

2014

[总第 342 期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

□学术史研究

女性小说书写中的“以译代作”

——兼论中西文化交流早期的一个倾向性问题…………… 郭延礼(5)

□人文前沿/情本体研究

关于“情本体”的中国哲学对话录…………… 李泽厚 刘悦笛(18)

特约评论人语…………… 陈 来(30)

□文史新考

以“汉”为“书”

——班固笔下的“一代”与“始末”…………… 李纪祥(31)

李觿名、字、号辨正…………… 吉发涵(54)

礼制的特性与中国文化的礼制印记…………… 胡新生(66)

晚清民国庭审中的女性

——以龙泉司法档案供词、笔录为中心的研究…………… 杜正贞(79)

□中国哲学研究

《老子》的形而上学与“自然”思想

- 以北大简为中心 [日]池田知久撰 曹 峰译(94)
- “遇人便道性善”:孟子“性善说”献疑 曾振宇(104)
- 形中“生活儒学”与儒学的重构 傅永聚 郑治文(111)

《史记》文学经典化的重要途径

- 以明代评点为例 张新科(124)
- 白居易诗注商榷 钟振振(133)
- 明代早期历史演义小说回目考论 胡海义(138)

□政治哲学研究

- 协商民主与选举民主:渊源、关系与未来发展 马 奔(146)
- 民主集中制“集中”倾向的诱因与矫正 张光辉 卢继元(153)

□动态与综述

- “儒家思想与中国传统小说”国际学术研讨会述评 邱兴跃(163)

女性小说书写中的“以译代作”

——兼论中西文化交流早期的一个倾向性问题

郭延礼

摘要:20世纪第二个十年,中国女性小说创作出现了“以译代作”的文本,它是在中国近现代文学转型的语境中新文体诞生初期的一种文学产物。当时一些女性在创作时,受到西方文学作品中故事情节、人物形象和表现手法的影响,自觉或不自觉地借鉴西方文学作品。这个过程经历了由摹拟西方小说到“以译代作”的过程。这种现象的出现与“西学东渐”的深入发展和女性作家对西方小说阅读的深入密切相关。她们以阅读、翻译外国小说为手段,经过移植、过滤与改造,生成一种新的文本,并表现出本土化的特点。“以译代作”在思想观念上对近代女性小说具有一定的先导性和启蒙意义。它拓宽了向西方文学学习的渠道,有利于本土文学/文化的发展。此现象也曾出现于五四时期的新诗创作中。如果再往前追溯,在近代早期一些史地著作中亦见端倪。“以译代作”现象的出现,既是中西文化交流中一代知识精英积极、主动地追求真理、学习西方的自觉的行为方式,又是在西方强势文化影响下拓展文化/学术视野、促进本土文化/文学发展的一种新的探索和实践。

关键词:以译代作;隐性翻译;女性小说;白话诗

20世纪第一个二十年(1900—1919),在中国文坛上出现了一个六十人左右的女性小说作者群体^①,这是中国文学史上首次出现的一道靓丽的风景线。在中国文化史上,女性文学取得了辉煌成就,涌现了数量十分可观的女诗人、女词人,但在漫长的古代封建社会中,唯独没有女性小说家出现。今天有文本为据的第一部女性小说,是满族女词人西林春(即顾太清,1799—1877)写的《红楼梦影》(1877),时间已是19世纪的后半期。因此,20世纪初中国第一代女性小说家群体,连同她们在创作实践中所出现的若干文学现象,就具有很高的研究价值和重要的文学史意义。

20世纪初的女性小说家群体,其创造主体是中国第一代知识女性^②。这个群体的成员主要由两部分人组成:一是中国早期的女留学生;二是教会学校和近代女学堂毕业的女学生。她们都受过新式教育,具有自然科学、社会科学、外国语和音体美等方面的专业知识;她们的思想先进或超前,人生

作者简介:郭延礼,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国女性文学转型期(1900—1919)的文学创作及其文学史意义”(11BZW085)的阶段性成果。

① 此为极保守的估计,因为有大量署名“某某女士”(恐为男性之“假借”)或署名极具女性色彩者,由于尚不了解其生平,无法确定其为女性作家。为慎重起见,只能采取宁可漏网千人,不可错收一个的策略,特此说明。

② 笔者将20世纪初受过新式教育的女性称为中国第一代知识女性,将此前未受过新式教育者泛称为闺秀作家,详见郭延礼:《20世纪初叶中国女性文学的转型及其文学史意义》,《上海师范大学学报》2009年第6期。

理想和行为规范也不同于19世纪和此前的闺秀作家^①。由于第一代知识女性生活的时代正是20世纪初中国女权思潮和资产阶级民主革命运动蓬勃发展时期,她们所受的又是西方新式教育,再加上她们思想启蒙者的自我角色定位等因素,这个女性小说家群体对学习西方有着强烈的、自觉的冲动和需求;同样,在文学创作上也不例外。

20世纪初的女性小说家,由于大多数都学过外语,其中有些人既从事创作,又从事翻译。这种两栖型的作家大约占女性小说家群体的四分之一,著名的有黄翠凝(1875-?)、黄静英、陈小翠(1902-1968)、汤红绂、刘韵琴(1883-1945)、黄璧魂(1875-1923)、毛秀英、凤仙女史、朱畹九、查孟词、高剑华(1890-?)、郑申华(1898-?)、高君珊等。这些女性多数是教会学校的高材生或留学生(也有的在留学前曾就读于教会学校^②),这种学习经历和文化背景使她们较多地接触到西方文化/文学,并阅读过一定数量的西方文学原著,因此在进行文学创作时,她们此前读过的西方文学作品中的故事情节、人物形象和表现手法,自觉或不自觉地进入了她们的创作思维活动,于是出现了摹拟西方文学的现象。当然这种“摹拟”也有程度的不同,有的只是摹拟、学习西方文学中某些艺术技巧(如心理描写、环境描写、倒叙、第一人称等),这是近代小说变革中一个总的艺术走向,于此暂可不论。还有一种,即在文化背景、作品情节、人物形象等方面有明显的摹拟、借用和移植,但又不注明源语作者和作品的名字。对于这后一种文学现象,我们称之为“以译代作”,类似于西方翻译界所说的“隐性翻译”(covert translation)。据提出这一概念的西方翻译理论家朱莉安·霍斯(Juliane House)的解说,“隐性翻译是通过生成与源文本功能对等的目标文本来隐藏其属于翻译文本的身份”,也就是说,隐性翻译虽然在一定程度上具有源语文本的“真实性”,但由于译者在翻译这些作品时必须对源语文本作符合本土文化特点和适应本土读者欣赏习惯的“改造”和“文化置换”,因此看上去这种“目标文本”就不大像源语文本,而更多地接近译入语文本^③。黄翠凝^④的处女作《猴刺客》(《月月小说》“周年庆典增刊号”,1908年10月^⑤)在女性小说中较早地表现了这一文学现象。

小说《猴刺客》讲述了因两男(马伟生、林国材)一女(冯宝琴)的三角恋爱而导致的一个恶性案件。其中一男子(已与宝琴订婚的马伟生)被杀,经侦探王敏卿侦破,杀手乃是其情敌、美术家林国材训练有素的一只猴子。这篇小说明显地受到侦探小说鼻祖、美国作家埃德加·爱伦·坡(Edgar Allan Poe, 1809-1849)的《莫格街血案》的影响。这部侦探名篇中的凶手就是一只凶猛的大猩猩。值得注意的是,黄翠凝的这篇小说,发表在1908年的《月月小说》上,据笔者考察,此时,爱伦·坡的《莫格街血案》尚未译入中国,于此可见黄翠凝是从阅读《莫格街血案》原著中受到的启示。

如果说,黄翠凝的《猴刺客》还只是受到爱伦·坡《莫格街血案》(或译《莫格街谋杀案》)的影响,或者说有摹拟该小说的痕迹而并非“以译代作”的话,那么这时段的某些女性小说家,如黄静英、陈小翠、颍川女士和以高剑华为代表的《眉语》派作家的某些小说,就是典型的“以译代作”了。

黄静英,苏州人,早年就读于教会学校,毕业后任苏州宏志女学的外语教师,她是20世纪第二个

① 20世纪之前的闺秀作家,如诗人左锡璇(1829-1891后)左锡嘉(1830-?)姊妹、包兰瑛(1872-?),词人顾太清(1799-1877)、吴藻(1799-1862)、沈鹊应(?-1899),戏剧家刘清韵(1841-1916),诗人兼诗论家沈善宝(1808-1862)等,她们虽有家学渊源,文化素养很高,但均未受过新式教育,故泛称为闺秀作家。

② 近代女性作家先在教会学校读书,然后出国留学者大有人在,著名的有吴弱男、张默君、陈撷芬、胡彬夏、黄璧魂、杨令弗、薛琪瑛、林素素等。

③ “隐性翻译”(covert translation)的译法系采用熊辉先生的翻译文本,特此说明,并向熊先生致谢。见熊辉:《以译代作:早期中国新诗创作的特殊方式》,中国人民大学文学院编:《翻译与二十世纪中国文学研讨会论文集》,北京:人民文学出版社,2012年,第342页。

④ 黄翠凝(1875-?),广东番禺人。她大约是教会女学的毕业生,外语很好。20世纪初,她开始在《小说林》、《月月小说》、《神州日报画报》、《小说画报》等刊物上发表小说,有创作,也有翻译。但红颜薄命,丈夫早亡,她靠稿费收入,将儿子张毅汉(名其初)培养成民初小说家和翻译家。黄氏著有长篇小说《姊妹花》(1908年上海改良小说社初版,次年2月再版,列入《说部丛书》),短篇小说有《猴刺客》、《奋回头》、《离雏记》等,另有翻译小说长篇《牧羊少年》、《地狱村》(与陈信芳合译)等。

⑤ 凡本文中出现的小说,为便于读者查考,首次出现时均注明刊出杂志和时间;再次出现时,不再注,只标注“见前”。

十年(1910—1919)中一位重要的女性翻译文学家。她精通法文、英文,是继胡适之后最早全文翻译法国作家都德的小说《La Dernière Classe》(黄静英译为《最后之授课》,今通译《最后一课》)的女译者,且翻译质量相当高,在中国近代翻译文学史上具有重要的意义。从黄静英的创作经历看,她是先从事文学翻译,在翻译过程中获得了若干启示和经验,而后又转向文学创作的。据目前笔者手中有限的资料考察,她于1915年初,先在《礼拜六》上发表了两篇翻译小说,一篇是上面提到的都德的《最后一课》(第42期,1915年3月20日),一篇是侦探小说《五万元》(第41期,1915年3月13日)。此后不久,即同年冬和次年(1916年),她又接连在《礼拜六》和《小说月报》上发表了七八个短篇(创作小说),其中至少有三篇属于“以译代作”,即《钓丝姻缘》(《小说月报》第6卷第10号,1915年10月25日),《覆水》(《小说月报》第6卷第11号,1915年11月25日)和《独臂少尉》(《小说月报》第7卷第1号,1916年1月25日)。这些小说从文化背景、人物形象、场景布置到风土民情均是欧美化的,很明显讲述的是一个外国故事。但这些小说没有注明是译作,我们今天也已很难找到其对应的具体的原作。黄静英的这三篇小说均应属“以译代作”,这是20世纪初在中西文化交流的语境中所产生的一种特殊的文学现象。

《钓丝姻缘》写一对青年男女用钓鱼竿互相传递“情书”结为夫妇的故事。不仅小说中的结婚仪式(教堂牧师读礼文,男女双方回答)具有西方婚礼的宗教色彩,而且小说中男女主人公的名字(男青年名华尔脱利立,女青年名阿塞来史)、人物的外貌(“双瞳作蔚蓝色”、“黄金之发”)以及场景、餐具(“刀叉”)均是西方化的。读后让人感到作者就是在演绎一个西方故事。前面提到的她的《覆水》、《独臂少尉》也属于类似情况。

陈小翠^①的《新妇化为犬》(《礼拜六》第78期,1915年11月27日),标“滑稽短篇”,小说名为创作,实则也是“以译代作”。小说中的主要人物:少年(新郎)名麦克司林达,侍者名阿塞。司林达为骗取其叔父答应给他的结婚财礼两万法郎,让他的仆人阿塞假扮成新娘赴教堂举行婚礼,并答应事成之后给假新娘一百法郎作为酬谢。结婚仪式结束后,假新娘拿到法郎百磅,便急欲逃脱。众人追之,阿塞跑回家中,躺在床上,以被蒙头,假装生病。新郎的叔父和来宾均以为新娘病了,众人皆离去。稍后,新娘忽然跃窗而逃。此时新郎的叔父正走进婚房拟询问新娘的病情,司林达(新郎)怕暴露马脚,情急之下,将桌下熟睡之犬抱起,置于床上新娘被中。后其叔父发现床上被子中是一条犬,他误以为新娘原是一女妖幻化为犬。于是便请人捉妖,并悬偿法郎百磅,后闹出一连串的笑话。这是一出闹剧,其讽刺意味是不言自明的。出语幽默,风格滑稽,明显地可以看出作者是根据过去从外文小说中读过的或留存在阅读记忆中的一个西方故事而改写的。20世纪初女性小说这种摹拟倾向,一方面说明女性小说家急切希望从西方小说中汲取艺术营养,跳出中国传统小说的创作窠臼;另一方面也是为了拓宽女性小说的创作道路,促进女性小说创作的繁荣,于是风华正茂、富有开拓精神的新女性们开始尝试另一途径——“以译代作”。

“以译代作”在《眉语》女性小说家中更为普遍。《眉语》是一批近代知识女性于1914年在上海创办的文学杂志,以“消闲”、“游戏”为宗旨,主要刊登小说(以短篇为主)。其主编是高剑华女士,编辑马嗣梅、顾幼菴、梁桂琴、许毓华、梁桂珠、柳佩瑜、谢幼韞、姚淑孟、孙青未等10人均为女性。据目前所掌握的材料分析,在《眉语》女性群体中,有照片为据^②和有生平可考者,大约有15人左右。这些女性小说家大多是江浙一带人,受过新式教育,主编高剑华先就读于杭州女子师范学校,1910年又入北京师范学堂(北京女高校的前身),她的侄女许毓华也是新式学堂毕业,会英语。其他人也有类此

^① 陈小翠(1902—1968),名翠,字小翠,又字翠娜,浙江钱塘(今杭州)人。她幼年即擅诗文,发表小说《新妇化为犬》时年仅13岁。她曾在教会女学读书,不仅长于文学,亦擅画。著有《翠楼吟草》、《翠楼文草》、《翠楼曲稿》。她著有长篇哀情小说《情天劫》(上海:文明书局,1917年2月),小说《望夫楼》、《疗妒针》、《视听奇谈》,另有翻译小说《薰莸录》(初编上下册、续编一册,上海:中华书局,1917年6月)等。

^② 《眉语》主编高剑华、编辑部全体成员,以及主要作者徐张惠如等,均分别在《眉语》第1—3号、第11号刊有照片。

学历,还有不少肄业于教会学校。她们大多数学过外语,有的能阅读原版的外国小说。于是就将留存在脑海中的外国故事片断经过筛选、改造而结构成新的小说,从故事架构、人物形象到小说中的文化氛围都含有西方文化的因子,在写作模式上也有明显摹拟外国小说的痕迹。

在《眉语》作家群中,我们仅以有照片为据的10位编辑为例,除顾纫菡无作品外,其余9人在《眉语》上共发表小说23篇,属于“以译代作”的有8篇,占《眉语》所刊以上9位女性小说家作品的三分之一。计有高剑华的长篇小说《梅雪争春记》(第13-18号,1915年10月至1916年3月^①)、短篇《刘郎胜阮郎》(第1卷第7号,1915年4月)、《蝶影》(第1卷第10号,1915年7月),马嗣梅的《绣鞋儿刚半折》(创刊号,1914年10月),姚淑孟的《郎钦盗坎》(第1卷第3号,1914年12月),柳佩瑜的《郎情如水》(第1卷第12号,1915年9月),孙青未的《依之心》(第1卷第3号),李惠珠的《菩萨心肠》(创刊号),均是写异国爱情故事和侦破案件的。这些小说书写的故事一般说都有所本,也可能就是一篇“隐性翻译”,由于该小说在发表时并未注明此篇是译述或改译自何人的作品,加之这些小说的源语文本又非名家名著,我们今天已无法确认它们的原著是何国何人的作品,此其一;其二,这些“以译代作”的题名均本土化了,从小说的题名也无从推测与其相对应的源语文本。

女性小说中所出现的这些“以译代作”的文本,除小说的题材和思想意蕴具有西方文化精神外,其写作模式和艺术表现手法也多受到外国小说的影响。这点将在后面论述。

二

女性小说中这种“以译代作”文学现象的出现是有其社会和文化背景的。随着“西学东渐”的深入发展,特别是历史的车轮驶入20世纪之后,外国文学的新奇、陌生和浪漫也受到中国知识阶层的普遍关注,诚如鲁迅先生所描述的:“我们曾在梁启超所办的《时务报》上,看见了《福尔摩斯包探案》的变幻,又在《新小说》上,看见了焦士威奴(Jules Verne,即儒勒·凡尔纳)所做的号称科学小说的《海底旅行》之类的新奇。后来林琴南大译英国哈葛德(H. Rider Haggard)的小说了,我们又看见了伦敦小姐之缠绵和非洲野蛮之古怪。”^②但翻译小说总是受到译者视野的局限,难以满足西方文学爱好者的需求,因此一部分具有阅读外国小说能力的知识女性就尝试着阅读源语文本的外国小说。

随着阅读的深入,她们对西方小说思想和艺术的理解也更加清晰与理性。为了扩大女性小说的视野范围,进一步促进女性小说的繁荣,她们以阅读、翻译外国小说为手段,经由她们的移植、过滤与改造,生成一种新的文本^③,但她们既不注明这种新的再生文本译自外国的某位作家,也不在所生成的新的文本上署明某人译,而直接以“某某著”的创作小说的面貌出现。20世纪初女性小说中这种“以译代作”的文学现象,有如下几点值得关注。

第一,女性小说“以译代作”出现的时间,笼统地说是在20世纪第一个二十年(1900-1919),但认真考究起来,“以译代作”的典型文本的问世主要是在第二个十年(1910-1919)。上面说过,“以译代作”这种文学现象最初可上溯到黄翠凝的短篇小说《猴刺客》(1908),但《猴刺客》还不能算是完全意义上的“以译代作”(它的主导倾向还是对西方小说《莫格街血案》的模仿),而真正的“以译代作”始于《眉语》派作家马嗣梅的《绣鞋儿刚半折》(《眉语》创刊号,1914年10月),而这方面最典型、最具代表性的小说文本,是上面提到的黄静英、陈小翠,以及下面将要解读的《眉语》派代表作家高剑华、姚淑孟和柳佩瑜的作品。以上几位女性,她们都是小说家兼翻译家,其“以译代作”的小说均发表于1915-1916年间。

“以译代作”集中出现在20世纪第二个十年(1910-1919),这一点并不难理解。如果说,第一个

① 《眉语》共出版18期,截止到第18号,长篇《梅雪争春记》刊至第十四章,未完。

② 鲁迅:《祝中俄文字之交》,《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1981年,第459页。

③ 从笔者所发现的“以译代作”的女性小说来看,作者大多是既从事创作又搞翻译的双栖人才,或精通外语的女性。

十年(1900—1909)能直接阅读西方小说原文的女性尚属凤毛麟角,随着近代女性教育(包括教会女学)的发展和留学女性的增多,在女性作家群体中,能阅读西方小说原文的人愈来愈多;同时对外国小说的兴趣也愈来愈浓。许多女作家已着意模仿西方小说的写作模式,她们通过对源语文本的“置换”和改造,作出新的解读,并融入了她们的审美理想,而又以创作小说的面貌出现,这就是我们所说的“以译代作”。《眉语》派作家吴佩华女士在她模仿西方小说写的《怎当他兜的上心来》(《眉语》创刊号)正文前的一段“小引”道出了女作家的这种心情。文云:“近读欧西说部,竞尚描写,于平常情事中,寓警丽文字,曲曲传来,自然入圣。中国《红楼》、《西厢》诸大作,亦犹是也,是难能而可贵者。佩华仿之,亦画虎之类。然向往之心,于此略见。大雅君子,幸勿见笑。”不难看出女性小说家乐于模仿西方小说的心境。查孟词的侦探小说《宝石鸳鸯》(《小说大观》第1集,1915年8月)亦属“以译代作”,它应是20世纪初女性所写侦探小说中的上乘之作。

第二,“以译代作”小说的本土化。本土化,本是近代翻译文学中的一大特点,特别是近代翻译初期的译述和编译更是如此。就此角度而论,女性小说中的“以译代作”又近于“译述”和“编译”。

首先是篇名的本土化。从这类女性小说的篇名来看,很难晓得它是讲的一个外国故事。如高剑华的《刘郎胜阮郎》(见前),刘郎、阮郎,本是中国古代一个神话故事中的两个人物。汉明帝永平元年,刘晨、阮肇两人入天台山取谷皮,迷途不得返,后与仙女恋爱(见鲁迅《古小说钩沉》本所辑《幽明录》)。这个故事与高剑华的这篇小说所写内容完全无关。高氏小说是写英国乡村女子古伦娜在金钱诱惑下的堕落,贪欲、物欲的侵蚀人心,已蔓延到纯朴的农村,从而揭示了英国社会由于贫富悬殊、城乡差别所造成的恶果。小说实际所写的内容完全与它的题名(《刘郎胜阮郎》)无涉。高剑华发表该小说时,既不署原著者,也不注明是“翻译”,而公然视为“创作小说”。考其内容,实际上就是一篇“以译代作”。类此的例子还有一些,如《眉语》派作家柳佩瑜的短篇《郎情如水》,小说本是写一个外国的爱情故事,因两男爱一女而生的波折,其篇名与小说内容无涉,题目也本土化了。

“以译代作”题目的本土化还有一种情况,就是纯粹为“作秀”吸引读者,与文本内容并无大的关系。如马桐梅的“以译代作”《绣鞋儿刚半折》,小说写法德交战期间,法租界一对新婚夫妇勃朗克和梅蕾自上海回国参加卫国战争的故事。勃朗克赴前线,梅蕾在后方先做火车司机,后任报纸记者。战事告急,勃朗克作为军官,身先士卒,奋勇杀敌。某日在战斗中勃朗克已神疲力惫,忽发现梅蕾来战地助战。勃朗克方欲问梅蕾由何处而来,而横飞的一敌弹同时击中二人。越数日,勃朗克渐清醒,已身在军医院中,后其妻梅蕾牺牲,“所遗者惟绣鞋半折”,这便是题名的由来。很明显,小说的题名,纯粹是作者的哗众取宠,即今之所谓“文字秀”。试想法国之女子赴战地助夫战斗,所穿之履不可能是中国手制的布鞋,即便是“布鞋”,也非“绣鞋”,又云“半折”,喻绣鞋之小,这里明显地折射出作者潜意识中嗜女子小脚(缠足)的封建意识。这使笔者联想起“眉语”派掌门人高剑华的小说《绣鞋埋愁录》(《眉语》第1卷第9号)中的主人公秦少爷了。秦少爷虽也是反对科举、重视工商实业的新派人物,但酷嗜三寸金莲,把未婚妻蕲芬“又尖又小、红香绣软、玲珑剔透”的绣鞋当成他夜里的亲密伴侣。不难看出部分女性作家灵魂深处残存的封建意识。

其次,“以译代作”文本中人物形象的本土化。

这类小说的主要情节虽是演绎一个外国故事,但作品中的人物及形象描写却已本土化了,颍川女士的小说《郎颜妾臂》(《礼拜六》第63期,1915年8月14日)就属这种情况。这篇小说中的男女主人公已改为中国式的名字,分别为左飞理和霞莲,其肖像描写、发式服装也已中国化。但作者所书写的是发生在法国的一对英雄美女的爱情故事。男青年是一位雄姿英发、神采飞扬的青年军人,姑娘系一位名门美女。在一次舞会上,青年左飞理正式向霞莲求婚,但因男方家贫(“每年进款仅一百八十磅”)而遭姑娘拒绝。左飞理含痛离开霞莲后,发愤进入军队,又升为军官,奉命赴比利时助战。在战斗中他英勇顽强,杀敌很多。一次激战中,左氏面部负伤甚重,被送进战地医院。女主人公霞莲自拒绝了左飞理的求婚后,自己十分后悔,左飞理此次参军离开家乡时又与霞莲不辞而别。霞莲十分

担心在前线的左氏的安危,遂也毅然投身红十字会,随往战地,希望能有见到爱人的一日。左氏负伤后,恰好住进霞莲姑娘战地服务的一所医院。当霞莲看到这个已昏迷不醒、满头为白布所裹、血肉模糊的负伤军官时,内心十分崇敬。她决心牺牲自己的一切挽救为国负伤战士的生命。愿以一双晶莹如玉之臂,移皮植于伤员面部,手术后,霞莲又精心护理,左氏得以保全面容。左氏病愈后,得知这一切,军医在他面前又称赞霞莲为“法兰西侠女”。至此左氏才知道自己的面容为什么能够保住,并深为霞莲这一舍己救人的美德而感动。二人至此友爱如初,并结为夫妻。小说讴歌了一位美丽少女献给卫国英雄的一片爱心。《郎颜妾臂》虽已部分地本土化,但从其整体来看,仍是一篇“以译代作”的小说。同一时期颍川女士所写的另外两篇小说《绿蓝记》(《礼拜六》第65期,1915年8月28日)、《火里鸳鸯》(《礼拜六》第66期,1915年9月4日),则和上面所谈到的黄静英、陈小翠的“以译代作”一样,即纯粹是演绎的一个外国故事,从小说人物姓名、发生地点、背景描写到故事的叙述均具有浓郁的西洋色彩,有点类似于近代翻译时期的译述、编译或改写。这又说明,女性小说中的“以译代作”,在其探索初期并没有固定的、统一的范型,而呈现了形态的多样性和不稳定性。

第三,女性小说作者并不回避或隐瞒这种“以译代作”的创作方式。其一,她们公开在这类小说文本署上“著者”的名字;其二,她们并不将这类小说完全本土化,并敢于亮出这是一个外国故事^①;其三,这类小说仍保留着原作的主要内涵:故事情节、主要人物的外国姓氏及其形体外貌特征,还有西方情调的风土民情。这一切均表明20世纪初女性作家的坦诚,以及对这种创作方式的心理认同。

三

既然“以译代作”是20世纪初女性小说中一种正常的文学现象,那么它对开拓该时段女性小说的视野、促进女性小说的发展有何具体影响呢?

首先,“以译代作”在思想观念上对近代女性小说带有一定的先导性和启蒙意义。

20世纪初女性小说中的“以译代作”,其思想视阈还是比较宽阔的,如对青年男女爱国热情的礼赞(马嗣梅《绣鞋儿刚半折》、颍川女士《郎颜妾臂》,皆见前),追求人格独立、宣扬女性解放(孙青未《依之心》,《眉语》第1卷第3号),对嫌贫爱富、视金钱为爱情的讽刺(黄静英《覆水》),歌颂匿名助人、不图回报的高风亮节(李蕙珠《菩萨心肠》,《眉语》第1卷第3号),这里仅以书写婚恋主题的小说为例作如下解读。

纯粹以爱情为婚姻条件的小说在20世纪初的女性小说中尚不多见,这当然与封建礼教的纲常伦理对女性作家的束缚有关。但在“以译代作”的小说中就彰显出爱情是男女婚姻首要条件的新观念。比如姚淑孟的“以译代作”《郎欺盗欺》(见前),小说中的男主人公鲸刚,本是伦敦的巨盗,武艺高强。他以除暴安良、伸张正义为天职,虽犯案累累,伦敦警察又倾巢而出,却从未破获。最近鲸刚又杀一惨无人道之厂主格迹孙。警署当局特派伦敦著名侦探长福托尼亚侦破此案,捉拿凶手。但日复一日,仍毫无端倪。而此时探长的女儿黛灵正与案犯鲸刚相恋,她深深地为这位英俊少年的济弱惩强、隐隐为人道之保障的侠义行为所感动,由敬而爱。这位以艳丽蜚声伦敦的美女黛灵用情甚专,决意许身鲸刚。黛灵虽知其父捉拿的案犯就是鲸刚,但她却毫不犹豫地站在鲸刚一边,并为其通风报信。在办案中,探长虽竭思尽虑,但屡屡失败,于是舆论大哗,探长亦惶惶不可终日,又为暗中明察秋毫的鲸刚所嘲弄。探长为遮羞,扬言与鲸刚决斗。当探长开枪误击老丐后,又举枪向鲸刚时,黛灵纵身扑向爱人的怀中掩护了鲸刚,并恳请父亲同意他们相爱,小说结尾时,探长尊重了女儿的选择。在这篇小说中,作家强调了个人的认知、意志和情感在爱情中的地位和作用,爱我所爱,不计其他。黛

^① 姚淑孟的“以译代作”《郎欺盗欺》(《眉语》第1卷第3号,1914年12月)开头即亮出这是一个外国故事。“都会愈繁盛,则盗贼愈充塞。世界各国所同病也。在欧洲秘密社会之多,莫过于巴黎、伦敦……其势力驳驳与地方警察相对峙。盗中一二杰者,且足以颠倒有司,愚弄侦探,地方长官,亦无如之何也。……如吾所闻之伦敦大盗鲸刚者,其事迹奇艳动人,良足传,请略述之。”

灵虽还承受着父权社会表层伦理秩序的支配,但女性主体意志的坚持与抗争也是对父权伦理道德支配一切的反抗和颠覆。小说所折射出的这种婚姻自主、爱情至上的观念虽在西方社会中并不罕见,但在20世纪初的中国女性小说中还是比较少有的。这种爱情观在另一部“以译代作”的长篇小说《梅雪争春记》(见前)中也有反映。小说中的一对孪生姊妹梅珠、雪玉均爱上了她们的父亲要追杀的情敌爱唐纳克斯的儿子穹恩,但穹恩只爱梅珠,并不爱雪玉,而雪玉却不顾一切地去追求爱情,就连姐姐的爱人她也不放过,甚至毫不隐蔽地想尽一切办法公开与姐姐争夺对穹恩的爱。雪玉说:“世间未婚男子如公共品物,既无一定归宿,那里禁得人人爱他?你既说(他,穹恩)是你的丈夫,你却并无律师证婚……”(第十一章)这种爱情至上和以个人意志、情感为主宰的婚姻观,正是西方民主、自由、平等思想的反映,在20世纪初的中国女性小说中还难以发现。在这部长篇小说中作家还对中国女子毫无自主权和人身自由进行了猛烈的抨击:

梅珠和雪玉已有二十一岁了,确是成人之年。照例,做父母到了这时,都要交还子女自由权了。从此无论何事,父母都没有干涉的分儿,只得做个旁听罢了。比不得那个老大糊涂的支那国,凭你做子女的活了一千岁,也还在父母的势力之下;那女子更加可笑,有了父母还有翁姑,有了翁姑还有丈夫。哎,这样看来,竟比世界上的三等奴隶还不如呢!(第四章)

旧中国妇女由于深受封建礼教的约束,缺乏人身自由,一辈子都要受父母、公婆、丈夫的约束和管制,还不如三等奴隶的处境。宗法社会纲常伦理对妇女的残酷迫害,即使在20世纪初也依然存在。

在“以译代作”的女性小说中,尤其值得注意的是女作家的性爱意识与欲望冲动。一般说来,20世纪初的女性小说(包括男性作家的小说),在性爱描写上比较严肃,几乎没有关于性行为的描写。在爱情活动中也往往是男性占主动,而女性多处于“被爱”的地位。个别小说中,即使有性爱的要求和冲动,在具体行为上也缺乏勇气和胆量。而在“以译代作”的小说中,女性在爱情活动中往往表现得较主动,或先向男性表白自己的爱情,或主动给男性以爱。黄静英的《独臂少尉》(见前)中,女主人公杜赛福尔登与少尉却克爱来纳为姨表兄妹,自幼两小无猜,但长大成人后却庄重起来,“两人虽有情愫,而未尝出之以口”,杜赛以艳丽名噪一时,且将来有巨额遗产承袭,可岁入六千磅,人皆羡之,争相接交。却克因参加卫国战争而失左臂,二人相遇后,却克因失左臂而自馁,杜赛却处处主动示爱,并语含深意云:“我已有夫矣,哥亦知之否?”杜赛语后有意走近却克,相去不及咫尺,几闻呼吸之声。却克不敢动,目注视空袖,杜赛则“更进一步,唇吻相接,而婚约成矣”。类此的描写在“以译代作”的爱情小说中并非仅见。女性主体意识的强化、性爱意识的萌动,使“以译代作”的爱情小说更加情感化、人性化和世俗化。

高剑华的长篇小说《梅雪争春记》在爱情的书写上更有超前的描写。小说描写英国青年的婚恋悲剧。莲娘原与爱唐纳克斯相爱,后因其父赌博输了,无钱还债,将莲娘抵押给了债主杜律恩。莲娘无法,只得与恋人纳克斯断绝关系,嫁给了富翁杜律恩。杜律恩很庆幸,娶了这样一位如花似玉的美女,朋友们也都非常羡慕他,但莲娘并不开心,总以未能嫁给意中人爱唐纳克斯为憾,因此对丈夫非常冷淡。婚后莲娘生了一对双生姊妹,作为母亲的她便全心身地抚养孩子,忘却了先前的往事。日子过得真快,转眼间两个女儿好几岁了,生得美丽可爱。有一天全家四口外出游玩,在野外莲娘正好碰上多年未见、也已娶妻生子的初恋爱人纳克斯一家四口。此时两人都非常尴尬,只是互相对视了一下,并未说话。从此纳克斯一心想找机会与莲娘相会。一天晚上,杜律恩外出,外门未关好,纳克斯偷偷地进了杜家的门,一见莲娘便低头亲吻,莲娘也顺势倒在他的怀中,多年郁积的感情烈火迅猛燃烧,无法控制的情欲冲动使二人双双出轨,尽情地享受了爱情的欢乐和幸福。对于双方这一越轨的举动,小说作者高剑华并没有作什么道德的批判,倒是站在了人性的立场蓄意为这对原来的恋人开脱。小说写道:

这时万籁无声,月光惨淡,那光景来得凄清寂寞,这个当儿正莲娘和爱唐纳克斯两下里深深的种了个孽因,渐次发生起来,就有后来那般恶果了。这也是人逢极处无可奈何,并非是安心要

干那丧廉失耻的勾当。大凡男女的爱情愈生阻力,热度愈高,到得末了,免不得桑间濮上,成就了幽欢密爱。什么伤名败节的这句话,那里还顾得许多。这便是有情不遂的结果了。

小说作者虽然还不是站在女性主义立场对造成这一“孽果”的不合理的婚姻进行谴责和批判,但对父权社会把女性物化(女儿代父抵债)而带来的爱情悲剧饱含同情的热泪,同时对有情人不能成眷属又抱有极大的遗憾。值得注意的是女性作家的情欲想象,她们敢于书写女性主体的情欲需求,并把它视为是人性的自然和婚姻不合理所造成的后果。“以拟代作”小说中这种开放的、自由的、人本的爱意识,在我国近代女性小说中还是比较前卫的,它对20世纪初的女性小说创作不可能没有影响。

其次,在小说艺术上,“以译代作”拓宽了向西方文学学习的渠道。

20世纪之前的女性文学,就其文体而论仍属于古典文学的范畴,其文体形式的大宗还是旧体诗词、少量的传统戏曲(如刘清韵的《小蓬莱仙馆传奇》),而唯一有文本为据的顾太清的小说《红楼梦影》^①(1877年出版)也仍属于古典小说《红楼梦》续书的系列,真正近代/现代意义上的女性小说的出现则是在20世纪之后。20世纪第一个十年(1900—1909),女性小说的数量很少,从目前发现的材料看,约10种左右,其中长篇小说就占了一半,而近代95%以上的女性小说(主要是短篇小说)都出现于第二个十年(1910—1919)。第一个十年不仅作品数量很少,而且在体制上也仍有因袭古典小说的痕迹。比如五部有代表性的长篇小说:如如女史的《女举人传》(1903)、王妙如的《女狱花》(1904)、黄翠凝的《姊妹花》(1908)、汤红绶的《蟹公子》(1909)、邵振华的《侠义佳人》(1909—1911),全是章回体小说。虽然它们在主题思想上是张扬女权、高呼妇女解放,主张不缠足、兴女学和女性独立,批判封建礼教和男尊女卑,但在文体上仍然没有完全脱离古典章回小说的章法:使用大体对仗的回目,在文本中,“话说”、“却说”、“看官”,以及“欲知后事如何,且听下回分解”之类的套语,更是屡见不鲜。女性短篇小说,虽然也出现了黄翠凝摹拟外国小说的《猴刺客》(1908),但这只是个别的一例,其他几篇,从叙事模式上看仍然变化不大。

第二个十年(1910—1919),特别是1914年“以译代作”小说的出现,有力地推动了女性小说创作总体的发展和繁荣,出现了1914—1919年女性小说创作的高峰期,尤其是1914—1916年,这三年小说创作的数量(主要是短篇)约占20世纪第一个二十年(1900—1919)女性小说创作的百分之八十。这个高峰期不仅数量多,而且在艺术形式上也出现了显著的变革,在文本结构、叙事模式和表现艺术诸方面均呈现出向外国文学学习的新走向。这种变革主要有两个面向:一是在文本结构上由传统的原始要终的纵截法转向截取生活中“最精采的一段”的横截法(也称“横断面”)。如秀英女士的《鬻翁之遗产》(《礼拜六》第94期,1916年3月18日),佩瑛女士的《雄辩之女学生》(《礼拜六》第78期,1915年11月27日),志隐女士的《卖花女》(《小说新报》第10期,1915年11月),畏尘女士的《咄咄人师》(《娱闲录》第5期,1914年9月),黄静英的《钓丝姻缘》(见前),吕韵清的《金夫梦》(《春声》第2集,1916年3月4日),幻影女士的《农妇》(《礼拜六》第83期,1916年1月1日)都是选取生活中某一横断面,或书写人生的痛苦和欢乐,或礼赞女性的理想追求,或批判重男轻女的传统观念,或藉生活中某一典型现象以警世,或探讨有关国计民生的问题。比如幻影的《农妇》,作者选取农村妇女难产这一人生片断,写一农村少妇生小孩时,因农村接生员无卫生知识,接生时产妇毒苗及血,以是丧命,“一年中以此病来院者,不可胜计,得救者虽多,不及治者亦过半,大可怜也”。从而揭示出农村缺医、缺乏卫生知识是导致产妇死亡过半的根本原因。小说全文约800字,时间是一天一夜,通过医院一位值班实习生“予”的口讲述了一少妇难产及死前悯及婆母、丈夫而毫不顾及自己的感人情景。作家艺术的触角捕捉了现实生活中这一典型事例,即截取了“最精采的一段”,虽篇幅不及千字,但构思新巧,运作灵活,已和古典短篇小说那种万变不离其宗的原始要终的纵截法的结构方式绝然不同了。

女性小说变革的第二个面向是叙事人称的变化。古代短篇小说基本上都是客观记录式的第三

^① 相传女作家汪端(1793—1839)写过《元明佚史》,陈义臣(1873—1890)写过《谪仙楼》,但均无文本可据。

人称叙事,近代女性短篇小说,大量运用第一人称。特别是“以译代作”的女性小说更有了新的发展。如果说“以译代作”出现之前的女性短篇中第一人称主要还是以见闻录的叙事形式出现,那么此后小说中的第一人称“余”、“我”已不是故事的串连者和旁观者,而是小说中的主要人物形象了。柳佩瑜的《郎情如水》(见前),小说使用第一人称,作品开头即云:“余名马克格尼尔也……余盖世界最快乐、最美满之一人。”然后自叙与玛琳相爱的故事。此篇的第一人称近似于自叙传。小说中的故事情节,不仅由“余”之口述,而且“余”本身就是故事中的第一号人物,这较之“以译代作”出现之前女性小说中大多数的“余”(“我”)仅作为故事的串连者和目睹者又大大前进了一步,使第一人称更能发挥其亲历和参与者的作用,直接抒发“我”的感受,凸显叙事者的主体性。第一人称叙事强化了小说的主观抒情色彩,便于表达人物内心的感情流动,再辅以女性细腻的心理描写,更有助于展现人物的内心世界。第一人称的“余”、“我”还拉近了小说人物与接受主体的距离,增强了作品的真实感。

值得注意的是,在20世纪的第二个十年(1910—1919)中,使用限知叙事的第一人称最多、最成熟的恰恰就是这些“以译代作”的女性作者。她们不仅用之于“以译代作”的文本中,而且在其原创的小说中也多使用限知叙事的第一人称。黄翠凝的《离雏记》(《小说画报》第7号,1917年7月)就是其中的一例。这篇小说以一个六岁的女孩“我”的视角讲述自己的母亲离家外出后所遭遇的不幸和苦难:奶娘的无情,嬷嬷的狠毒,不满周岁的小弟弟被她们折磨而死,这一切苦难让一个六岁的孩子以亲身经历来哭诉,把她心中的无限委屈、痛苦与深深的思母之情交织在一起,特别能引起读者的同情、哀悯与愤怒,这是第一人称的限知叙事特有的艺术魅力。他如“以译代作”群体中的原创小说,如高剑华的《春去儿家》(《眉语》第1卷第3号)和《绣鞋埋愁录》(见前),柳佩瑜的《萧郎》(《眉语》第1卷第2号),许毓华的《一声去也》(《眉语》创刊号)都能纯熟地使用第一人称,由此一点也可看出“以译代作”对女性原创小说叙事艺术的影响。

四

“以译代作”,从比较文学的观点来看,它是属于AB两种文化相互交流中而产生的一种“正影响”,它有利于本土文学/文化的发展。如果拓宽视野,还可发现这种“以译代作”的现象也曾出现于五四时期的新诗创作中。如果再往前追溯,又会发现这种文化现象在近代早期一些史地著作中已见端倪。比如魏源的《海国图志》,徐继畲的《瀛寰志略》,王韬的《普法战纪》、《法国志略》,乃至梁启超介绍西方学说的《霍布斯学案》、《斯片挪莎学案》、《卢梭学案》等,均可归之于“以译代作”的写作模式或带有此种性质。

先谈“五四”新诗创作中的“以译代作”。在新诗创作初期,也曾出现过类似的文学现象:“以译代作”。如所周知,胡适为寻求新诗的出路,在翻译诗歌上作了很大的努力,即欲以翻译为突破口,探索新诗语言和形式的变革。他把翻译视为创新的手段,成功地翻译了外国诗歌《老洛伯》、《关不住了》和《希望》,还把它们收入自己的新诗集《尝试集》中。并说《关不住了》是“我的‘新诗’成立的纪元”^①。胡适毫不掩饰地把某些翻译诗歌视为创作,态度极其明朗。另外,也有些五四时期的著名诗人如闻一多(1899—1946)、徐志摩(1896—1931)、李金发(1901—1976)等,在其新诗创作初期都曾受到过外国诗歌的影响,也有人将其视为“摹拟”和“移植”,今天我们可以称之为“以译代作”。像新诗研究者所指出的,闻一多为悼念其幼女闻立瑛的名篇《忘掉她》(1926年),就曾受到美国意象派诗人萨拉·蒂斯黛尔(Sara Teasdale, 1844—1933)的诗作《让它被忘掉》的影响。还有他的名作《死水》,虽有学者后来回忆说,此篇系闻先生“偶见(北京)西单二龙坑南端一臭水沟有感而作”,但据美国研究中国现代文学的著名学者白之(Cyril Birch)教授发现,闻先生的这首《死水》与美国著名女诗人米蕾(Edna St. Vincent Millay, 1892—1950)《〈十四行集〉13》的一首诗,在意象和词语方面“极为相近”(因篇

^① 胡适:《尝试集·再版自序》,《胡适全集》第10卷,合肥:安徽教育出版社,2006年,第35页。

幅所限,笔者不再将闻诗与美国两位女诗人诗作的源语文本进行对比)^①。再如徐志摩的《威尼市》(1922),也有人指出是受到德国诗人尼采(F. W. Nietzsche, 1844-1900)的名篇《威尼斯》的影响^②,还有李金发的《墙角里》也可能受到法国诗人魏尔伦(Verlaine, 1844-1896)《情话》的影响。有人指出,这种模仿类似“抄袭”。其实这并不是抄袭。在文学创作中,特别是当一种新文体(如20世纪初的女性小说、五四时期的新诗乃至话剧)诞生时,其创作初期,影响、模仿是不可避免的。何况,闻一多、许志摩、李金发等人所“模仿”和“移置”的并不是某一外国诗人已经译成中文的翻译文本(按:闻一多等三人发表他们写的以上这几首诗时,国内尚没有与其对应的外国诗歌的中文译本)。他们都是从过去阅读中留存在大脑中的源语碎片,在诗人灵感的驱动下进入创作思维活动,经过新的组合、创造而成为一首新的汉语文本。这种“以译代作”,其实是在文学创作活动中学习西方、汲取西方文学营养的一种特殊方式,也是促进一种新的文体在艺术上走向完善和成熟的催化剂。

“以译代作”本是新文体诞生初期很正常的一种现象,“五四”新诗创作者既不必回避,后来的评论家也不应视为缺乏创造力与艺术个性的“模仿”甚至“抄袭”。卞之琳在其《翻译对于中国现代诗的功过》一文中说,胡适及其同道们曾经“通过模仿和翻译尝试,在‘五四’时期促成了白话诗的产生”^③。这就充分肯定了西诗翻译和“以译代作”对新诗(白话诗)产生的促进意义。

闻一多、徐志摩、李金发等诗人,他们处在当时生活的年代,大约仍基于对翻译的传统理解,即创作第一,翻译第二;创作是原创,翻译是模仿。也或许是出于“影响的焦虑”^④,他们都未谈过自己所写的《忘掉她》、《死水》、《威尼市》、《墙角里》等诗曾受到过外国诗歌的影响。即以闻先生的诗歌而论,他曾在美国留学多年,他的诗歌创作受到美国某些诗人的影响是很自然的事情。但闻先生从未提起自己的诗受到过美国诗人的影响,而评论家也认为闻一多的诗歌创作主要受到英国诗歌的影响,而他的格律诗特别是他的《死水》主要是受到霍斯曼、勃朗宁和丁尼生的影响。在赵毅衡教授发布美国白之教授新的发现之前^⑤,谁也不知道闻一多的《死水》曾受到美国有“女拜伦”之称的诗人米蕾的影响;而闻一多本人也从未谈起过此事,但从源语文本与汉语文本的对照来看,说《死水》受到过米蕾一首十四行诗的影响确是千真万确的事实。《死水》,这首中国新诗史上的名篇,就是闻先生“以译代作”的成功之作。这是一种新文体诞生初期正常的文学现象,是不足为怪的,更无需不予承认。

说到外国文学对中国现代文学的影响,这是不可否认的事实,就是富有独创性、标志着中国话剧走向成熟之作的曹禺的《雷雨》不是也受到过易卜生《群鬼》的影响吗?尽管剧作家曹禺并不承认^⑥。但A文化/文学如何受B文化/文学的影响,是比较文学影响研究的重要课题之一,不论是已成名的大家或崭露头角的小将均不必回避。

对于作家的“模仿”和“影响”,我们也不要大惊小怪。在西学东渐的文化背景下,面对世界文学的经典,模仿是一种汲取西方文化精髓的特殊手段。自觉的含有革新因素的模仿,在一种新文体产生初期(如女性小说、白话诗、话剧)则带有创新的意义。须知,在文学创作中,模仿并非就意味着才能的低下,请咀嚼一下伏尔泰的名言:“天才就是明智的模仿。”

写到这里,探索的激情又唤醒了残存于笔者脑海中的另一记忆。1906年,我国近代著名的艺术家李叔同在日本出版的《音乐小杂志》创刊号上发表了一首《春郊赛跑》的歌曲。其歌词云:

跑跑跑,看是谁先到。杨柳青青,桃花带笑。万物皆春,男儿年少。跑!跑!跑!跑!跑!

① 详见赵毅衡:《对岸的诱惑:中西文化交流记》(增编版),上海:上海人民出版社,2007年,第32-36页。

② 毛迅:《〈威尼市〉:徐志摩早期诗艺中的一个疑点》,《文学评论丛刊》2000年第2期。

③ 卞之琳:《翻译对于中国现代诗的功过》,《卞之琳文集》中卷,合肥:安徽教育出版社,2002年,第551页。

④ 参阅陆建德:《模仿·独创·影响的焦虑》,《中华读书报》1999年7月28日。

⑤ 赵毅衡:《闻一多与美国“死水”》,《对岸的诱惑:中西文化交流记》(增编版),第33页。

⑥ 曹树钧:《经典话剧〈雷雨〉诞生的曲折》,《文汇报》2012年11月2日。

锦标夺得了。^①

这首歌词在李叔同创作的70余首歌曲中是最自然流畅、明白如话的了,尤其适合少年儿童,称它为“白话诗”、“白话歌词”绝不是过誉。但1906年出现的这首“白话诗”,其基因仍来源于外国歌曲,即德国诗人哈恩(Karl Hahn)的一首歌曲的歌词《木马》,请看歌词第一段:

跳,跳,跳! 小马跳舞了。骑着木马,骑着石马,马儿不要乱蹦乱跳! 小马跳得好! 跳跳跳跳跳。

1906年李叔同创作这首《春郊赛跑》时,国内并没有德国哈恩《木马》歌词的译文,李叔同在创作时,从阅读外国歌曲时留下的记忆碎片或文本形式感到它的自然流畅、朗朗上口,利用其外部形式(音步、节奏)写成了这首《春郊赛跑》。其实,这就是我国近代诗歌史上最早的(?)“以译代作”。它的出现比“五四”白话诗的诞生提前了13年。这也说明,随着中西文化的交流和融合,“以译代作”正是中国近现代文学转型期所出现的一种很正常的文学现象。

“以译代作”并不仅限于文学领域,倘拓宽视阈,还可发现在近代早期若干历史、地理著作中也有“以译代作”的现象。魏源的《海国图志》就是一部史地学著作中的“以译代作”。如所周知,《海国图志》的基础主要是据林则徐的《四洲志》,而《四洲志》系林则徐在广州组织外国人和通外语的中国人翻译的,其源语文本是英国人慕瑞(H. Murray)的《世界地理大全》。该书介绍了世界五大洲三十余国的地理、历史、政治等概况。书名之所以称“四洲志”,是把南、北美洲并称一洲;又一说系因袭佛书中的旧称^②。《四洲志》当为《海国图志》的主要资料来源^③,此其一。

其二,魏源的补充,主要是据外国传教士的资料。据统计,《海国图志》所引外国传教士的资料有十余种^④。其中征引最多的是葡萄牙人马吉士所著《外国地理备考》和德国人郭实腊所著《万国地理全图集》(1838年),前者计征引91处,约12万字,魏源对此书评价甚高,故征引最多;后者征引57处。

其三,《海国图志》主要组成部分之一的地图,包括海国沿革图、地球正背面图和各大洲分国地图,计78幅。这些地图全是用的香港英国公司绘的地图。

根据以上介绍,《海国图志》的三大资料来源均是翻译的外国人的著作、资料、图表。把它视为“以译代作”,也名副其实。正因为此书主要是用的外国人的资料,所以魏源称《海国图志》为“斯纯乎以夷人谈夷地也”。又说:“此书何以异于昔人海图之书?曰彼皆以中土人谈西洋,此则以西洋人谈西洋也。”^⑤“以夷人谈夷地”、“以西洋人谈西洋”,便可揭示出该书“以译代作”的实质。

王韬的《普法战纪》也应属于“以译代作”之类,该书开始写于普法战争爆发不久的1870年,写成一篇,即送香港的《华字日报》发表,战争结束后他将这些文稿编辑成书,初版于1873年,为十四卷本,后又有扩充,成二十卷本(1886年、1895年出版第2版、第3版)。该书材料的主要来源有三:据王韬自述,“大抵取资于日报(指外国报纸)者十之三”;“为张君芝轩所口译者十之四五”;“得之他处

① 《音乐小杂志》系李叔同1906年2月在日本创办的刊物。创刊号上所刊登的《春郊赛跑》,署名“息霜”,即李叔同的笔名。参见郭长海、郭君兮编:《李叔同集》,天津:天津人民出版社,2006年,第166页。

② 四洲,即四大洲,古印度传说,传入中国后为佛经所采用。唐玄奘《大唐西域记·序》云:“七金山外,乃威海也,海中可居者,大略有四洲焉。”

③ 魏源在《海国图志叙》中说:“《海国图志》六十卷,何所据?一据前两广总督林尚书所译西夷之《四国志》;再据历代史志及明以来岛志及近日夷图、夷语。”(《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第207页)按,在《海国图志》所引资料总量中,外国资料约占75%。

④ 主要有意大利艾儒略的《职方外纪》(1623),比利时南怀仁的《坤舆图说》(1670),瑞士滑达尔的《滑达尔各国律例》(1758),东印度公司驻广州大班德庇时的《华事夷言》(1836),美国裨理哲的《地球图说》(1848),德国郭实腊的《贸易通志》(1840),美国裨治文的《美理哥志略》(1838),郭实腊主编的《东西洋考每月统记传》(1833—1838),英国马礼逊的《外国史略》(1838)、《澳门月报》,以及正文中提到的《外国地理备考》和《万国地理全图集》等。

⑤ 魏源:《海国图志叙》,《魏源集》上册,第207页。

者十之二三”^①。可以说,王韬《普法战纪》材料的主要来源是当时的外国报纸和国外有关著作的译文。这些译文的主要提供者是精通外语的张宗良(字芝轩)和陈言(字霭廷)。王韬的《普法战纪》基本上是在张、陈二氏所译外文资料基础上编写的。

王韬的另一本《法国志略》,它的最初蓝本是曾任江苏巡抚丁日昌的《地球图说》,该书是自美国人的著作而译入的文本,“其书自米利亚(即美国)人原本译出,识小略大,多所遗漏”^②。丁日昌请王韬审订,王韬用了六个月的时间,将此书析为六卷,题名《法国图说》,1882年在香港出版。此后,王韬又增补新资料,如日本史学家冈本监辅《万国史记》和冈千仞《法兰西志》中的日文资料,以及1890年代江南制造局出版的《西国近事汇编》,还有在华传教士的私人著述和有关中外文报刊资料,将《法国志略》增补为二十四卷本,题名《重订法国志略》。但考察这部《法国志略》的资料来源,其蓝本《地球图说》系翻译自美国人的著作,中间经过王韬的两次编辑、修订,其功自不可磨灭;但其所增补、引用的资料主要还是英美在华传教士的著述、当时的外文报刊,以及经日本中转站而来的西方的历史资料。这样看来,如果我们将王韬的《法国志略》也视为“以译代作”,似乎亦无可不可^③。

甲午战争的失败,对中国知识界的刺激极大,弹丸之地的日本竟打败了具有悠久历史文明的泱泱大国。残酷的现实,迫使人们认同日本学习西方的成功,并试图以日本为中介学习西方文化。当时的知识精英们,普遍认为翻译日本书籍是学习西方的捷径。康有为在《请广译日本书派游学折》中说:“日本与我同文也,其变法至今三十年,凡欧美政治文学武备新识之佳书,咸译矣”;梁启超说:“泰西诸学之书,其精者日人已略译之矣”^④,再转译为汉文,则可收事半功倍之效。20世纪初以康有为、梁启超为代表的知识精英,为了向中国知识界介绍西方思想,先后写了很多论著。这里仅以梁氏为例,在他写的文章中虽署名梁启超著,但许多是以日本人的著作为蓝本或转述的日本人的译文,如上面提到的梁启超写的《霍布斯学案》、《斯片挪莎学案》和《卢梭学案》,其材料均源于日本学者中江兆民(1847—1901)译的西方哲学史著作《理学沿革史》^⑤。梁启超出于思想启蒙的目的,通过日本“中介”摄取西方思想文化,已是中外学术界的共识,此处梁氏三《学案》只是举例,类此者还有若干^⑥,亦可归入“以译代作”的写作模式。

为什么在近代的文学创作和学术著作中会出现“以译代作”现象及其写作模式呢?究其原因,大体有如下几点:

第一,出于“师夷长技以制夷”的政治需求。在近代初期,遭遇殖民主义者的武力入侵,中国面临着空前的民族危机,在此历史语境中,少数有志之士已感悟到要想“御夷”、“制夷”必先了解西方、认识西方,而此时的中国学界恰恰又缺乏西方列强的文献资料,于是少数睁眼看世界的知识精英(如林则徐、魏源、徐继畲、王韬),为了挽救中华民族的危亡,勇敢地冲破传统的夷狄观念,开始自觉地利用西方的资料(通过精通外语的华人和来华的西方传教士翻译的中文资料),著书立说,以警醒国人。林则徐的《四洲志》、魏源的《海国图志》等均属此种情况。

第二,中国有翻译、传播西学的传统。明末清初以来,西学传入中国。所谓“明末清初”,主要指公元16世纪后期、17世纪和18世纪前期约两百年的历史。这是中外文化交流史上出现的第一次较大规模的西学东渐。以利玛窦(1552—1610)、艾儒略(1582—1649)、汤若望(1591—1666)、南怀仁

① 转引自忻平:《王韬评传》,上海:华东师范大学出版社,1990年,第106页。

② 王韬:《法国图说序》,《弢园文录外编》卷八,此处引自张岱年主编:《中国启蒙思想文库》本,沈阳:辽宁人民出版社,1994年,第331页。

③ 王韬的西方史地著作,除上面已提到的《法国志略》、《普法战纪》外,尚有《美利坚志》、《俄志》、《法兰西志》、《西古史》、《西事凡》、《西学原始考》、《四溟补乘》等,均可视为“以译代作”之例。

④ 梁启超:《读〈日本书目志〉书后》,《饮冰室合集》第1册,北京:中华书局,1989年,第54页。

⑤ Alfred Fouillée, *Histoire de la Philosophie* (1875),见《中村兆民全集》第5、6卷,东京:岩波书店,1986年。

⑥ 除以上所列三篇外,尚有《近世文明初祖二大家之学说》、《法理学大家孟德斯鸠之学说》、《乐利主义泰斗边沁之学说》、《近世第一哲学家康德之学说》等,见郑国民:《梁启超启蒙思想的东学背景》,上海:上海书店出版社,2003年,第151、152页。

(1623-1688)为首的西方传教士与中国传统知识分子中的精英人物,如徐光启(1562-1633)、李之藻(1565-1630)、王徵(1571-1644)等人合作,通过译书介绍西方科学。当时的译书过程是先由传教士将西书口译成汉语,再由中国学者根据口译写成中文(有的还要再“润色”),这也就是史书上所说的“西译中述”。如利玛窦与徐光启合译的《几何原本》(1607),艾儒略与杨廷筠(1557-1627)合译的《职方外纪》(1623),汤若望与李祖白合译的《远镜说》(1626)即属此类。以上这类翻译文本虽然主要根据传教士的口译,但肯定也渗入了中国这些博学之士的理解。在一定意义上说,这些译成的汉语文本也有几分类似于“以译代作”。但因为这类文本的主创者(著者)是外国学者,所以我们还不能称之为“以译代作”。但近代以来魏源的《海国图志》、徐继畲的《瀛寰志略》、王韬的《普法战纪》,乃至梁启超的《卢梭学案》等,这些著作虽然也用了外国人翻译的资料和图表,但其文本整体已寓有编著者明确的写作意图,所要传达的思想观念及其价值判断,故笔者把它们称为近代史地著作中的“以译代作”。

第三,随着近代翻译文学的发展,外国小说中西方女郎的浪漫多情、对爱情的热烈追求,侦探小说中的惊险神秘、悬念丛生,科幻小说中的神奇诡异、变幻莫测,深深地吸引着中国读者,尤其是素性温柔多情、向往传奇神话的女性接受主体,由喜爱外国小说进而萌生了模仿、学习外国小说的强烈欲望,在创作中她们开始还属于借鉴、模仿西洋小说的某些艺术手法(如倒叙、心理描写),进而发展到从汲取西方先进思想、叙事模式到表现技巧等全方位的学习、置换,这就是女性小说中“以译代作”产生的根源。

第四,从文学史的角度来考察,文学的变革、新形式的产生大多受到两种因素的影响:一是民间文学的影响,如古代诗歌中由四言发展到五言、七言,词、散曲的出现;二是外国文学的影响^①。在中国文学由古典向现代的转型中,20世纪初的女性小说、“五四”新诗、近代现代话剧,它们的诞生和成长均受到过外国文学的影响,而“以译代作”的出现,正是在中西文化交流的语境中知识精英对强势的外国文学/文化影响中国本土文学/文化的回应。文学史发展的规律揭示我们:在文学发展中,没有外界的冲击力,就难以产生重大的变革。“以译代作”现象的产生正是西方文学/文化这一外力冲击的结果。

上面笔者对中国近代社会转型期的文学创作并推及人文社会科学领域中的“以译代作”现象作了历时性的梳理,并论述了它的文本形态及其主要特点,从而探讨了“以译代作”现象产生的社会语境和文学因素。现在我们再回到论文的正题上来。20世纪第二个十年(1910-1919)女性小说中所出现的“以译代作”现象,既是女性作家通过阅读源语文本汲取外国文学营养的一种特殊的学习手段,又是在西方文化/文学冲击下文学自身所发生的变化和创新。“五四”之后,随着一代才女卢隐(1899-1934)、白薇(1894-1987)、冯沅君(1900-1974)、冰心(1900-1999)、凌叔华(1904-1990)等人的出现,“写我自己的生活”(卢隐语)成为当时女性小说家共同的艺术追求,“以译代作”也完成了它的使命,像太阳升起后的晨星隐退了。但“以译代作”的出现,在女性小说初期,它开拓了女性小说的视野,借鉴了外国小说的艺术经验,对女性小说的成长具有一定的积极影响,在女性小说发展史上有其不容忽视的作用和地位。对于这个至今尚未有人触及的文学现象,笔者希望能引起女性文学研究者和学术界的关注。本文的写作,旨在抛砖引玉,希望得到学界诸位方家的指正!

[责任编辑 刘 培]

^① 鲁迅:《且介亭杂文·门外文谈》,《鲁迅全集》第6卷,第95页。

关于“情本体”的中国哲学对话录

李泽厚 刘悦笛

摘要:近年来,李泽厚先生呼吁“该中国哲学登场了”,实际上,他情有独钟的乃是晚期所力倡的“情本体”思想。这种源发本土的情感哲学被认为具有“全球眼光”,并力求为“人类思考”。“情本体”就是一种对传统的“转换性创造”,由此可用“和谐高于正义”来应对西方主流政治哲学,以“情理结构”来吸纳功利主义与自由主义的精髓。“情本体”亦是一种对“儒学四期”的翻新发展,由此可以尊荀学为正统、返汉代制度儒学,从而继续发展“情欲儒学”而非心性儒学。“情本体”更是一种“西体中用”的拓展形态,由此可由“天地国亲师”的新内圣开出新外王,使得先验变成经验,最终走向孔颜乐处之“理性的神秘”。

关键词:情本体;李泽厚;中国哲学

一、到底“什么是哲学”?

刘悦笛(以下简称“刘”):到底“什么是哲学”?您曾总评了 the Philosophy of Mind,觉得您对“英美心灵哲学”的归纳是:以语言哲学为途径,结合脑科学成果,这个归纳只是其中的一派——“认知派”,而且结合脑科学的,也只是其中一派——“科学主义派”。

李泽厚(以下简称“李”):因为你上次讲弗洛伊德,在我看来根本不算心灵哲学。

刘:但是,确实有一些哲学家,像理查德·沃雷姆(Richard Wollheim),借用弗洛伊德理论进行语言分析,然后研究情感的心灵问题。

李:也许我的概念比较固定,就像塞尔(John Rogers Searle)吧。

刘:塞尔最近有一本书讲社会建构的, Making the Social World。但什么是哲学?到底什么是哲学?其实您并没有给出一个答案。您只是觉得,西方哲学是自古希腊以来的严格逻辑思辨的概念推演。您对西哲有一个定义。

李:也没有定义,反正我有一种看法吧。这个看法大家不一定同意,那也没有关系。

刘:诺齐克(Robert Nozick)就有一本《理性的本质》(The Nature of Rationality)。

李:法国的德勒兹(Gilles Deleuze)有本译成英文的著作《什么是哲学》。所以德里达认为“中国没有哲学”,按照西方标准,中国没有哲学嘛。但是你现在不用“哲学”,用什么词呢?没法代替呀!

刘:但是有两位学者,一位是法国的哈道特(Pierre Hadot),他有一本《哲学作为一种生活方式》(Philosophy as a Way of Life);另外还有一位普林斯顿大学的尼赫马斯(Alexander Nehamas),他的名著《生活的艺术》(The Art of Living)谈到了从柏拉图到福柯的“苏格拉底式思考”(Socratic reflection)。

李:这并不奇怪。如果引康德的话,在古希腊时期,哲学的确不是一种思辨,它就是讲怎么样行

作者简介:李泽厚,中国社会科学院哲学研究所研究员;刘悦笛,中国社会科学院哲学研究所副研究员(北京100732)。

※本文系李泽厚、刘悦笛2014年1月4日在美国科罗拉多州波高的对话实录。

为、怎么样生活,之后哲学概念慢慢比较固定化,就是人之思辨了。这是在“语言游戏”中间的一种变化,这就是在“语言游戏”当中,这个词的含义的使用,还是清楚的。

刘:那您所论及的“哲学终结”,就是罗蒂(Richard Rorty)意义上的“哲学终结”吗?海德格尔与维特根斯坦之后,好像就没有哲学了。

李:所以我不同意这种看法。现在“哲学”这个词用得很乱,要专门写一篇文章才行,叫《什么是哲学?》。对于“哲学”这个词的含义,要作“语义分析”,要从历史的变迁来讲。这是另外一个问题。

刘:但后来您又说,读哲学是体认“情理结构”,读艺术史获得感受形式,但读艺术就未必,因为现在出现了概念艺术(conceptual art),我们身处的是后概念艺术时期。

李:这个以后再说,现在“艺术是什么”,确实是个大问题。

二、“中国哲学”是比较出来的吗?

刘:这又涉及到德里达的这个观点,表面上反德里达,其实中国传统里面也有哲学,其实与德里达是一致的。他赞美中国有思想,有智慧,逃离了逻各斯中心主义。

李:他是表扬中国智慧,因为西方的哲学没有出路了。

刘:您这个提法很对,中国哲学是按照“西方的套路”来言说中国。其实就是“冯友兰模式”,从胡适到冯友兰,“汉话胡说”嘛!那我们不按照西方的方式去研究中国哲学,又该怎么做?是回到梁漱溟的做法吗?

李:问题是,虽然我认为他们丢失了中国哲学的基本精神,但他的方式还是不错的。现在,很多人要回到马一浮,干脆不用西方的概念,还是讲理呀、气呀、心呀、道呀,那条路是走不通的。

刘:其实他们的思维方式,从语言的根儿上,现代汉语已经被西化了。

李:是啊,但是现在有些人还用文言文写文章嘛,也包括你们这一代人。你们这代人文言文还是不错的,比1950年代出生的人强,但思想是乱的。

刘:所以,从方法来看,我们原来做“比较哲学”的时候,有这样一种观点:中国哲学就是“比较哲学”,就是中西比较出来的。

李:那也不见得,中国就叫“比较哲学”?在西方,英国哲学、法国哲学是不是也是“比较哲学”?其实都是古希腊传统。这种比较究竟有多大意义,很难说。

刘:起码在美国许多做中国哲学研究的人都持这种视角,包括汉学家们。

李:比较哲学是可以做的,但是,说写中国哲学史就是比较哲学,那是两回事。当然,有些比较是没什么意义的,就像做“比较文学”的把莎士比亚与汤显祖拿来作比较,荒唐嘛!

刘:张祥龙也说过,比较哲学要学比较文学的做法。因为我们连续开了三四年比较哲学的小会,这是那次比较哲学方法论的大型会上提出的。

李:所以,钱钟书最有资格当(比较文学)头头嘛,他就坚决不干!(大笑)

刘:噢,这倒是有趣的观点。欧洲哲学也是比较哲学呀,比如说,笛卡儿让哲学用法语说了话,德意志用德语说了哲学这个东西,对吧?因为都是希腊之后嘛。

李:但是,中国还特别不同,因为中国的传统的确不一样。他们讲的话不一样,在思想源头上却是一样的。

三、没有上帝,“信仰”何处安顿?

李:在相信上帝这一点上吧,也相同。中国不相信上帝,你说怎么办?这影响很大。

刘:这也是“情本体”思想出来的很重要的一个缘由。这两天我与一位基督徒争论:假如三百年后,基督教式微了,衰落之后,全世界人在没有宗教的情况下,由什么来提供信仰?

李:问题是需不需要那样一种信仰?没有它就不能活吗?不信上帝的人,就不能活吗?

刘:能呀。

李:那就是了,那它必要性何在呢?就是这个问题。

刘:那就连信仰都不需要了吗?

李:就是呀,你不相信、不承认上帝,不就是没有信仰了嘛。不也照样活吗?我认为社会性道德就是信仰,那就够了。你自己要找一个心灵寄托,你自己去找呀,为什么要有一个规定的信仰呢?

刘:可以呀,很多人都不靠信仰活着。

李:那他 not 也活了吗?

刘:他为了钱,为了名,为了活着……

李:他 not 也活了吗?那又怎么样?

刘:那可能是比较低质量地活着。

李:也不见得。就好像我为人民服务活着,那也是一种活,也是一种信仰,不见得是低质量。

刘:可是按我理解,您的“情本体”不正是要提供一种信仰吗?

李:“情本体”并不一定要一个信仰,它追求信仰是没问题的,问题是信仰不一定是信仰上帝呀!本身在人世间,也可以有一个信仰呀。那以前中国这样一个家国,它就是一个信仰。不一定要相信上帝,就是不一定来自天堂,不一定要相信《圣经》。我觉得,相信《圣经》每一句话都是真理,那是很荒谬的。《圣经》怎么是神的语言?明明是人编出来的嘛!上帝不就是一种“发明”吗?发明出来的嘛!基督徒听了要受不了,——上帝是人的一个伟大“发明”。

刘:这大概与费尔巴哈有一定的接近。

四、“儒学四期”的现代转换

刘:再来看您对《学而》的阐发。无论是熊十力也好,还是其他人,大部分人讲学都是演习礼乐、复习《诗》《书》等儒家经典,或者您所说的“原典儒家”的那些东西。但您对“学而”的阐释太广义了,您把它当作“学礼”还好,但又进而推广到“学做人”。“立于礼”,就中国来说还是“学礼”,您是否把这个“学”当作了人类实践的一个规则?这与我们大部分读《论语》原典的经验都不同。我们通常会认为,“学”当然最终是要“立身”、“立人”的,但它的基础是“学”,“学”总归还要有课本、文本吧。

李:原始人有什么课本呢?学骑马、学射箭先有课本吗?恰恰是在“活动”中学的。你学自行车就没有课本吧?——为什么要有课本呢,有书是很晚的事儿了。“学”恰恰是最基本的实践,小孩子走路、让他站起来,让他走、扶着他,这就是学嘛!

刘:那这就可以理解了。但下面您又说,不是“学”获得“理性”。

李:“不只是”嘛,不是“不是”嘛!

刘:理性还是其中的一部分。

李:那是当然。所以这个“情理结构”“不只是”需要一个理性,而且是建构人的“心理结构”嘛!

刘:塑造区分与“物”的“情理结构”之物,您说,既可以是动物,也可以是外物。然后,您又强调原典儒学“礼乐并行”。

李:这是个浓缩了的,这一段可以展开很多,我没有写。

刘:我也特别重视过这一段,为什么《论语》从“学”开始?所以您强调教育嘛。

李:我强调教育,一直强调教育。1979年的“康德书”(按,指1979年出版的《批判哲学的批判》)就提出来了。所以我说,不是神秘的“天”,也非先验的“善”,而是脚踏实地的“学”,塑建出人的“情理结构”。

刘:这段话最精彩!不是神秘的“天”,就不是《中庸》、《大学》;不是非先验的“善”,就不是“孟学”,这就反对宋儒的那个东西,所谓“三期儒学”否定掉了。脚踏实地的“学”,乃是“荀学”,荀子也从“劝学”开始。

李:对,然后回到“情理结构”,构成了“人类本体”。这就是我的“四期儒学”。

刘:或者叫“李氏儒学”?

李:“儒学四期”中的一派,但我没人追随,所以也不成派。

五、“美德”、“角色”还是“关怀”伦理?

刘:您提出,个体主义是西方的“集体无意识”、“传统无意识”,那么中国的“关系主义”,则是中国的传统无意识。所以,上次您电话里讲到,无论是马丁·布伯(Martin Buber)“我与你”的那个“你”,还是列维纳斯(Emmanuel Levinas)的那个“他者”,都是个体的,这一下就抓住了要害。

李:我认为这是要害。包括之前讨论“上帝面前人人平等”,那么父母都是兄弟了,在中国这不合适,父母怎能是兄弟呢?谭嗣同倒说过“父母,朋友也”,那恰恰是现代思想。

刘:所以,“关系主义”与“个体主义”,是情理与理性的源头。所以您又讲到,这关系是“理性秩序”,更是“情感认同”,关系又产生于“情境”。

李:梁漱溟就曾讲过“关系就是伦理”,讲“伦理本位”。

刘:西方讲求个体主义、理性原则,中国则是伦理本位。这里对儒家的基本定位非常有趣。最开始时还是把它当作“美德伦理”的。2011年参加安乐哲的“儒家角色伦理学”研讨会,安乐哲认为美德伦理不合适,儒家是“角色伦理”(role ethics)。

李:角色伦理也是美德伦理,就是关系嘛!关系当然也就是美德伦理。但它与亚里士多德的美德伦理不一样,他们想起美德伦理就是亚里士多德那个,中国也可以有它的美德嘛!

刘:现在还有一种观点,比如李晨阳讲,中国儒家伦理更接近一种“关怀理论”(care ethics)。

李:问题是 care 这个东西太广泛了。基督教也是 care,谁不 care 呢?美国人经常讲 take care。

刘:但是从女性主义伦理学来讲,首先是母亲对于孩子的爱,这不和儒家非常接近吗?也就是您所强调的“亲子之情”?母亲对孩子的 care,这是最基本的。

李:中国讲相互的,“父慈子孝”,怎么能只讲一方面呢?

刘:对。西方的关怀伦理学,包括我与之对话的代表人物 Virginia Held,女性主义关怀伦理学,恰恰是强调单向的。

李:那就是动物性的,中国恰恰不是动物性的,是在动物性的基础上培养出来的,也不是完全没有动物性,但是,中国特别把这个培养出来。

刘:所以,您后来用“情理结构的关系主义”这个词,来针对西方现在的原子主义与自由主义。

六、推崇荀子为儒家正统

刘:您把孟子作为“先验论”,把荀子作为“经验论”,姑且可以这么讲。

李:就是这个意思。是从“第一个情”到“第一个礼”,然后到“第二个理”。

刘:还是涉及到“经验积淀为先验”的,——这是我说的,先验反过来怎么“范导”经验的问题。

李:对。那就是“第二个理”到“第二个情”,实际上也就是[我思想中的]“同心圆”。

刘:但在这里,您确实辩驳了包括孟旦(Donald Munro)所继承的孟子观念,又以“生物之情”来解儒家。就是孟子之情——先验的“恻隐之心”。荀子是以“性恶论”为基础的,孟子是以“性善论”为基础的。您赞同从荀子自然情欲开始说起,或者“礼因人情而为之”,这是您的中国的出发点,这是“中国情”的出发点,这一点非常重要。《郭店竹简》讲,“礼生于情”,还有“礼作于情”。

李:“礼生于情”嘛。《郭店竹简》出来,对我大有帮助!

刘:“礼”不仅来自于个人情感。

李:礼“不是”来自个人情感,所以这个“情”包含情感,主要讲的还是情境,并不只讲个人的情感,这一点要特别注意。所以,关于中国的“情”字可以写一篇文章,到底它可以作几种解释?这个“情”

不是个人情感,是“情境”,这是从“第一个情”到“第一个礼”。但是,这个“情境”里面有个人的情感,因为人的情境与个人的情感欲望是联系在一起的,情感欲望是个体的,情境又是由个体组成的。

七、“性恶论”与生存竞争

刘:您对荀子的解释是最有趣的。荀子的群体伦理学,“故礼也,养也”,这种“礼养并重”的“学”,在“礼”是来自“欲”,然后在“养”中构成差异性的社会,这背后是套“性恶论”,起点是“人性本恶”。

李:这很难说是“性恶”还是“性善”,我认为这是两个问题。

刘:怎么是两个问题呢?

李:欲望不一定是恶。包括宋明理学也承认,人要吃饭,这并不是恶。

刘:那怎样的基点是性恶呢?为什么荀子谈性恶?

李:荀子是讲,善是“伪”,即人为的,这是对的。人的动物性里面,为了种族竞争,有一些是好的东西,比如亲子之爱,比如互相帮助;也有一些恶的东西,好像凶猛残暴,——这是动物本性。

刘:恶的是什么?

李:要杀人呀,要吃呀,凶猛呀!要抢嘛,争夺呀,这是动物本性。发展到人类,好像“幸灾乐祸”,这是动物本能,人到现在还有。那么动物为什么有本能呢?这是生存竞争得来的,我看到别人摔一跤,很高兴,因为我没摔,你摔了。

刘:幸灾乐祸与“嫉妒”是相反的,嫉妒是你比我好,幸灾乐祸是你比我低。

李:是啊。动物就有的,但对人类发展是不利的,所以就把这个叫做恶。动物也可以相互帮助的,对不对?就把那个叫做善。是这样来的。并非欲望就是恶。所以,要把这个问题搞清楚,弄清不同层次的问题。这个问题其实也没有展开讲,要讲性善性恶的问题,也可以写一篇文章。

八、孟荀之别:“先验人”与“自然人”

李:孟荀“性善论”、“性恶论”,这是表面描述,你也可以这么说,并没有错。很简单,荀子就是要以人为的意志来主宰动物性的情欲;孟子强调,你要发现那种动物性本能中的好的东西。所以一个叫“性恶”,一个叫“性善”,其实并不很准确。要认真分析,把它讲清楚。

刘:所以,用现代“情感哲学”的话来说,荀子要改造“消极情感”的部分,而孟子要发挥“积极情感”,发扬光大“积极情感”的部分。

李:所以我讲,孟荀统一于孔子。

刘:积极情感和消极情感,在孔子那里都是“源”呢!所以,荀子太有趣了,他的“欲——情——礼”的结构,的确不同于后世的“天理”、“良知”,朱熹这一派,王阳明这一派,——或者说,“孟学”吧!

李:后来传承的,宋明理学传承的都是“孟学”。所以,现在我要把它“倒过来”。

刘:所以您认为,人活着不仅是“事实判断”——要活着的问题,而且是“价值判断”——如何活的问题。您又提到了“人文”与“人性”:从人文到人性,是“人化”;那么,从人性到人文是什么?“自然化”?

李:人性好了,人文当然就更好喽。这不很简单吗?

刘:您觉得,荀子是从“自然人”出发吗?“自然情”出发吗?

李:哦,是呀。荀子从“自然人”出发。

刘:那孟子呢?

李:孟子是“先验的人”。“恻隐之心”是先验的,天理良心,他从天理良心出发。

刘:嗯,在这个意义上,是“情理结构”的,“内在结构”的。

李:是的,有“内结构”,有“外结构”。

九、自然生存的“气质之性”

刘：您说来自《中庸》的“天命之谓性”，所指的是自然生存的“气质之性”。

李：是啊！宋明理学讲的，“气质之性”就是自然生物，“天地之性”就是天理良心。

刘：和他那个自然就是天理……

李：那就是“天理”嘛！天理不就是“良心”吗？——“天理”恰恰是先验的。

刘：可是，恰恰您反对宋儒的吗？

李：是啊。所以我认为，“天命之性”这个“性”，就是“气质之性”，不是“天地之性”。宋儒把它讲成先验的“天地之性”了。

刘：所以，您还是用《易传》的男女关系来，它是一个……

李：对呀，“自然之性”嘛。

刘：是由男女情欲关系所产生的一套“五伦”。

十、契约与情理，外在关系与内在关系

刘：中国的“美德伦理”，与亚里士多德的美德伦理不同，亚里士多德是以平等友谊为基础的，中国则是“关系伦理”，或者“情感伦理”。

李：就是刚才讲的，亚里士多德的人都是个体。

刘：您对霍布斯、洛克、卢梭那种基于个人本位、契约准则和理性基础的自由主义传统，有个大概的梳理。您的意思是不是说，“契约论”形成了西方的外在关系，而中国的“情理论”形成了“内在关系”？

李：对，就是这个意思。你总结得倒是很简明扼要。

十一、“七情”如何变成“十义”？

刘：关于“七情”，关于“五伦”和“七情”，我觉得，太有文章可做了。我在纽约买了一本法国人写的小册子 *Seven Emotions*，是从中医的角度讲“七情”的，主要的思想资源是《素问》。

李：“五伦”和“七情”是大有可讲的，这一点没错。

刘：我觉得，“五伦”和“七情”之间的关系，太有趣了！喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，这是儒家的“七情”，佛教与医学也讲。对吧，这是“七情”。但儒家《礼记》也讲，“六欲”是什么呢？欲是生、死、耳、目、口、鼻。生死之外，后四个都是讲欲望的孔道，当然，生死作为两个大欲。我发现，儒家没有把“欲”放到“七情”之外。当然，后来很多人讲“情”，都是讲佛教的“七情”了，把“哀”变成了“忧”，“恶”变成了“憎”。现在“清华简”出来后，大家发现《礼记》许多东西还是以前就有的。中医则讲喜、怒、忧、思、悲、恐、惊，主要是《素问》论七情了。但非常有趣的是，中国人比 William James 要早，讲情感与身体生理相关，比如生气损肝，这比西方要早许多年了。汉代高诱也有个注，说古人都把六欲当作了俗人与生俱来的生理需求或者欲望吧！这其中是不是需要作个比较研究？

李：这个问题我不谈，因为这个属于科学问题。我只是作一种笼统的概括。要真正要作研究的话，这是个科学问题。你要从“郭店竹简”里面，分梳一下几种不同的说法，那是可以的，可以做文章。但是，我对这个问题没兴趣，因为这个问题首先要靠现代生理学。首先，欲望是什么意思？然后，有些什么欲望？我觉得完全是科学问题。

十二、情与“理”，情与“礼”

李：老实讲，现在从科学角度研究这些欲望，也还不成熟。因为对人的生理这些机制太不清楚了，所以得不到非常科学的真正结论。所以，我不考虑这些问题。当然，你从古典文献当中去耙梳这

些分类有什么不同,考察这些不同的意义在哪里,那是可以做的。

刘:而且,也可以从“基本情感”,什么是动物性情感与社会性情感的分殊来看,我觉得这也是可以做的。而且,这“七情”与“十义”(注:指《礼记·礼运》所谓父慈、子孝、兄良、弟恭、父义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠)到底有哪些关系,哪些内容?

李:对。七情是动物性的生理情欲,如何变成“十义”?就是使之变成理性化、秩序化、规范化。这是完全可以做的。

刘:不仅是“情理结构”,也是“情礼结构”!

李:是的,“礼”和“理”都有。

刘:这就是中国的美德伦理学,“爱有等差”的美德伦理学。但是,“五伦”或者“十义”这种东西,到底有多少能被现代社会所实际运用呢?

李:那还是有的吧!

刘:或者说,只能被潜移默化。

李:情感性的。那就要看,能不能适当去建构“社会性道德”。我一再讲,西方没有这个规定,但中国有,——儿子必须赡养父母亲,这就是“适当建构”。我没有详细研究过当代西方法律,但我的一般看法是,西方只有父母抚养子女的义务,子女没有赡养父母的义务。但中国是有的。

刘:这倒可以大讲特讲,“五伦”和“十义”如何转化?

李:是呀,是可以啊!而且这个文章容易做,好研究。

刘:所以您讲,“七情”、“十义”,虽不平等但可和谐共处。

李:是的,这不同于平等而同质的希腊美德伦理。

刘:这还是您“转化性创造”的观点。

十三、从内在“人性”到外在“人文”

刘:您的情感与政治哲学的核心表述是:“情理结构”在外在人文表现为情境、情感对“正义”的范导,在内在人性上表现为人性情感与人性能力、善恶观念的诸同。这是您的人性观,即内在人性如何变为外在人文的。

李:这一点我在《伦理学纲要》和《读书》杂志上发表的那篇文章^①里早已讲过了,这里只是把《读书》上那篇文章展开了一下而已。

刘:回到康德,您的一个发展,就是您提出了“人性能力”。

李:我这样讲康德,不仅中国没有,大概西方也没有。

刘:但康德也讲判断“力”,讲 power。我觉得,还是“人性能力”是一个发展。

李:那不一样的。我把这个自由意志说成是“人性能力”,不是外在的伦理,而是内在的道德。

刘:对,这是伦理与道德的分殊,也是与康德的分别。

李:这是很重要的。

刘:所以,您继续区分说,“人是目的”是属于外在的人文的政治哲学,还有内在的人性的道德伦理学,合起来就是“大写的人”。康德这两方面都有。

李:所以我讲了,他这两方面都很好。

刘:但是,“人是目的”一般不把它当作是外在的政治哲学呀?

李:怎么不是,问题是把所有三条原则都当成外在的,那就错了!

刘:谁把它都当成外在的了呢?

李:其实所有人都把它当成外在的,那个“普遍立法”不就是嘛。伦理就是你不能说谎,敌人抓了

^① 参见李泽厚:《课虚无以责有》,《读书》2003年第7期。

你,你也不能说谎,那不就错了吗?——变成外在伦理了嘛!

十四、“普遍立法”行为及其问题

刘:“普遍立法”的四个例子,很有趣!您说,如人自杀、说谎、不发展自己、不帮助别人,从各群体到人类都将不存在。

李:四个例子是康德所举的,只是很少有人像我这样强调。

刘:您说四个例子表现的是“群体利益”,而非自由主义的“个体权利”。您强调,“我的行为”才是可以“普遍立法”的行为,这是什么意思?

李:重要的就是这个问题,“普遍立法”就是一种心理形式,就是这种“人性能力”。所以我讲,恐怖分子与“911”救火队员,同样是道德的,就是这个意思。这是个要点。

刘:还有个要点,就是道德与伦理的区别。

李:就是刚才讲的道德与伦理的区别嘛。所以,恐怖分子在伦理上是错的,在道德上并没有什么,就是这个意思。

刘:您认为,康德讲的主要是人性问题,是道德心理学,而不是某种为人类“普遍立法”的政治哲学,也不可能有这种哲学。罗尔斯最终也修改他那“正义论”,剔除形而上学而退守在“重叠共识”上。这是罗尔斯与康德的分了。其实,罗尔斯的“重叠共识”,也有点像哈贝马斯的“商谈伦理”。

李:他是“伦理”嘛。他不是道德啊。这不就是伦理与道德区分吗?“商谈伦理”也是伦理嘛! Ethics,不是 morality 嘛。

刘:当代伦理学家 B. Williams 也有个区分:“道德”侧重的是责任与义务及如何按照一般原则去做;而“伦理”则关注品格、德性、幸福以及如何生活。

李:那种区分没什么意思。

十五、荀子“隆性”与“情欲儒学”

刘:您又重点论述了荀子:“人无师法,则隆性矣;有师法,则隆积矣;而师法者,所得乎情,非所受乎性,不足以独立而治。”

李:“隆性”就是放纵自然情欲,“隆积”就是以“礼”、“法”统帅自然情欲。

刘:您又解释说:“礼”亦即化为内在的“理”,来统帅自然生命也就是“性”,这就又把《中庸》《大学》放进去了。

李:不是“性”,是“道”——“道始于情”的“道”。

刘:这样您的思想就“贯”起来了,其实,这几个词(按,指“礼”、“理”、“性”、“道”)的基本理解,都是您自己的中国儒学。

李:对,这就是我的“四期儒学”。

刘:通过荀子的论述,您就把自己的思想贯通起来了。“礼”的根基,在您还是那个“巫史传统”,既有情感的形式方面,也有善恶的具体内容。这就与您自己的“理性凝聚”的哲学串起来了。

李:还要强调一点,善恶不是“理性凝聚”的自由意志,而是这种自由意志的具体内容。

十六、“道德情感”是否存在?

