熙隆至意也。诚德媲尧舜，功迈汉唐矣。方今四海升平，要荒向化，正观风问俗、劝课农桑之时。臣读《舜典》所载：“岁二月，东巡狩，至于岱宗。柴，望秩于山川，肆觐东后。”臣窃惟其意：岱宗居五岳之首，东方为生气之先，二月乃东作之始，燔柴祀天，因所至而祭告之。至其协时月正日，同律度量衡，盖皆为民事也。故载之于《书》，令后世仿其意而行之。我皇上念切民瘼，求登殷阜，必以农功为先务，请仿虞帝之制，巡幸东方，察闾阎之利病，问风俗之厚薄，设祭方岳，以祈年丰。又闻泰山出云，不崇朝而雨天下。是圣帝一祷即泽沛万方矣。《诗》云：“以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。”此之谓也。且东岳密迩孔里，臣见史册所载，汉高至鲁，以太牢祀孔子，后世美其开一代之文治。倘御辇所届，观其车服礼器，亦古今巨观，而皇上右文至意，载之史册，诚千古不易见之盛事。臣读《史记·封禅书》内云：上古封禅者七十二君，皆荒唐无稽，至秦皇汉武仿而行之，不过耀德张功，后世鄙焉。我皇上德，接精一之传，博稽群书，上法虞帝，行燔柴之礼，不袭封禅之事，是圣德神功光照万世矣。

王承祖认为，康熙帝“德媲尧舜，功迈汉唐”，按照《尚书·舜典》应当巡狩东方，至于泰山，燔柴祀天。同时察民间俗，为民祈求农业丰收。王承祖还说可以到离泰山很近的孔府，“观其车服礼器”，如此名垂史册。

总之，曹禾与王承祖题奏的本意在于，清朝于康熙二十年平定三藩之乱，二十二年使台湾归顺，

进一步完成大一统,自太祖、太宗、世祖以来真正实现了统一安定,康熙二十三年正值甲子年,按照中国传统,国家有如此的业绩而又值甲子年,就应当改元^①、举行封禅泰山以及燔柴祀天、孔府观礼等典礼。

接着曹禾、王承祖题本的是礼部等衙门的三个题本。第一个题本“礼部为恭请皇上登封岱宗以告成功以昭盛德事”,落款“康熙二十三年三月十二日题,本月十五日奉旨依议”。康熙帝降旨的时间比前引《康熙起居注》晚一天,可能是批本到部的时间。该题本内容的论述如《康熙起居注》中所说的:“礼部题祭泰山如祭天壇礼;诣孔林致祭如上幸太学致祭礼,议定仪注。”

第二个题本“礼部等衙门题为请旨事”。其中谈到康熙二十三年五月十七日太常寺题请:“皇上銮舆巡历,行经泰岱,照闕丘大祀礼燔柴祭天,应用乐器祭器等物,若俱另行修造,恐致糜费钱粮,难以猝办。且系一时举行之礼,应将天坛见用乐器祭器酌量带去应用,内有对象难以运送者,应于该地方备造,其可减省者,酌量减去。今将应带应造应减器物逐一明晰开列,应造者于该地方营造备办。其泰山之神原有祭告旧例,应用祭品祭器行文该抚照例备办,至闕里孔子庙、启圣祠、四配十哲两庑现有祭祀器皿乐器,今应照康熙八年释奠礼开写数目,行文衍圣公备办,其祭上帝位前、祭孔子庙祭品等物,俱行文该抚备办。所有营造备办器皿等物,候命下举行之日,差臣部寺官各一员前往,会同该抚动支正项钱粮营造备办可也。”当日皇帝批示依议。康熙二十三年九月初七日礼部又题:“今应差礼部工部太常寺官各一员、工部笔帖式一员、匠役头目带领钦天监相度,地方官员前往会同该抚于泰山下,阅选洁净宽广致祭之处,即行修理营造。其该地方应造器皿等物,亦差礼部工部太常寺官各一员、笔帖式各一员,会同该抚速行备造。其祭祀孔庙所用器皿乐器等物,虽行文衍圣公,将现有者令其备办,但恐有误,应差太常寺官一员、笔帖式一员,将祭祀应用器皿乐器等物查阅备齐,所有前往官员应照例骑驿马前去可也。”本日康熙帝批示依议。

第三个题本“礼部等衙门题为钦奉上谕事”。其中提到:“康熙二十三年九月初八日,大学士勒德洪、明珠奉上谕:朕今东巡应行典礼,著九卿詹事科道太常寺官员会议具奏。”廷臣讨论后于九月初十日提出:“虞舜东巡狩,至于岱宗燔柴致祭,汉高过鲁以太牢祀孔子,俱系巡历所至,乘便致祭,原非特行往祀。今皇上圣德神功,同符尧舜,仿古之制,爰事东巡,銮舆经过泰山闕里,亦应致祭,泰山照祀五岳礼致祭,孔庙照本处祀典致祭,其前议备办一切应用等项,俱应停止可也。”本月十三日,皇帝批示依议。《清圣祖实录》也记载了这一讨论,只是时间记载为十二日的乙亥^②。

总之,这三个题本记录了清廷讨论东巡祭泰山和祭孔礼仪的过程与结果。

前引《康熙起居注》指出,当曹禾、王承祖题奏,康熙帝要满汉大学士讨论。陈康祺《郎潜纪闻初笔》记载:

康熙间,三逆削平,诏以词臣曹禾请封禅疏付廷议。时张文贞相国秉笔,径请停止。萧山任同卿千之方官六科,亦上言封禅仅见司马相如书,不足慕效。又云:“巡狩载《虞典》,古诸侯各君其国,天子巡所守,以协同意礼制度。今天下一家,巡狩之礼,亦可不举。”^③

文中的张文贞相国即大学士张玉书,《张文贞集》收录《停止封禅等议》,我们可以更具体了解张玉书的看法。张玉书分别谈对于曹禾、王承祖题奏的看法,就曹禾题本而言,他认为:“比者三逆荡平,已遣官告祭郊庙社稷、岳渎海镇诸神,台湾归顺又专告郊庙社稷,一应典礼俱经举行,封禅告成之礼无

① 美国学者史景迁《曹寅与康熙》引用法国学者沙畹《泰山:中国崇拜论》(巴黎,1910年)的研究,指出:“皇帝去了泰山,上山后在峰顶的寺庙中题字,但是拒绝了一个官员提出的:利用1684年(按:即康熙二十三年)是代表及照得甲子年(六十年循环的第一年)这一事实,宣布他的统治是一个新时代开始的阿谀建议。”见该书第147页。笔者认为,这个官员应当是指曹禾。

② 《清圣祖实录》卷一一六,内容前引。

③ 陈康祺:《郎潜纪闻初笔》卷六《谏止封禅》,北京:中华书局,1984年,第137页。又徐珂《清稗类钞·谏诤类·曹禾任千之谏封禅巡狩》当出自《郎潜纪闻初笔》,惟曹禾误为曹禾。见该书第1册,北京:中华书局,1984年,第1476页。

庸议。”就王承祖而论：“我皇上博综经学，宏阐心传，重道崇文，千古莫并，其东巡特祀阙里，应候睿裁。”^①可见该议主要是否定封禅的主张。

三

如上所述，康熙二十三年清廷一直讨论巡幸事宜，事实上在九月临行前，一直是在讨论“东巡”。《康熙起居注》有几段重要的记载，我们分别讨论如下。

十一日甲戌记载：

大学士觉罗勒德洪、明珠、王熙、吴正治、宋德宜，学士石柱、麻尔图、图纳、席尔达、王鸿绪、范承勳、牛钮以折本请旨：九卿会议皇上东巡，宜乘便致祭泰山之神及阙里孔庙。上曰：“这所议似可行。”明珠等奏曰：“诚如圣谕。臣等初时竟不能晓，今聆天语，方得豁然。”上颌之。^②

可见九卿会议的是东巡时乘便致祭泰山之神及阙里孔庙，非专门的封禅与燔柴之礼。值得注意的是大学士明珠等说：“臣等初时竟不能晓，今聆天语，方得豁然。”明珠等豁然开朗的是什么呢？耐人寻味。

二十二日乙酉记载：

又勒德洪、明珠等奏，遵旨议皇上东巡致祭阙里，似应上亲奠酒，赐衍圣公等书籍及加赏赉。上曰：“致祭先师孔子礼仪、赏赉衍圣公等之事，所关紧要，尔等会同翰林院堂官及原任翰林院学士陈廷敬、库勒纳等详议。”^③

大学士讨论的还是“东巡致祭阙里”的礼仪。

二十八日辛卯记载：

上诣太皇太后、皇太后宫问安。东巡狩，由午门出正阳门，驻蹕永清县南格驿。是日，固安县驻防防守尉钟席布等、东安县驻防防守尉索齐等、永清县知县陈国祝等、旧州营都司周志等来朝。^④

请注意当天记载康熙帝出发所用的词汇是“东巡狩”，准确地反映了这次东巡乃效法古帝王东方巡狩致祭泰山之神及阙里孔庙的形式。

其实《清圣祖实录》的记载这次康熙帝出巡是“东巡”，是在模仿古帝王巡狩的形式。如康熙帝谕户部说：“东巡，正欲体察民情、周知吏治……更念朕此番巡历，原以抚恤编氓，问俗观风，于闾阎休戚务期洞晓。”^⑤康熙帝说自己是“东巡”，进行的“问俗观风”等活动也正是古代天子巡狩要做的事情。康熙帝要求出巡时官员不得需索，凡经过地方百姓须各安生业，照常宁处。命令户部即行令该地方官，于府州县城市村庄、穷乡僻壤大张告示、遍行晓谕。

出巡前康熙帝还向全国颁布诏书：

丁亥，以圣驾东巡，颁诏天下。诏曰：“帝王诞膺景命，统御万邦，道重观民，政先求莫。是以虞廷肆覲，肇举省方；周室怀柔，式歌时迈。诗书具在，典制丕昭。朕仰荷天庥，继承祖烈，抚兹兆庶，期底时雍，夙夜孜孜，懋求治理，以富以教，靡敢怠遑。犹虑蓐屋艰难罔由上达，故于直隶郡县周览巡行，勤施补助。更念山左等处土宜俗尚，不加巡省，曷克同知。矧历逢甲子，世际升平，聿图泰运之恒新，在措芸生于豫大，乘时命驾，咨彼民依。但乐利祇慰夫一方，而德泽未敷于九有，朕心歉焉。用是特昭公普以弘仁，庶奏诚和之盛治。於戏！时臻熙皞，弥隆宽恤之恩；户

① 张玉书：《张文贞集》卷三《停止封禅等议》。

② 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1226页。

③ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1232页。

④ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1236页。

⑤ 《清圣祖实录》卷一一六“康熙二十三年九月癸未”，第2册第217页。

乐清宁，丕笃绵长之庆。布告天下，咸使闻知。”^①

诏书是以“东巡”被记载的，所以诏中说巡视的对象是“山左”即山东，告诉人民东巡的目的是周知“土宜俗尚”，起因既是诗书所在古礼可依，更是“历逢甲子，世际升平”，符合传统文化与时下盛世的要求。这是一次具有古典礼仪的“东巡狩”活动。

