

文史哲

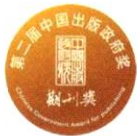
JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

5

2012

[总第 332 期]

ISSN 0511-4721



□人文前沿

“会当凌绝顶,一览众山小”

——国际史研究方法及其应用 徐国琦(5)

特约评论人语 王晴佳(16)

中国古代时间意识与早期文学观念

——以先秦孔门儒学为中心的考察 詹冬华(17)

汉代“独尊儒术”与主流诗学文论思想的确立 杜书瀛(29)

淫祀的悖论

——从六朝志怪小说看民间神仙信仰 刘湘兰(37)

宋真宗朝翰林学士与诗风嬗变

——以杨亿为中心 陈元锋(44)

□中国哲学研究

轨制的形成:孔子的经典解释进路 任剑涛(58)

论老子的“精英意识” 乔健(69)

类聚的世纪:古代日本吸收中国文化的方法 [日]井上亘(81)

中国历史上最后一个贵族

- 项羽论 王克奇(89)
- 两宋“城市文化”新论 包伟民(95)
- 试论宋代的乡村建制 马 新(108)
- 世界宗教关系史学研究初探 刘新利(122)
-

□审美文化

马克思主义文艺理论研究的边界、问题与方法

- 一个基于问题意识的历史反思和创新展望 谭好哲(132)
-

□左翼文学问题

无法触底的创伤记忆

- 从右派形象的嬗变探索王蒙创作的精神源流与归宿 王爱侠(142)
-

□政治哲学与法哲学研究

西方话语输入与“中国模式”建构

- “中国模式”建构的话语背景 张师伟(153)
- 民主与法治的修辞学诉求 杨 贝(160)
-

“会当凌绝顶，一览众山小”

——国际史研究方法及其应用

徐国琦

摘要:国际史是一种全新的史学方法,其特点是跨学科、踏国别,兼容并包,融会贯通。国际史研究方法既可以运用于国别史如中国史、美国史或世界史的研究,也可以用于微观研究。以国际史方法来研究第一次世界大战、“一战”华工、竞技体育这三个在中国历史进程中扮演极其重要角色但又长期被忽视或误解的题目,可以得出如下结论:中国与“一战”的互动,标志着中国人真正意义上寻求国际化及新的国家认同的开始;“一战”期间中国的“以工代兵”策略,是中国有史以来第一次有胆识、有目的、有远见地加入国际社会的开端;中国近代体育的“奥林匹克之梦”,同几代中国人利用西方体育来改善中国的命运、重塑国家认同、提高中国国际地位的努力密不可分。在目前中国国力全面提高之际,如何提高中国学术研究水平特别是历史研究水平,是中国学者必须面对的一个迫在眉睫的挑战。

关键词:国际史;第一次世界大战;华工;国际体育;国际化;国家认同

在人类历史进入 21 世纪之际,一场史学革命在美国悄然兴起。与早期历史学科的革新,如计量史学、文化史、妇女史等甫一出现即引起巨大争论及质疑不同,目前这场史学革命虽被美国一些极富创新精神又十分有影响的历史学家所接受,并加以发展,但似乎并没有引起多大争议,这就是所谓“国际史”(International History)。目前国际史在美国还只是处于起步阶段,主要被美国一些著名学府特别是哈佛大学为数不多的学者所利用,但其声势显赫,必将在美国及世界史学界掀起巨大影响^①。

一、何谓“国际史”?

那么,何谓“国际史”?质言之,国际史是一种史学方法。“工欲善其事,必先利其器”,这里的“国际史”就是“器”,一种高屋建瓴的广阔视野。因此,国际史不是传统意义上的地区或世界史的研究,或外交史甚至国别史的“全球史”研究(Global history),这里的所谓“世界史”、“外交史”、“全球史”,偏重指研究的范围而并非方法。国际史虽然仍在起步阶段,但它已呈现出如下几个特点:第一,彻底

作者简介:徐国琦,香港大学历史系教授。

※写作此文的最初动机源于山东大学王学典教授在 2008 年秋天对本人的提议和鼓励。因才疏学浅,一直拖到 2011 年方敢动笔。初稿完成后曾先后在复旦大学、华东师范大学、首都师范大学、北京大学、南开大学,以及中国社会科学院近代史研究所等机构与学界同行交流,受到多方教益及指正。谨此向王学典、金光耀、马建标、沐涛、晏绍祥、徐篮、王希、王立新、李剑鸣、赵学功、韩琦、杨令侠、王建朗、张振鹂、李长莉、李学通诸教授表示诚挚谢意。不言而喻的是,本文的一切错误与他们无关,概由本人负责。

① 除哈佛大学出版社外,目前牛津大学出版社、剑桥大学出版社也相继决定推出国际史丛书。本文主要关注美国学术界在国际史方面的研究,对欧洲及其他国家可能出版的相关著作,无法一一涉猎,特此说明。还应指出的是,西方一些大学如英国伦敦经济及政治学院(London School of Economics and Political Science)历史系的正式名称为“国际史学系”(Department of International History),这里所谓“国际史学系”中的“国际史”与本文所提的“国际史”方法中的“国际史”有一定的区别。

打破现今历史研究中的“民族—国家”(nation—state)约束,国际史以整个国际体系甚至文化背景为参照系;第二,强调非政治、非“民族—国家”因素之作用及影响,如非政府机构(NGO)、竞技体育、瘟疫等在人类进步及历史进程的作用;第三,强调多国档案研究,全球视野的一个基本要素是多国档案及多种资料的应用;第四,国际史强调“自下而上”(bottom—up)的方法,而非如传统的外交史、政治史之重大人物、政府层面的决策,“文化”因素、“弱势群体”、人类共同的追求等常成为国际史研究的突破口。王国维在《人间词话》里多次提到的古典诗词中存在的所谓“隔”与“不隔”的困境也反映在目前历史研究中。国际史方法恰好能打破这种“隔”与多种分野的局限,因为国际史的追求及旨趣就是要跨学科、踏国别,兼容并包,融会贯通。

国际史最重要的开拓者是哈佛大学历史系教授入江昭(Akira Iriye)。入江昭教授1934年生于日本东京,长期担任芝加哥大学及哈佛大学历史系讲座教席,并曾担任美国外交史史学家协会及美国历史学会主席。长期以来,入江昭大力强调“文化”因素在国际政治和国际关系中的重要性。早在1978年,入江昭教授在其担任美国外交史学家学会主席的演说中,即以“文化与权力:作为跨文化关系的国际关系”为题,充分阐述文化因素在研究国际关系中的作用^①。1988年,入江昭教授在其担任美国历史学会主席的演讲中,又进一步强调了国际史视野的重要性^②,从而为国际史的兴起举起了一面大旗。从此以后,入江昭把“文化”因素纳入其国际史的考量范围^③。至1990年代,入江昭的国际史学派已完全成型。在入江昭看来,国际关系实际上是一种世界不同文化的交流碰撞关系。如果我们一味看重政治、经济、外交关系,可能忽略的是国际关系或人类文明史中最基本的东西。21世纪初,入江昭教授推出了自己国际史研究的经典之作:《环球社区:国际组织在建构当代世界中的角色》^④。在此书中,入江昭通过研究国际组织来解释近现代国际关系,揭示近代世界的深层国际化进程,为后起之秀提供了可以借鉴和学习的范例。

在入江昭影响下,一批极具影响的国际史著作响亮问世,如哈佛大学历史系教授David Armitage在2007年出版的《作为国际史的独立宣言》就是一例^⑤。在该书中,Armitage深入研究作为经典政治文件的美国独立宣言对世界其他国家的影响。另一位哈佛大学历史系教授Erez Manela的《威尔逊时刻》^⑥,则探讨美国总统伍德罗·威尔逊在第一次世界大战期间所提出的新世界秩序设想对埃及、中国、印度及朝鲜等国的深刻影响。Manela目前正通过研究人类消灭天花(Smallpox)的历史来揭示世界的一体化及国际化进程。2008年哥伦比亚大学历史学者Matthew Connelly的《致命的误区:人类控制世界人口的努力》^⑦,通过研究19世纪以来世界政府机构、宗教团体、非政府组织、科学组织等在人口控制问题上的政策、主张、建议及冲突,来揭示世界范围内人口控制问题的争论及政策如何影响了世界史进程,甚至是人类未来。2010年,哈佛大学出版社出版了一本论文集,书名叫《全球的震荡:关于1970年代的(国际)视野》^⑧。论文集里的许多作者从各个角度,运用国际史研究方法

① Akira Iriye, "Culture and Power: International Relations as Inter-Cultural Relations", *Diplomatic History*, vol. 3, No. 3, 1979. 115-128.

② Akira Iriye, "The Internationalization of History", *American Historical Review*, vol. 94, No. 1, 1989.

③ Akira Iriye, *Culture and International History*, in Michael Hogan and Thomas Paterson, eds., *Explaining the History of American Foreign Relations*, New York: Cambridge University Press, 1991.

④ Akira Iriye, *Global Community: The Role of International Organization in the Making of the Contemporary World*, University of California Press, 2001.

⑤ David Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

⑥ Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-determination and the International Origins of Anti-Colonial Nationalism*, New York: Oxford University Press, 2007.

⑦ Matthew Connelly, *Fatal Misconception: the Struggle to Control World Population*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

⑧ Niall Ferguson, Charles Maier, Erez Manela, Daniel Sargent, eds., *The Shock of the Global: the 1970s in Perspectives*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

论述 1970 年代诸多事件的国际影响,不少论文属国际史研究的佳作。从这些书籍的出版及其作者的构成来看,哈佛大学历史系(教授及其培养的学生)及哈佛大学出版社显然已成为国际史研究和出版的重镇。

当然,有影响的国际史著作不只上述几本,它们仅是几个有代表性的例子。从以上提到的几本著作的选题可以看出,国际史研究方法可以运用于国别史如中国史、美国史或世界史研究。那么,如何运用国际史方法来研究与中国有关的重大课题?限于篇幅,这里选取三个笔者认为在中国历史进程中地位重要但长期被忽视或误解的题目作为范例。这三个题目分别是第一次世界大战、一战华工和竞技体育,涵盖国际事件、弱势群体及文化三个领域。

令人高兴的是,国际史研究方法已开始引起华人学者的关注。台湾东华大学的吴翎君教授在台湾著名史学杂志《新史学》(二十二卷第四期)上发表长篇文章《从徐国琦新著 *Strangers on the Western Front: Chinese Workers in the Great War* 谈国际史的研究方法》,介绍并评论了笔者的国际史研究成果,强调笔者国际史的系列研究“系以‘中国中心’(China-centered)来探究中国国际化(internationalization)的轨迹,将中国与一次大战、中国参与近代国际体育活动、华工与一次大战等三大主题,通过多国档案的比较,并加入全球视野,从而将近代中国纳入全球史,既探索中国国际主义的兴起,也说明中国人寻找新国家认同的历史轨迹。整体来看,作者将中国对外关系的老议题,置于中国化(internalization,或译内化)和国际化的双重脉络之中,从更多元的原始史料作探究,进而提出颇具原创性的研究成果”。吴教授认为:“国际史作为研究新法,涵盖跨国或多国的政治、军事、外交、经济、文化、物质、消费和情感等层面。但不论如何国际史研究必须建立于多国档案和多元材料,一旦脱离档案基础便无法站稳其立论……徐国琦彻底运用多元档案的特色已如前文所述,更重要的是他树立了如何以中国为中心的国际史书写方法,这在过去中西学界的研究中是相当罕见的,诚为其系列著作的最大贡献。”^①吴教授还身体力行,尝试把国际史研究方法运用到自己的研究当中。她的新著《美国大企业与中国国际化》(台北:联经出版事业股份有限公司,2012年)即为此一尝试的优秀作品。

二、国际史视野下的中国与大战

第一次世界大战是人类文明发展史上一个重要事件,西方学者的相关研究可谓面面俱到,卷帙浩繁,但长期以来,很少有人意识到中国人对这场所谓“大战争”或“文明之战”的贡献,以及这场战争对中国历史进程的巨大影响。中外学术界似乎共同认为北洋政府积贫积弱,在国际体系中高度边缘化,且中国内政极其不稳定,“弱国无外交”,因而缺乏改变自身及国际现状的动机及条件^②。如要打破这种长期形成的认识误区,拨云见月,真正认识中国与“一战”的关系及相关意义,中外学者必须要有下述条件:一需全球视野,要对当时的中外历史及国际关系有透彻理解;二需全面掌握中外档案。显然中国与“一战”关系的研究呼唤国际史的方法。从国际史角度看,“一战”的爆发,对中西文明来说都是一次重大“危机”。这里的“危机”明显反映在这两个汉字的字面上,“危”和“机”,“危”即危险,“机”乃机会也。对中国来说,尤其如此。

众所周知,自鸦片战争以来,英国人凭借船坚炮利把古老的中国强制抛入国际社会。中国从此失去了自己的重心,在完全由别人操纵的一个完全不同的文明体系里,失去自我,无所适从,牺牲了行政、领土与主权,苟且偷生。挣扎于国际舞台上任人宰割的环境之中,中国饱受现存国际体系的欺

^① 吴翎君:《从徐国琦新著 *Strangers on the Western Front: Chinese Workers in the Great War* 谈国际史的研究方法》,《新史学》2011 年 12 月号。

^② 台湾学者唐启华的《被“废除不平等条约”遮蔽的北洋修约史》(北京:社会科学文献出版社,2010 年),充分意识到北洋政府的修约之功,属于极少数例外。

凌,处于国际关系中的边际地位。西方似乎一直掌握“何为中国人?何为中国?”问题的话语权,并主导对此一问题的讨论。洋务运动是中国人试图扭转这一尴尬处境的最初反应。可惜事与愿违,甲午战争打破了中国人“中学为体,西学为用”的美梦。到19世纪末,中国的处境每况愈下,并因此引起严重的国家认同危机。向西方学习,力争加入西方的认同机制,成为大多数先进中国人追寻的救国方向。1912年,统治中国几千年的君主政体正式退出历史舞台,作为中国传统文明核心价值体现的儒家思想被抛弃,亚洲第一个共和政体在中国建立。这是一个古老中国刻意效法美法政治的时代。辛亥革命和中华民国的建立标志着中国非边缘化努力的新阶段,即由鸦片战争以来的回避西方制度,转为加入西方模式,进而力争加入国际社会,以最终实现中国在国际体系中的非边缘化。

“一战”的爆发有可能让中国化“危”为“机”,使西方人自己把这一对中国不公正的体系打得粉碎,同时因为西方列强穷于彼此厮杀,一时无法对付中国,从而给中国脱去帝国主义的枷锁,整肃内政,寻求新的国家认同及加入国际社会提供了契机。特别是当国际局势分崩离析,现存体系土崩瓦解之时,中国正开始前所未有的改革整顿浪潮。受到现代教育的一大批精英走上历史舞台,如孙中山、王正廷、蔡廷干、王宠惠、颜惠庆、顾维钧等。这些人学贯中西,明了中外大势,一心利用大战让中国重整山河,成为国际社会平等一员。“一战”期间的中国在文化上、政治上生机盎然,活力四射,融合了三种波涛汹涌的浪潮:政治上的民族主义;文化上的打破传统,力争与世界同步;外交上的争取平等,收复主权,成为国际社会平等一员。第一次世界大战的爆发,使欧洲列强无暇他顾,给身居边缘及不完全独立的中国,在外交上提供了回旋的余地。为了同欧洲强国争夺国际关系的执牛耳地位,美国的威尔逊总统提出了许多对中国等边缘地位的国家极具诱惑力的主张,例如其鼓吹民族自决、公平外交的“十四点”和平计划以及公理战胜强权等很能在中国引起强烈共鸣的言论,也给中国争取打破枷锁、走向国际社会,提供了法理根据。这是中国几千年文明史中,中华民族第一次以西方为参照系来核定自身的地位,以加入一个建立在完全不同的文明基础之上的国际体系。

