

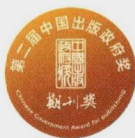
2015

[总第 348 期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2015 年第 3 期
(总第 348 期)

2015 年 5 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信

袁行霈 庞 朴 叶 朗

黄楠森 方克立 厉以宁

杨牧之 傅璇琮 方立天

冯天瑜 奚广庆 戴 逸

楼宇烈 张立文 钱中文

李希凡 刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)

李福清(俄) 顾 彬(德)

康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璞 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□学术史研究

重绘中国文学的历史地图····· 杨 义(5)

观念史研究的一个标本

——清华简《保训》补释····· 晁福林(22)

陈寅恪的文史之学

——从 1932 年清华大学国文入学试题谈起····· 陆 扬(33)

小令词牌和节奏研究

——从与近体诗关系的角度展开····· 蔡宗齐(50)

中国文学的民间阅读与批评····· 张廷银(89)

□中国哲学问题

“儒教之争”反思

——从争论线索、焦点问题到方法论探讨····· 张志刚(98)

儒佛姻缘:宋明理学中的批判精神与排拒意识 丁为祥(119)

“陌生人”的位置

——对“利他精神”的哲学前提性反思 贺 来(130)

“天·德”之辨:现代文化信仰的“理性”与“神性” 黎志敏(138)

□左翼文学问题

左翼民族价值观与阶级价值观的整合

——1936年春夏之交的“国防文学”论争 方维保(147)

□政治哲学研究

两种自由观念发展的政治思想线索 佟德志(158)

Contents

Yang Yi	Repainting the Historical Atlas of Chinese Literature	5
Chao Fulin	One Example in the Studies of the History of Ideas : a Supplementary Interpretation of the Piece “Baoxun” in the Bamboo Slips at Tsinghua University	22
Lu Yang	Chen Yinke’s Scholarship of Classical Chinese Literature : Starting from the Entrance Exam of Tsinghua University in 1932	33
Cai Zongqi	A Study of the Tunes and Rhythms of <i>Xiaoling</i> : from Its Relation to Recent-Style Poetry	50
Zhang Tingyin	The Folk Reading and Criticism of Chinese Literature	89
Zhang Zhigang	A Reflection of the Contention on Confucianism as a Religion : from Clue and Bone of Contention to the Discussion of Methodology	98
Ding Weixiang	The Causation between Confucianism and Buddhism : the Critical Spirit and Rejective Consciousness in Neo-Confucianism	119
He Lai	The Position of “Strangers” : a Reflection of the Philosophical Premise of Altruism	130
Li Zhimin	The Discernment of “Heaven” and “Morality” : “Rationality” and “Divinity” of Modern Cultural Belief	138
Fang Weibao	The Integration of National Values and Class Values in the Left Wing Literature : the Debate on “National Defense Literature” in 1936	147
Tong Dezhi	The Clue for the Development of Two Ideas of Liberty : in a Perspective of Political Thought	158

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

重绘中国文学的历史地图

杨 义

摘 要:“重绘中国文学的历史地图”,是一种实践性很强的学术理想。这需要在反思百年文学史写作中发现其软肋。由此提出富有针对性的重绘文学地图三原则:一是在原本比较重视时间维度上,强化空间维度;二是在文化中心动力的基础上,强化“边缘的活力”;三是从文献的验证中,深入到文化意义的透视。其中有两条重要方法:一曰破解精彩,一曰追问重复。由此所重绘的文学地图,是一个现代东方大国与世界对话和交往的升级版的文化身份证。

关键词:文学地图;时空结构;边缘活力;升级版的文化身份证

绪言:问题的提出

“重绘中国文学的历史地图”,这个题目是2001年笔者在一个国际性的会议上讲的,笔者有一个梦想,要给中国文学和文化,绘制一个完整的、丰厚的,又非常体面的、非常有魅力的地图,这个地图应该包含广泛的地理领域,同时把少数民族对中华民族的贡献也写进来。其实笔者系统地讲这个题目,是2003年在剑桥大学当客座教授的时候,后来在国内一些著名大学也讲过,还出过一本名为《重绘中国文学地图》(北京:中国社会科学出版社,2003年)的讲演集。新世纪以来,笔者思考最多,最基本的研究命题就是重绘中国文学地图。现在这个概念,实际上已经被社会上广泛接受,若是打开Google搜索,输入“文学地图”这个术语,就能够搜索到700多万条,可见很多人都用了这个概念。因此,现在有必要对“文学地图”、“中国文化地图”的内涵及其基本的问题,验明正身,进行深入的阐释。

实际上重绘中国文学地图的命题,对于文学和文化研究,提供了一个属于我们民族的新的文化整体观,新的历史观、世界观和方法论。地图在中国,最早是孔夫子“式负版者”^①。《论语·乡党》的这个“版”就是版图,孔夫子看到背负着国家地图的人,就把身体微微前俯,双手恭敬地放在车前的横木上,向地图致敬,向土地致敬。《管子》一书托名春秋时候的管仲,实际上是齐国首都临淄的稷下学派汇编的一部书,《管子》专列有《地图》篇,认为“凡兵主者,必先审知地图。辘轳之险,滥车之水,名山、通谷、经川、陵陆、丘阜之所在,菑草、林木、蒲苇之所茂,道里之远近,城郭之大小,名邑、废邑、困殖之地,必尽知之。地形之出入相错者,尽藏之。然后可以行军袭邑,举错知先后,不失地利,此地图之常也”^②。行军作战须有地图,管理国家也离不开地图。《周礼·地官·司徒》言“土训掌道地图”^③，“若以时取之，则物其地图而授之”^④，专门设立了掌管地图的官员。长沙马王堆汉墓出土的地

作者简介:杨义,澳门大学人文学院讲座教授,中国社会科学院学部委员、文学研究所研究员。

※本文系作者在2007年7月中央省部级领导干部历史文化讲座讲演稿的基础上修改而成。

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第107页。

② 《管子》,北京:北京燕山出版社,1995年,第226页。

③ 杨天宇:《周礼译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第241页。

④ 杨天宇:《周礼译注》,第247页。

图,用不同颜色标示山川、道路、城邑,及军事要塞、设防地点,该地图绘制于公元前168年,是今存世界上最早的地图。古人为地理书作注,常常引用《周地图记》,或者秦《地图》。可见中国古代是非常重视地图的。刘邦打进咸阳之后,萧何做的第一件事,就是收集秦国的地图和法律书,后来建了石渠阁皮藏。可见地图是关系到一个朝代、一个民族的视野宽窄、事业兴废的大事情。

明清、近代以来,中国人的世界视野,首先也是从地图开始打开的。16世纪末17世纪初,意大利传教士利玛窦到北京,首先是献给万历皇帝一张《坤輿万国全图》。中国人想看世界,地图就告诉你,中国原来是世界的一个部分。鸦片战争前后,林则徐以钦差大臣的身份到了广州,首先安排编译《四洲志》,实际上是世界四大洲(亚洲、欧洲、非洲、美洲)的图志。魏源根据他的托付,编写了《海国图志》。中国人由于屡受西方列强的挤压和凌辱,就关注地图,从新的时空结构开始重新审视自己是如何存在于其中的浩浩世界的。

像我们这样的国家,三千年前创造了地图,四百年前开始更新地图,改革开放后经济持续以9%以上的速度增长了三十多年,成为世界上的第二经济体,实际上是在一笔一笔地重绘世界政治经济地图。在文化上,具有五千年文明史的这个朝气蓬勃的现代大国,应该以大眼光、大手笔绘制出属于自己的“文学—文化地图”。这幅地图应该表达源远流长的整个民族发生发展的精神谱系,展示它的完整面貌、本质特征、灿烂辉煌的文化景观,以不可抗拒的魅力进入每个人的心灵中,进入世界人类的核心视野中。这对于一个民族的凝聚力、认同力,以及与世界进行堂堂正正的文化对话的自信力、创造力的形成,都是至关重要的。

那么为什么要提出“重绘”两个字呢?因为中国人写现代意义上的文学史已经有百年的历史。1904年,当时京师大学堂(现在的北京大学)有个二十八岁的年轻教师林传甲,花了半年的时间写了一部薄薄的《中国文学史》;东吴大学的黄人教授,也在这一年开始写一部厚厚的《中国文学史》。这就开辟了中国人写文学史的纪元,到现在中国人写的文学史已经有1600部,各种各样的文学史,有通史的、有断代史的、有文体史的,等等。

这1600部文学史,它们以条理化知识,培养了一代代文学教育和研究的人才,功不可没,有几部还可以进入经典领域。但是这些文学史普遍存在着一些基本性的缺陷。第一个缺陷是它们基本上不写少数民族,只是汉语的书面文学史。那么,居住在占60%的国土上,人口逾亿的少数民族的文学,凭什么理由不进入文学史的主流叙述?第二个缺陷,是忽略了文学文化的地域问题、家族问题这些空间要素。讲中国的文学文化,不讲家族是讲不清楚的,不讲地域问题,是讲不清楚的,连不上地气的。第三个缺陷,就是忽视了雅俗文学互动的传统。根据英国牛津大学一个研究室的基因研究,人类开口讲话,已经有10万至12万年。但是人类有文字的历史,才五千年。也就是说,人类如果把这10万年当成1年,就要到12月20号才会写文字,中国人的甲骨文,大概12月24号才出现,印刷术的发明大概是12月26、27号了,互联网大概就是12月30号23点,再差2、3秒钟新年的钟声也就响了。这个时间表告诉人们,人类早期大量的文化记忆和文学表述,是用口耳相传的方式来实现的。口头传统对于人类的历史记忆和文学表达,具有本体论的价值。当然口头传统往往比较通俗、比较粗糙,但是“子不嫌母丑”,我们不应忽视或剥夺人类祖先开口说话就获得的话语权,何况那里还是人间万象得以发生的源头呢!

这些缺陷,也不排除清代学术的负面影响。清代学术在文献、版本、考据、辑佚、音韵、训诂等领域成就重大,泽及后世。但清代学术不是无缺陷、无短板的,有的缺陷、短板还带有根本性。第一个短板,是华夷之辩。清代华夷问题是个禁区。乾隆年间编《四库全书》的时候,连涉及少数民族问题文献中的“胡”字都要删掉,或者改成其他说法。文人不敢多谈少数民族,因为清朝主子本身就是少数民族,谈了容易引发文字狱。第二个短板,是清人看不起俗文学和口头传统,认为不雅驯,不足凭信,不登大雅之堂。其实中国许多文学、文化形式,都是起源于民间,然后才有文人的记录和雅化。割弃了民间,就是砍掉许多文学、文化方式的双脚,使它们不能走路,寻找不到自己的发生源头和生

命过程。第三个短板,是只有金石学,没有科学意义上的考古学。中国近百年的考古,大批量出土了三千多年前的甲骨文和简帛。安徽蚌埠,有一个双墩遗址,在陶片上发现了七千多年前的 600 个文字符号。那是七千年前的古民的一个垃圾沟,破碗、破罐底上有字符,有些字符结构可以跟甲骨文参照,像丝绸的“丝”字,就跟甲骨文一样。在中国文字起源的问题上,甲骨文以前只发现了几十个字符,现在有 600 个字符,集中在一个地方出土,这就是一个值得注意的文化资源。

安徽省蚌埠市有一个涂山,传说大禹是娶涂山姑娘,《吴越春秋·越王无余外传》记载:“禹三十未娶,行到涂山……乃有白狐九尾造于禹,禹曰:‘白者,吾之服也。九尾者,王之证也……’禹因娶涂山,谓之女娇。”^①《左传·哀公七年》记述:“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国。”^②过去都以为这是个传说,现在在安徽涂山下面的禹会村,发现了四千多年前部落活动的遗迹。考古学家认为,“禹会诸侯”得到了证明。这表明,历史传说,口传的东西,虽然属入想象和修饰,但它往往有一个由头,存在着某些历史碎片的底子,可以作为发生学的资源进行仔细的辨析。清人没有解决这些问题,许多问题有待于今人结合文献和考古发现,进行深入的富有创造性的考察。不要一味地向古人仰着脖子,一代有一代的学术,一代人要有一代人可以开拓的学问天地。基于这种觉悟,我们有必要重绘中国文学地图。

反思百年文学史写作的成功和缺陷,就必须提出用一种新的整体观、新的世界观,来给中国文学和文化重新绘制一张地图。针对前述文学史的三个缺陷,这里有三个关键性的学理必须加强。第一个学理,是在时空维度上强化空间;第二学理,是在文化中心动力的基础上,强化“边缘的活力”;第三个学理,是在丰厚资料验证的基础上强化精神文化深度。

一、在时空维度上强化空间意识

以往文学史研究,比较重视时间维度,如今要在时间维度上增加空间维度,不仅要增加,而且要强化。空间是时间展示的舞台,时间流动的渠道。没有空间,哪来的时间存在、流动和延伸?这一切都需要在各种各样、无边无际的空间里完成。

过去讲时间维度,弦绷得很紧,总在吹毛求疵,找出批判的对手或敌人。有如清朝的《增广贤文》所形容的:“谁人背后无人说,哪个人前不说人?……长江后浪催前浪,世上新人赶旧人……人生一世,草木一春。”^③文学史和文学批评喜欢分析这部作品是革命的还是反动的,是激进的还是保守的,是现实主义的还是浪漫主义、现代主义、后现代主义的,等等。这种时间维度注重思潮、流派和时代性,并非没有必要,有时不可厚非。但在文化建设时期,看问题就要在时间维度上突出空间维度,转换思想方法。空间维度展示的是地理、民族、家族、城乡问题,主流写作和边缘写作、官方写作和民间写作,以及雅俗的文化层面,文化脉络的流动。因此空间维度,是开眼界的维度,看世界的维度,探根源的维度,实在是大有作为。空间维度往往能够把问题翻转一面来看,这就可以祛除遮蔽,露出根须,碰到心窝。

比如公元 11 世纪北宋的王安石变法,从时间维度看,展示的是一方要革新,一方要守成。这种判断甚至掩盖了对于变法或保守的措施,是否适合时宜,是否有利于民众的安居乐业、国家的长治久安的审视,过多地从书面文件上论是非。如果加上空间的维度,就出现了“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”(苏轼:《题西林壁》)的观察视野。在此视野中,就闪现出南北家族的问题。在王安石周围汇集着的那些变法派士大夫,基本上都是江西和福建人。司马光是陕州夏县涑水乡(今山西运城安

① 薛耀天:《吴越春秋译注》下卷,天津:天津古籍出版社,1992 年,第 227—228 页。

② 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局,1990 年,第 1642 页。

③ 周希陶撰,杨根乔、沈跃春评注:《增广贤文》,合肥:安徽文艺出版社,2004 年,第 5 页。

邑镇东北)人,世称涑水先生。在司马光周围汇集的是山西、陕西、河南等地的中原士大夫。家族的籍贯不是静态的,而是动态的。北方的中原士大夫家族,安土重迁,根基深厚,文化态度趋于守成。

南方的士大夫家族是从北方迁移过来的,迁移对一个家族来说就是一种性格。比如广东人闯不闯南洋,山东人闯不闯关东,这本身就是家族性格的反映。王安石家族,本是太原王氏。唐人李肇《唐国史补》卷上云:“四姓惟郑氏不离荥阳,有冈头卢、泽底李、土门崔,家为鼎甲。太原王氏,四姓得之为美,故呼为‘钁镂王家’,喻银质而金饰也。”^①据何光岳《中华姓氏源流史》(长沙:湖南出版社,2003年),王氏于唐末自太原迁临川,王安石是第四代。迁移家族的性格具有开拓性、冒险性,同时也有投机性。王安石以“天变不足畏,祖宗不足法,人言不足恤”的精神推动改革,力图革除北宋的积弊,推行新法以富国强兵。他的《元日》诗云:“爆竹声中一岁除,春风送暖入屠苏。千门万户曈曈日,总把新桃换旧符。”他是要像新年的爆竹,爆出辞旧迎新的巨响。其《登飞来峰》诗云:“飞来峰上千寻塔,闻说鸡鸣见日升。不畏浮云遮望眼,自缘身在最高层。”他是置身于高峰,不是担心高处不胜寒,而是穿破浮云,看取日出,充满理想主义情怀的。梁启超称赞王安石“三代下求完人,惟公庶足以当之矣”,把青苗法、市易法类比近代“文明国家”的银行,把免役法类比“与今世各文明国收所得税之法正同”,还认为保甲法“与今世所谓警察者正相类”,推崇这场变法“实国史上,世界史上最有名誉之社会革命”^②。

笔者曾到江西南丰探访过曾文定公祠(曾巩祠堂),调阅了南丰曾氏族谱,得知曾家是个很大的家族,在两宋期间出了51个进士。现在香港的曾荫权就是曾氏后人。王氏家族迁到江西临川后,与吴氏家族、南丰曾氏家族交叉联姻,过了三代就成了地方上一个大家族集团。曾巩的姑妈,是王安石的外祖母。曾巩和王安石无话不谈,劝王安石不要把变法搞得这么激进,全面开花,王安石没有听进去。于是在王安石当了副宰相(参知政事)的时候,曾巩就请求到外地当了十几年的州通判,或者州太守,然后才回汴梁,所以没有卷入后来的党争。曾巩父亲去世较早,曾巩要承担家庭的生活担子,为人稳健持重,他的文章,也有大哥式的持重风格。比曾巩小十七岁的弟弟曾布就不一样,他对王安石变法参与很深,实际上与福建泉州晋江人吕惠卿成了王安石变法的左右手。曾布后来官至宰相,但是与蔡京不合,晚景凄凉,《宋史》将他列入《奸臣传》。空间维度包括地域、家族等维度的介入,使我们对政治文化、诗文品格的体验变得丰厚活泼,使它们从字里行间走到青山绿野,同我们在天地悠悠之间进行情绪交流、思想对话。

时间维度加上空间三维,再进入精神的超维度,就会使人们的感觉和思想,来一个鲲鹏展翅,万里翱翔。其中的畅快感有时简直就像李白《上李邕》诗所云:“大鹏一日同风起,抟摇直上九万里。假令风歇时下来,犹能簸却沧浪水。”笔者写过一部《楚辞诗学》(北京:人民出版社,1998年),研究上古诗歌为何要从《楚辞》开始。因为《诗经》代表的是中原的文化,《楚辞》代表的是长江文明。中华文明五千年绵延不绝,黄河文明加了一个长江文明,形成复式文明形态,是非常关键的。过去总以为稳健中庸,儒道释组合成互补结构,是中华文明没有中断的原因。可以承认是一个原因,但这只是全部原因的冰山一角。冰山是要海洋承载的,我们是要大地承载的,思想因素只是苍茫大地开出的花朵。更重要的是中华文明除了黄河文明之外,还有长江文明。你想想中国有多少个南北朝吧,确实如《三国演义》开篇所说:“话说天下大势,分久必合,合久必分。”中国北方存在着、或潜伏着一个强大的草原帝国,一旦它统一了漠北广阔的草原,万里长城是很难挡住它的十万铁骑的。因此魏蜀吴三国以后,有了东晋南北朝,还有两宋、辽、金、夏。如果没有长江天堑,游牧民族的强劲秋风,就会毫不留情地横扫江南、甚至岭南的落叶,中华民族就可能拦腰折断。但是就因为有了这条“滚滚长江东逝水,浪花淘尽英雄”,才可能使人有机会将“古今多少事,都付笑谈中”。十万铁骑要从长江中下游飞渡,

① 李肇:《唐国史补》卷上,《影印文渊阁四库全书》第1035册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第421页下栏。

② 梁启超:《王荆公》第一章《叙论》,上海:中华书局,1936年,第1页。

展开战阵,谈何容易!这实在就像老子所说的“上善若水”^①、“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”^②。长江滚滚滔滔地挡住了北方游牧民族的铁骑,中原地区的许多士大夫家族渡江南迁,以他们的智力和财力把南方开发得比中原还要繁荣发达,东晋如此,唐代“安史之乱”时如此,南宋也如此,到了宋元以后,全国的赋税依仗江南,元代全国赋税的三分之一来自江浙行省,加上湖广和两广,全国财富的六七成在南方,经济力量转化成对文化的强大的推动力。而滞留在黄河流域的少数民族,经不起两三代,就被汉族建立的衣冠文物慢慢地中华化了。因此中国出现一种非常突出的文化认同现象,所有的少数民族到了中原之后,都不以夷狄自居,而是以中原正统自居,叫做前秦,叫做后燕,叫做西夏,叫做金,或取《易经》之义,叫做元。逐渐中华化的北方和浸染南蛮百越熏风的南渡衣冠士族,在其后又来了一个南北融合,这就把中华民族做大了。

更古老的埃及文明为什么要中断?因为它只有个尼罗河狭窄的绿洲,马其顿人来了,阿拉伯人来了,它连个回旋余地都没有。西亚两河流域的文明也非常古老,但此两河只相当于中国黄河长江腹地的七分之一,同样经不起摔打。中华民族这一江一河,拥有山川纵横的庞大腹地,能够以“百川归海,有容乃大”的文化哲学,容纳多民族的碰撞融合,这就形成异常独特的南北“太极推移”,在推移中使自身的文化外溢,使中华文化圈变得更加波澜壮阔。

中华民族在南北文化的“太极推移”中形成的文化哲学是“文化重于种族”,这是陈寅恪先生研究南北朝史的一个发现。当世界其他地区的种族冲突加深,陷于山河破碎的时候,中华民族却以文化融合和包容多元民族,使自己阅尽风波而生命不磨。这是中国文化应该受到它的子孙感恩的根本处。根据DNA的检测,北方汉族的DNA与北方少数民族的DNA的接近程度,超过了北方汉族与南方汉族;同样南方汉族的DNA与南方少数民族的DNA的接近程度,超过了南方汉族与北方汉族。历史上许多古民族到哪儿去了,鲜卑人到哪儿去了?突厥人到哪儿去了?西夏人到哪儿去了?它们的很大部分融合到汉族里来了。汉族已经成为混血的人种,汉族在北方,混有北方游牧民族的血,在南方混有百越民族或所谓南蛮的血。不混,血不浓;不混,种不优。混混复混混,民族不困顿。

正是长江中游民族混合的过程,给《楚辞》染上了鲜活而绚丽的色彩。研究《楚辞》,就是研究文学中的长江。

楚族由中原挺进长江云梦,《左传·昭公十二年》记载楚人之言:“昔我先王熊绎辟在荆山,筮路蓝缕以处草莽,跋涉山林以事天子,唯是桃弧、棘矢以共御王事。”^③楚人南来,不是只讲教化,而是大讲兼容,因此《楚辞》才能比较完整地保存了南方的神话、历史,及歌舞形态、祭祀仪式。《离骚》驾驭龙凤,役使众神,上叩天门,下求丘女;《九歌》祭祀太一、东君、二湘,还忘不了三苗民间对河伯的记忆;如此等等,使中原的《诗三百》即便晋身为“经”,也挡不住《楚辞》与日月同光。《诗经》当然也有一些南方的歌诗,但是采集江汉一带的南音而纳入中原礼乐系统之后,它经过中原乐师的修改,已经雅言化了。这就需要楚人用自己的歌喉来歌唱。研究《楚辞》必须要到荆州去看一看楚国文物的博物馆,读懂楚文物,才能读懂《楚辞》的奇异想象方式和绚丽的语言形态。这是不宜以固执经学的眼光,而应在看过那荆州博物馆之后,换上异于中原礼乐文化的楚文化眼光,去看作为审美思维史的独特存在的《楚辞》。

唐诗是大唐气象的表达方式,读懂唐诗,就可以明白什么是泱泱大国的艺术精神。那么为何要把李白、杜甫放在一起研究,实行“李杜合论”呢?“合论”的研究方式,就是对中华民族的黄河文明、长江文明和胡地文明进行合观,掂量出中国语言的诗性能力究竟可以达到何种程度。杜甫出生在河南巩县,属于河洛亚文化圈,他的祖父杜审言是我国近体格律诗走向成熟的一个关键的诗人。

① 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第89页。

② 陈鼓应:《老子注译及评介》,第350页。

③ 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本),第1339页。

杜甫说,“吾祖诗冠古”(《赠蜀僧闾丘师兄》),因而他把诗学当作家学,宣称“诗是吾家事”(《宗武生日》)。这也就表明,他的家族文化基因,离不开对近体诗的格律推敲。他往上追踪他的十三世祖杜预,就是为司马氏统一中国建立汗马功劳的镇南大将军杜预。杜甫作过一篇《祭远祖当阳君文》,“昭告于先祖晋驸马都尉镇南大将军当阳成侯之灵”^①,所谓驸马都尉,即指杜预是司马懿的女婿、司马昭的妹夫。他晚年功成名就之后,成了“《左传》癖”,为《春秋左传》作注,收入《十三经注疏》的《春秋左氏注》就是杜预注的,即杜甫祭文所谓“《春秋》主解,膏隶躬亲”。杜甫对于远祖文化事业,表示“不敢忘本,不敢违仁”,这也使得杜诗蕴含着浓郁的历史意识。

杜甫从远近二祖继承来的诗与史的双构思维,实在是中原文化的精华所系。被清人誉为“古今第一律诗”的,就是杜甫的七律《登高》:“风急天高猿啸哀,渚清沙白鸟飞回。无边落木萧萧下,不尽长江滚滚来。万里悲秋常作客,百年多病独登台。艰难苦恨繁霜鬓,潦倒新停浊酒杯。”杜甫四十多岁就得了糖尿病,其《同元使君春陵行》诗云:“我多长卿病”,长卿就是司马相如,相如患有消渴症,即糖尿病。到了夔州(今重庆市奉节县)“百年多病独登台”的时候,杜甫又患了风痺症,右手不能写字,用左手来写字,写的字人家都认不得。再后来,又得了肺病。在夔州有几十亩橘子园,但他过不惯南方生活,埋怨“家家养乌鬼,顿顿食黄鱼”(《戏作俳谐体遣闷二首》其一)。一个河南巩县的老先生飘泊到长江边上的夔州,顿顿吃黄鱼,实在不习惯,因此感慨“万里悲秋常作客”。精神维系是“即从巴峡穿巫峡,便下襄阳向洛阳”(《闻官军收河南河北》),襄阳是杜预的封地,洛阳是杜审言的老家。所以杜甫是中原文化的产物,血管里流动着诗与史的血液。

那么,李白的血管里流动着什么?李白以西北少数民族的胡地文化,尤其是长期生活和漫游其间的长江文明,去改造中原诗歌的肌理和气质,从中激发生气勃勃的抒情风采。关于李白出生胡地,在李白故去的当年,其族叔当涂令李阳冰为李白文集作的《草堂集序》,交代李白临终“草稿万卷,手集未修,枕上授简,俾予为序”,因此他说李白家世是李氏一支曾经“谪居条支”,“神龙之始,逃归于蜀”,他为李白编次文集,是得到李白的委托的^②。在李白死后五十五年,与李白有通家之好的宣歙观察使范传正作《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》,说是访得李白孙女二人,“绝嗣之家,难求谱谍。公之孙女搜于箱篋中,得公之亡子伯禽手疏十数行,纸坏字缺,不能详备”^③,只能以记忆印证其大概,称说“隋末多难,一房被窜于碎叶,流离散落,隐易姓名,故自国朝已来,漏于属籍。神龙初,潜还广汉”^④。范碑记载李白出生在碎叶,即现今吉尔吉斯斯坦的托克马克市,属于唐朝安西四镇之一。李阳冰、范传正对李白出生地的指证,在关于李白出生地的各种说法中,最是可靠,只不过一者说的是大地方,一者说的是具体地方。李白家人的名字,妹妹叫月圆,儿子叫明月奴,叫颇黎,都是沾染胡人气味的名字,而不是取义于中原典籍的名字。李白自称是“陇西布衣”,又在诗中说“乡关渺安西”,都为李序、范碑的说法提供内证。李白五六岁时,随家迁居蜀郡绵州昌隆县(今四川省江油市)青莲乡,童年接触过胡人风俗、乐舞;由于父亲李客是丝绸之路上的客商,迁蜀之后也当与经商胡地者或胡人商贾保持着接触。唐代文明是汉族与少数民族共同创造的文明,鲁迅说过,唐室大有胡气,李白诗风也不可回避地沾染了胡气。

李白天性喜欢游历名山巨川,这就把胡地商贾的习性与长江文明结合起来了。他是从二十五岁离开蜀地远游,终生未返青莲乡,在《上安州裴长史书》中,津津乐道于“仗剑去国,辞亲远游。南穷苍梧,东涉溟海。见乡人相如大夸云梦之事,云楚有七泽,遂来观焉。而许相公家见招,妻以孙女,便憩迹于此,至移三霜焉。曩昔东游维扬,不逾一年,散金三十余万,有落魄公子,悉皆济之”^⑤。李白性

① 杜甫:《杜工部集》,长沙:岳麓书社,1989年,第362页。

② 李阳冰:《草堂集序》,李白著,王琦注:《李太白全集》下册,北京:中华书局,1979年,第1446、1443页。

③ 范传正:《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》,李白著,王琦注:《李太白文集》下册,第1462页。

④ 范传正:《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》,李白著,王琦注:《李太白文集》下册,第1462页。

⑤ 李白著,王琦注:《李太白全集》下册,第1244—1245页。

情,乐于漫游,“五岳寻仙不辞远,一生好入名山游”(《庐山谣寄卢侍御虚舟》)。在《客中行》中,接受各地主人邀同饮酒,就可以唱出:“兰陵美酒郁金香,玉碗盛来琥珀光。但使主人能醉客,不知何处是他乡。”他尽情享受着盛唐文明的富足和道路平安,几杯美酒就把他乡当故乡了。杜甫的姿态可没有这样潇洒,“安史之乱”中当了难民,流落成都,得到友人资助,在浣花溪畔盖了一间草房,不料秋风秋雨不作美,他就赋《茅屋为秋风所破歌》:“八月秋高风怒号,卷我屋上三重茅。茅飞度江洒江郊,高者挂胃长林梢,下者飘转沉塘坳。”天公不作美还不算,更可感叹的是“南村群童欺我老无力,忍能对面为盗贼,公然抱茅入竹去。唇焦口燥呼不得,归来倚杖自叹息”。这就是客户的悲哀了。如果杜甫是个土著,南村群童是不敢肆无忌惮地当面抱走他的茅草,因为他们的爷爷奶奶、七大姑、八大姨,我都认识,我向他们讨个说法,这些顽童是要挨打屁股的。客户的孤独感和凄凉境况还在于“俄顷风定云墨色,秋天漠漠向昏黑。布衾多年冷似铁,娇儿恶卧踏里裂。床头屋漏无干处,雨脚如麻未断绝。自经丧乱少睡眠,长夜沾湿何由彻”。那年冬天,老朋友严武才来任成都尹、剑南节度使,如果当时有这座靠山,群童断不敢抱走茅草,村民也会帮他修补草屋。事情并非如郭沫若《李白与杜甫》中所分析的,杜甫是个小地主,把南村群童都叫做盗贼,把自己的儿子叫做骄儿,是地主阶级的意识形态^①。他是一个客户,又把客户的孤单凄凉,推己及人而及于天下寒士:“安得广厦千万间,大庇天下寒士俱欢颜,风雨不动安如山。呜呼!何时眼前突兀见此屋,吾庐独破受冻死亦足。”这是难能可贵的仁者胸怀,属于中原儒者对于“家”,包括自家、他家的君子风的体认。

李白的绝句,是盛唐第一。他的许多绝句都被广为传唱。盛唐流行胡人乐舞,李白自小就浸染于斯,所以他的歌诗适合于胡乐伴唱,易于流行。他的七绝《早发白帝城》,被认为是“七绝第一”,相信大家对这首诗都会吟诵:“朝辞白帝彩云间,千里江陵一日还。两岸猿声啼不住,轻舟已过万重山。”笔者曾经和一个大干部同桌共餐,他问:李白《早发白帝城》的“两岸猿声啼不住”,是公猿在啼还是母猿在啼?他总以为这是李白二十多岁出川时候写的诗。实际上李白晚年受到永王李璘所谓“谋反”案件的牵连,流放夜郎(今贵州境内),顺着长江逆水上行赴贬地,到了白帝城附近,得到朝廷的大赦,于是轻松地“朝辞白帝彩云间”而回江陵。据《唐大诏令集》载:乾元二年(759)二月,因关内大旱,肃宗下令赦“天下见禁囚徒,死罪从流,流罪以下一切放免”^②。因此,李白大约在三月得到赦免令,然后坐船返江陵。暮春三月,公猿、母猿都要发情,都会哇哇叫,因此“两岸猿声啼不住”。

其实这首诗的关键不在这里,而在“千里江陵一日还”的“还”字。读懂这个“还”字,就读懂了李白。李白那时已是五十九岁的老人,他要“还”到哪里去呢?如果他有农业文明的家族在青莲乡故里,他会落叶归根,“还”到青莲乡。比如称赞李白是“谪仙人”的秘书监贺知章,八十多岁时告老还乡,就回到故乡越州永兴(今浙江省萧山市),写了《回乡偶书》诗:“少小离家老大回,乡音无改鬓毛衰。儿童相见不相识,笑问客从何处来。”其中的“少小离家老大回”,魂归故里,落叶归根,按农业文明的世俗思维,不回祖宗故里,就是流落他乡的孤魂野鬼。因此“少小离家老大回”的“回”字,与李白“千里江陵一日还”的“还”字,表达了不同的文化归属。五十九岁的李白乃胡地商贾的子嗣,他的“千里江陵一日还”,不是“还”到绵州青莲乡,他父亲是个客户,没有一个自己的大家族。李白应是“还”到江南去,漫游洞庭,到庐山与妻室会合,最后死在当涂(今安徽省马鞍山市)。传说他在当涂采石矶酒楼醉酒赴江,水中捉月而溺死,或骑鲸成仙。《旧唐书》说,李白“以饮酒过度,醉死于宣城”^③,这里距离他的故乡数千里。

人文地理学展示的也是空间维度,这个维度连通“地气”,它的介入引起原先的文献材料、文化资源的重新编码。世界很大,应该多维度“看”世界,多维度对世界万象进行编码,从中引发思想原创。

① 郭沫若著作编辑出版委员会编:《郭沫若全集·历史卷》,北京:人民出版社,1982年,第360—361页。

② 宋敏求:《唐大诏令集》,上海:学林出版社,1992年,第435页。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九〇下《文苑传下·李白》,北京:中华书局,1975年,第5054页。

比如说中国古代有很多关于老虎的故事,就可以对之进行人文地理学的分类和编码。中原是有老虎的,甲骨文中也记载商王打死过一个老虎,还在虎骨头上刻字,一块儿陪葬。中国西部的古羌族,是以虎作为图腾,古羌族分流出来的彝族、纳西族、土家族,都是用虎作为图腾崇拜的神圣对象。

比较成熟的虎故事,出现在春秋战国的文献记载。春秋战国时期有三个虎的故事最有名。一个是《礼记·檀弓下》的“苛政猛于虎”^①。孔子过泰山侧,有一个妇人在哭,孔子问她为什么这样恸哭,她说老虎把她家三代的男人都吃掉了。那么,为什么不搬走呢?因为这里没有苛政,没有苛捐杂税。孔子叹息:“苛政猛于虎也!”从政治维度、时间维度进行解释,这个虎故事是用孔子的仁学和德政思想批判苛政。但是如果换为空间维度、人文地理的维度,就发生了意义变化。它透露了人的政治经济活动,使一部分人进入了老虎的领地,所以产生了人虎的对抗,老虎才凶狠地把这家三代的男人吃掉。这个是齐鲁之交的泰山老虎。

第二个有名的虎故事,是《战国策·魏策二》中的“三人成虎”^②。魏王派庞葱(又作“庞恭”)陪伴太子到赵国邯郸做人质。庞葱临行前对魏王说:“现在有一个人说,街市上出现了老虎,大王您相不相信?”魏王说:“不信!”“有两个人说,街市上出现一只老虎,大王您相信吗?”魏王回答:“我就有些怀疑了。”“那么要是三个人都说街市上出现一只老虎,大王您会相信吗?”魏王就回答:“寡人信之矣。”庞葱说:“街市明明白白没有老虎,然而三人这么说,就成了真有老虎。现在赵国的邯郸离我们大梁比街市远得多,而议论我的人也超过三人。但愿大王明察。”这就是所谓“众口铄金,三人成虎,不可不察也”(《邓析子·转辞》)。以往从故事本身论故事,其意义就是谣言重复多遍,好像就成了真实,即邹阳《狱中上梁王书》所说的“众口铄金,积毁销骨”。但是如果从空间维度考察,魏国的老虎,由于人的密集活动,在城市里已经绝迹,近郊也不易见到,但远郊山区还有。魏国据有山西南部、河南大部、河北小部,这些中原地区的老虎与人已经形成排斥关系。

第三个有名的虎故事,是《战国策·楚策一》中的“狐假虎威”^③。江乙对荆(楚)宣王说:“老虎到处寻找百兽来吃,抓到一只狐狸,狐狸说:‘虎先生,你是不敢吃我的。天帝使我作百兽中的老大,现在你要吃我,是违背天帝的旨意的。你如果以为我的话不可信,那我就在你的前面走,你跟随在我后面,看看百兽见到我,胆敢不逃命吗?’老虎觉得有道理,便与之同行。百兽见了都逃走。老虎不知道百兽是害怕自己而逃跑,还以为它们害怕狐狸呢。”从时间维度、从政治社会意义来看,“狐假虎威”是以狐狸假借老虎的威风吓退百兽,比喻依仗别人的势力来吓唬人。即所谓狐假虎威,狗仗人势,虚张声势,倚势欺人。如果换为空间维度来看,这是楚国的老虎。在人虎关系上,人对老虎还保持着一定的审美距离,把老虎当成笨伯,谈论起来带有一点儿幽默感;老虎周围的食物链是完整的,有狐狸、有兔子之类的小动物,人与虎并没有发生对抗。这个是楚国,也就是长江流域的人虎关系。

西汉时期有一本书,叫《盐铁论》,介绍西汉财政大臣和文学贤良之士,在京城长安讨论盐和铁的管理政策。《盐铁论》里面有一个文学贤良之士就说,南夷多虎和象,北狄多马和骆驼。在长安这样讲,就说明中原虎少,南方虎多。这种地理生物群的差异,在空间维度上深刻影响了中国两千多年的虎故事的叙述类型,形成了北方系统的虎故事与南方系统的虎故事的鲜明对比。北方系统的虎故事,人与虎是對抗的,是英雄主义的写法;南方系统的虎故事,人与老虎是带有人情,相互关系染上了一层神秘感,是非英雄主义、反英雄主义的写法。这一点,我们可以举很多例子。

东晋干宝的志怪小说《搜神记》,讲了庐陵(今江西吉水)的一个虎故事^④。说有个老虎跑到村子里,叼走了一个会接产的老太太,原来是山里母老虎难产。老太太帮助母老虎产下三个虎仔后,老虎

① 杨天宇:《礼记译注》,上海:上海古籍出版社,1997年,第177页。

② 关树东编著:《战国策》,长春:吉林人民出版社,1996年,第407—408页。

③ 关树东编著:《战国策》,第212—213页。

④ 干宝:《搜神记》,北京:中华书局,1979年,第237页。

把她送回家。这个老虎以后每天给老太太叼去很多小动物,来酬报她。你看这虎很精灵,知道谁有产婆的本领,不仅不伤人,而且知恩图报。刘禹锡《酬乐天扬州初逢席上见赠》诗云“巴山楚水凄凉地,二十三年弃置身”,他在四川、湖南这些地方给流放了二十三年,于是写了一个发生在浙江诸暨,西施的故乡的虎故事^①。说是诸暨有一个老太太在山里走路,有个老虎老是跟老太太打交道,因为老太太心慈手软,无力跟老虎较量,就出现了另类的人虎关系。老太太在山里走路,看见远处小道上有老虎在痛苦爬行,爬到了她面前,伸出前掌,原来前掌有个大芒刺,老太太就把它的芒刺拔了。老虎很惭愧,没有报答,站了一会儿就走了。以后那只老虎每天夜里都给她家里叼来小动物,老太太生活改善了,吃得肥肥胖胖的。但是她多嘴,跟亲戚说这个老虎怎么怎么样给她叼食物。老虎好像有灵性,当晚就给她叼来一个死人,害得老太太吃了一场官司。老太太讲清楚是老虎叼来的死人,就被无罪释放了。回到家中,这老虎当晚又叼来小动物。老太太爬到墙头上说,虎大王你可不要再叼死人来了。老虎对人是知恩报恩,心也通灵,你多嘴就给你来个恶作剧,这种关系实在是带点儿万物皆灵的神秘主义。

明代冯梦龙是苏州人,他的《古今谈概》对南方老虎说三道四:“荆溪吴康侯尝言山中多虎,猎户取之甚艰,然有三事可资谈笑。其一,山童早出,往村头易盐米,戏以藤斗覆首。虎卒搏之,衔斗以去。童得免。数日山中有自死虎。盖斗入虎口既深,随口开合,虎不得食而饿死也。其二,衔猪跳墙,虎牙深入,而墙高难越,豕与夹墙而挂,明日俱死其处。其三,山中酒家,一虎夜入其室,见酒窃饮,以醉甚不得去,次日遂为所擒。”^②荆溪属于温州雁荡山的南山区,此处老虎傻头傻脑,误食误饮,出尽洋相。如此说虎,可见人与虎并无敌意。

还有安徽黄山的老虎,也是那样令人发笑。明代谢肇淛《五杂俎》笔记里写了安徽黄山上的老虎^③。说是有个壮士晚上在山涧小屋里,看磨米磨面的水磨。一会儿进来一只老虎,把壮士吓坏了。老虎一把把壮士抓过来,坐在自己屁股底下。老虎一看水磨转个不停,便看入迷了,竟然忘记了屁股底下坐着一个大活人。老虎屁股底下的壮士,过了一会儿缓过神来,明白处境危险,这怎么脱身呢?他睁眼一看,看着老虎的阳物,翘翘然,就在他的嘴巴上方,他一口就咬住老虎的阳物,疼得老虎哇哇叫,一下子就落荒而逃。第二天这个壮士就到处夸口,说他把老虎赶跑了。谢肇淛在笔记中这样评点:过去的英雄是“垓虎须”,如今的壮士是“咬虎卵”。这是一种消解英雄的写法,南方的老虎变成这样愣头愣脑,屁股底下坐着一个大活人也忘了,还要端详琢磨水磨的工作原理,活该被人咬伤阴部,这种老虎与人的关系简直就是匪夷所思。地理空间维度一进来,南方老虎大惊失色,自己原来如此不堪。

北方的老虎就可以夸口自己威猛。比如说,黄须儿曹彰,是曹操的儿子中最有武艺的一个。乐浪郡——乐浪郡属于汉代辽东四郡之,在朝鲜平壤附近——进贡了一只大白虎,锁在笼子里面,整天发威大吼,笼外的好汉们听了,个个都心寒胆颤。黄须儿曹彰,就进入铁笼,把老虎尾巴绕在自己的胳膊上,使劲抖了几下,就把老虎治服了。老虎是非常凶猛的老虎,人是非常勇猛的人,这是人虎对抗的英雄主义写法。最著名的北方虎与英雄的故事,就是《水浒传》中的武松打虎。景阳冈的老虎是吊睛白额大虫,使附近行人和猎户都闻风丧胆,“原来那大虫拿人,只是一扑,一掀,一剪”的绝技。武松与老虎打斗,最后把老虎按在地上,“提起铁锤般大小拳头,尽平生之力,只顾打。打得五七十拳,那大虫眼里、口里、鼻子里、耳朵里,都迸出鲜血来。那武松尽平昔神威,仗胸中武艺,半歇儿把大虫打做一堆,却似躺着一个锦布袋”。《水浒传》第二十三回有诗为证:“别意悠悠去路长,挺身直上景阳冈。醉来打杀山中虎,扬得声名满四方。”

① 王澐:《唐语林》卷六,北京:古典文学出版社,1957年,第219页。

② 冯梦龙:《古今谈概》卷三十五,沈阳:辽海出版社,2001年,第759页。

③ 谢肇淛:《五杂俎》卷九,上海:中央书店,1935年《国学珍本文库》本,第7页。

但是,英雄主义的武松打虎故事,传播、旅行到南方之后,它会变得诡异多端。比如这只老虎到了鲁迅的家乡绍兴,绍兴“目连戏”的游行表演中有武松打虎的插曲,鲁迅的《门外文谈》对它作了记载^①。就是说某甲扮武松,某乙扮老虎,扮演武松打虎。某甲很壮,某乙很弱,打斗起来,强壮的武松把老虎打得哇哇叫,老虎就说:你干嘛这样打我啊?武松说:我要不狠狠打你,你不把我咬死了吗?某乙就说:那我们换一下,我当武松,你当老虎。结果强壮的老虎就把武松咬得哇哇乱叫乱跑。老虎说:我要不狠狠咬你,你不就把我打死了?鲁迅说,比起希腊的伊索寓言、俄国的梭罗古勃的寓言来,这个目连戏中的“武松打虎”是毫无逊色的。其实“武松打虎,虎打武松”这种颠倒错综,以民间的幽默,消解了英雄,颠覆了《水浒传》的经典叙事。清人笔记中记载浙江会稽有位水月老人,“时浙西多虎,老人辄语之曰:‘山上大虫任打,门内大虫休惹。’”^②这是把山上老虎与家中泼妇相提并论,拿南方的老虎开涮。

武松打虎故事传到淮扬,可是别来无恙乎?笔者欣赏过扬州评弹说唱武松打虎。是说武松喝了这十八碗酒后,上了景阳冈,醉劲上来,就在青石板上睡着了。一会儿来了一阵风,出现虎吼,武松就惊醒了,他瞪大眼睛到处找老虎,没有发现,找不到藏在树丛中的老虎。老虎躲在树丛子里说:“哈哈,武松你没有发现我,我可发现你了。”老虎简直跟人玩耍捉迷藏。武松与老虎开打,武松的棍子不是打在松枝上折断的,而是打到老虎的前面,老虎歪着脑袋说:“这是什么?是不是香肠啊?”“咔嚓”一口,就把棍子咬掉了半截,老虎好像在吃淮扬大餐。老虎似乎变成顽童,在紧张的气氛中添加了轻松,从而对英雄主义的叙事作了智性的超越。

与武松开打的老虎往南走,沾染了逗乐开心的习气。这只老虎往北走,走到蒙古,清朝蒙古有个喀尔喀蒙古语翻译本《水浒传》,今藏乌兰巴托。蒙古人不懂得用南拳北腿打虎,骑在马上弯弓射箭射,把虎射死,并非难事。蒙古好汉有三种绝技,骑马,射箭,摔跤。《水浒传》翻译,需要随风入俗。在蒙古语《水浒传》里,武松跟景阳冈老虎搏斗,武松抓住老虎的胳膊,老虎抓住武松的肩膀,人与虎之间一招一式,来了一个蒙古式摔跤,在景阳冈上滚来滚去,把摔跤写得很精彩。景阳冈上还有个水坑,武松最后把老虎摔到水坑里,窝着它的头,骑着它的背,挥拳猛打。景阳冈上的老虎哪里见过蒙古式摔跤,只好败下阵来。总之,老虎在北方,在人虎对抗中,都要抖擞威风,准备采取英雄主义的姿态。地理空间维度的加入,造成了老虎重新排队,出现了南北两个老虎系列。这里展示的是重绘文学、文化地图的第一原理。

二、在文化中心动力的基础上,强化“边缘的活力”

“边缘的活力”,是笔者创造的一个术语,对于解释少数民族在中华文明上的贡献,是很有效的。研究少数民族文学的学人,还专门为这个术语开过一些研讨会;包括一些关于非物质文化遗产的文件,也用了“边缘的活力”这个说法。边缘的活力,既是有效的,又是普遍的,它与中心文化的吸引力形成张力,使我们的文学、文化可以两条腿走路。

当然为了使边缘活力万派归宗,不至于在碰撞中无端耗散,中原文化的吸引力,也是必不可少的。中原文化领先发展,文明含量比较高、雅、精。比如说宋代国势较弱,但它把儒学演绎出理学,宋人的道脉、史脉、文脉、诗脉都很强。欧阳修、苏东坡的文章诗词,司马光的《资治通鉴》,都引起少数民族的景仰。唐朝把中国文化做大了,宋朝把中国文化做精了。要是没有宋人精心经营文化根本,蒙古人铺天盖地进来,就会出现文化的荒芜和夭折。但是宋人的道、史、文、诗四脉俱佳,根深叶茂。蒙古人进来后,对中原文化产生了景仰,皇室重理学,蒙古色目子弟纷纷写汉语诗词,赵孟頫的书画

^① 鲁迅:《门外文谈》,北京:人民出版社,1974年,第54页。

^② 徐珂编撰:《清稗类钞》第10册,北京:中华书局,1986年,第4545页。

诗“三绝”使马上民族为蓬头垢面而自惭形秽。蒙古人首先把朱熹《四书集注》当成科举考试的标准。这就使得中华民族的文化血脉延续下来了,所以中原文化的吸引力是有核心价值的。

但是处在这个中原中心位置的官方文化,很容易模式化,甚至僵化。因为要获得官方意识形态的地位,就须把自己弄得很精致,很严密,同时也就很死板。比如“三纲五常”,要改动一个字都很难。中原中心文化面临着两难的尴尬,它有领先发展的优先权,具有吸引力、凝聚力,但凝聚容易引起凝结,进而凝固化。但是边缘文化,地位不显,禁忌较少,身处边缘带有原始性、流动性,带有不同的文化板块结合部的混合性,这些都是“活力”的特征。当中原的文化僵化之后,边缘文化就会输入一种新鲜的带有野性的文化因素。有一幅图画叫做《东丹王出行图》,是辽国开国皇帝耶律阿保机长子东丹王耶律倍,自投后唐明宗后,长期居住中原,改名李赞华绘制的美术精品。画中人物相貌都似胡人,东丹王神情忧郁,若有所思,他与紧密随从的衣冠、服饰、佩带已经不同程度汉化,而奔前跑后的骑兵依然是胡冠、胡服。画卷末端有近似宋高宗赵构的题词:“世传东丹王是也”。由此可以发现,汉文化对少数民族文化的影响,往往是自上而下的;而少数民族的文化对汉文化的影响,往往是自下而上的。

为何如此?当然是因为少数民族唯有贵族才有能力聘请汉族最好的老师,有机会接触汉族的珍贵典籍,比较容易接受中原的文明。而一般的少数民族猎户,整辈子、几辈子都没有离开他那个山沟沟,又何谈汉化,何谈接受汉文明?所以汉文化的扩散是自上而下。而汉族士大夫不可能穿着胡服上朝,不可能在朝廷里跳胡人歌舞,除非像唐朝那种胡气很重的朝代。一般的朝代,达官贵人是允许在朝廷里卖弄胡人的礼仪的。所以少数民族的影响,先影响民间,然后才影响上层。比如说佛教进来的时候,它是一种胡教,要直接跟中原儒学对话,就会被鄙视为出家人,被认为是不忠不孝。但是佛教通过西域少数民族,通过北朝的少数民族,然后逐渐渗入汉族的民间和上层。根据文献记载,在晋朝以前,汉族士大夫是没有人当和尚的,所谓“沙门无士人”,当和尚的都是胡人。到了“五胡乱华”之后,出现生存、生命的危机,汉族士人才开始有出家的。中国的三大石窟,主要也是少数民族修造的。大同的云冈石窟,是北魏鲜卑族搞的;洛阳龙门石窟,是北魏和沾染胡气的唐人修造的;敦煌莫高窟,出现在汉族和少数民族混居的地方,丝绸之路的西域胡商,以及西夏贵人都贡献了不小力量。所以佛教三大石窟的形成,少数民族起了最重要的作用,比汉族人士的作用还重要。佛教后来就变成中华文明的一个部分,但它的运转过程离不开胡人。

讲到唐朝,笔者想起“燕瘦环肥”的说法,李白《清平调》“借问汉宫谁得似?可怜飞燕倚新妆”,把汉成帝的皇后、瘦美人赵飞燕,同唐玄宗的贵妃、胖美人杨玉环联系在一起。出土的唐朝壁画和陶俑,一个个胖嘟嘟的,那是时代的风气以胖为美。风气的根源在于唐朝王室是相当程度胡化了的汉人,他们的母系,什么独孤氏、窦氏、长孙氏,都是鲜卑人或突厥人,唐朝宰相也有不少出自少数民族。因此唐代文明是汉族和少数民族共同创造的。李氏发迹于少数民族执政的北朝,担任过北周鲜卑族政权的六镇将领。马背上的胡人,不喜欢弱不禁风的女人,而喜欢健壮的女人,你看元朝皇后的画像,一个个都是大方脸。《蒙古秘史》记述成吉思汗的祖先,哥俩出去打猎,看到一个姑娘在草地上撒尿,撒得很远,实在是健健康康,就把她掠回去当了妃子。马背民族,不像汉族那样搞很复杂的婚姻手续,又问名,又纳彩,他们需要健壮的妇女,生育力很强,又能随军作战。唐朝喜欢胖美人,与关陇集团进入中原有关。秦朝入主中原,兵马俑也是很强壮的。汉朝就不一样了,他们沿袭了楚王好细腰的风气。如果到徐州参观西汉楚王墓,就会发现墓里的骑马武士陶俑是女人相,腰身纤细,如果没有脸上那两撇胡子,真以为就是女人。西汉皇室继承了楚王好细腰的嗜好,才有赵飞燕这样的瘦美人大受宠幸。宋人乐史《杨太真外传》记载了唐玄宗、杨贵妃对汉成帝皇后赵飞燕的观感:“唐玄宗在百花院便殿,披览《汉成帝内传》,杨贵妃随后赶到,问他:‘看什么文书?’唐玄宗笑曰:‘不要问,知道了又要纠缠人。’杨贵妃拿来一看,写的是:‘汉成帝得到赵飞燕,身轻经不住风吹。担心她被风刮跑,特意制造了一个水晶盘,让宫人以手掌承着水晶盘,赵飞燕在上面歌舞。又制造七宝避风台,相间着放了各种香料,怕赵飞燕的四肢不能承受。’唐玄宗问:‘贵妃您让风吹一吹,如何?’因为贵妃微胖,所

以玄宗才这样说,跟贵妃开个玩笑。贵妃回答:‘《霓裳羽衣》一曲,可以超过以往的一切。’”^①以瘦为美的风气,是刘邦在楚地起义,把楚风带进宫廷的结果。汉高祖刘邦回故乡,高唱《大风歌》:“大风起兮云飞扬,威加海内兮归故乡,安得猛士兮守四方!”就是楚风歌曲,带有南方少数民族的音调。在几千年的民族融合进程中。许多古民族和少数民族,已然消融在汉族里。因而不讲少数民族,就讲不清楚汉族;正如不讲汉族,也讲不清楚少数民族一样,它们都成了一个总体民族的一部分。民族共同体的精神过程和少数民族“边缘活力”,是我们重绘中国文化地图时需要认真补写的文章。

少数民族文学、文化,给整个中华文明增添了许多光彩。中原文化的理性占居主流的过程发生较早,孔夫子“不语怪力乱神”。所以史诗和神话传说,在中国得不到完整的记载,散落成为碎金状态。写文学史为了与世界接轨,就从《诗经·大雅》里选了五首诗,说成是周朝的开国史,但是加起来才三百三十八行,怎么跟《荷马史诗》去比较?史诗是一种大规模的民族群体创造,如果把少数民族计算进来,情形就发生根本性变化。少数民族有三大史诗,一是《格萨尔王传》,藏族和蒙古族的史诗,根据现在的整理,大概有六十万行以上。中国社会科学院少数民族文学研究所编辑精选本,就有四十卷,现在已经编到将近二十卷了。另外两部是蒙古族的《江格尔》,柯尔克孜族和吉尔吉斯斯坦共同的《玛纳斯》,大概也是十几万、二十万行。还有南方、北方许多少数民族里的神话史诗、民族起源的史诗、民族迁徙的史诗,数量有几百种之多。中国绝不是一个史诗的贫国,而是史诗的富国。人类史诗的版图必须重绘,因为世界上五大史诗的长度加起来,还不如我们一部《格萨尔王传》。世界上五大史诗,最早是巴比伦的刻在泥板上的《吉尔伽美什》,三千多行。影响最大的是荷马史诗《伊利亚特》和《奥德塞》,分别有两万行、两三万行。最长的是印度史诗,《罗摩衍那》写猴王哈努曼,背着喜马拉雅山一跳就跳到斯里兰卡。有人说是孙悟空受了哈努曼的影响,理由并不充分。世界最长的史诗《摩诃婆罗多》,有二十万行。所以笔者讲过这样的话:公元前那一千年,世界上最伟大的史诗是《荷马史诗》;公元后的第一个千年,世界上最伟大的史诗是印度史诗;公元后第二个一千年,世界上最伟大的史诗,应该是中国史诗,历史会证明这一点的。

《格萨尔王传》是活形态的史诗,现在还有几百个艺人会歌唱,还在不断地滚雪球,篇幅越滚越大。它讲述藏区妖魔横行,生民涂炭,梵天王就派他的儿子下凡,就是格萨尔。格萨尔赛马称王,平定各路妖魔,在地狱里面救出母亲和爱妃,然后返回天国。说唱艺人讲的故事梗概差不多,但是每人讲的具体内容千差万别。群体创造,千年传承,每个艺人都有一套拿手本领。荷马史诗已经成了化石,但是格萨尔还是活形态,研究起来,还可以在江河学游泳,而不是站在岸上讲游泳术。比如格萨尔的艺人学,有些歌手叫“神授艺人”,说神教他唱的,他可能是原来不会唱《格萨尔》,后来大病了一场,或做了一个梦,醒来他会唱了,一唱就是几部、十几部、几十部。人类记忆是有极限的,一般人能够记多少首诗,大概几千首,一万首吧,他却能记几十部,现在活着的艺人最多能唱七十多部。有的艺人自称是格萨尔的骏马踩死的那只青蛙,投胎人间,讲述那里的神奇故事。他也可能说自己是跟格萨尔打仗的某位将军,所以他唱格萨尔,唱到将军被格萨尔打败这一段就不唱了,不好意思,败军之将,不可以言勇,等等。有的艺人,叫做“圆光艺人”,对着镜子就产生幻觉,就能滔滔不绝地唱,没有镜子,撕一张破报纸拿在手里,也能唱。但是没有这张破报纸,他唱不了。如此等等,对于人类的精神、心理、灵魂、记忆力的研究,提供了非常原始生动的材料。这些都显得奇特神秘,大开眼界,反映了跟中原文化很不一样的“边缘活力”。

少数民族以其独特的野性强,有时会在主流文化无从措手处,介入文化发展的进程。一个很有意味的文学演变线索,是《莺莺传》怎么变成《西厢记》的。《西厢记》是中国古代的一个家喻户晓,也非常美妙的爱情故事。它的原始版本,是唐人元稹写的《莺莺传》。唐传奇《莺莺传》中张生对莺莺是始乱终弃的,一开始百般殷勤,到头来绝情地把人家抛弃了,还说些女人是“尤物”、“是祸水”之类

^① 参见乐史:《杨太真外传》卷上,北京:中华书局,1991年,第6页。

的文过饰非、不咸不淡的话。当然此类绝情抛弃,唐人是能够接受的。根据陈寅恪的说法,唐代士人结婚,要娶大家族;仕途须进士出身,才受人尊敬。莺莺不是出身大家族,抛弃她,另外去找一个属于大家族的韦氏,唐人是能够认可的。至于女人“祸水”、“尤物”这一套,唐人好像也讲得出口的,因为唐律里规定“娶则为妻,奔则为妾”。到了宋代,像秦观、赵令畤这些苏东坡的门下人士,对莺莺非常同情,作了很多曲子,赵令畤《商调蝶恋花》鼓子词叙说:“至今士大夫极谈幽玄,访奇述异,无不举此以为美话;至于倡优女子,皆能调说大略。”但是在宋朝文化体制里,他们婚前性生活的行为不可容忍,最终都是悲剧。汉族《礼仪》里记述结婚要有六道手续,婚礼是六礼,不能逾越。这个故事的结局,是何时何地发生突破性的变化?是在金代。金章宗时候有个董解元,写了一部《西厢记诸宫调》,创造了红娘和闯阵的和尚这么一些草根人物,使有情人终成眷属。团圆的结局,只能够发生在女真人入主中原的金代,而不能发生在北宋、南宋,这是值得深思的。

根据《大金国志》和《辽史拾遗》的记载,女真有两个很独特的风俗,第一个独特的风俗是,贫家女子求偶,就到街头唱歌,唱自己怎么漂亮,怎么会做女红,如果男子中意,就把她领回家,觉得合适才去下聘书,这就带有古老的试婚制度的遗留。还有一个风俗叫“纵偷”,正月十五的上元节,朝廷放假三日,假期里,谁去偷人家的金银财宝,谁去偷人家的妻妾,偷自己的情人,政府是不治罪的。这是古老的抢婚风俗的遗留。在少数民族这种风俗底下,始乱的婚前性生活的问题,又何足道哉?这就给莺莺和张生“有情人终成眷属”,“从今至古,自是佳人,合配才子”,提供了很大的伦理空间。到了元代王实甫《西厢记》就专心致力于锤炼章句了:“小生姓张名珙字君瑞,本贯西洛人也,年方二十三岁,正月十七日子时建生,并不曾娶妻。”情痴得令人发笑。清人梁廷桢《曲话》卷五记载:“世传实甫作《西厢》,至‘碧云天,黄花地,西风紧,北雁南飞’,构想甚苦,思竭,扑地遂死。”可见作家对崔莺莺唱出的绝妙好辞,竟是如此呕心沥血。少数民族入主中原之后,把原本的伦理规范、贞节约束,统统解构了,而另来一套。伦理空间是儒学严重关切的领域,少数民族提供的解构性的新空间,直接作用于文学进程。

为什么元人来了之后,带点儿野性和胡腔的杂剧发展起来了?元代朝廷里也看杂剧,元朝的皇帝批文时,用的是大白话。皇帝批道:“知道了”,用语俗白得不得了,白话戏剧也就顺势发展起来了。宋朝皇帝老子还要找几个翰林学士、中书舍人来代笔。元朝连科举考试都终止了八十年,怕举子们结成同年、同党难以驾驭。官员由他们当面选,成吉思汗召见耶律楚材,就跟耶律楚材说:“你不是契丹人吗?我来跟你报仇,把契丹亡国的仇人灭了,你应该为我服务才对呀。”耶律楚材说:“我父亲、我祖父都在金朝做了很大的官,金朝也就是我的国家了。”成吉思汗毫无介怀,把他征为自己的随行官。元朝建立初期,派了程钜夫到南宋亡国的地域,在江南找到赵孟頫,委以刑部主事。赵孟頫是宋朝的宗室,赵匡胤的后代,元朝用人,用了宋朝宗室子弟,也毫不忌讳。元朝没有文字狱——虽然不甚重视文人,文人地位很低,但觉得文人不可能折腾起来,用不着搞文字狱。虞集是元诗四大家之首,他曾经按老皇帝元文宗的命令起草诏书,说皇侄妥欢帖睦尔不能当太子,不能继承王位。后来元朝宫廷政变频繁,七变八变之后,妥欢帖睦尔当了皇帝,是为元顺帝。这时就有人在背后告虞集的状,说就凭虞集起草这份诏书,也要治罪把他除掉。但是元顺帝说:“这不关他的事,是我们家里的事。”还照样用虞集。少数民族进来之后,很多风气都变了,风气一变,文学发展进程不可能不受影响,这涉及文学、文化的发展动力。

三、精神文化深度问题

所谓精神文化深度问题,就是从文献的验证中,深入到文化意义的透视。中国文学、文化、历史的研究材料,浩如烟海。不想在材料海中沉没,就得留出地步,探出头来,从材料中发现价值、意义、智慧、学理,这是任何有创造性的学者,或者任何一个要使书本知识能化得开的人,必须思考的问

题。读书化不开,那你就等于没读。“化”字非常重要,“化”字在古文字里,左边是站立着的“人”字,右边是颠倒着的“人”字,就是翻跟斗,一个跟斗我翻到你那儿,你一个跟斗翻到我这儿,也就化了。

为了考察这个命题,可以举出陈寅恪研究北朝史的例子。《北齐书》卷五十《高阿那肱传》记载北朝两个少数民族官员辩论天象与礼仪的关系,其中一人看到对方引用汉语典籍说理,就骂他“汉儿强知星宿”,其实对方是个鲜卑族人,只因为知道一些汉族礼仪,就说他是“汉儿”。《资治通鉴》卷一百七十一记述此事,胡三省注就看到这其中隐含着种族和文化的关系。陈寅恪由此强调,“‘化’比血统重要”,中华文明是文化重于种族^①。就是说种族的矛盾,可以用文化去包容和化解,这一点为某些异域文化难以达到。不妨设想,中国中央民族学院,几十个民族一起唱歌跳舞,要是在西亚一些地方,存在教派,人体炸弹就可能爆炸了。所以中国许多民族,都在认同中华文化,只要认同文化,就是中华。不管你的血缘、种族,只要有文化认同,就可以和睦相处。清朝入关,认同汉族文化,汉族也逐渐认同它。起初江南士大夫不与清廷合作,顺治皇帝非常挠头,怎么办?他问了一个汉族大臣。这位大臣出了一条主意:开科举。顺治年间就举行科举考试。江南士子抵制,不来参加考试。朝廷就降低录取标准,而且提高进士待遇,过去一甲、二甲进士,授予翰林院庶吉士,外放只给六七品的县令;现在安排当四五品官,靠一张试卷,就荣华富贵,这是很有引诱力的。江南士子看了之后,那中榜者平时功课还不如我呢,就靠考一场试,就得了知府,那我也可以去考。一次、两次,到了第三次,大家都坐不住了,都去考科举,一下子就把江南的士子都吸引过来了。他们慢慢地就认可清廷的文化姿态,清廷认同儒家文化,认同代圣贤立言的八股文,这就不必过分计较他们的种族了。中华民族的文化哲学跟西方不同的一个特点,就是文化重于种族,这就使得中华文明在具体的民族之上,形成一个融合多元民族的总体民族,这种文化哲学、文化景观在世界上几乎是独一无二的。

在透过“一体而融合多元”的文化哲学的基础上,我们应该顾及自身的文化脉络,从汗牛充栋的材料中探索 and 发现深层的意义。

从经典作品中读出深层的意义,笔者认为有两条重要方法值得思考:一曰破解精彩,一曰追问重复。

经意或不经意的重复的出现,并非无缘无故,可能关联着深层的文化心理。如果在一些经典作品中,发觉以某种形式重复着一些场景、现象、故事成分,可就要当心,一定要追问这类重复的奥妙何在。追问是对问题意识的敏感。比如,我们读明代从民间逐渐演化为文人集成改定的三部最重要的古典小说《三国演义》、《水浒传》、《西游记》,关切它们之间是否存在相互重复的叙事因素。经过反复比较掂量,发现这三部小说的主要人物的结构,都存在着一个“主弱从强”的问题。就是第一把手比较懦弱,跟从他的人都比较强。《三国演义》中刘备和诸葛、关羽、张飞、赵云是这么一种模式,《水浒传》中宋江和吴用、林冲、李逵,也是这么一种模式,《西游记》更不用说,唐僧和孙悟空、猪八戒,明显是主弱从强。这就有必要追问:为何如此?

首先会感受到,“主弱从强”是一种非常高明的叙事艺术设计。《西游记》如果把唐僧写得跟孙悟空一样的高强,那《西游记》就不用写了,因为一个跟斗云就能完成西天取经。正是因为唐僧比较懦弱,又没本事,还长了一张娃娃脸,长了一身据说吃了之后能长生不老的嫩肉,这就引得沿途的男女妖怪垂涎三尺,不断地招灾惹祸。于是只能靠孙悟空、猪八戒来给他破除灾祸,这就形成了一种叙述的张力。同时,孙悟空、猪八戒又不一样,孙悟空是个野神,无法无天,野性不驯;猪八戒是个俗神,俗世的七情六欲非常的发达。这哥俩儿碰在一起,就非常好看,就充满了戏剧性和幽默感。

取经四众汇齐后,继续往前走,那黎山老母邀请三个漂亮的女生,化成富家的寡妇,住在松林别墅,等着他们四个到来,要招他们来当女婿。唐僧害怕得不得了,说这与佛门规矩不合,推让给孙悟空。孙猴子忙说我不会这个,指着猪八戒说:呆子会,他在高老庄的时候干过这种营生。猪八戒唧唧

^① 参见万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥:黄山书社,1987年,第292—296页。

着辩解：和尚都是好色的，为啥偏找我老猪开玩笑呀。说完后，便声称要拉着马去后面吃草，去找那个老太太，说：“娘，您别看我师傅唐僧长得俊，但是不管用，还是我老猪中用。”孙悟空变成红蜻蜓，飞回来向唐僧汇报，唐僧还不相信。老太太告诉猪八戒，三个女儿娇美任性，都不喜欢他的大嘴巴，怎么办？只好让猪八戒去撞天婚，把他眼睛蒙上，摸着谁就是谁。老猪心痒痒地东找西摸，一回摸着柱子，一回摸着桌子腿，碰得鼻青脸肿，最后一个网兜把他兜住，挂在松树上。次日醒来，不见了大宅院，唐僧师徒睡在松树林里，就是没有八戒。八戒远远地被吊在树上，孙悟空跑过去说：“呆子，你娘到哪儿去了？也不请喝喜酒。”对他百般调侃。猴子、猪精打打闹闹，好戏连台，九九八十一难就不显得单调，读者乐呵呵地跟着他们一路走了十万八千里。但还有一个沙和尚，他的作用是什么呢？沙和尚的作用就是“无用”，他要是像孙悟空、猪八戒那样有本事、好出头，哥们三个就摆不平了。他无用才能大用，他成了取经群体的黏合剂、润滑油。如果没有沙和尚，师父给妖怪抓走，孙悟空、猪八戒可能就散摊子了，一个回花果山，一个到高老庄去了。就是因为有个沙和尚，苦口婆心地劝解调和，一会儿这里抹一抹，一会儿那里抹一抹，七抹八抹，最后抹到西天去了，完成了他们取回真经的生命承诺。所以这种人物结构，是一个很大的智慧，对于叙事文学的审美要求，发挥了巨大的杠杆效能。

但是还要追问，只是一部《西游记》摆弄“主弱从强”的伎俩，也就罢了，但是《三国》、《水浒》这些从民间衍变出来的大书，都不约而同地重复“主弱从强”，这就非同一般了。如果再看《隋唐演义》和《封神演义》，也对“主弱从强”不离不弃，这就说明这种人物结构带有深层文化的普遍性。就像中国古代的智慧人物，都能掐会算，带有方士化的倾向一样。姜子牙能掐会算，诸葛亮能掐会算，徐茂公也能掐会算。似乎智慧人物如果没有这种素质，光会指挥千军万马，好像智慧还不够高明，还不够神秘莫测。为什么会出现这类问题？这就涉及到中国文化的深层结构、深层意义。经过反复追问和探究，原来“主弱从强”折射着中国文化中仁、智、勇三者的关系。第一把手代表着仁，依凭着仁而赋予智与勇以价值。这种赋予，是旗子，是带有本质性的。如果没有唐僧赋予孙悟空、猪八戒以价值，他们再有本事，也只不过是妖精，变猴、变猪，狐狸精变人，有什么区别呢？所以信仰使妖精变成法力高强的战斗神。《三国演义》如果没有刘备仁政爱民的思想行为，诸葛亮的谋术就变成一个策士的诡计，关羽、张飞、赵云也只不过是会拼拼杀杀的一勇之夫。同时智和勇又反过来赋予仁以动力，没有智与勇而只是讲仁，就像孔子、孟子到处奔跑，卫灵公请教的是战阵，齐宣王接受是孙臆“围魏救赵”、“马陵之战”那一套兵家本领。所以仁要发挥作用，需要智、勇提供动力。在中国文化结构中，仁对智、勇制约，是以柔克刚，是以柔来驾驭刚的。仁驾驭智、勇，三者互为本质与功用，就可以形成一往无前的综合力量。

追问深层意义的另一种方法，叫做破解精彩。一部经典著作不可能是所有的部分都精彩，都精彩就不精彩了，红花总要绿叶来扶持。既然是众所公认的经典和它的最精彩之处，那就隐藏着群体潜意识的症结。《史记》是中国正史第一书，鲁迅称它为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”^①，那么《史记》最精彩处何在，绝唱发自何方？《史记》写得最精彩的，是《项羽本纪》。那就应该追问，《项羽本纪》何以出彩？分析《项羽本纪》的叙事结构，就会发现，太史公除了交代项羽的身世之外，实际上写了项羽的三个故事：一个故事是巨鹿之战。项羽率师北上，在河北巨鹿与章邯带领的秦军主力相遇，陈胜、吴广都是给章邯的军队打得落花流水的。面对章邯大军，各路诸侯都恐惧得不敢出战，只作“壁上观”，项羽率领“楚战士无不一以当十，楚兵呼声动天，诸侯军无不人人惴恐。于是已破秦军，项羽召见诸侯将，入辕门，无不膝行而前，莫敢仰视”。项羽带着军队破釜沉舟，直闯敌阵，一举消灭秦军主力，这是项羽最大的战功，确立了他的霸王地位。第二个故事是鸿门宴。范增准备在席间杀掉刘邦，但项羽妇人之仁，犹犹豫豫，张良、项伯左推右挡，还有樊哙闯进来搅局，就让刘邦乘机溜走了，这就使项羽陷入“楚汉分争”的人生的转折。第三个故事是垓下之围和乌江自刎。最后刘邦、韩信、彭越

^① 鲁迅：《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》第9卷，北京：人民文学出版社，2005年，第435页。

把项羽围困在安徽北部的垓下,张良让士兵夜里唱楚歌,使项羽大惊:“汉皆已得楚乎?是何楚人之多也!”于是悲愤失望,在中军帐里跟美人虞姬饮酒起舞,慷慨悲歌:“力拔山兮气盖世,时不利兮骓不逝。骓不逝兮可奈何,虞兮虞兮奈若何!”笔者最近探访过垓下,与虞姬墓只隔了一条小河。我对当地人说:你们旅游发展后,应在河上架桥,给桥起个什么名字呢?就叫“奈若何”桥吧,“虞兮虞兮奈若何”。故事中最精彩的一幕当然是“垓下歌”、“霸王别姬”。但是,出现了一个不容回避的问题:中军帐里“霸王别姬”这一幕,是谁记录下来的?虞姬自杀了,项羽自杀了,中军帐里的江东弟子全部阵亡了,难道是刘邦派了探子或者安了窃听器吗?查无对证。很可能太史公好奇,采访古战场时,当地父老讲了这么一个故事。但是二千年来,中国人相信不疑,好像没有霸王别姬这一幕,这个末路英雄的圆圈就没有画圆。中国最杰出的一个历史书的最好的一个篇章的画龙点睛的最好一幕,竟然是民间文学!可见民间传统在一个民族文学、文化中起了何等重要的根本性作用。

文学研究,也需要作田野调查。中国人本来就有“读万卷书,行万里路”的传统。王国维勾勒了清代学术的特点,认为:清初学问是大,乾嘉学问是精,道光咸丰以后的学问是变^①。清初学问之大,跟走路问学有关,顾炎武平生“足迹半天下”,他考察山川风俗、疾苦利病,足迹所及,许多活生生的文化资源就进入他的学问领域,遂成一代通儒之学。太史公为了写《史记》,也在全国探访古迹和民间口头传统,用来与文献相参证。中华民族共同体形成的过程中,有过三次很重要的旅行,对我们文明的建构起了重要作用:一次是孔子周游列国,了解国情,传播道术;一次是秦始皇巡视天下,疏通道路,显示大一统的雄风;再一次是太史公行走关陇、晋冀、江淮、吴越、三楚、齐鲁以及西南夷,拓展心胸,搜罗见闻,连通地气,使其撰写的《史记》对中国的历史、政治、文化、树人的建构,发挥了巨大作用。“读万卷书,行万里路”,实际上是以脚尖丈量着中国文化的脉络。

破解精彩的重要功能,是激活经典的生命。比如《水浒传》是古典小说的杰构。《水浒传》写得最精彩的地方在哪里?在“武松十回”。这十回书,是怎样写武松的呢?它除了写武松景阳冈打虎,显示他的神威奇勇之外,实际上写了武松跟五个女人的关系。由于绿林好汉的行规是好酒不好色,它就偏偏拿你最忌讳、最敏感、最要躲避的事来拷问你的灵魂,哪一壶不开就提哪一壶,看看你对这些女人的生理、心理、行为文化的反应。“五女闹武松”,这五个女人的第一个是潘金莲,家庭里的女人,自己的美丽而淫荡的嫂子,低头不见抬头见,还不断地对你进行性骚扰,你怎样对待这个问题?既要考虑家庭伦理,又要顾及江湖道义,武松的应对方法堂堂正正,而未免有点儿过激了。第二个是江湖上的女人,十字坡开黑店卖人肉包子的女老板,母夜叉孙二娘。武松对付她的方法与对付自己的嫂子可不同,包子端上桌后,武松扒拉着包子,问孙二娘:包子里是什么肉?还有毛,是小便上的毛吧?对女老板说小便上的毛,含有调戏的意味。孙二娘在酒里下了蒙汗药,两个押解公人都被醉倒了。武松行走江湖,这种招数瞒不了他,他暗地里把酒泼掉,却假装倒地,两个店伙计来搬这个牛仔到厨房宰割,也许武松会硬功,怎么也搬不动。最后孙二娘脱光了膀子来抱他,武松一个翻身就把孙二娘压在腿下,压得孙二娘哇哇叫。金圣叹评点说:好一个“当胸抱住,压在腿下”。菜园子张青进来通报家门,与武松结拜为兄弟。对江湖上女人,不打不成交,结果才杀了一个嫂子,又认一个嫂子。

第三个是市场上的女人,快活林的老板娘。武松押解孟州府,管牢房的金眼彪施恩酒肉款待,武松就到快活林找施恩的仇人蒋门神算账。他不是先与坐在绿槐树下交椅上乘凉的蒋门神开打,而是直奔酒店,看见蒋门神的妾在柜台上,就以不规则的市场规矩,对端来的酒挑挑拣拣,还问老板娘为何姓蒋不姓李,又让人家陪酒,实际上是当三陪小姐,“主人家娘子,待怎地,相伴我吃酒也不打紧”,就来这么疯疯癫癫的一套,惹得老板娘发怒才开打,把她扔进酒缸里去。第四个是官场美人计的女人,就是鸳鸯楼的玉兰。这位好汉也有软肋,很是怜香惜玉。张都监在鸳鸯楼下,安排筵宴,庆赏中秋,叫武松同来饮酒。又叫出心爱的养娘玉兰唱《月明曲》,张都监指着玉兰说,要择个良辰吉日,将

^① 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,《王国维先生全集初编》第3册,台北:大通书局有限公司,1976年,第1163页。

玉兰配给武松做妻室。武松起身再拜,说是“枉自折了武松的草料”,意思是说自己是牛马,只能当牛做马来报答了。武松结果被诬陷为强盗,差点儿丧了性命。第五个是野地里的女人,张太公的女儿。武松血溅鸳鸯楼后,化妆逃亡,夜走蜈蚣岭,碰到飞天蜈蚣王道人搂着一个姑娘嘻嘻哈哈。武松就拔刀杀死老道,救下姑娘,这个姑娘就是张太公的女儿,要把金银献给武松。在前不到村、后不到店的深山老林里,法律管不着,舆论管不了,你一个单身的汉子,如何处理这个问题?这五个女人有美有丑,有贞有淫,有爱有憎,有真有假,而且是五种不同的类型,家庭里的,江湖上的,市场里的,官场里的,野地里的。中国小说不是不怎么直接写心理吗?它把握神经上最敏感的弦,绿林好汉与女人的问题,不断地挑逗你、碰撞你,看你如何反应,就把此人的里里外外前前后后的生活态度,人生行为方式,全抖出来了。这是一种非常高明的写法,专门捅那最敏感最忌讳的心理中的马蜂窝,捅得你心烦意乱,穷形极相。如此反向着力,是很高明的叙事策略。

但是我们要追问:为何这样写?精彩叙事的深处,隐藏着何种文化意义有待破解?仔细地考察,发现说书人,或者施耐庵有一种独特的生活哲学,认为山中老虎可怕,心中老虎更可怕,把女色当成心中的老虎去叙写了。武松只有既能降服山中的老虎,以显示他的神威,又从各种不同的角度降服心中的老虎,以显示他的高尚,才能成为中国民间社会,尤其是江湖社会里公认的一个堂堂正正的英雄好汉。金圣叹在《读第五才子书法》中说:“鲁达自然是上上人物,写得心地厚实,体格阔大。论粗卤处,他也有些粗卤;论精细处,他亦甚是精细。然不知何故,看来便有不及武松处。想鲁达已是人中绝顶,若武松直是天神,有大段及不得处。”^①所谓武松类似天神而为鲁智深不及之处,就是他降服“心中虎”的神圣心理定力。“五女闹武松”,结果闹出了他人性中的神性来。中国文化比较重视人格修养,这种思维方式在江湖文化和民间文化中,也得到了真切的体现。

如果从这种角度去追问文学经典的深层文化意义,去破解文学经典的精彩底蕴,揭示中国文学的本质特征和形式韵味,以此描绘出来的中国文学地图,将是精彩纷呈、魅力独具的,能够内之作为我们的精神依托,外之作为我们与现代世界进行文化对话的凭据。

从上述分析中可知,我们所提倡的文学地图,内在地贯穿着文化哲学。它建构了重绘文学地图的三个学理原则,以及透入文化意义深层的两种有效方法,这就可以由丰富多彩的文学现象进入中国文化的本性和文化过程,对文化的内在结构和动力系统作出横向及纵向描述和剖析,考察文化本性是如何一层一层地展开、实现和壮大的。由此我们可以触摸和把握中国文学与文化的波澜壮阔的推进,包括它经历兴衰和重建中所呈现的深厚强劲的生生不息的再生力。民族与人通过文化的创造,反过来创造自我,在与众多文化形式的对话、融合中不断充实和提升自身,恰如林则徐所说“海纳百川,有容乃大;壁立千仞,无欲则刚”^②。遂使这种文化哲学既有博大的兼容性,对于种族文化能够海纳百川,又有刚直不阿的主体性,在世界民族之林的竞争共赢中自强不息。由此而对文学所作的哲思,是大国文化创新系统的必有之义;由此所重绘的文学地图,是一个现代东方大国与世界对话和交往的升级版的文化身份证。

[责任编辑 渭 卿]

① 金圣叹著,艾舒仁编次,冉苒校点:《金圣叹文集》,成都:巴蜀书社,1997年,第236页。

② 方浚师:《蕉轩随录》卷十,清同治十一年(1872)刊本。

观念史研究的一个标本

——清华简《保训》补释

晁福林

摘要:上古时代社会观念的形成和演变多经历较长的时段,分析不同时段的社会观念的特色,对于认识那个时段的社会思想有重要意义。清华简《保训》为我们提供了关于“中”这一观念从舜到周文王时期的简要演变情况,是不可多得的一个标本式的宝贵材料。《保训》简文的“中”皆文王述舜及上甲微之事时所提到,文王自己并没有直接讲到“中”。文王所述舜时顺民欲、测阴阳为“中”,上甲微时得族众为“中”,不仅与上古史实颇相符合,也与商周之际正处在由作为实体形态的“中”向作为观念形态的“中”转化的阶段相符合。周文王之时,尚没有“中正”、“中和”之辞,但其发展方向则是要开掘出“中”所蕴含的这些意义。《保训》简文正是有了这种意识而尚未出现“中正”、“中和”词语情况的反映。我们若谓周文王已经有了《礼记·中庸》“致中和”那样的思想,则似失于过早。直到周公的时候,作为意识形态的“中”的观念方正式形成。从观念史演变的角度来审视《保训》释读的难点问题,可能会有较为满意的理解。

关键词:观念史;清华简;“中”观念;《保训》;舜;上甲微;周文王;周公

观念史探寻的主要目标是考察某一观念的起源及演变情况^①。观念史既是对于某一观念自身源流的考察,也是对于某个历史时代人们的社会观念的探寻。我国上古时代作为精神思想领域里的观念,多有长期的发展与衍变,并非亘古如斯。通过观念史的考察我们可以窥见当时社会上复杂的精神现象,也可以帮助我们较为准确地认识古代文献的意蕴。清华简《保训》涉及到上古时代的不少重要观念,是我们研究观念史的宝贵材料,也可以说是一个“标本”。本文拟在专家研究的基础上,从观念史的角度对于这篇简文进行一些补充性质的再探讨,冀求能够略微推动相关研究。

作者简介:晁福林,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“上博简诗论综合研究”(13&ZD085)的阶段性成果。

① 我国古代,“观念”一辞出现于佛教传入之后,唐朝时人始用以说明对于佛教理论的观察思考。我国古代,皆循此而使用“观念”一辞。如,唐庆州刺史魏静称赞无相禅师“物物斯安,观念相续,心心靡间”(《永嘉集·序》,民国《永嘉诗人祠堂丛刻》本)。宋之问《游法华寺》:“观念幸相续,庶几最后明。”(《全唐诗》卷五十一)唐天成年间来唐的日僧圆仁述其所见大花岩寺众佛壁画云“或举手悲哭之形,或闭目观念之貌”(〔日〕圆仁著,顾承甫、何泉达点校:《入唐求法巡礼行记》卷二,上海:上海古籍出版社,1986年,第108页)。元代诗人戴良《游大慈山》谓:“谒祠慨乡相,寻僧叩禅宗,契理已无像,观念岂有穷。”(《元诗选》二集)明代人仍循旧说来使用“观念”一辞,如高濂《遵生八笺》引朱陶父说谓:“经乘妙理,依宿德以参求;观念净因,访高人而精进。”(《遵生八笺·清修妙论笺》下册,北京:人民卫生出版社,2007年,第73页)等等,是皆为例。近代以来,方以“观念”作为思想意识的一种表达。西方观念史研究兴起于18世纪后期,“它的研究焦点,是某个文化或时代特有的那些无所不在、占支配地位的形成性观念及范畴……是对于基本概念模式之起源的认识,以及这些模式给世界带来的变化”(〔美〕罗杰·豪舍尔:《序言》,〔英〕伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,上海:译林出版社,2002年)。我国古代有探讨观念史的传统,在春秋末期社会观念多变动不居的情况下,孔子提出的“正名”理论、战国时期兴起的名辩思潮、荀子阐发儒家“正名”思想等,都为中国古代观念史的研究作出了重大贡献。

一、《保训》简文补释

为了研究方便,现依李学勤先生主编的《清华大学藏战国竹简》第一册的释文为主,结合诸多专家的考释成果^①,将简文分段迳写和意译如下。

第一段简文:

隹(惟)王五十年,不瘵(悵),王念日之多鬲(历),恐述(坠)保训。戊子,自颍水。己丑未(昧)[爽(以上第1简),被冕服,凭玉几,召太子发,王]若曰:“发,朕疾适甚,恐不女(汝)及(以上第2简)训。昔前人逮(传)保,必受(授)之以诰(诰),今朕疾允病,恐弗念(堪)终,女箸(书)(以上第3简)受(授)之,钦才(哉)!勿淫(以上第4简)。”

这段简文大意谓:文王在位的第五十年,病笃不能痊愈,文王考虑到来日无多,恐怕坠失了保训。戊子这天,他自己用水洗了脸。翌日己丑拂晓,[文王穿戴好了冕服,靠着玉几,召见太子发。文王]这样说:“发,我病得越来越重,恐怕来不及遗训给你。从前传授保训,必定先授予代表准则的钟。可是,如今我病势严重,恐怕不能完成授钟之事,[因此]才授书给你。敬慎啊!不要恣意放纵。”

这段简文是为叙事之辞,其风格略同于《尚书·顾命》篇。这篇简文最初当是史官记录,到了东周时期方据记录而连缀成文。《太平御览》卷八十四引《周书》记此事作“文王在镐,召太子发曰:我身老矣,吾语汝我所保与我所守,传之子孙”^②,与《保训》第一段简文意思一致。

第二段简文:

昔舜耕于鬲(历)茅(丘),恐,救(求)中,自诣(稽)卑(厥)志(以上第4简),不诤(违)于庶万(姓)之多欲,卑(厥)又(有)施于上下远邖(逖),迺(乃)易立(位)邖(设)诣(稽),测(以上第5简)会(阴)觴(阳)之物,咸川(顺)不诤(逆),舜既得中,言不易实变名,身兹备(服)隹(惟)(以上第6简)允。翼翼不解(懈),甬(用)乍(作)三降之德,帝尧嘉之,甬(用)受卑绪。於虐(乎)! 鬻(祗)之(以上第7简)才(哉)。

这段简文意思是说:从前舜耕于鬲茅(历丘)这个地方,心里害怕,便去求取“中”,他考量自己的志向应当不违背百姓万民的众多欲望,遍施恩惠于上下远近不同层次和不同地区的人,舜还变换方位,测量阴阳之物,尽皆顺畅而不忤逆。舜既求得了“中”,就不变易“中”的名实,躬行而诚信它。他小心翼翼恭敬谨慎,以此得到了尧三次光临的恩德,尧帝很赞赏舜,将管理天下的大业授予他,啊!要恭敬它呀。

这段简文讲舜求取的“中”,有两个意思,一是不同阶层不同地区的百姓所认可的准则;二是通过观测阴阳而建立政治中心的最佳地区。舜能够躬行“中”,谨敬不懈,这才承继了尧的大位功业。简文“自诣(稽)厥志”,应当与舜所求取的“中”,有密切关系。舜,是文王授训所讲的第一个典型,下面的第三段简文所述则是另一个典型。

第三段简文:

昔微假中于河,以复(覆)又(有)易,又(有)易怀(服)卑(厥)臯(罪),微亡(无)害(害),迺(乃)追(归)中于河。(以上第8简)微寺(志)弗忘,逮(传)貽子孙,至于成康(汤),鬻(祗)备(服)不解(懈),甬(用)受大命。於虐(乎)! 发,鬻(祗)才(哉)。(以上第9简)

这段简文大意是说:从前上甲微曾经向河伯借“中”,用来打败了有易氏,有易氏伏其罪,上甲微没有受到伤害。打败有易氏以后,才把“中”归还给河伯。上甲微之志没有被遗忘,而是传给了子孙,一直传到了成汤。成汤敬服不敢懈怠,这才接受了上天的大命。啊!发,要恭敬呀。

^① 李学勤主编:《清华大学藏战国竹简》(壹),上海:中西书局,2010年,第142—145页。

^② 李昉等编纂:《太平御览》第1册,石家庄:河北教育出版社,1994年,第727页。

这段简文意旨的中心还是说“中”的重要。文王认为“中”是商王朝立国之关键。从“中”的含义看似语焉不明,实际是将诚信观念寓于故事之中的。有借有还,讲究信誉,这才能团结联合众邦国,完成大业。

第四段简文:

朕昏(闻)兹不旧(久),命未又(有)所次(延)。今女(汝)簪(祗)備(服)母(毋)解(懈),丕(其)又(有)所由矣。不(以上第10简)及尔身受大命。敬才(哉)!母(毋)淫。日不足,隹(惟)宿(肃)不羹(祥)。(以上第11简)

这段简文大意是说:我听闻“中”,还没有完全领会,我的性命却不久长了。如今你对于“中”只要敬服不懈,就会有所用。如今我等不到你躬受大命了。恭敬啊!不要恣意放纵。时光短暂,要戒惧灾祸啊!