康熙帝离开京师后，由直隶陆行进入山东，途经霸州、任丘、河间、献县、阜城、平原、禹城、济南、长清，十月初十日到达泰安，当天登上泰山极顶，驻蹕山顶，次日浏览后下山，诣东岳庙，祀泰山之神于峻极殿。康熙帝继续前行，经新泰、蒙阴、沂州，十七日驻蹕郯城县红花铺，当天总漕邵甘、总河靳辅等来朝觐康熙帝。官书首次出现“南巡”是《康熙起居注》十八日庚戌的记载：“上以黄河屡岁冲决，久为民害，欲亲至其地，相度形势，察视河工，命驾南巡，于是日启行，驻蹕宿迁县城内。”^②《清圣祖实录》虽然也记载该条内容，但是没有关键性的“命驾南巡”四个字^③。不过《实录》中记载康熙帝对靳辅说：“即于今日前往”，结合《起居注》所说“命驾南巡”，我们有理由推断：康熙帝在听取河道总督靳辅汇报河工后，可能才决定南巡视察河工。这样改变了本来应当接续泰山之行的曲阜祭孔，改为先去视察河工，回来时再致祭孔。即使退一步，康熙帝原本计划渡江南巡，目的也是观风问俗，而不是视察河工。如十月二十二日，康熙帝舟过高邮、宝应诸处，见民间田庐多在水中，登岸亲行堤畔十余里，察其形势，召集生员耆老，问其致灾之故，细与讲求。复谕之曰：“朕此行原欲访问民间疾苦，凡有地方利弊皆必设法举行，使之各得其所。昔尧忧一夫之不获，况目睹此方被水情形，岂可不为拯济耶？”^④可见康熙帝出巡“原欲访问民间疾苦”。十一月十一日，康熙帝返途传谕总漕邵甘：“朕时巡之举，原欲周览民情，察访吏治。”^⑤也是将巡幸定位为关心民情吏治。十一月十五日，抵达山东费县，康熙帝对太常寺卿葛思泰钦说：“阙里为圣人之域，秉礼之邦。朕临幸鲁地，致祭先师，正以阐扬文教，振起儒风。祀礼告成，意欲讲明经义，研究心传，以称大典。”^⑥十八日，康熙帝在曲阜诣孔庙，至大成殿，向孔子行三跪九叩礼，诣孔林，于洙泗桥下马，步行至孔墓前，跪奠酒三爵。完成了致祭孔子的目的。

四

康熙帝东巡结束后，时为国子监祭酒的曹禾作有《圣驾幸阙里颂有序》，点出了这次巡幸的起因与主旨。他开宗明义说：

皇帝御极之二十有三年，泰阶既平，八风时协，德泽覃敷，休气翔洽。群臣推数上元甲子，以为贞符，运会苞维，叶契允宜，封峦勒成，传示无极，监皇帝谦让，稽《虞典》巡狩礼，循省风俗，与兆民相见。以冬十一月臻乎泰山礼成，清问下民，及于江淮蠲逋赐复，靡隐弗烛，老稚蒿呼，声赫天地。

还是强调康熙二十三年上元甲子，即清代第一个甲子年的特殊性，它是“贞符”。于是依据《虞典》巡狩礼，循省风俗，与兆民相见。把江淮之行作为泰山礼成后访问民俗的一部分看待。曹禾接着谈康熙帝的曲阜之行：

先是命礼臣定幸鲁仪制，既上复筹度于圣心，典礼加隆，轨物具备。于是纡山谷，历险阻，过周元公庙，命亲藩特祀；抵阙里，致斋帐殿，瞻谒宫墙，恭行九拜礼，乐舞毕陈，奠献加敬。是日

① 《清圣祖实录》卷一一六“康熙二十三年九月丁亥”，第2册第217—218页。

② 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1241页。

③ 《清圣祖实录》卷一一六，康熙二十三年十月庚戌记载：“谕河道总督靳辅：黄河屡岁冲决，久为民害，朕欲亲至其地，相度形势，察视堤工，即于今日前往，是日驻蹕宿迁县。”见第2册第222页。

④ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1243页。

⑤ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1251页。

⑥ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第2册，第1252页。

也,日转一阳,星联五纬,黄云如幕,荣光烛天。皇帝御讲堂,进四氏子弟说经于庭,管弦钟鼓依然。见杏坛当日之风,遂命复孔氏田租,赐诸弟子爵,赉予有差。圣情优渥,复洒宸翰,悬书殿楣,著袞赋,留九旂曲盖,为车服礼器之光荣。既乃诣孔林,酹酒隧道,徘徊仰止,不忍去焉。

此段极尽铺陈之能事,讴歌康熙帝向孔子行九拜礼的阙里致祭以及其他,足以彰显此举的意涵。接着,进一步点出了东巡的主旨:

臣闻道开于天,传于帝王,必圣人而在天子位者,以心法相授受,故道统所归。即治统所归。三代以后,皇纲中绝,笃生圣人,穷不得位,阐微言继绝学,集先圣之大成,以开后圣。盖遥遥三千余岁,始遇我皇上,乘玉衡,握金镜,履中蹈和,优入圣域,孜孜典学,默契心传,接古帝之道统,开中天之至治,原本承先启后之功,不胜重道尊师之念,敷天之下,同然一辞,颂我圣主。圣不自圣,绍宗渊源,文教之訖,亦克与永。自昔帝王有事泰山,因而幸鲁,其心未必与先圣亲切相承,礼仪疏阔,名焉而已,从未有精意绸缪、情文笃摯如我皇上者也。洵乎迈汾水之游,轶崆峒之驾,皇建有极,为亿世作则者也。^①

曹禾认为康熙帝的学问修养是自古以来未有,内圣而王,接古帝之道统,得道统即是得到治统,康熙帝致祭泰山以及连带的致祭孔子,心诚情笃,也超越了历代帝王。

因此,康熙二十三年的首次“南巡”,起因于平三藩、收台湾之后正逢清朝首个甲子年。清朝将此解释为天命所归,按照古代政治传统,如《尚书·舜典》记载舜巡狩东方、致祭泰山,是为圣王的崇高典礼^②。又如司马迁《史记·封禅书》所说:“每世之隆,则封禅答焉。”^③即在泰山筑土为坛以祭天,报天之功;在泰山下小山上除地,报地之功。前者曰封,后者为禅。虽然清廷否定了举行封禅之礼的建议,但是采取巡狩观风问俗的方式,还是致祭了泰山与孔子。完成了歌颂康熙之治太平盛世的目的。当时在华的西方传教士这样记载本次巡幸:“康熙二十三年九月二十八日,皇上东巡狩。”^④也就是东巡。首次“南巡”最大的意义在于政治上的象征性,致祭了泰山象征着天命所归,颂清功业,接续了中国历史的大一统之治统;致祭孔子则表明接续了儒家的道统,同时也表明了治统所归。加上康熙帝到达苏州及江南这一代表中国士大夫精英文化而在清初顽强抵制清军的地区,隐喻着清朝彻底征服了中国。而南巡归途康熙帝致祭明太祖,在于承认明朝统治的合法性,以争取汉族士大夫人心,认同清朝的统治。可以说首次“南巡”的目的完全达到,即进一步证明清朝统治的政治合法性,至于视察河工则是这次出巡的插曲而已。由于东巡政治象征的重要性,所以出发前向全国颁布诏书,而此后的南巡行前则无颁诏之举。

将康熙二十三年的出巡与下一次二十八年的出巡比较,也可以证明二十三年的出巡实为东巡。《康熙起居注》是这样记载二十八年正月初八日南巡的:“上南巡阅视河工,省观风俗,咨访吏治。”^⑤明确出巡是“南巡”,目的是“阅视河工,省观风俗,咨访吏治。”初九日驻蹕文安县刘寨村南,康熙帝对臣

① 雍正《山东通志》卷十一之上《阙里志八·国朝艺文》。

② 曹雪芹《红楼梦》第十六回借凤姐与赵嬷嬷的对话,写出曹家接待康熙帝南巡的历史。其中凤姐说:“太祖皇帝仿舜巡”,倒是符合康熙帝首次南巡的起因。

③ 《史记·封禅书》记载了汉武帝之前封禅的历史,引述《管子》说:“古者封泰山禅梁父者七十二家,而夷吾所记者十有二焉。”张守节引《韩诗外传》说:“孔子升泰山,观易姓而王可得而数者七十余人,不得而数者万数也。”《史记·封禅书》说:“孔子论述六艺,传略言易姓而王,封泰山禅梁父者七十余王矣。”并认为“《诗》云封在位,文王受命,政不及泰山。武王克殷二年,天下未宁而崩。爱周德之治维成王,成王之封禅则近之矣”。上述记载说明封禅起源甚古,为上古帝王最重要的政治典礼。此后最重要的封禅是秦始皇即帝位三年(始皇帝二十八年,前219年)东巡至泰山封禅。汉武帝极为重视封禅泰山,在作为甲子年的元封六年(前110)改历,以正月为岁首,而色尚黄,官名更印章以五字,定明年为太初元年。武帝“亲至泰山,以十一月甲子朔旦冬至日祠上帝明堂”。《史记·太史公自序》说司马迁的父亲司马谈因病未能随汉武帝行封禅,极为悲伤,对司马迁说:“今天子接千岁之统,封泰山,而余不得从行,是命也夫,命也夫!”足见汉代历史学家对于“接千岁之统”盛典重要性的认识。此后,东汉光武帝、唐高宗与玄宗、宋真宗都有封禅泰山之举。而历代祭告泰山者众多。

④ 韩琦、吴晏校注:《熙朝定案》,北京:中华书局,2006年,第155页。

⑤ 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第3册,第1824页。

下说:“朕阅视河道,巡察地方”^①云云。二十三日,康熙帝率扈从部院大臣等阅视中河,康熙帝问靳辅:“尔当日如何筹画开浚中河?今又云何?”靳辅答以遵照“皇上前东巡时”^②,要求解决拦马河减水坝所出之水淹没民田问题而修的。在靳辅看来,上次皇帝视察河道是“东巡”的事情。二十四日,康熙帝“自清河县渡黄河南巡”。此前在山东境内的视察,并不称为“东巡”,只是广义的南巡,渡黄河后进入真正的“南巡”^③。

五

那么最后的问题是,人们何以将这次东巡观风问俗之行理解为南巡视察河工呢?分析学者的有关论述可以发现:首先,以往研究康熙帝南巡依据的基本资料是《清圣祖实录》,大量记载了南巡治河的事情,虽然记载了王承祖致祭泰山的建议,但资料较少,且提法有些突兀,令人摸不着头绪,提到“东巡”以及诏书也未引起充分注意,即使有学者注意到“东巡”,也只是作为南巡的前奏,是陪衬。依据资料的单一,造成大家的观点基本相同。其次,由于祭孔是在南巡的归途进行的,降低了其重要性,使得人们更不易察觉祭孔是东巡的初衷之一。祭孔与祭泰山中间隔了南巡,也有意无意弱化了东巡。又次,将康熙帝六次南巡统一处理,未将第一次南巡与其他五次区别讨论。因为康熙帝六次南巡都视察了河工,人们以为南巡的目的以治河为主。而康熙二十三年的巡幸的确也南巡视察了河工,加上后来康熙帝多次说南巡是为了视察河务,影响了人们仔细辨析历次南巡的不同。再次,由于清帝出关谒祖陵并巡视东北也称作“东巡”,首次巡视山东作为“东巡”,容易引起二者的混淆,为了区别开来,人们不会强调首次巡视山东为“东巡”。