所以“一战”的爆发可谓积贫积弱的文明古国脱胎换骨的天赐良机。传统史学强调“一战”带给中国的“危”,但忽视“机”的存在,国际史的国际视野正好帮助我们看到了被长期遮掩的“机”。正是从国际史的角度,拙著《中国与大战》大力强调“一战”的双重意义^①:一是因为中国的积极参战介入,古老的中国让所谓的“大战”成为真正意义上的世界大战;二是因为“大战”的爆发,大战的影响,大战成为中国历史一个极其重要的部分。因为中国的参战,中国得以参加巴黎和会,得以派出一流外交家如顾维钧、社会活动家如梁启超等到巴黎,第一次向世界提出中国的平等诉求,表达中国作为平等一员加入国际社会的愿望,展现中国人不卑不亢、有理有节的外交风范。国际联盟的宪章里有许多中国人的观念,中国代表团甚至捐弃前嫌,着眼大节,支持日本在巴黎和会提出的“种族平等”的倡议。也许有人说,中国在巴黎和会失败了,但我们不要忘记,恰恰因为“一战”激起了中国人高度的民族自尊心,并由此提出了加入国际社会作为平等一员的强烈诉求,才导致中国人对巴黎和会寄以无比巨大的期望,由此产生了所谓的巴黎和会失败情结,造成极强烈的民族刺激,结果导致五四运动的大爆发。无论从何种角度来说,无论是广义或狭义,五四运动都是中国近代历史进程的一个重要转折点,是中国人寻求新的国家认同及国际化的一个里程碑。奇怪的是,多年来很少有人把五四运动同“一战”联系起来。如此论可以成立,我们甚至可以质问:“没有一战,何来五四?”^②

前面笔者用了“所谓”的巴黎和会失败,事实上笔者认为巴黎和会并没有失败,不仅仅因为代表战后国际新秩序的国联宪章有中国人的积极参与,不仅仅因为这是第一次在一个极其重要的国际舞

^① Xu Guoqi, *China and the Great War: China's Pursuit of New National Identity and Internationalization*, New York: Cambridge University Press, 2005 and 2011. 徐国琦:《中国与大战:寻求新的国家认同与国际化》,马建标译,上海:上海三联书店,2008年。

^② 参见刘涛、徐国琦:《“没有一战,何来五四?”——徐国琦教授访谈录》,《西湖》2009年第7期。

台上中国发出了清晰、雄辩、合理的民族诉求和民族独立的声音，更重要的是中国人大义凛然的抗争，把日本逼到世界舆论的被告席。是的，《凡尔赛和约》把山东转让给了日本，但就是中国人在巴黎和会发出了正义诉求，迫使日本在1922年把山东还给中国。正是由于中国人拒绝在不公正的《凡尔赛和约》上签字，才得以让中国在1921年同德国签订基于废除不平等条约追求之上的第一个平等条约。事实上，正是由于中国参战，中国早在战争期间就得以收复与德国之间的治外法权。凡此种种，难道我们可以说中国在巴黎和会上失败了？

质言之，从国际史角度，我们可以得出中外史学界迄今无人提出的革命性结论：中国与“一战”关系意义非凡！中国与“一战”的互动标志着中国人真正意义上寻求国际化及新的国家认同的开始。“一战”让中国人大踏步走向世界，同时也把世界带到中国。

三、“一战”华工与中西文明的重建

如果上述论点是从全球视野、多国档案来透视中国与“一战”关系得出的结论的话，那么，通过“一战”华工角度自下而上透视中国与“一战”的关系，则可以描述更为明晰的中国与世界接轨及参与重建西方文明的精彩历史，并可进一步解释中国精英和西方列强如何利用华工来实现各自的宏伟大业。第一次世界大战期间，14万华工在英法两国政府的征召和中国政府的安排下，远涉重洋，作为苦力来到战火纷飞的欧洲，为协约国集团的所谓“文明之战”贡献“苦”与“力”。这是人类文明史上东西方交流的重要章节，但长期以来，中外学术界对他们的“旅程”不甚了了。我们不知道他们在中国历史进程中的地位，也不明白他们对那场大战所作的贡献，他们在中国历史及世界历史上的地位又是如何。无人解释这些华工虽然来自中国，但他们的历史却属于整个世界。在许多人眼里，“一战”中抵达欧洲的14万华工也许是苦力，的确，在欧洲，在旅途，他们确实吃尽了苦，出尽了力，甚至牺牲了生命。也许他们去欧洲的主要动机是为了谋生，但是，从国际史的角度，他们的旅程明显与中国及世界的命运密切相联。我们甚至可以说，他们是中国放眼走向世界，主动加入国际社会的先行者。正因为他们的存在，正因为他们的可歌可泣的旅欧经历，中国的精英们才可以在巴黎和会上义正词严地要求国际社会还中国以公道。正因为华工源源不断地到来，英法诸国在大战之生死关头，才可以免去人力资源破产的后顾之忧。重要的是，这批华工是高瞻远瞩的中国志士仁人在世界格局重新洗牌的转折关头实施的“以工代兵”策略及国家复兴的重要组成部分。在民族精英们殚精竭虑地思考中华民族如何走向世界的时候，这一批任劳任怨的中国农民，赴汤蹈火，担起了挽救国运的重责大任。正是精英阶层与下层大众的有机结合，通过“一战”华工的光荣旅程，才让中国得以在“一战”期间谱写了一曲中西交流的辉煌篇章。华工们得以参与拯救中国与西方文明于水火的重要使命，使饱受战火煎熬的欧洲得以一睹华工风采，让世界得以第一次面对面地了解 and 感受中华民族不屈不挠的坚强及智慧^①。

因此，“一战”期间中国的“以工代兵”策略是中国有史以来第一次有胆识、有目的、有远见地加入国际社会的开端，是东方大国参与拯救西方文明的中外合作大事件。更为重要的是，14万华工不仅仅是14万士兵，无疑也是中国的14万使者。1918年在美国出版的《中国学生月刊》就直截了当地写道：“赴法华工实乃中国派往世界的信使。”^②基督教青年会在“一战”后的一篇报告中说：“一战的爆发导致东西方文明的直接交融，是此次大战争的一个最令人称奇的经历。”^③华工最重要的贡献不仅体现在他们参与对西方文明的拯救，更体现在他们在中国以全新的姿态进入国际社会及中国人寻求新

^① 如欲详细了解笔者对此课题的研究成果，请参见 Xu Guoqi, *Strangers on the Western Front: Chinese Workers in the Great War*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. 徐国琦：《文明的交融：第一次世界大战期间的在华华工》，北京：五洲传播出版社，2007年。

^② *The Chinese Students' Monthly* 13, No. 6 (April 1918), p. 301.

^③ YMCA, *Summary of World War Work of the American YMCA*, New York, 1920, p. 59.

的国家认同的过程中扮演的举足轻重的角色。

“一战”华工第一个突出贡献在于他们为中国直接宣战提供了机会。早在1914年秋及1915年,中国政府即两次强烈要求参战,以便化危为机,但先后被英国及日本拒绝。由于这个背景,中国只好“明守中立,暗事参加,并决定以工代兵”。当德舰击沉运送华工的商船导致数百华工葬身海底时,对中国参战鼓吹最力的梁启超指出,“我国既为国际团体之一员,则在体面上及责任上,对于德国此种蔑视中立国之行动,万难漠视,否则,即为自外于国际团体之列”。“故我国一方面以国家对于国民之责任,一方面对于世界国家地位,尤不得不有一种主张也”。他提出,中国如能借此参战,“实为我中华民国国政上开一新纪元”^①。由此可见,华工不仅为协约国作出了宝贵的贡献,还出色地捍卫了中国的国家利益,为中国争取参战起到了关键作用,并为中国战后参加巴黎和会及国际事务提供了机遇。

华工的第二个突出贡献是教育了中国的一批精英。鲁迅曾经写道:“欧战时候的参战,我们不是常常自负的么?但可曾用《论语》感化过德国兵,用《易经》咒翻了潜水艇呢?儒者们引以为劳绩的,倒是那大抵目不识丁的华工。”^②蔡元培在1918年的一个演说中宣称,此次大战,“我国为参战之员,若供给原料,输送华工,皆我参战所尽之义务,故中国在国际上亦应该处平等地位”^③。康有为在致中国出席巴黎和会代表团团长陆徵祥的信中强调,“窃以中国今者之参预协约大庆成功,举国若狂”,“惟吾国真有益于欧战者”,实乃华工之力。“吾国参战之功,惟工人最大,则我国所争议约之事,应以保护华工为最大事焉”。他建议中国以此为契机,同各国谈判,争取华工在外国的平等地位^④。晏阳初后来指出,“第一次世界大战后,中国在巴黎和会的地位,不是外交家的辞令换来的”,而是“被中国人轻视被外国人践踏的苦力争来的”^⑤。

“一战”华工的第三个贡献是他们成为中华民国建立以后中国参与国际社会的一个重要组成部分。早在一开始,中国政府即把欧战华工与中国的未来发展及在国际上的平等地位联系起来。如早在1916年,中国驻法公使胡惟德即建议政府要力争华工在法国的平等地位。民国元老李石曾、吴稚晖,以及蔡元培、汪精卫等人都力主华工出洋,并利用出洋华工改造中国社会。所以“一战”华工成为这些社会精英社会改革的重要实验品。蔡元培明确指出,如果中国想提高自身的国际地位,了解西方文明势在必行,“在欧华人就是中国学习西方文明的前驱”^⑥。从这个意义上说,“一战”华工不仅成为中国学习西方文明的先行军,更是后来留法勤工俭学运动的楷模。周恩来在1921年写道,“一战”华工来法系“勤工俭学”运动的前奏。青年毛泽东也曾考虑以帮助在法华工的途径到法国勤工俭学,并对华工寄予厚望。毛泽东当时曾和友人讨论道:“我们不妨把华工集合起来,鼓励他们念法文,学习技能以及了解一下法国的社会政治组织。那么,他们返华后,便能在下层阶级成为改革运动的中坚分子。在这些华工中我们可以为改造中国的伟业找到很多同道。”^⑦

当时一批社会精英为了把华工变成改造中国的重要力量,殚精竭虑,献计献策,并身体力行。1917年李石曾在巴黎创办《华工杂志》,专门为华工提供有用信息及教育之用。蔡元培创办华工学校,并亲自编写讲义,其中包括德育30篇、智育10篇。蔡元培的讲义强调“合群”,“舍己为群”,“尽力于公益”等^⑧。汪精卫指出,蔡元培的这些讲义“一在保全华工固有之美德益发挥而光大之,一在修补华工向来所不免之缺点,曲喻而善之。以先生平日之人格与学问,所修养者至深,故其所言,简而

① 夏晓虹编:《饮冰室合集集外文》中册,北京:北京大学出版社,2005年,第696—698页。

② 鲁迅:《鲁迅全集》第3卷,北京:人民文学出版社,2005年,第136页。

③ 中国蔡元培研究会编:《蔡元培全集》第3卷,杭州:浙江教育出版社,1997年,第488页。

④ 康有为:《康南海最近之言论:致陆子欣书》,《晨报》1919年1月9日第3版。

⑤ 宋恩荣编:《晏阳初全集》第2卷,长沙:湖南教育出版社,1989年,第257页。

⑥ 高平叔主编:《蔡元培全集》第3册,北京:中华书局,1984年,第219页。

⑦ 萧瑜:《毛泽东前传及毛泽东行乞秘辛》,台北:李白出版社,1989年,第244页。

⑧ 新潮社编:《蔡子民先生言行录》(下),北京:新潮社,1921年,第485—569页。

深,平而切。工余读之,身体而力行之,则道德与智识,不期而日进于光明。此诚华工淑身之本,而自立之源也”^①。这里蔡元培的教学理念同其在1916年与李石曾等发起的华法教育会是一脉相承的,都是旨在扩大中外文明交流,寻求中国新的国家认同。该会的目的约有四端:一曰扩张国民教育,二曰输入世界文明,三曰阐扬先儒哲理,四曰发达国民经济^②。晏阳初为“一战”华工创办《华工周报》也是抱着同一信念。该报旨在帮助华工学习,启迪华工心智,培养华工自尊自爱、爱国爱家的情操,要求华工“思身,思家,思国”。《华工周报》上的文章都着眼于开阔华工的思想境界,加强他们的国家、民族认同及爱国热情^③。

在民国政府的新外交政策指导下,在众多中外人士的帮助下,在基督教青年会的照顾下,这些华工中许多人不再是昔日的“吴下阿蒙”,他们的世界观、人生观、价值观、国家观都发生了巨大变化。从前的中国对华工来说,充其量不过是一个抽象的概念,但是中国现在与他们密切相关,他们代表中国。来自山东平度的一位华工傅省三在其参与《华工周报》征文并获奖的《华工在法与祖国的损益》一文里说,华工在来法之前根本不明白个人与国家的关系,不清楚家庭与国家的关系,但是,当华工目睹了欧洲人在战场上为了国家拼死打仗时,华工的民族主义及爱国主义感情也因此被激发出来。他写道:“一到阵前,看见外人为国为家牺牲性命,自己不自不觉地就生出一番爱国爱家的心来。”这篇文章还提到许多华工决心用他们在欧洲学到的新知识来教育国内的同胞,“从前华工只知道女子缠足为美”,“现在既看见西洋的女工、女农、女医等”,因为天足,可以与男人并肩工作、劳动,才意识到从前的想法错误。将来回国后,定要改掉旧日的恶习,用从洋人那里学来的新知识、新思维开导国人,改造社会。傅氏甚至写道,从前认为中国人不如洋人,今日与他们赛脑力体力,“方知他们不比我们高。若回祖国再加以教育,敢望将来祖国的进行(步)”。傅氏开始相信中国人完全可以建立一个同西方并驾齐驱的新中国。傅省三还写道,“现在和平会一立,竟将中华天朝大国的名目取消,列在末尾”,“并不准我国有发言权,华工经此番的淘汰激励,如梦方醒,忽然就发起爱国心了。这种思想是来外国而有的。若不来法国,恐怕仍在中国做梦”^④。

许多华工来到法国后开始特别关注祖国的命运,感同身受中国的民族危机意识,关注中国的国际地位,并且愿意为祖国出力。外交部华工事务员李骏在1917年12月份的华工通告中发出倡议:“数月以来,祖国北京直隶有些地方,惨遭天灾,民不聊生,希望华工发扬爱国爱同胞的热血心肠,慷慨解囊,为祖国捐款。”通告借此鼓励华工爱国思想^⑤。李骏后来在外交部的报告中也写道,“华工中知大义者不乏其人,互相鼓励,争先恐后”捐款,多者一人独捐200法郎,少者1法郎,此次义捐共收到16,230法郎^⑥。当华工从《华工周报》上得知中国在和会上不能收回山东时,许多人纷纷上书谴责列强,并踊跃捐款,支持政府维护国家利益。一位叫邵魁义的华工捐款30法郎,希望政府用来振兴工业^⑦。有一位华工把他积攒两年的全部工资捐给巴黎和会中国代表团,要求他们用这笔钱做任何对中国有利的事^⑧。类似的爱国举动不胜枚举。

华工的高涨爱国觉悟也体现在他们自觉维护国家尊严上。当美国总统威尔逊在赴巴黎参加和平会议的途中经过法国哈佛港时,当地的华工主动派出代表欢迎威尔逊。为了庆祝“一战”胜利,在比利时的英军特开协约国部队运动会,并邀请华工参加。12队华工约6000人来到会场。他们发现在空中飘扬的多国国旗中独缺中国国旗,认为这是对中国国家尊严的侮辱,于是当即离开运动场以示