刘:您好像反对“道德情感”,但您也使用这个词。

李:这里面我有所补充,我严格把欲望限定在“自然生存”的这个基础上,因为那样一种道德欲望,可欲之善,康德也讲过,那就不是什么生物、生理需要了,实际上是指一种自觉、自愿的道德意向。那个是另外一回事了。把“高级”、“低级”的所谓欲望混在一起讲,讲不清楚。

刘:恰恰是当今西方在做“道德情感”论。

李:我就不这么认为。道德只是一种情感,道德一定是要有理性渗入的。所以,我不认为动物有什么道德情感。

刘:但当今西方研究的“马基雅维利情感”却与您不同。

李:因为我认为,道德是由伦理“内化”而来的,首先是由“第二个礼”变成“第三个理”,然后再主宰这个“情”。它实际上是理性在主宰情感,没有什么“自然的”道德情感。倒是最后的那个“情”可以是道德情感,那是在理性控制之下产生的,这恰恰是“人的”,所以,我不承认动物有什么道德情感。这是我一贯的观点,就是反对“社会生物学”。

刘:儿童心理学,可以通过从礼仪规范的“礼”,到理性认知的“理”,然后到“情”。

李:对,让孩子从“快乐的犯错者”变成“难过的犯错者”。

刘:中国“礼”、“乐”并称,“乐”就是“情”,“情”协助“理”来完成道德行为,并使情感丰富、深化。

李:对。

刘:您还是同意有道德情感呀!

李:道德情感是有的,但它不是一个原始的东西。为什么叫做“情理结构”呢,它有理在里面了。

刘:您还认为,不能倒过来,让情感作为道德的动力,为什么呢?

李:就是回到你刚才这个问题,因为西方有些理论认为情感是道德基础,从那个出发,不对的。那就不需要教人了,自然而然地情感就来了,道德情感就来了?不是的!小孩子要是没有教育,他就不会做出什么道德行为。

刘:所以,在这个意义上,您反对社会生物学,也反对情感动力论。难道动物没有同情?

李:动物有同情心,但没有道德。

十七、以“情本体”来补充康德

李:康德了不起就在这里,他就认为,道德是纯理性的。康德最大的贡献,就是理性。我认为康德最大的厉害,就是一下子抓住最本质的东西,这比黑格尔等人强多了。美学也是一样,他一下子就抓住了审美的特点。

刘:所以,您把理性的罗尔斯与反理性的哈耶克都归入康德的脉络,我觉得是可以接受的。这可能会被别人批,但整体是对的。其实,您并不是拿休谟来补充康德,还是拿传统“情本体”来补充康德!

李:所以我讲,我是孔夫子讲康德嘛!

刘:您认为,康德最后走向是整体主义而非个人主义,是人类学而非个体学。康德本人就讲过人类学,我也说过,您是用康德人类学来讲他的三大批判。所以,其实康德与后面的罗尔斯等人是不一样的,与绝对自由个人主义者是不一样的。

李:所以,我认为康德并没有“原子个人”的观念。现在西方把原子个人主义追到康德,我认为那是错的。

刘:所以,您说,您经由黑格尔、马克思回到康德,也是经由了黑格尔、马克思的“整体主义”,回到了康德的“人类学”!

李:这是非常重要的。

刘:这是您哲学建构的秘密!《批判哲学的批判》,其实就是这个东西。

十八、“先验”如何变“经验”?

刘:究竟什么是“人”?您又加了个历史过程,把人理解为从整体到个体的历史过程。我觉得,这就是另一个东西了。从这个意义上,您反对罗尔斯的“无知之幕”,这是部分继承了康德。

李:这是要害。这个要害在《批判哲学的批判》那里起点就有了。

刘:然后,就是您所说的,先验变经验,个体走向人类,纯粹理性走向人类本体,这就是您的“三句教”。以后大家记住您,就是这几句话!

李:对,这三句话,留着挨批判的!先验怎么能变经验呢?两个恰恰是对立的概念呀,但一点儿没错,我就是要把它们联系起来,不然,先验就讲不清楚了。为什么是先验的?哪些是先验的?在哪里截住?西方因为有上帝,这个比较容易接受。但中国没有上帝,你怎么办?

刘:对呀,背后的社会语境,还是“有神”与“无神”。

李:“有神”与“无神”,这是一个很重要的观点。但老实讲,现在真正相信上帝的人,在欧洲很少,美国厉害一点,可相信的也越来越少了,每周日进教堂的人越来越少了。

刘:美国是“宗教立国”,但我跟新教徒交流,他们说美国真正信教的也并不多,很多人都是形式上入教。

李:不管它是不是形式,反正在美国,礼拜天进教堂的人还是比欧洲要多一些。它并没有规定必须要进,你不进也不会怎样,但还是相信这个。

十九、“新内圣”开出“新外王”

刘:您又提出“新内圣”与“新外王”了,这个以前讲过多次,从“天地国亲师”的内圣层面,走出西方理性至上之外的自己的路。

李:都讲过了,其实还有很多东西没有展开。

刘:但是您有一种回到“汉儒”的倾向,就是用宇宙情感化来“引儒入法,礼法交融”,您对这个是比较赞同的。

李:所以,我对那种把汉儒排除出去的“儒学三期”论,从1980年代开始就是反对的。汉儒是天人论制度儒学,这一点非常重要。

刘:因此您是“尊荀学”、“返汉儒”的,因为“重情欲”呀。所谓“孔夫子加康德”,包括您自己,海外对您的书评当中,讲得太多了。您又判断康德是“开端的马克思主义”,这个您在《批判哲学的批判》的“新版后记”里面讲过。所以,您其实更接近罗尔斯,很多时候反对桑德尔(Sandel)的社群主义,因为您认为容易导致倒退。反倒是“差异原则”、“重叠共识”、“权利优先于善”……

李:我认为,它们这个是比较管用的。

刘:但又用“道始于情”的关系主义来修正。当然,这都是重复了。

二十、反“反启蒙”的时髦思潮

刘:您又说您反“反启蒙”,反“反理性”,反“反人间契约”。

李:刘小枫讲他要找康德算账嘛,我看他找吧。他找到源头了。

刘:那算找对了,但是要看他能读多少。他所列的思想线索,从卢梭到列奥·施特劳斯(Leo Strauss),恰恰把康德跨过去了。

李:那当然,他反对康德,当然不读康德。

刘:您划分了尼采左派与右派,右派是海德格尔、施密特,走向法西斯主义;左派是福柯、德勒兹,走向无政府主义。

李:刘小枫是右派。

刘:后现代主义者呢?

李:后现代是左派,但左、右两派在民族主义大旗下可以逢源合一。

二十一、不拜儒学为“孔教”

刘:关于儒家,您强调一个是巫史传统,一个是孔颜乐处。

李:对。我不赞同建立儒教。

刘:您引用卫礼贤反对袁世凯立“孔教”的话,非常有趣!

李:你可以查那个《读书》^①,我就把那个引出来。现在还有很多人在讲,所以我觉得有必要提醒。不要我讲,让他说就可以了。

刘:但您说,一百年没建儒教,中国没消亡!儒家不攻异端,包容接纳,再同化消化。

李:这我多次讲过了。把卫礼贤引出来,还是很好玩的。

刘:中国哲学主要是伦理学吗?梁漱溟讲,中国社会是“伦理本位”。

李:中国哲学当然主要是伦理学了!

刘:其实,您给了“哲学”一个定义:哲学不是思辨的认识论或本体论,不是语言治疗的技艺,而是在这个人生—世界中的“以实事程实功”的自我建立!

李:我没有说这就是“哲学”的定义。

刘:但您强调,半日读书,是伦理的;半日静坐,是宗教的、审美的。您一年五个月,在阳台读书静坐。

李:我在阳台是静坐,还是读书呢?你恐怕讲不清楚。

刘:那就得问您自己了。

李:我是“笑而不答心自闲”。

二十二、“理性的神秘”与“孔颜乐处”

刘:还有“理性的神秘”的问题,以及“健康心态”的宗教。为了这个,我还把 James 的宗教经验种种读了一遍。所谓“健康心态”,其实就是把握好“度”的宗教呗。

李:就是不要搞那种“苦修”吧。苦修是有传统的,最厉害的是埃及。埃及的基督徒能在洞窟里坐几十年,中国没这个搞法,达摩面壁也只是八年。

刘:“孔颜乐处”就是您所谓的“理性的神秘”吗?

李:“孔颜乐处”恐怕没有人能解释清楚。我解释为“理性的神秘”。

刘:但也可能是“感性的神秘”呀!

李:我认为,将来脑科学会解决那种神秘,脑科学可以制造这种感觉、得到这种感受。脑科学哪一天可以发明,我让你这样感觉你就这样感觉,那还怎么神秘呢?为什么有些人会苦修?很简单,苦修令人饥饿,身体非常疲乏,因此就会出现某种幻象。

二十三、神秘经验与科学未来

李:我在文章里讲过,的确有很多神秘的东西,现在科学无法解决,但是并不是说不能解决!就好像中医这个经络、针灸,现代科学解决不了。但那是神秘吗?不神秘嘛。将来过好多年……就好像你讲,发脾气要伤肝,这个西医没法解释。你说这神秘吗?这并不神秘。将来科学可以解决。“怒伤肝”、“喜伤心”嘛,中国这些东西都是从经验总结出来的,但是到现在为止,科学没法解释。所以,方舟子他们认为,科学现在没法解释的就是错误的,不对。只是科学还没有发展到解释那些的地步。但我相信,过五十年、过一百年以后,科学肯定能解决。科学从实验中制造出来那种感觉,所以我叫它“感性经验的神秘”。

刘:但做“情感哲学”的,都应该好好研究这个东西。

李:你现在研究不出来结果的,科学还没有发展到那个程度。

刘:“孔颜乐处”作为生活经验与人生态度,可以是普遍性的吗?

^① 参见李雪涛:《孔子的世界意义——卫礼贤对孔子的阐释及其对我们今天的启示》,《读书》2012年第8期。

李：“孔颜乐处”就是一种心理状态，这个心理状态是健康心理，我觉得比 James 讲的病态心灵 (sick soul) 更有普遍性。Sick soul 追求的是“神”，因为某种经验，你就相信神了。

刘：对，很多人就这样入“神”了。

李：因之相信神，有个上帝在。

二十四、论说神秘主义与理性主义

李：所以，我在《美育代宗教》那篇文章里讲了，这是一些宗教的底限，它靠这个东西使大家相信总有神，因为这个没法解释呀，只好相信上帝给你的，或者哪个神明给你的。

刘：所以，后来我还有一篇文章，关于维特根斯坦、杜威与儒家比较的。

李：维特根斯坦也是神秘主义的，他是相信这个东西的。

刘：他相信的。杜威在这个意义上……

李：杜威是比较相信，但罗素就不相信。所以我讲，罗素是 20 世纪最了不起的“启蒙思想家”。因为，20 世纪的洋学者、洋思潮主要是“反启蒙”的，一些名流们，就不点名了吧，实际上都是在捡洋人的、20 世纪洋人的牙慧，赶时髦嘛。我引过爱因斯坦的话：时髦是虚荣加愚蠢。量子力学出来时，好些人认为爱因斯坦过时了。到康德那里，理性主义达到了最高点，以后的这些潮流就是反理性主义、反启蒙。

刘：罗素是启蒙的，分析传统还是理性的？

李：他是启蒙主义的，理性主义的。反启蒙反理性是个大潮流，所以我讲，现在国内学者捡的都是西方这种牙慧。

刘：包括政治哲学也是在跟着人做。

二十五、作为哲学建构的“情本体”

李：我对中国是抱有希望的，因为中国人那么多，有十四五亿！这么大的“时空实体”，文化从来就没有断过！有些事情就是要看两百年。老实讲，一百年以后恐怕就能见分晓。一百年并不长，要看远一点，志气要大一点。

刘：其实，与您的这个哲学建构相关，我觉得，“情”既是个根基的、源发的东西，也是个高蹈的东西。您先看到了这一点。

李：我跟你讲过吧，现在第一流人才在商界，第二流人才在政界，第三流人才在学界。我也是三流人才！

刘：等以后吧。正如社会学家布迪厄 (Bourdieu) 所讲，高层贵族的后代会去做人文学科研究。

李：要真正一代贵族，有闲暇的贵族。

刘：中国现在这个问题还没有解决，其实中国人刚过上好日子，才十年。该“中国哲学”登场了！那么，该什么样的“中国哲学”登场？什么时候登场？以什么姿态登场？

李：所以，我的那个第二本《中国哲学如何登场？》是比较重要的。

[责任编辑 刘 培]

特约评论人语

陈 来

(清华大学哲学系教授, 北京 100084)

李泽厚先生是1949年以来,中国大陆最富有原创性的思想家之一,他的学术思想影响广泛波及到人文社科诸多领域,他的很多思想论断至今大家仍耳熟能详、津津乐道,此可见其思想魅力之大。更难能可贵的是,李先生是一位以思想为生命的哲人,而今已入耄耋之年的他仍泉思喷涌,与青年人谈学论道,乐此不疲,近年仍大作不断,特别是其新近出版的《该中国哲学登场了?》、《中国哲学如何登场?》等书,其思想之犀利深刻可谓不减当年。

刘悦笛同志是学术界的青年新锐,这篇其与李先生的对话围绕“情本体”这个李氏晚期思想的核心概念,展开为二十五个话题,广泛论及哲学、宗教、西方哲学、中国哲学、伦理学、儒学等学科领域中非常前沿与核心的问题,其间洋溢着的思想火花和新思精论,值得学术界同仁深入思考。此篇对话从“什么是哲学”问题开始,李先生认为这一根本问题亟待进一步探索,他倾向于认为哲学是讲如何行动、怎么样生活的学问,由此也点到中国哲学的特色。中国哲学既不能仍按传统的范畴来讲,也不能因借用西方哲学的概念体系而丢失中国哲学的精神和灵魂。李先生认为没有上帝信仰,人照样可以好好活着,延续其以美育代宗教的思路,结合传统儒学的人生哲学,他试图用“情本体”来提摄中国人的精神生活。

儒学是一套情理交融的人文教化系统,发展到宋明理学,理性精神大大发扬,一直到现代新儒家也是“讲理”大过“说情”。李先生据其哲学理念,试图力纠此偏,提出“情本体”,为此他以孔子、荀子、汉儒为儒学主线,不认同宋儒道统观,由“情理结构”、“人类本体”诸说来建构其“四期儒学”。李先生肯定梁漱溟的伦理本位说,看出了儒家伦理关系的相互性、整体性和情感性,把荀子推崇为儒家正统,以礼生于情。在人性论上,李先生似乎主张自然人性有善有恶,孟子重在发挥了其善的一面,荀子重在遏制其恶的一面,认为孟荀统一于孔子,这似乎承认孟荀各有其合理性,但李先生有鉴于宋儒尊孟,他要“倒过来”尊荀,实际上也许最重要的一点是荀子与其哲学气质更为接近。

李先生认为动物没有道德情感,道德情感是人的理性渗透到自然情感中产生的,自然情感无疑是更为基础的本色存在,为此他以“情本体”来补充康德,以孔夫子来讲康德,认为两者都反对原子个人主义和绝对自由主义,主张先验变经验,个体走向人类,纯粹理性走向人类本体,确实这在哲学上对儒学与康德都是一种深化发展,是一种创见。对话录中也论及宗教神秘主义和儒家理性的神秘——孔颜乐处,李先生认为这些问题有待于科学的进一步发展来解决,他甚至认为将来科学能从实验中制造出这种感觉——“感性经验的神秘”。凡此种种,似皆为李先生哲学气质一以贯之可以理解的主张。这些对我们今天反思儒学的历史发展和未来走向都有着很大启发意义,对我们来重新认识孔子思想的本源性、多面性和复杂性也都很有意义。孔子儒学是包容开放、生生日新的,也有着多方面诠释和发展的可能性,就李先生对儒学与中华文化精神一以贯之、自成体系的诠释来看,其思想气质无疑是偏于经验型的经世致用,与湖湘大儒先贤王船山、谭嗣同在思想风格上有些接近,甚至与毛泽东的实践哲学气质也有些神似,放在20世纪中国思想史演进的大背景中来看,这些思想的历史性和时代性也是可以理解的。哲学本来就是一偏之见,正是这些偏见推动了思想史的发展,李先生的这些哲学思想无疑在今天仍是中国学术思想界的重要声音。

最后,因为本文是访谈,有些问题谈得较为简略,或一提而过,有兴趣者可结合其著作进一步阅读。

以“汉”为“书”

——班固笔下的“一代”与“始末”

李纪祥

摘要:一部历史文本,在作者设定中,必有其“始”,亦有其“末”;而在传世的文本物质样式上,例如册次、卷次、页次,莫不反映此种“始”、“末”上的序次编列。从孔子《春秋》开始,便对“始”与“末”的书写笔法赋予了高度的意义性。《史记》继承了这一书写的特性,班固笔下的《汉书》亦然。这个课题对班固而言,不止是一个历史问题,也是一个现在课题。班固如何思考他的“现在”?班固立于“东汉”如何呈现“西汉”于《汉书》的书写之中?过去学界对于“汉德”的研究,多从“五德终始”入手,这是受到“顾颉刚叙事”的影响。如果跳脱“近代史学”场域,自“汉书本”《世经》入手,转向古今视野中的“编年”与“编统”,则可以勾勒出一条“孔子”→“司马迁”→“刘歆”→“班固”的系谱构成。

关键词:顾颉刚叙事;《汉书》;一代始末;“汉书本”《世经》;编年;编统

一、前言场域中的“顾颉刚叙事”与“汉德终始”

班固在《汉书》中为其“始”、“末”而春秋考纪,编为十二,自《高帝纪》以迄《平帝纪》,成就出的乃是一代之“汉”。然而,班固立于东汉初年的中兴之后,却不能将“西汉”视为天命易代之统的前代。班固奉朝廷之命而究始末者,实为“汉德”之衔续;先有西都的“汉德”,方有东都之“中兴”。

研究“汉德”的人都知道,民国时期《古史辨》一系列的成书,在当时所蔚成“古史辨”思潮,影响甚巨;虽然距今已七十多年了,可是当我们研究“汉德”的课题时,仍然必须要遭遇到“顾颉刚”。顾颉刚先生的研究成果绝非千古不易之定论,为什么还要在“汉史研究”中遭遇到他呢?1935年,在《古史辨》第5册中,同时刊出了顾颉刚先生的《五德终始说下的政治与历史》与钱穆先生的《刘向歆父子年谱》两篇最要紧的论文^①。顾、钱两文在尔后学界的影响,实非其他同时刊出的论文所能比拟;《古史辨》的“辨”字系以“辨伪”为主调,则顾、钱两文的写作便正好反映了“辨伪与否”的两种不同方向。“辨伪”与“辨‘辨伪’”的两造,其实都欲建构自己镜头下的历史镜像。如此,我们看到了由第五册上溯的一条系谱:

刘 歆←班 固←刘逢禄←康有为←崔 适←顾颉刚

↙ ← ← ← 钱 穆

顾颉刚先生《五德终始说下的政治与历史》承继的是康有为、崔适今文学中的“辨伪”学问进路。钱穆先生显然不赞成康有为的持论,他的《刘向歆父子年谱》系针对康有为《新学伪经考》才问世的。

作者简介:李纪祥,台湾佛光大学历史学系教授(台湾宜兰)。

^① 顾颉刚先生的《五德终始说下的政治与历史》于收入《古史辨》前,已于1930年发表于《清华学报》第6卷第1期。钱穆先生之《刘向歆父子年谱》亦于同年在《燕京大学学报》第7期发表,后方收入《古史辨》第5册刊出。据顾颉刚先生云,钱穆先生之《谱》本名《刘向刘歆王莽年谱》,由编辑同仁改成《刘向歆父子年谱》。由钱先生后来出版之《谱》名看来,钱先生已接受了这样的书名。

于是,“刘歆”与安汉公时代的王莽、居摄时的王莽、称帝改元的新莽有何关系,刘歆为新朝做了什么或没做什么?便成了“汉新史”研究的课题。“汉新史”的文本场域是《汉书》,《汉书》主要是班固的书写,班固为刘歆塑出了历史形象、学术叙事,清季以降的许多近代学者显然不愿接受班固笔下的刘歆,于是重新编织刘歆的数据网络,为刘歆作出新的叙事与新的塑型。钱穆先生则针对“新塑型”与“新叙事”持着反对的立场。在顾颉刚先生的笔下,“五德终始”仍然是他讨论刘歆“佐莽代汉”主调的场域。那么,“五德终始”研究中的主角,究竟是“汉德”还是“新德”呢?如果刘歆的形象是“佐莽代汉”,则刘歆造说的“五德推运”,主角便应当是“新德”;但为什么我们所见到的“五德终始论”及其造说结网者,自顾先生以下迄于晚近,其论述的主角皆是“汉德”呢!笔者认为,这是因为大家所使用的底本,皆为班固的《汉书》之故。汉家中兴后的班固,下笔时当然不能以王莽“新德”作为“汉书叙事”的主调,“汉德”方是主轴。此种格局背景下的《汉书》,对“刘歆”的叙事又是如何呢?如果我们搁下“刘歆为新德造说”的先入之见,那么对于班固《汉书》中的“五德终始”、“汉德”、“新德”文字,能否有其他的阅读视野与历史镜像呢?

回顾这一百年来的“刘歆学史”,其实有着各种“刘歆塑型”脉络的出现:把“刘歆学”置于“今古文经学之争”的脉络是一种,康有为“为新伪经”与廖平“为古学伪群经”,塑造了刘歆“伪作大师”的形象;钱穆先生的《刘向歆父子年谱》仿王国维《太史公行年考》的“编年方式”,欲证明此说殆为“虚说”。把“刘歆学”置于“五德之史”的脉络中,又是一种“塑型刘歆”的版本,崔适的《史记探源》(1910年出版)、《春秋复始》(1918年出版)研究即是此一学术路向,在其高足钱玄同的扬波下,“刘歆学”在民国时期的“古史辨”学术圈成了显学的焦点——特别是在顾先生发表《五德终始说下的政治和历史》(包括改写后的《秦汉的方士与儒生》及《汉代学术史略》)这篇迄今仍具影响的大文之后。上述两种不同的刘歆学脉络都有一个共同的“塑型土壤”,即刘歆学必须附丽在新莽政权下才能有其意义,从“莽歆关系”才能谈此一“刘歆造论”。这也意味着“刘歆学”不能脱离“新莽史”,而“新莽史”又不能脱离《汉书》的“汉史”场域。当顾先生重新凝视“刘歆”的“五德终始”论说时,便必须“重读”《汉书》的《律历志》,不论是《三统历谱》还是《世经》。问题在于:班固虽然宣称了这些数据来源于“刘歆的”,但是顾先生却真的用“刘歆的著作权”来从事“阅读刘歆”,这么一来,要把载述刘歆的《汉书》之著作权置于何地呢?于是,顾先生的“重读”便与班固的“书写”对立起来了。

顾先生学而有思,思而有学,许多资料一经他的阅读便能呈现新的联系。笔者曾经两度参观中国社会科学院历史研究所的“顾颉刚书室”,大部分都是线装书,笔者翻阅《尚书》的部分,其间密密麻麻的皆是顾先生用红笔与黑笔所作的圈点及蝇头小字的眉批;因而,在顾先生如此勤奋用功且是地毯式阅读所得到的心得中作出联系式的解释时,一种历史学解释的进路反而愈是怀有鲜明的偏见(前理解/pre-understanding)便愈是吸引人,也愈是见其联缀史料成网的特色。为了“刘歆”,顾先生真的是与班固的书写作出了差异化阅读。在《汉书·郊祀志》赞语中,班固以“刘氏父子”为“复数作者”的文字,顾先生则宁愿作出“区分”的再解读,他是主张刘歆为新莽代汉造说德论的。顾先生说:

但五行相生的五德终始说下的历史系统,班固的《汉书》、荀悦的《汉纪》,都说为“刘向父子”所立。刘向有三个儿子,长子伋、中子赐、少子歆,伋和赐在政治和学术上都不占地位。刘向固然可以创立相生的五德终始说,但决不能创立《世经》的历史系统。……或者又有人要驳我,说:班固们所说的“刘向父子”,只是说他们创立相生的五德终始说下的历史系统而已,何曾说他们所创立的乃是《世经》的历史系统。如有此驳,我将答说:班固所谓刘向父子所创立的新学说实即是《世经》的历史系统。^①

晚近以来以“五行相生”言说“汉德终始”的著作,无论是主张刘向造说还是刘歆,走的都是顾先生析

① 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,顾颉刚主编:《古史辨》第5册,海南:海南出版社,2005年,第345页。

离“刘氏父子”的模式,将班固笔下的“刘氏父子”析离为“刘向的”与“刘歆的”;然后再上溯至“邹衍的”、“吕不韦的”、“张苍的”、“刘安的”、“武帝的”,反映出近代学人在解读《汉书》文本时仍在顾先生的思维牢笼中打转,以顾先生所坚持的观点——班固笔下的“刘向父子”专指“刘歆”——当作一个可能超越的“起点”;这样的研究仍是顺着顾先生的路子,将作为研究者最重要的“底本”,从《汉书》移转到了顾颉刚的《五德终始说下的政治与历史》,这其实应是“近代史学史”^①!

首先向读者敞开《汉书》本身观点的,应是书写者班固。作为“《汉书》研究史”的“开端”,应当是出自于班固笔下的观点;既非顾先生,也非康长素、廖平、崔适,以及刘逢禄。刘逢禄从常州出发,再度开启了《春秋》今文学的清代观点,他在《左氏春秋考证》所言“左氏不传《春秋》”,不啻是再度回到汉代《让太常博士书》的责难场域,他代替“诸今文博士”对刘歆的责难作出了回应与对话;而康有为与廖平则更进一步“反诬刘歆”,谓刘歆“窜伪”,“窜伪”的说法不啻也在说班固《汉书》的笔下“失真”。顾先生也是立足于“近代《汉书》场域”,重读了《汉书》的文字并与班固展开对话,他对班固笔下的“刘向父子”,是重读为“刘歆”一人独白的精密造说^②。《汉书·郊祀志》班固“赞”曰:

刘向父子以为帝出于《震》,故包羲氏始受木德,其后以母传子,终而复始,自神农、黄帝下历唐虞三代而汉得火焉。故高祖始起,神母夜号,著赤帝之符,旗章遂赤,自得天统矣。昔共工氏以水德间于木火,与秦同运,非其次序,故皆不永。

颜师古注引邓展曰:“向父子虽有此议,时不施行,至光武建武二年,乃用火德,色尚赤耳。”^③是邓展之观点以为汉家为火德之施行,自光武中兴之年时方始颁用,然此观点实与班固观点大异。盖班固之笔下,乃以“汉家火德始自高祖”也。班固笔下《汉书》的“开端叙事”其实非常有意思,《高帝纪》固然是“《汉书》之‘始’”,但作为“始”的叙事却又述说了另一“书写之始”的故事。“书写之始”与“文本之始”涉及到两个不同的时间坐标;当班固的那支笔,沾上“汉为火德”的墨汁时,其坐标已在“汉新两代”结束后;但“汉新史”却尚未落幕,班固对“汉书”的历史工程方才启动。对读者而言的“开端叙事”,“汉书之始”究竟当坐落于何处、何页、何时?记载于范曄《后汉书·光武帝纪》中光武建武二年时的“始正火德”,烙印的正是班固的书写起源。班固写下《汉书·高帝纪》时,其身已在“汉家火德”这一时代思潮中,“汉家德运”既然未终,则便无所谓的“汉新易代”,也没有“新书”与“新德”,更没有《新莽纪》,《汉书》绝不能以《汉新书》为其书命名。

以汉德为“赤”为“火”,当然绝非始自光武帝,在《汉书·王莽传》中,便已二见,其一为王莽居摄

① 邓福田:《五德终始学说简论》,《河池师专学报》1993年第1期;赵潇:《论五德终始说在秦的作用与影响》,《齐鲁学刊》1994年第2期;汤其领:《秦汉五德终始初探》,《史学月刊》1995年第1期;陈江风:《五德终始说理论与中国古代政权更迭两种方式关系》,《河南大学学报》1995年第3期;王保顶:《论董仲舒五德终始说的影响与终结》,《史学月刊》1996年第2期;宋艳萍:《阴阳五行与秦汉政治史观》,《史学月刊》2001年第3期;汪文学:《正统论》,西安:陕西人民出版社,2002年;汪高鑫:《论刘歆新五德终始历史学说》,《中国历史文化》2002年夏之卷;刘敏:《汉新禅代中的刘歆》,《史学月刊》2003年第7期;蒋重跃:《五德终始说与历史正统观》,《南京大学学报》2004年第2期;王剑:《太昊伏羲考辨——兼及古史帝王世系研究中的问题》,《周口师范学院学报》2005年第4期;李正君:《水火之争——西汉高祖朝德制考》,《考试周刊》2005年第35期;王珏、胡新生:《论邹衍五德终始说的思想渊源》,《理论学刊》2006年第12期;杨权:《五行相胜框架下的四个帝德谱》,《深圳大学学报》2007年第1期;汪高鑫:《五德终始说与汉代史学的正统观念》,《安徽史学》2007年第6期;陈泳超:《世经帝德谱的形成过程及其历史——再析五德终始说下的政治和历史》,《文史哲》2008年第1期;胡克森:《论开放的王权更迭观念与五德终始说之关系》,《北京行政学院学报》2011年第6期;杨权:《五行生胜与秦汉政治》,《玉林师范学院学报》2011年第4期。特别是杨权将其博士论文《尧后火德说考论》整理补充后出版的《新五德理论与两汉政治》(北京:中华书局,2006年),乃是笔者所见自1949年以来,大陆学界对“五德终始论”课题所作最翔实的一本研究专论。日本学者安居香山与中村璋八对纬书的研究,是清代以来辑佚学的一项重要成果,但是他们二位渗入到纬书中的“五德终始说”之意识,不免仍是受到“古史辨”派尤其是顾颉刚先生的影响。参见[日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年,第1—82页。

② 安居香山与中村璋八在《纬书集成·解说》中从纬书的角度,写下的刘向、刘歆汉德论说之认知,其实也很含糊,一会儿说刘向与刘歆,一会儿又说刘歆一人,可见他们并未注意在班固笔下的“刘向父子”一词的书写性。参见[日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》,第76页。

③ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1982年,第1271页。

三年(公元8年)至高庙拜受金匱神嬪、谒王太后后于未央宫下诏书的文字,其曰:

予以不德,托于皇初祖考黄帝之后,皇始祖考虞帝之苗裔……皇天上帝隆显大佑,成命统序,符契图文,金匱策书,神明诏告,属予以天下兆民。赤帝汉氏高皇帝之灵,承天命,传国金策之书,予甚祗畏,敢不钦受!以戊辰直定,御王冠,即真天子位,定有天下之号曰新。其改正朔,易服色,变牺牲……以十二月朔癸酉为建国元年正月之朔,以鸡鸣为时,服色配德上黄,牺牲应正用白,使节之旒旆皆纯黄……。

其二是王莽即位后之诏书,云:

予前在大麓,至于摄假,深惟汉氏三七之厄,赤德气尽,思索广求……然自孔子作《春秋》以为后王法,至于哀之十四而一代毕,协之于今,亦哀之十四也。赤世计尽,终不可强济。皇天明威,黄德当兴,隆显大命,属予以天下。今百姓咸言皇天革汉而立新,废刘而兴王。

不仅王莽即位后所下的诏书中已然出现“汉为火德”、“汉高赤帝”、“赤世”之文字,自诏书中明示于天下,“汉为尧后”的文字也出现在王莽的诏书中。《汉书·王莽传》云:

惟王氏,虞帝之后也……刘氏,尧之后也。

又云:

以汉高庙为文祖庙。莽曰:“予之皇始祖考虞帝受嬪于唐,汉氏初祖唐帝……”

是汉为火德,承运尧后,不论出于刘向的还是刘歆的,在新室成立的王莽诏书中均已出现,以“新莽的语言”而诏于天下,完全不必等到光武帝刘秀来创立。但是,光武帝真的没有创立火德吗?在“《汉书》之始”《高帝纪赞》中,班固笔下的高帝火德,不就是光武帝刘秀的火德;火德联系起光武帝与汉高祖之间的推运叙事,掀开“高帝”一词的底下,覆盖的正是光武中兴受命大典的即位现场。

另外,在《汉书·楚元王传赞》中,班固在《洪范论》之前的作者书作“刘氏”,这也是一种“复数作者”笔法。其曰:

自孔子后,缀文之士众矣,唯孟轲、孙况、董仲舒、司马迁、刘向、扬雄。此数公者,皆博物洽闻,通达古今,其言有补于世。……刘氏《洪范论》发明《大传》,著天人之应;《七略》剖判艺文,总百家之绪;《三统历谱》考步日月五星之度。有意其推本之也。

班固“赞”中的笔法本就将刘向与刘歆之学看成是一“父子相承之业”,故可总曰“刘氏”。

除了“刘氏”,班固笔下的“刘歆形象”又是如何呢?我们或者可以自“莽歆关系”这条叙事轴来取镜,考察能否看出班固何以书写“刘向父子”及“刘氏”的“复数作者”之笔。“莽歆关系”这条叙事轴上的文字,似乎的确透露了“‘班固的’刘歆”之若干消息于班固的笔下;《王莽传》中班固对于王莽与刘歆间的交谊描写,有其曲线,两人最密的时段,系在刘歆等发布《让太常博士书》遭到外放处分之后。两人的友谊出现问题,仍是在“君臣关系”上,班固的笔下对于此处的描绘极为隐讳,关键之词在于一句“歆内惧而已”,此句出现的时机是在《王莽传》的中卷,不必等到《王莽传》卷下所叙写的太子王临与临之妻刘愔的共谋叛莽案的出现;而刘愔正是时为国师公的刘歆之女;王临的下场则是自杀,谥曰“缪王”。今人朱浩毅在其博士论文《辨伪与诠释:刘歆学史中的汉代刘歆与刘歆学》中提出了一个新的观察,认为:刘歆的一生实可以分为两个阶段,即“汉臣刘歆”时期与“莽臣刘歆”时期。近代学者研究刘歆时因过度与王莽政权的兴起挂钩,因而在刘歆一生的两个阶段中,便“唯一地”强调及突出“莽臣刘歆”,忽略了“汉臣刘歆”因而对班固《汉书·楚元王传》之外的刘歆书写及其笔法,便多所忽略或不能读出^①。《汉书·王莽传》云:

初,甄丰、刘歆、王舜为莽腹心,倡导在位,褒扬功德;“安汉”、“宰衡”之号及封莽母、两子、兄子,皆丰等所共谋,而丰、舜、歆亦受其赐,并富贵矣,非复欲令莽居摄也。居摄之萌,出于泉陵侯

^① 朱浩毅:《“内惧”书写与班固对刘歆的隐讳》,《辨伪与诠释:刘歆学史中的汉代刘歆与刘歆学》,台北:中国文化大学史学研究所博士论文,2011年,第152-157页。

刘庆、前辉光谢嚣、长安令田终术。莽羽翼已成，意欲称摄。丰等承顺其意，莽辄复封舜、歆两子及丰孙。丰等爵位已盛，心意既满，又实畏汉宗室、天下豪杰。而疏远欲进者，并作符命，莽遂据以即真，舜、歆内惧而已。

“内惧”一词，正是班固下笔时的表态；“班固的”刘歆”在此已看出班氏下笔时的角度与心态为何，正是这样的史笔叙写与书事，宛然可见班固的史笔隐讳。换言之，在班固的笔下，王莽之居摄与即位，主导者在王莽的意志；刘歆对于王莽的协助与情感，仅止于“安汉公”与“宰衡”时期；刘歆对于王莽的意欲居摄，以及“汉新禅代”事件，已身在核心圈外。“内惧”一词已让我们窥见了班固对刘歆的隐讳与曲护。

班固笔下的另一要点，在其已道出王莽托为心腹的是两个时段的两批人马：一是安汉公、宰衡、居摄时期的王舜、甄丰、刘歆，一是王莽即位称帝时的另一批造说符命者。为王莽即真的“符命”不只是“符命”而已，还有《符命》。班固认为，不论是“符命”还是《符命》，刘歆、王舜都并未参与。甄丰与其子甄寻依违其间两可，遂致与王莽交隙而至父子均亡收场。班固《王莽传》将“符命初起”系于平帝崩年的十二月。《汉书·王莽传》云：

十二月平帝崩，大赦天下。……是月，前辉光谢嚣奏武功长孟通浚井得白石，上圆下方，有丹书著石，文曰：“告安汉公莽为皇帝。”符命之起，自此始矣。

这一月，王莽尚未居摄。因此谢嚣之初起奏符命，尚未见重用。这是一条班固书写的伏笔。逮至王莽即真后的始建国元年（公元9年）之秋，班固在《王莽传》书写叙云：

秋，遣五威将王奇等十二人班《符命》四十二篇于天下。

可见《符命》源自于“符命”，乃是一种应王莽意欲居摄即真、建新代汉的新文体。“符命”可以是“上圆下方”之石而著有文字，也可以是著有文字的石龟、文圭、玄龙石、铜符、帛图、虞符、玄印、铁契、茂陵石书，班固笔下一共列出有十二种，总称为“申命之端”的“十二符应”（《汉书·王莽传》）。班固同时简明扼要地说明了《符命》四十二篇的内容，其云：

德祥五事，符命二十五，福应十二，凡四十二篇。其德祥言文、宣之世黄龙见于成纪、新都，高祖考王伯墓门梓柱生枝叶之属。符命言井石、金匱之属。福应言雌鸡化为雄之属。其文尔雅依托，皆为作说，大归言莽当代汉有天下云。总而说之曰：“帝王受命，必有德祥之符瑞，协成五命，申以福应，然后能立巍巍之功……故新室之兴也，德祥发于汉三七九世之后。肇命于新都，受瑞于黄支，开王于武功，定命于子同，成命于巴宕，申福于十二应，天所以保佑新室者深矣，固矣！……火德销尽，土德当代，皇天眷然，去汉与新，以丹石始命于皇帝。……申命之瑞，浸以显著，至于十二，以昭告新皇帝。……于是新皇帝立登车，之汉氏高庙受命。受命之日，丁卯也。丁，火，汉氏之德也。卯，刘姓所以为字也。明汉刘火德尽，而传于新室也。……于是乃改元定号，海内更始。新室既定，神祇欢喜。申以福应，吉瑞累仍。《诗》曰：‘宜民宜人，受禄于天；保佑命之，自天申之。’此之谓也。”

班固用了不少的篇幅来对此一《符命》四十二篇作出了内容的陈述。《符命》四十二篇中不止是“符命”而已，大要分为三大类：德祥、符命、福应。盖因“帝王受命，必有德祥之符瑞，协成五命，申以福应”，是故新莽之立新号为新室，即真为新皇帝，必有德祥之符、天命之瑞、申福之十二应，此皆是天之所命与天之所佑，莽不可不即真，不可不受禅代，不可不立新室、改元更号。然则在班固笔下的“新室建立”，其所依托，究竟是出于以建“新德”的“天统”造说重要，还是出于“天命”的《符命》重要呢？要之，仅仅从“五德终始说”来看待“以新代汉”的造说历程者，其面向委实太过单一，全忽视了班固笔下书写于《王莽传》卷中的“《符命》”！

笔者好奇的是，不论是“刘向的”，还是“刘歆的”，在近代以来言说“汉德”的众家论著之中，为何没有人认为王莽也有自己的造说呢，什么是“王莽的”德论？居摄、代汉、称帝的是王莽，王莽自己的看法与造说如何？于是我们由《汉书·王莽传》中注意到几条出自王莽诏令中的文字，其一为王莽居

摄三年(公元8年)时所下之书,云:

予以不德,托于皇初祖考黄帝之后,皇始祖考虞帝之苗裔……皇天上帝隆显大佑,成命统序,符契图文,金匱策书,神明诏告,属予以天下兆民。……以戊辰直定,御王冠,即真天子位,定有天下之号曰新。

又,《汉书·王莽传》载王莽之诏云:

又曰:“帝王之道,相因而通;盛德之祚,百世享祀。予惟黄帝、帝少昊、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、帝夏禹、皋陶、伊尹咸有圣德,假于皇天,功烈巍巍,光施于远。予甚嘉之,营求其后,将祚厥祀。”惟王氏,虞帝之后也,出自帝喾;刘氏,尧之后也,出自颛顼。于是封姚恂为初睦侯,奉黄帝后;梁护为修远伯,奉少昊后;皇孙功隆公千,奉帝喾后;刘歆为祁烈伯,奉颛顼后;国师刘歆子叠为伊休侯,奉尧后;妘昌为始睦侯,奉虞帝后;山遵为褒谋子,奉皋陶后;伊玄为褒衡子,奉伊尹后。汉后定安公刘婴,位为宾。周后卫公姬党,更封为章平公,亦为宾。殷后宋公孔弘,运转次移,更封为章昭侯,位为恪。夏后辽西姁丰,封为章功侯,亦为恪。四代古宗,宗祀于明堂,以配皇始祖考虞帝。

此诏所言“帝王之道,相因而通”者共有七帝,由黄帝而至夏帝禹,较诸司马迁《史记·五帝本纪》中的“五帝”,多了一帝少昊,然亦多了二位“有圣德之臣”:皋陶与伊尹。王莽此诏中所求诸帝之后所以寻姚氏、妘氏者,可以与王莽所撰之《自本》相参。王莽所撰《自本》,收录于《汉书·元后传》中,其云:

莽自谓黄帝之后,其《自本》曰:黄帝姓姚氏,八世生虞舜。舜起妘汭,以妘为姓。至周武王封舜后妘满于陈,是为胡公,十三世生完。完字敬仲,奔齐,齐桓公以为卿,姓田氏。十一世,田和有齐国,世称王,至王建为秦所灭。项羽起,封建孙安为济北王。至汉兴,安失国,齐人谓之“王家”,因以为氏。

颜师古于“自本”下注云:“述其本系。”^①而顾颉刚先生则曰:“不知当时书名是不是这两个字;如其是的,则当由《世本》所脱化。”^②《汉书·王莽传》又载此诏:

予前在摄时,建郊宫,定祧庙,立社稷,神祇报况,或光自上复于下,流为鸟,或黄气熏烝,昭耀章明,以著黄、虞之烈焉。

复云:

遣骑都尉嚣等分治黄帝园位于上都桥时,虞帝于零陵九疑。

在王莽此诏中确实没有提到崔适与顾颉刚二氏所重视的“少昊”,但是没有提到的,同时尚有“太昊”。是故“少昊”是否如近人所言为刘歆所创德或是刘歆为了造新德而苦心安排增入呢?“少昊”对汉儒而言,其实并非那么神秘莫测,必待刘歆而造说;在班固《汉书·地理志》中,即描写了齐、鲁两地与少昊的关系:

齐地……少昊之世有爽鸠氏,虞、夏时有季荊,汤时有逢公柏陵,殷末有薄姑氏,皆为诸侯,国此地。至周成王时,薄姑氏与四国共作乱,成王灭之,以封师尚父,是为太公。

周兴,以少昊之虚曲阜封周公子伯禽为鲁侯,以为周公主。

而《汉书·郊祀志》的叙述起点,则自一个著名的“绝地天通”故事开始,此即少昊氏之衰也,九黎乱德,是故“民神杂扰”,“家为巫史”(《汉书·郊祀志》),逮于颛顼,方命南正重以司天,令其属神,火正黎以司地,令以属民,恢复了民神不杂的常态。“昔少昊氏之衰也”正是班固在此志中用以开启颛顼重、黎的全志之开端。

王莽即真后的此诏,显示的乃是他的帝王道统意识,王莽所一再提及的有二:其一黄帝,其二为虞帝。盖莽之新室以黄帝为“皇初祖考”,而以虞帝为王氏所出的“皇始祖考”。“始祖”乃是言自己的

① 班固:《汉书》,第4013页。

② 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第5册,第322页。

王氏血统之源,“初祖”则是言“帝王之统”开始于何帝了。显然王莽乃是以“黄帝”作为历史上的“初祖”!在传世于今的《王莽律度量衡铭词》上的文字也可以作为佐证:

黄帝初祖,德币于虞。虞帝始祖,德币于新。岁在大梁,龙集戊辰。戊辰直定,天命有民。据土德受,正号即真。改正建丑,长寿隆崇。同律度量衡,稽当前人。龙在己巳,岁次实沈。初班天下,万国永遵。子子孙孙,享传亿年。^①

也是以“黄帝”为“初祖”,“帝舜”为“始祖”。这一点与《汉书·律历志》中所收的“汉书本”《世经》所言帝王世系完全不同。盖“汉书本”《世经》著录帝王世系之元始,系以《易》为据,将“始”系于“伏羲/太昊”;但我们在王莽的诏书、《莽衡铭辞》中完全看不到这样的帝王世系,既没有伏羲、太昊,也没有神农、炎帝;王莽显然仍旧遵循着司马迁的《太史公书》所系之帝王世系,而以黄帝为“帝系之始”,其准仍在《尚书》与司马迁《史记》。

《汉书·律历志》中推算与建构五德运转的文本,系出自班固对刘歆的《世经》删节过后的记录。这部班固删节过的《世经》,系以刘歆《三统历》为根本的,《汉书·律历志》述曰:

三统者,天施、地化、人事之纪也。……黄钟为天统,律长九寸……林钟为地统,律长六寸……太族为人统,律长八寸……此三律之谓矣,是为三统。

“黄钟、林钟、太族”为“律”,以律推历,而为三统,故谓之《律历志》。《三统历》与《谱》不仅包含着天象,也包含了人间历史的年岁推算,以及五德的运转配置,如果说《三统历谱》的推算目的完全是从“汉为火德”、“新为土德”或“尧为火德”(汉家尧后)出发,显然不符合《律历志》本文所呈现出的丰富性,同时也很难解释何以刘歆及班固都要把“古六历”、“四分历”及“三统历”皆放入本志中的本意,以及班固合“律”与“历”为一称《律历志》的体例之原。在《史记》八书中,有《律书》亦有《历书》,司马迁于《太史公自序》中小序云:

律居阴而治阳,历居阳而治阴,律历更相治,间不容翫忽。五家之文怫异,维太初之元论,作《历书》第四。

因此,班固合《律书》与《历书》之名为《律历志》,显然是继司马迁之后的一股新经学与新思潮逐渐成为主流的反映,此即汉儒以天象之阴阳以论人间治国之道,“律历”为其本,是故班固《汉书》立十志,以《律历志》序列第一,《礼乐志》则序第二。班固于《汉书·律历志》中两处明言《律历志》两卷大要皆本于刘歆,一处是在本志的篇首所叙,一处则在刘歆《三统历》及《谱》出场之前,颜师古注曰:“自此以下,皆班氏所述刘歆之说也。”^②所谓的“自此以下”,便包含了近人持论以造说的“尧为火德”、“汉为火德”、“黄帝为土德”、“虞帝为土德”最要紧资料《世经》在内。但是,缘由班固《汉书》以及“颜师古注”皆称出自刘歆的《世经》,系已遭班固删、取、增文过的版本^③,是故笔者在本文中皆将以“汉书本”《世经》称之^④。而“汉书本”《世经》为何以“太昊/伏羲”为始?为何不是汉家尧后的“尧”?如果“汉书本”《世经》依据班固所宣称乃出于刘歆之手,那么,标志为“刘歆的”帝系之“始”者,便与“王莽的”帝系之“始”不同!笔者认为,这一点的阅读认知是非常重要的!

二、作为“一代始末”的《汉书》

班固既然以“汉”为“一代之书”,则其“始”也,始于《高帝纪》;其“终”也,便应终于《平帝纪》方是,然而我们在《平帝纪》中却完全看不到这样的篇终末笔!于是,从《汉书》“卷第一百的全书终篇”而非“卷第十二的终纪之篇”中阅读,我们得到了若干的指引,因为班固于《叙传》述说其书乃系“终于孝平

① 参见《王莽律度量衡铭辞》,《莽量铭辞释文》,顾颉刚主编:《古史辨》第5册,书首彩页。

② 班固:《汉书》,第979页。

③ 参见班固于《律历志》志首之叙文。班固:《汉书》,第955页。

④ 张培瑜先生在其文章《史记与三代纪年》中则称之为《三统历世经》,虽由班固收在《律历志》中,但作者主要还是归属于刘歆,参见张培瑜:《史记与三代纪年》,李纪祥主编:《史记学与世界汉学论集》,台北:唐山出版社,2011年,第14页。

帝、王莽之诛”、“十有二世，二百三十年”，并不是“终于平帝”，也知道“班固的末笔”是终于“班固的指引”。我们必须将眼光转向《王莽传》继续阅读，才能得到“后《平帝纪》”的编年与叙事，不然《叙传》中班固所指引读者的“二百三十年”便全无着落。《王莽传》不仅将“后《平帝纪》之史”写入于此，同时也将“后新莽之史”写于此。因此《王莽传》遂不再只是《王莽传》，也不只是“汉新闻”的叙事，此传同时著录“新汉间”的叙事，著录了王莽受诛于赤眉的实录，也著录了更始帝的三年之纪；而其终笔，则终于光武帝刘秀的即位。《王莽传》末书云：

（更始）二年二月，更始到长安……更始都长安……明年（更始三年）夏，赤眉樊崇等众数十万人入关，立刘盆子，称尊号，攻更始，更始降之。……六月，世祖即位，然后宗庙社稷复立，天下艾安。

原来，班固在《汉书》的笔下，其“一代”竟如此曲折亦如此隐讳，运转其笔于各纪、各传甚至是各表、各志之间，穿梭其史述。如是，什么才是《汉书》之“始末”的“末”呢？作为“汉书之末”的笔法究竟在何处？在纪体，在传体，在表或在志，还是在卷一百的《叙传》之篇终，或是卷九十九的《王莽传》之“卷末”？

作为“现在”的班固，当其主题是作为过去作为历史的“汉”时，班固是如何联结起“过去”与“现在”的？一种不连续性的“以汉为书”，以及“断为一代”的“汉书”，其实乃是一种新的历史文本类型。这种历史文本的特色，便在于脱离了历史的连续性，《论语·为政》载孔子语曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”因此，从连续性中“断”出而孤悬的“一代”，被纳入到“一代之史”的物质文本中，在此之前，是未曾出现过的一种概念；“以汉为书”的概念便是它形成了一种由单独的一代构成的历史文本，而这种文本类型在《汉书》以前是未曾出现过的。“断为一代”的意思，表示其必须要从连续性的历史状态中抽离出来，“断”其“上下限”，才能成就它的“一代”，因此这样的“一代之史”是孤悬式的。唐代刘知幾于《史通》中述云：

历观自古，史之所载也，《尚书》记周事，终秦穆；《春秋》述鲁文，止哀公；《纪年》不逮于魏亡；

《史记》唯论于汉始；如《汉书》者，究西都之首末，穷刘氏之废兴，包举一代，撰成一书。^①

其所谓“一代”与“一书”，即是论“首末”究“废兴”之体裁，故谓“《汉书》家者，其先出于班固”。这也是说孤悬式的“一代之史”历史文本在《汉书》出现之前，尚未有此种类型模板。由于《汉书》，某个朝代可以从“一代的姿态”单独地从历史中抽离出来，成为后人研究阅读的对象，例如我们今日对“唐史”的兴趣、对“宋史”的兴趣、对“五代史”的兴趣，正是因为这些“一代”是可以单独抽离出来成为一种“孤悬的历史存在”；而这种孤悬式的存在，其源头正是出自于班固的《汉书》之问世！

《汉书》被书写的例子也告诉了我们，作为历史的“过去”，与“现在”的联系方式有很多种，即便是孤悬式的“一代”，也能因为书写与书写者的现在性，而将过去、当下、未来联系在一起，并非必定要靠《太史公》通史性格的写作体例不可！作为历史的存在，这种被设定了“始与末”的“孤悬一代”，班固仍然要将之与其所在的“现在”作出可联系性。同时，缘于班固在书写“以汉为书”时，所处的书写时间状态仍然是“现在的”，因此，在班固笔下的“过去”，当其以“历史的形态”出现在班固笔下时，“现在的时态”已经将在文字与文本中转化“过去”而将“历史的过去”储存于“文本”中成为可阅读的“见在/现在”；只要传播的力量够大，那么“汉书”的文意便愈能感染阅读者，达到“历史与现在”的同步建构，同时也能消弥公孙述版本的影响^②。

“以汉为书”的样本自身，不仅可作为班固批判司马迁书写类型的范例——“编于百王之末，厕于

① 刘知幾撰，浦起龙通释，王煦华整理：《史通通释》，上海：上海古籍出版社，2009年，第20页。

② 一个非常有意思的现象呈现在《汉书》与《后汉书》中，两个文本“衔接”起“连续性的历史”，同时也共享着一条时间之轴上的“可断之点”，因而，“《汉书》之‘末’”便成了“《后汉书》之‘始’”，如果我们未曾阅读范晔的《后汉书·光武帝纪》，我们如何得知“公孙述”以“金德”而承认了“王莽”的“新代”？又如何得知汉廷命班固造述“以汉为书”的重要对手之一，还有公孙述呢！班固在《汉书》中并未提到公孙述的“光武患之”。

秦、项之列”(《汉书·叙传》),同时,班固也提出了另一种历史文本的类型——班固将上限与下限各自订出了“始”与“末”:末篇的《叙传》云:“起元高祖,终于孝平王莽之诛,十有二世。”不止如此,班固还将这个“始—末”之间,计算出了总年数,即是“二百三十年”。如果我们不仔细阅读并思索的话,便会以为班固所谓的“二百三十年”便是指向于“平帝纪”的“篇终”;但事实上,班固笔下另外尚有一个“二百三十年”的笔法出现在《汉书·律历志》的篇末,《汉书》的“始—末”一共系“二百三十年”,这是班固自己的计算。但这个“第二百三十年”非但不是指《平帝纪》的“纪末之年”,也不是指“王莽之诛”的“纪年”,而是指“更始帝”的“第二年”。笔者将在讨论“汉书本”《世经》一节中专门作出分析与论述。

笔者以为,班固对于“一代之史”有他的想法,绝不止是对于“汉德”的思考而已!作为一个有“始”有“末”的“一代”,不仅可以透过“以汉为书”的称名“孤悬而在”,“断”其“始末”的方式绝非只有司马迁那种“连续性”思维而已,在此之前,“诸好事者”只能在“续太史公”与“续‘续太史公’”的“通古今模式”思维中“续撰”而已。班固则认为除了“连续性思维”之外,还可以有“一代之书”的思维,透过“一代始末”之书写,自“连续性历史状态”中“抽离”出来以成其“孤悬存在”——不连续性的独立存在,如《汉书》的“汉”、《周书》的“周”、《殷书》的“殷”,这依然是合法的;已经书写成文的“历史文本”,不仅可以“寓”于“物质性”的装帧成卷而流传于世,抑且也可以将此一“孤悬式的历史文本”称之为“一代大典”,“以汉为书”的命名,在《书》经的神圣衔接中得到了合法性。

“未来世界”的“阅读者”正以“现在”的姿态出现面对着“曾在”;同时,阅读者面对“新莽”的“未来”于《汉书》中的“曾在”时,又有多少“阅读”的自觉与选择?换言之,《汉书》中的“王莽”,对阅读者而言,究竟是“班固书写的王莽未来性”、“阅读者的王莽曾在性”,还是“王莽拥有的现在当下性”?作为“传体”的《王莽传》,出自其中的“连续性编年”,与出现在“纪体”中《平帝纪》的编年,“体例”的差异中,何者有此能力“规范驯化”我们的视野?被重复阅读的《汉书》,已经昭示了班固的“现在书写”,可以在千年后的“异时异域”阅读当下,重新被讨论。班固必定深知此点^①!因而,有始有末的“以汉为书”的取名方式,便深深令我们着迷,究竟在班固脑海中的“一代”为何?

司马迁在《史记·太史公自序》中曾经慨叹过短暂时间中的天下递嬗与书写,其云:

秦既暴虐,楚人发难,项氏遂乱,汉乃扶义征伐,八年之间,天下三嬗。

《汉书》也面对了这样的递嬗。对“始”的书写,有“楚汉”之嬗;对“末”的书写,则遭遇的是“汉新禅代、革命中兴”,若然,班固的《汉书》也可以谓之是“天下三嬗”。班固《汉书·王莽传赞》云“国统三绝”,《汉书·叙传》中则叙班彪对隗嚣之言“哀、平短祚,国嗣三绝”,《汉书》遂在此“三绝三嗣”中,成为班固对“一代文本”以何种姿态存于天壤的构思新想。

经学史上的“《春秋》之‘始末’”课题如果对班固有着重要的影响^②,那么班固在书写“《汉书》之‘始末’”时必定是百般思虑其笔下的文字斟酌与叙事安排吧!《春秋》之言“始”与言“末”也,首条经文之“隐公元年春王正月”与末条经文之“哀公十四年春西狩获麟”,俱有义法,其“始”喻改制与一统,其“末”则宣孔子所以搁笔。

司马迁著《史记》,亦有其“始”与“末”义。司马迁自为文以说其上限与下限,在《史记》中共有三处:其一,于《太史公自序》云:“上记轩辕,下至于兹,著十二本纪。”“于兹”即是司马迁所自处的当代:汉武之世。其二则云“太史公曰:余述历黄帝以来至太初而讫,百三十篇”。其三,“于是卒述陶唐以

① 笔者将书写的三维向度称为现在、曾在、将在。一旦书写者运笔成文,从“现在者”的身份向历史发出召唤,被召唤的“曾在”便以“现在”的姿态出场;只要“曾在”能够进入“现在意图”中,则“召唤曾在”便在文本流传中有着“将来”之可达性。一切在“历史世界”中展开的意义便是:自然时间消逝之流中的抗朽与不朽。因而,在历史时间中,“可逆性”、“可断性”与“可叙性”使单一化的线性时间变得难以辨识与理解。更何况是多维向度下涉及天象、律历与人间编年单位的“五德终始”!参见李纪祥:《历史与不朽:“在时间中”的“在”与“逝”》,《时间·历史·叙事》,台北:麦田出版社,2001年,第295—337页。

② 参见李纪祥:《西狩获麟:〈春秋〉之“末”?书写之“始”?》,中国典籍与文化国际学术研讨会与会议论文集,耶鲁大学东亚系、北京大学中文系合办,2010年3月;又刊于《北京大学中国古文献研究中心集刊》第11期,2011年12月。

来,至于麟止,自黄帝始”。司马迁自云为了考察“黄帝”是否可信、可写、可断以为始,他到过许多地方考察,也阅历过许多遗迹、文献,最后方才决定“自黄帝以为始”。司马迁从未明文言说他的“断自黄帝始”乃是追随汉武帝改制色尚黄、崇土德之故。《太史公自序》中《五帝本纪》小序云:

维昔黄帝,法天则地,四圣遵序,各成法度;唐尧逊位,虞舜不台;厥美帝功,万世载之。作《五帝本纪》第一。

是否司马迁是为了“宣汉德”而上断自黄帝以为始呢?笔者认为,司马迁并不是很重视“五德终始”,这由他把《邹衍传》仅仅置入《孟子荀卿列传》中为附传便可看出。但司马迁却重视武帝时代的“封禅大典”,至少司马迁之父司马谈临死之前尚以未能参加此一盛典为憾恨。司马迁叙述汉代的“德运”以及张苍、公孙臣的建汉德,从继秦的水德到汉武帝时“胜秦之水德”的土德,都是在《封禅书》中叙述,与《汉书》在《律历志》中叙述的落点并不相同。从《史记》到《汉书》,“汉德”作为历史书写的元素,在两位作者的笔下是呈现“递增”趋势的。

《汉书》言“始末”之义,其统绪自孔子《春秋》来,“纪传”体例则自《史记》来,故知此三书有其一贯^①。此正班固《汉书·艺文志》中将《太史公》一书置于《六艺略》“春秋家”中之故,盖必班固对其《汉书》之自我定位亦是如此。《汉书》废《史记》之世家,首曰纪,其次曰表,其次曰书,其次曰传,共一百卷。《汉书·叙传》云:

综其行事,旁贯五经,上下洽通,为春秋考纪、表、志、传,凡百篇。

看得出来,“孔子纂《书》百篇”的说法,班固是相信的,则“百篇”《汉书》与“百篇”《尚书》,是否有其“篇数”上的联系呢!

以纪体而言,《高帝纪》既是作为纪体的首卷上、下,也是作为整本《汉书》的卷一与卷二,则《高帝纪》不仅是纪体之首,也是《汉书》之“始”,凡为“始”者斯有义矣。班固在作为《汉书》的“始”也是“帝纪”之“始”的《高帝纪》之“赞”中云:

由是推之,汉承尧运,德祚已盛,断蛇著符,旗帜上赤,协于火德,自然之应,得天统矣。

颜师古注引孟康曰:“十一月天统,物萌色赤,故云得天统也。”^②孟康注显然不能得班固所谓“得天统”之义。颜师古注又引臣瓚曰:“汉承尧绪,为火德。秦承周后,以火代木,得天之统序,故曰得天统。”^③颜师古又作出判断:“瓚说得之。”^④所以“得之”,在其能以“统序”及“德运”言“天统”,而孟康则未能,徒以月令四时、万物之色为言,这样的天统如何能著“帝统”!

班固笔下的“汉承尧运”、“断蛇为符”、“协于火德”、“得天统矣”,这些文字本是熟悉“汉史”的人人都知晓的,但我们翻阅《汉书》之“始”所得的“火德”与“天统”之印象,却必须将阅读目光至《汉书》之《律历志》与《五行志》时,才能了然班固的“天统”为何,理解到班固与刘向、歆父子之关系。此种阅读的印象,乃与《史记》中的《高祖本纪》无关。司马迁立基于汉武帝的时间坐标,与班固立基于东汉明、章帝的时间坐标,两者取用历史资源的视野,已然不同。

无论是“汉德为火德”还是“汉家承尧运”,都是在光武帝中兴大业成功之后,汉廷令班固为《汉书》以明“汉德”。同时,在《汉书》全书之末的卷第一百,也是作为传体末传的《叙传》中,班固“于末言始”而说《汉书》是“起元高祖”。这里值得注意的是“起元”一词。司马迁自言《太史公》之“始”,用的是“自黄帝始”。两者的词汇大不同,一者曰“起元”,一者曰“始”。虽皆著全书开端之义,但“起元”一词显然更近于《春秋》的“元年”之“元”义。《春秋》经之“始”,书曰:“隐公元年春王正月。”《公羊传》发传云:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。”是《公羊》所以发传,即在质疑经文何不书“一

① 参见李纪祥:《〈太史公书〉由“子”之“史”考》,《史记五论》,台北:文津出版社,2007年,第1-92页。

② 班固:《汉书》,第83页。

③ 班固:《汉书》,第83页。

④ 班固:《汉书》,第83页。

年”而书“元年”？何休《解诂》注云：

年者，十二月之总……变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。是故班固以“起元”二字著其《书》之“始”，显然便是仿自《春秋》，而且如果追随《公羊传》的解释，凡一代之开端必起始于“元年”与“正月”，皆不称“一”；同时，《公羊传》以为“开端”有着“一统”之义，并且“大”之，故曰“大一统”。《公羊传》云：

王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。“大一统也”，“大”字作动词用。“统”者，“始也”。言王者始受命，必书元年，著布政之始，故改元以变其统。在《汉书》中所记载的王褒，他对《春秋》之“始”的言论，便已经出现了《春秋》经首条著“五始”的专门术语，以及“正统”一词。《汉书·王褒传》云：

（宣帝）乃征褒。既至，诏褒为圣主得贤臣颂其意。褒对曰：……记曰：“共惟《春秋》法五始之要，在乎审己正统而已。”

“五始”并不是《春秋》经文本身的术语，从《春秋》经传注疏体系而言，其实出于《公羊传》“疏”文中征引而所见之词，但是，《汉书》的记载让我们得知，《王褒传》中所称《春秋》经文首条，“五始”概念已经于宣帝时出现。

依上述，《春秋》、《太史公》、《汉书》三书皆有“始”有“末”，此其同者。而依《汉书·艺文志》，班固之《志》溯其源时尚有《尚书》，以成其“左史”、“右史”与帝王者之关系。盖因班固《汉书·艺文志》中系将此段左史、右史之“古二体论”放置于“春秋家”小序中言之，故历来皆对“尚书家”之《尚书》一体与《汉书》关系多所忽略。若论班书与迁史之异，则自来皆以为在“断代”与“通史”，笔者则略有微词，盖“断代”与“通史”二词，皆为“后起”之用语与造词。笔者以为，就“始末”而言，不论是《史》还是《汉》，两部书皆有其“上限”与“下限”，也就是“始”、“末”；不同者在“始”与“末”之间所代出的内容为何？始末“之间”，于班固实为“一代”，于《史记》则曰“通代”。过去学界常用“断代”一词作为“《汉书》之体”的体裁属性专称，笔者感觉不是很恰当，关键在于此词中的“断”字。“断”乃是一部书所以成其“始”成其“末”的手段，不只是《汉书》用了这个手段，《史记》何尝不使用“断”为其手段而成其“始末”，其“始”“断”于黄帝，其“末”则“断”至当时的今上。正是因为《史记》用的是时间轴上的“断”法，所以可以成就其书以“黄帝为始”的特色，一改孔子“断”《尚书》的“以尧为始”。后出的刘歆、班固在“汉书本”《世经》中也是以“断”为手段，断出了“始于伏羲”的特色。凡此种种，皆可见古书始末也是通过作者自断方能裁成，更何况是以时间轴为基调的历史文本！因此，笔者才会认为，以“断”的手段视为《汉书》所独有体裁特色，不论在措词上，还是观点上都大有问题。

一部历史文本的“始末”是什么，这样的提问与《汉书》的书名观察联系起来时，便展开了“以‘汉’为‘书’”的书名历程思考。

三、在连续性与不连续性之间：论《汉书》自违其例，兼述由班固编删、刘歆所作的“汉书本”《世经》

《汉书》中有两处最为明显而又受到学者关注的自违其例：一是《古今人表》，一是《律历志》中的《世经》。《古今人表》中著录了许多年代久远已失传其事迹的人物，包含了许多传说中的圣王，特别是超越司马迁《史记》断限时间的帝王，而作为其中最早的一位“上圣”，《古今人表》是给予了“太昊”，或者说是“伏羲”。我们有理由相信，班固或是《人表》作者所以如此编制的原因，不仅是因为《周易》的著录，也与班固所云出于刘歆的《世经》有关（“汉书本”《世经》或《三统历世经》）。班固此表共分为三科九等，三科者为上等、中等、下等，三科中又各自分为三等：上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下，是谓“九等之序”。班固自云《人表》中人名的出现方式乃是“继世相次，总备古今之略要云”。在《人表》中的第一科三等也就是“上上”、“上中”、“上下”三等人物，《人表》作者又分别各赋予“圣人”、“仁人”、“智人”的称名之义。则出现在“上上”中的第一等人物必然是最高等级的“圣人”

了。《人表》作者安排在此等第中的“圣人”并不多,只有14位:太昊帝宓戏氏、炎帝神农氏、黄帝轩辕氏、少昊帝金天氏、颛顼帝高阳氏、帝喾高辛氏、帝尧陶唐氏、帝舜有虞氏,以及其后的三代开国之君:帝禹夏后氏、帝汤殷商氏、文王周氏,再来则是武王、周公,与无位无爵无尺土之封的孔子。对孔子之人表,《人表》中但书为“仲尼”,既无其姓,亦无其氏,可见当为制表者有意之特笔,欲为此惟一非圣王在位者的特笔。制表者既云其人物之出现系以“继世相次”的时间先后序列为原则,则我们可以看到这第一等人物所构成的,其实便是一部以圣王为谱次的帝王序次表。如果我们将第一等人物与《世经》作出对比的话,将会发现更有趣的现象,这便是共工、秦始皇等被置为“闰统”者皆不在第一等中,但同为“闰统”的“共工”与“始皇”也未居于同一等序!《汉书·古今人表》中著为第二等“上中/仁人”的前三位依次是:女娲氏、共工氏、容成氏。共工之外的另一闰统者秦始皇则被编在第六等“中下”之列。项羽被编次在第六等“中下”与始皇同列。被近代学者关注的“五德终始论”,其造说之始邹衍则入于第五等“中中”,其重要性在《汉书》作者眼中如何,值得注意!另外,被唐代刘知幾在《史通·辨职》篇中,评为最上等犹胜于司马迁的古代史官典范“董狐”,则被编在第三等的“上下/智人”之列,而作为刘歆所自比与定位的尧时天官典历者羲仲、羲叔、和仲、和叔四人,则皆在第二等“上中/仁人”之列。《人表》等第与人物编等,也许传达了一些过去被我们所忽略的讯息。最重要的一个讯息便是,《人表》之第一等列为“上上”的“圣人”14位,在“继世相次”的原则下,显然作为时间上最早最先最古的一位圣王,乃是太昊帝伏羲氏,这一点刚好与《律历志》中的“汉书本”《世经》中所著录的最古帝王相符合;于是,作为读者,我们看见了《人表》与《世经》的对应性。这一点,实是过去研究《汉书》者所未曾观察到的一个重要面向,包括为《汉书·古今人表》作过订补、增辑、疏证的梁玉绳《人表考》,蔡云《人表考校补续校补》,翟云升《校正古今人表》,黄云眉《续蔡氏人表考校补》,王利器《汉书古今人表疏证》等,皆未能作出此一比对^①。

《汉书》并非第一个从“起源”尝试突破传统权威论述“人类历史起源”的著作,司马迁《史记》断其“本纪”为其书之始,系始自《黄帝本纪》。换言之,以“黄帝之世”为始,已经表现了一种突破孔子《尚书》的“尧”为篇首之义。而《汉书·律历志》中的《世经》在班固的引述中,也表现了一种线性时间观之轴的线性历史,以“编年”体例的方式呈现。其“始”也,系以伏羲——太昊为其首,这有着返归《周易》,取《周易》首著伏羲氏的经典之义。要之,《汉书·律历志》也突破了以司马迁《史记》的“黄帝”为其篇首之义。司马迁曾在其书中多处自述“黄帝以上”的无法谱世与叙事,《史记·货殖列传》云:

太史公曰:夫神农以前,吾不知已!

此言“神农以前”,司马迁承认遇到了“不知”的问题。《史记·三代世表》云:

太史公曰:五帝、三代之记,尚矣。自殷以前诸侯不可得而谱,周以来乃颇可著。孔子因史文次《春秋》,纪元年,正时日月,盖其详哉。

此处又言“自殷以前诸侯不可得而谱”,请注意,凡司马迁所言不可谱世、纪年月日、序岁星的难处,皆正是在“汉书本”《世经》中所欲谱序其世次的所在。《汉书·律历志》中的“刘歆”,想要用他自己的《三统历》超越司马迁的《太初历》,而将司马迁所“阙”与未谱其岁月的“自殷以前”及“神农以上”,视为自己的挑战。刘歆做到了否?不论他是否做到,我们彻底看到了刘歆从司马迁那儿接手过来的挑战与超越,以及何以“羲和刘歆”要在《汉书·律历志》中面对司马迁之故!《汉书·律历志》云:“太史、羲和掌之。”司马迁《太史公自序》自述祖先出于重、黎,所司典者正是“天官太史”的辉煌史;刘歆则做过《尚书》篇首《尧曰》中“尧”所任命总司观天察象、敬授人时的“羲和”之官,孔《传》释“羲和”云:“重、黎之后,羲氏、和氏世掌天地四时之官。故尧命之,使敬顺昊天。”羲氏与和氏系在汉平帝时始立为一正式官职——“羲和”。事实上,早在汉成帝阳朔二年(前23)时的一道诏令中,已对《尧典》“羲和

^① 梁玉绳《人表考》、蔡云《人表考校补续校补》、翟云升《校正古今人表》皆已收入《二十五史补编》第一册(北京:中华书局,1955年)。另,王利器《汉书古今人表疏证》(增订本,台北:贯雅文化公司,1990年),书末附录收有黄云眉《续蔡氏人表考校补》。

之官”作了引用,《汉书·成帝纪》载:

昔在帝尧,立羲、和之官,命以四时之事,令不失其序。故《书》云“黎民于蕃时雍”,明以阴阳为本也。今公卿大夫或不信阴阳,薄而小之,所奏请多违时政。传以不知,周行天下,而欲望阴阳和调,岂不谬哉!其务顺四时月令。

可见“羲和之学”至少在成帝时已对阴阳四时与月令民生结合作出倡导,刘歆引为己任,亦有其时代脉动在焉。《汉书·平帝纪》载:

(元始元年)二月,置羲和官,秩二千石。外史、闰师,秩六百石。

平帝这道诏令,将古代负责天象历法的两种职官——羲氏与和氏,作了合称一名的正式设官,背后当然有王莽与刘歆的影子。司马迁之世的“太史令”不过是六百石的下大夫,但此时的“羲和”却是两千石的高官。对刘歆而言,也是一种当代的隐喻,唯有司马迁与刘歆才是汉代言“天人古今”的两个大家!同时,刘歆官为“羲和”,正是源起于尧命羲、和,太史令司马迁已逝,当代“羲和”刘歆则“推法密要”^①。身为太史令的司马迁与身为羲和的刘歆,一起进入至班固《汉书·律历志》的世界中,以“数”为基,运转着由天象而来的五星日月推步度算,意图尝试编出人间历史的正确之编年。

在《汉书·律历志》序中,班固宣称了他对刘歆的引述:

汉兴,北平侯张苍首律历事,孝武帝时乐官考正。至元始中王莽秉政……使羲和刘歆等典领条奏,言之最详。故删其伪辞,取正义,著于篇。

《汉书》刘歆本传中亦述曰:

会哀帝崩,王莽持政,莽少与歆俱为黄门郎,重之,白太后。太后留歆为右曹太中大夫,迁中垒校尉、羲和、京兆尹,使治明堂辟雍,封红休侯。典儒林史卜之官,考定律历,著《三统历谱》。^②但是在“汉书本”《世经》之“末”,却又将“篇末”停驻于汉光武帝中兴大业功成处,而非刘歆曾经仕宦的“新代”。刘歆受王莽重用,历任太中大夫、中垒校尉、羲和、京兆尹,封红休侯,既继父业校中秘书以成《七略》,亦为羲和之官而造历制谱、治明堂与辟雍,此阶段活动皆在哀帝、平帝王莽主政时期。因此,“汉书本”《世经》篇末停笔一旦驻于光武帝,便显见是班固的续笔;而在述及“新”的部分,班固明显也“作者现身”出场,否则无以见其修改与增文。依照新式标点本的排版,《律历志》述“新”的部分乃是编排在“平帝”之下,这与《汉书》将新莽编为《王莽传》两卷的体例正相合,但是《律历志》于“始建国元年”之后与“更始帝”之后皆曰“著纪”,便是很有意思的笔法,《律历志》中所提到的“著纪”之“纪”,当然便是班固《汉书》的《平帝纪》,此“纪”不可能出于刘歆之笔。《汉书·律历志》云:

平帝,著《纪》即位元始五年,以宣帝玄孙婴为嗣,谓之孺子。孺子,著《纪》新都侯王莽居摄三年,王莽居摄,盗袭帝位,窃号曰新室。始建国五年,天凤六年,地皇三年,著《纪》盗位十四年。更始帝,著《纪》以汉宗室灭王莽,即位二年。赤眉贼立宗室刘盆子,灭更始帝。自汉元年论更始二年,凡二百三十岁。

这段述文显示了一种编年式的“历史时间”的“序列占有”的笔法,完全与纪传体的体式笔法不同。依其编年序列所序,可作如下之呈示:

平帝(5)一孺子婴/王莽居摄(3)一新室始建国(5)一天凤(6)一地皇(3)一更始(2)

上表显示了在位者的编年年代,也著纪了如何在人间编年系列上以汉家为“编统”:

孺子不编年著纪为王莽居摄编年→王莽称帝为新室盗位编年→更始以汉宗室灭王莽编年→赤眉贼灭更始不编年→赤眉贼灭更始之年即为光武帝建武元年

^① 班固《汉书·律历志》:“刘向总六历,列是非,作《五纪论》。向子刘歆究其微眇,作《三统历》及《谱》以说春秋,推法密要,故述焉。”此文业可见班固对于推步言律历必须仰仗刘歆父子,同时,班固也正式写下对刘歆推崇的赞语:“推法密要,故述焉。”

^② 班固:《汉书》,第1972页。点校者对于“三统历谱”的标点,系以四字为一书名,标为《三统历谱》,与《律历志》中将《历》与《谱》分别视之者不同。

班固于上引文中所述的编年总数,必须扣减一年,因为王莽居摄的第三年与王莽称帝的第一年乃在同一年中,是故,“自汉元年迄更始二年,凡二百三十岁”,若将王莽居摄的三年及新室十四年相加后再减一年,而后再减去更始帝的二年,则汉家自高祖元年(前206)迄于平帝元始五年(公元5年),总共是二百一十二年。汉家年数“二百一十二”这个数字虽然在《律历志》中未出现,但是却出现于《汉书·五行志》中,云:

凡汉著纪十二世,二百一十二年,日食五十三,朔十四,晦三十六,先晦一日三。

很明显,班固一方面在《律历志》中以“二百三十”为书写年数,一方面却又在《五行志》中书写了另一个“二百一十二”的年数。笔者以为,这两者的差异,在于必欲以“二百三十”为年数者,乃是为了光武帝的出现。光武帝的建武元年(公元25年),便是出现在汉家汉高祖元年的“二百三十”年之后;著为光武帝中兴之年。而《五行志》的“二百一十二”年,则乃系度计汉家于王莽居摄以前的年数,也就是终于平帝的年数。班固对于刘歆的学问是信服的,我们阅《汉书·五行志》中班固所言便可知之,其云:

京房《易传》曰:“……晦而月见西方谓之朏,朔而月见东方谓之仄,仄则侯王其肃,朏则侯王其舒。”刘向以为……刘歆以为……考之汉家,食晦朏者三十六,终亡二日仄者,歆说信矣。此皆谓日月乱行者也。

值得注意的仍然是“自汉元年迄更始二年,凡二百三十岁”^①。这段文字必然出自于班固之笔,显示出了另一种“编年式”的“一代”之“始”与“末”:始于“汉高祖元年”,终于“更始二年”。更值得注意的一点,是在于班固的下笔,如果我们观察《汉书·律历志》从“孺子”到“新室”、“更始帝”的三个“著纪”之文词,便会发现中华书局点校本《汉书》本文,系在“著纪”之“纪”旁加上了“书名号”,表示标点者将此一“纪”读为一种书名或篇名的体裁,也就是《汉书》中的“纪”体;但是我们翻回到《汉书》“十二纪”最末一纪的《平帝纪》时,完全看不到这些文字的叙事,原来班固系将这些文字叙事放在《王莽传》中。呈现在《律历志》之编年模式的末笔,原来是班固假托刘歆《世经》而置入的“编年之纪”,班固所“著纪”的不但包含了新莽的17年、更始的2年,还涵盖了王莽居摄的3年。所谓的“汉书本”《世经》,在其最末处,呈现的正是班固有意的书写,书写的是“以传为纪”的书写,提醒我们“第十三纪”在何处以及此纪的意涵。

《汉书·律历志》又述光武帝纪云:

光武皇帝,著《纪》以景帝后高祖九世孙受命中兴复汉,改元曰建武,岁在鹑尾之张度。建武三十一年,中元二年,即位三十三年。

《律历志》全二卷,或曰经过班固删正过的“汉书本”《世经》,便在“光武皇帝即位三十三年”这一句中画下了结尾。这很明显地班固一共有两种编年之末的笔法,以作为汉代叙事之终笔。一种结尾是“以汉为一代之书”模式的,班固并且计算了年岁;另一种终于篇末的型态,则从“西汉之终”的“终于更始二年”,延展到终于“东汉”的“光武中元二年”;光武皇帝的建武(31)与中元(2),共三十三年。《律历志》的篇“末”,便在此处搁笔。因此,班固的笔下,其实有两种形态的“汉书之末”在《律历志》中呈现,一是作为“过去之终”的“西汉终于更始二年”,一是“终于现在”的“终于东汉光武中元二年”。前者是“一代之终”,也是“过去之终”,不同于《汉书》十二“纪”的终于“平帝”;后者则是“现在之终”,是下笔者不得不出场于书写领域以表态的“光武中兴”。无论哪一种,都与《汉书·叙传》的“起元高祖终于平帝、王莽之诛”的十二帝纪式笔法不同;作为编年体式呈现的笔法,在书写其“末”时,不能忽

^① 此处吸引我们注意的,当然是在“仿自然时间”之序次上,给予了更始帝以两年的“占有”;如果依照今人张培瑜先生在《三千五百年历日天象》(郑州:大象出版社,1997年)中的“编年”,则更是给予了“更始”以“三年”的“编年”,也就是说,当光武帝出场时,已是在更始三年之后,所占有此天象的人间编年时间,光武帝系自“建武二年”(公元26年)开始出场的;“建武元年”因与“更始三年”(公元25年)系同一年,是故如此。则张培瑜先生的笔法显然便与“汉书本”《世经》中班固的笔法不同。张先生乃系南京大学天文学系毕业,后亦任职于南京紫金山国家天文台,与刘歆同属羲和之官属,其必定留意过刘歆、班固之笔无疑。但天文之官以天象天时为归,是否有“编统”之义,则笔者所未详。

视的便是历史时间的“仿自然时间”的连续性,在连续性制约之下,即便是新莽、更始也占有着“著记”的“编年时间”,不论其是否为“统”,在“纪年”的占有性书写上,比“五德运转”更为精密的“纪年”显然在“历史时间”的“编年以呈现历史”意义上,超越了“统”的“编史模式”。在“《汉书》之末”的书写中,班固区分为“统”与“纪”两种“编史模式”:前者标示出天命之统的标志,以及该时代天命之统如何运转至人间帝王之统的方式;后者则完全遵循着编年纪年的历时性之占有形态,依照着“仿自然时间”的“年”之序列,编出人间年代序列的历史样态。对“编年”与“编统”的区分,班固并非第一人,他所模仿与承袭的,正是他所批判的司马迁之《史记》。《史记》的《项羽本纪》表现出一种“编年”模式下的占有序列,因之《秦始皇本纪》之后便接以《项羽本纪》,而后方接以《高祖本纪》;而在《史记》的《秦楚之际月表》中,司马迁笔下则以不同于“本纪”笔法的“统”之方式来编年,表之最上一格便是标著其“统”,从秦二世到楚义帝,再到汉高祖,项羽的“西楚”则不在其“统”之表列,由此我们也可以知道司马迁为何在本纪体中称“项羽本纪”而不称“西楚本纪”之故。项羽占有的是本纪的“纪”而非表列的第一格之“统”。班固正相反,他在《汉书》之“纪”体中将新莽裁出而编在“传”体,却在“志”体的《律历志》中运用刘歆的《世经》,写出了有异于常的“编年之末”,既不同于《汉书》之末“纪”的《平帝纪》,也不同于《汉书》之末“传”的《叙传》所述的体例。

“《汉书》之末”是否自违了其书之体例呢?班固于《汉书·律历志》中确实有自违其例的现身说法,将刘歆的《世经》用连续性的笔法再度使用,补入了“后刘歆时代”的“续《世经》”。这显示班固非常重视刘歆的《世经》及其内里所呈现的“统”。

无论班固如何宣称他对刘歆的尊重,今本《汉书·律历志》中所收入的《世经》,的确经过了班固的编删,班固宣称此《世经》节本是出自于刘歆,但我们恐怕已无法以单一作者来视之。《世经》文本明显地是继承了刘向的《五纪论》而来。刘歆更进一步的造说,即是以《三统历》为根柢及其运用下的《世经》。笔者认为,《律历志》中班固引述的《谱》,即是《世经》。《世经》所本从刘歆《三统历》历法推算而来,而非前此汉武帝时代的四分术《太初历》。有历法方能言人间世的历史之线性编年,既是直线的也不是直线的,历史编年的一次性决定了《世经》的排列必须是“线性编年的仿自然时序”^①。但是人间世的一次性同时又与天象的运转循环成为一体,有天而后有地,有天地而后有人,是故继三之后必为五,无论三五,皆出于一,此一即是既作为天体起源之基础的“元”,也是作为人间历史编年的起源与起点。《汉书·律历志》述云:

元典历始曰元。《传》曰:“元,善之长也。”……又曰:“元,体之长也。”合三体而为之原,故曰元。于春三月,每月书王,元之三统也。三统合于一元,故因元一而九三之以以为法,十一三之以以为实。实如法得一。

依刘歆所推论,人世之纪的时间起点是从“太昊/伏羲”开始的。从人间开始的起点是我们能知的太昊,这是因为此已是“人统”的纪元,所以我们能够晓知,因为太昊与我们后世阅读者都是“人统”纪元时代以来的“人”!若是“天统”纪元呢?宇宙的起源,《世经》中称之为“上元”,不仅是“上元”而且是“太极上元”。在《律历志》所记载的《三统历》中,依照张培瑜先生的说法:刘歆的《三统历》所以称“三统历”便是其以“三统”为主体而运转周天轮替,第一统为天统甲子统,第二统为地统甲辰统,第三统为人统甲申统。《三统历》乃以“一章为19年即235月”,“一统等于81章即1539年即562120日即19035月”,而“一元为三统即4617年”。张先生认为:

三统历以23639040为太极上元。它的含义是三统历以此为一切计算的起点,日月五星、交食、合朔冬至,都起于以此为一切计算的起点,甲子年甲子日的夜半(0时)这个时刻。23639040

^① 有关历史编年的“一次性”义,虽然使用的时间编年符号是“年月日”,年月日系来自于可以周天循环的天象历数,因此这些被用于“历在史中”的符号本身并不具备“一次性”义;历史编年所成立的一次性意义乃是来自于编年之上的“人”之标志,以见其一次性,如汉高帝元年、秦始皇帝元年、汉武帝元狩元年等。参见李纪祥:《编年论述》,《时间·历史·叙事》,第222页。

正好是五星会终,朔望之会会月会年(交食周期),元,统,干支周期的共同倍数。……按理说,三统历所有的计算都应该从太极上元开始。^①

但是,张先生又说:

但,《汉书·律历志》没有记载三统历的太极上元究竟具体是哪一年,因此,我们今天计算三统历,只能根据《三统历世经》给出的上元数值。^②

《世经》中作为参照历的主要是“殷历”、“鲁历”、“春秋经”、《颛顼历》及《汉历》(《太初历》)。几个重要的计算基本的基年则是“武王伐纣之年”、“鲁僖公五年”与“太初元年”。

汉武帝用“太初”为元始,而刘歆则用“太极”为“元始之上元”。如果以汉高祖为正统那一年为“今”,那么天之元与历史的起源点,便应在十四万年三千零廿五年前;如果以武王伐纣那一年为“今”,则逆推起算,天之元与历史的起源便应在十四万二千一百零九年前。这其实已是一种宇宙时间起源论年代的探讨。一部人的存在之史,便是在天地之间存在及活动的历史。天有五星,地有五方,世德有五运,流转不息谓之五德,“五”是一个运转循环不息的参数,联系着天、地、人的神秘讯息,是故历史编年的线性中仍然必须加载五德的运转不息方可。于是“汉书本”《世经》将人间帝王编年的起源在“太昊帝”著之为“始”,并曰:

太昊帝。《易》曰:“炮牺氏之王天下也。”言炮牺继天而王,为百王先,首德始于木,故为帝太昊。(《汉书·律历志》)

“继天而王,为百王先,首德始于木”已经书写也标志出了一部《世经》的“人间世”的“编年”之“起源”的坐标。但是,为何人间世的帝王之首必须要从“木德”作为起点呢?太昊是太昊、木德是木德,刘歆将太昊作为首德,但首德何以是木德,必须有其原因。根据日人饭岛忠夫氏的说法,这是因为中国古代的历法除了日月运行之观测与推步之外,尚有五星运行周期的考察,就中尤以“岁星”最为重要,研究中国古代天文历法的学者咸以“岁星纪年”称之。如此,日之周期构成月,月之周期成年或岁,岁之周期为十二年,对岁之周期的考察必须以岁星为依据,故此星称之为岁星。在五行与五星的命名相结合后,岁星在五行体系中系称为“木星”。既然“木星”即是“岁星”,我们于是明白了“星亦有岁”与“岁星”的关系,以及刘歆何以从“天统五星”的“岁星”开始,序列化人间帝王的“首德”,以及“太昊”为何必须是“木德”的原因^③。

复次,在“汉书本”《世经》中,编有两个“闰统”:共工与秦皇,皆是五德中的水德。共工之水德在太昊与炎帝的木、火之间,秦皇的水德则在周与汉的木、火之间,由于是闰统,所以依正统之序位的排列,应当是:太昊→炎帝;周→汉。但是,我们如果仔细观察《世经》的编年序次,共工确实未能在人世编年中占有一个位置,而作为闰统的“秦”,却在“人间岁月之线性编年”中占据了“49年”的实际编年数。《世经》刻意在秦之编年上“加录”了一个“人为笔法”,将“秦”书写成“秦伯”,从秦昭王到秦二世,皆是“秦伯”,但已经显示出“编年”的下笔与“编统”的下笔,有其不同的书写模式。因此,作为“闰统”的“编统”之笔,“共工”与“秦”可以同位“闰统”,占据了一个“德”,但在“编年”的书写模式下,“共工”与“秦”却是全然不同调性的两个“德”:秦有“编年”,而共工则无。这是很有意思的一点,“闰统”的概念当然是由天文历法中的“闰年”与“闰月”而来,这是为了人时变化能“合于天”,故谓之“观象授时”或“推步合天”。因之,笔者遂曰:“编年”与“编统”是两种不同模式的书写之笔。论“汉德”与“新德”者,皆为“编统”模式下的场域!