这一段简文实际上是与第一段简文相互呼应的,有首有尾,构成一个完整叙事。从文王临终的谆谆嘱咐里,可以体悟到他并没有被大好形势冲昏头脑,而且要武王继续保持恭谨戒惧的心态。是篇简文所云“保训”,其主旨盖在于此。古本《纪年》载“殷上甲微假师于河伯伐有易,灭之”,据此,可以将第三段简文的“中”理解为师旅族众。

《保训》的释读,众多专家已经提出了许多卓见,愚以为尚可补充的意见有以下几点。

首先,简文“保”字的释读问题。

不少专家将它读若“宝”;也有的依原字读,如《康诰》“若保赤子”、《召诰》“保受王威命明德”、《洛诰》“诞保文武受命民”之“保”。按,这种读法似比读为“宝”为优。“保”于上古文献皆用如保护、保守、保卫之意。《诗经·周颂》诸篇皆以保天命、保祖业为教,谓“畏天之威,于时保之”、“我求懿德,肆于时夏,允王保之”、“烈文辟公,锡兹祉福。惠我无疆,子孙保之”、“文王康之,彼徂矣,岐有夷之行,子孙保之”、“膺保明德”^①。东周时期每言保天命、保祖业之意,谓“保君父之命”、“三代之令王,皆数百年保天之禄”^②。春秋时期以“保”为修饰之辞者有“保母”、“保者”、“保姓”、“保障”等。“保训”之辞例与之相似。成书于战国秦汉时期的《黄帝内经》有云:“黄帝乃择吉日良兆,而藏灵兰之室,以传保焉。”^③简文的“传保”,其意与之相同。

《顾命》篇所载成王遗命称“大训”,而非“宝训”。由此可以推测,此篇的“保训”,非必将“保”字读若“宝”。《逸周书》有《保开》、《酆保》之篇,《度邑》有“天保”之称。“训”有典范、准则之意。《大雅·烝民》“古训是式”,是为其证。《汉书·艺文志》载“《周训》十四篇”,《逸周书》有《度训》、《命训》、《常训》、《时训》等四篇,《保训》或当属《周训》十四篇之列。春秋时期每有“训、典”之称。从是篇内容看,“保训”意谓保有天命国运之训。“保”与“宝”相通,虽然亦可读若“宝训”,然而“保(宝)”则为形容之辞,不若依原字读较优,且合于《度训》、《命训》等文例。“度训”意即关于“度”之训,“命训”即关于命之训。春秋时期晋卿栾武子曾谓楚国“楚自克庸以来,其君无日不讨国人而训之:于民生之不易,祸至之无日,戒惧之不可以怠。在军,无日不讨军实而申教之:于胜之不可保,纣之百克,而卒无后。训之以若敖、蚡冒,筦路蓝缕,以启山林”^④。此讲“训”的内容以戒惧为主调,并以纣之灭和楚之兴的历史为证据。这两点在《保训》简文中亦有体现。《国语·周语上》谓周先王“修其训、典”,当包括文王之训在内。《顾命》罗列所陈宝物,其中有“大训”,王国维说“盖镌刻古之谟训于玉”^⑤。本简“保训”亦

① 《诗经·周颂》之《我将》、《时迈》、《烈文》、《天作》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第584—589页。

② 《左传》之《僖公二十三年》、《成公八年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1815、1905页;《国语·周语下》,上海:上海古籍出版社,1998年。

③ 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》,《重广补注黄帝内经素问》(一),《四部丛刊》本。

④ 《左传·宣公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1880页。

⑤ 王国维:《陈宝说》,《观堂集林》卷一,北京:中华书局,1959年,第68页。

当如之。总之,“保训”之“保”读若“宝”固然可通^①,但依原字读,似乎更妥当一些。

《逸周书·酆保》篇记文王语提及“吾何保守”的问题。意即我们守住何“保”。这里的“保守”,当即“守保”之倒置,文王是说我们应当守住何种“保”,而非将“保守”作为一辞。《酆保》篇名之意当即在酆地传“保”。另外,《逸周书·文传》篇载文王告诫太子发之事,史事与《保训》相类,其中载文王语,云“吾语汝所保所守,守之哉”,文本当作“吾语汝所守之保,守之哉”,与《酆保》篇相一致。今见清华简《保训》,方悟及《逸周书》这两篇里的“保”的本义与“保训”相关。

其次,第二简上端所残十一字的拟补问题。

专家或因释简文“颍水”为地名“演水(或以为即今陕西洵河)”,意指太子发从演水赶往文王住地(或以为即“酆”)看望病笃的父亲。此说虽然颇有理致,但与《顾命》之篇所载行事不类。《顾命》记成王病笃时,“甲子,王乃洮颍水,相被冕服,当,凭玉几,乃同召太保奭、芮伯,彤伯、毕公、卫侯、毛公、师氏、虎臣、百尹、御事。王曰:……”。《保训》所记显然比《顾命》简略,似可依其文例拟补“被冕服,凭玉几,召太子发,王”计十一个字。

再次,简文的“訓”字的释读问题。

简文“昔前人逮(传)保,必受(授)之以訓(鍾)”的“訓”或读为“诵”,指当面诵读文王遗训,“意谓传保训本当背诵为之,兹因病笃,所以只能以书册的形式传给你”^②。按,此释对于通读简文颇有可取之处,并且可以将下文的“念”依原字读,而与此句相对应。然而,用背诵的办法来授“训”,其礼不见诸史载,所以此说尚有可商之处,似当存疑。或以“訓”指“同”,并举马王堆帛书《经法·四度》“参于天地,闾于民心,文武并立,命(名)之曰上同”,为例进行说明。按,此“上同”指上同于天意民心,以之为释此简,意似未安。专家多以为此字当即《顾命》“上帝奉同瑁”、“太保受同”之“同”。《礼记·祭统》“铺筵设同几”,郑玄注:“同之言訓也。”汉儒释《顾命》之“同”为酒杯,释《祭统》之“同”为同一。似皆未确。清儒朱骏声认为“同”字可以假借为“鍾”^③,愚以为可以用这个思路考虑本简简文的“訓”。

“訓”当读若作为校正律吕的“鍾”。《周礼·春官·典同》“掌六律六同之和”,贾公彦疏:“此官掌调鍾,凡八音之乐器,其律度通以鍾为本。”《大戴礼记·保傅》“大师持铜而御户左”,此“铜”,即“同(律吕)”。《汉书·律历志》载:“律十有二,阳六为律,阴六为吕。律以统气类物,……其传曰,黄帝之所作也。黄帝使冷纶,自大夏之西,昆仑之阴,取竹之解谷生,其窍厚均者,断两节间而吹之,以为黄钟之宫。制十二简以听凤之鸣,其雄鸣为六,雌鸣亦六,比黄钟之宫,而皆可以生之,是为律本。……阴阳相生,自黄钟始而左旋,八八为伍。其法皆用铜。”《国语·周语下》“律吕不易,无奸物也”。“律吕”本指校正乐律的器具,类于今之定音管。“律吕”可喻指标准,准则。简文“授之以訓(同)”,即以“同(鍾)”授之。这句简文的意思是说,前人以“同”授予继嗣,如今我因为病笃,来不及授“訓(鍾)”,所以将书写的训典给你。汉儒把简文“訓”,读若意指酒杯的“同”,不如读若表示律吕与准则的“鍾”。这是因为它们虽皆器具之名,但喻指准则、标准的“鍾”显然要比酒杯重要,以之传授,更显重要。

复次,简文“三降之德”的释读问题。

简文“三德”,或指《洪范》、《吕刑》所说的“三德”;或指《大戴礼记·四代》所言天地人三德;或谓指三位股肱大臣;或指三乐之德。按,简文“三降之德”与“三德”实有不同。愚以为此处的解释当从李学勤先生说,《容成氏》尧“以三从舜于畎亩之中”,与此“三降”意同,指尧三次降临^④。按,简文的

① “宝”,初为宝贵之物的代称,多作名词用(似不胜举),较少作形容词。较早的文献里用作形容词者,有“宝龟”(《尚书·大诰》)、“宝命”(《尚书·金縢》)。简文此处的“保”读若“宝”是可以的。可是,既然依原字读能够密合文意,因此当以不改读法为优。

② 张崇礼:《清华简“保训”解诂(四则)》,《山东教育学院学报》2010年第5期。

③ 朱骏声:《说文通训定声·丰部》,北京:中华书局,1998年,第36页。

④ 李学勤:《清华简“保训”释读补正》,《中国史研究》2009年第3期。

“德”并非道德之德,而当读若“得”^①。简文“三降之德”意即得到了尧三次光临的荣幸。这是对于舜的形象的一个补充。

附带可以议一下舜在传说中的形象之发展问题。

关于舜在传说中的形象,上博简《容成氏》所载较详而与清华简《保训》近似,当属于一个古史传说系统。今将《容成氏》的相关简文称引如下,以资比较:

昔者舜静(耕)于鬲丘,陶于河滨,鱼(渔)于雷泽,孝养父母,以善其新(亲),乃及邦子。尧闻之(以上第13简),而嫩(美)其行。尧于是乎为车十又(有)五乘,以三从舜于甸(畎)亩之中。舜于是乎始免蓺(刈)注(斲)耨姜(耒),佺(谒)而坐之。子尧南面,舜北面。舜(以上第14简)受命(以上第15简)。^②

关于舜本人的传说,《尚书·尧典》强调其孝悌之德操,“父顽、母嚚、象傲,克谐以孝”,而《大戴礼记·五帝德》除了继续这一传说之外,还提到舜“陶家(稼)事亲”、“恶悴劳苦”^③,至孟子时,又说“舜往于田”,“舜发于畎亩之中”^④。司马迁细数舜的出身,谓“舜耕历山,渔雷泽,陶河滨,作什器于寿丘,就时于负夏”诸事,在《史记·五帝本纪》中总括诸说,才形成了关于舜帝的系统完备的说法。舜作为上古圣王,其形象日益丰满。起先可能只是说他有孝悌的品行,后来又加上其从事多种劳作的事迹,孟子则把舜作为“天降大任”的首选圣王。清华简所载舜“求中”,这是过去文献和其他资料所未曾讲到的。

第五,简文“假中”与“归中”的理解问题。

《保训》述上甲微事,说他从河伯那里“假中”而颠覆了有易氏,然后又“归中”于河伯。这个“中”,若谓为虚体,则难以说得通;讲为实体,方可无碍。联系到甲骨卜辞里面“中”字有许多作旗帜之形,所以专家认为简文说上甲微从河伯那“假中”,就是借河伯之旗号,“上甲微出师,也许打的就是河伯的旗号”^⑤。这是一个很有启发性的说法,也甚合甲骨文“中”字之意。愚以为可以继续将此一观点延深考虑。那就是,“中”不仅是旗帜之形,也是军事编制的一个名称。如:

丙申卜,贞,肇马左、右、中人三百。六月。

丁酉,贞,王乍(作)三师,右、中、左。^⑥

这里的左、右、中,当即殷商时代的三师。这应当是后世三军的滥觞。中师应当为其中坚力量。此外,商代军制中还有称为“行”的编制,其间的“中行”,亦当是商代的军事主力之一。专家推测商代还应当有作为“王旅”的“中旅”^⑦。总之,卜辞里面单称为“中”的军制应当就是“中行”、“中旅”、“中师”等一种的代称,是为商代军事力量的核心。后世以“中军”为主的“三军”之制当与之有渊源关系。

以“中”为军制核心亦即军队的主力,商王朝如此,那么简文提到的“河伯”是否也是如此呢?我们没有证据来肯定,但可以从其他材料来作推测。大致说来,上古时代有易氏居于今河北易水流域,河伯在今豫北一带,商族在今冀南地区。相传商族先祖王亥曾到有易氏那里经营牛羊,被有易氏之君杀害^⑧。当时的商族力量相对弱小,为复仇需借助河伯之力。《路史·国名纪》引《竹书纪年》载:

① 较早时期的“德”,尚无道德之义,而与“得”相同。直到周代作为“得”之“德”亦不乏例。关于“德”的分析,烦请参阅拙稿《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。

② 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),上海:上海古籍出版社,2002年,第260—263页。

③ 黄怀信主撰,孔德立、周海生参撰:《大戴礼记汇校集注》,西安:三秦出版社,2005年,第755、766页。

④ 《孟子》之《万章》、《告子》,北京:中华书局,2005年,第206、298页。

⑤ 李零:《读清华简“保训”释文》,《中国文物报》2009年8月21日第7版。

⑥ 《合集》第5825、33006片。

⑦ 宋镇豪主编,罗琨著:《商代的战争与军制》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第417页。

⑧ 《山海经·大荒东经》:“王亥托于有易、河伯仆牛,有易杀王亥,取仆牛。”《楚辞·天问》述此事云:“该秉季德,厥父是臧。胡终弊于有扈,牧夫牛羊?干协时舞,何以怀之?平胁曼肤,何以肥之?有扈牧竖,云何而逢?击床先出,其命何从?”

“殷王子亥宾于有易淫焉，有易之君绵臣杀而放之，是故殷上甲微假师于河伯伐有易，灭之，杀绵臣。”^①简文所云“微假中于河，以复又(有)易”，与《纪年》“上甲微假师于河伯伐有易”之说若合符契。若谓简文“假中”的“中”，指河伯的军队，则简文的“假中”与“归中”皆可得到比较合理的解释。此事背后，要说明的是一种什么观念呢？似可理解为诚信。有借有还，讲究的就是诚实无欺。后来盘庚迁殷时也是以诚信来动员族众(说详后)。

第六，简文“宿”的释读问题。

专家或读为“速”，训为招致，或谓指经宿，意指拖延。若此则简文“惟宿不祥”，意即拖延会招致不祥，表示文王要武王抓紧时间，迅速行动。这样解释虽然于文意可通，但是，从“小邦周”消灭“大邦殷”稳扎稳打的策略看，则是不可取的。周势力强大到“三分天下有其二”的时候，周文王还恭谨地服事于殷。周武王继位之后，依然不急不躁。《史记·周本纪》载，武王初次出兵伐纣时，“诸侯不期而会盟津者八百诸侯。诸侯皆曰：‘纣可伐矣。’”武王以“未知天命”为理由，退兵还归。武王的这种表现，显然是对于文王策略的继承。简文“惟宿不𡈼(祥)”的意思不应当是拖延会招致不祥，原因在于文王不可能催促武王急忙行事。

愚以为简文“宿”当读若“肃”。郑玄注《仪礼·少牢馈食礼》、《特牲馈食礼》和《礼记·祭统》皆谓“宿读为肃”。古礼中的“宿宾”、“宿尸”，虽然皆训为“肃”，但是，其意思皆指“进”。关于这一点，郑玄讲得很清楚。他讲“宿尸”之意时说：“宿读为肃。肃，进也。进之者，使知祭日当来。古文宿皆作羞。凡宿，或作速，记作肃，《周礼》亦作宿。”^②然而，这里所说的“进”，并非普通的前进之“进”，而是恭请的意思。“肃”字本义为收敛、束缩。就人而言，若拘谨，必然呈收缩状，而气宇轩昂或挺胸叠肚状则与收缩之意相左。《说文》释“肃”字谓“持事振敬也，从聿在𡩺(渊)上，战战兢兢也”，“肃”字本义是在深渊上干事情，故而战战兢兢。《诗经》所用“肃”字，传、笺皆以恭敬为释，正用其本义。《左传·成公十六年》记载晋卿郤至守礼，在战场上遇楚君，便“三肃使臣”，即三次向楚君使臣致敬。勤谨恭敬是周族兴盛发展的重要精神支柱，《诗经·小雅》之《小旻》、《小宛》所云“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，是有周一代不断响于人们耳畔的警钟^③。

以上古圣王为典范而阐述道理，当为周人传统。《群书治要》所引《太公阴谋》载：

武王问尚父曰：“五帝之戒，可得闻乎？”尚父曰：“黄帝之时戒曰：‘吾之居民上也摇摇，怨夕不至朝。’故为金人三封其口，曰古之慎言人也。尧之居民上也，振振如临深渊；舜之居民上，兢兢如履薄冰；禹之居民上，栗栗恐不满日；汤之居民上，战战恐不见旦。”武王曰：“吾今新并殷居民上也，翼翼惧不敢息。”尚父曰：“德盛者，守之以谦，守之以恭。”武王曰：“欲如尚父言，吾因是为戒，随之身。”^④

这个传说引五帝为戒惧恭敬的典型，《保训》引帝舜和上甲微为恪守中道的典型，谈史论理的风格是一致的，所倡导的恭敬戒惧的精神风貌也基本相同。

总之，“肃”字由其战战兢兢之本义引申为恭敬，恭请、严肃等义，亦可引申为警惕、戒惧。简文“惟宿(肃)不祥”，意即要戒惧灾祸的发生。

① 方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海：上海人民出版社，1981年，第186页。

② 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》卷四十四，阮元校刻：《十三经注疏》，第1179页。

③ 《诗·大雅·云汉》“兢兢业业，如霆如雷”，《诗·大雅·召旻》“兢兢业业，孔填不宁”，《诗·小雅·无羊》“矜矜兢兢，不蹇不崩”，《左传》之《僖公四年》、《宣公十六年》，《论语·泰伯》皆引《小旻》和《小宛》的“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”的诗句，是皆可见周人的这种心态。

④ 魏徵：《群书治要》卷三十一，《丛书集成初编》本。

二、“中”观念的历史发展

清华简《保训》诠释与研究的一大难题是对于“中”的理解。周文王遗训讲了舜和上甲微两个古代圣王,舜因为求得了“中”才承继了尧的大业而统领天下;上甲微则因为从河伯那里借到了“中”,这才打败了有易氏。两个故事一致指向了具有重要意义的“中”。那么,《保训》所讲的“中”是什么呢?专家们提出了十多种解释,直可谓上穷碧落下黄泉,搜寻殆遍,一切可能的解释似乎都提出来了^①。这些解释虽然皆凿凿有据,但还没有一个令大家都满意的答案。这其中的原因,廖名春先生有所分析。他指出:“以‘中’为实物的,多是据上甲微一段简文为说;以‘中’为虚体的理念或方法的,多是据虞舜一段简文为说。在虞舜一段能讲得通的,在上甲微一段则讲不通;在上甲微一段讲得通的,在虞舜一段则讲不通。可以说,清华简《保训》篇的释读,在简单的一个‘中’字上,陷入了死胡同。”^②愚以为可以试从观念史的角度来重新加以审视,或者有利于简文的阐释。

“中”这个对于上古时代乃至整个中国传统文化影响巨大的观念,有一个较长的起源、形成、演变的时段,我们可以仅就已知的材料进行如下的梳理。

从山西襄汾陶寺新石器时代晚期遗址的相关发现,可以推测《保训》所云舜时“求中”、“测阴阳”,有一定的可信度。

山西襄汾陶寺城址中期编号为IM22的大墓,其东南角出土了一件漆木杆,残长171.8厘米,上部残损长度为8.2厘米,复原长度为180厘米,漆杆被漆成黑绿相间的色段加以粉红色带分隔^③。这件漆木杆可能就是《周礼·大司徒》所说的测“地中”的“土圭”。《大司徒》云:

以土圭之法测土深,正日景,以求地中。日南则景短,多暑;日北则景长,多寒;日东则景夕,多风;日西则景朝,多阴。

值得我们特别感兴趣的是郑玄注所说的“以求地中”,“故书‘求’为‘救’”^④,依郑玄此说,经文原本是“以救地中”。我们看《保训》简文,正作“救中”,与《大司徒》的“故书”之文一致。这恐怕不能视为偶然巧合。清华简《保训》原注释者谓简文“救”读为“求”,确属卓见。

《论语·尧曰》篇载:“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在尔躬。允执其中,四海困穷,天禄永终。’”意思是说:天的历数命运在你身上了。好好掌握“中”^⑤,若四海民生困穷,你的这一份天禄,便会永久地完结^⑥。所云“四海”,即古人心目中的九州之外的四方之地,再其外则是“八荒”。这与简文的“上下远迩”之说是一致的。《尧曰》篇的这段文字来历不明,前人疑其为《汉书·艺文志》所言出孔壁中的古《论语》。说较可信。它写成的时间,当与《保训》简接近,是在战国前期。两者也有可能是同出一源的作品。《保训》云“舜耕于历丘,恐,求中”,与尧嘱咐舜“允执其中”的说法若合符契。如果我们没有理由否定相关的古史传说,就应当承认“中”是渊源很远的一种理念,这种以位居中央的“中”的观念早在尧舜时代就已经出现。

殷商时代“中”的不同意蕴皆与“居中”概念有关。这似可说明,“居中”是“中”字的初始观念。

上古时代常用的重要概念,多有较多的意蕴,不可单一而论。就拿“中”字来说,早在殷商时代,

① 关于清华简《保训》“中”的解释,将其作为“虚体”的,主要有中道说、中和之气说;将其作为“实物”的主要有旗帜标杆说、地中说、狱讼簿书说、命数说、婚事说、族众说、中国说等。

② 廖名春:《清华简“保训”篇中“中”字释义及其他》,《孔子研究》2011年第2期。

③ 何弩:《山西襄汾陶寺城址中期王级大墓IM22出土漆杆“圭尺”功能试探》,《自然科学史研究》2009年第3期。

④ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷十,《十三经注疏(附校勘记)》,台北:艺文印书馆,2007年,第153页。

⑤ 《论语·尧曰》篇“允执其中”的“中”,冯时先生认为是上古时代测日影的“圭表”(转引自何弩:《山西襄汾陶寺城址中期王级大墓IM22出土漆杆“圭尺”功能试探》,《自然科学史研究》2009年第3期),这种推测,亦有理致。

⑥ 《论语·尧曰》这一段话,古今解释,歧义迭出。今取钱穆先生说,见氏著《论语新解》,成都:巴蜀书社,1985年,第473—478页。

其使用的概念就已经有所分化。诸家解释甲骨文“中”字之意主要有测天、测风仪器之形和旗帜之形两说。专家指出：“左中右之中，中室之中均作或，‘中宗’、‘中子’、‘中妇’、‘中商’之中均作‘’，无一例外。可见区别还是主要的。中、仲最初同源，可是在甲骨文中，已经出现了分化，我们必须承认这种分化。”^①甲骨文的这个情况，告诉我们“中”字起码有了两种意蕴，一是方位之中，二是伯仲之中（仲）。方位之“中”，与伯仲之“中”，有其共同点，即两者都处于中间而非两端。所以，“中”这一观念实际上又是对于这两类意思的整合。我们可以对于相关卜辞进行一些分析。

卜辞中有“立中”以招集族众军旅的记载：

癸酉卜，贞，方大出，立中于北土。^②

这条历组卜辞贞问，“方”大举出兵侵犯，是否要于北部立中召集族众军队抵抗。赵光贤先生指出“立中”之意就是“把军旗树立起来，指明队伍集合的地点”^③。这是一条可以确证“立中”与征召族众军队有关的例子。下面三条卜辞，见于《合集》6449片，是同版的先后相续的三条卜辞，可以推测“立中”以召集族众军队与征土方之事有关：

贞：勿立中。

贞：立中。

贞：勿正土方。

与这条卜辞十分相似的是《合集》6448片：

贞：[立]中。

贞，勿征土方。

这条卜辞的“立”字残，可以依文例拟补。在一个合适的地方树立旗帜，四面八方的族众皆会聚于此，这是殷代征召军队的方式之一。所以，甲骨文“立中”，有招集族众军队之意。商代的“中”，由位置居中这一初起概念出发，引申出“中日”^④、“中室”、“中商”等表示位置居中之词语。另外，“中”还与“左”、“右”相比邻而使用，如一期卜辞谓：“丙申卜贞，启马左、中、右，人三百。”^⑤在三个军行里面，“中”应当居于中间的位置，后世的左、中、右三军当由此滥觞。

卜辞中还有一些“中”应当与测风有关。如：

丙子，其立中无风。八月。

……丙子立中……，无风暘日。^⑥

从这两条卜辞可以推测“立中”实为观测风向^⑦。甲骨文“中”字多作上下有旂之形，酷似飘扬的旗帜（旂之方向左、右皆有），这旗帜固然可以作为测风向之物，亦可以作为族众集合地点的信物。总之，甲骨文的“中”字无论何种意蕴皆会意为居中。此种居中的观念虽非殷人所首创，但却可以推测甲骨文“中”字的出现，“中”观念方宣告正式形成。

商代“中”的观念，保存在文献里的有《尚书·盘庚》篇的一例，是篇说盘庚动员族众随他迁殷，族众“乃咸大不宣乃心（心里都很不高兴）”，盘庚苦口婆心威胁利诱，要族众“分猷念以相从，各设中于用乃心（去掉杂念以相顺从，都将‘中’放在自己心里）”。用今天的话来说，就是都把良心放正了。《盘庚》篇所说的藏于心里的“中”，并非实体，而只能是一种精神、观念。于此我们可以联想到《保训》

① 于省吾主编：《甲骨文字诂林》第4册，北京：中华书局，1996年，第2943页。

② 《合集》33049。

③ 赵光贤：《商代兵制考》，《古史考辨》，北京：北京师范大学出版社，1987年，第53页。

④ 关于“中日”的卜辞多与气象有关，如谓“中日”雨或不雨。有卜辞问“中日至郭兮启”（合集30198），或问“中日至郭兮雨”（屯南2729），所云“中日”即日居于中之时，当在正午十二时（说见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：科学出版社，1956年，第231页）。

⑤ 《合集》5825。

⑥ 依次见《合集》7369、英藏680。

⑦ 亦有专家认为“立中”之意是立表测影，见萧良琼：《卜辞中的“立中”与商代的圭表测影》，《科学史文集》第10集，上海：上海科学技术出版社，1983年，第27—44页。

第三段简文来考虑,这段简说上甲微向河伯“假中”并“归中”,取得了成效,于是“微志弗忘,传贻子孙,至于成汤,祗服不懈,用受大命”。可见“中”这个法宝自上甲微以后,世代相传,到了成汤,终成大业,到了盘庚又用它作了动员族众迁殷的利器。如前所述,盘庚所讲的这个“中”已经有了诚信的意识。

就“中”观念的演变看,商周之际正处在由作为实体形态的“中”向作为观念形态的“中”转化的阶段,《保训》简为此提供了一个标本。

《保训》简文十分难能可贵的一点是记载了文王述舜及上甲微之事的时候,忠实于舜和上甲微各自时代的观念,没有把舜和上甲微时代的观念“翻译”为文王时代的观念。由此,可以想到廖名春先生提出的关于《保训》“中”观念解释不能两全的难题。平心而论,要用一个解释来解决这个难题可以说是无解的。因为本来文王述此事的时候就没有采用一个观念来说话,我们今天怎么能够硬将二者捏合为一呢?如前所述,舜时期的“中”就是考虑顺应不同地区不同阶层的族众的意愿和求取“地中”这两点,上甲微时代的“中”就是河伯的师旅族众的中坚力量。文王讲此两事,没有用一个固定而能涵盖所有关于具体的“中”的一个观念,说明当时他还没有提炼升华出这样的观念。

我们说这些还可以从《逸周书》与文王相关的诸篇中得到佐证。《逸周书》的性质,《汉书·艺文志》说是“周史记”,其中多数篇章应当是东周时人依据史官记载所撰作^①,文辞虽不甚古,但不应视同向壁虚拟的伪作。从是书首篇《度训》开始到《文传》的二十五篇(其中八篇,文佚目存)的内容皆以周文王为中心展开。我们分析这二十五篇里面关于“中”的观念,应当与文王时代的实际不会相距太大。这二十五篇里面用“中”的情况如下表:

意蕴 篇名	适中、标准	里面(与外面相对)	中间、当中	射中之中
度训	4	1		2
常训			1	
余匡	1			
小明武				1
大匡		1		
程典			1	
文传		1		
总计	5	3	2	3

分析上表,可以看到与文王相关的这些篇里面,这十三处虽然皆是自殷商以来的“居中”之意,可是有些提法颇值得注意,例如将“中”与“和”之意联系在一起分析,《度训》云:“众非和不聚,和非中不立,中非礼不慎,礼非乐不履。”认为态度标准之适中,是“和”的必备前提,没有“中”也就没有“和”。然而这个“中”还不是中和之气的“中”。再如《程典》云:“上中立而下比,争省,和而顺,携乃争,和乃比。”这个“中”指君主的态度不偏不倚,虽然与中庸之意接近,但仍是一个“居中”的观念。

《保训》简文所云“求中”与周初选址东都事相类。《尚书·召诰》载周初建立东都洛邑的时候,曾经“经营”(度量)洛邑地势,“攻位”(选取城郭宫庙之位置)于“洛汭”(洛水弯曲处),选定了“土中”(土地之中)。伪孔传释“地中”为“地势正中”,孔疏引《周礼·大司徒》之说论证此事,《大司徒》云:“以土圭之法测土深,正日影,以求地中。日南则影短多暑,日北则影长多寒,日东则影夕多风,日西则影朝

^① 详情请参阅拙作《论“逸周书”的史家主体意识》,《史学史研究》2009年第1期。

多阴。日至之影尺有五寸，谓之地中，天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也。然则百物阜安，乃建王国焉。”

《保训》谓舜“求中”、“测阴阳”之事与《周礼·大司徒》之载吻合，此所云的“中”当是舜所选取的作为统治中心的“地中”。简文说这个地方“阴阳之物，咸顺不逆”，正与《大司徒》所云“阴阳之所合”相应。传说周族先祖古公亶父选取豳地迁居时曾经“既景乃冈，相其阴阳，观其流泉”^①，亦可证上古先民选取居址时，测阴阳为必须要做的准备工作。传说舜“求中”、“测阴阳”，是合乎这一习俗的做法。《尚书·召诰》所说，周成王时选取“土中”，建立东都，应当不仅仅是个“地中”的问题，更重要的是这个地方是天下邦国的中心地带，与《保训》所说舜顾念“上下远迩”之意是一贯的，其中不乏团结与联合天下方国之意。

周公所提到的“中德”的观念，是“中”观念升华为精神理念的标识。《尚书·酒诰》载周公对于朝廷官员和大小贵族的讲话，其中说道：“尔克永观省，作稽中德。”（你们要能够长久地自我省察，使自己的言行符合中正之德）这里明确地将“中”作为道德观念来提出。这在“中”的观念史路途上是一个重要进展。《逸周书·宝典》记载周公旦向周武王进言修身、理政之要，其中提到王者应当有的“九德”，其第五项是“中正”，“是谓权断，补损知选”，即中正之德就是对于事物要权衡后来裁断，弥补不足，作为明智的选择。守中不偏即为中正。这种“中正”的观念已经不是简单的“居中”之意，而是道德修养，是人的正直的气质。《礼记·中庸》谓“齐庄中正，足以有敬也”，讲整齐端庄正直的气度，足可以让人尊敬。春秋战国时期的儒者的行为标准是“言必先信，行必中正”（言必以信用为先，行为必定正直）^②。荀子说：“君子居必择乡，游必就士，所以防邪辟而近中正也。”^③周公所提出的“中德”的观念到了孔子的时代，演变成为“中庸”，成为儒家核心的重要精神之一。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！”“君子中庸，小人反中庸。”^④关乎君子人格的中庸，在孔子心目中，是最为高尚的德操。这时候的“中”的观念，距离其初的“居中”的本义已经很远了。就我们所见的材料看，“中”观念的发展史的几个关键点还是比较明确的，《保训》简为此提供了一个难能可贵的标本。

三、从《保训》简看上古观念演变的一些特点

清华简《保训》为我们提供了一个宝贵的标本，让我们从一个角度见到了上古时代重要社会观念演变的一些情况。这可以总结出以下几点认识。

首先，“中”之观念和其他的古代观念一样，也有一个较长的历史发展过程。起初的时候，人们从测日影的标杆之类的仪器可能感悟到“地中”这一现象，当时，文字尚未出现，但是否有“中”这个话语，则尚无法肯定。到了商代甲骨文出现“中”字的时候，完全可以肯定有了“中”这一观念。当时的“中”字多作标杆旗帜形，如上所分析，商代的“中”，皆与位置居中有关。正如黑格尔所说，“当我们在进行概念思维时，听觉和视觉必定已经成为过去”^⑤。殷商时人使用“中”这个概念的时候，已经不把它作为标杆旗帜来看待，而是作为位置居中的“中”之观念来使用了。周初选东都之址，求取“地中”，也是位置居中之意。观念是对于某一类普遍存在的事物的概括^⑥，但对于广泛的思想认识来说，某一

① 《诗·大雅·公刘》，阮元校刻：《十三经注疏》，第543页。

② 郑玄注，孔颖达等正义：《礼记正义·儒行》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1668页。

③ 《荀子·劝学》，北京：中华书局，1988年，第6页。

④ 《论语·雍也》，第64页；《礼记·中庸》，第1625页。

⑤ [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1996年，第323页。

⑥ 关于事物表象与观念的关系，黑格尔虽然指出观念与表象不能互相脱离，但又认为“构成我们表象的内容的那些对象首先存在，然后我们主观的活动方随之而起，通过前面所提及的抽象手续，并概括各种对象的共同点而形成概念”，这个表象先于概念的想法，黑格尔断言“这种想法是颠倒了，反之，宁可说概念才是真正的在先的”（[德]黑格尔：《小逻辑》，第334页）。黑格尔的这个说法就事物本身所固有蕴含着的内容看虽然有一定道理，但从认识外物的次序上，则不可取。

观念又有其特别的规定性。殷商时代的“中”，就是一个既普遍又特殊的观念。从卜辞中我们可看到，“中”这个概念已经与其造字本义有了一些距离。但此时尚未更进一步，推衍、提炼出“中正”、“中和”、“中道”等意蕴。“中”观念的发展，从尧舜到周孔，经历了数百年之久，真是一段相当可观的修远之途。

其次，正因为概念是“同它自身否定的统一”^①，因此其演变则是必然的。观念演变的最常见的方式是由此及彼、由表及里的开掘与联想。就拿“中”这一观念来说，《保训》载舜的时候“既得中，言不易实变名，身兹服惟允”，他一直采用“中”的实际意蕴和名称，不改变“中”的名实，恭谨恪守。依此，可知舜的时候“中”的观念是稳定不变的时期。周文王的时候，尚没有“中正”、“中和”之辞，但其发展方向则是要开掘出“中”所蕴含的这些意义。从周文王演《易》和操持灭商大业的准备诸事看，他应当是一位智者而绝非庸碌之辈。他在思想中努力寻求“中正”、“中和”之意，但还没有达到明确这些思想的地步。《保训》简文正是有了这种意识而尚未出现“中正”、“中和”词语情况的反映。我们若谓周文王已经有了《礼记·中庸》里面的“致中和”那样的思想，则似失于过早。

再次，上古时代某一观念的流传往往有不同渠道，形成不同的文本和多样化的表达方式，后人的理解也常常有所不同。《保训》简文所述舜所“求中”的“中”，其内容最主要的是顺从“庶万姓之多欲，厥有施于上下远迩”。舜之时代，方国部落联盟为其社会的主要构成方式，所以要照顾到“万姓”（亦即万族）和上下远迩（亦即天下四方）的意愿和诉求。到了孔子及其弟子的时代再讲述“中”的观念的时候，其着眼点则是突出舜的智慧。《礼记·中庸》载孔子语，谓：“舜其大知（智）也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”为什么说舜有大智慧呢？朱熹的说法颇中肯綮。他说：“舜之所以为大知（智）者，以其不自用而取诸人也。迩言者，浅近之言，犹必察焉，其无遗善可知。然于其言之未善者则隐而不宣，其善者则播而不匿，其广大光明又如此，则人孰不乐告以善哉！两端，谓众论不同之极致，盖凡物皆有两端，如小大厚薄之类，于善之中又执其两端，而量度以取中，然后用之，则其返点之善而行之至矣。然非在我之权度精切不差，何以与此。此知之所以无过不及，而道之所以行也。”^②舜对于善恶、远近之言等事情，皆能够分析其两个极端，而采用适中的措施。这里所说的“中”实指舜的智慧而言，若谓这个“中”就是智慧，也是说得通的。

《保训》简文所提到的“中”皆文王述舜及上甲微之事时所提到，文王自己并没有直接讲到“中”。文王所述舜时顺民欲、测阴阳为“中”，上甲微时得族众为“中”，与上古史事证之，颇相符合。可以推测，文王于此并没有随意编造，而是述古为说。他是让武王自己从中悟出道理。

我们应当注意到简文所述文王语有这样一句，即他在说过舜与上甲微之事以后所言“朕闻兹不久”，说自己知道舜与上甲微之事不久。为什么要说这句话呢？因为这句话表示着文王自己对于舜与上甲微的“中”也还没有一个很深入很成熟的想法，至于“中”是否即“中正”抑或是“中道”等等，让武王慢慢领会省悟。文王病笃，自知命不久长，所以将“中”这一意蕴的升华留给自己的儿子来完成。从现今的文献资料看，到周公的时候，作为意识形态的“中”的观念方才正式形成。

一般说来，上古时代社会发展速度较缓慢，社会观念的演进也比较迟缓。我国古代有重要影响的一些社会观念，如“道”、“德”、“中”、“和”等，都各自有一个发展演变的较长时段。后世的某一词语，可能包含着这一词语早期的思想因素，但早期的同一词语则与后世的有较大距离，而不可能拥有后世才出现的意蕴。缕析观念史的演进情况，对于我们认识某一时段的社会思想，应当是颇有裨益的事情。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① [德]黑格尔：《小逻辑》，第334页。

② 朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，1983年，第20页。

陈寅恪的文史之学

——从 1932 年清华大学国文入学试题谈起

陆 扬

摘 要:1932 年 8 月清华大学入学考试,陈寅恪以对对子作为国文考试题引发争议,他本人也在事后提出完整的“对对子”理论,指出对对子可以测试考生四种能力,尤其其中第四种能力,即思想能力,在陈寅恪看来是能否创造出最高境界的对子的关键所在,他用黑格尔逻辑中的“正反合”之说来说明。对于这一争议的意义,当代学界有诸多分析,但对于陈寅恪的对对子观中代表对对子最高境界的所谓“正反合”之说的涵义,以及具体试题如“孙行者”如何体现这种“正反合”之说,则缺乏讨论。对这一问题的考察不仅可以帮助我们更精确把握陈寅恪文史之学的特点,也使我们认识到陈寅恪在清华国文考试前后的学术转型的意义。推动此转型的一个重要因素是胡适的学术研究对陈寅恪的影响,尤其是胡适佛教史方面的研究,催生了陈寅恪的诸多学术篇章,并且在方法论的层次上也刺激陈寅恪更递进一步。陈氏对《西游记》和禅宗的研究与胡适的同类研究有密切关系,可能是促使他在国文对对子试题中将“孙行者”与“胡适之”联系起来的内在因缘。“孙行者”和“胡适之”这一对子实际是带有敬意的游戏。相较于胡适着重做禅宗历史的史实层面的证伪工作,陈寅恪更注意禅宗等佛教思想概念演变的内在轨迹及其与中古思想社会的关联。在共同纠正“整理国故”实践以真伪评判价值的偏颇上,陈寅恪对冯友兰的《中国哲学史》的理路颇为推许。陈寅恪对对子说和他的文史之学直接相关。他重视骈俪,主要并不在于其绮丽的语言表现形式,而在于骈俪文字能通过巧妙用典等手段呈现出沟通古今的历史意识,延展人的想象空间,以及特殊的感染力。但要真正能做到这一点,作者需要有独立的思想。在这个意义上,对对子是通往那些目标的一个步骤。独立思想和通过用典等古典语言体现的叙事力和想象力,恰恰也是构筑不朽史学的三种必备条件,可以说它们就是陈寅恪文史之学的精髓。

关键词:陈寅恪;对对子;孙行者;胡适之;禅宗;骈文

近二十年来陈寅恪成了文化大众敬仰的对象,这本身是个特定期限内的现象。作为学者,陈先生的声名在他身前其实并未坠落,只是身后被短暂遗忘而已。他在成为新时代的文化名人之前始终被看作是个专业性很强的学者。一个专业性很强的学者一旦因缘际会地成了社会崇仰的对象,那么就不免要付出种种代价。社会倾向于找寻能适用于一般大众文化兴趣的陈寅恪的言论,使之成为励志的口号,或者努力要从陈氏专业性很强的学术工作中看出其普及的意义来。这种取向的出发点本身没有什么不妥,只是其结果常常消弭了陈寅恪思想中具有特殊内涵的层面,而这种层面又是他这样一个思想精微的学人之特色。1932 年 8 月陈寅恪为清华大学入学国文考试出题,以对对子作为主要考题,就是一个有代表性的例子。对对子或许也是极少数能使陈寅恪的旨趣与普罗大众的旨趣产生交集的话题之一。对对子在中国文化中所具有的地位,也因为陈寅恪给时任清华中文系代理主任的刘叔雅的一封信而大为提高,从传统的文字娱乐升级为能彰显中国古典文化精髓的一种形式。

但颇为吊诡的是,正是在强调对对子的重要性方面,陈寅恪的宏论如何能具体而微地落实到他

给清华考生出的对对子试题上,仍是个悬而未决的问题。也就是说,陈先生的种种相关的议论,固然为学界所熟知,但陈氏如何通过为考生出的对对子考题,特别是大家耳熟能详的“孙行者”一联,来体现他的文史理念,似仍有值得后学推敲发挥之处。或许由于当年考试结束后陈寅恪并未公开他心目中的理想答案,使得20世纪30年代以来,不少论者以为这是个不会有确切结果的公案,或进而认为当时有考生答出的“祖冲之”之类的下联还比陈氏心目中的理想答案“胡适之”要略胜一筹。陈先生晚年自己在编订文集时特别说明:“胡适之”是他出题时最希望看到的答案。我们固然没有理由怀疑陈先生这一陈述的可信度,却仍需探究这一答案究竟包涵了怎样的意蕴,才成为最理想的答案,以至于使陈先生晚年仍念念不忘。这类问题看似琐碎,实则不应轻轻放过。陈先生既然郑重提供线索,清华国文考试也非儿戏,我们就应该循其线索来复原陈寅恪学术思考的轨迹。笔者在此无意强作陈先生的解人,也不想纷纭众议里再画蛇添足,只是想从读书人的角度,重新细读一下陈先生留下的学术文字,检验一下以往的理解是否周全,并由此来进一步了解陈寅恪的文史之学。

一、对子的正反合

讨论之前先要说明的是,有关1932年清华国学试题所引发的争议和陈寅恪的相关文字,学界内外研究颇多,就笔者所见,以桑兵、王震邦和罗志田三位学者的讨论最为细致^①。三位学者所论,侧重有所不同,桑文的主要关涉,是陈氏对对子说在当时中西比较和文化新旧之争中的位置。王震邦对涉及这一事件的资料 and 具体过程有详尽的描述,讨论的侧重点虽与桑兵接近,但也有独到的观察。罗志田的文章最晚出,提醒我们应当回到对对子这一“本事”的上面,通过对当时的历史氛围、北平《世界日报》刊载的读者评论以及陈寅恪的心理作细致分析,以求从当时的语境中去理解对对子的“本事”,即该次国文考试试题体现的文化内涵和与当时有关教育的论争的关系。他们的解读对笔者理解这一事件的意义有关键性的帮助。本人以下的论述,从这三位学者的研究中得益甚多,故略其所详,重点在分析陈寅恪的对对子论和他的文史之学的关系。

虽然清华国文考试一事的始末已由桑兵、王震邦、罗志田这几位学者梳理得非常清楚,为了本文讨论的方便,这里还是再简单交待一下过程。1932年8月初清华大学及研究所招考新生及转学生,陈寅恪受邀出国文试题。试题由作文和对对子两部分组成。作文题目为“梦游清华园记”。各年级生另有不同的对对子试题。试卷一出,引起社会广泛关注和争议。对对子部分虽然只占分数的十分之一,却最受质疑。“孙行者”其实只是一年级生的对对子题之一,但由于一年级考试最为重要,加上“孙行者”本身通俗谐趣,使这一对子成为该事件争议的标志和社会话题的焦点。在不满声浪的压力下,陈寅恪不得不接受北平《世界日报》的访问,就对对子作为试题的合理性作公开答辨,这一谈话刊载于8月15日的《世界日报》^②。大致相同的文字又刊载于8月17日的《清华暑期周刊》第6期上。此后,陈寅恪将他对于对对子意义的看法再加发挥,用《与刘叔雅论国文试题书》的形式发表在该年9月5日天津《大公报·文学副刊》第244期上^③。当陈寅恪晚年编订自己文集时,又为此信加了一个附记。此外在现存文献中,陈寅恪还在给傅斯年的一封信中就“清华对子问题”作了说明^④。

陈寅恪为何要用对对子这一形式来测验学生的国文基础,以及理想的对子必须具备哪些要素,

① 桑兵:《晚清民国的学人与学术》第八章“近代中国比较研究史管窥——陈寅恪《与刘叔雅论国文试题书》解析”,北京:中华书局,2008年,第304—336页;王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》第四章“失焦的辩论:对对子和文法”,上海:上海人民出版社,2011年,第116—158页;罗志田:《斯文关天意:1932年清华大学入学考试的对对子风波》,《近代史研究》2008年第3期。

② 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第117页,注1。

③ 卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),北京:中华书局,2010年,第141页。此处对清华国文试题事件过程的介绍,基本依据王震邦《独立与自由:陈寅恪论学》。

④ 陈寅恪:《书信集》,北京:三联书店,2001年,第42—43页。与其他陈寅恪关于对对子的公开解说有所不同的是,此信中只从文法语言角度对于对子的意义作了简略说明,未及其他解说中更高层次的问题。

他在上述提到的访谈书信等文字里都有详略不等的解说,解说的原则也相当一致。这里先引陈寅恪答北平《世界日报》记者问中的相关说明:

本大学考试国文一科,原以测验考生国文文法及对中国文字特点之认识。中国文字,固有其种种特点,其文法绝非属于“印度及欧罗巴 Indo-European 系”,乃属于“缅甸西藏系”。中文文法亦必因语言文字特点不同,不能应用西文文法之标准,而中文应与“缅甸西藏系”文作比较的研究,始能成立完善的文法。现在此种比较的研究,尚未成立,“对对子”即是最能表现中国文字特点,与文法最有关系之方法。且研究诗词等美的文学,对对实为基础知识。考题中出对子,简言之,系测验考生对(一)词类之分辨,如动词对动词,形容词对形容词,虚字对虚字,称谓对称谓等是;(二)四声之了解,如平仄之求其和谐;(三)生字 Vocabulary 及读书多少。如对成语,须读诗词文等书多,随手掇拾,毫不费力。如有人以祖冲之对孙行者,是可知该生胸中有物,尚知古时学者祖某其人;(四)思想如何,因妙对不惟字面上平仄虚实尽对,“意思”亦要对工,且上下联之意思须“对”而不同,不同而能合,即辩证法之一正,一反,一合。例如本校工字厅水木清华旁两联之末有“都非凡境”对“洵是仙居”,字面对得极工,而意思重复,前后一致,并非绝妙好对,此则思想之关系。按此种种,悉与“国文”文法有密切之关系,为最根本、最方便、最合理之测验法。^①

上述说明与稍后刊出的陈寅恪《与刘叔雅论国文试题书》中列出的各项标准虽然一致,但在具体解说上则互有详略,尤其是涉及到第四项“对子可以测验思想条理”,《与刘叔雅论国文试题书》中的说明更为详细:

(丁)对子可以测验思想条理。凡上等之对子,必具正反合之三阶段。(平生不解黑智儿[一译“黑格尔”]之哲学,今论此事,不觉与其说暗合,殊可笑也。)对一对子,其词类声调皆不适当,则为不对,是为下等,不及格。即使词类声调皆合,而思想重复,如燕山外史中之“斯为美矣,岂不妙哉!”之句,旧日称为合掌对者,亦为下等,不及格。因其有正,而无反也。若词类声调皆适当,即有正,又有反,是为中等,可及格。此类之对子至多,不须举例。若正及反前后二阶段之词类声调,不但能相当对,而且所表现之意义,复能互相贯通,因得综合组织,别产生一新意义。此新意义,虽不似前之正及反二阶段之意义,显著于字句之上,但确可以想象而得之,所谓言外之意是也。此类对子,既能具备第三阶段之合,即对子中最上等者。赵甌北诗话盛称吴梅村歌行中对句之妙。其所举之例,如“南内方看起桂宫,北兵早报临瓜步”等,皆合上等对子之条件,实则不独吴诗为然,古来佳句莫不皆然。岂但诗歌,即六朝文之佳者,其篇中警策之偏句,亦莫不如是。惜阳湖当日能略窥其意,而不能畅言其理耳。凡能对上等对子者,其人之思想必贯通而有条理,决非仅知配拟字句者所能企及。故可藉之以选拔高才之士也。

这四项衡量对子的标准里,前三项涉及词性、平仄声调和语汇,基本都是从语言形式的角度着眼,彰显陈寅恪对中国语文之特质的重视^②。他这方面的论述涉及现代中西学碰撞下如何“格义”的论争,也涉及当日中国人文主义教育如何实施等问题,确如罗志田文章的标题所提示的那样,是“斯文关天意”。不过这些层面学界已经详论,缺乏清晰说明的恰恰是陈寅恪所列标准中的第四项,即最高境界的对子要能体现思想的内涵。究竟怎样才能使对子符合所谓辩证法的“一正、一反、一合”呢?王震邦注意到注意到了这一问题,他举李济为例,后者曾用对子作为试题表示不以为然,王震邦认为李

① 此处录文见王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第120—121页。

② 陈寅恪提到的对对子要求的第三条为测试考生的“生字 Vocabulary”。有意思的是,1916年8月8日梅光迪曾写长信给胡适讨论白话诗。梅光迪对胡适的一大批评就是认为白话“缩小吾国文章之 Vocabulary”,说“秦汉以来久已失学,即能文之士,其智识亦出于卑陋,故其为文‘言之无物’,而其‘字数’(Vocabulary)亦因之日损。盖字者思想之符号,无思想故无字”。见杜春和、韩荣芳、耿来金编:《胡适论学往来书信选》下册,石家庄:河北人民出版社,1998年,第1208页。须指出,梅光迪所言之 Vocabulary 与陈寅恪所指有区别。陈氏所指主要是语汇,更切合该词的英文原意。

济误读了陈寅恪,并指出:

李济固非陈寅恪的知音,至于陈寅恪拿辩证法正反合的该年据以为对对子可分为上中下三等的譬喻,最上等者可得诸想象且具言外之意,则更少有知者。陈寅恪说,赵翼(1727—1814)《瓯北诗话》举吴梅村“南内方起看桂宫,北兵早报临瓜步”为例,盛称吴梅村的歌行对句之妙,皆合上等对子之条件。但陈寅恪转而叹息赵翼能略窥其意,而不能畅言其理。此时放眼四海似更无解人。^①

王震邦的这一观察颇为敏锐,可惜未清楚说明何以有如此现象。陈氏自己当然已对所谓“合”这一最高境界作了概括,即在对仗形式工整的基础上,“所表现之意义,复能互相贯通,因得综合组织,别产生一新意义。此新意义,虽不似前之正及反二阶段之意义,显著于字句之上,但确可以想象而得之,所谓言外之意是也”。但具体的例子中怎样的体现才能达到这一效果则有待考究。

在答《世界日报》记者问时,陈寅恪提到了“孙行者”这一对子的答案有“祖冲之”和“王引之”,且表示了肯定。但这种肯定是在一个严格界定的范围内作出的,也就是说,这两种答案达到的还只是陈氏提出的“词类之分辨”、“四声之了解”和“胸中之有物”三条标准,即主要在语言形式上达到某种完美,且能用读书而得的知识作为辅助,这与骈俪文或格律诗中的一般对仗的水准类似。陈寅恪认为这两个可能答案之中,“王引之”还略胜。从文言角度,“行”与“冲”皆平声,“引”字也比“冲”字雅洁,“王”又兼具“祖”义。但即便是“王引之”也仍不具备陈氏提出的产生“言外之意”的思想境界。如何才能在具有形式工稳的同时更有思想的意境,陈氏没有直接说明,倒是提出了几个反例和正例。

反例如清华工字厅的“都非凡境,洵是仙居”,形式上虽工稳可称极致,却“并非绝妙好对”,因为上下联在“思想之关系”上并不具备“正反合”的要素。这里顺便提一下,陈寅恪是敏悟型学人,作为娱乐的对对子也是他擅长的。比如姜亮夫曾回忆清华园每周六的师生同乐会,提到说:“寅恪先生的知识很博雅,在这种场合下,不肯为大家说说笑笑,但私下谈话中,笑话极多,尤以做对子为长。”^②坊间流传他那些赠人的联语,也说明他的这种颖悟。比如他赠罗家伦的“不通家法,科学玄学;语无伦次,中文西文”,与戏赠清华国学研究院学生的“南海圣人,再传弟子;大清皇帝,同学少年”,都属此类^③。但若按照陈氏定出的上述四项标准来衡量,这些颇有巧思的联语比起“都非凡境,洵是仙居”也高明不了多少,至多中等及格而已。换言之,一般坊间认为的佳对并非陈寅恪心目中期许的对联。

陈寅恪提出的具有“合”之境界的正例是吴梅村名作《听女道士卞玉京弹琴歌》中的“南内方起看桂宫,北兵早报临瓜步”一联。此联不仅对仗工稳,且用典切合南明覆亡的时空状态。更重要的是,上下句组合成一个反差强烈的历史景观,精炼地传递出世变瞬间的经验。另一陈氏引用的例子出现在他晚年所作的附记里,即苏轼“前生恐是卢行者,后学过呼韩退之”一联。陈氏甚至称此联“极中国对仗文学之能事”。究竟为何他给予如此殊荣,这里需要作些说明。苏轼此联曾出现在他的两首诗作里,一首是《答周循州》,文字是“前生当是卢行者,后学过呼韩退之”。此诗作于绍圣二年(1095)苏轼遭贬于惠州之时;另一首是《赠虔州术士谢晋臣》,文字是“前生恐是卢行者,后学过呼韩退之”。该诗应作于建中靖国元年(1101)苏轼自流放地北归,途经虔州之时^④。苏轼生前必定也欣赏此联,才会两度采用。文字虽有细微不同,意思则无差别。陈寅恪《附记》里提到的是《赠虔州术士谢晋臣》,实际将此联放在《答周循州》的写作背景里理解会更恰当。

① 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第137页。

② 姜亮夫:《回忆清华国学研究院》,见卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第95页。

③ 这两则事例出自陈哲三《陈寅恪先生轶事》,见蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》(增订本),上海:上海古籍出版社,1997年,第62页。

④ 《答周循州》编年出处见孔凡礼《苏轼年谱》卷三十四“绍圣二年”(1095),北京:中华书局,1998年,第1220页。又王文诰集注、孔凡礼点校《苏轼诗集》(北京:中华书局,1980年)中,《赠虔州术士谢晋臣》被归入卷四十五,第2430页。该卷卷首标示“建中靖国元年”(1101)。

就文字形式而言,此联对仗极工稳,但更重要的是行云流水般说明苏轼的自我期许与他在当时人眼中的形象的差别。韩愈和被称为卢行者的惠能均是建立新道统之人,且均有远避或贬至岭南的经历^①。苏轼作此诗时正在岭南惠州,因此此联又能体现出他在同样的逆境中的豁达和自信,这些均属于陈寅恪强调的“言外之意”。读者若不了解惠能和韩愈的地位,以及岭南经历在惠能、韩愈和苏轼各自生涯中的特殊意义,便无法把握苏轼文字的妙处,这显然不是一般文字游戏所能达到的高度。陈寅恪在《附记》里虽然简单说明“卢行者”与“韩退之”给了他创作“孙行者”这一对子以启发,但以他对这些人物生平之了解,必然深切体会苏轼的立意。在近期披露的陈寅恪手书《宋诗精华录》批语里,他还称赞李商隐的名句“此日六军同驻马,当时七夕笑牵牛”,将其与苏轼此联相提并论,认为是思想与意境俱佳的范例^②。

由此可见,陈寅恪看重的对子必须是历史意蕴丰富、能体现出作者的洞察力和文字驾驭能力的文字。具体说来,除了形式精巧之外,上下联尚须在内容上密切关联,通过时间或空间的种种联系,产生叙事效应,共同构成一个丰富的历史场景,只有这样才能传达出弦外之音。这种通过文字之美来叙述历史是陈本人心目中所要仿效的对象,这也就是他所谓的“论诗我亦弹词体”的真义。我们只需看一下陈氏本人的诗作,就会立刻发现这也是其一大特色。他的《王观堂先生挽词》里,通篇符合上述标准的佳例就非常多,比如的“岂知长庆才人语,竟作灵均息壤词”、“初意潢池嬉小盗,遽惊烽燧照神京”、“君期云汉中兴主,臣本烟波一钓徒”、“曾访梅真拜地仙,更期韩偓符天意”,都用流动之对话和贴切的典故写古今冥会之历史。至于其他作品中的例子也比比皆是,较著名者如《寄傅斯年》中的“今生事业余田舍,天下英雄独使君。正始遗音真绝响,元和新脚未成军”,《庚辰暮春重庆夜宴归作》中的“食蛤哪知天下事,看花愁近最高楼”,等等。陈氏晚年撰《论再生缘》时,对文学中骈俪的意义有了更完整清晰的阐发,这一点留待本文最后部分再来分析。

陈寅恪看重的上等对子都有一个完整的意境。虽然他开出的试题未必都有达到他这一理想要求的可能,但是否往这一方向努力则是评判考生能力高下的关键所在。他对于对对子的上中下三个层次的论述,前两层都只属于技术规范的讲究,最后一层才是凌空一跃。这颇类于八股文的本意,前面的甲乙丙只是讲各股的作用,最后才是替圣人立言的境界。有意思的是,虽然陈寅恪在为出对对子题所作的辩词中用了不少篇幅强调中西语言结构的异同,他却在对如何能达到对子的最高境界的说明上动用了近世西哲的概念:

凡上等之对子,必具正反合之三阶段。(平生不解黑智儿[一译“黑格尔”]之哲学,今论此事,不觉与其说暗合,殊可笑也。)^③

他虽称是暗合,实际显示即便是对仗这类典型的中国古典表达方式,传统文论讨论也缺乏合适的抽象能力来加以概括,否则赵翼不会知其然而不知其所以然了。针对上引《与刘叔雅论国文试题书》文字,陈寅恪在他晚年的《附记》里,指出“孙行者”一联最理想之答案为“胡适之”,紧接加一转语:“又正

① 陈寅恪注意到韩愈年少时曾随遭贬之兄至岭表韶州,当地正是以惠能为代表的新禅宗发祥之处。陈氏认为韩愈耳濡目染当地新禅宗活动,启发他日后建立儒学新道统。见氏著《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年,第320—321页。此论断虽缺乏直接之佐证,且韩愈道统说的思想资源亦未必来自禅宗谱系,但潜移默化之影响向来属于史学难以确切证明或反证的层面,因此陈氏见解仍可备一说。

② 见张求会:《陈寅恪手书〈宋诗精华录〉批语辑注》,收入氏著《陈寅恪丛考》,杭州:浙江大学出版社,2012年,第224页。

③ 用“黑智儿”译Hegel当出马君武。1903年马君武发表《唯心派钜子黑智儿之学说》当是最早介绍黑格尔哲学的中文文字。但紧接其后,严复在1906年发表《述黑格尔唯心论》一文,即采用“黑格尔”这一译名,见贺麟:《五十年来的中国哲学》,沈阳:辽宁教育出版社,1989年,第83、94页。此后“黑格尔”基本成为通用译名。1931年,瞿菊农以纪念黑格尔逝世一百周年为名,邀请张君勱、贺麟、朱光潜、姚宝贤等学者撰写文章,先发表于《北平晨报》和《大公报》副刊,随后集中刊登于《哲学评论》5卷1期。曾留学欧美的重要黑格尔哲学研究者,《黑格尔的伦理学》的作者张颐在1931年12月28日《大公报·文学副刊》上对这些文章发表评论,并引发与张君勱对如何理解形而上学及黑格尔哲学中关键问题展开辩论。以上这些情况的介绍,见杨河、邓安庆:《康德黑格尔哲学在中国》,北京:首都师范大学出版社,2002年,第86—87页。因此陈寅恪不用冯友兰《中国哲学史》上册《自序》所采之“海格儿”译法而用最早之“黑智儿”及当时已流行之“黑格尔”来指称,说明他早已注意黑格尔之思想。

反合之说,当时惟冯友兰君一人能通解者。盖冯君熟研西洋哲学,复新游苏联返国故也。今日冯君尚健在,而刘胡并登鬼录,思之不禁惘然!是更一游园惊梦矣。”^①这段补充引起当代学人的不同诠释。其中关涉胡适的问题下文再谈,这里只说明陈寅恪为何两度提到的黑格尔辩证法之正反合律和冯友兰。陈氏撰《与刘叔雅论国文试题书》时,正当黑格尔哲学开始在中国学术思想界发酵,作为黑格尔辩证法精髓的“正反合”之说,对于既曾游学德国多年又身处中国学术信息中心的陈寅恪,自然有多种渠道可以获得了解^②。但他在与刘叔雅书中提及,当有所特指,这就是新出不久的冯友兰在《中国哲学史》上卷中的观点。冯友兰给《中国哲学史》上卷写的《自序》完成于1930年8月15日,作为该著主要审查人的陈寅恪不会不熟悉。该序中表示:

吾亦非海格儿派之哲学家;但此哲学史对于中国古代史所持之观点,若与他观点联合观之,则颇可为海格儿历史哲学之一例证。海格儿谓历史进化常经“正”、“反”、“合”三阶段。前人对于古代事物之传统的说法,“正”也。近人指出前人说法多为“查无实据”,此“反”也。若谓前人说法虽多为“查无实据”,要亦多“事出有因”,此“合”也。顾颉刚先生云:“反”之方面之工作,尚多未做,吾深信之。吾亦非敢妄谓此哲学史中所说之中国古史,即真与事实相合。不过在现在之“古史辨”中,此哲学史,在“史”之方面,似有此一点值得提及而已。^③

冯友兰的意见直接针对以顾颉刚为中心的“古史辨”派,认为后者过于强调以辨伪的方式来确定某种古代思想的历史价值,却往往忽略了思想影响的存在有其独特脉络。这一看法与陈寅恪当时的观点颇为相似(此点下文还将涉及),因此为陈氏所欣赏。冯友兰虽然是全面借鉴西洋研究方法的新派学术代表,但在古代思想文献的复杂性这点上相当敏感。他自1926年初从中州大学转到北平任教,就和陈寅恪、顾颉刚、胡适等相过从。1928年应罗家伦之邀到清华任哲学系主任后,与陈寅恪的关系更为密切。他的《中国哲学史》由陈寅恪来写审查报告正是两人当时学术意向接近的标志。

二、从“孙行者”到“胡适之”

上文解读陈寅恪对对子的“正反合”三境界的理论,接下来便可具体分析为何在陈寅恪心目中,“孙行者”这一对子的真正理想答案是“胡适之”。据当年北平《世界日报》的报导和后来一些个人回忆,当时的考生里就有答出“胡适之”的,比如周祖谟就是其中之一^④。但在一般人乃至学者印象里,“胡适之”和“祖冲之”、“王引之”甚至“韩退之”等均为可接受之答案。既然陈寅恪多年之后表明“胡适之”是他心目中的答案,为何他在与记者的谈话中却避而不提,甚至让人觉得“王引之”才是最佳呢?这种回避本身倒不难理解。首先这是大学入学试题,涉及公平问题,陈寅恪虽然在出题上有出奇以张其说的一面,毕竟不会不考虑到考生应该有一种以上之选择,因此他答《世界日报》记者时说:

有人谓题中多绝对,并要求主题者宣布原对,余以为并非绝对,因其并非悬案多年,无人能对者。中国之大,焉知无人能对。若主题者自己拟妥一对,而将其一联出作考题,则诚有“故意给人难题矣”。余不必定能对,亦不必发表余所对。^⑤

① 据《冯友兰先生年谱长编》,冯友兰游苏联是从1934年6月底到8月初,距离陈寅恪与刘叔雅信刊登已经两年。但冯友兰晚年自陈其游苏后认为苏联式社会主义“尚贤”,因此对社会主义颇有好感。可以推想当时冯友兰返国后,必然向陈寅恪等友人流露这一观感,所以给陈氏留下颇深印象。见蔡仲德:《冯友兰先生年谱长编》上册,北京:中华书局,2014年,第194—195页。

② 王震邦已注意到冯友兰《中国哲学史》自序中提到的黑格尔“正反合”之说,认为陈氏晚年提冯友兰是有根据的,但他认为陈氏《附记》中提到冯友兰是有讽刺冯友兰在1949年后表现的意味在里面,见王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第139页。

③ 此处引文用《三松堂全集》第三版,第二卷《中国哲学史》(上),北京:中华书局,2014年,第1—2页。

④ 白化文:《“孙行者”对以“胡适之”的始末及通信二则》,《古都艺海撷英》,北京:燕山出版社,1996年。此文载有吴小如给作者的一封信,提到“王引之”才是陈氏心目中“孙行者”的确对,无论上下联之间的关联还是平仄都比“祖冲之”妥帖。就“王引之”之解释,吴说不无所见,但信中又称此说闻自卞僧慧;又见白化文:《师门仰望三题·周燕孙老师二三事》,见氏著《负笈北京大学》,南昌:江西教育出版社,2008年,第233—234页。

⑤ 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第122页。

陈寅恪此番话表明他很清楚如果提供他自认为的最理想之答案,会引起公众的误会。其次,胡适之是当世名人,陈氏若在答记者时公开将“胡适之”作为理想答案提出,也颇不得当。但他对答出“胡适之”的周祖谟的佳评说明他并未私下掩饰他的欣赏^①。

但关于“孙行者”的理想下联是否为“胡适之”,学界亦无定论,有学者甚至怀疑陈寅恪自己晚年相当肯定的说明,认为陈出题时心中未必确定下联是“胡适之”。议论之所以如此纷纭,关键的原因仍如上面所指出,是对陈寅恪的对对子理念的了解尚停留在形式的层面,未能重视“正反合”这一关键性的提示。同时更没有意识到应该对陈寅恪提出“孙行者”这一对子本身的可能缘由作一番考究,以便了解这一试题是否体现的仅仅是一般意义上的“一时故作狡猾”,还是说能透露出陈氏的某种心曲,而后者往往是陈寅恪学术思考的特色。其实我们只要对这一时段内陈寅恪的学术旨趣和工作作些分析,就可以得出一个结论,即“胡适之”无论从形式还是内容上讲都是“孙行者”最贴切的下联,也就是说这一对子的设计并非陈寅恪的率性之作,而是带有他个人的特殊意旨。

在替清华出国文试题前,陈寅恪进入了学术创获最丰富的时期,同时这也是他从通过域外文献与汉典的比勘来揭示中古文化历史现象过渡到研究更核心意义上的中古政治与社会的关键时期。造成这一过渡的重要外部契机有两个:除了清华国学研究院的解体,陈寅恪转为清华大学历史与中国文学两系合聘教授之外,还有1928年历史语言研究所的成立^②。从1932年清华大学的课程安排可以清楚地看出这一过渡。该年秋季公布的《课程一览》中,陈寅恪的课程虽仍包括“中国文学中佛教故事之研究”、“佛教翻译文学”和“蒙古史料之研究”等延伸他前一时学术兴趣的课目,更多则是“唐代诗人与政治关系之研究”、“晋南北朝隋唐史之研究”、“晋南北朝隋唐文化史”等清晰指向他下一阶段学术重心的课程^③。而出国文考题前后,恰也是他与胡适的交往最为密切之时。关于两人这一时期的交往已经有一些学者论述过,这里只讨论他们之间在学术上的互动。1931年5月间,陈寅恪向胡适推荐学生浦江清和朱延丰,以参加胡适主持的翻译计划,得到胡适积极回应。在胡适5月3日回函中,有如下一段:

谢刚主说:你说孙行者的故事见于《大藏》,我很盼望你能告诉我。匆匆祝双安。《降魔变文》已裱好。甚盼你能写一跋。^④

胡适这里特别提到陈寅恪对孙行者故事佛藏来源的发现,其实就是此前不久陈氏发表在1930年8月史语所集刊上的《西游记玄奘弟子故事之演变》。另外他之所以要求陈寅恪为他所藏敦煌卷子《降魔变文》作跋,也是因为陈寅恪在1928年发表了《须达起精舍因缘曲跋》一文,对上虞罗氏所藏的同类文卷作了分析,指出此变文“盖演须达起精舍因缘中舍利弗降伏六师一节”。在该文末尾,陈寅恪已经点出《西游记》中玄奘弟子们的“各矜智能诸事”与佛藏中舍利弗、目犍连等故事之间不无类似之处,为稍后发表更具体的论述埋下伏笔。

笔者曾有文涉及《西游记》中孙行者形象来源的讨论,指出陈寅恪关于《西游记》的这篇研究实是接踵胡适的思路,即继续从域外文化的因子中探寻孙行者的来源,但同时又对胡适的取径开始反省。陈寅恪强调从域外因子到孙悟空形象的出现之间,必须找到能为中土传统所接受的中间环节,影响之说方能成立^⑤。他在汉文佛藏中探寻这种环节,提出的具体看法是:《贤愚经卷一三顶生王缘品第六四》中的顶生王故事为大闹天宫的原型。这篇研究是陈寅恪这段时间发表的佛藏研究的心得之

① 白化文《“孙行者”对以“胡适之”的始末及通信二则》中提到陈寅恪看到周祖谟答卷后,认为这样的考生可入任何科系。

② 陈寅恪这一时期的研究中得以广泛采用敦煌文献,恰恰也是因为北平图书馆藏敦煌卷子的调查编目是陈寅恪领衔的史语所历史组的重点项目,虽然具体工作由陈垣担任。这方面的讨论见[日]永田知之:《陈寅恪论及敦煌文献杂记——利用经路为中心》,《敦煌写本研究年报》第6号,京都:京都大学人文科学研究所,2012年,第215—237页。

③ 卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第144页。

④ 罗香林:《回忆陈寅恪师》,此处录文引自卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第137页。

⑤ 陆扬:《中国佛教文学中祖师形象的演变——以道安、慧能和孙悟空为中心》,《文史》2009年第4辑。

一。其他诸如《三国志曹冲华佗传与佛教故事》、《莲花色尼出家因缘跋》、《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》等都是属于同样性质的学术产品。笔者推测,陈寅恪对《西游记》玄奘弟子的研究正是促使他将“孙行者”与“胡适之”联系起来的最直接的因缘,或许就是在陈氏构思该篇文字时无意中的收获,恰巧这两个名字从形式上讲又对仗得天衣无缝。

不惟在《西游记》故事的来源方面,陈寅恪对包括禅宗在内的中国早期佛法概念的研究同样也是对胡适同时期学术工作的一种响应。胡适的禅宗研究在20年代前期就已经开始,但他这方面最具开拓性的文字是发表于1930年4月的《荷泽大师神会传》。陈寅恪也早在1923年的《与妹书》里就提到禅宗谱系的不可信,但他着力于禅宗方面的研究也是要到数年之后。1932年6月,陈寅恪在《清华学报》上发表了《禅宗六祖传法偈之分析》一文。文章刊出之前,陈寅恪将此文呈送胡适审阅,胡适收到后又去信提出意见。胡适的信现已不存,陈寅恪的复函是这么写的:

适之先生著席:弟前谓净觉为神秀弟子,系据敦煌本历代法宝记之文“有东都沙门净觉师,是玉泉神秀禅师弟子,造楞伽师资血脉记一卷,…”(大正藏五十一卷一八页中)今函公教正,惜公稿已付印,吾未改正为憾耳。敬复,并甚谢意。即叩

弟寅恪顿首 四月三十日^①

陈的回函虽短,却涉及一个有意思的学术公案,值得在这里稍费笔墨。从陈氏信中可以推知,胡适在阅读了陈寅恪这篇文字后提出了不同意见,陈才在信中为自己的看法的依据作出说明。他们的意见分歧涉及陈寅恪文中提到的编撰《楞伽师资血脉记》(即《楞伽师资记》)的唐代禅僧净觉。陈寅恪将净觉归为神秀的弟子,他的依据来自于敦煌本《历代法宝记》的记载,这一材料在文中并未出现,所以陈氏特别在信函中指出。那么胡适的看法不同在哪里呢?在稍后发表的《楞伽师资记序》一文里,胡适考辨出净觉乃玄奘的弟子,玄奘与神秀同属弘忍门下^②。胡适的依据主要来自他在欧洲发现的敦煌本《楞伽师资记》。胡适同时指出,净觉的《楞伽师资记》中有关弘忍和神秀的部分也在很大程度上本于玄奘所撰之《楞伽人法志》。陈寅恪撰写《禅宗六祖传法偈之分析》一文时,尚未能了解到胡适的研究以及《楞伽师资记》等敦煌禅门史籍。但这并非疏漏所致。陈文的依据来自于当时较容易看到的敦煌本《历代法宝记》,因为这一文献已收入了《大正新修大藏经》第51册史传部,该册出版于1928年^③。陈寅恪在撰写他的文章时凭借这一资料得出净觉乃神秀弟子的结论。而《楞伽师资记》则是胡适1926年借赴欧洲开“中英庚款委员会”会议之际,在巴黎和伦敦阅读敦煌卷子时发现的。这一发现过程胡适自己有很清楚的说明:

民国十五年(一九二六)九月八日,我在巴黎国立图书馆读了楞伽师资记,当时我就承认这是一篇重要的史料。不久我回到伦敦,又在大英博物馆读了一种别本。这两种本子,我都托人影印带回来了。五年以来,我时时想整理这书付印,始终不曾如愿。今年朝鲜金九经先生借了我的巴黎、伦敦两种写本,校写为定本,川活字印行。印成之后,金先生请我校勘了一遍,他又要我写一篇序。我感谢金先生能做我所久想做的工作,就不敢辞谢他作序的请求了。^④

其中巴黎所藏《楞伽师资记》卷子的影印件是由伯希和在1926年11月19日到伦敦演讲时带给胡适的^⑤。其实胡适找到的《楞伽师资记》共有三个本子,关于这三个残写本的发现和刊布过程,荣新江有

^① 关于此信的时间,张求会认为应作于1932年4月30日,甚确。此处采用这一看法并其录文,见张求会:《义宁陈氏的三通手札》,《陈寅恪丛考》,第322—324页。

^② 胡适:《楞伽师资记序》,原载《胡适文存》第四集,此处据[日]柳田圣山主编:《胡适禅学案》,台北:正中书局,1975年,第236—244页。

^③ 收入《大正新修大藏经》的《历代法宝记》,是以矢吹庆辉氏发现的P.2125为底本,校以S.516,做出全卷录文。参见荣新江:《敦煌本禅宗灯史残卷拾遗》,原载白化文编:《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》,北京:中华书局,1997年,后收入氏著《辨伪与存真》,上海:上海古籍出版社,2010年,第129页。