① 新潮社编:《蔡子民先生言行录》(下),北京:新潮社,1921年,第483-484页。

② 高平叔:《蔡元培年谱长编》第2卷,北京:人民教育出版社,1996年,第28页。

③ 宋恩荣编:《晏阳初全集》第1卷,长沙:湖南教育出版社,1989年,第28-30页。

④ 傅省三:《华工在法与祖国的损益》,《华工周报》第7号,1919年3月12日。

⑤ 陈三井、吕芳上、杨翠华主编:《欧战华工史料》,台北:台湾中央研究院近代史研究所,1997年,第288页。

⑥ 陈三井、吕芳上、杨翠华主编:《欧战华工史料》,台北:台湾中央研究院近代史研究所,1997年,第391页。

⑦ 《华工周报》1919年11月12日。晏鸿国编著:《晏阳初传略》,成都:天地出版社,2005年,第57页。

⑧ 顾杏卿:《欧战回忆录》,上海:商务印书馆,1937年,第50页。

抗议。翻译顾杏卿、夏奇峰等亲眼目睹华工这一爱国壮举^①。当获悉列强达成对华不平等的《凡尔赛合约》时,华工派代表致书陆徵祥,并置一手枪于内,“苟签字承诺日本之要求,请即以此枪自裁,否则吾辈必置尔于死地”^②。华工在回国途中,当轮船停靠在日本码头时,船上的华工坚决拒绝上岸,他们宣称日本对中国一向不厚道,作为中国人,他们不应该登上日本国土,去贪图享乐。

华工在回国后,许多人开始为建立新中国而献智献力。曾担任华工译员工作的刁敏谦写道,归国的华工个个都充满着新精神,“毫无疑问,这些归国的华工找到了传播他们所信奉的新思想的沃土”。部分华工回国后组织归国华工工会,要求提高工人的权利。该会工人誓言不赌、不嫖、不酗酒、不抽鸦片。该工会是中国最早的现代工会之一^③。这些归国华工是改变中国命运的一支生力军。在20世纪20年代前期,中国工人经常举行各种罢工,这些归国的华工也因此被人指控说:“中国劳动界罢工的煽动者都是那些来自欧洲战场的归国华工。”在有些政府部门,归国华工甚至被称作危险的布尔什维克潜藏分子^④。著名的五四运动史研究专家周策纵指出,在五四时期,那些归国华工在欧洲的经历使他们在上海工会的组织化以及罢工活动中起到积极的推动作用。他们“有力地促使五四运动在20世纪20年代早期向社会主义和民族主义的极端方向发展”。周氏认为,新式工人运动的基础是“民族主义而非布尔什维克主义”^⑤。华工的爱国热情还体现在其积极创新上。1924年2月,美国人富路得(Carrington Goodrich)在北京会见了一位来自直隶通县的农民。此人“一战”期间曾在法国做工,回国后积极研制一项机器发明,成功后请富路得介绍专家鉴定一下。富路得的两位工程师朋友认为该发明除若干枝节处需修正外,其余都正确。该华工在写给富路得的信中说,他钻研发明,目的是为了响应《华工周报》的呼吁,把其自法国期间学习观察的心得“带回中国传布给同胞”^⑥。山东博山和尚村的孙干怀着考察教育的目的,参加华工队伍,回国后写有《欧战华工笔记》、《世界大战战场见闻记》两部书稿,意在向国人传播他在法国的所见所闻所思。另一位华工所写的《夏雷日记》更是记载华工对国际关系和国家命运的思考及观察。“一战”留在法国定居的华工当然一如既往充当传播中国文明的使者与桥梁,有些甚至直接参与影响中国前途的活动,如山东潍县一位华工战后留在法国,以开茶馆为业,多次为周恩来在法国的革命活动提供方便^⑦。

最后应该指出的是,当时的北京政府很想充分利用归国华工为国家服务,为寻求中国新的国家认同及国际化出力,因此在1919年8月18日令侨工事务局拟出安置华工章程。各地华工交涉员也出于对华工的参战贡献之敬佩,在政府的指示下,力图妥善安排归国华工,“何忍听其失所,流而为匪”。可惜的是,由于军阀混战,社会动荡,归国华工并未得到重用。其中有些人由于生计等问题甚至沦为土匪。例如1923年山东临城劫车案中,即有“一战”后由法归国华工参与。尽管如此,我们对欧战华工的贡献及历史地位不容低估^⑧。

更重要的是,在政府及社会精英利用改造华工来改造中国的同时,华工亦明显地影响了中国社会精英的价值观及对国家前途的新思维。首先,如前指出,华工的一些经历明显影响社会精英对下层人民的态度,使他们意识到劳工的伟大。如蔡元培在1918年11月16日庆祝“一战”胜利的系列演说中提到,“一战”积极意义重大,是光明的主义战胜黑暗的主义。他说:“但是我们是四万万同胞,

① 顾杏卿:《欧战回忆录》,上海:商务印书馆,1937年,第50页。

② 顾杏卿:《欧战回忆录》,上海:商务印书馆,1937年,第51页。

③ Judith Blick, "The Chinese Labor Corps in World War I," *Papers on China* (from Harvard East Asia Regional Studies Seminar), vol. 9(1955), p. 132.

④ Tyau Min Chien, *China Awakened*, New York: The MacMillan Company, 1922, p. 240.

⑤ Chow Tse-Tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960, p. 40. 参见 S. K. Sheldon Tso, *The Labor Movement in China*, Shanghai, 1928, p. 20.

⑥ 吴相湘:《晏阳初传》,台北:时报文化出版事业有限公司,1981年,第35页。

⑦ 徐国琦:《文明的交融:第一次世界大战期间的在华华工》,北京:五洲传播出版社,2007年,第144页。

⑧ 徐国琦:《文明的交融:第一次世界大战期间的在华华工》,北京:五洲传播出版社,2007年,第144页。

直接加入的,除了在法国的十五万华工,还有什么人?这不算怪事!此后的世界,全是劳工的世界啊!”蔡元培因此喊出“劳工神圣”的口号^①。李大钊也宣称,“一战”之后的世界,“变成劳工的世界”。“一战”的胜利,是“庶民的胜利”^②。晏阳初由美国到法国为华工服务过,与华工朝夕相处的经历,改变了他的一生。晏阳初后来说,“欧战我参加服务华工”,“与其说我们到法国教育工人,还不如说工人教育了我们。……于是,我在华工营就下了一个最大的决心:愿把自己献身于苦力,以前的‘小我’死了,以后的‘大我’就是‘苦力’”。他坦承过去对劳苦大众甚至中国国情都不太了解,“岂知到了法国,苦力教育了我,认识了苦力的伟大,从而真正认识了中国”。与华工相处,使晏阳初意识到中国农民的“苦不堪言的苦”和“力大无比的力”。他下决心要用一生“解除劳工之苦,开发苦力之力”。从此晏阳初决心致力于平民教育,并最终成为享誉世界的平民教育家。通过在法为华工服务的经历,晏阳初认为他找到了救国良方,认为只有实行平民教育,并从社会基层改革做起,中国才有机会复兴,才有资格成为国际社会平等的一员。他要为中国“除文盲”,“造新民”,进而提出了“三C”救中国的说法,即 Confucius(孔子),Christ(基督)和 Coolie(苦力)。1949年后,晏阳初将其视野扩大到全世界,要“除天下文盲,作世界新民”。他的救国救民理念由中国走向世界,变成中国国际化的组成部分了^③。

四、近代竞技体育与中国的国际化

如果说从国际史角度研究中国与“一战”关系可以证明中国对“一战”的贡献及“一战”对中国历史进程的重大影响,如果说从被中国人及西方人双重遗忘的“一战”华工角度,我们能够明瞭所谓“苦力”在“一战”中为中国及西方文明的发展作出的巨大的“苦”与“力”,并能从自下而上(bottom-up)的角度全新解释中西文明交流及理解中外历史的话,那么,从人类竞技体育角度特别是奥林匹克运动的视野,我们可以分析中国寻求国际化及新的国家认同的另一个全新的历史轨迹。体育属于大众文化范围,国际竞技体育也是人类文明相互交流及展示彼此“和而不同”的重要平台。现代体育特别是现代奥林匹克运动因此成为近代中国走向世界、积极参与国际社会的一个重要途径。通过近代体育,我们可以研究几代中国人如何利用西方体育来改善中国的命运,重塑国家认同,提高中国在国际上的地位。

现代奥林匹克运动的兴起与近代中国寻找新的国家认同及国际化的开端几乎同时。1894—1895年间的甲午中日战争中国惨败,从此让中国人从四千年大中国梦中觉醒,一些先进的中国人开始意识到中国根本不是什么所谓“天朝大国”,而是“东亚病夫”^④;可以说19世纪的中国人从头到脚,从里到外都出现问题。男人头缠长辫,几百年来汲汲于科举考试,满脑子孔孟之道,以白面书生、四体不勤为荣,头出现了问题,阳刚气尤显不足。中国女人从明清以降,以三寸金莲为美,以弱不禁风、一步三摇为自豪,裹脚的风俗不仅导致近半中国人的脚出了问题,甚至近半中国人属于残疾之列。病态的男人与残疾的女人,必然导致病态的国家。严复、梁启超、张伯苓等先哲开始大力鼓吹中国人要向西方学习,根治中国人的头脚痼疾,重塑国人形象,寻找新的国家认同,以西方为目标的国际化进程在中国开始启动。这一巨大的思维变化,为中国人接受西方思想及体育理念打下良好基础。

就在中国甲午战败,人心思变的同时,1894年现代奥林匹克运动在法国问世。两年后第一届现代奥林匹克运动会在雅典举行。奥林匹克运动最先被介绍到中国,与基督教青年会(Young Men's Christian Association)密切相关。1895基督教青年会首次在中国的天津市设立分会,并大力推广西方体育。篮球、排球等现代体育竞技运动——被引进中国。后来的天津南开学校校长张伯苓之成为

① 中国蔡元培研究会编:《蔡元培全集》第3卷,北京:中华书局,1984年,第464页。

② 李大钊:《庶民的胜利》,《北京大学日刊》1918年12月6日第4、5版。

③ 吴相湘:《晏阳初传》,台北:时报文化出版事业有限公司,1981年,第32页。

④ 首先系统提出中国是“东亚病夫”的人是严复。他于1895年春在天津出版的《直报》上发表题为“原强”的文章,详细解释为什么中国是“东亚病夫”。参见王弢编:《严复集》第1卷,北京:中华书局,1986年,第13—18页。

中国奥林匹克运动的先驱,被当代中国人炒得沸沸扬扬的所谓“奥运三问”之所以出现在天津,都跟基督教青年会天津分会密不可分^①,甚至近代几乎所有中国的体育领袖都或多或少地与基督教青年会有关。中国之所以在1922年成为国际奥林匹克大家庭之一员,同年王正廷成为首位国际奥林匹克委员会之中国委员,1910年开始的全国运动会之所以能坚持下来,凡此种种,都与基督教青年会的领导及参与密不可分。这同时也说明了中国的奥运情结从一开始就是与其国际化进程相关。换句话说,中国参与现代奥林匹克运动归根到底是其寻求国际化的产物。

中国最早的关于奥林匹克运动会的系统介绍书籍,即用“我能比呀!”作为标题,该书作者宋如海(基督教青年会干事)在介绍1928年阿姆斯特丹奥运会时,用“我能比呀!”翻译Olympia,可谓既传神又得体,充分反映中国人希望被外人承认及走向世界的迫切心态^②。1932年中国第一次参加奥林匹克运动会更是与国际政治有关。中国最初本无计划派运动员参赛,但有关日本可能借满洲国的名义参赛来变相使满洲国在国际社会合法化的消息,让许多中国人义愤填膺,并最终促成刘长春1932年单刀赴会洛杉矶奥运会的壮举。

1979年北京重返奥林匹克运动及其他主要体育家庭后,利用体育向世界展示一个开放的新中国,力图用奥林匹克金牌数来证明中国是强国,不是东亚病夫,值得世界的尊重,并向国际社会展示中国新形象。金牌至上,举国体制,“国内练兵,一致对外”成为1980年代后中国体育的新政治。但这一政治同20世纪初“奥运三问”的背景是一脉相承的。国际化的真谛首先是中国化,中国化是国际化的终极目标。在距1907-1908年的百年后,中国人终于实现“奥运三问”所有目标之际,该是重新审视检讨百年中国国际化轨迹,重新思考适合中国国情的新的国家认同的时候了。我们该集体思考什么是中华人民共和国的天命,什么是中华民族的天命,什么是我们所有中国人的天命。只有对天命有了清晰的定义后,中国的国际化才不会继续走弯路,中国人才会真正站起来,才会真正成为体育及政治强国。

质言之,中国近代体育的“奥林匹克之梦”同几代中国人如何利用西方体育来改善中国的命运,重塑国家认同,及提高在国际上的地位密不可分。1907-1908年间中外人士共同提出的“奥运三问”实际上并非着眼于中国的体育竞技实力,而是侧重于提高中国的国际地位和国际生存能力^③。从晚清到民国,再到中华人民共和国的百年间,一条清晰的主线就是,体育在中国的政治化。自1895年甲午战争中国惨败于日本之手及基督教青年会同年在天津建立中国首个分会后的一个多世纪以来,中国人一直以西方的国家认同体系及价值观为参照系和依归,意欲通过参与奥林匹克运动等各种方式加入西方主宰的国际体系即为明证。在很大程度上受基督教青年会的影响,先进的中国人开始关注现代奥林匹克运动,并把引进西方体育同救国强种,寻求新的国家认同联系起来。在1907-1908年间,他们公开提出中国何时可以举办奥运会的问题。一百年过去了,几代中国人的世纪奥运会主办梦终于在2008年得以实现。2008年可谓中国人百年奥运梦的圆梦年,也是百年中国人追求国际化的巅峰时刻。利用国际史的视野和竞技体育这一角度,我们可以透视中国近百年来尝试回答“什么是中国,何谓中国人”这一命题的独特历程。

五、用国际史研究中国史的意义及挑战

前节分别从华工、“一战”及体育三个角度展示了从国际史来研究中外关系及中国近代历史的新

① 详情参见 Xu Guoqi, *Olympic Dreams: China and Sports, 1895 - 2008*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

② 宋如海:《我能比呀!》,上海:商务印书馆,1930年。

③ 《奥运三问》一文发表在基督教青年会天津分会刊《天津青年》,发表该文的杂志已不存在,笔者曾到包括天津图书馆等国内诸多图书馆及位于美国明尼苏达的基督教青年会档案馆查证此文,均告不复存在。最权威的间接根据是读过此文的吴志刚的研究,他的写于1956年的密西根大学博士论文引过此文,但究竟是中国人先提出来还是外国人发起或中外人士合作的集体产物,目前还无法定论。

视角及所得出的新结论。这三个题目明显反映出国际史的特质：其一是国际视野，其二是跨越“民族—国家”的分析框架，其三是侧重小人物、文化层次及“自下而上”的研究方法。除了要具有深厚的学术根底^①，国际史研究方法最重要的成功保证是多国档案、多种资料的应用。真正的史学家都明白史料的重要性。傅斯年的名言“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”，胡适的“大胆假设，小心求证”，王国维的学术“三境界”说^②，都体现了前代大师们对史料的重视。国际史方法在史料运用方面强调的是全球视野下多国档案及各种官方及民间资料的运用。以上述三个选题为例，笔者为研究中国与大战这一课题曾遍访中国第二历史档案馆，台湾中研院近代史所档案馆，美国、法国、英国及德国档案馆、图书馆等，仅查档时间即耗时一年有余。

笔者在意图利用体育来研究中国的国际化及寻求新的国家认同时，为了解决所谓中国人的“奥运三问”这一被广泛误解的命题，全面披览了藏在明尼苏达大学基督教青年会档案馆的相关资料。为了解决乒乓外交的前因后果，除遍找所有中外官方档案外，还查阅了收藏在密西根大学历史档案图书馆的所有当事人的口述史及回忆录。“一战”华工研究也在相当大的程度上受益于多国档案及多种资料。拙著《西线战场的陌生客：华工与第一次世界大战》主要取决于来自上述国家的许多从未被人利用的资料。例如书中研究“一战”华工与加拿大的关系，就是得益于加拿大档案馆的档案。书中涉及的华工在欧洲的生活及贡献方面，资料主要来源于基督教青年会档案，以及法国、比利时、英国、美国、中国等官方和民间资料。其中特别受惠于本人多年追寻的私人资料，如当事人日记、通讯及回忆录等。正是因为最广泛地占有资料，本书才能辟专章来研究华工与美国、华工与中国精英互动、华工与法国妇女之关系等新课题。

