

2016

[总第 352 期]

ISSN 0511-4721

1

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

我们需要什么样的学术史

——以中国古代文学研究为中心

左东岭

摘要:中国近二十年的学术史研究取得了突出的成就,但也存在着种种缺陷,需要进行系统的理论反思。要撰写出为学界所真正需要的学术史著作,应遵循《明儒学案》所提出的“明宗旨”与“别源流”的基本原则,具备“宗旨”明确、评价允当与预测学术增长点的基本内涵,而要实现这一目标,研究者应具有较高的学术素养与丰富的专业研究经验。

关键词:学术史研究;撰写原则;基本内涵;作者资质

处于世纪之交的中国学术界,编写各种各样的学术史成为近二十年来的流行学术操作。自20世纪初以来,中国的各种学科由于受到西方学术理念与研究方法的影响,纷纷建立起自己的研究范式,并运行了近百年来,取得了巨大的学术成就,但也存在着种种的问题与缺陷,因此有必要对其进行总结与检讨,以便完善学科建设与提升研究的水平。从这一角度看,学术史写作的流行便是可以理解的一种学术选择。然而,在这二十多年的学术史编写中,到底对于学术研究提供了何种帮助,又存在着哪些问题,或者说我们到底需要什么样的学术史,似乎还较少有人关注。我们认为,总结学术史的写作就像学术史写作同样重要,因为及时检讨我们所从事的学术工作,会使后来者少走弯路,从而提升研究水平。

一、近二十年学术史写作的检讨

学术史的清理其实是学术研究的常规工作,任何一个领域的问题研究,都必须首先从学术史的清理做起,否则便无法展开自己的研究。中国学术界大规模、有意识的专门学术史研究,是从20世纪80年代末开始的,其标志性成果是天津教育出版社组织编辑出版的“学术研究指南丛书”,从20世纪80年代末至90年代中期,该丛书出版了数十种学术史“概述”类著作。现在回头来看这套大型研究史丛书,我们依然应该对其表示敬意,因为它的确对当时及后来的学术研究具有重要的贡献与推进。总结起来说,它具有以下几方面的主要特点。

一是起点较高。作为一套大型的研究指南丛书,其着眼点主要是为研究者提供入门的方法以便能够领会本领域的基本学术状况及研究方法,该丛书的“出版说明”就开宗明义地指出:

这套丛书将分门别类介绍哲学和社会科学各分支的研究沿革,对各学科的研究成果进行归纳和分析;对各学派或不同观点进行评介;对当前的研究动态及未来研究趋势进行预测;还要介绍各学科特有的研究方法和手段。为了便于研究者检索,书后还附上该学科的基本资料书目

作者简介:左东岭,首都师范大学中国文学思想研究中心长江学者特聘教授(北京100089)。

基金项目:本文系教育部人文社科重点研究基地重大项目“中国诗歌研究史”(05JJD750.11-44011)的阶段性成果之一。

及其摘要和重要论文索引。这样,本书便是集学术性、资料性和工具性于一身,一册在手,即可对某一学科研究的基本情况一览无遗,足供学人参考、咨询、备览,对需要深入研究的内容,也可按图索骥,省却“踏破铁鞋无觅处”的烦恼。^①

从这一说明中不难看出,该丛书还不是纯粹意义上的学术史著作,其宗旨是作为研究的入门书,学术史研究当然是其重要组成部分,但不是其全部内容,这不仅从其书后附录的“基本资料书目”这些非学术史的板块可以看出,更可以从其撰写的方式显示出来。比如关于近代史的研究,该丛书既包括学术史性质的《中国近代史研究述要》(陈振江著,天津教育出版社,1997年),同时也收入了《习史启示录》(中国史学学会《中国历史年鉴》编辑组编,天津教育出版社,1988年)这类谈治学经验的著作。而且在体例上也还存在一些问题,比如在古代文学领域,该丛书共收了9种著作:赵需霖的《诗经研究反思》和《屈赋研究论衡》、刘扬忠的《宋词研究之路》、宁宗一的《元杂剧研究概述》和《明代戏剧研究概述》、金宁芬的《南戏研究变迁》、李汉秋的《儒林外史研究纵览》、罗宗强等人的《古代文学理论研究概述》、袁健的《晚清小说研究概说》等。将作为学科的古文学理论和作为文体的诗词小说戏剧以及古典名著的《儒林外史》并列,颇显体例的凌乱。尽管存在这些不足,但其中有两点是应该引起足够重视的。这就是一方面要“对各学科的研究成果进行归纳和分析;对各学派或不同观点进行评介”的学术史清理,另一方面还要“对当前的研究动态及未来研究趋势进行预测”的研究瞻望。这两方面的要求应该说是很高的,尤其是对于研究趋势的预测就绝非一般学者所能轻易做到。

二是作者队伍选择比较严格。从该丛书呈现的实际成果来看,其作者一般都具备两个条件:在某领域已经具有较大成就的学者和当时依然处于研究状态的学者。仍以古代文学为例,其中的六位学者都在各自的领域取得了较为突出的研究业绩,但在当时又都还是中年学者,正处于学术生命的旺盛期。这或许与这套丛书的“指南”性质相关,因为初入门者缺乏研究经验,而已经退出研究前沿的年老学者又难以跟上学术发展潮流。这种选择其实也反映在上述所言的体例凌乱上,因为是以有成就的中年学者为选择对象,当然就不能追求体例的统一与均衡,可以说这牺牲了体例的完整性而保证了丛书的质量。当然,从八种学术史著作居然有两位作者一人呈现两种的情况看,还是包含着地域性的局限与丛书组织者学界统合力的不足。

三是丛书质量较高。由于具有较高的立意与作者队伍选择的严格,从而在总体上保证了丛书的基本质量。比如在罗宗强等人撰写的《古代文学理论研究概述》的第一编,分四个小节对古代文学理论的“研究对象”、“研究目的”、“研究历史”和“资料载籍”进行系统的介绍,使读者完整地了解该学科的基本性质与历史发展,同时还提出了自己的独立见解,认为“弄清古代文学理论的历史面貌本身,也可说就是研究的目的”^②。自建国以来,古代文论的研究一直追求“古为今用”的实用目的,从而严重影响了对于其真实内涵的发掘,当时提出弄清历史面貌的研究目的,可以说是一种拨乱反正的主张。正是由于拥有这样的眼光,也就保证了学术史清理中的学术判断,从而保证了该书的质量。

自这套丛书出版之后,便持续掀起了学术史写作的热潮,仅以中国古代文学学科为例,其中冠以20世纪学术史名称的便有:赵敏俐、杨树增的《20世纪中国古典文学研究史》(陕西人民教育出版社,1997年),张燕瑾、吕薇芬主编的《20世纪中国文学研究》(北京出版社,2001年),蒋述卓等人主编的《20世纪中国古代文论学术研究史》(北京大学出版社,2005年),黄霖主编的《20世纪中国古代文学研究史》(东方出版中心,2006年),傅璇琮主编的《20世纪中国人文学科学学术研究史丛书·文学专辑》(福建人民出版社,2006年),李春青主编的《20世纪中国古代文论研究史》(山东教育出版社,2008年)等等。有的著作虽未以此为名,其实亦属于同类性质的著作,如:董乃斌、陈伯海、刘扬忠主编的《中国文学史学史》(河北人民出版社,2003年),傅璇琮、蒋寅主编的《中国古代文学通论》(辽宁

① 罗宗强等:《古代文学理论研究概述》,天津:天津教育出版社,1991年,第1页。

② 罗宗强等:《古代文学理论研究概述》,第7页。

人民出版社,2005年)等,均包含有对20世纪学术史梳理的内容。还有以经典作家作品为对象的专门研究史,如以《文心雕龙》研究为题的张少康等撰写的《文心雕龙研究史》(北京大学出版社,2001年)、张文勋《文心雕龙研究史》(云南大学出版社,2001年)、李平《文心雕龙研究史论》(黄山书社,2009年)等,以杜甫为题的吴中胜的《杜诗批评史》(中国社会科学出版社,2012年),以苏轼为题的曾枣庄的《苏轼研究史》(江苏教育出版社,2001年),以《红楼梦》为题的白盾的《红楼梦研究史论》(天津人民出版社,1997年)、陈维昭的《红学通史》(上海人民出版社,2005年)等。至于在此期间以综述文章形式发表的学术史研究成果,更是难以一一列举。

与该丛书相比,后来的学术史研究无疑有了长足的进展,这表现在以下几个方面:

一是更加系统而规范。比如张燕瑾、吕薇芬主编的《20世纪中国文学研究》共10卷,不仅包括了古代文学的各个朝代,而且还增添了近现代和当代,应该说这才是真正完整的学术史;又如傅璇琮主编的《20世纪中国人文学科学术研究史丛书·文学专辑》,内容更为完整丰富,共由8种构成:《中国古代小说研究》、《中国戏剧研究》、《中国词学研究》、《中国诗学研究》、《中国古代散文研究》、《中国文学批评史研究》、《西方文学研究》、《比较文学研究》等,文学研究的主要内容全都囊括进来了,而且分类也比较合理;再如黄霖主编的《20世纪中国古代文学研究史》共7卷,除了以分体所构成的“诗歌卷”、“小说卷”、“戏曲卷”、“散文卷”、“词学卷”、“文论卷”外,还由主编黄霖执笔撰写了“总论卷”,对20世纪古代文学研究的总体状况与重要理论问题进行归纳与评述,从而与其他分卷一起构成了一个立体的系统。这些大型的学术史丛书,较之以前那些零打碎敲而互不统属的研究已经显示出明确的优势。

二是体例多样而各显特色。就本时期的学术著作的整体情况看,大致显示出三种体例。有的以介绍研究成果为主要目的而较少作理论的总结与评判,如张燕瑾、吕薇芬主编的《20世纪中国文学研究》、张文勋的《文心雕龙研究史》等,张文勋在该书的绪论中说:“对于入史的资料,采取实录的方法,保存其历史原貌。对当时的历史情况和资料的优劣,尽量做到述而不评,以便使读者进一步研究,评价其优劣,判断其是非。”^①当然,并非所有的成果都是有意保持实录的特色而是缺乏判断的能力,但结果都是以介绍成果为主的写法。有的以问题为中心进行理论的总结,如赵敏俐、杨树增的《20世纪中国古典文学研究史》和韩经太的《中国文学批评史研究》等,赵敏俐以“时代变革与学术演进”、“文化思潮与理论思考”、“格局改变与领域拓展”和“文学史的研究与撰写”^②来概括其著作内容,体现出明确的问题意识。韩经太则直接说:“如今已是电子信息时代,相关资料的检索汇集,实际上已不再成为学术总结的难题。关键还在‘问题意识’的确立。”^③既然具有如此的指导原则,其著作也就理所当然地采取了以问题为章节设计的基本格局。有的则以深层理论探索为学术目的,如董乃斌等主编的《中国文学史学史》并不是去介绍评判各种文学史编撰的优劣短长,而是要通过对前人经验的总结,建立自己的文学史学史,因而其关注的焦点就是:“细心地考察文学史学演进中诸种内部与外部的交互作用,实事求是地估量各种理论观念、史料工作和史纂形式的历史成因及其利弊得失,认真地探索与总结其发展规律。”^④在此基础上,董乃斌还主编了另一本理论性更强的著作《文学史学原理研究》(河北人民出版社,2008年),显示了其重理论总结的学术路径。

三是对于学术史认识的深化。学术史的研究对象是相当驳杂凌乱的,如何选择与评价取决于研究者的知识构成与学术素养,即使面对相同的研究对象,由于研究者不同的学术背景,也会呈现较大的差异。比如对于“新红学”的态度,早期多从政治的角度加以解读、批判,而近来则更多从学理的层

① 张文勋:《文心雕龙研究史》,昆明:云南大学出版社,2001年,第11页。

② 赵敏俐、杨树增:《20世纪中国古典文学研究史》,西安:陕西人民教育出版社,1997年,第1—13页。

③ 韩经太:《中国文学批评史研究》,福州:福建人民出版社,2006年,第10页。

④ 董乃斌、陈伯海、刘扬忠主编:《中国文学史学史》,石家庄:河北人民出版社,2003年,第26页。

面进行清理。比如郭豫适在评价胡适《红楼梦考证》的研究方法时说:“胡适虽然在具体进行作者、版本问题的考证中,得出了一些比较合乎实际的、可取的看法,但是我们不能因此而肯定他那实验主义的真理和实用主义的研究方法。”^①很明显,这是对胡适“大胆假设,小心求证”方法的关注与批判。而陈维昭在评价胡适时也说:“以胡适为代表的‘新红学’的最本质的错误在于无视文本的创造过程和文本的阅读的不可逆性,无视叙述行为和阅读行为的解释性。”^②如果没有接触过新批评的文本理论与接受美学等开放性阐释新理论,作者不可能进行此种学理性的批评。郭豫适在传统理论的层面研究胡适,而陈维昭则是用新的理论视角审视胡适,二人的评价有深浅的差异,但并无高低的可比性。

指出上述学术史研究的新进展并不意味着目前的学界不存在问题,其实在学术史研究局面繁荣的背后,潜藏着许多必须关注和可以引起讨论的问题。这种情况大致分为两个层面。一个是大批貌似学术史研究而实则仅仅是成果的罗列,作者既未能全面搜罗成果,也缺乏鉴别拣择的能力。此类成果对于学术研究几乎毫无贡献,故不在本文的论述范围之内。另一个是许多严肃性的学术史著作与论文,对学界的进一步研究影响较大,但也存在着种种的问题,这就不能不引起足够的重视。就笔者所看到的学术史论著,大致存在着以下应该引起注意的现象。

首先是资料的完整性问题。竭泽而渔式的网罗全部资料是学术史研究的前提,然后才能从中筛选出有价值的成果进行分析评价。然而目前的学术史著作中却很少有人将学术史资料搜集齐备的。尽管目前电脑网络的搜集手段已经足够的先进便捷,但也恰恰由于过分依赖网络检索而忽视了他检索的途径。比如目前网络数据库的内容基本上是经过授权的期刊,而在此之外却存在大量的盲点,论其大者便有未上期刊网的地方刊物成果、丛刊及论文集集中的成果以及通史类中所包含的成果三种,均时常被学者所忽略。且不说那些以举例为写作方式的论著,即使那些专门提供成果索引的学术史著作,也存在此类问题。比如中国社会科学院历史研究所明史研究室编纂的《百年明史论著目录》(安徽教育出版社,2012年)一书,搜集了自1979至2005年的明史研究成果,应该有足够的权威性,但笔者在翻检自己的成果时却吃惊地发现有大量的遗漏。其中共收笔者7篇论文和3部著作,但那一时期作者共发表有关明史研究的论文20篇,也就是说遗漏了将近三分之二的论文。遗漏部分有些是上述所言的盲区,如《阳明心学与冯梦龙的请教说》(中国传媒大学出版社,2003年)属于论文集所收成果,《明代心学与文学》(傅璇琮、蒋寅总主编,郭英德主编:《中国古代文学通论·明代卷》,辽宁人民出版社,2005年)属于论著中所包含成果。而《童心说与李贽的人生价值取向》(《朱子学刊》第8辑,1998年)、《阳明心学与唐顺之的学术思想、文学思想与人格心态》(《文学与文化》第1辑,2003年)、《论王阳明的审美情趣与文学思想》(《文艺研究》1999年增刊)属于增刊或丛刊类成果。但不知是何原因,在知网中所收录的8篇论文竟然也被遗漏,似乎令人有些费解^③。可以想象,如果按照该索引查找笔者有关明史的研究成果,其学术史的研究将会与实际状况有较大的出入。

其次是选择的合理性问题。尽管在搜集研究成果时力求其全,但除了索引类著作外,谁也无法且亦无必要将所收集到的成果全部罗列出来,作者必须进行选择,何者须重点介绍,何者须归类介绍,何者可归为存目。选择工作需要的是作者的学养、眼光以及对该研究领域的熟悉程度。比如同样是对明代诗歌研究史的梳理,余恕诚《中国诗学研究》用了“百年明诗研究历程”、“高启诗歌研究”

① 郭豫适:《红楼梦研究小史续稿》,上海:上海文艺出版社,1981年,第44页。

② 陈维昭:《红学通史》,上海:上海人民出版社,2005年,第160页。

③ 这8篇文章是:《耿李之争与李贽晚年的人格心态巨变》(《北方论丛》1994年第5期),《禅学思想与李贽的童心说》(《郑州大学学报》1995年第4期),《从良知到性灵:明代文学思想的流变》(《南开学报》1995年第4期),《阳明心学与汤显祖的言情说》(《文艺研究》2000年第3期),《从本色论到性灵说:明代性灵文学思想的流变》(《社会科学战线》2000年第6期),《内在超越与江门心学的价值取向》(《南昌大学学报》2000年第2期),《李贽文学思想与心学关系及其影响研究综述》(《首都师范大学学报》2002年第6期),《20世纪以来心学与明代戏曲小说关系研究综述》(《首都师范大学学报》2004年第5期)。

和“前后七子诗歌研究”三个小节予以论述,而羊列荣《20世纪中国古代文学研究史·诗歌卷》却仅用“关于明诗的叙述状况”一节进行介绍,而且重点叙述“公安派的现代发现”。这种选择的不同就有二人学术判断的差异,也存在是否对明代诗歌研究具有实际研究经验的问题。其实,就研究史本身看,现代学术史上的明诗研究都比较偏重一首一尾,高启与陈子龙乃是其重要研究对象。从学术的误区来看,传统的研究比较重视复古派的创作而轻视性灵派的创作。二人的选择都存在一定的

问题。

三是体例的统一性问题。就近年来的学术史研究看,由于规模越来越大,很难由一人单独完成,因此组织队伍进行合作研究就成为常见的方式。合作研究的模式大致有两种,导师带学生与学科老师合作,或者两种模式相结合也很常见。如果导师认真负责地制定体例与审定文稿,统一性也许可以基本得到保障。如果仅仅是汇集众人文稿而成,就不仅是体例统一的问题,还会具有种种漏洞,诸如资料不全、选择不当、评价偏颇乃至文句错讹的存在。而学者之间的合作往往会存在体例不一的问题,因为每人的学术背景、研究习惯及文章风格多有不同,难免会有所出入。《20世纪中国古代文论学术研究史》是由蒋述卓、刘绍瑾、程国赋、魏中林等同仁合著的,其主要特点是将研究的历史阶段与专题研究结合起来进行论述,虽然部头不大但却将20世纪古代文论研究的方方面面都涉及到了,是一部简明而系统的学术史著作。但如果细读,还是会发现作者之间的行文差异。蒋述卓长期从事古代文论的研究,不仅对材料相当熟悉,而且对许多专题有自己的思考,所以采用“述”与“论”相结合的方式,为此他还在“80至90年代中西比较文论研究的发展”一章里专门写了“中西比较文论研究的总体评价与展望”一节,畅谈自己的看法与设想。而在程国赋等人所撰写的“专题研究回顾”部分,却很少发表评价性的意见,尤其是《文心雕龙》研究部分,几乎就是研究成果的客观介绍。这样做当然是一种严肃的学术态度,与其因不熟悉而评价失当,倒不如客观叙述介绍,遗憾的是在体例上不免有些出入,与理想的学术史研究还有一定差距。

除了上述的种种不足之处外,还存在着分析的深入性,评价的公正性,预测的先见性等方面的问题。但归结起来说,学术史的研究其实就是两个主要方面:是否准确揭示了真正有价值的学术观点与研究方法,是否通过学术史的梳理寻找出了新的学术增长点与研究空间。退一步说,即使不能指出以后的学术方向,起码也要传达与揭示有价值的学术成果。在这一方面,目前的问题最为严重,罗列成果、分类介绍与泛泛而谈几乎成为学术史写作的基本套路。而对于研究者的独特发现、独特方法与鲜明风格则往往付之阙如。

二、《明儒学案》的启示:学术史研究的原则

学案体作为中国古代学术史编撰的一种写作模式,曾以其鲜明的特点长期被学界所关注。史学家陈祖武概括说:“学案体史籍,是我国古代史学家记述学术发展历史的一种独特编纂形式。其雏形肇始于南宋初叶朱熹著《伊洛渊源录》,而完善和定型则是数百年后。清朝康熙初叶黄宗羲著《明儒学案》,它源于传统的纪传体史籍,系变通《儒林传》(《儒学传》)、《艺文志》(《经籍志》),兼取佛家灯录体史籍之所长,经过长期酝酿演化而成。这一特殊体裁的史书,以学者论学资料的辑录为主体,合案主生平传略及学术总论为一堂,据以反映一个学者、一个学派,乃至一个时代的学术风貌,从而具备了晚近所谓学术史的意义。”^①在中国古代,接近于陈先生所说的这种学案体著作,大致有朱熹《伊洛渊源录》、耿定向《陆杨学案》、刘元卿《诸儒学案》、周汝登《圣学宗传》、刘宗周《论语学案》、孙奇逢《理学宗传》、黄宗羲《明儒学案》、徐世昌《清儒学案》等。尽管在学案体的起源与名称内涵上目前学界尚有争议,但黄宗羲的《明儒学案》作为学案体的代表性著作则是毫无争议的。梁启超就曾说:“中国有完善的学术史,自梨洲之著学案始。”并且从黄宗羲《明儒学案》中总结出编撰学术史的几个条件:

① 陈祖武:《学案再释》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2009年第2期。

著学术史有四个必要的条件:第一,叙一个时代的学术,须把那时代重要各学派全数网罗,不可以爱憎为去取。第二,叙某家学说,须将其特点提挈出来,令读者有很明晰的观念。第三,要忠实传写各家真相,勿以主观上下其手。第四,要把个人的时代和他一生经历大概叙述,看出那人的全人格。梨洲的《明儒学案》,总算具备这四个条件。^①

就该书的实际情况看,全书共62卷,由5个大的板块组成:师说(黄宗羲之师刘宗周对明代有代表性思想家之评价)、有传承之流派学案、诸儒学案、东林学案和戴山学案。基本上囊括了主要流派和代表性人物。每一学案则由三部分内容构成:首先是总序,主要对本学案之师承渊源、思想特点以及作者之评价等;其次是学者小传,包括其生平大概及为学宗旨;其三是传主的主要学术著作、语录之摘编。由此,有学者从体例上将其概括为“设学案以明学脉”、“写案语以示宗旨”和“原著选编”。也有学者从方法论的角度将其概括为网罗史料、纂要钩玄,辨别同异、揭示宗旨,分源别派、清理学脉,保存一偏之见、相反之论^②。这些研究对于认识黄宗羲的思想特征与学术地位均有显著的贡献,也对学案体的体例有所揭示与总结。然而,这其中所蕴含的对于当代学术史研究的启示却较少有人提及。

就黄宗羲本人在《明儒学案》的“序”及“发凡”中所重点强调的看,“分其宗旨,别其源流”^③乃是其主要着眼点。也就是说,《明儒学案》所体现的学术原则与学术精神,主要由“明宗旨”与“别源流”两个方面所构成,而且这两点也对当今学术史的研究最具启发价值。

“明宗旨”是黄宗羲《明儒学案》最鲜明的特色之一,但其究竟有何内涵,学界看法却不尽一致。笔者通过对该书的“序”、“发凡”及相关表述的细致解读,认为它具有三个层面的含义。

首先是对最能体现思想家或学派特征、为学方法及学说价值的高度凝练的概括。黄宗羲说:

大凡学有宗旨,是其人之得力处,亦是学者之入门处。天下之义理无穷,苟非定以一二字,如何约之,使其在我。故讲学而无宗旨,即有嘉言,是无头绪之乱丝也。学者而不能得其人之宗旨,即读其书,亦张骞初至大夏,不能得月氏要领也。是编分别宗旨,如灯取影,杜牧之曰:“九之走盘,横斜圆直,不可尽知。其必可知者,知是九不能出于盘也。”夫宗旨亦若是而已矣。^④

这段话有三层意思:一是学者为学需有自己的宗旨,而且用简短的语句将其概括出来,以便体现自我的为学原则;二是了解这种学说也要抓住此一宗旨,才能得其精要,领会实质;三是介绍这种学说,也要能够用“一二字”概括出其为学宗旨,以便把握准确。从学术史研究的角度讲,如果研究对象本身宗旨明确,那当然对研究者是很有利的。但实际情况往往并非如此,越是大思想家和大学者,其思想越是丰富复杂,如何在这包罗万象的学说体系中提炼出为学宗旨,那是需要经过研究者的认真思考与归纳的。黄宗羲的可贵之处是他能够遍读原始文献,经由认真斟酌,然后高度凝练地提取出各家之宗旨。正如其本人所言:“每见钞先儒语录者,荟撮数条,不知去取之谓何。其人一生之精神未尝透露,如何见其学术?是编皆从全集纂要钩玄,未袭前人之旧本也。”^⑤也就是说,提炼宗旨的前提是广泛阅读研究对象的全部文献,真正寻找出其为学宗旨,而不是将自我意志强加给对象,他之所以不满意周海门的《圣学宗传》,其原因就在于:“且各家自有宗旨,而海门主张禅学,扰金银铜铁为一器,是海门一人之宗旨,非各家之宗旨也。”^⑥对此已有许多学者进行过考察,大都得出了肯定的结论。从这一角度出发,可知学术史研究的第一步便是真正从研究对象所有成果的研读中,高度概括出其学术的宗旨与精神,让人一看即可辨别出其学术的特色。

其次,宗旨是思想家或学派独创性的体现。黄宗羲认为:“学问之道,以各人自用得著者为真。

① 梁启超:《中国近三百年学术史》,北京:东方出版社,1996年,第58页。

② 李明友:《一本万殊》,北京:人民出版社,1994年,第90-199页。

③ 黄宗羲:《明儒学案序》,《明儒学案》,北京:中华书局1986年,第8页。

④ 黄宗羲:《明儒学案发凡》,《明儒学案》,第17页。

⑤ 黄宗羲:《明儒学案发凡》,《明儒学案》,第18页。

⑥ 黄宗羲:《明儒学案发凡》,《明儒学案》,第17页。

凡倚门傍户,依样葫芦者,非流俗之士,则经生之业也。此编所列,有一偏之见,有相反之论,学者于其不同处,正宜著眼理会,所谓一本而万殊也。以水济水,岂是学问!”^①学术的精髓在于有思想的创造,而不在乎求全稳妥,因而在《明儒学案》中,就特别重视“有一偏之见,有相反之论”的学者,而对那些“倚门傍户,依样葫芦”陈陈相因的“流俗”、“经生”之见,则一概予以祛除。如果说提炼宗旨是学术史研究的第一步,那么辨别各家宗旨有无创造性从而决定是否纳入学术史的叙述则是其第二步。在当代学术史研究中,并不是都能做到这一点的,许多学者为了体现求全的原则,常常采取罗列成果、全面介绍的方式,结果学术史成了记述论著的流水账,其中既无宗旨之提炼,亦无宗旨之辨析。黄宗羲的这种观点,体现了明代重个性、重创造的学术精神,至今仍然具有重要的启示意义。

其三,宗旨是为学精神与生命价值追求的结合。此点与其“自得”的看法密切相关。在“发凡”中,黄宗羲除了提出宗旨的见解外,又提出“自得”的看法。何为“自得”?有学者认为:“‘自得’坚持的是一种独立的政治精神,强调的是一种自由的心理意识。”并认为“自得”与“宗旨”的关系是:“在黄宗羲的视野中,只有走向阳明心学的‘自得’才可以称为‘宗旨’,否则,不是‘宗旨不明’,就是‘没有宗旨’。”^②“自得”固然与独立思考的学术精神密切相关,但这并非其全部内涵,而且“自得”与“宗旨”也不能完全等同。比如黄宗羲认为,王阳明之前的明代学术,“习熟先儒之成说,未尝反身理会,推见至隐,所谓‘此亦一述朱,彼亦一述朱’耳”^③。可见他们缺乏思想的创造性,当然也就没有“自得”,但并不妨碍其学说亦有其宗旨,黄宗羲曾经将明前期同倡朱子学的吴与弼和薛瑄的不同宗旨概括为:康斋重“涵养”而文清重“践履”。当然,有“自得”之宗旨优于无“自得”之宗旨亦为黄宗羲所认可,但不能说无自得便无宗旨。其实,黄宗羲所言的“自得”,除了具有独立自由的精神意识外,还有两种更重要的内涵。一是自我的真切体悟而非流于口头的言说,其《明儒学案发凡》说:

胡季随从学晦翁,晦翁使读《孟子》。他日问季随:“至于心,独无所同,然乎?”季随以所见解,晦翁以为非,且谓其读书鹵莽不思。季随思之既苦,因以致疾,晦翁始言之。古人之于学者,其不轻授如此,盖欲其自得之也。即释氏亦最忌道破,人便做光景玩弄耳。此书未免风光狼藉,学者徒增见解,不做切实工夫,则羲反以此书得罪于天下后世也。^④

此处的“自得”便是由自身思考体悟而来的真切感受与认知,而且按照知行合一的观念,真正的“知”就包括了践履的“行”,黄宗羲称之为“切实工夫”。与此相反的是,停留于言说的表面而无体验与行动,那便叫做“玩弄光景”。正如黄氏批评北方王学“亦不过迹象闻见之学,而自得者鲜矣”^⑤。“迹象闻见”便是停留于语言知识的层面而无真切的体验,也就是没有“自得”。二是自我境界的提升与人格的完善,也就是心学所言的自我“受用”。正如黄氏所言:“夫先儒之语录,人人不同,只是印我之心体,变动不居,若执定成局,终是受用不得。此无他,修德而后可讲学。今讲学而不修德,又何怪其举一而废百乎?”^⑥在此,语录与受用、讲学与修德都是通过“自得”而联系起来的。这也难怪,心学本身就是修身成圣的学问,如果不能实现修身成圣的“受用”,便是“玩弄光景”的假道学。所以黄宗羲在概括阳明心学时才会说:“自姚江指点出‘良知人人现在,一反观而自得’,便人人有个做圣之路。”^⑦

将为学宗旨的鲜明特征、思想创造和自得受用结合起来,便是心学所说的“有切于身心”,也就是有益于身心修为,有益于砥砺人格,有益于提升境界,有益于圣学追求。这既是其为学宗旨,也是其为学目标。黄宗羲以此作为《明儒学案》衡量学派的标准,既合乎其作为心学后劲的身份,也符合明

① 黄宗羲:《明儒学案发凡》,《明儒学案》,第18页。

② 姚文永、宋晓伶:《“自得”和“宗旨”——〈明儒学案〉一个重要的编撰方法与原则》,《大连大学学报》2010年第3期。

③ 黄宗羲:《明儒学案》,第179页。

④ 黄宗羲:《明儒学案发凡》,《明儒学案》,第18页。

⑤ 黄宗羲:《明儒学案》,第636页。

⑥ 黄宗羲:《黄梨洲先生原序》,《明儒学案》,第9页。

⑦ 黄宗羲:《明儒学案》,第179页。

代心学的学术品格。以此反观现代的学术史研究,就会发现存在的明显缺失。也许我们并不缺乏对学者思想特征与学术创造的归纳论述,但大都将其作为一种专业的操作进行衡量平说,而很少关注其是否“有切于身心”,也就是对学者的学术追求和社会责任、人文关怀以及性情人格之间的关系极少留意。笔者认为在人格境界与社会关怀方面,也许我们真的赶不上黄宗羲。

“别源流”是黄宗羲《明儒学案》第二个要实现的目标。所谓“别源流”,就是要理清学派的传承与思想的流变。从黄宗羲《明儒学案》的实际操作上看,其“别源流”分为四个层面:一是梳理有明一代学术源流,二是寻觅明代心学学脉,三是阳明心学本身的学脉关系,四是学者个人思想的演变过程。关于黄宗羲考镜源流的业绩,贾润在其《明儒学案序》中指出:

盖明儒之学多门,有河东之派,有新会之派,有余姚之派,虽同师孔、孟,同谈性命,而途辙不同,其末流益歧以异,自有此书,而分支派别,条理粲然。其于诸儒也,先为叙传,以纪其行,后采语录,以列其言。其他崛起而无师承者,亦皆广为罗列,靡所遗失。论不主于一家,要使人人尽见其生平而后已。^①

“分支派别,条理粲然”八个字,可以说高度概括了《明儒学案》在别源流方面的特点。黄宗羲在别源流的过程中,始终坚持两点,即兼综百家的包容性和兼顾优劣的公正性。尽管他是王门后学,但并不忽视其他学派的论述,这便是其巨大的包容性;而对于他最为看重的心学大师王阳明,既赞誉其“故无姚江,则古来之学脉绝矣”,同时又指出:“然致良知一语,发自晚年,未及与学者深究其旨,后来门下各以意见掺合,说玄说妙,几同射覆,非复立言本意。”^②以会合朱陆的方式以纠正阳明及其后学的偏差,乃是刘宗周为学之核心,黄宗羲对阳明的批评显然也受到其师刘宗周的影响,但同时也是他本人的真实看法与辨析源流的基本学术原则。

当然,学界也有对黄宗羲《明儒学案》的负面评价,比如钱穆就对黄宗羲在选取诸家言论的“取舍之未当”深致不满,并认为其“于每一家学术渊源,及其独特精神所在,指点未臻确切”。至于造成如此弊端的原因,钱穆则认为是黄宗羲“乃复时参以门户之见,意气之争。刘戡山乃梨洲所亲授业,亦不免此病”^③。至于《明儒学案》是否真的存在如钱穆所言缺陷,以及钱穆对黄宗羲之诟病是否恰当,均可进一步的讨论。在此需要强调的是黄宗羲别源流的原则及其依据。

黄宗羲之所以重视“分其宗旨,别其源流”,是他认为明代思想界最为独特的乃是学者之趋异倾向,也就是表达自我的真实见解与学术个性。他说:“有明事功文章,未必能越前代,至于讲学,余妄谓过之。诸先生学不一途,师门宗旨,或析之为数家,每久而一变。……诸先生不肯以懵懂精神冒人糟粕,虽浅深详略之不同,要不可谓无见于道者也。”^④从横的一面,同一师门的宗旨可以分化为数家;从纵的一面,时间长了必然会发生变化。学术的活力就在于这种差异性和变动不居。这些不同派别与见解也许有“浅深详略之不同”,但其可贵之处在于不肯重复前人的陈词滥调而勇于表达自我对“道”的真知灼见。所以他反复强调:“羲为《明儒学案》,上下诸先生,深浅各得,醇疵互见,要皆功力所至,竭其心之万殊者,而后成家,未尝以懵懂精神冒人糟粕。”何为“懵懂精神”?就是缺乏独立思考的能力而人云亦云,就是“倚门傍户,依样葫芦”的迷信盲从。只有那些“竭其心”的有得之言,尽管可能“醇疵互见”,却足以成家。黄宗羲所要表彰的,正是这些所谓的“一偏之见”、“相反之论”。黄宗羲这种求真尚异的观念,是明代心学流行的必然结果,是学者崇尚自我和挑战权威精神的延续,所以他才会如此说:“古之君子宁凿五丁之间道,不假邯郸之野马,故其途亦不得不殊。奈何今之君子,必出于一途,使厥美灵根者,化为焦芽绝港。”^⑤思想的创获来自艰辛的探索与思考,犹如开山凿道之不

① 贾润:《明儒学案序》,黄宗羲:《明儒学案》,第12页。

② 黄宗羲:《明儒学案》,第179页。

③ 钱穆:《中国学术思想史论丛》卷七,合肥:安徽教育出版社,2004年,第260页。

④ 黄宗羲:《明儒学案序》,《明儒学案》,第7页。

⑤ 黄宗羲:《黄梨洲先生原序》,《明儒学案》,第10页。

易。而如果使所有的学者均纳入同一模式的思想,就只能导致“焦芽绝港”的思想枯竭。学术的多样性乃是探索真理的必要性所决定的,因为“学术不同,正以见道体之无尽也”^①。坚持思想探索,倡导独立精神,赞赏学术个性,鼓励流派纷争,这是黄宗羲留给我们最有价值的思想启示。

自黄宗羲之后,以学案体撰写学术史者虽然不少,但能够与其比肩者却绝无仅有。且不说清人徐世昌《清儒学案》和唐鉴《清学案小识》这类以堆积资料为目的的著作,它们既无宗旨之精炼提取,又无学脉之总体把握,即令是今人钱穆之《朱子新学案》、陆复初之《王船山学案》、杨向奎之《新编清儒学案》、张岂之之《民国学案》等现代学术史著作,虽在思想评说、范畴辨析、问题论述及资料编选诸方面各有优长,但在学脉梳理及论述深度上皆难以达到《明儒学案》的高度。

在文学领域的学术史研究中,有两套丛书近于学案体的特征,它们是陈平原主持的“20世纪中国学术文存”(湖北教育出版社出版)和陈文新主持的“中国学术档案大系”(武汉大学出版社出版)。前者共拟出版20种,自21世纪初至今已基本完成;后者动议于十年之前,如今也已出版有10余种。从编写目的看,二者都重视文献的保存,都以选择优秀成果作为主体部分,这可视为是对《明儒学案》原著摘编方式之继承。从编写体例上看,“文存”由导论、文选和目录索引三个部分组成,“学术档案”则由导论、文选、论著提要 and 大事记四部分构成。导论相当于《明儒学案》的总论部分,但由于是针对一代学术而言,不如《明儒学案》的简要精炼。目录索引与大事记是受现代学术观念影响的结果,故可存而不论。至于论著提要则须视各书作者之学术眼光与概括能力而定,大致以截取各书之内容提要而来。如果以“明宗旨”与“别源流”的标准来衡量这两套丛书,它们远远没有达到《明儒学案》的水平。因为文选部分尽管通过选优而保存了名家的代表作,却必须通过每位读者自己的阅读体味来了解其学术特色。“学术档案”的情况略有改变,其选文之后附有作者生平、学术背景、内容简介与评述、作者著述情况等,但大多是情况介绍而乏精深之论。至于别源流更是这两套丛书的短板,就笔者所接触到的导论部分而言,只有王小盾在《词曲研究》的导论中简略提及了任二北的师承关系及台湾高校的注重师承传授,其他著作则盖付阙如,似乎别源流已经被置于学术史研究之外。当然,在此需说明两点:一是在此并没有责备丛书主持人和各书作者之意,因为其他的学术史著作也都没有关注此一问题;二是别源流的问题之所以被现代学术史研究所遮蔽,是因为学术研究中的师承观念与学派意识逐渐趋于淡化,从而难以学术史研究提供丰富的研究案例与内容。但还必须指出,学术研究中师承观念与学派意识的缺位并不能完全成为学界忽视该问题的借口,因为寻找研究中存在的问题与缺陷同样是学术史研究的重要组成部分。

三、学术史研究的三个层面:提炼“宗旨”、检讨缺陷与学术预测

黄宗羲是明清之际的大思想家,《明儒学案》是中国历史上的经典学术史著作,所以应该对其进行认真研究,从中受到有益的启示。但是,学案体毕竟是古代的产物,面对更为丰富复杂的研究对象,就不必从体例上再去刻意模仿这样的著作,而是要吸取其学术思想与撰写原则,从而弥补当今学界学术史研究之不足。对此我们认为有三个层面的内容必须具备并对其内涵进行认真的辨析。

首先是所谓的提炼“宗旨”。这是黄宗羲最为强调的学术史研究原则,也应该是当代学术史最基础的工作,其实也就是通过对学术研究过程的清理使读者明白前人提出了何种独特的观点,运用了什么独特的方法,形成过哪些独特的学风与学派等等。既然是学术史,就需要具备“史”的品格,也就是必须写出历史的真实内涵,包括历史现象的真实反映和历史发展过程中关联性的揭示。其实,黄宗羲所归纳的“明宗旨”和“别源流”两个原则正是反映真实与揭示历史关联性的精炼表述。需要指出的是,《明儒学案》只是明代儒学发展的学术史,属于思想史的范畴,因此其主要目的便是总结提炼各家的主要思想创获以及学派之间的关系。而现代学术史所面对的研究对象要更加丰富,因而对其

^① 黄宗羲:《明儒学案序》,《明儒学案》,第7页。

历史真实内涵的把握与关联性的揭示也更为复杂。

就现代学术史写作的一般情况看,学界大都采取纵向以时间为坐标而分期叙述,横向则以地域、学者或问题作为基本单元进行分类介绍。这种历史与逻辑相结合的结构方式乃是学术史写作的主要套路,基本能够承担提炼“宗旨”的叙述功能。但也并非不存在问题,因为无论采取哪种角度,都需要经过作者的筛选与拣择,什么能够进入学术史的叙述框架就成为作者所操持的话语权力,那么不同立场、不同眼光、不同标准,甚至不同师承与学派,就会有理解判断的差异,争议的产生也就在所难免。于是,便有了学术编年史的出现。编年史的好处在于以编年的方式将与学术相关的内容巨细无遗的网罗其中,能够全面展示学术发展的过程。只不过这种学术编年史的写作目前还仅限于中国古代,而且也只有梅新林等人的《中国学术编年》这一部书。能否用编年史的方式进行现代学术史的写作,当然可以继续进行讨论与实验,但可以肯定的是,编年史无论如何也不能代替传统的学术史研究,因为它无法承担“明宗旨”的学术功能,不能体现作者发现学术独创性的眼光。尽管展示全面与突出重点同等的重要,但黄宗羲以突出主要学脉的《明儒学案》之所以会受到学界的广为赞誉,就是由于他体现了作者的学术慧眼与提炼工夫。

从提炼“宗旨”的角度看,目前存在的最主要的问题不在于学术史的编写体例,而是对于“明宗旨”与“别源流”的把握是否到位。从“明宗旨”的角度,存在着一个突出主要特征与全面反映真实的问题。无论是一个历史时期、一个流派还是一位学者,其学术研究都会存在这样的矛盾。作为学术史研究,就既要抓住主要特征以显示其学术观念、研究方法及研究结论的独特贡献,又要照顾到其他方面以顾及其完整面貌。比如在研究民国时期现代文学观念的形成时,人们自然会更多关注受西方文学理论与方法影响较深的那些学者,以探索中国现代学术史是如何从中国传统的文章观念转向现代纯文学观念的学术操作的。但是同时又不能忽视,当时还有许多学者依然在运用传统的文章观进行研究。那时既有刘经庵只把诗歌、戏曲与小说作为研究对象的《中国纯文学史》,因为作者的文学观念是“单指描写人生,发表情感,且带有美的色彩,使读者能与之共鸣共感的作品”^①。但也有陈柱收有骈文甚至八股文的《中国散文史》,因为作者的文学观念是“文学者治化学术之华实也”^②。从当时的学术观念看,刘经庵是进步与时髦的,但从今天的学术观念看,陈柱也未必没有自己的道理。如果从提供历史经验上看,二者都有其学术价值;如果从展现历史真实上看,就更不能忽视非主流声音的存在。从“别源流”的角度,目前的学术史研究可能存在的问题更大。尽管现代学术史上真正形成学术流派的不多,但却不能忽视学术思想的传承与分化,甚至一个学者也会有学术思想形成、发展和变化的过程。学术思想的变化往往会导致其研究对象的选择、学术方法的使用以及学术立场的改变等等变化。只有把这些变化过程交代清楚了,才能从中总结学术研究与时代表政治、环境风气、研究条件之间的复杂关系等历史经验,同时也才能把历史发展的过程性梳理清楚。无论是在所接受的学术训练的系统性上,还是所拥有的研究条件上,我们的时代都要更优于黄宗羲,理应在明宗旨和别源流上比他做得更好,但遗憾的是,在许多方面黄宗羲依然是我们无法超越的楷模。

在提炼“宗旨”的学术操作中上,目前的学术史研究还存在着一个更大的误区,这便是对于历史教训的忽视。几乎所有的学术史在写到“文革”十年时,都用了“空白”二字来概括本时期的特征,内容上更是一笔带过。有不少学者甚至在处理建国后十七年的学术史时,也采取了类似的态度。从成果选优的角度,这样做当然有其道理,因为你无法在此时找到值得后人学习与参考的独特学术理念与学术方法。然而,学术史研究不同于学术研究,学术研究上没有价值的东西未必在历史经验的总结上也毫无价值。学术史研究中要淘汰和忽略的是大量平庸重复、缺乏创造力的书籍文章,也就是黄宗羲所说的“倚门傍户”、“依样葫芦”的低劣制作,而不是缺陷和错误。历史乃是一个连续不间断

① 刘经庵:《中国纯文学史》,南京:江苏文艺出版社,2008年,第1页。

② 陈柱:《中国散文史》,南京:江苏文艺出版社,2008年,第1页。

的时间链条所构成的,如果失去其中的一个链条,哪怕是一个有问题的链条,也将会破坏历史发展的连续性,错误的“宗旨”也是一种宗旨。一位新诗研究专家在谈到自己的研究经验时说:

在撰写《中国新诗编年史》过程中,我越来越感到,面对20世纪的新诗,只是从艺术和诗的角度进入会感到资源十分匮乏,像新民歌运动、“文革”诗歌等,20世纪很大一部分新诗作品并不是艺术或诗的,但如果站在问题的角度加以审视,其独特和复杂怕是中国诗歌史上任何一个时期都不能相比的。我力求这部编年史能更多地包含和揭示近一个世纪新诗发展过程中的问题及问题的复杂性。^①

这是就文学史研究而言的,其实学术史研究又何尝不是如此。站在学术价值的立场看“文革”或“十七年”,固然是研究史的低谷甚至“空白”,但站在总结教训与探索问题的立场上,也许包含着繁荣期难以具备的研究价值。比如说建国后一直以极大的声势批判胡适的新红学,可是新红学所确立的自传说与两个版本系统的学术范式却始终左右着《红楼梦》研究界,最后反倒是新红学的主要成员俞平伯对其研究范式提出了颠覆性的看法。这其中所包含的政治与学术研究的关系到底有何价值?又比如在所谓“浩劫”的年代,许多学者辍笔不作或跟风趋时,钱钟书却能沉潜学问,写出广征博引、新见时出的百余万言的《管锥编》,这是他个人例外呢,还是其他人定力不够?也是一个值得研究的问题。在人文学科研究中,闭门造车固然封闭保守,趋炎附势肯定丧失品格,那么在社会关怀与学术独立的关系中学者到底如何拿捏才是恰当?这些都是研究学术中的重大问题,也是至今学者必须面对的问题。从这一角度讲,对于历史教训研究的价值决不低于对于研究成绩的表彰。可惜在这方面我们以前的关注实在太少。

其次是检讨缺陷。所谓检讨缺陷就是检点现代学术史研究中存在的不足,其中大到研究范式的运用、研究价值的定位、学术盲点的寻找,小到某个命题的把握、某一材料的安排、某一术语的使用等等。目前,无论是对学术史的研究还是当今的学术批评,往往是赞赏多而批评少,总结经验多而寻找缺陷少。究其原因,其中既有水平问题,也有学风问题。但是对于学术史研究来说,寻找缺陷的意义绝不低于总结经验,因为寻找不出缺陷就不能提出新的路径,也就不能进一步提升水平。

其实在学术史研究中确实还存在着很多需要纠正的弊端与不足,就其大者而言便有以下数种。

(一)研究模式的缺陷。比如现代文学史的研究模式是建立在西方的学术理念与研究方法的学理基础上,从根本上说是西方近代以来理性主义思潮的产物。这种理性主义的研究范式以逻辑的思维与证据的原则作为其核心支撑,用中国古人的话说叫做“言之成理”与“持之有故”。没有这样的研究范式,中国的学术研究就不能从传统的评点鉴赏转向现代的理论思辨与逻辑论证,也就不能具备现代学术品格。然而,这种理性主义思潮基本是以自然科学为依托的,所以带有浓厚的科学色彩。其中有两点对现代学术研究具有根深蒂固的负面影响,这便是生物学上的进化论与物理学上的规律论。表现在历史研究中,就构成以文体创造为演进模式的“一代有一代之文学”的文学史理论,而表现在研究目的上则是寻找各种各样的文学史规律,诸如唐诗繁荣规律、《红楼梦》创作规律、旧文学衰亡规律等等。直至今日,这种研究模式依然在发挥巨大的影响力而左右着学者的思维方式。其实,自然科学的理论在进入人文学科领域时,是需要进行检验和调整的,否则就会伤害到学科自身。因为文学史研究不能以寻找规律为研究目的,他必须以总结历史上人们如何以审美的方式满足其精神需求作为探索的目标,然后才可能对当今的精神生活提供有益的历史经验。同理,一代有一代之文学的线性进化理论也不符合文学发展的实际,因为随着人类社会的发展,日益丰富的生活带来人们更为丰富的情感世界,于是也就需要更多的文学样式与方法来满足其精神需求,那么文学史的发展过程就只能呈现为文体如滚雪球般的日益复杂多样,而不是进化论式的相互替代。不改变这种研究范式,我们只能依然沿着冯沅君的老路,把诗歌史只写到宋代,而永远找不到明清诗文研究的合法性来。

^① 刘福春:《还原历史的丰富与复杂》,《文学评论》2014年第4期。

(二)流派研究的缺失。学术史研究是对学术研究实践的描述与归纳,这乃是学界的常识。从这一角度说,现代学术史研究中流派观念的淡漠与研究的弱化似乎是必然的。黄宗羲《明儒学案》在别源流方面之所以做得足够出色,是因为思想界学派林立、论争激烈,从而保持了巨大的思维活力,黄氏面对如此活跃的学术实践,当然将之作为自己的主要特色。清代缺乏这种思想活力,建国伊始便禁止文人结社讲学,当然也形不成学界的流派。研究清代的学术史,似乎也理所当然地写不出《明儒学案》那样的著作。那么,现代学术研究是否也可以因学术流派的缺少而走清人的老路,自动放弃流派的研究?这里又是一个误区。学术研究实践中流派的缺乏只能导致经验总结的缺位,因为没有这样的实践当然无法去归纳与描述。然而,正因为研究实践中缺乏流派意识与现实,学术史研究才更应该去指出这种致命的缺陷。思想创造的动力来自于流派的竞争,学术研究的活力也来自于流派的论争,缺乏流派的学术研究是没有活力、没有个性的研究。学术史研究,理应去发掘珍贵的流派史实,探讨流派缺失的原因,并强调形成新的流派之于学术研究的重要。因此,学术史研究不仅仅是学术实践经验的反映与总结,也应该肩负起纠正学术研究弊端的重要职责。

(三)人文精神的缺失。自现代学科建立以来,追求科学化与客观化一直成为学界的目标,这既与科学主义的影响有关,也与建国后政治时常干预学术的现实环境有关,更与研究手段的日益技术化有关。学术研究的这种科学化倾向也深深影响了学术史的研究,使得研究不仅未能纠正这一缺陷,反而变本加厉地强化了这种倾向。其实,以人文学科的研究属性去追求科学性、客观性,本身就陷入一种尴尬的悖论。反思一下中国的历史,哪一种重要的思想流派不具备经国济世的人文关怀?就拿最为后人所诟病的强调思辨性的程朱理学与偏于名物训诂考证的乾嘉汉学来说,其实也并不缺乏社会的使命感。理学固然重视修身,但《大学》的八条目依然从格物致知通向治国平天下的终极目标;乾嘉学派固然重视名物的考证,但其大前提依然是“反经”以崇尚实学的济世胸怀。从现代史学理论看,科学性与客观性受到日益巨大的挑战,正如海登·怀特所言:“近来的‘回归叙事’表明,史学家们承认需要一种更多地是‘文学性’而非‘科学性’的写作来对历史现象进行具体的历史学处理。”^①无论从历史的事实还是学科的属性,人文学科的研究都应该拥有区别于自然科学与社会科学特征。然而令人遗憾的是,面对20世纪以来日益严重的科学化与技术化倾向,学术史的研究并没能尽到自己的责任。尤其是在文学研究领域,本来是最具有情感内涵和人文精神的学科,如今却随着计算机技术的运用变成了靠数理统计与堆砌材料以显示其客观独立的冷学科。我们认为,如果中国古代文学的研究既缺乏理性思辨的智慧之光,又没有打动人的人文精神,更没有流畅生动的阅读效果,而只是造就了一大批头脑僵硬的教授与目光呆滞的博士,这样的古代文学研究不要也罢。不过,要真正纠正这种人文精神的缺失,尚需整个学界的努力,尤其是学术史研究的努力。

以上三点只是作为例子来说明学术史研究中寻找缺陷的重要,至于更多更具体的研究缺陷,需要投入更多的精力。而重要的是学术史研究者在进行学术评估时既需要挑剔的眼光,也需要批评的勇气,他理应将学术史研究视为推动学科发展的动力而不是表彰优秀分子的光荣榜。

其三是学术预测。从近二十年来所呈现的学术史研究成果来看,其主体部分大都是对已有成果的介绍与评价,一般也都会在最后有一部分文字表达对未来的瞻望,但对于现存问题的检讨就要明显薄弱一些。正是由于对现存问题的分析认识不够具体深入,因而对学术发展趋势的预测也大多流于浮泛。其实,学术预测包括未来瞻望与提出新的学术增长点两个层面,而且是并不相同的两个相同层面。未来瞻望具有全局性与宏观性,表达了学术史研究者的一种愿望或理想;提出学术新增长点则是对下一步研究的观念、方法与路径的认真思考,因而必须与当前的研究紧密衔接。

就《文心雕龙》的研究看,目前已出版三部学术史著作,可以将其作为典型个案以讨论提出学术增长点的问题。张文勋《文心雕龙研究史》的导论部分设专节“《文心雕龙》的未来走向”,提出了三点

① [美]海登·怀特:《元史学:十九世纪欧洲的历史想象》,陈新译,南京:译林出版社,2004年,第5页。

努力的方向:一是面向世界以弥补西方理论之不足,二是面向现代以建设新的文学理论并指导创作,三是面向群众普及以扩大影响^①。这是典型的理想表达,基本都是在“实用”的层面,与专业研究存有较大距离,也就未涉及学术增长点问题。张少康等人撰写的《文心雕龙研究史》在其结语“《文心雕龙》研究的未来展望”中,设有六个小节:1. 发展史料与理论并重的研究;2. 从文化史角度看《文心雕龙》;3. 从中西比较的角度来研究《文心雕龙》;4. 从理论联系实际的角度,用历史的比较的方法研究《文心雕龙》;5. 让“龙学”研究走向世界;6. 培养青年“龙学”家,扩大和加强《文心雕龙》的研究队伍^②。在这六个小节中,前三个方面是对已有研究特点的总结与强调,后两个方面是一种希望的表达,真正属于新的学术增长点乃是第四小节,作者要求《文心雕龙》范畴研究要与实际创作乃至其他艺术领域结合起来,不能就理论而研究理论。李平《文心雕龙研究史论》在其绪论部分的第四节“‘龙学’研究存在的问题与发展前景”,尽管所用文字不多,但在行文方式上却颇有特色。即作者已将学术增长点的提出与未来瞻望分两段文字写出。在学术研究方面提出三点建议:一是继续研究思想、理论上有所争议的问题,二是做好总结性的工作,三是应加强对港台及海外《文心雕龙》研究成果的介绍和翻译工作。而在瞻望部分则提出:一要培养后续力量,二要更新理论方法,三要创造良好学风,四要加强国际合作交流。李平的好处是思路清晰,大致将学术建议与理想表达区分开来。其不足在于提出的建议较为浮泛,反不如张少康的意见更有针对性。之所以会出现思路清晰而建议浮泛的矛盾,乃是由于作者尚未发现研究中存在的深层问题,比如他认为《文心雕龙》研究现存问题是:1. 成果数量减少;2. 成果质量下降;3. 研究队伍后继乏人^③。这些问题当然是真实存在的,但是却均属现象描述,并未深入至学术研究的学理层面,则其当然难以提出具体的解决办法了。

从以上这些学术史著作写作经验的总结中,可以归纳出以下关于提出新的学术增长点的一些原则:第一,学术增长点的提出范围应该是专业的学术问题,而且必须有很强的叙述针对性。所谓针对性,乃是建立在对前人学术研究中有所存留问题的清醒认识之上的。没有对前人研究缺陷的发现与反思,就不可能提出有价值的学术增长点。第二,提出新的学术增长点必须对于当前的学术发展大势具有清醒的判断与认识。就拿《文心雕龙》研究来说,它理应与中国古代文论研究乃至中国古代文学研究的发展紧密关联。20 世纪的中国古代文论研究,必须首先借鉴西方的理论方法才能建立起自己的体系,而西方理论方法也会留下与中国古代研究对象不能完全融合的弊端。因此,近二十年来的学术转型就是要回归中国文论本体,寻找到适合中国古代研究对象的理论方法。在《文心雕龙》研究中,几十年来一直运用西方的纯文学观念去解读归纳刘勰的文章观。如此研究,可能会导致越精细而距离刘勰越远的尴尬局面。从专业研究的层面讲,所谓国际化、世界化的提法都是与此学术转型背道而驰的。《文心雕龙》首先要解决的乃是学术理念与研究方法的问题,这一点不解决,《文心雕龙》研究不可能走出误区。第三,新的学术增长点的提出必须具有实际可操作性。对于那些无法实现或者过于高远的希望,最好不要在学术增长点里提出来,因为这无助于问题的解决和研究水平的提升。比如要解决《文心雕龙》研究中以现代文学理论观念比附刘勰文章观的问题,仅仅倡导回归中国本体是远远不够的。我们更要提出回归的具体方法与路径。笔者曾经在《文体意识、创作经验与文心雕龙研究》(《文学遗产》2014 年第 2 期)一文中提出,对于像“神思”这一类谈创作构思的理论范畴,最好能够结合中国古代相关的文体和刘勰本人的创作经验进行讨论,方可能揭示其真实的内涵。笔者认为这是研究《文心雕龙》的基本路径,因为刘勰的理论观点是以其自我的创作经验和熟悉的文章体裁作为思考对象的,离开这些而妄加比附就会流于不着边际。如果用以上这些原则来衡量目前的学术史研究,可能大多数成果还不够尽如人意。当然,学术史研究是很复杂的学术领域,所以很难要

① 张文勋:《文心雕龙研究史》,第 6—10 页。

② 张少康等:《文心雕龙研究史》,北京:北京大学出版社,2001 年,第 587—596 页。

③ 李平:《文心雕龙研究史论》,合肥:黄山书社 2009 年,第 19—21 页。

求每位从事该领域的研究者对其所有研究对象均具备实际的研究经验。如果对个别问题不能准确地提出新的学术增长点,也可以作出一般瞻望性的预测,而绝不要勉为其难,以免拿捏不准而误导了后人。

提炼“宗旨”、检讨缺陷与学术预测,这是互为关联的三个基本层面。尽管由于学术史写作的目的、规模与专业不同,或许会在三者的比例上多少有所出入,但如果缺乏任何一个层面,都不能称得上是严肃的学术史研究,或者说就会成为对于推动学术发展起不到应有作用的研究。

四、学术史研究者的基本资质:学术素养与研究经验

目前学界关于学术史的研究存在着两种流行的误解。一是认为学术史研究的价值低于专业问题的研究,二是认为学术史研究相对比较容易。而且二者互为因果,造成了许多混乱。比如博士论文的选题,近年来许多人都选择了研究史、接受史及影响史方面的题目,其中原因固然复杂,但重要原因之一乃是认为学术史研究较之本体研究相对容易一些。就目前所呈现的成果而言,学术史类的博士学位论文的确显得较为浅显易做,很多人也以此取得了学位。但笔者认为博士学位论文的选题依然不宜选研究史方面的题目,原因便是其选题动机是建立在以上两点误解之上的。讨论学术史研究与专题研究价值的高低本身就是一个伪命题,因为不同性质的研究所体现的价值是完全无法放在同一层面比较高下的。专题研究从解决某领域的学术问题上学术史研究无法相比的,而学术史研究对于学科的自觉、观念方法的总结与初学者的入门等方面,又是专题研究所无法做到的。从这一角度说,两类选题的难易程度也难以一概而论,专题研究需要的是研究深度,而学术史研究需要的是综合系统。因此,笔者一直认为博士论文选题不宜选择学术史方面的题目,原因就是博士生最重要的目标乃是对专业研究能力的培养,这种培养当然也离不开学术史的清理工作,但其主要精力要放在文献解读、问题发现、论题设计与系统论证上。而且博士生属于刚入学术门径阶段,他们无论其专业修养还是学术眼界,都还缺乏驾驭全局的能力,使其无法写出真正合格的学术史论著。笔者想借此说明的是,学术史研究并不是什么人和什么学术阶段都可以随便涉足的,它需要具备应有的基本条件。这些条件包括学术素养与研究经验两个方面。

先说学术素养。所谓学术素养简单地说是学养,也就是长期的学术积累所形成的专业知识,认识能力,学术视野以及学术判断力等等。因为在从事学术史研究时,研究者必须要面对两类强劲的对手,一类是学术研究的对象,一类是学术实力雄厚的学界前辈或同仁。学术史研究者必须要具备与之接近的学养,才有资格与之进行学术对话并加以评说。所谓学术研究的对象,就是指历史上那些杰出的思想家、历史学家、文学家、批评家等等,他们无论是思想的深邃性、知识的丰富性乃至感觉的敏锐性上都是一流的人物。如果学术研究者要判断其他学者对这些人物的研究评说是否合适到位,首先自身必须对这些历史人物有基本的理解与认识,否则便只能人云亦云。比如说《文心雕龙》一书,历来被称为体大思精的中国古代文论名著,研究这部著作的论文已有近万篇,论著数百部,其中存在许多争论的问题。如果要作《文心雕龙》的学术史研究,需要什么样的学养呢?这就要看作者刘勰拥有何种学养才能写出《文心雕龙》,我们又需要何种学养才能阅读和认识《文心雕龙》。罗宗强曾写过一篇《从文心雕龙看刘勰的知识积累》的文章,专门探讨刘勰读过什么书,构成了什么样的学养。文章认为,刘勰几乎读遍了他之前和同时的所有经、史、子、集的著作,并能够融会贯通,从而形成了自己丰富的思想体系与敏锐的审美感受力,所以能够对前人的著作理解准确、评价精当。其中举了关于刘勰“折中”思想的例子,学界对此曾展开过学术争议,先后发表了周勋初《刘勰的主要研究方法——“折中”说述评》(《古代文学理论研究》第11辑,上海古籍出版社,1986年),张少康《擘肌分理,惟务折中——论刘勰〈文心雕龙〉的研究方法》(《学术月刊》1986年第2期),陶礼天《试论〈文心雕龙〉“折中”精神的主要体现》(《镇江师专学报》2000年第1期),高华平《也谈“惟务折中”——刘勰〈文心雕龙〉的研究方法新论》(《齐鲁学刊》2003年第1期)等论文,或言崇儒,或言重道,或言近佛,各执己见,难以归一。罗宗强在详细考察了刘勰的知识涉猎与思想构成后说:“我以为周先生的分析抓

住了刘勰思想的核心。我是同意的。同时,我也注意到其他学者的分析在结论之外,实际上接触到思想发展过程中的复杂现象。诸种思想在刘勰知识积累的过程中不知不觉地交融形成了他自己的见解。正因为此一种交融,才为学术界对《文心》的许多理论观点做出不同的解读提供了可能。”^①如果没有深厚的文史修养,是无法对学界的不同观点作出这种圆融的评判的。中国历史上有不少这样的大家,像杜甫、苏轼,以及《红楼梦》等等,都不是可以轻易对其拥有发言权的。既然对研究对象没有发言权,那又有何权力对研究他们的学者说三道四呢!

学术史研究者除了要面对历史上的各种大家之外,他还必须同时要面对学界许多实力雄厚的一流学者。以一人之力要去理解、论述和评价众多学有专长的研究大家,其难度可想而知。在这一层面,不仅学术史研究者需要具备雄厚的专业基础,更需要具备现代的各种理论素养以及对于不同学派、不同领域以及不同研究方法的相关知识。要读懂一本著作,不仅需要弄懂其学术结论的创新程度与学术贡献,更需要了解其所运用的学术方法以及背后所支撑研究的学术理念。这就是学界常说的,阅读学术著作和论文,要具有看到纸的“背面”的能力。凡是真正做过研究的人都清楚,要真正了解掌握一种研究理论都不是一件容易的事情,更何况要去理解把握各种理论与学术流派。比如说,在现代学术史上对于胡适学术研究的评价争议甚大,除了其中的政治因素外,对其“大胆假设,小心求证”的学术思想的理解也有直接关系。胡适处于中西文化交流的时代大潮中,其学术观念与研究方法也试图将中国的乾嘉之学与西方的实证主义结合起来,并用之于研究实践中。陈维昭《红学通史》就专列一节谈“新红学”的知识谱系,认为胡适学术思想的核心是“以‘科学精神’演述乾嘉学术方法,以‘自然主义’、‘自叙传’去演述传统的史学实录观念”。正是由于有了这样的认识,所以才会有如下评价:“胡适所演述的传统学术理念有二:一是实证,二是实录。实证以乾嘉学术为代表;实录则是传统史学的基本信念与学术信仰。实证的‘重证据’的科学精神有其现代性。但是‘实录’显然是一种违背现代史学精神的陈旧观念。”^②这样的评价不能说可以被所有人所接受,但起码它是一种学理性的分析,是真正的学术史研究,比前人仅从意识形态角度的否定更令人信服。而要进行如此的评价,则不仅需要研究者具有古代小说专业研究的素养,而且还要具备中国古代史学史的修养以及对当代史学理论进展的把握,同时还需要了解中国现代学术建立的具体过程。我们必须明白,凡是在学术上取得突出成就与影响巨大的学者,肯定有其独特的学术理念与研究方法,如果对其缺乏认知,则对他们的研究评论无异于隔靴搔痒。

学养是任何一个专业研究领域都需要具备的,作为学术史研究的学者,需要更为宽广的知识背景与学术视野,因为他会面对更多的一流研究对象与一流学者,如果不具备相应的学养,就会缺乏与之进行平等交流的资格,更不要说去评价他们。没有一流的学养,就不会是一流的学术史研究者。也正是在这一角度,笔者认为刚进入学术门径的年轻学者不宜单独进行学术史的研究。

再说研究经验。所谓的研究经验,是指凡是要从事某个学术领域学术史研究的学者,应该对该领域具有较为丰富的专业研究体验及成果,尤其是对本领域的学术理念与学术进展有较为深切的把握与体会。研究经验与学术素养既有联系又有区别,学术素养是学术史研究的基础,主要体现为对于研究对象的理解能力与概括能力。研究经验则是对某研究领域的熟悉程度与参与过程,主要体现为对于本领域学术重点与研究难度的深刻认识,尤其是对于其学理性与前沿问题的把握。之所以要求学术史研究者拥有一定的研究经验,是由下面两个主要原因所决定的。

第一,只有拥有研究经验,才能具有提炼“宗旨”与学术评估的资格,将该领域中有创造性的成果与观点选择出来并作出恰当评价。比如唐代文学的研究,已经具有悠久的历史与大量的研究成果,而且依然会有大量的成果不断涌现。目前学术界最大的问题,也是学术史研究的最大难度,乃是对

① 罗宗强:《晚学集》,天津:南开大学出版社,2009年,第18页。

② 陈维昭:《红学通史》,第144—146页。

于重复平庸研究成果的淘汰,以及对于有创造性成果的推荐。这些工作都不是仅靠一般的材料是否可靠与文字论证水平的高低可以轻易识别的,而必须对该领域具有长期的沉潜研究的经验,才能沙里淘金般地识别出那些有贡献的优秀成果。这就是黄宗羲所说的明宗旨的环节,有无宗旨可以靠学养去提炼概括,而宗旨之有无独创性则要靠所拥有的学术前沿领域的研究经验来加以辨认。关于这一点,可以从目前学界名人写序这种现象中得到说明。现在的学术著作序言近于学术评价,可以视为是该书最早的学术史研究成果。但遗憾的是,真正评价恰当者却寥寥无几,溢美之词倒是比比皆是。更严重的是,在以后的学术史研究中,许多缺乏研究经验者又会以这些“学术大佬”的评价为依据,去为这些著作进行学术定位,从而造成积重难返的学术虚假评价。为什么会造成此种“悖序”的现象?其中除了人情因素之外,笔者认为作序者缺乏该领域的研究经验乃是主因。当年李贽曾讽刺其论争对手耿定向是“学问随着官位长”,现在则是学问随着职称长或曰学问随着年龄长,以为成了博导和大佬就什么都懂,于是就到处写序。殊不知术业有专攻,每个人都有属于自己的专业领域,离开自己熟悉的专业领域而去评价其他学术著作,自然不能真正认识该书的学术创获。但“学术大佬”毕竟是有学养的,可以驾轻就熟地说一些虽不准确但又不大离谱的门面话,于是似是而非的序言也便就此诞生。缺乏研究经验的学术史研究就像名人作序一样,看似头头是道,实则言不及义。

第二,只有拥有研究经验,才能真正了解该领域的学术难点,并提出新的学术研究方向。按照上节所言的学术史研究的总结经验、寻找缺陷与提出新的学术增长点的三个层面,缺乏研究经验的学者在提炼“宗旨”的层面或许可以勉为其难地进行操作,但一旦进入第二、三层面,就会陷入茫然的境地。比如关于明代诗歌史的研究,明清两代学者始终处于如何复古的讨论之中,而进入现代学术史之后,依然在沿袭明清诗评家的传统思路,围绕复古与反复古的论题展开论述。岂不知明诗研究的最大问题是,几乎所有人都在按照一个凝固的标准也就是唐代诗歌的标准来衡量明诗创作,而忽视了自晚唐以来产生的性灵诗学实践与理论,明清诗论家视性灵诗为野狐禅,而现代研究人员也深受《四库全书提要》以来传统观念的影响,只把性灵诗学观念作为反复古的一端加以肯定,而对其建设性的一面却多有忽视。其实,从中国诗歌发展的全过程以及与现代诗歌的关联性看,性灵诗学都具有不可忽视的正面价值,是以后应该大力加强研究的学术空间。笔者认为,只有真正从事过明代诗歌研究的人,才会具有这样的体验,才会提出这样的问题,才能开辟出新的学术研究空间。其实,岂止明诗研究如此,看一看目前的几部诗歌研究史,几乎都将叙述的重点集中在汉魏唐宋,而到了元明清多是略而论之,草草了事。我们不能说这些作者缺乏学养,而是缺乏元明清诗歌史的研究经验。因为从来没有真正进入过这些领域从事专业的研究,所以无论是在对该时期诗歌史的价值判断,还是研究难度,都不甚了了,当然会作出大而化之的处理。因此,在笔者看来,要成为合格的学术史研究者,既要有足够的学养,又要有足够的研究经验,而且经验比学养更重要。

在目前的学术史研究中,情况相当复杂。从作者身份看,既有著名学者领衔的大型学术史写作,也有专题研究者在科研项目、学位论文研究中的学术史梳理,更有一些初学者无知者无畏的试笔之作;从成果形式看,既有多卷本的大型丛书,也有各领域的专门学术史论著,更有形形色色的综述、述略及史论的论文。这些研究除了一些低水平的重复之作外,应该说对于各领域的学术研究都有一定程度的贡献。但是,在笔者看来,我们真正需要的学术史是:研究者需要具有明确的学术原则与研究目的,他所提供的研究成果应对各领域的学术研究的学术观点、研究方法、学术贡献及发展过程作出客观清晰的描述,对学术研究中存在的方向偏差、理论缺陷、不良学风及学术盲点进行清楚的揭示,对将来的学术研究中可能解决的问题、采用的方法及拓展的新空间进行符合学理的预测,从而可以将后来的研究提升至一个新的层面。而要实现这样一种目标,学术史的研究者就必须拥有足够的学术素养与丰富的研究经验。

魏晋南北朝史研究中的史料批判研究

孙正军

摘要:史料批判研究是近年来魏晋南北朝史研究中较为流行的一种研究范式。这种研究把以往多视为客观记录的历史文字看成是融入了史家的有意识书写,注重探求历史文献的构造、性格和执笔意图。史料批判研究的兴起除得益于传统史料处理方式的进一步发展外,后现代史学的“文本”观念也起到了推波助澜的作用。而作为一种潮流的史料批判研究,吸引了一批年轻研究者从事其间,产生了大量颇具启发性的研究成果。但该研究也存在着一些不足,如推测成分较多,“破”有余而“立”不足,对历史文本的怀疑有时也会有过度之忧,这都是需要反省和警惕的。

关键词:魏晋南北朝史;史料批判研究;历史书写;疑古

史料批判研究^①又称“史料论式的研究”,或“历史书写的研究”,是近年来在魏晋南北朝史青年研究者中比较盛行的一种研究范式。刊登于《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第一卷上,由数位日本年轻学者合撰的《日本魏晋南北朝史研究的新动向》,其中阿部幸信执笔的“东汉史”部分、安部聪一郎执笔的“三国两晋”部分,以及佐川英治执笔的“五胡北朝”部分,均单列一节,专门叙述史料批判研究的现状^②。刊于同书第三卷的《大陆学界中国中古史研究的新进展(2007—2010)》和《近四年(2007—2010)日本东汉、魏晋南北朝史研究的动向》二文,亦有相当篇幅介绍最新进展^③。2013年3月在上海复旦大学举行了一个小型学术工作坊,主题为“建构与生成:汉唐间的历史书写诸层面”,实际讨论的也是对中古历史文献的史料批判研究。由此可见,史料批判研究正受到学界越来越多的关注。

什么是史料批判研究?简言之,史料批判研究是一种史料处理方式。如所周知,在正式研究之前,对相关史料进行精心考辨,可以说是历史学界由来已久的传统,如梁启超即把史料处理分别为“正误”和“辨伪”^④。更为系统的归纳见于杜维运《史学方法论》。杜氏把对史料的处理称为“史料的考证”,分史料外部考证和史料内部考证,其中外部考证包括:1. 辨伪书,2. 史料产生时代的考证,3. 史料产生地点的考证,4. 史料著作人的考证,5. 史料原形的考证;内部考证包括:1. 记载人信用的确定,2. 记载人能力的确定,3. 记载真实程度的确定^⑤。那么,史料批判研究与此前的史料处理方式有什么不同?

作者简介:孙正军,首都师范大学历史学院讲师(北京 100089)。

① 按“史料批判”一词,常被用来形容兰克史学的史料处理方式(Quellenkritik,或译作“史料考证”),即要求对史料考订辨析,去伪存真,确保史料的真实可靠,与本文所说史料批判研究不同。

② 《中国中古史研究》编委会编:《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第一卷,北京:中华书局,2011年,第4、8—9、15—17页。

③ 《中国中古史研究》编委会编:《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第三卷,北京:中华书局,2013年,第222、273、274页。

④ 梁启超:《中国历史研究法》第五章《史料之搜集与鉴别》,上海:上海古籍出版社,1998年,第77—107页。

⑤ 杜维运:《史学方法论》第十章《史料的考证》,台北:三民书局,1986年,第153—167页。

按照梁启超和杜维运的归纳,传统史料处理的重点在于确保史料真实可靠,以求真求实为首要目标;而史料批判研究,如安部聪一郎所作定义,是“以特定的史书、文献,特别是正史的整体为对象,探求其构造、性格、执笔意图,并以此为起点试图进行史料的再解释和历史图像的再构筑”^①。亦即与传统史料处理方式相比,史料批判研究并不满足于确保史料真实可靠,而是在此基础上继续追问:史料是怎样形成的?史家为什么要这样书写?史料的性质又是什么?即如安部定义所见,探求历史文献的“构造、性格、执笔意图”才是史料批判研究的重点所在。换言之,对于史料批判研究而言,史料真伪并不重要,重要的是史料为什么会呈现现在的样式。

毋庸赘言,史料批判研究的兴起,首先得益于传统史料处理方式的进一步发展。在对史料进行无微不至的内、外考证后,探讨史料的形成过程似乎也就是顺理成章的事情。其次,后现代史学对史料批判研究的兴起应也起到了推波助澜的作用。一般认为,后现代史学对传统历史学的冲击主要有两个方面:一是对传统历史认识论和历史编撰学的挑战,二是在后现代史学思潮影响下历史研究兴趣的转移^②。所谓历史研究兴趣的转移即是指研究者把目光转向日常生活、底层人物、突发事件、妇女、性行为、精神疾病等微观和细节,也就是一些学者所说的新社会史,这一点与本文主旨无关,暂且不论;而对传统历史认识论和历史编撰学的挑战,指的就是否认历史的真实性、客观性,视史料为文本,把史学等同于文学,强调史家或其他因素对历史编撰的影响。这与史料批判研究以探求史料“构造、性格和执笔意图”为目标无疑是吻合的。

需要说明的是,对于史料“构造、性格和执笔意图”的重视并非史料批判研究新创,如刘知幾对史书曲笔的认识,即与此颇有相通之处^③,而20世纪前半期以顾颉刚为旗帜的“古史辨派”对古史文献的怀疑精神,更是多具契合。此外,现代学者对中古宗教文献中圣僧高道形象建构的分析,也与史料批判研究殊途同归^④。不过,作为一种主要以正史为解析对象的研究范式,史料批判研究无疑是近二十年内才兴起的。以下以时代为序,回顾魏晋南北朝史研究中的史料批判研究。此外与东汉相关的许多史料均成书于魏晋南北朝时期,且由于东汉系魏晋南北朝时期的入口,因此这里我们也将对东汉文献的史料批判研究放在一起评述。

一、东汉史料批判研究

东汉史料批判研究的代表人物是安部聪一郎。安部是日本魏晋南北朝史研究年轻一辈的翘楚,长于东汉时代的史料分析和政治史研究,在走马楼吴简研究上也颇有建树。

安部聪一郎对东汉史料进行史料批判始于2000年,是年6月,安部发表了他在该领域的第一篇文章《後漢時代關係史料の再検討—先行研究の検討を中心に》(《史料批判研究》第4号,2000年)。正如题目所显示的那样,本文是在前人研究基础上对东汉史料的一次系统整理。文中,针对以往学者试图通过比较诸家《后汉书》、《后汉纪》复原东汉历史的倾向,安部提出诸家《后汉书》、《后汉纪》编撰之际,可能已经融入了撰者的政治立场和价值观,特别是魏晋南北朝时期对东汉历史的理解也会被无意识地混入其中;而保留下各种已经散佚的诸家《后汉书》的类书、注释书,其编纂也包含撰述者的思想、价值观在内。因此安部认为,任何试图以诸家《后汉书》、《后汉纪》复原东汉历史的尝试都是

① [日]安部聪一郎:《日本魏晋南北朝史研究的新动向》,《中国中古史研究》编委会编:《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第一卷,第8页。

② 仲伟民:《后现代史学:姗姗来迟的不速之客》,《光明日报》2005年1月27日。

③ 刘知幾撰,浦起龙通释:《史通通释》卷七《曲笔》,上海:上海古籍出版社,2009年,第182—185页。

④ 中文学界近年来的代表作有:陆扬:《解读〈鸠摩罗什传〉:兼谈中古中国早期的佛教文化与史学》,刘东主编:《中国学术》第23辑,北京:商务印书馆,2006年;《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;魏斌:《安世高的江南行迹——早期神僧事迹的叙事与传承》,《武汉大学学报》2012年第4期;等等。此外,陈怀宇《动物与中古政治宗教秩序》(上海:上海古籍出版社,2012年)亦有部分章节涉及于此。

不明智的。这篇文章奠定了安部对东汉史料理解的基本观点,即成书于魏晋以下的各种《后汉书》、《后汉纪》,并不能看成是东汉历史的如实记录,而是渗透了魏晋以下对东汉历史的认识,其中既包括编撰者的思想、价值观,也包括整个时代的东汉历史观。《後漢時代關係史料の再検討》是对东汉史料进行总体论述的一篇宏文,而正如安部在文中所说,上述观点还需要更多以勘校诸家《后汉书》为基础的个案研究为支撑,为此他选择了袁宏《后汉纪·明帝纪》永平三年(60)所记刘平、赵孝事迹作为考察对象。在《袁宏『後漢紀』・范曄『後漢書』史料の成立過程について—劉平・趙孝の記事を中心に》(《史料批判研究》第5号,2000年)一文中,安部比较《东观汉记》和诸家《后汉书》、《后汉纪》用词(如“义士”)及记事的差异,发现袁宏《后汉纪》和范曄《后汉书》对于“义”尤为强调,指出这是受到史家个人意识的影响,同时也可能融入了逐渐累积的魏晋以下对东汉历史的理解。这样,通过这篇个案式研究,安部具体论证了史家个人意识及魏晋时代的东汉历史观对诸家《后汉书》、《后汉纪》书写的影响。两篇文章,一从宏观整体,一从具体个案,充分阐释了安部对东汉史料的基本认识。

接下来,安部通过从史料批判角度对川胜义雄六朝贵族制论的质疑和挑战进一步强化了上述认识。如所周知,川胜是“六朝贵族制论”的主将,著有《六朝贵族制社会研究》^①等。川胜关于六朝贵族制有诸多论述,除了学界较为熟悉的“豪族共同体”外,还有一个重要观点就是他把魏晋以下的贵族溯源至东汉末年党锢事件中的清流士大夫,提出清流士大夫是一个政治上具有共同儒家国家观念、社会上具有共同儒家道德感情,相互间联系密切的统一体,作为清流士大夫舆论圈的“乡论”有三个层次,一是县、乡层面的第一次乡论,二是郡层面的第二次乡论,三是全国层面的第三次乡论,由此在空间上呈现“乡论环节的重层构造”,而魏晋贵族就来自全国规模的第三次乡论名士。

川胜观点提出后,影响很大,学界也有不少争议^②。相对于其他学者试图从正面予以检证的努力不同,安部独辟蹊径,转而从史料形成的角度考察东汉末年清流士大夫的生存实态。在《党錮の「名士」再考—貴族制成立過程の再検討のために》^③一文中,安部通过梳理包括范曄《后汉书》在内的诸史料所记表现全国层面名士的“三君”、“八俊”等名号发现,这些名号是在三国末年、西晋时期才逐渐出现,东汉时期尚不存在,因此东汉末年并没有所谓全国规模的“天下名士”,当时名士圈仅存在于郡、县层面,川胜所谓空间性重层结构(县乡—郡—全国),是历时性累积的结果。通过这些分析,安部得出了与前文一致的结论,即作为川胜立论基础的范曄《后汉书》的记载并非东汉历史实态,而是受到了魏晋以下东汉时代观的影响。

循此,安部又以东汉末年名士郭泰形象的演变为例,质疑川胜所言。在川胜的论述中,郭泰原为清议首领,是太学生“浮华交际”的象征性人物,后转为逸民式人物,由此论述逸民式人士是清流势力的延伸。而安部梳理范曄《后汉书》之前各种郭泰传记发现,郭泰形象在不同时期的传记中有一个不断变化、丰富的过程,其中一条关键线索就是郭泰作为隐逸者和人物评论家两种形象的此消彼长:隐逸者的形象渐趋淡化,而人物评论家的形象则日益放大,及至范曄《后汉书》,郭泰遂以人物评论家代表的形象出现,郭泰形象这一变化反映了东汉以后士大夫对郭泰评价的变化。因此在安部看来,川胜所谓郭泰形象的两面乃是历史性呈现的结果,并非汉末郭泰的实际情形^④。

同样出于对六朝贵族制论的反思,安部还从史料批判角度考察了与贵族制形成密切相关的隐逸、逸民人士。他发现,隐逸思想在汉晋时期有一个变化过程,汉碑所呈现的东汉时代的“隐逸”,意味着致力学术、教化“童蒙”,而从西晋开始,出现认可出仕的新的隐逸观,“隐逸”的政治性逐渐凸显,

① [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会研究》(初刊于1982年),徐谷芑、李济沧译,上海:上海古籍出版社,2007年。

② 关于此,参看安部聪一郎《清流・濁流と「名士」—貴族制成立過程の研究をめぐって》(《中国史学》第14卷,2004年)一文中的回廊。

③ [日]安部聪一郎:《党錮の「名士」再考—貴族制成立過程の再検討のために》,《史学雑誌》第111编第10号,2002年。

④ [日]安部聪一郎:《『後漢書』郭太列伝の構成過程—人物批評家としての郭泰像の成立》,《金沢大学文学部論集 史学・考古学・地理学篇》第28号,2008年。

为以儒家礼教为中核的王法体制所包容;而以范晔《后汉书》为基础建立的对东汉隐逸的理解,实际受到了晋代以后隐逸观的影响。这里,安部通过对汉魏以下隐逸观念的考察再次确认了前述意见^①。

通过以上梳理,至此我们可以大致了解安部聪一郎史料批判研究的特点:即在充分掌握、细密甄别各种文本异同的基础上,探讨文本成立时期的社会文化观念及撰者个人意识对历史书写的影响。如下文所见,这一方法也是目前史料批判研究的常用方法之一。

毋庸赘言,作为史料批判研究的常用方法,通过勘校文本考察史料形成的研究取径已被证明行之有效,但不可否认,循此方法展开的研究也有其天然不足,尤其是在史料缺乏的早期古史领域。如在安部的研究中,被用来与范晔《后汉书》对校的诸家《后汉书》、《后汉纪》多已散佚,仅在一些类书或注释书中略有存留,这些保留下来的断片文字固属吉光片羽,但究竟能在多大程度上代表史书整体,恐怕尚存疑问。此外,类书、注释书引文时的种种疏略、讹误,能否保证现存文字即史书原文,而后出史书所见内容之差异,究竟是史家有意处理还是沿袭旧史,这些也是有疑问的^②。

不过尽管如此,安部的上述考察对当下东汉史研究无疑仍有启发意义,这种启发不仅在于促使研究者重新思考一些学界成说,更重要的是提示研究者对呈现东汉历史的各种文献保持充分警惕,留意文本形成过程中的社会文化观念及史家个人意识可能产生的影响。而这一提示显然不应局限于东汉史一隅,对于其他历史时期的史料,也应保持同样的警惕之心。

东汉文献的史料批判研究,除了安部聪一郎外,还有一些学者也涉足其间。其中值得注意的是阿部幸信和徐冲对司马彪《续汉志》的解读,以及佐藤达郎对《汉官解诂》、《汉官仪》等官制著述的分析。阿部瞩目于《续汉志》中的《舆服志》,其讨论有以下两篇文章:《後漢車制考—讀『統漢書』輿服志劄記・その一》(《史艸》第47号,2006年),《後漢服制考—讀『統漢書』輿服志劄記・その二》(《日本女子大学纪要・文学部》第56号,2007年)。在这两篇“札记”式的文章中,阿部将关注焦点从此前着重讨论的舆服仪制中的特殊构成——印绶扩展至舆服全体,探讨车、服制度与位阶序列之关系。阿部发现,《舆服志》关于车服制度的记载存在一些缺漏、重复甚至矛盾之处,推测其并非是对单一制度统一、体系性的记载,而是混杂了不同时期的制度,并指出《舆服志》将绶制作为礼制而非官制记载的观念与《汉书》、《东观汉记》所见汉人认识不同,而与西晋《泰始令》暗合。如前所述,安部聪一郎认为诸家《后汉书》、《后汉纪》编撰之际,可能融入了魏晋南北朝时代对东汉历史的理解,其论述集中在传记部分,而阿部则提示我们,志书记载同样存在这种倾向。

与阿部将论述重点置于《舆服志》不同,徐冲对《续汉志》的解读则集中于《百官志》。在《〈续汉书·百官志〉与汉晋间的官制撰述——以“郡太守”条的辨证为中心》^③一文中,徐冲首先拆解《百官志》的文字结构,指出《百官志》系由“正文”和“注文”两部分构成,其中“正文”叙述职官及官属名称、员额、秩级,“注文”叙述职掌与沿革。以此为基础,徐冲尝试在汉晋官制撰述的谱系之中对《百官志》进行定位,提出《百官志》的撰述方式系对东汉后期以来崇重《周礼》的官制撰述新动向的继承和发展,其背后则是士人群体在儒学意识形态的作用下再造、重塑新型皇帝权力结构的历史进程。近年来,学者越来越不满足于将史乘志书视为单纯的典章仪制的记载,而主张志书亦附着强烈的意识形态性格。如中村圭尔提出,汉末到六朝时期出现的百官志,并不纯粹是对现实官制的叙述,而是具有强调王朝秩序整体的更高意图^④。徐冲的上述研究,无疑可视为在其延长线上,对《续汉书·百官志》所附意识形态所进行的更为具体、细节的探究。

① [日]安部聪一郎:《隱逸・逸民の人士と魏晋期の国家》,《歴史学研究》第846号,2008年。

② 具体来说,如安部认为东汉时期不存在全国性的名士序列,有学者对此即持保留态度。参见[日]津田资久:《漢魏交替期における『皇覽』の編纂》注38,《東方学》第108辑,2004年;牟发松:《范晔〈后汉书〉对党锢成因的认识与书写——党锢事件成因新探》,《华东师范大学学报》2012年第6期。

③ 徐冲:《〈续汉书·百官志〉与汉晋间的官制撰述——以“郡太守”条的辨证为中心》,《中华文史论丛》2013年第4期。

④ [日]中村圭尔:《六朝官僚制の敘述》(2009年初版),付晨晨译,《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑,2010年。

如果说徐冲关注的是正史中官制的叙述,佐藤达郎瞩目的则是诸如《汉官解诂》、《汉官仪》等非正史的东汉官制记录文本。在《胡広『漢官解詁』の編纂—その経緯と構想》^①一文中,佐藤考察了东汉时代四种官制著述的成书过程,指出撰述主旨有如下变化:即从王隆《汉官篇》美化汉制,到刘珍《汉家礼仪》、张衡《周官解诂》比附《周礼》称扬汉制,再到胡广《汉官解诂》以汉制为主体,客观载录制度沿革,其背景是古文学术的兴起与史学的独立。承此,在《応劭『漢官儀』の編纂》^②一文中,佐藤接着考察应劭《汉官仪》的性质和编纂背景,指出应劭“博搜多载”的撰述宗旨使得《汉官仪》成为汉代制度的百科全书,这既是对东汉以来学术潮流的继承,同时又是向六朝学术潮流发展的准备。

不难看出,和前述安部等人一样,佐藤也特别关注文献形成时代社会文化思潮对文献旨趣的影响。所不同的是,在安部等的研究中,后代历史观对东汉历史书写的影响尤为强调,相比而言,佐藤更重视东汉自身社会文化思潮对文献撰述的影响。佐藤这种重视当代社会文化背景的倾向还体现在他对其他文本的分析上,如在一篇关于汉代官箴的考察中,佐藤也强调彼时社会文化背景对官箴论述的影响^③。