^④ 胡适:《楞伽师资记序》,[日]柳田圣山主编:《胡适禅学案》,第236页。

^⑤ 曹伯言整理:《胡适日记全编》(4),合肥:安徽教育出版社,2001年,第430页。

最扼要精确的介绍：

1926年，胡适先生在伦敦巴黎访求禅籍，发现了S. 2045、S. 4272、P. 3436三件，交朝鲜学者金九经氏校订。1931年，金氏在北平刊出《校刊唐写本楞伽师资记》。此三本中，S. 2045首尾俱残，始于净觉序“目中各出一五色光舍利”（柳田氏《初期的禅史》（I）57页1行），终道信篇“铸想玄寂令心不”（同上书260页1行）；S. 4272首尾俱残，始菩提达摩篇“不倚不著”（同上书133页3行），终梁禅师篇“即文字语言徒劳施設也”（同上书167页4行）；P. 3436首残尾完，始序“之知岂”（同上书57页5行），至全书尾终；三本相加，除首部序文略残外，基本恢复了全书面貌。

与此同时，矢吹庆辉氏把S. 2054的图版，收入1930年出版的《鸣沙余韵》图版75-76(1)。1932年，《大正藏》据矢吹氏发表的图版，校以金氏刊本，录入《大正藏》第85卷。1935年，金氏又在沈阳出版了《校刊唐写本楞伽师资记》修订本，收入《董园丛书》。其后，直到1954年，篠原寿雄氏利用上述三本及金刊修订本，做《楞伽师资记校注》，对《大正藏》本多所校正。^①

胡适找到的这三个残本中，S. 2045和P. 3436都包括了净觉《楞伽师资记》序的一部分，但S. 2045从“目中各出一五色光舍利”开始，其中包括了如下一段有关净觉师承的关键文字：

目中各出一五色光舍利，将知大师成道已久也。大唐中宗孝□□帝景龙二年，敕召入西京，便于东都，广开禅法。净觉当众归依一心，承事两京，来往参觐，向有余年。所呈心地，寻已决了。祖忍大师授记之安州有一个。即我大和上是也。乃形类凡僧，证同佛地。帝师国宝，宇内归依。净觉宿世有缘，亲蒙指授，始知方寸之内，具足真如，昔所未闻。今乃知耳。^②

1926年10月19日，胡适在大英博物馆查阅敦煌卷子时发现了这个卷子，在他那天的日记里有详细的摘取^③。正是根据S. 2045中的这一段文字和王维的《大安国寺故大德净觉师塔铭》，胡适确定净觉出自安州大和尚玄曠之门。而收有《楞伽师资记》的《大正藏》第85卷要到1932年夏才出版，所以陈寅恪在他文章发表前是无法见到的。

在巴黎伦敦寻访到的敦煌禅籍对胡适的禅宗研究具有关键性影响，对此柳田圣山在《胡适禅学案》里早有很好的论述。如柳田所言，这本是意外的惊喜，却激发了胡适全面重写早期禅宗历史的热情。著名的《荷泽大师神会传》和《坛经考之一》相继完成于1929年除夕和1930年1月。相比于陈寅恪，在禅宗新资料的掌握上，胡适当时应是更加全面。对此陈氏不可能不注意到，他在《禅宗六祖传法偈之分析》即将发表前将该文呈送胡适，正说明他希望听到胡适的意见，当然陈文也自有其发明，或许因此还带着学术上争胜的意味。胡适的《楞伽师资记序》虽最终完成于1932年11月15日，已在《禅宗六祖传法偈之分析》发表之后，但有关净觉门派的观点应该在与陈寅恪往复之前已确立，因而正好向陈寅恪提出。至少就陈文发表之际而言，胡适关于净觉的看法依据更加直接而可靠，《历代法宝记》的记载显得比较可疑。但事情往往出人意料，1962年田中良昭审读王重民所摄P. 3294和P. 3537照片时，发现这是另外两件《楞伽师资记》的残卷，于是撰写了《关于敦煌新出伯希和本楞伽师资记二种》一文。他根据其中P. 3294卷补充了净觉序前部约二百字^④。其中有如下一段文字：

起大足元年，在于东都，遇大通和尚讳秀，蒙授禅法，开示悟入，似得少分；每呈心地，皆云努力。岂其福薄，忠孝无诚。和尚随顺世间，奄从化往。所以有疑惑，无处呈印，有安州寿山大和尚玄曠，俗姓王，太原祁县人也。因高祖作牧，生属云梦之泽，是蕲州东山忍大师传灯弟子也。大和尚在寿山之日，于方丈室中入净，忽然两目中各出一五色舍利，将知大师成道已久矣。大唐中宗孝和皇帝景龙二年，敕召入西京。便于东都广开禅法。净觉当即归依一心，承事两京，来往

① 荣新江：《敦煌本禅宗灯史残卷拾遗》，《辨伪与存真》，第125-126页。

② 此处录文据《大正新修大藏经》卷2837，第85册，第1283页上栏。

③ 曹伯言整理：《胡适日记全编》（4），第399-400页。

④ 荣新江：《敦煌本禅宗灯史残卷拾遗》，《辨伪与存真》，第126-127页。关于敦煌本《楞伽师资记》的刊布和研究情况，见[日]田中良昭：《禅学研究入门》（第二版），东京：大东出版社，2006年，第54-55页。

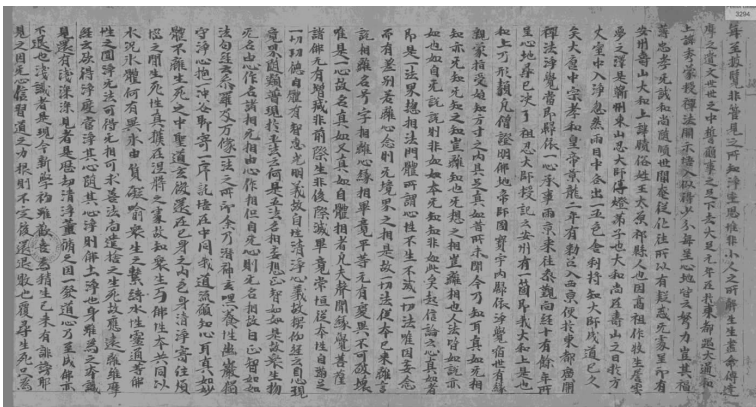
参观,向经十有余年。所呈心地。寻已决了。祖忍大师授记云,安州有一个。即我大和上是也。和上乃形类凡僧,证明佛地,帝师国宝,宇内归依。净觉宿世有缘,亲蒙指授,始知方寸之内,具足真如,昔所未闻,今乃知耳。^①

可见就文字而言,这个卷子下面接的正是现有 S. 2045 的开头部分,而且比 S. 2045 的录文准确。据此可知,净觉是先追随了神秀,神秀死后才入玄曠之门。虽说从净觉序中可以看出,玄曠在他心目中的重要性超过了神秀,但《历代法宝记》将净觉算作神秀门下也非离谱。可惜田中良昭刊布这一新资料之年正是胡适去世之时,而陈寅恪以一瞥置身处岭表,两人都没有机会看到这段因缘的圆满完成。

除了《禅宗六祖传法偈之分析》,陈寅恪的另一篇作品,即1930年6月发表的《大乘义章书后》,很可能也是受了胡适佛教研究的启发甚至刺激的产物。正如其先秦思想史的研究,胡适是最早以彻底的历史眼光来看待中国早期佛教史的人物,特别是将禅宗作为中国中古哲学的一部分来处理。这也是陈寅恪的学术立场。在胡适看来,依据巴黎、伦敦藏敦煌文书来重新考辨禅宗系谱是他整理国故的“打鬼”运动的重要环节^②。而这一时期的陈寅恪,虽然认识到凭借西洋方法整理国故的局限,原则上也是支持这一工作的^③。1928年8月胡适在《新月》第1卷第6号发表《禅学古史考》一文。1930年9月又发表了他早在1925年就完成的《从译本里研究佛教的禅法》。两文采用的方法都是从汉译佛典中找寻中土佛法概念和思想模式形成的线索。虽说在细节讨论上这些文章略显粗糙,但视野开阔,不乏睿见,因本文主题关系,此处不宜枝蔓,只能另文讨论。这里要说明的是,《大乘义章书后》和《禅宗六祖传法偈之分析》与胡适的这些文章路径非常接近,实际超出了原先陈寅恪通过比堪梵藏汉佛典来“牖举异同,说明其故”(蔡元培《新唯识论序》论陈寅恪学术工作语)的学术框架。

不过,相较于胡适集中火力做禅宗历史的史实层面的证伪工作,陈寅恪更注意禅宗等佛教思想概念演变的内在轨迹及其与中古思想社会的关联。《大乘义章书后》和《禅宗六祖传法偈之分析》可算是这方面的前期示范性作品。陈寅恪特别强调,六朝以来的中土佛教界,虽时有通过误读和曲解印度佛典来构建自身的义理体系,我们却不能因此忽视其思想的创造性价值。在《大乘义章书后》里,陈氏在论及中古五时判教之说时说道:

就吾人今日佛教知识论,则五时判教之说,绝无历史事实之根据。其不可信,岂待详辨?然自中国哲学史方面论,凡南北朝五时四宗之说,皆中国人思想整理之一表现,亦此土自创佛教成绩之一,殆未可厚非也。尝谓世间往往有一类学说,以历史语言学论,固为谬妄,而以哲学思想论,未始非进步者。如《易》非卜筮象数之书,王辅嗣程伊川之注传,虽与《易》之本义不符,然为



巴黎法国国家图书馆藏 P. 3294 卷《楞伽师资记》照片,由 IDP 网站提供)

① 田中良昭录文见[日]柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》(2),禅文化研究所,1966年,资料八,第627页;该残卷图版见《初期禅宗史书の研究》(1),禅文化研究所,1966年,图版B。此处录文根据IDP网站提供清晰原卷照片,与田中录文有几处不同,个别地方也作了重新句读。关于P3294和P3537的发现和研,可见[日]田中良昭:《敦煌新出ペリオ本楞伽师资记二种について—特に净觉序の首欠を补う—》,载《宗学研究》(4)(1962),收入《敦煌禅宗文献の研究》,东京:大东出版社,1983年。

② 胡适:《整理国故与“打鬼”——给浩徐先生信》,原载《现代评论》第5卷第119期(1927年3月19日),此处据欧阳哲生编:《胡适文集》(4),北京:北京大学出版社,2013年,第105页。

③ 见卞僧慧记录1932年陈寅恪“晋南北朝隋唐文化史”课堂讲话(《陈寅恪先生年谱长编》[初稿],第146页)。

一种哲学思想之书,或竟胜于正确之训诂。^①

这段文字显然意在纠正“整理国故”实践以来以真伪评判价值的偏颇,与上文提到的冯友兰的立场相似,而这一批评对于胡适的禅宗分析也在某种程度上适用。无怪乎当陈寅恪将《大乘义章书后》寄送胡适审阅,胡适敏锐地觉察到陈氏这一论述的用意:

最后一篇——大乘义章书后——鄙见以为精当之至。论判教一段,与年来的鄙见尤相印证。判教之说自是一种“历史哲学”,用来整理无数分歧的经典,于无条件系统之中,建立一个条理系统,可算是一种伟大的工作。此种富有历史性的中国民族始能为之。^②

胡适以“历史哲学”来描述陈寅恪提到的“五时判教”确实是对陈的意见既精确又富洞见的理解。

正如前已提到,胡适在掌握某些新出资料方面已胜一筹。即便以陈寅恪的淹博,又相对更能利用域外资料,在中土佛教研究方面仍受到胡适不少启示与帮助,这从此后陈寅恪的禅宗研究亦可看出。1934年2月24日,李长之以“李长植”为笔名,在天津《大公报·文艺副刊》第44期上发表了《谈坛经》一文,其中说:

禅宗的道理,是采自三论宗;方法是《楞严经》的方法;故事是积聚著演讲来的故事;招牌是达摩,这许许多多都经陈寅恪先生讲说的“信而有征”了。^③

当时还是清华哲学系学生的李长之,他转述的当是陈寅恪在清华课堂上讲的内容。比如1932年秋季陈寅恪在清华开设的课程中有《晋南北朝隋唐史之研究》。陈寅恪有份标题为《晋南北朝隋唐史研究》的备课笔记,应该就是为这课准备的大纲和材料。在其大纲中,列在“文化篇——鸠摩罗什以后之佛教”下就有“禅宗之依托”一节^④。推测其内容应与李长之课堂所闻有关。李长之对禅学研究动态的了解未必全面,恐难免夸大陈寅恪在禅宗史研究方面的创获。但以上这段文字中提到的见解仍值得重视。其中最有意思的是“禅宗的道理,是采自三论宗”这一看法。其实陈寅恪生前未能完成这方面的论述,但草稿却幸存了下来,即收入《讲义及杂稿》的《论禅宗与三论宗之关系》^⑤。这是一篇别出机杼的未完稿,可惜迄今尚未引起学界注意。这篇文章的开端说:

自敦煌本坛经、楞伽师资记、历代法宝记诸书发见后,吾人今日所传禅宗法统之历史为依托伪造,因以证明。其依托伪造虽已证明,而其真实之史迹果何如乎?此中国哲学史上之大问题尚未能解决者也。^⑥

此段文字已经提到胡适发现的《楞伽师资记》,而此文目的是试图在胡适的辨伪工作的基础上进一步厘清禅宗法统建构的思想资源和演变逻辑。他将着眼点放在三论宗对禅宗的影响上,这是学术界极少关注的角度。虽然李长之文章发表时,汤用彤已经发表了关于三论宗自南北朝到隋代流变的精细研究,但汤文重在三论宗在中古时期具体传承史实的辨析,并未涉及三论宗自身的法统观^⑦。陈氏却注意到了这一点,他敏锐地指出,三论宗对自身法统的建构是两种因素的结合,这两种因素是中土历史意识的影响和针对流传中土的小乘说一切有部(萨婆多部)等的系谱的对抗性模仿。该文更精彩的地方是指出中古佛教义学与儒家经学在治学解经方法上的相似性,由此造成三论宗内部产生一股不重文字的反抗潜流。这些都对理解禅宗兴起的“内在理路”极有帮助。

① 陈寅恪:《大乘义章书后》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第185页。

② 杜春和、韩荣芳、耿来金编:《胡适论学往来书信选》下册,第761页。

③ 引自卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第160页。

④ 陈寅恪:《讲义及杂稿》,北京:三联书店,2002年,第35页。

⑤ 陈寅恪:《论禅宗与三论宗之关系》,《讲义及杂稿》,第431—439页。永田知之在其《陈寅恪论及敦煌文献续记—遗墨〈敦煌研究〉与讲义〈敦煌小说选读〉—》一文中,虽未注意陈寅恪的研究与胡适的关系,但已注意到李长之《谈坛经》一文提到的陈寅恪关于禅宗与三论宗之关系和陈寅恪这篇未刊稿之联系,见《敦煌写本研究年报》第8号,京都:京都大学人文科学研究所,2014年,第98页。

⑥ 陈寅恪:《论禅宗与三论宗之关系》,《讲义及杂稿》,第431页。

⑦ 汤用彤:《摄山之三论宗史略考》,原载《史学杂志》第2卷第5、6期合刊(1931年4月),收入氏著《魏晋玄学论稿及其他》,北京:北京大学出版社,2010年,第107—115页。

以上分析旨在说明在陈寅恪设计清华国文试题之际,他与胡适在学术兴趣上有颇多交集。他们不但私人关系颇为融洽,研究方法上也相互促进。胡适的研究对陈寅恪的刺激反过来催生了陈寅恪的诸多学术篇章,在方法论层次上也更递进一步。正是在此特殊意义上,“孙行者”这一对子才能获得更精确的理解,否则陈氏再三强调的“合”的特点便无从着落。“王引之”、“祖冲之”等答案只能做到上下对字面上的联系,尚未超越形式的层面,达诸言外之意的境界。而“孙行者”与“胡适之”的组合则造成了一个更为具体丰富的历史境界,当然这一境界的具体涵义只有陈氏本人最为清楚。“孙行者”这一对子表面看来似乎带着调侃,实际上却是带有敬意的暗示。即便有调侃的意味,也是一种对胡适“暗送款曲”式的学者的调侃。这才应该是他晚年指出的“一时故作狡猾”的更完整的涵义,但这种示意只能心照不宣,陈氏不可能在试题揭晓之际公开说明,而即便到晚年说出谜底时也仍不便说出其构思和联系的过程。借用冯友兰的说法,此种关联即使“查无实据”,仍“事出有因”也。

王震邦在关于“对对子”事件的分析中,认为“胡适之”乃当时标准答案之一。他也注意到出考题时期胡、陈二人的交往,并追溯胡适早年在《文学改良刍议》中曾“以重话批判了陈寅恪的父亲陈三立”,认为胡、适与陈寅恪学术立场不仅各异且彼此甚重自身立场,由此推测陈寅恪以“孙行者”引出“胡适之”,不无促狭之意^①。王震邦的这一看法显然预设太强,认为陈、胡二人的学术立场的相异也过于笼统,未能落实到当时具体的语境之中。但在该分析中王震邦又指出1965年陈寅恪重提此事,并以“韩卢”联系“猢猻”,显示出的对胡适态度则大不相同,是在全国批胡适的背景下有意将胡适与“文起八代之衰”的韩愈相提并论。王氏此论颇有所见^②。这里笔者提出两则更值得注意的材料,可有助于进一步勾勒陈氏晚年心目中的胡适形象。1954年陈寅恪在《历史研究》上发表《论韩愈》一文,表彰韩愈开启“赵宋新儒学新古文之文化运动”。据蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》,该文完成于1951年冬^③。虽表面上看,排斥释老的韩愈与深受西学影响的胡适颇有距离,但细味文意,其中指出韩愈在“古文运动诸健者”中“特具承先启后作一大领袖之气魄与人格,为其他文士所不能及”,“平生奖掖后进,开启来学”,这些皆可解读为以退之喻适之之意。且指出退之之以文为诗,实有得于天竺偈颂,仿佛胡适新诗之获启于西洋诗体。写作的时间也正当批胡运动露出端倪之际,而1954年5月发表时则更是批胡大潮开启之际^④。

另外,1957年2月6日陈寅恪有一封给刘铭恕的信函。刘铭恕当时正在中国科学院图书馆负责编纂《斯坦因劫经录》。陈氏信中再度提到早年撰写的《禅宗六祖传法偈之分析》:

弟昔年曾作禅宗传法偈一文,引及续高僧传遁伦传。后知有友人在伦敦钞出遁伦语录,载入其私人日记中,未发表。今请我兄在此显微影片中一查。^⑤

在一篇近作中,日本学者永田知之注意到了这封信的意义,指出陈寅恪信中提到的遁伦传实应作昙伦传。陈文原本不误,但给刘铭恕的信是陈口授、他人笔录,“遁”、“昙”一音之转而笔录者误记。《续高僧传》中说昙伦又称卧伦,S.1491、S.5657b、S.6631Vd等的确有所谓卧伦语录,但永田知之认为信中所指的“友人”为谁不明^⑥。其实这位“友人”不是别人,正是胡适。同样是在上文提到的1926年10月19日那一天的日记里,胡适抄录了他在大英博物馆查阅敦煌卷子时看到的S.1494里《卧伦禅

① 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第152—154页。

② 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第138—139页。

③ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》(增订本),第150页。

④ 关于1951年与1954年时中国大陆批胡运动的状况和陈寅恪诗作之反应,胡文辉有比较详细的讨论,虽有关个别诗句的涵义尚可斟酌,但总体可以信从,见氏著《陈寅恪诗笺释》下卷,广州:广东人民出版社,2008年,第672—677、820—832页。

⑤ 陈寅恪:《书信集》,第279页。

⑥ [日]永田知之:《陈寅恪论及敦煌文献杂记—利用经路を中心に》,《敦煌写本研究年报》第6号,第232页。另关于此信对了解陈寅恪晚年学术取向变化的意义,姜伯勤也有文讨论,可惜姜文未能对信中涉及问题的脉络有深入的了解,见姜伯勤:《论陈寅恪先生“新方法”、“新材料”之史学“试验”》,《史学月刊》2009年第5期。

师看心法》，即陈寅恪提到的卧伦语录^①。但《卧伦禅师看心法》仅保存于英藏敦煌卷子，且非禅宗史上有名之作品，并不易引起一般学者的注意。陈寅恪何以能得知胡适发现这一文献并抄入日记，最大的可能就是当年他同胡适就该文进行讨论时，胡适透露给他的。因为要能告知陈寅恪如此具体的信息，必须具备五种条件，即读过《禅宗六祖传法偈之分析》一文，且知道里面提到的昙伦即卧伦，又能有机会读到胡适日记中的敦煌禅籍摘录，并且注意到《卧伦禅师看心法》，而且还要能将此种联系传递给陈寅恪，则除了胡适之外，难以想象还能有第二人。为了彻底排除另一种可能性，即某位学者看过胡适日记中记录1926—1927年间在法英阅读敦煌写本的部分，将其中涉及的文献信息流传出来，笔者也对此作了调查。据友人史睿、王楠的研究和提供的资料，笔者获知董康早在1922—1923年间就赶赴英之际广泛查阅敦煌写本，后来又抄录了胡适日记中记录英法阅读敦煌卷子的部分，题曰《敦煌写本阅读记》。1942年，这份《敦煌写本阅读记》连同董康的《敦煌书录》手稿一起为书商王文进所获。随后王文进将两份文稿寄给顾廷龙求售。顾廷龙立刻认识到了这份资料的价值。由于王文进索价太高，顾廷龙决定不购入，但将之抄录下来以便学界利用^②。但笔者审读顾廷龙的抄本的结果显示，其中并未涉及胡适1926年10月19日日记的内容^③。虽然不能因此彻底排除董康看到胡适当日日记的可能，但既要能注意到《卧伦禅师看心法》这样冷僻的作品，又要能了解其与陈寅恪文章的这种细微关联，即便博学如董康，实际可能性几乎不存在。

其实在陈寅恪的这封信中，他还特别问及斯坦因敦煌写本中的西藏文卷，说：“有关历史者，已陆续在法国亚细亚学报发表。但尚有可贵材料，如能照中文卷子例求得一全部微缩胶卷，则大妙矣。先请兄一问科学院图书馆负责同志，不知用何种手续，可以办到？如事势简便，则拟建议有关当局也。”永田知之注意到竺可桢在1962年2月14日的日记里记了他在中山大学和陈寅恪的谈话，其中陈寅恪再度提到英藏敦煌文献中的这些西藏文写本，认为对于唐和吐蕃史料尤可宝贵，说曾去信敦促科学院图书馆获取这些资料，但“迄无回信”，可见这也是他念兹在兹之事，之所以如此，笔者推测是与1957年初西藏情势紧张有关，而充满历史感的陈寅恪正是从唐朝和吐蕃的关系来思考当代西藏问题的，这一点超出本文范围，笔者会在另文中讨论。在这封信的最后部分，陈寅恪还谈到他的学术转型，说自己“捐弃故技，用新方法、新材料，为一游戏试验（明清间诗词，及方志笔记等）”（即指《柳如是别传》——引者注）撰述，还特别说明这新方法“固不同于乾嘉考据之旧规，亦更非太史公冲虚真人之新说”。可见陈氏此信所及，表面看只是查询古代文献和讲述自身学术转向，实则皆是萦绕其胸中的学术姻缘、古今之变和他的学术转型，大有深意存焉。在1957年的环境中，陈寅恪用隐去姓名而称“友人”的方式提及与胡适的这段学术姻缘，读来令人动容。而与《禅宗六祖传法偈之分析》有关的两种重要新资料，也都是胡适在同一天，即1926年10月19日抄录在日记中的，冥冥之中的这种巧合也匪夷所思。

至于陈氏晚年在为他给刘文典信写的《附记》中提到“正反合”之说惟冯友兰一人能通解数语，王震邦认为是对日益追求进步之冯友兰的一大讽刺。笔者则以为这种可能性固然存在，但在这点上似不必求之过深。上文已分析过，陈寅恪以“正反合”况上中下三种对子的境界，不仅是借用西哲观念来说明中国固有文字的特色，也是对冯友兰哲学史理路的间接推许。附记中语，看似有些节外生枝，

① 曹伯言整理：《胡适日记全编》（4），第401页。

② 史睿、王楠：《董康〈敦煌书录〉的初步研究》，樊锦诗、荣新江、林世田主编：《敦煌文献·考古·艺术综合研究——纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集》，北京：中华书局，2011年，第591—604页。史睿、王楠文中仅提到王文进将董康的《敦煌书录》寄给顾廷龙，但史睿告知笔者王文进也将《敦煌写本阅读记》一并寄给了顾廷龙。顾廷龙抄录的《敦煌写本阅读记》目前保存在上海图书馆。感谢史睿提供该抄本的照片，使笔者得以了解其内容。

③ 笔者审读后发现，《敦煌写本阅读记》按顺序包括三个部分，分别是：1. 胡适1927年5月11日在奈良记录有关矢吹庆辉发现的《坛经》本子，正确的顺序应在第三部分之后，不知何故抄录在最前面；2. 1926年胡适在大英博物馆的阅读札记，属于胡适日记手稿中《欧洲杂记》的一部分；3. 从1926年9月19日到10月14日日记的部分内容，基本也都是关于敦煌和禅宗文献的记录和讨论。因此这一稿件恰恰没能包括录有《卧伦禅师看心法》的10月19日日记内容。当然不包括在里面不等于董康没有可能看到胡适的该天日记。

实际很可能是对往昔学术氛围的追怀和对时下境况的感叹,因此附记末尾以“游园惊梦”形容这一令人遗憾的变化。

三、陈寅恪的文史之学

至此,有关陈寅恪对对子说的涵义及“孙行者”与“胡适之”的关系的讨论可告一段落,但由此引出的有关陈寅恪的文史之学的一些观点则仍有稍作分析之必要。以对对子为国文试题固然是陈氏在偶然情况下的一时之举,但透露出来的他对文词表现力的重视则并非偶然。陈寅恪治文史之学,重视音韵训诂,曾提倡“读书须先识字”,这些早为学界耳熟能详。但他所持并非乾嘉小学之立场,而更近于戴震《与是仲明论学书》中之立场:“经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道。必有渐。”然而“知一字之义”,仍应“当贯群经,本六书,然后为定”。淹博、识断和精审,三种素质,缺一不可^①。然而陈寅恪对声韵用典等语言形式的重视和敏感还有另一重大原因,即他对中国古典文字呈现的历史意识和历史想象有深切认识。他阐发对对子的意义已触及这些方面。1937年他发表《蓟丘之植植于汶篁之最简易解释》,文章虽短,其中有些看法前人也曾提示,但陈寅恪却能将其融合成精细而自觉的现代分析法,尤其强调须从历史想象入手去体会文字的魅力,而非斤斤于文句间研求^②。

俞大维曾对陈寅恪的文学爱好有所评论,其中谈到陈氏的文章品味时说:“寅恪先生对文,最推崇欧阳文忠、韩文公、王荆公、归震川、姚姬传、曾文正公诸大家。”^③俞大维提到的这些文章家,虽也擅长韵文,主要还是以古文见称。虽然我们不应该怀疑对陈寅恪极为了解的俞大维的评论,但这一评论未必周全,或者若不加分析,容易造成对陈寅恪文学旨趣的一种误解,以为他的趣味全在唐宋以来之古文。陈寅恪在《与刘叔雅论国文试题书》中已明确说“对偶确为中国语文特性之所在”。在陈寅恪的著述和他人记录的陈氏言谈里最集中阐发这一看法的文字出现于他晚年完成的《论再生缘》:

中国之文学与其他世界诸国之文学,不同之处甚多,其最特异之点,则为骈词俪语与音韵平仄之配合。就吾国数千年文学史言之,骈俪之文以六朝及赵宋一代为最佳。其原因固甚不易推论,然有一点可以确言,即对偶之文,往往隔为两截,中间思想脉络不能贯通。若为长篇,或非长篇,而一篇之中事理复杂者,其缺点最易显著,骈文之不及散文,最大原因即在于是。吾国昔日善属文者,常思用古文之法,作骈俪之文。但此种理想能具体实现者,端系乎其人之思想灵活,不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代思想最为自由,故文章亦臻上乘,其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间矣。若就六朝长篇骈俪之文言之,当以庾子山哀江南赋为第一。若就赵宋四六之文言之,当以汪彦章代皇太后告天下手书(《浮溪集》一三)为第一。此文篇幅虽不甚长,但内容包涵事理既多,而文气仍极通贯。又此文之发言者,乃先朝被废之皇后。以失去政权资格之人,而欲建立继承大统之君主,本非合法,不易立言。但当日女真入汴,既悉数俘虏赵姓君主后妃宗室北去,舍此仅遣之废后外,别无他人,可藉以发言,建立继统之君,维系人心,抵御外侮。情事如此,措词极难,而彦章文中“虽举族有北辕之衅,而敷天同左袒之心”两句即足以尽情达旨。至于“汉家之厄十世,宜光武之中兴。献公之子九人,惟重耳之尚在”。古典今事比拟适切,固是佳句。然亦以语意较显,所以特为当时及后世所传诵。职是之故,此文可认为宋四六体中之冠也。庾汪两文之词藻固甚优美,其不可及之处,实在家国兴亡哀痛之情感,于一篇之中,能融化贯彻,而其所以能运用此情感,融化贯通无所阻滞者,又系乎思想之自由灵活。故此等之文,必思想自

① 陈祖武、朱彤窗:《乾嘉学术编年》,石家庄:河北人民出版社,2005年,第177—178页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第297—299页。

③ 俞大维:《怀念陈寅恪先生》,载《陈寅恪先生论集》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1971年,第6页。

由灵活之人始得为之。非通常工于骈四俚六,而思想不离于方卦之间者,便能操笔成篇也。^①

这段讨论内涵丰富,几乎可以说是他当年论对对子意义的进一步推衍,值得略作分析。陈寅恪在这里再次重申中国文学表达中骈俪形式的独特和重要。其中有些看法是否有足够说服力固然值得推敲,比如对偶之文是否如陈寅恪所言:“往往隔为两截,中间思想脉络不能贯通。”这一问题的解决是与否如他所说,是援古文之笔意入骈文的结果。这些方面他受到了欧阳修等宋代文人变革骈俪文风的观点的影响,比如欧阳修《文忠集》卷一三〇《试笔·苏氏四六》说:

往时作四六者多用古人语,及广引故事,以炫博学,而不思述事不畅。近时文章变体,如苏氏父子以四六述叙,委曲精尽,不减古人。自学者变格为文,迨今三十年,始得斯人,不惟迟久而后获,实恐此后未有能继者尔。^②

欧阳修、苏氏父子等人的确援古文之笔入骈体,造成北宋文风的一大转变^③。陈振孙在《直斋书录解题》中贬抑唐代骈体而推重欧苏之后的宋代骈体,最为露骨:

四六偶丽之文,起于齐梁,历隋唐之世,表章诏诰多用之,然令狐楚、李商隐之流,号为能者,殊不工也。本朝杨刘诸名公,犹未变唐体,至欧苏,始以博学富文,为大篇长句,叙事达意,无艰难牵强之态。而王荆公尤深厚尔雅,俚语之工,昔所未有。绍圣后,置词科,习者益众,格律精严,一字不苟措,若浮溪,尤其集大成者也。^④

正因为陈寅恪接受了欧阳修和陈振孙等人的上述观点,才会忽略事实上以产生众多骈文“大手笔”的唐代,而以赵宋为骈俪文字的巅峰时代。他认为最上乘的骈俪必须要能像古文那样说理叙事晓畅,而不仅仅是以形式美打动人。陈寅恪特别称道两宋间的汪藻(即陈振孙所指之浮溪)及其《代皇太后告天下书》,举出其中能以委婉措词将复杂旨意表达透彻的“虽举族有北辕之衅,而敷天同左袒之心”,认为比虽更流行、但语义平直且略有重叠的“汉家之厄十世,宜光武之中兴;献公之子九人,惟重耳之尚在”要来得精彩。三十七年前的1929年,陈氏撰《王观堂先生挽词》开篇即是用汪藻“汉家之厄在十世”句,可见这一王言典范留给他的深刻印象^⑤。当然汪藻此文在多大程度上是援欧苏古文笔意入骈体的产物自当别论。陈寅恪一面强调以韵律对仗为表征的骈俪文字是中国文学的特色,一面再次重申他重视的“非通常工于骈四俚六,而思想不离于方卦之间者”的文字。这呼应了他当年对最高境界的对子的说明,也就是只有“思想之自由灵活”,方能臻于“合”的上乘境界,词藻之优美尚其余事。陈寅恪之所以盛赞《再生缘》,关键原因还不在于该作是出自女性之手的“春闺梦里词”,而是陈端生能以对偶韵律之词语驾驭繁复之情节,加上空前的篇幅,将陈寅恪心目中古典诗歌所具有的叙事潜力充分展示了出来。陈氏激赏的正是陈端生的“自由活泼思想”,使其作品避免了“堆砌之死句”和“世俗之见”^⑥。

在分析陈寅恪对对子理论的背景和观念时,论者一般从当时中西比较和陈氏的传统文化本位观着眼,这固然不错,但还须注意的是他的对对子观也应该放在他重视骈俪文学的框架下来理解。他在这方面的看法可说是清代以来关于“文以载道”和“沉思翰藻”的文章之辨的某种延续和发展。有清一代是骈体复兴之时代,不仅在创作实践开出新局,在理论层面也得到阮元这样的学问家的阐扬^⑦。从孙梅、阮元到晚清刘师培等,以骈体为文学正宗的声音不绝于耳,即钱基博所谓“师培步武齐梁,实阮元文言之孳乳”^⑧。而且这些学者都将骈俪与经史甚至小学训诂挂钩。孙梅、阮元虽然承认

① 陈寅恪:《论再生缘》,《寒柳堂集》,北京:三联书店,2001年,第72—73页。

② 欧阳修撰,李逸安点校:《欧阳修全集》卷一三〇《试笔》,北京:中华书局,2001年,第1983页。

③ 关于宋代四六文特别是制诰文的风格变化,可参看杨芹:《宋代制诰文书研究》,上海:上海古籍出版社,2014年,第66—85页。

④ 陈振孙:《直斋书录解题》卷十八《浮溪集》,上海:上海古籍出版社,1987年,第526页。

⑤ 胡文辉已指出此句是呼应王国维《颐和园词》的首句“汉家七叶钟阳九”,见《陈寅恪诗笺释》上卷,第46页。

⑥ 陈寅恪:《论再生缘》,《寒柳堂集》,第71、73页。

⑦ 关于这些方面的分析,可见邱培超:《自“文以载道”至“沉思翰藻”——学术史视域下阮元学圈的文统观及其意义》,台北:大安出版社,2012年。

⑧ 钱基博:《中国现代文学史》,上海:上海古籍出版社,2011年,第100页。

欧苏以散改骈而带来“光景一新”的面貌,但并不欣赏包括汪藻在内的南宋四六文。阮元对欧苏的骈体风格也多有批判。在这一点上,陈寅恪与他们的看法不一致并不显得意外,作为史家的陈氏的出发点与作为经学和训诂家的阮元的出发点自然不同,阮元重视的是如何使文章回归其本义,即保持渊雅之表现形式的“沉思翰藻”之文,而不再成为经史子的附庸^①。陈寅恪重视的是如何将复杂的历史经验和政治境况用精致的语言勾勒传递出来,让千载之下的人为之动容。然而陈氏视六朝与天水一朝为骈俪最佳之时代,采取的仍是一种更接近于阮元和刘师培等人的折衷立场,而与胡适等人的文学观相去较远。有意思的是,刘师培在阐释古来以偶语韵文为正宗时,特别提说:“昔罗马文学之兴也,韵文完备,乃有散文,史诗既工,乃生戏曲,而中土文学之秩序,适与相符,乃事物进化之公例。”^②无独有偶,陈寅恪在强调对对子的意义时,也举出近期德国学者发现西塞罗辩论之文中有对偶例,以佐其说。

当然,陈寅恪与胡适的文学趣味也并非没有交集。胡适在其振聋发聩的《文学改良刍议》中,虽然明确反对用典、对仗和模仿古人,所谓“文须废骈,诗须废律”,但他强调的文学必须有情感和思想这一点却应该会得到陈寅恪的认同。胡适在谈到一代有一代之文学时,特别将白香山的乐府诗看作古代文学中内容超越形式、言之有物的典范。这一点恐怕更能得到陈寅恪的共鸣。陈氏对白香山乐府诗情有独钟是众所周知的,这种喜爱固然有史学上的原因,也有文学上的原因。当然陈氏对白香山乐府等诗的贡献的理解与胡适大不相同^③。陈氏后来着力于元白诗的笺证,笔者认为用意不只在所谓的“以诗证史”,也有修正包括胡适在内的对白香山诗歌书写的误解的目的,此点历来研究者未曾措意。胡适在发动新文化运动时,就以白居易乐府诗作为古代文学中内容超越形式、言之有物的典范^④。他在《寄陈独秀》一文中声称《琵琶行》不用一典,而《长恨歌》仅用三典^⑤。陈寅恪在《元白诗笺证稿》中论《长恨歌》、《琵琶行》等时,就特别指出说,这些诗篇看似通俗,但若不解当时文体之关系和文人之间的关系,就无法真正领会其妙处。它们可以说是唐代骈散文字普遍程式化背景下出现的以古文小说为核心的文学革命的一侧面,实为备众体的古文小说之诗歌部分。在《元白诗笺证稿》里,陈氏屡屡用“尝试”一词来形容当时文人的工作,《长恨歌》、《琵琶行》仿佛是白居易、元稹的《尝试集》,只是不像胡适的《尝试集》那样平白如水,而是委曲婉转、用事复杂的作品。陈寅恪认为唐中期文人互相仿效增创,“竞造胜境”,因此“后世评长恨歌者,如前所引二例(笔者案:指元稹《莺莺传》与李公垂《莺莺歌》、白居易《长恨歌》与陈鸿《长恨歌传》的组合关系),于此全未明了,宜乎其赞美乐天,而不得其道也。”^⑥他指出的那些“全未明了”者中恐怕就包括了胡适。

陈寅恪重视骈俪文字,除了骈俪文字能体现中国古典语言的特性之外,笔者认为还有一个重要原因,就是典故的运用是骈俪文字的有机成分,这也是在文学表现力上超越古文的一个优势。熔铸典故所能达到的境界,陈寅恪在《读袁江南赋》里有段话说得最透彻:

古事今情,虽不同物,若于异中求同,同中见异,融会异同,混合古今,别造一同异俱冥、今古合流之幻觉,斯实文章之绝诣,而作者之能事也。^⑦

用现代学术术语来说,就是典故的巧妙运用极大地延展了历史想象的空间。典故的运用,本身也具有模糊性,仿佛陈寅恪笔下的“童牛角马”^⑧,提供甚至鼓励多种解读的可能,在曲当情事的同时留下

① 邱培超:《自“文以载道”至“沉思翰藻”——学术史视域下阮元学圈的文统观及其意义》,第191—202页。

② 刘师培:《文章原始》,原载《国粹学报》第1期(1905年2月23日),转引自钱基博:《中国现代文学史》,第103页。

③ 胡适:《文学改良刍议》,收入《胡适文存》初集,此处据欧阳哲生编:《胡适文集》(2),北京:北京大学出版社,2008年,第6—15页。

④ 胡适:《尝试集自序》,载钱基博:《中国现代文学史》,第374—385页。

⑤ 该文收入《胡适文存》初集,见欧阳哲生编:《胡适文集》(2),第4页。

⑥ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,北京:三联书店,2001年,第106页。

⑦ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第234页。

⑧ 关于陈寅恪使用的“童牛角马”的涵义以及他的今典与古典之学,可参看罗志田:《陈寅恪的不古不今之学》,《近代史研究》2008年第6期;王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第221—241页。

回味的余地。无论是陈寅恪以诗证史的学术工作还是他本人的诗文实践,如何以古典说今事是他关怀的重点。他指出元稹《连昌宫词》远比郑嵎《津阳门诗》高明,关键的差别即在于此^①。

20世纪中国古典诗人里,恐怕无任何一位能在驱遣文史故实以构筑历史思维和寄寓个人情怀上比陈氏更丰富和深刻,虽说在典故意义的模糊性与陈寅恪强调的骈文亦当说理透彻之间会有内在紧张。结合对仗、用典以达到具有诗史般叙事的特点,在陈寅恪本人的文学实践中有一最佳案例,就是《王观堂先生挽词并序》。从叙述意旨而言,该篇远步元稹《连昌宫词》和吴梅村歌行,近接王国维《颐和园词》。无论诗歌的起始和终结,还是典故的运用,《王观堂先生挽词》都对《颐和园词》作了有意识的呼应,造成某种互文效应(intertextuality)。但就文体风格而言,《王观堂先生挽词》其实更接近王闿运的《圆明园词》,而非高阳等认为的“长庆体”^②。《圆明园词》有一长序说明始末,《王观堂先生挽词》也先以序言阐明理念。《王观堂先生挽词》本身虽为七古,却着意对仗,即吴宓所谓“造语工妙”。相较于《颐和园词》,这也更是《圆明园词》的特点,只是在《王观堂先生挽词》中,世运下的学术兴替和学者个人命运的主题取代了以往借宫室之靡废叹朝代之盛衰。就意境视野而言,《王观堂先生挽词》超迈于二王作品之上,更不用说《圆明园词》叙述垂于史实处颇多,当时即为人诟病^③。《王观堂先生挽词》用古今典极富,但除极个别例子外,大都有着学术般的严谨,且独具只眼,即便引起争议的地方,如将光宣之际比作开元盛世等,其实也具史家经验,强调历史转折的突发性和偶然性,这点笔者拟在讨论陈寅恪唐史研究贡献的文中再深入讨论。

最后让我们回到1932年8月清华入学考试国文试题的争议上来。陈寅恪在解释上等对子的境界时,特别强调能达至这一境界的,必是思想通贯而有条理者,而且也是能通过想象而得字句之上的言外之意者。他在推重庾信、汪藻和陈端生的骈文韵语时,同样也强调这类作品“必思想自由灵活之人始得为之”。可见在他的精神世界里,思想之活跃与独立的重要性超越一切,同时也应该贯诸一切,即便对对子这样的俗事也不应例外。而鲜活的想象力则是体现这种活跃与独立的重要表征。无怪乎他给国文考试出的作文题是《梦游清华园记》。在晚年《附记》里,他解释说:“盖曾游清华园者,可以写实。未游清华园者,可以想象。此即赵彦卫《云麓漫钞》玖所谓,行卷可以观史才诗笔议论之意。”这里“想象”这一语汇再度出现。当年在答《世界日报》记者访问时,他解释说:“所谓梦游云者,即测验考生之想象力 imagination 及描写力。”^④他特意在汉语“想象力”旁标出英文词,无疑是为了确保对“想象力”一词的涵义不致发生误解,他希望考生能通过想象一心目中的理想大学来构思这篇作文。

其实在陈寅恪出国文考试题的前一年,他发表了《吾国学术之现状及清华之职责》,指出:“国文则全国大学所研究者,皆不求通解及剖析吾民族所承受文化之内容,为一种人文主义之教育,虽有贤者,势不能不以创造文学为旨归。殊不知外国大学之治其国文者,趋向固有异于是也。”^⑤可见陈寅恪将国文训练的重要性提升到了人文主义教育核心的高度,估计这篇谈话当时在清华园产生了相当的影响,清华的主事者才特别邀请他来出国文试题。如果说清华国文入学考试是陈寅恪心目中的中国人文教育的重要路标,那么他希望未来能代表这一教育结晶的人物必须心灵独立自由而富有想象力。在这个层次上,中西的界限其实对他来说并不存在,所以他的看法可以与黑格尔暗合,西塞罗也可以同庾信对话。他提到的描写力或者叙事力也是史才的体现。独立的思想、充沛的想象和细腻的描写力恰恰是构筑不朽史学所须具备的重要条件,而这三者是陈寅恪文史之学的核心所在。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,第75页。

② 关于《王观堂挽词》的评价问题,可参见胡文辉:《陈寅恪诗笺释》上卷,第54—55页。

③ 姚大荣对《圆明园词》的批评,见钱基博:《中国现代文学史》,第52—53页。

④ 引自王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第122页。

⑤ 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第362页。

小令词牌和节奏研究

——从与近体诗关系的角度展开

蔡宗齐

摘要:如何对数目庞大的小令词牌进行合理的分类?如何梳理清楚它们之间的关系,从而揭示小令发展演变的轨迹?这历来是论词家所面临最棘手的问题之一。由于小令在很大程度上是近体诗之“变”,从与绝句、律诗的关系角度来梳理小令词牌和节奏,分门别类,加以分析,将有助于我们获得对小令艺术形式的新认识。为了研究的方便,可以将311种唐宋小令词牌分为五大类:(一)完全沿用近体诗体式的词牌;(二)绝句、律诗的长度稍加增减而成的词牌;(三)以五、七言句为主的词牌;(四)以三、四、六句为主的词牌;(五)以三种以上不同字数句混合而成的词牌。在完成词牌的分类和初步分析之后,进一步勾勒小令节奏从近体诗模式到词本色,从“齐”到“杂”的发展过程,分析归纳出小令节奏的七大特点,并在更加广阔的诗歌史语境中评价小令节奏的审美意义。

关键词:小令词牌;近体诗;小令节奏

引言

唐宋时期词小令的兴起是中国诗歌发展史上极为重要的里程碑,标志着诗歌文本与音乐表演的结合达到了前所未有的程度,同时也展示了诗歌语言节奏、句法、结构诸方面的重大创新。在有关词艺术的研究中,唐五代音乐传统对词小令的影响无疑是学者最为关注的课题。相比之下,小令与此前上千年诗歌传统的内在关系却没有受到应有的重视。虽然词于南宋之后或褒或贬地被称为“诗余”,但词对古近体诗辞赋的节奏、句法、结构的承继和改造却极少得以系统的研究。

在某种程度上来说,小令的诞生与其归功于唐五代时期域外音乐的繁盛流行,毋宁视之为诗歌自身演变的结果。西域音乐在汉代就开始大量流入中原,然而为什么小令要等到盛唐才问世呢?这似乎需要从中国诗歌演变的内在逻辑的角度来解释。自《诗经》时代以来一千多年间,诗体已经历了从四言到五言七言,从古诗到近体诗的漫长的演变,在盛唐发展到了顶峰。诗之辉煌时代的到来也意味着诗体可挖掘的资源已经不多,而其种种局限也就日趋明显。正因如此,盛唐以来诗人就尝试使用各种方法来冲破诗体韵律节奏、句法、结构的限制,其中包括在绝句中使用通俗的语言,将绝句律诗入乐,在七言歌行中杂糅散文句,在七言律诗中使用有别于4+3和2+2+3的散文句节奏等方法。笔者认为,词之所以能够如此迅速地发展,从市井教坊的俚俗乐辞演变为雅俗共赏、文人喜闻乐见的诗歌形式,关键在于温庭筠等晚唐文人在为新曲写词的实践中正式创造出“小令”这一与诗体截然不同的诗歌形式,从而彻底冲破了诗体局限,为诗歌的发展开拓出新的广阔空间。鉴

作者简介:蔡宗齐,美国伊利诺伊大学香槟校区中国文学和比较文学教授、香港岭南大学中文系讲座教授。

基金项目:本文受香港研究资助局优配研究金(编号:LU13400014)的资助。

于在小令在诗歌史上革旧创新、继往开来的重要作用,称之为“诗变”而非“诗余”,似乎更为合理^①。

“诗变”一词可以说明小令与先前诗辞赋体之间特殊的“通变”的关系:小令的节奏、句法、结构无不发轫于古近体诗、辞、赋,而又几乎无不加以变革,乃至脱胎换骨的改造。笔者将此从“诗变”这个特殊视角来研究小令,通过与先前诗辞赋体的比较,揭示其节奏、句法、结构的重大创新,并探索这些创新如何帮助诗人创造独特的、与诗、辞、赋迥然不同的艺术境界。由于篇幅所限,本文仅讨论小令的节奏、句法和结构方面的创新将另文探讨。

(一)小令定义与词牌分类

在讨论小令节奏之前,我们先要厘清小令的定义,确定本文讨论的范围。词学界通常将词分为三类:小令、中调、长调(又称慢词)。这种分法源自南宋坊间书贾所编的《草堂诗余》。此书有分类而无名目,于明代颇为流行,嘉靖年间重刻之,始以小令、中调、长调之名目系之:“五十八字以内为小令,五十九字至九十字为中调,九十一字以上为长调。”^②这种分类显然有其合理之处,否则就不会被后世广泛接受,一直沿用至今。的确,在当今的词学研究中,小令和慢词就是最常用的分类。

《草堂诗余》三分词类,定出精确字限,故为不少后世学者所诟病,被视为过于拘泥字数。这一批评固然有其道理,例如说,五十九字的词牌,就比小令的字限多一字,为何它就要算作中调而不是小令?然而,这并非《草堂诗余》编撰者之过,而是按字数分类之难。词体有必要按长度来分类,而用长度分类就得列出具体的字限,可是一旦列出字限,指责诟病就难免接踵而来。

笔者认为,在五十八字左右的位置划出小令的上限,彰显小令从近体诗脱胎而出的过程,大致是合理的。把五十八字的长度涵盖了四种近体诗体:五绝(二十字)、七绝(二十八字)、五律(四十字)、七律(五十六字)。近体诗,尤其是七绝和七律,对词的发展影响极大,在近体诗的基础上发展出来的小令大多数是唐宋之间的主流词体,亦是当今读者尤为喜闻乐见、当今作者最常使用的词牌。同样,把九十一字以上定为长调,似乎也有同样的好处,那就是涵括了今人所熟悉喜爱的,由柳永以及以后词人写就的长篇佳作的绝大部分。称之为中调,含有六十二字至九十字的词牌,在《钦定词谱》中约168种^③,除了《青玉案》、《桂枝香》等个别例外,用这些词牌写就的,为后人喜闻乐见的名作很少。把这些词牌归为一体,似乎至少有一个好处,那就是可以对那些相对没那么重要的词牌归为一类。

鉴于词人给近体诗体增字常达六字之多,本文把小令字数的上限改为六十二字,即在七律五十六字之上加六字。本文所讨论的小令词牌种类主要依照清康熙时期王奕清、陈廷敬等所编,由康熙帝钦定的《钦定词谱》。《钦定词谱》综采前代各种词谱之长,亦参考了万树《词律》,收录词牌较为完整,注解也较为清楚明白,基本涵盖了所有常用词牌,恰恰符合本文资料分析的需要。

词牌的数目庞大,节奏又极为繁杂,对它们进行合理的分类梳理,这历来是论词家所面临最棘手的问题之一。虽然本文讨论的范围限于六十二字以内小令,需要涉及词牌的数量仍然很大。从十四

^① 所谓“诗余”一词,历代词话中有颇多论述。清人王奕清《历代词话》卷十“唐以后诗不如词”条摘《词统序略》云:“周东迁,三百篇音节始废,至汉而乐府出。乐府不能代民风,而歌谣出。六朝至唐,乐府又不胜诘屈,而近体出。五代至宋,近体又不胜方板,而诗余出。唐之诗,宋之词,甫脱颖而已遍传歌工之口,元世犹然,今则尽废矣。观唐以后诗之腐涩,反不如词之清新,使人怡然适性。是不独天资之高下,学力之浅深各殊,要亦气运、人心有日新而不能已者。故诗至于余而诗亡,诗至于余而诗复存也。”(《历代词话》卷十,唐圭璋编:《词话丛编》第2册,北京:中华书局,2005年,第1323页)《历代词话》卷二“词非诗余”条摘汤显祖《玉茗堂选花间集序》云:“当开元盛日,王之涣、高适、王昌龄词句流播旗亭,而李白《菩萨蛮》等词亦被之歌曲。逮及花间、兰畹、香奁、金荃,作者日盛。古诗之于乐府,律诗之于词,分镳并轡,非有后先。有谓诗降而为词,以词为诗之余者,殆非通论”(《历代词话》卷二,唐圭璋编:《词话丛编》第2册,第1127页)。这两条材料中,前者认为词是诗之余,是为了适应歌唱而出的文体,并且认为“诗至于余而诗亡,诗至于余而诗复存”,而后者则认为词非诗之余,认为“古诗之于乐府,律诗之于词,分镳并轡,非有后先”,认为诗词出现并无先后关系。显然,对于“诗余”一词,词论家已然有不少争议。无论词是否可被认作是诗余,无可否认的是,诗与词之间存在密切的关系。从这个角度来说,本文立论基于“诗变”一点,似也可有合理之处。

^② 参见吴梅:《词学通论》,上海:复旦大学出版社,2005年,第2页。

^③ 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》,北京:中国书店出版社,1983年影印本。

字的《竹枝》^①到六十二字的词牌,依新编《中华韵典》一共是 174 种词牌,占《中华韵典》的 $174/400=43.5\%$ ^②;而依《钦定词谱》则一共有 331 种词牌,占《钦定词谱》的 $331/826=40\%$ 。

不过在《钦定词谱》十四至六十二字的 331 种词牌之中,18 种制于元代,词例最早也为元人小令;另有 2 种则是明显的慢词。这两种慢词包括载于《高丽史·乐志》的《太平年》与《献天寿》,在《高丽史·乐志》中已明显称这两种为慢词,即音乐表演时节奏上较为舒缓,与之对应的是,《高丽史·乐志》往往给小令词牌标上“令”字加以区别,因此这样算来,这里讨论的唐宋小令词牌总数应为 $331-18-2=311$ 种,占据钦定词谱的 $311/826=37.65\%$ ^③。

如何对小令词牌进行合理的分类?如何梳理清楚它们之间的关系,从而揭示小令发展演变的轨迹?笔者认为,由于小令在很大程度上是近体诗之“变”,从与绝句、律诗的关系角度来梳理小令词牌和节奏,分门别类,加以分析,应该有助于我们获得对小令艺术形式的新认识。龙榆生《词学十讲》中曾略论近体诗、绝句与短调小令之关系,并以数例论之^④。按此思路,本节将 331 种小令词牌分为五大类:(一)完全沿用近体诗体式的词牌;(二)绝句、律诗的长度稍加增减而成的词牌;(三)以五、七言句为主的词牌,“为主”指句数占全词一半及以上;(四)以三、四、六句为主的词牌;(五)以三种以上不同字数句混合而成的词牌。本文所讨论的五大类词牌,以及每类之下的各种细类,都依照《钦定词谱》举出的正体列出。《钦定词谱》按时间先后定正体,因此,很多情况下可从《钦定词谱》所列正体可推知具体词牌初创的年代。《钦定词谱》以“句”或“读”表示词中句与句之间的两种长短不一的停顿^⑤,而现通行词谱则用现代标点符号表示句中的停顿。逗号与句号均表示此为一句,而句号往往表示韵之所在。顿号则表示“读”,即此处一句上下部分之间短暂的停顿^⑥。在本文的列表中,笔者采用圆括号表示这类用顿号标示“读”。值得注意的是,词谱中顿号大多出现于两个三言句之间,或一个三言与一个四言之间。表中的方括号则代表词中一阙。本文列举的词作均引自《全唐五代词》、《全宋词》以及《钦定词谱》正体词例。由于词例数量较大,不再一一标明出处和页码。

在词牌的分类和初步分析完成之后,笔者将进一步探究小令节奏从“齐”到“杂”,从五、七言扩展到三、四、六言的发展过程,分析此“杂”节奏在小令艺术形式中的关键作用,并在更加广阔的诗歌史语境中评价其审美意义。

(二)完全沿用近体诗体式的词牌

小令中完全沿用近体诗体式的词牌不少,共 24 种,约占全部唐宋小令词牌的 7%。根据与四种近体诗体的关系,24 种词牌分为四小类。以下用列表方式介绍每小类中所有词牌的名称、正体节奏和词例、词牌产生时代等信息,然后略加评述。本文列表中对词牌用韵和产生年代等描述均引自《钦定词谱》,页码不再一一列出。

① 最短的词牌,有些学者认为是《十六字令》,而《钦定词谱》则认定十四字的《竹枝》为最短词牌,盖国梁主编之《中华韵典》(上海:上海古籍出版社,2010年)采用后说。

② 盖国梁主编:《中华韵典》,第 581—755 页。

③ 本文词牌列表的制作以及数据统计均由陈婧同学完成,谨此致谢。

④ 参见龙榆生:《词学十讲》,北京:北京出版社,2005 年,第 17—20 页。

⑤ 见王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》,“凡例”。

⑥ 参龙榆生:《唐宋词格律》,上海:上海古籍出版社,1978 年,第 2 页。

1. 完全沿用五绝体式的词牌(3种)

词牌名	节奏形式	用韵规定	与近体诗的承袭	词例
乞那曲	5+5+5+5	四句三平韵	唐平韵五言绝句。 按唐人于舟中唱《得休歌》，有号头，即和声。“乞那”者，或曲之和声也。	杨柳郁青青。竹枝无限情。 同郎一回顾。听唱乞那声。 (刘禹锡)
拜新月	5+5+5+5	四句两仄韵	唐教坊曲名。 唐仄韵五言绝句，而语气微拗。填此词者，平仄当从之。	开帘见新月。便即下阶拜。 细语人不闻。北风吹裙带。 (李端)
啰唖曲	5+5+5+5	四句两平韵	《啰唖曲》，刘采春所唱，皆当代才子所作五六七言绝句。一名《望夫歌》。元稹诗所谓“更有恼人肠断处，选词能唱望夫歌”也。	不喜秦淮水。生憎江上船。 载儿夫婿去。经岁又经年。 (刘采春)

依《钦定词谱》注解，这三种词牌均是唐五言绝句，《乞那曲》为“唐平韵五言绝句”；《拜新月》为“唐仄韵五言绝句，而语气微拗”，且为“唐教坊曲名”；《啰唖曲》“皆当代才子所作五六七言绝句”。这几个词牌可称之为“诗”也可称之为“词”，共同点在于都用来歌唱。

2. 完全沿用七绝体式的词牌(7种)

词牌名	节奏形式	用韵规定	与近体诗的承袭	词例
采莲子	7(+2)+7(+2) +7(+2)+7(+2)	四句三平韵	唐教坊曲名。此亦七言绝句。	
阳关曲	7+7+7+7	四句三平韵	亦七言绝句，唐人为送行之歌。	渭城朝雨浥轻尘。 客舍青青柳色新。 劝君更进一杯酒。 西出阳关无故人。(王维)
欸乃曲	7+7+7+7	四句三平韵	本唐七言绝句。 唐元结诗自序：大历初，结为道州刺史，以军事诣都。使还州，逢春水，舟行不进，作《欸乃曲》，令舟子唱之，以取适于道路云。	
浪淘沙	7+7+7+7	四句三平韵	唐教坊曲名。 此与宋人《浪淘沙令》、《浪淘沙慢》不同，盖宋人借旧曲名，另倚新腔。此七言绝句也。	蛮歌豆蔻北人愁。 蒲雨杉风野艇秋。 浪起鸂鶒眠不得。 寒沙细细入江流。(皇甫松)
杨柳枝	7+7+7+7	四句三平韵	唐教坊曲名。 盖乐府横吹曲，有《折杨柳》名。此则借旧曲名，另创新声。后遂入教坊耳。此本唐人七言绝句，与顾夐词四十字体、朱敦儒词四十四字体，添声者不同。	
八拍蛮	7+7+7+7	四句三平韵	唐教坊曲名。 皆唐人七言绝句，当时音律必有所属，今歌法不传矣。	

字字双	7+7+7+7	四句四平韵	见《才鬼记》。因每句有叠字,故名《字字双》。
-----	---------	-------	------------------------

这几个词牌与上一类相似,所有词例均可看作是“诗”也可看作是“词”,且多为“唐教坊曲名”,共同之处就是均可以用来歌唱,有的词牌为后代“借旧曲名,另创新声”,如《浪淘沙》、《杨柳枝》等。

3. 完全沿用五律体式的词牌(3 种)

词牌名	节奏形式	用韵规定	与近体诗的承袭	词例
怨回纥	[5+5+5+5]×2	两平韵	此调本五言律诗,见《樽前集》(笔者按:《樽前集》成书于北宋前后,然词例为唐皇甫松一首)。	祖席驻征棹。开帆候信潮。 隔筵桃叶泣。吹管杏花飘。 / 船去鸥飞阁。人归尘上桥。 别离惆怅泪。江路湿红蕉。 (皇甫松)
生查子	[5+5+5+5]×2	前后段各四句,两仄韵。五言八句,每句第二字,例用仄声。	唐教坊曲名。此调创自(笔者按:唐代)韩偓。	侍女动妆奁。故故惊人睡。 那知本未眠。背面偷垂泪。 / 懒卸凤头钗。羞入鸳鸯被。 时复见残灯。和烟坠金穗。 (韩偓)
醉公子	[5+5+5+5]×2	此词四换韵……可平可仄。	唐教坊曲名。……此调有两体,四十字者,昉自唐人;一百六字者,昉自宋人。	

《钦定词谱》所收《醉公子》词例不同于万树《词律》,称道:“《词律》所收唐词,平仄换韵,终近古诗,删之”^①。

4. 完全沿用七律体式的词牌(11 种)

词牌名	节奏形式	用韵规定	与近体诗的承袭	词例
瑞鹧鸪	[7+7+7+7]×2	前段四句三平韵,后段四句两平韵。	原本七言律诗,因唐人歌之,遂成词调。	
清江曲	[7+7+7+7]×2	前段四句三平韵,后段四句三仄韵。	此宋苏庠泛舟清江作也,体近古诗,因《花草粹编》采入,今仍之。……全似七言诗句,平仄可不拘。	
楼上曲	[7+7+7+7]×2	前后段各四句,两仄韵、两平韵。	调见《芦川词》……但宋、元人无填此者(笔者按:词例以南宋初张元干词为正体。应始于南宋)。	

① 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》卷三,第1册,第213页。

玉楼春	[7+7+7+7]×2	前后段各四句,三仄韵。	《花间集》顾夙词起句,有“月照玉楼春漏促”句,又有“柳映玉楼春日晚”句;《樽前集》欧阳炯词,起句有“春早玉楼烟雨夜”句,又有“日照玉楼花似锦,楼上醉和春色寝”句,取为调名(笔者按:应起自五代后蜀顾夙、欧阳炯)。	拂水双飞来去燕。曲槛小屏山六扇。春愁凝思结眉心。绿绮懒调红锦荐。话别多情声欲战。玉箸痕留红粉面。镇长独立到黄昏。却怕良宵频梦见。(顾夙)
虞美人	[7+5+7+9]×2	前后段各四句,两仄韵、两平韵。	唐教坊曲名。此调以李(煜)词、毛(文锡)词为正体,而宋、元词依李体填者尤多。	风回小院庭芜绿。柳眼春相续。凭栏半日独无言。依旧竹声新月、似当年。笙歌未散樽罍在。池面冰初解。烛明香暗画栏深。满鬓清霜残雪、思难禁。(李煜)
步蟾宫	[7+(3+4)+7+(3+4)]×2	前后段各四句,三仄韵。	此调仿自山谷,但宋、元词,俱宗蒋捷体,惟韩淪集中一词,则照此填(笔者按:此调起自北宋黄庭坚,但以南宋蒋捷词为正体)。	
思归乐	[7+(3+4)+7+(3+4)]×2	前后段各四句,四仄韵。	(笔者按:似起自柳永,《钦定词谱》仅列柳永所作词例一首)。	天幕清和堪宴聚。相得尽、高阳俦侣。皓齿善歌长袖舞。渐引入、醉乡深处。晚岁光阴能几许。这巧宦、不须多取。把酒共君听杜宇。解再三、劝人归去。(柳永)
柳摇金	[7+(3+4)+7+(3+4)]×2	前段四句四仄韵,后段四句三仄韵。	调见《梅苑》(笔者按:《梅苑》,南宋黄大舆编)。	
二色宫桃	[7+(3+4)+7+(3+4)]×2	前后段各四句,三仄韵。	调见《梅苑》。	
遍地锦	[7+(3+4)+(3+4)+(3+4)]+[7+(3+4)+(3+4)+(3+4)+(3+4)]	双调五十六字,前段四句三仄韵,后段四句两仄韵。	调见毛滂《东堂词》,孙守席上咏牡丹花作也(笔者按:起自北宋毛滂)。	
玉栏杆	[7+7+7+(3+4)]+[7+(3+4)+7+(3+4)]	前后段各四句,三仄韵。	调见《寿域词》(笔者按:《寿域词》,北宋杜安世撰)。	

完全沿用七律格式的有《瑞鹧鸪》、《清江曲》、《楼上曲》、《玉楼春》四种。《钦定词谱》注《瑞鹧鸪》称:“此调本律诗体,七言八句,宋词皆同。其小异者,惟各句平仄耳”;《清江曲》则“似七言诗句,平仄

可不拘”。《虞美人》虽然全篇字数也是 56 字，然《虞美人》上下两片的第二句减二字成为五言句，第四句则加二字变为九言句。《步蟾宫》等六种词牌较为特殊，虽然也是五十六字，然而句法上均有上三下四的变化，如《步蟾宫》上下两片的第二、四句均可断为三、四两个短句，同样，其他几种词牌的某句均可以断为三言、四言两个短句，《钦定词谱》以“读”标注之。

(三)五、七言近体诗增减字而成的词牌

唐宋词人为曲写词，制作词牌，不仅直接采用近体诗四种体式，而且根据需要自由增减这四种体式的字数，从而创造出更加丰富多样的词牌。以下四个列表分别展示从近体诗的衍生出来的四类词牌，共 57 种，约占本文讨论的唐宋小令 311 种词牌的 18.3%。其中由五绝、五律增减字而来的词牌分有 2 种与 9 种，而由七绝、七律增减字而来的词牌则各有 17 与 29 种。在下表所列的词例和节奏形式中，划底线部分为减字，黑体加粗部分为增字。

1. 五绝增减字而成的词牌（2 种）

词牌名	节奏形式	产生年代	词 例
闲中好	<u>3</u> +5+5+5	调见[唐]段成式《酉阳杂俎》，有平韵仄韵二体，即以首句三字为调名也。	
南歌子	5+5+5+5+ 3	唐教坊曲名。此词有单调双调。单调者，始自温庭筠词。	手里金鸂鶒。胸前绣凤凰。偷眼暗形相。不如从嫁与。作鸳鸯。 (温庭筠)

这类词牌字数是 20 字左右。《钦定词谱》中只有两个词牌跟五绝关系较为密切：《闲中好》18 字，是将第一句五言减去二字变成三言，《南歌子》23 字，是五言绝句结尾增入一个三言句。

2. 七绝增减字而成的词牌（17 种）

词牌名	节奏形式	产生年代	词 例
竹 枝	7+7	唐教坊曲名。元郭茂倩《乐府诗集》云：竹枝本出于巴渝，唐贞元中，刘禹锡在沅、湘，以里歌鄙陋，乃依骚人九歌，作竹枝新调九章，教里中儿歌之。由是盛于贞元元和之间。按：……其音协黄钟羽，但刘白词俱无和声，今以皇甫松、孙光宪词作谱，以有和声也。	
梧桐影	<u>3+3</u> +7+7	(笔者按：《钦定词谱》依南宋《庚溪诗话》、《竹坡诗话》采入此词牌，仅有一例。)	
柘枝引	7+ <u>5+5</u> +7	唐教坊曲名。《乐府杂录》：健舞曲。《乐苑》：羽调曲。按，此舞因曲为名，用二女童，帽施金铃，抃转有声。其来也，藏二莲花中，花坼而后见，对舞相占，实舞中雅妙者也。	
晴偏好	7+7+ <u>3</u> +7	明陈耀文《花草粹编》云：西湖虽有山泉，而大旱亦尝龟坼。嘉熙庚子水涸，茂草生焉。李霜崖作《晴偏好》词纪之。取词中结句为调名(笔者按：只此一词)。	
春晓曲	7+ <u>6</u> +7+7	朱敦儒词，有“西楼月落鸡声急”句，又名《西楼月》。	

章台柳	<u>3+3</u> +7+7+7	唐韩翃制,以首句为调名。	
潇湘神	<u>3+3</u> +7+7+7	调始自唐刘禹锡咏湘妃词。	斑竹枝。斑竹枝。泪痕点点寄相思。楚客欲听瑶瑟怨。潇湘深夜月明时。(刘禹锡)
解 红	<u>3+3</u> +7+7+7	按,陈旸《乐书》,载和凝作,乃唐词也,若鸣鹤余音。	
赤枣子	<u>3+3</u> +7+7+7	唐教坊曲名。……此调见《樽前集》。	
捣练子	<u>3+3</u> +7+7+7	因冯延巳词,起结有“深院静”及“数声和月到帘栊”句,更名“深院月”(笔者按:词例有冯延巳一首与南宋《梅苑》中数首,词牌应起自南唐冯延巳)。	
桂殿秋	<u>3+3</u> +7+7+7	本唐李德裕送神迎神曲。有“桂殿夜凉吹玉笙”句,取为调名。	
渔歌子	7+7+ <u>3+3</u> +7	唐教坊曲名。按,《唐书·张志和传》:志和居江湖,自称“江波钓徒”,每垂钓不设饵,志不在鱼也。宪宗图真求其人不能致,尝撰《渔歌》,即此词也。单调体,实始于此。至双调体,昉自《花间集》顾夔、孙光宪,有魏承班、李珣诸词可校。	西塞山前白鹭飞。桃花流水鳜鱼肥。青箬笠。绿蓑衣。斜风细雨不须归。(张志和)
忆王孙	7+7+7+ 3 +7	此词单调三十一字者,创自秦观,宋元人照此填。	萋萋芳草忆王孙。柳外楼高空断魂。杜宇声声不忍闻。欲黄昏。雨打梨花深闭门。(秦观)
天仙子	7+7+7+ 3+3 +7	唐教坊曲名。……此词有单调双调两体。单调始于唐人,……双调始于宋人。	
归自谣	[3 +7+7]+[7+3+7]	《乐府雅词》注:道调宫。一名《风光子》,赵彦端词名《思佳客》(笔者按:词例仅有欧阳修一首,应起自欧阳修)。	
添声杨柳枝	[7+ 3 +7+ 3] $\times$ 2	此词有唐宋两体。唐词换头句押仄韵,宋词换头句即押平韵(笔者按:见下文分析。应起于唐代)。	
后庭花	[7+ 4 +7+ 4] $\times$ 2	唐教坊曲名。张先词名《玉树后庭花》。《碧鸡漫志》云:《玉树后庭花》,陈后主造,其诗皆以配声律,遂取一句为曲名。伪蜀时,孙光宪、毛熙震、李珣有《后庭花》曲,皆赋后主故事,不著宫调,两段各四句,似令也。	

这类词牌字数是28字左右,数目较多。《钦定词谱》中,在七绝基础上减字的词牌可见以下几种:《竹枝》14字,为七绝之二分之一;《梧桐影》20字,将前两句变为三言;《柘枝引》24字,将第二、三句各变为五言;《晴偏好》24字,将第三句变为三言;《春晓曲》27字,是将第二句七言变为六言;《章台柳》、《潇湘神》、《解红》、《赤枣子》、《捣练子》、《桂殿秋》27字,将第一句七言变为两个三言句;《渔歌子》27字,是将第三句七言变为两个三言句。这类的词牌多为唐代教坊曲名,由此可见早期词牌与七言近体诗之密切关系。

在七绝基础上增加一至八字的词牌有《忆王孙》等五种。其中《添声杨柳枝》较为特别,顾名思

义,即《杨柳枝》“添声”,据《钦定词谱》:

按《碧鸡漫志》云,黄钟商有《杨柳枝》曲,仍是七言四句诗,与刘、白及五代诸子所制并同,但每句下各添三字一句,乃唐时和声,如《竹枝》、《渔父》,今皆有和声也。旧词多侧字起头,第三句亦复侧字起,声度差稳耳。今名《添声杨柳枝》,欧阳修词名《贺圣朝影》,贺铸词名《太平时》。《宋史·乐志》:《太平时》,小石调。^①

因此,《杨柳枝》大概为七言四句,绝句体式,而《添声杨柳枝》则是在每句之后加入一个三言句,唐时,加入的三言句其实为每一句唱完之后的和声。所以这个词牌的雏形应于唐代即有,随后这种形式逐渐变为一个独立的词牌,《钦定词谱》有选五代词人顾夔、北宋词人贺铸、南宋词人朱敦儒等三种变体,可见五代时词人已经将此用为独立的词牌,而后宋代词人对此词牌有所改造。

《后庭花》这一词牌也较为特别,在每段的第一、三个七言句之后加入一个四言句,似乎是在七绝基础上加入四个四言句而成。据《钦定词谱》,这个词牌为陈后主所造,而后蜀之时“孙光宪、毛熙震、李珣有《后庭花》曲,皆赋后主故事,不著宫调,两段各四句,似令也”,到了北宋张先,则有词名《玉树后庭花》。

3. 五律增减字而成的词牌(9种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
踏歌词	5+5+5+5+5+5+5	唐《辇下岁时记》:先天初,上御安福门观灯,令朝士能文者,为《踏歌》。陈旸《乐书》云:《踏歌》,队舞曲也。	
抛球乐	5+5+5+5+5+5+5	唐教坊曲名。……按,此调三十字者,始于刘禹锡词。三十三字者,始于冯延巳词……。皆五七言小律诗体。至宋柳永,则借旧曲名,别倚新声,始有两段一百八十七字体。	五色绣团圆。登君玳瑁筵。最宜红烛下。偏称落花前。上客如先起。应须赠一船。(刘禹锡)
玉蝴蝶	[6+5+5+5]+[5+5+5+5]	小令始于温庭筠,长调始于柳永。	
醉花间	[3+3+5+5+5]+[5+5+5+5]	唐教坊曲名(笔者按:词例选毛文锡,似起自《花间集》毛文锡)。	
赞浦子	[5+5+5+5]+[6+6+5+5]	唐教坊曲名(笔者按:词例选毛文锡,似起自《花间集》毛文锡)。	
醉垂鞭	[5+3+3+5+5]×2	词见张先集(笔者按:起自北宋张先)。	
卜算子	[5+5+7+5]×2	(笔者按:词例有张先、苏轼等人词,应起自北宋张先,然苏轼词为正体。)	缺月挂疏桐。漏断人初静。时见幽人独往来。缥缈孤鸿影。惊起却回头。有恨无人省。拣尽寒枝不肯栖。寂寞沙洲冷。(苏轼)

^① 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》卷三,第1册,第208—209页。

菩萨蛮	$[7+7+5+5]+[5+5+5+5]$	唐教坊曲名。 《宋史·乐志》：女弟子舞队名。……唐苏鄂《杜阳杂编》云：大中初，女蛮国入贡，危髻金冠，纓络被体，号菩萨蛮队，当时倡优遂制《菩萨蛮》曲，文士亦往往声其词（笔者按：应起于唐代，词例以李白一首为正体）。	平林漠漠烟如织。寒山一带伤心碧。暝色入高楼。有人楼上愁。 玉阶空伫立。宿鸟归飞急。何处是归程。长亭更短亭。（李白） 人人尽说江南好。游人只合江南老。春水碧于天。画船听雨眠。 垆边人似月。皓腕凝双雪。未老莫还乡。还乡须断肠。（韦庄）
误桃源	$[5+5+5+3]\times 2$	宋张耒《明道杂志》云，掌禹锡学士，考试太学生，出“砥柱勒铭赋”题，此铭今俱在，乃唐太宗铭禹功，而掌公误记为太宗自铭其功。宋涣中第一，其赋悉是太宗自铭，有无名子作此嘲之。	

《踏歌词》与《抛球乐》似乎较为特殊，均为六个五言句组成的词牌。据《钦定词谱》，《踏歌词》为唐时朝中“队舞曲”。其形式较为特殊，为六个五言句组成，等于是五律的四分之三，现也列于此。而《抛球乐》为“唐教坊曲名”有单调三十字、单调三十三字、单调四十字、双调一百八十七字四体。《抛球乐》以下的词牌字数在 41 至 44 字之间。若以五律对应来看，增字主要出现在全词的首联与颈联。《玉蝴蝶》将第一个五言句改为六言句，《醉花间》则将第一个五言句改为两个三言句，《菩萨蛮》则是将首联改为两个七言句，而《赞浦子》将颈联改为两个六言句，《卜算子》则将上下片的第三句均改为七言句。在五律基础上减字者仅有一例《误桃源》，上下片第四句均变为三字句。词例仅一，出自北宋张耒笔记作品《明道杂志》，传为唐人所作。

与由七绝衍生而成的词牌相比而言，这类词牌似乎没有那么多（共 9 种），由此可见与词体发展关系较为紧密的主要还是七言近体诗。不过《卜算子》这一词牌因苏轼、陆游等人多选以填词，而为后人所熟知，苏轼《卜算子》一首被认为是正体，故选之为例。《菩萨蛮》一体“平仄递转，情调由紧促转低沉，历来名作最多”^①，此处选李白与韦庄二首为例。

4. 七律增减字而成的词牌（29 种）

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
浣溪沙	$[7+7+7]\times 2$	唐教坊曲名（笔者按：词例最早为唐代韩偓一首，且为正体）。	宿醉离愁慢髻鬟。六铢衣薄惹轻寒。慵红闷翠掩青鸾。 罗袜况兼金菡萏。雪肌仍是玉琅玕。骨香腰细更沈檀。（韩偓）
山花子	$[7+7+7+3]\times 2$	唐教坊曲名。……此词即《浣溪沙》之别体，不过多三字两结句，移其韵于结句耳，此所以有“添字”、“摊破”之名，然在《花间集》，和凝时已名《山花子》，故另编一体。	

① 龙榆生：《唐宋词格律》，第 160 页。

木兰花令	$[7+7+\underline{3+3}+7]$ $+ [7+7+7+7]$	唐教坊曲名。 《木兰花令》，始于韦庄，系五十五字，全用韵者。	独上小楼春欲暮。愁望玉关芳草路。消息断。不逢人。却敛细眉归绣户。 坐看落花空叹息。罗袂湿斑红泪滴。千山万水不曾行。魂梦欲教何处觅。（韦庄）
偷声 木兰花	$[7+7+\underline{4}+7]\times 2$	此调亦本于《木兰花令》，前后段第三句，减去三字，另偷平声，故云偷声。自南唐冯延巳，制《偷声木兰花》，五十字，前后起两句，仍作仄韵七言，结处乃偷平声，作四字一句、七字一句，始有两仄两平四换头体。	落梅着雨消残粉。云重烟深寒食近。罗幕遮香。柳外秋千出画墙。 春山颠倒钗横凤。飞絮入帘春睡重。梦里佳期。只许庭花与月知。（冯延巳）
减字 木兰花	$[\underline{4}+7+\underline{4}+7]\times 2$	《减字木兰花》，前后段起句四字，则又从此调（笔者注：《偷声木兰花》）减去三字耳（笔者注：词例最早为北宋欧阳修一首）。	歌檀敛袂。缭绕雕梁尘暗起。柔润清圆。百琲明珠一线穿。 樱唇玉齿。天上仙音心下事。留住行云。满座迷魂酒半醺。（欧阳修）
双头莲 令	$[7+\underline{5}+7+\underline{5}]\times 2$	调见赵师侠《坦庵集》，咏信丰双莲，故制此词（笔者按：赵师侠，南宋人）。	
望江东	$[7+(3+3)+7+(\underline{3+3})]\times 2$	调见《山谷集》（笔者按：词例仅黄庭坚一首，起自黄庭坚）。	
醉红妆	$[7+\underline{3+3}+7+(\underline{3+3})]\times 2$	调见张先词集（笔者注：此调始于张先）。	
双雁儿	$[7+(\underline{3+3})+7+(\underline{3+3})]\times 2$	此调微近《醉红妆》，但《醉红妆》后段第三句不用韵，此则前后俱用韵也（笔者按：词例仅杨无咎一首，应始于南宋）。	
临江仙	$[7+\underline{6}+7+7]\times 2$	唐教坊曲名。《花庵词选》云：唐词多缘题所赋，《临江仙》之言水仙，亦其一也。……按，《临江仙》调，起于唐时，惟以前后段起句、结句辨体，其前后两起句七字、两结句七字者，以和凝词为主，无别家可校（笔者按：此词有四体，惟第一体五十四字，这里仅列第一体。五代和凝词为第一体正体）。	海棠香老春江晚。小楼雾縠空蒙。翠鬟初出绣帘中。麝烟鸾佩惹苹风。 碾玉钗摇鸂鶒战。雪肌云鬓将融。含情遥指碧波东。越王台殿蓼花红。（和凝）
金错刀	$[\underline{3+3}+7+7+7]\times 2$	汉张衡诗：“美人赠我金错刀”，调名本此。此调见《花草粹编》，一名《醉瑶瑟》，叶李押仄韵词，名《君来路》（笔者按：词例最早为冯延巳二首，应起于冯延巳）。	
端正好	$[7+(3+4)+7+(\underline{3+3})]\times 2$	（笔者按：词例最早为北宋杜安世，应始于北宋。）	

杏花天	$[7+(3+4)+7+6]+[(3+4)+(3+4)+7+6]$	此调以此词(笔者按:朱敦儒)为正体,若侯词、卢词之添字,皆变格也。按,宋、元人俱照此填。	浅春庭院东风晓。细雨打、鸳鸯寒悄。花尖望见秋千了。 <u>无路踏青斗草</u> 。人别后、碧云信杳。对好景、愁多欢少。等他燕子传音耗。 <u>红杏开还未到</u> 。(朱敦儒)
天下乐	$[7+(3+3)+7+(3+4)]+[(3+4)+(3+3)+7+(3+3)]$	唐教坊曲名(笔者按:词例仅选杨无咎一首,应始于南宋杨无咎)。	
恋绣衾	$[7+(3+4)+(3+3)+(3+4)]\times 2$	此调以此词(笔者按:朱敦儒词)为正体,若周词之句法小异,辛、韩、赵三词之添字,皆变格也。	木落江南感未平。雨潇潇、衰鬓到今。 <u>甚处是、长安路</u> 。水连空、山锁暮云。老人对酒今如此。一番新、残梦暗惊。 <u>又是酒、黄花泪</u> 。问明年、此会怎生。(朱敦儒)
鬓边华	$[6+(3+4)+(3+4)+(3+4)]\times 2$	调见《梅苑》词,因词中有“映青鬓、开人醉眼”句,取以为名(笔者按:《梅苑》成于南宋,应始于南宋)。	
玉楼人	$[7+(3+4)+6+(3+4)]\times 2$	调见《梅苑》词选本(笔者按:《梅苑》成于南宋,应始于南宋)。	
鹧鸪天	$[7+7+7+7]+[3+3+7+7+7]$	(笔者按:词例中最早为晏几道一首,且尊晏词为正体。)	彩袖殷勤捧玉钟。当年拌却醉颜红。舞低杨柳楼心月。歌尽桃花扇影风。 从别后。忆相逢。几回魂梦与君同。今宵剩把银缸照。犹恐相逢是梦中。(晏几道)
望远行	$[7+7+7+7]+[3+3+7+7+7]$	唐教坊曲名。令词始自韦庄。	
金莲绕风楼	$[7+(3+4)+7+(3+4)]+[6+(3+4)+7+(3+4)]$	调见《花草粹编》,此宋徽宗观灯词也,故名《金莲绕风楼》。	
睿恩新	$[7+(3+4)+(3+4)+(3+4)]+[6+(3+4)+(3+4)+(3+4)]$	(笔者按:仅选晏殊一首,应起自晏殊。)	