班固在编次《汉书》的“志体”时,系将《律历志》编为志体之第一,其次才是《礼乐志》,这种编法,

① 张培瑜:《中国古代的天文与历法》(未刊稿),第16页。是书由张培瑜先生见示并授权笔者于台湾刊印。

② 张培瑜:《中国古代的天文与历法》,第16页。

③ 参见[日]饭岛忠夫:《中国历法起源考》,[日]新城新藏:《中国天文学史》附录,沈璇译,台北:翔大图书公司,1993年,第665-670页。

是否有些反常？颇不符儒家向来传统的“礼乐为先”之论调，也与《尚书·洪范》篇八政以“食货为先”的另一种“民之生”儒家传统不符。也因此，使我们注意到班固在编次《律历志》于《礼乐志》之先时，一定有某种想法、某种观点在其中主导。笔者以为，这与脱离今文经学之治天下的造说以“诗书礼乐”为核心聚焦的传统不同，古文经学虽说是“古”，而其实在王莽主政时代，却是一批新的知识分子意欲从“复古”的“古文经”中造说以改善国家沉疴之局的“新学体系”；从此角度而言，以较晚兴的“古文经”作为“古文经学体系”基础的“古学”，其实在当时反而是一种新兴之学，有其新气象在焉。新的造说既以古文群经为主体，复融合兼采今文经体系中所可用者以成，其所展开的不论是结合旧的今文经还是采用新的古文经，其所造说已与前此格套习气的太常博士学风不同。在新古文经学造说中，《易》的地位升高，成为群经之首。这在《律历志》中，我们可以看到刘歆如何将《易》与属天性的天象、历数，属地性的空间五方五行，属人间性的历史时间之统、五德之运，一律结合在《易》之下。这是《尚书》首篇中的“羲和之学”，“羲和之学”能助帝尧完成“敬授人时”以佐其成为“圣王”。因之，对刘歆与班固而言，《易》既是六艺群经之首，也是探讨天地人的宇宙开始之原，更是自有此起源以来的世界之开始以及人类生民有历史开始的依据。但是《易》毕竟是一本昭示圣王从元始以来所体会参天两地的理论系统之经，要落实到“圣王所以为圣王”，还是要从《书》经中方能落实“帝王之道”。是故《书》经也在言说从伏羲开始的世界，从以数为本质而开始的八卦世界，在观测中天象是如何运转的，人间的时间之“始”义为何。基于六艺经典的神圣性，“伏羲”便是人间编年历史的开始。《汉书·律历志》篇首班固即言曰：

《虞书》曰“乃同律度量衡”，所以齐远近立民信也。自伏羲画八卦，由数起，至黄帝、尧、舜而大备。三代稽古，法度章焉。

请注意班固此处的一句“自伏羲画八卦”，显示了自古圣王的起点是从伏羲（即“伏戏”）为始的。颜师古注曰：“万物之数，因八卦而起也。”^①但班固此处篇首引用的却不是《易》，而是《书》的《虞书》，由此可证其文后的“自伏羲画八卦，由数始”之文，必定与某种“古文系统”的《尚书》传本有关，此可以自唐人所传的《尚书孔传》之孔安国《尚书序》证之。孔子之《书》“断始于尧”，未言始自“伏羲”，但一部《尚书正义》的结构却在题名为孔安国《尚书序》中改编了“断自尧舜”的叙事，从源头说起的策略造就了故事版本的新编，于是，《书》经的起源处仍有更早的起源，《书》的历史成了“书契”的历史，“伏羲”依旧与《书》在源头处遭遇。司马迁在《太史公自序》的《五帝本纪》小序中道其何以“断始黄帝”，班固的《律历志》则从“《尚书》的引用”来表述《律历志》的“数从伏羲始”，反映的正是对“始”的观念的变化与变迁。“始”的概念，不仅是人间编年，更趋向天象的宇宙推年，这与我们现在仍在仰望星空（观星与观象）中的天文学追求有何不同呢！

在今本《尚书孔传》中有所谓相传自孔安国所传的《尚书序》，其云：

古者伏羲氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。

《孔序》此处不仅将帝王之始自“伏羲”断之，同时，亦将“书契”、“文籍”也溯源至“伏羲”。此一论点已经不同于司马迁《史记》中谓始于黄帝的史官“仓颉”旧说。据《汉书·艺文志》，秦汉人认知下的“小学”识字之书之一即取名为《仓颉》一篇，由秦时丞相李斯所作。《汉书·艺文志》系将“小学识字书”并同《论语》类书籍并系在“六艺略”之末以为附类。梁代刘勰的《文心雕龙·史传》篇，在叙述“文籍”之“始”时，仍然取法《史记》，而以“仓颉为始”^②。孔安国《尚书序》又云：

① 班固：《汉书》，第954页。

② 参见刘勰：《文心雕龙·史传》，范文澜注：《文心雕龙注》，北京：人民文学出版社，1958年，第283页。有关苍颉究竟本来面目如何，早在孔颖达时便已作出了不同形象与造说资料的归纳，或云为“史”，即黄帝之“臣”；或云为“王”，还是古代拥有辉煌事迹流传的部落酋长要之孔氏云：“苍颉其年代，莫能有定。”参见孔安国传，孔颖达正义：《尚书注疏》卷一，阮元刻十三经附校勘记本，台北：艺文印书馆，第6页。近人亦有借着新出战国楚简《容成氏》而再论及此者，如郭永秉《帝系新研》第二章论容成与苍颉等人古帝说和黄帝臣说的出现先后。参见郭永秉：《帝系新研》，北京：北京大学出版社，2008年，第138—142页。

伏羲、神农、黄帝之书，谓之三坟，言大道也；少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之五典，言常道也。

其文以“伏羲”为帝王世纪之首，谓三坟即是三皇之书，五典即是五帝之书，其观点已与司马迁《五帝本纪》不同。司马迁于《史记》中未载录秦始皇议立“皇帝号”时的三皇年代，而《孔序》则以为“书体”应始于伏羲，并以伏羲、神农、黄帝并为“三皇”，可见《尚书》古文家的某种动向以及其帝系世谱的反映，在唐人的视野中，自以为系承自“司马迁之前”的孔安国《孔传序》而来，是故唐人新编《史记》之卷首有《三皇本纪》者，良有以也。既然《书》体自伏羲以来即有，为何孔子不编入呢？此则《孔传序》亦有说，曰：

先君孔子生于周末，睹史籍之烦文，惧览之者不一，遂乃定礼乐，明旧章，删《诗》为三百篇，约史记而修《春秋》，赞《易》道以絀《八索》，述职方以除《九丘》。讨论坟典，断自唐虞以下，迄于周，芟夷烦乱，剪裁浮辞，举其宏纲，撮其机要，足以垂世立教。典谟训诰誓命之文，凡百篇。

已用了一“断”字之义。然则唐人所据以为“正义”的“三皇”，以伏羲、神农置于黄帝之前，较之“汉书本”《世经》中所置于黄帝系世之前的二帝——“伏羲/太昊”、“炎帝/神农”，正好反映出此种“三皇”的造述究竟是在“汉书本”《世经》所载的“刘歆之前”还是“刘歆之后”。不论是哪一种年代，作为孔安国的《孔传序》文，已经反映了此中“刘歆《世经》”的重要性以及班固将之“删增”加载《律历志》的不可轻忽。而“孔安国”所上于朝廷的“百卷本”，究竟在永嘉之乱后传世于唐代者，是否仍为旧本，以及“孔安国”究竟在汉代有无作《书传》，有无写出一篇《孔安国尚书序》？都成了永嘉乱后六朝迄于唐代前期编著《尚书正义》的另一个聚讼焦点。

经过班固《汉书·律历志》删节取正后的引述，其首即曰：

一曰备数，二曰和声，三曰审度，四曰嘉量，五曰权衡。参五以变，错综其数，稽之于古今，效之于气物，和之于心耳，考之于经传，咸得其实，靡不协同。

由此，可见刘歆以为，唯“数”为基，方可推天逆溯至起源处，唯“数”方可推至历史的源头，而后一一编年纪岁人世之纪，天人既符，则三五以成天下，既可以知古今得其效验，亦可以导化于民之心；治世之根本如是，则亦能合乎经传，考之亦实亦核。故《律历志》当在《礼乐志》之先而著为诸志之首！而《汉书·律历志》又载刘歆之论曰：

数者，一、十、百、千、万也，所以算数事物，顺性命之理也。《书》曰：“先其算命。”本起于黄钟之数，始于一而三之，三三积之，历十二辰之数，十有七万七千一百四十七，而五数备矣。

颜师古注引孟康曰：“五行阴阳变化之数备于此矣。”^①《汉书·律历志》又载刘歆之论曰：

纪于一，协于十，长于百，大于千，衍于万，其法在算术。宣于天下，小学是则。职在太史、羲和掌之。

此谓天下之本在于“数”，盖一切度量、权衡、制器、律吕、推历生律，乃至制礼作乐以治民，莫不起于一，故天下之本“纪于一”。唯“数”，方能“算数事物而顺性命之理”，以及“五行阴阳运转与变化”，皆得备焉，其法在“算术”。“算术”在《汉书·艺文志》中属类“小学”，凡为“吏掾”者皆需习之，但显然刘歆不是这样看待“小学”中的“算术”。同时，基于天、地、人之“三统”合一性，“人事之纪”必须从“天施”与“地化”而来，方能称“人世之纪”。“天地人”不相应，则“灾异”必出，“天象”必不时，则人间之纪必有变化。《汉书·律历志》引述刘歆之论曰：“三统者，天施、地化、人事之纪也。”颜师古注引李奇曰：“统，绪也。”^②《周易·说卦》曰：“立天之道，曰阴与阳。”故《汉书·律历志》又述“天统”曰：

十一月，《乾》之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统，律长九寸。九者，所以究极中和，为万物元也。

① 班固：《汉书》，第957页。

② 班固：《汉书》，第962页。

故“天数”为“九”，于月在“十一月”，于卦为“《乾》之初九”。同样，从《周易》原理出法，“立地之道，曰柔与刚”（《周易·说卦》），“《乾》知太始，《坤》作成物”（《周易·系辞上》），是故“地数”以“六”，而月数则在“六月”，于卦为“《坤》之初六”。“立人之道”则“曰仁与义”，“在天成象，在地成形”（《周易·系辞上》），是故人数为“八”，“以象八卦”，于月数则在“正月”，于卦为“《乾》之九三”。同时，“人道”方是“令事物各得其理”的最后场域，由天地、阴阳、柔刚，进而知天施地化而行“仁与义”，“天地之道”遂得以“裁成”，人间场域中的圣王治百姓，在天施地化中，在法天则地中，秩序成矣，“三统”成矣！

是故刘歆之学的难题便在于此处。刘歆学问是有其整套体系的，绝非只有古文经文本的再发现与再运用而已，刘歆治学的宏图乃是欲从天学、地学、人学三统结合为一整体的学问。不止是考虑到宇宙、世界、中国，也考虑到时间坐标系统上的起源、历谱、天象循环，尤其是天象的循环如何能与线性的人间相符相应，最后是如何完成一套从天象施于治民、施化于人间的学问体系。刘歆的学问，不论有无新莽代汉，在线性时间的编年系列中，伏羲（太昊）为“始”必须与天象之“始”结合，岁月之闰必须与朝代之闰结合。刘歆寻找三统的天之元、地之基、人之源，并以“世”为单位排列出人的起源迄今的编世与编年序列，同时展现出因以天象为基的运转不息。这一点，正是天官的特色，仍然是继承了司马迁一路而来的学问，其系谱依据刘歆自己的说法便是以尧的羲和、周的太史为典范，既知天象亦知人世，既以孔子六艺为宗，又从天象推年论历，推世论变，推人类历史的起源变化也推论宇宙的起源时间，唯在天人照映中，方能论古知今，方能论朝代之“德”，此“德”之正闰与此“德”之掌握度数，便是一部人类文明与文化的光彩与晦暗的兴衰变化史！在司马迁《史记·天官书》中，论列观星、古今、天人、运数、推命之义，云：

夫天运，三十岁一小变，百年中变，五百载大变；三大变一纪，三纪而大备；此其大数也。为国者必贵三五。上下各千岁，然后天人之际续备。……为天数者，必通三五。终始古今，深观时变，察其精粗，则天官备矣。

《汉书·天文志》亦曰：

夫天运三十岁一小变，百年中变，五百年大变，三大变一纪，三纪而大备，此其大数也。

其文全自史迁而来，是故班固之“天文”，即史迁之“天官”义也。而《史记》中《律书》所论的律数，《历书》所论的历法，所谓“律历相协”，是故在班固的《汉书》中并为《律历志》。而《律历志》中的《世经》以“世”为名，其原实出于此一路数。司马迁曰《律》曰《历》，刘向曰“五纪”，刘歆曰“三统”，班固则曰《律历》，《律历志》书写编纂的传统，无论在历、数、律、音、度以及推步之法的计算上，其实仍是源自司马迁太史与天官职掌传统，司马迁自述祖先出自颛顼时的重、黎，刘歆则自居平时时所立“羲和”一职，脉络分明而一贯。

《世经》的线性谱纪与谱统及其年岁推算，显然有其历史的根源，首先是古六历：黄帝历、颛顼历、夏历、殷历、周历、鲁历。据《汉书·律历志》所载，汉代初兴，所用乃系由张苍所建言的颛顼历，缘于汉家未能改制立服色，也是缘于颛顼历的“朔晦月见，弦望满亏，多非是”。迄于汉武帝太初元年（前104），遂启动了“汉家自行造历”，曰“汉历”，即所谓的“太初历”。关于“朔晦月见，弦望满亏”这八字为何如此重要，成为改制建历的重要关键？此八字涉及者，皆是今人张培瑜教授所称“月相”者，无论朔与望、上下弦、满与亏，皆是月相，月相不明则不能推年岁，其中月与日与星辰转动之度数圆周频率，在 $365\frac{1}{4}$ 的差异所涉及的置“闰”，自观象授时的实测而至推步，皆以“月相”为关键^①。太初历由太史令司马迁、御史大夫兒宽、大中大夫公孙卿、壶遂，民间治历者方士唐都与落下闳等，皆参与了这一汉历大事（参见《汉书·律历志》）。太初历虽是功成于著名的汉武帝时诸名家之手，包括司马迁，但仍有不尽“合天”的问题出现，因此逮于汉成帝时，刘向又撰写了与历法有关的《五纪论》。由此吾

① 张培瑜：《西周年代历法与金文月相纪日》，《中原文物》1997年第1期。

人亦可知何以成帝时要倡导“阴阳”，盖实如《汉书·律历志》中所引元凤三年（前78）时的太史令张寿王所言：

历者天地之大纪，上帝所为。……今阴阳不调，宜更历之过也。

是故成帝以为天下不治，在于四时不协，四时不协则缘于阴阳失调，阴阳失调之根本，则在于人时如何以合天运，故历者为天地之大纪，也因此刘向作《五纪论》。继刘向而起的，便是刘歆，《汉书·律历志》云：

至孝成世，刘向总六历，列是非，作《五纪论》。向子歆究其微眇，作《三统历》及《谱》以说《春秋》，推法密要，故述焉。

可见班固述《律历志》言古今“治历之史”，系以刘歆的《三统历》、《三统历谱》为殿。《汉书·律历志》卷上序列古今历岁度数并论其是非，凡是将三统历推算与四分历推算并列的，便是出于刘歆的佐证，佐证“三统”比“四分”之推步更为正确。刘歆同时也将古六历其实主要还是《颛顼历》、《殷历》与《春秋历》一并列出，以作为年岁差距推算过程的佐证。例如夏之桀与殷之纣的年岁，《汉书·律历志》如此载录，云：

成汤 《书经·汤誓》汤伐夏桀。金生水，故为水德。天下号曰商，后曰殷。

三统 上元至伐桀之岁，十四万一千四百八十岁。岁在大火房五度……自伐桀至武王伐纣，六百二十九岁，故传曰殷“载祀六百”。

《殷历》曰，当成汤方即世用事十三年，十一月甲子朔旦冬至，终六府首。当周公五年，则为距伐桀四百五十八岁，少百七十一岁，不盈六百二十九。……以为甲子府首，皆非是。凡殷世继嗣三十一王，六百二十九岁。

四分，上元至伐桀十三万二千一百一十三岁，其八十八纪，甲子府首，入伐桀后百二十七岁。

《春秋历》，周文王四十二年十二月丁丑朔旦冬至，孟统之二会首也。后八岁而武王伐纣。

武王 《书经·牧誓》武王伐商纣。水生木，故为木德。天下号曰周室。

三统 上元至伐纣之岁，十四万二千一百九岁，岁在鹑火张十三度。文王受命九年而崩，再期，在大祥而伐纣……自文王受命而至此十三年，岁亦在鹑火。

而刘歆针对于司马迁《史记》之处更为明显，司马迁说殷以上无年岁只有世，所以著录者只能为《三代世表》以列其“世”而不能为“年表”，因此，《世经》中便著录了殷以上的帝纪推算。同时，孔子《春秋》本于鲁历，可以据此而推算已经失其王官之守的周历，其曰：

《春秋》、《殷历》皆以殷，鲁自周昭王以下亡年数，故据周公、伯禽以下为纪。（《汉书·律历志》）

此据意谓周昭王以下已无法得知周历所纪的年岁，故此处所据以为“纪”的是鲁历。在《史记》中，司马迁从周厉王之后的“共和元年”开始，有了纪年。自周平王以下所根据的并非周王室的周历，而是孔子本之于鲁史所纪而来的《春秋》。刘歆从《春秋》以上、鲁之伯禽以下这一段空白所据以为“纪”的，仍然是本之于司马迁的《史记》，凡《世经》中所言“世家”、“表”者，皆指司马迁《史记》，另外则旁参之以《殷历》，据此而订出此段历史的岁纪。自鲁隐公开始则仍然依据《春秋》：

凡伯禽至春秋，三百八十六年。春秋 隐公，《春秋》即位十一年，及桓公轨立。此元年上距伐纣四百岁。（《汉书·律历志》）

此段引文颇值得分析者有三：其一，是总计隐公以上的年数，这乃是据世家及表参以殷历而来的推算。其二，“此元年上距伐纣四百岁”中的“此元年”，系指“隐公元年”，上距武王伐纣的年数一共是“四百岁”。四百岁系“汉书本”《世经》的推算，这意谓着“武王伐纣”在“汉书本”《世经》时，已经作为一个计算年数标准的参数年代，同时，这也是“夏商周断代工程”一个聚焦的标准。所以为诸家聚焦与聚讼之故，吾人实可知其端倪为何在此！其三，《春秋》经文始自隐公，故自此而下皆据《春秋》，直至哀公十四年（前481）为止，故曰“自春秋尽哀十四年凡二百四十二年”。可见无论是司马迁还是刘

歆,他们手中所持的《春秋》,无论是今文本还是刘歆发中秘另外所得的古经本,都没有西晋杜预“集解”之后的“续经”样态,《春秋》经文各家诸本都是止于“哀公十四年”的。只是,对于刘歆与班固而言,《春秋》乃有三《传》——《公羊》、《穀梁》与《左传》,在三《传》中对于“月相”等书写的统计,有其不同,载于《汉书·五行志》中,文云:

凡《春秋》十二公,二百四十二年,日食三十六。《穀梁》以为朔二十六,晦七,夜二,二日一。

《公羊》以为朔二十七,二日七,晦二。《左氏》以为朔十六,二日十八,晦一,不书日者二。

是故,《春秋》哀公十四年之后所继续的,便是“六国”。“汉书本”《世经》于此下曰:

六国 《春秋》哀公后十三年逊于邾,子悼公曼立,宁。悼公,《世家》即位三十七年,子元公嘉立。元公四年正月戊申朔旦冬至,《殷历》以为己酉,距康公七十六岁。……顷公,《表》十八年,秦昭王之五十一年也,秦始灭周。周凡三十六王,八百六十七岁。((《汉书·律历志》))

哀公在位共廿七年,故曰《春秋》之后十三年,乃系于“六国”标题之下,不属于《春秋》所谱之年纪,但“六国”所据仍然出自于司马迁《史记》的世家及表,并仍旁参之以《殷历》的推算。

此处另一个值得我们特别注意的阅读焦点,在于“汉书本”《世经》系将“周”的灭亡“系”在“六国”之标题下。所使用的文词是“秦始灭周”。此一“秦”字,“汉书本”《世经》云为“秦昭王”。如此,显然“汉书本”《世经》的作者已经代我们解释了为何《史记》在《秦始皇本纪》之前尚要列《秦本纪》而非“秦世家”的原因!

综上所述,班固显然接受了刘歆之学,因而在《律历志》中,不惜自违其例,又回到了“通古今之变”下的“史通子”之义,将“一代”抛却,不再从孤悬一代的模式来书写《律历志》,反而将刘歆“从源头说起”以迄于今的通代模式,保存下来,在《汉书》志体中违例继承。同时,在此一路数的接受史观照中,我们也感受到了班固对司马迁与刘歆“起源迄今”模式的向往!

四、结 语

对班固《汉书·律历志》中何以载录“汉书本”《世经》,尚有另一种从政权出发的观点,认为班固既受汉廷之命以制“书”,便是为了“汉家得天命”,“中兴而未亡”,班固不惜大量引述刘歆之说,其实际上的目的也在“挪用”刘歆的造说,因为从古文经出发的新思潮,已经呈现了“原始天人说”的某种“再现”,既从“天象制历”呈现五运之德的转动相生,也从太极上元以来“人间岁月”之编制呈现“汉家再受命”的符命。“汉为一代”的两个特征——汉为火德、汉家尧后^①,不仅在“阅读的次序”上,首见于《汉书》之“始”《高帝纪》“赞曰”,同时在《汉书》之“末”《叙传》所载录的班彪《王命论》中也再次出现。依照“汉书本”《世经》所排列五德之运行与轮转,“汉为火德”,则“尧”亦当为火德。如此,“汉法周制”的“周”便被排为“木德”,因为“木生水”,“周亡于秦”,是故“秦为水德”,则“周必为木德”!“汉承秦制”与“汉楚相争”的“得天下”之历史版本,仍在“汉统”与“汉德”之外继续流传。司马迁《史记》的《高祖本纪》对于“汉代之始”的书写,与班固在《汉书·高帝纪》中对“汉代之始”的书写,不仅下笔之笔法、调性皆有同有不同,在作者现身进场的“太史公曰”与“赞曰”上,两人的笔下也大不同,那么,当我们将《高祖本纪》与《高帝纪》以“读者”的身份控制了“并时性”,而将两《纪》同置案上并读之时,究竟两者笔下呈现出的不同调性,是一种关于“汉高祖刘邦”的“叙事版本”问题,还是“作为读者”的“阅读方式”问题?如果将“并时性”的“版本阅读”,转成“从《史》到《汉》”的“历时性阅读”方式时,呈现出的将是一幅不同的阅读景象:两个“版本”一旦被我们订下了“时间坐标”,则在两个时间坐标之间,一种历时性中的“版本由此之彼/版本由A至B”,便有了“版本自身的身世流传史”可言。显然,班固的《汉书》本在论述“汉家之始”时,便是采用“历时性”的纵向叙事法,呈现了另一种“汉家之始”的“汉书

^① 杨权提出,“汉德”实有两个命题存在于《汉书·高帝纪》文本中,此二命题即是“汉为火德”与“汉家尧后”。本文采用这两个语词。参见杨权:《新五德理论与两汉政治》,北京:中华书局,2006年,第1页。

版”新叙事。从《高祖本纪》到《高帝纪》，我们看到了《汉书》中班固笔下的新故事与新版本的自我叙述。“历时性”的“身世史”与“共时性”的案上空间的“两种版本并置”，带给我们不同的阅读感受，并使我们思考应当从“历时性”出发进场、阅读，还是从“并时性”出发，进入文本展开阅读。

从新莽开始，“尧”便再度成为“朝代统纪”上的关键符号，不论是新莽代汉，还是光武中兴，不论是“禅代革命”的“尧”还是“中兴继祖”的“尧”，“汉为尧后”是从新莽至于光武都未曾变过的。从这一点来说，无论是汉家为尧后或是汉为火德，都只能显示“尧”的“再现”系西汉中叶以后的一种重要思潮，同时此一思潮与重新审视历史的何时开始、何以出现有关。因此，“尧”的“再现”不仅将《尚书》带入了“史书之林”而与《春秋》并列，同时，《尚书》中“观象授时”也将其历史起点从“羲和”的使命开始重新“断元始为太昊”。《尚书》与《汉书》形成了一种新的历史连续性的模式，这一点意图在《律历志》中很清楚地反映出来。究竟是班固笔下所记的思潮影响了光武帝？还是光武帝的受命影响了班固之“为汉制书”？为政权而书写一代之史的统一观点，显然是相当单调乏味的叙事。并且，这样的单调叙说似是而实非：第一，班氏家族的学问虽然在政治对象选择上与刘歆、扬雄殊途，但是刘歆、扬雄、班彪等当时都是同一个学术氛围下的集团主流，这一点班固反而引以自负，他在《叙传》中云：“王莽少与稚兄弟同列友善，兄事莽而弟畜稚。”之后便交代了班稚与王莽的分途：“由是班氏不显莽朝，亦不罹咎。”至此，对班彪何以投奔隗嚣与刘秀的背景，我们或亦可自班固笔下有一了解。同时，对班氏父子与王莽、扬雄、刘歆的关系，我们也已隐约可见。班固不惜隐讳地维护刘歆、扬雄，同时也维护曾在王莽时代解除禁忌、受到表扬的司马迁，更重要的是，班固仍怀有对司马迁及其《太史公书》一脉的新史之动向之继承怀抱。《汉书·王莽传》云：

居摄元年正月……置柱下五史，秩如御史，听政事，侍旁记疏言行。

此乃是汉廷第一次的仿古而置史官，实践了《汉书·艺文志·六艺略·春秋》小序中的古史官认知——左史记言与右史记事。显然柱下五史便是属于记言的“史”，与汉廷前此的“史”等同于操刀执笔之“吏”的属性对比，“史”义已经发生转变，而且与“《太史公》”的认知有关。《汉书·司马迁传》亦载：

迁既死后，其书稍出。宣帝时，迁外孙平通侯杨惲祖述其书，遂宣布焉。至王莽时，求封迁后，为史通子。

颜师古注：

应劭曰：“以迁世为史[官]，通于古今也。”李奇曰：“史通国子爵也。”^①

司马迁自我定位为私人著作性质的“(一)家(之)言”，便在官方封其后为“史通子”这一爵位的称名上，反映了汉廷官方确有一种新兴思潮动向，此一动向尚将司马迁之书的定位作出了转变，将原本司马迁自我定位在“子书”的《太史公》联系到官方初次设立仿古性的“柱下五史”，而这两种作为，实皆出自王莽，但是笔者也想推测，是否与刘歆有关呢？《艺文志》中将司马迁《太史公》置入《六艺略》的“《春秋》家”之下，反映的究竟是刘歆《七略》的观点，还是班固《艺文志》的新主张？如果是刘歆的观点，那么王莽对于司马迁之后受封为“史通子”显然就与刘歆的认知有关，如是，推测刘歆对司马迁的认知，绝不仅仅是“汉史”或“通史”式的著作而已。“史通子”的“史”字若在训诂上是指向以“人”（而非“典籍”）为主体，那么其义便应为“史官”，同时，班固在《叙传》中将司马迁称为“史臣私作本纪”的“史臣”措词，便正是源于王莽时代。若然，“史通子”爵号中的这一“通”字，已深深联系起刘歆与司马迁的对话，如果司马迁是“古”，则刘歆便是“今”，刘歆对司马迁的看待显然便是“古今脉络”下的“自承”。在自承中有着“天地岁月”当“始”于何时的对话，也“逆推”天历人时的基石皆以孔子的“《春秋》历”为据。班固又何尝不然！从司马迁的“五帝三代”到刘歆的“三皇五帝”，从汉武帝时代的一批新儒、新典籍，到汉成帝之后的另一批新儒、新典籍，蔚成的新思潮新动向中，孔子的地位仍然是群儒所宗。

^① 班固：《汉书》，第2737页。

笔者认为,班固与刘歆间的关系甚为复杂,班固笔下的“刘歆”或许从《律历志》的书写中可以窥见一端,班固改编的刘歆之《谱》与《世经》,以及刘歆的“汉新之际”与班固的“新汉之际”,两者面对有同有不同。在《世经》谱纪中的一段编年,依据的正是汉儒所宗的孔子《春秋》之“谱历”,孔子逝后,所据者则是“绍《春秋》”的司马迁《史记》,太初以下迄于汉末的平帝,以及黄帝以上的自伏羲始,才是暗潮汹涌的编年论述。何者为刘歆?何者为班固?何者又为刘向?刘歆钦慕司马迁,班固钦慕刘歆;班固选择司马迁的“纪传体裁”,司马迁自承“绍《春秋》之后”;“司马迁——刘歆——班固”的系谱已然隐约出现了另一继承“孔子”及其《春秋》的谱系。而作为汉初一大家且被推崇塑型为“汉儒宗”的董仲舒,在以《公羊》传《春秋》的地位上,对刘歆而言,显然不值一哂。《汉书·董仲舒传》之末的班固“赞”云:

刘向称“董仲舒有王佐之材,虽伊吕亡以加,筦晏之属,伯者之佐,殆不及也”。至向子歆以为“伊吕乃圣人之耦,王者不得则不兴。故颜渊死,孔子曰:‘噫!天丧余。’唯此一人能为当之,自宰我、子贡、子游、子夏不与焉。仲舒遭汉承秦灭学之后,《六经》离析,下帷发奋,潜心大业,令后学者有所统壹,为群儒首。然考其师友渊源所渐,犹未及乎游夏,而曰筦晏弗及,伊吕不加,过矣。”至向曾孙龚,笃论君子也,以歆之言为然。

班固此赞连续引用了刘向、刘歆父子以及刘歆之孙刘龚三人的言论,最末的结语却是刘龚为“笃论君子,以歆之言为然”。而在班固笔下,对刘歆接受史的脉络又是如何呢!在争胜之擅的场域中,班固笔下的隐笔与微意,董仲舒似乎已从“某个角度”出局。

“命”可知,“运”可推,以“数”为基,以“天象”与“灾异”为效验。对于“汉德”的正统书写,从历史角度为政治服务,对班固绝非难事。因此,如果真像顾颉刚先生之后的“顾氏史学史”所言,刘歆的造德论是为新室服务的,那么刘歆的重点便应当是“新德”,但我们在班固笔下,看不到这一叙史调性。清季以来迄今,造说者皆以“刘歆为莽造说新德”为或显或隐之主调,然班固笔下之《汉书》却实无“刘歆新德说”的记载,以是论说者所塑皆为“刘歆与汉德”。迄今为止,笔者尚未看到以“新德”一词入于标题及题目的论文。“命”可知,“运”可推,以“数”为基,以“天象”与“灾异”为效验。作为读者,笔者阅读到的毋宁更是一种王莽、刘歆、班固都共同认知的时代新思潮:在汉为火德的编统世系与天象运转中,人间主政者与知识分子当如何作出新的对应与改革——这样的“新思潮”与王莽称“新”似亦不无关系,非仅因其自“新都侯”起家而已。当后世只能以《汉书》这一名目作为文本时,“刘歆”的塑型是否只能是某个年代或是时代思潮下的另类辟说?如果说某种说法的成立完全代表了相信班固所言系出自于刘歆,或是某种造说所言系出自于“刘歆”的“篡入”与“作伪”,则班固有知,必当有《汉书》白编了之叹吧!从起源处造说以编历、谱世、造统、论正闰,以呈现朝代的合法性、正统性,将编年的昔日岁月以十几万年的“时间长度”编入“汉书本”《世经》中,班固及其笔下的“刘歆”,究竟各自想要表述的是什么!“以汉为书”的《汉书》,收入《世经》,不惜自违其书之体例,班固心中真正想的是什么!

[责任编辑 曹峰 李梅]

李觥名、字、号辨正

吉发涵

摘要:清代著名画家“扬州八怪”之一的李觥,字宗扬,号复堂。字与号皆取自《礼记·檀弓下》“杜蕢扬觥”的故事。这一典源,是判断李觥名“觥”而非“觶”的最可靠证明。通过对其全部画作署名和印章的梳理,以及历史文化的剖析,可以发现,人们之所以把李觥误作“李觶”,不仅有秦汉以来“六书裂坏”,“角”、“鱼”互讹造成的文字学上的原因,更是由于近三百年来从书写讹误,继而真相逐渐迷失混乱,以讹传讹,直到近几十年来穿凿附会,最终造成了积重难返的局面。对李觥名、字、号的拨乱反正,既说明了对优秀传统文化研究继承的重要性,也揭示了当今社会对于传统文化问题隔膜浮躁的危害性。

关键词:李觥;名字号;理性解读;讹误阶段

清代著名画家、“扬州八怪”之一的李觥,名字到底叫什么和读什么,历来存在歧误。时至今日,更是积重难返,甚至连许多专业人士或者工具书,都将其名误作李觶。这种错误实在应当纠正。笔者不揣浅陋,拟从以下几方面对相关问题进行梳理说明,以期对廓清该问题上的诸多迷团有所帮助。

一、李觥名、字、号的理性解读

廓清李觥的名、字、号问题,名字训诂之学是最好的工具。古人有名又有字,《礼记·冠义》:“已冠而字之,成人之道也。”孔颖达疏:“且人二十,有为父之道,不可复言其名。”^①班固《白虎通·姓名》:“或傍其名为之字者,闻名即知其字,闻字即知其名。”^②都要言不烦地揭示了古人有名有字的礼俗以及名、字相协,互为表里的规律。特别是班固的话,更是直白地告诉我们,古人的名和字是有关联的,字是傍名而取的。因此二者有相互印证、相互解释的功能。

据《古人名字解诂》所载:“李觥,字宗扬。此取《礼记·檀弓下》杜蕢扬觥的故事以为名字。杜蕢虽为宰夫,能执礼劝谏其君,并扬觥罚酒,故饰以‘宗’,言欲效其行。李觥多讹作李觶。觥觶形近易讹。‘觶’与‘扬’不协。或以觥字复堂,号宗扬。‘复堂’乃取杜蕢先饮师旷,再饮李调,己乃‘又酌堂上,北面坐饮之’之义。是字与号皆取同一故事。复,又。‘复堂’谓‘又酌堂上’。”^③

上面这段文字,有两个词语需要解释一下。一是“觥”,它既是商周时的一种礼器,又是宴会上尊者用以敬酒的一种大酒杯^④,据说能盛三升酒。经典中多有它的身影,特别是三《礼》中更是反复出现。因此,“觥”字在古代算不上偏僻字。二是“扬觥”,它的本义,是敬酒前把酒杯洗干净,然后举起示人以洁的一个礼节性动作。后来则被用为表示尊贤、选贤的一个典故词语。再后来,因《礼记·檀

作者简介:吉发涵,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1679—1680页。

② 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第411页。

③ 吉常宏、吉发涵:《古人名字解诂》,北京:语文出版社,2003年,第87页。

④ 许慎:《说文解字·角部》:“觥,乡饮酒觥,从角,单声。”许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第187页。

弓下》的故事,“扬觥”一词又增加了新的更深层的含义。

看来,透彻了解“杜蕢扬觥”的含义,对于辨正李解的名、字、号成了至为关键的事情。我们只好不嫌辞费,把这一故事原原本本介绍一下。

《礼记·檀弓下》:

知悼子卒,未葬。平公饮酒,师旷、李调侍,鼓钟。杜蕢自外来,闻钟声,曰:“安在?”曰:“在寝。”杜蕢入寝。历阶而升,酌曰:“旷饮斯。”又酌曰:“调饮斯。”又酌堂上,北面坐饮之,降,趋而出。

平公呼而进之,曰:“蕢!曩者尔心或开予,是以不与尔言。尔饮旷何也?”曰:“子卯不乐。知悼子在堂,斯其为子卯者也。旷也,大师也,不以诏,是以饮之也。”“尔饮调何也?”曰:“调也,君之褒臣也。为一饮一食,亡君之疾,是以饮之也。”“尔饮何也?”曰:“蕢也,宰夫也。非刀匕是共,又敢与知防,是以饮之也。”

平公曰:“寡人亦有过焉,酌而饮寡人!”杜蕢洗而扬觥。

公谓侍者曰:“如我死,则必无废斯爵也。”至于今,既毕献,斯扬觥,谓之杜举。^①

以上故事的大意是这样的:

春秋时,晋国大臣知悼子死了,灵柩停在堂上未葬,晋平公就与近臣师旷、李调在寝宫饮酒并奏乐。宰夫杜蕢闯进来,二话不说,罚师旷、李调各饮一大爵酒。自己又酌满一爵酒,面朝北坐在堂上一饮而尽。然后话也不说,快步出宫而去。晋平公对此大惑不解,立即把杜蕢叫回来询问原由。杜蕢说:“知悼子是晋国大臣,灵柩在堂未葬,按礼法朝廷必须为之举哀停乐。师旷、李调作为乐师和近臣,不仅不尽责规劝国君执礼致哀,反而让国君违礼喝酒奏乐,因此罚他们各喝一大爵酒。”晋平公又问:“你自己为什么也喝了一大爵酒呢?”杜蕢回答说:“我只是一个厨师,现在却超越了本职工作,管了不应当管的事情,也是有错误的,所以也罚了自己一大爵酒。”

晋平公恍然觉悟,说:“寡人也有错,应当罚我。”于是杜蕢按照礼法洗干净国君用的觥,做了一个“扬觥”的动作,然后斟满酒,罚晋平公喝了一觥酒。

从此,“扬觥”便成了国君受谏之典,也成了忠君直谏之典。而“忠君直谏”,在古代一直被视为一种美德。所以,“扬觥”就成了追求或期望具有这种德行的标志性词语而存活于汉语中了。

李解字“宗扬”,是以“扬”应“觥”,暗指“杜蕢扬觥”之典。缀以“宗”,是希望尊崇效法杜蕢,虽身处微末,却忠君敢谏,不阿谀奉承。这应是李解字“宗扬”的最雅正的典源与解说。

古人的名和字都是父母或尊长给起的,二者包含着长辈对晚辈的期望。这种期望有时会通过名字潜移默化地激励名字的主人自觉践行名字中的含义。李解性情与处事风格是否与此有些关联,这实在是个可探究的话题,此不赘。

现在再说号“复堂”。一般认为,李解字“宗扬”,号“复堂”,或说字“复堂”,号“宗扬”。李解的画作中有一枚出现过两次的“字宗扬号复堂”的印章,此是推断其字“宗扬”号“复堂”的证据之一。此外还有其他证据,下文将说到。正如《古人名字解诂》中所解,“复堂”乃明取《礼记·檀弓下》原文“又酌堂上,北面坐饮之”之义。可以说,号“复堂”使李解名字为“觥”的指向更加确定,如果说仅凭以“扬”应“觥”还不能使人深信李解之名是“觥”而非“觶”的话,或者即便能理解为“觥”,却又可能把“宗扬”的意思理解为前文所说的“示人以洁的礼节性动作”或“尊贤、选贤”等意义,那么,李解自号“复堂”的意义取向,则使李解之名更加明确化、唯一化——它直指“杜蕢扬觥”之典。可以说,“复堂”一号既是我们判断李解名“觥”而绝非“觶”的又一理由,更是我们把李解之名与“杜蕢扬觥”之典相联的最可靠的证明。

众所周知,号或别号多是个人取命的。李解自号“复堂”,也再一次说明了李解本人十分珍视自

^① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1305页。

己的名字,故以号“复堂”标榜己名为“又酌堂上”的杜蕢扬觶罚酒之觶。同时也表明自己愿以微末之身效法“杜蕢扬觶”,做一个忠君直谏的人。

有人或许会问:不是只有“字”才与名相协吗,难道“号”也与名、字相协?这个问题确实需要回答。

家父常宏先生在《中国人的姓名字号》中曾指出:“号和名以无意义上的联系为常格,而以有意义联系为变格。清代人的别号,有的似字,如冯锡镛字鸣虞,号侣笙。镛是乐器,钟的一种。笙也是乐器,笙、镛同类相应。又如黄绘字子章,号太素。《论语·八佾》:‘绘事后素’,‘素’、‘绘’亦相协。又如朱凤标字桐轩,号建霞。这是用孙绰《游天台山赋》‘赤城霞起而建标’文意。……号不必与名有意义联系,它和字的区别就在于此,如果同名有了意义联系,那也不为过。”^①

这种号与名字相联的现象,明代即已出现,到清代更是多见。我们可以轻易地举出许多例子:

张翼,明苏州府吴县人。字南伯,号云翁。

冯梦龙,明苏州府吴县人。字犹龙,号翔甫、龙子犹。

朱鹤,明苏州华亭人。字子鸣,号松邻。

李渔,清浙江兰溪人。原名仙吕,字笠鸿、谿凡,号天徒。后改名渔,字笠翁。

江声,清江苏常熟人。字飞涛,号白沙。

王岱,清江苏常熟人。字次岳,号云止。

褚人获,清江苏长洲人。字稼轩,号石农。

朱山,清浙江归安人。字怀仁,号寿岩。

刘墉,清山东诸城人。字崇如,号石庵。

刘星炜,清江苏武进人。字映榆,号圃三。

张镠,清江苏江都人。字紫贞,号老姜。

从上面这些随机寻找的例子中,我们会发现一个有趣的现象:即开名、字、号联协风气的,多是明清时江浙地区的文人。这一点,对本文论证李觶的名、字、号三者相协,具有特殊意义,因为李觶就是江苏扬州兴化人!

李觶名、字、号的理性解读已如前述,但是有些话仍需说明。即:运用名字训诂之学来确定李觶之名及其字、号的关系,并非我们所独创。清末民初著名学者陈含光先生(1879—1957),早在一幅名为《柳枝双蟬》的李觶画作上,就已经对此有精彩的见解。2007年9月5日《扬子晚报》刊载了陈先生在该画上的题词。题词文字不长,兹全文录下,一则不掠前辈之美,理当表而出之;二则又可借陈先生之卓见,证我说之不虚:

自来著录及人口语,皆谓复堂名觶,觶盖鬯之别体,非蛇觶之觶也。然复堂字为宗扬,以《戴记·檀弓篇》“杜蕢举而扬觶”之语证之,则断不应名为从鱼之觶,而应名能(引者按:原文如此,“能”字疑衍)为从角之觶。然复堂自署款亦每多从鱼,余疑之久矣!此一幅“觶”字显然,即此一字,足定其为真迹。画笔古逸,直入天池,更不待论也。陈含光(印)。

陈先生的意见和我们不谋而合,但他却早于我们数十年。陈先生大概是用名字训诂之学鉴定李觶名字之第一人!当年他仅看到一幅题名李觶的画作,就如此急切地想向世人辩白李觶名字的正误,如今我们有幸能见到的题名李觶的作品已达六十幅,已数十倍于陈先生,我辈又当何如,又当何如呢!

二、李觶被误为李蟬的文字学原因

李觶被误为李蟬的根本原因,实际上是古文字学延伸出的一个问题。始作俑者,可以追溯到秦汉时期的汉字形体演变。

^① 吉常宏:《中国人的姓名字号》,济南:山东教育出版社,1991年,第107页。

秦汉时代,是汉字形体从混乱逐渐走向规范的时代。在汉字形体演变过程中,许多异体字、不规范字与正体字或通行字同时存在。有些异体字与不规范字不仅造成的混乱很严重,而且对后世的影响也十分深远。“角”字与“鱼”字以及用它们作部首的字,情况就是这样。

“角”字的甲骨、金文为象形字,其中构件𧢲或丰,象兽角上的横向纹理。“鱼”的甲骨、金文更是象鱼形。这些都是古文字学的结论,不必烦言。但是到了篆文时代,“角”字写成了“𧢲”,“鱼”字写成了“𩺰”,二者很有些相像。于是,与此二字相关的字就开始出现了混淆。

“鱼”讹为“角”的例子,从秦代就开始出现了:

《吕氏春秋·应同》:“山云草莽,水云角𧢲。”陈奇猷《吕氏春秋新校释》:“毕沅改‘角𧢲’为‘鱼鳞’曰:旧本误作‘角𧢲’。吴志伊《字汇补》载之。徐仲山谓‘鱼鳞’之讹。今案:唐、宋人类部所引皆作‘鱼鳞’。《淮南·览冥训》亦同,今改正。……蒋维乔等曰:《类聚》一‘角𧢲’作‘鱼鳞’,《书钞》百五十作‘如鱼鳞’,《御览》八及《绀珠集》皆作‘鱼鳞’。按:毕校是也。孙志祖《读书脞录》四亦谓‘角𧢲乃鱼鳞之讹’。”^①

此乃将“鱼鳞”误写作“角𧢲”之例。

稍后,东汉将“鱼”讹为“角”的例子甚多。《汉语大字典·角部》“𧢲”字下举了两个东汉碑帖的例子:“𧢲,同𧢲。《北海相景君铭》:‘元元𧢲寡,蒙祐以宁。’清·顾藹吉《隶辨·山韵》:‘𧢲,即𧢲字,变鱼从角。’《曹全碑》:‘抚育𧢲寡。’”^②

此乃将“𧢲”字误写成“𧢲”之例。

将“角”讹为“鱼”的例子,似乎比“鱼”讹为“角”更早。

《山海经·海外西经》:“女祭女戚在其北,居两水间。戚操鱼𧢲,祭操俎。”袁珂校注:“郭璞云:‘𧢲,鱼属。’王念孙云:‘《大荒西经》“有二人女祭、女蕢”,注云“或持𧢲,或持俎”。……鱼𧢲当为角𧢲。注内“𧢲,鱼属”,当为“角𧢲,𧢲属”。’珂案:王校语中“角𧢲”疑当作“角𧢲”……”^③

此乃将“角𧢲”(按,𧢲属)误为“鱼𧢲”。此例虽孤单无双,却弥足珍贵,因为它已经直接涉及到我们要辨正的“𧢲”字。它向我们说明,李觧之“𧢲”,早在《山海经》时代,就已经有误为“鱼”旁的了!

最能代表东汉人“角”、“鱼”形体相混的,莫过于许慎了。

《说文解字·角部》:“角,……角与刀、鱼相似。”^④由于许慎无可比拟的古文字学家身份,故其解说影响深远,以至于清代的古文字学家段玉裁、孙诒让等都附和其说。如孙诒让在《契文举例》卷上说:“角与刀鱼相似……上象其耑及腮理,下象其抵,于形最切。”^⑤只有王筠对许慎的误解进行了批评,《说文句读·角部》:“角,……许君所以言此者,《曹全碑》、《景北海铭》‘𧢲’字皆从角。知是时六书裂坏,故言之。……北齐《药方碑·疗五痔方》‘用牛角𧢲’,是又讹角为鱼也。虽非许君所及见,而鱼、角互讹可见矣。”^⑥

这里,王筠不仅客观地指出许慎等人误解的根源在于“是时六书裂坏”,同时,又增举出了南北朝时北齐的“𧢲”字讹为“𧢲”的例子,进而作出了古代“鱼、角互讹可见矣”的结论。其真知灼见,令人叹服。其他字书、韵书对“鱼”、“角”互讹的现象也时有记录。如《集韵·混韵》:“𧢲,人名,禹父也。或作𧢲,通作𧢲。”(按:“𧢲”,当鱼而讹为角)《龙龕手鑑·角部》:“𧢲,𧢲的俗字。”(按:“𧢲”,当鱼而讹为角)

总之,两千多年前,《山海经·海外西经》中,已经将“角𧢲”讹为“鱼𧢲”,而王念孙与袁珂都对此进行了校注,为“𧢲”和“𧢲”建立起了文字与意义上的联系。由此可以证明,远在《山海经》时代,就已

① 陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,上海:上海古籍出版社,2002年,第687页。

② 汉语大字典编辑委员会编纂:《汉语大字典》第6册,成都:四川辞书出版社,武汉:湖北辞书出版社,1989年,第3931页。

③ 袁珂:《山海经校注》,上海:上海古籍出版社,1980年,第216页。

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第184页。

⑤ 转引自李圃主编,古文字诂林编纂委员会编纂:《古文字诂林》第4册,上海:上海教育出版社,2004年,第603页。

⑥ 王筠:《说文句读》,北京:中国书店,1983年,第36页。

经埋下了“解”字讹为“蟬”的种子。到《吕氏春秋·应同》篇,则又将“鱼鳞”讹为“角𩚑”。东汉许慎在“角”字形体的识别上也输过法眼,各代文献资料中,“角”、“鱼”部首字互讹的现象更几乎代有所见,记录不断。所以,从根本上说,李解被讹写成李蟬,不过是这出两千多年的文字学公案发展到清代的又一个新例证罢了。

需要指出的是,许慎虽然对“角”字的形体解读有误,但其《说文解字》收录的有关“解”字及其异体字,仍是帮助我们破解李解名字问题的弥足珍贵的资料。我们特将它们抄录于下:

《说文解字·角部》:

“解,乡饮酒解,从角,单声。《礼》曰:‘一人洗举解。’解受四升。”

“𩚑,解或从辰。”

“觥,《礼经》解。”^①王筠《说文句读》:“郑《驳异义》曰:‘今《礼》角旁单,古书或作角旁氏。’”^②

“𩚑,小卮也。从角,旦声。”^③

上文中,“𩚑”字可以作为我们理解《山海经》中“角𩚑”讹为“鱼𩚑”的注脚。而“解”的古别体“觥”字,则对下文破解李解印章中出现的“宗杨氏”、“中洋氏”两个别号大有启发和帮助。

总之,行文至此,我们又进一步找到了问题的根源,抓住了又一个可信的解决问题的关键。因为我们又从古文字学和文献学角度掌握了“解”与“蟬”互混的原因和例证。由此可以断言,李解在其早期画作中,不管他是署名李蟬还是复堂、宗扬(按:实际未见用此署名,详后),其实他内心和本意都是表明或指向自己的本名李解的。

然而,问题的复杂性在于,李解被人们误为李蟬,早已不仅仅是名字训诂学、古文字学和文献学、校勘学方面的纯学术化的问题了。因为若只是学术方面的问题,大都可以一经发现或发明,便可彰明学界,一改了之,众所从之,万事大吉!而李解被误为李蟬这潭浑水,三百年来却已经被全社会越搅越浑,牵涉面也越来越广。以致今天要想彻底说清和解决它,仅仅依靠学术论断,仍属不可能。你瞧,王念孙、王筠等乾嘉学者的明断在前,袁珂先生的校勘在后,陈含光及我们的《古人名解诂》言之凿凿,论说都足供世人解惑。可事实却远非如此,大家都只落得个杯水车薪,泥牛入海,甚如蚍蜉撼树,徒呼奈何而已!

看来,我们必须另想办法,加大解疑释惑的力度与广度才行。为此,笔者欲再通过对李解画作署名和印鉴的统计与梳理,采用历史学、方言学等方法,审视批判其中的问题,阐明事情的真相,以期对问题的彻底解决提供更多帮助。

三、对李解画作中署名、印章等的统计、分析与解读

用书画中作家或相关人物所题诗文、署名、印章等,作为第一手资料和信息来源,分析判断作家生平、姓名甚至思想等问题,是学界早就惯用的重要考证方法。前述陈含光先生曾仅凭一幅《柳枝双蟬》图作为李解名字拨云见日的证据,就是一个典型例证。卞孝萱先生也曾在《中国文化》2006年第2期上发表过《扬州博物馆看“扬州八怪”书画记》一文,他凭借十幅经眼的李解作品上的署名、印章、时间等,对李解名字的问题发表了一些看法,虽然未中确的,但其方法也值得肯定。

下面,我们以《李蟬画集》(上、下卷)(北京:北京工艺美术出版社,2005年,以下简称《画集》)所收录的340幅李解作品为观察对象,把其中署名、印章(包括名、字、号)、年代等信息进行穷尽而系统的统计,在前面我们对李解名、字、号已经有了基本的理性分析基础上,把这些信息归纳分类,并将结

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第187页。

② 王筠:《说文句读》,第40页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第186页。按,“觥,卮也”,段玉裁注:“各本作‘小觥也’。《广韵》同。《玉篇》:‘小卮也。’《御览》引《说文》亦作‘小卮也’。今按‘卮’下云‘圜器也,一名觥’,则此当作‘卮’无疑。”

果列成了三个表格,以帮助我们更加深入地观察与思考李觯名、字、号的相关问题。

表一 李觯画作署名情况统计表

类别		序号	署名情况	数量(幅)	合计(幅)	百分比	备注
有名、字、号标识类	明 含 觶 (觶)类	1	李觶	57	285	84%	复式署名按主署名统计。其他次要署名不再进入二次计算。如“复堂李觶”、“懊道人李觶”等,只计李觶。
		2	李觶	188			
	指 向 觶 (觶)类	3	复堂(单一署名外加印章)	40			
		4	宗扬(含宗杨、宗杨氏、中洋、中洋氏)	0			
无名、字、号标识类	其他别号	5	懊道人或墨磨人	28	28		
	无署名类	6	无署名,有印章	22	26		
		7	无署名,印章不清楚	2			
		8	无署名,无印章	2			
	调侃类	9	善夫	1			
总计		340 幅					

表二 李觯画作印章使用情况统计表

类别		印章名	使用次数		占所用印章 总数百分比	分布画幅数	占全部画作百 分比
有名、 字、号 标识类	明含觶 (觶)类	(李)觶	164	372	超过 82%	294	86.5%
		(李)觶	5				
	指向觶 (觶)类	宗杨	111				
		宗杨氏	3				
		复堂	72				
		字宗扬号复堂	2				
		中洋	9				
		中洋氏	6				
调侃类印章		李三	2	5		5	
		里善	2				
		善夫	1				
其他别号、闲章		懊道人、臣非 老画师、酒后 常称老画师 等近三十种	74			与 其 他 类 有交叉，未 统计。	
总计						340	

表三 李觯画作中署名李觯(鰧)的作品信息分析表

朝代	年份	署名李觯 作品数量	署名李鰧 作品数量	作者年龄	题画诗文所表现用途	
					无题画诗文	有题画诗文
乾隆朝	元年至十二年(1736 - 1748)	0	未统计	51 - 62 岁		
	十三年(1748)	1	1	63 岁	5	祝嘏或奉 送亲友 8 幅,自遣兴 33 幅,共 计 41 幅
	十四年(1749)	1	1	64 岁		
	十五年(1750)	4	2	65 岁		
	十六年(1751)	2	3	66 岁		
	十七年(1752)	16	3	67 岁		
	十八年(1753)	8	3	68 岁		
	十九年(1754)	4	3	69 岁		
	二十年(1755)	5	1	70 岁		
	二十一年(1756)	5	4	71 岁		
	二十二年(1757)及以后	0	0	72 岁及以后		
	合计	46	21			
无年代标计		11			5	6(自遣兴)
总计		57				
备注	若将《画集》未收录的陈含光、卞孝萱所见 3 幅署名李觯作品计入,则署名李觯或李鰧的作品共 60 幅。					

观察上面三个表格,读者会产生几个疑问。

第一,全部 340 幅画作中,为什么没有一幅以其字“宗扬”署名的作品?而署李觯(鰧)、复堂的画作会高达 84%呢?

其实,这是李觯受“字”的礼俗用法束缚,同时又表现了当时社会风尚的一个很普遍的现象。自古以来,“字”有尊称意味,是给外人叫的,不能用于自称,这一被遵行了两千多年的礼俗,李觯当然会自觉履行。画作的署名,是一幅作品中最正式的符号标志,作者自然要以谦称己名为主,以署别号为辅。因而李觯所有作品中或署名、或署号,而无署“宗扬”者。从这一点上,也可以证明“宗扬”是字而不是其号。明清两代,称别号的风气极盛,从表一可以看出,署“复堂”与署“懊道人”、“墨磨人”别号的作品相加高达 68 幅,占到全部作品的 20%之多,这一点,正是当时这种习尚的又一种表现。

第二,表一、表二中,为什么将“宗杨”、“宗杨氏”、“中洋”、“中洋氏”四种署名或印章,称作“指向觯(鰧)类”或“有名、字、号标识类”呢?确实,这是一个重要而有趣的问题。

首先请读者注意,以上四种名称,并无一例用作署名。而只是在印章中大量出现。仅“宗杨”一印,就多达 111 次,仅次于“李鰧类”的 164 次。若将四种印章合并计算,则高达 131 次之多。

如上所述,李觯在全部画作中无一次用其字“宗扬”署名,表现了他遵守礼俗,深谙字不可用于自称之道,尊重字的严肃性。要之,典源“杜黄杨觯”,绝不可写为“杨觯”,而李觯的印章,是将“扬觯”之“扬”,改为“杨”字而后使用的。如此一来,“宗杨”就只是一个与其字同音的类似别号的印章而已了,所以可以大用特用。

其次,“中洋”与“氏”字同样也是李觯利用同音效果表示自己“字宗扬,名李觯”的一种方法,不过它们有点炫人耳目,一般人不易觉察罢了。何以见得?原来,在李觯家乡扬州方言中,“中”、“宗”二

字的声母都是浊声母,读如“资”,二字因此是同音的。“洋”与“扬”本来就同音。“氏”与“觿”也可算作同音字,因为我们前面曾说到,“觿”的异体字中有一个“觿”字,其声旁正是“氏”。这样,“中洋”读如“宗扬”,“中洋氏”或“宗杨氏”读如“宗扬觿”,意思是说“字宗扬,名李觿”。表二中我们之所以把上述四种印章全部归入“指向觿类”或“有名、字、号标识类”,原因即在于此。如表中所示,这类画作高达 294 幅,占全部画作的 86.5%,如此之高的比例,是很有说服力的。

第三,为什么表一、表二中将“李三、里善、善夫”归为“调侃类”?

这个问题与上面“中洋氏”之类有相似之处。在扬州方言里,“三”与“善”、“觿”(鰓)读音相近。而李觿的名字由于讹写成“觿”,而被世俗误读为“shàn”,以为是觿鱼或黄觿之“觿”。后代又有人甚至还附会说“觿”字应读“觿”的又音 tuó(即鼃,扬子鳄),则更是胡扯和虚造。对此,画家表现得十分无奈又很诙谐。他数次用“李善”、“里善”、“李三”,还有“善夫”几枚印章,表达了对此类“齐东野语”的否定。但需要指出的是,李觿即便在这种情况下,也绝无一次使用后代通用的“觿”字作印章,更没有用作署名。足见他拒绝将自己的名与“shàn”相联的决绝态度。他用“李善”、“里善”、“善夫”作印章的意思,只是自我解嘲和调侃说:“众人硬将鄙人之名误认误读为‘shàn’,然而此‘觿’实非彼‘觿’,让我权且把它解为内心善良之‘善’吧!”这便是我们将“李三”、“里善”、“善夫”归入“调侃类”的原因。

第四,表三的统计结果说明了什么?

从表三中我们可以看到,所统计的全部 340 幅画作中,以“李觿”或“觿”署名的作品共有 57 幅,其中有年代标识的 46 幅,无年代标识的 11 幅。这一数字已不算少,若再算上陈含光、卞孝萱先生提及而未见于《画集》的 3 幅,则目前可以统计到的署名“李觿”或“觿”的作品,已达 60 幅之多!较之以往,这实在可算作一个令人振奋的大数目了!

特别值得注意的是,有年代标识的 46 幅作品,全部集中在乾隆十三年到乾隆二十一年(1748—1756)九年之间。按一般说法,此时李觿已是六十三至七十一岁的老人。而我们要特别指出的还有两点:一、同一时间段,署名李觿的作品只有 21 幅,显见前者已是后者的两倍还多。二、也是更有意思的一点,自乾隆二十二年之后,未见有传世的李觿作品。据此推断,乾隆二十一年,李觿七十一岁,大约就是其绝笔之年^①。

根据有关李觿的生平研究资料,他在五十八岁乾隆八年(1743)时,离开山东滕县,结束了三十年的漂泊江湖、追求仕宦功名的坎坷生活,回到故乡。但其心不甘,又在乾隆十年,当他六十岁时,曾一度从家乡兴化赴扬州,打算再次出山,入都谋生。据《李觿作品年表》载:“1745 年(乾隆十年,乙丑)60 岁,……十月,由兴化赴扬州,居小东门内西雷坛。腊月,作《寄侄书》,内云:‘近复作出山想,来郡城托钵,为入都之计。’”然而不知什么原因,重新出山的计划未能成功,画家六十岁以后萌生的最后一次奋斗希望最终归于破灭。到乾隆十二年,六十二岁的李觿渐渐表现出心灰意冷,或说渐归平静,不复他想,正式开始了其回归故里的晚年生活。这一年四月,他在所作的《玉兰牡丹图》(《李觿画集》第 193 页)上题诗说:“少年囊笔走蓬瀛,垂老甘棠种灞滨。无复心情画姚魏,无如从索玉堂春。”同年六月,又在《故园图》上题诗说:“倪黄高处何人识,前有清溪后石溪。笑我廿年脂粉笔,白头方悔故山迷。”(《李觿画集》第 195 页)这些题画诗,看似无心,实属有意,只有解人才能真正体味出其中饱含画家的无奈心情,以及一个晚年失意的老人强烈地决心回归故乡、回归自我的欲望。

从此,李觿在书画中开始恢复自己的名字“李觿”的正确写法。到乾隆二十一年,他七十一岁时,已经至少有我们前面的表三中统计到的 46 幅作品是署名“李觿”或“觿”的了。其中有一幅作品很能

^① 笔者也注意到,《李觿画集》第 346—363 页收录有四川省博物馆所藏《花卉图》册页,共计九幅作品。其中最后一幅是李觿好友郑板桥为此册页所作题跋,所题年代为“乾隆庚辰”,即乾隆二十五年(1760)。李觿的八幅画作则皆无年代标识。但在题跋中郑板桥明确写道:“此册是三十外,学蒋时笔也。”可见此八幅画应当是李觿年轻时在北京师从蒋廷锡时的作品。然而个别研究者无视此语,将此画册说成是李觿乾隆二十五年(1760)的作品。并据此把李觿的卒年后推至乾隆二十五年之后,实属不察。

代表他这一署名习惯的更改,《李鱣画集》第420页收录的雍正四年(1726)他“书祝曾传年姻翁”的一幅行书(泰州博物馆藏),署名为“复堂墨磨人李鱣”。到乾隆十五年(1750),曾传年的侄子又拿着这幅当年李鱣送给曾传年的作品让他看时,老人唏嘘不已,重新在这幅作品上题跋,然而,这次的落款不再是“李鱣”,而是改为“复堂李觯”了。

按照中国古代名、字、号的用途和严格的礼制规定,一个人在正式场合,例如今天填报档案的文件上,考试试卷上,或官方任命书上,是必须规规矩矩正确书写其真名的。因此推想,李觯当年参加辛卯年(康熙五十年,1885年)江南乡试并一度中举,其试卷上自署与官方发布的登科录上的名字,都应属于此类,即应当是“李觯”而不太可能是“李鱣”。甚至康熙五十二年(1887),他于热河行宫献诗时自署的名字或皇帝诏谕其为内廷供奉、南书房行走的相关文书,似乎也应当是书其真名的。然而上述相关档案至今未见披露。盼望有关部门和专家学者有朝一日若能有所发现,并将其披露于天下,不仅可以用作当时文字规范和礼法疏密程度的证据,更可验证笔者今日猜想的对错。

因此,今天我们可以暂且不管是李觯自己导演了自己名字长达三百多年的一场文字游戏,还是由于当年某种偶然的或不可抗拒的机缘,客观上造成了李觯名字讹误这场真假难辨的公案。庆幸的是,在他艺术生涯的最后十年,这位垂垂老矣的画家,用行动和作品向世人表明了他坚决回归自我真实名字的决心。正是他这最后十年所留下的丰富作品,才使我们对其名字的辨正持有充分的信心和最可靠的证据。否则,即便前面笔者的理性解读再充分,也会显得苍白无力,也无法阻止人们对李觯名字近三百年来这场误解的延续。

四、李觯名、字讹误发展的三个阶段

在对李觯名、字讹误情况进行资料梳理时,笔者发现,三百年来,讹误局面呈现出阶段性逐渐恶化的态势。

首先,李觯生活与创作年代的资料,如他参加科举的试卷签名、中举后的题名录、朝廷对他的任命文书等,都未见诸报道。与李觯交游者,如郑板桥等人的诗文中,虽多次提到李觯,但多是遵循当时风尚,以称其号“复堂”为主,少有涉及其名字者。即便个别资料提及其名,也远无法同他自己在画中表露的信息的准确与丰富程度相比。另外还有两种较早且具有较高价值的资料,一是《石渠宝笈》(《四库全书·艺术类》),此书是李觯尚在世且已回到扬州,并已开始用真名李觯署名后的七年,即乾隆十九年(1854)敕撰。其中卷三十五载:“李鱣《四季花卉》一卷,(次第曰一),素绢本,著色。画款云:臣李鱣恭画。”另一种是嘉庆年间胡敬《国朝院画录》,该书卷上载:“李鱣,字宗扬,号复堂,兴化人。康熙辛卯举人,官滕县知县。工花鸟,高其佩弟子。《石渠》著录一《四季花卉》一卷,款‘臣李鱣恭画’。”(上海人民美术出版社,1963年)

上述两种资料,虽然与李觯生活与创作年代相当或略晚,但《石渠宝笈》是仅据李觯当年任职官中时的作品《四季花卉》上的落款予以著录,未及他返回故里,改署“李觯”的画作署名。而《国朝院画录》又是照录《石渠宝笈》,故二者中李觯名字皆为李鱣,实属情有可原。稍晚,还有第三种资料,即嘉庆十五年(1810)所修《重修扬州府志》,其中卷五十四《人物·艺术》载:“李鱣,字宗扬,兴化人。……”李觯的名字也录为“李鱣”。但是,按照乾嘉年间语言文字学的昌明情况,即便李觯的名字写为“李鱣”,学者们只要根据其“字宗扬,号复堂”,便不难知道其真名当为“觯”字,而绝不会认作“鱣”字的。从《重修扬州府志》我们还可看出,直到嘉庆年间,除了李觯的名被写为“鱣”,字与号却都是被记录为“字宗扬,号复堂”,尚未见将二者颠倒者。

根据以上这些情况,我们将李觯生活的康乾年间直到其身后的嘉庆时代,称为其名字的“讹误生成阶段”。

清代道光、咸丰之后,特别是到光绪、民国初年,情况则变得糟糕起来。

首先,我们先看看这时产生的正史资料。《清史稿·艺术三·华岳传》附《郑燮传》:“燮,字板

桥。”“燮同县李觥，字复堂。”不看不要紧，一看着实吃了一惊。郑燮字克柔，号板桥，早已为人所熟知。按名、字相协规律，此乃取《尚书·洪范》“燮友克柔”文句为名、字。相协之切，昭然若揭。而《清史稿》所载显然错误。且郑、李二人名、字无一正确。正史的谬误，竟与齐东野语无异，真让人大跌眼镜！

正史既已如此，这一阶段的其他资料，如方志、家谱等又如何呢？我们发现，目前经常被人们引以为据的相关资料主要有两种。一是清咸丰二年（1852）重修的《兴化县志》，其中卷八《文苑传》载：“李觥，字复堂。”^①显然，咸丰年间的县志中，已将李觥的字开始误为“复堂”，而未及“宗扬”。笔者以为，这是一个重要的信号或转折点。另一种是《李氏宗谱》，这种所谓的家谱，仅其传承关系与版本等就存在许多疑问。就版本而言，就有清光绪十九年（1893）徐乃秋抄乾隆三十八年（1773）李培源纂修本，与民国十七年（1928）李氏师俭堂刊李氏三十二世孙李竹溪据乾隆十七年（1852）李培源重修本^②。稍微观察即可发现，上述两种版本，都是号称以乾隆年间底本为依托，但究其实则都是出自清末民初人之手。其中我们所关心的李觥名、字的资料似乎也可以证明这一点。二者或抄咸丰《兴化县志》“李觥，字复堂”，或抄民国九年（1920）所修《临淄县志》。《李氏宗谱》卷三《老四房》载：“觥，字宗扬，号复堂。”一部家谱，对于族中声名显赫、引以为荣的先贤名号，忽此忽彼，闪烁其词，显见为后世拼凑假冒之作，实不足以取信。这些资料表明，晚清直到民初，不仅李觥的名被误为“觥”字已久，其字与号也开始变得扑朔迷离起来。所以，我们把这一阶段称为李觥名字被进一步讹误的“迷失与混乱阶段”。

再往后，从20世纪30年代到60年代，李觥名、字的问题沉寂了若干年，很少有人关注。到60年代初，这个问题才又有人顺便涉及，但人为的错误表现得很明显。《文物》1963年第10期刊载的天秀、洞莹的《李觥生年考》一文就是一个例证。文中声称：“最近十竹斋征得李觥晚年作品多幅。在一幅花鸟画中，作者曾有这样的题款：‘觥也年垂七十有一。……乾隆二十一年七月初十寓居郡城天宁寺，晨兴为此。’”从《文物》杂志的级别水平以及作者的口气，似乎我们应当相信，作者不应是凭道听途说而属文的，而应是亲眼见过此画的。为了证明这一点，我们特意从《李觥画集》中找到了此画（见《李觥画集》第315页《杂画》之三，南京博物院藏）。看后却着实吓了一跳，因为上面提到的题款在画中清楚地显示为“觥也年垂七十有一”。文章的作者不知为什么竟视而不见，硬是将其中最关键的“觥”字，改换成了“觥”字。而更为严重的是，这种妄改，已经成了今天一些专业人士或研究者司空见惯的手法。以至于到了1990年代，虽然社会其他方面早已进入了拨乱反正，但是在李觥名字的问题上却不仅没有好转，反而更加混乱和不可收拾了。我们注意到，此时出现的几种材料，把本已迷失与混乱的李觥名、字这潭浑水，搅得更浑了。

第一种材料是王鲁豫的《李觥年谱》（载《扬州八怪研究资料丛书》之《扬州八怪年谱》上册，南京：江苏美术出版社，1990年）该《年谱》作者在《序》中有这样一段话：

一九八二年春元，返故里临淄探亲。家父述及一件往事：少年时与清末举人王燮卓谈论画艺，言及李觥时，王笑道：“若令尊大人在世，定不致将李觥名字读错。”原来李觥曾在临淄县任过县令，其名“觥”字读作“鼍（tuó）”音，取鼍龙之意。当时士人相告，切勿错读官讳。

上面这段话，本属齐东野语，不足为信。但从《李觥年谱》发表以来的二十多年间，它的影响却不可小觑，它使李觥名字问题横生枝节，更加混乱。

首先，从这段话中，我们并不能知道那位王举人说完“若令尊大人在世，定不致将李觥名字读错”之后，还说了些什么。《年谱》作者所云“原来”至“切勿读错官讳”，特别是“‘觥’字读作‘鼍（tuó）’音，取鼍龙之意”等语，更像是作者自己的创造。退一步说，即使是《年谱》作者忠实地转述其父亲的话，

① 参见江苏古籍出版社编：《中国地方志集成·江苏府县志辑》第41—42册《嘉庆重修扬州府志》，南京：江苏古籍出版社，1989年。

② 参见薛永年：《李觥的家世与早期作品》，薛永年编：《扬州八怪考辨集》，南京：江苏美术出版社，1992年。

以1982年其父九十岁高龄计,其出生时间应是1892年的光绪年间,则其与王举人谈论画艺之事当已在清末民初。且他既受到王举人批评,一定是将李觿(鱖)之“觿(鱖)”读错了的缘故。至于读成了什么我们无法知道。那位王举人认为该读什么,我们也无从知道。再说,王举人或《年谱》作者的祖父,二人生活年代的上限可以推测不会早于清咸丰年间(1851—1862)。前文表明,这期间,已经是李觿名字发生混乱的时期。虽然李觿名字此时讹写为“鱖”已是事实,但却从未见之前有史料记载“鱖”字是取“鼉”字音、义的。但《年谱》作者的这一举动,使李觿之“觿”讹写为“鱖”,进而又读为 tuó,从此变得更加有根有据起来了。《年谱》作者于1990年以跳跃寻史法(按:《年谱》作者从1990年上推到1982年,又推到民国初,再推到“令尊大人在世”的清末什么时候,一下子一百几十年就下去了,让一般人遐想不及。此还不算是“跳跃寻史法”么?)亮出的这么一种新证据、新说法,让人不得不怀疑这是齐东野老们的以讹传讹呢,还是《年谱》作者的杜撰呢?要之,临淄本是《聊斋》故乡,受些《聊斋》笔法的影响也是可以理解的。

另外,《年谱》所涉及的李觿画作,作者似乎都未曾亲见。因为若是曾经过眼,应不致对其中几十幅明明署名“李觿”的作品,都如前面《文物》杂志所载的《李觿生年考》一样,将署名统统都改作了“李鱖”。就如上面提到的作于乾隆二十一(1756)年的那幅画,《年谱》特别注明“见《文物》1963年第10期”。这清楚地表明,《年谱》作者所根据的,不是李觿画作,而是从二手的《文物》杂志的文章上看来的。这种做法若是一般读者也就罢了,作为专门研究者和研究专著,如此不严肃,让人情何以堪!如果作者见过李觿画作却仍无视几十幅作品的实际署名,那就不知作者是故意为之,还是本来就缺乏对“觿”、“鱖”二字的分辨能力了。

总之,此时出现的《李觿年谱》流毒甚广,它很快成了后来一些以讹传讹、穿凿附会说法的新的源头和依据。《扬州八怪传》第一章《羞拈粉白与脂红——李觿的一生》(丁家桐、朱福炷著,上海:上海人民出版社,1993年)充分表现了这一点。它也是我们所说的把本已迷失混乱的李觿名、字这潭浑水搅得更浑的又一种材料。

我们不妨将该传记开头的一段文字欣赏一下:

李觿的觿字,有两种读法。一读为 tuó(驼),同鼉,即猪婆龙,“神兽”也。据临淄的老先生回忆,昔日李觿在临淄为县令时,人皆知其为李 tuó,士人相戒,切勿读错官讳。又一种读法,即 shàn(善),同鳝鱼之鳝。李觿落拓江湖,多次题画署名为“鳝”,承认自己不过是江淮间一条普普通通的鳝鱼罢了。从鼉到鳝,从神兽到沦为一条其貌不扬的小鱼,多少反映了主人公“两革功名一贬官”的坎坷命运,反映了主人公仕途失意而不得不以画为业的始终不能求得自我平衡的悲凉心境。

上文中,据“临淄的老先生回忆”至“勿读错官讳”句下,注明“见王鲁豫《李觿年谱》”。显然,《年谱》的杜撰摇身一变,就成了此传记的依据。不仅如此,在这不长的一百多字中,句句又有惊人的“创新”与“发展”。我们不得不以按语的方式对其讨论和批判。

1. “觿,……‘神兽也’”

按:“觿”字确是“鼉”的异体,故可有 tuó 音。“鼉”,即今之扬子鳄,其皮可以冒鼓。但未闻鼉为“神兽”之说。相反,古人因其凶猛、窟居、兴风作浪,多以其为不祥之物。南朝宋代刘敬叔《异苑》卷八:“池先有鼉窟,岁久因能为魅,杀之乃绝。”金代元好问《涌金亭示同游诸君》诗:“云电涵鬼物,窟宅深蛟鼉。”所以古代中原士人绝少以“鼉”为名字者。著名学者白化文先生说“李觿不会取与扬子鳄同义的名字”^①,即是此义。

2. “据临淄的老先生回忆……人皆知为李 tuó”等语

按:此句是对《年谱》说法的深加工与润色。使人对它们更易信以为真。

^① 白化文:《李觿的名字》,《文史知识》2012年第4期。

3.“李觯落拓江湖,多次题画署名为‘觯’,承认自己不过是江淮间一条普普通通的觯鱼罢了。……”

按:此语纯系公然捏造!前文表一、表二表明,李觯无一次以“觯”字署名,更无一印章出现“觯”字。相反,对与“觯”字谐音,画家都用几种方法进行了无奈的调侃与反驳。这种编造实在让人感到悲哀与痛心!

4.“从鼃到觯……悲凉心境”

按:此句不仅完全是臆说,且将自己捏造的事实强加于画家,似乎李觯真的既叫过李鼃,又叫过李觯似的。

如此看来,此种所谓传记,完全是自娱自乐,甚至是白日说梦。但是它的恶劣影响却是不可低估的。

从以上我们所举 20 世纪最后十年的两种资料,可以看出,到 20 世纪末,李觯名字已经进入了更加混乱与令人不安的阶段。所以我们把 20 世纪二三十年代至世纪末这一时期,称为李觯名字的“以讹传讹与穿凿附会阶段”。

五、结 语

进入 21 世纪以来,全社会注重传统文化的研究和继承,建设文化强国的呼声甚高。然而必须看到,数百年来民族孱弱,近百年来西风东渐对传统文化的冲击与漠视,对于优秀民族文化的复兴与重振都是极为严重的考验。有些当代学者,对于自己在传统文化方面的无知不仅不以为然,却往往以不屑于细节作为挡箭牌,大谈所谓的“形而上”。笔者友人张建勇曾在《学术界》2011 年第 12 期上发文,纠正和批驳了当今对于古人名、字、号以及涉及孙中山先生名、字、号的一些错误说法,文章所涉及的人和事都十分典型^①。试想,连孙中山先生这样的中国近现代伟人,生活年代距今还不到一百年,他的名、字、号在某些“著名”专家那里竟然已分辨不清,更何况近三百年前的“扬州八怪”画家李觯呢?