二、三国史料批判研究

三国文献的史料批判,用力最多、成就最大的无疑当属津田资久。津田长期以来一直致力于曹魏政治史研究,而史料批判即是其最主要的切入点。

津田关于三国文献的考察始于《『魏略』の基礎的研究》^④,如篇题所见,这是一篇针对曹魏鱼豢所撰《魏略》的基础性研究,对于《魏略》体例、史源及成书年代均提出不少新见。随后在《陳寿伝の研究》^⑤一文中,津田又以《晋书·陈寿传》为考察对象,指出其中存在纪年错误和史料改窜等问题,并尝试依据《华阳国志》等重新构筑陈寿事迹。不过,这两篇分析基本仍属于传统史料处理的范畴,对于史料批判研究所强调的对历史文献“构造、性格、执笔意图”的探求,二文并未过多涉及。此外,《王肅「論秘書表」の基礎的研究》^⑥勘校佚文,尝试恢复王肅任职秘书监期间所上《论秘书表》,《「郭休碑」初探》^⑦采择良拓,在复原碑文基础上梳理郭休仕宦履历,同样也是这种传统史料处理方式的研究。不过,在最早一篇《『魏略』の基礎的研究》中,津田已经注意到《晋书》关于司马懿仕宦之初的记述可能混入后世的改动^⑧。此后,这种注重探求文献构造、性格和执笔意图的史料处理方式逐渐成为津田研究的重心。大致而言,津田的史料批判研究同样是以质疑、挑战魏晋政治史的传统理解图式展开的,其论述对象有二:一是曹丕、曹植“后嗣之争”引发的曹魏压制宗王现象,二是魏晋交替进程中的曹、马之争。这两种图式在陈寿《三国志》中已有呈现,后经众多学者论证而影响巨大,几成定论^⑨。

津田对曹魏压制宗王现象的质疑,肇端于《『魏志』の帝室衰亡叙述に見える陳寿の政治意識》^⑩一文。在这篇旨在考察陈寿关于曹魏衰亡的叙述中所隐含的创作意图的文章中,津田指出,《三国志》所记曹丕、曹植“后嗣之争”,是陈寿操纵史料、有意夸张歪曲的结果,其动机是为了强调曹魏衰亡与压抑宗王、册立妾为皇后、重用外戚相关,背景则是《魏志》撰述之际齐王攸的归藩、胡贵嫔的存在

① [日]佐藤达郎:《胡広『漢官解詁』の編纂—その経緯と構想》,《史林》第86卷第4号,2003年。

② [日]佐藤达郎:《応劭『漢官儀』の編纂》,《関西学院史学》第33号,2006年。

③ [日]佐藤达郎:《漢代の古官箴論考編》,《大阪樟蔭女子大学学芸学部論集》第42号,2005年。

④ [日]津田资久:《『魏略』の基礎的研究》,《史朋》第31号,1998年。

⑤ [日]津田资久:《陳寿伝の研究》,《北大史学》第41号,2001年。

⑥ [日]津田资久:《王肅「論秘書表」の基礎的研究》,《国史館大学文学部人文学会紀要》第38号,2007年。

⑦ [日]津田资久:《「郭休碑」初探》,《国史館東洋史学》第3号,2008年。

⑧ [日]津田资久:《『魏略』の基礎的研究》注31,《史朋》第31号,1998年。

⑨ 关于其研究状况,参看津田资久在《曹魏至親諸王考—「魏志」陳思王植伝の再検討を中心として》(《史朋》第38号,2005年)和《符瑞「張掖郡玄石図」の出現と司馬懿の政治的立場》(《九州大学東洋史論集》第35号,2007年)二文中的总结。

⑩ [日]津田资久:《『魏志』の帝室衰亡叙述に見える陳寿の政治意識》,《東洋学报》第84卷第4号,2003年。

以及外戚杨氏干政等政治问题。沿此,在《曹魏至親諸王考—『魏志』陳思王植伝の再検討を中心として》^①一文中,津田再次将目光对准“怀才不遇”的曹植,他通过复原曹植在汉魏交替之际的遭遇,指出《三国志》所呈现的曹植“不遇”形象与史有违。津田发现,与东汉诸王相比,曹魏宗室诸王地位并未发生明显变化,都处于一种象征性的“藩屏”地位,甚至从诸王犯大罪事实上不被问罪来看,他们毋宁说是受到礼遇的。由此津田提出,《三国志》曹植的“悲剧”形象,以及宗室诸王被“冷遇”的历史图式,是陈寿一手建构出来的,这是《三国志》撰述之际,西晋武帝晚年朝野之间要求齐王攸辅政、反对晋武帝令其归藩的舆论环境塑造的结果。另一方面,当时社会上流行的贾逵、王肃所提倡的利用宗室至亲辅政的《周礼》国家观,也直接影响了《曹植传》的书写。随后的《〈三国志·曹植传〉再考》^②,津田再次确认了上述意见,且怀疑曹魏对至亲诸王的“压迫”,是司马氏抬头以后的政策。

这样,津田通过揭发《三国志》与《魏略》、《曹植集》等文献的差异,指出前者所呈现的曹魏压制宗王的历史图式是陈寿基于晋初政治刻意塑造的结果。这一发现对传统之于曹魏宗室政治的理解无疑是一个巨大冲击。尽管上述论述不乏推测成分,但研究所具有的启发意义,却是无可否认的。

津田对曹、马之争对立图式的质疑则是通过考察几通碑刻展开的。在《曹真殘碑考釈》^③一文中,津田注意到曹魏明帝时立于雍州、旨在颂扬曹真功绩的《曹真碑》有其时出镇雍州的司马懿的积极参与,且碑文以曹魏为虞舜之后,与明帝、高堂隆等一系列礼制改革相应,显示出司马懿与明帝关系密切。由此津田指出,司马懿的本质与其说是反对曹魏之世家大族的代表,毋宁说是积极靠拢皇权的侧近之臣。随后在《符瑞「張掖郡玄石図」の出現と司馬懿の政治的立場》^④一文中,津田又从司马懿对曹魏青龙三年(235)张掖郡玄石图的关与再次论证了上述意见。津田首先从玄石图出现的系谱确认张掖郡玄石图的目的是要使策立齐王芳太子一事正当化,而操作此事的除明帝深所倚赖的高堂隆外,彼时出镇长安、任当分陕的司马懿也奔走其间,由此指出司马懿并非作为世家大族代表反对曹氏,相反却是明帝“近臣”,与曹魏帝室结成私人性的亲近关系,司马氏势力的抬升亦由此而起。此外,在前揭《「郭休碑」初探》文末,津田也以司马懿“私属”郭休之德政碑认可司马懿、曹爽双头辅政体制,且一言未及肃清曹爽派之功绩,提出同样质疑。由此可见,对于前贤试图从曹、马之争解释司马氏崛起的视点,津田旗帜鲜明地站在了反对者的立场上。在他看来,司马氏之崛起并非是在与曹氏对抗过程中成长起来的,相反却是源自司马懿侧身皇帝近臣,向皇权靠拢,从而攫取大权;其本人不是世家大族代表,世家大族内部也非统一阵线。要之,对于学界通行的以党派集团之争解释魏晋革命,津田是持否定态度的^⑤。

不难看出,虽然同样以质疑、挑战传统理解上的历史图式为矢的,津田与前述安部聡一郎之间还是有着明显差异:如果说安部较重视史料成立时期社会文化观念对历史书写的渗透,津田则更重视现实政治形势对历史书写的影响。在津田看来,文献成书时期的王朝政治环境,以及史家基于此而产生的政治意识,均直接影响和塑造历史文献的书写;具体到三国文献,显然,魏晋交替所带来的王朝革命,被津田视为影响三国史传书写最为重要的原因^⑥。如下文所见,这种对现实政治形势的重视,也是史料批判研究的常用方法之一。

① [日]津田资久:《曹魏至親諸王考—『魏志』陳思王植伝の再検討を中心として》,《史朋》第38号,2005年。

② [日]津田资久:《〈三国志·曹植传〉再考》,《中国中古史研究》编委会编:《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第一卷,第71—79页。

③ [日]津田资久:《曹真殘碑考釈》,《国士馆东洋史学》创刊号,2006年。

④ [日]津田资久:《符瑞「張掖郡玄石図」の出現と司馬懿の政治的立場》,《九州大学東洋史論集》第35号,2007年。

⑤ 近年来,国内学界也出现反思从政治集团诠释政治进程的声音,如仇鹿鸣:《陈寅恪范式及其挑战——以魏晋之际的政治史研究为中心》,《中国中古史研究》编委会编:《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第二卷,北京:中华书局,2011年,第199—220页;《魏晋之际的政治权力与家族网络·绪论》,上海:上海古籍出版社,2012年,第8—11页;《魏晋易代之际的石苞——兼论政治集团分析范式的有效性》,《史林》2012年第3期。

⑥ 津田亦曾考察汉魏交替对文献书写的影响,见其《漢魏交替期における「皇覽」の編纂》,《東方学》第108辑,2004年。

当然,犹如多数史料批判研究一样,津田的论述也存在一些难以确凿之处,所论未必尽皆允当。譬如对于《曹植传》与《曹植集》、《魏略》等的差异,津田一面倒地采纳后者,不免有偏听之嫌;而对司马懿政治行为的分析,似乎也忽视了政治人物表现的复杂性。不过,津田这一颠覆性的研究,对于我们认识《三国志》的书写,无疑具有启发意义;此外对几成定论的魏晋革命论,也促使我们重新思考。

津田之外,另一位主要以三国文献作为考察对象的学者是满田刚,对于《三国志》以及作为其基础的王沈《魏书》、韦昭《吴书》等,满田都有细致梳理。不过,与津田侧重从史料批判角度处理三国史料不同,满田对三国史料的考察仍多属于传统史料处理范畴。当然,在一些文章中,满田也流露出对史料性格、构造和执笔意图的关注。如在《韋昭「吳書」について》^①一文中,满田指出韦昭《吴书》成书于诸葛恪执政时期,其纂修基于宣扬孙吴正统性以及孙吴统一全国的历史观。又如在《諸葛亮歿後の「集団指導体制」と蒋琬政権》^②和《蜀漢・蒋琬政権の北伐計画について》^③两篇讨论后诸葛亮时代蜀汉政治史的文章中,满田分析了陈寿的“蜀汉国史观”,指出陈寿眼中,蒋琬政权与诸葛亮政权性质相似,蒋琬是诸葛亮正统继承人,与之相对,费祎和姜维政权则指向另外的方向。此外在《劉表政権について—漢魏交替期の荊州と交州》^④一文中,满田注意到《三国志》及裴松之注引诸书对刘表多负面评价,认为这是史臣为曹魏张目、有意为之的结果,未必与史实相符。

不难看出,与津田以质疑、挑战基于传统理解而构建的历史图式为矢的、积极主动地展开史料批判研究不同,在满田的研究中,传统史料处理方式仍占主流,史料批判仅是辅助手段,地位要弱化得多。因此满田的论文结构,主体部分一般仍是传统意义的考察,史料批判多数只是作为点缀在文末出现。或许正是基于此,就研究所体现的“刺激”而言,满田的研究不能不说是略有欠缺的。

三、两晋南朝史料批判研究

两晋南朝史领域,注重从史籍纂修者以及成书时的政治、社会状况把握历史并非晚近才有的现象。至少在越智重明的研究中,已显示出对此方法的重视^⑤,安田二郎对六朝政治史的一系列考察,同样流露出这一倾向。如初刊于1985年的《南朝貴族制社会の变革と道德・論理》^⑥,即整理分析了沈约、裴子野、萧子显等对袁粲、褚渊褒贬背后的特定历史观;而《東晋の母后臨朝と謝安政権》^⑦和《西晋武帝好色考》^⑧二文也涉及从文本形成过程解析历史图像;前者指出东晋中期以后世人对谢安评价较高,故《宋书·五行志》一反常规,不书早灾与褚太后临朝、谢安执政之关系,试图隐瞒谢安执政属于外戚政治这一“不光彩”的事实;后者提示晋武帝的好色形象是《晋书》着力塑造的结果,其中融入了唐太宗结合自身对晋武帝处理太子举措的认识,故《晋书》带有鲜明的“唐太宗时期现代史”的特征。此外,较近如小池直子对晋初政治史的探讨,也融入了这一研究理念。在《賈南風婚姻》^⑨一文中,小池针对《晋书》中被塑造为“恶女”形象的贾南风,指出《晋书》编撰者实际是把晋朝短祚归咎于以贾后为首的奸佞集团,并为此搜集组织了大量记载贾后恶劣形象的史料。在小池看来,《晋书》对西晋灭亡的总结与唐太宗将西晋短祚归咎于策立司马衷为太子的历史认识并不一致,而是有其沿自

① [日]满田刚:《韋昭「吳書」について》,《創価大学人文論集》第16号,2004年。

② [日]满田刚:《諸葛亮歿後の「集団指導体制」と蒋琬政権》,《創価大学人文論集》第17号,2005年。

③ [日]满田刚:《蜀漢・蒋琬政権の北伐計画について》,《創価大学人文論集》第18号,2006年。

④ [日]满田刚:《劉表政権について—漢魏交替期の荊州と交州》,《創価大学人文論集》第20号,2008年。

⑤ [日]安部聪一郎:《日本魏晋南北朝史研究的新动向・二、三国西晋史研究的新动向》,《中国中古史研究》编委会编:《中国中古史研究:中国中古史青年学者联谊会会刊》第一卷,第8页。

⑥ [日]安田二郎:《南朝貴族制社会の变革と道德・論理》,后收入氏著《六朝政治史の研究》,京都:京都大学学术出版会,2003年,第635—680页。

⑦ [日]安田二郎:《東晋の母后臨朝と謝安政権》,1991年初版,後收入氏著《六朝政治史の研究》,第230—231页。

⑧ [日]安田二郎:《西晋武帝好色考》,1998年初版,后收入氏著《六朝政治史の研究》,第127—144页。

⑨ [日]小池直子:《賈南風婚姻》,《名古屋大学東洋史研究報告》第27号,2003年。

此前记载的独立的一面。这与前揭安田二郎的观点无疑恰好相对。

受此影响,以特定历史文献为考察对象的史料批判研究在两晋南北朝史领域也如火如荼。首先是《晋书》。清水凯夫以陶潜、陆机及王羲之传的书写为例,指出其中多包含有意图的修改^①。铃木桂则对《晋书》的纪年方式予以特别关注。在《五胡十六国時代に関する諸史料の紀年矛盾とその成因—唐修『晋書』載記を中心として》^②一文中,铃木指出《晋书》关于五胡十六国的纪年有许多矛盾之处,分析其原因是源自各朝称元法的不同,而这关涉《晋书》修撰者对十六国历史正统观的认识。随后《唐修『晋書』にみえる唐初の正統観—五胡十六国の稱元法の検討から》^③,铃木分析各朝称元法,指出唐修《晋书》不拘泥胡汉之别,以前凉、西凉、南凉居于十六国历史正统的位置,反映出初唐君臣试图削弱南朝一系贵族门阀,建立新的胡汉融和政权秩序的政治意图。近年来,包含正统观在内的初唐历史观是学界瞩目的焦点,吕博、刘浦江分别从各自视角对此问题进行了深入探讨^④,而正如铃木桂之于《晋书》,以及下文将要提及的会田大辅对唐初成立的北周相关史料分析所见,考察史籍形成过程以及史家书写原因的史料批判研究,可以进一步丰富和细化学界对初唐历史观的认识^⑤。

关于《晋书》,此外值得一提的是美国学者迈克尔·罗杰斯(Michael C. Rogers)对《晋书·苻坚载记》的解构。在为《苻坚载记:正史的一个案例》^⑥所写的长篇序言中,罗杰斯指出《苻坚载记》“叙述的并非前秦的真实历史,而是运用了神话、想象与虚构的手法,折射了唐太宗时期的历史与隋炀帝时期的历史;进而否定淝水之战为真实的历史,把它看成是初唐史家用事实与想象而编成的一个虚构的故事”,“其用意在于反对唐太宗征讨高句丽的战争”^⑦。

要之,当前对《晋书》的史料批判研究,多强调唐初君臣对晋史书写的影响,大到王朝政权的历史定位,小到政治事件的叙述和人物形象的塑造,都被认为可能融入了唐初君臣的特定历史观在内。当然,如小池《賈南風婚姻》一文所显示的那样,《晋书》中也有与唐初君臣历史观不一致的地方。这反映出《晋书》书写复杂的一面。

《晋书》以下的南朝诸史,从史料批判角度得到较多讨论的是《宋书》。关于《宋书》,首先应当揭举的是川合安基于批判、反思六朝贵族制论所作的分析。自20世纪80年代以来,川合一直致力于六朝贵族制论的反思与整理研究,除去政治史、制度史等视角的诸多探讨外,史料批判也是剖析视角之一^⑧。在《『宋書』と劉宋政治史》^⑨一文中,川合指出,对于刘宋后期动荡不安的政治情势,《宋书》撰者沈约将之归结为皇帝、恩幸寒人与贵族的对立,因此在《宋书》中极力强调两者之间的对立图式,但这事实上与史不符。可以看到,在这篇文章中,川合试图通过对贵族制社会在《宋书》中被书写、创

① [日]清水凯夫:《唐修『晋書』の性質について(上)—陶潜傳と陸機傳を中心として》,《学林》第23号,1995年;《唐修『晋書』の性質について(下)—王羲之傳を中心として》,《学林》第24号,1996年。

② [日]铃木桂:《五胡十六国時代に関する諸史料の紀年矛盾とその成因—唐修『晋書』載記を中心として》,《史料批判研究》第4号,2000年。

③ [日]铃木桂:《唐修『晋書』にみえる唐初の正統観—五胡十六国の稱元法の検討から》,《史料批判研究》第5号,2000年。

④ 吕博:《唐代德运之争与正统问题——以“二王三恪”为线索》,《中国史研究》2012年第4期;刘浦江:《南北朝的历史遗产与隋唐时代的正统论》,《文史》2013年第2辑。

⑤ 何德章曾尝试探讨李延寿之正统观对《南》、《北》史春秋笔法的影响,见氏撰《〈南〉、〈北〉史之正统观》,《史学史研究》1990年第4期。

⑥ Michael C. Rogers trans., *The Chronicle of Fu Chien: a Case of Exemplar History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968).

⑦ 孙卫国:《淝水之战:初唐史家们的虚构?——对迈克尔·罗杰斯用后现代方法解构中国官修正史个案的解构》,《河北学刊》2004年第1期。不过对于上述分析,孙氏并不赞同。

⑧ 孙正军:《六朝时代的储官与皇权·绪论》,清华大学博士后研究报告,2012年,第8—10页。

⑨ [日]川合安:《『宋書』と劉宋政治史》,《東洋史研究》第61卷第2号,2002年。

造过程的探讨,达到解消贵族制论的目的^①。

川合之外,另一位对《宋书》进行集中分析的是稀代麻也子。与前述多为历史学研究者不同,稀代为文学史研究出身,其2003年完成的博士论文《『宋書』のなかの沈約一生きるといふこと》^②,如篇题所见,本意是要超越以往文学史研究单纯从文学作品看沈约的研究取径,试图从《宋书》的编纂态度、传记的存在形式、构成、叙述顺序等探讨沈约的生存状态及思想轨迹,因此其中包含不少历史学的考察,尤其是第二部分《人物像の構築》,分析《宋书》塑造的人物身上所附沈约之投影,与史料批判研究注重探求历史文献的“构造、性格、执笔意图”不谋而合。在《「智昏」の罪—劉義康事件の構造と「叛逆者」范曄の形象》一节中,稀代分析了《宋书》为塑造范曄“利令智昏”的人物形象而对史料所作的精心安排,包括丑化轶事的加入、异常的叙述顺序等,均被认为是沈约有意操作以强化范曄其人的负面性。随后《「不仁」に対する感受性—王微伝と袁淑伝》,稀代通过对《宋书》中王微、袁淑描写不同的分析,再次论证了沈约对史事记载的操作,并以沈约对“文史”之重视强调《宋书》之文学性。承此,《蔡興宗像の構築—袁粲像との比較を通して》对比《蔡兴宗传》与《袁粲传》,提出前者中的蔡兴宗像带有沈约理想形象的投影,因此《宋书》与其说是“史实的记述”,毋宁说是“文学”。由此可见,在稀代看来,沈约是以文学的方式书写历史,因此她把史籍《宋书》当作文学作品来解读,从文学研究的视角出发,探讨《宋书》中所渗透的沈约意识。尽管由于稀代是从文学视角考察《宋书》,史学论证方面不免有所欠缺,但较之以往多从沈约的文学作品或史论、序等切入,稀代从《宋书》史传探讨沈约的思想认识,无疑大大扩展了研究范畴。而对《宋书》历史学的考察来说,稀代从文学视角的解读,也为审视《宋书》提供了别样的视野。

《宋书》以下诸史,历来讨论不多,值得一提的是榎本あゆち比较《梁书》与《南史》异同所作的分析。其中《梁书》分析见于《姚察・姚思廉の『梁書』編纂について—臨川王宏伝を中心として》^③一文,榎本考察了姚察、姚思廉父子何以在《梁书·临川王宏传》中对临川王宏“美书恶讳”,推测这是由于寒人出身的姚氏借助与临川王家的关系,从而得以跻身士人,而正是这种恩义、情谊关系,使得姚氏父子在记载以临川王为代表的梁宗室时,不吝溢美之词。

与《梁书》相反,成于北方史家之手的《南史》则对萧梁宗室诟病较多。在《『南史』の説話的要素について—梁諸王伝をてがかりとして》^④一文中,榎本注意到《南史》收录了许多《梁书》没有的旨在批判梁代诸王的逸事记载,认为这是由于《南史》作者李延寿将萧梁灭亡归咎于因梁武帝宽纵导致的诸王违反道德的行为,而这些逸事源自北齐系士人对萧梁历史的认识。随后在《再び『南史』の説話的要素について—蕭順之の死に関する記事を手がかりとして》^⑤一文中,榎本再次论证了《南史》记述中刻意放大齐皇室矛盾,并贬低萧顺之、萧衍父子,指出这同样出自北齐系士人的南朝历史观。

不难看出,榎本主要是从《梁书》与《南史》的对比中展开论述,如前所述,这正是史料批判研究的常用方法之一。毋庸赘言,这样的研究还有许多工作可做,且不仅限于《梁书》。正如川合安在1989年的史学“回顾与展望”中评述《『南史』の説話的要素について—梁諸王伝をてがかりとして》时所

① 除了对《宋书》所呈现的历史图式进行史料批判分析外,同样出于批判贵族制论,川合还检讨了作为内藤贵族制论重要依据的柳芳《氏族论》,通过与南朝文献对比,指出《氏族论》说法并无依据。《柳芳「氏族論」と「六朝貴族制」学説》,川合安代表《「六朝貴族制」の学説史的研究》,平成17年度—19年度科学研究费补助金基金盘研究C研究成果报告书,2008年。

② [日]稀代麻也子:《『宋書』のなかの沈約一生きるといふこと》,东京:汲古书院,2004年。

③ [日]榎本あゆち:《姚察・姚思廉の『梁書』編纂について—臨川王宏伝を中心として》,《名古屋大学東洋史研究報告》第12号,1987年。

④ [日]榎本あゆち:《『南史』の説話的要素について—梁諸王伝をてがかりとして》,《東洋学報》第70卷第3、4号,1989年。

⑤ [日]榎本あゆち:《再び『南史』の説話的要素について—蕭順之の死に関する記事を手がかりとして》,《六朝学術学会報》第8号,2007年。

说,如果把《南史》与《宋书》、《南齐书》及《陈书》放在一起比较,也将很有意义^①。

以上是学界对两晋南朝正史所作的史料批判研究情况,而除了正史,这一时期其他一些历史文献也得到不少探讨。譬如安田二郎对《建康实录》的考察就让人印象深刻。《建康实录》是唐人许嵩在肃宗时期撰成的一部记载六朝史事的著述,因六朝皆都建康,故以为名。一般认为,《建康实录》体例不纯,错误较多^②,因此长期以来没有得到学者重视,研究无多^③。安田二郎青眼独加,在《許嵩と『建康実録』》^④一文中,尝试恢复许嵩撰述《建康实录》时的政治背景及特殊用意。安田首先判断现存《建康实录》为一部草稿,循此出发,分三个问题展开对许嵩编纂意图和背景的考察。第一,《建康实录序》云“南朝六代四十帝三百二十一年”,计算存在矛盾,推测许嵩系刻意以递减数字六、四、三、二、一概括六朝历史;第二,《建康实录》记载政治、军事过于简单,甚至时有缺漏,记载灾异却巨细无遗,认为这反映了许嵩强烈的“定命论”和“王气论”;第三,针对《建康实录》何以记载傀儡政权后梁,指出这是因为许嵩要证实“王气”有一个西迁过程,即从建康到江陵,再到长安,最后到达肃宗即位所在的灵武,借此宣扬肃宗灵武政权的正统性。这样,在检讨完上述三个问题后,安田回到文章起点,即《建康实录》为何只以草稿留世。安田认为,《建康实录》的撰述初衷是要宣扬肃宗灵武政权的正统性,然而此后不到两月,唐军光复长安、洛阳,肃宗政权也随之迁往长安,故许嵩试图以王气西移宣扬肃宗灵武政权合理性的努力失去了基础,或许正因如此,《建康实录》才未被修改,而仅以草稿形式留世。

安田是日本魏晋南北朝史研究者中较早关注史籍编撰意图的一位,其对贵族心性的一系列考察即注重从史料性格出发^⑤。而《許嵩と『建康実録』》一文则将这一研究特点发挥到极致,论论大胆,想象丰富。尽管从历史学实证一面来说,文中不少论证尚待证实,但该文对探讨包括《建康实录》在内的众多史籍提供了诸多启示,却是不容否认的。

四、北朝史料批判研究

北朝文献的史料批判研究,首先值得一提的是佐川英治的《東魏北齐革命と『魏書』の編纂》^⑥一文。佐川对《魏书》编撰的关注并不始于此,在此之前,佐川对北魏均田制的考察已涉及对《魏书》记载进行史料批判,指出《魏书》是基于北齐政权立场书写的^⑦。本文在此基础上,进一步思考《魏书》撰述的背景和意图。文章首先瞩目于《魏书》成书的政治环境,指出《魏书》是在代人、汉人历史观对立的背景下,基于山东士族立场撰述而成;进而通过梳理作为国史的“魏史”之编撰经纬,探讨对立历史观的由来,强调孝文帝时代李彪修史的划时代意义;最后则以魏齐革命具有继承孝文帝汉化政策色彩为背景,尝试解释《魏书》之“秘史”问题。要之,佐川认为《魏书》是在孝文帝汉化政策延长线上编纂的,目的是要将孝文帝汉化政策历史性的正当化,其写作背景则是魏齐禅让革命和汉人贵族对“监修国史”的掌握。这样,通过对《魏书》成书背景的考察,《魏书》编纂意图得到了清晰揭示,而包括“秘史”在内的诸多问题亦得到合理解释,这较之以前单纯纠缠于《魏书》是否为“秘史”的讨论^⑧,无疑有

① 《史学雑誌》第99编第5号,1990年。事实上,榎本あゆち在《再び「南史」の説話的要素について—蕭順之の死に関する記事を手がかりとして—》一文中,已将《南史》与《南齐书》进行比较。

② 张忱石:《建康实录·点校说明》,北京:中华书局,1986年,第25—28页。

③ 较重要的研究,除张忱石《点校说明》外,另有张勋燎:《〈建康实录〉及其成书年代问题》,初刊于1990年,收入氏著《中国历史考古学论文集》,北京:科学出版社,2013年,第707—721页;谢秉洪:《〈建康实录〉作者与成书时代新论》,《南京师范大学学报》2004年第5期;吴金华:《〈建康实录〉十二题(上)》,《南京晓庄学院学报》2006年第3期,《〈建康实录〉十二题(下)》,《南京晓庄学院学报》2006年第5期等。

④ [日]安田二郎:《許嵩と『建康実録』》,《六朝学術学会報》第7号,2006年。

⑤ [日]安部聡一郎:《日本魏晋南北朝史研究的新动向·三国两晋史研究的新动向》,第8页。

⑥ [日]佐川英治:《東魏北齐革命と『魏書』の編纂》,《東洋史研究》第64卷第1号,2005年。

⑦ [日]佐川英治:《三長・均田兩制の成立過程—「魏書」の批判的検討をつうじて—》,《東方学》第97辑,1999年;《「魏書」の均田制叙述をめぐる一考察》,《大阪市立大学東洋史論叢》第11号,2000年。

⑧ 关于《魏书》是否“秘史”的讨论,参看杨必新:《〈魏书〉“秘史”问题研究》,华中科技大学硕士学位论文,2009年。

了很大推进^①。

循着佐川的思路,胡鸿对《魏书·官氏志》之于北魏前期官制的书写进行了考察。在《北魏初期的爵本位社会及其历史书写——以〈魏书·官氏志〉为中心》^②一文中,胡鸿认为《官氏志》所记华夏式的天赐官品制度为“攀附的华夏官僚制”,与实际制度不符;《魏书》如此书写,乃是孝文帝以后史臣不断剪裁、润饰和攀附的结果,其目的则是试图通过建构北魏前期历史的华夏化以宣示正统。

而除了制度书写,北魏前期历史人物的建构同样存在着这种华夏化倾向。如内田昌功《北燕馮氏の出自と『燕志』、『魏書』》^③指出,《魏书》将出自鲜卑一系或东北诸族的北燕冯氏描述成汉人,系因继承了依据冯太后旨意编纂的《燕志》将冯氏汉人化的结果。

这样,通过佐川等人对《魏书》编撰意图和背景的考察,《魏书》书写的华夏化倾向已颇为清晰^④。固然,对于何人、何时推动了北魏国史书写的华夏化,学者之间尚存分歧,不同书写恐怕也各有背景,但《魏书》书写这一现象的揭示,犹如在《魏书》“秘史”与否的讨论外打开了另一扇解读之门,为理解《魏书》成书、乃至辨析史事都提供了新的视角。

《魏书》外,“八柱国”是北朝史料批判研究的另一中心议题。如所周知,八柱国是北周隋唐时期的权力中枢,亦即陈寅恪所谓关陇集团的核心,其构成如《周书》卷十六所见,依次为宇文泰、李虎、元欣、李弼、独孤信、赵贵、于谨、侯莫陈崇。对于八柱国的存在及顺序,历来少有怀疑,而前岛佳孝和山下将司则在与其他文献的对读过程中发现了疑问。在《西魏・八柱国の序列について一唐初編纂奉勅撰正史に於ける唐皇祖の記述様態の一事例》^⑤一文中,前岛注意到传世文献记载八柱国顺序并不一致,如《通典》和《文献通考》将李虎降至元欣之下,《资治通鉴》更是将李虎序于李弼之后;而除李虎外,诸书记载其他七人顺序则都一致。案李虎就任柱国大将军时,头衔为太尉、大都督、尚书左仆射、陇右行台、少师,似乎地位尊崇,不过前岛怀疑其中太尉、尚书左仆射、陇右行台三职系据李世民经历伪造,从仅余的“少师”头衔判断,李虎地位或当在于谨之下,侯莫陈崇之上,《周书》因李虎为李唐先祖,故将其拔高到仅次于宇文泰的位置。而在文末,前岛还意识到,大统十六年(550)后八柱国之外的其他柱国大将军也曾被列于八柱国之列,八柱国及其后裔也未长期占据军事领导层,因此所谓“八柱国”一词,还需要重新检讨^⑥。

循着前岛的思路,山下将司进一步对“八柱国”一词的产生进行了思考。在《唐初における『貞觀氏族志』の編纂と「八柱国家」の誕生》^⑦一文中,山下首先通过检索传世文献和出土文献确认:1. “八柱国”一词仅限于唐代以降、尤其是贞观以降的文献,2. 文献中所见“八柱国”有时并非指《周书》中的“八柱国家”,由此提出疑问,所谓“八柱国”及《周书》所记“八柱国家”这样的门阀观念,在唐代之前是否真的存在? 山下通过对《周书》文本的分析指出,“八柱国”以及仅次于“八柱国”的“十二大将军”,其人选均为初唐史家有意选择,所谓“八柱国”、“十二大将军”,不过是贞观六年(632)编纂《贞观氏族志》,为提高李唐皇室权威而由初唐史家建构出来的一个概念。随后在《隋・唐初期の独孤氏と八柱

① 需要说明,[日]尾崎康于此前已对《魏书》成书时的汉人、代人对立背景有所揭示,见氏撰《魏書成立期の政局》,《史学》第34卷第3、4号,1962年。

② 胡鸿:《北魏初期的爵本位社会及其历史书写——以〈魏书·官氏志〉为中心》,《历史研究》2012年第4期。

③ [日]内田昌功:《北燕馮氏の出自と「燕志」,「魏書」》,《古代文化》第57编第8号,2005年。

④ 关于《魏书》,还有园田俊介《北魏・東西魏時代における鮮卑拓跋氏(元氏)の祖先伝説とその形成》(《史滴》第27号,2005年)、熊谷滋三:《「魏書」と「北史」の爾朱榮伝について》(《史滴》第27号,2005年)、聂澹萌《从国史到〈魏书〉:列传编纂的时代变迁》(《中华文史论丛》2014年第1期)等,兹不赘述。

⑤ [日]前岛佳孝:《西魏・八柱国の序列について一唐初編纂奉勅撰正史に於ける唐皇祖の記述様態の一事例》,《史学雑誌》第108编第8号,1999年。

⑥ 前岛佳孝另有《李虎の事跡とその史料》(《人文紀要》第61号,2007年)一文,再次确认文献中李虎相关记载多附有唐王朝意识在内。

⑦ [日]山下将司:《唐初における『貞觀氏族志』の編纂と「八柱国家」の誕生》,《史学雑誌》第111编第2号,2002年。

国問題再考—開皇二十年「独孤羅墓誌」を手がかりとして》^①一文中,山下认为《隋书·独孤罗传》精心粉饰业已衰落的独孤氏,同样应置于建构“八柱国十二大将军”概念的背景下予以考虑。可以看到,与前岛佳孝仅是质疑唐初史乘对李虎地位的刻意拔高不同,山下将司则将质疑扩展至整个“八柱国十二大将军”的存在,如果这一意见成立,这对陈寅恪以来以此为基础建构的北周隋唐权力中枢演变轨迹乃至府兵制等,无疑都是巨大的冲击。

与安部聪一郎解构川胜义雄乡论的重层构造模式,津田资久解构《三国志》曹丕、曹植之争及曹马之争等一样,前岛佳孝和山下将司对“八柱国”的解构同样也是对旧有经典历史理解模式的质疑。尽管考虑到史料的存在状况,上述质疑未必允作定论,但这一发现至少提醒研究者对相关史料应持有必要的警惕之心,近来如平田阳一郎对府兵制的讨论中,即注意到《周书》、《北史》记载之不可信^②。

北朝史料批判研究另一引人注目的讨论是会田大辅对北周相关史料的解读^③。会田主要聚焦于《周书》对若干历史人物的形象塑造,考察其虚实及撰述意图。在《蕭詧の「遣使称藩」に関する一考察—「周書」に描かれた蕭詧像をめぐる》^④一文中,会田发现《周书》描写萧詧“遣使称藩”有刻意模糊的倾向,推测其目的乃是强调萧詧行为的悲剧性和正当性;《周书》如此书写,除可能有出自后梁的史臣岑文本的参与外,唐初重臣萧詧之孙萧瑀的存在也是重要因素。在随后的《北周宇文護執政期再考——宇文護幕僚の人的構成を中心に》^⑤一文中,会田将焦点对准权臣宇文护,指出《周书》对宇文护的否定性描述与同时期其他文献并不一致,进而通过分析宇文护幕府的幕僚构成,确认其执政时政界并非如以往所认为的那样为“亲宇文护派”和“亲周帝派”的对立,宇文护用人并不偏颇专权,执政多有贡献,《周书》负面描述与其实际形象不符^⑥。除了对《周书》中单个历史人物形象予以辨析外,近年来会田还对北周皇帝及执政者的整体形象进行了考察。在《令狐德棻等撰「周書」における北周像の形成》^⑦一文中,会田比对《周书》与成书于隋及唐初的《周齐兴亡论》、《帝王略论》发现,只有《周书》把北周灭亡远因归于宇文泰“乖于德教”,且《周书》对宇文护批判最严,对周武帝评价最高。基于此,会田推测《周书》如此书写有着特定的政治意图,如彰显北周是为了树立王朝权威,否定宇文泰是为了宣扬周隋革命正统,贬低宇文护是为了抬高周武帝等。

这样,会田通过精心比对《周书》描述与在此前后成书的其他文献的记载,确认《周书》对北周若干重要历史人物的形象塑造多有不实,其背后则隐含特定的政治意图。如前所述,这一方法是史料批判研究的常用方法之一,前揭安部聪一郎对东汉史料的批判及前岛佳孝、山下将司对“八柱国”的反思均是如此。而这一方法的前提是对正史外相关文献的搜集、辨析,为此会田对成书于《周书》前后的多部文献进行了考察,奠定了坚实的分析基础^⑧。不过另一方面,如果说正史撰述有着特定的撰

① [日]山下将司:《隋·唐初期の独孤氏と八柱国問題再考—開皇二十年「独孤羅墓誌」を手がかりとして》,《早稲田大学教育学部学術研究(地理学・歴史学・社会科学編)》第51号,2003年。

② [日]平田阳一郎:《西魏・北周の二十四軍と「府兵制」》,《東洋史研究》第70卷第2号,2011年。

③ 除此之外,会田大辅对《隋书》编撰亦有考察。《「宇文述墓誌」と「隋書」宇文述伝—墓誌と正史の宇文述像をめぐる》,《駁台史学》第137号,2009年。

④ [日]会田大辅:《蕭詧の「遣使称藩」に関する一考察—「周書」に描かれた蕭詧像をめぐる》,《文化継承学論集》第3号,2006年。

⑤ [日]会田大辅:《北周宇文護執政期再考——宇文護幕僚の人的構成を中心に》,《集刊東洋学》第98号,2007年。中译《北周宇文护执政期再考——以宇文护幕僚人事组成为中心》,林静薇译,《早期中国史研究》第4卷第1期,2012年。

⑥ 在此之前,会田大辅已经注意到《周书》对宇文护的描述可能有失偏颇。《北周「叱羅協墓誌」に関する一考察—宇文護時代再考の手がかりとして》,《文学研究論集》第23号,2005年。

⑦ [日]会田大辅:《令狐德棻等撰「周書」における北周像の形成》,“建构与生成:汉唐间的历史书写诸层面”学术会议,复旦大学,2013年3月。

⑧ [日]会田大辅:《「紫明抄」所引「帝王略論」について》,《国語と国文学》第87编第3号,2010年;《日本における「帝王略論」の受容について—金沢文庫本を中心に》,《アジア遊学》第140号,2011年;《「類要」中の「通歴」逸文について》,《汲古》第63号,2013年等。

述意图,那么其他文献是否即无类似倾向?这恐怕是运用这一方法进行研究需特别留意的。

五、史籍整体的史料批判研究

所谓史籍整体的史料批判研究,即是指不以某一特定史籍为考察对象,而是以某类史籍,乃至史籍全部作为考察对象。这较之前引安部定义,无疑进一步扩展了研究范围。

魏晋南北朝史籍整体的史料批判研究,首先想举出的是永田拓治之于“先贤传”或“耆旧传”的研究。“先贤传”或“耆旧传”是汉魏六朝时期大量涌现的一种史籍类型,也称郡国书,属“杂传”之一种,逯耀东、胡宝国等已对包括“先贤传”、“耆旧传”在内的诸杂传之兴衰演变作了很好的梳理,认为其与人物品评之风密切相关^①,永田拓治在此基础上进一步追问编纂的背景和意图。

在《「先賢伝」「耆旧伝」の歴史的性格—漢晋時期の人物と地域の叙述と社会》^②一文中,永田发现不同时期“先贤传”、“耆旧传”有着不同的编纂意图:东汉三国时期,其目的是想通过彰显先勋功臣和传达先贤事迹来恢复社会秩序;而在西晋,主要目的变成与其他地区竞争优劣;及至东晋,“先贤传”、“耆旧传”则被认为是对抗北来人士、宣扬南方士族的宣言书。随后《「状」と「先賢伝」「耆旧伝」の編纂—「郡国書」から「海内書」へ》^③一文,永田着重讨论了“先贤传”、“耆旧传”编纂之于地方统治的意义,指出东汉时期,先人事迹被视为联系乡里社会风俗教化的重要纽带,编纂“耆旧传”有助于地方长吏推行教化;而魏文帝选定“二十四贤”,明帝编纂《海内先贤传》,则是要树立理想人物形象,以达到全国统一重新构筑乡里社会之目的。承此,《上计制度与“耆旧传”、“先贤传”的编纂》^④一文也指出,“耆旧传”、“先贤传”并不只是乡里意识的反映,亦受到王朝政治意图的影响,王朝出于稳定地方统治的需要,选定、表彰“先贤”,优待“先贤”子孙,这一政策导向对“耆旧传”、“先贤传”的编纂起到了推波助澜的作用。

另一方面,“先贤传”、“耆旧传”对于乡里社会、乃至家族个体之意义也是永田考察的重点。前文《「先賢伝」「耆旧伝」の歴史的性格》对此已有揭示,而在《「汝南先賢傳」の編纂について》^⑤一文中,永田强调在社会重视先贤子孙的风潮下,编撰“先贤传”对于家族具有特定意义。这一观点在此后对同属杂传的“家传”的考察中也再次得到确认^⑥。

要之,永田主要从“王朝”(中央政府、地方长吏)和“社会”(乡里社会、家族个体)两个方面对汉晋时期“先贤传”、“耆旧传”的编纂进行了考察。在永田看来,不同时期、不同范围(“郡国”或“海内”),甚至不同名称(“耆旧”或“先贤”)的“先贤传”、“耆旧传”,都有各自不同的撰述背景和意图,这也直接影响了该类文献的书写。而随着撰述意图逐渐被揭示,以往多被看作一个整体的“先贤传”、“耆旧传”,其演变细节益发清晰,而汉晋不同时期时代特征某些侧面,亦由此得以更为具体的呈现。

其次需要举出的是徐冲之于皇帝权力秩序影响下的历史书写的研究。与和永田一样,徐冲关注的也是中古时代某一类史籍——国史,他称之为纪传体王朝史。这一研究集中体现在其专著《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》内,其所讨论的核心问题,正如“前言”中所说,“是中古时代每一个王朝的皇帝权力起源过程,与其纪传体王朝史的‘历史书写’之间,究竟构成了怎样的关系”^⑦。为此,

① 逯耀东:《魏晋杂传与中正品类的关系》,《中国学人》第2期,1970年;胡宝国:《杂传与人物品评》,氏著《汉唐间史学的发展》,北京:商务印书馆,2003年,第132—158页。

② [日]永田拓治:《「先賢伝」「耆旧伝」の歴史的性格—漢晋時期の人物と地域の叙述と社会》,《中国—社会和文化》第21号,2006年。

③ [日]永田拓治:《「状」と「先賢伝」「耆旧伝」の編纂—「郡国書」から「海内書」へ》,《東洋学報》第91卷第3号,2009年。

④ [日]永田拓治:《上计制度与“耆旧传”、“先贤传”的编纂》,《武汉大学学报》2012年第4期。

⑤ [日]永田拓治:《「汝南先賢傳」の編纂について》,《立命館文学》第619号,2010年。

⑥ [日]永田拓治:《漢晋期における「家伝」の流行と先賢》,《東洋学報》第94卷第3号;《「荀氏家伝」の編纂》,《歴史研究》第50号,2013年。

⑦ 徐冲:《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》,上海:上海古籍出版社,2012年,“前言”第1页。

徐冲选取了中古时代纪传体王朝史中四种典型的结构性存在作为考察对象,分别是“起元”、“开国群雄传”、“‘外戚传’与‘皇后传’”和“隐逸列传”,探讨其变动、转换与皇帝权力之关系。

在“起元”部分,徐冲考察了起元转化与皇帝权力起源“正当性”之关系。所谓“起元”,是指国史书写中从何时开始采用本朝纪年方式纪年。徐冲发现,魏晋以降,以刘宋时徐爱撰修国史为转折,此前国史书写采取“禅让后起源”,即在前代王朝纪年下书写本朝“创业之主”,而此后则变为“禅让前起元”,即自本朝开国之君创业伊始即使用本朝纪年,认为这一变化反映了时人对皇帝权力起源认识的变化,“创业之主”取代“前朝功臣”,成为皇帝权力起源的起点。要之,在徐冲看来,国史书写在“起元”的使用上具有明确的政治意图,“起元”显示出时人对皇帝权力来源正当性落脚点的认识,“禅让后起元”表明时人认为开国之君的“前朝功臣”身份是其权力合法性的来源,而“禅让前起元”则表明时人认为开国之君的“创业之主”身份已保证了其权力的合法性。

和“起元”一样,“开国群雄传”也被认为是显示皇帝权力起源正当性的意识形态装置之一。所谓“开国群雄传”,是指纪传体王朝史中以前代王朝的末世群雄为书写对象的一组列传。徐冲发现,中古纪传体王朝史中,“开国群雄传”出现了与“起元”转换一致的变化:三国至南朝前期,“开国群雄传”结构性地存在于纪传体王朝史中,而在南北朝后期至唐朝前期,则结构性地缺失。由此徐冲视“开国群雄传”和“起元”为一组联动的意识形态装置,共同服务于皇帝权力起源的正当化。

随后的“‘外戚传’与‘皇后传’”和“隐逸列传”,讨论的与其说是皇帝权力起源,毋宁说是皇帝权力结构,即透过列传结构的变化,探讨皇帝权力构成要素的转化。在“‘外戚传’与‘皇后传’”部分,徐冲认为汉代所书写的纪传体王朝史以“外戚传”的名目编总诸皇后,暗示外戚在汉代皇帝权力结构中具有正当位置;而成书于魏晋南朝时期的纪传体王朝史以“皇后纪/后妃传”的名目编总诸皇后,意味着对汉代具有正当性和制度性的“外戚政治”之否定。“隐逸列传”部分则由朝及野,瞄准了原本在皇帝权力结构之外的隐逸群体,指出汉代成书的纪传体王朝史不设“隐逸列传”,表明“隐逸”并未成为汉代皇帝权力结构之正当组成,而以曹丕禅让前夕旌表包括处士在内的“二十四贤”为转折,魏晋南朝撰述的纪传体王朝史中均设“隐逸列传”,意味着“隐逸”进入并内化于皇帝权力结构。可以看到,上述关于“‘外戚传’与‘皇后传’”和“隐逸列传”的讨论中,均将变化指向了汉魏革命,而汉魏革命正是作为此书基础的徐冲博士论文《“汉魏革命”再研究:君臣关系与历史书写》论述的主题。要之,在徐冲看来,汉魏时期皇帝权力结构出现了深刻变化,这一变化也反映到纪传体王朝史书写的结构变化上,“皇后纪/后妃传”取代“外戚传”,以及“隐逸列传”进入纪传体王朝史,正是此一结构变化的具体表现。

由此可见,与前述史料批判多关注史籍所记具体内容不同,徐冲更重视史乘文献中的一些结构性的存在,如史传的构成、命名,国史的“起元”方式等,通过比较撰述于不同时期的纪传体王朝史中这类结构性的存在,辅以成书环境的考察,探讨史籍结构背后以皇帝权力为主导的政治背景。由此原本属于史学史的课题进入了政治史领域,不仅扩大了史学史研究的范畴,同时也为政治史考察提供了独特视角。事实上,比较不同时期不同背景下的历史书写,某种程度上也是史籍整体的史料批判研究共享的研究方法,前揭永田拓治对“先贤传”、“耆旧传”的考察,以及下文将要叙及的笔者对史传模式的思考均是如此。

需要说明的是,近年来徐冲还将他对传世文献的批判性思考引入碑刻文献,尤其注重碑刻中所谓“异刻”所具有的特定内涵。在《从“异刻”现象看北魏后期墓志的“生产过程”》^①一文中,徐冲归纳了八种“异刻”现象:(1)左方留白,(2)志尾挤刻,(3)志题挤刻,(4)志题省刻,(5)志题记历官、志文记赠官,(6)志题记历官、后补刻赠官,(7)谥号空位,(8)谥号补刻,认为墓志生产是包括了丧家、朝议等

^① 徐冲:《从“异刻”现象看北魏后期墓志的“生产过程”》,初刊《复旦学报(社会科学版)》2011年第2期,修改后收入余欣主编:《中古时代的礼仪、宗教与制度》,上海:上海古籍出版社,2012年,第423—447页。

多种要素共同参与和互动的结果,而“异刻”提供了考察这类参与和互动的线索。循着这样的思路,《北魏元融墓志小札》^①、《元渊之死与北魏末年政局——以新出元渊墓志为线索》^②二文对墓志“异刻”背后的特殊政治内涵进行了具体而微的揭示。

最后,还想提一下笔者近年来对史传书写模式的一点思考。所谓“模式”,即是指史传中那些高度类型化、程序化的文本构筑元素,它们或本诸现实,或由史家新造,在史籍中被大量运用,以构建、形塑各式各样的人物形象。

管见所及,学界对“模式”的关注始于德国汉学家福赫伯(Herbert Franke)。早在1950年,福氏就提示关注史传书写中的模式(topos)问题^③,此后美国学者杜希德(Denis Twitchett)、傅汉思(Hans H. Frankel)都有续论^④,日本学者榎本あゆち和安部聡一郎也曾注意到史传书写存在一些模式^⑤。不过,对于模式的分析均非上述学者的论述中心,古代史籍中的种种书写模式尚未得到学界充分重视。

2009年8月,笔者在武汉大学举行的第三届“中国中古史青年学者联谊会”上提交了一篇题为《想象的南朝史——以〈隋书〉所记梁代印绶冠服制度的史源问题为线索》的报告,其中指出,现存南朝诸史中保存了大量模式化的记载,这类记载大多是由史家依据某一特定典故模式建构出来的,不能看作是真实历史的反映,南朝历史在很多场合是由诸多模式想象、堆砌的“伪历史”。文中并举出若干例子予以论证,包括孝子、良吏及勤学的种种书写模式。现在看来,尽管南朝诸史中确实存在着一些书写模式,但就此论证南朝史为想象堆砌而成,显然过激,模式对历史书写的影响还需借助更为具体的个案式探讨来支撑、充实。为此,笔者以“猛虎渡河”和“飞蝗出境”这两个中古时期最常见的良吏书写模式为例,探讨其对史传编纂及性质的影响。在《中古良吏书写的两种模式》^⑥一文中,笔者首先梳理了两种模式在中古史传中的应用情况,并归纳出若干变体,进而分析其在东汉出现及宋代以降长期延续的背景,文章最后指出,史传大量使用书写模式,一方面使得记载高度类型化、程式化,缺乏个性描述,另一方面也削弱了记述之真实性。

循着同样的思路,笔者进而又对《史记》、《汉书》、《后汉书》中的良吏书写模式进行了整体性的梳理。在《中国古代良吏书写模式的确立——从〈史〉、〈汉〉到〈后汉书〉》^⑦一文中,笔者确认《史记》书写良吏与后世差异较大,不仅载录对象非地方长吏,叙述政绩也语焉不详;及至《汉书》,则以社会所期待的理想良吏为基准,确立了一整套良吏书写模式;《后汉书》在此基础上,又增加了以灾异祥瑞论为认知背景的德感自然模式。而这套经由《汉书》确立、《后汉书》完善的良吏书写模式,成为后世深所依赖的模板,为历代长期沿用。

由此可见,与徐冲基于列传结构变化探讨皇帝权力起源和结构转换、侧重于政治背景的考察不同,笔者对模式的分析则注重爬梳各种模式出现及应用背后的社会文化背景,亦即透过各种模式,笔者所欲追踪的并非多数史料批判研究所关注的政治时局,而是社会背景和文化氛围,这也是模式分析的目的所在。

① 徐冲:《北魏元融墓志小札》,《早期中国史研究》第4卷第2期,2012年。

② 徐冲:《元渊之死与北魏末年政局——以新出元渊墓志为线索》,《历史研究》2015年第1期。

③ Herbert Franke, "Some Remarks on the Interpretation of Chinese Dynastic Histories," *Oriens* 3 (1950), 120-121.

④ [美]杜希德:《中国的传记写作》,张书生译,《史学史研究》1985年第3期;[美]傅汉思:《唐代文人:一部综合传记》,郑海瑤译,倪豪士编选:《美国学者论唐代文学》,上海:上海古籍出版社,1994年,第10-11页。

⑤ [日]榎本あゆち:《姚察·姚思廉の「梁書」編纂について——臨川王宏伝を中心として》;[日]安部聡一郎:《袁宏「後漢紀」・范曄「後漢書」史料の成立過程について——劉平・趙孝の記事を中心に》。

⑥ 孙正军:《中古良吏书写的两种模式》,《历史研究》2014年第3期。

⑦ 孙正军:《中国古代良吏书写模式的确立——从〈史〉、〈汉〉到〈后汉书〉》(待刊稿),曾先后于首都师范大学历史学院史学沙龙第19期“历史书写专场”(2014年4月19日)、第二届中国中古史前沿论坛(华中师范大学,2014年8月)发表。

六、余 论

以上就是管见所及近年来魏晋南北朝史研究中史料批判研究的现状,尽管受视域所限或有遗漏,但总体面貌应无大误。可以看到,相对而言,日本学者在这一领域开拓更早,成果也更为丰富。事实上,中国学者进入史料批判研究,部分原因正是得益于日本学者的启迪,如徐冲自承受到安部聪一郎的诸多影响,而笔者对模式的最初关注也来自阅读榎本研究时所获得的启发。

中日学者在史料批判研究领域的诸多交流使得其基本方法亦为两国学人所共享。如上所见,当前史料批判研究主要方法有三:一是比较成书于不同时代的文献对同一或相关记载的异同,由此探讨各时期政治环境、历史观或史家个人意识对历史书写的影响,前揭安部聪一郎、榎本あゆち及会田大辅的研究允为该方法应用的典型;二是分析文献成书背景,探讨政治环境、社会氛围、文化思潮等对历史书写的影响,由于中国古代以正史为代表的史传文献多与政治密切相关,因此从政治环境切入的研究尤多,津田资久、安田二郎、佐川英治等莫不如是;三是不拘泥具体内容,从整体上比较不同时期同一类别的一组文献的性质、结构等,由此探讨文献形成背后的政治或文化氛围,这在永田拓治和徐冲的研究中体现得尤为突出。当然,上述方法也非截然区分,毫不关涉,如前文叙述所显示的那样,很多研究毋宁说是两种、甚至三种方法并用的,第一、三种方法的考察离不开对成书背景的分析,而第二种方法的思考有时也需从比较有着各自背景的文献异同切入。

无论如何,虽然上述三种方法侧重各有差异,但其对史传文献所持批判、质疑的目光却是一致的,这不禁让人想起20世纪前期发生在中日学界的疑古思潮。如所周知,20世纪前期,中日学界曾不约而同地出现了对中国古史文献的质疑,在中国为顾颉刚引导下的“古史辨派”,日本则以白鸟库吉“尧舜禹抹杀论”和内藤湖南“加上原则”为代表^①。疑古思潮以怀疑的眼光看待古史记载,将古史从经学中解放出来,由此几乎推翻了整个旧古史体系,对于当时的知识界是一个极大震动。尽管在此后半个多世纪的学术发展中,疑古影响渐趋式微,学者甚至提出要“走出疑古时代”,“超越疑古,走出迷茫”,但疑古对历史文献所持的谨慎态度仍得到多数学者的认可^②。在这个意义上,20世纪末出现并正成为一种潮流的史料批判研究未尝不是对半个世纪前疑古思潮的回应。

当然,这种回应并非只是向疑古运动简单回归,这主要体现在以下两个方面。其一,无论是白鸟库吉的“尧舜禹抹杀论”还是顾颉刚的“古史辨派”,其核心都是辨伪,辨伪所要做的,正如顾颉刚自己所说,一是“考书籍的源流”,二是“考史事的真伪”^③;在另一处,顾氏把辨伪归纳为三方面,“一是伪理,二是伪事,三是伪书”^④。由此可见,所谓辨伪,即是要破除作伪,目的在于存真,顾颉刚晚年由疑古转向考信或正缘于此^⑤。而史料批判研究并不满足于辨伪,甚至有时史料的真实与否反被忽略,其所重视的乃是史料是如何形成的,亦即史料的撰述背景、意图及形成过程才是考察重点。这较之单纯地去伪存真,无疑是一个进步。

① 关于20世纪初叶中日学界对古史记载的质疑及其相互关系,较近的讨论有李孝迁:《日本“尧舜禹抹杀论”之争议对民国古史学界的影响》,《史学史研究》2010年第4期;杨鹏、罗福惠:《古史辨运动与日本疑古史的关联》,《探索与争鸣》2010年第3期;乔治忠、时培磊:《中日两国历史学疑古思潮的比较》,《齐鲁学刊》2011年第4期;赵薇:《“尧舜禹抹杀论”与白鸟库吉的日本东洋史学》,《北方论丛》2013年第1期;陈学然:《中日学术交流与古史辨运动:从章太炎的批判说起》,《中华文史论丛》2012年第3期;李孝迁:《域外汉学与古史辨运动》,《中华文史论丛》2013年第3期。

② 如裘锡圭不止一次提到要继承“古史辨”派的古书辨伪成果,见《中国古典学重建中应该注意的问题》,氏著《中国出土文献十讲》,上海:复旦大学出版社,2004年,第12—14页。《文史哲》也曾刊发系列研究,重新评估“古史辨”派的学术意义。见张富祥:《“走出疑古”的困惑——从“夏商周断代工程”的失误谈起》,《文史哲》2006年第3期;[日]池田知久、西山尚志:《出土资料研究同样需要“古史辨”派的科学精神——池田知久教授访谈录》,《文史哲》2006年第4期;裘锡圭、曹峰:《“古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题——裘锡圭先生访谈录》,《文史哲》2007年第4期等。

③ 顾颉刚:《论辨伪工作书》,《古史辨》第1册,上海:上海古籍出版社,1982年,第26页。

④ 顾颉刚:《答编录〈辨伪丛刊〉书》,《古史辨》第1册,第32页。

⑤ 许冠三:《新史学九十年》卷三《方法学派》第六章《顾颉刚:始于疑终于信》,长沙:岳麓书社,2003年,第200页。

其二,疑古运动多将矛头对准古史系统,对于汉代以降的历史则较少关注,如周予同即曾批评“疑古派”的缺点之一就是,“他们的研究范围仅及于秦、汉以前的古史以及若干部文学著作”^①。而史料批判研究则将质疑目光扩展至所有时期的史传文献,由此大大拓展了“用武之地”,研究本身因之也获得了更强的生命力。

事实上,史料批判研究的出现与其说是向疑古运动回归,或曰是对五十年来学术发展的反动,毋宁说是顺应了新的学术思潮。如前所述,后现代史学的文本观念对史料批判研究的兴起即起到推波助澜的作用。当然,史料批判研究能在魏晋南北朝史领域大行其道还有更为切实的原因,即魏晋南北朝史研究的现状。

现状之一是史料的限制。如所周知,新出魏晋南北朝时期的文献资料并不丰富,除了为数不多的简帛、碑刻偶有出土外,多数研究仍建立在对传统文献的理解和把握之上,与此前的秦汉史研究和此后的隋唐史研究大不相同。既然仍是以分析传统文献为基础,则研究要想取得突破,就需尽量“榨取”文献的每一点讯息。而史料批判正是“榨取”文献讯息的有效途径之一,借助于史料批判,研究者将目光转向史料形成时的具体语境,从而对史料的构造、性格、执笔意图有更多了解,由此史料的历史讯息才能更为充分真实地呈现出来。

现状之二是旧学说的束缚。魏晋南北朝史研究常被认为是中国古代史研究中水平较高的领域,其标志之一就是有成熟且富有张力的学说所搭建起来的历史诠释框架,无论是内藤湖南的“六朝贵族制论”,还是陈寅恪所建构的魏晋政争、隋唐渊源的权力递变模式,都深深影响着几代学人对该时段历史的理解。毋庸赘言,这些学说有着巨大的学术贡献,但随着时间的推移,旧学说成为经典的同时也逐渐形成一种束缚,阻止研究者从其他可能的视角观察历史。而如前所述,不少史料批判研究所质疑、挑战的对象正是这些学说所建构的经典历史图式,在此意义上,史料批判无疑有助于我们挣脱旧有学说束缚,从而创造出富有新意的学术成果。

当然无须回避的是,作为一种研究范式,史料批判研究也存在一些不足。

首先,不少史料批判研究推测成分较多,论证不够充分。由于史料批判研究直指撰述意图,涉及史家或与修史相关的皇帝、臣僚的心理层面,不少判断难从史料获得证实,推测不可避免。推测并非不可,但有高下之分,如何能在现有史料下恰如其分地论证撰述意图对历史书写的影响,这是史料批判研究亟须注意的问题。

其次,“破”有余而“立”不足。前已指出,不少史料批判研究以挑战、质疑传统理解上的历史图式为己任,不过如果苛刻一点要求的话,既然以往的历史理解图式有误,那么通过史料批判,能否建立新的历史图式?可以预见,如果史料批判研究不能改变重心在“破”、“立”义不足的现状,当年疑古思潮所受到的指责恐怕也会再次落到史料批判研究之上^②。事实上,从事史料批判研究的学者已经注意到这一点,如前引安部定义即明确提出历史图像的再构筑是史料批判研究的目标之一,只是从研究现状看,建立新图式的努力显然仍有待加强。

第三,史料批判研究对理论上应是真实可信的历史文本持怀疑态度,但这种怀疑有时也会有过度之忧。从古史文献的形成过程看,不少史传都是以前各类档案、行状、诏书、表奏为基础,有些则是因袭前史旧文,因此史传上的文字,哪些是经意的记载,哪些是不经意的记载^③,或者说哪些是因袭前人,哪些是史家有意识书写,有时恐怕不易分清。这也就意味着,史料批判研究之“疑”,有些时候可能生的不是地方。如何在该疑处生疑,不需疑处不疑,这个界限尽管很难区分,但无疑应是史料批判研究应该努力的方向。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 周予同:《五十年来中国之新史学》,朱维铮编:《周予同经学史论著选集》(增订本),上海:上海人民出版社,1996年,第547页。

② 周予同:《五十年来中国之新史学》,朱维铮编:《周予同经学史论著选集》(增订本),第547页。

③ 傅斯年:《史学方法导论:傅斯年史学文辑》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第38—39页。

儒学、自由主义的人性论与政治观(笔谈)

编者按:2015年5月初,《文史哲》编辑部举办了“‘性本善’还是‘性本恶’:儒学与自由主义的对话”人文高端论坛,这组笔谈就是在当时发言基础上撰写的。萧功秦批评儒家过于乐观的人性论预设强化了道德建构主义思维,而当代中国自由主义与新左派学人仍在继承这种“道德理想国”的乌托邦传统。方朝晖则指出,以性善论为儒家人性论的主流,并不符合历史事实;此外,西方历史上主张君主专制的学者多主张人性恶,而主张自由民主制度的学者则倾向于人性善。高全喜认为,就政治事务(即如何构建一个正义的社会制度)而言,性恶预设要比性善预设更有助于限制公权力私用;儒家有必要从人性论(特别是性善论)的一竿子到底的逻辑定式中走出来,自由主义则应当更加包容中国传统。这是儒学现代转型与自由主义进一步扎根当代中国的必由之路。谢文郁则提出权利政治(西方宪政)与责任政治(儒家仁政)的区分,指出:前者诉诸宪法和法律规定并保护公民基本权利,其瓶颈在于难以驾驭不计社会后果的权利意识;后者强调社会成员责任意识的培养,但不明文规定哪怕已经得到公认的基本权利,权利难免以责任的名义遭到践踏。未来中国政治必须拥有充分而平衡的责任意识和权利意识。

关键词:人性;制度;道德建构主义;保守的自由主义;权利政治;责任政治

儒家乌托邦传统与近代中国的激进主义

萧 功 秦

(上海师范大学历史系教授,上海 200234)

我要说的第一个问题是,中国文化中的性善论导致了用道德主义解决一切问题的政治哲学。西方文明与儒家文明对人性的预设确实有所不同。西方基督教文明主张性恶论,这是关于人性的悲观主义的理解。既然人性是恶的,就不可能单纯通过道德教化来改造,西方文明因而发展出一整套基于历史经验的制度与法律,来约束人性中的恶。相反,儒家文化中的性善论则是关于人性的乐观主义预设。儒家相信人性本善,认为通过道德的涵育与教化,就可以把人内在的善的潜质(即儒家所谓的“性”)显扬出来,通过“道之以德”、“齐之以礼”,就可以让人皆有之的内在的善的资源充沛于全身。如果全社会的人都能通过修养与教化,修炼成具有完善人格的君子,那么,理想社会就会到来。

儒家执著于道德治国。儒家经典中的“三代”,实乃由儒家所肯定的道德原则建构起来的乌托邦世界,它与夏、商、周的历史事实相距甚远,只是儒家知识分子心目中的道德理想国的投影。儒家根据德治的原则,建构起一系列理想化的古代制度,并把这种制度附丽到“三代”上去。这种乌托邦建构的过程,类似于现代建构理性主义的思维过程。在后者看来,良好的制度可以经由人的理性,根据“第一原理”与道德原则设计出来。这一建构过程是纯理性的,与经验事实无关,与人在适应环境挑战过程中的经验与试错无关。这种思维方式也可称为“儒家道德建构主义”。

儒家通过它所描绘的“三代”告诉世人,先人曾经生活在非常完美的过去,只要按“三代”的制度

去做,什么问题都可以解决。自秦汉以来,人们真以为历史上的“三代”就是曾经出现过的理想社会。儒家的这种道德建构主义,如同人类各民族的乌托邦理想一样,像黑暗世界的一盏明灯,确实起到了用理想世界来批判不公正的世俗生活的作用。然而,这种建构主义思维模式,也成为中国乌托邦主义的根源。西汉末年的王莽与那个时代的人们一样,对三代美好社会信以为真,于是他力图运用自己取得的至高权势,在现实生活中复古改制,结果造成了社会的大灾难。王莽的悲剧是乌托邦理想付诸实践而形成的悲剧。20世纪30年代,著名思想家萧公权先生认为,王莽改制是最古老的社会主义试验。同时,我们也可以说,它是中国乌托邦主义政治实践最早的惨痛失败。

我要说的第二个问题是,康有为的乐观主义的人性论导致了乌托邦主义。康有为的大同思想,其深层的思维句法结构,可以说与儒家文化中的道德建构主义一脉相承。在《大同书》中,家庭、私有财产、国家、阶级、婚姻等等,举凡一切在适应环境挑战过程中形成的集体经验的产物,都被认为是罪恶的,或至少是不完美的。康有为认为有必要凭着人类自己的理性,按照他心目中的道德理想的原则,去设计一些人造的完美制度。在康有为看来,既然人类凭自己的理性可以发明精美的机器,为什么就不能发明适合于人性的好的社会制度?用完美来取代不完美,用无缺陷来取代罪恶与缺陷,被认为是毋庸置疑的天经地义。康有为大同思想就是以这种乐观主义的逻辑为基础的。

在康有为看来,作为千百年来人类在现实生活中形成的国家、家庭、婚姻及种种传统习俗既然充满缺陷,那么,最理想的、最适合人类生活的社会就应该取消这些东西,而代之以他头脑中想象出来的、没有缺点的人造新制度。康有为在《大同书》里认定,因为国家之间会发生战争,所以要取消国家,代之以“世界政府”。因为阶级制度会导致社会不平等,所以要取消阶级。因为家庭导致婆媳争吵、兄弟打斗,是自私的温床、罪恶之源,只会带来无穷的痛苦,所以可以而且有必要取消家庭,代之以“公养”、“公教”、“公恤”。又因为婚姻造成事实上的女子不平等地位,所以要取消婚姻,代之以一个月至一年为期的男女合同制,等等。

康有为的自信,源于他的理性万能信念。他认为,经验会犯错误,理性则如同公理几何,不会出错。但事实上,康有为在运用他的理性时就出了问题。他把黑人诊断为“劣等种族”,继而主张:采用“黑白杂婚之法”,男性黑人必须与女性白人结婚,女性黑人必须嫁给男性白人,以便在“七百年至一千年”内,使黑人化为白人。这一荒唐的例子足以证明,观念人所信托的理性本身具有缺陷。

毫无疑问,这种以性善论为基础的政治逻辑势必导致一种乌托邦倾向。康有为正是基于这一倾向,建构了通过对人进行教化以达到无私社会的政治哲学。

这种理想主义的社会蓝图,必然导致政治上的激进主义。谭嗣同的“冲决网罗”是20世纪激进反传统主义的先声。在他看来,传统就是“网罗”,就是束缚人性的东西,要实现一个符合人性与道德的社会,就必须冲决这些“网罗”,用观念中的完美主义世界取代现实。可以说,谭嗣同是中国近代以来第一个把传统“妖魔化”的知识分子。当然,传统中有许多必须批判的东西,但“冲决网罗”则把传统符号化,使之被解释为没有积极意义与正面社会功能的东西。“五四”以后,全盘反传统主义取得优势话语权。谭嗣同的“冲决网罗论”为20世纪中国观念人的大量出现开辟了道路。

更严重的问题还在于,对“善”的理解是因人而异的。不同的时代、教养、性格、经历,特别是经受过不同挫折与痛苦的人们,会在自己头脑中形成不同的“善”的世界愿景。人们会以自己所理解的主观的“善”为标尺,对世界现行秩序进行重新建构。受这种乌托邦理念与思维模式支配的人们,存在着一种强大的重构人类新秩序的道德冲动。由此而产生的道德优越感、斗争意识与正邪两值分类,是激进主义政治哲学的基础。

事实上,用自己有缺陷的理性,去设计社会改造的蓝图,强行挑战人类千百年的集体经验——这种行事模式,正是近代以来激进主义的巨大悲剧之一。对康有为的《大同书》进行深入分析,有助于理解20世纪激进主义的哲学基础与内涵。

我要说的第三个问题是,古代、近代知识分子与现代知识分子具有深层同构性,都是用道德建构

主义重建世界。孔子、康有为、“五四”以后的中国知识分子,虽然时代不同,价值观不同,但在思维方式上,却存在一脉相承的“道德理想国”传统。在儒家那里,道德王国在过去,即三代;在康有为与“五四”以后的中国激进知识分子那里,道德王国则在未来。这三者具体取向不同,但思维方式却颇具深层的同构性与延续性。他们都崇尚人类经验世界中并不存在理想王国,都不承认现实中的社会是人类集体经验的产物,不承认这种历史产物是一方水土上生活着的人们在适应自身环境挑战中形成的。并且,他们都相信,可以用自己体认的道德理性原则来重塑新世界,前者的榜样在过去,因此趋向于复古,后者的榜样在未来,因此趋向于激进地反对传统。

以道德建构主义为基础的中国知识谱系,本能地拒斥经验主义思维方式。虽然中国民间文化中也有朴素的经验主义传统,但作为精英主流文化的儒家思想,却缺乏西方意义上的那种以人类集体经验为基础的经验主义政治哲学。美国学者墨子刻曾这样评论道:“在西方经验主义者看来,历史始终是一个神魔混杂的过程,社会中始终有着很多与人类理想相矛盾的成分。人类的生活一方面并不完美,另一方面也还是很有价值的,这个世界还是很值得留恋,是有趣味的。世界既不完美也还值得活下去,人们还有希望使世界变得比它原来的样子更好一些。既然人们对生活的要求既不太高,又不满足,这就不会走极端,就能心平气和地考虑这个世界的种种问题,如果人们认同这样一个前提,那么,无论是要保守传统,还是要改革传统,都是对方可以理解与体谅的。”^①

墨子刻还认为,在保守主义者看来,“改革传统,是因为传统并不完美,保守传统,是因为传统值得我们留恋。它既不坏到哪里,也不好到哪里,这样,知识分子与国民就会形成一种保守主义与改革主义之间的持续的对话”^②。这就是西方意义上的保守主义。西方的保守主义并不反对变革,但反对以人的理性去设计建构一个新社会,反对以这种想当然的“新社会”模式来取代现实社会。而儒家的道德建构主义却相反,以道德理想国设计为好社会的蓝本。到了近代,这种思维模式与思维“句法结构”,自然而然与激进主义合流。一切激进主义都采取经验的反叛者姿态,以自己心目中的道德意象为楷模,试图从根本上颠覆、否定现存秩序。

我要说的第四个问题是,对极左思潮的反思:乌托邦主义为什么在中国盛行?20世纪六七十年代的“文化大革命”是中国的大灾难,这场灾难的发生有政治、历史与文化多方面的原因。在这里,我们可以从与本文有关的角度,对“文化大革命”极左思潮的观念逻辑作大概的解析。这种极左思潮鼓吹“斗私批修”与“灵魂深处闹革命”,这种观念背后隐含着一种特殊的“道德建构主义”逻辑。这种建构主义的逻辑是:现行体制下之所以仍然出现“官僚主义”,问题不在所有制,因为所有制改造已经完成了;人的“私心”不是来自所有制这一经济基础,而只能来自“腐朽的资本主义的上层建筑”,因此只有进行“上层建筑的革命”,才能解决“上层建筑与经济基础相适应”的问题。而在极左思潮的观念中,“上层建筑革命”的核心就是“斗私批修”,就是“在灵魂深处进行革命”。而要推行极左的道德教化,那就要“破私立公”,就要在“灵魂深处”进行“狠斗私字一闪念”的革命。只有这样,才能造就“新人”,只有当这样的“上层建筑革命”完成了,革命才能实现最终的目标。

意味深长的是,早在七百年前的元代理学家吴澄的文集中,我们赫然发现“破私立公”这四个字。这种字句上的巧合并非偶然,而是表明极左思潮的道德建构主义,与理学家的道德建构主义之间,存在深层次的逻辑同构关系。正因为如此,当我们研究儒家思想时,提倡儒学的学者一定要注意这些层面的问题。儒家的道德建构主义有着发展为文化浪漫主义的潜质。

中国的自由主义学者与中国的新左派学者,其价值取向虽然各异,思维方式中却都不自觉地存在着我所说的道德建构主义。这或许与人们不自觉地承继了传统文化的深层结构有关。要克服思想中的片面性,还是要回到经验主义上去,限于篇幅,对此就不再展开了。

① 参见萧功秦:《一个美国保守主义者眼中的中国改革》,《中国的大转型》,北京:新星出版社,2008年,第307页。

② 萧功秦:《一个美国保守主义者眼中的中国改革》,《中国的大转型》,第307页。

要之,性善论具有多面性。必须承认,对于中国这样一个缺乏制度性宗教信仰的民族,性善论在历史上也曾起到社会道德标尺的作用,它有着激励社会成员通过合理教化,获得积极向上的人生价值的社会功能。性善论与道德建构主义的关系,以及道德建构主义与乌托邦的关系,是思想史研究中一个值得注意的问题。在这里初步提出一些看法,供大家思考。从儒家文化中获取积极的精神资源,扬弃儒家传统中的乌托邦主义,是值得当今中国思想界关注的课题。

人性善恶与民主、专制关系的再认识

方朝晖

(清华大学历史系教授,北京 100084)

关于儒家人性论及其与民主、专制的关系问题,目前存在许多严重的误解。这里想重点澄清如下几个重要事实:

第一,性善不等于性本善,性恶不等于性本恶。很多人从现代汉语的习惯出发,认为:儒家的性善论主张人性本质上是善的,相反,性恶论则主张人性本质上是恶的;前者以孟子为代表,后者以荀子为代表。这一说法严格说来并不成立。

首先,无论孟子还是荀子,都没有使用过“性本善”或“性本恶”这样的表述。孟子的典型说法是“性善”,荀子的典型说法是“性恶”。须知,“性善”与“性本善”、“性恶”与“性本恶”一字之差,却有着非常重要的含义之别。因为“性本善/恶”很容易被理解为“人性本质上是善/恶的”,“本”在现代汉语中极容易被理解为“本质”。

笔者在其他地方曾指出,古汉语中没有“本质”一词,现代汉语中的“本质”一词严格说来来源于希腊哲学。按照亚里士多德的说法,“本质”一词指存在于事物背后、代表一事物成为该事物的属性(“是其所是”,*to ti en einai*等)。在希腊哲学中,“本质”代表变化不定的现象背后永恒不变的实体。然而,在古汉语中,“本”有两个基本含义,均与西方的“本质”概念差别甚大:一是指根本,甲骨文中相当于树的根部;二是指开端,比如“本来”、“原本”之类。因此,虽然古人后来也有了“性本善”的说法,但是古汉语中的“性本善”却是指“开端是善的”。比如《三字经》中的“性本善”,如果联系上下文来看正是这个意思,丝毫没有“人性本质上是善的”意思。

其次,古汉语中的“性”,虽有很多定义,但大体上是指人天生就有的属性;由于天生的属性很多,所以“性”不能理解为“本性”,或者说,不是指本质。《孟子》中有“山之性”、“水之性”、“牛之性”、“犬之性”、“杞柳之性”、“食色性也”之类的用法,《荀子》从生理机能(如“目可见”、“耳可闻”)、生理欲望(如“饥欲饱”、“寒欲暖”)、好利疾恶和好声色等角度理解“性”。从这些用法可以发现,孟、荀所讲的“性”均不是指现代人所谓的本质或本性。这一点,英国学者葛瑞汉(A. C. Graham)早在20世纪60年代末就已明确指出,并特别强调用现代英语中的 *human nature* 来翻译先秦汉语中的“性”存在片面性,其后夏威夷大学安乐哲(Roger T. Ames)一再论证不能用西方语言中的 *human nature* 来翻译古汉语中的“性”。他们的看法正是基于古汉语中的“性”不代表本质或本性这一点。

换言之,既然“性”在孟子、荀子那里不是指人的本质或本性,而只是指生来就有一些属性,那么,所谓“性善”、“性恶”也就只是指这些属性之善恶,而涉及不到人的本质或本性是善还是恶。把“性善/恶”理解为人的本性善/恶,或人性本质上是善/恶的,并不符合古人的原意。把性善论理解为人性本质上是善的,很容易得出结论说,这是对人性过度理想化的认识。

第二,性善论是否儒家人性论的基本立场?由于宋明理学在元代以降居于官方统治地位,在宋明理学中性善论又得到极高的推崇,很多人认为,过去两千多年来性善论代表儒家人性论的基本立

场。现在需要追问的是:在孔子以来的儒学史上,性善论是不是一直处于主流地位?中国历史上的绝大多数儒生都主张人性善吗?只要我们认真考证一下即可发现,所谓性善论代表儒家人性论主流的说法恐怕是成问题的,至少在多数历史时期并不成立。

首先,没有证据表明,在先秦儒学中,性善论占主导地位。孔子本人主张“性相近,习相远”,没有说过“性善”。根据王充《论衡》介绍,先秦儒生周人世子硕、宓子贱、漆雕开、公孙尼子皆主张“性有善有不善”。荀子也明确批评孟子性善说。在先秦儒学中,恐怕只有思孟一派支持性善论。

其次,汉代儒生基本都不主张性善论,甚至明确反对之。董仲舒、荀悦、王充皆明确批评孟子的性善论。扬雄明确提出“人性善恶混”(《法言·修身》)的主张,影响甚大。从汉代到唐代,没有文献证明多数儒者主张性善论。即使是被公认为后世理学道统说之祖、对孟子评价极高的韩愈,也在《原性》中明确提出性三品说,显然并未完全接受孟子的性善论。

其三,宋代可能是明确批评孟子性善论最多的一个朝代。早在北宋时期,王安石、司马光、苏轼皆对孟子的性善论提出明确批评。虽然程朱理学在宋代开始兴起,但是他们所代表的“道学”并不占统治地位,甚至还是官方打压、禁止的对象,所以不能说性善论是宋代的主流观点。即使在宋代程朱理学谱系内部,也没有形成支持性善论的明确共识。相反,程朱理学谱系内反对性善论的人并不少,比如胡安国、胡宏、黄震等与叶适一样明确反对性善论。

其四,有清一代,虽然支持性善论的人仍不少,但由于汉学大明,在乾嘉汉学内部,恐怕也不能说性善论就很稳固。严格说来,从王夫之到戴震、阮元等人,荀子式人性观反而成为理解孟子人性论的基础。其中,孙星衍、俞樾就明确反对性善论,清末三大儒康有为、梁启超、章太炎均明确表示不接受性善论。康有为倾向于认为人性有善也有恶(接近于扬雄),梁启超更倾向于接受告子性无善无不善之说,章太炎认为孟、荀人性论各执一偏,皆不如孔子“性近习远”之说为妥。

综上所述,在两千五百多年的儒学史上,只有在元初(公元1315年)到清末(1911年)这大约六百年时间里,由于程朱理学为官方正统,可以说性善论占主导地位;但在其余的绝大多数时间里,性善论并不占主导地位。而且,在程朱理学处于正統的这段时间里,性善论也在儒家内部受到了明确挑战,清代(1644—1911)二百多年间尤其如此。到了清末,性善论更是近于崩溃。严格来说,性善论只在元明时期大约330多年间居统治地位。虽然笔者基本上接受性善论,但是不敢说性善论在儒学史上多数时间里居于主流。

第三,关于人性善恶与民主、专制关系的问题。还有一种常见的观点认为,性善论更有利于专制,性恶论更有利于民主。理由是:性善论对人性持过于乐观的态度,因而不注重从制度上限制权力,由于一味寄望于道德而容易成为专制的帮凶;相反,性恶论对人性持相当怀疑的态度,因而注重从制度上制衡权力,由于一直寄望于制度而容易促进民主的发展。然而,历史的事实却正好相反。在中国历史上,主张性善论的孟子、程朱理学家都是反对专制、独裁的急先锋,主张性恶论的韩非子、李斯等法家人物莫不成了专制、集权的倡导者。同样的情况也发生在西方历史上。我们都知道,西方主张性恶论的马基雅维利、霍布斯明确支持君主专制。相反,西方提倡民主政治的洛克、孟德斯鸠、卢梭等人皆从“自然状态”说出发,持一种近于人性善的立场。

具体来说,首先,现代自由民主制之父洛克(1632—1704)在《政府论》中驳斥时人以《圣经》等为据否认“人生来是自由的”从而为君主专制张本的论调。该书下篇则一开篇就从自然状态切入,提出:(1)在自然状态时,每个人都千篇一律地是上帝的创造物,因而都是完全平等的,没有任何人有高于其他人的特权,也没有任何人可以说生来从属于他人。(2)在自然状态,每个人都是自由的,但这种自由不是任性,即没有人有权力根据自己的私人欲望随意处置他人。因为人人都知道,如果你不希望别人随意剥夺你的自由,你自然也不能随意剥夺别人的自由。(3)在自然状态,人人都听凭自己

的理性和良心的指示,而不是凭着情感和一时冲动来支配他人^①。上述三条特别是其中第三条,是否可看成一种性善论呢?

其次,孟德斯鸠(1689-1755)在《论法的精神》中,明确批评了霍布斯预设人性自然恶的立场。他指出,霍布斯认为人类在自然状态下处于战争状态,这一观点如果成立,就否定了自然法的合理性。他强调,人类最初的状态并不是相互征服,而是相反。他说:

霍布斯认为,人类最初的愿望是互相征服,这是不合理的。权力和统治的思想是由许多其他的思想所组成,并且是依赖于许多其他的思想的,因此,不会是人类最初的思想。

霍布斯问:“如果人类不是自然就处于战争状态的话,为什么他们老是带着武装?为什么他们要有关门的钥匙?”但是霍布斯没有感觉到,他是把只有在社会建立以后才能发生的事情加在社会建立以前的人类的身上。自从建立了社会,人类才有互相攻打和自卫的理由。^②

其三,卢梭(1712-1778)在《论人类不平等的起源和基础》中假想人类在原始自然状态中没有恶的本性,而是相反,人人对他人充满了怜悯和关爱,人与人之间的关系也完全平等。人性的一切堕落、邪恶都是在进入文明状态后才出现的。他正是从这一自然状态说出发,提出了“天赋人权”说。所谓天赋人权,即是说自由和人权符合人天生就有的、自然而然的本性。

最后要指出,严格说来,从人性是善还是恶,推不出人类应建立什么具体的制度,无论是民主还是专制的制度。这不仅是因为人性是善是恶,本来不可能确定,更是因为人们认识到政治制度的基础远非某种人性论或意识形态的产物。所以到了柏克(1729-1797)、托克维尔(1805-1859),特别是哈耶克(1899-1992),思想家们越来越不从抽象人性论出发为自由民主制度立论了。

但是,如果像时下流行的那样,硬要把人性善恶与专制、民主联系起来,则会发现:历史上多数主张君主专制的学者主张或倾向于人性恶,多数主张自由民主制的学者主张或倾向于人性善。为什么会这样呢?根源在于:从人性善的立场更容易推出反对专制的政治制度来,这是因为它相信并尊重人的自我主宰能力。这就是洛克、卢梭、孟德斯鸠等人皆从人的自由是天赋且神圣不可侵犯的角度来为其自由民主制立论的原因。相反,从人性恶出发,固然会想办法用制度限制权力,但是一种靠丑陋反对丑陋、阴暗限制阴暗来运行的制度,是没有生气和希望的。其对人性根深蒂固的不信任,更容易给独裁、集权以理由,因为制度终究必须靠人来运行!