作为国际史，不仅要有全球视野，全面熟悉世界学术界的相关研究，更重要的是利用多国档案，各种资料。只有做到这些，才能达到王国维先生所述治学三境界：“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路”，“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”，以及“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处”。一代史学大师陈寅恪先生自述“平生为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎湘乡、南皮之间”^③。如果我们套用陈先生的这一议论来解释国际史的话，那么，所谓国际史就是“不中不西之学”，议论近乎司马迁及兰克之间，即效法兰克，充分重视史料的价值，力求达到司马迁的“通古今之变，成一家之言”（《报任安书》）的境界，并最终达到林语堂先生所说的“两脚踏东西文化，一心评宇宙文章”^④的目标。多年以来，国内外学术界由于受到学术分野的限制，治中国史的难以兼及世界史，研外交史的很少顾及社会史、文化史，更由于受到语言的限制，史学研究令人有“不识庐山真面目，只缘身在此山中”或“一叶障目，不见泰山”之感，故国际史方法如运用得当，使用者训练有素，理当有“会当凌绝顶，一览众山小”之气势，以及“柳暗花明又一村”之妙。

在目前中国国力全面提高之际，如何提高中国学术研究水平特别是历史研究水平，是我们中国学者必须面对的一个迫在眉睫的挑战。笔者不揣寡陋，草成此文，旨在与所有关心中国国际地位与提高中国学术研究水平的志士仁人共勉。得失与否，尚祈方家教正。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 以笔者为例，如果说笔者能在该学科作出微薄贡献的话，与笔者在南开大学追随杨生茂教授治学及多年忝列西方国际史泰斗哈佛大学入江昭教授门墙密不可分。杨生茂教授，生于1917年，先后求学于燕京大学、加州大学伯克利分校及斯坦福大学，受业于美国外交史名家托马斯·贝利(Thomas Bailey)。杨生茂教授的言传身教为笔者后来到哈佛大学进一步深造打下坚实的基础。参见徐国琦：《“浮生三记”》，王希、姚平编：《在美国发现历史：留美历史学人反思录》，北京：北京大学出版社，2010年，第365—382页。

② 参见傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分，广州，1928年10月；胡适：《清代学者的治学方法》，《中国现代学术经典·胡适卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第735页；王国维：《人间词话》，上海：上海古籍出版社，1998年，第6页。

③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第285页。

④ 林语堂：《林语堂自传》，南京：江苏文艺出版社，1995年，第34页。

特约评论人语

王晴佳

承《文史哲》杂志邀约之赐,让我在徐国琦教授大作发表之前,便有机会深入研读,受益实在匪浅。我与徐教授认识已有二十余年,对他辉煌的求学经历和近年的累累硕果,不但了解而且充满敬意。此处能饶舌数语,妄作评论,深感荣幸,并祈望得到徐教授的指正。

徐教授的大作,从标题到内容,大气磅礴、一泻千里,读后让人感到酣畅淋漓、意犹未尽。他对“国际史”(International history)的界定和分析,结合了他自己的几本大作,所以既有理论层面的分析,又有具体的案例解读。他近年的研究,又以中国近代外交史为主,所以此文虽然介绍的是西方史学界的一个新的研究趋向,但其具体说明,又与中国学界所关心的问题,密切相连。这样的写法,一定会让不少读者受益。

正如徐教授所言,“国际史”以哈佛大学为中心,并以哈佛大学一些教授的作品为先导。这一研究趋势,与目前比较流行的全球史,殊途同归,其旨向是革新传统的外交史,走出民族国家史学的框架模式。也许有人会说,“国际史”是新瓶装旧酒,因为其倡导者,包括徐教授的哈佛业师入江昭,都是外交史家出身。但从本质上看,“国际史”体现的是这一些外交史家的新的突破。这一突破的意义,就是它必然会引起内涵的改革。徐教授以他的个人论著对此加以说明,明眼人一定会一目了然,所以不再赘语。

前面说到“国际史”与全球史,异曲同工,力求突破近代以来传统的、以民族国家史学为中心的历史研究模式。这也许是“国际史”研究的新意之一。为什么要突破民族国家史学的模式呢?笔者也许对此可以稍加说明。依笔者管见,力求突破民族国家史学的努力,其实与1960年代以来学界对于“西方中心论”的批评,一脉相承。其主因便是,作为一种历史研究的形式,民族国家史学首先起源于西方,是“西方中心论”在历史学领域的主要代表。更确切地说,它的兴起与近代德国兰克学派的兴盛,有一种水乳交融的关系。因为正是兰克提倡运用档案史料,并以民族国家为单位写作历史。而档案馆的建立,往往由国家出面、出资而成。因此民族国家史学,往往以政治家、外交家为中心(因为政府档案记录的大都是他们的活动),因此传统的外交史、政治史研究,便自然地成为民族史,抑或国别史的中坚。

正如徐教授所指出的,“国际史”的一个特点,就是让史家自下而上地考察历史的变动,包括探究外交领域的活动。因此“国际史”可以说是内部造反,反戈一击。它与全球史的研究一样,希图让史家看到在国际间的互动和交流之外,还有国内与国际、上层与下层、社会与国家等等诸方面的因素。当然,因为它是“国际史”,所以其重心还是国际之间的活动,而不是像其他全球史的研究那样,更为注意洲际、区域和地方的交流和发展。总之,“国际史”是一个值得关注的研究趋向。借助徐国琦教授的呼吁及身体力行,我想它将来的发展,一定不可估量,希望有志者参与!

中国古代时间意识与早期文学观念

——以先秦孔门儒学为中心的考察

詹冬华

摘要:中国古代时间意识与早期文学观念之间存在着深层次的意义和逻辑关联。《周易》“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下”体现了先秦时期时间意识与文学观念的双重转变。“天文”是“天时”的外化形式,在先民的意识和行为中经历了“自然时间—神灵时间—道德时间”的降解过程,它构成了“人文”的逻辑前提。“人文”追求永恒的道德典律,呈现为一种“超时间”。“天文”与“人文”都是“道”的变现形式,两者共同构成了早期文学的本源,并对后世文学观念产生了重大影响。到孔子时代,时间与神灵、王权进一步剥离,呈现为一种天人相参、活泼机变的时机化时间。“人文”的内涵更加明确,主要体现为“仁义”、“礼乐”、“中庸”、“君子”等富含时间意蕴的价值新标的,两者相辅相成,最终影响到孔子对文艺本质功用的认识及其时机化的解诗方式。孔子所提出的“游于艺”与“成于乐”等诗学命题具有丰富的时间意蕴,它显示了一个“时者”看待文艺本质功用的存在论视角。“游于艺”亦即“游于时”,是在一种非对象化、非现成性的审美时间中发现生命的意义。取象于天时的“乐”昭示着天地大化不断创生的过程,同时也在“既济—未济”、“终—始”的转续中凸显生存本身的“无竟性”。孔门师徒以时间性思维解诗,多在诗歌情境的转换中引发领会仁德等重大问题的时机。

关键词:中国古代;时间意识;文学观念;孔子;文艺本质;解诗方式

中国传统文化中蕴含着敏感而丰富的时间意识,其对中国文学抒写的主题内容与审美形式等方面都产生了重大的影响。从表现内容来看,文学活动是人的存在的一种艺术化呈现,而作为存在的本质要素的时间自然也处于文学抒写的视域当中。在中国几千年的文学史中,诗人对时间的主题抒写一直不绝如缕,此即可为一证。从审美形式来看,文学是一门时间性艺术,无论是抒情文学的音律、节奏、语言还是叙事性文学的叙事结构都与时间紧密相关。既然时间渗透到文学的方方面面,那么某种特定的文学观念背后是否也暗藏着某种时间意识呢?如果这一推论能够成立,那么接下来的问题就是,中国古代文学观念的背后暗藏着什么样的时间意识?时间与文学观念究竟是怎样关联起来的?进而可以说,中国古代时间意识如何影响到文学观念的形成与演变?这种影响又将从何种程度上改变我们对中国文学观念的认识?单就中国古代时间意识或文学观念问题而言,前贤均有不少的研究。但将两者关联起来考察,目前尚未多见。鉴于问题本身的复杂性,本文拟以先秦文化尤其是孔门儒学为中心,就中国古代时间意识与早期文学观念之间的关系作一番探讨,并藉此揭橥中国古代文学观念发生与转变的存在论依据。

作者简介:詹冬华,江西师范大学当代形态文艺学研究中心副教授(江西南昌 330022)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“中国古代时空美学研究”(批准号:10CZW009)、江西师范大学当代形态文艺学研究中心2010年度招标项目“中国古代文艺美学中的时空问题研究”及“江西师范大学青年英才培育资助计划”的阶段成果。

一、从“天文”到“人文”：时间与文学的本源

文学的本源所追问的是文学发生的源头和始因。一般来说,文学发生学意义上的本源包括时间层面上的原始发生和逻辑层面上的前提发生两种形式。比如,文学起源于劳动,这是时间层面上的本源,但劳动并不直接构成文学,它还得有一个使得文学成为可能的前提条件,比如社会生活^①。关于文学的本源,《周易·贲卦·彖传》中最先透出消息:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”刘若愚说:“此段句子将‘天文’(configurations of heaven)‘人文’(configurations of man)作为模拟,分别指天体与人文制度,而此一类比后来被应用于自然现象与文学,被认为是‘道’的两种平行的显示。”^②也即是说,无论是“天文”还是“人文”都是“道”的具体呈现。“道”之于文学,既是时间层面的本源,也是逻辑层面的本源。那么,以本根性的道来观照文学,如何从时间意义上获得理解呢?先来看刘勰的文学道本论:

文之为德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分;日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形;此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才。为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。^③

在刘勰看来,文有三个层面:天文、地文、人文,都是自然之“道”的显现。刘勰的文学起源论以汉儒的宇宙构成论为基础,其所谓“人文之元,肇自太极”,实际上就是认为太极生两仪(天地),人与天地并生,合为三才。人又是自然之灵、天地之心,由心产生语言,由语言产生文学。所以,太极是天地和圣人的共同根源,这个太极就是“自然之道”。王元化认为,刘勰的“自然之道”并非指物自身运动的客观规律,而是宇宙主宰(神理)的体现。在其文学起源论中,“心”这一概念是最根本的主导因素,因为圣人之心与天地之心相合,人文与道文相连,由此,道—圣—文三者得以贯通,亦即“道沿圣以垂文,圣因文而明道”^④。史成芳认为,在刘勰的“道—圣—文”这种共时性的深层结构中,实际上存在着一种历时性的时间秩序。在其文学“道”本论中,时间的方向指向人文发生的初始,在这时间的源头,道同社会秩序完美地结合在一起,并体现在《三坟》、《五典》等经典当中,所以刘勰的道的诗学也就是过去时间的诗学,其“原道”、“征圣”、“宗经”也可以看作是对过去时间的追忆^⑤。此观点基本可以成立,但仍犹未尽。关键在于史著只是单纯强调刘勰文学道本论的过去时间指向,仅从价值层面来定位,而未能将“天文”、“人文”的时间性内涵揭示出来,其对“天文”转换到“人文”的时间意蕴以及这一转换对文学观念的影响这一关键问题亦付阙如。实际上,这个问题对于理解文学的道本论至关重要。

稍作留意不难发现,《周易》中“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下”这段话被后世各类典籍反复征引,成了谈论文学的不刊之论。李延寿《北史·文苑传序》云:

《易》曰:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”然则文之为用其大矣哉。邈听三古,弥纶百代,若乃《坟》、《素》所纪,靡得而云;《典》、《谟》已降,遗风可述。至于制礼作乐,腾实飞声,善乎,言之不文,行之岂能远也。^⑥

魏征等《隋书·文学传序》亦云:

《易》曰:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”《传》曰:“言,身之文也,言而不文,行之不远。”故尧曰则天,表文明之称,周云盛德,著焕乎之美。然则文之为用,其大矣哉!^⑦

① 参见张荣翼:《文学的本源、本质和本体》,《江海学刊》1994年第2期。

② [美]刘若愚:《中国文学理论》,杜国清译,南京:江苏教育出版社,2006年,第22页。

③ 刘勰:《文心雕龙·原道》,周振甫:《文心雕龙今译》,北京:中华书局,1986年,第9—10页。

④ 王元化:《文心雕龙讲疏》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第67页。

⑤ 史成芳:《诗学中的时间概念》,长沙:湖南教育出版社,2001年,第81—84页。

⑥ 李延寿:《北史》卷八十三《文苑传》,北京:中华书局,1974年,第2777页。

⑦ 魏征等:《隋书》卷七十六《文学传》,北京:中华书局,1973年,第1729页。

此两段主要谈“人文”之用,但都忘不了首先征引《周易》上的那句话,实际上是为了从“天文”获得“人文”的最后依据。那么,什么是“天文”,什么是“人文”?如何理解“时变”与“化成天下”?萧纲《昭明太子集序》云:

窃以文之为义,大哉远矣!故孔称性道,尧曰钦明,武有来商之功,虞有格苗之德,故《易》曰:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”是以含精吐景,六卫九光之度。方珠喻龙,南枢北陵之采。此之谓天文。文籍生,书契作,咏歌起,赋颂兴。成孝敬于人伦,移风俗于王政。道绵乎八极,理浹乎九垓,赞动神明,雍熙钟石。此之谓人文。若夫体天经而总文纬,揭日月而谐律吕者,其在兹乎?①

李百药《北齐书·文苑传序》又谓:

夫玄象著明,以察时变,天文也;圣达立言,化成天下,人文也。达幽显之情,明天人之际,其在文乎?②

在古人看来,天上的日月星辰所形成的“玄象”融合了宇宙的精气,焕发出耀眼的辉光;地上的山川物貌光彩熠熠,堪比珠光龙纹。这就是“天文”。等到圣人出世,大道始行,他们借助文籍和书契传达自己的思想,利用歌咏和赋颂表达自己的情感。于是人伦中有孝敬,王政合于风俗。大道周行天下,绵地千里,神理深透人心,泽被寰宇。赞献神明求其佐助,钟石之音传出和乐升平。这就是“人文”。在古人的观念中,“天文”与“人文”是一以贯之的。通过体察天的秩序而总结文的规律;揭呈日月行藏以调和音律。由此,可以臻达可见与不可见之实情,通晓天与人之间的关系。

以上所列几例都仅仅是关注“天文”、“人文”的内涵与功用,而萧统则首次言明了文(学)与时(间)之间的关系,其《文选序》云:

式观元始,眇觐玄风。冬穴夏巢之时,茹毛饮血之世,世质民淳,斯文未作。逮乎伏羲氏之王天下也,始画八卦,造书契,以代结绳之政,由是文籍生焉。《易》曰:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”文之时义远矣哉!③

萧统说“文之时义远矣哉”,显然是承袭《周易》中的说法。《周易》中多次出现“时义”一词,句式也一样:

天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服,《豫》之时义大矣哉!(《豫卦·彖传》)

大“亨贞无咎”,而天下随之,《随》之时义大矣哉!(《随卦·彖传》)

刚当位而应,与时行也。“小利贞”,浸而长也。《遁》之时义大矣哉!(《遁卦·彖传》)

刚遇中正,天下大行也。《姤》之时义大矣哉!(《姤卦·彖传》)

柔得中乎外,而顺乎刚,止而丽乎明,是以“小亨旅贞吉”也。《旅》之时义大矣哉!(《旅卦·彖传》)

“时义”的表面意思是“时”之意义、含义,实则具有更为深宏宽广的时间性内蕴。萧统将“文”与“时”直接关联起来,虽未言明“文”的时间性蕴含,但意义非凡。事实上,“时”的精神是中国传统文化所涵具的精妙智慧,也是中国历代治学者极为倚重的一种精神标尺和学术识度。北宋理学家程颐有言:“学者全要识时。若不识时,不足以言学。”④可见,探究文(包括文学)与时(时间)的深层关联,对于中国文学观念的研究是很有必要的,这一点古人就已经认识到了。目前已有学者关注中国早期文学观念的发生问题,如王齐洲认为,《周易》中所说的“天文”实际上是中国古代文学观念的滥觞。中国古

