

2011

[总第 323 期]

ISSN 0511-4721

2



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

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

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2011年第2期
(总第323期)

2011年3月5日出版

顾问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希

封面设计

蔡立国

□中国哲学研究

上博楚简《鬼神之明》鬼神论与墨家世界观研究 [韩]李承律(5)

原样理解:《老子》之“道”哲学意涵新识 曾振宇(18)

人性的顺成与转逆

——论孟子与告子“杞柳与杯棬”之辩的意蕴 郭美华(28)

论清代朴学对儒家经典解释方法的重构 康宇(37)

□文史新考

汉画孔子见老子与汉代道教仪式 姜生(46)

活力释放:中国古典传记的生命内涵 张新科(59)

新旧文人的和谐唱和

——乙巳上巳水绘园修禊的多重风景 叶君远 黄语(67)

王国维《〈红楼梦〉评论》之得与失 曹顺庆 涂慧(76)

北魏末年镇民暴动新探

——以六镇豪强酋帅为中心 薛海波(82)

北宋变法派首次分裂问题试探 燕永成(95)

中国近世佃农的独立性实证研究 秦 晖 彭 波(104)

□左翼文学问题

鲁迅与延安文艺思潮 田 刚(116)

论左翼文学的人民伦理秩序及其道德情感的形成 方维保(127)

□政治哲学与法哲学研究/史学宪政史

西方传统文化中的“同意”因子 顾奎斋(138)

《十二表法》——罗马共和宪政的基石 陈可风(150)

宪政的纵向维度:中古晚期英国地方自治制度 陈日华(155)

□审美文化

海上设计

——引领近现代中国时尚文化的上海早期工商美术设计 潘鲁生 韩 明(163)

上博楚简《鬼神之明》鬼神论与墨家世界观研究

[韩]李承律

李继征 译, 曹峰 朴载福 西山尚志 岳小东 校

摘 要:上博楚简《鬼神之明》的主题和讨论的核心在于鬼神的“明知能力”。从方法论看,是从鬼神赏罚论的观点论证鬼神明知的问题。关于鬼神明知论,《鬼神之明》的基本立场是兼有部分肯定、部分否定的“折衷立场”。这与今本《墨子》所见关于鬼神明知及赏罚能力的三种立场(完全肯定、完全否定、怀疑)不同,是《鬼神之明》所特有的。中期到末期的墨家世界观以天、鬼、人三层世界观为特征,即以天上世界、鬼神世界、人间世界三层结构来认识世界。三层世界观将关于天与鬼神的个人宗教信仰、三利思想、国家统治论、天人相关论全部包容在内,成为墨家思想的根基。到了墨家末期,墨家内部出现了对鬼神明知及赏罚能力深表怀疑的情况,不同的是,《鬼神之明》并非只是单纯怀疑,还鲜明地提出了“鬼神不明”这种新的学说。如果墨家内部已承认鬼神不明,个人层面上的宗教信仰、中期之后学派层面上的墨家几乎所有的理论、国家层面上基于尊天事鬼的统治论及天人相关论,就有可能从根本上发生动摇。所以《鬼神之明》虽是战国时期由墨家一派形成的文献,但今本《墨子》被编纂时,必然要排除《鬼神之明》。这样也就从理论上为墨家为何从秦汉之际的历史舞台上突然消失,提供了一个原因。

关键词:上博楚简;《鬼神之明》;墨家;鬼神论;世界观

上海博物馆藏战国楚竹书(以下简称“上博楚简”)1994年发现于香港古董市场,现存于上海博物馆,目前正由上海博物馆依顺序持续整理出版。其中,《上博楚简》第五卷所收的《鬼神之明》作为墨家系统的文献,受到了各家的关注。若论及墨家系统的出土文献,1957年于河南省信阳县长台关信阳1号楚墓中出土的信阳楚简中,有被认为是《墨子》佚篇的《申徒狄》。但由于该批竹简受损严重,目前此资料的性质尚有许多不明之处。《鬼神之明》虽亦无完简,但通过整理者复原,其内容几已完全掌握。同时,在迄今已公布的上博楚简中,该文献是唯一的墨家系统文献,因此受到了学界的重视。

但是《鬼神之明》的研究尚未取得令人满意的成果。不仅如此,关于《鬼神之明》的文献性质、思想特征、作者、所属学派、成书年代、思想史上的地位和意义等,学者们仍是意见分歧,莫衷一是。笔者认为,最大问题在于各家尚未能正确地理解上博楚简《鬼神之明》与今本《墨子》共通的主题——鬼神论。从根本上来说,问题在于对墨家世界观的理解不足。

为了解决这个问题,我们需要首先探讨墨家思想史中鬼神论和世界观的特征。然后,为了阐明

作者简介:李承律,韩国成均馆大学东亚学术院 HK 研究教授。

基金项目: This work was supported by National Research Foundation of Korea by the Korean Government (MEST), NRF - 2007 - 361 - A10014.

附记:本文是在2009年2月9-10日于成均馆大学东亚学术院儒教文化研究所、儒学东洋学部BK21事业团、台湾大学哲学系共同主办的“韩、中哲学文化国际学术会议”,以及2009年4月25日于日本东京大学举行的“出土资料与汉字文化研究会”第11次例会上发表的论文基础上修改而成的。

《鬼神之明》在思想史上的位置和意义,我们需要在包括墨家思想史在内的中国古代思想史整体中,全方位地探讨这些问题。

限于篇幅,本文主要探讨墨家思想史上《鬼神之明》的思想特征、文献性质和作者、所属学派等问题。

一、问题之所在

笔者在前文已经指出,《鬼神之明》的研究尚未取得令人满意的成果。那么,以往的研究中究竟存在着怎样的问题呢?关于《鬼神之明》的作者、学派等广义上的文献性质,在笔者看来,目前学界的意见大略有如下六种:

第一种观点认为,《鬼神之明》为今本《墨子》佚文或佚篇,是记述墨子与其弟子或墨子与他人之间对话的作品;第二种观点虽认同《鬼神之明》为今本《墨子》佚文的可能性,但同时认为《鬼神之明》亦可能是类似董无思想或受其思想影响而成的墨家后学作品;第三种观点认为,《鬼神之明》属于墨家的文献,且属于今本《墨子》中故事类佚文或与《亲士》以下七篇为同一类佚文的可能性极高,最晚于战国前期已经成书;第四种观点认为,《鬼神之明》虽然属于墨家的作品,但实际上属于背离墨子学说的异端作品,其成书年代较《天志》、《明鬼》略晚,与《公孟》大体相同;第五种观点认为,《鬼神之明》并非《墨子》佚文,而属于《董子》,其说话者不是墨子,而是缠子;第六种观点认为,《鬼神之明》不是《墨子》佚文或者《明鬼》中的一部分,而是广义上的墨家佚文,其作者为墨子再传弟子。

主张第一种观点的学者是最先整理《鬼神之明》的曹锦炎先生。曹先生认为《鬼神之明》为今本《墨子》佚文或佚篇,为记述墨子与其弟子或者墨子与他人之间对话的作品。但曹先生没有提出将《鬼神之明》看作《墨子》佚文的具体根据。笔者推测曹先生的根据可能在于,《鬼神之明》与今本《墨子》之间存在着可见内容与表达上类似的部分,以及认为《鬼神之明》所言“鬼神不明”实际上并不是在说鬼神“不明”。但是,曹先生对于《鬼神之明》是否为今本《墨子》中已散佚的《明鬼上》或《明鬼中》的一部分,还未有定论。并且曹先生认为,《鬼神之明》中出现的“鬼神有所明有所不明”这个命题,可以说与仅强调“鬼神之明”的《墨子》是不同的^①。

主张第二种观点的学者是李锐先生。他认为《鬼神之明》可能应属《明鬼》的佚文。虽然《墨子·尚贤》的上、中、下三篇内容相似且都属墨家主要观点,但由于《鬼神之明》所讨论的“鬼神有所明有所不明”的思想内容在《明鬼下》中并没有出现,所以他认为不能断定其为《明鬼上》或《明鬼中》的佚文。另外,李先生指出,《鬼神之明》中的“善者或不赏,而暴者或不罚”与儒家门人的董无心的说法颇为一致,并论及了两者的相似性。但李先生亦谈及《鬼神之明》可能是因为墨子后学受到董无心等的反驳,才激发了这种思想^②。

主张第三种观点的学者是浅野裕一先生。他通过列举《鬼神之明》中很多与《墨子》类似的表达,认为该文献应属墨家文献。浅野先生认为,《鬼神之明》可能属①故事类(《耕柱》以下五篇),②《亲士》以下七篇,③《明鬼》上、中篇中的一部分。首先,就①的可能性而言,浅野先生的根据在于,故事类中有与《鬼神之明》类似的表现,以及故事类中有以鬼神“明不明”为讨论主题的内容。就②的可能性而言,他的根据有三点:《法仪》中有将“禹汤文武”与“桀纣幽厉”相对比的文章;《所染》中有批判“荣夷公”而称赞“伍子胥”的文章;与《鬼神之明》相同,《三辩》也是由问答体所构成的。就③的可能性而言,针对李锐先生认为不能断定《鬼神之明》为《明鬼》佚文的观点,浅野裕一先生从如下立场加

① 曹锦炎:《鬼神之明,融师有成氏》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(五)》,上海:上海古籍出版社,2005年,第307-308页。

② 李锐:《读上博五札记》,简帛研究 <http://www.jianbo.org/admin3/2006/lirui001.htm>,2006年2月20日。

以否定:第一,《墨子》故事类文献中针对弟子们关于鬼神赏罚提出的问题,墨子不从正面回答而有后退的倾向,由此推测,《明鬼》上、中篇中与此相同也有后退的可能性;第二,故事类文献中有以鬼神“明不明”为主题的讨论;第三,《明鬼下》一直后退到认同无鬼论的程度,并放弃了论证的部分。由此浅野先生否定了李锐先生的疑问,并主张《鬼神之明》有可能属于《明鬼》的一部分。不过,浅野先生主张,因为《鬼神之明》的题材属于墨子与学派内门人的问答体,但是在③中,不见①和②中可见的与学派内门人的问答,所以①或②的可能性比③更高。还有,因为上博楚简是战国中期(公元前300年左右)的抄本,所以《鬼神之明》应形成于更早的战国前期。浅野先生由此推测,墨家明鬼论在战国前期(即墨子时代)已经成立,文体酷似《鬼神之明》的《墨子》十论、故事类文献、《亲士》以下七篇,也有可能形成于墨子活动的春秋末期到战国前期^①。

主张第四种观点的学者是丁四新先生。他认为曹锦炎先生将《鬼神之明》看作对话体的原因在于把“女”错读为“汝”。丁先生还认为,曹锦炎先生之所以认为“实际上并没有说鬼神不明”,是因为在《鬼神之明》中明确出现了“鬼神不明”和“鬼神有所明,有所不明”,但这也是错误的理解。同时,丁四新先生根据《天志》及《明鬼》中墨子对“鬼神之明”毫无怀疑的态度认为,虽然《公孟》中墨子的弟子们对于“鬼神之明”持有怀疑的态度,但在同墨子的对话中,其主张和观点应该已经被同化了,因此丁四新先生认为《鬼神之明》并不是墨子及其弟子的作品^②。但是因为《鬼神之明》提出的主要问题和内容与《公孟》最为相似,其成书年代也应相近,并且由于在《公孟》中所见的“儒者”对鬼神的态度与荀子的主张最接近,所以丁四新先生认为《鬼神之明》是比荀子略早或者同时期出现的作品。另外丁先生认为,鬼神“有所明,有所不明”的《鬼神之明》观点与墨子观点有根本性的不同或成为墨子所批判的对象,因此《鬼神之明》应属墨学异端的作品^③。

主张第五种观点的学者是徐华先生。虽然徐先生未直接指出,但笔者认为徐先生的主张是继承和发展了上文所举李锐先生的看法。徐华先生主要根据《鬼神之明》与《论衡·福虚》中所见的董无心思想的类似性,认为《鬼神之明》属于《汉书·艺文志》儒家类中所收的《董子》。并据此相似性推测,《鬼神之明》中的提问者(笔者注:汝)是儒家门人董子,其回答者(笔者注:吾)是墨家门人缠子。并因今本《墨子》中完全不见墨子“门人弟子与除墨子本人外的他者任何问对话”,故他认为《鬼神之明》并不是出自《墨子》的文献^④。

主张第六种观点的学者是王中江先生。依照他的看法,墨子的鬼神“善恶赏罚论”的逻辑在于,将针对人之善恶而施予的鬼神赏罚看作具有普遍性、必然性。与此相反,《鬼神之明》的逻辑在于,将此看作具有偶然性或者盖然性。此外,王先生认为,《鬼神之明》是试图用偶然论来代替墨子必然论的新形式的鬼神赏罚论。而孔子也不主张赏罚必然论,就这点而言,《鬼神之明》是孔子思想的延续。由此可见,《鬼神之明》中怀疑鬼神的英明和能力(鬼神有所不明),王中江先生认为这是将墨子的绝对鬼神论相对化的产物。因此,王先生认为《鬼神之明》是为了修正、改革墨子的鬼神说而出现的,属于墨家的旁系或者与墨子更为疏远的别墨^⑤。

通过对上述研究的总结,可以看出如下问题:第一,《鬼神之明》究竟是否对话体或问答体,即文体的问题;第二,《鬼神之明》究竟是否主张“鬼神不明”,即思想特征的问题;第三,《鬼神之明》的“鬼

① [日]浅野裕一:《〈鬼神之明〉と〈墨子〉明鬼论》,[日]汤浅邦弘编:《上博楚简研究》,东京:汲古书院,2007年5月,第305—328页。

② 文炳淳先生也认为,断言《鬼神之明》为《墨子》一部分的说法有些欠妥。[韩]文炳淳:《〈上博楚竹书(五)·鬼神之明〉篇译释》,《中国言语研究》24,韩国,2007年6月,第13页。

③ 丁四新:《论楚简〈鬼神〉篇的鬼神观及其学派归属》,郭齐勇主编:《儒家文化研究》第1辑,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第399—422页。

④ 徐华:《上博简〈鬼神之明〉疑为〈董子〉佚文》,《文献》2008年第2期。

⑤ 王中江:《〈鬼神之明〉与东周的“多元鬼神观”》,《中国哲学史》2008年第4期。

神赏罚论”究竟是否只是偶然论,是否仅仅是修正、改革了墨子思想,这也是思想特征上的问题;第四,《鬼神之明》究竟是不是《墨子》佚文,即资料特征上的问题;第五,《鬼神之明》究竟是属于墨家还是儒家,即所属学派的问题;第六,《鬼神之明》是战国前期还是战国末期的作品,即成书年代的问题。

下面,本文通过对《鬼神之明》的思想特征的分析与与今本《墨子》鬼神论的比较,通过考察《鬼神之明》在墨家世界观中所占据的位置和意义,对以上问题逐一展开讨论。

二、上博楚简《鬼神之明》的鬼神论

对《鬼神之明》的思想特征进行讨论之前,先参考曹锦炎先生的整理结果,对其文献上的特征作如下简要概括。根据整理者的看法,《鬼神之明》是与《融师有成氏》合为一卷的文献。《鬼神之明 融师有成氏》由共计八枚竹简构成,按其内容分为两篇。前篇《鬼神之明》的结束语与后篇《融师有成氏》的开头文句都写在第五简上,其间用墨节(■)区分。大约有半个字大小的墨节(■),也出现于第二简下段的“家”和“身”之间。在第二简背面,以墨节位置为起点有十三个字。故此墨节可以推断为是一个标记符号,作者用来标记正面漏抄部分在此位置已补记于简背^①。

通过拼合,目前《鬼神之明》残存五枚竹简。整理者推定现在所见部分并非《鬼神之明》的全部内容,即其前面有一部分内容已散佚。虽然保存状态并不好,有的竹简从中间折断分为两段,有的竹简上段部分有残损,但通过整理者的拼合及补缺,其全文的内容已通顺可读。拼合后的完简大约有53厘米长,竹简上中下三处留有编缀的痕迹。竹简正面的字数有184字,第二简背面有13字,共有197字。第一简上段中间部分大约有7厘米的空白,竹简的表面有使用削刀削除的痕迹。篇名原来并不存在,“鬼神之明”的篇名是整理者根据此简的主题和内容而赋予的。

下面附上《鬼神之明》的释文及白话文译,为方便阅读起见,将其内容分为①至⑤八个段落:

①今夫梟(鬼)神又(有)所明又(有)所不明,助(则)已(以)元(其)赏善罚暴也。(第一号简)
②昔(昔)者尧(尧)舜(舜)禹(禹)汤(汤),惠(仁)义圣智(智),天下繫(法)之。此已(以)賁(贵)德(为)天子(第一号简),驪(富)又(有)天下,兵(长)季(年)又(有)豐(誉),遂(后)殊(世)遂(述)之。助(则)梟(鬼)神之赏,此明矣。(第二号简正)③返(及)桀(受)纣(幽)万(厉),焚圣人,殺(杀)讎(谏)者,黜(贼)百(百)胥(姓),變(乱)邦家(家)(第二号简正)■。此已(以)桀(折)于鬲(鬲)山,而受(受)管(得)于只(岐)社(社)(第二号简背),身不爰(没)德(为)天下笑(笑)。助(则)梟(鬼)[神之罚,此]明矣。(第三号简)④返(及)五(伍)子胥(胥)者,天下之圣人也,貶(貶)已(夷)而死。⑤遯(荣?)孟(夷?)公者,天下之變(乱)人也,兵(长)季(年)而爰(没)。(第三号简)⑥女(如)已(以)此詰(詰)之,助(则)善者或(或)不赏,而暴(第三号简)[者或(或)不罚。古(故)]虐(吾)因加梟(鬼)神不明,助(则)必又(有)古(故)。(第四号简)⑦元(其)力能至安(焉)而弗德(为)虐(乎)。虐(吾)弗知(知)也。意(意)元(其)力古(固)不能至安(焉)虐(乎)。虐(吾)或(或)弗知(知)也。此两者积(歧)。(第四号简)⑧虐(吾)古(故)(第四号简)[曰:梟(鬼)神又(有)]所明又(有)所不明,此之謂(谓)虐(乎)■。(第五号简)

⑥“鬼神有所明,有所不明”大概是针对(鬼神)对善人赐以赏,对恶人予以罚的观点说的。⑥从前,尧、舜、禹、汤,因为仁、义、圣、智,而被天下人奉为模范。因此,贵为天子,富有天下,长寿且保有名誉,为后世的人们所追随。由此可见,鬼神赏善是显而易见的。③桀、受(=纣)、幽、厉的时候,用炮烙之刑对待圣人,杀害谏者,杀害百官,使国家陷入混乱■。因此,桀在鬲山被斩首,纣在岐社被擒获,不能安享天寿,为天下所笑。由此可见,鬼神罚恶是显而易见的。④但是伍子胥虽为天下之圣

^① 也不能完全排除读者添加的可能性。但《鬼神之明》正背面的笔迹相差无几。所以这里暂时断定背面是抄写者在修改时所添加的文字。

人,却落得皮革裹身而亡。⑥相反,荣夷公(?)虽是扰乱天下之人,反倒享受长寿。⑦如果按照这种观点来询问(鬼神明知能力)的话,善人中也有不得赏赐的情况,恶人中也有不受处罚的情况。正因为如此,本人增加“鬼神不明”的说法,是有理由的。⑧是否鬼神之力虽能及,却故意不给予赏罚呢?我不知道。还是鬼神之力本来便不能及?我亦不知道。这两个事项(明知能力的“能至”与“不能至”)所表示的情况完全不同。⑨所以我说“鬼神有所明,有所不明”,说的正是这种情况■。

这篇文献的主题和讨论的核心,如⑩所示,在于鬼神的“明知能力”(“有所明,有所不明”,以下称为“鬼神明知”或“鬼神明知论”),在方法论上,从鬼神赏罚论的观点(赏善罚暴)论证了这个问题。但若看这篇文章开头的部分⑪,说话者没有作任何说明,就对自己提出的命题进行自我解说,未免有些不自然。所以如整理者推测,此文献前面,与鬼神明知能力相关的内容有一部分残缺了。

接下来,看其论证的顺序,首先提出的是证明鬼神明知能力的历史事例,接着提出的是与此相反的反证。前者中“赏善”之例是“尧舜禹汤”(⑫),“罚暴”之例则是“桀受幽厉”(⑬)。后者中“不赏善”之例是“伍子胥”(⑭),“不罚暴”的例子是“荣夷公”(⑮)。由此,使读者的视点和关注自然转移到明知能力的局限(即“有所不明”)上。⑯中《鬼神之明》的作者(以下称“作者”)认为:正因为如此,本人增加“鬼神不明”的说法,是有理由的。之所以要增加“鬼神不明”的命题,理由在于,这篇简文的作者大概先提及了过去“鬼神之明论”的问题,并要求对其理论作部分修正,因此特意使用了“加”这个字⑰。

但是,如⑱所示,作者对“鬼神不明”的原因,即对与鬼神本质相关的哲学性问题保留其判断⑲。作为逻辑问题,鬼神明知能力的“能至弗为”和“不能至”是完全不同性质的问题。⑳是上文所探讨内容的结论部分,再次确认了作者的立场:既认定过去的“鬼神之明论”的立场,也认定新出现的“鬼神不明论”的立场。

根据以上的分析,关于鬼神明知和赏罚能力的《鬼神之明》基本立场,正如王中江先生所指出的那样,是部分肯定和部分否定同时存在的“折衷立场”㉑。那么问题就在于,这种立场上的《鬼神之明》思想是否与李锐、徐华两位先生所指出的董无思想类似。这里先提出结论,笔者认为,《鬼神之明》与董无心的思想完全不同。因为在《论衡·福虚》中所见的董无心对待鬼神赏罚的思想站在完全否定的立场上㉒。因此李锐先生主张《鬼神之明》与董无思想类似的说法、徐华先生主张《鬼神之明》属于《董子》的说法,都无法成立。

但是此处还有一个问题必须讨论,即《鬼神之明》究竟是对话体还是问答体。如上文所述,曹锦炎、浅野裕一两位先生将《鬼神之明》看作《墨子》佚文或者墨家文献的一个决定性根据,是将其看作对话体或问答体。因此这是必须探讨的问题。

曹锦炎先生与浅野先生将《鬼神之明》看作对话体或问答体的理由在于,⑳的“女以此诘之”的“女”当读为“汝”,并且将回答“汝”的主体看作“吾”。但是对于“吾”与“汝”具体指谁,两者看法不同。就“吾”来说,虽然两者都看作是墨子,但对于“汝”,曹锦炎先生认为是墨子的弟子或他人,其可能性

① 在这个意义上,王中江先生将《鬼神之明》的鬼神赏罚论定义为“新型的鬼神赏罚论”,这点与笔者的意见相同。参见王中江:《〈鬼神之明〉与东周的“多元鬼神观”》,《中国哲学史》2008年第4期。

② 王中江先生在其论文的任何一个地方都将《鬼神之明》的鬼神赏罚论定义为偶然论或者盖然论(参见王中江:《〈鬼神之明〉与东周的“多元鬼神观”》,《中国哲学史》2008年第4期),笔者不同意此说。因为《鬼神之明》的作者对于鬼神赏罚是必然性还是偶然性的问题,说“吾弗知也”或者“吾或弗知也”,是保留其判断的。

③ 参见王中江:《〈鬼神之明〉与东周的“多元鬼神观”》,《中国哲学史》2008年第4期。

④ 具体而言,《论衡·福虚》中有“儒家之徒董无心,墨家之役缠子,相见讲道。缠子称墨家佑鬼神,是引秦穆公有明德,上帝赐之[十]九(十)年。[缠][董]子难以尧、舜不赐年,桀、纣不夭死”。从划线部分看,《鬼神之明》以“尧”为“赏善”之例,此处却为“不赏善”之例,《鬼神之明》以“桀纣”为“罚暴”之例,此处却为“不罚暴”之例。由此可知,此文中所见董无心对鬼神赏罚论是持完全否定的立场。

比较宽泛,而浅野先生则狭义地设定为就是墨子门人^①。曹先生并没有将全文翻译为白话文,浅野先生则解释为“如果你举这些例子来询问我的话,善人有时得不到鬼神之赏,恶人有时得不到鬼神之罚,我也表示赞成”^②。

但是浅野先生的上述解释非常奇怪。原因在于第四简的“故吾因加”一句中对“故”和“加”的解释^③。首先浅野先生将“故”读为“则”,“加”字按照曹锦炎先生的说法读为“嘉”,释为“赞同”。但是曹先生与浅野先生不同,将“故”读为指示代词的“此”,将本句解释为反问句“这难道是我因此所赞许的吗”^④?如按曹先生的解释,作为本篇主体的“吾”不赞同鬼神不明,而浅野先生的解释则是赞同鬼神不明,由此形成了完全相反的状况。

笔者认为这两种解释都不正确。首先曹先生先入为主地将《鬼神之明》看作《墨子》佚文,由此导出解释上的谬误。带着这种先入之见来看《鬼神之明》,墨子不可能有“鬼神不明”的主张,所以他将“故”读为“此”,“加”读为“嘉”,甚至勉强地用反问句来解释“故吾因加”。将“此”读为“故”是非常特殊的用法,“加”读为“嘉”也需要令人信服的根据。虽然曹先生提出了根据,但不能令人十分信服^⑤。

浅野先生的解释也是一样。虽然不能说中国古代典籍中并没有将“故”读为“则”的用例,但这是一种相当特殊的用法。用这种特殊用法和意义来进行解释,是一种非常例外的处置方法,只有在无论如何不能如字释读的时候才能容许。但是如笔者的白话文所示,“故”和“加”都可以如字释读。用特殊的用法、意思,以不合语法的方式进行解释,只能视为不合理的解释。

说曹、浅野两位先生解释不合理,其决定性理由在于,如上文所示,他们在先入为主的成见引导下,错误地以“吾”为墨子,以“汝”为其弟子或他人。具体而言,第三简“女以此诘之”的“女”字,正如陈伟先生已指出的那样,并非“汝”字,应该读为“如”^⑥。其理由有二:第一,“女”在目前为止出土的楚简中几乎无一例外地用为假定之意的“如”^⑦;第二,“如以此诘之”尤其与《墨子》中常见的“若以此观之”及其类似表达结构相似^⑧。

不用说,因为“女”不能读为“汝”,“吾”也就不能指为墨子。所以下文要讨论“吾”字究竟是否指代墨子的问题。解决这个问题的关键在于“故吾因加”和“鬼神不明”是连读还是断开读。曹、浅野两位先生都将其断开读,曹先生解释为“这难道是我因此所赞许的吗”?“鬼神不明一定有理由”^⑨。浅

① 参见曹锦炎:《鬼神之明 融师有成氏》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(五)》,上海:上海古籍出版社,2005年,第307页;[日]浅野裕一:《〈鬼神之明〉と〈墨子〉明鬼论》,[日]汤浅邦弘编:《上博楚简研究》,东京:汲古书院,2007年5月,第313、321页。

② 参见[日]浅野裕一:《〈鬼神之明〉と〈墨子〉明鬼论》,[日]汤浅邦弘编:《上博楚简研究》,东京:汲古书院,2007年5月,第307页。

③ 确认图版,“故”字实为缺字。但是自曹锦炎先生补字以来,许多学者赞同曹先生的处理意见。

④ 曹锦炎:《鬼神之明 融师有成氏》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(五)》,上海:上海古籍出版社,2005年,第319页。

⑤ 曹锦炎先生举《楚辞·天问》中“到击纣躬,叔且嘉”为例。但《鬼神之明》的“吾”字前有“故”字,其结构也并不是反问句,所以“加”读为“嘉”不妥。

⑥ 陈伟:《上博五〈鬼神之明〉篇初读》,简帛网 http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=193,2006年2月18日。

⑦ [日]大西克也:《语学资料としての簡牘帛书》,《东方》285,2004年11月,第25页;丁四新:《论楚简〈鬼神〉篇的鬼神观及其学派归属》,郭齐勇主编:《儒家文化研究》第1辑,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第411—412页;[日]大西克也、宫本彻编著:《アジアと汉字文化》,放送大学教育振兴会,2009年,第129页。

⑧ 《墨子·非攻下》:“若以此三圣王者观之,则非所谓攻也,所谓诛也。”《节葬下》:“若以此若三圣王者观之。则厚葬久丧果非圣王之道。”“若以此观,则厚葬久丧其非圣王之道也。”“若以此若三王者观之,则亦犹薄矣。”《非命下》:“若以此观之,夫安危治乱存乎上之为政也,则夫岂可谓有命哉。”对此问题,可参见[日]西山尚志:《上博楚简〈鬼神之明〉的四个补释》,丁四新主编:《楚地简帛思想研究》(三),武汉:湖北教育出版社,2007年,第148—149页。

⑨ 参见曹锦炎:《鬼神之明 融师有成氏》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(五)》,上海:上海古籍出版社,2005年,第307、319页。

野先生认为“……我也赞同。鬼神不明,则必有故”^①。相反,廖名春先生则根据以下两点,认为该两句应该连读。第一,古典文献中有“因加”连用的例子。第二,根据《说文解字》和《尔雅》,“加”表示进一步提出一种新说(在此即“鬼神不明”说)之意^②。从而廖名春先生认为,《鬼神之明》的作者在这种基础上更进一步提出“鬼神不明,则必有故”^③。

但是笔者认为这三种解释都不正确。曹、浅野两位先生断句的理由是,“故”当读为“此”或“则”,“加”当读为“嘉”。这种用特殊用法、意思,以不合语法的方式来解释出现的问题,笔者在上文已经辨明。另外,廖名春先生的解释方法也欠妥。笔者同意他将两句连读的意见,但是将后面“则必有故”释为“鬼神不明,则必有故”,是有问题的。因为既然将“鬼神不明”看作“加”的宾语,那么第二句中“则必有故”的“故”并非“鬼神不明”的理由,而是“我增加‘鬼神不明’之说”的理由。因此,关于这个句子,笔者认为用前面提示的白话文去解释是最合适的^④。而且这样的解释与主张鬼神“有所明”、“有所不明”之折衷论的《鬼神之明》的思想最终能够达成一致。

这样看来,以“女”和“吾”为依据,主张《鬼神之明》为墨子与其弟子或者墨子与他人之对话体或问答体的说法不能成立。因为如后文所述,今本《墨子》中完全不见墨子像《鬼神之明》的说话者(吾)那样主张“鬼神不明”的例子。虽然笔者还未能确证,但是根据目前的讨论结果,可以把《鬼神之明》看作非对话体的论说类的文章。

三、今本《墨子》的鬼神论

笔者在前文已经提出,《鬼神之明》的鬼神明知论基本上立足于折衷立场。如果认为《鬼神之明》是《墨子》的佚文,今本《墨子》所见的墨子以及墨家学派的思想理应持与此相同的立场。然而,通观今本《墨子》中的鬼神明知论,可以确认共有三种观点:第一是完全肯定鬼神明知能力的立场,第二是完全否定的立场,第三是怀疑的立场^⑤。

1. 完全肯定的立场

对于鬼神明知论完全肯定的立场,可以说是在今本《墨子》中所见的墨子及其追随者的基本立场。以这种立场展开论述的代表篇章是《墨子》十论之一的《明鬼下》。可以推测《明鬼》上、中篇也持同一立场,但是材料已散失,其内容还不得而知。

在探讨《明鬼下》的鬼神明知论之前,首先要确认此篇的核心主题到底是什么。这在《明鬼下》的开始已有简明的表述,内容如下:

子墨子言曰:逮至昔三代圣王既没,天下失义,诸侯力正。是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也,父子弟兄之不慈孝弟长贞良也,正长之不强者于听治,贱人之不强于从事也。民之为淫暴寇[乱]盗贼,以兵刃毒药水火,退[遏]无罪人乎道路率径,夺人车马衣裳,以自利者,并作由此始,是以天下乱。此其故何以然也。则皆以疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人,偕[偕]若信鬼神之能赏贤而罚暴也,则夫天下岂乱哉。今执无鬼者曰:鬼神者固无有。旦暮以为教诲乎天下,疑天下之众,使天下之众皆疑惑乎鬼神有无之别。是以天

① 参见[日]浅野裕一:《〈鬼神之明〉と〈墨子〉明鬼论》,[日]汤浅邦弘编:《上博楚简研究》,东京:汲古书院,2007年5月,第308页。

② 《说文解字·力部》:“加,语相增加也。”《尔雅·释诂上》:“加,重也。”

③ 廖名春:《读〈上博五·鬼神之明〉篇札记》,简帛研究 <http://www.jianbo.org/admin3/list.asp?id=1467>,2006年2月20日。丁四新先生根据廖名春先生的说法,将其解释为:“所以我于是加上‘鬼神不明’的主张。然而‘鬼神不明’必定有其原因。”丁四新:《上博楚简〈鬼神〉篇注释》,丁四新主编:《楚地简帛思想研究》(三),武汉:湖北教育出版社,2007年,第168页。

④ 如此解释,依据的是2006年7月在日本女子大学召开的第23届上博楚简研究会上发言的井上亘先生的看法。

⑤ 王中江先生也指出这一点。参见王中江:《〈鬼神之明〉与东周的“多元鬼神观”》,《中国哲学史》2008年第4期。

下乱。是故子墨子曰：今天下之王公大人士君子，实将欲求兴天下之利，除天下之害，故当鬼神之有与无之别，以为将不可以〔不〕明察此者也。

这段文章中叙述了一种独特的退步史观，即古代三代圣王死后，天下失去正义，形成诸侯之间以武力相征的局面，天下陷入混乱。这篇文章从政治、伦理、社会三个方面对混乱状态作了具体分析，从追求自身利益的“自利”这种表达方式可以看出，它不是从伦理道德的层面，而是从功利性的层面来分析现状的。《墨子·明鬼下》指出天下陷入上述混乱的原因是，天下所有的人都怀疑鬼神的存在，不相信鬼神具有“赏贤罚暴”的能力。毋庸置疑，作出如此判断是为了主张墨家口号之一“事鬼论”（《墨子·鲁问》）的正当性，同时指出反对此说的“执无鬼论”即无鬼论者之逻辑的不当性。然后提出，改革现实混乱政治的最有效方法是，使天下所有的人相信鬼神具有赏贤罚暴的能力。由此可见，这一篇的核心主题可以说是为了反驳来自无鬼论者的批判，证明鬼神的实在性（亦即“有鬼论”）。同时我们不可忽视这一重要特征，这样的历史观、现实判断、原因分析、解决方法等的提出，都是以“子墨子言曰”、“子墨子曰”等墨子发言的形式来展开的。

那么《明鬼下》用什么方法证明有鬼论呢？大体上用如下三种方法来证明：利用众人耳目的感觉的方法，利用古代圣王事迹及其记录的实证的方法，以及提出祭祀实效性的功利性的方法。特别是论证祭祀实效性的部分，出现了怀疑有鬼论主张一贯性的内容。例如，“若使鬼神请亡”这样的条件句。浅野先生引用这段话并指出，因为墨家已经后退到了几乎可以容忍无鬼论的地步，因此虽然认同鬼神也有不明之时，但完全没必要因此把《鬼神之明》理解为脱离墨家本来立场的另类文献^①。笔者不同意这种观点。如仅看上述文章，《明鬼下》的作者似乎认同了无鬼论。但是这段文章针对无鬼论者主张祭祀的无益性，假定即使鬼神不存在，也可以认定祭祀的效用。为了说明这一点，而采用了一种修辞性的表达方式。这一点我们可以通过此篇文章的结论部分作出充分的证明：

是故子墨子曰：今天下之王公大人士君子，中实将欲求兴天下之利，除天下之害，当若鬼神之有也，将不可不尊明也。圣王之道也。

由此可见，关于是否存在鬼神，《明鬼下》的基本立场，属于始终坚持鬼神实在性的“有鬼论”。同时这种有鬼论的立场在今本《墨子》中，是墨子谈到鬼神的所有篇章所共同拥有的立场以及基本前提。

另一方面，《明鬼下》中也有与《鬼神之明》同一主题的内容，即论证鬼神明知与赏罚能力的部分（即“鬼神明知论”与“鬼神赏罚论”）。例文如下所示：

是故子墨子曰：尝若鬼神之能赏贤如罚暴也，盖本施之国家，施之万民，实所以治国家利万民之道也。……故鬼神之明，不可为幽间广泽，山林深谷。鬼神之明，必知之。鬼神之罚，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵。鬼神之罚，必胜之。

此处不仅没有怀疑鬼神明知能力的部分，同样也没有怀疑赏贤罚暴的部分。《明鬼下》的鬼神明知论应立足于“完全肯定”的立场，而鬼神赏罚论则应立足于“庆赏必罚”的立场。《鬼神之明》立足于鬼神之明论与鬼神不明论的折衷立场，与《明鬼下》的明知论有着根本不同，而《明鬼下》的这种立场是今本《墨子》中墨子谈到鬼神的所有篇章所共有的立场和基本前提。

但是还有一个需要注意的地方。《明鬼下》中鬼神明知论所处地位与有鬼论所处的地位截然不同。有何不同呢？就结论而言，《明鬼下》中的鬼神明知论并不是此篇的核心主题，其理由如下：

首先，从数量来看，有关鬼神明知的讨论不过是《明鬼下》的很小一部分。按照渡边卓先生的篇章方式^②，有鬼论的证明以及与此相关的部分只占了十九章中的十一章。与此相反，与明知和赏罚相关的讨论只不过占了一半以下的五章。这说明《明鬼下》中对于鬼神明知论的讨论较之有鬼论比重

① 参见〔日〕浅野裕一：《〈鬼神之明〉と〈墨子〉明鬼论》，〔日〕汤浅邦弘编：《上博楚简研究》，东京：汲古书院，2007年5月，第320页。

② 〔日〕渡边卓：《墨子》（上），东京：集英社，1974年，第456—496页。

要小很多。其次,从主从关系来看,这五章中所出现的明知论和赏罚论,都不过是在证明有鬼论的过程中附带的议论而已。这说明《明鬼下》以有鬼论的讨论为主,以明知论和赏罚论的讨论为辅。最后,从墨家口号的反驳对象来看,有鬼论以“执无鬼者”为论敌。与此相反,明知论则不以此为论敌。

另外,不应忽略的是,要使《鬼神之明》这种讨论在思想史上得以成立,至少要以如下三条议论为前提:第一,对鬼神实在性的议论;第二,对鬼神的赏罚能力的议论;第三,对鬼神的明知能力的议论。从思想史的角度来看,缺少其中任何一项,《鬼神之明》那样的议论都无法成立。作者是在首先认同鬼神的实在性、明知以及赏罚能力这样一个不言自明的前提下进行的讨论,因此从思想史的角度,可以推测《鬼神之明》那样的讨论至少在上述三种议论已成熟后才能够出现。

那么上文所述的情况究竟意味着什么呢?笔者推测,在《明鬼下》成书时期,作为《鬼神之明》核心主题的鬼神明知的问题可能还没有成为思想史上争论的焦点吧。如果这种推测得到承认,《鬼神之明》的成书年代应该与《明鬼下》相近或略晚。

2. 完全否定的立场

如上一节所述,今本《墨子》中所描述的墨子的鬼神观立场是坚持承认鬼神的实在性,对鬼神的明知和赏罚能力毫无怀疑、完全肯定。因此,《明鬼》可以说是在这种立场中将墨家口号之一的事鬼论加以体系化的理论书籍。

但是,在称为墨子言行录的《耕柱》以下四篇中,虽然极为零散,还是可以看出否定鬼神明知能力的观点。《公孟》有“公孟子”、“子墨子”的如下问答:

公孟子谓子墨子曰:有义不义,无祥不祥。子墨子曰:古圣王,皆以鬼神为神明,而为祸福,执有祥不祥,是以政治而国安也。自桀纣以下,皆以鬼神为不神明,不能为祸福,执无祥不祥,是以政乱而国危也。故先王之书,子亦有之曰:丕傲也,出于子不祥。此言为不善之有罚,为善之有赏。

公孟子指的是谁?许多学者认为是《孟子》中的“公明仪”或“公明高”,但他属于儒家人物,这点几乎没有异议。具有这种思想的公孟子对墨子提出了虽然有“义”和“不义”但是并无“祥”和“不祥”的主张。前者是将人的行为大体分为两个范畴,相当于原因;后者是其原因的报应,是从人的立场表达出来的鬼神的赏罚。因此这里所见的公孟子的立场,可以说完全否定了鬼神明知和赏罚能力。那么,公孟子为什么否定鬼神明知和赏罚能力呢?答案可见于下面的文章:

公孟子曰:无鬼神。又曰:君子必学祭祀。子墨子曰:执无鬼而学祭礼,是犹无客而学客礼也,是犹无鱼而为鱼罟也。

由此可知,他在讨论鬼神明知和赏罚的问题之前,已否定了鬼神自身的存在,是无鬼论者。因此,作为无鬼论者的他,否定鬼神明知和赏罚是理所当然的。另一方面,从墨子的回答可以看出,《公孟》也与《明鬼下》相同,对鬼神明知(神明)和赏罚能力持绝对肯定的立场。

《公孟》中还有一处与鬼神的明知能力相关的问答,就是“子墨子”与“程子”的问答:

子墨子谓程子曰:儒之道足以丧天下者,四政焉。儒以天为不明,以鬼为不神,天鬼不说,此足以丧天下。又厚葬久丧,重为棺槨,多为衣食,送死若徙,三年哭泣,扶后起,杖后行,耳无闻,目无见,此足以丧天下。又弦歌鼓舞,习为声乐,此足以丧天下。又以命为有,贫富寿夭、治乱安危有极矣,不可损益也,为上者行之,必不听治矣,为下者行之,必不从事矣,此足以丧天下。程子曰:甚矣,先生之毁儒也。……

几乎所有的学者都认为,此处所见的程子是今本《墨子·三辩》中主张音乐有效性的“程繁”。虽然上引文章中有墨子的主张,但几乎看不到程子的主张。所以我们无法正确地把握程子的思想和立场。但是从墨子指出的“儒之道足以丧天下者,四政焉”可以看出,这四政中最先提出的是“天”、“鬼”的“不明”、“不神”。这表示《公孟》成书时,鬼神明知论已经成为思想史上的激烈争论的焦点。

另一方面,公孟子和程子都是儒家的人物。《明鬼下》中虽然没有明确指出设定为论敌的“执无

鬼者”是谁,但《公孟》中的公孟子显然持有与“执无鬼者”相同的思想、立场。由此可知,以鬼神的实在性和明知能力为中心话题的鬼神论,与墨家形成尖锐对立的正是儒家。这一点从前文所举的董无心的例子也可以得到确认。但需要注意的是,这里的儒家,并非孔子—子思—孟子系统。与此相关,今本《墨子》中,除了孔子之外,完全没有提到子思和孟子的思想。

3. 怀疑的立场

今本《墨子》中关于鬼神明知和赏罚能力,除了“完全肯定”和“完全否定”这两种对立观点之外,还有一种立场,这就是“怀疑”的观点。也许是偶然一致,这种怀疑的观点还见于《耕柱》以下四篇。我们首先看《公孟》的“无名门人”与“子墨子”的问答和“跌鼻”与“子墨子”的问答:

(A)有游于子墨子之门者,谓子墨子曰:先生以鬼神为明知,能为祸(人)人(祸)哉(福)福(哉),为善者富(福)之,为暴者祸之。今吾事先生久矣,而福不至。意者先生之言有不善乎?鬼神不明乎?我何故不得福也?子墨子曰:虽子不得福,吾言何遽不善,而鬼神何遽不明。子亦闻乎匪徒之刑之有刑乎。对曰:未之得闻也。子墨子曰:今有人于此,什子,子能什誉之,而一自誉乎。对曰:不能。有人于此,百子,子能终身誉示善,而子无一乎。对曰:不能。子墨子曰:匿一人者,犹有罪,今子所匿者若此示多,将有厚罪者也,何福之求。

(B)子墨子有疾,跌鼻进而问曰:先生以鬼神为明,能为祸福,为善者赏之,为不善者罚之。今先生圣人也,何故有疾。意者先生之言有不善乎?鬼神不明知乎?子墨子曰:虽使我有病,何遽不明?人之所得于病者多方,有得之寒暑,有得之劳苦。百门而闭一门焉,则盗何遽无从入?

(A)中的无名门人虽然侍奉墨子很久,但以自己没有得福为由,对墨子的教诲以及鬼神明知、福祸能力提出疑问。(B)中的跌鼻以自己老师墨子尽管是圣人却还患病为由,提出与(A)相同的疑问。因此上文所举的两篇文章虽然内容不同,但所提问题的要旨是相同的。就是说,这疑问来源于作为墨家理念的鬼神明知论、赏罚论与现实中间个别经验之间的反差。由划线部分可知,弟子们单刀直入地提问:产生这种反差的原因是否源于其师墨子的思想和理论自身中存在问题。这种怀疑亦可见于《鲁问》中“曹公子”、“子墨子”的问答:

子墨子出曹公子而于宋,三年而反,睹子墨子曰:始吾游于子之门,短褐之衣,藜藿之羹,朝得之则夕弗得,〔弗得〕祭祀鬼神。今而以夫子之教,家厚于始也。有家厚,谨祭祀鬼神。然而人徒多死,六畜不蕃,身湛于病。吾未知夫子之道之可用也。子墨子曰:不然。夫鬼神之所欲于人者多,欲人之处高爵禄,则以让贤也,多财,则以分贫也。夫鬼神岂唯擢季(泰)拊肺之为欲哉。今子处高爵禄,而不以让贤,一不祥也。多财而不以分贫,二不祥也。今子事鬼神,唯祭而已矣,而曰,病何自至哉?是犹百门而闭一门焉,曰盗何从入。若是而求福于有怪之鬼,岂可哉!

上文表示,弟子曹公子提出疑问,虽然自己信奉其师墨子的思想而谨慎地祭祀鬼神,但为何自己不断地遇到不幸。由划线的部分可知,他不知道自己今后是否还要一直遵从老师的理念(道)。这表示其怀疑的程度比上文所举的《公孟》更为深刻。关于鬼神明知能力的疑问,并不只发生在弟子之间。再来看《耕柱》“巫马子”、“子墨子”的问答:

巫马子谓子墨子曰,鬼神孰与圣人明智。子墨子曰:鬼神之明智于圣人,犹聪耳明目之与聾瞽也。昔者夏后开,使蜚廉折金于山川,而陶铸之于昆吾,是使翁(益)难(靳)雉乙(己)卜于白若之龟。曰:鼎成,三(四)足而方,不炊而自烹,不举而自臧,不迁而自行,以祭于昆吾之虚(墟),上(尚)乡。乙(己)又言兆之由曰:飡矣,逢(蓬)逢(蓬)白云,一南一北,一西一东,九鼎既成,迁于三国。夏后氏失之,般人受之,般人失之,周人受之。夏后殷周之相受也,数百岁矣。使圣人聚其良臣,与其桀(杰)相而谋,岂能智数百岁之后哉,而鬼神智之。是故曰:鬼神之明智于圣人也,犹聪耳明目之与聾瞽也。

有人认为巫马子就是孔子的弟子巫马施(字子期,也称巫马期)。若果然如此,其年龄比墨子大五六十岁,所以有人认为很可能是其子孙。尽管如此,在认为他是儒家人物上没有异议。这位巫马

子向墨子提出鬼神和圣人明知的孰优孰劣的问题。虽然优劣的问题并不代表否定鬼神的明知,但还是表明了其对鬼神能力的怀疑。针对这一提问,因为墨子持信奉鬼神明知的立场,当然回答圣人的明知比不上鬼神的明知。

但是巫马子提问鬼神和圣人明知的优劣问题,恐怕另有目的。那就是在推崇圣人的儒家立场上否定鬼神明知论,从根本上动摇墨家学说的理论根基。从古典文献中来看,儒家通过从鬼神与圣人明知优劣的比较来否定墨家学说这种尝试,不仅在墨子这一代,似乎也持续到下一代。这从墨家系统的文献《随巢子》佚文中也可以看出:

执无鬼者曰:越兰问随巢子曰:“鬼神之智何如圣人?”曰:“〔贤于〕圣也。”越兰曰:“治乱由人,何谓鬼神邪?”随巢子曰:“圣人生于天下,未有所资。鬼神为四时八节,以纪育人,乘云雨润泽,以繁长之,皆鬼神所能也。岂不谓贤于圣人?”^①

由此可以看出,针对怀疑鬼神明知以及赏罚能力的提问,墨子或随巢子这样的弟子不管其回答内容如何,总是保持着“完全肯定”的立场。

如上所示,今本《墨子》中对鬼神明知和赏罚能力有三种立场。《鬼神之明》的立场虽然对于鬼神的明知和赏罚能力给予部分的肯定,但是对其必然性、普遍性提出了疑问。就这点而言,可以说与上文所述第三种立场即怀疑的立场有着相通之处,只是更进一步地增加“鬼神不明”说来试图修正过去的鬼神论。就这点而言,《鬼神之明》与单纯的怀疑观点有着根本差异。

此处有一点不可忽视。这就是虽然墨家内部没有提到鬼神的实在性问题,但不仅墨家外部,墨家内部也都不断地针对鬼神的明知和赏罚能力提出疑问。如上文所探讨的那样,鬼神的实在性观点主要受到了儒家的批判,但因为这是其他学派所提出的问题和批判,所以并不见得是深刻的、本质性的问题。更深刻的问题在于墨家内部对自家学派的学说提出了疑问。拿比较明显的例子来讲,关于鬼神论,今本《墨子》中甚至论及是否应继续采用其师的学说,而《鬼神之明》更要求变更学说自身。单从这样的例子便可看出,这问题在墨家集团内部有多么深刻。

如上文所述,王中江先生认为《鬼神之明》是为了修正、改革墨子的鬼神说而出现的,笔者却认为这绝不是单纯修正、改革墨家学说层次上的问题,因为这问题有可能影响到更本质的部分。为了阐明这个问题,我们需要探讨墨家世界观的结构。

四、墨家世界观的结构

今本《墨子》中到处可见“尊天、事鬼”或者“尊天、事鬼、爱人”的口号。“尊天”意味着相信天对人的所有行为具有明知和赏罚的能力,按照天的意志行事才能实施政治。“事鬼”是相信鬼神(天的意志的代行者)亦能监视人的所有行为而具有赏罚能力。“事鬼”亦意味着通过祭祀这种具体行为,来确认对鬼神意志的服从。“爱人”的“爱”并非是感性的、心理的或伦理道德层面上抽象的爱,而是在物质的、可视性的层面上,可以为天下带来利益,立足于社会的“利”之思想的爱。这些思想都是先秦时代其他学派所不见,而为墨家特有的思想。

那么墨家的这些思想来自何处呢?其根基在于墨家特有的天、鬼、人“三层世界观”^②。“三层世界观”将世界分为天上世界、鬼神世界、人类世界的三层结构。代表天上世界的鬼神是上帝,位于鬼神世界的下层神灵是山川的鬼神与人死后变成的鬼神(亡灵)。墨家认为,上帝和鬼神是人类现实世界福祸的源泉,既是人类行为的监视者,又是根据善恶执行赏罚的观念上的存在。这三层结构被设

^① 孙诒让著,孙启治点校:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第753页。

^② “三层世界观”这个名称来自福永光司,原称“三部世界观”,参见[日]福永光司:《墨子思想と道教——中国古代思想における有神论の系谱》,《吉冈博士还历纪念:道教研究论集》,东京:国书刊行会,1977年。

计成上下阶层关系,从这个意义上来说,它与人类世界的等级制度相同。

但这种世界观并非墨家初期就有,而是经过中期到末期才形成的。证据如下:这样的世界观不见于被视为初期墨家作品的《兼爱上》与《非攻上》,亦不见于被视为中期墨家作品的《兼爱中》与《非攻中》,甚至不见于被视为末期作品的《尚贤上》与《尚同上》中,而可以看出这种世界观的作品是,被视为中期墨家作品的《法仪》以及被视为末期墨家作品的《天志》三篇、《明鬼下》、《非命》三篇、《尚同中》、《尚同下》、《尚贤中》、《尚贤下》、《非攻下》、《节葬下》、《非乐上》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》等等^①。

那么这种“三层世界观”的具体内容是什么呢?对其作出系统表述的作品当是《天志》^②。首先,在三层世界观中代表天上世界最高神的是天,在《天志上》中又称为上帝。天具有意志,了解、监视人的一切行为,并根据人的善恶执行赏罚,给予福祸。天的意志是期望义及憎恶不义。不仅如此,作为墨家口号的兼爱、非攻也是天的意志。天亦要求人们服从这种意志。鬼神处于三层世界观的中间位置,由上文已讨论过的《明鬼下》可知,鬼神代替天了解、监视人的行为,与天相同,鬼神能按照人行为的善恶执行赏罚,给予福祸。就此而言,可以说鬼神的一切机能都源自于天。三层世界中最下层的人类世界是由最基层的庶人→将军、大夫→三公、诸侯→天子构成,这是由金字塔结构的统治机构确立的世界,也是贯彻尚同之统治理念的世界。也就是说,在金字塔结构中,统治者的意思是要贯彻到全世界的。这种人类世界的金字塔结构与上述的三层结构有相通之处。从这个角度看,两者可以说是有关联的。

按照墨家的天志论,此金字塔结构中地位最高的不是天子,而是天。换言之,墨家天志论中最大的特征是:虽然在现实世界中委任于天子,但按照赏罚的执行授予或剥夺天子地位之主体是最高神的天(上帝),因此可以说天是政治权力的源泉。不仅是天,如《尚同中》有“古者上帝鬼神之建设国都,立正长也……”,鬼神也被认为是政治权力的源泉。天与鬼神是君主政治权力的源泉,这一点正是墨家强调天与鬼神之祭祀的动机。君主通过正确地把握并实践天和鬼神的意志,在祭祀仪式中表现出服从天和鬼神的态度,从而祈求天降福祸。天和鬼神通过感受君主具体政治行为的状况和祭祀仪式中所反映的真心,给予相应的名誉和幸福。这不仅是个人的名誉和幸福,也包括给予政治经济的权力基础、社会秩序的安定及子孙百姓的繁荣等名誉和幸福。《天志》将此定义为“三利”。所谓“三利”是构成三层世界的三种存在,即天、鬼神、人的利益。如果违背了“三利”,就会受到以罚和祸为形式的相应的灾难和诅咒。《天志》将此定义为“三不利”。三利思想同时也是给《墨子》的尚贤论、尚同论、非攻论、非乐论、非命论等主张赋予正当性时发挥重要作用的思想。因此,在人与天、人与鬼神之间已形成以互相利益为媒介的、相互承担义务的、互惠的关系。可以说墨家特有的天人相关论就此成立。

由此可知,中期至末期的墨家所强调的“尊天、事鬼”的口号即天志论与鬼神论,不仅包含着围绕天和鬼神展开的个人宗教信仰、三利思想、国家统治论、天人相关论,而且还是判定墨家活动时期的为政者之刑政、天下一切学问、言论善恶的基准(“明法”)。墨家的明鬼论与非命论正是弥补这种天志论的理论。从《贵义》中可以看出其思想的真髓:

子墨子曰:凡言凡动,利于天鬼百姓者为之,凡言凡动,害于天鬼百姓者舍之。凡言凡动,合

^① 关于今本《墨子》各篇的成书年代(虽然细微部分有所不同)基本上参照渡边卓先生之说。渡边把墨家的活动时期分成初期、中期、末期(或是后期)这三个时期,同时认为墨家初期为公元前5世纪后叶到公元前4世纪后叶(笔者注:当为前叶之误),中期在公元前4世纪前叶中期至公元前3世纪初,末期则在公元前3世纪初到秦国的鼎盛期。此前笔者认为《鬼神之明》的成书年代应与《明鬼下》相近或较之略晚,但是渡边则认为《明鬼下》成立于战国末。但是随着《鬼神之明》的出土,《明鬼下》的成书时期有必要往前提。至于到底应该往前推移多少,这应该和与《鬼神之明》有关的《天志》三篇、《耕柱》以下四篇等各篇的成书时期结合起来探讨。参见[日]渡边卓:《古代中国思想的研究——〈孔子传〉的形成》と儒墨集团の思想と行动,东京:创文社,1973年,第471—551、622—623、512页。

^② 以下关于《墨子》鬼神论以及统治论的论述,主要参见[日]渡边卓:《古代中国思想的研究——〈孔子传〉的形成》と儒墨集团の思想と行动,东京:创文社,1973年;[日]马场公彦:《墨家の鬼神论にみられる统治の原理》,《中国哲学》第13期,1984年9月。

于三代圣王尧舜禹汤文武者为之,凡言凡动,合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。

到此为止,笔者简单地论述了中期至末期的墨家世界观的特征。通过以上考察,阐明了墨家的鬼神论在三层世界观中所占据的地位和意义。如上文所述,墨家末期在墨家内部已经开始怀疑这种鬼神论,尤其是鬼神的明知及赏罚能力,甚至对其师墨子吐露出是否应该继续采用其学说的想法。但是今本《墨子》一一指出这些怀疑,并且附加了再度确认鬼神明知和赏罚能力的墨子的回答。虽然《墨子》中这种怀疑立场的存在,使墨家的理论体系中存在分裂的火种,但由于“墨子”的权威,给人一种似乎已完全消除的印象。

五、结 论

那么《鬼神之明》的情况到底如何呢?《公孟》和《鲁问》中的墨子弟子们,对鬼神的明知与赏罚能力表明了怀疑的立场,但这种怀疑的立场被墨子的权威所消除。然而《鬼神之明》中不仅有单纯的怀疑的立场,还明确地提出了新的“鬼神不明”之说。而且《鬼神之明》中不见墨子对“鬼神不明”的回答。这篇简文最后的第五简有表示文章终结的墨节,这说明并非墨子的回答已经散佚了。

从《鬼神之明》中的问题意识与语言特征来看,此文无疑属于战国时代的墨家一派的作品。但是笔者认为,提倡“鬼神不明”的新说,并不只是单纯地修正、改革过去墨家鬼神论的问题。因为如上所述,墨家的鬼神论是从根本上支撑三层世界观的核心理论。如果墨家内部承认“鬼神不明”的话,个人层面上的鬼神宗教信仰,学派层面上以三利思想为基础的中期以后几乎所有的墨家理论,国家层面上的以尊天事鬼为基础的统治论与天人相关论,都有可能被动摇。

因此,虽然《鬼神之明》是由墨家一派形成的文献,但是笔者认为,编纂今本《墨子》的时候,必然要从中排除《鬼神之明》。如上所述,《鬼神之明》的思想并不只是停留在单纯修正、改革墨家思想的层面上,而是具有从根本上动摇墨家思想体系的危险性。如果墨家思想体系整体被动摇,与以往不同的学说被提出,不仅象征着墨家内部的瓦解,还象征着墨子以来形成的强大凝聚力的瓦解。就此意义而言,笔者认为《鬼神之明》为我们提供了墨家从秦汉之际历史舞台上突然消失的一个原因。《鬼神之明》成为宣告墨家分裂和结束的序曲。

[责任编辑 李 梅]

原样理解:《老子》之“道”哲学意涵新识

曾振宇

摘要:近代以来,学界以“反向格义”主流方法诠释中国本土哲学概念,导致道、气、理、阴阳等中国哲学概念陷入方枘圆凿之困境。道是天地万物之本根,贯通于形而上与形而下世界,兼涵万有,赅总一切。道既是宇宙本根,又含有物质与精神属性;道既是价值总根源,又是生命理想境界。立足于西方哲学尤其是笛卡尔以来的对立二分概念体系分析,中国本土哲学概念多多少少会令人觉得不可思议,但无法回避的是这恰恰正是中国古代哲学概念的“貌相”:概念内涵语义含混,概念外延边界模糊。在如何认识与裁评以道为代表的中国本土哲学概念系统问题上,李泽厚所主张的“澄清含混的语义批判”指明了现代中国哲学的未来方向。

关键词:《老子》;道;边界模糊;反向格义

如果一个民族有自己的哲学形态,那么一定存在着自身独特的概念系统。“道”、“气”、“心”、“性”、“理”、“阴阳”、“五行”等等概念,构成中国哲学史上独具人文特色的概念系统。但是,自从西学舍筏登陆以来,学人纷纷用西方哲学原理与概念体系重新诠释与裁评中国传统学术中的概念,“道”、“气”、“心”、“性”、“理”等中土概念逐渐被披上“洋装”。西风熏得国人醉,“直把杭州作汴州”,20世纪50年代末关于老子“道”论哲学性质的大讨论就是一典型邯郸学步的事例。近几年来,刘笑敢教授接连发表多篇文章,对近代以来以反向格义主流方法诠释中国本土哲学概念所陷入的方枘圆凿困境进行反思,在学界产生了广泛影响^①。笔者深感其对《老子》道论尚有意犹未尽之处,因此不揣简陋,起而踵之,力图在刘笑敢思考的基础上进一步对当年处于风口浪尖的《老子》之“道”进行考辨与梳理,其意义不仅仅在于对以往《老子》“道”论讨论中凸显的主流意识形态作别,更深刻的意义还在于努力回答一个似乎很简单的问题:以“道”为代表的中国传统哲学概念的独特性究竟何在?

一、《老子》之“道”蕴涵物质属性

“道可道,非常道;名可名,非常名。无名,天地之始;有名,万物之母。”(《老子·第一章》)《老子》首章是对道的纲领性阐述,道是宇宙本原,贯穿形而上和形而下世界。“道者,万物之所然也,万理之所稽也”(《韩非子·解老》),道不可言说,不可用概念界定,不可用西方分析哲学对其作逻辑规定,只能对其功能作粗略的描述。道无形象,不是经验理性认识的对象。“故常无,欲以观其妙。”(《老子·第一章》)王弼注:“妙者,微之极也。”^②因此,《老子》文本一方面大量用“似”、“或”、“象”、“不知”等犹疑之词来表明道是超越人类认知能力的存在;另一方面又常用“一”和“无”来描述道作为宇宙起始意义上的“至小无内”特性:“昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”(《老子·第三十九章》)“天下万物生于有,有生于无。”(《老子·第四十

作者简介:曾振宇,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100),中国孔子研究院特聘教授(山东曲阜 273100)。

^① 参见刘笑敢:《“反向格义”与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例》,《南京大学学报》2006年第2期;刘笑敢:《中国哲学,妾身未明?》,《南京大学学报》2008年第2期。

^② 王弼:《老子道德经注》,楼宇烈校释:《王弼集校释》上册,北京:中华书局,1980年,第1页。

章》《老子·第三十九章》之“一”与《老子·第四十二章》“道生一”之“一”有别,前者是本原,后者是派生者,所以《韩非子·扬权》说:“道无双,故曰一。”为何“道”范畴存在着“一”、“无”、“大”等诸多别名?因为“道”这一概念本身也是“强为之名”^①。刘笑敢认为“道”概念的模糊性是“深刻洞见之中的模糊”^②,此言确当!正因为概念外延的模糊,才能凸显道作为世界万物总根源和总依据的无限性和绝对性。需要指出的一点是,无论是道,还是一、无、大,都是对作为世界万物总根源和总依据的譬喻性表述,都不是宇宙本根的本名,因为“道常无名”。《老子》宇宙论的这一特点与古希腊留基伯和德谟克利特的原子论有几分近似之处。原子是一种微小的、其细无内的、不可再入的物质基本粒子。黑格尔评论说:“我们不能看见‘一’,因为它是思想的一种抽象。”^③“一”即原子,它是抽象的,是一种非感觉的存在,它只存在于人类形而上的理性思维中,在性质上是“思想的一种抽象”。《老子》文本反复用“一”、“无”描述道的超越性和绝对性,“视之不足见,听之不足闻,用之不足既”(《老子·第三十五章》),在哲学性质上同样是“思想的一种抽象”。但是,《老子》之道和留基伯、德谟克利特的原子论还不可完全等同,因为道既是“思想的一种抽象”,又非“完全属于思想”^④。

如何正确认识与把握《老子》道论的有、无特性,在老学史上一一直是一个绵延不绝的话题。有人问朱熹:“佛氏之空,与老子之无一般否?”朱熹回答说:“不同,佛氏只是空豁豁然,和有都无了,所谓‘终日吃饭,不曾咬破一粒米;终日著衣,不曾挂著一条丝’。若老氏犹骨(有)是有,只是清静无为,一向恁地深藏固守,自为玄妙,教人摸索不得,便是把有无做两截看了。”^⑤佛教大乘空宗之“空”是绝对虚无,老子之“无”是含“有”之无。在一封答友人的信件中,朱熹又特意用“无极”和“太极”两概念来界定老子之道:“然殊不知不言无极,则太极同于一物,而不足为万化之根;不言太极,则无极沦于空寂,而不能为万化之根。”^⑥宇宙本原不可等同于具体的存在物,道是无,因此必须用“无极”来描述,但是,宇宙本原不可错认为绝对的空无,所以又必须用“太极”来界说。换言之,道是一种具体的一般性,而不是抽象的一般性。因为《老子》之“道”既是形而上的、无限的、超验的“无状之状,无物之象”(《老子·第十四章》),与此同时“道”又具有物的属性。换言之,道本身就是一“物”:“有物混成,先天地生。”(《老子·第十五章》)道是“物”^⑦,还具有空间特性:“故道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王居其一焉。”(《老子·第十五章》)“域”即宇,《尸子》卷下云:“天地四方曰宇,往古来今曰宙。”^⑧关于“道之为物”(《老子·第二十一章》),在20世纪50年代末的老子哲学大讨论中,冯友兰和关锋曾有过一番争论。冯友兰释此句为“道那个东西”^⑨,关锋则将此句译成“道创造万物”^⑩。竹简本《老子》无此章文句,帛书甲乙本俱作“道之物”。由此可见,“道”既不是“东西”,也不是绝对精神,而是一具有多重属性的宇宙本根,而“道之为物”就是其中哲学特性之一。“道之为物,惟恍惟惚。惚

① 李存山指出竹简本《老子》中不见的“万物负阴而抱阳,冲气以为和”一节,极有可能是后来添加进通行本《老子》的(李存山:《从郭店楚简看早期道儒关系》,《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年),这一观点颇具启发意义。上博楚简《太一生水》紧附于《老子》丙本之后,当是诠释《老子》之文,其中并无“道生一”和“万物负阴而抱阳”命题,这说明《太一生水》作者所看到的《老子》没有“万物负阴而抱阳”一节。上博简《凡物流形》虽然大量出现“一”,而且有类似于通行本《老子·第四十二章》“一生二,二生三”文句,但仍然没有“道生一”、“万物负阴而抱阳”和“冲气以为和”等论断,更没有论述“一”生“二”如何可能?无“一”何以就无“有”?凡此种种,凸显出在早期版本的《老子》(指祖本和早期传本)思想体系中,存在着一个重大的逻辑缺陷:天地万物生成与变化的动力因何在?换言之,道何以能化生天地万物?这一重大理论问题,在早期《老子》文本中找不到答案。

② 刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第414页。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第332页。

④ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第332页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第3011—3012页。

⑥ 朱熹:《答陆子美》,《朱熹集》,成都:四川教育出版社,1996年,第1566—1567页。

⑦ 郭店竹简本为“有状虫成”。

⑧ 《墨子·经上》又云:“久,弥异时也。宇,弥异所也。”《墨子·经说上》:“久,古今旦莫。宇,东西家南北。”

⑨ 冯友兰:《关于老子哲学的两个问题》,《老子哲学讨论集》,北京:中华书局,1959年,第59页。

⑩ 关锋、林聿时:《论老子哲学体系的唯心主义本质》,《老子哲学讨论集》,北京:中华书局,1959年,第198页。

兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以阅众甫。”(《老子·第二十一章》)“其中有象”之“象”有别于“大象无形”之“大象”,“大象”是道之别名。此处之“象”应是小象,等同于“其中有物”之“物”,指谓具体的存在。“精”有二义:其一,“精”即气,《管子·内业》云:“精,气之极也。精也者,气之精者也。”其二,“精”、“情”古通用。《荀子·修身》有“术顺墨而精杂污”,杨倞注:“精,当为情。”①《庄子·大宗师》也说:“夫道有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。”两相参照,前一种训释比较通顺,“窈兮冥兮”作为“精”的修饰词,其义如王弼所言“窈冥,深远之叹”,以“窈冥”释精气,意在彰显气之细微不可见。“其中有信”之“信”,王弼释为“信验”,奚侗训为“静一不变”②,似皆未得其奥义。先秦时期,“信”、“伸”通假。《易传·系辞下》:“往者曲也,来者信也。”陆德明《经典释文》云:“伸,本又作信,音身。”③《荀子·不苟》又云:“刚强猛毅,靡所不信,非骄暴也。”杨倞注:“信,读为伸,下同,古字通用。”④因此,《老子》这段话所要表达的意思为:道窈冥深远,但其间蕴涵精气,有伸展变化⑤。正因为道有物之属性,才能“周行而不殆”(《老子·第十五章》)。“周行而不殆”一句不见于竹简本和帛书本,刘笑敢认为“‘周行’的说法会导致机械性圆周运动的误解,传世本所加并不准确”⑥。但是,如果我们承认《老子》道论有多重义项,道既是超验的、无限的,又是“物”、“象”、“精”,那么“周行而不殆”与《老子》思想体系并不冲突。

二、《老子》之“道”蕴涵精神属性

侯外庐先生曾经指出:“《老子》书中的‘道’之陷于唯心主义,不但因为‘道’的义理性类似泛神论的神,而且是超越人类认识的彼岸的东西。”⑦其后李泽厚又作出了带有学术性总结意义的点评:“‘道’是总规律,是最高的真理,也是最真实的存在。这三者(规律、真理、存在)在《老子》中是混为一体不可区分的。……正因为实体与功能、存在与规律混为一体,于是就显出种种泛神论、物活论等超经验超感性的神秘色彩。今日关于《老子》是唯物主义唯心主义的多余争论,原因之一恐怕是对古代哲学这一特征注意不够。”⑧两位学者都指出《老子》之“道”存在着“泛神论”或“物活论”的哲学特征,但学界对这一观点显然重视不够,笔者想在前贤今哲基础上对《老子》“道”论中的“泛神论”或“物活论”思想作一点补充性探讨。《老子》“道”论中含有“泛神论”、“物活论”色彩,与《老子》之“道”蕴涵精神属性密切相连。“道”有情感、有意志,这是一发人深省的文化现象。“故从事于道者,道者同于道,德者同于德,失者同于失。同于道者,道亦乐得之;同于德者,德亦乐得之。”(《老子·第二十三章》)“夫慈以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之。”(《老子·第六十七章》)“天之道,利而不害。圣人之道,为而不争。”(《老子·第八十一章》)“天之所恶,孰知其故?是以圣人犹难之。天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,俟然而善谋。”(《老子·第七十三章》)道并不单纯是一哲学概念,而且也是充满生命张力、有喜怒哀乐情感的存在。尤其是《老子·第七十九章》的一段话更值得细细品味:“天道无亲,常与善人。”类似文句又分别见于《说苑·敬慎》、《孔子家语·观周》和《史记·伯夷列传》。“天道无亲”之“天道”与“不窥牖,见天道”之“天道”,实际上是“道”的同义词⑨。“天”是周人崇拜对象,与殷人所崇拜的“帝”或“上帝”相比较,两种崇拜最大区别在于:“天”只是至上神,而“帝”或

① 王先谦:《荀子集解》,《诸子集成》(二),上海:上海书店,1986年,第17页。

② 奚侗:《老子集解》,上海:上海古籍出版社,2007年,第54页。

③ 陆德明撰,黄焯汇校:《经典释文汇校》,北京:中华书局,2006年,第61页。

④ 王先谦:《荀子集解》,《诸子集成》(二),上海:上海书店,1986年,第26页。

⑤ 参见孙希国:《老子对“道”的三重规定及其哲学启示》,《哲学研究》2001年第10期。

⑥ 刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第286页。

⑦ 侯外庐、赵纪彬、杜国庠:《中国思想通史》第一卷,北京:人民出版社,1957年,第270页。

⑧ 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1986年,第92页。

⑨ 刘笑敢认为:“这里的‘天道’不限于‘天之道’的意义,不限于自然界的道理,应该和本根之‘道’是同义词。”参见刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第476页。

“上帝”既是殷人至上神,又是祖先神。天与周朝统治阶层没有血缘关系,所以“天道无亲”,一视同仁。河上公注云:“天道无有亲疏,唯与善人,则与司契同也。”^①既然“常与”,说明天有所选择,有其亘古不渝的价值取向。广而论之,“天道无亲,常与善人”实际上已涉及到中国古代源远流长的善恶报应观念。汤用彤先生曾认为道教“承负说”“中土典籍所不尝有”,推测“承负说”是“比附佛家因果报相寻之意”而来^②。其实善恶报应观念并非单一来源于佛教,早在先秦时期就已流行于世:“圣人有明德者,若不当世,其后必有达人。”(《左传·昭公七年》)“始作俑者,其无后乎!”^③先秦时期的善恶报应观念认为人们的善恶行为不仅影响行为人本身,还会对后代子孙产生影响,恰如《易传·文言》所论:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”其后《太平经》在善恶报应的基础上提出“承负说”:“天地之性,半善半恶。故君子上善以闭奸。兴善者得善,兴恶者得恶。”^④行善必得天福,作恶多端必遭上天诛杀,饱受承负之责。道教“承负说”与佛教善恶报应思想相比较,两者的不同之处显而易见:在善恶报应的时空范围上,佛教主张三世因果业报,“承负说”则以人的前后五代共十世为限,“因复过去,流其后世,成承五祖。一小周十世,而一反初”^⑤;在报应的主宰力量上,“承负说”认为是上天,而佛教则认为是人自己的思想和行为,即“业力”;在报应的承载者上,佛教的观点是自作自受,“承负说”相信人会承受先祖带来的福祸,而自身的善恶行为也会给子孙带来影响。由此可推测,“天道无亲,常与善人”或许是西周春秋时期广泛流行于世的名言警句,善恶报应观念在佛教传入之前就已流布于世。

从哲学史进程上分析,道论是作为对天论、帝论等神创说的否定而萌生的。但是,新观念的出现绝非意味着旧思想的彻底烟消云散。《老子·第四章》云:“道冲,而用之久不盈。渊兮,似万物之宗。挫其锐,解其忿,和其光,同其尘。湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。”本章用了很多“似”、“或”、“象”、“不知”等假设之词,旨在说明道的无限性和超验性。在众多犹疑之词铺垫之上,却十分明确地点明道在“帝之先”,而非其后。王弼释“帝”为“天帝”,高亨也释为“天帝”^⑥。众所周知,“帝”是殷人一切大神之共名,“天”则是周人的发明。值得注意的是,在周初的文献中,天与帝经常同时出现,含义都是至上神:“皇天上帝,改阙元子兹大国殷之命,惟王受命,无疆惟休,亦无疆惟恤。”(《尚书·召诰》)“自成汤至于帝乙,罔不明德恤祀。亦惟天丕建,保乂有殷。殷王亦罔敢失帝,罔不配天其泽。在今后嗣王,诞罔显于天,矧曰其有听念。于先王勤家诞淫厥佚,罔顾于天显民祗,惟时上帝不保,降若兹大丧。惟天不畀不明厥德,凡四方小大邦丧,罔非有辞于罚。”(《尚书·多士》)“洪惟天之命,弗永寅念于祀。惟帝降格于夏。有夏诞厥逸,不肯威言于民,乃大淫昏,不克终日劝于帝之迪,乃尔攸闻。”(《尚书·多方》)《召诰》是召公文献,《多士》和《多方》是周公文献,天、皇天、帝、上帝反复多次出现于周初文献中绝非偶然,其中既有历史观念的延续性,也隐藏周人安抚天下的政治策略。在《老子》文本中,天与帝并存,从文献学角度揣测,《老子》祖本极有可能在西周初就已存在。此外,《老子》道论的泛神论、物活论色彩还表现在承认鬼神的存在及其作用上。《老子·第六十章》云:“以道莅天下,其鬼不神。非其鬼不神,其神不伤人。非其神不伤人,圣人亦不伤人。夫两不相伤,故得交归焉。”类似文句还见于《庄子·天道》:“故知天乐者,无天怨,无人非,无物累,无鬼责。故曰:‘其动也天,其静也地,一心定而王天下;其鬼不祟,其魂不疲,一心定而万物服。’言以虚静推于天地,通于万物,此之谓天乐。”“其鬼不祟”也就是“其鬼不神”,高亨先生认为:“老子相信有神,但认为是宇宙本体产生的灵物,不是宇宙万物的创造者。”^⑦鬼神由道生,而非道由鬼神生,这是《老子》鬼神论有别于

① 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,1993年,第301页。

② 汤用彤:《读〈太平经〉书所见》,《汤用彤学术论文集》,北京:中华书局,1983年,第71页。

③ 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第63页。

④ 王明:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第702页。

⑤ 王明:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第22页。

⑥ 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第611页。

⑦ 高亨:《老子注译》,《高亨著作集林》第五卷,北京:清华大学出版社,2004年,第331页。

古代其他典籍之处。《老子》之外的大多文本在鬼神起源上,都信奉同一个观点:人死为鬼。“其万物之死,皆曰折。人死,曰鬼”(《礼记·祭法》)。“众生必死,死必归土,此之谓鬼”(《礼记·祭义》)。“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状,与天地相似,故不违”(《易传·系辞上》)。《易传》第一次从气论角度论述鬼神起源,“精气”化生万物,而且“游魂”也是由精气流变而成,由此可知鬼神同天地变化相似。在人类哲学的初创阶段,“泛神论”、“物活论”仍顽强存在恐怕是世界文明普遍性现象。在古希腊哲学中,灵魂这一常见的范畴具有两个层面的涵义:一是指可超越肉体而独立存在的、不朽的精神性本体;二是指生命,指感觉、理智等意识活动。古希腊哲学家大多相信灵魂的永恒。譬如,泰利士认为万物有灵魂,灵魂具有推动事物运动的能力,阿那克西美尼和第欧根尼也认为本原气蕴涵着灵魂因子,“精神和空气是具有同等意义的”^①。原子论的代表人物德谟克利特同样认为原子是宇宙本原的同时也是灵魂的本原。灵魂原子无处不在,日、月、星辰、山河等万物皆有灵魂,一切事物都有灵魂。古希腊气论中存在的物活论、泛心论哲学局限,在原子论中仍然没有得到克服。

三、道是价值本源

《老子·第二十五章》云:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”何谓“自然”?“自然”是《老子》文本中及其重要的概念,它所指称的是宇宙万物的“本质”或“本性”,而非任何意义上的物理对象或自然界。池田知久先生认为“中国的‘自然’与西洋的 nature 是根本由来不同且从无关系的两个词,后者在近代日本虽译作‘自然’,可两者意思似乎还是毫无共通之处”^②。如果说在先秦两汉时代,“自然”范畴与西洋的 nature “根本由来不同且从无关系”,这无疑符合历史事实。但是,如果说整个中国古代的“自然”范畴与西洋的 nature “根本由来不同且从无关系”,那就值得商榷了。实际上,“自然”一词的含义在西方世界也是前后不一、有所变化。在古希腊时代,“自然”(Natura, Φύσις)范畴蕴涵两重义项:一是本性、人性,二是自然界。第一种含义是主导性的,第二种义项是次要的。亚里士多德在《形而上学》中专门讨论了“自然”一词的诸种含义,并列出了“自然”概念的六种含义:(1)生物的创造;(2)一生物的内在部分,其生长由此发动而进行;(3)每一自然事物由彼所得于自然者,开始其最初活动;(4)任何自然物所赖以组成的原始材料;(5)自然物的本质;(6)事物之所由成为事物者^③。由此可以看出,在亚里士多德的时代,“自然”一词的基本含义是事物的本性、本质,是事物之所以如此的内在根源,而不是指通常意义上的物理对象或自然界。亚里士多德的“自然”与老子的“自然”存在着些许遥相契合之处,不是“根本由来不同且从无关系”,而是有点相近与相通的,当然其中的缘由尚有待学人深入探讨。据徐复观和张岱年先生考证,物理对象或大自然意义上的“自然”范畴到魏晋时期才出现^④。由此而来我们需深入探讨的一个问题是:“道法自然”之“法”究竟何义?人、地、天、道四者位格不一,在所“法”对象上,存在着递进上升的逻辑关系。何谓“法”?学界通常将其理解为“效法”。在人、地、天三者中,训“法”为“效法”,义稍可通。但是,最后一句的“道法自然”,颇令人困惑不解。如果训“法”为“效法”,“道法自然”就意味着作为宇宙本原的道还有所效法的对象,道并不是最高概念,在道之上还存在着比它位格还要高的“自然”,这种解释无论从义理上抑或从情感上都难以让人接受^⑤。在老学史上,王弼将“法”界定为“不违”,为我们今天正确理解“道法自然”提供了一个很好的切入口:“法谓法则也。人不违地,乃得全安,法地也。地不违天,乃得全载,法天也。天不违道,乃得全覆,法道也。道不违自然,乃得其性,法自然也。法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第198页。

② [日]池田知久:《中国思想史上“自然”之产生》,《民族论坛》1994年第3期。

③ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1991年,第88—89页。

④ 参见徐复观:《中国艺术精神》,沈阳:春风文艺出版社,1987年,第213页。参见张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第81页。

⑤ 参见王中江:《老子的“道法自然”》,《光明日报》2008年10月6日。

无所违也。”(《老子·第二十五章》)“法”即“不违”,“道法自然”即“道不违自然”。道生成万物,但道“生而不有,为而不恃,长而不宰”(《老子·第十章》),道并不居功自傲,也不干预天下万物,而是遵循万物之本性(自然),让天地万物自身如其自身地存在与变化^①。由此可见,道不仅是宇宙本原,而且道有大德。换言之,道是价值本源与根据。严灵峰认为老子之道有四重义项,其中之一就是道乃人生修身养性之应然法则^②。唐君毅也认为,老子之道蕴涵“同于德之义”:^③“道之义亦未尝不可同于德之义。盖谓物有得于道者为德,则此德之内容,亦只是其所得于道者;此其所得于道者,固亦只是道而已。”^④在中国古代哲学中,宇宙本根兼摄价值本源,在逻辑和义理上十分必要。因为道是价值总根据,仁、义等具体德目才能获得存在的正当性。与此同时,作为价值终极依据的道,其自身就闪耀着德性之光辉。《老子》文本中的“玄德”、“大德”、“广德”、“建德”、“常德”等概念,皆是对道之崇高品行的描述。刘笑敢认为:“道既是宇宙起源之实然,又是人之价值之应然的根源。”^⑤《老子·第四十五章》云:“大成若缺,其用不弊;大盈若冲,其用不穷。大直若曲,大巧若拙,大辩若讷。”正言若反、以反彰正是《老子》独特的方法论和表述方式,正因为蕴涵了“反”的某些特点,才成就其“大成”、“大盈”、“大直”、“大巧”和“大辩”,成、盈、直、巧、辩既是圣人之至德,也是道之玄德。

在道之德中,地位最重要的是“谦退不争”之德。谦退不争是“无为”表现形式之一。《老子》之“无为”有别于庄子之“无为”,《老子》之无为主要表现为达到社会理想境界和生命境界的手段与途径;在庄子哲学中,无为不是手段而是目的,无为指谓人生与社会理想境界。《老子》“无为”之“为”,其义为“妄为”。范应元说:“故圣人不妄为,而常为于无为;不生事,而常事于无事;不耽味,而常味于无味也。”^⑥由此可见,《老子》之“无为”并非否定人类一切行为与观念,否定的只是有违于自然本性的观念与行为,“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化”(《老子·第三十七章》)。“自化”与“自正”、“自均”、“自富”、“自朴”等概念一样,表达的是经过“无为”之后臻至的理想境界。在《老子》叙事模式中,经常运用类比推理进行论证,以水之德比喻圣人之德、道之德即是其中一例。“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。”(《老子·第八章》)利物、谦退、沉静、兼爱、尚信、公正、忠义、和顺皆是水之德,后出的《管子·水地》将水德概括为仁、清、正、义、谦五德,《春秋繁露·山川颂》继而又将水德高度归纳为力、平、察、智、知命、洁清、勇、武、惠九德。在水的诸多德行中,“不争”高居第一,“以其不争,故天下莫能与之争”(《老子·第六十六章》)。“夫唯不争,故无尤”(《老子·第八章》)。“不争”在社会政治领域表现为“欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之”(《老子·第六十六章》)。在军事上则体现为“善为士者不武,善战者不怒,善胜敌者不与,善用人者为之下”(《老子·第六十八章》)。“不争”在世俗生活中表现为“持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可长保。金玉满堂,莫之能守;富贵而骄,自遗其咎。功遂身退,天之道也”(《老子·第九章》)。“不争”是洞察天地奥秘和自然本性之后的心态与行为方式。换言之,“不争”本身就是“争”,“不争”是出于“自然”、不违“自然”之争。“不争”是圣人之争,也即“道法自然”之争。在老学史上,曾经有不少人批评过老子思想,朱熹就是颇具代表性人物之一。他曾自负地认为“《庄》、《老》二书解注者甚多,竟无一人说得他本义出,只据他臆说。某若拈出,便别,只是不欲得”^⑦。朱熹对老子思想的批评,或许有助于我们从另一侧面理解老子的谦退不争思想:

① 刘笑敢将“自然”定位为“人文自然”,这一定位是对《老子》“自然”含义的窄化。《老子》“自然”是高悬于入之道之上的最高准则,天之道是用来矫正入之道的。因此,“人文自然”当是“自然”义项之一,而非其全部内涵。参见刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第46—66页。

② 严灵峰:《老庄研究》,台北:中华书局,1966年,第378页。

③ 唐君毅:《原道上:老子言道之六义》,《中国哲学原论导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第230页。

④ 刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第294页。

⑤ 范应元:《老子道德经古本集注》,南京:江苏古籍出版社,2001年,第62页。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2986页。

“老子之学只要退步柔伏,不与你争。才有一毫主张计较思虑之心,这气便粗了。……让你在高位,他只要在卑下处,全不与你争。他这个工夫极离。常见画本老子便是这般气象,笑嘻嘻地,便是个退步占便宜底人。虽未必肖他,然亦是它气象也。”^①在朱熹看来,老子的谦退不争只不过是一种阴险狡诈之处事手段,目的是“退步占便宜”。有人问如何理解《老子》的“反者道之动,弱者道之用”,朱熹回答说:“老子说话都是这样意思。……故张文潜说老子惟静故能知变,然其势必至于忍心无情,视天下之人皆如土偶。其心都冷冰冰地了,便是杀人也不恤,故其流多人于变诈刑名。太史公将他与申韩同传,非是强安排,其源流实是如此。”^②老学之流“变诈刑名”,其原因在于老学之源本身就是“忍心无情”、“视天下之人皆如土偶”、“其心都冷冰冰”。以了解《老子》“本义”自诩的朱熹,对《老子》的误解竟是如此之深!如果《老子》思想真的蕴涵“视天下之人皆如土偶”之意,那么又该如何理解“天地不仁,以万物为刍狗”,“是以圣人欲不欲,不贵难得之货”,“圣人无常心,以百姓心为心”等命题?贺麟先生一针见血地指出:“我们承认用阴谋权术去解释道家,特别是用之解释老子的趋势,在中国政治策略思想上相当大,一如将道家认作炼丹修仙的趋势相当大一样。阴谋权术与炼丹修仙乃中国政治上、文化上的黑暗方面,是开明时代、民主社会所须扫除廓清的。这似乎均非老庄的真面目,只代表被歪曲、被丑化了的道家,或误解老子所产生的流弊。”^③可谓一言中鹄!