自由主义的人性论问题

高全喜

(北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院教授,北京 100191)

很高兴能够参加《文史哲》编辑部召开的这个有关人性论与自由主义和儒家的对话会。说起来,这是一个大问题,古往今来,聚讼纷纭,莫衷一是,目前也还没有了结。我想《文史哲》发起这个论坛,未必是打算在理论上对此有一个总结,而是抛出一个话题,引发诸位的争鸣,由此活跃一下中国思想界的氛围。确实,人性论本身就是一个话题,再加上把自由主义和儒家思想纠缠在一起,置于当今中国的特殊政治语境下,旧调新弹,颇值得玩味。我想从两个方面简单表述一下对此问题的看法。

第一,流俗观点的再认识。《文史哲》首先提出了一个看法,即自由主义一般主张人性恶,儒家思想大多主张人性善,由此把两家召集在一起,相互作个辩驳。作为杂志这样做,当然没有问题,理论

① 参考[英]洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1964年,第5-7页。

② [法]孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,北京:商务印书馆,1961年,第4页。

争鸣嘛,越辩越清晰。但是,这个基本预设,似乎并没有得到多少认同。大家在发言中都认为,前些年关于自由主义和儒家传统思想的认识,存在一定的教条主义谬误。那种认为自由主义主张人性恶、儒家主张人性善,所以两派的政治观、社会观等两厢对立的看法,是一种流俗之见,可能具有相对的合理性与论辩价值,但肯定存在重大偏颇。例如,儒家对于人性的看法,并非只有性善论这一派。告子、荀子,乃至孔子,就从来没有把人性善视为社会观、政治观的出发点和归结点。

自由主义就更是如此了。自由主义主要是一种政治、经济与法制理论,属于社会科学的范畴。它们集中关注制度层面的事务,尤其关注政治制度、经济制度和社会制度方面的个人与秩序之间的关系问题。其价值诉求是政治自由与规则之治,采取的主要是个人主义的方法论。自由、民主、宪政是其核心价值。这些制度方面的理论分析和价值诉求,与哲学人性论之间并没有太多的因果关系,也不必然主张人性恶。例如,苏格兰启蒙思想作为自由主义思想理论谱系的一支,就与法国启蒙思想(自由主义思想谱系的另一支)关于人性的看法大有不同,其与德国启蒙思想就更不同了。而即便是在英国(包括苏格兰)思想谱系中,曼德维尔、边沁与哈奇逊、亚当·斯密、休谟,关于人性的看法,也有重大分歧。此外,关于自由主义,还有古典自由主义与现代自由主义的差别。这些我都不细说了。总之,那种认为自由主义主张人性恶,因此才需要法制、宪政和市场经济的看法,是非常简单与片面的。以此来与儒家人性善思想辩论,认为儒家主张善治、德政、王道等是基于性善论,等等,诸如此类的看法,大体上属于流俗之见。

不过,在讨论了与会学者的上述共识以后,我倒是想再回过头来重新分析一下这个问题,即流俗之见仅仅是流俗?如果仅仅是就哲学认识论来分析,那么上述的流俗看法是流俗的、不得要领的。但是,如果就政治事务来说,尤其是就如何构建一个正义的社会制度来看,预设人性恶就是必要的,至少要比预设人性善更助于建立一个正义的制度。或许,这个制度只是一个较不坏的制度,不是一个美好的社会制度,但它要比那些沉迷于人性善而冀望于圣王明君开万世太平的奢想,更为现实和可靠。这也就是现代自由主义与古代的哲学王之类的古典美德主义的根本区别。在这一点上,东西方皆是如此。性善德性论陈词太高(万世太平的理想国),其结果是专制主义,自由宪政论只求底线(最不坏的制度),其结果反而是“三代之治在英美”。

如此看来,关于人的性善性恶,在此就不是哲学的认识论问题,不是真与假的求真问题,而是预设问题。也就是说,自由主义如果主张人性恶,那也只是一种预设,而且这个预设还有严格的限定,即:仅仅就政治制度、经济制度和法律制度的人间秩序构建来说,要追求一种正义的制度,那么预设人性恶比预设人性善,更有益于建立一套正义、自由,甚至美好的社会制度。英国保守主义思想家奥克肖特曾经指出,人性论问题只有置于政治理性的范式下才有意义。或者说,在政治领域,且仅仅在政治领域,人性恶的假设才是成立的。如果我们把自由主义视为一套政治理论,那么预设人性恶就比预设人性善在理论上更为可欲。至于哲学、伦理学、道德学层面的关于人性问题的探讨,则是另外一回事了。不过,上述人性恶的预设只是自由主义的一种理论方式,自由主义还有其他论述政治的方式,例如,基督教神学上的原罪论,以及历史主义的关于人性的演变论,甚至来自古典亚里士多德的德性论,等等,都可以成为现代自由主义政治理论的思想渊源。

第二,中国自由主义与儒家思想接榫的可能途经。在笔者看来,在社会政治领域,人性论的观点并不占有核心地位。即便是试图构建一整套学说的思想流派,其关于人性善恶的观点,一旦涉及社会政法领域,其内在的逻辑理路也不是平铺直叙、一竿子到底的,而是需要一种方法论的重大转化。政法事务是人类共同体要处理的一个特殊事务,不同于道德乃至伦理领域中的人际关系事务,其中制度设置具有重大的作用。一个优良的政体可以让恶人变成好人(至少在行为层面),一个败坏的政体可以让好人做出诸多恶行。翻检中外历史,这一点随处可见。

其实,思想家们对此早有洞察,并没有多少固执一词的教条主义。说起来,自由主义有多种形态,儒家也有多种形态。就人性论而言,各家各派固然有不同的偏重点,但相同之处也很多。例如,

英国的自由主义的主流思想理论,与传统的儒家思想多有契合,有关社会事务的看法多有一致之处。相形之下,中国先秦乃至汉代儒家的思想与德国的哲学思辨,反而隔膜甚远。至于宋代理学,虽然接引佛老,与德国思想旨趣有些相投,但其义理之辩的形而上背景还是大为不同的。德国思想中的历史主义有一个神学超验论的大帽子,而中国儒家的历史主义则是文史之道,超验论色彩并不凸显。总的来说,中国儒家一脉,从周孔之道直至晚清公羊学,就其呈现出来的经验论、不可知论、文明演进论、良善社会论,等等,与英国的自由主义,例如洛克、穆勒,尤其是苏格兰思想一脉,有着很密切的相关性和契合性,它们之间有着相当多的思想理论的公约数。

就人性预设来看,例如,休谟和斯密,就持有与孔子相似的看法:人性中有同情、仁爱的种子,但人性中也有自私自利的成分。但在社会政治领域,最重要的是如何塑造社会秩序,如孔子所谓的周礼秩序,使得人性的光辉得到发扬,人性的卑鄙受到约束。这就不是单纯的人性善恶本身所能解决的了,而是需要另外一些东西。在英国自由主义看来,这另外的东西就是文明的演化,尤其是经济、法律、道德等方面的规则与习俗的扩展,它们形成了一个抽象的大社会,在其中,每个人的德性和动机之良善与否,并不至关重要,遵循规则、尊重他人,才是最为根本性的。在其中,方法论的个人主义与方法论的集体主义也并非你死我活地非要斗争,这里的关键是不能以道德优势驱使公权力强迫他人,当然,更不能为恶人提供使用公权力满足私欲的空间。所以,这个抽象社会,必然是一个公共社会、法制社会、宪章社会,其最大的敌人,是公权力的私用。

或许,就是在这个方面,儒家思想与自由主义出现了差别。儒家没有发现这个关于人性论的政治领域的方法论转型,而还是一竿子到底的逻辑,以为圣徒、明君或士君子可以以德治天下。在古典社会或许还有部分的可能性,因为那时的社会大体是小社会、熟人社会,或亲缘关系递减的小型共同体。但对于一个扩展的大社会来说,德治以及人性善的政治观,则是要出问题的,因为约束公权力恣意妄为的制度难以建立。周孔之道与英国自由主义,都认同文明的力量,认为文明可以使社会政治实现昌明和廉洁,人民福祉得到保障。但是,文明的力量要扩展起来,靠的是什么呢?仅仅是教化吗?仅仅是大学之道吗?英国自由主义并不这样认为。他们认为,更为关键的是相信每个人获取自由的诉求与努力,这些或许在圣贤眼里是微不足道的,但正是这些力量塑造出来一个正义的扩展的秩序结构,其中包含宪制秩序、经济秩序和法制秩序。上述这些秩序,与人性论的善恶预设并不对峙,可以接纳德政,接纳人性中蕴含的仁义礼智信,给它们足够的发扬空间,同时也接纳人性恶,但可以抵制这种恶通过驱使公权力或秩序力量来实现自己的私利企图。

这便是保守的自由主义的思想观点,它们是自由主义社会政治理论的核心,来自英美思想谱系,例如,英国的普通法传统、苏格兰启蒙思想、美国立宪主义等。正是在上述基点上,笔者认为自由主义与儒家思想是可以找到接榫之处的。这种自由主义,对于儒家思想和儒家传统,大致是赞同的,是可以合作的。在当今中国社会的大转型中,自由主义与儒家,应该合作,相互吸收、相互融汇,共同建立中国的自由主义政治理论。所谓中国,其实就是儒家传统的现代转型,换个角度看也即自由主义包容中国传统,共同构建中国的宪制国家、法制政府与公民社会。

总的来说,自由主义需要中国化,需要进一步置身于中国传统,在传统中国的变法维新、移风易俗中获得生命的根基。而儒家思想也要与时俱进,不能固守古代旧制,拘泥于章句钩沉,而是必须面向中国社会的大转型,实现方法论的转变,从人性论的一竿子到底的逻辑定式中走出来,寻求复古更新之路。而英美自由主义则是儒家最有助益的拐杖。

权利政治与责任政治

谢文郁

(山东大学哲学与社会发展学院暨犹太教与跨宗教研究中心教授,山东济南 250100)

这里要提出两种政治的划分,即:权利政治和责任政治。在当代政治学范畴中,我们有两个基本概念:权利与责任。简单来说,权利常常称为自由,指的是一个人拥有自主权进行独立的判断选择;责任指的是一个人在进行判断选择时必须考虑并接受外在因素制约。关于这两个概念在界定上的详细讨论,可参阅我的一篇长文《自由与责任:一种政治哲学的分析》^①。在西方自由主义思潮的阴影中,人们往往只是从权利出发谈论权利与责任的关系(即:没自由,则没责任),并在政治上以权利为基础(通过宪法设定基本权利)来建构政治制度。这种“权利在先—责任在后”的说法及其实践,可以称为“权利政治”或“宪政”。然而,我们还可以从责任出发谈论责任与权利之间的关系,强调人是在一定的责任意识中行使权利的,因而首先需要培养人的责任意识,以便融入社会,并在社会生活中尽职尽责。这是一种“责任在先—权利在后”的政治模式,可以称为“责任政治”。

观察当下政治类型,大致可作如下划分:西方发达国家目前基本上属于权利政治(即西方宪政);中国的传统儒家则采用责任政治(也称为儒家仁政)。受西方宪政和儒家仁政的双重影响,当今中国政治仍然在变化过程中。本文在此只是提供一种相关的概念分析,或许有助于我们认清当今中国政治现状,并进一步思考其未来走向。

我们先来追踪权利政治的观念史。权利政治是在自由主义引导下设计出来的。近代以来,西方思想界出现了两种自由主义形态。一种是古典自由主义,由霍布斯、洛克、卢梭等人提出的权利概念所主导,并在密尔的《论自由》中得到较为完整的表达。古典自由主义更多的是政治学理论。在此基础上,罗尔斯的《正义论》试图为当代社会提供一个完整的政治治理蓝图。另一种是当代经济学上的自由主义。从亚当·斯密的《财富论》重视“劳动”和信奉自由市场中的“看不见的手”开始,西方经济学一直企图在私有制观念基础上寻找合适的经济秩序。经济学上的自由主义是以政治学上的自由主义为基础的。这两种自由主义都对当代中国社会发生重大影响。这里的讨论仅限于后者。

理解古典自由主义需要处理两个概念,一个是洛克的“基本权利”,一个是卢梭的“人权”。洛克在他的《政府论下篇》中提出了基本权利概念。我们知道,霍布斯在《利维坦》一书中把人的生存状态分为两种:自然状态和社会状态,进而认为人是在自然状态中通过契约而进入社会状态的,即:为了保护生存和某些更为重要的权利而交出一些权利。洛克在这种契约思路中进一步提出基本权利问题,即:人在契约中有一些权利是绝不可能交出的,比如财产权和人身自由权,这些权利必须在宪法中加以规定和保护。不过,这里的财产权(私有制的基础)的原始性一直受到诘问。在洛克的思路中,任何一种权利,一旦被确认为基本权利,就必须受到宪法的保护。但是,如何确认基本权利呢?

卢梭在基本权利思路中发现,人在契约中进入社会,原则上,他可以放弃任何权利,包括财产权和人身自由权。但是,他注意到,有一个权利绝对不可能交出,那就是他的契约权。如果他缺乏这个权利,他就无法在契约中交出他的其他权利。这个契约权,卢梭称之为“人权”。正是因为拥有这个权利,人能够放弃其他任何权利,也能够回收其他任何权利。人无法交出这个交出权利的权利。不过,人们往往不知道自己拥有这个权利,因而闲置不用。比如,奴隶不知道自己仍然拥有这个权利,

① 谢文郁:《自由与责任:一种政治哲学的分析》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》2010年第1期。

因而甘愿继续做奴隶。因此,关键在于让每一个人都知道自己拥有这个无法剥夺的权利。这个想法乃是启蒙运动的杠杆。就政治而言,在卢梭看来,宪法必须首先确认并保护这个权利。进一步推论,为了让它能够充分行使,宪法需要进一步保护一些必要的权利如言论权、财产权等。

在自由主义的权利意识推动下,西方开始走上以宪法规定基本权利,以法律保护这些基本权利的宪政实践。宪政的着眼点是权利保护,特别是要防范政府或强者对个人权利的侵犯。维护个人的宪法权利是这种政治运作的中心。近代以来,这种权利政治在西方社会中的运作相当成功。

我们还需要注意西方社会治理的另一个基础性因素。权利是中性的,是由那些拥有一定责任意识的人来行使的。比如,在美国宪政实践中,行使权利的主体是在基督教教会中成长起来的信徒,他们的责任意识是在教会中建立起来的。美国基督教教会,不仅提供了公民从小到大的责任意识培养机制,而且还对现任政治家进行道德监督和咨询,继续培养他们的责任意识,规范他们的道德行为。美国政治上强调权利,而道德意识的培养则依赖于教会。两者合力是美国社会治理的关键所在。再次强调:人在行使权利之初就已经拥有一定的责任意识。同样一个权利,比如言论自由,拥有不同的责任意识,可以有完全不同的使用,对社会造成的影响也会完全不同。

过去一百多年来,中国精英们面对强势的西方政治、军事、经济、文化,偏激地认为儒家仁政在体制上不及西方宪政,从而一而再,再而三地努力取消这种责任政治。然而,百年宪政实践表明,取消儒家仁政无异于自毁根基。1905年的清朝开始实施宪政;1919年的五四运动进一步企图通过文化运动启蒙中国人的权利意识;1980年代开始盛行的自由主义进而推动所谓第二次启蒙,试图引进西方宪政实践;等等。这些做法追求用西方宪政取替儒家仁政,就其愿望而言,赤子之心,日月可鉴!然而,过去一百多年的宪政实践把中国社会政治引入混乱,时至今日,困局犹在。我认为,原因就在于我们对权利政治与责任政治之间的内在差异缺乏基本的认识,从而导致西方宪政在中国政治土壤中水土不服。因此,有必要深入分析这两种政治的基本思路,考察其中异同,进而在此基础上探索当前中国政治路向,布局未来世界政治秩序。

在过去几千年的历史中,中国社会的政治治理是如何进行的?我们注意到,中国人拥有一种天下情怀,强调在人情中建立天下秩序。其基本思路是,基于血缘关系的孝、悌、慈是人人皆有的基本情感;它们是群体生活的原始情感,因而也是政治生活的基础。在此基础上,朋友之间的信任情感渐发,成为连接非血缘关系的人和人的情感纽带;而幼者对长者、下级对上级的尊敬情感渐长,则推动建构稳定的社会尊卑结构。与此同时,由此成长起来的长者和尊者必然拥有仁者情怀,并在处理人和人的关系上展示仁爱之心。这种以情感为基础的政治思路,我称为责任政治思路。它要求在上执政者对孝、悌、慈、诚信、敬畏、体恤等情感有深刻体会,并对自己所处位置的职责有深入认识,在情感和知识上不断培养自己的责任意识,做好本职工作。于是,在这个社会关系网络中,每一个人都占据一个位置,尽职尽责。这种责任政治思路也称为儒家仁政思路。

社会是有秩序的。每个人在社会秩序中都占据一个位置。每个位置都包含着社会赋予的职责。找到适合自己本性的位置,并培养相应的责任意识,做好本职工作,乃是一种天然的要求。在这种政治生活中,每个人从小开始培养某种责任意识(家教),接受群体的调节和培养(礼教),在成年时即会拥有一定的与社会期望相向的责任意识,并进而在这种责任意识中处理人际关系,为人处事。像“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,“在其位则谋其政,不在其位则不谋其政”,“国家兴亡,匹夫有责”,等等,这类说法其实都是在谈论责任政治中的人的责任意识。

这种政治强调责任意识的培养,注重在礼教中修身养性。这种思路对人的权利有压抑和排斥的倾向。一个人抱怨自己的权利受到侵害,人们会解释说,这个人的修养不足,需要继续提高。人融入社会,就当如鱼可以在水中游行自如而不觉受限一样。因此,传统儒家仁政在政治体制上对个人权利不设保护机制。换句话说,它要求个人不要强化自己的权利意识,而要不断培养自己的责任意识,使自己对自己的社会地位有更加明确的认识,并尽职尽责。

儒家仁政对于财产权、言论权、结社权这些在西方权利政治中十分强调的基本权利似乎并不太关心。比如,关于财产权,中国传统社会实行使用占有权(谁使用,谁占有)。至于言论权,慎言慎语是修身养性的基本要求;在语言上过于表现自己,被认为是不合适的做法。在政治上虽然任命谏官,但谏官的权利并没有得到绝对保护。关于结社权的态度则是分化的。如果结党营私,那是受批评和压制的;如果只是兴趣爱好,则随意而行。这些权利大多以自然法的形式得到肯定,并没有法律明文保护。然而,儒家仁政十分强调在修身养性中追求立德、立功、立言“三不朽”,鼓励并保护人追求“三不朽”的平等权。每个人都拥有天命之性,究竟一个人的天命之性是什么?——这只能由当事人自己在修身养性中将它彰显出来。因此,每个人都可以通过自己的努力,寻求自己的位置,包括取得官位和皇位。政府则对任何愿意接受王道的的外族人,采取无歧视的教化一同化做法。这一点与西方权利政治中的平等权是相吻合的。而且,儒家仁政还十分强调自卫权,指责任何伤害人身的动作。但总的来说,儒家仁政并不鼓励固化人的权利意识(这与西方权利政治的做法相反)。而且,即使人们对一些权利拥有共识(基本权利),但却并不在法律上加以规定和保护。

更为重要的是,在儒家仁政中,权利(包括基本权利)不是绝对的。随着人的责任意识的变化,人对自己的权利的使用会发生变化,对待他人权利的态度也会发生变化。比如,对于一个在责任政治中的官员来说,他在任职时就已经拥有了一定的责任意识;而在任职期间,他还需要不断地发展和丰富他的责任意识。他所做的一切事情都是从他的责任意识出发,责任被置于优先地位。当然,他在相应的位置上享受某些权利;但是,这些权利都是附属于责任的。在大多数情况下,官员的责任意识愈是成熟和完整,他就愈发无视自己的权利。在大是大非问题上,为了大局,他可以放弃自己的权利,由己及人,他还可能开始轻视他人的权利。这位官员这样做时,并不认为自己做了什么错事;反而,他认为自己在为社会做一件善事。就历史教训而言,在责任政治中,践踏人权现象往往都出现在领袖人物的理想追求过程中。就此而言,责任政治容易走向极权专制。

作为比较,在权利政治中,宪法明确规定了公民的一系列权利。公民的宪法权利受到法律的绝对保护。法官为了保护公民的权利,甚至可以无视负面的社会后果。比如,一个杀人犯的权利如果在被起诉时未能在程序上得到应有的保护,法官可以完全不顾他是否杀了人这个事实而当场释放他。在这种权利政治中,权利是至上的,而责任是随后的。对于那些顽固坚持自己的权利而不顾社会后果的人,权利政治仍然必须严格予以保护,因而常常显得束手无策。

再次强调,任何权利的使用,都是在使用者一定的责任意识中进行的。缺乏相应的责任意识的辅助,权利政治寸步难行。这也是许多国家在引进权利政治后并没有给社会带来福祉的根本原因。在一些重大社会事件中,如果坚持个人权利必将危害社会,那么,解决的办法只能是:或者唤起当事人的责任意识而让他主动放弃权利,或者破坏当事人的权利而强行实施。然而,这两种做法都是违反权利政治原则的。美国的权利政治之所以得以成功运行,关键就在于这个社会一直得到基督教教会的全力支持。教会源源不断地输出行使权利的责任意识。显然,健全的权利政治需要一种辅助性机构,独立地培养公民的责任意识,从而让公民自觉地制约自己的权利行使。

考虑到传统文化对政治运作的巨大惯性力,笔者认为,一方面,中国的未来政治,就其现实运作而言,将走向一种儒家式的责任政治,培养社会成员的责任意识因而仍将是政治的主要导向。另一方面,我希望这个政治能够包容个人的权利意识,并在法律和制度上设置基本权利保护机制。我们期望,未来中国政治能够拥有充分而平衡的责任意识和权利意识。这应该是一种健康的责任政治。

儒家与自由主义：人性论分野及其历史文化后果

何 中 华

摘 要：人性论问题本质上不是描述性的，而是规范性的。作为一种逻辑上的要求，性善论预设是把人规范为超越性存在的需要。它试图把握的只是应当如此者，而非事实如此者。而性恶论预设虽然符合多数人的实际行为偏好这一经验事实，但它所体现的却是一种描述性的视野。这种经验论立场对人性的揭示，与经验论自由主义沦为对人的任性的辩护方案，具有某种内在的联系。儒家的人性论在总体上是性善论的，它以孟子的学说为典型代表。西方的经验论自由主义往往离不开性恶论预设，因为经验论视野所能发现的人只能是作为肉体存在物的人。不同的人性论预设，会导致不同的历史文化后果。从历史上看，性善论的人性论塑造的是道德主义的文化传统，性恶论的人性论塑造的则是法治主义的文化传统。

关键词：儒家；自由主义；人性论；性善论；性恶论

儒家与西方的自由主义在人性论上的异同，历来是一个聚讼纷纭的问题。它既关乎对儒家思想与自由主义思潮各自实质的恰当理解，也涉及如何诠释中西历史上政治制度及其变迁的不同传统之成因的思想史背景。因此，有必要对其加以重新审视。

一、人性论问题：规范的抑或描述的

一个前提性的问题是：人性论究竟是一个什么性质的问题？它是规范性的，还是描述性的？性质不同，得到的答案也迥异。

如果把人性论当作描述性问题来处理，那么它所能捕捉到的就只能是经验事实。从经验归纳的角度说，现实生活中的大多数人都是自私的，雷锋式的人物不过是极少数。马斯洛的需要层次论也表明，追求物质欲望的满足这类最低层次需要的人，在数量上占有统计学上的优势。因此，在描述性的意义上，我们只能说人性是自私的，从而性恶论才是真实的。但问题在于，性恶论的判断固然合乎事实，但它却既不恰当也不真实。因为性恶论及其体现的描述视野所能够发现的规定，完全遮蔽并抹杀了人性的超越性维度。人性只有在人对自然存在的超越中才能被彰显出来并被确立起来。在这个意义上，它不是实然的规定，而只能是应然的规定。

宋儒朱熹曾批评道：“荀子只见得不好人底性，便说做恶。杨子见半善半恶底人，便说善恶混。韩子见天下有许多般人，所以立为三品之说。”^①看见事实上人是什么样子的，就把它说成是人性，这种囿于经验的事实加以指认的做法，绝不可能捕捉到人的那个应当如此者。荀况、杨朱、韩非的人性论之偏至处，恰恰在于它们皆局限于经验判断，即事实上如何，而不是应当如何，不是由应然判断得出的规范性结论。把人性问题当作描述性的问题来处理，正是其致命的失足之处。

人性论问题说到底不是描述性的，而是规范性的。何以如此？朱熹说得好：“性，不是有一个物

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

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第1册，北京：中华书局，1994年，第78页。

事在里面唤做性,只是理所当然者便是性,只是人合当如此做底便是性。”^①对人而言,性即应当如此者(当然);对于物而言,性即不得不如此者(必然)。只有作这样一种区分,人作为一道德人格或责任主体才有可能从学理上被真正建构起来。朱熹还说:“性者,人之所得于天之理也。”天之理或天之道落实于人,即为人之性;落实于自然界,即为物之理。他强调:“性,形而上者也;气,形而下者也。”这个说法凸显了人之性理对于物理世界的超越关系。朱熹又说:“以气言之,则知觉运动,人与物若不异也;以理言之,则仁义礼智之禀,岂物之所得而全哉?此人之性所以无不善,而为万物之灵也。”^②按程颐的说法,顺应人性之要求而活动便是善,即所谓“圣人因其善也,则为仁义礼智信以名之”^③。这意味着,从气的层面看,人物“不异”,皆属“形而下者”,都不过是一经验世界的存在者,两者具有连续性。但从理的层面看,人有仁义礼智之道德禀赋,物无从与之相比,不能像人那样“得而全”,即不能够既有肉体,又有超越的道德,人物因此相异,两者具有断裂性。

西哲康德同样强调人性的应然性特征,正如卡西尔所言:“在人性中,真正长驻不变的,并不是任何它曾一度存在于此的状态或者由此沉沦的状态,而是那种它为此并且向前进的目标。康德不是在人之已是之中寻求永恒性,而是在人之应是之中寻求它。”^④在康德那里,追问人性所得到的答案只能是一种先验的承诺,而不能是对经验事实的归纳或刻画。惟其如此,它才能避免沦为一个假问题。规范属于信仰领域而非知识范畴。伯林说:“规范不需要证明,而正是规范被用来证明其他的东西,因为规范是最根本的东西。”^⑤人性论预设属于信而不属于知,相信并不等于知道。由此也就不难理解,康德当年何以把保留“信仰地盘”作为道德的根基。因为只有信仰才能为道德提供理由和合法性。正因此,康德将上帝、永生和积极的自由作为使道德大厦赖以成立的三个悬设,这三者皆非知的问题,而是信的问题。一般认为,“在中国认识论与道德、伦理学说结合在一起,根本没有独立出来,认识论非常明显”^⑥。中国传统思想中何以没有认识论,或者说中国古代认识论为何不发达(没有独立的地位)?究其原因,就在于中国文化所注重者,大抵在于道德人格的成就,而不太在意对自然界的认知,从而无需认识论框架为其提供预设。这一文化史事实也从另一个侧面表明,对人性的把握不是一个认知的问题,而是一个信仰的问题。

赫舍尔强调:“我们问:人是什么?然而真正的问题应该是:人是谁?”^⑦在西方,由于海德格尔所揭示的“在的遗忘”之误区,近代以来对人性的追问遂误入歧途。“人是什么”取代了“人是谁”,性恶论的形而上学基础从根本上说就在于存在论的这个误区。追问“人是什么”,所期待的答案已然是一个科学可以刻画的经验事实了;而追问“人是谁”,所期待的答案则是一个作为主格的存在所特有的规定。把人当作一个“在者”来确认和看待,他就只能被建构成一个科学认知的对象、一个经验的存在物、一种生物学事实。这种看待方式,必然会先行地湮灭人性的超越性质。作为一种逻辑上的要求,性善论预设是把人规范为一种超越性存在的需要,它试图把握的仅仅是应当如此者,而非事实如此者。因此,人性问题只是关乎应否如此,而不涉及是否如此。可见,恰当的人性论预设当是应然的判断,而非实然的判断。

既然是规范性的,就不可能通过对实有层的对象加以描述的路径揭示,只有借助于人的内省才是可能的。《论语》载:“子贡曰:‘夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。’”

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第4册,第1426页。

② 朱熹:《孟子集注·告子章句上》,《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第326页。

③ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷二十五,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第318页。

④ [德]卡西尔:《卢梭·康德·歌德》,刘东译,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第24页。

⑤ [伊朗]拉明·贾汉贝格鲁:《伯林谈话录》,杨祯钦译,南京:译林出版社,2002年,第106页。

⑥ 汤一介:《对中国传统哲学的哲学思考》,谢龙编:《中西哲学与文化比较新论——北京大学名教授演讲录》,北京:人民出版社,1995年,第73页。

⑦ [美]赫舍尔:《人是谁》,隗仁莲译,贵阳:贵州人民出版社,1994年,第25页。

(《论语·公冶长》^①)此言并非神秘主义,实因“性与天道”不是知识论把握的对象,无法用“可得而闻”的知识论手法把捉到。孟子尝言:“君子所性,仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》^②),这是因为“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)。所谓“性与天道,不可得而闻”,意味着人性作为规范性的问题不属于闻见之知,不能被人们作为认知对象加以考察、归纳、描述,进行一种知识论建构。宋儒明确区分德性之知和闻见之知,其真正意义就在于昭示了人性觉解同知识论建构的根本分殊。程颐说:“闻见之知非德性之知。物交物则知之,非内也,今之所谓博物多能者是也。德性之知,不假闻见。”^③对人而言,何谓内,何谓外?这是判定人性的关键所在。人作为经验事实,作为肉体存在物,究竟是属于人的“内”还是人的“外”呢?人作为超越自然之规定,其肉体存在不过是一直观的经验事实,于人而言不具有内在的性质,只能属于人之外,不过是“外铄”之规定,它仅仅是大写的“人”的物质承担者罢了。对于人来说,只有应然的人性之规定才是其内在的本质特征和属性。

告子认为“人性之无分于善与不善也,犹水无分于东西也”(《孟子·告子下》),从而忽视了人性之落实于人所具有的当然性质(儒家所谓的天落实于物,具有必然之义)。既然是当然,亦即应当如此者,它就是可以违背的。对其遵循与否,表征为两可性,由此显示出道德责任的来源和根据。告子的混淆在于,把人性遮蔽的情形也视作人性本身了。其实,不善恰恰是违拗人性的结果,而非人性之贯彻和体现。告子把人的选择的两可性都当作人性的表达,未曾澄清在人同物之间存在的当然与必然之分野。这是他的失足之处。明儒罗钦顺说:“天之道莫非自然,人之道皆是当然;凡其所当然者,皆其自然之不可违者也。”^④孔子在人性论上强调凡是应当的也就是能够的,所谓“为仁由己”(《论语·颜渊》),所谓“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。他反对和拒绝外部环境对人的道德意志的决定和宰制。这非常类似于康德的有关思想。

孔子有言:“己所不欲,勿施于人。”(《论语·颜渊》)西晋傅玄曰:“夫仁者,盖推己以及人也,故己不欲,无施于人,推己所欲,以及天下。”^⑤此所谓“推己及人”,是否彰显了道德命令的普遍有效性?“推己及人”的关键在于“推”,其可能性源自孟子所说的那个“心之所同然者”(《孟子·告子上》)。问题在于,这一切也可以被用来说明人的肉体性质。那么,如此一来,人的道德超越性又何以体现和落实呢?这就需要进一步明确当然与必然的分野。孔子说的“杀身以成仁”(《论语·卫灵公》),孟子说的“舍生以取义”(《孟子·告子上》),无疑是抑制并超越了生物学逻辑所决定的求生本能对人的支配。身与仁,生与义在特定条件下的不可兼得,意味着自然律(必然)与道德律(当然)之间的紧张和冲突。孟子说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《孟子·离娄下》)去存之间,方乃彰显出人格意义上的人与非人的天壤之别。存乃顺应人性之内在要求所作的选择,去则是违逆人性之内在要求所作的选择。善与不善便是人性的这种存去之别。人所必然遭遇的这种两可性,决定了人要生存就必须先行地作出抉择,这是人所不得不面对的宿命。人的一生始终处在这种善与恶的博弈中,它归根到底是由人的存在的二重化决定的。正是这种博弈关系,才使得教化既成为必要的,同时也成为可能的。

孟子尝言:“口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”(《孟子·告子上》)孟子于此将生物学事实同伦理学规范相类比,强调二者的相似

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2011年,第45页。本文所引《论语》,均为此版本,以下仅于引文后括注篇名,不另出注。

② 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第309页。本文所引《孟子》,均为此版本,以下仅于引文后括注篇名,不另出注。

③ 程颐、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷二十五,《二程集》,第317页。

④ 罗钦顺:《困知记》卷上,济南:山东友谊出版社,1992年影印北京图书馆藏明刻本,第285页。

⑤ 傅玄:《仁论》,严可均辑,何宛屏等审订:《全晋文》上册,北京:商务印书馆,1999年,第485页。

性,只是为了说明在道德判断上那个“心之所同然者”的存在罢了,但他尚未甄别“必然”与“当然”的差异。其实,孟子的旨趣在于凸显人对动物性的超越关系,譬如他说过,“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),唯独人才有良知和良能。孟子质疑并诘问告子:“犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”因为告子认为,对人来说,“食色,性也”(《孟子·告子上》)。

在孟子看来,人性之规范面临着被违背的可能性,从而存在着两可的情况。因此,他认为,人之性不可谓之命,因为命乃不可违背者。孟子说:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)必然者不谓性,而谓命;当然者不谓命,而谓性。孟子对必然和当然的进一步甄别,表明人性之诉求作为当然之则所具有的两可性特征。他说:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”(《孟子·尽心上》)显然,求舍、得失之间,是两可的。而求即可得,故求在我。求在我有助于得,求在外则无益于得。因为后者属于自然律所必然地制约和支配的状态,它只蕴含唯一的可能性,从而迥异于人性之要求所面临的两可性。在孟子那里,这两者有着清晰的分界。孟子说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《孟子·离娄下》)去存之别,正是对人性之固然要求的顺逆之异。这种两可性,意味着人性所内在地要求于人的,是可以违背的,正因此才有善恶之别,才有君子小人之辨。一个人倘若违逆了人性之要求,那就同禽兽无异,此正所谓“人之有道也,饱食暖衣逸居而无教,则近于禽兽”(《孟子·滕文公上》)。如果一个人仅仅满足于自己的肉体需求,这不过是屈从于生物学逻辑的支配罢了,它不可能凸显人对动物性的超越性,故近于禽兽。正如程颐所言:“自性而行,皆善也。”^①反之,逆性而行,皆恶也。此所谓性,亦即人之所以成其为人之本然之性。孔子所谓杀身成仁和求生害仁的分野,孟子所谓舍生取义与求生害义的分野,其吃紧处均在此。

二、儒家与自由主义在人性论上的异质性

儒家的人性论假设在总体上是性善论的。诚如钱穆先生所认为的那样,“性善论实在是儒家思想一个中心的柱石”^②。虽然有荀子的性恶论主张,但从儒家思想的主流看,它并不占支配地位。因此,“性善论终究是儒学正论,则可无疑”^③。

儒家的性善论,当以孟子的人性论立场最为鲜明,最为典型。孟子说:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”(《孟子·尽心上》)值得辨析的是,这里所谓的良知和良能,虽不学、不虑即可得,但它却不是生物学意义上的本能,而只是伦理学意义上的似本能,即孔子所说的“直在其中矣”的“直”。孔子说:“子为父隐,父为子隐。直在其中矣。”(《论语·子路》)这恰好契合了“德”之古字“惇”的意涵。德者,直心而已。直心即本心,或曰人的本然之心。之所以谓之“直”,乃是为了彰显其本然性而已。在孟子看来,由于人们“放其本心”,故要“求其放心”,亦即要回到人的本然之心上来。所以,他认为,“君子所以异于人者,以其存心也”(《孟子·离娄上》)。与孟子相类似,陆象山也有所谓“发明本心”之说。

在中国文化语境中,对人性的觉解和充实,是超越经验的考量的。董仲舒说:“正其谊不谋其利,明其道不计其功。”(《汉书·董仲舒传》)陆象山也说:“学问须论是非,不论效验。如告子先孟子不动心,其效先于孟子,然毕竟告子不是。”^④这些论述都表明,善恶的判断全然与经验上的得失这类功利

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷二十五,《二程集》,第318页。

② 钱穆:《中国学术思想史论丛》第2辑,台北:东大图书有限公司,1980年,第242页。

③ 钱穆:《中国学术思想史论丛》第2辑,第243页。

④ 陆九渊著,王佃利、白如祥译注:《象山语录》,济南:山东友谊出版社,2001年,第322页。

判断无关,它仅仅取决于人性论上的应当与否,因此是超验性的。

孔子强调仁的内在性,即仁之所以成立的理由源于人之为人的内在诉求,而不取决于经验世界的任何外在规定。就此而言,德性是纯粹的,是不包含任何经验的成分的。孔子所谓的“为仁由己”、“我欲仁,斯仁至矣”,都意味着这一点。孔子所说的“克己复礼”,其中的克己即是去私,这里的己不过是由身和生决定的,也就是由人作为肉体存在物的生物学性质所给出的虚假的自我。所以,孔子讲“杀身成仁”,孟子讲“舍生取义”。在抽象的意义上,复礼亦即回复到礼的规范所要求的状态上来。作为伦理规范,礼不过是人的本然之性、固然之理、当然之则的贯彻和外在体现罢了。可见,“为仁由己”之己乃是人的大我,而“克己复礼”之己则是人的小我,二者判然有别,不可混淆。

西方的自由主义并非铁板一块,而是有其内部的不同传统。按照哈耶克的划分,它大体上包括欧洲大陆的唯理论自由主义和英美的经验论自由主义。哈耶克揭示了两者的哲学基础:英美自由主义传统“可直接归因于一种本质上的经验主义世界观在英国处于支配地位,而唯理主义思维进路则在法国处于压倒之势。这两种完全不同的进路导致了实际上完全不同的结论”^①。本文只选取英美传统的自由主义作为比较的对象。在这个传统中,经验论同自由主义之间确实存在着某种内在的联系。麦基指出:“在欧洲思想的发展中,自由主义形成于与经验主义哲学、科学方法的紧密联系之中。这三个主义有一个共同的口号,即‘不要以既定权威的话为凭证,而要观察事实,作出自己的判断。’”^②在这个意义上,经验论和自由主义都特别地从属于盎格鲁—撒克逊传统。譬如,伯林的自由主义立场同其哲学上的经验论背景就具有某种内在关联。伯林曾公开承认:“我是英国经验主义的产物。”^③其实,约翰·斯图亚特·穆勒、哈耶克、波普尔等莫不如此。对此,乔姆斯基也承认:“有一点很正确:自由主义是在经验主义的智慧背景——对权威的否定、对感觉经验的信赖等等——中生长起来的。”^④经验主义对于感性杂多的推崇,极容易导致相对主义信念的确立。英式自由主义一般是同这种强调相对性的立场相一致的。

在经验论自由主义传统中,自由往往被理解为对权威的蔑视,但这种蔑视又面临着一种危险,即陷入某种失衡。因为必要的权威是避免自由信念沦为任性亦即自由被滥用的重要的免疫剂。而权威的解构者在哲学上的一个重要来源,就是经验主义的怀疑论立场。从历史上看,每一次权威的颠覆,往往是伴随着一个礼崩乐坏的时代,古今中外概莫能外。其实,这也不是偶然的。雅斯贝尔斯指出:“自由与权威之间的张力在于,双方都是以对方为存在的依据,失去任何一方,那么自由就将转换成混乱,而权威则意味着专制。”^⑤在他看来,一个人“为了习得传承的内涵而与权威联系起来”^⑥,因为“这种传承只能在权威性人物的思想中才能找到坚实的存在基础”^⑦。雅斯贝尔斯认为,离开了对权威的认同,就不可避免地走向虚无主义。

以中国的情形为例,当章学诚提出“六经皆史”的说法之后,“做经学的人只是考古,并非希圣,说得明明白白”^⑧。把“六经”归结为“历史”,其用意在于强调“经典”的相对性,从而破除其权威性和神圣性,以矫正人们对经典的迷信和崇拜心态。清代朴学大盛,理学式微,然学问又陷入琐屑,在拯救世道人心方面显得苍白乏力、束手无策。顾颉刚先生在检讨清代与民国之交道德败坏的原因时,曾

① [英]弗里德利希·冯·哈耶克:《自由秩序原理》上册,邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第64页。

② [英]布莱恩·麦基编:《思想家——当代哲学的创造者们》,周穗明等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第334页。

③ [伊朗]拉明·贾汉贝格鲁:《伯林谈话录》,第112页。

④ [英]布莱恩·麦基编:《思想家——当代哲学的创造者们》,第335页。

⑤ [德]雅斯贝尔斯:《什么是教育》,邹进译,北京:生活·读书·新知三联书店,1991年,第79页。

⑥ [德]雅斯贝尔斯:《什么是教育》,第80页。

⑦ [德]雅斯贝尔斯:《什么是教育》,第79页。

⑧ 顾颉刚:《中国近來学术思想界的变迁观》,《中国哲学》第11辑,北京:人民出版社,1984年,第307页。

指出,“打倒理学本没要紧,但是要撤销旧道德,总要建设新道德”^①;但“旧道德已经废去,新道德还没有建设起来”,于是,便有一种“桀黠变诈的人,他在学问上得不着什么人生的归宿观念,以为道德是没有什么事情,放着胆子胡乱去做”;如此一来,“大家拿势利主义去做事,道德便一层层地堕落”。朴学作为具有“科学精神”的方法,缺乏为道德奠定合法性基础的能力。在顾颉刚看来,清代朴学虽然并不直接导致科学方法,却培养了正视西方近代文化之实践后果的态度和取向。“清代朴学家……肯就实物考察,作精密的说明;又因为好古,所以要别伪存真……寻根讨原,证之实境,务极尽而后止”。所以,“清代朴学家所学的只是一个‘求是主义’”。这种考据方法及其所体现的精神,同科学方法和精神在抽象的意义上的确具有某种亲和性。正因如此,“后来科学知识灌输进来,中国的学人对他很表景仰,就是顽固的人也得说声‘西学为用’,这便是清代朴学的功效”。关于朴学同科学的关联,梁启超和胡适也有类似论述。朴学方法科学固然科学矣,却于体认人性无所助益,相反倒带来了遮蔽。对旧有权威的消解,对于道德的衰弱和败坏,朴学方法难辞其咎。“愤激的理学家说‘洪杨之难为朴学所造成’,这虽是责非其罪,但是他们能破坏旧道德而确实不能创造新道德,以至大家漂泊无归,是实有的事情”。就像顾颉刚所引刘孚京之言,“以更张为任事”,“以守经为迂儒”^②。清季朴学无法为道德提供一合法性依据和理由,从而不能胜任张载所谓的“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平”^③的使命。教化需义理。这从一个否定的方面凸显出权威对于道德之建构的重要性和前提意义,更凸显出应然的规范而不是实然的描述方能给出道德之成立的理由。可见,一个时代一旦失去权威,其道德衰颓便在所难免。当然,对于一个时代的道德建构而言,权威只是一必要条件,而非充分必要条件。仅仅有权威尚不足以给出道德的理由和根据。朴学本身也曾经成为权威,但它在学理上却无力为新道德的建立提供合法性根基,这是那个时代的尴尬。

在西方,文艺复兴和启蒙运动时代的人性论学说,大致有一共同特点,即把人性降低至生物性来确认。“文艺复兴时代尽管有许许多多交叉的、相反的倾向,却完完全全是一个肉欲的时代”^④。除了“肉欲之外,文艺复兴时代的人们无法想象其他任何东西。它是时代唯一的理性”^⑤。作为一个“肉欲的时代”,它所注重的不过是人的经验存在及其生物学性质。随着17世纪近代科学的昌明,特别是启蒙时代的来临,“英国经验主义哲学家们的著作逐渐统治了欧洲人的思想”^⑥。经验主义视野中的人及其本性,不可避免地沦为知识论审视并建构的对象,由此得出的人性论结论也就可想而知了。正如周辅成先生所指出的,“17、18世纪人道主义者所讲的人性,和文艺复兴时期人道主义者所讲的人性一样,都是抽象的人性。这种抽象的人性,终于把人的社会性降低为人的生物性,用人的生物学要求来说明人的社会要求,社会观点与生物观点混淆不清”^⑦。

一般认为,在人性论上,霍布斯是性恶论的,而洛克则是性善论的。这一判断实则存在误解。洛克虽然主张人的自然状态是自由和谐的,认为“同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件,能够运用相同的身心能力,就应该人人平等,不存在从属或受制关系”^⑧。但要注意,人人平等在他那里其实不过是个应然的问题,而且,洛克在描述这种自然状态时也不得不承认,“大部分人并不严格遵守公道和正义”^⑨。否则,也就不存在由自然状态向国家过渡的必要性了。可见,从洛克关于人类自然状态的和谐预设,无法推出其人性论即为性善论的结论。

① 顾颉刚:《中国近来学术思想界的变迁观》,《中国哲学》第11辑,第308页。

② 顾颉刚:《中国近来学术思想界的变迁观》,《中国哲学》第11辑,第308、303、304、304、308-309、309页。

③ 张载:《近思录拾遗》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第376页。

④ [德]爱德华·博克斯:《欧洲风化史·文艺复兴时代》,侯焕阁译,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第108页。

⑤ [德]爱德华·博克斯:《欧洲风化史·文艺复兴时代》,第109页。

⑥ [英]伯林:《启蒙的时代——十八世纪哲学家》,孙尚扬等译,第8页。

⑦ 周辅成:《论人和人的解放》,上海:华东师范大学出版社,1997年,第476页。

⑧ [英]洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1964年,第5页。

⑨ [英]洛克:《政府论》下篇,第77页。

基于经验论立场,洛克特别强调道德原则的非天赋性质,认为它不过是后天灌输的结果。他明确指出:“我们看到,道德的原则更是(引者注:相对于‘思辨的原则’而言)不配称为天赋的。”^①在洛克看来,因为道德规则是有待证明和需要理由的,亦即可怀疑的,所以它并不是自明的。如果是“天赋的”,那么它就一定具有自明性。洛克写道:“道德的规则需要一个证明,因此它们不是天赋的——此外,还有一种理由亦使我们怀疑任何天赋的实践原则;因为我想,任何道德原则在一提出来之后,人们都可以合理地请问一个所以然的理由。”^②洛克据此否认道德规则是天赋的。如此一来,在洛克的人性思想中,人性本善就值得怀疑了。

洛克认为,人的德行是为赢得利益,而德行作为克制欲望的能力,只是来自习惯和实践。按照洛克的观点,人的道德规则是无法从人性中内在地引申出来的。依据他的解释,“人们所以普遍地来赞同德性,不是因为它是天赋的,乃是因为它是有利的”^③。有利与否的选择,乃属于后天的而非先天的判断。这种观点显然剥夺了良知之于人的内在性,所以洛克在解释人的良心时,就只能诉诸后天的教育之类的“外铄”工夫。这在洛克的《教育漫话》中也有明显的体现,例如他说:“我觉得一切德行与美善原则当然在于克制理智所不容许的欲望的能力。这种能力的获得和增进靠习惯,而使这种能力容易地、熟练地发挥,则靠及早实践。”^④所有这些思想,都没有把德性置于人性的内在要求的范畴之内,而是把它视为外在的赋予。洛克认为,任何原则都只不过是后天灌输和习惯积累的结果,其基础在于后天经验。它一经形成,人们在反省时,就将其误认为是天赋的了,即所谓“被人认为是不可怀疑的、自明的天赋真理了”^⑤。

洛克还强调人的实践原则的多元性,这也同样植根于他的经验论立场。“各人的实践原则是相反的……在一个地方人们所提到的或想到的道德原则,几乎没有一个不是在其他地方,为其他全社会的风俗所忽略、所鄙弃的,因为后一种人所遵守的生活底实践意见和规则,正是与前一种人相反的。”而且,“人们虽主张有天赋的实践原则,可是并不能告诉我们什么是天赋的实践原则——各人的实践原则是有很大差异的”^⑥。在更深刻的意义上,洛克的这种多元论立场植根于商品经济这一世俗基础。耐人寻味的是,从历史上看,自由主义首先是经济自由主义,这绝非偶然。因为正是商品经济及其市场逻辑,孕育了自由主义的观念。正如麦克法兰所言:“法律保护财产的私有权,这一强有力的原则被约翰·洛克视为英格兰自由的根基。”^⑦由“产权”到“法权”进而至“人权”这一谱系,既体现着时间上的发生学脉络,也表征着逻辑上的递进关系。

与洛克相类似,休谟在人性论上的经验论立场也至为明显。他宣称:“我们不能超越经验,这一点仍然是确定的;凡自命为发现人性终极的原始性质的任何假设,一下子就应该被认为狂妄和虚幻,予以摒弃。”^⑧因为休谟坚信:“关于人的科学是其他科学的唯一牢固的基础,而我们对这个科学本身所能给予的唯一牢固的基础,又必须建立在经验和观察之上。”^⑨休谟深受牛顿的自然科学方法的影响,不再信任形而上学,而是试图以科学的方式把握并阐释人性。他写道:“我们承认人们有某种程度的自私;因为我们知道,自私是和人性不可分离的,并且是我们的组织和结构中所固有的。”^⑩由这种经验论的哲学立场出发,所能发现的往往是人的自私,而且把自私作为人性的内在规定。如此一

① [英]洛克:《人类理解论》上册,关文运译,北京:商务印书馆,1959年,第26页。

② [英]洛克:《人类理解论》上册,第28页。

③ [英]洛克:《人类理解论》上册,第29页。

④ [英]洛克:《教育漫话》,傅任敢译,北京:人民教育出版社,1963年,第28页。

⑤ [英]洛克:《人类理解论》上册,第43页。

⑥ [英]洛克:《人类理解论》上册,第33、37页。

⑦ [英]麦克法兰:《现代世界的诞生》,管可秣译,上海:上海人民出版社,2013年,第58页。

⑧ [英]休谟:《人性论》上册,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第9页。

⑨ [英]休谟:《人性论》上册,第8页。

⑩ [英]休谟:《人性论》下册,第625页。

来,人性也就被贬低为动物性了。由此可见,休谟的这种人性观未曾超出现代性偏好所能够给予他的想象力。

边沁认为:“快乐本身便是善,撇开免却痛苦不谈,甚至是唯一的善。”^①这里的“快乐”,说到底无非就是由肉体原则决定的那个功利原理所肯定的状态。穆勒评论道:“他(引者注:指边沁)的头脑基本上是务实的。”“边沁对人类天性的知识……完全是经验主义的。”边沁的人性论预设所提供的只是人们“能够”做的事情,正如穆勒所说:“边沁的哲学……等于任何人们能理解或不顾道德影响能做的事情。”这种“能够”做的事并不具有道德含义,因为它在道德上是中立的。在人类事务中(在自然界领域,它由科学来保障),商业行为是其典型的形式。所以,“他(引者注:指边沁)犯了把人类事务的商业部分设想为整个人类事务的错误”^②。正如马克思所批评的那样,在边沁那里,“一切现存的关系都被完全纳入功利关系,而这种功利关系被无条件地推崇为其他一切关系的唯一内容”^③。

杜威提出:“根据经验主义的哲学,科学为我们认识人类以及人所生活的世界提供了唯一的方法。”^④宾克莱甚至夸大其词地说:“杜威是把科学的见解运用于研究人类行为的先驱。”^⑤从科学视野出发研究人类行为,所能够发现的性质,只能是一个事实判断。由此也就不难理解,秉承杜威哲学的胡适,在20世纪20年代初中国学术界爆发的“科玄论战”中,何以力主以科学解释人生观的立场了。杜威的确揭示了经验主义立场同那种试图以科学来审视和把握人性的方式之间的内在关联。通过以上简单地梳理经验论自由主义的这段关键的历史,我们就不难发现,经验论及其基础上的科学认知方式所捕捉到的人性,只能是人作为肉体存在物所具有的属性,由此决定了它所得出的结论只能是性恶论。

作为科学家的达尔文,在其《人类由来及性选择》中,试图“仅从生物学的方面接近这个问题(引者注:即道德义务的本质)”。他为自己规定的任务是,“企图从低等动物的研究,看它对于人的最高的心理能力之一的解释,有多少帮助”^⑥。赫胥黎比达尔文高明之处在于他看到了自然界的逻辑同人的逻辑之间的断裂性的一面。这从一个侧面也折射并凸显出达尔文进化论单纯强调连续性一面的偏颇。赫胥黎认为:“伦理本性虽然是宇宙本性的产物,但它必然是与宇宙本性相对抗的。”^⑦因此,在他看来,“对伦理上最好的东西(即所谓善或美德)的实践包括一种行为的途径,这种行为的途径在各方面都是同在宇宙生存斗争中导致成功的那种行径对立的。……它否定格斗的生存理论”^⑧。由此决定了“猿与虎的生存斗争方法与健全的伦理原则是不可调和的”^⑨。赫胥黎清醒地看到了达尔文生物进化论在解释人类行为和人类文明演化时所具有的局限性,这是他的卓越之处。值得追问的是,当年赫胥黎何以要用伦理学来补充进化论?其根本原因就在于进化论无法真正揭示人性,它只能解释作为肉体存在这一生物学事实的人的本质,却不能解释作为道德主体这一价值论事实的人的本质。

三、人性论差异导致不同的历史文化后果

一个人怎样理解自己就怎样塑造自己,所以人的自我塑造取决于人的自我理解。赫舍尔指出:“自我认识是我们存在的一部分。”^⑩正如个体的人的自我理解决定他“是其所是”一样,一个民族的自

① [英]边沁:《道德与立法原理导论》,时殷弘译,北京:商务印书馆,2000年,第151页。

② [英]约翰·穆勒:《论边沁与柯勒律治》,余廷明译,北京:中国文学出版社,2000年,第50、69、81、81页。

③ [德]马克思、恩格斯:《德意志意识形态》(节选本),北京:人民出版社,2003年,第118页。

④ [美]杜威:《人的问题》,傅统先等译,上海:上海人民出版社,1965年,第132页。

⑤ [美]宾克莱:《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》,马元德等译,北京:商务印书馆,1983年,第32页。

⑥ 周辅成编:《西方伦理学名著选辑》下卷,北京:商务印书馆,1987年,第272页。

⑦ [英]赫胥黎:《进化论与伦理学》,本书翻译组译,北京:科学出版社,1971年,第iii页。

⑧ [英]赫胥黎:《进化论与伦理学》,第57—58页。

⑨ [英]赫胥黎:《进化论与伦理学》,第37页。

⑩ [美]赫舍尔:《人是谁》,第6页。

我意识也深刻地规定着该民族的文化建构及其传统。“有关星球的理论决不会成为星球存在的一部分;而关于人的理论却进入到人的意识之中,决定着他的自我理解,改变着他的实际存在。”^①兰德曼同样提示了“人的自我解释对人的自我塑造的影响”,认为“人关于他的存在的想象确实影响着他的存在本身”^②。作为人的自我意识的自觉形式,人性论预设的不同必然会带来不同的历史文化后果。

自由的本义即在于自我决定,而这里的关键又在于何谓真实的自我。这就取决于人的自我认知,而自我认知又必须通过人的自我定义来实现。这种定义就是对人性的自觉指认和判定。在此意义上,人性论预设从本体论层面上决定着自由观的基本立场和理解。中国文化所谓的自由,更倾向于尽心知性、明心见性,它强调对人的本然之性、固然之理、当然之则的觉解和践履;而西方文化中的经验论自由主义所谓的自由,则更注重外在限制的解除,也就是以赛亚·伯林所谓的“消极自由”。

从经验论立场揭示人性,有可能使自由主义沦为对人的任性的辩护方案。因为当人性一经被领会为一种经验可能性之后,一切主观的偏好就获得了足够的合法性。选择的问题由此变成“我想”或“我能”,而不再是“我应”。而只有“应当”才是出于人的内在本性的要求,从而才真正具有道德的性质和含义。弗里德曼说:“确实,自由主义者的主要目的是把伦理问题让每个人自己来加以处理。”^③问题仅仅在于,这种所谓“让每个人自己来处理”所显示出来的自决性是否意味着道德的自律。在意志自由的意义上,道德选择的确是个人的事情。但弗里德曼并非在此意义上谈论的。在他那里,它仅仅是意味着个人按照自己的偏好作出决定罢了。如此一来,就把道德律令的普遍性和绝对性消解掉了,从而使道德选择沦为相对主义的任性。因此,它不再是对道德的证成,而是对道德的解构。

经验论自由主义所秉持的性恶论的人性论预设,必然导致相对主义的判断,它对道德赖以成立的根基具有颠覆作用。边沁就明确认为“不存在绝对好或绝对坏的动机”,因为“不存在任何一种本身是坏的动机”^④。这也就是说,好或坏并非动机本身所固有的性质,而只是动机相对于什么而言得出的某种可能的判断。因为在边沁看来,“一个动机无非是以某一种方式发生作用的快乐和痛苦”^⑤罢了。在这里,边沁的相对主义立场表现得十分明显。

经验论自由主义者往往出于其个人主义立场,坚持认为每个人的利益最大化,必将导致公共利益的最大化。这一假设隐含着一种机械论观点,即把社会看作各个人的代数和,把公共利益理解为私人利益的加和关系。其实,社会一旦作为整体而存在,就获得了一切系统所普遍具有的非加和性特征。这一特征内在地要求系统作为整体对于构成它的诸部分而言的优先性和至上性。这一层关系,自由主义未曾揭示出来,相反却被它严重地忽视了。这种非加和性质首先在经济生活层面表征出来。例如,市场存在着失灵的可能性,市场的自发调节(它通过每个参与市场交换行为的人的自由和自愿的选择得以实现),其结果未必一定达成公共目标和增进公共福祉。这正是政府干预之所以必要的理由之一。因为“不管怎样,没有政府的某种干预形式,以私人获利为基础的决定是不会考虑社会利益和成本的,同样,最适当的资源分配也是不会实现的”^⑥。

经验论自由主义所主张的自由,其边界只能是来自外在的限制,即他律性的。这正是所谓的消极自由的特征。其实,这种外在性本身就违背了自由的自律之本性。与此不同,儒家性善论的人性论所主张的自由,乃是出于人的固然之理、本然之性、当然之则的要求,其边界源于自身,因而是内在的、自律性的。这才是自由本质的贯彻和体现,从而属于真正的自由。孔子说:“仁者安仁,知者利仁。”(《论语·里仁》)仁者之所以能够安仁,乃是因为“为仁由己”(《论语·颜渊》),所以孔子说“我欲

① [美]赫舍尔:《人是谁》,第8页。

② [德]米夏埃尔·兰德曼:《哲学人类学》,张乐天译,上海:上海译文出版社,1988年,第9页。

③ [美]米尔顿·弗里德曼:《资本主义与自由》,张瑞玉译,北京:商务印书馆,1986年,第13页。

④ [英]边沁:《道德与立法原理导论》,第151页。

⑤ [英]边沁:《道德与立法原理导论》,第151页。

⑥ [英]马登:《比较经济制度》,外国经济学说研究会编:《现代国外经济学论文选》第11辑,北京:商务印书馆,1987年,第13页。

仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。正是在此意义上,韩愈强调:“足乎己,无待于外之谓德。”^①

那么,不同的人性论预设对于历史上制度安排的影响又是怎样的呢?一项制度安排在历史上的出现和演进,往往是客观情势逼迫的结果,而非思想家的理论诉求或政治家的主观设计的产物。在回顾中国政治的历史演进时,钱穆先生认为:“某一项制度之逐渐创始而臻于成熟,在当时必有种种人事需要,逐渐在酝酿,又必有种种用意,来创设此制度。”^②也就是说,一项制度在历史上的发生,必有外在需要和内在目的之配合。更确切地说,制度不过是主观的意图回应客观需要的结果。而且,后人很难在这二者之间找到实证意义上的“证据”。因此,它不是一种可以进行经验地描述的联系,而是只有靠事后的解释才能被确认。就此而言,对于历史上制度安排的形成,后人只能把它当作一种既定的事实,寻求一种事后解释,看历史上存在的各种学说中的哪一种更契合它。人性论上的性善论和性恶论都存在过,关键是哪一种在制度的历史生成的关键期起到了决定性的作用。

从总体上加以比较和判断,我们不难发现,如果说“西方哲学的中心传统是权利”^③,那么中国哲学的中心传统则是义务。义务属于道德的要求,而权利则是法律的诉求。性恶论的人性论立场,基于对人性的不信任,在历史上更容易导致权力制衡的制度安排,从而形成法治传统。譬如,美国的那种以法治为典型特征的政治制度,在文化意义上就可以追溯到洛克的自由主义观念。贝尔写道:“正如路易·哈茨所指出的,美国社会有一种始于洛克的自由传统,它塑造了美国的政治制度。”^④而洛克哲学的人性论预设,不能不构成其中的一个不可剔除的重要变量。

从某种意义上说,中国社会乃是礼治的社会。而礼归根到底不过是仁的外化了的形式,它的全部合法性和内在理由盖源自仁,可谓仁内礼外。从历史的演进看,礼逐渐分化为伦理和法律两条进路。因此,在中国传统文化语境中,无论是伦理秩序还是法律程序,都离不开道德上的始源性和本然性。梁漱溟先生甚至把中国社会叫做“伦理本位的社会”,在这样的社会,既应该也在事实上的确是“以道德代宗教”而被组织起来并获得演化的^⑤。这种社会特征和治理方式,当然同中国人所特有的生存方式具有内在联系,但在文化观念层面上,我们不得不追溯到儒家人性论信念的特有取向上面去。中国历代王朝都有其一套相当完备的法律体系,但中国社会和中国文化对于法律仍然不持信任态度,只是将其作为必要的补充罢了。孔子就说过:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!”(《论语·颜渊》)在孔子看来,“无讼”才是一个健全社会的理想状态。因为“礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后”(《汉书·贾谊传》)。道德是预防性的,它可以防患于未然,此正所谓“绝恶于未萌,而起教于微眇”(《汉书·贾谊传》)。基于对人性的基本信赖,儒家主张德治优越于法治,以至于在传统社会的治理中“道德至高无上,它不仅指导行政,而且可以代替行政”^⑥。对于德治与法治,孔子比较得十分鲜明,他说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)传统的中国人深知,“法治的力量有一定的限度,但一个人只要懂得忠孝大节,他就自然地会正直而守法”^⑦。这正是中国传统社会之所以采取德治方式在文化上的原因。同西方社会相比,中国社会的所有这些分野,归根到底都不能不追究到人性论上的原初差异。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 韩愈:《原道》,韩愈撰,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986年,第13页。

② 钱穆:《中国历代政治得失》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第2页。

③ [伊朗]拉明·贾汉贝格鲁:《伯林谈话录》,第35页。

④ [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年,第310页。

⑤ 参见梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年,第77—121页。

⑥ [美]黄仁宇:《万历十五年》,北京:中华书局,1982年,第51页。

⑦ [美]黄仁宇:《万历十五年》,第21页。

《绿窗新话》校释引言

黄孝纾 遗稿 齐心苑 整理

摘要:《绿窗新话》海内藏本所见仅有二本,即吴兴嘉业堂藏本和德化点易堂抄本。著者皇都风月主人的生活年代,即便不划归南宋初年,至迟也不会到元代,其身份可能就是南宋临安书会中的才人。从《绿窗新话》特殊的编撰体例及《醉翁谈录》的相关记载可以断定,这一书为当时书会才人及说话人肆习材料和编写小说底本的重要书籍。故事的来源,杂考各书,注明出处的,共一百十四篇,部分失题书目经过考证可以指明的有二十八篇。全书内容观照社会现实,展现出各阶层人物的动态,相当一部分还反映了当时新兴阶层的动态以及社会特殊的风尚。《绿窗新话》中的故事,对当时及后世曲艺界的影响都是深广的。

关键词:《绿窗新话》;《醉翁谈录》;话本;小说

一

《绿窗新话》二卷,旧题皇都风月主人撰,不著姓氏。传世无刻本,吴兴南浔刘氏嘉业堂藏有明抄本,系得自鄞县天一阁,较之武进董誥《书舶庸谭》记在日本书坊所见到同一内容改题《绿窗新语》者,篇目增多三十余篇。海内抄本当以此为最完善了。

远在1934年,余与亡友夏映庵、卢冀野合编《艺文》杂志,曾向嘉业堂借抄,付《艺文》杂志分期刊载。映庵、冀野及余,并录有副本,映庵并有考证,拟交《青鹤》杂志登载,后以抗战军兴未发表。自此湮没已久之宋人秘笈说话人的底本——《绿窗新话》,才和世人见面,得到艺林的重视。这是一部说部重要书籍,也是研究宋唐文言小说和白话小说演变过程中一个重要文献。关于这部书在宋代瓦舍所起的作用,留在下面细述,在这里先谈谈《绿窗新话》编著时代问题。

编者皇都主人(整理者按:当为“皇都风月主人”),姓氏、籍贯、身份、职业、时代无考,仅就书中引用书籍,多数出自北宋和南渡初期人的著作,如《江南野录》、《冷斋夜话》、《南部新书》、《荆湖近事》、《湘山野录》等。书中记载的故事,也以北宋为多。其涉及南宋的,据初步考索,仅仅发现两篇,最值得我们注意的,是“孟丽娘爱慕蒋芾”一条,说:“蒋芾,婺州人,往行都赴省,就鹊桥桂枝馆安下待试。”“行都”,是南宋初期人们指的杭州的临安府,这时金人南侵,汴京沦陷,高宗赵构仓皇即位江南,为了表示不忘恢复中原,所以把临安偏安驻蹕之地,称作行都。又“杨生共秀奴同游”条说:杨廷实以世赏授广昌丞,“久寓都下”,与散乐伎杨秀奴(整理者按:当为汤秀奴)结识,嗣以家书促归,杨生不忍与秀奴分别,泣曰:“二人终不忍分离,不若同赴江而死。”因以锦囊盛大石系腹沉水死。这一记载所指的“江”,当然是附近临安行都的钱塘江,假如“都下”是北方的汴京,那距江太远(整理者按:原稿此处衍“远”字),与事实不符,因而断定这篇,也应该是南宋的故事。又,引用书籍中杨湜《古今诗话》(整理者注:当为《古今词话》)有十一篇之多。杨湜字景倩,系南宋初期人;胡仔《苕隐渔隐丛话》,成书于绍兴戊辰,业加称引。以上都可作为此书成书在南宋初期的证据。又,传世的罗烨《醉翁谈录》“小说开

作者简介:黄孝纾(1900—1964),山东大学中文系教授,与冯沅君、陆侃如、高亨、萧涤非,合称“五岳”。

整理者简介:齐心苑,山东大学文学与新闻传播学院博士研究生(山东济南250100)。

辟”章,把《绿窗新话》列为说话人必要参考书,与《夷坚志》、《琇莹集》、《东山笑林》并列。又,题宋人失名所著的《异名总录》(整理者按:当为《异闻总录》),是一部采辑众说的志怪书,书中“王轩遇苕罗西子”条、“韦生遇后王夫人”条、“韦卿娶华阴神女”条,全录《绿窗新话》原文,除个别字句有异文外,基本是相符的。可见此书流行已久,故被人们采用。二书向来传说是南宋人著作,但其中屠人元人事迹,可能是宋末元初人。据此,严格说来,《绿窗新话》著者,即便不划归南宋初年,至迟也不会到元代,是可以肯定的。

二

《绿窗新话》成书时代,已如上述,至于编著人的身份,及皇都风月主人为哪一阶层的人物,是我们急欲进一步探索和交代的问题。

宋元时代,在杭州、永嘉、大都等地,有所谓“书会”的组织,如九山书会、武林书会、御京书会、元贞书会等等,并为瓦舍艺人聚会的场合。书会不仅组织多人编写剧本赚词,供给演唱人的需要,同时也编写小说,供给说话人作底本。宋代书会编写小说一类史料,现在虽不多见,而元代编写词话一类小说,出自书会,是信而有征的。版本较古的《水浒》,保存有元词话的原文,在第九十回内,说唱词话的人,因为这一回目所叙的事头绪纷繁,特向顾客解释道:

看官听说,这回话都是散沙一般,先人书会流传,一个个都要说到,只是难做一时,慢慢敷衍,关目下来自见,看官只牢记关目头行,便知衷曲奥妙。

“先人书会流传”,这便是小说、词话、话本等出自书会的一证。《武林旧事》将书会与其他茶待诏、演史、小说、戏剧、唱赚、小唱、杂扮、耍令、说诨话、傀儡并列,通名之诸色伎艺人。又记书会以小说为职业的人,有说诨话的蛮张四郎,商谜胡六郎,小说张小四郎、胡中五郎(整理者按:当为“胡十五郎”)等,足证书会这一组织,是宋元小说的发源地。

在书会为人编写小说、剧本的人叫做才人,也称为先生,同行口头相称,则为老郎。“才人”和“才子”同义,是有文学修养的人,这类才人流品极杂,其中有秀才、学究、俚儒、隐士、遗民、商人、医生,及低级官吏和科第中不得意的文人,甚至且有倡优。才人在当时社会地位很低,主要是一些名场中蹭蹬无聊的知识分子,但是他们有一定才学,并有丰富的社会实践和经验,为了生活,加入书会,迎合市民要求,为他们编写小说以及剧本,因为在那个时代,小说是人们认为不登大雅之堂的东西,编写小说的作者,会被人轻视的,因此也就不愿意抛头露面、揭示姓名,经常是用假名或别号署端。这在宋元小说中,一直到明代,作者很少用真名实姓的。何况南宋道学风行时代,更可想而知了。这便是《绿窗新话》作者皇都风月主人,不露真名姓的原因。就“皇都”二字字面来推测,那么皇都风月主人,可能就是南宋临安书会中的才人,这一假设,与事实是不会有很大出入的。

三

唐宋市人意识的小说产生和发达,是有它的社会根源和经济基础的。自从8世纪,在均田制破坏过程中,庄园制经济逐渐发展和繁荣,同时刺激了城市工商业发达,开辟了许多新型的商业都市,官私手工业作坊都拥有大量的工匠,出现了新兴的市民阶层,他们的意识或多或少地会影响各个文学作品中。而适合大众文娱需要的小说,首先起了新变化。在中唐时期最突出的是出现文人编写的带有市民意识的文言小说——传奇。这类作品,虽不一定供应市民娱乐,并且市民也看不懂,但就内容题材来说,采用民间故事,流露市民意识,充分表现了受民间文艺的影响。同时,民间也流行供市民娱乐的一种白话小说,叫做“说话”,也起于中唐。虽然这一部分底本在当时没有保存下来,而关于这类史料,可从记载中得到消息,最重要的文献是元稹《酬白学士》(整理者按:即《酬翰林白学士代书一百韵》)诗的自注:“尝于新昌宅(白居易住宅),说《一枝花话》,自寅至巳,尤未毕词也。”另一个值得注意的例子,是段成式在他的《酉阳杂俎》里写道:“予太和末,因弟生日,观杂剧,有市人小说。”可以

想见当时城市繁荣,市民人数激增,和市民文艺中的白话小说发达的情况。市民小说并且是杂戏之一种。当时上至帝王官僚,下至市民,也都爱听说话。元稹诗有“光阴听话移”句,听的就是《一枝花话》。同时这一说话,曾经白居易的弟弟白行简改写为文言小说,也就是有名的传奇《李娃传》。从这里还可以证明唐代市民小说与文人小说,有着千丝万缕的血缘关系。

由此可见,唐宋小说的形成和发展经过两种过程:一种是文人体验生活,搜集材料,进行文字上的加工和创造。另一种是职业艺人们体验生活搜集材料,进行口头上的加工和创造,并简单扼要地记录下来。这二者之间,并无严格的分界,而且不断地相互影响结合,在形式上也互相借镜补充。

北宋统一了中国,结束了五代十国的长期分裂混乱局面,建立起中央集权的王朝,为了巩固统治基础,首先废除了五代以来一些病民妨害农业生产的苛捐杂税。招集流亡,鼓励农垦,推广人力踏犁,在生产工具方面,也有些改进,并兴修黄河、淮河、江南等水利工程。

随着农业的恢复,工商业也迅速地发展起来,北宋经济,在中唐庄园制基础上,就这样的跨进了一大步。在手工业方面,据文献记载,矿冶业、纺织业、瓷器漆器制造业,以及制茶煮盐等技术,都超过前代,生产量激增,官私营的手工作坊和工场,都拥有千千万万的产业工人,壮大了新阶层的队伍。尤其是雕版事业的扩大用途,活字版的发明,对于文化的交流和宣传起了决定性的作用。

新兴的商业都市,就在这样情况下繁华起来。北宋的首都汴梁,因为是经济命脉的中心,成为最繁荣的都市。孟元老《东京梦华录序》云:

輶轳之下,太平日久,人物繁阜,垂髫之童,但习鼓舞;班(斑)白之老,不识干戈。时节相次,各有观赏。灯宵月夕,雪际花时,乞巧登高,教池游苑,举目则青楼画阁,绣户珠帘。雕车竞驻于天衢,宝马争驰于柳路。金翠耀目,罗绮飘香,新声巧笑于柳陌花衢,按管调弦于茶坊酒肆。八荒争凑,万国咸通。集四海之珍奇,皆归市易,会寰区之异味,悉在庖厨,花光满路,何限春游,箫鼓喧空,几家夜宴。伎巧则惊人耳目,侈奢则长人精神。^①

这一记载,反映了当时都城的盛况,北宋的汴京,户数达二十六万人。南宋的城市,更加扩大,京城的临安,在度宗时户数达三十九万,人烟稠密,城厢内外不下数十万户、百十万口(吴自牧《梦粱录》)。在城市中,集中着统治阶级、官僚大地主,也集中了庞大的市民阶层,各行各业的工人,作坊主,工场主,商人,店员,小贩,倡优,游民,衙署中的奴仆、皂隶、厮养、走卒,以及破产流入城市的农民。南宋城市里,更增添了从黄河流域沦陷区,转徙南来的一些寓公和流民。

市民阶层要求有自己的文娱生活,中唐以来就相当兴盛的市民文艺,便在两宋城市中,更加飞跃地发展。宋代市民公共娱乐和消费的场所,叫做瓦子,也叫做瓦市、瓦舍、瓦肆。瓦子中百戏杂陈,戏场林立,而且尽备饮食、探搏、剃剪、卖卦、货药、唱故衣等等,能使市民们熙来攘往,流连忘返。市民伎艺的各种样式在瓦子中找到比较固定的演唱场所,适应市民的需要,日新月异,争奇斗胜,而说话便是瓦子中最受人们欢迎的伎艺之一。

宋代说话人,除了有为他们编写话本的书会外,还有自己磨练唇舌训练技术的组织雄辩社。说话分工很细,说话不但职业化,而且专业化。据《东京梦华录》、《梦粱录》、《都城纪胜》、《武林旧事》、《醉翁谈录》等书的记载,分为四个家数和许多细目:(1)小说:又名银字儿,包括烟粉、神仙、灵怪、传奇、说公案,是些朴刀、赶棒和发迹变泰等故事。说铁骑儿,是一些士马金鼓等故事。(2)说经:附说浑经,说参请,弹唱因缘。(3)讲史:讲说《通鉴》,汉唐历代书史文传兴废争战之事。专门有说三分、说五代史。(4)合生,商谜,说诨话——三者都带有讽刺要笑性质。

在这四个家数之中,营业发达的最受世人欢迎的是小说和讲史,而讲史却又最怕小说人,小说的听众多、艺人多,仅杭州一地,有名的伎艺人九十二人中,小说人就居半数以上。小说的发达,主要的原因,当然是同它的人民性和现实主义精神分不开的。它以短小精悍的形式(一二次讲唱完毕),反

① 孟元老:《东京梦华录(外四种)》,上海:古典文学出版社,1957年,第1页。

映当时市民生活,即使是以前代或其他阶级、阶层的生活为题材的,也无不是老百姓喜闻乐道,以及与市民生活和喜怒爱憎息息相通的一些故事。这是长篇的历史故事的讲史和宗教故事的说经所不能比拟的。其次,也因为它有相当强的艺术性,它在人物雕塑、故事结构、细节描写、语言运用上,都有杰出的成就,远超过当时的讲史说经。再次,它在文艺样式上继承和发扬了民族文学的传统,也是它受欢迎的重要原因。

同时专门为说话人编写说话底本的书会才人,为了满足市民这种要求,搜集资料,务求多样化,重要的不断采用一些今人今事的新事物。而在另一方面,也要多样化地从古代文学遗产中吸取养料,来丰富它的内容。宋代文人小说传奇,虽已过时,退出伎艺界的历史舞台,但是流传在人民口头上,一些才子佳人恋爱故事,依然深入大众心理。书会才人为了推陈出新,把它删繁录要,保存下来。有时借用母题,加枝加叶,重新改编。有时也留作入话的引子,在正文前,附加一个小故事,作为开场白。或意思相反,作为对照的意图。还有为了说话卖艺为生,不论在街头或在瓦市开场,都得拖延一些时间,稳定听众情绪。在入话时还更配合银字笙弹唱一些开场诗词。这些诗词,都要从古人或当代有名人的诗词中寻找。小说的收场也有诗,这是因为交代结尾,重新点明主题思想,并唱起来余音袅袅、增加回味。这些都是帮助说话人起到加强热闹场面、宁静听众、丰富内容的一些作用。

因此,唐宋人诗词,普遍得到说话人的珍视,而也是话本小说中保留许多唐宋名家作品的原因。

作为说话人底本的《绿窗新话》,它的用途,是符合上述情形的,书中包括的资料,是属于小说范围的,而在小说分类中,除了说铁骑儿、朴刀、赶棒外,包括烟粉、灵怪、传奇、说公案、妖术、神仙等,而尤以烟粉、神仙一类故事,占大多数。它虽是文言的叙述,却是白话小说的母题。宋元话本小说,可以从这里面找到许多线索、无数苗裔,保留的故事有些从唐传奇中或《太平广记》中删节摘录,这是准备改编的素材,故不须全录原文。又为了使书会中人肄习或作同行教材用,故力求精简,仅仅撷括精华部分,使人们易懂易记,用意是很鲜明的。书中同样还保存许多诗词,特别是北宋苏轼、张先、柳永、黄庭坚、秦观的作品,无疑是为了入话引人入胜、吸取听众的用途。两宋是词学黄金时代,樽前酒后,都要以能唱词为时髦,上至帝王、官僚、地主,下至平民,无不爱好。所以说话人也须掺杂弹唱诗词,方能吸引听众,做到雅俗共赏的地步。

以上对《绿窗新话》用途的假定,是有文献根据的。最重要的是罗烨《醉翁谈录》,在它《小说开辟》一章的开端,有这样一段话说:

夫小说者,虽为末学,尤务多闻,非庸常浅识之流,有博览该通之理。幼习《太平广记》,长攻历代史书。烟粉奇传,素蕴胸次之间;风月须知,只在唇吻之上。《夷坚志》无有不览,《琇莹集》所载皆通。动哨中哨,莫非《东山笑林》,引倬底倬,须还《绿窗新话》。论才词有欧苏黄陈佳句,说古诗是李杜韩柳篇章。举断模按,师表规模,靠敷演,令看官清耳。只凭三寸舌,褒贬是非,略嚼万余言,讲论今古。说收拾寻常有百万套,谈话头动辄是数千回。^①

罗烨身份虽不可考,可能是书会才人一流,《绿窗新话》列为学习古典小说要籍之一,并可看出宋元艺人对文学的修养。为了创造新型的白话小说,同时也要学习古代文言小说,这样才能从糟粕中吸取精华,化腐朽为神奇。就罗烨对《绿窗新话》的重视这一点来,可推知在宋代白话小说风行时期,皇都风月主人要编写文言小说节本的原因。罗烨所说“引倬(整理者按:“倬”当为“倬”,以下三处同)”、“底倬”,当属宋元时的市语,现今虽不可通晓,但从字面推阐,“引倬”,可能是入话的引子,“底倬”,可能是收场唱词,按之《绿窗新话》,附录大量诗词,从而得到着落和答案。总之,这一书为当时书会才人及说话人肄习材料和编写小说底本的重要书籍,更可得到证明而加以肯定了。

① 罗烨:《醉翁谈录》,上海:古典文学出版社,1957年,第3页。

四

上节考证分析了《绿窗新话》的作者和用途，以下再说它的内容和故事的来源。

全书分上下二卷，共一百五十四篇。故事的时代，约略可考。我们作了一个统计，属于先秦的八篇，两汉的八篇，魏晋南北朝的五篇，隋一篇，唐、五代较多，共有七十八篇，其次宋代共五十四篇，内中除两篇属于南宋外，其余并属北宋时事。

故事的来源，杂考各书，上至正史，下至稗官小说及传记以及唐宋人专集。全书有组织、有系统、以类相从，有条不紊，隳括前言，成为小品文，颇具匠心。每篇普遍为一二百字，最多不过四百字，标目例用七言，略如《青琐高议》。形式整齐，语言朴质，内中并保留不少前人散佚诗词。引用书籍，如杨湜《古今词话》、《商芸小说》、《剡玉小说》、《江都野录》、《齐谐记》、《可怪录》、《诗话细览》、《异志》、《异闻集》、《瓚言》、《闲中新录》、《丽媚集》、《陶岳荆湖近事》等等，多数为今世失传的本子。以下统计全书来源出处篇目列后：

《杨师纯跳舟结好》《杨端臣密会旧姬》《张子野逢谢媚卿》《盼盼陈词媚涪翁》《柳耆卿因词得伎》《刘濬善花奴杖鼓》《聂胜琼事李公妻》《点酥娘精神善对》《赵才卿黠慧敏词》《翠鬟以玉篦结主》《任昉以木刀诳妓》《张才翁欲动邛守》《柳耆卿欲见孙相》《张公嫌李氏丑容》——杨湜《古今词话》

《任生娶天上书仙》《杜牧之睹张好好》《越娘因诗句动心》《崔徽私会裴敬中》《王仙客得到无双》《沈真真归郑还古》《灼灼染泪寄裴质》《陆郎中媚娘争宠》《赵象慕非烟握秦》《崔宝美薛琼弹箏》《冯燕杀主将之妻》——《丽情集》

《张俞骊山遇太真》《杨贵妃私安禄山》《周薄切脉娶孙氏》《王幼玉慕恋柳富》《曹县令朱氏夺权》《越州女姿色冠代》《谭意哥教张氏女》——《青琐高议》

《韦中丞女舞柘枝》《严武毙乃父之妾》《柳家婢不事牙郎》《谭铎讥人偏重色》《李令妻干归评事》——《云溪友议》

《沈翘翘善敲方响》《张红红善记拍板》《麻奴服将军齑策》《永新娘最号善歌》——段安节《乐府杂录》

《裴航遇蓝桥云英》《封陟拒上元夫人》《德璘娶洞庭韦女》——《传奇》

《杨生私通孙玉娘》《伴喜私犯张禅娘》《陈吉私犯熊小娘》——《闻见录》

《星女配姚御史儿》《张倩娘离魂奔婿》——《异闻录》

《赵飞燕私通赤凤》《汉成帝服慎卹胶》——《赵后外传》

《韩妓与诸生淫杂》《陈处士暂寄师叔》——《江南野录》

《吴绛仙蛾绿画眉》《袁宝儿最多憨态》——《南部烟花录》

《薛灵芸容貌绝世》《越国夫人如神仙》——王子年《拾遗记》

《薛琼英香肌绝世》《浙江舞女如芙蓉》——《杜阳杂编》

《郑小娘遇贼赴江》《李福虚咽溺一瓿》——《玉泉子》

《薛涛伎滑稽改令》《史君实赠尼还俗》——《纪异录》

《江致和真到蓬宫》《张子野潜登池阁》——《词话》

《杨贵妃舞霓裳曲》《虢夫人自有美艳》——《杨妃外传》

《刘阮遇天台仙女》——《齐谐记》

《谢生娶江中水仙》——南卓《解题序》

《崔生遇玉卮娘子》——《幽怪录》

《邢凤遇西湖水仙》——《商芸小说》

《韦卿娶华阴神女》——《异闻集》

- 《金彦游春遇会娘》——《荆玉小说》
- 《张洸游春得佳偶》——《湖湘近事》
- 《崔护觅水逢女子》——《本事诗》
- 《楚娘矜姿色悔嫁》——《可怪录》
- 《秦太后私通嫪毐》——《史记·吕不韦传》
- 《李少妇私通封师》——《江都野录》
- 《玉箫再生为韦妾》——《唐宋遗文》
- 《韩夫人题叶成亲》——张硕《流红记》
- 《章导与梁楚双悬》——《南楚新闻》
- 《沙吒利夺韩翃妻》——《异志》
- 《唐明皇咽助情花》——《天宝遗事》
- 《钱起咏湘灵鼓瑟》——《诗话》
- 《杨妃窃宁王玉笛》——《诗话细览》
- 《蜀官伎舞摇头令》——《瓚言》
- 《茂英儿年少风流》——《卢氏杂记》
- 《楚莲香国色无双》——《闲中新录》
- 《杨爱爱不嫁后夫》——《苏子美文》
- 《王凝妻守节断臂》——《五代史》
- 《蔡文姬博学知书》(整理者按:应为《蔡文姬博学知音》)——《列女传》
- 《张建封家姬吟诗》——《丽媚集》
- 《郑康成家婢引诗》——《启颜录》
- 《党家伎不识雪景》——《湘江近事》
- 《宋玉辨己不好色》——《文选》
- 《崔女怨卢郎年纪》——《南部新书》
- 《李太监传语县君》——陶岳《荆湖近事》
- 《却要燃烛照四子》——《三水小牒》
- 《苏东坡携伎参禅》——《冷斋夜话》
- 《陈沆嘲道士吃肉》——《南唐旧事》
- 《蒋氏嘲和尚戒酒》——《诗史》
- 《朝云为老姬吹簾》——《洛阳伽蓝记》
- 《白公听商妇琵琶》——白居易诗
- 《萧史教弄玉吹箫》——《列仙传》
- 《虜骑感刘琨胡笳》——《晋书·刘琨传》
- 《郑都知醞藉巧谈》——《北里志》
- 《文君窥长卿抚琴》——《司马相如传》
- 《韩娥有绕梁之声》——《博物志》
- 《盛小丛最号善歌》——《古今诗话》
- 《陶奉使犯驿卒女》——《玉壶清话》
- 《寿阳主梅花妆额》——《北户录》
- 《秦少游吊古铸钟》——秦少游文
- 《明皇爱花奴羯鼓》——《羯鼓录》
- 《李生悟卢伎篋篋》——《逸史》

以上均系注明出处的,共114篇,还有失题书目,经过考证,可以指明的,有28篇。补目如下:

《贤鸡君遇西真仙》、《陈纯会玉源夫人》、《钱忠娶吴江女仙》、《张浩私通李莺莺》,出《青琐高议》。《王轩苕萝逢西子》、《蒨桃逃寇公节用》,见《翰府名谈》。《韦生遇后王夫人》,见《异闻录》。《刘卿遇康皇庙女》,见《八朝穷怪录》。《柳毅娶洞庭龙女》,见李朝威《柳毅传》。《晏元子取回元宠》,出《古今词话》。《薛媛图形寄楚材》、《崔郊甫因诗得婢》,出《云溪友议》。《崔娘至死为柳妻》,出《乾闥子》。《李娃使郑子登科》,出白行简《李娃传》。《张住住不负正婚》、《楚儿遭郭锻鞭打》,出《北里志》。《姚玉京持志割耳》,出《丽情集》。《歌者妇拒奸断颈》,出《太平广记》。《曹大家高才著史》,出《后汉书·列女传》。《薛嵩重红线拔阮》,出袁郊《红线传》。《秦青有遏云之响》,出《梦溪笔谈》。《康居国女舞胡旋》、《白乐天辨华原磬》,出《白氏长庆集》。《丽娟娘玉肤柔软》,出《别国洞冥记》。《徐令女干陈太师》,出《鉴戒录》。《王子高遇芙蓉仙》,出胡微之《王子高芙蓉城传略》。《王乔遇浮丘吹笙》,出刘向《列仙传》。《蚩尤畏黄帝鼓角》,出《云笈七签·轩辕本纪》。此外,《永娘配翠云洞仙》、《郭华买脂慕粉郎》、《华春娘通徐君亮》、《何会娘通张彦卿》、《王尹判道士犯奸》、《苏守判和尚犯奸》、《碧桃属意秦少游》、《秦少游灭烛偷欢》、《孟丽娘爱慕蒋芾》、《谢真真识韩真卿》、《杨生共秀奴同游》十一篇,它的出处一时尚不能考出,但是《郭华买脂慕粉郎》,见《醉翁谈录》话本篇目,改题《粉合儿》。可证这十一篇,虽不必出自载籍,也必为当时流传有素的民间故事。

五

文艺作品,是一定社会的反映,是人类生活的复制品。小说尽管使用夸张手法,却是从现实的事物,选择具有典型性的,加以櫟括渲染,使读者更觉亲切有味,引人入胜。

《绿窗新话》全书一百五十余篇,涌现出各阶层人物的动态,不因篇幅简短,而减少读者兴味,艺术手法是非常成功的。无疑是民间口头流传的故事,集中智慧的创造,几经淘汰删存,而由作者笔象加工润色,成为有系统的著作。当然,其中有不少受传抄脱误的影响,大致精华具在,不损本色,正如丰城双剑,气冲斗牛,不会终了磨灭的。

全书故事范围,主要属于烟粉、神怪两部分。巾幗中,包括后妃、嫔御、名媛、闺秀、贤妻、良母、烈女、节妇、美人、妖姬、女尼、婢子、义妓、名娼;须眉中,包括王侯、将相、达官、贵人、忠臣、烈士、经师、学者、诗伯、名流、医生、方士、小吏、商人、军阀、蕃将、酋长、侠客、隐士、渔父等;神怪中,包括天女、星娥、王母、木魅、山魈、水仙、花妖等。形形色色,无所不包,无所不有,集各阶层人类形象的大成。以下扼要介绍本书内容的现实性:

(1)反映爱国主义精神:刘琨在晋阳被围,月夜登楼,奏胡笳清啸,胡骑为之流涕弃围而走。闻祖逖被用,与亲故书曰:“吾枕戈待旦,志枭逆虏,尝恐祖生,先吾着鞭。”这是何等英雄报国的气概!红线是薛嵩家的青衣,闻魏博节度田承嗣有异志,将迁潞州,自告奋勇,一夜飞行至魏,盗取金盒,使老奸败谋,河北以宁。韦青流落江南,遇永新娘相持对泣。白乐天赋胡旋舞,伤心天宝之乱。并属于具有强烈爱国精神的范围。

(2)反映宫廷腐朽生活:汉成帝服谨慎胶(整理者按:当为“慎恤胶”),唐明皇咽助情花,秦太后宠幸嫪毐,赵飞燕私通赤凤,杨玉环收安禄山为干儿,曹子桓宠薛夜来为针神,李花奴邀安打羯鼓,杨阿鹑纵欲建迷楼,蜀后主竞舞奴手摇头令,李隆基亲制《霓裳羽衣曲》;此外有称殿脚女的吴绛仙,有持迎辇花的袁宝儿,夷光专宠椒华房,丽娟端坐琉璃帐。这些都是极声色游宴的荒淫,寄成败盛衰的隐痛,使听者动容,闻之足戒,爱憎是分明的。

(3)暴露官僚地主生活:韩熙载纵姬妾与门客淫杂,自诡通脱,衣弊缕作瞽者,执板随房歌鼓,求丐,以足日膳。盖巨源身为显宦,效卖绶牙郎和鬻绫罗者,“选择卷舒,酬酢可否”,为“细婢”耻笑。党进官太尉,恣情声色,与家妓一味地“在销金暖帐下,浅酌低唱,吃羊羔儿酒”。虢国夫人和她的两个姊妹,岁糜“粉翠钱千缗”。申王冬月,“使官妓密围坐侧,以御寒气,呼为妓围”。杨国忠选婢妾肥大

者,行列于前,以令遮风,谓之肉障。寇莱公北宋的贤相,坐镇北门,但也习为奢侈,宴集无虚日,以束彩赐歌者,骄奢荒淫到了这般地步,都是自富贵中来。此外如孙偓中状元,召集同僚畅饮平康,公然摊派“复分钱”,反映唐代新进士糜烂生活。李亚保纵少妇与封师私通,还朝致遭毒手,反映衣冠大族的帷薄不修。李相福向妒妇乞女奴,虚咽一瓯溺。余媚娘怨恨陆正郎纳妾,手刃柳舜英,更是可惊可笑的怪事。高明之家,鬼瞰其室,封建礼教的虚伪性,通过这些记载,完全破产了。

(4)暴露官场黑暗丑剧:张易之在天后朝,以嬖幸专权,宋之问倾心媚附,至为奉溺器。魏元忠贵盛,郭洪霸随僚属省候,亲自请尝便液。这些热衷富贵,钻营权门,求为干儿,拜门生,已成为官场习见的事情。尤为无耻的,是本书专条记载的二事。郾城徐令,为了升官,把他的女儿送给陈太师作妾,用红绢写了二十八字的七绝诗,叫他老婆暗示女儿,教她陪着太师欢笑时,不要忘记“生身老骨头”,替他求彭州牧。其次是延安宰李令,因为归评事掌江陵鹺院,异想天开,托词寄赠家室,也是写了一篇七绝。说道:“为报艳妻与少女,与吾觅取朗州场。”寄语妻子替他运动,终于获到武陵渠江地方的盐务差事。这类衣冠禽兽,卑鄙龌龊无耻之尤,在近人所著《官场现形记》及《二十年目睹怪现状》小说中,还可以看到他们千千万万的徒子徒孙。

(5)歌颂真挚的爱情和对婚姻自由的渴望:最早是卓文君,放弃豪华生活,夜奔司马相如,典卖鹔鹕裘,偕同到临邛当炉卖酒。张倩娘离魂奔婿。崔娘至死为柳妻。给予那些世族家长制以有力的讽刺和打击。孙玉娘密会杨曼卿,华春娘私奔徐君亮,崔莺莺待月西厢下,李莺莺幽会宿香亭,并冲破门阀礼教的藩篱,而获得解放。其他一般青年男女,不通过父母之命、媒妁之言,而达到美满姻缘的,便有江致和喜到蓬宫,郭华买脂慕粉郎,崔护谒浆得佳偶,都是通过斗争,达到目的。此外还有王仙客为了营救落难的刘无双,牺牲两个头颅,终于破镜重圆。孟丽娘至死慕蒋希,宜兴簿切脉娶孙氏,并表现了忠实地为了爱情,不惜牺牲性命,作曲折的斗争。其中包括许多悲欢离合情节,达到可歌可泣的程度,充分透露了市人自由思想的气氛,是有反封建意义的。

以上是人民性较为突出的部分。其次还有人物的记载也反映了当时新兴阶层的动态,以及社会特殊的风尚,具有现实内容的,需要分别来谈。

关于倡妓部分的记载:倡妓制度的发展和昌盛,这是当时社会形态特征之一。工商业的繁荣,出现了许多新型都市,富豪贵族以平康为销金窟,两性关系也商品化了。这里面有各种不同的角色,不同的表现,悲欢离合,苦乐升沉,同一阶层和遭遇,而各有各的归宿和收场。一方面揭露了妇女在旧社会受金钱压迫,被男性侮辱欺凌的遭遇,另一方面暴露官僚地主富商大贾荒淫无耻的生活。这一部分本书记载特为丰富。以下要分别来谈。