夜行船	$[6+(3+4)+7+(3+4)]+[7+(3+4)+7+(3+4)]$	(笔者按:词例多首,最早为欧阳修一首,似乎起自欧阳修。)	忆昔西都欢纵。自别后、有谁能共。伊川山水洛川花。细寻思、旧游如梦。今日相逢情愈重。愁闻唱、画楼钟动。白发天涯逢此景。倒金樽、殢谁相送。(欧阳修)
鼓笛令	$[7+(3+4)+7+(3+4)]+[6+(3+4)+7+(3+4)]$	调见《黄山谷集》(笔者按:词例仅黄庭坚一首,起自黄庭坚)。	
徵召调中腔	$[7+(3+4)+7+3+3]+[7+(3+4)+7+7]$	唐段安节《乐府杂录》云:徵音,有其声而无其字。宋大晟乐府始补《徵召调》,凡曲有歌头,有中腔,此《徵召调》之中腔也。	
踏莎行	$[4+4+7+7+7]\times 2$	(笔者按:词例中最早为晏殊一首,应起于晏殊,宋人如黄庭坚、欧阳修、晏几道等多有作品。)	细草愁烟。幽花怯露。凭栏总是消魂处。日高深院静无人。时时海燕双飞去。带缓罗衣。香残蕙炷。天长不禁迢迢路。垂杨只解惹春风。何曾系得行人住。(晏殊)
宜男草	$[7+(3+4)+(3+4)+8]\times 2$	调见范成大《石湖词》(笔者按:词例仅列出范成大两首,似起自范成大)。	
倚西楼	$[7+7+7+7]+[7+7+7+9]$	调见《苕溪诗话》(笔者按:词例仅一首,为韦彦温之作,《苕溪诗话》出自南宋胡仔之手)。	
定风波	$[7+7+7+2+7]+[7+2+7+7+2+7]$	唐教坊曲名(笔者按:词例以欧阳炯词为正体,又有孙光宪一首,应起自《花间集》)。	莫听穿林打叶声。何妨吟啸且徐行。竹杖芒鞋轻胜马。谁怕?一蓑烟雨任平生。料峭春风吹酒醒。微冷。山头斜照却相迎。回首向来萧瑟处。归去。也无风雨也无晴。(苏轼)
渔家傲	$[7+7+7+3+7]\times 2$	此调始自晏殊,因词有“神仙一曲渔家傲”句,取以为名。此调以此词(笔者按:晏殊词)为正体,宋、元人俱如此填。	

这类词牌字数是 56 字左右,数量较多,增减字的位置和方式应有尽有,详情查看“节奏形式”一项即可,不再赘述。

小令与近体诗在形式上的近似早已引起词学家的注意。清人李渔《窥词管见》称:

词之关键,首在有别于诗固已。但有名则为词,而考其体段,按其声律,则又俨然一诗,觅相去之垠而不得者。如生查子前后二段,与两首五言绝句何异。竹枝第二体、柳枝第一体、小秦王、清平调、八拍蛮、阿那曲,与一首七言绝句何异。玉楼春、采莲子,与两首七言绝句何异。字字双亦与七言绝同,只有每句迭一字之别。瑞鹧鸪即七言律,鹧鸪天亦即七言律,惟减第五句之

一字。凡作此等词,更难下笔,肖诗既不可,欲不肖诗又不能,则将何自而可。^①

同时,词学家还注意到,造成这种近似的原因是唐初大量近体诗入乐,逐渐蜕变为词体。宋胡仔《苕溪渔隐词话》断定“唐初无长短句”,称:“唐初歌辞多是五言诗,或七言诗,初无长短句。自中叶以后,至五代,渐成长短句。及本朝则尽为此体。今所存止瑞鹧鸪、小秦王二阙,是七言八句诗,并七言绝句诗而已。”^②宋人王灼在《碧鸡漫志》中也谈到唐代歌辞与近体诗的关系:

唐时古意亦未全丧,竹枝、浪淘沙、抛球乐、杨柳枝,乃诗中绝句,而定为歌曲。故李太白清平调词三章皆绝句。元、白诸诗,亦为知音者协律作歌。白乐天守杭,元微之赠云:“休遣玲珑唱我诗,我诗多是别君辞。”自注云:“乐人高玲珑能歌,歌予数十诗。”乐天亦醉戏诸妓云:“席上争飞使君酒,歌中多唱舍人诗。”又闻歌妓唱前郡守严郎中诗云:“已留旧政布中和又付新诗与艳歌。”元微之见人咏韩舍人新律诗,戏赠云:“轻新便妓唱,凝妙入僧禅。”……旧史亦称,武元衡工五言诗,好事者传之,往往被于箎弦。又旧说,开元中,诗人王昌龄、高适、王之涣诣旗亭饮。梨园伶官亦招妓聚燕。……以此知李唐伶伎,取当时名士诗句入歌曲,盖常俗也。^③

结合上述几条材料可知,唐代时俗以诗句为歌辞,歌辞初时皆为齐言的近体诗,而后逐渐变为长短句参差的歌辞,这便是“词”的起源。词牌与诗体的关系若是如此,无怪乎小令词牌中与四种近体诗体式 and 字数相同或相近的词牌如此之多。

(四)五、七言句为主的词牌

这类词牌是对近体诗作更大改动而发展出来的。它们的长度不复为近体诗四个体式所限制,而诗行字数的变换也更加频繁。然而,五、七言句在这些词牌中占总句数的一半以上,故仍与五、七言诗有着较紧密的关系。这类词牌一共有 26 种,占唐宋小令词牌的 8%。

1. 五言句超过一半以上的词牌(9种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
饮马歌	5+5+5+5+3 +3+5+3	调见《松隐集》。自序:此曲自金源传至边城,饮牛马,即横笛吹之,不鼓不拍,声甚凄断(笔者按:《松隐集》为曹勋词集,曹勋为北宋末年[1098—1174]人)。	
感恩多	[5+5+5+3]+ [6+3+3+5+5]	唐教坊曲名。……此词后段第三句必用叠句(笔者按:词例选唐牛峤二首)。	
女冠子	[4+6+3+5+5] +[5+5+5+3]	唐教坊曲名。小令始于温庭筠,长调始于柳永。	含娇含笑。宿翠残红窈窕。鬓如蝉。寒玉簪秋水。轻纱卷碧烟。雪肌鸾镜里。琪树凤楼前。寄语青娥伴。早求仙。(温庭筠)
伤春怨	[5+6+5+5]+ [5+5+5+3+3]	见《能改斋漫录》,王安石梦中作(笔者按:《能改斋漫录》为南宋笔记,而词例仅王安石一首)。	

^① 李渔认为“雅”、“俗”是诗与词的最大区别,参见李渔:《窥词管见》“第二则词与诗有别”,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,第549—550页。

^② 胡仔:《苕溪渔隐词话》卷二“唐初无长短句”条,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,第177页。

^③ 王灼:《碧鸡漫志》卷一“唐绝句定为歌曲”条,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,第77—78页。

忆闷令	[7+5+6+5]+[5+5+(3+4)+5]	调见《小山乐府》(笔者按:《小山乐府》为晏几道词集,应起于晏几道)。	
导引	[4+5+5+7+5]+[7+5+7+5]	按,宋鼓吹四曲,悉用教坊新声,车驾出入奏《导引》,此调是也。	
思远人	[7+5+5+4+5]×2	调见《小山乐府》,因词有“千里念行客”句,取其意以为名(笔者按:《小山乐府》为晏几道词集,应起于晏几道)。	
醉花阴	[7+5+5+4+5]×2	(笔者按:词例仅有毛滂一词,应起源自北宋毛滂。)	檀板一声莺起速。山影穿疏木。人在翠阴中。欲觅残春。春在屏风曲。 劝君对客杯须覆。灯照瀛洲绿。西去玉堂深。魄冷魂清。独引金莲烛。(毛滂)
荷叶铺水面	[4+5+7+5+7]+[5+5+6+5+5+3]	调见《花草粹编》(笔者按:词例仅南宋康与之—首,应起于南宋)。	

这类有以上 9 种。其中《感恩多》、《女冠子》两种原为唐教坊曲名,《导引》一种为宋代教坊曲名,其他几种均为宋代文人新创。

2. 七言句超过一半以上的词牌(17 种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
南乡子	4+7+7+2+7	唐教坊曲名。此词有单调、双调。单调者始自欧阳炯词,冯延巳、李珣俱本此添字。双调者始自冯延巳词。	单调: 画舸停桡。槿花篱外竹横桥。水上游人沙上女。回顾。笑指芭蕉林里住。(欧阳炯) 双调: 细雨湿流光。芳草年年与恨长。回首凤楼无限事。茫茫。鸾镜鸳衾两断肠。 魂梦任悠扬。睡起杨花满绣床。薄幸不来门半掩。斜阳。负你残春泪几行。(冯延巳)
彩鸾归令	[4+7+7+3]+[7+7+7+3]	(笔者按:词例仅张元干—首,大概起于南宋初期。)	
蝶恋花	[7+4+5+7+7]×2	唐教坊曲,本名《鹊踏枝》,宋晏殊词改今名(笔者按:冯延巳词为正体,起自南唐)。	
惜春令	[7+(3+4)+7+5]+[5+(3+4)+7+5]	调见《寿域词》(笔者按:此词牌起于北宋)。	

秋夜雨	[7+6+5+(3+4)]+[7+(3+4)+5+(3+4)]	调见蒋捷《竹山乐府》，题咏秋雨（笔者按：蒋捷，南宋词人，此调始于南宋）。	
伊州令	[7+5+7+(3+4)]+[6+5+7+(3+4)]	唐教坊曲名，一作《伊川令》。	西风昨夜穿帘幕。闺院添萧索。才是梧桐零落时。又迢迢、秋光过却。 人情音信难托。鱼雁成耽阁。教奴独自守空房。泪珠与、灯花共落。（《花草粹编》无名氏）
菊花新	[7+7+5+(3+4)]+[7+(3+4)+5+(3+4)]	《齐东野语》云：《菊花新》谱，教坊都管王公谨作也。……此调以此词（笔者按：张先词）为正体，有柳永词可校，若杜安世词之多押一韵、或少押一韵，皆变格也。	
锯解令	[7+(3+4)+7+(3+4)]+[4+6+7+(3+4)]	调见《逃禅词》（笔者按：《逃禅词》，南宋词人杨无咎[1097—1171]作，此调应始于杨无咎）。	
寿延长 破字令	[7+5+7+(3+4)]×2	调见《高丽史·乐志》。……此高丽寿延长舞队曲也，因其杂用唐乐，故采之。	
献天寿令	[6+6+7+6]+[7+(3+4)+7+6]	调见《高丽史·乐志》。……此高丽献仙桃舞队曲也，因所用唐乐，故采之。	阆苑人间虽隔。遥闻圣德弥高。西离仙境下云霄。来献千岁灵桃。/ 上祝皇龄齐天久。犹舞蹈、贺贺圣朝。梯航交辏四方遥。端拱永保宗桃。（《高丽史·乐志》无名氏）
冉冉云	[7+(3+4)+(3+6)+(3+4)]+[7+(3+4)+(3+6)+6]	（笔者按：词例为南宋词人卢炳、韩淲二首，应始于南宋。）	
红窗听	[7+(3+4)+7+5]+[7+(3+4)+4+4+5]	（笔者按：此调词例仅晏殊一首，应始于北宋晏殊。）	
上林春令	[6+(3+4)+6+(3+4)]+[7+(3+4)+6+(3+4)]	（笔者按：词例最早为毛滂一首，应始于北宋时期。）	
寻梅	[7+(3+4)+7+5+4]×2	调见《乐府雅词》及《梅苑》，盖咏梅花也，因词中有“朝来寻见”句，取以为名（笔者按：词例选北宋末词人沈会宗二首，应起于北宋末）。	
荔子丹	[7+5+7+(3+5)]+[7+5+7+(3+4)]	调见《高丽史·乐志》。……宋赐高丽大晟乐，故《乐志》中犹存宋人词，此亦其一也，无别首可校。	

金蕉叶	$[7+(3+4)+4+7+6]\times 2$	此调始自柳永,因词中“金蕉叶泛金波霁”句,取以为名。	厌厌夜饮平阳第。添银烛、旋呼佳丽。巧笑难禁。艳歌无闲声相继。准拟幕天席地。金蕉叶泛金波霁。未更阑、已尽狂醉。就中有个。风流暗向灯光底。恼遍两行珠翠。(柳永)
拨棹子	$[3+3+7+(3+4)+(3+7)]+[7+7+(3+4)+(3+7)]$	唐教坊曲名(笔者按:词例选黄庭坚等人宋词,然以五代尹鹗《花间集》一首为最早,应起于《花间集》)。	

需要注意的是,这里将现代词谱中以顿号分隔的,《钦定词谱》以“读”分隔,前后算是一句的前三后四的句子也算是七言句,这样一来,以七言句为主的这类词牌便有以上 17 种,其中 4 种原为唐教坊曲名,而后为《花间集》时期的五代词人用以填词。而调见《高丽史·乐志》的 3 种应原也为唐宋之际宫廷乐曲,剩下的 10 种均为宋代词人新创。

(五)以三、四、六言句为主的词牌

唐宋词人填词配乐或自制乐谱,并不仅仅使用时下最为流行的五、七言句,而且重新启用盛行于远古的四言句,还努力挖掘尚未发展出主流诗体的三言和六言句,创造出以下 55 种以三、四、六言句为主的词牌。这类词牌占据唐宋小令词牌的 17.68%。

1. 三言句超过一半以上的词牌(16 种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
三字令	$[3+3+3+3+3+3+3+3]\times 2$	调见《花间集》。前后段俱三字句,故名。	春欲尽。日迟迟。牡丹时。罗帐卷。翠帘垂。彩笺书。红粉泪。两心知。人不在。燕空归。负佳期。香烬落。枕函敲。月分明。花淡薄。惹相思。(欧阳炯)
醉妆词	$3+3+5+3+3+5$	唐孙光宪《北梦琐言》:蜀王衍尝裹小巾,其尖如锥。宫人皆衣道服,簪莲花冠,施胭脂夹脸,号醉妆,因作《醉妆词》(笔者按:词例仅五代前蜀王衍一例)。	
花非花	$3+3+3+3+7+7$	调见白居易《长庆集》。以首句为调名。……此本《长庆集》长短句诗,后人采入词中,其平仄亦不拘。	花非花。雾非雾。夜半来。天明去。来如春梦不多时。去似朝云无觅处。(白居易)
甘州曲	$3+3+3+7+5+(3+4)$	唐教坊曲名。《唐书·礼乐志》:天宝间乐曲。皆以边地为名,甘州其一也。顾复词名《甘州子》。	
西溪子	$6+6+3+3+3+6+3+3$	唐教坊曲名(笔者按:词例最早为唐牛峤词,应始于《花间集》)。	

江城子	7+3+3+(4+5) +7+3+3	唐词单调,以韦庄词为主,余俱照韦词添字,至宋人始作双调。	髻鬟狼藉黛眉长。出兰房。别檀郎。角声呜咽、星斗渐微茫。露冷月残人未起。留不住。泪千行。(韦庄)
相见欢	[6+3+(6+3)] +[3+3+3+(6+3)]	唐教坊曲名。南唐李煜词,有“无言独上西楼,月如钩”句,更名《秋夜月》,又名《上西楼》,又名《西楼子》(笔者按:词例选《花间集》中薛昭蕴一首,此调应起于薛昭蕴)。	无言独上西楼。月如钩。寂寞梧桐深院锁清秋。剪不断。理还乱。是离愁。别有一番滋味在心头。(李煜)
风光好	[3+3+7+3]+ [7+3+7+3]	调见《本事曲》,陶谷作(笔者按:陶谷[903—970]为五代,此调应起于五代)。	
春光好	[3+3+3+6+3] +[6+6+7+3]	唐教坊曲名(笔者按:《碧鸡漫志》认为此词始于唐明皇,然《钦定词谱》驳之,认为“《羯鼓录》载《春光好》曲,入太簇宫,本正月律也,岂明皇所作,乃太簇宫。而和凝等词,入夹钟宫耶。今明皇词已不传,所传只《花间》、《樽前》集中词也”)。	纱窗暖。画屏闲。弹云鬟。睡起四肢无力。半春间。玉指剪裁罗胜。金盘点缀酥山。窥宋深心无限事。小眉弯。(和凝)
酒泉子	[4+6+3+3+3] +[7+5+3+3+3]	唐教坊曲名(笔者按:词例为温庭筠、孙光宪、韦庄等人,此调应起于温庭筠)。	
沙塞子	[6+3+3+6+3] ×2	唐教坊曲名(笔者按:虽为唐教坊曲名,然最早词例为朱敦儒,应于南宋时为词人用为词牌)。	
更漏子	[3+3+6+3+3+3+5]×2	此调有两体,四十六字者始于温庭筠,唐宋词最多。……一百四字者,止杜安世词,无别首可录。此调以温、韦二词为正体,唐人多宗温词,宋人多宗韦词。	玉炉香。红烛泪。偏照画堂秋思。眉翠薄。鬓云残。夜长衾枕寒。梧桐树。三更雨。不道离情正苦。一叶叶。一声声。空阶滴到明。(温庭筠)
芳草渡	[3+3+3+3+7+3+3+3]+[3+3+6+3+3+3+3+3]	此调有两体。令词始自欧阳修……;慢词始自周邦彦……。	
厅前柳	[3+3+3+3+6+3+3+3]+[(3+5)+7+5+3+3+3]	(笔者按:词例最早为南宋赵师侠一首,应起于南宋。)	
花上月令	[7+3+3+7+3+3+3]×2	宋吴文英自度曲。	
扫地舞	[3+3+7+3+3+7+3]×2	唐教坊曲名,一名《扫市舞》。	

目前所见词牌中,纯以三言句构成的词牌有48字的《三字令》,三言句占整首词一半以上的词牌则有15种。

2. 四言句达一半或以上的词牌(20种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
醉吟商	[4+6+4]+[5+6+4]	《胡渭州》,唐教坊曲名,《醉吟商》,其宫调也。姜夔自度,乃夹钟商曲,盖借旧曲名,另倚新腔耳(笔者按:此为姜夔自度曲。词例仅姜词一例)。	正是春归。细柳暗黄千缕。暮鸦啼处。 梦逐金鞍去。一点芳心休诉。琵琶解语。(姜夔)
锦园春	[4+5+4+4+5]+[4+(3+4)+4+4+4]	调见《全芳备祖·乐府》(笔者按:词例仅一首,为张孝祥作品,《全芳备祖》为南宋初编成之类书,此调起于南宋初)。	
西地锦	[6+5+4+4+4]×2	(笔者按:词例最早为蔡伸一首,应起于北宋末。)	
贺圣朝	[7+4+4+4+4]+[4+4+4+4+4+4]	唐教坊曲名。……此调昉自此词(笔者按:冯延巳一首),如杜词、黄词、叶词、赵词,皆由此添字或摊破句法,其实同出一原也。	
金盏子令	[4+7+4+5+4]+[4+4+4+(3+4)+4]	见《高丽史·乐志》(笔者按:此词牌收入《高丽史·乐志》之《唐乐》部分,应始于唐代。同书又载为慢词的《金盏子慢》)。	
撼庭秋	[6+5+4+4+4]+[4+4+4+5+4+4]	唐教坊曲名。一作《感庭秋》(笔者按:词例仅晏殊一首,应起于北宋)。	别来音信千里。恨此情难寄。碧纱秋月。梧桐夜雨。几回无寐。 高楼目断。天涯云黯。只堪憔悴。念兰堂红烛。心长焰短。向人垂泪。(晏殊)
庆春时	[4+4+4+4+4+5]+[4+6+4+4+5]	调见《小山乐府》,凡二首,俱庆赏春时宴乐之词(笔者按:词例仅晏几道二首,始于北宋晏几道)。	
眼儿媚	[7+5+4+4+4]×2	此调以左词、贺词为正体(笔者按:左誉、贺铸也。左誉与柳永同时。此调即始于北宋)。	
人月圆	[7+5+4+4+4]+[4+4+4+4+4+4]	此调始于王诜,因词中“人月圆时”句,取以为名(笔者按:王诜,与苏轼同时,此调始于北宋)。	
喜团圆	[4+4+4+7+5]+[4+4+4+4+4+4]	调见《小山乐府》(笔者按:此调始于晏几道)。	危楼静锁。窗中远岫。门外垂杨。珠帘不禁春风度。解偷送余香。 眠思梦想。不如双燕。得到兰房。别来只是。凭高泪眼。感旧离肠。 (晏几道)
极相思	[6+5+4+4+4]+[7+(3+4)+4+4+4]	(笔者按:词例最早载于宋彭乘《墨客挥犀》,后有吕渭老、蔡伸、陆游、吴文英词,应大约起于北宋年间。)	

柳梢青	[4+4+4+4+4+4]+[6+(3+4)+4+4+4+4]	(笔者按:此调最早词例为秦观、贺铸等人词,应大约起于北宋年间。)	
盐角儿	[4+4+4+4+4+4]+[3+3+7+(3+4)+6]	(笔者按:词例仅晁补之一词,应起于北宋。)	
促拍采桑子	[5+(3+4)+4+4+4]+[7+(3+4)+4+4+4+4]	调见朱希真《太平樵唱词》,一名《促拍丑奴儿》。促拍者,即促节繁声之意,《中原音韵》所谓“急曲子”也,字句与《采桑子》、《添字采桑子》迥别(笔者按:词例仅朱敦儒一首,应起于南宋)。	
玉团儿	[7+(3+4)+4+4+4]×2	调见周邦彦《片玉词》。	
恨来迟	[4+4+4+5+4+4]+[(3+5)+6+5+4+4]	此调以此词(笔者按:王灼词。王灼,北宋末南宋初人)为正体。	
一剪梅	[7+4+4+7+4+4]×2	周邦彦词,起句有“一剪梅花万样娇”句,取以为名(笔者按:周邦彦词为正体,应起于周词)。	一剪梅花万样娇。斜插疏枝。略点梅梢。轻盈微笑舞低回。何事樽前。拍手相招。夜渐寒深酒渐消。袖里时闻。玉钏轻敲。城头谁恁促残更。银漏何如。且慢明朝。(周邦彦)
缢红	[4+4+(3+4)+4+4+(3+4)]×2	调见《梅苑》。	
贺熙朝	[7+4+4+4+4+4+4]+[7+5+5+5+4+4]	调见《花间集》。	
赞成功	[4+4+7+4+4+4+4]×2	调见《花间集》。	

3. 全为六言句的词牌(8种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
渔父引	6+6+6	唐教坊曲名。此与张志和《渔歌子》,极为宋人传诵(笔者按:词例仅选唐顾况一首)。	新妇矶边月明。女儿浦口潮平。沙头鹭宿鱼惊。(顾况)
回波乐	6+6+6+6	《乐府诗集》:回波,商调曲,唐中宗时造,盖出于曲水引流泛觴也。后亦为舞曲,教坊记,谓之软舞。……即唐六言绝句。	

舞马词	6+6+6+6	《唐书·礼乐志》:明皇尝命教舞马四百蹄,各为左右分部目,衣以文绣,络以金珠,每千秋节舞于勤政楼下。赐宴设醺,其曲数十迭,马闻声奋首鼓尾,纵横应节。又施三层板床,乘马而上,扑转如飞。或命壮士举榻,马舞其上,岁以为常。……此亦唐人六古绝句,其平仄不拘(笔者按:词例为唐张说二首)。	彩毵八佾成行。时龙五色因方。屈膝衔杯赴节。倾心献寿无疆。(张说)
三台	6+6+6+6	唐教坊曲名。宋李济翁《资暇录》:三台,今之啐酒三十拍促曲。啐,送酒声也(笔者按:词例选唐王建六言绝句二首)。	
塞姑	6+6+6+6	见《乐府诗集》。盖唐时边塞闺人之词也。……此亦六言绝句,其平仄不拘。	
河满子	6+6+6+6+6+6+6	唐教坊曲名。一名《何满子》。白居易诗注:开元中沧州歌者姓名。元稹诗云:“便将何满为曲名,御府新题乐府纂”,是也。又《卢氏杂说》:唐文宗命宫人沈翘翘,舞河满子词。又属舞曲。	写得鱼笺无限。其如花锁春辉。目断巫山云雨。空教残梦依依。却爱熏香小鸭。羡他长在屏帏。(和凝)
双鸂鶒	[6+6+6+6]×2	调见朱敦儒《樵歌词》,因词有“一对双飞鸂鶒”句,故名。	
寿山曲	[6+6+6+6+6]×2	调见赵德麟《侯鯖录》,南唐冯延巳作,因词中有“圣寿南山永同”句,故名。	

《钦定词谱》中全为六言句的词牌有8个,即三个六言句的《渔父引》;四个六言句,颇似六言绝句的《回波乐》、《舞马词》、《三台》、《塞姑》;六个六言句,颇似六言律诗的《双鸂鶒》,以及冯延巳首创的,由十个六言句组成的《寿山曲》。其中《双鸂鶒》形式似为六言律诗。赵翼对王维的六言诗评为“至王摩诘等又以之创为绝句小律”,则《双鸂鶒》可看作是王维所创之六言绝句两首之和。《钦定词谱》所载词例仅周敦儒一首而已,似乎别无他体,《双鸂鶒》此词牌“前后段各四句,四仄韵”,似仅为南宋周敦儒之发明。《寿山曲》则是五代冯延巳所创。这2种词牌均为文人新创。

4. 以六言句为主的词牌(11种)

词牌名	节奏形式	产生年代	词例
如梦令	6+6+5+6+2+2+6	宋苏轼词注:此曲本唐庄宗制,名《忆仙姿》,嫌其名不雅,故改为《如梦令》。盖因此词中有“如梦、如梦”叠句也。周邦彦又因此词首句,改名《宴桃源》(笔者按:词例中后唐庄宗之作为正体,应起于五代后唐时期)。	曾宴桃源深洞。一曲舞鸾歌凤。长记别伊时。和泪出门相送。如梦。如梦。残月落花烟重。(后唐庄宗李存勖)
古调笑	2+2+6+6+6+2+2+6	《乐苑》:商调曲。一名《宫中调笑》。白居易诗《打嫌调笑易》,自注:调笑,抛打曲名也。此调王建词四首,韦应物词二首,戴叔伦词一首,冯延巳词三首(笔者按:此调应始于唐王建)。	蝴蝶。蝴蝶。飞上金枝玉叶。君前对舞春风。百叶桃花树红。红树。红树。燕语莺啼日暮。(王建)
风流子	6+6+3+3+6+2+2+6	唐教坊曲名。单调者,唐词一体;双调者,宋词三体(笔者按:词例选《花间集》孙光宪词,单调应起于《花间集》。宋周邦彦发明双调)。	

望梅花	6+6+7+6+7+6	唐教坊曲名(笔者按:词例选和凝、孙光宪为最早,应起于《花间集》)。	
清平乐	[4+5+7+7]+[6+6+6+6]	《碧鸡漫志》云:欧阳炯称李白有应制《清平乐》四首,此其一也,在越调,又有黄钟宫、黄钟商两音(笔者按:李白一首为正体,则应起于唐。然《碧鸡漫志》为南宋笔记,真实性待考。龙榆生先生《唐宋词格律》以李煜词为正体)。	禁闱清夜。月探金窗罅。玉帐鸳鸯喷兰麝。时落银灯香燹。女伴莫话孤眠。六宫罗绮三千。一笑皆生百媚。宸游教在谁边。(李白)
江亭怨	[6+6+5+6]×2	《冷斋夜话》云:黄鲁直登荆州亭,见亭柱间有此词,夜梦一女子云“有感而作”,鲁直惊悟曰:此必吴城小龙女也。因又名《荆州亭》(笔者按:《冷斋夜话》为北宋僧惠洪撰笔记一种)。	
相思儿令	[6+5+6+5]+[6+(3+4)+6+6]	此调只晏殊一词。	
河渚神	[5+6+7+6]+[7+6+6+6]	唐教坊曲名。《花庵词选》云:唐词多缘题所赋,《河渚神》之咏祠庙,亦其一也(笔者按:词例最早为温庭筠,应起于温庭筠词)。	
醉乡春	[6+6+3+3+6]+[6+6+3+3+7]	宋惠洪《冷斋夜话》云:少游在黄州,饮于海棠桥,桥南北多海棠,有书生家于海棠丛间。少游醉宿于此,题词壁间。按,此则知此调创自秦观,因后结有“醉乡广大人间小”句,故名《醉乡春》;又因前结有“春色又添多少”句,一名《添春色》。	
西江月	[6+6+7+6]×2	唐教坊曲名。此调始于南唐欧阳炯,前后段两起句,俱协仄韵,自宋苏轼、辛弃疾外,填者绝少,故此词必以柳词为正体。	凤额绣帘高卷。兽钁朱户频摇。两竿红日上花梢。春睡恹恹难觉。好梦枉随飞絮。闲愁浓胜香醪。不成雨暮与云朝。又是韶光过了。(柳永)
倾杯令	[4+4+6+6+6]+[7+(3+4)+6+6]	唐教坊曲有《倾杯乐》,调名本此(笔者按:词例仅吕渭老词。吕渭老,宣和间人,北宋末词人)。	

(六)以三种以上字数句混合而成的词牌

最后一类词牌由两、三种以上字数句混合而成,而其中没有一种字数句多至全词的一半。这类词牌看来是最有创新意味的,因为它们不依赖任何现有诗体,自成一家。若说词的节奏有本色可言,似乎非此类莫属。如下表所示,这类词牌的数量共有 149 种,占据 311 种唐宋小令词牌的 47.9%。

词牌名	字数	节奏形式	产生年代	词例
归字谣	16	1+7+3+4	(笔者按:词例选南宋张孝祥为正体,其他亦有蔡伸词、袁去华词,此词牌应起自活动于北宋末南宋初的蔡伸。)	

荷叶杯	23	6+2+3+7+2+3	唐教坊曲名。此词有单调双调。单调者有温庭筠、顾夔二体,双调者只韦庄一体。俱见《花间集》。	一点露珠凝冷。波影。满池塘。绿茎红艳两相乱。肠断。水风凉。(温庭筠)
摘得新	26	3+5+5+3+7+3	唐教坊曲名(笔者按:词例仅唐皇甫松一首)。	
忆江南	27	3+5+7+7+5	宋王灼《碧鸡漫志》:此曲自唐至今,皆南吕宫,字句皆同,止是今曲两段,盖近世曲子,无单遍者。按,唐段安节《乐府杂录》,此词乃李德裕为谢秋娘作,故名《谢秋娘》,因白居易词更今名。又名《江南好》。	江南好。风景旧曾谙。日出江花红胜火。春来江水绿如蓝。能不忆江南。(白居易)
十样花	28	6+6+5+3+3+5	宋李弥逊词十首,分咏十样花,故名(笔者按:李弥逊,宋大观三年[1109]进士,北宋末南宋初人)。	
秋风清	30	3+3+5+5+7+7	此本三、五、七言诗,后人采入词中,其平仄不拘。	秋风清。秋月明。落叶聚还散。寒鸦栖复惊。相思相见知何日。此时此夜难为情。(李白)
法驾道引	30	3+3+5+7+7+5	宋陈与义词	
蕃女怨	31	7+4+3+3+4+7+3	唐温庭筠二词,俱咏蕃女之怨,故词中有“雁门沙碛”诸语。	
一叶落	31	3+3+7+5+5+3+5	《五代史》云:后唐庄宗能自度曲。此其一也。取首句为调名。	
遐方怨	32	3+3+4+7+7+5+3	唐教坊曲名。此调有两体。单调者始于温庭筠,双调者始于顾夔、孙光宪。	
诉衷情	33	5+3+3+3+2+3+5+2+5+3	唐教坊曲名。按,《花间集》此调有两体,单调者,或间入一仄韵,或间入两仄韵,韦庄、顾夔、温庭筠三词略同。双调者,全押平韵,毛文锡、魏承班三词略同。	
定西番	35	[6+3+3+3+6]+[5+6+3]	唐教坊曲名(笔者按:词例选温庭筠、韦庄数首,此调应起自《花间集》温庭筠、韦庄等人)。	
望江怨	35	3+7+5+7+3+5+5	调见《花间集》。……《花间集》此调只有牛峤一词,平仄当遵之。	东风急。惜别花时手频执。罗帏愁独入。马嘶残雨春芜湿。倚门立。寄语薄情郎。粉香和泪泣。(牛峤)
长相思	36	[3+3+7+5]×2	唐教坊曲名(笔者按:此调词例选白居易两首,晏几道、欧阳修各一首,此调应始于白居易)。	汴水流。泗水流。流到瓜洲古渡头。吴山点点愁。思悠悠。恨悠悠。恨到归时方始休。月明人倚楼。(白居易)

思帝乡	36	2+5+6+3+5+(6+3)	唐教坊曲名。此调创自温词,若韦作则本此减字者。《词律》列韦词在前,此词在后,失其源流矣(笔者按:此调应起于温庭筠)。	花花。满枝红似霞。罗袖画屏肠断。卓金车。回面共人闲语。战篋金凤斜。惟有阮郎春尽、不还家。(温庭筠) 春日游。杏花吹满头。陌上谁家年少。足风流。妾拟将身嫁与。一生休。纵被无情弃、不能羞。(韦庄)
上行杯	38	6+(3+4)+7+4+3+3+2+2+4	唐教坊曲名(笔者按:词例为孙光宪二首,韦庄一首,均选自《花间集》)。	
醉太平	38	[4+4+6+5]×2	一名《凌波曲》。孙惟信词,名《醉思凡》;周密词,名《四字令》。《太平乐府》注:南吕宫。《太和正音谱》注:正宫,又入仙吕宫、中吕宫(笔者按:词例选辛弃疾、刘过二首,应起于南宋)。	
长命女	39	[3+7+5]+[6+6+7+5]	唐教坊曲名(笔者按:词例选冯延巳一首,然五代和凝[898—955]即有此词,应起于五代)。	春日宴。绿酒一杯歌一遍。再拜陈三愿。一愿郎君千岁。二愿妾身长健。三愿如同梁上燕。岁岁长相见。(冯延巳)
蝴蝶儿	40	[3+3+7+5]+[5+5+7+5]	调见《花间集》。取词中起句为名。	
昭君怨	40	[6+6+5+3]×2	(笔者按:词例中最早为北宋末南宋初词人万俟咏一首,应起于北宋末南宋初。)	
纱窗恨	41	[7+3+7+3]+[(3+4)+(3+4)+4+3]	唐教坊曲名(笔者按:词例为毛文锡词,应起于《花间集》)。	
中兴乐	41	[7+6+3+2+3]+[7+3+4+2+4]	见《花间集》(笔者按:应起于《花间集》)。	
点绛唇	41	[4+7+4+5]+[4+5+3+4+5]	此调以此词(笔者按:冯延巳词)为正体,若苏词之藏韵、韩词之添字,皆变格也(笔者按:应起于南唐冯延巳)。	荫绿围红。飞琼家在桃源住。画桥当路。临水开朱户。柳径春深。行到关情处。颦不语。意凭风絮。吹向郎边去。(冯延巳)
归国遥	42	[2+7+6+5]+[6+5+6+5]	唐教坊曲名(笔者按:词例选温庭筠、韦庄等人词,应起于温庭筠)。	
恋情深	42	[7+4+7+3]+[7+5+6+3]	唐教坊曲名(笔者按:词例选毛文锡词,应起于《花间集》)。	
雪花飞	42	[6+6+6+4]+[5+5+6+4]	此调仅见山谷一词(笔者按:应起于北宋黄庭坚)。	

霜天晓角	43	$[4+5+6+(3+3)]+[2+3+5+6+(3+3)]$	(笔者按:词例最早为林逋,似乎起于北宋林逋。)	冰清霜洁。昨夜梅花发。甚处玉龙三弄。声摇动、枝头月。梦绝。金兽热。晓寒兰烬灭。更卷珠帘清赏。且莫扫、阶前雪。(林逋)
清商怨	43	$[7+5+4+5]+[6+(3+4)+4+5]$	古乐府有《清商曲辞》,其音多哀怨,故取以为名。周邦彦以晏词有“关河愁思”句,更名《关河令》,又名《伤情怨》(笔者按:最早词例为晏殊。)	
采桑子	44	$[7+4+4+7]\times 2$	唐教坊曲,有《杨下采桑》,调名本此(笔者按:词例最早为五代和凝,应起于《花间集》)。	
摊破采桑子	60	$[7+4+4+7+1+1+(3+3)]\times 2$	调见《惜香乐府》,即《采桑子令》也,因前后段俱添入和声,自成一调(笔者按:词例为南宋赵长卿一例,应起于南宋)。	
诉衷情令	44	$[7+5+6+5]+[3+3+3+4+4+4]$	(笔者按:词例最早为晏殊,且晏殊词为正体,应起于晏殊。)	青梅煮酒斗时新。天气欲残春。东城南陌花下。逢着意中人。回绣袂。展香茵。叙情亲。此时拌作。千尺游丝。惹住朝云。(晏殊)
一落索	44	$[6+4+7+(3+3)]\times 2$	此调以毛词及秦、欧二词为正体。其余皆变格也。而毛词此体,宋人填者尤多(笔者按:北宋毛滂词为正体,应起于北宋)。	
好时光	45	$[6+(3+3)+7+5]+[5+3+3+5+5]$	词见《樽前集》,唐明皇制,取结句三字为调名。……或疑此词非明皇笔,然《樽前集》所收,固唐词也,编入以备一体。	
谒金门	45	$[3+6+7+5]+[6+6+7+5]$	唐教坊曲名。此调以此词(笔者按:韦庄词)为正体(笔者按:应起于韦庄)。	
柳含烟	45	$[3+3+6+7+3]+[7+6+7+3]$	唐教坊曲名。《花间集》毛文锡词有“河桥柳,占芳春,映水含烟拂露”句,取为调名。	
杏园春	45	$[6+6+7+3]+[7+6+7+3]$	调见《花间集》。	
好事近	45	$[5+6+6+5]+[7+5+6+5]$	(笔者按:最早词例见宋祁一首,应起于北宋宋祁。)	
华清引	45	$[7+4+6+5]+[7+6+5+5]$	词赋华清旧事,因以名调(笔者按:此调仅苏轼一词)。	
天门谣	45	$[5+(3+4)+3+5]+[8+7+3+(3+4)]$	贺铸词,有“牛渚天门险”句,因取为调名。	

散余霞	45	[7+5+6+5]+[6+5+6+5]	谢朓诗,“余霞散成绮”,调名本此(笔者按:词例仅北宋毛滂一首)。	
好女儿	45 62	[5+5+6+5]+[5+(3+4)+4+4+4] (黄庭坚) [4+4+(3+5)+5+4+4]+[6+(3+3)+(3+5)+5+4+4] (晏几道)	此调有两体。四十五字者,起于黄庭坚。……六十二字者起于晏几道,与黄词迥别。	
万里春	45	[4+5+(3+4)+5]+[5+(3+4)+(3+4)+5]	调见周邦彦《片玉词》。	
忆秦娥	46	[3+7+3+4+4]+[7+7+3+4+4]	此词昉自李白,自唐迄元,体各不一。要其源,皆从李词出也。	箫声咽。秦娥梦断秦楼月。秦楼月。年年柳色。灞陵伤别。 乐游原上清秋节。咸阳古道音尘绝。音尘绝。西风残照。汉家陵阙。(李白)
巫山一段云	46	[5+5+7+5]+[6+6+7+5]	唐教坊曲名(笔者按:词例为唐昭宗两首,应始于唐昭宗[867—904])。	
望仙门	46	[7+3+7+3]+[5+6+7+3+5]	调见《珠玉词》,取词中结句为名(笔者按:词例为晏殊一首,应始于晏殊)。	
占春芳	46	[3+3+5+6+6]+[5+(3+4)+7+4]	苏轼咏梨花制此调,取词中第三句为名。	
朝天子	46	[5+(3+4)+4+5]+[(3+5)+7+(3+4)]	唐教坊曲名(笔者按:词例为晁补之一首,应始于北宋)。	
忆少年	46	[4+4+4+5+5]+[7+(3+4)+5+5]	(笔者按:词例最早为晁补之一首,以此为正体,应始于北宋。)	
相思引	46	[7+7+4+5]×2	此调有两体,四十六字者,押平声韵……;四十九字者,押仄声韵(笔者按:词例最早为南宋初袁去华一首,四十六字,应起于南宋初)。	
落梅风	46	[7+6+7+3]×2	调见《梅苑》。	
乌夜啼	46	[5+6+7+5]+[6+6+7+5]	唐教坊曲名。……按,郭茂倩《乐府诗集》有清商曲《乌夜啼》,乃六朝及唐人古今诗体,与此不同,此盖借旧曲名,另翻新声也(笔者按:词例最早为南唐李煜一首)。	昨夜风兼雨。帘帟飒飒秋声。烛残漏断频敲枕。起坐不能平。 世事漫随流水。算来一梦浮生。醉乡路稳宜频到。此外不堪行。(李煜)
喜迁莺	47	[3+3+5+7+5]+[3+3+6+7+5]	此调有小令、长调两体。小令起于唐人……长调起于宋人(笔者按:词例选韦庄、冯延巳、李煜等人数首,应起于韦庄)。	

阮郎归	47	[7+5+7+5]+[3+3+5+7+5]	唐宋人填此调者,只此一体(笔者按:即以南唐李煜词为正体)。	
甘草子	47	[2+4+5+5+5]+[7+(3+4)+7+5]	(笔者按:词例有寇准、柳永二体。应起于北宋。)	
珠帘卷	47	[3+3+6+6+5]+[6+6+6+3+3]	调见欧阳修词,因词有“珠帘卷”句,取以为名。	
画堂春	47	[7+6+7+4]+[6+6+7+4]	调见《淮海集》。即咏画堂春色,取以为名。……此调以此词(笔者按:秦观一首)为正体,其余减字、添字,皆变格也。	落红铺径水平池。弄晴小雨霏霏。杏花憔悴杜鹃啼。无奈春归。 柳外画楼独上。凭栏手捻花枝。放花无语对斜晖。此恨谁知。(秦观)
喜长新	47	[7+4+7+6]+[6+4+7+6]	唐教坊曲名(笔者按:此词惟北宋王胜之一例,应起于北宋)。	
忆余杭	48	[4+7+7+5]+[7+6+7+5]	见《湘山野录》,潘阆自度曲,因忆西湖诸胜,故名《忆余杭》(笔者按:潘阆[?—1009],宋初隐士)。	
秋蕊香	48	[6+6+7+6]+[7+3+7+6]	此调有两体,四十八字者始于晏殊,九十七字者始于赵以夫。	
秋蕊香引	60	[3+4+4+3+3+7+5]+[3+6+3+4+5+3+3+4]	此柳永自度曲。	
胡捣练	48	[7+6+6+5]×2 (三仄韵)	(笔者按:此词应起于晏殊。词例最早为晏殊之作,为正体。)	
桃源忆故人	48	[7+6+6+5]×2 (四仄韵)	此调以此词(笔者按:欧阳修一首)为正体,宋人多依此填。	
庆金枝	48	[5+(3+3)+7+5]+[7+(3+3)+7+5]	《高丽史·乐志》,名《庆金枝》令(笔者按:《高丽史·乐志》载此词牌于唐乐部分,应为唐代始创。然词例有张先及南宋编《梅苑》另二体,可见宋代之新变)。	
朝中措	48	[7+5+6+6]+[4+4+4+6+6]	此调以此词(笔者按:欧阳修词)为正体,宋人填者甚多,若辛词、赵词之摊破句法,蔡词之添字,皆变体也。	平山栏槛倚晴空。山色有无中。手种堂前垂柳。别来几度春风。 文章太守。挥毫万字。一饮千钟。行乐直须年少。樽前看取衰翁。(欧阳修)
洞天春	48	[6+6+7+5]+[6+6+4+4+4]	调见《六一词》,盖赋院落之春景如洞天也(笔者按:欧阳修词为正体,始于欧阳修)。	
海棠春	48	[7+(3+4)+5+5]×2	此调始自秦观,因词中有“试问海棠花,昨夜开多少”句,故名。	

武陵春	48	$[7+5+7+5]\times 2$	(笔者按:词例最早为毛滂词,毛词为正体,此调应起于北宋。)	
东坡引	48	$[5+5+7+5]+[4+4+(3+3)+7+5]$	此调采词五体,无叠句者两体,有叠句者三体(笔者按:词例最早为曹冠一首,应起于南宋初)。	
鬲溪梅令	48	$[7+3+(6+3)+5]\times 2$	姜夔自度曲。	
伊州三台	48	$[6+6+5+(3+4)]\times 2$	按,唐有《宫中三台》、《江南三台》等曲,此云伊州者,亦本唐曲,取边地为名也。《三台》皆用六字成句,观赵师侠词,前后起两句,亦作六言,犹沿唐人旧体(笔者按:词例仅赵师侠词一首,赵师侠为南宋人)。	
梅弄影	48	$[4+5+6+4+5]\times 2$	调见《丘崇集》咏梅词(笔者按:丘崇,南宋人)。	
阳台梦	49 57	$[7+7+7+5]+[5+6+7+5]$ (唐庄宗) $[4+5+6+7+(3+3)]+[7+5+7+4+(3+3)]$ (解昉)	此调有两体,四十九字者,调见《樽前集》,唐庄宗制,因词有“又入阳台梦”句,取以为名。……五十七字者,调见《花草粹编》,宋解昉制,即赋阳台梦题。	
月宫春	49	$[7+5+7+5]\times 2$	调见《花间集》毛文锡词。	水晶宫里桂花开。神仙探几回。红芳金蕊绣重台。低倾玛瑙杯。玉兔银蟾争守护。姮娥妬女戏相偎。遥听钧天九奏。玉皇亲看来。(毛文锡)
归去来	49	$[6+5+7+(3+3)]+[5+(3+4)+7+(3+3)]$	调见《乐章集》。……此调只有柳词二首(笔者按:此调起于柳永)。	
惜春郎	49	$[7+5+4+4+4]+[7+5+(3+4)+6]$	调见《花草粹编》柳永词。	
双韵子	49	$[4+4+4+6+(3+3)]+[3+3+(3+4)+6+(3+4)]$	调见张先词集(笔者按:此调仅见于张先词,应起于北宋张先)。	
凤孤飞	49	$[6+5+6+(3+3)]+[7+(3+4)+7+5]$	调见《小山乐府》(笔者按:此调仅见于晏几道词,应起于晏几道)。	
太常引	49	$[7+5+5+(3+4)]+[4+4+5+5+(3+4)]$	(笔者按:此调最早词例为辛弃疾,应起于南宋。)	
应天长	50	$[7+7+3+3+7]+[3+3+6+6+5]$	此调有令词、慢词。令词始于韦庄,又有顾夘、毛文锡两体,……慢词始于柳永。	

满宫花	50	$[3+3+6+7+6]\times 2$	调见《花间集》，尹鹖赋宫怨词，有“满地禁花慵扫”句，取以为名。	
少年游	50	$[7+5+4+4+5]\times 2$	调见《珠玉集》，因词有“长似少年时”句，取以为名。……晏词实为正体，宋、元人悉依此填（笔者按：此调起于晏殊）。	芙蓉花发去年枝。双燕欲归飞。兰堂风软。金炉香暖。新曲动帘帷。家人并上千春寿。深意满琼卮。绿鬓朱颜。道家装束。长似少年时。（晏殊）
滴滴金	50	$[7+(3+3)+7+5]\times 2$	此调以此词（笔者按：李遵勖）及晏词（笔者按：晏殊）为正体（笔者按：应起于北宋）。	
忆汉月	50	$[6+6+7+6]+[5+(3+4)+7+6]$	唐教坊曲名（笔者按：词例有欧阳修为正体，应始于北宋）。	
留春令	50	$[4+4+4+7+(3+3)]+[7+5+7+(3+3)]$	调见《小山乐府》（笔者按：此调始于晏几道）。	
梁州令	50	$[5+6+7+7]+[7+5+6+7]$	唐教坊曲名。……晁补之词名《梁州令迭韵》，盖合两首为一首也（笔者按：词例最早为晏几道词，晁补之、柳永、欧阳修均有词，应起于北宋）。	
归田乐	50	$[3+7+3+(3+3)+5+3]+[(3+3)+5+(3+4)+5]$	黄庭坚词，名《归田乐引》（笔者按：黄庭坚词双调七十一字，又一体为晁补之、蔡伸，双调五十字，此调应起于北宋）。	
惜分飞	50	$[7+6+5+7]\times 2$	此调以此词（笔者按：毛滂词）为正体，宋、元人俱照此填，其余添字，皆变体也（笔者按：此调应始于北宋）。	
孤馆深沉	50	$[7+5+5+4+4]+[(3+4)+5+3+4+6]$	调见宋黄大舆《梅苑》词（笔者按：此调应始于南宋）。	
怨三三	50	$[7+4+7+(3+3)]+[6+(3+4)+5+4+4]$	调见李之仪《姑溪词》，取词中前段结句意为名（笔者按：李之仪，北宋词人，此调应始于北宋）。	
使牛子	50	$[7+6+5+7]\times 2$	调见曹冠《燕喜词》（笔者按：曹冠，南宋词人，此调应始于南宋）。	
折丹桂	50	$[7+5+7+(3+3)]\times 2$	调见《相山词》，送人应举之作，取词中“仙籍桂香浮”句意为名，与《步蟾宫》别名《折丹桂》者不同（笔者按：正体为北宋王之道词，此调应始于北宋）。	风漪欲皱春江碧。我寄江城北。子今东去赴春官。挽不住、抟风翼。修程好近天池息。何处堪留客。预知仙籍桂香浮。语祝史、休占墨。（王之道）
竹香子	50	$[6+6+7+5]+[6+(3+4)+7+6]$	调见刘过《龙洲集》（笔者按：刘过，南宋词人。此调应始于南宋）。	

城头月	50	$[7+5+4+4+5]\times 2$	调见李昉英《文溪词》，和广帅马天骥韵，赠道士梁青霞作（笔者按：李昉英，南宋词人。此调应始于南宋）。	
四犯令	50	$[7+5+7+(3+3)]\times 2$	调见侯真《懒窟词》（笔者按：侯真，南宋词人。此调应始于南宋）。	
破字令	50	$[5+(3+4)+7+5]+[7+(3+4)+4+4+4]$	调见《高丽史·乐志》……此宋赐高丽五羊仙队舞曲也，名曰《唐乐》，故采入以备一体。	
花前饮	50	$[7+(3+4)+5+(3+3)]\times 2$	调见宋杨湜《古今词话》，取词中前段结句为名（笔者按：杨湜，南宋人。此调应起于南宋）。	
思越人	51	$[3+3+6+7+6]+[7+6+7+6]$	调见《花间集》。	
探春令	51 52	$[4+4+4+7+(3+3)]+[7+5+(3+4)+7]$ （宋徽宗体） $[7+5+(3+5)+(3+3)]\times 2$ （晏几道体）	此调宋人俱咏初春风景，或咏梅花，故名《探春》。……此调有两体，或前段四字三句起，或前段七字一句、五字一句起（笔者按：前一体正体为宋徽宗词。后一体正体为晏几道词。因晏几道年代早于宋徽宗，本文暂只考虑晏几道一体）。	
越江吟	51	$[7+2+6+3+4+3]+[(3+4)+3+6+3+4+3]$ $[4+3+2+6+3+4+3]+[(3+4)+3+6+3+4+3]$	按，宋释文莹《续湘山野录》云：太宗酷爱琴曲十小词，命近臣十人，各探一调，撰一词，苏翰林易简，探得《越江吟》，遂赋此词（笔者按：词例有二，体例有苏易简与苏轼二体，此调应起于北宋）。	非烟非雾瑶池宴。片片碧桃冷落谁见。黄金殿。虾须半卷。天香散。春云和、孤竹清婉。入霄汉。红颜醉态烂漫。金舆转。霓旌影乱。箫声远。（苏易简）
燕归梁	51	$[7+5+7+(3+3)]+[4+4+5+7+(3+3)]$	调见《珠玉词》，因词有“双燕归飞绕画堂，似留恋虹梁”句，取以为名（笔者按：此调始于晏殊）。	
雨中花令	51	$[6+6+7+5]+[7+(3+4)+(3+4)+5]$	此调始于此词（笔者按：晏殊词），宋人照此填者，或于前段起句添一字，或于前段第二句添一字，或于后段第二句减一字，或于前后段第三句添一字、摊破句法，一句作两句，其源皆出于此。	剪翠妆红欲就。折得清香满袖。一对鸳鸯眠未足。叶下长相守。莫傍细条寻嫩藕。怕绿刺、冒衣伤手。可惜许、月明风露好。恰在人归后。（晏殊）
凤来朝	51	$[5+(3+4)+(5+3)+(3+3)]+[6+(3+4)+(3+3)+(3+3)]$	调见周邦彦《清真词》。	
迎春乐	52 53	$[7+(3+3)+(3+5)+(3+3)]+[7+(3+4)+(3+4)+6+5]$ （柳永） $[7+(3+3)+(3+5)+(3+3)]+[7+(3+5)+(3+4)+6+5]$ （晏殊）	此体始于晏词（笔者按：晏殊词），因晏词换头句八字，宋人无照此填者，故取此词（笔者按：柳永词）作谱。	近来憔悴人惊怪。为别后、相思煞。我前生、负汝愁烦债。便苦恁、难开解。良夜永、牵情无奈。锦被里、余香犹在。怎得依前灯下。恁意怜娇态。（柳永）

梦仙郎	52	$[4+4+(3+4)+5+5]+[6+4+(3+4)+5+5]$	调见张先词集(笔者按:应始于北宋张先)。	
青门引	52	$[5+6+7+4+5]+[7+5+6+7]$	调见《乐府雅词》及《天机余锦》词,张先本集不载(笔者按:词例为张先词一首,应始于北宋张先)。	
入塞	52	$[3+(3+3)+5+5+3+3]+[7+(3+4)+7+3+3]$	古乐府横吹曲有《入塞辞》,调名本此(笔者按:词例为程垓词一首,程垓为北宋人,传为苏轼中表,于1192年前后在世)。	
品令	52 55	$[3+(3+6)+(3+5)+(3+3)]+[6+6+(3+5)+(3+3)]$ (曹组) $[4+(3+4)+7+4+5]+[7+5+7+4+5]$ (周邦彦)	宋人填《品令》者,类作俳语,其句读亦不一,即前段起句,或三字、或四字、或五字不同,今择其尤雅者,各以类列(笔者按:此词有四体,前两体为五十二、五十五字,因本文讨论范围,仅列出前两体,正体各为曹组、周邦彦词,因此此调应起于北宋年间)。	
引驾行	52	$[4+7+(3+3)+6]+[2+5+7+(3+4)+(3+3)+2]$	此调有五十二字者,有一百字者,有一百二十五字者。五十二字词,即一百字词前段。一百二十五字词,亦就一百字词多五句也(笔者按:此词五十二字者词例为晁补之,一百字词例者为柳永,可见此调应起于北宋年间)。	梅梢琼绽。东风次第开桃李。痛年年、好风景。无事对花垂泪。园里。旧赏处幽葩。柔条一一动芳意。恨心事、春来间阻。忆年时、把罗袂。雅戏。(晁补之)
寻芳草	52	$[5+(3+4)+(3+5)+(3+3)]\times 2$	调见《稼轩词》(笔者按:此调应起于辛弃疾)。	
珍珠令	52	$[7+3+(3+4)+5+5]+[7+(3+4)+2+5+4]$	调见张炎《山中白云词》。……张炎自度曲。	
折花令	52	$[4+7+(3+3)+5+4]\times 2$	调见《高丽史·乐志》。……此高丽抛球乐舞队曲也,因所用唐乐,故采之。	
红窗迥	53	$[3+3+5+4+6+5]+[7+5+4+6+5]$	调见周邦彦《片玉词》。	
红罗袄	53	$[5+5+5+4+4+4]+[(3+4)+6+5+(3+5)]$	唐教坊曲名。……此词前段第一、二句及三、四、五、六句,例作对偶(笔者按:词例仅周邦彦一首,大概始于周邦彦)。	

撷芳词	54 58 60	$[3+3+7+3+3+4+4] \times 2$ $[3+3+7+3+3+4+4+1+1] \times 2$ $[3+3+7+3+3+4+4+1+1+1] \times 2$	《古今词话》云：政和间，京师妓之姥，曾嫁伶官，常入内教舞，传禁中《撷芳词》以教其妓，人皆爱其声，又爱其词，类唐人所作。张尚书帅成都，蜀中传此词，竞唱之，却于前段下添“忆忆忆”三字，后段下添“得得得”三字，又名《摘红英》，殊失其义。不知禁中有“撷芳园”，故名“撷芳词”也。按，程垓词名《折红英》，曾觐词名《清商怨》，吕渭老词名《惜分钗》，陆游因词中有“可怜孤似钗头凤”句，改名《钗头凤》，《能改斋漫录》无名氏词名《玉珑璁》。	
浪淘沙令	54	$[5+4+7+7+4] \times 2$	(笔者按：最早词例为南唐李煜，应始于李煜。)	帘外雨潺潺。春意阑珊。罗衾不耐五更寒。梦里不知身是客。一晌贪欢。独自莫凭栏。无限江山。别时容易见时难。流水落花春去也。天上人间。(李煜)
江月晃重山	54	$[6+6+7+3+5] \times 2$	调见杨慎《词林万选》，每段上三句《西江月》体，下二句《小重山体》(笔者按：词例为陆游所作，大概始于南宋)。	
南乡一剪梅	54	$[5+7+7+4+4] \times 2$	每段上三句《南乡子》体，下二句《一剪梅》体(笔者按：词例为南宋虞集一首，应始于南宋)。	
一七令	55	$1+2+2+3+3+4+4+5+5+6+6+7+7$	按，计敏夫《唐诗纪事》：白乐天分司东洛，朝贤悉会兴化池亭送别，酒酣，各请一字至七字诗，以题为韵，后遂沿为词调(笔者按：词例最早为白居易一首，又有韦式、张南史数首)。	
河传	55	$2+2+3+6+7+2+5+7+3+5+3+3+2+5$	按，《河传》之名，始于隋代，其词则创自温庭筠。《花间集》所载唐词，句读韵协，颇极参差，然约计不过三体。	
金凤钩	55	$[3+3+(3+4)+4+4+6]+[7+(3+4)+4+4+6]$	见晁补之《琴趣外篇》(笔者按：词例最早为晁补之，应起于北宋年间)。	
凤衔杯	56	$[7+(3+4)+(4+5)+(3+3)]+[3+3+(3+4)+(6+3)+5]$ (仄韵) $[7+(3+4)+(6+3)+(3+3)]+[3+3+(3+4)+9+5]$ (平韵)	此调有平韵、仄韵两体(笔者按：平、仄韵最早词例均为晏殊之作，应始于北宋晏殊)。	青蘋昨夜秋风起。无限个、露莲相倚。独凭朱栏、愁放晴天际。空目断、遥山翠。/彩笺长。锦书细。谁信道、两情难寄。可惜良辰好景、欢娱地。只恁空憔悴。(晏殊)

鹊桥仙	56	$[4+(4+6)+7+(3+4)]+[4+4+6+7+(3+4)]$	此调有两体,五十六字者始自欧阳修,因词中有“鹊迎桥路接天津”句,取为调名。……八十八字者始自柳永。……此调多赋七夕。	月波清霁。烟容明淡、灵汉旧期还至。鹊迎桥路接天津。映夹岸、星榆点缀。云屏未卷。仙鸡催晓。肠断去年情味。多应天意不教长。恁恐把、欢娱容易。(欧阳修)
翻香令	56	$[7+7+(3+3)+(3+5)]\times 2$	此调始自苏轼。	
茶瓶儿	56	$[7+(3+4)+5+4+5]+[7+7+5+4+5]$	调见《花庵词选》,始自北宋李元膺,至南宋赵彦端、石孝友二家,又摊破两结句法,减去两起句字,自成新声。	
卓牌子	56	$[5+(3+4)+6+6+4]+[5+(3+4)+6+4+6]$	此调有两体,五十六字者始自杨无咎,一名《卓牌子令》(笔者按:应始于南宋)。	
市桥柳	56	$[(3+4)+6+6+(3+5)]+[7+(3+6)+(3+3)+(3+4)]$	调见《齐东野语》,因第二句有“折尽市桥官柳”句,取以为名(笔者按:《齐东野语》,南宋周密著,此调应起于南宋)。	
一斛珠	57	$[4+7+7+4+5]+[7+7+7+4+5]$	(笔者按:词例有李煜、张先、周邦彦等。最早为李煜,应起于李煜)。	
夜游宫	57	$[6+(3+4)+7+3+3+3]+[5+(3+4)+7+3+3+3]$	(笔者按:词例最早为毛滂,应起于北宋。)	
梅花引	57	$[3+4+7+3+3+4+5]+[7+7+3+3+4+5]$	(笔者按:词例仅贺铸一首,应起于北宋。)	
家山好	57	$[7+3+3+7+3+3+3]+[7+5+4+7+5]$	调见《湘山野录》(笔者按:《湘山野录》,北宋笔记,此调应始于北宋)。	
步虚子令	57	$[7+5+4+6+3+3]+[7+3+3+4+6+3+3]$	调见《高丽史·乐志》。……此宋赐高丽乐中,五羊仙舞队曲也,采以备体。	
小重山	58	$[7+(5+3)+7+(3+5)]+[5+(5+3)+7+(3+5)]$	此调以此词(笔者按:薛昭蕴词)为正体,宋、元词俱照此填(笔者按:薛昭蕴,五代前蜀人,此调应起于《花间集》)。	春到长门春草青。玉阶华露滴、月胧明。东风吹断玉箫声。宫漏促、帘外晓啼莺。愁起梦难成。红妆流宿泪、不胜情。手挹裙带绕花行。思君切、罗幌暗尘生。(薛昭蕴)
接贤宾	59	$[7+5+6+4]+[7+6+7+6+3+3+5]$	此调有两体,五十九字者始于毛文锡词,一百十七字者始于柳永词(笔者按:词例为毛文锡一首,应起于《花间集》)。	

恨春迟	59	$[7+(3+4)+5+5+5]+[7+(3+4)+6+4+6]$	调见张先词集。	
惜琼花	60	$[3+3+5+4+7+4+4]\times 2$	调见张先词集。	
朝玉阶	60	$[7+5+3+7+(5+3)]\times 2$	见杜安世《寿域词》(笔者按:此词牌起于北宋)。	
散天花	60	$[7+5+3+7+(5+3)]\times 2$	唐教坊曲名。……此调与《朝玉阶》同,只后段起句平仄异(笔者按:词例选北宋词人舒亶一首,应起于北宋)。	
荷华媚	60	$[5+(3+6)+5+4+5]+[(3+5)+5+4+(3+3)+4+5]$	调见《东坡词集》,即赋题本意也。……此词两结句,俱上一下四句法,填者宜遵之(笔者按:词例仅苏轼一首,应始于苏轼)。	
少年心	60	$[6+(3+4)+6+4+(3+4)]+[6+(3+4)+5+4+(3+5)]$	调见山谷词(笔者按:应起于北宋黄庭坚)。	
七娘子	60	$[7+(3+5)+4+4+7]\times 2$	(笔者按:词例选毛滂词为正体,似乎词牌起于北宋年间。)	
锦帐春	60	$[4+4+7+3+3+5+4]\times 2$	此调以辛词、程词为正体(笔者按:词例最早为辛弃疾,应起于南宋)。	
唐多令	60	$[5+5+(3+4)+7+(3+3)]\times 2$	此调以此词(笔者按:刘过词,此调应起于南宋)为正体,宋、元人俱如此填。	芦叶满汀洲。寒沙带浅流。二十年、重过南楼。柳下系船犹未稳。能几日、又中秋。黄鹤断矶头。故人曾到不。旧江山、浑是新愁。欲买桂花同载酒。终不似、少年游。(刘过)
后庭宴	60	$[4+4+7+7+7]+[6+6+4+5+5+5]$	《庚溪诗话》云:宋宣和中,掘地得石刻唐词,调名《后庭宴》。……此词前段近《踏莎行》,后段字句,又与前段不同。《庚溪诗话》定为唐词,然无别首可校。	
玉堂春	61	$[4+6+4+4+4+5+7]+[6+5+4+5+7]$	调见《珠玉集》(笔者按:起自晏殊)。	
系裙腰	61	$[7+(3+3)+7+4+3+3]+[7+(3+3)+7+4+4+3]$	调见张先词集。宋媛魏氏词,名《芳草渡》(笔者按:起自张先)。	

破阵子	62	$[6+6+7+7+5]\times 2$	唐教坊曲名,一名《十拍子》。陈旸《乐书》云:唐破阵子乐,属龟兹部,秦王所制,舞用二千人,皆画衣甲,执旗旛,外藩镇春衣犒军设乐,亦舞此曲,兼马军引入场,尤壮观也。按,唐《破阵乐》,乃七言绝句,此盖因旧曲名,另度新声。……此调始自此词(笔者按:晏殊词),宋词俱照此填。	
苏幕遮	62	$[3+3+4+5+7+4+5]\times 2$	唐教坊曲名。按,《唐书·宋务光传》:比见都邑坊市,相率为浑脱队,骏马戎服,名《苏幕遮》。又按,张说集有《苏幕遮》七言绝句,宋词盖因旧曲名,另度新声也。……此调只有此体(笔者按:范仲淹一体),宋、元人俱如此填。	碧云天。黄叶地。秋色连波。波上含烟翠。山映斜阳天接水。芳草无情。更在斜阳外。黯乡魂。追旅思。夜夜除非。好梦留人睡。明月楼高休独倚。酒入愁肠。化作相思泪。(范仲淹)
摊破南乡子	62	$[5+(3+4)+7+4+4+4]\times 2$	此调以此词(笔者按:程垓词)为正体,宋、元人俱如此填。	
明月逐人来	62	$[4+4+(3+4)+4+5+6]+[4+6+(3+4)+4+5+6]$	按,《能改斋漫录》云:李持正自撰谱,盖因词有“皓月随人近远”句,故名(笔者按:李持正为北宋人,政和五年进士)。	

这类的主要特色是词牌中没有那种句式占一半或一半以上的数量,即由各种不同句式组合而成,在词牌中较多,此处一一列出,共 149 种。这类词牌多出现于词已经发展到较为成熟的时期以后,词兴于唐而盛于宋,唐代词体初起之时,这类词牌并不太多,因此时词人往往是将五七言近体诗、六言诗加以修改而成。晚唐五代之后,二、三、四、五、六、七言混合而成的词牌数量开始愈多,近人研究发现《花间集》中,温庭筠等人已在创作小令时不再满足于五七言近体诗的固有格式,而是极力探索所有不同字数句之排列组合的可能性,宋人则承袭之并加以平仄配置上的某些变化或拓展^①。

(七)小令节奏的历史发展和审美特征

以上词牌列表有助于我们直观地了解小令词牌的分布状况,梳理清楚小令节奏的大小类别。这里,笔者将进一步综合分析这些列表,进而勾勒小令节奏从近体诗到词本色,由简到杂的发展过程,探究此“诗变”过程不同阶段的特点,以及词“杂”节奏兴起的在古典诗歌史上的重要意义。为了清晰起见,笔者试将综合分析的结果归纳为以下七点。

其一,词牌的类别和数目统计告诉我们,近体诗对小令的影响巨大,远远超过学界现存的认识。龙榆生、高友工等前辈学者率先研究近体诗与小令的关系,通过比较分析个别具体作品,揭示前者对后者的影响,但至于这种影响的程度如何,似乎并没有深入讨论。笔者认为,量化的统计不失为帮助解答此问题的好方法。以上五类词牌的头三类都是近体诗不同程度的衍生物。沿用近体诗的词牌有 24 种,近体诗增减字而成的词牌有 57 种,五、七言句为主的词牌有 26 种,三者共占小令总数的 34.4%。

其二,仔细比较这三类词牌小类的数目,不难看出,七言律诗对小令的影响比五言律诗要大,而七言绝句比五言绝句则更不用说,24:5 之悬殊。详情下表一目了然,无需赘述。

^① 龙榆生先生尝对《花间集》中由二、三、四、五、六、七言诸种句法变换结合构成之小令加以举例分析,参见氏著《令词之声韵组织》,收入《龙榆生词学论文集》,上海:上海古籍出版社,2009 年,第 165—175 页。

词牌类别	五言绝句	七言绝句	五言律诗	七言律诗
完全沿用近体诗体式的词牌	3	7	3	11
近体诗增减字而成的词牌	2	17	9	29
五、七言句为主的词牌			9	17

其三，词牌列表中“节奏形式”和“词例”两项表明，词人对近体诗节奏的改造是一个循序渐进，由易到难，乃至完全彻底的历史过程。在《钦定词谱》中，沿用五、七言绝句体式的词牌绝大多数列为唐教坊曲。据唐崔令钦《教坊记》残本，开元天宝年间，俗乐繁荣，教坊十分发达。这些词牌多半产生于盛唐期间。这些词牌对近体诗的改造限于韵律和结构方面，如使用仄韵，摒弃近体诗格律，把律诗八句改为上下两片，犹如连用两首绝句等等。同时，其他几类词牌也有小部分被列为唐教坊曲。可见，在近体诗体式之外创作词牌的努力在盛唐就开始了。

时至晚唐，词人已不爱完全沿用近体诗体式，而更追崇其他类别的词牌。例如，《花间集》选温庭筠词 66 首，词牌 18 种，其中《菩萨蛮》、《归国遥》、《南歌子》、《女冠子》、《玉蝴蝶》等 5 种是近体诗增减字而成，而完全沿用近体诗体式的词牌只有《杨柳枝》1 种。同时，温氏还用了三言为主的《更漏子》、《酒泉子》，六言为主的《清平乐》，以及混合多种字数句的《定西番》、《遐方怨》、《诉衷情》、《思帝乡》、《梦江南》、《河传》、《蕃女怨》、《荷叶杯》等词牌。《花间集》选韦庄词 25 首，词牌类别分布与温词大致相同。由此可见，晚唐词人已冲破五、七言句的樊篱，创作出体现词“杂”而美本色的杰作。

然而，到了宋代，文人词人对近体诗，尤其是七律，又产生了极浓厚的兴趣。上表列出了 11 种完全沿用七律体式的词牌，据《钦定词谱》，除了成于唐教坊的《瑞鹧鸪》、五代后蜀顾夐《玉楼春》和李煜的《虞美人》，而其他 8 种均为宋人所创，其中包括起自北宋柳永的《思归乐》、毛滂的《遍地锦》、苏庠的《清江曲》，以及南宋张元干的《楼上曲》、黄庭坚的《步蟾宫》等等。一个值得注意的新倾向是，这些创于宋代的词牌都有两个以上七言句从 4+3 诗节奏改为 3+4 词节奏，只有苏庠的《清江曲》是个例外。毛滂的《遍地锦》第一句用 4+3，接下来连用七个 3+4 句。这样的改造可谓是脱胎换骨，律诗体式近乎名实俱亡。

其四，词牌列表中“节奏形式”一项彰显了词“杂”节奏的独特之处。杂言并非是专属于词的特色，汉魏六朝乐府诗和唐代七言歌行中都有不少杂言诗。在多数杂言诗中，整首诗仍然都是以五、七言为主，间或夹杂有少数其他字数的诗句。例如，《唐诗三百首》中七言古诗与七言乐府两卷中共收 43 首，其中以下 18 首夹带杂言：

杂言类别	篇 名	杂言位置
间杂三言	1. 岑参《走马川行奉送出师西征》	首
	2. 杜甫《韦讽录事宅观曹将军画马图》	尾
	3. 元结《石鱼湖上醉歌》	首、中
	4. 李白《长相思》其一	首、尾
	5. 李白《行路难》	中
间杂五言	6. 李颀《古意》	首
	7. 李白《庐山谣寄卢侍御虚舟》	首
	8. 李白《长相思》其二	尾
	9. 杜甫《丽人行》	中

间杂四言	10. 李白《宣州谢朓楼饯别校书叔云》	首
间杂九言	11. 李商隐《韩碑》	尾
兼三、五言	12. 李颀《听董大弹胡笳声兼寄语弄房给事》	中
	13. 高适《燕歌行》	尾
	14. 李白《将进酒》	首、中
	15. 杜甫《兵车行》	首、中
兼三、四、五言	16. 李白《蜀道难》	首、中、尾
兼四、五、六、九言	17. 李白《梦游天姥吟留别》	首、中、尾
不规则散文句	18. 陈子昂《登幽州台歌》	

这18首中的杂言诗句,较之七言的主体部分,数量是很小的。与此情况相反,在脱离近体诗束缚的后三类小令词牌里,六十二字之内的短小篇幅里频繁换用不同字数句,所谓“杂”往往已不是齐言主体“间杂”其他字数句,而是不同字数句平等的相互杂糅。但若把诗体杂言与词小令的节奏形式加以比较,则不难看到两者本质的不同。

杂言在诗、词二体中所占比例和出现频率都显示出巨大的差异。笔者认为,这一现象是杂言功能转变所造成的。在诗体中,杂言句主要在篇章结构层次上起作用,它们一般出现在篇首或篇末。篇首的杂言句往往起着引起注意力的作用,如李白《将进酒》开端之“君不见”;篇末的杂言句往往起着总结的作用,如李白《长相思》末尾之“长相思,摧心肝”二句;篇中的杂言句则往往起着连接不同叙述板块的作用。

相反,小令杂言句的主要作用并非是引发、连接或总结。即使在五言、七言句为主的词牌中,五、七言部分并不构成庞大的叙事板块,故无需使用杂言句搭建篇章结构。小令中不同字数句频繁变换,主要是为了把长短不一的散文句引入诗篇,以求更好地配合乐谱,用更加贴切自然的言语抒发情感。散文句长短没有限制,完全由言情表意的需要而定,因而,从一言句到九言或更长的句,词人都不拘一格予以使用,不像诗体作者那样,基本限于用三、四、五、七言句。计有功《唐诗纪事》记载有关词牌《一七令》起源的逸事足以说明这一点:

白乐天分司东洛,朝贤悉会兴化池亭送别,酒酣,各请一字至七字诗,以题为韵,后遂沿为词调。单调五十五字,十三句,七平韵:

白居易

诗。绮美。瑰奇。明月夜。落花时。能助欢笑。亦伤别离。调清金石怨。吟苦鬼神悲。

天下只应我爱。世间惟有君知。自从都尉别苏句。便到司空送白辞。^①

同时,这段逸事又彰显出诗杂句用法对白居易影响之深。这首游戏打趣的作品虽后来被称为《一七令》,但严格说来是诗而不是词。白氏每换用一种新的句数,必定使用一联,绝不用单句。这正是诗体中变换不同字数句的典型手法。例在上表所收含有杂言的18首七言诗中,每次引入杂言多用两句或数联,若使用单句杂言,不管是套语“君不见”还是正常诗句,其必定与下面的七言句结合为一个完整的句子,如“与君歌一曲,请君为我倾耳听”(李白《将进酒》)、“弃我去者,昨日之日不可留”(《宣州谢朓楼饯别校书叔云》)诸例。但在成熟的词中,不同字数句的变换经常是以单句为单位的,原因似乎很简单,我们说话所用散文句的长短和停顿,是随思想情感跌宕起伏的节奏而灵活变化的,该用单句就用单句,该用一联就用一联,绝不会墨守以双句为变换单位的陈规。与诗中情况截然不同,词

① 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》卷十一“一七令”,第2册,第707页。

中的杂句往往是意思完整独立的句子,如“帘外雨潺潺。春意阑珊。罗衾不耐五更寒。梦里不知身是客。一晌贪欢。独自莫凭栏。无限江山。别时容易见时难。流水落花春去也。天上人间。”(李煜《浪淘沙令》)。总而言之,只需看看以上词牌列表中“节奏形式”一项,小令中长短句这种灵动的变换就跃然纸上了。

其五,小令节奏由“诗变”而来,但其抒情的作用却是青出于蓝,而胜于蓝。词牌与情感的紧密关系已为近人所注意。例如,如刘坡公《学词百法》就指出,不同的词牌适合于表达不同的情感,而作词者要根据自己的情感选择词牌:

词之题意,不外言情、写景、纪事、咏物四种。题意与音调相辅以成,故作者拈得题目最宜选择调名。盖选调得当,则其音节之抑扬高下,处处可以助发其意趣。其法须将各调音节烂熟胸中,而后始有临时选择之能力。惟是词调多至千有余体,何题宜用何调岂能一一记忆。神而明之,仍在学者。兹试述其大略于下:

满江红、念奴娇、水调歌头三体,宜为慷慨激昂之词。

小令浪淘沙,音调尤为激越,用之怀古抚今最为适当。

浣溪沙、蝶恋花二体,音节和婉,作者最多,宜写情,亦宜写景。

临江仙、凄凉道上二体,最宜用于写情,对句两两作结,句法更见挺拔。

洞仙歌,宛转缠绵,可以写情,可以纪事,一迭不足,作若干迭者更妙。

祝英台近,顿挫得神,用以纪事,亦甚佳妙。

齐天乐,音调高隽,宜用于写秋景之词。

金缕曲,宜用以写抑郁之情。此调变体甚多。别名贺新郎,可赋本意,用以贺婚。

沁园春,多四字对句,宜于咏物。别名寿星明,可赋本意。用以祝寿。

高阳台,跌宕生姿,亦为写情佳调。

刘氏显然认为,词的音调抑扬多变,与情感跌宕起伏的节奏是相通的,因而特定词牌与特定的情感有着紧密的联系,为作词者提供了极大的方便。刘氏的观点是正确的,但忽视了字句节奏这个比音调格律更为原始、更为重要的因素。在齐梁诗人发现汉语四声着手制定音律之前,字句长短变化的节奏一直是文章加强情感表达的主要手段。即使在入律的近体诗和词风靡天下的唐宋时期,古文家们仍不断强调字句长短节奏在以文明道大业中的重要作用。为了适应抒情的需要,唐宋词人大量采用长短不一的散文句,并通过配平仄声律、密集用韵等方法将它们诗化,从而制作出数以百计像散文句那样灵活多变,而又富有优美音乐性,抒情效果甚佳的词牌。

其六,词牌列表不仅显示出节奏类别的繁杂,而且还点明了单独词牌自身之“杂”。正如笔者在列出表格前所强调,表中列举的节奏形式都是正体。顾名思义,有正体,就必然有变体。的确,在《钦定词谱》里,大部分词牌都列有两三个异体。所谓变体,通常是在不改变全词字数的前提下,调整个别诗行的字数或者改变句读的位置。明人杨慎《词品》“填词句参差不同”条有此记载:

填词平仄及断句皆定数,而词人语意所到,时有参差。如秦少游水龙吟前段歇拍句云:“红成阵、飞鸳鸯。”换头落句云:“念多情但有,当时皓月,照人依旧。”以词意言,“当时皓月”作一句,“照人依旧”作一句。以词调拍眼,“但有当时”作一拍,“皓月照”作一拍,“人依旧”作一拍,为是也。维扬张世文云:陆放翁水龙吟、首句本是六字,第二句本是七字。若“摩诃池上追游客”则七字。下云“红绿参差春晚”,却是六字。又如后篇瑞鹤仙,“冰轮桂花满溢”为句,以满字叶,而以溢字带在下句。别如二句分作三句,三句合作二句者尤多。然句法虽不同,而字数不少。妙在歌者上下纵横取协尔。古诗亦有此法,如王介甫“一读亦使我,慨然想遗风”是也。^①

秦观、陆游按照语义改变每句字数,恰如杨氏所评述:“句法虽不同,而字数不少。妙在歌者上下纵横

^① 杨慎:《词品》卷一,唐圭璋编:《词话丛编》第1册,第436页。

取协尔”。词人既可用现成的变体,也可自己创造新的变体来满足音乐表演和抒情的具体需要。如果词人仍不满意,还可以自行增加或减少词牌的总字数,正如《钦定词谱》如下的描述:

《木兰花令》,始于韦庄,系五十五字,全用韵者。……自南唐冯延巳,制《偷声木兰花》,五十
字,前后起两句,仍作仄韵七言,结处乃偷平声,作四字一句、七字一句,始有两仄两平四换头
体。^①

(《偷声木兰花》)此调亦本于《木兰花令》,前后段第三句,减去三字,另偷平声,故云偷声。

若《减字木兰花》,前后段起句四字,则又从此调减去三字耳。”^②

增减字数后的词牌时常被冠以“摊破”、“减字”、“促拍”、“添声”、“偷声”等称号,有时则被冠以新的词牌名。因陆游与唐婉那段故事而为人所熟知的《钗头凤》便是著名的一例:

《古今词话》云:政和间,京师妓之姥,曾嫁伶官,常入内教舞,传禁中《撷芳词》以教其妓,人
皆爱其声,又爱其词,类唐人所作。张尚书帅成都,蜀中传此词,竞唱之,却于前段下添“忆忆忆”
三字,后段下添“得得得”三字,又名《摘红英》,殊失其义。不知禁中有“撷芳园”,故名“撷芳词”
也。按,程垓词名《折红英》,曾觌词名《清商怨》,吕渭老词名《惜分钗》,陆游因词中有“可怜孤似
钗头凤”句,改名《钗头凤》,《能改斋漫录》无名氏词名《玉珑璁》。^③

可见,原为北宋禁中歌曲之《撷芳词》经文人改动,将前后两段末尾各添三字,便成为新的词牌,冠以
不同名称,后来又因陆游、唐婉的那段凄婉故事而变为《钗头凤》,从而广为后人熟知。

其七,词的“杂”节奏帮助造就了在中国诗歌传统中史无前例,在世界诗歌史也是罕见的一种不
自由的诗体。在美学理论的层次上来说,词体的最大特点是,它取得了不自由的诗体与自由抒情之
间张力的理想平衡。一般说来,用不自由的诗体来创作,无论是近体诗还是英文的十四行诗,都是为
了音乐和语言结构之美而承受固定体式对自由抒情的束缚,犹如佩戴精美的枷锁去跳舞。然而,词
人并不像近体诗人那样从四种体式择一,而是从数百上千的词牌中选取其长度、节奏、音律与自己情
感脉动最为一致的词牌。如果所选用的词牌仍不甚理想,词人还可以采用或再创变体,或增减词牌
的字数,直至能淋漓尽致抒情为止,正如陆游所做的那样。由此可见,词牌大小种类之杂、单一词牌
变体之杂,实际上为词人开辟了自由抒情的空间。另外值得一提的是,此空间不是空白的,而是一种
由“互音”和“互文”构成的艺术空间。由于填词者和读词人都主要通过背诵名作来记忆词牌韵律,用
一种词牌写就的作品自然会唤起该词牌中声文俱美的先前佳作。因此,按词牌填词,既尽得固定诗
体音形之美,互音互文之境界,而又享受极大的抒情自由。不自由诗体与自由抒情的矛盾取得这种
理想的辩证统一,正是词成为中国乃至世界诗歌传统中一支奇葩的根本原因。