更值得注意的是,康熙皇帝比较谦虚务实,从议论首次泰山巡狩开始,赞同一些大臣不封禅泰山的意见,就不同意甲子年改元、封禅泰山,不愿意将自己与古代的圣王比拟,不喜欢突出宣传统一,比较低调处理甲子年与泰山巡狩。康熙朝起居注官的评价可以证明此点:“恭惟皇上御极之二十有三年,岁在甲子,运启上元,薄海内外,清和咸理,四民乐业,万方来庭……古者省方设教,自三代以下鲜有能行之者。皇上斥封禅之具文,行时巡之实政,发德音,下明诏,蠲租赋,减刑狱,祛烦涤苛,仁恩普被……是皇上以勤民问俗,大赉于四海也。”^④史官认为康熙二十三年甲子“运启上元”,正值“海内外清和咸理”的一统天下,标志着新时代的开始,康熙帝“斥封禅之具文,行时巡之实政”。康熙帝作有《南巡笔记》,将这次巡视称作“南巡”,有意避开“东巡”字眼,低调处理。他开章明义道:

康熙甲子春日,有以时值上元请行封禅及巡狩燔柴诸典礼者。夫朕凉德菲躬,临御海寓,迨年以來,水旱兵戈,民亦劳止。虽邀天庇佑,四海荡平,万姓乐业,实未有丰功伟烈,足以昭示来兹,何敢效法前人,铭功纪德。至于巡狩,古天子所以周省侯国,使诸侯肆觐明堂,考其政绩。今天下之权统一于内,督抚之贤不肖,朕皆得而知之,又无事于巡狩之名也。惟是近畿郡邑屡经巡幸,补助时施,而东南黎民风俗尚未周知,乃于秋九月陈请两宫,暂违定省。^⑤

康熙帝自谦未有丰功伟绩可到泰山铭功纪德,又无以巡狩掌控督抚的必要,不必进行封禅及巡狩等东巡事宜,将此次出巡定位成了解“东南黎民风俗”的南巡。《南巡笔记》的结尾,进一步表达了巡幸不是怠政:

是行也,往返数旬,所历山东江南诸郡县,日以周咨民隐、体察吏治为首务,行道之顷,复得

① 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第3册,第1824页。

② 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第3册,第1828页。又《清圣祖实录》卷一三九“康熙二十八年正月辛卯”条所引靳辅语相同。

③ 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第3册,第1829页。

④ 中国第一历史档案馆整理:《康熙起居注》第2册,第1274页。

⑤ 爱新觉罗·玄烨:《圣祖仁皇帝御制文集》卷二十,《钦定四库全书荟要》本,沈阳:吉林出版集团有限责任公司,2005年,第1册第193页上。

览其山川,凭吊古迹,至于地方利弊,则将有以斟酌损益焉。率笔记之,以示朕之不徒事游豫也。^①

明确了“周咨民隐、体察吏治”,为出巡首务,并未强调东巡,更未突出视察河工。这样的论述既反映出康熙帝的谦虚,又把自己的出巡同历史上的遭受病诟的帝王巡游区别开来。《南巡笔记》收入康熙帝的《圣祖仁皇帝御制文集》,该书刊刻,赏赐大臣,公诸于世,后来还收入雍正所修《山东通志》、《江南通志》,显然康熙帝会考虑到《南巡笔记》的公开问题。《南巡笔记》的内容以及巡幸本身关系到皇帝的形象,康熙帝便会有所顾及臣民的看法,因此,《南巡笔记》对于出巡定位比较低调。这样的定位,也为后来历次南巡所强调。以致学者忽视与低估了首次巡视山东的意义,只看作是同其他南巡一样的视察河工以及了解民风吏治而已。其实这次巡视在当时是非常重要的事件,时人明白甲子年泰山巡狩、孔府观礼的意义是什么,这一巡视发挥了实实在在的作用。当然,我们也可以将康熙帝不事张扬的做法,从政治策略的角度去理解,这是他顾及汉人感受与社会舆论的行为,反而会收到更好的政治效果。上述因素的综合效应,致使人们将这次东巡观风问俗之行理解为南巡视察河工。

前引《南巡笔记》首段资料中说:“近畿郡邑屡经巡幸。”无独有偶,《清圣祖实录》从二十三年二月十七日——三月初二日将这次对近畿的巡幸,记载为“巡幸畿甸”,发生在甲子年的这次巡幸,也就具有政治象征性,重要的标志是有皇太子允礽随驾。此后,皇子随驾成为“巡幸畿甸”仪式的必备形式。“巡幸畿甸”与“南巡”都发生在同一年,正是因为该年的历史特殊性与作为甲子年的重要性所决定。

如上所述,康熙二十三年(1684)的确是清代历史上重要的一年,而首次巡视山东与江浙,实际上标志着“世际升平”历史新纪元的开始。除了巡幸,康熙二十三年还有一些清代历史上具有指标性意义的事情,即对内整饬,对外开海。内政的整饬方面,该年正月,规定嗣后部院官员因病因事缺席,均需注册,以凭考核勤惰。三月,整饬州县官吏,州县官办事违限三月者,降三级调用;违限四月者,革职。这些措施,旨在提高行政效率。三月,还决定清查各省钱粮,将财经问题与整饬吏治联系起来。八月,整饬八旗,满洲八旗都统、前锋统领、护军统领、副都统等官,凡庸劣者一概罢黜。汉军都统、副都统缺额,命以满洲官员补授。九月,以钱贵银贱,令鼓铸轻钱,并许产铜、铅之地听民开采,将清初以来的禁矿政策解禁,便于解决民生问题。该年还强调清廉为官,二月,谕禁翰林院掌院学士收取庶吉士重礼。五月,令廷臣差举清廉官,九卿举格尔古德、苏赫、范承勋、赵崧、崔华、张鹏翮、陆陇基。十一月,赐江宁府知府于成龙亲书手卷一轴,表彰其清廉,朝升为安徽按察使,通令汉军八旗:果有洁己爱民如于成龙者,将立即擢用。

开放海禁方面,清初因断绝郑成功的军需来源、保证沿海地区安全而实行海禁。1662年2月,郑成功收复台湾,该年四月在福建省下设台湾一府三县,巡道一员,总兵官一员,兵八千,分为水陆八营。设澎湖副将一员,兵二千,分为二营。将海防线拓展,提升了海防能力。于是准浙江沿海百姓出海贸易、捕鱼。六月,议定海外贸易收税则例。九月,谕令闽粤开海贸易,许富商大贾出海经商,征商税以闽粤充兵饷。十月,以台湾收归版图,停直隶、山东、江南、浙江、福建、广东各省先定海禁处分之例。开海贸易极大改变了沿海地区人民的生活,也拉动了全国的经济。值得一提的还有:康熙帝准备来年收复俄罗斯盘踞的雅克萨、尼布楚二城,在东南沿海安全解决之后,将边防问题的注意力转向了北疆。

此外,康熙二十三年五月十二日,正式开馆纂修《会典》,命大学士勒德洪、明珠、李蔚、王熙、吴正治为总裁官,谕内阁强调“一代之兴,必有一代之治法”,以昭示臣民,垂宪万世。标志着清朝一代统治的真正开始。

[责任编辑 扬眉]

^① 《圣祖仁皇帝御制文集》卷二十,第1册第195页下。

全球化语境下的“主体”(他者) 争锋

——由《我爱比尔》论“第三世界”文化自处问题

葛 亮

摘 要:华语小说《我爱比尔》被作者王安忆定义为一部“关心现实的小说”,其微妙地呈现出一场东西方之间的话语争锋——致力将对方纳入建构“自我”主体性的参照谱系。“全球化”作为无法逃避的文化经验,为各民族提供了更为直接的遭遇机会,同时折射出第三世界国家在现时如何自处的文化主题。在全球化的现实语境中,一切有关民族主体性的诉求都有可能指向“他人”。这为第三世界以“主体间性”为基础,在既成的差序二元格局中“反客为主”提供了机遇。而同时,本土文化作为东方的发言立足点,在全球化浪潮里已被策略性地“他者化”,反被西方的消费文化内化为亚洲人自身的文化共识。作为“自我东方主义化”的东方主体,主人公“阿三”与恋人“比尔”的爱情构成了现代东西方文化间的隐喻。而“中国性”所指代的东方本土经验也成为这场“主体”(他者)争锋的焦点所在。

关键词:全球化;“主体”(他者);第三世界;“本土”经验;城市场域

在王安忆创作的中篇小说《新加坡人》(2002年)中,曾有过这样一段有关上海市景的描写:

衡山路,据传是想和香港的兰桂坊一样,模拟一个小欧洲,其实呢?更合乎新加坡人带有洁癖的口味。兰桂坊,地面逼仄,而且龌龊,有一股颓废气,而衡山路,明亮,宽敞,也比较清洁,虽然不及兰桂坊像欧洲。那拐角上的旧人家花园房子,作了餐馆酒吧,聚集着同性恋,还有模仿阔人的演唱,也颓废,可是不像纽约的格林维治那样阴暗迫人,因为比较新,没有垢。西边开发的仙霞路,有那么一截,人称小台北,过去看看,真有些台北的草根气呢!还有些暧昧气。街面主要由两类生意组成,发廊和餐馆,餐馆多是闽南菜和潮州菜,其中有一家有一道蛤蜊面,鲜美无比,说实在,新加坡人在真正的台北都没吃过这样正道的蛤蜊面。而真正的台北,灯火也没有此地这样辉煌,那里要家常得多,这里却夜夜笙歌。^①

需要解析的是这段文字中的关键词——“模拟”。王安忆指出上海以模拟的方式对“世界”的再现。由衡山路至仙霞路的上海街区,呈现出一个微型的全球性的城市聚落。与此同时,作者刻意突出了“模拟”的效果,青出于蓝而胜于蓝,甚至比被模拟的母体更为“正道”。同时,值得注意的是上述呈现的观望者与判别者——一个游走于上海的新加坡人,同样是烙上国际印签的个体,这也是王安忆在文本中再三强调的元素。首先是新加坡人的背景:新加坡人是个阔佬,在新加坡有企业,吉隆坡有企业,香港有,曼谷有,伦敦也有,新近又在柬埔寨投资一家烟厂^②。其次是他的阅历:他生活的面相当广,几乎周游世界:伦敦,巴黎,悉尼,汉城,米兰,甚至里约热内卢,可看起来都不是他对上海这样的喜欢。那些地方,他多是点到为止,而上海,却是欲罢不能^③。

作者简介:葛亮,香港浸会大学中文系助理教授。

① 王安忆:《新加坡人》,《现代生活》,昆明:云南人民出版社,2002年,第106页。

② 王安忆:《新加坡人》,《现代生活》,第104页。

③ 王安忆:《新加坡人》,《现代生活》,第108页。

王安忆以非常凝练的叙述,将上海置于全球化的视域之中。吊诡的是,这篇小说同时也紧凑地呈现了他者与主体之间“看”与“被看”的联系——在主客二分的对立模式中延展出的游动性链条:施行客体化行为的同时也成为被客体化的对象。上海的模拟与借鉴无疑是一种对于“他者”(上海以外的全球性城市格局)的参照。同时,它本身又被一个更为国际化的个体所观望与鉴赏。上海不期然地成为了新加坡人与被注视的“世界”间的中介物。然而,在这个奇异的三角关系中,我们发现“上海”无论作为主体抑或他者,在所指层面皆有缺失——上海作为中国城市“本土性”的隐身。这一点是否如王安忆所言,以上海的混血气质造就“它的地域性本土性不强”,还是另有更为深层次的原因,则很有探讨的必要。