名字、称谓问题虽小,却可以见大,从中折射出的是现代人对于传统文化的隔膜和浮躁。我们必须清醒地认识到,只有真正对优秀传统文化珍惜热爱,认真去了解、学习、研究它,少一些哗众取宠,多一些脚踏实地和求实精神,才能谈得上继承和发扬,建设文化强国的宏伟目标才能早日实现。从这个角度讲,李觯名、字、号问题的拨乱反正,还是有一定意义的。

[责任编辑 渭 卿]

^① 张建勇:《关于古人名、字相协和字、号应用的几个关键问题——兼与顾海兵先生商榷》,《学术界》2011 年第 12 期。

礼制的特性与中国文化的礼制印记

胡 新 生

摘 要:中国古代“礼”概念包括礼节仪式、伦理道德、政治等级三层含义,三者虽有联系但各有特定的内容。作为中国礼制史研究的对象,礼仪、礼制都是特指“礼”的礼节仪式层次。礼仪包括民间礼仪与国家礼仪,后者即通常所说的“礼制”,亦即礼仪中具有国家背景和政治强制力的部分。礼仪制度有别于其他典章制度的本质属性在于其表演性、象征性和程式化、标准化。表演性、象征性使礼仪具有高于日常生活的特殊意义和广而告之的公示功能,程式化、标准化使礼仪具有高度的组织性、规范性以及维护和强化社会政治等级的功能。中国古代礼制的发达使礼仪的两种特性得以充分发挥,从而给中国文化烙下极度重视表演和程式的印记。

关键词:礼;礼制;中国礼制史;中国文化

20 世纪 80 年代以来,有关中国礼制问题的探讨日趋活跃,礼制史研究逐渐成为中国史或专门史学科中一个重要的分支。稍嫌不足的是,该领域已取得的成绩主要集中在史实考察方面,而对礼制基本问题的研究则没有取得明显进展。诸如“礼”概念的内涵,“礼仪”、“礼制”概念的界定,礼制史研究的对象和范围,礼制的本质属性和基本特征,礼制高度发达对中国文化的影响等,都是礼制研究者经常涉及的问题,但一直缺乏令人满意的解释和说明。笔者认为,礼制研究的上述欠缺,就研究方法而言主要是由忽略概念分析所致。古代礼家和近现代学者论及礼制时,大多凭借长期形成的学术感觉和专业经验来把握这些基本问题,一般不对相关概念作逻辑分析,尤其不习惯给一些重要概念作出定义。如此处理,自然可以避免下定义带来的种种弊病,但也容易造成语义含混笼统,无法真正解决问题。基于此种认识,本文将从分析“礼”概念的多层含义入手,逐次考察礼制的特性以及这些特性与中国“礼文化”的内在关联,力求对礼制基本问题形成比较系统的理解。

一、“礼”概念的不同层次

中国古代的“礼”概念是在漫长的历史时期内逐步形成的,内涵的不断延伸和累加使它最终成为一个具有多方面意义的非常复杂的概念。商代甲骨文有写作两串玉石盛于器中之形的“豊”字,这就是后世“礼”(繁体“禮”)的本字^①。不过,卜辞中的“豊”大多是指具体的器物或酒醴,极少用为礼仪之义。商代人是否已经从现实中早就存在的大量模式化的礼仪行为中抽象出礼仪、礼典的概念,或者说他们是否已用“豊”字来表示这一概念,仅凭现在掌握的材料难以论定。可以肯定的一点是,商代的“豊”字还没有后世“礼”概念所具有的那种伦理道德和政治制度方面的含义。

到西周时期,“礼”已被用为指称礼仪、礼乐的概念,如《尚书·洛诰》所记周公之言“王肇称殷礼,祀于新邑,咸秩无文”即是一例,但西周人同样没有把“礼”视为重要的道德概念和政治概念。《尚书》

作者简介:胡新生,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“周代礼制发展史”(11080005511219)的阶段性成果。

^① 王国维:《观堂集林》卷六《释礼》,北京:中华书局,1959 年。

诸“诰”是西周初年王室发布的政治训词和道德训词,其中几乎看不到“礼”的踪影。《诗经》的《周颂》、《大雅》等西周诗歌中也未见“礼”字。西周铜器铭文特别是那些以歌功颂德和训戒教导为主要内容的策命铭文,没有一处提到尊礼重礼的思想,甚至基本不使用“礼”这个词。事实表明,西周时期“礼”概念仍然主要是指礼节仪式而很少涉及其他方面。

“礼”被赋予社会政治等级和伦理道德的含义并被视为高居于一般道德名目之上的重要范畴,是从春秋时期开始的。西周政权覆灭以后,王室对地方的控制力大大削弱,强有力的诸侯相继成为中原霸主,不久又出现卿大夫专权的局面。权力的下移和政治结构的重新调整,导致了前所未有的动荡和混乱,其中尤以所谓“礼坏乐崩”给人以强烈的刺激和深刻的印象。这些变化促使当时的贵族政治家对社会控制和政治结构方面的根本问题作深入的思考。他们通过对比发现,西周社会之所以稳定,是因为客观上有“礼”这样一种体制和机制在有效地发挥着平衡、控制的作用,而春秋社会之所以僭越肆行、上下无序,是由于礼乐制度所代表的一套伦理道德和社会政治体制遭到了破坏。于是,原来内涵浅狭和不被重视的“礼”概念这时被提到空前的高度,维护礼制、鼓吹礼治的声音此起彼伏,由此形成了一股影响巨大的重“礼”思潮。“礼”的内涵和外延都被极大地扩展了,它已远远超出西周以来流行的“德”、“刑”、“孝”、“友”等范畴,成为可以统领所有道德名目的地位最高的概念之一。

春秋时期定型的“礼”概念主要包括以下三层含义:

(1)表层的“礼”是指各种程序化的仪式、礼典、礼节及与之相关的事物。这是礼仪、礼乐、礼器之“礼”。春秋时期楚大夫蒍启疆曾说:“朝聘有珪,享眺有璋;小有述职,大有巡功;设机而不倚,爵盈而不饮;宴有好货,殄有陪鼎;人有郊劳,出有赠贿,礼之至也。”^①蒍氏列举的事例虽然仅限于外交礼仪,但仍可反映礼节仪式的主要特征。这是“礼”字较通常的含义,是冠、昏(婚)、丧、祭诸礼典以及揖让周旋等各种繁文缛节的统称。春秋时期某些政论家还特意将“礼”的这一层面称作“仪”,强调它与政治等级意义上的“礼”有重大区别^②。古代礼书中常见的威仪、曲礼、礼仪、礼乐、仪节、节文、仪式、仪注等名称,均特指“礼”的这一层面而言。

(2)“礼”是包括慈、孝、忠、信等道德要求在内的伦理道德体系,是统领各种德目的最高道德、最高伦理。这是礼义、礼教之“礼”。春秋后期齐大夫晏婴有大段论礼的名言,其中提到:“君令臣共,父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听,礼也。”又说:“君令而不违,臣共而不贰,父慈而教,子孝而箴,兄爱而友,弟敬而顺,夫和而义,妻柔而正,姑慈而从,妇听而婉,礼之善物也。”^③他的意思是说,当君臣、父子、兄弟、夫妇等伦理关系达到全面和谐,就意味着“礼”的功效得到了充分的发挥,这是礼治的最高境界。晏婴将“礼”视为超越于各种道德名目之上的纲领性的范畴。伦理道德是具有指导性和约束力的行事准则、行为规范,所以春秋人又往往把“礼”理解为世人应当遵守的公理、正义和规则,如周内史过所谓“昭明物则,礼也”,周单襄公所谓“奉义顺则谓之礼”^④,即可为例。伦理道德(包括带有习惯法性质的道德禁律和相应的教化手段)意义上的“礼”,被当作一种政治理念时意味着相对温和的教育和感化,它与侧重强制和惩戒的法律、法典意义上的“法”相对应。先秦儒家主张的“礼治”即侧重于“礼”的该层含义。

(3)“礼”是指政治等级、政治秩序及一系列相应的政令法规。这是等级制度、国体政体之“礼”。晋卿随武子说:“君子小人,物有服章,贵有常尊,贱有等威,礼不逆矣。”^⑤楚大夫申叔时谈到太子教育时说:“教之礼,使知上下之则”、“明等级以导之礼”^⑥。他们都强调“礼”的实质是等级制度。晋大夫

① 《左传·昭公五年》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2041—2042页。

② 详见《左传·昭公五年》记晋大夫女叔齐论仪、礼之别,《左传·昭公二十五年》记郑国执政子大叔论仪、礼之别。

③ 《左传·昭公二十六年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2115页。

④ 《国语·周语上》、《国语·周语中》,上海师范大学古籍整理研究所校点:《国语》,上海:上海古籍出版社,1998年,第35、85页。

⑤ 《左传·宣公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1879页。

⑥ 《国语·楚语上》,上海师范大学古籍整理研究所校点:《国语》,第528页。

女叔齐所谓“礼,所以守其国,行其政令,无失其民者也”^①,则是强调政治等级意义上的“礼”比表层的“仪”更为根本和重要。另有一些人还用“礼”指称整个社会政治结构,如晏婴在谈论礼治时还说到:“在礼,家施不及国,民不迁,农不移,工贾不变,士不滥,官不滔,大夫不收公利。”^②这就不单是说等级制度,而且把身份、职业的区别和相关体制也纳入了“礼”的范畴。这层意义上的“礼”,《荀子·富国》有经典表述:“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”值得注意的是,有人还从等级、秩序之义出发对“礼”概念作了引申和发挥,把“礼”说成了无所不包无处不在的“宇宙的法则”。子大叔所谓“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。……礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也,是以先王尚之”^③,即属此类。这种“礼代表等级和秩序,等级和秩序是普遍法则,故礼具有绝对普遍意义”的思想,把“礼”的外延无限地扩展了。

从思维发展史的角度看,包含着上述三层内容的“礼”概念的确立,是商代以来人们对“礼”的认识由浅入深,不断丰富和扩大其内涵的结果。人们最早只对直观的器物、酒醴有所感知,只在礼物、礼品的意义上使用“礼”的概念;以后逐渐对各种礼仪用品和形形色色的拜祭行为加以综合,抽象出礼仪的概念;继之发现礼仪背后所蕴含的伦理关系和道德要求;最后才认识到所有礼仪、规范的背后存在着一种决定性的等级结构。春秋以后,“礼”概念的基本内容和范围趋于稳定,历朝文献特别是儒家文献论说的“礼”大致不外乎这三层意思。中国古代最重要的三部礼书《周礼》、《仪礼》和《礼记》,号称“三《礼》”,这三部经典的主要内容恰巧分别和上面分析的“礼”的三层含义约略相当:《仪礼》主要记述节文仪式——即在特定情境下使用的带有表演色彩的一整套行为体系;《礼记》大体论述伦理道德思想,侧重阐发各种仪式的道德意义;《周礼》(原名《周官》)则主要是对政治制度的设计。

以上对“礼”概念三层内涵的分析,是说“礼”概念具有此种内在的逻辑结构,事实上人们在具体使用“礼”概念时却并不一定专指其中的某一层含义,“礼”也可能是同时包含着三层意思的笼统的概念。例如先秦儒家所说的“礼”往往同时包含重礼仪、倡教化和明等级的思想。唐宋时期用“中华礼教”抨击佛教的学者也大多是在综合意义上使用“礼”概念的。之所以存在这种情形,是因为“礼”的三方面内容本身就是密切关联的。道德规范和政治等级不一定通过礼节仪式表现出来(它更多地是通过日常行为来体现),但所有的礼节仪式都会集中地反映出当时的道德要求和等级秩序。礼仪与道德规范、等级制度的关系,如同皮肤与血脉、脏腑的关系,只有在特殊情况下才会出现春秋末期某些贵族所说的表里不一、“仪”“礼”脱节的情况,总体来说则是经常保持紧密的联系。不过,这三个层次毕竟有所不同。伦理道德和政治等级一旦形成,就时时处处影响社会生活,与每个社会成员形影不离,而礼节仪式却只存在于特定的场合,是一种有意超越日常性的郑重安排和有时限的特殊活动。

分清“礼”概念不同层次的内涵,对于准确把握中国礼制史研究的对象和范围具有重要意义。晚近出版的一些有影响的礼制史著作,对“礼”概念缺少分析,笼统含混地论述所谓“礼的起源”等问题,在笔者看来殊不恰当,因为这类问题只有分解为仪式的起源、道德的起源、等级制度的起源等许多具体的问题来谈才比较合理。如果不对内容复杂和边际宽泛模糊的广义的“礼”作必要的分疏,讨论有关“礼”的基本问题时就会导致论题游移不定,论证夹缠不清,从而使研究失去意义。

二、礼仪与礼制

“礼”的第一层内容即表层的礼节仪式和相关制度是中国礼制史研究的主要对象。礼节仪式及相关制度与政治、经济、军事、法律、道德都有联系,但又不同于其中的任何一项,它有自己独特的内容和性质。

① 《左传·昭公五年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2041页。

② 《左传·昭公二十六年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2115页。

③ 《左传·昭公二十五年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2107—2108页。

这一层面的“礼”通常被称为礼仪或礼制。按现在一般的用法,礼仪和礼制可以视为两个具有包容关系的概念:礼仪外延较广,可以指称所有礼节仪式及相关制度,礼制则只是礼仪的一部分。礼仪包括民间礼仪和国家礼仪,国家礼仪即为礼制。换句话说,礼制也可称为礼仪,只不过它是国家规定的政治制度化了的礼仪。

古代民间或社会下层流行的礼仪大多带有很强的地域色彩和族群色彩,相对而言形式变化较多,随意性较强,属于民俗学研究的范畴。而作为礼仪高端部分的国家礼制,却具有很强的制度性和统一性。它是依靠政治权力或某种强势背景制订颁行的,大多由专职官员和机构(如太常、礼部等)负责操办的,具有法规、制度性质的一整套礼节仪式。在中国历史上,民间礼仪和国家礼制差异颇大,甚至可以说分属不同的系统,但两者之间又保持着千丝万缕的联系。礼制的形成大多是社会上层或统治集团对流行的民间礼仪不断加以政治化和规范化的结果(此即很多论著常说的“礼出于俗”)。礼制脱离民间礼仪成为政治制度的一部分,与部落管理组织逐渐演变为国家机器的历史过程是同步进行的。礼制和民俗分道扬镳以后仍有双向互动的一面。

古代学者并没有对“礼仪”、“礼制”等概念作明确的界定,不过他们对礼制的内容和范围事实上有一种比较确定、大体不差的感觉和意识。这与古代国家特别重视礼仪,一直设有专掌礼仪的官员和机构有关。历代礼书记录的内容和历代礼家研究的问题,主要是国家礼仪方面的问题。自从《周礼·大宗伯》将所有礼仪划分为吉、凶、宾、军、嘉“五礼”以后,正史中的《礼志》、《礼仪志》或《礼乐志》,政书中的通制类文献如《通典》、《文献通考》等涉及礼的部分,集中记述礼典的仪制类文献如《大唐开元礼》、《政和五礼通仪》、《大金集礼》、《明集礼》等,大都沿袭了“五礼”分类方法,所述内容均为国家礼仪。古代礼学还包括经学中的“三《礼》”文献注疏等内容,这类研究的宗旨是为制订国家礼仪提供历史依据和经典依据,主要研究对象也是表层的或狭义的“礼”,属于围绕着礼制议题进行的基础性研究。

20世纪80年代以来兴起的中国礼制史研究,事实上也是以探索中国历史上国家礼仪的演变和发展为主要内容。目前有关中国文明起源的探讨经常涉及礼制问题,不少学者将礼制的确立作为文明出现的标志之一。他们所说的礼制也是指国家礼仪。考古工作者更重视礼器、礼仪性建筑等具体标志,说法虽各有侧重,但均不出国家礼仪的范围。

无论民间礼仪还是国家礼仪,都具有礼仪所特有的本质属性。正是根据礼仪的这种特性,人们才得以将礼仪活动与非礼仪活动、国家礼仪制度与国家其他制度区别开来。礼仪(礼制)有哪些与众不同的特性?或者说是哪些特点使礼仪(礼制)成为它自己而不是别的事物?以往的研究对此较少措意,连带的影响是无法给出“礼仪”、“礼制”诸概念的清晰定义并且不能明确划定中国礼制史研究的范围。现在理应改变过去感性把握和模糊处理的习惯,对礼仪的本质属性作出具体的分析和说明。

文化人类学有关仪式问题的研究积累丰厚,已经建立起比较成熟的仪式理论体系,其中有些关于仪式的描述和定义值得借鉴。有西方论著指出:“仪式用于指示一系列由表演者所进行的、正式的、连续性的、非完全编码性的不同行为或表示的有机组成”(笔者按,此句译文不甚通畅,大意尚可了解);“仪式是按照计划进行的或即兴创作的一种表演,通过这种表演形成了一种转换,即将日常生活转变到另一种关联中。”^①中国学者所作定义为:“仪式,指按一定的文化传统将一系列具有象征意义的行为集中起来的安排或程序。”^②这些话意思大体相近,都是强调仪式具有表演性、象征性和程序性等特点。中国古代礼仪其实主要是指仪式,因此,我们完全可以借用文化人类学的上述理论来认识和概括中国古代礼仪的特征。

对照中国古代礼官的职掌和礼典类文献所记内容,不难发现礼仪的本质属性和主要特征包括两

① 转引自彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,北京:民族出版社,2007年,第16页。

② 陈国强主编:《简明文化人类学词典》,杭州:浙江人民出版社,1990年,第135页。

方面:一是表演性、象征性,一是程式化、标准化。所谓礼仪,就是由一系列带有表演性和程式性的行为构成的社会政治行为体系。所谓礼制,就是国家针对表演性和程式性的行为及相关事物所作的一系列规定。

所有礼仪都是特定的社会政治行为,这是一个基本的界限。有些活动既有表演性象征性又不乏程式性,但其主要功能却偏于娱乐和艺术,其社会政治意义是通过间接的方式得以实现和完成的,这类活动例如程式化的戏剧、大型团体操之类一般不属于礼仪。

所有礼仪都同时具备表演性和程式化两种特征。反过来说,凡是综合表现出表演性象征性和程式化标准化这两方面特征的社会政治活动都属于礼仪。礼仪活动与非礼仪活动的分野,在于是否具有表演性、象征性和是否已经程序化、标准化。礼制即国家礼仪与国家其他典章制度的分野,也在于是否同时具有表演性和程式性这两种特征。

表演性和程式化是礼仪或礼制同时具有的两种相互关联的特性,辨别某种行为和制度是否属于礼仪或礼制,划定中国礼制史研究的范围,必须同时兼顾到这两点。有程式而无表演,或者有表演而无程式,均不属于礼仪,自然也不应列为礼制史研究的对象。例如《周礼》所述职官制度、土地制度、赋役制度、军事制度、教育制度、刑法制度、宗法制度等等,虽然程式化等级化制度化的程度很高,但它们不是专门的表演或象征活动,故不宜列入礼制研究的范围。礼制研究所侧重的是与这些制度相关的仪式以及表现这些制度的象征方法,譬如与职官制度相关的册命仪式和表现官爵等级的舆服、印绶、用器制度,与宗法制度相关的丧祭仪式、宗庙制度和丧服制度等等。历代记述礼制的文献如正史《礼志》以及《通典》等书,也都是这样处理的。另一方面,只具有表演性、象征性而没有完成程式化、标准化、等级化的事物,也不属于礼仪。例如史前时代有些具有很高工艺水平的特殊器物,虽然明显具有非实用的象征性质,但如果是零散出现而无序列的东西,不能判断它们是否已经构成确定的程式(使用规范),即难以确定其为礼仪用品(它们也可能是偏重巫师个人即兴发挥、随意性较大的巫术活动中的用具);如果不是与国家背景相联或者反映相应的政治等级,则即使是礼仪用品也只能定性为民间礼仪用器,不能视为国家礼制的一部分。

三、礼仪的表演性和象征性

礼仪活动包括礼仪中的各种行为大都带有表演性质,礼仪中的各种器具大都带有象征性质。礼仪属于非日常非实用的表演象征之事,这种特性可能是它有别于其他社会政治行为及相关制度的最重要的标志。

礼仪的表演性和象征性可以从两方面分析。首先,礼仪不同于日常行为,不同于自然进行的社会政治活动,它是为强调某一事件的重大意义和渲染庄严气氛而特意排演的一种仪式。举行礼仪意在表现并强化实际的社会关系、政治制度、外交关系、军事诉求和观念信仰等等,它与所表现的内容有密切关联但并不是这些内容本身。由于侧重于表现和形式,所以礼仪必定带有刻意装饰、追求美观、模仿、虚拟、表演、象征等特性。其次,礼仪不同于个人行为 and 隐秘行为,而是带有群体意义社会意义的活动。一种表演或象征行为,其出发点就是要让众人观看、感受和知晓,故礼仪必定具有公开、公示的性质。

礼仪是按社会传统或国家规定进行的特殊演出。一旦参与仪式或行礼,人们就必须按特定的要求去做,从而进入一种与日常生活不同的严肃、庄重、热烈的情境和氛围之中,只有到仪式结束后才能回归日常的生活方式。举行礼仪的本意就是要超越平常和显示特异,因此,美化和夸张某种情感、行为以至于装模作样、矫情表演,可以说是礼仪的天性。《荀子·礼论》说:“凡礼,事生,饰欢也;送死,饰哀也;祭祀,饰敬也;师旅,饰威也。”所说的“饰”即指礼仪的修饰、表演特性而言。《周礼·大宗伯》所述“五礼”以及《大唐开元礼》一类礼书所记礼制,无不属于表演活动和象征行为,它们与不具有表演性的典章制度是有明显区别的。举例来说,周天子每年春季举行的籍田礼,主要是王公大人的

耕作表演而不同于普通的农业活动;西周金文常见的册命礼,是周王任命和赏赐臣属的政治表演而不等于受命者真正履行相关职责;战前的誓师礼和战胜后的饮至、献俘礼,是营造气氛的表演而不同于冲锋陷阵;朝聘之礼是接待仪式和外交表演,而真正的外交磋商却大都在幕后进行;乡饮酒礼、燕礼是表演性的饮酒,乡射礼、大射礼则是表演性的射箭;释菜礼是入学表演而不是实际的学习生活和教学制度;冠礼是成人授权仪式而不同于日后持久平淡的社会活动;婚礼是证明和公示结婚的一种特殊表演而不同于真正的婚姻生活。在古代礼仪中,《周礼·大宗伯》所说祭祀天神、地祇和人鬼的吉礼,以及凶礼中专门处理死亡事宜的丧礼,是从宗教信仰出发创制的与日常生活距离较远的礼仪,其表演性也较强。先秦儒家特别重视对丧葬和祭祀礼仪的研究,这不仅是由于丧祭活动具有重要的社会政治意义,也是由于这类礼仪讲究特别多,表演性特别强,最合乎儒家嗜礼之士的口味。

礼仪带有表演性质,还表现在它对行礼者的仪容往往有特殊要求。《诗·齐风·猗嗟》所咏“巧趋跄兮”、“舞则选兮”,是对射礼中高雅的步态和舞容的赞美。《论语·乡党》所说“执圭,鞠躬如也,如不胜。上如揖,下如授。勃如战色,足缩缩,如有循”等等,以及《仪礼·聘礼》“记”文中的类似文字,都是描写外交场合的标准礼容。《礼记·檀弓上》所谓“始死,充充如有穷;既殡,瞿瞿如有求而弗得;既葬,皇皇如有望而弗至。练而慨然,祥而廓然”,以及《檀弓下》所述“颜丁善居丧”一节文字,都是描写标准的丧礼之容。据《史记·儒林列传》,西汉礼家中有徐生一派,不熟悉《礼经》却擅长礼容。徐生凭借“善为容”的专长,汉文帝时任礼官大夫;其孙徐延、徐襄以及徐氏弟子公户满意、桓生、单次等人,都曾担任汉朝礼官大夫,“是后能言《礼》为容者,由徐氏焉”。这是一个由表演专家构成的礼学派别。贾谊的《新书》有《容经》篇,全面叙述各种礼容以及风度仪表的培养问题。表情仪态之学能在一个时期内成为礼学的分支,不通文献而“善为容”的表演家可以充任礼官大夫,这是由礼仪的表演性所派生的独特景观,是礼制以外政治、军事、法律等领域都不太可能出现的现象。

礼仪中的服饰、器物等等,大多不是日常生活中的实用之物而是礼仪专用物品。《周礼·司服》所谓天子“六服”和其他各种礼服,《仪礼·丧服》所记丧服,象征最高权力的九鼎以及代表贵族等级身份的器物组合,各种专门制作的冥器,秦汉以后皇帝以至各级官员按等级使用的印章、印绶……,都是徽标性的物件或仪仗品。它们是礼仪、礼制的组成部分,同样具有高于日常生活的表演属性,只不过这种表演不是通过动作来完成而是通过物品来象征而已。《左传》有“器以藏礼”、“服以旌礼”等说法,意思相通。“藏”指寓含、寄托,“旌”指标明,都有体现、象征之意。《礼记·礼器》说,“礼有以多为贵者”、“有以少为贵者”、“有以大为贵者”、“有以小为贵者”、“有以高为贵者”、“有以下为贵者”、“有以文为贵者”、“有以素为贵者”,这是强调不同场合的礼仪用品和相关仪节往往具有不同的象征意义。身份地位和物质利益的实际差别是比较确定的,它不存在忽多忽少忽大忽小的问题,但是象征这种差异的方式却可以灵活多样。正是由于礼仪用品带有象征符号的性质,是一种表现形式而非实际内容,所以它能通过多少、大小、高下、文素的不同来表示不同的意义。

考古学者所用的“礼制”概念,大多是特指此类象征政治等级的礼仪用品即所谓“礼器”。这是更狭小的意义上使用“礼制”的概念。严格说来,礼器只是礼仪流程、礼仪制度中很小的组成部分,它的性质和作用是由相应的礼仪流程和礼仪制度决定的。礼器是一种物化的凝滞的“礼制”,它不能独立地行使礼仪职能,必须与人的礼仪行为相结合才起作用,它也不能体现礼仪流程甚至难以自证身份。尽管如此,礼器仍然带有礼仪制度注重表演和象征的本质属性。礼器一般不是日常生活中的实用物品而是特制的象征物。这种象征性不但使礼器具有了辅助行礼、体现礼制的现实价值,而且赋予礼器以特殊的历史研究价值。正如“劳动资料不仅是人类劳动力发展的测量器,而且是劳动借以进行的社会关系的指示器”^①一样,商周时代那些特制的礼器(如贵族阶层普遍使用的青铜礼器)不仅是手工业发展水平的测量器,也是社会分工、社会分层和政治制度发展水平的指示器。这些象征性

^① 马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,1975年,第204页。

的仪仗品间接地反映出较高的政治等级化程度和政治中心的强大的组织支配能力,故可作为成熟型国家存在的一种标志。一般的工具和生活用品无所象征,不是在特意演示什么,反而不能像礼器那样集中地反映社会关系和政治关系。

不同的礼仪和同一种礼仪中的不同部分,其表演性的强弱可能有所不同。这是一种程度上的差异而不是根本性质的差异。前文曾指出,与信仰有关的仪式表演性最强。如《周礼·大宗伯》所说“禋祀”、“实柴”、“槱燎”、“血祭”、“醢醢”、“醢辜”、“肆献裸”、“馈食”等祭法,都是典型的超现实的表演;馈食礼中的神尸享用酒食和拿饭团当场回报祭祀者的仪法尤其近似演戏;丧礼的很多仪法有“反吉”(与正常仪式相反)的要求,违背常规仪法意味着离日常生活更远,其表演性也更强。有些与日常生活联系比较密切的仪式,如“嘉礼”中的饮食、婚冠、宾射、飧燕、脤膋、贺庆诸礼,看起来不像丧祭仪式那样神圣和神秘,不过这些礼仪在注重表演和象征方面与丧祭仪式并没有本质区别。有不少礼仪一开始比较注重表演,进行到后段则比较接近日常行为。如乡饮酒礼、燕礼、乡射礼、大射礼,前半段总是郑重其事地表演,到了“无算爵”的饮酒阶段,行礼者像演员卸了装一样痛饮求醉,这时候的活动已经较少“演”的成分。但是此类礼仪的总体性质,主要是由讲究礼数的一系列表演活动决定的。自由随便的“无算爵”阶段,反映了贵族酒会的历史传统和原始意义;“无算爵”之前的献、酢、酬等讲究礼法的一系列仪式,则体现了现存的政治等级和尊卑要求,正是这些礼仪表演才将贵族酒会变成了一种政治行为。晚清学者邵懿辰从“《仪礼》十七篇为孔子所定完本”的观点出发,认为《仪礼》中也有军礼——乡射、大射因寓有军事训练之意,故属军礼^①。此说的失误就在于过分夸大了射礼的实用性,没有注意到射礼同时带有浓重的表演成分,是一种专门举行的仪式而不同于普通的射术训练。

如前所述,礼仪的表演性、象征性使其有别于日常活动,但它又不同于单纯的艺术表演或供人观赏的体育比赛^②。礼仪近似演戏但不是真正的演戏。艺术表演以追求情感愉悦等美学意义为主,礼仪则直接体现某种社会政治意义;艺术表演往往是专职演员的事情,礼仪表演却没有演员与观众之分,它是全体参与礼仪者共同完成的活动;艺术表演以虚构人物、情节为主要手段,礼仪参与者则往往是自己表演自己。从起源和形式上看,礼仪活动和戏剧确有相近的一面,例如历代雉礼上的逐鬼表演实际上就是演戏(雉戏即来源于此),周代乡、射、燕、大射诸礼中也夹杂着专职音乐人员的演唱活动,不过这些戏剧因素和娱乐因素都不足以改变礼仪所具有的直接干预社会生活的性质。礼仪既有装饰、表演的特性,又与某一社会政治事件直接关联,这个特点使其既不同于日常生活,也不同于纯粹的艺术表演。对于礼仪的这种两面性,荀子已经有所注意并作过精辟的分析。《荀子·礼论》指出,周代礼仪活动中既要使用很多非日常性的简陋素朴的古旧之物,同时又在许多方面袭用日常的生活习惯。前者是“贵本”的象征,意在表现行礼者重视历史传统;后者则是为了“亲用”,即仪法安排接近当时的实用习惯以便通行。《礼论》又将礼仪分为“文理”和“情用”两方面,指出:“文理繁,情用省,是礼之隆也;文理省,情用繁,是礼之杀也;文理、情用相为内外表里,并行而杂,是礼之中流也。”荀子所谓“文理”,说的就是礼仪的表演性、象征性;所谓“情用”,则是指礼仪符合自然与切近实用的一面。表演繁盛意味着礼仪特别隆重,表演简单意味着礼仪格外减省,表演性和实用性相结合并且分量相当是礼仪的通常状态。根据荀子的分析,我们可以把礼仪表演看作是处于日常行为和艺术表演之间的一种行为:日常行为自然进行无须表演,艺术表演是为表演而表演,礼仪则是与日常行为有别而又带有一定现实功利性的特殊表演。有西方学者曾提出“艺术源于仪式”的理论,认为仪式是真实生活和艺术之间的桥梁,“仪式总有一定的实际目的……艺术却远离直接行动”,“艺术的目的就是

① 邵懿辰:《礼经通论·论十七篇中射礼即军礼》,《清经解续编》卷一二七七,上海:上海书店,1988年,第5册,第587页。

② 国外有学者对大规模的足球比赛所具有的仪式功能作过分析。详见[奥地利]克里斯蒂安·布隆贝格:《作为世界观和仪式的足球比赛》,王宵冰主编:《仪式与信仰——当代文化人类学新视野》,北京:民族出版社,2008年,第92—109页。这类比赛虽具有表演性和程式化的特点,但演员(比赛者)与观众界限明确,除供观赏外没有其他社会政治目的,其性质接近戏剧表演,与集体参与的直接表现社会生活的礼仪活动有所区别。

其自身”^①。这些论述对于理解礼仪与艺术的区别很有启发意义。

礼仪具有表演性,还意味着礼仪总是公开的甚至是带有宣传性的活动。私密行为不属于礼仪。有些行为如重要仪式之前的斋戒活动,看起来是在隐秘状态下进行的,其实它在场所、时间和行为方面的要求都是社会通行的惯例,某人斋戒等于向别人宣布他将进入特殊情境或处于特殊时期,这实际上仍是一种公开的活动。这些斋戒是礼仪的一部分,属于形式比较特殊的表演。纯粹从个人目的出发,与公共活动无关的斋戒,例如教徒个人实行的斋戒,则属个人行为而不在礼仪的范围。

对礼仪的表演性以及与之相联的公示性有所注意,可以帮助我们识别古代礼制研究中一些不合理的说法。例如对《仪礼》所记宫室结构中堂上两“序”(墙)的位置,历来有不同的拟构。张惠言、黄以周所拟两“序”位置过于靠近堂的中间,如果他们的说法可信,那么士冠礼、燕礼和公食大夫礼中就会发生堂下东南侧参与礼仪者被东“序”遮挡视线,完全看不到或不能完全看到堂上东侧行礼过程的问题。这样的拟构与礼仪活动的表演性和公示性相违背,是非常可疑、难以成立的。

表演象征属性是礼仪得以发挥社会政治功能的必备条件。正是通过集中的表演和象征,礼仪才能起到日常行为所无法替代的作用。这包括:(1)强调某一活动某一事件的重大意义。所有的仪式都被赋予此种使命,有些仪式则表现得更为突出。新国君的即位仪式,出征前的誓师仪式,重要建筑的落成仪式,贵族子弟的开学仪式,各种盛会的开幕仪式,如此等等,均有显示事件非同寻常特别重要之意。(2)标志和公示个人生活及社会关系的重要变化。文化人类学者所说的“人生仪礼”或“过渡仪礼”都具有这种功能。如冠礼意在公示某人成年并赋予他各项权利和义务,婚礼意在公示婚姻关系的缔结与婚姻生活的开始,丧礼意在公示某人死亡并通过仪式给予死者以相应的社会等级评价。(3)强化社会成员之间和族群、团体之间的亲密关系和等级关系。吉礼通过维护共同的信仰强化族人的同源意识和凝聚力,宾礼通过访聘仪式维系正常的交往或主从关系,饮食、宾射、飧燕、脩脯、贺庆诸礼也都起到化解矛盾增进情感的作用。一般的揖让周旋等礼节也具有这种意义。此外,所有的礼仪活动都会营造特别庄重的气氛,从而对礼仪参与者起到情感教育和心灵塑造的作用。礼仪的以上三方面功能,离开表演即无从谈起。作为礼仪固有的属性,表演性、象征性无疑是划分礼仪与非礼仪的一项重要标准。

四、礼仪的程式化和标准化

礼仪不是随意进行、杂乱无章的行为,而是一种有组织有规则的规范化行为。这个特征与礼仪的表演性象征性相互关联。也就是说,礼仪表演不是即兴的任意的表演而是一种程式化的表演,它的表演方式和象征方式有一套世代相传的或事前设计好的比较固定的模式。这里的“程式”一词是借用了京剧的概念。礼仪表演包括个人的揖让周旋和全部仪式的进行,都是讲求规矩遵循套路的,它与京剧表演程式的性质确有相似的一面。程式化意味着标准化,这两个词在说明礼仪的规范有序、整齐一律时意思大致相同。国外文化人类学者对“仪式”的定义作过很多探讨,他们已注意到仪式的下列特点:“规范化的、排练过的”,“严格的、范本式的、稳定的”,“有一定之规的、文本化的”,“正式的、习俗化的”,“结构化的、模式化的、有秩序的、连续的、用规则来管理的”^②。这些特点,实际上都是指礼仪的程式化与标准化而言。

礼仪的程式化与标准化主要表现在以下几方面:(1)确定的程序。礼仪的进行都有比较固定的流程,表现出明确的时间顺序。先做什么后做什么有一定之规,各项活动依次进行有条不紊,才称得上是礼仪。如果没有明确稳定的阶段节次之分,即无礼仪可言。《仪礼》以及历代同类礼书,大都是按先后顺序描述礼仪过程,从先期准备事项到核心仪式再到后续礼仪,首尾完具,次序分明。(2)确

① [英]简·艾伦·哈里森:《古代艺术与仪式》,刘宗迪译,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第87页。

② [荷兰]扬·斯诺克:《仪式的定义》,王宵冰主编:《仪式与信仰——当代文化人类学新视野》,第10-11页。

定的地点和方位。这一特征赋予礼仪以明确的空间规定性,包括行礼的场所、行礼者的位置和面向、器物的位置和面向、行礼者的活动线路等等,均有相应的规定或惯例。中国古代礼制最重视“位”的意义。是尚左还是尚右,是“南面”还是“北面”,座次如何安排,有无专用席位,在礼仪中都是极其重要的问题,不可随便处置。这是因为人在礼仪中的位置带有极强的象征性和模拟性,它与日常生活中的身份地位往往是完全对应的。(3)确定的言行模式。揖拜有规矩,登降有常例,演唱有固定的套路,哭踊有固定的节奏,饮酒有饮酒之法,射箭有射箭之仪。礼仪中的辞令也往往有固定的模式,成为典型的套话。惟其如此,礼仪才成为一种表演而与日常活动判然有别。(4)确定的器物与服饰。器具的种类、大小、多少,穿着何种礼服,使用何种旗帜、车马,均有一定的级别和规格。在礼制发达的社会,“礼器”往往构成整齐的序列。礼制越发达,有关器服的讲究便越细密。以上这些特点使礼仪成为一种严整有序的活动。

不同的礼仪和礼仪的不同部分,其程式化和标准化的程度也有不同。民间礼仪包括士绅阶层的家礼,相对来说规范性较弱,而国家礼制对仪式的各项内容都有比较严格的要求,带有更强的制度法规的性质。所谓“礼制”,字面上就含有相关规定不可随意更改之意。与表演性是礼仪的固有属性一样,无论礼仪的程式化程度如何,只要是礼仪,就意味着它是一种程式化的行为。礼仪的总体性质是由程序、方位、言行和器服等方面的一系列程式决定的,其中个别较为随意的行为如“无算爵”之类,不足以改变礼仪的本质。

具体到某种礼仪来说,它的程式化和标准化是在一个较长的历史时期内逐步完成的。一种礼仪形成之初,总是带有很多自由散漫的成分,以后讲究越来越多,要求日趋严格,各项程式才逐渐确定下来。礼仪形成的过程就是相关程式逐步完善、成熟和定型的过程。当社会上层或贵族集团所用的礼仪在程式化方面达到了制度、法规的程度,这些礼仪就成为国家礼制。

如何判断礼仪已具有较高的程式化水平和相关规定得到了政治实体、政治权力的支撑,这是探讨礼制起源时不易解决的难题。国家和礼制的起源应该是同步的,但是在两者都不确定、都没有一目了然的衡量标准的情况下,实际研究时只能常常采取用国家的形成论证礼制起源,又用礼制的形成来论证国家起源这种近似循环论证的方式。在更合理和可操作的认定原则出现前,笔者倾向于仍以青铜器和文字这两项传统的标准来判断中国古代国家和礼制的形成。没有青铜器和文字,其他方面说得再多都意义不大。在中国进入青铜时代和文字时代以前,以陶器为主要礼器或以玉器为主要礼器的礼仪活动,都不太可能达到礼制的水平。普遍使用陶礼器和骨角礼器的社会,无论这些礼器的制作多么专业和精美,其经济发展水平终归不能超出石器时代的范畴,生产力仍相当低下,政治组织比较简单,还不会发展到讲究繁文缛节并赋予繁文缛节以法规意义的程度;大量使用玉礼器的社会,其玉器的制作和使用或许与当地特殊的地理环境等较偶然的因素有关,以玉礼器为核心的礼仪活动可能具有较强的地方色彩和放纵不羁的“萨满”色彩,此种礼仪的制度化水平亦不会很高而且缺乏可持续性,它也不可能像铜器时代的礼制那样具有广泛的影响力。现有的材料尚难证明龙山时代出现的礼器使用规则具有国家制度的性质,故笔者不太赞同“龙山时代的礼制”等提法。龙山时代墓葬的大小、随葬品的多少及组合,确已形成比较固定的序列,而且和商周时代的礼制有历史联系,但很难说它已超越自然生成的社会礼仪阶段而成为带有政治强制性的礼制。如果说龙山时代尚处于前国家阶段,那么将当时的礼乐现象称为“礼制的萌芽”或“形成过程中的礼制”似更恰当。

礼仪的程式化和标准化在维护等级秩序、维护文化传统的统一性和权威性方面发挥着重要的作用。程式化的主要功能是维系和强化有序性,有序性则主要决定于等级性。从这个角度说,程式化实即意味着等级化。“礼”即等级。礼仪把日常生活中的尊卑上下关系浓缩到各项程式上面,使社会等级、政治等级以及相关的道德要求在礼仪中得到集中的体现。《国语·楚语下》说礼的主要内容是“上下之则”;《荀子》各篇反复强调礼的实质是贵贱、长幼、贫富、轻重之差等,礼的功用主要在于“别异”。这些说法虽是针对广义的“礼”而言,但同样可以用来说明礼仪的性质。程式体现等级,等级决

定程式;程式是表现形式,等级是实质内容。没有固定的程式,行为与活动的等级性和有序性就不明确、不稳定,也就根本谈不上礼仪。

标准化程式的确立还意味着在一定的地域、族群和国家内实行统一的礼仪制度。有了固定的程式,大家举行礼仪有例可循,仪法多元各行其是的现象就会得到抑制。长期形成的礼仪程式本身就是一种文化传统,它反过来也会维护既定文化传统的统一性。作为程式化和标准化程度最高的国家礼仪,在这方面尤其具有重要的意义。

礼仪的程式化、标准化也是礼仪产生权威性和震慑性的源泉。礼仪表演常常给人以庄严、郑重、肃穆之感,主要就是因为具有制度性法规性的礼仪程式在起作用。《史记·刘敬叔孙通列传》所记汉初朝仪活动是一个典型的例子。叔孙通未制礼仪之前,汉朝“群臣饮酒争功,醉或妄呼,拔剑击柱”,混乱不堪,汉高祖刘邦甚是忧虑。后来叔孙通杂采古礼与秦朝仪法制订了朝拜礼仪,先后让诸生和群臣学习、演练。汉高祖七年(前199),诸侯、大臣按叔孙通所制礼仪在长乐宫朝见皇帝,已经完全是另一番景象:天明时分,谒者引导朝见者按次序进入殿门。宫廷中有车骑、步卒环绕护卫,兵器、旗帜布列森严。谒者传言:“趋!”朝见者听到号令后疾走进殿。此时殿下已有数百名侍卫官员夹陛站立。进殿的武将居西,面朝东依次排列;文官丞相以下居东,面朝西依次排列。负责接待宾客的官员,按来宾的不同身份排定上殿次序。“于是皇帝辇出房,百官执职(帙)传警,引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不振恐肃敬。至礼毕,复置法酒。诸侍坐殿上皆伏抑首,以尊卑次起上寿。觴九行,谒者言:‘罢酒。’御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒,无敢讙哗失礼者。”官员行礼时要遵循种种规定而不能轻举妄动,他们以小心翼翼战战兢兢的姿态映衬出皇帝高高在上的威严。如果没有程序、方位、言行等方面的一系列程式,礼仪就无从显示这种巨大的威力。礼仪在周代常被称为“威仪”,这个词颇能反映礼仪的精神。礼仪制度在很多情况下就是为了显示君威官威,而礼仪之所以能实现此种目的,是因为它那些确定的程式极大地强化了行礼者对于尊卑等级的体认,使卑者显得比平常更规矩更顺从并使礼仪主角显得更加凛然不可侵犯。

五、中国传统文化的礼制印记

钱穆先生曾对一位国外学者谈到:“要了解中国文化必须站得更高来看到中国之心。中国的核心思想就是‘礼’。”^①钱氏此语现在屡被引用,已经成为中国古代礼制研究者熟知的名言警句。其实不少学者有类似见解^②,只是表述不如钱说明快而已。按本文对“礼”的分析,“礼为中国文化之心”意味着:中国文化重视君臣等级、上下之别而缺乏民主传统和个人权利意识,重视道德教化、道德自觉而缺乏法律意识,重视礼仪制度、礼乐知识而较少关注人的天性、自由和自然科学。这三方面事实确能在一定程度上反映中国文化的特点。另有学者曾用“实用理性”、“乐感文化”概括中国文化的特征^③,这些论点实际上与钱说大体相通——“礼”注重伦理实践和实际操作而不注重理论说明,它所塑造的思维类型和价值观必定是“实用理性”;礼与乐历来紧密结合而且具有“尽人事以听天命”的乐观品格,它所反映的文化缺少原罪、忏悔和救赎的意识而只能是“乐感文化”。比较而言,“礼为中国文化之心”的说法不但符合历史实情而且像公式一样简明有力,我们不妨将它作为认识中国传统文化特征的一把钥匙。

就“礼”的表层来说,中国文化重视礼仪制度的特点尤为明显。古代中国对礼仪的爱好之深、讲

① [美]邓尔麟:《钱穆与七房桥世界》,蓝桦译,北京:社会科学文献出版社,1998年,第9页。

② 如陈寅恪《王观堂先生挽词并序》说:“吾中国文化之定义,具于《白虎通》三纲六纪之说。”见陈美延、陈流求编:《陈寅恪诗集》,北京:清华大学出版社,1993年,第10页。蔡尚思认为:“礼教制度和礼教思想,是中国封建思想文化的一个中心,不论政治、法律、教育、道德、哲学、史学、文学、艺术等等,无一不受到礼教的影响。”蔡尚思:《中国礼教思想史》,上海:上海古籍出版社,2006年,第2页。

③ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,北京:三联书店,2005年。

究之精,拥有的礼类文献之丰富庞杂,是世界上任何国家和民族都难以比拟的。详细记述公元前5世纪贵族礼仪的《仪礼》十七篇,内容琐屑繁复,文字枯燥乏味,但它从汉代起就一直是国家明令学习和研究的经典。世间有礼书不值得奇怪,有人喜欢研究礼书也不值得奇怪,但是像《仪礼》这样琐屑枯燥的书能被国家奉为经典,却不能不说是世界文化史上少见的奇观。礼书之繁芜到南朝梁武帝时达到空前绝后的程度。《梁书》卷二十五《徐勉传》载徐氏于普通六年(525)上五礼《表》提到,已陆续撰成《嘉礼仪注》一百一十六卷,五百三十六条;《宾礼仪注》一百三十三卷,五百四十五条;《军礼仪注》一百八十九卷,二百四十条;《吉礼仪注》二百二十四卷,一千零五条;《凶礼仪注》五百一十四卷,五千六百九十三条。总计全书一千一百七十六卷,八千零一十九条。《梁书》卷三《武帝纪下》卷末总评也说:“天监初,则何佟之、贺瑒、严植之、明山宾等覆述制旨,并撰吉凶军宾嘉五礼,凡一千余卷,高祖称制断疑。”没有对繁文缛节的特殊需要和极端偏好,很难想象梁朝君臣能有如此热情和耐心。后来各朝所编礼书虽不再如此繁芜,但部头之大仍可惊人,其中《大唐开元礼》一百五十卷,宋朝《政和五礼新仪》二百二十卷,尤称巨制。由皇帝、官府组织编纂的这类大部头礼书,也许只有在中国历史上才能见到。另可注意的是,礼书的篇幅往往远长于记述其他典章制度的篇幅。唐代杜佑的《通典》意在梳理此前历朝典章制度的演变,全书二百卷,记述礼制的部分竟占到一半(一百卷),而现在看来更切实的内容如食货、选举、职官、兵刑、州郡、边疆等等,在书中所占篇幅加起来才仅仅与礼类相当。这些现象都表现出浓重的中国特色。中国社会是礼仪特别发达的社会,中国政治则是礼制特别发达的政治。对于古代中国来说,“礼仪之邦”的称号可谓名副其实。

礼制的高度发达必然使礼仪固有的两种属性即表演性和程式性得到充分的发挥,从而给中国传统文化留下鲜明的注重表演和程式的印记。

行为方面的适度修饰和表演,是对人类生理欲望或动物本性的一种限制和调节,是社会生活的需要和人类文明的体现。情文统一的礼仪意味着自我约束、从容不迫、温文尔雅,反映了一种良好的教养和高贵的君子风度。礼仪的本色是尊重、谦让、温和、安详,它否定并排斥肆无忌惮的放纵行为和野蛮行为,否定并排斥恶性的竞争。《诗·邶风·相鼠》所谓“人而无仪,不死何为”、“人而无礼,胡不遄死”,可以说是人类的共识,无关乎阶级、族群与地域的差异。这是礼仪表演和礼仪程式无可否认的正面价值。经过儒家的倡导,特别是随着儒家礼学成为国家的主导学说,礼仪之美与礼制之庄严深映人心,温良恭俭让的君子风范成为全社会共同推崇的典范,讲究礼貌、爱好礼仪成为中国人一贯而持久的价值追求和遍及社会各个领域的风气,这对塑造中国文化品格和中国人的精神气质无疑会产生重大影响。

礼制影响下的文化崇尚平和、儒雅。中国古代礼仪制度在商周之际经历过重大转变。商朝的礼仪还带有很多“萨满”气息,巫术的意味相当浓重因而更多地表现出狂躁不安的特点。西周王朝建立后,礼仪逐渐脱去原始巫术的影响,朝着更加人情化、道德化的方向发展。儒家学派形成后,孔子及其后学有意识地排斥“怪力乱神”,从此,礼仪中狂躁、粗鄙、野蛮的成分就更少了。注重表演和修饰的礼仪生活总体来说是一种安静、雅驯和文明的生活,尽管其中的一些场面仍不失热烈。行礼者平时可能各具个性,但他们在行礼时会排除冲动、暴躁、狂放、野蛮等等不良习性,成为一个平和、温情、彬彬有礼的人。

礼制影响下的文化崇尚谦逊、礼让。自我谦抑和尊敬对方(人或神)是礼节仪式发生的原动力,是礼仪的精髓。中国传统思想中有形形色色千奇百怪的观点,然而很少见到为骄狂张目的言论,备受推崇的都是《易经》“谦”卦所谓“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦”一类的思想。提倡谦虚,反对骄傲,可以说是三千年以来中国人一贯不变的人生信条。这种价值观的建立与礼仪制度的高度发达是相辅相成的。如果说西方人更善于自我肯定自我表扬,那么中华礼仪文明所造就的心态就是永远保持谦虚与谦和。中华民族认可的完人形象永远是“谦谦君子”的形象。

礼制影响下的文化崇尚庄严、谨飭、含蓄、内敛。讲究程式和规范,推崇庄重、严肃和蕴藉,是礼

仪的性格,也是中国传统文化的价值取向。随便的、率性而为的、新巧的、轻佻流滑的、一览无余的东西,在中国传统文化中只能处于二三等的地位。同是一流作品,庄重沉郁的风格似比潇洒飘逸更受青睐。文学上“扬李抑杜”者不乏其人,但更多的人对李白只是喜爱,对杜甫则于喜爱之外多了一份尊敬。这种取向,与礼仪制度的性格是完全一致的。

发达的礼制在很大程度上替代了宗教的功能,使中国文化得以一贯保持其高度肯定世俗生活,高度重视实践和实用的文化特点。中国传统文化缺少浓重的宗教意识,中国人对超越世俗的宗教理论兴趣不大。中国人不习惯把世界分为世俗与超越两极对立的二元世界,而更习惯于将庄严、肃穆、神圣的情感灌注到人文性的礼仪生活之中。这种礼仪生活是世俗的,同时具有神圣性;它不是宗教生活,却包含着很多宗教式的情感因素。正是在这种意义上,美国学者芬格莱特把礼仪称之为“神圣礼仪”^①。礼仪本身就有精神抚慰、精神净化的功能,它使人置身于一个庄严神圣的环境,使所有参与礼仪的人感受到群体和自我的神圣与尊严。中国传统文化不是以宗教而是以人文性的礼仪作为净化精神的主要手段,而礼仪在给人以精神满足、维系固有道德、凝聚族群等方面,事实上起到了和宗教相同的作用。

发达的礼制在强化文化认同和保障中华文明长期延续方面也发挥了特殊的作用。礼制的规范化、标准化,客观上有利于国家和文化的统一,有利于文化的长期延续。世界各民族礼仪都有强化集体记忆、社会记忆的功能。反复进行的礼仪对于参与者、旁观者来说无异于反复进行的精神刺激和文化灌输,它的教育意义特别是促进文化认同的意义不可小觑。中国古代社会的礼仪活动最为频繁,尤其是国家确定的礼制和官府主持的各种典礼活动更为繁杂。中国古代社会所需要的道德观念通过各种途径传输到每个人身上,频繁的礼仪生活就是其中一条非常重要和有效的途径。礼仪把道德意识外化为具体可见的行为,外化为一系列可操作的规范,使空泛的道德说教落实为真实的行动。礼仪越多越频繁,它对社会成员的影响也越大。即使在国家残破、社会动荡的时期,颠沛流离的幸存者仍然保留着对礼仪生活的深刻记忆。他们可能远远迁徙到极其陌生的地域,面临艰苦的环境,但只要没有其他外力的压迫,他们仍会执著地沿用世代相传的祭祖方式、丧葬嫁娶的方式以及其他种种仪式,并通过恢复礼仪生活顽强地传承着固有的伦理道德思想。中华文明之所以历经磨难而绵延不绝,与儒家倡导的“重礼仪”思想以及随之而来的礼仪生活的持续不断,无疑有着密切的关系。

总之,与礼仪的表演性和程式性相关的强调自我修饰自我约束,强调充分展示美好以抑制人性弱点的积极的价值取向,在中国文化身上得到充分的体现。中国古代礼制倾向于树立和培育内敛、节制的君子品格,此种品格可为人类自我完善提供与西方文化有别的另一种范型。

一种与众不同的特点往往既是优长也意味着缺失,我们说礼制影响下的文化具有鲜明的特点亦同此理。礼制发达的结果不仅是正面的,礼仪表演性和程式化的畸形发展也给中国文化留下了许多病痛和创痕。礼仪的表演性必然带来表演是否恰当,是否与真情实感匹配的问题。从礼仪出现之日起,就有礼仪表演与情感脱节的弊病,特别是到社会结构发生变化的时代,这种弊病表现得更为突出。生活在礼仪特别发达、礼仪表演频繁进行的环境里,人们的行为方式不能不大受影响。过分的客套,言不由衷的谦让,过度看重“脸面”,以至矫情做作、虚伪失诚等等,成为礼教熏陶下“国民性”的通病。社会上形成过于矫饰的陋习是长期以来上行下效的结果。在这里,统治阶级过度注重礼制和常常进行无谓的政治表演难辞其咎。无论是在贵族世袭制还是在官僚体制下,最高统治者以至各级官员大多不是靠得力的施政纲领或显著的政绩而获得政治权力,因此往往缺乏令人信服的政治威望,尤其是所谓“承平之世”的君臣,武功文治皆趋平淡,更难赢得民众的真心拥戴。为弥补这种缺陷,国家只能依靠频繁举行表演性的礼仪活动来显示和强化自己的合法性和政治威严。沿袭既久,统治阶级形成了对礼仪制度的高度依赖。统治者对礼制等级的重视,对礼仪表演热心,对威风

① [美]赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2002年,第14页。

派头的追求,往往远大于解决实际问题的热情。越是在统治者缺乏政治威望的朝代,礼制也往往越发达,虚假的政治表演活动也越多。现代中国不少充斥套话的会议和类似活动,与古代那些空洞拙劣的礼仪表演属于同类,其真正的功能已不在于通过会议宣示什么具体内容,而在于借此显示宣讲者对于他人拥有统辖管理的权力。徒具形式的礼仪表演实际上宣扬和强化了虚伪有益的价值观,引导大众群趋于不诚之途。孔子曾大力强调“仁”与“礼”的结合,就是为了矫正这种偏失。但是仅凭某种学说不可能根治礼仪表演过度和政治行为表演化的弊病,要跳出古代礼制造成的宿命,也许只有在社会结构和政治制度方面出现广泛深刻的变化之后才有可能。

礼制的发达还造就了一种特别看重程式的文化特性。刻意讲究形式的整齐一律似乎是中国古代统治者的一种情结,他们对程式化、标准化以及与此相关的一切事物表现出高度的迷恋。在程式设计方面,儒家对丧礼中哭仪的设计可以说是最不合理的败笔。这种丧礼对服丧者何时应该默不作声,何时应该捶胸顿足放声痛哭有明确的规定。当服丧者悲情难抑痛哭失声时,司仪高喊停止;当相关仪节告一段落,服丧者悲情稍觉平复时,司仪却号令痛哭。如此哭仪看似讲究节制情感和整齐有序,其实完全破坏了丧礼应有的肃穆与庄严,充斥生者表演宣示之意,缺乏尊重死者灵魂之心,矫情丑怪,毒化民风。到后世丧礼中,妇女的哭丧成了一种拿腔拿调非常难听的嚎唱(钟叔河、李敖都曾提到这种情景)。也许是因为这些仪态已被看作一种规范整齐、合乎程式的行为,当时人对于这类哭仪不但不觉其丑反而是持欣赏的态度。礼仪讲究程式,原本有约束放纵行为、抑制人性弱点的用意,但有些极端化的低劣鄙陋的程式设计,却连人性的优点也一并给限制了,这不能不说是礼制发达造成的一种悲剧性的结果。在古代文学领域,讲究声律的辞赋、近体诗,还有后来完全格式化的八股文,都曾风靡一时。京剧之有程式更是追求形式整齐一律的典型事例。如何评价这些文化现象是另一问题,值得注意的是它们都反映出一种强烈的程式化意识。

礼仪程式的实质是维护等级制度,高度重视程式的习惯自然极大地强化了等级意识。很多学者曾指出,与同时期的西方社会相比,中国古代社会法律意义上的身份等级差别并不突出,有人甚至夸大其词地说中国自战国以后已经是人民身份平等的社会。其实中国古代社会的等级意识一点儿也不弱于其他国家,只是它不完全呈现于表面而已;而且当一些宗教信仰较深的民族逐渐废止形式上的身份等级,平等意识不断向前发展的时候,中国仍然一直保留着较浓厚的等级意识。这一事实应当与极其看重礼仪制度特别是看重礼仪程式的传统有关。中国社会从上到下无不重视礼仪中的坐立位次、行事先后等标志身份差异的细节,可谓锱铢必较,一丝不苟。行之既久,习与性成,所有礼仪参与者都会自动进入讲究程式讲究等级的轨道,离开规定套路反而会使人无所适从或大感无趣。与等级意识相伴而生的是官长的骄横跋扈和下级的惯于服从、隐忍乃至谄媚,这不能不说是文化上的一种病态。

最后应当指出,礼仪的表演性和程式性对于文化的多方面影响,也随着中国文化的传播而显现于邻近国家的文化中。就像在古代东亚有“汉字文化圈”、“汉诗文化圈”一样,在中国传统礼学和礼教的影响下,古代东亚地区事实上也形成了一个“礼文化圈”。中华文化波及的地区和民族,重视人事胜于崇拜鬼神,对世俗生活充满眷恋和热爱,厌倦理论深究而注重实际修为,重视宗族家族利益和社会等级秩序,比较轻视个人的自由和权利,所有这些特性都接近于中国礼文化的特点。更为明显的是,古代东亚地区都曾有过比较发达的礼仪制度和礼教观念,而且这些制度和观念很多是直接从中国引进的。只要有发达的礼仪制度,就必定会使礼仪的两种本质属性——表演性和程式性得到充分的发挥,从而在文化上留下重表演、重象征、重程式、重规范的印记。从这种意义上说,揭示礼仪的两种特性不但有助于深入了解中国文化,也可以为充分认识“礼文化圈”内其他国家和民族的文化提供一种新的思路和视角。

晚清民国庭审中的女性

——以龙泉司法档案供词、笔录为中心的研究

杜正贞

摘要:诉讼档案中女性当事人的供词和笔录,记录了她们在公堂法庭之上的言词。这些档案的意义首先在于,它们说明女性自己站在了公堂法庭之上,直接面对知县、法官以及对方,并发声说话。但这并不意味着,供词和笔录如实记录了女性当事人真实的语言和诉求。一方面,这些文字在记录过程中不免有记录者的选择、修饰、隐晦甚至篡改。另一方面,尽管男女平等是中华民国法律和诉讼程序改革的原则之一,但更加专业化的司法程序、法律语言,使男权以微妙的形式继续潜藏于诉讼过程中,由此导致女性在法庭上可能处于另一种强势话语的威胁之下,而无法表达和坚持自己的诉求。

关键词:清代公堂;民国庭审制度;龙泉档案;女性;庭审;供词;笔录

一、清代公堂上的女性和女性供词

法史学界一般认为,明清时期的诉讼制度排斥女性。不仅妇人“除谋反、叛逆、子孙不孝,或已身及同居之内为人盗、诈、侵夺财产及杀伤之类听告,余并不得告”^①,而且各地“状式条例”也多规定有“妇女无抱呈不准上堂”的抱告制度。这些限制妇女诉讼的规则,一是为了避免妇女凭借可以收赎的规定而滥诉,二是考虑对妇女应“全其颜面”^②。因此,不少官吏都认为在案件涉及到妇女时,应尽量避免提审妇女。汪辉祖《佐治药言》中“妇女不可轻唤”条被屡屡引用,以证明清代官吏对于妇女上公堂一事的警惕和反感。汪辉祖说:“提人不可不慎,固已。事涉妇女,尤宜详审,非万不得已,断断不宜轻传对簿。妇人犯罪则坐男夫,具词则用抱告,律意何等谨严、何等矜恤。盖幽娴之女全其颜面,即以保其贞操;而妒悍之妇存其廉耻,亦可杜其泼横。”^③这段叙述蕴含了官吏观念中,公堂上两种截然不同的女性形象:一种是“幽娴之女”,对她们而言,出现在公堂之上是一种羞辱。黄六鸿在《福惠全书》中说:“年少妇女非身自犯奸,亦令僻处静待,不可与众人同跪点名,养其廉耻。至于闺女,断不可轻拘听审。已字者,出身露面,辱及夫家;未字者,逐众经官,谁为求聘。亦所以敦风化、存忠厚也。”^④一种是“妒悍之妇”,她们是公堂上的一种威胁,不仅因为她们的横泼会给官员的审断带

作者简介:杜正贞,浙江大学历史系副教授(浙江杭州 310007)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“民国地方司法实践与社会变迁研究”(10BZS032)、浙江省社科规划课题《清代以来浙南山区的宗族、观念、惯例和司法——以民国龙泉地方法院档案为中心的研究》(09CGLS001Z)和国家社会科学基金重大项目“龙泉司法档案整理与研究”(13&ZD151)的阶段性成果。

① 薛允升著述,黄静嘉编校:《读例存疑》,台北:成文出版社,1970年,第1018页。

② 有关抱告制度最近的研究,参见徐忠明、姚志伟:《清代抱告制度考论》,《中山大学学报》2008年第2期;吴欣:《清代民事诉讼与社会秩序》,北京:中华书局,2007年,第139页等。

③ 汪辉祖:《佐治药言》“妇女不可轻唤”条,清乾隆五十四年(1789)双节堂刻本,第11—12页。

④ 黄六鸿:《福惠全书》卷十一,清康熙三十三(1694)年刻本,第26页。

来麻烦,也因为她们在公堂这样一个公众场合中无礼的表现,是对社会秩序和女性道德标准的一种挑战。

尽管存在制度上的限制,以及官员们在观念上的排斥,现有的大量研究都证明,女性在清代诉讼活动中相当活跃^①。最近,徐忠明、杜金利用官箴书、小说和图像等史料描绘和分析明清时期听审的空间结构及其氛围的营造,其中不乏女性在公堂之上的形象^②。也许是女性柔弱的特质,与肃穆严酷的公堂形成强烈的反差,使其往往成为明清文人和插图画工钟爱的题材。然而,不论是官箴书还是判牍、或者是明清小说,其中描述的公堂上的女性形象,总是趋于两极化、戏剧化的。汪辉祖《佐治药言》“妇女不可轻唤”条中就讲述了一个糅合了冥司审案和报应等元素的故事:一位刑名师爷因为听了朋友的唆使,想一窥当事人的美貌,便传唤该女上堂询问,导致她羞愧自尽,师爷本人也因此被冥司追责而毙命。这个故事的主旨是,传唤妇女是在道德上有亏的行为。故事中的妇女属于前述第一种情况,即“幽娴之女”。与此相反,公堂上横泼的妇女形象也在判牍、小说等材料中屡见不鲜。徐士林在“陈氏告刘全等案”中,就斥责了这样一位“硬讨休书,出头告夫”的悍妇陈氏。她不仅捏词呈控,堂审时亦满口谎言,供词支离,而且在知县审断之后,“夫反敢喊辕割颈”。陈氏因此被徐士林严斥:“廉耻丧尽,伦理全无,狗彘之血,何堪污阶下之土。”^③

与判牍、小说这类带有教育、教化目的文字不同,诉讼档案作为在诉讼过程中直接形成的文书,或者可以为我们展示更加常态化的、真实的公堂之上的女性形象。学者们基于档案的研究,已经看到女性在清代男性父权制框架下的法律制度中,并非仅仅扮演被动的受害者的角色,这些法律总是可以转化成妇女抗争的工具,“她们利用了加强性别等级的法律,并将这些法律反过来在司法场景中为她们的利益服务”^④。女性的诉讼活动,在诉讼档案中的直接体现,主要是署名为女性的呈状、口供以及结状三种^⑤。其中供词是幕友和官员们形成看语、叙招等文书的基础,是堂审最原始的记录,是我们了解女性在公堂之上的表现的第一手材料。女性当事人供词,首先证明她们出现在庭审中,然而如何通过经由书吏记录加工的供词,考察女性在公堂之上的表现,则需要更为精细的解读。

以龙泉诉讼档案晚清部分资料为例。“光绪三十四年刘绍芳控刘朝高等抢匿契票等案”中,留存有刘林氏的两件供词。第一次是宣统三年(1911)八月二十四日,刘林氏因长子刘绍芳被次子刘朝高等殴伤,而带同刘绍芳至县衙喊呈验伤,录有点名单和供词。这份供词很简单:“据刘林氏供小妇人长子本廿三日午后回家,到里后寺路里被次子朝高们殴伤,人事昏沉,求验明究办。”^⑥第二次是宣统三年(1911)八月十五日堂审,刘林氏和儿子刘朝高兄弟对簿公堂,刘绍芳避而不出。据刘林氏供,原来的养赡田租三十八担不敷开销,丈夫生前就说山产归她所有、吃用,过世后再分给儿子们,“因亲戚们劝小妇人拍分山业,那时节小妇人未画有押,就是断朝勋们另外贴小妇人的洋钱,小妇人不要,山业总要归小妇人出息,契据当堂领回,其余儿子们未缴契据照关,求追缴出,免后兄弟相争,最求作主”^⑦。写作刘林氏两份供词的书吏姓名均无法考证,但叙供保留了当事人的口语特征。如王又槐在

① 麦柯丽(Melissa Macaulay)认为,在清代有四分之一以上讼师介入的案件中涉及寡妇。见[美]麦柯丽:《挑战权威——清代法上的寡妇和讼师》,高道蕴、高鸿钧、贺卫方编:《美国学者论中国法律传统》(增订版),北京:清华大学出版社,2004年,第554页。并参见吴佩林:《清代四川南部民事诉讼中的妇女与抱告制度——以清代四川〈南部档案〉为中心》,《中国乡村研究》第八辑,福州:福建教育出版社,2010年,第106—131页。

② 徐忠明、杜金:《索像于图——明代听审插图的文化解读》,《中山大学学报》2012年第5期。

③ 徐士林:《徐雨峰中丞勘语》卷四,清光绪《圣泽楼丛书》本,第86—87页。

④ [美]麦柯丽:《挑战权威——清代法上的寡妇和讼师》,高道蕴、高鸿钧、贺卫方编:《美国学者论中国法律传统》(增订版),第576页。

⑤ 由于抱告制度以及代书、讼师在状词撰写中的巨大作用,如何从这些署名为女性当事人的呈状中,甄别女性自己的声音,这是一项复杂的工作,留待今后具体考察。

⑥ 龙泉司法档案全宗:M003-01-17086,第48—49页。

⑦ 龙泉司法档案全宗:M003-01-3361,第116页。

《办案要略》中所说：“叙供者代庸俗以达意”，“供不可文，句句要像谚语，字字人皆能解，方合口吻。曾见有用之字及字‘而’字，并经书内文字者，非村夫俗人口气也。”^①刘林氏清晰地表达了她自己在这场家庭财产纠纷中的要求，虽然在该案中，她明显与大儿子刘绍芳站在一起，并因此受到其他两位儿子的质疑，但刘林氏在堂审中坚定的态度，说明她对于家庭财产有独立的诉求。这一表现也帮助她获得了胜诉。据该次审讯的堂谕，知县多少有些无奈地依从了刘林氏的要求：“讯明刘朝高、朝勋并母刘林氏各供词只因争契据并山业起衅。契据朝勋当堂交案给伊母林氏领去。至三座山业仍照前分约拍分，朝高三弟兄管业，断每人每年与母出奉养洋十五元。林氏执意不肯，特念母子骨肉至亲，为息讼争，再三劝谕，林氏牢不可破。查此案林氏长子绍芳累次催案，此次临审脱逃，显系情虚畏审，唆母出头。欲压制群弟赔地，独得山利，其刁狡无良，由此可见。但山业林氏既称要自用，亦难强断。候后传讯。此谕。”^②尽管知县认定刘林氏背后是被长子教唆涉讼，但林氏在堂审中言之凿凿地为自己争权利，并留下确定无疑的供词，这让知县不能不依从刘林氏的要求。《淡新档案》中收录光绪元年(1875)郑陈氏呈控螟蛉之子郑毅横抢家物一案。该案郑陈氏为孀妇，由其侄为抱告，知县在堂审中提讯郑陈氏亲自到堂受审，因此于档案中留下郑陈氏的供词。供词如下：

郑陈氏供：年四十五岁。小妇人丈夫郑璧在日螟蛉之子郑义逐回归宗，有十余载之久，去年间小妇人丈夫身故以后，每日到家窃偷物件，在外变卖赌博，并吃洋烟花销，小妇人不肯与他在家里，这郑义不知能何主唆，叠到小妇人家中声称欲要与小妇人较分家资，无奈赴辕具控。今蒙提讯明察，这郑义系螟蛉子，照例酌分，断令租十石，按价银一百元，着小妇人缴案交与郑义给领，其余田宅统归小妇人亲生子永远管业，不准郑义再争。小妇人甘愿具遵完案就是。^③

对比同案被指控教唆郑陈氏诉讼的另一位男性当事人的供词，除了声明甘愿具遵结一段相同之外，其中涉及案件判决的关键信息，例如“郑义逐回归宗，有十余载之久”、郑义要与郑陈氏分较家资等也几乎是完全相同的。但另有一些内容，则因为供述人身份的差别而各有侧重。郑陈氏较为详细地陈述了郑义日常忤逆不孝的行为，这种道德行为上的指责，会对知县的判断起到不小的影响。

相比男性供词，清代档案中留下来的女性供词数量少，且多集中于婚姻、承嗣等案件中。这些供词中表现出来的女性的言辞，与男性供词区别较少。这绝非公堂上真实全面的记录。供词的性质和记录方式，限制了供词记录和展现堂审现场及当事人言行的可靠性和表现力。在中国传统的审判制度中，供词既是判决的依据，也是认服的证明，官箴书中多有对一起案件供词必须人人相同，首尾相应的要求。《招解说》中提供了这样的供词写作方法，“当摘案中情节，前后细细叙明，其余人犯，俱照依此人之供，平铺顺叙，不过将自己不同之处，稍为改易，其前后年月层次，不可分毫颠倒。如此则全案口供，自然一气呵成”^④。书吏不仅只是选择与案件的证据以及最后审断、判决有关的信息择要记录，而且很可能同一案件中不同的人的供词，都是以同一个供词为模版，稍加修改而成的，这也是我们在上述《淡新档案》的例子中看到两人的供词多有重合之处的原因。经过这一文字的加工，即便供词并无歪曲当事人的意思，但公堂之上的实际情景和丰富的语言细节，还是被大量地舍弃掉了，这的确会限制我们对堂审的了解。

二、民国庭审制度的变化及民初的女性供词

晚清开始的司法改革致力于学习西方法律，革除中国旧法诸弊，诉讼庭审制度的变革就是其中重要的内容。由沈家本、伍廷芳等人起草的《刑事民事诉讼法草案》于光绪三十二年(1906)四月初二

① 王又槐：《办案要略》，清光绪《入幕须知》本，第38页。

② 龙泉司法档案全宗：M003-01-3361，第80页。

③ 吴密察主编：《淡新档案》第17册，台北：台湾大学图书馆，2006年，第104页。

④ 佚名：《招解说》，郭成伟、田涛点校整理：《明清公牍秘本五种》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第560页。

日上奏。其中规定:须令原被告亲身到庭,两造、证人个别讯问,两造和证人的供述都“应由公堂飭书记照供记录,向原告(被告)朗诵一遍,或令自阅,然后签押”^①。就民事诉讼来说,“第三章民事规则第四节审讯第一百二十条:凡口述供证及两造互辩时,紧要之处,公堂均飭书记记录”^②。该法案对口供记录的具体规定,与原来《大清律例》并没有太大的区别,但因为采取男女平等原则,在诉讼和庭审中不再有性别上的特别限制。但是众所周知,中国历史上的这第一部诉讼法由于受到张之洞等大臣的抵制,并没有得到颁行。

在这部法律备受争议的同时,宣统元年(1909)初修订法律馆已经在全面草拟单独的民事、刑事诉讼法。宣统二年(1910)上奏的《大清民事诉讼律草案》专辟一节规定言辞辩论,第六节第二百六十五条:当事人不依书状演述事实上及法律上之诉讼关系,但以文辞为必要者得朗读文件为之,“此即言辞审理主义之结果”。所谓“言辞(词)审理主义”,是指庭审中各方应以言辞陈述的方式进行各种诉讼行为,在法庭上提出任何证据材料也应以言辞陈述的方式进行^③。在中国古代审判制度中,州县初审阶段一直重视庭审,因此有学者认为古代“以五声听狱讼,要求法官亲自坐堂问案,面对面地听取当事人的陈述,并观察其表情和神色,这有助于通过比较分析和综合判断,准确查明案件事实,从中体现了审判的直接原则和言词原则”^④。但“听讼”与现代庭审有根本的不同。西方言词主义在19世纪的“复活”其背后是绝对自由主义的思潮,法官的角色是被动的。但在中国传统的庭审中,法官居于核心的地位。正如有学者所说:“近代诉讼制度的改革最重要的一点就是把审讯罪犯的公堂变成了当事人双方对峙的法庭。”^⑤这意味着在民事诉讼中,法庭只是两造之间抗辩的舞台,当事人之间的言语是双方竞争的武器。两造法庭辩论的意义被极大地提升了,日本学者谷口安平比喻被法律学者广为引用:“不论在任何情况下,口头审理才是真正的舞台演出,书面方式只是为此作准备的排练而已。”在言词陈述与书面准备文书发生冲突时,言词陈述优于书面文书^⑥。因此,在言词审理主义下的庭审,对于当事人在法庭上的语言和表演能力有更高的要求,在律师还未普及的情况下,尤其如此。但是,为了防止裁判官不能即时理解并记忆、分析言词辩论的内容,有害于作出正确的裁断,宣统二年的法案还兼取书状主义,要求书记员应作制言辞辩论记录。笔录内应记明辩论进行之要旨。但笔录不再像供词一样负有表示供认和遵依的目的。

《大清民事诉讼律草案》颁布不久,清朝就灭亡了,尤其在像龙泉这样的县份,清末民事诉讼实践层面的转型并没有展开。但是《大清民事诉讼律草案》仍然是民国初年诉讼法律的渊源之一。1921年7月北京政府法律修订馆完成了《民事诉讼条例》,于1922年7月颁行。该法是在《大清民事诉讼律草案》的基础上完成的,据石志泉《民事诉讼条例释义》,民事诉讼参用言词主义及书状主义,为了防止言词主义的弊害,对言词辩论须记以笔录^⑦。该条例第一编总则之第三章诉讼程序、第六节言词辩论,详细规定了言辞辩论过程中诸方的权利、义务以及程序。对记录的内容也有更为明确的规定:“第二百五十四条:言辞辩论笔录得只记明辩论进行之要领。但左列各款事项应记入笔录令其明确:一、诉讼标的之舍弃或认诺及自认;二、证据方法之声明或舍弃及对于违背诉讼程序规定之异议;三、本法定为应记明笔录之声明或陈述;四、证人或鉴定人之陈述及勘验所得之结果;五、不作裁判文书附卷之裁判及裁判之宣告。除前项所揭外,当事人所为重要之声明,或陈述及经晓谕而不为声明或陈

① 怀效锋:《清末法制变革史料》,北京:中国政法大学出版社,2009年,第440页。

② 怀效锋:《清末法制变革史料》,第443页。

③ 怀效锋:《清末法制变革史料》,第630页。

④ 奚玮、吴小军:《中国古代“五听”制度述评》,《中国刑事法杂志》2005年第2期。

⑤ 张德美:《从公堂走向法庭:清末民初诉讼制度改革研究》,北京:中国政法大学出版社,2009年,第130页。

⑥ 毋爱斌:《言词主义的历史变迁》,《司法》2009年第4辑。

⑦ 石志泉:《民事诉讼条例释义》,北京:中国方正出版社,2006年,第105页。

叶氏在堂审中被迫遵从的表现;也许是记录供词的书吏为了保持供词与堂谕的一致性,而没有完全如实记录季叶氏的堂供。无论是哪种情况,我们在季叶氏的供词中都能够感受到她在法庭上所受到的压力,以及她所作的曲折的抵抗。事实上,堂谕之后,季叶氏也没有遵从回到夫家。

供词虽然是以总结概括口供意旨的形式记录下来的,但我们通过供词之间的细致比较和深入的阅读,仍然能从中发现法官与当事人问答对话留下的痕迹,并感受到供述人所受到的引导和压力。民国六年至九年间季叶氏的诉讼,虽然在离婚的诉求以及呈状所引用的法条上,都已具有了民国新法律的特征,但审理的过程和记录形式却是传统的,它最重要的性质仍然是一种认供、遵从的表示。

三、笔录的出现及女性当事人的笔录

如前所述,民国十二年(1923),龙泉司法档案中开始出现“龙泉县公署讯问笔录”,这一变化在起初并不稳定,但制度的完善一直在进行中。民国十八年(1929)的一件刑事案件中,已有侦查笔录、讯问笔录和审判笔录等多种内容的笔录^①。“讯问笔录”既出现在刑事案件中,也出现在民事案件中。至民国十九年(1930),民事案件的档案中出现了“言词(辞)辩论笔录”一词。“言词(辞)辩论笔录”和“讯问笔录”在使用和形式上并没有太大的差异,都是法院推事与当事人之间的问答记录。与供词不同,“笔录”保留了法官和推事的问话,以及当事人对问话的即时反应,这有利于我们更直接地观察诉讼现场,并重现近代法庭所构建出来的权力空间,在此背景下理解女性在法庭上的表现。

民国以后,法律上的变化似乎为女性当事人提供了与男性一样的法律地位。尤其是1926年1月,中国国民党二大通过了《妇女运动决议案》,从各方面确认男女平等原则,在法律方面:“一、规定男女平等的法律;二、规定女子有财产继承权;三、从严禁止买卖人口。四、根据结婚离婚绝对自由的原则,制定婚姻法。五、保护被压迫而逃婚的妇女。六、根据同工同酬,保护母性及童工的原则,制定妇女劳动法。”^②此后,中央执行委员会第61次会议决定,司法机关以后凡是审理有关妇女的诉讼,都要根据这个决议案进行。这些原则还反映在妇女运动的口号上,如“男女在法律上绝对平等”、“反对多妻制”、“反对童养媳”、“离婚结婚绝对自由”、“反对司法机关对于男女不平等的判决”等等。这些口号广为传播,也在这一时期的诉讼实践中屡屡被引述。如民国十七年(1928)廖彭氏离婚案的诉状中就有“依据二次全国代表大会妇女运动议决案之结婚离婚绝对自由之原则,诉请离异”^③这样的话语。

从诉讼程序和庭审形式上看,女性与男性一样在法庭上接受法官的问讯,直接表达自己的诉求。这的确可以避免在旧制度下,女性在诉讼中被他人利用的弊病。民国十六年(1927)十月十四日,叶项氏以“为侄媳串通,谋夺家产”事^④,状告自己的媳妇叶张氏和侄儿叶(某)^⑤谋夺家产。这场发生在婆媳之间的家产纠葛案,因为牵涉到立嗣问题,有多位族人的参与。例如,民国十六年十一月二十五日,具状人署名为叶张氏的辩诉状,由其兄代递,其中要求立叶(某)之子为嗣。但后来婆媳二人的讯问笔录却说明,这些署名为叶项氏、叶张氏呈递的告状和辩诉状,并不是她们本人写作或口述,而是由他们的男性亲属操纵的。直接传讯两位女性到场的庭审笔录显示,不管是叶项氏还是叶张氏却都没有立嗣的意愿。在民国十六年十一月二十六日的讯问笔录中,承审员“问叶张氏:你要立继否?答:不要立继,总要待我帐理(清)楚再说立继的。问:你出嫁与人否?答:我不出嫁,愿在叶家守寡”^⑥。在民国十六年十一月二十八日的讯问笔录中,承审员问叶项氏:“你没有孙儿,要把媳妇立继

① 龙泉司法档案全宗:M003-01-5040。

② 戴渭清编:《女子继承权法令会解》,上海:上海民治书店,1930年,《第二次全国代表大会妇女运动决议案》,第3-4页。

③ 龙泉司法档案全宗:M003-01-7712,第2页。

④ 龙泉司法档案全宗:M003-01-11928,第8页。

⑤ 对民国时期涉及的人名,在不影响理解的情况下都隐去了当事人的名字。

⑥ 龙泉司法档案全宗:M003-01-11928,第62页。

否?”叶项氏答:“总要待我吃过世之后再择人立继的。”^①显然诉讼当事人婆媳都不愿立嗣,而是坚持自己掌管财产,状词中有关立嗣的请求,均属于叶氏族人的意愿。龙泉县政府最后的调解,也并没有强迫立嗣,而是谕令两方各举一位叶氏宗亲为监护人,默认了叶项氏和叶张氏婆媳在守节的前提下,继续享用家庭财产提供的赡养。

新的诉讼庭审制度,为女性当事人提供了与男性一样的机会,女性当事人可以在法庭上阐述自己的要求、为自己辩护,但这一制度却不意味着庭审中性别上的真正平等。相反,女性必须直接面对法庭、法官和对方,诉讼的成败与她们在法庭上的表现密切相关,这可能让她们居于更为不利的境地。正如现代法律语言学家所言:“法律话语背后隐含着一种父权制,法律制度和诸多法律话语的实践给与那种以一种强有力的、断言的方式说话的男性话语以明显的偏爱和更多的信赖。”^②“笔录”反映出了女性在法庭的问辩过程中,往往不自觉地居于劣势地位。

以1930年林李氏与林(某)离婚案为例,林李氏的诉状讲述了一个完整的家庭故事:从林李氏嫁入林家开始,叙述夫妻感情如何因丈夫的赌博而转恶,自己备受虐待,而请母亲到家劝解,反被丈夫和公公辱骂,因此随母亲回到娘家居住,丈夫却因此以和诱藏匿等罪名将母亲刑诉到法院的整个过程。因此种种,林李氏提起离婚。但是这样一个完整的故事,在庭审问答式的言词辩论之下,却被法院推事基于法律取证的提问,而肢解成一个个失去了具体情境的“事实”。这些“事实”也许都是“真”的,但却因为失去了前后的情境,而变得对林李氏极为不利。

民国十九年十二月十一日 第一次言词辩论笔录

问:(林李氏)你告你丈夫为何事?

林李氏答:他没有饭给我吃。

问:他自己有没有吃饭?

答:我到他处二年是有得吃的,到去年十二月没有给我吃,他们自己有得吃的。

问:天天都没得吃吗?

答:天天都没有给我吃。

问:别的还有什么?

答:去年十二月有一夜他出去赌,我说家里没有柴没有米,叫他不要赌,他还要打我,不过没有伤。

问:就是没有吃,他又打你吗?

答:他老子又待我不好。我丈夫把我的银器卖了赌,我告诉他老子,他老子不说,这就是待我不好。

问:打过几次呢?

答:第二回,他又打我,日子忘记了。

问:他打你二次都有伤吗?

答:没有伤。

问:你说他没有给你吃又打你,有没凭据呢?

答:他没有给我吃有郑李氏可证的,打我没有凭据。

问:你何时回到你娘家的?

答:三月间回来的。

问:你说去年十二月间他就没有饭给你吃,何以等到今年三月间才回来呢?你愿同他回去吗?

答:我不愿回去的,回去要死的。

问:王先受是你丈夫的邻居吗?

① 龙泉司法档案全宗:M003-01-11928,第30-31页。

② [美]约翰·M·康利、威廉·M·欧巴尔:《法律、语言与权力》(第2版),程朝阳译,北京:法律出版社,2007年,第6页。

答:我不知的。

问:他说你丈夫去年出去做生意,也没有赌,也没有打你。

答:他是假说的。

在这段问辩中,推事基于证据原则,追问林李氏各种事实片段的细节,并要求林李氏提供相关的证据。推事对于证据的追问,是当时离婚法的要求。1930年国民政府公布的《中华民国民法·亲属编》中,裁判离婚依据“有责主义”,即提起离婚的人必须有一定的原因,法院也必须认为有理由时,才能判决解除婚姻关系。而“在实际操作中,如何认定事实是否属于法律规定法定离婚原因,要依靠相关的判例和解释例”,因此有学者认为“国民政府通过司法界定的方式,对‘夫权’制度暗中加以保护”^①。但即使离婚法本身在男女平等上做到更好,在两相对峙的法庭之上,女性仍然处于劣势。对女性来说,家庭虐待是一种长期积累的感受,她们对于每个事实发生的时间等细节的记忆反而是模糊的,更缺乏证据的意识,而这一切在这种需要确定答案的法庭问辩中,显得尤为不利。在推事的连续提问之下,林李氏很容易感受到自己应对推事提问的回答多是否定性的(“没有伤”、“忘记了”、“没有凭据”),这与她在诉状中控告受虐待的感受完全相反,这不能不使说话者产生挫败感。问答式的对话本身,也使推事掌握了极大的权力,他控制了问题,同时也就在很大程度上控制了答案。尤其是当推事问道:“你说去年十二月间他就没有饭给你吃,何以等到今年三月间才回来呢?你愿同他回去吗?”这一提问直接质疑和否定了林李氏的陈述,并且没有给予林李氏解释的机会,而是紧接着提出了偏向性的建议。对此,林李氏的回答可以说几近绝望。

相反,林李氏的丈夫,虽然自称是一个不识字的人,但他却能在一定程度上争取对话的主动权,并且极好地配合了法庭中要求“证据”的规则。

问(林某):你愿同你老婆离吗?

(林某)答:我不愿离的。

问:你有打她吗?

答:我没有打她。

问:她说你赌输了把她首饰卖了还打她呢?

答:我不会赌的(呈信一件,是他外出做工给父亲的平安信)

.....

问:你老婆何时回娘家的?

答:今年三月间我丈母叫她来的。今年五月间,我做生意回来叫她回去,她不肯回去。她的头发是今年六月间剪了的,她的情形同从前不同了。我到她处叫她,她处有四五个男人,她也不来理我。

尽管他所提供的证人和证据绝非完美、甚至非常间接,例如那封书信只是证明他在几个月中外出做生意,并不能证明他在此前是否有赌博和虐待行为,而且他所举证的证人证词也有错漏之处。但这些都被告官所忽略。至少在形式上,确定的答案和举证,更符合法庭的规则。不仅如此,与林李氏被推事的问题所牵引不同,林某却能够在推事的问题之外,开展自己的话题,主动为自己的论点展现更多的旁证。

民国女性直接涉讼的案件仍然以家庭婚姻类为主,她们在法庭问辩中遭遇的另一困境,是她们为了证明自己所遭受的不幸,不得不将家庭丑闻公布于大庭广众之下,这往往让她们难以启齿。而且公开述说家庭中的隐秘私事,这一行为本身还被认为有悖女德。林李氏在第一轮的问讯中,并没有陈述自己遭到公公骚扰的细节,只是说公公待自己不好。在推事进行完第一轮问辩之后,他请林李氏和她的母亲离开法庭,单独留下林先贵一方询问婚嫁彩礼和退还彩礼离婚的可能,在得到否定的回答之后,林李氏被推事再次请回法庭,这时候林李氏也许是意识到自己不利的局面,才不得不说不

^① 王新宇:《民国时期婚姻法近代化研究》,中国政法大学博士学位论文,2005年,第107页。

出公公的骚扰:

推事点呼林李氏李赖氏入庭

问:林李氏你还有什么话说?

林李氏答:公公虐待我得很,我丈夫出门去了,公公到夜敲门到我房间。意说你丈夫出去了,你要从我,不从我,我没有给你吃,要打我。

问:有什么凭据呢?

答:没有凭据。

问:另外还有什么话说呢?

答:另外没有了。

问(林某):你有什么话说?

(林某)答:我要她同回去。^①

虽然对公公的这一指控,早先已经出现在林李氏的一件诉状中,但书面状纸上的申述,与庭审上直接面对当事人、法官和众人作出口头指控,仍然有很大的区别。对于一个19岁的女性来说,在心理上更为艰难,这可能也是她在第一轮问讯中回避这个情节的原因。但这一次林李氏同样遭遇了证据的困境。“有什么凭据”的提问,迫使被问者首先作出“有”或“没有”的回应,而当被问者作出“没有”的回答时,该轮问答就结束了。女性当事人相较于男性,更容易顺应提问作出直接的回答,而无法在提问之外,开辟新的、对自己更加有利的话题或坚持自己的申述。林李氏在言词辩论中的不利局面,最终影响到了判决,林李氏被认为所有指控均无确切证据,在当时“夫妇间提起离婚之诉除两造协议离异外,必视其有无理由为断”的法律之下,她的离婚请求被驳回^②。

女性在法庭遭遇的这种语言上的困难,并非民国诉讼规则带来的新问题。虽然由于记录形式的不同,传统诉讼档案中的“供词”不像“笔录”那样能够更完整地展现法庭的话语权力格局,但明清时期女性在公堂上无疑同样承受巨大的压力。然而,在传统的民事审判中,尽管证据和口供非常重要,但“情理”而非“证据”才被认为是审断的关键,《折狱便览》中说:“供词无情理者,虽执有确据,亦应驳诘,必将不入情理之处辩明,始释疑窦。”^③“证据”“口供”需要服务于“情理”、“真情”。相比而言,民国诉讼审判对法庭言辞辩论的表现和直接证据更为倚重,这一变化对于女性来说可能相较于男性更为不利。这种情况,只有在律师作为诉讼辅助人出现在法庭上时,才有所缓解。

四、律师辅佐下女性当事人的庭审

女性在民国的法庭和诉讼制度之下,所面临的困难包括:缺乏新式法律知识、对法庭规则和语言的不适应、缺乏诉讼所需的具体证据和社会经济生活中的专业知识。民国初年,整个法律体系都在经历巨大的变革,西方的法律和诉讼规则、观念被移植进来,在这一过程中,不论是女性还是男性当事人、甚至是知县、承审员、推事、法官等人员,都不同程度地存在如何适应、解释、利用新式法律、诉讼的观念、语言、形式等问题。接受过新式专业法律教育的律师,则在这个适应和改变过程中扮演了重要的角色。

自《大清刑事民事诉讼法草案》中首次出现有关律师制度的条文以来,中国近代律师制度的确立,经历了多次的挫折和反复^④。律师的职业活动在各地的情况也并不一致^⑤。龙泉诉讼档案中自

① 龙泉司法档案全宗:M003-01-108,第126页。

② 龙泉司法档案全宗:M003-01-7531,第39-40页。

③ 佚名:《折狱便览》,东京大学东洋文化研究所藏道光三十年(1850)刊本,第18页。

④ 参见尤陈俊:《阴影下的正当性——清末民初的律师职业与律师制度》,《法学》2012年第12期。

⑤ 参见陈柳裕:《民国时期的浙江律师业——以杭县律师公会为中心的分析》,《浙江工商大学学报》2008年第6期;陈同:《近代社会变迁中的上海律师》,上海:上海辞书出版社,2008年;邱志红:《现代律师的生成与境遇:以民国时期北京律师群体为中心的研究》,北京:社会科学文献出版社,2012年;等等。

1915年开始有律师活动的记录。女性当事人独立委任律师、代理诉讼最早出现在1919年前后。1918年“汤范氏控汤彰信忤逆不孝案”中,汤范氏不满龙泉县判决而于1919年聘用了律师季观周上诉至浙江第一高等审判分厅^①,但是这次上诉只有判决书留存下来,律师的具体活动不详。

有不少案例证明,一些女性当事人委任律师正是在她们经历了庭审的挫折之后。民国十六年(1927)五月三十一日,徐吴氏告王某、徐某等“盗卖祭田、抢插抢种”。状词没有显示代状人等信息。民国十六年八月十日状词中有“自缮”画押。这说明在该案的起始阶段,徐吴氏并没有聘用律师。九月二十七日,徐吴氏到堂参加庭审。以下是部分讯问笔录:

龙泉县政府讯问笔录

徐吴氏供

问:年龄住址?

答:年三十三岁,住城东。

问:你有丈夫否?

答:我夫亡故多年。

问:你夫在时做什么生活?

答:我夫在时种田的。

问:你告王(某)买你祭田究是哪个太公的祭田?

答:廷宾公的祭田。

问:什么土名呢?

答:土名临江官路后。

问:你几年一轮呢?

答:我四年一轮的。

问:你夫在时轮过祭田吗?

答:我夫在时轮过的,我有粮串的。

问:祭田轮到你夫时是贴了还是自种呢?

答:我夫在时轮到自己在分自己种的。

问:卖廷宾公祭田是何人主卖呢?

答:徐(某)、(某)、(某)三人主卖的。

问:他们是哪时卖了?

答:去年十二月间。

问:卖与王(某)时你晓得否?

答:卖与王(某)我不晓得的。

问:何人要卖祭田呢?

答:徐(某)。

问:他们卖时通知你吗?

答:卖时并未通知过的。

问:你夫叫徐(某)是何人?

答:我夫叫徐(某)是叔。

问:有人对你说说卖祭田否?

答:并没有人对我说的。泽源是长房、泽朝是二房、泽深三房、泽长是四房,是我名分的。

问:王(某)买祭田对你说过吗?