[责任编辑 渭卿 扬眉]

① 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》卷五“减字木兰花”,第1册,第299—300页。

② 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》卷八“偷声木兰花”,第1册,第516页。

③ 王奕清、陈廷敬等编:《钦定词谱》卷十“撷芳词”,第1册,第693页。

中国文学的民间阅读与批评

张廷银

摘要:在古代文学研究中,如果忽略了来自民间或底层的声音,对于提升研究的广度和深度都是非常不利的。通过现存的族谱、民间故事等资料,可以发现许多身处民间的普通人士关于中国古代作家及作品的评论或点评,其中不乏真知与灼见。这些出自民间的自发的文学点评,对于我们深入了解中国文学的阅读与传播过程,全面认识文学作品的意义与价值,具有非常特殊的意义。当然,由于这些资料本身具有比较突出的零散性、自发性等特点,必须对其进行必要的整理和辨析。

关键词:中国古代文学;民间阅读;民间传播;底层批评

文学作品的阅读和评判行为,通常并不仅仅止于达官贵人和文人雅士,但在以往的文学批评和文学研究活动中,我们主要通过各种官方的主流的资料和文人作品集,来了解作品的阅读状况,评判其价值,这显然是不全面、不准确的。因为,有可能实际参与了阅读与评判活动的地位比较低微者的行为及观点,完全被忽略和掩蔽了,我们所看到的其实只是整个阅读和评判活动的一部分。这对于全面了解文学阅读与批评实况、准确认识文学作品之价值,肯定是不够的。然而,在现存的文献资料中,只有私修族谱和口传故事等民间文献,能够提供一定的线索,帮助我们对中国文学在民间层面的阅读与传播状况管窥一斑。

一、族谱文献所记载的底层阅读与批评

族谱是中国民间自发编纂的家族资料,家族的由来迁变、世系源流以及族内男性的字号、生卒、婚配、事迹等,是其主要内容构成,因此,人们在运用族谱资料时,通常也主要关注以上几方面的信息。然而,族谱中有关族内某人的小传行状、寿序碑铭等文字,会在不经意间提及他们曾经读过什么书以及读书的具体感受等情形,从而留下十分可贵的关于普通人阅读和理解文学作品的资料。

从族谱有关资料中可以看出,过去我们所了解的主流文人将秦汉唐宋八大家文和盛唐诗为代表的诗文作品作为最基本阅读对象的现象,在民间的普通人中也较为常见。《分派福州武林邵氏族谱》^①中《友章公传》记载:邵士瀚(号文圃,字友章)“经史、《离骚》、陶、杜、韩、苏诗文,尤为生平所好,虽严寒酷暑,未尝释卷”。《海宁朱氏宗谱》^②卷十六“性状”录《文学显考磊期府君行略》云:朱颢“不喜帖括,日取五经三史及唐宋大家文手录数过,简练以为揣摩”。《蓉湖柳荡刘氏宗谱》^③卷八下载《芸圃兄序》云:刘嗣音(字道源,生于雍正癸卯,公元1723年)“年十六七即挟策为童子师。……于田理农

作者简介:张廷银,赣南师范学院特聘教授(江西赣州 341000)。

① 邵守正:《分派福州武林邵氏族谱》,民国间铅印本。本文所引族谱文献皆藏于国家图书馆,以下不再一一注明。

② 朱承等修:《海宁朱氏宗谱》,清光绪五至十年(1879—1884)哲延堂刻本。

③ 刘国生等修:《蓉湖柳荡刘氏宗谱》,清光绪三十一年(1905)守三堂铅印本。

务归,即入座吟诵,时手录东西汉文,玩味不少辍。”《钟氏三修族谱》^①卷二十九载《堂伯星灿潢公夫妇传》称:钟潢(字星灿)“暇则临溪而渔,举网有所得,辄引壶觞以自酌。案头常设唐宋八大家文以佐下酒。”这些例子虽然不具有统计学意义上的普遍性,但《左传》、《离骚》、李杜、韩柳等名作大家的频繁出现,足以说明这些经典作品和优秀作家在社会各个阶层的广泛接受和深入流布。文学经典的生命力不仅仅体现在流传的久远上,同时也反映在流传的深广上。中国传统文化和文学传统历千年而不斩,底层的这些阅读者和传播者同样是有功劳的。

特别值得注意的是,从族谱资料中,我们看到陶渊明的作品以及戏曲小说似乎更受底层读者的喜好。

《邵阳太平曾氏彤公房谱》^②卷二十《平轩公传》称:平轩公困于场屋,“喜陶诗,尝吟‘养拙归园田’之句,其高致仿佛相近也”。《云程林氏家乘》卷二《明候庠士八十七翁云西林公墓志铭》云:“屡试秋闱,竟抱璞弗售,遂隐于家,高卧西山,散布南园,布衣蔬食,其势利纷华,盖泊如也。闲居,课子若孙,教以义方。……归故里,乃构小屋数椽于园侧,栽松植菊,呼童仆种蔬果,左右琴书,逍遥杖履,为终老计。抱膝长啸,咏及渊明《归去来辞》以自适。”《后贤殷氏支谱》^③卷一《明卿殷公传》记载:殷道昭“自以家世业农,遂悉力田作,暇则以渔钓自娱。尝过里塾中,闻童子诵渊明‘田居’、‘获稻’等诗,辄点头曰:‘此境大佳,吾一生享此足矣’”。陶渊明不屈于权贵的气节和安怡于田园的心境,受到了很多人的歆羡,他的诗文也得到了比较多的关注与解悟,这其实是十分自然的现象。中国古代族谱记载的人物基本生活在乡间农村,大多数人又处于比较低下的地位,他们与功名和权贵有一种天然的疏离甚至对抗,因此,陶渊明不肯摧眉折腰的不屈气节,就成了提升他们疏离权贵现实状态的精神价值之绝佳方式。陶渊明对田园生活、劳动感受的表达,充分道出了乡野村夫想说而无法说的心声,他真正成为了农民和平民的代表。我们曾经不厌其烦地探讨陶渊明的人格品质对于古代文士特别是官场失意文士的精神影响,说明他们在不得兼济天下时是如何以陶渊明为榜样而独善其身的,陶渊明的地位提高了,但他因此也显得有些被人为重塑,似不如平民百姓喜欢他来得更真实自然。那位农夫殷道昭“吾一生享此足矣”的慨叹,其实所表达的就是对陶渊明及其诗歌的自然亲近与认同。在看了族谱中这些来自底层人士对陶渊明的认识之后,我们才真正理解了陶渊明作为平民诗人的含义。

《义乌孙氏宗谱》^④卷一《凤亭先生传》称:孙德韵“励志读书,不拘拘章句之末……课余纵谈子史,旁及小说、稗官,娓娓不倦”。《邵东李氏三修族谱》^⑤卷末《献廷公夫妇行状》云:“公又尝好读稗史,有强记,善辩说,《东周列国志》尤酷爱之,遇有能言及者则生谈终日,几至忘餐。”《锡山陈氏宗谱》^⑥卷二十一《元兴公传》云其“晚年常以稗官醒目,更爱读《琵琶记》,茶酒之余,每为子妇辈撮其要而缕述之,俾各得其情以退”。《花氏宗谱》^⑦卷十一《舅氏杏春公暨姪子吴孺人合传》,称其舅氏“屡应童子试,未售。生平惟好抄阅书史,虽传奇小说,遇可喜,辄手录以为巾箱佳玩”。《尹氏家乘》^⑧卷十七载《祝族兄香泉翁八旬荣寿》,称其“或游二三知己辈,淪泉煮茗,闲谈《三国》、《水浒》英雄豪侠事,皆所以颐养天真”。

这些人对野史传说和章回演义纷纷表现出浓厚的兴趣,甚至还把这类作品置于非常高的地位,

① 钟盛抡等修,钟瑞鏐纂:《钟氏三修族谱》,清光绪二十八年(1902)颍川堂木活字本。

② 曾宗璞等纂修:《邵阳太平曾氏彤公房谱》,1927年德厚堂木活字本。

③ 殷实益等纂修:《后贤殷清氏支谱》,光绪五年(1879)木活字本。

④ 孙耀宗等纂修:《义乌孙氏宗谱》,清宣统三年(1911)木活字本。

⑤ 佚名修:《邵东李氏三修族谱》,清宣统三年(1911)敦睦堂刻本。

⑥ 陈云升等修:《锡山陈氏宗谱》,清道光十六年(1836)催文楼铅印本。

⑦ 花庚富等修,花方达等纂:《花氏宗谱》,清光绪四年(1878)含英堂木活字本。

⑧ 尹炳金等修,尹任公等纂:《尹氏家乘》,民国间永思堂木活字本。

宣扬其所具有的正面教化作用。钱大昕曾概括指出:“古有儒、释、道三教,自明以来,又多一教曰小说。小说演义之书,未尝自以为教也,而士大夫、农工商贾无不习之,以至儿童妇女不识字者,亦皆闻而如见之,是其教较之儒释道而更广也。”^①明确将小说(戏曲)的教化作用与儒释道并列,可以看作正统文人对此前不登大雅之堂的小说地位的空前肯定。但小说、戏曲之所以在民间得到广泛传播,主要不在于它具有较强的教化作用,而是它的表现题材、表达方式恰好适合民间的阅读水平和阅读需要,很容易被普通百姓所接受。《大宋中兴通俗演义》“凡例”称:“句法粗俗,言辞俚野,本以便愚庸观览。”^②有学者也指出:“白话和浅近的文言读物一般只用有限的词汇和简单的句法,用字多,比较噜嗦。读者大多是妇孺或商人、小吏等文化水平不高的人们。”^③小说戏曲使用这样的语言包装,把深奥的教条和难以把握的历史变成了一个个生动易懂的故事,传统的思想和千年历史随之进入了普通百姓的心中。明代东山主人《云合奇踪序》说:“田间里巷自好之士,目不涉史传,而于两汉、三国、东西晋、隋唐诸书,每喜搜揽。于一代之治乱兴衰、贤佞得失,多能津津称述”^④,针对的正是小说戏曲的社会认识作用。

族谱文献中有关文学阅读与理解的记载,当然并不止上述几种情形,然而仅上述民间阅读习惯及阅读感受情形,即已非常明显地说明,普通百姓在读什么和怎么读的问题上,与一般文人士大夫既有惊人的一致,又有较大的差异,而无论是哪一种情形,反映的都是文学作品在民间被阅读的事实,以及这种阅读事实所具有的文化史和文学史意义。

二、民间口传故事所表达的民间阅读与传播

民间口传故事最初是以口头形式在各个地方流传,后来则经过人们的搜集和整理,以“民间故事集成”、“文史资料”等方式汇编或出版。其中有关古代作家及作品的逸闻趣事,虽然主体上仍是传说故事,但背后包含的却是对这些作家及作品的认识与理解,是另外一种形式的文学阅读与传播。

青岛崂山地区曾经流传一则关于西晋名士嵇康、刘伶的故事^⑤。这则故事把嵇康树下锻铁、冷遇钟会的历史记载,与刘伶“我以天地为栋宇,屋室为幃衣,诸君何为人我幃中”^⑥的放诞融合一起,反映了嵇康、刘伶的放荡不羁和他们对钟会等礼教之士的鄙视。除了增加嵇康、刘伶树下裸身临风、把盏对酌的细节外,基本属于对历史事实的复述和搬演。

山东平阴县流传关于苏轼以“笑坏一群牛”让爱捉弄人的富家子弟反显难堪的故事^⑦,则借用了民间最常用的“对句”形式,表现了苏轼的机智伶俐,使苏轼这个大文豪形象更加充分全面。这显然是民间在作家基本形象基础上,所展开的自由假设和想象。表现苏轼聪明机智的,还有徐州流传的“苏东坡巧批状纸”^⑧、杭州下城地区流传的“苏东坡除三害”、“苏东坡填词判案”、“冷泉判案”^⑨等。现存涉及诗人作家的民间故事,大多是表现他们的才华与机智,如“李白倒骑驴”[■]、“李太白测字”[■],

① 钱大昕:《潜研堂文集》卷一七《正俗》,《嘉定钱大昕全集》(第九册),南京:江苏古籍出版社,1997年,第272页。

② 熊大木:《序武穆王演义》,嘉靖三十一年(1552)清白堂刻本《大宋中兴通俗演义》卷首。

③ 韩南:《中国白话小说史》,尹慧珉译,杭州:浙江古籍出版社,1989年,第9—10页。

④ 东山主人:《云合奇踪序》,清致和堂本《云合奇踪》卷首。

⑤ 《崂山民间故事集》,青岛:青岛市群众艺术馆,1988年。

⑥ 徐震堦:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第392页。

⑦ 《平阴县民间文学集成资料本》,济南:济南市平阴县民间文学集成办公室,1988年。

⑧ 徐州市民间文学集成编委会:《徐州民间文学集成》,南京:江苏文艺出版社,1991年。

⑨ 姚汉堂主编:《中国民间文学集成·浙江省杭州市下城区卷》,杭州:浙江省民间文学集成办公室,1992年。

■ 严峻登编:《民间文学集成资料》第一集《行唐民间故事选》,行唐:行唐三套集成编辑组,1987年,第26页。

■ 严峻登编:《民间文学集成资料》第一集《行唐民间故事选》,第28—29页。

王之涣“搭救左玉容”、“惩奸商”、“智救马良”、“对联劝善”、“智断盗盐案”、“惩贪官”^①，“白居易智服假龙女”^②以及“王安石巧答李公子”^③，元好问“审猴尿”、“智审瞎子”^④，“徐文长舌战赵文华”、“徐文长写春联”、“徐文长仗义截骗贼”、“徐文长‘寿堂斗智’”、“徐文长打官司”、“徐文长告状”^⑤，“郑板桥吟诗退贼”^⑥，“袁枚审案”^⑦等。这些著名文人所面对的反面形象不是贪官劣绅，就是地痞无赖，民间之所以让他们来充当惩罚和制服那些丑行恶人的正义者，就是因为他们民间具有相当正面的力量，用他们的口和笔来发奸擿伏，既有鞭辟入里之效，又具幽默诙谐之趣。换句话说，就是苏轼、徐渭等人的机智果敢，道出了民众呼唤和平与正义的思想愿望。而且，只要符合这样的目的，故事就可以在情况相近的作家间互相转移，比如苏轼用对句嘲弄那些地痞无赖的故事，就在明代大才子解缙的身上以非常相近的情节再次出现。

但也有一些情况正好相反，把那些才华横溢的文人写得一个个蒙昧愚钝甚至粗俗不堪。苏轼以对诗回击耻笑他的富家子弟，表现的是他的才华，而同样类型的故事，则常常反过来暴露这些平时舞文弄墨的大文豪的“无知”。同样流传于杭州下城地区的“牧童难倒苏东坡”故事说：有个牧童写了“重”和“出”，要考苏东坡。苏东坡顺口解释一个是轻重的重，一个是进出的出。牧童则说：“重”由“千”“里”合成，就是“出”，“出”为两山相叠，应是“重”。牧童又写了“牛”和“半”两个字，苏轼说第一个是黄牛的牛，第二个是半边的半，牧童说“您又错了”：“半”字有两只角，明明是“牛”；“牛”字只有一只角，显然是半头牛，是“半”才对。苏轼没有想到自己的反应竟然不如一个牧童，连声说：“我不如你，请多指教！”^⑧这则故事是用民间的理解来对一些常见的事理作出反常的解释，于是，那些通常代表常见事理的文人就只好屈居下风。流传于吉林市的“苏东坡作诗”尽管是显示苏东坡聪明多智，但苏东坡所写“十九月亮八分圆，七个举子六个还。五更四鼓敲三下，二姣同我一床眠”^⑨，实在难以让人看出他有多么聪慧，反倒有露骨的粗鄙。李白是历代公认的才士、诗仙，但民间却有他被一个油车工难倒的故事[■]，民间也有他写过“一个叉字两个×，二字同旁你和她。不知哪××着你，不知哪××着她”这样的近于卑俗下流诗作的传说[■]。民间对于大文豪的愚钝化处理，实质上反衬了民间常人的智慧性。而这些文豪身上的粗鄙性，则同样是民间底层反叛传统的心声流露。

民间故事中还有关于一些文学作品的创作缘起和写作过程，比较多地体现了民间对于这些作品的较深入全面的理解。

在今天的河北河间地区，流传着关于毛萁以及《诗经》、《关雎》的故事。毛萁从鲁地到了今天的河间，住在一个小村子里，埋头整理《诗经》，不问生产及家务，引起了妻子的极度不满，一气之下将丈夫已经整理出来的《诗经》稿子付之一炬，这使毛萁大为恼火，一封休书将妻子送回了她的娘家。毛萁的岳父是一个读书人，知道《诗经》的价值和意义，从心底里十分支持毛萁的行为，同时又为女儿的处境而焦虑，于是，就劝说女儿回去，与毛萁重归于好。毛萁看到妻子自己重新回到家中，正满腹不解，妻子从怀中拿出她父亲写给毛萁的一封信，毛萁打开一看，发现上面写的正是“关关雎鸠，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑……”，这才明白原来岳父是要说明妻子正是他整理《诗经》的绝佳助手，要

① 《廊坊市民间故事集》，廊坊：廊坊市群艺馆、廊坊市民研会，1986年，第25—71页。

② 钟伟今主编：《湖州市故事卷》，杭州：浙江文艺出版社，1991年，第165—169页。

③ 贺挺主编：《宁波市故事卷》，北京：中国民间文艺出版社，1989年，第203—204页。

④ 姜典凯主编：《中国民间故事卷·河南镇平县卷》，镇平：镇平县民间文学集成编委会，1987年，第25页。

⑤ 王本清主编：《中国民间文学集成·浙江省绍兴市越城区故事歌谣谚语卷》，杭州：浙江省民间文学集成办公室，1988年。

⑥ 李宏主编：《中国民间故事集成·河南平舆县卷》，平舆：平舆县民间文学集成编委会，1989年，第71—72页。

⑦ 陶玄福主编：《中国民间文学集成·浙江省宁波海曙区故事歌谣谚语卷》，宁波：海曙区文化教育局，1989年，第66—67页。

⑧ 姚汉堂主编：《中国民间文学集成·浙江省杭州市下城区卷》，杭州：浙江省民间文学集成办公室，1992年，第59—60页。

⑨ 刘国民主编：《吉林省民间文学集成·船营区卷》，吉林：船营区民间文学集成编委会，1988年，第84页。

■ 谭克德主编：《中国民间文学集成·浙江省杭州市江干区卷》，杭州：浙江省民间文学集成办公室，1990年，第45—46页。

■ 《隆化民间故事选》“李白戏国舅”，隆化：隆化县三套集成办公室，1987年，第69页。

他们携手归好。于是,毛茛欣然将岳父写的这首诗编入了《诗经》中的第一篇。河间今天还有一个诗经村,并广泛流传着“天上下雨地流,《诗经》使他们不记仇”的佳话^①。这则故事至少包含着两层文学史含义:第一,毛茛及《诗经》在当地流布较广,很有影响,否则就不会以此为题编排故事了。第二,故事对《关雎》一诗来历的解释,既接近汉儒“歌后妃之德”的观点,更符合普通夫妻恩怨纠葛的实境。

正如本文第一节所说,小说和戏曲在民间具有更为广泛的阅读市场,因此,关于小说戏曲创作缘起及写作过程的民间故事也似乎更为常见。关于施耐庵写《水浒传》的情由,流传于辽宁铁岭地区的“《水浒传》的由来”故事,有施耐庵不满于作为主考官的西宫娘娘以貌取人的说法^②;流传于河南汲县的“捉放施耐庵”故事则称朱元璋看到《水浒》有煽动造反的倾向,就把他关进了大牢,又派施耐庵的好友刘伯温去劝服,结果施耐庵在下半部就表现了天下归一、效忠皇帝等思想,朱元璋对此比较满意,下令释放了施耐庵^③。后来出现了《水浒》“只反贪官,不反皇帝”的概括,在民间看来,也许正是施耐庵和刘伯温“谈判”的结果。另外一个地区流传的故事,则说施耐庵答应刘伯温的劝说,干脆写起了神奇迷离的《封神演义》,让朱元璋看得很过瘾,相信施耐庵就是一个疯子,而不再追究他的造反嫌疑了^④。

谁都知道《西游记》是吴承恩所写,和苏东坡没有丝毫关系,但民间却有人认为《西游记》其实就是苏东坡原创,吴承恩只不过是搜集和改编而已。流传于河北一带的故事说,苏洵一次得了比较严重的病,苏东坡尽心侍奉,除了请郎中诊治,还找来各种有趣的书给父亲看,愉悦父亲的心情。最后实在找不到合适的书了,就自己动手写唐玄奘西天取经的故事,还谎称是从别的书上抄来的,写一篇,父亲看一篇,顺手扔到一边,接着再写,再看,再扔,最后父亲的病渐渐好起来了,大家都忘了这回事,被他扔掉的那些书稿则被家里的仆人捡起来留存下来,并在苏洵和苏东坡死后传到了社会上,流播在百姓的口头中。到了明末,吴承恩根据民间的口传,再加以艺术处理,就成了《西游记》^⑤。

今天浙江金华地区流传的“高则诚和横城书院”故事,对高则诚《琵琶记》传奇主角及戏名的确定过程有所说明。高则诚在东阳的横城书院求学时,想到元朝政府之腐败和民生之凋敝,便萌生了要写作戏曲予以批判的念头。故事的情节构思好了,但主角却一时定不下来。他到外面散步时,看到河堤上长了一片芥菜,一数刚好一百棵,就取“菜百芥”之谐音,定下了主角之名蔡伯喈。主角有了,反角顺势也有了——牛要吃菜,就叫牛丞相。“牛”在蒙古语中发“不花”之音,牛丞相自然就影射元朝不花太师。而戏名叫《琵琶记》,则借“琵琶”中四个“王”字,暗讽元朝当时的四个王。

有关古代作家及作品的民间故事,无论是表达对这些作家的赞颂或矮化,还是反映对作品写作过程的认识,都体现为一种不经意状态下的文学阅读和传播,这些作家与作品以及对于这些作家与作品的认识,将随着相应的民间故事而流传,形成口头形式的中国文学的民间阅读批评史和传播史。

三、民间阅读批评与专业化学术批评的相融互进

散存于族谱和民间故事中的这些关于底层民众阅读批评中国文学的资料,将在较大程度上为我们了解中国文学的阅读传播状态以及其所具有的价值意向,拓启历史与现实的视角与渠道,为全面认识中国文学发展实绩、把握其所包含之多层面意义,提供十分有益的参考。

以往研究文学家和文学作品的视域基本局限在历史上有记载的材料上,因而关注的主要是有历

① 王炳起:《诗经与毛茛》,《鸡泽文史资料》第一辑,鸡泽:政协河北省鸡泽县委员会文史资料研究委员会,1992年。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷·铁岭资料本》,铁岭:铁岭县三套集成领导小组,1987年,第163—164页。

③ 邢华芳主编:《中国民间文学集成·石家庄地区故事卷》第一卷《耿村民间故事集》第四集,石家庄、蒿城:石家庄地区民间文学三套集成编委会、藁城县民间文学三套集成编委会,1987年,第375页。

④ 阎天民主编:《中国民间故事集成·河南南阳县卷》,南阳:南阳县民间文学集成编委会,1987年,第244—247页。

⑤ 《中国民间文学集成·辽宁卷·沈阳东陵资料本》,沈阳:沈阳市东陵民间文学集成编委会,1986年,第186—187页。

史地位的人物及其观点,比如关于陶渊明及其作品,大体上是沿着颜延之、萧统、杜甫、苏轼、黄庭坚、朱熹……鲁迅、朱自清、朱光潜这样一条主线,关注的是这些名人所要表达的各种要论。这条主线的脉络清晰,思想集中,很容易得到一个比较明确的印象。但是,如果要寻找在主线之下的潜流和细节,就很难实现了。比如要探寻常人所发表的关于陶渊明的任何一个细碎理解,都无从措手,这就使得陶渊明的研究显得片面和不准确,因为“很多时候,不可见的事物比可见事物包含着更多的真理”^①。而当所有的研究者都把关注的目光集中于主线而忽视支线时,大家的认识就很难形成差异,研究结果的雷同化和重复性即难以避免,学术研究本应具有的创新性则大打折扣。就目前所见的各种文学史、批评史和接受史、传播史著作而言,虽然有通代断代、总体分体之别,但往往只是体现为材料的不同排列组合和叙述方式的局部变换,本质上没有多少显著的差别。所以,缺乏底层观照的文学研究,一方面是底层的一次又一次被掩蔽,另一方面则是顶层的一次又一次被重复,体现在研究成果上即是千篇一律,死气沉沉。

不仅如此,研究材料的趋同,驱使人们不得不去刻意寻求研究方法的标新立异,故作深奥、故弄玄虚似乎就成为唯一可行的求异出路,文学研究越来越脱离人世、脱离现实,走上了为研究而研究的僵化模式,文学变得没有生命力、没有人间情调,成了一具僵尸躯壳。因此,已经被我们把玩得十分精巧、运用得非常娴熟的文学研究方法,也迫切需要从民间那种粗粝、自发的文学批评形式中,得到启发,找到革新点,也就是让文学回到人间、恢复正常的性质。正如俄国诗人爱罗先珂所说:“智识阶级离开了民众,也要退化为书呆子,退化为孔雀、鹦鹉。”^②比如,杜甫“安得广厦千万间,大庇天下寒士俱欢颜”,过去就一直被看作杜甫推己及人、“宁苦身以利人”^③无私胸怀的写照,是人类最崇高精神境界的标志,但《休宁金氏族谱》^④卷二十《四十四世祖松青公传》称:金松青每诵少陵“广厦万间”诗,辄叹曰:“数亩之宫,安足燕翼孙子乎!”以梅结居地狭隘,欲以蕃宗族、光门闾,似未尽善也,乃度地至汪溪。他把杜甫“广厦万间”的呼唤,作为给子孙开辟一个新的广阔生活空间的历史导引,恐怕谁都会觉得他太庸俗、太肤浅,但谁又能说他的想法毫无道理、满纸荒唐?他没有遵从诗文作品的一般认识法则和美学原理,而是完全从人的最基本需要和最自然想法出发来理解作品,似乎有些浅和俗,但不能视为全错。因为“这种幼稚的、不受规训的阅读方式……对文本抱有一种深切的不尊重;在它看来,文本不是由一个高高在上的生产者——艺术家所创造的高高在上的东西,而是一种可以被偷袭或被盗取的文化资源。文本的价值在于它可以被使用,在于它可以提供的相关性,而非它的本质或美学价值”^⑤。金松青之所以如此理解杜甫“广厦万间”,就在于他感觉其与自己开拓家业的生活需要有高度的相关性,因而完全可以借古人以说明自己,“文本和日常生活被富有意义地连接起来”^⑥。

谁都知道《封神演义》不是苏东坡所写,包括民间最普通的略知历史的人,都不可能相信,但他们为什么非要坚持认为这就是苏东坡所写的呢?原因在于他们认为人在体质虚弱的时候更需要精神的调养,那些神奇诡怪的故事可以调节人的心灵,而苏东坡正好是一个对父极其恭敬的孝子,他也有能力去写神奇诡怪的故事,所以,这部充满了神奇色彩的《封神演义》就必须由苏东坡来“完成”。群体“永远只看到他们认为应该看到或是他们希望看到的東西”,“惯于把用歪曲性的想象所建立起来的幻觉与真实的事实混为一谈”^⑦,经过这样一番想象或联想,创造出与事实完全不符的“真实”。看似完全没有道理的形象,却有着非常有道理的基础,这就是民间文学阅读批评给我们的最大启发。

① [法]古斯塔夫·勒庞:《乌合之众——大众心理研究》,夏扬译,北京:商务印书馆,2011年,“导论”第3页。

② 顾颉刚:《知识不可离开实际生活》引,《顾颉刚全集·顾颉刚读书笔记》卷一,北京:中华书局,2011年,第349页。

③ 黄彻著,汤新祥校注:《碧溪诗话》,北京:人民文学出版社,1986年,第145页。

④ 金门诏纂修:《休宁金氏族谱》,清乾隆十一年(1746)木活字本。

⑤ [美]费斯克:《理解大众文化》,王晓珏、宋伟杰译,北京:中央编译出版社,2001年,第151页。

⑥ [美]费斯克:《理解大众文化》,第158页。

⑦ [法]古斯塔夫·勒庞:《乌合之众——大众心理研究》,第29—30页。

我们在进行专业的严密的文学批评时,适当借鉴吸收民间的这种非专业思路,也许会显得更为合理可信。“自以为趣味高雅的批评,其分析是准确的,但是,它所作出的评价往往是错误的”^①。如果我们认为文学创作需要不断从民间汲取营养,那么,文学评论也一样需要从民间获得参考。

所以,无论是从研究的资料还是研究的方法,专业的学理化研究和非专业的民间性阅读都应该建立一种互相融合、彼此制衡的架构。这种融合和制衡不仅仅指专业研究应该从民间渠道获得材料和启发,也指民间的阅读应积极地从专业渠道得到启迪和引导。二者不是有你无我的对立关系,而是我中有你的相辅存在。比如,民间的阅读更习惯于从人的最基本需要出发而展开,确实体现了人的最真实一面,但文学创作及评论作为人类一种比较高尚的行为,揭示和高扬的一定是人间美好纯洁的东西,不能无限追求自私,不能无限放大庸俗,即使人类真实存在的现象不都是值得提倡和宣传的。我们可以从杜甫的“广厦万间”中得到拓殖产业、荫子泽孙的常人欲望的释放,但更要发现其中高尚的人间关怀。文学毕竟不是家常琐谈,不是为人们发泄私欲找出路,它应该具有自己最基本的特质,为提升和净化世界服务。我们可以借鉴民间阅读真实自然的一面,但绝不能把民间阅读所表现出来的真实自然全部接收并作为文学研究的目标。俄国诗人爱罗先珂就曾说过:“民众离开了文学的光明,就要变得迷信、愚蠢,变得自私自利。”^②此外,民间阅读也有比较突出的零散化、表面化、自发性特点,有些观点看似合理但深入分析则破绽百出,这显然也不是我们所希望看到的结果。我们说文学作品可以营造一种梦幻般的神奇景象,表达人的某些近乎癫狂的心理,但不能反过来用梦呓一样的语言去解读作品,以癫狂的心态去体会作品,那样就会出现对作品的任意解读甚至曲解误读,文学阅读是开放自由的,但绝不能恶搞颠覆。如果出现这种状况,就不是文学阅读的自由解放,而是空前的文学灾难。比起文学史上所讲到的,民间故事中所提到的李白、苏轼等人具有更多的现实性、人间化特征,这对于我们全面理解诗人的形象是有益的,但其中安在他们名下的那些十分粗糙甚至卑俗诗作,不仅有损于诗人的正面形象,还会进一步让人们们对诗歌和文学失去信心。前些年曾比较流行的修改经典诗词现象,的确反映了民众的具体心态,也能反映他们对于这些作品的别解另读,但其中有些心态则是人性不健康一面的泛滥,绝对不能够提倡。真实自然的,不都是积极合理的。

文学阅读除了要正确把握人的正常需要和正常心理,努力发掘作品蕴涵的人类美好光明的一面,还要坚持文本为准的基本原则。一部作品的文本是动态开放的,但也是固定封闭的。说它动态开放,是指读者可以作出多种解读、附加各种意向;说它固定封闭,是指不能脱离文本而信马由缰。两者也是各有界地相互统一于一体。如果过分强调固定封闭性,就会限制阅读的自由,出现千人一面的僵化局面,如果过分夸大动态开放性,任意提倡文本颠覆和改制,则会使阅读行为漫无边界、失去归依。过去确实在某种程度上限制了人们的阅读自由,使得读文学作品就如同读法律条文,缺乏必要的能动性和创造性。相比而言,来自民间的阅读自由度似乎更大些,阅读的结论更富于想象和创造的空间。但是这种自由和创造绝不是无限的,一切想象和理解都应该围绕文本而展开。对作品的玄解和“甚解”不可取,对作品的一知半解甚至毫不理解同样是不可取的。浅阅读是可以允许的,但浅阅读绝不是最好的。近几年出现的一些诗文别解中,不乏真知灼见者,也颇有罔顾文本而信口雌黄的,这是很不应该的。前些年流行的文学作品鉴赏,曾被一些人奉为阅读文学作品的法宝和规则,的确有些不恰当,然而,如果把这些鉴赏文章当作一种阅读示例,按照他们的阅读方法去做,则是值得提倡的。必要的规则加上合理的创造,这就是专业化阅读与非专业阅读的绝好结合。

四、民间阅读资料的真实性及其整理

本文引用的民间的文学阅读资料主要集中在族谱和口传故事,其实,除了这两种之外,民间的谚

① [美]费斯克:《理解大众文化》,第122页。

② 顾颉刚:《知识不可离开实际生活》引,《顾颉刚全集·顾颉刚读书笔记》卷一,第349页。

语、歌谣、酒令以及日记中、器物上等都可能记载底层人士关于文学的一些活动情况。河北邯郸流传的“千金难买回头看,文章不厌反复改”、“文章要写好,腿脚要勤跑”、“无巧不成书,无奇不成戏”、“唱歌莫图声音尖细,作文切忌辞藻华丽”^①等谚语,表达的就是文章写作的简明要领。民间散存的文学阅读批评资料其实还是比较丰富的,为开拓中国文学研究的资料渠道,有必要对这些资料进行归纳整理。

整理民间的文学阅读资料,首先遇到的就是资料本身的真实性和可靠性问题。确实,如同我们在前文中多次讲过的,民间的文学阅读资料具有非常突出的零散、自发特点,完全是在一种没有严格要求、没有严密监督的状态下产生形成的,又加以底层人士的文化水平普遍较低,很难保证这些资料在历史和文学方面都能经得起推敲。这些情况也是导致文学研究者不敢或者不屑利用民间资料的重要原因。但是,如果因此而完全忽视和遗弃民间资料,则同样是不可取的。除了前文所论述的,这些资料对于我们拓展文学研究空间、完善文学研究格局十分重要,民间资料本身的真实可靠性在一定范围内也是能够成立的。

比如族谱资料,由于中国存在“隐恶扬善”、“攀附名人”等文化倾向,并且这些倾向也深深地印入族谱的编纂中,个别修纂者受限于文化水平也会导致他们对一些历史问题和文化现象缺乏准确的认识与判断,较为突出的如假托名人之名为族内人写序作传并且托名之作在不同的族谱中多次套用等,从而使族谱资料存在不够完具、不够准确的缺陷。不过,这并不意味着族谱中的所有资料都不可信。其中关于明清之后出身贫微人士阅读过程的记载,是最具可信度的。因为现存族谱主要是明清之后纂修的,同时代人记载同时期事,相对比较可信;如果族谱中明确标记为普通人,则即使纂修者做了拔高处理,他原本也是一个普通人,在这样的人身上作假缺少必要性;族谱中作假的地方除了托名人题序作传,更多的是在某人的功名和官职上,这是中国人向来比较看重的事情,读书情况则因不太容易受人关注因而也没有必要弄虚作假。因此,族谱中关于底层人阅读的记载不仅对于文学研究有必要,而且从资料真实性上也是最为可行的。

然而,即使如此,族谱中的文学阅读资料也存在搜集整理的问题。首先要从分布零散的族谱中进行大海捞针式的爬梳,汇集各种与文学阅读有关的信息;其次则要对这些信息进行勾稽和归类,为研究利用提供便利。而在这些过程中,同样也不能缺失辨别的环节,普通人的事迹无须作假,这只是一个大体的认识,具体的情况还要具体分析。笔者《族谱所见文学批评资料整理研究》^②曾分类汇集了部分有关底层文学阅读的资料,但这相对于现存已知五万多种族谱文献^③,仅仅是冰山一角,对于中国文学研究,更是少之又少,还需要更多的人参与其整理工作。

比起族谱资料,民间口传资料的情况更为复杂。因为它是口传性质的,很容易失传,有一部分资料肯定因为讲述者的去世而永远消失了。即使讲述者尚存,也需要首先进行现场采集和记录,这种类似田野调查式的资料搜集工作,许多社会学学者、历史学者和民俗工作者经常去做,但古代文学学者则很少采用,毅力、方法都需要一定的准备。20世纪80年代,文化部、国家民委和中国民间文艺家协会领导实施了全国性的中国民间文学资料调查整理工作,采集整理了一批很重要的民间文学作品,这其中就包括有关古代文学的民间阅读资料。后来各地陆陆续续编辑出版了《中国民间故事集成》、《中国谚语集成》和《中国歌谣集成》,被学界习称为中国民间文学的“三套集成”。这些资料为民间文学研究以及中国古代文学研究提供了非常珍贵的参考。但是,当时的工作并没有全部展开,存在不少遗漏,各地开展得也很不平衡。有些地区对采集来的资料进一步进行整理,予以正式或非正式的出版,有些则保持最初的记录,没有进一步整理,现在均已不知去向,非常可惜!我们有必要对

① 戴月主编:《中国民间文学集成·邯郸市谚语卷》,邯郸:邯郸市三套集成办公室,1988年,第407—408页。

② 见拙著《族谱所见文学批评资料整理研究》,北京:人民文学出版社,2013年。

③ 此据《中国家谱总目》,上海:上海古籍出版社,2008年,“前言”第10页。

现存的民间资料进行全面的调查,已经形成文字的要悉心保护、充分利用,尚未采集的则要动用各种手段,全力获取,并及时整理。而且材料范围除了口传,还可以包括网络上发表的各种评论甚至“段子”。参与的人除了民俗工作者、基层文化工作者,还应包括中国古代文学研究者。须知这件事已于人、于现在于将来,都是非常有意义的。

口传资料是在更加松散自由的状态下完成的,人物和事件的随意性尤其突出,颠倒和混乱史实的现象十分常见,傅斯年曾说“口传的史料,每每将年代、世系、地域弄得乱七八糟”^①。其中涉及古代作家及作品的内容,不能说没有任何的历史根据,比如施耐庵被作为主考的皇妃压制因而落榜愤而写《水浒》,其实就反映了封建科举的黑暗。那种以貌取人的现象事实上非常普遍,晚晴藏书家管庭芬在其日记中就曾写到:“宗师所取者仅势利两途,惟以外貌相士,余年已苍老,自不合台阁,其见揆宜也。”^②相貌粗劣的施耐庵遭到名落孙山的结果,非常自然。民间之所以让皇妃“担任”施耐庵这一科会试的主考,除了封建科举有以貌取人之例,也是百姓阅读《水浒传》而得出的一种理解。《水浒》中的大部分女性代表了邪恶,是“祸水”,代表了男权的施耐庵当然对她们有刻骨之恨^③,让皇妃作梗成为施耐庵写《水浒》的起因和《水浒》所要抨击的主要对象,很符合《水浒》中的女性描写实际。但是,从有记载的历史来看,似乎从来没有哪一科会试是皇妃主持的,甚至鲜见女性担任主考的各种考试,这个故事细节肯定是不成立的。顾颉刚先生曾说:“民间传说,是民众们的历史。”^④民间有把演义小说和传说当历史来读的习惯,传说在民众中具有很高的可信性和很重要的信史价值,但我们绝对不能反过来,把民间故事当作历史来理解。这一点对于专业的学术研究者应该是不成问题的。不过有一个现象,仍是需要格外引起注意的。如前文引例所显示的,关于古代作家的民间故事中,有许多置于著名诗人作家名下的作品,这完全是民间根据自己的理解,随意安置上去的,绝不可能是这些诗人自己的作品,如果有人信以为真,并且觉得这是意外的佚诗发现,那就必定要上当。这绝对不是不可能,我们看到有人从方志、族谱等文献中看到托名某名人的作品,不加分析,率然视为佚文,结果造成了很不好的影响。

所以,对于民间的文学阅读资料,我们一方面要积极地采集、收集,另一方面则要认真地辨析整理,使其真正成为中国文学研究的有用资料。1928年,时任中央研究院史语所所长的傅斯年就曾对史学工作者发出过“上穷碧落下黄泉,动手动脚找东西”^⑤的呼吁,八十多年后,他的这个呼吁对于史学和文学工作者依然很有意义。

[责任编辑 刘 培]

① 傅斯年:《史料论略》,《史学方法导论》,上海:上海古籍出版社,2011年,第50页。

② 《管庭芬日记》,北京:中华书局,2013年,第1294页。

③ 纪德君:《红颜本祸水,英雄不好色——梁山好汉如是说》,《青海师范专科学校学报》1996年第3期。

④ 顾颉刚:《吴藻汀〈泉州民间传说〉序》,《顾颉刚民俗论文集》卷二,北京:中华书局,2011年,第301页。

⑤ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,《史学方法导论》,第143页。

“儒教之争”反思

——从争论线索、焦点问题到方法论探讨

张志刚

摘要:“儒教之争”事关重大,关系到如何理解儒家、儒学或儒教的本质,如何阐释中国传统文化的特性,如何弘扬中国文化传统的精神,如何进行中外文化比较、世界文明对话等等。宗教概念问题是整个儒教之争的理论症结所在,而“比较方法”与“文化自觉”则成为贯穿整个儒教之争的两个深层问题。全面梳理以往的争论线索,客观评论各派的论争焦点,深入探讨现存的概念、理论,尤其是方法论问题,有助于推动今后的研究与讨论。

关键词:儒家;儒学;儒教;“儒教之争”;宗教;世界文明对话;文化自觉

所谓的“儒教之争”,主要是指关于“儒家、儒学或儒教究竟是不是一种宗教”的学术争论。若把儒家、儒学或儒教视为中国文化传统的主干或主流,这场争论确有重大的理论价值与现实意义,它不仅直接触及儒家、儒学或儒教的本质与功能问题,而且关系到怎么理解中国传统文化的主要特性,如何弘扬中国文化传统的基本精神,以及何以开展中外文化比较、参与世界文明对话等等。对于这样一场重大且复杂的学术争论,本文并不试图从某派立场出发来得出某种结论,而是致力于一种全面、客观而深入的学术反思,即尽可能全面地梳理以往的争论线索,尽可能客观地评论各派的论争焦点,尽可能深入地探究现存的概念、理论,尤其是方法论问题。若能做到这三个“尽可能”,从而裨益日后研讨,笔者的目的便实现了。

一、引言:争论线索与反思立意

(一)从争论线索入手

在近几百年来中国思想史上,儒教之争可谓绵延不断,时现时隐,众说纷纭,悬而难决。据考察,比较集中或较大规模的争论至少有三四次,但具体说法有所不同,主要有下述几种总体概括。

概括(A):自19世纪末以来,大致发生过三次争论。

(1)据现有文献资料,最早提出“儒学宗教论”的是康有为,其观点主要见于《孔子改制考》(1892—1898)。该书用今文经学方法,详尽地考释了儒教的形成与发展,在中国文化史上的地位与作用等,提出了“儒教为孔子所创”、“孔子创儒教改制”、“六经皆孔子改制所作”、“鲁国全从儒教”、“儒教遍传天下,战国秦汉间尤胜”、“武帝后儒教一统”、“儒教是中国历史上全民信仰的正宗大教”等论点。此后,他又写《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》(1898)、《孔教会序》(1912)、《以孔教为国教配天议》(1913)等文,在其弟子陈焕章等人的协助下,掀起了一场“儒学宗教化、国教化运

作者简介:张志刚,北京大学哲学系、宗教学系、外国哲学研究所教授(北京100871)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中西宗教哲学比较的几组关键问题”(10JJD720013)的阶段性成果。

动”，而梁启超、蔡元培、章太炎和陈独秀等人，则撰文予以批驳。经过“五四”时期的批孔思潮，这场儒学宗教化运动被扼制了。

(2)20 世纪五六十年代，新儒家第二代代表人物唐君毅、牟宗三等，为了与西方基督教传统相抗衡，拯救并弘扬儒学，着力强调“儒家思想的宗教性”及其在中国文化中的“宗教性教化功能”。由牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联合署名的《为中国文化敬告世界人士宣言》(1958)强调指出，西方学者认为儒家思想只是一种道德说教，缺乏“超越感情或宗教精神”，此乃“莫大的错误”；五四运动时期的思想家受西学的影响，也犯了同样的错误。但对于该《宣言》所强调的“中国文化的宗教意义”，署名者徐复观后来表示，因起草者唐君毅抱有浓厚的宗教意识，没有采纳他所提出的修改意见；另一位署名者张君勱则在该宣言发表之前出版的《新儒家思想史》(1957)“导言”里，就已否定了“儒家思想的宗教性”。然而，相比之下，唐君毅和牟宗三后来著书所阐发的“儒家的超越精神或宗教精神”，随着新儒家学术地位的提高而逐渐被海内外同行所重视。

(3)20 世纪 70 年代末，任继愈提出了“理学宗教论”，随后接连发表《论儒教的形成》(1980)、《儒家与儒教》(1980)、《儒教的再评价》(1982)、《朱熹与宗教》(1982)等文，较为全面地论述了儒家与儒教、儒教与宗教、儒教的形成变化过程、儒教在中国文化史上的地位和作用等问题。任先生的观点得到其后学的认同和发挥，在学术界逐渐形成了一个“儒教宗教论派”。冯友兰、张岱年等学者则提出了相反的意见，认为“道学”或“理学”是哲学而非宗教^①。

概括(B)：从 17 世纪以来，至少有过三次规模较大的争论。

(1)17—18 世纪的“中国礼仪之争”，可以说是一场国际性的大讨论，参与者包括中国士大夫、欧洲传教士、罗马教廷和清朝皇帝等。虽然这场争论涉及很多问题，但其实质在于，“译名之争”所涉及的“儒学的宗教性问题”，即儒家经典里的“天”或“上帝”是否具有欧洲概念“Deus”(God)的宗教意涵。耶稣会士利玛窦等为了强调中国礼仪与天主教教义的兼容性而根本否认儒学的宗教性，反之，其他传教士则大多肯认中国礼仪的宗教性，把儒家视为“异教”或“异端”。

(2)19 世纪末到 20 世纪初，康有为、章太炎、欧阳竟无、梁漱溟等一批著名思想家都卷入了这场争论。康有为著《孔子改制考》，称儒家为“儒教”，孔子为“教主”，并于 20 世纪初创“孔教会”，任“总会长”。而欧阳竟无从“宗教即迷信”的立场出发，只认为“基督教是宗教”，并在“孔佛不二”的意义上否认“儒学是宗教”。梁漱溟则强调“宗教信鬼神、讲来世”，“儒家是礼教而非宗教”，甚而提出了“中国无宗教”的口号。章太炎也否认“儒家是宗教”，而持儒家为“哲学中间兼存宗教”并非“宗教中间含有哲学”的观点。

(3)20 世纪中叶以来，情况有所变化，肯认“儒学的宗教性”似乎渐成主流。例如，胡适在《中国中古思想史长编》中就肯认了中国的宗教传统；贺麟在《儒家思想的新开展》一文中强调，“礼教”即“宗教”，儒学不仅仅是哲学，而且是美学和宗教，是一门集哲学(理学)、美学(诗教)和宗教(礼教)于一体的大学问，探讨儒学的宗教层面对于克服儒学研究的“浅薄化”、“孤隘化”有重要意义。1958 年元旦，中国港台学者唐君毅、牟宗三、徐复观和张君勱联合署名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》，标志着当代新儒家在“儒学的宗教性”问题上已初步形成“共识”。而大陆著名学者任继愈长期以来一直坚持认为，儒家是“特殊形式的宗教”，形成于汉而完成于宋，至宋以后成为中国最有影响的宗教。此后，“儒学的宗教性”便成了儒学研究的一个热门话题，如杜维明的《论儒学的宗教性》，陈来的《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，李申的《中国儒教史》等。但是，关于儒学宗教性问题的争论并没有结束，至今有些学者仍坚持认为“儒学是‘学’不是‘教’”，对“儒学之为儒教”甚至“儒学具

^① 参见苗润田、陈燕：《儒学：宗教与非宗教之争——一个学术史的检讨》，《中国哲学史》1999 年第 1 期。该文收入任继愈主编：《儒教问题争论集》，北京：宗教文化出版社，2000 年。

有宗教性”表示怀疑。这场争论还会继续下去^①。

概括(C):自明末利玛窦来华传教至今,发生过三次大争论。

(1)第一次争论是发生在基督教内部的“礼仪之争”,利玛窦为了打开传教局面,允许那些保持祭孔、祭祖传统的儒者加入基督教,他在给耶稣会的报告中声称,这些礼仪活动只有纪念意义,没有宗教意义。其实,这种说法只是传教策略而已,况且未能得到基督教内部的公认。利玛窦死后,其传教策略遭到改变,以致引起了“基督教与中国儒教国家的冲突”。此后,关于“祭孔祭祖是不是宗教活动”、“儒教是不是宗教”,在基督教内部争论了两百多年。

(2)第二次争论发生在20世纪初,康有为主张改革儒教,他的学生梁启超起初追随,也力主“儒教就是宗教”,但变法失败后,梁启超发表《保教非所以尊孔论》(1902),认为“儒教不是宗教”。此后,这种观点逐渐流行。中华民国成立后,教育总长蔡元培首先取消了学校中保存的尊孔读经制度,不久又宣布“儒教不是宗教”,主张“用美育取代宗教”。数年后,陈独秀在《新青年》上发表多篇文章,再三指出儒教只是“教化之教”而非“宗教之教”。此次争论后,“儒教不是宗教”、“中国古代是无宗教国”等观点,成为中国学界的定论和中国传统文化著作的立论基础。

(3)第三次争论始于1978年底,任继愈在“中国无神论学会成立大会”上发表“儒教是宗教”的演讲,接着多次发表讲演和文章展开论证。然而,在近十年间几乎没有一人赞成。1986年至1999年,何光沪、赖永海、谢谦、李申等人以不同形式赞同“儒教是教说”,但加上任先生,明确支持此观点的学者共5人。李申著《中国儒教史》(两卷本,1999、2000)出版后,支持者认为这是一部“划时代的著作”,是“中国传统文化研究领域里的哥白尼革命”;反对者则认为,该书是“国家级的豆腐渣工程”,是“不通训诂、没读懂古书的结果”^②。可围绕该书的争论结果是,更多的人接受了“儒教是教说”,下列事件有标志意义:中国社会科学院世界宗教研究所成立了“儒学研究中心”(2005),中国社会科学院世界宗教研究所、上海师范大学和国际儒学联合会合作召开了“儒学、儒教与宗教学学术研讨会”(2006),《中国宗教报告(2009)》正式把儒教作为中国最重要的传统宗教加以研究介绍。但总的来看,儒教研究至今还较薄弱,还停留在论证“儒教是教”阶段,而且这方面的学术论文常常遭到一些报刊和学者的拒斥,儒教研究的正常开展尚需时日^③。

概括(D):以问题意识为导向的其他几种新近观点。

(1)如果从明朝天主教入华传教算起,儒教之争的确是一个老问题,但它又是一个常新的问题。因此,从问题的提出来看,在20世纪初以来中国学界的儒教之争中,下列四大事件特别值得注意:(a)20世纪早期,康有为等人的创立孔教活动,以及引发的批判孔教运动;(b)1958年元旦,牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联合发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》;(c)1980年,任继愈发表的《论儒教的形成》以及引发的相关争论;(d)1980年《文史哲》杂志刊发的“‘儒学是否宗教’笔谈”,1990年出版的李申著《中国儒学史》,以及引发的“孔子2000网站”上展开的儒教问题争鸣^④。

(2)自1978年任继愈提出“儒教说”至今,中国学界的儒教研究主要经历了如下三个阶段:(a)1978年至1980年代中期,中心议题为“儒教是否宗教”;(b)1980年代中期至2000年,主要议题为“儒教是什么性质的宗教”;(c)2001年以来,突出议题为“重建儒教的途径”。现有越来越多的学者将“大陆新儒家”及其影响下的理论和行动,看作“现代中国的儒教运动”^⑤。

① 参见段德智:《从存有的层次性看儒学的宗教性》,《哲学动态》1999年第7期;段德智:《从全球化的观点看儒学的宗教性》,刘海平主编:《文明对话——本土知识的全球意义》,上海,上海外语教育出版社,2002年,第289—306页。

② 李申:《儒教与儒教研究》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2009)》,北京:社会科学文献出版社,2009年,第156页。

③ 参见李申:《儒教与儒教研究》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2009)》;李申:《二十年来的儒教研究》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第470—479页。

④ 参见崔罡:《20世纪儒教问题反思》,黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣录》,郑州:河南人民出版社,2011年,第62—63页。

⑤ 陈彦军:《儒教是现代儒家复兴的本色》,原刊于www.rujiazg.com,参见黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣录》,第13页。

(3)然而,关于后一种概括,黄玉顺提出了异议。他尖锐地指出,这种概述的言下之意在于,经过上述三阶段的讨论,大家已承认“儒家或儒学就是宗教”了,其实这个判断并不符合实际,这些年来一直存在争议,而新一轮的争论便起因于“曲阜拟建教堂事件”。2010年12月9日,新华网发表的有关报道引起了儒家学者的高度重视;12月22日,“中国儒教网”、“儒教联合论坛”等联合发布了十位学者的《尊重中华文化圣地,停建曲阜耶教教堂——关于曲阜建造耶教大教堂的意见书》,并在网上广泛征集签名;12月26日,黄玉顺发表了《反求诸己:儒者何为——关于曲阜拟建基督教堂事件的几点思考》,该文除了表态“反对在曲阜建基督教堂”,主要意在提出另一个值得思考的问题,即如果像《意见书》里明确提出的那样,要求政府将“儒教”列为与佛教、道教、回教和基督教具有“同等身份”,享有“平等地位”的五大宗教之一,是否将给“儒家儒学事业”带来许多始料不及的不良后果?该文就此问题所作出的肯定回答,既得到了一些儒学学者的支持,也引起了一些“儒教论者”的反对,而围绕上述问题所形成的两派不同观点便是新一轮儒教之争的具体缘由^①。

(二)本文的反思立意

上述数种概括未必十分全面,也难免因概括者们不同的学术立场而带有不同的理论倾向,但若把它们综合起来,使之相互参照,加之相互补充,则可使我们相对客观地把握这场儒教之争的大致过程和整体意义。总的来看,这场旷日持久的儒教之争,可说是与近几百年来中华民族“认知他者与重塑自我的心路历程”形影相随的,这一情形尤为明显地反映在前述几次比较集中或较大规模的争论的时间起点上。若由这种意义上的时间节点来深刻反思历次争论的主要起因,至少可作出如下几个基本判断:

首先,前述第二、三种概括说法所追溯的最初争论——“中国礼仪之争”,其实并非只是“发生在基督教内部的一场关于传教策略的争论”,也并不简单意味着“‘Deus(God)译名之争’所涉及的儒学的宗教性问题”,而应该更有历史感,也更深刻地将其理解为,在中西方文化传统初始相遇、碰撞与冲突的背景下萌发的一大难题——如何认识中西方文化、思想和社会的异同,特别是何以理解作为中西方文化之主流传统的儒家与基督教的异同^②?

其次,19世纪末20世纪初,始于康有为等人主张“儒学宗教化、国教化”的儒教之争,其前后历史背景则可使我们深思,中国近代史上的一连串重大历史事件——鸦片战争、洋务运动、甲午战争、戊戌变法、新文化运动、五四运动等所反映的那段跌宕起伏、错综复杂的中华民族心路历程,这就是在惨遭西方列强侵略、西洋文化冲击的氛围下,痛思中国之所以陷于弱势、被动挨打的多重原因,深刻反省中华民族的复兴之路的过程。如果说这段民族心路历程在中国思想界充满了“中西古今之争”^③,那么,康有为等人在戊戌变法前后所掀起的“儒学宗教化、国教化运动”,其初衷或主旨“保国、

① 详见黄玉顺:《前言》,《庚寅“儒教”问题争鸣录》,第1—11页。

② 正如著名法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)指出,中西方文明传统的差异是一个特有意义的研究课题,而切入此项研究的最好办法,或许就是考察中西方文明在明末所发生的最早交流及其反应,因为那时第一批耶稣会传教士来到中国,并与中国最有文化修养的阶层建立了联系,这就在历史上使两个相对独立发展的欧亚社会首次开始了真正的交流(参见[法]谢和耐:《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》,耿昇译,上海:上海古籍出版社,1991年,“中译本序”)。

③ 关于“中西古今之争”这种提法,似有必要多说几句。在近些年相关研讨中,有些海内外学者援引冯契先生的观点,即把“古今中西之争”称为中华民族自“五四”以来所遇到的“大问题”(如杜维明先生就持此观点,参见《文化选择与文化发展》,杜维明、张世英、黄树森先生中西马高端对话,孙熙国、李翔海主编:《北大中国文化研究》第1辑,北京:社会科学文献出版社,2011年,第5页)。从原初文献来看,冯契先生是从中国近代哲学史的视角来提出这种观点的,主要出处为《古今中西之争与哲学革命——兼论中国近代哲学的特点和规律》(与季甄馥合写,《哲学研究》1982年第8期)和《中国近代哲学史》的《绪论:古今中西之争与中国近代哲学革命》(冯契主编,上海:上海人民出版社,1989年)。在后一种专著里,他较为具体地指出:“在中国近代,时代的中心问题就是‘中国向何处去’的问题。灾难深重的中华民族,如何才能获得解放,才能不受帝国主义的压迫、欺凌、奴役?一百多年来的志士仁人就是为了解决这个问题而前仆后继。这个时代的中心问题在政治思想领域表现为古今中西之争,其内容就是如何向西方学习,并且对自己的传统进行反省,来寻求救国救民的真理,以便引导我们这个民族走上自由解放道路。”(详见该书上册,第4—5页)若从学术视野更开阔的中外文化交流史来看,笔者认为,“中西古今之争”较之“古今中西之争”更能清晰地表明“问题的由来”。尽管海内外学者对于“中西”、“古今”两对概念有大量不同的理解与解释,但就前述“大问题”而言,“五四”以来的激烈争论却如本文前面简要分析的,是因明末清初以降中西方文化的相遇、冲突与磨合而引发的,这就是说,先有“中西比较及其争论”,才衍生出“古今比较及其争论”。

保种、保教”便表明,这时中国思想界的中西古今之争已从“器物层面”经过“制度层面”而深及作为文化之内核的“精神层面”,此后一大批著名的思想家,像蔡元培、章太炎、梁启超、陈独秀、胡适、梁漱溟等关于儒家或儒学的不同态度、激烈论辩甚至强烈批判,其思想意义显然也不只局限于“儒教之争”,而是应该理解为文化比较视野下的中西古今之争的拓展与深化。

再次,中国学术界的最近一次儒教之争,则可以说是随着中国社会的改革开放而拉开序幕的。改革开放之初,中国社会最关注的问题就是“如何实现现代化”的问题,而学术界的新一轮儒教之争既是在这种社会历史背景下发生的,又是接着新文化运动和五四运动以来的中西古今之争展开的。正如任继愈先生所言:“我们正面临开放的新时代,中华民族正满怀信心地走向世界,我们有吸收外来有价值的文化充实自己的优良传统,也有故步自封的保守习惯。民族文化瑰宝黏附着污垢。创建社会主义新文化大厦,先要清理好我们古老的地基……‘五四’以来,学术界对中国传统文化进行了卓有成效的研究,唯独对影响中华民族的伦理观、价值观、社会生活、文化生活以及家庭生活的儒教,没有认真清理,以致有许多本来可以找到说明的道理,看不明白,说不清楚。不研究儒教,就无法正确认识古代和当前的中国社会。”^①

综合以上几重判断可以肯定,经过三十多年的改革开放,在中华民族日渐强盛,致力文化繁荣发展,重塑文化自觉性与主体性的今天,重新反省前述儒教之争过程确有重要的学术价值和现实意义。正是抱着这种当下的精神关切与文化使命,为了便于梳理儒教之争的现存问题、特别是晚近争论的要点、难点或疑点等,笔者尝试如下学术反思步骤:从最近一轮的儒家之争入手,首先尽可能客观地再现此次学术争论的历史背景和理论倾向;接着联系历史上其他几次争论,扼要评述三十多年来的争论焦点,以期深析以往论争的理论得失,尤其是现存的学术难题,从方法论上推进日后研讨。

二、“儒教论”的重新提出

如前所述,中国学术界最近一次儒教之争的时间起点,恰逢中国社会改革开放之初。1978年底,任继愈在“中国无神论学会成立大会”上发表主旨报告“开展无神论研究,促进社会主义现代化”,重新提出了“儒教实质上是一种宗教”的论断。随后几年里,任先生接连发表演讲和论文,全面地阐释了他所提出的“儒教论”。总的来看,任先生的专论和相关文章主要有:《论儒教的形成》(1980)、《儒家与儒教》(1980)、《儒教的再评价》(1982)、《朱熹与宗教》(1982)、《论白鹿洞书院学规》(1987)、《具有中国民族形式的宗教——儒教》(1988)、《从程门立雪看儒教》(1993)、《朱熹的宗教感情》(1993)、《从佛教到儒教——唐宋思潮的变迁》(1996)、《中国儒教史》序》(1997)和《〈中国儒教论〉序》(2005)等。上列文献里,最重要的是第一、三篇,因为这两篇论文系统而深入地表达了任先生所关切的重大问题和论证思路,可使我们从头梳理这一轮儒教之争的学术背景和研讨立意。

(一)中国哲学史的思路

《论儒教的形成》一文,可视为任先生重新提出“儒教论”的奠基作。按他本人的解释,该文从历史的角度论述了儒教的形成过程,即孔子的学说经历了“两次大改造”:第一次改造在汉代,产生了董仲舒的神学目的论,使儒家具有宗教雏形;第二次改造在宋代,产生了三教合一的宋明理学,这是儒教的完成。这个演变过程是伴随着封建大帝国的建立和巩固逐渐进行的,经历了千余年的时间。宋明以后,中国封建社会制度停滞以至僵化,儒教起了积极维护作用^②。上述解释里提到的“历史的角度”并非泛泛而论或面面俱到的,而是着眼于“中国哲学史的面貌和性质”,这一点对今天的研究者来

^① 任继愈:《〈中国儒教史〉序》,原载《中国哲学史》1997年第4期,又见《任继愈宗教论集》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第536页。

^② 参见任继愈:《儒教的再评价》,原载《社会科学战线》1982年第2期,又见《任继愈宗教论集》,第494页。关于这两次大改造的论述,详见《论儒教的形成》和《儒家与儒教》两篇论文。

说尤为值得留意。

(1) 作为封建意识形态的儒教

任先生首先指出,中国哲学史的面貌和性质是由中国社会历史的特点所决定的,中国有文字记载的历史绝大部分是封建社会的,中国哲学史主要是在中国封建社会历史时期发展的,因此,中国封建社会的历史特点和历史进程,造成了以儒教为中心的封建意识形态。他说:

这种同封建宗法制度和君主专制的统一政权相适应的意识形态,对劳动人民起着极大的麻醉欺骗作用,因而它有效地稳定着封建社会秩序。为了使儒家更好地发挥巩固封建经济和政治制度的作用,历代封建统治者及其思想家们不断地对它加工改造,逐渐使它完备细密,并在一个很长时间内,进行了儒学的造神活动:把孔子偶像化,把儒家经典神圣化,又吸收佛教、道教的思想,将儒家搞成了神学。这种神学化了的儒家,把政治、哲学和伦理三者融合为一体,形成了一个庞大的儒教体系,一直在意识形态领域占据着正统地位,对于巩固封建制度和延长其寿命,起了十分巨大的作用。^①

(2) 儒教的形成与作用

正是基于前述总体判断,任先生具体地论证了儒教的形成过程。孔子创立的儒家学说所继承的是天命神学和祖宗崇拜的宗教思想,其核心就是强调“尊尊、亲亲”,维护君父的绝对统治地位,巩固专制宗法的等级制度。但在先秦,儒家还不是宗教,只是作为一种政治伦理学说而与其他各家争鸣。而到汉代,儒家学说之所以经历了第一次大改造,就是为了适应大一统的封建宗法专制国家在意识形态上的需要,这就使董仲舒、《白虎通》借孔子之口,宣传适合汉代统治者要求的宗教思想。同样,儒学的第二次大改造也是为了适应封建专制统治者的需要,自唐朝韩愈推崇《大学》,李翱尊崇《中庸》,直到宋代朱熹的《四书集注》被定为全国通用教科书,宋明理学体系的建立标志着儒学造神运动的完成。任先生指出:

儒教的教主是孔子,其教义和崇拜的对象为“天地君亲师”,其经典为儒家六经,教派及传法世系即儒家的道统论……儒家虽然缺少一般宗教的外在特征,却具有宗教的一切本质属性。僧侣主义、禁欲主义、“原罪”观念、蒙昧主义、偶像崇拜,注重内心反省的宗教修养方法,敌视科学、轻视生产,这些中世纪经院哲学所具备的落后宗教内容,儒教应有尽有。^②

关于上述两次改造及其社会作用,任先生指出,“董仲舒的改造”已使孔子的面目不同于春秋时期,“朱熹的改造”则与孔子的思想相去更远;汉代中国封建社会正在上升时期,配合其政治要求而形成的儒教,其积极作用大于消极作用;第二次大改造的消极作用则是主要的,因为宋明以后中国封建社会进入后期,但不幸的是,资本主义萌芽却没有正常发展的机会。

(3) 儒教与中国现代化

任先生潜心考察儒教的形成过程及其社会作用,旨在深刻反省儒教对中国现代化的影响。明代(16世纪)以后,中国的科技成就在世界上开始从先进趋于落后,虽然其主要原因在于封建的生产关系日趋腐朽,但儒教对人们探索精神的窒息,也使得生产技术和科学发明的步伐迟滞。中国封建社会特别顽固,儒教对人心的牢笼应是原因之一。但在指出上述原因的同时,任先生明确地划分了孔子与儒教的界限。自五四运动以来,进步的革新派认为,孔子是保守势力的精神支柱,必须“打倒孔家店”,中国才能得救。当时人们还不懂得历史地看待历史事件和历史人物,误把“春秋时期从事政治和教育文化事业的孔子”与“汉代以后被历代封建统治者捧为教主的孔子”混为一谈。对于作为教育家、政治思想家、先秦儒家流派创始人的孔子,我们应该给以全面而恰当的评价,目前学术界关于其

^① 任继愈:《论儒教的形成》,《任继愈宗教论集》,第468页。

^② 任继愈:《论儒教的形成》,《任继愈宗教论集》,第478页。关于儒教的内容,同时参照《儒家与儒教》一文,《任继愈宗教论集》,第484—493页。

历史功过的不同观点,是一个学术争论问题。然而,儒教的建立标志着儒家的消亡,这是两笔账,不能混同。如果说“孔子必须打倒”,这是不对的;如果说“儒教应当废除”,这是应该的,因为儒教已成为我国现代化的极大思想障碍。任先生提出:

历史事实已经告诉人们,儒教带给我们的是灾难、是桎梏、是毒瘤,而不是优良传统。它是封建宗法专制主义的精神支柱,它是使中国人民长期愚昧落后、思想僵化的总根源。有了儒家的地位,就没有现代化的地位。为了中华民族的生存,就要让儒教早日消亡。^①

(二)世界史的考察

从任先生的论证思路来看,《儒教的再评价》(1982)是两年前发表的《论儒教的形成》的续篇,它承接前文来考察如下问题:儒教形成于中国封建社会,这是否具有“世界史的共性”,与佛教、基督教和伊斯兰教都兴盛于中世纪的原因有无关联?同时,儒教的独特个性是什么,对中国的社会和文化究竟起了什么影响^②?

(1)中世纪世界史的共性

世界三大宗教——佛教、基督教和伊斯兰教,都是在中世纪分别成为不同国家的统治思想的,这表明中世纪的封建社会离不开宗教,也为宗教的滋生蔓延提供了土壤,中国也不例外。为什么这么说呢?任先生主要是从封建制与奴隶制、中世纪宗教与原始宗教的不同之处来展开解释的。

首先,封建制不同于奴隶制。奴隶制下的奴隶不具有人格,奴隶主是靠暴力与刑罚来进行统治的,没必要对奴隶进行“虚伪的说教”,许诺“来世的天国”。封建制下的农民是个体经营的劳动者,有自己的小块份地和相对的人身自由,统治者的剥削方式改为租税和劳役,除了暴力与刑罚,还需要从思想和精神上来加强统治,而农民很容易接受宗教所宣传的蒙昧主义,因为他们没文化,不了解人间苦难的真实原因,无力摆脱受奴役的地位;更重要的是,封建社会的等级制度也需要用宗教来涂上“神圣的油彩”。

其次,中世纪宗教不同于原始宗教。进入封建社会后,部分原始宗教发展为“人为宗教”。如果说原始宗教所反映的主要是自然界的异己力量,人为宗教则主要是反映了社会的异己力量,其一般特点在于,具有理论性和系统性,与社会伦理密切配合,使宗教的善恶标准打上统治阶级道德的烙印,为中世纪普遍存在的特权、压迫和社会不公正现象辩护。同时,“人为宗教”培养了一大批神职人员,形成了严密的教会组织,有自己的寺院经济。从社会内容和历史作用来看,“人为宗教”既是封建制的精神支柱,也是封建性的社会阶级力量。

(2)儒教的共性与个性

儒教既有中世纪宗教的共性,也有独特的个性,这充分反映了中国封建社会的历史条件。关于这种共性与个性的具体分析,构成了《儒教的再评价》的主要内容,任先生接续《论儒教的形成》的考察立意,即儒教对中国社会和文化究竟产生了什么影响,主要提出了下述几个论点。

(a)“三纲五常”被奉为“神圣的教条”。中国封建社会的一个主要特点,就是宗法制度发展得比较完备。为了维护封建宗法制度,统治者都把“三纲五常”奉为天经地义,将宗法思想宗教化。例如,董仲舒的神学目的论宣传天人感应,上天能干预人事,神能赏善惩恶,宋明儒教吸收佛教理论,用“理”或“天理”来论证“三纲五常”的合理性,把只存在于封建社会的人伦关系和价值标准异化为绝对永恒的神圣秩序,二者虽在理论形态上有精粗之分,但目的和作用并无不同。

(b)“奉天法祖”是一种宗教观念。儒教不重视个人的生死,却十分重视家族的延续。在封建宗法制度下,个人依附于家族,以断绝“家族血食”为大罪,个人的生存目的和意义就是承续祖宗余绪,维系家族延续,这种观念本身就是宗教的。

^① 任继愈:《论儒教的形成》,原载《中国社会科学》1980年第1期,新见《任继愈宗教论集》,第483页。

^② 参见任继愈:《儒教的再评价》,《任继愈宗教论集》,第494页。

(c)“上学下达”也是一种彼岸世界。儒教不主张出家,注重人伦日用之常,带有很强的世俗性。然而,这种世俗化是宗教发展的一般趋势,是适应现实生活的一种表现。与其他宗教不同,彼岸世界在儒教那里并非先虚构出来的,而是由“三纲五常”转化而成的。所谓的“上学下达”、“极高明而道中庸”^①,就是主张从下学人事去上达天理,在人伦日用之常中追求彼岸世界。

(d)儒教是“三教合一、四者结合”的产物。这里的“三教合一”就是指,儒教以儒家的封建伦理纲常名教为中心,吸收了佛教、道教的一些修行方法,加上繁琐的思辨论证形式,形成了一个体系严密、规模宏大的神学结构;“四者结合”则是指,儒教既是宗教又是哲学,既是政治准则又是道德规范,这四者完整地构成了中国中世纪神学的基本因素。

(e)儒教就实质而言是一种宗教。儒教常以反宗教的姿态出现,并猛烈抨击佛教和道教,这使有些史学家认为,中国没有经历过欧洲中世纪那样黑暗的神学统治时期。这种误解的问题在于,一是只看到儒教不同于西方中世纪的宗教形式,而忽视了其宗教实质;一是只看到儒教具有丰富的哲学思辨内容,而忽视了其宗教思想核心。任先生强调:宋明儒教不同于先秦儒家,实质上是一种宗教,带有中世纪经院哲学的特征;“儒教有时以反宗教的面貌出现,实际上用适合封建宗法制的民族形式的宗教,以更加入世的姿态把人们引入信仰主义、蒙昧主义、偶像崇拜的死胡同”^②。

(三)后继争论与基本问题

自任先生重新提出上述儒教论,我国学术界近三十多年来围绕一系列问题展开了激烈的争论,诸如儒学能否被看成“一种宗教”甚至“国教”?儒家是否相信“上帝、鬼神、天堂、地狱”等?“儒、释、道”三教的联系与区别何在?所谓的“儒教之教”主要意指什么?到底应该怎么理解“宗教定义或宗教概念”?儒家或儒学是否具有“宗教性”或“超越性”?儒家或儒学与中国历史上的皇权或政治究竟属于何种关系?儒家或儒学对中国传统文化、中国社会现代化、中国文化前途等究竟有何种影响,主要是消极的作用还是积极的影响?是否应该重建或承认“作为宗教的儒教”,其积极作用或不良后果又将如何……

就逻辑或学理而论,上列诸多争论问题皆可归结为两个基本的理论问题,即“儒学、儒家或儒教的本质与作用问题”,而其中“本质问题”又可谓整个争论中的根本问题。这也就是说,争论者们对所有这些问题的不同回答在根本上均取决于“如何理解儒学、儒家或儒教的本质”。再从历史或实际来看,前述最近一次儒教之争也的确是起因并立论于这一根本问题的。所以,我们接下来可本着逻辑与历史相统一的辩证方法,力求提纲挈领,主要抓住下述几个要点来反思这场问题交错、众说纷纭的儒教之争。

三、关于理学或道学的性质

前一部分的文献概要表明,任先生所提出的“儒教论”并非笼统地讲“儒家或儒学”,而主要是指“理学或道学”实质上是一种宗教——“一种具有中国民族形式的宗教”。下引数语可以确证:“儒家与儒教不是一回事”;“多年来人们习惯地称为理学或道学的这种体系,我称之为儒教”;“中国学术界一般认为,朱熹的思想体系属于哲学,本文认为朱熹的思想体系属于宗教,他的哲学思想是为他的宗教体系服务的”;“宋明理学体系的建立,也就是中国的儒学造神运动的完成”^③。上述新论断一提出来,随即就在中国哲学史学界引起了热烈的讨论,不少同行纷纷撰文商榷,其中尤以前辈学者张岱年

① 按任先生关于“超世间的精神世界”或“彼岸世界”的解释,宋明儒教所讲的“极高明而道中庸”就是指教人们不用改造世界,只要改造自己的世界观,即可成为圣人。参见任继愈:《朱熹与宗教》,《任继愈宗教论集》,第515页。

② 参见任继愈:《具有中国民族形式的宗教——儒教》,《儒教问题争论集》,第175页;任继愈:《儒教的再评价》,《任继愈宗教论集》,第502页。

③ 这几个论断依次参见任继愈:《具有中国民族形式的宗教——儒教》,《儒教问题争论集》,第171、172页;任继愈:《朱熹与宗教》,《任继愈宗教论集》,第504页;任继愈:《论儒教的形成》,《任继愈宗教论集》,第478页。

和冯友兰的观点最有针对性。

张岱年先生以梳理中国古典哲学的概念范畴而见长,他写的《论宋明理学的基本性质》一文,便是通过厘清“道学”、“理学”和“心学”等概念来阐明理学的主要特点的,其基本观点为:“理学基本上是先秦孔孟学说的进一步发展,虽然探讨了佛老所提出的一些问题,吸收了佛老的一些思想观点,而其基本倾向是与先秦儒家一致的”;“理学是哲学而非宗教”,因为“理学不信仰有意志的上帝,不信灵魂不死,不信三世报应,没有宗教仪式,更不作祈祷……”^①

精于中国哲学通史研究的冯友兰先生,则着重阐释了道学的特点、名称和性质。他主要提出了如下观点:(1)所谓“道学”就是关于“人的学问”,讲的是人在宇宙中的地位、人和自然的关系、个人和社会的关系、个人发展的前途和目的,像“人是万物之灵”、“天地人三才”、“究天人之际”等传统的说法,都旨在说明人在宇宙中的地位、人和自然的关系;道学“以‘仁、义、礼、智’为四德”,且“以‘仁’为最基本的道德”,则表明了人的根本规定性、人与社会的关系、人所要达到的精神境界等。(2)近来的中国哲学史研究中,有些学者倾向于用“理学”一词来代替“道学”,其实“理学”这个名称出现得较晚,而“道学”在南宋就流行了;历史研究者要用一个名称,最好用出现最早的、当时习惯用的,即“名从主人”;“理学”一词使人误以为就是“那种与‘心学’相对的理学”,不易分别“道学”中的程朱、陆王两派的同异,只有用“道学”才能概括理学和心学。自清初以来,“道学”与“理学”互相通用,现在仍可通用。(3)若像任继愈论证的那样,“天地君亲师”就是儒教崇拜的对象,那就首先应该证明,“天地君亲师”是神,孔子是个半人半神的人物。在中国哲学史上,首先提出“天地君亲师”作为“三本”的是荀子(《荀子·礼论》),作为中国哲学史上最大的唯物主义者,他能把“天地君亲师”说成是神吗?“天地君亲师”里,“天地”在中国古人那里都泛指自然界,“君亲师”显然都是人而并非神;孔子的祖先世系,史料中有详细记载,无论后世的皇帝给他什么封号,他总是个人,没有什么神秘的或可怀疑的地方,这样的人能说是教主吗?儒家所尊奉的《五经》《四书》,都有来源可考,并非出于神的启示,这样的书能说是宗教经典吗?“这样地一考证,如果说道学是宗教,那就是一无崇拜的神,二无教主,三无圣经的宗教,能有这样的宗教吗?如果说这也是宗教,那恐怕就是名词的滥用”^②。

“理学或道学的性质”之所以从一开始就成为最近一次儒教之争的焦点问题,就是因为“这不是什么名词之争,它实在关系重大”(任继愈),“宋明理学在中国的思维发展史上有重要的地位”(张岱年),“道学是中国哲学中的一个最大的派别”(冯友兰),“中华民族的认识史即中国哲学发展史”(任继愈)^③。关于这一争论焦点的重要理论意义,任先生主编《儒教问题争论集》的“出版说明”里一言以蔽之:“儒教是不是宗教”的问题,关系到对中国传统文化性质的理解,是中国传统文化研究中事关全局的重要问题^④。正因如此,起初三四年间(1979—1983)发表的争论文章,几乎全是着眼于中国哲学史的演变线索来辨析理学或道学的性质问题的。除了前述任、张、冯三位先生的观点,可以再举如下数例。

例如,李国权、何克让合写的“儒教质疑”,主要是从儒家学说的原始形态和流传过程来反驳任先生《论儒教的形成》一文的“大前提”与“核心论点”的,即孔子创立的儒家学说本来就是直接继承了殷周奴隶制时期的天命神学和祖宗崇拜的宗教思想;儒教(即变成宗教的宋明理学)是孔子学说经过“两次大改造”的产物;又如,崔大华所作的《“儒教”辨》也是从儒家学说的思想来源,从先秦儒学到宋明理学的发展过程来进行商榷的,认为任先生“把儒学的发展过程看成一个造神运动过程”,是不符合中国思想史的;再如,李锦全发表的《是吸收宗教的哲理,还是儒学的宗教化》则着重指出,虽然朱

① 详见张岱年:《论宋明理学的基本性质》,原载《哲学研究》1981年第9期,又见《儒教问题争论集》,第50—62页。

② 详见冯友兰:《略论道学的特点、名称和性质》,原载《社会科学战线》1982年第3期,又见《儒教问题争论集》,第75—92页。

③ 以上四个论断依次参见下列几篇论文:《具有中国民族形式的宗教——儒教》、《论宋明理学的基本性质》、《略论道学的特点、名称和性质》和《朱熹与宗教》。

④ 参见任继愈主编:《儒教问题争论集》“出版说明”。

熹的理学含有不少佛老思想成分,但主要是吸收二者的哲理来论证儒家的伦理哲学思想的,所以若能全面地考察宋明理学的形成过程,便得不出“朱子之学是宗教”这种不够公允的结论^①。

通过较为细致地梳理如上早期争论文章,不但可以客观地再现最近一次儒教之争的理论焦点暨根本问题,而且有助于我们进而跟踪另一个焦点问题所扩展的争论范围及其理论分歧,这就是围绕一个“教”字来争辩“儒学是否是一种宗教”,从而将早期的“理学或道学的性质之争”推向了“儒学传统的本质之争”。

四、关于“儒教”之“教”

如何理解一个中文的“教”字,显然事关怎么解释“儒教”或“儒学”,这个问题可以说是存在已久,但较之历史上的其他几次争论,它在最近一次儒教之争中反映得更加突出,已然变成焦点问题之一,争论者们的理论分歧也愈发明显了。崔大华发表于1982年的《“儒教”辨》,可把我们引入这一争论背景。

《“儒教”辨》一文,是从“教”字入手来辨析“儒教”的性质的。作者较为全面地指出,广义而言,“儒教”之说由来已久,而对“儒教”之“教”字,在中国思想史上大致有如下三种不同的理解:(1)早期儒家学者把“教”字理解为儒家的教育内容和方法,即《中庸》讲的“修道之谓教”和孟子说的“教亦多术矣”。(2)魏晋以后,随着佛教、道教与儒家逐渐形成鼎足而立之势,文人学者常把儒、释、道并称为“三教”,如“《吴书》云:吴主问三教。尚书闾泽对曰:孔老设教,法天制用,不敢违天;佛之设教,诸天奉行”;梁武帝倡“三教同源”;白居易著《三教论衡》等,这里的“教”字皆指三家的整个学说或思想体系。(3)现代有些学者认为,儒家学说发展到宋明理学阶段,在思想本质、理论形式和社会作用上都变成了如同基督教、佛教等的意识形态,故称“儒教”。这个“教”字既不是特指儒教的教育内容和方法,也不是泛指儒家的思想体系,而是专指“某个阶段的儒家的宗教本质”。如胡适早就讲过:“理学是什么?理学挂着儒家的招牌,其实是禅宗、道家、道教、儒教的混合产品。”任继愈近来发表的《论儒教的形成》和《儒家与儒教》,则对这种观点进行了周密的论述。该文根据以上分析认为,前两种理解作为历史的思想资料已毋庸置疑了,但第三种观点却是很值得商榷的^②。

从新一轮儒教之争前十几年间(1978—1993)发表的文章来看,上述对儒教之“教”字的理解,可以说代表了大多数学者的观点。例如,在论证“理学是哲学而非宗教”时,张岱年简要地说明:“自南北朝隋唐以来,有儒道释三教之说。其所谓教,泛指学说教训而言……儒教即是儒学,并非一种宗教。”冯友兰论及“儒家是不是宗教”时也明确地指出:“中国本来所谓三教的那个教,指的是三种可以指导人生的思想体系,这个教字,与宗教这个名词的意义不同。宗教这个名词,是个译文,有其自己的意义,不能在中文中看见一个有教字的东西,就认为是宗教。如果那样,教育岂不就等于宗教化了吗?教育也是一个译文,有其自己的意义,不能因为宗教和教育都有一个教字,就把它等而同之。实际上没人这样做。”^③又如,在两篇相继探讨“中国宗法性传统宗教”的文章里,牟钟鉴、张践认为,中国史家习称的“儒道释三教”,其“教”字乃是“教化”之义而非“宗教”之称,目前我国大多数学者根据儒家的人本主义和理性主义底蕴,也是这样来强调其教化意义,而难以接受“儒家是宗教”的观点的^④。

① 以上三篇文章原载《哲学研究》1981年第7期、1982年第6期及《中国社会科学》1983年第3期,均收入任继愈主编:《儒教问题争论集》。

② 参见崔大华:《“儒教”辨》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第112—114页。

③ 上引两种解释,分别参见张岱年:《论宋明理学的基本性质》、冯友兰:《略论道学的特点、名称和性质》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第56、88页。

④ 这两篇论文原载《世界宗教研究》1990年第1期、1991年第1期。这里引用的具体观点可参见任继愈主编:《儒教问题争论集》,第241、264页。

与上述理解相反的论争倾向,即通过重新论辩“教”字来认定儒教的宗教性质,大约形成于20世纪90年代中后期,我们可通过具体分析一份文献——《文史哲》(1998年第3期)刊发的《“儒学是否宗教”笔谈》来感受这种论争倾向及其引发的理论分歧。在这组笔谈里,李申针对以前的观点指出:“说儒教是教化之教,不是宗教之教,是把教化看作今天的教育。其实教育也有两种,世俗的教育是教育,宗教的教育也是教育。教化也有世俗的教化和宗教的教化,名词本身决定不了事物的性质,说儒教是教化之教并不能够说明儒教就不是宗教,问题要看是否在神的名义下进行教化。”接着,他把“教化”作为一个特定的概念,较为具体地考释了董仲舒的教化论以及朱熹的教化观。张立文则通过大体区分两种宗教形态,“体制化的宗教”与“精神化的宗教”,并以印尼华侨的儒教信仰、香港的“孔教学院”和新加坡的“孔教学会”等为事实根据,更为尖锐地指出,所谓的“教化”之“教”与“宗教”之“教”,其实是“人为区别”的,因为任何体制化或精神化的宗教都具有教化功能,并一直发挥着教化作用^①。在晚近发表的一篇综述里,李申又专就“儒教的名称”解释道:“儒教”的意思,就是儒者们所从事的教育、教化。这个教育、教化不仅是指学校教育,而且是对广大民众的教化。这个“教”并非现代意义上的教育,而是借助神祇进行教育、教化,即“神道设教”,而“神道设教”的意思就是“宗教”^②。

比起上述直接强调“教”字的宗教意思的观点,这组笔谈里几位前辈学者的说法显得更耐人寻味。在蔡尚思看来,原始的儒学就是“学”而不是“教”,也是教育、教化而不是宗教、神教。如果硬要把儒学宗教化,有些先例可援,像董仲舒等汉儒的神学化,宋明理学在一定程度上的佛教化和道教化,康有为等人创办孔教……但这些毕竟都是没有道理、不合事实的。宗教的最大特点是有“他界”与“来世”等,孔学却根本没有。蔡先生自信地讲:“据我数十年来的研究,敢断定儒学不是宗教!”