四、道是生命理想境界,即人生永恒意义和价值实现的境界

朱熹虽对老、庄多有偏见,但有些评论也不乏公正与深刻。譬如,他曾点明“《老子》中有仙意”^④,此说就颇具深义,后代继踵而起者代有其人。牟宗三从中西哲学的对比与会通出发,指出西方哲学大体上是“实有形态的形而上学”,道家义理则是一“境界形态的形而上学”^⑤,道家的“道”与“无”不是西方存有论上的一个存有论的概念,“而是修养境界上的一个虚一而静的境界”^⑥。冯友兰比较了道家“为道”与“为学”两个概念的区别,“为学”的原则在于“日益”,“为道”则在于“日损”。“日损”即“涤除”,就是把心中的一切私心杂念都去掉。“‘损之又损’以至于无为,这就可以见道了。见道就是对于道的体验,对于道的体验就是一种最高的精神境界”^⑦。何谓“境界”?牟宗三认为:“把境、界连在一起成‘境界’一词,这是从主观方面的心境上讲。主观上的心境修养到什么程度,所看到的一切东西都往上升,就达到什么程度,这就是境界,这个境界就成为主观的意义。”^⑧从这一界定出发,我们不难发现,《老子》之“道”不仅存在境界论,而且还可细分为人类社会理想境界和个体生命理想境界。就前者而论,十七章的“太上”,十八章的“大道”,三十五章的“执大象”和八十章的“小国寡民”都在从不同层面论述理想社会,“道法自然”是构建人类理想社会的终极原则^⑨。当然,在《老子》境界论中最重要的还是个体生命的理想境界,老子称之为“玄同”。“知者不言,言者不知。塞其兑,闭其门;挫其锐,解其分;和其光,同其尘,是谓玄同。”(《老子·第五十六章》)范应元释曰:“惟塞兑闭门以挫情欲之锐,解事物之纷,莹心鉴而不炫其明,混浊世而不污其真者,则是谓与道冥合矣。”^⑩“塞”、“闭”、“挫”、“解”都是在做“减法”,“为学日益,为道日损”(《老子·第四十八章》)。通过祛除嗜欲等负面因素,超越世俗对错、是非等二相思维,达到“以道观之”、万物齐同的境界。“玄同”的境界也就是道之

① 黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2996页。

② 黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2998页。

③ 贺麟:《文化与人生》,北京:商务印书馆,1988年,第169页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2988页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第121页。

⑥ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第125页。

⑦ 冯友兰:《中国哲学史新编》第二册,北京:人民出版社,1984年,第55-56页。

⑧ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第123页。

⑨ 参见陈鼓应、白奚:《老子评传》,南京:南京大学出版社,2001年,第138页。

⑩ 范应元:《老子道德经古本集注》,南京:江苏古籍出版社,2001年,第56-57页。

境界,《老子》作者借助于两个人格化的形象进行论证:一是“婴儿”,二是圣人。这种叙事模式与西方首先“公设”几个核心范畴,然后通过逻辑推衍得出结论有所不同,中国古代哲学往往擅长于通过寓言、故事或饱满的人物形象来隐喻其观点,《老子》和《庄子》是其中代表。《老子》第十章、第二十章、第二十八章、第四十九章和第五十五章一再出现“婴儿”形象,《老子·第十章》中的“婴儿”所蕴涵的文化意义与其他几章相比有所不同,“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?爱国治民,能无为乎?天门开阖,能为雌乎?明白四达,能无知乎。”“营魄”即“魂魄”,河上公注:“营魄,魂魄也。”“抱一”即“抱道”,王弼注:“抱我灵魂而上升也。”张岱年认为,“涤除玄览”是一种“冥会宇宙本根”之“直觉”^①。此处的“婴儿”是“自然婴儿”,类似于《庄子·齐物论》中“庄周梦蝶”之蝶。“庄周梦蝶”之蝶是一种文化符号,象征得道者“齐物我”之后的逍遥。更为重要的在于,这种逍遥蕴涵着生命的体验。不像人死之“物化”虽然也算是“物化”之一种,但缺乏主体生命的体验。《老子·第十章》中的“婴儿”不是后天经过克欲、守静等修养功夫达到的与道合一境界,而是先天的与道抱一不离境界。因此,《老子》文本中的“婴儿”实际上分为两种类型:一是先天性的“自然婴儿”,不待修炼自然与道之“常德”合一;二是经过后天“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”(《老子·第十九章》)^②等等“损之又损”修养,臻于“复归于婴儿”之“人文婴儿”。“知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴”(《老子·第二十八章》)。本章三次提到“复归”,“复归于婴儿”、“复归于无极”、“复归于朴”实质上都是复归于道。唐杜光庭说:“婴儿者,未分善恶,未识是非,和气常全,泊然凝静,以喻有德知君、全道之士。”^③婴儿情欲未萌,无巧辩、诈伪之机心,也无是非善恶之价值评判。此处之婴儿,有别于“自然婴儿”,而是后天之“人文婴儿”。经过“见素抱朴”之后进入的“人文婴儿”状态,在《老子·第二十章》中有详细之描述:“众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩;儻兮若无所归。众人皆有余,而我独若遗。我愚人之心也哉!沌沌兮,俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。澹兮其若海,飏兮若无止,众人皆有以,而我独顽似鄙。我独异于人,而贵食母。”“愚人”是反璞归真的生命境界,表面上似乎“昏昏”、“闷闷”与“沌沌”,实际上是大知大识之后的淡泊与从容,愚人静如大海之渊深,故能大度容物;动如大风之飘扬,故能随缘应物。这种理想生命境界颇类《庄子·齐物论》中的“真人”:“今者吾丧我,汝知之乎?女闻人籁而未闻地籁,女闻地籁而未闻天籁夫。”“吾丧我”之“我”,是小我、偏执之我;“吾”是真我,是臻于万物一体境界之大我。“吾丧我”旨在证明历经人籁、地籁,有望达到天籁境界的生命历程和后天修养的必要性。因此,《老子》中的理想人格完全可以在人生此岸实现:“含德之厚,比于赤子。蜂虺虺蛇弗螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。知和曰常,知常曰明。”(《老子·第五十五章》)“含德之厚”也就是“有道之人”,“精之至”指脉气充盈,“和之至”指内在心灵和谐。和的状态,也就是有学者所说的“合于‘道’的状态”^④。

个体生命理想境界另外一种人格化形象是“圣人”。《老子》文本中的理想人格范畴比较单一,不像《庄子》文本名目繁多,很难分辨究竟哪一个概念是庄子本人使用的,哪些是庄子后学添加的。葛洪将圣人分为“治世之圣人”和“得道之圣人”,“夫圣人不必要仙,仙人不必要圣”^⑤,“且夫俗所谓圣人者,皆治世之圣人,非得道之圣人,得道之圣人,则黄老是也。治世之圣人,则周孔是也”^⑥。葛洪的观点为我们梳理老子的“圣人”观提供了一个很好的参考。“治世之圣人”不可混同于现实社会中的君王,

① 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第531页。

② 竹简本《老子》记载有所不同。

③ 奚侗:《老子集解》,上海:上海古籍出版社,2007年,第72页。

④ 刘笑敢:《老子古今》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第542页。

⑤ 葛洪:《抱朴子内篇·辨问》,王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第224页。

⑥ 葛洪:《抱朴子内篇·辨问》,王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第224页。

而应看作理想社会中的圣君。“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知、无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”（《老子·第三章》）“不尚贤”之“贤”，敦煌本作“宝”，《说文解字》释：“贤，多财也。”《庄子·天地》有“至德之世，不尚贤，不使能”记载，可资旁证。“治世之圣人”治理天下最高原则是“无为”：“是以圣人处无为之事，行不言之教。”（《老子·第二章》）在《老子》谈及“无为”的十章中，有九章（第二、三、六十四、六十三、四十三、三十八、四十八、十章）与圣人有涉，充分表明“无为”是圣人之德。在竹简本《老子》出土之前，有些学者推断“无为而不为”可能是韩非等人所增添。竹简本《老子》“亡为而亡不为”的记载，证明通行本《老子》“无为而不为”思想其来有自。在社会政治层面上，“无为”意指人之道应遵循天之道，天之道最高法则是“道法自然”，因此，社会政治最高原则应因循人之自然本性，而不戕害人之本性。“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（《老子·第五十七章》）于此不难发现，老子提出的是理想社会政治的价值理想，其中蕴涵着独特而深邃的人文关怀。恰如李约瑟所论：“实际上，每个翻译者和注释者都采用了不加修饰的 action（行动）这个词，以致成为道家最大口号之一的‘无为’就变成了 non-action（无所作为）或 inactivity（不活动）了。我相信，大多数汉学家在这里是都弄错了；就早期原始科学的道家哲学家而言，‘无为’的意思就是‘不做违反自然的活动’（refraining from activity contrary to Nature），亦即不固执地要违反事物的本性，不强使物质材料完成它们所不适合的功能。”^①在这种社会政治思想中，其哲学的形而上学意义明显多于现实政治的可操作性。或许后人已经看到了这一“缺陷”，于是将《老子》“无为”思想加以“坎陷”，纷纷提出“君无为而臣有为”思想，“君臣之道，臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳，臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已”（《慎子·民杂》）。“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”（《庄子·在宥》）值得注意的是，“君无为而臣有为”思想在汉代“儒家宗”的董仲舒思想中也得到发扬光大：“为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。……是以群臣分职而治，各敬而事，争进其功，显广其名，而人君得载其中，此自然致力之术也。”（《春秋繁露·保位权》）论证的角度虽然与庄子不同，但落脚点都在于强调君道无为、臣道有为。

《老子》一书共出现“圣人”32次，论述“得道之圣人”的篇幅远远多于“治世之圣人”。牟宗三先生曾对“圣人”概念作过界定：“与希腊哲学传统中那些哲学家不同，在中国古代，圣和哲两个观念是相通的。哲字的原义是明智，明智加以德性化和人格化，便是圣了。”^②人经过克欲、守静等后天修道、体道功夫，臻于与道合一的圣人境界可否用语言表达呢？《老子·第十五章》有粗略描述：“古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若容，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，混兮其若浊。孰能浊以之徐清？孰能安以久动之徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。”“古之善为士者”一句，傅奕本和帛书乙本皆作“古之善为道者”^③，竹简本作“古之善为士者”，善为士和善为道相通，河上公曰：“谓得道之君也。”^④陈鼓应也说：“本章是对体道之士的描写。”^⑤自谦、仁慈、旷达、纯朴、恬静、飘逸是得道之士的人格特征，刘笑敢评论说：“这种境界和气功之类的身心结合的修养有某种联系：似乎很专注，却又心无所系；似乎高度自信，却又好像极为谦和；似乎心无旁骛，却又洞悉天下。”^⑥而《老子·第五十章》的“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”等文字描述，几近于方仙道夸张和癫狂的程度。但有一点值得探讨的是，下层平民百姓能成为“微妙玄通”的圣人吗？《老子》与《庄子》的回答显然不同。《老子》中的“善摄生者”往往是指明君、贵族等上层

① [英]李约瑟：《中国科学技术史》第二卷，何兆武等译，北京：科学出版社、上海：上海古籍出版社，1990年，第76页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，第11页。

③ 帛书乙本缺“善”字。

④ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第57页。

⑤ 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2003年，第132页。

⑥ 刘笑敢：《老子古今》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第197页。

人士;庄子则认为普通平民百姓通过知识积累与后天践行,完全可以超越技术层面到达与道合一、逍遥自由的心境,《庄子·养生主》中的“庖丁”就是一“善为道者”：“臣之所好者,道也,进乎技矣。”庖丁解牛的动作可媲美桑林之舞,其声合乎《咸池》音乐之节奏。换言之,庖丁已臻于技进乎道的自由境界。这种踌躇满志的心境,在《庄子·德充符》中的兀者王骀和申徒嘉那里,体现为“游心乎德之和”;在《庄子·天地》中的圃畦丈人那里,则是“执道者德全,德全者形全,形全者神全。神全者,圣人之道也”。

五、结 语

道是天地万物之本根,贯通于形而上与形而下世界,兼涵万有、赅总一切。严灵峰归纳出老子之道四种义项:道体、道理、道用、道术^①;唐君毅列举了老子之道六种义项:宇宙原理、实有之存在者、道相、德、修德和心境^②。道既是宇宙本根,又含有物质与精神属性;道既是价值总根源,又是生命理想境界。立足于西方哲学尤其是笛卡儿以来的对立二分概念体系分析,中国本土哲学概念多多少少会令人觉得不可思议,台湾学者袁保新就发出了“令人沮丧”之感叹^③!但无法回避的是,这恰恰正是中国古代哲学概念的“貌相”:概念内涵语义含混,概念外延边界模糊。受过西方哲学与逻辑学熏陶的严复,一针见血地指出中国传统学术概念体系最大缺点在于“含混闪烁”：“汝等试翻何等字书,上自五雅三仓、说文方言,直至今之经籍纂诂,便知中国文字,中有歧义者十居七八,特相去远近异耳。”^④“所恨中国文字,经词章家遣用败坏,多含混闪烁之词,此乃学问发达之大阻力。”^⑤几乎每一个哲学概念都是语义含混,边界模糊,“A 不是非 A”等形式逻辑基本规则似乎从不适用于中国本土哲学概念。譬如,关于“气”概念,严复曾经要求对方从形式逻辑的角度对“气”概念下一定义:“气是什么?”结果对方陷入“茫然不知所对”之窘境^⑥,这是两种不同的知识体系之间的碰撞,严复希望对方用苏格拉底以来的西方逻辑学原理界定中国本土哲学中的“气”,因为苏格拉底说过“应该抛弃任何一个用未经解释或未经承认的名辞来说明的答案”^⑦。但是严复忽略了一个更深层次的问题:中国本土概念的外延本来就是模糊游移的,外延边界不确定恰恰正是中国古代哲学范畴的普遍性特点,反向格义的后果只会导致中土哲学概念的“西化”。当然,严复立足于西方哲学与逻辑学高度所作的批判仍有其积极意义,因为他揭示出了中国传统学术的一大特点:逻辑学传统的缺失。从中西文化比较视域分析,以“道”为代表的中国传统哲学概念体系至少存在着三点缺陷:其一,“泛神论”、“泛心论”色彩浓郁;其二,概念、范畴的逻辑进程十分缓慢;其三,语义含混、边界模糊。缘此,刘笑敢主张避免用现成的西方哲学概念来定义老子之道,而应采取“功能性、描述性定义”^⑧,这种处理方法对“原样理解”老子之道哲学特性无疑具有指导意义,也与陈寅恪“了解之同情”治学方法契合。但是,从现代中国哲学发展方向这一意义上讲,李泽厚所主张的“澄清含混的语义批判,在中国至今犹堪借鉴”^⑨更是一当头棒喝!没有批判的立场,就没有现代中国哲学的进步。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 严灵峰:《老庄研究》,台北:中华书局,1966年,第378页。

② 唐君毅:《原道上:老子言道之六义》,《中国哲学原论导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第224-234页。

③ 袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社,1997年,第26页。

④ [英]耶方斯:《名学浅说》,严复译,北京:商务印书馆,1981年,第17页。

⑤ 严复:《政治讲义》,《严复集》,北京:中华书局,1986年,第1247页。

⑥ [英]耶方斯:《名学浅说》,严复译,北京:商务印书馆,1981年,第18-19页。

⑦ 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,北京:商务印书馆,1982年,第167页。

⑧ 刘笑敢:《“反向格义”与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例》,《南京大学学报》2006年第2期。

⑨ 李泽厚:《中国近代思想史论》,北京:人民出版社,1979年,第273页。

人性的顺成与转逆

——论孟子与告子“杞柳与杯棬”之辩的意蕴

郭美华

摘要:对于孟子与告子“杞柳杯棬”之辩,以往诠释中的认知主义倾向错失了这一争辩的真义。事实上,杞柳与杯棬之间、人性与仁义之间,都不单单是“戕贼”(转逆或否定)的关系,也涵着“顺成”(肯定)的一面,是转逆与顺成的统一。而且,人的道德存在活动是一种内在的自身否定,经过这一内在自身否定而实现自身;如此内在的自身否定,是由内在于道德生存活动的心思来实现的。

关键词:杞柳杯棬之辩;顺成;转逆;否定;肯定;心思;道德生存活动

孟子论人性,一方面是“道性善”(《孟子·滕文公上》),一方面是“好辩”而善言性(《孟子·滕文公下》)。简言之,孟子善言性善。这突出地体现在《孟子·告子上》对性的集中讨论。因此,对于《孟子·告子上》的研究,是理解孟子人性论思想的重中之重。整个《孟子·告子上》共二十章,开篇是“杞柳与杯棬之辩”,其次是“湍水之辩”,第三章是“生之谓性辩”,四、五两章讨论仁义内外问题,第六章是对几种性善性恶观念的总结性分析与讨论,并由此展开后续十几章的讨论。从整体上看,《告子上》共二十章,其展开具有较为密切的内在义理秩序,对此我们还需要进行不断的深入研究。本文以其第一章“杞柳杯棬之辩”为切入点,力图揭示传统诠释中忽略了的重要方面。在对“杞柳杯棬之辩”的既有主流诠释中,有两个倾向,即一方面,将第三章“生之谓性辩”作为理解整个孟子与告子争论,包括“杞柳杯棬之辩”的基础和前提^①;另一方面,认为孟子反对以杞柳杯棬比喻人性与仁义,对杞柳与杯棬的关系上只看到“戕贼”或“转逆”的一面,而对人性与仁义的关系则只看到“自然”或“顺成”的一面^②。本文通过分析讨论这两方面的倾向,认为“杞柳杯棬之辩”作为《孟子·告子上》论人性的开端之辩,阐明了人性与道德(仁义)之间复杂的辩证关联,即仁义或道德是通过对人性的“转逆”(否定)而完成或实现(肯定)人自身的。

作者简介:郭美华,上海师范大学哲学学院、中国传统思想研究所副教授(上海 200234)。

^① 朱熹注具有代表性,他认为前后四章,“生之谓性”章“乃其根本”(朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2001年,第326页)。冯契认为孟子对“性”的讨论,大约相当于“本质”概念,他用“类”、“故”、“理”三个范畴来概括孟子《告子上》前三章的内容,以为“生之谓性”讨论的是人存在的本质(类),“杞柳与杯棬之辩”讨论的是人之道德存在的根据(故),而“湍水之辩”讨论的是人存在的必然性(理)。这也是以“生之谓性”为基础(冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》上册,上海:上海人民出版社,1993年,第184—189页)。徐复观也说:“告子的人性论,是以‘生之谓性’为出发点。”(徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第163页)。值得注意的是,有论者看到了第六章的重要意义,参见信广来:《〈孟子告子上〉第六章疏解》,李明辉主编:《孟子思想的哲学探讨》,台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1995年,第97—114页。

^② 赵岐注“章指”曰:“此章言养性长义,顺夫自然,残木为器,变而后成。”朱熹说:“杞柳必矫揉而为杯棬,性非矫揉而为仁义。”(黎靖德编:《朱子语类》第四册,北京:中华书局,1999年,第1375页)。牟宗三疏解说,如果告子将从人性到仁义比作从杞柳制作杯棬一样需要“戕贼”,“如诚如此,则仁义将不是由人性自然而发,而是由人工造作而成”(牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第22册,台北:联合报系文化基金会,2003年,第9—10页)。对于从人性到仁义的这种自然顺成论的理解,杨泽波还倾向对于某种生物学根源的讨论(杨泽波:《孟子性善论研究》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第82—85页)。

一、自私用智的认知主义解释错失了孟子的本意

将“生之谓性辩”章作为基础和前提所作的诠释,就其实际而言,背离了《孟子》本文自身的秩序安排,脱离《孟子》本文的义理关联,外在地添加乃至强加了多余的概念来进行解释。这是自私用智脱离实情的穿凿之思,恰好合于孟子“所恶于智者”之所为:“天下之言性也,则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者,为其凿也。如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。禹之行水也,行其所无事也。如智者亦行其所无事,则智亦大矣。”(《孟子·离娄下》)朱熹对此解释说:“事物之理,莫非自然。顺而循之,则为大智。若用小智而凿以自私,则害于性而反为不智。”^①朱熹也清楚言性而自私用智,则为害于性。但他(也包括别的诠释者)的理解恰好就是“为害于性”的自私用智,其为害是多方面的:一方面,以“生之谓性”章为基础的解释,不合于《孟子》的文本次序与义理秩序;另一方面,这些解释使用的义理框架,悖于孟子本身的思想内容;再者,这些解释的实际内容,本身违背于人性的真实。

我们可以较为深入地来剖析一下朱熹对“生之谓性辩”的理解。他说:

生,指人物之所以知觉运动者而言。

性者,人之所得于天之理也;生者,人之所得于天之气也。性,形而上者也;气,形而下者也。人物之生,莫不有是性,也莫不有是气。然以气言之,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。告子不知性之为理,而以所谓气者当之,是以杞柳湍水之喻,食色无善无不善之说,纵横缪戾,纷纭舛错,而此章之误乃其本根。所以然者,盖徒知知觉运动之蠢然者,人与物同;而不知仁义礼智之粹然者,人与物异也。^②

在孟子与告子的争论中,“生之谓性”辩本来仅仅涉及“白”与“性”两个关键的概念,朱熹增添了理、形而上、形而下、气、知觉运动等概念。他引入性、理与气等本体论意义上的概念来进行理解,大大超出了孟子原本可能涵蕴的意味。孟子的本意,主要是区别对于事物共性之把握的认知取向与关注人自身活生生活动本身的生存取向(此当另文论述)。显然,朱熹的理气架构,因为显然立足于认知取向而悖于孟子活生生的生存关怀。而且,在区别人与物的本质问题上,朱熹在本体论层次上为人与物奠定共同的本体,又不得不在工夫论上对人与物加以区别。就人与物之区别,其间出现了太多的扭曲与转折,究竟区别在气还是在理,朱熹不得不曲为之说。而在孟子的致思路向中,人是一开始就从与动物(禽兽)的区别着眼的。这个区别,奠基于一个唯一的本体(即一本)。朱熹虽然倾向于理本体,但实质上,事物的构成,以理和气为两重本体,悖于孟子“一本”说。

立足于近现代哲学的视野,牟宗三引入事实与价值的区分来解释孟子与告子的“生之谓性辩”,同样也陷入了二本之论。他说:

“生之谓性”一原则所表说的个体存在后生而有的“性之实”必只是种种自然之质,即总属于气性或才性的,这是属于自然事实的……由此而明的性是个事实概念,因而所表示的犬之性不同于牛之性,而犬牛之性亦不同于人之性,这不同只是划类的不同。这类不同之性既是个事实概念,亦是个类概念,总之是个知识概念……不足以说明这价值上的不同……孟子理解人之性,其着眼点必是由人之所以异于犬牛的价值上的差别来理解之。^③

以事实和价值的二分来理解孟子与告子“生之谓性”辩,是完全不相应的,因为价值与事实的二分实质上基于近现代哲学的认知主义取向。以此二分为基础,牟宗三将超越的、动力的、普遍的、天然的本心或良知或义理之性等等,与生而有的自然气质之性,剖裂为两个隔绝的物事,这与朱熹“自

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2001年,第297页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2001年,第326页。

③ 牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第22册,台北:联合报系文化基金会,2003年,第9-10页。

私用智”的理解一样,完全违背了孟子反对“二本”而坚持一本的立场。

所谓“一本”,是孟子在批评墨者夷子“爱无差等施由亲始”的观点时提出的:“且天之生物也,使之一本,而夷子二本故也。”(《孟子·滕文公上》)夷子一方面强调爱无差等,要平等而普遍地爱所有人;另一方面又认为在实践上要施由亲始。前者的本体性根据,显然不同于后者的本体性根据,所以叫做二本。孟子反对二本,而主张一本。王船山认为,夷之的错误在于将形与性的根据割裂为二,而孟子则主张形性合一,以行为其唯一根基:

要其所谓二本者:一、性本天地也,真而大者也;一、形本父母也,妄而小者也。打破黑漆桶,别有安身立命之地。父母未生前,原有本来面目,则父母何亲?而况兄子?而此朽骨腐肉,直当与粪壤俱捐。其说大多如此。盖惟不知形色之即天性,而父母之即乾坤也。形色即天性,天性真而形色也不妄。父母即乾坤,乾坤大而父母亦不小。顺而下之,太极而两仪,两仪而有乾道、坤道,乾坤道立而父母以生我。则太极固为大本,而以远则疏;父母固亦乾道、坤道之所成者,而以近则亲。繇近以达远,先亲而后疏,即形而见性,因心而得理,此吾儒之所谓一本而万殊也。^①

王船山虽然借用了程朱理学一本万殊的说法,但是其所谓真正的一本,在于由近及远、由亲及疏,所谓“即形见性因心得理”,亦即真正的一本在于主体与本体在当下行动中的合一。以活生生的行动本身作为唯一之本,这区别于朱熹理学以寂静的太极为本之说。

因此,无论朱熹的理气解释还是牟宗三的事实与价值二分,都有悖于孟子所揭示的生存实情,而陷于认知主义的自私用智。就智与活生生的生存实情之关联而言,孟子强调指出智之为智,其合宜或合乎其本质的实现,在于对人之生存实情的觉而不离。他说:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者。乐则生矣,生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之、手之舞之。”(《孟子·离娄上》)在孟子看来,仁义的实质内容及其表现,是事亲从兄的活动。事亲从兄的活动也就是人的生存实情:“仁,人之安宅也;义,人之正路也。”(《孟子·离娄上》)由此而言,智的合宜实现就是自觉于“居仁由义”的活生生的生存实情而不离。所谓不离,就是智不能站在认知立场上,任凭自身造作、思辨地虚构一个言辞世界(观念世界)而脱离了活生生的“居仁由义”的动态生存实情。

因此,回到《告子上》文本本身,“杞柳与杯棬”之辩作为首章,蕴含着对单纯认知主义取向的超越,而旨在彰显活生生的行动对于成就人性的内在辩证实情,从而为后续章节乃至整篇的阐述奠基。

二、杯棬对杞柳是转逆与顺成的统一

在某种意义上,孟子与告子“杞柳与杯棬”之辩,需要我们特别地加以玩味和斟酌,以显现其中的深蕴:

告子曰:“性,犹杞柳也;义,犹杯棬也。以人性为仁义,犹以杞柳为杯棬。”孟子曰:“子能顺杞柳之性而以为杯棬乎?将戕贼杞柳而后以为杯棬也?如将戕贼杞柳而以为杯棬,则亦将戕贼人以为仁义与?率天下之人而祸仁义者,必子之言夫!”

对此争辩,从文本意义上看,包含着三个意思:一是杞柳与杯棬的关系,二是仁义与人性(人)的关系,三是杞柳杯棬关系与仁义人性关系两者之间的关系,或者说仁义与人性之间的关系能否比作杞柳杯棬之间的关系。三层意思之间,彼此相互关联。对于杞柳杯棬关系的准确理解,是准确理解这一争论完整意蕴的基础。

就杞柳与杯棬的关系而言,论者大多看到了杯棬之制成是对于杞柳的残贼或戕害。赵岐对孟子前两个反诘(即“子能顺杞柳之性而以为杯棬乎?将戕贼杞柳而后以为杯棬也”)解释说:“子能顺完杞柳,不伤其性而成杯棬乎?将斤斧残贼之,乃可以为杯棬乎?言必残贼也。”此处“顺完”一说颇堪

① 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第六册,长沙:岳麓书社,1998年,第975页。

注意,我们可以用“顺成”的说法来替换。焦循说:“伤残则不能完全,故以顺为完。”^①顺完或顺成,就是依循其本有而完成、实现出来的意思。就告子本意看,他以杞柳与杯棬为喻,当然是注目于杯棬作为人工制成品与杞柳树作为自然或本然之物之间的区别,所以认为杯棬之制成,不是对于杞柳树的顺成,而是残贼。但是,孟子如何理解杞柳与杯棬的关系呢?赵岐注对孟子的诘问直接断言为“言必残贼也”,似乎这是孟子的观点,以为孟子也完全认可杯棬的制成是对杞柳树的戕贼或残贼。

赵岐这一看法并非完全准确。告子当然赞同作为自然本然的杞柳树与人为制作的杯棬之间的区别与对立,但孟子并不会如告子一样赞同杞柳树与杯棬的“自然本然与人为制作”的区别和对立。王船山认为杞柳之喻揭示了“有待于成,则非固然其成”^②,这当然一方面是说杯棬与杞柳的关系,一方面也说仁义与人性的关系。仅就杯棬与杞柳的关系而言,“‘杞柳’只是一株树,并无‘杯棬’之成形,亦不必为‘杯棬’。只为人要‘杯棬’用,故有‘杯棬’,非天下固有‘杯棬’也”^③。在王夫之看来,杞柳树本身并非天然长成杯棬的形状,也并非一定得被当作杯棬使用,但因为人要使用杯棬,所以将杞柳树“制成为”杯棬。杞柳树有其自在性,它并不直接就是适于人使用的杯棬,需要人能动地将之“制作成”杯棬。但是,从人必然以物为用的生存实情而言,以人的能动的器具制作活动为基础,杞柳树具有“向着作为杯棬而生成”的合目的性或自为性。在此意义上,自然本然的杞柳树或杞柳树的自然本然除了单纯而空虚的自在性承诺之外,还有什么呢?在此,人的器具制作活动本身具有基础性意义,由之,事物本身只能在人的此一主体性活动中得以确定其本质或属性。由此而确定的事物之本质或属性,就不会完全呈现为与人的作为或行动截然相反,而是具有某种“契合性”或“顺适性”。

从一般的器具制作活动看,由杞柳树“做成/转变成”杯棬,内蕴着两个相反而相成的方面:一方面杯棬必然是对杞柳树之本然的改变,具有戕害、残贼或说转逆的一面,简言之即否定的一面;另一方面,杯棬之制成,必然依循杞柳树自身的内在纹理,具有完成或顺成的一面,简言之即肯定的一面。在人的活的生存实情中,物作为事是不断向人生成的。人通过自身的能动活动,“转逆”物自身的自然形态而“顺成”其为人的本质,这本来就是一切主体性活动的本质。虽然孟子化本然之气为浩然之气、存神过化乃至践形、万物皆备于我等等观念主要是在道德践履活动意义上讲的,但我们可以在更为宽泛的意义上引向“制作活动”为基础的观念。简言之,就杞柳与杯棬的关系而言,孟子虽然一方面与告子一致,承认有戕害或残贼的一面;但另一方面他与告子不一样之处在于,他更会深入地看到在人的生存活动中,杯棬有着对于杞柳树的顺成的一面。历来注解仅仅看到杯棬是对杞柳的转逆,而看不到其中顺成的一面,这难免令人诧异。如此忽略对理解整个杞柳与杯棬之辩,从而对理解孟子关于人性的讨论产生了遮蔽。

三、仁义对人性同样是转逆与顺成的统一

在此基础上,我们进而分析用杞柳与杯棬比喻仁义与人性是否适当。赵岐认为,孟子认可告子所谓必然残贼杞柳树以成杯棬,但否认仁义是对人的残贼,因此,他的结论是反对告子以杞柳杯棬关系比喻人性与仁义的关系。他对孟子后一个反诘(即“如将戕贼杞柳而以为杯棬,则亦将戕贼人以为仁义与”)的理解则是:“孟子言以人身为仁义,岂可复残伤其形体乃成仁义邪?明不可比杯棬。”值得注意的是,赵岐认为二者不可类比的说法,其主要论据是仁义对于人是顺成而非转逆,杯棬对杞柳则是转逆而非顺成。这几乎是理解“杞柳杯棬之辩”章的“共识”。朱熹说:“孟子与告子论杞柳处,大概只是言杞柳杯棬不可比性与仁义。杞柳必待矫揉而为杯棬,性非矫揉而为仁义。”^④黄宗羲虽然认

① 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,2004年,第734页。

② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第六册,长沙:岳麓书社,1998年,第1054页。

③ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第六册,长沙:岳麓书社,1998年,第340页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》第四册,北京:中华书局,1999年,第1375页。

为告子同朱熹一样是外心以求理,但在仁义与人性的单纯顺成和杯棬与杞柳的单纯转逆的理解上,意见则颇为一致:“孟子言其比喻之谬,杞柳天之所生,杯棬人之所为,杞柳何尝带得杯棬来,故欲为杯棬,必须戕贼。仁义之性,与生具有,率之即是。若必欲求之于天地万物,以己之灵觉不足恃,是即所谓戕贼也。”^①正如在杞柳与杯棬关系上“顺成”的一面被忽略让人惊诧一样,在仁义与人(人性)关系上,“转逆”的一面也令人奇怪地被忽略了。告子的错误似乎在于用一个只具有“转逆”关系的杞柳杯棬关系,来类比只具有“顺成”关系的仁义与人(性)关系。

何以人们倾向于认同仁义与人性之间仅仅是单纯的“顺成”关系,可以稍作剖析,它与某种对于道德的“自然”论理解相关。杞柳杯棬关系,宽泛意义上属于“树木/种苗”之喻。在《孟子》文本中,有多处提到树木/种苗的比喻,典型的是“掘苗助长”(《孟子·公孙丑上》)和“牛山之木”(《孟子·告子上》)两处,在其“四端说”中说表现更为充分。王阳明也常用种树之喻来说明良知的成长,他强调以“自然”之意来理解孟子的这个两个比喻。他说:“学者一念为善之志,如树之种,但勿助勿忘,只管培植将去,自然日夜滋长,生气日完,枝叶日茂。”^②从固有本心或良知(先天之善)发展、实现为现实的伦理—道德之善,被认为是一个如种子“内在地自然生长发育为”(单纯顺成为)苗和果实。在法国学者弗朗索瓦·于连看来,这标志着道德哲学的“中国”路径,“中国方面乃是按植物生长的过程,从萌芽求思;而希腊方面则是从传统的史诗与戏剧所表现的‘行动中’的人出发”,从而在中国思想(孟子思想)中,人的现实的道德活动就是“去推发出人身上已经具备的自然之势(善之天性)”^③。于连进一步说:

自然造化的逻辑主导着中国思想,使人把现实世界看成了一个不断按照天然之势变化发展的过程,即是说是一个总体环境的自然结果——而不是让人去思考自己想要实现的东西;天然之势已经暗含了自然的结果。^④

关注自然趋势或自然倾向的自在完成,往往易于消解人自身的能动活动。

如此“内在自然顺成”的理解有着某种混淆,其实质是将本体论上的根据设定与修养的最终境界混在一起,抹灭了二者统一的基础即能动的道德活动本身。从过程的观点来看,道德存在有一个从“端点→展开→结果”的过程。活生生的整个过程,本质上都是由人的能动活动来展开的。作为玄思设定的开端,与作为结果的修养境界,本质上是以道德主体的能动活动作为根据的。道德修养的最终结果要抵达习惯成自然的境界,这一自然境界是持久的修养活动本身内化的产物。而修养行动的一开始,却是从开端的出离、启动、迈出远走。孔子曾慨叹:“谁能出不由户?何莫由斯道也!”(《论语·雍也》)孟子将此转述为“居仁由义”的活生生的生存活动实情。孔子的学思、力行、敏行、学不厌海不倦、下学上达等等,孟子强恕而行、操存舍忘、反求诸己、尽心养气等等,无一不是对求学与修行活动的强调。而一切现实的学行活动,总是对学行主体既有样态的改变——否定当下存在状态而趋向一个更好的状态。简言之,孔孟哲学的基本主旨,首先在于切实笃行的学行活动,此一活动本质上具有对现成状态的否定性,即“转逆”的一面。不能将最终境界上的自然状态,扭曲为开端上的“自然顺成”,而湮没了强恕而行、下学上达对自身既有形态的否定和提升。

因此,孟子认可杯棬之于杞柳是“顺成”与“转逆”的统一,同样也就认同仁义之于人性也是“顺成”与“转逆”的统一,二者具有一致性。信广来教授注意到了这点,他通过对古典材料中“性”的分析指出:

“性”所指的不是一物固有的品质,而是一种可以发展或满足,亦可以伤害或抑制的方向

① 黄宗羲:《孟子师说》卷六,《黄宗羲全集》第一册,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第132-133页。

② 王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》(上),上海:上海古籍出版社,1992年,第32页。

③ [法]弗朗索瓦·于连:《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》,宋刚译,北京:北京大学出版社,2002年,第97-98页。

④ [法]弗朗索瓦·于连:《道德奠基:孟子与启蒙哲人的对话》,宋刚译,北京:北京大学出版社,2002年,第158页注。

……便产生一个争论性的问题：人性究竟是人应该顺从的？还是应该从被外在的行为标准所改造？^①

性并非一个先天俱足不变的物事，只要任其自然地顺流展现就可以了，而是要在展开过程中经由发展与伤害统一或满足与抑制统一的能动活动实现出来。换言之，在人的实现过程中，对于作为开端的性，既有顺成的满足，也有转逆的抑制，是顺成与转逆的统一。

四、仁义与人性之间转逆和顺成的统一基于内在的自身否定

如上所述，单纯就顺成与转逆在形式上的统一而言，杞柳与杯棬同人性与仁义具有相似性。但是，一旦深入到转逆与顺成的实质意旨，人性与仁义同杞柳与杯棬又具有根本的差异^②。

在器具制作活动之整体的意义上，杯棬之做成对杞柳的顺成与转逆，虽然可以视为“内在”于此活动整体之中，但是，就制作活动的静面剖析而言，在整个制作活动过程中，杞柳依然有其自在性，而制作活动的自为性，对之无疑具有外在性。换言之，人是制作主体，杞柳是被制作对象，杯棬是主体“外在”地改变杞柳的成果。然而，对于仁义与人性之间的关系，无论其“顺成”还是“转逆”，都是作为道德生存活动主体的人自身对自身的“内在”关系。

在杞柳杯棬之辩的对话中，告子仅仅单向度地看到杯棬对杞柳的戕贼（转逆），并类比于仁义对于人（性）的戕贼（转逆）关系。而孟子对杞柳杯棬关系，发出了两个反诘：杯棬是“顺”杞柳之性而成，还是“逆”（戕贼）杞柳之性而成？由如上分析可见，孟子当然肯定既顺又逆的关系。可是，值得玩味的是，孟子对于仁义与人性的关系，仅仅给出一个“转逆”意义上的反诘：“如将戕贼杞柳而以为杯棬，则亦将戕贼人以为仁义与？”孟子并没有给出另一个似乎应该给出的“顺成”意义上的反诘：“如将顺杞柳之性以为杯棬，则亦将顺人（性）以为仁义与？”有必要追问：孟子为什么不作这一“顺成”之问呢？在对话的最终，孟子在三个反诘之后给出一个评判性结论：“率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”孟子此处所说的不是“祸害人或人性”，而是“祸害仁义”。必须继续追问：孟子为什么是说“祸害仁义”而不是说“祸害人本身”呢？

就后一个问题而言，孟子之所以说“祸害仁义”而不说“祸害人本身”，根据在于，在孟子的思想中，人和仁义就是一同个东西。如前文所论，仁义就是事亲从兄的活生生的活动，而人是居仁由义的生存活动。因此，祸害仁义与祸害人，二者具有完全一致的意义，都是祸害人的存在活动本身。就前一个问题（何以不诘问顺成）而言，仁义作为活生生的存在活动，活动的本性就是一个不断走出并返回的动态过程。孟子只是在“转逆”意义上反诘“将戕贼人以为仁义与”，而没有再行诘问是否“顺人以为仁义”，彰显了孟子的真正主张，即它涵着“人经由自身否定以成仁义”的意思。用前面的话来说，就是人经过转逆自身而顺成（完成）自身。换句话说，反诘“亦将戕贼人以为仁义与”内涵的就是问：“人是通过自觉的自身否定而成为自身的吗？”孟子所谓“由仁义行，非行仁义”，实质就在于指出仁义本身就是人的原初性活动本身，道德存在的展开就是从较少自觉的活动状态抵达越来越自觉的活动状态，这是经由心官之思而实现的（见下文）。人之为仁义，就是人自觉地活在自身之中。而此活在自身之中，是安居于活动（仁作为事亲活动）并且不断依据活动自身内在的条理（义）而展开这一安居（义从兄活动）^③。简言之，孟子绽露的一个活生生的生存实情是：人的道德存在就是安于自身自觉地展开的“存在活动”之中。这样的道德生存实情，在杞柳与杯棬之喻的争论中，也就豁显为如此

^① 信广来：《〈孟子告子上〉第六章疏解》，李明辉主编：《孟子思想的哲学探讨》，台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1995年，第101页。

^② 不过，需要注意的是，人性与仁义之间同杞柳和杯棬之间转逆与顺成统一的实质的差异，不但不是二者不能相比的理由，相反，正因为二者既有相似性又有差异性，这个类比才具有更为丰润的意义。

^③ “义”在孟子哲学中既是活动，也是活动内在的条理。二者其实相通，因为活动展开于父母兄弟之间，条理的根据就在于这一活动的“之间性”。

一个实情:人是经由自觉的自身否定而实现、完成(从而也就是肯定)自身的活生生的行动。

孟子所谓性善,就莫基于这一活生生的道德生存实情。他说:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。”(《孟子·告子上》)此所谓“情”,当如戴震所说不是性情、情感之情,而是“情实”之“情”。戴震说:

孟子举恻隐、羞恶、辞让、是非之心谓之心,不谓之情。首云“乃若其情”,非性情之情也。孟子又不云乎:“人见其禽兽也,而以为未尝有才焉,是岂人之情也哉?”情,犹素也,实也。^①

这个情实或实情,就是人的道德生存活动本身。对这句话的理解,焦循认为:

孔子曰:“五十学《易》,可以无大过矣。”可以无大过,即是可以为善;性之善,全在情可以为善;情可以为善,谓其能由不善改而为善。孟子以人能改过为善,决其为性善……可以为善,原不谓顺其情即善。“乃若”,宜如程氏瑶田之说。赵氏以顺释若,非其义也。^②

程氏瑶田谓“乃若者,转语也”^③。即表示一种否定性的转折。与赵岐顺情为善的理解^④相反,焦循突出的则是逆情为善乃性,亦即:所谓善是人的存在实情可以经由展开过程中的自我“转变”而实现自身之所本有。这个转变,就是将过或不善,经由经验性教化而明其不善,“转”而为善。

这就是置于人自身道德生存活动之实情而必有理解。杞柳杯棬之辩,就是对此实情的一个揭示。因此,焦循对杞柳杯棬之辩进一步解释说:

盖人性所以有仁义者,正以其能变通,异乎物之性也……仁义由于能变通,人能变通,故性善;物不能变通,故性不善……杞柳之性,可戕贼之以为杯棬,不可顺之为仁义,何也?无所知也。人有所知,异于草木,且人有所知而能变通,异乎禽兽,故顺其能变者而变通之,即能仁义也。杞柳为杯棬,在形体不在性,性不可变也。人为仁义,在性不在形体,性能变也。以人力转戕杞柳为杯棬,杞柳不知也。以教化顺人性为仁义,仍其人自知之,自悟之,非他人力所能转戕也。^⑤

尽管焦循所说有若干地方还值得推敲,但他将“以逆为顺”(即将自觉自主的自身转逆/转戕看作顺其能而变通)视为人区别于物或禽兽的本质所在,确是灼见。依据事物自身所提供的内在可能性而改变事物,这就是一种自身否定。在事物,这种否定因其不自主、不自觉而是外在的。根据自身内在可能性而自主自觉地展开改变自身的过程,换言之,自觉而内在的地经由否定自身而实现(肯定)自身,只有主体性的人才有可能。因此,对于人而言,其生存的实情,就是在具体活动中自觉的自身“转变”——经由转逆自身而顺成或完成自身,或说经由否定自身而肯定自身,从而彰显其本质。

显然,如此在活生生的生存活动中实现的自身否定,即是活动的本质。如此,孟子所谓告子“祸害仁义”的真实意蕴也就绽露出来了:告子只看到了否定的外在性,尽管他也强调工夫修养^⑥,但其所谓工夫境界,只是孤零的心思脱离“必有事焉而勿正(止)”的生存实情的外“义”之举,不能内在于人整体的生存实情而正面地理解否定性。也就是说,告子将心脱离生存活动的整体而孤守自身,是在认知主义的立场上对于人亦即仁义的生存实情的祸害。

五、内在于道德生存活动的心思是人自身否定的根据

从自觉的自身否定活动的意义上来理解杞柳杯棬之辩,杞柳自身不能“自觉自主地”否定自身并

① 戴震:《孟子字义疏证》,北京:中华书局,2008年,第41页。

② 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,2004年,第756页。

③ 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,2004年,第752页。

④ 赵岐注:“若,顺也。性与情相表里,性善胜情,情则从之。《孝经》云‘此哀戚之情’,情从性也。能顺此情,使之善者,真所谓善也。若随人而强作善者,非善之善也。”赵氏以为真善是情顺性而为善,强调的是顺情为善即是性。其中内含一个“曲折”,即先是肯定情顺性,再强调真正的善是顺“从性之情”而为。其所谓情,由所举《孝经》哀戚之情来看,似乎情就是喜怒哀乐之谓。

⑤ 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,2004年,第734—735页。

⑥ 唐君毅:《中国哲学原论原性篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第11页。

改变自身而成为杯椹,但是,人却是“自觉自主地”否定自身而居仁由义。在孟子哲学里,所谓自觉自主的主体性,主要体现在对心官之思的强调上。一定意义上,在道德生存活动自觉自主的自身展开中,思具有根本性的意义。亦即是说,思的作用就是生存活动自觉自主性的最为突出之点。

“思”这个字在《孟子》中一共出现 27 次,杨伯峻认为除却两次作为语词没有具体含义外,其余都可以作为一般而言的“思考、想”来理解^①。不过,在本文理解的意义上,作为哲学概念的思,主要是在《离娄上》所谓“思诚者”之“思”和在《告子上》对“思”的强调。先来看看《告子上》中四处论及思的文本:

仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。

拱把之桐梓,人苟欲生之,皆知所以养之者。至于身,而不知所以养之者,岂爱身不若桐梓哉?弗思甚也。

耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者弗能夺也。

欲贵者,人之同心也。人人有贵于己者,弗思耳矣。

这几段文句,还原到活生生的道德生存实情,第一句所谓仁义礼智的内在性,恰好是由思来实现的(不思,则其内在固有昧而不显);第二句则阐明只有依靠心思,才能将身体看得重于桐梓(外物),而且知道如何养身体——此即第三句所谓“先立乎其大者而小体从之”的意思;第四句则以心思的自身确定性来评判真正的价值贵贱。我们以第三句心官与耳目之官的区别为中心来略作深入分析。人的生存活动,展开为人与事物的交相作用,而人自身是身与心的统一。当人与事物交互作用,内含着三个方面的关系:一是心与外物的关系,二是心作为大体与耳目之身体作为小体的关系,三是身体之物与外物的关系。单纯就身体而言,事物作为外物与身体作为物之间,二者交互作用,外物将牵引、淫惑身体,使得身体不再是人的身体而失去自身;而心官之思的作用则在于,它思而得自身,即它一方面它不受外物牵引、扭曲,一方面能促使身体摆脱事物的牵引、扭曲,并认识和支配身体与事物,而且能使人不断回到自身。如果身体性是人之整体存在的自在方面,那么,心思则是自为的方面。人的道德存在的自觉自主的展开,作为一种内在的自身否定,在一定意义上,就是自为自觉的心思对于自在性身体的否定。

在一定意义上,心思对于身体性的否定,含有人之自觉活动对于人天生禀赋的否定之意。王船山说:

故谏天命者,不畏天命者也。禽兽终其身以用天而自无功,人则有人之道矣。禽兽终其身以用其初命,人则有日新之命矣。有人之道,不谏乎天;命之日新,不谏其初。^②

人不能如禽兽(更不用说植物)那样,在其整个存活过程中仅仅使用或依循天生所得的禀赋(生之初命),而要否定其初生所受,并在生存行动中不断革新自身。这对于初生所受的否定,即是在活生生的生存活动中,由心思而实现的内在否定。

黑格尔认为心总是与一个现实对立着,它实现自身就是去反对这一现实而去达到一个自身的一个新形态。他说:

自我意识的新形态对于它自己的起源毫无意识,它认为它的本质毋宁在于它是为自己的,或在于它是这个肯定的自在存在的否定。^③

黑格尔关于自我意识经由对自在存在的否定而实现自身的说法,对于理解孟子道德生存活动的内在自身否定,无疑具有启示意义——即心思不是孤零地直接自身呈现的,而是在否定对立者的活

① 杨伯峻:《孟子词典》,《孟子译注》,北京:中华书局,2007年,第403页。

② 王船山:《诗广传·大雅》,《船山全书》第三册,长沙:岳麓书社,1998年,第464页。

③ [德]黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1987年,第245页。

动中实现自身的。不过,值得强调的是,在孟子的哲学里,由心思而实现的这种自我否定,其本质也就是一种肯定,就在于思总是内在于身体、外物与心须臾不可分离的活生生的道德生存活动之中。在黑格尔那里主要还是认为自我意识是精神性的自身返回,在孟子,心思不能脱离活动而返回单纯的心思自身。毋宁说,孟子哲学中经由心思对于身体性存在的否定,其实质是一种更高程度的肯定,即道德生存活动不断地经由心思而重新返回活动自身——由道德生存活动而达到心思之自觉,并由此自觉之心思而返回到更高的道德生存活动。

笛卡儿在回应伽森狄的批评——“不用花费大力气证明自己存在,可以从任何一个当下行动中证明自己存在”时,说在行动中没有任何一种完全清楚的形而上学的可靠性:

我散步,所以我存在,这个结论是不正确的,除非我具有的、作为内部认识的思维,只有关于思维,这个结论才是可靠的,关于身体的运动就不行,它有时是假的,就像在我们的梦中出现的那样,虽然那时我们好像是在散步,这样从我想我是在散步这件事我就很可以推论出我的精神(是它有这种思想)的存在,而不能推论出我的身体(是他在散步)的存在。^①

笛卡儿突出强调的是只有思维才具有自身确定性,只有思维才能自身返回,而否定思维能确证身体的行动。与之不同,孟子肯定思不脱离心物交互作用活动,强调一方面只有在此心物交互作用的生存活动实情中,心思才能展现、实现自身;另一方面,心思使心物交互的生存活动活动回到其自身。

心思与生存活动本身在二者动态展开过程中的内在统一性,彰显了主体的真实存在状态,即“诚”:

孟子曰:“居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道,不信于友,弗获于上矣。信于友有道,事亲弗悦,弗信于友矣。悦亲有道,反身不诚,不悦于亲矣。诚身有道,不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也。不诚,未有能动者也。”(《孟子·离娄上》)

诚作为真实无妄的生存状态,是在活生生的具体生存活动中,通过不断地否定自身而反求诸身而实现的,即经过不得于民的行动而反求获于上→由不获于上而反求信于友→由不信于友而反求事亲之悦→由事亲不悦而反求反身之诚→由反身不诚而求明乎善。这一在具体生存实践中不断否定自身的过程,最终指向“明善”,而明善即是思与诚在行动中的统一。概括地说,孟子这里是以“明善诚身而动”来表达心思与生存活动的统一。“明善诚身而动”的真实存在状态,涵蕴着三个方面的意思:其一,在行动中,身体受到自觉意识的支配和控制(诚身的要义当在此)。其二,具体生存活动不断的自身否定及其反求,就是思一步步反求回溯至于明善的觉悟。简言之,即明乎善之觉悟本质上作为思的最高表现,是内在于生存活动之中的。其三,思在生存活动中不断抵达或回到自身,是此生存活动属人性的本质方面。也即是说,思不断对生存活动整体及其过程进行着反思,并在更高程度的觉悟下展开新的生存活动,从而担保着行动本身的主体性。

由此可知,善的本质恰好不是由某种先天设定的本体“顺成”而来,相反,是自觉地经由自身否定(转逆)而更为觉悟地展开新的生存活动。于此,杞柳杯棬之辩丰润的内蕴才得到了深刻而完整的揭示。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① [法]笛卡儿:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1996年,第355页。

论清代朴学对儒家经典解释方法的重构

康 宇

摘 要:面对明末儒家经典解释陷入空谈流弊,文本解读空间日益萎缩的现实,清代朴学家们对盛行于前代,以“心学”为主导的“诠释”方法提出了质疑。他们以“考据”替代“诠释”,复原“本经”与“本义”;以“新义理学”替代“理”、“心”本体论,消解解释形上学;建构语言哲学,拓展文本解释理论。重构出的儒家经典解释方法,使儒学重又焕发出新的活力,它将中国古代考据学推向高峰,不仅影响了清代史学的治史观念,更成为20世纪“新考据学”方法范式的直接来源。当然,该方法内部存在着无法回避的理论缺失,这也成为其在清末走向衰微的重要原因。

关键词:朴学;儒学;经典解释;考据

以解释经典的方式来阐发理论是儒家思想重要的表达方式。自先秦孔子确立“述而不作”的方法范式后,儒家在对典籍的解释过程中,于汉代建构了以“五经”为基础文本,阐释“微言大义”与训诂“词义本原”相契合的“训释”方法,在宋代形成了以“四书”解释为核心,以“理”与“心”为解释的本体形上依据,着重“发明义理”,并兼具哲学理论创造和发挥的“诠释”方法。到了明代,王阳明将“致良知”、“知行合一”等学说融入儒家经典解释之中,以“心学”为主导的“六经注我”式的文本解释方法盛极一时。“六经注我”主张经典的解释者要将“文本的原初视野纳入自己的现今视野”^①,并通过对经典的解释建构哲学体系,且由新的哲学体系重新解释经典。显然,它破除了传统“我注六经”式文本解释方法坚守注不驳经、疏不破注的解经原则弊端,更利于经典解释空间的拓展与文本内在意蕴的延伸。然而,当“六经注我”的解释方法过分强调“心学”倾向并发展到极至的时候,其对经典解释的危害性便暴露出来,文本与解释的内在逻辑关系被完全颠倒,在空谈“心性”、为了阐明“义理”不惜对经典穿凿附会中,文本自身越来越不为人们重视,经典解释活动面临着事实上的消亡。

明清之际,越来越多的学者认识到过分以“心学”解释经典的空疏流弊,甚至有人将“王学空谈误国”,作为明朝灭亡的原因之一,“刘石乱华,本于清淡之流祸”^②。重新探索经典的解释之路,成为儒家的共识。清代朴学就是其中的重要的倡导者。“朴学”又称“实学”,以“注重实证”、“朴实考据”为学术特征。由于特定的时代与文化背景,清代朴学家们肩负了“为挽救社会危机而讲求儒家学说的使用价值,即‘经世致用’,及为达到理性自觉而考求儒家信仰的原始依据,即‘取证经书’”^③的双重使命。朴学要求摒弃前朝经典解释不立文字而妄自臆断的缺失,力图从研究经典中圣人微言大义的原始依据寻找济世良方。而其首要完成的任务便是对儒家经典解释方法的重构。

作者简介:康宇,黑龙江大学哲学与公共管理学院副教授,黑龙江大学中国语言文学流动站博士后(黑龙江哈尔滨 150080)。

基金项目:教育部人文社会科学研究青年项目“儒家解释学的产生与发展”(08JC720004);黑龙江省教育厅一般项目“经典诠释的张力——宋元明清儒家四书学研究”(11552190)。

① 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海:上海人民出版社,2003年,第337页。

② 顾炎武:《夫子之言性与天道》,黄汝成集释:《日知录集释》,石家庄:花山文艺出版社,第302页。

③ 周光庆:《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002年,第121页。

一、以“考据”替代“诠释”，复原“本经”与“本义”

明代盛行的以“心学”为主导的“六经注我”式经典解释方法，实际上遵循了宋代儒家“诠释”方法的理路。“诠释”讲究义理的阐发，通过对文本的解释，揭示其内在的儒学思想。它要求人们抛开汉唐旧注直接研读先秦儒家经典，从中阐发儒家原典的“义理”，进而褒贬议论，重视发挥。以本体论和心性论的视角对经典进行哲学解释是其重要的方法特色。“诠释”方法与阳明“心学”结合后，“良知”的重要性在经典解释中被无限地放大，经典为良知服务，解经书的最终目的变成了“致良知”。它强调让读者从书本中解放出来，回到生活世界意义本身，以还原经典述作和解释活动本来的意义，以期通过直接的体证和领悟，用“心”来与经典沟通。解释者的主观性在“诠释”中得到了充分彰显，而经典自身的被尊崇性在某种意义上却受到了较大的限制。对此，清代朴学家们提出了严厉批评，按其观点，立说须有证据，观点要从史料中归纳出来，注经“必籍实据”。学者要广泛取证，然后进行比较鉴别，辨证据的真伪、版本异同、内容的差异，最终归纳确凿证据，得到真实的结论。如果以空言读经，或以己意说经，必然会导致在一定程度上对经典的误读乃至舍弃，进而导致社会秩序的失控和伦理纲常的失范。所以，对经典的解释必须注重“实据”，也就是说，文字的训诂不能随意杜撰，自造训诂，必须要有可靠的实据；引证的史实必须出之有据，立论必须严格地从史实出发。对史实的考证和校勘，在注解经典时必不可少，只有这样文本解释的结论才是可靠的。

对于如何“考据”经典，清代朴学家们设计了这样的理路：首先，确立“本经”。所谓“本经”指的是儒家经典文本的原始状态，即真书而非伪书，正文而非谬文，古本而非今本。儒家经典自古至今传承千年，其间经过多次的战乱与文化的劫难，以讹传讹甚至有意伪造现象在所难免，因此“考据”要辨别文本的真假。朴学提出“以经证经”、“以史证经”的方法，通过“引经据古”，考察文本陈述存在矛盾的原因，经典的真伪自然也就揭示出来了。对于经文的校勘是由于“经文有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失”^①。在“朴学”看来，儒家经典是由不同时代学者共同为之解说沉积而成，而经典的原本会在流传中因人工抄写、刊刻时疏漏，出现某些文字的误差。而有些误差会直接或间接改变经典的原义，校勘的重要性自然不言而喻。对此，朴学家提出了根据“著书者所言之义理”来断定文字之是非的方法。即将文字置于经典整体的角度去校勘，看其放于上下文中是否符合经典著者的本义。此外，朴学还将“辑佚”纳入“考据”之中。朴学家们认为在历代亡佚的儒家典籍中，不仅包含着诸多经师的故训，而且更有可能存在接近原始面貌的经典古本，辑佚古本将有助于更多地获得圣人的“道义之心”与前代经师故训的“本义”。其“辑佚”的范围包括：辑儒家经典的遗篇，寻找、整理散佚的旧注等。

其次，复原经典“本义”。清代朴学家批评以前代“诠释”的方法解释经典使得人们不知训诂，不注重疏。进而，人们学无所承、空疏无本，不知对文字本义的考证，从而步入“失道”的危险。为了改变这一状况，朴学倡导“由训诂以明义理”，读经必先识古字，审古音，以“小学”为根柢。通过“文字”→“训诂”→“义理”的逻辑先后关系，强调经典“本义”的重要性。“朴学”认为，文本在某个给定的时间段内具有的意义同解释者所处的时间段之间存在着距离，而这种距离会造成人们对经典理解的障碍。不过，障碍更多地来自语言隔阂而非概念差异，圣人之道并没有什么神秘可言，后人的疑义主要是由于时过境迁的语言演变，所以复原经典“本义”要从“小学”做起。朴学在对文字的古韵考证方面，以顾炎武、江永、段玉裁、戴震、孔广森、王念孙、江有诰等七人最为突出，他们否定了古有“叶音”说，即古人为作诗谐韵而读的变音；在古声分纽方面，钱大昕做出了巨大贡献，他撰写《古无轻唇音》和《舌音类隔之说不可信》二文，开启了对古声的研究；在文字的语义学研究方面，戴震、段玉裁、王念

^① 戴震：《戴东原集》卷九《与某书》，《戴震集》上编，上海：上海古籍出版社，2009年，第264页。

孙、王引之围绕如何考察字词的本义或古义,如何辨别文字的“余义”、“引申义”、“假借义”等问题,提出了“由声音通训诂”等一系列解决方法。以“语言的还原”复原经典的“本义”,成为朴学“考据”方法的一个基本思路。

最后,验证解释的有效性。“实事求是”是清代朴学家们恪守的学术精神,他们在“考据”经典时讲究求真务实的精神,无征不信的原则,一定要让文本解释正确合理并可被确认验证。惠栋注经,“单词片义,具有证据”^①;戴震治学,每一字都反复“参证”;阮元解字,“余之说经,推明古训,实事求是而已,非敢立异也”^②。他们将经典的解释控制在语言文字所能企及的范围内,或者说控制在有文献资料可以证明的范围内,不愿作过分的形而上的演绎^③。在朴学看来,任何文字立说,必须有证据作为凭借,无证据的评说是绝对不可取的。而在具体的证据选择上,遵守“以古为先”的原则,当近代证据与古代证据出现不一致时,优先信古。同时,证据不应是孤证,隐匿或曲解证据更是不可取的。只有这样,才能确保经典解释无限地接近于圣人原始的话语,从而不再出现宋代以来文本“诠释”中存在的不可验证性的缺失。

应该说,清代朴学“考据”式的经典解释是对前代“诠释”方法的根本性颠覆。它以“返归本经”替代了阐发“道德性理”、“学者须疑”的文本解读思维方式。“考据”强调回到儒学原典中去,从语言解释做起。它重新赋予了“六经”在儒家经典的解释文本系统中的核心地位,确定了以“经言”代替论证,以训诂词义代替“发明义理”、义理“治经”。它要求先探明“圣言”之真义,而后再以之为判断是非之标准。无疑,这对于恢复儒家经典的权威性,力戒单凭胸臆以为训释的“空谈”论证方式是极为必要的。客观上,它突出了儒学传统的“经世致用”思想,促进了自明末出现的“理学”向“经学”回归的思潮,无形中也造就了一种尊汉薄宋的学术倾向。“考据”遵循“实事求是”的实证学风和求真、求实的治学精神,其与重抽象思辨,创新发挥的“诠释”有着明显不同。在朴学家的“考据”中,他们紧扣文本,或以今词释古词,或以本名释异名,或以详言释略言,总是试图通过诠释经典本文在文字上所具有的意义,进而恢复处于前文本状态的原始话语,秉承了历史主义的解释态度;而“诠释”则多在注释时加以论说,并以序、注文前的导语、文首宗旨的发挥、引文及对引文的“愚按”,多层次和多角度地发掘文本义理,探索圣人作经之寓意,且进行哲学理论的创造和发挥,坚持了人文精神的意蕴。此外,在对待佛、道二教思想的问题上,“考据”与“诠释”在立场上亦有着本质的区别。朴学在“考据”中力排佛老,其认为要得“经”之真义,必须清除佛老之“空言”,解经方能由“虚”入“实”,“夫子述《六经》,后来者溺于训诂,未害也;濂洛言通学,后来者借以谈禅,则其害深也”^④。经典的解释即使溺于训诂,却也未必有害;然一旦“借以谈禅”,“则其害深也”。与之相对,“诠释”则对佛老的本体论等思维采取了批判接受的态度。它讲求将佛道的思辨哲学方法与经典解释形上学相融通,以促成儒家奠基注解时的义理化、哲学化。在阳明心学注入“诠释”方法后,援佛老思想入儒,更在经典解释中常见,“以为未必是圣人,可肩一狂字,坐圣门第二席,故以佛学即为圣学,而明道辟佛之语,皆一一绌之”^⑤。

“考据”与“诠释”作为儒家经典的解释方法,其出现与发展都有着内在的必然性与合理性。诠释克服了唐代以前经典解释过度依重“训释”而停滞不前的缺陷,它不以圣人及经典本身为最高权威,代之以“理”、“心”为终极价值,强调解释经典的目的是为了求道、明理、致良知,用诠释的形式把经学理学化、哲学化,将经学、理学、哲学三者贯通。这对于宋初饱受佛、道冲击的儒学,是必要的方法创新和视域的拓宽。但当明末,以心学主导的诠释日益走向程序化、僵固化,并陷入空谈时,它将儒家经典解释的视域限制到了一个狭小的圈子里,文本解释不可避免地暴露出越来越多的弊端,这极度

① 卢文绍:《九经古义序》,《抱经堂文集》,北京:中华书局,2006年,第32页。

② 阮元:《肇经室集自序》,《肇经室集》,北京:中华书局,1993年,第4页。

③ 周裕楷:《中国古代阐释学研究》,上海:上海人民出版社,2003年,第364页。

④ 顾炎武:《夫子之言性与天道》,黄汝成集释:《日知录集释》,石家庄:花山文艺出版社,第302页。

⑤ 黄宗羲:《明儒学案》,北京:中华书局,1985年,第412页。

地损害了儒家经典的权威性。清代学术的发展要求改变儒学的窘境,并超越宋学,开出新的天地,而只有返本,才能开新,因此朴学把目光转向对儒家原始经典的“考据”。回到原典,解释本义,成为重振儒学的必由之路。加之,清初学者在反思明朝灭亡原因时,痛斥王学务虚清淡使得学风败坏,士风堕落;乾嘉时期,学者为躲避“文字高压”不敢擅发议论,训诂考证成为其安身立命的生存方式,这些,在客观上进一步促成了儒家经典解释中“考据”对于“诠释”方法的替换。

这里还需说明一个问题,宋明的“诠释”是对汉唐“训释”的改进,朴学“考据”又是对“诠释”的变革,并且在对经典的“训诂”、“释词”中“考据”与“训释”之间又存在着诸多相似之处。这是否是一种复古,抑或是儒家经典解释学的一种倒退?答案自然是否定的。通过比较,可以看出:第一,“训释”的文本重心是“五经”、“四书”等,其他儒家典籍作为传记只能是经的陪衬或附庸;“考据”虽遵“六经”为原典,但并不忽略对“四书”等经典的解释;“训释”重文字、词义,虽不废字音,但大多作为训诂辅助的手段;“考据”不仅重字型、字义的考证,且在声韵学中形成了重要理论,它沟通了有声语言与文字的关系,提出了研究文字和字义必须理解声音,训诂的范围较“训释”更为全面。显然,作为一种解释方法,“考据”所能完成的工作更为系统、完备。第二,从本质上说,“训释”是一种语言解释,它给予经典解释者的任务是分析由多义性词语组成的某种相对单义的话语,并在接收信息时确认这种单义性的意向。其以经书为中心,以解释和通顺词义文句为主要目的,无论释词还是解句,都始终围绕着经典原文的语言文字展开。“考据”一方面继承了“训释”语言解释的功能,其对典籍的整理校勘、辨伪、辑佚的规范要求较汉唐更为严格;另一方面,“考据”在朴学家那里又表现出浓厚的语言哲学倾向。如段玉裁主张形、音、义相互求证,形、音、义互为表里等,已明显具有了局部的意义决定于它在整体中的地位,整体的意义则决定于它使局部环境变化方式的辩证意蕴。而通过语言解释,达到“以词通道”,在戴震的“考据”论说中尤为明显。朴学之“考据”虽未直接创造出完整的语言哲学系统,但其“启蒙”意义不言而喻。第三,融汇西学的理性精神,是“考据”较“训释”的另一不同。明末清初,西方基督教传教士带来了西方的自然科学与技术——“西学”。以朴学为首的儒家在讨论儒学“超胜”西学以及“西学中源”说时,潜移默化中对西学的“实用理性”亦进行了批判的吸收。“实证的考据方法,内藏着一种跟西学会通的接应点”^①,“考据”含有的实用、实效之意,其与近代西方的“实验科学”和“应用科学”具有一种内在相通的理路。朴学实事求是的学风,“归纳”、“演绎”、“假设求证”等逻辑思维方式,在某种程度上讲也是受作西学东来之刺激而形成的。基于历史的原因,“训释”不存在与“西学”接近的可能。综上,“考据”相对“训释”是一种进步,它有着儒学发展历史的必然性,绝非简单“复古”的结论。

二、以“新义理学”替代“理”、“心”本体论,消解解释形上学

宋代,儒家为了重现儒家经典的根源性意义,建立了一套以“理”为本体依据的文本意义解释系统。在他们的眼中,“理”与圣人之言、圣人之意是三位一体的,经典是圣人之言,体现了圣人之意,同时也是“理”的体现。对儒家经典进行解释必须以“理”为依据,符合“理”的即是合理的解释,否则就是对经典的误解。随后,陆、王补充了“心”本体论。他们援引孟子的心说,将“心”作为“先立乎其大者”,并将宇宙万物摄于“心”中。“心”的统摄气魄及于宇宙,经典不过是吾心的记籍,治经学的目的是为了“知行合一”的致良知。由于心是理在人思考中的分布和体现,所以“理”本体与“心”本体存在着内在的一致性,从广义上讲,两者可以等同。以“理”、“心”为本体的解释形上学出现,标志着儒家经典解释学拥有了在哲学基础上与道家的“道本论”,佛家的“心、性本体论”相抗衡深层理论。这种新的以天理论为主体,贯通心本体的经典解释方法,在很长的时间内给予了儒家经典解释旺盛的生命力。

^① 张允熠:《从宋学、汉学到戴学——中国主流文化近代转型的深层学术背景探析》,《哲学研究》2007年第8期。

然而到了明朝末年,随着人们对于学术空疏的痛斥,对做学问要求“经世致用”的呼声不断高涨,思想界对于“理”、“心”本体论的诟病日益增多。清初,王夫之提出“天下惟器”说,顾炎武提出“经学即理学”的论断。乾嘉时期的“朴学”家对宋明“理”、“心”本体论更是进行了系统批判;戴震斥责理学“以理杀人”;焦循宣称理学非孔学之正传;阮元在深入分析了理学中“性即理”说及由此引发出来的“存理灭欲”说后,断定两者乃源于佛教,违背人的自然本性。

在人们的一片质疑声中,以“理”、“心”本体论建构的儒家经典解释形上学逐渐失去了其存在的社会信任基础。经典解释中本体论的指导意义受到了消解,建构新的方法论意义体系成为儒家的共识。面对新的任务,清代朴学家们开始了自己的尝试:首先,重新阐释经典解释中的本体命题。宋明理学家将“理”作为世界的本原与最高法则。对此,朴学家并不认同。他们认为“理”并非至高无上且神秘不可知,应将其与物质世界联系在一起。惠栋在对《易》的解释中认定“理”是客观事物的属性和表面形态;戴震指出“理”是气化过程中的条理,是事物之间区别的根据和事物运动变化所必须遵循的特殊规律。在关于形上、形下的讨论中,惠栋提出“天为道,地为器”,不应以“形而上”为理;戴震进一步补充了“气化即道”说,认为气化是形而上的,具体的器是形而下的,与“理”、“心”无关。对于“心”的作用,“朴学”认为,“有血气,夫然后有心知”^①,“心”主宰感官,是思的载体。对于由“理”、“心”本体论推出的“格物致知”,“朴学”将其含义界定在对外在客观事物的认识和道德伦常的实践上。阮元将“物”训为“事”,将“格”训为“至”;孙星衍将“格致”理解为与内心修养相对的外在实践。理学中“格物致知”个体的道德体认的意味被大大削弱。

其次,以“求古”与“求是”两种路径重新审视经典。朴学重学风的“实用性”,其在消解宋明解释形上学,从而在根源上批判前代经典解释方法“空疏无用”后,为后来的学者建构出两种不同的经典解释路径——“求古”与“求是”。乾隆年间,惠栋著《九经古义》开启“求古”的经典解释之风。他认为,汉儒“去古未远”,故为求《六经》本旨即须重视汉儒的经学资料,治经时要保留古经古貌,以见古义。惠栋和他的追随者以近似于考古的态度解释经典,使得《周易》、《尚书》这类艰深难懂的古书大体可读;考辨经籍真伪,进一步证实《中庸》非子思所作,《古文尚书》为伪;又以平实的态度研究《周礼》、《春秋》等,将封建统治者奉为安邦治国利器的儒经还原为研究古代社会史、哲学史的基本史料^②。与惠派相异趣,戴震等人建立了经典解释的“求是”之风。戴震一派治学以“闻道”为第一义,有明确的理论目的,注重从全面的材料占有中寻找其中条理,并将独立理性贯注于学术之中。“求是”路径治经要求重视条理性、规律性的探究,因此,其所治之文字学、音韵学、数学、舆地学等皆能成一系统严密的学科。“求古”与“求是”相辅相承,使得朴学的经典解释方法既不失历史关怀,又兼具工具性意义。

最后,大力宣讲“道问学”。宋儒以天论道,强调形上本体,讲先天的善,最后“存天理,灭人欲”;朴学以人论道,着眼于现象事实,讲践履言善,结果德性资于学问。“德性资于学问”又可称为“道问学”,即通过对圣人经典的研习来提升认识水平,进而促进道德境界的提升。惠栋是朴学一脉中较早明确提出“义理存于训诂之中”见解的学者,他坚持必由训诂以明义理,反对理学凿空说经。惠栋的说法在阮元处得到了完善。阮元认为,由于圣人生活的年代距今久远,其思想精华大多积淀在经典之中,后人要了解其确切的涵义,就必须究明文字、音韵、训诂,由字通词,由词通句,由句通经,由经达道。只有以求实、求是的治学态度,对文本进行纯客观的考证研究,才能真正揭示古代圣贤的义理之说。“由训诂以明义理”思想出现后,一度成为朴学解释经典恪守的思路。然而,其忽视解释中主观性的弊端也日益显现出来。对此,戴震给予了改良。戴震主张文本解释中,训诂、考据与义理相结合。他从重视义理的视角出发,极为强调“闻道”,把“志乎闻道”视之为文字、音韵、训诂、考据的目

① 戴震:《原善上》,《戴震集》下编,上海:上海古籍出版社,2009年,第145页。

② 陈寒鸣、杨菊芹:《乾嘉汉学家的经学思维方式及其政治意义》,《中国社会科学院研究生院学报》1997年第4期。

的。为了“闻道”，他提出“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明”^①的学术主张。这样一来，对经书义理和圣人道路的探讨，最终归结到了“心之所同然”，即人心的认同和理性的思辨。戴震以道德践履“不失其则”言性善，强调由知到行的工夫，并认为个体德性的增益要靠问学工夫。这样，朴学“道问学”治经的逻辑程序最终得以确定，即文字→语言→圣贤之心志。“道问学”的盛行使得儒家经典解释中作为社会政治的实用理性，转变为具有科学意义的工具理性，一种新的启蒙精神随之出现。

朴学对于宋明“理”、“心”解释形上学的消解，导致儒家一门新的学问——“新义理学”出现。“新义理学”力主达情遂欲，反对“存天理，灭人欲”的理欲观；强调理气合一，反对理在气先；注重实证以及行为效应和社会功用，将人生道德与历史、知识相联，摒弃言心、言理的形上性理之学。在它的影响下，经典解释不再纠缠于形上、形下的争论，而是转向发掘经学的思想性与研究社会制度、行为文化相结合的新尝试。它激活了清初以来被汉学家所淡化了的经世观念，弥补了汉学家重考据、轻义理的倾向，重新确立了经世致用的学术发展之路。“新义理学”替代“理”、“心”本体论成为儒家经典解释的重心，避免了朴学考据虽逻辑严密，取证确凿，但过于尊古，鲜下己见，而走向与空谈性理的前代解释学相对立的另一种空疏的极端。对于儒学而言，其出现的意义无疑是积极的。

三、建构语言哲学，拓展文本解释理论

清代朴学发端于明末。在其诞生的早期，产生了如顾炎武、黄宗羲、毛奇龄、顾祖禹、胡渭、江永等考据学的大家。这批学者高举“明学术，正人心，拨乱世以兴太平之事”的旗帜，坚持“经世致用”、“反理学”思想，意在清除“明心见性之空言”，培植“修己治人之实学”，以“取证经书”的方式引导学人“读九经自考文始，考文自音始，以至诸子百家之书亦莫不然”^②。至清中期，随着清初的那些带有明遗民特征的学者相继去世，由他们所掀起的批判理学思潮开始衰退，而西学带有“启蒙”性质的科学精神开始进入人们的视域，加之清政府厉行“黜异端以尊正学”的思想专制政策，学者不敢标新立异、自创新说，“朴学”日益将学术眼光转移到经典文本自身的语言解释中来。以戴震为首的乾嘉学者因而建构出一套崭新的语言哲学体系与科学的文本解释理论与方法，成为在清代重构的儒家经典解释方法的重要组成部分。

戴震，字东原，其一生学术之旨趣在于求道。“道”在这里有天道与人道之分，“在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化的不可已，是谓道”^③。戴震将求道的方式总结为“由字通词，由词通道”。文字、词汇与语言研究的意义同追求圣人之道是联系在一起的，这样对于经典的语言解释自然也就拥有了追求形而上“道”的意蕴。戴震发现，“六经”作为经典文本，分别由“字”、“词”、“心”、“道”四种要素分层组合而成；“字→词→心→道”四种要素或者说语言（字与词）和心理（心与道）两大层面相互制约、相互发明，就组合成为经典的文本结构。“由词以通其道”，必须从语言的组合规律与思维的运作规律出发，依照合理的程序进行，必须尽可能与经典文本结构的“字→词→心→道”相对应，以“离词→辨言→以心相遇→闻道”四项工作相衔接、相贯通，层次分明，逐层上透。既重视“由文字以通乎语言，由语言以通乎圣贤之心志”，又强调“得其志则可以通乎其词”，如此经典解释才能合理地进行，才能获得历史效益^④。戴震秉承汉儒“六书说”，即将汉字分成六大类，象形字、指事字、会意字、形声字、假借字及转注字，把“六书”看作统摄汉字的纲领。“六书”

① 戴震：《孟子字义疏证》卷中，《戴震集》下编，上海：上海古籍出版社，2009年，第296页。

② 顾炎武：《答李子德书》，《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1983年，第73页。

③ 戴震：《原善上》，《戴震集》下编，上海：上海古籍出版社，2009年，第145页。

④ 周光庆：《中国古典解释学导论》，北京：中华书局，2002年，第228—229页。

又进一步分成两大类,前四书是文字造字之法,是“体”,后两书是用字之法,是“用”。对于语音、音义,他同样给出了相应解析。其认为,语音的变化是由声、气的细微差别决定的,有其自身的内在的规则和区别;音义的内在逻辑是:发音部位近同→古韵同部→声、韵近同则意义相通。

戴震曾言:“学者体会古贤圣之言,宜先辨其字之虚实。今人谓之‘字’,古人谓‘名’。”^①“名”分“实体实事”(描述客观对象的名称与概念)与“纯粹中正”(价值的称谓)两类。两类“名”存在区别,而在表述天“道”时又可合一。在对经典文本的考据中,戴震提出要以“十分之见”的“求真”理想追寻“道”。即经典解释中,无论考释词义、分析句意,还是概括章旨,通论范畴,所得出来的见解必须要用“圣人之道”予以验证。“十分之见”要求在方法上寻求事情发展最原始的起点,并且亲自从第一手资料出发;在证据方面,不能依孤证而下结论,必须要有众多的证据构成一个系统性的证明体系,将偶然性的因素从真理的普遍性中排除出去。

从以上论述中可以看出,戴震将哲学的认识论、逻辑学的概念论、语言学的词汇论融于一体,形成了“朴学”独具特色的语言哲学理论。实质上,“朴学”的内涵是自觉地通过对字、词以及名物制度的研究而上达到对原始儒家真正精神之把握。它将实证的知性方法与人道关怀的哲学目标相统一,使其文本解释无论在理论深度上,还是内容体系的完备上都达到了高峰。它包含着科学的精神与思辨的态度。在其影响下,后继的朴学家们不断在方法论层次上完善经典解释方法。其中较具代表性的有:一、王念孙、王引之的逻辑推理法。王念孙认为,对于经典中的讹误,没有直接的证据自然要论证,有直接的证据,也同样要论证,因为还存在证据不可信,原文不可解的问题。在论证中,先要归纳,即揣测特定语境中的特定词义,如发现前人注释有可疑之处,便调动自己的经验学问,收集同类事例,进行归纳,形成一个假定性的解释。之后将假定性的解释推扩演绎开去,搜集更多同类的例证,运用这一“解释”逐一检证,如果都能得到满意的解释结论,那么即可作出总的判断,“假定”便能上升为“定理”,也能正式发表出来了。王念孙的解经思路在王引之处得到了继承,并将之总结为“参之他经”,“证以成训”,“别为之说”,并且将类比法等补充进去。这样,调查→假设→内证、外证→分类排比→结论的推理方法便呈现出来。二、焦循的“证实运虚”法。“证实”指在对大量的文献材料进行深入的分析、思考和“实测”后,给予文字正确的解释。“运虚”则是在解经中要运用思辨与推理,对于词义的逻辑关系认真梳理,进而得到可靠的结论。“证实运虚”强调学思结合,经典解释的要义也正是在“求其通”。焦循的“虚”“实”结合,显然是站在辩证法的高度解释经学。另外,任大椿的“即类以求”法,阮元的“求是实践”法也都是具有一定深度的方法论。

可以看到,以戴震为代表的朴学家从语言学角度来思考哲学问题,开创了儒家哲学的新转向,形成了不同于宋明理学的人文实证主义哲学思考方式。它主张通过文字、语言工具,使得后人对古代经典的解释具有人文学的实证性,从而保证人文学释义的客观性与科学性,不要使人文学的研究陷入高度主观化的臆想之中,力求在历史的情境中理解古代圣人“与天地之心相协”的精神^②。这一新哲学思考方式使儒家经典解释乃至中国传统哲学初步具备了前所未有的明晰性。它将文化研究、词汇研究与语言解释、哲学思辨结合起来,互相发明,融为一体,为经典解释方法开拓了新的发展空间。其注入的实证主义精神,贯穿了逻辑分析的方法,在追求历史还原主义中,以新的视角重新审视了儒家文体典籍。它让人们确信作为终极价值和规范的“道”就蕴涵于“六经”之中,为了探求儒学的原始要义,必须“还向原典”,对“六经”的“义理”只作出符合其原义的分析,同时要对语言文字所指示的“意义”怀有一种信任的态度,认同只要遵循适当的解释方法和程序,就可以求得经典的原义,并进而认识蕴涵于其中的“道”。回顾儒家经典解释学传统,其间也曾出现过“名实之辨”、“言意之辨”等语言解释理论,尤其在儒、释、道三教合流的宋明理学中,更是建立了以“理”作为其语言哲学的理性支

① 张岱年主编:《戴震全书》(六),合肥:黄山书社,1995年,第104页。

② 吴根友:《言、心、道——戴震语言哲学的形上学追求及其理论的开放性》,《哲学研究》2004年第11期。

点,将关注焦点对准“圣人之意”与文本之“义”,在此基础上,将理义之本与文本结合起来,最终确立己见的语言解析范式。“朴学”的理论贡献更为深远。它将客观实证主义的“科学化”思维引入经典解释,兴建了“因言求道”的“语言理解”范式,促进了中国语言解释的近代化进程。当然,语言虽然能够通向道,但毕竟不是道本身。过于关注“语言的理解”势必导致对“历史理解”的忽略,因而“言”与“意”之间也容易发生背离,这也成为了日后清代强调经典“微言大义”的“宋学”儒者最为诟病之处。

四、对于清代朴学经典解释方法的思考与评价

梁启超在《清代学术概论》和《中国近三百年学术史》中,曾这样评价清代朴学:“我国自秦以后,确能成为时代思潮者,则汉之经学,隋唐之佛学,宋及明之理学,清之考证学,四者而已。”^①“乾嘉间之考证学几乎独占学界势力……可以说是清代三百年文化的结晶体。”^②的确,清代朴学对中国学术历史的贡献不仅仅是对儒家经典解释方法的重建,更重要的在于它扭转了宋明空疏玄虚、游谈无根的学风,发掘出原始儒学的实证方法和科学精神,以及在反理学、倡启蒙方面起到的重大作用。由它创造出的以考据为基本手段,以语言哲学、文本解释理论为依据,辅之以“新义理学”的经典解释方法,自清初至19世纪末,在中国传统文化研究中产生了深远影响。

除对儒学自身发展的贡献外,朴学将中国古代考据学推向高峰。考据作为一种治学的方法,为历代学者整理历史文献时所普遍使用,并非清代所独有。从春秋至汉唐迄至两宋元明,历朝历代都出现过不少考据大师。但把考据作为治学的目的并以考据手段为主要特征而形成一独立学派,这却是朴学一大学术特征。惠栋、戴震、江声、王鸣盛、钱大昕、江永、汪中、焦循、段玉裁、王念孙、阮元、王引之等朴学家通过不懈的努力,使得考据较前代内容更为广泛,方法更为严密,成果更为充实和丰富,甚至让清代出现了“家家许郑,人人贾马,东汉学烂然如日中天”的盛况。

清代朴学对儒家经典解释方法重构后,其对中国文献典籍的大规模整理、总结,使得众多文化遗产得以保存、延续的贡献同样不可忽视。在中国浩瀚的文化历史中,大量的文献典籍,或由战乱、或因水火、或被风蚀虫蠹,许多都亡佚残缺,颠倒讹误,真假错乱,或由于年代久远,字形音义变化,艰涩难解,使人无法解读。朴学运用新构的方法,通过训诂笺释、版本鉴定、文字校勘、辨伪辑佚等手段,对两千多年来流传下来的文化典籍,进行了系统的梳理,在经学、小学、历史、地理、金石、考古以及工具书、丛书、类书的研究和编纂方面,也都留下可资借鉴的宝贵成果。朴学家几乎把儒家所有的经典都重新加以注疏,形成了诸如惠栋的《易汉学》、《周易述》、《易例》,焦循的《雕菰楼易学三书》,阎若璩的《尚书古文疏证》,王鸣盛的《尚书后案》,孙星衍的《尚书今古文注疏》,陈奂的《诗毛氏传疏》,孙诒让的《周礼正义》,秦蕙田的《五礼通考》,刘宝楠的《论语正义》等一系列名篇。当然,它的影响远不止这些,其对后世学科与学者亦产生了启示作用。首先,清代史学家借鉴其中的“实事求是”精神,形成了恪守“直书”信念,反对“曲笔”修史,史学贵在征实,求真才能存信,撰史直叙其事,反对书法褒贬,论史结合时势,力戒驰骋议论等治史观念^③。其次,成为20世纪初“新考据派”重要的方法范式来源。王国维、胡适、顾颉刚、傅斯年、陈寅恪、陈垣等,在1919至1949年间建构出的“历史演进”、“假设求证”、“二重证据”等治学方法均能从清代“朴学”重构出的儒家经典解释方法中找到相似的印记。时至今日,朴学考据的遗风,在学术界中依然存在。

必须承认的是,由于朴学过分强调“考据”,偏重于“向纸上与古人争训诂形声”^④,其方法实践的

① 梁启超:《清代学术概论》卷十,《饮冰室合集》专集之三十四,北京:中华书局,1989年,第62页。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》卷三《清代学术变迁与政治的影响》,《饮冰室合集》专集之七十五,北京:中华书局,1989年,第38页。

③ 罗炳良:《清代乾嘉史家的“实事求是”理论》,《宁夏社会科学》2006年第6期。

④ 方东树:《汉学商兑》卷中,江藩、方东树著,钱钟书主编:《汉学师承记》(外二种),北京:三联书店,1998年,第279页。

顶点是回到古代的原始儒学,追寻经典本来的面目,探索圣人之道的原始涵义。因此,它虽能在一定程度上“复活”先秦哲学,发明圣人之道的某些精言要义,但在理论创新方面则显得有些捉襟见肘。朴学治学追求“实事求是”的理念,但由于自身的局限,他们未能站在学术本位的立场上反思“是”的内涵。正如傅斯年所指出的那样,宋之程、朱,清之戴、阮,“皆以古儒家义为一固定不移之物,不知分解其变动,乃昌言曰‘求其是’”。其实,“所谓是者,相对之词非绝对之词,一时之准非永久之准”也。在这方面不以史学见长的朱子犹胜于戴震和阮元,其“差能用历史方法”,故论性时尚“颇能寻其演变,戴氏则但有一是非矣”^①。由于“考据”内在范式的制约,以音韵、训诂之学为明道之津筏,朴学逐渐走向了纯学术的道路,烦琐的考证也成为困扰其身的最大的问题。再者,朴学重构出的经典解释方法亦忽略了经典中语言有着表层意义与深层意义区分,经典作者的思想实际上不能完全用语言表达出来,有时经典也并非能完全表达作者的原意等问题。实际上,任何语言表达都是有一定语境的。脱离了特定语境,作品的意义就有可能被歪曲。缺少了历史观念的语言观,最终只能成为静止的语言观。因此,所谓的圣人原意只能是解释者无限接近,是不可能完全重合的。也正是这样一些理论上的缺失,最终使得重构后的经典解释方法在清末也走向了衰微。

在当下的学术反思中,朴学创造的经典解释方法之于儒家经典解释发展史中的地位意义常被忽略。笔者认为,作为一个有机整体的朴学,不仅重又建构出适应于时代发展的儒学经典解释范式,更重要的意义还在于它奠基了近代儒学文化转型的原初起点。其对“形上学”的拒斥,对中西要义的融合,对于传统思想的批判,为儒家经典解释学找到了新的发展理路。可以注意到,清末康有为、谭嗣同等维新者在对儒家典籍的新一轮解释中,明显带有朴学经典解释方法的痕迹。甚至民国初期蔡元培、胡适、陈独秀、鲁迅、丁文江、钱玄同等力主接引、传播西方科学主义的学者群体几乎也都带有“朴学”背景。从这个意义上说,朴学在中国学术思想发展变迁中的方法创新意义,自是不言而喻了。

[责任编辑 曹峰 李梅]

^① 傅斯年:《性命古训辨证》,《傅斯年全集》第2册,台北:联经出版公司,1980年,第169—170页。

汉画孔子见老子与汉代道教仪式

姜 生

摘 要:汉墓画像中多有孔子见老子图。学界的解释往往执著于历史上关于孔子见老子的故事文本,而忽略了汉代道教经典和仪式文本的存在及其直接解释意义。当时老子已是道教中极崇高的“太上老君”,其神格仅次于西王母;孔子率众弟子拜见老君,乃“得道受书”,证明其命“上属九天君”,不经北酆鬼官之考滴,成为仙界地位较高的真人。孔、老之间常见的稚童项橐也有相当高的神格。汉墓中孔子见老子画像须于宗教视野获得合理解释。其所表达的是,在地下的世界,死者将和孔子及其弟子们一样,往拜老君得道受书,将免鬼官之滴;而“凡得道受书者,皆朝王母于昆仑之阙”,乃成仙。这就是汉代道教关于死者在冥界转变成仙的仪式逻辑。孔子见老子图乃是汉代道教墓葬仪式的重要组成部分。

关键词:汉画;孔子见老子;太上老君;西王母;项橐得道受书;汉代道教墓葬仪式

中国历史上两位最伟大的圣人——孔子与老子的相见,在“独尊儒术”以来的两汉墓葬画像中,在包括孔子故乡在内的全国许多地区,一再出现。汉人为何选择将孔子拜见老子的情景,植入有限的墓葬空间甚或成为许多墓葬画像的重要构成部分?这是一个长期令人困惑的问题。

“孔子见老子”画像并不出自上层贵族墓葬;事实上汉代画像墓多属拥有一定土地和经济基础的社会群体。这一主题的汉画,在孔子故乡山东(特别是环曲阜地区)的许多地区出土很多,更令人难以理解。究竟是何种历史逻辑,使孔子在儒术独尊之后的时代以此形象出现?又为什么会出现墓葬中?目前学界多有探讨,但未给出合理的解释。在墓葬中刻画孔子拜见老子,是要表达孔子虚心好学吗?其画意义究竟何在?