^① 龙泉司法档案全宗:M003-01-7810,第23页。

答:王(某)并未对我说过,他是欺我孤儿寡妇。^①

当时大理院将族产定义为共同所有物,共同所有物的处分需要得到共同所有人的同意。因此该案的关键,是徐吴氏需要证明自己拥有该祭田的权利,并且证明被告出卖的行为并未获得她的同意。这也许就是法官多次重复询问是谁出卖祭田、以及她是否得知祭田出卖的原因。在讯问中,徐吴氏虽然坚持该祭田产业应属自己所有,强调“是我名分的”,但是对于其中的理由却无法清楚表述。在讯问过程中,她只是被动回答法官的问话。知县的重复提问,不仅没有帮助她更清晰地表达出更多有用的、确实的信息,反而让她觉得更加困惑,对于到底是谁出卖祭产,她前后的回答也并不一致。最后,除了表示自己分祭产,以及对被告的道德谴责(“他是欺我孤儿寡妇”),她甚至没有陈述自己的诉讼目的。这次讯问的结果是知县判先着原被告邀同公正人调处。随后,这年十二月十二日,徐吴氏委任律师季观周辅佐诉讼^②。

季观周即申请调阅卷宗,并参加了十二月十三日的庭审。在该次庭审中,徐吴氏的表现并无改观。在被问及“你晓得祭田什么字号呢”时,她只能回答:“我是女人,不识字,不晓得什么字号的。”季观周律师不仅帮助回答田土字号的问题,还在庭审开始和结尾陈述意旨。

原告辅佐律师季观周陈述意旨,谓:本案原告人告被告人盗卖盗买。原告主证方法有光绪廿一年所造宗谱,记载确系廷宾公祭田,被告人到庭说过,是廷宾公祭田,共有物未经共有人同意,早经大理院着有判例,查他长房徐(某)所供不愿出卖,第二房是被告人,第三房徐(某)到庭说过也不愿意出卖,第四房系原告人到庭供过保全祭产。看王(某)所呈之契系徐(某)单独出卖,实系盗卖盗买,王(某)契价应由王(某)提起另案向徐(某)追回契价。请求维持祭产。王(某)与徐(某)所立之契应为无效,讼费归被告人负担。^③

相比而言,律师的发言是一套相对规范的法律语言:从证据出发,引据法律、判例,陈述事实、提出明确的诉讼请求。在律师的帮助下,徐吴氏最终赢得了这场诉讼。这一过程,更显示出在新式的法律和诉讼制度之下,女性当事人对专业法律人士的依赖。

民国二十一年(1932)练(氏)离婚案是一则由律师辅佐的离婚案例。这次诉讼的开始,练(氏)的声请状就由专业律师所撰写。状词中提出了三项要求:1. 子女由丈夫抚养;2. 每月抚养费十元;3. 调解日有练(氏)父亲的出席。民国二十一年十月二十八日的第一次调解笔录如下:

问:声(指声请人练[氏]),你和他请求离婚有什么理由?

答:他把家产拿出去卖,没有吃的东西,请求离开。

问:你就是这一点理由吗?

答:他还戏人家,不管家,把家产拿出去。

问:戏在那个人家,叫什么?

答:毛(某)家里。

问:去戏几年了?

答:有四五年了。

问:你有儿子没有?

答:一个儿子、一个女儿,还有一个媳妇。

问:有几岁了?

答:儿子十岁,女儿六岁。

问:现在还有多少家产?

答:租田有十多石,房子有三间。

① 龙泉司法档案全宗:M003-01-8652,第76-79页。

② 龙泉司法档案全宗:M003-01-8652,第120页。

③ 龙泉司法档案全宗:M003-01-8652,第126-146页。

问:相(指相对人,练[氏]的丈夫),你到毛(某)家里去戏吗?

答:请到地方去调查,我那里会戏人家。

问:你讲得很清楚,她无故会来讲话吗?

答:她常时住在娘家,不肯得这里来,听他父亲他人的说话,要来同我离婚了。

问:你愿和她离婚吗?

答:不愿的。

问:你家里现在还有多少租田?

答:有百十廿石租。

问:你所有租田不要再卖,夫妻以后和睦做人家,本院替你做个凭据,好不好?

答:好的。

问:(声)以后产业不准他卖,你好好抚养儿女,本院做过凭据好吗?

答:他要卖的,我保不牢,不好。^①

律师并未参加这第一次调解,练(氏)的父亲也未参加,因此这次调解是练(氏)与丈夫、推事的直接交流和对抗。与民国年间的大多数离婚案一样,女方在陈述离婚理由时,总是以生计原因作为理由,“没的饭吃”的说法第一时间出现在法庭的问辩记录中。其次,是明显的虐待,但这一理由往往会被要求出具验伤的证明。与个人感情相关的事实,总是被女性当事人有意回避。法院的调解人或法官,也会将调查和调解的重点放在生计问题上。在练(氏)的丈夫说家中还有百十廿石租的家产之后,调解员就直接作出了主和的建议。练水秀虽然坚持了自己离婚的主张,但是在调解中我们再次看到,她被调解员的提问所引导,甚至没有陈述在书面调解状中曾经提出的要求抚养费等要求。由于调解不成立,十月二十九日练(氏)提起民事诉讼,状词仍由律师撰写,措辞和要求均较练(氏)本人在庭审中的表现强硬:“氏既受被告蹂躏于前,复遭遗弃于后,该被告应负抚养义务,并请判令给氏抚养费洋一千元,以维生计。”^②该状中还提供了三位证人的名字和住址,十一月二日民事状中又追加理由,添举了人证。练水秀以自己缺乏法律知识,正式委任练公白为律师。

民国二十一年十二月十八日言词辩论笔录。

问:你夫妻感情好不不好的?

答:从前感情好的,现在不好了。

问:你告毛(某,练的丈夫)啥事?

答:他没有饭给我吃。他要嫖赌,我要同他离婚。请求准予离婚,并一千元抚养费,子女由他养。

问:你说你丈夫嫖赌,有何凭据?

答:我自己看见过。

问:他嫖赌有没有办过罪?你有没有告他过?

答:我没有告他嫖赌过。

问:你丈夫家里好不不好的?

答:我丈夫家里不好的。

问:他自己有没有饭吃的?

答:他自己也没得吃。

问:他有没有田地?

.....

问:你丈夫嫖赌了几时?

① 龙泉司法档案全宗:M003-01-11764,第15-26页。

② 龙泉司法档案全宗:M003-01-16866,第30页。

答:七月上他嫖赌。

问:他在哪里嫖?

答:他与毛(某)姘起,都住在她家里。

问:他赌你怎么晓得?

答:他赌我看见。

问毛(某):你能够养活你老婆吗?

答:能够养活的。

.....

问:你两向来感情好不好?

答:向来感情好的。

问:为什么她要同你离婚呢?

答:岳丈母叫她同我离婚。

问:你岳家为啥叫她同你离婚呢?

答:他因家里不好要同我离婚。

问:你现在能够养活你妻子吗?

答:养得活的。

问:你老婆说你没有饭给她吃呢?

答:我自己有的吃总要养活他的。

问:你喜欢赌博吗?

答:我不会赌的。

问:你老婆说你嫖赌,要同你离婚?

答:她说我嫖赌有什么凭据?她乱说的。

问:她要同你离婚,并要你抚养费一千元,你的意思怎么样?

毛(某)答:我的家私卖完也没有一千元,怎么有钱该她呢?

.....

问(练氏):你的请求怎么样?

答:我要离婚,不要抚养费,子女要归我丈夫养。

问毛(某):你的意思怎么样?

毛(某):不能离婚的。

.....

问:你老婆要同你离婚呢?

毛(某):练律师与我老婆是姊妹行,他叫我老婆同我离婚的。

练公白律师起立声称:毛(某)空言攻击与本任律师名誉攸关,请送侦查。

推事谕知:乡下人愚昧无知,不要计较。本案着两造邀同亲友妥为调处,不恰再予续传讯判,退庭。^①

与前次调解时相比,练(氏)在言词辩论中的表现要更好。她在问辩开始,就将她要求离婚的理由和诉求全盘托出。但是在接下来推事逐一要求证据的提问之下,她明显受到了巨大的压力,以至于在最后她放弃了追讨抚养费的要求。律师的在场,给对方以压力,最后毛(某)的指责是否属实,我们不得而知,但这却给律师以反击的机会。该案最后以庭外和解,双方愿意离婚而告终^②。

① 龙泉司法档案全宗:M003-01-4267,第19-32页。

② 龙泉司法档案全宗:M003-01-4267,第4页。

女性在诉讼中合作的专业人士,在传统时代主要是讼师。但是由于讼师不合法的地位,使得这种合作本身成为被诟病的对象。近代律师制度的建立,当然有助于女性当事人改善她们在法庭上的处境,但在律师与女性当事人之间的交流中,是否仍然存在着基于性别的不平等,则是需要讨论的另一个问题。

五、结 语

档案被认为是历史研究的第一手材料,但事实上我们不可能通过诉讼档案复原完整、真实的诉讼过程。就像学者们所说的:“当我们追寻过去的时候,书面的文本成了我们窥见法律话语的唯一窗口。我们只能理解那些某人认为重要再把它记录下来话语事件,并且只有当该记录碰巧在后来保存下来的时候。由于我们不能亲历那些话语事件的现场,因此我们只能依赖中间人的工作,他的兴趣、价值观和偏见影响到我们所能见到的东西。还有,我们所能见到的记录是凝固的,我们不可能观察到具有自己意图的听众在当时的反应,我们也不可能对一些令人费解的问题进一步收集证据。”^①历史学研究依赖文本,而文本在我们试图接近历史真实时的缺陷毋庸讳言。档案作为一种文本材料,同样如此。诉讼档案中大量的文件,是法律实践的产物,充斥了对纠纷事实的虚构、夸张。这类法律档案可以用作社会史、经济史或文化史的研究么?娜塔莉·泽蒙·戴维斯的名著《档案中的虚构:16世纪法国的赦免故事及其讲述者》,提供了此类研究的范本。当我们不再纠结于档案中所叙述的到底是真实还是虚构,而是通过分析故事讲了些什么、哪些东西被强调、哪些东西被遗漏,“我们可以了解到关于创作这些故事的社会动力学的许多东西”^②。换言之,当我们不再仅仅试图希望文本告诉我们发生了什么,而是稍稍专注于事情是怎样被说出来(或记录)时候,这些档案就为我们了解社会和文化提供了一条路径。

在分析供词、笔录的时候,我们首先并不把它们作为法庭上所发生的事情和语言的真实记录,更不是当事人意愿的真实表达。供词中的造假在古代就被广为知晓,但唐泽靖彦认为供状被加以统一化的处理,这并不是供词的记录和写作者蓄意杜撰的结果,而是“口头言辞被转换为书面文字时所必然发生的结果”,“清代的法律文化与文学手法对刑事案件记录有着极其广泛的影响”^③。从口语到书面文字的变化,的确是分析这类档案材料的新颖的角度,但供词、笔录的形成绝不仅仅是一个口头言辞书面化的技术问题。不论是当事人通过书面状词的陈述、还是他们在公堂法庭之上的语言陈述,都是为了特定目的(即赢得诉讼)。就这一性质而言,供词、笔录与状词之间有着相似的一面。例如,在女性要求离婚的案例中,不论是状词还是笔录都显示,女性当事人讲述的首要理由,是关于丈夫不履行抚养的义务(“没有饭吃”),此外是赌博和吸食鸦片的指责等等。这并不能证明,这些案件中的女性当事人的确在忍饥挨饿,或者他们的丈夫有这些恶行,而只是说明在此时不受抚养、赌博、吸食鸦片成为女性要求离婚的主要说辞。这可能是离婚法律变化的反映:最高法院1930年上字第2090号判例认定,吸食鸦片可以是离婚的理由;也可能是当时社会中人们对法律的理解:赌博并不是法律明确认定的离婚原因,但由于司法界定的不明确,1931年之前,在司法实践中多有因赌博而判决离婚的。因此最高法院1931年上字第1916号判例特别明确好赌不能以为离婚原因。这是一个法律变化与社会行为、观念变化之间的互动过程。不论是状词还是供词、笔录,都是对当时法律制度和社会观念的积极回应。通过当事人选择性的讲述,来分析那个时代和法律制度之下,新的社会现象和社会价值观念的出现和变化,是我们解读这些档案的第一条路径。

但我们能做的还不限于此。供词和笔录还是庭审的最原始的记录,为我们提供了关于法庭庭审的最直接的资料。从晚清到民国,庭审的记录经历了从供词到笔录的变化。虽然由于供词与笔录在

① [美]约翰·M·康利、威廉·M·欧巴尔:《法律、语言与权力》(第2版),第154—155页。

② [美]约翰·M·康利、威廉·M·欧巴尔:《法律、语言与权力》(第2版),第158页。

③ [日]唐泽靖彦:《从口供到成文记录:以清代案件为例》,黄宗智、尤陈俊主编:《从诉讼档案出发:中国的法律、社会与文化》,北京:法律出版社,2009年,第80—107页。

记录形式上的不同,供词通过叙述纠纷的故事情节的方式记录庭审,笔录通过问答对话的形式记录言辞辩论的过程,但供词和笔录都多少让询问者和当事人的意识、意愿通过语言的载体,呈现在我们面前。通过观察他们与当事人之间的问答,我们可以体验法官在诉讼过程中的行为和权力。借助对语言的分析,隐藏在法律条文和程序公正背后的不平等得以显露出来。与性别有关的不平等,是其中重要的一类。自瞿同祖对中国传统法律的经典研究以来,没有学者否认传统法律所体现和维护的是父权制的身份和等级制度。这一制度一方面限制女性进入诉讼,另一方面也被女性利用(收赎制度或者法官的同情心)以争取自己的利益,以致传统文人对诉讼中的女性多有健讼、刁讼之讥。近代以西方为榜样的法律改革,其中一项内容就是在人格平等的理念之下,逐渐取消古代法律中基于性别、民族、等级的差异,在诉讼法和民事、刑事法中都以推行男女平等为目标。但看似公平无私的西方法律本身也包含了鲜明的男性观点。对法律而言,“平等”传统上意味着允许每一个人去主张自己的权利,但“法律所保护的权利,必须被看做是在全社会都重要的。另外,作为社会要素的所有人必须享有现实的机会去主张这些权利”^①。换言之,首先,法律平等的实现,要以社会机会的平等为前提。其次,法律可以通过选择性地界定权利的种类,而制造新的不平等。

在晚清民国时期诉讼制度的改革和实践中,一方面,虽然抱告等制度被取消了,但是产生抱告制度的理念,例如诉讼是一件不体面的事情、女性不应该在公堂法庭之上抛头露面等等观念,并没有在人们(甚至包括法官)的脑海中消失,这表现在法庭上,法官对女性当事人陈述能力的质疑、明显带有偏向性的建议和引导等等。这些都是男性权力在法庭上的宏观展现。另一方面,除了旧传统所遗留的问题,近代法律在移植西方法律制度的同时,也移植了西方法律中隐藏的性别偏向。诉讼制度中对言辞辩论的倚重是其中之一。现代法律学者认为:“在直接言词原则的支配下,当事人向法院提出的事实、证据和法律论证更为清晰、准确,即便法官遇有疑问,他也可以通过行使释明权直接以言词的方式促使当事人作出回答;对于当事人来讲,在一定程度上降低了由于缺乏法律基本技能而陷入认识上的错误的可能,这对于避免遭受不利的裁判是有所裨益的。”^②但言词主义在为双方当事人提供平等的发言权的同时,却并不考虑当事人在语言辩论能力上的差异可能导致的实质上的不公平。女性的语言习惯、因为社会性别分工所带来的社会经济专业知识的缺乏等等,都让女性更难适应这种新的诉讼制度。这些微观权力的不平等,在笔录中体现出来。在现代法律制度中,这种不平等是通过律师制度来克服和平衡的,在民国诉讼法律和实践的变革中,也同样经历了这样一个过程。

简言之,从晚清到民国的法律诉讼制度改革,逐步赋予女性很多与男性同等的权利。这些“权利”将她们推向法庭的前台,但对于女性来说这就是平等吗?近代司法庭审制度和实践中性别平等的实现,有赖于大的社会经济环境与其他法律制度两方面的配合。从社会经济背景来看,新式的法律在很大程度上是担负着改革传统陋习的责任而被制定出来的,社会并未对新的法律和诉讼制度作好准备。在民国年间的龙泉,女性所扮演的社会角色没有根本的改变,对女性的各种道德要求和观念,仍然是传统的,包括法官和女性本身的认识都是如此。这一社会背景之下,在法庭之上进行言辞辩论是对所有人都平等的权利吗?其结果会不会是女性在寻求法律救济的同时,在法庭上身受另一重的伤害?从法律制度的系统配合来看,近代法律改革是司法越来越独立化和专业化的过程,严格的程序要求、日益细密和庞大的法典系统、对辩论技术的要求等等,都使法律和诉讼成为越来越专业化的领域。这一专业化的趋势对于女性当事人来说又意味着什么?她们如何适应这一变化?抱告制度的废除或者法律中一再强调男女平等的原则,并不等于真正实现了法律活动中的性别平等,只有通过上述问题的具体解答,才能对近代以来法律变革下女性在诉讼中的境遇有所了解。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① [美]约翰·M·康利,威廉·M·欧巴尔:《法律、语言与权力》(第2版),第79页。

② 王福华:《直接言词原则与民事案件审理样式》,《中国法学》2004年第1期。

《老子》的形而上学与“自然”思想

——以北大简为中心

[日]池田知久 撰 曹峰 译

摘 要:以北大简《老子》为主要资料,参考郭店楚简本、马王堆帛书本、通行本(王弼本),可以探讨《老子》中所含形而上学(及以此为基础的政治思想)与“自然”思想(及以此为基础的政治思想)间相互矛盾、对立的关系。在综合、统一这些矛盾、对立之处,《老子》哲学与政治思想的真面目才能得以阐明。以北大简第十六章所见“积正”这个词语为线索,可以推测北大简《老子》的抄写年代应为西汉晚期。

关键词:北大简;《老子》;形而上学;“自然”;民主主义;“积正”

一、《老子》的形而上学

2012年12月,北京大学藏西汉竹书《老子》公布了,这激发起我们对于《老子》文献与思想新的关注。自马王堆汉墓帛书和郭店楚墓竹简以来,这种关注已经是第三次了。

本文主要依据北大简《老子》,也适当参照郭店本、马王堆本、通行本(即王弼本),希望阐明《老子》思想的一个重要问题。这就是:把《老子》中形而上学与“自然”思想相互交缠纠结的实际状况,当作跨越哲学与政治两大领域的问题来加以考察。

1. 《老子》所见形而上学的定义与说明。

这里所谓的“形而上学”,是《周易·系辞上》所说的意思,同时也是亚里士多德以来欧洲哲学所讲的意思。也就是说,这种哲学把“道”看作根源性的存在,“道”生出“万物”,使“万物”老病,使“万物”死灭,换言之,这种哲学认为只有“道”才能支配、决定“万物”生老病死等一切的运动和变化。如北大简《老子·第四十二章》“道生一,一生二,二生三,三生万物”所示^①,“万物”因为有“道”才得以产生。此外,如北大简第四十八章“为学者日益,为道者日损。损之又(又)损之,至于无〔为,无为而无不为。取天下常〕无事。及其有事,有(又)不足以取天下”所示^②,那些能够为了“至于无为”而“为道”(治道、习道)的人,可以看作是“无不为”即全能的人。不用说,其思想背景显然存在着“道”是全能的这种形而上学。此外,如北大简第五十一章“道生之畜之,长之逐之,亭(停)之孰(熟)之,养之复

作者简介:池田知久,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

^① 第四十二章,马王堆甲本作“〔道生一,一生二,二生三,三生万物〕”,乙本作“道生一,一生二,二生三,三生〔万物〕”,王弼本作“道生一,一生二,二生三,三生万物”。

^② 残缺部分据郭店本以及王弼本等今本补充。其中特别重要的“无为而无不为”一句,因为马王堆本的甲本、乙本全部残缺,因此关于北大简该如何补充,有各种意见出现,但考虑到该章下段有“〔常〕无事……取天下”,可见是“无为而无不为”的具体例证(后文详述),显然应该照此补充。第四十八章,郭店本(仅有上段)作“学者日益,为道者日损。损之或损,以至亡(无)为也。亡(无)为而亡(无)不为”,马王堆甲本作“为〔学者日益,闻道者日云(损)。云(损)之有(又)云(损),以至于无为。无为而无不为。将欲〕取天下也,恒〔无事。及开(其)有事也,不足以取天下〕”,乙本作“为学者日益,闻道者日云(损),云(损)之有(又)云(损),以至于无〔为。无为而无不为。将欲〕取天下也,恒无事。及开(其)有事也,〔不〕足以取天〔下矣〕”,王弼本作“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为。无为而无不为。取天下,常以无事。及其有事,不足以取天下”。

(覆)之。故生而弗有,为而弗恃(恃),长而弗宰,是谓玄德”所示^①,认为“道”对于“万物”,如“生之畜之,长之遂之,亭(停)之孰(熟)之,养之复(覆)之”所表达的那样,发挥着所有的作用与功能。进而如北大简第五十四章“善建不拔,善抱不脱,子孙以其祭祀不绝。修之身,其德乃真。修之家,其德有余。修之乡,其德乃长。修之国,其德乃逢(丰)。修之天下,其德乃薄(溥)”所示^②,“道”这种存在,无论是在“身”、“家”、“乡”、“国”、“天下”哪个层面,如能“修之”,就会获得期望的结果。因此,这种提倡“道”之全能性的形而上学在《老子》中有大量体现,是大多数研究者所一致认可的,恐怕没有必要再作更多的说明。

2.《老子》重视“道”的原因。

《老子》究竟为什么重视“道”?关于这个问题,至今为止笔者已在许多论文、著作中多次作过探究^③。因此,这里不作详细的讨论,仅简单阐述结论。

对于早期道家思想家们来说,人不过是包含在“万物”之中的一个“物”而已,这种“物”仅仅单向度(尽管这是从哲学的意义上讲的)地接受全能的“道”的支配,因而始终是一种只能以无主体形态生存的、异化了的存在^④。换言之,人这类存在者如果只是延续其一般的生存方式的话,就无法作为自身主人公而终其一生,只是个“物”而已。然而,虽然这是一种没有主体的、异化了的人,却有可能通过接近全能的“道”、把握“道”,与“道”成为一体,从仅仅属于被支配一方的“万物”中拔出来,从而有可能完全逆转过来,使自己站到支配者一方的“道”的立场,甚至在世界作为主人公生存下去。

《老子》如此重视“道”的理由就在于此——既为了修道者通过对“道”的把握,克服人的异化,获得人的主体性,也为了修道者成为世界的主人公而度过有意义的人生。因此,对具有上述性质的“道”加以把握和重视,可以看作是成为《老子》主体性论或反异化论之一环的哲学,对于《老子》而言,这正是根本性的哲学。

《老子》整体所阐述的思想,如果把细小的内容也包括在内,涉及的面非常广,要是仅举主要的方面,可以概括为以下四个领域的思想:第一,以上述形而上学为中心的哲学;第二,总体上探究人应该如何生存之问题的广义的伦理思想;第三,以如何成为帝王为主要目标的政治思想(后文详述);第四,以实现长生不老为目的的养生说。这四个领域的思想中,哲学处于其他三种思想的基础位置,以大致相同的构架为其他三种思想奠定了根基。也就是说,以上述内容,即“道—万物”关系的哲学为基础,在此之上,构建起了伦理思想中的“圣人—百姓”关系,也构建起了政治思想中的“圣人(实际上就是帝王)—民”的关系,进而还构建起了养生说中的“道—人”之身体、生命的关系。正因为有这样一个顺序,所以《老子》思想整体中,“道”的哲学所具有的意义极为重要是不言而喻的。本文省去第二部分的伦理思想与第四部分的养生说,在将第一部分哲学与第四部分政治思想连接起来使之一体化的同时,作出若干的考察。

如果阐述《老子》的政治思想,其中心主题,就是以上述“道”的形而上学为依据,修道者通过对

① 第五十一章,马王堆甲本作“道生之畜之,长之遂之,亭之[毒之,养之复(覆)之。生而]弗有也,为而弗恃(恃)也,长而弗宰也。此之谓玄德”,乙本作“道生之畜[之,长之遂]之,亭之毒之,养之复(覆)[之。生而弗有,为而弗恃(恃),长而]弗宰。是胃(谓)玄德”,王弼本作“道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰。是谓玄德”。

② 第五十四章,郭店本作“善建者不拔,善休(保)者不兑(脱),子孙以丌(其)祭祀不屯(顿)。攸(修)之身,丌(其)惠(德)乃贞。攸(修)之家,丌(其)惠(德)又(有)舍(余)。攸(修)之乡(乡),丌(其)惠(德)乃长。攸(修)之邦,丌(其)惠(德)乃奉(丰)。攸(修)之天下,丌(其)惠(德)乃溥(溥)”,马王堆甲本作“善建[者不]拔,[善抱者不脱],子孙以祭祀[不绝。修之身,丌(其)德乃真。修之家,丌(其)德有]余。修之[乡,丌(其)德乃长。修之邦,丌(其)德乃丰(丰)。修之天下,丌(其)德乃溥(溥)]”,乙本作“善建者[不拔,善抱者不脱],子孙以祭祀不绝。修之身,丌(其)德乃真。修之家,丌(其)德有余。修之乡,丌(其)德乃长。修之国,丌(其)德乃丰(丰)。修之天下,丌(其)德乃溥(溥)”,王弼本作“善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不辍。修之于身,其德乃真。修之于家,其德乃余。修之于乡,其德乃长。修之于国,其德乃丰。修之于天下,其德乃普”。

③ 参见[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》(上)第5、6章,王启发、曹峰译,郑州:中州古籍出版社,2009年,第165—261页;[日]池田知久:《〈老子〉思想的基本构造》,《大东文化大学汉学会誌》第51号,大东文化大学汉学会,2012年。

④ 如早期道家的代表性哲学著作《庄子·齐物论》“一受其成形,不亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止。不亦悲乎。终身役役,而不见其成功。忡然疲役,而不知其所归。可不哀邪。人谓不死,奚益。其形化,其心与之然。可不谓大哀乎。人之生也,固若是芒乎。其我独芒,而人亦有不芒者乎”所描述的那样,庄子悲叹人因为是被异化之存在者,故而只能以无主体的形态生存下去。这类文章不在少数,这一事实是众所周知的。

“道”的把握实现“取天下”，亦即成帝王的目标。如上引北大简第四十八章“[取天下常]无事。及其有事，有(又)不足以取天下”所示，修道者通过把握“道”的实际内容——“无事”(和上文的“无为”相同)，以实现“取天下”的目标。为什么能够做到这一点呢？这是因为，如果将形而上学的、由“道—万物”体现出来的哲学意义上的支配关系，平移到政治思想，那就能够非常容易地转变为“圣人”(帝王)——“百姓”、“民”的政治意义上的支配关系，因为《老子》的哲学中本来就包含着与其政治思想完全一致的逻辑。

再举其他例子。北大简第四十五章中有：

躁胜寒，静胜热，清静为天下政(正)。^①

“天下政”，郭店本作“天下定”，马王堆甲本、乙本作“天下正”，王弼本也作“天下正”，“政”和“定”可以看做是“正”的假借字。“天下正”就是“天下长”亦即天子、帝王的意思，关于这一点王念孙《读书杂志》有过出色的考证。因此，这部分内容的意思是，如果以“清静”(属于“无为”的范畴)的形式去把握“道”，修道者就可以成为帝王。

北大简第三十九章“侯王得一，以为正”也是一样的，马王堆甲本作“侯[王得一]，而以为正”，乙本作“侯王得一，而以为天下正”，王弼本作“侯王得一，以为天下贞”。“贞”是“正”的假借字，无论是“为正”还是“为天下正”，都说的是“侯王”通过得“一”(即“道”)而成为帝王^②。

《老子》这种一君万民的思想，亦即试图把帝王权力向着中央集权方向强化的政治思想，和西汉初期政治状况相吻合。《史记》及《汉书》都指出文帝、景帝、武帝及窦太后等当时的最高统治者都读了《老子》，其主要理由应该就在于此。相反是否可以推测，《老子》成书于能够充分预见这种政治状况即将到来的时代，也就是战国最晚期到西汉初期。

3. 道家思想史上的《老子》形而上学。

以上所见《老子》的形而上学，除了与其政治思想相关联这一点外，基本上都是道家传统的思想，是《老子》以前所存在的早期道家思想的一部分^③。早期的道家思想，形而上学没有和政治思想相联结，形而上学与养生说的联结也不明显，其中心思想以形而上学为根据，致力于探究人所应有的生存方式(属于广义的伦理思想)。

二、《老子》的“自然”思想

1. “自然”概念。

关于“自然”这个概念本来的意义，笔者在迄今为止的许多论文、著作中作过反复的探究^④。在此，仅

① 第四十五章，郭店本作“臬(燥)勳(胜)苍(滄)，青(静)勳(胜)然(热)。清清(静)，为天下定(正)”，马王堆甲本作“躁(燥)胜寒，覿(静)胜灵(热)。请(清)覿(静)，可以为天下正”，乙本作“躁(躁)胜寒，覿(静)胜灵(热)。请(清)覿(静)可以为天下正”，王弼本作“躁胜寒，静胜热。清静为天下正”。

② 此外，北大简第七十八章的“圣人之言云，受国之诘(垢)，是谓社稷(稷)之主。受国之不恙(祥)，是谓天下之王”，也与此同类。“社稷(稷)之主”可视为一国之君主，“天下之王”指的是第四十五章、第三十九章所谓的“天下正”。马王堆两个本子和王弼本与此都没有大的差异。顺便指出，第七十八章，马王堆甲本作“圣人之言云曰，受邦之诘(垢)，是谓(谓)社稷之主。受邦之不恙，是谓(谓)天下之王”，乙本作“耶(圣)人言云曰，受国之诘(垢)，是谓(谓)社稷之主。受国之不恙，是谓(谓)天下之王”，王弼本作“圣人云，受国之垢，是谓社稷主。受国不恙，是谓天下王”。另外，北大简第六十二章有“古之所以贵此者何也。不曰求以得，有罪以免辱(乎)。故为天下贵”。也说的是，如果把握了“此”亦即“道”，就能够得到“为天下贵”的结果，这个“天下贵”也与第四十五章、第三十九章“天下正”没什么两样。顺便指出，第六十二章，马王堆甲本作“古之所以贵此者，何也。不谓(谓)求[以]得，有罪以免辱(与)。故为天下贵”，乙本作“古[之所以贵此道者，何。]不谓(谓)求以得，有罪以免辱，故为天下贵”，王弼本作“古之所以贵此道者，何。不曰以求得，有罪以免辱。故为天下贵”。此外，北大简第二十二章“圣人执一，以为天下牧”的“天下牧”，也与第四十五章、第三十九章的“天下正”意思相同。第二十二章，马王堆甲本作“声(圣)人执一，以为天下牧”，乙本作“耶(圣)人执一，以为天下牧”，这些都是《老子》的早期表现。王弼本作“圣人抱一，为天下式”，我想这是后代把“牧”改成了“式”。

③ 关于《老子》以前存在更为早期的道家思想，可参见[日]池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》(上)，第5、6章。

④ 参见[日]池田知久：《论老庄的“自然”——兼论中国哲学“自然”思想的发生与展开》，《湖南大学学报》(社会科学版)2009年第6期；[日]池田知久：《〈老子〉的政治思想与“自然”》，《第三届中日学者中国古代史论坛文集》，中国社会科学院历史研究所、日本东方学会、武汉大学三至九世纪研究所，2012年5月；[日]池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》(下)第12章，第527—598页。

对结论作简单的论述。《老子》和《庄子》开始使用“自然”这个概念,是在相对较晚的时期(战国晚期)。原来的“自然”,既不是“自然而然”的意思,也非“大自然”的意思。从语法上看,属于副词或形容词,表示“万物”的自主性自发性,是自己如此的意思。《老子》一书中,“自然”这个概念总计出现五次(马王堆两个本子、王弼本、北大简也是如此),全部都用的是原来的意思,然而,仅仅看到这几个“自然”就展开思考,未必能理解其意。如果我们打开视野,扩大探索的范围,可以发现,北大简第五十七章有:

圣人之言云,我无为而民自化,我无事而民自富,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴。^①

这里的“自化”、“自富”、“自正”、“自朴”,有必要都将其视为“自然”的具体体现。此外,北大简第三十二章有:“道恒无名,朴唯(虽)小,天下弗敢臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以俞(输)甘露,民莫之令,而自均安(焉)。”^②这里的“自宾”、“自均”也都是“自然”的体现。此外,北大简第三十七章有:“道恒无为,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将真(镇)之以无洛(名)之朴。无洛(名)之朴,夫亦将不辱。不辱以静,天地将自正。”^③这里的“自化”、“自正”也都是“自然”的体现。如果在这种扩大的视野下展开大范围的探索,《老子》中相当多见的这类“自○”,也可以作为“自然”思想的研究资料而发挥作用,而且,可以说“自○”只是个别的具体的“自然”思想,“自然”则是将“自○”综合化抽象化的产物,这样,两者的相互关系也就容易得到理解了。

与此相同,和“自然”构成搭配的“无为”,也是将许多类似的、个别的、具体的词语综合化抽象化的产物^④。例如,将第五十七章“无为”、“无事”、“好静”、“欲不欲”加以综合化抽象化之后用“无为”来代表。将第三十二章的“无名”、第三十七章的“无为”、“静”加以综合化抽象化之后用“无为”来代表。

在讨论《老子》的“自然”思想时,还有一个不能忽视的问题,那就是这样一个事实:“自然”及“自○”这类词语,基本上都是就“万物”、“百姓”、“民”而言的。实际上也有若干例外(例如第五十一章等),但是,就“道”而言谈“自然”,却是“自然”思想的历史展开中比较晚发生的现象,整体上讲这样的认识是没有问题的。例如,上引第五十七章所见“自○”的主语,全部都是“民”。第三十二章所见“自○”的主语是“万物”和“民”。第三十七章所见“自○”的主语是“万物”和“天地”^⑤。因此,这些例文所见的“自○”,全部处于“道—万物”的关系、及“圣人—民”的关系中,其性质属于受到哲学的或政治的支配之“万物”与“民”。

① 第五十七章,郭店本作“圣人之言曰,我无事,天(而)民自福(富)。我亡(无)为,天(而)民自蠶(为)。我好青(静),天(而)民自正。我谷(欲)不谷(欲),天(而)民自朴。”马王堆甲本作“[声(圣)人之言曰],我无为也,而民自化。我好静,而民自正。我无事,民[自富。我欲不欲,而民自朴]”,乙本作“[耶(圣)]人之言曰,我无为,而民自化。我好静,而民自正。我无事,而民自富。我欲不欲,而民自朴”,王弼本作“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”。以上表述中,郭店本的“民自蠶(为)”,马王堆甲本以后各本全都变为“民自化”,笔者认为这是《老子》思想产生了变化所引起的。

② 第三十二章,郭店本作“道恒(恒)亡(无)名。朴(朴)唯(虽)妻(细),天墜(地)弗敢臣。侯王女(如)能兽(守)之,万勿(物)晒(将)自賓(宾)。天墜(地)相会也,以逾甘露(露)。民莫之命(令),天(而)自均安(焉)。”马王堆甲本作“道恒无名。樞(朴)唯(虽)[小,而天下弗敢臣。侯]王若能守之,万物将自宾。天地相谷(合),以俞(输)甘洛(露)。民莫之[令,而自均]焉”,乙本作“道恒无名。朴唯(虽)小,而天下弗敢臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以俞(输)甘洛(露)。民莫之令,而自均焉”,王弼本作“道常无名。朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾,天地相合,以降甘露,民莫之令,而自均”。

③ 第三十七章,郭店本作“衍(道)恒(恒)亡(无)为也。侯王能守之,而万勿(物)晒(将)自蠶(为)。蠶(为)而錐(欲)复(作),晒(将)贞(定)之以亡(无)名之嬰(朴),夫亦晒(将)智(知)足。智(知)[足]以束(静),万勿(物)晒(将)自定”,马王堆甲本作“道恒无名。侯王若守之,万物将自蠶(为)。蠶(为)而欲[作,吾将闔(镇)之以无]名之樞(朴)。”[闔(镇)之以]无名之樞(朴),夫将不辱。不辱以情(静),天地将自正”,乙本作“道恒无名,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将闔(镇)之以无名之朴。闔(镇)之以无名之朴,夫将不辱。不辱以情(静),天地将自正”,王弼本作“道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定”。以上表述中,郭店本和马王堆甲本作“蠶(为)”,保留了早期的形态,马王堆乙本以后各本改为“自化”,大概是《老子》思想发生了变化所引起的。

④ 参见卢育三:《老子释义》,天津:天津古籍出版社,1987年,第12页。

⑤ 第三十七章的“天地”,其性质不能定位于“道”这一侧,而要定位于“万物”这一侧。这里的“天地”,郭店本作“万物”,王弼本作“天下”。把两者理解为“天地”中的“万物”、“天下”中的“百姓”,这不是很合适吗?

2. “自然”思想之构造。

《老子》中倡导“自然”的场合,没有例外,都是按照以下的构造建构起来的。就是说,在哲学上,以“道”的“无为”为原因,其结果导致了“万物”的“自然”。同时,在政治思想上,以“圣人”及“侯王”的“无为”为原因,其结果导致了“民”及“百姓”的“自然”,这样一个思想构造。这里为了易于解说,主要对政治思想方面的若干例子作具体分析。

北大简第二章中有:

圣人居无为之事,行不言之教,万物作而弗辞(治),为而弗恃(恃),成功而弗居。^①

此文主张,因为“圣人”的“无为”、“不言”,导致了“万物”的“作……,为……,成功……”之结果。这里确实没有出现“自〇”的词语,但不妨也可以将其视为“自然”思想。“万物”的“作……,为……,成功……”表明,“万物”是依靠自己的力量产生这样的举动,所以即便没有冠以“自”字,也有着同样的意思,将其视为“自然”思想也无不妥。只是那些被冠以“自”字的词语,“万物”的自主性自发性更加受到强调。这一构造可作如下图示:

圣人居无为之事,行不言之教,(原因)

→万物作……,为……,成功……。(结果)

北大简第十六章中有:

至(致)虚极,积正督(笃),万物并作,吾以观其复。夫物云云,各复归其根。曰静,静曰复命。复命常也,智(知)常明也。不智(知)常,忘(妄)作,凶。智(知)常曰容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。道乃久,没而(身)不殆。^②

这段文章没有主语。但从“万物并作”的“作”字用法来看,如同第二章及第三十七章,主语无疑是“圣人”及“侯王”。这段话说的是,如果“圣人”做到“致虚之事达到极点,积正之事达到极致”(原因),“万物”就会自主地自发地一起“作”,“云云,各复归其根”(结果)^③。这里“至(致)虚极,积正督(笃)”一句也可以说本来就属于“无为”的范畴,因此这一章的思想构造只能是“无为”→“自然”。这一构造可作如下图示:

至(致)虚极,积正督(笃),(原因)

→万物并作,吾以观其复。夫物云云,各复归其根。(结果)

北大简第十七章和第十八章,原来同属一章^④。其上段(即第十七章)作:

大上下智(知)有之,其次亲誉之,其次畏之,其下母(侮)之。信不足,安(焉)有不信。犹乎其贵(遗)言,成功遂事,百姓曰我自然。

① 第二章,郭店本作“圣人居无为之事,行不言之教(教),万勿(物)侵(作)而弗忍(治)也,为而弗志(恃)也,成而弗居”,马王堆甲本作“声(圣)人居无为之事,行(不言之教,万物昔(作)而弗始(治))也,为而弗志(恃)也,成功而弗居也”,乙本作“耶(圣)人居无为之事,行不言之教,万物昔(作)而弗始(治),为而弗志(恃)也,成功而弗居也”,王弼本作“圣人处无为之事,行不言之教,万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居”。

② 第十六章,郭店本(仅有上段)作“至(致)虚亘(亟极))也,兽(守)中(盅)管(笃)也,万勿(物)方(并)复(作),居以须遽(复)也。天道员(颀)员(颀),各遽(复)元(其)董(根)”,马王堆甲本作“至(致)虚极也,守情(静)表(朽)裴(笃)也,万物旁(并)作,吾以观其复也。天(夫)物云(颀)云(颀),各复归于其(根)。曰情(静),情(静)是胃(谓)复命。复命常也。知常明也。不知常,忘(妄),忘(妄)作,凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。[道乃久],物(没)身不怠(殆)”,乙本作“至(致)虚极也,守情(静)督(笃)也,万物旁(并)作,吾以观其(其)复也。天(夫)物云(颀)云(颀),各复归于元(其)根。曰静,静是胃(谓)复命。复命常也。知常明也。不知常,芒(妄)。芒(妄)作,凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。道乃[久],没身不殆”,王弼本作“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作,凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。道乃久,没身不殆”。这些文章中,北大简的“积正”不是《老子》等道家的用语,而是儒家用语,因此,是到了西汉晚期,才将原来的“守静笃”改为了“积正笃”(后文详述)。

③ 第十六章的“极”和“督(笃)”是程度副词,因此北大简整理者“致虚,极;积正,督”的标点,即中间打“,”(逗号)是不合适的。此外,在“万物并作”下打“。”(句号),也只能说是因为对《老子》思想构造的不了解而产生的误解。

④ 第十七章与第十八章原来同为一章,可参见[日]池田知久:《〈老子〉对于儒学的批判——以郭店〈老子〉第十八章的“仁义”批判为中心》,曹峰译,《宗教哲学》第53期,台湾中华宗教哲学研究社,2010年9月。

问题是“犹辱(乎)其贵(遗)言,成功遂事,百姓曰我自然”这个部分,其前半部分的主语,从文脉判断,似是“大上”这类君主(即“圣人”)。作为原因的“犹辱(乎)其贵(遗)言”,意思是,如果糊糊涂涂地(或者说悠悠哉游哉地)忘记语言(或者说放弃语言),就会……。“贵言”,并不是尊崇语言,重视语言。因为《老子》、《庄子》、《淮南子》等等道家的各种文献中,完全看不到尊崇语言、重视语言的表述。因此,“贵”只能解释为“遗”的假借字^①。可以将其视为“不言”、“无言”、“莫言”、“希言”、“忘言”、“去言”等等道家常用的表述之一。因此,其结果就不仅是“百姓”的“成功遂事”,还有让百姓感觉是依靠自己的力量做到的。这个“贵(遗)言”也可以认作是“无为”的一种,相关部分的思想构造也呈现为“无为”→“自然”。这一构造可作如下图示:

犹辱(乎)其贵(遗)言,(原因)→成功遂事,百姓曰我自然。(结果)

北大简第二十三章开头作“希言,自然”^②。这个“希言”和“不言”几乎同义,属于“无为”的范畴。其文章表述了这样一个思想,因为“道”是“希言”的,所以结果就是“万物”开始“自然”的活泼泼的活动。这种“万物”之“自然”的活泼泼的活动,还有一例,那就是下文“飘风”之状态的描述。这一构造可作如下图示:

希言,(原因)→自然。(结果)

北大简第三十二章如前所引,是以下的内容:“道恒无名,朴唯(虽)小,天下弗敢臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以俞(输)甘露,民莫之令,而自均安(焉)。”其所表达的思想是,假如“侯王”能够“守”住“无名”的“道”,以此为原因,结果就是“万物”自愿地来“宾”。还有,对“民”而言“侯王”即便不下任何“令”,他们也会自愿地被“均”一化。“无名”属于“无为”的范畴,此章也无疑具有“无为”→“自然”的思想构造。要说明的是,“万物”这个词的意义,指的就是下文的“民”。这一构造可作如下图示:

侯王若能守之,(“之”指的是“无名”之“道”)(原因)

→万物将自宾。天地相合,以俞(输)甘露,(结果)

侯王若能守之,(原因)→民莫之令,而自均安(焉)。(结果)

北大简第三十七章如前所引,是以下的内容:

道恒无为,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将真(镇)之以无(名)之朴。无(名)之朴,夫亦将不辱。不辱以静,天地将自正。

其思想和第三十二章几乎完全相同。“侯王”“守”住“无为”的“道”是原因,“万物”自愿得“化”是结果,还有,“侯王”的“静”是原因,“天地”也自动地去“正”是结果。这个“天地”指的是“天地”中的“万物”、“天下”中的“百姓”^③,因此这一章的思想构造也是“无为”→“自然”。这一构造可作如下图示:

侯王若能守之(“之”指“无为”的“道”), (原因)

→万物将自化。(结果)

(侯王)不辱以静,(原因)→天地将自正。(结果)

北大简第五十七章如前所引,是以下的内容:

圣人之言云:我无为而民自化,我无事而民自富,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴。

其思想极为明白易懂,不需要作详细说明。此章的思想构造也是“无为”→“自然”。这一构造可作如下图示:

我(“我”指“圣人”)无为,(原因)→而民自化。(结果)

我无事,(原因)→而民自富。(结果)

我好静,(原因)→而民自正。(结果)

我欲不欲,(原因)→而民自朴。(结果)

① 虽然将“贵”视为“遗”假借字之用例,笔者还没有看到过,但北大简第二十章有“众人皆有余,而我独(独)遗(匱)”,马王堆甲本有“〔众人〕皆有余,我独遗(匱)”,乙本有“众人皆又(有)余(余),〔我独遗(匱)〕”,王弼本有“众人皆有余,而我独若遗(匱)”,这里所使用的“遗”字,全部都是“匱”的假借字。“贵”和“匱”的音符完全相同,因此足以作为参考。

② 第二十三章开头部分,马王堆两个本子和王弼本都完全相同。

③ 参见第97页注释②所列郭店本,马王堆甲本、乙本,王弼本之《老子·第三十二章》。

3. “自然”思想之民主主义、无政府主义。

如果将上述“自然”思想中的政治思想,去除复杂的枝蔓,为了简单易懂而以理念型(ideal typus)的形式加以简单化,可如下所示:“圣人”及“侯王”的“无为”、“虚静”、“不言”等等行为,指的是政治上的支配者什么也不做,至少在实际政治中不起任何的作用,也不发挥任何的影响力。因此,极端而言,几乎等同于不存在支配者。如果能够创造上述这些因,那么,作为其果,被支配者的“百姓”、“民”就必然会自力地自主地自发地展开各种各样的活动,这是理所当然的。笔者惊讶于《老子》会对这样的状态予以肯定。这就是理念型的“自然”政治思想。

前引北大简第十七章中有:

大上下智(知)有之,其次亲誉之,其次畏之,其下母(侮)之。信不足,安(焉)有不信。^①

这里被描绘为“大上下智(知)有之”、虽然君临却不作统治的君主,正是《老子》理想的君主形象之一。在哲学与政治相联结的文脉中,仅仅允许对“百姓”、“民”之自主性自发性加以认可的“自然”政治思想,不正是中国古代民主主义的一种类型吗?或者也可以将其视为无政府主义的一种类型。《老子》的“自然”思想究竟该如何评价?评价的方法其实本质上也是受阅读《老子》的现代人各种各样价值观所左右、所决定的,因此,笔者虽然不打算更进一步讨论这个问题,但联想到过去列夫·托尔斯泰、朱谦之等人会喜欢《老子》,其原因也在于此吧。

追溯到更为遥远的时代,众所周知,西汉初期黄老思想广受欢迎,而黄老的中心就是《老子》。建国功臣曹参作为齐的丞相在惠帝元年(前194)以来九年间,在齐国所实施的“黄老术”,《史记·曹相国世家》中有以下记载:“孝惠帝元年,除诸侯相国法,更以参为齐丞相。参之相齐,齐七十城。天下初定,悼惠王富于春秋,参尽召长老诸生,问所以安集百姓,如齐故(俗)诸儒以百数,言人人殊,参未知所定。闻胶西有盖公,善治黄老言,使人厚币请之。既见盖公,盖公为言治道贵清静而民自定,推此类具言之。参于是避正堂,舍盖公焉。其治要用黄老术,故相齐九年,齐国安集,大称贤相。”如文中描述的那样,曹参从盖公那里所受的教诲是“贵清静而民自定”。这和上面所探讨的《老子》的“自然”政治思想完全一致,在当时受到了人们的支持。然而这样一种被人们所支持,而且获得实际政治成果的“黄老术”,思想内容上的问题不谈,作为一个历史事实上的问题,具体地来看,实际上究竟有着怎样的内容,还有必要在精密的实证的研究基础上作出慎重的判断。因为,“圣人”的“无为”→“百姓”的“自然”之关系,不仅仅限于走向弱化、消除中央的皇帝权力,听任“百姓”的自主性自发性之民主主义、无政府主义的方向。例如,这里或许还包含有抑制长安中央的皇帝权力、促进齐国等地方分权的含意。或者,还包含有试图削弱皇帝的一元性统治,强化臣下、贵族的政治基础之用意在里面。

4. 形而上学与“自然”思想间的矛盾。

以《老子》原有的、早期就存在的形而上学为基础、为依据,《老子》在构建政治思想时,形成了以“圣人”(帝王)对“百姓”所有的活动给予一元管理,“百姓”仅仅只是服从其统治为内容的、一君万民式中央集权的政治思想。后来登场的“自然”的政治思想,则形成了以帝王“无为”,不施加任何作用与影响力,因此“百姓”自己成为社会主人公,自主地自发地展开所有活动为内容的民主主义或无政府主义。所以,这两种政治思想,处于一种难以并存的矛盾的关系之中。

《老子》政治思想的实际情况,根据对政治思想有所描述的章节不同而有若干差异。既有强调一君万民的章节,也有强调“自然”的章节。但从整体的、全局的角度看,可以说,以上具有矛盾的两者,勉强地统合在了一起,这就是《老子》政治思想的本质。后来对于《老子》的各种解释,尤其是近代以

^① 第十七章,郭店本(仅存上段)作“大上下智(知)又(有)之,丌(其)即(次)新(亲)誉之,丌(其)既(即)次)懋(畏)之,丌(其)即(次)丌(侮)之。信不足,安(焉)又(有)不信”,马王堆甲本作“大上下知有之,其次亲誉之,其次畏之,其下母(侮)之。信不足,案(焉)有不信”,乙本作“大上下知又(有)〔之〕,丌(其)〔次〕亲誉之,丌(其)次畏之,丌(其)下母(侮)之。信不足,安(焉)有不信”,王弼本作“大上下知有之,其次亲而誉之,其次畏之,其次侮之。信不足,焉有不信焉”。

后处于西学背景下对于《老子》的各种解释,笔者认为很多只是在以上两种倾向内,仅仅认可一方而忽视另一方。导致解释发生分裂的原因,笔者认为最终还是在《老子》思想自体内部,因相互矛盾的两者共生共居而引发的。

能够使矛盾双方勉强统一的理论框架,就包含在《老子》之中,如下所述,我们可以将其提取出来。

《老子》政治思想的基本内容,就形式层面而言,是以古已有之的形而上学为基础,一君万民式的中央集权的政治思想。那就是:一君即“圣人”(帝王)对万民亦即“百姓”所有的活动作出一元式的管理。然而,《老子》认为,因为创造了“圣人”取“无为”的姿态这样一个前提,结果引发的是“百姓”的“自然”,可以说,“圣人的‘无为’”,正是有目的、有意识追求的“无为”。因为有“无为”的原因,结果导致“百姓”之“自然”,这也被设定为是“圣人”对“百姓”之管理的一环,这种构想从一开始就被摄入上述的形式之内。换言之,即便在内容上是新的“自然”思想,但在形式上还是旧的一君万民思想,万民的“自然”也依然把握在一君的控制范围之内。

例如,如果我们再次回顾上引第四十八章的内容:

为学者日益,为道者日损。损之又(又)损之,至于无[为,无为而无不为。取天下常]无事。

及其有事,有(又)不足以取天下。

为了“至于无为”而“为道”者,也就是能做到“取天下”之政治行动的“圣人”(帝王),他通过自身的“无为”,反而“无不为”即成为全能者,如前面所讨论的许多资料所反映的那样,在实施过程中这依存于“百姓”的“自然”,并由“百姓”的“自然”来承当。因此,可以这样理解,正是“百姓”的“自然”,构成了“圣人”之“无不为”实际上的内容。如上所述,《老子》对这种状态予以肯定。同时,由此发生的、第三节所要讨论的“对于过度‘自然’的抑制”的问题,我们也必须给予充分的注意。

把目光转向上述政治思想的基础——哲学吧。一方面是早期的形而上学,即思考把“道”作为根源性的存在,在本体论的意义上对“万物”加以支配之问题;另一方面,是新的“自然”思想,那就是,因为“道”是“无为”的,即对“万物”而言是不加支配的,所以“万物”在“道”的本体论作用不发生影响的前提下(即对“道”的本体论予以否定的基础上),自主地自发地存在与运动。早期的形而上学与新的“自然”思想之间是相互矛盾的。将这矛盾的两者设法统一起来,这就是《老子》哲学的本来面目。尽管如此,发源自《老子》的“自然”思想,还是具有了削弱“道”的本体论意义,有时会具有将本体论意义加以否定、排除的性质。

这两者间的矛盾,似乎引发了当时同为道家的思想家们的注意,《庄子·则阳》中有对“季真之莫为”与“接子之或使”之对立的描述^①。所谓“莫为”即“无为”也就是“自然”思想,所谓“或使”即把“道”视为本体的形而上学。后来,儒家的思想家们,如西汉董仲舒在《春秋繁露》的《实性》篇、《同类相动》篇中表明了反对“自然”思想的立场,但到了东汉的郑玄,却在《易纬·乾凿度》注中涉及万物生成论的领域,认可“万物”“忽然自生”的同时接受了“自然”思想。东汉道家中,对“自然”思索最深者,不用说是王充,时代更晚的魏晋玄学思想家们,如阐述“万物自生”的向秀,论说“造物无物”、“有物之自造”的郭象等^②,走到了否定、排除“无”的形而上学、本体论,强调“万物”之“自然”的方向。此外,裴頠等崇有派及张湛等人的各种思想中也包含着与《老子》“自然”相关的要素^③。

① 笔者以为《庄子·则阳》中少知、太公调的问答,是西汉时代的作品,参见[日]池田知久:《庄子》(下),东京:学习研究社,1986年,第596页。关于“季真之莫为”和“接子之或使”,郭象注曰:“季真曰:道莫为也。接子曰:道或使。或使者,有使物之功也。”成玄英疏曰:“季真、接子,并齐之贤人,俱游稷下,故托二贤明于理。”(郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2004年,第916页)但无法认定这是基于确切资料形成的说法。

② 郭象:《庄子序》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第1页。

③ 从东汉到魏晋“自然”思想史的描述,可参见[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》(下)第12章,第575—585页。

三、对于过度“自然”的抑制

1. “自然”思想的危险性。

如上所述,《老子》实际上并非对自己所倡导的“自然”思想百分之百地、无条件地加以礼赞,他倡导的是一种在调和与一君万民中央集权政治思想之矛盾的同时,容忍允许“百姓”之“自然”的政治思想。或者可以这样说,既力图与一君万民中央集权之间保持平衡、形成统一,同时又在这一范围内,认可“百姓”的自主性与自发性。

如果再次重申上述观点,那就是:“自然”的政治思想,是以“圣人”的“无为”为原因,造就“百姓”的“自然”即自主地自发地展开各种活动这样一个结果。但是,“百姓”的“自然”,对“圣人”(同时也是对《老子》)来说未必是全部期待的,有时候也伴随着危险性和消极的一面。过度的“自然”、严重超越一定标准的自主性自发性,对于“圣人”来说是危险的、消极的。

2. 对于过度“自然”之限制的具体例证。

对于过度“自然”的危险性,《老子》主张必须加以抑制,其具体例证可见第三十七章与第十六章。

北大简第三十七章,如前所引“化而欲作,吾将真(镇)之以无洛(名)之朴。无洛(名)之朴,夫亦将不辱”。这部分的思想,就是以“侯王”能“守”“无为”之“道”为原因,以“万物”(实际上指“百姓”)的“自化”为结果。到这一点为止,对于《老子》而言全无问题。然而,越过这一点再往前走的危险性,《老子》是事先预想到的。那就是,因为“自化”即自主的自发的活泼泼的各种活动,会引出一些不好的事情发生(“欲作”)。这种场合,对于“侯王”而言就产生了加以镇压(“镇”)的必要,关于镇压的方法《老子》也事先作了考虑,那就是使用“以无(名)之朴”即“道”的方法。——这样,对于“万物”的“自然”,也就并非百分之百无条件地予以肯定、认可,而是加以抑制,将其纳入到“侯王”中央集权式的对“百姓”的统治范围之中。

还有,北大简第三十七章的“化”,如前文注释所云,并非本来《老子》的字。此字是到了抄写于西汉初期的马王堆乙本,才开始出现的,因为从“化”这个字,我们可以读出受“侯王”善导之“万物”(实际上即“百姓”)被教化这种来自儒家伦理思想的影响。最早的《老子》郭店本和马王堆甲本作“𡗗”,这是本来的字。“𡗗”字,如果依据最早的郭店本,可以视为“侯王”“亡(无)为”的结果,造成了“万物”的“自𡗗”。无论是主体—客体,还是原因—结果,都围绕“为”的有无展开议论,因此可以理解为是“为”的异体字或假借字吧。所以,马王堆乙本的“化”字,是因为西汉初期儒家思想开始盛行,受其影响而从“为”字改为“化”字,之后便固定下来。

北大简第十六章前文已有引用,但如前文注释所云,北大简“积正”不是《老子》本来的用语(后述),因此,这里依据《老子》本来用语即马王堆甲本“守情(静)”加以考察。第十六章的开头大致描述了这样的状况,假如“圣人”将“虚静”的态度推致“极……督(笃)”即彻底化,“至(致)……守”即招来并保持这种态度,那么以此为原因,其结果就是“万物”(实际上指“百姓”)一齐作为(“并作”),在乱糟糟(“云云”)地、活泼泼地展开各种活动的同时,“复归”于作为“其根”的“道”。

下面这一段文章是对“物”的“自然”的各种活动的描写:

曰静,静曰复命,复命常也,智(知)常明也。不智(知)常,忘(妄)作,兇(凶)。智(知)常曰容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。道乃久,没而(身)不殆。

这段话的主语是“物”,其中“不智(知)常”的内容,从文脉上看,应该是“不静”,但指的是包括“不静”在内的脱离了一定规准的事情吧。《老子》指出,如果不静而且脱离一定的规准(“不智(知)常”),荒唐地作为(“忘(妄)作”)的话,那结果就是“凶”。因此,《老子》对于过度“自然”所导致的危险性、消极面有充分的了解,把“百姓”自主性自发性的暴发当作“凶”加以否定。

通过以上的考察,我们可以说《老子》中的“百姓”之“自然”,被设置于一君的控制之下,两者虽然是相互矛盾的,但力图取得平衡,目标在于统一。

四、北大简第十六章之“积正”

1. 第十六章“积正”经文的变迁。

如上所述,第十六章的“积正”并非《老子》本来的用语。不仅如此,它甚至不是适合《老子》的用语。这里,主要为了推测北大简的抄写年代而作一些考察。

首先,在《老子》最早文本的战国晚期郭店本那里,北大简“积正督(笃)”的部分作“兽(守)中(盅)簠(笃)也”。“中”是“盅”的假借字,如《说文解字·皿部》“盅,器虚也”所示,意思和上文“至(致)虚亘(亟(极))也”中的“虚”大体相同。“簠”字,是“笃”的异体字。《说文解字·鬲部》:“簠,厚也。”“簠”和上文的“亘(亟(极))”一样,属于表述“至(致)虚”和“兽(守)中(盅)”之程度达到极端的程度副词。

其次,马王堆甲本是刘邦死去(前195)以后西汉初期的抄写本^①。甲本的这个部分作“守情(静)表(朽)簠(笃)也”。将上文与下文相合就成了“虚静”这个词,这个词不仅在《老子》这里,在《庄子》、《淮南子》等道家文献中也频繁使用,我们认为这正是《老子》本来的文字。

再次,马王堆乙本抄写于西汉文帝时期(约公元前180年左右)。乙本的这个部分作“守情(静)督(笃)也”。此外,王弼本作“守静笃”。

2. 北大简“积正”的由来。

问题是北大简的这个部分作“积正督(笃)”。“积正”二字,是北大简之前及之后的《老子》第十六章各文本都完全没有出现过的,是《老子》文本史上首次出现的字,而且“积正”这个词汇,在古典文献中也极少出现,在西汉、东汉以前的文献中,仅仅发现以下四例:即《新序·杂事一》中有:“孔子……既为司寇,季孟堕邱蹉费之城,齐人归所侵鲁之地,由积正之所致也。故曰:其身正,不令而行。”《新序·节士》中有:“故孔子席不正不坐,割不正不食,不饮盗泉之水,积正也。”《说苑·修文》云:“彼舜以匹夫,积正合仁,履中行善,而卒以兴。纣以天子,好慢荒淫,刚厉暴贼,而卒以灭。”《潜夫论·慎微》中有:“非独山川也,人行亦然,有布衣积善不怠,必致颜、闵之贤,积恶不休,必致桀、跖之名。非独布衣也,人臣亦然,积正不倦,必生节义之志,积邪不止,必生暴弑之心。非独人臣也,国君亦然,政教积德,必致安泰之福,举措数失,必致危亡之祸。”通过分析这些资料可以发现,“积正”无疑是儒家的用语,西汉晚期刘向《新序》和《说苑》所见三例时代最早。另外,从东汉晚期《潜夫论》看,“积正”是深受战国晚期荀子“积微”思想影响的词汇。《新序》、《说苑》的“积正”是否受到过荀子“积微”思想的影响虽然还不清楚,但《新序》、《说苑》可能也是在荀子“积微”的影响下形成的吧。

从这一点来推测,北大简第十六章的抄写者,应是從外部摄入了当时儒家的用语、尤其是来自于荀子“积微”的“积正”,将《老子》经文的“守静”作了随意的改变。然而,如果将其置于《老子》第十六章的思想之中,儒家的“积正”这个用语,是和第十六章主旨完全不一致的脱节的词汇,因为其意义和道家频用的“守静”正好相反。

笔者认为,经文如此牵强地受到改变,与这种现象相伴随被再编辑的这部北大简,其抄写年代恐怕是在西汉晚期。如果我们把抄写时间置于儒家思想走向极盛的时代,例如以元帝时期(公元前49年—前33年在位)为背景来考虑的话,不就容易理解了吗?

[责任编辑 李梅]

^① 因北大简整理者不避刘邦之讳而主张其抄写于战国时代,是错误的。

“遇人便道性善”:孟子“性善说”献疑

曾振宇

摘要:孟子人性论的基本观点为“人性善”或“性善”,业已成为“国民常识”。在这一常识的背后,隐伏着深度的误读。孟子从个体生命体验和形式逻辑层面反复证明的一个观点为人性有善端,仁义礼智“四端”源自天,存诸人性为“立命”,人性之善是与善恶相对之善,善不是绝对之善。但是,孟子从未否定“性”有恶端。研究孟子人性学说,在方法论上应当遵循“以孟释孟”原则,在文本释读与思想诠释上,应当区别“善端”与善、“君子所性”与“性”两对概念。在“君子所性”层面,孟子刻意强调君子与禽兽的“几希”之别,君子在应然意义上当自觉以“四端”为性,而不可以“食色”为性;但在“性”或“人性”层面,孟子并没有完全否定“性”有恶端,“大体”与“小体”同在于人性。尽管君子在工夫论层面不将“味”、“色”、“声”、“臭”称之为性,但芸芸众生之“性”还是蕴含“味”、“色”、“声”、“臭”。秦汉以降,历代学人之所以对孟子人性学说理解不一,大多在于未厘清“善端”与善、“君子所性”与“性”两对概念的区别。

关键词:孟子;人性;君子所性;善端;恶

学界普遍认为,在人性论上,孟子的基本观点可抽绎为“人性善”或“性善”(《孟子·滕文公上》)。董仲舒认为,“孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善”(《春秋繁露·深察名号》)。程颐认为,“孟子有大功于世,以其言性善也”^①。任继愈认为,“在春秋战国时代,孟子第一个提出了系统的人性善的理论”^②。但是也有一些学者对此提出质疑与反驳,焦循曾经指出,孟子并未说“性无有不善”^③。冯友兰指出,孟子“认为人性内有种种善的成分。他的确承认,也还有些其他成分,本身无所谓善恶,若不当控制,就会通向恶”^④。相比之下,张岱年的质疑更加直截了当:“然而性中不过有仁义礼智之端而已,性有善端,岂得即谓性善?而且性固有善端,未必无恶端。今不否认性有恶端,仅言性有善端,何故竟断为性善?”^⑤遗憾的是,目前学界与社会大众对冯友兰与张岱年先生早期的观点多有疏略甚至遗忘^⑥。笔者不揣谫陋,力图在前贤时哲思考与论证基础上,对业已成为“国民常识”^⑦的观点作进一步的质疑与考辨。

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)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中华文化元典基本概念研究”(12AZD082)与山东大学儒学高等研究院重点项目“中国古代思想史基本概念研究”的阶段性成果。

① 朱熹:《孟子集注·孟子序说》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第199页。

② 任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦卷),北京:人民出版社,1983年,第326页。

③ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十二《告子章句上》,北京:中华书局,1987年《诸子集成》本,第736—737页。

④ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第81页。

⑤ 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第184页。

⑥ 近年梁涛教授结合出土文献,对孟子人性思想多有考索。参见梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第362页。

⑦ 罗根泽:《孟子传论》,北京:东方出版社,2011年,第95页。

一、“君子所性”：孟子旨在论证“人性”有善端

陈来教授指出，中国古代的人文思想“从西周开始萌芽”^①，礼乐文化取代了祭祀文化。与这一革命性的社会人文思潮出现相呼应，对人与人性之思考逐渐取代对神与神性之关注。如果说《尚书·商书·西伯勘黎》中的“不虞天性”尚是对神性之描述，那么《诗经》出现对人之欲求与人之本质的思考当是合乎逻辑之演进：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”（《诗·大雅·烝民》）人之懿德，源自于天，孟子曾引这一首诗论证其人性思想。韦正通认为，“孟子的性善论，曾受到这类言论的启发”^②。缘此，让我们回到孟子思想本身，以孟释孟。《孟子·滕文公上》有“孟子道性善，言必称尧舜”，《孟子》文本论性善，始见于此。朱子以“言”释“道”，“道性善”也就是倡言性善。在《孟子》文本中，证明人性有善端的立论方式至少有三种：

其一，证诸人类普遍情感经验。韦政通对孟子的论证方式评论说：“孟子的性善论，不是经由知识上曲折的论证的过程，所得到的结果，他是直接就当下流露在具体生活中的恻隐、羞恶的德性的表现，而印证到人性普遍价值的存在。”^③这种“具体的普遍”的例子比较多，我们主要分析其中的一个典型事例：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（《孟子·公孙丑上》）既然“乍见孺子将入于井”，皆会“诱发”“怵惕恻隐之心”，证明“四心”如同人之“四体”，皆是先验的存有，与后天人文教化无涉，甚至与知识论也无关。这种形式逻辑上的枚举推理，其结论真实可靠吗？王夫之对此提出疑问：“且如乍见孺子将入于井，便有怵惕恻隐之心，及到少间，问知此孺子之父母却与我不共戴天之仇，则救之为逆，不救为顺，即此岂不须商量？”^④王夫之的这一反驳失之偏颇。如果因不共戴天之仇而弃孺子入井于不顾，这已经是由后天的伦理价值观支配其行为。但是，孟子力图要证明的是：人之“四心”超越后天人文教化与知识。不是“乍见孺子将入于井”会滋生出我的恻隐之心，而是恻隐之心本来就存在于我心，孺子入井只不过是触动、引发了我内在的恻隐之心而已，所谓“稍涉安排商量，便非本心”^⑤。杨时曾就孟子思想与人论辩，杨时问对方，“乍见孺子将入于井”，心中为何会产生恻隐之情？对方答：“自然如此。”杨时不满意对方这一回答，他认为应当一直追问下去。譬如，人有恻隐之心何以可能？穷根究底到尽头，就会发现源头活水乃是天理——“盖自本原而已然，非旋安排教如此也”^⑥。

其二，形式逻辑证明。以杞柳与栢櫨之辨为例分析，《孟子·告子上》：“告子曰：‘性，犹杞柳也；义，犹栢櫨也。以人性为仁义，犹以杞柳为栢櫨。’孟子曰：‘子能顺杞柳之性而以为栢櫨乎？将戕贼杞柳而后以为栢櫨也？如将戕贼杞柳而以为栢櫨，则亦将戕贼人以为仁义与？’”^⑦在这一场辩论中，孟子的言辞存在一点逻辑上的纰漏。告子认为仁义等善端源自后天教化，属于荀子哲学意义上之“伪”。告子并未主张戕贼杞柳之性才能编织栢櫨，戕贼人性而成仁义。从前后辩论语境分析，告子的观点当是顺杞柳之性而为栢櫨，但是孟子虚设论敌^⑧，认为告子倡言戕贼杞柳之性而为栢櫨，批评告子所言将祸害天下。朱熹曾经一针见血地揭明孟子的内心焦虑：“言如此，则天下之人皆以仁义为

① 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第12页。

② 韦政通：《中国思想史》，上海：上海书店出版社，2003年，第186页。

③ 韦政通：《中国思想史》，第185页。

④ 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第六册，长沙：岳麓书社，1996年，第943页。

⑤ 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第六册，第943页。

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1994年，第383页。

⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第253页。

⑧ 参见杨泽波：《孟子评传》，南京：南京大学出版社，1998年，第399页。

害性而不肯为,是因子之言而为仁义之祸也。”^①孟子担忧告子之言一出,天下人势必以为仁义本非人性所有,因循仁义有违于人性,芸芸众生因而弃仁义于不顾,恣意妄为。正因为如此,孟子罔顾逻辑与事实之偏差,猛烈抨击告子之说。从《孟子》文本保留的几大逻辑论辩可以看出一大特点:孟子人性学说立论方式在形式逻辑层面确实存在一些瑕疵。有的学者因此指出,孟子论性善并不是主要通过形式逻辑来证明,“而主要是通过生命体验启发人们对于自己良心本心的体悟,只要体悟到了自己有良心本心,就会相信良心本心是人所固有的,就会对性善论坚信不疑”^②。这很容易使人想到格劳秀斯的自然法,自然法的证明有两种途径,其中之一就是证诸人之普遍本性。一个普遍的结果往往需要一个普遍的原因,这种原因往往代表了人类的常识。孟子性善说尽管在形式逻辑上不尽完善,但在人类常识意义上却无法否认。杨泽波甚至认为,“仅仅依靠形式逻辑是读不懂性善论的”^③。

其三,从“即心言性”到“即天言性”。唐君毅认为,孟子学的本质是心学,孟子人性论特点是“即心言性”^④。徐复观也认为,“性善”两字,到孟子才明白清楚地说出,“由人心之善,以言性善”^⑤。牟宗三进而认为,中国学术思想可大约称之为“心性之学”,此“心”代表“道德的主体性”^⑥,孟子“即心言性”目的之一,在于从道德形上学探寻仁义礼智诸善端的缘起与正当性。《孟子·尽心上》言:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”此处之“心”不是认知之心,而是德性之心,“是价值意识的创发者”^⑦。“心”有其具体内涵:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)仁义礼智作为心之具体内涵,是先验的存有,是生命的内在本然属性,所以孟子一再强调“仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》)。既然仁义礼智“根于心”,也就证明仁义礼智是“在我者”,而非“在外者”。沿着孟子人性论这一运思路向,我们可以真正读懂何谓“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》)。《经籍纂诂》释“备”为“丰足”^⑧。《荀子·礼论》云:“故虽备家,必逾日然后能殡,三日成服。”“万物皆备于我”并不是知识论意义上的命题,而是境界论与形而上学意义上的命题。“万物皆备于我”之“我”,近似于庄子“吾丧我”之“吾”,“吾”是“以道观之”的“大我”,而非拘泥于主客体认识框架的“小我”^⑨。陆象山把“万物皆备于我”解释为万物皆备于“吾之本心”^⑩,是作心学向度的发挥。实际上,孟子“万物皆备于我”命题旨在表明:君子“所性”源自心,“自我立法”^⑪,无需外假。尤其值得注意的是,性之善不仅仅是一道德精神,而且是人生之幸福与快乐,“反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)。章太炎评论道:“反观身心,觉万物确然皆备于我,故为可乐。”^⑫善是乐,善是幸福。这一思想与康德哲学深相契合。康德实践理性中的“善”蕴含幸福,善不仅仅是道德律,有幸福才是至善。

“心善是否可能”这一疑问已通过上述“乍见孺子将入于井”等生命体验与逻辑论辩进行了证明,接下来的问题在于:心善何以可能?孟子的回答为:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。”(《孟子·告子上》)“思”即“省察”,“省察”之枢要在于“慎独”,“慎独”之义即陆象山所言“不自欺”^⑬。因此,孟子的观点可梳理为:心能思,“自明诚”,心善所以性善。天道为“诚”,既真且善;人道当为“诚”,但人需“思”,也就是“诚之”,才能臻至“诚”理想生命境界,这一境界也就是真善美境界。《孟子·离

① 朱熹:《孟子集注》卷十一《告子章句上》,《四书章句集注》,第325页。

② 杨泽波:《孟子与中国文化》,贵阳:贵州人民出版社,2000年,第199-200页。

③ 杨泽波:《孟子与中国文化》,第199-200页。

④ 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14页。

⑤ 徐复观:《中国人性论史》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第99-100页。

⑥ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997年,第69页。

⑦ 黄俊杰:《中国孟子诠释史论》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第109页。

⑧ 阮元等撰:《经籍纂诂》,北京:中华书局,1982年,第1378页。

⑨ 参见何中华:《孟子“万物皆备于我”章臆解》,《孔子研究》2003年第5期。

⑩ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第5页。

⑪ 黄俊杰:《中国孟子诠释史论》,第109页。

⑫ 章太炎:《国学讲演录·诸子略说》,上海:华东师范大学出版社,1995年,第175页。

⑬ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》,第418页。

娄下》有“大人者，不失其赤子之心者也”。赤子之心“纯一无伪”^①，赤子之心即“诚”。因此，天人在“诚”这一境界维度上，有望通过“思”而臻于合一。东汉赵岐对心性善何以可能的探究基本上延续了孟子的思路：“性有仁义礼智之端，心以制之。惟心为正。人能尽极其心，以思行善，则可谓知其性矣。知其性，则知天道之贵善者也。”^②心能“制”性，所以心“正”，心正所以性善。何谓“制”？焦循解释道：“注云：‘制’谓裁制。’人之心能裁度，得事之宜，所以性善。”^③“制”就是“裁制人心”。这一训释虽有循环论证之嫌，但以“裁制”释“制”，并未乖离赵岐原意。追溯起来，赵岐的观点与董仲舒的观点又有所契合：“桯众恶于内，弗使得发于外者，心也。故心之为名桯也。”（《春秋繁露·深察名号》）《说文解字·木部》释“桯”：“弱兒，从木，任声。”卢文弨认为“桯”含义为“禁”^④，苏舆也认为“桯、禁对文，然则桯即禁也”^⑤。在《春秋繁露》的其他篇章中，也出现了“桯”字。譬如“桯众恶于内”，“天性不乘于教，终不能桯”，心即桯，“桯”为裁制、制约，心的基本含义就是裁制，也就是“思”与“正”。正如董仲舒所言：“人之受气苟无恶者，心何桯哉？”（《春秋繁露·深察名号》）孟子、董仲舒、赵岐与焦循，前后之间凸显出一以贯之的逻辑线索。

但是，如果断言孟子人性论只是“即心言性”，可能陷于偏曲之论。实际上，孟子并没有停留在“以心言性”的思维阶段，而是百尺竿头更进一步，以“天”论性，“即天言性”，这恰恰正是孟子人性思想卓然高标之处。冯友兰指出：“孟子因人皆有仁、义、礼、智之四端而言性善。人之所以有此四端，性之所以善，正因性乃‘天之所与我者’，人之所得于天者。此性善说之形而上的根据也。”^⑥在“尽心——知性——知天”的逻辑框架中，天无疑是位格最高的哲学本体。在孟子思想体系中，“天”范畴的含义比较繁复，既有自然之天的表述，也有主宰之天、运命之天和义理之天的成分，但分量最重的还是义理之天。牟宗三认为，荀子之天“乃自然的，亦即科学中‘是其所是’之天”，而孔、孟之天是“形而上的天，德化的天”^⑦。《孟子·告子上》言“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也”。仁义忠信是“天爵”，源自天，赵岐注：“天爵以德，人爵以禄。”^⑧既然仁义忠信出乎天，孟子进而认为“人人有贵于己者”（《孟子·告子上》）。“贵”有“良贵”与“非良贵”之别，公卿大夫是“非良贵”，仁义忠信是“良贵”，“良者，本然之善也”^⑨。本然之善的仁义忠信，人人皆备，所以孟子说“饱乎仁义”（《孟子·告子上》）。

孟子无论是证诸人类普遍情感经验和逻辑，抑或“以心言性”、“即天言性”，皆旨在阐明一个真理：人性有“善端”。善端即善质，善质不同于善。善端与善质是“未发”，善是“已发”。孟子人性之“善”来源于天，落实于心为命，此命在人性上显现为“四端”。王夫之曾经评论说：“‘天’是神化之总名，四时百物不相悖害之理，吾性亦在其中。”^⑩就“尽心——知性——知天”这一运思路向和思想架构而言，天是理论预设，人性有善端则是真理。需辨明的一点是：孟子人性学说中的“善”是与善恶相对之善，还是绝对之善？宋代程颐的论述值得我们深思：“‘生之谓性’，性即气，气即性，生之谓也。人生气稟，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖‘生之谓性’、‘人生而静’以上不容说，才说性时，便已不是性也。”^⑪对此段话应作两方面解读：其一，在“生之谓性”层面，“性即气，气即性”，由于气稟之差异，人有

① 朱熹：《孟子集注》卷八《离娄章句下》，《四书章句集注》，第292页。

② 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷二十六《尽心章句上》，第877页。

③ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷二十六《尽心章句上》，第877页。

④ 曾振宇、傅永聚注：《春秋繁露新注》，上海：商务印书馆，2010年，第293页。

⑤ 苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第293页。

⑥ 冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第101页。

⑦ 牟宗三：《历史哲学》，台北：台湾学生书局，1988年，第113页。

⑧ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷二十三《告子章句上》赵岐注，第796页。

⑨ 朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，《四书章句集注》，第336页。

⑩ 王夫之：《四书笺解》，《船山全书》第六册，第359页。

⑪ 程颐、程颢：《河南程氏遗书》，《二程集》，北京：中华书局，2004年，第10页。

善有恶,善恶皆谓之性,善是道德之善,善是相对于恶而言之善,善是包涵具体内涵之善;其二,在“人生而静”层面,乃性之本体。性之本体没有善恶二物相对而生,“不是性中元有此两物相对而生”。天命之性为善,善已不蕴含具体的内涵。不合气而言,更非与恶相对之善。此“善”已是绝对之善,不可以善恶言之善。程颐认为,孟子所说的性是性之本体,告子所言性是气质之性。因此,孟子之善是至善,是不可以善恶言之善。其后张九成进一步发挥道:“夫孟子之所论性善者,乃指性之本体而言,非与恶对立之善也。”^①宋代学者的这一观点,很容易使人联想起柏拉图的“善”。柏拉图所谓的“善”不只是一个伦理原则,善作为最普遍的本质是存在之源,因而高于存在,善既超越世间万物又内在于它们之中。二程和张九成等人论“善”之思想,从形而上的高度大大深化了孟子性善说,在儒学史上是一大进步。但是,我们也需指出,二程和张九成等人采用“六经注我”方式得出的观点,反映的只是宋学的理论高度,并不意味着孟子哲学中的“善”已是绝对之善。实际上,孟子人性学说中的“善”还只是一包含具体内容的伦理精神,“善”是与恶相对而言之善,“善”是道德之善。

二、“从其小体为小人”:孟子并未否定“人性”有恶端

基于以上论述,孟子反复阐明的一个观点为:“人性”有善端。“四端”源自天,存诸性。行笔至此,我们需进一步探讨一个关键问题:在孟子思想体系中,恶与人性是何种关系?这是非常重要的一个问题,直接关系到对孟子人性学说的整体评价。学界因对《孟子》一些文句理解有分歧,导致在孟子人性评价上众说纷纭。因此,让我们回到孟子的一些著名命题,“以孟释孟”:

1. “人之所以异于禽兽者几希。”(《孟子·离娄下》)这一命题中两个概念的内涵首先有必要厘清:何谓“人”?侯外庐先生认为,此处“人”当指“君子”^②。何谓“几希”?朱熹训为“少”^③。王夫之的训释基本上与朱子相似,“言几于无也”^④。在“人所以异于禽兽者几希”这一命题中,实际上隐含着另外一个命题:人同于禽兽者众多。人若无“夜气”,“违禽兽不远矣”(《孟子·告子上》);人如果逸居而无教,也“近于禽兽”(《孟子·滕文公上》)。趋利避害,食色安息,人之性与禽兽之性相同。

2. “口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)“味”、“色”、“声”、“臭”与仁义礼智皆是“性”范畴中义项,只是君子不把“味”、“色”、“声”、“臭”称之为性。“君子所性”是从“穷本极源”超越之性的层面立论。因为在儒家人格学说中,“君子”已是实现了生命内在超越的理想人格境界。但是,就“性”这一范畴的周延而言,仍然蕴含了“味”、“色”、“声”、“臭”等生命本能欲求,与动物之性别无二致。于此,二程、朱子的观点值得一提。程颐认为:“五者之欲,性也。然有分,不能皆如其愿,则是命也。不可谓‘我性之所有’而求必得之也。”^⑤“味”、“色”、“声”、“臭”、“安佚”皆是性,能否顺遂其愿,则在于“命”。

3. “形色,天性也;惟圣人然后可以践形。”(《孟子·尽心上》)“形”指“体貌”,“色”指“妇人妖丽之容”^⑥。合而言之,“形色”指谓人之自然欲求。“形色”固然也是“天性”,“形色”善恶性向兼具,在这一基本观点上,孟子根本没有否定,反而言之凿凿申明“性也,有命焉”。冯友兰评论说,孟子所谓“性”,既有“逻辑和道德的意义”,“但也不完全排斥生物学的意义”^⑦。孟子说“仁也者,人也”(《孟子·尽心下》),“人”既涵摄圣人、君子,也包括普通大众。既然“人”范畴蕴含普通众生,“人”之“天性”自然不能完全排斥生物学意义上的基本规定。普通大众与圣人、君子之别在于:前者不能“践形”,后者则能

① 张九成:《孟子传》卷二十六,《文渊阁四库全书》本,第484页下。

② 参见侯外庐等:《中国思想通史》第1卷,北京:人民出版社,1957年,第385—386页。

③ 朱熹:《孟子集注》卷八《离娄章句下》,《四书章句集注》,第293页。

④ 王夫之:《四书笺解》卷八,《船山全书》第六册,第323页。

⑤ 朱熹:《孟子集注》卷十四《尽心章句下》,《四书章句集注》,第369页。

⑥ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十七《尽心章句上》赵岐注,第937页。

⑦ 冯友兰:《中国哲学史新编》第2册,北京:人民出版社,1964年,第78页。

以“正道”规范其自然欲求,使言行举止以“正道履居”^①。

4.《孟子·告子下》:“故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”这段话中的“动心忍性”四字值得仔细品味。何谓“忍”?《广雅·释言》:“忍,耐也。”^②《荀子·非十二子》有“忍性情”,杨倞注:“忍,谓违矫其性也。”^③朱熹认为孟子“动心忍性”之性只指涉“气性”,“气性”有善有恶,故需“坚忍其性”。崔东壁对朱子所作的辩护有所不满,因此进一步质疑道:“性果纯乎理义,又何忍焉?孟子之于性,何尝不兼气质而言之乎?盖孟子所谓性善,特统言之。若析言之,则善之中,亦有深浅醇漓之分焉,非兼气质而言,遂不得为善也。”^④正因为性并非“纯乎理义”,所以需“忍”。《孟子·公孙丑上》:“诤辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。”人之言,皆“生于其心”,朱熹称之为“皆本于心”^⑤。人心正,则言语平正通达;人心不正,言语邪僻偏颇。孟子的“知言”,恰好证明崔东壁所论性与善有“深浅醇漓之分”。

5. 在孟子思想中,另外一对值得注意的概念为“大体”与“小体”：“体有贵贱,有大小。无以小害大,无以贱害贵。养其小者为小人,养其大者为大人。”(《孟子·告子上》)“大体”指“心志”,小体指“口腹”等自然欲求^⑥。“大体”与“小体”同存在于人之身心,犹如人兼具四肢与五脏六腑。在《孟子·万章上》中,孟子对何谓“小体”有一非常具体之阐述:“天下之士悦之,人之所欲也,而不足以解忧;好色,人之所欲,妻帝之二女,而不足以解忧;富,人之所欲,富有天下,而不足以解忧;贵,人之所欲,贵为天子,而不足以解忧。”富贵、利禄与食色,皆“人之所欲”。此“欲”具备普遍性,凡是“人”皆“悦之”。君子与小人的区别在于“从”,“从其大体为大人,从其小体为小人”。“从”与不“从”的精微之别在于“思”,“思”在《孟子》文本中出现 27 次,出现频率比较高。“思”有两层含义:其一,“思”是对自身天生稟赋之肯定,《孟子·告子上》有云“心之官则思,思则得之,不思则不得也”。“思”人心有“善端”,并扩而充之,“立乎其大者”,则为君子。其二,“思”意味着对自身天生稟赋之否定。王夫之评论说:“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。”^⑦禽兽终其一生,只是一自在的存在,只能“用其初命”,无法实现自我否定;人是“是其所不是”的自为存在,人有“日新之命”,可以实现内在之否定,这一否定也就是生命的内在超越。但是,如果人心“蔽于物”,“心为形役,乃兽乃禽”^⑧。缘此,需明确的一个观点为:人性兼具“大体”与“小体”。“大体”贵,“小体”贱;“大体”善,“小体”有恶之性向。明乎此,方能理解清代陈澧何以会说“孟子所谓性善者,谓人人之性皆有善也,非谓人人之性,皆纯乎善也”^⑨。人性皆有善端,并不意味着人性已“纯乎善”。善端只是善质,属于“未发”,善是已发。人之性除了“皆有善”之外,实际上也有恶端,关键在于是“立乎其大”,还是立其“小者”(《孟子·告子上》)。

6. 孟子尝言“可欲之谓善”(《孟子·尽心下》),高诱注:“善,好也。”^⑩焦循认为,“善可欲,即可好”,“好善”即“善善”^⑪。“可欲”当与“可求”互训,“求则得之,舍则失之”(《孟子·尽心上》)。“求”强调“思”,“欲”注重人之情志。“可欲”实际上就是以人性之四端为善为好。“可欲”与“非可欲”相对而言,“善善”之“善”是真理,是一存在性事实,而非理论悬设。“非可欲”中隐含恶之基质,所以孟子一再倡言“寡欲”：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有不存焉者,寡矣。其为人也多欲,虽有存焉

① 焦循:《孟子正义》卷二十七《尽心章句上》赵岐注,第 938 页。

② 王念孙:《广雅疏证》,北京:中华书局,2004 年,第 148 页。

③ 杨柳桥:《荀子诂译》,济南:齐鲁书社,2009 年,第 84 页。

④ 崔述:《孟子事实录》卷下,《崔东壁先生遗书》(中),北京:北京图书馆出版社,2007 年,第 30 页。

⑤ 朱熹:《孟子集注》卷三《公孙丑章句上》,《四书章句集注》,第 233 页。

⑥ 朱熹:《孟子集注》卷十一《告子章句上》,《四书章句集注》,第 334—335 页。

⑦ 王夫之:《诗广传》卷四,《船山全书》第三册,第 464 页。

⑧ 朱熹:《孟子集注》卷十一《告子章句上》引范浚《心箴》语,《四书章句集注》,第 335 页。

⑨ 陈澧:《东塾读书记》卷三,《陈澧集》第二册,上海:上海古籍出版社,2008 年,第 43 页。

⑩ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十八《尽心章句下》,第 994 页。

⑪ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十八《尽心章句下》,第 994 页。

者,寡矣。”(《孟子·尽心下》)欲生于心,欲与心同生死,有心自然有欲。欲有善有恶,所以赵岐、焦循皆认为“养心”实即“治心”^①。《孟子·滕文公上》有“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信”。人若“无教”,则近于“禽兽”。人在后天人文教化缺位的前提下,与禽兽存在着诸多类同之处。《孟子》文本经常出现“禽兽”一词,在很多场合指伦理学与社会文化意义上之“禽兽”,而非单纯指谓生物种类层面上之禽兽。犹如《荀子·非十二子》所言“禽兽行”,也专指文化意义上的恶言恶行。朱子指出,“圣人设官而教以人伦,亦因其固有者而道之耳”^②。“教以人伦”建基于人性“固有者”基石之上,如果人性中没有仁义善端,人伦教化只能是对牛弹琴。与此同理,人性中若无“恶”之基质与性向,“教以人伦”势必失去存在之逻辑前提,所以“恶”自然也是人性“固有者”。《孟子·尽心上》云:“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也。鸡鸣而起,孳孳为利者,跖之徒也。”舜与跖代表善与恶两种不同的人格形象,“尧舜,性之也”(《孟子·尽心上》),尧舜“立命”,始终“由仁义行”;跖已“放心”,从恶而行。“利与善”之分,实际上就是恶与善之别。善是与恶相对之善,恶是与善相对之恶。善是人性中“固有者”,恶也是人性中“固有者”。跖只不过是扩充了人性恶端,舜彰显了人性善端。