季羨林则认为,“学”只是一种学说,“教”则是一种宗教。要想从“教”的方面来回答儒教问题,必须先了解什么叫“宗教”。按照旧版《辞源》,所谓“宗教”是指“以神道设教,而设立戒约,使人崇拜信仰者也”。仔细分析一下,这里包括四个条件,即要有神,要有戒约,要有机构或组织,要有信徒崇拜者。若拿这些条件来衡量孔子所开创的儒学,则必会发现,孔子在世与去世的相当长时间,只能称之为“儒学”,没有任何宗教色彩。但不知从什么时候,孔子被神化了,到了唐代“儒、释、道”并称“三教”。到了建圣庙,举行祭祀,则儒家完全成为一个宗教。因此,季先生认为,从“儒学”到“儒教”是一个历史演变过程。无独有偶,佛教也经历了一个从“学”到“教”的历史发展过程。总之,讨论“儒学”或“儒教”,要有发展的观点,不能执著于一端。

张岱年回忆道,大约十年前,梁漱溟先生曾说:儒学不信鬼神、不讲来世,所以不是宗教。我当时很同意梁先生的意见。近年来我又思考这个问题,假如从广义上理解宗教,虽不信鬼神,不讲来世,而对人生有一定理解,提供了某种人生信念,能起指导生活的作用,也可以把儒学称为宗教。我们可以说,“孔学是一种以人道为主要内容,以人为终极关怀的宗教”。若把这段回忆与《论宋明理学的基本性质》一文相比,张先生的看法显然有所变化。他温和地指出,对于宗教和儒学都可以有不同的理解;根据对于宗教的某种理解,可以说儒学是或不是宗教;对于儒学也可以或褒或贬;希望学界同仁对此类问题采取宽容态度,要尊重不同意见^③。

如果能把以上分析的这组笔谈看作一份难得的学术争论文献,以笔者所见,其难得之处可从两方面来加以辩证理解:一是“有约而不同”,这不仅是指前述多位作者应约而就同一个问题直言了不同的观点,更难得的是,这些观点为推进研讨所提供的不同思路及其学术启发,如蔡先生所强调的“原始儒教”可启发我们“回到源头”;季先生所指点的“从学到教”,既可提示我们“注重过程”,又能把

① 以上两位学者的观点,详见李申:《教化之教就是儒教之教》、张立文:《关于儒学是“学”还是“教”的思考》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第423—427、419—423页。

② 参见李申:《儒教与儒教研究》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2009)》,第147页。

③ 以上三位先生的说法,详参蔡尚思《儒学非宗教而起宗教的作用》、季羨林《儒学?儒教?》、张岱年《儒学与儒教》三篇文章,见任继愈主编:《儒教问题争论集》,第413—415、412—413、411—412页。

研讨思路拓展至宗教史与文化史的比较视野;张先生所认可的“不同理解,或褒或贬”显然是在提倡,学术争论要有宽容大度的胸怀。二是“不约而同”,这主要是指研究进展上的趋同或共识,尽管这组笔谈的作者们在“教字是否意指宗教、儒家是否就是宗教”等问题上仍然存在明显而严重的分歧,但他们几乎都不约而同地意识到,问题的关键在于如何理解“宗教”一词,这便意味着儒教之争进展至此已越来越聚焦于宗教定义或宗教概念问题了。但在就此关键问题加以方法论深思之前,我们尚应梳理另外三个相关的论争要点,这就是关于“儒学的宗教性”、“重建儒教”和“承认儒教”的争论。

五、关于“儒学的宗教性”

海内外学者一般认为,儒学的宗教性问题最早是在唐君毅、牟宗三等人联合署名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》里明确提出来的,其主要论点见于该宣言的第五部分“中国文化中之伦理道德与宗教精神”。这部分内容旨在纠正中外人士长期以来抱有的“一种流行的看法”,即认为中国文化只注重“人与人之间的伦理道德”,而缺乏“宗教性的超越情感或宗教精神”。该宣言则指出,虽然中国没有“像西方那种制度的宗教教会与宗教战争”,也没有“独立的宗教文化传统”,但这恰恰证明中华民族所具有的“宗教性的超越情感及宗教精神”与伦理道德精神是“合一而不可分”的。在中国《诗》、《书》中,明显可见“上帝或天的信仰”;在中国家庭里,至今还有“天地君亲师的神位”;中国人“祭天地祖宗之礼”中,也不能说没有宗教性的超越情感;更不可忽视的是,就中国人的道德理想而言,历代思想家都很重视的“天人合德”、“天人合一”、“天人不二”和“天人同体”等观念,尽管所谓的“天”有各种不同的意义,但在中国古代思想中显然是指“有人格的上帝”,是超越现实的个人与人际关系的,这便使中国文化能“天人交贯”——既使“天由上彻下以内在于人”,亦使“人由下升上而上通于天”^①。

在改革开放后的新一轮儒教之争中,最重视儒学宗教性问题的学者首推郭齐勇,他是通过考察当代新儒家的宗教观来接着阐释这一问题的。当代新儒家的第一代人物梁漱溟、熊十力等,虽然承认宗教,特别是佛法的价值,但他们均受科学主义氛围的影响:梁氏认为宗教属于未来人类的人生路向,当今却应予以排斥;熊氏则力辩儒学并非宗教,严格划清儒学与宗教、佛学的界限。他们所要回答的问题是:中国文化或儒学传统中何以没有西学里最有价值的科学与民主。第二代人物唐君毅、牟宗三等,只是从20世纪四五十年代之交才开始肯定宗教的价值。他们移居海外后进一步认识到,西方文化中最有深意的并非别的而是宗教。因此,他们出于抗衡西方文化挑战、护持中国文化精神的心结,转而以新的视域来开掘、诠释儒家或儒学所蕴含的宗教精神。第三代人物杜维明、刘述先等,具有开放宽容心态,对西方宗教有更全面的理解。他们基于唐君毅、牟宗三等的观点,借助西方存在主义或其他宗教学家、神学家关于“宗教”的新界定和新诠释,积极阐发儒学的价值与意义,主动与基督教、天主教、伊斯兰教等进行对话,进一步探讨了神性与人性、道德精神与宗教精神、终极关怀与现实关怀、内在超越与纯粹超越等问题,尤其是阐发了宋儒的“身心”、“自我”观念的本体论意蕴和伦理宗教特质^②。

正是通过上述全面考察,郭齐勇认为,研讨儒学的宗教性问题,首先要弄清中国传统人文精神与西方近代人文主义的区别,即前者是“涵融性”的,后者是“排斥性”的。中国传统的人文精神并不与宗教敌对,也不与自然对立,而是植根于对“天、上帝、天帝”的信仰,对“天命、天道、天性”虔敬至诚,其最高的境界就是“天地人神合一”。或者说,中国传统人文的道德精神是有宗教性的,其特点是“内

^① 参见牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》,张君勱:《新儒家思想史》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第563—567页。

^② 参见郭齐勇:《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》,《中国哲学史》1999年第1期;郭齐勇:《儒学:入世的人文的又具有宗教性品格的精神形态》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第415—419页。

在与外在、自然与人文、道德与宗教的和合”。这显然是不同于西方文艺复兴以降的人文主义的。“总之，儒学就是儒学，儒家就是儒家。它是入世的、人文的，又具有宗教性的品格。你可以说它是‘人文教’，此‘教’含有‘教化’和‘宗教’两义。它虽有终极关怀，但又是世俗伦理。它毕竟不是宗教，也无需宗教化……我们不必偏执于‘科学’或‘知性’的傲慢，也不必偏执于‘宗教’的傲慢。了解其具有宗教性意蕴，可以帮助我们深化对儒学的认识，但它不能归结为宗教”^①。

关于儒学宗教性问题的研讨意义，段德智曾这样评论：如果说中国大陆学界20世纪80年代的儒教之争主要限于“二维”，即一方主“儒学是宗教”，另一方则主“儒学不是宗教”，那么，从90年代开始又增加了“第三维”，这就是儒学的宗教性问题。1999年，郭齐勇发表的《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》和段德智发表的《从存有的层次性看儒学的宗教性》，可看作大陆学者较早正面阐述该问题的论文；此后七八年间，这一类论文就多起来了，如方朝晖、牛冬梅、张丽华、李申、景海峰等相继在多种学术刊物上发表的文章。随着前两个争论维度的式微，关于儒家宗教性问题的研讨越来越得到强化，并渐次上升为我国当代儒学研究的主流^②。

然而，今天看来，上述评论或许有些简单化了。这主要不是指该评论所提到的“强化”或“主流”是否如期实现了，而是更想强调，我们尚需充分地意识到儒家宗教性问题的复杂性。正如郑家栋指出的那样，“儒家思想的宗教性”这一陈述在很大程度上是有模糊性的，它既可以指“儒家思想包含了某些宗教因素”，又可以指“儒家思想发挥了某种宗教功能”，也可以指“儒家思想包含了宗教的层面”，还可以指“儒家思想形成了一种独具特色的宗教传统”^③。在笔者看来，如此种种错综复杂的研讨指向及其结论，其实无不取决于如何理解该问题表述中的“宗教性”一词的两种主要的不同含义，即主要是将其解释为“儒学、儒家或儒教具有某些宗教的因素或成分”，抑或主要是将其解释为“儒学、儒家或儒教在本性或实质上就是一种宗教信仰传统”。这两种不同的解释倾向无疑会导致重大的理论分歧，二者虽然都是在中西方文化传统比较与对话的视野下来重新认识宗教问题的，但前者主要倾力发掘与诠释儒学、儒家或儒教传统中曾被忽视或未被探讨的宗教思想资源，而后者则主要力图重新界定与阐明儒学、儒家或儒教传统的宗教本性或实质。

关于上述理论分歧，从前引研讨资料中就能找到典型的例证。前面提到，郭齐勇是不同意把儒学归结为宗教，或将其“宗教化”的。这种看法基本上是与新儒家第三代人物杜维明的观点相契合的。在《论儒学的宗教性》的中文版序言里，杜维明专就概念作出了解释：“在比较文明的格局之中，强调儒家人文精神的宗教性无非是要阐明儒家的人生哲学虽然入世但却有向往天道的维度。”^④在作为该书总结部分的最后一章中，他这样回答“儒学所具有的宗教性意味着什么”或“何谓成为宗教的人的儒家取向”：“我们可以把成为宗教的人的儒家取向界定为一种终极的自我转化，这种转化既是一种群体行为，又是对超越者的一种诚敬的对话性的回应。这个界定也是儒家对学习做人所作的界定。……我们可以说儒家的宗教性是经由每个人进行自我超越时具有的无限潜在和无可穷尽的力量而展现出来的。”^⑤正因为上述解释思路主要是从儒学传统的人文精神，尤其是人生哲学的角度来涵摄宗教的，郭齐勇点评道：“杜只肯定到儒学具有‘宗教性’的程度为止，即先秦、特别是宋明儒学观念中有着信奉精神自我认同的宗教倾向，在超越自我的精神修养中含有本体论和宇宙论的道德信仰。”^⑥

① 详见郭齐勇：《儒学：入世的人文的和具有宗教性品格的精神形态》，任继愈主编：《儒教问题争论集》，第419页。

② 详见段德智：《近三十年来的“儒学是否宗教”之争及其学术贡献》，《晋阳学刊》2009年第6期。

③ 参见郑家栋：《当代新儒学史论》，南宁：广西教育出版社，1997年，第202、210页。

④ [美]杜维明：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，段德智译，武汉：武汉大学出版社，1999年，“中文版序言”第10页。

⑤ [美]杜维明：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，第105页。

⑥ 详见郭齐勇：《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》，《中国哲学史》1999年第1期。

段德智的观点则可代表另一种理论解释倾向。按照他的理解,所谓的宗教无非是对某一神圣事物的信仰,对某一被神圣化的终极存有的信仰,因此,任何一种宗教总以这样或那样的形式跟某种存有论相关,并以其存有论为核心内容,而儒学所涵摄的宗教性也是以其存有论为核心内容的,所谓的“儒学的宗教性”不是别的,就是儒家所强调的对最高本体的宗教式的肃穆态度和敬畏情感,就是与最高本体相结合的宗教式企盼。如孔子讲“畏天命”,“知天命”;孟子讲“夭寿不二,修身以俟”,“尽心、知性、知天、事天”;张载讲“同胞物与”;二程讲“涵养须用敬”,“一体之仁”;朱熹讲“敬字功夫,乃圣门第一义”,“存天理,灭人欲”;王阳明讲“致良知”和“无善无恶是心之体”等,这些说法所体现的就是儒学的宗教性。段德智进一步将“宗教”与“宗教性”相提并论,就这两个概念论证道:即使按照西方早期思想家,如西塞罗、拉克汤提乌斯和奥古斯丁等人的理解,所谓的“宗教或宗教性”无非两层意涵,一是信仰者对最高本体的敬仰和尊崇,一是人同最高本体结合或合一的意向,从这两层意思来看,中国儒学所具有的宗教性便是显而易见、不容否认的事实了^①。

以上分析的两个例证表明,关于儒学宗教性的研讨从一开始便显露出“概念的含混性”、“问题的交错性”、“思路的差异性”乃至“结论的分歧性”等。因而,围绕所谓“宗教性”而展开的争论,并不简单意味着儒学、儒家或儒教传统中是否包含某些宗教的因素或成分,这些因素或成分又能否发挥类似其他宗教传统的作用或功能,而是从根本上关乎如何阐释儒学、儒家或儒教的核心思想或基本精神,能否把作为中国文化之主流传统的儒学、儒家或儒教直接定性为“宗教信仰”?由此来看,关于儒学宗教性的研讨虽然不失为一条新思路,也提出了不少有启发的新观点,但同时又把一个疑难问题推到了争论前台,即能否把所谓的“宗教性”视同于“宗教”?让我们把这道难题留到最后梳理关于宗教概念问题的争论时来加以深思。

六、关于“重建儒教”的论争

所谓的“重建儒教问题”最早是由康有为等人提出来的,但在近期的论争中又被注入了特别值得关注的新立意,即把“重建儒教”视为“复兴中国文化,重建中华文明,或建构中华民族意识的当务之急”,认为若不重建“中国儒教”,便无法以“儒教文明”来回应当今西方文化的全方位挑战^②。

关于上述主张的晚近论证,主要见于蒋庆的《关于重建中国儒教的构想》。首先,蒋庆对“儒教”、“儒家”和“儒学”三个概念作出了新的解释。在他看来,“儒教”是“一个具有独特文化自性的文明体”,它存在于儒家的义理价值上升为“王官学”(国家主导意识形态),即形成国家的“礼制”和“文制”以安顿人心、社会与政治的时代;与儒教相对应的是其他文明体,像“三代”时的“蛮夷”,隋唐时的佛教、景教,现在的基督教、伊斯兰教等。所以,“儒教”是中国历史文化的盛世之词,是中国古圣人之道占据中国文化权力中心时期的称号。相对“儒教”而言,“儒家”只是一个学派,如汉代以前的法家、墨家和道家等,或如辛亥以后的自由主义、民主主义和社会主义等;而“儒学”只是儒教的具体内容之一,如同基督教神学与基督教的关系。

其次,从历史形态与治世功能来看,儒教的历史长于儒家,夏、商、周“三代”就已存在了,除了少数被降为儒家的时代,儒教一直是“国教”,其本质特征就是“圣王合一”、“政教合一”、“道统正统合一”,即国家担负着道德教化的职责,是实现儒教神圣价值的载体。儒教在中国历史上有三大功能:一是解决政治秩序的合法性问题,为政治权力确立超越的、神圣的价值基础;二是解决社会的行为规范问题,以礼乐制度确立人们的日常生活规则;三是解决国人的生命信仰问题,以上帝神祇天道性理

^① 详见段德智:《从存有的层次性看儒学的宗教性》,《哲学动态》1999年第7期。

^② 这里所说的“新立意”,主要参见蒋庆:《关于重建中国儒教的构想》,陈明:《公民宗教与中华民族意识建构》。关于何谓“重建儒教”,还可参见杨海文:《“重建儒教”:一个学术史描述》,《华南师范大学学报》2009年第6期。该文指出,所谓的“重建儒教”,特指以蒋庆、陈明、盛洪、康晓光为代表的一批大陆当代学人近年来试图“立儒教为国教”的思想实践。

来安顿国人的精神生命。上述重要功能至今仍未过时,重建儒教的目的即在于,用儒教来解决当今中国的政治问题、社会问题和人生问题。

再次,重建儒教须走两条路线,即“上行与下行”并举。在儒教已崩溃的今天,首先必须走“上行路线”,即“儒化当代中国的政治秩序”,主要措施包括:通过儒者的学术活动与政治实践,将“尧舜孔孟之道”作为立国之本写进宪法,建立“中国式的儒教宪政制度”;建立新的科举制度与经典教育制度,从政者必须考过《四书》、《五经》才能获得做官资格,从小学到大学恢复“读经科”和“经学科”等。所谓“下行路线”,就是在民间成立类似于其他宗教协会的“中国儒教协会”,但该协会与其他宗教组织并非平等关系,而是应该拥有政治、经济和文化等方面的特权,因为儒教过去是国教,将来也是如此。

此外,蒋庆还具体论述了“复兴儒教”的十方面内容。他总结道:儒教就是中国文化和中华文明的载体,是中华民族道德精神与生命信仰的体现,儒教与中华民族、中国国家的命运是紧密相连的,儒教兴则华族兴中国兴,儒教衰则华族衰中国衰。因此,要实现中华民族的伟大复兴,必须伴随中国儒教的伟大复兴,“重建儒教”是每一个热爱中华民族与中华文明的中国人的责任^①。

上述“重建儒教论”曾在“第七届当代新儒学国际学术会议”(2005年9月,武汉)、“儒家制度化的基础及其可能性”(2005年11月,北京)和“第一届全国儒教学术研讨会”(2005年12月)等研讨会上引起了激烈的争议,如在后一场研讨会上,徐友渔、何光沪、高全喜、方朝晖、李向平、袁伟时、秋风等主要提出了下列质疑:这一套说法是否纯属信仰,有何道理可讲,能否说服老百姓?“儒教宪政制度”是否排斥自由、民主的理念,是否与“民主宪政制度”相冲突?所谓的“上行路线”是否背离现代民主政治原则?若把儒教当成“国教”,是否会导致神权政治?若让儒教经典进入国民教育体制,是否将干涉信仰自由,违反政教分离原则?若把儒学上升为“王官学”,是否会导致“儒学为专制服务”^②?但较之会议期间的即时交锋,更耐人寻味的还是会下的学术批评。下面列举的几种观点,可让人感受到个中争议的尖锐程度与杂陈意味。

例如,方克立认为,从五四运动至今,中国的现代新儒学运动已进入第四个阶段,即以蒋庆、康晓光、盛洪和陈明等人为代表的“大陆新生代新儒家”唱主角的阶段,它虽然是一新生事物,目前还缺乏成熟的表现和厚重的学术成果,但已反映出若干新特征,特别是它不满足于道德文化建设的功能,而是力图改变中国现实发展道路的鲜明政治主张,必然会引起各方面的关注。对于这样一个重要的研究对象,至少要关注如下问题:(1)大陆新儒学与港台新儒学的关系;(2)它与大陆主流意识形态的关系;(3)它与自由主义的关系;(4)它组成团队集体出场的政治文化背景;(5)它对中国未来的政治、经济、文化、制度设计及其实现的可能性;(6)它的运作方式及其影响^③。当然,也有学者认为,上述评论有些过分“抬举或拔高”所谓的“大陆新生代新儒家”了^④。

又如,林存光尖锐地指出,蒋庆所提出的“重建儒教构想”,通篇贯穿着对政治和文化权力的诉求,弥漫着权力崇拜的浓烈气息。他是以“占据中国文化权力中心”为准绳来区分“儒家”、“儒学”与“儒教”的,其用心可谓良苦,即推尊“儒教”而抑黜“儒家”。且不论“过去是什么样的儒教时代”或“未来是否能再造一个儒教时代”,事实上,我们今天所面对的困惑仍然一如既往:究竟应该如何理解孔子与儒家,如何诠释儒学与儒教?复兴儒学或儒教是否应该走“与权力结合的道路”?谁能够代表儒家,什么样的“儒行”才能让世人“不以儒为戏”?这些问题都是值得“自命为儒家或儒教的代表者们”

① 以上论证详见蒋庆:《关于重建中国儒教的构想》,《中国儒教研究通讯》第1期,2005年12月。

② 关于上述学者的质疑和蒋庆本人的回应,参见蒋庆:《“儒教重建”视野下的“政治儒学”论说——蒋庆在“第一届全国儒教学术研讨会”上的发言》,www.confucius2000.com。

③ 详见方克立:《甲申之年的文化反思——评大陆新儒学“浮出水面”和保守主义“儒化”论》,《中山大学学报》2005年第6期;也可参见方克立:《关于当前大陆新儒学的三封信》,《学术探索》2006年第2期。

④ 参见杨海文的《“重建儒教”:一个学术史描述》,《华南师范大学学报》2009年第6期。

好好思考的。的确,“复兴儒学或儒教”提出了一个重大的时代课题,因为我们的祖先经历过长达两千年的尊儒时代,我们所要复兴的是“近世曾被批倒批臭的儒学或儒教”,所以我们首先要问:“过去的尊儒”到底是利是害,“过去的批儒”到底是对是错? 尽管这个问题错综复杂,不过,基本的立场还是可以讲清楚的,即我们一方面需要满怀敬意地理解与诠释儒学或儒教,另一方面更需要继续严肃认真地肃清儒教与权力结合,以及历史上的“伪贱俗陋之儒”流传下来的种种弊害。这无疑是一项很复杂的文化工程。那么,究竟如何来建设这项伟大的文化复兴工程呢? 林存光回答:我的想法很简单,既然儒之为儒是以孔子为宗的,那就要“回归孔子”,即“回归孔子的精神路向”,这对于祛除儒教与权力相结合所造成的种种弊端,诸如传统的经学教条主义、曲学阿世的御用主义、虚妄的道统意识,乃至当代偏执的原教旨主义、媚俗的实用主义等等,可以说是一剂最好的解毒良药^①。

再如,按陈明的解释,虽然大陆新儒学与港台新儒学同样面临现代性语境,但二者是有重要区别的,即前者主要是“以宗教而非哲学”来作为理解、建构儒家文化的视角和平台,后者如牟宗三等人只是在宗教哲学上“就教论教”,而没有进入实践领域,更没有将其与文化认同、身心安顿、政教关系等结合起来。大陆新儒学的上述新特点,在蒋庆等人的观点中表现得尤为突出。蒋庆所关心的是“中国性”(Chineseness)的丧失与重建问题。他认定,“中国性”是一种由儒学定义的文化性,其本质在人性上表现为“道德”,在政治上体现为“王道”,它们来自圣贤的教诲和启示,来自天或天理,这便是蒋庆坚信“儒学的绝对性和有效性”的原因所在。他由此主张,在中国政治中只有儒教具有宪法地位,“儒教国教化”是实现这一构想的最佳途径。陈明就此批评道,这种构想实际上是在“儒教与中国”、“中国和汉族”之间画等号,且是狭义的文化上的“诸夏”。如果说这不是一种文化上的傲慢,那就是受到了西方所谓“民族国家论”的暗示,即把作为 ethnic groups 的汉族当成 nation,不但忽略了传统文化本身的现代性升级问题,更为帝国主义者、分裂主义者津津乐道的“七块论”期待提供了理论支持。如果说以儒教来整合全球华人——实际是汉人,几乎没有可能性,那么,“儒教国教化”将加剧国内各族群的“文化认同”与“国家认同”之间的紧张感则是十分现实的,并且意味着巨大的危险和威胁!

陈明接着谈了他所理解的“中华民族概念”。首先,中华民族是一个政治概念,是指生活在共和国疆域的、具有以宪法认同为根本内容的国家认同的族群集合体、公民共同体。其次,中华民族是一个现代性概念,主要是跟法律、政治相联系,而不是如 ethnic 是跟血缘、文化相联系。这两点所确立的就是“重建儒教”的前提和目标。事实上,一旦把儒家文化理解为宗教,就已决定了必须将其置于中国社会情境,而我们社会今天的主要问题就是,公民社会建构和中华民族的伟大复兴。就此而论,陈明以为,他所提出的“儒教之公民宗教说”要比“儒教国教化”更切实可行,更具有优势。所谓的“公民宗教”,从政治哲学讲,是卢梭就政治价值的稳定确立及其对公众的号召力、认同感而提出的;从宗教学讲,是对涂尔干等从社会视角来诠释宗教本质的思维方法的承接;从儒教讲,是从历史出发对其功能与意义的定位和描述,以及由现实政治的调整来实现中华民族的伟大复兴的谋划^②。

然而,对陈明提出的“公民宗教说”,蒋庆从一开始就不理会。他早在“第一届全国儒教学术研讨会”上就回应道:陈明是从“功利的或功能的角度”来理解儒家与儒教的,这是他自己的想法,并非儒家的思想,儒家从未把功利或功能作为根本的立场。“公民宗教”这个概念源于西方基督教社会,在西方并没有一个抽象的、超越基督教的“公民宗教”,如美国的“公民宗教”,实际上是“政教合一”的。既然中国已有儒教,还有必要建立“公民宗教”吗? 如果陈明要建立的“公民宗教”就是儒教,我们没有分歧,但只提“重建儒教”就行了,不必另讲“中国的公民宗教”,因为该词含混,容易造成误解。假

① 详见林存光:《复兴儒教抑或回归孔子——评蒋庆“关于重建中国儒教的构想”》,2005年12月28日首发于www.confucius2000.com,收入张世保编:《大陆新儒学评论》,北京:线装书局,2007年。

② 详见陈明:《公民宗教与中华民族意识建构》,《文化纵横》2009年第6期;还可参见陈明的《儒教之公民宗教说》等文。

如陈明自己要创立一个抽象的“公民宗教”，即按照社会契约论，像订合同一样，由一群理性的公民来建立一个“理性的宗教”，在功能上满足中国人信仰的需要，这是根本不行的。如果说“高调的儒教构想”在中国不可能，所谓“低调的公民宗教”则脱离中国特定的历史文化传统，在中国更不可能^①！

从上述几种颇有代表性、争议性的观点来看，关于“重建儒教”的构想，无论“儒教国教论”或“公民宗教说”，的确具有双重理论特征，即不仅把儒学、儒家或儒教“宗教化”，而且更致力于将其“政治化、意识形态化”。因而，正反两方面的争论也主要是围绕着这两个特点，尤其是后一特征展开的。当此种争论尚处于白热化之时，段德智就留下了这样一段发人深省的评论：像蒋庆等人那样把儒学政治化或意识形态化，或把儒教说成国教，虽然与学术相关，但毕竟逸出了学术研究的论域，而进入了政治和法律的领域。事情发展到这个地步，便意味着作为学术研究的“儒学是否宗教”之争已基本结束了^②。

七、关于“承认儒教”的论争

这里所讲的“承认儒教”，是指“呼吁政府承认儒教”，其具体表述见于十位学者联名发表的关于停建曲阜耶教教堂意见书的第4条意见：“在种种复兴中华文化的呼吁和探索之中，重建儒教是一种重要的努力和尝试，且已在民间社会具备了一定的信众基础。吾等认为，政府宜尽快承认儒教的合法地位，赋予儒教与佛道耶回等宗教平等的身份，努力培育包括儒教在内的中国各宗教和谐相处的宗教文化生态。”^③上述意见一提出来，便在网络和报刊上形成了一个新的争论焦点，正反双方再次围绕着儒家、儒学或儒教的本质与作用问题展开了激烈的论辩。下面，让我们先来看反对派的主要观点。

黄玉顺指出，当前绝大多数赞同者所说的“儒教”不但是“一种现代意义上的宗教”，而且主要是以基督教作为“打造儒教的技术标准”的。这将给儒家或儒学事业带来始料不及的后果，一方面使其“内圣”功能部分丧失，另一方面则使“外圣”功能全面丧失。事实上，中国现代史上的设立“孔教”等宗教化运动总是不成功的，其种种负面后果也是众所周知的。特别要指出的是，寻求某种政治势力的支持，甚至政府权力的干预，这一点带给儒家或儒学事业的伤害尤为严重^④。

在方朝晖看来，把儒家作为一门宗教来建设，违背了儒家的精神，既无必要，而且有害。有些人担心，儒家没有宗教组织，就不能应对其他宗教的挑战，这是对儒家现代意义缺乏自信的表现。儒教能否应对挑战，主要取决于能否激活它在安排人间秩序、安顿人们心灵等方面的功能。这并非建立儒教组织便能解决的问题，关键在于儒家自身在进德修身方面做到什么地步。就其任务和使命而言，儒家与其他宗教虽有异同，但从根本上来看，它们并不在同一层面上竞争，儒家无需模仿其他宗教来建立组织，所以，当今儒家衰落的真正原因不是外在的而是内在的，不从内因来思考解决之道，而指望于建立宗教组织，恐怕是治标不治本^⑤。

李存山更进一步认为，儒家文化虽有一定程度的“宗教性”，但以儒家思想为主流的中国文化在本质上是“道德性的人文主义”，其最高价值在于“以人为本”、“仁者爱人”，这是中国文化之所以能使多元宗教共生共存的原因。无论信仰“三清”，或追求“涅槃”，还是恭爱“上帝”，只要不对“爱人”造成

① 参见《“儒教重建”视野下的“政治儒学”论说——蒋庆在“第一届全国儒教学术研讨会”上的发言》，www.confucius2000.com。

② 参见段德智：《近三十年来的“儒学是否宗教”之争及其学术贡献》，《晋阳学刊》2009年第6期。

③ 郭齐勇等撰：《尊重中华文化圣地，停建曲阜耶教教堂——关于曲阜建造耶教大教堂的意见书》，发表于www.chinarujiao.net, www.yuandao.com等网站，收入黄玉顺主编：《庚寅“儒教”问题争鸣集》，第155—159页。

④ 详见黄玉顺：《儒家自有教法，不宜效法宗教——关于当前“儒教”问题的几点看法》，发表于www.yuandao.com，收入黄玉顺主编：《庚寅“儒教”问题争鸣集》，第1—11页。

⑤ 详见方朝晖：《儒教之说可以休矣》，《中华读书报》2011年1月26日第15版，收入黄玉顺主编：《庚寅“儒教”问题争鸣集》，第144—150页。

危害,便在一定程度上可以存在和发展。但是,若以宗教文化来主导中国文化,多种宗教之间势必会发生排他性的冲突。因此,如果“赋予儒教与佛道耶回等宗教平等的身份”,这不是中国文化的特色;而若使“儒教”成为“国教”,则违背民主政体的信仰自由。在当今中国,可以有部分人把“儒教”作为宗教来信仰,但儒家文化中真正应该弘扬的是“道德性的人文主义”,这种传统仍然应当是中国文化的特色和主流^①。

接着,我们再来看支持派的理由。米湾回应道,有些人不赞成建立儒教组织,有一定的理由,如担心儒教异化为利益集团等,但恐怕不能因噎废食。建立儒教组织的理据在于:(1)组织化、法人化是现代性的特征之一,也是“儒教现代化”的必由之路;(2)建立儒教组织,不是自贬为与其他宗教并列,而是使其有更高的地位,因为儒教是“本民族的大教”,是民族精神所寄;(3)建立儒教组织,可增加其外王功能;(4)建立儒教组织,不至于损失其内圣功能;(5)建立儒教组织,不是要垄断儒学活动和儒学解释权,不愿加入者仍可按其方式行事。总之,建立儒教组织,势在必行^②。

陈勇则通过反驳黄玉顺的主要论点,得出了与之相反的结论:正如黄教授所言,佛教、道教、回教和基督教等都是在现代性的条件下建构出来的,与其原貌相比都有很大的转变。而儒教的宗教化,其实就是儒教传统向现代形态转变过程中出现的问题。在传统社会,儒教是一个无所不包、无所不能的整全性系统。现代中国社会在很大程度上是以西方现代化模式为圭臬的,虽然儒教还有多少多少的影响,但已从社会各领域各层面全面退缩了。因此,在现代性条件下,唯一能让儒教实现重新定位、充分发挥社会文化功能的领域就是宗教。当然,这种现代性转化在很大程度上仍要借鉴西方的模式,即基督教的现代转化模式的经验与教训^③。

彭永捷指出,伴随着中国近代的挫折,儒家文化的没落衰败已积重难返,虽有所谓的“传统文化热”、“读经热”或“国学热”,“魂不附体”仍是儒家文化在当代所面临的巨大挑战。因此,儒家文化复兴事业的当务之急,就是解决其代表和身份问题。周边国家和地区发扬儒家文化精神之生活效用的举措,无疑可资我国借鉴。同属儒家文化圈的韩国,儒教是其重要宗教。印尼华人,已把儒教发展成为一个贴近生活的、现代形态的宗教。我国香港,“康有为式的孔教”仍是政府承认的合法宗教。既然我们承认宗教不可能在短时间内消亡,我们不得不面对大众精神生活对宗教产品的需要,还有什么理由不让儒教这一提供“生活常道”的历史宗教,继续在当代发挥为大众提供优秀宗教产品的作用呢^④?

与此前的争论不同,上述交锋几乎全是在儒家或儒教学者之间展开的。或许正像黄玉顺概括的那样:由于曲阜拟建教堂事件,有一点已明晰起来,这就是当代儒家有两大派,“儒教派”和“儒学派”。两派一致反对在曲阜建基督教堂,但具体理由却有所不同,前者认为儒家或儒学本质上是一种宗教,因而致力于建立“一种现代宗教意义上的儒教”,甚至成为“国教”;后者则认为儒家或儒学本质上是一套完备整全的思想、理论、学说,而并非宗教意义上的教义教条,因而致力于建构“一种现代形态的儒学”,甚至成为“国家意识形态”^⑤。照此概括,关于“承认儒教”的争论,就其正反方的理论共性而言,可看成“重建儒教或复兴儒学”的新近尝试,但二者在诸多具体问题上所产生的观点分歧,则如同前述几大论争焦点,再次印证了整个儒教之争的理论症结所在——宗教概念问题。

① 详见李存山:《保持中国文化“道德性人文主义”的特色——反对在曲阜孔庙附近建造耶教大教堂》,发表于 www. yuandao. com,收入黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第 40—44 页。

② 详见米湾:《建立儒教组织的理据》,发表于 www. yuandao. com,收入黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第 22—23 页。

③ 详见陈勇:《儒教宗教化,此正其时——对黄玉顺教授关于儒教看法的回应》,发表于 www. yuandao. com,收入黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第 45—54 页。

④ 详见彭永捷:《2011 年儒教建设建议:儒教重建宜加速开展》,黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第 15—17 页。

⑤ 参见黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,“前言”第 3 页。

八、总结：宗教概念、比较方法与文化自觉

综上所述,我们可以发现,宗教概念问题之所以成为整个儒教之争的理论症结所在,不但因为该问题贯穿于前述几大论争焦点,而且由于此概念在方法论意义上堪称“全局观念”,即对于这场争论的问题意识、学术视野、探讨角度、逻辑思路乃至基本结论等,无不具有观念导向作用。因而,本文最后抓住这个关键环节,试看能否就整个儒教之争中的两个深层问题——“比较方法”与“文化自觉”,提出一些值得日后深入研讨的看法。

从宗教学专业的基础理论研究来看,所谓的宗教概念并不像通常理解的那样,只是个简单的“名称、概念或定义问题”,而是旨在从共相上、本质上来认知古今中外、形形色色的宗教现象,即建构一种跨文化的、认识论意义上的宗教观。由此理论高度与学术难度来看,我们可以说,一部宗教学史就是一个不断更新宗教观的探索过程^①;而中国学界百余年来来的儒教之争同样也是如此,这在三十多年来论争观点的演变轨迹中反映得尤为明显。自改革开放以来,我国学术界的宗教观确实发生了诸多变化,其中的一大理论突破就是,从原先主要从负面的或否定的意义上来一概批判宗教,转变为大多数学者越来越倾向于以客观、理性且全面的学术态度来重新理解宗教。正因如此,我们才会看到整个儒学之争也在理论观念层次上发生了如下明显变化:从起初主要把儒学或儒教视同于中国封建社会的意识形态或统治思想,转变为重新将其理解成中国文化传统的主干内容或主要源流;从前期着重批判儒家或儒教的负面或消极的社会历史作用,转而更注重发掘儒学或儒教之于重建中华民族文化的自觉性与自主性,弘扬中国文化优良传统所能提供的正面价值或积极意义。

然而,在充分肯定上述学术转向的合理性与积极性的同时,我们尚需进一步反省中国宗教学研究所遭遇的“理论瓶颈”。近些年来,随着中国宗教研究和中西宗教比较研究的日渐深入,越来越多的国内外学术同行意识到,现有的宗教学概念、理论和方法大多是由欧美学者在西方宗教和文化背景下提出来的,是不足以用来解释中国宗教文化传统及其现状的,所以我们亟待探索有中国特色的宗教学理论体系。这里所指出的“理论瓶颈”,同样也反映于整个儒教之争,即我们基本上还是借鉴西方学者所提出的宗教概念来论争儒家、儒学或儒教的性质、作用或功能问题的。下面,试举两例加以反省。

例如,在百余年来来的儒教之争中,中国学界最常用的概念模式可称为“宗教要素论”,即主要参照“上帝或神”、“宗教经典”、“宗教教义”、“宗教组织”、“宗教仪式”等要素或条件,来争论儒家、儒学或儒教是否属于“一种宗教”。这种概念模式萌发于欧洲学界初创“比较宗教学”之时,又经长期的补充完善,至今仍被广泛用于世界宗教史研究,其学术借鉴意义是不容忽视的。但问题在于,欧美学者也是受其文化、历史和社会背景制约的,他们对于上列诸种要素或条件的理解与界定,难免带有浓厚的西方宗教传统色彩,所以一旦我们将这种概念模式照搬于儒教之争,简单地论证儒教也不乏教主、经典、教义、组织、仪式等等,肯定会因其“要素或条件的具体内涵”而引发理论分歧甚至学术质疑。说到这一点,梁启超对当时“孔教之争”的批评颇为典型:近来推崇孔子的人,如康有为等,想把孔子学说当成宗教,和外国人的宗教一样来研究;而攻击孔子的人,如吴稚晖、胡适等,则认为“孔教”不是好东西;其实,这两种观点都不符“孔子的真相”。因为任何一种宗教都具备“教义”与“教会”两个条件,所谓的教义是超现实、非理性的,而孔子专从现实着想,其思想是完全理性的,是与“宗教的原质”不相容的;至于教会,孔子以后的儒家是没有的,现在有的是“冒牌”^②。这段评论显然是用“西方概念”来质疑“孔教之争”的。我们不妨设想,假如博学的梁公还是一位宗教学家,熟知西方学术界的宗教要素论,他定会穷追不舍:孔子是“神”吗?《论语》是一部宗教经典吗?祭祖、祭孔是一种宗教仪式

① 关于这一专题的具体考察,可参见拙文:《宗教是什么——关于“宗教概念”的方法论反思》,《北京大学学报》2006年第4期。

② 参见梁启超:《中国历史研究法补编》,北京:中华书局,2010年,第168页。

吗?……在笔者看来,只要此类发问是立论于儒家、儒学或儒教之源头、主流、本质或精神的,那么,它们所留下的一连串问号仍是今日儒教之争所挥之不去的。

又如,在近二三十年的儒教之争中,另一种流行的宗教概念是“终极关切论”,即认为“广义的宗教”意指“终极关切”(ultimate concern,又译“终极关怀”)。这一概念主要是经德国著名神学家、哲学家蒂利希(Paul Tillich)的宗教哲学论证而广受国际学界重视的,其学术主旨在于,弥合宗教传统与现代文化的悲剧性分裂,重新发见人类生存的终极意义,故被称为“关于宗教的生存概念”^①。所谓的终极关切,用中文概念来讲不外乎“立命之本”、“精神寄托”或“信仰境界”等。这对于任何个体、社会、民族、国家、文明等都是不可或缺的。由此来看,终极关切论较之以往的宗教概念显然更有现实感,更有概括性,可为全球化时代所呼唤的“宗教比较与信仰对话”提供一个“空前开放的研讨平台”。但把终极关切论引入儒教之争的问题,恐怕也正出在这里。毫无疑义,儒家、儒学或儒教是深含立命之本、精神境界或终极关怀的;然而,我们能否据此推论:“儒家、儒学或儒教因有终极关怀而必是一种宗教”呢?或逆向推论:“但凡终极关怀,必属某种宗教信仰”呢?与此同时,又能否为护持“儒家思想本色”而追加论断:“儒学或儒教其实属于一种‘以人为终极关怀的宗教’,或称‘人本主义宗教’、‘人文主义宗教’”呢?此类结论是否仍难摆脱前述“梁式质疑”——既不符“孔子的真相”又不合“宗教的原质”呢?这里又提到“梁式质疑”,并不意味着“重弹老调”,而是借其“批评典型”来促使我们进一步深思:儒教之争不仅一向困惑于宗教概念问题,其背后是否还存在“比较方法”与“文化自觉”问题呢?

在以往的研讨中,有的学者强调指出,儒教之争具有“西方的背景”,其争论内容属于“西方的问题”,即“儒教是不是一种西方意义上的宗教”^②?虽然这种判断不无根据,但其问题意识恐怕过于简单化了。回到本文开头所梳理的争论线索,若远溯中西方文化的首次重大冲突,即明末清初的中国礼仪之争,我们的确可以讲,“儒教是否宗教”最初来自西方传教士们的困惑及其内争,但客观而论,这一问题的提出却促使中西方学界来认知对方的文化传统,并开始以“比较的眼光”来考察中西方文化、哲学与宗教的主要异同。正是就此种问题意义和学术背景而言,我们可接着前述宗教概念问题来反省儒教之争中存在的比较方法问题。

譬如,刚才分析过的宗教要素论,是否可促使我们反省以往研讨中存在的“比照”甚至“比附”的倾向呢?所谓的“比照倾向”主要是指,直接或简单地参照“西方的概念”来争论儒学或儒教里是否也有这样或那样的“宗教要素或条件”;“比附倾向”则一般表露为,由比照倾向所导致的某些更有争议性的观点或结论,如能否把孔子比作耶稣,把《论语》比作《圣经》,把儒家所理解的“天”或“上帝”视同于基督教所信仰的“天主”或“上帝”等。与上述两种倾向相交织,或许还有一种“文化比较心态”更有待反省,我们姑且称之为“攀比倾向”,其突出表现便是,以“西方的模式”作为“比较的标杆”,不甘示弱地论辩“西方宗教所有的‘魂与体’,我们中国儒家、儒学或儒教也都有,或也要有!”其典型者如“海外第二代新儒家”率先强调的“中国文化(实际上主要是指儒家或儒学——笔者注)并不缺乏‘宗教性的超越情感或宗教精神’”,“大陆新生代新儒家”近年来试图打造的“宪政性或政治化的国教”。笔者提及上述倾向及其例子,无意于就“个别的观点”来评价其是非对错,而主要想从比较研究方法上来深化前面一再强调的问题意识:就源头、主流、本质或精神等关键词而言,我们在什么意义上,且在何种程度上能把儒家、儒学或儒教定性为一种宗教?

这里再三强调的问题意识,应能促使我们接着宗教概念与比较方法来反省文化自觉问题。“文

^① 关于蒂利希的终极关切论的具体评述,可参见张志刚:《宗教信仰与终极关切》,《宗教哲学研究——当代观念、关键环节及其方法论批判》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第188—202页。

^② 关于这种看法的讨论,参见郑家栋:《断裂中的传统——信念与理性之间》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第233—235页。

化自觉”概念主要是由费孝通先生提出来的,是这位精通中西方文化与学术的跨世纪老人在其治学生涯的最后十几年倾力探索的理论课题。尽管“文化自觉”现已成为中国文化传统、中西文化比较、世界文明对话等研究领域的流行词,但费老为这一概念所注入的学理内涵仍有待于我们感悟与践行。按照他的理解,“文化自觉”并非哪个人的空想,而是时代的要求。当今世界多种文化的接触,引起了人类心态的诸多反应,这就迫切要求人们知道:我们为什么这样生活?这样生活有什么意义?这样生活会带来什么结果?这也就是说,人类发展至今已要求我们知道:各个文化是从哪里来的、怎么形成的,其实质是什么,它将把人类带到哪里去?这些问题就是“文化自觉的要求”。因而,所谓的“文化自觉”并不是要“文化复旧”,也不是要“全盘西化”,而只是指人们对自己所赖以生活的文化有“自知之明”,即明白它的来历、形成过程、特色和发展趋向等,以增强“文化转型的自主能力”,取得“文化选择的自主地位”。这是一项艰巨的任务,需要一个很长的过程,首先要认识自己的文化,理解其他文化,才有条件在这个多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应,和其他文化一起,和平共处,取长补短,各抒所长,联手发展^①。

笔者以为,上述文化自觉意识也是卷入儒教之争的诸派学者所应共有的。从本文第一部分所归纳的几大时间节点来看,如果说较之明末清初中西方文化传统的初始相遇、碰撞与冲突,鸦片战争前后西方列强及其意识形态对中国社会与文化传统的强烈冲击,新文化运动、五四运动对于中国传统文化的根本否定或彻底批判,今天,我们的祖国和整个世界都发生了巨大的变化,我们对于中国文化传统的认同、理解与研究也提升至一个新的高度,那么,作为一场重大学术探讨的儒教之争,便无疑应当立足于中华民族“多元一体的文化格局”,放眼于全球化时代人类所面临的诸多困境、危机或挑战,通过反思以往论争中的焦点、难点或疑点,致力在中外文化比较研究的方法论、特别是合乎世界多元文化发展趋势的文明观、哲学观与宗教观上有所突破、有所建树,从而既能更精确地阐释儒家、儒学或儒教的本质与功能,又能更全面地阐释并弘扬以儒、释、道为主流的整个中国民族文化所具有的优良传统——和而不同、兼容并包、海纳百川、有容乃大,因为这后一点不但更能体现中国文化传统的基本精神或生存境界,也是世界文明和谐相处、共同繁荣所需要的中国经验及其东方智慧。

[责任编辑 李 梅]

^① 参见费孝通:《“文化自觉”与中国学者的历史责任》,方李莉编:《全球化与文化自觉——费孝通晚年文选》,北京:外语教学与研究出版社,2013年,第56页。

儒佛因缘:宋明理学中的批判精神与排拒意识

丁 为 祥

摘 要:宋明理学的崛起与来自佛老超越追求的压力始终存在着分不开、割不断的联系,但作为儒学,其与佛、老在人生价值观上的对立又使它不能不以辟佛排老标宗。这样一来,理学在吸取、借鉴其超越追求精神的同时也就不能不对佛、老二教表现出一定的排拒意识。如果说批判精神总体上体现着理学的一种超越、拓展之自我提升的指向,那么所谓排拒意识也就只能成为从儒学与佛老在价值观层面的对立到最后完全演变为理学内部“宗派意识”或“门户意识”的根源了。在理学从宋到明的发展中,随着其道统意识的不断强化,理学总体上显现出一种不断地将其对佛老的批判精神转化为理学内部之排拒意识的趋势,这就在一定程度上显现出理学自身理论规模的缩减与创造性资源的枯竭。在以往的研究中,人们往往以辟佛排老概括宋明理学的基本精神,但却没有看到其辟佛排老中所蕴含的排拒意识,更没有看到这种排拒意识对当今学术研究与学风建设的消极影响。

关键词:儒佛因缘;辟佛;道统;学统;宋明理学

总体而言,宋明理学可以说是在佛老二教超越追求的压力下所形成的一种关于儒家形上本体的再塑运动。理学的这一性质,就从根本上决定着其与佛老超越追求精神存在着一种分不开、割不断的联系,但作为儒学,其与佛老在人生价值观上的分歧与对立又使它不能不以辟佛排老标宗。这样一来,在吸取佛老超越追求之形上智慧的同时如何坚持其对佛老人生价值观的批判性立场,而在批判佛老出世价值观的同时又如何坚持既吸取其超越追求之形上智慧又不使自身沦落为一种简单的外在排拒意识,也就成为理学内部一个重大的理论关节。这一关节,不仅决定着理学自身的发展及其形态的演变,同时也决定着其基本关怀与精神走向。

在三教并行而儒学与佛老又存在价值观对立的背景下,理学对佛道二教的批判包括一定程度的排拒都是有其必然性的,也有其现实的合理性。但在三教同作为中国传统文化之主流与主体的今天,理学对佛道二教的批判精神与排拒意识又会起到什么作用呢?如果说批判精神总体上体现着宋明理学的一种超越、拓展之自我提升的指向,那么其对佛道二教的排拒意识又会起到什么作用?在以往的研究中,理学之辟佛排老往往被人们笼统地视为一种批判精神从而一笔带过,实际上,其辟佛排老中又或多或少地包含着一定的排拒意识。如果说批判精神总体上体现着理学的超越追求及其一意开拓、一意创新的一面,那么其排拒意识也就只能成为理学内部“宗派意识”或“门户意识”的根源了。由于这一问题不仅涉及异质文化之间的交流、会通以及本土学风的延续,同时也关涉着我们今天文化建设的层次、规模及其精神高度,因而宋明理学对佛道二教的批判精神以及其中所渗透的排拒意识也就是一种非常值得反思的现象;而弄清理学中排拒意识的形成及其根源,对于我们今天的学术研究与学风建设,无疑具有一定的理论认知与自我反省意义。

一、北宋:批判精神与排拒意识的并举

宋明理学是以辟佛排老开始其理学创造活动的。当北宋三先生还在争取儒学的正统地位时,石介就已经明确地将“时文”与“佛老”并列为儒学复兴的三大害了,并认为“去此三者乃可以有为”^①。这说明,当时的辟佛排老在一定程度上反倒起着儒学复兴与理学崛起之基本动力的作用。但石介这种外在对立式的辟佛,其实与韩愈那种“人其人,火其书,庐其居”^②式的“辟佛”并无本质的差别。甚至,从某种程度上说,这种完全出自价值观对立性质的辟佛反倒从理论层面上证明了后来张载弟子范育所概括的那种现象:“其徒侈其说,以为大道精微之理,儒家之所不能谈,必取吾书为正。世之儒者亦自许曰:‘吾之《六经》未尝语也,孔孟未尝及也。’从而信其书,宗其道,天下靡然同风……”^③因而这种性质的辟佛,实际上等于是承认佛教学理的高明与儒学本身的不足,所以才不得不将对佛教的外在排拒作为儒者“有为”的基本前提。

但也就在这一背景下,作为古文运动的领袖,欧阳修则从总结历史经验的角度提出了一种新的排佛标准或辟佛方向。他指出:

佛法为中国患千余岁,世之卓然不惑而有力者,莫不欲去之。已尝去矣而复大集,攻之暂破而愈坚,扑之未灭而愈炽,遂至于无可奈何。是果不可去邪?盖亦未知其方也……曰:莫若修其本以胜之。昔战国之时,杨墨交乱,孟子患之而专言仁义,故仁义之说胜,则杨墨之学废。汉之时,百家并兴,董生患之而退修孔氏,故孔氏之道明而百家息,此所谓修其本以胜之之效也。^④

这说明,在欧阳修看来,仅仅出自价值观立场的辟佛是远远不够的,也是反不倒佛教的,充其量也只是“已尝去矣而复大集,攻之暂破而愈坚”而已;要真正达到反佛的目的,首先就必须进行一番关于自家理论基础的反省活动,然后在此基础上展开儒学自身的理论建设,这就是所谓“修其本以胜之”。而这种性质的反佛,也就明确地提出了一种从价值观对立式的外在辟佛转向了儒学自身理论建设之辟佛的新方向,也就是说,从对佛教的外在排拒转向了儒学自身的理论反省与理论建设之所谓“修其本”的工作,转向了一种真正立足于儒家形上本体理论建设基础上的批判精神。应当承认,这就是欧阳修“修其本以胜之”所包含的深意。

正是在这种精神的引导下,不仅理学的主体——北宋五子先后登场,而且一种真正立足于儒家形上理论建设基础上的辟佛、一种在批判精神主导下的辟佛思潮也就得以展开了。而在北宋五子中,最年长的邵雍并没有明确的辟佛言论,就是被尊为道学之祖的周敦颐,也很少明确地批评佛教——只有在儒佛对比背景下的少量言说,比如二程就记载说:“周茂叔谓一部《法华经》只消一个艮卦就可了。”^⑤这一方面说明,北宋五子已经注意到了儒与佛之间的理论差别,但另一方面,即使是作为理学主体的北宋五子,其对佛教也仍然经历了一个钻研、比较的认知过程,是即所谓“出入佛老,返于六经”,由此才形成了一种真正的批判思潮。

北宋理学对佛教的批判是从张载开始的,也是以张载为典型代表的。当然,作为理学的开创者与北宋五子之中坚,张载对佛教的批判同样是从价值观的角度展开的。比如还在著《正蒙》之前,张载就在《与吕微仲》一书中谈到了儒与佛的分歧,并从价值观的角度展开了对佛教的批评。他写道:

浮屠明鬼,谓有识之死,受生循环,亦出庄说之流,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄见,可谓知人乎?天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?……自其说炽传中国,儒者未容窥圣学门

① 黄宗羲:《宋元学案·泰山学案》,《黄宗羲全集》第3册,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第145页。

② 韩愈:《原道》,《韩昌黎全集》,北京:中国书店,1991年,第174—175页。

③ 范育:《正蒙序》,张载:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第4—5页。

④ 欧阳修:《本论上》,《欧阳修全集》卷十七,台北:世界书局,1991年,第122—123页。

⑤ 程颢、程颐:《程氏外书》卷十,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第408页。

墙，已为引取，沦胥其间，指为大道。乃其俗达之天下，致善恶知愚，男女臧获，人人著信。使英才间气，生则溺耳目恬习之事，长则师世儒崇尚之言，遂冥然被驱，因谓圣人可不修而至，大道可不学而知。故未识圣人心，已谓不必事其迹；未见君子志，已谓不必事其文。此人伦所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以乱，异言满耳，上无礼以防其伪，下无学以稽其弊。^①

显然，这一段批评主要是就儒学与佛教在人生价值观上的分歧与对立而言的；作为批评，也首先是从价值观角度所展开的批评，尽管其批评并不止于价值观的层面。至于其对佛教在“知天”、“知人”以及“知鬼”层面的层层攻讦，则说明张载已经从理论认知的角度对佛教进行反击了。

如果说立足于价值观角度的辟佛是儒学反佛的传统思路，那么张载的反佛其实并不限于价值观的层面，而是将儒家的价值观上升到了天人合一、形上形下一滚论之的高度，从而在超越追求与形上理论方面与佛教“较是非，计得失”^②。这就对佛教从超越追求与形上理论方面表现出了一种批判精神，而这种批判，同时也就表现着理学自身理论层次的跃进与提升。比如在《正蒙》一书中，张载对佛教的批判就从儒学自身理论建设的角度展开了；而其《正蒙》的理论层次本身同时又是以与佛教对峙的方式展开的，是以对佛教的理论批判作为儒家天人合一理论之反衬的。比如张载指出：

释氏妄意天性而不知范围天用，反以六根之微因缘天地。明不能尽，则诬天地日月为幻妄，蔽其用于一身之小，溺其志于虚空之大，所以语大语小，流遁失中。其过于大也，尘芥六合；其蔽于小也，梦幻人世。谓之穷理可乎？不知穷理而谓尽性可乎？谓之无不知可乎？尘芥六合，谓天地为有穷也；梦幻人世，明不能究所从也。^③

大率知昼夜阴阳则能知性命，能知性命则能知圣人，知鬼神。彼欲直语太虚，不以昼夜、阴阳累其心，则是未始见易，未始见易，则虽欲免阴阳、昼夜之累，未由也已。易且不见，又乌能更语真际！舍真际而谈鬼神，妄也。所谓实际，彼徒能语之而已，未始心解也。^④

若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。^⑤

这是《正蒙》中三个关键章节对佛教的批评。从批评的内容来看，第一条主要批评佛教“妄意天性而不知范围天用，反以六根之微因缘天地”，这等于是批评佛教在理论认知上的局限性，所以就有如下强烈的反问：“谓之穷理可乎？不知穷理而谓尽性可乎？谓之无不知可乎？”第二条则在于揭示佛教既不懂得形而上的“真际”，也同样不懂形而下的“实际”，因而可以说是一种“真际”、“实际”一并皆妄的认知。至于第三条，则是专门批评当时世俗儒者那种“语天道性命者，不入于梦幻恍惚，则定以‘有生于无’，为穷高极微之论”的糊涂看法。实际上，这等于是对“世之儒者”以为佛老“为穷高极微之论”的明确批评，作为对佛教的批判，等于已经开始清算其理论影响了。

在张载对佛教这三个层面的批评中，既有对佛教理论所以形成之认知根源的剖析，又有在儒佛比照背景下从形上到形下两个不同层面对其认知之荒谬性的揭示，同时还有对“世之儒者”由陷于佛老识见从而导致的荒谬性认识的批判，因而也可以说是对佛老之学的一种系统批评。但最为重要的一点在于，所有这些理论认知性的批评，既是为了揭示佛老在理论认知上的不可靠性，同时也是为了凸显佛老二教在人生价值观上的荒谬性。因为其以出世为根本指向的人生价值观本身就建立在其荒谬认识的基础上，揭示了其认知的荒谬性，则其价值观之不可信从性质也就成为一个不言而喻的问题了。

① 张载：《与吕微仲》，《张载集》，第350—351页。

② 张载：《与吕微仲》，《张载集》，第351页。

③ 张载：《正蒙·大心》，《张载集》，第26页。

④ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第65页。

⑤ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页。

到了这一步,儒学(理学)终于告别了那种仅仅从价值观对立角度之外在排拒式的辟佛排老的传统思路,从而在天与人、形上与形下相统一的高度与佛老之学展开了一种全面的理论抗争。与这一过程相伴随的是,随着理学辟佛排老的深入,理学自身的理论建设也提升到了天道本体的高度。如果从作为理学崛起的根本任务之一的辟佛排老来看,那么张载对佛教的批评也就从石介那种简单的外在排拒上升到真正的批判精神的高度了。

二、南宋:从批判精神向排拒意识的转换

张载对佛教的批评等于为理学的辟佛排老树立了一个正确的标杆,因为其对佛教的批评不仅体现着批判精神与排拒意识的并举,同时也表现着理学自身的成长及其理论层次的提升——使儒学从以前单纯的人伦现实关怀层面立体地树立起了天人合一以及形上与形下相统一的理论架构。从这个角度说,正是对佛老批判精神与排拒意识的并举,才使北宋儒学真正进入到理学的层面。这样一来,无论是其对佛老批判精神与排拒意识的并举,还是在辟佛排老的同时带动理学自身理论层次的提升,都使得北宋的道学思潮形成了一种纵向立体的理论构架。实际上,这正是理学之为理学的标志。

但在理学从北宋到南宋的发展中,却出现了一个重大转换,这就是从对佛老的批判精神转换为一种单纯的源于价值观对立角度的排拒意识。当然,造成这一转换的正面原因,首先是由于程朱理学的崛起以及其“致广大,尽精微,综罗百代”的理论规模,从而使理学不仅可以和佛老在理论上抗衡,而且由于儒家“四书”系统的形成,所谓“大道精微之理,儒家之所不能谈”的时代已经成为过去,而儒者对佛老之学“靡然从风”的现象也就从根本上得到改变了。从一定程度上说,这自然是道学形成与理学崛起的表现;而本质上作为三教合一之产物的宋明理学,也确实吸取了来自佛老的形上智慧与超越追求精神,比如构成朱子理气关系及其根本区别的“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也”^①以及其“自形而上下言,岂无先后”^②之类的说法,如果离开了佛老的形上智慧与超越追求指向,简直就无从索解。这说明,宋明理学确实是在借鉴、吸取了来自佛老的形上智慧与超越追求精神的基础上崛起的。

但在这一崛起的同时,理学内部也形成了不同的派别,比如当时的东南三贤就各有其理论主张,而在东南三贤不同侧重的讲学活动中,理学又形成了一种较强的道统意识。就理学的道统意识而言,它原本属于儒佛对峙的产物,但在理学形上本体意识形成的基础上,这种道统意识以及由道统意识所表现出来的排拒精神也就不断地作用于理学内部了。作为东南三贤之精神领袖的朱子,也就在维护、阐发儒家道统意识的同时,将儒学对佛老的批判精神不断地转换为理学内部的一种排拒意识,而这种排拒意识又首先是以维护儒家道统意识的方式形成的。请看朱子笔下的道统意识:

《中庸》何为而作也?子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。其见于经,则“允执厥中”者,尧之所以授舜也;“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”者,舜之所以授禹也。尧之一言,至矣,尽矣!而舜复益之以三言者,则所以明夫尧之一言,必如是而后可庶几也……自是以来,圣圣相承,若成汤、文、武之为君,皋陶、伊、傅、周、召之为臣,既皆以此而接夫道统之传。若吾夫子,则虽不得其位,而所以继往圣、开来学,其功反有贤于尧舜者。然当是时,见而知之者,惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾氏之再传,而复得夫子之孙子思……自是而又再传,以得孟氏为能推明是书,以承先圣之统。及其没,而遂失其传焉……故程夫子兄弟者出,得有所考,以续夫千载不传之绪;得有所据,以斥夫二家(佛老——引者注)似

① 朱熹:《答黄道夫》,《朱熹集》第5册,成都:四川教育出版社,1996年,第2947页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷一,北京:中华书局,1986年,第3页。

是之非。盖子思之功于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其说而得其心也。^①

这就是为朱子所着力阐发的儒家道统意识。就其形成而言，它本来是韩愈在儒佛对峙的背景下，借鉴禅家作为“法器”的“衣钵”从而为儒学所提出的一个代代相传的历史根源或思想依据，是即韩愈所谓“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉”^②。但在韩愈时代，由于受制于自身对儒学的认识，因而其只能强调儒家道统意识的其来有自与源远流长。至于其思想依据，则说到底又不过是“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德”^③之类的仁义道德说。到了朱子时代，由于儒家形上本体意识的形成，因而其仁义道德说也就获得了来自形上本体高度的论证，实际上，这就是以理气关系为核心，以理先气后为标志与特征的朱子道统意识形成的端由。所以朱子当时就明确地强调说：儒家的道统意识就是为了“续夫子千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非”。

很明显，在与佛老对峙这一点上，朱子与韩愈的道统意识并无本质性的差别，但由于理学形上本体意识的形成，因而在如何论证并维护儒家道统意识这一点上，朱子便与韩愈表现出很大的不同：韩愈的道统意识由于主要对应于佛老代代相传的“衣钵”而不可能在儒学内部展开批评；但朱子的道统意识与其说是为了辟佛排老，不如说更主要的是为了在儒学内部展开批评。因为虽然朱子的道统意识也以辟佛排老标宗，但其一生的精力却主要用于理学的内部批评；而构成朱子一生之主要担当的历史性任务，则除了对先秦儒学精神的阐发（其阐发本身也是为了展开理学的内部批评）之外，也就主要用于理学的内部批评了。至于作为朱子一生学问之所以形成、地位之所以确立的四个重大关节——所谓“四战之地”，其实也主要是围绕着理学的内部批评展开的。

当然在这里，我们已经无须对朱子一生之“四战”一一进行解析，只要对构成理学重大公案的朱陆之争以及其究竟如何批评象山之学稍加分析，就可以清楚地看出朱子道统意识的矛头所向。关于朱陆之争以及其具体分歧，今人已经耳熟能详，但只要看看朱子如何批评象山心学以及其究竟从哪个角度进行批评，也就可以明白其道统意识的指向了。据陈荣捷先生统计，《朱子语类》卷一二四总论“陆氏”部分，“凡六十八条，以五十八条论象山，以其余论其门人。十分之九为批评言论，指象山为禅。《文集》书札更甚”^④。比如朱子说：

陆子静之学，只管说一个心本来是底物事，上面著不得一个字，只是人被私欲遮了。若识得一个心了，万法流出，更都无许多事。他却是实见得个道理恁地，所以不怕天，不怕地，一向胡叫胡喊……他学者是见得个物事，便都恁底胡叫胡说，实是卒动他不得，一齐恁地无大无小，便是“天上天下，惟我独尊”。^⑤

奏篇垂寄，得闻至论，慰沃良深。其规模宏大而源流深远，岂腐儒鄙生所能窥测？不知对扬之际，上于何语有领会？区区私忧，正恐不免万牛回首之叹。然于我亦何病？语圆意活，浑浩流转，有以见所造之深，所养之厚，益加叹服。但向上一路未曾拔转处，未免使人疑著，恐是葱岭带来耳。如何如何？一笑。^⑥

上述两条除了指责象山之学是“天上天下，惟我独尊”的禅、其学“是葱岭带来”外，其实并没有更多的内容，而在《朱子语类》中，则指责象山之学“一味是禅”^⑦、“分明是禅”^⑧或“真正是禅”^⑨的话头真可谓

① 朱熹：《中庸章句序》，《朱熹集》第7册，成都：四川教育出版社，1996年，第3994—3995页。

② 韩愈：《原道》，《韩昌黎全集》，第174页。

③ 韩愈：《原道》，《韩昌黎全集》，第172页。

④ 陈荣捷：《朱子新探索》，台北：台湾学生书局，1988年，第572页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷一二四，第2981—2982页。

⑥ 朱熹：《寄陆子静》，《朱熹集》第3册，第1570页。

⑦ 朱熹：《与刘子澄》，《朱熹集》第3册，第1552页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷一二三，第2966页。

⑨ 黎靖德编：《朱子语类》卷一二四，第2973页。

比比皆是,这说明,其所谓道统意识实际上已经主要用来清理门户了。而其对象山之学“真正是禅”的归结,既是对禅的误解,同时也是对象山之学的误解,而朱子就是要以这种故意的误解来表示他对象山之学的不认可。这种不认可,一方面说明在其为学规模的基础上确实已经无法接纳象山之学——而象山心学也确实不在他的理论所能涵括的领域和范围;另一方面,这种专门以禅来归纳象山心学的做法,同时也就成为他把由道统意识所表现出来的辟佛排老精神运用于理学内部的表现了。所以,仅从朱陆之间的相互批评来看,陈荣捷先生就在比较的基础上明确指出:“朱子之攻象山,实比象山攻朱子为多。”^①

不仅对象山如此,就是对于强调现实关怀、突出功利追求的陈亮,朱子也同样是运用其道统意识来进行批评。比如在陈亮与他所谓的王霸义利之辩中,朱子就明确写道:

所谓“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”者,尧、舜、禹相传之密旨也……夫尧、舜、禹之所以相传者既如此矣,至于汤、武,则闻而知之,而又反之以至于此者也。夫子之所以传之颜渊、曾参者此也,曾子之所以传之子思、孟轲者亦此也。故其言曰:“一日克己复礼,天下归仁焉。”又曰:“吾道一以贯之。”又曰:“道不可须臾离也,可离非道也,是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。”又曰:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞乎天地之间。”此其相传之妙,儒者相与谨守而共学焉,以为天下虽大,而所以治之者不外乎此。^②

在这一批评中,作为朱子之根本依据的仍然是尧、舜、禹以来代代相传的儒家道统;而其批评的对象,则是陈亮在关于三代与汉唐不同定位之辩中“夫心之用有不尽而无常泯,法之文有不备而无常废”^③一说,意即三代与汉唐只是不同程度的差别,而不是所谓天理与人欲之不同性质的差别。但对朱子来说,他为了强调三代的德治特色以及其道德理想的超越性,就一定要突出三代与汉唐之间的异质性差别,所以他的结论也就是“千五百年之间,正坐如此……而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也”^④。但他万万没有想到的是,他对道统以及道德理想超越性的这种突出与强调,却恰恰遭到了陈亮“释氏之说”的反驳,比如陈亮就明确指出:“若谓道之存亡非人所能与,则舍人可以为道,而释氏之言不诬矣……道非赖以人存,则释氏所谓千劫万劫者是真有之矣。”^⑤

关于朱子与陈亮在“王霸义利之辩”中的具体分歧,由于笔者已经有专文梳理^⑥,所以这里不赘。但从其相互批评中则可以看出,他们之间的争论仍然是围绕着儒家道统的存在方式展开的:陈亮强调道统不能离开人生,不能脱离历史的特点,却被朱子批评为“以成败论是非”^⑦;但朱子对道统超越性的突出与强调,尤其是对道统超越于历史,超越于汉唐的强调,却又遭到了陈亮“释氏之说”的反诘。这一反诘不仅证明了理学道统意识之超越性特色,而且也在一定程度上揭示了其真正的来源与出处。这样一来,从对道统如何向人生落实到对其与历史关系的讨论,亦即从朱陆之争到朱陈之辩,理学的道统意识也就从其辟佛排老的宗旨转换为理学内部的“宗子”与“正统”之争了,这正是其从对佛老的批判精神向理学内部之排拒意识转换的表现。

三、明代:批判精神与排拒意识的分裂

正由于朱子从对佛老之批判精神向理学内部之排拒意识的这一转换,因而也就为其以后的发展

① 陈荣捷:《朱子新探索》,第572页。

② 朱熹:《答陈同甫》,《朱熹集》第3册,第1598—1599页。

③ 陈亮:《答朱元晦秘书·又乙巳春书之一》,《陈亮集》,北京:中华书局,1987年,第345页。

④ 朱熹:《答陈同甫》,《朱熹集》第3册,第1592页。

⑤ 陈亮:《答朱元晦秘书·又乙巳春书之二》,《陈亮集》,第345—346页。

⑥ 请参阅拙作《道德与自然之间——朱子与陈亮争论的再反思》,《哲学分析》2013年第3期。

⑦ 朱熹:《答陈同甫》,《朱熹集》第3册,第1592页。

埋下了一个巨大的坑陷。当然从另一方面看,这也是理学成长壮大,成为官民双方共同认可之国家意识形态的表现。所以到了明代,一方面形成了所谓“此亦一述朱,彼亦一述朱”的格局,另一方面,理学的道统意识及其批判精神也就完全演变为其内部的一种排拒意识了。在当时,这种排拒意识不仅无关于佛老,而且实际上已经成为理学内部的一种排拒性的“定性”标准了。

这种现象首先是以明代的“朱学后劲”罗钦顺为典型表现的。作为出身于官宦之家的士人,罗钦顺早年也曾学佛——钻研禅家的教理,但由于其钻研得不透,反过来又以这种不通透的认识进行儒佛划界与理学批判,因而也就形成了一种专门从认识论甚或名相概念角度来划界的儒佛标准。关于其早年对佛禅的钻研,罗钦顺曾自述说:

愚自受学以来,知有圣贤之训而已,初不知所谓禅者何也。及官京师,偶逢一老僧,漫问何由成佛,渠亦漫举禅语为答云:“佛在庭前柏树子。”愚意其必有所谓,为之精思达旦。揽衣将起,则恍然而有悟,不觉汗流通体。既而得禅家证道歌一编,读之,如合符节,自以为至奇至妙,天下之理莫或加焉。后官南雍,则圣贤之书,未尝一日去手,潜玩久之,渐觉就实。始知前所见者,乃此心虚灵之妙,而非性之理也。自此研磨体认,日复一日,积数十年,用心甚苦。年垂六十,始了然有见乎心性之真,而确乎有以自信。^①

很明显,罗钦顺由自己在百般思索基础上的倘然一悟来理解禅家的“悟”,又由自己“倘然一悟”之所谓“此心虚灵之妙”的现象认为所有的“悟”都“非性之理也”,从而也就形成了自己“了然有见乎心性之真”的儒佛标准。这样一来,儒佛在不同价值观上的根源及其形上领域的分歧也就全然被归结为一个认识论上的“此心虚灵之妙”与“性理之真”之所谓认识论的分歧了。

从这一标准出发,罗钦顺便认为儒佛之别主要表现在如下三个环节上:

释氏之“明心见性”与吾儒之“尽心知性”,相似而实不同。盖虚灵知觉,心之妙也。精微纯一,性之真也。释氏之学,大抵有见于心,无见于性。故其为教,始则欲人尽离诸相,而求其所谓空;空即虚也。既则欲其即相、即空,而契其所谓觉,即知觉也。觉性既得,则空相洞彻,神用无方,神即灵也。凡释氏之言性,穷其本末,要不出此三者,然此三者皆心之妙,而岂性之谓哉!^②

这就是罗钦顺对儒佛之别的认识,而其最基本的划界,也就在于“虚灵知觉,心之妙也。精微纯一,性之真也”,就是说,儒与佛最基本的区别,也就在于看其究竟是依赖“精微纯一”的“性之真”,还是仅仅凭借作为“虚灵知觉”的“心之妙也”。正由于罗钦顺是以心性之别来作为区别儒佛之基本标志的,所以其结论也就成为“释氏之学,大抵有见于心,无见于性”;而其所凭借的“觉性”(知觉)、“空相”与“神用”三者,“皆心之妙,而岂性之真哉!”这等于说,在所谓“心之妙”基础上发展起来的“虚灵知觉”,也就代表着释氏之学的全部家底。无怪乎他要以心性之别来作为判别儒佛的标准。

正是从这一标准出发,罗钦顺便系统地展开了理学的内部批判,从而将理学内部的心学一系全然驱赶到禅学一边,认为他们都是窃取释氏之近似者;或者说就是以释氏所谓“虚灵知觉,心之妙也”来冒充儒家的“精微纯一,性之真也”。比如他分析说:

象山之学,吾见得分明是禅,弟则以为“似禅”。似之为言,仿佛之谓也。以余观之,佛氏有见于心,无见于性,象山亦然。其所谓至道,皆不出乎灵觉之妙,初不见其有少异也,岂直仿佛云乎!^③

慈湖顿悟之机,实自陆象山发之。其自言“忽省此心之清明,忽省此心之无始末,忽省此心之无所不通”,即释迦所谓“自觉圣智境界”也。书中千言万语,彻头彻尾,无非此个见解,而意气

① 罗钦顺:《困知记》卷下,《困知记》,北京:中华书局,1990年,第34—35页。

② 罗钦顺:《困知记》卷上,《困知记》,第2页。

③ 罗钦顺:《答允恕弟》,《困知记》,第114页。

之横逸,辞说之猖狂,比之象山尤甚。^①

今观白沙之所举示,曰“无学无觉”,曰“莫杖莫喝”,曰“金针”,曰“衣钵”,曰“迸出面目来”,大抵皆禅语也。岂以圣经为未足,须藉此以补之耶?^②

湛元明议论多持两端,余尝拟之扬子云矣,况渠乃象山派下真法嗣乎?^③

这样一来,罗钦顺也就等于将南宋以来所有的心学全然作为禅学来批判与排拒了。至于对与他同朝为官的王阳明,罗钦顺更是义愤填膺。在作《困知记》时,罗钦顺曾以不点名的方式批评说:“世顾有尊用‘格此物’、‘致此知’之绪论,以阴售其明心之说者,是成何等见识耶!佛氏之幸,吾圣门之不幸也。”^④而在当时的氛围中,也几乎没有人不知道这就是直接针对阳明心学而发的。到了其与友人的书信中,罗钦顺则一点都不掩饰自己的激愤心理,他明确写道:“……顾乃诬孟子以就达磨,裂冠毁冕,拔本塞源,言之可为痛恨!其自误已矣,士之有志于学而终不免为其所误者,何可胜计!非有高明特立之君子,以身障其流而扑其焰,欲求斯道大明于世,其可得乎!”^⑤从这些激烈排拒的话语中可以看出,其与阳明心学几乎到了不共戴天的地步,至于罗钦顺之所以能够得到“朱学后劲”、“紫阳功臣”之类的赞誉,也完全是与他对阳明心学的这种批判性立场分不开的。

但在明代理学的另一系——所谓心学一系中,却非但没有罗钦顺这种激烈的反佛、排佛之论,反而只有对佛教超越追求精神及其形上智慧的积极吸取与对儒学形上本体意识的高扬。当然,心学一系也反佛,但其反佛主要是出自价值观角度的反佛,因而佛教的超越追求精神及其形上智慧,也就一并进入心学自身的理论建设了。请看王阳明对佛教的如下批评:

先生尝言:“佛氏不著相,其实著了相。吾儒著相,其实不著相。”请问。曰:“佛怕父子累,却逃了父子;怕君臣累,却逃了君臣;怕夫妇累,却逃了夫妇;都是为个君臣、父子、夫妇著了相,便须逃避。如吾儒有个父子,还他以仁;有个君臣,还他以义;有个夫妇,还他以别;何曾著父子、君臣、夫妇的相?”^⑥

或问:“释氏亦务养心,然要之不可以治天下,何也?”先生曰:“吾儒养心,未尝离却事物,只顺其天则自然,就是功夫。释氏却要尽绝事物,把心看作幻相,渐入虚寂去了。与世间若无些子交涉,所以不可治天下。”^⑦

如果将王阳明对佛教的这些批评与罗钦顺稍加比较,那么就可以清楚地看出,一方面,王阳明的这些批评显然是直指佛氏人生价值观的批评,并由其价值观的问题进一步剖析佛禅在理论认知上的根源(“把心看作幻相”);而罗钦顺则除了指责佛氏玩弄心之虚灵知觉外并没有对佛氏提出任何具体的批评。除此之外,在王阳明对佛禅的批评中,同时也伴随着儒学自身理论境界的提升(“吾儒著相,其实不著相”),并以这种提升来反衬、揭示佛氏“著相”的实质(“佛氏不著相,其实著了相”),这就成为对佛禅之学的反戈一击了。两相比较,可能也只有王阳明这种方式的排佛才是真正的反佛,因为他在吸取了佛氏的般若智之后并运用其形上智慧对佛氏的反驳。显然,也只有王阳明这种方式的反佛,才是真正“修其本”基础上的反佛。

那么,王阳明何以能够做到如此积极的反佛呢?这自然首先取决于其对佛教价值观及其本质的认知,当然同时也决定于其对儒佛关系的认知。比如在明代儒学中,心学一系似乎是最不“积极”地主张反佛的一系,反而非常注意向佛教学习,这一点也与一贯主张积极反佛的气学一系形成了强烈

① 罗钦顺:《困知记》续卷下,《困知记》,第78页。

② 罗钦顺:《答湛甘泉大司马》,《困知记》,第150页。

③ 罗钦顺:《答允恕弟》,《困知记》,第115页。

④ 罗钦顺:《困知记》卷上,《困知记》,第4页。

⑤ 罗钦顺:《答林次崖金宪》,《困知记》,第154页。

⑥ 王守仁:《语录》三,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,2012年,第86—87页。

⑦ 王守仁:《语录》三,《王阳明全集》,第93页。

的反差。那么,为什么积极主张反佛的气学一系并没有达到真正反佛的目的,反而只有最不“积极”反佛的心学一系才真正起到了反佛的作用呢?这仍然取决于其对儒佛关系的认知。

比如在王阳明看来,儒佛之别主要在于其人生价值观上,从价值观的分歧出发,当然也可以表现出各自在认知上的种种不同,但这种不同说到底也就像朱子曾借用佛教的“月印万川”来说明其理一分殊的道理一样,只是具体表现上的“异”。所以其所谓反佛,主要也就在于批评佛教人生价值观上的问题,而不在于对儒佛进行认识上的锱铢必较。认识到儒佛之间的这种差别,那么佛禅所表现出来的超越追求精神及其形上智慧也就完全可以为儒学所用了。这正是王阳明反佛成功的秘密。

请看王阳明对儒佛关系的认识:

张元冲在舟中问:“二氏与圣人之学所差毫厘,谓其皆有得于性命也,但二氏性命中著些私利,便谬千里矣。今观二氏作用,亦有功于吾身者,不知亦须兼取否?”