歌颂妓女才貌智慧的:成都官妓薛涛,擅长文学,能自制五色花笺,自书诗句,高骈镇成都叫她作酒佐,行改字令,高骈用“没梁斗”打“口”字,涛即席口占用“三条椽”打一“川”字,高骈说:“川”字左边是一撇,为何一条椽曲?她便回答说:相公为西川节度使,尚使一没梁斗,至于穷酒佐,有一条椽曲又何足怪!词锋机警,带有讽刺性的答辞,真不愧冰雪聪明。又如郑举举为平康都知,风流蕴藉,主持酒纠,成为长安进士集团的风流薮泽。成都官妓赵才卿,参与帅府宴会,即席赋《燕归梁》,受都钤帅的激赏。汴梁角妓,能唱《六一词》,并将《平山堂·朝中措》,改易数字,移赠时宰,恰如其分地颂扬得体。还有关盼盼与白香山唱和,著有《燕子楼集》,聂胜琼自制《鹧鸪天》,谭意哥工为七言诗,永新娘能变新声,沈翘翘善敲方响,张红红豆记曲,盛小丛传授梨园供奉曲,灼灼善舞柘枝,杨娥独工杖鼓,并有过人之才,堪称“不栉进士”。尤其是在宋代词学盛行时代,妓女受风气熏染,喜与词人来往,不但能唱词作词,尤其特别的是能改词。因忆宋人笔记中记录琴操改秦少游《满庭芳》词,成为一时韵事。这与本书汴梁角妓堪媲美,同为词林掌故,是值得注意的。此外如茂英儿、楚莲香、卢媚娘等,并才艺无双,容华绝世,都是天生尤物,作为一桩非常奇异的事,流传民间,加以润色记录的。

其次,另有一部分,是记载为爱情牺牲的一些妓女贞烈行为。杨爱爱不嫁后夫,为张逞别后守节,素衣蔬食,不近乐器,抑郁至死;张住住不负正婚,以元红报答庞佛奴,始终不受金钱势力的收买;

姚玉京为卫敬瑜割耳；汤秀奴为杨廷实殉情；关盼盼为张建封绝食燕子楼；梁楚楚与章导双双悬梁；王幼玉剪发赠柳富，誓结松筠；歌者妇为夫报仇，手刃军将；聂胜琼善事主母；李亚仙助郑元和成名；崔徽持写真发狂，为裴敬中情死。这些义烈贤明行为，都不愧《青泥莲花记》中人物，出自风尘中人，尤为难得。这也是流传世间，民间所喜闻乐道，而加以记录的。

复次，还有一些名士佳人因缘遇合的记录。如江淮官妓竭产从柳屯田，盼盼陈词媚涪翁，翠鬟以玉篦结主，灼灼以软绢裹红泪密寄河东人，张好好向杜牧之乞诗，沈真真通过词的媒介，委身郑还古，一方面体现名士风流多情，另一方面，也体现妓女爱才和文学修养的水平。这些香艳故事天然凑泊，是会给读者鼓舞同情，为之欢欣健羨的。

关于婢妾部分的记载：封建社会里，在不平等阶级制度惨酷压迫剥削情况下，妇女命运，是最苦的。除上面所述妓女外，还有富贵人家的姬妾和婢女，也是被人蹂躏对象。楚儿为了爱慕郑光业，遭致郭锻的老拳。步飞烟爱慕赵象，被武公业缚在柱上鞭捶至死。并是争取自由，酿成惨剧。又如碧桃为秦学士拼了一醉，秦少游与刘太尉家妓灭烛偷欢，杨端臣密会旧姬，晏元子取回旧宠，这些在遭际上比较有些安慰，但也经过许多波折。唯一幸运的是寇莱公的宠姬蒨桃，随莱公出镇大名，唱和相随，在规讽莱公滥赐歌儿诗说道：“一曲清歌一束绫，美人犹自意嫌轻。不知织女萤窗下，几度抛梭织得成。”在豪华生活中，独能同情农女疾苦，寓谏于规，可为莱公诤友，的确是姬侍中的杰出人物。此外如朝云吹簾却敌，能为陇上音；郑康成诗婢，采用诗句来对话；红线善弹阮咸；柳家婢不事牙郎；却要燃烛照四子；玉箫再世为韦妾。这多属于婢女伎艺智慧的记载，是以同情的态度，加以赞美的。

关于僧侣羽流部分的记载：僧道者流，是当时社会新兴剥削阶层之一，拥有广大田产，交结官府，为非作歹，气焰不可一世。本书对这一部分僧道地主的虚伪行为，经常是以蔑视态度，加以揭发和谴责。这是与市民意识相关联的。书中记录了尼洛封师，狼狈为奸，奸杀李亚保；苏东坡在钱塘既判决了秀奴宿妓行凶，并携妓参禅，对大通禅师，加以戏弄；黄妙修设黄策犯奸；史君实嘲老尼还俗；庐山道士饮酒吃肉，妄想控鹤飞升；湖僧知业伪装戒酒，被陆参军妻蒋氏揶揄。把那些自命清规戒律的方外之流，揭开黑幕，真是一团糟。就是张子野《一丛花》的本事，为女尼所作，居然传诵词林，也正可以证明佛寺的不干净。这些记录，充分发挥市民自由思想意识，是大胆的。

关于神怪部分的记载：这一部分素材，基本是民间故事传说，加以渲染夸张，通过虚构手法，把它人格化，描写入微，刻画特别生动，予读者以极大的美感。这一部分丰富的形象，是有多方面的，需要分别来谈。有极庄严的，如：王子高遇芙蓉仙，从琼姬登碧云楼的场面；陈纯会玉源夫人，暮登绛殿西台玩月的场面；张俞骊山遇太真，温泉赐浴的场面；韦生遇后王夫人，在大罗天台见天后的场面；柳毅娶洞庭龙女，凝碧宫会戚张宴的场面；韦卿娶华阴神女，入宫就礼的场面；贤鸡君遇西真君，梦登瑶池的场面。璀璨庄严，都是戏剧很好的材料。有极温柔的，如：刘阮入天台，见仙女将桃“来庆女婿”；邢凤居西洛，遇仙妹奉诗为舞弓弯；玉卮娘爱崔书生，愿侍箕帚；玉皇殿上的书仙，为了爱慕岷江任生，谪居人寰二纪；吴江仙女，教钱忠献诗求婚；洞庭府君，救江姝为德麟作合。皆极婉变入情，具有生人气味。有极诙谐奇诞的，如：封陟不识风情，拒上元夫人；星精为女婿启蒙，召宣父姜尚；锦庄游春，何会娘偶金彦；苾萝题诗，郭凝素学王轩。这些故事的记载，总是一些天上冥间的事情，但其中具有人世的感情生活，所以形象特别动人，具有浪漫主义的色彩。

关于伎艺部分的记载：这一部分，特别与作者生活有关。如说：箎是苏成公所作；箎篴为师延所创；羯鼓出自高昌，主太箎一韵；胡笳传自西域，仅得《摩诃兜勒》一曲；鼓角创自轩辕，战胜蚩尤；箠箎谐以银字，气夺麻奴；薛琼琼是开元第一筝手；沈翘翘擅白玉方响；秦青有遏云之音；韩娥有绕梁之韵；白居易辨华源磬；秦少游赋古鐃钟；萧史吹箫引凤凰；王乔吹笙招白鹤；康昆仑是琵琶第一手；黄幡绰造拍板无双谱。这些戾家行话，足证书会中人对文学的修养，而予读者以丰富知识。

以上两大部分，是《绿窗新话》的现实内容。此外还有续成《汉书》的曹大家，奉命默写坟籍的蔡文姬，并属才妇的记载。有杀将军妻自首的冯燕，有以头报知己的古押衙，并属侠义行为的记载。任

生以木刀诳妓,李大监因河魁闭房,以及前面提到的却要燃烛照四子、李福虚咽一瓯溺,并可入笑林。因为这一部分材料比较少,故不再事分析作个别叙述了。

六

《绿窗新话》中的故事,影响当时及后世曲艺界,是广大深远的。仅就《醉翁谈录》一书,便可查出有十余篇,是从《绿窗新话》中题目,敷演改编为话本的。

《醉翁谈录·舌耕叙引》所引话本目录中的《莺莺传》,就是《绿窗新话》中的《张公子遇崔莺莺》;《章台柳》,就是《绿窗新话》中的《沙吒利夺韩翃妻》;《卓文君》,就是《绿窗新话》中的《文君窥相如抚琴》;《燕子楼》,就是《绿窗新话》中的《张建封家伎吟诗》;《柳参军》,就是《绿窗新话》中的《崔娘至死为柳妻》;《李亚仙》,就是《绿窗新话》中的《李娃使郑子登科》;《牡丹记》,就是《绿窗新话》中的《张浩私通李莺莺》;《粉合儿》,就是《绿窗新话》中的《郭华买脂慕粉郎》;《锦庄春游》就是《绿窗新话》中的《金彦游春遇会娘》;《惠娘魄偶》,就是《绿窗新话》中的《张倩娘离魂奔婿》;《崔护觅水》,就是《绿窗新话》中的《崔护觅水逢女子》;《红线盗印》,就是《绿窗新话》中的《薛嵩重红线拨阮》。足证《绿窗新话》所载,皆宋元时瓦肆说话人经常弹唱以及民间翁媪妇孺所喜闻乐道的故事。内中最值得注意的是那篇《金彦游春遇会娘》,因为其他各篇的本事,皆易直接查出它的出处,独《锦庄春游》,假使没有此书,那简直一时无从考索,所以原书虽只是节录旧文,在说部中是有它的巨大价值的。

此外《绿窗新话》的本事,为后来小说戏曲所取材或受影响的,据谭正璧先生《〈绿窗新话〉与〈醉翁谈录〉》一文考证:“《刘阮遇天台仙女》,小说有《宝文堂书目》著录的《刘阮仙记》,戏剧有元代的马致远、陈伯将、汪元亨、王子一等的杂剧《阮刘误入桃源洞》。《裴航遇蓝桥云英》,小说有《宝文堂书目》著录的《蓝桥记》(有清平山堂本),戏剧有宋官本杂剧《裴航相遇乐》,元庾天锡的杂剧《裴航遇云英》,明龙膺的传奇《蓝桥记》,杨之炯的《玉杵记》,清黄兆森的《裴航遇仙》等。《封陟拒上元夫人》,戏剧有宋官本杂剧《封陟中和乐》,金人院本《封陟》,元庾天锡的杂剧《封陟遇上元》等。《德璘娶洞庭韦女》,戏剧有明沈璟的传奇《红蕖记》。《崔宝羨薛琼弹筝》,戏剧有元郑德辉的杂剧《崔怀宝月夜闻筝》,又有佚名的和杂剧同名的戏文。《张倩娘离魂奔婿》,戏剧有元赵公辅、郑光祖的杂剧《迷青琐倩女离魂》,还有佚名的《王家府倩女离魂》,明人的传奇《离魂记》等。《邢凤遇西湖水仙》,小说有《西湖二集》卷十四的《邢君瑞五载幽期》,《宝文堂书目》著录的《邢凤此君堂遇仙传》。《王仙客得刘无双》,戏剧有明陆采的传奇《明珠记》。《崔护觅水逢女子》,小说有《警世通言》卷三十的入话,戏剧有宋官本杂剧《崔护六么》与《崔护逍遥乐》,元白朴与尚仲贤的杂剧《十六曲崔护谒浆》,佚名的戏文《崔护觅水》,还有明孟称舜的《桃花人面》,金怀玉的《桃花记》,佚名的《题名记》与《登楼记》,清舒位的《人面桃花》、曹锡觚的《桃花吟》等。《玉箫再生为韦妾》,小说有《石点头》卷九《玉箫女再世玉环缘》,《宝文堂书目》著录的《玉箫女两世姻缘》,戏剧有金院本《玉环》,元乔吉的杂剧《玉箫女两世姻缘》,明人传奇《玉环记》等。《韩夫人题叶成亲》,戏剧有元白朴的杂剧《韩翠蕤御水流红叶》,明王骥德的传奇《韩夫人题红记》。《沙吒利夺韩翃妻》,小说有《宝文堂书目》著录的《失记章台柳》,戏剧有金院本《杨柳枝》,元钟嗣成的杂剧《寄情韩翃章台柳》,佚名戏文《章台柳》,明梅鼎祚的传奇《玉合传》、张四维的《章台柳》、吴长孺的《练囊记》等。《张建封家姬吟诗》,小说有《警世通言》卷十《钱舍人题诗燕子楼》,戏剧有元侯克中的杂剧《关盼盼春风燕子楼》,佚名的戏文《燕子楼》。《却要燃烛照四子》,弹词《三笑姻缘》中秋香戏弄华氏二子一段即受其影响。《苏东坡携妓参禅》,小说有《醒世恒言》卷十二《佛印师四调琴娘》,戏剧有明陈汝元的传奇《金莲记》。《文君窥长卿抚琴》,小说有《宝文堂书目》著录的《风月瑞仙亭》(有清平山堂本),亦见《警世通言》卷六入话,亦即三桂堂本《通言》卷二十四《卓文君慧眼识相如》,戏剧有宋官本杂剧《相如文君》,元关汉卿、屈子敬、佚名的杂剧《相如题柱》,范居中的《鹧鸪裘》,孙仲章的《卓文君白头吟》,汤式的《风月瑞仙亭》,佚名的戏文《司马相如题桥记》,明孙柚传奇《琴心记》,袁于令的《鹧鸪裘》,佚名的《凤求凰》。《陶奉使犯驿卒女》,戏剧有元戴善夫的杂剧《陶学

士醉写风光好》。《张浩私通李莺莺》，小说有《宝文堂书目》著录的宿香亭记，也即《警世通言》卷二十九的《宿香亭张浩遇莺莺》，戏剧有元睢景臣的杂剧《莺莺牡丹记》，佚名的戏文《张浩》。《王尹判道士犯奸》，小说有《拍案惊奇》初集卷十七《西山观启箴度亡魂》，《开封府备棺追活命》。《苏守判和尚犯奸》，小说有《欢喜冤家》卷十四的《一宵缘约赴两情人》。《李娃使郑子登科》，小说有《宝文堂书目》著录的《李亚仙记》，《燕居笔记》卷七的《郑元和嫖遇李亚仙记》，戏剧有宋官本杂剧《病郑逍遥乐》，元高文秀的杂剧《郑元和风雪打瓦罐》，石君宝的《李亚仙诗酒曲江池》，佚名的戏文《李亚仙》，明薛近兖的传奇《绣襦记》等。《王子乔遇芙蓉仙》，戏剧有宋官本杂剧《王子高六么》，佚名的戏文《王子高》；据此，可知原文‘乔’实乃‘高’字之伪。《柳毅娶洞庭龙女》，戏剧有宋官本杂剧《柳毅大圣乐》，元尚仲贤的杂剧《洞庭湖柳毅传书》，佚名的戏文《柳毅洞庭龙女》，明许自昌的传奇《橘浦记》，黄说仲的《龙箫记》，金人又作有《柳毅传书》诸宫调。《薛嵩重红线拨阮》，戏剧有明梁辰鱼的杂剧《红线女》，佚名的传奇《剑侠传双红记》。《郭华买脂慕粉郎》，戏剧有元曾瑞的杂剧《才子佳人误元宵》，佚名的《王月英月夜留鞋记》，佚名的戏文《王月英月下留鞋》，明人的传奇《胭脂记》。《白公听商妇弹琵琶》，戏剧有元马致远的杂剧《江州司马青衫泪》，清蒋士铨的《四弦秋》，明顾大典的传奇《青衫记》。此外，如《张公子遇崔莺莺》，及有关杨贵妃诸文，它们对于后世戏剧的关系和影响之大，为大众所习知，本文不再详述。其中最可注意的，是《崔宝羡薛琼弹筝》、《郭华买脂慕粉郎》诸文，因为它们都直接影响于后来的戏剧，这些故事的内容，一向是不很明白它们的直接来源的。”^①

谭氏所考，不过据一时记忆所得，约略介绍，其中遗漏的当然不在少数，有待继续的发掘。但由此可见此书在小说和戏曲中研究方面的重要性，故特征引，提供研究曲艺的人们注意。在这一基础上，深入考索，当必有更多的发现。

(以下)^②略谈《绿窗新话》整理的经过。由于这类民间流传的抄口口口书，成于书会艺人之手，同行辗转过录，校对不精，讹脱别字，触目皆是，整理的确是一件不简单的事，关(于)这一书的本子，除日本抄本未见外，海内藏本，平生所(见)，仅有二本，最完全的是嘉业堂藏本，其次是德化刘氏点易堂抄本，互有得失，校出嘉业堂本讹脱别字若干条，口录藏诸篋中，垂二十年，点易堂残本，来源不详，纸墨口口，抄写较精，可能比天一阁抄本还早。

口口整理，基本以嘉业堂抄本为主，用点易堂藏本参(证)，(如)点易堂抄本所无的，杂考原始材料补正。

(整理者按：以下残缺过多，大致意思是《绿窗新话》是删要改编本，经作者重新组织，而非抄录旧文。在校释过程中，一般不动原文，惟有过于删节处，则参稽原书，补入注中。校释语言力求通俗，必非不得已，不用文言。明抄本听说已于乱中销毁，多年前《艺文》杂志连载时，勘校不精，而今亦不易见到。现校释《绿窗新话》，希望这部要籍能被更多的人看到。)

整理者言：黄孝纾先生出身书香世家，熟悉古代典籍，诗、书、画皆有造诣，对此刘怀荣教授《黄孝纾生平、创作与学术成就述略》一文都有提及。然而，这些绝非黄孝纾先生学术成就的全部。袁世硕教授珍藏的这篇黄孝纾先生的手稿，不仅显示了黄先生曾致力于中国小说研究，在诗词等雅文学外，对小说等俗文学也很用心，还有助于我们了解黄先生二次就职山东大学期间所涉足的学术领域，弥补了他人生晚期相关材料不足的缺憾。

[责任编辑 刘 培]

① 谭正璧：《话本与古剧》，上海：古典文学出版社，1956年，第99—101页。

② 自此处以下，括号内容为整理者据文稿推测所加，缺字难以推测的，不敢妄自揣度，仅以“口”代替。

新学独尊与两宋之际的颂美辞赋

刘 培

摘要:专制政治与歌颂文学是一对孪生兄弟,政治上的集权专制需要高度一致的意识形态作保障。较之其他学术,王安石所倡导的新学更具专制主义政治品格。两宋之际的新学独尊期间,专制主义政治进一步强化,歌颂文学大行其道。皇权源自暴力,但统治者更愿意让人们相信其权力是上天赐予,具有不容置疑的合法性和唯一性。当时的颂美辞赋许多是为此服务的。王朝气势是一个国家对自己的认知。两宋之际的颂美辞赋表现的王朝气势不仅仅是作家个人的感知,它还代表意识形态发声,表现的是权力对王朝气势的塑造。当时有些辞赋还直接歌颂圣王美政,积极为其寻求理论支撑。颂美辞赋不能简单地理解为文人向极权政治展示无限雌伏、无限谄媚的心理状态的工具,它还可以构造虚假民意,图解政治意图,强化意识形态,以此向极权献忠纳诚。

关键词:新学;专制主义;歌颂文学;辞赋;意识形态

专制主义与歌颂文学是一对孪生兄弟,政治上的专制主义需要高度一致的意识形态作为保障^①,这就意味着士人群体独立思考的精神可能面临着严重的遏制,文学可能矮化为服务于意识形态的传声筒和点赞器。两宋之际的新学独尊期间,专制极权进一步强化,歌颂文学大行其道。新学独尊与歌颂文学之间,必然存在着某种千丝万缕的联系,甚至是因果联系,这是本文所要考察的重点。

两宋之际是指从北宋哲宗亲政后到南宋高宗朝这一段时期,亦即从绍圣年间到绍兴末年(1094—1162)的大约七十年时间。这个时期的政治、学术自成一完整系统,政治上浓重的专制主义色彩和学术上多数时间的新学独尊呈现着明显的连贯性和统一性。新学独尊集中在北宋绍圣之后到靖康年间的绝大部分时间以及南宋绍兴和议达成(绍兴十一年,1141)以后,只是在靖康之难以后到和议达成的不足十五六年时间,元祐学术与新学才呈现角逐之势。集权专制与新学独尊互相配合,互相促进,当时的文学创作颂美、颂圣蔚然成风,别具一格。我们以润色鸿业见长的辞赋作为考察对象,以展示政治、学术上的专制主义与该时期歌颂文学盛行的因果联系。

作者简介:刘培,山东大学《文史哲》编辑部教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“宋代辞赋的社会文化学研究”(12BZW037)、山东大学自主创新基金重点项目“宋赋整理及其文史哲学的交叉研究”的阶段性成果。

① 传统中国并不存在“意识形态”这样的现代词汇,但却有一个与之相近的词语“政教”。政,不仅是指行政,还包括调整思想、规范行为等内容;教,不仅是指教育,还包括向社会全员灌输关于社会秩序的善恶标准。在宋代,担任政教任务的指导思想是儒学。不过,儒学早已内化为传统,在当时呈现为一个伸缩性很强的、流派纷呈的庞大体系。根据不同的历史阶段的政治形态,其侧重点和倾向性又有所不同。本文所指的专制主义严格来说其概念等同于东方专制主义,是指国家权力高度集中于最高执政者及其特权集团,统治者排斥一切形式的对最高权力的监督与约束;政治权力是高度集中而单一的,最高执政者与臣民之间是统治与效忠关系,国家资源和荣誉声望高度集中于最高执政者及其统治集团。本文所说的皇权专制,是指以维护皇帝为统治核心的专制主义,它排斥一切形式的对皇权的规范、约束与监督。

一、两宋之际的新学独尊与专制主义

熙宁变法期间,王安石为了排除异己势力对新法的妄议,主张“一学术”,即把新学作为国家意识形态。学术与政治联姻,学术借重权力来把自己的理想落实到政治层面,凭借富贵利达引诱天下士子入其彀中。在新学与其他学说的论争中,其依靠政治权势打压对手的结果,远远超出王安石们壅堵言路的初衷,而是渐变为学术、思想上的专制,并与变法期间不断加强的皇权专制互相呼应,一直以来较为宽松的文化环境为之一变。问题的严重性不仅在于学术园地众学凝霜,一枝独放,而且还使得学术界把控的知识解释权和士大夫占据的帝王师地位,面临着失控和旁落的危险。绍圣以后,新学显贵如蔡京等,基于以吾党行吾道的考虑,一味迎合帝王,投其所好,学术失去了对皇权的约束力,独尊的新学成了皇权恶性膨胀的帮凶、皇家的奴才。学术与政治的专制主义,是导致靖康之难的根本原因之一,也是促成士风低迷猥琐、文坛歌功颂德之风盛行的重要因素。

新学并非在王安石“一学术”之后马上就对众学形成钳制之势,而是经历了一个彼此斗争的过程。变法之初,新党在政治和学术文化上的优势并不一致,元祐党人司马光、苏轼等的号召力甚至超过王安石等人;而且,在洛阳形成了一个以司马光为核心的在野清议群体与之分庭抗礼。这些思想、文化巨擘及其志同道合者的批判声浪,有力地遏制着新学对意识形态的控制;而科场对社会文化结构的改造亦不可能一蹴而就,它需有一个渗透的过程;此外,王安石的政治品格和人品修养也使他能够容忍来自异见者的指责,神宗皇帝在一定程度上仍然秉持着异论相搅的帝王法术,对旧党人物颇为宽容。因之,当时的学术园地并非新学独秀、众学凋零。然而,在绍圣年间,旧党以及元祐学术随着司马光、苏轼等人的谢世或淡出政坛而失去了其政治和学术上的有力支撑,执政的新党是一些意锐谋强的政客型人物,政治品格严重缺失,党争失去了君子之争的风范,意气用事的色彩越来越浓,与此同时新学对科考的影响力进一步彰显,这些因素都促成了旧党和元祐学术面临着残酷的打压与迫害,新学作为国家意识形态的地位得到不断加强^①。徽宗即位后主建中靖国,试图调和新旧党争,但他很快对旧党君子不负责任的喋喋不休失去了耐心,崇宁(1102—1106)以后的政治文化依然是新党和新学一统的局面。当然,徽宗崇奉道教,对道家典籍多有颁行,而且在选择撰著者方面尽量排除新党的痕迹^②,不过这些举措并不能改变新学在意识形态领域的强势地位。

靖康之难,士大夫压抑已久的愤懑之情全面爆发,人们对蔡京的憎恨、对新学的反感,似乎出离了政争与学术之争的范畴,本该理性反思的国破家亡之痛被党同伐异所代替,置大计于不顾,快一时之恩仇。靖康元年(1126),以重新审视科场制度发端,元祐党人的后继者对新党和新学大加挞伐。这场争论源于对辽用兵失利导致的对经义取士的反思,垄断科场的新学自然成为靶标。很快,理学传承者杨时等人发难,把蔡京与王安石联系起来,由对新学的批判引申到对王安石人格修养的攻击,直取王氏心肝。之后,高宗皇帝出于新学作为国家意识形态受到广泛质疑的考虑,施展政治平衡权术以稳固地位,团结人心,提出“最爱元祐”的口号,遂使元祐学术与新学呈鼎足之势。此时的科场经义与诗赋并重,理学思想开始大举渗透,士林也出现分化。

这种情况在绍兴和议达成时出现了转变,同样是出于对朝野横议的担忧,高宗和秦桧打算像熙宁变法时那样壅堵言路,打击对和戎政策持异见者,新学在秦桧的庇护下余焰复燃。绍圣年间新学独尊以来,并没有彻底遏制住其他学术的发展,其中理学因此而强力反弹,并在士林下层滋长蔓延,随即成为之后对抗新学和新党的主力。因此,绍兴党禁主要是针对道学党和理学的。其时,新学已

① 宋廷不仅在绍圣元年(1094)全面恢复了专以经义取士的熙宁新制,绍圣时期还不断颁行新学著作来强化新学的地位,如王安石的《字说》,王雱的《论语解》、《孟子注》等均由国子监雕版印行。

② 比如新学人物多有注《老子》者,徽宗皆弃而不用,亲撰注解,作为官学颁行。其时道家著述多有颁行,但是新学人物的相关著作甚少入选,比较典型的如王雱的《南华真经新传》、吕惠卿的《庄子义》等皆未入选。

经失去了北宋末期的气势,只是由于秦桧的护佑,才勉强居于独尊的地位。权相秦桧排斥理学,提倡新学,残酷打击道学人士,学术专制与政治专制取得高度一致。据载,包括高宗在内,众人多持新学与理学各有所长之论,但是秦桧独擅新学:“绍兴十四年三月,尹和静(靖)既去,秦桧进呈讲筵阙官,因言士人读书固多,但少适用,或托以为奸,则不若不读之为愈。上曰:‘王安石、程颐之学各有所长,学者当取其所长,不执于一偏,乃为善学。’桧曰:‘陛下圣学渊奥,独见天地之大全,下视专门之陋,溺于所闻,真太山之于丘垤也。’桧所谓‘专门’,指伊川也。自赵忠简去后,桧更主荆公之学,故上训及之。然桧非但不知伊川,亦初不知荆公也。”^①这则材料清楚地表明秦桧的学术好尚所在。绍兴党禁前后,学术风尚转变明显,诚如秘书正字叶谦亨所说:“向者朝论专尚程颐之学,有立说稍异者,皆不在选;前日大臣则阴佑王安石而取其说,稍涉程学者,一切摈弃。”^②当时,被禁的新学核心典籍《三经新义》也恢复了科场的地位。

新学对其他学术打压最严酷恶劣的时段是在崇宁党禁和绍兴党禁期间,即权臣蔡京和秦桧分别专权之际,这也是宋廷政治专制程度最为深重的时期。一些研究者从当时相权的强势,得出君权相对削弱的结论,这种看法是相当片面的,因为无论蔡京还是秦桧,其权力均来源于皇帝,他们都是一味揣摩圣意以邀幸固宠的佞臣型人物,他们的政治倾向保持着与君王的高度一致,已经失去了其应有的对君王的匡扶救弊、拾遗补缺之任。从当时的历史来看,这些权相就是君王的代言人,君权的执行者,君过的替罪羊。因此,相权的膨胀,也就意味着君权的膨胀,被削弱的,不是君权,而是朝臣以至于整个士大夫阶层执政与参政议政的权力。在整个宋代,君主一直没有掌握住知识的解释权和信仰的垄断权,但是,掌控意识形态是专制极权的必要条件,因此,君主对知识与信仰的控制,必须假手于权相,蔡京、秦桧们的一个重要任务,就是帮助帝王控制意识形态,而操控的工具,则历史地落在了新学的肩上。

儒学具有强烈的参政意识和排他品格,由其发展而来的新学、理学等宋代学术继承并发展了它的这些特点,它们都主张传承道统,严格文化的边界,弘扬修齐治平的人生方向,推崇内圣外王的治国理想,凡此种种,表现出浓厚的文化本位主义和专制主义色彩。在向形而上的方向迈进时,宋代学术普遍地把等级观念——伦常,作为终极真理,使宗天神学转变为宗天哲理,把皇权确定为社会秩序乃至天地秩序的总纲。宋学是沿着韩愈以来知识界对统治失序的焦虑而发展演进的,捍卫绝对皇权是它们的共同追求,只不过宋学在发轫之初,始终掌握着知识和信仰的解释权,把对皇权的规范作为其重要目标。

较之其他学术,新学对帝王独断的提倡更为强烈,专制极权的色彩更浓,宽宥、迎合君王的能力更强。新学秉持以《周礼》为治国蓝图的内圣外王之道,但内圣之学严重不足,它追求君主对国家的高度控制,国家本位是其显著特色。王安石对这一治国理念多有发挥,他提出治国以礼、乐、刑、政的临驭“四术”,其核心就是君主集权专制。他多次阐释这种主张。例如对《尚书·君陈》“尔无忿疾于顽,无求备于一夫。必有忍,其乃有济;有容,德乃大”的解说,苏轼释曰:“有残忍之忍,有容忍之忍,《春秋传》曰‘州吁阻兵而安忍’,此残忍之忍。孔子:‘小不忍则乱大谋’,此容忍之忍也。古今语皆然,不可乱也。成王指言三细不宥,则其余皆当宥之。曰‘必有忍其乃有济’者,正孔子所戒‘小不忍则乱大谋’者也。而近世学者,乃谓‘当断不可以不忍,忍所以为义’,是成王教君陈果于刑杀,以残忍为义也。夫不忍人之心,人之本心也,故古者以不忍劝人。以容忍劝人也则有之矣,未有以残忍劝人者也。不仁之祸至六经而止,今乃析言诬经以助发之,予不可以不论。”^③文中所谓“近世学者”,就是

① 李心传:《道命录》卷四,知不足斋本,第42页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷一七三,上海:上海古籍出版社,1992年,第434页。

③ 曾枣庄、舒大刚主编:《三苏全书》第2册《东坡书传》卷十六,北京:语文出版社,2001年,第195页。在该书这则传后附录有林之奇的《全解》:“此盖指王氏以为言。如以忍为义,此申、韩之言,岂六经之训哉?”指出王安石在此的曲解,是在申说申不害、韩非等法家的思想。

针对王安石在《尚书新义》中析言诬经,以残忍释“忍”,申说“此刚柔相济、仁义并行之道。忍,所以为义,故能济;容,所以为仁,故能大”^①的思想,王安石对这段文字的解说,意在强调执政者果敢刚毅的风格,主张皇权独断。从历史上看,君王的独断和多欲之治是连在一起的,王安石从典籍中为帝王侈泰寻绎理论根据,其目的就是为了强调君王的独断,为此,他曲解儒典中关于尧舜之治的具体内涵。他的这一思想为蔡京发扬光大,蔡京在绍圣四年(1098)八月奏上的《论尧舜之政疏》就承王安石之说,这样阐释尧舜之道:“人主操生杀与夺之柄,而以道揆天下之事,审之以仁义,济之以威权。慢令凌政者必诛,妨功害能者必放,反复颇僻者必窜,谗说殄行者必罚,则小大、内外,孰敢先后?孰敢拂违?四方将徯志而应,不劳而成矣。此皋、夔、稷、契所以吁咻,驩兜、鯀所以放殛也。其术至约而易知,非有高绝难能之行也。……臣愚窃谓陛下退托谦抑,未以尧、舜道术加天下故也。夫生杀与夺之柄,惟人主所独制,非人臣所可共,传曰‘惟名与器不可假人’是也。陛下诚加意乎此,励劝禁于上,作威福于下,使贤者在位而不贤者不能间,能者在职而不才者不能夺。其以陛下之圣,尧、舜不足方矣。”^②他反复强调君王恩威并施、掌握杀夺之权的重要性。可见新学“挟管、商之术,饰六艺以文奸言”并非无根游谈。之后蔡京倡“丰亨豫大”之说,也是这种思想的自然发展。这方面,新学主张的为政方略具有明显的专制主义倾向,它不大重视士绅阶层对规范皇权与整饬风俗方面的作用,而是在富国强兵的旗帜下时常侵害宗族社会的权利,主张朝廷应该控制一切资源和民众。在大众和朝廷之间,如果失去了作为中间环节的士绅,大众直接面对强权,皇权的恶性膨胀就在所难免。因此,新学思想中的专制主义倾向较之其他学术更为强烈。

新学尊经卑史的思想也助长了皇权的膨胀。王安石的历史观来源于六经,认为六经是先王之学,是治国之本;而史,记载后王之迹,是流俗之学,是治国之末。王安石的治国理想依托于虚无缥缈的尧舜之道,主张对待历史应该有先入之见,即“识”,认为王霸之道的区别只是在于帝王的心术,帝王有行尧舜之道的“识”,所行之政即是王道,反之则是霸道,这就过分突出了帝王的个人意志。这种学风容易忽视对历史成败之迹的借鉴,忽视历史发展的传承性,从而失去士人以史为鉴来规训皇权的传统,这为帝王的独断和多欲之举提供了学理上的支持。正是基于这方面的价值,以后的新学人物都积极主张尊经卑史,打击异己之学,树立帝王权威^③。况且新学学风更为务实开放,讲变通重权变,看重现实的政治需求,这不同于理学的深于道德性命之际^④,这种种因素也容易使其蜕变为权臣逢迎君主、为皇权专制助力的工具。新学独尊期间,学术与政治互为奥援,相得益彰,专制极权得到强化。权臣们还通过定国是,来锻造一柄集思想与权力于一身的利剑来捍卫专制,引导舆论,打压异己,如徽宗时的丰亨豫大、高宗时的和戎等都是。

皇权的恶性膨胀、士大夫阶层帝王师地位的失落,很容易导致士人群体的人格矮化、担当意识缺失,助长文人钻营帮闲的习气,造就文人无限雌伏、无限谄媚的精神。而且,北宋后期专以经义取士的科场制度也对士子的钻营心理起到推波助澜的作用。专制主义往往需要不断寻求以及强调自身的合法性乃至神圣性来维持统治局面,这就需要倡导一种与意识形态合拍的文学——为专制皇权歌

① 程元敏整理:《三经新义辑考汇评——尚书》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第212页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九〇“绍圣四年八月壬午”条,北京:中华书局,2004年,第19册,第11619—11620页。这段话发挥的是《韩非子》之《二柄》、《扬权》中的思想。

③ 钱大昕《廿二史札记·序》指出:“自王安石以猖狂诡诞之学要君窃位,自造《三经新义》,驱海内而诵习之,甚至诋《春秋》为断烂朝报。章、蔡用事,祖述荆舒,屏弃《通鉴》为元祐学术,而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒,讲求心性,惧门弟子之泛滥无所归也,则有诋读史为玩物丧志者,又有谓读史令人心粗者。此特为有言之,而空疏浅薄者托以借口,由是说经者日多,治史者日少。彼之言曰,经精而史粗也,经正而史杂也。”(赵翼著,王树民校证:《廿二史札记校证》,北京:中华书局,1984年,第885页)

④ 正如朱熹所指出的:“若夫道德性命之与刑名度数,则其精粗本末虽若有间,然其相为表里如影随形,则又不可得而分别也。今谓安石之学独有得于刑名度数,而道德性命则为有所不足,是不知其于此既有不足,则于彼也,亦将何自而得其正耶?夫以佛老之言为妙道而谓礼法事变为粗迹,此正王氏之深蔽。”(朱杰人等主编:《朱子全书》第23册《晦庵朱文公文集》四《读两陈谏议书》,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第3382—3383页)

功颂德的文学。钻营猥琐、文巧奔竞的士风为这种文学的流行准备了条件,新学独尊、皇权独断的必然结果便是歌颂文学的发达。由于学术文化发展的惯性特征,使得两宋之际的主流文学一度沉浸在虚声颂美的气氛中,颂美辞赋的流行即是当时政治学术生态的鲜明表征。

二、辞赋对皇权神圣性的叙述

在传统中国政治文化中,颂圣文化是其重要组成部分之一。皇权源自暴力,但是统治者并不想让天生蒸民只意识到这一点,他们更愿意让人们相信他们的权力是上天赐予,具有不容置疑的合法性和唯一性。为此,暴力政权往往诉诸祭祀、祥瑞等来交通天人,通过强调上天因垂青现政权而赐予的风调雨顺的年景、繁杂丰茂的物产、平安祥和的生活等来宣扬皇权翼护苍生。也就是说,皇权需要凭借神权来扶佑,而且,专制程度越深,越需要证明其统治的伟大、光荣与正确,其对神权的倚重也就越强。两宋之际的歌颂文学,有相当的内容是表现极权统治的合法性和神圣性的。

古者天子建国,宗庙为先,典礼在政治生活中占有重要位置,吉礼之中尤以每三年一次皇帝亲祀的“郊祀”天地礼(南郊)最受重视。不过这种礼仪性排场至两宋之际,其沟通天人的用意已经弱化,变成了皇家昭示其垄断神权的表演,象征意义超越了实际意义。目前能见到的这个时期的典礼赋有刘焘的《元符南郊大礼赋》和王洋的《拟进南郊大礼庆成赋》等,其重点已经不再像真宗时杨亿所作的《天禧观礼赋》、仁宗时范镇所作的《大报天赋》那样陈述上天眷顾,而是展示国家的气势和治国方略。同样的情况也表现在王观《扬都赋》、王十朋《会稽风俗赋》等地理赋方面,其彰显皇权神圣的用意退居其次,变成了对国家“气质”、“形象”的张扬,对此我们将在下文讨论。当时最能够体现皇权神圣性的是辞赋中对祥瑞的描写。

传统儒家对怪力乱神持敬而远之的怀疑态度,但又主张神道设教,为天人相与之说开启方便之门。汉代今文经学,尤其是春秋公羊学以微言大义解经,畅言祥瑞灾异,终至发展为谶纬神学。宋学总体倾向于道德理性主义,对汉学的谶纬之风大加排抑。当时的儒者基于规范皇权的目的,对灾变之说颇为注意,而对祥瑞呈现则表现得相当冷静和理性。熙宁变法期间,司马光等指出“天文之变无穷,上下傅会,不无偶合”^①。王安石则申言“天变不足畏,祖宗不足法,人言不足恤”^②。但是,天人相与之说从汉代以来已经发展成为儒家政治文化的重要组成部分之一,处于独尊地位的新学和日益加强的皇权专制不可能抛弃对神权的控制和依傍。新党主政期间,弃灾变而兴祥瑞,为专制主义政治生态服务,为皇权专制的合法性和神圣性服务。变法以来,祥瑞不断呈现,徽宗时期,朝廷有意识渲染盛世气氛,祥瑞因此纷至沓来,蔚为大国。朝臣们的奏疏中充斥着大量针对祥瑞的贺表,诗词创作一片盛世吉祥的称颂之声,润色鸿业的辞赋自然不会缺席。承此余绪,南渡后,针对高宗再造中兴的聒噪不绝于耳,尤其是在绍兴和议达成后,出现了一个赞美高宗、韦太后、秦桧神性品格的高潮。

由于澶渊之盟的缘故,真宗时期和仁宗前期,是一个祥瑞的多发期,以后渐次消歇。神宗变法期间,鲜有祥瑞,倒是借灾异以反对变法的言论不少。周邦彦的《汴都赋》历数汴梁一带祥瑞呈现的历史,以凸显汴梁乃上天眷顾之地,笔触不及当代祥瑞。李长民的《广汴都赋》是对周邦彦赋的补充,而非踵事增华,主要补充的是徽宗时国家出现的新气象、新面貌,当时祥瑞势头正猛,赋中提及当时的盛况曰:“众制备,群音叶,天地应,神人悦,修贡效珍,应图合牒。上则膏露降,德星明,祥风至,甘露零;下则嘉禾兴,朱草生,醴泉流,浊河清。一角五趾之兽,为时而出;殊本连理之木,感气而荣。嘉林六目之龟,来游于沼;芝田千岁之鹤,下集于庭。期应绍至,不可殫形。”^③指出祥瑞纷呈的原因是徽宗

① 毕沅编集:《续资治通鉴》卷七十一,北京:中华书局,1957年,第1781页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷三七《王安石传》,北京:中华书局,1977年,第10550页。

③ 本文所引辞赋均引自曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社/合肥:安徽教育出版社,2006年),并参校曾枣庄主编《宋代辞赋全编》(成都:四川大学出版社,2008年),为行文方便,恕不一一胪列出处。

的大举更张和修明法度得到上天的赞许,是天人感应所致。可见当时的祥瑞纷沓是为新党和徽宗的美政在上天那里寻求合法性,而非习惯性的应景之举。从目前所见朝臣们的各色贺表来看,当时的确是一个祥瑞集中爆发的时期,而且规模空前绝后,诸如白兔、白龟、翔鹤、蟾蜍背生芝草、朱草、瑞麦、连里木、瑞木、瑞石、甘露、竹上甘露、红盐、河清、庆云、天书等等,不一而足,仅仅政和年间上奏的灵芝就有二三万本,山石变玛瑙以千百计,山崩出水晶几万斤,山溪生金数百斤,其他草木鸟兽之珍不可尽数,“皆以匣进京师”,“一时君臣称颂,祥瑞盖无虚月”^①。而且这势头也蔓延到皇宫中,蔓延到皇帝身边,譬如延福宫、端成殿等均有醴泉、灵芝、翔鹤等出现。徽宗就生活在这样一个祥瑞灵异环绕的神仙气息氤氲的氛围中,他是个具有艺术家气质的皇帝,很容易模糊艺术与生活的界限,随着自我意识的膨胀,他的思维超越了世俗逻辑,进入自我神化的状态,他不再怀疑祥瑞的真实性,他真切地相信自己非肉身凡胎,是天才,是神。徽宗已经不再满足于祥瑞不期而至,而要使其成为常态化的生活图景,因此,他纲运天下奇石嘉木、大兴土木,以此来显示天下人神相和的时代特征。当时所建的艮岳、延福殿等,就是巨大的祥瑞之渊藪,而且徽宗本人也是一个祥瑞,过去的礼乐制度已经不能很好地沟通神人了,他要另创新制,宫中的玄圭、新制的九鼎、八宝等均成为国家的圣物,在彰显皇权神圣化过程中,他自我作古,大晟府的设立,就是在推进这项工作。徽宗在全力以赴引领他的国家和人民走进遍地祥瑞、和谐融洽、吉祥止止的时代,艮岳就是这个时代的结晶。

目前所见描绘艮岳的辞赋有两篇,即李质的《艮岳赋》和曹组的《艮岳赋应制》,李长民的《广汴赋》也稍有涉及。李质赋以游踪为线索,移步换形,详尽描绘其仙境般的美景;曹组赋则以类相从,纵笔铺排山形、水势、嘉木珍果、奇禽异兽,重在渲染气势。两赋具有一定的互补性。李赋凸显的是艮岳沟通天人的意义:“何诸山之环异,均赋美于一端。岂若兹岳,神模圣作,总众德而大备,富千岩兮万壑。”这座人造的山岳和其他那些名山相比,更具神圣性,从各地移植迁徙的种种动植物,均具有非凡的品格:“且帝泽之旁流,复上昭而下漏。宜乎绝殊殊祥,骈至迭臻。潜生沼之丹鱼,萃育藪之皓兽。神爵栖其林,麒麟臻其囿。屈轶茂而黄茱滋,紫脱华而朱英秀。何动植之休嘉,表自天之多祐。”箫韶九成,凤凰来仪,徽宗恩泽滂湃,天下嘉木珍物荟萃阙下,也就是说,艮岳中的在在物什,皆是祥瑞,这是一座人间的仙山。山不在高,有仙则灵。徽宗这个从“丛霄”降临人间的旷世祥瑞盘桓于此,即使人造的山,也有了仙品。曹赋虽然声言艮岳在祈求子嗣绵绵方面的意义,但是赋作主旨则是强调徽宗旷世的神圣品格:“今以一人之尊,大统华夏,宰制万物,而役使群众,阜成兆民,而道济天下。夫惟不为动心,侔于造化,则兹岳之兴,固其所也。而况水浮陆走,天助神相,凡动之沓来,万物之享上,故适再闰而岁六周星,万壑千岩,芳菲丹青之写图障也。”艮岳的出现,是由于徽宗出神入化的统治,使天下人咸被其泽,天人相感,祥瑞麇集。曹赋也和李赋一样,指出移来艮岳的物什,皆是祥瑞:“盖闻橘不逾淮,貉不逾汶。今兹草木,来自四方,原莫知夫远近。”曹赋在盛赞皇上方面比李赋略胜一筹:“天子神圣,明堂颁制,视四海为一家,通天下为一气。考其迹则车书混同,究其理则南北无异。故草木之至微,不变根于易地,是岂资于人力,盖已默然运于天意。故五岳之设也,天临宇宙;五岳之望也,列于百神。兹岳之崇也,作配万寿。彼以滋庶物之蕃昌,此以壮天支之擢秀。是知真人膺运,非特役巨灵而驱五丁。自生民以来,盖未之有。”草木禽兽,不分南北,均在艮岳生机勃勃,这种超越生活逻辑怪事的发生,乃是徽宗的神圣光辉使然,是上天对徽宗神性的认可,是国家祥和的瑞兆,是常态化的祥瑞,也是国家吉祥的写照。

这些赋作从沟通天人和神化徽宗两方面来彰显那个太平盛世,彰显执政者无可争辩的合法性,这种自我作古来神化皇权的意识,的确是前无古人的。真宗皇帝通过天书、降神来装神弄鬼的举措与徽宗相比,显然逊色得多,徽宗的所为乃是白日见鬼,自诩太平。蔡絛南宋年间追忆说:“大观政和

① 周密撰,张茂鹏点校:《齐东野语》卷六,北京:中华书局,1997年,第109页。

之间,天下大治,四方向风……天气亦氤氲异常。朝野无事,日惟讲礼,庆祥瑞,可谓升平极盛之际。”^①显然,这个升平之世是个幻象,是君臣在打压异论、新学独尊的背景下入戏太深走火入魔的幻象。

南渡以后,不断有人奏上赤芝、枯桔生穗、重萼牡丹、鼎生金莲等祥瑞,以讨好邀宠。惊魂甫定的高宗最希望看到的是国家能够立稳脚跟,在江南一带延续国祚,对这些盛世黼黻不太感兴趣,他反复说岁丰才是上瑞。在绍兴和议以后,君相之间互相配合,皇权专制得到强化,新学在秦桧的护佑下重新取得独尊地位,高宗以及江南这个朝廷的合法性问题又提上日程。绍兴二十五年(1155),太庙生九茎灵芝,秦桧率百官朝贺,高宗欣然领受。接着,赣州太平瑞木,黎州甘露,道州连理木,遂宁府嘉禾,镇江府瑞瓜,南安军双莲花,严州兜率寺、信州玉山寺芝草等等,祥瑞纷纷呈现。我们现在能看到的胡铨的《衡阳瑞竹赋》^②就是在这种氛围中创作的。此赋创作于绍兴二十九年(1159),其时胡铨被贬衡阳编管。赋作对瑞竹呈现的意义和形貌有详细的叙述:“于是若动若植,物物遂生。叶气横流,薰为太平。虽枯槁朽株,犹能蒸出芝菌以为瑞物,而况乎修竹之萌,宜其挺挺对茁,猗猗并荣,俨若蜀道之两笋,宛如仙掌之双茎,固异槐龙之交翠,岂同桧尘之俱青。若夫同颖之禾,共稭之米,草有合欢,木多连理,松或交柯,蓬乃并蒂,木药双头,金芝合砌。至若比目之鲋,相依之鱼,俱飞之蝶,双翔之鳧,共命之鸟,比翼之鸟。征瑞牒以求比,非此君之与俱。若仆者徒颂于盛美,百分未究其一偏,盖莫能悉数也。”指出天子圣明,感发而生瑞竹,是太平之象。文中通过一连串生动的比喻来描绘瑞竹的形态,行文至此,蓄势待发,下文对王朝的歌颂自然水到渠成。可是作者偏偏于此笔锋陡转,直陈治国理政应轻祥瑞而重仁政:“夫三五之兴也,以至仁而得天下。详人事而略符命,盖祯祥所未尝言,史官靡或书焉。于斯之时,凤凰仪廷,或鸣岐山。嘉禾合穗,符应斑斑。”仁爱以待天下苍生,祯祥自然呈现,不必刻意追求。经过这一铺垫,赋作转入对尧舜之治的铺陈,国泰民安就是最大的吉祥:“岂特夸一草一木之茁,一虫一鱼之异,以为观美云尔哉!”在把祥瑞焕发与仁政爱民作了一番对比之后,赋作用反问句式,将这种对比更形象化地、充满气势地呈现出来:“且夫天降甘露,孰与雨则霖霖,雪则优渥。地出醴泉,曷若郑白之沃,衣食之源。朱草生,孰与庶草蕃庠,百谷用成。金芝九茎,曷若九谷如云。麟凤在郊藪,孰与牛羊被野,麋鹿麋麋。龟龙游于沼,曷若洿池无数罟,鱼鳖不可胜取。山出器车,孰与大路越席,昭其俭欤。山车垂钩,曷若君子之车,既庶且多。山得银甕,孰与田家老瓦之适于用。山出丹甕,曷若野人土铤之为正。野兽并角,孰与尔羊来斯,其角戢戢。众枝内附,曷若桑无附枝,麦秀两歧。东平木连理,孰与拔茅而连茹。南郡白虎仁,曷若奸吏不暴民。黄龙见成纪,孰与朝廷多君子。日月如合璧,五星如连珠,曷若三光全寒暑。平虎渡河,孰与守令之政无苛。蝗不入境,曷若潢池无桴鼓之警。稽谷生禾,野蚕成茧,孰与男务耕耘,女修织纴,而全家之饱暖也。”那些林林总总的祯祥瑞应,能够庇护烝民不饥不寒吗?能够保护他们不受强权暴力的侵害吗?这是对徽宗以来一味渲染吉祥气息的最深刻的反思和谴责。赋的结尾以箴言点题,令人印象深刻:“于赫正符,正符煌煌。唯德是征,匪物为祥。沐浴膏润,至仁汪涉。云谁之思,唐虞三代。”^③胡铨乃理学名家,因强烈反对秦桧的专制而被流放,这篇赋既反映了作者对高宗合法性的确认和推崇,也体现了其对祥瑞冷静的认识:贤人为瑞,丰年为宝。这表明,理学与新学对待皇权专制的差异,理学等元祐学术主

① 蔡條撰,冯惠民、沈锡麟点校:《铁围山丛谈》卷二,北京:中华书局,1997年,第27—28页。

② 《海外新发现(永乐大典)十七卷》卷之19866,上海:上海辞书出版社,2003年,第637—643页。

③ 胡铨的议论继承了北宋以来儒家士大夫对待祥瑞的一贯态度,而且也在当时人那里得到回应:“绍兴元年秋七月乙未朔,刘光世以枯桔生穗为瑞奏之,上曰:‘岁丰人不乏食,朝得贤辅佐,军中有十万铁骑,乃可为瑞,此外不足信。朕在潜邸时,梁间有芝草,府官皆欲上闻,朕手自碎之,不欲主此奇怪事。’辅臣叹服。臣留正等曰:‘天人之际,相与至密,国家将有失道之败,则有灾异以为之谴责;然则政教之修明,中和之浹洽,亦岂无符瑞以示其嘉祥乎!然而古人于灾异则深警惧之,符瑞则重黜绝之,何哉?知其有灾异则戒,信其为符瑞则怠,人之常情也,去其怠而谨其戒,则所益不知其几何,不然则徒以自慢而已,奚益哉?此《春秋》所以记异不记瑞,而柳宗元《贞符》所以谓不于其天于其人也。’”(李心传:《建炎以来系年要录》卷四十六,第325—628页)

张把皇权规范在儒家仁政的轨道上来,当时的新学以及新党则更看重皇权独断的重要性。

高宗禅位后,隆兴二年(1164),太庙现十二茎灵芝,高宗兴奋异常,作序以记其盛,高宗如此大肆张扬,无非是为了告诫孝宗不能忽视他这位躲在幕后的政治老人。孝宗为此赋诗一首表明态度。针对此事,薛季宣写了一篇《灵芝赋》,赋作首先点出灵芝的出现是两位皇帝的融洽关系感动了上天,于是灵芝献瑞。也许作者明白这其实是一次政治事件,高宗通过祥瑞来暗示自己的政治存在,因此赋中这样解释祥瑞出现的原因:“和气致祥,允天子之慈孝;天施地产,诚圣人之达德也。”赋对瑞芝的描写颇为详尽:“有茁者芝,有粲其房。不植不根,于殿之梁。轮囷扶疏,馨香有馥。紫色氛氲,交光晬日。歛腾龙而翥凤,追金相而玉质。焕耀宸居,清明帝闕。阅之者神惊,瞻之者目夺。一本同柯,支生十二。错地分州,蟠天列次。瞻彼日月,膺期嗣岁。亦有律吕,八音以谐。仙馆玉楼,光于泰阶。”这个瑞兆不仅模样神奇,十二茎还暗合尧舜时天下十二州,暗示了高宗父子禅让取法尧舜,其伟大和神圣亦如尧舜。不过,薛季宣也谈祥瑞不足恃,慈孝相谐才是天下的福祉:“乃若汉之宣、章,号称七制。仁民得天,休符接至。桓、灵何道,而产中黄之藏,有芝英之瑞也。由是言之,妖祥叵测”,“逮乎季末,谀辞麇至。鬼目呈符,菌宫贺瑞。岂……于惟我后,秉文之德。昊天景况,三辰耀色。虽无此芝,何损于治”。灵芝的出现具有不确定性,而且与帝王的品行也没有必然的联系,妖祥叵测。他的这段议论婉而多讽,不像是在讥刺高宗等迷恋祥瑞,更像是在娇嗔,所谓曲终奏雅,这在歌颂文学中是惯用的手法。

高宗时期也有一些赋借祥瑞书写赞美国家中兴,重新确定国家的合法性,如张昌言的《琼花赋》:“盖艳冶而争妍者,众之所同;而蠲洁向白者,我之所独。是以兵火不能禁,胡尘不能辱。根常移而复还,本已枯而再续。疑神物之护持,偏化工之茂育。抑将荐瑞于中兴,而效祥于玉烛。”琼花拔出流品的美质、枯而复生的坚韧,寄托着作者对国家民族的殷切期望。与此相类者,还有苏籀的《牡丹赋》、王灼的《朝日莲赋》、李纲的《后荔支赋》、李石的《梔子赋》、何麒的《荔子赋》等。

三、辞赋对王朝气势的塑造与渲染

王朝气势是统治者所塑造的国家精神和国家形象所焕发出的力量和威势。颂美辞赋表现的王朝气势不仅仅是作家个人的感知,它是代表意识形态在发声,是人们印象中的国家权力和治国理念的综合表现。最早用辞赋来表现王朝气势的赋作是司马相如的《子虚上林赋》,他夸张渲染上林苑和天子游猎场面,彰显汉武帝时期高度极权政治下雄视天下、凌厉飞动的国家品格。其后,班固的《两都赋》和张衡的《二京赋》通过对照西都与东都的品格差异,使多欲之治与纯用儒术的为政差别更为形象生动。宋代辞赋继承这一传统,在都邑、典礼、山川地理诸赋中,对王朝歌颂的着重点是呈现在一定为政方略指导下的理想化的王朝气势。

北宋时期新学独尊期间出现的两篇表现汴都的赋作——周邦彦的《汴都赋》、李长民的《广汴都赋》,与南宋初期傅共描写临安的《南都赋》颇值得注意。周邦彦的《汴都赋》作于神宗年间,在当时似乎并未受到足够的重视,所以他又在宣和年间重新奏上。可以说,这篇赋与徽宗时期社会文化对国家气质和品格的想象深相契合,因此才会享受到这份迟到的青睐。李长民的《广汴都赋》是基于当时徽宗大兴土木增饰汴京,是对周邦彦赋后都城出现的新面貌的补充描写。

《汴都赋》的总体结构是按照方位来描写汴京的形制,其对班固《两都赋》和张衡《二京赋》的互文性观照相当明显。比如班固这样表现长安的人来人往摩肩接踵:“内则街衢洞达,闾阎且千,九市开场,货别隧分,人不得顾,车不得旋,阗城溢郭,傍流百廛,红尘四合,烟云相连。”这种拥挤场面的展示显然是一种艺术夸张,无非是为了显示长安令人难忘的繁华景象,周邦彦则针锋相对地写道:“城中则有东西之阡,南北之陌,其衢四达,其涂九轨。车不理整互,人不争险易,剧骖崇期,荡夷如砥。雨毕而除,粪夷芾秽。行者不驰而安步,遗者恶拾而恣弃。跨虹梁以除病涉,列佳木以安休惕。殊异羊肠之诘曲,或踟蹰而折辘。”宋都汴梁的壮丽不减大汉的长安,可是人流车流井然有序,与长安拥挤不

堪对比明显。我们不能简单地理解为这是周邦彦对班固赋的误读,而是他有意识地在与班固、张衡赋的比较中凸显宋都的繁荣和秩序感。班固在对西都长安的描写中还强调了商业的畸形繁荣所导致的对国家秩序的破坏:“于是既庶且富,娱乐无疆。都人士女,殊异乎五方。游士拟于公侯,列肆侈于姬、姜。乡曲豪俊,游侠之雄,节慕原、尝,名亚春、陵,连交合众,骋骛乎其中。”这段话有两层意思,一是说商业的发达导致处于社会底层的商人具有拟于公卿大夫的富贵;二是说社会财富的下移滋生出一个撼摇国家权威的游食阶层。张衡《西京赋》的相应描写似乎是对这段话的阐释。传统中国重农抑商,班固、张衡赋展示的就是背离儒家治国之道,本末倒置,以及由此导致的对社会秩序的破坏和对朝廷权威的撼动。周邦彦显然读懂了班固们的用意,他在描写汴梁的商业繁荣时,没有忘记强调商人对社会秩序的恪守和国家对贫富悬殊的防范:“顾中国之阗阗,丛货币而为市,议轻重以奠贾,正行列而平肆。竭五都之瑰富,备九州之货贿,何朝满而夕除,盖趋赢而去匮。萃组佺于五均,扰贩夫于百隧,次先后而置叙,迁有无而化滞。抑强贾之乘时,摧素封之专利,售无诡物,陈无竽器。欲商贾之阜通,乃有廛而不税,销卓、郑、猗陶之殖货,禁乘坚策肥之拟贵。道无游食以无为,矧敢婆婆而为戏。”汴梁的商业是有序的,是置于国家计划和管理之内的,繁荣的大宋是一个大政府小社会的国度,一切都在朝廷的掌控之中。当然,周邦彦所理解的汴梁和国家的形象也不同于《东都赋》和《东京赋》那样的纯用儒术、人人恪守秩序的内敛型气质,而是既具有大汉气概又具有王道之治气质的形象,是对西都和东都的兼收并蓄,兼而有之,这是对新学治国理念的形象化图解,王安石变法追求的就是富国强兵和礼法治国,既要繁荣经济又要国家掌控。因此,商业的繁荣被赋予了国家强盛的含义,而不是传统儒家所理解的政通人和、风俗淳厚。对于汴梁的商业,周邦彦的描写可谓泼墨如云,不惟一般意义的商品,而是天下所有精美罕见之物,皆荟萃于阙下:“至于羌、氏、夔、翟,僇耳、雕脚,兽居鸟语之国,皆望日而趋,累载而至,怀名琛,拽驯兽,以致于阙下者。旁午乃有帛黻罽毼,兰干细布,水精琉璃,軋虫蚌珠,宝鉴洞胆,神犀照浦。《山经》所不记,《齐谐》所不睹者,如粪如壤,轮积乎内府。或致白雉于越裳,或得巨螯于西旅,非威灵之遐畅,孰能出瑰奇于深阻。盖徼外能率夹种来以修好,则中土当有圣人出而宁宇。”这不是普通的商业展示,而是仁风所向、万国来朝的场面,是仁政理想的全面实现,是战胜于朝廷的图景展现。传统的儒家对武力征伐持克制态度,班固和张衡对长安的描写都突出展现不仁不义的放肆杀伐,新学和新党人物则主张富国强兵,对武力是相当重视的,因此,周邦彦反班固们之意,描写了国家军事的强大:“若夫连营百将,带甲万伍,控弦贯石,动以千数。……材能蹶张,力能挟辀,投石超距,索铁伸钩,水执鼃鼃,陆拘黑貅。异党之寇,大邦之讎,电鹳雷击,莫不系累而为囚。于是训以鸛鹅鱼丽之形,格敌击刺之法,剖微中虱,贯牢彻札,挥铍掷鏃,举无虚发。”国家兵强马壮,慑寇服远,所向披靡,因此,战胜于朝廷的理想被军事威慑取代了:“兵甲士徒之须,好赐匪颁之用,庙郊社稷,百神之祀,天子奉养,群臣稍廩之费,以至五谷六牲,鱼鳖鸟兽,阖国门而取足。甲不解累,刃不离櫜。秉越匈奴而单于奔幕,抗旌西夔而冉骊蚁伏;南夷散徙党而入质,朝鲜畏菹醢而修睦。解编发而顶文弁,削左衽而曳华服。逆节踟躅而取祸者,折简呼之而就戮。”国富兵强,蛮夷畏惧而称臣,犯大宋天威者,虽远必诛,这是在赤裸裸地宣扬霸权之道,甚至是认可野蛮的军事征服。新学的治国理念出入王霸之道,其影响下的王朝气势正如周邦彦的这篇赋展示的,具有允文允武、厚重儒雅、沉稳有力、雄浑飞动的气概。徽宗朝,前无古人的光荣感进一步发展,周邦彦得以重进此赋,他在《重进汴都赋表》中重申了新党执政带来的光荣和辉煌:“窃惟汉晋以来,才士辈出,咸有颂述,为国光华。两京天临,三国鼎峙,奇伟之作,行于无穷。恭惟神宗皇帝盛德大业,卓高古初,积害悉平,百废再举。朝廷郊庙,罔不崇饰;仓廩府库,罔不充牣;经术学校,罔不兴作;礼乐制度,罔不厘正;攘狄斥地,罔不流行;理财禁非,动协成算。以至鬼神怀,鸟兽若。缙绅之所诵习,载籍之所编记,三五以降,莫之与京。未闻承学之臣,有所歌咏,于今无传,视古为愧。”^①大宋从开国以来憧

① 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第128册,第230页。

憬的强国之梦终于实现了,新法的种种举措给国家带来了新气象,徽宗的自我作古的制礼作乐之举更使大宋富丽堂皇,庄严神圣。王朝的这种气质在同时代的张鼎丞《邺都赋》、王观《扬州赋》、王仲蓐《南都赋》等山川地理赋中均有体现。

李长民的《广汴都赋》作于徽宗神化国家兴味正浓、丰亨豫大的国策得到充分贯彻之时。这篇赋所描绘的王朝气势较之周邦彦赋更强调其神圣性和所向披靡、自由挥洒的任性气质,因为此时的王朝拥有一个从神霄上界降临人间的皇帝,这是任何一个历史时期都无法比拟的。李长民对徽宗增饰汴都是这样理解的:“当国家之闲暇,肆乘时而增葺,遂跨三都,越两京,偃二周而抗衡。数其南,则神霄之府,上膺南极。伟殊祥之创见,恍微妙之难测。岁在丁酉,大阐真机,用端命于上帝,而彰信于群黎。爰设定命之符,妙以虫鱼之篆。继乾元之用九,参八宝而垂范。乃严像设,只奉兹宫。俨一殿以居上,总诸天而位中。灵妃上嫔列于西,仙伯天辅列于东。诤诤群卿,峨冠景从。”国家太平无事,一种神秘的、神圣的力量在支配着王朝,主圣臣贤,祥瑞遍地,对帝都的修饰处处焕发着迷人的、非人间的光彩,班固们担忧的本末倒置,周邦彦渲染的士农工商的秩序感,此时统统不是问题,没有担忧的必要:“阅夫闾閭,则九市之富,百廛之雄,越商海贾,朝盈夕充。乃有犀象贝玉之珍,刀布泉货之通,冠裳衣履之巧,鱼盐果蔬之丰。贸迁化居,射利无穷。览夫康衢,则四通五达,连骑方轨,青槐夏荫,红尘昼起。乃有天姬之馆,后戚之里,公卿大臣之府,王侯将相之第。扶宫夹道,若北辰之藩卫。”同样是商业描写,李长民感受到的除了激动人心的繁华、奢华,没有丝毫士大夫式的担忧,大宋进入了人们向往已久的极乐国度,一切的忧愁、苦难都消失了,天下苍生脱离了尘世的苦海,获得了彻底的解放和自由,于是,商业的繁荣和极尽可能的享乐被连接在了一起:“太平既久,民俗熙熙。观夫仙倡效技,僊童逞材,或寻幢走索,舞豹戏罽,则观者为之目眩;或铿金击石,吹竹弹丝,则听者为之意迷。亦有蜀中清醪,洛下黄醅,葡萄泛觞,竹叶倾壘,羌既醉而饱德,谓‘帝力何有于我哉’。”普天之下、率土之滨,都沐浴在祥和的光彩中,人们甚至忘记了一切美好的根源所在,神圣的皇帝所赐予的浩荡恩德如春风化雨,润物无声。这样的国度,武力征伐是多余的:“故得朝廷清明,纪纲振举,威武纷纭,声教布濩。北渐鸭绿,南泊铜柱。深极沙漠,远逾羌虏。陆誓水怀,奔走来慕。雕题、交趾、左衽、辫发之俗,愿袭于华风;金革、玉璞、犀珠、象齿之贡,愿献于御府。”国家的神圣感染了周边,边鄙之人,纷纷望风向化,此所谓战胜于朝廷也。李长民所处的时代,国家在丰亨豫大政策的指引下,在缔造一个人间天国,一个从来没有出现过的、神圣美好的、曼妙而无敌的天堂,这一切的核心,就是徽宗和襄助他的新党人物如蔡京等。赋的结尾,作者为他们献上了庄严的颂歌:“穆穆大君,天所子兮。粤自丛霄,履帝位兮。体道用神,妙莫名兮。立政造事,亶有成兮。金鼎奠邦,神奸誓兮。玉镇定命,垂奕叶兮。天地并应,符瑞著兮。膺图合牒,千百禩兮。坐以受之,开明堂兮。三灵悦豫,颂声兴兮。元臣硕辅,侍帝旁兮。相与弼亮,守太平兮。运丁壬辰,化道行兮。”亦人亦神,亦人间亦天堂,雍容华贵,神秘莫测,金声玉振,文质彬彬,这就是李长民所要表现的王朝气势。令人感慨的是,在这个神的国度,邢居实的《秋风三叠》、李纲的《秋风辞》、晁补之的《江头秋风辞》、毛滂的《拟秋兴赋》、郑刚中的《秋雨》等等,却在和谐地吟诵着沉郁悲怆的歌调,在一派溢彩流光的气氛中,金人渡河,二圣入北,王朝大厦颓然倾覆。

南宋在绍兴和议之后,高宗在具有新学背景的权相秦桧的帮助下,努力使风雨飘摇的小朝廷焕发出一些“国家”的气象。他们憧憬的是树立其顺天应人的合法性,并且具有一些列国朝贡的气派,他们向往和平,希望来自北方的强敌压迫能够减轻或者解除。他们对国家的想象简单而质朴,新党从前的那种发扬蹈厉的气概荡然无存。傅共的《南都赋》创作于这个憧憬宁静和平之梦的时期,也很

准确地诠释了王朝的国家之梦^①。在赋中,高宗被描绘成一个振衰起弊的大英雄,他应时而出,是国家民族的救星,没有开化的江南不仅被异端思想所主宰,而且风俗简陋堕落,是高宗的降临才改变了这一切,他君临江南的理由在于拯救苍生,解放可怜的灵魂,因而受到百姓的拥戴:“吴依伦父,猗猗蜃户,如驹犊从,如婴儿慕。填郭溢郭,如饥待哺。如舜臈行,而民风鹭。”靖康之耻就这样被遮蔽掉了,由流亡者一变而为拯救者、解放者,高宗这一转身着实令人错愕,可谓华丽之极,精彩之极。与他的光辉形象互相辉映的,则是秦桧:“堂堂元老,天子之师。弥纶其缺,辅相其宜。虎节阴符,张弛随时。斟六韬于帷幄,胜百里之熊罴。端绅笏而不动,安社稷于无期。”国家太平的取得,除了皇帝的聪明英发、教化苍生、恩泽遍施外,还有丞相的肝衣宵食、殚精竭虑、鞠躬尽瘁,君臣二人,构成了缔造国家的元勋群像。像完整意义的王朝一样,这个朝廷也荟萃了四方之珍物,对天下拥有绝对的主权:“四方贡异,则有桂蠹范卯,玉簟琼支,乌孙之柿,大谷之梨,千年之枸杞,万载之肉芝,会稽之竹箭,吴江之菰丝,江瑶之柱,海鲨之髻。登乎鼎俎,竞荐新之斗奇。黜驼峰于熊掌,鄙铎俗之貔狸。萍实如斗,莲耦若船。巴邛之橘,固蒂巢仙,如瓜之枣,辟谷引年。龙眼鸭脚,湖目鸡头。”这段对临安商业繁荣的描写被涂抹上拥有四方的象征意义。而且,这个朝廷也拥有完整的朝贡体系:“马乳来于西域,人面贡于南州。杨梅卢橘,乃果中之俗物;方红陈紫,实荔枝之无俦。割象率舞,生犀可羈。猩猩之笑,狒狒之啼。秦之吉了,陇之鹦鹉,黑衣之郎,雪衣之女。孔雀之文,翠禽之羽,或能言而诵诗,或闻声而起舞。飞走之奇,夥不可数。朝献于上苑,夕贡于玉津。藏之于内府,守之于虞人。以供燕闲之玩好,而备赐于臣邻。”域外商品汇集南都,被理解为四方所献贡物,其大国之梦是何等迫切。但是,那个让赵构们噩梦连连的北方呢,作者这样写道:“我观其北,则龙舟之耀,析木之精。上腾魁杓,前列勾陈。帝居象焉,端如北辰。櫓枪敛锐,荧惑销愆。旄头先驱,风伯清尘。既偃武而修文,益亲仁而善邻。交驰乎玉帛之使,无爱乎南北之民。”面对北方,作者收起了中央大国的虚幻派头,主张要与北方睦邻,看来,在高宗们眼中,北方才是与他们地位对等的“国家”,其他地方,因为不能对他构成威胁,被视为藩属而已。

在典礼赋中,两宋之际王朝气势的转变也有明晰的印记。如刘弇的《元符南郊大礼赋》写得极其雍容典雅,为了突出国家的气质,作者大量堆砌生僻字,以至于时人都难以卒读;王洋作于南宋初期的《拟进南郊大礼庆成赋》气魄则小得多,他只是简单铺叙典礼的过程。

在两宋之际的新学独尊期间,其意识形态中的王朝气势由沉着弘毅向内收敛,由神圣而稳健转向平易而朴实,这种转变,既有国家局势的原因,更有政治学术的原因。王霸参用的新学和新党,在南宋初期,其果敢刚毅的锐气消失殆尽,重视权变的为政风格大行其道,其所憧憬的王朝气势自然也随之发生变化。

四、辞赋对圣王美政的歌颂

对于歌颂文学来说,对政治的献媚最爽利的手段当然是直接赞美帝王,以及他所推行的“美政”。当然,如果帝王的形象已经与辅佐他的“良弼”融为一体,如蔡京之于徽宗,秦桧之于高宗,对这些权相的歌颂也是必须的。

徽宗时期对圣王美政的直接讴歌如上引李长民的《广汴都赋》,其中描绘的举国狂欢的场面其实就是在图解丰亨豫大的国是,以及襄助此事的蔡京;在一些辞赋中徽宗被描绘成神仙下凡,这也是在歌颂他超过一切帝王的不同凡响之处。就现存文献来看,绍兴和议达成之后,对圣王美政的狂热歌颂就出现了。

^① 赋中有“堂堂元老,天子之师。弥纶其缺,辅相其宜。虎节阴符,张弛随时。斟六韬于帷幄,胜百里之熊罴。端绅笏而不动,安社稷于无期。与长江而表里,夫孰得而雄雌?”这是和议以后对秦桧赞美的统一口径,因此此赋应该创作于绍兴十一年(1141)和议达成之后。

对于江南一带飘摇不定的南宋朝廷最大的安慰,莫过于得到大金的和平承诺。在高宗的授意、秦桧的努力下,和平终于得到了。在秉持文化中心主义的话语世界里,这件事无疑面临着诸多理论上的尴尬和滞塞,御用或者希望被御用的文人,则必须开动才智,给这件事披上华丽的外衣,打扮得尽量体面些,以使传统话语系统可以接纳它。

立足于中央王朝朝贡体系的外交思维,与周边国家以对等或者低一等的关系来缔结和约是不可想象和难以容忍的。绍兴和议,如果高宗们没有非凡的勇气和异乎寻常的决心,恐怕难以达成,就当时的情势看,这是于国于民最为务实的选择,但是,这件事能否受容于传统话语体系,则需要相当的智慧,因为高宗必须对人们有个交代,而且必须交代得有尊严、有体面,不然天下汹汹,朝野横议,会使皇家仅剩的一点颜面扫地而尽。针对此事,文人们的“急智”着实令人佩服,他们提供了摆脱这种尴尬话语窘境的绝佳思路。黄公度的《和戎国之福赋》为此事提供了一个近乎完美的思路:“上圣图治,远戎请和。民获安而不扰,国膺福以滋多。俯亲庶俗之情,信行蛮貊;诞保有邦之祐,时戢干戈。”开篇点题干净利落,指出和戎是远人请求,皇恩浩荡,施与了金人和平。这就轻易把屈辱的缔约行为改变成一种符合朝贡思维的施恩行为。这种思维的转化,让人击节叹赏。作者是这样理解和戎的伟大意义的:“尝闻帝王盛时,不无蛮夷猾夏。治失其术,则咸尚诈力;御得其道,则悉归陶冶。”与战争相连的是诈力,只有政治失道才弃仁义而任诈力,才会兵戈连连,民不聊生。这几句,很轻松地把孟子有关仁政的论述附会到和戎的政举之上,意在说明和戎符合圣贤古训,推动和戎的高宗被打扮成了一位仁君。作者沿袭了西汉以来的对蛮夷的看法,认为他们不讲诚信,对蛮夷的方略无非是和与战,当今之策应该恩威并施,不可好战而矜能。而且怀柔远人是圣朝明君的首选,战争是不得已的行为:“所以事彼昆夷,果见周家之盛;会于戎子,因知晋室之兴。彼有汤后征南,宣王伐北,或隆肇造之业,或启中兴之德。虽曰奉天而致讨,岂不蠹财而伤力?必也礼怀远裔,道交邻国。”战争蠹财伤力,孰若礼怀远裔,道交邻国。和戎岂止是使国家获得休养生息的机会,其意义是相当深远的:“毡裘气暖,行观塞草之长;沙漠气清,坐见边烽之熄。前古既远,后王不思,惟务力制,类非德绥。”古往今来,中央帝国边境上无休止的缠斗从此一去不复返了,高宗的功绩前无古人。边境的宁靖是多少代人的梦想,而今实现了:“侯空号于定远,将徒劳于贰师。闭玉关而谢质者,不闻世祖;罢朱崖而切谏者,无复捐之。”作者通过一连串的典实,暗示了种种史实和言论,汉代的出使域外的班超、没于匈奴的李广利、贾捐之的《弃珠崖议》,等等,意在为和戎之策在历史中寻找依据,而且,被动地规避战争也被置换为主动地选择和平。作者篇末点题,指出和戎是目前国家的最好选择:“殊不知秦帝击胡,必底乱亡之患;武皇征虏,迄成虚耗之危。上方敦宠泽以抚绥,冀狼心之辑睦,务使逊安而远至,蔑有兵穷而武黷。”滥用武力使生灵涂炭,甚至亡国,唯有和戎才是圣明之举。这篇精悍的律赋机智地、全面地、创造性地阐述了和戎的伟大意义,使其合乎传统话语体系的价值标准,这是对辞臣们宣上德以尽忠孝的最好诠释。

曾协的《宾对赋》是对黄公度《和戎国之福赋》的进一步发挥,然而近乎谄媚的慷慨陈词由于过度铺陈和肆意渲染,反而放大了黄公度等解释这件事的“急智”,使得其中的牵强附会一览无余。其实,历代的那些勇于献媚的弄臣总是自作聪明地把意识形态巧妙编织的话语弄得一团糟。曾协抛弃了黄公度的那些闪转腾挪的通词,而是径直宣扬“和”比“战”好:战争是可怕的,灾难性的;和议昭示着和平,幸福。而其背后的诸如屈辱与尊严、正义与不义等等,都被他遮蔽掉了。这篇赋首先述及“古之兴王,必有武事以震叠海内,冶金伐石,昭示万代”,然后铺叙战争的恐怖和破坏性:“及其介马而驰之,莫不魂褫魄夺,拳物喘汗,侧匿鼠扶,周章鸟窜,脯尸而食,薪骸以爨。”问题在于这是传统中国政权更替的规律性暴行,与当时来自金人的军事威胁风牛马不相及。如果这篇赋是反思权力出于暴力的可怕与可恶,那应该是一篇相当具有忧患意识和“现代性”的作品,因为近代以来的有识之士一直在为如何走出传统中国的权力更替怪圈而大伤脑筋。不过这篇赋产生的语境告诉我们,这是为和戎之策“开脱”的作品,作者不可能在那个时代讨论朝廷应该和平地交接国家权力的问题。作者指出,

对武力的迷恋是不足取的：“壮武威之遐暨，而不知文德之远届；愤敌国之俱立，而不知王者之无外。”也就是说，曾协想从“王者无外”的角度来理解和戎，但是这个角度的前提是“有征无战”，就朝廷来说，是没有这种实力和地位的，它没有其他选择，战必败，和或可苟延残喘。接下来，作者从生灵涂炭着眼来反思战争：“厥初生民，浩浩其多，林林而群。虽形万之不同，俱一气之细缊。”天生烝民，其生命权是均等的，君王驱之于锋刃之端，是不仁不义之举。赋中着力突出战争给苍生带来的苦难：“若夫勒卒万旅，出车千辆，劳徒众于绝域，逞雄心于一饷。缭绕重湖，间关迭嶂，屣弃稚耄，星驰丁壮。风劲路永，天凄野旷，既啜泣以相送，复望辕而凄怆。则或马负金勒，弓间锦鞬，怅暴骨之何所，抚游魂而伪葬。天下之人既夕得哺，当寒未纆，辍衣食之所资，足军须于塞上。曾分攘之几时，已持兵而相向。霜积锋刃，星攒铠仗。肉饫野草，血殷川浪。系赤子以为俘，乃矜功而献状。杀不辜其几何，夫焉取乎霸王？”这段文字的立意来自贾捐之的《弃珠崖议》^①，其中的“伪葬”与贾文中的“虚祭”形成一种关联，都指战败无尸，亲人只好行伪葬、设虚祭以致哀矜之情。汉武帝的征珠崖，主导权在自己手里，而绍兴和议，是我方乞和，二者有本质的差别，曾协把这段历史与当下附会在一起，无非是为了使眼下的和议体面一些。以义服天下则四海归心，天下大同，这是孟子反复申说的仁政王道思想，曾协如此阐释理解战争与和平，是背面傅粉之法，潜台词就是高宗具有内圣外王的素质，那些大启土宇的帝王如汉武帝、唐太宗等辈，在高宗面前是多么的黯然失色。

和戎的另一个成果是韦后南归，文人们从高宗纯孝的角度来歌颂这件事。当然，对高宗孝道的赞美除了要塑造他内圣的品格外，也是出于当时政治策略的考量。靖康之难以后，元祐党人高举道德保守主义的大旗，对新学和新党大加挞伐。高宗和戎的最大阻力，就是来自于这种高调的道德保守主义，他们的主张虽然不识时务，但是踞守着道德的制高点，杀伤力是相当大的。客观地说，由儒家的华夷之辨所衍生的民族文化中心的观念已经积淀为一种民族心理和民族思考习惯，无条件地反对一切形式的妥协与和议，过度地张扬民族大义而视务实变通为出卖民族利益，对国家民族利益的伤害是不可估量的^②，民族文化中心观念是道德保守主义的核心。南宋朝廷要在江南立足，就必须与北方的大金媾和；媾和，就必须对付道德保守主义的挑战，尤其是作为在野清议主力的道学党人。道学人士是狂热的主战派，他们绑架民族文化中心观念，以取得在和战之争中的舆论支持，置新学与新党于道义绝境，从而实现对权力的渗透与进驻。面对挑战，高宗也必须从传统观念那里找寻有利于自己的思想来与之抗衡。他找到了孝道，这是传统文化，尤其是道德保守主义的基本价值观念。在孝道与和戎之间，存在着这样的逻辑关联，徽宗、钦宗以及高宗的生母韦后等，被作为人质扣押在金国，与金人交战，就意味着把这些人质置于极端危险的境地，对高宗来说，这就是不孝，这是为传统道德不能容忍的恶行；只有与金国交好，才能换得亲人的安全。因此，对高宗纯孝的赞美，其实就是对和戎国是的赞美。高宗强调孝道，是以高调的道德主义来回敬主战派的掣肘，是以子之矛攻子之盾。

作为和戎之策重大成果之一的韦后南归，被赋予了高宗内圣外王品格的堂皇基调。韦后南归后被安置于慈宁宫，王廉清的《慈宁殿赋》是专门来揭示这件盛举的重大意义的。赋中纵笔铺排韦后南归引发的天下百姓的狂热之情：“乐极者或至于扑跃，感深者争先于驰骛。沈寥晏然兮屏翳收风，璦璫不兴兮丰隆霁怒。双阙敞兮如升，万室昂兮如诉。”这件事的象征含义就在于其背后暗示着和平的

① 贾捐之《弃珠崖议》曰：“当此之时，寇贼并起，军旅数发，父战死于前，子斗伤于后，女子乘亭郭，孤儿号于道，老母寡妇泣饮巷哭，遥设虚祭，想魂乎万里之外。”“今天下独有关东，关东大者，独有齐楚，民众久困，连年流离，离其城郭，相枕席于道路。人情莫亲父母，莫乐夫妇，至嫁妻卖子，法不能禁，义不能止，此社稷之忧也。今陛下不忍惻隐之忿，欲驱士众挤之大海之中，快心幽冥之地，非所以救助饥馑，保全元元也。”（严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全汉文》卷十六，北京：中华书局，1958年，第219页）

② 就当时的情势来看，汤思退的看法不是完全没有道理的，他说：“此皆以利害不切于己，大言误国，以邀美名。宗社之重，岂同戏剧？今日议和，正欲使军民少就休息，因得为自治之计，以待中原之变。”（李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷十九“癸未甲申和战本末”条，北京：中华书局，2000年，第468页）时人李石在《送丁子近赴陕西宣谕幕序》中也说：“儒者贵仁贱权，率以战伐为愧。一遇以仓卒之变，则曰我以仁义。未效而覆军杀将，以血肉赤子、丘墟城郭者相望，岂仁义罪哉，不知权故也。”（曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第205册，第338页）

永远到来,金人威胁的彻底结束,当时朝野上下都以为和戎之后就万事大吉了。万民狂欢的场景,是在歌颂由高宗开创的新纪元的开始。赋中没有忘记交代秦桧等“良弼”对开启这个伟大时代的襄助之力:“若乃万寿诞日之辰,一人会朝之际。济济峨峨,群臣在位。皆辅臯而弼夔,过房杜兮丙魏。奉玉卮兮琼斚,展采仪兮文陛。皇帝躬蹈事亲之美,以独高于万世。进退礼乐,抑崇下贵。隆帝业兮亿载欢,祝圣人兮千万岁。”袞袞诸公为太后祝寿的场面构成了一幅朝廷印象的图画,高宗和秦桧等朝廷核心,以仁孝得到远人的尊重与慕化,以仁孝取得太平和繁荣,其修为是何等的高尚、英明、睿智、圣明!而且,这仁孝也是立国的根本,高宗们的圣举向外怀柔远人、向内感召痴顽,淳风俗、厚人伦:“皇帝躬蹈事亲之美,以独高于万世。进退礼乐,抑崇下贵。隆帝业兮亿载欢,祝圣人兮千万岁。然后敷兹睿化,遍于中下。尊卑模范兮盈里闾,膏泽渗漉兮盛王霸。工在衢,士在朝,而农在野。百度修明,万几闲暇。无有遐遗,睦如姻娅。四海安若覆盂,九有基如太华。”高宗孝道的感召下,不惟化干戈为玉帛,而且境内人人各安其所,法度修明,国家安如磐石。孝道之功可谓大矣。赋的结尾,作者献上了一曲赞美纯孝的颂歌:“苍苍高旻,覆下民兮。与物为春,泽无垠兮。一人孝至,通帝意兮。金石可开,不可移兮。”“光启中兴,祖武绳兮。绍复大运,法尧舜兮。旋泽曲轸,翕然顺兮。孝道克全,鉴上天兮。寿禄万年,其永延兮。圣人孝兮,感人深。责成贤辅兮,隳功克忱。”“财丰俗阜兮,写于熏琴。百姓克爱兮,诸侯克钦。亘万国兮,得其欢心。”作者如此对高宗的孝道津津乐道,不仅在于韦后南归的人伦典范意义,而且在于弘扬孝道本身就是高宗们为和戎之策找寻到的理论武器,更在于当时向内收敛的国家气势必须以高扬人伦的旗帜来重新定位形象、树立自信。

当时负命往北国请还梓宫、太母、天眷的曹勋创作的《迎銮赋》(十篇)是针对描绘迎接太后南归整个事件的十幅图画所作的解说性文字,写得比较简略,这十篇短赋的核心,也是歌颂高宗行孝道,为天下作则。

直接歌颂圣王美政的赋作还有葛立方的《九效》,这组模仿屈原《九歌》的诗篇把颂美的情感表达得曲尽情状,殊为难得。在《慈宁》篇中,他歌颂高宗和秦桧以过人的智慧和魄力达成和议,韦后得以南归,赋中大量的香草美人的描写给高宗们涂抹上一层神仙色彩,如此歌颂当道,说明作者谄谀的手段是何等老道。作者的颂美非常周到,在《强弱》篇中,他称扬高宗和秦桧审时度势以成和戎的功绩:“拯乱兮不如图治,锐进兮不如观势。以弱为强兮以予为取,边庭无犬吠兮息旗与鼓。”在《医国》篇中,他盛赞高宗收兵权的刚毅果敢。在《君臣》篇中,他颂扬秦桧及其同党等“贤人得位”,朝廷“芳菲菲兮满堂”。《自修》、《鸣穷》两篇是作者自赞之辞,说自己是怎样的一位眼界极高的世外之士。历史上的确出现过招徕隐士以妆点朝廷多士的荒唐君王,也曾有身在丘山而志存轩冕的所谓“山中宰相”,但是像葛立方这样自抬身价以献媚邀宠的斯文败类还是比较少见的。类似的作品还有叶子彊的《迎送神辞》也是一篇模仿《九歌》的作品,其目的也是在赞美当道。

文学发展的历史也是文学作品被不断审视的历史,那些能够反映人类普遍价值追求、唤起人类共通性灵的优秀作品最终融入到民族语言的有机整体中,有些更是被经典化了,成为反映民族心理与民族品格、传承民族文化的重要载体;而那些在当时颇为行时的向权力献媚邀宠的作品,绝大多数被历史无情地淘汰了。两宋之际的新学独尊期间,在专制主义感召下,歌颂文学大行其道,诗赋篇章汗牛充栋,但是流传下来的却非常稀少。从这些为数不多的作品中,我们还是可以找寻到专制政治与歌颂文学之间的因果关联。歌颂文学不能简单地理解为无行文人向权力展示无限雌伏、无限谄媚的心理状态的工具,它其实还是极权政治寻找统治合法性、展示统治形象、规范意识形态的重要手段。歌颂文学可以构造虚假的民意,图解政治意图,强化意识形态,以此向权力献忠纳诚。

汪中骈文地位之反思

吕双伟

摘要:处在儒士与文人之间的汪中,生前没有以“四六”或“骈体”之名获得赞赏,也没有留下骈文批评话语。去世后,其骈文虽获得了某些赞誉,但多与其古文、诗歌并列,或与胡天游、洪亮吉、袁枚等并举,并无独尊地位。在骈文意识高扬和创作中兴的乾隆时代,汪中对骈文无动于衷,正是他为文不专一体的结果。其文多以四言行文,少用六言,句式整齐却不求工整对偶,基本不用四六隔句对;语言精炼,骈散兼行;意蕴深厚,风格雅洁,具有东汉魏晋之文的特征。在乾嘉时代,这种文章不被视为骈文正宗,因而较少入选当时的骈文选本。道咸以来,随着骈散兼行、骈散交融思想的深入,汪中的骈文地位才逐渐提高,但极少独尊。然而,建国后的中国文学史和骈文史,绝大部分将其视为清代骈文成就最高者,赋予其独尊地位,个中原因值得反思。

关键词:汪中;骈文;不专一体;骈散兼行;骈散合一

汪中为扬州学派的代表人物之一,在世时就获得王念孙、卢文弨、刘台拱等汉学名家的赞誉,声名显著。然而,困顿坎坷的生活、恃才傲物的个性、博通致用的学术追求和相对短暂的生命等导致他没有完成系统的学术专著,实现自己的学术宏愿。因此,汪中在中国经学史上的地位,实难以与惠栋、戴震、钱大昕、阮元等相埒。但令其欣慰的是,他生前并不留意,也没有刻意写作的骈文,为他赢得了身后大名。在建国后的中国文学史中,汪中基本上被视为清代骈文复兴的代表人物,甚至是成就最高者;胡天游、洪亮吉、袁枚、邵齐焘、吴锡麒等在世时骈文名声就已显扬的名家,今天都难以媲美。袁行霈先生主编的《中国文学史》论述清代骈文,以“骈文的复兴和汪中”为题,有曰:“与洪亮吉并称‘汪洪’的汪中,在整个清代的骈文作家里,公认是成就最高的一位。……骈文内容上取材现实,情感上吐自肺腑,艺术上能‘状难写之情,含不尽之意’,风格迥丽富艳,渊雅醇茂,而且用典属对相当妥帖,被视为清代骈文复兴的代表。”^①这种观点几成共识。于景祥先生也指出:“有清一代,骈文作者,汪中成就最为突出。”^②那么,汪中对骈文的态度怎样?其骈文在清代的接受怎样?是否公认为成就最高?