事实上,孔子见老子图进入汉墓画像系统,根本原因在于当时的宗教,在于宗教中用之于墓葬的仪式。这种画像的出现所反映的历史逻辑是,老子已成为大神“老君”,包括孔子及其众弟子在内所有死者必须前往拜见,因为见老子受道书乃是得道成仙的关键一步;而得道成仙乃是汉唐之际本土最神圣的崇高方式。

老子在汉代道教信仰结构中占有关键地位。按照当时道教信仰的逻辑,老子是死者为获得升仙资格所必须朝见的大神,因此孔子见老子画像的功能,乃暗示墓主人亦将师法孔子往拜老君而得道受书。

一、汉画“孔子见老子”研究现状及问题

国内已发现大量“孔子见老子”画像,其分布广泛,主要见于黄河中下游与长江中下游的陕西、河南、山东、四川和江苏等广大地区。其中尤以山东地区所见最多,约占已确认孔见老画像总数的80%^①。据笔者观察,尚有更多画像属于这一内容,只是因其表现形态变化不易为人所鉴别。其载体除画像石外,也有少数画像砖和彩绘壁画。石刻画像大都采用平底浅浮雕的手法,构图大致分为三

作者简介:姜生,山东大学宗教、科学与社会问题研究所教授(山东济南 250100)。

① 李强:《汉画像石〈孔子见老子图〉考述》,《华夏考古》2009年第2期。

种;第一类是孔子率众弟子拜谒老子,老子身后亦有跟随者,一般认为这些人应是老子的弟子;第二类为孔子拜谒老子时,中间出现了一位稚童形象,一般认为此稚童为项橐,也有持反对意见者,如刘培桂认为司马迁在《孔子世家》中叙述孔见老时只说与“一竖子俱”,并未提项橐,其他相关记载也不曾提到项橐,汉画像的创作者未给竖子刻名是谨慎的表现,不能确定稚童即项橐^①;第三类为画面上仅孔子和老子二人相向而立。

关于画像中项橐的出现,研究者多认为是汉代雕刻家有意安排以体现孔子不耻下问,朱锡禄则认为是石刻者主观失误所致,“把不同时间的事情和人物搅在一起了”^②。张从军认为,西汉晚期至东汉初年的孔子见老子画像,主要是依据《新序》的观点,项橐为圣人师,将项橐划到老子的阵营,反映了西汉时期儒家与道家思想的冲突,曲折地表现了西汉王朝扬老抑孔的政治倾向;东汉晚期,则明白无疑地将项橐和《列子》中的小孩等同起来,虽有褒扬孔子不耻下问的成分,但还是西汉尊重黄老思想影响的继续^③。另外,蒋英炬、蒋群认为,山东省博物馆藏“孔子见老子”像中,孔子身后与子路相对有一身材矮小且佩剑者为晏子,与老子、项橐同为圣人之师^④。画像中孔子的袖子里常出现一只禽头,有人认为是孔子拜见老子时所献贽礼——雉,是周礼遗俗的体现。张从军提出,东汉出土的“孔子见老子”画像还增加了老子是龙的图像,蛇形杖也可能是关于老子是龙的比喻^⑤。

“孔子见老子”画像题材,一般认为源于《礼记·曾子问》、《史记》以及《庄子》的相关记载。尤振尧经与文献对照,认为武氏祠中“孔子见老子”图是依《史记》版本,射阳一幅似依《庄子》版本^⑥。但也并不严格依据文献记载,从画像构造皆无定式可以看出石刻艺人是根据自己所知、所好较为自由地发挥^⑦。李强认为,无论是依据哪个版本,“孔子见老子”像的出土都成为“孔子问礼于老子”之事真实存在的佐证^⑧。李锦山指出,孔子是否会见过老子,后人一直存有疑问,但无论诸说如何歧异,孔子见老子一事肯定在民间广为流传,所以成为鲁南画像石常见的题材之一^⑨。刘培桂认为,以“孔子见老子”为题材的汉画像在山东地区汉墓葬中集中出现,一方面与儒学发源地的文化传统及汉代皇帝的“独尊儒术”分不开,另一方面也与东汉谶纬迷信盛行、神化孔老及儒道经典有密切关系^⑩。

关于“孔子见老子”汉画的意义,1980年代一些学者将其视为巩固封建阶级统治的需要,维护封建统治阶级利益,以古为鉴的产物。1990年代以来,对“孔子见老子”画像意义的发掘形成多端并出之景象:有的直接歌颂先贤大儒的好学精神,为人们树立学习、效法的楷模。此尤以山东地区的画像表现最为强烈。巫鸿以武氏祠的“孔子见老子”像与四川新津画像进行对比,发现后者画像中孔子向老子鞠躬表达敬意,老子则昂头袖手,直视来者;前者画像中老子则走出都城,在路上迎接孔子,以表示对孔子的敬意^⑪。也有人认为“孔子问礼于老子”一事为历史真实,推断儒道两家思想的相互影响、相互补充,从春秋末期就已开始。赤银中认为孔老相会是两种学说的相互交流,预示着儒道两家学说在对立和统一的矛盾关系之前提下共同发展进步^⑫。贾庆超亦认为“孔老相会”是汉代儒道思想出现交流融合明显趋向的形象化反映,体现了汉代既尊儒又崇道的精神文化意向^⑬。刘培桂则认为,孔

① 刘培桂:《试谈汉画像石中的孔子》,《孟子与孟子故里》,北京:中国文史出版社,2001年,第243页。

② 朱锡禄:《嘉祥汉画像石》,济南:山东美术出版社,1992年,第5页。

③ 张从军:《黄河下游的汉画像石艺术》(上),济南:齐鲁书社,2004年,第158—160页。

④ 蒋英炬、蒋群:《从汉画像中说晏子》,《晏子研究文集》,济南:齐鲁书社,1998年,第481页。

⑤ 张从军:《黄河下游的汉画像石艺术》(上),第157页。

⑥ 尤振尧:《宝应(射阳)汉石门画像考释》,《东南文化》1985年创刊号。

⑦ 平阴县博物馆:《山东平阴县实验中学出土汉画像石》,《华夏考古》2008年第3期。

⑧ 李强:《汉画像石〈孔子见老子图〉考述》,《华夏考古》2009年第2期。

⑨ 李锦山:《鲁南汉画像石研究》,北京:知识产权出版社,2008年,第363—366页。

⑩ 刘培桂:《汉画像石中的孔子见老子》,《鲁文化与儒学》,济南:山东友谊出版社,1996年,第40—41页。

⑪ 巫鸿:《礼仪中的美术》(上),北京:三联书店,2005年,第184页。

⑫ 赤银中:《老子会见孔子汉画像的文化意蕴》,《中国道教》2002年第4期。

⑬ 贾庆超:《武氏祠汉画石刻考评》,济南:山东大学出版社,1993年,第172—176页。

见老是后学拜见先生,这说明汉初崇尚黄老,道家的思想影响根深蒂固,尽管汉武帝“独尊儒术”,但实际上,这一时期的思想意识是儒道互补^①。持此类观点的还有李亚光、李锦山等。黄雅峰从社会学角度分析,认为“孔子见老子”像体现了两种思想观念的交融和汇合,使出世和入世、理性和直觉两种观念协调地相互共存,以反对人的兽性化,反对一切残忍违背人道的行为,形成伦理道德的崇高性和伦理观的规范原则,最后成为系统的民族人道主义精神^②。张从军以微山沟南“孔子见老子”像为例,综合该石椁画像题材,分析孔老所处方位,认为孔子是送葬队伍的延续,老子是丧家的代表,礼迎孔子。因此,孔子见老子实际上表现的是汉代孝道中的敬老尊老思想^③。

从以上的研究状况不难发现,汉画孔见老的解释可谓众说纷纭,且几乎每一种解释都有一定的文献、历史或思想的逻辑基础,因而相互之间难以说服。然而这些史料并不足以提供一套合理的解释逻辑,尤其是缺乏与其时代宗教文化进程之啮合,缺乏对该画在墓葬画像结构中的功能地位的合理分析,因而难以说明何以这一主题的画像被选择进入了有限的墓室画像空间。

二、先秦两汉关于“孔子见老子”的文献叙述

按历史记载,老子是周守藏史,广览群书,知识渊博。“孔子见老子”的故事在古代文献中有许多记载。其中,《庄子》的记述尤多。如《庄子·天运》:“孔子行年五十有一,而不闻道,乃南之沛,见老聃。”《礼记·曾子问》:“孔子曰:昔者吾从老聃,助葬于巷党。”《吕氏春秋·当染》:“孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔。”《庄子》又记载老子弟子子阳、子居、庚桑楚、南矩和柏矩等都曾先后到沛地向老子请教问道。《孔子家语》亦载:“孔子谓南宮敬叔曰:吾闻老聃博古而达今,通礼乐之源,明道德之归,即吾之师也。”《礼记·曾子问》中也有四处记载孔子从学于老子。汉初韩婴《韩诗外传》卷五云:“臣闻黄帝学乎大坟,颛顼学乎禄图,帝啻学乎赤松子,尧学乎务成子附,舜学乎尹寿,禹学乎西王国,汤学乎贷乎相,文王学乎锡畴子斯,武王学乎太公,周公学乎鬻叔,仲尼学乎老聃。此十一圣人,未遭此师,则功业不能著乎天下,名号不能传乎后世者也。”东汉王符《潜夫论·赞学》云:“孔子师老聃。”

又按《史记·老子韩非列传》:“孔子适周,将问礼于老子。老子曰:‘子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。且君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身。吾所以告子,若是而已。’孔子去,谓弟子曰:‘鸟,吾知其能飞;鱼,吾知其能游;兽,吾知其能走。走者可以为罔,游者可以为纶,飞者可以为矰。至于龙吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子,其犹龙邪。’”^④同时,《史记·孔子世家》也有载:“鲁南宮敬叔言鲁君曰:‘请与孔子适周。’鲁君与之一乘车,两马,一竖子俱,适周问礼,盖见老子云。辞去,而老子送之曰:‘吾闻富贵者送人以财,仁人者送人以言。吾不能富贵,窃仁人之号,送子以言。’”^⑤《史记·仲尼弟子列传》又说:“孔子之所严事,于周则老子。”东汉班固等人所撰《白虎通·辟雍》亦有“孔子师老聃”之说。

这些记载既见于道家文献,亦见诸儒家文献和正史文献,确实可以从一个侧面看到孔子虚心好学的精神。但令人费解的是何以这一历史题材进入了汉代墓葬画像之中,表达着什么思想。特别是当我们意识到,在一座空间有限的墓葬中,究竟什么内容可以被选择进入其中,成为整个仪式的一部分,必有其更加深刻的思想依据。这意味着,仅仅依赖这些叙述,不足以解决问题,而且往往受其历史逻辑支配,难以勘破当下之实质。必须超越世俗文献和史籍,从更广阔的时代视野去观察去把握。

① 刘培桂:《汉画像石中的孔子见老子》,《鲁文化与儒学》,第41页。

② 黄雅峰:《汉画社会学研究》,《汉画学术文集》,郑州:河南美术出版社,1996年,第81页。

③ 张从军:《黄河下游的汉画像石艺术》(上),第157页。

④ 司马迁:《史记》卷六十三《老子韩非列传》,北京:中华书局,1959年,第2140页。

⑤ 司马迁:《史记》卷四十七《孔子世家》,第1909页。

这就需要发现,诸如此类汉墓画像“显”逻辑背后,那个内在地构筑着汉代墓葬仪式——进而是死者在地下世界所要经历的过程——的宗教思想逻辑。因此,必须突破过去所执著的世俗解释话语,进入汉人的信仰世界。

三、汉墓所见孔子见老子画像研究中的几个障碍

然而当我们面对此主题画像,确实可以看到其故事性相当明显。比较典型的画面是:孔、老相对而揖,二人中间站一孩童,面向孔子。如出土于山东嘉祥齐山,现保存在武氏祠的“孔老相见”汉画像石,一端上部微残(见图1、图2)^①。上层画面一列共30人,左起第8人手扶曲木杖,以礼迎宾,其榜题为“老子也”,身后七人手捧书册;左起第10人与老子相向站立,双手捧雁,虔心诚意,榜题为“孔子也”。据《仪礼·士相见礼》:“士大夫相见以雁”,即孔子把雁作为初会老子时赠送的礼物。他身后恭恭敬敬地站着21名弟子,包括榜题分别为“颜回”、“子路”和“子张”等三位得意门生。该画像创作的主题、风格,与史书中关于“孔子适周问礼”的记载相吻合。

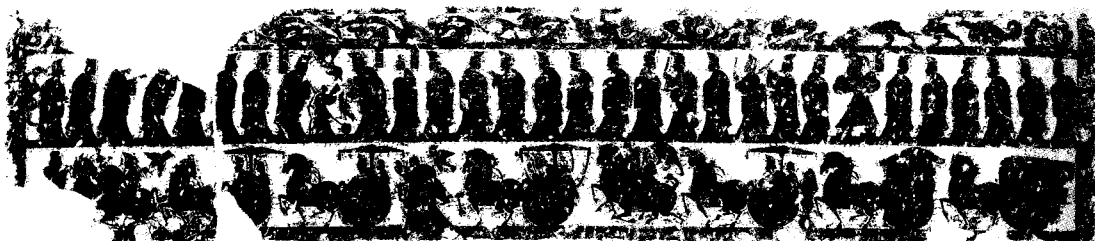


图1 现存武氏祠的齐山出土“孔老相见”汉画像石



图2 齐山出土“孔老相见”汉画像石局部

四川新津出土的汉代崖墓石函一侧所刻人物之中间三人构成《孔子问礼图》(见图3)。图中有“□子”^②、“孔子”、“老子”等三处榜书,分别刻于三个人物像的正上方。考该图三人物情态,盖中间体形高大、戴高尖冠、左向执贄、正肃揖躬者,当系孔子;左部体矮、袖手安立、右向仰首作相迎状者,当系老子;右部位于孔子之后,身略前躬、戴尖冠、双手捧简肃然而立且略矮者,当系孔子之弟子。此图

① 中国画像石全集编辑委员会:《中国画像石全集·山东汉画像石》第2卷,济南:山东美术出版社,2000年,第122-123页、第46页。

② 高文《四川汉代画像石》(成都:巴蜀书社,1987年)一书载有石函画像《新津崖墓孔子问礼》,及作者附注:“以射阳石门第一层来比较,可知第一榜不清楚的字是‘弟’。”图文均见该书第77页。

中已不是孔子老子相对而揖,而是孔子在向老子鞠躬施礼。



图3 四川新津汉墓石函《孔子问礼图》局部



图4 武氏祠“孔子拜老子”汉画像石局部

而山东出土的另外一些类似画像,把孔见老的恭敬之情表现得更加强烈。如嘉祥武氏祠西阙正阙身南面画像中的孔子见老子画像(图4)^①,图中孔子显得尤为谦恭,躬身屈膝,几拜伏,身后四弟子皆捧简恭立。1990年枣庄市山亭区冯卯乡东汉晚期墓出土的刻有“孔子见老子”及西王母等的一方画像石上,“孔见老”是在由下而上第三层,西王母刻在上一层。在这幅画中,孔子(右起第五人)双手执雁恭敬地跪拜老子(图5)^②。

近年来一些汉墓出土的彩绘壁画中有非常精彩的孔子见老子图。如陕西靖边杨桥畔东汉墓所出(见图7),山东东平东汉墓所出(见图9中层)。这些彩绘图像对人物描绘更为精细传神。

有些画面构成非常简单的画像石中,孔见老也是不可少的组成部分。此类画像石之例,有1983年嘉祥县纸坊镇敬老院东汉早期墓葬出土的两块含有“孔子见老子”情节的画像石(图6)。

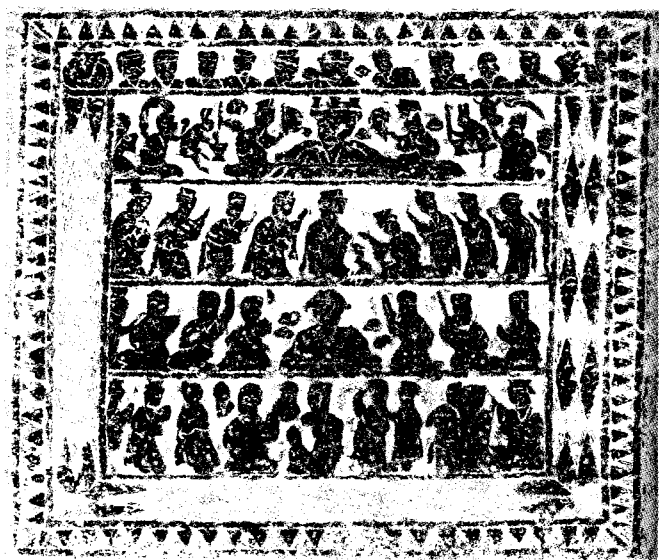


图5 枣庄市山亭区冯卯乡东汉晚期墓出土的画有“孔子见老子”及西王母等的画像石(全图)。画面中孔子(右起第五人)双手执雁跪拜老子。

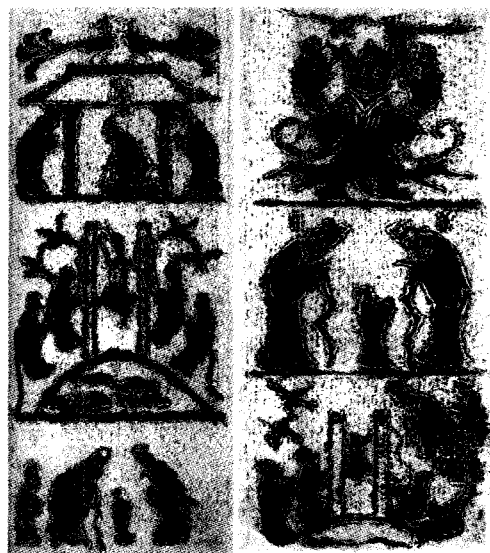


图6 嘉祥县纸坊镇敬老院出土的两方东汉早期“孔子见老子”画像石(均为全图)。采自《中国画像石全集·山东汉画像石》第2卷,图113(左)和115(右)

① 中国画像石全集编辑委员会:《中国画像石全集·山东汉画像石》第1卷,第9页。

② 中国画像石全集编辑委员会:《中国画像石全集·山东汉画像石》第2卷,图144,第135页。

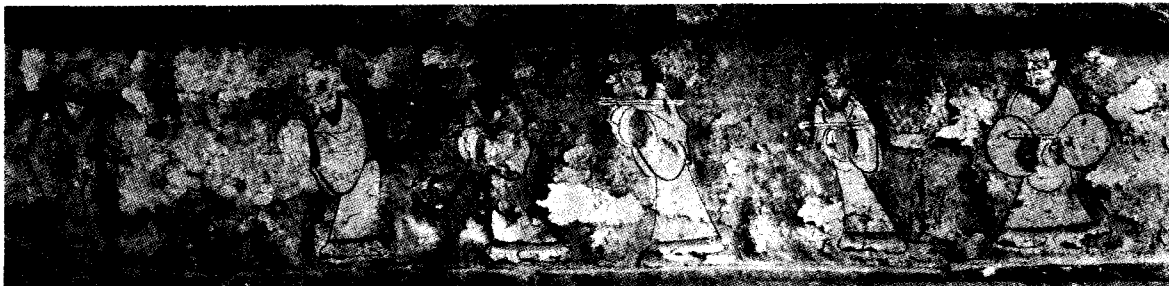


图7 2005年6月陕西靖边东汉墓出土彩绘壁画“双圣图”

(即“孔子见老子图”,见《壁上丹青——陕西出土壁画集》,北京:科学出版社,2009年,第85-87页。这里已将原书所分三部分拼合为一幅)

考察孔子见老子图,有三个关键问题往往令人费解:一是如此众多的孔子见老子图出现于汉代以来崇儒尊孔的时代背景下;二是在“圣人”孔子的故乡山东地区(包括曲阜)出土的这种画像反而特别多;三是即使在一些内容图画非常简略的画像石墓中,也要安排孔子见老子的情节。

在“孔子见老子”汉画的理解问题上,至少有五重障碍,为今人难以突破。一是汉代“独尊儒术”的历史背景约束,使人难以想象汉人如何可能让孔子在老子面前地位谦卑;二是在保持孔子尊崇心态的同时,又不得不接受历史上诸多“孔子问礼”文献叙述,遂折衷形成“孔子好学”的解释心态;三是画面情节的故事性很强,这种故事性外表,往往使今人难以突破“历史故事画”的表象,去发现古人的真实用意;四是“传统学问”对文献的“儒家性”的过度执著,和与此相应形成的对道教文献的长期忽略甚至鄙视,导致观察视野乃至诠释结构本身的缺陷;五是今人不知古人心,执著于近代以来的世俗观念去理解极富于宗教性但历经多重历史断裂、后人难以合理理解的汉代文化。与此同时,“孔子见老子”画像在条件差别很大的各种墓葬中以不同规模样态出现,更加重了这种疑问的封锁性。要冲破疑雾,必须回到汉代墓葬所依以形成的宗教背景,去发现孔见老画像与汉墓仪式结构的内在逻辑关系,发现它对于死者的意义。

这些问题似难非难,关键在于观察者本身,须以古人之心为心。事实上,此类画像乃源于汉代影响深广的道教信仰,是汉代道教墓葬仪式的重要内容。

四、“道甚大,教孔丘为知”:老子神化为“太上老君”

汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,黄老道家的生存和传播面临危局,于是在日益宗教化的儒家经典解释中形成的谶纬神学,继续着早期道教的形成过程,但出现了孔子的神化。后汉则复归以老子为中心,早期道教于是在后汉以老子的神化得到新的发展。《想尔注》批判的“邪文”,说“其五经半入邪”,指的是儒书的谶纬化,是要求超越谶纬,而以修道为成仙的途径。

1. 孔子的地位变迁

胡适曾经指出:“从老子、孔子到荀卿、韩非,从前六世纪到前三世纪,是中国古代思想的分化时期”,这三百多年又可分为两期,“前期的三大明星,老子站在极左,孔子代表中派而微倾向左派,墨子代表右派,色彩都很鲜明。老子提出那无为而无不为的天道观念,用那自然主义的宇宙观来破坏古来的宗教信仰,用那无为而治的思想来攻击当日的政治制度,用那无名和虚无缥缈的思想来抹煞当日的文化:这都是富于革命性的主张,故可以说是极左派。孔子似乎受了左派思想的影响,故也赞叹无为,也信仰定命,也怀疑鬼神,也批评政治。”^①奉持这种思想主张,老、孔命运各不相同,前者乃作为

① 胡适:《中国中古思想史长编》,合肥:安徽教育出版社,1999年,第3-4页。

“柱下史”综述历代沧桑,故生隐逸之思;后者试图向诸国兜售治术,不合时宜而至“绝粮陈蔡”。

史载,孔门后裔还曾参加秦末陈胜起义:“及至秦之季世,焚《诗》《书》,坑术士,六艺从此缺焉。陈涉之王也,而鲁诸儒持孔氏之礼器往归陈王。于是孔甲^①为陈涉博士,卒与涉俱死。陈涉起匹夫,驱瓦合适戍,旬月以王楚,不满半岁竟灭亡,其事至微浅,然而缙绅先生之徒负孔子礼器往委质为臣者,何也?以秦焚其业,积怨而发愤于陈王也。”^②可见其时儒家孔门尚不拥有政治地位。汉高祖刘邦十二年(前195)自楚过鲁祭祀孔子,封孔子九代孙孔腾为“奉祀君”,孔门之地位始发生变化。

元光元年(前134)对策后,董仲舒以儒说杂糅诸子所推“儒术”,被汉武帝接受为“独尊”,才开始获得政治影响力。孔子的地位上升,治儒术而优者相继为仕,通经术者遂为之摩肩接踵矣。继而在谶纬神学中儒术宗教化,孔子亦被神化,言必称孔子,俨若神明。但“儒术”究竟是否曾经真正获得“独尊”,为学界所疑,有待考实。

2. 谶纬神学与孔子的神化

众所周知,孔子推崇礼制。“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”(《荀子·富国》)但是,西周以来“礼崩乐坏”,秩序严密的上古传统礼制出现问题。秦汉之际,更经历“信仰—伦理危机”^③。与此同时,强盛的汉帝国整个社会对意义和崇高方式的需要,亦远超前代。由于最高的礼法为天子等最高统治者所用,“礼不下庶人”(《礼记·曲礼上》),天子诸侯王皆有古礼法以为崇高和拯救的途径,其下诸等皆不得用。而形成中的原始道教则为社会主体提供了藉以崇高和超越之仪轨。

西汉后期谶纬神学的出现,暗示了儒术经学的没落,谶纬代之而起。谶纬通过神秘化思想方法,通过对上古中国文化的主要开创者和儒、道主要代表人物及其典籍的神秘化横向穿凿附会,来阐释自然和社会现象。在此过程中,孔子被神化,言必称“孔子曰”而后当。

如汉纬《易纬乾凿度》:“孔子曰:易始于太极。……有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。”又:“易变而为一,一变而为七,七变而为九,九者气变之究也,乃复变而为一。一者形变之始,清轻者上为天,浊重者下为地。”

再如:“孔子曰:天之将降嘉瑞,应河水清三日,青四日,青变为赤,赤变为黑,黑变为黄,各各三日,河中水安井,天乃清明,图乃见,见必南向,仰天言……”^④“孔子曰:至德之数,先立木、金、水、火、土德,合三百四岁,五德备,凡一千五百二十岁,大终复初。”“丘按录谶论国定符,以春秋西狩,题剑表命,予亦握嬉,帝之十二,当兴平嗣,出妃妾,妾得乱。”^⑤诸如此类,不胜枚举。可以看出,在此过程中,许多本属宗教神秘主义的内容,作为“孔子言”,进入纬书系统并进一步得到发展。

在谶纬神学体系中,黄帝、老子、孔子等重要人物均被神化,成为来自神界的形象,但从未出现孔子超乎老子之上的说法;孔子只是仙界的一位真人。事实上,汉章帝主持裁定的《白虎通·辟雍篇》所记恰是儒生们所造《论语谶》中的如下说法:

五帝立师,三王制之。传曰:黄帝师力牧。帝颛顼师绿图,帝尝师赤松子,帝尧师务成子,帝舜师尹寿,禹师国先生,汤师伊尹,文王师吕望,武王师尚父,周公师虢叔,孔子师老聃。

而且谶纬神学并不是一条成功走向宗教之路,在这条路线末端出现的,是以黄老和西王母为大神的原始道教。汉纬的一些内容成为原始道经的组成部分,作为“道”之化身的老子,位居孔子之上,而为“太上老君”。汉纬也逐渐被超越,在思想结构上发生转化和重构。

3. “老子者道也”;“道甚大,教孔丘为知”:见老君乃得道

东汉初桓谭《新论·祛蔽》记时人有“老子用恬谈养性,致寿数百岁”之说,表明当时老子事实上

① 《史记集解》徐广曰:“孔子八世孙,名鲋字甲也。”

② 司马迁:《史记》卷一二《儒林列传》,第3116—3117页。

③ 有关探讨见姜生:《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》第二章,成都:四川大学出版社,1995年。

④ [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第49页。引者对标点有所调整。

⑤ [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》,第56—57页。

已被神化。东汉中后期文献和出土文物显示,崇拜黄帝老子、慕求神仙不死的黄老道信仰,在上层社会已经形成巨大影响,皇帝亦信奉黄老道教。明、章二帝之际(58—88),益州太守王阜撰《老子圣母碑》云:“老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元;浮游六虚,出入幽冥,观混合之未别,窥清浊之未分。”老子已被等同于“道”而受到膜拜。桓帝延熹八年(165),陈相边韶受命作《老子铭》说:“世之好道者触类而长之,以老子离合于混沌之气,与三光为终始,观天作讖,升降斗星,随日九变,与时消息,规矩三光,四灵在旁,存想丹田,太一紫房,道成身化,蝉蜕渡世。自牺、农以来,世为圣者作师。”同年,桓帝遣中常侍管霸到苦县祠老子,同时遣官员祭祀仙人王子乔。次年桓帝又亲自“祀黄老于北宫濯龙中”^①。这都表明黄老道教在东汉后期已成为皇家和宫廷的宗教信仰。《王子乔碑》、《帝尧碑》等的树立本身,以及黄巾移书曹操提到的“中黄太一”之道,都暗示了当时高层官员信奉黄老道、修炼“中黄太一”之法的情况,惟其表现比较间接而已。但这些资料可以证明,汉桓帝、曹操等上层社会人士所信奉的黄老道,其主要道术乃是“中黄太一”之道,即脑内存思术。杨宽教授曾经指出:“曹腾是汉桓帝的亲信宦官,必然也参与其事,信奉了‘黄老道’。曹操早年就信奉‘黄老道’,该是出于家学渊源。曹操一直到死,并没有完全摆脱这种‘道’的信仰,在他晚年所居的洛阳宫殿里,也还有专祠黄老的‘濯龙祠’。”^②

随着老子的进一步神化,过去对儒经加以横向穿凿附会的讖纬神学,面临淘汰和批判。这意味着,原始道教的宗教学说处于深刻转变之中。这种转变的主要特征是从西汉后期以来讖纬对儒经的宗教化穿凿,转向对道家经典的回归和宗教化穿凿。一个比较突出的例证是通过《老子》的“凿度”,来表达他们的“真圣道知”(见下)。公元184年前西部五斗米道首领张修所作《老子想尔注》即可见这种思想。其对东汉流行的讖纬“邪文”“伪伎”的批判尤其尖锐:“道绝不行,耶文滋起,货赂为生,民竟贪学之,身随危倾。当禁之,勿知耶文,勿贪宝货,国则易治。”“人等当欲事师,当求善能知真道者;不当事耶伪伎巧,耶知骄奢者也。”“世常伪伎,不知常意,妄有指书,故悉凶。”“真道藏,耶文出,世间常伪伎称道教,皆为大伪不可用。何谓耶文?其五经半入耶,其五经以外,众书传记、尸人所作,悉耶耳。”“今人无状,裁通经艺,未贯道真,便自称圣,不因本,而章篇自撰,不能得道言……此乃罪盈三千,为大恶人,至令后学者不复信道,元元不旋,子不念供养,民不念田,但逐耶学,倾侧师门,尽气诵病,到于穷年,会不能忠孝至诚感天,民治身不能仙寿,佐君不能致太平;民用此不息,倍城邑虚空。是故绝诈圣邪知,不绝‘真圣道知’也。”^③

至此,老子已成为“太上老君”神,孔子则被神化为仙界真人(“太极上真公”,说见下文),两人地位大为不同,突出地反映了道教神学的发展及老子的崇高地位。“老君”则是对老子神化后的尊称^④。

原始道教将老子神化后放在超越宇宙初始的更古远的大道君地位。按汉章帝时王阜所作《老子圣母碑》:

老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元,浮游六虚,出入幽冥,观混合之未别,窥清浊之未分。^⑤

《老子想尔注》则明确称老子为“太上老君”,奉为教主:

一者道也……一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑,或言虚无,或言自然,或言无名,皆同一耳。

① 刘珍等撰,吴树平校注:《东观汉记》卷三,北京:中华书局,2008年,第126页。

② 杨宽:《论黄巾起义与曹操起家》,《曹操论集》,香港:香港三联书店,1979年,第392页。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第6—24页。

④ 称老子为“老君”,已见于《后汉书·孔融传》:“融幼有异才。年十岁,随父诣京师。时河南尹李膺,以简重自居,不妄接士宾客,勅外自非当世名人及与通家,皆不得白。融欲观其人,故造膺门。语门者曰:‘我是李君通家子弟。’门者言之。膺请融,问曰:‘高明祖父曾与仆有恩旧乎?’融曰:‘然。先君孔子与君先人李老君同德比义,而相师友,则融与君累世通家。’众坐莫不叹息。”

⑤ 李昉纂:《太平御览》卷一,北京:中华书局,1960年。

道甚大,教孔丘为知;后世不信道文,但上孔书,以为无上;道故明之,告后贤。^①

汉画中出现的孔子见老子,表明当时人们相信老子是最高的道神之一,孔子及其弟子们在成仙之前,也曾往拜老子。而且,特别值得注意的是,作为“太上老君”的老子,已具有与西王母比肩而立的“常治昆仑”的崇高神格地位。而孔子及诸弟子拜见老子后均已成仙。按东汉末牟融《牟子理惑论》卷一:

道家云:尧、舜、周、孔、七十二弟子,皆不死而仙。

曹魏时阮籍撰《孔子诔》亦称孔子:

养徒三千,升堂七十;潜神演思,因史作书;考混元于无形,本造化于太初。

可能出于南北朝的道经《元始上真众仙记》,对原始道教的这种叙述,保存更为详细,盖其所本甚古,信其源于汉晋早期道书:

孔丘为太极上真公,治九嶷山。颜回受书,初为明泉侍郎,后为三天司真。七十二人,受名玄洲。门徒三千,不经北酆之门。^②

汉画中孔子携众弟子往见老子的故事,乃表明在汉代道教的鬼界信仰结构中,人们相信,若死后能得拜见太上老君,“得道受书”,则将与普通人不同,可免受鬼官之考谪,而获升天成仙(对此南朝道教宗教家陶弘景认为,即使贤圣,死后亦不应如此特殊)。按边韶《老子铭》,当时好道者“以老子离合于混沌之气,与三光为终始,观天作谶,……道成身化,蝉蜕渡世,自羲农以来,历为圣者作师”^③。老子乃成为历代圣者之师,非独为孔子师也。汉画中刻画为人师表的孔子携众弟子往拜老君,亦暗示死者,跟随圣人一同前往拜老君,乃得免鬼官之谪而可仙矣。正是这个原因,使得孔子携众弟子拜老子的画像,在汉画中往往被刻画得最显眼。如齐山出土的著名的“孔老相见”汉画像石(见图1),孔子身后跟随弟子20名;内蒙古和林格尔汉墓壁画上的孔子见老子画像中,孔子身后则绘颜渊、子张、子贡、子路、子游、子夏、闵子骞、曾参、仲弓、公孙龙、冉伯牛、宰我、冉求等28名弟子,盖为孔见老画像规模之最,可谓壮观。这套壁画中孔子28弟子各手捧竹简,表示从老子受道书而得道成仙^④;上文所引陕西靖边杨桥畔东汉墓所出壁画(图7)中,孔门众弟子手中亦捧竹简,表明这些壁画的绘制者非常清楚地知道绘制此部分内容的用意。

前引《白虎通·辟雍》记时儒所造《论语谶》说“孔子师老聃”,而就在同时代的汉墓所暗示的另一种空间里(或者说在宗教的鬼神时空里),孔子带众弟子前往拜见的,实已是“老君”神。终生“不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》)的孔子,在这里乃是死后往拜老子以受道书的“师表”。而老子则已是超越一切、永恒不朽的“道”的化身。成书不晚于延熹八年(165)的《老子变化经》中亦见老子说“吾变易身形,托死更生,周流四海,……愚者不知死复更生”^⑤,这正是汉画盛行时期同时流行着的对于作为“老君”的老子的信仰。

当然,这种信仰也保存在其后的道教文献中。如葛洪《神仙传》中又将老子的身世神化:“其母感大流星而有娠,虽受气天然,见于李家,犹以李为姓,或云老子先天地生,或云天之精魄,盖神灵之属。或云母怀七十二年乃生,生时剖母左腋而出,生而白首,故谓之老子;或云其母无夫,老子是母家之姓;或云老子之母,适至李树下而生,生而能言,指李树曰:‘以此为我姓。’”至南朝梁时,老子已化为

① 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第12、27页。

② 所谓“不经北酆之门”即不受鬼官之考谪。此类故事,如干宝《搜神记》卷四,泰山人胡毋班曾至泰山之侧,应泰山府君之召为之传书,其后几年,过泰山时向泰山府君汇报了传书的过程,“班语乞,如厕。忽见其父著赭徒作,此辈数百人。班进拜流涕,问:‘大人何因及此?’父云:‘吾死不幸,见遣三年,今已二年矣,困苦不可处……’”又卷十六蒋济亡儿的故事亦称,济妇梦见亡儿泣言:“我生时为卿相子孙,今在地下为泰山伍伯,憔悴困苦,不可复言……。”是皆死后受鬼官考谪之证。

③ 严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》卷六十二,北京:中华书局,1958年,第813页。

④ 内蒙古自治区文物考古研究所编:《和林格尔汉墓壁画》,北京:文物出版社,2007年,第24页。摹本见第140—141页。

⑤ 《藏外道书》第21册,成都:巴蜀书社,1994年,第2页。

多重神仙形象。按陶弘景《真灵位业图》^①，左位第九为“北极老子玄上仙皇”，第二十二为“太极上真公孔丘”；右位第三十三为“老聃”。第四中位为“太清太上老君。上皇太上无上大道君”。陶注：“为太清道主，下临万民。”可见其时老君神位之崇高。

4. 关于项橐的神格

在许多“孔子见老子”汉画中，项橐都会被画在两圣人之间。《淮南子·修务训》说：“夫项托七岁为孔子师，孔子有以听其言也。”

及至东晋符朗《符子》，提出某种狭隘想法，以为孔子师项橐的说法会贬低孔子。唐代皮日休撰《文薮》卷七“无项托”条曰：“符朗著《符子》，言项托诋诃夫子之意者，以吾道将不胜于黄老。呜呼！孔子门，唯（回）称少，故仲尼曰：颜氏之子，其殆庶几乎！又曰：贤堪回也！叹其道与已促。固不足夫蔽之也。如托之年与回少远矣，托之智与回又远矣，岂仲尼不称之于其时耶？夫四科之外有七十子，七十子外有三千之徒，其人也有一善，仲尼未尝不称之，岂于项氏独掩其贤哉！必不然也。呜呼！项氏之有无，亦如乎庄周称盗跖渔父也，墨子之称墨尿娟婣也。岂足然哉！岂足然哉！”^②

项橐在神仙世界的地位如何？目前所见的汉晋道教文献中，均未见有关项橐身份的叙述。山东平阴县出土的孔见老画像中，二人之间所刻稚童头部上方，有榜题：“太口咤”^③。邢义田先生推断该稚童为项橐^④。确实，此榜题为“大项咤”，“咤”即“托”，与“橐”字同音而借用。

当南朝梁陶弘景整理道门文献、编定神仙谱系而作《真灵位业图》之际，项橐在道教中的地位，终于在文献中浮现：“大项（名托）”，列在第三层左位的最末。根据项橐的这种神格地位，反过来思考此前汉画中常见的“孔子见老子”中的项橐形象和榜题，可以逻辑地推断，项橐在《真灵位业图》中的这种地位，用是源于汉代以来道教的仙谱传承。

从这种神格地位的安排，可以发现，项橐在汉魏晋以迄南朝的道教神仙谱系中，地位相当崇高，其间必有相关的道教文献传播。其后文献不传，致后人无从而知。从陶弘景汇编《真诰》所作随文注释，可以看出其时道经的存佚问题已多。

五、拜老君“得道受书”，朝西王母于“昆仑之阙”：严密的死者升仙仪轨

与“孔子见老子”画像同时往往可见西王母画像，或者出现暗示西王母背景的某种符号。这是由当时的墓葬宗教仪式所决定的，而且“孔见老”、“西王母”两种图像，由下而上呈现递升性层级式分布关系，表达着死者在死后世界须经历之仪式过程的不同步骤。

1. “见老君则年命延长”：死者往拜老君受道书

《老子圣母碑》云：“老子者，道也。”这意味着，得见老君即表示“得道”。而见过老君、得授道书（即“得道”——成仙的前提）后，还要去朝见西王母。

《老子中经》排列了五十五个位格的道教神仙，要如：

第一神仙：上上大一者，道之父也，天地之先也，……元气是耳。

第二神仙：无极太上元君者，道君也。

第三神仙：东王父者，青阳之元气也，万神之先也。

第四神仙：西王母者，太阴之元气也。

① 《真灵位业图》排列神仙序位，分为七个层次，每一层设一个中位。

② 明陶宗仪撰《说郛》卷二十六下引皮日休《文薮杂著》“无项托”条文字略有出入。均见文渊阁四库全书本。

③ 平阴县博物馆：《山东平阴县实验中学出土汉画像石》，《华夏考古》2008年第3期。

④ 邢义田：《汉代画像项橐考》，《九州学林》第6卷第3期，总第21辑。

第五神仙：道君者，一也，皇天上帝中极北辰中央星是也。

第六神仙：老君者，天之魂也，自然之君也。^①

如上所述，在东汉至魏晋道教中，老子乃是大神，直到东汉老君地位虽在西王母之下。按东晋葛洪《抱朴子内篇》所记，人们相信：

见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。^②

葛洪《抱朴子内篇·杂应》的这一记载，反映的是汉晋宗教史的真实情况。对“长生”、“升仙”这些“终极关怀”的渴望，超越了一切世俗追求，甚至皇帝也要用国家祭仪去祭祀老子。于是祭拜老子便成为全国性的宗教运动。因此在孔子家乡山东地区出现大量的“孔子见老子（孔子拜老君）”的汉画也就不足为奇了。这不但说明当时老子的神位高于孔子，而且正如其他下级仙真要拜大道君一样，孔子也不例外。跟随孔子往拜老君，正乃孔子故乡之人所宜，一如当年南宫敬叔之“与孔子适周”见老子！

鲁迅藏汉画像拓片中有一幅来自山东嘉祥武氏祠的“孔子见老子”图^③，该图特别之处在于老、孔身边均有马车。图中有榜题，左为孔子，右为老子，二人对揖而立。老、孔之间残余画像为项橐。孔子身后有一人，该人身后有一辆两马之车，榜题“孔子车”。老子身后有马车，车后站三人怀抱简册，有解释认为可能是老子送给孔子的图书典籍。不错，问题是这是什么性质的“书”？显然这些简册乃是将由“老君”授予包括孔子及其众多弟子在内的死者的“道书”。根据《想尔注》所述，这里的老子是天上的太上老君。

2. “凡得道受书者，皆朝王母于昆仑之阙”

西晋张华《博物志》卷九“杂说上”：

老子云：万民皆付西王母，唯王者、圣人、真人、仙人、道人之命上属九天君耳。

这部分内容，显然是引某部道经，它说明墓葬画像中使用西王母者，严格说来并不属于“王者、圣人、真人、仙人、道人”，而是俗人的墓。又上引《尚书帝验期》有：

王母之国在西荒。凡得道受书者，皆朝王母于昆仑之阙。^④

这里有一个特别值得注意的逻辑秩序，即“老子云”“万民皆付西王母”，也就是说，这一文本再次证明了，在朝西王母之前，从老子那里“得道受书”，是死者走向成仙的两级程序之一。

汉哀帝时期曾经发生的传递西王母“诏筹”事件，所传的“书”是西王母所承认的不死之证。按《汉书·五行志》第七下之上，哀帝建平四年（前3）正月：

民惊走，持橐或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过，逢多至千数。或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷阡陌，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”至秋止。



图8 常任侠藏“君车出行”东汉画像石拓片。采自《中国美术全集·绘画编18画像石画像砖》图87

① 《道藏》第22册，北京/上海/天津：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第132—133页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第273页。

③ 《鲁迅藏汉画像（二）》图73，上海：上海人民美术出版社，1991年。

④ [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第387页。

但这里并未说明“书”之所自，而只是王母所认可。春正月人们相互传递此“书”，接着到夏季人们“聚会里巷阡陌”，“歌舞祠西王母”，这很合乎“得道受书”后祠西王母以求“不死”的逻辑。

《太平御览》卷六六一《道部三·真人下》引《尚书帝验期》说：

王母之国在西荒。凡得道授书者，皆朝王母于昆仑之阙。王褒字子登，斋戒三月，王母授以琼花宝曜七晨素经。茅盈从西城王君诣白玉龟台，朝谒王母，求长生之道，王母授以玄真之经，又授宝书，童散四方。

仔细分析，茅盈从西王母获“玄真之经”和“宝书”，是其向西王母“求长生之道”所得的“经”，而非证明“得道”之信物，与“得道受书者”不同。而且特别需要注意的是，首先须“得道受书”，然后方能“朝王母于昆仑之阙”，与茅盈前往西王母求经书，完全是相反的逻辑。因此，这里所引《尚书帝验期》所述，实属两事，甚至可能是两种不同文本的误合。故“诸辑佚之书以‘昆仑之阙’终文”^①，自有其理。疑《太平御览》此段所录，所自非一。至于茅盈往西王母得授道经，瞳仁变为四方之形（道教称神仙之瞳为方形）故事，则当系造经者出于神化需要之托辞。

东汉社会已出现诸多神明，其地位权威犬牙交错，而西王母则为大神，看一看汉墓中诸神位序结构，即可明白这一点。毕竟，墓葬是所有宗教神灵被期待最终发生作用的地方，因为那是生命的终极，是不可等待、亟须拯救转换的地方。西王母之下，则有太上老君执掌“道书”。在墓葬中绘制老君图像，表示死者将朝拜老君，“得道受书”，而“年命延长”，又赴昆仑朝西王母，乃成仙。因此大约成书于晋的《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》说：“上元三君，紫盖华晨，玉童护神，玉女安魂，五藏百灵，摄养我身，长生天地，上为高仙，日月伏息，七星保真，太上受（授）书，三华据因。”^②

为此死者需乘车马往见老君。汉墓画像中所见成列之车马画像“车马出行图”，有些当为此而设。如上述《鲁迅藏汉画像（二）》图73来自山东嘉祥武氏祠的“孔子见老子”图中，有榜题明确显示有“孔子车”，表示孔子是乘车来拜见老子受道书。

对汉画中“车马出行图”的专题研究很少，大多散见于考古发掘报告、某地区或某时段画像石的研究。关于“车马出行图”，学界以往多认为是墓中出现的车马仪仗等现实生活场面，描绘的是墓主人生前的功绩德行及奢华生活情景。此种解释过于执著世俗文化背景，而且许多墓葬显示死者出身并不高贵，生前难享此等豪华与庄严，故难以通解。

那么，远远超出死者生前家庭条件或社会地位的奢华的车马出行队伍，暗示的是什么？画像中有一些看似“逾制”的夸张性图像描绘，实欲其葬仪之庄严崇高；且汉人冀求死者冥中“宜兄弟”、“宜子孙”，因埋入地下不具社会影响，因而人们敢于以图像方式的“奢华”相表达。这与汉墓出土的陶仓上所见各种粮食“万石”、钱币“千万”之类文字表达，完全属于同一种性质。因此，考古中的诸多判断，实宜慎重。

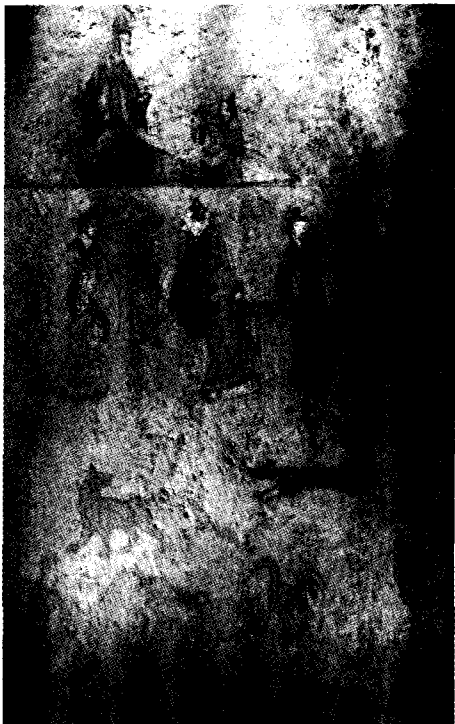


图9 孔子见老子(中层)、持书跪呈西王母(上层)。山东东平汉墓壁画，山东省博物馆藏

① [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》，第387页校勘文字。

② 《道藏》第33册，第385页。

常任侠藏“君车出行”汉画像石拓片^①上,有“君车”等榜题(见图8)。我们认为,“君车”二字乃是告诉死者,此车乃是“您的车”,乘之以出行朝拜老君和西王母。这个“君”字,同“君宜官、寿万年”之类汉砖铭文中的“君”字一样,是仪式中主礼者对死者的称呼。所有这些图像所绘均属葬仪中向死者所荐,因而所有称谓便以第二人称来表达。如此,则车马出行画像,必以死者所乘之车为其中心。与此同时,汉画中围绕死者往往绘有“铃下”、“门下小史”等等骑官相随,一则庄严其事,一则暗示死者已获任鬼神世界高官,否则何以拥有这等掾属?而且这些从官戴的也都是高冠,是皆暗示死者在鬼神世界所获官阶之高。

前引武氏祠藏齐山“孔子见老子”图下层的车马出行,所表现的当是死者前往拜谒太上老君,以“得道受书”,然后又持书赴昆仑朝见西王母,以得药成仙。如2007年山东东平出土的汉墓壁画(图9),即可看到这样的仪式过程:首先拜见老君(中层),然后拜见西王母(上层)。在上层图像中,一童子(代表死者)持书跪呈西王母(细部见图10),表示他已获道书,呈王母,请赐死者神仙。王母的美貌女侍王上华则持囊在侧,负责收取死者所呈之书。基于这一逻辑,亦可



图10 童子(代表死者)持书跪呈西王母。山东东平汉墓壁画局部,山东省博物馆藏

以理解汉画中频见的某些“车马出行图”。许多墓葬画像中尚未辨识出太上老君的画像,但根据以上研究,从一些汉画已可识出老君形象(另文报告);有些汉画并未直接出现西王母形象,但是特定条件下某些属于西王母身边的器物或神使形象的出现,却可暗示墓主人得到了来自西王母的不死药和昆仑玉液琼浆(玉浆或丹水),因为时人明了这些符号所具有的指代性,不须面面俱到。

综上所述,汉墓画像孔子见老子图乃是汉代道教墓葬仪式的重要组成部分。汉代道教经典和仪式文本可提供相当明朗的解释。在汉代道教中老子乃是神格仅次于西王母的“太上老君”;孔子率众弟子拜见老君遂“得道受书”,不复经受北酆鬼官之考谪,升入仙界成为地位相当高的“真公”(仙格崇高的真人)。孔、老之间常见的童稚项橐,也有相当高的神格。孔子见老子图在汉墓中所暗示的是,死者在地下世界将如孔子及其弟子们一样,拜见老君得道受书,免鬼官之谪,接着赴昆仑朝西王母而成仙。此乃汉代道教所提供的死者于冥界转变成仙的仪式逻辑。

[责任编辑 刘培]

① 《中国美术全集·绘画编18画像石画像砖》,上海:上海人民美术出版社,1988年,图87。

活力释放:中国古典传记的生命内涵

张 新 科

摘 要:个体的自然生命有限,而道德生命可以走向无限。中国古典传记里,围绕“生命”的问题,体现出多种思想和行为:或建功立业,或珍惜生命,或牺牲生命,或尊重他人生命,或预设生命的结束,等等。生命活动实际上是人的自身活力的释放,在释放过程中由生命激扬出灼热的力量,这种力量往往是最动人心魄、最具审美意义的。社会条件对活力的释放总会起作用,或促进、或束缚,乃至至于压抑。而活力的释放是由于有充沛的内在激情,这种激情主要来源于时代使命、信仰力量、前代楷模、家庭教育、个人修养等诸多方面。

关键词:古典传记;生命内涵;活力释放

传记,从本质上说,是人的生命活动的记载,是人类生命的一种特殊载体。人的生命活动,不仅表现出生存和发展的渴求,而且表现出自身潜能的开发、释放。这种自身潜能的开发、释放,就是一种力的创造。创造,包括多种形式,有政治家治国平天下的才能展现,有哲学家思想家在精神领域的探索,有军事家运筹帷幄、驰骋疆场的战斗较量,有科学家的发明创造,有文学家的艺术才华展示,有改革家对生存环境的革新改造,等等。这是一幅幅壮丽的生命画卷,是活力向惰性的挑战。人类只有在这样的挑战中才能保持其生命的活力,并为活力的凝聚创造更好的条件。中国古典传记,正是这种生命活力的形象性展现。德国文学家席勒曾说:“要成为活的形象,那就需要他的形象就是生命,而他的生命也就是形象。”^①优秀的古典传记为我们树立了生命的榜样。

一、生命时针

现代生物学表明,人的生命的基本单位是细胞,而细胞之所以能够进行繁殖,主要是由于“生命粒子”的存在。这种生命粒子是一种分子,人们称之为脱氧核糖核酸(DNA)。每个人之所以各不相同,就是由于形成每个人的脱氧核糖核酸分子结构不同,每个DNA分子里面又有四种约50亿个不同的分子,它们以不同的排列方法构成结构不同的DNA分子。其中最关键的一个片断是“基因”,它是储存特定遗传信息的功能单位,操纵着细胞不断地裂变、生长,同时规定着生命的组织程序、生长规模和发展方向,以其特有的遗传密码编织出千姿百态的生命表现形式。说到底,人的生命奥秘就在于基因,生命之所以充满活力,乃是由于基因操纵所致。

这个基因是用肉眼看不到的,我们能看到的生命,乃是一种外化了的时间单位。人的生命的长短是用时间单位来衡量的。当生命的时针走到“死亡”这个终点时,人的自然生命就宣告结束了。或者说,当细胞的新陈代谢不能继续进行或者细胞活动突然停止时,便产生死亡的现象。人终归是要

作者简介:张新科,陕西师范大学文学院教授(陕西西安 710062)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“中国古典传记的生命价值”(批准号:06BZW020)的阶段性成果。

^① 朱光潜:《西方美学史》下卷,北京:人民文学出版社,1982年,第449页。

死的,这是不可抗拒的自然法则。中国古代虽然不能科学地认识生命的本质,但在人们普遍的意识里,对于生命时针预设了“百年”时间,因此,“百年”、“百岁”往往成为死亡的委婉说法,如《诗经·唐风·葛生》:“百岁之后,归于其居。”《史记·高祖本纪》载吕后问刘邦:“陛下百岁后,萧相国即死,令谁代之?”《史记·外戚世家》记载汉景帝病重时,“属诸子为王者于栗姬,曰:‘百岁后,善视之’。”《史记·魏其武安侯列传》载窦太后对汉武帝说:“今我在也,而人皆籍吾弟,令我百岁后,皆鱼肉之矣。”“此特帝在,即录录,设百岁后,是属宁有可信者乎?”西晋作家陆机还写有著名的《百岁诗》,设定人的百岁生命时针。任二北先生《敦煌歌辞总编》中也收有《百岁篇》六组,其中说:“一百终,寂寂泉台掩夜空。”“一百终,坟前几树凌霜松。”可见人们对生命时针的普遍认识。因此,古代所谓“万岁”、“万寿无疆”之类的词语也只是一祝福的话语,一种美好的期望。

但是,人不只是动物性的人,更重要的是具有社会性的人,自然生命的结束,并不意味着个体生命的彻底毁灭,它总给后人的生命活动留下点什么。人类历史的发展具有继承性,从这个意义上说,死去的人的许多东西确实能够“再生”。但这种再生,不是指自然的、科学意义上的人的再生,而是指他们的高风亮节,他们的品德,他们留下的丰功伟绩,留下的精神财富。这正是我们认识中国古典传记的出发点。

时间与生命有密切的关系,生命的时针犹如一个多棱镜,透视出五光十色的生命个体。面对着有限的生命,如何扬起生命的风帆,如何使生命的价值得到社会的公认,确实是值得每个人深思的问题。中国古典传记里,围绕“生命时针”的问题,体现出多种思想和行为。主要表现为以下几种情况:

其一,建功立业,以期生命不朽。《左传·襄公二十四年》叔孙豹对“不朽”的解释历来受到人们的重视:

穆叔如晋。范宣子逆之,问焉,曰:“古人有言曰,‘死而不朽’,何谓也?”穆叔未对。宣子曰:“昔勾之祖,自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏,晋主夏盟为范氏,其是之谓乎?”穆叔曰:“以豹所闻,此之谓世禄,非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲,既没,其言立。其是之谓乎!豹闻之,大上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。若夫保姓受氏,以守宗祧,世不绝祀,无国无之,禄之大者,不可谓不朽。”^①

范宣子认为,他的祖先从虞、夏、商、周以来世代为贵族,家世显赫,香火不绝,这就是“不朽”。叔孙豹则不以为然,认为这只能叫做“世禄”而非“不朽”。在他看来,真正的不朽乃是立德、立功、立言。这种“三不朽”的观念,是先秦时期对生命不朽的最有价值的解释,对中国古代有志之士产生了深远影响。优秀的古典传记,大都展现了这种追求不朽的精神。孔子一生追求自己的理想,遇到挫折不后退,甚至“知其不可为而为之”,成为“三不朽”的典范。就以立功而言,古典传记中,无论是正式的史传还是各种各样的杂传,无论是官方记载还是私人所写,从帝王将相到各个阶层的人物,乃至平民百姓,大都有这样的精神追求和实际行动。《史记·卫将军骠骑列传》记载霍去病抗击匈奴有功,武帝为其治宅,他说:“匈奴未灭,无以家为。”《宋史·岳飞传》记载岳飞立志抗敌、收复中原,多次立功,当宋高宗准备为他建造高级住宅时,他说:“敌未灭,何以家为?”都表现了志士英雄的慷慨情怀。《后汉书·班超传》记载班超“投笔从戎”的志向:

班超……人为有大志,不修细节。然内孝谨,居家常执勤苦,不耻劳辱。有口辩,而涉猎书传。永平五年,兄固被召诣校书郎,超与母随至洛阳。家贫,常为官佣书以供养。久劳苦,尝辍业投笔叹曰:“大丈夫无它志略,犹当效傅介子、张骞立功异域,以取封侯,安能久事笔研间乎?”左右皆笑之。超曰:“小子安知壮士志哉!”^②

类似这样的人物在传记作品中很多。他们立志高远,胸怀理想,奋发向上,追求不朽,是传记中

① 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1979页。

② 范曄:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第1571页。

的主旋律。

其二,珍惜生命。既然生命短促,所以就要珍惜生命。由于生命长短用时间来衡量,所以珍惜生命的具体表现就是珍惜时间,不虚度年华。这种观念深入人心,如《论语·阳货》孔子曰:“日月逝矣,岁不我与。”《左传·襄公八年》子驷引周逸诗曰:“俟河之清,人寿几何。”屈原《离骚》曰:“老冉冉其将至兮,恐修名之不立。”《淮南子·原道训》曰:“圣人不贵尺之璧,而重寸之阴,时难得而易失。”时光有限,珍惜时光成为许多有志之士的具体行动。古典传记中这类例子很多,如汉代匡衡“勤学而无烛,邻舍有烛而不逮,衡乃穿壁引其光,以书映光而读之。邑人大姓文不识,家富多书,衡乃与其佣作,而不求偿。主人怪,问衡,衡曰:‘愿得主人书遍读之。’主人感叹,资给以书,遂成大学。”^①晋代车胤“恭勤不倦,博学多通。家贫不常得油,夏月则练囊盛数十萤火以照书,以夜继日焉”^②。晋代陶侃曰:“大禹圣者,乃惜寸阴,至于众人,当惜分阴。岂可逸游荒醉,生无益于时,死无闻于后,是自弃也。”^③另如《新唐书·李密传》写李密“牛角挂书”、李商隐《李贺小传》写李贺“骑驴觅句”等,都是脍炙人口的故事。大凡在历史上有成就的人,都以珍惜时光、珍惜生命为人生的出发点,去实现自己的人生理想。

有些人在理想的追求中也注重养生,以期延缓生命的结束。如王充在自传中说:“历数冉冉,庚辛域际,虽惧终徂,愚犹沛沛,乃作《养性》之书,凡十六篇。养气自守,适时则酒,闭明塞聪,爱精自保,适辅服药引导,庶冀性命可延,斯须不老。”^④这种情况可以说是珍惜生命的另一表现,当然,走火入魔就会出现极端,炼丹、吃药等在魏晋名士中有较多的表现。

其三,为“义”、为国家牺牲生命。生命固然可贵,但为了“义”、为了国家,可以牺牲生命。儒家的人格精神中有非常崇高的一面,如《论语·卫灵公》:“子曰:志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”《孟子·告子上》还特别强调为了崇高理想要“舍生取义”。这种精神对中国古代志士产生了重要影响。司马迁《报任安书》中说“人固有一死,或重于泰山,或轻于鸿毛”,可以说是孔子、孟子精神的进一步发展,为了崇高的理想可以牺牲自己的生命,这种死,重于泰山。古代传记中许多志士为“义”、为国家牺牲自己。《后汉书·马援列传》记载马援胸有大志:“丈夫为志,穷当益坚,老当益壮。”“男儿要当死于边野,以马革裹尸还葬耳,何能卧床上在儿女子手中邪?”最后战死在疆场。这种精神在中国历史上的南宋、明末清初等特殊时代表现得更为突出。南宋文天祥保持崇高气节,宁死不屈。明末夏完淳是一位少年英雄,意志顽强,坚持抗清,英勇就义,年仅十六岁。这样的人物,其生命的价值绝不是用生命的长短来衡量的。

其四,尊重他人生命。每个人的生命是平等的,在珍惜自己生命的同时也关心他人、尊重他人的生命,这是孔子“仁者爱人”,墨子“兼爱”“非攻”,孟子“仁政”思想在传记中的体现。有些人甚至以牺牲自己换得别人生命,如《史记·赵世家》所记赵氏孤儿的事件:晋景公时,大夫屠岸贾欲诛赵氏。擅自与诸将攻赵氏于下宫,杀赵朔、赵同、赵括、赵婴齐,皆灭其族。程婴和公孙杵臼力保赵氏孤儿。公孙杵臼曰:“立孤与死孰难?”程婴曰:“死易,立孤难耳。”公孙杵臼曰:“赵氏先君遇子厚,子强为其难者,吾为其易者,请先死。”公孙杵臼被杀后,程婴与赵氏孤儿赵武藏匿山中。“及赵武冠,为成人,程婴乃辞诸大夫,谓赵武曰:‘昔下宫之难,皆能死。我非不能死,我思立赵氏之后。今赵武既立,为成人,复故位,我将下报赵宣孟与公孙杵臼。’赵武啼泣顿首固请,曰:‘武愿苦筋骨以报子至死,而子忍去我死乎!’程婴曰:‘不可。彼以我为能成事,故先我死;今我不报,是以我事为不成。’遂自杀。”在这场生死斗争中,公孙杵臼和程婴以牺牲自己保全赵氏孤儿,所表现出的精神深深感动后人。韩愈《柳子厚墓志铭》记载,“永贞革新”失败后,柳宗元被贬柳州,刘禹锡(梦得)被贬播州,“子厚泣曰:‘播

① 葛洪撰,周天游校注:《西京杂记》,西安:三秦出版社,2006年,第98页。

② 房玄龄等撰:《晋书·车胤传》,北京:中华书局,1974年,第2177页。

③ 房玄龄等撰:《晋书·陶侃传》,第1774页。

④ 王充:《论衡·自纪》,国学整理社:《诸子集成》,北京:中华书局,1954年,第288页。

州非人所居,而梦得亲在堂,吾不忍梦得之穷,无辞以白其大人,且万无母子俱往理。’请于朝,将拜疏,愿以柳易播,虽重得罪,死不恨。遇有以梦得事白上者,梦得于是改刺连州。”柳宗元在自己被贬的情况下,还替刘禹锡考虑,宁愿自己到“非人所居”的播州,让刘禹锡到柳州,这种精神令人钦佩。作者韩愈借此发出议论:“呜呼,士穷乃见节义。今夫平居里巷相慕悦,酒食游戏相征逐,诮诮强笑语以相取下,握手出肺肝相示,指天日涕泣,誓生死不相背负,真若可信;一旦临小利害,仅如毛发比,反眼若不相识,落陷阱,不一引手救,反挤之,又下石焉者,皆是也。此宜禽兽夷狄所不忍为,而其人自视以为得计,闻子厚之风,亦可以少愧矣。”对柳宗元的精神予以高度评价。尊重他人生命,甚至以牺牲自己保护他人生命,这是生命活动中最闪光的一部分,是值得赞扬的。

其五,认识到生命的极限,想有所作为,但理想难以实现,就预设生命的结束,表现出传主对生命的深刻体悟。传记中的自祭文、自为墓志铭就属于这种情况,陶渊明、王绩、徐渭、张岱等都写过这样的作品。如陶渊明《自祭文》说:“人生实难,死如之何?”直接表现出对“生”与“死”的认识。唐代王绩《自为墓志铭》云:

王绩者,有父母,无朋友,自为之字曰无功焉。人或问之,箕踞不对。盖以有道于己,无功于时也。不读书,自达理。不知荣辱,不计利害。起家以禄位,历数职而进一阶,才高位下,免责而已。天子不知,公卿不识。四五十,而无闻焉。于是退归,以酒德游于乡里。往往卖卜,时时著书。行若无所之,坐若无所据。乡人未有达其意也。尝耕东皋,号东皋子。身死之日,自为铭焉,曰:

有唐逸人,太原王绩。若顽若愚,似矫似激。院止三径,堂惟四壁。不知节制,焉有亲戚。以生为附赘悬疣,以死为决痂溃痈。无思无虑,何去何从。陇头刻石,马鬣裁封。哀哀孝子,空对长松。^①

这篇作品既有对现实的不满,也有对生死的深刻认识。“天子不知,公卿不识”,正是怀才不遇的表现。“以生为附赘悬疣,以死为决痂溃痈”,表现出对死亡的渴望,反映了王绩以生为痛苦、以死为快乐的生死观。

其六,养生求仙,及时行乐。一些人为了追求生命长久,幻想长生不老,《山海经》中的“不死民”、“不死树”等就是这种观念的体现。《史记》所记秦始皇、汉武帝热衷于寻求长生不老药,但幻想都成为泡影。另外《神仙传》之类的传记多带有幻想传奇色彩,不属于现实的历史人物;还有一些历史人物和传主后来成仙,已不是原始的人物,不在本文讨论之列。有些传主及时行乐,消极处世,不能体现人的生命内涵和价值,也不在此讨论。

以上几种情况,从优秀的传记来看,前四种是最主要的。面对生命时钟,传主的认识就主流而言是建功立业,追求不朽,期待永恒。从传记作家角度看,他们期望把有价值的生命记载下来,使之能够走向永恒,这在非官方的著作中表现得更为突出。从读者层面来说,也期待有价值的生命给人以启迪、给人以力量,促使自己产生积极的行为去追求生命的不朽。因此,优秀的传记总是关注传主的生命,传主认识到生命的局限短暂,才能在有限的时间内奋发,或立德扬名,或著书立说,在有限的生命时间里,做有意义的、能使自己不朽的事情。

二、活力释放

有志之士认识到生命时钟的短暂,从而为不朽而努力,这是活力的释放。马克思指出:“动物不把自己同自己的生命区别开来。它就是这样生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志向意识的对象。”^②动物没有自我意识,它是一种本能的活动;人则有自我意识,他的一切活动都是

① 王绩:《王无功文集》,韩理洲校:《王无功文集五卷本会校》,上海:上海古籍出版社,1987年,第184—185页。

② 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第96页。

有意识有目的的。生命活动实际上是人的自身活力的释放。在释放过程中由生命激扬出灼热的力量,这力量往往是最动人心魄、最具审美意义的,它鼓舞着人们不断地奋进,并且不断地弘扬、延续。

个体生命活力的释放,是人的生命活动的重要组成部分。按照活力理论来说,活力包括三个维度:一是体力,如身体健康、强健有力等;二是情绪能量,如积极乐观、善于关心他人等;三是认知灵活性,如思维敏捷、动机强烈、充满自信等。依此来看,在身体健康的情况下,情绪能量、认知灵活性成为活力的主要内容。积极向上,关心他人,善于思考,有强烈的事业心,就是活力的释放。但活力释放不是简单的事情,并非随心所欲的释放,往往要受到社会条件的制约与限制,这与个体生命所处的时代有密切关系。

当社会发展处于鼎盛之时,会给活力的释放创造一个较好的外部条件,于是,人才辈出,各领风骚,作为观照人生的传记文学作品,也就表现出一种昂扬、积极进取的情调。试看汉代武帝、宣帝时期,各种人才竞相出现,释放出巨大的活力。《汉书》卷五十八《公孙弘传》赞曰:

公孙弘、卜式、兒宽皆以鸿渐之翼困于燕爵,远迹羊豕之间,非遇其时,焉能致此位乎?是时,汉兴六十余载,海内艾安,府库充实,而四夷未宾,制度多阙。上方欲用文武,求之如弗及,始以蒲轮迎枚生,见主父而叹息。群士慕向,异人并出。卜式拔于刍牧,弘羊擢于贾竖,卫青奋于奴仆,日磾出于降虏,斯亦曩时版筑饭牛之朋已。汉之得人,于兹为盛,儒雅则公孙弘、董仲舒、兒宽,笃行则石建、石庆,质直则汲黯、卜式,推贤则韩安国、郑当时,定令则赵禹、张汤,文章则司马迁、相如,滑稽则东方朔、枚皋,应对则严助、朱买臣,历数则唐都、洛下闳,协律则李延年,运筹则桑弘羊,奉使则张骞、苏武,将率则卫青、霍去病,受遣则霍光、金日磾,其余不可胜纪。是以兴造功业,制度遗文,后世莫及。孝宣承统,纂修洪业,亦讲论六艺,招选茂异,而萧望之、梁丘贺、夏侯胜、韦玄成、严彭祖、尹更始以儒术进,刘向、王褒以文章显,将相则张安世、赵充国、魏相、丙吉、于定国、杜延年,治民则黄霸、王成、龚遂、郑弘、召信臣、韩延寿、尹翁归、赵广汉、严延年、张敞之属,皆有功迹见述于世。参其名臣,亦其次也。^①

这是一个时代的“群芳谱”,由于时代的辉煌,造就了一大批积极向上的人物。《汉书》给这些政治家、军事家、外交家、经学家、文章家等立传,每个人都有其独特的地方。活力的尽情释放,使时代显示出积极向上的精神。再如盛唐时期,由于政治的相对开明,经济的繁荣昌盛,给人才的用武提供了较为宽广的领域,使这个时期也呈现出豪迈的气魄,传记文学也是如此。唐代知识分子都向往着在边塞立功。边塞,给文人学士提供了新奇广阔、足供驰骋的天地。“立功在异城”(张说《送郭大夫元振再使吐蕃》)、“功名只向马上取,真是男儿一丈夫”(岑参《送李副使赴碛西官军》)、“一闻边烽动,万里急争先”(孟浩然《送陈七赴西军》)成为大多数有志之士的追求。岑参是唐代边塞诗人中最有代表性的人物。他放弃在京城做官、与妻儿相守的舒适生活,两次到艰苦的西北边塞,这在唐代诗人中可以说是绝无仅有的。他到西域,自然有他个人的功名思想,但更重要的是为国建功立业。“万里奉王事,一身无所求,也知塞坦苦,岂为妻子谋。”(《初过陇山途中呈宇文判官》)常常表现出一种强烈的、不畏艰险的战斗精神和英雄主义精神。岑参慷慨激昂,精神焕发,代表着边塞诗人积极奋发、勇往直前的精神。唐诗的创作是中国诗歌史上不可企及的高峰。就诗歌而言,人们的创造达到辉煌时期,这是活力释放的一种表现。李白、杜甫,等等,群星灿烂。杜甫诗歌创造达到的高度,元稹在《杜子美墓志铭》中曾给予这样的评价:“至于子美,盖所谓上薄风雅,下该沈、宋,古傍苏、李,气夺曹、刘,掩颜、谢之孤高,杂徐、庾之流丽,尽得古人之体势,而兼今人之所独专矣。使仲尼考锻其旨要,尚不知贵其多乎哉!苟以为能所不能,无可无不可,则诗人以来,未有如子美者。”这种评价,说明杜甫生命的活力在诗歌方面得到充分的释放。孟子说:“我善养吾浩然之气。”(《孟子·公孙丑上》)浩然之气,实乃是人的一种内在的活力,内在的精神。有了这种气、这种精神,人们就会勇敢地向着目标进发。这是个

① 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第2633—2634页。

体生命主动的追求,正因此,才使我们的古典传记充满勃勃生机。

当社会出现动荡、衰乱时,活力的释放会受到一定的影响,统治阶级内部一些较为清醒的人物,想力挽狂澜,人们称之为“补天派”,他们颇有气魄,也颇有力量。有时也会出现一种时代风尚。活力释放有时是与社会相平衡的(即社会动荡束缚活力的释放),有时则是不平衡的(即社会动荡不一定束缚活力的释放,有时反而促进活力的释放,创造出一批英雄人物来)。如历史上的春秋战国时代,社会动荡分裂,而在思想文化上却是活力四射的时候,出现“百家争鸣”的局面,一大批思想家、政治家应运而生,成为中国文化的一个黄金时代。三国时代,也是社会的动荡不安时期,但正是这乱世造就了一大批英雄人物,清人赵翼说:“人才莫盛于三国,亦惟三国之主各能用人,故得众力相扶,以成鼎足之势。”^①《三国志》展现了时代的风云变幻,各种人物如曹操、刘备、诸葛亮、孙策、孙权、赵云、关羽、张飞等等,闪亮登场,充满着活力,充满着魅力。

当山河破碎、外敌入侵、社会的稳定发展受到威胁时,活力的释放也表现得相当激烈。保家卫国就成为一种响亮的口号,鼓舞着有志之士赴汤蹈火,冲锋陷阵,如戚继光抗倭寇等。有时成为一个时代的主旋律,南宋时期出现的一大批的抗敌英雄如岳飞、陆游、辛弃疾、文天祥等。当然,由于种种原因,许多传主活力的释放也常常受到限制,宏图大志无处展,一腔热血无处流。

当社会没有发生动荡、变乱,也没有出现鼎盛局面时,其发展往往是缓慢的。这是由于封建机制本身所造成的。机器已经老化,运转极为缓慢。在这种情况下,大多数人的活力已经减弱,整个时代缺乏一种积极进取的昂扬精神。但是,也有一些人物,他们想给这台老化的机器注入新的活力,想加快它的运转速度。这类人物,可以称之为“改革派”。他们气宇宏大,励精图治,确实做出了一番成就,对历史的发展起了积极的推动作用。在传记文学(尤其是史传)中,不乏这样的人才,如子产、商鞅、范仲淹、王安石、张居正等等。活力在这些人物身上没有减弱,反而得到释放。当然释放过程中不可避免地也遇到了阻力,这是活力与惰性的争斗,充满着矛盾。人的惰性属于本能,本质是一种保护,是对生命能量的节制。由于封建机制本身惰性的不断增大,改革人物有些成功,有些半途而废,甚至于以悲剧而告终。这在封建时代是不可避免的结局。

社会对活力的限制有时达到窒息的程度。这时,往往是封建专制最残酷、最暴虐的时期。即使这样,活力仍然在夹缝中迸发,以求释放出自己的能量。这种释放的结果往往是爆发大规模的农民起义,与反释放的阻力进行殊死的斗争。如陈胜、吴广领导的农民起义,他们面对死亡的威胁,进行生命的选择:“亡亦死,举大计亦死,等死,死国可乎?”他们勇敢选择为国而死,活力终于释放出来,轰轰烈烈,震撼了秦王朝的根基,这是惊天动地的壮举。尽管以失败而告终(后来的农民起义大都如此),但其活力的释放仍不失为一种有价值的释放。压迫愈深,反抗愈烈,这是中国历史的一条规律,也可以说是活力释放的一条规律。

活力释放,人的聪明才智发挥出来,进行各种创造。傅玄《马钧传》记载三国时魏国的科学家马钧,改进织绫机,发明指南车、翻车等。有时一个人具有多方面的才能,如《后汉书·张衡列传》记载张衡,既是伟大的文学家,创作辞赋诗歌,又是科学家,发明浑天仪、候风地动仪等。郭沫若给张衡墓写的碑文是:“如此全面发展之人物,在世界史中亦所罕见,万祀千龄,令人景仰。”有时传主在某个地方不能发挥才能,在另一地方却能施展开来,《左传》所记“楚材晋用”的事情非常突出,分裂时代尤其如此。有时政治上受压抑,才能无法施展,活力却在其他方面释放出来,如许多政治家成为作家,发愤著书,“诗穷而后工”。屈原无意于做诗人,但现实环境把他逼上了文学创作的道路,成为伟大的爱国诗人。柳宗元在仕途上遭贬,但他意志坚强,在逆境中不动摇,用文学之笔表现他的思想、情感。袁宏道的《徐文长传》写徐渭(字文长)政治才能无法施展,胸中不平之气发之于诗文:“文长既已不得志于有司,遂乃放浪麴蘖,恣情山水,走齐、鲁、燕、赵之地,穷览朔漠。其所见山崩海立,沙起雷行,风

① 赵翼:《廿二史札记》,王树民校证:《廿二史札记校证》,北京:中华书局,1984年,第140页。

鸣树偃，幽谷大都，人物鱼鸟，一切可惊可愕之状，一一皆达之于诗。其胸中又有勃然不可磨灭之气，英雄失路托足无门之悲，故其为诗，如嗔如笑，如水鸣峡，如种出土，如寡妇之夜哭，羁人之寒起。虽其体格时有卑者，然匠心独出，有王者气，非彼巾幗而事人者所敢望也。文有卓识，气沉而法严，不以模拟损才，不以议论伤格，韩、曾之流亚也。”徐文长的才华在诗文创方面得到发挥，反过来说，如果没有政治上的不幸遭遇，就不会有文学上的巨大创造。

综上所述，社会条件对活力的释放总会起作用，或促进、或束缚，乃至压抑。不论怎样，追求者们都在尽力地释放自己的活力，进行力的创造，其价值是值得肯定的。人的价值的体现，主要从社会属性来看的，看他对社会贡献的大小，而不是以自然生命的特性（年龄大小、寿命长短）。如何在有限的生命里，释放出更多的能量，这是古代事业家常常考虑的一个问题，他们用自己的实践回答了这个问题。

三、内在激情

个体生命为什么会释放活力，活力从何而来？从根源上看，还是传主内在的生命激情，内在的生命动力。内在激情的出现，或者活力的来源，主要有以下几个方面：

时代使命。每个生命个体都是处在一定的时代环境，环境造就人。《史记》所记项羽，在陈胜、吴广农民起义失败、主将项梁战死、秦军势力大振的情况下，勇敢地站出来，率领义军破釜沉舟，摧毁秦军主力，成为时代的英雄。曹操的自传《让县自明本志令》，可以说是他活力释放的轨迹展示，最初的愿望，只不过是“欲为一郡守，好作政教以建立名誉”。后来局势的发展使他的奋斗目标也不断发展，“欲望封侯作征西将军”，再发展以至于到了宰相地位，“人臣之贵已极”。他大胆地说：“设使国家无有孤，不知当有几人称帝，几人称王。”^①可以说，有志之士都有强烈的社会责任感，以国家利益为重。屈原处在战国时代，形势的发展使他有统一天下的愿望，希望楚国强大。苏武出使匈奴十九年，在各种困难压迫下，始终保持崇高的民族气节。诸葛亮《出师表》曰：“臣本布衣，躬耕于南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯。先帝不以臣卑鄙，猥自枉屈，三顾臣于草庐之中，咨臣以当世之事，由是感激，遂许先帝以驱驰。后值倾覆，受任于败军之际，奉命于危难之间：尔来二十有一年矣。”诸葛亮“受任于败军之际，奉命于危难之间”，正是这种时代需要，把诸葛亮推到了历史的前台。文天祥《指南录后序》叙述出使元营被扣至脱险归来的经历，表明“将以有为也”的忠贞心迹。时代造就人的追求目标，有目标就要努力，这是内在激情产生的原动力之一。

信仰的力量。在中国古代，儒家积极入世的思想、修身治国平天下的理想深深影响着人们的追求。即使在艰难处境中也要保持崇高人格：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”这种人格精神深深地扎根于人们的思想中。明代于谦《咏石灰》说得好：“千锤万凿出深山，烈火焚烧若等闲。粉身碎骨浑不顾，要留清白在人间。”就是这种精神的体现。甚至为了正义可以杀身成仁，舍生取义。而在民间，像游侠、刺客一类的人物，也有他们的信仰：“士为知己者死，女为悦己者容”，他们行侠仗义，言信行果，已诺必诚，虽有犯禁之处，但其为理想而奋不顾身的精神却永存人间。宗教的信仰也给人以震撼的力量。东晋时代的法显，以近六十岁的高龄，克服艰难险阻，西天取经。《法显传》写经过沙河时情景：“沙河中多有恶鬼、热风，遇则皆死，无一全者。上无飞鸟，下无走兽。遍望极目，欲求度处，则莫知所拟，唯以死人枯骨为标识。”《大慈恩寺三藏法师传》写玄奘西天取经的经历，也充满生死考验。第一卷记玄奘向西走到第一烽时，校尉王祥劝他回转，他回答说：“奘桑梓洛阳，少而慕道，两京知法之匠，吴、蜀一艺之僧，无不负笈从之，穷其所解，对扬谈说，亦忝为时宗，欲养己修名，岂劣檀越敦煌

^① 曹操：《让县自明本志令》，引自《三国志·魏书·武帝纪》裴松之注引《魏武故事》，陈寿：《三国志》，北京：中华书局，1959年，第32—33页。

耶?然恨佛化,经有不周,义有所缺,故无贪性命,不惮艰危,誓往西方,遵求遗法。檀越不相励勉,专劝退还,岂谓同厌尘劳,共树涅槃之因也?必欲拘留,任即刑罚,玄奘终不东移一步以负先心。”为了实现理想,决不后退一步。又如第一卷写玄奘过莫贺延碛时情景:“时行百余里,失道,觅野马泉不得。下水欲饮,袋重,失手覆之,千里之资一朝斯罄。又路盘回不知所趣,乃欲东归还第四烽。行十余里,自念我先发愿,若不至天竺终不东归一步,今何故来?宁可就西而死,岂归东而生!”“宁可就西而死,岂归东而生”,这是信念的力量。整个传记所要突出的就是玄奘这种精神。

前代楷模。前代人的积极向上精神,给后人树立典型榜样。如《汉书·苏武传》记载,甘露三年(前51),汉宣帝令人画霍光、张安世、韩增、赵充国、魏相、丙吉、杜延年、刘德、梁丘贺、萧望之、苏武十一名功臣图像于麒麟阁以示纪念和表扬;《后汉书·马援列传》记载,东汉明帝永平三年(60),在南宫云台阁命人画了二十八将的像,称为云台二十八将。这二十八人是汉光武帝在建立东汉的过程中,最具战功的将领(马援女立为皇后,明帝为避嫌没有把马援列入)。贞观十七年(643),唐太宗李世民为了纪念和他一起打天下治天下的功臣,修建凌烟阁来陈列由阎立本所画的二十四位功臣的画像。司马迁《报任安书》中有一段话很能表达这种楷模的作用:“古者富贵而名磨灭,不可胜记,唯倜傥非常之人称焉。盖文王拘而演《周易》;仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,《兵法》修列;不韦迁蜀,世传《吕览》;韩非囚秦,《说难》、《孤愤》;《诗》三百篇,大底圣贤发愤之所为作也。此人皆意有所郁结,不得通其道,故述往事,思来者。乃如左丘无目,孙子断足,终不可用,退而论书策,以舒其愤,思垂空文以自见。”文天祥《正气歌》所列的众多英雄,正是他学习的楷模。前代榜样会给后来有志之士以心灵的震撼和鼓励,产生“见贤思齐”的心理效应。

家庭教育。个人激情的产生,家庭教育也是重要的一个方面。良好的家庭教育,会对个人的人生追求产生积极影响。司马迁先祖世为史官,有良好的家庭教育,尤其是父亲司马谈临终前的告诫是他忍辱负重完成《史记》的强大动力。欧阳修《泷冈阡表》写其父亲的高风亮节以及对他的教诲、期望。正是这种教诲促使他不断上进。归有光《项脊轩志》以生动细致的笔墨写母亲对他的教诲。段玉裁《八十自序》告诫子孙:“苟能不虚其年,则永短皆幸也。苟虚其年,则年愈永,悔愈多,而所幸之有乎?”中国古代有大量的家训,体现了家庭教育的重要作用。不辱没祖先,这是许多有志之士的基本做人原则。

个人修养。内在激情的产生,还在于个人的修养。外部条件固然重要,但个人主观条件起关键作用。优秀的传主,大都有良好的个人修养,“立德”是他们首先追求的目标,尤其是汉代以后,进入仕途的大都通过读经、科举考试,儒家积极入世和君子人格的要求是他们必备的条件。有些人即使遭遇不幸,也能在逆境中站立起来。

另外,长辈、朋友的鼓励、嘱托,也是激情产生的重要方面。这里特别要提出的是,古代传记中一些重要大臣,之所以能恪尽职守,忠心耿耿,与接受先帝的嘱托有一定关系。《尚书·顾命》记载,周武王临终,把周成王托付给周公,周公忠心耿耿,辅佐周成王。汉武帝选择用托孤的方式把小皇帝和天下托付给霍光、金日磾、上官桀以及桑弘羊这几个人。霍光为首的大臣接受遗命,尽心尽责。刘备临终前将后主刘禅托付给诸葛亮。诸葛亮鞠躬尽瘁死而后已,辅佐后主,其《出师表》就是明证:“先帝知臣谨慎,故临崩寄臣以大事也。受命以来,夙夜忧叹,恐托付不效,以伤先帝之明,故五月渡泸,深入不毛。今南方已定,兵甲已足,当奖率三军,北定中原,庶竭驽钝,攘除奸凶,兴复汉室,还于旧都:此臣所以报先帝而忠陛下之职分也。”可见嘱托所产生的力量之巨大。

总之,正是由于上述一些因素,传主才具有了内在的激情,有了无限的活力。当然,许多传主的活力无法释放,出现“心在天山,身老沧洲”的悲剧,对此我们将另文论述。

新旧文人的和谐唱和

——乙巳上巳水绘园修禊的多重风景

叶君远 黄 语

摘 要:冒襄和王子禛共同参与的乙巳上巳水绘园修禊是新旧文人间的一次和谐唱和。本次雅集以篇什之富、兴趣之豪、主宾之美而深受文人企羡。在此次雅集中,诗人们一反自己平日的诗风,模仿王子禛在扬州期间的创作风格,而王子禛在此次雅集中的一般应酬之作,也得到遗民们的交口称赞。隐藏在和谐唱和背后的是遗民和仕清新贵各自不同的情感需求和利益需求。本次雅集是王子禛初期“神韵”诗在不同身份的文人间的一次成功创作实践,是之后这一诗歌风格迎合统治者口味,并为各阶层文人普遍接受的一个前兆。

关键词:冒襄;王子禛;和谐唱和;新旧文人;诗歌风格;情感需求;利益需求;“神韵”诗

顺治十七年,王子禛至扬州府任推官,掌管一府刑狱司法,在任扬州推官的五年间,王子禛与明遗民冒襄鸿雁往来不绝,雅聚不断。关于冒、王二人的交游概况,顾启先生在《冒襄王子禛交游考》(《南通师范学院学报》2006年第2期)中已作出梳理,本文不再赘述。本文所关注的是冒、王二人共同参与的一次重要文人雅集——乙巳上巳水绘园修禊,本次雅集无论是“篇什之富、兴趣之豪、主宾之美”^①,都足以令未参与之人艳羡不已,而此次雅集中众人所创作的诗歌一反常态地偏离自己原本的创作风格,不约而同地趋近王子禛于扬州期间的诗歌风格。王子禛于此次雅集中的诗作虽只为平平之作,却得到遗民们的交口称赞,这其中的缘故耐人寻味。而和谐唱和的背后,隐藏着的是新旧文人不同的情感需求和利益需求,值得我们去探究。王子禛的“神韵”诗说在扬州期间虽尚处于初步发展阶段,却已是他诗歌创作的主要风格,这一诗风在此次雅集中表现出极大的实用功能,是该诗风在未来成为文坛主旋律的先兆。

一、乙巳上巳水绘园修禊的经过

形成于夏商之际的每年三月巳日于水边嬉游采兰,以驱除不祥的修禊活动,经过长期的演变,与文人结下了不解之缘,成为文人雅集的重要形式之一。乙巳(康熙四年,1665)仲春,王子禛以书讯冒襄,三月将至水绘园,约为修禊。二月底,王子禛按部下乡至如皋,冒襄喜出望外,出郊迎之,如此郑重其事地郊迎来宾,在冒襄一生中极为罕见,可见冒襄对王子禛来访之重视。

参加修禊的诸子中,陈维崧是冒襄的盟友陈贞慧之子,寄居水绘园读书已有七八年之久,且与王子禛熟稔,是其文友。曾从陆世仪研学“身心性命之学,为人质直而好义,肃毅而温文”^②的太仓才子

作者简介:叶君远,中国人民大学文学院教授(北京 100872);黄语,福建省委组织部(福建福州 350001)。

① 杜濬:《水绘庵乙巳上巳修禊诗序》,冒襄辑:《同人集》卷一,《四库全书存目丛书》集部第385册,济南:齐鲁书社,1997年,第36页。

② 毛师柱:《端峰诗选》卷前赵贞序,《四库未收书辑刊》第八辑第22册,北京:北京出版社,2000年,第603页。

毛师柱因坐奏销案弃举业,经吴梅村之荐,至水绘园读书,也正好赶上参加此次修楔。许嗣隆字山涛,号文穆,乃冒襄之表弟,“神彩疏秀,九龄通五经”^①,后于康熙二十一年(1682)得中进士,官翰林院编修。明遗民邵潜字潜夫,“自号五岳外臣,南通州人。性傲僻,不谐俗,好谩骂人,人多恶之”^②。“慕如皋风土而卜居焉,博极群书,工诗精篆隶,持风节不屑下人,贫甚,无妻子童仆,卖文为活”^③,参与乙巳修楔的时候,邵潜已是八十五岁高龄,带病参与修楔后不久就下世了,这是他人生中最后一次参加文人雅集。冒禾书、丹书为冒襄二子,也名列此次修楔中。参加此次修楔的八个人中,王士禛是仕清新贵,冒襄、邵潜是明遗民,陈维崧^④、冒禾书、冒丹书乃遗民之后,毛师柱已弃举业,肆力为诗,许嗣隆当时尚未中进士,为后进学子。这些人中,有仕清者,也有忠明者,有带遗民情愫的遗民后代,也有汲汲于文名、功名的新朝学子。这些带着不同政治思想倾向的文人,在水绘园中上演了新旧文人和谐唱和的雅集盛会,吸引着我们去探究其中各种不同情愫的碰撞。

乙巳三月初三日,“天色明霁,桃花未落,春泥已干,风日满美,微云若绡,舒卷天际”^⑤,前几日的春雨使得水绘园生意盎然,葱翠可人,园中晴丝飘荡,繁英偶落,台榭掩映于笼翠之间,一水碧波森森粼粼,令人心旷神怡。王士禛、冒襄等人先于寒碧堂中品茗,茗罢折入枕烟亭观赏文待诏衡山之《兰亭修楔图记》,后泛舟洗钵池,池上蝶舞蛉绕,水云一色,春风习习,众人陟小三吾后踞月鱼基小酌数巡,复归枕烟亭。胜景美醇引人诗情,王士禛遂提议,“诗不限韵,人不一体”^⑥,宾主各踞一景,即兴作诗,共得诗三十八首,包括五言古、七言古、五言律、七言律、五言绝、七言绝六种诗体,冒襄所辑之《同人集》存有“乙巳上巳修楔倡和”诗^⑦,陈维崧、杜濬分别为之作《水绘庵乙巳上巳修楔诗序》,冒襄作《水绘庵修楔记》以纪之。修楔当晚,宾主还一起观赏了冒氏家乐演出的《紫玉钗》和《牡丹亭》,但此次观剧,只有冒襄在《水绘庵修楔记》里一语提及,此外再无任何文字记载,故而可以推定,此次水绘园修楔的重心在于诗歌创作,而非戏剧观演。王士禛逗留如皋数日间,六集冒襄水绘园,良辰美景,赏心乐事,可谓文坛盛事,令人企羡。

雅集诗人尽情描绘着明媚的春光和如画的园景,不时回顾千年前的兰亭雅集,歌颂本次雅集的盛况和难得。“此会真难继,吾侪共举杯”^⑧,“良朋双绝代,儿辈两盈阶”^⑨,“人生聚散不可忘,且须痛饮累百觞”^⑩,“年似永和饶丽景,客同大令自名流”^⑪,这一幅幅宾主和谐唱和的图景,和雅集诸人的身份、经历之迥异甚不相符,这些新旧文人各有各的愁苦之处,何以此刻能欢愉若此?陈维崧的《洗钵池泛月歌》道出了其中的缘故:

君不见会稽修竹应非昨,王谢清言不复作。伯时丹粉久漫漶,江左巾箱悉零落。人生胜游岂易哉,眼中之人况不恶。酒酣夜阑唤奈何,万事一往如流波。人生有情且作达,忆昨哀乐何其多。^⑫

人生苦痛无时不有,与其沉浸于其中,不如将之消解于欢宴胜游中,这是经历了人生起落、世间沧桑,

① 杨受廷:《嘉庆《如皋县志》卷十六《人物》,第19页。

② 王士禛:《池北偶谈》,北京:中华书局,1997年,第434页。

③ 杨受廷:《嘉庆《如皋县志》卷十七《流寓》,第220页。

④ 陈维崧参加乙巳上巳水绘园修楔时尚未仕清。

⑤⑥ 冒襄:《巢民文集》卷四《水绘庵修楔记》,《续修四库全书》集部第1399册,上海:上海古籍出版社,第599—600页。

⑦ 需要指出的是《同人集》中的“乙巳修楔倡和”并无囊括参与修楔的所有人的作品,有些修楔诗散见于各人的诗集中,如《冒襄诗集》卷三《乙巳上巳王阮亭先生同其年亦史山涛及禾丹两儿修楔水绘庵即席分体限韵》、卷五《同王阮亭使君洗钵池泛月》等。

⑧ 冒襄:《冒襄诗集》卷三《乙巳上巳王阮亭先生同其年亦史山涛及禾丹两儿修楔水绘庵即席分体限韵》(其三),《续修四库全书》集部第1399册,上海:上海古籍出版社,第523页。

⑨ 冒襄:《冒襄诗集》卷三《乙巳上巳王阮亭先生同其年亦史山涛及禾丹两儿修楔水绘庵即席分体限韵》(其四),第523页。

⑩ 王士禛:《修楔水绘庵即席分体》(其十),《同人集》卷七,第289页。

⑪ 邵潜:《乙巳上巳修楔倡和》,《同人集》卷七,第289页。

⑫ 陈维崧:《洗钵池泛月歌》,《同人集》卷七,第291页。《湖海楼诗集》卷二《洗钵池泛月歌》语句稍异,为“男儿有情且作达,往事哀乐何其多”。

极度感伤后的无奈释然。冒襄早年心怀满腔报国之志,驰骋海内、积极用世,无奈遭遇国变、归隐乡里,却不时遭宵小欺凌,不得安生。在经历了亡国、家变后,陈维崧长期寄人篱下,坎坷的人生境遇及冷酷的现实逐渐磨灭他心中的故国之念及从父辈那继承来的遗民气节,他开始汲汲于仕进,却屡试不售,怀才不遇的落寞感充斥着他的内心。王士禛刚经历了兄长王士禄无端被牵连入狱、论罪落职的沉重打击,使得“本无宦情”^①的他更加看清了官场的黑暗。众人心中的块垒于嘉会雅集中得到暂时的消解,人生苦短多难,于欢乐之时且须尽欢,时代与机遇是自己所无法左右的,只能无奈地逼迫自己淡定地接受现实。

二、杜濬、冒襄对王士禛修楔诗的评价及其原因

由于晚至而没赶上此次修楔的杜濬对王士禛于修楔时所作的诗歌有这样的评价:

吾于七言古颇窃自负,而独意忌王阮亭,今读上巳十首则益有不及之叹矣。或问此诗妙处,余举成句答之,曰“罗袖动香香不已”,曰“挥毫落纸如云烟”,曰“白云欲尽难为容”,曰“近来海内为长句,汝与山东李白好”。也问余七言古自负处何在,余曰:“但觉高歌有鬼神,焉知饿死填沟壑。”如此而已,此诗既经巢民记中品定精详,余特为识在修楔之后,以得避此劲敌,亦属有幸哉!^②

王士禛的《池北偶谈》里也存有一段杜濬对自己于此次修楔中所作诗歌的评价:

康熙三年,予与杜于皇(濬)、陈其年(维崧)辈同在如皋,修楔于冒氏水绘园,赋诗。或问杜:“阮亭诗何如?”答曰:“兴酣落笔摇五岳,诗成啸傲凌沧洲。”又问:“君诗何如?”曰:“但觉高歌有鬼神,谁知饿死填沟壑。”^③

这两段评价其实表达的是同一个意思,杜濬认为,阮亭于水绘园修楔中所作的诗歌放旷不拘、气势宏大、自然天成、毫无凿琢之痕,并举李白《江上吟》“兴酣落笔摇五岳,诗成啸傲凌沧洲”概之,此一诗句常被用来形容太白之诗的风格,杜濬举于此,实是以阮亭方之太白。王士禛饶有兴致地把杜濬的评价载入《池北偶谈》中,说明他是很受用于该评价的,他乐于看到别人将之与李白对举,因为这既是对其诗歌艺术造诣的肯定,也是对其文坛地位的认可。然细览王士禛于乙巳上巳修楔所作诗歌,既无太白的旷达之气,也无李诗之自然天授,只是一般的酬唱之作,杜濬之评实乃过誉。王士禛之后的另一大诗人翁方纲在评论这组诗时说:“是坐间立就者,实有兴会而肌理不密。”^④明确地批评这组诗作乃雅集即兴之作,有偶发之意趣,却言之无物。清人田同之曾云:“诗中篇无累句,句无累字,即古人亦不多觐。惟阮亭先生刻苦于此,每为诗,辄闭门障窗,备极修饰,无一隙可指,然后出以示人,宜称诗家谓其语妙天下也。”^⑤可知王士禛之力作,多融合前人精华,苦吟冥想乃成,而挥毫立就之篇,如水绘修楔组诗者,诗思不密,修饰不精,就不一定都能达到不可指摘的艺术水准。再看冒襄《水绘庵修楔记》中对王诗的评价:

先生跛脚坐楼上,隐囊侧帽,望若神仙。摇笔俄顷得七言古十章,一气倾注,首尾无端,大海回风,神龙不测,其兴酣淋漓,几欲乘风而去矣。^⑥

王士禛被冒襄形容得气度非凡、宛若谪仙,恭维奉承之意溢于言表。杜濬、冒襄均年长王士禛二十三岁,于明亡后隐逸不仕,尚气节,皆为坚定的遗民,擅长诗文,在文士中享有深望。杜濬多次谢绝富贵

① 王士禛:《与冒襄书》(其五),《同人集》卷四,第170页。

② 王士禛:《修楔水绘庵即席分体》诗后注,《同人集》卷七,第289页。

③ 王士禛:《池北偶谈》卷十四,第326页。

④ 王士禛:《渔阳精华录集释》,上海:上海古籍出版社,1999年,第486页。

⑤ 田同之:《西圃诗说》,《续修四库全书》集部第1714册,第420页。

⑥ 冒襄:《巢民文集》卷四《水绘庵修楔记》,第600页。

者的求诗拜访,于气节有污者如钱谦益之辈,虽亲造其门而不纳,“惟故旧徒步到门,则偶接焉。门内为竹关,关外设坐,约客至,视键闭,则坐而待,不得叩关,虽大府至,亦然”^①。冒襄自称:“凡我故人有富贵者,余概不先寄书。”^②以不攀附富贵自居。如此旌尚气节、恃才放旷的二老何以对王士禛这个晚学后生、清廷官员如此推崇备至?