在王安忆提供的全球化模型中,我们可发现了一个混合性的资本运作空间,并从中体会到麦克卢汉(Marshall McLuhan, 1911-1980)所提出的“地球村”的概念内蕴。他以现代电子通讯的视角作出“地球缩小了”的形象比喻^①,藉此建立了“全球化”这一术语的前身。所谓全球化,是指冷战结束后,跨国资本建立的所谓世界“新秩序”或“世界系统”,同时也指通讯技术革命以及“信息高速公路”所带来的文化全球化传播的情形^②。首先值得重视的是这一定义中的“缩微”内涵。其不仅是指模拟性所导致的从属感——“小欧洲”的“小”。更体现了全球化作为一个概念,“既是指世界的压缩,又指认为世界是一个整体的意识增强”^③。如詹明逊(Fredric Jameson, 1934-)所言:

我认为,全球化是一个传播学的概念,它依次地遮盖并传达了文化的或经济意义。我们感觉到,在当今世界存在着一些既浓缩同时又扩散的传播网络,这些网络一方面是各种传播技术的明显更新带来的成果,另一方面则是世界各国,或至少是它们的一些城市的日趋壮大的现代化程度的基础,其中也包括这些技术的移植。^④

苏联与东欧的解体在西方知识界引起震荡,其中直接的影响之一即是,“全球化——也就是西方化——最大的政治障碍已经解除”^⑤,理论构想付诸于现实在1990年代以降形成了颇具声势的“全球政治、经济、文化、通讯、信息一体化”的论说。詹明逊从传播学的角度为此提供了理论脚注,并且凸显了这一进程对于文化层面的影响:全球化意味着文化的输入和输出。这无疑是一个商业的问题;但它同时也说明各民族文化很难在旧的发展缓慢的时代设想浓缩空间里的接触和相互渗透。在詹看来,全球化使得不同族群之间的文化交流得以简化,其中自有其积极意义。19世纪中叶,马克思(Karl Marx, 1818-1883)与恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)已有远见地指出:

过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各个方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此,各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。^⑥

以上文字一方面预言了全球化对各民族之间的文化互补的促进性,同时也强调了这一过程势必削弱民族国家的边界,从而形成“一种世界的文学”。这正是日后所表现出的文化全球化的趋同性所在,也是衡山路上的“小欧洲”产生的理论基础。而在趋同性的背后,我们却发现了其中的不平衡之处,即在全球性的资本运作体系中,文化的趋同与经济的一体化相伴相生,并配合着资本的流向而发展。就上海这个城市个体而言,当代“小欧洲”令人很自然地联想到旧时“租界”的社区形态。虽则

①③ 盛宁:《世纪末·“全球化”·文化操守》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,北京:北京大学出版社,2002年,第210页。

② 刘康:《全球化/民族化》,天津:天津人民出版社,2002年,第4页。

④ Fredric Jameson. "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", in Fredric Jameson and Masao Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham: Duke UP, 1998, p55.

⑤ 盛宁:《世纪末·“全球化”·文化操守》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,第210页。

⑥ 马克思、恩格斯:《共产党宣言》,北京:人民出版社,1996年,第30页。

两者处于不同质的历史语境,但是同样呈现出明晰的对于西方强势文化的倾斜。而这种倾斜的必然结果即是伴随着西方的文化价值观念的“同化”效应,所在国“原有的民族文化身份和特征,受到严峻的挑战”^①。

作为一个历史悠久的东方民族国家,中国对此挑战的反响十分强烈。1980年代中后期,中国知识界基于“现代性”焦虑而形成强劲的反传统潮流。这一倾向无疑认同西方的价值观念,“但是这种片面而偏激的态度,具有真实的历史依据,它是摆脱严整而强大的现实弊端的唯一策略”^②。除却国家体制内所固有的意识形态因素,这种认同的心理机制相当一部分是建基于对本民族抽离于世界语境的不自信。王安忆的中篇小说《歌星日本来》(1991年)描绘了一个1990年代初期的文化掮客的形象:“他好像不再是大林,而是一个立足于世界之巅的预言家。他好像不仅仅代表着山口琼在和我们谈判,而是代表着一个开放的世界在向一个离群索居的国家发表宣言。”^③“离群索居”也代表了当时大多数中国知识分子的焦虑心态,他们在文化选择上都体现出一种“向外”的趋势。任何一种外来的因素都会引起其相当的兴奋感,而就价值判断的层面而言,则时常是相对盲目的。同样是在《歌星日本来》一篇中,当日本歌星山口琼试图加盟中国的乐团举行演唱会时,“乐手们也有些跃跃欲试,和一名外国歌星同台演出,总有一种国际性的意味”^④。即使他们知道“山口琼是日籍华人……人们还或多或少怀着一厢情愿的心情,把山口琼当成一个纯粹的日本人”^⑤。山口琼本人则如“新加坡人”,是一个典型的“全球化”受益者。其出生于上海,入籍日本,之后藉“国际歌星”的身份在中国内地各大城市“走穴”。全球一体化,为个体的多样性选择提供了更多机遇。正如贝克所提示的:“全球性尤其在性与性别、种族与种族划分、国籍等方面,包括并显示出多样性与差异性。此外,这里的每一样人类特征以及其他特征正日益变得具有选择的任意性。选择性别,国籍,种族甚至自己的全球性形式。”^⑥在这种个人选择中,山口琼意外地成为中国面对世界的文化载体。这种选择也同时隐藏了本土民族文化与全球性认同之间的矛盾与危机。民族性主体“一厢情愿”的好感,可以轻易被解构。面对山口琼的无礼,服务员小花的反应极具代表性:

这一回,小花变了脸,说,你要搞清楚,这是社会主义的中国,不是资本主义的日本。山口琼冷笑道:社会主义的中国何用资本主义的歌星装点门面?小花怒不可遏,民族的自尊心和自尊心合在一起,使她大声地嚷出这样的话:是你拿日本装点门面,你要不是有个日本的门面,值几个钱!^⑦

不仅是中国,其他处于弱势地位的第三世界国家都在这种开放和封闭的“两难”处境中患得患失。面对全球化的汹涌潮流,第三世界国家往往在主观上首先将其“浪漫化”,视其为解决问题的终极手段。但当文化冲突而产生民族危机感时,本土性则成为弱势民族文化的最后一道屏障。对于文化“他性”的态度,恰反应了一种在主体建构层面的焦灼心理。而从信息流动的逆向角度来看,本土化也意味着“本土”在全球化表象下的“他者”视野。全球化作为无法逃避的文化经验,为“主体”与

① 王宁:《全球化时代的文学及影视传媒的功能:中国的视角》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,第123页。

② 陈晓明:《“后东方”视点——穿越后殖民化的历史表象》,见张京媛编:《后殖民理论与文化认同》,台北:麦田出版社,1995年,第241页。

③ 王安忆:《歌星日本来》,见《香港的情与爱》,北京:作家出版社,1996年,第200—201页。

④ 王安忆:《香港的情与爱》,第222页。

⑤ 王安忆:《香港的情与爱》,第205页。

⑥ 罗兰·罗伯逊:《西方视角下的全球性》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,第25页。

⑦ 王安忆:《香港的情与爱》,第237页。

“他者”提供了更为直接的遭遇机会。身为曼纽尔·卡斯特所定义的“巨型城市”^①之一,上海本身的国际性注定其会成为充斥着此类遭遇的试验场。王安忆的中篇小说《我爱比尔》(1995年)虽是弱水三千中的一瓢饮,却颇有其典型性。

这是一则关于“今天的时代”的小说,是在王安忆面对批评界的质疑,称其只能写“那个时代的人”而刻意为之的一篇回馈性的小说文本^②。王安忆明确地将其定义为“关心现实的小说,它关心东西方如何接触的问题,这也是改革开放之后,我们遇到的问题”^③。这篇小说如它的标题所示,覆盖着浪漫的表皮,关于一个中国女孩与数个西方男性之间的情爱纠葛。然而,王安忆冒着主题先行的危险,自己将叙事所可能涉及到的其他文化层面一一否定:“其实这是一个象征性的故事,这和爱情,和性完全没有关系,我想写的就是我们的第三世界的处境。”^④然而,主人公阿三作为第三世界知识女性在身份层面的丰富性,却是进行文本解析时无法逾越的起点。阿三与美国外交官比尔的在民间文化活动中的相遇已为小说定下基调,以开宗明义的方式凸显出其后殖民主义内涵。面对阿三的作品,比尔的反应是这样的:

他用清晰、准确且稚气十足的汉语说:事实上,我们并不需要你来告诉什么,我们看见了我们需要东西,就足够了。阿三回答说:而我也只要我需要的东西。比尔的眼睛就亮起来,他伸出一个手指,有力地点着一个地方,说:这就是最有意思的,你只要你的,我们却都有了。^⑤

阿三与比尔之间寥寥几句对话,却可发现其微妙之处,其间隐含着争夺话语权的机锋。比尔典型的“东方主义”论调,体现了一种企图,先验地将阿三及其作品作为一个虚构的文化符号置于无可逆转的被动地位。“我们并不需要你来告诉什么,我们看见了我们需要东西,就足够了。”比尔的自信有其来源,即西方人所建构的关于东方的认知话语系统^⑥。这套系统以霸权文化观念为前提,视东方为最根深蒂固的对立面。西方占据核心位置,而东方则覆盖于其权力话语之下,成为被界说与定义的“他者”。西方通过此系统的运作消弭东方的主体性,强迫其噤声而使之沦为被鉴赏的客体,和自己超验的“中国”想象对号入座。后殖民主义批评家弗朗兹·范农(Frantz Fanon, 1925-1961)以“他者”的立场反讽地对此文化观念进行了复制:并不是我们自己制造意义,意义早已就在那儿,早已预先存在,只等待我们的到来^⑦。而阿三的回答则对以上观念进行了有力反拨,并进一步将知识与权力的关系明晰化。作为来自第三世界的知识分子,有其“需要的东西”作为建构其主体性的因子,而不仅是被动地承担对方需要参照的“他者”功能。由此而见,这场争锋的实质,也正是东方文化阵营对既成的差序二元格局所进行的改写。其以主体间性(Intersubjectivity)为基石,试图改变他者为“他物”的被动地位,肯定了与自我并存的“他我”的经验存在,致力构建交互性的主体关系,以期达至主体构建与他者认知之间的平衡。

比尔接下来的话却点明了身处1990年代的当代中国作为东方第三世界国家的痛处:你只要你的,我们却都有了。

在阿三与比尔的身后,浮现出巨大而忙碌的全球化文化图景。全球一体化的资本营运方式,为阿三等中国的年轻艺术家带来更多与西方接触与交融的机会。然而,也同时导致其产生身份认同的

① 卡斯特认为,巨型城市是新全球经济与浮现中的信息社会的一种新空间形式。根据联合国分类,全世界有十三个巨型城市,上海名列其中。巨型城市是全球经济的焦点,它集中了全世界的指挥、生产与管理上层功能,媒体的控制,真实的权力,以及创造和传播的象征能力。巨型城市连接了全球的经济,扣连了信息网络,并且集中了世界的权力。参见曼纽尔·卡斯特:《网络社会的崛起》,夏铸九等译,北京:社会科学文献出版社,2001年,第496-499页。

② 王安忆:《拿起镰刀,看见麦田》,《王安忆说》,长沙:湖南文艺出版社,2003年,第134-135页。

③ 王安忆、王雪瑛:《感受土地的神力——关于文坛和王安忆近期创作的对话》,《王安忆说》,第116页。

④ 王安忆:《我是女性主义者吗?》,《王安忆说》第166页。

⑤ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,上海:上海文艺出版社,1999年,第126页。

⑥ 陶东风:《后殖民主义》,台北:扬智文化事业股份有限公司,2000年,第78页。

⑦ 参见 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967. p. 134.