① 梅鼎祚编:《梁文纪》卷三,文渊阁《四库全书》本。

② 李百药:《北齐书》卷四十五《文苑传》,北京:中华书局,1972年,第601页。

③ 萧统编,李善注:《文选》,北京:中华书局,1977年,第1页。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第15页。

人所谓的“天文”，是指一切自然现象，包括日月星辰等天象和山川物候等地形。而天文之学就是人们对天文的认识、理解和应对之策，包括观象授时、占卜吉凶、祭祀鬼神等内容。它构成了人文的逻辑前提与理论基础，人们根据天文给予的启示决定自己的行为，“文明以止”，形成包括政治、道德、宗教等方面的制度典律，即是“人文”。两者共同构成中国古代文学观念的内容^①。

首先来了解“观象授时”。长沙子弹库楚帛书甲篇第一章甲2-3简载：“未又(有)日月，四神[甲3]相戈(代)，乃步以为岁，是佳(惟)四寺(时)”^②刘信芳据此对古代的“四时”进行了考证。他认为，远古初民存在不记日月的年代，太初之民，只知道按四季圜囿纪年。《尚书·尧典》记帝尧命羲仲、羲叔、和仲、和叔分别为春、夏、秋、冬之正。四神推步，就产生了四时。《大戴礼记·五帝德》谓帝颛顼“履时以象天”，王聘珍《解诂》：“履，步也，履时谓推步四时。”按帛书，四子、四神、四时三位一体。四时就是春、夏、秋、冬四季。四子、四神^③则是代表四时的人格化的神，是四时在初民思维中的产物^④。所以，在远古先民的意识当中，春、夏、秋、冬四时有着非凡的意义，它不是毫无生命的自然时间，而是有着独立意志的神灵推步的结果，因此，时间在先民看来就是神灵本身。所以，我们不妨把这种时间称为“神灵时间”，这是时间自我演呈的一种样式。对先民而言，“四时”是神圣的，他们随着春、夏、秋、冬的次序安排自己的生活节律，日出而作，日入而息，春种夏长，秋收冬藏，一代一代繁衍生息。他们直接与“四时”照面，实际上就是与天地在沟通，与永恒的“道”相觑面。

有论者注意到，在“绝地天通”发生以后，“四时”与现实功利的王权意志密切配合，“四时”被少数懂巫术的贵族所掌控，先民与“四时”直接沟通的渠道被阻绝^⑤。因此，“四时”的神圣性被世俗的人欲所冲淡，并逐渐被人伦道德时间所取代。

先民的天文之学还表现在占卜和祭祀方面。殷人占卜与时间密切相关，其占卜主要是对未来尚未发生的事情，包括军事、官员任命、祭祀祖先等重大行动贞问吉凶；或者对已经发生以及一直存有的事件现象进行占卜，以追索其根因^⑥。不难发现，殷人实际上是对发生在时间中的事件进行占卜。他们通过占卜，与鬼神相沟通，把已发、未发的事件的根源以及现在的诸种努力和信念都托付给鬼神。从另一个意义上理解，实际上是为了缓解有限的生命时间同道体时间之间的对立所带来的痛苦^⑦。与此同时，殷人在祭祀时遵循这样一个原则，那就是选择与祖先日名天干相同的日子作为祭日，认为这就是“吉日”，他们认为在这个“吉日”有所作为就能够去祸得福^⑧。

到周代，并行着两种时间观念：一种是承袭殷代而来的循环时间观，认为“天命靡常”、“天惟时求民主”，天随时可以收回成命，重新安排历史与政权，回到原来的起点。另一种是为了保证天命长久，王权永固，周人时刻保持警惕，有着极强的忧患意识。他们通过“孝”、“德”、“敬”等人事活动淡化循环时间观，加强自强不息的矢量延伸的时间观。孝德时间意识的出现，极大地激发了人们对现在与未来的无限热情，是宗教时间向人文时间转变的重要标度，也是神话、宗教传统向历史人文传统转变

① 王齐洲：《观乎天文：中国古代文学观念的滥觞》，《文艺研究》2007年第9期。

② 转引自刘信芳：《楚帛书伏羲女娲考》，李学勤、谢桂华主编：《简帛研究》（2002、2003），桂林：广西师范大学出版社，2005年，第135页。

③ 据王小盾考证，传为战国时楚国隐士鹄冠子所作的《鹄冠子》在谈兵法时主张“取法于天”，“求象于四时”，其《天权篇》曰：“春用苍龙，夏用赤鸟，秋用白虎，冬用玄武。”用苍龙（青龙）、白虎、赤鸟（朱雀）、玄武这“四灵”分别代表春、夏、秋、冬四季，四灵对应天上星宿，同时代表四方，即四神。见王小盾：《中国早期思想与符号研究——关于四神的起源及其体系形成》（上），上海：上海人民出版社，2008年，第103页。

④ 参见刘信芳：《楚帛书伏羲女娲考》，李学勤、谢桂华主编：《简帛研究》（2002、2003），第141-142页。

⑤ 吴保传：《先秦儒道时间观念史比较研究》，西北大学硕士学位论文，2007年，第9页。

⑥ 详见陈宁：《中国古代命运观的现代诠释》，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第33-34页。

⑦ 此处有关殷人占卜的时间分析，受吴保传论文的启发，详见吴保传：《先秦儒道时间观念史比较研究》，西北大学硕士学位论文，2007年，第14-15页。

⑧ 参见吴保传：《先秦儒道时间观念史比较研究》，西北大学硕士学位论文，2007年，第16页。

的主要枢纽^①。时间观的转变也导致文学观念的重大变革。王齐洲认为,自周公“制礼作乐”以后,周人认识到“天不可信”、“天命靡常”,“敬德”、“保民”才是国家社会稳定的基础。周朝统治者将“以史为鉴”和“以民为鉴”作为制度文化建设的主要视点,由此,社会文化从“神权史观”转向“行为史观”,文学观念也从“观乎天文”转向“观乎人文”。这种转变使得文学与世俗政教的关系更为密切,文学更直接地服务于社会文化制度和道德规范的建设,同时也具有了表达人的思想感情和加强人与人之间情感交流的特点。这一基本格局不仅奠定了中国文学的发展基础,也制约着中国文学后来的发展方向^②。

综上可知,作为“道”之呈现的天文构成了人文(包括文学)的本源和前提,这是中国早期文学观念的滥觞。天文经由先民的认识和领会,最终以“天文之学”(观象授时、占卜、祭祀)的形式表现出来。“天文之学”所体现的实际上是远古先民的一种时间性存在,而在“绝地天通”发生之前,先民通过对天文的时间性操劳,寻求自己与天地之间的沟通。“绝地天通”之后,先民与天地之间沟通的渠道被阻绝了,只能借助少数掌握了巫术的统治者才能获得一些信息。与此同时,随着神灵时间向世俗时间降解,天文也向人文转化。“观象授时”、“占卜”、“祭祀”等天文之学也渐次让位于“制礼作乐”、“敬德保民”等人文之学,而由人文之学所产生的政治、道德、宗教等方面的制度典律,是“道”的世俗化呈现,这些典律具有“超时间性”^③。如此,自然的神圣的时间被逐渐附上了主宰性和权威性,成为具有约束、控制力量的人伦道德时间,这是时间下落到人伦道德世界之后的呈现样态。时间从神灵世界向人伦世界的滑落,意味着先民时间观念的重大进步。这种进步必将影响到文化发展的进程,这其中自然也涵盖广义上的文学。在“观天文,察时变”发展到“观人文,化成天下”的历史进程中,人们的时间意识与文学观念都发生了变化,前者经历了“自然时间—神灵时间—道德时间”的降解,后者经历了从“天文”到“人文”的下落,这两个过程实际上都是作为文学本源的“道”的自我演呈与变现。

到孔子时代,道德时间观进一步趋于成熟,时间与神灵、王权逐渐剥离,而与普通个体日常的生存领会和道德实践紧密关联,发展出一种天人相参、活泼机变的时机化的时间观。与此同时,孔门儒家的人文内容也更为明确,体现为“仁义”、“礼乐”、“中庸”、“君子”等富含时间意蕴的价值新标的,两者表里一致,相辅相成,最终影响到孔子对文艺本质功用的认识及其时机化的解诗方式。

二、“游于艺”与“游于时”

孔子晚年精研《周易》,对其中的时变思想参悟甚深,可以说,《论语》中的仁学思想是对易理时变观念的阐发与应用。清代易学家惠栋有言:“易道深矣!一言以蔽之,曰:时中。”^④在孔子那里,“时中”主要在圣人君子的人伦道德实践环节表现出来,孔子有言:“君子之中庸也,君子而时中。”^⑤实际上,孔子所说的“中庸”包含极为丰富的时间意义^⑥。金景芳认为,孔子的思想有两个核心:一个是

① 参见吴保传:《先秦儒道时间观念史比较研究》,西北大学硕士学位论文,2007年,第27页。

② 王齐洲:《从“观乎天文”到“观乎人文”——中国古代文学观念的视角转换》,《华中师范大学学报》2008年第4期。

③ 台湾学者黄俊杰认为,在传统中国历史思维中,时间并不是机械地记载曾经发生过的自然事件,而是从历史事件中抽绎出永恒的典律(如“道”、“理”等)或不朽范型(如尧、舜、三代),这些典范不受时间的影响,超越于时间之上,因此成为后世追慕学习的楷模,生命的意义就在于领悟这些超时间性的道德典范,并将它接引、召唤到人们所生存的时代。这种历史思维方式在中国历代思想家都有体现,而以儒家最为显著。详见黄俊杰:《传统中的“时间”与“超时间”概念》,《现代哲学》2002年第1期。

④ 惠栋:《易汉学·易尚时中说》,上海:上海古籍出版社,1990年,第62页。

⑤ 《礼记·中庸》,郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第1424页。

⑥ 中庸的境界之所以难以达到,不仅是因为要把握好事情的度,而且要时时都要把握这个度,所谓“时中”,就是要“随时而中”。孟子将“时中”与“权变”关联起来,进一步完善了时中思想的方法论(《孟子·尽心上》)。宋代理学时期,理学家们多从“已发”、“未发”的道德情感方面来讨论“时中”,使得“时中”成了一种控制自我情感的个体心性工夫。由此不难发现,“时中”思想变得越来越精微和个人化。

“时”，另一个是“仁义”。第一个核心是基本的，第二个核心是从属的。前者偏重在自然方面，后者偏重于社会方面。孔子还重视“中”与“礼”，实际上“中”是从“时”派生出来的，“礼”是从“仁义”派生出来的^①。金景芳先生的观点极有见地，这一概括切中了孔子政治伦理哲学思想的关捩及其思考行动的方法路线。“仁义”是孔子一生为之奋斗的终极鹄的，“礼”只是“仁义”的外在呈现，所以孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）但无论是内在的仁义，还是外在的礼乐，都需要待时而动，顺合天道人事，顺时、得时，是谓“中”。所以，孔子的“时中”思想是其从事政治、伦理、教育、文艺等活动的行动纲领，这一思想源自《周易》。《易》之“时”，既不是自然的物理时间，也不是数理化的抽象程式，而是人与事的因缘际会。所谓“待时”、“养时”、“时行”、“时成”、“时变”、“时用”等等，说的都是时间的时机性。早期初民乃至殷人都注重“天时”（四时）的神圣性和权威性，周人虽然也敬天时，但却加强了宗教与王权对人们时间观的控制，带有更多的世俗化倾向。到孔子这里，时间进一步由神下落到人，并且“将这种比较外在意义上的‘天时’转化到人的生存领会和行为态势中来，发展出了一种天人相参的时机化的时间观”^②。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）天不自言，而四时自行，百物自生。从这里可以见出天时与神权逐渐剥离的痕迹。由此，孔子对待神的态度也不同，他很重视祭祀之礼，一定要亲自参与：“吾不与祭，如不祭。”“祭如在，祭神如神在。”（《论语·八佾》）对于这句话，张祥龙的解释是：“‘神’对于孔子永远意味着在礼乐等技艺所引发出的时机中所体验到的神性。”^③也就是说，神在孔子这里并非是永远在场的，它需要借助由礼乐等触媒所引发的时机化境遇才有可能被体验，如果没有这种时机，神实际上是被悬搁的，所谓“子不语怪，力，乱，神”（《论语·述而》），或可以理解为通往天道、神性的时机没有到，任何妄言都是多余。不惟天道、神性，就连礼乐这些触媒本身也需要得时，《礼记·礼器》云：“礼，时为大，顺次之”，只有在彰显仁义大道的时机中，才能显出其价值，孔子担心世人落入隅见，故曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）

正是因为孔子对“时”的深刻领会，才被孟子赞为“时者”。《孟子·万章下》云：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。”^④孔子是圣人当中识时务者，因而也是集大成者。原因何在？朱熹注曰：“此章言三子之行各极其一偏，孔子之道兼全于众理。所以偏者，由其蔽于始，是以缺于终；所以全者，由其知之至，是以行之尽。三子犹春、夏、秋、冬之各一其时，孔子则大和元气之流行于四时也。”^⑤这里的“时”是原发性的时间，其根本特征是“超出自身”，超出时间自身意味着终与始是一个统一的整体，因而不会始蔽而终缺，至终而忘始。在这里，时间的各个时段并不是相互隔绝的，而是往来贯通的。

孔子的时间观从两个方面影响到其对文艺的理解。一是对文艺的本质功用的认识；二是孔门师徒解读诗歌的思维方式。先说第一个方面。

说到孔子对文艺本质功用的理解，学界一般多强调他提出的“兴、观、群、怨”说，这是孔子对诗的本体特征及其审美效应的揭示，是孔子强调政治伦理教化及个体修养的诗教思想的具体体现。其实这只是孔子对文艺认识的一个维度，而另一个维度基本上被学界忽视了，那就是，孔子作为一个“时者”，如何从时间性的视野看待文艺，或者说，从时间性的维度来看，文艺与人的本质存在具有何种关联？

孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）“吾不试，故艺。”（《论语·子罕》）何

① 金景芳、吕绍纲、吕文郁：《孔子新传》，长沙：湖南出版社，1991年，第104—105页。

② 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2001年，第218页。

③ 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，第215页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第315页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，第316页。

晏注引郑玄曰：“言孔子自云，我不见用，故多技艺。”^①这里的“艺”指的是技艺或才艺。具体来说，包括礼、乐、射、御、书、数这六种儒生必须掌握的技艺。在孔子的价值体系中，通过政治去施行仁义是最重要的，也是儒家所说的“道”，这是他的目标(志)。他以德性为根据，以仁义为依靠，并以“六艺”为游憩之所。一般都认为，在孔子的价值谱系中，道、德、仁、艺是渐次下落的。何晏解释说：“志，慕也，道不可体，故志之而已。据，杖也，德有成形，故可据。依，倚也，仁者功施于人，故可倚。艺，六艺也，不足据依，故曰游。”^②继而有人认为孔子是在从政失败之后退而求其次再转向艺术，“游于艺”是孔子政治失意之后用来安顿心灵的一种方式^③。当然也有不同意见者，如韩经太认为，在古代贤哲那里，“游艺”之事虽非最高目标，但却直接关系到最高目标能否实现。根据孔子以仁为核心的基本判断，很难说“道、德、仁、艺”之间存在价值等级次序。也就是说，“游于艺”未必就是末等事业^④。似乎也有道理。《礼记·学记》云：“不兴其艺，不能乐学。”^⑤也就是说，艺是为学道服务的。总而言之，“艺”在孔子这里是非常重要的，它是提升个人心性修为、陶冶人格情操的重要途径。