王士禛出身山东新城世代官宦之家,明亡后,伯父与胤自缢殉国,祖父象晋以遗老归隐乡里,故王士禛也算是遗民之后,比一般官员在情感上更接近遗民,也更易得到遗民的接纳。王士禛任扬州推官后,丝毫没有以权压人的官架,他广交布衣,其中不乏遗民逸老,他不仅与遗民酬唱不绝,还从物质、现实中给予力所能及的帮助,这使其在遗民中享有很好的声誉及较高的地位。杜濬对王士禛的喜爱应是缘于对其诗的由衷欣赏,杜濬诗学杜甫,诗作“雄浑高确,能直抒其胸臆而涵蓄蕴藉,无卑俚易尽之陋”^③,这与王士禛崇尚盛唐之音,标举“典、远、谐、则”的诗学观点不谋而合。康熙元年(1662),杜濬曾为王士禛的《渔洋山人诗集》作序,不久后与之泛舟红桥,和其《浣溪沙》词,当陈允衡刻王士禛的伯父与胤遗作《陇首集》,并合集于《诗慰》时,杜濬欣然为之作跋。康熙三年(1664)正月初七,王士禛走访杜濬,与之清谈竟日,同年三月,二人共同修楔于红桥,杜濬和王之《冶春诗》,王士禛将修楔所作诗刻为《阮亭甲辰诗》,杜濬再次为之作序。杜濬与王士禛的交往多依托于文学交流,杜对王的情谊是建立在对其文学才华的由衷欣赏之上的。中国文人的恶习之一,仇我者诋之,亲我者誉之,喜从主观情感出发评价事物,所以杜老一得王士禛之修楔诗,便迫不及待为之延誉了。

冒襄之父起宗与王士禛之伯父与胤为同年,故而冒、王之间有故交之情。另外,冒襄也非常欣赏王士禛之诗才。顺治十四年(1657)八月,为送杨通久兄弟归济宁,王士禛与东武丘石常、清源柳焘、益都孙宝侗等诸名士雅集于大明湖畔,举秋柳社。自古文士有悲秋之传统,方其时,大明湖畔丛柳随风轻拂水际,柳叶乍染秋色,微黄欲坠,令王士禛怅然有感,赋《秋柳》诗四章,一时和者就达数十人,此后《秋柳》诗传唱大江南北,和者益众,王士禛的文名也随着《秋柳》诗传遍五湖四海。顺治十七年(1660),王士禛任扬州推官伊始,冒襄就作《和阮亭秋柳诗原韵》四首和之,情韵格调追步阮亭原诗,堪为众多和诗中的上品,并作《秋柳和诗引》阐发关河摇落、台苑凄凉之恨。此外,冒襄在国变后境遇遭际的变化,使得他不得不一改恣肆孤傲的秉性,屈首与权贵之人交游。冒家虽富甲一方,但国变后已无往日的豪势可凭,渐为乡里奸猾欺凌。因此,其结交掌地方刑狱的府推官,未尝没有托庇之意。冒襄在与王士禛交往过程中表现出来的热情超乎寻常,这与冒氏当时的境况有着莫大的关系。冒襄出身官宦世家,鼎革后隐居如皋,广交天下名士,招致无虚日,家道渐衰。“襄既隐居不出,名益盛。督抚以监军荐,御史以人才荐,皆以亲老辞。康熙中,复以山林隐逸及博学鸿词荐,亦不就。”^④冒襄祖上的功名皆来自故明,其本人为保持遗民气节,自绝仕途,不赴清廷征招。如此,冒氏无论在权势还是家境方面都已大不如前。此外,冒襄曾于辛巳、壬辰两次疏财赈荒,“所全活者不下数十百万”,“然皋俗喜訾訾,不乐人为善,其异己者又群为不根之语以甚之”^⑤。在冷嘲热讽、恶意中伤的环境下,冒襄始终隐忍着,“匪不能言,匪不敢言,念先人席极盛时,世以靡争忘怨自处,改革后余十七年来,诟唾到门及面未常与人色忤”^⑥。甚至连子孙四世守护的逸园放生池被邻人凿塘排水,竭泽而渔,也只能“目惨心摧不敢问”^⑦。在这样的情势下,他只有两条途径能改变境遇:其一,子嗣取得功名。王士禛在壬寅冬给冒襄的信中提到:

亟引秦箫传闻近状,知鬼域伎俩,无所不至,唾面自干固是一着,然源源而来,殊不可训,宵

① 赵尔巽:《清史稿》卷五〇—《遗逸二·杜濬传》,北京:中华书局,1976年,第13859页。

② 冒襄:《巢民诗集》卷一《五君咏》引,第484页。

③ 杜濬:《变雅堂遗集》卷一《附录》,《续修四库全书》集部第1394册,第168页。

④ 赵尔巽:《清史稿》卷五〇—《遗逸二·冒襄传》,第13851页。

⑤ 陈维崧:《苏孺人传》,《同人集》卷三,第103—104页。

⑥⑦ 冒襄:《巢民诗集》卷二《逸园放生池歌》引,第495页。

小之辈起而效尤,此岂可郁郁久居者哉?以弟臆,今惟中翰一席,地望清华,无仕宦之苦,而可为门户之计,计无出此,谷梁、青若有一于此亦足矣。^③

王士禛推心置腹地提出能有效杜绝宵小欺凌的最好办法就是冒氏子弟能得一功名,其实冒襄早已明白此点,从顺治十一年(1654)始,就携儿应试金陵,后又先后遣两儿游学京师,从龚鼎孳治学,数年不归,以博一第,然终未如愿。其二则是广交权贵,以得庇护。在这一点上,冒襄热衷于与王士禛的交往就是显例。王士禛仕扬期间,冒襄不仅为王士禛画屏障,多次题扇面,亲访寓所,送端午节礼、生日礼,还为王所著的《渔洋山人诗集》、《维扬信献》作序,将自己所珍藏的董其昌纪游小帖作跋后割爱相赠,为作寿诗,等等,可谓无所不用其极。而冒襄的屈尊下交也得到回报,王士禛不仅为其弟冒襄延誉、为其子丹书多次托友相助(未详何事),从各种渠道帮冒襄了解如皋练饷之事,更重要的是,在冒襄受乡中宵小欺辱的时候,能挺身而出,惩治那些狂妄之徒,冒襄的良苦用心终得回报。在现实利益面前,冒襄对王士禛极尽拉拢之能事,对其诗作自然也是赞不绝口,视为天成。

三、修楔背后新旧文人的情感需求及利益需求

乙巳上巳水绘园修楔是冒襄和王士禛等人一起参加的具有代表性的文人雅集。在这次雅集中,新旧文人和谐唱和,丝毫没有因为彼此的身份、政治倾向的不同而产生任何龃龉。清初的知识分子,从政治倾向上划分,可分为忠明的遗民,仕清的新贵,及处于灰色地带的,多数成长于新朝,无明确政治倾向,或具有飘忽不定的政治倾向的一般知识分子。政治局势发展到康熙四年(1665),以明遗民为代表的旧文人内心基本都已别无选择地渐趋平静。回顾乙巳前几年的时政,会有助于我们了解明遗民这份无助的平静。顺治十八年(1661)十二月,清平西王吴三桂率军入缅,缅人惧清之强大兵力,执南明永历帝朱由榔以献。康熙元年(1662),吴三桂在昆明用弓弦绞死南明永历帝,南明最后一个政权就此覆灭。同年,当时抗清最为有力的明将郑成功病逝台湾,其子郑经继承父业。在这一年,鲁王朱以海亦病逝。康熙二年(1663),在荷兰师船的协助下,耿继茂、施琅率师攻郑军,克厦门,取浯屿、金门二岛,郑经退守台湾。康熙三年七月,清廷以施琅为靖海将军,征台湾。同年,另一位具有重大影响力的明将张煌言被浙江总督赵廷臣擒获,旋被害。至此,中国大陆已无成规模的抗清势力,清廷逐渐控制了大江南北。清廷为稳定民心,减少因灾荒和赋税过重而造成的流民现象,经常减免各地灾赋,如顺治十八年免直隶、江南、河南、浙江、湖广、陕西各州县被灾额赋有差,康熙元年(1662),免直隶、江南各州县灾赋有差。二年(1663),免直隶、江南、江西、河南、陕西、浙江、湖广、四川、云南、贵州等省二百七十余州县灾赋。三年(1664),免顺治十五年以前逋赋,免直隶、江南、江西、山东、陕西、浙江、福建、湖广、贵州等省一百二十一州县被灾额赋有差。

清政府通过武装镇压和税赋减免等措施,武力和怀柔政策并用,逐渐控制了大江南北的局势,各地民众的抗清情绪渐趋平复,毕竟百姓揭竿而起为的就是过安稳的生活,所谓国家社稷、夷夏大防是食禄者所谋之事,只要皇帝让百姓安生过日子,百姓对于谁做皇帝是无所谓的。中国文人以格物致知、诚意正心、修身齐家、治国平天下为行事准则和理想,维护家国之兴及严守夷夏大防均是传统文人自认为的天职。明清鼎革二十多年后,多数遗民年事已高,甚至到了耄耋之年,虽仍解不开夷夏大防的心结,但在抗清势力已趋殆尽的情势下,遗民们纵然百般不情愿,却也只能别无选择地接受现实,接受新王朝的统治,甚至寻求如何在新王朝下更好地生存。人失望久了,就会变成绝望。在永历皇帝、张煌言被害,鲁王监国、郑成功过世后,遗民们复明的心最终绝望了。“沧海于今已化

^③ 王士禛:《与冒襄书》(其十五),《同人集》卷四,第172页。

尘”^①，此时他们的心与其说是死寂，不如说是历经狂风暴雨后的平和。

复明理想的破灭及清政府通过“通海案”、“奏销案”等一系列案件的大肆捕杀打压，使明遗民陷于沉寂，行为上的抗清活动已基本停止。遗民在无望的抗争及血腥的镇压下，逐渐认清并承认明朝已经灭亡这个事实。毕竟满清王朝已用暴力和怀柔政策巩固了自己的政权，成为国家的合法统治者。遗民出于忠孝之念，执意坚持自己对前明的忠贞，不入仕途，不受征召，这是一种坚持遗民气节的姿态，他们所不能接受的是清政权本身。而这些具有儒家传统思想的遗民同样难以舍弃经世济国的理想，固执地坚持学而优则仕，国家社稷乃士人之责任的原则。所谓“夫新旧即移，天地犹吾天地，民犹吾民，物犹吾物，宁有睹其颠沛，漠然无动，复为之喜形于色者耶？”^②遗民自己出于忠孝的原则不能出仕，而出于济世的原则却鼓励后代求取功名。原本一体的儒家思想原则，在异族鼎革的冲击下，分由两代人去承担和完成。另外，遗民们对清廷和清官员有严格的甄别，在他们看来，清廷是异族的统治核心，代表的是满清贵族的利益，而官员，特别是地方官员，推力田，兴科教，倡民风，净人心，是替民行道，代表的是天下众生的利益。故而，大部分遗民虽抵触清廷，却并不拒绝和清官员往来，这从精神层面上看，与他们坚守的道义并不矛盾，从现实利益的层面上看，他们不仅可以从清官员那里得到有利于后代仕进的人脉资源，还可以在官员的庇护下得到一些自己出于道义而主动放弃的特权及保障，和官员的交往甚至成为他们自矜于世、抬高身价的资本，如冒襄就曾云：

改革初随先宪副投闲，久安耕凿，国初如按台姜公指名荐举，嗣制台蔡公总漕淮上抚军、林公开府海陵，咸垂注下交，襄惟杜门守分。后巡海按部不登宪院，驻节荒园，式庐之后继以旌门。犹忆水槛片席侍蔡、林两公小坐，而提督杨少保亦过访，相与流连永日，下邑至今侈为美谭。即今小儿在都，蔡公与栢乡相国、合肥司马推解卯（笔者注：原文为“卯”）翼有加。^③

字里行间流露出与清官员交往而倍感自豪的情绪，这就无怪乎其对与王士禛的交往表现出超乎寻常的热情了。

而仕清的新贵如王士禛者，作为在异族政权下生存的汉族官僚，他们缺乏对满清政权在本原上的认同感，夷夏大防之念世代传承，流淌在汉族知识分子的血液中，披发左衽、称奴于夷与华夏文明的优越感在他们内心深处碰撞、纠结。对汉文化在精神上的依托，使得王士禛身为清朝新贵却依然流露出对前朝若有若无的哀思及对遗民、义士的同情和敬重。在扬州期间，王士禛敢于为乙酉抗清至死的南明弘光政权的扬州知府任民育及殉国的鲁王监国政权的行人司行人杨定国作传。清廷对待甲申、乙酉之变的态度是不同的，崇祯殉国，明乃亡于李自成之手，满清打着为明之君父报仇的旗号入关，故甲申之殉国士大夫是受到清廷的赞颂的。而南明弘光政权则是灭于满清铁骑，乙酉殉国之士皆仇视满清，故清廷对乙酉死节之士的事迹采取避讳的态度。任民育死节之事，于郡志皆避讳不书，王士禛却冒此大不韪为之作传，还自云“予惧其无传也”，担心任民育之抗清壮举，赤胆为明的精神不为后人所知，且称任、杨二人乃“死义”^④，抗清殉明乃死义，言下之意，清之灭南明实乃不义。从为任、杨二人作传一事，可透露出王士禛潜在的民族情感。且在扬州期间，王士禛不拘身份，广交方文、孙枝蔚、彭孙遹、余怀、董以宁、黄永、巩宗子、丁胤、纪映钟、林古度、冒襄、邵潜、归庄等遗民，并与之诗文唱和不绝。

① 冒襄：《巢民诗集》卷四《丁酉中秋后四日陈其年、方田伯、吴子班、刘王孙同两儿雨宿秦淮寓馆，即席限韵》（其二），第535页。

② 金堡：《徧行堂续集》卷四《李灌溪侍御碧幢集序》，《四库禁毁丛刊》集部128，北京：北京出版社，第394页。

③ 冒襄：《巢民文集》卷三《上甯越台书》，第589页。

④ 王士禛：《渔洋山人文略》卷五《任民育杨定国传》，《四库全书存目丛书》集部227，第60页。

虽然王士禛同情义士、广交遗民，且于诗歌中不时隐晦地流露出对故国若有若无的哀思^①，但并不意味着他具有忠明反清的思想，相反地，他是坚定地站在维护清政权统治的立场上的，这样的政治倾向从他的诗歌中不自觉地流露出来：

《润州怀古二首》(其一)

楚云直下大江流，铁瓮城高落木秋。宋帝南徐犹作镇，萧公北顾更名楼。江山胜迹留三国，海道烽烟动五州。见说孙卢西犯日，青燐白浪使人愁。^②

《频岁》

频岁孙恩乱，帆樯压海头。传烽连戍垒，野哭聚沙洲。司马能清野，天吴渐稳流。江淮非异土，漂泊汝何忧？^③

这两首诗作于顺治十七年和十八年，隐射顺治十六年郑成功率兵北伐之事，王士禛在诗中把抗清的郑成功比作晋代犯上作乱，残暴嗜杀的海贼孙恩，表明他的立场是站在拥护满清统治上的，他并不希望郑成功北伐成功消灭满清政权，因为他自己连同兄长皆是在清政权下获得功名，跻身统治集团内。王士禛仇视郑成功北伐，除了出于自身的身份而自然生发的情绪外，还有一个原因就是北伐失败后引发的顺治十八年的“通海案”牵连甚广，使王士禛的一些友人也不幸牵涉其中。作为掌管扬州刑狱司法的官员，王士禛不得不参与审理该案件，令他挣扎于职责与民族情感之间。《渔阳山人自撰年谱》中有惠栋的一段注文，让我们能更真切地了解当时的情况：

先是海寇犯江上，宣城、金坛、仪真诸邑有潜谋通贼者。朝命大臣谳其狱，辞所连及，系者甚众。监司以下，承问稍不称旨，皆坐故纵抵罪。山人案狱，乃理其无明验者出之，而坐告讐者。

大臣信其诚，不以为忤，全活无算。^④

王士禛在不违反律例的前提下，对查无实证的受牵连者网开一面，尽力庇护，而这些受牵连者有些也并非被冤枉，当郑成功攻克镇江、瓜州后，大江南北为之震动，遗民们欢欣雀跃，长江流域众多州县望风归附。王士禛既同情、敬重遗民的遭遇和节操，又仇视残明势力的反攻，这是他思想中民族情感和现实利益的冲突，这一冲突来源于王士禛汉族文人与清朝官吏兼具的双重身份。王士禛具有极为理性的自我控制力，能于职务上尽其所能，尽忠职守，公务之余，以其诗歌为媒介，广交遗民，使这两种身份及由此产生的矛盾情感得到最大程度的调和。

无论是民族情感也罢，现实利益也罢，都是新旧文人生命中必须面对的问题。对满清政权民族认同感的缺失，促使王士禛乐于结交遗民，也许从与遗民的交往中，可以使他的民族情感得到补偿，心灵得到安慰。而如冒襄这样的遗民，本为传统的汉族知识分子，他们于明末已经习惯了审美的人生态度及优越的生活品质，易代后的乱离和既有权利的丧失，使他们亟须找到新的依靠和保障。于是新旧文人就毫无隔阂地结合在一起，乙巳上巳水绘园修禊展现给我们的，正是各取所需的心态下，新旧文人的和谐唱和。

四、水绘园修禊对于“神韵”诗的实践意义及此次雅集的影响

乙巳上巳水绘园修禊之所以能实现新旧文人的和谐唱和，除了雅集众人出于各自的立场和现状，有与对方维持一种友好关系的需求外，还在于参与的文人于雅集中选取了恰当可行的诗歌风格。

① 如顺治十八年(1661)，王士禛至南京，宿抗清遗老丁胤水阁，并与之泛舟秦淮，酬唱连日，所作《秦淮杂诗二十首》。大概由于深浸金陵城、秦淮河的浓厚历史兴亡感中，而流露出怅惘哀愁之意，然其对故国兴亡的哀思之情的流露控制得恰到好处，总能处于似有似无的临界线，令人不可捉摸。

② 王士禛：《王渔阳诗集》卷八《润州怀古二首》，上海：锦文堂，1921年，第4页。

③ 王士禛：《王渔阳诗集》卷十二《频岁》，上海：锦文堂，1921年，第5页。

④ 王士禛：《渔洋精华录集释》附录《渔洋山人自撰年谱》，第2017页。

在参与修禊的诸人中,除王士禛为诗坛圣手外,其他各位也均为骚雅之士。冒襄“富有才情而兼英雄之正骨”^①,所为诗“沉郁顿挫,清新俊逸,无所不有,婉转以附物,惆怅而切情”^②,陈维崧早年学诗于陈子龙、吴梅村,得其风华秀缛之貌,“又益之以风力,极之以含蓄”^③,游于唐、宋、元、明间,极具风秀骨力。毛师柱“夙以文艺振藻于时”^④,所作诗“既清丽以多姿,复闲淡而有味”^⑤。原本诗风各异的众人,于此次修禊中却作出风格相当类似的篇章,均为模山范水、批风抹月之作。这些诗歌中,满眼皆是诸如“离墨山中一宵雨,竹鸡白鹇相应啼”^⑥、“幽禽时一鸣,絃情向春华”^⑦、“坐来亭榭清于画,何处笙歌细若丝”^⑧、“柳幕风含春似海,花堤气暖水如云”^⑨的诗句,自然悠闲,平缓冲和,诗中有画,却不直露感情色彩,不显见个性特征,放置一处,难辨为何人所作。应该说,众文人于雅集中创作出风格趋同的诗作并非缘于某个人的刻意倡导,而是众人在无意识中做出的最符合实际情境需求的选择。要使包含着不同身份、不同思想倾向的众文人汇聚一处和谐唱和的关键,就在于避开情感矛盾,他们各自不同的情感若放任自由地抒发,只会令场面尴尬,难以收场。既然众人皆有和谐交游之心,在潜意识中就会选择一种能够隐去个人情感的风格来进行创作。细观众人所作之诗,风格一致地趋近王士禛于扬州期间的诗歌风格。王士禛于扬州的五年间,著作颇丰,诗文集就有《过江集》、《白门前后集》、《壬寅集》、《入吴集》、《癸卯诗集》等,此外还举行了多次如红桥唱和、冶春唱和等大型雅集酬唱,其诗歌对于当地文人早已耳熟能详,其创作风格也为众人所熟知。王士禛在当时,虽还没提出成熟的“神韵”说,但其诗已初具神韵诗之风格,善于融情入景,于看似不经意、实则细腻的景物描写中透露出诗人似有似无、若隐若现的情感,以达到超逸、淡远、自然、含蓄的效果。参与此次雅集之诗人不约而同地采用了这种手法创作诗歌,除了对王士禛本人诗歌风格的欣赏与喜好外,更重要的是由于这种朦胧、隐晦的风格更容易隐藏各自的情感,使得这些不同身份、不同思想倾向、不同风格特征的新旧文人共创出祥和的氛围,和谐唱和,酬唱中时而飘过几缕隐现的情丝,不可捉摸又耐人寻味。这种风格的诗歌为神韵诗的早期形式,由于它对情感的含蓄涵盖,作者能在一定的尺度中既安全又有效地抒发自己情感。嘉庆《如皋县志》载:王士禛“顺治十七年授扬州推官,公正严肃,文藻赡丽,尝按行皋邑,修禊水绘园,赋诗谈讌,于政事无留滞,皋人深被其泽”^⑩,并于《艺文志》中存录其修禊诗八首。如皋之人深被王士禛之“泽”,除其勤于政事、公正严明外,其修禊水绘园,推广风雅之举,也给如皋人民带去了精神食粮,可以说,王士禛之修禊水绘园,是其神韵诗风在如皋的一次重要传播。

如果将水绘园修禊看成当时文坛的缩影,神韵诗能将情感差异较大的众修禊文人涵盖于其中,其成功实践初步显示出它强大的实用性和可行性,预示着它可能同样适用于情感倾向更为纷繁的文坛。军事上的成功打击、统治力度的加强使清帝国逐渐呈现出蒸蒸日上的发展趋势,扫除军事威胁后的大一统的国家最紧要的任务就是统一人心,而这恰恰是最难办的事,因为这无法用蛮力达到,而是需要有一个既有利于自己统治,又能为大众普遍接受的学说或理论来协助完成。陈维崧评王士禛诗“温而能丽,娴雅而多则,览其义者,冲融懿美,如在成周极盛之时焉”^⑪。王士禛的“神韵”说崇尚盛唐山水诗之超逸、淡远,体现出温柔敦厚、平和冲淡的情感,此类模山范水的作品呈现出的太平盛世下文人闲适、从容的心境让统治者感到安心,并予以赞同。而该诗说中含蓄深远、意蕴悠长的一面又

① 陈继儒:《冒辟疆寒碧孤吟序》,《同人集》卷一,第19页。

② 倪元璐:《冒辟疆朴巢诗序》,《同人集》卷一,第21页。

③ 陈维崧:《陈迦陵文集》卷四《与宋尚木论诗书》,《陈迦陵诗文集》,上海:商务印书馆,1936年,第50页。

④⑤ 毛师柱:《端峰诗选》卷前赵贞序,第602-603页。

⑥ 王士禛:《修禊水绘庵即席分体》(其六),《同人集》卷七,第288页。

⑦⑧⑨ 陈维崧:《乙巳上巳修禊倡和》,《同人集》卷七,第289-290页。

⑩ 杨受廷:嘉庆《如皋县志》卷十五《名宦》,第19a页。

⑪ 陈维崧:《陈迦陵文集》卷一《王阮亭诗集序》,《陈迦陵诗文集》,第6页。

让怀有各种丰富情感的文人得以隐晦地抒发情感,让读者在含蓄的诗意中用想象去填补情感的留白空间。可以说,这是统治者与文人间互相妥协的平衡点,而后来王士禛“振兴诗教于上,而变风变雅之音渐以不作”^①,有力地证明了统治者所选中的这个妥协平衡点的强大作用。尚处于发展初期的神韵诗在乙巳上巳水绘园修楔中调和矛盾、增进和谐气氛的成功实践,可以说是这一诗歌风格在后来风靡全国,成为上自统治者、下至拥有各种不同情愫的文人普遍接受的文坛主讴之诗风的先兆。

乙巳上巳水绘园修楔是王士禛在扬州(当时如皋县隶属扬州府)期间参加的几次大型酬唱雅集之一,由于晚至而不及参与的杜濬深以此为憾,为撰《水绘庵乙巳上巳修楔诗序》,认为此次修楔“篇什之富、兴趣之豪、主宾之美”^②更甚于兰亭修楔,这虽为溢美之词,但也反映出了没能参与修楔的文人的企羡、向往之情。冒襄在后来的诗文中多次回忆此次雅集,以能够参与其中为人生一大幸事,王士禛在《池北偶谈》、《居易录》、《香祖笔记》、《渔阳诗话》等书中亦频频提及水绘园修楔,并有诗回顾此次盛会云:“回首上巳日,渌水开名园。临泛沂洲岛,赋诗映潺湲。片月岩际出,流照苍篴根。晨鼓已复鸣,流连别山樊。为乐能几时,信宿还西辕。”^③可见水绘园景色之美,文人诗酒之娱深印渔洋之心。由于王士禛的政治职位、文坛地位的不断提升,而使得乙巳上巳水绘园修楔成为文人心中所企羡的盛会的典范,同时,它作为一次人生经历,在参与者生命中所占有的重要性也相应地得到提升,如嘉庆年间修的《如皋县志》里邵潜的传中写到“邵潜……年八十有五,同济南王司李阮亭修楔于冒辟疆水绘园”^④,在短短的传记中煞有介事地记入此事,可见乙巳上巳水绘园修楔已成为世人眼中、邵潜生命中具有代表性的大事。而参与雅集的诗人与王士禛在酬唱中建立的情谊,甚至成为评判他们诗歌优劣的标准。王抒为毛师柱的《端峰诗选》所作的序中称毛诗“诸体皆善,近作尤工,既清丽以多姿,复闲淡而有味,高者固已追踪王、孟,次亦可以嗣响钱、刘,斯诚诗格之最上者已。余两至京师见家阮亭宫詹,必以毛生为问,云司李扬州时,极文酒流连之欢,宫詹为当代作者,苟非有不可忘,何以使之不忘如是。即宫詹之问,可以知亦史之诗矣”^⑤。文坛领袖王士禛之询问毛师柱近况,使得毛师柱的诗作成就在世人眼中得以提升,当年的雅集在多年之后对后学之士尚有强大的影响,不可不为之感叹也!

冒襄的私人园林水绘园因王士禛等重要文豪的来访而更加受到世人的关注,和历史上的“金谷”、“玉山”一样,逐渐成为文人雅集盛会的象征符号,吸引着更多文人的向往和来访。而王士禛修楔水绘园同时也带来了一些文学以外的影响,那就是冒襄在如皋的地位得到一定程度的保证,乡中宵小在修楔之后的一段时期内,嚣张气焰有所收敛。而贫困潦倒的遗民邵潜因王士禛的亲访其庐,为之赋诗^⑥,并邀之修楔水绘园而受到邑令的特殊照顾,即日免其徭役^⑦,这些都是王士禛个人影响力辐射作用的结果。

[责任编辑 刘 培]

① 陈维崧:《陈迦陵文集》卷一《王阮亭诗集序》,《陈迦陵诗文集》,第6页。

② 杜濬:《水绘庵乙巳上巳修楔诗序》,《同人集》卷一,第36页。

③ 王士禛:《王渔阳诗集续集》卷十六《将发如皋留别辟疆于皇其年诸子》,第1页。

④ 杨受廷:嘉庆《如皋县志》卷十七《流寓》,第221页。

⑤ 毛师柱:《端峰诗选》卷前王抒序,第602页。

⑥ 王士禛:《王渔洋诗集》卷十四《如皋访邵潜夫寄庐有赠》:“万历年中古逸民,沧桑阅尽白头新。张苍已老口无齿,杜甫还惊笔有神。偕隐鹿门空往事,五男栗里只单身。行歌带索吟三乐,好与容期共卜邻。”第2页。

⑦ 蒋寅:《王渔阳事迹征略》,北京:人民文学出版社,2001年,第125页。

王国维《〈红楼梦〉评论》之得与失

曹顺庆 涂 慧

摘要:在中国文艺批评史上,王国维最先参照西方文艺理论,经由《〈红楼梦〉评论》等文章而建构相对完整系统的理论批评体系,引领着中国现代文学批评的潮流与模式。此乃其文学研究“得”之关键所在。然而,《〈红楼梦〉评论》中也存在着严重的错误观点,这些错误观点长期被学界所忽略,这是不正常的。王国维认为《红楼梦》是彻头彻尾的悲剧,与中国人的精神大相违背,就是一个严重的失误。《〈红楼梦〉评论》表现出以西释中批评模式的局限性,此乃其比较文学研究“失”之体现。其研究之“得”,启迪我们在重建中国文论话语时,要自觉以中国文论话语规则为主来融会西方文论;其研究之“失”,对今日仍盲目套用西方文学理论解释中国文学的批评模式,则具有不可忽视的警醒作用。

关键词:王国维;《〈红楼梦〉评论》;悲剧;话语规则

一、问题的缘由

作为最早一批具有世界眼光的学者,王国维在中国文艺批评史上的重要地位不容置疑。他在中国小说批评史上,率先突破中国传统的索隐、考据等旧式批评方法,参照西方文艺理论,建构相对完整系统的理论批评体系,从哲学、美学的角度来解读《红楼梦》,作出令人耳目一新的阐释,真可谓“转移一时之风气,而示来者以轨则。”^①王国维以西方文学理论阐释中国文学的批评模式,开启一代学术之新风气,因此,学术界认为中国比较文学研究实肇始于王国维。对此,李长之在《王国维文艺批评著作批判》中评论道,王国维“承了传统的中国式的批评的方式,颇又接受了点西洋的思潮,有他独到的见地,而作了文学革命的先驱”^②,切中肯綮地指出王国维能够在中国文艺批评史上取得制高点的原因。叶嘉莹也对《〈红楼梦〉评论》一文予以高度评价:“从中国文学批评的历史来看,则在静安先生此文之前,在中国一向从没有任何一个人曾使用这种理论和方法(即从哲学与美学角度来衡量《红楼梦》——笔者注)从事过任何一部文学著作的批评,所以静安先生此文在中国文学批评史上实在乃是一部开山创始之作。”^③诸如此类。近百年来,学术界对王国维在文艺批评领域所作出的贡献给予了很高的评价,但对于其文艺理论批评中的一些错误的结论却少有深入反省和批判,这是令人遗憾的。例如,王国维认为代表国人精神的戏曲小说缺乏悲剧性,得出了《红楼梦》是彻头彻尾之悲剧,与吾国人精神大相违背这样一个错误观点,这突出地体现了他以西释中批评模式的片面性和局限性。本文重点对王国维《〈红楼梦〉评论》的失误之处进行学理性清理和考辨。

《〈红楼梦〉评论》最初发表于1904年的《教育世界》杂志,是首篇借用西方文学理论,建构相对完整的阐释框架,对小说文本加以批评的文章。然而,值得注意的是,它存在逻辑上的错误与理论上的

作者简介:曹顺庆,北京师范大学文学院教授(北京 100875),四川大学文学与新闻学院教授(四川成都 610065);涂慧,北京师范大学文学院博士研究生(北京 100875)。

- ① 陈寅恪:《王静安先生遗书·序》,张步洲、刘桂生编:《陈寅恪学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,1996年,第6页。
- ② 李长之:《李长之文集》第7卷,石家庄:河北教育出版社,2006年,第226页。
- ③ 叶嘉莹:《王国维及其文学批评》,北京:北京大学出版社,2008年,第148页。

重大漏洞。首先,作者认为中华民族精神是乐天的,世间的,代表国人精神的戏曲小说缺乏悲剧性,缺乏真正的悲剧,却又认为只有《红楼梦》是个例外,是一部彻头彻尾之悲剧。其次,《红楼梦》与吾国人之精神大相违背,与中国文化完全相反,王国维指出:《红楼梦》“大背于吾国人之精神,而其价值亦即存乎此”^①。然而,《红楼梦》并不是天外飞来之物,不是无源之水、无本之木,它是从中华民族文化土壤中生长出来的果实,何以会违背吾国人之精神呢?这其中存在着明显的逻辑悖谬。从根本上说,造成这种悖谬的原因在于王国维的根本立足点是值得商榷的。

值得警醒的是,《〈红楼梦〉评论》中的错误观点仍被一些学者作为事实真理加以援引,因此,清理王国维学术观念中的谬误有助于廓清一些看似正确、已成定论的结论,总结王国维比较文学研究中的得与失,对于当前学术界“如何重建中国文论话语”有着重要启示与借鉴意义。

二、悲剧观与民族精神

欲辨析王国维理论上的漏洞,须先了解王国维认为《红楼梦》与中华民族精神相违背的立论依据,原因有两点:第一,他认为《红楼梦》作者“不敢自署其名”,而学人对该书作者也缺乏了解。可见,“吾人之祖先对此宇宙之大著述”待之十分冷漠,“此书之精神大背于吾国人之性质”。第二,中华民族精神是乐天的,世间的,缺乏悲剧精神,中国的戏曲小说往往都是团圆结局,具乐天色彩。他说,“吾国人之精神,世间的也,乐天的也,故代表其精神之戏曲、小说,无往而不著此乐天之色彩:始于悲者终于欢,始于离者终于合,始于困者终于亨。”^②而《红楼梦》是中国文学中唯一一部具有厌世解脱之精神,且以宇宙人生为表现对象的文学作品,这一点是王国维的主要依据。关于第一点,以今日之学术观点来看,一眼便可以看出其立论依据之不足。首先,“小说”这种文体是伴随着市民阶层的兴起而发展起来的,在儒家传统文化熏染下成长起来的文人视小说为小道末流而不愿意署名,是十分正常的事情。中国的四大名著与《金瓶梅》这部奇书的作者,直至今日仍为学者们争论不休,可见,作者不愿署名、学人对该书作者缺乏知识,并不足以成为《红楼梦》“大背于吾国人之性质”的依据。其次,事实上,《红楼梦》早在手工传抄阶段,即受到文人、市民阶层的追捧,一些抄手甚至借此赚钱,程甲本程伟元在序中说:“好事者每传抄一部,置庙市中,昂其值得数十金,可谓不胫而走矣。”^③显然,王国维因为资料所及、目力所限,不了解《红楼梦》成书过程及传播情况而作出了不恰当的判断。

那么,中华民族是否真的缺乏悲剧精神?王国维对中国戏曲、小说的团圆结局十分不满,认为这正是中华民族缺乏悲剧精神的表现。与王国维持相似观点的还有胡适、朱光潜等学者,他们都认为中华民族缺乏“悲剧”的观念。胡适在《文学进化观念与戏剧改良》一文中通过比较分析中西戏剧,认为中国文学最缺乏的是“悲剧”的观念。他说,“无论是小说,是戏剧,总是一个美满的团圆……有一两个例外的文学家,要想打破这种团圆的迷信,如《石头记》的林黛玉不与贾宝玉团圆,如《桃花扇》的侯朝宗不与李香君团圆;但是这种结束法是中国文人所不许的,于是有《后石头记》《红楼圆梦》等书……这种‘团圆的迷信’乃是中国人思想薄弱的铁证。”胡适痛恨这种圆满的结局在于:这种文学“决不能叫人有深沉的感动,决不能引人到彻底的觉悟,决不能能使人起根本上的思量反省”。因为,“不满意的结果方才可以使人伤心感叹,使人觉悟家庭专制的罪恶,使人对人生问题和家族社会问题发生一种反省”^④。胡适不是从哲学与美学的角度来审视中国戏剧,而是从社会革命的实用功利角度来分析戏剧结局。与王国维一样,胡适也从中国续书结尾中生发出中国缺乏“悲剧”的观念,不同的是,他主张用西方的“悲剧”观念对中国戏剧进行改良,其主要立足点并不在于革新中国戏剧的美学观,

① 王国维:《王国维文学论著三种》,北京:商务印书馆,2004年,第13页。

② 王国维:《王国维文学论著三种》,第12页。

③ 一粟编:《红楼梦资料汇编》(上),北京:中华书局,2005年,第31页。

④ 胡适:《胡适古典文学研究论集》,上海:上海古籍出版社,1988年,第671—672页。

而在于社会改良,也即强调悲剧作品的社会意义。王国维与胡适观点有某些相似之处,却侧重从个体生命的角度强调悲剧艺术所带给人的“解脱”启示,并将之作为评判艺术高低的标准,这与他在苦闷压抑的时代中寻求生命的大解放之个人体验密切相关。王国维虽然承认《红楼梦》是唯一的一部悲剧作品,却又认为它与本民族精神不相吻合,按照其逻辑,也仍然认为中国是一个不能产生悲剧的国度。他们因此认为中国缺乏悲剧精神,中华民族精神根本上是乐天的、世俗的,甚至是有些愚昧的乐观。王国维认为真正的悲剧作品应该以表现宇宙人生悲剧命运为主要内容,并示人以解脱之道。胡适认为真正的悲剧应该如西方悲剧那般激动人心、具有持久的悲剧性。朱光潜认为中国的伦理哲学消解了中国的悲剧精神,他说,中国的哲学就是伦理学,中国人“在遭遇不幸的时候,他们的确也把痛苦归之于天命,但他们的宿命论不是导致悲观,倒是产生乐观”。“中国人既然有这样的伦理信念,自然对人生悲剧性的一面就感受不深。”^①通过以上分析不难看到,虽然以王国维为代表的近现代学者的立足点各不相同,但都以西方悲剧观与悲剧艺术为准则标准,一致认为中国缺乏真正的悲剧精神。

值得引起思考的是,中华民族真的如这些大学者认为的那样缺乏悲剧精神、是乐天的、世间的吗?对此,我们可以从逻辑论和本体论角度进行细致宏观的推理和微观的剖析。

从宏观层面的逻辑推理来看,《红楼梦》本来就植根于中华民族文化,如果承认《红楼梦》是真正的悲剧,那《红楼梦》就是民族悲剧精神的凝结和具体体现。

从本民族文化中滋长出来的《红楼梦》,被公认为是中华民族文化遗产中最优秀的著作之一,如果承认《红楼梦》是真正的悲剧,那么,中华民族精神中必定具有悲剧质素,否则不会产生如此一部伟大的悲剧作品。伟大悲剧性作品的出现本身就是一个民族精神的体现,是该民族悲剧意识的凝聚、升华,体现着该民族的悲剧观。事实上,随着人类文明的进化,人一旦拥有了理性,便对人生中种种的不满足产生了悲剧意识,对自身处境的悲剧性逐渐产生清醒的理性认识。悲剧意识正是悲剧性作品产生的根源,悲剧作品的出现都以悲剧意识的产生为前提的。可以说,进入文明社会的各民族都拥有本民族特有的悲剧意识,在民族宗教伦理、政治文化、地理气候等诸种因素的交互影响之下形成本民族对人生种种悲剧性的独有认识与态度。这种悲剧意识往往体现在该民族的制度、仪式、艺术、哲学等文化符号之中,反映一个民族的悲剧观。文学艺术往往最能体现一个民族的悲剧观,其悲剧性作品凝聚着不同个体、民族对现实生活中生命悲剧现象的认识与态度,并最终形成民族的悲剧精神。不同民族的悲剧观念既有相同之处又有相异之处,他们有着不同的悲剧趣味与悲剧美学,由此形成不同的悲剧艺术处理手法。中西戏剧由于生长于异质的文化土壤中而具有不同的悲剧质素与悲剧美感,但它们共同揭示了人类情感中的悲剧意识,展示了人生的悲剧感受。

总之,中西方悲剧具有不同的悲剧质素与美学要求,不能以西方悲剧理论为准则来否定从本民族悲剧精神中生长起来的悲剧艺术,更不能由否定中国悲剧艺术,进而否认中华民族的悲剧精神。这是我们在辨析王国维、胡适、朱光潜等人的悲剧观时应该认识清楚的。

从微观层面来看,中华民族的悲剧精神和悲剧意识不仅体现在诗词、戏曲、小说等文学艺术中,更蕴含在早期哲学思想中。

王国维仅仅将戏曲、小说作为国人精神代表是有失片面的。王国维、胡适考察中国文学艺术时,将注意力放在了戏曲、小说的团圆结尾上,并认为这正是中国乐天精神导致的,事实上,这并不符合中国文学的事实。众所周知,中华民族是诗歌的国度,如果说西方民族的悲剧意识主要体现在戏剧、小说叙事性文类基础之上,那么,中华民族的悲剧意识则主要体现在诗歌这一抒情性文类基础之上,并逐渐延伸至“词”及产生较晚的戏曲、小说之中。中国诗歌艺术的杰出代表作《离骚》,体现的是屈原以一片赤诚执著的热忱去追寻理想与自我价值实现而不可得的悲剧,他的悲剧不仅仅是政治

① 朱光潜:《悲剧心理学》,合肥:安徽教育出版社,2006年,第215-216页。

理想不可实现的悲剧,更是内心世界无法妥协于自我价值不能实现之此世的悲剧,他以悲剧性的死亡证实生之当为理想、为信念而生的意义。即便是王国维本人也正是在中华民族悲剧精神的浸染中,在混乱的时代里,理想不可实现的无可奈何中走向与其精神偶像屈原相同的悲剧性道路,“在如此混乱之时代与复杂的环境中,静安先生一意所追求之个人的理想,既与各方面全然不能相属,且全然不为任何一方所谅,遂终于自陷于孤绝而又矛盾的痛苦中,不得不以自杀来维护其理想中之最后一点清白”^①。这种坚守理想、不愿对浊世有所妥协,宁愿以死维护人格之尊严的悲剧意识与清晰地认识到理想之不可实现、不愿妥协于浊世却又不得不妥协而生发的对人生境遇之无可奈何的悲剧意识都是中华文化中最为持久、影响深远的悲剧意识。事实上,王国维本人也不得不承认中华民族文学中不乏悲剧作品,在随后写作的《人间词话》(1908年)中,他称赞李后主的词作:“真所谓以血书者也”,乃是因为后主词作具有极浓郁的悲剧品格,“所表现者虽为其个人一己之悲哀,却足以包容了所有人类的悲哀,正如释迦基督之个人一己而担荷了所有人类之罪恶”^②。在写作《宋元戏曲考》(1912年)时,他也对最初的悲剧观进行了反省,虽仍以叔本华之悲剧观为依据,但终承认了元剧中不乏悲剧,“其最有悲剧之性质者,则如关汉卿之《窦娥冤》,纪君祥之《赵氏孤儿》,剧中虽有恶人交构其间,而其蹈汤赴火者,仍出于其主人翁之意志,即列之于世界大悲剧中,亦无愧色也”^③。

中华民族的悲剧精神不仅体现在文学艺术作品中,事实上,中国早期哲学中就包孕着浓烈的悲剧意识,正是这些悲剧意识影响了后世文人士大夫,为中国文学艺术中的悲剧作品奠定了基础。老庄哲学中的悲剧思想是中华民族文化里悲剧意识的早期萌芽,与叔本华悲剧理论有相类似之处。首先,他们都认识到肉身与忧患共存。叔本华认为生命的本质即在于痛苦,就在欲望满足的厌倦中与不能满足的苦痛之中摇摆:“一切欲求皆出于需要,所以也就是出于缺乏,所以也就是出于痛苦。这一欲求一经满足也就完了;可是一面有一个愿望得到满足,另一面至少就有十个不得满足。再说,欲望是经久不息的,需求可以至于无穷。”^④老子也认为人的肉身是一切痛苦忧患的根源:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?”《庄子·大宗师》说:“大块载我以形,劳我以生。”《庄子·至乐》篇中还道出人生的种种欲望及欲望不可满足带来的痛苦:“夫天下之所尊者,富贵寿善也;所乐者,身安厚味美服好色音声也;所下者,贫贱夭恶也。所苦者,身不得安逸,口不得厚味,形不得美服,目不得好色,耳不得音声;若不得者,则大忧以惧,其为形也,亦愚哉!”由此,庄子感叹:“人之生也,与忧惧生。”其次,他们都透露出死亡比生存更好的思想。叔本华说:“要是有人敲坟墓的门,问死者愿不愿意再生,他们一定会摇头谢绝。”^⑤无独有偶,《庄子·至乐》篇也表达了相似的看法,庄子通过与骷髅对话的寓言,更指出人生的种种累患,认为“贪生失理”、“亡国之事”、“冻馁之患”等皆为“生人之累也,死则无此矣”。骷髅甚至认为复活是“弃南面之乐而复为人间之劳”,他将死视为解脱,认为死亡比生存更好。而且,庄子思想中还渗透着人生如梦似幻的悲剧意识,《庄子·知北游》说:“人生天地之间,若白驹之过隙,忽然而已。……已化而生,又化而死,生物哀之,人类悲之。”

后世文人士大夫在老庄的悲剧思想中获得共鸣,在玄学鼎盛的魏晋时期,老庄悲剧思想无疑渗透进了一些文人的性格当中,成为他们思想深处的底色,阮籍、嵇康、陶渊明等人的诗辞歌赋中回响着生命中挥之不去的悲剧情愫。陶渊明在《归去来兮辞》中感叹道:“归去来兮,田园将芜胡不归?既自以心为形役,奚惆怅而独悲!”表达的是对“以物役身”之无可奈何的悲叹。何止是在诗词歌赋里,魏晋时期的一些文人士大夫的生活方式都深深渗透着老庄思想中深切的悲剧感受。《晋书·阮籍传》记载了阮籍的生活方式,“或闭户视书,累月不出;或登临山水,经日忘归。博览群籍,尤好《庄》

① 叶嘉莹:《王国维及其文学批评》,第17-18页。

② 叶嘉莹:《迦陵论词丛稿》,北京:北京大学出版社,2008年,第79页。

③ 王国维:《王国维文学论著三种》,第161页。

④ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆,2004年,第273页。

⑤ 转引自朱光潜:《悲剧心理学》,第141页。

《老》，嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸”，“时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反”^①。在纯粹的精神世界中深切体悟生命的悲剧存在，这种悲剧感受不是来自具体时空中的人与事，而是一种纯粹的生命悲剧体验，它“存在着，无需安慰，也无需鼓励，它独立自恃”^②。庄子思想中对生命无常的悲剧体悟与后世佛教的生命悲剧意识一起构成中华民族最为深厚的悲剧精神——人生的无常感，这种悲剧精神也回响于文人艺术作品之中，我们在李煜“春花秋月何时了，往事知多少”的深沉悲叹中，在苏轼“浪淘尽，千古风流人物”的豪迈而沉郁的喟叹中，在《红楼梦》之《好了歌》的大彻大悟中，感受到了中国文人深切的悲剧情愫，身处历史当下的他们，对生命中的诸种境遇真是“吾不能御，其去不能止”，这种悲剧意识难道不正是中华民族最为深沉的悲剧精神吗？《红楼梦》的悲剧意识正植根于中华民族的这种悲剧精神之中，通过描写人生世相百态表达着“人生的无常感”，此种悲剧意识是整部小说的情感基调与底色。

由此可见，中华民族并不缺乏悲剧精神，不同民族由于宗教哲学、民族心理、政治伦理、地理气候等方面的原因导致不同民族艺术具有不同的美学特征，不同的悲剧形态。王国维等近现代学者以西方悲剧观来衡量中国文艺，否认中国的悲剧艺术，并将之归结于中华民族乃乐观精神之民族，甚至将本土语境中产生的悲剧作品视为“天外飞来之物”，与国人精神大相违背，这在理论上与逻辑上都讲不通。必须指出，王国维以来的近代学者将中国戏曲小说团圆结局与中国缺乏悲剧精神相关联，将之视为因与果的关系，这是不正确的，追寻中国戏曲小说由悲转喜的团圆结局应该立足于本民族的悲剧旨趣与悲剧心理基础之上，王国维等人所犯的错误正是机械地套用西方悲剧理论来解释中国悲剧作品。同时，还必须指出，《红楼梦》并没有违背国人之精神，它的价值也不仅仅在于它是悲剧作品并给人展示了解脱之路，悲剧性不是《红楼梦》得以跻身世界文学的唯一原因。不能认为《红楼梦》违背国人精神，并将之作为这部小说的价值所在。这是我们在阅读《〈红楼梦〉评论》应该清楚认识到的。

三、阐释模式反思

王国维在文艺批评史上取得巨大成功并不会因为其理论上的漏洞而有所减损，我们指出王国维文艺批评中的漏洞也并不是要将从“成功”的宝座上拉下来，我们所关心的是王国维文艺批评的成功何在？其理论上的漏洞是如何造成的？我们在进行比较诗学研究时应该如何吸取教训？

王国维文艺批评的成功在于，他首次以世界性的眼光，将西方文学理论引入中国文学研究，作出令人耳目一新的阐释。在《〈红楼梦〉评论》中，他参照叔本华的悲剧理论建构了一个较为完善自足的理论批评体系，开启了一条以“西”释“中”的所谓比较诗学的“阐发法”之路。取得更大成功的是《人间词话》，他以中国传统诗学话语来融化西方文论思想，一方面旧有的词话形式使之易于为中国学人所接受，另一方面他将中国美学范畴与西方文学理论融合，以我为主地融入西方文学理论之新血液，将西方文论术语引入中国文学批评中，对中国文学作出别具一格的批评。

在《人间词话》中，王国维首先采用传统文论中的“境界”这一术语来建构其理论框架，该词虽然极为简练，但是它在中国传统文论话语体系中具有丰富的内涵，并且能够为普通读者吟味感知，同时，在《人间词话》前九则中，王国维先后引入西方文学理论中的几组术语，如“理想的”与“写实的”，“造境”与“写境”，“有我之境”与“无我之境”，“优美”与“宏壮”，作为“境界”说的理论补充，极大地丰富了“境界”说的理论内涵与可阐释性，接着王国维对自李白以来的主要词家词作进行品评，在实践批评中补充、丰富“境界”说的理论内涵。总体看来，《人间词话》有别于之前的词学批评，首次初步具备现代文艺理论批评体系，但是他又没有放弃传统的鉴赏批评与感性体验。比如他在第十四则说：

① 房玄龄等撰：《晋书》，北京：中华书局，2006年，第899—900页。

② I. A. 瑞恰兹：《文学批评原理》，转引自钱钟书：《中国古典戏曲中的悲剧》，李达三、罗钢主编：《中外比较文学的里程碑》，北京：人民文学出版社，1997年，第360页。

“温飞卿之词，句秀也；韦端己之词，骨秀也；李重光之词，神秀也。”在第十则中说：“太白纯以气象胜。”“骨”、“神”、“气象”这些批评术语正来自中国传统批评。在第十二则评论温庭筠与韦庄词说：“‘画屏金鹧鸪’，飞卿语也，其词品似之。‘弦上黄莺语’，端己语也，其词品亦似之。”这是中国传统以诗说词的批评模式，以极富诗意的具体意象来喻示词作风格。基于中国文人共有的思维方式与阅读经验，这些术语与意象通过吁请读者的审美感受与联想来暗示词人词作之风格，这两种批评方式都是中国传统诗学批评模式的延续。通过具体的诗意意象来唤起读者的审美联想，从而体悟作者所欲传达的那种难以言说的抽象意蕴，正是刘勰的《文心雕龙》、钟嵘的《诗品》、司空图的《二十四诗品》、严羽的《沧浪诗话》等等一系列传统批评著作的特点，是中国强调言外之意、象外之象的话语言说方式的体现。《人间词话》在评论词作时，还将词作与词人生平、词人情性相关联，第四十四则说，“东坡之词旷，稼轩之词豪。无二人之胸襟而学其词，犹东施之效捧心也。”这种“文如其人”、“风格即人”的批评路径，延续的是中国儒家批评中“知人论世”、“知言养气”的传统。

可见，在《人间词话》中，王国维在将传统文论与现代诗学两种不同知识谱系的知识形态进行融合互补时，以本民族知识质态、谱系构型为基础，用中国的文化规则和话语方式，以我为主地吸取西方文学理论的内涵来充实丰富传统文论范畴，从而为中国词学批评增添了一系列重要的批评范畴，直到今天，王国维的“境界”说、“有我之境”、“无我之境”等理论范畴仍具有强大的理论阐释力。而《〈红楼梦〉评论》一文的意义主要在于它对中国文学批评研究范型所起的示范作用。在批评方法上，它首次将美学、哲学的视角引入文学研究，强调文艺的无功利性；在理论批评形态上，它首次有组织、有系统地建构一套理论范式，并以此为依据评述文学作品。然而，令人惋惜的是，它的一些错误结论消极地影响了后来学者的学术批评，甚至直至今日仍没有得到清理。我们不得不追问：对中国文化极为熟悉，以考辨著称、严谨如斯、又很有思辨力的大学者王国维为什么会在《〈红楼梦〉评论》中犯如此重大的逻辑错误，甚至可以说是常识上的失误？

我们认为，是王国维的文化立场站错了，是王国维的文论话语失误了。首先是因为王国维以展现人生解脱的艺术为最高价值，将叔本华等西方文学理论视为“普遍真理”，对之缺乏必要的反思、验证与修正，从而出现跨文化阐释上的失误。其次是他的话语立场存在问题，当他把西方文学理论当作主体来阐释中国文学时，便不可避免地走到对方立场上去，从而只看到该文本的一个质素，而忽略其他价值。在运用西方文学理论时，肯定要分辨该理论所生长的环境，及具体时空的针对性，重视中西文学质素的差异性，这些都是王国维没有意识到的。究其根源，《〈红楼梦〉评论》的失败之处在于，中国的戏曲、小说是在中国特有的美学趣味与文学旨趣下产生的，而王国维用与中国知识形态悬殊的西方文论话语来衡量中国文学时，没有认识到中西文学的异质性和西方理论的局限性，必然会出现曲解，走向阐释失误的道路，其得出的结论也就不符合事实，经不住仔细推敲。实际上，这就是某种程度的失语的开始，也就是在阐释本民族文学时失去了自己的传统文化规则与话语言说方式。可见，王国维阐释失败的原因并不是因为他学术水平不高、对中国古代文学理解能力不够，而是因为他面对西方文论话语时，丧失了反省理论适用性问题的能力，操用了完全异质的文论话语，站在他者立场上来审视中国文学，使得中国文学成为西方理论的注脚。这也就是为什么王国维认为只有《红楼梦》是真正的悲剧、唯一的悲剧，而且这唯一的悲剧竟然还与本民族精神大相违背的原因。可见，真正有效的阐释路径，应该是以中国的文论话语与文化规则来融化西方文学理论，立足于文本本身来建构一套行之有效的理论阐释体系。

王国维的《〈红楼梦〉评论》与《人间词话》实质上正是两条不同的文学研究路径：一条是放弃中国文论话语，用西方文学理论全盘阐释中国文学；一条是以中国文论话语为主，来吸取西方文学理论，通过建构本民族文论话语来阐释本国文学，孰优孰劣是显而易见的。

北魏末年镇民暴动新探

——以六镇豪强酋帅为中心

薛海波

摘要:六镇豪强酋帅主要由拥有权势和世代受军镇压迫的两类不同政治地位的豪强酋帅构成,双方有着尖锐的矛盾。其群体无法依靠父祖官爵进入门阀体制,社会地位并不高。孝文帝迁都洛阳导致两类豪强酋帅之间政治经济矛盾的激化,是引发六镇暴动的主要原因。六镇暴动主要是由在六镇没有政治地位、面临生存危机的匈奴、高车酋帅领导,反抗军镇压迫和求生存的抗暴斗争。有权势的豪强酋帅,出于自身利益的考虑,成为北魏镇压暴动的主要力量。两类豪强酋帅在迁到河北后,面对共同的生存危机,一度联合掀起河北暴动,但由于其群体内部矛盾重重、组织松散,又无法立足河北解决生存问题,从而在尔朱荣的进攻下一败即溃。

关键词:北魏末年;六镇;镇民;暴动;豪强酋帅

对于北魏末年六镇镇民暴动及由此引发的河北暴动的研究,仍然存在着一些值得深入挖掘的空间。如学界往往认为,孝文帝迁都洛阳导致六镇镇民社会地位的下降是六镇暴动的主要原因。如果六镇镇民的社会地位原本就不高,那么六镇暴动的原因又是什么?又如以往研究强调六镇暴动的阶级斗争性质,将其主要归结为镇民与六镇豪强酋帅、北魏朝廷之间的阶级斗争^①,而忽视了有些六镇豪强酋帅通常是以镇民身份,出现在暴动队伍中,成为暴动的领导者。或是从社会阶层的视角,将六镇暴动归结为六镇豪强酋帅与镇民联合为摆脱自身贱民化,争取自由身份的群体性反抗军镇体制的军事斗争^②,而忽略了在暴动中始终存在的六镇豪强酋帅之间及其群体与镇民的严重矛盾。基于此,本文拟以主导六镇社会秩序的豪强酋帅为中心,探究其群体的来源与内部矛盾,重新考察六镇暴动的主要原因、六镇豪强酋帅在镇民暴动中的政治动向、所起作用等问题,以使对北魏末年镇民暴动有更深入的认识。

一、六镇豪强酋帅的来源及其群体的内部矛盾

学界一般认为六镇镇民主要来源于鲜卑贵族、汉族豪族、徙边罪犯、高车和柔然等部落降民。就六镇豪强酋帅而言,由于其群体被编入军籍,因此同样具有镇民的身份。但六镇豪强酋帅与普通镇

作者简介:薛海波,长春师范学院历史学院研究员(吉林长春 130032)。

① 唐长孺:《试论魏末北镇镇民暴动的性质》,《山居存稿》,北京:中华书局,1989年,第26-59页。

② [日]谷川道雄:《北魏末期的内乱与城民》,《隋唐帝国形成史论》,李济沧译,上海:上海古籍出版社,2004年,第132-159页。

③ 表中《汇编》指赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,天津:天津古籍出版社,1990年;《疏证》指罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,北京:中华书局,2004年;《姓纂》指林宝撰、岑仲勉校记:《元和姓纂》(附四校记),北京:中华书局,1994年;《集注》指庾信撰、倪璠注、许逸民校点:《庾子山集注》,北京:中华书局,1980年。本表有关六镇豪强酋帅民族的确定,主要是参看姚薇元:《北朝胡姓考》(修订本),北京:中华书局,2007年。陈连庆:《中国古代少数民族姓氏研究——秦汉魏晋南北朝少数民族姓氏研究》,长春:吉林文史出版社,1993年。由于本表主要是统计北魏后期六镇豪强酋帅各家的大致情况,因此,统计时仅选一人作为其宗族的代表。

民却有着很大不同,如其群体有一部分能够担任军镇官职,具有官僚身份,又大多拥有部落组织、依附武装,具有较强的经济实力。现列《北魏后期六镇豪强酋帅简表》(以下称《简表》)如下^③:

编号	姓氏	所属 军镇	原籍	民族	出身	父祖迁徙至六镇的途径	出处
1	奚泰	怀朔	代(四方诸姓)	鲜卑	良家子	祖罗魏统万镇将,因居北边。	《北齐书·奚泰传》、《奚泰墓志》、《汇编》p395
2	鲜于世荣	怀朔	渔阳	高车	良家子	父宝业怀朔镇将,因家焉。	《北齐书·鲜于世荣传》
3	潘乐	怀朔	代(四方诸姓)	鲜卑	良家子	祖潘长怀朔镇将,镇北边。	《北齐书·潘乐传》、《姓纂》p515
4	斛律羌举	怀朔	代	高车	酋长	父谨武川镇将,因家焉。	《北齐书·斛律羌举传》、《姓纂》p1476
5	可朱浑元	怀朔	代(四方诸姓)	鲜卑	渠帅	曾祖护野肱终于怀朔镇将,遂家焉。	《北齐书·可朱浑元传》、《姓纂》p965
6	徐远	怀朔	广平	汉	良家子	曾祖定云中军将,因家于朔。	《北齐书·徐远传》
7	侯莫陈崇	武川	代(四方诸姓)	鲜卑	良家子	祖允武川镇将,因家焉。	《周书·侯莫陈崇传》、《姓纂》p734
8	梁御	武川	安定(内入诸姓)	匈奴	酋长	先祖因官北边,遂家武川。	《周书·梁御传》
9	刘亮	武川	代	匈奴	酋长	父少与武川镇将,因家焉。	《侯莫陈道生墓志》、《集注》p947
10	李虎	武川		汉	良家子	祖李熙金门镇将,镇武川。	《旧唐书·高祖本纪》
11	杨忠	武川	弘农华阴	汉	良家子	高祖元寿武川镇司马,因家焉。	《周书·杨忠传》
12	徐显秀	怀荒		汉	良家子	祖安怀荒镇将,因家焉。	《徐显秀墓志》、《疏证》p211
13	宇文盛	武川	代(四方诸姓)	鲜卑		曾祖伊为沃野镇军主。	《周书·宇文盛传》
14	尉景	怀朔	代(四方诸姓)	吐谷浑		选拔	《北齐书·尉景传》
15	韩轨	怀朔	代(内入诸姓)	匈奴		选拔	《北齐书·韩轨传》
16	侯景	怀朔	代(内入诸姓)	羯	良家子	选为北镇戍兵。	《梁书·侯景传》
17	韩贤	怀朔	代(内入诸姓)	匈奴		选拔	《北齐书·韩贤传》
18	葛荣	怀朔	代(内入诸姓)	鲜卑		选拔	《梁书·侯景传》
19	尉长命	怀朔	代(四方诸姓)	吐谷浑		选拔	《北齐书·尉长命传》、《姓纂》p1515
20	莫多娄贷文	怀朔	代(内入诸姓)	鲜卑		选拔	《北齐书·莫多娄贷文传》
21	库狄干	怀朔	代(四方诸姓)	鲜卑	酋长	曾祖越豆眷率部落选拔出镇	《北齐书·库狄干传》

续表

编号	姓氏	所属军镇	原籍	民族	出身	父祖迁徙至六镇的途径	出处
22	库狄盛	怀朔	代(四方诸姓)	高车	酋长	选拔	《北齐书·库狄盛传》
23	库狄回洛	怀朔	代(四方诸姓)	高车	酋长	选拔	《北齐书·库狄回洛传》、《库狄回洛墓志》、《汇编》p414
24	库狄业	怀朔	代(四方诸姓)	高车	酋长	选拔	《库狄业墓志》、《疏证》p187
25	步大汗萨	怀朔	代(内人诸姓)	匈奴	酋长	选拔	《北齐书·步大汗萨传》
26	斛律金	怀朔		高车	酋长	选拔	《北齐书·斛律金传》
27	娄昭	怀朔	代(内人诸姓)	鲜卑	酋长	选拔	《北齐书·娄昭传》、《娄睿墓志》、《汇编》p440
28	王基	怀朔		乌丸	酋长	选拔	《北齐书·王基传》
29	破六韩常	怀朔	代(内人诸姓)	匈奴	酋长	选拔	《北齐书·破六韩常传》
30	刘悦	怀朔		匈奴	领民酋长	选拔	《刘悦墓志》、《汇编》p445
31	侯渊	武川	代人(内人诸姓)	羯	良家子	选拔	《魏书·侯渊传》、《侯刚传》
32	宇文泰	武川	代(四方诸姓)	匈奴	豪杰	四世祖宇文陵随例选拔迁武川。	《周书·文帝本纪》
33	贺拔胜	武川	代(内人诸姓)	高车	良家子	祖尔头以良家子镇武川。	《周书·贺拔胜传》、《姓纂》p1314
34	舆珍	武川	代(内人诸姓)	鲜卑	豪杰	选拔	《周书·贺拔胜传》
35	念贤	武川	金城枹罕	吐谷浑	大家子	父求就以大家子成武川镇。	《周书·念贤传》
36	乙弗库根	武川	代人(内人诸姓)	吐谷浑	豪杰	选拔	《周书·贺拔胜传》
37	尉迟真檀	武川	代人(四方诸姓)	吐谷浑	豪杰	选拔	《周书·贺拔胜传》
38	若干惠	武川	代(内人诸姓)	鲜卑		选拔	《周书·若干惠传》
39	王德	武川	代(东胡诸姓)	乌丸		选拔	《周书·王德传》
40	王盟	武川	乐浪(东夷诸姓)	高丽	良家子	父黑以良家子镇武川。	《周书·王盟传》
41	贺兰祥	武川	代(勋臣八姓)	匈奴	良家子	祖以良家子镇武川。	《周书·贺兰祥传》
42	韩果	武川	代(内人诸姓)	匈奴		选拔	《周书·韩果传》
43	库狄昌	武川	代(四方诸姓)	鲜卑		选拔	《周书·库狄昌传》
44	王勇	武川	代(东夷诸姓)	高丽		选拔	《周书·王勇传》
45	宇文虬	武川	代(四方诸姓)	匈奴		选拔	《周书·宇文虬传》
46	独孤信	武川	代(勋臣八姓)	匈奴	良家子	祖侯尼和平中镇武川。	《周书·独孤信传》
47	雷绍	武川		羌	大姓	选拔	《北史·雷绍传》
48	耿豪	武川	巨鹿	汉		曾祖超由后燕归魏选拔出镇。	《周书·耿豪传》

续表

编号	姓氏	所属军镇	原籍	民族	出身	父祖迁徙至六镇的途径	出处
49	寇洛	武川	上谷	汉	累世将吏	父延寿以良家子镇武川。	《周书·寇洛传》
50	赵贵	武川	天水南安	汉	良家子	祖仁以良家子镇武川因家焉。	《周书·赵贵传》
51	王兴	武川		汉	豪侠	选拔	《若干云墓志》，《疏证》p289
52	邸珍	武川	中山	汉		选拔徙居武川镇。	《北史·邸珍传》
53	常善	沃野	高阳	汉	豪族	选拔	《周书·常善传》
54	蔡偶	怀朔	陈留	汉		选拔	《北齐书·蔡偶传》
55	赵猛	怀朔		汉		选拔	《北齐书·赵猛传》
56	傅元兴	怀朔		汉		选拔	《北齐书·傅伏传》
57	独孤永业		中山	匈奴		选拔	《北齐书·独孤永业传》、《姓纂》p1461
58	王怀			乌丸	酋长	选拔	《北齐书·王怀传》
59	乜列河	怀朔		高车	酋长	太武帝时被征服徙居。	《周书·于谨传》
60	斛律野谷禄	怀朔		高车	酋长	太武帝时被征服徙居。	《魏书·肃宗本纪》
61	树者	怀朔		高车	酋长	太武帝时被征服徙居。	《魏书·京兆王继传》
62	万俟普	怀朔		匈奴	酋长	太武帝时被征服徙居。	《北齐书·万俟普传》
63	破六韩拔陵	怀朔		匈奴	酋长	太武帝时被征服徙居。	《北齐书·破六韩常传》
64	鲜于脩礼	怀朔		丁零	酋长	北魏前期被征服徙居。	《魏书·孝明帝本纪》
65	杜洛周	柔玄		鲜卑	酋长	北魏前期被征服徙居。	《魏书·孝明帝本纪》
66	段荣	怀朔	武威姑臧	汉	豪族	祖信仕沮渠氏，入魏徙北边。	《北齐书·段荣传》
67	孙腾	怀朔	咸阳石安	汉		祖通仕沮渠氏，入魏徙北边。	《北齐书·孙腾传》
68	史遵	抚宁	建康袁氏	汉		祖灌仕沮渠氏，迁抚宁镇。	《周书·史宁传》
69	皮景和	怀朔	琅邪	汉		父庆宾使怀朔遇世乱，因家焉。	《北齐书·皮景和传》
70	高欢	怀朔	渤海	汉	罪犯	祖谧坐法徙居怀朔镇。	《北齐书·神武帝纪》

根据《简表》显示，其群体来源主要有三种途径^①：（一）有 13 家（编号 1—13）豪强酋帅是因父祖任官北边军镇而定居六镇。其群体父祖担任的不是军镇镇将，就是司马、戍主、军主等军镇的中高级官职。史籍往往用“良家子”来记载其父祖定居六镇时的出身。如侯莫陈崇祖父侯莫陈允，“世为渠

^① 虽然罪犯是六镇镇民的来源之一，但其群体在配徙到六镇后代处于被管制的普通镇民地位，仅有极少数熟悉官法条例和政府运作规则的奸吏，通过交接军镇官员成为豪强，如怀朔镇豪强高欢家族就是如此。

帅。祖允,以良家子镇武川,因家焉”^①。军镇官员和“良家子”的出身,使其家族子弟在身份上高于普通镇民。如怀朔镇豪强窦泰凭借着“良家子”的出身,获得襄威将军(从六品上)、帐内都督的起家官^②。

(二)有45家(编号14-58)豪强酋帅是因父祖被北魏国家“盛简亲贤”,即通过选拔戍守六镇的途径而定居六镇。如《北史》卷十六《广阳王深传》:“昔皇始以移防为重,盛简亲贤,拥麾作镇,配以高门子弟,以死防遏。”据《简表》统计,在这45家中有8家的父祖具有代人身份,占此种途径定居六镇45家的62%。康乐曾指出镇民大多是来自于北魏统治阶层即“代人集团”^③。但康乐侧重于论述代人和镇民的密切关系,并没有指出北魏国家将代人中的哪些姓氏选拔到六镇。从《简表》所列六镇豪强酋帅所属的代人姓氏看,没有拓跋鲜卑的宗族十姓,勋臣八姓只有独孤、贺兰两姓(共2家)。而这两姓在道武帝离散部落措施的打击下,在北魏前期就退出北魏国家的核心权力圈^④。因此,较多的主要是内入诸姓(14家),四方诸姓(10家),可知,北魏国家实际上主要是选拔统治集团中的中下层代出人出镇六镇。

学界多认为中原强宗是六镇镇民的主要来源之一。但据《简表》统计,仅有9家汉族豪强是通过父祖被选拔戍守六镇而定居当地的。其中父祖迁徙六镇时身份可以确定的有5家。寇洛、赵贵、王兴、蔡儒4家的父祖是“良家子”或“豪侠”的身份。只有常善1家的父祖是以近似于中原强宗的“豪族”身份迁到六镇的^⑤。北魏末年的魏兰根认为,北魏国家选调中原强宗戍守六镇的主要原因是六镇“昔时初置,地广人稀”^⑥。然而北魏前期大规模从包括中原在内的被征服地区迁徙强宗,主要是要削弱当地的豪强势力。由于六镇需要大量善于骑兵作战的鲜卑高车等胡族军士^⑦,因此,北魏国家基本不会将不善于骑兵作战的中原强宗迁到六镇。魏兰根所提的理由显然无法成立。从魏兰根所说北魏国家主要是通过给以中原强宗仕宦和经济上复除的待遇,来“征发”他们出镇六镇。但在北魏前期胡汉矛盾尖锐的条件下,汉族士大夫宁愿在家乡担任地方僚佐,也不想到胡风盛行的平城去担任中央官。产业和势力都在乡里的豪强就更不愿离开家乡^⑧。因此,在这种社会环境下,究竟有多少中原强宗为了不高的武职,抛弃经营多年的产业,戍守生存条件恶劣的六镇,是十分值得怀疑的。

被北魏国家选拔迁徙到六镇的中下层代人、部落酋长、汉族豪强的子弟,也能凭借其父祖“良家子”的出身出任官职。如怀朔镇侯景为怀朔镇外兵史^⑨,武川镇宇文盛曾祖伊与敦、祖长寿、父文孤三代并为沃野镇军主^⑩。通过选拔迁徙到六镇的胡族部落酋长,往往带领其部落组织一同定居六镇。为保证这些酋长成为北魏国家在六镇可以依靠的军事力量,北魏给其群体世代享有领民酋长的政治待遇。如鲜卑酋帅库狄业“世居莫北,家传酋长之官”^⑪。

(三)有10家(编号59-68)豪强酋帅是因父祖被北魏国家征服而徙居六镇。北魏设置六镇的主

① 《周书》卷十六《侯莫陈崇传》,北京:中华书局,1971年,第268页。

② 《窦泰墓志》,赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,第395页。

③ “代人集团”的含义,参看康乐:《代人集团的形成与发展——拓跋魏的国家基础》,《中央研究院历史语言研究所集刊》(台北)第61本第3分册,1992年,第585页。

④ 田余庆:《贺兰部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之一》、《独孤部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之二》,《拓跋史探》,北京:三联书店,2003年,第63-91页。

⑤ 《周书》卷二十七《常善传》,第446页。唐长孺先生在《魏晋南北朝隋唐史三论:中国封建社会的形成和前期的变化》第二篇《论南北朝的差异·南北兵制的差异》中指出了六镇罕见有中原强宗的后裔这一点(武汉:武汉大学出版社,1993年,第196页)。

⑥ 《北齐书》卷二十三《魏兰根传》,北京:中华书局,1972年,第329页。

⑦ 何兹全:《府兵制前的北朝兵制》,《读史集》,上海:上海人民出版社,1982年,第330、334页。

⑧ 《魏书》卷二十四《崔玄伯传》,第622页。

⑨ 《梁书》卷五十六《侯景传》,北京:中华书局,1973年,第833页。

⑩ 《周书》卷二十九《宇文盛传》,第493页。

⑪ 《库狄业墓志》,罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,第187页。

要职能之一,就是要用军镇管理被征服的数十万落高车人^①。据《简表》统计,在父祖以被征服者的身份迁到六镇的豪强酋帅中,高车、匈奴等胡族部落酋长有7家^②。由于高车人游牧的生活方式,加之六镇辽阔的地理环境,如果就地解散其部落,单依靠人口处于绝对少数的军镇官吏,根本无法管理。因而,北魏不得不保持其部落组织,通过部落酋长对各部的部落成员进行控制。由此,大小高车酋长及其子弟仍然可以通过所控制的部落组织,保持一定的武装势力,从而世代成为酋帅。如在六镇暴动中的怀朔西部高车酋帅乜列河在向北魏朝廷投降时,其部众就多达三万余户^③。然而,与具有“良家子”出身的豪强酋帅相比,高车酋帅却毫无政治位置,而是被军镇管制、奴役的镇民。北魏对于高车部落毫无节制的征兵、经济勒索,往往就是要通过高车酋帅去向统辖的部民征调。而长此以往,高车酋长就会失去部众的支持。高车酋帅为了保住酋长位置,只能是率领部落反抗。那么,军镇官员也自然就将高车酋帅列为镇压的首要对象^④。北魏国家也将征服的匈奴等其他胡族部落酋帅迁到六镇。这些酋帅也是被管制的镇民。如领导六镇镇民暴动的匈奴酋帅破六韩拔陵,相关史书将其身份记载为“镇人”、“镇兵”、或“镇民”^⑤。怀朔镇匈奴酋长万俟普的儿子受洛干的政治地位^⑥,《周书》卷十四《贺拔胜传》记载为“费也头”。而“费也头”是受军镇镇将官吏奴役的牧子。因此,相近的政治地位和处境,使高车酋帅和匈奴酋帅在日后的六镇暴动中得以很快联合在一起。

总之,北魏后期六镇豪强酋帅群体,主要由两类不同政治地位的豪强酋帅构成。一类是定居在六镇的军镇官员子弟、在北魏国家选拔政策下徙居六镇的中下层代人、部落酋长、汉族豪强的子弟,另一类是被北魏国家征服迁徙六镇的高车、匈奴等胡族酋长及其子弟。后一类的胡族酋长虽然可以凭借部落组织成为酋帅,但在军镇内部却处于世代受军镇官员压迫的地位。而军镇官员大体由前一类豪强酋帅所担任,因此,六镇豪强酋帅群体之间有着无法调和的社会矛盾。

二、六镇豪强酋帅的社会地位与六镇镇民暴动的主要原因

孝文帝迁都洛阳后,某一家族能否被北魏国家定为“姓族”,获得担任清官的资格,关键在于其父祖三代在皇始之后的官爵是否达到了正五品的标准^⑦。因此,六镇豪强酋帅社会地位的决定性因素,在于其群体父祖三代官爵的高低与否。现列《北魏六镇豪强酋帅父祖官爵表》(以下简称《官爵表》)如下^⑧:

编号	姓氏	曾祖官爵	祖官爵	父官爵
1	高欢	宁西将军、凉州镇都大将 ⊙,赐东阿侯	治书侍御史⊙	假镇远将军、都将
2	奚泰		统万镇将⊙	
3	潘乐		怀朔镇将⊙,广宗男	广宗(散)男
4	段荣			立节将军、安北府司马、建康晋昌二郡太守,赐爵姑臧(散)子

① 《魏书》卷一〇三《高车传》,第2309页。

② 北魏国家除将征服的胡族部落酋长迁到六镇外,也在消灭敌对政权后,将降附的汉族豪强迁徙到六镇。据《简表》统计怀朔镇豪强段荣、孙腾、抚宁镇史遵3人的父祖,就是以原北凉官吏的身份徙到六镇的。