一、乾隆时代骈文批评的兴起与汪中的沉默

汪中(1744—1794)生活的乾隆时代,骈文理论与批评相比前代大为兴盛,骈文尊体思潮兴起。序跋书信中对骈文特征、地位的探讨,目录书籍中对骈文地位的高扬,四六理论专著的诞生等,都是此时骈文批评兴起的具体表现。

作者简介:吕双伟,湖南师范大学文学院教授(湖南长沙 410081)。

基金项目:本文受到霍英东教育基金会以及国家社会科学基金项目“晚清骈文研究”(14BZW077)的资助。

① 袁行霈主编:《中国文学史》(第二版)第四卷,北京:高等教育出版社,2005年,第330页。实际上,这里的“渊雅醇茂”来自刘台拱对汪中“古文辞”的评价,而不是评价其骈文。刘台拱对汪中的诗歌、古文辞和骈体文分别作了评价,见下文所引刘台拱《容甫汪君传》。

② 于景祥:《中国骈文通史》,长春:吉林人民出版社,2002年,第941页。

序跋批评方面,当时对胡天游和孔广森的批评堪为代表。雍乾年间,胡天游(1696—1758)以特色鲜明的骈文振起于文坛,继清初陈维崧、吴绮和章藻功之后,揭开了乾嘉骈文中兴的序幕。胡天游为人狂傲,对方苞古文、王士禛、朱彝尊诗文都有激烈批评,士大夫重其才而畏其口。同样自负的袁枚(1716—1797)对胡天游骈文却十分佩服,撰有《胡稚威骈体文序》,有曰:

古圣人以文明道,而不讳修词。骈体者,修词之尤工者也。六经滥觞,汉魏延其绪,六朝畅其流。论者先散行后骈体,似亦尊乾卑坤之义。然散行可蹈空,而骈文必征典,骈文废则悦学者少,为文者多,文乃日敝。……稚威之文虽偶实奇,何也?本朝无偶之者也,迦陵、绮园非其偶也。今人不足取。于古人偶之者,玉溪生而止耳。再偶,则唐四家与徐庾、燕许也。吾将偶之,而恐未逮。^①

强调骈体文与散体文应有对等地位,骈文必须征典使学的文体特征;侧面指出胡天游的骈文成就,陈维崧、吴绮和今人都无法相比;本朝无与伦比,前代则只有李商隐、初唐四杰和徐庾(徐陵、庾信)、燕许(张说、苏颋)等才能匹配。袁枚自己想与之并驾,也恐有心无力。对于同乡前辈,袁枚或许有溢美之词,但胡天游的骈文成就,从乾嘉至清末民初,得到很多批评家的高度肯定。朱仕琇(1715—1780)也对胡天游的辞章分类点评,有曰:“天游于文工四六偶俪,得唐燕许二公之遗;诗亦雄健有气;其古文自言学韩愈,涩险处时似唐刘蛻、元元明善,非其至也,然自喜特盛。”^②从中可见朱仕琇对“四六偶俪”与诗、古文对举的文体自觉意识,也可见胡天游确实工于骈文^③。乾隆五十二年(1787),孙星衍为孔广森(1752—1786)骈俪文作序,有曰:“今代为文有六朝风格者,惟邵叔子、袁简斋。两君既有集行世,巽轩尤致力于此。尝见寄其甥朱沧湄舍人书,畅论宗旨,略云:‘骈体文以达意明事为主,不尔,则用之婚启,不可用之书札;用之铭诔,不可用之论辨,直为无用之物。六朝文无非骈体,但纵横开阖,一与散体文同也。’”^④不仅指出邵齐焘、袁枚和孔广森骈文具有六朝风格,而且转述了孔广森对骈体文功能的看法以及对六朝骈文文气流畅的肯定。

理论专著方面,《四库全书总目》和《四六丛话》堪为乾隆时期骈文尊体思潮表现的代表。乾隆五十四年(1789)定稿刊刻的《四库全书总目》,不仅包含了四库馆臣对历代骈文和清初骈文家的精要评价,同时还对宋代四六话和历代重要的四六选本作深刻评论。如其评《陈检讨四六》时云:“国朝以四六名者,初有维崧及吴绮,次则章藻功《思绮堂集》亦颇见称于世。然绮才地稍弱于维崧,藻功欲以新巧胜二家,又遁为别调。譬诸明代之诗,维崧导源于庾信,气脉雄厚如李梦阳之学杜;绮追步于李商隐,风格雅秀如何景明之近中唐;藻功刻意雕琢,纯为宋格,则三袁、钟、谭之流亚。平心而论,要当以维崧为冠。徒以传颂者太广,摹拟者太众,论者遂以肤廓为疑,如明代之诟北地。实则才力富健,风骨浑成,在诸家之中,独不失六朝、四杰之旧格,要不能以掇撷玉溪,归咎于三十六体也。”^⑤在对比视野中评价清初骈文三大家的特点,简要有力,辩证通达。用“气脉雄厚”、“雅秀”、“刻意雕琢”分别概括陈、吴、章三家四六特色;又对因摹拟陈维崧四六者太多,以至于后人以“肤廓”评之的现象加以解释,再次肯定其四六“才力富健,风骨浑成”,不能以后学者的模拟失真来否定其杰出成就。此外,四库馆臣对乾隆中叶邵齐焘的骈文,也从骈文史的角度作了深入批评。《四库全书总目》的简要版《四库全书简明目录》刊行较早,其骈文思想对孙梅影响较大。1788年,孙梅(1739—1790)撰成《四六丛话》,其凡例明言:“恭读《钦定四库全书简明目录》一书,于前代文集,存佚评鉴,无不详备。集千古之

① 袁枚著,王英志校点:《袁枚全集》(貳),南京:江苏古籍出版社,1993年,第199页。

② 朱仕琇:《方天游传》,胡天游:《石笥山房集》卷首,《续修四库全书》第1425册,上海:上海古籍出版社,2002年,第320页。

③ 杨寿楠《与丁闇公书》则曰:“昭代骈文,仆所取者,稚威(胡天游)、随园(袁枚)、荀慈(邵齐焘)、容甫(汪中)、北江(洪亮吉)、甘亭(彭兆荪)六家,而闾下骈文则随园一派也。”将胡天游视为清代骈文六大家之一,可见胡天游骈文确实成就不凡,袁枚并非任意抬高。参见杨寿楠:《云笈书札》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊(续编)》第17辑第164册,台北:文海出版社,1974年,第159页。

④ 孙星衍:《仪邦堂遗稿叙》,吴鼐:《八家四六文钞》,清嘉庆三年(1798)刻本。

⑤ 永瑢等撰:《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第1524页。

大成,树艺林之标准。是编于作家诸卷,谨悉恭录,盖蠡测醵饮之义,取资无尽云。”^①《四六丛话》为骈文史上较为系统、自成一家的理论著作,具有资料汇编和理论批评的双重性质。其最为突出的理论贡献是将“四六”探源《骚》、《选》,又对赋、制敕诏册、表、章疏、启、颂、书、碑志、判、序、记、论、铭箴赞、檄露布、祭诰等分门别类地加以叙论,叙述各类四六文的源流演变,展示了“四六”对各类文体的兼容性。又主张以意行文,不拘骈散,指明了道咸以来文章骈散交融的走向^②。选本方面,乾隆四十一年(1776),彭元瑞搜纂,门人曹振鏞编选的《宋四六选》问世。该书收录六类骈体,即诏、制、表、启、上梁文、乐语。自序开篇就曰:“懿夫俪体,尚矣六朝!风肇变于樊南,派大歧于赵宋。”^③肯定宋四六为骈体发展史上的重要一环,反拨了乾隆学人普遍鄙薄宋四六的倾向。此时,骈文文体属性和文体地位得到清醒认识和较高评价,“四六”、“骈体”观念深入人心,文体意识觉醒,不再像宋元明那样地位卑微,而是堂而皇之地进入了官修目录书籍中。乾隆时期骈文批评和理论的繁荣,超过了以前任何时代。然而,处在这样的骈文觉醒时代,汪中却对骈文表现冷漠,没有留下关于骈文的片言只语。

汪中为人至情至性,刚肠嫉恶;为学追求博大宏通。可惜他一生困苦不遇,寄人篱下。虽终生布衣,但他仍志在经世,关注民生疾苦和现实问题,力争将学术研究和现实需要结合起来,以期实现学术的经世致用。这种强烈的现实指向,远非一般的乾嘉考据学家可比。然而,作为今人眼中的清代骈文成就最高者汪中,文集中却没有留下对“四六”或“骈体”的任何批评话语。唯一可知的相关活动为,他曾拿出孔广森的骈体文给孙星衍看。1780年,汪中三十七岁时,孙星衍被汪中请为家庭教师,“孙星衍粮储时以诸生游江都,先君馆之于家。”^④汪中曾拿出孔广森的骈俪文给孙星衍过目,孙十分欣赏。孙星衍《序仪郑堂文》有云:“往余在江淮间,友人汪容甫出巽轩检讨骈体文相示,叹为绝手。”^⑤此文集来自于汪中,或可推测汪中对孔广森的骈体文应该欣赏,否则不会拿以示人。但他还是没有留下关于骈文批评的理论,倒是不时表示对古文作法的探讨,明言其为文“不专一体”的取向。

汪中对碑铭文作法,较为认可韩、柳古文运动后的体制,而不赞同六朝骈体碑铭作法。汪喜孙《容甫先生年谱》记载:“闻冯按察(冯廷丞)之讣,撰次碑文,并以书祭告云:‘……碑铭之体,自东汉至唐初,其叙年月官阀既详且实,而于事迹,则为槩括比拟之词。中唐以后,作者数家,始以《史》、《汉》叙事之法行之,故史家多采焉。而年月官阀,类多凌躐剪裁,以求行文简便,且避体制之重。今某所作,于年月官阀则用汉以后例,于事迹则用唐以后例,且事必核实,未有一言假饰。若史官删取其文,居然佳传,此某撰述之苦心。’”^⑥汪中写法与魏晋南北朝铺叙年月官阀,槩括事迹的骈体碑铭文明显不同,而是融会了“汉以后例”及“唐以后例”,即骈散结合的方法而成。这种为文之法,自然属于汪中自言的“不专一体”内涵:“中少日问学,实私淑诸顾宁人处士。故尝推六经之旨,以合于世用。及为考古之学,惟实事求是,不尚墨守。所为文,恒患意不称物,文不逮意,不专一体。”^⑦不仅为文通达,视野开阔,为学同样“不尚墨守”,不矜考据,而是期待学以致用。在文章上,汪中还主张学习先秦两汉史书为文之法。焦循以文质之,汪中说:“蕪之,此唐宋人小说,何不学左邱明、司马迁?”^⑧学习《左传》和《史记》的文法,正是韩柳等古文家倡导的标准之一,可见他对先秦两汉古文并无排斥之心。同时,

① 孙梅著,李金松校点:《四六丛话》,北京:人民文学出版社,2010年,第11页。

② 吕双伟:《清代骈文理论研究》,北京:人民出版社,2011年,第173—209页。

③ 彭元瑞:《宋四六选自序》,《恩余堂辑稿》卷一,《续修四库全书》第1447册,第446页。

④ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,扬州:广陵书社,2005年,第24页。

⑤ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第24页。

⑥ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第30页。有学者认为汪喜孙为父讳,对汪中文章多有修改。汪喜孙所修改的乃汪中的狂傲及排斥宋明理学之言,对文章领域的“四六”或“骈体”,似乎没有修改的必要。参见李金松:《子之于父:汪中形象的重建》,《读书》2014年第1期。

⑦ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集》,第428页。

⑧ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第32页。

汪中自幼爱好辞章,多次自叙其对诗歌、古文的学习,而完全没有提及“四六”或“骈体”。在这一点上,他连段玉裁(1735—1815)都比不上,段玉裁文集中都提到袁廷桢(1764—1810)的骈体^①。

二、“不专一体”与骈散兼行之文

汪中一度对自己的学问和辞章颇为自负;三十岁以后,将主要精力投入到经学研究之中,冷落了诗文创作。冷落不是不写,为了完成幕主交待的任务或者抒发难以自抑的感慨,汪中还是会撰写诗文,特别是文章,但总体上数量不多。今天流传的《广陵对》、《汉上琴台之铭并序》、《黄鹤楼铭》、《自序》、《经旧苑吊马守真文》等名文,都是三十岁以后所作。论及辞章,汪中比较自信。他早年写给秦蕙的信中有曰:“某始时止习辞章之学,数年以来,略见涯涘。《三礼》、《毛诗》以次研贯,且有志于古人立言之道。盖挫折既多,名心转炽,不欲使此身为速朽之物也。”^②“略见涯涘”,于谦虚中透露着自信。同时,乾嘉之人称赞汪中善于辞章,主要是指其善于诗歌和古文,而不是骈文;汪中自己也多次侧面或正面表明其辞章指向为诗歌和古文。“比来心力甚弱,不得已,束诗不讲,以并力于古文、经学”^③就显示了这种指向。乾隆二十八年(1763),汪中二十岁时,“时杭先生世骏主安定书院讲席,见先君文,深加叹赏,先君益肆力于诗、古文。杭先生以经史相淬厉,先君得借读群经正义,学日以进”^④。这里的“文”,后面明言是指诗歌、古文。又李惇与汪中同试《维州论》,李文洋洋洒洒千余言,汪中奇之,李曰“吾文只可惊俗眼耳,君乃真古文也”^⑤,也以“真古文”来推崇汪中的文章。

汪中从致力于诗歌与“善为古文词”到“专治经学”的转型过程,汪喜孙有明确记载。《容甫先生年谱》乾隆“三十八年癸巳”条即1773年汪中三十岁时,记曰:

朱学使荐先君于冯兵备廷丞。书云:“汪生,通人也。其学知经传之义,而达于史事。又善为古文词。筠在江南,尚或为之所;筠去,恐遂穷以死。其才当为世爱惜之。”谨按:先君三十以前工诗,善词赋,肆力于诸史,既乃专治经学。于时先君以所撰著就正于朱学使,如《述典》、《正名论》、《封建论》、《晏子杀三士论》、《论赵襄子智伯事》、《两汉节义论》、《留侯论》,所谓“知经传之义而达于史事”也。如《代秦答吕相》、《代陈商答韩退之书》、《与达官书》、《魏次卿诔》、《沈昌龄哀词》、《乐仪书院请祀山长沈公议》,所谓“善为古文词”也。……谨按:先君三十以后,古文词初学昌黎,既博览先秦、两汉之书,熔式百家,不名一体。王先生念孙谓:“贯穿经史诸子之书,流衍毫素,合汉魏晋宋作者成一家言,渊足醇茂,无意摩放,神与之合。宋以后无此作手。”^⑥

汪中拜见朱筠并受到朱筠的器重和推荐,才开始由诗歌、古文辞转为“专治经学”。这里“古文词”有具体古文作品为证明,其意当与古文相同。汪中古文词本来学习韩愈,在博览先秦、两汉之书,会通百家之后,为文则“不名一体”。这种“不名一体”,主要指不拘泥、不偏向于散体或骈体,而是追求骈散交融、骈散不分的秦汉文章形式。这类文章渊雅醇茂,不同于骈文的华丽繁缛,也不同于唐宋后古文的空疏羸弱。因此,其挚友王念孙也只是说他为文贯穿经史诸子之书,融合汉魏晋宋作者为一家之言,并没有从骈体的角度来肯定汪中的辞章成就。乾嘉时代,说某人文章学习汉、魏、晋文而成,一般偏于古文而不是骈文。如段玉裁乾隆癸丑(1793)年写下《任文田(兆麟)有竹居集序》,有曰“子田(任大椿)深于《周礼》,辑著《弁服》、《深衣》等书,所为诗、古文,直追汉、晋”^⑦。嘉庆末年,挚友江藩评

① 段玉裁:《与刘端临第十九书》中有“五砚楼之作,不拘散体、骈体及诗句都好,望一为之。芸台(阮元)官声好,竹汀(钱大昕)多老态,弟则早衰,如何!”参见刘盼遂辑校:《经韵楼文集补编》,段玉裁撰,钟敬华校点:《经韵楼集·附》,上海:上海古籍出版社,2008年,第406页。

② 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第5页。

③ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第9页。

④ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第3页。

⑤ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第11页。

⑥ 汪中著,田汉云点校:《新编汪中集·附录一》,第13页。

⑦ 段玉裁撰,钟敬华校点:《经韵楼集·经韵楼文集补编》,第371页。

价汪中辞章,只是说:“君少喜为诗,不为徘徊光景之作;尤善属文,士苴韩、欧,以汉、魏、六朝为则。藩最重君文,酷爱其《自序》一首,今录于左。”^①且不管江藩对汪中文章观念概括是否准确^②,可以肯定的是,江藩并没有将汪中“以汉、魏、六朝为则”的文章视为骈体文;即使酷爱汪中的《自序》,也只是视为“文”,而不是“骈体”。江藩具有鲜明的骈体文意识,同书中对于孔广森,江藩则曰:“尤工骈体文,汪明经中、孙观察星衍亟称之”;对于凌廷堪,则曰:“雅善属文,尤工骈体,得汉、魏之醇粹,有六朝之流美,在胡稚威、孔巽轩之上,而世人不知也。”^③对孔广森、凌廷堪等人的文用骈体文来概括,而对汪中的则没有。可见,骈散兼行的汪中文章,在江藩看来,不能称为“骈体”。在不拘骈散但骈体之名广泛流传的道光年间,姚莹还是从“古文词”而不是骈体的角度来肯定汪中文学成就:“容甫汪先生以经学、古文词为世名儒,有子孟慈,能世其业,经史、小学、文章具有条理。”^④这里的“古文词”未必等同于“古文”,但是,其主要不是指骈体,则可断定。

汪中在世时,他人没有从骈文角度来肯定其文学成就。不可回避的是,汪中去世后,有个别友人提及汪中的骈文成就,但也是将之与诗歌、古文辞并举,并没有重点突出汪中的骈文成就。如汪中终生密友刘台拱(1751—1805)《容甫汪君传》有曰:

君少作诗,上规汉晋,下溯韩杜。三十以后,遂不复作。古文辞醇茂渊懿,义例谨严,根抵经史,熔式汉唐,不入欧曾王苏之室。所为六朝骈体文哀感顽艳、志隐味深,无近人规模汉、魏,排比奇字之失。^⑤

刘台拱是汪中的文章、道义之交,莫逆之友,也是汪中最为推重的当代三“通人”之一。他对汪中的文学成就,从诗歌、古文辞和骈体文三个方面作了精要概括,对后人影响很大。这种概括,可见乾嘉时代诗歌、古文辞(古文)和骈体文三足鼎立,各有自己的范围,不能随意移植。钱林(1762—1828)《文献征存录》卷七“汪中”条转引刘台拱之语曰:“君少作诗,上规汉晋,下溯韩杜;所为骈体文,志隐味深。”^⑥基本照搬刘台拱的评语,稍微删减而已。道光十一年(1831),汪喜孙请陈寿祺(1771—1834)为父撰墓志铭,陈寿祺遂撰《清故拔贡生敕赠内阁撰文中书诰赠户部员外郎汪先生墓志铭》,称赞汪中:

其治古文词,醇茂渊懿,陶冶汉、晋,糠秕宋后作者。世所称颂者,《哀盐船文》、《广陵对》、《黄鹤楼铭》。而其它篇雄丽,大率称是。下逮诗章书翰,无所不工,可谓绝特奇才矣。^⑦

很明显,陈寿祺继承了刘台拱对汪中古文词“醇茂渊懿”的评价,又杂糅了刘台拱评价汪中六朝骈体文和古文辞的个别词语,但是去掉了原来“六朝骈体文”的视角,只是提到汪中的古文辞、诗歌和书法成就。同时,陈寿祺所举例文,主要也是为了证明前面所说“古文词”特点。虽说清人所说的“古文辞/词”偶尔也兼容骈散,但是,擅长古文和骈文且各有别集传世的陈寿祺,如果认为汪中的文章具有典型骈体特征,是绝不会用“古文词”而不用“骈体”,何况刘台拱已经分说“古文辞”、“骈体文”在前。最为合理的解释只能是,陈寿祺认为,与其将所举汪中例文视为骈体文,还不如将其视为“古文词”更名副其实。赵尔巽主编的《清史稿·汪中传》也是说汪中诗文书翰无所不工,并没有从四六或骈体的角度来加以评论。

汪中少学辞藻,爱好诗文,但中年以后兴趣转向,推崇经术,追求致用,轻视虚词悦世的辞章。然

① 江藩撰,钟哲整理:《国朝汉学师承记》,北京:中华书局,1983年,第114页。

② 李贵生认为,江藩把“汉魏六朝”与“韩欧”对立起来,根本不符合汪中的见解;其中“士苴韩、欧”一语尤其严重地歪曲了汪中的文学思想(李贵生:《传统的终结——清代扬州学派文论研究》,上海:复旦大学出版社,2009年,第53页)。笔者赞同这一判断。

③ 江藩撰,钟哲整理:《国朝汉学师承记》,第102、121页。

④ 汪喜孙:《汪荀叔自撰年谱》,郑晓霞、吴平标点:《扬州学派年谱合刊》,扬州:广陵书社,2008年,第550页。

⑤ 刘台拱:《刘端临先生文集》,《清代诗文集汇编》第429册,上海:上海古籍出版社,2010年,第289页。

⑥ 钱林编:《文献征存录》卷七,《续修四库全书》第540册,第302页。

⑦ 陈寿祺:《左海文集》,《续修四库全书》第1496册,第382页。

而,乾嘉诸儒考证成果丰硕,乾隆时期的汪中想要在经学上出类拔萃,实为不易。当时,汪中多以诗歌或古文或古文词获得时人赞誉。他去世后,在骈散兼容的文学思想影响下,其创作的骈散兼行、骈散融合的文章,特别是其中上下句式齐整但不追求工整对偶,也极少用四六、五六或四四、六六等隔句对的文章,也有被后人视为“骈体”或者“骈文”,但数量上远不能与乾嘉时代的名家相比。汪中作品被后世代表性骈文选本收录情况如下:嘉庆间曾燠《国朝骈体正宗》收录汪中《兰韵轩诗集序》、《自序》、《汉上琴台之铭并序》三篇;道咸间姚燮《骈文类苑》收录《自序》、《兰韵轩诗集序》、《汉上琴台之铭》、《经旧苑吊马守真文》四篇;清末王先谦《骈文类纂》收录《自序》、《黄鹤楼铭》、《汉上琴台之铭》、《吊黄祖文》、《经旧苑吊马守真文》五篇。三书去掉重复,共收汪中骈文六篇。这在乾嘉骈文家中,数量远远比袁枚、洪亮吉、吴锡麒等少。特别值得注意的是,被选六篇骈文中,没有被建国后各种文学史奉为典范的《哀盐船文》。事实上,汪中《哀盐船文》句式齐整性都不够,更不必说对偶工整,使用合两句为一意的隔句对了。至少在这些选本编者看来,《哀盐船文》不是典型骈文,所以都不收录。

这六篇骈文,多为愁苦之音,哀怨之辞,其中《自序》堪称代表。他以南朝刘峻《自序》为模仿对象,自称与刘峻有四同五异。开头为散句,以刘峻与冯衍相比的“三同四异”点题;接着对自己与刘峻相比的“四异五同”加以铺陈,叙述“我生靡乐”^①。与刘峻的四同为:少年丧父,备尝艰辛;婚姻不幸,或至分离;生少欢愉,悲恨相接;疾病缠身,魂魄无依。五不同为:自己衰宗孤子、不遇明主、乞食尘俗、世乏知音、狂言惹祸,较刘孝标更加惨淡。在叙述同异的过程中,汪中主要采用四言句式,偶用六言句式,多用上下字数相等的句式构成骈俪。然而,这种句式对偶不工整,大部分只是字数相同,不讲结构对称,从而导致上下两句之间的文意不是化纵为横,而是纵向推进。而文意方面的纵向推进,正是散体文的行文方法。但该文又大量使用典故,且多是直接沿用或化用经史子集之语,如“貌是流离”来自庾信《哀江南赋》“貌是流离,至于暮齿”,“幼罹穷罚”来自《晋书·孝友·刘殷传》“幼丁艰罚”,“多能鄙事”来自《论语·子罕》“吾少也贱,故多能鄙事”,“登山临水,极目伤心”来自于宋玉《九辩》“登山临水兮送将归”和《招魂》“目极千里兮伤春心”,等等。典故的频繁使用,不仅反映了汪中精于记诵之学且善于融会贯通;同时又使得该文具备了骈文用典的重要特征。这种骈文,没有使用四六隔句对,也没有使用长联对,不同于齐梁骈文和唐宋四六,是典型的魏晋“骈文初步形成时期”^②的特征。民初陈康黼《古今文派述略》论述东汉末年建安七子、繁钦、应璩文章特征,有曰:“莫不文采斐然。于绮藻丰缛之中,运简质清刚之气,盖将结两汉散体文之局,开六朝骈体文之先者也,谓之辞胜可也。”^③这也表明了汉魏之际文章骈散兼行的特色。

作为一个整体的六朝骈文,与唐体、宋体骈文特征也不相同。康熙间李绂(1675—1750)《秋山论文》较早提出骈体有三种:“四六骈体,其派别有三种:平仄不必尽合,属对不必尽工,貌拙而气古者,六朝体也;音韵无不合,对仗无不工,句不过七字,偶不过二句者,唐人体也;参以虚字,衍以长句,萧散而流转者,宋人体也。”^④从平仄、对仗、音韵和句式等方面区分不同时代的骈文特征,立论精警;但将六朝骈文视为一派,实在过于笼统。其实,从文章句式和表达特点来说,六朝文至少可以分为魏晋文和南北朝文。对于骈文而言,六朝至少可以分为魏晋(包括东汉)和齐梁(陈隋)两体。这个分法,清末胡念修《国朝骈体文家小传叙》已经明言:“自奇而耦,自耦而奇,文体之变正未有极。何以见之?曰:于国朝见之。盖国朝文学大昌,无体不具。……学耦之文,其名亦四,曰汉魏,曰齐梁,曰唐,曰

① 汪中:《自序》,古直选注:《汪容甫文笺》,北京:人民文学出版社,1958年,第42—47页。

② 钟涛统计文章对句,提出魏晋为骈文初步形成时期,宋齐为骈文正式成立期,徐庾体为骈文成熟标志,言之有据,可以接受。参见钟涛:《六朝骈文形式及其文化意蕴》,北京:东方出版社,1997年,第70—71页;关于对偶的美学效果,参见李生龙:《论对偶在古代文体中的审美效果》,《中国文学研究》1999年第1期。

③ 王水照编:《历代文话》第九册,上海:复旦大学出版社,2007年,第8159页。

④ 王水照编:《历代文话》第四册,第4002—4003页。

宋。奇耦两家,以涉古知名者,指不胜屈。”^①将六朝体分为汉魏和齐梁,堪称慧眼独具。以此为准,那么,汪中的骈散结合的文章,无疑属于汉魏体,即对偶不工整但上下句字数相等,杂用较多散句,用典繁多且多化用经史子书,特别是基本不用齐梁体所擅长的四六隔句对,以散行之气运排偶之文,文意多单线演进,文气流畅。其代毕沅而作的《汉上琴台之铭并序》,同样为汉魏体的骈文,散文化句式明显。如叙述“琴台”位置、形态和风景,曰:

通津直道,来止近郊。层轩累榭,迥出尘表。土多平旷,林木翳然。水至清浅,鱼藻交映。可以栖迟,可以眺望,可以泳游。无寻幽陟远之劳,靡登高临深之惧。懿彼一丘,实具二美。桃花渌水,秋月春风。都人冶游,曾无旷日。^②

多用四字句却不对偶,句式齐整而文意却不是屋下架屋,横向重复,而是多鱼贯而行,纵向推进。《经旧苑吊马守真文并序》一文同样文采优美,感情动人。以被伤害的妓女自比,写自己寄人篱下、为人幕僚的飘泊生活。全文感情真挚,意蕴深沉;句式骈散交融,齐整句式。叙事之后多加上一抒情或议论的散句,大部分不对偶,也没有使用隔句对。如抒发感叹一段:“嗟夫!天生此才,在于女子,百年千里,犹不可期,奈何钟美如斯,而摧辱之至于斯极哉!余单家孤子,寸田尺宅,无以治生。老弱之命,悬于十指。一从操翰,数更府主。俯仰异趣,哀乐由人。如黄祖之腹中,在本初之弦上。静言身世,与斯人其何异?只以荣期二乐,幸而为男,差无床箠之辱耳!江上之歌,怜以同病。秋风鸣鸟,闻者生哀。事有伤心,不嫌非偶。”^③这种写法使得文气流畅,情感深沉,读之而不觉齐整句式带给文章的阻碍。这与汉魏散体文的作法相似,只是多一些齐整句式而已。这导致在非骈文语境之下,他人评价汪中,多只说他善于“属文”,而不是说他善为骈体或骈文。如李斗(1749—1817)认为汪中“为经史之学,尤工属文。尝选《哀江南》以下数十篇为《伤心集》。所著有《述学》内外篇二卷,中有《广陵对》一篇最精确”^④,就是如此。

三、骈文身份的强化与地位独尊化

汪中的文章在乾嘉道时代并没有以“四六”或“骈体”的概念得到公认。咸同以来,汪中文章有时还被视为古文或选入古文选本中加以评价。如同治间刻本《定盦文集》卷一后有“拳盦”跋曰:“胡甘伯尝以汪容夫、龚定盦、魏默深为国朝古文三大家,谓汪文内宏肆而外谨严,龚文内谨严而外宏肆,魏文亦谨严亦宏肆。戴子高则谓汪文不及龚,汪仅能及于汉,龚则已造于秦。”^⑤视汪中、龚自珍和魏源为清朝古文三大家,并指出汪中文章内宏肆而外谨严,“及于汉”的特点。如果汪中的文章为典型骈文,这是不可理喻的。杨彝珍编辑的《国朝古文正的》七卷^⑥,名为“古文正的”,却选录了胡天游、汪中的骈散兼行,以骈为主的文章。然而,在道咸至清末民初骈散不分的时代潮流之下,在对骈文表情达意功能强化的背景下,骈散兼行、文气流畅、内容充实、情感真挚的文章越来越受到重视。汪中的骈散兼行,以句式齐整为主的骈文逐渐从他本人的辞章中凸显出来,被后人接受和推崇。但是,据笔者所见,直到民初梁启超将汪中骈文独尊化为止,其他清人只是将之视为本朝骈文名家,与袁枚、洪亮吉等并驾齐驱,并无独尊意识。

嘉庆初,吴鼐(1755—1821)编刻《八家四六文钞》,没有选择汪中,只是在选择洪亮吉骈文时提到汪中,肯定邵晋涵、洪亮吉、孙星衍和汪中的辞章和经术兼善,有曰:“容甫遗文有《述学》内外篇,经

① 胡念修:《四家纂文叙录汇编》附录卷五,王水照编:《历代文话》第七册,第6249页。

② 古直选注:《汪容甫文笺》,北京:人民文学出版社,1958年,第25页。

③ 古直选注:《汪容甫文笺》,第28—29页。

④ 李斗撰,汪北平、涂雨公点校:《扬州画舫录》,北京:中华书局,1960年,第152页。

⑤ 转引自杨旭辉:《清代骈文史》,北京:人民出版社,2013年,第424页。

⑥ 杨彝珍辑:《国朝古文正的》,清光绪六年(1880)刻本。

术、词术并臻绝诣。所为骈体，哀感顽艳，惜皆不传。”^①值得注意的是，吴鼐说汪中骈体文当时已经不传，其实不是不传^②，而是他没有看到。“哀感顽艳”同样来自刘台拱对汪中的评价。吴鼐虽肯定汪中骈文，但了解并不多，因此对汪中骈文的传播与接受意义不大。道咸间的姚燮（1805—1864）将胡天游、袁枚、洪亮吉、彭兆荪等视为清代骈文四大家，对各自的优缺点加以点评：“至所云胡、袁、洪、彭四家，信为昭代以来卓焉特焉桀者。燮以为石笥之文以力胜，小仓之文以气胜，卷施之文以度胜，谟觞之文以格胜。纵奇思于八埏，博壮采于万汇，石笥之文也；或间有镌辞石鼓，摹声岫嵎而失之涩者。扬日星之丽晖，揉山川之云物，小仓之文也；或间有獭祭汉唐、藻绩金石而失之夸者。风水激而涟漪生，岩磴窘而苔藓折，卷施之文也；或间有流易不修，凡近不汰而失之剽者。彝鼎不争瓦缶，优昙不竞桃李，谟觞之文也；或间有机尚缜密，音鲜疏越而失之滞者。惟兹四家，皆善于学古者也。”^③在这里，汪中骈文地位依然不如胡、袁、洪、彭四家。晚清骈文家冯可镛（1831—1890）既承认姚燮的四家之说，又指出有人将汪中、邵齐焘代替袁枚和彭兆荪，与胡天游、洪亮吉并列：

洎乎胡、袁、洪、彭四家崛起，睥睨千古，皋牢百氏。……嗣是风流踵接，月旦评移，或抑袁、彭，特进汪、邵。容甫如鼓琴空山，鸟啼花放。叔心如支筇绝壁，泉响松吟。要之吹律同音，出门合辙，絜彼权此，何轩轻焉。^④

这无疑提升了汪中的骈文地位。稍晚的朱一新（1846—1894）对骈文有专门研究，对汪中骈文等作了正反两面评价：“容甫酝酿较深，笔敛而不敢纵，故雅洁而浓郁。但文得苍莽雄俊之气者贵，专效此体则边幅易窘，或谓由此可以上窥魏晋，合骈散而为一是也。惟魏晋文气疏宕，容甫如深闺名媛，举止矜贵，所乏者林下风耳。至其叙事诸作，并未改八家面目，而故为大言，卑视韩柳，此乃英雄欺人，学者毋为所吓。”^⑤认为汪中之文酝酿较深、雅洁浓郁，但缺乏苍莽雄俊之气，专门仿效则容易边幅窘迫。或可从汪中之文追攀魏晋骈散合一之文，但汪中在文气疏宕方面还不够。特别是其叙事之文，主要当指碑志墓铭之类，还是唐宋八大家古文写法。这点上文已经提及，实为的论。同样值得注意的是，清末民初扬州学派后人李详（1858—1931）非常推重乡贤汪中辞章，但作为骈文家的他，主要不是从骈文，而是从骈散合一的角度来评论汪中文章。他多次提到汪中文章高妙绝伦，但是一般不从“四六”或“骈体”角度立论，而只是从融贯汉晋文章的角度来立说。其《汪容甫先生赞》云：“容甫先生，孤贫郁起，横绝当世。其文上窥屈宋，下揖任沈，旨高喻深，貌闲心戚，状难写之情，含不尽之意，可谓汉晋一贯，风骚两夹。”^⑥其《江都汪氏丛书序》对汪中之文十分推崇，但是也不提“骈体”：“吾郡汪容甫先生，独振于千载之后，以上窥古之作者，所著《述学》一书，即文集也，海内家诵户晓久矣。其余校录诸书，一以文言为工。……容甫之文，同门有会稽章学诚，稍后有泾包世臣，妄肆诋毁。章则吹垢索瘢，包则自矜文体，皆忌前害胜，求掩其上。容甫文在天壤，章包气矜之隆，余殊不欲辨之。”^⑦汪中文章多骈散交融，似整实散，单复相间，骈散合一，这正是李详的为文取向。其《如皋宗敬之孝忱文集序》有曰：

文有单复奇耦之分，单奇易弱，复耦易缚。有本源之学者，为单为奇，皆雅而有劲，复耦相间，而风骨树焉。要皆就古人文从所出，别以意错综之，虽为今文，其去古不远矣。……海内为文者，多好华恶实，故喜为复耦之文，而貌为单奇者，恒苦不能穷其旨蕴。如专精如此，必豪杰能

① 吴鼐：《卷施阁文乙集题词》，《八家四六文钞》卷首，清嘉庆三年（1798）刻本。

② 汪中本人在乾隆后期即已经刊刻其三卷本《述学》，收录了《自序》、《吊黄祖文并序》、《经旧苑吊马守真文并序》、《狐父之盗颂》等文，今浙江图书馆、杭州图书馆都有此刻本，可见汪中骈文在嘉庆时代并没有失传。

③ 姚燮：《复庄骈偶文榷》卷七《与陈云伯（文述）明府书》，《续修四库全书》第1533册，第418页。

④ 冯可镛：《浮碧山馆骈文》卷一《谕骈》，1917年铅印本。

⑤ 朱一新著，吕鸿儒、张长法点校：《无邪堂答问》，北京：中华书局，2000年，第89页。

⑥ 李详：《李审言文集》，南京：江苏古籍出版社，1989年，第772页。

⑦ 李详：《李审言文集》，第889—890页。

自树立者,方期有成,君能自树立矣。^①

清末,骈散合一成为文章主流思想,对骈文范围的理解也越来越宽泛,王先谦的《骈文类纂》甚至将大量楚辞选入,更不必说汉魏句式整齐、形式整饬的骈散合一的文章了。在这种情况下,汪中的骈文地位被进一步抬高,对此章太炎和梁启超起了相当重要的作用。章太炎《蓟汉微言》从“俚语”的角度来肯定汪中文章:“今人为俚语者,以汪容甫为善,然犹未窥晋人之美。彼其修辞安雅,则异于唐;持论精审,则异于汉;起止自在,无首尾呼应之式,则异于宋以后制科策论。而气息调利,意度冲远,又无迫窄蹇吃之病。斯信美也。今之作者,局促若斯,曾足以仿佛耶?”^②“俚语”含义比“四六”、“骈体”和“骈文”含义更加宽泛,更加偏重句式的骈俪,而不是文体的独立。梁启超1920年撰写的《清代学术概论》更是笔者所见最早将汪中骈文视为清代最工者:

清人颇自夸其骈文,其实极工者仅一汪中。次则龚自珍、谭嗣同。其最著名之胡天游、邵齐焘、洪亮吉辈,已堆垛柔曼无生气,余子更不足道。^③

在承认清代美术、文学都不发达的观念下,梁启超认为清代骈文“极工者仅一汪中”,实际上开启了后来将汪中骈文视为清代第一的先声。然而,梁启超又将龚自珍和谭嗣同的骈文视为紧随汪中之后的代表人物,说明其观点深受当时的社会和政治影响,对清代骈文的实际情况并不十分了解。1930年代,刘师培的好友南桂馨(1884—1968)编纂《刘申叔先生遗书》,延续这一主旨,撰序有曰:“清三百年骈文莫高于汪容甫(中),六朝文笔之辨,则以阮文达(元)为贵。……骈文至常州经儒,风骨始遒。汪氏作而骈散之迹混,阮氏起而文笔之界明。迨申叔崛起,则又视前此诸家有进焉。”^④南桂馨从推尊刘师培的角度出发,勾勒清代骈散之争的轨迹,肯定扬州学派的文章创作和理论,认为汪中的骈文成就在清代最高;又指出汪中文章“骈散之迹混”,这实际上是指出了汪中的文章非典型骈文。

民国时期是骈文研究的兴盛期,也是清代骈文研究的开创期。相关的骈文专门研究中,汪中的地位还只是与胡天游、袁枚、洪亮吉等并列,并没有独尊。1925年,上海中华书局出版谢无量的《骈文指南》,随后的30年代骈文学著作出版形成高峰,钱基博《骈文通义》、金瓶香《骈文概论》、刘麟生《中国骈文史》和《骈文学》、瞿兑之《中国骈文概论》等应运而生。他们对于汪中的骈文评价,多与洪亮吉、袁枚、邵齐焘、吴锡麒等并列论述,各有侧重,各有短长。谢无量有曰:“乾嘉时为骈文者最多,而胡天游、邵齐焘、汪中、洪亮吉四家,实足度越余子。……然天游文闳丽,齐焘文清简,是胡、邵各人优秀之特点也。汪、洪亦各有所长,汪之文蓄气甚厚而近于狷洁,洪之文造句多奇而近于疏纵,此其大略也。”^⑤钱基博曰:“汪、洪并称,洪不逮汪之厚,汪不逮洪之奇。洪文权奇,汪文狷洁,邵文秀润,皆可想见为人。”^⑥瞿兑之对清代中叶骈文重视洪亮吉、邵齐焘等正宗作家,而视汪中为别派,认为其佳篇“骈散兼行,萧疏雅淡,很能代表他的个性”,“不过汪氏的学问虽博雅,文章只具别裁,尚未至十分成熟之境”^⑦。刘麟生则将汪中和胡天游、洪亮吉视为三足鼎立:“实则清之中叶,骈文方面,要推胡天游、洪亮吉、汪中为三大家。胡氏遒炼,洪氏清新,汪氏隽永,其他不及也。”^⑧其《骈文学》中对汪中地位的评价也没有超过胡天游、袁枚、洪亮吉、邵齐焘、吴锡麒、孔广森和彭兆荪等清代中叶的骈文家。民国时代的学者,因为对清代骈文了解较深,故较少受到梁启超判断的影响;但建国之后的学者,因为特殊的时代和社会环境,加上清代骈文研究十分薄弱,似乎较多地接受了这一观点。

① 李详:《学制斋文钞》卷一,《李审言文集》,第898页。

② 章太炎著,虞云国标点:《蓟汉三言》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第56页。

③ 梁启超:《清代学术概论》,北京:东方出版社,1996年,第93页。

④ 南桂馨:《刘申叔先生遗书序》,《刘申叔先生遗书》卷首,南京:江苏古籍出版社,1997年。

⑤ 谢无量:《骈文指南》,《谢无量文集》第7卷,北京:中国人民大学出版社,2011年,第235页。

⑥ 钱基博:《骈文通义》,上海:上海古籍出版社,2012年,第113页。

⑦ 瞿兑之:《骈文概论》,海口:海南出版社,1994年,第123页。

⑧ 刘麟生:《中国骈文史》,北京:东方出版社,1996年,第104页。

建国以后的文学史和骈文史,提及清代骈文,大部分以汪中为冠冕,以其《哀盐船文》为代表作品,其他作家作品则多一笔带过。游国恩等先生主编的《中国文学史》论述清代骈文以“汪中及其他骈文家”为一节,对陈维崧、袁枚、胡天游、洪亮吉、孙星衍等一笔带过,而对汪中的《哀盐船文》详细分析,对其《吊黄祖文》、《狐父之盗颂》、《经旧苑吊马守真文》、《自序》、《广陵对》、《黄鹤楼铭》也一一加以介绍^①。马积高和黄钧先生主编的《中国古代文学史》对辞赋、骈文十分重视,对清代骈文有曰:“他(汪中)的骈文能吸取六朝骈文的优点,情致婉转,意度雍容,流丽生动,真切感人。在清代骈文中格调最高,又具有鲜明的个人特色。”^②也是对汪中的论述最详,评价最高。倒是台湾张仁青先生从骈散合一的角度肯定汪中为文特色,没有将之视为清代骈文第一人:“世之论容甫文者,多谓其得力于晚汉魏晋,实则容甫之文,所涉者广,上有会于《春秋》辞令之妙,而下采唐宋疏宕之致,非仅囿于魏晋也。故风骨高秀,潜气内转,善用成语,融化无迹。学六朝者,易流为堆砌重腿,而容甫以轻灵之气运之,摹八家者,又失于矫揉造作,而容甫以自然之致出之,故能兼骈散两体之长,而自具清新馨逸之美。”^③

清代骈文文体意识非常明确,骈文本身发展十分成熟,不像魏晋处于骈文发展的初步形成时期,因此,我们判断是否骈文的标准应该是从严而不从宽。从宽而言,汪中的某些文章当然是骈文;从严而论,汪中的文章大部分不属于乾嘉时代所认可的典型骈文。因此,尽管乾嘉时代汪中在辞章和学问方面享有盛名,但在世时无人认为其骈文造诣精深,去世后也只有刘台拱等少数几位注意到他的哀感顽艳的骈体文。道咸以来,骈散交融、骈散合一的思想流行,一方面丰富了骈文的表现形式,拓展了骈文的表达范围;但同时也使得骈文范围无限泛化,骈散兼行和骈散合一的文章都被视为骈文,从而使得后人对什么样的文章是骈文都莫衷一是。

总之,根据清代骈文批评和汪中创作实际,汪中没有明确的骈文创作和批评意识,其骈文并没有“公认”为清代成就最高,更没有被视为清代骈文复兴的最高代表。当然,这并不意味着笔者认为汪中的文章成就不高,其骈散兼行、基本不用隔句对,文风雅洁、意蕴深厚的“骈散文”堪为清文代表。因此,汪中在今天中国文学史和骈文史中的清代骈文独尊地位,是值得深入思考的。

[责任编辑 刘 培]

① 游国恩等主编:《中国文学史》,北京:人民文学出版社,1964年,第336—338页。

② 马积高、黄钧主编:《中国古代文学史》,北京:人民文学出版社,2009年,第557页。

③ 张仁青:《中国骈文发展史》,杭州:浙江大学出版社,2009年,第426页。

武川镇豪强酋帅在西魏北周府兵体系地位考论

——兼析陈寅恪府兵制研究的相关观点

薛海波

摘要:自宇文泰成为关陇军统帅开始,他与赵贵等武川镇豪强酋帅之间就是统帅与部属的关系。所谓“等夷”,仅是指赵贵等人于宇文泰在北魏六镇社会中形成的同等辈分和六镇起兵以来的深厚资历。赵贵等武川镇豪强酋帅成为柱国,并不是因为“等夷”关系,也不是宇文泰要追求鲜卑八部旧制的形式,更非赵贵等人的军政势力所迫,而是宇文泰为稳定邙山战后大批关陇等地土豪、乡帅军阶晋升给军队内部等级秩序造成的剧烈变化,协调军队中各群体、各将领政治地位的现实考虑。赵贵等柱国既不掌握府兵调动权,也没有供养大批府兵的能力,同样无法通过赐胡姓来控制府兵,更谈不上在府兵中形成所谓强大的派系。柱国仅是其群体军中元老地位的象征。在宇文护的打压下,北周宗室取代了武川镇豪强酋帅在柱国层所占的多数地位,形成了北周皇帝与宗室共掌府兵的军事分权结构。出于集军权于皇权的考虑,北周皇帝与掌军宗室之间的政治残杀不断。杨坚代周建隋,与之有很大关系。

关键词:关陇集团;宇文泰;府兵制;武川镇豪强酋帅;军阶

在西魏北周关陇集团中,武川镇豪强酋帅(以下简称武川镇豪帅)与宇文泰同乡里,是最先拥立宇文泰为关陇诸军统帅的将领群体^①。在西魏文帝大统十六年(550)“分府统兵”的六柱国中,武川镇豪帅就有赵贵、李虎、侯莫陈崇、独孤信四位,在府兵体系中占有重要地位。陈寅恪认为赵贵等人成为“分统府兵”的柱国原因有二:一是宇文泰关陇诸军统帅是被赵贵等人所推举;二是宇文泰在被推举为统帅之前与赵贵等人处于同等地位即“等夷”^②。宇文泰虽在永熙三年(534)被所谓“等夷”的赵贵等人拥立为统帅,但不等于他必须要在府兵形成之时作为回报,将赵贵等人升为柱国、把府兵分给他们统领,且十六年中西魏政治形势、宇文泰与赵贵等人的关系都经历了很大变化。因此,陈寅恪对赵贵等人成为柱国原因的论断难以成立。按陈寅恪所论,“八柱国者,摹拟鲜卑旧时八国即八部之制者也……则凡一部落即一军事单位内之分子对于其部落之酋长即军将,有直接隶属即类似君臣

作者简介:薛海波,江苏师范大学历史学院副教授(江苏徐州 221116)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“5—6世纪北边六镇豪强酋帅社会地位演变研究”(11CZS022)的阶段性成果,并受到江苏省教育厅“青蓝工程”(12QLG005)的资助。

① 谷川道雄《武川镇军阀的形成》一文(〔日〕谷川道雄:《隋唐帝国形成史论》,李济沧译,上海:上海古籍出版社,2004年,第273—299页),在学界为数不多的以武川镇豪帅为中心,对西魏北周关陇集团、府兵制进行研究的论文中最具学术价值。然该文仍有可商榷之处。武川镇豪帅和宇文泰在关中同属于外来势力,宇文泰要在关中立足与东魏北齐长时间对峙,就必须争取关陇土豪的军事经济支持。对宇文泰而言,与武川镇豪帅的同乡里关系,远没有获取关陇土豪的实际支持重要。因此,谷川以赵贵等武川镇豪帅与宇文泰同乡里关系,作为武川镇豪帅在府兵二十四军中柱国、大将军层占有高比例、在关中军事政权中占核心地位的主要依据极其单薄。且从府兵二十四军形成过程看,武川镇豪帅在府兵中所处多数位置的原因,也不能简单地归结为同乡里。

② 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·兵制》,《陈寅恪集》,北京:三联书店,2009年,第141—142页;令狐德棻:《周书》卷十五《于谨传》、卷十六《赵贵传》,北京:中华书局,1971年,第248、263页。

之关系与名分义务”^①。既然如此,对赵贵、独孤信、侯莫陈崇三人在魏周禅代之际被宇文泰侄子、辅政的宇文护轻易铲除又该作如何解释?上述问题是关系到府兵制形成、府兵组织体系及关陇集团内部结构的重要问题。本文拟从西魏北周军事政治形势变动的角度,对武川镇豪帅在府兵体系所占地位进行考察,并对陈寅恪府兵制研究的相关观点试作重新审视。

一、宇文泰、赵贵等武川镇豪帅在大统前期西魏军中的政治地位

北魏永熙三年(534)正月,宇文泰被贺拔岳军诸将拥立为统帅后,孝武帝就下诏明确了宇文泰对包括赵贵等武川镇豪帅在内贺拔岳军诸将的统领关系,“贺拔岳既殒,士众未有所归,卿可为大都督,即相统领”^②。孝武帝出于利用宇文泰东出,助其与高欢决战的目的,不断提升宇文泰官职,授予宇文泰军政大权。五月,宇文泰被孝武帝授兼尚书仆射、关西大行台。其中,“关西大行台”使宇文泰享有指挥关西地区军事行动、征发关西诸州兵力的权力。七月,孝武帝入关后,加授宇文泰大将军、雍州刺史,兼尚书令,八月,进位丞相^③。这使宇文泰控制了西魏朝廷所在地雍州和行政中枢尚书省,成为西魏朝廷地位最高的官员。大统元年(535)正月,宇文泰毒死孝武帝,拥立魏文帝建立西魏后,进位督中外诸军事^④。该职在权力上虽不如都督中外诸军、监中外诸军,但在宇文泰掌控关陇军政的形势下,该职实际上使宇文泰具有指挥调动西魏军队的大权^⑤。大统三年(537)六月,小关之战大胜后,魏文帝加宇文泰录尚书事,总揽朝政。十月,沙苑大胜后,魏文帝以宇文泰“建中兴之业”授予其柱国大将军^⑥,官位在丞相之上,政治地位达到最高层次。

因此,从永熙三年至沙苑之战后,宇文泰完成了由与赵贵等武川镇豪帅军阶相当的将领,至关陇军统帅,到掌握西魏国家军政大权统治者的跃升。赵贵、李虎、侯莫陈崇、独孤信等武川镇豪帅在大统三年仅是受宇文泰指挥的将领,其军阶在大统四年(538)河桥之战后才达到开府级,在政治地位和身份上与宇文泰存在着巨大差距。因此,如再将宇文泰视为武川镇豪帅群体中的一员,则与西魏已经变化的政治形势不符。赵贵等武川镇豪帅与宇文泰唯一能相提并论的,是在北魏六镇社会中形成的同等辈分和从六镇起兵以来积累的深厚资历^⑦。在宇文泰成为关陇诸军统帅、西魏掌权者时,赵贵等人显然无法单独以此点来迫使宇文泰赋予其群体政治地位和军权。

宇文泰病逝后,“名位素下”的宇文护辅政时,此点相同之处则被冠以“等夷”一词^⑧,主要是被用来表示赵贵、于谨、独孤信、李虎、侯莫陈崇等柱国在辈分和资历上要高于宇文护^⑨。因此,陈寅恪认为赵贵等人以“等夷”取得柱国地位、府兵领兵权的观点缺乏依据^⑩。

① 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·兵制》,《陈寅恪集》,第140—141页。

② 《周书》卷一《文帝纪上》,第6页。

③ 《周书》卷一《文帝纪上》,第10、13页。

④ 《周书》卷二《文帝纪下》,第21页。

⑤ 雷家骥:《从督军制、都督制的发展论西魏北周之统帅权》,《中国中古史研究》第8期,台北:兰台出版社,2008年,第48、64页。

⑥ 《周书》卷二《文帝纪下》,第22、24页。

⑦ [日]藤堂光顺:《西魏北周期における“等夷”关系について》,《名古屋大学东洋史研究报告》第8辑(1982年),第98—99页。

⑧ 《周书》卷十六《赵贵传》,第263页;卷十五《于谨传》,第248页。

⑨ 曾磊认为“等夷”是社会地位上的“等夷”。他从辈分、资历、威望和功劳上,看待西魏时宇文泰与其他将领社会地位差别及“等夷”何时关系消失等观点,存在一定矛盾和应商榷之处。见曾磊:《论北朝后期的“等夷”关系》,《历史教学》2013年第4期。

⑩ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·兵制》,《陈寅恪集》,第141—142页。黄永年从西魏北周将领所属种族、赵贵等六柱国是否具有强大的军事实力两方面,批驳了陈寅恪的相关观点。黄先生从大统前期西魏军队实际情况出发的思路较为合理。参看黄永年:《府兵的兴衰》,《六至九世纪中国政治史》,上海:上海书店出版社,2004年,第78—83页。

二、大统前期西魏军队的结构与宇文泰“仿周典,置六军”

大统前期(535—542)西魏军队主力是宇文泰在自身亲随、贺拔岳军、侯莫陈悦军、孝武帝西入关中所带禁卫军的基础上,整编而成的十二军。《周书》卷二《文帝纪下》载,宇文泰所简任的十二军将领,分别是李弼、独孤信、梁御、赵贵、于谨、若干惠、怡峰、刘亮、王德、侯莫陈崇、李虎^①、达奚武。其中,除李弼为侯莫陈悦原部将,达奚武和于谨为宇文泰亲信,怡峰为代北豪帅外,赵贵等八人均均为武川镇豪帅。可见,武川镇豪帅在十二军将领层中占有很大优势。《周书》卷二《文帝纪下》:“(沙苑之战)至沙苑……背水东西为阵。李弼为右拒,赵贵为左拒……申时,齐神武至……总萃于左军。”《周书》卷二十《王盟传》附《王励传》:“沙苑之役,励以都督领禁兵从太祖,励居左翼,与帐下数十人用短兵接战,当其前者,死伤甚众。励亦被伤重,遂卒于行间。”可见,当时赵贵所率的左翼军承担了抗击高欢主力的艰巨任务。《周书》卷二《文帝纪下》载,在河桥之战宇文泰布置的军阵中,独孤信、赵贵、李虎、念贤等武川镇豪帅是右、左、后军主要将领,河桥之战的主力。但武川镇豪帅在关陇属于外来势力,没有乡里根基,以其群体为主将的十二军,无法解决兵源补充和军资供给问题。

有鉴于此,北魏永熙三年(534),宇文泰在任关西大行台后,就传檄各州征募关陇土豪从军,“其州镇郡县,率土人黎,或州乡冠冕,或勋庸世济,并宜舍逆归顺,立效军门。封赏之科,已有别格。凡百君子,可不勉欤”^②。关中、河南、河东等地土豪纷纷率乡兵应募,具有很强的战斗力。如京兆王悦“太祖初定关、陇,悦率募乡里从军,屡有战功……(大统)四年,东魏将侯景攻围洛阳,太祖赴援。悦又率乡里千余人,从军至洛阳……悦所部尽力,斩获居多”^③;京兆韦彪“值大周龙潜,扫清寰宇,君上攀云翼,下厕一毛,每从征战,义勇俱发”^④;京兆王黑“时茹茹渡河南寇……黑不应命,谓其使曰:‘若茹茹至渭北者,王黑率乡里自破之,不烦国家兵马。’”^⑤

由于关陇土豪具有武川镇豪帅无法比拟的乡里本地优势,因此,宇文泰将与东魏反复拉锯、对峙的崤函至河东一带的战略要点大多交给关陇、河东、河南土豪率兵镇守。如京兆王黑镇华州、高平李远、陇西辛庆之镇河东,京兆韦孝宽镇玉璧、京兆韦祐镇九曲城、河南韩雄镇洛西、宜阳陈忻镇新安、河东杨擢镇车箱城、河东敬珍、敬祥兄弟镇蒲阪^⑥。有些势力强大的土豪,甚至被授予节制方面的军政大权。如伊川土豪李延孙为京南行台、节度河南诸军事,上洛泉氏、阳氏世袭洛州刺史、邑阳郡守等^⑦。这些部署使高欢每次西进,都要在崤函至河东一线付出沉重代价。但这些应募的关陇土豪并不属于十二军系统^⑧,存在着组织混乱、有时不听宇文泰调遣的问题。如沙苑之战中,大多数关陇土豪畏惧高欢军力强大,均没有按照宇文泰的征召到达战场参战^⑨。宇文泰对关陇土豪也有很大猜忌。如大统四年(538)高欢攻陷南汾州,刺史京兆土豪韦子粲投降,宇文泰以韦子粲“陷城不能死难”,将韦子粲兄弟十三人、子侄亲属,阖门百口“多致诛灭”^⑩。

为解决上述兵源不足、组织散乱等问题,宇文泰于大统五年(539)阅兵于霸府华阴。大统八年

① 唐长孺:《魏周府兵制度辨疑》,《魏晋南北朝史论丛》,北京:中华书局,2011年,第251页、第252页。

② 《周书》卷一《文帝纪上》,第12页。

③ 《周书》卷三十三《王悦传》,第578—579页。

④ 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》一〇四《韦彪墓志》,北京:中华书局,2004年,第281页。

⑤ 《周书》卷十八《王黑传》,第292页。

⑥ 《周书》卷十八《王黑传》,第292页;卷二十五《李远传》,第420页;卷三十九《辛庆之传》,第697页;卷三十一《韦孝宽传》,第536页;卷四十三《韦祐传》,第775页;卷四十三《韩雄传》,第777页;卷四十三《陈忻传》,第778页;卷三十四《杨擢传》,第592页;卷三十五《敬珍传》,第626—627页。

⑦ 《周书》卷四十三《李延孙传》,第774页;卷四十四《泉企传》,第788页;卷四十四《阳雄传》,第797页。

⑧ [日]平田阳一郎:《西魏·北周二十四军的府兵制》,《东洋史研究》第70卷第2号(2011年),第38页。

⑨ 《周书》卷二《文帝纪下》,第23—24页。

⑩ 李百药:《北齐书》卷二十七《韦子粲传》,北京:中华书局,1972年,第379—380页。

(542),宇文泰“仿周典,置六军”^①,通过建置天子六军,将由关西大行台统率的十二军和一些堪战的关陇等地土豪武装,整编为便于直接指挥调动的中央军^②。宇文泰此次整军的特殊之处是“仿《周礼》”。陈寅恪虽从文化和汉化角度,对宇文泰何以实行《周礼》有过宏观论述^③,但如用来阐释宇文泰整军的原因,仍需将其置于宇文泰所处的现实政治环境中。笔者认为其原因有以下几点:第一,《周礼》是北魏孝文帝汉化改革的主要理论来源^④。北魏末年世人普遍有种推崇孝文帝汉化改革的社会思潮^⑤。宇文泰要标榜西魏接续北魏朝廷正统,在进行军事体制改革时自然也要从《周礼》中寻找根据。第二,《周礼》在军制中对军队上下层级的设置、人数和隶属关系有“理想化”的设计,《周礼·夏官·叙官》:“凡制军,万有二千五百人为军,王六军……军将皆命卿;二千有五百人为师,师帅皆中大夫;五百人为旅,旅帅皆下大夫;百人为卒,卒长皆上士;二十有五人为两,两司马皆中士;五人为伍,伍皆有长。一军则二府,六史,胥十人,徒百人。”这对宇文泰建立一支指挥层级合理、隶属关系明确的府兵很有参考价值。日后府兵中明确的层级隶属关系很可能与此有关。第三,宇文泰在称霸关陇过程中,“匡扶魏室”、“拥护魏帝”的旗号发挥了很大作用。西魏建立后,面对高欢的军事优势,尊奉魏文帝仍是他用来号召团聚各群体将领,抵御东魏的政治工具。这使宇文泰虽掌握西魏军队的实际控制权,但仍需奉魏文帝为西魏军队名义上最高统帅,在出征、作战、军功奖惩、阅兵等军政活动中需“郑重”请示魏文帝或安排魏文帝亲为^⑥。这使西魏军队一直存在统帅权名实不符的难题^⑦。虽然魏文帝处于宇文泰亲族、亲信所任禁卫军的严密监视下,但这多少会给军队指挥和统属关系带来混乱。《周礼》中所描绘的政治体制,也可被权臣用来援政掌权、架空君主^⑧。因此,宇文泰通过《周礼》将魏文帝奉为名义上的最高统帅,其自身为实际统帅的地位分工加以制度化、明确化。这也是在日后大统十六年(550)府兵形成时,没有多大军功的北魏宗室在柱国、大将军层占有相当比例,但并没有实际权力的重要原因。

虽然大统九年(543)西魏在邛山大败,但这不等于大统前期的整军没有成效。大统五年整军之前,宇文泰能够与高欢对阵的兵力只有三万左右^⑨,且军资严重缺乏。从大统五年整军开始至邛山之战前,宇文泰所率堪战之军从三万人迅速扩充到至少六万人之上,将领群体也随之扩大,军资器械也有大幅度增加^⑩。这其中必然有不少关陇等地土豪及其武装。由此推知,大统五年至八年,宇文泰利

① 王应麟:《玉海》卷一三七《兵制》引《后魏书》,《影印文渊阁四库全书》第946册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第629页。这条史料是学界讨论西魏府兵制形成的重要材料,诸前辈已经作过详尽的讨论,具体参看吕振基:《魏周府兵制度几个问题的再检讨》,《新史学》第4卷第3期(1993年),第87—91页。笔者赞同唐长孺的观点,不再赘述。

② 唐长孺:《魏周府兵制度辨疑》,《魏晋南北朝史论丛》,第253页;[日]滨口重国:《西魏时期的二十四军与仪同府》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译(六朝隋唐)》,北京:中华书局,1992年,第225—227页。

③ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·礼制》,《陈寅恪集》,第20页。

④ [日]川本芳昭:《五胡十六国·北朝史における周礼の受容をめぐる》,《魏晋南北朝時代の民族問題》,东京:汲古书院,1998年,第379—386页。

⑤ 胡胜源:《东魏北齐的政治与文化问题新探》,台湾清华大学历史研究所硕士学位论文,2005年,第33页。

⑥ 胡胜源:《体制变革与魏周政治》,台湾师范大学历史学博士学位论文,2013年,第37、53页。

⑦ [日]谷川道雄认为西魏政权具有二重性:一方面北魏皇室元氏受到拥戴,而另一方面实际权力却掌握在宇文泰之手(见氏撰《府兵制国家与府兵制》,《隋唐帝国形成史论》,第310页)。其实这种二重性在西魏军队也一直存在。北周建立后,此二重性则表现为北周皇帝和权臣宇文护之上。

⑧ 王夫之在《读通鉴论》卷十七《梁敬帝》中对此曾有深入论述:“法先王而法其名,唯王莽、宇文泰为然。莽之愚,刘歆导之;泰之伪,苏绰导之。自以为周官,而周官矣,则将使天下后世讥周官之无当于道,而谓先王不足法者,非无辞也,名固道法之所不存者也。泰自以为周公,逆者丧心肆志之恒也;绰以泰为周公,谄者丧心失志之恒也。李弼、赵贵、独孤信、于谨、侯莫陈崇,何人斯而与天地四时同其化理,悲夫!先王之道,陵夷亦至此哉!高洋之篡也,梁、陈之偷也,宇文氏乃得冠猴舞马于关中,而饰其臆秽以欺世。非然,则王莽之首,刳于渐台,泰其免乎?”(北京:中华书局,1975年,第514页)

⑨ [日]气贺泽保规:《府兵制研究——府兵兵士とろの社会》,东京:同朋舍,1999年,第27页。

⑩ 《魏书》卷十二《孝静帝纪》:“齐献武王讨黑獭,战于邛山,大破之,擒宝炬兄子临洮王森、蜀郡王荣宗、江夏王昇、巨鹿王阐、谯郡王亮、骠骑大将军、仪同三司、太子詹事赵善、督将参僚等四百余人,俘斩六万余,甲仗牛马不可胜数。”(《魏收:《魏书》,北京:中华书局,1974年,第306页)

用魏文帝的权威,通过“仿《周礼》,作六军”,有效地将一批关陇等地土豪及所率乡里武装和拥有的经济资源,整编到由他直接指挥的中央军之中。因此,大统前期整军活动,就已使关陇等地土豪成为西魏中央军系统的重要组成部分,并为大统九年宇文泰广募关陇等地土豪从军奠定了基础。

三、大统后期西魏军队结构的变化与赵贵等武川镇豪帅任柱国的原因

在邙山之战中,武川镇豪帅及其统率的鲜卑步骑仍是西魏军队主力,起初还曾重创东魏军队。《资治通鉴》卷一五八《梁纪十四》“梁武帝大同九年正月”条:“泰为中军,中山公赵贵为左军,领军若干惠等为右军。中军、右军合击东魏,大破之,悉俘其步卒。”后来由于高欢重点进攻赵贵所率领的左翼,赵贵等人抵挡不住而率先撤退,导致宇文泰全军溃败,“及战,惠为右军,与中军大破之,逐北数里,虏其步卒。齐神武兵乃萃于左军,军将赵贵等与战不利,诸军因之并退”^①。赵贵虽因此在战后从骠骑大将军、开府仪同三司被降为骠骑将军、大都督,然而,邙山之战对武川镇豪帅的影响并不止于此。据《魏书》卷十二《孝静帝纪》记载,邙山之战西魏军队大败被“俘斩六万余”,这几乎相当于西魏军队主力的总数。作为高欢重点进攻的目标,赵贵等武川镇豪帅在西入关中时所带领的鲜卑兵士应所剩无几。因而,邙山之战对武川镇豪帅最大的影响在于,其群体从此失去了赖以搏杀战场的军事力量,也失去了与宇文泰抗礼的军事实力。与之相反,邙山之战中关陇土豪已完全可以与高欢的鲜卑铁骑对阵:如高平李远“从太祖战于邙山。时大军不利,远独整所部为殿”^②,阐熙王雅“从战邙山。时大军不利,为敌所乘,诸将皆引退,雅独回骑拒之。敌人见其无继,步骑竞进。雅左右奋击,频斩九级,敌众稍却,雅乃还军”^③,河东裴果“从战邙山,于太祖前挺身陷阵,生擒东魏都督贺娄乌兰。勇冠当时,人莫不叹服”^④。由此,邙山战后宇文泰“广募关陇豪右,以增军旅”^⑤。

宇文泰为控制大批土豪及其武装,于大统十二年(546)“选当州首望”、十四年(548)“置当州乡帅”^⑥。在此期间,先后有京兆韦瑱、京兆杨君、太原郭彦、武功苏椿、上洛泉仲遵、河东柳敏、高平田弘等人被选置为乡帅^⑦。他们大多数为宇文泰直辖的丞相府、关西大行台系统的亲信或旧有部属^⑧。如郭彦在宇文泰任雍州刺史被辟为西曹书佐,韦瑱两任关西大行台左丞,苏椿其兄苏绰为宇文泰亲信,其本人也为宇文泰所熟知,柳敏为丞相府参军,田弘被宇文泰“处以爪牙之任”,杨君为宇文泰内亲信、丞相府参军^⑨。宇文泰的亲信担任乡帅统领乡兵,无疑会强化宇文泰对西魏军队的控制,增强其在军中的势力。宇文泰置当州首望、乡帅的举措,实际上还包括将当地军政权力授予充当乡帅的土豪。如大统十四年前后宇文泰任命京兆韦瑱、武功苏椿、上洛泉仲遵、高平田弘、杨君等一批乡帅出任京兆、武功、上洛、原州等各自本州郡的行政长官、军事长官或州郡长吏。这一方面使他们有足够的行政和军事权力来保障组织整训乡兵,如田弘“大统十四年,授/持节、都督原州诸军事、原州刺史。虽为衣锦,实曰治兵”^⑩;另一方面也使宇文泰通过所选置的亲信乡帅,强化对地方军政的控制。因此,宇文泰广募土豪、选置乡帅,大大增强了其在军队和地方州郡的势力。而在西魏军队迅速

① 《周书》卷十七《若干惠传》,第281页。

② 《周书》卷二十五《李远传》,第420页。

③ 《周书》卷二十九《王雅传》,第502页。

④ 《周书》卷三十六《裴果传》,第647页。

⑤ 《周书》卷二《文帝纪下》,第28页。

⑥ 《周书》卷三十七《郭彦传》,第666页;卷二十三《苏椿传》,第395页。

⑦ [日]窪添慶文:《魏晋南北朝官僚制研究》,东京:汲古书院,2003年,第330页。罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》一〇二《田弘墓志》,第274页。王其伟、周晓薇编著:《隋代墓志铭汇考》二七四《杨君墓志》,北京:线装书局,2007年,第3册,第283页。

⑧ [日]谷川道雄:《西魏二十四军的成立与豪族社会》,《隋唐帝国形成史论》,第335—336页。

⑨ 《周书》卷三十七《郭彦传》,第666页;卷三十九《韦瑱传》,第694页;卷二十三《苏椿传》,第395页;卷三十二《柳敏传》,第560页;卷二十七《田弘传》,第449页。王其伟、周晓薇编著:《隋代墓志铭汇考》二七四《杨君墓志》第3册,第283页。

⑩ 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》一〇二《田弘墓志》,第274页。

发展的过程中,赵贵等武川镇豪帅既没有掌握与之关系密切的军队,也没有把持到地方的军政权力。

赵贵等武川镇豪帅是否通过其职权和军队中所形成的军事实力,迫使宇文泰授予其柱国等高位呢?赵贵在邛山之战后至大统十五年(549)被晋升为柱国之前,除大统十五年(549)东魏围攻颍川,赵贵奉命率军救援节度东南诸州兵外,没有统率过任何军队^①。独孤信虽从大统七年(541)至十六年(550)一直担任陇右十州大都督、秦州刺史,但并没有因长期镇守陇右,而形成足以迫使宇文泰向其让步的军事实力^②。侯莫陈崇、李虎在大统九年(543)之后就不见有统军作战的记载。就武川镇豪帅群体而言,曾任十二军将领的梁御(大统四年卒)、若干惠(大统十三年卒)、刘亮(大统十三年卒)、王德(大统十四年卒)以及在武川镇豪帅群体中辈分威望较高的念贤(大统五年卒)、寇洛(大统五年卒)、贺拔胜(大统十年卒)等也先后去世。这使赵贵等人在军中缺少可引以为援的力量,在军事上更缺少能迫使宇文泰向其让步的实力。

既然赵贵等武川镇豪帅在大统九年之后的西魏军队中既没有根基,又没有形成可使宇文泰向其让步的军事实力,那么,他们能够担任柱国、大将军、开府等府兵上层官职的原因何在?西魏国家在每次军事行动之后都要对军功进行详细登录。《周书》卷三十三《王悦传》:“(大统)十二年,齐神武亲率诸军围玉壁,大都督韦孝宽拒守累旬,敌方引退。朝廷以宽勋重,遣尚书长孙绍远为大使,悦为副使,劳问宽等,并校定勋人。”西魏军队将领之间十分看重军功分配和授予,而宇文泰则对军功授予拥有决定权。《周书》卷二十七《蔡祐传》:“及从征伐,常溃围陷阵,为士卒先。军还之日,诸将争功,祐终无所竞。太祖每叹之,尝谓诸将曰:‘承先口不言勋,孤当代其论叙。’其见知如此。”由此,军功就成为西魏军队中不同地域和群体的将领军阶晋升的主要途径。如武川镇豪帅刘亮“从擒窦泰,复弘农及沙苑之役,亮并力战有功。迁开府仪同三司、大都督”^③;北魏宗室元定“从擒窦泰,复弘农,破沙苑,战河桥……以前后功,累迁都督、征东将军、金紫光禄大夫、帅都督”^④;原侯莫陈悦部降将豆卢宁“从太祖擒窦泰,复弘农,破沙苑,除武卫大将军,兼大都督。寻进车骑大将军、仪同三司”^⑤;关陇土豪李远“从征窦泰,复弘农,并有殊勋。授都督……沙苑之役,远功居最,除车骑大将军、仪同三司”^⑥;宇文泰侄子宇文护“从太祖擒窦泰,复弘农,破沙苑,战河桥,并有功。迁镇东将军、大都督”^⑦。代地豪帅段永“平窦军,复弘农,战沙苑、河桥……备在司勋”^⑧。由上可见,“擒窦泰,复弘农,破(战)沙苑,战河桥”等大统前期大战、恶仗,是西魏国家衡量各群体将领军功资历的一个重要标准。

宇文泰对以“乡帅”身份被纳入到府兵体系的关陇豪右,最初大多授予他们帅都督的军阶,然后根据其军功、政绩快速晋升至大都督、仪同三司乃至开府仪同三司的高级军阶。如柳敏“加帅都督,领本乡兵,俄进大都督”^⑨,苏椿“领乡兵。其年破槃头氏有功,除散骑常侍,加大都督……寻授使持节、车骑大将军、仪同三司”^⑩,韦瑱“以望族,兼领乡兵,加帅都督。迁大都督、通直散骑常侍,行京兆郡事,进车骑大将军、仪同三司”^⑪,郭彦“统领乡兵,除帅都督、持节、平东将军……进大都督,迁车骑大将军、仪同三司”^⑫,令狐整“率乡亲二千余人入朝,随军征讨……迁使持节、车骑将军、仪同三司、散

① 《周书》卷十六《赵贵传》,第262页。

② 《周书》卷十六《独孤信传》,第266页。

③ 《周书》卷十七《刘亮传》,第285页。

④ 《周书》卷三十四《元定传》,第589页。

⑤ 《周书》卷十九《豆卢宁传》,第309页。

⑥ 《周书》卷二十五《李远传》,第419页。

⑦ 《周书》卷十一《宇文护传》,第165页。

⑧ 庾信:《周柱国大将军大都督同州刺史尔绵永神道碑》,庾信撰,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》,北京:中华书局,1980年,第856页。

⑨ 《周书》卷三十二《柳敏传》,第560—561页。

⑩ 《周书》卷二十三《苏椿传》,第396页。

⑪ 《周书》卷三十九《韦瑱传》,第694页。

⑫ 《周书》卷三十七《郭彦传》,第666—667页。

骑常侍……寻除骠骑大将军、开府仪同三司”^①。大批乡帅军阶的快速晋升,必然会对大统九年之前就跟随宇文泰征战、军阶在仪同三司及之下的中下层将领的政治地位构成冲击。为使众将政治地位不致因此下降,宇文泰在大统十三年前后根据“擒窦泰,复弘农,破(战)沙苑,战河桥”衡量军功的依据,用“录前后功”的方式,先后授王雅为帅都督,库狄昌、元定为大都督,耿豪、杨绍为车骑大将军、仪同三司,郑伟、窦炽、蔡祐、辛威、杨擢、独孤浑贞为骠骑大将军、开府仪同三司^②。

从邙山之战至大统十四年宇文泰广置乡帅前后,军阶达到开府仪同三司及以上,晋升时间明确可考的将领如下:柱国大将军元欣(大统中期);大将军于谨(大统七年至八年)、赵贵(大统九年至十四年);开府仪同三司有李虎(大统初年)、侯莫陈崇(大统二年至三年)、李弼(大统元年至二年)、独孤信(大统三年)、达奚武(大统四年至五年)、宇文导(大统四年至五年)、侯莫陈顺(大统五年至六年)、豆卢宁(大统七年至八年)、李远(大统七年)、梁椿(大统四年至七年)、杨宽(大统五年)、李穆(大统四年至八年前)、王思政(大统八年)、贺兰祥(大统九年)、长孙澄(大统九年)、杨忠(大统十一年至十三年)等19位^③。在乡帅和中下层将领军阶大规模晋升的背景下,对上列高阶将领而言,开府仪同三司已不足以体现其在军中的资历和政治地位。由于于谨、赵贵军阶已经达到大将军,且元欣已达到柱国大将军,如果宇文泰单独拿出大将军授予其中少数几位,已不能满足以上众将领晋升军阶需求。因此,宇文泰必须将以前不轻易授人的柱国大将军在短时期内有计划地授予一些将领,才能使因大批乡帅、中下层将领军阶晋升引发的军队等级秩序变动稳定下来。这应是宇文泰将大统三年及此前就已经为开府仪同三司的独孤信、侯莫陈崇、李弼、李虎等四人没有经过大将军,直接升为柱国大将军的原因之一。

在上述诸将中,元欣的军阶已是柱国,与宇文泰持平,无法再晋升。《北史》卷十九《元欣传》:“孝庄初,封沛郡王,后封淮阳王。孝武时,加太师、开府,复封广陵王,太傅、司州牧,寻除大司马。孝武入关中,欣投托人使达长安,为太傅、录尚书事。欣于中兴宗室,礼遇最隆,自广平诸王,悉居其下。又为大宗师,进大冢宰、中军大都督。大统中,为柱国大将军、太傅。文帝谓欣曰:‘王三为太傅,再为太师,自古人臣,未闻此例。’”可见,宇文泰从西入关中的众多北魏宗室中选拔元欣为柱国大将军的原因,一方面有尊奉魏室的政治考虑,另一方面在于元欣屡次出任太傅、太师等诸公职及其拥有旁人无法企及的政治礼遇。元欣任柱国固然有宇文泰安抚北魏宗室的特殊性,但也可看出宇文泰授予柱国的对象,必须是当时西魏军队中某一群体、派系的代表人物,且应具有相当的资历和地位。这也应是宇文泰在于谨、王思政及赵贵等十八位高阶将领中,选择谁为柱国的一条重要标准。

在上述十八位高阶将领中,从在西魏军队中的资历看,于谨、赵贵、侯莫陈崇、李虎、独孤信、李弼、达奚武是宇文泰建军初期十二军中仅存的统军将帅,在邙山之战及之前历次重要战役立有战功。他们在军中具有其他开府无法比拟的政治威望。如于谨“勋高望重,朝野所属”^④,独孤信“太祖文皇帝造周之始,同心创业……克定祸难,策勋第一……名播八荒,威震四表”^⑤。从在西魏军队中所属群

① 《周书》卷三十六《令狐整传》,第643页。

② 《周书》卷二十九《王雅传》,第502页;卷二十七《库狄昌传》,第449页;卷三十四《元定传》,第589页;卷二十九《耿豪传》,第495页;卷二十九《杨绍传》,第500—501页。李延寿:《北史》卷三十五《郑伟传》,北京:中华书局,1974年,第1317页。《周书》卷三十《窦炽传》,第519页;卷二十七《蔡祐传》,第444页;卷二十七《辛威传》,第447页;卷三十四《杨擢传》,第592页。罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》九十三《独孤浑贞墓志》,第241页。

③ 《北史》卷十九《元欣传》,第699页。《周书》卷十五《于谨传》,第246页;卷十六《赵贵传》,第262页。王钦若:《册府元龟》第一册《帝王部》(一)卷一《帝系》,北京:中华书局,1960年,第13页。《周书》卷十六《侯莫陈崇传》,第269页;卷十五《李弼传》,第240页;卷十六《独孤信传》,第265页;卷十九《达奚武传》,第304页;卷十《宇文导传》,第155页;卷十九《侯莫陈顺传》,第308页;卷十九《豆卢宁传》,第309页;卷二十五《李远传》,第420页;卷二十七《梁椿传》,第451页;卷二十二《杨宽传》,第367页;卷三十《李穆传》,第528页;卷十八《王思政传》,第295页;卷二十《贺兰祥传》,第336页;卷二十六《长孙澄传》,第431页;卷十九《杨忠传》,第316页。

④ 《周书》卷三十二《唐瑾传》,第564页。

⑤ 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》一〇九《独孤藏墓志》,第295页。

体的地位看,于谨是宇文泰在北魏末年任夏州刺史时的元从亲信,在宇文泰众多亲信中军功和资历最高。独孤信是在贺拔胜病逝后,西返关中的贺拔胜军诸将地位最高的领袖性人物。杨忠、宇文虬则是独孤信的部属。李弼是侯莫陈悦军的主要将领,宇文泰能快速击败侯莫陈悦,关键就在于李弼率侯莫陈悦军主力临阵倒戈。豆卢宁仅是跟随李弼投奔宇文泰的将领而已。李虎、赵贵曾在贺拔岳军中任左厢大都督、大都督,由于寇洛、刘亮等人相继病卒,两人实际上是原贺拔岳军中资历最高的将领,并且赵贵对宇文泰成为关陇军统帅有首倡拥戴之功。达奚武属于贺拔岳军将领,军阶仅为都督,低于李虎、赵贵、侯莫陈崇,且晋升为开府的时间要晚于三人。如果将其晋升为柱国,势必会引起赵贵等人不满。从上述诸将所任行政官职看,于谨在大统十三、十四年间为司空,李弼大统五年为司空、大统九年为太尉、大统十四年为太保,独孤信大统十三年为大司马,赵贵大统十四年为司空、大司寇,李虎大统十四年为太尉^①,而其他诸将任官均没有达到诸公职。

因而,从资历、军功、威望、所任行政官职及平衡各群体将领政治势力等因素出发,于谨、李弼、赵贵、李虎、独孤信、侯莫陈崇实为“功参佐命,望实俱重”^②,宇文泰必须将上述六人在大统十四年至十六年间迅速提升为柱国^③。可见,宇文泰建立八柱国的原因,不是如陈寅恪所论要单纯追求鲜卑八部旧制的形式^④,也没有要回报赵贵等人拥戴他为关陇军统帅的意图,更非赵贵等武川镇豪帅政治势力所迫使,而是出于稳定大批关陇土豪、乡帅军阶晋升,所带来的西魏军队内部等级秩序的剧烈变化,协调西魏军队各群体、各将领政治地位和利益,整建一支等级有序、推崇军功、资历的军队的现实考虑^⑤。

四、从府兵控制权、军资供应、赐胡姓看赵贵等武川镇柱国的实际权力

《北史》卷六十“史臣曰”：“周文帝位总百揆，都督中外军事。魏广陵王欣，元氏懿戚，从容禁闕而已。此外六人，各督二大将军，分掌禁旅，当爪牙御侮之寄……每大将军督二开府，凡为二十四员，分团统领，是二十四军。每一团，仪同二人，自相督率，不编户贯。”如按照《北史》所载，赵贵、李虎、独孤信、侯莫陈崇等四柱国通过“各督二大将军”的规定，将掌握大部分府兵的控制权，但实际情况远非如此。二十四军建成时就处于宇文泰丞相府控制之下，“自太祖为丞相，立左右十二军，总属相府”^⑥。

西魏废帝二年(553)，宇文泰迫使废帝元钦下诏“去(其)丞相大行台，为都督中外诸军事”^⑦，将统军的大行台府改为都督中外诸军事府。这并不仅是府兵统率机构的简单合并，还有更深层次的意义。《周书》卷三十三《王悦传》记载，北魏孝武帝永熙三年(534)，京兆土豪王悦募乡里从军跟随宇文泰征战，西魏大统元年(535)任宇文泰丞相府刑狱参军。大统四年(538)王悦又率乡里千余人参加河桥之战，大统六年(540)为大行台右丞，大统十年(544)转为大行台左丞“久居管辖，颇获时誉”。大统十四年(548)，在宇文泰选置乡帅背景下，王悦先后被授予帅都督、都督的军阶，率所部随杨忠征随郡、安陆等地，后升任车骑大将军、仪同三司、大行台尚书，领所部随达奚武征梁汉。由此，王悦应是宇文泰大行台系统掌军的主要亲信。其所率乡兵完全处于大行台系统的指挥调动之下。西魏废帝

① 《周书》卷十五《于谨传》，第247页；卷十五《李弼传》，第240页；卷十六《独孤信传》，第266页。万斯同：《西魏将相大臣年表》，二十五史刊行委员会：《二十五史补编》，北京：中华书局，1956年，第4525—4526页。

② 《周书》卷十六“史臣曰”，第272页。

③ 据藤堂光顺研究，在西魏北周开府升为大将军、大将军升为柱国一般大约要间隔七八年（见氏著《西魏北周期における“等夷”关系について》，《名古屋大学东洋史研究报告》第8辑，第96页）。由此，如正文所列在大统四至九年晋升为开府的宇文导、侯莫陈顺、达奚武、李远、豆卢宁、贺兰祥乃至杨忠也大致要在大统十六年(550)及此前晋升为大将军。

④ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·兵制》，《陈寅恪集》，第140—145页。

⑤ 黄永年认为赵贵等人能晋升为柱国，主要是宇文泰出于利用他们整训府兵的目的。宇文泰当时有众多久经战阵的战将，没有必要非要选择赵贵等人整训府兵。具体参看氏著《府兵的兴衰》，《六至九世纪中国政治史》，第84—88页。

⑥ 《周书》卷十一《宇文护传》，第168页。

⑦ 《周书》卷二《文帝纪下》，第33页。

二年(553),王悦被宇文泰征还,仍任大行台尚书。宇文泰改大行台为中外府后,废行台尚书官职。王悦虽以仪同领兵还乡里,但已无法利用宗族、乡里关系控制自己所统率的乡兵,相反却因欺凌乡兵,受到国家惩治,《周书》卷三十三《王悦传》记载:“悦既久居显职,及此之还,私怀怏怏。犹陵驾乡里,失宗党之情。其长子康,恃旧望,遂自骄纵。所部军人,将有婚礼,康乃非理凌辱。军人诉之。悦及康并坐除名,仍配流远防。”既然在大行台任职多年的亲信,宇文泰都能将其废职还乡。那么,大行台系统中的其他多数僚佐,也大致会像王悦一样,在此次省并官职中归乡里,成为有一定军阶,听命于国家调遣率兵作战的军官。

从王悦父子二人“陵驾乡里”、“凌辱”所部军人,就遭到国家惩治,说明乡帅与他们原来所征募的乡兵之间的宗族、乡里等私人依附关系,已经被国家所切断,乡兵完全处于国家即宇文泰的控制之下,成为国家军队。因此,宇文泰去大行台设中外府,并非单纯的撤并机构和名称改易,而是将由乡帅征募统领的数量众多的乡兵转变为府兵即国家军队,集所有军权于自身。这使晋升为柱国的赵贵等人,在军权和军中地位上无法与其相比^①。宇文泰死后,宇文护通过中外府,将府兵控制到“皆受护处分,凡所征发,非护书不行”的程度^②,与宇文泰设置中外府有很大关系。

学界往往依据《玉海》卷一三八《兵制》引《邳侯家传》的记载,来认识府兵军资粮账由谁负担的问题,“初置府兵,皆于六户中等已上家有三丁者,选材力一人,免其身租庸调,郡守农隙教试阅,兵仗衣、馱牛驴及糗粮六家共备,抚养训导,有如子弟,故能以寡克众。自初属六柱国家”^③。对“六家共备”的解释是此问题的关键。陈寅恪认为:“‘六家’之语俱指李弼等六家,故其‘六家共备’之‘六家’疑亦同指六柱国家而言也。《北史》云:‘甲槩戈弩并资官给’,李书既以府兵自初属六柱国家,故以‘六家共备’代‘并资官给’,观其于‘六家共(依《通鉴》通作供)备’下,即连接‘抚养训导,有如子弟’之语,尤足证其意实目六柱国家。”^④既然如此,赵贵等武川镇柱国仍能通过向府兵提供军资的途径,控制大部分府兵。这种看法是不能成立的。数万府兵的军资粮账是一项极为繁琐和细碎的系统工作。六柱国家如何供给,《邳侯家传》没有具体说明,陈寅恪也没有解释。谷霁光认为:“‘六家共备’不可机械地理解为只是六柱国供给全军。六柱国提供军备衣粮,也可以包括其统领系统内那些‘首望’、‘乡豪’的私财赡军在内”,“六柱国供备军资,只能作军将自筹来理解”^⑤。谷霁光实际上否定了“六柱国家供给说”,但其军将自筹的解释仍有缺陷。军将自筹可以解决一时一地一定数量的军队供给,但无法长期维持数万府兵的日常供给。

宇文泰从占据关陇之始,就一直重视建立经济、财政及地方行政等相关制度。大统元年(535),宇文泰将其亲信苏绰制定的行政文案程序、朱出墨入及计账、户籍之法,以“二十四条制”的形式加以施行。大统七年(541)“奏行十二条制,恐百官不勉于职事,又下令申明之”^⑥。大统十年(544),宇文泰采纳苏绰的建议“减官员,置二长,并置屯田以资军国”,在二十四条制、十二条制的基础上,制定了主要内容为“先治心”、“敦教化”、“尽地利”、“擢贤良”、“恤狱讼”、“均赋役”的六条诏书加以施行,并“常置诸座右。又令百司习诵之”,规定“其牧守令长,非通六条及计帐者,不得居官”^⑦。