迷惘。在西方强大的经济与文化的渗透中,他们普遍呈现出西化倾向,并随之将这种文化渴望呈现于艺术探索与创作。王安忆藉一个美国画商与中国评论家的交谈,具现了这一现象:

评论家说:一个中国的青年艺术家,在十多年里走完了西方启蒙时期至现代化时代的漫长道路,这本身就是一件值得注意的事情。美国人加重了口气说:可是我指的是,把落款遮住,我们凭什么让人们注意这幅画,而不是那幅画,在我们西方,这样画法的非常多。说着,他将阿三新完成的那幅百货公司的人群的画拉到跟前,说:这完全可以认为,画的是纽约。评论家说:在我们这城市,现在有许多大酒店,你走进去,可以认为是在世界任何地方。美国人接过他的话:对,可是你走出来,不,不需要走出来,你站在窗口,往外看去,你可以看到,这并不是世界任何地方,这只是中国……然后,他总结道:总之,西方人要看见中国人的油画刀底下的,决不是西方,而是中国。^①

由上所述,我们看到了东西方基于各自的主体立场进行的一场对话,彼此视对方为“他者”。在全球性经济文化一体的趋同浪潮中,中国着眼于西方的现代性并与之看齐,以部分地消磨自己的本土性为代价,重构自我。而西方反致力于加强他者的“中国性”以延续中西二元差异格局,亦是出于巩固主体地位的考虑。值得注意的是,西方画商所需要的“中国”却并非评论家所指的“国画,还有西南地区的蜡染制品”等“彻底的中国”,而是阿三等在“西方观念成长起来的画家”笔下的中国^②。他有一种预期,阿三的中国呈现将与西方“想象的东方”达成一致,将如张隆溪所言“被历史地塑造为与西方不同的价值之代表”^③。简言之,“想象的东方”正是西方所需要验证自身的“他者”,并将一种“虚构的东方”形象反过来强加于东方,使东方纳入西方中心的权力结构,从而完成文化语言上被殖民的过程^④。而阿三等在全球化语境中成长起来的第三世界知识分子,实际已自觉或不自觉地与西方达成共谋,担任了“自我东方化”的东方人角色。

这一点,在阿三与比尔的交往过程中表现得尤为明晰。比尔与阿三分别要求对方叫自己的中国与英文名字——毕和瑞与苏珊。“命名”的内涵表达了中西方对于“他性”不同的态度。阿三已将西名“苏珊”内化为自身文化再认同与重建主体性的基石。而比尔的中国名字,只是以西方为主体的“他者”参照系中的一环而已。“就像爱他的中国名字一样,比尔爱中国。中国饭菜,中国文字,中国京剧,中国人的脸。”^⑤

阿三心里也好笑,再听到比尔歌颂中国,就在心里说:你的中国和我的中国可不一样。不过她并没有把这层意思说出来,相反,她还鼓励比尔更爱中国。她向比尔介绍中国的民间艺术:上海地方戏,金山农民画,到城隍庙湖心亭喝茶,还去周庄看明清时代的民居。^⑥

阿三对于本土文化抱有十分理性的态度:你的中国与我的中国可不一样。阿三的清醒之处在于,认识到自己身处的“中国现实”的混血特质。现代中国首先是在西化的脉络中成长的,“东方的现代,是欧洲强加的产物,或者说是从结果推导出来的”^⑦,带有着与生俱来的不纯粹性。“我们已经很难想象什么纯粹的,绝对的,本真的族裔或认同(比如“中华性”),构成一个民族认同的一些基本要素,如语言、习俗等,实际上都已经全球化,已经与‘他者’文化混合,从而呈现出不可避免的杂交性”^⑧。而比尔的中国是绝对而偏激的,是国粹性的,他有意无意地忘却和忽视东方“他者”所具有的变动不居

① 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第151页。

② 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第150页。

③ Zhang Longxi, "The Myth of the Other: China in the Eyes of the West," *Critical Inquiry* 15 (Autumn, 1988), p. 127.

④ 王岳川:《后殖民主义与新历史主义文论》,济南:山东教育出版社,2001年,第2页。

⑤ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第127页。

⑥ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第127页。

⑦ [日]竹内好:《何谓现代——就日本和中国而言》,见张京媛编:《后殖民理论与文化批评》,北京:北京大学出版社,1999年,第444页。

⑧ 陶东风:《后殖民主义》,见张京媛编:《后殖民理论与文化批评》,第152页。

的性质。有意味之处在于,尽管立场不同,他的“中国”与东方原教旨者所坚守的“本土经验”发生重迭。而后者则以抗拒全球化语境中的“他者”文化为指归,并以“中华性”与西方“现代性”对举。两者殊途同归之处在于,都以一个本质化的东方加深了东西文化间的二元对立格局。如德里克(Arif Dirlik, 1940-)所感叹:“中国的民族主义与东方主义一样是文化物化的一个根源,是本身为接触地带之产物的知识分子的创作,不管是中国的知识分子、留洋学习的中国知识分子还是海外华人,这还有什么非常令人吃惊的事吗?”^①

阿三刻意地强调了比尔的“中国”并“鼓励他更爱它”,并非关乎第三世界的民族自尊,而是自觉地接近西方并期望得到对方认同的策略。“西方化确实表明了一种疏离状态,一种成为他者的方式”^②,同时也以“自我东方化”作为代价。“东方主义者当在知识上和情感上进入东方的过程中本身已经‘东方化’了。‘东方人’也完全相同,他/她与东方主义者的接触以疏远自己的社会告终……最终与东方主义者的交往比与自我的社会交往还要自如。在一些方面,正是与这两种社会复杂的日常生活的这种疏离促成了作为东方主义一个基本特征的换喻文化再现——无论是由东方主义者还是由自动东方化的‘东方人’所促成。”^③

然而,比尔对“中国”的爱是有条件的,这一点在西方中心论的文化观念中亦有传统。贝尔托鲁奇(Bernardo Bertolucci, 1940-)曾经在《末代皇帝》(The Last Emperor)的电影首映式上回顾他到中国时的体验:

我到中国去,因为我想寻找新鲜空气。……对于我来说,我对中国是一见钟情。我爱上了中国。我当时想中国人真令人着迷。他们有一种朴实单纯。他们是西方消费主义产生前的人们。然而同时,他们又那样令人难以置信地富有经验,举止优雅和聪明睿智,因为他们足足有4000岁了。我认为这种混合真是十分诱人。^④

贝氏对中国的“爱”定格于“西方消费主义产生前”这个时间序列中。虽然贝氏对于中国表现出的热情证明了他对这个东方“他者”怀有的尊重与崇敬,已不能仅以东西二元对立论的分析模式机械套用,但仍然无法消解他的“爱”本身所具有的种族中心的偏执意味。比尔又何尝不是如此。阿三深知比尔所需要的“中国”并积极迎合他。

主人家有一架老式的唱机,坏了多少年,扔在床下,阿三找出来央人修了修,勉强可以听,滋滋啦啦地放着老调子。美国人最经不起历史的诱惑,半世纪前的那点情调就足够迷倒他们了。^⑤

然而,我们由此发现了阿三与比尔所欣赏的“中国”之间的巨大隔阂。这决定了阿三对比尔“中国”观念的认同必须借助于某种历史元素作为媒介。正如周蕾在分析现代中国观众对本民族历史呈现的审视时所指出的:由于非西方的历史被划分为古代/原始和“现代”阶段,可以说,非西方的现代主体是由一种“丧失”的感觉组成的——丧失了所谓的“古代的”历史。尽管一个人“认同”于他的古代历史,但是除非以物恋的形式,他绝对返回不到这个所谓的“古代”之中^⑥。作为一个“自我东方主义化”的东方主体,阿三与比尔形成了现代东西方文化间的隐喻。同时也凸显了第三世界本土知识分子面临的尴尬处境:要么通过西化来逃避过去(无历史认同),要么就将过去当作甘愿与永久

① [美]阿里夫·德里克:《中国历史与东方主义问题》,见罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第90页。

② Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, Berkeley: University of California Press, 1976, p121.

③ [美]阿里夫·德里克:《中国历史与东方主义问题》,见罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,第90页。

④ [美]布赖恩·兰伯特:《贝尔纳托·贝特鲁奇采访录:〈末代皇帝〉》,见张京媛编:《后殖民理论与文化批评》,第319页。

⑤ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第140-141页。

⑥ 周蕾:《看现代中国:如何建立一个种族观众的理论》,见张京媛编:《后殖民理论与文化批评》,第349页。

的迟缓相认同的资源而对之重新肯定^①。而对后者的肯定与认同势必与对于西方文化中心论述的迎合与屈从难逃干系。

陈晓明曾指出对于中国民族来说,“东方”神话在近现代和当代讲述了两次^②。强调民族性,在中国现代历史语境中,并不像主张者所表达的纯粹立足于中国民族本位。早期的东方文化研究者强调东方文化的价值以质疑西方文明为前提,然而,那些以现代中国的保守派现身,并极力维护东方文化的国学大师,与西方文化间正存有不解之缘。辜鸿铭(1857-1928)、梁启超(1873-1929)、梁漱溟(1893-1988)等人尽管各自的出发点和设想的文化目标不尽相同,但都受到西方文化的影响与鼓励。如陈晓明所言:中国近现代知识分子对“民族性”的强调与其说是被压迫民族顽强抵抗帝国主义的文化策略,不如说是第三世界一种保持文化自尊的方式。然而,在当代,对这种强调的重复已徒具形式。

在论述中,陈晓明提及了张艺谋这位国际级的中国导演,并非常直率地表达了对其刻意制作“东方他性”的不以为然。陈晓明犀利地将矛头指向张艺谋在《大红灯笼高高挂》中展示的“伪风俗”:这些大灯笼乃是为西方权威贴上的文化标签,它看上去像是第三世界向发达资本主义文化霸权挂起的一串白旗,而那些不厌其烦的民俗仪式,则无异于一次精心安排的“后殖民性”的朝拜典礼^③。而戴锦华则将张艺谋的“国际性”归因于其创造中国“奇观”的策略:他是从空间出发来进行表现的,他让他的观众看到的不是具体的“中国”的一段历史叙述,而是“中国”本身。这与“五四”以来的中国文化的整个表意策略是完全不同的。张艺谋是展示空间的“奇观”的巨人。他的摄影机是在后殖民主义时代中对“特性”的书写的机器,它提供着“他性”的消费,让第一世界奇迹般地看着一个令人眼花缭乱、目瞪口呆的世界^④。

张艺谋深谙西方对中国文化的“窥视”机制,并以摄影机模拟与复制了这种窥视。而这种复制本身,亦表现了对于西方观者的“男性化”认同。即使窥视中并非如穆尔维(Laura Mulvey)所指出的,因“性”的模拟隐喻所衍生出的色情意味^⑤,也足以“奇观”的形式对西方的文化主体造成吸引。阿三极力对比尔进行“中国性”的展现,在规模上虽则无法与张艺谋相提并论,然而,其相类的投其所好的品质,亦为比尔带来“看”的快感:“比尔的手还搭在阿三的手背上,眼睛对着眼睛。在这凝视中,都染了些老公寓的暗陈,有了些深刻的东西。”^⑥比尔对于阿三的激赏在于不断地重复:你是特别的。阿三也敏感于比尔没有说“最好的”。

比尔谈起童年往事。他的父亲是一个资深外交官,出使过非洲、南美洲和亚洲。他的童年就是在这些地方度过。阿三问:你最喜欢哪里?比尔说:我都喜欢,因为他们都不同,都是特别的。阿三不由想起他说自己特别的话来,心里酸酸的,就非逼着他回答,到底哪一处最喜欢。比尔就好像知道阿三的心思,将她搂紧了,说:你是最特别的。^⑦

值得注意的是,比尔表明其对第三世界的喜欢在于它们的“不同”与“特别”。“不同”是这些区域作为整体与西方文化主体之间的二元差异。而“特别”则道出其第三世界民族彼此之间的差异性。比尔对“特别”的全面性的欣赏与接纳,表现出一种“多元共生论者”对于异质文化的情愫。就西方主体而言,其“掩盖了主流文化永远不变的排他性,对于这种多元共生论者来说,种族差异或异文化只

① [美]阿里夫·德里克:《寻找东亚认同的“西方”》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,北京:北京大学出版社,2002年,第29页。

② 陈晓明:《“后东方”视点——穿越后殖民化的历史表象》,见张京媛编:《后殖民理论与文化认同》,第235页。

③ 陈晓明:《“后东方”视点——穿越后殖民化的历史表象》,见张京媛编:《后殖民理论与文化认同》,第245页。

④ 戴锦华:《全球性后殖民语境中的张艺谋》,见张京媛编:《后殖民理论与文化认同》第409页。

⑤ Laura Mulvey, “Visual Pleasure and Narrative Cinema,” *Screen* 16.3 (Autumn 1975), p. 8.