③ 《资治通鉴》卷一五〇《梁纪六》“武帝普通六年”,北京:中华书局,1956年,第4705页。

④ 参看唐长孺:《北魏末期的山胡刺勒起义》,《山居存稿》,第77-78页。

⑤ 参看康乐:《代人与镇人》,《中央研究院历史语言研究所集刊》(台北)第61本第4分册,1992年,第902页。

⑥ 《北齐书》卷二十七《万俟普传》,第375页。

⑦ 《魏书》卷一一三《官氏志》;毛汉光:《两晋南北朝士族政治之研究(上)》,台北:台湾商务印书馆,1966年,第5、8页。

⑧ 本表所列人物父祖官爵出处请参看笔者所绘《简表》,⊙表示任官品级在正五品及其之上。

续表

编号	姓氏	曾祖官爵	祖辈官爵	父辈官爵
5	斛律金		殿中尚书⊙	光禄大夫⊙
6	蔡儁			宁朔将军⊙,安上县开国男
7	韩贤			玄菟太守、冠军将军⊙
8	尉长命			镇远将军、代郡太守⊙
9	斛律羌举	武川公		龙骧将军、武川镇将⊙
10	步大汗萨	金门、化正二郡太守⊙		龙骧将军、领民别将⊙
11	徐远	云中军将、平朔戍主		
12	可朱浑元	怀朔镇将⊙		朔夏二州诸军事,朔州刺史、都官尚书⊙,乐陵郡开国公
13	鲜于世荣			怀朔镇将⊙
14	刘悦			司农卿
15	皮景和			淮南王开府中兵参军
16	侯渊	镇南将军、平原镇将⊙	内小⊙	车骑将军⊙,开国县侯后进爵为公
17	贺拔胜		镇军主,赐爵龙城男	镇军主,袭爵龙城(散)男
18	寇洛	累世为将吏		
19	赵贵	库部尚书⊙,临晋子		
20	侯莫陈崇	相州刺史⊙,北平王	武川镇将⊙	殿中将军、羽林监,清河郡开国公
21	杨忠		龙骧将军太原郡守⊙	建远将军
22	王盟		黄门侍郎⊙	伏波将军
23	宇文盛	镇军主	镇军主	镇军主
24	刘亮		蔚州刺史⊙	镇远将军、武川镇将⊙
25	李虎	弘农太守⊙	金门镇将⊙	幢主
26	徐显秀		怀荒镇将⊙	
27	娄昭		真定侯	
28	独孤永业			武安公

从《官爵表》可知,六镇豪强酋帅群体中共有 28 人(家)的父祖有官职爵位的记载,占 70 家的 40%,可见其群体官僚化程度不高。父祖任官三世的有高欢、侯渊、寇洛、宇文盛、侯莫陈崇、李虎 6 人(家),占 28 家的 21%。其中只有武川镇侯渊、侯莫陈崇两家的父祖有三世官爵,且品级在正五品之上,能够被列入孝文帝所定的“姓族”之列。那么,其他父祖有一、二世官爵的六镇豪强酋帅能否进入北魏门阀体制之内呢?毛汉光曾提出以任官和官品划分社会等级的标准。即累官三代以上及居官五品之上,同时符合这两个条件者为“士族”。父祖有一代在五品之上或父祖皆为六品或七品者,或累世低品、累世校尉的家族为“小姓”^①。依此标准,据《官爵表》可知,绝大多数父祖有官爵经历的六镇豪强酋帅社会地位,仅属于“小姓”或者连“小姓”都达不到。由此可见,孝文帝迁都汉化、建立门阀体制,并不是如正光五年广阳王元深所说的,是造成其群体“一生推迁,不过军主。然其往世房分,

① 毛汉光:《两晋南北朝士族政治之研究(上)》,第 5、8 页。

留居京者,得上品通官;在镇者,便为清途所隔”的真正原因^①。既然六镇豪强酋帅群体的社会地位本来就不高,那么孝文帝迁都洛阳导致其群体社会地位下降的说法就无从谈起。由此,孝文帝迁都洛阳后建立门阀体制就更不应是导致六镇暴动的主要原因。

既然如此,那么六镇暴动的原因又是什么?如前所述,父祖以“良家子”的出身、通过任官和选拔途径定居六镇的豪强酋帅,其群体政治地位和经济权益完全系于北魏国家对待六镇的政策。孝文帝迁都洛阳后战略重心南移,六镇在北魏战略体系中的地位随之下降。反映在镇将的选任上则是“自定鼎伊洛,边任益轻,唯底滞凡才,出为镇将”^②。北魏迁洛阳后,作为北魏朝廷禁卫军来源的十余万南迁代人仕宦十分艰难。《魏书》卷八十一《山伟传》:“时天下无事,进仕路难,代迁之人,多不沾预。”由此,北魏国家就更无法顾及不在门阀体制之内,但有一定政治地位的六镇豪强酋帅了。由于六镇防御柔然南侵的军事职能还在,因此,北魏国家非但不能提高其群体的社会地位,反而还要强化军镇体制。《北史》卷十六《广阳王深传》:“自非得罪当世,莫肯与之伍。……乃峻边兵之格,镇人浮游在外,皆听流兵捉之”,从而使其群体对北魏朝廷有着“顾瞻彼此,理当愤怨”的心态^③。

《北齐书》卷二十三《魏兰根传》:“(兰根)因说崇曰:‘缘边诸镇,控摄长远。昔时初置,地广人稀,或征发中原强宗子弟,或国之肺腑,寄以爪牙。中年以来,有司乖实,号曰府户,役同厮养。’”谷川道雄认为:“所谓府户,就是隶属镇将军府的特殊户口。镇兵的府户化意味着他们对镇将的隶属化,即国家把镇将置于府户之上,而府户同国家的对立,通过同镇将对立具体化了。”^④谷川道雄指出了北魏后期镇民对镇将的隶属化。然而他并没有指出“役同厮养”的“府户”,是否包括在六镇拥有一定政治地位的豪强酋帅。六镇豪强酋帅大多拥有一定的部落成员或依附部众。这些依附势力,并不会因为其群体在北魏统治集团中社会地位没有提高而解散,反而仍然会为其维持在军镇中的豪强酋帅地位,提供强有力的武力支持。孝文帝迁都洛阳后,朝廷委派的镇将在六镇缺少可以用来镇压暴动的武装力量。如孝明帝时担任怀荒镇将的鲜卑门阀于景,就曾因不开仓赈恤镇民,而被反叛的镇民杀死。《魏书》卷三十一《于粟碑传附于景传》:“镇民固请粮廩,而景不给。镇民不胜其忿,遂反叛。执缚景及其妻,拘守别室,皆去其衣服,令景著皮裘,妻著故绛袄。其被毁辱如此。月余,乃杀之。”可见,这次镇民暴动很可能是得到了当地豪强酋帅的一致支持,否则不会如此顺利。又如在六镇暴动后,时任怀朔镇镇将的杨钧主要是靠当地和武川镇的豪强酋帅与六镇叛军对抗^⑤。这说明孝文帝迁都洛阳后,拥有一定政治地位的豪强酋帅已是镇将依靠的主要军事力量。该群体虽然在北魏统治集团中的社会地位不高,但主导六镇社会秩序的能力却大大增强,因此该群体不可能沦为毫无军事实力的镇将的“府户”。就北魏后期军镇官员的选拔来看,除了镇将大多是北魏国家委派外,由于“边任益轻”,很少有南迁的门阀士族愿意任职六镇。因此,六镇军镇的大部分大小官吏,必然要由拥有“良家子”出身的豪强酋帅担任,军镇的权力主要是由他们来行使。那么隶属于镇将军府“役同厮养”的府户应当理解为:在北魏后期,由于具有一定政治地位、担任军镇官员的豪强酋帅,主导六镇社会秩序能力的增强,众多没有政治地位的普通镇民和被奴役的胡族酋帅,开始依附于前者。这势必加剧六镇拥有政治地位和处于被奴役状态下两类豪强酋帅之间的内部矛盾。

由于六镇处于干旱、半干旱的漠南草原,当地经济主要以结构单一的游牧业为主,因此,需要北魏国家经常向六镇转输大量的生活生产物资。孝文帝迁都后,由于物资调动开始以洛阳为中心,六镇在北魏国家边防体系中地位的下降,流入到六镇的物资只能会更少。加之北魏后期六镇地区大规

① 《北史》卷十六《广阳王深传》,第617页。

② 《北史》卷十六《广阳王深传》,第617页。

③ 《北齐书》卷二十三《魏兰根传》,第330页。

④ [日]谷川道雄:《北魏末期的内乱与城民》,《隋唐帝国形成史论》,第155页。

⑤ 《北齐书》卷十五《窦泰传》,第193页;《周书》卷十四《贺拔胜传》,第215页。

模的自然灾害频发,北魏国家又不能进行有效的赈济^①,这就造成了六镇经济“自京师迁洛,边朔遥远,加连年旱俭,百姓困弊”的局面^②。

由于军镇官员对当地军政具有绝对的支配权,拥有一定政治地位的六镇豪强酋帅为维护自家产业,就必须取得军镇官僚的身份,利用权力来占有有限的经济资源,“景明以来,……然主将参僚,专擅腴美,瘠土荒畴给百姓,……日月滋甚”^③。由此,必然会使六镇官吏人数迅速增长。在宣武帝派源怀巡视六镇时,仅沃野一镇自镇将以下大小官吏就达八百余人^④。而官僚体系臃肿的北齐,上上州的州府属官佐史一共才三百九十三人^⑤,超出其两倍多。具有军镇官员身份的豪强酋帅,为了获得更多的经济利益,还利用手中的权力欺压毫无权势的镇民。《魏书》卷四十一《源贺传附源怀传》:“时细民为豪强陵压,积年枉滞,一朝见申者,日有百数。”而大批豪强酋帅进入军镇官僚体系,种种不法行为往往都要得到镇将的许可,为了达到上述目的就只能贿赂镇将,由此只会使这些豪强酋帅在取得官位之后,变本加厉地贪污勒索,使六镇成为北魏后期最为腐败的地区。《北史》卷十六《广阳王深传》:“自定鼎伊洛,边任益轻,唯底滞凡才,出为镇将。转相模习,专事聚敛。……政以贿立,莫能自改。咸言奸吏为此,无不切齿增怒。”而这无疑会将本就濒临破产的普通镇民和胡族酋帅推向绝境。此时没有政治权势的胡族酋帅,仍然要被军镇征发无休止的兵役、“贡献”、战马等物资,这严重损害了胡酋们的利益^⑥。正光四年(523),在六镇北边的柔然阿那环可汗“入塞寇抄,肃宗诏尚书左丞元孚兼行台尚书持节喻之。孚见阿那环,为其所执。以孚自随,驱掠良口二千,公私驿马牛羊数十万北遁”^⑦,这使以畜牧经济为主的部落酋帅和所统的部民损失惨重,“然獯虐所过,多离其祸。……遭寇之处,饥馁不粒”^⑧。因此,毫无政治地位,备受欺压,在经济上遭到严重损失,却得不到丝毫救助,面临生存危机的高车、匈奴等胡族酋帅只能为求生存,掀起反抗担任军镇官员的豪强酋帅及军镇压迫的暴动。总之,孝文帝迁都洛阳,使六镇在北魏国家战略体系中地位迅速下降,造成六镇不同政治地位豪强酋帅之间政治、经济矛盾的迅速激化,进而引发了六镇暴动。

三、六镇豪强酋帅在北魏末年六镇镇民暴动中的政治动向

正光五年(524),沃野镇匈奴酋帅破六韩拔陵掀起六镇暴动后,除段荣、寇洛、赵贵、尉长命、可朱浑元、史遵、孙腾、步大汗萨等少数人率部落部众避难南逃外,出于在军镇中政治地位和经济利益的考虑,六镇豪强酋帅明显分为加入到镇民暴动队伍和站在北魏朝廷一边镇压暴动两类。在破六韩拔陵的暴动队伍之中,与破六韩拔陵同一部落的酋帅破洛汗听明、出六斤被其任命为将帅^⑨。与破六韩拔陵有宗亲关系的匈奴酋帅破六韩孔雀为大都督、司徒、平南王^⑩。匈奴酋帅万俟普则被授予太尉^⑪。鲜卑酋帅卫可孤被任命为别帅,并被封为王^⑫。破六韩拔陵在怀朔、武川击败魏军后,高车酋

① 张敏:《自然环境变迁与北魏的兴衰——兼论十六国割据局面的出现》,首都师范大学博士学位论文,2002年,第83-95、95-100页。

② 《魏书》卷四十一《源贺传附源怀传》,第926页。

③ 《魏书》卷四十一《源贺传附源怀传》,第926页。

④ 《魏书》卷四十一《源贺传附源怀传》,第926页。

⑤ 《隋书》卷二十七《百官志中》,北京:中华书局,1973年,第762页。

⑥ 唐长孺:《北魏末期的山胡敕勒起义》,《岷存稿》,第63、77页。

⑦ 《魏书》卷一〇三《蠕蠕传》,第2302页。

⑧ 《魏书》卷九《肃宗本纪》,第235页。

⑨ 姚薇元:《北朝胡姓考》(修订本),第136-137页;《魏书》卷三十一《于栗磾附于昕传》,第747页。

⑩ 《北齐书》卷二十七《破六韩常传》,第378页。

⑪ 《北齐书》卷二十七《万俟普传》,第375页。

⑫ 陈连庆:《中国古代少数民族姓氏研究——秦汉魏晋南北朝少数民族姓氏研究》,第66页;《周书》卷十四《贺拔胜传》,第215页。

帅纷纷归附于破六韩拔陵^①,并被委以要职。如酋长斛律金,“初为军主,……正光末,破六韩拔陵构逆,金拥众属焉,陵假金王号”^②,斛律野谷禄也被封王^③。以上所列酋帅,除卫可孤为鲜卑人,其他均为匈奴和高车人。除斛律金1人担任过军主外,其他不是“镇民”就是没有记载。可见六镇暴动武装的领导权基本掌握在以破六韩拔陵为首、毫无政治地位的匈奴和高车部落酋帅手中。据《北史》卷十六《广阳王深传》记载,孝昌元年(525)破六韩拔陵率领的六镇叛军前后降附共二十万人。其中有明确记载的是斛律金率所部万户诣云州请降^④,西部铁勒酋长乜列河等率三万余户向广阳王元深投降^⑤。如果一户按照5口估算,仅高车部众就能达到十余万人。当然依此进行简单估算存在很大缺陷,但这至少说明高车酋帅所统领的部众在破六韩拔陵所领导的六镇叛军中占主导地位。

由于破六韩拔陵率领的镇民武装是基于生存和反抗军镇压迫而暴动,因此仓廩、军镇力量集中的沃野、武川、怀朔等镇城就首先成为其主要的进攻目标。这就使处于被叛军进攻的地区、拥有一定权势的豪强酋帅,为了保住身家性命和经济利益只能站在北魏朝廷、军镇一边。如时任沃野镇统军的豪强常安成不受破六韩拔陵的胁迫,“乃率所部讨陵。以功授伏波将军。给鼓节。后与拔陵连战,卒于阵”^⑥。由于武川镇城地处白道岭,控制着塞北进入云中代地的咽喉^⑦,是六镇叛军进攻的重点地区,因此武川镇豪强酋帅出于保家守土的考虑,成为与六镇叛军作战最坚决的群体。他们一方面在武川与叛军激战,如宇文泰长兄宇文颢和其父宇文肱与叛军首领卫可孤战于武川南河^⑧。另一方面宇文肱、舆珍、念贤、乙弗库根、尉迟真檀、独孤信等人,又在贺拔度拔的带领下协助怀朔镇将杨钧固守怀朔。在怀朔镇被叛军攻下后,贺拔度拔和宇文泰等人袭杀了卫可孤,并一度占领怀朔。随后在叛军反击下,贺拔度拔被杀,贺拔胜、念贤等人投奔平城统领北魏军队的广阳王元深^⑨。而宇文肱妻兄高丽酋长王盟则被迫加入叛军^⑩。因此,六镇暴动又是六镇地区处于不同政治地位的豪强酋帅之间为政治经济利益而进行的争夺战。

四、六镇豪强酋帅在河北暴动中的地位及作用

六镇暴动被镇压后,由于连年战祸使北魏国家财政破产。《魏书》卷一一〇《食货志》:“正光后,四方多事,加以水旱,国用不足,预折天下六年租调而征之。百姓怨苦,民不堪命。”这使北魏国家无法去赈济家业毁于战祸的六镇豪强酋帅和二十万六镇降户。如果任镇民继续留在已成废墟的六镇,镇民无疑又会揭竿而起,因而只能将其群体迁往他地。此时关陇地区北魏官军仍然在与高平、秦州暴动的胡氏城民激战。恒代地区在六镇暴动时“悉皆沦没”而遭受到严重破坏^⑪。因此,只能将其群体迁往尚在北魏国家控制之下,较为安定的河北冀、定、瀛三州“就食”^⑫。对于六镇豪强酋帅来说,迁徙河北是一次在极短时间内就要完成的强制性“大移民”。在迁徙过程中,六镇豪强酋帅不仅带领着自己的家属、依附部众、部落组织。如怀朔镇鲜卑酋长可朱浑元“北边扰乱,遂将家属赴定州”^⑬。又

① 《资治通鉴》卷一五〇《梁纪六》“武帝普通四年”,第4683页。

② 《北齐书》卷十七《斛律金传》,第219页。

③ 《魏书》卷九《肃宗本纪》,第240页;朱大渭主编:《中国农民战争史(魏晋南北朝史卷)》,北京:人民出版社,1985年,第219页。

④ 《北齐书》卷十七《斛律金传》,第219页。

⑤ 《资治通鉴》卷一五〇《梁纪六》“武帝普通六年”,第4705页。

⑥ 《周书》卷二十七《常善传》,第446页。

⑦ 严耕望:《唐代交通图考》第五卷河河北区,《中央研究院历史语言研究所专刊》(台北)之八三,1986年,第1777页。

⑧ 《周书》卷一〇《邵惠公颢传》,第153页。

⑨ 《周书》卷十四《贺拔胜传》,第216页、226页。

⑩ 《周书》卷二〇《王盟传》,第333页。

⑪ 《魏书》卷四十四《费穆传》,第1004页。

⑫ 《魏书》卷五十八《杨播传附杨昱传》,第1293页。

⑬ 《北齐书》卷二十七《可朱浑元传》,第376页。

如武川赵贵“魏孝昌中,天下兵起,贵率乡里避难南迁。属葛荣陷中山,遂被拘逼”^①。六镇豪强酋帅还携带着大量的生产资料。《魏书》卷九《肃宗本纪》:“常景又破洛周,斩其武川王贺拔文兴、别帅侯莫陈升,生擒男女四百口,牛驴五千余头。”其群体来到河北后,必然需要广大的土地建立家园和牧场,安置家族成员和部属。此时河北也是“饥荒多年,户口流散”^②,而且北魏末年腐败的官僚体系,根本无法协调河北大族进行安置六镇降户这一庞大细碎的社会工作。因此,六镇豪强酋帅、镇民与河北地方官和当地大族围绕着土地、粮食资源的矛盾迅速激化。北魏国家在衡量利弊后做出的迁徙之举,只能是将原先支持北魏朝廷、拥有一定政治地位的豪强酋帅,全部推向了与之对抗的反面。

那么,六镇豪强酋帅在随之而来的由杜洛周、鲜于修礼、葛荣领导的河北镇民暴动队伍中的地位 and 作用如何呢?杜洛周虽然史载为柔玄镇兵,但《魏书》卷八十二《常景传》:“景命统军梁仲礼率兵士邀击,破之,获(杜洛周)贼将御夷镇军主孙念恒。”御夷镇军主孙念恒能成为杜洛周的部将,这至少证明杜洛周在柔玄镇中是拥有一定实力的酋帅,否则无法统领数万镇民。史书记载杜洛周所任用的主要将领有:武川王贺拔文兴、别帅侯莫陈升、都督曹纥真、马叱斤,及武川镇豪强侯渊、念贤、邸珍^③。由此可见,武川镇豪强是杜洛周集团的重要组成部分。《魏书》卷三十六《李顺传附李裔传》:“洛周僭窃,特无纲纪,至于市令驿帅,咸以为王,呼曰市王、驿王,乃封裔为定州王。”可见在杜洛周集团中封王绝非难事。而怀朔镇豪强高欢、段荣、蔡儒、尉景等人虽然也在杜洛周军中,但不见有任何官职,可知怀朔镇豪强群体在杜洛周集团中的地位较低。这很可能就是高欢等人“丑其行事”,密谋刺杀杜洛周而失败逃亡的原因^④。

鲜于修礼史载为怀朔镇镇兵^⑤,由于其同族丁零人多聚居在定州附近,因此鲜于氏在定州具有较大的势力。这一点很可能是鲜于修礼成为河北镇民暴动首领的主要原因^⑥。由于其暴动地区是六镇豪强酋帅和恒代豪强安置的主要地区,从而使其集团内部构成较为复杂。在其集团内部,有曾身居高位的怀朔镇镇将葛荣、怀朔镇鲜卑酋帅可朱浑元^⑦、与六镇叛军激战过的武川豪强宇文肱及其三子^⑧、镇压过六镇暴动的北魏政府军统军毛普贤、尚书令元叉的从弟元洪业。而鲜于修礼的督将汉人程杀鬼、潘法显及鲜卑人尉灵根的身份和来历则无法考证^⑨。由于鲜于修礼集团内部将领之间的地域、出身乃至政治立场差异极大,一方面使其集团内部在权力上矛盾重重。《北史》卷十六《广阳王深传》:“贼修礼常与葛荣谋,后稍信朔州人毛普贤,荣常衔之。”另一方面又使其集团内部,在北魏官军的拉拢下很容易地就出现了内讧。《北史》卷十六《广阳王深传》:“普贤昔为深统军,及在交津,深传人谕之,普贤乃有降意。又使录事参军元晏说贼程杀鬼,果相猜贰。”最终元洪业斩鲜于修礼,葛荣又杀元洪业掌握了鲜于修礼的部众。武泰元年(528)二月葛荣又兼并了杜洛周部属,彻底掌握了分布在河北的六镇降户^⑩。

那么,六镇豪强酋帅在葛荣集团中处于怎样的地位呢?我们先来看一下其集团内部的权力结构。任褒为葛荣尚书仆射,代人张保洛“为领左右”,燕州任延敬“荣署为王,甚见委任”^⑪。除任褒籍

① 《周书》卷十六《赵贵传》,第261页。

② 《魏书》卷十五《元晖传》,第380页。

③ 《魏书》卷九《肃宗本纪》,第245页;《魏书》卷八十二《常景传》,第1804页;《魏书》卷八十《侯渊传》,第1786页;《北史》卷八十七《邸珍传》,第2899页。

④ 《北齐书》卷一《神武帝纪》,第2页。

⑤ 《梁书》卷五十六《侯景传》,第833页。

⑥ 陈连庆:《中国古代少数民族姓氏研究——秦汉魏晋南北朝少数民族姓氏研究》,第170页。

⑦ 《北齐书》卷二十七《可朱浑元传》,第376页。

⑧ 《周书》卷一《文帝纪》,第2页。

⑨ 《魏书》卷十八《广阳王深传》,第433页;《魏书》卷十六《元叉传》,第408页;《魏书》卷五十八《杨播传》,第1298页。

⑩ 《魏书》卷九《肃宗本纪》,第244页;《梁书》卷五十六《侯景传》,第833页。

⑪ 《魏书》卷十《孝庄帝本纪》,第258页;《北齐书》卷十九《张保洛传》,第257页;《北齐书》卷十九《任延敬传》,第251页。

贯无法确定外,张保洛和任延敬均不属于六镇。可见,六镇豪强酋帅群体并没有被葛荣纳入其权力的核心圈。葛荣曾委任怀朔镇乌丸酋帅王基为济北王、宁州刺史,季虎为清河太守,河北大族杜纂为常山太守,代人田怙为广州刺史^①。可见在葛荣集团中的六镇豪强酋帅很少有人担任占领区的地方官。史籍记载葛荣所封诸王姓氏可考者如下:怀朔镇豪强潘乐“授京兆王”、王基为济北王、可朱浑元“葛荣并修礼,复以元为梁王”、武川宇文洛生为渔阳王、葛荣叔葛苕为乐陵王、河北大族卢勇为燕王^②。可见六镇豪强酋帅在葛荣所封诸王中占有重要地位。那么,这是否意味着其群体掌握了大量的六镇降户呢?《魏书》卷十《孝庄帝纪》:“齐献武王于邺西北慰喻葛荣别帅称王者七人,众万余,降之。”从高欢所慰喻的七王所统才万余人来看,在葛荣集团中被封为王的六镇豪强酋帅,所统降户数量也应该不会太多。而葛荣曾经命其叔乐陵王葛苕率精骑一万进攻河北大族李愬,又命其仆射任褒率车三万乘南下沁水^③,说明葛荣并不轻易向六镇豪强酋帅群体授予重兵。究其原因,葛荣很可能是害怕六镇豪强酋帅掌握过多的武装势力对其首领地位构成威胁。

葛荣出于提高其集团政治号召力的考虑,需要胡汉士族群体的政治支持,因此主动授予胡汉士族高官^④。如葛荣曾以司徒游说弘农士族杨津加入其集团。又如窦略“累世仕魏,皆至大官。……避地定州,因没于葛荣。荣欲官略”^⑤。葛荣虏获博陵崔巨伦后,“欲用为黄门侍郎”^⑥。对于俘获的汉族士族杨愔,葛荣不仅逼其担任高官,而且出于提高自身地位的考虑,还提出要与杨愔联姻^⑦。由于葛荣的社会地位与上述胡汉士族相差太大,因此上述诸人不是消极应付就是干脆拒绝。而葛荣对人数最多、力量最强的六镇豪强酋帅,则不见有此优待。除上列少数人有封王的记载外,大多数人仅是委以将帅,如武川宇文泰被葛荣“任以将帅”,有的甚至没有官职,如怀朔韩贤“随葛荣作逆”^⑧。此外,葛荣还任用恒代豪强和有军事实力的河北大族为将帅。如代人张琼“随葛荣为乱”,代人贺若统也被葛荣任为将帅。河北大族渤海高乾兄弟也被葛荣授予官爵,赵郡李裔、范阳卢文伟也为其所用^⑨。

由此可知,六镇豪强酋帅仅是跟随葛荣征战四方的统军将帅而已,其群体在葛荣集团的核心层中并不占主要地位,更不是葛荣优待的对象,因此葛荣就很难得到六镇豪强酋帅的效忠,更无法与其群体结合为一个联系紧密的政治军事集团。对此弱点,尔朱荣看得十分清楚。《魏书》卷七十四《尔朱荣传》:“葛荣虽并洛周,威恩未著,人类差异,形势可分。”此时,六镇豪强酋帅各自仍然统领着隶属于自己的部众。如武川宇文泰兄宇文洛生投靠葛荣后,仍领其父宇文肱的余众^⑩。这就使葛荣很难对其属下进行有效的控制。在高欢对六镇镇民的训话中就指出了这一点,“尔乡里难制,不见葛荣乎,虽百万众,无刑法,终自灰灭”^⑪。因此,这就成为滏口之战中,葛荣集团一败即溃的重要原因。

由于河北连年灾荒,六镇豪强酋帅在河北暴动后,粮食供应一直是影响其集团战略行动的重要

① 《北齐书》卷二十五《王纘传》,第365页;《魏书》卷七十二《路恃庆传》,第1620页;《魏书》卷八十八《良吏·杜纂传》,第1906页;《北齐书》卷二十二《李元忠传附李愬传》,第317页。

② 《北齐书》卷十五《潘乐传》,第201页;《北齐书》卷二十五《王纘传》,第365页;《北齐书》卷二十七《可朱浑元传》,第376页;《周书》卷十《苻公洛生传》,第159页;《北齐书》卷二十二《李元忠传附李愬传》,第317页;《北齐书》卷二十二《卢文伟传附卢勇传》,第322页。

③ 《北齐书》卷二十二《李元忠传附李愬传》,第317页;《魏书》卷十《孝庄帝本纪》,第258页。

④ 黄惠贤曾注意到葛荣吸纳优待胡汉士族这一政策,但将其简单地归结为“推行着违背农民起义方向的政策”。朱大渭主编:《中国农民战争史(魏晋南北朝史卷)》,第253页。

⑤ 《周书》卷三十《窦炽传》,第517页。

⑥ 《魏书》卷五十六《崔辩传》,第1251页。

⑦ 《北齐书》卷三十四《杨愔传》,第454页。

⑧ 《周书》卷一《文帝本纪》,第2页;《北齐书》卷十九《韩贤传》,第247页。

⑨ 《北齐书》卷二十《张琼传》,第265页;《周书》卷二十八《贺若敦传》,第473页;《北齐书》卷二十一《高乾传》,第290页;《魏书》卷三十六《李顺传》,第843页;《北齐书》卷二十二《卢文伟传》,第319页。

⑩ 《周书》卷十《苻公洛生传》,第159页。

⑪ 《北齐书》卷一《神武帝纪上》,第7页。

因素。如《魏书》卷八十二《常景传》：“（孝昌元年）洛周遣其都督王曹纥真、马叱斤等率众蓟南，以掠人谷。”又如建义元年六月“葛荣饥，使其仆射任褒率车三万余乘南寇”^①。二十万镇民对于粮食的需求无疑是十分庞大的，这往往会给所经之地的经济造成灾难性的打击。如赵郡“经葛荣离乱之后，民户丧亡，六畜无遗，斗粟乃至数缗”^②。不仅如此，数十万镇民也需要大量的房屋来安置，葛荣只能在攻下一地后通过暴力驱逐当地的居民来解决。《魏书》卷九《孝明帝本纪》：“（孝昌三年）葛荣攻陷冀州，执刺史元孚，逐出居民，冻死者十六七。”而围绕着粮食和田宅的争夺，只能加剧六镇豪强酋帅与河北大族、百姓的经济矛盾。如《魏书》卷九《孝明帝本纪》：“（武泰元年）三月癸未，葛荣攻陷沧州，执刺史薛庆之，居民死者十八九。”这就使河北当地的汉族民众不可能支持葛荣，成为葛荣所率领的六镇降户虽然具有极强的战斗力，能够不断打败北魏官军和河北大族武装，却始终无法在河北立足、无法解决粮食和田宅问题的根本原因。对于六镇豪强酋帅来说，既然无法解决“温饱问题”，再辉煌的战果也毫无意义。这应是高欢、蔡儁等六镇豪强酋帅在葛荣军事力量达到顶峰时，反而背叛葛荣投奔尔朱荣的主要原因，同时这也是葛荣集团崩溃的主要原因。

综上所述，北魏后期六镇豪强酋帅群体，主要由拥有一定政治地位、担任军镇官员的豪强酋帅和被北魏国家征服迁徙六镇、世代受军镇官员压迫的高车、匈奴等胡族酋帅构成。因此，六镇豪强酋帅群体内部有着无法调和的矛盾。由于大多数六镇豪强酋帅无法凭借父祖的三世官爵进入到门阀体制，所以，他们的社会地位原本并不高。孝文帝迁都洛阳，使六镇在北魏国家战略体系中的地位迅速下降，造成六镇豪强酋帅之间政治、经济矛盾的迅速激化，进而导致了六镇暴动。因此，六镇暴动的性质主要是由在六镇内部没有政治地位、面临生存危机的匈奴、高车部落酋帅所发动的反抗军镇压迫和求生存的抗暴斗争，没有反对北魏门阀统治、反汉化的政治意义。而拥有一定权势的豪强酋帅，为保护自身利益，则成为北魏镇压六镇暴动的主要力量。两类豪强酋帅在被北魏国家强迁到河北后，都面临着同河北大族争夺生存资源的难题，故而得以联合掀起河北暴动。虽然其群体最终聚集在葛荣统帅之下，形成一股强大的军事势力，但由于其群体作战主要以掠夺生存资源为目标，使六镇豪强酋帅与河北大族、当地民众的矛盾无法调和，无法在河北立足。加之葛荣集团内部组织松散、矛盾重重，最终在尔朱荣的进攻下旋即崩溃。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《魏书》卷十《孝庄帝本纪》，第258页。

② 《魏书》卷五十七《崔挺传》，第1270页。

北宋变法派首次分裂问题试探

燕永成

摘要:熙宁七年北宋变法派内部的首次分裂,主要源于具有同等资历的曾布和吕惠卿同朝共政时期的职位变动及权力之争,而市易违法案的发生,直接促使变法派内部矛盾及权力斗争迅速激化,最终导致变法派无可挽回地走向分裂。这一事件,不仅关系到了王安石、曾布和吕惠卿等人的政治浮沉,更对王安石变法的成败和北宋后期政治走向的大局,产生了极其深刻的影响。

关键词:变法派;共政;分裂

王安石本着以举事求人才,又以人才再举事的原则,大胆起用“少年新进之士”,并且在变法初期收到了良好效果。在此期间,吕惠卿和曾布无疑是王安石最为倚重的人才。对此,王安石曾说:“法之初行,议论纷纷,独惠卿与布终始不易,余人则一出焉一入焉尔。”^①然而,随着曾布与吕惠卿同朝共政时职位变动所引起的矛盾以及权力斗争的日渐加深,加之市易违法案的发生^②,从而导致变法派走向分裂。那么,这种结果究竟是如何形成的,它对变法派和变法的命运又造成了怎样的历史影响?都需要加以深入的探究。

一

吕惠卿和曾布均属仁宗嘉祐二年(1057)进士。熙宁变法初期,二人均能以突出的才能,先后独自辅佐王安石制定与推行新法,并且使得新法得以顺利实施。然而,自熙宁五年(1072)冬十月吕惠卿丁忧期满回朝后,使得此前唯有曾布独自辅佐王安石的局面被打破,二人从此同朝共政,情况也随之发生了微妙的变化。

在市易违法案发生之前,吕惠卿于熙宁五年(1072)十月任天章阁侍讲、同修起居注、管勾国子监^③。到该年的十二月,则继曾布之后任同检正中书五房公事。而曾布则被朝廷任命为翰林学士。对于此次二人职位变动,史书记载:“初,吕惠卿既除都检正,欲布罢职,王安石固请留布,曰:‘得两人协济,则臣愚短庶几寡过。’上许之。及是,又欲留布,上曰:‘学士职任高,不可为宰属。’安石又请留布修中书条例,上曰:‘惠卿吏文尤精密,不须留布也。’安石乃已。”从中可以看出,吕惠卿回朝后,王

作者简介:燕永成,上海师范大学古籍整理研究所副研究员(上海 200234)。

① 《琬琰集删存》卷三《曾文肃公布传》,上海:上海古籍出版社,1990年,第425页。

② 据笔者所见,专门研究市易违法案的主要论著有:漆侠:《王安石变法》(增订本)第四章,石家庄:河北人民出版社,2001年;李涵:《从曾布根究市易违法案的纷争看新党内部的矛盾与斗争》,《宋史研究论文集》,杭州:浙江人民出版社,1987年;俞兆鹏:《论所谓曾布“反对市易法”的问题》,《中国史研究》1985年第4期等。专门论及曾布和吕惠卿的重要论著有:刘子健:《王安石、曾布与北宋晚期官僚的类型》,《两宋史研究汇编》,台北:台湾联经出版事业公司,1987年;裴汝诚:《曾布三题》,《中日宋史研讨会中方论文选集》,保定:河北大学出版社,1991年;裴汝诚、顾宏义:《宋哲宗亲政时期的曾布》,《宋史研究论文集》,银川:宁夏人民出版社,1999年;周宝珠:《略论吕惠卿》,《宋史研究论文集》,上海:上海古籍出版社,1982年;吕一燃:《吕惠卿与王安石变法》,《史学月刊》2003年第2期等。由于论题不同,以上论著在涉及到与市易违法案关系密切的变法派首次分裂问题时,更多地是集中论述曾布和吕惠卿在市易案中的表现等,而未将其同市易案发生前曾、吕二人职位变动联系贯通起来考察。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三九“熙宁五年十月戊寅”,北京:中华书局,2004年,第5806页。

安石有意让曾布继续成为宰属,但未得到宋神宗的批准。随后,吕惠卿又担任了右正言、知制诰^①。

到熙宁六年(1073)春正月,曾布权知贡举时,吕惠卿等同知贡举^②。这说明朝廷旨在有意安排二人共同治事。同年五月,吕惠卿兼权知谏院。此后又为军器监判监^③。此外,还提举制敕库^④。熙宁七年春正月,朝廷又一次委任曾、吕二人担任河北东、西路察访使^⑤。

与以上吕惠卿基本职位的变动相比,此间一直担任判司农寺的曾布,曾于熙宁四年(1071)二月至熙宁五年十二月间任检正中书五房公事,随后被任命为翰林学士。到熙宁六年八月,他又兼详定编修《三司令式敕》、《诸司库务条例》^⑥。该年九月,则兼详定《一州》、《一县》、《一司》、《一务敕》。以上编敕任务完成之后,则被朝廷任命为起居舍人^⑦。

从上述情况可以看出,自熙宁五年十月至熙宁七年(1074)二月之前,吕惠卿、曾布二人职位变动颇为频繁,职事亦颇为繁多。在宋神宗和王安石有意安排下,二人的任职虽有一定差别,但二人之间并未产生明显的职位之争以及权力之争。

直到熙宁七年二月,知制诰、检正中书五房公事、判军器监吕惠卿兼判司农寺。随后不久,翰林学士、起居舍人曾布则权三司使^⑧。至此,吕惠卿在继曾布任同检正中书五房公事之后,又接替曾布主持司农寺的事务。此次二人职位变动,明显已与此前有所不同。因为检正中书五房公事和司农寺在当时均属实施变法的核心机构,军器监又被神宗极为看重,而三司地位与宋初相比,已发生了明显的变化。

其中,就三司地位而言,据宋人所撰《官制旧典》记载:“国朝沿五代、后唐之制,置三司使以总国计,应四方贡赋之入,朝廷未尝预焉,一归三司。总盐铁、度支、户部,位亚执政,目为计相。凡国家工役之费,其所用皆蠹耗之大者,必命三司使总之,乃可节以制度也。至王安石为相,自著《周礼义》以符合新法,故持冢宰掌邦计之说,谓宰相当主财计,遂以三司分权。凡赋税、常贡、征榷之利,方归三司。摘山、煮海、坑冶、榷货、户绝、没纳之财,悉归朝廷。其立法与常平、免役、坊场、河渡、禁军阙额、地利之资,皆号朝廷封桩。又有岁科上供之数,尽运入京师,别创库以贮之,三司不预焉。于是,祖宗处国计之良法尽坏矣。”^⑨这说明同宋朝初年相比,三司作为计相的地位,已然不复存在,而且,三司原有的职权范围也已被极度简缩,以至于仅主要负责“赋税、常贡、征榷之利”等。而早在熙宁三年(1070)五月,朝廷下诏以常平新法付司农寺,“农田水利、免役、保甲等法,悉自司农讲行”^⑩。

与此同时,对于检正中书五房公事而言,时人甚至指出:“都检正但不奏事,与执政无异。”^⑪南宋吕中亦言道:“三司条例司,兴财利者也;中书条例司,立法度者也。凡青苗、免役、保甲、方田、免行、市易、农田水利,始则属于三司条例司,后则属于司农寺。凡考课、铨选、学校、贡举、荫补、磨勘、试刑法者、州县编类,始则属于中书条例所,后则属于检正五房。”^⑫例如,张洵“好学能议论。……后洵稍稍进用,数年间为集贤校理、直舍人院、检正中书五房公事、判司农寺,皆要官,权任渐重。”^⑬显而易见,熙宁变法时期,检正中书五房公事和司农寺逐渐发挥着其他机构难以比拟的作用,其所处地位非

① 《续资治通鉴长编》卷二四一“熙宁五年十二月壬辰”,第5884页。

② 《续资治通鉴长编》卷二四二“熙宁六年正月”,第5897页。

③ 《续资治通鉴长编》卷二四五“熙宁六年五月己巳”,第5962页;“六月己亥”,第5972页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二四八“熙宁六年八月壬戌”,第6048页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二四九“熙宁七年正月乙丑”,第6076页。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷二四六“熙宁六年八月甲申”,第5992页。

⑦ 《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年九月辛丑”,第6006页;“熙宁六年九月丁未”,第6011页。

⑧ 《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月丁丑”,第6090页。

⑨ 徐自明:《宋宰辅编年录》卷七“熙宁三年”,北京:中华书局,1986年,第426—427页。

⑩ 《宋史》卷一六五《职官志》,北京:中华书局,1985年,第3904页。

⑪ 《续资治通鉴长编》卷二六三“熙宁八年闰四月癸丑”,第6449页。

⑫ 吕中:《宋大事记讲义》卷十六《置检正五房并习学》,文渊阁四库全书本。

⑬ 沈括:《梦溪笔谈》卷九《人事一》,郑州:大象出版社,2006年,第71页。

同一般。此外,军器监的设置源于王安石之子王雱奏请,“上颇采雱说”^①,并且“神宗留意军器,设监,以侍臣董之。前后讲究制度,无不精致”^②。这说明被神宗极为看重的该监,此时特意任命吕惠卿与曾孝宽负责。

尤为关键的是,此时朝廷任命以前曾主持过司农寺工作的吕惠卿接替曾布,二人虽均以出众才能辅佐王安石主持此项工作,但二人政见显然不会完全一致。况且,资历大致相同的他们,相互之间还存在职位之争。因此,反变法派首领司马光就记载说:“曾布改助役为免役,吕惠卿大恨之。”^③

吕惠卿接管司农寺之后,对于熙宁七年该寺的职事,神宗告知王安石说:“吕惠卿言司农寺甚善,然尚未了五分事,若司农事了,即天下事大定矣。”王安石对答说:“诚然。人人尽力于公家,即司农事不忧不集。”^④通过神宗与王安石的对话,我们更可以看出司农寺职位的重要性,以及吕惠卿在重新从事该项工作时的远大抱负。

到熙宁七年三月,判司农寺吕惠卿就上疏言道:“本寺主行常平、农田水利、差役、保甲之法,而官吏推行多违法意,及元法措置未尽,欲榜谕官吏、诸色人陈述。其官司违法事,并从本寺按察。”^⑤朝廷从之。在此,职权渐重的吕惠卿已表明对此前由曾布主持的司农寺工作不甚满意,并奏请朝廷追究违法者之罪,从而使得曾布处于政治前途不利的地位。对此,魏泰指出:“熙宁以来,凡近臣有凤望者,同列忌其进用,多求瑕累以沮之,百方挑抉,以撼上听。曾子宣罢司农也,吕吉甫代之,遽乞令天下言司农未尽未便之事件。……此风久矣,而熙宁、元丰为甚也。”^⑥魏泰作为曾布的亲家,相关言论虽未必全然可信,但以上所论,则真正揭示出了曾、吕二人产生矛盾隔阂的实质。也就是说,吕、曾二人在这次同朝共政期间,因职位变动已产生难以避免的矛盾与斗争,并且它为此后市易违法案的发展演变埋下了伏笔。

二

熙宁七年,天旱严重,反对变法的朝廷重臣文彦博及左右近习乘机向神宗进言,攻击“市易务扰民不便者甚众”。于是,神宗命令专管市易的三司长官曾布负责审查该事。到该年三月,曾布于崇政殿向神宗具奏所闻于魏继宗者,其言指出:吕嘉问等“务多收息以干赏,凡商旅所有,必卖于市易,或市肆所无,必买于市易。而本务率皆贱买贵卖,重入轻出,广收赢余,诚如继宗所言,则是挟官府而为兼并之事也”。宋神宗闻奏后“喜见于色”。但此后王安石则以曾布与吕嘉问有矛盾,所言未必真实对答神宗,神宗于是下令曾布与吕惠卿共同根究市易务违法一案^⑦。

对于曾、吕二人根究市易违法案的过程,南宋史家李焘在《续资治通鉴长编》中有极为详细的记载。其大致过程如下:曾布既受诏与吕惠卿共同根究市易事,有人向曾布建议:“中书每以不便事诘嘉问,嘉问未尝不巧为蔽欺,至于案牍往往藏匿改易,如不怨革此弊,虽根究无以见其实。”曾布又听说吕嘉问已“呼胥吏持案牍还私家”,准备隐藏更改,于是上奏请求出榜以厚赏募告者。次日,神宗批复:“依奏付三司施行。”曾布即命人张榜于吕嘉问所居。第三日,吕惠卿至三司,召魏继宗及行人问状,未有一人有异辞。吕惠卿退,以魏继宗还官舍,诘问曾布所以辟继宗为指使缘由,并且再三“诱胁”魏继宗,令“诬布”以增加所言。继宗不从,反而全告诉了曾布。吕惠卿又遣弟吕温卿“密造”王安石言张榜事,并且说:“行人辞如一,不可不急治继宗,若继宗对语小差,则事必可变。”而吕嘉问向王

① 《续资治通鉴长编》卷二四五“熙宁六年六月己亥”,第5973页。

② 王得臣:《麈史》卷上,郑州:大象出版社,2003年,第9页。

③ 司马光:《涑水记闻》卷十六,北京:中华书局,1997年,第312页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月癸未”,第6095页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二五一“熙宁七年三月乙卯”,第6120页。

⑥ 魏泰:《东轩笔录》卷十,郑州:大象出版社,2006年,第76页。

⑦ 《续资治通鉴长编》卷二五一“熙宁七年三月辛酉”,第6134页。

安石诉说尤切,王安石欲夜收张榜,左右告知有御宝批,乃止。是日,吕惠卿以急速公事请求独对,曾布亦以魏继宗所告曲折上奏,并且指出:“惠卿所见不同,不可共事,乞别选官根究。”未得到答复^①。

在此期间,翰林学士吕惠卿上奏:“奉诏与曾布同根究市易事,勾集行人照证,而有臣未到以前布所取状,臣恐当再行审覆,乞下开封府暂追赴臣处供析,即更不禁系。”中书欲依据吕惠卿所请施行,神宗批示:“可令布、惠卿一处取问,所贵不致互有辞说。”三司既收榜放罪,神宗又以手札赐曾布,令求对。曾布即具陈行人所诉,并奏吕惠卿奸欺以闻。同时,曾布请求辞职,神宗不许。随后曾布还揭露了薛向编管无罪牙人之事^②。

从以上记载可以看出:曾布根究的重点,是吕嘉问以及薛向等当时市易法实施者的违法问题,而吕惠卿则重点追究魏继宗所言市易违法是否属实,以及魏继宗被曾布辟为指使的缘由。这是事件发生演变的第一阶段。在该阶段,正如上面我们所言,已在职位及权力之争中处于下风的曾布,将市易违法事上奏神宗,神宗竟“喜见于色”,这无疑为曾布提供了扭转此前被动局面的难得机会。然而由于王安石的极力争取,神宗不得不委任曾、吕二人共同根究该案,这又使得曾布与吕惠卿只能共同处置该事。不过,曾布几次向神宗直言已无法与吕惠卿同朝共事,并且请求罢免自己的职务,可见二人已发展到难以共同治事的地步。

随后,曾布和吕惠卿一同根究市易违法事,凡三五日向神宗奏对一次,“上初以布言为是,已而中变,从惠卿请,送魏继宗于开封府知在”。于是曾布上奏:“臣自立朝以来,每闻德音,未尝不欲以王道治天下。今市易之为虐,固已凛凛乎间架、阡陌之事矣。近日嘉问奏称,熙宁六年收息八十余万,乞推赏官吏。其间有贴黄云,近差官往湖南贩茶,陕西贩盐,两浙贩纱,皆未敢计息。臣以谓如此政事,书之简牍,不独唐、虞、三代所无,历观秦、汉以来,衰乱之世,恐未之有也。”神宗笑而颌之,并且告诉曾布说:“惠卿不免共事,不可与之诤争,于朝廷观听为失体。”此后曾布再与“惠卿会,惠卿颇有得色,诟骂行人及胥吏,以语侵布,布不敢校也”^③。

以上是该事件发展演变的第二阶段。该段表明神宗不再偏向支持曾布,为极力表明自己的态度以及观点,曾布进而指责朝廷实施市易收息实属前代未有之事。同时,由于受天灾以及朝野上下多种势力反对,加之神宗受反变法派言论影响而产生动摇,更是由于此时在根究该案时变法派内部出现矛盾与斗争,从而导致宰相王安石罢知江宁府,朝廷随即任命吕惠卿为参知政事^④。

最后到熙宁七年五月,中书户房比对市易务及曾布根究市易违法事,朝廷下诏章惇和曾孝宽就军器监置司根究以闻。其间,曾布向神宗就“所部是否违法”事言道:“陛下以为无罪,不知中书之意如何。况臣尝自言与章惇有隙,今乃以惇治狱,其意可见。”神宗说:“有曾孝宽在,事既付狱,未必不直。”曾布对答道:“臣与惠卿争论职事,今惠卿已秉政,势倾中外,虽使臣为狱官,亦未必敢以臣为直,以惠卿为曲。然臣为翰林学士、三司使,地亲职重莫如;臣所陈之事,皎如日月,然而不得伸于朝廷,孤远之士,何所望于陛下。都邑之下,人情汹汹,怨嗟沸腾,达于圣听,然而不得伸于朝廷,海隅苍生何所望于陛下。”自后曾布再未能得以奏对^⑤。

到该年八月,曾布罢知饶州,都提举市易司吕嘉问罢知常州。因此时军器监狱具,曾布坐不觉察吏人教令行户添饰词等被贬责;吕嘉问坐不觉察杂买务多纳月息钱被贬责^⑥。

以上是该案的第三阶段。曾布虽继续向神宗诉说委屈,不过最终曾布与吕嘉问均因坐“不觉察”等罪被贬责。

① 《续资治通鉴长编》卷二五一“熙宁七年三月乙丑”,第6140页。

② 《续资治通鉴长编》卷二五二“熙宁七年四月己巳”,第6148页。

③ 《续资治通鉴长编》卷二五二“熙宁七年四月甲申”,第6159页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二五二“熙宁七年四月丙戌”,第6168—6169页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二五三“熙宁七年五月辛酉”,第6198—6199页。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷二五五“熙宁七年八月壬午”,第6237页。

纵观全案,一方面,从该案发生演变的现实社会环境来看,正如漆侠先生所言,因为在市易法具体推行过程中,“狠狠地打击了同贵族、官僚有密切联系的商业资本”,从而“卷起了变法斗争的再一次高潮”^①。而该案正是变法斗争在变法派内部的具体反映,它反映的不只是市易违法问题,而是在遭受外界巨大压力的现实背景下,变法者对市易等法令的认识能否完全达成一致,变法派成员到底是始终支持王安石还是依从“畏天变”^②的宋神宗,变法派队伍能否始终保持稳固,甚至还牵扯到变法活动能否由变法派继续领导推行,等等。具体而言,在该案中,曾布随神宗旨意急治主持市易法的吕嘉问之罪,甚至极力斥责市易法之弊,而主持市易法的吕嘉问始终得到了王安石的信任和支持。同时,原本就因职权之争而与曾布有隙的吕惠卿,因王安石极力争取,才得以与曾布共同根究该案。其间,吕惠卿与曾布就市易违法问题展开了激烈辩论,以至于曾布始终向神宗表明不可与吕惠卿共事,可见二人关系已无法调和。因此,该案的发生,不仅有外部天灾以及反变法势力影响等因素,而且更为重要的是,变法派内部因受该案影响所导致的队伍分化,既影响到新法的实施,更削弱了变法派的势力。

另一方面,从对该案的文献记载来看,对于曾布、吕惠卿二人在该案中的作为,《徽宗实录》编修官概括为:曾布“论市易掊克之虐”^③。参与重修《徽宗实录》与《乾道续四朝会要》,以及作为神宗、哲宗、徽宗和钦宗《四朝国史》主要编修者的李焘,在同时编修成的私著《续资治通鉴长编》中论述道:“初,市易之建,布实同之,既而揣上意疑市易有弊,遂急治嘉问。会吕惠卿与布有隙,乘此挤布,而议者亦不直布云。”^④该论表明,在市易违法根究案中,曾、吕二人均怀有各自的政治目的。其中,曾布采用直接揭露市易之害以迎合神宗旨意,并由此想达到自己的政治目的。而吕惠卿则欲借此机会排挤掉政敌曾布。此间,由于曾布所为对新法以及变法派造成了难以弥补的损害,因此,正如裴汝诚先生研究认为:曾布已经“从变法派中分离出来了”。此外,李焘在《续资治通鉴长编》中记载该案时,大多未注明出处,裴先生认为:《续资治通鉴长编》神宗朝纪事主要采用由赵鼎所上、范冲主修的绍兴本《神宗实录》。而该书对王安石、吕惠卿和章惇等人更多持否定态度。又专记市易本末的曾布《正论》正值赵鼎主持重修《神宗实录》时上进,并且高宗称“其言皆正当”。于是裴先生推断:“如果《正论》所记市易本末被赵鼎、范冲写进《神宗实录》,而《神宗实录》又被李焘用来作为主要资料写进《长编》,那么,实际上它的来源还是主要出自曾布。如果用《长编》来为曾布在市易案中的所作所为辩白,实际上则主要是用曾布所记为曾布辩白了。”^⑤该推断不无道理。

三

自曾布和吕惠卿同朝共政到市易案发生期间,曾、吕二人与王安石和宋神宗的关系,以及他们在朝中主要关系的分布,也无时不影响着二人以及变法派。

首先,在吕、曾二人同王安石的关系方面,吕惠卿原本就是王安石最初主持变法时的得力助手。王安石曾向神宗上奏:“愿陛下于近臣中择其能上副陛下所欲为,与臣所学不异者,与之共政。”得到神宗许可。王安石所选择之人正是吕惠卿。史载:“方是时,建青苗、助役、水利、均输之政,置提举官行其法于天下,谓之‘新法’,一时奏请,皆惠卿发之。”^⑥

到熙宁五年十月吕惠卿丁忧期满回朝,如前所述,他前后曾担任过管勾国子监、同检正中书五房公事等许多重要职务,而且仍然得到了王安石的充分信任。如在熙宁七年二月,曾布既权三司使,惠

① 漆侠:《王安石变法》(增订本),石家庄:河北人民出版社,2001年,第154页。

② 邓广铭:《北宋政治改革家王安石》,北京:人民出版社,1997年,第234页。

③ 《琬琰集删存》卷三《曾文肃公传》,第425页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二五五“熙宁七年八月壬午”,第6237页。

⑤ 裴汝诚:《曾布三题》,《中日宋史研讨会中方论文集》,保定:河北大学出版社,1991年,第284—285页。

⑥ 《宋宰辅编年录》卷八引《丁未录》,第438页。

卿差遣如故。于是王安石上奏神宗：“惠卿居常岂有后布？其大才岂不可为学士？今学士有阙，乃阙而不补，臣所未喻，陛下处人才宜各当其分。”神宗则言：“任用惠卿何以异布，但不为学士尔。”过了几日，知制诰吕惠卿被任命为翰林学士^①。

到市易违法案发生之后，王安石始终支持并信任吕惠卿。甚至当他罢相时，还极力向神宗推举吕惠卿担任了参知政事职务^②。

同时，熙宁六年三月，吕惠卿被朝廷任命与王安石之子王雱一起修撰国子监经义^③。可见在学术方面，王安石与吕惠卿关系亦不平常。

正是由于王安石与吕惠卿关系非同一般，以至于时人“谓安石为孔子，惠卿为颜子”^④。以上情况也无不表明，此时吕惠卿是王安石始终信任的，并且在政事与学术等职事方面涉及范围最广的得力助手。

而对于曾布来说，据司马光记载，熙宁三年九月，“吕惠卿既遭父丧，安石未知腹心所托，布巧黠善迎合，安石悦之，故以布代惠卿入侍经筵”^⑤。司马光之言虽未可全信，但曾布从此变成了王安石继续推行变法的得力助手则是事实。在此前后，曾布“从选人至知制诰，止一年十个月”^⑥，并且所任职事极多。如熙宁四年二月，神宗鉴于陈绎制辞不工而欲用曾布，但又“疑布所领事已多”，王安石则回答说：“布兼之亦不困。”于是朝廷命曾布直舍人院^⑦。又如熙宁四年八月，神宗又以曾布司农寺事多，欲用曾孝宽为五房检正。王安石言其不可，于是寝止^⑧。再如熙宁五年闰七月，当神宗欲用曾布代替曾孝宽相度保甲，王安石回答说：“布今所领事，不可一日令它人为之。”^⑨由此表明此时王安石极为看重曾布的行政才能，并且对其颇为信任。与此相应，曾布亦在全力辅佐王安石。如熙宁四年二月，曾布为检正五房公事，曾布每件事在请示王安石后，随即施行。当时有人告知曾布还需请示冯京和王珪两位参政，曾布回答说：“丞相已议定，何问彼为！俟敕出令押字耳！”^⑩

自熙宁五年冬十月到市易违法案发生之前，如前所述，曾布曾担任过翰林学士、起居舍人等诸多重要职务。其间，王安石同样极为信任曾布，并尽力安排他与吕惠卿共同治事。

但自市易违法案发生之后，负责根究该案的曾布因极力斥责市易之弊，从此与王安石关系完全破裂。

其次，在吕、曾二人与宋神宗的关系上，如熙宁五年九月，当神宗问及：“起居注见阙，何人可修？”王安石回答说：“吕惠卿丧欲除。”神宗言道：“惠卿最先宣力。”王安石对答道：“非为其宣力，如此人自当擢用。”神宗言道：“惠卿胜曾布。”^⑪此后，吕惠卿还担任了被神宗极为看重的军器监判监职务，并且在任职期间，成绩卓著。史载朝廷置监前，“在京及诸路造军器多杂恶，河北尤甚”。到熙宁七年，“所制兵械皆精利”^⑫。由此可见，神宗此时极为看重吕惠卿，甚至超过了曾布。

而对于曾布来说，如前所述，熙宁五年十二月，王安石欲使已担任翰林学士的曾布继续成为宰属，却未得到神宗允准，反而神宗称许吕惠卿“吏文尤精密”^⑬。这说明在市易案发生之前，神宗更偏

① 《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月癸未”，第6095页。

② 《宋史》卷四七一《吕惠卿传》，第13706页。

③ 《续资治通鉴长编》卷二四三“熙宁六年三月庚戌”，第5917页。

④ 《宋宰辅编年录》卷八“熙宁八年”，第450页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二一五“熙宁三年九月癸巳”注引司马光《日记》，第5236页。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷二二五“熙宁四年七月丁酉”，第5481页。

⑦ 《续资治通鉴长编》卷二二〇“熙宁四年二月辛酉”，第5341页。

⑧ 《续资治通鉴长编》卷二二六“熙宁四年八月辛酉”，第5501页。

⑨ 《续资治通鉴长编》卷二三六“熙宁五年闰七月乙丑”，第5746页。

⑩ 《续资治通鉴长编》卷二二〇“熙宁四年二月甲子”，第5346页。

⑪ 《续资治通鉴长编》卷二三八“熙宁五年九月丁未”，第5790页。

⑫ 《续资治通鉴长编》卷二四九“熙宁七年正月庚戌”，第6067页。

⑬ 《续资治通鉴长编》卷二四一“熙宁五年十二月壬辰”，第5884页。

爱吕惠卿的才能。

但在市易案发生之后,神宗最初支持曾布。不过后来在时时“同情”曾布的同时,转而支持了吕惠卿,这使得曾布此时的政治前景发生了逆转。

最后,从吕惠卿、曾布二人朝中主要关系的分布状况来看,如吕惠卿之弟吕升卿,经王安石举荐,于熙宁六年三月为馆阁校勘、提举详定修撰经义所检讨^①。随后曾任察访京东路常平等事、权发遣京东路转运判官等职。到熙宁七年五月,被朝廷任命为崇政殿说书。司马光记载说:“升卿素无学术,每进讲,多舍经而谈财谷利害、营缮等事。上时问以经义,升卿不能对,辄目(沈)季长从旁代对。”^②李焘对此说疑问道:“升卿无学术,不能对上所问,不知《诗序》何以即全用升卿所解,当考。”^③该年八月,崇政殿说书吕升卿上奏:“淮东民所出役钱差重甚,有愿减钱应募之人,寻召五十八人者专勾当诸场务,尝奏一路依此施行,乞付转运副使俞充相度。仍兑余发运司许余上供米三十万石与本路阙军粮处,令转运司依价拨还。”朝廷从其请。李焘对此评论道:“此可见升卿舍讲说而言财利事也。新本削去,今存之。”^④由此可知,身处神宗周围并得到王安石信任的吕升卿,已全然变成了变法派中极为重要的成员了。此外,如此时正作为新法重要实施者的章惇等人,与吕惠卿关系亦不同一般。

而对于曾布来说,其朝中主要关系分布并没有如吕升卿、章惇等在当时变法活动中地位极其重要者。

通过以上比较可以看出,吕惠卿在与曾布同朝共政时期,无论在与宋神宗和王安石的关系上,还是在朝中主要关系的分布方面,均占有明显的优势。尤其是在市易案发生之后,相对于吕惠卿而言,曾布选择顺从神宗旨意而极力斥责市易之弊的结果,使得他完全走上了与变法派分裂的道路。

归结而言,导致变法派内部首次分裂的导火索虽为市易违法案,而深层次原因则是源于曾布、吕惠卿二人同朝共政时职位变动诱发出个人性格品质与思想路线的冲突。等到市易案发生后,使得变法派内部原有矛盾在外力推波助澜下迅速激化。这期间,从现有史料来看,尤其是曾布斥责市易之弊的言论颇为尖锐,曾布与吕惠卿的矛盾已难以调和,变法派队伍分裂已不可避免。史载熙宁八年四月,神宗与王安石论理财之事,神宗谈到曾孝宽之言,“以为使两人共事,适足相扰,不如专任一人”^⑤。那么,对于像曾布和吕惠卿这样既具有同等资历又有着极强政治追求的同朝共政者,所遭遇的结果也许正是曾孝宽所指出的。

四

随着王安石罢相,曾布游离出变法派队伍,吕惠卿势力壮大,王安石领导的变法派队伍分化严重,它无疑对变法派及其变法活动造成了极大影响。

首先,该次分裂直接导致以王安石所领导的原变法派队伍从此走上了分化瓦解的道路。原本王安石在吕惠卿和曾布全力辅佐下,可以使逐步展开的变法活动能够顺利推行,但由于该次分裂的发生,迫使王安石于熙宁七年四月首次罢相,曾布分离了出去。其间尤为严重的是,由此引起的变法派内部信任危机所带来的负面效应是相当巨大的。如前所论,在变法推行遇阻,王安石遭受到外部巨大压力之时,此前备受王安石信任的曾布选择了依靠神宗以稳固自己的政治地位,并且最终分离了出去。他的此次举动,对王安石造成了极大的打击。到熙宁八年十二月,吕惠卿既罢,当神宗以手札问王安石“或言卿欲拟奏召曾布赴阙,复任以事”时,王安石讫不召布。曾布之子曾纁在《释诬》中记载王安石对神宗之言:“陛下无以其刀笔小才,而忘其滔天大恶。”又据吕惠卿八年九月十六日《目录》

① 《续资治通鉴长编》卷二四三“熙宁六年三月庚午”,第5926页。

② 司马光:《涑水记闻》卷十六,北京:中华书局,1989年,第314页。

③ 《续资治通鉴长编》卷二五三“熙宁七年五月丙辰”,第6197页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二五五“熙宁七年八月己巳”,第6232页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二六二“熙宁八年四月甲子”,第6375页。

记载：“只有个曾布，安石未曾唤来内里。八月十五日，中书聚听，言他数件大恶。”^①由此可见，王安石对分离出变法队伍的曾布已完全失去信任。

同样，曾布、吕惠卿二人在职权之争时，吕惠卿因得到王安石充分信任得以在朝继续维持变法工作，但当王安石在罢相期间已无法亲自主持变法，并且王安石由此日渐丧失变法主导权，宋神宗更能决定吕惠卿政治命运的时候，吕惠卿、王安石二人之间出现了信任危机。等到熙宁八年二月王安石再相，王安石、吕惠卿二人同朝共政时，此前在神宗手下维持变法工作的吕惠卿，已不再一如既往地同王安石亲密无间，而是时有抱怨与不满，并且他还不时将自己对王安石的看法单独表露给了宋神宗，这使得二人之间隔阂日渐加重，并最终导致了分裂。史载：“安石再相，王、吕交恶，出惠卿于陈。惠卿乃发安石前所谓‘无使齐年知’之书，上览之，犹薄其罪。惠卿复发其‘无使上知’之书，由是上以安石为欺矣。至是安石罢政，复用京云。”^②该说法未必可信，并且王安石曾答吕惠卿书：“与公同心，以至异意，皆缘国论，岂有它哉？”^③但“无使齐年知”、“无使上知”的政治传闻表明，二人之间的信任危机是导致彻底分裂的重要因素。

其次，该次分裂使原本由王安石亲自领导的变法活动发生了一定转折。我们知道，王安石领导的变法活动是一项涉及到当时社会经济、政治、军事以及思想文化等诸多领域的重大变革活动。自熙宁二年开始，由王安石主持，吕惠卿和曾布先后积极辅佐推行，其间虽则不时遇到层层阻力与干扰，但经他们极力克服，从而使得变法得以较顺利实施，并且还在许多方面取得了显著成果。但到熙宁七年天灾严重，外界反对声浪扑面而来，宋神宗已发生动摇，而变法亟需深化之时，变法派内部的职权之争，迫使变法主导者王安石罢相，从而造成在变法的重要关头，王安石无法继续主持变法工作，加之变法派主要成员对变法有着各自不同的理解和做法，由此也使得变法活动已不再完全按照王安石原先所设计的蓝图实施。如王安石罢相期间，朝廷推行的给田募役、吕惠卿兄弟所推行的手实法等等，均不为王安石所认可。而就在此时，随着宋神宗对变法主导权的逐渐控制，使得变法活动愈来愈朝着神宗的旨意与设想推行。如再相时的王安石欲深罪“不附新法者”，然而神宗不准许^④。吕本中在《杂说》中记载：“王安石再相，上意颇厌之，事多不从。安石对所厚叹曰：‘只从得五分时也得也。’”^⑤

最后，该次分裂对吕惠卿和曾布日后的政治生涯均产生了巨大影响。对于吕惠卿而言，变法派首次分裂时，得到王安石鼎力推举的他，得以在朝中继续维持变法活动。虽则宋神宗向王安石表露：“自卿去后，小人极纷纭，独赖吕惠卿主张而已。”^⑥时人甚至称吕惠卿为“护法善神”^⑦。但南宋史家李焘对于“独赖吕惠卿主张”之说表示质疑，他认为“恐是安石托词”^⑧。特别是当王安石再相时，吕惠卿兄弟遭到谏官蔡承禧弹劾，而蔡承禧“数言事，人多危之，上独称其忠”^⑨。王安石虽则向神宗表明：“人才如惠卿，陛下不宜以纤介见于辞色，使其不安。”^⑩但吕惠卿还是通过神宗抱怨说：当他们兄弟遭受他人诬陷，王安石却不为其辩白，甚至他还直言：“望卿来戮力时事，却屡称病不治事，积事以委臣，臣恐将来致倾败，臣预其责。”^⑪由此可见，吕、王二人因信任危机导致分裂是不可避免的。由于王安

① 《续资治通鉴长编》卷二七一“熙宁八年十二月庚寅”，第6633—6634页。

② 《宋宰辅编年录》卷八引《丁未录》，第471页。

③ 王安石：《王文公文集》卷六，上海：上海人民出版社，1974年，第70页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二七〇“熙宁八年十一月”，第6628页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二七八“熙宁九年冬十月丙午”注引，第6803—6804页。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷二六一“熙宁八年三月己未”，第6365页。

⑦ 陈均：《皇朝编年纲目备要》卷十九，北京：中华书局，2006年，第465页。

⑧ 《续资治通鉴长编》卷二六一“熙宁八年三月己未”，第6366页。

⑨ 《续资治通鉴长编》卷二七一“熙宁八年十二月庚子”，第6642页。

⑩ 《续资治通鉴长编》卷二六四“熙宁八年五月丁亥”，第6481页。

⑪ 《续资治通鉴长编》卷二六五“熙宁八年六月”，第6488页。

石、吕惠卿关系非同一般,更是由于这次分裂对变法影响巨大,因此,它所产生的震动比变法派首次分裂更大。在元祐更化时期,吕惠卿成了元祐执政者因此攻击的对象。如元祐元年苏辙首言吕惠卿之罪,他指出:“安石之于惠卿,有卵翼之恩,有父师之义。方其求进,则胶固为一,更相汲引,以欺朝廷。及其权位既均,势力相轧,反眼相噬,化为讎敌。惠卿发安石私书,有‘无使齐年知’,齐年者,冯京也,先帝犹薄其罪;惠卿复发其一曰:‘无使上知’,先帝由是不悦安石。夫惠卿与安石,出肺肝,托妻子,平居相结,惟恐不深,故虽欺君之言见于尺牍,不复疑间。惠卿方其无事,已一一收录,以备缓急之用;一旦争利,遂相抉摘,不遗余力,此犬彘之所不为,而惠卿为之。”^①苏轼更是在贬责吕惠卿的制词中指出:吕惠卿“以斗筭之才,挟穿箭之智。谄事宰辅,同升庙堂。乐祸而贪功,好兵而喜杀。以聚敛为仁义,以法律为诗书。……始与知己,共为欺君。喜则摩足以相欢,怒则反目以相噬。连起大狱,发其私书。党与交攻,几半天下”^②。由于该制词传播极广,至绍圣元年(1094)夏四月,苏轼因所作吕惠卿制词“语涉讥讪”,被降知英州^③。到哲宗亲政的绍、符时期,虽然吕惠卿多次欲留京师,但均遭到政敌曾布的坚决反对,使得他始终无法重返朝廷。到徽宗即位,章惇等又奏用吕惠卿,徽宗却不同意^④。综观吕惠卿后半生的仕宦生涯,则始终在地方乃至边地度过。

与吕惠卿不同的是,曾布到绍圣绍述时,他得以回朝并独掌枢密院多年。不过,他始终与宰相章惇等存在政见分歧。对此,他向哲宗表明:“大约今日士人,皆分隶惇、(蔡)卞门下。……臣在西府,亦无以威福人,兼亦无所党与,故门下亦无人。”^⑤其弟曾肇曾以书责曾布时也说:“兄与惇、卞异趋,众所共知,绍圣、元符间,惇、卞有可以挤兄者,无所不为,亦众所共知。”^⑥曾布甚至向哲宗表白:“臣孤立自守,所恃者,惟睿明每加洞照,议论稍伸尔。”^⑦由于他立朝处事时,“以皇帝之从违为从违,在大事上每每曲从上意”^⑧,因此,在哲宗去世后的帝位传承问题上,他顺从向太后,拥立徽宗,而且力主调停。对此,王明清指出:“曾文肃元符末以定策功爰立作相,壹意信任,建言改元建中靖国,收召元祐诸贤而用之。”^⑨对于自己的为政原则,曾布总结道:“布自熙宁立朝,以至今日,时事屡变,惟其不雷同熙宁、元丰之人,故免元祐之祸;惟其不符合元祐,故免绍圣之中伤。坐视两党之人反覆受祸,而独泰然自若,其自处亦必粗有义理,以至处今日风波之中,毅然中立,每自谓存心无愧于天,无负于人神之所之介尔。”^⑩由此可见,在职权之争中就得到了锻炼的曾布,更善于在复杂多变的朝政斗争中把握风向,尤其深知皇权对自己政治前途的重要性,这无不表明他原先脱离变法派的举动并非偶然。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 王称:《东都事略》卷八十三《吕惠卿传》,文渊阁四库全书本。

② 苏轼:《苏轼文集》卷三十九《吕惠卿责授建宁军节度副使本州安置不得签书公事》,北京:中华书局,1986年,第1100页。

③ 《皇朝编年纲目备要》卷二十四,第583页。

④ 《宋宰辅编年录》卷八“熙宁八年”,第456—457页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷五一〇“元符二年五月戊申”,第12134页。

⑥ 杨仲良:《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一三〇“建中靖国元年七月壬戌”,宛委别藏本。

⑦ 《续资治通鉴长编》卷五一三“元符二年七月”,第12195页。

⑧ 裴汝诚、顾宏义:《宋哲宗亲政时期的曾布》,《宋史研究论文集》,银川:宁夏人民出版社,1999年,第49页。

⑨ 王明清:《挥麈后录》卷六,上海:上海书店出版社,2001年,第122页。

⑩ 《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一三〇“建中靖国元年七月壬戌”。

中国近世佃农的独立性研究

秦 晖 彭 波

摘 要:近代以来,不同学者根据不同的理论出发,对中国佃农的独立性有不同的解读和判断,真正从实际调查材料出发所进行的实证还是比较少而且薄弱的。根据近代以来对中国地主与佃农之间关系的各种实际观察和调查资料,中国近世佃农的独立性并不像以往通常所认为的那样薄弱。而佃农对于地主之依附性的存在,一则由于经济方面的原因,如生产资料的不足等,二则由于知识的缺乏。

关键词:佃农;独立性;租佃制度;主佃关系;租佃纠纷

传统史学理论往往认为,中国传统社会的佃农属于被压迫和被剥削的阶层,其人身和经济都是依附于地主的。而经济学界的观点却与之相反,认为佃农的产生仅仅是一种经济上的原因,主佃之间除了经济上的合约关系之外,并无其他关系。美国学者卜凯根据20世纪30年代在中国农村所进行的调查,相继出版了《中国农家经济》和《中国土地利用》。卜凯认为:从经营的角度来分析,中国近代农业经济的主要问题是广义技术上的“落后”,除此以外没有其他特别严重的问题。美国学者马若孟在1970年出版《中国农民经济》,此书除利用了大量的满铁资料外,还利用了他与当年满铁在中国的调查人员进行的访谈,对1890年至1949年之间的中国河北和山东,也即所谓中国的华北农村进行了研究,得出了与卜凯类似的结论。近年来,史学界对这个问题也进行了新的探索。李文治《明清时代封建土地关系的松解》一书反复论证:明清以来,具有人身依附关系的封建租佃制度向一般租佃制过渡。方行《中国封建社会农民的经营独立性》(《中国经济史研究》1995年第1期)一文亦指出:佃农的经济和经营具有独立性。近年来高王凌的多篇文章和著作,更是强调了主佃关系中佃农的强势地位,近乎颠覆了以往人们对此问题的一般观念。

独立性是与依附性相对的综合性概念。总结前人的研究,佃农的独立性主要表现在以下三个方面:一是人身的独立性;二是经济的独立性;三是国家司法对于主佃纠纷的处理原则和方法。本文所要做的,也就是对近世^①佃农的独立性及其强弱情况作一实证研究。

一

从现有研究成果来看,近世中国佃农的人身独立性,可以从国家法律的规定和现实情况两方面来加以说明。

(一)在国家法律的规定方面,可以说佃农人身独立性首先是中国历史演变的结果。

中国历代政府,其实在本质上是反对地主与豪强与国家争夺民众的。唐代两税法的施行,改变了“以丁身为本”的旧制,转而“以资产为宗”,将国家税收集集中于对户资田亩的财产征课,宋代更进一

作者简介:秦晖,清华大学历史系教授;彭波,清华大学历史系博士研究生(北京 100084)。

^① 指明代中期以后。傅衣凌和吴承明均认为明中期以降,中国社会发生了很大的变化。而且,从明代中期直到民国,虽然社会上层发生了天翻地覆的变化,但基层经济制度却是按自身的规律演进,并未出现大的断层。本文在研究中尤其看重晚清民国时期,因材料较多且可信度较高。

步强调以田亩为征课对象。在这种税收条件下,对农民的迁徙已不必通过户籍制度进行严格的控制。两税法中一个重要原则“户无土客,以见居为簿”,就说明了这一点。宋仁宗天圣五年(1027)诏:“江淮、两浙、荆湖、福建、广南州军旧条,私下分田客非时不得起移。如主人发遣,给予凭由,方许别住。多被主人折勒,不放起移。自今后,客户起移,更不取主人凭由,须每田(年)收田毕日,商量去住,各取稳便,即不得非时衷私起移。如果主人非理拦占,许经县论详。”^①从此,不仅是自耕农,就是佃农,都基本上获得了自由迁徙的权利。正如时人所说,“近世之民,离乡轻家,东西南北转徙而四方,固不以为患,而居作一年,即听附籍”^②，“客虽多而转徙不定”^③。佃农既逐渐获得人身独立和迁徙自由,那么与租佃制度有关的佃田、退佃、择主等问题,也就更多地成为一种经济问题,佃农的存在也就更多地变成一种经济现象了。

至明代,对农民迁徙更无明确限制。明代中叶,黄册制度瓦解,特别是由于一条鞭法的施行,农民就更容易离乡离土。清代的编审制度已不如黄册之严格。摊丁入地之后,最后完成役并入赋,更不需要严格控制人口。乾隆初年废除编审制度,更无由控制农民离乡。农民从宋代获得的迁徙自由,遂进一步巩固^④。——“明清时代封建租佃关系的重大变化之一是越来越多的佃农摆脱了严格隶属关系的束缚。经过宋元时代的变化,特别是朱明王朝废除了歧视佃户的众多法令之后,劳动者已不再是土地房产的附属物,不再属于地主,随主籍贯,在法律上具有与地主同等的地位,同地主一样是封建国家的编户齐民。”^⑤民国以后,法律上更不存在对佃农的歧视。主佃之间的经济纠纷,都是通过正常的司法渠道进行的。

从法律角度观察,纵观中国近两千年的历史,人身独立性的加强是不可逆转的趋势。虽然其间数次经历少数民族入主中原的冲击,而此潮流毕竟不可逆转。社会地位低下如佃农,其人身独立性增强的过程虽然屡有反复,但大的方向毕竟是清晰明确的。越到近代,这种趋势就越是明显。

(二)从现实情况来说,根据的种种观察和调查材料来看,租佃关系基本上是双方自愿订立的。

法律规定和实际情况可能会有所不同,而种种实际观察材料同样可以证明佃农在人身上的独立性。明代人观察说:“今日赋税之法,密于田土而疏于户口,故土无不科之税,而册多不占之丁。”^⑥清代人民“熙攘往来,编审不行,版图之籍亦莫可得而稽矣”(光绪《富阳县志》卷十三)。民国时期的调查材料的特点是:多数都是大样本材料。这样统计材料比起个别案例,对于说明一种现象具有更强的说服力。民国时期的调查材料表明:地主与佃农之间基本上是一种自由的契约关系,主佃之间多数是一种通过市场结合起来的经济关系。

郭汉鸣、孟光宇《四川租佃问题》是1940年至1941年间在四川进行长时间深入民间的调查报告。该报告指出,在四川“地主招揽佃客,恒由口头散布邻里,于逢场赶集的传入镇中,间亦有张贴广告于通衢者,……凡有不同意其原佃耕土地或被地主撤佃之佃农,咸注意于此项消息,待辗转获得消息后,即先往‘看田’,并访问该地之四邻,采询该田之生产情形,以为其认纳租额之主要参考,然后托人介绍与地主会面,此介绍人同时必为地主所认识,藉以调查佃户之为人,确为忠实勤俭,然后始能出租,……至公产学田之承佃手续,各县多用投标方法”^⑦。刘大钧《我国佃农经济状况》于1929年调查了全国的佃农经济情况。“租佃关系设定之手续,各地大略相同,皆用承佃契约。其名称不一……。约中恒订明佃种之年限与每年纳租之数目种类,此二者为各约所同有。……少数地方亦间有

① 徐松辑:《宋会要辑稿》食货一之二十四,北京:中华书局,1957年,第4813页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷二一四“熙宁三年八月戊午”,北京:中华书局,2004年,第5214页。

③ 吕大钧:《民议》,吕祖谦编:《宋文鉴》卷一〇六,北京:中华书局,1992年,下册第1478页。

④ 方行:《中国封建社会农民的经营独立性》,《中国经济史研究》1995年第1期。

⑤ 魏金玉:《我对明清租佃关系的认识》,中国经济史论坛。

⑥ 顾起元:《客座赘语》卷二,南京:凤凰出版社,2005年。

⑦ 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),福州:福建教育出版社,2009年,第831—832页。

以口约代笔约者。”^①

由以上材料可以看出,近世中国,特别是民国以来,租佃关系基本上都是一种市场合同关系,在这种市场合同关系的基本条件下,主佃双方都是自由的。因此,尽管中国情况复杂,但在传统条件下,地主对佃农能够有很强的控制能力还是很可怀疑的。

近世中国主佃关系中至少有两种情况是值得说明的。

1. 如果地主是属于大官僚大富商,其在地方上多有势力,这时佃户对于地主就可能会表现出更多的依附性。

刘大钧《我国佃农经济状况》指出:“江苏灌云等地之承揽约中规定佃户须永远服从田主指挥,并于暇时为田主服役,是则佃户地位几近农奴。惟此种情形仅以田主为大地主,尤以其为显宦富商之时为然。若田主亦为农家,则约中虽设规定,亦仅有名无实。在湖北及他省多处地方,田主、佃户社会上皆处于平等地位。”^②“田主自为农家之时,其对于佃户之待遇亦较远客他乡之大地主为良,双方关系若有若家人,故收获之后,往往彼此互飧,其田主为远客之资本家者(尤以为官宦时为甚),则佃户地位几同仆役,在田主之前,须垂手侍立,有事之时且与奴仆同服役。”^③地主方面的势力越大,那么佃农所表现出来的依附性就越强。

但是这种依附性其实还可以从三个方面加以解释:第一,这些大地主之所以能够取得这种超经济的人身主导,依赖的并不是其地主的地位,而是其政治势力和经济势力。正如上面所提到的,佃农相对于地主的依附关系,并不是法律所承认和保护,而是由于地主个体所表现出的超出其地主身份之外的其他社会政治地位上的强势所决定的。这种情况,其本质实际上与是否为主佃关系无关。第二,这种地位是由租佃合约所规定的,而合约本身是自由订立的,也可以到期中止,佃农并不一定愿意永久保持这种依附的关系。如果佃农不愿意继续这种身份,可以在租约到期的时候离开地主去其他地方寻求租佃的机会。至于永佃制下的佃户,其田面权是得到保障和确认的。只要按习惯交纳地租,则与地主之间几乎毫无其他联系。第三,佃农的这种附属性质,其实往往是以其他取得为补偿的。佃农依附于大地主,往往是为了某种目的,——作为大地主的佃农负担更轻,而且可以得到大地主的权势的保护。如“赣省乐平县之某村,约1500余户,尽属有永佃权之佃农,该处之田地,肥沃异常,向无水旱等灾,每年且可栽种二季水稻,惟彼等因鉴于捐税之繁重,乃将田地廉价售于本县大户,但得保存其永佃权。闻该佃农等迄今从未发生欠租等事,故地主收入,除缴纳正当捐税外,尚有微利可图。皖省合肥等县,农家因争夺水利成讼,败诉者自知势薄,乃将全部田地,售与城内某大户,自为佃农,拟借地主之力,作为护符者”^④。佃农在这里所表现出的依附性,并不是被迫的,而是一种与地主之间的主动的交易行为。

作为大地主的佃农,其代价是人身上受到较多的限制。如果不能准时交租,也会受到比较严厉的追讨。而这种追讨,是一般中小地主所不可能做到的。但是,佃户也可以通过贿赂大地主的代理人的方式来避免这种追究。

总的来说,这种佃户对于地主的依附情况还是比较少的。因为下面的数据将会提到,在旧中国,大地主的数量是非常之少的。

2. 近世中国的劳役地租

劳役地租往往被视作佃农对地主人身依附性的表现,近世中国在很多地方还存在劳役地租的形式。但是,至少在1949年之前,劳役地租所占的比重已经相当少了。根据陈正谟的调查,“各省的佃

① 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第145页。

② 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第145—146页。

③ 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第151页。

④ 中国农民银行委托金陵大学农学院农业经济系调查编纂:《豫鄂皖赣四省之租佃制度》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第992页。

户专以劳力充当地租的甚少。……若以契约上规定佃户在一年之内,须为地主作工若干日,并无工资者为力租,则这种力租现在虽然还有,但为数极少。据我们调查研究的 22 省 1520 处言之,仅有 28 处,不到 2%。……佃户每年必须无代价的供地主驱使,而其日数漫无规定的,……就我们调查的地方说,约占 19%。……而佃户不必须为地主服役的地方当然要占多数”^①。也就是说,契约明文规定佃户必须为地主工作一段时间作为租佃报酬的只有不到 2%;没有明确规定,按习惯佃户应该为地主做些事的,约占 19%。这个数字与其他调查材料是可以对应起来进行比较的。乔启明《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》有如下表可以说明:

纳租制度表(百分率)^②

	昆山	南通	宿县
纳租金法		81.8	2.3
纳租谷法	100	8	7.2
粮食分租法		8.7	90.5
帮工佃种法		1.5	

福建的数字与此相仿。郑林宽、黄春蔚《福建省租佃制度之统计分析》谓:“本省工租之百分率最低,在各种佃租种类中平均仅占 1.25%。就区域观察,以闽西之 2.82% 为最高。”^③

而且,佃户为地主家提供一些劳动也许并不是依附关系,而是一种互相帮助。“通常佃农于缴纳规定租额之余,尚须负习惯上之义务,平时如帮工、守仓、抬轿、担水等等,婚嫁丧葬等大事例应前往服役,新年佳节,率多馈赠礼品,地主有助于佃农者通常不过代为书写文字或调解纠纷,惟主佃感情融洽时,地主频施小惠,佃农亦乐于协助,以求其得欢心也。”^④习惯上,地主与佃农之间是应该要相互帮助的,这是传统中所认为的主佃双方应有的权利与义务。

乾隆年间,湖南永州府知府曾针对地主家有婚丧唤佃农抬轿或平日帮工等情况指出,“婚丧之家,主人应接不暇,至亲密友多有代为效劳执事者。身为佃户,偶一相帮,亦不得遽谓之役使,谓之厮仆”。这已是把佃农相帮与至亲密友的帮忙等量齐观。在出现了上述变化的情况下,如果还过份强调其劳役性质,无疑是不适当的^⑤。

另外,佃户为地主提供一定的劳役,在很多情况下可能是农民由于资本不足,必须获得地主的资本的一种补偿形式,而不表现为人身依附关系。因为,既然租佃关系总体上是自由的,那么这种劳役地租当然就只能是一种经济关系的表现。

可见,从劳役地租的角度来分析,近世佃户对地主的人身依附关系应该是存在的,但并不普遍,也不是很强烈。

一般认为,近世以来中国佃农人身独立性的增强是经济和社会发展的自然结果,国家立法上的改变只是对既定事实的承认。在近世中国那种人多地少的现实经济条件下,佃农的人身依附性对于地主和国家来说,虽然有时可能有利,但也可能会造成不必要的麻烦,而一般是不必要的。只要抓住了土地,也就抓住了收益。当然,对于佃农来说,除了某些特殊情况,也同样不需要人身的依附关系。既然双方都不需要,这种人身的依附关系也就难以为继,只能慢慢消亡了。

① 陈正漠:《中国各省的地租》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第 222 页。

② 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第 599 页。

③ 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第 930 页。

④ 应廉耕编辑:《四川省租佃制度》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第 810 页。

⑤ 方行:《中国封建社会农民的经营独立性》,《中国经济史研究》1995 年第 1 期。

二

如果佃农仅仅具有法律上和现实中的人身独立性,却在经济上完全不能自立,我们仍然不能认为佃农是独立的,至少其独立性是不充分的。但即便从经济角度加以考察,我们发现近世以来中国佃农的独立性也相当之强,当然也并不是绝对的。

我们可以从以下几个方面分别探讨。

(一)佃农的自有资本拥有情况。

一般来说,佃农之所以能够成为佃农,是因为自己拥有一部分生产资料^①。这是其经济独立性的重要凭借。那么,佃农自有的资本的比重又有多大呢?佃农在生产中所运用的资本来源如何呢?这都是需要根据实际调查资料来考察的。

永佃制条件下,佃农基本上是依赖自己的资本,当无大的问题。“种子肥料,普通多由佃户自备,尤以有田面权者为然。”^②“又如关于佃户个人之事,一时力有不逮,可请田主帮助,或临时贷款,但此事虽属常有,不过因感情上之融洽而发生,并非以田地关系而发生也。至田主对于佃户,只有收租之权利,佃户对于田主,只有还租之义务,此外并无他项之关系。”^③

分成租条件下,佃农也同样是拥有相当资本的。“佃农资本,大部均属自有,集腋成裘,殊属不易。由地主供给者,豫省较盛,惟为数不多。佃农平时负债,除少数借自地主外,恒向亲戚、邻居、朋友、商人等借贷,所付利率,泰半视双方间之感情而定。……豫省及皖鄂二省之北部,佃农自置牛车者甚多,因其用途甚广,必须置办也。”^④

乔启明《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》对江苏昆山、南通和安徽宿县三地的佃农资本进行了调查,结果如下:

有农具与牲畜之田主与佃户多寡之比较表^⑤

地点	种类 项目	有牲畜、农具之田主所占之百分率		有牲畜、农具之佃户所占之百分率	
		有足用良好农具者	有足用良好牲畜者	有足用良好农具者	有足用良好牲畜者
昆山		69.5	69.1	40.0	43.6
南通		65.3	24.2	56.8	21.8
宿县		60.5	78.1	45.2	90.0

总的来说,佃农与地主相比,其资本的拥有数量要差一些,但似乎并无本质上的巨大鸿沟。在某些地区的某些方面,佃农似乎比地主的生产品条件还要好一些。比如说宿县的佃农,所拥有的牲畜比例就要优于地主。

押租是近代逐渐发展并日益流行的一种制度。那么,佃农所提供的押租的来源如何呢?在四川省,“佃农向地主缴纳之押租金,依照年息在其谷额中,扣回谷利……。此制在成都平原普遍流行。……押租之来源,不外三途”:

① 如果农民不能拥有这部分生产资料,就一般只能成为雇农了。

② 刘大钧:《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第149页。

③ 刘大钧:《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第159页。

④ 中国农民银行委托金陵大学农学院农业经济系调查编纂:《豫鄂皖赣四省之租佃制度》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第1011—1012页。

⑤ 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第617页。

押租佃户之押租来源^①

区 域	押租户数	全部自有		全部借来		部分自有		未 详	
		户数	百分比	户数	百分比	户数	百分比	户数	百分比
成都平原区	2027	1522	75.09	166	8.19	211	10.41	128	6.31
川西南区	1661	1352	81.40	116	6.98	193	11.62		
川西北区	1100	746	67.82	191	17.36	111	10.59	52	4.73
川东区	1371	1123	81.91	121	8.83	127	9.26		
总 计	6159	4743	77.01	594	9.64	642	10.42	180	2.93

从上表来看,佃户大多数还是拥有自己的生产所必备的资本的。

以上材料涉及苏、浙、皖、川、豫、鄂等省,大致可以看出近代中国佃农的经济实力和拥有生产资料的一般情况了,即还不能完全满足自己在生产中的资本要求,但总的来说,是具备独立生产的能力。事实,要求完全拥有自己生产中所需要的全部资本,现代也没有哪个国家的农民能够具备。现代社会中,很多农民在生产中,也是需要依赖外部资本的。

(二)佃农在生产中对地主资本的依赖情况。

从上节来看,佃农是拥有一部分自己的生产资料的,但这还不足以应付生产需要。佃农在生产中对地主的资本的依赖,总体上来说还是比较普遍的。

据刘大钧《我国佃农经济状况》:“种子肥料,……广东、山西两省皆间有由田主供给者,江苏灌云之田主代备种子,收获之后,按每石先提1斗作为报酬。安徽宿县田主供给种子者约居三分之二,供给肥料者约居三分之一,收成之后,佃户恒偿还肥料费用之半,种子则不偿还,烟台佃户皆自备肥料种子。多数地方皆由田主供给农房,不另取租,其修缮等费则或属田主,如江苏北部是,或属佃户,如湖南是。湘省田主不仅代备农房,并稍予山地以供薪柴。安徽莱安习惯,田主于租地之外,更稍给棉田,不另取租。”^②相当一部分的佃农必须要依赖地主所提供的生产和生活资料,否则,不但不能完成生产任务,连基本的生活保障也是困难的。

但是,除了地主之外,佃农也还可以依赖于其他资本来源,所以,对地主的依赖性也不能说很强。乔启明认为:“按调查所得,佃户之向地主借款者,在昆山占66.4%,宿县占41.2%,南通占3.3%。地主放债招佃,佃户资本充实,故对于耕种尽力,收获多佳,地主收租,因之亦不困难。按佃户惟与地主相近,他处不易借贷,故不得不开口于地主之前。佃户借贷方法,分现金与粮食两种。现金作农业资本或付债之用,粮食充作食用。”就其资本而言,“昆山、宿县之佃户,皆借自地主,而在南通者,则多借自富翁,地主之贷款佃户者甚少。昆山佃户,由地主方面借款者,殆占66.4%,宿县占41.1%。平均每年利息,昆山约二分半,宿县地主,大半不取利息,南通佃户借自富翁者,年利亦为二分左右。”^③佃农的确要依赖于地主所提供的帮助,但是如果没有地主所提供的支持,佃农也可以通过社会其他途径,比如社会金融组织和其他个人获得这些资料。

四川是一个租佃制度比较发达的省份,佃农并不一定非要从地主那里获得资金方面的支持不可,佃农对地主资本的依赖的确存在,但并非很强(见下表)。当然,即便是在四川一省之内,佃农对地主资本的依赖情况也不尽相同。

^① 郭汉鸣、孟光宇:《四川租佃问题》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第861—863页。关于这个调查数据,李德英有过研究,认为是可以信赖的。

^② 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第149—150页。

^③ 乔启明:《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第612、611页。

四川佃农向地主借贷百分比(1940年春至1941年春)^①

县名	万县	绵阳	合川	宜宾	乐山	内江	巴县	射洪	南充	安县	平均
借贷比例	27.8	15.0		18.8	14.3	25.0	11.8		25.0	66.7	20.44

不同的纳租制度与佃农对地主资本的依赖性是不一样的。定额租条件下,地主对佃户的资本支持比较少,而在分成租条件下的支持力度则比较大;不同的地方习惯对此影响也是非常之大。

纳租制度表^②

	百分率			除田地外地主所供给之物		
	昆山	南通	宿县	昆山	南通	宿县
纳租金法		81.8	2.3		草棚、水车、石碾居少数,大半除田地外无他	无
纳租谷法	100	8	7.2	无	同上	无
粮食分租法		8.7	90.5		草棚、水车、石碾与肥料,居少数	种子、肥料与牲畜,但各处情形不同,办法多异
帮工佃种法		1.5			除人工外任何物皆由地主供给	

昆山地区是永佃制条件下的定额租,则地主与佃农之间几无资本支持关系,但是,佃农向地主借贷的非常多。而南通同样是以定额租为主,地主对佃农直接的资本支持就比较强一些,然而佃农从地主的借贷却又很少。总的来说,地主对佃农直接的生产上的资本支持是不多的,更不是唯一的。佃农对于地主的资本支持,存在着市场上的替代选择。

分成租中,地主的投入常类似于投资性质。“(南通)如草棚(田间放置水车之处)、水车、石碾与肥料等,常为地主所供给者。惟此种情形,并非普行全县,北乡之刘桥、石港、西亭等处,行之者较多。盖些一部分之田地,肥沃稍逊,地主如无供给,以作佃户之补助资本,则地主与佃户间之利益,不克平均也。”分析起来,这已经有些类似于投资了!