那么，如何理解“游”呢？刘宝楠认为“游”是“不迫遽”之意^⑥。所谓“不迫遽”就是从容不迫，强调个人在艺术活动中保持一种自由不拘的超然心态。钱穆的解释则更形象：“孔子时，礼、乐、射、御、书、数谓之六艺。人之习于艺，如鱼在水，忘其为水，斯有游泳自如之乐。”^⑦人之于艺犹鱼之于水，可见艺对于人的重要性。鱼忘水，人忘艺，忘艺就是忘自己。物我两忘，正是艺术的妙谛。余英时认为，“游于艺”的主体是人，艺术要靠人才能光大起来。这一传统中贯穿着“人能弘道”的精神。而后世关于“游于艺”中“游”的读解多受庄子的影响。“游”往往指人的心灵或精神的一种自由活动，并假定人的心灵或精神能够修炼到自由而超越的境界。所以，通过《庄子》来解《论语》的“游于艺”，中国艺术的根本精神亦如“得其环中”了^⑧。庄子的逍遥之“游”，是他体证和超越时间的一道法门，他藉此勘破了时间与存在之间的秘密，并试图通过精神之游，将自己置身于无边无垠的时空之域，以打破时间的束缚^⑨。若以庄子所开启的哲学思路来反观孔子，似乎有过度阐释之嫌，但若只是涉及艺术的精神内涵问题，孔、庄之间还是有相通之处的。接下来的问题是，艺术何以超越时间？怎样理解“游于艺”的时间性内涵？

美国符号学美学家苏珊·朗格认为，人类的内在生命中，存在着某些真实、复杂的生命感受，它们毫无规律地流动、凝止、爆发、消失。对于这些“内在生命”，语言根本无法忠实再现和表达。而艺术，借助特定的符号，创造出表现人类普遍情感的“生命幻象”，借以展露那股涌动不息的内在生命之流。她认为，任何“生命的形式”都具有有机统一性、运动性、节奏性和生长性，它“直接呈现出了用以明晰表达恒久形式的生命的本质——永不停息的变化，或者持续不断的进程”^⑩，艺术是对生命形式的完美呈现，但在苏珊·朗格看来，艺术是人创造的结果，她说：“每一件真正的艺术作品都有脱离尘寰的倾向。它所创造的最直接的效果，是一种离开现实的‘他性’(otherness)，这是包罗作品因素如事物、动作、陈述、旋律等的幻象所造成的效果。”^⑪可能正是因为艺术的“制作性”，才使得艺术能够远离尘寰，摆脱现实时间的束缚。从苏珊·朗格“生命幻象”的理论视角来理解中国艺术的“游”的精

① 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏》(标点本)，第114页。

② 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏》(标点本)，第85页。

③ 参看李生龙：《孔子“游于艺”思想阐微》，《湖南师范大学社会科学学报》2006年第4期。

④ 韩经太：《“游于艺”而“进乎技”——对文学理论之“元理论”之反思》，《学术月刊》2006年第6期。

⑤ 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理：《礼记正义》，李学勤主编：《十三经注疏》(标点本)，第1058页。

⑥ 刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第257页。

⑦ 钱穆：《论语新解》，《钱宾四先生全集》(三)，台北：联经出版事业公司，1998年，第237页。

⑧ 余英时：《“游于艺”与“心与道合”》，《读书》2010年第3期。

⑨ 有关庄子的时间观，可参阅拙文《中国古代三种基本的观时方式——切入古代时间意识的一个维度》，《文史哲》2008年第1期。

⑩ [美]苏珊·朗格：《情感与形式》，刘大基等译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第78页。

⑪ [美]苏珊·朗格：《情感与形式》，刘大基等译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第55页。

神,也是可以说得通的。中国艺术本身就涵具一种生生不息、生气灌注的生命精神^①,中国的书论、画论、诗论、乐论等常把艺术看作一个独立的生命。所以,从这个意义上说,中国的艺术也通过创造“生命幻象”脱离了尘寰,通过展现生命的生长、节奏、律动的时间性过程超越了世俗时间。换言之,艺术通过虚构的方式建构了一种有别于现实时间的“他性”时间,这一“他性时间”与人的生命的时间性进程正好合拍,所以,人得以从自己所创造的艺术幻象中窥见自己的时间本质,从而达到精神灵魂的自由,这正是艺术能够超越时间的秘密。因此,所谓“游于艺”,实际上就是“游于时”,不是游于世俗时间,而是游于虚幻的生命时间。可以设想,孔子及其门徒在自己仕途蹇碍、大道不行的时候,突然从自己所操持的技艺中发现生命还有另一种价值,从动听的乐音和优美的舞姿中发现生命的本真形式,这将是怎样一种感动啊!所以,孔子“在齐闻《韶》,三月不知肉味”,并且说:“不图为乐之至于斯也!”(《论语·述而》)实际上,不惟是“游于艺”,孔子这种乐游、善游的精神还体现在他对人生的理想与态度上,《论语·先进》载,孔子问门徒各自志向,子路说治理大国,冉求说管理小国,公西赤说只做个小祭祀,曾皙却说:“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”最后孔子长叹一声说:“吾与点也!”(《论语·先进》)孔子长叹,意味深长,既有命途多舛的感喟,也有悠游人生的放达。

需要特别说明的是,苏珊·朗格是在西方哲学美学的语境下来谈论艺术的,尽管她突出了艺术的生命本质,但她仍然将艺术看成是制作的东西。这一点正是西方美学传统中根深蒂固的观念。自柏拉图始,艺术就被看作是模仿,“制作”的意义十分明显。苏珊·朗格的贡献是在西方传统的艺术制作观念上加上了“生命”这一要素,但是我们仍然分明看到两个二分的东西:“制作者”(艺术家)与“被制作者”(艺术品),接下来美学和艺术理论要探究这两者是否相符,被制作者从制作者那里拿来了什么。与西方的艺术制作观念不同的是,中国古人更强调艺术的“显现”,尽管它(作品)也是被制作的,但他们不甚关注这个制作的细微环节,也不关心作品与制作者是否相符,而是追问人的本性或抱负这些内在的东西是如何从作品中显现出来。先秦的“诗言志”,扬雄的“心书心画”说,魏晋的“诗缘情”说,都体现了这一点。因此,我们有必要重新回到孔子时代的文化语境中,对“游于艺”的时间性内涵作进一步说明。

孔子所说的“六艺”,包括礼、乐、射、御、书、数。“礼”即各种礼节,包括五礼:吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼。“乐”包括音乐、诗歌、舞蹈。其中乐有六乐:包括《云门》、《大咸》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》等古乐;诗歌主要指《诗经》上的诗作;舞蹈分文舞和武舞,文舞指徒手或持羽等轻物舞蹈,武舞则手持盾、剑等武器,做击刺等动作,象征作战。“射”即射箭的技术,分五射:白矢、参连、剡注、襄尺、井仪,每一种射法在精准度和效果方面都有明确的要求。“御”即驾驭马车的技术。也分五御:鸣和鸾、逐水曲、过君表、舞交衢、逐禽左,分别指行车时和鸾之声相应;车随曲岸疾驰不落水;经过天子的表位有礼仪;过通道而驱驰自如;行猎时追逐禽兽从左面射获。“书”指书写、识字,包括了解六书、学习书法。“数”即计数之法^②。由此可见,孔子所说的“六艺”实际上是六种技能,与今天所说的艺术不尽相同。在从事“六艺”的过程中,“制作”的动机并不十分明显,而作为制作对象的“艺术品”也是隐而不彰,尤其是在礼、射、御、数等技艺中,几乎没有成型的“艺术品”出现。即使在音乐、诗歌、舞蹈、书法中,也是更强调技艺活动的过程性。因此,孔子所说的“游于艺”不是在一种对象化的、现成性的“艺术品”中寻找过去生命的踪迹,而是在“将要去”与“正在去”的时间性操劳中诠释生命的意义。张祥龙认为,“六艺”都是“时机化的艺术”:“‘艺’意味着灵巧、机变、有尺度感,在适时应和之中

① 可参看朱良志:《中国艺术的生命精神》,合肥:安徽教育出版社,1995年。

② 详见《周礼·地官·保氏》,郑玄注,贾公彦疏,赵伯雄整理:《周礼注疏》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第352-354页。

让‘阴阳’或‘相异者’相交,从而当场引发出某种事物和情境,因而能养成人的分寸感和对时机的领会。”^①这种灵巧、机变、适度都来自“艺”对人的训练和培养,人通过礼、乐、射、御等动态性的技艺习练与展示,逐渐地养成处理事情的分寸感,久而久之就能够洞晓事物的几微变幻,把握其中的时机。在孔子看来,在“六艺”中,“乐”对人的成长极为重要,这与“乐”的过程性与时机性有着非常紧密的关联。

三、孔子“成于乐”的时间性意蕴

孔子说:“兴于《诗》,立于礼,成于乐。”(《论语·泰伯》)他认为读《诗》可以受到感发振奋,学礼可以立足于社会,但只有音乐才可以使人之所学得得以完成。朱熹对“成于乐”的解释是:“乐有五声十二律,更唱迭和,以为歌舞八音之节,可以养人之性情,而荡涤其邪秽,消融其渣滓。故学者之终,所以至于义精仁熟,而自和顺于道德者,必于此而得之,是学之成也。”^②可以看出,孔子所说的乐,是包含了性情(诗)和仁德(礼)的乐,并非纯粹的乐音形式。人的性情和仁德最终要在音乐的过程中得以过滤和加固,所以,音乐是一个人成才必不可少的关键环节。当子路问到如何才能成为全人时,孔子说:“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”^③孔子心目中的全人包含知(穷理)、廉(养心)、勇(力行)、艺(泛应),但这些都是准备性条件,最终还要放到礼乐中加以陶冶,所谓“节之以礼,和之以乐”,“中正和乐,粹然无复偏倚驳杂之蔽,而其为人也亦成矣”^④。顺着这样的逻辑,接下来需要追问的是,音乐何以具有如此巨大的能量,可以使人最终完成自身?音乐成就人的最终依据是什么?它与人的时间性存在之间具有何种关联?

事实上,在中国古人的思维中,乐、礼是与天、地相配的。《乐记》云:“乐者,天地之和也。礼者,天地之序也。和故百物皆化,序故群物皆别。乐由天作,礼以地制。”^⑤既然乐由天作,是天地和合的结果,那乐的形成就离不开天时(四时)的参与,并最终秉有天时的性状。《乐记》云:“地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉。如此,则乐者,天地之和也。”孔颖达疏:“‘阴阳相摩’者,摩,谓迫切,阴阳二气相切迫也。‘天地相荡’者,荡,动也,言天地之气相感动。‘动之以四时’者,言万物生长,随四时而动也。‘如此,则乐者,天地之和也’者,此结乐也。言作乐者法象天地之和气,若作乐和,则天地亦和。”^⑥在古人看来,乐的制作非常神圣,必须充分借鉴天地四时的运行模式,阴阳二气相互鼓荡摩合,日月照临,四时迭转,百物随之生发,天地和而不违,如此作乐,则是天乐。

《乐记》中还从各个方面对乐的品格特征作了生动的描述:“是故清明象天,广大象地,终始象四时,周还象风雨;五色成文而不乱,八风从律而不奸,百度得数而有常;小大相成,终始相生,倡和清浊,迭相为经。”孔颖达疏:“‘终始象四时’者,终于羽,始于宫,象四时之变化,终而复始也。‘周旋象风雨’者,言舞者周匝回环,象风雨之回复也。”^⑦王船山注云:“……‘终始’有序,故象四时之不忒。‘周还’,往复相为联贯也。‘风雨’流行,盈渎于两间,故周还之灵通者似之。……‘终始相生’,条理贯通而无断续之迹也。”^⑧也即是说,乐的展开是一个终始相接、周还连贯的过程,就像春夏秋冬四季的变化一样,而这个过程正是时间性的。

① 张祥龙:《从现象学到孔夫子》,第214页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第105页。

③ 《论语·宪问》,杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第149页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,第151页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第1090页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第1095-1096页。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第1110页。

⑧ 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》第四册,长沙:岳麓书社,1996年,第926页。

《乐记》又云:“乐著大始,……,著不息者,天也。”孔颖达疏:“乐象于天,天为生物之始。著,犹处也,是‘乐处大始。’……‘著’谓显著。言显著明白,运生不息者,是天也。”^①王船山注云:“万物之生,以感而始。乐之自无而有,亦因感而生,故与乾之知大始者同其用。……‘著’,法象之昭示者也。乾知大始而统乎成,流行而不息;乐以之而自无之有者,终始相贯而成章。”^②在王船山这里,“大始”不仅是时间的原初起点,同时也涵盖了“终”。但“终”并不意味着结束,它又预设了新的开始。在王船山看来,由“始”而来的“终”实际上是“大始”,终始相连,头尾相衔;有无互含,绵延相续,这个“始—终—大始”的过程实际上就是时间。而乐就是取象于这个“天时”的结果,所以乐可以从无到有,终始相贯,流行不息。从这个意义上说,乐的本性一如时间,在每一个瞬间它既是自身又不是自身,乐中的每一次“既济”同时又是“未济”。因此,取法于天时的乐给听乐者的启示是:乐让听乐者感奋,使他在对天地大化周行不息的喟叹中获启一种深层的领悟,那就是,处于时间中的人的存在本身就是一项永远无法完成,需要不断刷新的事业。乐的“无竟性”根源于“天时”的生生之功、日新之德,同时也导源于人的“有死性”以及对这一事实的洞见。

如此看来,音乐实际上就是人与时间的一种交往形式。孔子说人最终必须“成于乐”,亦即只有在音乐中才能完成自身的建构,这种完成就不是一般意义上的终结,而恰恰是新的开始。音乐作为一种艺术的手段,它将人从尘俗俗情中解救出来,重新投入到纯粹的时间体验之中。这里的时间表现为终始相继、显隐交替、哀乐共生的过程。而只有经历这样的体验,人才能够从根本意义上发现自己、发现历史,这里的人就是孟子所说的“时者”。

四、孔门时机化的解诗观

以上说的是孔子的时间观对其文艺本质功用论的影响,接下来讨论孔子的时间观如何影响其解读诗歌的思维方式。

孔子的时间观不是将时间作为一个对象化的观念性客体来加以推演思辨,而更多地是体现在他思考问题的方式以及与门徒机锋接引的话语实践当中,这种时间性的思维方式使得孔子的思想富有跳跃性和时机性。当被问到夫子之道的时候,颜渊曾经这样感叹:“仰之弥高,钻之弥坚。瞻之在前,忽焉在后。”(《论语·子罕》)朱熹解释说:“仰弥高,不可及。钻弥坚,不可入。在前在后,恍惚不可为象。此颜渊深知夫子之道无穷尽、无方体,而叹之也。”^③也就是说,孔子的思考所达到的高度和深度非一般人可以企及,而且其随时变换思维的轨迹,无法用具体的意象加以描绘和阐发。尽管如此,但是夫子能够循循善诱,通过对所讨论内容的创造性解释,将学生接引到一个特定的时机或情境当中,使学生能够顺着老师的思路寻绎出问题的端绪,最终豁然洞开,并且举一反三。这种思维方式和教学方式,充分显示了一个“时者”的独到眼光和超凡的思考力。孔子在思考问题的时候,惯于将“往”(过去)与“来”(将来)、“故”与“新”这些表示时间的词放在一起对举,以显示两者之间的内在关联,如“告诸往而知来”(《论语·学而》),“温故而知新”(《论语·为政》)。当子张问:“十世可知也?”孔子说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”(《论语·为政》)孔子何以知道将来百世之事?朱熹引胡氏言:“子张之问,盖欲知来,而圣人言其既往者以明之也。夫自修身以至于为天下,不可一日而无礼。天叙天秩,人所共由,礼之本也。商不能改乎夏,周不能改乎商,所谓天地之常经也。若乃制度文为,或太过则当损,或不足则当益。益之损之,与时宜之,而所因者不坏,是古今之通义也。因往推来,虽百世之远,不过如此而已矣。”^④如此可知,孔

① 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第1098页。

② 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》第四册,长沙:岳麓书社,1996年,第914页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第111页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,第60页。

子是依据过去来推知将来的,他以时间的连续性为逻辑基点,从天时观引出他的历史观,其时间性思维清晰可辨。因此,真正的“时者”,绝不会把某一个时段当作现成性的客体去看待,而是将其看成是整体大时的一部分。在这个大时中,过去和未来一同来到现在,在场与不在场、显与隐共同到时。司马迁的“通古今之变”,王船山的“通古今而计之”,都是这种时间观的体现。也只有让时间超出自身,才能做到随时适时,从而成就一个真正的时者。所以,时者绝不可能满足偏于一隅,而是智圣兼全,集古今之大成。