三、结 语

研究孟子人性学说,在方法论上应当遵循“以孟释孟”原则,在文本释读与思想诠释上,应当区别“善端”与善、“君子所性”(《孟子·尽心上》)与“人之性”两对概念。“善端”是善质,善属于“已发”;在“君子所性”层面,孟子刻意强调君子与禽兽的“几希”之别,论证人性有“善端”,仁义礼智四端“根于心”。“四端”是“在我者”,而非“在外者”。因此,君子在应然意义上当以此“四端”为性,强调“由仁义行”。但是,在“人之性”层面,孟子并没有否定“性”有趋向恶之性向,“大体”与“小体”同在于人性。“味”、“色”、“声”、“臭”也是“天性”,尽管君子不将“味”、“色”、“声”、“臭”称之为性,但“天性”范畴还是蕴含了“形色”基质。犹如《墨子·小取》“杀盗非杀人”命题一样,君子不从生物学意义上界定“人”,只从伦理学层面论证人之所以为人。在孟子看来,如果排除后天教化成分,人人近于“禽兽”。“恶”是与“善”相对之恶,“恶”并非仅具形式义,“恶”也具有实质义。善与恶皆有来源,善是人性中“固有者”,恶也是人性中“固有者”。秦汉以降,历代学人之所以对孟子人性学说理解不一、莫衷一是,大多在于未厘清“善端”与善、“君子所性”与“人之性”两对概念的区别。

孟子之所以“道性善”,蕴含深切的现实人文关怀。对此,陆九渊一语揭明孟子性善说的社会诉求:“盖孟子道性善,故言人无有不善。今若言人之不善,彼将甘为不善,而以不善向汝,汝将何以待之?”^③孟子之意,在于宣明人人自有“善心”、“善端”,当向内“思”与“求”,以全其天命。也正是在这一意义上,“孟子遇人便道性善”^④,因此,孟子人性学说“鼓舞激励”^⑤之社会教化意义,远远超过纯粹的道德形上学理论建构。“《孟子》一书,只是要正人心”^⑥,明乎此,方能体悟孟子“立命”之深意。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷二十九《尽心章句下》,第1017页。

② 朱熹:《孟子集注》卷五《滕文公章句上》,《四书章句集注》,第259-260页。

③ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》,第410页。

④ 朱熹:《孟子集注·孟子序说》,《四书章句集注》,第200页。

⑤ 康有为:《孟子微》,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第五集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第418页。

⑥ 朱熹:《孟子集注·孟子序说》,《四书章句集注》,第199页。

形中“生活儒学”与儒学的重构

傅永聚 郑治文

摘要:宋明理学呈现出“两极游走”的理论走向,宋代理学本以其形上超越性著称,至朱熹极言“理在事先”,遂立理学“形上绝对”、“纯粹超越”之“极”;明代以“反理学”面目出现的气学、心学本意在纠此“偏执”,然至罗钦顺以“万物生长收藏”为“理”,王艮、李贽言百姓日用之“理”,则又立“形下绝对”、“纯粹经验”之“极”。在宋明理学“游走两极”理论走向的借鉴之下,徐复观之“形而中学”秉持和发扬了“执两用中”的儒学传统,在探求现代新儒学转向之途时,或可作为展开的向度。以此路向展开的儒学,其实就是“生活儒学”。

关键词:宋明理学;徐复观;形而中学;后新儒学;生活儒学;执两用中

当代儒学重构的实现,必须对宋明以来的儒学理论取向加以重新审视。笔者认为:宋明儒学之所以远迈汉唐儒学,理学之为理学,就在于对形上超越之“天理世界”的开拓与守护,从周敦颐、张载到二程、朱熹,宋儒由下到上层层推进儒家形上超越价值理想的追求,此一路向以朱熹为峰,至朱熹言“理在事先”,将理学之“天理世界”引向超越极端,程朱之理学遂日成远离“生活世界”、虚玄高远的清谈玄学,此即立理学之“形上绝对”、“纯粹超越”之“极”。明代以心学、气学为代表的“反理学”思潮则要求回归真真切切的生活世界,面对一具有物质性的实存世界,此即宋明理学从“天理世界”到“百姓日用”的理论展开。然明代此“面对物质世界、回归生活世界”的思潮发展至罗钦顺以“万物之生长收藏”为“理”,王艮、李贽以“穿衣吃饭”为“理”,其所谓“理”学不过就是沉溺于物、滞于世俗、淡漠人文价值理想的功利器械之学了,理学之超越价值理想就尽被消解,理学也就不成其为理学,此即立“形下绝对”、“纯粹经验”之“极”。在宋明理学“游走两极”的理论走向借鉴和启示之下,徐复观先生之“形而中学”秉持和发扬了“执两用中”的儒学传统,我们认为在探求现代新儒学转向之途时,或可将其作为重要的展开向度。以此路向展开的儒学,其实就是“生活儒学”。

一、游走两极:宋明理学的理论展开

先秦轴心时期中国文化之“突破”,可以“北孔南老,对垒互峙”概之。“老道孔儒”代表中国南北两种文化不同之气质和精神,遂成中国文化儒道互补之基本格局。对于老子、孔子所代表的中国南北两学之不同特质,王国维和梁启超有着极为精彩的论述。王国维说:“周末时之二大思潮,可分为南北二派。北派气局雄大,意志强健,不偏于理论而专为实行。南派反之,气象幽玄,理想高超,不涉于实践而专为思辨。是盖地理之影响使然也。今吾人欲求其例,则于楚人有老子,思辨之代表也;于鲁人有孔子,实践之代表也。”^①与此相类似,梁启超则指出:“故其(北学)学术思想,常务实际,切人

作者简介:傅永聚,曲阜师范大学孔子与传统文化研究中心教授;郑治文,曲阜师范大学历史文化学院博士研究生(山东曲阜 273165)。

基金项目:本文系山东省社会科学规划重点项目“当代儒家哲学的嬗变与发展研究”(05BZJ18)的结题成果之一。

^① 王国维:《孔子之学说》,姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,北京:中国文史出版社,1997年,第108页。

事,贵力行,重经验,而修身齐家治国利群之道术,最发达焉。……探玄理,出世界,齐物我,平阶级,轻私意,厌繁文,明自然,顺本性,此南学之精神也。”^①孔子与老子对比,我们不难发现孔子儒学“务实、切人事、重经验”的显著特点,确实专于人伦物理,而乏于形上哲思。当然,我们引述以上论断,并非要作一番黑格尔式的论证^②,而旨在说明孔子儒学超越意识淡薄,哲学思辨缺乏之短。正因为如此,陈来才说:“在中国的这一过程(轴心时期的文化突破)里,更多的似乎是认识到神与神性的局限性,而更多地趋向此世和‘人间性’,对于它们来说,与其说是‘超越的’突破,毋宁说是‘人文的’转向。”^③翻阅《论语》,我们会看到孔子谈仁说礼,并非超拔到性命天道的层面立言,如《公治长》:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”《论语》作为一“交谈性经典”,其所以区别于“启示性经典”,就在于它所体现的是一种“交谈的哲学”、“场所的哲学”,它为我们展示的是一幅人类“生活世界”的图景,它所重视的是人如其人而作为一“活生生的实存而有”而存在^④。显而易见,基于《论语》所展现的“生活世界”图景,孔子儒学“超越意识淡薄”当为中肯之论。

孔子儒学中超越精神的淡薄甚至“缺失”,其后学对此并非全然无察,《易传》、《孟子》、《中庸》中就充满了这种理论“自觉”和“反思”,《易传》言“与天地合其德”,《孟子》讲“尽心知性知天”,《中庸》也说“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”。“易孟庸”试图为儒家心性伦理学说寻求形上的论证,然《易传》所论之天道秩序只是“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的宇宙生成图式;孟子虽能推本于天,但这种本源之“天”只有生成论之意义,未及本体论的层面;《中庸》之“诚”颇具“本体”之意蕴,然因其回答不了天道为何具有伦理属性的问题,“诚”实难归于本体论的范畴。不过,《易传》与“孟庸”虽然未能构筑起儒家形而上学的本体论体系,但开启了儒家“哲学化”的两种不同路向。遗憾的是,汉唐儒者却未能接续此学,扩而充之,以至于汉唐儒学持久开展却终未能实现儒家“哲学化”的建构。正是基于这种认识,程志华将先秦至汉唐间的儒学定为“实存道德描述形态”,他认为此一时期的儒学以对实存道德的描述和对道德理想的设计为特征,“在根本上是非玄思的,而是实存描述的;是非本体抽象的,而是道德实践的”^⑤。应该说,“实存描述的”道德实践之学,比较准确地把握了汉唐儒学的基本精神。

汉魏以降,在与佛道长期的争鸣竞逐中,“实存道德描述形态”下的儒学,其形上超越精神缺失的弱点暴露无遗:乏于抽象之哲思,既经不住玄风吹拂,又挡不住般若妙智的冲击;宗教超越精神淡漠,既不足于与道教羽化飞仙、长生久视之道相论争,更难以与佛教因果报应、生死轮回之说相抗衡。“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏”,势所必然。儒家欲振衰继绝,回应佛道,必得对症下药、入室操戈、取长补短、援引释老,和合创新,以成一“圆教式”新文化合体。形上超越世界的开拓,哲学思辨精神的提升,便成了儒学所面临最切实之问题情境。依循“问题——答案”之逻辑,真正为谋求儒学新动向而开出“答案”的是宋代诸儒。所以说,真正接着“易孟庸”讲的当是宋儒,他们超迈汉唐,远溯先秦,遥接孔孟易庸,再次开启了儒家哲学化之历程。这就是王国维所说的:“儒家之有哲学,自《易》之《系辞》、《说卦》二传及《中庸》始。……故至于宋代,此书遂为诸儒哲学之根柢。周子之言‘太极’,张子之言‘太虚’,程子、朱子之言‘理’,皆视为宇宙人生之根本,与《中庸》之言诚无异,故亦特尊此书,跻诸《论》、《孟》之列。”^⑥

此一过程,可以“道学之首”周敦颐推本于天道以明人伦的“太极”之说为起点,然真正有较大创

① 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,上海:上海古籍出版社,2001年,第25—26页。

② 黑格尔有着强烈的“欧洲中心主义”立场,他在《哲学史讲演录》第一卷中写道:“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的,只有一些善良的、老练的、道德的教训。”贺麟、王太庆等译,北京:商务印书馆,1996年,第119页。

③ 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第12页。

④ 林安梧:《儒学革命——从“新儒学”到“后新儒学”》,北京:商务印书馆,2011年,第7页。

⑤ 程志华:《“中断性”语境下的儒学发展“三期说”》,《学习论坛》2006年第10期。

⑥ 王国维:《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》,姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第3卷,第44页。

见的当首推张载。荀子曾以“蔽于天而不知人”概括庄学之短,张载却以深刻的洞见,自觉“知人而不知天”为儒家“大蔽”^①,以此尽揭先秦汉唐儒学形上超越精神缺乏的弱点。正是基于这种一针见血的深刻批判和反思,张载“对症切弊”进行了卓有成效的理论创构。张载之学以“太虚即气”的气论思想最为著名,其气本论的学说无疑开拓了儒家形上本体论的新境界。然就儒家宗教超越精神的提升而言,其天地之性与气质之性的划分则更具价值。他说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”^②在区分了天地之性和气质之性两个层面后,张载遂以超越于具体善恶的“纯然至善”作为天地之性的基本规定,这样,“如果说气质之性表征了现实人生之实然基础一面,那么,天地之性则揭示了人生的形上根底与超越性的理想一面。对宋明理学来说,这无疑是一个新世界的开辟。……张载对理学最大的贡献,就是从实然世界掘发了这一先验而又超越的理想世界;而理学之所以超越于汉唐儒学,也就主要表现在对这一价值理想的承认与守护上”^③。可见,自张载明人性天地、气质之别,儒家之学超越与实然、理想与现实、本体与现象、形上与形下两个世界方由此得以分野。

张载“天地之性”的提出,掘发了实然世界之上一个先验而又超越的理想世界,虽有大功于儒学,却未能对这个世界作一番本体论式的论证,而这个空白正是由程颢、程颐“二程”填补起来了。二程之学接续张载而有精进,在张载“太虚即气”和“两个世界”划分的基础上,将其“太虚即气”转为“太虚”是“道”。道者,理也,二程以无形的“太虚”为理,为形而上之道,气只是形而下之器,“阴阳,气也,形而下也。道,太虚也,形而上也”^④。更重要的是,二程在区分形上、形下的基础上进一步突出了“道”的本根地位,这就表现在他们对阴阳之气和“所以阴阳者”之道的划分。“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。”^⑤这里,二程虽也承认道气不离,但“道”既为“所以阴阳者”,就把其本体意义彰显出来了。换言之,二程那里虽有“两个世界”的划分,却明显偏重对形上“天理世界”的超拔和提升。理学之为理学,二程之为二程者,其关键正在于此。所以,他们当然可以自豪地宣称:“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。”^⑥可以说,自二程言“天理”,终于“原创性”地构筑了儒家形上超越的本体世界,其所谓“自家体贴出来”之“理”,就是指把“理”提升为形上的本体论范畴。

如果说张载偏重讲“气”、二程偏重言“理”,作为理学之“集大成”者,朱熹的最大贡献则在于综合“理”、“气”,构筑了较为圆满的“理气”宇宙论模式。他说:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人、物之生,必禀此理,然后有性;必禀此气,然后有形。”^⑦与二程相类,朱熹虽也有形上、形下之区分,却更重“生物之本”的形上之“理”,这主要表现在其理气先后的论说上。朱熹虽也承认“天下未有无理之气,亦未有无气之理”、“理未尝离乎气”^⑧,却又强调:“然理形而上者,气形而下者,自形而上下言,岂无先后?”^⑨朱熹晚年对这个问题的认识就更加成熟深刻了,“或问‘理在先气在后’。曰:理与气本无先后之可言,但推上去时,却如理在先,气在后相似”^⑩。这就是说,理气无所谓先后,但逻辑上有一种先后关系,所谓理在气“先”是指逻辑上的在先,不是时间上在先。这种逻辑在先的思想实际上还是强调“理”是本,是体,是第一性

① 脱脱等:《宋史》卷四二七《道学一·张载传》,北京:中华书局,1977年,第12724页。

② 张载著,章锡琛点校:《张载集·正蒙·诚明篇》,北京:中华书局,1978年,第23页。

③ 丁为祥:《从宋明人性论的演变看理学的总体走向及其内在张力》,《陕西师范大学学报》2006年第5期。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集·河南程氏粹言》卷一,北京:中华书局,2004年,第1180页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集·河南程氏遗书》卷十五,第162页。

⑥ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集·河南程氏外书》卷十二,第424页。

⑦ 朱熹:《朱文公文集》卷五十八《答黄道夫书》,《四部丛刊》本。

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》,北京:中华书局,1986年,第2页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》,第3页。

⑩ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上》,第3页。

的,气是第二性的^①。总之,程朱之学重形上、形下两个世界的区分,又特别强调形上“天理世界”的超越意义。若我们再细致考察朱学体系中“理气”关系系统摄下天地之性、气质之性的区分,这一点就更加明显了,他说:“论天地之性则专指理言,论气质之性则以理与气杂而言之。”^②天地之性既以“纯然至善”为基本规定,“理”的超越意义就不言自明了。

程朱“理”本体论的建构,为儒家道德学说奠定了坚实的形上基础,实现了儒学形态由“实存道德描述”向“道德形上学”的转变,这就极大地提升了儒家的哲学思辨水平,开拓了儒家形上超越的世界,由此也就成功回应了佛道的挑战,重建了中华人文价值理想。理学之所以为理学,其所以超迈汉唐儒学之处,正在于形上超越之理想世界的开拓与守护。从周敦颐、张载到二程、朱熹,大概就走完了这一历程。至朱子出,理学造极,同时也标志着其理论建构趋于停滞。程朱对“天理世界”的不断拔举和提升,虽成功回应了儒学所临“佛道挑战,人伦颓丧”的困境,然当朱熹极言“理在事先”的时候,也就将儒学引上了形上超越的极端,所带来的不仅是使儒学日益脱离“活生生”的“生活世界”而沦为“空谈心性”的玄学清谈;在绝对超验的“天理世界”统治下,更造成了道德本体之“超我”对自我的压抑和束缚。朱熹说:“未有这事,先有这理。如未有君臣,已先有君臣之理;未有父子,已先有父子之理。”^③君臣父子夫妇之“理”既先于人而存在,人生就只有被动地去接受这个“理”,即毫无条件地去遵循践履儒家“三纲”之教了。这正如杨国荣所说:“正统理学以性体为道德本体,并以此为前提,要求化心为性。在性体形式下,普遍的道德规范构成了涵摄个体的超验原则,本体被理解为决定个体存在的先天本质,自我的在世成为一个不断接受形而上之规范塑造、支配的过程。由此导致的,往往是先验的超我对自我的压抑。”^④朱熹之后,程朱之学已无太大活力可言,衰落之势不可避免,正是在这种背景下出现了明代的“反理学”思潮。明代理学之基本精神,一言以蔽之,即是对正统理学的“否定”和“拨正”,此可以心学、气学两种路向论之,心学之理论追求在于解构程朱形上学,把“人”从虚玄高远的“天理世界”解放出来,复归现实之生活世界;气学之理论追求则在于消解程朱抽象本质的“天理世界”,面对一具体、实存的物质世界。

我们先由阳明心学说起。程朱追求超乎形器之上那个超越的“天理世界”,由此而成“两个世界”的二分甚至根本对立,朱熹“即物穷理”之工夫又难于实现其通贯为一。理气二分之逻辑延伸必然是知行也分而为二,程朱学强调“即物穷理”,要先明道德之“理”才有道德之“行”,由此出现了道德知识与道德践履之间的巨大鸿沟。也就是说,程朱虽把儒家道德学说安放于形上超越的“理”之上,然对这个“理”的坚守,只愈使儒家“道德形上学”教人一种心性修炼的内向工夫,并不能为其道德学说提供一种根源性的实践动力。经过“格竹之理”的失败,王阳明深刻认识到了程朱此“蔽”,转而接续陆九渊之学,开始了其“心世界”的建构。他认为只有在“心”形上、形下两个世界才能获得一致和统一,由此也才能真正从本源上克服程朱之“蔽”。陆九渊说:“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”^⑤王阳明对此作了更进一步的发挥:“此心在物则为理。”^⑥这样,在阳明心学中就根本不存在那个超乎人心和具体器物之上的形上世界。

对于王阳明解构理学形上学的巨大思想意义,张世英在将之与海德格尔进行比较后,提出了精彩深刻的论说。他认为:“阳明的这些思想颇与海德格尔相似。海德格尔反对旧形而上学的本体论,反对有超时空的抽象的本质世界,类似王阳明之反对程朱的理学,反对有抽象的理……海德格尔在西方哲学史上起了打破旧形而上学本体论的传统,把人从抽象本质世界中解放出来的作用,人的独

① 陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2003年,第129页。

② 朱熹:《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》,文渊阁《四库全书》本。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十五《程子之书一》,第2436页。

④ 杨国荣:《心学的理论走向与内在紧张》,《文史哲》1997年第4期。

⑤ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十四《语录上》,北京:中华书局,1980年,第423页。

⑥ 王守仁著,王晓昕等点校:《阳明先生集要》卷二《理学编·语录》,北京:中华书局,2008年,第127页。

立自主性被海德格尔拉回到了现实的具体的世界中,王阳明在中国哲学史上也有着打破形而上学观点,把人心从抽象的理的世界中拉回到唯一现实的具体世界中的首创精神。”^①林安梧也指出,王阳明此一番的思想革命,“打破了此带有专制性的形式性原理,而开发了道德主体的实践动力,将整个儒学引到平民百姓的伦常日用中。自此,儒学不再只是要去归返形上的本体,不再只是要去符合社会的规范;而是要由存在当下真实的感动去开启‘一体之仁’的伦常日用之业。这是面对存在真实的主体能动性而走向活生生的生活世界,使得人之为人,成为一活生生的实存而有的‘生活学’”^②。这或许就是王阳明自己所宣称的,其学可“不离日用常行中,直造先天未画前”。

王阳明之后,其后学进一步将这一消解理学形上学、回归“生活世界”的思潮推向了高峰,最后甚至出现了王学反面的“异端”之学。此一过程以泰州王艮之“百姓日用即道”为中转过渡,后由颜山农、何心隐、李贽等推向极端。黄宗羲有言,泰州学派传至颜山农、何心隐一派,“遂复非名教之所能羁络矣”,“诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者”^③。如果说王艮“百姓日用”与“圣人之道”的结合多少还有点对儒家人文价值理想的执守,自李贽倡“穿衣吃饭,即是人伦物理”,又言“无私则无心”、“自然之性乃自然真道学”,儒家人文价值理想就趋于黯淡无光了。其“不以圣人之是非为是非”之论,虽有“冲决网罗”的进步意义,却也有“怀疑一切价值”之嫌疑。这正是梁启超先生所说的:“王阳明这边的末流,也放纵得不成话,如何心隐、李卓吾等辈,简直变成一个‘花和尚’。他们提倡的‘酒色财气不得菩提路’,把个人道德、社会道德一切藩篱都冲破了。”^④张立文也认为,王艮、李贽之学是阳明思想逻辑发展的必然,当王阳明大讲“人人皆可为尧舜”、“满街都是圣人”时,便无形中破坏了“圣人”的超人的神光,圣人便下降为凡人。圣人泛化也就无所谓圣人,丧失了超人的光环和神圣,也就意味着价值理想的失落,精神家园的暗淡,“它造成了以主体自我去否定孔子之言的真理性,客观上起着反对旧权威、旧教条的思想解放的作用;另外,高扬自我心去代替外在的‘天理’的人们解除了外在的枷锁,获得自我心的自由,即心灵世界的自由,亦必然与现实社会的一切规范发生冲突,而被目为异端”^⑤。总之,当阳明后学王艮、李贽专言“百姓日用”、“穿衣吃饭”之“理”时,以“超越性”为基本追求的理学也就不成其为理学了。所以,我们可以这样说,阳明心学解构程朱理学还只是理学内部的一次“调整”和“补救”,而心学本身的分化、解构,则标志着整个理学走向了解构。

明代对程朱理学解构而与阳明心学并重的是气学,此种路向由明初的曹端、薛瑄开其端,中经罗钦顺、王廷相,而由王夫之集其大成。程朱理学形上超越的“天理世界”主要是立基于其“理先气后”之说上,明代气学解构程朱理学就是由针对性地否定“理先气后”而言“理在气中”开始,此以薛瑄为主要代表。薛瑄对朱熹“理在天地之先”的种种说法提出了质疑,主张理涵乎气中,不可分先后,“理只在气中,决不可分先后。如太极动而生阳,动前便是静,静便是气,岂可说理先而气后也”^⑥。薛瑄之学虽未摆脱程朱理本论的基本立场,却是明代气学发展的基础环节。薛瑄之后就出现了以罗钦顺、王廷相为代表的气本论思想,罗钦顺讲“气本一也”,至于“理”只是“依于气而立,附于气以行”而反映“四时温凉寒暑”、“万物生长收藏”的具体物之理,由“天理”到“物理”,“理”之超越意义被彻底消解了,所谓理学就不能成其为理学而只是器物之学了。这样一来,正如丁为祥所指出的那样,气学就将面临人生无形上依据、人生的至善追求以及人与动物区别何在的问题。于是,王夫之出而纠其偏。作为气学之“集大成”者,他一面强调“性者,生之理也”,一面又试图以“日生日成”来说明人性之善的形成。但事实上,船山之学并未能克服气学之“蔽”,其“性,日生日成”之论,“本来是要加重人的自我

① 张世英:《程朱陆王哲学与西方近现代哲学》,《文史哲》1992年第5期。

② 林安梧:《儒学革命——从“新儒学”到“后新儒学”》,北京:商务印书馆,2011年,第73-74页。

③ 黄宗羲撰,沈芝盈点校:《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》,北京:中华书局,2008年,第703页。

④ 梁启超:《中国近三百年学术史》,天津:天津古籍出版社,2004年,第4页。

⑤ 张立文:《宋明理学研究》,北京:人民出版社,2002年,第32-33页。

⑥ 黄宗羲撰,沈芝盈点校:《明儒学案》卷七《河东学案上·文清薛敬轩先生瑄》,第119页。

选择与后天努力的比重,但当他将人性追溯到禀气赋形之‘生理’层面时,儒家自孟子以来的性善论基础就要发生动摇了,儒家仁爱思想的形上依据——普遍必然性也就不复存在了;与之相应,那些曾经引导人们无止境追求的‘道’、‘正义’,也就淹没于宇宙的气机生化与历史的器识轮转中了”^①。由此可见,气学发展至罗钦顺以“四时之温凉寒暑,万物之生长收藏”为“理”、王夫之讲“性者,生之理”时,理学中的超越价值理想(天理世界、天地之性)尽被丢弃,所谓气学就很难说不是沉溺于物、落于世俗的器识之学了。

回溯宋明理学发展之历程,宋代、明代理学之开展呈现两种相反的哲学致思路向:从周敦颐、张载到二程、朱熹等宋儒,由下到上层层推进和提升儒家形上超越价值理想的追求,此一路向以朱熹为峰,至朱熹言“理在事先”,将理学之“天理世界”引向超越极端,程朱之理学遂日成远离“生活世界”、虚玄高远的清谈玄学,此即立理学之“形上绝对”、“纯粹超越”之“极”。明代以气学、心学为代表的“反理学”思潮,反其道而行,要求面对一具有物质性的真实的实存世界,要求由超越先验的“天理世界”层层下降回归至真真切切的生活场景,此一路向分以罗钦顺、李贽为峰,至罗钦顺以“万物之生长收藏”为“理”,李贽倡“穿衣吃饭”之“理”,分别将理学形上超越之价值理想消解,以超越性著称的理学也就不成其为理学而全被解构了,此即立“理”学之“形下绝对”、“纯粹经验”之“极”^②。由此可见,佛道挑战,人伦颓丧的时代语境下,程朱所着力建构的儒家“道德形而上学”,虽可为其道德学说确立坚实的形上根底,对重建儒家人文价值理想,抚慰人心、净化心灵等有深远意义,然“形而上学”的追求和提升也可能使儒学蜕变为超然于世、藐视世俗、流于空谈、乏于践行的玄虚之学。与此相反,明代以“反理学”面目出现的心学、气学,虽可把人从抽象高远的“天理世界”中解放出来,复归真切的生活世界、实存的物质世界而言人伦物理、百姓日用,对发展社会经济,增进人之幸福等发挥重要影响,然“形而下学”的拓展和推进也可能使儒学蜕变为专注于物、滞于世俗、淡漠人文价值理想的功利器械之学。诚所谓“前事不忘后事之师”,有鉴于宋明儒学形而上、下“两极游走”的“偏执”,我们在思考“后新儒学”的致思路向时,徐复观先生之“形而中学”实值得珍视和阐发。

二、“后新儒学”展开之可能向度——形而中的“生活儒学”

无论有多少人非难现代新儒家“内圣开出新外王”的理论追求,亦不论有多少人讥讽其为“良知的傲慢”,我们都不得不承认这样一个事实:今天我们在探求儒家思想新的发展动向时,现代新儒学都是一个不可逾越的儒学“传统”。换言之,所谓儒家思想新发展动向的问题,更准确地说就是“后新儒学时代”儒家思想何去何从的问题。对“后新儒学”展开之可能向度的探研,就必须从“新儒学”的理论立场出发,对其作一番“批判继承,创造发展”的工夫,在深究其成败利钝的基础上,结合新的时代语境,去故取新,融化新知,以为儒家思想的新开展找到一可通可行之路径。

论及现代新儒学展开的思想路径,冯友兰先生“接着宋明讲”一语较为形象、贴切。宋明理学以形上超越为其主要理论追求,现代新儒学之主流系统熊十力、唐君毅、牟宗三一系主要就接续了宋明理学“形上超越”的路径,唐君毅之道德理想主义的追求,牟宗三之道德形上学的创构无不如此。当然,欲对现代新儒学“形上超越化”之路径有较真切的理解,或许不需要多么精湛高深的哲思,而更需要一番“历史发生原因的考察”。现代新儒学所起之时代语境,可以“西学东渐、文化危机”概之。近

① 丁为祥:《从宋明人性论的演变看理学的总体走向及其内在张力》,《陕西师范大学学报》2006年第5期。

② 刘述先曾经提出明清之间“典范转移”(paradigm shift)的问题,他认为,“天道性命相贯通”是宋明儒共同之意识,这样的思绪到黄梨洲还能够维持,同门陈确却滑落到“天理从人欲中见”,完全失落了“超越”的层面,而预告了“典范之转移”。历经颜元的实用主义,到戴震的达情遂欲,完全弃绝了宋明儒学理想主义的传统,落入了自然主义的窠臼(刘述先:《论儒家哲学的三个大时代》,贵阳:贵州人民出版社,2009年,第71、146页)。这里,我们则认为,如果“典范转移”是就失落“超越”层面,落入自然主义而言,理学发展至罗钦顺以“万物之生长收藏”为“理”,李贽讲“私欲”、“童心”的自然人性论时,其实就已经预告了这种“转移”。

代以来,国门洞开,泰西之学挟兵威而至,中学阵地层层退失,从“中学为体,西学为用”,到“西学为体,中学为用”,直到最后“全盘西化,尽弃中学”,当五四新文化运动中“打倒孔家店”之论调甚嚣尘上时,中国文化就到了岌岌可危的地步。值此“学绝道丧”之时,梁漱溟、熊十力等人物出而欲扭此颓势,接续斯文,其所以如此就必要说出令人信服之“理由”。简言之,现代新儒学的理论建构就是要回答儒家思想存活于世的“合法性”问题,其理论预设就是要回应“古今中西”的问题。

“古今”、“中西”之问题相互纠葛,虽难全分,却各有偏指。所谓“古今”问题,就是在传统宗法专制社会向现代民主法制社会巨大转型,儒教中国全面解体的时代境遇下,儒家思想何以存活的问题。对此,现代新儒家以拔举提升儒学超越性的方式应之。这就是说,现代新儒家虽承认,儒家“全面安排人间秩序”的时代已经结束,它已不能像以前那样在社会政治经济各个方面发挥影响了;但同时他们更强调,儒学可以超越任何特定的社会政治经济形态,作为一种价值信仰系统存活于世而不为时空所限^①。

关于这一点,我们可从牟宗三对中国文化“两个层面,两种内容”的划分中获得较为清楚的认识。在牟氏看来,中国文化分为“现实”与“理想”两个层面:现实层面对应政治、经济、科学等“实质性的文化内容”,属形而下之器,是经验的,常变常新的;理想层面对应价值理想、终极关怀等“空灵性的文化内容”,属形而上之道,是超越的,恒常不变的。他说:“实质性的文化内容是‘事’,空灵性的文化内容是‘理’。一个民族的文化活动,不能只有‘事’而没有‘理’,也不能只有‘理’而没有‘事’。凡事都是经验的,必当随着时代的需要作适当的调整与变动。此即古人所说‘可与民变易者也’。理是超越的、定然的。千百年前的人生而即当孝、悌、忠、信,今天的人生而即当孝、悌、忠、信,千百年以后的人也是生而即当孝、悌、忠、信。既无所谓调整,也无所谓变动。这即古人所说‘不可与民变易者也’。为人之道怎么可以随便变易呢?”^②按牟宗三的说法,儒家孝、悌、忠、信等超越价值是不随“古今之变”而动摇的,由此也就应对了儒学危机,回答了儒学可存活于现代的问题。

所谓“中西”问题,这里主要是指,儒学如何面对西方哲学挑战,在与之沟通、对话的基础上谋求现代发展的问题。具体说就是,儒学要存活于世就必要以一种“哲学”的方式存在,而其要成其为“哲学”就必要接受“西方模式”的型塑与改造。因此,对“中西”之问题,儒学也就只能本于自家传统(主要就是宋明理学),援引西学(主要是西方哲学形上学),实现自身的“哲学化”以应之,而这也就是林安梧所说新儒家开出的对中国文化“形而上保存的方式”。林先生认为,以熊十力、牟宗三为主要代表的现代新儒家,其最大贡献在于挺立道德主体,克服整个存在的意义危机,他们对此是通过一种“形而上保存的方式”来实现的。这就是“通过宋明理学、陆王心学的整个传统,重新去验证它,而这样验证的方式基本上就是把整个当代儒学接到宋明理学的陆王心学,而把陆王心学往上提,通过熊十力到牟宗三把它提到一种超越的层面,比较形式地来谈这个道德本心,而最后往上提,几乎把它提到一个超越绝对的地步”^③。可见,所谓“形上保存”也主要是一种超越性提升的方式。

以“形上超越”为主要路径展开的新儒学,在继承、保存、发扬、创新中国文化方面无疑做出了极其重要的贡献,然而,当牟宗三把“接着宋明讲”的新儒学“提到一个超越绝对的地步”时,儒家之道德价值理想就很难“落实在整个历史社会总体间”(林安梧语)而作为一现实道德实践的开启。如比之于宋明理学,我们或许会更清楚地认识到这点。其实,新儒学发展至牟宗三,有类于宋明理学发展至朱熹立“形上绝对”、“超越至上”之“极”,理学遂日成超然于世、清高脱俗的清谈玄学。与此相类似,牟宗三先生的道德形而上学也有此特点,难怪林安梧会称其为“高狂俊逸的哲学家”,“康德意义下的智的直觉只有上帝才有这样的可能,在牟先生的系统中,却把人提到上帝的层次,再从上帝下返到人

① 余英时:《现代儒学论·序言》,上海:上海人民出版社,1998年。

② 牟宗三:《中国文化大动脉中的终极关心问题》,《牟宗三全集》第23卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第427-428页。

③ 林安梧:《儒学革命——从“新儒学”到“后新儒学”》,第286页。

间,就好像已经究竟地证道了,再作为菩萨下凡人间,而开启现代化的可能性。这样的理解方式,我以为可以用蔡仁厚所说的‘高狂俊逸’这句话来形容,牟先生是一高狂俊逸的哲学家,果然!”^①诚然,牟先生此“高狂俊逸”之哲学,难免有疏离“生活世界”,以心性修养代替道德实践的“偏执”。

或许正是洞见了这种“偏执”,牟宗三之后所谓“批判的新儒学”所由出,遂成“护教的新儒学”与“批判的新儒学”之分野^②。所谓“批判的新儒学”,就是指对新儒学持一“批判继承、创造发展”的态度,在批判继承之基础上创构一面向“生活世界”、面向“历史社会总体之道德实践”的“后新儒学”,从而开启一个“后新儒学的时代”,林安梧即是其中主要代表,当然成中英也早有此“理论自觉”^③。不过,我们在这里并不打算引述林、成两位先生有关“后新儒学”的具体论说,而重在探讨宋明理学理论走向启示下“后新儒学”展开之可能向度的问题。有鉴于宋明理学“两极游走”的“偏执”,我们认为在批判继承新儒学探求“后新儒学”开展之方向时,为避免再立“纯超越”、“纯经验”的两极,而使“后新儒学”沦为专注于物、滞于世俗、淡漠人文价值理想的功利器械之学,我们应反身向后去看,着力去回顾和阐发现代新儒学中一个被忽略的传统,此即徐复观先生的“形而中学”。

徐复观先生可谓现代新儒家中的“异端人物”,他并不同意以唐君毅、牟宗三为代表的“主流派”援引西方哲学形而上学来型塑和改造儒家形而上学的做法,在他看来,“这种比附多系曲说,有没却儒家真正精神的危险”^④。所以,他要求儒家形而上学的构建,“须由其基本性格上做工夫”,而儒家的基本性格就在于它其实是一种“形而中学”。对儒家“形而中学”的基本性格的界定,完全是其“自家体贴出来”,是在对儒家“中庸之道”深刻把握后“发明”出来的。

徐复观指出:“儒家思想以道德为中心,而《中庸》指出了道德的内在而超越的性格,因而确立了道德的基础。”中庸之道为何能确立儒家道德价值的根基呢?他认为,《中庸》开宗明义,“天命之谓性,率性之谓道”就说明了这个问题。“率性之谓道”,此道即系后面所说的五伦的达道。人道之所以成立,据《中庸》的说法,乃根源于每一人内在之性,而非仅依靠来自外在的条件。若如经验主义者,以道德为来自外在的条件,则道德将决定于条件,而不决定于人的意志,人对道德便缺乏了主宰性。因此,人对于道德,没有必然的关系,道德即在人的身上生不稳根。《中庸》说“率性之谓道”,乃指出道即系每人的内在之性,有是人,必有是性;有是性,必有是道。至于《中庸》“天命之谓性”的意义,徐复观接着进行了这样的解读,他说:“然若仅指出道德之内在性,固可显见道与各个人之必然歇着,但不能显见人與人,及人与物之共同关系。人我及人物之共同关系不显,则性仅能成为孤明自照,或仅成为一生理之存在,而道德之普遍性不能成立,于是所谓道德之必然性,亦成为无意义的东西。所以《中庸》在‘率性之谓道’的上面,要追溯出一个‘天命之谓性’。”对于徐氏之看法,我们可以这样来理解,《中庸》为何能确立儒家道德之基础,就在于其所说的“性”。“性”是儒家道德价值的根源,它是超越而内在的,“天命之谓性”是就其“超越性”而言,由此就立定了儒家道德的普遍必然性;“率性之谓道”是就其“内在性”而言,“性”既内在于人就获得了具体性、现实性、生活性的保证。“性”唯具超越又内在之性格方可确立人道之基,纯经验无超越之“性”只是生物本能之存在;纯超越无内在之“性”只是抽象空洞的名词。儒家道德价值之挺立就在于其内在而超越的“中庸”性格,唯有坚守此道,无过无不及,恰如其分,不偏不倚,方可避免纯超越、纯经验上下两极对立之情形,这也正是徐复

① 林安梧:《儒学革命——从“新儒学”到“后新儒学”》,第295页。

② 关于牟宗三之后新儒学发展动向的问题,可参看李翔海:《论后牟宗三时代新儒学的发展走势》,《孔子研究》2002年第3期。

③ 林安梧主张第三波的儒学革命,实现由“新儒学”到“后新儒学”的转变。成中英也曾提出第五阶段儒学发展与“新新儒学”的问题,他说:“20世纪90年代初期我产生‘新新儒学’的概念。此一概念是基于我对当代新儒学的哲学探讨与建言的结果,主要的意思在促进当代儒学的自我超越与继续不断发展,同时也是为儒学面对康德后、马克思后、现代后,甚至后现代后的西方思想与人类社会的发展所作的创造综合的投射与远景”。参见成中英:《第五阶段儒学的发展与新新儒学的地位》,《文史哲》2002年第5期。

④ 徐复观:《儒家精神之基本性格及其限定与新生》,李维武编:《徐复观文集》第2卷,武汉:湖北人民出版社,2002年,第62页。

观所指出的,“道德必在群体中显见,不能形成群体,遂及至于不承认道德存在的权利,这便是今日纯经验的个人主题所发的问题。从纯超越的观点去认定道,道便不能内在于每一个人生命之中以成就个体的价值,结果,群体和某种较高的价值,皆成为脱离现实生活的抽象而空洞的名词,再由少数人掌握住此类名词以君临恣睢于万人之上。……人类历史,一直是在上下两极的对立搏斗之中,互相激荡,互相起伏,看不出一条根本解决的道路”。以上就是徐复观先生对儒家“中庸之道”的理解和肯认,在他看来,儒家道德的基础在于内在而又超越的“性”,而将此内在于人的(心)“性”设定为人生价值的源泉,正是儒家“中庸之道”的基本要求,也是儒家为解决纯经验、纯超越上下两极对立所开出的“良方”。这正是他说的:“从纯文化理念的观点来说,中国内在而起来的超越性的文化,将个体价值与群体要求融合在一起,实际为人类提供了此一道路。在此一内在而超越的文化中,一个人的生理与理性合为一体,流到外面的作用上去,个体与群体同时得到和谐。中庸之所谓中和,即指的是这种内在与超越合一的‘性’,及由此性所发生的成己成物的和谐作用。内在而言‘致中和,天地位焉’,乃有其真实的内容与其确实地条贯,而不是浮言泛语。这是中国文化的核心,这是《中庸》承先启后的第一贡献。”^①基于对儒家“致中和”之基本性格的深切体认,徐复观提出了“心的文化”和“形而中学”的著名论说^②。

他认为,“文化是人性对生活的一种自觉态度,而这种态度本质上是一种价值判断”,文化既作为一种价值系统,任何文化就避免不了价值根源设定的问题,而这也正是把握文化性格的关键。依托于自己对儒家“致中和”之基本精神的理解,他指出,儒家道德的基础在于内在而又超越的(心)“性”,而以此(心)“性”作为价值根源的中国文化就是一种“心的文化”。这个“心”既非外在于人上的“道”,亦非外在于人下的“器”,而是真正存于人生命中的“心”,所以这种“心”的文化既非“形而上学”,亦非“形而下学”,而是“形而中学”。他说:“《易传》中有几句容易发生误解的话,‘形而上者谓之道,形而下者谓之器。’这里所说的‘道’,指的是天道,‘形’在战国中期指的是人的身体,即指人而言,‘器’是指为人所用的器物。这两句话的意思是说在人之上者为天道,在人之下的是器物,这是以人为中心所分的上下。而人的心则在人体之中,假如按照原来的意思把话说全,便应添一句‘形而中者谓之心’。所以心的文化、心的哲学,只能称为‘形而中学’,而不应讲成形而上学。”^③形而中学是一种对形而上学和形而下学的兼顾与扬弃,它是同时相对于形而上、下而言的,相对于“形而上学”,它更注重经验界、现象界和人的实存,排斥宗教以及神秘的治学倾向;相对于“形而下学”,它强调精神境界的中和之美,从而贬抑物质性、实证性以及工具性的宰制。它是一种辩证中和的方法,其基本要求在于:从两极到中介,执两用中;寓道于器,以器载道;体用合一,明体达用;极高明而道中庸;既穷极思辩又不离日用常行;既要求真又要寓俗;既能上得来又能下得去^④。徐复观认为这才是儒家之真精神,所以他主张儒家思想的新开展须在其“致中和”、“形而中”的基本性格上做工夫去实现。

在我们看来,有鉴于宋明理学游走于纯超越、纯经验的上下两极,“后新儒学”的开展就必要对形上、形下有所兼顾和扬弃,做到既有形而上之“道”又有形而下之“器”,以器载道,道器不离,有本有末,本末相即,明体达用,体用合一,此即“形而中学”的基本要求。所以,徐复观先生之“形中儒学”应

① 以上徐复观先生对《中庸》的论说,均引自其《论中庸的地位问题——谨就正于钱宾四先生》一文,徐复观:《中国思想史论集》,上海:上海书店出版社,2004年,第61—62页。

② 以“致中和”界定儒家之基本性格,西方学者凯萨琳也提出了此种睿识。刘述先先生曾译出了《凯萨琳论中国文化》的重要片段(此文刊于《儒学在世界论文集》,香港:东方人文学会,1969年),文中凯萨琳说:“中国没有统一的说话语言,……但是所有的中国人却用同样的文字符号而可以互相传达。汉字的内在美不自觉地教育他们的趣味,……我特别羡慕这一个(文字)系统在心灵上的重要性。关于那超越一切可能表现形式的最真实的真实,形上思想的对象,以及最深邃的宗教体验,这些东西根本没法子在我们的语言之内表达出来。可是它们却可以由中国文字而表现……举一个例子来说,整个儒家义理可以用三个符号来表示:‘致’、‘中’、‘和’。通过这,差不多《四书》中包含的一切都可以表达出来。”

③ 徐复观:《心的文化》,《中国思想史论集》,第212页。

④ 邱本:《形中法学论纲》,中国法学网, <http://www.iolaw.org.cn/showArticle.asp?id=1158>。

可作为“后新儒学”展开的可能向度,而以此路径展开的儒学其实就是“生活儒学”,这点在徐复观先生那里早已有了明确论说。他指出,“形而中学”充分体现了中国文化的“中庸之道”,其主要内容在于:

第一,“形而中学”不是由推理中推出来的,而是在生命中、在生活中体验得来的,且可在生活、生命中得到证明的。第二,“形而中学”不仅从生命、生活中来,而且还要在生命、生活中落实,也就是说,它是从实践中来,向实践中去,它不只是理论,它还要落实到实践。第三,“形而中学”是社会性的道理,即,它不仅由个人来实行,而且社会大众都能实行^①。首先,“形而中学”在生命、生活中体验得来又在其中得到证明,此即黄玉顺所认为的,儒家的态度是一种对生活的领悟与肯认,儒家是一种由生活感悟所导出的立场,其本源乃在于生活情感,正是在这样的生活情感的本源上,儒家建构着儒学^②。其次,“形而中学”不仅从生命、生活中来而且又要落实于其中,这种落实不仅是个人的又是大众的,此即强调“形而中学”要面向“生活世界”,面向历史社会总体之实践。“形而中学”与“生活儒学”之相类相通可见一斑。如果在进一步引述“生活儒学”的有关论说,我们对此或许会有更为深切的认同。黄玉顺指出:“生活儒学”是儒家的一种“当代主义”思考,其所以提出这样的致思路向,主要意图就是要实现三个超越:超越关注形而上层面的原教旨主义(前现代主义)的危险、悖谬;超越关注形而上层面的现代主义的“漂浮无根”;超越拒斥形而上学的后现代主义的“价值虚无”。因此,在他看来,我们今天的任务不是彻底拒绝形而上学,而是重建儒家形而上学,并且在这个基础上重建形而下学。至于怎么重建?黄玉顺认为:我们需要一种新的思想视域,去超越那种传统的形上学、形下学。必须回到儒家的一种真正的、比形上学和形下学更原初的思想视域,回到那样一种作为真正的大本大源的观念之中,然后再来重新建构形上学、形下学,此即“生活—存在”的思想视域^③。至此,我们发现,黄玉顺以“生活—存在”的思想视域展开“生活儒学”的思考,与徐复观依儒家“形而中学”的基本性格做功夫去建构其形而上学的设想是完全一致的。

此外,龚鹏程对生活儒学“应该性”的界定,更加彰显了生活儒学与“形而中学”的契合。龚先生以对古典儒学的考察为基础,提出“生命儒学”转向“生活儒学”的主张。在龚氏看来:“生活儒学的应该性可由两方面得到说明:第一,儒学的本来结构就是上下一贯的,儒学既有形而上的部分,也有形而下的部分,既有“道”的部分,也有“器”的部分;第二,由儒学发展历史看,明清以降,之所以出现反道学、反礼教的言论,正说明儒学关注生活、走向生活之必要。而且,生活儒学不仅是儒学本有特质,对于儒学的现代开展也有价值,现今应将生命的儒学,转向生活的儒学。”^④

由此可见,“形而中”的儒学其实就是“生活儒学”,更准确地说,“生活儒学”就是以“形而中学”为路径而展开的儒学:“生活儒学”既有本源情感的发问,此可贬抑物质性、实证性和工具性的宰制;又有“生活世界”的落实,此即注重经验界、现象界和人的实存。这就是说,“生活儒学”灌注着“形而中学”的基本精神,也正因为如此,形而中的“生活儒学”似可作为“后新儒学”展开之可能向度。总之,后新儒学时代,我们期许这样一种形而中的“生活儒学”:以出世的精神成就入世的事业,以入世的方式求达出世的境界;构建彼岸世界以改造此岸世界,关心此在以通向彼在;倾心反思批判以指导实践实证,立足实践实证但溶入反思批判;追问人生本义又关心柴米油盐,关注日用常行又求安身立命之本;充当人类导师当能通明世事人情,奔忙于世事俗务而不怠于精神教化;发明本心但能形之于器具,诉诸器具但能倾听良智的呼唤^⑤。

① 转引自程志华:《中国近现代儒学史》,北京:人民出版社,2010年,第184页。

② 黄玉顺:《儒学当代复兴的思想视域问题——儒学三期新论》,《周易研究》2008年第1期。

③ 黄玉顺:《儒学复兴的两条路线及其超越——儒家当代主义的若干思考》,《西南民族大学学报》2009年第1期。

④ 转引自李承贵:《当代儒学的五种形态》,《天津社会科学》2008年第6期。

⑤ 邱本:《形中法学论纲》,中国法学网, <http://www.iolaw.org.cn/showArticle.asp?id=1158>。

三、“执两用中”与儒学重构

笔者以形中“生活儒学”作为在当代实现儒学重构的主要路径,也是对儒学“执两用中”原则的秉持和发扬。笔者认为:贵和尚中是中国文化精神的基本表达,儒道两家哲学之神髓尽在于此,儒守中庸,道法自然。儒家讲中庸之道,反对“过”和“不及”,力图做到恰如其分,恰到好处,以此维持事物稳定和社会和谐;道家“道法自然”之旨则反对瞎折腾,强调自然而然,顺势而为,“治大国,若烹小鲜”,此一精神与儒家中庸之旨多有暗合。当然,作为中国文化之主脉,贵和尚中之精神在儒家那里表现得最为充分、完整。“中”的思想萌于三代,在儒家创始人孔子那里得到了创造性发展,孔子不仅首次将“中”与“庸”连用,提出了“中庸”的概念,而且还将中庸提升为一种至上的道德行为准则和哲学方法论,《论语·雍也》:“子曰:‘中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。’”对于“中庸”的哲学方法论,孔子也有明确的界说,《论语·先进》:“子贡问:‘师与商也孰贤?’子曰:‘师也过,商也不及。’曰:‘然则师愈与?’子曰:‘过犹不及。’”《中庸》转述孔子的话有云:“舜其大知也与!舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎!”在孔子看来,中庸的方法就是要先执“过”与“不及”两端,然后取法乎中,不偏不倚,恰到好处。所谓“执两用中”一语最能概括孔子中庸之微旨。

孔子的中庸之道并不止于一种论说,此一精神现于孔子思想学说、日用常行的各个方面。在文化教育方面,《论语·雍也》:“子曰:‘质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。’”所谓“彬彬”就是一种合乎中庸的状态。《论语·子路》:“子曰:‘不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为。’”最为重要的是,孔子整个思想体系也是以中庸之法来贯穿协和的。如所周知,孔子整个思想学说以礼、仁、中庸为三大要件,其思想的起点是礼,他创立儒学起于补礼纠礼的致思路向。春秋之世,周文疲敝,礼乐不兴,孔子欲兴亡继绝,接替斯文,就必要对“礼”有一番因时制宜、损益革新的处理。孔子之为孔子,就在于他敏求善思,自家体贴出了“礼”背后那个更为重要的根本——“仁”。孔子述礼作仁,纳仁于礼,为古老的礼乐文化重新注入了生机与活力。由此,礼学得以存,仁学得以立,儒学得以开。这里值得指出的是,当面临文化“保守”与“创新”的困惑与纠结时,孔子应之于述而有作之道,礼是“述”中来,仁是“作”而得,仁礼合一,谓之儒学。这样,他就基本回应了文化“保守”与“创新”两级分疏的问题,而其“述而有作”的致思路向也已在自觉不自觉中展现了“执两用中”的睿识。

如果说孔子述而有作,纳仁于礼,还未有“执两用中”的方法自觉的话,其在和合礼仁、冶为一炉的理论创制过程中则明确表现了“执两用中”的慧思。“述”礼“作”仁是孔子创立儒学的基本线索,但这并不意味着仁、礼简单拼凑相加就自然化生儒学,言礼不及仁,非儒也;言仁不及礼,亦非儒也;仁礼和合,真儒之谓。所谓调和礼、仁,就是要对礼、仁关系作一番明确的论说,以实现两者的和谐互动、感通为一。当然,这种论说并非一般意义上的关系界定、逻辑说明,而是涉及传统资源与现代精神如何沟通为一化生新的文化合体的深层问题。那么,该怎样实现这种古今的对接呢?孔子虽把“仁”界定为礼之本,但并为因仁而废礼。在孔子看来,仁与礼是不可偏废,内外合一的。如果仁不外化为礼而现于日用常行间就不能实现其价值,此即《论语·颜渊》所谓“克己复礼为仁”。同样,如果外在的礼失去了内在之仁作支撑,那么礼就流于形式、虚文,此即《论语·八佾》所谓:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”《论语·阳货》所谓:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”我们可以说,孔子是以平衡互济来界定二者关系的,而正是在仁礼的互济平衡中,他发现了事物相互依存、相互渗透的那个“度”,当他借用古语“允执厥中”的“中”来界定这个“度”时,“执两用中”的中庸睿识就豁然明朗了。可见,礼、仁、中庸代表了孔子思想的三个发展阶段,正是处于对礼仁关系的调和

界定“逼”出了孔子的中庸之思^①。言至此,如果我们再反观孔子的整个思想架构就会发现,礼和仁代表了他思想的两极,中庸则贯穿其间,整合礼仁,实现二者的平衡互济、沟通和谐。

孔子以中庸“执两用中”为指导,成功实现了“礼”、“仁”两极的统合为一,化生了仁礼和合的儒学。如果我们把孔子“礼”和“仁”的两极作进一步分解,就会析出“文化的保守与创新”(“传统与现代”)、“外在的礼法约束与内在的道德自觉”、“他律式的遵从恪守(克己复礼)与自律式的自觉主动(人能弘道)”、“规范建设与情感建设”、“社会存有与心性修养”、“超越理想与世俗价值”等多重分疏,在这样的两极分野中,孔子以“执两用中”的高超智慧将之沟通为一,不偏不倚,恰到好处,取法乎中,无过无不及,遂避免了游走两极的偏执,成就了仁礼合一的原始儒学这一阳刚劲健、元气淋漓,生生和谐,可大可久的思想系统。难怪方东美将原始儒家判为最健康的生命强调,他说:“儒家思想乃是一发挥生命创造、阳刚劲健、元气淋漓、生机弥漫、而广大和谐之哲学体系。”^②

时至今日,当我们在新的时代语境下反思儒家的困境,为其摆脱“游魂”之命运、实现重构与新生而劳神伤思时,儒家“执两用中”的睿识,或可为我们提供一种借鉴和指引。今天谈儒学的重建,仍不可回避自鸦片战争以来文化上一直纠结的“古今中西”整合的时代主题,儒家传统的现代性转化,儒家思想与世界各大文明传统的对话沟通,应是儒学复兴的题中应有之义。正像杜维明先生所认为的,第三期儒学发展的核心课题已经不仅是儒学传统自身在中国这一范围内如何进行转化和更新的问题,还包括如何进入中文世界以外的整个世界,而与以西方文明为代表的其他文明进行对话沟通的问题^③。这就是说,儒学重构与复兴需要我们着力回应“传统与现代”、“本土性与世界性”两极分疏的问题。就“传统”与“现代”的分疏而言,如何避免传统与现代二元对立的思维模式,深陷纯然保守复古的迷局,亦或坠入断裂精神继承、彻底文化否定的误区,这就要我们在“传统”与“现代”的两极之间取一平衡,把握一个“度”,无所偏倚,恰到好处。这正是儒家“执两用中”睿识的基本要求。以此慧思指导我们破解“传统”与“现代”两极分疏的难题,就是要我们在回应文化“保守”与“创新”的纠结时能够秉持这样一种态度:文化之“民族性”继承必以“时代性”为指引,文化之时代性转换必以“民族性”为依托^④。

同样,创造性诠释儒家“执两用中”的睿识,以破解“世界性”与“本土性”两极分疏的问题,就要我们避免非此即彼的选择,“不是只走全球化,而把根源性的问题取消;也不是回到根源性的原初性的联系而不顾及全球化。这两方面必须兼顾”^⑤。这就是说,一方面,在全球化的大潮下,“独白的时代(age of monologue)”已然成为历史,“对话的时代(age of dialogue)”已经到来。在对话的时代,“不对话,即死亡”(史威德勒语)或显言过其实,然一个文明传统要想真正找到其所以存活于世的理由,就必要积极参与文明对话,惟其如此,才能明自身之优劣短长,亦可收互惠互利、交流互济之效;另一方面,在融入世界大潮,参与文明对话的同时,又要始终保持高度的文化自觉,文明对话的参与和文化主体性之坚守并行不悖,无所偏倚。可见,儒家所临“中西”整合的问题,在这种整合中要重视儒家文化主体性之确立。这其中包括“中华民族在与世界多元文明交流融汇过程中,要先确立中国文化的主体性,再强调和而不同,和平共处等;在当今中国文化内部多元思潮和思想观念、学术流派纷杂的情况下,要确立儒学的主体性”^⑥。因此,全球化时代的儒学,不仅是中国的,更是世界的,本土性的意义与世界性的意涵两方面都要有所观照,不可偏废。无本土性的儒学是无根的儒学,无世界性的儒学是无眼的儒学(林安梧语)。

① 参阅张秉楠:《礼、仁、中庸——孔子思想的演进》,《中国社会科学》1990年第4期。

② 黄克剑、钟小霖编:《当代新儒学八大家集·方东美集》,北京:群言出版社,1993年,第244页。

③ 转引自彭国翔:《宗教对话——儒学第三期开展的核心课题》,《孔子研究》2006年第3期。

④ 傅永聚、郑治文:《文化发展的“变”与“常”》,《光明日报》2011年12月30日。

⑤ [美]杜维明著,彭国翔编译:《儒家传统与文明对话》,北京:人民出版社,2010年,第23页。

⑥ 韩星:《中国文化通论》,西安:陕西师范大学出版社,2010年,第302页。

当然,儒学的重建与复兴所临之问题情境,除却“古今中西”的文化论争外,还应包括对当代新儒家的超越省思,思考“超越意义与世俗价值”、“创造进取与收煞保聚”、“心性修养论与社会存有论”、“个体修养与社会正义”等两极分疏的问题,合而言之,就是“境界理想如何与现实生活”结合的问题。欲破此种分疏,我们仍然完全可以借鉴孔子和合礼仁、创立儒学的成功经验,援引儒家“执两用中”的睿识以提供某种方法论上的指引。这样,我们就会发现“执两用中”的原则其实就体现为牟宗三先生所说“尊乾法坤”的具体方法。“尊乾法坤”的构想是牟氏晚年对新儒学反思内省所取得的成果。或许是深刻洞见了将儒学引向形上超越一隅,带来脱离历史社会总体,以心性修养代替道德实践的偏执,牟先生才有了“法坤”、“贵成”的思量。所谓“法坤”、“贵成”就是强调要收煞保聚、要实践落实。他说:“从宇宙论立场讲,乾元是创造性原则,坤元是保聚原则(principle of conservation)。假定没有这个保聚原则,乾元那个创造就像火车头横冲直撞,就是虚无主义。无收煞的创造就是虚无主义。上帝创造,一定创造万物,离开万物不能讲创造。……这个时代,你不要轻视这个‘成’字,不要轻视坤元所代表的这个‘成’。……现实人生一定要取法于坤道,不取法于坤道,你不能开发,也不能有所完成。儒家的精神、道德实践、讲道德修养,统统在坤卦里面、在坤象里面、在坤文言里面,所以,道德实践就是法坤。人需要道德实践,你这个生命就有坤元。我们人的生命有创造性,也有实践性,上帝只有创造性,上帝不需要实践。实践就是通过修养工夫把道德体现出来,儒家讲实践都在坤元里。”^①以儒家“执两用中”的原则观之,牟先生尊乾法坤、乾坤并建的致思路向实值得我们坚守和开拓。因为尊乾法坤正是儒家“执两用中”之旨的具体应用。

总之,创造性地诠释儒家“执两用中”的精义以指导儒学的重构与建设,或可像刘述先阐发“理一分殊”的睿识那样,收到“两行之理”不断回环的效果:“由内在到超越,由超越到内在;由局部到全体,由全体到局部;由具体到抽象,由抽象到具体;由对立到统一,由统一到对立;由多到一,由一到多……不断回环,无穷无已,永不封闭,永远开放。”^②这样广大和谐、元气淋漓的儒学系统或许才能够合乎时代的要求,与时偕行,生生不息,可大可久,绵延不辍。形中“生活儒学”,正秉持和发扬“执两用中”这一儒学传统,应该成为当代儒学重构的重要取向。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 牟宗三:《儒家“动力因”、“目的因”的表示及两种层次之说明问题》,《牟宗三全集》第31卷,第37-39页。

② 刘述先著,东方朔编:《儒家哲学研究——问题、方法及未来开展》,上海:上海古籍出版社,2010年,第10页。

《史记》文学经典化的重要途径

——以明代评点为例

张 新 科

摘 要:《史记》评点是《史记》文学经典化的特殊形态和重要途径之一。明代由于文学复古思潮的涌现、印刷技术的不断发展、史抄史评风气的浓厚等因素,《史记》文学评点随之出现兴盛局面。“点”给读者以提醒,达到“此时无声胜有声”的效果。文字评论涉及《史记》章法、叙事、写人、语言、风格等诸多方面。这些评点,形式灵活多样,多角度阐释《史记》的文学内涵,引导读者细读《史记》,寻找文本中的“密码”,参与作品价值的实现。《史记》评点体现了评点者的思想、立场和文学素养,对于《史记》的文学经典化起到了积极作用,同时,评点所提出的许多理论问题也促进了古代文学理论的发展。明代的《史记》评点对后来的《史记》评点产生了重要影响。

关键词:《史记》;评点;明代;经典化

司马迁的《史记》是一部史学著作,但它却跨出历史的门槛而成为文学领域的经典,这是一个值得深思的问题。笔者以为,之所以如此,首先在于《史记》本身具有独特的文学价值,这是它成为文学经典的内在原因,也是成为文学经典的根本和基础。其次是读者,只有读者从文学角度进行阅读、认可、接受,《史记》才能成为文学经典。《史记》文学经典的建构途径,包括普通读者阅读欣赏《史记》的“审美效果史”、文学评论家对《史记》的“意义阐释史”、文学家对《史记》学习而进行创作的“经典影响史”等基本层次。“意义阐释史”包括读者对经典的评论、解释等,“评点”即是其中之一端。本文以明代《史记》文学评点为例,探讨其文学经典化的问题。

一、评点是《史记》文学经典化的特殊形态

所谓评点(或点评),是指读者在阅读、理解原文本时用特殊的符号作标示并进行评论。我们这里所说“评点”的主要是文学评点,即以文学鉴赏为内容。宋代以来,文学评点兴起,评点诗歌、散文、小说、戏剧等文学作品。《史记》虽是史学著作,但由于它具有文学色彩,被许多文人重视并加以评点。“点”或称圈点,是在原文本上加以特殊标识,有“、”“·”“○”“△”等符号,给读者阅读文本以提醒和暗示。“评”包括总评、眉评、夹评、旁评、尾评等形式。就评点文本时用笔的颜色而言,有红、黄、墨等不同的颜色,有两色、三色,甚至五色。《史记》文学评点著作,有的是全本评点,对《史记》一百三十篇全部进行评点;有的是选本评点,选择《史记》中文学性较强的篇章进行评点,这两种是最主要的评点著作。另外,宋代以来许多古文评点选本中也适当选择《史记》篇目作为古文典范加以评点,如真德秀《文章正宗》等,或者在其他文学作品评点中涉及《史记》,如金圣叹评点《水浒传》等。完整的

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 2013 年度国家社会科学基金一般项目“《史记》文学经典的建构过程及其意义”(13BZW040)、国家社会科学基金重大招标项目“中外《史记》文学研究资料整理与研究”(13&ZD111)的阶段性成果。

《史记》评点本尤其是汇评本卷首有序文、凡例、引用书目名称、引用姓氏、历代总评等,然后进入具体篇章的评点。

评点是《史记》文学经典化的特殊形态,其文学经典化的途径很多,如文学家以《史记》为典范,模仿或借鉴而进行的文学创作,文选家为树立文学典范而编选的《史记》选本,文论家从文学批评角度对《史记》进行的各种评论,文学家以《史记》为素材而创作的咏史诗、小说、戏曲等等。文学评点也是《史记》文学经典化的途径之一,属于文学阐释的范畴,它有几个明显的特点:第一,《史记》是在历史真实基础上叙事写人,施展文学才华,因此,《史记》的文学评点首先是建立在历史真实基础上的,与纯文学作品的评点颇有不同。第二,《史记》原文本和评点者的评点同时出现在一个页面上,两者形成一个特殊的共同体,它是一个新的特殊文本。《史记》文本通过评点得以展现魅力,广泛传播;评点通过《史记》文本得以保存,被读者理解和接受。第三,大多数评点不像长篇评论那样富有逻辑性和理论性,而是即兴式的,感悟式的,短小精悍,灵活多样,以文学鉴赏为主要内容,它是一种特殊的文学批评形式。第四,《史记》评点形式多样,有单个人的评点,体现评点者个人对《史记》文本的理解,如归有光的《归震川评史记》等,也有汇集多人的评点,如凌稚隆的《史记评林》等。

《史记》作为文史结合的典范,内涵丰富,手法多样,文本中存在着被无数读者阐释的“空白”,隐藏着许多“密码”,所以,不同的评点者都在阐释“空白”,寻找“密码”。他们在阐释“空白”、寻找“密码”的同时,也引导更多的读者进入司马迁的世界,理解《史记》的文学意蕴。于是,《史记》的文学价值逐渐被挖掘,被扩大,被认可。

我们先看“点”。“点”是在文本上画的不同符号,有些评点者使用的符号多达六七种,对《史记》原文中的精华、文采、纲领、眼日照应、提掇等进行圈点、勾画,虽然没有文字表述,但却具有特殊的意义和作用。试以归有光的《归震川评点史记》为例^①:

《秦始皇本纪》:

(1)始皇不乐,使博士为仙真人诗,及行所游天下,传令乐人歌弦之。秋,使者从关东夜过华阴平舒道,有人持璧遮使者曰:“为吾遗滹池君。”因言曰:“今年祖龙死。”使者问其故,因忽不见,置其璧去。使者奉璧具以闻。始皇默然良久,曰:“山鬼固不过知一岁事也。”退言曰:“祖龙者,人之先也。”

(2)高乃与公子胡亥、丞相斯阴谋破去始皇所封书赐公子扶苏者,而更诈为丞相斯受始皇遗诏沙丘,立子胡亥为太子。更为书赐公子扶苏、蒙恬,数以罪,赐死。

不难看出,评点者画符号的地方都是文本中的关键环节,读者在此需要用心体悟。第一段用两种符号提示读者:具有传奇色彩的谶言与秦始皇的内心世界、神态等值得思考;第二段用一种符号提示读者:历史的重大转折就在这里,赵高、胡亥、李斯三人就是历史转折的导演,“阴谋”、“诈”是他们的手段。再如《项羽本纪》:

项羽已杀卿子冠军,威震楚国,名闻诸侯。乃遣当阳君、蒲将军将卒二万渡河,救钜鹿。战少利,陈余复请兵。项羽乃悉引兵渡河,皆沉船,破釜,烧庐舍,持三日粮,以示士卒必死,无一还心。于是至则围王离,与秦军遇,九战,绝其甬道,大破之,杀苏角,虏王离。涉间不降楚,自烧杀。当是时,楚军冠诸侯。诸侯军救钜鹿下者十余壁,莫敢纵兵。及楚击秦,诸将皆从壁上观。楚战士无不一以当十,楚兵呼声动天,诸侯军无不人人惴恐。于是已破秦军,项羽召见诸侯将,入辕门,无不膝行而前,莫敢仰视。

由于巨鹿之战是项羽一生由微弱到强盛的转折点,司马迁用十分笔力写出这场大战,评点者的符号变换了四次,使读者想象其场面的豪壮。通过例证看出,“点”首先从视觉上给读者以吸引力,需要读

^① 归有光:《归震川评点史记》,清光绪二年(1876)武昌张氏刻本。以下引用归氏评论均出自此本。

者放慢阅读节奏,仔细体悟文本的“空白”。这种无语的提示,达到“此时无声胜有声”的效果。窥一斑而知全貌,明代的《史记》文学评点在“点”的运用上,基本都是这种形式。

再看“评”。包括总评、夹批、旁批、眉批、尾评等形式。我们以明末金圣叹的批评为例,看“评”的形式和特点。金圣叹虽然没有留下一部完整的《史记》评本,但在他评点的《才子古文》中保存了评选的《史记》序赞九十余篇。如评《酷吏列传序》^①:

【总评】

短幅,却作三段文字:第一段,引孔、老本论,以“信哉是言”结;第二段,痛亡秦密网,以“非虚言也”结;第三段:颂汉兴尚宽,以“由是观之”结。笔态奇特之甚。

孔子曰:“导之以政,齐之以刑,民免而无耻。导之以德,齐之以礼,有耻且格。”引孔本论。老氏称:“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。法令滋章,盗贼多有。”引老本论。太史公曰:信哉是言也!法令者治之具,而非制治清浊之源也。总赞孔、老本论,慨然有味其言。昔天下之网尝密矣,“昔天下”,秦天下也。自此至“非虚言也”,乃是一气转落成句,并无正反曲折。然奸伪萌起,其极也,上下相遁,至于不振。验“网密”之祸如此。当是之时,“当是之时”,秦时也。吏治若救火扬沸,秦吏治也。非武健严酷,恶能胜其任而愉快乎!下“胜任”字,已可恨,又下“愉快”字,写尽秦吏治之惨酷。言道德者,溺其职矣。言当秦时,孔、老之言,岂复信哉!故曰“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎”。“下士闻道大笑之”。非虚言也。杂引二圣人语合作一句,妙!犹言若说无讼,便大笑之也。盖当秦时真有如此。汉兴,破觚而为圜,斲雕而为朴,网漏于吞舟之鱼,而吏治烝烝,不至于奸,黎民艾安。妙妙。言宁漏大奸,此汉之宽,然终训至于无奸。

由是观之,在彼不在此。妙妙。言有尽而味无穷,孔、老本论,胡可忽耶!

这段评论,总评首先概括原文三段旨意,然后对原文进行分句评论(夹评)。可以看出,其评论语言短小精悍,而且着重在原文的段落层次、语气转折、用词艺术、阅读效果等。这也是明代《史记》文学评点中“评”的主要特点,对读者理解原文颇有帮助。

由于评点《史记》的人愈来愈多,于是出现了辑录历代名家评点的著作,以凌稚隆《史记评林》最有代表性,文本页面的内容更为丰富。其收录的范围,凌氏《史记评林·凡例》有如下说明:“太史公《史记》批评,古今已刻者,惟倪文节《史汉异同》、杨升庵《史记题评》、唐荆川《史记批选》、柯希斋《史记考要》;其抄录流传者,何燕泉(孟春)、王槐野(维桢)、董浔阳(份)、茅鹿门(坤)数家。若杨铁崖(维桢)、王守溪(鏊)、陈石亭(沂)、茅见沧(瓚)、田豫阳(汝成)、归震川(有光)数十家,则又搜罗而出之,悉选录入兹刻。”^②音韵训诂、史实考订、层次分析、艺术特征等都在收录之列,其中着重在艺术分析。如《秦楚之际月表序》开头一段:

【篇首评:杨慎曰:此篇文字英发俊伟……】

太史公读秦楚之际,曰:初作难,发于陈涉;虐戾灭秦,自项氏;拨乱诛暴,平定海内,卒践帝祚,成于汉家。【旁批:此四句谓高祖。】五年之间,号令三嬗。【旁批:陈、项、刘。】《集解》音善。《索隐》古“禅”字,音市战反。三嬗,谓陈涉、项氏、汉高祖也。自生民以来,未始有受命若斯之亟也。《索隐》音己力反。亟训急也。

【眉批:茅坤曰:读《秦楚月表》而海内土崩鼎沸之始末甚矣。……】

【眉批:(李光缙)增:赵恒曰:秦楚之际者,秦则二世、王子婴,楚则陈涉、义帝与项籍也。】

【眉批:凌约言曰:此表字不满五百,态度无限委蛇,如黄河之水百折百回,此干景升《晋纪论》之祖。】

^① 金圣叹著,张国光点校:《金圣叹批才子古文》,武汉:湖北人民出版社,1986年。以下引金圣叹批语,除特别注明外均出自此本。

^② 凌稚隆辑校,李光缙增补,于亦时整理:《史记评林》卷首,天津:天津古籍出版社,1998年影印本,第119页。本文引用《评林》评点均出自此本。

【眉批：茅坤曰：《月表》之文甚跌宕，道古可诵。】

【眉批：按：自首至“若斯之亟也”，言陈、项、刘三人之兴。】

【眉批：董份曰：关键全在“自生民”以下二句，后特分疏耳。】

这段汇评，有总评、夹批（即“三家注”）、眉批、编者旁批、编者按语等，引用的评论者有明代杨慎、茅坤、凌约言、董份以及李光缙的增补等。重点在于文章风格、段落关键方面。

汇评还有一个重要特点，有时把不同人的观点摆出来，客观上造成了问题论争，给读者较大的启发。如《货殖列传》，篇首、眉批上有许多人的评论，并有编者自己的按语，正文中有夹评（“三家注”等）、旁评，篇末又有总评。由于《货殖列传》从汉代班氏父子以来就有多种不同的批评意见，因此，本篇汇集的评论就有不同观点的碰撞，反映出评点者思想的交锋。其他篇章如《游侠列传》、《太史公自序》等，也有许多不同的观点。

总之，《史记》文学评点就是细读文本，在字里行间寻找司马迁设置的“密码”。这就需要评点者有独特的眼光，能够与司马迁心心相印，与《史记》文本融为一体。同时，读者也需要有鉴别是非的能力，一边读《史记》原文，一边体会评点者的思想，并作出自己的判断。

二、明代《史记》文学评点的兴盛及其原因

《史记》评点到明代中后期达到兴盛阶段。兴盛的标志首先在于评点队伍的庞大。根据有关资料可以看到，许多文人都对《史记》进行评点，如杨慎、归有光、唐顺之、王慎中、茅坤、陈沂、陆深、王鏊、王维桢、王韦、董份、何孟春、钟惺、金圣叹等。除综合性评论外，大部分是逐篇评点批注，即“评点”、“评钞”，这种著作在明代多达三十余种，如杨慎的《史记题评》、唐顺之的《荆川先生精选批点史记》、何孟春的《史记评钞》、王慎中《史记评钞》、董份的《史记评钞》、钟惺的《钟敬伯评史记》等，其中最有代表性的是茅坤的《史记钞》和归有光的《归震川评点史记》。随着各种评点的出现，辑评工作应运而生。凌稚隆《史记评林》搜集整理历代百余家的评论，汇为一编，给研究者提供了便利，茅坤在序中称之为“渡海之筏”。其《史记评林姓氏》罗列晋至元代学者 64 人，明代学者 85 人。当然，凌氏除了集各家之说外，许多地方还有自己的评论，且能启人耳目。后来，明代的李光缙在《评林》基础上进行了增补，使该书更加完备。另外，朱东观《史记集评》，葛鼎、金蟠《史记汇评》，陈子龙、徐孚远《史记测义》等也进行了辑评工作，且大都着眼于文学方面，为后人的研究提供了一定的资料。

《史记》评点兴盛的标志还在于评点手法的成熟。总体来看，表现在以下四个方面：

第一，抓住文本的关键之处，从字里行间发现问题，以小见大。如陈仁锡《陈评史记》评《老子传》：“‘隐君子’三字，乃老氏千古公案，知此则纷纷之神仙怪诞之说妄矣。”凌稚隆《史记评林》评《外戚世家》：“传中历叙薄氏侯一人，窦氏三人为侯，王氏三人为侯，卫氏五人为侯，见外戚之宠，以渐而升。”杨慎《史记题评》评《樊鄴滕灌列传》：“《灌传》无他异，只以十一‘以’字，不避重迭，正欲班班见眼目，此纪事之转态也。若尽如他传，即史文千百无异。不特不必删，亦不可删。”陈仁锡《陈评史记》评《樊鄴滕灌列传》：“《滕公传》以‘太仆’二字为主，凡四‘为太仆’，五‘奉车从击’，四‘以兵车辄攻战疾’，五‘以太仆从击’，三‘以太仆侍’。种种战功，自始至终不离‘太仆’，此子长作文用奇处。”这种评点，以文本为基础，从最基本的字词入手，挖掘隐藏在作品中的深意，给读者以启示。

第二，对比手法。评点者在评点一个篇目时，为了认识其特点，往往与《史记》其他篇目对比，或与《史记》之外的典籍进行对比，显示出开阔的视野。如凌稚隆《史记评林》引董份评《景帝纪》：“《孝文纪》备载诏令德泽，而《景纪》止书年月，赞中亦止及七国之事，盖景帝不及文帝远甚，意固有在也。”引董份评《范睢蔡泽列传》：“《史记》之《范蔡传》，即《庄子》之《秋水篇》，阔深奥衍，壮丽奇博。……不读此者，不知文章之大也。”陈仁锡《陈评史记》评《老子传》：“《老子传》三用‘或曰’，一用‘或言’，皆疑词也，与《荀卿传》后两‘或曰’同例。”类似的评论能引导读者从更广阔的方面认识问题。

第三，许多评论运用反诘句、疑问句等，提出问题，表达观点，具有较大的启发性。茅坤《史记钞》

评《建元以来侯者年表》：“太史公次《建元以来侯者年表》，而天下一切摧锋陷敌之士并得拜封，海内户口耗矣，太史公并不及之，岂避忌重祸之故欤？”评《田单列传》：“太史公作列传七十，传节义者伯夷耳，若豫让入《刺客》，若王蠋，则以附见齐田单传后，岂数千百年之间义士忠臣凋丧至此耶！太史公所向慕者在彼而不在乎，故遂零落也，悲夫！”唐顺之《精选批点史记》评《萧相国世家》：“汉高之狙诈猜忌，鲍生知之，召平知之，又一客知之，史公又从而反复著明之，而读者不察，犹谓其豁达大度，何哉？”这些评论，有些看起来是表面疑问，实则观点鲜明，引人思考。

第四，评点语言大都生动活泼，简明精练，有些则具有气势和力量。如杨慎《史记题评》评《樊哙灌列传》中《樊哙传》：“‘哙乃排闥直入，大臣随之。上独枕一宦者卧。哙等见上，流涕曰’云云，‘流涕’数语，粗粗卤卤，有布衣之忧，有骨肉之悲，不独似哙口语，而三反四正，复情词俱竭，只是子长笔力。至一‘绝’字，惊痛声泪俱透，更千万语不能尽，更千万人不能道。”这种评点，读起来很有感染力。

明代《史记》评点的兴盛还在于评点内容的丰富性和观点的新颖性，下文将予以论述。

明代《史记》文学评点之所以兴盛，笔者以为首先是与文学复古思潮密切相关。明代前期，由于社会政治文化等因素影响，文学创作以及学术都较空疏。到了中后期，文坛上掀起复古思潮，其时宰相李东阳主文柄，天下翕然宗之。李梦阳讥其萎弱，倡言文必秦汉，诗必盛唐。前后七子李梦阳、何景明等人，“文称左、迁，赋尚屈、宋，诗古体尚汉、魏，近律则法李、杜”^①。“文自西京，诗自中唐而下，一切吐弃，操觚谈艺之士翕然宗之”^②。《史记》成为文人效法、学习的榜样。唐宋派代表人物唐顺之、归有光、茅坤、王慎中等人，对《史记》推崇备至，并且都评点或评钞过《史记》。凌稚隆《史记评林》卷首有王世贞、茅坤、徐中行的序言，对《史记》颇为赞赏，他们也都是当时文坛的主将。方苞《书归震川文集后》说归有光：“其气韵盖得之子长，故能取法于欧、曾而少更其形貌耳。”^③由于文学复古运动的出现，文学家评点《史记》、学习《史记》，《史记》的文学声价随之提高，其文学经典地位更加突出。

其次，《史记》文学评点的兴盛与印刷技术的发展有一定的关系。宋元以来中国的印刷术有了较大发展，到明代时，官方和私人刻书业高度发达，尤其是嘉靖、万历两朝，是中国古代刻书的极盛时期。人们常称道的《史记》“嘉靖三刻”就出现在这个时期，即柯维熊校本、王延喆刊本、朱维焯刊本。据《史记研究资料 and 论文索引》^④，明代刻印《史记》达23种之多。印刷技术发展到来出现套版印刷，给评点《史记》提供了更多的方便，因为评点往往需要不同的颜色作标识，如万历四十八年（1600）闵振业等人辑刻的《史记钞》九十一卷，套版印刷技术已到非常精湛的地步了，陈继儒《史记钞序》云：“自冯道、毋昭裔为宰相，一变而为雕版，布衣毕升再变而为活版，闵氏三变而为朱评，书日富亦日精。吴兴朱评书既出，无问贫富好丑，垂涎购之，然不过一二卷或数卷而止；若《史记》卷帙既重，而品鹭尤真。”把套版印刷的意义与冯道推行印儒经、毕升发明活字印刷相提并论。另外如凌稚隆刻印《史记纂》二十四卷，也是套版印刷《史记》方面的重要著作。

再次，前代《史记》文学评点的影响。文学评点源远流长，唐代是形成期，宋元是发展期，明代是全盛期，《史记》文学评点，基本与此同步。唐宋元时期，《史记》文学评点逐步形成，其中最有代表性的是倪思、刘辰翁的《班马异同评》。《汉书》中有四篇纪、六篇表、三篇书、四十篇传系根据《史记》改写而成，倪思的《班马异同》将这些篇目逐字逐句加以比较。在此基础上，刘辰翁又加以评点，从中分析优劣，并且对《史记》的文法有专门的品评，如评《项羽本纪》：“叙楚汉会鸿门事，历历如目睹，无毫发渗漉，非十分笔力，模写不出。”可以说，《班马异同评》是较早把《史记》当作艺术品进行鉴赏的，许多结论也较为公允，其研究方法也颇有独特之处。以《班马异同评》为代表，可以说是评论家细读文本的开始。这种特点，也体现在宋代的古文选本对《史记》作品的选择和点评上，如真德秀《文章正宗》选择

① 李贽：《续藏书·何景明传》，张建业主编：《李贽文集》第四卷，北京：社会科学出版社，2000年，第577页。

② 张廷玉等：《明史·文苑传序》，北京：中华书局，1974年，第7307页。

③ 方苞著，刘季高校点：《方苞集》，上海：上海古籍出版社，1983年，第117页。

④ 中国科学院历史研究所编：《史记研究资料 and 论文索引》，北京：科学出版社，1957年。

《史记》叙事、议论的作品 54 篇(段)作为散文的典范,这种做法对明清的古文选本有较大影响。

另外,明代“史抄”风气的盛行,也促进了《史记》评点的发展,出现了各种形式的《史记》选本,如凌稚隆的《史记纂》,焦竑选辑、李廷机注、李光缙汇评的《史记萃宝评林》,茅坤《史记钞》等。

《史记》文学评点的兴盛,在一定程度上促进了明代文学的发展。文学家的评点,既是理论批评,又是把《史记》作为学习的榜样,体现在自己的文学创作中。尤其是前后七子、唐宋派等重要文学家,由“经典阐释史”进而发展到“经典影响史”,推动了《史记》文学经典化的进程。

三、对《史记》艺术美的评点

明代《史记》评点内容广泛,评点者无处不在,无所不评。在评人物、评事实之外,更多的是评叙事特点、人物刻画、章法结构、文章风格、语言艺术等诸多方面。总体来看,明代对《史记》文学成就予以高度评价。如茅坤《史记钞》卷首云:“屈宋以来,浑浑噩噩,如长川大谷,探之不穷,揽之不竭,蕴藉百家,包括万代者,司马子长文也。”具体而言,主要体现在以下几个方面(这里主要是评点评论,不包括文人文集中的评论):

评章法结构。这是明代评点家从文章笔法角度对《史记》进行的评点,非常仔细。如凌稚隆《史记评林》评《项羽本纪》引唐顺之曰:“著‘河北之军’一句,是断文法”;评《高祖本纪》引杨循吉语:“此叙斩蛇,转笔法。”评《曹相国世家》引杨慎曰:“按此与《绛侯世家》及《樊郤滕灌列传》叙战功处,同一凡例,纪律严整,可为叙战功之法。”归有光《归震川评点史记》评《田单列传》:“此传如事书之,不复添设,而简淡之中笔端曲尽,自首迄尾,融结宛然,更不可分化。赞后附出二事,承前淖齿既杀愍王于莒及燕长驱平齐,与世家相为跌宕,而著齐之所以转亡而为存也。史公此等见作传精神洋溢处,昔人云峰断云连是也。”陈仁锡《陈评史记》评《伯夷列传》:“颇似论,不似传,是太史公极得意之文,亦极变体之文。”凌稚隆《史记评林》评《老子传》:“此传始终变幻,真犹龙哉!”杨慎《史记题评》评《陈涉世家》:“既叙陈涉发难之颠末,又原其所以败之故,而申言之,叙事之法也。”等等。作为《史记》的章法结构,每篇都精心设计,各有特点,对此,明人的评点也能抓住其中的要害:

《曹相国世家》:“‘清静’、‘宁一’四字,一篇之大旨也。”(茅坤《史记钞》卷二十八)

《陈丞相世家》:“太史公通篇以‘奇计’两字作案。”(茅坤《史记钞》卷三十)

《酷吏列传》:“‘法令者治之具,而非制治清浊之源’,一篇大纲。”(唐顺之《精选批点史记》卷五)

《孙子吴起列传》:“通篇以‘兵法’二字作骨。”(凌稚隆《史记评林》卷六十五)

《商君列传》:“通篇以‘法’字作骨,……血脉何等贯串!”(凌稚隆《史记评林》卷六十八)

《外戚世家》:“总叙中突出一‘命’字,作全篇主意,逐节叙事,不必明言命字,而起伏颠倒,隐然有一命字散于一篇之中,而使人自得之。”(葛鼎、金蟠《史记汇评》卷四十九)

《李将军列传》:“《李广传》以‘不遇时’三字为主,《卫青传》以‘天幸’二字为主。”(陈仁锡《陈评史记》卷一百九)

这样的评点,在评点著作中非常普遍,是《史记》文学评点的重要组成部分。因为评点是文本细读,细读的基础首先是章法结构。

评叙事。《史记》是叙事文学的典范,因此,评点家非常注意《史记》的叙事手法。凌约言说:“太史公叙事,每一人一事,自成一片境界。”^①茅坤《史记钞》卷首《读史记法》:“于中欲损益一句一字处,便如于匹练中抽一缕,自难下手。”王维桢评《史记》笔法说:“或由本以之末,或操末以续颠,或繁条而约言,或一传而数事,或从中变,或自旁入。意到笔随,思余语止。”^②都强调了《史记》叙事的独特之处。如《李斯列传》,展现李斯个人一生由乐而悲的过程,但由于李斯在秦的历史上是一个重要人物,