⑥ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第141页。

⑦ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第135页。

不过是一种异域情调,是一种可供细细品味的特殊享受”^①。“最好的”是对其价值的客观肯定,指涉了平等对话的前提,而阿三即使是“最特别的”,也无法改变其在比尔宰制式的注视下的被动地位。

在阿三与比尔的二元关系中,阿三并非是被动的客体。她呈现给比尔的物化中国也仅仅是形塑其“现代中国”主体策略中的一部分。她需要比尔对其达至某种认同,然后彻底以被同化的形式进入比尔的世界。阿三所期冀的这一过程,与她对全球化文化经验的接纳是同步的。后者为其树立了最为纷繁与诱人的“他者”意象。

两人都有欲仙的感觉。比尔故作惊讶地说:这是什么地方?曼哈顿,曼谷,吉隆坡,梵蒂冈?阿三听到这胡话,心里欢喜得不得了,真有些忘了在哪里似的,也跟着胡诌了一些传奇性的地名。比尔忽地把阿三从怀里推出,退后两步,摆出一个击剑的姿势,说:我是佐罗!阿三立即作出反应,双手叉腰:我是卡门。^②

阿三的表白无疑是对其文化认同指向的最佳诠释。其所希冀型塑的主体是一个卡门式的“西化”的阿三。而比尔作为文化“他者”的位置也在阿三的认同中发生质变,由对立的参照系转变为同盟者。反之,阿三也在下意识中将比尔的“他者”转化为自己的“他者”,并投入自己观照的欲望。然而可悲之处在于,与阿三一厢情愿的文化认同迥异,比尔对于阿三的期望,并不是与自己的“同”。其对阿三的感情,却正是建筑于“差异性”的基石上。阿三的中国“他者”的身份并未因两者交往的深入发生改变。阿三为比尔呈现“中国”,不经意间也为后者提供了衡量与验证自己“中国性”的尺度。基于此,比尔对阿三产生了警惕的心理,他发现,“这个与他肌肤相亲的小女人,其实是与他远离十万八千里的。但是他觉出了一种危险,是藏在那东方的神秘背后的”^③。当这种危机感日益明晰的时候,他终于对阿三进行了判断:虽然你的样子是完全的中国女孩,可是你的精神,更接近于我们西方人。阿三听了,笑了笑,我不懂什么精神才是西方的^④。

阿三的反问,代表了现代中国知识分子成长脉络中的集体性困惑。文化交往空前频繁的全球化语境中,本土性文化与西方价值观念彼此交汇。阿三并没有如“纯粹”的中国抑或西方之类的概念。比尔的“中国”,对她而言,同样游移于其直接的文化经验之外。阿三给比尔讲了一个中国的故事,比尔听后赞叹道:这故事很像发生在西方。阿三就嗤之以鼻:“好东西都在西方!”^⑤比尔的东西方观念是非此即彼式的,因其欣赏的“本质化”中国所指涉的文化编码具有唯一性与排他性,必然伴随着对现实中的现代中国的否定。出于西方文化本位主义的角度,比尔自觉地忽略了在他所欣赏的“中国”以外,还有一个阿三置身其中的“中国”。

但是比尔还是感觉到,他与阿三之间,是有着一些误解的,只不过找不出症结来。阿三却是要比比尔清楚,这其实是一个困扰她的矛盾,那就是,她不希望比尔将她看作一个中国女孩,可是她所以吸引比尔,就是因为她是一个中国女孩。由于这矛盾,就使她的行为会出现摇摆不定的情形。还有,就是使她竭力要找出中西方合流的那一点,以此来调和她的矛盾。^⑥

这段话精准地概括了比尔与阿三的关系。王安忆在访谈中再次强调其所比拟的第三世界的处境:比尔对阿三来说就是一个象征,西方的象征,所以她和比尔的接触里面有一个很大的矛盾,就是她必须用她的中国特性去吸引比尔,但是她又希望自己不是中国人,她希望自己成为一个和比尔一

① [英]阿卜杜尔·简穆罕默德:《论少数话语的理论:目标是什么》,见[英]巴特·穆尔-吉尔伯特等编:《后殖民批评》,杨乃乔、毛荣运、刘须明译,北京:北京大学出版社,2001年,第338页。

② 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第135页。

③ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第138页。

④ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第133页。

⑤ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第134页。

⑥ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第134页。

样的人,所以她一方面强调自己的中国特性,一方面又想取消自己的中国特性^①。

“中国特性”是阿三力图放弃却又最难以把握的文化元素,而这对于比尔的主体认同却是必须。阿三所指代的自然的“西方化的”中国难以胜任比尔建构自身所需要的“他者”。比尔在“看”中国时采取的“文化相对主义”态度,是其无法克服的观念障碍。这在西方的主流文化体系中,亦具代表性。周蕾对克里斯蒂娃(Julia Kristeva)《关于中国妇女》(About Chinese Women)一书的批评,即以此作为着眼点。周蕾指出:文化相对主义依赖于在“古代的”与“现代的”中国之间划分界线而进行运作^②。其“反应出更为广泛的西方文化实践,它以原始主义式的崇拜来研究古代东方,尽管它在真正意义上以蔑视的态度来对待现代东方”^③。对比尔而言,“所谓的‘本土’(the native)已经不再能够用作东方主义者所要求的那种纯粹的、不成熟的对象——她已经被西方玷污,已经不能他者化(unotherable)。因此,当代的东方主义者因为现存的第三世界本土民族的现代性、因为非西方的古代文明的失落而怅然若失,扼腕叹息。他们已经没有了‘他者’”^④。

阿三调和矛盾的企图,因为这重障碍,终究无法实现。而其依赖比尔的西方特性重新建构主体的希望,也随之成为泡影。比尔亦因此放弃了阿三,投向了另一个“他者”之域(韩国)。

故事在这里可以戛然而止。但是,作者的写作意图却使阿三走得更远。阿三失去了比尔的爱不久,却取得了事业的成功。“阿三的画汇入了世界的潮流,为国际画坛所接纳了,阿三不再是一个离群索居的地域性画家了。”^⑤

陈晓明将当今中国的文化处境概括为“后东方时期”。这一时期的文化特征陷入了严重的表象危机中,在名/实,动机/目的、形式/内容……等等之间,都发生错位,一切都变得暧昧,似是而非,不可言喻。“后东方视点”是对后东方文化状况的描述、拆解和清理。不管人们是有意识地去追逐发达资本主义的价值和实际利益,还是明确执着回归中国本位文化,它们都难逃臣属发达资本主义的经济文化霸权的结局,这是我们这种文化无法摆脱的命运,也是当今中国文化创造者不得不置身其中的历史境遇^⑥。

而由陈晓明的观点作为推论,在全球化的现实语境中,一切有关民族主体性的诉求都有可能指向“他人”,这也带来当代中国知识分子失却“元话语”的危机感。他们只有两种选择,或是积极地投入异文化的怀抱,或是作一个传统文化的观望者。因其无法从传统话语中找到阐释这个文化扩张时代的依据,亦无法从两种文化的交汇处获取新的立足点。

冷战的结束改变了世界秩序的格局,东西阵营以意识形态为标志的对抗,基本已告终结。区域性文化/文明的差异,重新成为讨论的焦点。亨廷顿(Samuel P. Huntington)于1993年发表文论《文明的冲突?》(“The Clash of Civilizations?”)认为,“在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化族群之间。文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线”^⑦。而冲突的焦点则发生在西方国家与几个伊斯兰、儒家国家之间。杭氏的这篇作品,以令人恐慌的“西方警示录”现身,同时恰如其分地对东方传统的“弘扬”,起到了微妙的怂恿作用。其为东方对本土文化资源的回归与认同,以及人文精神的重建,提供了外来的理论支持。然而,是否如亨氏所预言,中国会在即将到来的文明对峙中担当重任,则仍待考验。同时,对第三世界而

① 王安忆:《我是女性主义者吗?》,《王安忆说》,第166页。

② 周蕾:《看现代中国:如何建立一个种族观众的理论》,见张京媛编:《后殖民理论与文化批评》,第354页。

③ Gayatri-Chakravorty Spivak, “French Feminism in an International Frame”, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen, 1987, p138.