先生曰:“说兼取,便不是。圣人尽性至命,何物不具,何待兼取?二氏之用,皆我之用:即吾尽性至命中完养此身谓之仙;即吾尽性至命中不染世累谓之佛。但后世儒者不见圣学之全,故与二氏成二见耳。譬之厅堂三间共为一厅,儒者不知皆吾所用,见佛氏,则割左边一间与之;见老氏,则割右边一间与之;而已则自处中间,皆举一而废百也。圣人与天地民物同体,儒、佛、老、庄皆吾之用,是之谓大道。二氏自私其身,是之谓小道。”^①

在王阳明对儒佛关系的这一认识中,重要的并不在于对佛氏超越性智慧的“兼取”,而首先在于其对儒学原有家当的认识。正是在这一认识的基础上,王阳明才能形成对“后世儒者不见圣学之全”的深入检讨,从而也就有了对那种“见佛氏,则割左边一间与之;见老氏,则割右边一间与之”之举的明确批评。很明显,这无疑是在充分张大儒学理论规模基础上对“儒、佛、老、庄”的一种主动吸纳与积极融释。如果说宋明理学本身就是三教合一的产物,那么王阳明“厅堂三间同为一厅”的比喻才真正体现了宋明理学的这一性质。不仅如此,如果从宋明理学辟佛排老的根本任务而言,那么也只有王阳明这种方式的辟佛排老才是真正积极意义的辟佛排老。

但由于王阳明这种性质的辟佛排老并不主张时时处处与佛老“较劲”,也不主张时时处处与佛老“对着干”,因而反倒被认为是一种“阴售其明心之说者”,至于其本人,也被视为“诬孟子以就达磨”的始作俑者。如果站在儒佛对立的理学氛围中,这种说法也许有一定的道理。但无论是站在三教合一的角度还是站在儒学发展、佛学发展抑或是整个中国文化发展的角度看,王阳明反佛的积极意义都是不容否认的。

四、道统与学统:批判精神与排拒意识的纠结

为什么真正积极意义的反佛会被视为“阳儒阴释”,而处处为佛老“送家当”的行为反而被视为“唐以来反佛之最有力者”^②呢?在这里,首先存在着一个非常值得辨析的重大理论关节,这就是道统与学统的关系,亦即价值观与认识论的关系问题,从而才导致了宋明理学中批判精神与排拒意识的错位与纠结现象。

当我们将儒学与佛老进行客观认知意义上的比较时,它们之间的分歧与差异当然是多方面的,也是多层次的,即从宋明理学的体用二重世界来看,则其相互既存在着本体意义即所谓价值观层面的分歧,同时也存在着认识论上的种种不同。但在这两个层面的分歧中,究竟哪一个层面的分歧才是最根本的分歧呢?从北宋五子中率先与佛老“较是非,计得失”的张载来看,其对佛老的批判固然

^① 钱德洪:《王阳明年谱》三,王守仁:《王阳明全集》,第1059页。

^② 黄芳《困知记序》云:“自唐以来,排斥佛氏,未有若是其明且悉者,卫道于是乎有功矣。”从这一评价来看,也说明罗钦顺的反佛其实就是韩愈那种外在对立式反佛的继续。罗钦顺:《困知记》,第178页。

是较为全面的批判——既有一价值观层面的批判,也有认识论层面的批判。但在张载看来,儒佛之别主要是价值观上的分歧,比如其在《正蒙》的首章《太和》篇中明确写道:

彼语寂灭者往而不返,徇生执有者物而不化,二者虽有间矣,以言乎失道则均焉。^①

在整个《正蒙》中,这是张载首次提到佛老二教,也是对佛老之学的一个基本定性。从张载这一定性来看,儒学与佛老二教固然存在着多方面分歧和差异,但佛氏由追求寂灭所表现出来的“往而不返”与道教由徇生执有所表现出来的“物而不化”,才代表着儒学与佛道二教最根本的分歧。从这一点来看,虽然张载以后也曾批评佛教“明有不尽,则诬世界乾坤为幻化”以及其“以心法起灭天地”^②等等,但本质上都属于其追求寂灭之价值观的产物。这说明,虽然张载对佛教的批评是价值观与认识论两层并举的,但其发自认识论的批评却无疑是从属于价值观批判的。

那么,问题究竟是从哪里产生的呢?这主要产生于朱子,尤其产生于朱子对佛老从价值观之批判向认识论之排拒的转换。因为从朱子开始,就已经明确地将儒学与佛老在价值观上的分歧转换为一种认识论上的对立了。比如朱子在批评象山之学时说:

向来见子静与王顺伯论佛云,释氏与吾儒所见亦同,只是义利、公私之间不同。此说不然。

如此,却是吾儒与释氏同一个道理。若是同时,何缘得有义利不同?只被源头便不同:吾儒万理皆实,释氏万里皆空。^③

在朱子与象山对儒佛关系的这种不同看法中,象山认为所谓“释氏与吾儒所见亦同,只是义利、公私之间不同”,这就明确地将儒佛分歧归结为一个价值观的问题了,一如张载所谓的“彼语寂灭者往而不返”一样;至于“所见亦同”,则完全是从认识论角度说的。显然,在象山看来,儒佛分歧主要存在于价值观层面;至于认识论,则二者完全可以说是一种“所见亦同”的关系,意即同一种道理,佛教可以认识,儒学也同样可以认识。但在朱子看来,所谓“义利、公私”之价值观的分歧似乎还不足以揭示儒佛之别,因而他才提出“吾儒与释氏同一个道理”的反问,实际上,这就不仅将儒佛之别归结为一个认识论的问题——所谓不同认识的表现,而且似乎还应当揭示儒学与佛老在具体认识上的差别,所以其接着就有“若是同时,何缘得有义利不同”的反问。显然,朱子不仅将儒佛之别归结为一个认识论的问题,而且还试图从认识论的角度来说明所谓“义利、公私”之价值观分歧的形成。这说明,朱子是明确地将“义利、公私”之类的价值观分歧仅仅归结为不同认识的产物的。当然,这也可以说是朱子试图从认识论角度来解决儒佛价值观分歧的一种努力。至于其“吾儒万理皆实,释氏万里皆空”的分辨,虽然也有价值观的分歧蕴含于其中,实际上主要是从认识之对象属性的角度来区分的。

但价值观的分歧能否仅仅归结为一个认识论的问题呢?也就是说,在价值观与认识论之间,究竟谁才具有更根本的决定作用呢?今天,这样的问题已经成为一个根本不值得辨析的问题了,但在宋明理学的背景下,则这一问题确实值得辨析,因为它不仅涉及我们的前人所走过的弯路,而且这种“弯路效应”直到今天仍然在发挥着其负面作用。

让我们从宋明理学的道统与学统来澄清这一关系。

当张载展开其与佛老在理论上的“较是非,计得失”时,虽然他是以批判精神与排拒意识并举的方式来反佛——从道统与学统亦即价值观与认识论两个不同层面展开对佛老理论的全面辩驳的,但在这两个不同层面之间,张载则是明确地以认识论从属于价值观、以学统从属于道统的。这样一种进路的反佛,不仅符合理学体用不二、形上形下“一滚论之”的传统,而且就佛教自身理论的形成而言,也应当说是如其所是——符合其具体成因的^④。但到了朱子,由于其对认识论进路的偏好,因而

① 张载:《正蒙·太和》,《张载集》,第7页。

② 张载:《正蒙·大心》,《张载集》,第26页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一二四,第2976页。

④ 佛教的形成发展史完全可以证明这一点:佛教理论完全是在其寂灭——所谓解脱之价值追求的推动下形成的,而不是在其所谓“万法无自性”的认识下形成的;而其所谓“万法无自性”的认识反倒要通过其寂灭的价值追求来说明。

也就将道统的问题、价值观的问题一律或主要从认识论的角度来说明；而其具体表现，就是将“义利、公私”之儒佛价值观的分歧完全诉之于不同的认识来说明。这样一来，儒佛在“义利、公私”之价值观上的分歧似乎也就主要是由其不同认识造成的。

朱子的这一转换，一方面固然有着将价值观向认识论、将道统向学统落实的指向，这当然也是理学发展并走向深入的表现。但另一方面，当朱子将价值观与道统的问题完全落实并归结为认识论上的不同学统问题时，所谓认识论与学统的问题也就开始上升到贯彻价值观与道统的高度了。这一点也完全可以说明朱子在完成儒家道统意识塑造的同时，何以一定要展开纵贯其一生的所谓“四战”，因为他是将不同角度之不同学理的认识论问题——所谓学统的问题完全提升到价值观与道统的高度来看待的。所以，从这个角度看，他对象山心学“一味是禅”的归结、对陈亮所极力辩护的汉唐时代“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”的概括，以及对吕祖谦历史视角之所谓“伯术”^①的指责，也几乎没有能够坐实之处。

问题还不止于此。当罗钦顺将认识论视域下的儒佛之辩——所谓“觉性”、“空相”与“神用”三者完全归结为“此皆心之妙”时，实际上也就等于是将儒与佛之分歧完全归结一个认识论的问题了。这样一来，由于儒佛分歧完全成为一个认识正确与否的问题了，所以罗钦顺也就能够从所谓“觉性”、“空相”与“神用”三者来辨儒佛，并将这三者一并送给佛氏。显然，这就完全成为一种认识论与学统基础上的儒佛之辨了。

尤有甚者，当罗钦顺进一步检索前人的用语，发现从陆象山、杨慈湖一直到陈白沙都在运用禅家所用过的话头时，也就只能将这种现象归结为禅，其对白沙心学中禅学用语的统计尤其表现了这一点。这就形成了一个等而下之的儒佛标准。如果说朱子将儒佛之辨在道统这一价值观上的分歧归结于认识问题本身就已经存在着道统与学统的颠倒和错置之嫌，那么罗钦顺也就进一步将这种错置现象推进于名相概念的领域了。如此一来，不仅是自觉地为佛老“送家当”，而且还形成了一种所谓知识论与名相概念上的教条主义。由此之后，思想史研究也就成为知识论与名相概念的专利，只要翻检古人的各种用语，也就可以为其思想进行定性了。至于清代以来对整个理学“阳儒阴释”的定性以及所谓“朱子道，陆子禅”之类的归结和概括，自然也就可以说是对这种由价值观与认识论的颠倒，以及学统与道统之错置现象正面继承的历史回声了。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 朱子云：“伯恭亦尝看《藏经》来。然甚深，不见于言语文字间。有些伯术，却忍不住放得出来，今害人之甚！”黎靖德编：《朱子语类》卷一二二，第2955页。

“陌生人”的位置

——对“利他精神”的哲学前提性反思

贺 来

摘 要:“利他精神”成为可能的前提是“自我”和“自己人”之外的“陌生人”在价值伦理体系中获得应有的位置。“利他精神”的缺乏,正是我们的文化和社会所存在的最大缺陷之一。无论是在传统社会和文化中的“维系着私人的道德”,还是不完善的“市场经济”所催生的“自我主义”中,“陌生人”一直被边缘化,因而长期以来没有获得其应有的位置。二者之所以对“陌生人”采取拒斥和排挤态度,思想根源在于它们所坚持的“实体主义”的思想原则和“总体化”的思维定势,前者把抽象的“共同体”实体化与总体化,后者则把抽象的“自我”实体化和总体化。只有确立“为他人”的“个人主体性”观念,形成对人的全新的自我理解,我们才能在根本上拆除“自我”与“他人”之间的墙壁与藩篱,把“自我”的存在及其生存意义和幸福与“他人”内在地关联在一起。对“陌生”的“他人”的开放、尊重、承认与爱,是形成和塑造每一个“自我”主体人格的根本动力,也是构成其道德的深层源泉。以此种观念为基础,“利他精神”才能获得坚实的根基。

关键词:道德;利他精神;陌生人;自我主义;“个人主体性”

当我们使用“他人”这一语词时,主要意指两种人的存在状态。第一,是指“自我”之外的、与“我”不同的“其他人”;第二,是指与自己所属群体或“自己人”不同的“其他人”。在这两种情况下,“他人”实际上都意味着与“我”和“我们”相异有别的“陌生人”。因此,我们要论证“利他精神”的合法性与必要性,一个重要前提是需要论证:我们为什么会对“陌生人”负有伦理责任?为什么要对“陌生人”行善?我们究竟应该如何对待“陌生人”?这些问题,概言之,可归结为:我们应确立何种伦理价值体系,在这种伦理价值体系中,“陌生人”才可获得其应有的“位置”?

探求“陌生人”的位置不是一个纯粹的理论课题,更重要的,它是一个与每个人的现实生活密切相关的实践课题。尤其随着中国现代化进程的不断深化与拓展,它正日益成为影响每个人、困扰着整个社会生活的重大挑战。可以说,这是中国现代性建构过程中所遭遇的最为严峻的价值挑战之一。

一、对“陌生人”的冷漠:文化与社会之痛

近年在大陆社会发生了一系列关于社会道德事件的讨论,其实质上都与究竟应如何对待“陌生人”有关。这些事件,较有影响的如“老人摔倒在街上扶还是不扶”、“小悦悦事件”^①等。笔者写作此文时,正当马航 MH370 客机失联事件发生后的第三天,中央电视台官方微博、新浪微博发文,“为

作者简介:贺来,吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心教授(吉林长春 130012)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中国特色社会主义共同理想研究”(12AZD003)的阶段性成果。

^① 2011年10月13日,两岁的小悦悦在佛山南海黄岐广佛五金城相继被两车碾压,7分钟内,18位路人路过但都视而不见,漠然而去,最后还是一位拾荒阿姨陈贤妹上前施以援手。该事件引发网友广泛热议。2011年10月21日,小悦悦经医院全力抢救无效离世。

154 位同胞祈祷”，“请庇佑我们的亲人”。失事飞机上共有 239 位各国旅客，但微博只为“同胞”的生命祈祷，“同胞”之外的“陌生人”则不在关注之列。所有这些事件向我们提出了一个共同的问题：在我们的文化和社会中，陌生人的位置究竟在哪里？这一问题之所以重要，是因为“陌生人的位置”始终是中国文化与中国社会中，没有真正达成自觉也未得到认真对待的重大问题。很大程度上可以说，在我们的文化和社会中，“陌生人”一直被边缘化，因而长期以来没有获得其应有的位置。

对于中国传统社会中人的道德，费孝通以“维系着私人的道德”予以概括，认为这种道德区别于“陌生人”之间“人人平等”的“团体道德”：“中国的道德与法律，都因之得看所施的‘对象’和‘自己’的关系而加以程度上的伸缩。”^①这的确是对传统中国人道德的准确概括，而在这种道德价值体系中，“陌生人”是找不到其应有位置的。具体而言，这种“维系着私人的道德”在传统中国人视为最重要的道德规范中得到了最充分的体现。这些最重要的道德规范，莫过于中国人最为熟悉的“三纲五常”、“三纲六纪”、“五伦八德”。所谓“三纲”，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”；所谓“五常”，即“仁、义、礼、智、信”；所谓“六纪”，即“诸父有善，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”；所谓“五伦”，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”；所谓“八德”，即“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”。由于“孝悌”拥有作为“仁之本”的根本地位，在所有这些关系中，“父子关系”与“兄弟关系”是最为重要的“两伦”，其他各伦的道德要求皆是由这两伦延伸和类推出来的：君臣关系虽然是政治制度层面的上下级关系，但在中国传统社会，“国”与“家”具有同构性，君臣如父子，在一定意义上，君臣关系实质是父子关系在国家层面放大化的体现；师长则如同父亲，“一日为师，终生为父”，“师尊”具有父亲一般的权威与地位；朋友则是兄弟关系的延伸，兄弟与朋友在很多场合具有同样的内涵，成为朋友也就意味着可以“称兄道弟”。而父子与兄弟所代表的，无疑是最直接的血缘亲族关系。就此而言，中国传统文化和社会的整个伦理价值体系是以直接的血缘亲族关系为中心并向外扩展而形成的。林安梧非常中肯地指出，中国人的道德意识是围绕着“血缘性纵贯轴”而展开的：“‘血缘性的自然连结’”与“‘人格性的道德连结’相渗透而成为一体之两面，使得那‘血缘的’不再停留在‘自然的血性’中，而提到了‘道德的感通’这一层次，同时也使得‘道德的’不再停留在‘权力的理性的’规约之中，而渗入了‘自然的血性’之中。自然的血性与道德的感通关联成一个整体，不可两分。”^②道德价值规范与血缘亲情、道德性与血缘性内在地联结在一起，使得道德价值规范不可避免地具有浓厚的“私人”品格。

这种“维系着私人的道德”的一个重大特点就是“道德生命”与“血缘生命”的一致性，“做人之道”与“成为人”的关键是搞清楚亲疏、远近、长幼，全部伦理价值体系即是以此为根据并外推而形成的。以“父子”、“兄弟”等最亲密的血缘为轴心向外类推，从父子关系类推到师长，从兄弟类推到朋友，从家庭类推到族人、同乡、熟人等等。通过这种类推所建立的伦理关系，使得传统中国人可以建立一种“休戚与共”的“共同感”，造成一种人与人之间“和为贵”、“在一起”的“团结感”。但另一方面，这种类推往外延伸的范围和幅度又是十分有限的。费孝通在《乡土中国》中以“差序格局”来概括这一点：“以‘己’为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄”，所谓“人伦”，“就是从自己推出去的和自己发生关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的顺序”^③。因此，如同波纹所及的距离是有限的一样，伦理关系往外类推的限度就在于：它随时随地以“自己”为中心，只有与“自己”具有血缘亲情关系，至少也是“亲近”、“熟悉”的人，才能进入自己的伦理关系网络中，“波纹”的运动离“自己”这一中心越远，其力量越小，最终消失于无形，而处于“波纹”尽头的，正是“陌生人”。

按照这种价值伦理系统，“陌生人”是处于由上述父子、兄弟、夫妇、君臣、师徒、朋友、族人、熟人

① 费孝通：《乡土中国》，上海：上海人民出版社，2007 年，第 35 页。

② 林安梧：《儒学与中国传统社会之哲学省察——以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释》，上海：学林出版社，1998 年。

③ 费孝通：《乡土中国》，第 26 页。

等构成伦理价值体系之外的“他人”，相对于这一伦理价值体系，“陌生人”意味着“外人”、“生人”、“路人”、“与己无关的人”。“陌生人”与“自己”既无血缘亲情，又无朋友之爱、师生之谊，因此，除非通过某种途径或中介使之成为“自己人”，否则就难以纳入既有伦理价值体系并适用其道德规则。于是，“陌生人”就成为了“非我族类，其心必异”的“夷狄”，才有了针对“他人”的“党同伐异”，有了“攻乎异端，斯害也已”，有了鲁迅所说的：中国人没有“个人的自大”，而只有“合群的自大”。对陌生人的“冷漠”乃至“粗暴”与对“自己人”的温情脉脉和“一体之仁”形成鲜明对照。

从中国传统文化与传统社会价值系统阐述我们对待“陌生人”的上述价值立场，并不意味着它们只是“过去的幽灵”。虽然从历史上看，这种价值观念植根于传统宗族社会和小农社会，但在长期的岁月中，这种价值伦理体系积淀成一种深层的“文化心理结构”，活生生地存在于今天人们的思想观念和价值信念之中，影响着我们在日常生活和公共社会生活中对待“他人”的态度。本节开头所列举的例子即生动地说明了这一点。事实上，从高校的“近亲繁殖”到社会上的“走后门、拉关系”，从官场用人的“秘书帮”与“四大铁”^①到家长对孩子“不要与陌生人说话”的告诫等等，每一个生活在中国大陆社会的人，无论是普通人还是“社会精英”，对此都会有切身的体会，并经常充当了这种价值态度的实践者。不同之外仅在于，在今天，上述这种对待陌生人的态度与现代化过程中中国式的“市场经济”所形成的“自我主义”相互催化和相互利用，从而使得寻求和确立“陌生人的位置”成为严峻的挑战。

这里使用的是“自我主义”而不是“个人主义”，这是因为二者无论在内涵还是价值旨趣上，都有着重大区别。“个人主义”是一个十分复杂的概念，按照卢克斯的概括，个人主义包含四重含义，即第一，对个人具有至高无上和内在的价值及尊严的承认与肯定；第二，对个人自主性的承认与肯定；第三，对个人私人生活及个人利益的承认与肯定；第四，对个人自我发展和自我实现价值的承认与肯定。贯穿在这种个人主义之中的是“平等”和“自由”这两个最为核心的价值：“平等主要基于人的尊严，而自由则是个人自主性、没有公众干预和自我发展的能力这三者合成的产物。”^②在此意义上，真正的“个人主义”是以尊重每一个人的自由与平等权利为旨趣的。很显然，这种意义上的“个人主义”是随着宗教改革、启蒙运动，尤其是随着现代政治革命与市场经济的展开和深化而逐渐生成的，代表和体现着现代性最为重大的成果。与之不同，“自我主义”则完全以“自我”为中心，以自我利益的满足为最基本诉求；与此同时，它又并不把“他人”的利益与权利置于与“自我”同样重要的地位，相反，“自我”利益与权利的满足经常是以伤害“他人”的利益和权利为前提条件的。因此，“自我主义”实质上是一种变形和扭曲的“个人主义”，或者说，它是一种以个人主义为名的“伪个人主义”。

中国大陆三十多年来最大的变化无疑是从高度集中的计划经济向市场经济的转型。从20世纪70年代末“计划经济为主，市场经济为辅”，到80年代初的“计划与市场的内在统一”，再到90年代初“市场在国家宏观调控下对资源配置起基础作用”，最后到2013年中共十八届三中全会的“市场在资源配置中起决定性作用”，“市场经济”的地位被提到了一个越来越重要的地位。由于特殊的时空背景，中国的“市场经济”进程与近代以来的西方社会进程有着重大区别，它主要不是通过市民社会自下而上的“自生自发”，逐渐发展和壮大所形成的，而是依靠政府行政权力自上而下的推动而“建构”起来的。毫无疑问，在短短三十多年里，中国经济得以迅猛增长，社会生活各领域发生了巨大变化。但是，市场经济在极大地激发人们“逐利动机”与“贪婪攫取性”的同时，并没有建立起相应的健全完善的法权体系与道德价值体系来予以平衡与约束，由此形成了“经济增长”与“法权制度”和“道德价值体系”之间的“滞差”。由于这种“滞差”，“物质欲求”与“贪婪攫取性”极易失去必要的约束，并因此畸变为“唯利是图”的“自我主义”。这一点在当代中国大陆社会已成为活生生的现实。

本文不拟对这种“自我主义”进行专门具体的探讨，而只想指出，这种“自我主义”与前述传统中

① 即“一起扛过枪，一起下过乡，一起同过窗，一起分过赃”的人之间感情最“铁”，可以重用。

② [英]史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，朱红文、孔德龙译，北京：中国广播电视出版社，1993年，第47—72、138页。

国文化和社会中“维系着私人的道德”之间具有深层的亲合性与一致性,而且二者相互影响与强化,使得“陌生人”的地位在我们的伦理道德价值体系中不仅没有得到切实的改善,反而变得愈加严峻。应该说,传统中国文化和会社会所信奉的道德价值体系与当下中国盛行的“自我主义”,在具体内容上无疑有着巨大的区别,前者是“合群的自大”,后者则是“个人的自大”。“自大”的“载体”和内容并不完全相同,但二者有一个共同之处,那就是都以“自己”为中心并对“自己”之外的“陌生人”持排斥和敌视态度。如果说“合群的自大”体现为对“圈外人”的冷漠,那么,“个人的自大”则体现为对“其他人”的粗暴;如果说“合群的自大”体现为“非我族类,其心必异”的犹疑和封闭,那么,“个人的自大”则体现为“走自己的路,让别人无路可走”的自私与狭隘。很显然,无论哪种“自大”,都意味着对“他人”的轻蔑和漠视。由于这种共同性,在现实生活中二者非常容易结成坚固的“联盟”关系,其典型表现,就是“自己”的利益通过利用“自己人”得到最大限度的扩大,而“自己人”的利益也通过某些个人得以实现,个人“自我”的利益与“小圈子”的“自己人”利益内在地捆绑在一起,而被遗忘和损害的永远都是“自我”和“自己人”之外的“陌生人”。这一点,只要看看近年来被曝光的官员腐败案件,都无一例外地得到了最典型、最清晰的证实(所谓“家族性腐败”、“窝案”、“串案”即是这种由“自我”与“自己人”的结合而形成的“利益集团”或“利益共同体”所为)。很显然,在“维系私人的道德”、“自我主义”以及二者的“结盟”和“合作”中,真正的“利他主义”精神将必然只能成为一种不切实际的幻觉。

二、破除“共同体”与“自我”的实体主义:确立“利他精神”的思想前提

无论是“维系私人的道德”,还是扭曲的“自我主义”,都闪避和遮蔽了这样一个根本问题:为何应对“陌生人”负有无条件的道德责任?为何应对“自我”和“自己人”之外的“他人”抱以关怀和爱心?这是我们的文化和社会所面临的一个重大思想与文化“瓶颈”,如果不能突破这一瓶颈,“利他精神”必将成为空中楼阁。要突破这一瓶颈,一个重要前提是深刻反省导致这一瓶颈的思想根源。“维系私人的道德”与“自我主义”之所以对“陌生人”与“他人”采取拒斥和排挤态度,根本上就在于它们所坚执的是一种“实体主义”的思想原则和“总体化”的思维定势,不同之处仅在于前者把抽象的“共同体”实体化与总体化,后者则把抽象的“自我”实体化和总体化。正是“实体主义”的思想原则和“总体化”的思维定势,在根源上阻碍了对“他人”的道德责任这一问题的提出并深入人们的自觉意识。

这里所说的“实体主义”与“总体化”,是从哲学的意义上指一种把一切部分、一切因素都纳入一个单一的整体或体系,认为只有这种整体化或体系化的总体才代表着最终的真理、具有最高的实在性这样一种思想逻辑,代表着一种试图从某种“独立自存”、“无所依赖”的绝对实在出发,同化和消解一切异质性因素的思维方式。亚里士多德在《形而上学》中这样规定“实体”：“实体,就其最真正的、第一性的、最确切的意义上而言,乃是那不可以用来述说主体、又不存在于一个主体里面的东西”^①,这种意义上的“实体”在多种意义上都处于绝对优先的“第一的”地位:“事物之称为第一者(原始)有数义,(一)于定义为始,(二)于认识之序次为始,(三)于时间即为始。”^②海德格尔也曾这样规定“实体”：“把‘实体’的存在特征描画出来就是:无所需求。完全不需要其他存在者而存在的东西就在本真的意义上满足了实体观念——这种存在者就是完善者。”^③不难发现,作为哲学意义的实体,具有这样几个基本特点。第一,它是一切存在者的终极性基础,构成一切存在者及其关系的“阿基米德点”。第二,它是超越时间和历史的“同一性”的“在场者”,拥有对差异性和异质性的绝对主导性和支配权。第三,它是绝对自足自因的第一原理,一切只有被还原为最终实体,才能获得“合乎逻辑”的解释,但同时它本身却不依赖于任何外在的原理或原因。可见,“实体”意味着“至大无外”、“至小无内”的可

① 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,北京:商务印书馆,1982年,第309页。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第126页。

③ [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,2006年,第108页。

囊括和包容一切的同一体力量,一切存在者只有被纳入和吸收到这种同一体力量中,才能获得其存在的“合法性”;反之,处于这种同一体力量之外的一切异质性的“他者”,只具有“偶然性”和“边缘性”,因而无论在价值上还是存在权利上,都处于“等而下之”的地位,甚至被视为虚假之物而遭到排斥与清洗。就此而言,“实体主义”与“总体主义”的思想原则与思维方式具有“求同”而“排异”的本性,对“他者”的排斥和抹杀,构成其思想底色。列维纳斯这样概括道:“自其童年开始,哲学就为一种不可克服的反感所苦:对始终作为他者的‘他者’的恐惧。正是出于这个原因,哲学本质上是存在的哲学;对存在的理解是其最终结果和人的基本结构。”^①实体主义与总体主义正是这样一种“反感”和“恐惧”“他者”的思想原则与思维方式。阿多诺说得更加透辟:“根、起源的范畴是一个统治性的范畴,……它证明了本地人反对新来者、定居者反对迁移者”^②,实体主义与总体主义所体现的,正是这样一种从“根源性实在”出发,反对“新来者”与“迁移者”的取向。

“维系着私人的道德”实质上就是把以“自己人”为中心的“共同体”实体化与总体化,并以此为基础而形成的道德价值体系。它基于这样的基本信念:对于每一个人的生命存在来说,通过血缘、亲缘、地缘等亲密私人关系联结起来的共同体具有“绝对实在”的意义,它规定了每个人的生活空间、生存意义、人生幸福与价值归宿,是决定每一个人全部生活内容的“至大无外”、“至小无内”的终极力量,或者说,它构成了人之为人的“本质”,蕴含了人的存在的全部“奥秘”。马克思曾分析这种思维方式与价值体系的社会历史根源。在《政治经济学批判大纲》中,马克思把资本主义社会以前的社会阶段,包括亚细亚的、古代的、中世纪的和日耳曼形式等,称为“共同体”阶段,认为其根本特征就是“个人对共同体的依赖”。马克思说道:“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体,最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。”^③按照马克思的描述,共同体在实质上是一个直接的、没有分化的统一体,这并非说共同体内部成员没有差异,而是说共同体作为一个总体,具有自足、自因的实体性质,个人只有依赖于他所属的共同体这一实体才能获得自己的存在,人在共同体中的相互依赖关系,构成了人的生存的根本特征,这也就决定了以此为基础所形成的思维方式与道德价值体系必然呈现出把“共同体”实体化与总体化的倾向。

“共同体”成为自足、自因的实体,同时也就意味着它成为封闭、排外、狭隘的存在,只有进入“共同体”这一实体的人才会获得人们的承认,才会在共同体内获得“名分”和“地位”,不能被同化和吸纳进“共同体”的“他人”,则被隔离在窗户之外。“物以类聚,人以群分”,这里的“群”即是共同体,它犹如一堵无形的墙壁,把“墙内”与“墙外”的人分隔开来。于是,以共同体为界,有了“熟人”与“生人”之别、“内部人”与“外部人”之分:属于“共同体”内的人之间,例如父母、亲属、兄弟、朋友、上级等“自己人”,我们必须“定尊卑”、“讲礼数”、“论感情”、“给面子”,可以“讲情面”、“拉关系”、“走后门”,甚至能做到放低身位、逆来顺受,乃至可以“毫无利己,专门利人”,对于“生人”则是另一种态度和面孔。社会上流行的到机关办事“门难进、脸难看、事难办”,即是对待“生人”态度最典型的写照,对陌生人的冷漠、无情乃至残忍,于是成为合乎逻辑的结果。因此,在“共同体”被视为抽象实体的条件下,所谓道德责任,所谓权利和义务,所谓对他人的真正关怀和爱心,都只在“共同体”内部才有意义。共同体外部的“陌生人”和“他者”与共同体之内的人没有“通风的窗户”,这就彻底堵塞了现代意义上的“利他精神”的生成。

“自我主义”实质上是把“自我”实体化与总体化并以此为基础而形成的道德价值体系。“自我”成为“实体”,意味着“自我”成为了“绝对的实在”、“最终的根据”和“永恒在场”的“同一体”存在。“自我”作为“实体”,具有终极和绝对的权威性,构成了人的知识、人与世界、人与人关系的至高无上的尺

① Levinas, *En Découvrant l'existence avec et Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin), 188.

② [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆:重庆出版社,1993年,第152—153页。

③ 马克思:《政治经济学批判》导言,《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第25页。

度和标准。当“自我”获得了这样的地位时,必然充满“占有”和“控制”的欲望和意志,它对一切异质性和差异性因素拥有削平和宰制的绝对权威;同时,“实体化”的“自我”必然是自我中心的,因而也必然是“排他”和“孤独”的。海德格尔在批评近代以来所形成的“占有性个体主义”时,认为它在根本上是“把一个最初没有世界的或对自己是否有一个世界没有把握的主体设为前提”^①,即在开端处就把自己视为一个与世界绝缘的“孤立主体”,成为了中国古代皇帝般的“孤家寡人”,必然无法从“自我”中走出来,找到通向外在世界的道路。无疑,“自我”被实体化与总体化,其根本目的是追求和获得自身最大限度的、无条件的“自由”与“权利”。但正如马克思所指出的,这种自由“不是建立在人与人相结合的基础上,而是相反,建立在人与人相分隔的基础上”,这种权利不是建立在尊重与承认他人权利的基础上,而是“分隔的权利,是狭隘的、局限于自身的个人的权利”^②。同样,在“自我”被实体化、总体化的条件下,“自我”成为最终的、唯一的目的,“自我”之外的“陌生人”、“他人”成为满足和实现“自我”目的的手段与工具。为了“自我”的实际需要和“自私自利”的欲望,“自我”与“他人”的关系所充满的是“一切人反对一切人的战争”的精神,很显然,这与“利他精神”在根本上是南辕北辙的。

由此可以看出,以“共同体”为基础的“维系私人的道德”和以抽象个人为中心的“自我主义”虽然表面上正相反对,但由于在深层贯彻着实体主义思维方式与总体化的思维定势,决定了它们在对待“陌生人”这一问题上的共同走向,也决定了二者在现实生活中一拍即合和相互强化。以此为前提,必然会在源头上窒息“利他精神”生成的可能性。消解共同体与自我的实体化与总体化,重新理解自我与他人、人与社会的关系,这是“陌生人”获得承认和尊重,并因此确立“利他精神”的重大前提。

三、“作为他者的自身”:重建人的自我理解

只有消解“共同体”与“自我”的实体化和总体化,我们才能真正确立起对“陌生人”的尊重。而要消解“共同体”与“自我”的实体化和总体化,我们必须改变和扭转关于人自身的狭隘、封闭的观念,重建人的观念与人的自我理解,并以此为基础,调整我们对于“陌生人”的态度,确立“他人”在我们价值伦理体系中不可剥夺的重要地位。在我们看来,要做到这一点,最核心的任务就是要确立“作为他者的自身”这一全新的人的观念。

“作为他者的自身”最早由法国哲学家利科^③提出,但其所表达的不仅是利科个人的见解,而且代表着当代哲学越来越多的思想家们关于人的自我理解。这一概念包含相辅相成的两方面的价值关切。第一,它要求把个人从共同体的藩篱中摆脱出来,使之成为独立的生命个体;第二,它要求摆脱自我中心主义的封闭“个体”观念,认为个体人格只有在与他人的相互承认与交往关系中,在把他人视为“目的”而非“手段”的过程中才有可能生成。它既不从“大写的人”,即从“共同体”的角度理解人,也不再从“小写的人”,即从抽象“自我”的角度理解人,而是真正从“个人”与“他人”的关系中,把每一个人理解为“自我”与“他人”的内在统一体。

如前所述,“维系私人的道德”所赖以成立的基本前提是“共同体”的实体化与总体化。如果深入追究,在这种价值信念中,包含着对于人的形象的设定,那就是它把“共同体”视为人的化身,作为个体的人只有“分有”共同体的性质才会获得“做人”的资格。在共同体里,每一个人与他人的社会关系是根据他在共同体中的身份、地位和等级而被规定的,在共同体中所处的地位和身份,决定了每个人与他们的社会关系的性质。共同体把人固定在皇帝、达官、贵人、布衣、君子、小人等等级上,把人限制在父子、兄弟、君臣、夫妇等角色上,除了每一个人在共同体中需要扮演的“角色”和“身份”之外,他就没有其他的生活内容证明其“存在”。很显然,在此条件下,个人的存在具有双重特性:一方面他在

① [德]海德格尔:《存在与时间》,第237页。

② 马克思:《论犹太人问题》,《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第183页。

③ 参见[法]保罗·利科:《作为一个他者的自身》,余碧平译,北京:商务印书馆,2013年。

人身上依附他人,按照“共同体”所要求的“人伦”根据自身在共同体中的身份地位来求得自己的生存,他既没有属于个人的天地,也没有属于个人的生活,个人作为主体的维度被禁锢,得不到自由的发展。另一方面,人们在彼此的人身依赖中又形成着共同体的统一性,维系着涂尔干所说的“机械团结”,并因此对在“共同体”中没有“身份”的“陌生人”和“外来者”持冷漠、警惕与排斥的态度。因此,个人摆脱对共同体的依附,成为禀赋独立人格的主体,这是打破共同体的狭隘性,使个人对他人采取开放态度,形成与陌生人广泛的社会联系的重要条件。

突破共同体的桎梏,捍卫独立的个人主体的地位,毫无疑问,这是现代社会所取得的重大成就。但是,如果“个人主体”被极端化为与“他者”相隔离的孤立实体,那么,它又将陷入自我中心主义的封闭和独断。按照黑格尔的观点,这种“主体性”代表着一种“对象性的逻辑”并因此表现为一种控制性、征服性的“暴力”,这种“暴力”必然把他人“作为客体加以压迫”,从而导致人的社会生活共同体的分裂和“伦理总体性”的瓦解。列维纳斯也指出,这种意义上的“自我主体”,其实质是“一切都是此,一切都属于我,一切都伴随着场所的原初占有而事先被占据,一切都被包括”,或者如阿多诺所概括的:这种“主体”“永远锁闭在它的自我中”,只能“通过堡垒墙上的瞭望孔来注视夜空”^①。

与之不同,“作为他者的自身”这一全新的关于人的自我理解,克服了这样一种自我中心主义的“个人主体”观念。它不是把人的“个性化”与人的“社会化”分裂为两个相互割裂的过程,而是把“他者”视为“自身”的基本条件,它相信,只有在向“他人”的开放以及对“他人”的责任中,个人才能成为“自由”和“自为”的存在。“作为他者的自身”首先表明,每个人的“自身”之所以成为可能,必须以“他者”的存在为条件。黑格尔在《精神现象学》中从哲学的角度对此进行过精彩的论述。他认为,人之区别于动物,在于人有着区别于动物的欲望,动物的欲望通过“消灭客观的对象”得到满足,而人的欲望之所以具有“人性”,就在于人的每一个欲望,都最终是与获得他人“承认”的欲望内在联系在一起。黑格尔说道:“这里的问题是一个自我意识对一个自我意识。这样一来,它才是真正的自我意识;因为在这里自我意识才第一次成为它自己和它的对方的统一;……精神是这样的绝对的实体,它在它的对立面充分的自由和独立中,亦即在互相差异,各个独立存在的自我意识中,作为它们的统一而存在:我就是我们,而我们就是我。”^②这深刻地告诉人们:“自身”之所以成为可能,必须以“他者”对“自身”的承认为前提。在当代西方哲学中,维特根斯坦从语言层面对“私人语言”的反驳及对“语言公共性”的阐明,海德格尔从生存论视域批判胡塞尔的“自我中心主义”并把“共在”视为人本原性的生存论环节,梅洛-庞蒂对传统哲学把自我实体化并因此导致的把“他人”存在视为困境和耻辱观念的批判,并强调“自我”与“他人”的“相互纠缠”,哈贝马斯把人的“个性化”与“社会化”视为同一过程的“交往主体性”概念的阐明,等等,都越来越深入地向我们彰显了这样一种对于人自身形象的自觉:个人“自身”与“他者”不是主客二分的对象性关系,相反,“他者”是“自身”成为可能的基本条件。

更重要的是,“作为他者的自身”还意味着,每一个人“自身”存在的意义和价值,同样必须以“他者”为条件。心理分析大师弗洛姆曾在《占有还是生存》一书中分析过“利己”和“利他”两种基本的社会性格取向,前者意味着把自私、利己和占有欲的满足视为生活的意义和幸福的源泉,后者则意味着把分享、奉献与乐于为他人作出牺牲视为人生价值和幸福的根源。弗洛姆告诉我们:前者并没有真正给现代人带来快乐和幸福,反而是无尽的失落和创伤。人生的意义和价值不是建立在脱离他人的“独白主体性”以及由此形成的人对人的统治和控制关系之上,而是生成于人与他人之间相互的爱、团结与创造性的合作。罗蒂也在相似的意义上说,减少侮辱、蔑视和暴力,不断地把“他”变成“我们”,不断加强对话和交往共同体内的联合,从而增进人们的团结,形成更具包容性的共同体^③,这一

① [德]阿多诺:《否定的辩证法》,第157页。

② [德]黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1979年,第122页。

③ [美]理查德·罗蒂:《真理与进步》,杨玉成译,北京:华夏出版社,2003年,第141页。

点应成为人们在社会生活中最根本的价值追求。弗洛姆与罗蒂在思想背景和理论立场上有诸多重大的不同,但在强调“他者”对个人“自身”存在意义和价值的实现所拥有的不可或缺的重要地位这一点上,却表现出相通的价值旨趣。

从“作为他者的自身”这一核心概念出发,我们将确立一种关于人的全新观念。它将拆除“自我”与“他人”之间的墙壁与藩篱,把“自我”的存在及其生存意义与“他人”内在地关联在一起,使“爱他人”与“爱自己”结合为一个不可分割的整体。在此意义上,基督教的“爱一切人”,康德所说的“人是目的”,列维纳斯所说的对“他人面孔”的敬畏,鲍曼所说的“对他人的道德”等,虽然各自思想背景迥异,但都说出了一个共同的真理:对“陌生”的“他人”的开放、尊重、承认与爱,构成每一个“自我”主体人格形成和塑造的根本动力,也构成道德的深层源泉。由此回头反思我们的现实生活,要求我们亟须调整和改变对于“陌生人”的态度。

首先,必须对中国传统文化和社会中以“共同体”为中心的“维系私人的道德”的价值盲点进行深刻的批判与反省,破除以私人关系的亲疏远近来确定尊卑上下等级的价值壁垒,真正把“自我”与“自己人”之外的每一个人当成具有独立人格的生命个体,去切实尊重与关怀他们的尊严和幸福。只停留于血缘情感以及由血缘情感衍生的私人关系,表明人们的生存状态仍然沉浸于纯“自然的动物状态”而没有真正进入人的“社会状态”。而进入“社会状态”,意味着真正把每一个人,包括与自己并无“私人关系”的陌生的“他人”都当成人去看待。基督教有“爱你的敌人”之说,在现代社会转化为“平等爱一切人”的价值,这里的“爱一切人”完全是在超越了“共同体”中心条件下,包括对“陌生的他人”在内的每一个人的尊严和人格的爱。这对于热衷于一切讲私人关系、只认“自己人”和“小圈子”的中国人来说,似乎是难以理解的。然而,这恰恰是我们的社会和文化中最为匮乏也最为亟须确立的伦理价值。只有这样,我们才能彻底超越“亲”与“疏”、“上”与“下”、“朋友”与“敌人”、“合群”与“异己”等造成的狭隘的二元对立关系,克服所面临的诸多道德困境,建立人与人之间更为良性与健康的关系,推动人们道德水准的现代转型与全面提升。

其次,必须对现实生活中把“自我”实体化和总体化的“自我中心主义”保持高度警惕。以物质欲望的开发与繁殖为目的的“经济”如果没有相应的伦理价值理性予以平衡,那么,摆脱“共同体”束缚的“自我”必然发展为唯利是图的、对“自我”之外的“陌生的他人”的冷漠与排斥。在当代中国现实中,这种“自我中心主义”与传统的“共同体主义”经常非常奇妙地结合在一起,形成一种颇具“中国特色”的“自我主义”:“自我”利益的满足与“家族”、“自己人”、“圈内人”的满足往往结成最亲密的联盟,从而导致对“陌生的他人”的排斥更加严厉和彻底,这一点,从种种腐败案件中得到了最为直观和清晰的体现。不少学者已经指出,这已经使中国社会呈现出“分裂”的倾向:一部分强势者及其群体占有了整个社会大多数优质资源,而另一部分人则成为被挤压在边缘的“弱势群体”。这一点已成为当代中国社会和伦理生活中所面临的严峻挑战。在此情境下,我们亟须确立一种既不同于“大写的人”,即共同体,又不同于“小写的人”,即抽象自我的新的人的形象,并以这种对人的自觉为基础,形成一种新的伦理道德价值体系,构成这种新人形象核心的,即是我们前述的“作为他者的自身”。

第三,从上述两方面的价值自觉出发,我们应该形成与完善如何对待“陌生的他人”的社会交往规则,这既包括以“公平正义”为取向的社会制度结构,从而保障社会处于边缘地位的“陌生的他人”的权益,避免“强势”的“自我”和“共同体”对弱势群体的挤压;同时,我们应该动员社会力量,通过民间机构的努力,为“陌生的他人”提供必要的帮助。但所有这一切,都首先有赖于在思想、文化和伦理道德价值层面上进行更加深入的自我反思与启蒙,为长期以来缺席的“陌生人的位置”的合法性进行有力的申辩。这是当代中国哲学所面临的最为重大的理论课题之一,也是本文的基本初衷。

“天·德”之辨:现代文化信仰的“理性”与“神性”

黎 志 敏

摘 要:为了杜绝宗教犯罪,康德等人将道德假想为自给自足的概念,并以之对宗教进行规范。不过,道德只是一个或然性的、实践性的概念,剥去质料的“道德”并不存在。从信仰的角度,才能更好地研究道德与宗教问题。中国传统儒家文化所信仰的是“非形象化”的神性的“天”,而西方社会在经历对宗教的建构与解构过程之后,也皈依到了对“去形象化”的神性的“天”的信仰。对“天”的信仰其实是对社会共识与社会精神的信仰,因此其本质是社会性的;同时,由于信仰根本在于主观“认信”,而且信仰可以给个体带来真实的精神圆满,因此,信仰也是个人的。对“天”的现代信仰可以帮助个体突破个体的生命牢笼,真正融入社会精神,从而形成个体与社会的双赢。在现代文化信仰之中,“神性”和“理性”是辩证统一的关系。

关键词:道德;宗教;信仰;天;理性

现代社会在物质方面取得非凡成就的同时,又在文化信仰(信念)方面屡屡遭遇危机。如何构建现代文化信仰(信念),乃是现代文化建设的核心问题所在。

文化信仰(信念)体系包含文化信仰和文化信念两个部分。所谓文化信念,是人们在生活所自觉遵循的生活规范;而所谓文化信仰,则是文化信念之中较为重要的,乃至根深蒂固的部分。两者之间的区分标准,主要看人们是否愿意为之付出包括生命在内的高代价:一般来说,人们宁死也不会背弃自己的信仰;当人们被迫无奈时则可能暂时搁置某些信念(同时会伴有一定的负疚感与自责感),一旦外力消失,就会自动校正。文化信仰和信念的共同特征在于:它们是在没有外力作用下,个体自觉自愿地对于某种规范的深刻认同与遵守。个体的文化信仰(信念)体系,构成了该个体的文化伦理体系;由社会所有人或者绝大多数人所达成的共识性的文化信仰(信念)体系,就是该社会的文化伦理体系。所谓文化精神,是文化信仰(信念)体系的一种审美性的、综合性的表述,一旦拥有了坚定的具有情感寄托的文化信仰(信念),也就获得了文化精神。

信仰(信念)和德性相辅相成,犹如一个硬币的两面,它们具有共同的“实践”特性:只有在实践中得以表达的观点或者主张才能称为信仰(信念)。所谓德性,就是文化信仰(信念)在生活实践中的体现,或者说,德性就是文化信仰(信念)与生活实践的契合。所谓“道德”,包含“道”与“德”两个部分,“道”指“信仰(信念)”,而“德”则指“德性”。我们评价一个人是否有道德,只能根据他(她)的生活实践,而非其他。有些人的思想水平很高,不过,如果他们不在生活中践行其思想观念,那么我们就不能认定其“有道德”。判断思想的标准是“逻辑”,只要符合逻辑规范,一种观点、主张或者理念就可以称为思想;判断信仰(信念)的标准则是“实践”,与实践脱节的思想观念,称不上文化信仰(信念)。只有真正地“认信”某种理念,使之体现于自己的生活实践中,才可能获得文化信仰(信念)与道德修养。

作者简介:黎志敏,广州大学外国语学院现代文化研究所教授(广东广州 440100)。

基金项目:本文系广州市教育科学“十二五”规划(第二批)重点课题“文化视野中的伦理批评”(12A006)、广东省哲学社会科学“十二五”规划项目“现代英语诗歌‘自由形式’的基础理论问题研究”(GD13CWW05)及国家社会科学基金项目“‘自由’的法则——英美现代诗歌形式研究”(14BWW052)的阶段性成果。

一、宗教与道德：传统宗教的解构

不少西方人认为，宗教是道德的唯一源泉，没有宗教，就不可能有道德。因此，在西方宗教发生动摇的过程中，许多西方人十分惶恐，不知道以后用什么方式来确保社会道德。1880年，陀思妥耶夫斯基借其长篇小说《卡拉玛佐夫兄弟》中的主人公伊万·卡拉玛佐夫之口喊出：“如果没有上帝，那就可以为所欲为了！”引起了西方世界的强烈共鸣与深度恐惧。

可是，宗教就如一把双刃剑，它不仅给社会带来了道德，还带来了许多罪恶。弗洛伊德认为：“在任何时代里，不道德在宗教中所能寻到的支持，绝不会比道德所能寻到的支持少。”^①罗素指出：“历史上无论什么时期，只要宗教信仰越狂热，对教条越迷信，残忍的行为就越猖狂，事态就变得越糟糕。”^②在历史上所犯下的种种罪行，是导致宗教在现代遭到严肃批评的重要原因。

针对宗教犯罪问题，康德提出了所谓“道德宗教”的解决办法，要点在于将道德设定为“自足”的概念，然后作为宗教的基础。康德说：“道德为了自身起见（无论是在客观上就意愿而言，还是在主观上就能够而言），绝对不需要宗教。相反，借助于纯粹的实践理性，道德是自足的。……道德不可避免地要导致宗教。”^③不少学者认同康德的观点，并认为康德在《纯粹理性批判》中通过瓦解西方传统意义上的“上帝”（God）而瓦解了西方传统宗教之后，又借助理性在《实践理性批判》等著作中成功地建立起了新的“道德宗教”。

不过，所谓的“道德宗教”其实并不成立，因为“道德”具有“或然性”，不能被设定为“自足”的。柏拉图能够合法地将“椅子”设定为一个“自足”的概念，乃是因为在任何时代、任何地方的“椅子”都具有同样的性质，一把具体的“椅子”不会因为时代或者地点的变化而变成“非椅子”。而“道德”则不同，一个时代的道德在另一个时代就可能被认为“不道德”。即便是同一个时代同一地点同一事件，由利益立场不同的人进行评价，也可能出现不同的道德判断结果。康德可以将“自由”、“灵魂不死”、“上帝”设定为自足的概念，却不能将“道德”设定为自足的概念。

道德与生活实践须臾不离，世界上没有形而上的道德，只有道德事实本身。有人说，“康德所讨论的意志自由是抽去了感性质料的，因而是一个纯粹的概念”^④，可是，如果我们采取同样的方式抽去“道德”的质料，那就没有“德性”了——因为“德性”就是“质料”本身；没有“德性”，也就没有道德。在形而上的领域，我们只能讨论可能成为文化信仰或者信念（即道德中的“道”）的思想观念而已。如果我们将形而上领域的“思想观念”等同于“道德”本身，那么就会误导社会以某人的言论来认定其道德水平的高低，从而将大量“伪君子”认定为“道德人士”。既然我们不能在形而上的层面将有关道德的思想等同为道德，也就不能将“道德”设定为“自足”的概念。

康德通过逻辑思辨在理论上瓦解了西方传统宗教，却未能以同样的方式构建新的“道德宗教”，我们可以将康德视为一位“宗教思想家”^⑤，却不能称他为“宗教家”。而且，康德所谓“道德不可避免地要导致宗教”也并非普遍规律，例如中国社会道德所成就的儒家就并非西方意义上的宗教^⑥。和西方基督教一样，中国儒家具有“精神”与“组织”两大要素^⑦，不过，儒家没有一位万能的、天上的神，只

① [奥]弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，杨韶刚译，车文博主编：《弗洛伊德文集》（8），长春：长春出版社，2006年，第144页。

② [英]罗素：《为什么我不是基督教徒》，北京：商务印书馆，1982年，第24页。

③ [德]康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第4页。

④ 周玄毅：《自由意志——康德道德宗教的核心观念》，《云南大学学报》（社会科学版）2010年第4期。

⑤ A. Wood, "Relational Theology, Moral Faith, and Religion," in Paul Guyer ed., *The Cambridge Companion to Kant*, 北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第414页。

⑥ 杨泽波指出，大部分学者（包括他自己）都“认为儒学不是典型的宗教，却有着宗教的作用”。参见杨泽波：《从以天论德看儒家道德的宗教作用》，《中国社会科学》2006年第3期。

⑦ 贺麟认为，宗教包括“宗教组织和宗教精神”两个方面。参见刘颖：《“宗教为道德之体，道德为宗教之用”——论贺麟的宗教思想》，《北方论丛》2008年第5期。

有一位血肉之躯的、置身人间的孔圣人。

基督教之所以在历史上犯下了许多罪恶,关键原因不在于它所主张的各种理念(即“精神”),也不在于它有一个“神”,而在于它掌握了强大的政治权力(即“组织”)并对它进行了不恰当的使用。在漫长的中世纪,教会乃是西方社会支配性的政治统治力量,连皇权也不敢违背其旨意;也正是在中世纪,基督教犯下了最多、最严重的罪行。进入现代之后,为了从根本上防范宗教犯罪,西方社会实行了严格的“政教分离”策略,并依据法治原则严格地限定了宗教的权力。这样,宗教在现代社会就失去了犯罪的资本,不可能重新造成历史上的那些血腥事件了。从此之后,西方传统宗教逐步向适合于现代文化语境的现代宗教转型。

和基督教一样,中国传统儒家也具有一定的组织,不过,儒家的组织远没有基督教那样严密:儒家是以士子(即读书人)群体为主体,以孔子为精神领袖,以各个师门为基本单位而构成的一种较为松散的类联盟体。与基督教不同,儒家没有属于自己的独立的权力体系,它是借助王朝和家族组织来推行其文化主张的。

梁漱溟曾说:“离开宗教而有道德,在中古西洋殆难想象;离开法律而有秩序,在近代国家弥觉稀罕。然而在旧日中国却正是以道德代宗教。”^①其实,中、西方人具有相同的人性,中国人并不天然比西方人“道德”,中国传统社会的道德之所以能够维系,因为既有儒家提出各种文化主张,又有像西方基督教教会一样的强有力的执行主体,即皇权和家族。进入现代之后,曾经像西方基督教那样犯下种种罪恶的中国皇权系统被彻底抛弃,家族组织在很大程度上也被瓦解。在失去权力依托之后,传统儒家不断遭到打击,其社会影响力也不断衰弱。

如果宗教给社会带来的只有罪恶,那么自然就应该完全抛弃,但是,宗教毕竟还能够在社会上起到积极的正面作用,而且是很大的正面作用。因此,在通过“政教分离”与“法治”的办法消除了宗教犯罪的可能性之后,现代社会又实行了宗教信仰自由的基本原则。即便在今天,许多西方民众仍然认同宗教信仰,美国学者路夫撰文说,在美国没有宗教信仰的人仅4%左右^②。在中国,信教的人也越来越多^③。对于许多人而言,宗教乃是一种文化信仰与道德生活的需要。

当前,西方的各种宗教依然拥有自己的组织体系,依然从事着各种宗教活动,尤其在文化理念传播、慈善事业、人际社交等一般性的社会领域起着非常积极的社会作用。相比之下,中国儒家文化则基本失去了自己的组织依托,甚至连传承儒家文化的士子阶层也已经不复存在;现在的读书人主要接受的是技术训练,他们的文化意识以及文化担当的自觉性十分微弱。西方宗教组织为保持当前西方社会的基本伦理道德水平发挥着重要作用,而中国儒家则难以对当前中国发挥任何有效影响——尽管当前中国社会的伦理道德水平在整体上正处于不断蜕化过程之中。现代社会依然需要维持其伦理道德水平,依然需要包括家族在内的各种民间文化组织来促进现代文化信仰(信念)体系的建设,帮助人们过上道德的生活。

由于时代的发展,西方传统宗教和中国传统儒家在许多理念方面需要更新,例如《圣经》中的诸多仇恨“异教徒”的言论,儒家经典中有关父权、皇权的主张等等,都明显违背了现代文化的基本共识。在现代社会,显然不宜宣传有违现代文化理念的各种言论,因此,在可能的前提下有必要对各种传统经典文化文本的内容进行现代性的改良。

以现代文化信仰(信念)体系为其“精神”,以包括现代宗教组织在内的各种现代文化组织为依托,可以构建起众多现代文化(宗教)组织结构,有效地推动现代社会的文化伦理道德水平的提升。

① 梁漱溟:《中国文化要义》,上海:上海人民出版社,2005年,第175页。

② Wade Clark Roof and Natalie Caron: “Shifting boundaries: religion and the United States 1960 – present”, in Christopher Bigsby ed., *The Cambridge Companion to Modern American Culture* (Cambridge: Cambridge University Press), 2006.

③ 高德群指出,在中国“广大农村出现宗教返热现象是一个不争的事实”。高德群:《转型时期农村信仰文化与道德秩序的重构——从农村宗教信仰调查谈起》,《唯实》2011年第8期。

二、理性的神圣化:现代文化精神的生成

每种宗教都会塑造一位万能的、最高的“神”,并以神的意志来颁布各种社会伦理规范,以此赋予社会伦理规范以崇高的神性。有国外学者指出,宗教的作用就是将业已产生的“道德规范加以神圣化”^①。对伦理规范进行神圣化处理能够产生非常明显的社会效果,能够有效地促使人们在生活实践中遵守社会道德规范;换言之,它能够非常成功地将一些思想观点升华为个人的信仰(信念),促使其践行并获得德性。仅从方法的视角来看,“神圣化”手段就具有非常重要的社会价值。

例如基督教主张的《摩西十诫》第四条:勤劳,第五条:孝敬父母,第六条:不可杀人,第七条:不可奸淫,第八条:不可偷盗,第九条:不可做假见证陷害人,第十条:不贪恋财物。这些规范其实可谓每个稍有理性的社会都会达成的基本道德规范共识。基督教以上帝的名义给这些规范冠以“神谕”的称谓,促使人们遵从。《摩西十诫》的前三条强调上帝的神性,强调对上帝的信仰、敬畏,可以有效地促使人们“认信”并践行这些基本道德规范。

我们不能不承认,以“神”的名义来推行社会道德共识,维系人间的秩序,维护社会的基本道德水准,效果的确非常显著。许多宗教的言论看似荒诞不经,缺乏理性,不过,从根本上来看,设立宗教乃是人类社会的一种理性抉择。

一般来说,宗教主要是通过讲述神迹故事来构建“神”的形象的。在远古时代,人们的认识水平较低,容易相信这些故事,进而相信“神”的存在。为了在确保人们相信神迹故事的同时,处理好神迹故事与现实生活中的矛盾,许多宗教构建了一套庞大、复杂、精致的神学阐释体系,并为此专门培养了一批神职人员。

可是,当以“实证”为基础的现代科学迅速发展,并为人们广泛接受之后,各种神迹故事就因为无法提供有力的“证据”而受到了越来越多的质疑,这样,包括基督教在内的许多宗教就没办法继续以神迹故事来维系“神”的完美性了。在这种情况下,学界有人尝试在不违背现代科学理性的前提下,以纯粹逻辑理性的方法来证明“上帝”的存在。在这方面,笛卡儿的工作成绩尤为突出,他论证道:“我思”证明我是不完满的,而我的思想中确实存在一个“绝对完满性”的观念。这说明“完满性”的观念不是从“我”本身中产生的,“因此只能说,是由一个比我更完满的本性把这个观念放进我心里来的,而且这个本性具有我所能想到的一切完满性,就是说,简单一句话,它就是上帝”^②。与此同时,笛卡儿还提出了“上帝存在第一论证:至善的观念”、“上帝存在第二论证:我之有限”、“上帝存在第三论证:至善的性质”等三条论证,以明确上帝的性质^③。笛卡儿在现代语境中成功地以理性构建了一个去形象化的,包含了至真、至善、至美的神性的“上帝”理念。

中国文化中的神性的“天”也是作为“非形象化”的理念存在的,笛卡儿的“上帝”与中国文化中的“天”具有异曲同工之妙。

中国传统文化运用“祖先崇拜”的机制,通过对祖先“神圣化”的方法来促使人们遵循各种基本社会道德规范。在祖先崇拜的基础上,传统文化逐渐发展出了对“天”的信仰与崇拜。据王国维考察,“天”的早期构型与人的身体有关。在殷代卜辞中,“天”字宛如张手伸腿站立的正面人形,而特别夸大其头部。后来演化为目前的“天”字。“天”处于人身之最高位置,这在造字之初就已隐含下了“至上”的意思。仅从字形角度考虑,“大头之人型”所表征的恰是“祖先”,在商代,“天”在很大的程度上是与已逝去的祖先的神灵升在“天”上,仍然保佑和观察着后人的作为”^④。还有学者指出,“商代的上

① [俄]普列汉诺夫:《普列汉诺夫哲学著作选集》(第三卷),北京:生活·读书·新知三联书店,1962年,第401页。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《十六—十八世纪西欧各国哲学》,北京:商务印书馆,1975年,第148页。

③ [法]笛卡儿:《笛卡儿思辨哲学》,尚新建等译,北京:九州出版社,2004年,第34—43页。

④ 萧延中:《中国古代“天学”理念与政治合法性信仰的构建》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2008年第1期。

帝崇拜是从原始宗教的祖先崇拜演变而来,带有明显的祖先崇拜色彩”^①。到了周代,“上帝一天”已经成为社会文化信仰的核心^②。和基督教一样,“周人其实只是表面上主张‘天’降德于人,实际上,其最终目的是借畏‘天命’以明人德”^③。中国文化中的神性的“天”和西方基督教的“上帝”一样,宛若社会道德的“德性催化剂”,能够帮助人们顺利地获得文化信仰(信念)与道德修养。

“祖先崇拜”只对具有共同祖先的家族或者民族具有精神感召力,而在“祖先崇拜”基础上发展而成的“天”的崇拜则超越了家族(民族)的范围,成为全社会的共同文化精神皈依。

后来,中国传统王朝为了自己的统治利益,塑造自己统治地位的合法性,逐渐垄断了“天”的信仰,陈梦家指出,从周代已经开始“以王为天子”^④。之后,历代皇帝都以唯一的“天子”自居,这样,“天”的信仰就演变成传统王朝的一种统治工具,使得传统中国的皇权政制具有了非常鲜明的政教合一的特点。皇帝对于“天”的信仰的垄断,阻滞了“天”的信仰的良性发展。因为只有皇帝一人是“天子”,所以其他人都不能和“天”直接交流,而只能服从皇帝,这样,个人的平等、独立、自由等相关理念也就失去了产生与发展的合适土壤了。相比之下,西方基督教从来没有像中国皇权这样垄断上帝信仰,在西方,个人只要认信上帝,就可谓“上帝之子”了。20世纪初,中国永久性地抛弃了帝皇制度,从此,每个人都可以自由地认信神性的“天”,而且只要他(她)认信了神性的“天”,就可以称为“上天之子”了。

现代社会崇尚理性,是以理性为基础的。不过,理性的作用是有限的,仅仅只有逻辑理性,人们还难以获得文化精神。在现代社会,还需要让理性产生神圣化的升华,需要通过认信神性的“天(上帝)”来促进现代文化精神的生成。

自古以来,社会上就不乏言行不一的伪君子,杨泽波说:“老子正是看到当时社会上那些假道德、伪道德,痛心疾首,才主张返归自然的。与道家不同,在复礼的过程中,经过了一系列的挫折,孔子终于明白了并不是人们不知礼,而是明明知礼却不去做。”^⑤孔子在发现人们言行不一的恶习之后无奈地说:“始吾于人也,听其言而信其行;今吾于人也,听其言而观其行。”(《论语·公冶长》)传统儒家、道家虽然能够识破伪君子,不过,除了“听其言,观其行”之外,他们似乎找不到更好的应对办法。伪君子们将获取个人利益视为最高的生活原则,他们在外力的约束和监控下或许能够表现出“道德”的行为,不过,一旦外力减弱或者消失,他们就会将道德规范置于脑后。这样的人在别人或者公众面前即便非常“道德”,在独处时则难以“道德”;他们只是将“道德”视为一种利益工具,而没有将道德内化为其精神的一部分;他们并没有完成个人的社会化过程,没有将个人生命融会到社会生命体中去,他们在践行“道德”时也不会产生情感慰藉与道德美感。

现代社会实行的不是“德治”,而是“法治”。现代法治秉持现代科学的“实证”思维模式,以“证据”为判断事实的唯一标准。现代法治的“实证”原则充分地尊重了个人的基本现代权利,符合现代理性的基本原则,能够最大限度地避免各种冤案;严格的法治,能够维护现代社会的基本秩序。现代法治不涉及个人是否是伪君子的道德判断,只要个人不侵犯法律条文,现代法治就不会对他(她)施加司法惩罚,并且会保护他(她)不受任何其他人的惩罚。由于现代法治是以“证据”为准则的,因此还可以说,即便一个人犯了罪,只要他(她)不留下任何证据,就不会受到任何惩罚。现代法治能够有效地遏制各种会留下明显痕迹的犯罪,在很大程度上维护现代社会的道德底线,但是,现代法治并不能惩罚所有犯罪,基本没有办法惩罚那些善于“合理利用”法律漏洞做坏事的人。在现代社会,“伪君

① 周可真:《儒家学说中关于“天”的观念和信仰及其历史演变》,《周易研究》2004年第2期。“上帝”其实是中国传统文化的固有概念,后来,人们借用它来翻译西方基督教的“God”,久而久之,很多人心中形成了“上帝”乃是西方文化概念的错误印象。

② 白欲晓:《旧邦新命:周人的“上帝”与“天”之信仰》,《宗教学研究》2011年第4期。

③ 张世英:《道德与宗教》,《江苏社会科学》2005年第2期。

④ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:科学出版社,1956年,第581页。

⑤ 杨泽波:《从以天论德看儒家道德的宗教作用》,《中国社会科学》2006年第3期。

子”们只要不触犯法律,或者只要不留下证据,也是一位法律意义上的“好”公民。现代理性社会明白这一点,也能够容忍、接受这一点;与此同时,也期望通过推进文化信仰的方法加以弥补。

现代法治能够从负面即运用惩罚犯罪的方法来维护社会的道德底线,却不能从正面即运用激励的办法来促进人们提高道德修养,对“伪君子”基本无能为力。而通过认信神性的天(上帝),却能够赋予人们一种不朽的精神力量,有效地激励人们积极地追求道德的生活。

如果仅有法治,没有神性的“天(上帝)”的信仰,那么,社会的最高境界也就是一台精密运行的机器,缺乏文化信仰,缺乏文化精神,缺乏社会生命力。在这样的社会里,以个人利益为生活唯一指针的伪君子就会十分盛行。由于缺乏生命力,整个社会就容易沦为现代精神的“荒原”,有人对此形象地描述道:“七情六欲,全凭感觉;功名利禄,牵肠挂肚。然而,这又是一个可怕的世界:没有激情、理想和对未来的展望,没有伟大的献身精神和崇高的追求,只有冷冷的钱在流动,只有孤独的‘我’在徘徊。”^①这样的社会,显然不是我们的理想所在。

我们需要理性地辨明现代文化的各种基本理念,但我们不能停留在理性阶段,而是需要对理性进行“神圣化”的升华,达至对现代理性所构建的文化体系之象征的神性的天(上帝)的信仰,唯有如此,人们才能获得强大的精神力量,也唯有如此,人们才会全力避免做一个表里不一的伪君子,——因为那将让他(她)失去认信神性的天(上帝)所获得的那种切实的精神力量。贺麟曾经对“信仰”所成就的精神品质进行了精彩的描述,他说:“有宗教信仰的人,自己受艰难困苦,相信是天将降大任于斯人,所加的特殊折磨训练。因此,不怨天,不尤人,不自沮丧,不陷于消极怀疑。假如自己事业成功,幸福获得时,则相信是天意的潜助,天恩的赐予,常常卑谦为怀,不敢自矜己功。因而养成困苦不怨,成功不居之美德。有宗教信仰的人,自有安身立命之所,不会在人生道上徘徊歧途,莫知所可。他的精神有安顿,有寄托,有慰安,做事自觉有神圣来承,有牺牲的勇气。彼虔诚信天的人,其身心之有安顿,枕知赤子之有母亲。因彼实以天或上帝为所爱慕的宇宙的慈母,所敬畏的严父也。”^②贺麟说的是“有宗教信仰的人”,其实他的描述符合一切有文化信仰(包括有宗教信仰)的人。坚定的文化信仰可以让我们以一种平静的心态面对一切苦难,在任何情况下都能够坚守自己的文化信仰(信念),获得一种神性的文化精神,达至一种精神愉悦的恒定境界。

为了杜绝宗教犯罪,有必要采取“政教分离”的方法,限制宗教的权力,与此同时,为了弥补现代社会的不足,将理性的文化规范升华为具有情感内涵的个人信仰,赋予现代社会以文化精神,我们必须借助神性的天(上帝)的力量。或许早已意识到了由逻辑理性所主导的现代秩序的缺陷,西方社会在废止各种教会权力的同时,并没有禁止人们信仰“上帝”。伏尔泰在《无神论者》中 also 说:“在道德方面,显而易见,承认有一位上帝比不承认好得多。有一位神明来惩罚人世法律所不能制裁的罪恶倒的确是有益人群的事。”^③他还提出了一句名言:“如果上帝不存在,必须把他创造出来。”^④

在现代中国,也同样需要对理性进行神性的升华,需要对作为现代文化信仰(信念)体系的神性化身的“天(上帝)”的认信。

三、“天”的“认信”:理性的神性升华

获得文化信仰(信念)与文化精神的关键在于“认信”,所谓“认信”,不仅要求理性上的高度认可,还要产生情感上的高度共鸣,使文化信仰(信念)所蕴含的理念内化为日常生活的自觉,成为生活实

① 侯惠勤:《正确世界观人生观的磨砺》,南京:南京大学出版社,1996年,第4页。

② 贺麟:《文化与人生》,北京:商务印书馆,1988年,第93页。

③ [法]伏尔泰:《哲学辞典》上册,王燕生译,北京:商务印书馆,1991年,第26—27页。

④ 葛力:《十八世纪法国哲学》,北京:社会科学文献出版社,1991年,第208页。

践中不可动摇的基本准则^①。

在西方传统社会,基督教通过“神迹故事”渲染万能的上帝的的神性品质(诸如创造世界的神力,毁灭人类的愤怒以及十字架上的爱等等),来激发人们对上帝的“认信”。不可否认,神迹故事的确可以成功地激发人们对上帝的高度情感认同,不过神迹故事本身的真实性却存在问题,有时还会产生一些负面的误导作用。针对这些问题,在现代社会运用“神迹故事”,应该以下面两点作为前提:(1)应该有效地预防神迹故事可能引起的负面效果,例如有的人在宣传某种“神”时,经常宣称“信”之可以让疾病不治而愈,如果听的人真的信了,就可能会有病不医,导致严重后果——如果宣讲人没能有效地预防负面后果的出现,就应该承担相应的责任,接受惩罚。(2)应该杜绝有人利用神迹故事来欺骗信众,从而达到敛财或者其他不良目的。出现这种情况,一定要进行严惩。

中国文化中的“天”具有“非形象化”的特征,因此,对“天”的认信没有像人们认信基督教的“上帝”的那种形象化路径。刘小枫曾经抱怨说:“儒家的‘上帝’是瞎的、聋的,对不幸陷入绝望深渊的人漠不关心。……它原本就没有慰藉苦难人灵的爱心和赎情。”^②刘小枫的抱怨源于通过“神迹故事”认信上帝路径中的期待定势——在这种期待定势中,上帝的“爱”成为人们信仰上帝的前提。不过,“信仰”的真义乃是一种“善”的承诺,其重点在于“给予爱”,而不在于“索取爱”。从历史上来看,西方基督教的上帝又何尝不是“瞎的、聋的”,他又何尝真的“出手”拯救过任何人间苦难!在20世纪的两次异常惨烈的世界大战中,基督教的上帝又何曾在现实生活中“显灵”,像《圣经》故事里所讲的那样向人们展示某种神迹?我们可以欣赏其他宗教的神迹故事,但也没有必要因此而抱怨中国文化中的神性的“天”之“无言”,在充满自信的信众心中,“无言”恰恰是一种大爱,是一种大美,——上帝之爱归根到底是源于信众心中的“自爱”,上帝的救赎归根到底在于信众的“自我救赎”。

即便不依赖基督教那样的形象化方式,我们还是有诸多方法达到对神性的“天”的认信。

在中国文化中,人们可以通过“祖先崇拜”的路径达至神性的“天(上帝)”的信仰。祖先的祖先乃至无穷,其实就是神性的“天”,因此,祖先崇拜必然导致对“天”的崇拜。人们对父母、祖父母一般怀有深厚的感情,也容易将这种感情移植到作为“终极祖先”的“天”之上,从而对“天”产生强烈的情感认同,最终完成对神性的“天”的认信,获得以神性的“天”为象征的现代文化修养。

中国学人还专门创立了一门“心性之学”,帮助人们实现对“天”的认信。张君勱等人在《为中国文化敬告世界人士宣言》指出,心性之学是“中国学术思想之核心,亦是中国思想中之所以有天人合德之说之真正理由所在。……心性之学,乃中国文化之神髓所在”^③。心性之学未必是“中国文化之神髓”,但它的确具有非常重要的作用与价值,它不但追求理念的辨析,而且强调“悟道”——即对于理性知识的感性把握,或者说强调“理性与感性在刹那间的融合”。人们在对“天”所蕴含的文化理念体系具有了深刻的理性认识的基础上,如果再以某种“悟道”的方式对它产生了高度的情感认同,也就实现了“天”的认信,达到了“天人合一”的境界。

中国文化历来崇尚“天人合一”,现代文化语境中的“天人合一”,就是通过对“天”的认信,将现代文化信仰(信念)体系内化于自己的个性之中。从生理层面来看,每个人都是“生而孤独”的,可是,当人们拥有了共同的文化信仰之后,就能够相互产生一种“以命相托”的信任。这种信任让人们突破了个体生命的牢笼,融合成为一个崭新的社会生命体。政治强力、法律契约、经济利益等等也可以让人们聚拢在一起,并进行分工合作,不过,如果没有共同的文化信仰(信念)与文化精神,那么,这个群体最多也只是一台缺乏生命力的高级机器而已。共同的文化信仰就如同上帝的那口“生命之气”,赋予

^① 由于情感和行为直接关联,一旦人们产生情感的共鸣,就很容易“践行”了。参见黎志敏:《知识的“善”与“真”》,北京:人民出版社,2011年。

^② 刘小枫:《拯救与逍遥》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第101页。中国文化中的“天”(即刘小枫所说的“儒家的‘上帝’”)在孔子之前早已产生,它不是“儒家的”,而是“中国文化的”。

^③ 张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言》,张君勱:《新儒家思想史》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第564页。

群体以生命,让人们得以心意相通。“天”的信仰的神性,正在于它能够让个人的生命融入社会生命之中,使其焕发出一种超越个人生命局限的精神魅力。

中国自古就是礼仪之邦,非常重视“礼仪”,孔子就十分重视各种祭奠仪式,还特别强调“祭如在,祭神如神在”(《论语·八佾》)。通过各种端庄肃穆的仪式活动,可以将许多抽象的文化理念具体化,让人们耳濡目染,从而更加容易对现代文化信仰(信念)产生情感体验与情感认同。此外,像笛卡儿那样通过纯粹的严肃的理性思辨活动,也可以达至对非形象化的“天”(上帝)的认信。还有各种文学艺术创作活动,也能够让人们从抽象的文化理念产生情感体验,从而帮助人们认信各种现代文化理念……

我们承认传统的形象化的上帝在现代社会仍然在一定范围内受到欢迎,可以帮助人们“认信”现代文化信仰(信念),具有存在的价值。但是,我们也不能不承认,在现代语境中,“非形象化”的“天”(即笛卡儿“去形象化”之后的“上帝”,或者康德“头上的星空”和“心中的道德法则”)能够更好地代表现代文化信仰(信念)体系,是最为合适的现代文化信仰(信念)体系的神性化身。非形象化的“天(上帝)”没有传统基督教的上帝形象中所包含的许多不符合现代文化理念的因素。

真实的文化信仰与文化精神必然来自个体的“自主”认信,别人可以采取各种办法“帮助”某人获得信仰,却永远也不可能代替他。“自由”是“认信”的前提,只有在自由的前提下,人们才能自主认信,只有通过自主认信,人们才能获得真切的文化信仰与文化精神,以及由此带来的心理上的充实感和精神上的圆满感。现代“自由”理念与中国“心性之学”中的“性”具有异曲同工之妙,可以说“自由”的基础就是“性”,从人性的角度来看,我们不难发现每个人在根本上其实是自由的,他人可以控制我们的身体,却永远不可能真正左右我们的自由精神。换一个角度说,一个人可以欺骗所有人,却永远也无法欺骗他自己,如果欺骗自己,他也就不能拥有真实的信仰以及真切的精神上的圆满感受。中国文化强调“立诚”,强调“见心明性,直指本心”,都是为了确保自由认信。只有通过自由认信、自主认信,一个人才能发现自我,获得真正的独立人格。

由于人类认知能力的局限,人类不可能真正了解天意,正如休谟所说的那样:“由于人类理解力的缺陷,神的性质对于我们完全是不可了解,不可知的。”^①曾经有人提出“天人感应”学说,还有人发明了“观星”、“观天象”等方法,尝试以此来阐释天意。不过,“虽然‘天象’不是人为的,但对它的解释则不可避免地要通过主观取向,这就给‘天命’的阐释保留下了极大的空间。……如何对‘天象’和‘天数’进行解释,则给人的意志留下了足够宽松的阐释空间”^②。这些方法归根到底毫无科学依据,例如即便对同样的天象,人们也不难作出完全相反的阐释。在现代社会,科学家已经发现了许多自然规律,消解了在传统社会一度被认为十分神秘的许多“天象”,在现代社会,人们了解到“天象”其实只是一种自然现象而已,并不传达任何“天意”。

我们不能站在“天”的层面来了解天意,却能站在人类的层面来了解“天意”:既然“天”创造了人类生命,那么,“生”就必然是“天意”。无论从哪个方面来看,“生”都是我们能够理解的最为根本的“天意”,它直接源于我们生命的“存在”本身。人类的生命是“天”赋予的,如果我们不能站在“天”的层面来了解天意,那么只能说这本来就是天意使然。而且,人类也没有必要站在“天”的层面去了解天意,人类只要以人类的视角了解“天意”(其实就是“人道”),就足以让人类文化获得明确的发展方向与切实的精神依托了,其他一切都不再构成大的问题。以“生”作为人道之本即文化信仰之根,我们就能够构建起完整的文化体系;无论古今中外,“生”都是最为根本的文化价值立场^③。

天有天道,人有人道,人不可能了解天道,更不可能替天行道。人类只能谨守“生”的根本文化价

① [英]休谟:《自然宗教对话录》,陈修斋等译,北京:商务印书馆,1962年,第14页。

② 肖雁:《儒学与以“天”“祖”崇拜为核心的中国人宗教信仰系统的发展》,《世界宗教研究》2010年第5期。

③ 参见黎志敏:《“生”之信:“关系”经纬中的“文化”乾坤》,《兰州学刊》2011年第11期。

值立场,充分运用上天赋予的各种才能谨行人道,而谨行人道的根本方法就是谨守文化伦理道德规范——这样,天上的“星空”和人们心中的“道德法则”也就合二为一了,也就达到了“天人合一”的至高的文化生命境界。

四、结 论

梁启超曾叹道:“信仰是神圣,信仰在一个人为一个社会的元气,在一个社会为一个社会的元气。……中国人现在最大的病根就是没有信仰。”^①其实,中国人绝非没有信仰,例如中国人对“家”的信仰就根深蒂固,非常顽强,几千年来坚如磐石,从来没有动摇过;中国的父母们对自己的子女真可谓鞠躬尽瘁,死而后已;即便当前一些社会道德败坏的贪官污吏,也常常保持着对“家”的忠诚。中国人的最大问题,并非没有信仰,而是许多人未能将对家庭(家族)之类的小团体的信仰,升华为对全社会的信仰,更未能通过对作为现代文化信仰的神性化身的“天”的认信,达至“天人合一”的境界。

在传统社会,人们难以形成对全社会的信仰有许多原因,从宏观上来看主要有两点:其一,传统皇权垄断权力体系,普通民众没有机会参与全社会的管理,没有参与感;享受不到相关权利,也无法承担相关义务。其二,传统皇权垄断“天”的信仰,将文化信仰异化为一种统治工具,让人们失去对“天”的信仰的认同感。“天”所代表的是全社会的利益,对“天”缺乏认同,也就是对“全社会”缺乏认同。总之,传统皇权所服务的是自己的统治利益,常常为了自己的统治利益而置社会利益于不顾;在普通老百姓看来,家族之外只有朝廷,没有社会,而朝廷只是一个“他者”而已,不可能作为人们的信仰对象。在传统社会,人们之所以缺乏对全社会的信仰,归根到底在于“社会”本身被皇权所覆盖(即所谓“朕即国家”)。

现代社会已经取消了皇权,并且实行了法治,保障每个人的基本权利不受侵犯,保证公共权力体系透明开放,保证作为公共平台的社会利益不受任何个人或者团体的非法侵害。在现代,每个人都是社会建设的参与者。而且,“天”的信仰也向每个人敞开,只要认信了“天”,就可谓“上天之子”了。

如果期望创造更好的环境,帮助人们培养对全社会的信仰,则还可以做好两方面的工作:其一,在理性的层面加强现代文化理念的研究、辨析与推广,让每一个人在理性层面对现代文化体系具有深刻的认识。只要人们在理念上认清了现代文化理念体系,就能形成一套清晰的现代文化价值的判断机制,并能够以此指导生活实践。其二,在此基础上,应该采取各种办法帮助人们对作为现代文化信仰(信念)体系的神性化身的“天”的认信。个人一旦真正实现了对“天”的自主认信,就会获得巨大的精神力量来克服生活之中的各种困难或者诱惑,坚持自己的信仰(信念)体系,坚持道德的生活,从而获得鲜明的独立人格,诚如孟子所说的:“君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也”(《孟子·尽心下》)。个人如果具有了坚定的文化信仰(信念)和独立的人格,那么在任何情况下也不会陷入精神危机,相反,他(她)总是能感受到上天的大爱、社会的恩德以及自己精神上的甜美与幸福。一旦全社会大部分人都养成了这种文化品质,那么即便没有外力约束,整个中国社会也会坚如磐石,不能为任何力量所撼动,更不可能重演“一盘散沙”的悲惨历史了。

以理性而辨明现代文化理念,以认信而获得神性的品质,不仅会给现代个人带来精神的圆满,也会给现代社会带来春天的福音。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 梁启超:《饮冰室合集》第38卷,北京:中华书局,1989年,第22—24页。