在解读《诗经》时,孔子的时机化思维经常闪烁在诗歌的独特情境之中。孔子非常重视《诗经》,他不仅自己喜欢引用其中的诗作,而且总是适时地鼓励学生从不同角度去发现《诗》中的奥义,以独特的眼光去解释《诗》,以“造成领会礼和其他问题的时机或意境”^①。如下例:

子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮。’何谓也?”子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”

子曰:“起予者商也!始可与言《诗》已矣。”(《论语·八佾》)

“巧笑倩兮,美目盼兮”两句是《诗经·卫风·硕人》中赞美卫庄公夫人庄姜的美貌的话,说她浅笑盈盈,美目流转、黑白分明。“素以为绚兮”虽传为逸句^②,但也应理解为承接前两句从整体上赞美这位嫁到卫国的高贵新娘:“新娘本来就天生丽质,加之装扮修饰,简直绚丽夺人”。这几句是卫国民众迎接新娘时颂唱的内容,文学功底很深的子夏不可能真的不懂。所以,当他读到这几句诗的时候,为婚庆喜悦的场景所感发,不由得心旌猎猎,联想起庄姜的神情和美貌来,最后归结到一个“绚”字,并脱口问老师:“何谓也?”实际上是为了求得老师的同感。因为爱美之心,人皆有之。没想到老师并未顺着学生的思路往下走,他敏锐地发现,正值青春妙龄的子夏沉湎流连于诗句所引发的情境之中^③,“发乎情”,但未“止乎礼”。只看到了“绚”(外在形式),却忽视了“素”(内在本质)。所以,老师以“素以为绚”为新的逻辑起点,将学生的思路接引到一个富含哲理意义的百工知识上面:“绘事后素”,话语情境为之一转。“绘事后素”即“绘事后于素”,意谓先有精美的白描图样,然后才能在上面设色添彩^④。让孔子没有想到的是,聪慧的子夏对老师的接引心领神会,并顺着老师的解答将老师的意旨作了重要的发挥,半试探半胸有成竹地问:“礼后乎?”子夏的回答正是“绘事后素”这一百工知识背后所隐含的微言大义。孔子强调,先仁而后礼,相对于仁义来说,礼是外在的东西。就像对于“素”而言,“绘”是后一步的事情。子夏的回答又将对话提升到一个更高的情境之上,这让孔子喜不自禁,大声夸赞卜商(子夏)启发了他。师徒之间简短的几句对话,话语情境却为之多变,孔门师徒解诗思维的跳跃性和时机性,可见一斑。

在《论语》中,孔门师徒的这种时机性解诗的例子并不鲜见,又如《学而》篇载:

子贡曰:“贫而无谄,富而无骄,何如?”子曰:“可也;未若贫而乐,富而好礼者也。”子贡曰:“《诗》云:‘如切如磋,如琢如磨’,其斯之谓与?”子曰:“赐也,始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。”

孔子和子贡一开始在讨论人的德行修为问题,经老师点拨,子贡突然引用《诗经·卫风·淇澳》中的话来补充说明,前者是谈君子的处世态度,后者是赞美男子的风采,这两个语境之间似乎并没有什么关联。师徒的思路急转而下,让人难觅其端倪。事实上,如果对这两个情境中的“往”与“来”都知晓的话,这段对话还是可以理解的。关于君子处世态度的一段,朱熹解释说:“谄,屈卑也。骄,矜

① 张祥龙:《从现象学到孔夫子》,第215页。

② 何晏注引马氏:“此上二句在《卫风·硕人》之二章,其下一句逸也。”见何晏注,邢昺疏,朱汉民整理:《论语注疏》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第32页。

③ 子夏生于公元前507年,小孔子四十四岁,十五岁入孔门,直至孔子逝世,是孔子晚年得意的弟子之一。

④ 此处的“绘事后素”,前人注释不一致。郑玄认为是“先布众色,然后以素分布其间,以成其文”(何晏注,邢昺疏,朱汉民整理:《论语注疏》,第32-33页,李学勤主编:《十三经注疏》标点本)。朱熹据《考工记》“绘画之事后素功”一语认为是“先以粉地为质,而后施五彩”(《四书章句集注》,第63页),程序完全相反。实际上,古代绘画分白描(用单色勾勒图形)和设色两部分,前者为“素”,后者为“绘”,“素”的技术含量高,“绘”只须按要求上色。所以,“素”不仅要先于“绘”,而且更为关键。将“素”譬喻为人的本质(仁),“绘”比作人的外在修饰(礼),不仅符合古时百工的知识,而且与孔子的原意也很切合。

肆也。常人溺于贫富之中,而不知所以自守,故必有二者之病。无谄无骄,则知自守矣,而未能超乎贫富之外也。凡曰可者,仅可而有所未尽之辞也。乐则心广体胖而忘其贫,好礼则安处善,乐循礼,亦不自知其富矣。子贡货殖,盖先贫后富,而尝用力于自守者,故以此为问。而夫子答之如此,盖许其所已能,而勉其所未至也。”^①子贡原来是经商的,经历过从贫到富的变化,他从自己的人生体验出发,谈论仁人君子处于贫富之中的心态与道德修养,子贡能自守于贫富,做到贫不卑屈,富不骄奢,超越了常人,自是经历了一番努力^②。所以,子贡是以一种颇为自豪的心态向老师作思想汇报,以求肯定。对于自己这位得意门生的以往经历,孔子自是心中有数。子贡素来善于应对辩论,在孔子心目中有一些分量^③。所以,孔子认为子贡能自守于贫富,可以值得肯定,但这还不够,思想上还应当再上一个境界——“贫而乐,富而好礼”。也就是以礼乐来充实、调整自己的精神世界,如此则可自出于富贵之外。由此不难发现,师徒对话的情境发生迁移了,即从子贡个体性、强调过去的时机化情境迁移到孔子的普遍性、突出现在与将来的时机化情境。也正是在这种情境迁移的引发下,子贡突然想到了《诗经》上赞美贵族美男子身材肤色的诗句:“如切如磋,如琢如磨”,用以佐证乃师所提出的道德境界。子贡引诗自证一段,朱熹也有解释:“《诗·卫风·淇澳》之篇,言治骨角者,既切之而复磋之;治玉石者,既琢之而复磨之;治之已精,而益求其精也。子贡自以无谄无骄为至矣,闻夫子之言,又知义理之无穷,虽有得焉,而未可遽自足也,故引是诗以明之。”^④“如切如磋,如琢如磨”在原诗中是用打磨骨角玉石来比喻男子的体格完美,如精美的雕刻;肤色晶莹,如琢磨过的美玉。但在子贡这里,这句话又从比喻义回到了它的本义,并且顺势作了发挥,意谓修德证道要精益求精。这里的时境又发生了迁移,即先回溯到诗句的原始情境,返回至切磋琢磨的过程本身,然后又直接提升到对义理的反复追求这一道德情境之上。由此,子贡及时地避开自己的个体性,直溯经典,到历史的公共性中寻求个体的道德高度,最终赢得了孔子的首肯。孔子说:“告诸往而知来者”,就是说子贡能够放下一己之执念,自如地逡巡于过去、现在、将来的时境之间,由显知隐,借明通晦。明乎此,才够得上一个“时者”,同时也只有“时者”才可以与“时者”对话,所以孔子说“始可与言《诗》已矣”,应该是一个很高的评价。

五、余 论

顾祖钊先生曾将孔子解诗的特征概括为三个方面:一是断章取义性;二是鲜明的哲理取向性;三是阐释意义与原诗的意蕴的巨大差异性。孔门儒家解诗,并不理睬原诗、原章甚至原句的意蕴,只是将原诗作为构筑新的意义框架诗意联想的基础和起点,他们往往选取其中某个兴奋点,展开充分的审美联想与哲理思索,最终引出自己的哲理结论^⑤。顾先生的概括确有道理。究其原因,这与孔子的时间观和独特的时间性思维方式有很大关系。需要进一步说明的是,孔子解诗多从审美情境中抽身而去,寻求其中所寄寓的哲理。但这一哲理,与西方的哲理概念并不相同,孔子所说的“仁”、“礼”、“中庸”、“中和”等与柏拉图的“理式”等终极性范畴亦不可作等量观。柏拉图的“理式”是永恒的,一切都从其中流出,分有这个“理式”。但“仁”、“君子”、“中庸”等却具有时间性品格,它是行动中的人在特定的时境之中去实现的结果。在孔子这里,“君子”不是一个概念,也不是某些人的特定身份,更不是面具,它是个体在具体的道德实践中显现出来的一种性质,与“小人”相对。所以,谁都可以做一回“君子”,难就难在时时“君子”,从不“小人”。但恰恰只有时时坚守(“随时而中”),才够得上“君子”。

[责任编辑 渭 卿]

① 朱熹:《四书章句集注》,第52—53页。

② 事见《史记·仲尼弟子列传》,司马迁于子贡所费笔墨最多。

③ 孔子对子贡有一个概括,《论语·先进》云:“言语:宰我、子贡。”

④ 朱熹:《四书章句集注》,第53页。

⑤ 顾祖钊:《华夏原始文化与三元文学观念》,北京:北京大学出版社,2005年,第122页。

汉代“独尊儒术”与主流诗学文论思想的确立

杜书瀛

摘要:当中国古代的诗学文论(“诗文评”)作为一个学科,尚处于娘胎之中而未呱呱坠地之时,诗学文论领域儒家的主流和领导地位就因汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”的治国之策而“被”奠定,并从此在中国历史上行霸两千余年。“独尊”局面的形成是历史选择的结果。由于政治思想的推动,儒家诗学文论渐成主流。其中,董仲舒、司马迁、刘向、扬雄、桓谭、班固、王充等人的文章创作思想,对儒家诗学文论的确立,具有重要意义。

关键词:汉武帝;董仲舒;独尊儒术;诗学文论

一、由“独尊”现象引发的思考

到汉代,审美活动及诗文作品已开始具有明显的独立性质(如汉赋、乐府诗等等),人们有关审美活动的认识及对诗文的思索、感悟和评说也有重大发展,渐成规模,甚至有了专论“诗乐舞”的独立成章的著作,如《礼记·乐记》(或者可以勉强算上《诗大序》)。此外,散见于其他论著中关于审美活动和评诗论文的许多言论也相当精彩。例如,《淮南子》之《说山训》:“画西施之面美而不可悦,规孟贲之目大而不可畏,君形者亡焉”,“求美则不得美、不求美则美矣,求丑则不得丑、求不丑则有丑矣”,《原道训》之“无形而有形生”、“无声而五音鸣”、“无味而五味形”,《说林训》中“佳人不同体,美人不同面,而皆悦于目”,“靚齿在颊则好,在颊则丑,绣以为裳则宜,以为冠则讥”,《本经训》:“凡人之性,心和欲得则乐,乐斯动,动斯蹈,蹈斯荡,荡斯歌,歌斯舞,歌舞节则禽兽跳矣”等文字;《西京杂记》引司马相如论赋:“合纂组以成文,列锦绣而为质,一经一纬,一宫一商,此赋之迹也,赋家之心,苞括宇宙,总览人物,斯乃得之于内,不可得而传”等文字;司马迁《史记·屈原贾生列传》中论述屈原和楚辞的一部分文字;刘向《说苑》之《杂言》中“玉有六美,君子贵之:望之温润,近之栗理,声近徐而闻远,折而不挠,阙而不荏,廉而不刿,有瑕必示之于外,是以贵之”,《修文》中“衣服容貌者所以悦目也,声音应对者所以悦耳也,嗜欲好恶者所以悦心也”等文字;扬雄《法言》之《吾子》中“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”,《问神》中“言,心声也,书,心画也,声画形,君子小人见矣”等文字;王充《论衡》之《书解篇》中“德弥盛者文弥缛,德弥彰者人弥明,大人德扩,其文炳,小人德炽,其文斑”,《自纪篇》中“美色不同面,皆佳于目,悲音不共声,皆快于耳”;以及《汉书·艺文志》论述文艺的文字,王逸《楚辞章句序》等,它们对后世都产生了重要影响。

作为一个学科的“诗文评”(中国古代诗学文论),到汉代,其精血初凝,胞胎已就,五官百骸之势渐渐成形,并在母腹中激烈躁动,但它仍然未出娘胎。

我们上面约略引述的汉代人们有关审美和诗文的思想言论,并非一家一派之言,而是众说纷纭;特别是汉代前期,儒、道(黄老之学)、阴阳等等各种思想派别总是各抒己见,互相争论,甚至有所交

锋。淮南王刘安主持编写的《淮南子》，就是杂众家之说而成的一部作品。但是这种众声喧哗的情况逐渐发生了变化。众说之中，其他各家渐渐消退，而儒家则日见凸显，并于汉武帝时终于走上“独尊”之位。社会总体的思想变化情况是如此，诗学文论变化情况也是如此。

这就是说，当中国诗学文论作为一个学科仍然处于娘胎之中的时候，儒家诗学文论（“诗文评”）的尊贵地位就已经“被”确立下来了。并且这种尊贵地位一直持续着，到中国古代诗学文论作为一个学科正式成立，儒家诗学文论的地位亦更为加强和牢固，并一直影响中国“诗文评”史两千多年。还须看到，它不是一般的影响，而是主导和主流，是占据统治地位，是雄霸，成为“皇家”意识形态的一个重要组成部分。这与其他民族和地区的情况，例如古埃及、两河流域、古希腊、印度等等，很不相同。大概世界上其他民族之中没有一个如中国诗学文论这样，某种思想学说（像儒家）在娘胎里即确立尊位而后又能持续影响和主导一个民族的审美文化思想几千年，甚至在某种意义上成为民族审美文化和诗学文论思想之魂。

唯独中华民族是如此。儒家诗学文论之“尊位”被确立以后，不但从汉到清长达两千多年帝国专制的时间里倍受统治者宠爱，一般文人学者也奉之为圭臬；而且，即使到20世纪初帝国大厦倾倒（公元1911）之后，它仍然灵魂不散。五四时期的革命者如陈独秀、胡适之辈曾经视儒家为“封建文艺”和诗学文论思想罪恶之源，发起“打倒孔家店”的运动，声势不可谓不大，力度不可谓不强，却也无可奈何，驱之不去，或不见根本上之成效，或表面上看起来它严重受伤而过后竟能痊愈、顽强地存活下来。直到今天，当中国经过了所谓“新民主主义革命”、“社会主义革命”和无数次“无产阶级”的“文化革命”和“思想革命”，对儒家进行大扫荡（儒家总是被革命者们看作“封建”思想文化的代表和标志，成为首当其冲的革命对象），而“革命”风暴过后，你会发现儒家诗学文论不但仍然活着，且以花样翻新的与时俱进的变种依然发生着影响，甚至那些反儒的“革命理论”中，仍然或隐或显地闪动着儒学思想的影子。人们自觉不自觉地受到它有形无形的左右，以至常常不得不惊叹：很难完全跑出它的圈子。

这是为什么？难道真如过去某些革命权威所言，以儒家为代表的“封建”思想文化和诗学文论，似“百足之虫死而不僵”吗？今天看来，这种把儒家传统文化和诗学文论思想（其他传统文化也一样），不加区分一古脑儿当作“害虫”加以打杀和驱除的想法和做法，既不公平，亦不可行。

是否需要换一种思路来考虑问题。如果一种思想，一种传统，你想打死它而它（至少其中一部分）却怎么也不死，那么你可否想一想：是它该死而不死，还是它本不该死而你硬要它死？是它部分该死、部分该活，还是你不分青红皂白地把部分当全体？应该如何科学地对待传统？思想的赓续和文化的继承有没有特殊性？……这其中肯定有深刻的道理和必然性的根据在。对此，研究中国文化、中国美学、中国“诗文评”者，不可不知，且不能不穷究下去，弄个明白。

二、“独尊”的形成和根据

上述笔者所谓在“诗文评”萌芽时期，“儒家诗学文论的尊贵地位已‘被’确立”，用这个“被”字是想说，出现这种情形并非完全主观活动和主动争取的结果；从根本上看，乃时代使然，即整个社会历史的选择，是各思想派别之历史地位顺理成章的发展变化。