④ 陶东风:《后殖民主义》,第148页。

⑤ 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第149页。

⑥ 陈晓明:《“后东方”视点——穿越后殖民化的历史表象》,见张京媛编:《后殖民理论与文化认同》,第243页。

⑦ [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突?》,《二十一世纪》1993年第19期。

言,亚洲复兴观念也不可避免地造成了对于欧洲中心主义的响应。在当下的全球化语境中,民族文化认同层面的考虑必然伴随了更多“内”、“外”因素的缠绕与纠葛。如德里克(Arif Dirlik)所言:对东亚或亚洲的认同的寻找似乎最受那些从未放弃过传统的人的欢迎,但同时也最受国家的和资本的青睐。因为它们在那些传统中感受到的不仅是一种自我认同的方式,而且还有一种控制在资本主义经济中获得成功的混乱的影响之手段,而后一种方式根本不去怀疑资本主义本身。它们的取向与大部分人(例如在中国就是如此)所感受到的面临文化全球化对某种民族认同意识的紧迫需要相吻合,这种全球化也就是全球性的消费文化技术对本土文化的入侵。后者反过来更加强调作为全球市场策略之组成部分的本土文化和传统^①。

德里克的话清楚地表明,本土文化作为第三世界的发言立足点,已在全球化浪潮中被策略性的“他者化”,反被西方的消费文化内化为亚洲人自身的文化经验。

近期在中国大陆范围内播放的新一辑肯德基广告,其构思十分直观地体现了这一过程。一对中国的年轻情侣发生感情危机,面临分手的难堪局面。女孩意外失踪,但是给男孩寄来一张照片,并告诉他,如果他能够找到照片上她所在的肯德基分店,就有复合的可能。男孩在爱的驱动下,发动了全世界范围内(请注意这个范畴界定)的网友一起帮助寻找。功夫不负有心人,最后,男孩终于在一个洋溢着浓郁的中国民族特色的小城镇里,找到了这间肯德基,并与女孩言归于好。

皆大欢喜的结局,呈现出一种温情脉脉的企图,将全球化的消费文化与本土文化巧妙融合。后者为前者提供了实现“拯救”行为的场域。而“拯救”的客体——中国情侣,却是东方元素。这样就产生了深入人心的文化印象,中国在自己的文化场域中被“他者”所拯救。

小说结尾的设计是意味深长的。逃亡中的阿三,在泥土中发现了一个染着血迹的小母鸡的“处女蛋”。“阿三的心被刺痛了,一些联想涌上心头。她将鸡蛋握在掌心,埋头哭了。”^②作者诠释了其中的寓意:我们从离群索居走出来的时候,我们失去了很多东西,我们被侵略的不仅是我们的资源,我们的经济生活,还有我们的感情方式^③。

王安忆的《我爱比尔》呈现了上海这座文化多元的城市在全球化语境中的爱情传奇。作者着眼于“爱”字,以一个“爱”字隐喻了当代东西方之间剪不断理还乱的文化关联,同时为当代中国知识分子提供了一个自我反思的机会。“比尔”作为一个重要的异文化“他者”象征,仍与我们彼此隔岸观望,在东方主体当前依旧艰难的文化认同中时常浮现,如幢幢的魅影。

[责任编辑 贺立华]

① [英]阿里夫·德里克:《寻找东亚认同的“西方”》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,第41页。

② 王安忆:《我爱比尔》,《隐居的时代》,第222页。

③ 王安忆:《我是女性主义者吗?》,《王安忆说》,第167-168页。

2009“聚落与环境考古国际学术研讨会”综述

陈雪香 黄 苑

随着考古学文化时空框架的日趋完善和自然科技手段在考古学上的广泛应用,以考察古代社会及其赖以生存的自然环境为目的的聚落考古与环境考古已经成为当下中国考古学研究的两个重要领域。2009年10月16日至20日,由山东大学东方考古研究中心和山东大学博物馆共同发起的“聚落与环境考古国际学术研讨会”在济南和日照两地召开。来自美国、加拿大、英国、澳大利亚、以色列、日本和我国大陆及台湾等8个国家和地区的50余位学者出席会议。会议主要围绕古代聚落形态研究、古代环境变迁和古代生业经济三个议题展开。

区域系统调查是研究聚落形态及其演变的重要手段。山东大学、中国社会科学院考古研究所、中国国家博物馆等机构在鲁东南地区、河南伊洛河流域以及内蒙古赤峰地区等地较早地开展了中外联合区域系统调查工作,引起广泛关注。方辉介绍了近年来山东大学与美国菲尔德博物馆联合开展鲁东南沿海地区区域系统调查的新成果,并对该区域龙山时代与汉代人口规模进行了估算,强调在区域调查中要重视对历史时期聚落考古的关注。菲尔德博物馆的琳达·尼古拉斯(Linda Nicholas)就调查所见龙山时代至汉代胶南琅琊台遗址的地望、规模和历史进行了分析。栾丰实在肯定区域系统调查行之有效的同时,指出其在遗址的确定、遗址面积的界定等方面仍存在问题,有必要加强商讨,使该方法所获材料形成可比性并更好地适应我国现状。赤峰地区调查组的周南(Robert D. Drennan)和戴向明通过对比运城盆地和赤峰地区的区域系统调查材料,分析了二者在新石器时代早期聚落系统演变的不同轨迹,以及它们在动态发展中的异同。伊洛河流域调查组成员阿琳·罗森(Arlene Rosen)通过伊洛河流域遗址分布状况以及环境变迁和地貌信息,揭示了伊洛河流域新石器时代土地利用模式的变迁。此外,张居中介绍了马鞍山采石河流域区域系统调查的成果;吴卫红介绍了安徽江淮之间的区域调查发现;高明奎介绍了临淄境内淄、乌河沿岸地区的系统调查结果。菲尔德博物馆的加里·费曼(Gary Feinman)结合鲁东南地区区域系统调查收获,对区域考古调查在中国的作用做了点评。他认为其意义主要有四:一是为长时段历史研究提供了广阔的空间/时间全景;二是促使我们从多个衡量值检视社会和环境问题;三是有利于改变中国古史研究中的“多数缺位”现象;四是有利于解决固有疑问,提出新的问题。

单个遗址(群)聚落形态分析是聚落考古的重要组成部分。赵春青认为尉迟寺遗址内双间房、多间房和复合式多间房分别对应核心家庭、大家庭和小家族三级社会组织,整个聚落体现了以家族为基本生产单位,家庭势力抬头的过程。孙波通过对临淄桐林遗址与日照两城镇遗址聚落形态的比较分析,提出人口快速增加、社会细胞的小型化、城的普遍发生和城市经济的发展、社会重心向世俗方向的转移,这些都是龙山社会快速发展的基础。于海广认为对日照两城镇遗址进行聚落形态分析时应加强从大遗址保护角度进行思考。王青将豫西北地区百余处龙山文化中晚期遗址划分为十余个以大聚落为中心的相对独立小区,并推断它们应是相互独立的政治实体。王富强对胶东地区岳石文

作者简介:陈雪香,山东大学东方考古研究中心讲师、山东大学生物学流动站博士后;黄苑,山东大学历史文化学院硕士研究生(山东济南250100)。

化的聚落形态和经济形态等问题进行了重新梳理。美国加州大学洛杉矶分校的李旻根据曲阜鲁国故城外围考古遗址出土的相似物质组合的分布,探讨了鲁国乡村景观中多文化动态的含义。燕生东通过调查渤海南岸殷商至西周早期盐业遗址群的分布,在制盐的生产组织单位、生产物资的流通、盐业生产的控制等方面提出了新见解。韩国河以汉代普通村落遗址为重点研究对象,探讨了当时乡、聚、亭、里等基层聚落的物质形态。杨爱国通过对山东枣庄渴口汉代墓地的分析,指出当时乡一级的墓地虽小,其生活水平和丧葬礼俗却与县城居民相当。王芬、林留根、王志分别介绍了山东即墨北阡遗址、江苏邳县梁王城遗址和安徽固镇垓下遗址的最新发现和研究成果。北京大学的赵辉对聚落考古研究方法进行了点评,提出三点意见:一是工作方法上要进行转变;二是分析技术上,要注意提取与人相关的各种信息,运用自然科学技术对信息进行系统化处理和关联性研究;三是中国考古学已经由对考古学文化的研究转变为对社会的研究,但如何建立起对社会复原解释的理论,如何在大大方向转变的前提下确定小方向的发展道路,还是值得考虑的问题。

古代环境变迁及其对人类的影响是本次会议的重要议题。夏正楷综述了中国环境考古学的发展概况,并结合二里头遗址古环境的探索和薛村环境考古个案,阐释了环境考古学在考古研究中的作用。加拿大皇家安大略博物馆的沈辰指出,新仙女木事件可能导致了山东半岛旧石器时代晚期多元石器工业文化的终结,新型石器技术如凹槽尖状器的出现与消失,正是适应于冰川时代末期气候变化的一种区域文化的表现。以色列希伯伦大学的吉迪(Gideon Shelach)以赤峰地区新石器时代早期的区域聚落形态和生态数据为主,讨论了中国北部地区农业起源的动因与过程,认为新仙女木事件对中国各地区农业的起源产生了不同影响。台湾“中央研究院”历史语言研究所的李匡悌介绍了贝类碳氧同位素应用于济南大辛庄遗址所取得的成果,有利于认知遗址水体环境和生业模式。许宏介绍了河南省孟津县寺河南、大阳河遗址为代表的洛阳盆地环境考古成果,并检讨若干环境信息分析结论,指出系统收集环境信息资料,并建立合理、可靠的年代对应关系,是探索早期王朝时期人地关系的必由之路。陈杰结合广富林遗址最新取样分析结果,对此前国外某研究团队所进行的环境考古研究结果进行了相应评介。

古代生业经济是考古学研究不可或缺的一个方面。澳大利亚拉楚布大学的刘莉结合课题组对中国新石器时代早期石磨盘、石磨棒残余物及使用微痕分析成果,指出食物生产在裴李岗时代的生存策略中所占比重较小,而季节性迁徙以采集坚果类食物则是当时土地利用的重要模式。美国夏威夷大学普博博物馆的焦天龙结合浙江和福建新近出土考古材料的综合研究成果,对东南沿海地区新石器时代适应海洋的经济形态变迁进行了阐释。台湾“中央研究院”历史语言研究所的臧振华分析了澎湖七美岛三处玄武岩石器制造场,揭示出人类在4500年前已有辨识澎湖群岛上的玄武岩石材资源的能力,并且能从台湾跨越黑水沟到七美岛进行开采。加拿大多伦多大学的加里·克劳福德(Gary Crawford)分析了日照两城镇遗址出土植物遗存的时空分布模式及其对重构环境的意义。靳桂云指出农业和家畜饲养已成为龙山文化居民的主要生计方式,农作物主要有稻、粟、黍、小麦和大麦,可能还有大豆;家畜有家猪和狗,绵羊可能是新的肉食来源。日本国学院大学的加藤里美分析了海岱地区新石器时代磨盘、磨石的使用模式及其所反映的当时人们为适应农业社会生活而作出的生存策略调整。淀粉粒是国内新兴起的植物考古研究手段。杨晓燕、王强和李明启介绍了应用淀粉粒分析在生业经济研究方面取得的成果。他们对浙江跨湖桥遗址出土陶釜内底残片、北京平谷上宅遗址出土的磨盘和磨棒、山东济南月庄遗址的磨盘和磨棒以及青海齐家文化长宁遗址石刀上提取的淀粉粒进行了分析,得出有益的结论。陈雪香介绍了河南博爱西金城遗址出土的龙山文化和历史时期植物遗存,宋艳波介绍了山东广饶南河崖遗址出土动物遗存的分析结果。会议期间,代表们还赴日照对两城镇和尧王城两处遗址进行了实地考察。

《山东文献集成》引起学界广泛关注

《山东文献集成》是大型地方文献丛书，共收集影印山东先贤遗著稿本、钞本、刻本1000种，精装200册，由山东大学出版社分四辑出版。现已完成全部编纂任务并出版前三辑150册。该《集成》是山东省政府特批重大文化工程，由韩寓群任主编，朱正昌、展涛等任副主编，山东大学承担具体编纂出版工作。《集成》在地方文献丛书中具有规模较大、收入罕传文献较多、编纂水平较高等特点，陆续面世后，受到学术界广泛关注。北京《中华读书报》(2007年7月25日)、上海《图书馆杂志》(2007年第7期)、台湾《书目季刊》(2007年四十卷四期)、济南《山东图书馆季刊》(2007年第1期)等专业报刊陆续发表了专家评论文章，大陆、台湾、香港、澳门以及日本、美国的有关学者也通过各种渠道表达了对该丛书的高度重视。综合起来，有以下四个方面的评价。