至大统后期,西魏应当建立了计账、户籍、地方基层管理、屯田、赋役征发等相关统治制度。据敦

① 毛汉光曾考证出六柱国与十二大将军之间具体的督领关系,但其考证过程和依据史料有不少推测和可商榷之处。参见氏著《西魏府兵史论》,《中国中古社会史论》,上海:上海古籍出版社,2002年,第249—266页。

② 《周书》卷十一《宇文护传》,第168页。

③ 王应麟:《玉海》卷一三八《兵制》引《邳侯家传》,《影印文渊阁四库全书》第946册,第641页。

④ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·兵制》,《陈寅恪集》,第147页。

⑤ 谷霁光:《府兵制度考释》,北京:中华书局,2011年,第40、43页。

⑥ 《周书》卷二十三《苏绰传》,第382页;卷二《文帝纪下》,第21、27页。

⑦ 《周书》卷二十三《苏绰传》,第382—391页。

煌出土的大统十三年(547)《瓜州帐籍》^①载,西魏国家向邓延天富等33户授予了亩数不等的麻田、正田及园田地,所授各户田地的地段四至上都记有户主的姓名^②,将授田小农分为上中下三等,按户等以丁为单位征收田租,其中田租的至少1/2要折合成草料缴纳,而草料是军队后勤所必须的物资。户调则是不分户等,每丁交纳布2丈,麻1斤。男丁一年服役两个月。33户中有一户主刘文成因有“荡寇将军”的军号,可向关西大行台缴纳“台资”以资代役^③。大统十六年(550)宇文泰率军东讨,独孤信率陇右数万人从军,其中可能就有不少服役的男丁。西魏建立之后,瓜州(敦煌)一直处于半独立状态。大统十二年(546)秋,宇文泰派独孤信率军才彻底控制该地。西魏既然能将新平定地区的小农作为均田、征发赋役对象,那在其统治核心关中地区数十万小农应早已被纳入均田、赋役体制之中。因此,在宇文泰筹建府兵之时,也掌握了可以提供军资粮糈的数十万均田小农。

宇文泰除可从均田小农中征收赋役外,还建立起了屯田、武器制造等机构来解决一部分的军资、武器等供应问题。《周书》卷三十五《薛善传》:“(大统三年后)寻征为行台郎中。时欲广置屯田以供军费,乃除司农少卿,领同州夏阳县二十屯监。又于夏阳诸山置铁冶,复令善为冶监,每月役八千人,营造军器。善亲自督课,兼加慰抚,甲兵精利。”府兵制形成前后,西魏从中央到地方已形成一整套军资、粮食调拨体系,国家已具有进行跨地区调拨物资的能力^④。《周书》卷三十三《赵刚传》:“(大统十六年)渭州民郑五丑构逆……宇文贵等西讨,诏以刚行渭州事,资给粮饩。”《周书》卷三十七《郭彦传》:“出为澧州刺史。蛮左生梗,未遵朝宪。至于赋税,违命者多……先是(北周建立之前)以澧州粮储乏少,每令荆州递送。”

可见,在大统十六年府兵形成之时,宇文泰和西魏国家已建立了均田、赋役、屯田、武器制造、粮食调拨等一系列制度,具备解决府兵大部分军资的能力。这无疑使府兵完全处于宇文泰和西魏国家控制之下。因此,用《邨侯家传》所记“兵仗衣、驮牛驴及糈粮六家共备”,来说明大统十六年府兵形成前后的军资供应情况似不妥。赵贵等武川镇柱国通过自身经济实力供养府兵的说法无法成立。

宇文泰在大统十五年(549)“初诏诸代人太和中改姓者,并令复旧”^⑤,又在恭帝元年(554)大赐功臣胡姓,“以诸将功高者为三十六国后,次功者为九十九姓后,所统军人,亦改从其姓”^⑥。宇文泰实行复鲜卑姓氏和赐胡姓与府兵制有密切关系。“所统军人亦改从其姓”中的“其”是指具有“开府”之权的车骑大将军、仪同三司以上职位的将领,“所统军人”主要是指军府中与府主有着特殊关系的将官和府僚及其率领的乡兵^⑦。陈寅恪曾将“所统军人亦改从其姓”的意义,阐释为“明是以一军事单位为一部落,而以军将为其部之酋长,据《魏书·官氏志》云:‘凡此诸部,其渠长皆自统众’,则凡一部落即一军事单位内之分子对于其部落之酋长即军将,有直接隶属即类似君臣之关系与名分义务”^⑧。依此论述,赵贵等武川镇出身的柱国是否可以通过赐姓,掌握其军府之中赐同姓的部分府兵呢?现列“西魏大统十五年至恭帝三年赐胡姓将领军阶简表”^⑨如下:

① 郝春文主编:《瓜州帐籍(斯六一三背)》,《英藏敦煌社会历史文献释录》第1编第3卷,北京:社会科学文献出版社,2003年,第317—338页。

② [日]池田温:《中国古代籍帐研究》,龚泽铤译,北京:中华书局,1984年,第133页。

③ 郝春文主编:《瓜州帐籍》(斯六一三背),《英藏敦煌社会历史文献释录》第1编第3卷,第330页。对“台资”中的台所指,参看[日]气贺泽保规:《府兵制研究——府兵兵士とろの社会》,第122—129页。

④ 吴承翰:《五到八世纪财政物流的形成——以军粮调动为线索》,台湾政治大学历史学系研究所硕士学位论文,2009年,第102页。

⑤ 《北史》卷五《西魏文帝本纪》,第180页。

⑥ 《周书》卷二《文帝本纪》,第36页。

⑦ [韩]朴汉济:《西魏北周的赐姓与乡兵的府兵化》,《历史研究》1993年第4期。

⑧ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·兵制》,《陈寅恪集》,第141页。

⑨ 本表参考吕春盛:《关陇集团的权力结构演变——西魏北周政治史研究》表4—7《西魏北周赐姓表1:赐姓宇文氏者》、表4—8《西魏北周赐姓表2:赐姓非宇文氏者》,台北:稻乡出版社,2002年,第162—163页;谢启昆:《西魏书》,北京:中华书局,1985年,第324页。《疏证》即为《新出魏晋南北朝墓志疏证》。

序号	姓名	所属群体	赐姓	赐姓时期	赐姓时所任军阶	出处
1	王杰	关陇土豪	宇文氏	大统中至大统十七年	抚军将军	《周书》卷二十九《王杰传》
2	刘雄	关陇土豪	宇文氏	大统中至西魏末	都督	《周书》卷二十九《刘雄传》
3	李昶	关东士族	宇文氏	大统末至恭帝二年	仪同三司	《周书》卷三十八《李昶传》
4	崔说	关东士族	宇文氏	废帝二年	仪同三司	《周书》卷三十五《崔说传》
5	李彦	关东士族	宇文氏	废帝元年至恭帝二年	仪同三司	《周书》卷三十七《李彦传》
6	张轨	关东士族	宇文氏	废帝二年	仪同三司	《周书》卷三十七《张轨传》
7	薛端	河东土豪	宇文氏	大统十六年至恭帝二年	仪同三司	《周书》卷三十五《薛端传》
8	郑孝穆	关东士族	宇文氏	大统十七年至西魏末	仪同三司	《周书》卷三十五《郑孝穆传》
9	李和	关陇土豪	宇文氏	大统后期	开府仪同三司	《李和墓志》,《疏证》第 325 页
10	令狐整	关陇土豪	宇文氏	大统十二年至西魏末	开府仪同三司	《周书》卷三十六《令狐整传》
11	薛善	河东土豪	宇文氏	大统中至恭帝二年	开府仪同三司	《周书》卷三十五《薛善传》
12	柳敏	河东土豪	宇文氏	废帝二年	开府仪同三司	《周书》卷三十二《柳敏传》
13	崔猷	关东士族	宇文氏	大统十七年	开府仪同三司	《周书》卷三十五《崔猷传》
14	崔谦	关东士族	宇文氏	大统十七年	开府仪同三司	《周书》卷三十五《崔谦传》
15	申徽	关东士族	宇文氏	废帝二年	开府仪同三司	《周书》卷三十二《申徽传》
16	叱罗协	代地豪帅	宇文氏	恭帝三年	开府仪同三司	《周书》卷十一《叱罗协传》
17	韦孝宽	关陇土豪	宇文氏	恭帝元年	大将军	《周书》卷三十一《韦孝宽传》
18	杨尚希	关陇土豪	普六如氏	大统十七年	无军阶	《隋书》卷四十六《杨尚希传》
19	裴文举	河东土豪	贺兰氏	恭帝二年	威烈将军	《周书》卷三十七《裴文举传》
20	樊深	河东土豪	万纽于氏	大统十五年至恭帝三年	抚军将军	《周书》卷四十五《樊深传》
21	唐瑾	关东士族	万纽于氏	西魏后期	开府仪同三司	《周书》卷三十二《唐瑾传》
22	寇儒	关东士族	若口引氏	恭帝三年	仪同三司	《周书》卷三十七《寇儒传》
23	赵肃	河南土豪	乙弗氏	大统十七年	仪同三司	《周书》卷三十七《赵肃传》
24	侯植	关陇土豪	贺屯氏	废帝二年	仪同三司	《周书》卷二十九《侯植传》
25	杨绍	关陇土豪	叱利氏	恭帝元年	开府仪同三司	《周书》卷二十九《杨绍传》
26	蔡祐	关陇土豪	大利稽氏	大统十三年至恭帝元年	开府仪同三司	《周书》卷二十七《蔡祐传》
27	陆通	关陇土豪	步六狐氏	西魏末	开府仪同三司	《周书》卷三十二《陆通传》
28	陈忻	河南土豪	尉迟氏	恭帝二年	开府仪同三司	《周书》卷四十三《陈忻传》
29	王勇	武川镇豪帅	库汗氏	恭帝元年	开府仪同三司	《周书》卷二十九《王勇传》
30	耿豪	武川镇豪帅	和稽氏	大统十五年	开府仪同三司	《周书》卷二十九《耿豪传》
31	阎庆	代地豪帅	大野氏	西魏末	开府仪同三司	《周书》卷二十《阎庆传》
32	段永	北边豪帅	尔绵氏	大统末	开府仪同三司	《周书》卷三十六《段永传》
33	王康	关东士族	拓王氏	废帝二年	开府仪同三司	《北史》卷六十二《王康传》
34	杨纂	怀朔镇豪帅	莫胡卢氏	大统九年至末年	开府仪同三司	《周书》卷三十六《杨纂传》
35	杨忠	武川镇豪帅	普六如氏	恭帝元年	大将军	《周书》卷十九《杨忠传》

续表

序号	姓名	所属群体	赐姓	赐姓时期	赐姓时所任军阶	出处
36	王雄	代地豪帅	可频氏	恭帝元年	大将军	《周书》卷十九《王雄传》
37	李穆	关陇土豪	拓跋氏	恭帝元年至二年	大将军	《周书》卷三十《李穆传》
38	赵贵	武川镇豪帅	乙弗氏	大统十五年至恭帝元年	柱国大将军	《周书》卷十六《赵贵传》
39	李虎	武川镇豪帅	大野氏	大统十六年	柱国大将军	《西魏书》卷十八《李虎传》
40	李弼	代地豪帅	徒何氏	废帝元年	柱国大将军	《周书》卷十五《李弼传》

从上表可知,在大统十五年至恭帝三年宇文泰集中进行“复胡姓”、“赐胡姓”的 40 例中,有 28 例赐姓的军阶是开府仪同三司(19 例)或仪同三司,占总数 70%。可见,宇文泰赐姓主要是以府兵中开府和仪同级的中下层将领为主^①。在 40 例“赐姓”中,有 17 例是赐宇文氏,占 42.5%,所属群体主要是拥有乡兵的关陇、河东等地土豪,赐姓时军阶也多是开府仪同三司和仪同三司。被赐姓宇文氏的将领与宇文氏的关系,远比其他赐非宇文氏的将领要亲近和密切。庾信《周大將軍上開府廣饒公鄭常墓志銘》:“賜姓宇文,與國同乘之榮;周之宗盟,非復異姓之後。”^②因此,宇文泰复姓、赐姓的意图,主要是要通过建立拟血缘的同宗关系,将担任府兵中下级将领的关陇等地土豪变成宇文氏的宗族成员,使宇文氏将势力延伸到在府兵基层^③。北周大定元年(581),攫取北周军政大权的杨坚下令“已前赐姓,皆复其旧”的意图^④,就是要清除宇文氏在府兵中的影响和势力。

宇文泰在赐胡姓的过程中,对赵贵等武川镇豪帅有明显的限制意图。如柱国赵贵被赐姓乙弗氏,被赐乙弗氏的还有河南土豪赵肃。赵肃属于拥有乡兵的乡帅,自大统三年(537)归附西魏后,曾任宇文泰关西大行台左丞,是宇文泰亲信,与赵贵没有任何部属关系^⑤。柱国李虎被赐大野氏,被赐大野氏的还有代地豪帅阎庆。阎庆姑为宇文泰侄子宇文护母,属于宇文泰亲族,阎庆与李虎也没有部属关系。由此可知,赵贵和李虎虽在形式上通过赐姓,分别与赵肃和阎庆同宗,但实际上赵贵、李虎根本无法通过同宗关系,控制赵肃和阎庆及其属下。因此,宇文泰赐胡姓在形式上虽将在关陇的来自不同地域、种族的各群体势力纠合为一体,但根本目的是要通过自上而下利用同宗拟血缘的途径,在府兵基层将领中发展自身的势力,控制府兵。在此形势下,赵贵等武川镇柱国根本无法借赐姓掌握府兵。

综上所述,赵贵等六柱国实际上既没有府兵调动权,也没有养兵的空间和能力,更无法通过赐胡姓这一拟血缘的关系控制府兵。因此,于谨在任柱国后“自以久当权势,位望隆重,功名既立,愿保优闲。乃上先所乘骏马及所著铠甲等”^⑥;独孤信“在陇右岁久,启求还朝”^⑦,宇文泰虽没有允许,但在大统十六年(550)西魏规模较大的战事宇文泰伐齐和魏恭帝元年的江陵之役中,除于谨在伐齐之役为后军大都督,江陵战役为行军主帅外,其他柱国均不在出征将帅之列。赵贵、李弼等柱国即使能够担任行军主帅,也是在如反击柔然等规模较小的军事行动之中。侯莫陈崇和李虎的军事行动则不见记载。因此,就赵贵等柱国而言,柱国一职仅是军中元老地位的象征。宇文泰给予他们“给前后部羽葆鼓吹,赐杂采六千段”的优待、“事皆谘禀焉”的政治荣耀,但并没有赋予他们实际的军事权力,更谈

① 谷霁光:《府兵制度考释》,第 30 页。
② 庾信撰,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》,第 985 页。
③ [日]大川富士夫:《西魏における宇文泰の漢化政策について》,《立正大学文学部论丛》第 7 号(1957 年),第 77 页。
④ 魏征等撰:《隋书》卷一《文帝纪上》,北京:中华书局,1973 年,第 7 页。
⑤ 《周书》卷三十七《赵肃传》,第 662—663 页。
⑥ 《周书》卷十五《于谨传》,第 248 页。
⑦ 《周书》卷十六《独孤信传》,第 266 页。

不上赵贵等武川镇豪帅在府兵中有所谓强大的派系势力。

五、魏周政局变化与武川镇豪帅在府兵中的地位

西魏建立后,魏文帝一直被宇文泰当作团聚各群体势力与东魏对抗的招牌,处于严密监视之下。大统十七年(551),魏文帝无意间露出幻想魏室长期称帝的念头“若使朕年五十,便委政储宫”^①,就被宇文泰毒死^②。这使文帝长子、废帝元钦即位后,与宇文泰“猜隙弥深”^③。两年后,尚书元烈“谋作乱”被宇文泰诛杀,元钦因“有怨言”被宇文泰废掉。随即宇文泰立齐王元廓为帝^④。大统十六年(550),高洋代魏建齐,西魏继北魏正统,已是名副其实。此时宇文泰完全掌握军政大权,执政地位十分稳固,处于傀儡地位的魏室已变成宇文氏掌权的障碍。为使朝臣明确最高权力将继续为宇文氏掌握,宇文泰就必须立世子。独孤信之女为宇文泰长子宇文毓之妻,如宇文毓为世子,独孤信有可能利用其在府兵中的威望和岳父的地位篡权。为消除这一潜在威胁,恭帝三年(556),宇文泰利用亲信李远“拔刀而起”的武力威胁,迫使独孤信认可拥立三子、仅十五岁的宇文觉为世子^⑤。这使独孤信对宇文泰十分不满。同年十月宇文泰病卒前,命其侄宇文护辅佐宇文觉执政^⑥。宇文护辈分、资历明显低于赵贵、独孤信等拥戴宇文泰起兵的元勋,这使“群公各图执政,莫相率服”^⑦。由于宇文护掌握着二十四军的控制权,加之宇文泰的姻亲、柱国于谨在政治上的鼎力支持,“群公”最后不得不承认其辅政地位。孝闵帝元年(557)十二月,为巩固宇文氏的执政地位,缺少权威的宇文护代魏建周^⑧。同年为加强对于军政大权的控制,宇文护自任大司马掌握兵权^⑨,其姻亲贺兰祥为小司马掌禁军、尉迟迥为小宗伯,并将两人与宇文毓、达奚武、豆卢宁、李远等人一并晋升为柱国大将军^⑩。

对积极参与宇文护魏周禅代的赵贵而言^⑪,禅代之后并没有得到多少实权,柱国地位也在宇文护政治操作下开始“贬值”,由此对宇文护辅政有“不平之色”^⑫。随即,宇文护以“谋反”为名,将赵贵及独孤信一并除掉^⑬。加上在大统十七年(551)病卒的李虎,至北周初,四位出身武川镇豪帅的柱国仅存侯莫陈崇一人,其政治影响仅限“参议朝政”^⑭。据《西魏北周柱国大将军年表》统计,从宇文护除掉赵贵、独孤信至建德元年(572)初宇文护被周武帝所杀,宇文护共晋升柱国48人。其中,武川镇豪帅及其子弟有9人,分别为侯莫陈顺(孝闵帝元年,557)、杨忠(明帝二年,558)、韩果(保定三年,563)、宇文盛(保定四年,564)、宇文丘(天和六年,571)、侯莫陈琼(天和六年)、李昉(天和六年,李虎子)、侯莫陈芮(天和六年,侯莫陈崇子)、寇绍(天和六年,寇洛子),人数仅低于北周宗室(13人)^⑮。从以上所列晋升柱国时间可知,武川镇豪帅大批晋升柱国是在天和六年(571)。当年共有26人晋升柱国,

① 《北史》卷五《魏本纪·西魏文帝》,第181页。

② 《扈志碑》记载,扈志为宇文泰亲信,先后任内亲信,殿内将军,“大统末,入监御食”,负责魏文帝的饮食,随即文帝无疾而终。由此推知,文帝之死应为宇文泰指使亲信扈志食中下毒所致。韩理洲辑校编年:《全隋文补遗》,西安:三秦出版社,2004年,第69页。

③ 《周书》卷二十五《李远传》附《李基传》,第423页。

④ 《周书》卷二《文帝纪下》,第34、35页。

⑤ 吕春盛:《关陇集团的权力结构演变——西魏北周政治史研究》,第171—172页。

⑥ 《周书》卷十一《宇文护传》,第166页。

⑦ 《周书》卷十五《于谨传》,第248页。

⑧ 司马光主撰,胡三省音注:《资治通鉴》卷一六六《梁纪二十二》“敬帝太平元年”,北京:中华书局,1956年,第5156页。

⑨ 《资治通鉴》卷一六七《陈纪一》“武帝永定元年”,第5158页。

⑩ 《周书》卷三《孝闵帝纪》,第46页。

⑪ 《周书》卷三《孝闵帝纪》,第45页。

⑫ 《周书》卷十六《赵贵传》,第263页。

⑬ 张伟国曾指出赵贵、独孤信并没有谋反企图,是宇文护制造的“莫须有”冤案。见氏著《关陇功臣集团与西魏至隋初政治之研究》,北京大学博士学位论文,1992年,第85—87页。

⑭ 《周书》卷十五《于谨传》,第248页。

⑮ 吕春盛:《关陇集团的权力结构演变——西魏北周政治史研究》,第385—390页。13位北周宗室柱国分别是:宇文邕、宇文宪、宇文直、宇文招、宇文广、宇文纯、宇文俭、宇文盛、宇文柬、宇文会、宇文训、宇文亮、宇文善。

占宇文护掌权期间所晋柱国总数的55%。天和六年(571),宇文护面临执政权被周武帝夺回的危险,亲信贺兰祥、尉迟纲先后于保定二年(562)、天和四年(569)病卒,主要幕僚冯迁因年老“委任稍衰”不堪任用^①,朝野要他交权给周武帝的压力很大。因而,宇文护一年之中频授柱国,企图用柱国换取各群体对其执政的政治支持。除去天和六年(571)晋升柱国的5人,武川镇豪帅群体在宇文护执政期间仅有侯莫陈顺等4人晋升为柱国,而天和六年(571)之前宇文护晋升柱国的有22位。在这4位柱国中,侯莫陈顺和杨忠都是大统十六年(550)府兵形成时的大将军,资历较深。侯莫陈顺晋升为柱国的当年即病逝。杨忠虽数次率偏师东伐北齐,且立有战功,但因不依附于宇文护,屡受宇文护排挤^②。保定三年(563),侯莫陈崇因参与了周武帝针对宇文护的未遂政变,而被宇文护赐死^③。因此,在宇文护的打压和限制下,武川镇豪帅群体在府兵形成时柱国层所占的多数地位,已被北周宗室取代。

建德元年(572),周武帝除掉宇文护后,将宇文护掌握军权的核心机构中外府撤销,改置宿卫官,设左右司武上大夫、左右司卫上大夫、左右武侯上大夫、左右司武中录等官职,管理番上宿卫的府兵,以卫统府,将府兵改为侍官,使府兵由皇帝直辖禁卫军化^④。周武帝虽改变了以往西魏军队府兵统帅权名实分离的状况,但仍重用宗室协助其掌握府兵。以卫统府后,任左右司武上大夫、左右司卫上大夫者先后有尉迟运、宇文神举、宇文孝伯、长孙览、杨雄5人。除杨雄为杨坚族人外,其他4人均是周武帝亲信或亲族^⑤。不仅如此,从周武帝建德元年(572)掌权到大象二年(580)杨坚辅政之前,北周宗室宇文宪、宇文盛、宇文逌,关陇土豪韦孝宽^⑥,先后担任率领府兵征讨作战的最高统帅行军元帅一职。在北周统率府兵等兵种的征讨体制中,行军总管是权力仅次于行军元帅的征讨军将领^⑦。建德四年、五年(575—576)周武帝亲率府兵两次大举伐齐。二十四军被编为战时六军,设置六军总管。第一次六军总管分别为宇文纯、宇文盛、宇文招、司马消难、达奚震、侯莫陈琼。第二次六军总管分别为宇文达、宇文亮、宇文俭、杨坚、窦恭、丘崇。除在伐齐战事大批设置行军总管外,在规模不大的征讨作战中,北周也设置行军总管。如建德五年、六年(576—577)北周讨伐稽胡的一系列战事中,韦孝宽与北周宗室宇文招、宇文俭、宇文逌、宇文庆、宇文孝伯均曾任行军总管。又如宣政元年(578),周武帝亲信王轨为行军总管率军南讨陈将吴明彻,代地豪帅达奚长儒为行军总管北巡沙塞。大象元年(579),北周宗室宇文亮、关陇土豪梁士彦为行军总管跟随韦孝宽伐陈^⑧。从以上所列行军元帅和行军总管的人次看,北周宗室共15人次,占总人次(26)的57.6%。可见,北周宗室在府兵领军将帅层中所占比重,要远超过关陇集团中的武川镇豪帅(侯莫陈琼、杨坚两人)等其他群体。由上可知,周武帝掌权后,内外府兵实际上是处于周武帝与北周宗室的共同掌握之下。

宣政元年(578)六月,周武帝病逝,二十岁的宇文赟继承皇位,即周宣帝。周武帝所建皇帝与宗室共掌府兵的分权体制能够运转,前提是周武帝拥有旁人无法企及的权威和权力。周宣帝即位前长期生活在废立恐惧之下,在军队和官僚体系中毫无威望,根本无法驾驭武帝遗留下的掌军体制。为防止宗室中再度出现类似宇文护的权臣,宣帝即位后,就将在为太子时严格管束他的辅臣宇文孝伯、

① 《周书》卷十一《宇文护传》附《冯迁传》,第181页。

② 《周书》卷十九《杨忠传》,第318页。

③ 《周书》卷十六《侯莫陈崇传》,第269页。

④ 唐长孺:《魏周府兵制度辨疑》,《魏晋南北朝史论丛》,第271—274页。陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·兵制》,《陈寅恪集》,第153页。王其祯、周晓薇编著:《隋代墓志铭汇考》一三三《隋故车骑将军仪同三司左领军府长史王君墓志铭》第2册,第137页。

⑤ 王仲荦:《北周六典》,北京:中华书局,1979年,第506、534页。

⑥ 王仲荦:《北周六典》,第524页。

⑦ 张鹤泉:《西魏、北周军事征讨制度试探》,《魏晋南北朝都督制度研究》,长春:吉林文史出版社,2007年,第322—324、326—329页。

⑧ 《周书》卷六《武帝纪》,第93、96页;王仲荦:《北周六典》,第526—527页。

尉迟运、宇文神举加以诛杀^①，对德高望重的叔父、齐王宪也“深忌惮之”，以谋反为名将其缢杀^②。大象元年(579)五月，又将宇文招、宇文纯、宇文盛、宇文达、宇文迪等宗室五王派遣到关东、河南等封地之国^③。宇文孝伯、尉迟运、宇文神举是统领番上府兵的主要官员。宇文宪、宇文招、宇文纯、宇文盛、宇文达则是北周宗室统帅府兵出征的主要将帅。因此，周宣帝为巩固皇位，将周武帝掌控府兵的班底彻底摧毁。与此同时，周宣帝重用身为武川镇豪帅子弟的岳丈杨坚处理朝政。宣帝病逝后，杨坚在内史郑译、御正刘昉等人的支持下，入总朝政，任都督内外诸军事^④。杨坚掌权后，“置直荡府，总周朝六卫并廿四军”^⑤，将世子杨勇任为左司卫上大夫，妹夫李礼成任为司武上大夫控制京师禁中府兵^⑥，从而使杨坚能尽杀宇文招、宇文纯等曾领军出征的北周宗室，篡周建隋。因此，杨坚能代周建隋，实得力于北周皇帝与掌军宗室之间的军权之争，与武川镇豪帅群体在府兵中的地位变化基本没有关系。

笔者对西魏北周府兵的认识有如下几点：一、从宇文泰成为关陇诸军统帅开始至府兵制形成及之后，宇文泰与赵贵等武川镇豪帅的关系一直是统帅与部将的关系。所谓“等夷”仅是指赵贵等人与宇文泰在北魏六镇社会中形成的同等辈分和六镇起兵以来的深厚资历。这与北魏初皇帝与部落大人之间建立实力相近上的联盟平等关系相差甚远。

二、宇文泰建立府兵是要解决西魏军队兵源不足、军资供应短缺、组织体系混乱、提高军队战斗力等现实问题，而非要简单地复制北魏鲜卑部落军制。宇文泰通过“仿《周礼》，作六军”，广募土豪，选置“乡帅”、“首望”等整军活动，一方面将大批关陇等地土豪及武装纳入到府兵系统，另一方面也切断了土豪乡帅与所率乡兵之间的私人依附关系，将其改编为受自己控制指挥的国家军队。为使各群体将领不致因军阶、政治地位的变动而相互争斗，稳定军队内部的等级秩序，使军阶有序晋升，宇文泰只能推崇军功、资历。这是邙山战后实力损失殆尽的赵贵等武川镇豪帅，被宇文泰提升成柱国的主要原因。

三、宇文泰始终掌握着府兵二十四军的指挥调动权。府兵形成前后，宇文泰已大体建立了保障府兵运转的行政和经济等一系列制度。宇文泰和西魏国家已具备解决府兵大部分军资的能力。宇文泰复姓、赐胡姓的主要目的和作用是通过拟血缘的同宗关系，保证宇文氏从上至下控制府兵。宇文泰掌握着复姓、赐胡姓的主导权，在其刻意限制下，赵贵等武川镇柱国无法通过此渠道形成所谓的“部落势力”。从府兵指挥体制、军资供应、赐姓看，赵贵等武川镇柱国仅是地位极高、没有根基、不具军事实力，受宇文泰指挥的高级将领而已。

四、魏周之际，在宇文护的打压和限制下，武川镇豪帅群体在府兵形成时柱国层所占的多数地位被北周宗室所取代。北周宗室既是北周皇帝统率府兵的主要将领和依靠，也是北周皇帝军权的主要潜在威胁。这使北周皇帝、宗室之间的军权之争循环爆发，严重削弱了宇文氏对府兵的控制权。身为武川镇豪帅子弟的杨坚能代周建隋，与之有很大关系。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《资治通鉴》卷一七三《陈纪七》“宣帝太建十一年”，第5394、5395页。

② 《周书》卷十二《齐炀王宪传》，第195页。

③ [日]前岛佳孝：《北周的宗室》及所列表六《五王之国表》，《中央大学アジア史研究》第34号(2010年)，第31—32页。

④ 《隋书》卷一《高祖本纪》，第2—3页。对于杨坚依靠郑译、刘昉等人掌握北周朝政大权的具体过程，可参看[日]谷川道雄：《周末隋初的政界与新旧贵族》，《隋唐帝国形成史论》，第254—259页。

⑤ 王其伟、周晓薇编著：《隋代墓志铭汇考》一三三《王台墓志》，第2册第137页。

⑥ 《隋书》卷四十五《房陵王勇传》，第1229页；卷五十《李礼成传》，第1316页。

杨妙真新论

——研究现状、基本事迹和评价问题

姜锡东

摘要:杨妙真早期是天下无敌的梨花枪武术高手,杨安国死后成为山东红袄军(忠义军)中与李全难分伯仲的最高领袖;虽迫于形势而率部投宋投蒙,但始终具有“山东本位”战略思想,寻求独立自主发展;晚期是蒙古“特进行山东淮南尚书省事”兼韬光养晦的道教全真教女冠;1252年卸任“行省”,李璿继任;嗣子李璿的叛蒙投宋,深受杨氏和李全影响。她是中国古代山东地区反抗民族压迫和阶级剥削的奇特女英雄,是妇女史上追求自保自立的杰出人物,但有严重历史局限和错误。杨妙真、李全等人及其山东红袄军惊心动魄的历史,折射出13世纪金朝、南宋、蒙古政府的许多重大失误,为后人留下不少血的教训。

关键词:杨妙真;李全;李璿;红袄军

南宋金元之际山东红袄军领袖杨安国之妹杨氏,原称杨四娘子、小姐姐,后称姑姑、杨姑姑、李姑姑、杨妙真,学界多称作杨妙真;约生于公元1195年,卒于1252年或1152年之后;是山东红袄军(忠义军)的著名领袖之一,后任蒙古“特进行山东淮南尚书省事”,简称“杨行省”^①。杨妙真是中国古代历史上一位比较罕见的卓尔不凡、毁誉不一的奇特女子,在中国13世纪前期的历史舞台上扮演过比较重要的角色,对金朝、南宋和蒙元政权的兴衰存亡发挥过不容忽略的作用。由于书缺有间,史料分散,方法有失,学界对杨妙真的研究和论述还很不充分,疑窦尚多,进一步研究的余地还较大。从互联网搜索结果来看,因其颇有神秘传奇色彩,关注、论述、描写杨妙真者人数不少,但真正了解杨妙真者人数极少,其作品多属业余水平,有的甚至胡编乱造。史学界对此应该引起重视,努力拿出科学严谨的研究作品。本文拟对杨妙真的研究现状、基本事迹和评价等问题作些认真探讨,力争使杨妙真的历史更完整清楚一些,误解更少一些,疏谬之处敬请大家指正。

一、研究现状

学界对杨妙真的研究描述,直接性研究成果和间接性研究成果并存,严谨的专业论述和业余的戏说笔谈都有,鱼龙混杂,良莠不齐。不论哪类文章,都值得参考关注。

迄今为止,对杨妙真有专业性研究论述的,只有陈高华、王颀、张广保和笔者。陈先生于1980年发表《杨四娘子的下落》一文,针对《宋史·李全传》的缺陷,考订补论1231年李全战死、杨氏北上后的下落问题,但存在疏漏^②。后又发表论文,考证、确定耶律楚材《答杨行省书》中的“杨行省”是杨妙真而非杨惟中,纠正了日本学者的失误^③。陈先生的研究,仅限于杨妙真1231年兵败北上之后的相

作者简介:姜锡东,河北大学宋史研究中心暨历史学院教授(河北保定 071002)。

① 参阅拙文《关于杨妙真的称呼、生卒年和“行省”职务问题》,《东岳论丛》2013年第8期。

② 此据陈高华:《元史研究论稿》,北京:中华书局,1992年,第422—424页。

③ 陈高华:《〈湛然居士文集〉中的“杨行省”考》,《历史研究》2000年第3期。

关史料和情况,并非全面系统考论。王颀发表《牝鸡司晨——蒙古女行省杨妙真生平考》一文,是当时史料搜集最丰富、研究杨妙真生平事迹最专门系统的一篇高水准学术论文^①。该文对杨妙真的生年、婚嫁、各个阶段的活动,索隐钩沉,认真考订,使杨妙真的主要事迹得到了进一步的展现,可谓后来居上,超越前人。但偏重史料铺列、专题考论,对史料和事实之间的相互关系缺乏阐释,忽略了杨氏的道教全真教问题和相关重要史料,亦非全面系统的研究论述。张广保于2008年“齐鲁文化与崑崙山道教国际学术研讨会”上,发表的论文《蒙元时期宗王、世侯对全真教的护持与崇奉》中,把道教碑传资料与正史记载相结合,率先论述了李全、杨妙真与道教的关系,尤其对了解杨氏晚期历史大有裨益^②。前揭笔者2013年发表的《关于杨妙真的称呼、生卒年和“行省”职务问题》,梳理了杨氏的称呼演变,考订了杨氏的生年、卒年和与此相关的“行省”职务问题。

凡研讨南宋、金后期与蒙元初期历史者,都不能回避山东红袄军问题,因为山东红袄军是一支令三个政权颇为重视、颇为头痛的重要武装力量。而研讨山东红袄军者,多关注李全、李璮父子,忽略了另一关键人物杨妙真,也有部分学者多少会涉及杨妙真。以近现代眼光最早而专门探讨山东红袄军问题的中国学者,是赵俪生先生,他于1954年发表论文《南宋金元之际山东、淮海地区中的红袄忠义军》,论述了红袄军反金起义斗争的基本情况,初步探讨了李全(间及杨妙真)、红袄忠义军与宋金蒙古政权之间的关系;虽然指出并承认李全红袄军忠义军的后期存在错误和污点,但整体看法与评价是肯定的^③。翌年,李春圃等针对赵文发表论文《关于李全的评价问题》^④。该文首先赞同赵文意见,认为李全前期反金斗争是“忠义”之举,但不赞同赵文对李全后期活动的看法,认为李全后来蜕化变质了。1961年,钱君晔发表论文《试论红袄军反金抗元起义》^⑤,首先论述了红袄军起义的经济原因,以证明其反抗阶级压榨的正当性和人民性;然后论述了李全、杨妙真和李璮反抗金、蒙古民族压迫侵略的斗争与性质;最后论述了红袄军起义的历史特点和作用。其中,钱先生看到了杨妙真在李全死后的特殊重要作用,也看到了她的道教女冠色彩,可惜没有深究下去。20世纪七八十年代以来,研究成果渐多。1980年,周良霄发表《李璮之乱与元初政治》,首次从明代祝允明《纪录汇编》中发掘出一篇弥足珍贵的李璮史料,从而对李璮作出前所未有的新论述^⑥。孙克宽于1984年发表《元初李璮事变的分析》,对李璮事变的前因后果作了较早的论述,但资料依据比较薄弱^⑦。庄春波于1985年发表了《论李璮》,认为李璮反叛带有反民族压迫、民族歧视的正义性^⑧。

1988年,李天鸣出版巨著《宋元战史》,对李全等山东红袄军忠义军(涉及杨妙真)、对李璮抗蒙,从军事史角度作了论述。但书中称山东红袄军为“土匪”,这在近现代学者中是非常少见的^⑨。卢渝宁在《宋蒙(元)两淮战场析论》中论述了李全忠义军叛附动向对宋、蒙(元)双方在两淮战场产生的重要影响,间接涉及杨妙真^⑩。段玉明在《李全与“李全叛宋”》一文中,首先扼要论述了李全的出身和起义反金的历史背景,然后分三个时期论述了李全(也涉及杨妙真)的活动及结局,最后论述了李全叛

① 王颀:《西域南海史地探索》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第17—32页。

② 张广保:《金元全真教史新研究》第九章《蒙元时期宗王、世侯对全真教的护持与崇奉》,香港:青松出版社,2008年,第395—430页。

③ 赵俪生:《南宋金元之际山东、淮海地区中的红袄忠义军》,《文史哲》1954年第4期。

④ 李春圃等撰:《关于李全的评价问题》,《历史教学》1955年6月号。

⑤ 钱君晔:《试论红袄军反金抗元起义》,《天津师范大学学报》1961年第1期。

⑥ 周良霄:《李璮之乱与元初政治》,《元史及北方民族史研究集刊》第4辑(1980年)。

⑦ 孙克宽:《元初李璮事变的分析》,宋史座谈会编辑:《宋史研究集》第3辑,台北:“国立”编译馆中华丛书编审委员会发行,1984年。

⑧ 庄春波:《论李璮》,《东岳论丛》1985年第6期。

⑨ 李天鸣:《宋元战史》,台北:食货出版社,1988年。

⑩ 卢渝宁:《宋蒙(元)两淮战场析论》,胡昭曦、邹重华主编:《宋蒙(元)关系研究》,成都:四川大学出版社,1989年。

宋的原因及对宋朝的消极影响^①。黄宽重对李全、李璮父子也有专门论述^②,重点揭示宋、金、蒙古政局变动下李氏父子对经济利益的追求与政治抉择,但对杨妙真尚未见专门探讨。1998年,谢刚在复旦大学完成硕士学位论文《金末元初山东世侯李氏本末考》,对李全、杨妙真、李璮的基本史料、事迹,依次作了超越前贤的比较系统的梳理论述,凸显了杨氏在李全、李璮之间承前启后的重要作用,但史料收集与解读存有欠缺,亦非专门研究杨妙真^③。符海朝著有《元代汉人世侯群体研究》一书,其中第三章中专门论述了南宋和蒙元政权对李全、李璮的控制问题,亦未专论杨妙真^④。2010年,袁忠岩完成硕士学位论文《李璮兵变研究》,对兵变的原因、经过和深远影响作出比较精深而系统的论述,力求对李璮(包括李全和杨妙真)给予客观而同情的理解与评价^⑤。2011年10月下旬,在山东省莒南县召开了农民战争史研究会第十三届年会,从提交的相关论文来看,学术界对李全父子和杨妙真及其山东红袄军的性质、评价,仍然有褒有贬,看法不一,分歧很大。2013年,彭锋完成硕士学位论文《李全乱亡事件再研究》,对山东红袄军成员的分化、李全乱亡对南宋江淮地区职官变动的影响作了独到的探索^⑥。此外,许多专家学者在论著中涉及到杨妙真,但多是语焉不详。

现在,电子网络上讨论或涉及杨妙真者为数甚多,说明对杨妙真感兴趣者大有人在,但多为泛论简介,精细考订、系统论述之真正科学探讨之作较少。其中有一些文学作品,专门或间接地描写杨妙真,多为蹈空虚构之作,甚至猎奇乱写,但也有少数作品尽量从史料事实出发,文学性与真实性结合得比较好,是值得我们史学界密切关注的。同时需要特别注意,日本史学界对李全父子和山东红袄军问题有不少的研究。其中,爱宕松男早在1941年就发表文章《李璮的叛乱及其政治意义》,论述了李璮叛乱及其对蒙古统治下的汉族地区的分封制和州县制的影响^⑦。1977年,池内功发表《李全论》,对李全生平事迹作了比较深入系统的梳理,对李全势力范围、权力的形成及其经济基础有独到论述^⑧。1988年,森田宪司专门从石刻史料出发,结合常见史料来探索李璮叛乱之前的活动情况,颇有填补空白之功^⑨。但日本学者还没有专门论及杨妙真。

总之,学界以前对杨妙真专门而严肃的研究成果甚少,间接相关和杂谈戏说的文章甚多。即使那些专业性研究成果,也多是表面性、片面化而非本质性、系统化的,没有探索或虽有探索而模糊不清之处尚多。所以,只有继续努力,我们对中国史上这个颇为少见的奇女子才有可能看得更加真切一些,才可能作出比较正确的评判,进而从中汲取一些历史经验和教训。

二、杨妙真的基本事迹

综合来看,杨妙真的生平事迹可分为早期、中期、晚期三个时期,兹分别述论如下。

(一)早期

从公元1195年前后出生到1215年初杨安国牺牲,共20年,是杨妙真的青少年时期。这一时期,从“狡悍善骑射”之类的记载来看,她肯定在苦练武术击技,尤擅长“梨花枪”,自称“天下无敌

① 段玉明:《李全与“李全叛宋”》,胡昭曦、邹重华主编:《宋蒙(元)关系研究》。

② 黄宽重:《南宋地方武力》,台北:东大图书股份有限公司,2002年。

③ 谢刚:《金末元初山东世侯李氏本末考》,复旦大学硕士学位论文,1998年。

④ 符海朝:《元代汉人世侯群体研究》,保定:河北大学出版社,2007年。

⑤ 袁忠岩:《李璮兵变研究》,兰州大学硕士学位论文,2010年。

⑥ 彭锋:《李全乱亡事件再研究》,上海师范大学硕士学位论文,2013年。

⑦ [日]爱宕松男:《李璮的叛乱及其政治意义》,《东洋史研究》第6卷第4号(1941年)。

⑧ [日]池内功:《李全论》,《社会文化史学》第十四号(1977年),第29—48页。

⑨ [日]森田宪司:《李璮之乱以前:以石刻史料为依据》,《东洋史研究》第47卷第3号(1988年);《元代知识人与地域社会》,东京:汲古书院,2004年。

手”^①。从后来的各种记录和迹象来看,她极可能不识字^②。但为人机警,很有亲和力和号召力。

特殊的社会环境,对杨妙真的思想意识产生非常深刻而直接的影响。1. 民族意识。女真族建国并灭辽破宋之后,始终采取不平等的民族政策,对汉、契丹等虽然间有拉拢、优抚,但压迫、剥削、虐待、歧视则是基本未变的^③。作为经济比较发达、文化底蕴深厚、斗争传统悠久的山东地区的金朝统治下的汉族子民,杨妙真对金朝的民族不平等政策,肯定持有不满、抵触和敌视心理。特别是金朝政府强行剥夺汉族广大民众的土地而无偿转给女真猛安谋克的严重错误行径——“括地”、“拨地”,再度激化了与汉族的民族矛盾,山东、河朔地区汉族对金朝的仇恨怒火遍地迸发,群起反抗,杨妙真肯定深受感染^④。1213—1214年,蒙古铁骑横扫河朔、山东等地,战力之强劲,杀掠之惨酷,令人又恨又怕,杨妙真亦必如此。2. 阶级意识。女真统治下的中小地主和工商业者、广大的贫苦农民,本来就生存艰难。这时经过蒙古铁骑空前惨烈的屠戮蹂躏,更加陷入绝境,动辄数万、数十万的民众被迫走上武装反抗、自保求生之路。这种景象,对杨妙真肯定会有深刻刺激。3. 南宋尽管内部弊病丛生,但经济、教育、科技、文化之发达是明显超越北方的,同宗同源的杨妙真此一时期对南宋肯定会有好感。南宋“开禧北伐”时,曾派人到山东等地策反,不乏起而响应者。因此,杨妙真对南宋肯定会有向往之心。4. 宗教文化。齐鲁大地自古就是儒家文化最为昌盛之地,佛教文化自魏晋以来也很发达,但到杨妙真的时代,儒释衰落,道教兴起,全真教更是风靡海右,杨妙真极可能已经接触道教。

特殊的家庭环境和遭际,对杨妙真的思想意识影响更为深刻。对她影响最大的,首先是她的胞兄杨安国(杨安儿)。杨家以制售马鞍为生,属中小工商业者。杨安国具有比较高的组织领导能力,并富有反叛、斗争精神。他曾因反金“剽掠”而被捕,后被金军任命为小军官、派到河北抗击蒙古军,临阵时率部下逃归山东老家。举兵起义反金后,队伍迅速发展壮大,众至数十万。改立年号“顺天”,说明他颇具雄心壮志和独立性。然而,部众虽多,但缺乏军事训练,在金将仆散安贞和“花帽军”的攻击和镇压下,辛河(新河)之战、莱州城之战均失败,部众溃散,“金人募其头千金,舟人斩以献”^⑤。这一特殊惨烈的家庭遭遇使杨妙真对金朝产生不共戴天之仇,决不会动摇。杨安国生前“有意归宋,招礼宋人”^⑥,直接影响了杨妙真后来的行动取向。

在山东杨系红袄军起义反金、激烈转战且大起大落的过程中,杨妙真人在何处?有何作为?目前都不得而知。根据各种迹象推断,当在其兄杨安国所属红袄军中协助其兄进行反金战争^⑦。

(二)中期

从公元1215年初到公元1231年初,共16年。这16年,杨妙真的活动最为复杂,按时间先后可分为三个阶段。

第一阶段:从公元1215年初到1223年底。

1215年初,山东杨系红袄军被击溃,最高领导人杨安国被杀害,群龙无首,形势严峻,处于生死存亡的危急关头。由谁继任领袖,率领残部余众重振旗鼓,成为这支红袄军的首要问题。杨安国的

① 脱脱等撰:《宋史》卷四七六、卷四七七《李全传》,北京:中华书局,1977年,第13816、13850页;宇文懋昭:《大金国志》卷二十五《宣宗纪》,崔文印:《大金国志校证》,北京:中华书局,1986年,第351页。

② 《宋史》卷四七六《李全传上》记载:“初,楚城之将乱也,有吏窃许国书篋二以献(刘)庆福,皆机事。庆福赏盗篋者五百千,未之阅。(李)全始发箴,使家僮读之。”(第13829页)说明李全、刘庆福和杨姑姑都不识字。又,徐晞稷把许国奏章加以“注释”才寄给李全,说明徐氏知道李全、杨姑姑文化水平低(第13825页)。

③ 刘浦江:《金朝的民族政策与民族歧视》,《历史研究》1996年第3期。

④ 乔幼梅:《猛安谋克在中原的土地占有制与红袄军起义》,《中国农民战争史研究集刊》第4辑,上海:上海人民出版社,1985年。

⑤ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13818页。

⑥ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13818页。

⑦ 王颢:《牝鸡司晨——蒙古女行省杨妙真生平考》认为:杨妙真“应在其夫李全的别部军中,……也有可能,杨妙真曾先行离开,以寻找其兄分散的旧部,并与之一起行动”。

部下,原有展徽、王敏为“谋主”,“母舅刘全为帅,”另有汲君立、王琳、阎通、董友、张正忠、孙武正等将领,从子杨友为“九大王”^①。看来,这些人的才能和威信都不足以服众。刘全和众人选择了杨妙真为最高领袖,“奉以为帅”^②。后来,称曰“姑姑”或“杨姑姑”、“李姑姑”^③,奉为神明。收集溃众,人数尚有万余。然这一万多人,包括家属和老弱病残,真正具有战斗力者不过数千人,确非金军对手。

估计数月后,杨妙真率部向西南撤退至磨旗山(又称马髻山,在今山东莒南境内)。从该山现存摩崖石刻“嘉定九年杨四娘子此山下寨”等迹象来看^④,杨部在此山停留时间,约有两三年(1215—1218,南宋嘉定八年至十一年)。在此期间,有四件大事:第一,杨妙真与李全结婚。两支红袄军由此兵合一处,由衰转兴,力量倍增。关于杨、李结婚,有三种记载和说法:一是《宋史·李全传》:杨安儿死后,“安儿妹四娘子狡悍善骑射,刘全收溃卒奉而统之,称曰:‘姑姑’,众尚万余,掠食至磨旗山,[李]全以其众附,杨氏通焉,遂嫁之”^⑤。二是周密《齐东野语》:“(杨安儿)有妹曰小姐姐(或云其女,其后称曰姑姑),年可二十,膂力过人,能马上运双刀,所向披靡。(李)全军所过,诸堡皆载牛酒以迎,独杨堡不以为意。全知其事,故攻劫之。(杨)安儿亦出民兵对垒,谓全曰:‘你是好汉,可与我妹挑打一番。若赢时,我妹与你为妻。’全遂与酣战终日无胜负,全忿且惭。适其处有丛筱,全令二壮士执钩刀,夜伏筱中。翌日再战,全佯北,杨逐之,伏者出,以刀钩止,大呼,全回马挟之以去。安儿乃领众备牛酒,迎归成姻,遂还青州,自是名闻南北。”^⑥三是宇文懋昭(专家一般认为系元代人托名)撰写的《大金国志》卷二十五记载说:“(杨妙真)勇而有力,少为群盗,在山东聚众万人,能飞马植枪,深入一尺,令(李)全飞马而拔之,全不能拔,下马屈服,遂为夫妇。”^⑦三书记载各有不同,但综合来看,两人比武后结婚是确定无疑的,时间当在杨安国死后、杨妙真率红袄军余部南撤磨旗山(马髻山)期间。从这三种记载还可以清楚看到,杨妙真武功超群,古今罕见。第二,鲁西南红袄军残部也加入李、杨联军。鲁西南红袄军在刘二祖、霍仪率领下在泰安起义反金,曾建国号“大齐”,改立年号“顺天”,众达数万^⑧。后被金军击溃,刘二祖、霍仪先后牺牲。彭义斌等将领率余部一度归附李全、杨妙真联军。第三,结婚合军后,红袄军一改败退、逃亡的窘态,返身再战,向金军展开轮番进攻。第四,红袄军开始向南宋政府联合、投附,并与宋军联合攻金。上述四件大事,杨李二人结婚、合军,无疑是分水岭:红袄军由分散到联合;无疑是新起点:由衰败转趋兴旺。在这一关键的转折期,杨妙真发挥了关键性的作用。如果没有她的首肯,就不会有杨李联姻合军,也就难有第二、第三、第四件大事。联合并投归南宋,是杨安国生前就确定的政策^⑨。杨妙真显然继承并坚决执行了亡兄的政策,并影响了李系和(刘、霍)彭系红袄军。杨氏有可能在此期间怀孕生子,所以,此后出头露面、冲锋陷阵的多是李全等人,只在不得已的情况下才由杨氏出面。

嘉定十一年初,李全等山东红袄军正式投归南宋,南宋政府任命李全为武翼大夫、京东路副总管^⑩。此后,山东红袄军改称“忠义军”。估计在数月后,杨妙真随这支忠义军总部大营迁移至南宋境内淮河南岸的军事重镇楚州(今江苏淮安),并在此安家。杨李系山东红袄军投宋,一方面是受杨安

① 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13817—13818页。

② 刘克庄:《后村先生大全集》卷一五七《林韶州墓志铭》,成都:四川大学出版社,2008年,第4021页。

③ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13816页;周密:《齐东野语》卷九《李全》,北京:中华书局,1983年,第158页。

④ 赵儒生:《记卢兼三同志关于“红袄军”遗址的来信》,《文史哲》1954年第7期。按:赵文坦对此石刻有异议,见氏著《山东的几片摩崖石刻与宋金元之际红袄军故事》,载王志民主编:《齐鲁文化研究》总第12辑(2012年)。

⑤ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13818页。

⑥ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第158页。

⑦ 宇文懋昭:《大金国志》卷二十五《宣宗纪》,崔文印:《大金国志校证》,第351页。

⑧ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13818页;李心传:《建炎以来朝野杂记》乙集卷十九《鞑靼款塞》,北京:中华书局,2000年,第851页。

⑨ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13818页。

⑩ 参考《宋史》卷四七六《李全传上》及卷四十《宁宗纪四》。

国思想的影响,另一方面是受金军进攻和粮食短缺的双重压力。

由此到1223年(宋嘉定十六年)年底,约六年时间,李全率部或配合宋军攻击金军,或单独出击,为宋朝抗击金军侵略、开拓山东河朔,立下汗马功劳。确如南宋重臣陈桹所言:“边境有急,辄为先锋,功不可掩。”^①李全多次受到奖赏,先后晋升达州刺史、广州观察使、京东总管、承宣使、保宁军节度使、京东路镇抚副使等。杨妙真也妻以夫贵,受到南宋政府恩封^②。关于杨妙真在此期间的事迹,另有两条重要记载。第一条是《宋史·李全传上》记载说:“(嘉定)十六年二月,(贾)涉劝农出郊,暮归入(楚州)门,忠义军遮道。涉使人语杨氏,杨氏驰出门,佯怒忠义而挥之,道开,涉乃入城。”^③贾涉时为南宋政府任命的主管楚州和山东、河北事务的最高军政长官,是忠义军的顶头上司。因南宋中央政府战略失误,忠义军内部派系林立、鱼龙混杂,贾涉措置不力,使忠义军对贾涉日益不满,终至酿成这次示威抗议事件。当时李全远在山东青州,事件的平息,仅靠杨妙真出面呵斥辄止。此事件证明,李全不在时杨氏就是楚州一带山东忠义军的最高领袖,举足轻重,具有非常高的威望。第二条是《忠肃陈观文神道碑》记载说:南宋淮东制置司参议兼通判楚州陈桹任职三年,“以公廉恩信得众。李全爵位寢穹,公每折以理,辄耸动,众恃以安。……全妻杨氏每戒全无失礼于公”^④。此事的背景是:潍州(今山东潍坊)农民出身的李全,身体强劲超群,武艺出众,人称“李铁枪”,且狡黠多谋,富有野心,一般文官武将都得不到他的尊重。他娶杨归宋后,因屡立战功而步步高升,便日益骄狂,桀傲难驯,目空一切,一般人的号令、规劝他经常听不进去。唯对杨氏,尊敬有如,有可靠文献记载说:“全至饰珠翠以求媚于姑。”^⑤从前述陈桹神道碑来看,杨妙真实不想交恶于宋朝,一再规劝李全礼貌待上,竭力搞好与朝廷命官的关系。

第二阶段:从公元1224年初到1227年阴历十月。

1223年十一月,即宋宁宗嘉定十六年十一月,许国被南宋朝廷任命为淮南东路安抚制置使。本来就矛盾错杂、暗潮涌动的楚州形势,因之大为恶化。“命下,闻者惊异”^⑥。这是因为,许国以前数次说李全必定反叛,甚至向皇帝上奏疏说李全要造反。这样一个官员到楚州任职,统辖、指挥李全等山东忠义军,显然极为不妥。更加荒唐的是,因南宋内部官员之间的相互矛盾和嫉妒,徐晞稷竟把许国这份奏疏誊录、注释后寄给李全,李全得报后当然大不高兴。

1224年(嘉定十七年)正月,许国到达楚州。因李全正在山东,不在楚州,“杨氏郊迓,国辞不见,杨氏惭以归”^⑦。不仅公开羞辱杨妙真,许国还“痛抑北军”,打压、裁损山东忠义军^⑧。受许国影响,许之部属也公开羞辱山东忠义军的将领。尽管如此,李全还是“不计生死”,从山东青州前线跋山涉水赶到楚州参拜许国。许国竟当众慢待、压制李全,使李全大为愤怒,二人矛盾日益加深且表面化^⑨。李全返回山东青州后,许国竟劳民伤财地调集淮西和淮东的马步军十三万人,“大阅楚城之外,以挫北人之心。杨氏及军校留者,恐其图己,内自为备”^⑩。另有记载说:教场大阅军时,“全妻李姑姑者,欲下教场犒军,实求衅耳,幕府复调停力止。及淮西军回,人仅得交子五贯,乃尽以弓刀售之李军”^⑪。看来,杨妙真并不惧怕许国的示威,反而趁机扩充了武力。糟糕的是,由权相史弥远一手谋划、非法

① 刘克庄:《后村先生大全集》卷一四六《忠肃陈观文神道碑》,第3745页。

② 参考《宋史》卷四七六《李全传上》及卷四十《宁宗纪四》等。

③ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13824页。

④ 刘克庄:《后村先生大全集》卷一四六《忠肃陈观文神道碑》,第3744—3745页。

⑤ 刘克庄:《后村先生大全集》卷一五七《林韶州墓志铭》,第4021页。

⑥ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13824页。

⑦ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13825页。

⑧ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13825页。

⑨ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13825—13826页。

⑩ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13826页。

⑪ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第160页。

擅立宋理宗,导致“湖州之变”,举国惊疑,牵连广泛,也牵连到山东忠义军。至此,杨妙真和淮东地区山东忠义军的处境愈加险恶。据《宋史·李全传上》记载:“或教杨氏畜一妾男子,间指谓人曰:‘此宗室也。’至语郡僚曰:‘会令汝为朝士。’”^①此举可能是假借赵宋宗室的力量,以图自保自卫。

面对许国在楚州对山东忠义军的一再打压,《宋史·李全传上》记载说:远在山东青州的李全决定反击,派亲信刘庆福回到楚州制造动乱。刘庆福广泛联络,颇获当地官兵支持。于是在一天早晨,率军射伤许国,杀其全家和部分官兵,纵兵抢掠。许国南逃,半途自缢身亡。楚州西南盱眙的忠义军听说楚州暴乱成功,也想闹事,被其长官刘瑋厚赂劝止。楚州以南、长江北岸的军事重镇扬州,也被波及。在李全派回的青州通判姚翀和楚州通判宋恭对南北军的“喝犒”下,楚州兵变平息^②。在这次兵变中,杨妙真态度究竟如何?是支持还是反对?因史无明确记载,今天已不得而知。从文献记载来看,杨氏没有直接参与指挥这次兵变。而许国派姚翀“往见李姑姑”求和,“李逊谢不能统辖诸军以致生变”。杨氏至少表面上是反对刘庆福等人兵变闹事^③。从李全归来的表现看,李全只图赶走许国,并不想公开反叛南宋朝廷。

这次楚州兵变后,李全做了两件事:一是在青州致书正向河北进攻的忠义军名将彭义斌说:“许国谋反,已伏诛矣,尔军并听我节制。”彭义斌大怒^④。二是“自青州至楚城,佯责永福不能弹压,致忠义之哄,斩数人,请待罪,朝廷未之诘”^⑤。这第二件事,当与杨氏有一定关系。

楚州这次兵变暴乱,对山东忠义军与南宋朝廷本已存在疑隙的南北关系造成致命的暗伤。但从此后几年双方的各种举措和表现来看,双方最高决策者都不想决裂,但矛盾依旧,暗中互相防范。

李全及其山东忠义军在楚州重新占据优势后,看起来并不打算南下,而是打算北上拓地进取。在此期间,发生两件事与杨妙真有关。一是“刘全以券易制司钱,不如欲,复谋乱,杨氏出二千缗解之,乃止”^⑥。说明刘全这位山东红袄军的资深名将此时也骄横起来,动辄打算作乱闹事;更说明杨氏并不想得罪南宋政府,尽力调解纷争与矛盾。二是李全从山东向西进发,想吞并在河北与金蒙军鏖战的山东另一忠义军名将彭义斌部,被彭部打得大败,处境窘迫,“杨氏及刘全皆欲亲赴”救援^⑦。

1226年(宋理宗宝庆二年),李全在山东与蒙古铁骑“大小百战,终不利”,被包围在青州城中,粮草断绝,处境非常危险^⑧。李全先后派小校周兴祖、胞兄李福逃奔楚州求援。但此时,李全忠义军早已大部北上,留在楚州的军队只有三千,仅能看家护院,守护军队留守家属和资械。这再次说明,李杨系忠义军并不想南下反叛南宋政府,也不太担心南宋政府会图害自己。但事实证明,他们判断大误。早就腐败、目光短浅、胸无大局的南宋决策者们,不仅见死不救,未速派援兵,反而落井下石,想趁机清除楚州的山东忠义军。史载:“(南宋)朝廷初以力未能讨,故用(徐)晞稷调护。及传(李)全被围,稍欲图贼。”^⑨南宋朝廷任命主张讨灭李杨系忠义军的刘瑋为知楚州兼淮东制置使,刘瑋联合与李全有仇恨的彭系忠义军夏全、时青部,在楚州城内陈兵威胁。后竟“命夏全封闭李全、刘全、张林等府库,且出榜令北军限三日出城。……夏军坐门首搜检,凡金银、妇女多攘取之”^⑩。当时,散布在楚州城内外和涟水、海州(今江苏连云港)地区的山东义军家属、难民,估计有几十万人,而保护他们的义军只有几千人。在此危急时刻,盛传李全在青州战死。杨妙真及其忠义军危在旦夕,一片“震恐”。

① 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13826页。

② 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13827页。

③ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第160页。

④ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13828页。

⑤ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13830页。

⑥ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13830页。

⑦ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13830页。

⑧ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13830页。

⑨ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13831、13832页。

⑩ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第161页。

然而,杨氏处危不乱,“遣人谕夏全求缓师,乃止”^①。暂时缓和了危机。

翌年(即1227年、宋理宗宝庆三年)阴历二月,杨妙真为摆脱困境,主动采取了一个大胆行动:

杨氏使人行成于夏全曰:“将军非山东归附耶?狐死免泣,李氏灭,夏氏宁独存?愿将军垂盼。”全诺。杨氏盛饰出迎,与按行营垒,曰:“人传三哥(李全)死,吾一妇人,安能自立?便当事太尉为夫,子女玉帛、干戈仓廩,皆太尉有。望即领此,诚无多言也。”夏全心动,乃置酒欢甚,饮酣,就寝如归,转仇为好,更与(李)福谋逐(刘)瑋矣。^②

果然,夏全等人很快就发动又一次楚州兵变。《宋史·李全传》记载说:

夏全令贼党围州治,焚官民舍,杀守藏吏取货物。时瑋精兵尚万余,窘束不能发一令,太息而已,夜半缢城,仅以身免。镇江军与贼战死者大半,将校多死,器甲钱粟悉为贼有。瑋步至扬州,借州兵自卫,……夏全既逐瑋,暮归,杨氏拒之,意杨氏反目图己,明日大掠,趋盱眙……狼狽归金,金人纳之。^③

通过这次楚州兵变,杨妙真可谓一箭双雕,既清除了中央军,赶走了满怀敌意的楚州最高长官刘瑋,又趁机挤走了夏全及其忠义军,她本人及其忠义军再次雄居楚州,朝廷新派来的知楚州兼淮东制置使姚翀也须低三下四地看她的脸色行事,更重要的暂时缓解了山东义军家属和难民被驱掠的危机。而南宋在淮东防区的军事实力,受到很大损害。

但是,物极必反。接连发生的下述三大事件,又使女强人杨妙真很快陷入困境。第一,李全投降蒙古。当年四月,李全在山东青州被包围一年后,在损兵折将、粮草告罄、援军不至的情况下,被迫投降蒙古军,并被蒙古任命为“山东淮南行省”。此举意味着李全由此成为宋朝的“叛臣”,也使杨妙真和山东忠义军处于极为不利的尴尬境地。第二,楚州高级将领内讧,自相残杀。李福杀害刘庆福和张甫。另有记载:“或告李姑姑以二人欲以州献金人”,她与李福设伏杀掉二人。朝廷因此对杨氏赐金,进封“楚国夫人”^④。第三,南宋朝廷停止对山东忠义军的粮钱“拨降”,“以困忠义”^⑤。

第三件事情,即南宋朝廷停拨钱粮,对杨妙真和楚州一带山东忠义军威胁最大、最直接。因为当时的北方地区因天灾人祸而普遍缺食,南宋政府供给的“忠义粮”对山东忠义军来说事关存亡。对此,杨妙真等人再次采取了类似“造反”的强硬举动。一是杀害朝廷命官姚翀的部属和二妾,割掉姚翀的胡须后把他赶出楚州。姚“徒步归明州,未几,死”^⑥。结果,南宋政府降楚州为淮安军,不敢再派正职,只命通判“权守,视之若羁縻州然”,实际上是对该地的正式管辖^⑦。二是擅自“塞南门,开北门,支邑民田皆以少价抑买之,自收赋以贍军”^⑧。这些做法尽管有不得已的苦衷,但无论对内外上下来说都是严重的错误。

在生存压力的驱迫下,忠义军内部再次发生大分裂。国安用、阎通、张林、邢德、王义深五位高级将领为换取南宋政府的钱粮,为报宋恩,把怒火和刀锋转向杨妙真,决定灭掉造反者杨妙真和李福。于是,他们率兵围攻杨妙真家,杀死李福、李全次子李通,双方相搏死亡数百人。杀死一妇人,以为是杨妙真,函首送京城。后来方知杀死的妇人是李全次妻刘氏,杨妙真竟安然无恙,逃过一劫,“易服往海州矣”^⑨。朝廷下令张惠、范成进、时青等部开赴楚州,“便宜尽戮余党”^⑩。但这些将领意见歧异,

① 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13831、13832页。

② 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13835页。

③ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13835—13836页。

④ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第162、163页。

⑤ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13837页。

⑥ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13837页。

⑦ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13837页。

⑧ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13837—13838页。

⑨ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第163页。

⑩ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13838页。

执行不力,李杨部“复振”^①。李全在青州得报,大哭。力告蒙古大将,请求南归,“不许,断一指示归南必畔,许之。承制授山东淮南行省,得专制山东,而岁献金币”^②。

第三阶段:1227年底李全归楚州到1231年正月李全战死扬州。

1227年(宋宝庆三年)阴历十月,李全携同蒙古张宣差等人率军回到淮安,“揭榜自称山东、淮南行省,于是尽据淮安、海州、涟水等处”^③。服蒙古衣冠,“文移纪甲子而无号”(即在行文中使用干支纪年而不再使用南宋年号),向世人表明他已经公开地正式地归附蒙古了^④。李全一回来,楚州风云再次大变,王义深走奔金朝,国安用杀张林、邢德“自赎”讨好李全,一批在楚州的亲信部下被逮捕审讯,杀时青及其妻子、吞并时青军队,进行一连串残酷的清算报复。李全还出兵西南进攻金军占领的盱眙,杀死金军一万余人^⑤。

1228年(宋绍定元年),李全出重金买马、收购军需物资,打造战船,在射阳湖演练水军。南宋恐其南下,急忙防范。当年七月,李全调重兵赴海州(今江苏省连云港市),又与杨妙真“大阅战舰于海洋”^⑥。值得注意的是,八月,李全率军北上山东青州,遭到蒙古严实和石小哥部邀击,败退回海州,又回到楚州^⑦。这是否意味着,李全南归已经十个月,没有公开叛宋,更没有举兵反宋,招致蒙古方面严重不满甚至武力打击?此时的李全,据《宋史·李全传下》记载:“山东经理未定,而岁贡于大元(蒙古)者不缺,故外恭顺于宋以就钱粮,往往贸货输大元。宋得少宽北顾之忧,遣餉不辍。全纵游说于(宋)朝,不若复建山阳(楚州)制置司。全又与金合纵,约以盱眙与之,金亦遣靳经历者聘全,皆不遂。”^⑧由此可知,李全和杨妙真这时的外在表现是对蒙古、金朝、宋朝三方,都不得罪,至少是都不攻击;另一方面,因宋朝恢复了对李杨系忠义军的钱粮供给而从宋方获利颇丰,抓紧壮大自身实力。其实质,是谋取独立自主。到此时,李全只兑现了向蒙古按时进贡的承诺,没有兑现南下叛宋、反宋这一最重要的承诺。李全没有按期北上觐见蒙古宫廷;南下攻打扬州时,“服饰、器用多南方物”^⑨。这显然是李全、杨妙真及其智囊团慎重研究的集体决定。

1229年阴历四月,李全以缺粮为借口,派船从海上至平江府、嘉兴府糴买粮食。《宋史·李全传》认为:李全此举“实欲习海道、觐畿甸”^⑩。六月,李全资助、指使商人赵五,纠集一些亡命之徒,掺合山东忠义军,到盱眙抢掠牛马。九月,李全暗中到涟水军、海州视察战舰。后来,又秘密派军沿运河南下到高邮、宝应、天长一带抢掠。在一次宴请南宋派来的长官张国明等人的宴会上,李全表达了他愧疚于宋、又怨恨于宋的矛盾心理^⑪。看来,这一年李全、杨妙真等人仍然沿续去年的战略,加紧扩充实力,对下一步的战略向背,举棋不定,徘徊犹豫,内心充满矛盾。与此相应的是,南宋朝廷也感到山东忠义军动向“叵测”^⑫,因而意见不一,难作决断。

1230年,宋绍定三年,李全终于向南宋政府亮出了真实意图。阴历二月^⑬,军卒穆椿率少数人乘夜进入皇城,焚烧御前军器库,且“谋入为乱”(可能是说他们打算谋害宋理宗)^⑭。《宋史·李全传下》

① 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13838页。

② 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13839页。

③ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第163页。

④ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13839页。

⑤ 脱脱等撰:《金史》卷一一六《内族承立(庆山奴)传》,北京:中华书局,1995年,第2551页。

⑥ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13840页。

⑦ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13840页。

⑧ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13840页。

⑨ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13847页。

⑩ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13840页。

⑪ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13839页。

⑫ 佚名:《宋史全文》卷三十三宋理宗绍定二年十月癸卯太学录陈垾奏言,文渊阁《四库全书》本。

⑬ 此据《宋史》卷四七七《李全传下》。《宋史》卷四十一《理宗纪》和《宋史全文》卷三十一均作“闰二月”。

⑭ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13841页。

记载说:这是李全谋划、指使。这种记载和说法,存有疑窦。《宋史·理宗纪》和《宋史全文·宋理宗一》记载此事,并未牵涉到李全。此其一。其二,偷袭皇城,谋害宋理宗,罪行重大,骇人听闻,是可忍孰不可忍。如果真是李全指使,宋理宗和朝廷大臣们岂能善罢干休,必定作出激烈回应。事实则是,直到八月,宋理宗和朝廷也未就此事对李全发出任何指责,加诸任何处罚,仍然“遣饷不绝”^①。

此后,李全与诸将秘密研讨过南下攻宋的进军路线问题(估计这种讨论不止一次),但并未立即付诸行动。南宋朝廷召令楚州地方长官张国明返回朝廷汇报情况、商讨对策。张国明等人所到之处,大力宣扬说:“李相公英略绝伦,其射五百步。朝廷莫若裂地王之,与增钱粮,使当边境。”张国明等人“遍馈要津,求主其说。既见庙堂,以百口保全不叛”^②。此事此说,值得高度重视。因为,李、杨等人通过张国明之口,向南宋中央政府明确表达了他们决不叛宋的战略选择和画地为王的真实意图。从李、杨一方来看,他们处在方张之蒙古、未亡之残金、矛盾重重而较有钱粮之南宋三方夹缝之中求生存,非常艰难;投金是决不可能的;北向投蒙古、南向投宋朝,都是选项,但若即若离,并不坚定,始终保持较高程度的独立性。李全“以宝玉资其(张国明)行”、到宋朝大力游说,保证不叛宋,强烈要求宋朝“裂地王之,与增钱粮,使当边境”。这是对李全、杨妙真及其部众最为有利、最为可行的方案。其实质,是谋求独立,但受宋册封、受宋钱粮、保宋卫宋,意味着背叛蒙古(李全的母亲和哥哥被蒙古军杀害,实有宿仇;李全在山东被蒙古围攻一年多,损兵折将,实有新怨;李全势穷力尽而降蒙古、被迫进贡,实有不甘;北上青州时遭蒙古军邀击,又有新恨)。更为深刻的原因是,杨妙真和李全及其参谋团,一直具有“山东本位”思想。在这一思想指导下,他们在大多数时间里视山东地区为经营、发展的核心目标,把主要的兵力、财力、注意力集中投向这一核心地区,淮海地区只是他们连结南宋的桥梁和后方补给基地。“裂地王之”这一正式而公开的诉求,说白了,就是要当“齐郡王”。从南宋朝廷一方来看,对归附的山东忠义军既想利用之而抗击金军、蒙古军,又始终猜疑、防范、甚至想分化瓦解消灭之;朝野上下,官员们看法不一,争论不休,缺乏定论明晰;关于裂土封王,蒙古已实行,残金也已实行,而南宋在早期宋高宗朝就有不少官员公开主张过;宋孝宗时也派人到北方以“封王世袭”招降纳叛^③。此时,李、杨等人实际上已经成为独霸一方、取向未定的无冕之王,他们只不过是通過朝廷命官张国明等人之口向南宋朝廷正式提出,求得中央一个形式上的承认而已。非常遗憾的是,南宋中央政府犹豫不定,错失良机,既没有公开反对,也没有公开同意。

八月,李全大规模检阅舰队水师。不久,李全派出去的糴麦船路过盐城(今江苏盐城)时,被知扬州兼淮东制置使的翟朝宗唆使当地官兵夺去。李全大怒,以捕盗为名亲率数万水陆大军直捣盐城,当地官员、驻军纷纷逃走,李全占领盐城“公私盐货皆没于全”^④。包括盐城在内的淮东盐场,一直是宋朝产销量最大的海盐生产基地^⑤。李全此举,不仅控制了东南数路广大民众的食盐供应,而且严重威胁到南宋政府的一项重大财政收入来源,事关重大。于是,宋廷上下皆大为惊慌。翟朝宗“仓皇遣幹官王节入盐城,恳全退师;又遣吏曾玠、李易入山阳,求杨氏里言之助,皆不答”^⑥。翟朝宗又派兵扼境,但又不肯阻拦。李全回到楚州,向朝廷报告说:他派兵捕盗路过盐城,县令自己弃城逃走。他担心军民惊扰,便“入城安众”^⑦。南宋朝廷“乃加全两节镇(授彰化、保康军节度使,开府仪同三司、京东镇抚使,依旧京东忠义诸军都统制^⑧),令释兵,命(淮东)制置司幹官耶律均往谕之。……不受。朝廷

① 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13842页。

② 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13841页。

③ 陆游:《渭南文集》卷三《蜡弹省札》,中华书局编辑部校点:《陆游集》第5册,北京:中华书局,1977年。

④ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13841页。

⑤ 参见漆侠:《漆侠全集》第四卷《宋代经济史》(下)第二十三章第六节,保定:河北大学出版社,2008年。

⑥ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13841页。

⑦ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13841页。

⑧ 《宋史·理宗纪》系此事于五月,存疑待考。

为罢朝宗。谋再用(杨)绍云,绍云辞以官卑不能制;命郑损,损辞。通判扬州赵璩夫暂摄事”^①。

李全不仅坚据盐城不退,而且加紧备战,夜以继日,巩固辖区。在关系紧张之际,他又致书南宋淮东地区最高军政长官赵璩夫:“以大元(蒙古)为词,邀增五千人钱粮,求誓书铁券。”^②结合上下文来看,《宋史·李全传》所记“以大元(蒙古)为词”,意为替宋朝抵御蒙古。请求朝廷给予“誓书铁券”,在宋朝历史上是一件绝无仅有的大事。在中国古代历史上,特别是隋唐时期,“铁券”是皇帝赐给勋贵重臣的一种铁质誓书,由此赋予勋贵重臣及其后代免死罪等特权。在这非常之际的非常之举,是李全等人向南宋朝廷就自己的功过、向背与存亡所做的最后一次试探。结果,宋朝并未答应。另有记载说:“江阩乃遣申生结全帐下谋杀之,事觉,全囚申生,以其事上于朝。盖全时已有叛志矣。”^③“江阩”,指多次指责李全必叛的名将赵范,是年二月被宋朝任命为知镇江府、节制防江水步并本州在砦军马^④。事已至此,李全向地方官下战书要求公开决战,等于是公开叛宋。宋朝也调兵遣将,紧急应战,并发布诏令削夺官爵、停发钱粮、募人杀全、招降部属。嗣后,双方在扬州一带展开激战。1231年阴历正月十五日,李全恃锐轻出,被杀于扬州城西的新塘。李全率军南下夺取盐城、泰州,围攻扬州,客观上确已成为南宋的叛逆。但综合观察、仔细分析李全相关言行,他主观上似乎并不想与南宋彻底决裂,以武力抢夺地盘和实利、以武力要挟中央政府来攫取钱粮和封地封王的意图可能是其本意。但他显然低估了南宋的综合实力,其军事冒险以惨败告终。

在李全率军南下攻占盐城、泰州、围攻扬州的过程中,杨妙真没有随夫南征,而是留守楚州。令人费解的是,在宋朝发布的讨伐李全的诏令中,除悬重赏擒斩李全外,还指名道姓地劝诱李全部将郑衍德、国安用和谋士冯垕、于世珍弃李投宋,却没有提到李全之外最重要的领袖杨妙真^⑤。此其一。其二,对于李全挥师南下进攻扬州,杨妙真持何态度,我们今天也不得详知。

需要追述的是,从1215年初到1231年初这16年中,杨妙真和李全等人与道教全真教的密切关系。对此,张广保先生已经作了开创性的研究论述^⑥。这里拟在张先生研究的基础上,按时间作些更加系统而精准的论述。

在杨、李系山东红袄军南下(1218)之前,道教全真教已经在山东、河北、河南、山西、陕西等地区兴盛起来,山东栖霞丘处机(长春子)更是“名重四海”^⑦。金朝皇帝、蒙古成吉思汗都曾先后遣使,邀请丘处机前去传道讲学。

杨、李系红袄军征战活动过的淄、青、莱、登、密等地,特别是登州、莱州地区,都是道教全真教兴盛发达区域。杨、李系红袄军所到之处,遇有可用之人才,一般都要招募或强征到自己部队中量材录用^⑧。所以,山东红袄军中肯定会有道士进入,并进入李全、杨妙真身边的智谋决策团队。杨系与李系红袄军合并南下后,杨四娘子改称“姑姑”,说明她很可能已经正式信奉道教^⑨。1219年,即杨、李系山东红袄军正式归宋并移驻楚州后不久,李全和彭义斌派人到山东莱州(治今山东莱州)昊天观邀请丘处机,但丘神仙“不赴”^⑩。尽管丘长春本人拒请未去,但他的弟子之一、莱州全真教高道范志敦

① 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13482页。

② 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13482页。

③ 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第163页。

④ 《宋史》卷四十一《理宗纪》,第792页。

⑤ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13843—13844页。

⑥ 参见张广保:《金元全真教史新研究》第九章《蒙元时期宗王、世侯对全真教的护持与崇奉》。

⑦ 李志常:《长春真人西游记》卷上,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第1页。

⑧ 参见柳贯《柳待制文集》卷十一《于钦墓志铭》和国家图书馆善本金石组编《辽金元石刻文献全编》第3册(北京:北京图书馆出版社,2004年)许时献《元胶州知州董公神道碑》。

⑨ 参见陈垣:《南宋初河北新道教考》,北京:中华书局,1989年,第38页。而王颀认为:军中之呼“姑姑”者,正是从杨友的称谓,见其《牝鸡司晨——蒙古女行省杨妙真生平考》。

⑩ 李志常:《长春真人西游记》卷上,第1页。

(清和大师、真常子),不详何年何月,应邀来到淮南杨、李军中,极受尊重,与李全“行必联臂,坐必促膝,怡然相得,以为忘形之交”^①。直到1231年李全战死扬州城外,“淮上大乱,先生于是挈徒北还”,住进莱州磐石山(今山东省平度市大泽山)上清观^②。除范志敦外,其他道士在杨、李系山东忠义军中也颇受尊奉,李全曾“阳言归东平(今山东东平)葬方士许先生”^③。更值得关注的是,“有胸山^④于道士者,老矣,全迎致之……占事多验,尊为军师”^⑤。据上可以确知,有不少道教全真教道士进入杨、李系山东忠义军的上层智谋决策团。杨妙真南下定居楚州期间,基本上告别了风餐露宿、征战沙场的戎马生活,主要是相夫育子、协调各方、管理后方楚州大本营,有较多闲暇时间接涉道士与道教,而楚州地区不乏道观与道士^⑥。但其关注重点是山东,李全和杨妙真与北方山东等地区的全真教界建立了颇为广泛而密切的联系。丘处机曾在家乡山东栖霞县修建太虚观,但在金朝贞祐末年(1216—1217)毁于战火。1220年丘处机应蒙古成吉思汗之邀西行觐见时,把太虚观委托给范全生(清虚大师、虚真子)管理。1222年阴历正月,丘处机尚在归途中,范全生决定重建太虚观。建成后,规模远超旧观,“百倍于前”。此项工程,耗资不菲,“蒙行省李公夫人杨氏为外护功德主,凡所不给,悉裨助之”^⑦。于此可见,杨妙真与胶东半岛全真教、与丘处机的亲信弟子之间,具有非同寻常的联系。后来约在1227—1230年之间,李全等出资襄助石志坚在山东迁葬全真教四大真人“仙蜕”(遣骸)。据文献记载说:“适东台李全作大功德主,会多方道门耆宿,迁葬丹阳(马钰)、长生(刘处玄)、玉阳(王处一)、广宁(郝大通)四师仙蜕。当时遐迩景仰,供奉者众,道俗往来,量其高下,将迎馆谷,莫不得其欢心。”^⑧出资助建太虚观、迁葬四大真人仙蜕,在山东乃至全国道教界都是影响深远的壮举。这对杨姑姑和李全“经理”山东^⑨,争取道众支持,显然都有积极作用。李全主抓军事,经常率军出征,所以,联络道师、拨款出资等事宜,当由杨妙真负责。

总起来看,从1215年到1231年这16年,杨氏作为杨、李系山东红袄忠义军的两大关键人物之一,始终在军中发挥着中流砥柱的作用。当胞兄杨安国被杀、杨李系红袄军都遭受金军重创、前途难卜的危机时刻,是她力挽狂澜,联姻合军,使杨李系红袄军由衰转盛。当李全被困青州、生死未知,楚州营寨兵力空虚,南宋政府唆使刘瑄、夏全企图剿灭楚州山东忠义军基地的危机时分,又是杨氏挺身而出,疏通夏全,化险为夷,转危为安。至于上下沟通、左右调解、内外联络,对杨李系忠义军更是居功第一。至于李全后来南下攻宋反宋,尚不见杨妙真公开支持。

(三)晚期

从1231年阴历正月十五李全战死扬州城外,到1252年杨妙真辞去“行省”职务,是杨妙真人生的晚期。这一时期,宋军大举北上反攻,金军也趁火打劫,蒙古军正在南下,杨妙真及其山东红袄军(忠义军)余部的处境空前险恶,稍有失误,就会身首异处,全军覆灭。那么,杨妙真是如何应对的呢?这里分两个阶段作些探讨。

第一阶段:从1231年正月到1232年底。1231年正月十五日,李全战死扬州城外。“余党议溃去。未几,闻(国)安用叹恨饮泣,初议推一人为首,以竟其逆,莫肯相下,欲还淮安奉杨氏主之”^⑩。另

① 张杞:《重修磐石上清观记》,王宗昱编:《金元全真教石刻新编》,北京:北京大学出版社,2005年,第27页。

② 张杞:《重修磐石上清观记》,王宗昱编:《金元全真教石刻新编》,第27页。

③ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13840页。

④ 估计指当时沂州境内的胸山县。

⑤ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13848页。

⑥ 参见《万历淮安府志》卷三、卷十七,天一阁藏本。

⑦ 姬志真:《滨都重建太虚观记》,王宗昱编:《金元全真教石刻新编》,第12—13页。

⑧ 李道谦:《终南山宗圣宫主石公道行记》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年,第637页。

⑨ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13840页。

⑩ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13848页。

有记载说：“(董进)率麾下推其(李全)夫人权主军务，众皆悦服。”^①由此确知，李全死后，国安用、郑衍德等高级将领都不足以服众，大家推举杨妙真领导一切。前线大军迅速北撤，南宋部队乘胜北上追击。三月，南宋派出十几万精锐部队，北上清剿。四月，双方在楚州(淮安军)一带展开激战，杨李系军队处于下风，损失惨重。五月，宋军攻占楚州周围“五城”，攻击“大城”。在此期间，宋军疯狂屠戮，滥杀无辜，“无老幼皆杀之，烧砦栅万余家，腥焰蔽天”^②。杨氏急调淮北军队南下救援，被宋军打败，杨部在楚州败局已定。在这紧急关头，《宋史·李全传下》记载说：

杨氏谕郑衍德等曰：“二十年梨花枪，天下无敌手。今事势已去，撑拄不行。汝等未降者，以我在故尔。杀我而降，汝必不忍。若不图我，人谁纳降？今我欲归老涟水，汝等宜告朝廷，本欲图我来降，为我所觉，已驱之过淮矣。以此请降可乎？”众曰：“诺。”翼日，杨氏绝淮而去。贼党即遣伪计议冯垵、潘于款于军门……(因觉察宋朝并无纳降诚意)郑衍德等自知降亦不免，始送款于金。^③

可能是为了替夫报仇，更可能是为了接应楚州“大城”中的杨军及其家属突围北上，杨妙真并未“归老涟水”，而是立即率军返回，连续激战。据《金史·哀宗纪》记载：1231年(金正大八年、宋绍定四年)阴历五月，“李全妻杨妙真以全陷没于宋，构浮梁(浮桥)楚州北，欲复宋仇。……秋七月，宋将焚浮梁”^④。另据《金史·白华传》记载：“杨妙真以夫李全死于宋，构浮桥于楚州之北，就北帅(蒙古军)梭鲁胡吐乞师复仇。”^⑤估计在是年五六月间，杨妙真和国安用等投附蒙古，国安用被蒙古任命为“都元帅、行山东路尚书省事”。在六月，杨军与宋军两度大战，宋胜杨败。此后，杨妙真率部向东北方向撤退，先退往涟水军，后退守海州。

1232年阴历三月，蒙古大军围攻金朝南京(即汴京、开封)，国安用受蒙古之令率军参与围攻^⑥。金请和，蒙古各部退走，国安用率部东撤。六月，金朝之徐州、宿州、邳州军队哗变，投附国安用和海州杨妙真。蒙古大将阿术鲁“闻安用据徐、宿、邳，大怒曰：‘此三州我当攻取，安用何人，辄受降。’遣信安张进等率兵入徐，欲图安用、夺其军。安用惧，谋于(王)德全，劫杀张进及海州元帅田福等数百人，与杨妙真绝。……归金朝。……安用率兵万人攻海州，未到，众稍散去。妙真怒其叛己，又惧为所图，悉屠安用家，走益都。安用遂选兵分将，期必得妙真，自此淮海之上无宁岁矣”^⑦。国安用背叛杨妙真，说明杨妙真此时的实力和威望已大不如前。尽管如此，其实力和威望仍不可小觑，仍有较高感召力。例如，国安用率万人进攻海州杨妙真，走到半路，军队自溃。又例如，金朝宿州“城中镇防千户高腊哥，结小吏郭仲安，谋就徐州将士内外相应以取宿，因归杨妙真。……(后果然行之)”^⑧。杨妙真从楚州“大城”北撤后，主要以海州为大本营。至于何时离开海州、北撤山东益都(青州)，史载不详，但肯定不出1232年底或1233年。从上引《金史·国用安传》来看，似乎应在1232年底。从南宋刘克庄为被杨妙真“俘执”北去的淮安县令林兴宗所写的《墓志铭》中“留落海州三年”的记述来看^⑨，似乎又在1233年。

第二阶段：1233年到1252年后逝世。

据《元胶州知州董公神道碑》记载：1231年正月十五李全战死扬州城外后，众将推举杨氏“权主

① 许时献：《元胶州知州董公神道碑》，《益都金石记》卷四。此据国家图书馆善本金石组编：《辽金元石刻文献全编》第3册，第21—22页。

② 《宋史》卷四七七《李全传下》，第13850页。

③ 《宋史》卷四七七《李全传下》，第13850页。

④ 《金史》卷十七《哀宗纪上》，第383页。

⑤ 《金史》卷一一四《白华传》，第2507页；卷一一七《国用安传》，第2561页。

⑥ 《金史》卷一一七《国用安传》，第2562页。

⑦ 《金史》卷一一七《国用安传》，第2562页。

⑧ 《金史》卷一一七《徒单益都传》，第2556页。

⑨ 刘克庄：《后村先生大全集》卷一五七《林韶州墓志铭》，第4021页。

军务,众皆悦服。越明年(即1233年),杨氏入觐(即觐见蒙古窝阔台汗,元太宗),得绍夫职”^①。正式继任蒙古“特进行山东淮南尚书省事”。从《重修磐石上清观记》来看,直到1239年杨妙真仍然健在并担任该职^②。之后,杨妙真于1252年(元宪宗二年)辞去该职,嗣子李璫继任(详下)。

从1233年至1252年的19年中,据现在掌握的文献,杨妙真主要有如下活动事迹:

第一,军事。这期间,蒙古联宋灭金,后又南下攻宋,杨军是否随蒙古南下攻金攻宋,目前很难确知^③。从董进《神道碑》“代征戍之劳”的记载看,杨妙真派董进等人率军随蒙古军南征的可能性是存在的^④。另据南宋官员袁甫在1235年上奏说:“今日事势不当论安危,当论存亡。夫关于国家存亡之最急者,莫急于北边。秋高马肥,必谋大举。传闻将以三路并进:阿齐台与逆全妻(杨妙真),将自山东窥我淮甸;苏布特将自木波界窥我西蜀;布占将自陕州窥我襄汉。万一果如所闻,国家何以御之?”^⑤可见,投附蒙古的山东杨妙真对南宋的两淮防区造成不小的压力。

第二,杨氏辞职与李璫的继任、叛蒙投宋。在担任蒙古“特进行山东淮南尚书省事”期间,我们现在看不出杨妙真有何重大行动和作为。她倒是向蒙古宫廷提出辞职申请,未获批准。据耶律楚材《答杨行省书》^⑥可知,她辞职的理由,一是年龄,二是害怕自己力不胜任而遗误公务,三是避免因女性执政而受人讥笑^⑦。耶律楚材复书,要求她勿忘蒙古重用之恩,要求她加紧备战以报南宋杀夫之仇,不同意辞职。

杨妙真请辞与楚材复书,究在何时?现难确知。陈高华认为:“应在壬辰、癸巳(1232、1233年)两年之间,大概是没有问题的。”^⑧笔者认为,此论可备一说,但大有问题,于理于史都有不符^⑨。谢刚认为:“杨氏执政约一年左右,即寄书蒙古丞相耶律楚材,恳请辞位。……杨妙真于是年辞政,将统治权交予了其子李璫。”^⑩这种说法,亦无根据。正如王颀所言:“系时如此之确切,却是至今都无法证明的内容。”^⑪前引《重修磐石上清观记》已经确证:直到1239年,杨妙真仍然在职^⑫。