而关于粮食分租法:

此种分租法,亦随田地之肥沃与否,与地位环境之关系而异。大半粮食分租法,多行于土地瘠瘦、水旱不均、人工价廉之区。盖惟如此,佃户始不至受大危险与荒年之损失也。粮食分租法,种类甚多,如对半分租法、四六分租法等等,不待尽述。各种分租比例,亦随田地之良窳,与地主资本供给之多寡而转移。……在南通,地主所供给佃户者,……除田地之外,尚须供给草棚、水车、石碾与肥料等是也,惟只有限于县北数处。宿县除土地之供给外,其他供给之项数甚杂,最著者如种子、肥料与牲畜等。然因各处土地肥瘠之不同,所供给之方法,亦因之而稍异。……现就宿县境内21处之调查,知地主供给佃户种子,迨打落后,佃户须交还其种子者,约占66.7%,不交还者,占33.3%,地主供给牛力者占11.3%,供给肥料,以后与佃户均分其值者,占38%。大致地主供给种子、肥料与牛者,多见于该县西部,因该处土地稍佳,地势较高,不易受水灾,故地主愿意投资,藉图最高之收入,而所用之种子与肥料,由地主与佃户均摊。东部与北部,土地瘠瘦,地面起伏不平,且易遭水患,故地主只供给种子,佃户用后,皆不偿还。至肥料与牲畜

^① 应廉耕编辑:《四川省租佃制度》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第809页。

^② 乔启明:《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第599页。

两项,地主完全不给,因该处作物收获不定,故所入多不敷所出也。^①

在分成租条件下,地主对佃农的资本支持力度非常大。这是因为在分成租条件下,地主与佃户是共同出资,共享收益,共担风险的。

西北地区与东南地区相比,佃户普遍更加贫穷,社会金融体系更不发达,则佃户对地主的经济依赖性当然也就要强得多。“出租人不但租给承租人土地,而且要供给各种生产工具—畜力、肥料、农具以及供给他和他的家属吃用粮食,耕畜饲料、种籽以至住的窑洞用具等。”“当然我们也应当承认,这种租佃形式对四十年前期陇东地区移民安置有一定作用。”^②

宁夏地主出租田地一般甚少与外乡人打交道,不少地区非本乡本地人不租,即使如此,亦须中人介绍作保。凡承租佃户大多生活困难,更无力进行生产性投资,但为了维系生产和生活,估计超过十分之四的佃户都须向地主借债,借钱多半用于耕作,少数用于糊口。此种借款利率按月计,一般为二分五,亦有高于三分者。收获后归还本利,习惯是还现金和粮食各半,债款粮食折价,一般还债粮价要普遍低于市价十分之一^③。也就是说,佃农对地主在生产资料方面的依赖性,常受资本市场发展程度的影响。如果当地有较发达的资本市场的话,佃农对地主经济方面的依赖性就会减弱。

(三)租佃关系的解除。

租佃关系的解除是对佃农的生活和独立性有极大影响的一个问题。就近世中国农村的实际情况来说,租佃关系的解除方面于佃户而言并非一定不利,甚至于可以说是比较有利的。

首先,永佃制和长期租佃契约对佃农是有利的,而1949年之前,至少在南方,永佃制是相当普遍的。“30年代苏南农村中,90%的租佃契约都是永佃及不定期租佃,而租期为1—10年的定期租佃只有2.5%。与这种情形形成对照的是,在村地主较多的华北农村,30年代的租佃契约主要还是10年以下的定期租佃。根据满铁1937在冀东地区的平谷县、丰润县及昌黎县等地农村的调查资料所作的统计,当地各种租佃契约期限的比重是,10年以下的定期租佃占76.4%,其中租佃期限仅1年的占28.9%,而10年以上的长期租佃只有23.6%”(黄宗智,1986)。“据前东南大学之调查,江苏金陵道佃户中为终身租佃者居55%,苏常道91%,沪海道90%,此三道占苏省江南之全部,足征大多数佃户皆得享终身租佃之利。”^④而地主方面是无权解约的。

其次,定期契约或者说短期契约,地主也并不能随意解约。在“浙西大多数农村,对于租佃年限,俱无明白的规定,在租契上多不注明租期久暂,惟地主非因不得已的原因平日不肯轻易改佃。因为照习惯,地主辞退佃户,须在先一年通知,在这最末的一年,佃户对于土壤的经营,多不肯致力,如为求增加租额而更换佃户,结果对于地主常是得不偿失的。”^⑤

再次,佃农解除租佃关系及转佃都是相当自由的。“倘承种人不愿自种,并可转佃第三者,惟对于田主之租金仍由承种人负责,田主不向第三者取租,承种人并得向第三者于租额外(即承种人对于原田主之租额)另征小取租,田主亦不过问也。”^⑥

四川地区几乎不存在永佃制,长期租佃条约也比较少,而是以短期租佃关系比较多,这对佃农来说是比较不利的。因为租佃关系的解除比较频繁,不利于佃农生产和生活关系的稳定。但是从上面表格中所列租佃合约解除的原因来看,出自地主方面主动解除合同的原因可能并不是主要的,多数解除租佃契约还是佃农主动提出来的。佃农感觉租佃关系不太有利,主动另佃新的农场的占

① 乔启明:《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第602页。

② 转引自向达之:《论近代西北地区的土地租佃制度》,《甘肃社会科学》1991年第4期。

③ 向达之:《论近代西北地区的土地租佃制度》,《甘肃社会科学》1991年第4期。

④ 刘大钧:《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第146页。

⑤ 韩德章:《浙西农村之租佃制度》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第576页。

⑥ 刘大钧:《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第154页。

57.5%，劳力不足而主动解除合同的也占7.8%。而地主方面主动解除合同的只有逼迫退租12.3%和收回自耕及出卖出典的5.2%。总计佃农主动解除合同的多过地主主动的三倍以上。

四川各地退佃原因分析表^①

地区	退佃户数	赔累欠租另佃新庄	无力增佃逼迫退租	因劳力不足改营他业或另佃	地主收回自耕或出卖出典	砍伐地主树株或行为不正	其他(保人退保或违约转佃等)
成都平原区	15	9		2	1		3
川西南区	36	19		2	4	7	4
川西北区	45	16	15	4	2		8
川东区	34	23	1	2		2	6
总计	130	67	16	10	7	9	21
百分比	100	57.5	12.3	7.8	5.2	7.7	15.5

(四)地主与佃农之间的力量对比。

传统观念往往认为地主都是强者，而佃户都是弱者，地主经常欺凌佃户。但是根据近代的种种调查材料表明，不能认为地主都是对佃农有压倒性的优势，地主在经济实力和社会地位方面往往与佃户相去不远。“亦有业佃关系甚为平等，佃户送租，款若宾客者。更有佃强业弱，租不可得者。情形亦至不一。”^②

郭汉鸣、孟光宇在四川观察到：“由地主所有土地之面积，可观察出极端相反而同时并存之两种现象。一为小地主之普遍。我国以多子继承故，土地所有权之分配，极为普遍，通常拥有三五十亩土地者，川乡呼之曰‘绅粮’，小于此数者，亦复比比皆是，甚至有一佃农而须由八个地主租得田地，始能足其全家之经营。……地主之小，于兹可见。而其生活之苦，亦可推知，往往有远不及佃农者，以其所有土地不敷自己经营，或无相当之资本与劳力为之经营，故不得不出租也。另一现象为土地之集中，川省在防区时代，因苛捐杂税，悉出自土地，故中小地主极端没落，且大小军阀，争置田产。政客商人亦起效尤，各县收成可靠之膏腴沃土，一时颇有集中之趋势。”^③势力大的地主不能说没有，但是势力弱小的地主却的确是占大多数的。

赵承信《广东新会慈溪土地分配调查》(全乡共777家，调查了768家)显示：“农业层的第一层是地主。他们的田产有在160亩以上的，亦有在2.5亩以下的，平均每家得22.98亩，……有田8亩至9亩的地主是慈溪地主层中的最常态，……慈溪的地主在10亩以下的占绝对多数，百分数为70.67，就是在80亩以上的所谓大地主也不过10家，百分数为5.24。”^④

可见，大多数地主所占有的土地数量并不很多，这些地主本身社会地位也很低，他们其实并不能在社会上为所欲为，以势凌人。

根据土地委员会编《全国土地调查报告纲要》对16省1,534,920农户的摸底调查：除察哈尔和绥远、山西外，其他各省拥有300亩以上土地的大地主占全部户数均不超过0.1%，浙江、安徽、湖北和福建数省都不过0.01—0.02%，江西和广东两省更是少到可以忽略不计^⑤。全国合计，50亩以下的小地主占地主总数的80%以上。所以，凭借大地产对佃户造成压倒优势的情况即使不能说完全没有，但几乎可以说是非常轻微的。

① 郭汉鸣、孟光宇：《四川租佃问题》，李文海主编：《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下)，第892—893页。

② 土地委员会编：《全国土地调查报告纲要》，李文海主编：《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下)，第355—356页。

③ 郭汉鸣、孟光宇：《四川租佃问题》，李文海主编：《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下)，第898页。

④ 李文海主编：《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下)，第917页。下页表见第923页。

⑤ 土地委员会编：《全国土地调查报告纲要》，李文海主编：《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下)，第337页。

可以看出,在近代中国,地主凭借其势力欺压佃户的情况不能说没有,但不可能是非常严重的。因为绝大多数地主本身并不比佃农强大多少,地主与佃农之间占压倒多数的关系还是平等的关系。

慈溪地主职业分类家数及田亩数

地主职业分类	家数		亩数		平均每家亩数
	实数	百分数	实数	百分数	
绅士	8	4.19	104.8	2.6	13.10
无业	16	8.38	433.81	10.75	27.11
死亡	22	11.52	459.59	11.38	20.89
国外商	102	53.41	1762.62	43.66	17.28
地方商	23	12.04	651.93	16.15	28.34
香港商	13	6.80	427.37	10.59	32.87
其他	7	3.66	196.8	4.87	28.11
总数	191	100	4036.91	100	22.98

(五)佃农的种植自由。

绝大多数情况下,不论是永佃制、定额制还是分成制,地主对于佃户的经营是毫不干涉的。《江阴县志·风俗》所谓“其佃人之田,视同己业,或筑为场圃,或构以屋庐,或作之坟墓其上,皆自专之,业主不得问焉。老则以分之子,贫则以卖于人”。嘉庆《增城县志》说,佃农租种地主土地,“或以永远为期,硗瘠之土,一经承租,辄不惜工本以渔利,而田主莫能取盈”。陶煦《租核》谓“田中事,田主一切不问,皆佃农任之”。

在近代山西,“至佃户承租田地以后其所享权利,即田地内种何农产,如何耕作,均得自由支配”^①。而在浙江省,“如关于田地上对外交涉,佃户必报告田主,请其处理。又如田地上有利益之事(开渠灌溉等),佃户力难独任时,则请田主分任其责。……又如关于佃户个人之事,一时力有不逮,可请田主帮助,或临时贷款,但此事虽属常有,不过因感情上之融洽而发生,并非以田地关系而发生也。至田主对于佃户,只有收租之权利,佃户对于田主,只有还租之义务,此外并无他项之关系。”^②有地主部分限制和干预佃农的种植和经营自由,但这也并不能简单地予以否定或者直接认为是一种依附关系。

首先,是在分成租条件下,地主应该享有这种权利。乔启明《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》中提到:“粮食分租法,亦与地主佃户两方均有利益。兹先就地主之利益,述之如下:1. 地主管理田场自由,随时有督促佃户维持地力之权,例如增加肥料,与牲畜饲养数目,均有限制。”“对于佃户之利益,亦有数端,兹更述之如下:……2. 佃户需较少之资本,因地主有所供给,故初为佃者,多喜此法以求增进。3. 地主多愿投资改良,佃户亦能增加其收入。4. 地主能帮助佃户经济与食粮之不足,以鼓励其耕种,不至中途辍耕。”既然地主对生产有更多的投资和帮助,则对生产的干预和参与管理,似乎应该是理所当然的。所以,地主对于佃农经营的干预和参与,对于佃农的经营来说,未必就没有一定的支持和帮助。

另外,“宿县多为对成分租法,……该县佃户,多喜栽植红芋,因此种作物,劳力可省,而产量又丰,较为经济也,但地主则又因红芋不易收藏,多不喜食故,时有限制佃户耕种之事。故佃户虽明知栽培红芋为有利,而为地主所限制,亦无可如何”^③。事实上,过多地种植红芋,对土地的肥力是有破

① 刘大钧:《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第154页。

② 刘大钧:《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第159页。

③ 乔启明:《江苏昆山南通安徽宿县农佃制度之比较以及改良农佃问题之建议》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第603页。

坏性影响的。分成租既然是主佃双方共同投资、共同受益,地主当然也有自己应有的权利。尤其是保障土壤肥力,更是地主应有之权利。

其次,即使是在定额租条件下,地主也有其干预的权利。因为从经济上说,合约双方的利益都是应该得到保障的,而不仅仅是佃农的利益才应该得到保障。

在近世中国,南方的租佃关系已经多数成为定额租,甚至于是永佃制。在定额制和永佃制条件下,地主对佃农的实际生产是很少干预,甚至毫不干预的。但是即使如此,地主可能也有不得不干预的理由。乾隆《建宁县志》说:“乃有黠佃弄巧,每致田主受亏自食。每值嘉禾纳输,偏栽异种,一粒而芒长径寸,斗量尽有全完之名。每桶而撮伴数斗,秤较仅得半收之实。”乾隆《永定县志》卷一又说:“近三十年,邑通栽一种曰硬枯。壳厚谷重,作饭硬而变味,藏隔年即蠹。以其耐风,佃耕利之。田主无如何也。”佃户任意选择耕作种类,其实是把风险和损失转嫁给了地主,这对地主的正常权益是有所损害的。嘉庆《惠安县志》卷三说:“糖利甚多,种蔗田多则妨稻,奸佃借以抗租。”明末以后,泉州府的佃农,在向地主租佃的田地上尽力种植甘蔗,抗纳佃租。经济作物受市场风险的影响较大,佃农不经过地主的同意擅自改变种植种类,有可能造成受益归自己,风险归地主的状况。从合约精神来说,佃农的做法不一定是合理的^①,是一种不道德的行为。

由此可见,佃农不经过地主的同意,擅自更改种植种类,就有可能侵害地主根据合同所确定的正当权益,地主进行一定程度上的干预应该是理所当然的。而不能简单地归之于地主对佃农经营的干预,更不能简单地归之为地主对佃农的压迫和剥削。

各种材料都说明,近世中国佃农,特别是近代以来的中国佃农,生产生活上并不需要太多地依赖地主,在经济上的独立性相当强。当然,并非所有地方发展程度都属一致。不过,总体而言,佃农已经不再处于地主经济压迫下唯唯诺诺的境况了。

三

除了人身独立与经济独立之外,主佃双方的关系还受到国家司法的巨大影响。一般认为,中国传统上政府都是从司法上保障地主利益的,但其实并不尽然。近代以来不同方面的材料都表明,在国家司法的保障方面,也可以认为佃农相对于地主是具有独立性的。也就是说,在地主与佃农之间发生经济纠纷的时候,国家司法的原则并不尽是偏袒地主而压迫佃农的。如果没有这一点的保障,即使在法律规定上佃农是独立的,在经济地位上双方也是独立的,还不能说佃农就真的从地主的压迫下完全解放了出来。

首先,明清时期的法律是在逐渐加强对地主的保护的同时,却又剥夺地主对佃农的超经济强制力的。滨岛敦俊认为:明代以来,普通地主已经失去了用暴力迫使佃农交租的权力。而政府却并没有立即建立起对佃农抗租的法律。“明末还没有确立适用于欠租方面的律例条文,官府和地主尚无可以依靠的法律根据。”^②这也正说明佃农与地主的人身依附关系的削弱,而不得不逐渐依赖于国家政权对地主经济利益的保障。方行《清代租佃制度述略》指出:清代各级地方政府为了协调处理租佃关系,颁布了许多受国家强制力保证执行的具有法律效力的规章、条例等等。其主要内容大致涉及两个方面,一个方面是严禁佃农欠租抗租。另一方面是防止和制止地主对佃农的苛繁索取^③。总之,是尽量站在比较公允的立场上,既不包庇佃户,也不偏袒地主。正是由于国家的保障,才促进了佃农的逐步解放和独立。

再次,与我们通常的印象相反,国民政府对于佃户是更为同情和保护。“民国以前,江苏等省

① 当前的世界金融风暴发生的重要原因,就是所谓的代理人风险:国际大金融公司的领导们,热衷于从事高风险的投机。如果投机成功,则利润归自己;如果投机失败,则损失由公司股东和社会公众来承担。这是一种道德风险。

② [日]滨岛敦俊:《试论明末东南诸省的抗、欠租与铺仓》,《中国社会经济史研究》1982年第4期。

③ 方行:《清代租佃制度述略》,《中国经济史研究》2006年第4期。

佃户欠租时,田主往往请县署拘押加以笞责,民国以后已为法律所禁矣。”^①事实上,应该是在北伐成功之后,地主向佃农的追究权力才受到强力限制。据韩德章《浙西农村之租佃制度》,“收租时期,视各地种稻大多数品种成熟而定,每以节气为指定偿租之期限。有过期不能缴租的,地主以种种严厉办法催索。此种风气以江苏、浙江交界的一带为甚。每年收租时由地主会议,勒令佃户在指定的某一天以前,将租物一律缴清,如有拖欠等情,地主即诉县追押,一再拷迫,甚至有将佃户处死者,事后由地主出资收殮或抚恤金若干了事,这种款项系由地主每年集资专为此种用途存储的。这是调查那年以前习有的事,现时已经过一番社会与政治的革新,这种恶习当然是已经废绝的了”^②。

当然,政府出于税收保障的需要,还是通过司法程序对主佃纠纷进行了一定的介入。“据一般情形而言,地主对待佃农态度,尚称公允,过分苛刻及藉势欺凌之事较属少见。佃农倘能按时缴租,不事拖欠,则地主对于佃农,恒存好感。有时佃农延迟交租,甚或抗不遵约,地主亦必先邀中保代为催租,如仍无成效,方行控诉有司追缴或辞退之。在皖省舒城、桐城等县,每有苛刻之地主,遇佃农至规定时期1月后仍未缴租时,即予以惩罚,每半月加一计算。若佃农至三四月后仍无力交纳,则控于官厅。”^③在四川等省份,政府在县乡普遍组织了调解主佃纠纷的县乡调解委员会。凡是出现了租佃纠纷,例先由县乡调解委员会予以调解。倘经调解未能解决,则进行法院司法程序^④。

而主佃之间一旦发生纠纷,据说仍多是地主胜利,因为地主的经济地位和知识背景还是相对较强。在四川省,“解决纠纷,地主多胜。……其在法院起诉者,地主之法律知识较佃户为高,又较机警巧诈;且有资力延聘律师为之辩护,其胜诉机会,自较佃农为多。”^⑤但是地主即便官司胜利,代价也同样是很大的。《豫鄂皖赣四省之租佃制度》一文提到湖北民生圩公司与其佃农打官司,虽然官司胜利,但“金钱损失,亦属不赀,除该年度各股东应摊之稻租,均贴归公司作讼费外,每股尚须摊派数十元之多”^⑥。所以,地主也还是尽量避免与佃农发生纠纷。因为不但打官司的成本很高,而且名声特别不好。

根据以上三个方面的实证材料分析,基本上可以得出这样一个结论:近世中国佃农对于地主的依附性是有的,但同时也可以看出是比较微弱的。这种微弱的依附性的存在,一是经济上的依附性,是佃户由于生产上的资本缺乏和生活资料不足所造成的。二是因知识上的欠缺,使得佃农不得不在很多社会生活中依赖地主。但是,这种依附性在某种程度上是对于政府社会职能缺失的一种补充。

司马迁在《史记·货殖列传序》中说:“凡编户之民,富相什则卑下之,伯则畏惮之,千则役,万则仆,物之理也!”地主与佃农之间的关系,不取决于谁是地主,谁是富农,而是取决于谁的实力更强。近世以来的中国,除少数情况外,地主相对于佃农,只有轻微的优势,则双方的平等互惠的关系,也就成为一般常态。只要政府从经济金融和司法上加强对佃户的支持,帮助佃农更容易地以更低成本获得更为充裕的生产资本和生活资料,则这种依附性可以进一步削弱到几乎不存在的程度。

[责任编辑 扬眉]

① 刘大钧《我国佃农经济状况》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第148页。

② 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第580页。

③ 中国农民银行委托金陵大学农学院农业经济系调查编纂:《豫鄂皖赣四省之租佃制度》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第1048页。

④ 郭汉鸣、孟光宇:《四川租佃问题》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第891页。

⑤ 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第891页。

⑥ 李文海主编:《民国时期社会调查丛编[二编]·乡村经济卷》(下),第1053页。

鲁迅与延安文艺思潮

田 刚

摘 要:鲁迅作为“五四”启蒙主义文学最杰出的代表,虽然已于1936年离开了人世,但其作为一个巨大的精神性的存在,仍然在延安的文化生活中发挥着精神核心的作用。正是在延安时代,鲁迅的新文化“旗手”的地位得以确立,并开始代表着“中华民族新文化的方向”。随着鲁迅及其作品的广泛传播和弘扬,在延安曾一度形成了以鲁迅为代表的“五四”启蒙主义文学价值观为主臬的文艺思潮。但这股以“鲁迅”为标志的启蒙现实主义的文学思潮,却遭到了同样尊奉“鲁迅”的权威话语的强力阻遏。这一冲突的最直接表现,就是在延安文艺座谈会上,坚守鲁迅启蒙主义精神的萧军和维护毛泽东文艺思想的胡乔木关于鲁迅道路的“发展”或“转变”问题的激烈争论。《在延安文艺座谈会上的讲话》则是借重了“鲁迅”这一资源,并按照毛泽东思想的话语方式,实现了对鲁迅及其作品的新的阐释,实现了无产阶级革命文化对中国现代新文化的主导地位的占领。这不但启动并促成了20世纪中国文学由“五四”启蒙文学向延安“工农兵文艺”的重大转型,也由此形成了一套至今还影响着中国的文学阐释话语系统。

关键词:鲁迅;毛泽东;五四启蒙主义;“讲话”;“工农兵文艺”

20世纪40年代,是中国新文学由“五四”启蒙文学向延安“工农兵文艺”开始实现根本性“转型”的重要时期。作为“五四”启蒙文学的先驱者和最杰出的代表,鲁迅虽然已于前此的1936年离开了人世,但其作为一个巨大的精神性的存在,仍然在这一重大的文学转型中扮演着十分突出的历史角色。尤其是毛泽东在1940年的《新民主主义论》中开始把“鲁迅”树为“新文化的旗手”,确认“鲁迅”的方向,就是中华民族新文化的方向”之后,“鲁迅”在延安更是成了先进的新文化的象征。而随着鲁迅及其作品的广泛传播和弘扬,在以延安为中心的抗日根据地,一批高举“鲁迅”的旗帜并以鲁迅启蒙现实主义文学价值观为主臬的文艺作品遂应运而生并在延安产生了广泛的社会影响。但这一由“鲁迅”而启动的批判现实主义的文学思潮却遭到了同样尊奉“鲁迅”的政治权威的强力阻遏,并最终逆转为一种以“工农兵”为核心的新的文艺运动。问题在于同样尊奉“鲁迅”的政治权威为什么要通过“整风”对延安发生的这一以“鲁迅”为旗帜的文艺思潮进行整肃?鲁迅与革命政治之间到底发生了什么?其对20世纪中国文学的影响何在?

一、新文化“旗手”形象的确立

1936年10月19日,鲁迅在上海去世,举国震惊。鲁迅逝世的消息,立即由当时中共上海办事处主任冯雪峰通过秘密电台报告给了远在陕北保安的中共中央。三天之后即10月22日,中共中央和中华苏维埃中央政府发布了三个“表示最深沉痛切哀悼”的文件,即《为追悼鲁迅先生告全国同胞和全世界人士书》、《致许广平女士的唁电》、《为追悼与纪念鲁迅先生致中国国民党中央委员会与南京政府电》,赞颂鲁迅“做了一个为民族解放,社会解放、为世界和平而奋斗的文人的模范。他的笔是对

作者简介:田刚,陕西师范大学文学院副教授(陕西西安 710062)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究2009年度一般项目“鲁迅与延安文艺思潮”(09XJA751003)主体成果之一。

于帝国主义、汉奸卖国贼、军阀官僚土豪劣绅、法西斯蒂以及一切无耻之徒的大炮和照妖镜，他没有一个时候不和被压迫的大众站在一起，与那些敌人作战。他的犀利的笔锋，完美的人格，正直的言论，战斗的精神，使那些害虫毒物，无处躲避”，称鲁迅为“中国文学革命的导师、思想界的权威，文坛上最伟大的巨星”，“他在中国革命运动中立下了超人一等的功绩”。为了永远纪念鲁迅先生，中国共产党中央委员会，苏维埃人民共和国中央政府还决定在全苏区内：（一）下半旗致哀，并在各地方和红军部队中举行追悼大会；（二）设立鲁迅文学奖金基金十万元；（三）改苏维埃中央图书馆为鲁迅图书馆；（四）在中央政府所在地设立鲁迅纪念碑；（五）收集鲁迅遗著，翻印鲁迅著作；（六）募集鲁迅号飞机基金。同时，中共中央及苏维埃政府还向主政的国民党和国民政府提出如下要求：（一）鲁迅先生遗体举行国葬，并付国史馆立传；（二）改浙江省绍兴县为鲁迅县；（三）改北平大学为鲁迅大学；（四）设立鲁迅文学奖金，奖励革命文学；（五）设立鲁迅研究院，收集鲁迅遗著，出版鲁迅全集；（六）在上海、北平、南京、广州、杭州建立鲁迅铜象；（七）鲁迅家属与先烈家属同样待遇；（八）废止鲁迅先生生前贵党贵政府所颁布的一切禁止言论出版自由之法令，表扬鲁迅先生正所以表扬中华民族的伟大精神。

这是中国共产党第一次对于鲁迅的正式评价。据当时的中央宣传部长吴亮平回忆，这三个文件是时任党中央总书记的张闻天的手笔。它们先通过秘密电台传到上海，接着在保安通过“红色中华新闻社”（CSR），用口语进行广播。张闻天为此还向主持北方局工作的胡服（刘少奇）通报了内容要点，并指示在白区“必须立即进行公开追悼鲁迅的动员”。另外，张闻天还给在上海的冯雪峰发去专电，责成他代表中央全权主持鲁迅治丧工作^①。冯雪峰与宋庆龄、蔡元培、沈钧儒以及许广平、周建人等商量，很快就组成了治丧委员会，发表了讣告。治丧委员会由蔡元培、马相伯、宋庆龄、毛泽东、内山完造、史沫特莱、沈钧儒、茅盾、萧三共九人组成。但毛泽东的名字，当时除了一家日本人办的《上海日日新闻》的日文、中文版曾经披露过以外，其他的报刊都不敢披露。《上海日日新闻》10月20日所载为“葬仪委员已决定由宋庆龄……等八氏”（按：少了一个“马相伯”，其他人名均同），且特别指出：“其中列有中国共产党巨人毛泽东氏之名，极堪注意。”“毛泽东”的名字被列入鲁迅治丧委员会名单，确实是一件具有历史意义的事情。

1936年10月30日，中央苏区鲁迅追悼大会在保安举行。据《红色中华》10月28日报道：“自鲁迅先生逝世消息传来后，党中央、苏维埃中央政府、少共中央局三机关发起盛大之追悼鲁迅筹备会，该会负责人选已决定，正在筹备收集鲁迅先生的译著及其他作品，并将在志丹市于本月卅日召开各机关部队群众团体之盛大的追悼会。”据当时曾参加了这次追悼大会的朱正明回忆：“那天，红军和各部工作人员以及红军大学学员都出席参加，人数总在一二千之间，毛泽东并亲自出席发表了演说，对于这位革命的青年导师，苏维埃政府给予了沉痛的追悼及崇高的哀思。那时天气很冷，全体参加者已经在寒风中坐立了二三小时。”^②但是，由于国民党的封锁，这次保安追悼鲁迅的大会在当时和后来都鲜有人知，以致于各种有关悼念鲁迅的文献资料不仅没有记载下大会的具体情形，而且毛泽东在鲁迅追悼大会上的讲演内容也没有保留下来。

“西安事变”后，国共第二次合作，抗日民族统一战线形成。1937年1月13日，中共中央由保安迁驻延安，从此开始了中共历史上最为辉煌的“延安时代”。随着中共“延安时代”的来临，鲁迅作为中国现代文化及文学的“旗手”形象也逐渐被确立起来。而鲁迅“旗手”形象的确立，则主要得力于当时正在中国共产党内冉冉升起的新的政治领袖——毛泽东。

^① 吴亮平：《为真理而斗争的一生》，《回忆张闻天》，长沙：湖南人民出版社，1985年，第58页；程中原：《张闻天与新文学运动》，南京：江苏文艺出版社，1987年，第266页。

^② L. Insun：《西北特区特写·陕北的戏剧运动》，见正明译：《今日中国》（英文版），上海：每日译报社，1939年3月第8版；朱正明：《有关鲁迅两件事的回忆》，西北大学鲁迅研究室编：《鲁迅研究年刊》，西安：陕西人民出版社，1980年。

1937年1月,毛泽东进驻延安后,他在陕西第四中学图书室发现有鲁迅的书,如获至宝。他借了几本,读后再借,先后三次借阅。最后,他读了这里所有的鲁迅选本和单行本^①。后来,毛泽东回忆起这一时期的阅读体验时,曾这样讲过:“我就是爱读鲁迅的书,鲁迅的心和我们是息息相通的。我在延安,夜晚读鲁迅的书,常常忘记了睡觉。”^②1938年1月12日,他曾回信时任抗日军政大学主任教员的哲学家艾思奇,说:“我没有《鲁迅全集》,有几本零的,《朝华夕拾》也在内,遍寻都不见了。”^③其实,这时所谓的《鲁迅全集》还没有出版,但由此可以看出他渴望系统阅读鲁迅著作的心情。1938年6月,由上海复社出版的20卷本的普通版《鲁迅全集》开始发行。当时周恩来正在武汉,他通过武汉八路军办事处为延安预订了精装本和平装本各十套(后来送到延安时实际上各为八套)。这些《鲁迅全集》送到延安,即给鲁迅图书馆和鲁迅艺术学院图书馆各分了两套。这年8月,《鲁迅全集》又特印了200套编号发行的布面精装“纪念本”,在每册的版权页上注明为“非卖品”。这其中的58号就是送给毛泽东的,从此,毛泽东才真正拥有了《鲁迅全集》。后来新华社发表过一张毛泽东在延安枣园窑洞里工作的摄影,办公桌上放着3卷厚厚的《鲁迅全集》,书脊上的书名字迹依稀可辨。

毛泽东之关注鲁迅,是与他关于中国革命的宏大战略息息相关的。早在1936年11月22日,他就在陕北保安举行的中国文艺协会成立大会上发表讲话,提出了进行中国革命的“文武之道”:“现在我们不但要武的,我们也要文的了,我们要文武双全。”^④毛泽东这一“文武兼备”的革命战略,后来又在《新民主主义论》和《在延安文艺座谈会上的讲话》中进一步演化为“两次围剿”和“两支大军”的说法。如果我们考诸渊源,毛泽东这一“文武之道”,得之于他早年的宋明理学的训练。早年毛泽东曾师从杨昌济等接受了系统的宋明理学的传统教育,传统儒学“内圣外王”的思想,曾经是青年毛泽东仰止景从的道德理想。这从他1913年10月至12月在湖南第四师范学校学习时的读书笔记《讲堂录》中随处可以见出:

十一月十五日,修身:王船山:有豪杰而不圣贤者,未有圣贤而不豪杰者也。圣贤,德业俱全者;豪杰,歉于道德,而有大功大名者。拿翁,豪杰也,而非圣贤。

十一月二十三日,修身:有办事之人,有传教之人。前者如诸葛武侯范希文,后者如孔孟朱陆王阳明等是也。宋韩范并称,清曾左并称。然韩左办事之人也,范曾办事兼传教之人也。帝王一代帝王,圣贤百代帝王。^⑤

在青年毛泽东心目中,“内圣外王”的理想人格代表是曾国藩:“愚于近人,独服曾文正,观其收拾洪杨一役,完满无缺。”何以哉?这是因为曾国藩能集豪杰和圣贤于一身,内圣外王,君师合一。在毛泽东看来,欲救天下之难,“徒欲学古代奸雄意气之为,以手腕智计为牢笼一世之具,此如秋潦无源,浮萍无根,如何能久”?“欲动天下者,当动天下之心,而不徒在显见之迹。动其心者,当具大本大源。”这也就是说获取人心,当为大本,只有内圣,方能外王:“圣人,既得大本者也。”^⑥可见,“得其大本”的关键是“动天下之心”,而“动天下之心”,文艺是其根本。中国革命,仅仅靠武力夺取江山是不够的,要夺取革命的胜利,必须是文武兼备,相得益彰。而鲁迅在“五四”之后的现代中国的“文豪”地位,尤其是他作为左翼文坛盟主在中国乃至世界上的巨大影响,正是这一时期的毛泽东所要寻找并借重的最为合适的对象。

现存的毛泽东第一次正式谈论鲁迅的有关记载,是1937年3月1日他与前往延安访问的美国女作家史沫特莱的谈话。在谈话中,认为“国内有一部分带着阿Q精神的人,却洋洋得意地把我们的

① 陈晋主编:《毛泽东读书笔记解析》,广州:广东人民出版社,1996年,第1514页。

② 龚育之、逢先知、石仲泉:《毛泽东的读书生活》,北京:三联书店,1986年,第184页。

③ 《毛泽东书信集》,北京:人民出版社,1983年,第118页。

④ 《毛泽东文艺论集》,北京:中央文献出版社,2002年,第3页。

⑤ 《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社,1995年,第589-591页。

⑥ 以上引文均引自毛泽东:《致黎锦熙》(1917年8月23日),《毛泽东早期文稿》,第84-90页。

这种让步(按:即与“西安事变”后与国民党的谈判)叫做‘屈服、投降和悔过’”^①。但毛泽东在这里只是拿阿Q做比喻,以增加谈话的丰富性和形象性而已,对鲁迅及其作品并无实质性的涉及。1937年10月19日,毛泽东在延安陕北公学纪念鲁迅逝世周年大会上发表讲话,对鲁迅及其作品进行了全面的评价。在讲话中,毛泽东指出:“鲁迅在中国的价值,据我看要算是中国的第一等的圣人。孔夫子是封建社会的圣人,鲁迅则是现代中国的圣人。”这可以说是给予鲁迅最高的“溢号”!还有能比“圣人”更高的溢美之词吗?紧接着,毛泽东概括出了鲁迅的“三大特点”:“政治的远见”、“斗争精神”和“牺牲精神”。最后他总结说:“综合上述这几个特点,形成了一种伟大的‘鲁迅精神’。……我们纪念鲁迅,就要学习鲁迅的精神,把它带到全国各地的抗战队伍中去,为中华民族的解放而奋斗!”^②值得注意的是,毛泽东这里只是从政治革命的视角,来论述“他在中国革命史中所占的地位”的。但鲁迅毕竟首先是一个文学家,他对于现代中国的价值主要还是表现在文化领域。那么,鲁迅在现代中国文化中的地位如何呢?以鲁迅为盟主的现代左翼文化对于中国革命的价值和意义是什么呢?为此,作为一个深谋远虑的政治家,毛泽东是有自己的系统的思考的。这一思考的结晶,就是1940年的《新民主主义论》。

1940年1月4日,陕甘宁边区文化协会第一次代表大会在延安大礼堂开幕。1月9日,毛泽东在会上作了题为《新民主主义的政治与新民主主义的文化》的讲演。1940年2月15日,延安出版的《中国文化》创刊号刊登了该演讲稿。同年2月20日在延安出版的《解放》第98、99期合刊登载时,题目改为《新民主主义论》。在《新民主主义论》中,毛泽东开始从文化的视角来认识鲁迅的价值和地位,从而把鲁迅推到了新民主主义文化的“旗手”的地位:

鲁迅是中国文化革命的主将,他不但是伟大的文学家,而且是伟大的思想家和伟大的革命家。鲁迅的骨头是最硬的,他没有丝毫的奴颜和媚骨,这是殖民地半殖民地人民最可宝贵的性格。鲁迅是在文化战线上,代表全民族的大多数,向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄。鲁迅的方向,就是中华民族新文化的方向。

这里,毛泽东对于鲁迅的尊崇,简直到了无以复加的地步!作为中国共产党在新民主主义革命期间民主建国的政治文化方略,毛泽东的《新民主主义论》对于鲁迅的上述评价和定位,对于此后的延安文艺思潮无疑具有“法典”的价值和意义。从此,鲁迅的“旗手”地位得以确立,“鲁迅的方向”,开始成为“中华民族新文化的方向”。

二、以“启蒙”为旨归的文艺思潮的出现

鲁迅作为中国现代新文化的“旗手”,在毛泽东的《新民主主义论》中被确立之后,其作品遂在以延安为中心的共产党控制区内迅速传播开来。

首先是出现了一批以“鲁迅”命名的学校和机构。为纪念鲁迅先生,陕北苏区成立了“鲁迅青年学校”、“鲁迅剧社”等机构。党中央迁驻延安后,又相继成立了鲁迅图书馆、鲁迅师范学校、鲁迅小学、鲁迅艺术学院、鲁迅研究会、鲁迅研究基金等以“鲁迅”命名的机关和学校。这其中,“鲁迅研究会”在传播和宣传鲁迅方面发挥了核心的组织作用。“鲁迅研究会”是由党中央领导人洛甫(张闻天)在1940年1月5日召开的陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上提议,经过一年多的精心筹备,于1941年1月15日在延安成立的。“鲁迅研究会”选出艾思奇、萧军、周文三人组成干事会,同时又成立了由艾思奇、萧军、周文、周扬、陈伯达、范文澜、丁玲、萧三、胡蛮、张仲实等十人组成的编委会。鲁迅研究会成立后,展开了一系列宣传和弘扬鲁迅的文化活动:编辑了《鲁迅小说选集》和《鲁迅论文选集》,由延安新华书店在全国发行;编辑出版了研究鲁迅的最新成果——《鲁迅研究丛刊》和《鲁迅研

① 毛泽东:《中日问题与西安事变》,《毛泽东文集》第1卷,北京:人民出版社,2001年,479页。

② 《毛泽东文艺论集》,第8页。

究特刊》(《阿Q论集》);设立了鲁迅文化基金,以资助在延安工作同时生活上有困难的文艺工作者;举办了纪念鲁迅的展览,如“世界油画展”等;同时还协助举办了历年的鲁迅逝世纪念活动。每年的10月19日,是鲁迅逝世纪念日。从1937年到1942年,每到这一天,延安都举办大型的有中共领导人参加的鲁迅纪念活动,同时其他的文化活动也随之展开。可以说,“鲁迅”已经成了延安文化生活的重要组成部分,同时也是延安新文化的象征。对此,当时在重庆出版的《新华日报》曾发表惊秋的《陕甘宁X区新文化运动的现状》一文,其中以“鲁迅在延安”进行专题报道。该文称:“最尊重鲁迅的,是最彻底为中华民族、中国人民解放斗争、为创造中华民族新文化斗争的延安。……在延安,鲁迅的品格,被悬为每一个革命青年尤其是文化工作者的修养的模范,鲁迅的语言,被引作政治报告中最确切的补充例证,鲁迅对新文化运动的见解,被作为研究中国新文化运动的基本导循,金字红色书面的《鲁迅全集》,成为青年们最羡慕的读物。”^①一时间,在延安形成了一个“鲁迅热”。

随着鲁迅作品的传播及其精神的弘扬,到了1941年前后,一场在“鲁迅”影响下的批判现实主义文艺思潮在延安风行开来。

首先必须说明的是,延安文坛的风云变化乃是抗战时期特殊政治经济情势下的产物。1941年1月发生的“皖南事变”,不但是抗战期间国共两党关系开始出现全面破裂的转折点,也是延安社会、政治、文化生活发生重大变化的开始。在此之前,在抗日民族统一战线的大局之下,国共两党纵有摩擦冲突,但仍属局部问题;在此之后,双方剑拔弩张之程度,离全面破裂以至发生大规模内战,实仅一步之遥。事变最后虽然不了了之,但双方的关系已经难以修复。国民政府从此不再为陕甘宁边区政府和八路军、新四军提供经费,并且还对陕甘宁边区实施封锁和进攻。国民党的行动,促使共产党在政治上全然脱离了国民政府的统辖。他们另立银行、发行边币、自行收税,再不与重庆政府发生请示、汇报关系^②。国共关系的这一重大变化,直接影响了延安的社会文化生活。本来延安就处于中国经济最不发达的地区,生产能力有限,加之抗战爆发后,在中共坚决抗日的政治主张感召下一下子又涌来这么多的进步青年,而国民党的封锁和进攻,则更使得陕甘宁边区的经济生活雪上加霜,陷入到空前的困难之中。经济的困难也使延安社会政治生活中的固有矛盾更加凸显,直接影响到了人们的日常生活。社会生活的矛盾和日常生活的困顿自然激发了艺术家们对于现实的反思和批判,一股以“批判现实”、“暴露黑暗”为旨归的批判现实主义文艺思潮,遂在延安文坛应运而生。

而这一文艺思潮却是因“鲁迅”而启动的。1940年10月19日,为纪念鲁迅先生逝世四周年,由丁玲、舒群、萧军三人发起的“文艺月会”正式成立。在当天举行的有近三十人参加的第一次座谈会上,讨论了文艺月会的组织、性质和任务,《文艺月报》的编辑方针及纪念鲁迅逝世四周年等事宜。在讨论《文艺月报》编辑方针时,(周)立波、萧军、雪苇、周文等发言,提倡办成一个短小精悍、有斗争性的刊物,要有小说、诗歌,还要有批评、杂文。同年11月17日,在“文艺月会”的第二次座谈会上,丁玲发言:“听人家意见要有大度,几句恭维话有什么用呢?原来就是要让别人指出自己的缺点来。而批评人要直爽,要贡献意见给别人,是爱护人的。作家见面不谈作品的现象一定要打破。”萧军很赞成这个意见,他也说明他对于批评的态度,不管别人说话的方式怎样,只要动机好,就要容纳,就要选择接受。后来丁玲又把这次的发言整理成《大度、宽容与〈文艺月报〉》,进一步发挥了在第二次座谈会上发言的精神。她呼吁:“《文艺月报》要以一个崭新的面目出现,把握着斗争的原则性,展开泼辣的自我批评,毫不宽容地指斥应该克服、而还没有克服,或者借辞延迟克服的现象。”^③1941年5月15日,中共中央机关报《解放日报》创刊,丁玲任文艺副刊主编。10月23日,《解放日报》上刊出丁玲的《我们需要杂文》,认为:“现在这一时代仍不脱离鲁迅先生的时代,贪污腐化,黑暗,压迫屠杀进步分

① 《新华日报》(重庆),1941年1月7-8日连载。

② 杨奎松:《国民党的“联共”与“反共”》,北京:中国社会科学文献出版社,2009年,第424页。

③ 以上引文均见《文艺月报》(延安)第1期,1941年1月。

子,人民连保卫自己的抗战的自由都没有……即使在进步的地方,有了初步的民主,然而,这里更需要督促,监视,中国所有的几千年来根深蒂固的封建恶习,是不容易铲除的,而所谓进步的地方,又非从天而降,它与中国的旧社会是相联结着的。”所以,她主张:“我们这时代还须要杂文,我们不要放弃这一武器。举起它,杂文是不会死的。”同年9月16日,文艺副刊出版第1期,到1942年3月11日出版至100期。丁玲在副刊101期的《编者的话》中总结时有这样的话:“在去年10月中就号召大家写杂文,征求对社会、对文艺本身加以批判的短作。”

在以丁玲为首的“文抗”作家的鼓动和引领下,这一批判现实主义的文艺思潮开始在延安逐渐蔓延开来。到了1942年初,随着毛泽东所发动的“整顿三风”运动的开展,这股文艺思潮更是进一步泛滥,进而弥漫于以延安为中心的解放区文坛。这最突出的表现在以下四个方面:

1. “抨击时弊”的杂文。在当时的延安文坛,出现了一股杂文创作的热潮。这其中最著名的有:丁玲的《干部衣服》、《三八节有感》,萧军的《论“终身大事”》、《论同志的“爱”与“耐”》,王实味《野百合花》、《政治家·艺术家》,罗烽的《还是杂文的时代》,艾青的《了解作家,尊重作家》,陈企霞的《鸡啼》等,这些杂文大多都发表于延安出版的《大众文艺》、《解放日报·文艺》、《文艺月报》、《谷雨》等报刊。除此之外,当时轰动延安的还有中央青委在文化沟口的《轻骑队》,鲁迅艺术学院的《讽刺画展》,中央研究院的《矢与的》这三种墙报,上面的文章也多是短小精悍的杂文。这些作品,以抨击时弊为主,大都触及到了当时延安社会的诸多阴影,如男女不平等、人情冷漠、分配不公、干部特权……等等问题。

2. “暴露黑暗”的小说。除了“抨击时弊”的杂文,在延安文坛还一度出现了一批触及社会矛盾、揭露生活“阴暗面”的小说。这类小说中,有的是讽刺官僚主义、事务主义的,如《一个钉子》(严文井)、《厂长追猪去了》(鸿迅)、《科长病了》(叶克)、《躺在睡椅里的人》(雷加)等;有的是反映农民出身的干部与知识分子之间的隔阂与矛盾的,如《在医院中时》(丁玲)、《间隔》(马加)、《结合》(晋驼)、《丽萍的烦恼》(莫耶)、《陆康的歌声》(刘白羽)等;也有的写生活中尤其是革命队伍中的人情冷漠和是非非的,如《我在霞村的时候》(丁玲)、《老马夫》(黄既)、《废物》(柳青)等。

3. 轰动延安的“讽刺画展”。讽刺性的漫画活动,最早先是以“墙报”的方式出现在“鲁艺”。但在延安真正引起轰动性效应的还是张谔、蔡若虹、华君武三人的“讽刺画展”。“讽刺画展”于1942年2月15日至17日在延安军人俱乐部举办,共展出60多幅漫画作品。这些作品“主要是针对延安主观主义、教条主义、党八股、恋爱、开会、不遵守时间、乱讲自由、自高自大、小鬼、干部生活、学习、工作等不良现象而发,可谓对症下药,切中要害,妙笔横生,针砭备至,参观同志,无不同声称快,流连欣赏”。许多中共领导人和知名人士如毛泽东、王稼祥、叶剑英、林彪、艾思奇、萧军等均前往观看。“讽刺画展”先是举办了三天,参观者络绎不绝,而且“因观众过于拥挤,甚至将门挤倒,并有向壁而返者”。因此,美协决定画展又于2月19日至20日、21日至22日在“文抗”作家俱乐部、新市场商会俱乐部继续举办,真可谓盛况空前,成为当时延安的一大盛事^①。

4. 文艺批评中关于“太阳中的黑点”的论争。对于延安文坛涌起的这股批判现实主义的文学思潮,时任“鲁艺”副院长的周扬颇不以为然。他于1942年7月17至19日在《解放日报》上以连载的形式发表《文学与生活漫谈》一文,主要意思是强调作家深入生活的重要性。他在文中针对延安一些作家主张“暴露黑暗”的观点,提出了“太阳中也有黑点”的命题。认为“新的生活不是没有缺陷,有时甚至很多,但它到底是在前进,飞快地前进”,实际上他更强调生活中的光明面,主张“歌颂光明”。周扬的文章发表后,立即引起丁玲、萧军、白朗、艾青、舒群、罗烽等“文抗”作家的不满,他们协商后决定由萧军执笔写出《〈文学与生活漫谈〉读后漫谈集录并商榷于周扬同志》^②,对周扬的观点逐一加以批驳。针对周扬提出的“太阳中也有黑点”的命题,萧军他们驳斥道:“但若说一定得承认黑点‘合理

① 见《解放日报》(延安)1942年2月17日、18日、19日的有关报道。

② 《文艺月报》(延安)第8期,1941年8月。按丁玲曾参与此文的讨论,但发表时因有些不同意见,最终没有署名。

化',不加憎恶,不加指责,甚至容忍和歌颂,这是没有道理的事。这除非他本身是一个在光明里面特别爱好黑点和追求黑点的人,绝不是一个真正的光明底追求和创造者。”文章写好后,曾送《解放日报》,遭到退稿。萧军认为这是宗派主义行帮作风,再加上其他不愉快的事,就想离开延安,但最终被毛泽东所挽留,参加了后来的文艺座谈会。

而值得注意的是,这场漫延于延安文坛,以暴露黑暗、抨击时弊为主要内容的文艺思潮,其源头却来自被毛泽东誉为中国新文化的“旗手”的鲁迅。

首先,这一文艺思潮中的活跃人物,或是鲁迅的弟子,或是鲁迅的崇拜者,尤其是丁玲、萧军等,在鲁迅生前曾亲炙于先生,都曾发愿以秉承先生的事业为志向。鲁迅与他们之间,有着或明或暗的精神性的传承谱系。其次,是他们公开地打出了“鲁迅”的旗号,提出“还是杂文时代,还是鲁迅笔法”,鲁迅匕首投枪式的杂文,自然就成了他们景慕和模仿的对象。比如王实味的《野百合花》的形式,就受到了鲁迅的《无花的蔷薇》的启发;他在《零感两则》等文中一再标榜的“硬骨头”,也是以鲁迅自许的。至于说这一文艺思潮的代表性的理论表述,如丁玲的《我们需要杂文》、萧军的《纪念鲁迅:要用真正的业绩!》、《杂文还废不得说》,罗烽《还是杂文的时代》、张仃的《漫画与杂文》等,则更是直接以“鲁迅”的名目出现的。

当然更为重要的还是这一文艺思潮的精神旨归及文学价值观与鲁迅的内在契合。鲁迅的启蒙现实主义文学不是要“大众化”而是一种“化大众”的文学,它是以知识分子为主体的,是掌握了现代文明的知识分子对于蒙昧的大众的“启蒙”。在《我怎么做起小说来》中他谈到自己写小说的初衷时说:“说到‘为什么’做小说罢,我仍抱着十多年前的‘启蒙主义’,以为必须是‘为人生’,而且要改良这人生。”^①他认为:“文艺是国民精神所发的火光,同时也是引导国民精神的前途的灯火”,所以,我们的作家应该“取下假面,真诚地,深入地,大胆地看取人生并且写出他的血和肉来。”基于此,他的小说“多采自病态社会的不幸的人们中,意思是在揭出病苦,引起疗救的注意”^②;他的杂文是一种“社会批评”或“文明批评”,其特征“是在对于有害的事物,立刻给以反响或抗争,是感应的神经,是攻守的手足”^③。鲁迅这一以“启蒙”为旨归的现实主义文学观,特别是在毛泽东提出“鲁迅的方向,就是中华民族新文化的方向”之后,自然就成了以延安为中心的解放区作家所尊奉的典范。在这方面,丁玲的《在医院中时》最具典型性。小说中的主人公陆萍是一个受过现代科学知识教育而又初步接受了革命洗礼,有着高度革命责任感的知识分子。但是她的现代观念却遭到了医院中以工农干部为主的习惯势力的不解和漠视:她的科学的救护管理方法得不到采纳,反而备受从院长到护士的责难和诽谤。其实,陆萍与院长和其他同事的冲突,并不是她“不能与工农群众相结合”的具体表现,而是一种先进与落后、文明与野蛮的冲突。丁玲在《在医院中时》试图诉求的,是一种典型的启蒙现实主义文学价值观念。上述这些文艺作品,实际上就是“五四”时代鲁迅启蒙现实主义文学观在新的时代的回响。

三、毛泽东“讲话”对鲁迅的成功“改造”

但是上述这股批判现实主义文艺思潮,却是与延安当时所处的战时环境不相协调的。因为战时环境下的社会组织要求的是高度的统一,这就决定了当时延安社会的战时共产主义的组织形式,即生活的供给制和组织的军事化,使每个人都以个体的形式编织到集体中^④。战时共产主义诉求的是集体主义的意识形态,而文学却是个体化的事业,其根本的生命在于自由。这样,随着以个性、自由为内在诉求的批判现实主义文学思潮在延安社会的滋长和蔓延,其实际上动摇和瓦解的乃是延安

① 《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1981年,第512页。

② 鲁迅:《坟·论睁了眼看》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,1981年,第240-241页。

③ 鲁迅:《且介亭杂文·序言》,《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社,1981年,第3页。

④ 参见朱鸿昭:《延安文人》,广州:广东人民出版社,2001年,第52页。

社会的基础——集体主义的意识形态。尤其是在日军的进攻和国民党的重重封锁和包围下,任何动摇军心的行为和思想都是延安社会的控制者们难以容忍的。发生在延安的这场以“鲁迅”为名目的文艺思潮,立即引起了中共领导人的高度警觉。

1942年3月31日,毛泽东在杨家岭中共中央办公厅召集延安各部门负责人和作家共70多人开座谈会,讨论《解放日报》改版问题。对于近来延安文坛出现的一些杂文的思想倾向,他提出尖锐的批评:“近来颇有些人要求绝对平均,但这是一种幻想,不能实现的。”“小资产阶级的空想社会主义思想,我们应该拒绝。”他还说:“批评应该是严正的、尖锐的,但又应该是诚恳的、坦白的、与人为善的。只有这种态度,才对团结有利。冷嘲暗箭,则是一种销蚀剂,是对团结不利的。”^①4月2日,中央召开政治局会议。在这个会议上,康生提出,《轻骑队》以及王实味、丁玲两人的文章风气不正,并且有极端民主化倾向,主张对青年要注意引导,提倡积极的批评,不符合党的政策的文章最好不登。对康生的意见,领导人之间看法不一,一些人认为暴露有好处,只有乱起来,才有利于有目标地开展斗争和教育新干部;另一些人则认为放得太过,搞不好会出现莫斯科当年清党斗争的情况,为托派所利用,闹成分裂,难于收场。毛泽东的态度明显趋中。他一面强调不能放任自流,肯定新干部发生毛病是必然的;一面仍主张要“放”,强调对工作人员的不平之气,要让他们发泄,肯定各单位墙报的积极作用,相信除个别坏分子外,大多数都是好的,不是反领导的,只要领导得好,先纵后放,揭露问题,不会闹出大乱子的。会议决定:在《解放日报》上设批评与建议栏,用严正态度开展正确的批评,纠正无的放矢与无原则的攻击毁谤的态度。会后,中宣部发布了《关于在延安讨论中央决定及毛泽东整顿三风报告的决定》,即著名的“四三决定”,反映了毛泽东的意见^②。4月初的一天晚上,毛泽东到中央研究院用马灯和火把照明,看了《矢与的》墙报。从3月23日起,《矢与的》的最初三期连续发表了王实味的三篇文章。毛泽东看后说:思想斗争有了目标了,这也是有的放矢嘛!^③

由此看来,中共领导人更为关注的还是文艺所发挥的政治功能。在他们心目中,这类“处士横议”式的文艺作品,已经触及到了政治的敏感区域,甚至妨害到了党的核心利益,这对于战时状态下的凝聚人心,无疑具有某种败坏的作用。因为战争所依靠的主要对象无疑是以工农兵为主体的人民大众,或者说就是农民。而上述文艺作品中,农民出身的干部或战士却成了批评或讽刺的对象,这无论如何都是他们无法接受的。难怪在看了“讽刺画展”后,一个农民出身的干部竟愤愤然地说:“扯蛋!简直是夸大的讽刺,……乱弹琴,不过和我们开开心罢了,再说,政治影响……。”^④而贺龙、王震等八路军将领对《三八节有感》和《野百合花》的批评更尖锐。就在《解放日报》的改版会上,贺龙、王震把矛头都对准了《三八节有感》。贺龙说:“丁玲,你是我的老乡呵,你怎么写出这样的文章?跳舞有什么妨碍?值得这样挖苦?”王震说:“我们在前方打仗,后方却有人在骂我们的总司令……。”据胡乔木回忆,当时他听了感到问题提得太重了,便跟毛主席说:“关于文艺上的问题,是不是另外找机会讨论?”第二天,毛主席批评他:“你昨天讲的话很不对,贺龙、王震他们是政治家,他们一眼就看出问题,你就看不出来!”^⑤文艺和政治在这里发生了正面的交锋,到了非解决不可的地步了。著名的延安文艺座谈会就是在这样的背景下召开的。

关于延安文艺座谈会召开的背景及目的,据中央档案馆保存的一份延安时期的电报抄件——《关于延安对文化人的工作的经验介绍》(1943年4月22日),对此有详细的介绍,可以参看^⑥。但本

① 中共中央文献研究室编:《毛泽东年谱(1893—1949)》中卷,北京:人民出版社,1993年,第372页。

② 杨奎松:《毛泽东与莫斯科的恩恩怨怨》,南昌:江西人民出版社,1999年,第139页。

③ 中共中央文献研究室编:《毛泽东年谱(1893—1949)》中卷,第373—374页。

④ 海燕:《镜子——记讽刺画展》,《解放日报》(延安),1942年2月21日。

⑤ 《胡乔木回忆毛泽东》,北京:人民出版社,2003年,第55—56页。

⑥ 该文件没有标明为中央文件,但从其行文和语气看当是中共中央所发的一份非正式的文件。见《陕甘宁边区抗日民主根据地·文献卷·下》,北京:中共党史资料出版社,1990年,第449页。

文主要关注的,还是其中所牵涉的“鲁迅”问题。我们知道,自从1940年毛泽东在《新民主主义论》中确定“鲁迅的方向,就是中华民族新文化的方向”之后,鲁迅在延安无疑具有了“革命导师”和“新文化旗手”的地位和价值,其人其言的真理性也是不言自明的。但问题在于,上述的批判现实主义的文艺思潮也是在“鲁迅”的旗帜下,或者说是鲁迅的启蒙主义的文学价值观影响下生发的。但这股由“鲁迅”而生发的文艺思潮,在《关于延安对文化人的工作的经验介绍》中却被认定为“暴露出许多严重问题”,是“非无产阶级的思想”的。这样问题就来了,既然是在“鲁迅”的旗帜下发动的文艺思潮,为什么却成了“错误”的呢?那么,“鲁迅的方向”的正确性何在?摆在延安文艺座谈会面前的一个“拦路虎”,或者说,延安文艺座谈会上要面临的一个关键的敏感的问题,就是“鲁迅”问题。

果不其然,在1942年5月23日召开的文艺座谈会上,在鲁迅的弟子萧军和毛泽东的秘书胡乔木之间,就发生了一场关于鲁迅思想“发展”与“转变”的激烈争论。据胡乔木回忆:

文艺座谈会召开时,萧军第一个讲话,意思是说作家要有“自由”,作家是“独立”的,鲁迅在广州就不受哪一个党哪一个组织的“指挥”。对这样的意见,我忍不住了,起来反驳他,说文艺界需要有组织,鲁迅当年没受到组织的领导是不足,不是他的光荣。归根到底,是党要不要文艺,能不能领导文艺的问题。萧军就坐在我旁边,争论很激烈。他发言内容很多,引起我反驳的,就是这个问题。^①

这里胡乔木的记忆可能有误。据近年披露的“萧军日记”记载,在延安文艺座谈会上,5月2日毛泽东作“引言”后,萧军是第一个发言,但发言的内容是后来他发表在《解放日报》上的《对于当前文艺运动诸问题底我见》,其中没有牵涉鲁迅。倒是5月23日毛泽东作“结论”前的文艺座谈会上,萧军和胡乔木就鲁迅所走的道路是“发展”还是“转变”的问题,发生了上述的激烈的冲突^②。萧军认为:鲁迅的道路是“发展”,不能说是“转变”。“转”者方向不同也,原来向北走,又转向南了或者转向东、向西了,越走越远了。“变”者是质的不同,由反革命的变成革命的,或由革命的变成反革命的,是质的变化,鲁迅先生并不反动,所以只能说是“发展”而不能说是“转变”。对此,胡乔木进行了批驳,认为是“转变”^③。这里,两人的争论牵涉到的是对于后期鲁迅的评价问题。后期鲁迅参与了共产党领导下的“左联”的工作,他受党的领导和指挥,还是保持自己的创作“自由”,这是鲁迅是否“转变”和“发展”的关键所在:鲁迅晚年虽然参加了党领导下的“左联”的工作,但还保持着身份和创作的“自由”,这是与鲁迅前期的思想一致的,所以说是“发展”;但如果说鲁迅晚年受到党的领导和指挥,就意味着他的思想发生了重大的“转变”。萧军和胡乔木争论的焦点说到底还是文学创作的“自由”问题,或者如胡乔木上面所说的:“归根到底,是党要不要文艺,能不能领导文艺的问题。”

这里应最值得注意的是毛泽东对于萧胡二人争论的倾向和态度。据“萧军日记”记载,在延安文艺座谈会闭幕的第二天,即1942年5月24日晚上,萧军即拜访了毛泽东:“吃晚饭后想去毛泽东处谈一谈,关于我去绥德的事。他们正准备下去跳舞,我说了以一个作家身份来慰问他,并说明同意他那结论的意见。也告诉关于乔木说鲁迅是‘转变’,我已经给了他信,请他说明一番。毛的脸色起始是很难看,他说‘转变’与‘发展’没有区别的,经我解说,他也承认应有区别。”^④从毛泽东对萧军的不耐烦和敷衍态度可以看出,他对萧的“发展”论,显然是反感的。而与对萧军的态度形成鲜明对照的是,毛泽东对胡乔木却是关爱有加:“对于我的发言,毛主席非常高兴,开完会,让我到他那里吃饭,说是祝贺开展了斗争。”^⑤而且,“会后,乔木还特别给萧军写了一封信,经过思考又另外阐述了自己的见

① 《胡乔木回忆毛泽东》,第54页。

② 《萧军全集》第18卷第2册,北京:华夏出版社,2008年,第614、631、632页。

③ 王德芬:《萧军与胡乔木的交往》,《读书周报》1993年12月25日;《萧军全集》第18卷第2册,第631、632页。

④ 《萧军全集》第18卷第2册,第633页。

⑤ 《胡乔木回忆毛泽东》,第54页。

解,信上还有两处毛主席用铅笔修改的字迹,说明乔木这封信是和毛主席共同研究过的”^①。可见,胡乔木代表的实际上就是毛泽东的观点。

但毛泽东鼓励胡乔木只是赞赏他的立场,而对于胡乔木在与萧军的争论中表现出的对鲁迅的批评,即“鲁迅当年没受到组织的领导是不足,不是他的光荣”的论点,毛泽东是不以为然的。因为在毛泽东看来,鲁迅既然成了“旗手”,就不应该有“不足”,否则,怎么能代表“中国新文化的方向”呢?毛泽东显然比胡乔木更有深谋远虑。他既要高举“鲁迅”的旗帜,同时还要让“鲁迅”适合自己的思想节奏;既要让“鲁迅”继续代表“中华民族新文化的方向”,同时还要适时的“转变”。而他于1942年5月23日晚上在延安文艺座谈会上的“讲话”,则在理论上成功地调适了这一思想上的矛盾。我们且看他是如何评价“还是杂文时代,还要鲁迅笔法”这一争议的论题的:

“还是杂文时代,还要鲁迅笔法。”鲁迅处在黑暗势力统治下面,没有言论自由,所以用冷嘲热讽的杂文形式作战,鲁迅是完全正确的。我们也需要尖锐地嘲笑法西斯主义、中国的反动派和一切危害人民的事物,但在给革命文艺家以充分民主自由、仅仅不给反革命分子以民主自由的陕甘宁边区和敌后的各抗日根据地,杂文形式就不应该简单地和鲁迅的一样。我们可以大声疾呼,而不要隐晦曲折,使人民大众不易看懂。如果不是对于人民的敌人,而是对于人民自己,那末,“杂文时代”的鲁迅,也不曾嘲笑和攻击革命人民和革命政党,杂文的写法也和对于敌人的完全两样。对于人民的缺点是需要批评的,我们在前面已经说过了,但必须是真正站在人民的立场上,用保护人民、教育人民的满腔热情来说话。如果把同志当作敌人来对待,就是使自己站在敌人的立场上去了。^②

这里,毛泽东运用辩证的分析方法,巧妙地解决了鲁迅杂文在新时代遭遇的理论尴尬:鲁迅杂文在他那个时代是正确的运用,鲁迅是永远正确的;但执着于鲁迅的战法,在新的社会继续写鲁迅式的杂文则是不合时宜的。这实际上就是否定了鲁迅式杂文在新时代存在的合法性。“讽刺”本来是无所谓阶级性的,但在毛泽东这里,却被赋予了阶级性的内涵。如何运用“讽刺”,关键还是“立场问题”,屁股决定脑袋。要写革命文,得先做革命人。做革命人就得融入到革命集体中,与工农大众“相结合”。那么如何“结合”呢?这时候“鲁迅”又进入到毛泽东的话语中来了:

既然必须和新的群众的时代相结合,就必须彻底解决个人和群众的关系问题。鲁迅的两句诗,“横眉冷对千夫指,俯首甘为孺子牛”,应该成为我们的座右铭。“千夫”在这里就是说敌人,对于无论什么凶恶的敌人我们决不屈服。“孺子”在这里就是说无产阶级和人民大众。一切共产党员,一切革命家,一切革命的文艺工作者,都应该学鲁迅的榜样,做无产阶级和人民大众的“牛”,鞠躬尽瘁,死而后已。^③

这里引用的鲁迅诗句,来自他的旧体诗《自嘲》。查鲁迅原诗,其原意并不是毛泽东上面解释的意思。“千夫”并不一定就是“敌人”,“孺子”更不是什么“无产阶级和人民大众”。“无论是所谓‘千夫所指’,还是所谓‘为孺子牛’,都无非是作者徒唤奈何的自我嘲讽”^④。毛泽东在这里对鲁迅《自嘲》一诗进行了创造性的“误读”。问题并不在于《自嘲》一诗真正的意思到底是什么,值得注意的是毛泽东在这里按照自己的思想逻辑,来阐释和编排鲁迅,成功地实现了对鲁迅的“改造”!到这时,我们看到的,已经不是那个孤独愤世的启蒙主义者鲁迅了,而是在党的领导下“俯首甘为孺子牛”的鲁迅了。启蒙主义者的鲁迅是“铁屋子”中的先觉者,是以“化大众”作为自己的使命的;而经过毛泽东的“改造”,这个孤独的“先觉者”却已经通过“大众化”的洗礼,成为“党外的布尔什维克”了。

① 据萧军夫人王德芬回忆,萧军把这封信和朱德、林伯渠、王明、董必武……给他的信一同粘贴在一个信夹里,一直珍藏了二十多年,可惜在“文革”初期被抄家的红卫兵抄走了。参见王德芬:《萧军与胡乔木的交往》,《读书周报》1993年12月25日。

② 《毛泽东文艺论集》,第76—77页。

③ 《毛泽东文艺论集》,第82页。

④ 刘东:《什么才是“孺子牛”?——鲁迅的〈自嘲〉诗与毛泽东的解读》,《开放时代》2005年第3期。

毛泽东在“讲话”中对鲁迅所进行的创造性的阐释和“改造”，在理论上成功地遏制并逆转了这股以鲁迅为根柢而生发的批判现实主义文学思潮，并使得延安文艺的风气为之一变。文艺界的整风虽然在座谈会之前就已开始，但真正以全新的面貌开展自我反省、相互批评的是从座谈会以后才开始的。延安文艺座谈会后，鲁艺、文抗、青年剧院、中央研究院等文艺家集中的部门，都结合各自的实际，对以往不符合“讲话”精神的文艺思想和实践进行了全面深刻的总结和检讨。1942年6月15日至18日，延安文艺界在“文抗”作家俱乐部举行座谈会，批判王实味的错误思想。会上作家们纷纷表示了严格的自我反省，表示决心彻底扫除小资产阶级的思想意识，密切和群众结合。这其中，数丁玲的自我批评和忏悔最引人注目。早在6月11日，丁玲即在中央研究院批判王实味的大会上，从立场和思想感情的高度，对自己主编的《解放日报》文艺专栏允许《野百合花》发表，和她自己的《三八节有感》一文作了检讨，并以生动的语言讲述了自己在整顿三风中的收获。她说：“回溯着过去的所有的烦闷，所有的努力，所有的顾忌和过错，就像唐三藏站在达天界的河边看自己的躯壳顺水流去的感觉，一种翻然而悟，憬然而新的感觉。”然而，“这最多也不过是一个正确认识的开端”，还要“牢牢拿住这钥匙一步一步脚踏实地的走快”^①。胡乔木对丁玲的评价很高，说这段话表明了一位有成就、身上又有着小资产阶级弱点的作家，在毛泽东的启迪下所发生的思想认识上的超越^②。

作为延安文艺思潮中最为活跃也最为著名的作家，丁玲的检讨颇具引领和示范作用。接着，一场更大规模的悔过自新运动逐渐在延安知识群体中展开。而随着延安知识分子的纷纷“转向”，“鲁迅”的形象也随之改变。1942年10月19日，是鲁迅逝世六周年纪念日。为此，《解放日报》专门发表了《纪念鲁迅先生》的“社论”，称“鲁迅先生是中国新文学运动底先进战士和指挥员，是我们民族解放斗争在文化思想战线上最优秀的代表”，并特别强调：“只有与先进的阶级一起，只有自愿的遵守它的‘命令’，只有与一切小资产阶级的恶劣残余及反革命的托派活动作坚决的斗争，才配得上作为‘鲁门弟子’，才配得上作一个先进的文学家，作家。”同时又以一整版的篇幅发表著名诗人萧三的长文《整风学习中读鲁迅》，按照毛泽东“讲话”的精神对鲁迅进行全面的话语整合和改造。影响至今的文学界的鲁迅阐释话语系统由此启动。

1943年10月19日，是鲁迅逝世七周年纪念日。这一天的《解放日报》以近三个版面的篇幅，全文发表毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》，同时在题后文前加“按语”。该“按语”称：“今天是鲁迅先生逝世七周年纪念，我们特发表毛泽东同志一九四二年五月在延安文艺座谈会上的讲话，以纪念这位中国文化革命的最伟大的最英勇的旗手。”“讲话”以如此的方式隆重出台，这其中颇具有一种象征的意味：从此开始，延安大型的鲁迅纪念活动不再举行，代之而起的乃是以“讲话”为精神核心而兴起的延安工农兵文艺思潮。一个新的文学时代由此拉开序幕。

[责任编辑 贺立华]

① 《解放日报》(延安)1942年6月16日。

② 《胡乔木回忆毛泽东》，第262页。

论左翼文学的人民伦理秩序及其道德情感的形成

方维保

摘要:中国左翼革命文学是建构在伦理和道德化的“人民”和“人民性”的阶级话语基础之上的。左翼革命文学对“人民”进行了阶级论语境下的重新阐释,它继承了中国古代文化和俄罗斯民粹主义对于知识分子与人民的各自独立的论述,而剔除了传统启蒙主义文化和人道主义文化中的公民和全民的涵义,确定了其对于无产阶级的特指,并建构起了一套完整的人民伦理秩序。根据这个秩序要求,资产阶级、知识主体与人民—工农兵在文学想象中享受不同的伦理地位,并且建构起一种以“人民”替代民族、以革命政党代替“人民”和民族的结构。阶级论语境下的人民伦理秩序,直接造就了左翼革命文学的“人民性”情感规范和道德良知机制。在知识主体的文学言说中,享受不同伦理序位的社会阶层,在文学话语中接受差别性的情感待遇和形象待遇。“人民性”也是一种文学艺术形式的道德化情怀。对于“人民”艺术形式和话语传统,“人民性”建构起的是对于它的道德崇高感和知识主体的精神皈依感。更为重要的是,“人民性”还是一种文学的良知机制。知识主体作为创作主体,其价值立场、情感姿态、艺术形式追求都受到自我道德的约束和监督,会因接近而生欣喜感和幸福感,并因疏离而生失落感和罪恶感。由人民伦理秩序及其所衍生的人民性道德情感构成了中国左翼革命文学的文化本质。

关键词:人民;人民性;伦理秩序;革命文学;阶级话语;道德情感

文学作为一种“人学”,情感性是其主体与生俱来的表现形式。而且这种情感是有倾向性的,即有伦理性和道德感。无产阶级革命文学强调文学不仅要求建构文学的阶级主体,从而设置文学的创作法则,而且还要从创作和批评主体上设置情感的阶级道德规范。这种伦理性的情感倾向性,它用“人民性”来进行表述。“人民”以及“人民性”是无产阶级革命文学的一对重要概念。作为一对有着丰富的历史积淀的概念,“人民”可以被阐释为“公民”、“民族”、“人类”和“工农兵”等;同样,“人民性”也有着“公民性”、“民族性”、“阶级性”与“人性”等多重内涵^①。在“人民性”的文化阐述中,它显然来源于“人民”,可以看作是对于“人民”(实体)集体本质特性的概括;但“人民性”作为一种文化想象的共同性,它更多地取决于其想象主体的情感和道德倾向,因此其涵义就更具有了想象主体的道德主体性。20世纪中国左翼革命文学主体,在无产阶级革命的政治维度上,重新对“人民”和“人民性”进行了阶级论阐释。“革命文学”观念在政治和文学范畴内建构了一套有别于经典人道主义和启蒙主义人民性思想的价值伦理体系。

一、阶级政治的“人民”伦理秩序

伦理起源于血亲宗法制社会的家族内部秩序。“伦”,次序之谓也,“伦理”似乎便是指长幼尊卑的道理。现代社会重建伦理秩序,强调正义公平。但阶级论者却将传统的血亲伦理置换为阶级伦理,并将公平和正义与阶级伦理结合,形成了阶级论背景下的伦理秩序链条。

作者简介:方维保,安徽师范大学文学院教授(安徽芜湖 241000)。

基金项目:安徽省社科基金项目“左翼文学的生成机制与审美内涵研究”(编号:AHSK05—06D26)。

① 方维保:《人民、人民性与知识良知》,《文艺争鸣》2005年第6期。

中国古代文化很早就建构起了有关“人民”的知识系统。《尚书·五子之歌》中说：“民惟邦本，本固邦宁。”孟子也说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）在这里，“民”是国家社稷的基础，是国君之外的所有的国民。同时，古代文化中还将“民”与“君”、“仕”、“士”相对提出。也就是说，国君之外的人群又被划分为几个社会阶层：“民”，就是“黎民”“百姓”；而知识分子则是“士”，并且“学而优”则成为“仕”（官僚）。知识分子和人民分属于不同的社会阶层，知识分子当然不是“民”。在“民”之外，中国古代又提出了“人”的概念。孔子说：“仁者，爱人”；又说：“仁者，人之所以为人之理也。”这里所说的“人”则是比较抽象的人群合称，“爱人”也就是对人的生命的关爱，孔子并且把“仁爱”看作是“人之所以为人”的本体特征。自唐代太宗以后，为避其“世民”之讳，在其后唐代大部分时间内，论者都以“人”替“民”行文。柳宗元在其名篇《捕蛇者说》中就说“以俟观人风者得焉”。“这一小小的改变逐渐成为中国古代学人的传统，使自先秦以来本来就相通的人本说和民本说合为一体，同一意义上使用‘民本’和‘人本’两个概念的。”^①但中国儒家哲学提倡“民本”，是要求统治者施仁政，有体念生命的哲学维度，在政治法则层面上重视人民对政权的作用，却没有将其上升到主体地位，更不要说民权意识了。因此，在文化上，无论什么时代，君主与知识分子及人民之间的尊卑秩序一直都是存在的，所谓的“父父子子”“君君臣臣”就是这种秩序的表达。

“人民”是文艺复兴运动以后的现代西方知识界的理论聚焦点。公元14到16世纪的意大利文艺复兴运动，最早关注的是从宗教桎梏下解放出来的“人”的权利，从而开启了伸张个体人性和生命意志的人本主义思潮。但作为集体意义上的“人民”“人民性”则来源于18世纪的关于“民族”的讨论。德国学者赫德(Johan Gottfried Herder)将民族(nation)视为一种“具有特殊性的语言和文化团体”，一个争取政治自主性之特殊社群，“具有主权之人民(a sovereign people)”^②。从18世纪后半叶开始，经由启蒙时代和法国大革命，“nation”一词事实上和“人民”(peuple, Volk)、“公民”(citoyen)这类字眼一起携手走进现代西方政治词汇中。对“人民”进行系统阐释的是法国人卢梭。他将“人民”阐释为“公民”。卢梭从“社会契约”这一角度论述了“人民”的公民特征，他说：“这一由全体个人结合而成的公共人格，以前称为城邦，现在则称为共和国或政治体；当它是被动时，它的成员就称它为国家；当它主动时，就称它为主权者；而以之和它的同类相比较时，则称它为政权；至于结合者，他们集体地被称为人民；个别地，作为主权权威的参与者，就叫做公民；作为国家法律的服从者，就叫做臣民。”^③卢梭在现代的时间维度上将公民的共同体看作“人民”。这样的“人民”是“公民”的理论在俄罗斯民主主义理论家别林斯基那里得到了一定程度的延续。别林斯基认为：“‘人民’总是意味着民众，一个国家最低的、最基本的阶层，‘民族’意味着全体人民，从最低直到最高的、构成这个国家总体的一切阶层。”^④别林斯基将人民作为全体民族成员的概称，人民当然也就是具有现代性意义的公民了。波斯彼洛夫和列夫·托尔斯泰也倡导过“真正的人民性就是全民性”^⑤。这与中国传统儒家的将“民本”看作是“国家之本”的观念倒是有相似之处，但在民权观念上当然是大异其趣的。

“人民”和“公民”显然是相对于国家而言的权利主体。所谓的“人民性”也就是公民性，一种有关基于现代民族民主观念的公民实体的建构想象，界定的是人民与国家之间的关系。但是，“nation”所指涉的是一种理想化的“人民全体”或“公民全体”。在此意义上，它又是和“国家”非常不同的东西：nation是(理想化的)人民群众，而“国家”是这个人民群众的自我实现的目标工具。于是，“人民”与

① 夏勇：《民本与民权——中国权利话语的历史基础》，《中国社会科学》2004年第5期。

② [德]赫德：《诗歌中各民族的声音》，波斯彼洛夫主编：《文艺学引论》，邱瑜若等译，长沙：湖南文艺出版社，1987年，第566页。

③ [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2003年，第21页。

④ [前苏联]别林斯基：《别林斯基论文学》，查良铮译，北京：新文艺出版社，1958年，第82页。

⑤ 刘宁主编：《俄国文学批评史》，上海：上海译文出版社，1999年，第504页。

“民族”一样都被定义为“想象的共同体”^①。但俄罗斯知识分子所界定的“民族性”则更多地带有乡土情感,别林斯基就将它理解为“某一民族,某一国家的风俗、习惯和特色”^②。在这里,民族性就是民族基于共同的语言、地域文化、政治信仰、风俗习惯甚至种族的共同性。而这一切的特点都是从人民的生活中提炼出来的,因此,人民性也就是民族性。从文化本质上来说,前者基于启蒙伦理,而后者则基于乡土情感。更为重要的是,现代文化中的“人民”的公民观念和“人民”的民族观念确实打破了宗法制社会的等级尊卑秩序,建构了一种基于“天赋人权”之上的新的伦理秩序。

俄罗斯民粹主义对“人民”有着自己的一套价值体系。从卢梭开始,“人民”的“公民”的意义就包含着对社会底层倾斜的人道主义倾向,包涵了人本主义的生命哲学。从文化史来看,“可以肯定的是,民粹主义的始作俑是卢梭,不是俄国那批‘要做鞋匠’的青年军官和平民知识分子。法国人说,谁也没有像卢梭那样,给穷人辩护得那样出色”。平民知识分子别林斯基、杜勃罗留夫、赫尔岑等人“在睡觉以前不是祈祷,而是阅读马拉和罗伯斯庇尔的演说”。俄国革命党人“用俄语复述当年卢梭以法语呼喊过的一切,让·雅克的平民社会观才获得了一个举世承认的学名——hapoghuiocmto‘民粹主义’”^③。但是,真正的民粹主义不是出现在法国,代表也不是卢梭,卢梭思想代表的是启蒙主义,其“回到自然”说并不是民粹主义所理想的农民“村社”,而是抵制异化的策略。法国不是民粹主义的“故乡”,倒是俄国平民知识分子将民粹主义发扬光大,形成社会政治运动了。

在俄罗斯民粹主义那里,知识分子与人民一直是两个各自独立的主体。他们的“人民”虽然在启蒙理性之下有时候被指向“全体人民”,但大多数的时候则被倾向性地指向那些“鞋匠”,那些生活在社会下层的贫民,尤其是那些处于苦难中的俄罗斯农民。正如有的学者所看到的,“知识分子受到两种力量的压迫:沙皇政权的力量和人民自发的力量。后者对知识分子来说是一种隐秘的力量,知识分子自身与人民是截然不同的,它感到自己有负于人民,它希望为人民服务。‘知识分子与人民’这一命题纯然是俄罗斯命题,西方很难理解”^④。在绝大多数俄罗斯民粹主义理论家的表述里,人民和知识分子都是分裂的两个方面,从来就没有成为一个整体。正因为这样,才有知识分子的自卑意识和对人民的崇拜,知识分子普遍地产生了“人民化”的思想,也就是试图通过某种方式以转化自我的身份,跻身人民的行列,获得“人民的身份”,这是一种焦虑和渴望。

俄罗斯民粹主义是一种知识分子哲学,它站在同情农民的立场上,来想象人民及其集体品格;但同时也将人民(农民)与知识分子之间进行了隔离,使人民和知识分子成为不同的社会群体和阶层;而且由于它的自我罪恶感,也使它调整了传统宗法制社会中的知识分子与人民之间的理论位序。