一、孤本秘笈丰富 这是专家最为关注的一大特色。

《中华读书报》指出：“以名家未刊稿本、钞本为主”，“这些珍贵的稿本、钞本，大都未曾刊印过，学术界难得一见”。《书目季刊》则指出：“《集成》的一个重要特点是收入了大量名家未刊稿本、钞本。”这些稿本、钞本著作，往往是作者一生心血所在，体现了甚至代表了作者的学术成就。例如：不为人知的音韵学大家时庸功，用一生心血著成音韵学专著三十八种，对清代音韵学家顾炎武、江永、戴震、段玉裁、王念孙、孔广森等人的成就进行了系统总结，并提出独到的古音体系。对诸家文字的归部，进行了细致讨论，涉及古文字学、训诂学等领域，多有创获。王献唐先生认为：“他的功力和新颖见解，在清代二百六十年间，具有山东全省的代表性，同时也有全国的代表性。”但时氏音学遗著沉埋一百多年，几乎不为人知，此次全部影印问世，对近人的某些结论或有补充、订正价值。日照许瀚为清中叶著名金石学家、文字学家和校勘学家，龚自珍《己亥杂诗》称赞他“北方学者君第一”，有“北方顾千里”之誉。但一生潦倒，著述多未刊行。王献唐先生曾努力搜访借抄，在1931年前后集为《许印林遗书》，其中有许瀚手稿本、王献唐手钞本、友人代钞本，计二十一种，一大函。这部《遗书》在七十余年后影印问世，实现了老一代文献学家的宿愿。还有《安丘曹氏家学守待》二十三种三十二卷、《曹贞吉父子诗稿》三种六卷、《安丘曹氏家集》八种九卷，共计收入清代安丘曹氏一门诗文词集三十七种，大部分是稿本和曹氏家钞本。这次从山东省图书馆、山东省博物馆、山东大学图书馆三家凑齐影印，对于研究安丘曹贞吉、曹申吉家族的文学成就，可以说是独一无二的大宗原始文献。



《綵衣楼诗话》四卷
山东省博物馆藏稿本

其他稿本、钞本，如历城王维言《夏小正笺疏》(稿本)，济宁许鸿磐《方輿丛录》十二册(稿本)，掖县侯登岸《掖乘》十六卷(稿本)，黄县王守训《綵衣楼诗话》四卷(稿本)，黄县姜其垓《周易古本集注》十二卷《续编》二卷(清钞本)，潍县郭磨《潍言》四卷(民国钞本，王献唐批注并跋)，佚名辑《黄培文字狱案》(清钞本)，昌乐阎湘蕙《谚语类钞》四卷(民国钞本)等等，确是“琳琅满目，美不胜收”。

其他稿本、钞本，如历城王维言《夏小正笺疏》(稿本)，济宁许鸿磐《方輿丛录》十二册(稿本)，掖县侯登岸《掖乘》十六卷(稿本)，黄县王守训《綵衣楼诗话》四卷(稿本)，黄县姜其垓《周易古本集注》十二卷《续编》二卷(清钞本)，潍县郭磨《潍言》四卷(民国钞本，王献唐批注并跋)，佚名辑《黄培文字狱案》(清钞本)，昌乐阎湘蕙《谚语类钞》四卷(民国钞本)等等，确是“琳琅满目，美不胜收”。

家学守待
珂雪文藻
北海曹貞吉寶菴甫著
從元孫尊彝題堂鈔存
代賀鄭方伯榮陟偏撫序
皇帝在位之二十八年萬靈和四氣調薄海內外靡有
兵革是於春王正月駕六龍飛仙人而行南巡狩之禮
馬於時六軍雷動萬騎星馳文武諸大吏莫不屬索難
同量衡以肆觀於而花牛首之下
皇帝若曰余一人巡行江左董正治官其澄清表率之

《安丘曹氏家学守待》二十三种三十二卷
山东省图书馆藏清刻本暨钞本



《潍言》四卷
山东省博物馆藏民国二十年秦玉章
钞本(王献唐批校并跋)

《山东文献集成》引起学界广泛关注

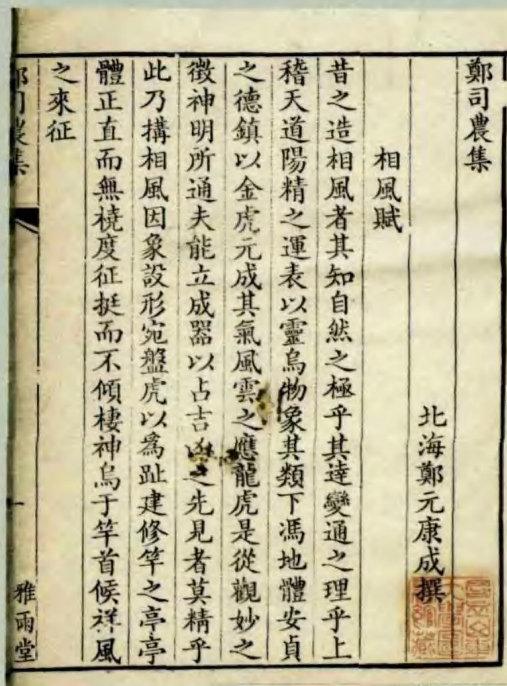
二、编纂整理严谨 关于这一点，各家都有明确的肯定。由于大量收入未刊稿本、钞本，其中不少

品种尚无标准著录，需要为这些先哲遗著定名、定卷、定作者、定版本、定类别，从此才有标准记载，后来人们研究利用这些文献，才有正式称呼，这是版本目录学的重要任务，是严肃而又复杂的学术活动。《山东文献集成》编纂工作因此才有了较高的学术含量，而不再限于一般影印古书的汇集、拍照、印刷工作。这是《山东文献集成》极为重要的特色之一。对此，《书目季刊》列举两个

事例：“山东省博物馆所藏《单县时氏音学遗著》，《中国古籍善本书目》著录为《时氏音学遗稿》不分卷，版本笼统定为稿本；列子目三十一



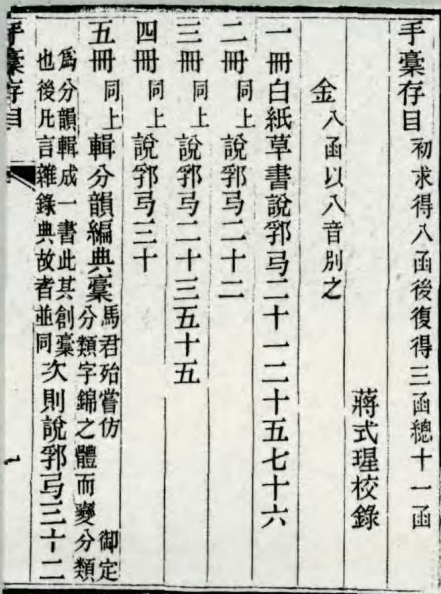
《清治堂灯谜》一卷
山东省图书馆藏稿本



《郑司农集》一卷
山东大学图书馆藏清乾隆间德州卢氏刻雅雨堂丛书本

种，无版本卷数。本辑则将全书析为正编二十三卷三十九卷附十五种二十三卷，版本改定为稿本暨刻本；详列

子目，且一一标明版本卷数，其中属于时氏辑并评的，皆著出原书作者，撰者述者，各得所归。又如《许印林遗书》，包括了许瀚金石、文字、音韵、校勘、文集等各方面的著作，内容庞杂，本辑一一核定了其中每种著作的书名、卷数、版本，详列目录于前。”其实这类例子颇为多见。第二辑收入的《安丘曹氏家学守待》二十三种，《鱼台马氏丛书》三十四种，无一不是逐条抽绎出来，确定其子目书名、卷数、撰人、版本。对于前人欠妥之处，《集成》也进行了若干考订，提出合乎实际的结论。例如山东省博物馆藏《海岱人文》稿本，收入曲阜颜氏的诗文集三十三种，大部分传世稀少。该书的编者，《中国古籍善本书目》定为清代王懿荣。但经过《集成》编者考证，认定为曲阜孔广树所辑。过去定为王懿荣辑，是错误的。之所以发生这样的错误，是因为王懿荣也辑有一部《海岱人文》，内容与孔广树所辑不同。又如山东省委党校发现的稿本《即墨黄氏诗钞》，未题何人所辑。《集成》编者考证出为黄守平辑。这类考证，解决了许多悬而未决的问题，是对古文献学的重要贡献。



《玉函山房手稿存目》一卷
山东省图书馆藏清光绪十五年章丘李氏刻本

上接封三

《山东文献集成》引起学界广泛关注

三、大家名家众多 《书目季刊》的评论特别引用梁启超《近代学风之地理分布》中的话：“咸同间金石学度越前古，而山东学者为之魁。”当时在全国受到尊重的著名金石学家如诸城刘喜海、潍县陈介祺、海丰吴式芬、利津李佐贤、日照许瀚、福山王懿荣等，称得上群星璀璨，这种风气一直延续到近代日照丁麟年、王献唐。他们对中国金石学仍有深远的影响，残膏剩馥，沾溉无穷。其实山东的大家名家，自古就为数众多，经过孔子、孟子、管子、晏子、孙武、孙臆、墨子等人的努力，在先秦时期已经形成了无与伦比的学术中心。后来的伏胜、田何、郑玄、王粲、王弼、王羲之、刘勰、颜真卿、李清照、辛弃疾、李攀龙、李开先、王士禛、蒲松龄、孔尚任、周永年、桂馥、王筠、杨以增等，步武前哲，也同样为士林仰望。《山东文献集成》对这些大家名家的遗著进行收集整理，既可对未刊之作进行抢救，促进流通，又可对已刊之作精心复制，汇入长河，永无毁灭之虞。例如安丘小学家王筠的未刊稿本《覆瓿社灯谜》、《清诒堂灯谜》，向来为研究谜史者所未及，虽游艺小道，却是研究民俗学的珍贵资料。再如辑佚第一大家马国翰的《玉函山房辑佚书》603种729卷，流传颇广，却很少有人利用马氏道光咸丰间的初刻本。此次用山东省图书馆藏同治十年济南皇华馆马氏原版刷印本重新扫描，缩为上下栏十六开本，并附入光绪十五年章丘李氏所刻《玉函山房辑佚书续补》十一种十四卷、《目耕帖续补》二卷，以及光绪间蒋式理辑《玉函山房手稿存目》一卷、《玉函山房辑佚书后》三篇，使这部书大大完善。因此，本次影印本可说是迄今最完整的本子。



《海岱人文》三十三种四十五卷
山东省博物馆藏稿本

封面、印章一律保留，并且图像清晰。对于稿本勾改、红色批注，则采取灰度扫描或彩色扫描，再作黑白处理，使不同层次都能清楚地得到展现。该丛书的印刷，采用进口全木浆70克胶版纸，进口纸版和进口PVC仿皮面料，烫金精装，具有牢固、耐久、美观、典雅的特点，是精装书的上品。该书甫一面世，即受到学术界一致好评，堪称典型的精品丛书。《图书馆杂志》认为：“《山东文献集成》对新时期地方文献整理工作具有示范意义，可以认为是今后地方文献整理的方向之一。”



《鱼台马氏丛书》三十四种九十八卷
山东省图书馆藏民国间山东省立图书馆
钞本（王献唐批校并题识）

四、影印装帧精致 《山东文献集成》已经出版的150册，在复制古书时采用目前先进的冷光零边距扫描仪，既可最大限度地保护古书，又可扫描出高清晰度图像。扫描之后对外在的灰渍污点在电脑上进行清除。但对原书的断版、批注等原始面貌，绝不作任何加工修饰。原书的外封面、内



文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2010年第2期(总第317期)

2010年3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
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
lhp@sdu.edu.cn
山东旅科印务有限公司
济南市邮局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

03>

刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194
CN 37-1101/C (国内统一刊号) 国内代号 24-4