确如陈高华先生所言:“杨妙真后来又有辞政之举,而且得到批准。她的辞政实际上是把位置让儿子李璫接替。”^⑬杨辞职与李璫继任,毫无疑问,在1239年之后。那么,究竟在哪一年呢?据《元史·叛臣·李璫传》记载:元世祖中统元年(1260),李璫上奏蒙古汗庭说:“臣所领益都,土旷人稀,自立海州,今八载。”^⑭据此可知,杨辞李继时在1252年(元宪宗二年)。

被南宋扣留的蒙古使者郝经说:“李公(璫)素号骁雄。”^⑮综合各种文献记载来看,李璫所作所为的特点是在山东一带全面发展自身实力、积极扩军备战、伺机反蒙投宋^⑯,确实“枭雄如其父”^⑰。但是,这里面肯定多有杨妙真的各种因素和深刻影响。

① 国家图书馆善本金石组编:《辽金元石刻文献全编》第3册,第22页。

② 王宗昱编:《金元全真教石刻新编》,第28页。

③ 参见《宋史》卷四十一《理宗纪一》、卷四十二《理宗纪二》。

④ 国家图书馆善本金石组编:《辽金元石刻文献全编》第3册,第22页。

⑤ 袁甫:《蒙斋集》卷六《陈时事疏》,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 耶律楚材:《湛然居士文集》卷八,文渊阁《四库全书》本。

⑦ 参看王颀《牝鸡司晨——蒙古女行省杨妙真生平考》之诠释。

⑧ 陈高华:《〈湛然居士文集〉中“杨行省”考》,《历史研究》2000年第3期。

⑨ 第一,刚任职就很快要求辞职,于理不合。第二,本文前已说明,杨妙真从楚州北逃后,又在涟水、海州地区挥军向南、向西反击,几番激战,耗时两年左右。约1232年底或1233年才有可能北上山东青州,再北上蒙廷觐见并受任“行省”之职。

⑩ 谢刚:《金末元初山东世侯李氏本末考》,第22页。

⑪ 王颀:《牝鸡司晨——蒙古女行省杨妙真生平考》。

⑫ 张广保:《金元全真教史新研究》第九章《蒙元时期宗王、世侯对全真教的护持与崇奉》。

⑬ 陈高华:《〈湛然居士文集〉中“杨行省”考》,《历史研究》2000年第3期。

⑭ 宋濂等撰:《元史》卷二〇六《叛臣·李璫传》,北京:中华书局,1987年,第4592页。

⑮ 郝经:《陵川集》卷三十七《再与宋国两淮制置使书》,文渊阁《四库全书》本。

⑯ 参见《元文类》卷五十、《元史》卷二〇六和前揭森田宪司论著。

⑰ 屠寄:《蒙兀儿史记》卷六十六《李璫、王文统传》,北京:中国书店,1984年,第471页。

1262年阴历二月,趁忽必烈蒙古大军北上与阿里不哥争夺汗位之机,李璫联络北方汉族将领和南宋政府,“以涟海三城献于宋,尽杀蒙古戍军”^①,举行了震惊全国、事关忽必烈元朝和南宋兴亡的兵变。南宋政府喜出望外,下诏:“李璫效顺本朝,请赎父过。既归涟海之境土,复献山东之版图。可特授保信、宁武军节度使、督视京东、河北等路军马、齐郡王。”^②继赐官印、朝服,并火速派数支宋军从海陆分头进军山东增援。但到阴历八月,起义失败,李璫惨遭杀害。为此,南宋政府为李璫立庙,“赐李璫庙名‘显忠’,赠检校太师”^③。李璫举兵反蒙归宋之前,曾与南宋政府联系、交涉。据反对接纳李氏归附的南宋官员周应合对宋理宗说:“(李璫)父全逆叛,著在信史,已登告于祖庙。璫乞改正,是作史者诬枉。”^④可见,李璫并不认为其父李全是宋朝的“叛臣”,强烈要求南宋政府修正《国史》、为李全平反。举兵反蒙投宋后,南宋政府“复其父李全官爵”^⑤。李璫这一意愿和举动,以及其他举措,定有杨妙真多年训育因素在内,是谁也无法否认的。

第三,道教全真教。

杨妙真在楚州期间,曾和李全资助山东全真教做了两件大事,一是资助重建丘处机家乡的太虚观,二是资助迁葬全真教四真人仙蜕。她返回山东并担任“行省”要职后,更有条件为全真教做更多更大的事情,但实际情况并非如此,未见重大举动。不过,有两件事值得注意。1. 为老朋友全真教高道范志敦立碑。范志敦从楚州回到莱州后,到胶水县(今平度市)磐石山重修上清观。事成之后,请老朋友们撰记立碑。1239年,“正奉大夫山东淮南行省参议山阴张杞撰,虚白道人陈志道书丹,澹然子韩志柔篆额,敦武校尉山东淮南石匠都提控郝贵、石头作头侯政刊,特进行山东淮南尚书省事杨妙真立”^⑥。从中可知,参与此事的既有杨妙真身边的高官,又有道士,杨妙真与山东全真教界仍有密切联系。2. 取法号“妙真”。“妙真”,是道教全真教道士们、特别是女冠们的常见法号之一^⑦。由此碑可知,杨氏返回山东后,取法号妙真,进一步地正式信奉道教全真教了。杨妙真辞去“行省”职务后,可能隐入道观、专心致志于“观妙明真”。

杨妙真的生平事迹,大致如上。在其早期即1195—1215年,她除了苦练武功、武艺超群而为人所知外,似乎并无其他活动和功绩。在中期即1215—1231年,首要的功绩是在胞兄杨安国死后领导杨系山东红袄军,与李全及其红袄军联姻联合,重新崛起;其次,虽然没像李全那样轰轰烈烈、冲锋陷阵,但在楚州这一矛盾尖锐复杂的军事重镇、义军根据地,忍辱负重,为支援前线、协调上下左右、保卫后方及其数十万山东义军家属和难民,做出很大贡献,殊为不易;后来因为李全等人(包括杨氏在内)犯下一系列严重错误而导致李全被杀、山东义军溃败,又是杨妙真出头收拾残局。在其晚期即1231—1252年,率领山东义军余部退回山东后,表面上投降蒙古、无所作为,但更可能是在休养生息、追求自保自治,甚至是在暗蓄力量、寻机东山再起。然而,因史料记述多寡显隐不同之故,杨妙真的事迹有些比较明晰,有些则模糊不清,真相不明。例如,李、杨夫妇是否有亲生子嗣?李、杨二人与南宋宗室(包括湖州济王案)究竟有何关系?李璫与蒙古塔察儿国王之妹结婚、后来反蒙投宋,杨妙真扮演了什么角色?等等。这些都是略有端倪而详情不明的待解之谜。

三、关于杨妙真的评价

如前所述,学界对杨妙真的评价褒贬不一,分歧很大。评价杨妙真,不是一个简单问题,牵扯到

① 《元史》卷五《世祖纪二》,第82页。

② 《宋史全文》卷三十六《宋理宗六》。

③ 《宋史全文》卷三十六《宋理宗六》。

④ 袁楠:《清容居士集》卷二十七《周瑞州神道碑铭》,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 《宋史》卷四十五《理宗纪五》,第880页。

⑥ 王宗昱编:《金元全真教石刻新编》,第28页。

⑦ 参见王宗昱编:《金元全真教石刻新编》,第23、172、190页;陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第670页。

许多历史人物和头绪。杨氏的生平活动和功过是非,与杨安国及杨系红袄军、与李全及李系红袄军、与嗣子李璮、与彭系(义斌)红袄军等,关系密切,很难截然分开。但完全混为一谈,也是不恰当的,应注意把杨氏与这些人加以区分。她的活动和是非,与金、南宋、蒙古这三个政权及其官员具有直接关系,与公元13世纪整个亚欧大陆的人类历史状况和政局也具有千丝万缕的联系。搞不清杨妙真的基本事迹,脱离其历史背景和社会关系,孤立地评论杨妙真,都是极不可取的做法。若要科学地正确地评价杨妙真,还必须切实掌握历史哲学,具有科学而正确的历史观。这里的关键问题,是全局观和立场问题。以前的研究与评论,存在重大缺失。

(一)杨妙真在山东红袄军忠义军中的主导地位及其限度。

杨妙真在1215年初杨安国死后被推举为杨系红袄军最高领导,约有几个月的时间;从1231年正月李全战死之后,众将推举杨氏为山东红袄军(忠义军)余部最高领导,直至1252年杨妙真辞职,共19年。除这两个时段外,山东红袄军和忠义军的最高领导人是李全,而杨氏实际上充当了李全副手、营寨总管的角色。整体而言,在山东红袄军忠义军中,杨妙真是与李全难分伯仲的最高领导。在此需要申论和特别指出的是,杨妙真和李全虽为山东红袄军忠义军的最高领导,此军之功过是非当然应由杨李二人负主要责任,但是,杨李二人身边始终有一个智谋决策团队,“有士人教之以依朝廷样式造楮券,(李)全从之,所造不胜计,持过江南市物,人莫能辨”^①。南宋政府发布的讨伐李全的诏令中说:“冯瑁、于世珍虽为逆全信用,然俱通古今,宜晓逆顺。”^②《宋史·李全传》说:“始,(李)全反计虽成,然多顾忌,且惧其党不皆从逆。”^③每当我们观察、评论山东红袄忠义军的重大战略行动和政治抉择时,决不能看成只是杨、李二人的个人行为,必须看成是团队决策下的集体行为。此其一。其二,山东红袄军忠义军实由多个派系组成,各派系之间相互独立,有时互相配合,有时互相残杀。杨、李系红袄军合并之后力量最大,影响最大。因此,各支山东红袄军(忠义军)先后的领导人中,杨安国、李全、彭义斌、杨妙真、李璮虽然在当时影响都比较大,但在后世影响最大、最受关注的依次是李全、李璮、杨妙真。近些年来,史学界、特别是互联网上对杨妙真的关注与谈论越来越多,名声越来越大。

(二)杨妙真、李全及其山东红袄军忠义军的性质。

杨妙真出身中下层工商业者家庭,李全出身农民家庭,参谋智囊团中多为部将、文人和道士。而红袄军忠义军的主体,则是贫苦农民。他们是在金朝严重的民族与阶级双重压迫剥削下,在蒙古军空前的民族屠杀下,在政治秩序崩溃、饥荒缺食、盗贼蜂起的险恶形势中,为谋求生存自保,被迫以命相搏,举兵反抗。时青说:“青本滕阳良民,遭时乱离,扶老携幼避地草莽。官吏不明此心,目以叛逆,无所逃死,窜匿淮海。离亲旧、去乡邑,岂人情之所乐哉?”^④这种情况,在金末元初的北方地区,相当普遍。因此,这些红袄军、忠义军的性质,是反抗民族压迫、屠杀和反抗阶级压迫、剥削的正义之师,无疑属于农民起义军。杨妙真、李全等人,无疑属于农民起义军的领袖。

当杨妙真、李全等山东红袄军南下投宋并被改称忠义军之后,情况变得复杂起来。

在1223年年底之前,杨李系和其他山东红袄军忠义军屡次在山东江淮地区抗击金军,并向山东、河北一带进攻拓地,功绩卓越,取得南宋立国以来抗金斗争的空前胜利,其反抗民族压迫的正义性是极为明显的。之后,直到1231年,虽然仍有抗击金、蒙民族压迫之举,但与南宋政府的矛盾、冲突日益增多,以至挥兵南下攻宋。杨李系忠义军与宋朝政府冲突甚至大举攻宋行为,既有封建割据性质,也有反对南北地域歧视性质,又有寻求独立发展性质。三种性质混杂纠合,我们不应见其一而

① 罗大经:《鹤林玉露》卷四《制置用武臣》,北京:中华书局,1983年,第67页。

② 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13844页。

③ 《宋史》卷四七七《李全传下》,第13847页。

④ 《金史》卷一一七《时青传》,第2566页。

不见其二。其间,李全等人在青州战败投降蒙古,实是反抗蒙古贵族侵略战争的牺牲者。

1231年杨李系军队反击宋军失败而投降蒙古后,目前还看不出杨妙真及其所部有多少重大举措和行动,但向蒙古贵族进贡,是免不了的,被动接受蒙古宫廷命令而派军进攻南宋也是极有可能的。但从李璿继任后的表现和特点,特别是从李璿联络南宋和北方汉族“世侯”举兵反叛蒙古来看,杨李系军队对投降蒙古并非心甘情愿,而是假投降,苦心竭力地暗中联络、积蓄力量,伺机反抗,向横扫亚欧大陆的蒙古贵族政权冒死开战,仍然保持了杨李系红袄军忠义军初期那种勇于反击民族压迫、寻求独立发展的内在特质。这种保持,与杨妙真有直接关系。

(三)变与不变——杨妙真的内在特质。

杨妙真视金朝政权为死敌、仇敌,这是铁定无疑、始终不变的。女真贵族对汉族等施行的残酷压迫剥削,杨系山东红袄军被金军血腥屠戮,胞兄杨安国被金军买杀砍头,决定了性格刚强的杨妙真坚决反金的特质。杨李系红袄军南下投宋并屡败金军后,“金主珣(金宣宗)下诏招之(以高官厚禄招降李全),全复书有云:‘宁作江淮之鬼,不为金国之臣。’遂以轻兵往潍州,迁其父母兄嫂之骨葬于淮南(宋境),以誓不复北向”^①。这种决裂不回的决心态度,也是杨妙真的态度。因此,黄宽重说:李全“在心理上并不仇视金政权”,“李全遂有投金之心”^②,于史于理都有不符,忽略了杨妙真坚决仇金反金的态度及其对李全的深刻影响和制约。李全和杨妙真后来是有缓攻、停攻金军的情况,却无投金的行为。对《金史·蒙古纲传》“(李)全有归国意”的说法,应深入分析其背景,辨别其真实意图。陈高华认为:“杨妙真在政治上反复无常。”^③此说更值得商榷。在对金问题上,杨妙真并没有反复无常,始终坚持抗金立场。

杨妙真对南宋政府确实经历了一个从向往到失望、再到愤怒、最后到决裂的变化过程。杨安国率领红袄军反金时,就与南宋取得联系,“有意归宋”^④。杨安国死后,杨妙真率军向西南方千里奔波,在磨旗山与李全结婚合军后投向南宋。杨李系红袄军忠义军因为有力地打击了金军,减轻了南宋的国防压力,南宋政府给予杨、李等忠义军不菲的奖赏。但南宋最高统治集团对下属,何时有过坦诚相待、相互信任?相互猜疑、防范、排挤,是他们的通病。对北方的“归正人”,更是如此。有些金朝辖区起义军南下投宋,竟遭到他们的拒绝、甚至屠杀。当金哀宗迫于蒙古的巨大压力而节节败退、难以自保时,主动停止了对南宋的大规模进攻。南宋两淮防区形势暂时好转,目光短浅的最高决策集团就开始或明或暗地谋害山东忠义军。而南宋政府从宋理宗、宰相到淮东地方官吏的无知、无耻、无能,也令山东忠义军大失所望。严实就是因为“知宋不足恃”,主动投附了蒙古^⑤。杨妙真和李全及其智谋团,既不想投金,也不想投蒙古,对南宋又非常失望,实想独立。但他们的独立,并非完全独立,而是受宋册封、受宋钱粮,为宋守边,实质上是谋求倾向于宋的半独立。但南宋最高决策集团对蒙古贵族的空前巨大的雄心和军队的空前巨大的战力,缺乏清醒的认识;对自身的腐败无能和潜在的空前危机,也缺乏清醒的认识,所以,对杨妙真、李全决策集团公开提出的倾向于宋的半独立要求置之不理,反而派人暗杀李全。李全南下攻宋,百姓遭殃,当然是重大错误,不能肯定。而南宋朝廷的一连串歧视、打压、困扰、谋杀而激起李全等人反弹,实是自招事端。山东忠义军从扬州等地撤退北上后,南宋朝廷不依不饶,大力剿杀,甚至屠杀义军家属,断其改过归正之路,杨妙真自然怒不可遏,举兵反击报复。杨妙真投附蒙古,意味着与南宋政权决裂。但决裂后,似乎并未穷兵黷武地攻击报复南宋。她取法号“妙真”、继续靠拢道教全真教、上书请求辞职,可能对时局和自身前途完全绝望了;但从嗣子李璿起兵反蒙、投宋来看,她更可能是沉潜于全真教“安恬冲澹、合其自然、含垢忍辱、苦心励行、持

① 周密:《齐东野语》卷九《李全》,第158页。

② 黄宽重:《南宋地方武力》,第287、289页。

③ 陈高华:《杨四娘子的下落》,载《元史研究论稿》,北京:中华书局,1992年。

④ 《宋史》卷四七六《李全传上》,第13818页。

⑤ 《元史》卷一四八《严实传》,第3505页。

之久而行之力”^①的教义而拟以静待变、蓄力再发。

总之,杨妙真对南宋政权的态度从向往到失望、再到愤怒、最后到决裂,确实在变。但她不满歧视、压迫,寻求自己和红袄军的生存、独立发展的精神特质,始终不变。杨妙真这种始终不变的内在特质,在嗣子李璿身上也得到了充分体现。顺便指出,杨妙真对南宋政府的“变”,是南宋政府自己对待山东忠义军的政策首先多变而导致。而南宋政府也有始终不变之处,那就是对北方“归正人”的疑忌。刘整后来叛宋投蒙,也是这种疑忌所导致的恶果^②。刘整投蒙元后,反过来拼命打击南宋,是南宋真正的“叛臣”。而杨妙真和李全的嗣子李璿,最终反蒙投宋,以“显忠”结局,不想做南宋的“叛臣”。

(四)杨妙真在妇女史上的贡献与地位。

杨妙真所处的时代,正值中国封建社会中期,妇女的社会政治地位普遍较低,男尊女卑,难有重大作为,青史留名者就更少了。而杨妙真却巾帼不让须眉,早期以擅长梨花枪闻名于世,天下无敌手;后来成为山东红袄军的著名领袖;最后成为一名道教全真教女冠,韬光养晦。嗣子李璿叛蒙投宋的悲壮之举,似为杨氏和李全的再现。杨妙真以自己的反压迫、谋求独立发展的特质,在那个重男轻女、残酷争战的时代脱颖而出,创造出一番事业,赢得不少英雄豪杰的尊重,也招致不少人的误解、反对与恶评。在中国山东省宋元时期的历史上,出现过两位著名女子:一位是宋朝的李清照,以婉约词而在文学史上占有一席;一位是金元之际的杨妙真,以武功和军事政治宗教活动而在武术史和政治军事宗教史上占有一席。李清照是柔弱才女的典型代表,但柔中有刚;杨妙真是刚强女杰的典型代表,但刚中有柔。人们对杨妙真不论是肯定还是否定,好感还是恶感,其事迹表现都是独一无二的,在妇女史上永占一席之地,不断得到后世的关注和研究评论。

(五)杨妙真在中国、人类社会历史上的贡献和局限。

在13世纪的东亚大陆,最主要的社会历史矛盾是民族矛盾。杨妙真、李全、李璿及其部属,先是反抗金朝女真贵族的压迫,后是反抗宋朝南方汉族贵族的地域和身份歧视^③,最后是反抗蒙古贵族的压迫,陆续被金、宋、蒙元和明代朝廷视为叛逆,列入《宋史》、《元史》的“叛臣传”。而以各民族一律平等为原则和标准——这也是唯一科学正确的原则和标准,来评判其人其事,就很容易看到,他们反抗民族压迫和地域歧视具有不容置疑的正义性,也做出了不容忽略的历史贡献,应予肯定。对他们做出的巨大牺牲,应予同情。

在阶级社会,阶级矛盾(包括阶层矛盾)是普遍长存的固有矛盾。统治阶级、强势一方必然压迫剥削被统治阶级、弱势一方。而马克思主义者,是站在被统治阶级、弱势一方的立场上,维护他们的正当利益和诉求,肯定、支持他们反抗压迫剥削的斗争。那些站在贵族统治阶级立场而简单地否定甚至谴责杨妙真的言论,我们是坚决反对的。山东红袄军虽然成分复杂,但主体是农民和中小工商业者。他们起义造反,导火索是女真贵族的夺地和蒙古贵族的掠杀。这种起义斗争,是正义之举。他们南下后,奋力抗击金军和蒙古军的侵略,对南方广大地区的农民和中小工商业者也是非常有利的正义行为。南下后的杨妙真和李全等领导人确因身份地位的提升而多少有所蜕变,后期的一些行为,如低价强买民田,指挥军队南下抢掠牛马,到盐城后强夺盐商货物,伪造假币骗买商品,进攻扬州等行为,肯定会损害江淮地区农民和中小工商业者的利益,这些都是他们的严重错误和局限,应予否定。这些严重的错误行为,杨妙真也负有一定责任。因此,对于南方的农民和中小工商业者来说,杨妙真、李全是功过参半、功过相抵的历史人物。

站在全球史的高度,站在21世纪的今天,我们必须看清:包括中华民族在内的人类与自然界的

① 张起岩:《聚仙宫碑铭》,载同治《即墨县志》。此据王宗昱编《金元全真教石刻新编》。

② 《元史》卷一四九《刘元振传》,第3518页;卷一六一《刘整传》,第3786页。

③ 参见胡昭曦主编:《宋蒙(元)关系史》,成都:四川大学出版社,1992年,第42页。

矛盾才是古今未来的最根本最普遍最恒久的主要矛盾,人类内部的一切矛盾都是次要矛盾。因此,在与自然界的斗争中,为人类生存和发展做出重大贡献的杰出人物,才是最值得尊敬和赞美的人类英雄。在人类内部的矛盾斗争中,为当时的本阶级、本地区、本国家、本民族的生存和发展做出重大贡献的杰出人物,仅仅是其阶级、地区、国家、民族的英雄,居次要地位。杨妙真只是代表当时的山东地区广大农民和中下层工商业者反对民族压迫和阶级压迫的英雄人物之一,是妇女史上反歧视、反压迫、寻求独立生存发展的英雄人物之一。我们对杨妙真的评价和肯定,不可超越这个界线。

四、结语——深刻的教训

元朝编纂《金史》的史官大发感慨地说:“简书所载国用安、时青等遗事,至今仁人君子读之犹蹙额终日。当时烝黎,如鱼在釜,其何以自存乎?”^①公元13世纪的东亚大陆,是一个封建租佃制萎缩、落后的封建农奴制和更落后的奴隶制大反弹的逆转时代,是一个和平交往与平等相待的民族关系萎缩、残暴的弱肉强食大反弹的倒退时代,是人类内部友好相处局面萎缩、自相残杀的野性大爆发的悲剧时代。无论是帝王将相还是平民百姓,大都卷入这一时代旋涡,缺乏安全,前途莫测,朝难保夕。而11、12世纪的东亚大陆,本为全球最文明昌盛发达的地区。所以,如何避免这样的历史大悲剧重演,是我们应该认真研究的大课题。作为统治阶级、强势一方的各国政府领导者、决策者,更有责任从中汲取历史教训。金朝政府南下攻宋后,始终对汉族等民族采取压迫、掠夺政策,招致不断反击和巨大报复。南宋政府对待山东红袄军的政策性失误,不仅错过了大举北伐、收复失地的良机,而且在扬州、楚州和淮阴之战中死伤十余万人。蒙古政权对汉族的早期屠杀和后来的压迫剥削,招致李璮之叛,险失华北。所以,平等待人,胸怀全局,分清利害,是领导者的首务。

作为被统治阶级或弱势群体,面对统治阶级或强势群体的残酷无情的压迫剥削甚至屠杀,如何求生自保,如何独立自主,如何科学发展,是永远值得深入探索的严肃问题。山东红袄军奋起反金,不论从其动机还是从其效果来看,基本上应予肯定。对南宋、蒙古政权主动开战,实是高估了自己的实力而低估了对手的实力,是军事冒险主义行为,不仅自身损失惨重,而且殃及无辜百姓,后果极坏,应予否定。被统治阶级或弱势群体反抗压迫、剥削、屠杀的斗争精神是可贵的,但必须审时度势、充分准备,决不可贸然起事,否则只能适得其反,自取败亡。

在那个弱肉强食、适者生存的竞争惨烈的时代,杨妙真作为一名女性,虽屡涉险境,经常行走在人生的悬崖边上,但终能生存下来并在反抗民族和阶级压迫斗争中取得不凡成就,而无数个同时代的好汉与平民都死于非命,灰飞烟灭。其中的经验与教训,值得后人深入研究、科学总结。只把杨妙真和历史看成是一部魅力无穷、曲折复杂、丰富多彩、引人入胜的传奇故事,是肤浅的。

今天来看,中国历史上的女真族、汉族、蒙古族等,都是中华民族大家庭的重要组成部分。他们在13世纪的大争斗、大搏杀,不过是兄弟内斗,是中华民族历史进程中的大悲剧。但兄弟内斗,并非没有是非曲直,而是各有功过短长。今人毫无必要、也无可能为七百年前祖辈们的是非功过负责。我们今天深入研究古代这段惊心动魄、发人深省的历史,分析辨别其中的是非短长,只是过程和手段。必须站在今人和后人、特别是弱势群体的立场上,总结历史经验和教训,这才是最终目的。知己知彼,百事不殆;自强不息为主,争取外援为辅;联合胜于分散。这是杨妙真及其时代留给后人的成功经验和惨痛教训,也是中外历史一再昭示的法则和规律。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 《金史》卷一一七《时青传》,第2568页。

帝国共和:从“清皇”到“大圣皇”

——关于“袁世凯加笔民国宪法草案”

李冬木 [日]佐藤亘 吉田富夫

摘要:“袁世凯加笔民国宪法草案”系诸桥辙次博士保存下来的墨迹文献之一,现存于日本新潟县三条市诸桥辙次纪念馆,迄今未被公开。那么,这份“民国”诞生以前的手写“民国宪法草案”是一份怎样的资料?其意义何在?在此基础上是否有最终文本形成?如果有的话,那么定本又呈现于怎样的形态?作为“民国”的国体设计图,其在构想上与目前已知的同时期“宪法”设计又有着怎样的异同?在“民国”即将诞生之际,袁世凯方面还准备了一份以“大圣皇”取代“清皇”的所谓“帝国共和”方案,其“大圣皇”与“大总统”并存的国体构造,不同于目前已知的同时期任何一部正式公布的“宪法”,提供了不同于“君主立宪”或“共和立宪”的新构想,体现了宪法设计水准的某一到达点。

关键词:袁世凯;民国宪法草案;张琴;“大圣皇”;帝国共和

“袁世凯加笔民国宪法草案”(参见文后所附“资料一”的原件照片。以下简称《加笔草案》)系诸桥辙次博士(1883—1982)保存下来的墨迹文献之一,现存于日本新潟县三条市诸桥辙次纪念馆。我们在从事“关于诸桥辙次与近代中国的基础调查与研究”^①这一研究项目的过程中,与该文献相遇。

这里有必要对上述研究项目作一个简单的说明。

2010年11月13日,本文作者之一李冬木在诸桥辙次纪念馆做了题为《诸桥辙次当中的中国》^②的报告。这份报告是在接受诸桥辙次纪念馆指导员佐藤亘代表该馆邀请之后,在听取佛教大学名誉教授吉田富夫意见的基础上起草的。此次合作,构成三人开展共同研究的契机。因为我们发现了另外一个不同于既往的评价诸桥辙次的视点,即他不仅仅是《大汉和辞典》的作者,更是中国五四新文化运动的见证人。“诸桥辙次与近代中国的关系”,才是与他的《大汉和辞典》相关的具有历史意义的贡献所在。为理清这一问题,三人结成研究团队,制定了研究计划,并有幸获得了“平成二十三年(2011)年三菱财团人文科学研究项目资助”。经过两年的共同研究,完成《五四新文化运动的见证人——诸桥辙次在中国》一书,即将由北京三联书店出版。其研究背景和概要已写进结项报告里,兹引相关内容如下:

自1918年4月首次访问中国,到1942年3月,诸桥辙次访华可推测有十几次,其中最重要的是第二次,即1919年9月到1921年8月在北京留学的两年间。其受文部省派遣去学中国

作者简介:李冬木,日本佛教大学教授(日本京都603—8301);佐藤亘,诸桥辙次纪念馆指导员(日本新潟县三条市955—0131);吉田富夫,日本佛教大学名誉教授(日本京都603—8301)。

① 原題「諸橋徹次と近代中国に関する基礎的調査・研究」,获“平成二十三年(2011)三菱财团人文科学研究项目资助”(平成二十三年度三菱财团の人文科学プログラムの助成),共同研究项目,历时两年完成。课题组成员三名:李冬木、佐藤亘、吉田富夫。

② 此系受诸桥辙次纪念馆委托,在该馆举办的“第二届纪念诸桥辙次汉诗大会”上所作的特约讲演,原題“諸橋徹次における中国”。

哲学和文学。在留学期间，诸桥辙次完成了有关“中国家族制”的调查研究，并产生了编纂《大汉和辞典》的动机，正式启动了其作为汉学家构筑下一阶段业绩的工作。这一时期刚好是中国近代史上“新文化”与“白话文学”迅速登上历史舞台，传统文化与传统文学急遽衰退的所谓新旧文化发生激烈冲突的“五四新文化运动”时期。诸桥辙次在调查研究中国的家族制的过程当中，通过与中国人的直接接触，亲身经历了中国近代史上的重大变革，留下了大量的宝贵的记录。

关于和中国学者的交往，诸桥辙次在《游支杂笔》和《我的履历书》当中曾做过部分介绍，但其收藏的笔谈墨迹和日记手稿等第一手资料，几乎都处在未整理状态。^①

具体而言，主要包括《笔战余尘附知交墨迹》、《笔战余尘残滓》、《儒林墨迹》、《辱知学人墨迹》、《辱知学人墨迹(二)》、《辱知清儒墨迹》、《先贤遗墨》七种和留学时的旅行日记手稿五册。我们所做的一项重要工作就是对这些资料进行整理和研究。于是便与《加笔草案》相遇了。

这份墨迹收存于《儒林墨迹》，粘贴在第12—14页。据闻最近有《袁世凯全集》36卷出版，其中也包括“日本保存的袁氏传世文字”^②。目前虽并未加以确认，但本文所要讲述的《加笔草案》恐怕不会包括在其中，因为这是一份迄今为止从未公开过的资料。

那么，这份“民国”诞生以前的手写“民国宪法草案”是一份怎样的资料？其意义何在？在此基础上是否有最终文本形成？如果有的话，那么定本又呈现于怎样的形态？作为“民国”的国体设计图，其在构想上与目前已知的同时期“宪法”设计又有着怎样的异同？本文拟就这些问题进行检证与探讨。

一、判读与转写

首先遇到的问题是判读与翻字的问题^③。这是解读这份草案的作业前提。袁世凯“加笔”是一次所成，还是数次所为，现在无从判断，只能根据纸面作平面处理。兹将判读的结果翻字如下，亦借此机会求教于各位专家学者。下划线处为袁世凯“加笔”。

[12页]^④

清皇与大总统交际之礼节

一 清皇承袭，由大总统率国会庆贺。

二 大总统就职，由清皇贺加冕。

三 清皇应行文总统时，由宫内大臣具文行知。总统秘书官转达。移大总统文件

曰咨。

四 大总统应行文清皇时，咨行宫内大臣转陈。移清皇文件仍曰奏。

五 总统及议员见清皇曰觐。

六 王公贵族仍用清皇册宝。

七 对于外藩之事件，清皇委任大总统行之。首

列清皇名号。

① 「諸橋轍次と近代中国に関する基礎的調査・研究一五四新文化運動時期を中心とした中国学者との人的交流の視点から一」，「第43回2012年三菱財団権研究・事業報告書 No. 173」，財団法人三菱財団，2013年。

② 搜狐新闻：“袁世凯全集”为国家清史纂修工程项目文献丛刊之一，由河南大学出版社组织出版，全书36卷，共计3600万字，收集了中国内地、台湾、香港以及韩国、日本保存的袁氏传世文字，包括已刊、未刊档案，以及公私收藏。其内容有章奏、文告、律令、公牍、函电、诗文、题词以及著作，时跨1875年至1916年。”<http://news.sohu.com/20140103/n392851326.shtml>，2014年11月24日。

③ 判读与翻字作业原稿由佐藤亘制作，并获得南京大学古籍研究所下东波副教授及其友人的帮助，在此谨致以衷心的感谢。

④ 所标页码为收存该墨迹的《儒林墨迹》页码，下同。

清皇之权限。

- 一 清皇世世相承。
- 二 清皇神圣不可侵犯。

[13 页]

- 三 清皇对于各种宗教有表彰之义。
- 四 皇室经费由国会制定,不得议减。
- 五 皇室原有之财产及王公世爵各仍其旧。
- 六 八旗原有口粮,暂仍其旧,俟生计筹妥后,其从前营业之限制、居住之限制,一律蠲除,与汉民平等。

大总统之权限

宪法

- 一 大总统由国民投票公举。
- 二 大总统任期以法律规定之。
- 三 大总统以国民之委任,有外交、内政、军事之专权。

[14 页]

张琴,号治如,福建莆田人,翰林院编修,现住西城仙游会馆。顺天高等学堂国文教员。

最难读的是袁世凯写在另一张纸上的字,也就是写在红框里的那些字。经过辨认,判读内容如下:

慰勉给假一月 驳斥

公举

另无重枵(? 疑似——笔者按)督速筹

覆

二、墨迹文本解读

诸桥辙次是怎样得到这份《加笔草案》的,目前还不清楚。因为除了“袁世凯民国宪法草案”这条另外粘贴上的附笺之外,诸桥辙次并未作其他说明。收存该墨迹的《儒林墨迹》共粘贴有七人墨迹,其中既有墨者本人所赠,也有诸桥辙次从1919年9月至1921年8月在中国留学期间购买,也有入手路径无法判明的。《加笔草案》属于第三种情况。我们试从笔迹、内容和起草者三个方面来推测其成文时期以及在清末民初的宪法制定过程当中所处的位置。

首先是从笔迹来看。正像在“资料一”的图片上所看到的那样,除了诸桥辙次所写附笺上的笔迹外,还有两个人的笔迹,一个是该草案起草者,即落款所记叫做“张琴”这个人的,另一个是在草案上“加笔”的袁世凯的。落款的存在,意味着《加笔草案》本身是完整的,不存在缺页的情况。

其次,是袁世凯写在另一张便笺上的字。其在内容上是否与《加笔草案》有关的确是个问题,但目前尚未获得结论。不过仅就术语而言,两者当中都有“公举”二字,即《加笔草案》当中的“大总统由国民投票公举”,和袁世凯字条里的“慰勉给假一月,驳斥公举”。这两种墨迹粘贴在同一页面上,其本身是否就意味着某种关联性?这并非结论,但在此不妨假设两者之间具有关联,权作一种假说。

那么,在这一前提下,《加笔草案》呈现出怎样的内容呢?

由以上解读可知,《加笔草案》由三部分构成,即(一)“清皇与大总统交际之礼节”;(二)“清朝皇帝之权限”;(三)“大总统之权限”。如果说这是一部“宪法”,那么内容未免过于简单,与其说是“宪法

草案”，莫不说是宪法草案的“纲要”倒更为确切。

从内容的比重来看，这份纲要有三分之二的内容与清朝皇帝有关，主要是清朝皇帝的地位和待遇问题，还有王宫和八旗的地位及其待遇问题，余下的三分之一是大总统权限。大总统权限涉及三点：大总统选举、任期和权限范围。也就是说，在这份民国宪法草案的设计当中，在未来的“民国”=“共和国”里，“皇帝”与“大总统”同时并存，而袁世凯的“加笔”意见，也正呈现着他的思路，即他在认真考虑将来至少在礼仪上“皇帝”和“大总统”该如何交往。亦可由此推测袁世凯在设计宪法时所面对的问题。仅就《加笔草案》的内容而言，可以说袁世凯面临的最大问题是民国如何对待清朝皇帝的问题，其次是民国成立后大总统的权限问题。这是两个他当时最为关心而且必须解决的问题。

草案的最后落款为：

张琴，号治如，福建莆田人，翰林院编修，现住西城仙游会馆。顺天高等学堂国文教员。

因笔迹与正文相同，所以“张琴”很显然是这份草案的起草者。他把自己姓名和身份写在了最后。关于这个人物，后面将要具体涉及到。

最后是袁世凯写在另一张便笺上的字。判读这些字迹颇费一番周折，消耗了很多时间。如上所述，在《加笔草案》和袁世凯便笺两种墨迹当中都有“公举”二字，即前者的“大总统由国民投票公举”和后者的“慰勉给假一月，驳斥公举”。倘两者内容相关，那么很显然，就意味着袁世凯反对“大总统由国民投票公举”。不过，这个问题还有待进一步考证和研究。

以上是就墨迹的内容所作的解读。接下来有必要对袁世凯和清末民初的宪法作一个简单的梳理，以明确这份资料所处的历史位置。

三、袁世凯与清末民初的宪法

袁世凯(1859—1916)是中国清末民初时期的军人、政治家，也是那个历史时期的实权人物。由于他反对过孙中山，接受过日本对中国提出的二十一条，还在民国以后当过中华帝国的皇帝，所以不论在中国大陆还是在台湾，一般来说他留给人的印象总是一个坏角色。即使在日本对他的评价也不高，甚至在战后很长一段时间里对他都不怎么重视^①。不过公平而论，袁世凯应该说是清末民初这一历史节点上的最为关键的人物。甚至可以说，作为实权者，他在很大程度上实际左右了中国的历史走向。

即使通过以下简略年表^②，亦可以看到袁世凯是怎样一步步走近权力的中心：

- 1885 年 驻朝鲜“总理交涉通商大臣”
- 1895 年 新建陆军督办
- 1898 年 工部左侍郎，统帅武卫右军
- 1899 年 山东巡抚
- 1901 年 直隶总督兼北洋大臣
- 1903 年 会办练兵大臣(另兼八职)
- 1907 年 军机大臣兼外务部尚书
- 1908 年 8 月 27 日 《钦定宪法大纲》
- 1909 年 上谕以“足疾”理由将其解职，回河南
- 1911 年 湖广总督、内阁总理大臣

① 参见[日]竹内实：《大正期における中国像と袁世凱評價》，收入 J・チェン：《袁世凱と近代中国》，守川正道译，东京：岩波书店，1980 年。中文版见《大正时期的中国形象和对袁世凯的评价》，程麻译，《竹内实文集》第九卷《中国历史与社会评论》，北京：中国文联出版社，2006 年。

② 此表参照李宗一《袁世凯传》(北京：中华书局，1980 年)作成。

1911年11月3日 《宪法重大信条十九条》

1912年 临时大总统(3月10日就任。1月1日就任的孙中山辞去该职)

1912年3月11日 《中华民国临时约法》

1913年 大总统(10月10日就任)

1913年10月31日 《中华民国宪法(草案)》

1914年5月 改内阁制为总统制

1914年5月1日 《中华民国约法》

1915年12月12日 中华帝国皇帝

1916年3月22日 宣布取消中华帝国

1916年6月6日 病死

如此看来,除1909至1911年间短暂的“足疾”外,可以说袁世凯至死都没离开过权力的中心。而另外一个众所周知的事实是,这个实权人物还和清末民初的宪法制定有着很深的关系。他在民国四年做了中华帝国皇帝,其为新王朝所取的“洪宪”年号,据说便有“宏大宪法”之意^①。

在我们的调查范围内,从清末到民国三十八年即1949年,曾有过八部宪法,分别为:

1. 1908年8月27日(光绪三十四年八月初一)《钦定宪法大纲》(清政府,以下简称《钦》);
2. 1911年11月3日(宣统三年九月十三日)《宪法重大信条十九条》(清政府,以下简称《信》);
3. 1912年3月11日《中华民国临时约法》(孙中山);
4. 1913年10月31日《中华民国宪法(草案)》(中华民国国会,又称“天坛宪草”,未实施);
5. 1914年5月1日《中华民国约法》(袁世凯,以下简称《约》);
6. 1923年10月10日《中华民国宪法》(曹锟);
7. 1936年5月5日《中华民国宪法(草案)》(未实施);
8. 1947年1月1日《中华民国宪法》(在台湾实施至今)。

可认为其中的前五部都直接或间接与袁世凯有关。那么《加笔草案》在这五部宪法当中相当于那一部呢?回答是,仅就构造性质而言,没有一部宪法与《加笔草案》完全相同。因为在前五部宪法当中没有一部有“清皇”与“大总统”并存的构造。不过,若就具体部分而言,还是可以找到若干重叠或近似的内容。把《钦》和《信》拿来对照,则可知在《加笔草案》“(二)清朝皇帝权限”当中与前两者重叠的内容有三处。

《钦》:

一、大清皇帝统治大清帝国,万世一系,永永尊戴。

二、君上神圣尊严,不可侵犯。

十三、皇室经费,应由君上制定常额,自国库提支,议员不得置议。

《信》:

一、大清帝国之皇统,万世不易。

二、皇帝圣神,不可侵犯。

十五、皇室经费之制定及增减,概依国会决议。

《加笔草案》:

一、清皇世世相承。

二、清皇神圣不可侵犯。

四、皇室经费由国会制定,不得议减。

五、皇室原有之财产及王公世爵各仍其旧。

^① J・チェン:《袁世凯と近代中国》,第246页。

倘若可以假定《加笔草案》是在《钦》和《信》之后起草的，那么也就可以说其基本承袭了前两者当中保护皇帝权利的规定。接下来的问题是，除了正式颁布的《钦》和《信》两种文本之外，在皇帝权利等项规定上，是否还存在与《加笔草案》相类似的文本？回答是肯定的。

在此至少可以出示两种文本。一种是《袁世凯以全权与民军商酌退位条件》^①（1912年2月4日颁布，有甲、乙、丙三部20条，以下简称《协议条件》）；另一种是《清帝退位十九条优待条件》^②（1912年2月13日颁布，有甲、乙、丙三部19条，以下简称《优待条件》）。前者是袁世凯作为总理大臣代表清政府与革命军交涉的退位条件，后者是交涉成立后清政府接受条件。这两种文本与《加笔草案》之间有着更多的同类项，其中《协议条件》有8条相关，《优待条件》有9条相关（具体内容请参照文后“附表一”）。

由“附表一”所见，关于皇帝权利的规定明显存在着内容上的类似性。据此（至少通过皇帝地位和“皇室经费”）还可以进一步推测《加笔草案》成立的时期。但在此从略，将留在最后予以明确。

除了皇帝权利的规定，《加笔草案》还出现了另一项重要内容，即关于“大总统”的条款。“大总统”三字，均不见于以上提到的四种文本。也就是说，在关涉宪法性质的意义上，“大总统”的出现在同时代宪法中意味着全新的要素。《加笔草案》全部16条，与“大总统”相关条款占了10条，其中最重要的是“清皇与大总统交际之礼节”中的第七条和“大总统之权限”中的第一、二、三条。因为这四条都跟“大总统之权限”直接相关。

众所周知，1912年3月11日颁布的《临时约法》，是将此前《中华民国临时政府组织大纲》（1911年12月3—14日）所规定“大总统制”变更为“责任内阁制”的产物，旨在限制“大总统”也就是袁世凯的权力。1913年10月31日完成的所谓“天坛宪草”基本上不过是“临时约法”的增订版，因在大总统的权限问题上与袁世凯发生尖锐对立而被迫中止。此后袁世凯另行制定了宪法，这就是1914年5月1日颁布的《中华民国约法》。因袁世凯欲藉此强化大总统权限，故有“袁记宪法”的俗称。很明显，《加笔草案》里“大总统之权限”所作规定，与《约》的条款极其相似（详细情形请参照“附表二”）。通过对照可知，《约》取消了《加笔草案》大总统“公举”和“任期”条款，通过其“第三章 大总统”的16条规定，把《加笔草案》第三条，也就是大总统之“专权”发挥到最大限度。换句话说，《加笔草案》的大总统“专权”这条纲要，到了《约》就变成了具体细化的条款。

通过以上文本比较，是不是可以说《加笔草案》即便不是袁世凯亲自起草，那么也和在清王朝即将结束民国即将开始的时间点上的袁世凯构想中的“民国”体制蓝图非常接近呢？在这份“民国”蓝图里，“清皇”与“大总统”并存，清皇“世世相承”，“神圣不可侵犯”，皇室财产、王公爵位乃至八旗权利皆受宪法保护；但清皇并不拥有实权，将实权悉委任于大总统；大总统“由国民投票公举”，也有“任期”，大总统“有外交、内政、军事之专权”。或许袁世凯就是抱着这样的构想“走向共和”的。

四、草案的起草者张琴

那么这份颇能体现袁世凯意图的《加笔草案》的起草者张琴，是个怎样的人物呢？从草案落款可知，该人“号治如，福建莆田人，翰林院编修”，在呈递草案的当时，“住西城仙游会馆”，系“顺天高等学堂国文教员”。这些信息在现今介绍张琴的文字中都见不到。“西城仙游会馆”不详，“顺天高等学堂”当时在北京西城区，即现在北京四中和河北师范大学前身^③。

《民国人物大辞典》中“张琴”辞条内容如下：

张琴（1876—），字治如，福建莆田人，1876年（清光绪二年）生，清贡生。1904年甲辰科进

① 张国淦编著：《辛亥革命史料》，上海：龙门联合书局，1958年，第312—313页。

② 张国淦编著：《辛亥革命史料》，第316—318页。

③ 张亚群、史秉强：《从顺天府学堂到顺天高等学堂——河北师范大学校史溯源》，《河北师范大学学报（教育科学版）》2002年第5期；参照北京四中网页 <http://www.bhsf.cn/index.php?id=247>，河北师范大学网页 <http://www.hebtu.edu.cn/a/xxgk/lsyg/index.html>，2014年11月14日。

士,授翰林院编修,在乡创办崇实中学,后又创办兴化中学校,旋为京师闽学堂监督。1912年任福建省教育司司长,辞未就。1913年当选为众议院议员,任《亚东新闻》主笔。国会解散后,归里主持教育。1916年国会恢复后,仍任众议院议员。1917年任护法国会众议院议员。1922年第二次恢复国会时,再任众议院议员。^①

除此之外,我们没找到第二本记载张琴的人物词典。诸桥辙次《大汉和辞典》也没有“张琴”条目。目前在互联网上可以读到一些关于张琴的资料^②,但这些资料几乎都要提到一本书并且引用其中的资料,即《反袁社论选辑》^③。也就是说,该资料选辑构成了历史人物张琴与现今的主要关联,值得重视。

据福建师范大学历史系教授朱维干(1893—1991)所作《前言》记,《反袁社论选辑》一书的编者宪章,系张琴之子,1986年为纪念孙中山诞辰120周年,征求辛亥、讨袁、护法文史资料,在福建师范大学图书馆保存的《亚东新闻》报上搜集了“反袁社论,凡二十四篇,兼及师之《莆田县志稿》及诗文集内有关‘二次革命’诗篇史料,汇集成册”^④。另据陈祖渠《点校后记》,福建师范大学所藏“反袁社论”系手抄本^⑤。据当事者回忆,宪章在查找时“一连两天亲自在馆内摘录、复印一部分,并请馆内职业抄录老先生帮助抄录一部分”^⑥。据同书《点校者附记》所录著述卷册,福建师范大学馆藏张琴著述共16种56卷73册^⑦。

前出朱维干系张琴弟子,关于张琴其人,其在《前言》中介绍如下:“吾师张琴,字治如,晚号石匏老人,福建莆田人。清光绪甲辰进士,授翰林院编修。工诗文,长于书法,并擅丹青,号称三绝,为时珍尚。”

关于《亚东新闻》以及其中的“反袁社论”,据同《前言》,《亚东新闻》系张琴与他人共同创办,“并被推为主笔。当时‘二次革命’前夕,袁世凯称帝日紧,师用‘持儒’笔名,每日撰写社论,评击其阴谋。对袁世凯指使刺杀宋教仁案、擅自同英、法、德、日、俄五国银行团签订二千五百万善后大借款案、中俄条约案、以及内阁与议会之种种黑幕,师一一严加指责,对当时议会政治亦大声疾呼,指陈利弊,深中肯綮,尤其痛斥袁世凯种种丑行,言辞激烈,揭发无遗,无所回避,振聋发聩,雷霆万钧。遂为袁世凯所忌,师遭拘禁,《亚东新闻》报亦被封禁而告终。”^⑧

《反袁社论选辑》里收录了两期“模拟报头缩印版”,一期是“阳历中华民国二年五月一日号,第一百八十五号,本刊每日八页”,另一期是“阳历中华民国二年七月一日号,第二百四十二号,本刊每日八页”。由此可知《亚东新闻》从1913年5月1日到7月1日,在62天里发行了57期,而张琴“每日撰写社论”亦并非虚言。据此可推测,该报大约创刊于1912年10月间。因此,前出《民国人物大辞典》说“1913年……任《亚东新闻》主笔”,似不确。另外,《前言》说“辛亥革命后,师赴京任国会议员”,似乎也不确。因为张琴自己在《加笔草案》的最后写着“现住西城仙游会馆,顺天高等学堂国文教员”,可知辛亥革命的当时他人在北京,而不是革命后赴京。

很显然,由《反袁社论选辑》所呈现的“张琴”是一个与袁世凯势不两立的“反袁”斗士。这和起草《加笔草案》的“张琴”留给人的印象大不一样。那么,张琴与袁世凯到底是什么关系呢?从宪章所写

① 《民国人物大辞典》,石家庄:河北人民出版社,1991年,第891页。

② 朱怀远:《袁世凯最终因何不得不放弃“共和立宪”》,《南方都市报》2012年11月15日;《张琴议员二三事》,莆田文化网 <http://www.ptwhw.com/?post=6752>;张琴(书画家),http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%BC%A0%E7%90%B4_%28%E4%B9%A6%E7%94%BB%E5%AE%B6%29;张琴(清朝进士),[http://b.baidu.com/subview/1333551/7710671.htm?fromId=1333551&-from=rdtself#ref_\[2\]_7710671](http://b.baidu.com/subview/1333551/7710671.htm?fromId=1333551&-from=rdtself#ref_[2]_7710671),2013年10月15日。

③ 张琴著,宪章选编:《反袁社论选辑》,福州:福建师范大学出版社,1986年。

④ 张琴著,宪章选编:《反袁社论选辑》,第1—2页。

⑤ 张琴著,宪章选编:《反袁社论选辑》,第80页。

⑥ 陈祖渠:《张琴著述检索记》,《湄洲日报》2010年5月13日。

⑦ 据《反袁社论选辑》第82页所列书目卷、册数统计。

⑧ 张琴著,宪章选编:《反袁社论选辑》,第1页。

《附志》可窥见到，张琴颇为袁世凯看重。袁为“笼络逊清文人为己用，任命先父为福建第一任教育司长。先父洞悉其奸，不肯就范，坚辞不就”。又，在《亚东新闻》上“逐日撰写社论，指名评击袁氏卖国殃民”之后，“袁氏终于老羞成怒，阳招先父议事，面责先父为‘书呆子’，不去福建为官，在京徒以秃笔喷人何？”这些虽看似对立，但却是熟人之间的对立，能让人感到某种相知与亲切。张琴虽不一定是袁世凯的“左近”，至少也曾经是可以相与“议事”的人。不是任何人写的草案都可以到袁世凯手里。更何况即使在《反袁社论选辑》的文章里，张琴也并非彻底否定袁世凯，把他说得一无是处，而还是把他视为可以原谅的“元勋伟人”：

袁氏执政以来，虽受群小迷惑，举措失当。然开创民国，自不失为元勋伟人。国人即甚恶袁氏，犹十世宥之。^①

就是这样一个也同样看重袁世凯，甚至寄希望于袁世凯的张琴，在武昌起义爆发后不久，在南北议和僵持不下，清政府和北洋势力的“君主立宪”与南方革命军的“共和立宪”各执一词，互不相让之际，向袁世凯呈递了前面所看到的那份宪法草案。袁世凯在上面作了加笔和修改。

五、《加笔草案》的最终文本

如前所述，《加笔草案》最终是否有正式文本生成并且保存下来，一直是对其解读所要解决的问题。幸运的是，在比照完前面的四种“宪法”文本之后，一个偶然的机，我们从《南北议和的清方档案》中找到了《加笔草案》在袁世凯“加笔”之后，正式致请袁世凯转呈皇帝和清政府的文本，即“军机处函件档”《宣统三年十一月□□日全国联合进行会代表张琴等致内阁袁世凯呈》（以下简称《呈》）所载文本^②。据此可以明确以下四点：

（一）《呈》除了将《加笔草案》A“交际”、B“清皇”、C“大总统”三部分的排列顺序变更为A“大圣皇”、B“大总统”、C“交际”之外，基本承袭了前者的内容主干。但应注意的是，在从《加笔草案》到《呈》的转变过程中出现了若干表述上的变化，其对应关系为“清皇”→“大圣皇”、“承袭”→“登基”、“咨”→“咨”、“奏”→“请”，“觐”→（无）、“外藩”→“外藩”、“各种宗教”→“中国各教”、“国民公举”→“国会公举”、“法律规定之”→“宪法定之”等。

（二）通过将两者内容对照“附表三”可知，袁世凯在“清皇与大总统交际之礼节”当中“加笔”的两条并未被后者所采纳，而写在“大总统之权限”之后的“宪法”二字，由后者的“大总统权限”当中的第二条体现出来，即把此前的“大总统任期以法律规定之”更改为“大总统任期由宪法定之”。

（三）这份“呈”，既然有袁世凯加笔修改过的底本，那么也就说明其在作为正式文件“致”袁世凯之前，袁世凯已经看过，并就内容跟起草者张琴等人商量过的，甚至某种意向就是袁世凯本人的授意也未可知。所以，将其解读为袁世凯自己关于“共和”的构想，似乎也并非言过其实。

（四）关于《加笔草案》和《呈》成文的时间，《呈》证实了此前的推测，即成立于《信》之后^③，《优待条件》之前。现在还可以把时间具体到更小范围。由于明确写着日期为“宣统三年十一月□□日”，那么《呈》成文于西历1911年12月20日至1912年1月18日之间无疑。又，其中有“伏望代达伍代表”的话，所以可首先确定是在“南北议和”期间。据《中国历史大事年表》，南方代表伍廷芳与北方代表唐绍仪在上海举行会谈是1911年12月18日^④，“袁世凯等奏，革命军力主共和，唐代表请开国会，拟召集宗室王公会议，请旨以决大计”是12月28日^⑤，29日伍、唐第三次会谈，商定召开国民会议，“解

① 《袁总统可以悟矣》，张琴著，宪章选编：《反袁社论选辑》，第71页。

② 参见中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，上海：上海人民出版社、上海书店出版社，2000年，第161页。

③ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第165页。

④ 沈渭滨主编：《中国历史大事年表·近代卷》，上海：上海辞书出版社，1999年，第684页。

⑤ 沈渭滨主编：《中国历史大事年表·近代卷》，第685页。

决国体问题”^①,30日第四次会谈,“商定召集国民会议办法四条”,31日因袁世凯不接受伍、唐所定条款,唐绍仪辞职^②。1912年1月2日,袁世凯电伍廷芳,“嗣后事件由彼与伍直接往返电商,并请再将停战期限延长十五天”,当天,清军将领十五人电清廷内阁,“誓死反对共和,主张君主立宪”^③,此后,袁世凯与伍廷芳就国民会议召开条件和开会地点等争持不下(1月3、9、13日)^④,1月20日,“伍廷芳电袁世凯,正式提出优待清皇室及满、蒙、回、藏条件”^⑤。以上便是《呈》产生的背景和时间段。这与《呈》中所述完全一致:“窃闻停战议和,期限已满。慈圣如天之量,既愿以君主立宪、共和立宪二者政体孰宜,付之国会公决。徒以选举法和开会地点相持不下,致使合议有决裂之虞……”^⑥,由此可确定《呈》成文于1912年1月中下旬期间。

可以说,《呈》是为解决君主立宪还是共和立宪之国体分歧,避免南北议和危机的一种政治解决方案。其强调这是一种完全“独立”的方案,“非迁就两可之间为调停计也”^⑦,而是在此前公布的宪法信条十九条的基础上,参考各国政体所构想出来的“折中”方案:“尝旁考列邦政体,原本信条,折中乎英法之间,提倡帝国共和主义。尊皇帝为大圣皇,宣布共和政体,召集国会,公举大总统,草拟宪法,实行共和立宪,以冀早定国体而息政争。”^⑧其认为,在“时局危迫”的现在,“完全解决办法”即在于“宣布帝国共和”^⑨。

所谓“帝国共和”的条文,如“附表三”所见。重要的是,《呈》不仅提出了条文,还阐释了制定这些条文的理论的和现实的依据。首先,作为前提,《呈》认为,目前议和双方“未得让步方法”,主要是因为“君主共和二义解释未明”,“此政治学说不明之过也”^⑩,因此,其首先对各国政治制度类型加以辨析。

夫大权操之于一人,是谓君主立宪,日本、俄罗斯是也。大权操于议会,是谓共和立宪,德意志、英吉利是也。至于法兰西、美利坚二国,近人译曰民主、曰合众。谓为共和政体之一种则可,谓为共和政体之概则,则不可。若但言共和二字,则不在有世袭之君位与无世袭之君位明矣。此从法理上解释而绝无疑义者也。^⑪

这就是说,是否有“世袭君位”不应成为施行“共和”的障碍。紧接着,就从六个方面阐释了“提倡帝国共和主义”的“重大理由”,即“一、从法理”、“二、从领土”、“三、从国教”、“四、从种族”、“五、以党派”、“六、从文义”这六个方面得出“观察”结论,认为“此主义之适于今日也”。与上面已经看到的《加笔草案》相比,《呈》的最显著变更是将“清皇”改为“大圣皇”。这不仅仅是称呼上的改变,而是宪法政体设计上的重大调整和更改,因此以上六点“重大理由”也主要围绕“大圣皇”的阐释展开。

首先,“帝国共和”体制当中的“大圣皇”,不同于君主立宪政体当中的君主,甚至也不同于已经公布的十九信条当中的“皇帝”。起草者认为,“君主立宪政体,原则有三:一曰、君主不负责任,二曰、君主神圣不可侵犯,三曰、君主不能为恶”,但现有的君主立宪政体在法理上既不能让君主免责,也不能保证君主“神圣不可侵犯”,“学者于此等理论苦无确当定义”^⑫,因此有必要重新设计一个可以完全免

① 沈渭滨主编:《中国历史大事年表·近代卷》,第685页。

② 沈渭滨主编:《中国历史大事年表·近代卷》,第686页。

③ 沈渭滨主编:《中国历史大事年表·近代卷》,第686页。

④ 沈渭滨主编:《中国历史大事年表·近代卷》,第686—687页。

⑤ 沈渭滨主编:《中国历史大事年表·近代卷》,第688页。

⑥ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第161页。

⑦ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第165页。

⑧ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第162页。下划线为引者所加。

⑨ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第161页。

⑩ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第162页。

⑪ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第162页。

⑫ 中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册,第162—163页。

责的国家元首：“今以政权完全付之大总统，则元首不过以一特别阶级，为全国瞻望。而一切宗教、典祀、封号皆以至高之元首为之。可以为善，不能为恶。”^①这个国家元首，就是“大圣皇”。不难看出，这个“大圣皇”很类似于战后的国家象征的日本天皇。在当时就更是一种全新的构想，起草者对此充满自信与期待：“将来政体上发明最简当之定义，我国政治史有特别光荣矣。”^②

其次，设立“大圣皇”有利于维护“我国五大民族而成大帝国”领土统一。“今尊皇上为圣皇，藉宗教上之感情以联络藩属，并示我国民以无种族之见。如此，则五族相安，同力同心以图国力之发展，则政治改良愈臻完善。”^③

第三，从“国教”即文化传统来看，共和政体当中保留“大圣皇”，“适于今日”。“政治构成，基于学说，学说发明，本于宗教。孔教重伦常，尊秩序，故造成君主政体。耶教尚平等，喜博爱，故造成共和政体。若改变政体直仿美国，是从宗教根本上变更之，无论圣贤大经大法深入人心不易变革，将来党派纷争，中国五十年内无日安席可断言也。夫皇帝之称，为嬴秦专制陋习，其不宜于人权发达之世，固不待言。尊为圣皇，于政治上无责任，深合帝力何有之义。”^④既然有“大圣皇”，那么就要有“君臣二字”，但“按经传本义原为普通上下级而言”^⑤，所以“君臣二字，宜复古义，普通服职皆以相称”^⑥。这样，等级问题也就解决了。

第四，从种族上来看，“今尊皇帝为圣皇”^⑦，即由清皇来当圣皇，也不该成为问题。因为就连“三皇”当中的“黄帝”也来自巴比伦，“循黄河沿岸而进据中国”；盘古为黎族祖先，天皇、地皇、人皇又各有支派，“与黄帝不同族可断言也”^⑧。“然周礼外史，先秦博士皆称之为皇，通鉴前篇引之，未尝以戴异族为玷，则种族之嫌疑可尽释也。”^⑨

第五，“以党派观察”，“今日南人持共和主义，北人持君主主义，此特形势之禁格耳。……要皆以军队之势力为分峙。若彼此各立极端，或一党占胜利，此后党祸尤不可胜言”^⑩。在起草者看来，“南军签议条件，承认仍留大清皇帝名目，永传不废”加剧了南北之争，因此没有必要再保留这一导致动乱的“专制虚位”。“若尊为圣皇，使为国中一特别阶级之人，如天如神，高不可攀。国民得完全政权，以共谋治理一切。政党皆消纳于帝国共和之中。”^⑪

最后，从“文义”上对“帝国”与“民国”加以辨析。“政治家谓有领土之国为帝国”，从这个意义上说，法兰西和美利坚虽然都称“共和国”、“合众国”或“民国”，但皆有藩属之地，实际推行的是帝国主义。因此，称之为帝国共和并无问题。在对“帝”和“国”两个字“正之”以古义之后指出：“如必别标民国，则世袭君主之政体当曰王政，民国公举大总统之政体当曰帝政民国。”^⑫

如何处理清朝皇帝，是辛亥革命当中的一个重要问题。有学者指出，当时的革命派，把君主直接等同于具体的清朝皇帝，而没有更多地意识到“皇帝”其实是一种制度的结果^⑬。《呈》的起草者们，或

① 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第163页。

② 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第163页。

③ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第163页。

④ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第163页。

⑤ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑥ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑦ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑧ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑨ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑩ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑪ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第164页。

⑫ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第165页。

⑬ 陈志让(Jerome Chen)认为：“那时争论的主要在立宪或革命，专制或民主，排满或不排满，把‘君主’这个观念和制度特殊化了，当作某种民族，某一个君主来讨论。”见其《张謇在辛亥前夕政治思想的转变》，《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》（下），中国社会科学院近代历史研究所，1981年，第2289页。

许在设想当中把“大圣皇”想定为现在的“清皇”，但并不看重作为皇帝的具体的个人，而是把“大圣皇”作为一种制度来考虑。这一设计，不仅解决了当时南北双方都要面对的清皇室问题，也为政治权力向共和国大总统过渡指出了一条路径。就这一点而言，其的确超越了当时僵持不下的“君主立宪”和“共和立宪”的宪法设计水准，而可以说是一种全新的构想。另据先行研究，面对政治志向和政治态度不透明的袁世凯，当时的梁启超派“以‘和袁慰革’和‘虚君共和’展开了相当活跃的政治活动”^①。这种动态是否作用到袁世凯目前不得而知，但至少袁世凯方面也准备了“虚君共和”方案这一事实，通过《加笔草案》乃至《呈》则首次获得确认。

《呈》是在张琴所作《加笔草案》原案的基础上完成的。《呈》最后的落款为“全国联合进行会代表张琴、李离、临时国民公会代表朱通儒、刘振源、宪政实进会代表宋育仁、于邦华谨呈”^②。这是他们“会员等日夜研究，往复相商，意见相同”^③的结果。但如前所述，既然袁世凯在张琴的草案上有过加笔和修改，那么他在这份新宪法“草拟条件”的设计中，与起草者们至少应该是意气相投，“意见相同”的同志吧。

1912年8月25日，张琴作为全国联合进行会代表，率领该团体加入中国国民党，当选为30名参议之一。孙文等9人当选为理事。9月3日孙文当选为理事长^④。此后，国民党与袁世凯展开了激烈的斗争，张琴也跟袁世凯分道扬镳，写了大量反袁社论，成为一名反袁斗士。而《加笔草案》那一页也很快被历史翻过，成为被遗忘的一页。

今天找出这一页，可以从中看到袁世凯和张琴等“书呆子”们在清末曾经使中国的宪法设计达到了怎样的水准。虽然他们都不是历史的胜利者。

[附记]本稿系“平成23年度(2011)三菱财团人文科学项目助成”和“平成25年度(2013)佛教大学特别研究助成”之研究成果。在翻字过程中，曾得到南京大学古籍研究所下东波副教授的帮助，在写作和研究会上口头报告的过程中，曾得到京都大学名誉教授狭间直树先生以及京都大学人文科学研究所“现代中国文化深层构造”研究班(代表：石川祯浩)同仁极其宝贵的意见和相关资料，在此谨致以衷心的感谢！

[责任编辑 曹振华]

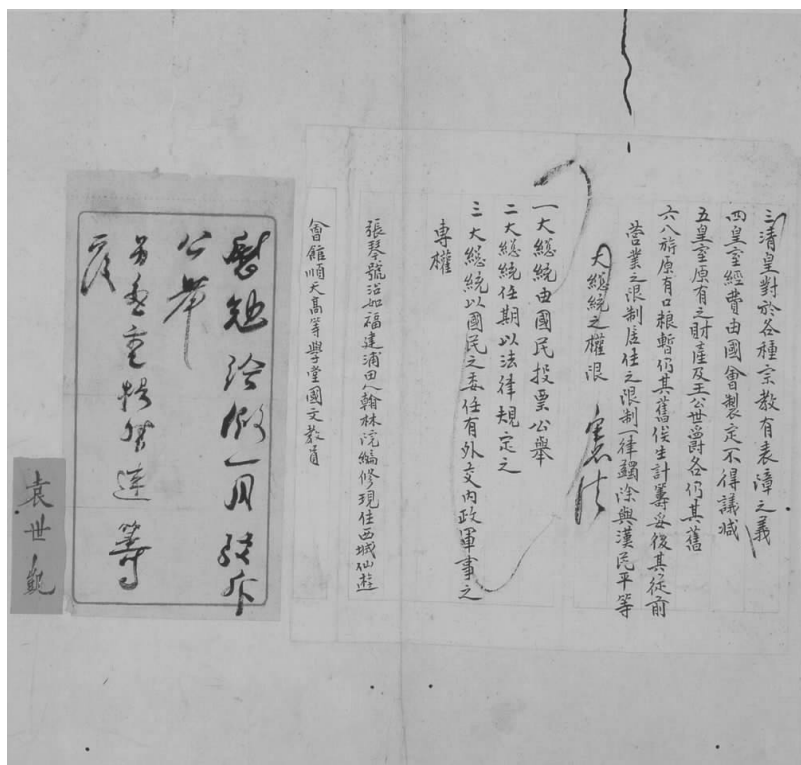
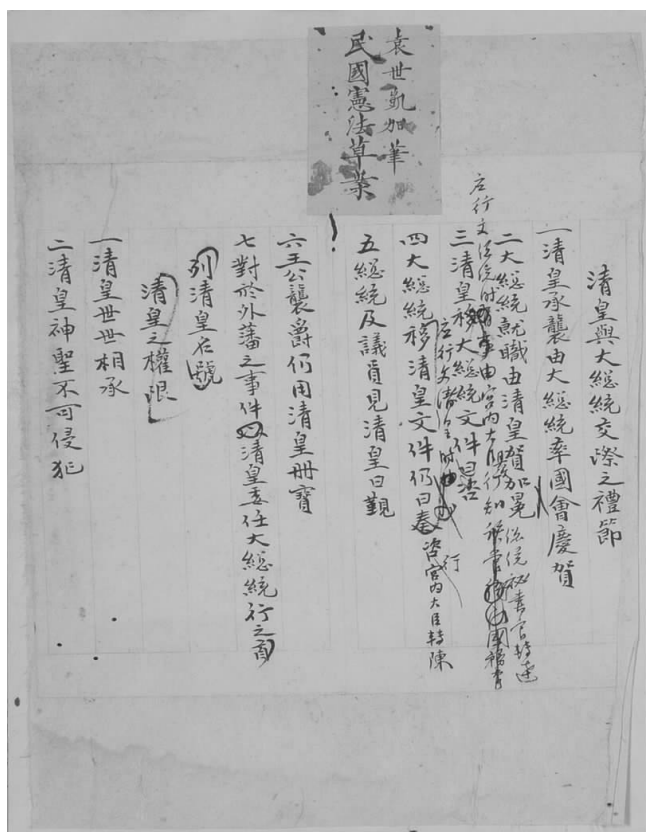
① [日]长井算已：《辛亥南北議和交渉の經過》，东京：汲古书院，1983年，第504页。

② 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第166页。

③ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第8册，第165页。

④ 刘维开编：《中国国民党职员录(1894—1994)》，北京：中华书局，2014年，第10—11页。

資料一 “袁世凱加筆民國憲法草案”原件照片



附表一 “加笔草案”与《钦定宪法大纲》、《宪法重大信条十九条》、《商酌退位条件十九条》、《退位优待条件十九条》对照表

袁世凯加笔民国宪法草案	钦定宪法大纲	宪法重大信条十九条	与民军商酌退位条件	清帝退位十九條條件
清皇与大总统交际之礼节 六 王公袭爵仍用清皇册宝。	无	无	(乙) 一、王公世爵，概仍其旧，并得传袭，其袭封时，仍用大清皇帝册宝，凡大清皇帝赠封爵位，亦用大清皇帝册宝。	(乙) 一、王公世爵，概仍其旧。
清皇之权限 一 清皇世世相承。 二 清皇神圣不可侵犯。	一 大清皇帝统治大清帝国，万世一系，永永尊戴。 二 君上神圣尊严，不可侵犯。	一 大清帝国之皇统，万世不易。 二 皇帝神圣，不可侵犯。	(甲)第一款、大清皇帝尊号，相承不替，国民对于大清皇帝，各致其尊崇之敬礼与各国君主相等。	(甲)第一款、大清皇帝辞位之后， <u>尊号仍存不废</u> ， <u>中华民国以待各外国君主之礼相待</u> 。
三 清皇对于各种宗教有表彰之义。	无	无	(丙)七、满、蒙、回、藏原有之宗教，听其自由信仰。	(丙)七、满、蒙、回、藏原有之宗教，听其自由信仰。
四 皇室经费由国会制定，不得议减。	十三 皇室经费，应由君主制定定额，自国库提支，议院不得置议。	十五 皇室经费之制定及增减，概依国会决议。	(甲)第二款、大清皇帝岁用，每岁至少不得短于四百万两， <u>永不得减额</u> ，如有特别大典经费，由民国担任。	(甲)第二款、大清皇帝辞位之后，岁用四百万两， <u>俟改铸新币后</u> ，改为四百万元，此款由中华民国拨用。
五 皇室原有之财产及王公世爵各仍其旧。	无	无	(乙)三、皇族私产，一体保护。	(甲)第七款、大清皇帝辞位之后，其原有之私产，由中华民国特别保护。 (乙)三、皇族私产，一体保护。
六 八旗原有口粮，暂仍其旧，俟生计筹妥后，其从前营业之限制、居住之限制，一律删除，与汉民平等。	无	无	(丙)四、王公中有生计过艰者，设法发给官产，作为世业，以资补助。 五、 <u>先筹八旗生计</u> ，于未筹定之前， <u>八旗兵俸饷</u> ，仍旧支放。 六、 <u>从前营业居住等限制</u> ， <u>一律删除</u> ，各州县听其自由入籍。	(丙)四、王公中有生计过艰者，设法代筹生计。 五、 <u>先筹八旗生计</u> ，于未筹定之前， <u>八旗兵俸饷</u> ，仍旧支放。 六、 <u>从前营业居住等限制</u> ， <u>一律删除</u> ，各州县听其自由入籍。

附表二 《加笔草案》与《中华民国约法》对照表

加笔草案	中华民国约法
对于外藩之事件， <u>清皇委任大总统行之</u> 。 <u>首列清皇名号</u> 。	无
一 大总统由国民投票公举。	无
二 大总统任期以法律规定之。	无
三 大总统以国民之委任，有外交、内政、 <u>军事之专权</u> 。	第三章 大总统 第十四条 大总统为国之元首，总揽统治权。 第十五条 大总统代表中华民国。 第十六条 大总统对于人民之全体负责任。 第十七条 大总统召集立法院，宣告开会、停会、闭会。大总统经参议院之同意，解散立法院；但须自解散之日起，六个月以内，选举新议员，并召集之。 第十八条 大总统提出法律案及预算案于立法院。 第十九条 大总统为增进公益，或执行法律，或基于法律之委任，发布命令，弄得使发布之；但不得以命令变更法律。 第二十条 大总统为维持公安，或防御非常灾害，事机紧急，不能召集立法时，经参议院之同意，得发布与法律有同等效力之教令；但须于次期立法院开会之始，请求追认。前项教令，立法院否认时，嗣后即失其效力。 第二十一条 大总统制定官制官规。大总统任免文武职官。 第二十二条 大总统宣告开战、媾和。 第二十三条 大总统为海陆军大元帅，统率全国海陆军。大总统定海陆军之编制及兵额。 第二十四条 大总统接受外国大使、公使。 第二十五条 大总统缔结条约。但变更领土，或增加人民负担之条款，须经立法院之同意。 第二十六条 大总统依法律宣告戒严。 第二十七条 大总统颁给爵位、勋章，并其他荣典。 第二十八条 大总统宣告大赦、特赦、减刑、复权；但大赦须经立法院之同意。

附表三 《加笔草案》与《张琴等致内阁袁世凯呈》对照表

加笔草案	张琴等致内阁袁世凯呈
A 清皇与大总统交际之礼节	C 大圣皇与大总统交际
一、清皇承袭，由大总统率国会庆贺。	一、大圣皇登基，由大总统率王公内阁国务大臣及国会议员庆贺。
二、大总统就职，由清皇贺加冕。	二、大总统就职，由大圣皇加冕。
三、清皇应行文总统时，由宫内大臣具文行知。总统秘书官转达。 移大总统文件曰咨。	三、大圣皇与大总统文件用咨。
四、大总统应行文清皇时，咨行宫内大臣转陈。移清皇文件仍曰奏。	四、大总统与大圣皇文件用请。
五、总统及议员见清皇曰觐。	
	五、封爵袭号由大总统请大圣皇行之。其余不在此列。
六、王公袭爵仍用清皇册宝。	A 七、王公袭爵皆乃其旧。
七、对于外藩之事件，清皇委任大总统行之。首列清皇名号。	六、外藩之事件，大总统请大圣皇加盖御宝行之。俟外藩议会成立后废止。
B 清皇之权限	A 大圣皇权限
一、清皇世世相承。	一、大圣皇世世承袭。
二 清皇神圣不可侵犯。	
	二、大圣皇为保持尊严，于政治上无责任。
三、清皇对于各种宗教有表彰之义。	三、大圣皇于中国各教有封号之权。
	四、大圣皇于全国人民忠孝节义及慈善等事有表彰荣誉之权。
四、皇室经费由国会制定，不得议减。	五、皇室经费以宪法定之。
五、皇室原有之财产及王公世爵各仍其旧。	六、皇室私产不得侵犯。
六、八旗原有口粮，暂仍其旧，俟生计筹妥后，其从前营业之限制、居住之限制，一律蠲除，与汉民平等。	
C 大总统之权限	B 大总统权限
一、大总统由国民投票公举。	一、大总统由国会公举。
二、大总统任期以法律规定之。	二、大总统任期以宪法定之。
三、大总统以国民之委任，有外交、内政、军事之专权。	三、大总统以法律规定有全国统治权。
	四、大总统于政治负完全责任。

文化比较的思想误区

——兼评安乐哲“儒家角色伦理”

[美] Ben K. Hammer (孟巍隆)

摘要:东西方之间的文化比较乃是一百年来的学术焦点,迄今仍有热烈讨论。文化比较有着多种多样的具体模式,但大体都具备一个共同特点:文化比较者均将东、西方对立起来加以比较,将二者分别推向两个相反的文化极端,构成人为的而非自然的对峙状态,在这个对峙的基础上进而给予定义、分析与价值判断。这种人为的对立状态造成了文化比较研究中的思想误区。从历史角度对此现象进行考察,可以发现“两极化”的错误思想贯穿了百年来的文化比较工作。由于“两极化”的文化比较研究属于人为的思想框架,并不代表各个文化之间的现实情况,所以此种思想模式造成很大的误导,不利于实事求是的科学观察与比较研究。两极化思维是人类普遍的心理学现象,文化比较中的两极化思维,有其认识论根源。近年来流行于世的“儒家角色伦理”这一学说,充分地体现了此种思想误区。

关键词:东西方文化比较;两极化思维;儒家思想;“角色伦理”;安乐哲

一、极端对立——东西方文化比较中的共同偏见

从事文化比较的学术工作者们都追求实事求是、客观的研究态度和成果,不过完全客观是很难做到的,研究者多多少少都会带着自己的一些成见。不承认自己成见的存在,自称完全客观,乃是不现实、不成立的立场。美国著名哲学家希拉里·普特南犀利地批评这种极端的唯实论,说这种态度“试图从‘无视角’来观察世界,这是不可能的”,他声明:“我们不可能具有不反映着自己利益和道德是非标准的世界观。”^①安乐哲先生在《儒家角色伦理》一书中对此表示赞成。

人们认为文化比较必定带有偏见,一般指的是一种文化对其他文化的偏见,即甲国人有甲国人的偏见,乙国人有乙国人的偏见等等,而笔者想指出的是:不同文化背景下的人也会持有相似的偏见。本文所要探讨和批判的就是文化比较工作者们普遍具有的一个偏见,那就是东方与西方文化的极端对立。

从历史角度来说,这个现象可以视为汉学发展史或者中西方交流史的必然结果。自从西方汉学这一学科诞生,西方人采用西方的文化概念和宗教的定义去分析和评估中国的历史文化,而这些西方文化、西方哲学的标准,颇具自身文化特色。美国比较哲学家罗斯文先生总括其要点说:“自从笛卡儿的时代以来,西方哲学家越发地喜欢从具体的人类抽绎出来一种意识形态上的‘心性’,并且得出结论说,独立于肉体之外的这个心性……才是个别人物自知、自治的本体。他们竟然进一步认为,从哲学视角而言,这抽象心性本体比起实际的人物更为真实,因为每人的个体特征都只不过是偶然,

作者简介: Ben K. Hammer (孟巍隆), 山东大学儒学高等研究院讲师(山东济南 250100)。

^① Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 28, 178. 中文为笔者所译,下同。

因此没有什么哲学意义可谈。”^①用这种西方思维的绳墨去衡量中国的哲学思想,很明显既不客观,也对中国很不利。安乐哲对此大加抨击,说:“由十九、二十世纪发展出来的现代欧洲儒学形象,甚为迂回歪曲,不以儒学自身的文化背景去识别儒学,反而强求套用欧洲传统思想的构架,再加以甄审。”又说:“儒家思想曾受外来的因素而贬值。在被西方学术界引进和学习的过程中,儒学的很多关键哲学术语,用了亚伯拉罕式的宗教观念和语言来进行翻译,其结果是,不少人眼里的儒学只不过是一种弱不禁风的次等基督教。”^②

中国的学者也深受其影响。冯友兰的名著《中国哲学史》,开宗明义第一章首句便是:“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之。”^③他紧接着阐明哲学的定义,陈述一系列诸如宇宙论、人生论、知识论之类的西哲词汇范畴并给予说明。其部分结论如下:

中国哲学家之哲学,在其论证及说明方面,比西洋及印度哲学家之哲学,大有逊色。^④

中国哲学亦未以……知识问题(狭义的)为哲学中之重要问题。……在中国人的思想中,迄未显著的有“我”之自觉,故亦未显著的将“我”与“非我”分开,故知识问题(狭义的)未成为中国哲学上之大问题。^⑤

哲学家不辩论则已,辩论必用逻辑……[在中国]亦少人有意识地将思想辩论之程序及方法之自身,提出研究。故知识论之第二部——逻辑,在中国亦不发达。^⑥

中国哲学,又以特别注重人事之故,对于宇宙论之研究,亦甚简略。故上列哲学中之各部分,西洋哲学于每部皆有极发达之学说;而中国哲学,则未能每部皆然。^⑦

胡适持有相似的看法:“近代中国哲学(笔者按:指唐代以来),与科学的发展曾极大地受害于没有适当的逻辑方法。现在,中国已与世界的其他思想体系有了接触,那么,近代中国哲学中缺乏的方法论,似乎可以用西方自亚里士多德直至今天已经发展了的哲学的和科学的方法来填补。”^⑧

总言之,在以西方哲学特征为标准的东、西比较研讨中,中国哲学必定显得处处不如西方哲学的高深和完备。

当时,类似冯氏、胡氏的这种新视角的确比较先进甚至具有革命的意味,可作为事后诸葛亮的我们,不难看出这类自愧不如的心态也是一种方法论的弊病。近现代汉学家们意识到了这个问题,于是致力将中国哲学思想从西方学术框架中挽救出来,进而重新建立中国哲学自有的特征,打造一个更为客观的平台来进行文化比较和对话。换言之,即以儒还儒,以孔注孔。安乐哲的《儒家角色伦理》通篇多次立定此目标^⑨。安氏之其他专著例如《通过孔子而思》、《汉哲学思维的文化探源》等,顾名思义,也都具有这样一个明确的宗旨。

然而物极必反,目前,汉学和国学研究仿佛走到了另一极端。汉学家们为了给中国哲学或者儒家思想构建一个合乎中国国情与中国历史文化实际的解释框架,而致力于抛弃一切西方哲学与西方文化的因素。这种用意固然好,但容易造成一个大问题:在从中国哲学里抛弃一切西方因素的过程中,他们实际上抛弃了过多的东西,无意中也在抛弃一部分中国自有的哲学元素。这是为什么呢?

① Henry Rosemont, *The Chinese Mirror: Moral Reflections on Political Economy and Society* (La Salle, IL: Open Court, 1991), 62-63.

② Roger Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2011), 13, 19.

③ 冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2006年,第3页。

④ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第7页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第8页。

⑥ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第8页。

⑦ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第8页。

⑧ 胡适:《先秦名学史》,《胡适全集》第5卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,“导论”第10页。

⑨ Ames, *Confucian Role Ethics*, 35, 212, 257.

因为这种方式把东、西方两个文化两极化和对立化了：每当遇见双方共有的特征，便硬把它归纳到其中一边去，使其成为其中一方的独有特色，其后果是，如若本文化具有某一个特征，对方的文化就不得有之，那只好把相左、相反的特征嫁接到对方文化身上。事实上，东、西方两个或者多个文化传统具有不少相通、相同之处，而正是这些共同处，极容易被文化比较的工作者所忽视，甚至被抹杀掉。

我们举两个例子予以说明。“逻辑”作为一种合理、非奇幻性的思维能力，乃全人类共同具备之功能；作为纯哲学的概念，也是东、西方古老文明均探索过的学问^①。它在西方学术史上倍受重视，甚至演变成一门独立学科，成为西方哲学最具代表性的特征之一，而在东方学术史上却未受到相应的高度关注。“中国古代没有逻辑学，而只有逻辑理论的萌芽，后来也没有得到发展。逻辑萌芽见于先秦诸子的名辩学”^②，因此，它就被海内外学者们视为西方哲学的独特因素，而中国文化则被说成“没有逻辑”或者逻辑思想甚不发达的文化^③。这种对立化的说法只能代表一种人为的分界线，而并不代表实际情况。

“孝”是另外一个实例。孝敬父母乃是众多古老文明共有之伦理教律^④，只是在中国文化里，它后来发展成至关重要的道德标准与典范（“孝道”、“孝经”），而在西方则没有如此发展。结果，在文化比较研究中，还有在中国百姓的意识中，“孝”就被划到东方一边去，成为东方国家独有的文化特色。

这种文化两极化的思想在 20 世纪鸿儒梁漱溟的比较哲学工作中得以充分表述。他曾引用过李大钊的说法，写道：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动，是也。”^⑤梁氏本人接着列举了许多东、西方文化之间的异点去补充说明：

一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理智的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。^⑥

这类文化评估令人深感东方文化的一切特征是相对于西方而建立的，同时西方文化的特征又是相对于东方而建立的。

不光文化比较的成果呈现两极化的面貌，甚至文化比较工作者本身也会按照两极化思维与偏见被加以严格划分：中国国学家与西方汉学家都专攻中国传统学问，但各自的方法论常被区分为两种截然不同、互不相容的治学思路^⑦。然而，这种两极化的思路并不反映现实，很难概括中、西方研究者的真实情况。我们可以从安乐哲的《儒家角色伦理》这部书及其整体学说中找到“两极化”的众多表现。以下先采用“原理”/principle 这一哲学概念为例予以说明。

作为一种固定不变、放诸四海而皆准的规则，西方哲学一直很重视“一般原理”，即 universal

① 就“中国古代有逻辑”这一命题，见梁启超《墨子之论理学》、胡适《先秦名学史》、周云之《中国逻辑史》。至于中国古代之有逻辑思维及相关研究，参见张斌峰：《中国古代究竟有没有逻辑？》，<http://www.guoxue.com/?p=1738>。

② 程仲棠：《逻辑要与中国现代文化接轨》，《社会科学战线》1996 年第 4 期。

③ 王国维、郭沫若、牟宗三、唐君毅、徐复观、杨振宇等人俱论述中国古代没有逻辑学、逻辑思维。参见程仲棠：《近百年“中国古代无逻辑学论”述评》，《学术研究》2006 年 11 期。

④ 参见 Fu Youde and Wang Qiangwei, “A Comparison of Filial Piety in Ancient Judaism and Early Confucianism”, *Journal of Chinese Humanities* June 2015, Vol. 2.1; 笔者按，犹太教同基督教皆依仗《圣经·旧约》十诫中的第五条而主张行孝，且《旧约》里他处屡有此类劝导，如《出埃及记》20:12, 21:15, 21:17, 《箴言》20:20, 23:25, 28:24; 就穆斯林教来说，《古兰经》亦极力提倡敬爱尊护双亲，如《古兰经》2:83, 4:36, 6:151, 17:23-24, 29:8, 31:14, 46:15; 就佛教来说，《大方便佛报恩经》、《大乘妙法莲华经》、《大乘本生心地观经》、《大方广佛华严经》、《大般涅槃经》、《梵网经》等若干经书都有孝顺父母的圣训。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，2012 年，第 34 页。

⑥ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 34-35 页。

⑦ 参见孟威龙：《国际视野与汉学形态》，《云梦学刊》2008 年第 3 期；孟巍隆：《西方汉学的终结》，《世界汉学》第 16 卷（2016 年），待刊；Benjamin Hammer, “The End of Western Sinology”, *Berliner China - Hefte* 46(2015)。

principles。从柏拉图到康德再到约翰·罗尔斯,西方哲学家们很少提倡“因人制宜”之类的主观道德规范。这一点应该没有很大争议。但是把原理认定为西方哲学的特征,这是不是意味着原理是西方哲学独有的东西,而中国哲学便不能有之?中国哲学必须与此相反?答案当然是否定的,可是“儒家角色伦理”正是如此表态。我们阅读安先生的原文便会发现,作者每当提及“principles”,都会刻意回避或者否认它与中国哲学有任何关系。其原文如下:

儒家思想不求助一套客观原则,反而试图通过行仁而在家庭、社会中度过完整又道德的日子。^①

儒家主义者还认为“原理”只不过是“从成效行为中归纳出来的文化的、主导性的一般说法,而不是先于实际的、可以放诸四海而皆准的规则”。^②

或有人以为《论语》5.12、12.2、15.24的否定式“黄金法则”(golden rule),即“己所不欲,勿施于人”,正是一般原理。可我们倾向于认为,这条更应该视为一个笼统的态度,指导我们在自己的关系中选择最适宜的行为和措施,并不是一个放诸四海而皆准的固定原理。^③

据他诠释,唯独西方哲学方能有固定不变的原理,而儒家思想的真理与美德都是相对的、因人因事而异的、看具体情况而暂定的。

这种思路过程由几个递进的前提组成:1. 其立论目标为建立一种原汁原味的、不包含西方哲学因素的中国哲学(儒学);2. 西方哲学非常重视普适原理;3. 所以,必须否认儒家学说中的一切普适原理,从儒学体系中挑出并去掉“一般”的与“普适”的东西,把儒家学说描述成因人制宜的角色伦理,认为唯有如此,重构的儒家伦理学才能免受西方哲学的干扰和污染。

这个结论让人难以接受,且未必能成立。如傅斯年就对中国传统学问恰好持相反的看法。傅氏议论中国学术之根本弊病,其中一条便是:“中国学人,不认时间之存在,不察形势之转移。每立一说,必谓行于百世,通于古今。……中国学者,专以‘被于四海’、‘放之古今’为贵。”^④傅斯年的评估或许夸大其词,但安乐哲的看法处于另一个极端,也难站得住脚。安先生等人毫无疑问都是善意地尝试为儒家思想建立一个适切的、脚踏实地的中国式解释框架,比起过于抽象的西方哲学更能照顾到人类的实际情况,但如此“拯救”孔儒哲学,将儒家思想说成没有放诸四海而皆准的道德规范,实际上有矫枉过正之嫌。

上述误区正是由两极化的思维方式衍生而来的:既然认定一般原理是西方哲学的重要元素,于是把原理从孔儒思想体系中切除掉,剩下来的中国元素,同西方哲学的元素呈现迥异,如此就创造出人为的对峙状态。

我们还可以从另外一个角度来论证这类“对立状态”在现实中并不成立。倘若两个物体——一个别人也好,整体文化也好——存在长久又密切的接触,那么二者之间势必会深深地互相影响,互相作用,在成长过程中很可能发展出相对立的特征。如一起长大的亲兄弟俩,往往呈现性格方面的区分化,即一个外向,一个内向;一个喜好读书,一个喜好体育;一个具有要强心理,一个具有矜持心理等等。需要强调的是,这一对对构成对比的性格特征是相对于彼此而形成的,即二者形成类似阴与阳的互补关系,各自特点均相对于对方而得到定义。我们也可以使用更科学的案例来说明这一论点:“如果我们观察一个稳定部落中的社会性差异——例如新几内亚岛部落中的两性差异,会发现仅只断言一种性别的生活习性、性格构建与另一性别迥异是不够的。重要的一点是,一种性别的生活习惯与另一方的生活习惯是相互吻合的,一方的行为塑造了另一方相应的行为习惯。我们还发现了两

① Ames, *Confucian Role Ethics*, 165.