① 凌稚隆:《史记评林》卷四引,第 225 页。

② 凌稚隆:《史记评林》卷首引,第 171 页。

他的一生与秦王朝的命运息息相关,因此,秦王朝一些重大变化都在此传中有所反映。茅坤《史记钞》评点曰:“《李斯传》传斯本末,特佐始皇定天下、变法之事仅十之一二,传高所以乱天下而亡秦特十之七八,此是太史公极用意文,极得大体处。学者读《李斯传》,不必读《秦记》矣。”葛鼎、金蟠《史记汇评》引钟惺评曰:“李斯古今第一热衷富贵人也,其学问功业佐秦兼天下者皆其取富贵之资,而其种种罪过,能使秦亡天下者,即其守富之道也。究竟斯之富贵仅足以致族灭,盖其起念结想,尽于仓鼠一叹。太史公言秦用李斯,二十年竟并天下,而于秦亡关目紧要之处皆系之《李斯传》,若作《秦本纪》者。而结之曰‘遂以亡天下’,见人重富贵之念,其效足以亡天下。”茅坤、钟惺都看到了此篇叙事的特殊性,本篇虽属“列传”,却具有“本纪”纲领性的特征。又如,《史记》叙事有时与议论相结合,发表一家之言,凌稚隆《史记评林》引王维桢曰:“《老子》、《伯夷》、《屈原》、《管仲》、《公孙弘》、《郑庄》等传,及《儒林传》等序,此皆既叙其事,又发议论,观词之辩者,以为议论可也;观实之具者,以为叙事可也。变化离合,不可名物,龙腾凤跃,不可锁链,文而至是,虽迁史不知其然。晋人刘勰论文备矣,条中有《熔裁》者正谓此耳。夫金锡不和不成器,事词不会不成文,其致一也。”对于《伯夷列传》等篇章叙事夹议论的特点予以高度认可。《史记》叙事,还特别注意线索的转折,明人对此有充分的认识,如唐顺之《精选批点史记》认为,《项羽本纪》的关目在义帝,“太史公叙立义帝以后,气魄一日盛一日。杀义帝以后,气魄一日衰一日,此是纪中大纲领主意,其开合驰骤处有啾啾叱咤之风”。抓住了本篇叙事的关键所在,立义帝顺应楚国人心,所以项羽兴盛;杀义帝,失去楚国人心,也失去天下人心,因而项羽失败。

评《史记》刻画人物。《史记》是纪传体,核心任务是刻画人物,通过人物反映历史的变化,司马迁运用多种手法,写出不同人物的情貌和个性。茅坤《史记钞》卷首《读史记法》从个性化角度总体上分析了《史记》中的历史人物形象,指出:“言人人殊,各得其解,譬如善写生者,春华秋卉,并中神理矣。”并且用“太史公所得之悲歌慨者尤多”、“文多感”、“太史公所慨于心者”指明太史公写人物时充满着强烈的感情。凌稚隆《史记评林》卷首引茅坤语:“读游侠传即欲轻生,读屈原、贾谊传即欲流涕,读庄周、鲁仲连传即欲遗世,读李广传即欲力斗,读石建传即欲俯躬,读信陵、平原君传即欲好士。”说明《史记》评点人物产生的审美效果。又如战国四公子,都是喜爱养士,门下食客三千,但各自性情大不相同。陈仁锡《陈评史记》:“四君传,《信陵》篇为最,一篇中凡言‘公子’者一百四十七,大奇大奇!”唐顺之《精选批点史记》曰:“此传不袭《国策》,是太史公得意文。”茅坤《史记钞》曰:“信陵君是太史公胸中得意人,故本传亦太史公得意文。”《史记》为了刻画人物,运用个性化语言、细节描写、心理描写、气氛渲染等多种艺术手段,明人评点也都注意到了,并予以细致评点。

评《史记》风格。《史记》叙事写人,风格多样化,各篇风格迥异。茅坤《史记钞·序》说《史记》“指次古今,出入风骚,譬之韩、白提兵而战山河之间,当其壁垒部曲,旌旗钲鼓,左提右挈,中权后劲,起伏翱翔,倏忽变化,若一夫舞剑于曲旃之上,而无不如意者,西京以来,千古绝调也。即如班掾《汉书》,严密过之,而所当疏宕遁逸,令人读之,杳然神游于云幢羽衣之间,所可望而不可挹者,予窃疑班掾犹不能登其堂而洞其窍也,而况其下乎!”对其多样化风格予以高度赞扬。李维桢《史记新序》云:“子长去周末远,汉又斲雕为朴,故其文蕴藉深厚,而非镂冰雕楮之纤巧。”“汉武好大喜功,穷奢极欲,海内骚然,不胜忧世愤俗之意,故其文激昂悲壮,精神焕发,不可迫视。”“焚书焰息,挟书律除,天下计书先上太史,副上丞相,遗文古事莫不毕凑,既身继文史职,传受览诵,广博淹浹,又浮江淮,上会稽,探禹穴,讲业邹鲁,……名山大川,无所不历,耳目日豁,知意日增,故其文穷尽极变,因应无方。”宋代马存曾把司马迁的经历与其多样化文章风格联系起来评论,对人们认识《史记》具有很大的启发意义^①。李维桢则把《史记》风格与时代背景联系起来进行考察,也颇具慧眼。具体到每篇评点,如《五帝本纪》,陈仁锡《陈评史记》以“高古质邃”评之,金圣叹《批才子古文》亦曰:“此为史赞之首,最古劲,

^① 凌稚隆《史记评林》卷首引马存《赠盖邦式序》云:“子长平生喜游,……今于其书观之,则其生平所尝游者皆在焉。”见《史记评林》卷首,第161页。

最简质,而意义最多,顿挫最大。读之,生出通身笔力。”《周本纪》,陈仁锡《陈评史记》以“文奥”、“文简”、“文肆”评之;《项羽本纪》,归有光《归震川评点史记》以“雄伟”评之;《平原君列传》,杨慎《史记题评》以“雄深”评之;《范雎蔡泽列传》,《史记评林》引董份以“阔深奥衍,壮丽奇博”评之,等等。他们的评点,使读者看到了《史记》多方面的成就,引导读者深入领会每篇的独特之处。

总的来看,明代的《史记》文学评点中所涉及的问题非常广泛,而且有些极具价值。如金圣叹,他不仅评点《史记》,而且在评点《水浒传》和《西厢记》时多处涉及《史记》,如《读第五才子书法》中他说:“《水浒传》方法,都从《史记》出来,却有许多胜似《史记》处。”“《史记》是以文运事,《水浒》是因文生事。以文运事,是先有事生成如此如此,却要算计出一篇文字来,虽是史公高才,也毕竟是吃苦事。因文生事却不然,只是顺着笔性去,削高补低都由我。”^①

这是把《史记》与《水浒传》进行对比,而且明显看出两者的不同之处,以及《史记》对《水浒传》的影响。这给研究《史记》与小说关系问题打开了思路,有助于从新的角度认识《史记》的文学价值。

明代的古文选本,如陈仁锡《先秦两汉文脍》、《古文奇赏》,冯有翼《秦汉文钞》等,把《史记》视为古文经典,都对《史记》作品有收录和点评,这是宋代以来古文选本、古文学习的进一步发展,也从一个侧面巩固了《史记》的文学经典地位。

四、《史记》文学评点与《史记》文学经典化

《史记》文学经典化的过程,就是读者对《史记》文学特征、文学价值逐步认识的过程,这从汉魏六朝时期就已经起步,到了唐代由于古文运动等原因确立了《史记》的文学地位,宋元时期《史记》文学地位进一步加强,明清时期则更加巩固。明代的《史记》文学评点,通过对其文学意义的仔细阐释,使它的文学价值得以挖掘、认可、传播,对《史记》文本的文学经典化具有重要的推动作用。

《史记》文学评点之于读者,会起到积极的引导作用。评点者从《史记》词句、章法、叙事、写人等方面一步一步把读者引入它的艺术境界,使更多的人了解《史记》,认识《史记》,并且提高自己的阅读鉴赏水平,这也促进了《史记》的消费与传播、接受。如《史记》叙事写人时常常运用讽刺手法,普通读者有时未必能发现,但评点者可以给读者以提示。如《封禅书》,凌稚隆《史记评林》引凌约言曰:“太史公作《封禅书》,其于祷祠百出,则随之以若有符应之言,于求仙无方,则随之以‘终不可得’之言,迁文微文见意,往往如此,而武帝之无道昭昭矣。”葛鼎、金蟠《史记汇评》引钟惺曰:“此书妙在将黄、虞历代祀典与封禅牵合为一,似涉傅合,而其格格不相蒙处,读之自见。累累万余言,无一着实语,每用虚字诞语翻弄,其褒贬即在其中。”都指出了《封禅书》的讽刺艺术。又如金圣叹评《吕太后本纪赞》曰:“此是三段文字,却是倒装笔法。若顺写之,应云:‘孝惠高后之时,刑罚稀,民滋殖。彼不出房户而致此晏然者,以黎民新离战苦,甚欲休息也。’言外,便见已前数十年,生灵涂炭。”又如《匈奴列传》,茅坤《史记钞》评曰:“太史公甚不满武帝穷兵匈奴事,特不敢深论,而托言择将相,其旨微矣。”凌稚隆《史记评林》引余有丁评曰:“传内每言击胡,胡辄入边杀掠,及留胡使,胡亦留汉使,相当。至匈奴远遁,颇耗矣,然犹不能臣服之,且不免浞野。李陵、贰师之败没,见武帝虽事穷黷,而未得十分逞志也。篇中大意如此,其微旨实寓讥云。”这些提示,指出《史记》叙事写人时意在言外的特点,无疑对读者的阅读理解有很大的帮助。而评点中运用的特殊符号以及层次段落的分析,就是读者阅读文本时的向导。

评点之于《史记》文本,具有解密的作用。《史记》作品,其中蕴藏着巨大的思想和艺术力量,评点者独具慧眼,挖掘宝藏,扩大了文本的内涵。《文心雕龙·知音》云:“夫缀文者情动而辞发,观文者披文以入情。沿波讨源,虽幽必显。世远莫见其面,覩文辄见其心。”每个作家的创作,都是基于现实的需要,有一定的目的意义和创作期待。这种目的和期待,隐藏在作品之中,如同一个密码。评点者通过对作品意义的阐释,密码的解读,与作家心灵沟通,形成共鸣,实现作家的创作期待,而且通过评论

^① 金圣叹:《读第五才子书法》,林乾主编:《金圣叹评点才子全集》第3卷,北京:光明日报出版社,1997年,第19页。

阐释,参与作品价值的实现,乃至扩大其价值。如司马迁把项羽放入“本纪”体例中,具有深刻的意义。葛鼎、金蟠《史记汇评》引钟惺曰:“司马迁以项羽置本纪,为《史记》入汉第一篇文字,俨然列汉诸帝之前,而无所忘。盖深惜羽之不成也。不以成败论英雄,是其一生立言主意。”钟惺揭示出司马迁如此做法的意义是“不以成败论英雄”,是很有见地的。又如金圣叹批《越王勾践世家赞》:“极赞勾践,是史公专心喜此一辈人物。”《季布栾布列传赞》,凌稚隆在“然被刑戮为人奴不死,何其下也。彼必自负其材,故受辱而不羞,欲有所用其未足也”句旁批:“此数字子长自见。”在此论赞眉批引茅坤曰:“太史公极苦心处,都是描写自家一片胸臆。……迁且谓贱妾,感慨自杀非能勇也,计划无复之者,乃藉以自述其隐忍苟活以成史书之意。”又引凌约言曰:“太史公于士之隐忍而不死者,必啧啧不容口,岂其本志哉,无非欲以自明且舒其愤闷无聊之情耳。”评点者揭示出司马迁写在逆境中奋发有为之人,目的在于表现自己隐忍苟活的情感,这些作品中都有司马迁的影子。

《史记》评点之于评点者来说,是观点、感情、立场、水平的一次测试,评点者经过对《史记》的阅读、理解,自己接受,并且期望把《史记》和自己的见解传达给更多的人,这要求评点者应有德识才学。章学诚《文史通义·知难》云:“人知《易》为卜筮之书矣,夫子读之而知作者有忧患,是圣人之知圣人也。人知《离骚》为词赋之祖矣,司马迁读之而悲其志,是贤人之知贤人也。夫不具司马迁之志而欲知屈原之志,不具夫子之忧而欲知文王之忧,则几乎罔矣。”^①这个提醒非常重要,评点者自己要做司马迁的“知己”,只有了解他的创作思想、创作目的,才能更好地评点,抓住要害。如《廉颇蔺相如列传》,茅坤《史记钞》评曰:“两人为一传,中复附赵奢,已而缀李牧,合为四人传,须详太史公次四人之线索,才知赵之兴亡矣。”葛鼎、金蟠《史记汇评》引钟惺曰:“以廉颇、蔺相如主名,中间赵奢、李牧周旋穿插,断续无痕,而赵之兴亡,节目全在于此。数人共一传,只如一人,贤才关系国家,从文字章法中错综写出,此史之识也。”评点者对司马迁的思想有深刻体悟,所以评点也颇为透彻。

《史记》评点之于文学评论来说,是一种特殊的文学批评,虽然以感悟为主,但它不脱离文本,在细读文本中有感而发,具有很强的针对性,在评点中既提出问题,又用形象生动的语言加以评点,虽无长篇大论,但也具有一定的理论水平,如金圣叹评《屈原贾生列传赞》:“先是倾倒其文章,次是痛悼其遭遇,次是叹惋其执拗,末是拜服其邈旷。凡作四折文字,折折都是幽怨、萧瑟、挺动、扶疏。所谓化他二人生平,作我一片眼泪,更不分何句是赞屈,何句是赞贾。”评《张耳陈余列传赞》:“写张耳、陈余,直写至其宾客,乃至其厮役尚皆是俊杰卿相。然则张耳、陈余为何如人哉?而一旦以利,遂至大隙。甚矣,利之不可轻交!此是史公放声哭世文。”这些评论将司马迁与历史人物融为一体,给读者揭示出《史记》写人的内在情感。另外,《史记》评点所提出的许多理论词语,既促进古代文学理论发展,也促进《史记》作品的广泛传播。这些理论词语如:“风神”、“精神”、“神理”、“境界”、“雄奇”、“疏宕”、“悠远”、“古劲”、“幽怨”、“闷深”、“壮丽”等,都为后代的古文理论家提供了借鉴。当然,与一般的纯文学作品不同,《史记》的文学特征是建立在历史真实的基础上,所以许多评论仍然注意事实评论。

明代《史记》文学评点,继承前代优良传统,同时为后代《史记》文学评点的进一步发展提供了典范。如清代牛运震《史记评注》、吴见思《史记论文》、李晚芳《读史管见》、姚鼐《史记菁华录》、储欣《史记选》、邵晋涵《史记辑评》、李景星《史记评议》、程余庆《史记集说》等,都受到明代《史记》文学评点的影响。由于宋代以来《史记》文学评点愈来愈多,尤其是明清时期达到高潮,此后还不断发展,因而它就成为《史记》文学经典化的重要途径之一,正如李光缙增补《史记评林序》所言:“盖自《史记评林》行,龙门子盖藉是赫寰中。”^②

[责任编辑 刘 培]

① 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》(上),北京:中华书局,1985年,第366页。

② 凌稚隆辑校,李光缙增补,于亦时整理:《史记评林》卷首,第125页。

白居易诗注商榷

钟 振 振

摘 要:在老一辈学者所著白居易诗文选注本中,王汝弼先生《白居易选集》质量较高、影响较大。但其对白居易诗的文本解读,也有一些可商之处。如《北楼送客归上都》、《东南行一百韵寄通州元九侍御澧州李十一舍人果州崔二十二使君开州韦大员外庾三十二补阙杜十四拾遗李二十助教员外窦七校书》、《初入峡有感》等篇。

关键词:白居易诗;王汝弼;《白居易选集》

在老一辈学者所著白居易诗文选注本中,王汝弼先生的《白居易选集》^①是质量较高、影响也较大的一种。近三十年来,笔者拜读数过,受益匪浅。但也发现了一些值得商榷的问题,主要集中在对白居易诗歌的文本解读方面。兹择其要者,略作辨正,以就教于学界同仁。

(1)《北楼送客归上都》:“凭高送远一凄凄,却下朱栏即解携。京路人归天直北,江楼客散日平西。长津欲渡回船尾,残酒重倾簇马蹄。不独别君须强饮,穷愁自要醉如泥。”^②

关于“穷愁自要醉如泥”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰:“《艺文类聚》、《初学记》、《太平御览》三书《职官部》引《汉官仪》:‘时人为之语曰:“生世不谐,作太常妻,一岁三百六十日,三百五十九日斋,一日不斋醉如泥。”’为白诗此句所本。白诗引此汉谚,旨在表述他被贬江州后‘生世不谐’的政治苦闷。”(第 197 页)

按:王先生注称白诗此句所本为“《艺文类聚》、《初学记》、《太平御览》三书《职官部》引《汉官仪》”,大体上说并不错。但若严格按照文献学的学术规范来考量,也还有一些问题:其一,所引文字不全。其二,所引文字与所举三书相关文字,不尽相同。兹详为抄录三书相关文字,以资比勘:

唐欧阳询《艺文类聚》卷四十九《职官部五·太常》曰:“应劭《汉官》曰:周泽为太常,斋,有疾。其妻怜其年老被病,窥内问之。泽大怒,以为干斋。掾吏争之,不听,遂收送诏狱,并自劾谢。论者讥其激发不实。又谚曰:‘居世不谐,为太常妻。一岁三百六十日,三百五十九日斋。一日不斋醉如泥。’”^③文渊阁《四库全书》本此条末有“既作事,复低迷”二句。

唐徐坚《初学记》卷十二《职官部下·太常卿·干斋怒妻》曰:“应劭《汉官》曰:北海周泽为太常,恒斋。其妻怜其年老疲病,窥内问之。泽大怒,以为干斋。掾吏叩头争之,不听,遂收送诏狱,并自劾。论者非其激发。谚曰:‘居世不谐,为太常妻。一岁三百六十日,三百五十九日斋。一日不斋醉如泥。既作事,复低迷。’”^④

宋李昉等《太平御览》卷二二八《职官部二六·太常卿》曰:“应劭《汉官》曰:北海周泽为太常,恒

作者简介:钟振振,南京师范大学文学院教授(江苏南京 210097)。

① 王汝弼选注:《白居易选集》,上海:上海古籍出版社,1980 年。文中所引,皆依此本。

② 白居易著,顾学颉校点:《白居易集》第 2 册,北京:中华书局,1979 年,第 329 页。文中所引,皆依此本。

③ 欧阳询:《艺文类聚》上册,上海:上海古籍出版社,1982 年,第 878 页。

④ 徐坚:《初学记》第 2 册,北京:中华书局,1962 年,第 302 页。

齐(引者按:当作‘斋’,下同)。其妻怜其年老瘦弱,窥内问之。泽大怒,以为干齐。掾吏扣头争之,不听,遂收送诏狱,并自刻(引者按:当作‘劾’)。论者非其激发。谚曰:‘居代不谐,为太常妻。一岁三百六十日,三百五十九日齐。一日不齐醉如泥。既作事,复低迷。’”^①

引文不尽相同,倒也无甚大碍。但引文不引全,却可见出注者并未读懂《汉官仪》(按:《汉官》即《汉官仪》)中的这段文字,进而导致了对白居易诗的错误解释。

《汉官仪》中这段文字,讲述了东汉官场上一个令人忍俊不禁的故事。“太常”,是朝廷中主管礼乐、祭祀事宜的官员。周泽做太常,因为职责所在,每须斋戒,不能亲近妻子。妻子担心他年老病弱,某次当他斋戒时,到他斋戒处去窥探问候。不料他竟勃然大怒,认为妻子干扰公务,还“大义灭亲”,将她送交朝廷,立案治罪;并且自我弹劾,请求处分。他手下的助理官员们叩头劝阻,他却不听,一意孤行。这样不近人情的做法,遭到了普遍的非议。有人为此编了一段“顺口溜”。大意是说:做周太常的妻子,好命苦哇!一年三百六十天,丈夫倒有三百五十九天在斋戒,不能同房。而不斋戒的那一天呢,他又喝酒喝得烂醉如泥,即便同房,神智也是不清醒的。

要之,但凡读懂《汉官仪》中的这段文字,就不至于在引用时略去“谚曰”前面的那个故事。因为只有引出那个故事,我们才能分辨:“生世不谐”的,是周太常的妻子;而“醉如泥”的,则是周太常——并非同一个人!这样,也就不至于说白居易用此典故自述“醉如泥”,是因为他“生世不谐”了。对白居易这两句诗的正确解说应是:不单单是因为送别友人,我才过量地喝酒;由于在政治上不得志,本来我就要靠狂饮来麻醉自己啊!

(2)《东南行一百韵寄通州元九侍御澧州李十一舍人果州崔二十二使君开州韦大员外庾三十二补阙杜十四拾遗李二十助教员外窦七校书》:“南去经三楚,东来过五湖。山头看候馆,水面问征途。地远穷江界,天低极海隅。……岭徼云成栈,江郊水当郛。月移翘柱鹤,风泛颭樯乌。……气序凉还热,光阴旦复晡。身方逐萍梗,年欲近桑榆。……赋力凌鹦鹉,词锋敌辘轳。战文重掉鞅,射策一弯弧。……承明连夜直,建礼拂晨趋。美服颁王府,珍羞降御厨。……定场排汉旅,促座进吴歔。缥缈疑仙乐,婵娟胜画图。……软美仇家酒,幽闲葛氏姝。十千方得斗,二八正当垆。……鞍马呼教住,骰盘喝遣输。长驱波卷白,连掷采成卢。……春色辞门柳,秋声到井梧。残芳悲馥馥,暮节感萋萋。蕊坼金英菊,花飘雪片芦。波红日斜没,沙白月平铺。几见林抽笋,频惊燕引雏。岁华何倏忽,年少不须臾。……况我身谋拙,逢他厄运拘。漂流随大海,锤锻任洪炉。险阻尝之矣,栖迟命也夫。沉冥消意气,穷饿耗肌肤。……”^②

关于“地远穷江界”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰:“[江界]当作江介,即江表,亦即江南。古代以黄河流域为中原,大江以南,则视为边远地区。”(第202页)

按:“江界”非“江介”之误。《尔雅·释诂》曰:“疆、界、边、卫、圉,垂也。”晋郭璞《注》曰:“疆场、竟界、边旁、营卫、守圉,皆在外垂也。”^③“垂”,今字作“陲”。又,《说文解字·田部》曰:“界,竟也。”^④“竟”同“境”。则“江界”自是长江边际之地。西汉刘向《九叹·离世》曰:“立江界而长吟兮,愁哀哀而累息。”^⑤北周庾信《周大将军襄城公郑伟墓志铭》曰:“公暂临江界,已悉南越之兵;裁泛楼船,即善昆弥之战。”^⑥唐张说《唐故凉州长史元君石柱铭》曰:“群凶既翦,江界萧条。”(《张燕公集》卷二十二,文渊阁《四库全书》本)张九龄《初发道中赠王司马兼寄诸公》诗曰:“追饯扶江界,光辉烛里间。”(《曲江

① 李昉等:《太平御览》第2册,北京:中华书局,1960年,第1085页。

② 白居易著,顾学颉校点:《白居易集》第2册,第323—325页。

③ 《尔雅·释诂》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2575页。

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第697页。

⑤ 洪兴祖:《楚辞补注》下册,北京:中华书局,1957年,第494页。

⑥ 庾信著,倪璠注,许逸民校点:《庾子山集注》第3册,北京:中华书局,1980年,第940页。

集》卷四，文渊阁《四库全书》本）独孤及《为江淮都统贺田神功平刘展表》曰：“臣某言：得田神功等状，称官军以正月二十六日过江，大破贼众，擒元恶于蒜山之下。凶残扑灭，江界无事。”（《毘陵集》卷五，文渊阁《四库全书》本）元稹《酬乐天早春闲游西湖颇多野趣恨不得与微之同赏因思在越官重事殷镜湖之游或恐未暇因成十八韵见寄乐天篇到时适会予亦宴镜湖南亭因述目前所睹以成酬答末章亦示暇诚则势使之然亦欲粗为恬养之赠耳》诗曰：“白头辞北阙，沧海是东邻。问俗烦江界，搜畋想渭津。”（《元稹集》上册，北京：中华书局，1982年，第145页）鲍溶《春日言怀》诗曰：“江界田土卑，竞来东作勤。”（《鲍溶诗集》卷五，文渊阁《四库全书》本）李频《送侯郎中任新定》诗二首其一曰：“为郎非白头，作牧授沧洲。江界乘潮入，山川值胜游。”（《黎岳集》，文渊阁《四库全书》本）皆是其例。《白氏长庆集》卷二十三别有《元微之除浙东观察使喜得杭越邻州先赠长句》诗，亦曰：“郡楼对玩千峰月，江界平分两岸春。”（《白居易集》第2册，第501页）难道这许多人的这许多诗文，“江界”都是“江介”之误么？绝没有这样的道理。

关于“岭微云成栈”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“[岭微句]微，边防要塞。栈，木栅。言山峡要塞，皆有云封，如天设栅栏。”（第203页）

按：王先生此注，有几重失误。

其一，“微”有“边界”、“边境”义，却非“边防要塞”。《史记》卷一一七《司马相如列传》曰：“司马长卿便略定西夷，邛、笮、冉、駹、斯榆之君皆请为内臣。除边关，关益斥，西至沫、若水，南至牂柯为徼，通零关道，桥孙水以通邛都。”唐司马贞《索隐》：“张揖曰：徼，塞也。以木栅水为蛮夷界。”^①又，《汉书》卷五十七《司马相如传上》曰：“相如使略定西南夷，邛、笮、冉、駹、斯榆之君皆请为臣妾。除边关，边关益斥，西至沫、若水，南至牂柯为徼，通灵关道，桥孙水以通邛都。”唐颜师古注：“张揖曰：徼，谓以木石水为界者也。”^②可知所谓“徼，塞也”，乃指设置边界，而非构筑“边防要塞”。

其二，“岭微”乃固定语汇，从中析出“微”字单独解释的做法，有欠妥当。《新唐书》卷三十一《天文志一》曰：“而一行以为，天下山河之象存乎两戒。北戒，自三危、积石，负终南地络之阴，东及太华，逾河，并雷首、底柱、王屋、太行，北抵常山之右，乃东循塞垣，至濊貊、朝鲜，是谓北纪，所以限戎狄也。南戒，自岷山、蟠冢，负地络之阳，东及太华，连商山、熊耳、外方、桐柏，自上洛南逾江、汉，携武当、荆山，至于衡阳，乃东循岭微，达东瓠、闽中，是谓南纪，所以限蛮夷也。”^③此“岭微”殆指五岭，乃古代汉民族区域与南方少数民族（所谓“蛮夷”）区域的天然分界。白诗此句中的“岭微”，语义略同。在白居易生活的那个时代，连五岭以南的广大地区都在唐帝国的版图之内，五岭哪里还有什么“边防要塞”呢？

其三，云的形状，与“栅栏”不相类。这里的“栈”，当指“栈道”。宋陈彭年等编《大宋重修广韵》卷四《去声·三十谏》曰：“栈，木栈道。”^④横云缭绕五岭，犹如栈道一般。“云成栈”，盖婉言五岭险峻，岭上无路可以通行。又，唐王建《送李评事使蜀》诗曰：“转江云栈细，近驿板桥新。”（《王司马集》卷三，文渊阁《四库全书》本）刘兼《蜀都道中》诗曰：“剑关云栈乱峥嵘，得丧何由险与平。”（《全唐诗》卷七六六，文渊阁《四库全书》本）白居易《白氏长庆集》卷十二《长恨歌》亦曰：“黄埃散漫风萧索，云栈萦纡登剑阁。”（《白居易集》第1册，第238页）卷十三《送武士曹归蜀》诗曰：“月宜秦岭宿，春好蜀江行。乡路通云栈，郊扉近锦城。”（同上，第262页）凡言“云栈”，盖言栈道之高，隐没在云中。虽然“云成栈”并不等于“云栈”，但也可窥见，“栈”字确应解作“栈道”。

关于“气序凉还热”。

① 司马迁：《史记》第9册，北京：中华书局，1973年，第3047、3048页。

② 班固：《汉书》第8册，北京：中华书局，1962年，第2581—2582页。

③ 欧阳修、宋祁：《新唐书》第3册，北京：中华书局，1975年，第817页。

④ 陈彭年等编：《宋本广韵》，北京：中国书店，1982年影印本，第385页。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“[气序句]气序，即节气；凉还热，该凉还热。”（第205页）

按：此句是气候冷暖不定的意思：天刚凉下来，旋即又热了。宋丁度等《集韵》卷三《平声·二仙》曰：“还，……通作‘旋’。”^①宋李清照《声声慢》词曰：“乍暖还寒时候，最难将息。”（唐圭璋编：《全宋词》第2册，北京：中华书局，1965年，第932页）吴芾《久欲乞归未得一日蒙恩放归不胜欣喜途中得十五首》诗其十曰：“欲寒还暖雨还晴，极目秋郊景色明。”（《湖山集》卷十，文渊阁《四库全书》本）范成大《李鞏知县作亭西湖上余用东坡语名之曰饮绿遂为胜概》诗曰：“乍霁却阴梅酿雨，暂暄还冷麦催秋。”（范成大著，富寿荪标校：《范石湖集》上册，上海：上海古籍出版社，1981年，第137页）杨万里《往安福宿度寺》诗曰：“春前腊后暖还寒，陌上泥中湿更干。”（杨万里撰，辛更儒笺校：《杨万里集笺校》第1册，北京：中华书局，2007年，第126页）赵彦端《新荷叶》词曰：“欲暑还凉，如春有意重归。”（唐圭璋编：《全宋词》第3册，北京：中华书局，1965年，第1442页）柴望《摸鱼儿·景定庚申会使君陈碧栖》词曰：“正乍暖还寒，未是晴天气。”（同上，第4册，第3027页）方回《春半久雨走笔》诗五首其一曰：“天时才暖又还冷，人世少欢多是愁。”（《桐江续集》卷二十七，文渊阁《四库全书》本）措词并与白居易诗同，可以参看。

关于“词锋敌辘轳”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“[词锋句]《世说·排调》：‘复作危语，桓曰：‘矛头渐米剑头炊。’殷曰：‘百岁老翁挂枯枝。’顾曰：‘井上辘轳卧婴儿。’殷有一参军在坐云：‘盲人骑瞎马，夜半临深池。’殷曰：‘咄咄逼人。’’白氏言已与朋友戏谑，一定能压倒对方，不使‘井上辘轳卧婴儿’的‘危语’，独自擅场。又辘轳，宝剑名，故‘词锋敌辘轳’，谓词锋似剑。”（第206页）

按：仅“辘轳”一词，实在无法概括《世说新语·排调》篇中的这个故事。因此，王先生用作首选的注释，完全不能成立。而作为次选的注释，才是对白诗此句唯一正确的解读。

关于“美服颁王府”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“[美服句]唐制，翰林学士入院之初，按例颁赐衣服。白氏《长庆集》有《谢恩赐衣服状》云：‘臣初入院，特赐衣服……献自远方，降从御府，既鲜华而骇目，亦轻暖而便身。’此句即指其事。”（第208页）

按：王先生此注，与白诗相合者，仅“美服”、“颁”三字；而“王府”二字，却略过不提。其实这“王府”二字是至关重要的——它限定了诗人所受“颁”之“美服”的性质。无论如何，诗人入翰林院为学士时所受赐的衣服，着不得“王府”二字。因此，这句诗说的并不是他入翰林院为学士时的事。

窃考《旧唐书》卷一六六《白居易传》载：“元和……九年冬，入朝，授太子左赞善大夫。”^②又，同书卷十六《穆宗纪》曰：“穆宗睿圣文惠孝皇帝讳恒，宪宗第三子。……元和元年八月，进封遂王。五年三月，领彰义军节度大使。七年十月，册为皇太子，改今讳。”^③据此，则“美服颁王府”云云，当是宪宗元和九年（814）冬，诗人授太子左赞善大夫，入东宫侍奉皇太子、遂王李恒之事。他所受“颁”的“王府”“美服”，当即太子左赞善大夫之官服。

关于“促座进吴歊”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“吴歊，即吴地的歌舞伎。”（第209页）

按：《楚辞·招魂》曰：“吴歊蔡讴，奏大吕些。”汉王逸《楚辞章句》：“吴、蔡，国名也。歊、讴，皆歌也。”（洪兴祖：《楚辞补注》下册，第353页）春秋时代吴国的都城，即今江苏苏州一带；后世所称“吴”地，一般也指那里。故“吴歊”自是吴地歌曲的泛称，非“吴地的歌舞伎”。

关于“二八正当垆”。

① 丁度等编纂：《集韵》上册，北京：中国书店，1983年影印本，第354页。

② 刘昫等：《旧唐书》第13册，北京：中华书局，1975年，第4344页。

③ 刘昫等：《旧唐书》第2册，第475页。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“垆，暖酒灶。汉辛延年《羽林郎》：‘胡姬年十五，春日独当垆。’当垆，意即温酒。”（第210页）

按：辛延年《羽林郎》，白诗五字，与其相同者，止“当垆”二字，犹在可引可不引之间；所当引而未引者，李白《江夏行》诗曰：“正见当垆女，红妆二八年。”（瞿蜕园等校注：《李白集校注》第2册，上海：上海古籍出版社，1980年，第574页）白诗五字，与其相同者达四字之多，尤见化用的痕迹。

又，《汉书》卷五十七《司马相如传上》曰：“相如与俱之临邛，尽卖车骑，买酒舍，乃令文君当垆。”唐颜师古注曰：“卖酒之处，累土为垆，以居酒瓮。四边隆起，其一面高，形如锻垆，故名‘垆’耳。而俗之学者皆谓‘当垆’为对温酒火垆，失其义矣。”^①

由于“垆”乃累土为之，故后世多书作“垆”。“当垆”乃卖酒，而非“温酒”。

关于“鞍马呼教住，骰盘喝遣输。长驱波卷白，连掷采成卢”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“‘骰盘喝遣输’，与‘连掷采成卢’，隔句呼应。骰，掷骰时五骰皆黑，为最胜采，如此者为‘卢’。这两句意为先掷骰得枭、犍，故令官云：‘遣输’；后连掷成卢，则又大胜。”（第210页）

按：《白氏长庆集》卷十六此诗自注曰：“骰盘、卷白波、莫走、鞍马，皆当时酒令。”（《白居易集》第2册，第324页）“骰盘”这一酒令，具体如何，诗人语焉不详。但从其诗句的行文来看，我们大体还是可以知道究竟是怎样一回事。“骰”即骰子，是一种赌博用具。“骰盘”，顾名思义，是掷骰子用的器皿。这一酒令，应当是用掷骰子的方式来赌酒，赢家不喝酒，输家喝酒。中国赌酒的传统，目的都是将他人灌醉。当轮到对手掷骰子时，大家往往齐声喝叫，咒他掷输。“喝遣输”的“遣”字，是“使某人如何”的意思。要之，“骰盘喝遣输”五字是个陈述句。王先生此注以“遣输”二字为直接引语——“令官”（亦即裁判者）说的话，显然不合乎原句的语法。

关于“春色辞门柳，秋声到井梧”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“[春色二句]白氏以秋末到江州，故所见皆秋景。”（第214页）

按：此诗下文又见“残芳悲鸂鶒”，“几见林抽笋，频惊燕引雏”等句，可知本篇作于诗人到江州司马任后数年内，并非作于到达江州之初。

又，此联上句说春，下句说秋，分明是春去秋来、光阴荏苒的意思。

关于“漂流随大海”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“[漂流句]谓曾经沧海，阅历过无数惊涛骇浪。”（第215页）

按：据上文“况我身谋拙，逢他厄运拘”云云，下文“险阻尝之矣，栖迟命也夫。沉冥消息意，穷饿耗肌肤”云云，可知这里的“漂流随大海”，并没有自诩“曾经沧海，阅历过无数惊涛骇浪”的意思，而只是自叹仕途多舛，被逐出京城，远离政治中心，漂流在外，如随大海波浪浮沉，完全掌握不了自己的命运。

（3）《初入峡有感》：“上有万仞山，下有千丈水。苍苍两崖间，阔狭容一苇。瞿唐呀直泻，滟滪屹中峙。未夜黑岩昏，无风白浪起。大石如刀剑，小石如牙齿。一步不可行，况千三百里。苒弱竹箴，瑐，欹危楫师趾。一跌无完舟，吾生系于此。常闻仗忠信，蛮貊可行矣。自古漂沉人，岂尽非君子？况吾时与命，蹇舛不足恃。常恐不才身，复作无名死。”（《白居易集》第1册，第208页）

关于“蹇舛不足恃”。

王汝弼先生《白居易选集》注曰：“不足恃，言无以自保。”（第221页）

按：此句的主语，是上句中的“吾时与命”。《说文解字·心部》曰：“恃，赖也。”（《说文解字注》，第506页）宋陈彭年等编《大宋重修广韵》卷三《上声·六止》曰：“恃，依也，赖也。”（《宋本广韵》，第231页）在这里，诗人是说“吾时与命”皆“不足恃”——即自叹生不逢时、命运不济。

[责任编辑 刘 培]

① 班固：《汉书》第8册，第2531—2532页。

明代早期历史演义小说回目考论

胡海义

摘要:历史演义小说是明代最早成熟、最为繁盛的章回小说类型,回目は章回小说最显著的文体特征之一。将明代早期几部著名历史演义小说的回目与《资治通鉴纲目》之“纲”进行比对,可以发现后者主要通过照抄、删减、增加、替换、调换语序与综合应用等六种方式演化成前者,小说回目的用词亦深受《资治通鉴纲目》正统论与春秋笔法的影响。这是《资治通鉴纲目》科举化与明代史学“纲目化”给历史演义小说编撰带来有本可依、有文可抄的便利产物。

关键词:明代历史演义小说;回目;《资治通鉴纲目》;科举化;“纲目化”

章回体是中国古代长篇小说最主要的体裁。历史演义小说是章回小说最早成熟、最为繁盛的类型。回目は章回小说最显著、最重要的文体特征之一,“回目的确立和发展,是长篇小说艺术形式日趋成熟的一个标志”^①。关于章回小说回目的形成,学界一般认为是受到戏曲题目正名与古典诗歌等形式的影响^②。但这种外在形式的模拟说尚不能解释清楚回目形成的内在原因,且缺乏文献依据。笔者将《三国志通俗演义》、《隋唐两朝志传》、《东西两晋志传》三部早期的著名历史演义小说的回目与《资治通鉴纲目》对读,发现它们受到后者的直接影响,背后具有深刻的历史文化动因。

一、《资治通鉴纲目》之“纲”与早期历史演义小说回目的出处

《三国志通俗演义》是我国古代第一部章回小说与历史演义小说,在小说史上的开创意义不言而喻,嘉靖本是其现存最早的刊本,在小说版本史上意义非凡。《隋唐两朝志传》题罗贯中编撰,改编者为林瀚。林瀚(1434—1519),字亨大,明成化二年(1466)进士,曾任国子监祭酒、南京兵部尚书等职,是明代中前期小说家的典型代表。故事紧接《三国志通俗演义》的《东西两晋志传》,不题撰人,但据序可知编撰者实为作序者稚衡山人杨尔曾。杨氏约为隆庆至万历年间人,另编撰小说《东西晋演义》、《韩湘子全传》,刊有《海内奇观》等,是一位小说家兼书坊主,在古代小说刊刻史上具有典型意义。这三部作品是早期历史演义小说的杰出代表,在很大程度上反映了早期章回小说的文体特征。

《资治通鉴纲目》(以下简称《纲目》),南宋朱熹编纂。《纲目》“取举一纲而众目张之义”^③,开创了史学史上一种新的体例——纲目体。“纲”是总括概要的史事提纲,用粗体大字书之,有如标题;“目”

作者简介:胡海义,湖南师范大学文学院副教授(湖南长沙 410081)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“八股文与明清小说相互关系研究”(12CZW034)、湖南师范大学哲学社会科学青年学术骨干培养计划项目“明清科举与小说研究”(13XGG01)的阶段性成果。

① 刘世德主编:《中国古代小说百科全书》,北京:中国大百科全书出版社,1998年,第748页。

② 参见刘世德主编:《中国古代小说百科全书》,第748页;陈美林等:《章回小说史》,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第28页;赖力行、杨志君:《论明清历史小说的叙事节奏》,《中国文学研究》2012年第2期。

③ 朱熹:《资治通鉴纲目序》,《资治通鉴纲目》卷首,北京:北京图书馆出版社,2003年影印本,第1页。本文所论《纲目》均据此版本,不再一一注明。

是对史事的具体记叙,采用双行小字分注,列在纲之下。纲在《纲目》叙事中具有重要地位,只有“大纲概举”,才能“众目毕张”,目则从属于纲。笔者将《三国志通俗演义》(嘉靖本)、《东西两晋志传》(周氏大业堂本)、《隋唐两朝志传》(龚绍山本)三部早期历史演义小说的回目与《纲目》之“纲”进行比对,发现二者关系至为密切,兹列表如下:

表一 《三国志通俗演义》部分回目与《纲目》相关纲文对照一览表

序号	《三国志通俗演义》回目	《纲目》相关“纲”文	序号	《三国志通俗演义》回目	《纲目》相关“纲”文
1	卷二 王允授计诛董卓	卷十二 王允使中郎将吕布诛董卓	15	刘玄德智取汉中	卷十四 操引还,备遂取汉中
2	卷三 李傕郭汜乱长安	李傕、郭汜等举兵犯阙	16	刘备进位汉中王	刘备自立为汉中王
3	李傕郭汜杀樊稠	卷十三 李傕杀樊稠	17	卷十六 废献帝曹丕篡汉	曹丕称皇帝,废帝为山阳公
4	曹操定陶破吕布	卷十二 曹操败吕布于定陶	18	汉中王成都称帝	汉中王即皇帝位
5	卷四 曹操兴兵击张绣	卷十三 曹操击张绣	19	卷十八 泛龙舟魏主伐吴	魏主丕以舟师伐吴
6	曹操会兵击袁术	曹操击袁术走破之	20	卷二十二 司马懿破公孙渊	卷十五 司马懿克辽东,斩公孙渊
7	卷五 玄德匹马奔冀州	备奔冀州	21	司马懿谋杀曹爽	司马懿杀曹爽及何晏等
8	卷六 曹操官渡战袁绍	袁绍攻曹操于官渡	22	司马师废主立君	卷十六 司马师废其主芳为齐王
9	孙权领众据江东	孙策卒,弟权代领其众	23	姜维洮西败魏兵	姜维伐魏,败其兵于洮西
10	曹操仓亭破袁绍	曹操击袁绍仓亭破之	24	卷二十三 司马昭破诸葛诞	司马昭拔寿春,杀诸葛诞
11	卷八 孙权跨江破黄祖	孙权击江夏太守黄祖,破斩之	25	司马昭弑杀曹髦	司马昭弑其主髦
12	卷九 刘玄德败走江陵	刘备走江陵	26	姜伯约洮阳大战	姜维伐魏洮阳
13	刘玄德败走夏口	备走夏口	27	卷二十四 诸葛瞻大战邓艾	诸葛瞻及邓艾战于绵竹
14	卷十四 曹操杖杀伏皇后	卷十四 魏曹操杀皇后伏氏	28	王俊计取石头城	卷十七 王俊以舟师入石头

表二 《东西两晋志传》部分回目与《纲目》相关纲文对照一览表

序号	《东西两晋志传》回目	《纲目》相关“纲”文	序号	《东西两晋志传》回目	《纲目》相关“纲”文
1	西晋卷三 李雄自称成都王	卷十七 李雄自称成都王	36	苏峻祖约合兵反	峻与祖约举兵反
2	张方劫驾入长安	卷十七 张方迁帝于长安	37	卞壶父子死忠孝	卞壶督军讨峻,战败死之
3	东海王檄讨张方	卷十八 东海王自领徐州都督传檄讨张方	38	诸军讨苏逸诛之	诸军讨逸斩之
4	司马颙谋杀张方	太宰颙杀张方	39	陶侃兴兵讨郭默	太尉侃讨郭默
5	石勒以兵下赵魏	石勒下赵魏	40	赵诛祖约夷其族	赵诛祖约夷其族
6	王弥集兵寇洛阳	王弥寇洛阳	41	赵王虎杀太子遼	赵王虎杀其太子遼
7	石勒寇巨鹿常山	汉石勒寇巨鹿常山	42	张骏上疏请北伐	张骏遣使上疏请北伐
8	石勒诱王弥杀之	汉石勒诱王弥杀之	43	赵作太武东西宫	赵作太武殿东西宫
9	石勒以军据襄国	石勒引兵据襄国	44	燕王称藩于赵国	燕称藩于赵
10	卷四 王浚兴兵攻襄国	王浚攻石勒于襄国	45	李寿杀其主李期	卷二十 李寿弑其主期
11	陶侃击破杜弢死	陶侃击杜弢破之,弢走死	46	翳槐卒立什翼健	翳槐卒弟什翼健立
12	刘曜阴入攻长安	刘曜寇长安	47	石虎发兵伐燕国	赵大发兵以伐燕
13	石勒奉表于王浚	石勒复遣使奉表于王浚	48	卷三 慕容皝击高句丽	燕王皝击高句丽
14	石勒袭蓟杀王浚	石勒袭蓟陷之,杀王浚	49	燕王击灭宇文部	燕王皝击灭宇文部
15	汉杀陈休等七人	汉杀其少府陈休等七人	50	燕罢苑囿给新民	燕罢苑囿以给新民
16	愍帝出降于刘曜	刘曜陷长安,帝出降	51	汉主杀其弟李广	汉主执杀其弟广
17	丞相睿移檄北征	丞相睿出师露次移檄北征	52	李奕举兵攻成都	汉李奕举兵攻成都
18	丞相睿即晋王位	丞相睿即晋王位	53	赵立子世为太子	赵立子世为太子

续表

序号	《东西两晋志传》回目	《纲目》相关“纲”文	序号	《东西两晋志传》回目	《纲目》相关“纲”文
19	汉主刘聪杀太弟	汉主聪杀其太弟义	54	石鉴杀遵而自立	赵石鉴弑其主遵而自立
20	周访扬口破杜曾	杜曾攻陷扬口,周访讨破之	55	冉闵弑鉴改号魏	赵石闵弑鉴而自立,改国号魏
21	晋王即皇帝大位	王即皇帝位	56	燕王击赵拔蓟城	燕王隼击赵拔蓟城
22	东晋卷一 匹磾杀太尉刘琨	段匹磾杀太尉广武侯刘琨	57	桓温驻军武昌	桓温移军武昌
23	代王郁律破刘虎	代王郁律击刘虎,破之	58	桓温率众去伐秦	桓温率师伐秦
24	石勒献捷于刘曜	卷十九 石勒献捷于汉	59	司马勋叛攻成都	卷二十一 司马勋反围成都
25	祖逖兴兵讨陈川	祖逖讨陈川	60	慕容垂大破秦兵	慕容垂自称燕王,大破秦兵
26	石勒自称后赵王	石勒称赵王	61	慕容垂复称大号	慕容垂自称燕王
27	宇文氏攻慕容廆	宇文氏攻慕容廆	62	姚萇弑秦王坚	卷二十二 后秦王苻秦王坚
28	羊鉴有罪以除名	羊鉴有罪除名	63	苻登与后秦苻战	秦苻登及后秦主苻战
29	代贺得谋弑其君	代弑其君	64	卷六 李属自称西凉王	卷二十三 李属自称凉公
30	王敦举兵谋反叛	王敦举兵反	65	蒙逊自称张掖公	沮渠蒙逊自称张掖公
31	湘州湘王死忠义	湘州刺史湘王承死之	66	刘裕十骑破孙恩	刘裕追击孙恩,破之
32	赵击凉州张茂降	赵击凉州张茂降	67	卷七 刘裕起兵讨桓玄	刘裕起兵京口讨玄
33	曜封世子永安王	赵封故世子胤为永安王	68	桓玄挟帝走江陵	玄挟帝入江陵
34	成立兄子为太子	成主雄立其兄子班为太子	69	刘裕抗表伐南燕	刘裕伐南燕
35	卷二 庾亮征峻为司农	征苏峻为大司农			

表三 《隋唐两朝志传》部分回目与《纲目》相关纲文对照一览表

《隋唐两朝志传》回目	《纲目》相关“纲”文	《隋唐两朝志传》回目	《纲目》相关“纲”文
第五回 杨玄感兵起黎阳	卷三十七 杨玄感起兵黎阳	第七十九回 玄武门奏七德舞	宴玄武门奏七德九功舞
第七回 翟让李密据洛仓	翟让李密据洛仓	第八十回 太宗废太子承乾	卷四十 太子承乾谋反,废为庶人
第十回 世民说李渊起兵	李渊起兵太原	第八十一回 薛延陀纳币绝婚	薛延陀来纳币,绝绝其婚
第十一回 李渊遣使如突厥	李渊遣使如突厥	第九十五回 李敬业起兵匡复	李敬业起兵扬州
第十二回 唐兵大破老生	李渊与宋老生战,斩之	第九十六回 李孝逸兵败敬业	李敬业取润州,李孝逸击杀之
第十三回 李渊合兵围长安	李渊合诸兵围长安	第一〇四回 真源令张巡起兵	卷四十四 真源令张巡起兵
第十四回 李渊奉迎立代王	李渊立代王侑为皇帝	第一〇六回 哥舒翰灵宝战贼	哥舒翰与贼战于灵宝
第十六回 王世充东都救援	卷三十八 王世充救东都	第一〇七回 马嵬驿杨氏伏诛	马嵬杨国忠及贵妃杨氏伏诛
第十八回 李密诱杀翟让	李密诱翟让,杀之	第一〇八回 张许协守睢阳城	张巡入睢阳,与许远拒御之
第十九回 化及江都弑炀帝	化及弑其君广于江都	第一〇九回 睢阳城张许死节	张巡、许远死之
第四十一回 元吉逃回长安城	齐王元吉奔长安	第一一一回 郭子仪大破吐蕃	卷四十五 郭子仪击之,吐蕃遁去
第四十三回 唐杀民部尚书刘文静	唐杀其民部尚书刘文静	第一一五回 李晟斩汴复京城	卷四十七 李晟等收复京城
第四十五回 李世勣复归大唐	李世勣复归于大唐	第一一六回 李希烈杀颜真卿	颜真卿为李希烈所杀
第六十三回 李世民兴兵伐郑	秦王世民督诸军伐郑	第一一七回 陈仙奇毒杀希烈	陈仙奇杀李希烈
第七十八回 李靖阴山破突厥	卷三十九 李靖袭破突厥于阴山	第一二一回 柳公权用笔谏帝	柳公权为谏议大夫

从以上三表,我们可以看出早期历史演义小说的很多回目直接来自《纲目》纲文,后者主要通过以下六种方式演化成前者:

(一)照抄。历史演义小说的一些回目直接抄自《纲目》纲文,这分为两种情况:其一,一字不漏地照搬。如表二例 1、18、27、32、40、53,表三第十一、一〇四回等,与“纲”原文丝毫不差。其二,为了符合回目字数的统一要求,相对完整地截取其中一段,一般仅舍弃原文句首一两个字,所截取的字词及其语序与“纲”原文无异。如表二例 7、8、52 都仅舍弃纲文句首的“汉”字,例 65 仅舍弃原文句首的“沮渠”,等等。此类被直接照抄的纲文概括性很强,遣词造句非常简洁凝练。

(二)删减。为了符合大致统一的回目字数,早期历史演义小说的一些回目多是从《纲目》纲文中删减而来。所删多为“于”、“以”、“其”之类的虚词或修饰成分,并不影响原意。删减一字的有表二例 41、43、49、50、56,表三第七、十三、十八、四十五回等;删减两字的有表二例 14、42、63、67 等;删减三字的有表二例 13、33、54,表三第四十三、七十九、八十一回等。被保留的字词句及其语序与原文无异。

(三)增加。一些回目在《纲目》纲文上增加字词而来,所增者很多是虚词或主要成分的同义词与修饰成分,这显然是为了凑足字数,以与其他回目规整划一。如表二例 28“羊鉴有罪以除名”只是在“纲”原文中增加一个“以”字来凑足七个字;表一例 5“曹操兴兵击张绣”增加“兴兵”二字;表二例 5“石勒以兵下赵魏”增加“以兵”二字,例 6“王弥集兵寇洛阳”增加“集兵”二字,都是做了同义反复的功夫。另有表一例 3、7、13,表二例 21、25、26、29、30、44、69,表三第一一七回等也是如此。

(四)替换。一些回目从“纲”原文中替换某个字词而来。一是为了满足字数的需要,如表二例 24“石勒献捷于刘曜”将纲文中的“汉”换成“刘曜”,由六字变成七字,与其他回目字数相等,且与原意毫无差异。因为刘曜是汉国创建者刘渊的族子与继承者,曾为汉国立下赫赫战功。例 64“李晟自称西凉王”将纲原文中的“凉公”替换成“西凉王”,与其他回目字数一致。二是为了符合编撰者的褒贬态度与表达习惯。如表一例 16“刘备进位汉中王”将纲原文中的“自立”替换成“进位”,作者认为刘备是刘汉皇室的后裔,成为汉中王是名正言顺的,所以用“进位”来替换。还有一些回目は出于表达习惯,只作相同字数的同义替换,如表二例 9“石勒以军据襄国”只是将纲文中的“引兵”替换成“以军”,例 48“慕容皝击高句丽”也只是将纲原文中的“燕王皝”替换成“慕容皝”,两者实为一人。此类例子很多,另有表二例 4、12、36、57、58、59,表三第九十五、一一五回等等。

(五)调换语序。出于表达习惯,一些回目在“纲”原文上微调某些字词的顺序。如表三第五回“杨玄感兵起黎阳”,仅将纲文中的“起兵”调换成“兵起”;表一例 8“曹操官渡战袁绍”调换了“纲”原文中两人的位置,不过其中的个别动词因为主动与被动关系的调整而作了相应改动,“攻”改成“战”。表三第一一六回“李希烈杀颜真卿”,也只是将“纲”原文被动句改为主动句。此类例子还有表一例 4,表二例 46,表三第十六、七十八、一〇六回等等。

(六)综合运用。还有一些回目在《纲目》纲文中综合运用上述两种或两种以上的方式。如表一例 19 采用替换字词与调换语序的方法,例 26、30 采用删减字词与调换语序的方法。表二例 51 则采用减一字又增一字的方法,等等。

小说家熟练运用上述六种方法处理《纲目》纲文,为回目所用。即使是后来的诸多历史演义小说回目依然留有《纲目》的痕迹。例如,从《纲目》卷四十四“马嵬杨国忠及贵妃杨氏伏诛”句到《隋唐两朝志传》第一〇七回“马嵬驿杨氏伏诛”,再到嘉靖至万历年间武林精刊本无名氏《隋唐演义》第一百六节“马嵬驿兄妹伏诛”与清康熙年间的《隋唐演义》第九十一回“马嵬驿杨氏伏诛”。从《纲目》卷三十八“化及弑其君广于江都”句到《隋唐两朝志传》第十九回“化及江都弑炀帝”,再到崇祯年间的《隋史遗文》第五十回“化及江都弑主”等等,小说回目在演进中更加工整凝练,但“纲”味依旧,可见历史演义小说回目与《纲目》的密切关系。

二、《纲目》的正统论、春秋笔法与早期历史演义小说的回目用词

早期的历史演义小说运用上述六种方法处理《纲目》之纲,用作自己的回目。但不管采用哪种方法,遣词造句都深蕴《纲目》的正统论与“一字定褒贬”的春秋笔法。

朱熹作《纲目》的重要原因是“臣旧读《资治通鉴》,窃见其间周末诸侯僭称王号而不正其名,汉丞相出师讨贼而反书入寇,此类非一,殊不可解”^①,他在《纲目》中对《资治通鉴》多有修正,“大纲概举,

^① 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷二十二《辞免江东提刑奏状三·贴黄》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 21 册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002 年,第 1002—1003 页。

而鉴戒昭矣,众目毕张,而幾微著矣”^①。“纲”文微言大义,深寓褒贬,甚至不惜将义理驾于史实之上,用意即在于“尊君父而讨乱贼,崇正统而抑僭伪”。例如,《通鉴》卷六十五载:“夏六月……以曹操为丞相。”《纲目》卷十三改为:“夏六月……曹操自为丞相。”《通鉴》卷六十八载:“夏四月,诏魏王操设天子旌旗……”,《纲目》卷十四则改为:“夏四月,魏王操用天子车服……”。前者增一“自”字,后者去一“诏”字,改动虽小,但表达了对曹操僭越不忠行为的强烈不满。朱熹从正统论出发,不仅将《通鉴》中的魏国纪年通通改为蜀汉纪年,而且将原著中蜀汉“寇魏”之处均改为“伐魏”,而曹魏“伐蜀”则一律改为“寇汉”。例如《通鉴》卷七十一载:“(魏太和四年)秋七月,大司马曹真以汉人数入寇,请由斜谷伐之。”《纲目》卷十五则云:“(汉建兴八年)秋七月,魏寇汉中……”,《三国志通俗演义》卷二十第八则的回目也相应为“仲达兴兵寇汉中”,可谓深得《纲目》思想之精髓与笔法之真义。

早期历史演义小说的一些回目在《纲目》基础上略作修饰,正统观念与春秋笔法比《纲目》有过之而无不及。如表二例 26,《纲目》卷十九载“石勒称赵王”,《东西两晋志传》回目则改为“石勒自称后赵王”,石勒作为羯族部将屡次南侵,威胁以正统自居的晋,自然会被汉人史家视为犯上作乱,自称帝王就是僭越^②。此处增加一“自”字,意在否定石勒封王的合法性,与《纲目》卷十三“曹操自为丞相”有异曲同工之妙,而此处的用意又在《纲目》原文之上。又如表二例 2,《纲目》卷十七尚委婉记载:“张方迁帝于长安”,《东西两晋志传》显然对此等乱臣贼子大为不满,回目遂改为“张方劫驾入长安”,一个“劫”字饱含对张方犯上行径的愤慨。至于表二例 31“湘州谯王死忠义”在《纲目》原文的基础上增加“忠义”二字,表三第九十五回“李敬业起兵匡复”将《纲目》原文中的“扬州”替换成“匡复”,第一〇九回“睢阳城张许死节”将《纲目》原文中的“之”改成“节”,都深刻地寄寓了小说编撰者的褒贬态度与正统观念。青出于蓝而胜于蓝,历史演义小说的一些回目反令《纲目》原文失色。

明代历史演义小说回目与《纲目》之“纲”关系密切,小说作者在构思回目时深谙《纲目》的正统论与“一字定褒贬”的春秋笔法。造成历史演义小说回目“纲目化”现象的主要原因是《纲目》的科举化与明代史学的“纲目化”。

三、《纲目》的科举化与历史演义小说回目的“纲目化”

明朝建国伊始,朱元璋诏云:“使中外文臣皆由科举而进,非科举者毋得与官。”^③驱使士子纷纷挤向科场。而且,科举考试与学校教育一体化,后者沦为前者的附庸,所谓“学校则储才以应科目者也”^④。在明代科举考试与学校教育中,《纲目》扮演了重要角色。

《纲目》在问世之初就被尊为“振麟经之坠绪,垂懿范于将来”^⑤。元代士子对《纲目》也是推崇备致,竞相阐发义理^⑥。到了明代,《纲目》更是被抬至无以复加的高度,与“四书五经”一并定为学校教材与科举用书。明人许浩说:“及我太祖高皇帝、太宗文皇帝表章‘四书五经’,颁降天下,而《纲目》亦与,则视《资治通鉴》益加显矣。”^⑦弘治九年(1496),黄仲昭云:“仲昭承乏提督江西学政,以为学者定读书之法,其于诸史,则欲其熟观《纲目》,以端其本。”^⑧万历年间,宰辅张居正上疏言:“国家明经取士,说书者以宋儒传注为宗……今后务将颁降‘四书五经’、《性理大全》、《资治通鉴纲目》……等书,

① 朱熹:《资治通鉴纲目序》,《资治通鉴纲目》卷首,第2页。

② 《晋书》卷一〇四《石勒载记上》载:“太兴二年,勒伪称赵王。”《魏书》卷九十五《羯胡石勒传》云:“(烈帝)二年,勒僭称皇帝。”

③ 张廷玉等:《明史》卷七十《选举志二》,北京:中华书局,1974年,第1695—1696页。

④ 张廷玉等:《明史》卷六十九《选举志一》,第1675页。

⑤ 李方子:《资治通鉴纲目后序》,《御批资治通鉴纲目》卷首,《文津阁四库全书》第229册,北京:商务印书馆,2005年,第194页。

⑥ 如王幼学《资治通鉴纲目集览》、刘友益《资治通鉴纲目书法》、尹起莘《资治通鉴纲目发明》等。参见廖才高:《古代历史小说人物形象的典范》,《中国文学研究》1997年第2期。

⑦ 许浩:《宋史闡幽》卷一《命龙图阁直学士司马光编历代君臣事迹》,《四库全书存目丛书》史部第281册,济南:齐鲁书社,2005年,第427页。

⑧ 黄仲昭:《资治通鉴纲目合注后序》,《御批资治通鉴纲目》卷首,《文津阁四库全书》第229册,第199页。

课令生员诵习讲解,俾其通晓古今,适于世用。”^①天启年间,大学士叶向高作《重刻通鉴纲目序》云:“国朝列圣崇重表章,颁之学宫,令士子诵习,与六籍等。柄文者必循以课士,宁独取其该洽?良以二千年来是非褒贬折衷于是书,不可废也。”^②可见《纲目》在明代学校教育与科举考试中的重要地位。不仅如此,其他一些“纲目体”史书也被考虑列为科举教材。如《历代通鉴纂要》就是明孝宗敕令在《纲目》基础上编成的一部纲目体通史。嘉靖年间的进士郑晓说:“适者欲请于朝,凡制科之学,惟用御制诸书,‘五经四书’、《性理大全》及《历代通鉴纂要》,一切书坊陋本,聚而焚之。”^③

“历代纲鉴之刻,近纂修者不啻百种。”^④《纲目》等纲目体史书在明代被一版再版,多次翻刻,大多用于科举考试。它们的题名标示“策论摘题”、“指南”、“正要精抄”,序跋、凡例一再强调有益举业,如冯梦龙《纲鉴统一·凡例》(舒瀛溪刊本)宣称“此刻专便举业”,建阳余氏双峰堂刊本《鼎镌赵田了凡袁先生编纂古本历史大方纲鉴补·凡例》宣称刊刻《纲目》等书“总之为举业家祈捷径也”,建阳熊氏种德堂刊本《历代纪要纲鉴》“告白”自称“标题旨意精详,以为举业一助”。可见《纲目》及其辅考资料的科举效用之大与科举化程度之深。

《纲目》的科举化促使明代历史演义小说回目的纲目化,主要是通过以下三条途径:

(一)书坊主的利益驱动。由于科举取士对《纲目》的重视,士子纷纷研习《纲目》及其考辅用书,富有商业头脑的书坊主迅速跟进,大量刊刻以满足旺盛的市场需求,于是明代掀起了一股编刊《纲目》应试资料的热潮,将《纲目》进一步推向科举化。笔者根据《中国古籍善本书目》(上海:上海古籍出版社,1993年)、王重民《中国善本书提要》(上海:上海古籍出版社,1983年)、杜信孚《明代版刻综录》(扬州:广陵古籍刻印社、扬州古籍书店,1983年)、杜信孚和杜同书《全明分省分县刻书考》(北京:线装书局,2001年)统计,明人编纂的明刻本纲目体史书至少有67种^⑤,而建阳书坊刊刻最多。建阳隶属的建宁府素有浓厚的科举风气,在明代出了129位进士^⑥。建阳刻书早在宋代就名扬四海,到了明代依然繁盛,明景泰《建阳县志》称“天下书籍备于建阳之书坊”^⑦,而科举用书正是这个庞大产业的名优产品。据统计,明初至万历以前的90余种坊刻本《纲目》类史书中,建阳书坊就贡献了60余种^⑧,难怪礼部在嘉靖八年(1529)奏刊《易经蒙引》时慨叹:“天下科举之书,尽出建宁书坊。”^⑨同时,商业眼光敏锐的建阳书坊也热捧市场需求旺盛的小说稗史,尤其是历史演义小说。他们编刊或翻刻的历史演义小说至少有43种^⑩。如此,纲目体史书与历史演义小说在建阳书坊共生共荣,相得益彰。为此做出最大努力的当属余氏双峰堂的余象斗,他因屡试不第而投身书坊,热衷刊刻科举用书,其中就包括《鼎镌赵田了凡袁先生编纂古本历史大方纲鉴补》、《新刻九我李太史编纂古本历史大方纲鉴》等大量纲目体史书,他曾在一份书目中宣称“无关于举业者,不敢赘录”。而小说也是余象斗编刊的重要内容。“有明一代,就数余象斗刻印的通俗小说为最多”^⑪,他一生共编刊通俗小说近30种,其中就有《新刻按鉴全像批评三国志传》、《新刊京本编集二十四帝通俗演义》、《京本通俗演义按鉴全汉志传》等按鉴体历史演义小说。其他书坊如杨氏清江堂、郑氏宗文堂、熊氏种德堂亦是如此。同源近体的纲目体史书与历史演义小说很自然地在建阳书坊共生共荣,因此小说回目不可避免地被纲目体史

① 张居正:《张太岳集》卷三十九《请申旧章饬学政以振兴人才疏》,上海:上海古籍出版社,1984年,第496页。

② 叶向高:《苍霞草全集·苍霞草》卷八《重刻通鉴纲目序》,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1994年,第793页。

③ 郑晓:《国朝制书》,明万历三十四年(1606)刻本。

④ 张薰:《新镌张太史注释标题纲鉴白眉·凡例》,明万历李潮刻本。

⑤ 胡海义:《科举文化与明清小说研究》,暨南大学博士学位论文,2009年,第49-50页。

⑥ 据朱保炯、谢沛霖《明清进士题名碑录索引》(上海:上海古籍出版社,1980年)统计。

⑦ 赵文、黄璩:《景泰建阳县志·续集》“典籍”,《四库全书存目丛书》史部第176册,第87页。

⑧ 纪德君:《明代“通鉴”类史书之普及与通俗历史教育之风行》,《中国文化研究》2004年春之卷。

⑨ 蔡清:《蔡文庄公集》卷八《奏刊〈易经蒙引〉勘合》,《四库全书存目丛书》集部第43册,第32页。

⑩ 据程国赋《明代书坊与小说研究》(北京:中华书局,2008年)附录一《明坊刻小说目录》统计。

⑪ 陈大康:《明代小说史》,上海:上海文艺出版社,2000年,第372页。

书打下鲜明的烙印。书坊主在操刀或请人编撰历史演义小说时,为了提高利润,加快编撰进度,将《纲目》中以粗体大字印刷、有如标题般醒目的纲文直接嫁接生成小说回目,自然是方便、省事之举。

(二)小说家的行文习惯。明代中前期,程朱理学一统天下,诸儒“皆朱子门人之支流余裔,师承有自,矩矱秩然”^①,形成“此亦一述朱,彼亦一述朱耳”的局面^②。明代小说家有很多屡试不第的文人,也不乏受过良好科举教育、由科举入仕的名人显宦,他们对《纲目》及其考辅用书耳熟能详,《纲目》式手笔也如影随形至历史演义小说的编撰之中。例如,林瀚曾参与修撰《续资治通鉴纲目》和《宪宗实录》。林瀚熟谙《纲目》体例,受《纲目》影响至深。其“遍阅隋唐书所载英君名将、忠臣义士,凡有关于风化者悉编为一十二卷”^③,即是《隋唐两朝志传》。因此,前文所列该小说的回目经过《纲目》式手笔打磨的痕迹十分明显。

(三)小说读者的阅读习惯。科举士子是明代小说的主要读者群^④。明正统七年(1442)国子监祭酒李时勉请禁《剪灯新话》等小说,理由是“如《剪灯新话》之类,不惟市井之徒争相咏习,至于经生儒生多舍正学不讲,日夜记忆,以资谈论”^⑤。《国色天香》卷一《珠渊玉圃》题下注称:“是集大益举业,君子慎毋忽焉。”卷四《规范执中》题下注云:“此系士人立身之要。”可见科举考生是此类小说书籍的主要读者之一。洪武十五年(1382),朱元璋诏令国子监诸生“一宗朱子之学,非‘五经’、孔孟之书不读,非濂洛关闽之学不讲”^⑥。他们长年浸淫理学教育与科举应试,造成“世之治举业者,……非朱子所授,则朱子所与也;……科举行之久矣,言不合朱子,率鸣鼓百面攻之”^⑦。那么,“朱子所与”的《纲目》体例与习气正符合科举士子的阅读习惯。这就是明代历史演义小说回目“纲目化”的接受基础。

四、明代史学的“纲目化”与历史演义小说回目的“纲目化”

明代早在太祖朱元璋时就裁撤了起居注与国史院,最重要的官修史著与唯一的国史《明实录》在政治纷争中被屡次篡改,造成“史之曲讳甚多,不可枚举”^⑧,以至于嘉靖时期的郎瑛认为“今日是无史矣”^⑨。王世贞也说:“国史之失职,未有甚于我朝者也!”^⑩残缺的史官制度与《纲目》的至尊地位,使得明代的官修史书不仅广泛袭用“纲目体”,而且拘泥于正统论,专事褒贬,空谈义理,甚至随意篡改史实,呈现出浓厚的纲目化倾向。

明代皇帝对修纂国史、纪传体正史十分消极,但对纲目体史书情有独钟。前文已述明初的几位皇帝热忱推广《纲目》。成化九年(1473),宪宗朱见深谕令考订《资治通鉴纲目》,并作序云:“朕惟朱子《通鉴纲目》,实备《春秋》经传之体,明天理,正人伦,褒善贬恶,词严而义精,其有功于天下后世大矣。”^⑪同年十一月,宪宗又敕令编纂《宋元资治通鉴纲目》:“朱文公《通鉴纲目》可以辅经而行。顾宋元二代,至今未备。卿等宜遵朱子凡例,编纂宋元二史,上接《通鉴》,共为一书。”^⑫书成后,商辂进表云:“此《春秋》为经中之史,而《纲目》实史中之经。”^⑬前文已述明孝宗朱祐樞好读《纲目》,敕令在《纲

① 张廷玉等:《明史》卷二八二《儒林列传序》,第722页。

② 黄宗羲:《明儒学案》卷十《姚江学案》,《文津阁四库全书》第156册,第43页。

③ 林瀚:《隋唐志传序》,丁锡根编著:《中国历代小说序跋集》中册,北京:人民文学出版社,1996年,第949页。

④ [日]大木康:《明末白话小说的作者与读者》,《明清小说研究》1988年第2期。

⑤ 《明实录·英宗实录》卷九十,台北:台湾中央研究院历史语言研究所,1962年,第1811—1813页。

⑥ 陈鼎:《东林列传》卷二《高攀龙传》,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1982年,第13—14页。

⑦ 朱彝尊:《曝书亭集》卷三十五《道传录序》,《文津阁四库全书》第440册,第68页。

⑧ 王世贞:《弇山堂别集》卷二十《史乘考误一》,北京:中华书局,1985年,第372页。

⑨ 郎瑛:《七修类稿》卷十三《三无》,北京:中华书局,1959年,第199—200页。

⑩ 王世贞:《弇山堂别集》卷二十《史乘考误一》,第361页。

⑪ 《明实录·宪宗实录》卷一一三,第2195页。

⑫ 《明实录·宪宗实录》卷一二二,第2355页。

⑬ 商辂:《进续资治通鉴纲目表》,《鼎铨钟伯敬订正资治通鉴正史大全》卷首,王钟翰主编:《四库禁毁书丛刊》史部第65册,北京:北京出版社,2000年,第7页。

目》的基础上编撰《历代通鉴纂要》，就连不喜文史好动刀枪的武宗朱厚照也欣然为之作序，称：“兹次第披阅，式鉴往事，以为后规。”^①在明代中前期数位皇帝“游览史籍，每好《通鉴纲目》”的影响下，《纲目》从“辅经而行”跃至“史中之经”，受到官方史家的顶礼膜拜，加上科举考试的推波助澜，朝野都陷入了《纲目》与纲目体史书的狂热之中，以至于它的地位大大超过了《资治通鉴》，甚至达到“今《纲目》盛行于世，而此书（按，指《资治通鉴》）几乎废矣”^②的局面。追根究底，明代史学的诸多弊病，《纲目》难辞其咎，正如谢保成所说：“宋元以来史学中出现的空言义理，专事褒贬，尤其是随意改写历史的种种现象，大都可以归于《资治通鉴纲目》。”^③

《纲目》及纲目体史书在明代泛滥，造成了明代史学的纲目化，除了统治者希望其能“明天理，正人伦”而大力推广以外，还因为纲目体史书具有其他正史所不具备的通俗性与普及化，这具体表现为：

（一）篇幅缩短。朱熹云：“《春秋》之后，迄今千余年，《史记》至《五代史》，一千五百卷，诸生历年莫能竟其篇第，毕世不暇举其大略，厌烦趋易，行将泯绝”^④，就连《资治通鉴》也卷帙浩繁，“《通鉴》难看”，“有记性人方看得”^⑤。朱熹删繁就简，把二百九十四卷的《资治通鉴》改编成五十九卷的《纲目》，篇幅大为减少。纲目体史书大多简短，便于传播与阅读，为历史演义小说的借鉴提供了便利。

（二）纲文简明醒目。传统旧史“文繁事广，不能得其纲要”^⑥，《资治通鉴》亦是头绪纷繁，检阅不便。朱熹十分重视《纲目》体例，曾说：“此书无他法，但其纲欲谨严而无脱落，目欲详备而不烦冗耳。”^⑦纲目体史书体例简明，尤其是标题式纲文言简意赅，提纲挈领，又以粗体大字书写，非常直观醒目，便于寻检、摘抄。因此，将其编写成小说回目非常便捷、省心。

（三）传播普及化与接受的大众化。前文已论，作为科举用书与学校教材的纲目体史书刊本极多，流行甚广，接受也更大众化，成为明人学习历史的重要工具，甚至是主要读本。朱国祯少时治《纲目》，“日阅一本能记忆，不三月而遍”，且对答如流^⑧。明武宗朱厚照称《少微通鉴节要》“详不至泛，略不至疏，一开卷间，首尾俱见，盖读史者之快捷方式也”（《御制重刊少微通鉴节要序》），因命司礼监重刻，以广其传。就连私塾蒙学也讲授《纲目》节缩本，“塾师所授不过《编年节要》、《纲鉴要略》而已”^⑨。这也是历史演义小说回目能够得到读者认可的重要原因。

总之，历史演义小说兴起于《纲目》科举化与明代史学“纲目化”的背景之下，小说回目也不可避免地打上了深深的时代烙印。正如明人杨慎论及时风所说：“高者谈性命，祖宋人之语录。卑者习举业，抄宋人之策论。”^⑩简明凝练、提纲挈领、直观醒目的标题式《纲目》纲文非常便于寻检、摘抄，这让小说家在编写回目时有本所依、有文可抄，这种“便利”使得《纲目》纲文嫁接成小说回目既符合水到渠成的行文习惯，又迎合了读者在科举时代的阅读兴趣。

[责任编辑 渭卿]

① 朱厚照：《御制历代通鉴纂要序》，李东阳等撰：《御制历代通鉴纂要》卷首，《四库未收书辑刊》第4辑第12册，北京：北京出版社，2000年，第2页。

② 何乔新：《椒邱文集》卷十八《书资治通鉴后》，上海：上海古籍出版社，1991年，第297页。

③ 谢保成：《中国史学史》第2册，北京：商务印书馆，2006年，第872页。

④ 刘恕：《通鉴外纪后序》，《文津阁四库全书》第108册，第64页。

⑤ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷十一《学五·读书法下》，北京：中华书局，1986年，第196页。

⑥ 司马光：《司马文正公传家集》卷七十一《记历年图后》，《文津阁四库全书》第365册，第701页。

⑦ 朱熹：《与赵师渊书》，《御批资治通鉴纲目》卷首《朱子手书》，《文津阁四库全书》第230册，第191页。

⑧ 朱国祯：《朱文肃公集·自述行略》，《续修四库全书》集部第1366册，第332—333页。

⑨ 谢肇淛：《五杂俎》卷十三《事部一》，北京：中华书局，1959年，第389页。

⑩ 杨慎：《升庵集》卷五十二《文字之衰》，《文津阁四库全书》第424册，第647页。

协商民主与选举民主:渊源、关系与未来发展

马 奔

摘 要:协商民主理论是在对选举民主反思的基础上产生的。其理论内涵在于恢复古希腊民主历史中的公民身份,重视沟通与共识,强调公民参与到协商和讨论公共利益的过程中,并且在很多国家和地区得到了实践。与选举民主强调票决不同,协商民主是一种以对话为中心的民主形式。协商民主与选举民主都是以不同的形式落实人民主权为目标。虽然协商民主提供了一个对选举民主进行检验和批判的标准,但两者的地位是不同的,协商民主不能取代选举民主的地位。

关键词:民主;人民主权;协商民主;选举民主

“民主理论并非在真空中发展;民主理论不仅是整个哲学发展的一部分,而且是一般政治理论和历史的一部分。”^①自公元前5世纪古希腊民主的历史以来,民主理论几经变迁,呈现出丰富的多样性,出现了代议民主、选举民主、参与式民主、麦迪逊式民主、多元民主等理论。到了20世纪90年代,协商民主理论(Deliberative Democracy Theory)在反思选举民主的基础上逐渐成为西方民主政治研究中的一个重要领域,其研究大致经历了三个阶段,实现了从规范研究向实证研究的转变。当下由五十多个大学和研究机构组成的“协商民主联盟”(The Deliberative Democracy Consortium)^②和专门的《公共协商》学术期刊(*Journal of Public Deliberation*)在致力于推动协商民主的研究和实践^③。另外,一些国外著名学术期刊也对这方面的研究予以重视^④。

协商民主理论自兴起以来,也得到国内学界的关注,自2001年哈贝马斯访华发表了“民主的三种规范模式”演讲以来,协商民主理论开始进入我国学界的视野;2002年俞可平在《当代西方政治理论的热点问题》一文中简要介绍了协商民主^⑤;2003年林尚立发表了《协商政治:对中国民主政治发展的一种思考》^⑥;2004年陈家刚发表《协商民主引论》并主编了《协商民主》译文集。从2006年开始,虽然学界对“deliberative democracy”翻译为“协商民主”还有不同的认识,但不可否认的是,协商民主逐渐成为国内学界研究的热点,并最终进入到党和国家的施政纲领。

作者简介:马奔,山东大学政治学与公共管理学院副教授(山东济南250100)。

基金项目:本文系教育部人文社科项目“我国协商民主制度创新与建构研究”(13YJC810012)和国家社会科学基金项目“健全社会主义协商民主制度”(13&ZD033)的阶段性成果。

① C. M. Sherover eds., *The Development of Democratic Idea: Readings from Pericles to the Present*, New York: The New American Library Inc., 1974. 转引自张明贵:《民主理论》,台北:五南图书出版公司,2002年,第41页。

② 参见协商民主联盟网站 <http://www.deliberative-democracy.net>。

③ 参见公共协商期刊网站 <http://www.publicdeliberation.net>。

④ 《行政管理理论与实践》(*Administrative Theory & Praxis*)2000年第1期刊登了以“对话和论述”(Discourse and Dialogue)为主题的文章,强调协商的重要性;《公共行政评论》(*Public Administration Review*)2006年第1期专刊,刊登以“合作式治理”为主题的系列文章,认为合作式参与是治理的重要方法,未来要加强对协商和参与式治理(Deliberative and Participatory Governance)的研究;《政策和社会》(*Policy and Society*)2009年第3期,以“权力脉络下的协商治理”为主题(Deliberative Governance in the Context of Power),探讨协商民主与环境正义的问题,并分析协商民主在荷兰、埃及和巴西等国家的个案实践。

⑤ 参见俞可平:《当代西方政治理论的热点问题》(下),《学习时报》2002年12月23日。

⑥ 参见林尚立:《协商政治:对中国民主政治发展的一种思考》,《学术月刊》2003年第4期。

毫无疑问,随着党的十八大和十八届三中全会对协商民主的重视,国内学界又将兴起对协商民主研究的热潮。那么究竟如何认识协商民主理论?尤其是如何厘清协商民主与选举民主的关系?实际上,在现代政治体制下落实民主理念的基本形式依然是代议制民主,选举是代议制民主的核心要素,协商民主是为了因应以选举为核心的代议制民主的不足而产生的一种民主形式,是对代议制民主的补充和完善。协商民主与选举民主都是现代民主制度的重要内容,都是以落实人民主权为目标;协商民主以话语为形式,选举民主则以选票为形式;协商民主重视对话、沟通与共识,选举民主则重视竞争与多数决;两者之间不是非此即彼的关系。民主的理念是不可能被颠覆的,理想民主和现实民主之间的差距总是存在的,因此没有任何一种民主模式是完美的,协商民主与选举民主都是为了更好地适应现实而产生的,协商民主与选举民主也必须随着时代的变迁进一步完善和发展。

一、协商民主与选举民主的渊源

20世纪90年代,一些学者认为,“民主的本质是协商,而不是投票”^①,以“投票为中心”的民主理论应逐渐被“以协商为中心”的民主理论所取代。以“投票为中心”的民主理论所理解的选举人有着固定不变的偏好和利益,被选举人通过票决相互竞争,来满足选举人的偏好;而协商民主所关注的是投票之前公开讨论、协商和沟通的过程,关注的是讨论和协商如何改变偏好、减少分歧、产生合理意见以及共识的形成。从19世纪到20世纪初,西方民主化进程关心的是扩大选举,落实每个公民投票的权利;今天,民主化重视的是如何扩大公共领域,让每个公民都能发表意见。“发声(voice)而不是选票,成为新的赋权方式”^②。这是因为以西方自由民主为蓝图的选举民主的“参与性”已经日益退化,不足以满足民众的需求,协商民主理论也正是在对选举民主予以批判的基础上产生的。

在协商民主理论看来,选举民主有着诸多的弊端,不是一种理想的民主制度。首先,它把民主简化为一种达成政治决定的制度安排。在这种安排下,社会成员被分为精英和普通民众。民众被认为是消极的、被动的和无能力的,他们对政治的疏离感被认为是民主政治顺利运行的前提。普通民众的作用只是通过投票来选出替他们治理国家的代理人;民主也仅仅是择取领导人竞争程序的一种方法的副产品^③。其次,选举民主把民主简化为多数决定原则。以多数决定原则为裁决机制的选举量化比较所衍生的另一个问题就是:多数人赞同的选择是否就是在理性检验下较为完善的并且以公共利益为考虑的选项?简单多数决定原则曾经造成悲惨的后果,公元前339年苏格拉底之死,一直是对多数意见是否符合理性的反讽。而且,这种反讽在现代政治体制中不断重演,德国法西斯希特勒的上台就是通过多数决定而赋予了“合法性”。这促使民主理论家不得不正视多数决定原则的弊端^④。第三,选举民主把政治比拟为市场,政党制造出商品在政治市场进行叫卖。公民是理性、自利和消极的消费者,根据利益最大化原则,公民通过投票对商品进行选择。投票的过程就是不同利益和偏好之间竞争与汇集的过程,不存在对共善的期望与表达。总的来说,协商民主理论是始于对选举民主的反思。选举民主是一种“弱势民主”(weak democracy),仅仅把公民的参与限制于选举,它本身并没有实现人民参与治理的民主理想。譬如,“几千个佛罗里达州的选民通过只有少数公民参加的、遭到非议的选举,竟然可以决定中东战争的这一事实与民主的理想相差万里。”^⑤比在选举中获

① [澳大利亚]约翰·S·德雷泽克:《协商民主及其超越:自由与批判的视角》,丁开杰等译,北京:中央编译出版社,2006年,第1页。

② Chambers Simone, "Constitutional Referendums and Democratic Deliberation," in M. Mendelsohn and A. Parkin (eds.), *Referendum Democracy: Citizens, Elites and Deliberation in Referendum Campaigns*, NY: Palgrave, 2001, pp. 231-255.

③ [美]约瑟夫·熊彼特:《资本主义、社会主义与民主》,吴良健译,北京:商务印书馆,2000年。

④ 许国贤:《商议式民主与民主想象》,《政治科学论丛》2000年第13期。

⑤ 2000年美国总统大选,小布什在佛罗里达州以微弱多数胜出,从而当选总统,上台后发动了对伊拉克的战争(参见[法]皮埃尔·卡蓝默:《破碎的民主——试论治理的革命》,高凌瀚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第2页)。又如,2013年10月1日,共和党控制的众议院与民主党控制的参议院在奥巴马医改方案上的分歧,造成了政府停摆(government shutdown)。在选举的体制下,公民虽然有选择代理人的权利,但在选举后的治理过程中,有时候党派利益超越了公共利益,公民对此却无能为力。

胜更重要的是如何治理一个国家,这是对执政党和在野党能否合作起来以人民利益为依归的最终考验。

简而言之,对协商民主内涵的理解可以从两个方面考虑:一是所有受到决策影响的公民都有权利参与公共政策的制定,这是民主理念对公民参与的要求;二是民主的决策应该是以公共协商为基础,支持或反对公共政策的主张都应该从能否增进公共利益的角度来论证,这是公共协商的方面。这两个方面促使公共决策由注重少数精英的权力、知识和金钱转到注重普通公民的公共讨论和协商的力量^①。

实际上,“协商民主”并不是一个全新的理念。在古希腊城邦国家,以及西方经典的政治理论中,都能找到有关协商民主的例子或论述。如埃尔斯特所言:“协商民主或者说通过自由而平等的公民之间的协商来进行集体决策的观念,绝非是一种创新,而是一种复兴,这种理念与实践几乎和民主的概念本身一样久远,都来自公元前五世纪的雅典。”^②古雅典的总督伯利克里在其著名的葬礼演说词中提到:在我们这里,人人不仅关心个人事务,而且关心国家事务;即使那些总是忙于自己事务的人也仍然能在公共事务上作出良好的判断——这就是我们的特点。我们并不是认为对政治不感兴趣的人是一个只想着个人事务的人,我们只是认为他在这里根本没有任何事情可做。我们雅典人作出自己的决策,即使我们没有发起提案,但我们仍然有能力对提案加以评判。我们不认为讨论会妨碍行动,相反,我们认为讨论是任何明智行动不可或缺的条件,最糟糕的事情莫过于在尚未对结果进行适当的公开讨论之前就贸然采取行动^③。亚里士多德虽然不喜欢古雅典的民主政治,但还是认为协商是有价值的,通过普通公民之间相互讨论的决策,要比政府官员或专家独立决策更为有效^④。

从近代到现代,很多思想家如柏克、密尔、杜威等学者都在不同程度上对协商民主理论的形成作出过贡献。虽然毕塞特在1980年发表的论文《协商民主:共和政府中的多数原则》中,首次在学术意义上使用“协商民主”这个概念,但是罗尔斯和哈贝马斯的关注对协商民主的影响力的提升作出了巨大贡献^⑤。总体而言,协商民主理论自兴起以来经历了三个阶段。第一阶段的协商民主理论家确立了协商民主的规范性。如哈贝马斯和罗尔斯,主要是论述协商民主规范的正当性,认为理性沟通的交往形式会带来偏好的改变,并有助于达成共识,但未考虑到社会的复杂性。第二阶段的协商民主理论家,如博曼、古特曼和汤普森等,认为协商必须在承认文化的多元化和社会的复杂性的基础上,才能发展出具有现实意义的协商民主,但是究竟怎么保证在复杂社会中进行协商民主,却没有提供足够的细节。第三阶段的协商民主理论家强调协商民主的“经验转向”,如巴伯、巴特莱特、欧弗林和帕金森,试图通过经验性的证据来寻求协商民主实践的制度类型,从而促进了协商民主规范理论和实证研究的结合^⑥。从协商民主发展的阶段看,第二代协商民主对第一代协商民主中罗尔斯与哈贝马斯的理论与社会的复杂现实进行了调和,使之更具有现实意义,第三代协商民主更加侧重于制度和实践,使之更具有操作性。

① 参见[爱尔兰]梅维·库克:《协商民主的五个观点》,王文玉译,陈家刚选编:《协商民主》,上海:上海三联书店,2004年,第43页;陈家刚:《协商民主:民主范式的复兴与超越(代序)》,陈家刚选编:《协商民主》,第2页;Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 7; Young Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

② Jon Elster, "Introduction", in Jon Elster (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1.