中国新文化知识分子以及后来的革命知识分子在对“人民”及其伦理位序的理解上有着同构性。他们把知识主体和“人民”看作是两个各自独立的主体,而且“人民”优于知识分子。

新文化先驱最初都有着启蒙政治的“公民”观念。陈独秀所谓的“国民”,周作人所谓的“平民”都具有现代西方的“公民”之意;鲁迅等人的“立人”的观念以及国民性批判思想,也基于对于国民素质的塑造^⑤。但是,中国传统文化中的“人民”是“黎民百姓”的基本理解,被新文化知识分子所继承。蔡元培的“劳工”,李大钊的“庶民”所指都鲜明地指向了“下层民众”,即穷人、劳工阶级和农民^⑥。在鲁迅等激进知识分子的话语中,“智识阶级”是不同于统治阶级也不同于“民众”的一个特殊的阶层。鲁

① 见吴睿人为本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》(吴睿人译,上海人民出版社,2008年)所作的“导读”,第2页。

② [前苏联]别林斯基:《论俄国中篇小说和果戈里君的中篇小说》,《别林斯基选集》第一卷,满涛译,上海:上海译文出版社,1979年,第190页。

③ 朱学勤:《道德理想国的覆灭》,上海:上海三联书店,1994年,第111页。

④ 文池主编:《俄罗斯文化之旅》,广州:新世纪出版社,2002年,第171页,第169页。

⑤ 参见陈独秀的《文学革命论》、周作人的《平民文学》和鲁迅的《文化偏至论》等。

⑥ 参见蔡元培为1920年第7卷第6号《新青年》“劳动节纪念号”扉页题字、李大钊《庶民的胜利》等。

迅小说《祝福》和郁达夫小说《春风沉醉的晚上》中的那个“我”就是这样的一个处于两个阶级夹层中的“中间物”。新文化知识分子的对人民的主流思想显然与俄罗斯民粹主义有着不谋而合之处。

“五四”新文化先驱对于人民人格的想象是双重的：一方面模糊地宣布“劳工神圣”，鲁迅的小说《一件小事》中的车夫也有着令人崇敬的高贵人格；另一方面，又有着愚弱国民性的阿Q式的人格。“人民”既是崇高的神祇，又是需要教育和启蒙的“大众”。“人民”是需要教育的，显然使人民脱离了神祇的地位。其实，这个时候的人民是现实层面的“群众”。群众脱胎于“群氓”，这是一个没有方向感的需要引导的大众群体。“五四”前后的一批知识分子都曾陷入启蒙主义与民粹主义相互纠缠、对立的矛盾深渊。中国左翼知识分子也存在着这样的矛盾。在对待人民主体上，胡风、丁玲等一方面对人民主体有着无限的崇拜和景仰之情，但又难以忘怀人民几千年来的“精神奴役的创伤”^①。同时，产生于人本主义背景下的“五四”人民性，本有着人性的维度；民粹主义的人民同情思想，也蕴含着丰富的人性内涵和生命意识。这与“五四”新文学的“人间本位主义”是一致的。“五四”一代文学家通过大量的创作展现人性的丰富性。但是，新文化启蒙思想的矛盾性在于，一方面它力图展现人性的“内面的深”，另一方面在政治策略上又强化着国家意识形态的整体性。这造成了集体意义上的国家启蒙伦理的对于个体人性伦理的优越性。

中国革命文学理论话语继承了俄罗斯共产主义人民性的文化遗产，将人民性表述为阶级性。在将人民定义为无产阶级的基础之上，确定阶级性就是无产阶级的阶级共同性，一种阶级实体的社会公共属性。在1930年代文坛所爆发的左翼文学界与新月派等社团流派之间的有关文学的阶级性与人性的剧烈的论战中，鲁迅的《文学与出汗》、《论文学的阶级性》以及瞿秋白、成仿吾、周扬等人的文章，通过对阶级性的重要的内涵和政治文化特征的归纳，对“五四”遗产进行了选择性认同和申张：首先，左翼革命文学，在批判“五四”的时候，直接将启蒙转化为了阶级革命；并进一步强化了革命的集体理性对于个体人性的压抑。它将阶级性从人性的社会属性中抽出，并把人民性等同于阶级性，最终人民性被简单化为一个与人性观念相对立的概念。无产阶级的人民性被革命理论描述为一种集体主义的社会共同性，它排斥个体性，尤其是个人主义。虽然鲁迅等人并不排斥吃喝拉撒睡等人的基本属性，以及诸如情感、性爱等人性需求，但却认为，无产阶级的人性与人性的资产阶级的人性有着绝然的区别，所谓“从喷泉里出来的都是水，从血管中出来的都是血”^②。其次，启蒙意义下的国民性弱点受到压抑，人民的崇高性得到张扬。人民的形象和人民性成为单纯到透明的革命本质理念的载体。无产阶级因为自己的社会财富状况、社会地位、语言、习俗以及精神和物质诉求都不同于资产阶级，因而具有类似于民族性的阶级共同性。在这样的阶级共同性之中，无产阶级因为受压迫而具有强烈的改变自己处境的欲望和现代社会中才能具有的组织性、纪律性和斗争精神。而且，苏联和中国的马克思主义者在历史唯物主义的理论背景之下，认为在历史进化的链条中，人民尤其无产阶级是“新的生产力的代表者”^③，符合历史发展的趋势，必将成为历史的主宰和未来历史的主人。

但左翼革命文学理论中的非主流理论家依然对于人性、个人性以及启蒙诉求保持着包容的态度。左翼创作中的所谓“革命罗曼蒂克”模式，是对僵化的人民阶级性的突破。在蒋光慈、茅盾等人的小说中，诸如个体的冲动以及个人主义，单纯幼稚的社会理想，爱情的力比多的纷乱等丰富和复杂的人性因素，都得到了表现。在这个意义上，左联文学家又继承了“五四”新文学的人民性。同时，革命文学领域的人民性与阶级性在理论上也曾经存在着“沟通”。1940年代的人民派诗人尤其是理论家胡风有着鲜明的人民阶级性思想，但他在强调人民性作为阶级的集体品格的同时，也张扬个人意志的作用，他将鲁迅的“创作总植根于爱”作为一面旗帜，领悟和创构了“主观战斗精神”理论：“伟大

① 参见胡风《吹芦笛的诗人》、《论民族形式问题》和丁玲的小说《我在霞村的时候》。

② 鲁迅：《革命文学》，《而已集》，北京：人民文学出版社，1980年，第140页。

③ 毛泽东：《中国社会各阶级的分析》，《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第8页。

的作品都是为了满足某种欲求而被创造的,失去了欲求,失去了爱,作品不能够有真的生命。”^①他的“主观战斗精神”和与之相应的“自我扩张”和“自我斗争”,显然带有很浓厚的生命哲学的色彩和个人主义精神的痕迹。胡风企图用生命哲学来构筑自己的诗学理论体系,并且试图协调人本思想和抗战国难时代强烈的人民性诉求之间的矛盾。他在某种程序上也触及了人性和人民性之间共同的生命本质。但是,胡风是矛盾的:一方面是对僵化的阶级性的坚持,另一方面又试图发掘文学的个体性和生命意志。这就使他无法在理解人性和人民性、阶级性的关系上获得合逻辑的理论支撑。

正是在这样的背景之下,当俄罗斯民粹主义思想和马克思主义的阶级论进入中国后,“人民”迅即被阐述为底层阶级或者无产阶级。早在苏俄时代,列宁就把“民族文化”划分为两个对立的文化:一种是民主主义的社会主义的,另一种是资产阶级的^②。前者属于工人和农民阶级。老牌的革命家托洛茨基就认为,“人民是谁?首先是农民,部分地是城市的市民群众,其次才是工人,因为可能还无法从农民的原生质中把他们区分出来”。“我们的艺术是一位知识分子,他摇摆于农民和无产者之间,既不能与农民,也不能与无产者有机地结合。”^③中国左翼文化中,“人民”的界定是与左翼的民族国家想象和政党策略密切相关的。在中国左翼文化最大的代表毛泽东的词典中,“人民”这个概念是变动不居的。第一次国内革命战争时期,国内的资产阶级和小资产阶级被纳入“人民”的范畴;第二次国内革命战争时期,他们又被驱逐了出去,变成了人民的对立面——“敌人”;在抗日战争时期,在抗日民族统一战线的前提下,他们又回到了人民的行列之中来;及至第三次国内战争和1949年之后,他们再次变成了“敌人”。在这样的政治言说中,“人民”确实具有“公民”的涵义,它是在公民的意义上确立哪些人具有公民资格,哪些人不具有公民资格。“人民”是对那些在现代国家中享受权利的人群的誉称。但在这样的政治言说中,人民作为一个集体概念,它对人群的覆盖是随着政党政治的不同历史时期的策略变化而或大或小的。“人民”外延的伸缩又说明了它的非“公民”特性,因为在现代意义上,除非在法律上被剥夺了公民权,否则并不因为他是政治上的“敌人”而不享有公民的资格。

在这样的政治言说中,知识分子的处境与资产阶级非常的相似。在国内政治斗争激烈残酷的20世纪二三十年代,作为小资产阶级的知识分子,是“人民”的一部分;而当国内的资产阶级和地主阶级都被“消灭”之后,知识分子于是就成了“敌人”;1957年的“反右”运动和十年“文化大革命”,知识分子实际都充当了“敌人”的角色,而被专政;1978年后,随着改革开放,才重新界定了知识分子的“人民”身份——而这样的界定的一个基本前提就是,体力劳动是劳动,精神劳动也是劳动。在“劳动”这一共同属性的认同之下,知识分子才变成了“人民”。概念是历史界定的,知识分子与人民的关系也是在历史中确定下来的。从中国革命史中“知识分子”与“人民”的关系来说,知识分子在中国红色革命的政治言说中,一直是一个很特殊的社会阶层——小资产阶级。所谓“小资产阶级”,既不是大地主大资产阶级,当然也不是劳农阶级,而是一个介于二者之间的社会中间层。这一阶层在政治上有可能倒向资产阶级,因为他本就是资产阶级的边缘人;但其被压迫的地位,又决定了其有可能是劳农阶级和革命政党的暂时“盟友”。因此,这是一个“动摇的”“依附的”“防范的”对象。他们的人民权的获得,是随着革命政党不同历史时期的策略变化而变化的。

在革命的政治言说中,唯一不变的“人民主体”是农民和工人,尤其是城市里的产业工人,即所谓的“无产阶级”。早在苏俄时代,列宁的名言“艺术是属于人民”中的“人民”,指的正是“广大的劳动群众”^④。毛泽东的《中国社会各阶级的分析》(1925)和《湖南农民运动考察报告》(1927)中对此也有着很明确的界定。因为人民是被剥削的“无产”阶级,他们是创造历史的动力,是拥有未来社会的人群;

① 胡风:《为初执笔者的创作谈》,《胡风评论集》上卷,北京:人民文学出版社,1984年,第244页。

② 列宁:《关于民族问题的批评意见》,纪怀民等编著:《马克思主义文艺论著选讲》,北京:中国人民大学出版社,1982年,第443页。

③ [前苏联]列·托洛茨基:《文学与革命》,刘文飞等译,北京:外国文学出版社,1992年,第2-3页。

④ 陈顺馨:《社会主义现实主义理论在中国的接受与转化》,合肥:安徽教育出版社,2000年,第58页。

尤其是他们因为处于社会的最底层而爆发的不满和仇恨是革命政党取得政权的依靠。人民与“历史趋势”和“历史必然性”相联系,并成为历史进化链条上的“先进力量”,成为历史车轮的推动力量和决定力量,“人民”被崇高化为神圣的神祇。

从上述的中国现代左翼语境中的知识分子与“人民”之间的关系历史看出,知识分子在中国左翼语境中,从来都只是“人民”中的特殊的“一部分”,从来就不属于“人民”——社会底层。在新中国建立以后的阶级论框架中,“人民大众”“人民群众”既不是指全体国民,也不是先天的具有种族特征的群体。从阶级尺度看,人民是无产者(“资产阶级”的对立面);从文化尺度看,人民则被界定为“知识阶层”的对立面。这是中国左翼革命出于革命的需要所设定的^①。相对于人民的稳定的文化内涵,知识分子则是一个召之即来挥之即去的群体,一个在阶级分层中角色游移不定的群体。作为中国革命文学的一个基本范畴,“人民”在长期的演变中形成了复杂的内涵,但是其对下层劳动主体的指称却从来都没有缺席。

同时,在人民、民族和革命政党之间,建构起一种以人民替代民族、以革命政党代替人民和民族的结构。“人民”也就是工农兵,本是民族的一部分。无论是中国传统文化的所谓“民本”观念,还是西方的现代民族观念,都将民众作为“国家之本”。现代中国革命的知识分子混合地继承了这样的观念,他们“把‘民众’一词界定为以新民族国家为蓝图的、哲学上的和理想主义的含义,如赞美民间诗歌是探索民众精神的取之不尽的源泉等,接下去推理,‘民众’就成了‘民族’的代名词”,依照这样的逻辑他们“便呼吁抓紧抢救民众的文化,主要是农民和其他下层阶级所享用的文化,搜集他们记忆的口头资料,并把它们看作是整个民族的财产”^②。在1940年代的文学的民族形式问题的讨论中,这样的替代结构在左翼理论家的话语中是最常见不过的了。在同样替代逻辑中,将革命政党论证为人民的代表和人民意义上的民族的先锋队。因此,人民、民族和革命政党经常会出现三位一体的现象。

现代革命政治的阶级论,继承了“五四”的对于人民和知识分子的二分观念,“扬弃”了其具有阶级超越性的“公民”观念,并且批判了基于精英知识分子优越立场的启蒙思想。瞿秋白等革命理论家还从艺术方面将“五四”新文化的参与者(主要是学生和大学教员)界定为“小资产阶级的或封建主义的”知识分子,将其文学界定为小资产阶级的知识分子的“贵族文学”,并进行了激烈的批判。这种对于“五四”的“反动”,在俄罗斯民粹派之后,再次调整了“人民”和知识分子的伦理序位,不仅使人民优越于知识分子,而且也优越于一切社会阶层,成为伦理序列中的最高“尊格”。这一方面是由于中国现代知识分子,包括革命知识分子的自我罪恶感、自卑感,另一方面也是由于无产阶级的阶级论使“人民”(主要是工农大众)被赋予了先进生产力的代表的历史先锋地位。在阶级立场之下,结合着社会进化的理论,最终在“人民”、“领袖”、革命政党、知识分子和“反动派”之间形成了一个尊卑有序的等级序列,也在人民(实体)性与人性之间安排了一种伦理序列。

中国现代无产阶级革命文学,是阶级论在文学领域的衍生物,由现代无产阶级革命政治所确立的伦理秩序也自然地成为其文学想象中的人与人关系的伦理秩序,也就是确立了仇恨和赞颂的对象,确立了他们在文学想象和文本表述中的份额及其角色地位,甚至于修辞色彩。

二、阶级伦理的“人民性”道德情感

无产阶级革命政治和文学对卢梭时代的启蒙主义和俄罗斯民粹主义的“人民”和“人民性”进行了重新阐释,确定了“人民”的伦理内涵。因为有了“人民”而衍生出了“人民性”。“人民性”可以指称人民集体的共同品性。但,它更多的时候是用来指称对于“人民”的情感立场和道德反应。

道德与情感,起源于对于传统血亲宗法制社会的伦理秩序的认同和反应。在阶级论的伦理秩序

^① 陶东风:《大众化与文化民族性的重建——社会理论视野中的58、59年新诗讨论》,《文艺研究》2002年第3期。

^② 董晓萍:《民族觉醒与现代化——西方民俗学30年回眸》,《民俗研究》1998年第2期。

中,则是基于阶级立场的对于无产阶级的情感皈依和对于敌对阶级的情感憎恨。道德不是有关对错的,而是有关善恶的现象。“人们称某些品质和行为为道德的或不道德的,正当的或错误的,善的或恶的,他们对它们表示赞成或反对,对它们进行道德判断和评价。他们感到自己在道德上必须做某些事情,或不能做某些事情,他们认识到某些规范或法则的权威,承认它们具有约束的力量。”^①而感情就是良心,是道德感。“道德感,即是一种对于正邪是非的感觉,一种所有理性生物的自然本性。”“感情的对象不仅包括呈现给感官的外部存在,而且包括这些感情自身。怜悯、仁慈、报恩以及对相反的感情,都通过反省带到心灵面前,成为心灵的对象。”^②

在中国古代,也有所谓的“民为贵”和“民惟邦本”等思想。正如有的学者所看到的,这是“一个关于价值法则和政治法则的判断”,也许“在价值法则方面,民本和人本是相通的,它们都把尊生爱人、保民养民作为最高价值,把有利于人民作为最终的判断标准”^③。但是,作为一种贵族知识分子的言说,对于“苍生”的体念,总体是站在统治主体的立场所作出的价值选择和在生命的意义上所作的道德选择,这也并不排斥中国知识分子面对“人民”所焕发出的道德使命感。

文艺复兴的人民—公民思想,在伦理秩序上具有超越性;但这一人权平等思想正是对于中世纪伦理秩序反叛的成果,它在建构新的伦理秩序的同时,焕发了强烈的道德正义感以及对于下层社会的人道主义同情。所以,在雨果的《巴黎圣母院》等作品中,才出现了强烈的美丑对照和分明的爱憎。俄罗斯民粹派在崇拜人民的同时,情感倾向性也表现出强烈的人民同情思想。民粹主义的人民性思想的产生源自对俄国乡村人民苦难的深切关怀;它所要表达的是资产阶级知识分子对晚期沙俄统治下人民苦难生活的深切同情。人民性是资产阶级人道主义在社会意识形态上的表现。人民性思想具有人本的精神,它产生和成熟于激烈的社会对抗中,因此,人民性包含着生命主体的平等意识,包涵着人性的因素。正如别尔嘉耶夫所说:“全部的俄国民粹主义都起源于怜悯与同情。在70年代,忏悔的贵族放弃了自己的特权,走到人民中间,为他们服务,并与他们汇合在一起。”^④

基于对人民实体的倾向性想象,俄罗斯民粹主义者将人民性赋予了“人民精粹”的思想。他们将它与人民的优良品行相联系。别尔嘉耶夫说:“民粹主义是俄罗斯的特殊现象……斯拉夫主义者、赫尔岑、陀思妥耶夫斯基和70年代的革命者都是民粹主义者。把人民看作真理的支柱,这种信念一直是民粹主义的基础。”民粹之意,乃是人民的精粹,谁是人民的精粹呢?民粹派知识分子认为自己是人民的精粹,农民也是人民的精华^⑤。在民粹主义者那里,人民是一个活在精神中的形象,它是浪漫主义想象的成果,带有强烈的情感皈依的色彩。这种引申义上的民粹主义表现为把没有知识文化的底层劳动者(不仅仅是农民)无条件地神圣化,认为只有他们才是道德高尚、心地善良、灵魂纯洁的。

在俄罗斯民粹派那里,人民是想象的共同体,而人民性则是想象共同体的德性,也是知识分子与人民之间的关系德性,是知识分子与人民之间的情感伦理问题。文学的人民性观念,也就是在此基础上建构起来的一种道德美学。在文学想象中,人民性思想体现在对人民(主要是底层农民)的现实主义观照和人道主义同情。它是在社会阶层的贫穷和富裕的巨大反差之下,知识分子的基于人道主义精神的同情和悲悯。它不仅仅是政治法则上的权力伸张,更主要的是价值法则下的道德追求和伦理追求。俄罗斯民粹派批评家斯卡比切夫斯基将文学的“人民性”定义为对人民共同利益的现实主义的反映:现实的诗人的真正任务是要研究人民,深刻地体验人民的共同利益、他们的欢乐和忧虑。而要做到这一点,就要做一个人民的诗人。因此文学中的现实主义和人民性这两个概念是完全

① [美]弗兰克·梯利:《伦理学导论》,何意译,桂林:广西师范大学出版社,2002年,第4页。

② [美]弗兰克·梯利:《伦理学导论》,何意译,第24页。

③ 夏勇:《民本与民权——中国权利话语的历史基础》,《中国社会科学》2004年第5期。

④ [俄]尼·别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想:十九世纪末至二十世纪初俄罗斯思想的主要问题》,雷永生等译,北京:三联书店,1995年,第102—103页。

⑤ [俄]尼·别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想:十九世纪末至二十世纪初俄罗斯思想的主要问题》,雷永生等译,第102—103页。

一致的,它们之间只有一点差别,那就是:文学中的现实主义是一条人所共知的道路,而这条道路的目标就是人民性^①。从艺术创作的角度来说,人民性是艺术家的道德存在。尤其在俄罗斯民粹主义理论家那里,它不是对人民特性的具体的概括和描摹,它是作家的价值姿态,是一种作家的题材选择倾向和情感表达倾向。人民性所要表达的是作家对人民的一种深刻的“悲悯和同情”,正是这种深刻的道德情感使人民文学具有神性的光辉。从美学的角度来说,正是深切的同情和怜悯使文学具有了诗性的异彩。勃洛克说:“即便我们久已不再对人民顶礼膜拜,我们也不能背弃或不再关心人民,因为我们的爱 and 思想素来倾向人民。”^②

中国新文化知识分子将中国传统的苍生体念、俄罗斯民粹派的道德情怀与西方的启蒙道德相结合,形成了其对于人民的双重情感。一方面是同情和悲悯,所谓“哀其不幸怒其不争”。他们以贵族的姿态,观照人民的生活,并对底层人民的生命境遇表现出深切的同情。“五四”新文学奉行“为人生”的创作理想^③,这种“人生”的主流显然是“贫民的”而不是“平民的”,即表现底层社会的生存和生命状态。它可以分为两个方面:一是贫民阶层的人生状态的表现。鲁迅的《阿Q正传》《祝福》等小说和被称为“抹布主义”的文学研究会作家叶绍钧等的创作,都展现了底层社会尤其是农民的悲惨的生活状态。二是对作为贫民的知识分子的生活状态的表现。鲁迅的《伤逝》《孤独者》、郭沫若的《行路难》以及郁达夫、庐隐等的创作,则关注知识分子的贫民生活和自我人生困境。这两个方面的创作,无论是对非知识阶级的贫民还是对知识自我的观照,都着眼于“贫民”的阶级考量之上,在两个方面的创作中都充满了人道主义的同情。“五四”新文学的基于“贫民”阶级之上的对于知识分子和农工阶层的包容,与俄罗斯民粹派与农民的“同是天涯沦落人”的“人民”立场是相似的。也正是基于这样的包容,形成了“五四”新文学的人民性政治立场。

另一方面,他们又将劳工阶级作为顶礼膜拜的神祇,作为情感救赎的恩主。新文化知识分子有着俄罗斯民粹派相似的救赎冲动。俄国知识分子群体的一个传统是怀有强烈的自省和自责意识。受俄国民粹主义思想的影响,在19世纪俄国社会生活与文学艺术中,一直存在着一种“忏悔的贵族”,它们一方面为俄国的严重落后和下层人民的悲苦境地而悲哀,一方面又为自己的渺小无力而自责。俄国白银时代著名宗教哲学家布尔加科夫说:“俄国知识阶层,特别是它们的前辈,在民众面前固有一种负罪感。”^④这种“社会的忏悔”,当然不是对上帝,而是对“民众”或“无产者”。“五四”时代的中国知识分子,深感自身的脆弱和无能,希望通过人民,以救赎国家民族,也自我救赎。中国现代也存在着这样的一个“忏悔贵族”。蔡元培提出了“劳工神圣”的口号,鲁迅面对着人力车夫有了“仰视”的崇拜感受,郁达夫甚至为自己接触了一个烟厂女工而沾沾自喜,感到灵魂受到了洗礼。1940年代张申甫提出“反哺论”,在“智者对于愚者,富贵者对于贫贱者,实在都是欠有债的”的逻辑前提下,他把知识分子与民众定位为母子式的关系,认为知识分子对于无知、穷苦的人民大众,必须饮水思源、感恩图报^⑤。中国现代红色知识分子,尤其是1949年后的历次政治运动中受到整肃的知识分子,更是有着自我作践的“臭老九”意识。人民,作为一种形象,它一方面是听取知识分子忏悔的牧师,另一方面也承担了知识分子实现现代国家理想的责任,“人民”与“知识分子”之间形成了伦理的尊卑关系。而“这种替代或篡改都是由知识分子自己完成”,究其原因,“则是二十年代开始的对五四知识分子改造社会困境的深切体察。他们需要一股更为有力的力量或者说社会阶层来改变自己的软弱无

① 刘宁主编:《俄罗斯文学批评史》,上海:上海译文出版社,1993年,第452页。

② [俄]勃洛克:《人民与知识分子》,转引自刘小枫:《象征与叙事——论梅烈日柯夫斯基的象征主义》,《浙江学刊》2002年第1期。

③ 即使是创造社的唯美主义“为艺术”创作观,在实际的创作中所表现的仍然是现实的人生,是小资产阶级的人生状态。因此,它的本质仍然是“为人生”的。

④ 文池主编:《俄罗斯文化之旅》,第171页,第169页。

⑤ 张申甫:《知识分子与新的文明》,蔡尚思主编:《中国现代思想史资料简编》,杭州:浙江人民出版社,1982年,第720页。

力的处境”^①。

阶级论背景下,“人民性”被阐述为知识分子言说的价值倾向和道德立场。1930年代的左翼革命家和文学家是“五四”新文学的激烈的反抗者。他们厌恶“五四”知识分子对于人民大众的“廉价”的同情,在理论上将无产阶级与小资产阶级知识分子进行了阶级的隔离,严格区分了人性与阶级性,并倡导无产阶级文学的人民性。它激烈地否定了“五四”文学的情感模式,严厉地斥责小资产阶级的个人主义和人性,将资产阶级人道主义的人民同情视作自私无聊和庸俗。用诸如“卑鄙”“龌龊”“杂种”“自恋狂”^②等道德语言来评价和攻击它,强化知识分子的道德自卑感和不洁感。在将知识主体的贵族道德伦理妖魔化的同时,马克思主义文艺理论在创始期就注意到了人民的被表述特征,因此,它极为强调作家/知识分子的阶级立场和阶级情感。正如鲁迅所说的,要做革命文学首先要做“革命人”。而所谓的“革命人”的塑造,最主要的还是建构一种道德的自觉。革命文学的人民性思想,主要在“无产阶级阶级性”方面重建知识主体的价值认同和道德良知。

首先,“人民性”被阐述为知识主体与“人民”之间的关系德性,是知识主体对于“人民”的情感和道德的伦理自觉。在知识主体的文学言说中,享受不同伦理序位的社会阶层,区分尊格和卑格,在文学话语中接受差别性的情感待遇和形象待遇,分享道德的从高到低的评价。知识主体不仅要建构起其对于“人民”的价值认同,把无产阶级及其理想追求作为“至善”的道德目标;而且,在其与“人民”、民族和革命政党之间,还要建构起一种利他的、崇仰的道德情怀。

知识主体(作家)的德性,主要体现在“为人民服务”的“为”字上。在“立场”上,正如《讲话》所说“就必须站在无产阶级的立场上,而不能站在小资产阶级的立场上。今天,坚持个人主义的小资产阶级立场的作家是不可能真正地为革命的工农兵群众服务的”。在“方法”上,采取“人民大众所喜闻乐见的形式”;在姿态上,先要“做农民的小学生”,“在教育工农兵的任务之前,就先有一个学习工农兵的任务。提高的问题更是如此”^③。作为一种叙述伦理,革命文学的伦理倾向性在于站在无产阶级和革命政党的立场对人民进行正面的浪漫想象并认证对于它的历史推论。它要求革命文学家在对民众进行表现的时候,主张从“历史的必然趋势”去表现民众。人民的形象必须被塑造为有“自信力”的高大的“工农兵”的形象。人民不再是懦弱的子民,而是具有斗争精神的社会集体。因此,知识话语中,人民同情的思想消失了,剩下的只有人民精粹的思想。在伦理化的理论背景下,出现了典型的民粹主义的人民优越论。它只允许对人民进行精粹想象,而不能对人民进行“落后”想象。“人民”都是符合民粹主义理想的文学艺术“人物”,伟大的具有道德优越性的“人民新人”的形象。知识主体首先要摆正自己在革命伦理中的位置,其次要调整好自己的情感倾向,这样才符合革命文学的叙述道德,符合无产阶级文学的阶级立场和道德观念。

在对待民族的情感上,由于前述的对于人民和民族的替代性结构的存在,对人民的情感也就是对无产阶级或工农的情感,也就是对民族的情感。中国无产阶级具有乡土特性,有着农耕文明的排外性和对于现代都市文明的道德憎恶,不过,它又是具有现代性的阶级理论及其道德规范的压抑对象。但是,当把“人民”/无产阶级阶级视作民族的唯一主体的时候,中国乡土文化的道德傲慢就转换为一种有着现代性名号的阶级正义,并借助于“人民”、“民族”所唤起的情感激流而受到赞美,一种有关民众的民族的情感模式得以建立,对民族传统的赞美甚至形式的使用就是一种道德行为了;相反,对于民族传统的批判就是一种不敬和冒犯,并成为道德的瑕疵。至此,阶级人民性的世界性也被转换为民族的地缘性文化崇拜,并被顺理成章地表述为“爱国主义”。

在对待革命政党的情感上,由于前述同样的替代结构的存在,对人民和民族的情感也就是对革

① 尤西林:《现代性与时间》,《学术月刊》2003年第8期。

② 参见瞿秋白《猫样的诗人》、《大众文艺的问题》等文章。

③ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第856、859页。

命政党的情感。革命的人民道德倾向性,被阐述为党性。苏联文学理论家日丹诺夫就认为,存在着一种“布尔什维克文学”,这种文学有着“在巩固人民的道德和政治的统一上面、在团结和教育人民上面的伟大历史使命与作用”^①。中国现代革命文学的人民性向党化的转换,在1930年代就已经开始。左联对文学创作的干预,充分体现了党作为社会组织对文学的要求及其实现。而真正完全的实现则是在延安的1942年以后。袁盛勇认为,延安的文学实质是“党的文学”,是“党的齿轮和螺丝钉”^②。毛泽东继承发扬了列宁在《党的组织和党的文学》中所阐述的“党的文学”原则,对文学/文艺的党性原则作出了最具有影响力的强调,他在《讲话》中,不仅提出了文艺服从于政治,而且具体化到服从于党在一定时期内所规定的革命任务。文学在表现人民和无产阶级的时候,作家要以党员的身份,站在党的政治利益的立场上,依照党的人民想象进行复制和想象。文学党性的重要表现之一,是为党“教育人民”服务。通过党—人民叙事和人民—领袖叙事,以体现党和领袖的领导、引导的先锋队地位和伦理长者地位。文学表现的人民情感,就是一种“齿轮和螺丝钉”的归属感,就是一种文学对于党的利益的服从意识,就是一种对于革命政党主体及其领袖的伦理崇拜。因此,在人民性就是阶级性的前提之下,文学的人民性成为知识分子与无产阶级阶级关系之中所呈现的情感德性,也就是民族道德情怀和革命政党道德情怀。

在阶级论之下,人民性道德,也就是一种利他主义的情感状态。瞿秋白早在1930年代就提出了“为什么而写”的命题。正如他所说,这是一个“艺术内容上的目的”问题^③。毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》中也提出了“为什么人服务”的问题。他们的回答是共同的,都将“为”的对象指向“无产阶级”,“人民”,“工农兵”,“民族”和“党”。在这样的问答中,创作主体自己是被排除在外的,个人也是被排除在外的。因此,阶级论道德是一种集体主义和集团主义哲学。它所建构起的是对于集体、集团的情感依附和归属感;而对于个人及其情感生活,它所建构的则是一种道德的背离感。通过中国革命文学论争和革命文学创作史可以看到,由于阶级性是相对于人性而提出的,它对于具有个体私人性的诸如情爱、亲情等人性,一直持敌视的态度。在二元对立的阶级论框架中,人民性中的人性元素受到理论狙击,文学艺术中,包括革命文学中的人性表现丧失了伦理的合法性。人民性历史上的人本性和体念生命的人道主义精神,以及相关的人类生活也因此都被归属于资产阶级的文化范畴和生活态度,属于一种“堕落”的道德,创作主体在情感上则施之以厌恶和丑化。阶级性范畴内的无产阶级情感只有在“同志式”的前提下才具有合法性。只有那些被认定为无产阶级取得政权必不可少的“暴力”行动,才具有书写和褒扬的道德性,创作主体则施之以赞颂和美化。

其次,“人民性”也是一种文学艺术形式的道德化情怀。对于“人民”,“人民性”建构起的是对于它的道德崇高感,和知识主体的精神皈依感。在阶级论之下,人民性的文学道德是一种对于无产阶级艺术形式的情感状态。艺术形式,包括语言、结构以及叙述等,本有其阶级的超越性,也同样有着伦理道德的超越性。但是,阶级论认为,艺术形式也有其阶级性。瞿秋白认为,“五四”的自叙体就是一种小资产阶级的自言自语;侠义文学,则是封建阶级的“毒素”。他将“五四”文学看作是“神奇古怪的怪现象”,是“第一个等级”的“‘五四式’的白话文学和诗古文词——学士大夫和欧化青年的文艺生活”^④。他更在《大众文艺的问题》中把“五四”以来的白话文称为“新文言”和“野蛮的”“齷齪的”文化而加以全盘否定。而大众语言,则因为其为大众所使用,并与无产阶级生活和生命状态相关,因此它就是一种无产阶级的语言。在1940年代的民族形式讨论中,传统的民间的艺术形式,被定位为民族的也就是工农兵的形式。因此,作家的人民性还表现在使用“老百姓所喜闻乐见”的语言和形式,这样才是符合其无产阶级道德准则的。许多作家因为没有使用这种语言形式,而产生强烈的反省意识

① [前苏联]日丹诺夫:《关于星与列宁格勒两杂志的报告》,人民文学出版社编译:《苏联文学艺术问题》,北京:人民文学出版社,1953年,第69页。

② 袁盛勇:《“党的文学”:后期延安文学观念的核心》,《中国现代文学研究丛刊》2005年第3期。

③ 瞿秋白:《普洛大众文艺的现实问题》,《瞿秋白文集》(文学编)第1卷,北京:人民文学出版社,1998年,第472页。

④ 瞿秋白:《普洛大众的文艺生活》,《瞿秋白文集》(文学编)第1卷,第462页。

和道德不安。在道德的视野中,在内容方面,最具有道德两极性的是阶级性和人性,人民和反动派;而在叙述方面,最具有道德两极性的是散乱的叙述和整体性叙述。体现为内容和叙述相结合的叙事,主要是抑制个人性的人性的内容和张扬集体性的暴力性的内容;建构人民与敌人的对立二元结构和人民与领袖的同位二元结构,以抑制个人性的散乱的叙述和结构而张扬集体性的整体性的叙述和结构。典型的革命文学叙述需要设置苦难的最初情节,这是埋设拯救的期待;它设置最终的“胜利”的传奇,这是在文学幻想中完成对许诺的兑现。没有这种情节,拯救、承诺和感恩将无从着落。设置这样的情节,正是革命文学家在实现其对于革命及其未来梦想的承诺。于是,文学叙述成为一种道德化的叙述。正如罗兰·巴尔特所发现的,革命文学“通过一整套相互依赖的术语的科学描述功能和一种价值判断结合在一起(无产阶级/资产阶级、进步的/反动的)”,“语言过程中的命名就意味着判断,并且是不可废除的判断。善与恶成为语言本身之内的末日审判式的分离,语言变成净化的工具并且作出审判”^①。

再次,“人民性”因此而成为一种文学的良知机制。道德有其约束和褒扬机制。知识主体作为创作主体,其价值立场、情感姿态、艺术形式追求都受到自我道德的约束和监督,并产生道德情感上的痛苦或安妥反应。别林斯基在谈论“道德良知”的时候说,“人是为自觉而生的,因此,只有有了自觉,他才可能是幸福的;因此,自觉是他的正常的、自然的、从而是怡然自得的状态,表现为人和他自己之间的平衡,他和他自己之间的平衡与和谐”。“善的良知是自觉的状态。”^②革命文学的人民性观念,所要建构的就是作家的对于人民及其表述形式的政治和文学的“自觉”和“良知”。

在人民话语的多重主体的交流中,一切的所谓生活、创作、接受以及文化的源和流都围绕着“人民”这一伦理的尊格;作家的立场、姿态、艺术形式等都被伦理化为一种道德文本,并在整个的人民话语的语境中,接受社会政治和自我的道德监督机制的审视。文学中是否表现了“人民”?在什么样的立场上表现“人民”?用怎样的艺术方式表现“人民”?艺术的“人民”表现是否符合阶级性、民族性、党性和政策性?文艺具有怎样的价值?文学艺术涉及的所有环节所有元素都不仅仅是文学的问题,而是有关政治和文学的道德问题。具体来说,阶级论观照下的人民和人民性,创作主体也在文学的表达中依照人民伦理序列,而施以不同的情感立场,或爱或憎。同样,文学的叙述和表达也都有一个价值目标问题和道德情感问题。写什么还是不写什么,这样写还是那样写,都不仅仅是创作方法和表现内容的问题,而是情感立场的道德与否的问题。这种“良知”会形成革命作家的道德自律,一种自我约束机制:“艺术的,也是道德的;反乎艺术的,可能不是不道德的,但不可能是道德的。”^③创作主体并因采用此种叙述方式和此种情感立场而欣喜和自豪;反之,则产生背离的失落感和罪恶感。文学的人民性道德通过对创作主体道德情感的唤醒,实现了叙述内容和表达方式的抑制和张扬。

伦理秩序和道德规则都是“无条件的规则”,“它所规定的是作为有限理性主体的人无条件地应当做的事情”^④。左翼革命文学的人民伦理秩序及其道德情感就是在整个文学话语领域建构了这样一种“无条件”“应当做的”机制。至此,文学作为一种社会生活的政治伦理责任被扩张,并建构了一套集体性的人民伦理,一种忠诚于人民、忠诚于党、忠诚于领袖的伦理道德的观念情感体系。人民性作为一种想象共同体的德性,由知识分子实现自我救赎和投射安慰情绪的精神象征物,而转化为革命政党实现文化和政治目标的道德戒律。

[责任编辑 贺立华]

① 方生:《后结构主义文论》,济南:山东教育出版社,1999年,第85页。

② [前苏联]别林斯基:《〈道德哲学体系试论〉》,《别林斯基选集》第1卷,第430页。

③ [前苏联]别林斯基:《孟采尔,歌德的批评家》,《别林斯基选集》第2卷,第62页。

④ 童世骏:《没有“主体间性”就没有“规则”——论哈贝马斯的规则观》,《复旦学报》2002年第5期。

【编者按】宪政史著述理应给予必要的分类。其中,以史学方法撰写的宪政史可以称为“史学宪政史”。这里提出此一概念,意在表明用史学方法与用法学、政治学、经济学方法研究宪政史之不同。史学宪政史的旨归是在充分占有原始资料、档案资料、深研原著的基础上,阐明宪政史的研究对象,进而客观揭示或如实描述宪政发展过程,为制度设计提供理论依据。这种揭示或描述虽不能做到同样“至确”,但心之所向,必孜孜以求,矢志不移。

由此论及目前极为流行、可以归类经济学宪政史的戈登著《控制国家》,其中可见作者史学素养和历史意识的浅薄与匮乏。书中说:“18世纪中叶以前,‘民主’是一个具有否定意义的术语”,“伯利克里时代的雅典却被自己的历史学家所谴责,被诗人和艺术家所嘲弄,被哲学家所拒斥,真是极大的讽刺”。所谓“否定”,当来自不同政见,但稍有历史知识者便应知晓,构成评价主体的恰恰是“肯定”的评判。难道可以将多数人认同的制度视为具有否定意义的术语吗?反过来,与民主对立或分立的制度也受到了其他政见的批判和否定。而在一个多元社会里,论争环境本身就是制度生存发展的常态,古代民主正是在与贵族政治和君主政治的斗争中才得以发展壮大。事实上,古代雅典反对民主的知识精英并无几人,所以,上述言论恰恰反映了作者历史知识的不足。而假如他知道少数人持反对态度多数人居拥护立场,那就说明他还不懂史学规则,即不可以偏概全,以点废面,否则,必然诱导读者误解历史,而他本人,则无异于篡改历史。经济学宪政史自有它的特点,但既然研究历史,就应该具备一定的史学素养。这方面,作者显然还有些薄弱。由此再看作者的言论,便让人感到着实有点“无知者无畏”了。行文至此不妨作个假设,如果将这一论题交由历史学家去做,结果可能是另一番模样。

本栏所刊文章,系山东大学历史文化学院“985工程”《西方宪政历程》(将由人民出版社2011年出版)课题组的部分成果,它们都试图选择一个新的视角,并努力展现史学宪政史的意蕴。

西方传统文化中的“同意”因子

顾 璠 斋

“同意”是宪政民主的要素,是共和政体、民主政体的关键程序。同意可以为部分同意或部分同意否决,也可以为全体同意或全体同意否决。而无论是部分,还是全体,都意味着一个民主程序的完成。这就决定了它在一定制度系统中的意义和价值。在一定的议事过程中,调研、起草、讨论、议决等环节有可能迁延日久,但最后表决往往十分短暂,一经将票投出,事情便已决定下来。而纵观整个过程,投票的一刹那无疑具有异乎寻常的意义。惟其如此,西方传统文化素重“同意”的价值。以致早在上古特别是中古社会,便形成了“同意”和“共同同意”的专门用语和相关理论探讨,频繁出现于文书典籍之中。这种现象,已经引起当代欧美学者的注目。

西方传统文化主要由三部分构成,即古典文化、日耳曼文化和基督教文化。三种文化各有自己的“同意”因子。日耳曼文化直接承自原始社会,其“同意”自为原生形态;古典文化因属土生土长,且

作者简介:顾璠斋,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

基本项目:国家社科基金项目“西欧中世纪教俗经济思想和政治经济政策”(批准号:05BSS013)的阶段性成果。

中无间断,也应属原生形态;但基督教不同,由于文化基础承自古典文化,又有创新发展,所以为次生形态。后来,随着文化交流的加深加剧,三种“同意”因子遂相互吸收,交融混一。这是西方文化研究中的一个重要个案,国内对三种文化论述虽多,但关于这一文化个案却几无涉及。人们也许未加注意,正是这个个案,构成了三种文化的重要基础。有鉴于此,本文拟对这一个案作一考论,以有助于宪政研究的进展。

一、古典文化

在古典时代,人们主要通过投票表达自己的意见,因而,“同意”表现为选票或其他票类的投出。

在古希腊雅典,执政官曾为国家最高官职,由选举产生。梭伦宪法规定,每个部落先行选出10人为候选人,然后再由候选人抽签出任。梭伦还设立400人会议,规定,每个部落通过投票各选出100人组成。在这里,400人会议无疑是公民直接同意的结果,但执政官选举不同,除了投票,还必须抽签。而抽签,选民是不参与的。这是否意味着选民在这个环节丧失了表决的权利?回答当然是否定的。因为在投票选举的基础上,并无另一种势力介入或操控抽签,抽签的基础仍然是投票,而且,投票结果业已认定,候选人都具有出任执政官的资格和能力,所以仍然表达了选民意愿。正因为如此,亚里士多德(Aristotle)说:“因为人民有了投票权利,就成为政府的主宰。”^①克利斯提尼改革后,公民表达意见的空间得到了进一步扩展。除依旧制按部落数目选举50人组成500人会议、选举十将军委员会和执政官委员会外,克利斯提尼还创建了“陶片放逐法”(雅典公民可以在陶片上写上那些不受欢迎人的名字,并通过投票表决将企图威胁雅典国家安全的政治人物予以放逐)。新法规定,公民大会法定人数为6000,如果某人获票逾半数,则他必须接受处罚放逐国外10年。另外,公民大会的权力也获得了加强,这无疑更有利于公民意见的表达。克利斯提尼立法之后,便有多位政治家受到陶片放逐法的制裁^②,著名政治家客蒙和地米斯托克利即通过陶片放逐法而被放逐。在这里,公民的“同意”发挥了重要作用。至伯利克里时代,随着雅典民主政治的确立和繁荣,“同意”的表达也臻于成熟。公民大会每10天召开一次,每次都对相关议题进行表决。陪审法庭、法制法庭也都以同样方式表决议案和处理案件,这在古代典籍中都有不同程度的反映或描述。

在古罗马共和时代,“同意”同样表现为选票或其他票类的出投。公民会议包括立法、司法、选举等类型,不同会议有不同的投票方法,但基本程序大体一致,一般包括两个步骤:首先由库里亚、百人队、特里布大会组织单位投票。公民逐一走出围栏,进入一个特设通道,在通道尽头,接受检票员询问。检票员将公民意见记入某一特制表格。如为选举,则记在候选人名下,或将当选者的名字写在票面。为防舞弊,公元前2世纪陆续出台了一些法律,改口头询问为秘密投票。选民各执一票,写上意见,投入票箱。后由检票人员计票,以多数票决出各单位意见,并报告会议主席,由他指定专人宣布投票结果。这样每单位一票,以多数票决出大会最终意见^③。

这是一种设计巧妙、堪称先进的表决方式,因为即使在今天,剥去科技进步带来的华丽外表,世界各国的民意表达仍不过沿用这样的方式而几无创新之处。这里无君、无王、无专制首长,国家大事一由民意投票决断。而就在这个时代,在世界版图的东端,中国秦朝正以包举宇内、并吞八荒之势削平群雄,一统天下,借助既有政治理论和统治经验建构中央集权专制主义政体,开创中国后世两千余年的政治权力格局。稍后的罗马,虽也形成了帝国,并被认为实行专制政体,但两相比较,形态判然,绝不可视为同类。

及至罗马帝国晚期,“同意”开始作为表决程序的一个独立词汇出现在法学家著作和政府法律文

① [古希腊]亚里士多德:《雅典政制》,日知、力野译,北京:商务印书馆,1963年,第12页。

② [古希腊]亚里士多德:《雅典政制》,日知、力野译,第26—27页。

③ 陈可风:《罗马共和宪政研究》,北京:法律出版社,2004年,第134—135页。

书中,后来更作为“格言”(maxim)收入查士丁尼法典。作为“格言”的拉丁原文为“quod omnes tangit, ab omnibus approbetur”^①,汉语译为“涉及众人之事应取得众人同意”或“涉及众人之事应由众人批准”(或“决断”)。原意说如果几个保护人共同监护一个被保护人,那么,涉及这个被保护人利益的某些行为须经这些保护人同意或共同决断。在这里,条款强调几个保护人共同拥有同一财产的权利。所以,从罗马私法开始,这一箴言已经成为法律史上一个重要的概念。后来,教会法学家用以解释或定义主教与教会法之间的法律关系,并很快引入教会管理系统,用以支持教会中下层成员参与教会管理^②。

古典时代,“同意”还主要表现为一种实际操作,作为一个意涵隽永的政治词汇,还几乎没有从表决过程中剥离出来。但至罗马帝国晚期特别是中古时代,情况不同了,它开始经常出现于文籍之中,而且已经进入人们的日常话语,这成为西方文化史上一种饶有趣味、发人深思的现象。

二、日耳曼文化

狭义の日耳曼人,是指公元前后分布于欧洲大陆的各部族,包括东哥特人、西哥特人、法兰克人、勃艮第人、伦巴德人、苏维汇人、汪达尔人等。广义の日耳曼人除了这些部族之外,还包括盎格鲁·撒克逊人、裘特人以及后来的诺曼人。本文所指为广义の日耳曼人,而所谓日耳曼文化也就包括大陆日耳曼文化、盎格鲁·撒克逊文化和诺曼文化。

公元初几个世纪,随着日耳曼民族的迁徙和西罗马帝国的灭亡,欧洲政治版图发生了翻天覆地的变化。北自英格兰,南至亚平宁,整个欧洲无处不响彻着日耳曼人的奔腾喧嚣。但正是这种未脱原始野蛮之风的活跃的蛮族文化,此时此地,正盛行集体协商表决的风习。

现存盎格鲁·撒克逊诸王国的法律文书对国王向贤人会议提出的有关传位、征税、宣战、媾和等国家重大事项的讨论表决作了诸多规定^③。而编年史家更大量记载了贤人会议对国王所提要求的讨论表决情况。这些都作为珍贵资料为西方学者所屡屡征引。正是这些法典文本和编年史籍,留下了关于“协商”、“同意”的文字记录。各国法典的前言中一般都讲述法典的制定过程,以昭告人民国法的颁行经过了一定范围的协商和同意。所以梅特兰说,没有任何国王不经贤人会议以及其他人士的协商同意而独自立法^④。《伊尼法典》的颁行经过了主教们的协商和指导,经过了全体郡守、贤人会议成员的协商,并经过了众多“上帝奴仆”的集体表决。《艾弗莱德(Alfred)法典》的制定经过了贤人会议的协商和同意。《埃塞尔斯坦(Athelstan)法典》由国王与大主教、主教等共同协商,制定颁行^⑤。在埃克塞特,立法活动由贤人会议负责,与国王协商。埃德蒙德颁布法律与由教俗封建主组成的贤人会议协商。另外,埃德加、埃塞雷德等国法典也都经过了与贤人会议的协商和同意^⑥。在肯特,“国王威特莱德(Wihtraed)当政时期,设有杰出人士参加的讨论会,参会者有不列颠大主教波特瓦尔德、国王本人、罗切斯特主教盖博蒙德,以及教会各阶层,……这些杰出人士通过全体投票表决颁布了这些法律,并将其增列肯特习惯法”。丹麦国王卡纽特颁行《卡纽特法》,也经与贤人会议协商^⑦。

① Justinian's code (5, 59, 5, par, 2 - 3). There are several English translations; what touches all is to be approved by all, what touches all should be approved by all, what touches all must be approved by all, What touches all ought to be approved by all, etc.

② Pennington, Kenneth J., Jr. "Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law." Church History 39, 1970, p. 157, see Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*, Journal of Libertarian Studies Volume 19, No. 2 (Spring 2005): 67 - 85.

③ *The Anglo-Saxon Dooms*, 560 - 975.

④ Refer to F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, 1946, p. 6.

⑤ *King Athelstan's Laws, from Sources of British History*, www.britanna.com/history/docs/document.

⑥ W. Stubbs, *The Constitutional History of England*, I, Oxford, 1873, pp. 141 - 142.

⑦ F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, 1946, p. 6.

早在盎格鲁·撒克逊人入侵不列颠之前,东哥特、西哥特、法兰克、勃艮第等部族已经在欧洲大陆定居。塔西佗记录了公元1世纪末日耳曼人“共同同意”的活动状况:“日耳曼人中,小事由酋帅们商议;大事则由全部落议决。人民虽有最后议决之权,而事务仍然先由酋帅们彼此商讨。”每于新月初升或月圆时节的固定之日,日耳曼人议决部落大事,但遇紧急事务,则不在此例。“在聚合了相当多的人以后,会议便开始,大家都带着武器就坐。祭司们宣布肃静,在这个时候,他们有维持秩序的权力。于是在国王或酋帅们之中,或以年龄、或以出身、或以战争中的声望、或以口才为标准,推选一个人出来讲话;人们倾听着他,倒并非他有命令的权力,而是因为他有说服的作用。如果人们不满意他的意见,就报之以啧啧的叹息声;如果大家很满意他的意见,就挥舞着他们的矛;这种用武器来表示同意的方式,乃是最尊敬的赞同方式。……在这种会议中,也提出控诉和宣判死刑。刑罚的处理方式取决于罪行的性质……他们还在这种会议上选举一些长官,到各部落和村庄处理诉讼事件;每一个长官都有一百名陪审者,他们是由人民中选出作为他们的顾问的。”^①

这里涉及了选官、诉讼以及部落其他大事的议决等重要活动。其中,致辞者的产生并非由首领或贵族垄断,而是以年龄、出身、声望、口才为标准由众人推举;表决过程中,无意见以武器相击之声表示赞同,有意见以叹息之声表示反对,而无论何种情况,都无首领的独断专行或颐指气使。如此等等,的确反映了日耳曼人特定时代淳朴无华的原生态习俗,显示了日耳曼人独特的民族文化特征。你可以认为这是一种符合规律的历史现象,在人类文明初期曾经普遍存在,因而任何国家任何民族的史籍都有记载。比如中国春秋时代存在王、公就国内某些大事征求国人意见的史例。但就中国而言,且不说这些例证仅仅是这个时代的特例甚至孤例,并不代表历史主流,重要的是此后再也见不到这些现象的延续。相反,随着王、公等国家元首的权力集中,政体形式迅速向着专制政体转化,而征求人民意见的材料也就在史籍中销声匿迹了。日耳曼人则不同。随着文明的进化,塔西佗时代的日耳曼酋帅虽也逐步向国王转变,但值得注意的是,这类会议机关不但没有随着王权的形成而衰落,反而随着王权的加强而加强。由此逐渐形成政治体制的制衡结构,朝着宪政方向演进。所以,关于塔西佗笔下的日耳曼人议决方式,决不可以原始民主制的简单定性而了之,特别是将之等同于东方尤其中国的类似现象。因为其中的确含有不同于东方特别是中国的基因。正是在这种基因的作用下,稍后西欧各国普遍形成了议会组织。而东方特别是中国,在经历了春秋战国之后至秦代,专制政体逐步形成并走向成熟。

西罗马帝国灭亡后,分布在帝国废墟各处的日耳曼诸王国,都先后颁布了自己的法典。值得注意的是,与盎格鲁·撒克逊各王国法典的制定一样,这些法典的颁布过程也无一不经某种范围的民主协商或表决。《勃艮第法典》由国王贡多巴德颁行,由31名出席者签署。《萨利克法典》经由法兰克人和他们的贵族制定,后由克洛维和查理大帝重新颁行。《阿勒曼尼法》由国王克鲁赛尔(Clothair)与众王子、33名主教、34名军事首领和62名出席者重新颁行^②。诺曼底公爵威廉完成对不列颠的征服后,依然使用他在诺曼底的立法原则,与他的将帅、教职等共同协商,制订了著名的《征服者威廉法》^③。这些协商和表决,与塔西佗时代日耳曼人的协商表决没有本质差异,而且恰恰是它演化的结果。

8—9世纪,诺曼人又形成一股强大势力,自北方入侵欧洲大陆。这股势力曾横扫整个西欧大陆,前锋直抵地中海中的塞浦路斯岛,使早已揖别迁徙而享受田园生活的日耳曼人心惊胆寒。南徙的诺曼人建立了一些新的政权,最著名的当属诺曼底公国,他们接受了大陆的封建制度。而在征服者威廉入主不列颠之前,自由佃农已经依据一定条件领得土地,任何超越这些条件的义务都是在领主与

① [古罗马]塔西佗:《日耳曼尼亚志》,马雍译,北京:商务印书馆,1977年,第60—61页。

② Refer to W. Stubbs, *The Constitutional History of England*, I, Oxford, 1873, p. 142.

③ *Law of William the Conqueror*, see *English Historical Documents*, II.

封臣之间通过讨价还价达成妥协,取得一致^①。这正是“同意”表决的典型表现。

三、基督教文化

与古典文化和日耳曼文化相比,基督教文化中的“协商”和“同意”更为丰富多彩。一方面在实践上,建立了中古时代堪称完备的选举表决制度;另一方面在理论上,基督教神学家进行了大量的研究和阐述。而无论在理论上还是在实践上,这种同意都承自古典文化,特别是罗马文化,这在学术界似乎没有多少争议。所不同的是,基督教的同意,不只是继承,且富于创新。早在12、13世纪,教会内部即已出现主体权利话语并形成了相应的语境,上自教皇,下至普通教士,都踊跃参加讨论,竞相发表意见,一时间文气氤氲,蔚为大观。论者的言论和著述大量涉及“同意”的概念和争议。而所谓创新,即容涵在这些讨论之中。

所谓继承,主要表现在选举表决制度上。古典时代与日耳曼人的选举表决是一种文化类型的本能表露。由于缺乏理论研究和指导,这种选举表决具有自生自发的原生态风貌,主要表现为:第一,全体共同体成员直接参与选举表决活动,选举表决方式原始、简单、朴拙;第二,选举表决不存在层级,或层级不够清晰。教会则不同。依据“同意”原则,教会选举表决从基层到顶端,依次递进,呈金字塔形,显得规范、系统而整齐。而由原始、简单、朴拙,到规范、系统、整齐,这本身即标志着基于“同意”的选举表决制度的进步。

所谓创新,主要表现为理论创新。西罗马帝国灭亡以后,查士丁尼法典中的“同意”条款作为一种闪耀着宪政民主精神的思想资源,一直为教会法学家、天主教神学家、中世纪思想家、注释法学派(glossators)以及教会会议至上主义者(conciliarists)所广泛传诵、引用、解读和讨论^②。而所谓理论创新,在这一过程中得到了充分展现。这种理论创新又具有强烈的现实关怀,讨论的话题与社会现实息息相关。在这些话题中,涉及最多影响最大的主要是赋税征收、政府组建、教皇选举、国王权威与教皇权威等重大经济、政治权力的合法性与合理性,这正是本题讨论的核心所在。

关于赋税征收,涉及“同意”的文本资料很多。在英国,作为讨论的结果,《大宪章》无疑是人们最为熟知的文本。由于《大宪章》系由红衣主教并任坎特伯雷大主教的兰顿起草,所以在一定程度上反映了教会群体的态度和立场。《大宪章》第12条规定,“未经全国协商,不征盾牌钱和协助金”^③。这里所谓协商,是指贵族大会议的协商,反映当时英国社会征收赋税的一般程序。第14条规定,“我们将各各致信大主教、主教、修道院长、伯爵、男爵等召开会议,以获得关于协助金和盾牌钱进行估值的全国公意。……召集原因将在信中作出具体说明。召集之后,事情将根据出席者的协商在规定之日进行,尽管并非所有被召集的人都将参加会议”^④。这里致信各教俗贵族,仍然是召集贵族大会议征得同意的的基本方法。讨论所以为出席者同意而进行,不因缺席者缺席而推迟,是因为按照当时习俗,征得出席者同意之后,赋税便可以征收,反对者和缺席者可以不予缴纳,亦可以别论。所以《大宪章》所反映的是英国在接受“同意”条款后国王征税的一般情况。再考虑到兰顿起草的事实,便可以认为,《大宪章》的颁行乃是对“同意”条款的解读和运用。除了1215年《大宪章》,1215年《无名宪章》以及多个《大宪章确认令》等众多著名文件^⑤,也都涉及了“同意”问题或规定了“同意”原则。

在法国,有关“同意”的文本亦不少见。13世纪末,天主教思想家戈弗雷(Godfrey of Fontaines)参与一组名为“神学论辩”(quodlibets)的公开讨论,便提出了这样一个问题:当统治者要求他的臣民

① S. K. Mitchell, *Taxation in Medieval England*, Yale, 1971, pp. 158 - 159.

② M. Y. Clarke, *Medieval Representation and Consent, A Study of Early Parliament in England and Ireland, with Special Reference to the Modus Tenendi Parliamentum*, New York, 1964, p. 264.

③ 12, *Magna Carta*, see *English Historical Documents*, III.

④ 14, *Magna Carta*, see *English Historical Documents*, III.

⑤ see *English Historical Documents*, III.

为国家公共设施缴税而这种需要又不够急迫明显的时候,统治者是否可以征税?臣民是否必须缴税?问题直指法王美男子腓力四世为进行战争而征税的事例。戈弗雷认为,对征税表达同意是自由社会的基本特征。统治者无论何人,都不应征收任何赋税,除非征得自由人同意。正因为他们自由人,不应受到任何强迫。他们应该自愿交纳,因为他们能够理解征税的理由。对于统治者而言,仅仅说为了公共利益或为了国家急需是不够的。如果他不征求臣民同意,他们就拒绝交税。如果到此终止,那么,戈弗雷的观点与大多数教会人士便没有不同。如此,发生在那个时代的这场讨论必然黯然失色,因为它有论而无“争”。戈弗雷进一步证明,同意是使非常税合法化的唯一手段,如果与公共福祉(公共利益 common good)进行比较,后者更具重要意义。所以他认为,那些拒绝缴纳正义之税的人应该给予缴纳的人以赔偿^①。这一观点显然不同于其他教会学者。由此也可以想见不独法国而是整个基督教世界关于“同意”讨论的盛况。在类似讨论的基础上,也作为讨论的结果,形成了著名的《三月大敕令》等类似的文件,其中都涉及了“同意”问题。

在西班牙,多米尼加传教士拉斯·加萨斯(las casas)在论证同意时涉及了财产权利和统治者权力之间的关系问题,认为,统治者的权力不能扩及人民的财产所有权。既然人人都是自由的,政治权威只能产生于他们自愿的同意,否则,他们会被剥夺依据自然法或自然权利而享有的自由。除非征得人民同意,统治者不能征收赋税和增加人民负担^②。无论何时,让自由人接受义务或负担的适宜的做法,是将他们召集在一起进行自由表决,征得他们同意^③。拉斯·加萨斯的讨论可以视为西班牙议会环境中相关讨论的集结。他将赋税征收扩及财产权利,从财产权利的层面解释征税问题,这就将政府强制征税的合理性完全否定了。而类似否定的意涵,在更早时期的英、法、德等国教会群体内已经多有涉及。

结合赋税问题,教会学者阐明了“同意”的作用与意义,从而标志了相对古典文化和日耳曼文化在“同意”问题上的进步与创新。由于赋税征收是一个现实问题,所以,关于征税“同意”的讨论不会停留在文本引用和解读层面,而是直接付诸实践。1225年,亨利三世要求贵族大会议授予一个1/15税,会议提出的条件是重新确认《大宪章》和《森林宪章》。1226年,教皇和大主教批准了国王的征税要求,并建议教会授予一个1/12或1/15税。由相关记录可知,此事曾提交全体分会成员会议表决,但因为“关涉所有兄弟的切身利益,不经过他们(同意),分会不能给予回答”而未果。显然,这里只是针对此时此地的具体情况对“同意”条款作了灵活处理,基本精神未作任何改变。接着,全体教士集会讨论此事,其中有27人曾在规定之日与会,一致认为,此事涉及对英国教会是否持有偏见的原则性问题,事关重大,他们不敢单独作出回答,要求各教堂委派代表集中议事,会同大主教制定决议,以保护教会利益。结果,建议得到了采纳。教皇在圣保罗教堂召集主教、修道院长、副院长、副主教、会议庭和大教堂会所的代表等议事。会议通过了国王的要求,但既不是1/12,也不是1/15,而是1/16税,而且仅仅对领取薪俸的教士征收。对于这一结果,国王表示满意,所以马上作出反应,承诺此次授予不会形成先例^④。在这里,“同意”作为一种理论不仅得到了明确表述,付诸制税实践,而且使用了代表制原则。

政府组建、教皇选举、国王权威与教皇权威等,也是基督教话语经常讨论的话题。早在主教授职权之争(Investiture Contest)期间,一些有识之士已经在思考教会本身权力与控制的关系问题,特别是这种关系中的同意理论问题。而主教授职权之争的结果,使格里高利七世控制了教会大权,教会内部遂呈教皇专权之势。这时候,德国大部分主教认为他们“同意”的权力遭到了践踏,因而奋力抨

① M. S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999, pp. 253, 255.

② B. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Atlanta, 1997, pp. 280 - 282.

③ B. Tierney, "Aristotle and American Indians-Again.", quotes from Carle Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

④ M. Y. Clarke, *Medieval Representation and Consent*, New York, 1964, pp. 265 - 266.

击教皇的集权政策,用他们自己的话说,“他们厌恶像地方长官那样任人驱使”^①。这样,随着思考的深入和争论的进行,保障教会各阶层权力,限制教皇权威的思想逐渐明朗了。主教授职权之争结束后,教会先是于1123年在罗马,之后于1139、1179、1213年在拉特兰召开过数次宗教会议,确立了一项基本原则:宗教大会有权代表教会,教皇权力必须接受大会制定的教会法规的约束。而在经历了乌尔班六世和克勒门七世及其继任者的教会危机之后,宗教大会又进而决定选举新的教皇,并相应确立新的原则:教会会议高于教皇权威;教皇不是专制君主,在某种意义上只是宪政统治者^②。

与此同时,教会内部以“同意”原则管理教会的制度也臻于成熟。英诺森三世在他编订的教令集中便引用了“同意”条文。当人们问及乡村教堂堂长是由主教还是副主教(archdeacon)抑或二者共同任免时,教令集回答说,“依据帝国法律的权威,涉及众人之事应由众人决断;因此,既然乡村教堂堂长是对公众行使他的权能,那么,他的选举和罢免应该征得公众的共同同意”^③。而由于教令集编订的目的之一在于规定低级僧侣的纪律,普及率极高,以致英国许多主教教区逐字逐句辑录了这一教令。1222年,索尔兹伯里分会条例规定:“乡村教堂堂长的任免须经主教和副主教共同同意。”^④14世纪初,巴斯的选举登记表这样写道:“巴斯副主教职的传统源自古代,值得赞美,因此,领取圣职薪俸的神职人员每年选举他们的教堂堂长。”^⑤

从理论上讲,以“同意”原则管理教会是上自教皇下至一般教士的共识,但在教皇一端,实际情况似有不同,他们好像总希望权力集中一些为好,这就必然从反面导致教会内部权利意识的增强和反对教皇集权力量的增长。于是,至14世纪后期,终于掀起了一场历时200年之久的会议运动(Conciliar Movement)^⑥。运动的核心即在于教皇权威与宗教大会哪个居上的问题。1378年乌尔班六世被选为教皇后,教会内部纷争加剧,冲突迭起,最终演变为三皇鼎立的对抗局面,有学者称之为“教会的宪政危机”^⑦。这一混乱局面迫使教会学者进一步思考教皇的权威问题,并形成了一种新的思想:宗教大会的权威高于教皇的权威。而随着服膺这一思想的教士人数的增加,一个影响深远的教会思想家流派——会议至上主义也随之形成了。这是教会史和西方思想文化史上一个十分重要的问题,可惜国内相关研究还几乎没有涉及。会议至上主义者将宗教会议置于教皇之上,认为,教会的统治权威必须依靠被统治者的同意。

后来,这一原则被人权倡导者用来制衡王权,反对国王集权。他们认为,如果教会能够通过会议决议废除教皇,那么男爵会议也可以废除残暴或专制的国王。意大利帕多瓦的马西留斯(Marsilius of Padua)认为,由于好的政府都是对自愿者进行统治,这种政府必须通过同意才能得到建立,这是顺理成章的。统治者只有通过选举,而不是通过他的法律知识,慎思明辨,才能获得权力。1323年,赫尔维尤斯(Hervaeus)提出了一个系统的观点:“所有合法政府都必须建立在被统治者同意的基础上。”人生而平等,如果国王未经同意而据有政权,那么,他便是通过暴力而据有它。邓斯·司各特(Duns Scotus)认为,正当的政治权威只有通过共同体的共同同意和选举而获得。所有政治权威,无论依存于个人,还是依存于共同体,都必须通过共同同意才能证明是正当的^⑧。奥卡姆的威廉(Wilhelm of Ockham)说得更直接,合法政府必须建立在同意的基础上,因为人生而自由,而不是依附于其

① Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590 - 1500*, London, 1972, p. 101.

② Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

③ *Decretals Gregorii IX, Liber I, Tit. 23, cap. VII, 6; Innocent III, Collatio IV*. See M. Y. Clarke, *Medieval Representation and Consent*, New York, 1964, p. 264.

④ M. Y. Clarke, *Medieval Representation and Consent*, New York, 1964, p. 264.

⑤ See Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590 - 1500*, London, 1972, pp. 232 - 244; Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

⑥ Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

⑦ Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

他任何人。共同体不可能将绝对权力授予统治者,因为它本身没有凌驾于个人之上的绝对权力^①。库撒的尼古拉(Nicholas of Cusa)接受了人生而平等的理论,认为,除非经过自己的同意,人是不能服从政府的。他注意到,每个政府都建立在个人同意和公民同意的基础上。正是由于人生而平等,政治权威未经其他人选择和同意是不能建立的,而基督教的本质恰恰在于排斥强权与专制。所以,同意意味着所有人是在圣灵指导下取得了完全的一致。他把教会构想为一个自由社会,这个社会是经过它的成员的自愿同意而构成的^②。1556年,庞奈特(Ponet)在一篇论政治权力的短文中说:“无论是教皇、皇帝,还是国王,都不能不经同意做伤害人民的事情。”^③

正是在这一过程中,教会法学家、思想家提出了许多新的观点和理论。这些理论观点闪耀着宪政主义的光辉,体现了基督教文化的普世价值,对英国光荣革命、启蒙运动、法国大革命和美国独立战争等都产生了深刻影响。蒂尔尼说,当教会法学家被问及管辖权从哪儿来时,他们的回答通常是“选举”。他们将“涉及众人之事应取得众人同意”的措辞推而广之,说“统治所有人的人应接受所有人的选择”,如果没有经过这样的选择或同意,他就不能成为统治者^④。这些观点与近现代宪政理论相比,已经没有什么不同了。

还应说明,教会选举体制和“同意”理论的形成与成熟,与王权对教皇权力的制衡密不可分。在教会内部限制教皇权力的同时,国王与皇帝也在挑战教皇权威。德意志皇帝利用这一理论来维护自己的权益^⑤。既然罗马法条款规定“涉及众人之事应取得众人同意”,既然按德意志习惯(法律),德意志主教都属于皇帝或封臣,那么,即使教皇因主教职分的性质而应享叙任之权,这种叙任至少也应征得皇帝的同意。这无疑是合法而且合理的。英王威廉一世则以另一种方式应对教皇权威的扩张,较好地借助了“同意”条款的效力:不经他的同意,大主教不能接受教皇的棺幕(pall);不经他的同意,教会不能对直接封臣实施绝罚;不经他的同意,无人可以接受教皇的训令(bulls);不经他的同意,不可召开宗教会议;不经他的同意,不能颁行教会法规^⑥。这里所谓“同意”,特别是征服者威廉的“同意”,当然显示了威廉一世作为一国之君的威严,但在这种威严背后,“同意”显然发挥了重要作用。正如前面的分析,由于教职人员的双重身份,涉及他们的任何问题都应该得到国王和教皇的共同同意,而不是由教皇一方决断。国王、皇帝与教皇权力的争夺与分割,形成了对教皇权力的强力挑战,促成了中古教会宪政局面的形成,对近现代欧美宪政主义也产生了重要影响。

实际上,论证赋税的合法合理性与论证组建政府、选举教皇、维护教皇和国王权威的合法合理性是相通的,两种论证都不能彼此孤立,相互割裂。赋税以及由赋税建立的财政是教权、王权构成与运行的基础,没有赋税财政的教权和王权是不可想象的。反过来,赋税又是教权、王权的产物,没有教权与王权,赋税也就丧失了存在的理由。所以,上述教会法学家、天主教神学家、中世纪思想家、注释法学派以及教会会议至上主义者所论包含了教权与王权、赋税与财政的合法合理性两方面内容。

四、“同意”的传播与交融

随着民族大迁徙的发生、人口的流动和基督教的传播,不同民族、部族和不同组织、群体的表决方式便有一个随之传播和交融的问题。正是这种传播与交融,销蚀了“同意”因子之间的差异,为欧

① Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

② B. Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150 - 1650*, Cambridge, 1982, p. 107. See Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

③ W. S. Hudson, *John Ponet*, Chicago, 1942, pp. 137, 140; Refer to Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

④ Carl Watner, *Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages*.

⑤ See Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590 - 1500*, London, 1972, p. 101.

⑥ Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590 - 1500*, London, 1972, p. 102.

洲统一文化基础的形 成提供了条件。但这里主要考察“同意”在不列颠的传播与交融,因为欧洲大陆,即使远处西南一隅的伊比利亚半岛,也都属罗马旧地或罗马法区,同时也是基督教最早传播的区域。日耳曼诸部很早便已采行罗马旧制,启用罗马法律,聘任罗马官吏,这就使本部法律与罗马法律相互吸收混一,从而完成了本部法与罗马法、教会法的交融。不列颠则不同,虽说罗马人曾在此建立统治,但随着公元5世纪罗马势力的撤离,罗马的制度设施受到了严重影响,以致难以寻见纯粹罗马法实施的踪迹了。但另一方面,一些具有划时代意义的事件又在这里产生了深刻的影响,使我们有可能寻绎罗马与基督教文化的传播和交融。这些事件主要有罗马入侵、诺曼征服和基督教传播。而就传播交融的渠道或载体而言,当然不只这三个事件。罗马征服之前,罗马文化、基督教文化与不列颠土著之间已经开始交往。诺曼征服之前,盎格鲁-撒克逊诸国与大陆日耳曼诸国也已经开始交流。但就交流的影响而言,显然以这三个事件为最深最广。另外须知,同意只是西方文化的一种表现,它伴随文化的传播而传播。因此,本题循两条线索展开考察。一是文化传播,作为同意传播的背景来认识。不考察文化传播,则无从考察和认识“同意”的传播。一是“同意”的传播,即由文化传播收拢视野,聚焦于同意传播本身。而由于罗马和日耳曼人的同意与不列颠本土的同意本来就属于西方文化中的同类表现,一经接触,便极易交融,遂难分彼此,英国史家克拉克曾表达过这个意思,所以,下文关于同意的例举,乃指罗马、日耳曼和基督教三种文化中同意的混体。

首先考察罗马的统治。公元前1世纪中叶,罗马对不列颠实施了征服,建立了统治,并维持这种统治达600年之久。此间,罗马在其统治区域主要是不列颠中南部,大力地推行罗马法,并依据罗马法中的所有权理论征收赋税,从而产生了最初的影响^①。6世纪罗马势力的退却无疑削弱了罗马法的进一步传播,但也绝非像一些西方学者所说^②,随着条顿人的入侵,罗马在英国建立的各种制度以及包括罗马法在内的罗马文化完全消失了,以致在盎格鲁-撒克逊人的法律制度中甚至找不到罗马因素的任何痕迹。这一结论显然过分夸大了条顿人的作用,抹煞了已受罗马文化影响的土著凯尔特人的事迹。从文明进化的角度看,凯尔特人与盎格鲁-撒克逊人原本处于同一发展阶段,但由于前者已在一定程度上为罗马文明所同化,后者遂相对落后则是无可置疑的。从一般意义上说,以落后征服先进,很难将先进势力全然消灭。在条顿文明的入侵中,业已扎根600年之久的罗马文明岂能全然消失?也许,考古发现能够解决这一问题,只是还须等待时日。所以,我们不能不将罗马人的入侵和统治视为基督教传入不列颠之前罗马文化中的“同意”第一次在不列颠的传播与交融。

罗马撤离后600年左右,诺曼人对不列颠实施了征服。这次征服标志着一种深受罗马文化影响的日耳曼亚文化大规模全方位输入不列颠。从地理上看,诺曼底公国虽远离当年罗马统治中心,但仍然属于罗马人聚居的高卢地区,至1066年诺曼征服,诺曼人在此定居已达150年之久,因此已经深受罗马文化影响。而在诺曼征服之前,盎格鲁-撒克逊诸国与日耳曼诸国已经开始频繁交流。盎格鲁-撒克逊诸国中最早的一部法典《埃塞尔伯特法典》编订于6世纪末7世纪初。时罗马势力业已退却,而诺曼征服又远未到来。但法典的编订已经深受日耳曼法影响,在编订模式上不仅仿效哥特法典、勃艮第法典,尤其直接模仿了法兰克人法典^③。而在法典编订之前,埃塞尔伯特已经迎娶法兰克王国的公主作为王后。通过这种往来,日耳曼诸国本土文化以及所承袭的罗马法因素已不断输入不列颠^④。诺曼征服后,征服者威廉也编订了自己的法典。他以忏悔者爱德华的真正继承人自居,承诺英国臣民必须维持并遵守爱德华关于土地占有和其他所有物的法律^⑤。为了落实法典精神,他在

① S. Dowell, *A History of Taxation and Taxes in England*, vol. 1, London, 1965, p. 5.

② F. W. Maitland, *The constitutional History of England*, Cambridge, 1946, p. 5; S. Dowell, *A History of Taxation and Taxes in England*, London, 1965, p. 4.

③ D. P. Kirby, *The Earliest English Kings*, London, 2000, pp. 24 - 27.

④ F. Pollock and F. W. Maitland, *The History of English law*, vol. 1, Cambridge, 1923, Introduction, xxxii - xxxiii.

⑤ *Law of William the Conqueror*, 7, see *English Historical Documents*, II.

履位第四年,即组织专门委员会调查英格兰各地习俗,以便行政时遵守各地习惯法而保持社会安定^①。在这里,征服者虽携战胜之余威,却不仅没有废除异国之法律,反而予以维持遵行,这就为盎格鲁-撒克逊旧法与包含罗马法因素的诺曼王朝新法的交融提供了条件。

随着诺曼征服的完成,诺曼人的表决方式也输入不列颠。11世纪70年代的两则令状,证明征服者威廉正是通过“同意”的方式解决相关问题。一则关于将多尔切斯特(Dorchester)主教教座移转林肯郡问题。令状说,国王曾与教皇、教皇使节、坎特伯雷大主教兰弗朗克、英格兰主教们进行协商,并征得了他们同意。一则关于主教法(Episcopal Law)修订问题。说曾召开教俗大会,与大主教、主教、修道院长、全体大贵族协商,征得了他们同意^②。在编订《征服者威廉法》、维持盎格鲁-撒克逊法之外,诺曼王朝更建构了自己的封建法。而封建法的重要特征之一,便是国王征收封建税如协助金(aids)等,必须征求直接封臣的同意。表现在国家机构上,则是国王必须征得贵族大会议同意。而这个贵族大会议,正是由盎格鲁-撒克逊人的贤人会议发展而来,其本身便是封建法与盎格鲁-撒克逊旧法交融的结果。会议成员不仅来自国王的直接封臣,而且包含了原贤人会议的成员。所以所谓“同意”,当然就是两个民族文化的“同意”的交融。正因为如此,克拉克说,“在征服者威廉统治之下,传统的盎格鲁-撒克逊惯例,与协商、同意的封建观念相互融合,以至于几乎不可能将两者区别开来”^③。这里所谓盎格鲁-撒克逊惯例,在克拉克看来,首先指他们的“同意”。的确,在盎格鲁-撒克逊政治经济生活中,同意的表决形式是一种普遍现象。随着封建关系的发展,这种同意又通过代表制度由直接封臣扩及各郡骑士和城市市民。而在教会内部,很早就以同意为原则处理教会事务,如征税,选举等。于是,在维持和遵守盎格鲁-撒克逊“同意”的基础上,封建法、教会法和市民法又纵横交织,从而形成了“同意”的第二次传播和交融。

现在考察基督教的传播。罗马军队约于5世纪初叶退出不列颠。此后不久,一批来自西欧大陆、熟谙罗马文化和日耳曼文化的传教士和学有所长的教会执事人员又复迁入,遂将基督教传入并传播开来。圣奥古斯丁是基督教在英格兰的开拓者,他不仅在坎特伯雷建立了英国第一座教堂,确立了大主教教座,而且吸收肯特国王皈依基督教,直接指导编订了著名的《埃塞尔伯特法典》。这些教会人员筚路蓝缕,将大陆罗马法、教会法观念和立法技术输入不列颠。至7世纪中叶,在肯特王国之后,盎格鲁-撒克逊诸国国王相继接受了基督教洗礼,颁行了法典。前已述及,这些法典的颁行,无不经过一定范围的协商和同意。而所以执行这样的程序,与教会人士的参与和指导密不可分。与此同时,这些教会人员也得到了盎格鲁-撒克逊各国的倚重,纷纷到宫廷任职,这对罗马法的再次传入和普及发挥了极为重要的作用。里昂认为,这时的英国法律中可以清楚地看到罗马法思想的增长。但必须强调,这时的罗马法都披着教会的外衣,而教会法 canon law 也正是由此得名^④。

后来,西欧历史进入罗马法复兴时期。罗马法复兴始于意大利,但不久即扩及整个欧洲大陆,并影响不列颠。11世纪,法学家开始着手罗马法的普及工作,从教会法中检索资料为各国民众编辑通俗易懂的法律文书。自11世纪上半叶始,帕维亚、波伦亚等相继建立法律学校,面向欧洲各地招收学员,讲授研习罗马法及查士丁尼法典。而1066年诺曼征服,恰逢罗马法复兴初潮,遂使不列颠进一步受到罗马法的浸淫。这期间,先后有兰弗朗克(Lanfranc)、安瑟伦(Anselm)、瓦卡里乌斯(Varcarius)等著名罗马法大师前来传道讲学或从政任职。兰弗朗克是意大利人,精研罗马法、教会法和伦巴德法,曾任法国贝克本笃修院副院长,开办法律学校,讲授罗马法和教会法。后任坎特伯雷大主

① Refer to W. Stubbs, *The Constitutional History of England*, I, Oxford, 1873, pp. 290 ~ 291.

② *Charter of William I in favour of Remigius, Bishop of Lincoln; Writ of William I Concerning Spiritual and Temporal Courts*, see *English Historical Documents II*.

③ M. V. Clarke, *Medieval Representation and Consent*, New York, 1964, p. 249.

④ B. Lyon, *A Constitutional and Legal History of Medieval England*, New York, 1980, p. 15.

教和国王顾问,将罗马法和教会法原则引进诺曼法^①。由他的书信和记录他生平事迹的编年史可见,他是“同意”的倡导者和践行者。他在英国任职近20年,主持召开了很多不同性质、不同范围、不同群体的会议,不同程度地贯彻了罗马法、教会法和日耳曼法的“同意”原则^②。一则11世纪的教会法令,可以说明兰弗朗克任内不列颠教会“同意”原则的实施情况。法令系由沃塞斯特(Worcester)主教为召开主教大会而发布,其中说:“我,沃尔夫斯坦(Wulfstan),沃塞斯特主教,今发布命令,……召集主教区内三郡即沃塞斯特、格洛斯特和沃维克郡英明人士开会。由于年迈体衰,来日无多,希望由我负责的教会一应事务均按教规处理,一切修订、改正皆须根据上述英明人士协商进行。”^③兰弗朗克于1089年辞世,新任坎特伯雷大主教安瑟伦于1093年即位,而此令发布于大主教空位的1092年,所以,可大体认为兰弗朗克任内不列颠教会同意原则实施的一般状况。而由法令内容可见,可以说事无巨细,凡关涉教会的一应事务,都须通过共同协商解决。

安瑟伦也是意大利人,曾任法国本笃修道院院长,后任坎特伯雷大主教,为一代杰出唯实论哲学家,一生致力于罗马法和教会法的研究和推广,极大地推动了罗马文化和基督教文化的传播。编年史记录了他与英王威廉二世、亨利一世争夺坎特伯雷教产和主教叙任权的事迹;他本人与亨利一世的通信则反映了他在主教叙任权问题上的基本思想和立场,不仅使我们得以认识他的思想境界、自由意志以及令人赞赏的学者风骨,而且切实感受到了他对协商、同意等教会原则的服膺以及在不同会议和法庭上与众人协商、征求同意的实况^④。兰弗朗克去世后,安瑟伦被选为坎特伯雷大主教。但就在尚未就任之际,威廉二世趁机将坎特伯雷地产赐予他自己的封臣^⑤,从而与安瑟伦结下矛盾。而罗马教会内部围绕教皇人选问题的激烈争论,更使安瑟伦与国王的的关系雪上加霜。他向国王一再表白自己对民意推选的教皇乌尔班一定尽一个臣子的本分,甚至要到罗马教皇面前受赠“礼帔”(pallium),而威廉二世则坚令他舍弃教皇而效忠国王,如若不从,则他在英国必将居无定所。由此,两人之间形成了长期争论甚至尖锐冲突。面对国王的翻云覆雨和专横独断,安瑟伦不屈不挠,多次坚辞大主教职位,矢志为自由意志和教会利益而斗争。他提出召开“由主教、修道院长和王国全体贵族参加的大会”,以征得共同同意,由众人决断实行国王还是他本人的意见。“通过共同同意来决定是否在尊崇和效忠教皇的同时维持对世俗君主的效忠。”如果他的意见得不到采纳,则他宁可将自己放逐^⑥。国王同意了他的要求,教俗两界大会如期召开,但会议结果却出乎安瑟伦意料:主教们没有给予同意,而是出于善意一致要求他接受大主教职位,以博国王欢心。这时的安瑟伦居然不顾耄耋之年而义愤填膺,大声回应:“既然你们拒绝给我以协商劝告,……我便即刻去见‘大协商天使’(the angel of great counsel),从那儿获得协商劝告。”^⑦“大协商天使”语出希腊文版本《圣经·旧约·以赛亚书》,多译为“天使大律师”,但显然不确。由上引编年史行文见,counsel当为协商之意,所以这里翻译为“大协商天使”。至此,安瑟伦与国王的斗争达到高潮。对安瑟伦而言,教会遭遇欺凌,立场遭受践踏,君臣关系恶化等,都是他生活中亟须解决的大事。而当这些大事以一己之力难以解决的时候,他便求助于众意,通过“共同同意”而求解决问题,似乎“共同同意”具有“王牌”效用。由此可见他对“同意”规则的看重。有意思的是,对于安瑟伦的顶撞、冒犯等“辱君”行为,国王并未予以特别处理,

① B. Lyon, *A Constitutional and Legal History of Medieval England*, New York, 1980, pp. 185 - 186.

② *Trial of William of St Calais, Bishop of Durham, in the Court of William II (1088)*; “*The Acts of Lanfranc*”(1070); *Lanfranc's Letters*, see *English Historical Documents II*.

③ *Official Declaration by Wulfstan, Bishop of Worcester, of the Act of a Synod Held at Worcester in 1092*, see *English Historical Documents II*.

④ Eadmer, “*the History of Modern Times in England*” (1110 - 1143); *Anselm's Letters*, see *English Historical Documents II*.

⑤ Also see Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590 - 1500*, London, 1972, p. 102.

⑥ Eadmer, “*the History of Modern Times in England*” (1110 - 1143), see *English Historical Documents II*.

⑦ Eadmer, “*the History of Modern Times in England*” (1110 - 1143), see *English Historical Documents II*.

如治罪、监禁甚至处死,相反却每每满足了他的要求^①。所以如此,行为背后其实仍然是协商、同意的规则在起作用。因为安瑟伦是公意推举的大主教,国王虽有时难免出言激烈,在实际操作层面上却仍能顺从规则。而在中古西方或者英国特定的文化背景下,这种“犯颜”在国王方面倒也似乎并不感到承受了多大隐忍和屈辱,所以并不以此为忤。如果认为这在国王理政中比较素常或自然可能有些脱离实际,但说在更大程度上是习俗或习惯使然则绝无问题。这就全然不同于中国的皇帝和专制制度。在中国,历代皇帝对犯颜之臣慢说治罪、监禁,即使处死甚或极刑者又何止少数!威廉二世的这些行为与安瑟伦其实是一致的,因而在一定程度上折射了后者对协商、同意规则的态度。

瓦卡留斯在波伦亚大学即以研究和讲授罗马法为业,且成就卓然。后应牛津大学之邀请讲授罗马法,为英国培养了大量法律人才。这些人才结业后分赴不列颠各地,成为英国法律建设的中坚力量。而罗马法研究遂也蔚然成风,并成为不列颠法律的重要组成部分。他曾大量注释罗马法,而注释后的罗马法文本,无不成为学生研习进阶的基础和依据。另外,为了那些无力购买罗马法教材的学生,曾将查士丁尼法典缩译为教材^②,从而使罗马法通过教材的形式为学生所熟稔。除法学家外,大量教会人士曾受教皇之命赴不列颠管理宗教事务或传播基督教。红衣主教兰顿即受教皇之托,出任坎特伯雷大主教。他不仅饱读教会史,而且熟稔教会法、罗马法。也正是他,整理公布了亨利一世的《加冕宪章》,多处涉及了与全体男爵、高级教职甚至当事者个人的共同协商和同意问题。为郑重起见,宪章结尾,还特别列举了主教、伯爵、其他人员等多名出席者的名字,以为见证^③。前已论及,他还起草了英国第一个宪法性文件,著名的《大宪章》^④。其中第12和14款,特别突出了与纳税人协商并征得同意的精神。英国国王更多以饱学教会人员作为王庭法官。亨利二世一度任用三名主教为大法官。理查一世的王庭几乎由清一色的教会人员构成,包括坎特伯雷大主教、两名主教、二至三名主祭、二或三名即将晋升为主教的教会执事和二或三名俗人^⑤。兰弗朗克的学生查特尔斯的伊万(Ivo of Charters)沉潜于罗马法和教会法研究,后来负责起草了1106年亨利一世和安瑟伦授职权之争的协议。至斯提芬时代(1135—1154),罗马法对英国法律的影响已经十分显著,而普通法也就由原始习惯法转化为混合体系^⑥。

12世纪的复兴浪潮尚未平复,新的浪潮又于13世纪形成。经过百余年的积累,英国已有条件推出自己新型的法学家。与前代法学家如格兰维尔相比,新生代既具有精研罗马法的坚实基础,又有对本土法律理论的深厚素养和司法实践的深切体验。正是借助这一优势,法学家们推出了自己的煌煌巨著,其中可以清楚地看到罗马法对英国法律的深刻影响,以及在英国法律中所据有的重要地位。需要说明,新一代法学家的著作是应社会的实际需要而编撰的,书成之后即直接用于司法实践,成为审理案件的准则。由此可以想见,罗马法不仅对不列颠的法律,而且对其整个社会具有怎样的意义。亨利三世的王庭法官布拉克顿为新一代法学家的代表人物,编著《英国的法律与习惯》凡五大册,洋洋巨帙,其中大部篇幅即几乎抄自罗马法资料。在他看来,虽然罗马法、诺曼法采用成文法,英国使用习惯法,且习惯法具有不同于成文法的特征,但诺曼统治者还是迎合了习惯法的基础,从而使两者的同意形成了完美的结合。布拉克顿进而认为,诺曼人接受英国习惯作为法律是可以理解的,习惯法虽由惯例构成,但它具有法律效力,由王权予以解释和认可,由贵族给予建议和批准(assent),由民众给予共同同意^⑦。另外,英国普通法中绝大部分基本原则,都是来自意大利注释法学派、教会法学

① Eadmer, "the History of Modern Times in England" (1110—1143), see *English Historical Documents II*.