左翼民族价值观与阶级价值观的整合

——1936年春夏之交的“国防文学”论争

方维保

摘要:阶级正义和民族正义是中国左翼革命文学价值观念演变悖论性的两个方面。1936年左翼文学内部爆发的“国防文学”论争,涉及的主要有四方:周扬、鲁迅和中国托派以及冯雪峰等。周扬提出“国防文学”的口号,主张泛民族统一战线;鲁迅则坚持革命者在抗战中的阶级斗争立场;中国托派则主张阶级的独立抗战,反对国防政府;而冯雪峰在个人主张上与鲁迅有着相似性,但基于自己特殊的身份,充当了周扬与鲁迅主张的调解者,将“民族革命战争的大众文学”的口号在阐释上向“国防文学”趋同。在论争中,他们彼此指责对方为“汉奸”、“内奸”,而自命为“爱国者”、“革命者”。从总体上来说,这是左翼的阶级价值观与民族价值观的第一次冲突也是第一次整合。正是通过这次论争,民族价值观最终实现了与左翼阶级价值观的融合,也使得左翼革命文学单一的阶级价值发生了结构性嬗变,成为阶级—民族的双核结构。

关键词:国防文学;民族价值观;阶级价值观;阶段正义;民族正义

缘起

马克思主义认为,无产阶级是一个国际阶级,即所谓“无产阶级无祖国”。无产阶级有着世界主义和国际主义的价值诉求,它追求在世界范围内解决阶级问题和民族问题,所以号召“全世界无产者和被压迫民族联合起来”^①。无论是五四时期还是1930年代,“世界”和“全人类”的思想,一直是中国左翼所信奉的重要价值维度。陈独秀在给《新青年》的题词中写道:“我们的任务——世界革命”,“打倒军阀,打倒列强”。中国共产党自创立之时就奉行英特纳雄耐尔(Internationalism)国际主义;并以自己是国际政党(共产国际)为荣,强调自己的革命是世界革命的一部分。这种世界革命的情怀,可以追溯到五四知识界流行的世界主义思潮。当时最流行的口号之一是“改造中国与世界”。青年毛泽东在与新民学会的通信中写道:“以‘改造中国与世界’为学会的方针,正与我平日的主张相合,并且我料到是与多数会友的主张相合。以我的接洽与观察,我们多数的会友,都倾向于世界主义。试看多数人鄙弃爱国,多数人鄙弃谋一部分一国家的私利,而忘却人类全体的幸福的事,多数人都觉得自己是人类的一员,而不愿意更繁复的隶属于无意义之某一国家,某一家庭,或某一宗教,而为其奴隶;就可以知道。这种世界主义,就是四海同胞主义,就是愿意自己好也愿意别人好的主义,也就是所谓社会主义。凡是社会主义,都是国际的,都是不应该带有爱国的色彩的。”^②有学者认为:“从政治

作者简介:方维保,安徽师范大学文学院教授(安徽芜湖 241000)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“现代‘革命文学’价值结构研究”(11BZW124)的阶段性成果。

① 《远东各国共产党及民族革命团体第一次大会宣言》,《先驱》第10号,1922年8月10日。

② 毛泽东:《和森兄子升兄并转在法诸会友:一九一九年十二月一日》,《新民学会会友通信集》第3集,北京:人民出版社,1980年,第148—149页。

革命转向社会革命,意味着从国内革命转向世界革命。世界革命并不是国家之间的战争,而是世界的无产阶级联合起来,反对世界资产阶级。早期中共党人蔡和森即认为,社会革命为无产阶级革命,革命对象是国际帝国主义。中国受国际资本帝国主义的经济压迫,外国资本家早已是中国无产阶级的主人,中国的资本阶级就是国际的资本阶级,中国的阶级战争,就是国际的阶级战争。对中国知识分子而言,这样一种世界革命逻辑,与中国救亡图存的目标正相吻合,故而具有相当的吸引力。‘救亡图存’是近代中国知识分子的最高诉求。无论是‘前五四’的思想启蒙,还是‘后五四’的社会革命,均是近代中国救亡图存系谱中的一环。”^①在革命文学家蒋光慈的叙述中,他的革命者在对敌人进行复仇的时候,也想到全人类:“对于一二恶徒的怜悯,就是对于全人类的背叛”;菊芬本来家世富庶,她“为着被压迫的人们,为着全人类”^②。

中国左翼利用阶级性,向整个世界的无产阶级吁求价值支援,并把自己作为整个世界无产阶级革命的一部分。所以,我们能够在李大钊等人热情洋溢的政论文章中,感受到世界主义的热情。这种世界主义的价值虽然不是普遍的人性论,但是从阶级的层面,获得了一个普世性。这种普世性,非常类似于某一特定宗教的普世性价值观。它摒弃了国家、民族的界限,它以跨国家、跨民族的特点为族群界定的对象。它虽不普适于所有人群,但是,其跨国家民族的特性,仍然可以称为一种有限的普世性。在政治领域中,这种普世性的世界主义比较明显,如中共的“保卫苏联”的口号。而中国左翼文学创作中的世界主义价值观,虽然不多,但是还是时有体现的。如胡也频的小说《到莫斯科去》就体现了这样的价值观。中国左翼作家后来经常引述捷克作家伏契克在其《论英雄与英雄主义》一文中的一段话,可以说是这种价值观的体现,伏契克说:“英雄,就是这样一个人,他在决定性关头做了为人类社会的利益所需要做的事。”^③

但是,从马克思主义本身来说,它虽然是一种普世性理论,但也考虑到了基本的民族问题。因为民族界限是现实的,而国家界限也是如此。正如本尼迪克特·安德森所注意到的:“马克思在他那篇令人难忘的对1848年革命的阐述中,竟然没有说明那个关键性的词语的意义:‘当然每个国家的无产阶级都必须先处理和它自己(Its own)国家的资产阶级的关系。’”^④安德森进一步问道:“我们又怎样解释‘民族资产阶级’(national bourgeoisie)这个词被用了一个世纪以上的时间,却没有认真地从理论上使‘民族’这个形容词的相关性合理化。如果以生产关系来界定,资产阶级明明是个世界性的阶级。那么为什么资产阶级这个词在理论上是重要的。”^⑤显然,马克思注意到了阶级的民族性问题。但是,1920年代前后,中国的马克思主义一直把无产阶级作为一个世界阶级看待,也一直将马克思主义理论作为一种超民族的价值观。就中国革命以及中国“革命文学”来说,尽管它一开始就高举着反对帝国主义的旗帜,因为它兴起于“五卅”的反对日本帝国主义的工人运动,但是,在革命和“革命文学”的价值理念中,民族主义却是位居其次的,因为中国的共产主义革命是世界范围的共产主义革命的一部分,中国的“普罗革命文学”(尤其在理论上)所奉行的也是世界主义和国际主义的价值观。

但是1930年代中后期,由于日本侵略危险的日益迫近,中国民族危机空前加深,这不但促使中国共产主义革命不能不将民族主义价值观念整合进入自己的世界主义价值观,也促使中国的普罗文学首先从理论上将民族主义整合进入自己的阶级价值观念。这整合的节点,应该是“国防文学”的论争。

① 王奇生:《高山滚石:20世纪中国革命的连续与递进》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2013年第5期。

② 蒋光慈:《蒋光慈文集》第1卷,上海:上海文艺出版社,1982年,第279、419页。

③ [捷克]伏契克:《论英雄与英雄主义》,转引自贺绍俊:《呼唤文学意义上的“文化英雄”》,《光明日报》2011年10月17日,第14版。

④ 安德森引用马恩的这段话见《共产党宣言》(《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1972年,第262页),译文作:“每个国家的无产阶级当然首先应该先打倒本国的资产阶级。”

⑤ [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海:上海人民出版社,2008年,第3页。

在中国现代政治思想史和文学史上,1936年春夏之交曾发生过“国防文学”论争,过去经常将其称为“两个口号”的论争,即周扬等人提出的“国防文学”与鲁迅、冯雪峰等人提出的“民族革命战争的大众文学”之间的论争。“国防政府”和“国防文学”的口号,是由周扬等人在中国国内率先提出的。在1936年春天“左联”解散以后,针对“国防文学”口号,当时发表意见的不仅仅只有鲁迅等人,还有中国托洛茨基派和中国国民党人,只不过他们没有提出针锋相对的口号而已。在这场论争中,鲁迅等人,中国托派和国民党人,所发表的言论大都针对“国防文学”这一口号,因此,称之为“国防文学”论争是比较合适的。之所以被称为“两个口号”之争,其实是由鲁迅的特殊的文学史和政治史的地位造成的。

历史尽管充满了诡秘的叙述,但是真相永在。我们不能苛求身处特殊语境中的历史人物,但是,我们却可以还原历史的真相,并通过历史真相的还原,分析他们真实的动机及其历史效果。对于“国防文学”之争,过去我们只纠结于鲁迅与周扬之间的纠葛,只纠结于鲁迅与托派之间的纠葛,其实都不全面。我们认为,应该结合当时的历史语境,也即马克思所说的“历史地”看问题,全面分析其中涉及的三个主要方面——周扬派、鲁迅派和托派,他们各自提出的主张,提出主张的动机;特别是应该结合当时民族危机的历史语境,考察有关各方的观点立场在民族危机下的价值意义,以及这一论争在中国左翼革命文学价值结构演变中的意义。

一、“国防文学”口号的民族主义立场

“国防文学”口号1930年代中后期在中国的提出,有着复杂的国际和国内政治文化背景。

“国防文学”的口号首先提出于当时的苏联,有着国际主义的文化背景和价值诉求。当时,国际共产主义运动尤其是苏联也处于空前的危机之中,日本在蚕食中国华北的同时,其战略却发生了改变。在中日签订《塘沽协议》后,日军战略重点转向准备对苏作战和防范英、美、德日结盟,日本积极准备进攻苏联。苏联处于日本和德国的两面夹击之中,于是,共产国际动员世界各国共产党“武装保卫苏联”。共产国际在动员各国共产党武装保卫苏联的同时,苏联在国内提出了“国防政府”的口号。苏联及其领导人斯大林提出的这一动议,也就是反侵略的战时政府。国防政府建立战时征集机制,动用一切的人员、物资,为保卫国家服务。苏联的“国防政府”,既是一个国家机器,又是一个民族共识机构。由于苏联当时并没有其他的民族分裂势力,也没有阶级分裂力量,因此,这个“国防政府”其涵义相对比较单纯。

“国防文学”的口号是为了适应这种战时动员机制而提出的。苏联文学管理组织“赤卫海陆军文学同盟”于1930年代提出了“保卫文学”的口号,汉语也可以翻译为“国防文学”。“赤卫海陆军文学同盟”有着强烈的官方背景(当然当时的苏联并没有一般意义上的民间文学组织),所提出的这个口号,当然也是为了用文学的形式,达到保卫民族和国家的目的。口号的提出者,具有显著的国家立场。在苏联甚至还创办了一个专门的《国防文学》杂志。

“国防文学”口号的提出,显示政府要运用文学的传播和动员功能,以达到对于整个民族的动员,甚至煽动。这个所谓的文学概念,其实是一个苏维埃体制下的政治向文学领域延伸的概念。换一个角度来说,也就是文学为了向政治靠拢,而对于政治概念的复制。文学概念与政治概念的一体化“整合”,是苏联文学理论的一大特色,它反映了苏联特殊的政治意识形态。

“国防政府”同时也是1930年代中期苏联对华的一项外交政策。苏联在1927年之后支持中共发起了对于国民党政府的“阶级斗争”,但是,进入1930年代中期,国际形势发生了变化。德国对于苏联的侵略危险日益加剧,德国的盟国日本也正积极北进,准备由中国东北进攻苏联。为了避免双线作战,它亟须开辟中国战场,拖住日本。同时,为了这样的目标,它需要缓和或暂时搁置中国国内的阶级斗争,凝聚中国国内的抗日力量,因此,斯大林通过共产国际,提出了在中国建立“国防政府”

的意见。于是,苏联通过共产国际,转而支持中共与国民党政府达成暂时的妥协,并组成统一战线性质的“国防政府”,以中国的抗日战争来缓解日本进攻的威胁。

苏联这一对中国政府的外交政策,对于中共来说,由于它与共产国际的隶属关系和它所信奉的国际共产主义的意识形态,也自然演变为中共的国际主义义务。这与中共此前所信奉的国际主义是一致的。但“国防文学”在中国的引进,也有着中国当时的民族政治背景。当时,中华民族的民族危机正日益紧迫。1931年,“九一八事变”之后,日本加快了侵略中国的步伐。1932年1月28日,日本海军陆战队进攻上海闸北,“一二·八事变”爆发。1932年3月,日本关东军在东北建立伪满洲国;1933年1月,日军进占山海关,开始向关内进攻。1935年1月中旬,日军制造“察东事件”,后成立“华北自治委员会”。民族危机一方面空前加剧,抗日情绪正如野火般蔓延,另一方面由于日军的战略变化而有所缓解,国民政府也想趁机消灭共产党,将日本军国主义的这股祸水引向苏联,从而解决中国民族的内部危机问题。

在中华民族遭遇危机的时刻,中国共产党的处境也正岌岌可危。长征途中的红军,正被国民政府的大军围剿,随时有覆灭的危险。他们希望打通通往苏联的通道,获得苏联的援助,以生存下去。这个时候的中共急需一个喘息的机会。“国防政府”和“国防文学”的概念正是在这样的背景下而由身在上海的文艺理论家、中共文化领导人周扬引入和重新阐释于中国的。

当共产国际动员各国共产党“武装保卫苏联”的时候,长征途中的红军,也提出了“武装保卫苏联”的口号。同时,作为共产国际支部的中共,迅速观察到苏联的战略意图,由中共领导人也是驻共产国际代表的王明在苏联发表了“八一宣言”,即《抗日救国倡议书》。1935年底,中共中央召开了瓦窑堡会议,回应王明的决定,决定按照共产国际在西班牙的活动模式,以建立统一战线为方式抵御法西斯国家的侵袭。该年底,毛泽东发表《论反对日本帝国主义的策略》,不仅确定了这条统一战线的确立方式和理论基础,也提出吸取中国大革命时期的教训,将抗日民族统一战线的领导权掌握在共产党人手中。

“国防文学”的口号是周扬等人于1935年提出的。王明的“八一宣言”最初传达到上海,由上海的中共文化界领导人周扬等人所执行,所以解散了“左联”。解散“左联”这一政治—文学组织,实际上就是对于“国防政府”的回应。1934年10月和1935年初,周扬、周立波分别发表文章,把“国防文学”介绍到中国,并由“国防文学”又衍生出“国防戏剧”、“国防诗歌”、“国防音乐”的口号。这个口号显然是左翼文化界为贯彻“国防政府”而制定的文化政策。在政治上,他们也提出了诸如“一切为了国防”,“一切服从于国防”等口号。周扬说:“国防文学运动就是要号召各种阶层,各种派别的作家都站在民族的统一战线上。”^①周扬显然主张泛民族统一战线。同时,“国防文学”的激进论者也曾以此口号划界,提出了不是“国防文艺”就是“汉奸文艺”的论调^②。

周扬等人提出“国防文学”口号,适应了民族抗战的呼声。显然,“国防政府”和“国防文学”既有民族危机的推动,也有阶级斗争的策略考量。王明也认为:“工人阶级在统一战线里决不能一刻放松了对于别的任何阶级的批评。”^③但是,在“民族正义”与“阶级正义”发生冲突的时候,首先选择民族正义,是这一口号的主流意义。尽管也有回应中共的国际主义义务的成分,但由于这一口号,提出于民族危机中的中国语境,特定的时代使其民族主义色彩更加的浓厚。

不过,相对于正激烈进行的国内阶级斗争,周扬等人的立场显得“右倾”了。不管周扬是否明了其中的策略性,都至少让左翼文化人“看上去”他是“右倾”的。

① 周扬:《国防文学——略评徐行先生的国防文学反对论》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第174页。

② 力生等:《国防文学特辑》,《生活知识》第1卷第11期(1936年3月20日),转引自陈鸣树主编:《二十世纪中国文学大典(1930—1965)》,上海:上海教育出版社,1994年,第231页。

③ 本社同人:《新文化需要统一战线》,北京大学、北京师范大学、北京师范学院中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第3册,上海:上海教育出版社,1979年,第272页。

二、左翼内部的“阶级正义”力量

周扬等人提出的“国防文学”的口号,其主要内涵就是“国防政府”,只不过是文学的名义而提出的。“国防政府”和“国防文学”口号的提出,立刻遭到了国民党人的反对。国民党中央宣传部在《告国人书》中,直接将“国防文学”论者斥责为“赤色帝国主义的汉奸”。大概是因为,国民政府的战略,可能就是要将日本这股祸水引向苏联,并趁机消灭中共和红军。而“国防政府”和“国防文学”则打乱了蒋介石的战略部署。

“国防文学”之所以引起左翼内部的论争,也主要源于其“国防政府”的政治内涵。这一口号的真正反对者来自于左翼内部。这里需要对左翼作一个一般性的解释。左翼,一般所指的是“左联”所代表的反对国民党的文化阵线。但是,在1927年以后的阶级斗争中,除了左联文化人,还有中国托派,他们也是一股反对国民党及其政治和文化的力量;甚至也包括信奉早期马克思主义的所谓“第三种人”和“自由人”。就是在左联内部也比较复杂,同样它也包括周扬等主要从事行政领导的共产党知识分子,也包括鲁迅等与共产党关系密切而又具有自由主义倾向的知识分子。

1. “国防文学”的反对者:中国托派

反对“国防文学”最为激烈的是中国托洛茨基派(也即“左派反对派”)。“国防政府”和“国防文学”的提出,无论是在国际还是在中国国内都遭遇到激烈的反对。国际的反对者是苏联共产党的反对派托洛茨基派。托洛茨基认为,国防政府是斯大林为了延缓他的专权统治而采取的一项策略。托洛茨基是苏联革命的元老,其政治理论和文学理论在中国左翼文学界有着巨大的影响。因受到斯大林的整肃,托洛茨基于1926年被流放,后来建立了托派反对派。他专注于反对斯大林主义,并倡导“继续革命”。在中国抗战时期,托洛茨基依然坚持自己的主张,反对斯大林,并反对斯大林的在中国建立“国防政府”的政策,号召中国的革命者继续坚持阶级立场,在中国由工人阶级“独立抗战”。不过,面对中国的民族危机,托洛茨基也提出过“联合抗战”的主张,这样的主张与斯大林的“国防政府”的概念是相似的。

但是,托洛茨基的“继续革命”和“联合抗战”的两项主张,到了中国托派那里,就只剩下“继续革命”了。中国托派是托派国际的分支机构,主要成员都是从中共中分裂出来的。其中最具有影响力的是“五四”新文化的先驱、中共创始人陈独秀、谭平山。中国托派执行托洛茨基的主张和政策。斯大林与托洛茨基之间的你死我活的斗争,被复制到中国,中共与中国托派之间处于敌对状态。中国托派主张抗战,但反对中共的“放弃阶级斗争”、“阶级合作”和“改宗三民主义”^①,反对与国民党政府的联合抗战。他们反对斯大林主义,也反对斯大林利用中国以达到“保卫苏联”的目的。在陈其昌给鲁迅的信中,也指责中共的“国防文学”主张,是出卖无产阶级的阶级利益,是无产阶级的叛徒。托派认为,“1927年大革命”的失败,就是合作带来的恶果。再次合作,无疑是将无产阶级投入阶级敌人的口中。陈其昌在其给鲁迅的信中,斥责斯大林和中共的“联合战线”“藏匿了自己的旗帜,模糊了群众的认识”,“其结果必然是把革命民众交剑子手们,使再遭一次屠杀”^②。托派后来甚至说:“说我们要民众停止独立的抗战活动,而统一到蒋介石领导下去进行抗日,那不是资产阶级的走狗,就是日本帝国主义的奸细。而目前中国斯大林党与各色所谓的救国团体,正演着这种走狗奸细的角色。”^③

不管中国托派是否明了中国共产党人的“国防政府”和“国防文学”口号的策略性,出于他们与斯

① 王凡西:《双山回忆录》,北京:东方出版社,2004年,第189、190页。

② 鲁迅:《答托洛茨基派的信》,《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社,2005年,第607页。

③ 托派中央:《为日本帝国主义侵略华北告民众书》,1937年7月20日,转引自唐宝林:《中国托派史》,台北:东大图书公司,1994年,第223页。

大林的仇恨,与中共的敌对本能,他们都从口号本身出发,认为它是“国家主义”的,是寻求与国民党政府妥协的“阶级投降主义”。他们的一贯逻辑是,国民党政府是出卖民族利益的,而与国民党政府的妥协,必然出卖了民族利益。因此,中国托派显然认为自己才是真正的“革命者”和“爱国者”,而国防文学论者则是“走狗”和“汉奸”。

2. “国防文学”的反对者:鲁迅

中国左翼文坛的精神领袖是鲁迅。他的最亲密的追随者是胡风,其次才是冯雪峰。鲁迅对于周扬等左翼文化领导人不发宣言就解散“左联”,有着强烈的不满;他出于对于国民党政府的阶级仇恨的无法忘却,有着对“民族统一战线”,对中共的政策“不大明了”,甚至“怀疑”^①。鲁迅担心“革命者”再次“上当”,革命者既不能做“异族的奴隶”,也不能做“自己人的奴隶”^②。而且鲁迅等人还认为,“国防文学”之“国防”有着维护资产阶级“国家机器”的嫌疑,这是他们所不能接受的^③。

“国防文学”之“国家”一词,英文是“nation”。Nation一词,在英文中是“民族”的意思。但是,在现代中国,往往将其翻译为“国家”。如张东荪等人的国家主义,其实就是民族主义^④。而国家主义,从一般的意义上不但包涵了“民族”,还包涵了“国家机器”,“国家本是一种人为的制度”^⑤。在两个口号论争中,郭沫若注意到了这个问题,他也从英文 National Defence 开始解释“国防文学”的概念。但他又没有延续他早年的理解,而是一笔带过,认为只要有了统一的“规约”,就可以用^⑥。在他的解释中,显然将中共的抗日统一战线的范围覆盖当时的国民党政府。而胡风也注意到这个“国防文学”的概念其实是从苏联拿来的。在苏联“国防”就是政府的国防;而移用到中国,则造成了混乱,也就是将国民党政府包涵进了抗日民族统一战线,这是他们所无法忍受的。所谓“国家主义”,也是中国托派所厌恶和反对的。中国托派认为,鲁迅对于国家主义有着天然的厌恶。这是确实的。

鲁迅等人认为,这样的口号显然有着因抗战而模糊阶级界限,因抗战而“阶级投降”的嫌疑,即所谓“政治原则上的阶级投降主义”^⑦;甚至连冯雪峰也说:“个别的革命作家也曾经写过了放弃阶级立场的文章。”^⑧正因为如此,他才对于“国防文学”的提法不满,进而提出“民族革命战争的大众文学”,也就是要突出革命阶级在抗日民族统一战线中的领导地位。鲁迅在后来的《半夏小集》中所念念不忘的是“内奸”,是那些出卖阶级利益的人。他认为,“统一战线”一出,那些最早的叛徒,获得了利益。好像他们才是先知先觉的“联合抗战”的先驱。显然,鲁迅所愤恨的叛徒既包括那些早期的共产党叛徒,也包括周扬等人。

鲁迅的担心和主张,与当时中国托派的主张非常相近。托派的感觉是正确的,他“有着真诚的革命者对于阶级斗争的坚定,对于无条件地投降于国家主义的厌恶”^⑨。托派与鲁迅有着相似的主张,即支持对日抵抗但也要在阶级基础上批评国民党政府[■]。冯雪峰于1952年在《新观察》杂志连载的《回忆鲁迅》中,不但引述了他与鲁迅之间的谈话,还分析了《半夏小集》以证实自己的观点。他认为,鲁迅是一位坚定的阶级战士[■]。

① 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》编辑部编选:《鲁迅回忆录(专著)》下册,北京:北京出版社,1999年,第655页。

② 鲁迅:《半夏小集》,《鲁迅全集》第6卷,第617页。

③ 胡风:《胡风回忆录》,北京:人民文学出版社,1993年,第60页。

④ 李贽:《释国家主义》,少年中国学会编:《国家主义论文集》第1集,上海:中华书局,1923年,第1页。

⑤ 郭沫若:《国家的与超国家的》(1923年),《郭沫若全集·文学编》(15),北京:人民文学出版社,1990年,第182页。

⑥ 郭沫若:《国防·污池·炼狱》,北京大学、北京师范大学、北京师范大学中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第3册,第338页。

⑦ 胡风:《胡风回忆录》,第56页。

⑧ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》编辑部编选:《鲁迅回忆录(专著)》下册,第656页。

⑨ 王凡西:《双山回忆录》,北京:东方出版社,2004年,第190页。

■ Gregor Benton, “Luxun, Leon Trotsky, and the Chinese Trotskyists,” *East Asia History* no. 7 (June 1994), 92.

■ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》编辑部编选:《鲁迅回忆录(专著)》下册,第677页。

但从《答托洛茨基派的信》等三篇文章中,我们又能看到鲁迅对于“国防文学”的妥协,甚至是认同的。从后来胡风的回忆录以及鲁迅和冯雪峰的手稿,我们可以看到,《答托洛茨基派的信》和《论现在我们的文学运动》,都是出自冯雪峰之手。病重的鲁迅对于《答托洛茨基派的信》几乎是没有作出什么反应^①,而对于重复“国防文学”主张的第二篇文章,则已经“不耐烦”了^②。这三篇文章中的关于“国防文学”口号的认同性的、重复性的阐述也是出自冯雪峰之手。而《答徐懋庸》这封信中的对于“国防文学”认同的内容也是出于冯雪峰之手,这可以从后来发现的冯雪峰的手稿和鲁迅的手稿看出。而这封信的结尾对于徐懋庸和周扬的激烈的攻讦,才是鲁迅自己写的。在《答徐懋庸》的文末,鲁迅讲了一段意味深长的话:

临末,徐懋庸还叫我细细读《史太林传》。是的,我将细细的读,倘能生存,我当然仍要学习;但我临末也请他自己再细细的去读几遍,因为他翻译时似乎毫无所得,实有从新细读的必要。否则,抓到一面旗帜,就自以为出入头地,摆出奴隶总管的架子,以鸣鞭为唯一的业绩——是无药可医,于中国也不但毫无用处,而且还有害处的^③。

这段话针对徐懋庸以及周扬是毫无疑问的,但是,鲁迅“好像”是读过徐懋庸所翻译的《史太林传》,但是鲁迅读过《史太林传》却得出了“抓到一面旗帜,就自以为出入头地,摆出奴隶总管的架子,以鸣鞭为唯一的业绩”的结论。在斯大林传中,鸣鞭者是托洛茨基或者布哈林等人吗?显然不是,因为在这部书翻译过来的时候,托洛茨基这些人也早已被斯大林打倒。唯一的所指应该是斯大林了。因此细细品味的话,这篇文章与其说批判了周扬,还不如说是在批判斯大林。只不过他没有直接批判斯大林,而是让徐懋庸等人充当了被批判者的替身而已。在这篇文章中,甚至表现出“托派也是抗日一分子”的意思。

这恰恰说明了鲁迅对于自己观点的坚持,以及鲁迅对于冯雪峰与周扬的“妥协”、矛盾的心态,既坚持自己的观点,甚至坚持自己的性格,但又要照顾冯雪峰的处境,而不能不放任冯雪峰继续使用自己的名义来与周扬派“沟通”和“妥协”。

与由冯雪峰代笔的《答托洛茨基派的信》等三篇文章相比较,鲁迅在逝世之前所发表的《半夏小集》很显然更能证明他的基本立场。鲁迅显然站在自己的立场上,念念不忘用“纳款”“通敌”^④来暗指“国防文学”派。

三、“阶级正义”与“民族正义”的纠缠与动荡

在“国防文学”论争中,无论是在鲁迅与周扬之间,在鲁迅与托派之间,还是在周扬与托派之间,冯雪峰都扮演着重要的角色。

冯雪峰在鲁迅与周扬之间扮演了一个被动调和者的角色。鲁迅和中国托派对于“统一战线”的怀疑,在共产党人的内部也是普遍存在的。面对“国防政府”和“国防文学”的口号,当时的共产党人也存在着意见分歧。澳洲学者班国瑞认为,在中共的抗日统一战线主张中,毛泽东主张既联合又斗争;而王明则主张一切服从于国防,所谓“无摩擦联合”^⑤。显然冯雪峰从延安到上海,所秉持的是毛泽东的路线,而周扬所奉行的则是王明的方针。其实,王明也认为:“工人阶级在统一战线里决不能

① 胡风:《鲁迅先生》,《新文学史料》1993年第1期。胡风在出版的《回忆录》中删除了此段。

② 胡风:《鲁迅先生》,《新文学史料》1993年第1期。

③ 鲁迅:《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第550、558页。

④ 鲁迅:《半夏小集》,《鲁迅全集》第6卷,第618页。

⑤ Gregor Benton, "Luxun, Leon Trotsky, and the Chinese Trotskyists," *East Asia History* no. 7 (June 1994), 92.

一刻放松了对于别的任何阶级的批评。”^①但作为“统一战线”和“国防政府”的始作俑者，他给人的印象是“一切服从于国防政府”的阶级投降主义者。

当冯雪峰到达上海之后，他显然也认为“国防文学”的口号太过于“右倾”，也太过于丧失“原则性”；他的观点与鲁迅一拍即合。但冯雪峰的特殊的身份，又使得他不能申张自己的观点，更不能反对周扬等人的观点。因为无论是周扬还是冯雪峰都扮演了中共党人的角色，但是他又必须传达一部分中共党人的忧虑，尤其是要照顾到鲁迅的主张，因此，他与鲁迅、胡风一起提出了“民族革命战争的大众文学”的口号。这一口号主张在民族革命战争之下的文学统一战线，不能忘却了阶级斗争，要抗战，但也要坚持无产阶级的主导。这是在名词上的修正，当然也包括由此所带来的表述内容的修正，即，坚持无产阶级革命文学的价值理念，既主张抗日统一战线，甚至是泛民族统一战线，但又强调抗战中的阶级斗争。

“民族革命战争的大众文学”的口号的提出，遭遇了“国防文学”的强烈反弹，造成了左翼内部两派之间相互对垒的态势。周扬等人认为，新提出的口号，造成了两个口号并行，分散了注意力，分散了力量，说严重一点也造成了左翼的分裂。当时处于中间的一些左翼人士，比如茅盾，也认为没有必要提出新口号，一个口号比较好^②。周扬甚至专门拜访鲁迅，要求鲁迅收回这个口号。周扬等人控制的刊物和胡风等人控制的刊物，出版专版提出自己的观点，彼此攻讦，闹得不可开交。鲁迅很显然是支持“两个口号”并行的，而周扬则相反。但旁观者看得比较清楚，郁达夫说：“口号的名目，或有出入，但最后的理想，最大的目标，当然是只有一个。”^③

在这样的形势下，作为“民族革命战争的大众文学”这一口号的始作俑者，也是这场论争的点火者，和作为一个负有特殊使命的中共党人，冯雪峰就只能在两派之间进行调和，充当一个和稀泥的调解人的角色。但他又不能否定鲁迅的主张，所以就尽量地以鲁迅的名义，将两种观点向一起拉，让它们变成一个观点。

于是出现了以鲁迅名义发表的《答托洛茨基派的信》、《论现在我们的文学运动》甚至《答徐懋庸》这三篇文章。从这三篇文章中，我们可以看到，所谓“鲁迅的观点”几乎与“国防文学”主张是完全一致的。他们都主张，在民族统一战线的大旗下，只要不是汉奸，都可以联合。“新的口号的提出，不能看作革命文学运动的停止，或者说‘此路不通’了。所以，决非停止了历来的反对法西斯主义，反对一切反动者的血的斗争，而是将这斗争更深入，更扩大，更实际，更细微曲折，将斗争具体化到抗日反汉奸的斗争，将一切斗争汇合到抗日反汉奸斗争这总流里去。决非革命文学要放弃它的阶级的领导的责任，而是将它的责任更加重，更放大，重到和大到要使全民族，不分阶级和党派，一致去对外。这个民族的立场，才真是阶级的立场。”^④

在以鲁迅名义发表的这三篇文章中，可以说“民族革命战争的大众文学”的口号，只是弥补“国防文学”的“不足”，而并没有否定的意思，更没有动摇“国防文学”作为主导口号的地位的意思。而这种“让步”，并没有获得“国防文学”派的理解和谅解，冯雪峰以鲁迅名义写作的《答托洛茨基派的信》和《论现在我们的文学运动》甚至被周扬派的杂志拒绝发表，后来虽然发表了，其中一篇还被加了一个很长的批驳性的“编者按”，甚至还出现了徐懋庸直接写信辱骂胡风的事情。显然，冯雪峰是有自己的观点的，他的观点与鲁迅几乎相同。但由于上海特殊的形势，尤其自己中共党人的角色，他只能被动地充当调停者，一个不讨好的“检讨者”，一个由自己所点起的论争之火的“灭火者”。

① 本社同人：《新文化需要统一战线》，北京大学、北京师范大学、北京师范学院中文系中国现代文学教研室编：《文学运动史料选》第3册，第272页。

② 茅盾（波）：《需要一个中心点》，《文学》第6卷第5号（1936年5月1日）；北京大学、北京师范大学、北京师范学院中文系中国现代文学教研室编：《文学运动史料选》第3册，第273页。

③ 郁达夫：《国防统一战线下的文学》，《郁达夫文集》第6卷，广州：花城出版社、香港：香港三联书店，1983年，第306页。

④ 鲁迅：《论现在我们的文学运动》，《鲁迅全集》第6卷，第612页。

在鲁迅与托派的关系中,冯雪峰扮演了一个主动出击者的角色。鲁迅对于托洛茨基及其革命和文艺理论向来保持着尊敬,哪怕是托洛茨基在其祖国被迫害和流放都是如此;鲁迅对于中国托派的领袖陈独秀向来也保持着尊敬,无论是他身为共产党的总书记还是“走麦城”而成为中国托派的领导人,也都是如此。鲁迅与中国托派对于“国防政府”与“国防文学”的看法更是有着相似性。他们都主张抗战,都反对与国民政府的妥协,甚至他们在反对的时候所使用的政治术语都如此的相似,即主张“反蒋抗日”,而不是“拥蒋抗日”。正因为如此,托派陈其昌才给鲁迅写信,陈述自己及托派的主张,并将鲁迅引为“知己”、“同志”。

但是,陈其昌的信却引来了以鲁迅名义的辱骂。在《答托洛茨基派的信》中,“鲁迅”将“汉奸”的嫌疑加诸托派的身上,并由其刊物印刷的精美而怀疑其收了日本人的资助。在这封信中,“鲁迅”还盛赞了托派的敌人——中国的毛泽东和苏联的斯大林。信中说:“史太林先生苏维埃俄罗斯社会主义共和国联邦,在世界上任何方面的成功,不能说明托洛茨基先生的被逐、漂泊、潦倒,以至‘不得不’用敌人金钱的晚景的可怜吗?”^①这段话直接攻击托洛茨基。显然,这封信出乎托派的意料之外,当然也出乎当时很多人的意料之外。“鲁迅”将己所不欲的东西而施于人,显得很残忍,很不地道。

从后来鲁迅和冯雪峰的手稿,以及胡风的回忆录中,我们可以看到,这封信完全是由冯雪峰一手操办的。就在《答托洛茨基派的信》发表后,冯雪峰再次起草了《答徐懋庸》的信。冯雪峰在这篇文章中除了大段阐述“民族革命战争的大众文学”与“国防文学”的相似性之外,还在其中一些不经意的段落里,对于《答托洛茨基派的信》在社会上引起的怀疑作出回应和坐实。《答徐懋庸》一文在回答《社会日报》的质疑时说:“最近的则如《现实文学》发表了OV笔录的我的主张以后。”^②发表在《现实文学》杂志上的文章,是《答托洛茨基派的信》、《论现在我们的文学运动》。《答徐懋庸》明确认领了这两篇文章。当然,从后来冯雪峰的手稿中,我们可以看到,这部分是冯雪峰所起草的,可以说表达了冯雪峰的一以贯之的思想;但是,病后清醒的鲁迅则是仔细“审定修改补充”的这篇文章,他也许并不完全同意冯雪峰的意思,但也没有反对。可能正如冯雪峰在回忆录中所指出的,鲁迅在政治上“支持共产党所指示的总的革命的方向和战斗”^③。

班国瑞认为,《答托洛茨基派的信》的写作者冯雪峰的“泼污”托派的动机,是为了保卫他自己、鲁迅以及其他的“民族革命战争的大众文学”口号的支持者,以免遭对手“国防文学”派对他们是托洛茨基主义的指责^④。胡风也证明,延安的中共领导怀疑鲁迅是同情托派的;“国防文学”论者也将托派“栽污”到鲁迅的头上^⑤。那些反对鲁迅的人,曾于1933年2月间攻击“现实主义”作家胡秋原,说胡秋原无区别地既“崇拜”斯大林,又“同情”托洛茨基;而且“非常尊敬”克鲁泡特金,并且“惋惜”陈独秀和邓演达的遭遇。据陈胜长说,鲁迅认为这些攻击胡秋原的话,暗中也是攻击他的政治态度的,于是在三月五日著文回答这个攻击^⑥。

但是,我们认为虽然在“国防文学”的论战中,鲁迅和冯雪峰被指称为“托派”,鲁迅却没有打击中国托派的理由,而冯雪峰却有。鲁迅虽与中共有着亲密的关系,同情和支持中共,但他仍然是一个自由主义的文化人,即使他的观点立场与托派相似,被骂为“托派”,他也没有必要为此而通过辱骂托派与其划清界限。但冯雪峰却不同,他是中共党人,他身负有打击斯大林的政敌托洛茨基的职责,也负

① 鲁迅:《答托洛茨基派的信》,《鲁迅全集》第6卷,第609页。

② 鲁迅:《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》,《鲁迅全集》第6卷,第555页。

③ 冯雪峰:《回忆鲁迅》,鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》编辑部编选:《鲁迅回忆录(专著)》下册,第659、655页。

④ Gregor Benton, "Luxun, Leon Trotsky, and the Chinese Trotskyists," *East Asia History* no. 7 (June 1994), 101.

⑤ 胡风:《鲁迅先生》,《新文学史料》1993年第1期。胡风说:“‘国防文学’派放出流言,说‘民族革命战争的大众文学’是托派的口号。冯雪峰拟的回信就是为了解消这一栽诬的。”该文收入《胡风回忆录》时被删除。但郑超麟却注意到了,在他的回忆录中摘取了这一段。见《郑超麟回忆录》(下),北京:东方出版社,2004年,第354页。

⑥ 陈胜长:《托洛茨基的文艺理论对鲁迅的影响》,《香港中文大学中国文化研究所学报》第21卷(1990年),第285—311页。

有打击中共的政敌中国托派的职责。他在鲁迅病重之时,模仿鲁迅的笔调,以鲁迅的名义发表了这封信,以达到给予中国托派以重击的目的。他直接加诸“汉奸”嫌疑,为后来王明、康生等人抹黑托派作了铺垫。当然,他也为自己洗刷了托派的嫌疑,这一点对于冯雪峰的政治生命来说尤其重要。当然,他也通过这封信而将鲁迅与托派变成了敌对的两个方面,从而完成自己这次上海之行的任务。冯雪峰要实现“一石三鸟”的目标,他只能通过鲁迅之手。鲁迅之手的效果,无论是对托派的打击还是对于自己的洗刷,都要比他自己出马好得多。当然,也可能冯雪峰在为鲁迅进行政治洗刷,原因是鲁迅在“国防文学”论争之前就被认为有托派嫌疑,而冯雪峰到达上海的目的之一,就是为了防止或劝说鲁迅的“托派倾向”。假如冯雪峰这一使命是真实的话,他在鲁迅病重之时借用其的名义所发表的这篇文章,显然就有了“政治立场绑架”的意图了。

冯雪峰的基本价值立场是阶级正义,既与鲁迅相同,也与托派相似;但他却是打击托派的主要实施者。假如说他与周扬之间的争执所涉及的主要是价值立场之争的话,而他对中国托派的主动攻击,却基本可以判定为左翼内部的政治斗争,其意义在本文的论述之外。

四、基于民族价值立场的历史评价

在“国防文学”论争中,所有的参与者都动辄以“内奸”、“汉奸”称谓对手,而以“爱国者”、“革命者”自诩。在激烈的阶级斗争和民族斗争时代,这种论争话语是不足为奇的。当时很多的政治家、文学家在论争中都使用过这样的话语指斥过对手。但这种话语,也确实是很具有杀伤力的。不过,历史的评价并不能因为当时的一方加诸对手以这样的称谓而给予一锤定音的定性。

“国防文学”论者,不管其所提出的主张和口号有着怎样的国际背景和自己的目的,在民族危机的关头,“国防政府”和“国防文学”的口号及其泛抗日民族统一战线的主张,对内有利于民族和解与民族团结,对外有利于抗击日本侵略者。从这个角度来说,这个口号是民族主义的口号,也是一个爱国主义的口号。他们不是“汉奸”,而是“爱国者”。尤其是在民族利益和阶级利益两种价值观对立的状态之下,选择以民族利益为重,这是难能可贵的。但是,这个口号所主张的泛民族统一战线思想,由于模糊了阶级和政党的界限,所以他们被指责为“内奸”,而历史证明他们同样也不是“内奸”,而是坚定的阶级论者。而且,这个口号对于凝聚战时的民族精神和文学精神,也都是有益的。正如茅盾在论争中所说:“非常时期”需要的文学是“国防文学”;而且“提高民众对于‘国防’的认识(使民众了解最高意义的国防),促使民众的抗战的决心,完成普遍一致的武力抵抗侵略的行动”,则是各种体裁都必须有一个“中心思想”^①。

对于中国托派,从他们的主张和后来的历史来看,他们也都是民族主义者,也都是“爱国者”,而不是“汉奸”。但是,他们主张阶级的独立抗战,反对与国民党政府的妥协和联合,从阶级论和当时的阶级斗争来说,确实坚持了无产阶级的基本价值底线,可以称得上是最为坚定的“革命者”;但是,这种主张在民族危机的紧要关头,显然不利于民族抗战,不利于民族生存危机的缓解,冯雪峰在《答托洛茨基派的信》中说他们的行为“只能让日本人感到高兴”,未必不是说到了要害之处。

同样,鲁迅的主张与中国托派的主张非常相似,他当然也是一个坚定的“革命者”和阶级论者。同时,我们也不怀疑鲁迅是一个坚定的民族主义者,一个“爱国者”。鲁迅很多有关爱国主义的言论,都说明了这一切。同样,他所坚持的对于国民党政府的不妥协的立场,斗争的立场,同样在民族危机的时候,也是不利于民族和解与团结抗战的。但即使如此,也不能说他是一个“汉奸”或“卖国者”。他对于冯雪峰所起草的对于“国防文学”主张的默许,正反映了他对于自身所坚持的立场的“犹豫”,

^① 茅盾(波):《需要一个中心点》,《文学》第6卷第5号(1936年5月1日);北京大学、北京师范大学、北京师范学院中文系中国现代文学教研室编:《文学运动史料选》第3册,第273页。

以及对于“国防文学”主张的某种程度的支持。

从上述可以看到,其实相互指责对方为“内奸”、“汉奸”的各方,事实上都是坚定的“革命者”,也都是坚定的“爱国者”。只不过他们所提出的主张和所坚持的价值立场,在复杂的国际和国内形势之下,在民族危机之下,所起到的作用以及实际的历史效果还是有差异的。

我们不能不注意到,面对民族危机,“国防文学”的口号,显然更受到当时人们的欢迎。因为这一口号,其价值基点是立足于民族大义的。由于国内的阶级斗争,大规模的内战已使得民族撕裂,生灵涂炭,民族和解正是民众之所愿。正因为如此,这个口号的提出得到了文化界比较普遍的支持;在左翼内部,也得到了茅盾、甚至郁达夫的支持。尽管它提出的最初的动机,可能出于中共在内战中处于劣势下的自保,但它却是民族生存危机之时,一种正确的主张,是一种基于民族大义的主张;它不但对于抗日民族统一战线,而且对于消弭文艺界自“大革命”失败以后所形成的对立和裂痕,也起到了极大的作用。而鲁迅依然纠结于阶级利益,对于民族利益有“忽视”之嫌。这也是他在后来备受诟病的源头之一。不过,鲁迅在冯雪峰的“调解”之下,提出了“民族革命战争的大众文学”的口号,既照顾民族利益又不放弃阶级利益,从客观上对他的立场是有纠偏作用的。中国托派更是固守阶级利益,其价值的基点在于阶级正义,它拘泥于理论概念而罔顾民族危机的现实,并且对于其他阶级的联合抗战“恶毒”攻讦,它的“独立抗战”的主张不但不能实现,而且有损于民族抗战的策略,在“客观上”是有损于民族的利益的,尽管他们都是坚定的爱国者。正如周扬在答胡风派徐行的文章中所说:“无条件地藐视民族情感,如果不是出于一种汉奸意识,就至少有帮助汉奸,在心理上有叫大家做亡国奴的危险。”^①

通过这次论争,左翼文学界和政治界开始将世界主义的阶级价值观与民族价值观进行了有效的整合,将阶级文学和阶级政治转化为一种阶级的民族政治和文学。

中国现代左翼“革命文学”,从它发生起,就如同现代红色革命一样,其基本的价值立场在于争取世界主义的阶级正义。但是,它所提倡的阶级革命毕竟是在中国民族的范围来进行的,因此,带有普世性的阶级价值观与现代民族语境一直有着相互调适,并在阶级价值观中容纳民族价值观念的问题。可以说,虽然在第一次国共合作期间,中共也提出了“反帝”、“反封建”的口号,阶级价值观与民族价值观的冲突并不显著,相互的吸纳也还是没有很好的机会。只有当1930年代日本侵略中国的大背景下,中国左翼革命文学吸纳民族价值观念的契机才得以出现。而1936年前后所出现的“国防文学”论争恰就是左翼革命文学内部两种价值观念相互冲突的表征。正是通过这次论争,民族价值观最终实现了与左翼阶级价值观的融合,也使得左翼革命文学单一的阶级价值发生了结构性嬗变,成为阶级—民族的双核结构。

[责任编辑 刘 培]

^① 周扬:《国防文学——略评徐行先生的国防文学反对论》,《周扬文集》第1卷,第173页。

两种自由观念发展的政治思想线索

佟德志

摘要:两种自由观念发端于西方政治文化的两个传统:洛克传统与卢梭传统。这两种传统直接影响到新自由主义与传统自由主义关于积极自由与消极自由的争论,最终落定在当代关于自由主义与共和主义之争中,这构成了两种自由发展的思想线索,有助于我们厘清西方政治思想史重在主题的认识。

关键词:自由主义;共和主义;自由;消极自由;积极自由;洛克;卢梭

贡斯当“古代人的自由”与“现代人的自由”的区分,开启了自由观念现代性的一个新时代,这一观念被伯林发扬光大,形成了积极自由与消极自由的体系,成为当代西方政治哲学的核心观念。那么,两种自由观念的发展,是各自孤立的吗?在西方政治思想的发展历史上,两种自由观念的发展,有着怎样的政治思想线索呢?国内学术界自20世纪开始就有大量的相关论述。朱学勤、甘阳、李强、许纪霖等人的研究,对于国内学术界更好地认识两种自由,有着重要的贡献。这些研究,或是从法国大革命、美国革命,甚至是希腊民主当中发现了两种自由,并用之区别不同的思想流派;或是集中于对贡斯当、伯林等人政治思想的再阐发。本文则试图以一个更为广阔的思想史视角,对两种自由的理念加以梳理,以厘清两种自由观念发展的思想史线索。

一、两种自由与两个传统

两种权利或两种自由的不断发展形成了西方政治文化的两个重要的传统,即“洛克传统”和“卢梭传统”。前一传统以霍布斯为开端,以洛克为集大成者,主张个人权利的独立性,更强调不受侵犯的消极自由;后一传统则以哈林顿为开端,以卢梭为典型代表,主张公民权对于个人的重要性,更强调自我实现的积极自由。两种传统在权利与自由方面认识的歧异流露在立宪与民主的制度安排当中,从而构造了政治意识的二元结构。罗尔斯深刻地指出了两个传统的重大差异,他指出:

与洛克相联系的传统更强调贡斯当所讲的“现代人的自由”,如思想自由和良心自由、某些基本的个人权利和财产权利、以及法律规则;而与卢梭相联系的传统则更强调贡斯当所讲的“古代人自由”,如平等的政治自由和公共生活的价值。^①

就以卢梭为代表的共和主义传统来看,这一理论并不是没有注意到两种权利的区分。在《社会契约论》一书中,卢梭不但探讨了以“大我”的形式存在的公共人格,而且还探讨了那些构成公共人格的私人。他指出:

作者简介:佟德志,天津师范大学政治文化与政治文明研究院教授(天津 300387)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“恩格斯合力论与当代中国民主政治发展研究”(12AZZ005)的前期成果,教育部新世纪优秀人才项目(NCET-10-0953)的阶段性成果。

^① [美]约翰·罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,第4页。

除了这个公共人格而外,我们还得考虑构成公共人格的那些私人,他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。因此,问题就在于很好地区别与公民相应的权利和与主权者相应的权利,并区别前者以臣民的资格所应尽的义务和他们以人的资格所应享受的自然权利。^①

事实上,即使在卢梭的社会契约当中,当其将“每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个的集体”的时候,这一转让也并不是无条件的。卢梭要求,每个人由于社会契约而转让出来的自己一切的权力、财富、自由,仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的部分。就转让的内容,卢梭并不是诉诸“自然权利”等一系列抽象的概念,而是以“主权者”作为“这种重要性的裁判人”^②。这样,卢梭就将在主权者与臣民之间明确划分两种权利的权力交付了其中的一方——主权者。对主权者的乐观信任、对民主程序的过分依赖在肯定权力民主化的同时否认了非民主化的途径,从而将两种权利的划分置于一种危险而又无法补救的专断关系中。

卢梭并非没有对现代个人自由的体认,然而,更引人注目的是,他拾起了传统政治自由的衣钵。说到现代社会的“古代人”,卢梭肯定不是最后一个,但他却是他们之中最悲壮的一个。尽管如此,西方在政治现代化的过程中遭遇卢梭并不是件坏事。卢梭和他的追随者,包括雅各宾主义者强调了现代政治文明的另一面,为西方政治文明的二元结构撑起了另一个维度。

身处大革命旋涡中的罗伯斯庇尔亦清醒地看到了两种权利及各自的重要性。然而,他还是倾向于为革命订下“更高的原则”,在个人自由与社会自由之间,他毫不犹豫地选择了后者。在《关于革命政府的各项原则》的演讲中,他指出:

立宪政府主要是关怀公民自由;而革命政府则是关怀社会自由。在立宪体制下,保护个人免遭社会权力的蹂躏,差不多就够了;在革命体制下,社会权力本身被迫自卫,来击退向它进攻的一切派别。^③

法国大革命后,西方政治思想界开始了冷静的思考,这使得19世纪欧洲大陆的思想界更加清晰地看到了两种自由^④。在他们看来,大革命之失就在于混淆了两种自由。回顾这场革命,贡斯当发现,“在我们那场旷日持久且充满风暴的革命中,不少怀着良好意愿的人们由于未能分清这些区别而引发了无限的罪恶”。贡斯当进一步强调指出了两种自由:

古代人的目标是在有共同祖国的公民中间分享社会权力;这就是他们所谓的自由。而现代人的目标则是享受有保障的私人快乐;他们把对这些私人快乐的制度保障称作自由。^⑤

贡斯当所谓的两种自由即两种权利,在他的论述中,两者是没有分别的。他所指出的“行使政治权利为我们提供的乐趣”即所谓“古代人的自由”;相应地,“个人的独立”则是所谓“现代人的自由”。这样,古代人的自由与现代人的自由就既是“历时性”的,又是“共时性”的。当它体现为人权和公民权时,它就可以作为权利体系的一对双生子,从两个方向规定了人的本质。在贡斯当看来,二者不可判然两分,因为人既需要在社会中保有个人权利,又需要进入国家,行使公民权;但又不能泥沙俱下,因为两者之间存在着一个基本的优先序列。早在1806年写作《政治学原理》一书时,贡斯当就曾指出:

社会权利不可能与政府权利判然两分,因为不可能给出一种方法,以使社会不受政府干预地行使它的权利。但是,把个人权利同政府和社会的权利区分开来却是有益的,因为那就可能

① [法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,1980年,第41—42页。

② [法]卢梭:《社会契约论》,第42页。

③ [法]罗伯斯庇尔:《革命法制和审判》,赵涵舆译,北京:商务印书馆,1965年,第159页。

④ 事实上,国内学者对两种自由的引介也大多集中在“法国大革命”这样一个重要的历史事件当中(参见朱学勤:《道德理想国的覆灭——从卢梭列罗伯斯庇尔》,上海:上海三联书店,2005年),并将其与“美国革命”加以比较(参见朱学勤:《阳光与闪电——近代革命与人性改造》,《万象》2002年第12期)。

⑤ [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,北京:商务印书馆,1999年,第33页。

指出一些政府和社会必须放弃干预、必须留给个人自由选择的目标。^①

在国家与社会分离的基础上要求两种权利,张扬两种自由,这正是贡斯当权利理论的核心,同时也是他自由理论的核心,这种认识又同他对人民主权的认识联结在一起,成功地总结了领域分离背景下的权利分立,对近代西方政治思想产生了重要的影响。正是从这个意义上,贡斯当不但成为托克维尔的“思想先师”,甚至在当代西方亦有着经久不衰的深远影响。正是在贡斯当两种自由的基础上,伯林提出了“积极自由”与“消极自由”的理论体系;包括罗尔斯、哈耶克、德沃金、泰勒在内的西方政治哲学大师均对贡斯当的分类保持着应有的敬意。

二、两种自由争论的延伸

法国大革命失败之后,整个西方政治思想界陷入了一片保守之中,甚至中断了积极自由的传统。然而,随着资本主义由自由竞争走向垄断,西方世界又开始了新一轮的反思:与前次反思哀叹个人自由太少相反,这次却是感叹个人自由太盛;与前次主张排除民主权利的过分渗透相反,这次却赞成民主的整合作用及其对社会生活的积极干预……正是在这样一场否定之否定的过程中,西方社会迎来了积极自由的“黄金盛世”,以积极自由为特征的新自由主义思潮席卷英美,并对德国、法国、意大利等西方国家构成了重大影响。

然而,在资本主义由自由放任转向垄断的过程中,两种自由的风向又开始出现调转。在这一次从“消极自由”向“积极自由”转变的过程中,英国思想界再一次充当了西方社会的思想先锋。如果说在约翰·密尔那里人们还只是看到这一转变的苗头的话,那么,以格林为代表的牛津唯心主义学派则通过借鉴康德以后的哲学、批判洛克的哲学而使这一苗头进一步清晰。19世纪70年代末80年代初,格林首先以道德学说为基础向自由放任政策发难,从积极自由的角度主张更大限度地发挥国家在社会政治生活中的作用。格林否定了消极自由的观念,鲜明地提倡积极自由的观念:

我们所珍视的自由是全体共有的,它是做有价值之事或享用有价值之物的一种积极的权力或能力,是一种通过相互帮助和保证而人人得以行使的权力。^②

之后,以格林的学生和追随者为主体,包括牛津大学的教授、校友和学者将格林奉为思想领袖,进一步形成了阵容庞大、建树颇丰的新自由主义流派,除前文述及的几位外,还包括了博赞克特(Bosanquet)以及欧内斯特·巴克(Ernest Buck)等人在内的一批政治思想家。

霍布豪斯无疑是其中最建树的集大成者。霍布豪斯明确地主张“积极的自由”,并在此基础上建立起囊括哲学、经济学、政治学等学科在内的新自由主义体系。霍布豪斯猛烈地抨击所谓的“自然权利”说,认为其论证方法的“致命之处在于抽象太过,反而容易在这一点忽略作为文明治理主体的人,而强调孤立的根本没有任何联系的个体。这样抽象的结果可能使个人拥有的至上权利超过了对共同善的追求,甚至是将权利同义务相分离,因为义务意味着社会的束缚”^③。

从主观能动性出发,霍布豪斯区分了两种自由:一为积极地做某事的自由,这是主观能动性的结果,表现为“自决”;一为消极地排除限制的自由,这是主体能动性受阻的结果,表现为“解脱”^④。在两种自由之间,霍布豪斯“寻求的是马克思的国家主义和自由企业制度的经济无政府状态之间的一个

① [法]邦雅曼·贡斯当:《政治学原理》,F·霍夫曼编,第2卷,第58—61页。参见[法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,北京:商务印书馆,1999年,第65页,尾注4。

② Thomas Hill Green, *Works of Thomas Hill Green*, R. L. Nettleship ed. (London, New York: Longmans, Green, and co. Ltd., 1885—88), 199.

③ Leonard Hobhouse, *The Elements of Social Justice* (London: Routledge/Thoemmes Press, 1993), 34—35.

④ Leonard Hobhouse, *The Elements of Social Justice*, 107.

中途站”^①,其所主张的自由明显具有积极倾向。就权利的本性来看,霍布豪斯试图从社会、共同体、国家,而不是从个人出发来定义权利与自由。他指出:“无论何种之自由,它必须尊重社会中所有成员共同承认的权利。”^②同时,霍布豪斯将在此处讲的“社会中所有成员共同承认的权利”同多数人的意志联系起来,也就是将积极自由的实现同民主的过程联系起来。

在欧洲大陆,拉吉罗成为新自由主义的代表。拉吉罗承认了贡斯当对“古代人的自由”与“现代人的自由”的划分,亦将自由区分为积极自由与消极自由。他指出:“一个是保证主义的消极自由,是对个人活动在其适当的发展中不受干预的正式保证;另一个是积极自由,是自由个人建立自己国家有效权力的体现。”^③拉吉罗对两种自由的认识实际上抛弃了贡斯当的“历时性”分析,而从现实性上将人的两种自由行为(不行为)区分开来:就个体来讲,消极自由更注重选择,积极自由更重视行动;就国家来讲,消极自由更重视保护,积极自由则更重视建设。

在拉吉罗看来,不存在外在强制的选择性自由仅仅是自由的外在方面,自由的内在价值则在于集中主宰和控制精神生活中所有因素的个性力量。以选择的自由排除障碍的消极自由还远不是真正的自由,自由只有当其被行使时才是存在的,它是那种具有自主权的人的自由。拉吉罗指出:“真正的自由,是生活在文明社会中的人,带着其所有的约束与负担,通过从中发现必要的手段来发展他自己的道德个性,使自己不断从这种奴役状态中解放出来。”^④像霍布豪斯一样,拉吉罗亦将这种自由与民主制度联系在一起,即通过“民治政府”的形式实现积极自由。拉吉罗指出:“与现代民主政体观念相符合的自由,从其积极的意义上说,便是民治政府。”^⑤

就自由观念来看,美国无疑是消极自由的大本营,长期以来有效地推动了经济发展的自由放任政策使得消极自由的政治意识根深蒂固。“1800年革命”、“杰克逊民主”等民主化进程固然成绩斐然,但主流社会的保守依然我行我素。甚至在20世纪初,美国政治思想家克罗利还抱怨:“直到今天,传统的民主还赞成仅仅从消极和否定的目的上使用政府机制。”^⑥

这种状况经过进步主义运动的涤荡在改革时代有所改变。以杜威为代表的新自由主义试图重新从积极意义上确立自由的概念。杜威的自由哲学抛开了霍布斯—洛克(Hobbes—Locke)的路线,而赋予斯宾诺莎—黑格尔(Spinoza—Hegel)的路线以格外的重要性,试图用欧洲自由主义中对社会、国家重要性的认同来或多或少地均衡英美自由主义过分重视个人的倾向。

杜威摆脱了传统自由主义孤立地认识个人的偏见,更多从共同生活的角度认识个人。他认为,个人“代表那些在共同生活影响下产生和固定的各种各样的个性的特殊反应、习惯、气质和能力”^⑦。这样,杜威就在承认主体间性的同时,肯定了主体间交流的重要性。杜威否认所谓的个人权利独立地为个人所有的观点,他指出:

个人所以能有权利,全赖个人是社会的一分子、国家的一分子。他的权利全赖社会和法律给他保障,否则便不能成立。这个观念是根本的观念。真讲权利的,不可不承认国家社会的组织。^⑧

在积极自由与消极自由意义上的两分法当中,杜威将从选择本身寻求自由和从根据选择而行动的权利中寻求自由看作各自独立的哲学。在这两种哲学的基础上形成了两种自由观:一是选择的自由,

① [美]爱·麦·伯恩斯:《当代世界政治理论》,曾炳钧译,北京:商务印书馆,1983年,第61页。

② Leonard Hobhouse, *The Elements of Social Justice*, 60.

③ [意]圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,杨军译,长春:吉林人民出版社,2001年,第347页。

④ [意大利]圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,第332—333页。

⑤ [意大利]圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,第347页。

⑥ Herbert Croly, *The Promise of American Life* (New York: Macmillan Company, 1910), 449.

⑦ [美]杜威:《哲学的改造》,许崇清译,北京:商务印书馆,1958年,第107页。

⑧ [美]杜威:《社会哲学与政治哲学》,载沈益洪编:《杜威谈中国》,杭州:浙江文艺出版社,2001年,第64页。

一是行动的自由。杜威认为,“相互之间无阻的有效行为与选择之间的关系”问题是自由问题的本质^①。为了畅通无阻地行动,法律、政府、制度、社会安排必须通过与整体秩序相对应的合理性而形成,这是真正的本性或是上帝^②。

在杜威那里,自由的实现和民主是相辅相成,相得益彰的。与早些时候英国的新自由主义者格林、霍布豪斯一样,为了实现积极自由,杜威亦试图借助于民主的手段。杜威实际上并不否认消极自由,这些自由是通过废除那些压迫手段、残暴的法律和政府而得到保证的。然而,杜威眼中真正的自由又是同政治上平等联系在一起,正是政治上的民主使得个人享有事实上的而不是某种抽象的形而上学意义上的自由^③。杜威亦认为,更值得追求的自由是那种“因自由而解放、拥有所有权、积极的表达权和行动上的自决权”^④。也就是说,自由的实现不仅需要消极地反抗暴政,同时还需要通过民主的途径参与到政治社会中,积极地实现个体真正的自由。另一方面,杜威又认为,自由是民主的重要条件,自由的实现是社会得以由一个“伟大社会”(the Great Society)转变为“伟大的民主共同体”(the democratic Great Community)的重要保障。在这里,杜威十分强调协商在获得自由过程中的作用,杜威也因此而成为协商民主传统的开创者。杜威指出,当“自由的社会探索与充分而积极的交流之术不可分解地结合起来的时候就是这一转变来临的历史性时刻”^⑤。

三、两种自由的当代后果

撇开谨慎的细节划分,仅就宏大叙事的逻辑来看,现代西方政治文明对两种权利的区分正好对应国家与社会的二元分离、人权与公民权的二重衍化,从而在价值层次上形成了积极自由与消极自由两大观念形态。这一两分法如此的引人注目并影响深远,即使是在已经完成了现代化进程的当代西方亦引起政治实践的躁动不安和政治理论的聚讼纷争,使与之并行的公域重建、私域自律同宪政民主打通了壁垒。在后现代话语的映衬下,相形见绌的现代化不得不重新温习权利的本质之辨与自由的古今之争。

就当代西方占主流地位的自由主义思潮来看,积极自由与消极自由的探讨成为其内部理论多样性的基本原因。以两种权利和两种自由为取舍,自由主义在其形成的初期就表现了两种不同的面相,从最早的洛克传统与卢梭传统的分野,到19世纪新旧自由主义的互动与融合,直到当代积极自由与消极自由的争论,莫不与两种自由的主题联系在一起。在当代西方,围绕着两种权利与两种自由,自由主义明显分为两个阵线。由罗尔斯与诺齐克的争论,到传统自由主义与现代自由主义,如果再加上从外部批判自由主义的社群主义、共和主义等政治思潮,其卷入人数之多,讨论层次之深就更为可观,为人们勾画了一幅错综交杂的观念图式。

在这当中,自由主义与共和主义的争论格外显眼,为我们解析双生权利与两种自由提供了重要的思想个案。从政治制度的理性筹划来看,共和主义与自由主义以不同的提问方式切入了一个问题的两个侧面:

根据它们对自由的不同说明,这两个传统在评价政治制度时提出的问题也不同,自由主义以政府应该如何对待其公民发问,它寻求的正义原则将公民平等地看作追求各自不同利益和目的的个人;而共和主义则以公民如何能够实现自治发问,它寻求的政治形式与社会条件是那些

① John Dewey, *Philosophy and Civilization* (New York, Minton, Black & Company, 1931), 286.

② John Dewey, *Philosophy and Civilization*, 284.

③ [美]杜威:《新旧个人主义:杜威文选》,孙有中等译,上海:上海社会科学院出版社,1997年,第33页。

④ John Dewey, *Philosophy and Civilization*, 276.

⑤ John Dewey, *The Public and Its Problems* (New York: H. Holt and Company, 1927), 184.

能够促进其有意义之实践的形式和条件。^①

正是由于不同的问题情境,两种思潮得出的结论亦存在着明显的差异:自由主义强调“现代人的”保护型的自由,而共和主义强调的则是“古代人的”发展型的自由。正如哈贝马斯所说:“自由主义者强调‘现代自由’,主要就是信仰自由和信念自由,以及保护生命、个人自由和私有财产。相反,共和主义则捍卫‘古代自由’也就是政治参与和政治交往的权利,这些权利使得公民能够履行自决实践。”^②

就自由主义与共和主义两大传统之间的争论来看,其实质就在于:“在论证次序上应当是‘现代人的自由’还是‘古代人的自由’享有优先?什么可以居先:是现代经济社会公民们的主体的自由权利,还是民主的国家公民们的政治参与权利?”^③自由主义者,尤其是其中的激进派别,试图将个人权利之外的东西扫地出门;共和主义者则坚决地反对这种“贫乏状态”,将政治参与的自由视为唯一的替代方案。这样,霍布斯和哈林顿分别在当代找到了追随者。菲利克斯·奥本海姆(Felix Oppenheim)在其力作《政治概念——一个重构》一书中明确地指出,将自由视为“政治过程中的参与”纯粹是在制造混乱,所谓的参与自由“与任何意义上的自由都是不相干的”^④;查尔斯·泰勒则坚持认为,霍布斯一边沁式的观点作为一种自由观是守不住的,极端的消极自由观是错误的,“自由”不仅是一个机会性的概念,而且还是一个操作性的概念,斯金纳亦认为这些消极自由的理论家们所提出的基本主张是错误的^⑤。

事实上,共和主义与自由主义的分歧显然在于分别强调了二元权利体系的一个方面。共和主义以一种全新的权利观认肯一种“公共利益的政治”,既扬弃了功利主义,同时亦与自由主义权利优先于善的主张形成竞争态势;自由主义虽然亦关注公共利益,但却更强调个人权利,始终对公共善的扩张倾向保持着戒备心理。

就古代人的自由与现代人的自由来讲,现代政治哲学的基本倾向还是比较清晰的。当贡斯当清楚地将“现代人的自由”置于“古代人的自由”之前时,他已经完成了自由主义的一个传统,伊赛亚·伯林则为这一传统作了一个宏大的总结,从而使自由主义者经历了一次高峰体验。然而,正是这种高峰体验造成了某种自由主义的傲慢,试图将自由主义完全拉向个人自由。然而,其结果却是进一步分裂了自由主义,以唯我独尊的自大沿着岔路越走越远,只是充当了理论的一极。

四、结论与讨论

自由,这是西方政治思想史上最为重要,也最为模糊的概念。就其争论的基本立场,我们可以看得比较清晰。对于古代人的自由与现代人的自由从不同角度的强调,基本上形成了“洛克传统”与“卢梭传统”的不同面相。

① Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 27.

② [德]尤尔根·哈贝马斯:《包容他者》,曹卫东译,上海:上海人民出版社,2002年,第81页。

③ Jürgen Habermas, “Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?” *Political Theory*, (Dec 2001), 766—782.

④ Felix Oppenheim, *Political Concepts: A Reconstruction* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 92, 162.

⑤ [加]查尔斯·泰勒:《消极自由有什么错?》,达巍等编:《消极自由有什么错?》,北京:文化艺术出版社,2001年,第73、90页。Quentin Skinner, “The Paradox of Political Liberty,” in S. McMurrin ed., *The Tanner Lectures on Human Value*, vol. VII (Salt Lake City: University of Utah Press, 1986).

两种自由的理论倾向

两种自由	两种权利	两个主体	两个代表
古代人的自由	个人权利	个人	洛克
现代人的自由	公共利益	共同体	卢梭

“两种自由”的始作俑者，是贡斯当。然而，两种自由的持久影响力，得自两种传统的形成，即“洛克传统”与“卢梭传统”。实际上，正是这两种传统，穿透了时空，直接影响到后来的英国和美国，使得两种自由成为划分思想界的一条分水岭。

两种自由的理论派别

近代	现代	当代
洛克传统	消极自由	自由主义
卢梭传统	积极自由	共和主义

我们看到，沿着洛克传统，近代以来的自由放任主义甚嚣尘上，推动了西方社会的繁荣，然而，也带来了一系列的问题。在资本主义由自由放任走向垄断之际，英美等国均出现了一些重头的政治思想家。新自由主义的理论先是在英国形成了以托马斯·希尔·格林(Thomas Green)为先驱，以霍布豪斯(Leonard Hobhouse)、霍布森(John Hobson)、哈罗德·拉斯基(Harold Laski)等人为代表的新自由派，后又在美国找到了克罗利、沃尔特·韦尔(Walter Weyl)、威尔逊等新自由的倡导者，并在杜威那里形成了总结性的体系；在欧洲大陆，出现了拉吉罗等自由主义政治思想家。新自由主义逐渐发展成为西方社会的主流思潮，在“二战”前后形成了重要的影响。新自由主义在一定程度上校正了传统自由主义过分重视洛克传统而批判卢梭传统的缺点，强调民主与公民权，在一定程度上恢复了积极自由应有的地位。及至当代的自由主义与共和主义之争，两种自由的探讨就更加枝繁叶茂，蔚为壮观了。

在不同的时代，政治思想常常会有不同的主题。但是，在西方政治思想史上，有一些主题，似乎具备了永恒的意义，比如自由。将自由划分为积极自由和消极自由，表明了隐藏在自由背后的政治态度，使自由的观念变得具体。但是，我们也应该注意到，积极自由与消极自由的划分显然已经成为两个标签，从而使政治思想史的细节被善意地忽略，这可能会在一定程度上影响到对政治思想史进行更为准确的历史考证。

[责任编辑 刘京希]

Abstracts

Repainting the Historical Atlas of Chinese Literature

Yang Yi

Repainting the historical atlas of Chinese literature is a practical academic objective, in that it requires one to reflect on and discover the weaknesses of writings on Chinese literature over the past century. This paper proposes three principles: the first is to strengthen our consideration of the spatial element of Chinese literature as opposed to just the temporal one; the second is to reinforce the emphasize the “margin literature” in relation to the mainstream literature, i. e. , that of the “cultural center”; the third is to rediscover the cultural and artistic meaning of the literature in question by taking a text-critical approach. In doing this, there are two methods that need to be stressed; destroying the splendor and seeking repetition. The literary atlas thus repainted would be an updated cultural identification card which could be used productively in academic dialogue with the rest of the world.

One Example in the Studies of the History of Ideas:

A Supplementary Interpretation of the Piece “Baoxun” in the Bamboo Slips at Tsinghua University Chao Fulin

In most cases, the formation of a social idea takes place over a long period in ancient times. It is significant to analyze the characteristics of social ideas in different periods for understanding the social thought in those times. Being a rare specimen, the piece “Baoxun” in the bamboo slips at Tsinghua University provides us a glimpse into the evolution of the idea “mean” (*zhong*, as in “golden mean”) in the period from Emperor Shun to King Wen of Zhou. The “mean” in this piece was mentioned when King Wen talked about Emperor Shun and Shangjia Wei, but King Wen did not mention “mean” in regards to himself. In King Wen’s description, it was “mean” when Emperor Shun conformed to popular will and measured *Yin* and *Yang*, as well as when Shangjia Wei gained the support of tribal populations. That accords not only with the facts of ancient history, but also with the period while the mean turned from a practical form to an ideal during the Shang and Zhou Dynasties. At the times of King Wen of Zhou, there had not emerged the expressions of “impartiality” (*zhongzheng*) or “neutralization” (*zhonghe*), but these meanings were contained in the simple “mean.” The piece “Baoxun” is just a reflection of such situation. It would be premature to say that King Wen of Zhou had the thought of “attaining a state of harmony” in “Golden Mean” of *The Book of Rites*. The idea of “mean” as an ideology bloomed in the times of the Duke of Zhou. A satisfactory understanding of the aporia of interpreting the piece “Baoxun” might be acquired if we review it from the perspective of the evolution of an idea.

Chen Yinke’s Scholarship of Classical Chinese Literature:

Starting from the Entrance Exam of Tsinghua University in 1932

Lu Yang

In August 1932, Chen Yinke (also Chen Yinque) was invited to design the Chinese entrance exam for the Westernized Tsinghua University. He surprised the public by adopting traditional *duidui* (“making antithetical couplets”) as a key component of the exam. Inclusion of examples like Sun Xingzhe (a nick name of Sun Wukong, the Monkey King from *Xiyouji*) among the list of *duizi* questions was particularly controversial. In Chen’s own elaboration on the rationale behind his inclusion of *duidui*, he pointed to their ability to test students’ competence in four different skill sets: knowledge of parts of speech, tonality, vocabulary and the ability to think. While the first three are stylistic characteristics of parallel structured *duizi*, it is the fourth quality that sets the stage for a truly competent and creative response, one in which the two antithetical parts are matched grammatically and connected in substance, together creating a unified poetic effect and coherent narra-

tive. This process, according to Chen, resembled the three stages of thesis, antithesis, and synthesis in Hegelian logic. In his final years of life, Chen revealed that his intended match for Sun Xingzhe was Hu Shizhi (the studio name of Hu Shih), the leading figure of the New Cultural Movement and a friend of Chen. While current scholarship has focused on this controversy and Chen's theory on *duiduizi* from the perspectives of the cultural war among early 20th century Chinese intellectuals and Chen's cultural conservatism, no serious attempt has been made to explain how Chen's theory of *duiduizi*, especially the rule of creating a synthesis, can be applied to the actual *duizi* used in the exam, especially Sun Xingzhe. Why does the matching of Sun Xingzhe with Hu Shizhi create a synthesis beyond its playful parallelism? This is no small matter because an investigation in this direction helps us to understand Chen Yinke's unique perspective on parallelism in classical Chinese writing. It also leads us to appreciate his scholarly transition in the beginning of the 1930s from a philological approach to Central Asian and Chinese translations of Buddhist texts to a more interdisciplinary approach in his study of the culture, religion and history of medieval China. Chen's intended match of Sun Xingzhe with Hu Shizhi in fact paid intellectual tribute to Hu Shi, whose study of *Xiyouji* had inspired Chen's own investigation of this classical fantasy novel. During this period, Chen's scholarship responded to and competed with that of Hu Shih, especially in the field of medieval Chinese Buddhism. In contrast to Hu Shih's concentrated efforts to eradicate fictitious elements in Zen historiography, Chen focused more on tracing its conceptual development within medieval Chinese Buddhism and identifying intellectual linkages between Buddhism and medieval Chinese culture. Methodologically Chen also became critical of the "Re-arranging the national heritage" (*zhengli guogu*) movement led by Hu Shih. He shared Feng Youlan's view that the intellectual and historical value of ancient texts cannot be assessed solely on the basis of authorship. Chen's view of the value of *duiduizi* also highlights his unique understanding of the significance of parallel style writing in classical Chinese literature. For Chen, the real charm of parallel style literature, whether poetry or prose, did not lie in its resplendent form, but in its creative use of allusion and classical precedents within the literary framework of parallelism. It could construct a historic vision that connected past with present, stimulated imagination, and, last but not least, transmitted the emotional power of persuasion. Achieving its full potential however required that writer have an independent mind and free artistic spirit. In this sense, *duiduizi* was no different. His valuing *duiduizi* thus echoes his views on the essence of Chinese humanistic tradition and great historical writing, both of which demonstrated independent thinking, historical imagination, and narrative skill.

A Study of the Tunes and Rhythms of *Xiaoling*: from Its Relation to Recent-Style Poetry

Cai Zongqi

How to make a reasonable classification of numerous tunes of *xiaoling* (short song lyrics)? How to sort out their relation to one another and thereby reveal the evolution of the *xiaoling* genre? These are among the most difficult issues to be tackled by the critics of the *ci* poetry. Since *xiaoling* is largely evolved from the recent-style poetry, a new classification and analysis of *xiaoling* tunes and rhythms, made through comparisons with the prosody of recent-style poetry, promise to shed new light on the unique artistic features of *xiaoling*. The 311 *xiaoling* tunes of the Tang and Song Dynasties could be divided into five broad categories: 1) tunes completely modelled on the recent-style poetry; 2) tunes partially modelled on configured the recent-style poetry, with a moderate increase or decrease in length; 3) tunes mainly composed of pentasyllabic or heptasyllabic lines; 4) tunes mainly composed of trisyllabic, tetrasyllabic, or hexasyllabic lines; and 5) tunes that simultaneously employ three or more types of poetic lines. After completing the classification and preliminary analysis of the 311 tunes, the author proceeds to trace the historical development of the *xiaoling* rhythms, demonstrating how they have evolved from the recent-style poetry models to take on distinctive features of their own. By analysing the gradual shift from regularity to variability in line length, the author sums up seven distinctive characteristics of

the *xiaoling* rhythms and evaluates the aesthetic significance of these rhythms in the broader context of the history of Chinese poetry.

The Folk Reading and Criticism of Chinese Literature

Zhang Tingyin

In the studies of ancient Chinese literature, it would be a misrepresentation and a tragedy if the voices from commoners of civil society were not taken into account. There are many commentaries, some of which contain great insight, of ancient Chinese writers and works by the common people hidden in extant materials such as family histories and folktales. These spontaneous literary commentaries from civil society have special significance for us to understand the learning and transmission process of Chinese literature, as well as the meaning and value of literary works. Collating and analyzing these materials are necessary because of their being scattered and unsystematized.

A Reflection of the Contention on Confucianism as a Religion:

from Clue and Bone of Contention to the Discussion of Methodology

Zhang Zhigang

The great debate on whether Confucianism is a religion relates to how to understand the essence of Confucians and Confucianism, how to illustrate the characteristics of traditional Chinese culture, how to promote the spirit of traditional Chinese culture, how to make comparisons between Chinese and foreign cultures and engage in dialogues among world civilizations, etc. The theoretical crux of the whole contention lies in the concept of religion, and “comparative method” and “cultural consciousness” become the two profound problems throughout. It would be conducive to future studies and discussions for us to make an overall synopsis of this historical debate, an objective review of the ideas of different factions, as well as a deep discussion of existing concepts, theories, in particular the problem of methodology.

The Causation between Confucianism and Buddhism:

the Critical Spirit and Rejective Consciousness in Neo-Confucianism

Ding Weixiang

The rise of Neo-Confucianism was always closely related to the pressure from Buddhism and Taoism pursuing transcendence. Yet Confucianism had to refute Buddhism and Taoism to establish its value and independence because of their antagonism on life values. Thus Neo-Confucianism had to reject Buddhism and Taoism while absorbing and drawing from their transcendent spirit. If the critical spirit pointed to self-transcendence, self-broadening, and self-promotion of Neo-Confucianism on the whole, the so-called rejective consciousness could only become the origin that Confucianism opposing Buddhism and Taoism on values, and finally changing into sectarianism within Neo-Confucianism. During the development from the Song Dynasty to the Ming Dynasty, Neo-Confucianism generally showed a tendency of continuously transforming the critical spirit toward Buddhism and Taoism into the internal consciousness of rejection with the strengthening of its consciousness of Confucian orthodoxy, thus showing a reduction of its theoretical side and exhaustion of creative resource. In previous studies, the rejection of Buddhism and Taoism was often seen as the basic spirit of Neo-Confucianism, but both the rejective consciousness contained in, and the negative influence of this consciousness to today's academic research and academic discipline, are ignored.

The Position of “Strangers”: a Reflection of the Philosophical Premise of Altruism

He Lai

The premise that makes altruism possible is that Strangers outside Me and Us occupy their proper position in a certain ethical system. Historically speaking, in our society the position of Strangers has always been margined by traditional notions of ethics or by the egoism originated by market economy. Only when we establish the idea

of “individual subjectivity for the other” and understand human beings in a new way, can we refrain from putting up a barrier between Me and the Other, and connect them together. To open to Strangers and the Other, mutual respect is the fundamental driving force to formulate the personality of each individual and to cultivate a deep sense of morality. We should establish this new idea of human being which makes altruism become possible.

The Discernment of “Heaven” and “Morality”:

“Rationality” and “Divinity” of Modern Cultural Belief

Li Zhimin

In order to eradicate religious offense, Kant and others imagined morality as a self-sufficient concept, and regulated religion within it. However, morality is only a probable and practical concept, and morality with its material being stripped away does not exist. The problem of morality and religion could be better discussed in the perspective of belief. What traditional Chinese Confucianism believed in was a nonfigurative divine “Heaven”, and the Western society also converted to the de-visualized divine “Heaven” after experiencing the construction and deconstruction of religion. The belief of “Heaven” is actually the belief in social consensus and social spirit, so it presumes the essence of sociality. Meanwhile, because belief is rooted in subjective confession, and could bring true spiritual satisfaction to individuals, belief is also personalized. The modern belief of “Heaven” could help the individuals break through their individual restraints and truly fit into the social spirit, thus achieving a win-win situation for themselves and society. In modern cultural belief, there exists a relationship of dialectic unity between “divinity” and “rationality”.

The Integration of National Values and Class Values in the Left Wing Literature:

the Debate on “National Defense Literature” in 1936

Fang Weibao

Class justice and national justice are the two aspects of paradoxical evolution of the value idea of Chinese Left Wing literature. In 1936, there broke out a debate on “national defense literature” within the Left Wing literary group, and four sides were involved, led by Zhou Yang, Lu Xun, the Chinese Trotskyites, and Feng Xuefeng. Zhou Yang proposed a slogan of “national defense literature”, and advocated pan-national united front; Lu Xun insisted the revolutionists holding the position of class struggle; the Chinese Trotskyites advocated independent resistance, and opposed the national defense government; and Feng Xuefeng bore similarity to Lu Xun in personal opinion, but he acted as a mediator between Zhou Yang and Lu Xun based on his special identity, and made convergence of “popular literature of national revolution” to “national defense literature”. In the debate, they blamed each other to be “traitor” or “mole”, while regarded themselves as “patriot” and “revolutionist”. Generally speaking, it was the first conflict between as well as first integrity of national values and class values in the Left Wing literature. It was through the debate that the national values finally fused with the class values, and made structural change of the single class values in the Left Wing literature to dual core of “class-nationality”.

The Clue for the Development of Two Ideas of Liberty: in a Perspective of Political Thought

Tong Dezhi

The two ideas of liberty originated from the traditions of two Western political theories, advanced by Locke and Rousseau. These two traditions have influenced the argument on positive liberty and negative liberty between Neo-liberalism and New Liberalism, and finally found expression in the contemporary arguments on liberalism and republicanism. This dichotomy constitutes the heart of the debate between these two ideas of liberty, and it helps us to understand the history of Western political thought.