③ 参见[英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,燕继荣等译,北京:中央编译出版社,1998年,第19页;[美]乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上册,盛葵阳、崔妙因译,北京:商务印书馆,1986年,第34-40页。

④ Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy*, p. 8.

⑤ [澳]约翰·S·德雷泽克:《协商民主及其超越:自由与批判的视角》,第2页。

⑥ Stephen Elstub, "The Third Generation of Deliberative Democracy," *Political Studies Review*, Vol. 8(3), 2010, pp. 291-307.

二、协商民主与选举民主的关系

协商民主与选举民主都是民主政治的重要内容,只有从两者的根本出发点考虑,才能更好地厘清它们之间的关系。从目标、形式、作用和地位来看,协商民主与选举民主在本质上统一于人民主权,只不过两者在落实人民主权的形式上是不同的,协商民主以话语为表达形式,选举民主以选票为表达形式;协商民主重视沟通与共识,而选举民主更重视竞争与多数决。如果缺少了选举民主,在无法达成共识的情况下,协商民主将会消耗公众的参与热情;缺少了协商民主,仅仅依靠选举民主,也会形成选票的宰制和加剧固有的分歧。可见,这两种民主形式的作用是互补的,但地位上又是有差别的。在现代民主体制下,协商民主处于辅助位置,而选举民主处于主要位置。协商民主与选举民主的关系如图1。

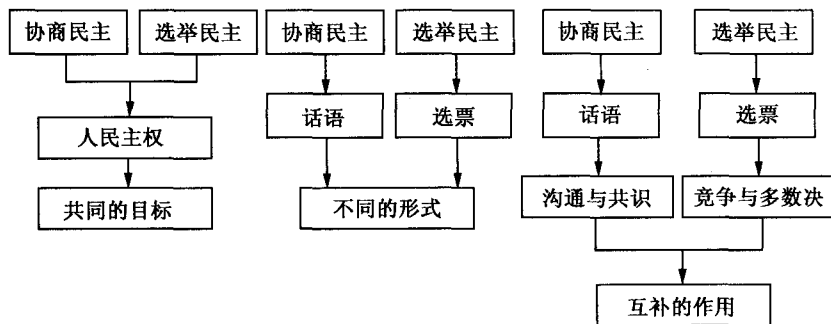


图1 协商民主与选举民主的关系

1. 共同的目标:落实人民主权的理念

从协商民主的起源来看,已如前述,虽然毕塞特首次明确提出了“协商民主”概念,实际上,协商民主的思想源远流长,这种强调公民直接参与公共事务协商与辩论的实践,最早可以追溯到古希腊的民主模式。无论经历怎样的变化和不同学理的解释,从本质上说,协商民主仍然没有脱离民主的本质含义,即协商民主是把落实人民主权理念作为其价值追求的首要目标,只不过在“民主”前面加了“协商”作为定语,以此来突出这种民主理论的特征——公民是以协商的方式来参与公共事务从而保证人民主权的落实。

选举民主是在对古典直接民主批判继承的基础上产生的,因为古典民主只能在小国寡民的城邦国家实现。随着民族国家的形成与发展,民主必须改变原有的运作形式,因此,以选举民主为核心的代议制成为必然的选择。在古典民主中,公民直接参与公共事务的治理,但在选举民主中,公民似乎以选民称呼更为贴切,选民通过投票选举代理人,即“选举不制定政策;选举只决定由谁来制定政策。选举不能解决争端,它只决定由谁来解决争端”^①。在选举民主中,公民不再直接参与公共事务的治理,而是委托代理人来行使权力。因此,有的学者甚至认为选举民主是对民主的异化或阉割,民主本来是浓烈的“二锅头”,但掺入选举、代理人等添加剂后,民主的味道变淡了^②。应该看到,无论选举民主在多大程度上改变了以往民主的运作方式,它都是在民族国家崛起后落实人民主权理念不得已而采取的方式。

在本质上,协商民主与选举民主的关系是统一于落实人民主权的理念。因为,无论是协商民主,还是选举民主,都是民主在不同时空的表现形式,是民主理论家根据现实的发展而对民主的丰富与创造。虽然,从民主理论发展的脉络看,协商民主是在对选举民主予以批判的基础上产生的,但如果

① [美]乔万尼·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,北京:东方出版社,1998年,第122页。

② 王绍光:《民主四讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第46页。

追本溯源,两者在理论本质上有着统一的目标,都是为了更好地落实人民主权的理念。

2. 不同的形式:话语与选票(投票)

协商民主是一种以对话为中心的民主理论,这种民主理论把对民主的理解放在公民参与讨论的观念上。协商民主认为一种具有正当性的政治秩序或公共决策,必须向所有受其影响者说明其合理性,也就是说,集体的决定必须具有公开讨论的过程;公共政策的制定必须“给个说法”,必须公开说明、解释,甚至提出充分的理由来说明其合理性。在协商的过程中,参与者必须提出自己的关切与论点,也在相互尊重的立场上聆听、理解他人的关切与论点,使得不同的利益与价值关切,能够得到平等的考虑。在对话与沟通的过程中,强调理性的公共运用和听取别人的想法,有助于减少与克服有限理性。协商民主的表现形式是讨论、争辩与沟通,话语在协商民主中具有重要意义。

选举民主是一种以投票为中心的民主理论,表现形式是选票,选票数量对决是选举民主的核心内容。在代议政体下,就像熊彼特所说的那样,民主就是某些人通过争取人民选票取得作决定权力的制度安排,所以选票为大,谁获得了多数选票,谁就成为人民主权的委托者,掌握着治理国家的权力。目前在世界上绝大多数国家,通过选举获得选票已经成为执政者取得合法性的关键步骤。在许多国家,真实的情况可能是有选举但并非有民主,然而在任何国家,无选举则根本不可能有民主。无论怎样,选举民主代表着民主发展过程中的重要阶段。虽然选举民主屡遭批评,但选举民主在落实人民主权理念的历程中具有决定性意义,它使“民主”理念在现代民族国家的实现成为一种可能。

3. 互补的作用:沟通、共识与竞争、多数决

协商民主是一种话语民主,更重视沟通与共识。沟通与讨论是消除有限理性影响的一种方式,因为想象和计算能力是有限和易犯错误的。面对复杂的问题,每个人都希望通过讨论而集中其有限的力量,增加作出最佳选择的几率^①。因此,协商的过程,就是各种相互冲突的意见和观点自由交锋、批判和争论的过程,最好是能够对所讨论的问题达成共识,即使达不成共识,通过参与和沟通审议的过程,让公民更自觉地接受亲自参与的决策。而选举民主强调偏好之间的竞争与聚合,在决定一个人选或一项公共议题的时候,实行多数决定的原则。

所以,从发挥的作用看,协商民主与选举民主各有不同。在实施协商民主的过程中,尤其是需要作出决定的议题,如果缺少了选举民主的参与,在无法达成共识的情况下,协商民主将会消耗公众的参与热情;而且,没有办法就公共议题的解决形成方案,也会导致治理效率的降低。在选举民主中,如果缺少了协商民主所主张的沟通、协商与讨论,仅仅依靠选举民主数量上的对比,也会形成选票的宰制和加剧固有的分歧。如果票决前进行充分的讨论、协商,即便不能就议题达成共识,最后需要票决来裁定选择,但由于有公开的沟通,双方也会以“己所不欲,勿施于人”的心态来对待存在的分歧,这样票决的科学性与合法性也会大大增强。因此可以说,协商民主与选举民主有各自存在的合理性,协商民主不仅仅是对选举民主的简单补充,两者在民主体制的运行中可以起到互为补充的作用。

4. 相异的地位:协商民主为辅与选举民主为主

协商民主理论是一种强调公民直接参与的民主模式,但是主张参与式民主的多数学者并不认为应该取消选举。“参与论者”即使怀有直接参与的民主理想,他们也很少使其理论同直接民主完全相一致^②。佩特曼也否认这样的观点——抛弃竞争式民主制度,把直接民主制度广泛地运用到所有政治、经济和社会领域,实现对各个领域完全平等和自由的管理。实际上,佩特曼就认为选举民主的许多核心制度——如竞争性政党、政治代表、定期选举——都将是一个参与性社会不可缺少的组成因素,并且公共事务中政党和利益集团的竞争可以最现实地促进参与式民主^③。

① [美]詹姆斯·D·费伦:《作为讨论的协商》,王文玉译,陈家刚选编:《协商民主》,第7页。

② [美]乔万尼·萨托利:《民主新论》,第127页。

③ [英]戴维·赫尔德:《民主的模式》,第338—339页。

巴伯也认为:“直接民主意味着一种所有人可以在所有时间内就所有公共问题进行管理的政府形式;我们不能指望直接民主的形式在拥有数以百计的公民的规模庞大的国家中能够有效运行”。这种情况下选举民主作为一种新的民主政府形式取代了直接民主。在选举民主中,一些经过所有公民选举出来的代表在全部时间内管理所有公共事务,从而提高了治理的效率。但是,在巴伯看来,选举获得了效率,却又牺牲了公民的参与权和公民身份,他所倡导的强势民主就是在不忽视选举民主所起作用的前提下积极落实公民的参与权和公民身份^①。可以说,直接参与式的协商民主是针对选举民主进行修补,而不是激进的替代。

尽管有的学者认为以“票决选举为中心”的民主应该逐渐被“以协商为中心”的民主所取代,但就现实民主国家的运作而言,代议政体还离不开“选举民主”所赋予的合法性,协商民主也无法取代选举民主,而只能依附于现有的选举民主体制的活动或过程而存在。这也意味着,即使选举民主有很大的局限性,它仍为代议政体的顺利运行提供了最基本的方式,它可以独立于协商民主而存在;而仅仅依靠协商民主,则很难为代议政的运行提供一整套的规则和方式,也很难保证代议政体运行的效率。协商民主如果脱离了选举民主所建构的代议政体,其作用会大打折扣,甚至是难以生存。所以说,在地位上两者是有差别的,协商民主处于辅助的位置,而选举民主处于主导位置。

三、协商民主与选举民主的未来发展

协商民主是对选举民主的反思。但是,选举民主,尤其是以竞争式选举为核心的自由民主在全球扩张的趋势并没有削减。不过现实也告诉我们,如果一个国家在民主化的进程中,认为仅仅学会选举就会带来优良的治理的逻辑是靠不住的,因为当把民主简化为选举,选举简化为选票,竞选的胜负被简化为投票的统计学时,选举的工具意义大于其所蕴涵的民主价值意义,选举就会发生异化。自由民主不仅仅是一套理论上任何国家都可以通过竞争性选举加以复制的制度,它还深深地铭刻在西方的文化、社会和经济之中。没有经历过文艺复兴、启蒙运动、新教改革和资本主义兴起的非西方国家,如果仅仅认为学会了选举就获得了自由民主的真谛,是难以取得成效的。并且选举所需要的分权、法治和宪政等基础性的制度设计和安排在西方国家是长时间演变的结果,而不是简单的选项安排^②。

“尽管选举常常是不可靠的和令人质疑的,但目前在这个世界上绝大多数国家,选举已经成为执政者取得合法性的关键步骤。很多国家常常煞费苦心地举行至少似是而非的选举,而不是未通过选举就直接掌权,就证明了这一点。真实的情况可能是有选举但并非有民主,然而在任何国家,无选举则根本不可能有民主。”^③实际上,选举和协商都是民主的重要内容,是实现民主政治的不同形式。选举民主不否定协商民主,协商民主也不否定选举民主,这两者之间并非一种形式天然地优越于另一种形式,但也确实是有主次之分。一个国家的民主进程可以在某一个阶段侧重推进协商民主或选举民主,但从长远角度看,不能在“选举民主”与“协商民主”之间进行“单项选择”,更不可以无限地推迟对选举民主需求的回应。

民主在传统社会向现代社会转变过程中获得了普遍性权威,尤其是以选举民主为核心的代议制政体是一个国家有效运行的必然选择。但是,由于民主的理想价值和现实之间存在的张力,促使理论家们不断检视现实民主方式运行的弊端,期望找到更好的方式来落实人民主权的理念。“救治民主的弊端的唯一办法是实行更多的民主”,但只有当新的民主在本质上不同于旧民主时,更多的民主

① [美]本杰明·巴伯:《强势民主》,彭斌、吴润洲译,长春:吉林人民出版社,2006年,第1-7页。

② [美]霍华德·威亚尔达:《导论:民主与民主化——西方传统的产物抑或普遍现象》,霍华德·威亚尔达主编:《民主与民主化比较研究》,榕远译,北京:北京大学出版社,2004年,第6-7页。

③ Carothers Thomas, "How Democracies Emerge: The 'Sequencing' Fallacy," *Journal of Democracy*, Vol. 18(1), 2007, p. 21.

才能够救治民主的弊端。实际上,协商民主通过公民直接参与的协商,仅仅是对选举民主的辅助和纠正,它不是全盘取代也不可能取代选举民主,它只能依存于现有体制之中。协商民主试图恢复古典民主中公民的积极身份和协商的传统,重新肯定参与和协商在民主理论建构中的重要意义,消减选举民主的弊端并提升民主的品质。虽然,协商民主提供了一个对现有选举民主进行检验和批判的标准,从而有助于提升民主质量,但协商民主也面临着质疑^①,尤其在一个威权的体制中如何有效实践协商民主,更是面临着挑战。

在人类有限理性的制约下,实际上,不存在一种完美的民主模式。无论协商民主还是选举民主,在落实人民主权理念也就是民主本质含义的实践中都存在不足。民主是从其理想和现实的相互作用中,从应然的推动力和实然的抗拒力的相互作用中产生和形成的^②。也就是说,民主的产生取决于价值与事实之间的紧张关系。如果仅仅从规范性的角度要求民主,民主就会像任何其他的乌托邦一样,不是实现不了的天堂,就是实现了的地狱。相反,如果仅仅满足于现实的民主,民主则会变成一种没有价值取向的权术,民主将因此失去进步的动力。

四、余 论

选举民主是代议政体不可或缺的一环,随着利益分化、价值多元和公民主体意识的觉醒,我国目前对选举民主是有很强诉求的。只是,当前的民主发展有着明确的价值取向,即追求一种可控的选举民主,在可控的范围内,逐步推行选举民主,通过选举来理清权力的授受关系和获得执政的合法性。其策略是优先发展基层选举民主,逐步推进地方选举民主,最终目标是实现国家层面的选举民主。但是,在中国这样一个多民族而少数民族又集中居住的大国,推进选举民主是需要勇气和战略思考的,其推进过程和结果的不可控性,足以让任何一个领导人难以抉择。因此,我国民主发展的难题就在于:在选举民主面临着困境的情况下,怎样推动民主发展?在此背景下,协商民主理论的引进恰好给中国的民主发展提供了一种思路。协商民主十年来之成为学界的研究热点,并最终进入到党和国家的施政纲领,是不难理解的。因为协商民主本质上是牟宗三先生所说的“治道民主”,没有涉及统治权力来源的问题。在不改变现行权力结构安排的情况下,重点强调在立法、公共决策和社会治理等领域开展协商民主,这是民主的“改良”,而非“革命”。在这股热潮中,已经不再仅仅局限于对国外协商民主理论的诠释,而是结合中国古代协商的传统、现有的政治协商制度和基层的协商治理实践等,逐渐形成了中国本土的“协商民主话语体系”,并最终进入到党和国家的意识形态话语体系。在十八届三中全会,协商民主已经成为我国政治体制改革的重要内容。

协商民主在中国未来发展的趋势究竟如何?依靠协商民主能否有效地推动中国的民主进程?这些问题只能依靠实践来检验。从学理上来看,在选举民主中,公民选举权的落实会迫使政府倾听公民的想法和与公民进行协商。缺少公民选举权的制约,协商的真实性和制度化如何保证?因此,协商民主在中国未来的实践更需要发挥民主的想象力。进一步而言,在中国能否出现一个比西方以选举民主为核心的更好的民主模式,确实考验着学界和执政者的智慧。

[责任编辑 刘京希]

^① 参见 Cass R. Sunstein, "Deliberative Trouble? Why Groups Go to Extremes," *The Yale Law Journal*, Vol. 110 (1), 2000, pp. 71-119.

^② [美]乔万尼·萨托利:《民主新论》,第9页。

民主集中制“集中”倾向的诱因与矫正

张光辉 卢继元

摘要:在一定意义上说,当下中国政治体制的形态是由其设计的基本原则即民主集中制所塑造的。而民主集中制存在的主要缺陷就是其“集中”倾向强而民主性不足。民主集中制“集中”倾向的矫正路径,应当是复归民主集中制的民主本义,把民主集中制作为一项整体的民主制度,而非“民主制”和“集中制”两种制度的组合形式,进而把它看作间接民主与直接民主的统一。

关键词:民主集中制;历史制度主义;政治体制改革;民主过程

一、引言:从政治体制与民主集中制的内在逻辑说起

政治体制改革是当下中国一项重大而现实的课题。政治体制,即政治权力配置和运行的形式。政治体制改革就是对政治权力配置和运行的形式进行调整和变革。而政治体制改革之所以是一项重大而现实的课题,就在于政治权力掌握着社会资源特别是稀缺资源的权威性分配。权力具有二重性,如若对政治权力的监督与制约不力,那么,政治权力就会丧失公共性本质而趋向私有化进而被特殊利益所俘获,导致腐败并损害社会正义。特别是“在社会资源从权力配置向市场化配置转型的过程中,官员最容易被特殊利益者所裹挟,甚至被拉下水”^①。与此同时,在这个过程中,也会形成一种既得利益格局。政治体制改革,对权力配置和运行进行调整和变革,也就会限制权力,从而自然就会冲击现有的利益格局和藩篱,这必然会遭到既得利益者的阻挠与反抗,“因为它要触动固有的利益格局”,而“触动利益往往比触及灵魂还难”^②。故而,要保证改革顺利进行,必须精心设计,“既勇于冲破思想观念的障碍,又勇于突破利益固化的藩篱”^③。而“利益的背后是体制”^④,具体来说,就是政治体制。政治体制改革归根结底就是消除政治体制的缺陷。那么,中国政治体制的主要缺陷是什么呢?

在对政治体制的主要缺陷进行概括之前,有必要首先说明塑造政治体制具体形态的主要因素是什么,也就是说,要探讨政治权力配置和运行的原则是什么。显然,这就涉及到民主集中制。民主集中制是中国共产党的组织原则和领导原则,同时也是国家机构的组织原则。这是因为党实际上是

作者简介:张光辉,南京政治学院马克思主义学院讲师;卢继元,南京政治学院马克思主义学院教授(江苏南京210003)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义学说史上的若干重大分歧问题研究”(11JJD710012)和国家社会科学基金青年项目“参与式民主与可持续政治稳定实现机制研究”(13CZZ029)的阶段性成果。

① 周瑞金:《“触动利益”为何难于“触动灵魂”》,《新京报》2013年3月23日B04版。

② 新华社:《李克强总理等会见采访两会的中外记者并回答提问》,《人民日报》2013年3月18日第2版。

③ 王铮:《习近平广东考察强调要勇于突破利益固化的藩篱》,中国新闻网,2012年12月12日。

④ 周瑞金:《“触动利益”为何难于“触动灵魂”》,《新京报》2013年3月23日B04版。

“嵌入”在政府之中的,“党的领导原则对于政府的组织和运作具有决定性的影响”^①。“由于中国共产党是当代中国政权的领导核心,党章对于政府过程规范的意义较之宪法甚至更为重要,它构成当代中国宪政规范体系的实质部分”。因而,“分析中国宪政主义的一个更好方法将是考察党的章程”^②。而“当代中国的宪政体制最根本的规范制度是民主集中制”^③。从这个意义上来说,“要理解中国政治生活的规律就必须理解民主集中制”^④。民主集中制实际上对于政治权力运行起着很强的规制作用,它决定着政治体制的具体形态,塑造着政治生活的面貌。

那么,中国政治体制的缺陷到底是什么?民主集中制与我国政治体制的这种缺陷到底存在着什么样的关联?其实,对前一个问题,邓小平同志早就作出了权威的回答。他指出,“从党和国家的领导制度、干部制度方面来说,主要的弊端就是官僚主义现象,权力过分集中的现象,家长制现象,干部领导职务终身制现象和形形色色的特权现象”。而这些弊端的总病因又是“权力过分集中”。这种缺陷的生成,“就是在加强党的一元化领导的口号下,不适当地、不加分析地把一切权力集中于党委,党委的权力又往往集中于几个书记,特别是集中于第一书记,什么事都要第一书记挂帅、拍板。党的一元化领导,往往因此变成个人领导,全国各级都不同程度地存在这个问题”^⑤。而这种缺陷生成的深层次诱因其实又可以聚焦在民主集中制的“集中”倾向上。邓小平指出,“在过去一个相当长的时间内,民主集中制没有真正实行,离开民主讲集中,民主太少”^⑥。他还认为,党内历次整风运动实际上都“过分强调党的集中统一,过分强调反对分散主义、闹独立性,很少强调必要的分权与自主权,很少反对个人过分集权”^⑦。换句话说,正是民主集中制的“集中”取向塑造出了政治体制的“权力过分集中”的缺陷。这其实也就大体上揭示了民主集中制与中国政治体制缺陷之间的关系。

那么,民主集中制何以呈现“集中”的倾向呢?这是矫正民主集中制的“集中”倾向,消除政治体制“权力过分集中”的缺陷,首先需要回答的问题。

二、民主集中制“集中”倾向诱因的历史制度主义分析

民主集中制,按照我们通常的理解,就是“民主基础上的集中和集中指导下的民主”相结合的原则。如果这样来界定民主集中制,就至少应该是“民主”与“集中”两者之间的互动与平衡关系。那么,在现实政治实践中,何以重心却偏向“集中”呢?民主集中制“集中”倾向的诱因也许是多方面的,但民主集中制作为一项制度,如果从历史制度主义的视角来切入和研究,似乎更有助于深刻揭示这种“集中”倾向产生的诱因。所谓历史制度主义,其基本观点是,“最初的选择(结构性的和规范性的)会对后来的选择产生普遍深入的影响。这一途径采取了制度主义的基本原则,并且指出在政策的初始阶段作出结构性选择的重要性。即使后来作出了结构性的变动,起初的选择仍会产生持久的影响”^⑧。对这种影响的作用机制要从制度本身的结构出发来研究。一般来说,制度不仅包括各种外在的正式的制度条文,还应包括嵌入正式制度之中的非正式制度,这种非正式制度其实就是贯穿于人们的现实生活并在潜移默化中影响人们的行为模式的社会文化、信念和习俗等。这种嵌入正式制度中的社会文化和信念与正式制度有着密切的关联,其中“信念体系是内在表现,制度是这种内在表现

① [美]詹姆斯·R·汤森、布兰特利·沃马克:《中国政治》,顾肃、董方译,南京:江苏人民出版社,1994年,第279页。

② 胡伟:《政府过程》,杭州:浙江人民出版社,1998年,第34页。

③ 胡伟:《政府过程》,第75页。

④ 张光辉、籍庆利:《中国式民主:基本形态及形成逻辑——一种宏观政治视角的分析和探讨》,《社会主义研究》2009年第5期。

⑤ 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第327—329页。

⑥ 《邓小平文选》第2卷,第144页。

⑦ 《邓小平文选》第2卷,第329页。

⑧ [美]罗伯特·古丁、汉斯-迪特尔·克林格曼:《政治科学新手册》上册,钟开斌等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第309页。

的外在显示”,而且“正式制度可以通过法令来改变,但是非正式制度的演化方式却很难完全理解,人们也很难控制非正式制度的演化”。也就是说,这种社会文化不仅会对正式制度的运行产生影响,而且这种影响还是一个持续的、历史的过程。这是因为社会文化其实是“一个使上代人所学到的知识对下代人的学习产生更直接影响的过程”^①,“它作为文化传递到当前几代人的信念结构中”。因而,在一定意义上说,社会文化构成了“人类基因结构的一部分”,从而使得“文化不仅决定某一时期的社会绩效,而且通过它的支持性框架约束参与者,从而影响长期的变迁过程”^②。

首先,民主集中制产生与演变的过程埋下“集中”倾向的历史源头。通常意义上的民主集中制,一般认为它是列宁及其领导的布尔什维克在20世纪初提出的。1905年11月俄国社会民主工党(孟什维克)召开的代表大会正式使用了“民主集中制”的概念,并系统地规定了它的内容。同年12月列宁领导的俄国社会民主工党(布尔什维克)召开的代表大会认可了孟什维克提出的这一原则。1906年3月,列宁在《提交俄国社会民主工党统一代表大会的策略纲领》的“党的组织原则”强调,“党内民主集中制的原则是现在一致公认的原则”,并且“在目前政治条件下实行民主集中制固然有困难,但是在一定范围内还是可以实行的”^③。同年4月召开的俄国社会民主工党第四次(统一)代表大会,明确把“民主集中制”写入党的章程。不过,有人认为,列宁1905年之前在党的组织原则上并不主张民主集中制,而是主张集中制。列宁认可与支持民主集中制,在一定程度上说是对卢森堡批评的反思与修正。列宁在其《进一步,退两步(我们党内的危机)》一文中强调指出,无产阶级政党必须按照集中制的原则组织起来,这是因为“为了保证党内团结,为了保证党的工作集中化,还需要有组织上的统一……如果没有正式规定的党章,没有少数服从多数,没有部分服从整体,那是不可想象的”^④。列宁还批判新《火星报》在组织问题上的立场与吉伦特主义、无政府主义主张类似,即“维护自治制,反对集中制”^⑤。这反过来也证明列宁在党的组织原则上是倾向于集中制的。德国社会民主党人卢森堡对此进行了严厉的批评。卢森堡并不否认列宁所强调的集中制是基于俄国当时工人运动的社会条件,认为集中制可以作为无产阶级政党斗争的一种权宜的策略,却不可以作为无产阶级政党的一种普遍的组织原则,即“集中制不应成为无产阶级政党的一般组织形式”,即便“十月革命的成功很大程度上是列宁建立了一个具有极严格的纪律和中央实行高度统一领导的党的结果,但不能由此推论,说党的普遍的组织基础就是集中制”^⑥。1918年3月,列宁在《苏维埃政权的当前任务》一文的初稿中较为详尽地阐述了民主集中制的内涵。他是结合民主集中制与国家结构形式(联邦制和自治)关系进行论述的,他认为,“民主集中制决不排除自治和联邦制,同样,它也丝毫不排斥各个地区以至全国各个村社在国家生活、社会生活和经济生活方面有采取各种形式的完全自由,反而要以这种自由为前提”。进而,“真正民主意义上的集中制的前提是历史上第一次造成的这样一种可能性,就是不仅使地方的特点,而且使地方的首创性、主动精神和达到总目标的各种不同的途径、方式和方法,都能充分顺利地发展”^⑦。列宁这种认识的转变,即从集中制到民主集中制,具有重要意义。同时,这也折射出民主集中制自其产生就存在民主与集中的平衡问题,其实际运行往往由于受到历史条件的限制而偏向集中。正如应克复先生所指出的,“尽管列宁将他所提出的集中制标以民主的集中制,但其重点是‘集中’,这一贯为列宁所强调”^⑧。与这种观点十分类似,林尚立先生更是深刻地认识到,

① [美]道格拉斯·C·诺思:《理解经济变迁过程》,钟正生、邢华等译,北京:中国人民大学出版社,2008年,第47页。

② [美]道格拉斯·C·诺思:《理解经济变迁过程》,第2-3页。

③ 《列宁全集》第12卷,北京:人民出版社,1987年,第214页。

④ 《列宁选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第499页。

⑤ 《列宁选集》第1卷,第506页。

⑥ 张荣臣:《对列宁和卢森堡关于集中制和民主集中制争论的再认识》,《科学社会主义》2006年第5期。

⑦ 《列宁全集》第34卷,北京:人民出版社,1985年,第139-140页。

⑧ 应克复:《“民主集中制”的由来与演变》,《炎黄春秋》2012年第10期。

“在列宁的民主集中制中,党内民主是服务于党内集中的”^①。

一般来说,斯大林时代开创了苏联社会主义模式。这种模式无论是政治体制还是经济体制上的高度集中的特点都是这一时期形成的,而其形成又与民主集中制的“民主”与“集中”关系的失衡有关。实际上,斯大林在20世纪30年代之前对民主集中制的认识和理解还是坚持了“马克思主义的民主集中制”。到了20世纪30年代以后,“斯大林开始突出党内集中统一的重要性,并逐渐以个人集权制取代民主集中制”。尽管从1925年到1952年历次党代会通过的党章都强调党的组织原则是民主集中制,但是,由于斯大林已经掌握了无限的权力,因此,“党内民主集中制完全蜕变为个人集权制”^②。从20世纪30年代开始一直到苏联解体的半个多世纪里,苏共对民主集中制的理解特别是贯彻执行无疑都是高度倾向于“集中”的,民主集中制的本义没有能够得到践行。这也可以算是民主集中制“集中”倾向的一个源头了。

其次,中国共产党民主集中制的历史实践呈现出“集中”倾向。中国共产党自成立之时起,就把民主集中制作为自己的组织原则和制度,尽管直到1927年,《中国共产党第三次修正章程决案》才明确把民主集中制规定为党的组织原则。此后历次党代会也都对民主集中制有过阐述。中共七大对“民主集中制”作了较为详尽的阐释,把民主集中制界定为四个方面^③。很明显,这种界定受到苏共十七大通过的党章关于民主集中制规定的影响。不过,值得一提的是,中共七大在民主集中制的用法上,不是“民主集中制”,而是“民主的集中制”。中共七大通过的党章指出,“党的组织机构,是按照民主的集中制建设起来的”。而“民主的集中制,即是在民主基础上的集中和在集中领导下的民主”。“民主的集中制”,实际上就是强调要用“民主”的属性去规制“集中制”,以使得“集中制”更加合理。中共八大通过的党章,又恢复了“民主集中制”的用法。不过八大对民主集中制的界定与七大稍有不同。八大的党章指出,“民主集中制,就是在民主基础上的集中和在集中指导下的民主”。也即把七大的“集中领导下的民主”变更为“集中指导下的民主”。这种用法也一直延续到现在。在许耀桐先生看来,“党的八大对民主集中制作出的科学解释和倡导的向着民主的方面和民主制的转型,以及逐渐开展的党内民主实践,显示了民主集中制正确的发展趋势”^④。但是从1957年下半年一直到“文化大革命”结束,民主集中制实际上是没有得到有效贯彻的。究其原因,其实主要还是对民主集中制本身的理解的偏差或者说是民主与集中关系的失衡而呈现出“集中”的倾向。毛泽东同志就指出,一部分同志,“他们不懂得党的民主集中制,他们不知道共产党不但要民主,尤其要集中。他们忘记了少数服从多数,下级服从上级,局部服从全体,全党服从中央的民主集中制”^⑤。这不能不说在很大程度上是受到列宁的影响。正如施拉姆所言,“毛泽东大约在提出‘群众路线’的同时,也以列宁式的严厉态度再次强调必须接受由革命精英们集中指导的原则”^⑥。从这个意义上来说,应克复认为民主集中制的“集中指导下的民主”本身就呈现出“集中”的倾向,这与民主在一定程度上是相悖的。他甚至认为,“人们常常感叹,由于民主集中制没有贯彻执行,因此产生这样或那样的不幸后果云云。这实际上是莫大的误会。应当说,民主集中制是一以贯之地得到有效贯彻的,正因为得到不折不扣的贯彻,才发生这样那样的不幸后果”^⑦。这种观点虽略显偏颇,但是,足以证明民主集中制在中国的实践中特别对其的理解实际上仍然是呈现出“集中”的倾向的。尽管健全和完善民主集中制,发展党内民

① 林尚立:《建构民主:中国的理论、战略与议程》,上海:复旦大学出版社,2012年,第206页。

② 周敏凯:《全面解读民主集中制原则与完善党内民主制度建设》,《探索与争鸣》2011年第12期。

③ 中共七大对民主集中制界定为四个方面,即(一)党的各级领导机关由选举制产生;(二)党的各级领导机关向选举自己的党组织作报告;(三)党员个人服从所属党的组织,少数服从多数,下级组织服从上级组织,部分组织统一服从中央;(四)严格地遵守党纪和无条件地遵守决议。

④ 许耀桐:《民主集中制在中国的认识与发展过程》,《新视野》2010年第4期。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第821页。

⑥ [美]麦克法夸尔、费正清:《剑桥中华人民共和国史》下卷,谢亮生等译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第4页。

⑦ 应克复:《“民主集中制”的由来与演变》,《炎黄春秋》2012年第10期。

主,已成为作为执政党的中国共产党改进和完善党的执政方式、提高党的执政能力的重要思路,但是“由于历史的原因和思维的惯性,很自然地使我们的党员还以为仍然是以集中制为主,这就不可避免地阻滞着党内民主的发展,或在发展党内民主过程中疑虑重重,不敢越雷池一步”^①。

第三,中国共产党的历史使命助推民主集中制的“集中”倾向。中国共产党的先进性,使得中华民族的伟大复兴的梦想和使命责无旁贷地落到她的肩上。中华民族的复兴其实主要有两个使命,第一是实现中华民族的解放和独立,第二是实现中华民族的繁荣富强即现代化。关于前者,随着近代以来中国社会危机的爆发,在这种背景下产生的政党,与西方的政党不同,它不是竞选机器,“不是像西方那种宪法性结构的社会中去争取掌权”,“而是在中国已经陷入礼崩乐坏的情况下,考虑怎么把它重新组合起来”^②。而这样的一种使命和逻辑其实也使得“集中”更显得必要和迫切。新中国的成立在标志着中国共产党完成第一个使命的同时,也要开始着眼思考如何带领中国人民实现中华民族的伟大复兴,建立一个富强、民主、文明、和谐的社会主义现代化国家。而在当时的具体历史背景下,发展生产力(经济),使人民迅速摆脱贫穷落后的面貌,赶超发达国家并消除与后者的比较劣势,成为第一要务。因此,“效率”与“速度”也就成为阶段性的追求,集中权力进行总体配置资源来迅速实现生产力的跨越式发展,就成为现实而唯一的选择。换句话说,中国共产党的历史使命呼唤现实权力运行的集中,从而也助推民主集中制的“民主”与“集中”的关系偏向“集中”。那么,权力集中对于实现这个使命特别是推动经济增长的任务是否必要和有效呢?答案是肯定的。权力之于经济增长的作用早在马克思恩格斯那里就得到了强调。恩格斯就明确指出,“国家权力对于经济发展的反作用可以有三种:它可以沿着同一方向起作用,在这种情况下就会发展得比较快;它可以沿着相反的方向起作用……或者是它可以阻止经济发展沿着既定的方向走,而给它规定另外的方向——这种情况归根到底还是归结为前两种情况中的一种。但是很明显,在第二和第三种情况下,政治权力会给经济发展带来巨大的损害,并造成人力和物力的大量浪费”^③。如果说这还只是一种理论上的演绎,那么,从其现实的实践看,自新中国成立初期始,中国共产党就“首先利用政治权力的最本质的工具强制性力量确立了国民经济的基本框架;在新的经济制度建立后,共产党又将其初始的政治权力组织结构完备,形成了政治权力支配经济制度的基本秩序”^④,从而也就使权力构成了一个社会经济体制的核心部分,并且左右着经济运行方式、经济发展及其动力机制。这又被有的学者称之为“权力经济”。那么,这种权力经济的有效性如何呢?新中国成立以来特别是改革开放三十多年来中国经济取得的堪称奇迹的成就就很好地回答了这个问题,它在证明了中国特色社会主义制度的优越性、社会主义市场经济生命力的同时,也间接地批判了纯粹自由市场经济的缺陷,甚至在卡尔·波兰尼那里,“这种自我调节的市场的理念,是彻头彻尾的乌托邦”^⑤。“虽然目前我国仍有一些学者喜欢把民主和经济发展联系起来,但国际上几乎所有研究经济发展的学者均认为,经济发展的关键是一定条件下的政府能力”^⑥,也即强调权力之于经济发展的巨大作用。无疑,这种民主集中制的“集中”取向所产生的有效性,又会固化和锁定“集中”取向,并形成“集中”的路径依赖。

第四,中国政治的历史形态塑造了民主集中制的“集中”倾向。如果说前面是从民主集中制本身的历史和现实出发并把它作为一个整体来审视,那么,我们还有必要深入到作为一项制度的民主集中制的内部去分析和研究,即从民主集中制的内部结构出发来进行探讨。根据历史制度主义的基本观点及其运行机制,最初的制度选择会以社会文化的形式嵌入在后续的制度构建中从而获得一种

① 许耀桐:《民主集中制在中国的认识与发展过程》,《新视野》2010年第4期。

② 王绍光:《理想政治秩序:中西古今的探求》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,第310页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第701页。

④ 杨光斌:《中国经济转型中的国家权力》,北京:当代世界出版社,2003年,第35页。

⑤ [英]卡尔·波兰尼:《大转型:我们时代的政治与经济起源》,冯钢、刘阳译,杭州:浙江人民出版社,2007年,第3页。

⑥ 赵鼎新:《民主的限制》,北京:中信出版社,2012年,第9页。

“持续性”影响,这在方法论上就要求必须正视这种嵌入制度的文化传统对现实政治生活的塑造作用。钱穆先生就指出,“文化必然有传统,无传统就是无文化。而我们一般人意见,似乎只想要一个无传统的新文化,不愿再要此有传统的旧文化”。在他看来,这种认识是错误的,“若使我们能推翻传统,把各自以往的传统取消,忘其故我,各来一个新我,虽亦有此说法,但推义至尽,怕只有一条路可以达到此希望,那就是自杀。否则便是丧心病狂。心失掉了,成为狂人,虽有身传统,但无心传统”^①。波普尔在批评激进的变革时也论证了割裂文化传统影响的荒谬性,他说,“谈到我们的‘社会体制’,并谈及需要用另一种‘体制’来取而代之的一些人,他们头脑中想到的非常类似于画在画布上的一幅画,在画一幅新画之前,必须把画布擦干净”。但是,在他看来,“如果他们真的要把这块画布擦净,他们必将自我毁灭,并摧毁他们的乌托邦计划”^②。

那么我们制度中的何种文化传统因素会塑造着民主集中制的“集中”取向呢?显然就是君主专制主义传统了。其实邓小平同志在批评中国政治体制的“权力过分集中”的缺陷产生的重要原因时,就已经客观地指出了这种缺陷与中国两千多年来的专制传统之间的密切关联。客观地说,如果说在部落社会权力呈现出一种分散的状态,那么从部落社会向国家的过渡,伴随着的就是权力集中的过程。福山在论述国家层次社会与部落社会的差别时就首先强调了前者“权力集中”的特点,并且正是因为这种集中的权力,才有能力保证在整个社会执行统一规则^③。因而,这种集中只是一种“必要的”集中,而非“过分的”集中。但是中国却在两千多年前秦统一六国过程中确立了“过分的”集中的专制传统。福山指出,毫无疑问,秦所建立的统一国家开启了现代国家建设的进程。不过,需要指出的是,“中国的国家是集权官僚制的,非常霸道”,马克思和魏特夫把以中国为代表的这种中央集权体制称为东方专制主义,而这种“所谓的东方专制主义不过是政治上现代国家的早熟出世”^④。福山评价说,从积极方面看,“中国是创造现代国家的第一个世界文明”。若从消极方面看,这个国家的权力过分集中并带来专制和暴虐。“这个国家不受法治限制,也不受负责制机构的限制,中国制度中唯一的责任只是道德上的。没有法治和负责制的强大国家,无疑是一个专制国家,越是现代和制度化,它的专制就越有效。统一中国的秦朝作出雄心勃勃的努力,想把中国社会重新整顿为一种原始极权主义国家,这个工程最终失败了,因为国家没有工具或技术来实现这个野心”。尽管如此,它的权力仍然是如此集中,“它的权力所到之处,它的专制是如此暴虐,以致激起了导致自己迅速灭亡的农民起义”。而“后续的中国政府学会收敛雄心,学会与现有的社会力量并存不悖。在这一方面,它们是专制的,但不是极权的。与其他世界文明相比,中国集中政治权力的能力颇不寻常”^⑤。尤其需要指出的是,社会文化往往具有很强的惯性,它对制度的影响,可以用诺思的“路径依赖”来描述。从最直接层面的意思来说,那就是现在的选择往往在很大程度上受到从过去积累而成的制度传统的约束。这样,中国政治权力集中的倾向就像基因一样一直延续下来,并在政治制度和政治生活中塑造着人们的思维方式和行为方式,从而形成一种路径依赖或锁定效应。正如福山所言,“这种初期的权力倾斜,却被长期锁定,因为强大的国家可采取行动,防止替代力量的出现,不管是经济的,还是政治的”^⑥。

三、民主集中制“集中”倾向的矫正路径

民主集中制的“集中”倾向也折射出民主集中制的制度化水平是有待提高的。因为制度化水平

① 钱穆:《中国文化精神》(新校本),北京:九州出版社,2012年,第4—5页。

② [英]卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》第1卷,陆衡等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第313页。

③ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社,2012年,第79页。

④ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》,第92页。

⑤ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》,第145页。

⑥ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》,第92页。

越高,意味着该制度的权威性、稳定性、调适性越强,制度运行过程也就越不易被扭曲,其预期功能也越能有效释放而不易钝化。正如亨廷顿所言,“制度化是组织和程序获取价值观和稳定性的一种进程”^①。在这个意义上,“民主集中制”本身的含义并不是十分清楚的,它把民主集中制结构内部的“民主”与“集中”的关系看成了两个独立的侧面。应克复先生从邓小平同志对民主集中制的论述中解读出民主集中制的制度化水平不高的证据。邓小平同志认为,“由于在过去一个相当长的时间内,民主集中制没有真正实行,离开民主讲集中,民主太少,所以当前这个时期,特别需要强调民主”^②。在应克复先生看来,“指出当前这个时期特别需要强调民主,意味着到了某一时期就需要强调集中了”^③。同一制度,在不同时期,可以被解释为不同的取向,这其实不是说明民主集中制的“适应性”强,而恰恰反映了其制度化水平比较低。要改变民主集中制的“集中”倾向,其实就是要复归民主集中制的本义并提高其制度化水平。换言之,如果说我们在前文所分析的历史诱因是导致民主集中制“集中”倾向的外部因素的话,那么民主集中制本身的内涵与结构的问题就是内部因素了。我们尝试从内部因素出发并兼顾外部诱因,来寻找民主集中制“集中”倾向的矫正路径。

首先,复归民主集中制的民主本义。民主集中制的本义是“民主制”而非“集中制”。而“民主制”也是无产阶级政党的组织原则。这最早在1847年通过的《共产主义者同盟章程》中就有所体现。该章程规定,“同盟分为支部、区部、中央委员会和代表大会”。章程还认为,“代表大会是全盟的立法机关”,而“中央委员会是全盟的执行机关”,“中央委员会只向代表大会报告工作”。章程还规定,“支部和区部的主席和副主席每年改选一次,选举人可以随时罢免他们;中央委员会的委员只有代表大会才能罢免”^④。不难看出,共产主义者同盟的组织原则从整体上看无疑是“民主的”。高放先生通过考察就认为,“马克思、恩格斯一贯主张民主制,反对集中制,这才符合马克思主义的历史面貌”^⑤。但是,在一些小的细节或规定方面,当然也还存在着一些“非民主的”甚至秘密的因素,如章程规定,“它是一个秘密的组织,这个组织在无产阶级革命未达到最终的目的前不得解散”,“严格保守同盟一切活动的秘密”,“被接收入盟的人必须宣誓无条件地服从同盟决议”^⑥等。不过这不会影响或改变共产主义者同盟组织原则的“民主”的性质。到了后来,马克思、恩格斯更加明确了无产阶级政党的组织原则是“民主制”。这是因为“在民主制中,国家制度本身就是一个规定,即人民的自我规定……国家制度在这里表现出它的本来面目,即人的自由产物……民主制独有的特点,就是国家制度无论如何只是人民存在的环节”^⑦。具体到共产主义者同盟的组织原则,“组织本身是完全民主的,它的各委员会由选举产生并随时可以罢免……现在一切都按这样的民主制度进行”^⑧。相反,“集中制的组织对秘密团体和宗派运动是极其有用的,但是同工会的本质相矛盾”^⑨。也即在马克思、恩格斯那里,集中制也是与无产阶级政党的组织原则即民主制不相符合的甚至相互对立的。列宁在俄国当时的斗争形势下把集中制作为党的组织原则,也符合具体的历史条件和时代要求。并且,在受到卢森堡的批评后,他在“集中制”中植入了“民主制”,尽管实行民主制的范围还比较有限甚至在党内处于从属地位,但这无疑仍是一个巨大进步。1917年俄国十月革命胜利后,实行民主制的条件趋于成熟,民主集中制就逐步复归了其“民主”的本义,这在苏共六大的党章中得到体现。而苏共十七大通过的党章对

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10页。

② 《邓小平文选》第2卷,第144页。

③ 应克复:《“民主集中制”的由来与演变》,《炎黄春秋》2012年第10期。

④ 《马克思恩格斯全集》第10卷,北京:人民出版社,1998年,第745页。

⑤ 高放:《政治学与政治体制改革》,北京:中国书籍出版社,2002年,第440页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第10卷,第744—745页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第39页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第200页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》第4卷,第583—584页。

民主集中制的理解,基本上与马克思、恩格斯在《共产主义者同盟章程》中的主张无异了^①。在许耀桐看来,只是习惯的原因而没有把它改为“民主制”^②。中国共产党章程关于民主集中制的规定与苏共十七大的规定基本相同,但需要指出的是,我们还对“民主集中制”的内涵作了一个总体概括,即“民主基础上的集中和集中指导下的民主”。中国共产党作为无产阶级政党,其民主集中制的本义仍是“民主制”,自然也是毫不例外的。

其次,把民主集中制视为一项整体性制度。如前文所言,民主集中制的“集中”倾向其实折射出民主集中制作为一项制度的“制度化”水平是很低的,尽管我们有“四个服从”的明确规定。这也就是人们在政治生活实践中可以随意理解和执行这项制度的主要原因。如果再深入剖析,又不难发现,这种制度化水平的低下,主要原因在于人们往往没有把民主集中制看作一个整体性制度,而是割裂为“民主制”和“集中制”两个部分。在笔者看来,如果割裂为两个部分,那么,它其实就不是民主集中制了,而是独立的两项制度。关于这一点,有两种代表性观点,第一种即民主集中制就是“在集中制的组织体系中加入民主制部分,但其中的集中制是主要部分,民主制是次要部分,因而民主集中制的实质是集中制”。第二种观点即民主集中制就是“民主制”和“集中制”。换言之,民主集中制就是“集中制和民主制两个部分组成,是集中制和民主制共处于一个整体,因而民主集中制的实质在于集中制与民主制的结合”。这是以斯大林时代出版的《苏联大百科全书》对民主集中制的认识作为论据的,该书指出,“苏联共产党党章中明文规定的民主集中制,把布尔什维克的集中制和民主制不可分割地统一起来”^③。不过,许耀桐先生认为该书显然支持这样一种观点:“这两种制度都是非常重要的,当然在顺序上更突出了集中制,首先来论述集中制,然后再论述民主制”^④。也即民主集中制是“民主制”与“集中制”的混合,而“集中制”更重要。

在笔者看来,民主集中制应该是一项整体制度,而非“民主制”和“集中制”两种制度的组合形式。否则,就可能使民主因素被随意抛弃。金斯伯格的观点虽略显偏激,却也印证了笔者的观点,他说,“民主的苏维埃体系在整个布尔什维克政治理论中仅处于次要从属地位,这才是它被摧毁的根本原因。民主从来不是布尔什维克制度的必要条件,不是社会主义革命的中心支柱。它更像是一道可选择的附加题,人们可以战争为名先暂停其适用,然后是1921年之后无限期地推迟其恢复”^⑤。许耀桐先生根据民主集中制的基本内涵即“民主基础上的集中和集中指导下的民主”,推论出“民主集中制包含民主和集中两个部分,并完整地论述了民主集中制是一个过程,即要经历‘民主→集中’和‘集中→民主’的过程。这样的过程将循环往复而无穷”^⑥。王贵秀先生则认为,把民主集中制理解为“民主—集中”这样的前后相续的两个阶段,那么对任何一项决定来说,民主集中制的过程就永远无法完结了,这就实际上“破坏了民主集中制的完整性”。他还认为,“民主基础上的集中和集中指导下的民主”,这“决不是对民主集中制的科学概括,而恰恰是以上所指出的一系列糊涂观念的集大成。特别是这后一句”^⑦。在笔者看来,一方面,民主集中制是一个完整的制度,不是许耀桐先生所说的是“民

① 王贵秀把民主集中制看成是“民主”的“集中制”。王先生认为,从“民主集中制”的俄文词义来看,它实际上应该被译为“民主的集中制”、“民主的集权制”或“民主的中央集权制”。且中国在20世纪二三十年年代也译为“民主的集权制”等,但是由于中文简约用法的习惯而把它简化成“民主集中制”,于是就产生了歧义(王贵秀:《民主集中制的由来和含义新探》,《理论前沿》2002年第8期)。与这种观点类似,杨光斌先生认为,“民主集中制的本义是民主的集中制,而不是通常我们所理解的民主和集中制。是民主的属性规定着集中,而不是相反”(杨光斌等:《当代中国政治制度导论》,北京:中国人民大学出版社,2007年,第40页)。笔者不敢苟同这种观点,在笔者看来,一旦把民主集中制的重心放在了“集中制”上面或者民主制与集中制相分离,无论前面如何用“民主”加以修饰,实际上都无法避免“集中制”可能带来的专断和任意性。

② 许耀桐:《民主集中制与民主制关系辨正》,《学习与实践》2010年第5期。

③ 转引自许耀桐:《关于民主集中制实质问题的探讨》,《上海行政学院学报》2010年第3期。

④ 许耀桐:《关于民主集中制实质问题的探讨》,《上海行政学院学报》2010年第3期。

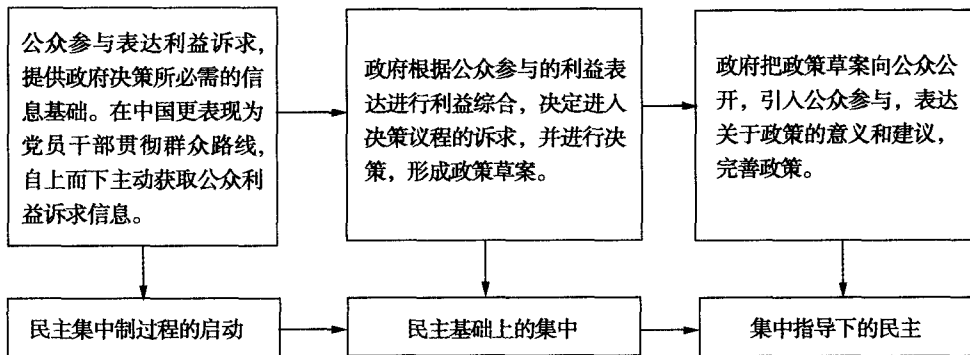
⑤ [英]保罗·金斯伯格:《民主:危机与新生》,张力译,北京:中国法制出版社,2012年,第20页。

⑥ 许耀桐:《民主集中制在中国的认识与发展过程》,《新视野》2010年第4期。

⑦ 王贵秀:《民主集中制是一个统一整体》,《党校论坛》1986年第6期。

主”和“集中”两个部分；另一方面，也不像王贵秀先生所说的，如果经历“民主→集中”和“集中→民主”的过程，那么对于任何一项决定来说就是无法完结的结果。恰恰正如高放先生所言，“只有不民主的集中，没有不集中的民主”^①。换言之，“民主制中自然含有集中的因素、特征，但它本身不是集中制”^②。此外，“民主基础上的集中和集中指导下的民主”也并不是一系列糊涂观点的集大成，它恰恰需要我们把民主集中制作为一项整体的“民主制度”来审视才更为合理。这是我们下面要进一步探讨的。

第三，把民主集中制作为间接民主与直接民主的统一体。如果我们把民主集中制作为一项整体制度，那到底如何来理解“民主基础上的集中和集中指导下的民主”这种民主集中制的含义呢？在笔者看来，民主集中制应该是间接民主与直接民主^③的统一。无论苏共十七大党章对民主集中制的规定，还是中国共产党党章对民主集中制的描述，都明显体现出“民主”的取向，但这种取向实际上是一种间接民主而非直接民主。因为它在更大的意义上强调的是党员平等地参与选举党代表组成代表机关来行使权力的权利，而缺失的是党员平等参与决策的权利。在张慕良先生看来，列宁所设计的民主集中制是一种间接民主制，中国共产党的民主集中制也是一种间接民主制^④。与这种观点不同，在笔者看来，中国共产党的民主集中制应该是“间接民主”与“直接民主”的统一。笔者认为这种对民主集中制的规定实际上是一种有限直接民主，它可以被很好地用来解释决定、决议和政策制定的过程。换言之，民主集中制被界定为“间接民主”与“直接民主”的统一，它实际上从两个层面来理解：“间接民主”可以被很好地用来解释“赋权”过程的规定，即通过党员选举产生党代表来组成党的代表机构并代表党员行使权力，也即“间接民主”可以被用来解释党和国家的组织结构及其组成人员的产生过程；有限“直接民主”则可以被用来解释“行权”过程的规定，而行权过程实质上就是一种政策过程，民主集中制实际上要求普通党员或公众直接参与这个政策过程。对任何一项具体的决策过程来说，民主与集中是其必不可少的环节，离开民主，决策就因独断而丧失合法性，离开集中则无法形成决策。我们想要说明的是，要正确理解“指导”的含义，它不应该是指点、引导的意思，而更应强调的是决策实施中权力与公众互动的必要过程。如图所示：



图：民主集中制的“民主过程”

第四，用科学发展观和全面深化改革理念指导、驱动民主集中制的民主制度构建。如果说前述三个方面还是着眼于从制度本身矫正民主集中制的“集中”倾向，那么，我们还有必要从制度设计的

① 高放：《政治学与政治体制改革》，第437页。

② 许耀桐：《民主集中制与民主制关系辨正》，《学习与实践》2010年第5期。

③ 当然，这里所说的直接民主并不是完全的直接民主，而是一种有限直接民主，即在权力运行过程中，并不是所有的公众参与所有的决策，而是参与到与自身利益密切相关的重大决策，这种民主其实可以称为参与式民主。

④ 参见张慕良：《列宁设计的民主集中制是啥样》，《北京日报》2011年2月28日第18版；《党的民主集中制和党的民主制的区别》，《学习时报》2010年7月26日第3版。

指导思想保障民主集中制的“民主”本义,并找到这种制度设计的内在驱动力。虽然说,根据历史制度主义的分析,民主集中制的“集中”倾向有很强的历史文化诱因和惯性,但是,这并不意味着人们在这种文化传统面前无能为力。在福山看来,“政治制度的进化,大致可与生物进化媲美”,它以两项原则即“变异和选择”为基石。关于前者,“在人类社会中,制度的变异可按计划,可作商讨,不像基因变异那样随意”。而关于后者,政治制度中“被选择的特征——政治进化中是制度,生物进化中是基因——借文化而获得传递,不靠遗传。就适应性而言,这既是优势,又是劣势。文化特征,如规范、习惯、法律、信念或价值,至少在理论上,可在一代人的实践获得迅速修改”^①。这其实指出了人们在制度的文化遗传面前并非无能为力,制度本身还是具有很强的可塑性的。林尚立先生就特别强调民主集中制的民主制度设计之于前者实现的意义,他认为民主集中制运行的“集中”倾向的现实困境折射的是“民主集中制在国家制度层面的运行缺乏相应的必要机制”^②,它所形成的两个政治产品^③,“对国家制度的运行和完善,都很难有实质性效用”^④。

那么,民主集中制的民主制度设计的指导思想和内在驱动力是什么呢?我们在前文指出,中国共产党的历史使命也助推了民主集中制的“集中”倾向。所以,在笔者看来,当前党的执政理念的转型和党的建设制度的改革,特别是科学发展观和全面深化改革,为民主集中制的民主制度设计提供了指导思想和内在驱动力。其逻辑可演绎如下:中国共产党借助于权力经济增长模式,创造了经济社会发展的堪称奇迹的辉煌成就,为中华民族伟大复兴打下坚实的基础。但是,我们也客观地看到,在中国已成为世界第二大经济体并引发了中国模式的思考的同时,这种经济增长模式的缺陷也开始显现:贫富差距、环境恶化、权力腐败、道德沦丧、唯GDP的政绩观、官本位、社会矛盾的日益增加、社会公平正义离普通群众和弱势群体渐行渐远等问题,都成为制约中国经济社会全面发展的障碍。这就要求必须贯彻落实科学发展观,推进经济发展方式转变,让人们共享发展成果,实现社会公平正义,构建美丽中国。实现这些目标的核心是以人为本,关键是制约权力。这其实就是要发展社会主义民主,推动政治体制改革,改变民主集中制的“集中”倾向。发展社会主义民主,与科学发展观的价值取向完全契合,一是有助于人的自由全面发展;二是有助于决策的科学化;三是有助于实现经济发展成果的公平正义分配;四是有助于把权力关进制度的笼子,克服权力运行的监督制约困境,改变权力过分集中的局面,驯化公共权力,克服权力傲慢,遏制权力腐败,彰显社会正义,建设良善政治,使权力更能体现公共性本质;五是有助于引入公众评价机制,建立科学的政绩评价体系^⑤。总而言之,科学发展观的贯彻执行和改革的全面深化,有助于改变民主集中制的“集中”倾向,并为其民主化设计提供指导思想和内在驱动力。

[责任编辑 刘京希]

① [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》,第436—438页。

② 林尚立:《建构民主:中国的理论、战略与议程》,第219页。

③ 两个政治产品:一是基本原则,即民主基础上的集中和集中指导下的民主的有机统一原则;二是政治生活形态,即毛泽东所说的,一个又有集中又有民主,又有纪律又有自由,又有统一意志,又有个人心情舒畅、生动活泼,那样一种政治局面。参见林尚立:《建构民主:中国的理论、战略与议程》,第229页。

④ 林尚立:《建构民主:中国的理论、战略与议程》,第229页。

⑤ 习近平同志在多个场合强调“再也不能单纯以GDP增长率来论英雄了”;党的十八届三中全会通过的决定也强调,“完善发展成果考核评价体系,纠正单纯以经济增长速度评定政绩的偏向,加大资源消耗、环境损害、生态效益、产能过剩、科技创新、安全生产、新增债务等指标的权重,更加重视劳动就业、居民收入、社会保障、人民健康状况”;2013年12月9日,经中共中央批准,中央组织部印发《关于改进地方党政领导班子和领导干部政绩考核工作的通知》,规定今后对地方党政领导班子和领导干部的各类考核考察,选人用人不能简单地以地区生产总值及增长率论英雄,不能简单地把经济增长速度与干部的德能勤绩廉划等号,将其作为干部提拔任用的依据,作为高配干部或者提高干部职级待遇的依据,作为末位淘汰的依据等。这些都是在用实际行动践行科学发展观,构建科学的政绩考核体系,从而也有助于驱动民主集中制的“民主制度”设计。

“儒家思想与中国传统小说”国际学术研讨会述评

邱兴跃

2014年3月10至11日,由山东大学和德国慕尼黑大学主办,儒学与中华文化复兴协同创新中心、山东大学儒学高等研究院、山东大学国际教育学院、《文史哲》编辑部、山东大学孔子学院工作办公室承办的“儒家思想与中国传统小说国际学术研讨会”在山东大学中心校区举行。来自德国慕尼黑大学、维尔茨堡大学,复旦大学、江苏省社会科学院、南开大学、武汉大学、北京师范大学、中国人民大学、山东大学、山东师范大学、曲阜师范大学的二十余位知名学者参加了这次会议。本次会议围绕三个议题展开讨论:中国传统社会与传统小说,中国传统小说中的三纲五常观念,中国传统小说理论与儒家的审美追求。

在“中国传统社会与传统小说”的议题下,山东大学袁世硕教授以《“以神道设教”观与中国古代小说》为题作了发言,他认为,《周易经传》“圣人以神道设教”,体现了儒学与中国传统小说最直接和最深远的关系,而且干宝《搜神记》中所写的怪异之事,就是用来发明神道的。同时,崇儒观念导致了魏晋六朝时期怪异之说盛行,阐述了由志怪小说进而发展到传奇这样一个过程。慕尼黑大学普塔克教授详细梳理了元代至明代文献中“千里眼”与“顺风耳”形象,认为尽管人物形象塑造体现出三教融合,但主要还是关于儒教的故事。江苏省社会科学院萧相恺教授以《水浒传》中的武松故事为例,论述了传统小说重儒家伦理而轻视法理,并推进情节、促成故事发展的特点;并认为儒家思想对于小说发展有负面影响,儒家思想中对小说的轻视态度以及要求作者有一种教化责任,极大地制约了小说创作。维尔茨堡大学安如峦教授《晚明白话短篇小说中的塾师》,梳理了《型世言》、《欢喜冤家》、《西湖二集》中的塾师形象,论述了塾师这一特定下层人群在当时社会中的真实生活状态,对研究晚明清初塾师文化史是一种补充。中国人民大学朱万曙教授则对儒家思想与儒家理想作了辨析,认为《儒林外史》反映了吴敬梓所向往的先秦儒家理想,而不是宋儒改造以后的儒家思想,并论述了吴敬梓的先秦儒家理想在《儒林外史》中的体现,比如君子人格、政治理想和社会理想等。山东大学王小舒教授《儒学精神的平民化和小说启蒙的人性化》,认为明代儒学在于把关注点转向日常生活和平民大众,而明代通俗小说不仅迎合民众的审美要求,也进行人性化的道德教育。慕尼黑大学甯馥教授的《危殆而难安的人心——浅谈〈斩鬼传〉的警策》,从钟馗的任务、钟馗对鬼的讨伐与鬼对钟馗的挑战三个方面,论述《斩鬼传》并非只是谩骂与讽刺,而是与儒家思想联系紧密,提醒人们时刻保持本心,修身自省。

在“中国传统小说中的三纲五常观念”议题下,复旦大学黄霖教授《儒学:将情、欲与礼、法相调和——谈谈“三言”中的婚恋描写》,针对一些学者认为“三言”是反封建、反礼教等说法,以“三言”中的《乔太守乱点鸳鸯谱》和《蒋兴哥重会珍珠衫》为例,论述冯梦龙以最正宗的儒家理论来调和情欲与礼法的关系,在此基础上提出“情教说”,对男女之间婚前偷吃禁果与婚后红杏出墙都持一种比较宽

容的态度。南开大学李剑国教授《略论孝子故事中的“孝感”母题》发言,论述了“孝感”故事的两个思想来源,即儒家的孝道和天人感应。并将孝感故事归为六个类型,即感天得食、感天愈疾、感天得金、丧葬感物、感天偿债与感天明冤,并论述了孝感故事中影响最大的董永和东海孝妇的流传与叙事模式。山东师范大学杜贵晨教授《儒学原典与传统小说例论——兼及孔子思想与中国的未来》的发言阐述了儒学原典某些观念如《春秋》“大一统”观对《三国演义》、《水浒传》等传统小说思想的支配作用;认为传统小说在传播孔孟之道过程中,对儒家思想有歪曲误解,应梳理先秦儒学原典中儒学观念的含义。并以《儒林外史》中的君臣之义和《水浒传》中的忠义观为例,说明当前许多研究实际上是对儒学的曲解。山东师范大学张捷鸿教授《从“三言”中的妓女形象看冯梦龙的情教观》,论述了冯梦龙“情教观”的内涵与来源,从妇女观、爱情观和贞节观三个方面,认为冯梦龙超越了儒家的传统道观念,对女性失身与失节给予同情与宽容。慕尼黑大学张丽华博士《秉持传统观念,尊崇儒家正统——简论贾宝玉性格中所体现出的清代主流思想、文化精神和社会伦理》,则从贾宝玉的君权思想、对父权的态度以及对普通人的态度三个方面,论述贾宝玉在思想上仍然尊崇正统儒学。慕尼黑大学蔡洁华教授从包公的鬼神论、他的个人魅力及与仁宗的君臣关系三个方面,探讨包公新形象所体现出的儒家正统伦理观。慕尼黑大学卫易萱博士则从明代学者钟惺和美籍教授桑高仁对哪吒截然不同的评价中,详细梳理三纲中的父子关系,阐述断定哪吒为逆子或孝子的依据。曲阜师范大学刘相雨教授以《谈〈西游记〉当中的三纲观念》为题,着眼于小说中的国王情节、师徒关系和夫妻关系,认为吴承恩对君臣关系与父子关系都有所松动,而对夫妻关系仍持保守态度。

围绕“中国传统小说理论与儒家的审美追求”这一议题,北京师范大学郭英德教授以《“说—听”与“写—读”:中国古代白话小说的两种生成方式及其互动关系》为题,梳理了民间叙事的表现方式、表现特点以及从口头如何转为文人书写的过程,认为说听和写读的生成过程和两者的互动及其所形成的两种传统,对作者书写是一种制约。武汉大学尚永亮教授对伯奇故事的源流和发展作了详细考辨,认为这种对同一人物故事的不同记载与改编,实际上形成了一种独特的中国叙事文学模式,即从上古时期的后母进谗,逐渐演变为小人和奸臣陷害,忠臣被放逐而哀怨,进而形成中国古代忠奸恒定的模式,即弃子与回归的故事,比如《水浒传》。山东大学王平教授通过对纪昀《阅微草堂笔记》五种自序和题词的考察,从创作动机、功能论和性质论分析了纪昀小说观的基本特征,即重视劝惩、忠厚公正、如实记述与少加渲染等,丰富了中国古代小说理论。上海理工大学司马涛教授《作为“教材”的明清小说是对儒家经典的有力挑战吗?》则以《歧路灯》为例,分析该小说深受儒学经典的影响,实际上起到一种“教材”的作用,其作用并不亚于儒家经典。

中国传统小说负载着丰富的社会文化信息,通过研究其与儒家思想的联系,将有助于深入了解儒学影响下的古代社会形态、人们的行为规范以及学术与文学创作的互动关系。当前的学术文化环境也要求我们对儒家思想的价值体系进行重新认识和评价。以儒家思想为核心的中华文化将为世界发展提供怎样的文明因子,是关系中国未来发展的重大课题,国内外汉学界给予高度关注。同时,科技进步引发的人的异化问题,商品经济派生的拜物倾向等,是人类社会面临的共同难题。古老的中华文明,尤其是儒家思想,能否提供给我们破解窘境和智慧?面对这些困惑,本次会议借传统时期小说研究,给中外学者提供了一个深入交流的平台。

与会学者大致形成以下共识,即研究传统儒学应首先厘清先秦儒家思想观念,要对不同时代背景下的儒学观念有所区分,避免对传统儒学的误读与歪曲,对于历代统治阶级对儒学的实用主义、机会主义态度与做法应有清醒的认识;传统小说的研究必须从单纯的审美层次进入思想史和社会史,以开创传统小说和儒学研究的新局面。

Abstracts

"Substituting Translation for Creation" in Women's Novels:

With the Discussion of a Tendency in Early Period of Cultural Exchange between China and the West

Guo Yanli

In the 1910s, there emerged a trend of substituting translation for creation in novel writings by Chinese women, which was a product of a newborn style in the evolution of modern Chinese literature. At that time, Chinese women were influenced by the plots, characters, and rhetorical devices of Western literature when they wrote novels. This phenomenon was closely related to the deepening of the "introduction of Western learning to the East" as well as women writers' reading of Western novels, and ended with the trend of "substituting translation for creation." They transplanted, filtered and remolded the Western novels into new texts which expressed localized characteristics. "Substituting translation for creation" was a guiding principle for modern women novels, as it broadened the way to learn from the Western literature, and benefited the development of local literature and culture. This phenomenon also appeared in the creation of new poetry during the May Fourth Movement, and even earlier, in the works on history and geography in early modern times. Its occurrence was both a conscious behavior that the generation of intellectual elites sought the truth and learnt from the West actively, and a new exploration and practice to broaden the cultural/academic perspective as well as promote the development of local culture/literature.

The Noumenon of Emotion: a Dialogue on Chinese Philosophy

Li Zehou, Liu Yuedi

In recent years, Li Zehou has been asserting that "It is time for Chinese philosophy to ascend the world stage," and to focus on the "ontology of emotion." This kind of emotional philosophy originating from China is regarded as owning the "global sense", which attempts to be a universal philosophy. The "noumenon of emotion" is a transformational creation within the Chinese tradition, thus we can answer the Western mainstream political philosophy with the principle of "harmony exceeding justice", and absorb the quintessence of utilitarianism and liberalism with the structure of "emotion-reason"; it is a development of the theory of "four phases of Confucianism", thus one can espouse Xunzi's thought as the orthodoxy, and return to the institutional Confucianism in the Han Dynasty, continuing the development of "desire Confucianism" but not the "inwardness Confucianism". It is also an expansion form of "Chinese use of Western style", thus cultivating new "external king" through the new "internal saint" of "heaven-earth-nation-parent-teacher", turning the a priori into experience, and finally approaching to the "rational mystery" of being content and self-confident even in poverty.

Writing the "Book" of "Han": the "Dynasty" and "History" in Ban Gu's Works

Li Jixiang

In the mind of the historian and author, a historical text must have its "beginning" as well as "ending". The physical patterns of texts handed down such as books, volumes, and pages, all reflect the arrangement and order to narrate the history from beginning to end. Confucius considered this aspect of historical narration quite important when he edited *The Spring and Autumn Annals*. Later, *Records of the Grand Historian* carried forward the characteristics, as well as *The Book of Han* written by Ban Gu. It is not only a historical problem to Ban Gu, but also a practical one. How did Ban consider his "present"? Living in the Eastern Han Dynasty, how did he present the Western Han in *The Book of Han*? Influenced by "Gu Jiegang's narrative", previous studies of the "virtue of the Han Dynasty" used to start from the "cycle of Five Virtues". If skipping the sphere of modern historiography and turning to "chronicle" and "spectrum" in ancient and modern perspectives from the edition of

Shi Jing (A Genealogy of Kings and Emperors) in *The Book of Han*, we could outline a sequence from Confucius to Sima Qian to Liu Xin to Ban Gu.

A Textual Research of Li Zhi's Name, Style, and Literary Name

Ji Fahan

Li Zhi, one of the "Eight Eccentrics of Yangzhou", was self-styled Zongyang, and had the literary name Futang. Both his style and literary names were derived from the story of "Du Kui raising zhi (a kind of sacrificial vessel as well as stoup)" in the piece "Tan Gong (Part Two)" of *The Book of Rites*, which is the most reliable evidence that Li Zhi was named "Zhi" and not "Shan". Through analyzing signatures and signets on all his paintings, as well as historical and cultural analysis, we can find out that Li Zhi was mistaken as "Li Shan", not only because of the collapse of classical studies since the Qin and Han Dynasties, but also because of a philological corruption between "jiao" and "yu"; but also in the writing error over the past three hundred years which had gradually caused confusion. In recent decades, the farfetched condition finally created a mistake hard to correct. Clarifying Li Zhi's name, style, and literary name illustrates the importance of inheriting the studies of excellent traditional culture, and reveals the danger of unfamiliarity with traditional culture.

The Characteristics of Ritual System and the Mark of Ritual in Chinese Culture

Hu Xinsheng

The concept of "rites" in ancient China contains three meanings of ceremony or formality, ethics, and political hierarchy. They are all intertwined, while each has certain content. In researching the history of the Chinese ritual system, both etiquette and ritual systems refer to the meaning of ceremony or formality of "rites". Etiquette includes folk etiquette and national etiquette, and the latter, known as the "ritual system", is the part with national background and political force. Different from other institutions, the nature of the ritual system lies in its performance, symbols, and standardization. Performance and symbols make the etiquette bear the significance higher than daily life, as well as function of publicity; while stylization and standardization make the etiquette highly organized and normative, as well as have the function of maintaining and strengthening the social and political hierarchy. The highly developed ritual system in ancient China embodied those two characteristics of etiquette, leaving the mark of highly valuing performance and formula on Chinese culture.

Women in Court Hearings during the Late Qing and Republic of China:

Centered on the Confessions and Transcripts in the Longquan Judicial Files

Du Zhengzhen

The confessions and transcripts of female parties in judicial files record their words in court. The significance of these files lies in showing that the women themselves appeared in court, facing directly the county magistrate, the judge, and the opposing party, and spoke. But that did not mean that the confessions and transcripts faithfully recorded their true speech and appeal. On the one hand, these writings were inevitably truncated, polished, edited, and even falsified in the recording process; on the other hand, although gender equality was one principle in the reforms of law and procedure during the Republican period, the more specialized judicial procedure and legal language had kept patriarchy lurking in the litigation process in subtle forms, which placed women under the threat of another kind of strong discourse, thus unable to express their own appeals.

The Metaphysics and Thought of "Nature" in Laozi:

Centered on the Bamboo Slips at Beijing University

Ikeda Tomohisa

Taking the edition of bamboo slips at Beijing University as the main material, and consulting the editions of Guodian Chu Bamboo Slips, the Mawangdui Silk Copy, as well as the extant edition annotated by Wang Bi, we could discuss the contradictory relationship between the metaphysics (and political thought based on it) and

thought of “nature” (and political thought based on it) contained in *Laozi*. Only when these contradictory concepts are resolved can the true philosophy in the *Laozi* (here refers to the philosophical and political thoughts) be clarified. Using the term “*ji zheng*” in Chapter 16 in this edition, the age of this transcription might be presumed as the late Western Han Dynasty.

An Inquiry into Mencius' Theory of “Good Human Nature”

Zeng Zhenyu

About the viewpoint of human nature, Mencius maintained that it is good. There conceals deep misunderstanding under this “national common sense”. Although Mencius claimed repeatedly that human nature has the good principle from the levels of individual life experience and formal logic, he never denied that human nature has an evil principle as well. According to Mencius' ideas, the “four principles” of benevolence, righteousness, propriety, and wisdom originate from heaven, and establish the whereabouts of life when settling down in human nature. The “goodness” of human nature is opposite to “evil”, but not the absolute one. We should follow the principle of “interpreting Mencius in his own way” while studying his theory of human nature. The nature of ordinary people contain “taste”, “color”, “sound”, and “smell”, though men of noble character do not regard them as nature in the sense of self-cultivation. Scholars had disagreed in their understanding Mencius' theory of human nature since the Qin and Han Dynasties, mostly because they did not distinguish the two pairs of concepts of “good principle” and goodness, as well as “nature of man of noble character” and “human nature”.

The “Life Confucianism” and Reconstruction of Confucianism

Fu Yongju, Zheng Zhiwen

Neo-Confucianism during the Song and Ming Dynasties appeared to “move between two extremes”. The Neo-Confucianism in the Song Dynasty was originally known as transcendent metaphysics, until Zhu Xi advocated “*li* preceding matter”, and then established the “extreme” of “metaphysical absoluteness” and “pure transcendence”. Against Neo-Confucianism, the studies of man's animalistic nature and rational mind emerged in the Ming Dynasty and intended to correct that partial point. Afterwards, Luo Qinchun presumed the growth and collection of the whole creation as “*li*”, and Wang Gen and Li Zhi discussed “*li*” in people's everyday use, the “extreme” of “physical absoluteness” and “pure experience” was thus established. With that approach as reference, Xu Fuguan's idea inherits and develops the Confucian tradition of the doctrine of mean, which might be a feasible approach when exploring the modern turn of New Confucianism. This is indeed the “Life Confucianism”.

Canonizing the *Records of the Grand Historian* into a Classic of Literature:

Taking the Comments in the Ming Dynasty as a Case Study

Zhang Xinke

The comments on *Records of the Grand Historian* are one of the special forms and important ways for it becoming a classic of literature. In the Ming Dynasty, with the emergence of retro trend in literature, continuous development of printing technology, as well as popular literary media of historical extracts and commentary, the literary comments of *Records of the Grand Historian* flourished. Those comments involved many respects of the book, such as its style of composition, narrative, portrayal, language, and style. Flexible in forms, those comments interpreted the literary connotation of *Records of the Grand Historian*, as well as led readers to read carefully, to seek “secret codes” in the text, and to participate in realizing the value of the book. The comments reflected the thoughts, positions, and literary attainments of the commentators, which played a positive role in the process of *Records of the Grand Historian* into a classic of literature. Many theoretical problems presented in the comments also promoted the development of literary theories. The comments on *Records of the Grand Historian* in the Ming Dynasty had an important impact on the comments on the book of later ages.

A Discussion of the Annotations of Poems by Bai Juyi

Zhong Zhenzhen

Among the collections and annotations of poems by Bai Juyi written by the older generation of scholars, *A Collection of Bai Juyi* by Wang Rubi, published by Shanghai Ancient Books Press in 1980, was of high quality and had great influence. But some of his interpretations of Bai's poems are also worthy of discussion, such as "Sending Guest Back to Shangdu in North Tower", "Sensible for the First Trip to the Gorge", etc.

A Study of the Chapter Titles of Historical Romances in the Early Ming Dynasty

Hu Haiyi

The historical romance was the earliest mature and popular type of novel divided into chapters, and the appearance of chapter titles was the most notable characteristic of this literary style. To contrast the chapter titles of several famous historical romances in the early Ming Dynasty with the outlines of *Compendium of History as a Mirror*, we can find that the latter evolved into the former in six main ways of copy, retrenchment, increasing, replacement, exchange of word order, and integrated application. Meanwhile, wording of the captions was deeply influenced by the orthodoxy and writing style of sublime words with implied meaning originated from *The Spring and Autumn Annals* in *Compendium of History as a Mirror*. For the compilation of historical romance, it was a result of having a model to rely on brought by *Compendium of History as a Mirror* becoming a required writing for taking the imperial examination, and the historiographic trend of compiling compendium/outline in the Ming Dynasty.

Deliberative Democracy and Electoral Democracy: Origin, Relationship and Future Development

Ma Ben

The rise of deliberative democratic theory is generated on the basis of reflection to the electoral democracy. Deliberative democracy is a communication-based democratic theory and its intension aims to restore the citizenship of classical democracy. Deliberative democracy stresses communication and consensus, and urges citizen to be involved in the process of deliberation and discussion concerning public good. Deliberative democracy is practiced in many countries and regions. Deliberative democracy and electoral democracy carry out the popular sovereignty as their common goal but use different approaches. Deliberative democracy provides a standard to inspect current western electoral democracy. However, the nature of these two types of democracies is different and deliberative democracy cannot replace the role of electoral democracy.

Cause and Correction of the Tendency of "Centralization" in Democratic Centralism Zhang Guanghui, Lu Jiuyan

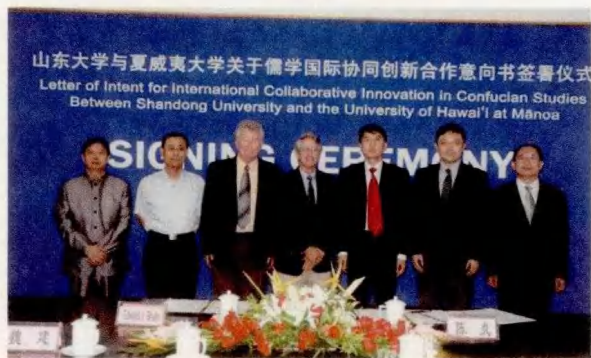
In a sense, the political system in China today is shaped by the designed fundamental principle, i. e. democratic centralism, which has the major defect of powerful tendency of centralization and insufficient democratization. To correct the tendency of centralization, the original meaning of democracy in democratic centralism should be regained, and democratic centralism should act as an integral democracy, not just the combination of "democracy" and "centralism". Then, democratic centralism should be regarded as the unification of representative democracy and direct democracy, to guide and drive the design for democracy of democratic centralism with the idea of scientific development and comprehensive political reform.

“儒学与中华文化复兴协同创新中心”简介

“儒学与中华文化复兴协同创新中心”是贯彻落实高等教育系统第三个国家工程“2011计划”精神，由山东大学与清华大学、北京师范大学共同发起成立的。中心正式成立于2012年9月，中心的基础是山东大学儒学研究中心（2005年）、山东大学儒学高等研究院（2010年），以及由原儒学高等研究院和文史哲研究院等单位整合重组的新的儒学高等研究院（2012年）。

儒学与中华文化协同创新工作基础深厚，层层推进，发展迅猛。2012年新组建的儒学高等研究院，集聚山东大学儒学研究的骨干力量，形成“全国最大的国学院”，迈出了校内协同的实质性步伐。2012年1月，由儒学高等研究院牵头的“山东人文社会科学研究协作体”正式挂牌成立，协同创新由此跨出校门，走向全省协同。2012年9月15日，山东大学与清华大学、北京师范大学三校联手创立“儒学与中华文化复兴协同创新中心”，此为协同创新实现国内协同的关键步骤。2012年9月5日，山东大学与美国夏威夷大学互设“中美儒学研究中心”和“美中儒学研究中心”，这是儒学与中华文化复兴协同创新走出国门、探索国际协同创新模式的一个重大举措。2013年9月，中心成立“跨文明对话研究中心”，联合校内外多家研究机构，与联合国文明联盟、中国联合国协会等建立起密切的合作关系，开启了全球性跨文明协同。

中心按照“国家急需、世界一流、制度先进、贡献重大”的总体要求，面向实现中华民族伟大复兴的“中国梦”、培育弘扬社会主义核心价值观、大学的文化传承使命的重大需求，确立建设目标是成为儒学与中华文化复兴的战略高地：（一）世界文化新秩序建构的中国智库；（二）亚洲跨文明交流与合作中心；（三）儒学与中国核心价值观研究平台；（四）“礼仪中国”示范推广基地；（五）儒学研究与传播的全球中心，由此凝练出儒学与世界文明对话、亚洲文明交流协作、儒学与社会主义核心价值观建设、当代中国礼仪设计与实践、儒学与中华文化基本内涵研究五大任务，并建设“大成文献馆”、中华儒林网、孔子博物馆、中华文化体验馆、儒家文化示范区、尼山基金六大支撑系统作为配套条件。



“儒学与中华文化复兴协同创新中心”简介

中心设理事会、学术委员会和中心主任，实行理事会领导下的主任负责制。理事长为山东大学校长张荣，学术委员会主任为庞朴、许嘉璐。中心的协同运作主要采用“3+X”的形式，“3”是指山东大学、清华大学和北京师范大学，“X”为其他国内外高校和政府机构，包括美国夏威夷大学、台湾大学、日本大东文化大学、韩国成均馆大学、武汉大学、山东师范大学、曲阜师范大学、国家汉办、国家宗教局、山东省政府、济南市政府、曲阜市政府、中国孔子基金会、中国孔子研究院等。目前中心共有25家国内协同单位（6所大学、12个学术团体及社会组织和7个政府部门），以及包括10个国外大学、研究所的国际创新力量。中心拥有4个教育部人文社会科学重点研究基地，5个国家重点学科，1个国家级教学团队，4个博士后科研流动站。中心现有专职人员73名，兼职和双聘人员12名。

中心成立以来，紧密围绕国家重大需求，着力提升在人才、制度、科研方面的协同创新能力。在人才队伍建设上，中心延揽汇聚庞朴、牟钟鉴、陈来、郭齐勇、万俊人、安乐哲、成中英、池田知久、黄俊杰等顶尖学者，其中包括“中央文史馆馆员”2名，教育部“长江学者”4名，教育部新世纪优秀人才8名，山东省“泰山学者”特聘教授5名，山东大学“终身教授”2名、“齐鲁青年学者”特聘教授1名，清华大学“百人工程”入选者4名，组成儒学研究的最强阵容。在人才培养模式的探索上，中心创立“尼山学堂”，自2012年9月开始从本科生中选拔爱好中国古典学术（国学）的学生，组建古典学术基地班，按照古典学术自身的特点和规律来培养继承、研究、创新中国古典学术的专门人才。

中心承担了12项与儒学和中华文化复兴相关的重大国家课题，包括国家社科基金特别委托项目“马克思主义与儒学”、国家社科基金重大委托项目“《子海》整理与研究”，国家社科基金重大项目“文明、文化与建构和谐世界研究”，国家社科基金重点项目“中国儒学学科建设研究”、“中华文化原典基本概念研究”等。此外，中心自行设计启动了“《十三经注疏》汇校与点校”、“百年儒学精华系列”、“儒学史论文献汇编”、“集部儒学文献萃编”、“韩国儒学集部资料集成”、“《儒学小丛书》100种”等50个儒学研究专项。这些具有前瞻性的重大项目的启动，引起了学界和社会各界的广泛关注和强烈反响，既体现了中心的学术勇气和文化担当，也体现了中心在中国古典学术研究、特别是儒学研究方面的领先地位。

近年来中心陆续推出了一大批标志性成果，主要有《20世纪儒学通志》（4册）、《尼山文库》（4册）、《文史哲研究院专刊》（2辑12种）、《杜甫全集校注》（12册）等著作，以及《百年易学菁华集成》（30册）、《山东文献集成》（100册）、《子海珍本编》（第1辑174册）、《两汉全书》（36卷）等大型丛书，显示了中心雄厚的学术实力。



“儒学与中华文化复兴协同创新中心”简介

中心在举办国际学术会议、推动学术交流方面成效显著。中心成功举办了两届“尼山世界文明论坛”和巴黎、纽约、北京专场对话活动，成为与“博鳌论坛”齐名的文明对话平台；参与主办六届、七次“世界儒学大会”，成为儒学研究交流的国际品牌。中心还主办首届“中美儒学论坛”、“儒学前沿问题高端论坛”，开展不定期的儒学交流活动。中心业已成为世界儒学协作交流的主要平台。

中心在沉潜于求真之学的同时，更以报效国家、服务社会、普惠大众为职志。中心连续发布了《世界文明对话（2002-2012）研究报告》、《国际儒学发展报告（2012）》、《中国民俗文化发展报告》等多个文化报告，受到社会各方面的关注，成为儒学研究和各级政府制定文化发展规划的重要参考；中心提出的多项建议和报告被中央及地方政府部门采纳，“尼山世界文明论坛”相关报告得到习近平同志、刘延东同志的批示，受到山东省和文化部高度重视和大力扶持；中心学者提出的“关于设立曲阜‘文化特区’的建议”受到山东省和文化部的高度重视；关于中华优秀传统文化研究与体验基地“中华文化体验馆”的建议，得到国家汉办的采纳和支持；中心学者曾振宇教授编著的《儒家故事》和杨朝明教授的著作《孔子家语通解》、《论语诠解》受到习近平同志的关注和肯定。中心还积极推动学术普及工作，策划组织“《儒学小丛书》100种”（庞朴先生任主编），延请相关领域学有专攻的著名或知名学者，用通俗化、知识化、潜移默化的形式传播儒学的基本知识，制作出高水准而文字浅近的大众读本，成为儒学普及、中华优秀传统文化传承的一项创举。

近期，党和国家领导人提出“中华民族伟大复兴需要以中华文化繁荣发展为条件”的重大论断，将中华优秀传统文化的地位提升到一个前所未有的高度，中华文化的传承发展正面临空前的历史性机遇。“守先待后，斯文在兹”；国学复兴，适逢其时。作为目前国内体量最大、创新能力最强的国学机构，中心下一步将继续深化体制机制改革，整合优势资源，组织、团结和协调海内外相关研究机构、科研人员、学术爱好者及其他社会各界力量，共同致力于中华优秀传统文化的传承、传播和转化，加快中华文化走出去的步伐，创造中华文化新的辉煌，为中华民族的伟大复兴贡献力量。

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2014年第3期(总第342期)

2014年5月5日出版

主 编 王学典

副主编 周广璞 刘京希 李扬眉

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定 价

中华人民共和国教育部
山东大学哲学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
wenshizhezazhi@163.com
东港股份有限公司
济南市邮政局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号)
CN 37-1101/C (国内统一刊号)

代号: 国外代号 BM194
国内代号 24-4