② F. Pollock and F. W. Maitland, *The History of English law*, Cambridge, 1923, vol. 1, pp. 118—119.

③ "The Coronation Charter of Henry I", *English Historical Documents II*.

④ A. L. Poole, *From Domesday Book to Magna Carta*, 1087—1216, Oxford, 1955, p. 462.

⑤ F. Pollock and F. W. Maitland, *The History of English law*, Cambridge, 1923, vol. 1, p. 132.

⑥ F. Pollock and F. W. Maitland, *The History of English law*, Cambridge, 1923, vol. 1, p. 133.

⑦ M. V. Clarke, *Medieval Representation and Consent*, New York, 1964, p. 250.

家的法律学说^①。而英国衡平法和商法则深受罗马法影响。衡平法大法官大多由精通教会法的教士充任。商法体系的创建者曼斯斐德亦精研罗马法,且每每认为他所创建的英国商法体系便以罗马法为基础。

这里所说罗马法对英国法律的影响主要指罗马法中物权概念的影响。罗马法中的物权概念是指二人不能同时拥有一物。由于罗马法是古典私有制发展的产物,其作用是保护私有财产,所以这种物权概念发展得很完善。但英国中世纪所有权有自己的结构,主要包括土地所有权和动产所有权两种迥然不同的所有权形式,对于这些形式,罗马法的影响并不是均衡的。从影响的结果看,动产所有权较多地接受了罗马法中的所有权概念,土地所有权所受影响则比较有限。另外,如许多法学家所说,英国普通法与罗马法之间存在很大差别,例如,罗马法主要是诏令、法律解答、法学著述等,普通法主要是惯例和习俗。特别是12世纪之后,普通法告别罗马法走出了一条自己的道路。但是,在我们看来,所谓差别,主要是就法律形式而言,在法律精神上,如民主、平等、自由等,两者其实是一致的。所以,罗马法中的“同意”,在英国法律中得到了传播和继承。

综上所述,西方传统文化各组成部分都具有“同意”因子。这些因子之间并不存在差异,但相对这些差异而言,彼此更相近相通,易于接纳吸收。所以经过数百年的传播交融,这些差异日趋削弱以致消失,从而使欧洲各国具有了大致同一的文化基础。明乎此,对于12世纪之后欧洲各主要国家相继形成议会政治,并以此区别于东方文化基本精神的重大文化现象,便能够给出合理的解释了。

《十二表法》——罗马共和宪政的基石

陈 可 风

公元前5世纪中期产生的《十二表法》不仅是罗马“诸公法、私法之源”(fons omnis publici privatae iuris),成就了“援礼入法”,即把习惯法(或不成文法)用文字记录下来公诸于众;同时它还是平民和世族贵族政治斗争所达成的妥协,即从法律上限定了国内政治斗争和政治冲突的程度和范围,使其在法律所允许的范围内进行。因此,《十二表法》不仅是罗马法治社会的开端,并且还奠定了罗马共和宪政的基石。

对罗马共和宪政而言,《十二表法》中相关的法律规定十分简约,主要体现在第九表,共六项条款。具体有以下四个方面的内容:一是保障立法公正,即法勿因私而立(第九表第一款);二是保护公民生命、自由和公民籍(第九表第二、四、六款);其三是保障司法相对公正(第九表第三款);其四是保障国家安全(第九表第五款)。这些看上去简约的条款实际上奠定了罗马共和宪政的基石,是极为重要的宪法原则性条款,它能否被切实有效地执行,是判断罗马共和宪政兴衰的标尺。在共和昌盛时期,由于这些法律规定符合罗马城邦社会政治生活的实际,因而也能被很有效地执行^②。而自罗马从城邦发展为疆域庞大的帝国后,罗马社会的经济和政治生活发生巨变,罗马共和宪政的社会基础不

作者简介:陈可风,湖南科技大学人文学院教授(湖南湘潭411201)。

① [美]孟罗·斯密:《欧陆法律发达史》,姚梅镇译,北京:中国政法大学出版社,1999年,第288页;[英]梅因:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1984年,第91页;W. Holdsworth, *A History of English law*, vol. 2, London, 1936, p. 286

② 笔者比较赞同意大利学者朱佩塞·泽基尼的观点,尽管《十二表法》的起草可能参照了雅典的法律,但它却是“纯粹罗马式的”(genuinamente Romani)。也就是说,《十二表法》完全是内生性法律,是出于罗马城邦政治社会生活的实际需要而产生的,具有很强的生命力。参见 Giuseppe Zecchini, *Il Pensiero Politico Romano*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997, P12。

家的法律学说^①。而英国衡平法和商法则深受罗马法影响。衡平法大法官大多由精通教会法的教士充任。商法体系的创建者曼斯斐德亦精研罗马法,且每每认为他所创建的英国商法体系便以罗马法为基础。

这里所说罗马法对英国法律的影响主要指罗马法中物权概念的影响。罗马法中的物权概念是指二人不能同时拥有一物。由于罗马法是古典私有制发展的产物,其作用是保护私有财产,所以这种物权概念发展得很完善。但英国中世纪所有权有自己的结构,主要包括土地所有权和动产所有权两种迥然不同的所有权形式,对于这些形式,罗马法的影响并不是均衡的。从影响的结果看,动产所有权较多地接受了罗马法中的所有权概念,土地所有权所受影响则比较有限。另外,如许多法学家所说,英国普通法与罗马法之间存在很大差别,例如,罗马法主要是诏令、法律解答、法学著述等,普通法主要是惯例和习俗。特别是12世纪之后,普通法告别罗马法走出了一条自己的道路。但是,在我们看来,所谓差别,主要是就法律形式而言,在法律精神上,如民主、平等、自由等,两者其实是一致的。所以,罗马法中的“同意”,在英国法律中得到了传播和继承。

综上所述,西方传统文化各组成部分都具有“同意”因子。这些因子之间并不存在差异,但相对这些差异而言,彼此更相近相通,易于接纳吸收。所以经过数百年的传播交融,这些差异日趋削弱以致消失,从而使欧洲各国具有了大致同一的文化基础。明乎此,对于12世纪之后欧洲各主要国家相继形成议会政治,并以此区别于东方文化基本精神的重大文化现象,便能够给出合理的解释了。

《十二表法》——罗马共和宪政的基石

陈 可 风

公元前5世纪中期产生的《十二表法》不仅是罗马“诸公法、私法之源”(fons omnis publici privatae iuris),成就了“援礼入法”,即把习惯法(或不成文法)用文字记录下来公诸于众;同时它还是平民和世族贵族政治斗争所达成的妥协,即从法律上限定了国内政治斗争和政治冲突的程度和范围,使其在法律所允许的范围内进行。因此,《十二表法》不仅是罗马法治社会的开端,并且还奠定了罗马共和宪政的基石。

对罗马共和宪政而言,《十二表法》中相关的法律规定十分简约,主要体现在第九表,共六项条款。具体有以下四个方面的内容:一是保障立法公正,即法勿因私而立(第九表第一款);二是保护公民生命、自由和公民籍(第九表第二、四、六款);其三是保障司法相对公正(第九表第三款);其四是保障国家安全(第九表第五款)。这些看上去简约的条款实际上奠定了罗马共和宪政的基石,是极为重要的宪法原则性条款,它能否被切实有效地执行,是判断罗马共和宪政兴衰的标尺。在共和昌盛时期,由于这些法律规定符合罗马城邦社会政治生活的实际,因而也能被很有效地执行^②。而自罗马从城邦发展为疆域庞大的帝国后,罗马社会的经济和政治生活发生巨变,罗马共和宪政的社会基础不

作者简介:陈可风,湖南科技大学人文学院教授(湖南湘潭411201)。

① [美]孟罗·斯密:《欧陆法律发达史》,姚梅镇译,北京:中国政法大学出版社,1999年,第288页;[英]梅因:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1984年,第91页;W. Holdsworth, *A History of English law*, vol. 2, London, 1936, p. 286

② 笔者比较赞同意大利学者朱佩塞·泽基尼的观点,尽管《十二表法》的起草可能参照了雅典的法律,但它却是“纯粹罗马式的”(genuinamente Romani)。也就是说,《十二表法》完全是内生性法律,是出于罗马城邦政治社会生活的实际需要而产生的,具有很强的生命力。参见 Giuseppe Zecchini, *Il Pensiero Politico Romano*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997, P12。

复存在;因此自格拉古兄弟改革伊始,《十二表法》有关公法的规定屡遭破坏,并最终导致大规模内战和共和制度的灭亡。

一、确保立法公平的法律——“法勿因私而立”(Privilegia ne irroganto)

这是《十二表法》第九表第一款的内容。关于这一款拉丁原文 *privilegia ne irroganto*,有些英译者(包括笔者所参照的洛布英译本^①)将其中的 *privilegia* 翻译为“laws of personal exception”,而依此英文翻译转译的中文便是“个人例外的法律”。这样的翻译含义不明确,容易产生歧义,未能准确表达拉丁原文的意思。周栢先生无疑理解了这一款拉丁原文的意思,将其翻译为“不得为任何个人的利益,制定特别的法律”^②。不过周先生的中译文表述仍不够简练、精准。其实,*privilegia* 是拉丁词 *privilegium* 的复数形式,而 *privilegium* 是由 *privus*(单个的、个别人的、私人的)加 *lex*(法律)所组成的合成词,即针对任何个人的立法。因此,无论是为了个别人的利益还是旨在反对个别人所制定的法律,均属 *privilegium*。如在拉意词典^③中所举的例子就属后者:“反对个别人的法律即 *privilegium*”(拉丁文:*in privatos homines leges, id est privilegium*;意大利文翻译为:*leggi contro singoli cittadini, questo è privilegium*)^④。当然,对于《十二表法》的这一条款,我们不能作机械的理解。这里的“个人”或“个别人”也可以理解为“个别组织或集团”。实际上 *privilegium* 中的 *privus* 既有“个人”、“个别人”的意思,也有“私人”的意思,而且后者才是它最基本的意思。也就是说,该条款旨在反对因私立法,法为公器,不得因私而设。西塞罗对该条款极其重视,认为没有比 *privilegium* 更不公正的法律了,因为“法者,强力也,人皆遵循之法令和命令”(legis haec vis sit, scitum et iussum in omnis)。因此,严格说来 *privilegium* 违背了法(*lex*)的基本精神,根本就不成其为法^⑤。

这一条款对传统世族贵族来说可有效防范个人专权;对平民而言则是防止世族贵族集团在立法上搞特权,避免他们将自己的特权法律化。实际上平民与世族贵族的斗争无非是前者为在政治和经济上谋求平等所进行的斗争。因此,这样一场斗争势必给罗马人在法律上带来平等观念,而法律上的平等则首先就表现在立法上的公平。当然,法律上的平等必然是建立在社会现实基础之上的。对罗马共和国家来说,平民和世族贵族两种势力长期存在并在一定程度上相互依存才是罗马共和宪政得以产生和存在的条件。身处共和末年的撒鲁斯提乌斯对此有相当透彻的理解,他在《朱古达战争》一书中写道:“昔者迦太基未亡之时,罗马民众和元老院相待以诚,相处以睦,共事其国;国人亦不因功名和权势而相争。惧外敌而国存懿德。”(Nam ante Carthaginem delectam populus et senatus Romanus placide modesteque inter se rem publicam tractabant, neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat; metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat)^⑥

当然,布匿战争结束前的罗马共和历史并非像撒鲁斯提乌斯所美化的那样,不存在争夺荣誉和权力的斗争。事实上,平民和世族贵族的斗争一直都存在,只不过由于面临强大的外敌,斗争的双方表现得比较有节制罢了。另外,为了国家的保存和发展强盛所激发出来的爱国热情在一定程度上也消弭了内部纷争。在此形势下,以国家大局为重,法为公器,不得以法徇私的观念无疑能为各方接受而深入人心。因此,“法勿因私而立”(privilegia ne irroganto)作为罗马共和国家的一项基本原则得以出台并能得到有效的遵循。

① E. H. Warmington, *Remains of old Latin*, Vol. III, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd, 1979, pp. 424 - 515.

② 周栢:《罗马法原论》下册,北京:商务印书馆,2001年,第1016页。

③ Luigi Castiglioni & Scevola Mariotti, *Vocabolario della Lingua Latina*, Loescher Editore, 1996, p. 827. *privilegium* 词条。

④ 意大利文的翻译与拉丁原文略有出入,意大利文 *singoli cittadini*,中文意思是“个别公民”。

⑤ [古罗马]西塞罗:《论法律》(Cicero, *De Legibus*), III, 19, 44。

⑥ [古罗马]撒鲁斯提乌斯:《朱古达战争》(Sallustius, *Bellum Iugurthinum*), 41。

二、保护公民人身基本权利的法律

这主要体现在《十二表法》第九表第二款的规定中。该法规定:绝罚于民之狱,微至高民会与[监察官]之擢之于民者,不为也(De capite civis nisi per maximum comitiatum ollosque quos [censores] in partibus populi locassint ne ferunto)。这里所提及的“至高民会”,即最高级别的人民大会,指的是百人团大会,亦即拉丁文之 comitia centuriata。以往也有人采取音译,把 comitia centuriata 翻译为“森都里亚大会”,周相先生将其翻译为“军伍大会”,理由是百人团名不符实,实际不足百人^①。笔者觉得还是照字面直译,翻译为“百人团大会”为宜。主要理由是百人团大会最初出现时很可能就是以百人为一个单位。另外,如果说经过后来的发展演变,百人团因不足百人、名不符实;那么将其翻译为“军伍大会”亦不贴切。自公元前5世纪起,随着军事技术的发展,百人团组织实际上成为一种纯粹的政治组织。大概在公元前3世纪后百人团会议组织还与部落组织有机地联系到一起^②。

至于该法律中的 de capite civis,则有点复杂。因为拉丁文 caput 含义甚多。不过其基本意思是指“头”(即脑袋),在指示人时人头即指人本身、人的生命。由此引申,在指示公民时指的是公民身份,如 capitis deminutio,即指丧失公民身份,也就是指丧失自由、公民籍、家庭权利等。另外,由于它可以指人身、人的生命,因此 poena capitis(性命之罚)即指剥夺生命,也就是死刑。当然, caput 还有其他含义,这里就不讨论了。周相先生将 de capite civis 翻译为“对剥夺一人的生命、自由和国籍”^③,显然是经过仔细考究的。不过,还是应把 civis(“公民的”)翻译出来,即翻译为“对剥夺公民人身、自由和公民籍”。考虑到这一条款含义甚多且为对公民最严厉之罚,故将 de capite 翻译为“绝罚”。

正如周相先生所理解的那样,这是一项保障罗马公民人身、自由和公民基本权利的极其重要的法律。西塞罗对该条款和以上第九表第一款极为重视,认为是“《十二表法》殊胜之法”(leges praeclarissimae de duodecim tabulis)^④,并由衷感叹先人何等英明,为保护后代颁布了如此重要的法律。西氏尤其欣赏该法中确定的只能由最高级别的人民大会进行审理的规定,因“民决事以贵、尊与齿之别,贤于其杂处部落也”(descriptus enim populus censu, ordinibus, aetatibus plus adhibet ad suffragium consilii quam fuisse in tribus convocatus)^⑤。然而,这一条法律显然并非像西氏所设想的那样,是罗马祖先为保护后代所实施的英明举措。它的出台实际上只是早期平民与世族贵族斗争的结果,主要是平民的意愿在立法上的体现。在这场斗争中,由于国家机器为世族贵族所垄断,平民相对处于弱势地位。最初他们所要求的还仅仅是保护其领袖的生命安全,即所谓“神圣约法”(sacrae leges)。当然,“神圣约法”并非严格意义上的法律,它仅仅是平民团体内部以盟誓(sacramentum)的方式宣布作为其代言人和保护人的保民官具有“神圣”(sacrosancti)不可侵犯的特性,并得到了世族贵族的认可^⑥。现在斗争双方则通过立法的方式确保每位公民的人身、自由和公民身份不受侵犯。对平民而言该法律可防止世族贵族官吏对自身的加害,对世族贵族而言则可以防范平民的革命行为。另外,在世族贵族内部该法律也可以阻止极少数豪门大族对普通世族贵族成员的欺凌。

与该法律立法精神和内容基本一致的还有《十二表法》第九表第四款和第九表第六款。《十二表法》第九表第四款,根据彭波利乌斯的叙述,是关于设立死刑审判官(quaestores)的法律,即在人民大

① 周相:《罗马法原论》上册,第30页注释②。

② 参阅陈可风:《罗马共和宪政研究》,北京:法律出版社,2004年,第122—125页。

③ 周相:《罗马法原论》下册,第1016页。

④ [古罗马]西塞罗:《论法律》(Cicero, *De Legibus*), III, 19, 44。

⑤ [古罗马]西塞罗:《论法律》(Cicero, *De Legibus*), III, 19, 44。

⑥ [古罗马]李维:《建城以来史》, II, 33, 1。

会上从人民中间推举出来,称之为“凶杀罪审判官”(quaestores parricidii)^①。彭氏所说显然不是《十二表法》的原文转述,当时罗马最高长官很可能还不称“执政”(consul)。另外,quaestores parricidii本是王政时期辅佐王、负责司法审讯的长官。当然,共和时期也完全有可能沿用旧时官名。第九表第六款亦规定:“凡未断狱定罪者,禁杀。”(Interfici indemnatum quemcumque hominem vetuerunt)

总体来说,上述三项法律都旨在保障公民基本权利,消弭国内纷争,把国内政治斗争纳入合法轨道。这三项法律对保障国内政治稳定、构建平衡的罗马政治具有十分重要的意义,是代表罗马共和国家基本原则的宪法性质的法律条款。

三、确保司法相对公正的法律

这体现在《十二表法》第九表第三款的规定:授权之狱官或仲裁者,经查决狱讼而取赂,当诛(iudicem arbitrumve iure datum, qui ob rem decendam pecuniam accepisse convictus est, capite poenitur)。在谈到该法律的严酷时,格利乌斯曾把它与第八表第十二款有关盗窃的条款类比。《十二表法》第八表第十二款规定:“适逢夜盗,杀之无罪。”(Si nox furtum factum sit, si im occisit, iure caesus esto)因为,狱官(承审员)或仲裁人收受贿赂、不秉公办案,便背弃了自己的誓言和法律(人法和神法),实际上是一种明目张胆的行窃。既然夜间行窃,行窃者被杀视为合法;那么狱官或仲裁人收受贿赂处以死刑就并不为过^②。

从现今诉讼法(当然,罗马并无诉讼法和实体法的区分)的角度来看,罗马诉讼制度大体经过了法定诉讼(legis actiones)、程式诉讼(formula)和非常程序(cognitio extraordinaria)三个阶段,当然有时也存在重叠的现象。我们讨论的共和时期只存在前两种。无论是法定诉讼还是程式诉讼^③,其主要特点就是诉讼案件分为法律审理(in iure)和事实审理(in iudicio)两个阶段,表现出私力救济和公力救济相结合的特点,在事实审理阶段的审理员和仲裁人很大程度上扮演了现今法官的角色。审理员和仲裁人在罗马法律上并无严格区分,现在一般认为前者审理相对单纯、简单的案件,审理时为一人;后者审理相对复杂、重要的案件,如确定地界(finium regundorum)和家产分割(familiae erciscundae)之诉,审理时为多人。如《十二表法》第七表第五款就规定地界纷争须三名仲裁人裁定。

然而,无论是审理员还是仲裁人,在格拉古以前只有元老才有资格充任,进入审案花名册(album iudicium)。诉讼当事人也只能在花名册上挑选双方合意的审理员和仲裁人。从现在的眼光看,司法权实际把持在贵族手中^④。《十二表法》第九表的该项法律显然是防范审理员和仲裁人徇私舞弊,其立法精神是确保司法公正,尽管在立法形式上表现出严酷刑罚的特点。在罗马国内平民与世族贵族两股政治力量对垒、对外长期遭受强敌威逼的情势下,再加上崇尚荣誉的古朴风俗,在典型共和时期罗马应该说还是可以基本上做到司法公正,至少要比罗马共和晚期来得公正。盖乌斯·格拉古提议通过的《审判法》(lex iudiciaria)尽管把审判权给予了骑士,但这并没有给罗马带来司法公正。从罗马

^① 彭波利乌斯有关这一条款叙述的原文是“盖因无人民之命令,执政官不得审理‘绝罚’之诉,由是设立自人民选出之审判官审理之,曰凶杀罪审判官。《十二表法》亦言是也”(Quia ut diximus de capite civis Romani iniussu populi non erat lege permissum consulibus ius dicere, propterea quaestores constituebantur e populo, qui de capitalibus rebus praessent; hi appellabantur quaestores parricidii quorum etiam meminit Lex XII Tabularum)。见优士丁尼:《法学汇编》(Digesta),I,2,2,23。我国已故学者周相所翻译的这一条款内容与彭波利乌斯所述(也是笔者所参照洛布丛书有关《十二表法》这一款的去处)有较大出入,不知他是根据何版本所译。周相先生对这一条款的翻译是:“执行死刑时由刑事助审官监场。对刑事判决不服的,有权申诉。”(见《罗马法原论》,第1016页)

^② [古罗马]格利乌斯:《阿提卡之夜》(A. Gellius, *Noctes Atticae*),XX,1,7-8。

^③ 关于法定诉讼和程式诉讼的区分可参阅周相:《罗马法原论》下册,第950-951页;关于法定诉讼到程式诉讼的演变及其相关争论,可参阅H. F. Jolowiz & Barry Nicholas, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, Cambridge · London · New York · Melbourne: Cambridge University Press, 1972, pp. 218-232。

^④ 司法解释也是如此,长期由只有世族贵族才能担任的大祭司(pontifices)负责。公元前300年实施的一项欧古尔尼亚法(lex Ogulnia)才允许平民担任。另外,主要负责司法的长官(pretor urbanus)职位在公元前337年前也为世族贵族把持。

行省管理角度看,无论是《审判法》还是由盖乌斯·格拉古提议通过的另一项法律《亚细亚行省法》(lex de provincia Asia),实际上都助长了罗马行省官员的腐败和骑士对行省居民的疯狂掠夺^①。

四、保障国家和公民安全的法律

《十二表法》第九表第五款规定:凡煽动或付民于敌者,当诛([Lex XII Tabularum iubet]eum qui hostem concitaverit quive civem hosti tradiderat capite puniri)。该条款中“煽动敌人”(hostem concitaverit),实际上是指煽动外敌反对祖国,具体来说就是反对罗马共和国家。所以周枏先生将其翻译为“反对自己的国家”^②。这里的“敌人”指的是外国人。在共和昌盛时期,罗马国内并无所谓敌人。“公敌宣告”、“人民公敌”是伴随着罗马共和晚期的党争而出现的,是共和宪政衰微的象征。

另外,我们还应注意的是,该项法律把将公民交付敌人与叛国罪等量齐观。因为在罗马人的观念中,所谓国家即由公民组成的共同体。把公民交付敌人,也实际上等同于把国家交付敌人。当然,在涉及到国家声誉的某些特殊情况下,必须将公民交付给敌人,并不违反该项法律。如公元前321年第二次萨谟奈战争中,罗马执政官所率军队身陷重围,与敌人盟誓签署了和约。但元老院不同意该和约,宣布和约无效。因为依照罗马共和惯例,只有元老院和人民(Senatus Populusque Romani)才有权批准签署和约。在此情况下,元老院只能将签约的执政官以及参加盟誓的其他罗马军人交付给萨谟奈人,由对方处置。因为这些人虽不代表国家,但必须受他们与敌国所签署条约的约束^③。

综上所述不难看出,作为共和早期罗马平民与世族贵族斗争妥协产物的《十二表法》,其中第九表有关公法的条款,尽管十分简约,却奠定了罗马共和宪政的基石,属于原则性宪法条款。其立法精神是国家共同利益至上,国家利益要高于某一特定阶级或集团的利益。当然,这里的国家是指城邦共和国家即“公共财产”(res publica)或“人民的财产”(res populi)。其立法目的是保障作为组成国家的人民即公民的基本权利,同时把国内政治斗争纳入合法的轨道。

然而,《十二表法》所确定的公法原则的产生和存在,是以平民与世族贵族两大政治力量长期对垒并相互依存为条件的。一旦罗马成为地中海霸主,外部威胁彻底解除,与平民上层合流所形成的新的贵族集团即日益保守,逐渐演变成一封闭组织,很少再有“新人”(homines novi)能有幸进入这一集团^④。当然,正如布伦特所注意到的,保守的贵族集团也不可能完全控制罗马政权。随着第二次布匿战争结束后罗马—意大利经济社会结构发生巨大变化^⑤以及新的战争的爆发,总有一些传统世族贵族消亡,而会有一些富裕平民家族取代他们的位置。因此,尽管严格意义上的“新人”很少出现,却不乏担任较低官职的富裕平民^⑥。这似乎又回到了公元前367年前的罗马共和时代,贵族集团死死抓住不放的只是他们最后也是最重要的堡垒——执政官职位。对于罗马共和晚期的这一政治状况,撒鲁斯提乌斯曾有过形象的描述:“平民虽亦入仕,然执政一职传于世族之手。无有藉声望和功业而为‘新人’者,无‘新人’堪此殊荣,其为之,若污也。”(etiam tum alios magistratus plebes, consulatum nobilitas inter se per manus tradebat. Novos nemo tam clarus neque tam egregiis factis erat, quin indignus illo honore et quasi pollutus haberetur)^⑦。新兴的以包税商和高利贷者为主体的骑士,虽然也与贵族集团存在矛盾和斗争,然而这一唯利是图的阶级并不能有效节制前者的权力。相反,它

① 参阅陈可风:《罗马共和宪政研究》,第189—190、222—224页。

② 周枏:《罗马法原论》下册,第1016页。

③ 参见[古罗马]李维:《建城以来史》,IX,5。

④ 根据泰勒的统计,罗马共和的最后150年出现的“新人”不会超过十位。参见 Lily Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1961, p. 186, note 8.

⑤ 关于这一变化,可参阅阿庇安:《罗马史》,XIII,1,7;弗兰克:《古代罗马经济概览》(Tenny Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, Paterson & New Jersey: Pageant Books, INC., 1959, V. 1, p. 141;陈可风:《罗马共和宪政研究》,第212—213页。

⑥ P. A. Brunt, *Social Conflicts in the Roman Republic*, London: Chatto & Windus, 1978, pp. 67—68.

⑦ [古罗马]撒鲁斯提乌斯:《朱古达战争》,LXIII,6。

所能做的只是加速贵族集团的腐败^①。另外,作为建立在城邦基础上的共和制度与罗马庞大疆域存在深刻矛盾,罗马实际上不可能再仅仅是罗马人的罗马,其统治基础扩大的需要势必使公民权在意大利和行省延伸,而这却是罗马平民和贵族都不愿接受的现实。

总之,业已改变的社会现实必将改变与其不相适应的政治法律制度,而不是反过来,由陈旧的政治法律制度来改变社会现实。格拉古兄弟试图恢复共和宪政的改革本身就是一件不可能完成的任务,它势必会以破坏共和宪制惯例作为其改革的开端,其土地法案的推行也不可能通过合法斗争得以实现。尽管围绕土地改革斗争的双方主观上无意破坏传统共和宪制,然而共和宪制却注定要被破坏。如果说格拉古兄弟仅仅是破坏罗马共和宪制惯例的话,那么以元老院为代表的反对派则以国家处于危亡之际为由,发布紧急状态令(senatus consultum ultimum)^②,大开杀戒。《十二表法》所规定的那些保障公民基本权利的条款荡然无存。更有甚者,另一位试图恢复共和宪政的苏拉破天荒率领罗马军队攻陷罗马城,大规模实行公敌宣告(proscriptio),将政敌列入黑名单,大肆捕杀。而所有这些被杀的公民,按照《十二表法》的规定,本来必须由公民大会进行审判定罪才能处死。然而,贵族派的杀戮却并不能解决罗马的社会矛盾。因为上层与贵族的合流,失去领导者的平民大众对贵族的仇恨和反抗更加激烈,他们在贵族阵营内部寻找到了自己的新领袖,即那些手握行省兵权的权势人物。这些被西塞罗、撒鲁斯提乌斯等古典作家称之为 populares^③的权势人物,一方面既反对元老贵族,另一方面又为掌控罗马政权而彼此争夺。由保民官召集的平民会议(共和后期的立法机构)也为党争提供了方便,通过一项项旨在针对个人的立法,试图以“人民的命令”(iussus populi)的形式给党争披上合法的外衣。然而,这合法的外衣本身也是不合法的,因为它们是《十二表法》所禁止的 privilegia。最终,罗马共和的命运还是由战争和武力来表决,其结果是宣告共和的灭亡和元首制的诞生。

宪政的纵向维度:中古晚期英国地方自治制度

陈 日 华

英国的宪政历程是一个漫长演变的过程,从《大宪章》与《牛津条例》到《人身保护令》与《权利法案》等,是各方利益集团相互斗争并妥协的结果。假如说贵族、议会是从横向维度对王权进行制约,从而体现宪政性质的话;那么在纵向维度对王权有所制约的就是地方自治制度。正如斯蒂芬·L·埃尔金所说:“因此,关于立宪政府政治结构理论的重要组成部分必须是关于地方政府的设计。”^④探讨中古晚期的地方自治制度可以为我们理解西欧的宪政历程提供另一个视角。

① 参见陈可风:《罗马共和宪政研究》,第189-190、223-224页。

② senatus consultum ultimum,拉丁文字面意思是“元老院最高决议”,最初出现于第二次布匿战争,是国家处于危机时的紧急措施。它用来平息国内纷争首次出现于公元前133年,随后又多次使用,成为元老贵族派对平民派以及党争各派彼此斗争的工具。具体可参阅:Chen ke Feng, *A Perspective of the Senatus Consultum Ultimum in the Late Roman Republic from the Constitutional Point of View*, *Journal of Ancient Civilizations*, Vol. 19, 2004, pp. 125-132.

③ 该拉丁词有两种含义,一是指“大众”、“民众”;其二是指有个人野心,走大众路线的贵族权势人物。在第二种含义上,撒鲁斯提乌斯把它定义为“寻求个人权力者”(pro sua quisque potentia certabant),见《喀提林阴谋》(C. Sallustius, *Bellum Catilinae*), 38.

作者简介:陈日华,南京大学历史系讲师(江苏南京 210093)。

基金项目:本文为2008年教育部人文社会科学研究基金青年项目“15-19世纪英国地方主义研究”(项目编号:08JC770011)与2010年国家社会科学基金青年项目“英国地方自治政府研究”(批准号:10CSS007)阶段性成果。

④ [美]斯蒂芬·L·埃尔金、卡罗尔·爱德华·索乌坦编:《新宪政论》,周叶谦译,北京:三联书店,1997年,第165页。

所能做的只是加速贵族集团的腐败^①。另外,作为建立在城邦基础上的共和制度与罗马庞大疆域存在深刻矛盾,罗马实际上不可能再仅仅是罗马人的罗马,其统治基础扩大的需要势必使公民权在意大利和行省延伸,而这却是罗马平民和贵族都不愿接受的现实。

总之,业已改变的社会现实必将改变与其不相适应的政治法律制度,而不是反过来,由陈旧的政治法律制度来改变社会现实。格拉古兄弟试图恢复共和宪政的改革本身就是一件不可能完成的任务,它势必会以破坏共和宪制惯例作为其改革的开端,其土地法案的推行也不可能通过合法斗争得以实现。尽管围绕土地改革斗争的双方主观上无意破坏传统共和宪制,然而共和宪制却注定要被破坏。如果说格拉古兄弟仅仅是破坏罗马共和宪制惯例的话,那么以元老院为代表的反对派则以国家处于危亡之际为由,发布紧急状态令(senatus consultum ultimum)^②,大开杀戒。《十二表法》所规定的那些保障公民基本权利的条款荡然无存。更有甚者,另一位试图恢复共和宪政的苏拉破天荒率领罗马军队攻陷罗马城,大规模实行公敌宣告(proscriptio),将政敌列入黑名单,大肆捕杀。而所有这些被杀的公民,按照《十二表法》的规定,本来必须由公民大会进行审判定罪才能处死。然而,贵族派的杀戮却并不能解决罗马的社会矛盾。因为上层与贵族的合流,失去领导者的平民大众对贵族的仇恨和反抗更加激烈,他们在贵族阵营内部寻找到了自己的新领袖,即那些手握行省兵权的权势人物。这些被西塞罗、撒鲁斯提乌斯等古典作家称之为 populares^③的权势人物,一方面既反对元老贵族,另一方面又为掌控罗马政权而彼此争夺。由保民官召集的平民会议(共和后期的立法机构)也为党争提供了方便,通过一项项旨在针对个人的立法,试图以“人民的命令”(iussus populi)的形式给党争披上合法的外衣。然而,这合法的外衣本身也是不合法的,因为它们是《十二表法》所禁止的 privilegia。最终,罗马共和的命运还是由战争和武力来表决,其结果是宣告共和的灭亡和元首制的诞生。

宪政的纵向维度:中古晚期英国地方自治制度

陈 日 华

英国的宪政历程是一个漫长演变的过程,从《大宪章》与《牛津条例》到《人身保护令》与《权利法案》等,是各方利益集团相互斗争并妥协的结果。假如说贵族、议会是从横向维度对王权进行制约,从而体现宪政性质的话;那么在纵向维度对王权有所制约的就是地方自治制度。正如斯蒂芬·L·埃尔金所说:“因此,关于立宪政府政治结构理论的重要组成部分必须是关于地方政府的设计。”^④探讨中古晚期的地方自治制度可以为我们理解西欧的宪政历程提供另一个视角。

① 参见陈可风:《罗马共和宪政研究》,第189-190、223-224页。

② senatus consultum ultimum,拉丁文字面意思是“元老院最高决议”,最初出现于第二次布匿战争,是国家处于危机时的紧急措施。它用来平息国内纷争首次出现于公元前133年,随后又多次使用,成为元老贵族派对付平民派以及党争各派彼此斗争的工具。具体可参阅:Chen ke Feng, *A Perspective of the Senatus Consultum Ultimum in the Late Roman Republic from the Constitutional Point of View*, *Journal of Ancient Civilizations*, Vol. 19, 2004, pp. 125-132.

③ 该拉丁词有两种含义,一是指“大众”、“民众”;其二是指有个人野心,走大众路线的贵族权势人物。在第二种含义上,撒鲁斯提乌斯把它定义为“寻求个人权力者”(pro sua quisque potentia certabant),见《喀提林阴谋》(C. Sallustius, *Bellum Catilinae*), 38.

作者简介:陈日华,南京大学历史系讲师(江苏南京 210093)。

基金项目:本文为2008年教育部人文社会科学研究基金青年项目“15-19世纪英国地方主义研究”(项目编号:08JC770011)与2010年国家社会科学基金青年项目“英国地方自治政府研究”(批准号:10CSS007)阶段性成果。

④ [美]斯蒂芬·L·埃尔金、卡罗尔·爱德华·索乌坦编:《新宪政论》,周叶谦译,北京:三联书店,1997年,第165页。

许多学者对地方自治的优点作了精辟的概括。其一,地方自治使地方变成试验公民自主治理公共事务的学校,如托克维尔所指出的,地方自治乃是自由民主社会的根基。其二,地方自治的行政实验成本较低。哈耶克也从逻辑上证明了地方自治的正当性,他发现:知识——尤其是那些具体事务的决策所需的知识——具有明显的分散性和地方性特征;而知识的地方性意味着有效且恰当的自治模式就是“地方自治”^①。无疑,这些论述从政治学的角度对地方自治的宪政意义作了解释。

本文主要从史实的角度,阐述英格兰地方自治的具体形态、历史背景以及所具有的宪政意义。中古英国地方行政制度主要分为郡、城市、教区三个层次,鉴于国内对自治城市的研究已经非常成熟,下面主要就教区行政与郡行政两个层次进行论述。

一、基层行政自治:教区

16世纪末以后,英格兰基层自治政府是教区。教区从教会组织发展为世俗地方基层行政组织是一个长期演变的过程。早期教区教堂通常由庄园的领主捐赠修建,因此对庄园的依赖程度较高。亨利·皮朗在论述一些乡村教区的起源时指出:“每个庄园形成一个司法单位,同时也形成一个宗教的单位。领主们在自己的据点附近盖有礼拜堂或者教堂,授予它们土地,并指派牧师。这就是许多乡村教区的起源。”^②12世纪的教会改革力图使教会与世俗社会脱离,从而实现教会的独立性,这就使得有关地方教堂的事务或多或少地脱离了庄园的体制,教会法庭也逐渐地把属于宗教的事务纳入自己的管辖范围。到12世纪末,教区体制已经扩展到整个英格兰乡村社会了。苏珊·雷诺兹指出:“到13世纪,有充分的证据表明,许多教区在事实上已经是有效的社区了。”^③此后,教区的合并与分离成为一种经常性的事情。有学者估计,16世纪时英格兰教区的数目大概为8838个^④,但是教区的组织体制没有改变。

随着中世纪社会与经济形势的发展,特别是到中世纪后期济贫政策的实施,把教区推向了世俗社会的前台。在许多的情况下,教区取代村庄成为地方基层政府,即使英格兰北部的村庄(township),它们不是教区,在现实生活中也被看作济贫教区。法律史学家普拉克内特指出:“到中世纪后期,庄园不再具有重要的法律地位了,从行政的角度来看,它被教区所取代。”^⑤沃克是这样描述教区的:“最初指基督教主管教区的下属单位,是设有一个教堂,由一个牧师主持的地区。17世纪起,地方行政主要是济贫与公路等方面的事务移交给了教区和教区委员会,从此,在许多情况下,民政教区与宗教教区不再完全重合。”^⑥

教区的自治体现在它的管理机制、官员的选举与监督以及教区的社会与政治生活当中。下面简要地分述。

教区的管理机制是教区委员会(vestry),它是中古晚期地方基层治理的实体。在教区委员会上,男性纳税居民共同选举教区执事与教区委员;检查教区的账目;决定征收教区税以及处理教区内其他社会事务。起初教区委员会类似于以前的民众集会,但是这种庞杂的会议显然不适合形势的发展,在16世纪末,实际执行管理职能的机构演变成成为教区常务会议(select vestry)。以此为平台,教区民众选举教区官员,进行基层政治活动与实践。

教区执事(churchward)是教区中最重要的世俗官员,其职责如下:照看教堂建筑和教堂内的陈设,使之不受损坏;管理教区的济贫事宜,协助教会法庭维持所在教区的道德秩序;管理教区财政的

① 参见王建勋编:《自治二十讲》,天津:天津人民出版社,2008年,编者序。

② [比]亨利·皮朗:《中世纪欧洲经济社会史》,乐文译,上海:上海人民出版社,2001年,第60页。

③ Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900 - 1300*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 79.

④ Edward L. Cutts, *Parish priests and their people in the middle ages in England*, New York, 1970, p. 394.

⑤ T. F. T. Plucknett, *A Concise History of the Common Law*, 北京:中信出版社,2003年,第86页。

⑥ [英]戴维·M. 沃克:《牛津法律大辞典》,北京社会与科技发展研究所组织翻译,北京:光明日报出版社,1988年,第665页。

收入和支出,经营教产;征收本教区的“彼得便士”税^①。教区执事是教区民众的代表,从某种意义上讲,教区执事类似于市镇与郡参加议会的代表^②。他的出现是教区作为一个社区共同体的象征与明证。一个教区执事曾经说:“自己不过是教区的奴仆,因此必须为社区服务。”^③教区执事的出现对教区共同体意识的形成影响重大。早期,由于教区居民向教区教堂捐赠的东西较少,因此他们并没有意识到应该是自己——而不是牧师或者教堂的赞助人——对教区教堂负责。随着时间的推移,教区民众逐渐地产生了对教堂钱财与物品管理的想法,于是形成了属于自己的教区管理体系。劳德斯指出:“至少到13世纪中期,世俗教民参与教区的管理已经是很平常的事情了。”^④在这种情况下,教区执事应运而生,他既是教区世俗的管理者,也是主教来教区巡视时教区民众的代表。

教区执事之下是教区陪审员。刚开始时,这些陪审员是临时被任命的,后来逐渐地同一个人被召唤的次数多了,他们就成为一个固定的团体。陪审员与教区执事一起处理有关教区的事情,绝大多数数的执事都曾经担任过教区陪审员。每个教区陪审员的人数不一样,从6人到24人、30人不等。

此外,教区政府中还有警察、教区济贫监督与道路检查员。教区警察负责维护社区的治安并协助征税。济贫监督是负责救济的专职官员,1563年伊丽莎白统治时期,政府颁布法令,每个教区应该选出2名有能力的人负责征集救济物品。1598年的济贫法颁布后,济贫监督成为执事的助手,他们可以向执事建议对教区居民征收济贫税。道路检查员负责修建、保养和维修道路,这种安排可以追溯到盎格鲁-撒克逊时期,当时法律规定每个自由人都有义务维护道路与桥梁。这一做法一直延续下来,到玛丽统治时期,正式要求每个教区选出2名诚实之人负责道路维护;道路检查员可以要求教区内有劳动能力的居民参与道路的维修工作。

这些人员大致构成了教区政府的主要官员。应当指出,这只是一个理论的框架,具体到特定的教区,并不是都有如此完善的人员配置。坎贝尔研究这些官员的身份后指出:“担任这些教区官员的人有小乡绅、小店主、商人与酒店小老板,但是主要的是约曼,他们占据绝大多数。”^⑤

下面以济贫为例说明教区所承担的公共职能。济贫是地方基层政府必须负责的一件事情。早期济贫带有自发的性质,属于私人范畴,主体是家庭。教会也对贫困者进行救助,十一税的一部分就是用于救济。对于济贫,教会强调自愿的原则,希望有钱人帮助穷困者。宗教改革后,教会体制发生了巨大的变化,教会的经济实力也受到很大的打击,已经不可能在济贫活动中发挥重要作用了,转而是由教区承担起济贫的重任。

在1536年之前,政府法律主要是防止穷人流浪乞讨:如1349年的《劳工法令》禁止向有劳动能力的流浪者提供私人救助;1388年的《剑桥法令》限制劳动者与乞讨者迁徙。这些法令刚性有余但实效甚微,因为它们没有缓解社会矛盾。于是1536年的法律结合英国社会的具体情况,进行了变通,体现出政府在实现社会公正方面的责任,要求教区选出2人,每周进行征集救济金的工作,这一法令为指定专职官员执行救济任务奠定了基础,初步确立了以教区为基础的救济体系。1547年的法律要求地方政府应该为穷人、老弱病残者提供住宿,并且每周在教区教堂进行救济活动;1552年政府允许征收强制性的济贫税,如果有人不按规定缴纳,先由牧师进行教育,再不愿意的话,就交给主教处理。

从16世纪中叶往后,以1572年与1597年法令为代表,“英国立法基本走上了以救济为主,惩罚

① 刘城:《英国中世纪教会研究》,北京:首都师范大学出版社,1996年,第49页;也可参见 Katherine L. French, *The People of the Parish*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 71.

② N. J. G. Pounds, *A History of the English Parish*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 184.

③ Katherine L. French, *The People of the Parish*, p. 73.

④ David Loades, *Tudor Government*, Blackwell, 1997, pp. 186 - 7.

⑤ Mildred Campbell, *The English Yeoman Under Elizabeth and the Early Stuarts*, New York: A. M. Kelley, 1968, p. 315.

为辅,政府管理济贫的轨道”^①。真正奠定英格兰济贫政策基础的是1601年的《济贫法》,此法令表明了国家正式承认对穷人和弱势群体负有的责任;但是此时英格兰中央政权官僚机构以及财力都显得薄弱,于是实现这一社会公正的任务就落在了基层教区的头上。1601年的法律规定:教区是执行济贫的基本单位,教区的主要组织机构是教区委员会,主要官员是济贫监督;教区应该为没有劳动能力的贫困者提供救济;为能够工作的人提供工作机会;惩罚那些有劳动能力却不工作的人;为了济贫事务,教区可以向辖区内的居民征收济贫税(poor-rate)。

总体看来,虽然中央政府在济贫方面做了一些工作,但各地方政府发挥了更为重要的作用,尤其是教区在实施济贫方面的作用更为巨大。

下面再从教区的政治生活方面探讨教区的自治特征。在教区管理体系中,通常有两名教区执事,大多由教区居民选出——这也是教会法的规定,但是具体的情况也有不同,这与地方的习俗、习惯有关^②。教区陪审员也是教区中重要的人士,开始的时候由教区执事任命,后来由教区居民选举,这也表明了教区陪审员重要性的上升。此外济贫监督与道路检查员也是由本地居民在教区会议上选举产生,他们都是业余的,义务的。到任期届满时,他们需要向教区会议与教区居民汇报工作,上缴账目,接受审核。以当时人们的眼光看,这些官职与其说是一种荣耀,不如说是一种必须的责任。英国历史的发展出现了这样一种有趣的现象:恰恰是那些被迫做的社会活动,最终培养了英格兰普通民众参与社会生活的品质。

教区官员是教区的官员,如果不对他们的行为进行监督与限制,那么他们就会做出一些非法的事情,出现由一个人、一个家族主宰教区事务的情况。事实上,教区民众依据法律与各个教区的习惯和乡法(by-law),对教区官员进行着严格的监督。

首先在教区执事的任期上,通常情况是一年。有一些教区采取轮流担任的方式,这也是由于人们意识到教区执事是一件繁重的工作,应该由教区内有资格的人分担。绝大多数教区通常设立两名教区执事,以便他们相互监督工作。在设立两名教区执事的教区中,可以采用一老带一新的形式,即教区每年选举一名教区执事,这样新的教区执事就可以在老的教区执事指导下进行工作,而不会出现不懂管理的情况。这一做法在比较富裕的教区比较常见,这些教区通常有一些房屋或者土地经营与出租。教区收取租税是一件比较专业化的事情,如果有老教区执事的指导就可以比较好地解决这一问题。在财务上,教区居民也对执事进行监督,检查其花销是否超标,是否浪费与不合理。教区执事的工作要体现地方社区的意见,假如违背了地方民众的意愿就会受到相应的惩罚。除了监督教区执事,教区民众还对其他的教区官员进行监督。如在曼彻斯特,教区警察就需向当地的居民汇报任期内的的工作。1578年的法律规定:警察卸职前的14天内,应或向陪审团或向其继任者交出工作报告,但在1595年取消了警察的这种自由选择的权利。他们应在米迦勒节的公共法庭会议上向陪审团交出工作报告,违反此规定,应处以40先令的罚款^③。可见教区警察受本社区的监督,得向本社区的人们负责。再有,教区济贫监督手中掌握着济贫基金,这是属于教区居民共有的财产,因此济贫监督的行为也受到居民的监督。

由此可见,在继承村庄与庄园行政的基础上,教区亦继承了它们的自治传统。教区除了扮演基层政府的角色外,还培养了教区居民早期的民主意识,使得他们参与社会政治生活,争取属于自己的合法权利。庞兹指出:“当时的社会并不是一个平等的社会,而是分了很多的等级,但是教区在很大程度上是自治的。”^④

① 尹虹:《近代早期英国流民问题及流民政策》,《历史研究》2001年第2期。

② 亦可参见 Sidney and Beatrice Webb, *English Local Government From the Revolution to the Municipal Corporations Act, the Parish and the County*, London: Longmans, 1906, pp. 21 - 3.

③ J. R. Kent, *The English Village Constable 1580 - 1640*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 63.

④ N. J. G. Pounds, *A History of the English Parish*, p. 4.

早期的研究认为:教区的管理体现了一种前状态下的民主性质,体现了阶层与性别间平等主义的因素。近来的研究否定了这一观点,却同时指出:在教区的管理中,教区广泛地吸收教区民众的参与,不同的社会阶层与社会集团参与 to 教区事务的管理之中^①。这一特点既是以前村庄特征的体现,也升华了以前的管理模式,村庄基层管理机制在都铎王朝时期以教区的形式表现出来了。

二、郡行行政自治:以治安法官为中心

在英格兰的地方行政体制中,郡的地位最为重要。中世纪英格兰郡的组织与管理机制经历了从盎格鲁—撒克逊时期以郡守为中心的郡法庭,到都铎王朝时期以治安法官为中心的四季法庭的形式转变,贯穿于这种形式转变的主线是地方社会的自治特色。

治安法官拥有自己的法庭,由于此法庭一年开会四次,因此也被人称为“四季会议法庭”(quarter sessions court,简称为 session)。1362 年的法令规定:治安法官应该每年召开四次会议,分别是在复活节、圣·托马斯节、米迦勒节与主现节左右;当有紧急情况时,每年可以召开二十次会议;会议的地点通常在郡府。治安法官是一个小的团体,开始时一般由 6—8 人组成,1388 年的法令规定每郡应有 6 名治安法官,1390 年的法令则规定每郡应有 8 名治安法官^②。到都铎王朝时,由于处理的事务日趋增多,每郡的治安法官也增至 30—40 人,形成团体管理的模式。在米德尔塞克斯郡,治安法官的人数超过 40 人,甚至在非常小的拉特兰郡,治安法官的人数也有 15 人^③。

治安法官的前身是治安维持官(keeper of peace),它的职责是协助郡守逮捕犯人,维持地方社会治安。治安维持官一职萌芽于 12 世纪末,1195 年为了应付动荡的社会形势,摄政王坎特伯雷大主教休伯特·瓦尔特颁布法令规定:每个郡选出 4 名骑士,郡中所有 15 岁以上的男子都应该到骑士们面前发誓,保证他们不做违法的事情,也不唆使别人做违法的事情,当发生违法事情时,他们会协助抓捕罪犯并交给骑士,再由骑士交给郡守。应当指出的是,这一法令是临时性的,治安维持官也是一个临时设立的职位,但它却是治安法官的雏形。斯塔布斯认为:“1195 年的法令在盎格鲁—撒克逊的司法制度与现代语境之间架起了有趣的桥梁。”^④以前通常的情况是,国王从中央指派权贵人物来平息地方上的暴乱,处理社会治安问题,处理的事务范围涉及几个郡。从 13 世纪起,情况发生了改变,国王越来越多地依靠本地人士处理地方事务。1204 年诺曼底失陷,英国感到来自海岸攻击的危险,于是在 1205 年,国王要求在郡守之外,每郡任命一名新官员来维持社会治安,接受地方的申诉。1277 年爱德华一世远征威尔士期间,为了防止地方社会发生动乱,命令郡内骑士选举一名本地的骑士出任治安维持官。后来,郡内的骑士为了限制国王的权力,也做出规定:要求治安维持官应该在本郡内工作,而不能为即将进行的对威尔士的远征服务。到 1327 年,时值老国王爱德华二世退位与爱德华三世即位,为了防范爱德华二世的支持者叛乱,爱德华三世即位后颁布了威斯敏斯特法令,正式要求郡中的乡绅有责任去维护社会的安定——当然 1327 年的法令没有授权他们逮捕罪犯。1327 年的威斯敏斯特法令正式标志着治安法官制度的实施^⑤。此后,治安法官获得审理民众对郡守不满诉讼的权力,这表明治安法官的地位在逐渐地上升。1461 年的法令规定,郡守无权逮捕犯人以及收取罚金,而应将案件转移给治安法官处理。学界主流观点认为,这一法令表明郡守地位的最终衰落以及治安法官中心地位的最终确立,治安法官成为国王与中央政府在地方社会的主要代理人。

都铎王朝时期,中央政府赋予了治安法官更大的权力。在贸易方面,15 世纪晚期,英格兰已经是欧洲羊毛的主要出口地,成为供应欧洲大陆的主要布料供应商,于是治安法官负责管理有关布料

① Katherine L. French, *The People of the Parish*, p. 68.

② W. S. Holdsworth, *A History of English Law*, volume I, London: Methuen, 1923, p. 288.

③ Thomas Skyrme, *History of the Justice of the Peace*, Chichester: Barry Rose, 1994, p. 182.

④ William Stubbs, *Constitutional History of England*, volume I, Oxford: Oxford University Press, 1898, p. 546.

⑤ Thomas Skyrme, *History of the Justice of the Peace*, p. 56.

的出口事宜。在交通运输方面,治安法官检查造船的情况与船只的保养问题。在农业方面,由于中世纪粮食紧缺,在灾年,谷物出口是被禁止的,治安法官要求农民在本地市场出售粮食。中世纪是一个信仰的年代,政府与社会对于各种娱乐活动的管束很严格,法律禁止各种有伤风化的娱乐活动,违者处以40先令的罚款,当治安法官怀疑在酒店中进行不法娱乐时,他可以检查酒店,抗拒者会被投入监狱。从1389年起,治安法官开始负责监督有关度量衡的事务。劳工法案的颁布使得治安法官开始监督工资与价格,打击垄断行为与倒买倒卖的行为,规范经济活动。后来随着圈地运动的进展,产生了失业流浪群体,他们成为社会稳定的最大威胁;与此同时,随着宗教改革的进行,宗教问题也成为一大社会问题。这些社会矛盾交织在一起,处理这些问题的负担又自然而然地落在了治安法官的肩上。在社会治安方面,治安法官也是主要的执行者。其实早期治安法官的任务是协助郡守维护地方社会的治安,到后来,这一位置发生了颠倒,郡守成为治安法官的协助者,郡守得按要求召集陪审团到治安法官的面前。

治安法官的权力来自国王的委任状,但是他们的首要身份还是地方官员,所以有人认为:“在伊丽莎白时代,绝大多数人并未完全处于中央政权的直接管辖下,大多数人由地方官员管理,特别是治安法官们决定其命运。”^①结合中世纪晚期英国的社会生活,这一观点是不无道理的。治安法官是义务性的地方官吏,除了在四季法庭开庭期间,每天领取4先令的津贴外,几乎不领取薪俸。相对于治安法官的个人收入,这些津贴显得微不足道,而且乡绅也没有打算靠他们的津贴生活,因此他们也不认为自己是由国王支付薪俸的。经济上的独立使得治安法官在地方政治生活中具有很大的独立性与自主性,能够根据地方的利益与中央政府讨价还价,能够在较大程度上代表地方社区的利益。由于国王受到各种因素的制约,无法建立一整套完备的领取薪俸的官僚体制,因此要实现对于地方社会的治理必须依靠这些地方乡绅,国王与乡绅之间是合作关系。

治安法官制度是英国独有的制度。韦伯夫妇指出:“治安委员会(commission of the peace)一直被欧洲大陆国家的研究者认为是英国政体(constitution)中最为独特最为显著的特征。”^②梅特兰也指出:“治安法官制度或许是英国政府机构中最具有英国特色的东西。”^③其意义在于“治安法官与地方社会保持密切联系,他们与地方居民有着密切的个人感情与利益联系。这是既不同于封建传统的联系,又不同于中央集权官僚制度的一种结构”^④。古德诺指出:“治安法官的治理是英国地方政府史发展的第二个阶段。它从都铎王朝统治的开始延续到19世纪初,这一行政体制比古老的诺曼统治体制更为非集权化,所有的官员都由本地产生。事实上,这些官员的大多数都直接地或者间接地由中央政府任命或者免职,但是他们尽管为中央政府服务,却并不领取报酬,他们是义务的,勤劳的,这使得行政体制非常具有独立性,避免了成为职业官僚体制,这一体系获得了高度的地方自治。”^⑤

三、关于绝对主义国家背景下英国地方自治的讨论

传统的观点认为,16、17世纪是西欧绝对主义国家形成与发展的时期;在这一过程中,中央权威逐渐地加强,中央政府机构也逐渐地完备,由此封建时代的地方自治传统开始瓦解。这一观点虽然具有一定的合理性,但属于典型的“模棱两可”与“非此即彼”的认识,它不利于我们理解这一阶段欧洲历史发展的总体特征,不利于我们认识英国宪政发展的独特历程,因此在这里有必要进行澄清。

综观16、17世纪英国发展的历程,国王与中央的权威确实得到了强化,这表现为通过宗教改革,

① Kent Powll and Chris Cook, *English Historical Facts 1485 - 1603*, London: Macmillan Press, 1977, p. 50.

② Sidney and Beatrice Webb, *English Local Government From the Revolution to the Municipal Corporations Act: the Parish and the County*, p. 294.

③ Thomas Skyrme, *History of the Justice of the Peace*, p. 33.

④ Thomas Skyrme, *History of the Justice of the Peace*, p. 34.

⑤ Frank J Doodnow, "Local government in England", *Political Science Quarterly*, vol. 2, No. 49 (Dec, 1887), p. 648.

教会臣服于国家,国王成为英国教会的最高领袖;政府——特别是中央政府——的官僚机构逐步地完善与扩展,开始出现国家机构分离的现象;再有经过红白玫瑰战争,许多古老的贵族家族消亡。这些都为国王与中央政府取消封建特权与抑制封建割据提供了有利的机遇。1536年发生的朝觐圣恩运动(the pilgrimage of Grace)是封建贵族对抗绝对王权的尝试,但是这种尝试必然遭到镇压。因此传统认为的“中央王权权威的加强是以地方自治传统的瓦解为基础”的说法,是一种模棱两可的看法,它混淆了“地方自治”与“封建割据”(或者称为“封建治理”)的概念。封建治理依据的是依附关系,侵蚀的是国王的治理权力;地方自治体现的是一种公共权力,自治权力潜伏于封建制度之下,相对的是“国家权力”。这种地方自治权力并没有随着绝对主义国家的发展而消失,并且对英格兰而言,这一时期社会的性质并没有发生本质性的改变。如科瑞姆斯(S. B. Chrimes)以及霍兹豪斯等所界定的,16世纪为中世纪政治制度的顶峰,并没有打破封建政治制度的基本原则。这些原则和制度包括“社会与政府乃是有机整体的思想,政府中各权力机关相互和谐,政府从属于基本法,法律领域与政治领域相交融,国会与国王权力均衡、两者互为补充并共同发挥代议作用,地方权力机构具有活力以及依靠民兵保卫疆土等”^①。由此可见,认为绝对主义国家的建立是以消除地方自治为代价的观点,其实是混淆了两个概念之间的本质差异。

认为英格兰绝对主义国家的形成是以地方自治为代价的观点也是一种“非此即彼”的思维。自盎格鲁—撒克逊时代就一直存在的地方自治有三个层面:一是基层村庄自治,它到中古晚期成为教区自治;二是基于特许状的城市自治,这种自治在中古晚期处于衰弱的状态;三是郡自治,这种自治到中古晚期以治安法官为中心,是一种义务的、业余的并在很大程度上独立于中央政府的地方自治。由此我们看到,在构建民族国家并走向绝对主义国家的过程中,英国社会中存在着一种张力,这种张力就是地方自治传统;英国民族国家的构建是以地方自治为基础的,而不是以丧失地方自治为前提的。正是在这利益博弈的过程中,英国历史的发展最终没有走向法国式的绝对主义国家。佩里·安德森认为,导致英格兰最终没有成为(但是确实是“走向”)绝对主义国家的原因是军事因素。他认为:“新的都铎王朝君主政体是在有限的基础之上运作的。这使它与欧陆其他王朝有所不同:它没有一个坚实的军事结构。”^②这一论述并不全面,托马斯·埃特曼的论述可供补充。托马斯·埃特曼在论述中世纪以及近代早期欧洲的国家与政权建设时划分了四种不同的形态,分别为世袭绝对主义、官僚宪政主义、官僚绝对主义以及世袭宪政主义。影响这些国家形态的基本因素有两个,即国家形成时期的地方政府组织以及连绵不断出现地缘军事竞争的时间安排,这其中似乎地方政府组织更为重要。托马斯·埃特曼指出:“在中世纪接近尾声之际,英格兰国家机构的这些特征在很大程度上类似于法国、西班牙、葡萄牙和意大利诸公国的特征。……然而,在一个关键的方面,英格兰与其邻邦是非常不一样的:没有受困于地方‘精英’顽固不化的权力,这种权力是继承了之前大规模进行国家建设的多次失败尝试,从而,盎格鲁—萨克森的国王及其诺曼后继者可以培育出一个以郡县和自治城镇为基础的参与式地方政府形式,其标志是陪审团制度,而不是完全依赖于王室官员来增强它控制整个国家的意志。”^③由此可见,在英国绝对主义国家形成的过程中渗透着地方自治的因素,而绝不是非此即彼的关系。

我们无法确认,究竟是宪政的发展导致了英国的地方自治,还是地方自治制度某种程度上导致了英国宪政的发展,或许这两者无法截然分开。但是,这种地方自治制度确实对英国历史的进程产生了重要的并且是深远的影响。如托马斯·埃特曼分析的,“英格兰参与式地方政府的发展致使出

① [美]塞缪尔·P. 亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华、刘为等译,上海:上海人民出版社,2008年,第80页。

② [英]佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,上海:上海人民出版社,2001年,第121页。

③ [美]托马斯·埃特曼:《利维坦的诞生:中世纪及现代早期欧洲的国家与政权建设》,郭台辉译,上海:上海人民出版社,2010年,第203—204页。

现一种以领土为基础的国家代议机关,这非常不同于在英吉利海峡对岸发现的按照社会等级组织起来的等级议会。国家议会和辖邑、百户邑以及地方上自治市镇的法庭都是表达一种反对私人占有倾向的重要来源,在英格兰行政管理、财政和军事的新基础结构中都可以找到这一点”^①。又如佩里·安德森指出的:“结果是,在16世纪农村动乱之后,乡间出现了相对的社会稳定。……对贵族来讲,乡间的局面相对比较保险,他们无须担心发生起义,因此也没有必要拥护国家建立强大的中央强制机器。……由于贵族自中世纪起便承担了地方行政职能,君主政体就一直不能拥有任何职业化的地方机构。因此,斯图亚特王朝对于发达的绝对主义的追求从一开始就受到了阻碍。”^②

由于没有严密的地方行政官僚体系,国王对地方社会的控制力就很微弱,他不得不借助于地方乡绅集团实现对地方社会的统治,这种情形一直延续到此后英国的历史,也有助于我们重新认识英国宪政的发展历程。以英国1640年内战为例,在传统的解释理论之外,出现了一种新的解释即“地方主义理论”,颇具说服力。该理论流派认为,导致英国内战爆发的一个重要原因在于国王与地方之间利益的冲突,国王为了实现自己的权威,随意征税,触犯了英国长久以来形成的地方自治传统,导致地方与中央之间关系的破裂。细看英国的内战史,这一解释确有其合理的方面。

由此我们也可以作一个简短的小结:独特的地方自治制度以及由此形成的对王权的制约,是英国宪政发展历程中一个重要的因素,它深刻地影响着英国的国家建构实践。

[责任编辑 刘京希]

① [美]托马斯·埃特曼:《利维坦的诞生:中世纪及现代早期欧洲的国家与政权建设》,郭台辉译,第204页。

② [英]佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,第137页。

海上设计

——引领近现代中国时尚文化的上海早期工商美术设计

潘鲁生 韩 明

摘 要:时尚潮流与设计艺术存在共生发展的互动关系,以“追求时尚”为主要表征的上海近现代工商美术设计,不仅塑造着日用消费品的形象,也制造着时尚消费的潮流,在衣食住行用等生活的方方面面深刻冲击着封建秩序,形成了中西文化碰撞交融的独特文化现象。“海上设计”和时尚潮流的形成、发展、繁荣,均得益于开埠所带来的工商业繁荣和文化交流,二者同在传统与现代的矛盾逻辑中发展共生。

关键词:工商美术;设计艺术;海上设计;时尚文化

近现代上海是一个以贸易为主的商埠城市,国内埠际贸易和国际贸易的迅速发展,不仅实现了商品的自由流通,也带来了文化的交汇与融合。上海开埠以后,一方面欧美等外来资本家、商人、侨民的大量涌入带来了新的产品、生活方式和消费需求,一方面因战争和政治等因素来到上海的富商、买办、新派知识分子、晚清逊臣等有消费实力的群体,使得上海成为全国乃至亚洲商品贸易和消费中心。近代化的过程中,上海民族工业在与外来资本的竞争中获得了相当的发展,其中纺织、服装等轻工产品生产的发展最为显著。在经济、社会、政治全面开始转型的时代背景下,上海形成了以“追求时尚”为主要表征的近现代工商美术设计基本面貌,它不仅塑造着日用消费品的形象,也制造着消费的潮流,从衣食住行用等生活的方方面面深刻冲击着封建秩序,形成了中西文化碰撞交融的独特文化现象。近现代上海工商美术设计的发展动力主要来自开埠通商后的海上贸易,因而本文采用“海上设计”来表述引领潮流的近现代上海工商美术设计,以求厘清近现代社会转型过程中设计艺术的发展脉络。

一、“海上设计”的时代背景

近现代的上海既是全国的商业贸易中心,也是全国的金融中心、轻工业基地、交通运输枢纽和娱乐中心,这些条件为上海工商美术设计的发展奠定了现实基础。

1. 工商业发展与都会城市的形成

早在明清时期,上海已经是重要的贸易港口,商业繁荣,有“江海通津,东南都会”的称谓。开埠前隶属松江府的上海县埠际贸易是主体,已经形成了一个以上海县为中转口岸,以河路、海路为主,面向全国的贸易网络。1843年开埠后,洋务运动兴起以及欧美倾销商品大量涌入,国际贸易逐渐取代埠际贸易成为上海商业结构的主体,这对中国自给自足的自然经济结构产生了巨大冲击,上海商人群体结构也发生了变化。开埠前上海商人群体主要包括上海本地商人及外地客商,其中大多数是来自山东、山西、江西、浙江、安徽、福建、广东等地区的客商;开埠后其结构随之发生变化,外商和买办成为上海商人群体中最活跃的成员,他们经营的洋行在输出外来商品的同时也输出了西方的

消费观念。在这种商业格局主导下,上海开始由一个国内埠际贸易港口向国际化商业大都市转变。

伴随着商业贸易而发展起来的上海民族工业多集中在以生产日用消费品为主的轻工业领域,主要有纺织、机械、电器、服装、皮革、橡胶等行业。其中纺织业所占比重最大。据统计,1932年至1933年,上海全市纺织工业居首,其下依次是面粉业、服装业、皮革和橡胶制品、纸张和印刷、化学工业(包括火柴、肥皂、化妆品、药物和工业化学制品)^①。这些行业投入少,技术含量低,生产规模相对较小,民族资本企业最早是在这些行业的夹缝中形成竞争力,并率先发展起来的。经济的发展,文化的交流和国外侨民的大量涌入,还带动了上海印刷出版业的发展。1867年6月,江南制造局专设翻译馆,徐寿等人从引进科学知识与合作开办新式工矿企业的实际需要出发,制定了详细的翻译计划,出版了大量的与实业相关的书籍。其后陆续在上海出现了《上海新报》(1861)、《申报》(1872)、《东方杂志》(1904)、《良友画报》(1926)等在近现代出版史、广告史上占有重要地位的大众传播媒介。翻译及印刷出版业的发展给近代上海带来了最先进的科学文化知识,也成为上海的工商业获得迅速发展的有利因素。

据统计,20世纪30年代末,上海“人口三百六十万,中外银行及其他金融机构二百余家,工厂三千余家,劳工三四十万,进出口总额占全国百分之五十以上,专科学校达三十余所,中外报馆通讯社多至百余家,而构成为世界第五大都市(其他四个城市分别是纽约、伦敦、柏林、芝加哥)”^②。1935年,生活在上海的奥地利画家弗里德里希·希夫(1908-1968)接受《维也纳报》采访时描述了当时上海的发展状况:“无论是战争还是和平,无论是国内战争还是强盗入侵,这个巨人般的城市经受住了一切,不断地生生灭灭……新的商行、住宅、办公楼、夜总会和电影院平地而起,只要你眼界开阔、关系通畅、胆子又大,就会有做不完的事情。”^③规模巨大、工商业发达、中外经济文化交流频繁、华洋杂居、生命力顽强,上海作为一个新兴的都会城市逐渐为世界所认同,并且在自然经济占主导地位的中国形成了经济文化辐射力。

2. “海上设计”的时尚土壤

对于近现代的中国来说,直接与世界对接的上海不仅是一个工商业繁荣的大都会,也是一块文化高度发达的时尚高地。在这个因开埠通商而迅速膨胀的城市中,工商贸易交流还带来了国际前沿的消费潮流,形成了生成时尚设计的土壤,时尚用品与自由生活成为人们的重要追求,“海上设计”与时尚文化紧密地联系在一起。新感觉派作家穆时英(1912-1940)的小说《黑牡丹》中的女主角这样描述:“我是在奢侈里生活着的,脱离了爵士乐、狐步舞、混合酒、秋季流行色、八汽缸的跑车、埃及烟……我变成了没有灵魂的人。”从这位被认为是“与上海这座最具现代精神的都市气息相通”的作家的文字勾勒中不难看出,有钱有闲、追求潮流的社会人士对设计所营造的商品世界的过度依赖,时尚消费成为了重要的生活追求。

与时尚消费联系最直接的是零售业的发展。开埠以后,以英国殖民者为领头羊的外国侨民、商人在上海开设了银行、洋行及各类零售百货公司。福利公司创建于1847年,是上海第一家英商开办的百货公司,这类洋行成为“舶来品”的集散地。第一次世界大战开始后,很多外商、侨民离开上海返回宗主国,所开设的银行、洋行、商店便由华人接手。同时在孙中山的号召下,许多海外经商的华侨,纷纷到上海来开办百货公司和商店,先施(1914)、永安(1918)、新新(1926)、大新(1936)四大百货公司先后建立,与高级旅馆、电影院、舞厅、茶楼、食品点心店、绸布店、照相馆和各种专卖店共同构成了南京路的商业景观。商行里的时尚商品应有尽有,以永安公司为例,顾客只要向公司提出商品名称,

① [美]罗兹·墨菲:《上海——现代中国的钥匙》,上海社会科学院历史研究所编译,上海:上海人民出版社,1986年,第201页。

② 上海市通志馆年鉴委员会:《上海市年鉴》,上海:中华书局,1946年,“弁言”。

③ [奥地利]卡明斯基著,希夫绘:《奥地利画家希夫画传》,王卫新译,上海:上海文艺出版社,2003年,第53页。

公司就会设法满足他们的需要,因此世界各地的商品几乎都能买到,同时公司还要求职员时刻钻研“上层社会”的爱好,在国内外搜罗质量好、花色新颖的产品,或定制或自制各种新产品,以满足消费者的需要^①。这种逐渐被放大的消费需求的终端导向就是时尚消费。活跃在十里洋场的洋老板、大商人、留学生、阔太太、洋小姐、舞女等各色人流出于交际或者炫耀的需要竞相购买奢侈品,追逐时尚,同时又在更广的社会范围内制造并引领着消费的潮流。

近现代上海时尚消费潮流的形成是多种因素造成的。首先,商品贸易的流通是形成时尚消费的基础。开埠后舶来的商品、广告、电影等逐渐渗透到人们的生活中,影响着人们的生活方式,同时也冲击着人们既有的消费观念和审美趣味,促进了时尚设计的产生。以近现代上海的外来广告为例,一般由国外的企业提供外文图稿,而由上海经办的广告代理商把人物形象改为中国人,文稿翻译为汉语^②。这类广告对上海广告设计者的影响很大,广告原图来源地的流行趣味直接通过广告植入上海,带来了新的消费观念和审美取向。其次,外侨、留洋学生、买办、归侨和民族资本家等有消费实力的群体以消费来获得自身身份的社会认同。这些人思想开放、观念超前,经常出入宴会、舞厅、影院、茶楼等消费娱乐场所,成为开风气之先的人物,其消费选择催生了大众时尚潮流。再次,报刊杂志、电影、唱片等大众传媒的发展对时尚潮流的形成起到了推波助澜的作用。例如电影皇后胡蝶受到《良友画报》等出版商家的追捧,其典雅华贵的装扮成为潮流的化身,演员胡蝶也因此成为一个由大众媒介与商业营销共同塑造的时尚消费符号。

二、作为时尚表征的“海上设计”

“海上设计”曾经在半个多世纪的时间内塑造了近现代上海的时尚面貌,引领着中国的设计潮流,同时也给人们带来了缤纷多彩的生活方式,并在某种程度上冲击了长期禁锢中国的封建礼法,促进了西方现代工商文明在中国的生根发芽。构成近现代上海时尚面貌的“海上设计”是多元的,我们主要对服饰装扮、月份牌年画、香烟广告、家居用品、橱窗广告、美术赛会等典型工商美术品类及现象进行重点梳理。

1. 服饰装扮:趣味之变与思想解放

着装反映了人的审美观念、知识修养和身份地位。近现代上海开风气之先,传统衣冠制度在这里最早被打破,“时髦”、“摩登”成为新式服饰的集中写照。程大利认为新式服装在上海的流行主要有两方面的原因:一是因为传统礼教逐渐被打破,人们对“服色正朔”、“辨等次,昭名分”等儒家礼法要求不再顾忌;二是对西洋文化的崇尚,正如林语堂所说“西装之所以成为一时风气,为摩登女士所乐从者,唯一的理由是,一般人士震于西洋文物之名,而好为之效颦”^③。除此之外,还有一个很重要的原因是普通民众对自由生活方式的追求渐成风气,反映了时代革新的气息。

女士时尚服饰以旗袍为代表。旗袍本是满族妇女喜爱的服装,1920年代以后,经过重新设计的旗袍从上海开始流行起来。最先出现的改良旗袍是“严冷方正”,有清教徒的风格,后来采用西式服装做法,宽体宽袖日渐变窄,去掉了无意义的装饰。整体趋向简练,衣式呈现出一种“S”型曲线感,强化了女性的形体美。新潮女性旗袍穿法多样,大多数人喜欢将旗袍和西式服装搭配起来穿,荷叶袖、开叉袖,还有下摆缀荷叶边,或缀不对称蕾丝。西洋女式大衣1930年代随烫发一起传入中国,因此大衣、旗袍、高跟鞋、卷发成为时髦的象征,这些在当时流行的月份牌年画中多有体现。汉族传统妇女着装讲究“三绺梳头,两截穿衣”,而男子衣饰多是“上下一体”制,改良旗袍反映的是男女着装的平等。在装扮上,民初女性流行发髻,如朝前髻、盘发髻,随着日本时尚文化的传入,也有效仿日本发饰

① 上海社会科学院经济研究所编:《永安公司发展与改造》,上海:上海档案馆,B181-1-452,第16页。

② 益斌、柳又明、甘振虎编:《老上海广告》,上海:上海画报出版社,2000年,第8页。

③ 程大利编:《老照片·服饰时尚》,南京:江苏美术出版社,1997年,第24页。

的,如“横爱司头”、“竖爱司头”;五四运动以后,女学生开始剪短发,并配以缎带等饰品,简朴装束逐渐在社会上流行。与此同时,报纸、杂志等媒体亦开办“服装专栏”,聘请时装模特,《玲珑》、《妇女杂志》等有影响力的刊物把妇女的时装和美容术作为重点刊登的内容,尤其是《玲珑》杂志,经常报道好莱坞及上海电影明星的着装打扮,刺激了大众对时尚用品的需求。

男性时装主要为中山装和西装。第一件国货西装是1904年由“王兴昌记”仿造,领、袖、襟、边,均以洋货为样板。中山装是孙中山先生请上海南京路“荣昌祥呢绒西服号”以日本陆军士官服为基样改良设计成的便装,样式按照中国传统采用翻领,胸腹设计四只贴袋,袋盖做成倒山形笔架盖,寓意中国革命必须依靠知识分子,这套便装吸取了西装的优点,显得精练、简便、大方,比西装更加适合中国人的生活方式。随着服饰潮流的变革,近现代上海众多的西式时装公司成立,如南京路上1910年创立的上海荣昌祥呢绒西服号,1927年创立的上海鸿翔时装公司,1928年创立的上海培罗蒙西服公司等。为了迎合时人崇洋的心理,各公司积极地学习西方的时装款式,如荣昌祥的经营特色是随着国际西服款式的变化,及时适应新潮流,不惜花费外汇直接从英国长期订购西服样本,供顾客选样参考;上海鸿翔时装公司的创办人金鸿翔派弟弟到西方学习时装设计,并订购法国的时装月刊、季刊及美国最新大衣样本,作为设计的参考^①。上海小说家张爱玲在成书于1943年的《更衣记》中写到,“在政治混乱期间,人们没有能力改良他们的生活情形。他们只能够创造他们贴身的环境——那就是衣服。我们各人住在各人的衣服里”。时装的日新月异,映照出的是人们在服饰中追求自由生活的热切渴望。

2. 月份牌年画:面向消费的美女图像

“月份牌”一词最早出现在19世纪中晚期,早在1876年1月3日,上海棋盘街的海利号已经销售华英月份牌。1887年《申报》随报赠送中西月份牌,后来每逢农历新年,上海的票号、洋行、保险公司、烟草公司等大量印发以精美图像为主,附有阴阳年历表和厂商广告的月份牌画片,使这种从商业中诞生的艺术品门类逐渐和年画结合起来,成了进行产品广告宣传的最好形式。月份牌画风格清新、悦目、细腻,创作方法采用擦笔淡彩,按照传统工笔人物画的敷色原则和方法,配合西洋水彩画法绘制而成。画中人物形象精工细描,线条流畅,构图丰满,有立体的效果,但又不同于西方写实油画用明暗关系来塑造形体的表现技法。月份牌画的题材主要是美女,古装美女以西施、杨贵妃、王昭君、貂蝉四大美女为最常见;时装美女都以民国初年的名伶、名演员为模特,另外还以古典人物、历史故事、时代女装为题材。洋商最初印制的月份牌以欧洲油画的画面为主体,后考虑到商品消费对象的需求,根据中国人的审美心理做了题材的调整,不约而同地使用身着新潮服装的古典仕女图像,以此来达到吸引和招徕顾客的作用。

月份牌画题材中古装仕女形象出现较早,后期新潮女子形象较为普遍,而且不同的时期形成了不同的典型:晚清民初月份牌年画以清新温婉的清代仕女形象为多;1910年代至1920年代中青春活力的女学生形象较多;1930年代以杭穉英月份牌作品为代表的新潮女子形象画较为典型。形象的变化反映了社会审美趣味和潮流的变迁。总体而言,“从不食人间烟火的古装美女,清纯脱俗的女学生到丰艳妖烧的摩登女郎,月份牌广告画中的美女在逐步物质化,并最终成为男性审美眼光中的一种卖点,一种消费趣味的审美习惯”^②。对消费者来说,紧跟时尚潮流人物月份牌画片被悬之壁间,画中人物的着装打扮、甚至一颦一笑都会成为学习模仿的榜样,其本身早已超出了作为单纯广告宣传品的价值和意义。

3. 香烟广告:制造消费的设计

香烟画片和包装是香烟广告的基本形式。香烟画片最早产生于英国,随着欧美烟草公司的经

^① 陆坚心、完颜绍元主编:《20世纪上海文史资料文库》第四辑,上海:上海书店出版社,1999年,第217页。

^② 林家治:《民国商业美术史》,上海:上海人民美术出版社,2008年,第104页。

营,香烟广告和香烟画片也很快遍及中国市场,在大小烟业销售网点,各类听、盒包装的香烟中夹着大小不等的一页香烟画片,题材有京剧人物脸谱、仕女以及《二十四孝图》、《西游记》、《空城计》、《封神榜》、《三国演义》等风俗画和戏文画,历史故事、传统文化被运用到设计当中,成套连续的体裁和生动细致的描绘,吸引了大人、小孩收集的兴趣,连带促进了香烟的销售。

英美烟草公司一直在上海的烟草市场占据主导地位,公司设有“广告部”,旗下设画图部,既有国外的画家,也聘请当地的画家,绘制各种招贴图画以及香烟牌子的附属品,如广告画、月份牌等等,担负一切宣传工作。胡伯翔、张光宇、杭穉英、金梅生等都曾在此工作。公司旗下主要香烟牌子有:老刀牌、红锡包、绿锡包、白锡包、前门牌、哈德门(中下等)。“老刀牌”香烟诞生于清光绪年间(1902年),实际上应该称为“强盗牌”,其烟匣画面是一个持刀的海盗,露着狰狞的面貌,在民间销路最为广泛;后来又推出了“茄力克”高级香烟,迎合上层人士的消费需求。英美烟草公司所做的广告多种多样,除大招贴、传单、报纸广告、杂志广告、油漆牌子、马路广告、墙壁广告、火车站广告、月份牌、日历广告等等以外,还赠送带有广告的香烟缸、皮夹子、饭碗、筷子等,形成了完整系统的品牌推广策略。“二战”前后,英美烟草公司在上海推销“红锡包”牌香烟,广告方式是让一些人力车夫穿上背部印有“烤”字的工作服,无形中表达了“红锡包”香烟烤制质量的优良。在上海街头还制作了多幅巨型广告:画面上依次排满了男女老少的人头,大多作吸烟状,意思是,如此多的人都喜欢红锡包,“烟火”自然旺盛,这种广告创意体现了中国式的联想和智慧。中国人黄楚九办的福昌烟公司的“小囡牌”香烟,套用中国民间传统风俗,以赠红蛋表达对亲戚邻里生子的祝贺之情的方式,在黑白两色为主的报纸版面上用套色印的红蛋,以买烟赠送红蛋的方式进行香烟推销。这些都是工商业广告语言本土化最直白的表现。英美烟草公司销售量旺月达10万箱,即使黄梅淡季至少也有三四万箱。这么大的营业额说明广告在其中起到了举足轻重的作用。卷制香烟的消费在上海从无到有,直到把原来流行的旱烟、水烟排挤出市场,某种程度上也反映了一种时尚生活的需要,对香烟品牌的喜好像着装一样,成为消费者品位和社会地位的象征。

4. 橱窗陈设:都会的时尚展示

近现代上海橱窗设计的发展,在南京路上的四大百货公司的竞争中体现得最为明显。南京路上的先施公司最早开设商业橱窗展示商品,在商店六楼七楼内有开设舞台的“先施乐园”,并于屋顶建有一座凌空的“塔”来增强气势。永安公司创建“永安天韵楼”游乐场,屋顶辟花园,可以俯瞰街景。新新公司在五楼设广播电台,四周围以玻璃,故有“玻璃电台”之称。大新公司则在西藏路、南京路、六合路三面同时设立商业橱窗,在同行中拥有最多数量的橱窗和十分完善的展示设备。除了百货公司外,精益眼镜公司、三友实业社、鸿翔时装公司、高美时装公司等,也都有装潢讲究的橱窗陈设。南京路、石门路和淮海路一带分布着很多时装店,通过橱窗展示时兴的服装。相比而言,洋行的橱窗展示更显成熟,如1940年代,惠罗公司使用弯曲的有机玻璃作为透明的商品展示道具,福利公司则通过玻璃、塑料等多材质的抽象形态作为商品的衬托,充分应用了橱窗灵活多变的展示方式。大型商店的橱窗展示由专业设计布景人员负责,这就保证了设计的品位和档次,并能够常换常新。画家方雪鹑负责新新公司的橱窗展示,运用抽象的油画形式绘制背景;永安公司广告部布景画家梁燕作风景画背景,陈列员李辉做商品展示^①。此外,近现代的上海已经出现了从事橱窗广告的个体者和广告社,以及展示道具商店,专营橱窗展示业务。立于闹市中的一个橱窗,是一个时尚都会和一个时代的表情,玻璃背后展示的商品是时尚生活方式的反映,它时刻在暗示着路人应该如何去消费,什么样的生活才是最时尚的生活。

5. 美术赛会:设计的汇流与传播

美术赛会是设计汇流与传播的重要渠道。早期上海政府及民间团体把举办或参加美术赛会作

^① 徐昌酩主编,《上海美术志》编纂委员会编:《上海美术志》,上海:上海书画出版社,2004年,第135页。

为传播先进文化理念、学习西方科学技术、弘扬民族精神的窗口,这一时期举办的大量的展览会成为中西工商美术设计汇流的窗口。据统计,“上海市民提倡国货会”在上海先后举办过18次国货展览会,并组织国货游行团,赴国外参展达20次之多。1928年11月举办的中华国货展览会上,时任上海市长的张定璠提出:“如果某类产品没有国货,就迅速模仿;如果产品已有国货,就迅速改进”。这反映了早期上海工商美术设计的发展以学习借鉴为主,力求创新的基本状况。1936年5月,在美术界联合工商界举办的第一届全国商业美术展览会上,参展的张雪父信笺设计、吴贻损文具设计、钱君匋封面设计、雷圭元装饰设计、梁岳英细金工设计、陈尹生染织图案设计、蔡振华小住宅设计、王汝良顶灯设计、沈祖芬家具设计等代表近现代中国工商美术设计水准的作品,呈现出中西合璧的面貌,同时也适应并传播了当时国人追求新生活方式的理念。

三、早期工商美术设计教育

早期上海工商业的美术设计家多数是通过自学或拜师学艺的方式习得技艺的,如上海的新舞台、商务印书馆、中华书局、英美烟草公司、南美烟草公司广告部等,都招收和培训练习生,培养了像张光宇、叶浅予、万籁天、杭穉英等商业美术设计家。这些人中很多都有明确的师承关系,这在月份牌画家中体现得最为明显:周暮桥的传统仕女人物画法是在追随《点石斋画报》的主笔吴友如的过程中学成的,杭穉英的细腻温婉的仕女画风是对老师郑曼陀擦笔人物画的继承和发扬,李慕白则作为杭穉英的弟子在“穉英画室”学习。

上海的工商美术教育最早是从教会学校开始的,影响最大的是1864年上海天主教会范廷佐神甫(Joannes Ferrer,西班牙人,1817—1856)在徐家汇土山湾创办的孤儿院附属的美术工场,孤儿到13岁时便入美术工场学艺,其目的是为了制作供传教用的雕塑和绘画宣传品,也临摹欧洲名画出售,可以推测那里的教学具有宗教艺术和商业艺术的一些共性。知名艺术家任伯年、徐咏青、周湘、丁悚、杭穉英等人曾在那里接受过教育。1920年,刘海粟在上海美术学校创立了工艺图案科,宗旨便是“造就工艺美术人才,辅助工商业,发展国民经济”^①,后来改名为图案系,最后成为上海美术专科学校的工商美术系。同年,吴梦非等人创办的上海艺术师范大学的高等师范科设图画手工部。此后,新华艺专和人文艺术大学,都相继开设了服务于工商业发展的图画手工科。这些学校中既有教会学校,又有艺术专科院校和师范学校,体系完整,且在教学中注重工商美术设计教育的职业性特征,为近现代上海工商业的发展培养了一批素养全面的美术设计人才。

“海上设计”的发展呈现的是从引进到融合的过程,回顾上海近现代工商美术设计及教育的发展演进历程,可以看出中西文化交流中时尚潮流与设计艺术共生发展的互动关系。“海上设计”和时尚潮流的形成、发展与繁荣均得益于开埠所带来的工商业繁荣和文化交流的频繁,二者同在传统与现实的矛盾逻辑中交融发展。旗袍、西装、月份牌、香烟牌子、家具、画报、杂志等工商产品的美术设计,反映并塑造的都市时尚潮流是前卫的、包容的,传统与现代、东方与西方、城市与乡村,统统包罗其中,并在迎合国人文化情感的基础上展现出强大的整合力和亲和力。可口可乐公司的经典广告图像或者可以作为“海上设计”最合适的注脚:一个尊贵、温婉的中国妇人,身着时尚的旗袍和高跟鞋,手里举着一个盛着可口可乐的高脚杯,在向观者作着某种邀请,图像中东方和西方、时尚与传统获得了完美的融合。

[责任编辑 刘 培]

^① 中国人民政治协商会议上海市委员会文史资料工作委员会编:《解放前上海的学校:上海文史资料选辑第五十九辑》,上海:上海人民出版社,1988年,第390页。