② Ames, *Confucian Role Ethics*, 180.

③ Ames, *Confucian Role Ethics*, 297, note 10.

④ 傅斯年:《中国学术思想界之基本谬误》,《中国古代思想与学术十论》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第191页。

性之间的一些互补模式,例如旁观—表演、统领—服从、付出一依赖,或者这几点的结合,而我们从未曾发现这些团体之间互不相关。……把这些基本原则应用到共同存活的群体之间的差异上,也并无不妥之处。……如果说两个不同的群体能够共存于一个社群之中而毫无相关联的特性,实在令人难以信服。”^①此道理是显而易见的。我们还可以从反面来运用此种逻辑,以证明中、西方文化两极化实为一个思维误区:如果二体之间不存在上文所描述的相辅相成的共同发展路线,那么其各自特征便不应当呈现显著、对称的互补关系。中国古老文明与西方古老文明皆是独立于彼此之外而形成民族传统,虽曾有零散来往交流,但绝不至于达到相辅相成的程度。这两种文化个体不应当显示阴阳类型、相互定义的文化特征。正因为此,我们回头再看前述梁漱溟那段具有代表性的话,便感到十分别扭。

从梁漱溟到安乐哲,他们心目中的中、西方民族文化即是那样完全对立的、相互定义的阴阳文化。这种观点,只能说代表着他们两极化的世界观,并不代表双方文化的本质。

二、两极化思维所造成的思想误区

20世纪著名历史学家陈垣写过一部小书叫《史讳举例》,其自序里直截了当地声明:“避讳为中国特有之风俗,其俗起于周,成于秦,盛于唐宋,其历史垂二千年。”^②陈先生对于国内避讳历史与方法的考证工作固然是一流的,但就避讳历史在国与国、文明与文明之间的比较,却没有研究过。事实上,中国以外的文明也曾出现过避讳的史例,甚至人类历史上所有主要文明中都出现过避讳的现象^③。在不考查真相的情况下,陈先生想当然地认为,凡是中国文化有的东西,理应也是中国独有的东西,于是遽然作出错误的结论。这就是两极化思想的结果——刻意寻找不同文化之间的相左之处,加以扩大与对峙。可是继续深入钻研,哲学的与文化的比较会揭露出一些更重要的、深层的重叠和交叉。原来以为自己文化、自己民族独享的表征与现象,实则其他文化、其他民族也有,甚至他们这一方面的特色不一定亚于自己的。

如果使用不恰当的思维模式,即两极化思维去从事文化比较,那么两极化思维就不仅仅是理论上的无害谬论,而必定对学界与读者们留下后患。具体而言,两极化的思维误区具有三方面的弊端:1.它是不能反映实际情况的错误描述,被比较的文化个体的真实面貌被扭曲,学者难以就其文化本质获取全面、综合的认识;2.两极化思维将个别文化内在的复杂情况过于简单化,将每一文化个体视为清一色的独块巨石;3.两极化的叙述会产生失调的价值判断。

第一个弊端即是,两极化思维是对文化整体的误传。所谓误传通常表现为片面的刻画。经过比较,两个文化都会失去一部分固有元素,以便于同对方文化构成干净利落的对照。这种做法的理由是显而易见的:将两个物体陪衬起来,通过对照而突出各自的异处,从此更清楚地展现各自的特色。在心理学中这叫“对比效应”(contrast effect)。但是苛求过于“干净”的对比会导致人为的衬托,也致使文化特征被歪曲、误传和掩盖。我们可以举个来自日常生活的道德问题作为例证。《儒家角色伦理》第四章有一节专门探讨《论语》中知名的伦理寓言:“父为子隐,子为父隐,直在其中。”这个故事讲的是儿子隐护其父,安乐哲先生就此举了一个相类似的例子,并加以自己的说明:

假如家长发现自己的孩子在商店里行窃,应当如何处理才好?一个可能的做法便是拨110,报警抓贼,然后联络媒体机构,告知以真相。如此既能证明自己作为家长是无辜的,也可以让犯罪的孩子依法受到惩处。这样无疑对保护法令、惩一儆百最具效力,毕竟盗窃属于违法行为。

① Gregory Bateson, "Morale and National Character," *Steps to an Ecology of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 90—91.

② 陈垣:《史讳举例》,北京:中华书局,2004年,第1页。

③ 参见王建:《中国古代避讳史》,贵阳:贵州人民出版社,2002年,“序言”。

但哪有家长居然会这样做呢?

或许可以采取更具想象力的解决方法,不直接用惩罚而是用耻感纠正孩子的行为。思想开通灵便的家长,也就是有“正见”的家长,会考虑到孩子平常表现很好,唯这一次发生失误,于是领孩子回到犯罪现场,向店长赔付货物并道歉。家长、店长都会充分利用和刺激孩子的耻感,来规劝和教育孩子。从短期来说,问题得到了解决,因为店长收回失物;从长期来说,家庭与社会秩序都得到保障,因为既教育好了孩子,且巩固加强了各方的社会团结意识。^①

安先生正确地指出,哪里也没有家长竟会投诉自家的孩子,但安书的前后语境均明确表述,这种具有“想象力的解决方法”是独属儒家的处理办法,只有儒家的“角色伦理”才会考虑到人际关系与感情,西方哲学却是一套冰冷的、机械的客观规则,只懂依法惩处和抽象是非。其实西方思想,尤其是西方社会的百姓都没有那么无情,一般都会采取折中的、随机应变的办法去对待如此富有私人感情的困境和矛盾。可是如果承认中、西方文化的人对此种道德困境会采取相类似的办法,那么安先生就不好作比较,更不好突出儒家文化的美德和优点。于是,经过两极化模式的文化比较,西方社会的道德感成了牺牲品。这种描述便是两极化思维的结果,也是一种人为的对立,是一个走极端的表现,是一个误区。

从这个例子我们可以看出,安乐哲等人的东方学含有幸灾乐祸的色彩,其对中国哲学的提倡建立在西方哲学的缺点上。为了让中国哲学与文化显得更好,必须让西方哲学与文化在相比之下显得不合格、不切实。再三强调西方的病况,东方的智慧自然而然就成为可行的药方,所以才一个劲儿强调西方哲学过于理性而从不考虑到个人心情与感受。这样叙述西方哲学史确实符合他们所需但未必与现实相吻。近期美国哲学家斯洛特(Michael Slote)发表过一篇颇具影响力的文章,旨在以中国哲学去“重启西方哲学”^②。与安乐哲一样,他极力主张中国的传统智慧,以为可以挽救西方哲学甚至全社会的种种弊端。他断言:“我们西方思想传统的基本哲学前提与视域从本质上是错误的。”^③又言:“中国哲学从未走过西方理性主义的极端,并且我们坚信,随着中国在世界舞台上势力与声威的增长,中国思想家、哲学家便处于最好的位置,可以借鉴自己的悠久深厚文化传统而对西方哲学进行纠正或者重启,因为比起西方的传统,中国的传统思想更加认可感情与健康的日常生活的价值。”^④西方哲学果真是这么极端又片面的唯理论吗?斯洛特这篇宣言引起了较大的反响和激烈的争论。中国学者白彤东对此发表过自己的意见,说道:“西方哲学传统是否过于理性主义?我对这种宽泛的说法持怀疑态度。苏格拉底(不是指历史人物,而是指柏拉图对话集里的中心人物)似乎表达了对理想世界的渴望,但是我们不应忘记,他正是因为反语法而被世人所熟知,而柏拉图从不以自己的身份发声。很多情况下,不能简单地把苏格拉底表面的话视为他的真实意图。他有一个著名的论断——身体是精神追求的羁绊。但是他这个被指控为亵渎神灵的人,又因为服从神的意志而拒绝自杀。亚里士多德确实说过理论上的生活是最好的,但这是一个有争议的‘柏拉图式转折’,存在于他的非柏拉图或者反柏拉图的伦理学著作中。法国哲学家哈道特(Pierre Hadot)认为,生活方式同样是古代西方思想家重点关注的对象,而所谓的理性主义转折大概在西方现代化后才占据主流。”^⑤虽然此番话稍有背离常识之嫌,但不无道理。对比效应致使西方哲学显得过于理性化,但这未必是史实的客观反映。

误传文化特性,还存在另一方面的问题,就是两极化思维是个自我维持的恶性循环。就是说,两个文化之间划分鸿沟,被套上了互相对立的两极特征,从此以后每次再接触碰撞时,双方文化都显示

① Ames, *Confucian Role Ethics*, 166—167.

② Michael Slote, “The Philosophical Reset Button: A Manifesto,” *Dao* 14(2015).

③ Michael Slote, “The Philosophical Reset Button,” 8.

④ Michael Slote, “The Philosophical Reset Button,” 1.

⑤ <http://warpeftandway.com/discussion-slotes-button/#more-93023>.

出越发两极化的行为和反应。换句话说,在彼此面前,东方人表现得越发东方化,西方人表现得越发西方化。这种现象称作 schismogenesis,从字面上可译为“分裂创始”。英国著名人类学家、社会科学家格列高里·贝特森(Gregory Bateson)将其定义为“渐进分化”(progressive differentiation),他解释说:“这个分裂创始,假如不受限制,会在两个群体的成员之间导致性格特点的不断前进的单边扭曲,这个又会转而导致双方间的相互敌对感,最后的结果必定是整个体系的瓦解。”^①渐进分化属于恶性循环,其危险在于,不仅学术性的文化比较会产生两极化的对立状态,而且这种看待对方的心态与视角亦会直接对人与人之间的跨文化接触和交流造成负面影响。

第二个弊端是把文化内在的复杂性予以简单化。在使用两极化思维模式进行文化比较时,我们也将各个文化内部的多元性与多样性抹杀掉,强求文化特征的统一性,以便于同对方的(统一)文化进行对比。毕竟我们比较的对象,不仅是相对立的文明、相对立的生活方式与思维方式,而且首先是相对立的概念:“东方”文化与“西方”文化。光看一个东一个西,从本质上想必是相反的、相对立的物体,那么其所包含的一切内容想必也是相反的、相对立的。这貌似是个合乎情理、不言而喻的结论。但正是这种理所当然的两极化思维最需要防备,因为它往往引导我们得出过于简单化的谬论,且维持成见。心理学家布鲁尔(Marilynn Brewer)解释说,“一般来说,我们偏向于认为内团体的成员与成员之间彼此相类似”^②,又“随着个体与团体之间的分界线缩小,个别人更有可能使用简单化了的的社会性范畴意识去跟他人交流,也对相类似的人与非类似的人辨别得更加敏感”^③。爱德华·萨义德(Edward Said)从历史的角度阐明这个现象:“‘欧洲’与‘亚洲’或‘西方’与‘东方’之间古老的区分将所有可能的人性类型聚集在一个非常宽泛的标签之下,并且在此过程中将其简化为一两个终极的、一般性的抽象形式。”^④有基于此,文化比较尤其是两极化文化比较的研究理所当然认为中国人与中国人互相之间都呈现相同或相似特性,东西南北,自古至今,其人与其文化皆具备一组固定、标配的特征,是一个人品和一种文化的理想型。美国人与美国人之间,甚至西方人与西方人之间亦被视为相互类似,都来自一个铁板一块的整体文化模板。惟其如此,“对比效应”方能最显著,方能将两种文化看得最“清楚”。可每一文化的复杂内部情况都因被忽略而被误传。

第三个弊端是,两极化的描述产生不公正的价值判断。这一论点与上文第一点有着递进关系。文化比较的第一层是告知读者,文化与文化之间存在哪些异同点,显示哪些具体特征。在此基础上,作者以及读者都可以作出价值判断,而在错误的特征描述上,只能作出错误的价值判断。

美籍华人学者熊玠对中、西学双通,作出过不少中西方文化比较的成果。熊先生认为,两个古老文明的一个核心区别在于,中国古人由于其固定的农耕生活方式,寻觅生存的资源可以不必跳出身边的附近环境,因此从精神上中国人均向内寻找救赎;相反,西方古人由于其游牧部落的生活方式,需要不断换聚落地点,向他处寻找资源,因此从精神上西方人均向外寻找救赎^⑤。得出这种结论从逻辑上属于比较大的跳跃,因为他从过于简单的物质史实演绎出过于笼统的哲学结论,但我们今天更关注的是熊先生进而作出的价值判断。在探讨从文明差别到文化差别的转变时,他专注于双方近现代社会的特点对照,既然中国人向内求救赎,所以中国历史文化就形成了“内圣外王”的政治哲学典范;而西方国家特别是美国却向外求救赎,所以形成了“富不知足”与“强不能安”两个社会弊端^⑥。为

① Bateson, "Cultural Contact and Schismogenesis," *Steps to an Ecology of Mind*, 68.

② Marilynn B. Brewer and Wendi Gardner, "Who Is This 'We'? Levels of Collective Identity and Self Representations," *Journal of Personality and Social Psychology* 71(1)(1996), 86.

③ Brewer and Gardner, "Who Is This 'We'," 91.

④ [美]爱德华·萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第200页。

⑤ James C. Hsiung, "Meeting of Chinese and Western Civilizations: What Does It Reveal of People's Virtues and Infirmities?"《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),济南:山东大学出版社,2014年,第156页。

⑥ James C. Hsiung, "Meeting of Chinese and Western Civilizations,"《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第156-157页。

了证明此论点,他断言,在中国古代历史上,中国从来没有向任何其他国家或地区展开过进攻性行动,而这是因为中华民族始终遵照“内圣外王”的原则^①;连20世纪狂热紊乱的“文化大革命”期间,中国也始终遵守着“内圣外王”的原则^②;甚至今天新一代的中国人,包括暴发户在内,也都体现着“内圣外王”的文化传统和人品素质^③。我们认为,如此刻画两个文化严重地歪曲事实,而其根本原因在于两极化的思维误区。熊先生首先建立了一个似是而非的文化特色套装,然后在此基础上判断西方社会与文化充满着多种变态心理、各种侵略与不健康的负面倾向,且都植根于其古老时代的“客观”文明特性;而中国同样也是因为其古老文明采用的一种原始生活方式,因而自古迄今都呈现了“内圣外王”的正面文化特色。

令人费解的是,如此明显,如此极端的思维弊病,竟然还如此普遍。持续这么长久又顽固的思想误区,必有其根深蒂固的原因,下面专门探究此问题。

三、两极化思维误区的认识论根源

以上实例充分地体现了两极化思维所带来的恶劣后果,值得特别指出的是,上述扭曲的价值判断并不总是两极化思维的后果,也可能是它的前因。“个人总会受一套存在论与认识论方面的前提之束缚,而这些前提(不管是对是错)在一定程度上对他成为自我应验的世界观。”^④现代心理学研究表明,集体身份的认同深深地影响着我们的世界观及是非判断。特定团体的成员总看本团体及其成员顺眼,认为其他团体及其成员不如本团体及成员健全和完美。以这种下意识的心态作为出发点,文化比较的研究成果便会处处表现出偏心和偏见。从心理学的角度而言,布鲁尔解释,“毁损外团体这一做法,同我们集体自信感有着直接关系”,“社会性范畴化及内团体偏心的研究皆表明,对其他个体的正面评估与好感可以归纳为一个简单的知识点,即你我之间共享集体身份。即便就对方的人品一无所知,我们还会偏心内团体的人而不偏心外团体的人”^⑤。上文所述熊先生的论断便是一种民族团体偏心的表现:通过文化比较将中、西文化对立起来,论证两方自古具备相左的文明特点与相反的精神倾向,从而推论中国发展出了“内圣外王”的现代社会,美国则发展出“富不知足”、“强不能安”的霸道大帝国的世界观。

两极化思维是人类心理学的自然现象,并且是普遍的心理学现象——学子如此,非学子亦如此。至于两极化思维心理的第一层面,首先要说明它是一个认知世界的问题。世界的本质,包括各个文化的本质及其特色,是独立于个别观察者之外而存在的,那么我们如何去认识它呢?贝特森描述了这一基本哲学命题:

哲学家们认清并区分了两类问题。第一类问题是,物体自身是怎样?人是什么?本世界又是什么样?这些属于存在论(或实体论)的问题。第二类问题是,我们怎样去认识任何东西?更具体而言,即作为能够认识世界(或许没法真正认识)的生物,我们到底如何去认识这个世界以及我们本身?这些属于认识论的问题。……在人类的自然历史中,存在论与认识论是不可分开的。某人的世界观会决定他心目中的世界是怎样,也会决定他本人在这世界里的行为和表现;同时他所看见的世界及自己相对应的行为也会转而锻造出他的世界观。因此人总会受一套存在论与认识论方面的前提之束缚,而这些前提(不管是对是错)在一定程度上对他形成自我应验的世界观。^⑥

① James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第158页。

② James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第159页。

③ James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第160页。

④ Bateson, “The Cybernetics of Self,” *Steps to an Ecology of Mind*, 314.

⑤ Brewer and Gardner, “Who Is This ‘We’,” 91, 86.

⑥ Bateson, “The Cybernetics of Self,” *Steps to an Ecology of Mind*, 313—314.

两极化思维的误区便是认识论上的问题。在认识世界与事物过程中,“比较”是常用的方法,亦即通过对照两个事物之间的差异而突出各自的特点,从而更清楚地认识这两个事物,这当然不算误区,成问题的是使用人为的、误传事实的思想框架进行比较,将事物之间的差异过度突出,推向相反的极端并赋予其对峙的特征和对立的价值。贝特森又提醒我们说,虽然不一定正确,但我们“有习惯构造抽象概念,用来指名比较物体的模式”^①。

在此必须说明,虽说此现象或习惯属于人类的自然趋势,但仍然可以列为一种思维误区。哲学与其他理论性较强的学科主要宗旨是指出人类行为与思维应当如何,而社会学、心理学却旨在描述人类行为与思维本是怎样,这二者之间极容易出现抵牾。例如伦理学,从儒道创始人孔夫子到今日的儒家学者,从耶稣基督到现代基督教徒,一律都讲如何探求理想社会,如何过理想生活,如何达到完美道德,但历史经验与心理学研究屡屡证实,由于人类的自私自利、偏心贪心等本性,上述种种学说都难以实现^②。这个矛盾未必意味着其理论与学说都错,但若欲实现,则务必意识到人本性的局限及心理的自然现象所带来的障碍,然后对此作出相对应的调整与克服。本文谈论的“两极化”思想误区正属于这一类矛盾。我们主张积极认清此种误区并加以消除,但在做到这一点之前,首先需要认清:它在很大程度上乃是自然现象,处在人的潜意识中,即是不加思考而常犯的谬误思路。

这种分割化的心理趋向也不是奇怪。我们将文化特征推向两个极端的主要原因之一,无非是一个正名和定位的问题。出发点总是对比一个“西端”同一个“东端”,其结果也必定会反映出这种二端思维。在《东方主义》这一部划时代的著作里,萨义德曾指出过这种现象:

当人们使用东方人和西方人这样的范畴作为学术分析、研究和制定公共政策的出发点和最终目的时……其结果通常是将这一区分两极化——东方变得更东方,西方变得更西方——并且限制了不同文化、传统和社会之间的相互接触。简而言之,从一开始直到现在,现代东方学作为一种处理异国的思维形式典型地表明了“东方”与“西方”的僵化区分所产生的下面这一令人遗憾的趋势:将思维硬塞进一个西方的或东方的狭小的车厢内。^③

作为这类现象的实例,不妨引用一位19、20世纪之际的英国军人和东方主义代表克罗默的表述:“能够注意到下面这一事实,我感到很满足:一般来说,东方人的行为方式、说话方式和思维方式与欧洲人完全相反。”^④我们先不管克罗默所指的是中东的东方人,也不管他那种高高在上的语气,这种思维方式,一直到当前为止,在东、西方文化比较的学术圈子内仍然盛行。读者们对于此类说法都耳熟能详:西方人的思想是理性的,东方人是感性的;西方人分析,东方人综合;西方人讲究个体,东方人讲究集体;西方人征服与破坏自然,东方人尊重与顺应自然;西方人从里往外看问题,东方人从外往里看问题等等。我们倘若坚持运用这种思路来引导文化比较工作,则结论总是一样的:东、西方文化不仅仅事事都存在差异,而更有甚者,在各个方面上还务必是相反的。

为了进一步认清此种自然的心理现象,还可以将此误区剖析为两个层面。其一,即人在从事比较工作时有自然倾向,将二物体间,尤其是你我双方之间加以严格区分,重异轻同,进而将既已区分的东西进一步对立。如此比较下去,则愈演愈烈,两方进入对峙状态,且逐渐迈向各自的极端位置。其二,即对差异之处进行机械的价值判断。关于第一点,即对被比较的物体先加区分后加对立,上文已论述过。第二点是就对立比照给予价值判断,这便是说比较两个文化,发掘其中相异之处,把相异特点对立起来,然后划分上下优劣。这种褒贬的判断或是有意的,或是无意的,最起码可以说不是恶意的,关键是这种主观的价值判断同样会影响到文化比较的客观性和科学性。英国哲学家罗素

① Bateson, “Experiments in Thinking About Observed Ethnological Material,” *Steps to an Ecology of Mind*, 79.

② 本文不谈“性善”、“性恶”之论,唯上述的自我偏向、对自己人和自己财产的偏心等大概是不可否认的事实。

③ [美]爱德华·萨义德:《东方学》,第57页。

④ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 2003), 39. 笔者译文参考了王宇根所译的《东方学》。

(Bertrand Russell)声明:“在对自然进行科学的调查研究中,我们发现道德价值和美学价值的干扰一直是探索的障碍。……但是,根据我们所能发现的来说,我们看到自然对于我们的价值观念是漠不关心的,我们也只有撇开我们自己有关善与恶的观念才能了解自然。”^①罗素原文本是讨论宗教,但所说道理却也适用于文化比较领域。若客观对待文化比较问题,那么文化的差异和文明的特征应该只是事实的表述,而不存在价值的冲突。但历来东西方的学者们大多难逃这一误区:其文化比较研究的结论之所以将西方描述成一个极端,将东方描述成另一个极端,便是因为其思路与论断赋予了价值的判断。比如,我们西方人是虔诚的宗教信徒,而他们东方人既然不一样,同我们相左,因此只好把他们说成无上帝、无信仰的野人;又如,我们东方人十分重视孝道及对长辈的尊敬爱护,而他们欧美人既然不一样,同我们相左,因此可以放心地把他们说成不重视家庭、缺乏亲情的文化。一发现西方哲学史具有推理的喜好,那就必须把中国的思想传统套以“感悟”的特点。将二者对立起来便显得干净利落,可以达到完美相衬的效果。一发现中国思想方式对某一问题采取总体、综合的态度,那分析与解剖便必然成为西方哲学的特点。可以不管有多少西方哲学家试图采用综合视野看待世界,建立综合哲学体系;可以不管中国史上的哲学家能够将一个问题分析得多么细,钻研得多么透彻,因为如此划分各自哲学传统,看上去是如此面面俱到,各得其所。这就是上文提出的“对比效应心理”的体现。两种文化已经落入对立状态,已经被两极化了。

有比较心理的时候,一般人有较强的褒己贬人倾向,让对方人、文化、文明等显得相形见绌。“在集体认同最突出的时候,内团体—外团体的区分法成为评估他人的最重要标准”,“结果是,在缺乏个体人间的接触或者吸引的情况下,内团体的偏心就会出现”^②。在文化比较的领域中则表现为,对方文化不如我方博大精深,不如我方错综复杂。近现代文化比较研究仍然显示出这类心态和偏见。上述熊玠的文化比较结论便是典型例证。他所建立的文化对比有夸张之嫌,通过两极化的比较方法去传达其价值观。这种比较方法或刻意或无意,但无论如何两极化思维都是误传真相并难以消除的自然心理现象。

美国作家埃里克·霍弗(Eric Hoffer)在其代表作《狂热分子》中指出过:“有一种倾向,即通过一个种族、民族或任何独特群体中那些最卑微的成员来对其加以判断。”^③与之相对,安乐哲及其他一些学者则更乐于仅仅通过那些最好的元素来评判中国,比如自先秦时期一直传承至今的理想化的儒学,抑或在理论上将所有家庭成员置于持久和谐之中的孝道。但对于文化比较而言,这样做与通过最坏的元素来评判一个国家,同样是非常不客观而且带有误导性的。英国著名的经济学家、政治社会学家白芝浩(Walter Bagehot)提出:“为了说明一个原理,你必须夸张许多并忽略许多。”这或许是个真理,但并不是无害的真理。我们也必须得反问,假如真需要夸张和省略许多方能表明某个原理,那么这个原理究竟在多大程度上是正确的?安乐哲的“儒家角色伦理”把中国儒学视为西方价值观、西方制度的一个可行性替代方案,但他对两种文明的比较也包含着许多夸张和省略。他实际所做的是对两千多年以前理想型的儒学与当今西方社会的混乱状态加以比较,换言之,他比较的是儒学设想之美好和西方理念身陷之困境。他的比较没有考虑到,像许多人认为的,儒学已然成为一种僵化(即“博物馆化”)的哲学^④和国家标语^⑤;没有考虑到今天绝大多数中国人仍在践行并经历的宗法性

① [英]伯特兰·罗素:《人死而灵魂长存吗?》,《为什么我不是基督教徒》,沈海康译,北京:商务印书馆,1982年,第73页。

② Brewer and Gardner, “Who Is This ‘We’,” 91, 86.

③ Eric Hoffer, *The True Believer* (New York: Harper Perennial, 2010), 24.

④ [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年。本编中以“博物馆化”(museumization)一词喻指儒家学说的状态,断定儒家传统业已死亡。胡适也指出,“儒学已长久失去它的生命力”,参见胡适:《先秦名学史》,合肥:安徽教育出版社,2006年,第7页。

⑤ Richard Wolin, “Under Western Eyes: Critical Reflections on the Confucius Revival,” *Journal of Chinese Humanities* 2(1) (2015).

孝文化之沉重与压抑^①；同样没有考虑到两千多年前柏拉图、亚里士多德等西方哲学家即已宣扬的有关社会和谐、家庭和谐的理想。

这一切论断谬误和思想偏见是两极化思维的后果。安氏将中国文化与西欧文化作对比，刻意突出相异之处，加以严格区分，进而造成一种对峙的状态，在此基础上给予价值判断。他将中国传统文化加以理想化，战略性地忽视掉现代社会的种种弊端，使西方哲学及道德规范顿时相形见绌。

四、解决问题的可能渠道

认清问题不易，解决问题更难。本篇提出的“文化比较中两极化思维”这一命题之所以特别难解，原因在于它是自然的心理学现象，亦即我们思考问题的一个默认心态。通常在学术研究中，对既存理论作出破坏、解构以后，还得进一步建设和重构。既然已经否定掉了旧模式，那就必须找出一种新的模式取而代之。然而在这个问题上，在笔者看来，不必要强求替代品，因为新的人为模式也未必胜于旧的。

本文已致力解构文化比较领域中的一种过于严格的思想框架及随之而来的范畴化，提出那些固定的条条框框无法真实反映一个错综复杂文化的实际面貌。如果提出一种新的框架和范畴套装以取代之，那么从方法上就不能取得进步了。尽管特定的思想框架有益于组建思路和梳理原资料，但它也会产生约束自由思维的副作用。贝特森宣称：“我想强调的是，等我们以发现更新、更严格的思维方法或阐述方法而感到自豪的时候，等我们坚持运用操作主义（operationalism）或象征性逻辑，或者过于坚持任何一种基础性的思路系统的时候，我们就失去能力想出新的思想。……依我所看，科学思想的进度来自于灵活思维与严格思维的组合，而这种组合才是科学领域最可贵的工具。”^②

那么，我们的立场就是保持灵活的思路，科学的态度，可这种答案令人十分不满意。笔者曾在会议上发表论文，立说“汉学”作为一种治学方法范畴即将消失，因为西方的汉学与中国国内的国学及其各自特色已经不存在曾有的对立、相互独立的关系。发言完毕后，在场同仁就提出疑问：既然不用“汉学”与“国学”这两个概念来区分和定义全球的传统中国学研究，那用什么替代它们呢？这一疑问笔者实在不好回答。除了说实事求是、尽量科学地去衡量他人学术成果，不用意识形态的偏见与国籍或民族的界线评估他人的学术成果，别的没有什么好说。这样的回答当然不能令人满意，因为没有提出新的比较模式，这就好像在思想田野上挖了个大坑然后走人了，没有弥补填平，更没有在原地盖起新的房子。

若强为之说，则可以说重异亦重同。本文宗旨在于论证以往文化比较工作过多强调两方之间相异之处，以致创造不真实的相左特征，又置之于人为主的对峙状态。为了扭转此种情况，我们并不主张忽略掉文化之间的异处，反而应该先认清自己心理的两极化倾向并抵制它，不让它在学术研究中发挥作用。这是解决问题第一可能的步骤。第二个步骤是，为了达到文化比较的目标，却不运用文化比较的方法。

关于第一点，若要比较多方文化、文明等等，则与其只找相异处以便突出各自的特色，不如先着

① 关于孝的压抑性与负面影响，参见 Ci Jiwei, “The Confucian Relational Concept of the Person and Its Modern Predicament,” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 9(4) (1999); 胡平生：《孝经译注》，北京：中华书局，1999年；Walter Slote, “Psychocultural Dynamics Within the Confucian Family,” in *Confucianism and the Family*, ed. Walter Slote and George DeVos (Albany: State University of New York Press, 1998); Margery Wolf, “Beyond the Patriarchal Self: Constructing Gender in China,” *Self as a Person in Asian Theory and Practice*, ed. Roger Ames, Thomas Kasulis, and Wimal Dissanayake (Albany: State University of New York Press, 1994). 笔者按：在安乐哲《儒家角色伦理》所论述“孝”的数十次当中仅有一处略微提及孝道自古迄今的负面因素（第19页），并将此负面的影响归因为对“孝”之真谛的误解和歪曲。但其《孝经》英文译著之序言却对此争论有详细介绍，参见 Henry Jr. Rosemont and Roger Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009).

② Gregory Bateson, “Experiments in Thinking about Observed Ethnological Material,” *Steps to an Ecology of Mind*, 75.

眼于相通和相同的特征。大部分文化比较的研究和作品单方面强调各方之间的异处,颇令人感到双方或多方的民族文化截然不同,几乎没有兼容之处,但笔者认为文化与文化之间其实大同小异。哪怕是极具西方特色的某一民族与最具东方特色的另一民族之间,也是如此。从事学术工作的专业人员,喜好就其研究项目高谈阔论,归纳出抽象的原则与特征,可对于非专业受众而言,这些抽象特点无关大局,无足轻重。百姓最关心谋生、养家、恋爱交友、孩子教育等基本的物质与精神生活并力求改善。这些活动与因素无非是人类所共享的生活目标,也是大部分人喜怒哀乐情感的源头。重要的是,南北美洲人也如此,亚洲人、欧洲人、非洲人皆如此。人类的七情六欲是相近似的,生长衰亡总是相同的。美国人类学家默多克(G. P. Murdock)作过大规模的民族与文化比较研究,他在1945年的论文《文化间的公分母》中得出结论:社会地位的分化、送礼、财产权、婚姻等好几十条其他事项都是人类社会普遍具备的文化共性^①。但学术界的职业文化比较很少能反映这点,反而充满着诸如梁漱溟所言“一为自然的,一为人为的;一为安息的,一为战争的;一为消极的,一为积极的”之类的话。

西方哲学以逻辑思维见称,然而古代中国哲人也擅长分析和理性思维;同时,中国古代思想以感悟与综观为主要特点,然而古代西方哲人也重视感情与综合思想体系。虽说近几百年来的现代化致使西方国家失去曾有的以家庭为基本单位的社会结构与传统社会道德观念,可现代西方人仍然非常重视家庭和亲情;同时,中国及其他东亚国家依旧保留那种传统道德和家庭观,但是对个体利益的追求也早已成为现代中国文化的显著特点。这些有力地表明,文化比较研究中的两极化趋势根本无法反映现实情况,东、西方文化之间的交叉点和共同点经常比原来想象的要多得多。伊朗小说作家玛嘉·莎塔碧(Marjane Satrapi)在她的代表作《波斯波利斯》中尖锐地声明:“世界并非分割为东方与西方。你是美国人,我是伊朗人,我们互不相识,但是我们可以通过交谈完全地理解彼此。你和你的政府之间的差别远远大于你和我之间的差别,而我和我政府之间的差别也远远大于我和你之间的差别。”

与此态度相一致,笔者提倡的是能够超出简单对照模式及两极化思维的跨文化研究。亦即在承认各方文化的错综复杂特性的基础上,寻求可相通或兼容之处,并建立有价值的桥梁。美国学者史蒂文·卡兹(Steven Katz)所撰《多元背景下的人类伦理》一文,不拘泥于两极化的思维误区:“我们是否可以捍卫这样一种道德立场,它是超越本土文化的,至少在一定程度上是具有普遍性的?”^②他提出的立场称作“直觉主义”,并解释其理由说:

在探讨跨文化的道德规范的背景下,深入研究之初,我们就要适当提醒自己记住直觉主义的主张,至少要以此作为探讨的起点。如果这个基本立场是合理的,那么就可以跨越文化的障碍。……人在进行道德判断和进行其他判断时,持有相同的认识立场,即:道德知识和道德主张的正当性最根本地植根于非推理性的知识或理由。所以,“不可杀人”并不需要任何进一步的论证,并且凭借这一基本立场可以超越所有的文化限制。……有趣的是,尽管在这一点上,所有观点的分歧总是对直觉主义的反驳,但在大多数社会中,绝大部分人总能在基本的道德原则上达成共识,如“不杀人”、“不撒谎”、“不偷盗”、“言而有信”、“不剥削穷人和弱者”、“创建公正的社会”等。这种跨文化的广泛一致性,至少已经表明直觉主义的非推理的主张获得了一定的支持。^③

卡兹氏的具体立场我们可以同意,也可以不同意,重要的是他从事文化比较的模式是一个大进步。之所以还称其为“比较”的研究,便是因为他需要先对照和考究各文化之间的异同。在此基础上,他并不进而将其所进行比较的两种文化的差异推向两极化,恰好相反,他寻求相同和相通的原则,以图建立各

① George Peter Murdock, “The Common Denominator of Cultures,” *Culture and Society* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1965), 89.

② [美]史蒂文·卡兹:《多元文化背景下的人类伦理》,郭萍译,《学术界》2014年第8期。

③ [美]史蒂文·卡兹:《多元文化背景下的人类伦理》,郭萍译,《学术界》2014年第8期。

方得利的普适道德体系。卡兹又强调其方法模式的普世起点,说:“为了支持超越文化界限的道德规范的存在,我们必须从前一个问题开始,即:是否存在所有人类和社会共享的、有效地超越有限的历史和社会背景的条件?”^①就是他的这种态度,即实实在在地比照文化与文化之间的异同情况,不加以人为的对立,不把文化特性推向极端,不构建两极的状态,才有可能形成健康而有利的文化比较模式。与此相类似,英国哲学家普利斯特(Graham Priest)将新世纪的东西方文化碰撞及大规模的接触,视之为东、西哲学新结合的好机遇,他认为,在如今的互相接触、互相影响不可避免的趋势下,东、西方文化应当顺便趁机互相学习、互相改良^②。在世界历史上,文明的推进和突破往往都遵循这种模式,不必用一方取代另一方。在上述两例所提的思维与模式下,任何文化都不会成为比较的牺牲品,反而更接近相得益彰的效果。

总而言之,若想回答本节一开始所提出的难题,就是既然看破了两极化思维的弊端,那用什么来代替它?我们还是主张不强求新的比较框架取代它,而是切换视角,重异又重同,寻求有价值的比较点而不刻意进行对立化。当代著名文化学者张隆溪曾表达这类意见:“与过度重视区别和文化的独特性相异……窃以为语言和文化皆具有基本的可翻译性。……只有先承认不同文化民族同样都有能力思考、表达、交流、创造自己的价值观,我们才能够解除一切民族中心论的偏见。”^③这种普适的视角尤其切实,因为两极化思维常常导致的正是民族中心论的偏见,或许最常见的是对本人、本文化的中心论偏心,上文已有其例。但连安乐哲之把传统儒家思想夸得天花乱坠,也是犯了民族中心论的偏见,只不过是把中心挪到非自己的民族上;在其《儒家角色伦理》一书中,西方文化与中国文化相比,处处相形见绌,而中国的儒家文化则被理想化了。这就是西方汉学家的东方民族中心偏见。

笔者提出的第二种解决问题的可能方法是,为了达到文化比较的目标,却不运用文化比较的方法。意思是说,文化比较工作的目标不外乎更好地了解对方文化,同时也对自己文化加深认识。与其处处对比两个文化,不知不觉形成两个文化之间的人为对立状态,不如就对方文化从事专心深入的研究,这样或许较之比较研究更能达到目标,能让人对异域文化获得更专业、更纯粹的认知。20世纪(其实也包括更早的)西方汉学领域中最出色的汉学作品往往针对中国文化某一专题的深入研究,都未涉及东西方之间的文化和思想比较。诸如葛兰言、葛瑞汉、顾理雅、牟复礼、芬格莱特等杰出西方汉学的代表作在阐述中国思想、文化如何的同时,也避免了文化间的对峙,没有把中国与西方的文化特征推向相反的极端。笔者承认,这一类研究也不能完全代替文化比较研究,毕竟文化比较含有自身的价值和好处。但面对文化比较研究所经常带来的种种偏见与思维误区,这或许是可供选择的另一种可行渠道。

五、结 语

明末来华的欧洲耶稣会传教士们撰写过很多有关中国社会与文化的记录、报告与专著,众多学者权衡评估异域文化时,其视角与判断往往处在两个极端之一:或过于赞扬;或过于贬低。由于以利玛窦为代表的早期传教士实行文化的“适应政策”,致力建立双方之间的交流和对话平台,因此他们的著作重点强调中国与西方文化之间的相同、相通之处。为引起欧洲读者的好奇心,激发读者的兴趣,进而为自己的宗教使团赢取全方位的支持与资助,传教士们的报告往往隐恶扬善,在教学制度、政府体制、“圣哲执政”等若干方面将中国刻画得过于理想化。例如继利玛窦之后的葡萄牙人曾德昭神父,是一位能力极强、颇有影响力的会士,在17世纪中期继续发展和推行利氏的适应政策。“曾德昭神父为我们描述了一幅非常美好的,几乎是理想化的中国人的教育图景。他指出了在品德、礼貌、

① [美]史蒂文·卡兹:《多元文化背景下的人类伦理》,郭萍译,《学术界》2014年第8期。

② <http://blog.oup.com/2015/05/eastern-western-philosophy-tradition/>.

③ Zhang Longxi, “Translating Cultures China and the West,” in Karl-Heinz Pöhl, *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches* (Leiden, Netherlands: Brill, 1999), 46.

孝顺等方面进行道德教育在人生早期所起的作用。……在介绍中国人的教育时,曾德昭却没有指出那种强迫有创造力的中国人死记硬背枯燥无味的八股文的专横行径。……曾德昭知道参加科举考试的生员间竞争激烈,但他没有告诉读者,从古至今,希望考取学位的人大多数不能如愿以偿。”^①对社会文化停留在如此片面的认识,对长久的中国历史也缺乏综合的了解,导致他们看不出或者不愿意看到当时的政治形势有别于以往更好的时代,正走向衰败^②。到中、晚清时期,中、西方政治与文化局面变迁,文化比较的工作不必强求双方文化互相“适应”,不必刻意妥协求和,传教士们报告的语气则大大改变,对中国文化及中国人的素质毫不犹豫地加以批判。生活在清末时期的美国神父亚瑟·史密斯(又汉名明恩溥)对中国人的素质与德行、风俗与美德诸多方面进行过专题讨论,包括如下几种小题目:中国人的“漠视时间”、“漠视精确”、“容易误解”、“拐弯抹角的才能”、“智力混乱”、“神经麻木”、“缺乏公共精神”、“缺乏同情心”,“互相猜疑”、“缺乏诚信”等等^③。如此一来,便是从一个极端走到另一个极端。

近期汉学研究尚未完全摆脱此窠臼,也是单面的描述,以偏概全。可见,从明末传教士的过度夸奖,到清末传教士的过度贬低,再到安乐哲等人的理想化中国文化,意见在两个极端之中摆动,周而复始,难以突破。

作为一种思维模式,两极化是很普遍的趋势。是职业的学者也罢,老百姓也罢,国内人也罢,外国人也罢,其心理都不知不觉地存在这种倾向。目前和将来的所谓“文明对话”若要有成效,笔者认为,必须清楚地意识到这种现象,认真考虑切换视角,纠正过去的思维方式与切入点。

安乐哲先生在《儒家角色伦理》第一章里写道:“哲学的诠释者有责任让学习中国哲学的学生明白中国哲学的独特性。正是这些哲学设想才会给中国哲学体系的词汇赋予意义。”^④这段话说得没错,但不必要也不应该把一切文化之间的一般说法与描述对立起来,为相关的国家和文化创造一个人为的对峙状态。

早在20世纪50年代,郭沫若先生给我们留下了重要的启示:

只要是一个人体,他的发展,无论是红黄黑白,大抵相同。由人所组织成的社会也正是一样。中国人有一句口头禅,就是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神,也不是猴子,中国人所组成的社会不应该有什么不同。我们的要求就是要用人的观点来观察中国的社会,但这必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。^⑤

一言以蔽之,我们不主张盲目舍异取同,掩蔽文化之间的丰富差异与独特性;同时我们力求求异,但不求人为的对立。唯有这样方能接近一个实事求是的比较方法论。

[责任编辑 李梅]

① [美]孟德卫:《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》,陈怡译,郑州:大象出版社,2010年,第71-72页。

② 明末葡萄牙传教士曾德昭还描述过明朝官场上大臣、宦官之间的明确分工状态以及皇帝的集权势力,可是汉学家孟德卫指出:“这套体系的崩溃始于晚明,那时接连出现了几位软弱无能、行为古怪的皇帝,他们完全退居深宫,逐渐将行政管理权交给了宦官。其中最为著名的例子就是万历皇帝,他挥金如土,又不问朝政。他中断了和朝廷官员的联系,并在不理智的暴怒中对惹他不悦的官员进行严厉的惩罚,以此来疏远官员。同时,他又向农民征收重税,逼得他们抛弃田地,又因生活所迫沦为盗贼,整个小农阶级从此被彻底摧毁。在这个权力的真空中,宦官势力不断增长,他们的腐败和专横行径比比皆是,愈演愈烈。这就在文人中间培养了一种结党的风气,以致很多人不再担任政府公职。然而曾德昭对这些不幸的事件似乎浑然不知。”[美]孟德卫:《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》,第73页。

③ Arthur Smith, *Chinese Characteristics* (New York: Fleming H. Revell Company, 1894).

④ Ames, *Confucian Role Ethics*, 23.

⑤ 郭沫若:《中国古代社会研究》,北京:人民出版社,1964年,“自序”第vii页。

马克思主义中国化与中国多民族国家的现代重构

邹 诗 鹏

摘 要:马克思对古典自由主义的批判,蕴涵着对单一民族国家及其民族国家观的批判,马克思主义东扩则带来激进的民族独立与解放运动,包括带来现代中国的独立与解放。中国有着独特的中华民族多元一体的格局及其传统,因而其多民族国家建构不可能延续前苏联模式。在近世以来的中国政治资源中,自由主义以及保守主义都有民族国家之诉求,中国化的马克思主义则自觉地批判了这一诉求,努力实现中华统一多民族国家的现代重构,并且在改革开放之后依然得以延续,这使得中国不可能重蹈前苏联之覆辙。现代中国多民族国家的重构,既从属于马克思主义中国化的历史逻辑,也是中华民族传统现代转化的必然结果。

关键词:马克思主义中国化;民族国家;多民族国家;国族;民族主义

对于马克思主义的一项历史性回应或结果,就是民族主义(实为“国族主义”)浪潮及其在全球展开的以现代民族国家为基本政治单元的现代世界格局。大体说来,西方现代民族国家体系是古典自由主义及社会达尔文主义的政治结果,其拓展也可以看成西方世界对马克思主义及其激进社会运动的反拨性回应;东方社会主义民族国家,则是马克思主义与东方民族各自独特的民族解放、国家独立及其现代化事业直接结合的结果,其间现代中国与前苏联又存在着重要区别。现代中国多民族国家的重构,从属于马克思主义中国化的历史逻辑,且是马克思主义中国化实践的题中应有之义,同时也是中华民族传统现代转化的结果。这一历史实践,连同其略显复杂的当代境况,值得阐述。

一

马克思的学说在何种程度上与民族国家发生关联,值得探究。马克思对古典自由主义的批判,即包含了对单一民族国家构想的批判。单一民族国家(single nation, single state)是合于古典自由主义及其早期资本主义的民族国家类型,单一民族国家理论体系,正是由亚当·斯密初步开展而在李斯特那里完成的。古典自由主义及其古典国民经济学,即是单一民族国家观的学说及其学理支撑^①。古典自由主义最初偏向于无政府主义,但在论证财产权、国民保护以及领土归属的过程中,逐渐形成单一的民族国家观。对于亚当·斯密而言,单一民族国家观乃从民族到国家的直观想象;对于穆勒与马志尼而言,则是政治国家对民族的自觉规定(其间欧洲各国又有差异)。前者只是族群国家(ethnic nation),后者则是民族国家(nation state)框架下的民族自觉及其自治,尽管在现代世界史上,族群国家与民族国家之间一直处于难分难舍且艰难的结合地带(其中,族群国家与民族国家各自理据迥异,前者是族群的自然且前现代式的集聚,后者则是国族的集聚与社会动员)。而且尽管“族群国家的思想往往孕育着悲惨事件诸如人口迁徙、领土瓜分和种族清洗的种子”^②,但是,在民族

作者简介:邹诗鹏,复旦大学哲学学院、当代国外马克思主义研究中心教授(上海 200433)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“马克思主义与中国多民族国家精神的重构”(10AZD002)的阶段性成果。

① 参见[英]埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,上海:上海人民出版社,2007年,第32页。

② [英]莫迪默等著:《人民·民族·国家》,刘泓等译,北京:中央民族大学出版社,2009年,第145页。

国家的形成过程中,族群国家实际上被民族国家所默认,并不加分辨地形成所谓单一民族国家观。而单一民族国家观,同时也成为当时保守的国家主义及其历史主义的现成观念。18世纪末至19世纪初,英法“先进国家”大体都经历了从普遍化的世界主义向国家主义的转变,而“落后”的德国所表现出来的观念论探索,有其实实在在的客观精神,即“国族精神”或“民族精神”的自觉——一种最后由俾斯麦实现出来的国家精神。欧洲先进国家的现代转变经历了由此前激进的社会运动(启蒙运动算是其中温和的一种,激进民主主义及共产主义运动乃其典型)到保守的民族国家观再到扩张的帝国主义的转变,在这一向海外持续扩张的殖民化世界地理空间中,民族国家与帝国主义合为一体,即“民族帝国主义”。

马克思显然反对本质上已经资本主义化的民族国家观。马克思要求以人类社会并通过将无产阶级确定为历史主体,进而取代市民社会、阶级以及民族。马克思的未来社会构想,显然不属于民族国家所厘定的古典自由主义框架。古典自由主义所确定的,本质上是自由主义的民族主义。这一观念的核心理据看起来是这样的:“在巩固民族理想的同时并不无视其他的人类价值观念——民族的理想应该依据这种人类价值来衡量。这个过程的结果是:对于合法的民族目标以及追求整个目标的手段重新厘定。”^①然而,在西式民族国家相当长的实现过程中,却是古希腊式城邦对外邦的优越感以及城邦中自由民对奴隶的“自由权力”之剥夺的再现,并且带有现代帝国主义的历史本质,因而愈是单一的民族国家,就愈是激化新的民族矛盾及其种族冲突,而保守主义显然越来越难以“兜住”被压迫、被剥削民族反抗西式民族帝国主义、寻求民族独立解放的“底”。实际上,在亚当·斯密及李斯特等借用民族国家的“门槛原则”所强化的地域的民族国家,本身已经隐含着民族沙文主义指向,这一在很大程度上与自由主义的民族主义初衷相违拗的倾向,在资本主义的随后发展中变成了现实。

马克思主义的兴起,本身就表明此前单一民族国家观的不可能。但马克思的人类社会构想显然反对无政府主义,也拒斥空想共产主义,因而又蕴含着相应的民族国家形式。在现实的意义上,马克思主义蕴含或默认了多民族国家。在马克思那里,民族虽然也是一个社会实体,但不像阶级、国家那样只是政治性的社会实体,民族还有其人类学的固有属性及其多样性。马克思显然是重视民族多样性的。正是基于这一点,马克思十分关注东方社会独特的发展道路,强调应尊重东方民族对于现代发展道路的自主选择。马克思对西方资产阶级民族的批判,直接蕴含着对东方民族的价值关怀。

马克思确实是以阶级的方式来分析和集聚民族,他不承认资本主义框架下民族还能保持其独立性(但并不否认民族的自然性),随着资产阶级开拓的世界市场,已使一切地方的、民族的东西“都成为世界性的了”,并“使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方”^②。因此,民族本身已经不可能成为社会权力的主体,而民族国家,不外乎是从属于资产阶级的政治形式,同样不可能代表先进阶级,这在马克思完成的无产阶级超越民族并成为新民族的论述中,可以清晰地看出来:“工人没有祖国。决不能剥夺他们所没有的东西。因为无产阶级首先必须取得统治,上升为民族的阶级,把自身组织成为民族,所以它本身还是民族的,虽然完全不是资产阶级所理解的那种意思。”^③这里,由资产阶级在其发展过程中所重构的民族国家,实是所谓“所理解的那种意思”的题中应有之义。后来,伯恩斯坦等第一国际理论家即从这一方面作了进一步的阐释。实质的问题在于——这显然已经溢出了伯恩斯坦的论域,马克思必定不同意自由主义的民族主义,即资产阶级式的民族国家,但并非将民族化为阶级而一了百了。其一,细心的人可以读出,其用阶级来统摄民族,有一个大前提或目的论环节,即民族性从属于在世界历史的积极重构中被把握的人类性,而人类性并不意味着对民族性的抹杀,马克思终其一生关注历史学及人类学,实有其

① [以色列]耶尔·塔米尔:《自由主义的民族主义》,陶东风译,上海:上海译文出版社,2010年,第74页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年,第276—277页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第291页。

原因。实际上,为自由主义的民族主义所肯定的那些人道主义理据,本身就蕴含于马克思的历史科学之中。在此,通过阶级及阶级斗争实现的新民族及其集聚,乃是手段与方法,不是目的。其二,为了让人们更好地理解无产阶级的集聚功能,马克思直接借用了“民族”这一概念。在《共产党宣言》中,阶级理论占主导地位。有意思的是,这些阶级话语却附带着大量的民族话语。在马克思那里,“民族”是在两重意义上使用的,一是作为社会的民族,表明一个客观的并可能被历史扬弃的社会实在;二是具有集聚功能的民族,这一概念比其他群体概念更具有精神集聚功能。马克思深谙“民族”的后一重含义。无产阶级概念既显示出权力的暴力方面,也显示出空前的族群集聚与包容性。因而,相对于常规的、现代的民族国家形成过程中出现的没完没了的民族主义纷争及其族群撕裂,作为历史主体的无产阶级,似乎更应承担起表述族群团结的功能。由此扩展开来,马克思主义理应比自由主义在实现多民族国家及其集聚方面占有优势。当然,在这方面也有必须认真吸取的历史教训,正如诸多现代性资源总有正反两方面效应一样。

马克思虽然没有对“多民族国家”作出论证,但马克思对古典自由主义与保守主义的双重批判,即蕴含了对单一民族国家观的批判,进而蕴含着多民族国家的合理建构。在马克思那里,欧洲民族国家与欧洲资产阶级具有同构性,因而马克思对资产阶级历史性质及其局限性的判定,实际上蕴含着对欧洲自由主义的民族国家的批判。在马克思的人类解放构想中,人类社会中的被压迫的阶级及民族,才是未来世界的历史主体。在这样的视野中,马克思把非西方民族看成是当然的解放主体。在现代民族国家的建构上,马克思主义在西方与东方呈现出不同的历史效应。对西方而言,马克思主义之后是西方自由主义的多民族国家体系的建立以及西方中心主义的持续巩固,在那里,马克思主义所批判的资产阶级国家,在汲取马克思的批判资源并建立起西方现代多民族国家体系时,也同马克思主义相疏离且对立起来。对东方而言,马克思主义的人类解放思想成为落后民族国家实现民族解放与国家独立的当然理据与指导思想,因此,东方世界的现代民族主义运动及其多民族国家重构,与马克思主义更具亲和性,马克思主义运动由此实现其东扩进程。中国现代民族国家的重构,显然从属于这一历史进程,并构成了其中的典范。

二

马克思主义中国化的历史,直接体现为中国现代多民族国家的重构。

现代中国之所以拒斥自由主义并选择马克思主义,是由中国传统、近代中国的世界处境以及现代中国国族建构的历史任务所决定的。中国不同于欧洲,欧洲在文化传统、地缘、地理、人口以及政治上具有多个中心,因而“分”是基本传统,“合”虽常成一时之态但终究是理想。近世以来的工商业及资本主义更是多个民族国家的分治格局,自威斯特法伦合约之后,整个欧洲逐渐步入民族国家传统,至19世纪中期以后形成西方民族国家格局。在西方民族国家与自由主义之间存在着一种互动关系。作为去封建王朝及其教权而诞生的民族国家,本身就是世俗国家及其王权的形式;民族国家同时也是市民社会的实现形式,市民社会离不开民族国家,吉登斯则干脆将二者等同起来。由市民社会而形成的自由主义显然进一步巩固了民族国家,因而伴随着古典自由主义的形成,也确定了民族国家的基本传统,即多个或单一民族国家或多民族国家形成的欧洲民族国家的分治格局。

中国则是以中原农业文明为中心、以儒家为文化主干、以汉民族辐射和涵化周边民族同时共享中华民族大家庭的东方古老国家。这是一个以中华传统为核心认同、以“和”与“合”为核心理念的文明体,其政治意识中包含着古老的社会主义传统而不是自由主义及资本主义传统。在中华民族认同中,没有也不可能接受所谓单一民族国家观念。以西方民族国家为主导的近代世界,不可能给中国“分享”资本主义的外部空间,不可能任由中国选择自由主义式的多民族国家建制,反而通过武力与资本的强力输出,使中国沦为西方及其帝国主义进行海外掠夺与扩张的殖民地及半殖民地。因此,中国现代民族国家的重构,一方面须顺应世界文明之大势,另一方面注定不能依赖于西方资本主义

及其民族国家建立的既有路径。事实上,试图以西式自由主义的民族国家重构为典范的中国民族资产阶级革命只能是不彻底的革命,无论单一民族国家还是自由主义的多民族国家,在中国现实历史中都是不可能的。

自19世纪50年代起,伴随欧洲民族国家体系的成熟,便是中国建立民族国家的焦虑。李鸿章曾断定中国处于“三千年未有之大变局”,此焦虑也是题中应有之义。面对西方列强之船坚炮利及其分化图谋,晚清不仅呈分崩离析之势,而且逐渐分化为列强之殖民地。1902年,梁启超创造性地提出“中华民族”概念,以之为统一中国之“国族”概念,孙中山也对“国族”概念多有论述。但考察当时中国知识界,多接受欧洲社会达尔文主义及其种族主义。在此背景下,实是接受了单一民族(其中相对进步的力量则接受了自由主义,但在社会达尔文主义背景下,单一民族国家与自由主义又是合而为一的)。从有关文献看,梁启超(包括康有为)已形成民族国家的自觉,其标准大体是西式民族国家,但已经开始注意到中国国族的特殊性。而且,同孙中山早期、邹容、汪精卫主张极端的单一民族国家相比,梁启超是将满族包容于中华民族之内,坊间称其为“大民族主义”也未尝不可^①。20世纪初中国流行的大汉族主义,与从域外简单接受社会达尔文主义及种族主义是有直接关系的。诚如杜赞奇所言:“世界性的社会达尔文主义与共和革命的反满政治共同制造出了一个纯粹由汉族构成的民族群体的理念。”^②而且,由此强化的汉民族主义,同时也激起了少数民族的强烈的自我认同与自觉意识,并在观念上为现代中国的多民族问题埋下隐患。

当时的中国思想家,就主流而言,是学习近邻日本。然而作为单一民族国家,而且正在肆意扩张、并成为“亚洲日尔曼”的日本正在构建从属于它的东亚史。其对中国史的研究,实际上是自觉服务于这样的“历史叙事”的。桑原骐藏对中国历史的四个分期^③,其意图是通过对中国民族汉民族的衰落过程的描述,对汉民族作为中华地区主干民族的地位予以否定,为周边民族之“入主中原”确立起历史合法性,进而为先行西化的日本成为东亚轴心预留某种合法性。当然,日本的这种企图并不是迅及付诸实施,但是,19世纪末20世纪初日本一批历史学家确实肩负着某种“使命感”,仿佛半个世纪之前法国或德国的“使命感”,此使命感就隐藏在“单一民族国家”的构想背后。中文里,现代意义上的“民族”概念并非自古就有,而是经由日本传入中国。单一民族国家的日本,民族与国族合二为一,因族群集聚,则以民族代国族。日本输入中国的并非只是一个民族概念,而是同时塞进了一套民族国家的价值观念。试想,若最初引入并展开的是“国族”,并在现代汉语中将“国族”与“民族”区别开来,该是一种什么情形?当时,尽管不少中国思想家识别到日本正在形成的野心,但是,由于社会达尔文主义盛行,依然有为数不少的人士主张单一民族国家,反其道而行之,汉民族中心主义兴盛起来。孙中山有关“驱逐鞑虏,恢复中华”之类的说法,对于中华民族的包容性是有很大破坏作用的,因而孙中山后来很快用“五族共和”予以修正,甚至在此后认为“五族”也不足以代表中华民族的

① 从梁启超创造“中华民族”概念可以看出,他已经意识到种族主义在分析民族时的局限。杜赞奇认为:“虽然梁启超曾经反对过革命党人狭窄的种族主义并把后者的‘小民族主义’与他自己的‘大民族主义’相对立,但他也并未能完全避免他所吸收的话语中的种族主义的理论基础。进化论的时间观渗透在其历史中,并尤为清楚地表现在如下论点中:没有线性历史的人民将会很快被挤出历史舞台,因为他们无法形成群体团结对付来犯之敌。此外,梁启超毫不怀疑只有白种人、雅利安人和黄种人(至少是潜在地)才拥有历史。但梁氏并没有断言民族只能是单一民族的政体。”〔美〕杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,南京:江苏人民出版社,2009年,第35页)

② 〔美〕杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,第35页。

③ 四个分期是:上古,即史前至秦皇统一中国,乃作为种族(race)的汉族的缔造时代;中古即秦皇至唐亡,乃汉民族极盛时期;近古即唐至明亡,乃汉族渐衰,而蒙古族兴起时代;近世即清以来至西人东渐时代。关于中国史,梁启超也有三阶段的说法,即夏商—秦汉魏晋的阶段,乃“中国之为中国”或汉族之中国形成,晋以后则为“亚洲之中国”,乃中华民族之一体化阶段;康乾盛世之后的“世界之中国”至清末,为“世界之中国”阶段。梁启超的分期试图呈现中华民族的一体化格局,指出“世界之中国”阶段的问题乃至于困境,也描绘了面向世界的中国的前景。桑原骐藏应当是在知晓了梁启超的三阶段后才提出四个分期,但其历史意图却是明显无误的离心化中国取向。桑原的四分期出自其《支拉史要》,这部著作原题为《东洋史要》。参见〔美〕杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,第37页。

“多”,可见其逐渐形成有关中华民族的国族自觉。

革命党人是极力主张单一民族国家观的,看来他们并没有意识到,其革命逻辑中包容的民族分裂“正中”域外帝国主义思想的“下怀”。“革命党人既然把民族与种族等同起来,就很难反对日益发展的蒙古独立运动及独立的蒙古国的建立,也无法对付西藏和新疆的危险局面。正是在这些事例中,孙中山和新建立的民国领袖试图用自己的政敌即维新派和清廷所阐释的文化主义民族观的叙述结构来补充自己的种族主义的叙述结构。中华民族开始由‘五族’(满蒙藏回汉)组成,从而中华民族继续承袭着大清帝国的边界线……种族作为民族基本成分的叙述结构本身也烟消云散,或许被纳入了更大的反对帝国主义的共同历史经验的更大的民族主义的叙述结构之中。”^①在一个分崩离析、族群分裂的末世及乱世,孙中山重聚中华民族精神,自觉展开国家民族的重构,难能可贵,且开创国民革命,使中华驶入现代国家行列,尊为国父,理所应当。然而在内外两个方面,孙中山及其国民革命均难以承担现代中国多民族国家重构之大任。对外而言,孙中山承继的看似欧美社会达尔文主义及其种族主义,但显然没有欧美民族国家之集聚力。换句话说,其于纷乱及军阀割据状况下进行的国民革命,对内产生空前的集聚效应,但于外必是从属于欧美强势而默认半殖民地化的处境,因而也会损及国民革命效应。比如,国民革命竟主要是基于汉民族自觉且有意向少数民族闭锁。尽管孙中山后来于理路及阐释上对少数民族有所包容,但实质上还是汉民族中心主义,因而终不能以之为据支撑现代中国多民族国家。对内而言,孙中山及其国民革命代表的是民族资产阶级。而民族资产阶级仍处于生长状态,犹受制于域外帝国主义,而且在特有的国内外格局下发展成了官僚资本主义,实际上逐渐丧失了国民的信任与支持。对少数民族采取的政策,虽有团结与笼络,但实质说来还是疏离与排异。当然,这也与国民革命的历史境遇有关。

国民革命实质上可以看成是在西式现代世界史状况下建立民族国家的尝试。这一尝试最终没有成功,究其原因,其一,西式民族国家不能直接引为现代中国民族国家的当然理据;其二,近代中国的世界境遇使其不可能成为独立自主的民族国家;其三,中华民族的独特的地缘地理、文化习俗及政治传统,使其本不可能成为尤其受种族主义支撑的西式民族国家。现代中国必须超越国民革命的逻辑,在更大的历史逻辑及族群包容性中寻求多民族国家的建立与建设。正是在这样的历史境况下,作为内在地超越西方资本主义及其民族国家观、并蕴含着非西方关怀的现代思想,马克思主义成为中国现代多民族国家重构的主体资源。

马克思主义与社会达尔文主义有着本质的区别。尽管包含着阶级及其阶级斗争的思想,但马克思主义有着丰富的关于人类解放的追求、关怀与视野;社会达尔文主义则是典型的欧洲中心主义,且不符合全球时代的人类共同要求,放任社会达尔文主义,其结果必然是帝国主义及其殖民化,无法解决非西方社会的问题。马克思的阶级分析方法特别表达为西方与非西方社会的压迫与反抗关系,实有其世界历史的机缘,也由此改变了世界历史的既定逻辑,正如马克思主义乃是对社会达尔文主义的批判和遏制,并由此改变了西方现代思想的走向,马克思的国民经济学批判实际上也是对民族国家的历史批判,而合于马克思的人类解放及其非西方关怀,历史性地衍生为非西方多民族国家的独立与解放。马克思主义是通过俄国革命而传入中国的。“十月革命”建立了世界上第一个社会主义国家,也是第一个社会主义性质的多民族国家。苏联通过马克思主义及社会主义实现了多民族国家的整合,这成为包括中国在内的社会主义国家的典范。但中国有自己的多民族整合传统,历史地说,中国既不可能像近代欧洲那样区分为各自独立的民族国家体系,也不必像苏联那样不得通过建立加盟共和国,以缓解马克思主义以及泛斯拉夫主义依然不能缓解的境内民族矛盾。前苏联多民族的集聚实际上还是形式集聚与强力集聚,境内诸民族之间的关系主要是现代以来集聚起来的政治共同体,俄罗斯帝国形成的民族国家,到列宁、斯大林集诸多民族国家的联邦,其稳定性同中国境内诸族

① [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,第75—76页。

群因地域地理、人口流动以及资源关系而长期形成的依赖型的互动关系,是不可同日而语的。现代中国显然通过社会主义进一步巩固和集聚了中华民族多元一体的传统,这一过程是有机的,并且已经成为现代中国诸民族团结的基本资源与传统。前苏联的分崩离析,很大程度上是其在激进的社会主义实践中过度利用、而反过来受制于民族主义的消极后果。在前苏联的政治实践中,族群(ethnic)被直接解释成了国族(nationality),进而不仅造成了“民族”概念的混乱,而且埋下了民族矛盾的种子^①。前苏联建立的联邦实际上是“民族国家联盟”,因而联盟的垮台即为民族国家的独立创造了条件;然而,因联盟中诸民族国家的境遇及其传统又各各不同,这又反过来决定了其在新的转型过程中的艰难,苏东剧变之后这一地区持续不断的民族纷争,都是与此直接相关的。与此同时,近代中国的艰难转变,实际上已造成国家民族认同的薄弱与族群间矛盾的不断加剧,靠国民革命援引的西式民族国家已经难以实现现代中国国家民族的重构。在这种情况下,中国共产党虽然也吸收了马克思阶级化的民族理论,但却前所未有地完成了对域内各民族的集聚,并在这一过程中避开了简单模仿苏联式联邦可能造成的麻烦。

现代中国选择社会主义的多民族国家模式,显然也经历了一个过程。一百年前,中国国势渐衰、外强欺凌,且国内各自为政、一盘散沙,当时自由主义的民族国家重构方略也曾颇有市场。事实上,在当时的历史条件下,尽管一些早期中共领导人,也认同自由主义的民族国家构想或联邦共和国的构想,但是,随着对中国传统及现实的深入把握,随着对马克思主义的理论自觉,毛泽东等中共领导人越来越明确地意识到,应以中华民族固有的多民族统一传统为基础,实现中国多民族国家的现代重构;而立足于中国现代民族国家创立的历史实践学习并转化马克思主义,也成为马克思主义中国化的当然理据。当毛泽东在延安时期明确提出马克思主义中国化时,即已经形成了中华统一的多民族国家重构的基本政治构想。中国共产党所采取的“农村包围城市”以及“全民动员”的战略,包括革命道路的地理线路,完成了民族地区及其国民面向激进的现代政治的启蒙与观念转变,因而特别完成了民族地区的现代转变,相比于延续一个多世纪的族群分裂乃至于撕裂,这一贡献难能可贵。实际上,通过确立先进的阶级与人民观念,相对落后的民族地区的少数民族在很大程度上遗忘了所谓民族身份,进而通过政治忠诚显现为国家忠诚;而通过底层民众的觉醒,中国共产党解决了民族地区普通民众对人民共和国的认同问题。在此基础上,新中国确立人民共和国政体而不是联邦共和国政体,使这一构想得以巩固为政治制度。人民共和国对内强调各族人民当家作主、共生共荣,对外主张独立自主,注重与广大非西方世界及发展中国家结盟。新中国成立以后,随着世界形势的新变化,毛泽东适时提出了“三个世界”理论。在“三个世界”框架中,中国被定位为最大的发展中国家,这显然更益于巩固自身统一多民族国家的结构及其稳定团结的局面。现代中国多民族国家重构的实践,创造性地发展和转化了马克思主义国家与民族理论,也发扬了自身的多民族传统,通过广泛深入的社会动员,推进了诸民族面向现代中国的国族认同,形成了民族团结的局面,且使现代中国得以立身于世界民族之林。

三

改革开放,无疑使现代中国的国族重构进入新的历史时期,面临新的问题。中国改革开放的外部空间,正是新自由主义的全球空间。新自由主义依托于资本、技术、军事以及地缘等优势,强化了其帝国性质,与此同时也带来全球民族国家体系新一波的震荡。在新一轮文明对话及博弈中,西方实际上延续并且加剧了对东方世界的单一民族国家的意识形态。一个正在快速崛起的东方大国,呈现出某种对外部世界相对无害的分化乃至分裂状态,显然是一些西方右翼力量所愿意看到的。西方一些右翼政治势力,显然在利用民族问题,加大对中国的分裂力度,域内外的恐怖主义也呈抬头之

^① 马戎:《中华民族史与中华共同文化》,北京:社会科学文献出版社,2012年,第111页。

势。原因在于,中国在经历三十多年快速发展的同时,也积累了一些矛盾,其中既包括民族本身的矛盾,也有其他如经济、民生、宗教、社会问题在民族问题上的折射与反映。

自由主义不可能成为中国的主导,但客观地说,自由主义对于推进中国的现代转型还是发挥了一些积极的且不可替代的作用,如市场经济、民主法治建设、社会建设等等。况且,自由主义传统本身也在发展,比如,与社会达尔文主义、种族主义及早期资本主义时代的古典自由主义相比,19世纪中叶以后直到今日,自由主义经新自由主义向新古典自由主义转化;而西式民族国家体系格局也在经历不断的变化,不存在确定且固化的民族国家结构(包括领土结构),全球资本主义时代的民族国家更是经历和正在经历深刻的变化。中国并不自外于如此全球格局,因而需要恰当应对,以实现国家与社会的持续进步。

(一)确当理解现代中国作为国家民族(简称“国族”)的建设与认同。世界历史时代,各民族国家的国族重构是一个持续推进和完善的过程,在全球化时代更是如此,作为发展中大国的中国的国族重构,尤其如此。中国的国族重构,必然要求完成从“天下”帝国向面向现代世界民族之林的多民族东方大国的转变;而现代中华民族国家的重构,必然要求实现诸民族面向国族的集聚。现代中国诉诸马克思主义,完成了相对封闭状态的国族认同,并且成为长达半个世纪的“冷战”时代的资源,但是,面向开放世界的国族认同建构,依然是迫切而严峻的任务。这样的任务,必然是有机团结而不是机械团结,因而特别体现为制度建设。至于网络化、跨国资本主义及其种种后民族国家或非民族国家观念对多民族国家重构的冲击,也不容小觑。特别是在公正体制有欠完善的结构中,全球化格局下的民族利益与国家利益,对中国而言总是大是大非的问题。

国族建设是当下中国国家建设的关键任务。国族建设的重心是国家精神^①,其目的是达致国家认同。客观上看,改革开放以来,我们在这方面留有欠账,也生发出很多问题。如前所述,新中国较为成功地解决了革命逻辑下的国族集聚,并形成了阶级化的民族理论传统,但这一传统能否并在多大程度上成为改革开放和建设时期的民族理论资源,显然是需要反思的。阶级化的民族理论还是反映了一种矛盾与对立的民族关系,甚至默认了汉民族与少数民族的“不平等关系”,因而在当下不仅无益于解释民族问题,还会不时激化矛盾。总的说来,基于当下社会治理实践,我们认为从社会理论而不是政治哲学层面发挥马克思的阶级分析方法,并吸收现代社会冲突理论等资源,将更有益处(兹不细述)。马克思的阶级分析方法并非一成不变,而是需要不断发展与创新,阶级化的民族理论话语也需要与中华民族传统结合起来,与今日中国国家认同状况结合起来。与此同等重要的是处理好民族自觉与国家认同的关系。由于诸多方面的原因,现代中国存在着国族认同滞后于民族自觉的情形^②,这在一些区域、领域、职业以及年轻一代那里表现得十分明显。当然,这并非意味着认同国家主义。全球时代的确存在着一定的民族国家式微倾向,但毕竟民族国家仍是全球时代国际政治的基本单元,而中国本质上是秉承和平主义理念的多民族国家,是政治国家,因而必当以恰当方式发挥应有的国家认同与整合功能,基本的国家认同仍然是不言而喻的。

(二)恰当理解中国作为统一多民族国家的基本传统,把握这一传统的创造性转化及其方向。

中华民族多元一体的传统是现代中国多民族国家重构的基础,中国依其常态及可持续的历史逻辑,不可能走单一民族国家之路,而必然是面向多民族国家模式;任何一种主张暴力与强力的政治观念,在中国化的过程中都应当与中国传统所崇尚的和合精神相契合,而中国传统的天下观也要求进行相应层面的转化,包括面向族群多样性的转化。基于民族传统以及现代世界背景,中国的多民族国家模式,也不可能是自由主义的多民族国家模式,而必然是社会主义的团结模式。当然,中国的多民族国家模式拒斥自由主义,但并不意味着拒斥自由、民主、人权、法治等现代文明的基本价值与理

① 参见拙文《民族国家框架下的国家精神》,《哲学研究》2014年第7期。

② 参见拙文《现代中国的国族认同与民族自觉》,《天津社会科学》2014年第1期。

念。事实表明,这些价值与理念更应当成为、并且正在成为中国特色社会主义民族国家建设的基本价值与理念。中国社会主义实践直接推进了中国多民族国家的现代重构,并已取得了非凡的成就,成为解决现阶段诸多民族问题、推进民族发展的基础。解决各民族的民生及其发展问题,推进国族的重构与认同,显然是完善和发展中国特色社会主义治理能力的题中应有之义。

现代中国没有选择自由主义并驯服于社会达尔文主义的民族国家道路,而是承继中华统一多民族传统并选择了马克思主义的多民族国家道路。为区别西式民族国家道路,坊间趋向于称中国多民族国家为“文明国家”,这是有一定道理的。但“文明国家”的命名还是失于笼统,且有排斥意味,也缺乏独特的内涵,更像是一种自我定位,看来还需要斟酌。撇开称谓,关键的问题在于如何把握中华民族的多元一体传统及其现代转化。在帕米尔高原这个“世界屋脊”的巨大的“东坡”,这方土地长期以来诸族群形成了交流融合且和而不同的传统与习俗,世界历史进程中中华民族的集聚效应更趋显著,且由现代中国完成了中华民族前所未有的集聚。当下时代,中华民族多元一体传统仍然持续,并逐渐造就中华民族共有精神家园,尽管存在诸多消极因素乃至不确定因素,但大势已定。

(三)改革开放时代的中国多民族国家重构,理应在遏制新自由主义之全球扩张、承担应有类责任方面产生积极作为与影响。

从种种情势看,当下世界族群自觉的活跃程度正在加剧。现代世界史上,民族主义经历了三波浪潮,先是威斯特华伦合约之后,欧洲先进国家及老牌国家影响下的民族国家重构,后波及美国的国族重构;继之是俾斯麦统一德国,开启欧洲(不包含一部分东欧及南欧)的民族国家格局;再之后西式民族国家向现代帝国的转变,又激起新一轮更大范围的全球民族国家重构浪潮,以苏联和中国为引导,波及广大第三世界。全球资本主义正在兴起新一轮的民族主义,这一轮民族主义更加复杂,且看起来颇有些失范。一方面是民族问题的泛化或空心化,在经济全球化格局中,族群认同淡出;另一方面,在许多地域及场合,民族自觉又十分较劲,实际上已经与无政府主义及民粹主义混杂。基于族群自觉的多样性诉求看起来已经取得政治正确性,以至于经常令国家治理层束手无策。在某种程度上说,仅仅基于族群自觉而无更多政治理据的国族重构,在很大程度上还是一种过时的族群国家观。世界上形成的现代国家近二百个,族群五千余个。如按照族群国家划分,有五千余个国家,这几乎难以想象。就此而言,不断的分离主义式的族群国家,无疑是对已经形成传统的现代国家结构及其社会群体的撕裂。就新古典自由主义的外部扩张效应看,它实际上仍在持续地将自由主义的单一民族国家观输入非西方国家,这依然是今日中国在全球资本主义时代面临的挑战。

新自由主义的持续推进,是近几十年全球范围内民族宗教矛盾冲突频发、恐怖主义多发的最重要原因,甚至有可能带来世界秩序的新的动荡与灾难。从价值层面而言,中国道路有理由摆脱新自由主义的全球空间,并在克服资本逻辑、实现社会的公平正义方面形成积极作为。中国走的是和平主义的发展道路,因此,对外不称霸,推进世界各民族共同发展,共襄人类进步、和平与文明事业;对内尊重各民族的差异与多样性,促进各民族共同发展,乃中华多民族国家建设的内在要求。多民族国家的重构绝非国家主义,更不是强国家主义或帝国主义,对此应有清醒的认识。中国道路或中国特色社会主义道路,一定是与中华民族的复兴之路相统一,且必然要求积极呼应人类文明及人类解放的正确方向,而不是与当代人类文明对立起来。

[责任编辑 刘京希]

Abstracts

What Kind of Academic History Do We Need?

—Centered on the Studies of Ancient Chinese Literature

Zuo Dongling

In the past two decades, China has gained remarkable achievements in the field of academic history; yet there still exist many defects which need systematic theoretical reflection. To contribute works on academic history that really meet the needs of academia, the basic principles of “clarifying the purpose” and “distinguishing the origins” proposed in *The Learning Cases of Confucians in the Ming Dynasty* (*Mingru Xue'an*) should be obeyed, and the basic connotation of clear “purpose,” fair evaluation, and prediction of academic growth points should be held to. Accordingly, such objectives require researchers with high academic accomplishment as well as rich experience in professional fields.

Historical Textual Criticism in Studies of the Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties

Sun Zhengjun

Criticism of historical materials is a kind of research paradigm, popular in recent studies of the Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties, which mainly regards historical documents as objective records formerly integrated into the consciousness of historians, so the structure, character, and intention for writing of the historical documents are increasingly sought after. Besides benefiting from the further development of traditional handling of historical materials, the rise of such criticism is also driven by the idea of “text” proposed by post-modern historiography. As a trend, the criticism of historical materials has attracted a batch of young scholars, and has produced abundant illuminating results. But there are still some deficiencies which need our reflection and vigilance, such as overmuch speculation, breaking much more than establishing, and excessive skepticism regarding the historical texts.

The Confucian and Liberal Concepts of Human Nature and Politics (Written Conversations)

Xiao Gongqin, Fang Zhaohui, Gao Quanxi, Xie Wenyu

Editor's Note: In the beginning of May 2015, the Editorial Department of *Wen Shi Zhe* held a forum on “Good Nature or Evil: a Dialogue between Confucianism and Liberalism,” and this group of written conversations are based on the talks presented at the forum. Xiao Gongqin criticizes the over-optimistic Confucian presupposition on human nature, which strengthened the thinking of moral constructivists, so that liberal and New Left scholars in today's China are still inheriting the Utopian tradition of the “moral ideal.” Fang Zhaohui points out that the opinion which regards good human nature as the mainstream of Confucian theory does not accord with the historical facts. Besides, in Western history, most scholars who advocated autocratic monarchy advocated a theory of evil nature, and most scholars who advocate liberal democracy advocate the theory of a good nature. Gao Quanxi considers that, for political affairs, i. e. how to construct a righteous social system, the presupposition of an evil nature will be more helpful in restricting private use of public rights than one of a good nature; furthermore, it is necessary both for Confucianism to step out of the total focus on human nature (especially a good human nature), and for liberalism to be more inclusive of the Chinese tradition. Those are the inevitable routes for Confucianism's modern transition as well as for liberalism taking deeper root in today's China. Xie Wenyu raises the distinction between a politics of rights (i. e., Western constitutionalism) and a responsible politics (i. e., Confucian benevolent government), pointing out that the former resorts to the constitution and legal provisions for protecting the fundamental rights of citizens, yet has difficulty controlling consciousness of right regardless of social consequences; the latter emphasizes cultivation of people's consciousness of responsibility, but does not explicitly stipulate fundamental rights even if they are generally accepted, so rights are inevitably stomped out in the name of responsibility. In the future, Chinese politics must possess a sufficient and balanced consciousness of both responsibility and right.

Confucianism vs. Liberalism:

Distinguishing Theories of Human Nature and the Historical and Cultural Consequences

He Zhonghua

Theories of human nature are essentially prescriptive, not descriptive. As a kind of logical demand, the presupposition of good human nature standardizes human being as the need of transcendent existence. It only tries to grasp what it should be, not how it is. Although the presupposition of evil human nature accords with empirical facts of the majority's actual behavior preference, it just embodies a kind of descriptive perspective. The revelation of human nature by such an empirical standpoint is internally related with empiristic liberalism defending a strategy of human willfulness. Generally speaking, Confucianism tends to the theory of good human nature, represented by Mencius' idea. Western empiristic liberalism cannot do without the presupposition of evil human nature, because the empiristic perspective can only discover human beings corporeally. Different presuppositions of human nature cause different historical and cultural consequences. Historically, the theory of a good human nature shaped the cultural tradition of moralism, and the theory of an evil human nature shaped the cultural tradition of "rule of law."

Introduction to Collation and Annotation of *New Words by the Green Window*

Huang Xiaoshu

Only two editions of *New Words by the Green Window* (*Lüchuang Xinhua*) can be seen in Mainland China, i. e., the Jiaye Hall edition in Wuxing, and the Dianyi Hall edition in Dehua. Its author, Master Huangdu Fengyue may have lived in the early years of Southern Song Dynasty, and certainly not later than the Yuan Dynasty. He was probably a scribe in a *shuhui* (a place where scripts of folk arts are written or compiled) of Lin'an City. From the special style of the book's compilation and related records in *Conversations with a Drunkard* (*Zuiweng Tanlu*), it can be judged that the book contained important material for the storytellers and scribes to practice or redact novels. About the story's sources, there are 114 pieces with proper attribution, and 28 pieces whose lost titles can be given references by textual research. The content of the book contemplates social reality, shows behaviors of people from various classes, and a considerable part of it reflects the conditions of a newly arisen stratum and special social customs at that time. The stories in the book had a far-reaching influence on the folk art circles of the time and later periods.

The Domination of New Learning and Eulogistic Rhapsodies in the Northern and Southern Song Dynasties

Liu Pei

Despotism and eulogistic literature are twin brothers, which means autocracy needs ideological safeguards highly consistent with it. The New Learning advocated by Wang Anshi demonstrated a relatively strong character of political despotism. In the Northern and Southern Song Dynasties when the New Learning occupied the dominant position, political despotism further strengthened, and eulogistic literature greatly expanded. Imperial power originated in violence, but the rulers preferred to make people believe that their power was granted by Heaven and possessed decisive legitimacy and uniqueness. Many of the eulogistic rhapsodies at the time served just that aim. Dynastic momentum is the self-knowledge of a country. And the momentum showed in the eulogistic rhapsodies at the time was not only the personal perception of the writer, but also acted as a voice representing the ideology and the shaping of dynastic momentum by imperial power. Some rhapsodies also directly eulogized sage emperors and ideal politics, and actively sought theoretical support for them. The eulogistic rhapsody cannot simply be considered a means by which the literati demonstrated their psychological state of measureless submission to imperial power, it can also construct a false popular will, interpreting political intentions, strengthening ideology, and hereby offering loyalty to imperial power.

Reflection on the Status of Wang Zhong's Parallel Prose

Lü Shuangwei

In a position between a Confucian and a literatus, Wang Zhong neither gained any appreciation for parallel prose, nor left any critiques on parallel prose during his lifetime. After his death, although his parallel prose gained some recognition, these works were mostly juxtaposed with his ancient prose and poems, or with parallel

prose written by Hu Tianyou, Hong Liangji, Yuan Mei, and others, and never held a dominant position. In the reign of Emperor Qianlong, when the sense for and creation of parallel prose were high, Wang's indifference to parallel prose was just the result of his scattered style in writing. His writings were often four-character but seldom six-character sentences, regularly phrased yet ignoring neat antithesis, and four- and six-character antithesis to every other line were barely used. His language was quite refined, his writings combining parallelism and prose, featuring the deep meaning and elegant style of prose popular in the Eastern Han, Wei, and Jin Dynasties. This kind of prose was not regarded as orthodox for parallel prose, so his writings were rarely selected in collections of parallel prose at that time. From the reigns of Emperors Daoguang and Xianfeng, however, with a deepening trend of combining and integrating parallelism and prose, Wang's renown in parallel prose gradually increased. However, most works of history of Chinese literature and parallel prose written after 1949 regard Wang's parallel prose as supreme in all the Qing Dynasty, bestowing on him the dominant position. The reasons for this change deserve our reflection.

A Textual Research of the Status of Despotic Chieftains of Wuchuan Town in the *Fubing* System in the Western Wei and Northern Zhou Dynasties:

With a Discussion of Chen Yinke's Opinion on the *Fubing* System

Xue Haibo

From the time Yuwen Tai became the commander-in-chief of the Guanlong Army, there formed a relationship of commander and subordinate between he and Zhao Gui et. al., the despotic chieftains of Wuchuan Town. The title of so-called "peer" accorded to Yuwen Tai, Zhao, and the others only refers to their relationships as contemporaries in the society of the Six Towns of the Northern Wei Dynasty, and to their achievements since the Six Towns revolt. Zhao Gui et. al. became Pillars of State not because of their peer relationships, nor because Yuwen Tai pursued the old Xianbei system of Eight Ministries, nor because Yuwen was forced into it by Zhao et. al.'s military and political power, but due to his realistic consideration of the need to stabilize the dramatic changes in military ranking caused by the promotion of large numbers of local tyrants and rural commanders in the Guanlong area and elsewhere after the War of Mount Mangshan, and to coordinate the political status of various groups and commanders in the army. As Pillar of State, Zhao Gui and the others did not possess the right to transfer *fubing* (militia garrisons), did not have the capability to provide for large numbers of militia troops, nor could they control the militia garrison by granting the minority Hu surname, let alone form what may be called strong factions in the militia garrison. The rank of peer was just a symbol of their group's veteran status in the army. Under pressure from Yuwen Hu, the imperial clan of the Northern Zhou replaced most of the Pillar of State group originally comprised of the despotic chieftains of Wuchuan Town, thus forming a militarily decentralized structure in which the Northern Zhou emperor and imperial clan jointly controlled the militia garrison. The effort to centralize military power under imperial authority engendered constant slaughter between the Northern Zhou emperors and the imperial clan over who could master the army, which led in part to Yang Jian establishing the Sui Dynasty instead of the Northern Zhou Dynasty.

A New Discussion of Yang Miaozen: The State of Research, Basic Deeds, and an Evaluation

Jiang Xidong

In her early years, Yang Miaozen was an invincible expert of pear-flower spear martial arts, and after the death of her elder brother Yang Anguo, she became the supreme leader of the Shandong Red Coat Army (i. e., Loyalty Army) equal to her husband Li Quan. Although the stress of circumstances brought her to surrender her army to the Song and Mongolian courts, Yang always kept the "Shandong standard" principle strategically in mind and sought independent development. In her later years, she was the "Special Departmental Clerk at Shandong and Huainan" as well as a female Taoist priest of Quanzhen Taoism. In A. D. 1252, she resigned the Departmental Clerk post, succeeded by her heir Li Tan. Li Tan's defection to Mongolia and surrender to the Song Court was deeply influenced by Yang and Li Quan. Yang is a peculiar heroine who revolted against national oppression and class exploitation in ancient Shandong, as well as a prominent figure pursuing self-protection and

autonomy; yet there still remain serious historical limitations and errors regarding her. The stirring history of Yang Miaozen, Li Quan and others with their army reflects the great failures of the Jin Dynasty, the Southern Song Court, and the Mongolian government in the thirteenth century, leaving many lessons written in blood for later generations.

The Imperial Republic from the Qing Emperor to the Dasheng (Mahatma) Emperor:

A Study of the “Constitutional Draft Amended by Yuan Shikai” Li Dongmu, Soto Wataru, Yoshida Tomio

As one of the handwritten documents preserved by Dr. Morohashi Tetsuji, the “Constitutional Draft Amended by Yuan Shikai” is now archived in the Morohashi Tetsuji Memorial Hall in Sanjō City, Niigata Prefecture, Japan, and has not been made public. What kind of material is this draft written before the birth of the “republic”? What is its significance? Is there a final text based upon it? What kind of form, if any, did the codified edition have? As the design of a “republican” state system, what are the similarities and differences between it and contemporaneous constitutional plans currently known? On the birth of the “republic,” Yuan also prepared a scheme for a so-called “imperial republic” substituting a Mahatma Emperor for the Qing Emperor. The structure of this state system with coexistence of the Mahatma Emperor and the Grand President was different from any “constitution” officially released in that period, provided a new conception different from both “constitutional monarchy” and “constitutional republic,” and reflected a level once reached in constitutional design.

The Error in Cultural Comparisons: a Look into Roger Ame’s “Confucian Role Ethics”

Ben K. Hammer

Cultural comparisons have many different methods, but there is a commonality, a common error, prevalent in most models today. Cultural comparisons have an overwhelming tendency to set the East and the West in opposition to each other, and with this as their starting point, create an artificial juxtaposition. The definitions, analyses, and final judgments of cultural comparisons that stem from such a tendency inevitably paint the East and West as polar opposites. Such comparisons do not reflect the reality of either culture and are unfair to both. When looking at this issue historically we find that the erroneous attraction to polarize cultures has existed in academic circles for at least the last century. Looking into the matter even more deeply, psychological research reveals that polarizing “us” and “others” is in fact a natural disposition to humans, making this problem not just one of academic bias, but of epistemology itself. It is the author’s hope that a thorough analysis of this phenomenon will reveal the problems with much work being done in cultural comparison today, with the further hope that they may be recognized and minimized, creating an opportunity for more accurate portrayals of different cultures and their defining characteristics. In particular, we will be using the popular theory of “Confucian Role Ethics” as a case study and typical example of “polarizing” cultural comparison.

Indigenized Marxism and the Modern Reconstruction of a Multi-ethnic China

Zou Shipeng

Marx’s critique of classical liberalism contains criticism of the view of single-national states and nation-states generally. The eastward transmission of Marxism brought radical national independence and liberation movements, including the independence and liberation of modern China. Yet because of China’s unique pattern of one multi-ethnic unity, it could not follow the model of the Soviet Union in the construction of a modern multi-ethnic country. In modern China, both liberalism and conservatism appeal to the nation-state, but indigenized Chinese Marxism consciously criticizes this appeal, continually devoting itself to the modern reconstruction of a multi-ethnic country, an approach continued after 1978, which makes China unlikely to repeat the mistakes of the former Soviet Union. Reconstructing modern China as a multi-ethnic country accords with the historical logic of indigenous Marxism in China, and also carries with it the reasonable consequence of modernizing Chinese tradition.