春秋战国时代，就其总体社会政治形态而言，表面上虽是“周天子”作为“天下”之主，而从内里看，这“天子”只是名义上的，其实“名存实亡”；各诸侯国，有谁把“周天子”放在眼里？他们各自为政（这也是当时社会制度本身造成的），群雄争霸，经常是“城头变幻大王旗”，无人能够定于一尊。在思想和意识形态上，也是各种学说蜂起，形成百家争鸣的热闹局面；虽然儒、墨作为显学，在当时影响力大些，但无论儒还是墨，都没有成为主宰；后来墨家逐渐衰微，道家地位上升，但儒、道及其他派别，也没有一个居于统治地位。秦灭六国，统一的帝国专制国体形成，但当时的秦帝国依其祖宗传统，只信

法家为治国的唯一法宝,以“焚书坑儒”的铁腕对付儒家和其他知识分子;尽管如此,各种思想派别依然存在并发出自己的声音。汉承秦制,继续打造帝国专制体系。虽然汉皇鉴于秦朝灭亡教训在初期一度分封许多同姓王(最早分封的异姓王很快即被剥夺了权利),但总体上说仍然以郡县制为主;而在思想文化方面,汉初统治者一度宠信黄老,但其他思想派别,特别是儒家,也有生存空间,并努力申说自己的学说和主张。直到汉武帝之前,思想领域基本上仍是群龙治水。

但是应该看到,从春秋战国之群雄争霸,到秦汉帝国之大一统,社会结构、总体面貌和政治体制上的重大变化,相应地也必然要求思想文化和整个精神领域随之变革——统一的帝国之国体,必然要求有一种思想和意识形态作为它得心应手的工具为之服务。不过,这需要一个历史“思索”的时间,需要历史的反复“考量”和酝酿,需要经过一个历史选择的过程。于是,历史选择的结果,到汉武帝时,这个责任便落在了儒家的头上。

为什么历史会选择儒家?为什么在各家各派竞争之中,儒家会最终独占鳌头?值得深思。

司马迁的父亲司马谈曾经对阴阳、儒、墨、法、道等各家的优势和不足,逐个作过解读和分析,或许对我们有所启示:“尝窃观阴阳之术,大祥而众忌讳,使人拘而多所畏;然其序四时之大顺,不可失也。儒者博而寡要,劳而少功,是以其事难尽从;然其序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也。墨者俭而难遵,是以其事不可遍循;然其强本节用,不可废也。法家严而少恩;然其正君臣上下之分,不可改矣。名家使人俭而善失真;然其正名实,不可不察也。道家使人精神专一,动合无形,赡足万物;其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。”^①在当时的历史条件下能有这等见解,难能可贵!

从春秋战国时代以来,儒家思想在各派之中,虽在汉武之前不是主宰;但相比较而言,它却一直处于相当显赫的位置。战国末期,儒家势头不减,道家上升,而墨家已经式微。秦之后,墨家就几乎不见了踪影。笔者认为墨家式微和最后消失的原因,在于它的基本思想如普遍平等和无差别的爱,在当时只是个理想而不能实行,即与当时社会发展不相适应;其“苦行”之道,也很难大面积推广。

道家(黄老之学)在特定时期有部分“市场”,其虚无清静、无为而治的思想,在刚刚灭秦败楚结束战乱的汉初,适应当时“休养生息”社会情势的需要,受到渴望和平的民众的欢迎;但从长远看,其“反璞归真”,以至要社会退回到原始蛮荒状态(至少表面看起来是反文化、反文明)的主导倾向,与社会发展的总体趋势不相合辙,也难以被统治者长期接受。

法家的主张,在治理社会方面,合乎统治者口味,故秦帝国以之为社会统治的支柱;但对于广大的民众而言,只能说它是苛政的渊藪和残酷的象征——“苛政猛于虎”;“苛政”是不会得到百姓普遍欢迎、也不能长期忍受的。

相对而言,只有儒家与当时社会长远发展需要基本相合,与总体社会发展趋势大体合拍。儒家主要主张“礼治”、“德治”,但也不完全排斥“法治”,并且后来吸收法家思想因素于自身(尤其到了汉代),“王霸”兼而有之,适合统治者口味,受到统治者欢迎和采纳,民众在一定程度上也能接受。所以,儒家渐成主流、成主导,占据统治地位,势在必然。

儒家走上“尊位”的路途,总体看是大势所趋,但也有一个过程。春秋以来,儒家行世道路并非一帆风顺,孔子周游列国遭困厄,遇白眼,没少碰壁,但其思想学说在各国上下都可找到知音;至战国时期,得孟、荀弘扬,儒学也表现出顽强生命力和巨大发展潜力。秦虽“坑儒”,但冒死抢救儒家书籍和经典著作者,也许并非“济南伏生”一人一家。汉初统治者曾崇尚黄老,而且汉高祖刘邦“不喜儒,诸客冠儒冠来者,沛公辄解其冠,溺其中;与人言,常大骂”^②。但儒家传人坚持自己的学说并以坚韧的毅力加以宣传,竭力说服皇帝。陆贾的故事很能说明问题。《史记》记载:“陆生时时前说称《诗》、

① 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3289页。

② 司马迁:《史记》卷九十七《郇生陆贾列传》,第2692页。

《书》。高帝骂之曰:‘乃公居马上而得之,安事《诗》、《书》!’陆生曰:‘居马上得之,宁可以马上治之乎?且汤、武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也。昔者吴王夫差、智伯极武而亡;秦任刑法不变,卒灭赵氏。乡(向)使秦已并天下,行仁义,法先圣,陛下安得而有之?’高帝不怩而有惭色,乃谓陆生曰:‘试为我著秦所以失天下,吾所以得之者何,及古成败之国。’陆生乃粗述存亡之征,凡著十二篇。每奏一篇,高帝未尝不称善,左右呼万岁,号其书曰《新语》。”^①以此,儒家学说也一直在传播,并呈发展之势;尤其儒家善于变通,吸收各家所长融于自身以合统治者需要,渐受欢迎。叔孙通、陆贾、贾谊、申培、辕固、韩婴、伏生、田何、高堂伯、公羊寿、胡毋生等都成为当时名儒,发挥了重要作用。

虽然如此,汉代立国的头几十年,儒家也只是众家中的一家而已,并非特别尊贵。窦太后在世时崇尚黄老,还差一点儿把非难黄老的儒生辕固杀掉。至窦太后建元六年即公元前135年去世,汉武帝刘彻真正掌权,他强化中央集权,亟需树立一种为其所用的统治思想,“独尊儒术”才应运而生。对此,司马迁的记述是:“及窦太后崩,武安侯田蚡为丞相,绌黄老刑名百家之言,延文学儒者数百人,而公孙弘以《春秋》,白衣为天子三公,封以平津侯。天下之学士靡然向风矣!”^②

“独尊儒术”的标志性事件是汉武帝采用董仲舒之策。关于董仲舒其人,《汉书》之《董仲舒传》曰:“董仲舒,广川人也。少治《春秋》,孝景时为博士。下帷讲诵,弟子传以久次相授业,或莫见其面。盖三年不窥园,其精如此。进退容止,非礼不行,学士皆师尊之。武帝即位,举贤良文学之士前后百数,而仲舒以贤良对策焉。”^③其实,他官做得并不大,且坎坷曲折,但其治国实践却十分出色,而他的思想更是光耀汉室并影响几千年中国历史。《董仲舒传》中所说的“贤良对策”发生在元光元年即公元前134年,汉武帝下诏征求治国方略,董仲舒应诏,侃侃而对,《董仲舒传》详细记述了这场君臣对话。在《举贤良对策》中,董仲舒处处引述孔子和《春秋》等儒家经典,而又与时俱进,吸收其他各家思想,发展了儒家学说,可谓汉代之“新儒学”。他系统地提出了“天人感应”(“天者群物之祖也,故遍覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之,故圣人法天而立道,亦溥爱而亡私,布德施仁以厚之,设谊立礼以导之”)、“大一统”(“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也”)和“推明孔氏,抑黜百家”^④等等主张,认为“道之大原出于天”,自然界和人间之事,都要受制于天命,反映天命的皇权专制政治制度、三纲五常的秩序及思想文化体系,都应该一而统之。根据董仲舒的思想,皇帝是受命于天的统治者,具有天然合法性和合理性。因此,董仲舒的“新儒学”及其整个思想体系,大大维护了汉武帝的集权统治,深受皇帝钟爱,即使在“去位归居”之后,“仲舒在家,朝廷如有大议,使使者及廷尉张汤就其家而问之,其对皆有明法”。

汉武帝时的“独尊儒术”仅仅是个开头,还有一段路要走。《汉书·儒林传赞》称:“自武帝立五经博士,开弟子员,设科射策,劝以官禄。迄于元始,百有余年,传业者寝盛,支叶蕃滋,一经说至百余万言,大师众至千余人,盖禄利之路然也。”^⑤后又经汉昭帝始元六年即公元前81年“诏有司问郡国所举贤良文学民所疾苦、议罢盐铁榷酤”之“盐铁会议”,汉宣帝甘露三年即公元前51年在未央宫石渠阁“诏诸儒讲《五经》同异”之“石渠阁议”^⑥,儒学在争论中进一步加强;其“独尊儒术”和国家意识形态的确立得以完成,那要到一百多年之后的“白虎通”会议。这发生在汉章帝刘烜建初四年即公元79年,章帝祖光武帝中元元年之遗训,召大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒集会洛阳白虎观,“讲议五经同

① 司马迁:《史记》卷九十七《郿生陆贾列传》,第2699页。

② 司马迁:《史记》卷一二一《儒林列传》,第3118页。

③ 班固:《汉书》卷五十六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2495页。

④ 在《举贤良对策》中,董仲舒说:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)这就是“独尊儒术”的理论表述。

⑤ 班固:《汉书》卷八十八《儒林传》,第3620页。

⑥ 班固:《汉书》卷七《昭帝纪》、卷八《宣帝纪》,第223、272页。

异,使五官中郎将魏应承制问,侍中淳于恭奏,帝亲称制临决,如孝宣甘露石渠故事,作《白虎议奏》”^①。后又经班固之手,写成《白虎通》,确立由皇帝亲自认可的帝国官方意识形态^②。《白虎通》引述各种经传,杂糅《易》、《诗》、《书》、《春秋》及《礼》、《乐》、《论语》、《孝经》于一炉,承继董仲舒思路,又采集当时流行的纬书中的一些观点,构成一个完整体系,论证天地阴阳五行及如何为人事所取法,讨论了自君主至百姓的名分、地位、称号、祭祀,尤其是确认儒家的正统地位,肯定了君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的“三纲六纪”,以“君为臣纲”为三纲之首,并找到其宇宙根据,所谓“三纲法天地人,六纪法六合”,使纲常伦理具有天经地义、不可动摇的基础。

至此,主宰古代中国帝国专制时代两千多年的主流思想和国家意识形态,正式完成和确立。

三、汉代儒家诗学文论渐成主流

就诗学文论而言,汉代前期儒家并未定于一尊,前引《淮南子》中有关审美和文艺方面的言论,有许多并非儒家之说;就连司马迁对屈原的评说,后来的班固也认为“儒”得不够而给以批评。但随着汉武掌权,儒家思想大涨而“独尊”之势渐成,儒家诗学文论的地位也随之提高并逐渐发展为主流。对此,朱东润《中国文学批评史大纲》的一番话很值得借鉴,他说:“欲求汉人之文学批评,当知武帝以前,学术未统于一家,故论文者,张皇幽眇,各出所见,及武帝罢黜百家而后,立论之士必折中于儒术,文学与道始合而为一,故武帝时代,实古今断限,不可不知也。”^③当然,“断限”之言也不可太绝对,文化思想领域里的事情常常呈温火慢工之态,且有某些模糊时段和地带;大体如此而已。

为汉武帝确定“罢黜百家,独尊儒术”治国方针立下大功的董仲舒,在《举贤良对策》中说的有关诗学文论的一段话很值得关注:“道者,所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也。故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也。王者未作乐之时,乃用先王之乐宜于世者,而以深入教化于民。教化之情不得,雅颂之乐不成,故王者功成作乐,乐其德也。乐者,所以变民风,化民俗也;其变民也易,其化人也著。故声发于和而本于情,接于肌肤,臧于骨髓。故王道虽微缺,而管弦之声未衰也。夫虞氏之不为政久矣,然而乐颂遗风犹有存者,是以孔子在齐而闻《韶》也。”^④他对儒家诗书礼乐思想大力赞扬,实则奉之为主流、为正宗。

武帝时代的司马迁,也对孔子十分推重,仅举《史记·孔子世家》为例。该文最后写道:“太史公曰:《诗》有之:‘高山仰止,景行行止。’虽不能至,然心向往之。余读孔氏书,想见其为人。适鲁,观仲尼庙堂车服礼器,诸生以时习礼其家,余祇回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣,当时则荣,没则已焉。孔子布衣,传十余世,学者宗之。自天子王侯,中国言《六艺》者折中于夫子,可谓至圣矣!”^⑤对于孔子,司马迁借《诗》而言“高山仰止,景行行止”,到鲁国观其“庙堂”以至流连而不忍去,此崇敬之情异乎寻常;而最后一句“自天子王侯,中国言《六艺》者折中于夫子,可谓至圣矣”,已视孔子为“至圣”,这是截至司马迁时,有史以来对孔子的最高评价,开后世“至圣先师”称之为先河。司马迁自己有关诗学文论的思想,亦基本合于儒家之道。在《史记·太史公自序》中说“《易》著天地、阴阳、四时、五行,故长于变;《礼》纪人伦,故长于行;《书》记先王之事,故长于政;《诗》记山川、溪谷、禽兽、草

① 范晔:《后汉书》卷三《章帝纪》,北京:中华书局,1965年,第138页。

② 这使笔者想起了1979年1月18日至4月3日中共中央在北京召开的“理论务虚会”,我有幸作为工作人员参与。白虎观会议可谓东汉时候的“理论务虚会”。这两个会,它们都是在需要“统一思想”、“确立方针”的历史关键时刻召开的,而且都由最高领导者召集,都是为了解决争论不休的问题,同样开了好几个月,最后同样由最高领导人定调子或作结论性的讲话。真巧,它们相距整整一千九百年。

③ 朱东润:《中国文学批评史大纲》,上海:上海古籍出版社,2005年,第13页。

④ 班固:《汉书》卷五十六《董仲舒传》,第2499页。

⑤ 司马迁:《史记》卷四十七《孔子世家》,第1947页。

木、牝牡、雌雄，故长于风；《乐》乐所以立，故长于和；《春秋》辨是非，故长于治人。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义”，“《诗》三百篇，大抵贤圣发愤之所为作也”等等，大体都在祖述儒家诗学文论之意。

在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”国策确立而儒家诗学文论渐登主坛的道路上，刘向是一个重要人物。他在《说苑》^①中论述审美问题及“诗乐舞”的言论，祖述儒家思想观点，对儒家诗学文论的弘扬作出了很大贡献；但此前美学界和文论界对此关注和重视不够，论述较少，所以笔者在这里多引述他的有关文字，以引起注意。仅以《说苑·修文篇》为例。阅读该篇，随处可见刘向以尊孔祖儒心态而讨论诗乐舞的言论：

夫功成制礼，治定作乐，礼乐者，行化之大者也。孔子曰：“移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。是故圣王修礼文，设庠序，陈钟鼓，天子辟雍，诸侯泮宫，所以行德化。《诗》云：‘镐京辟雍，自西自东，自南自北，无思不服。’此之谓也。”

韶乐方作，孔子至彼，闻韶三月不知肉味。故乐非独以自乐也，又以乐人；非独以自正也，又以正人矣哉！于此乐者，不图为乐至于此；

德者性之端也，乐者德之华也，金石丝竹，乐之器也。诗言其志，歌咏其声，舞动其容，三者本于心，然后乐器从之；是故情深而文明，气盛而化神，和顺积中而英华发外，惟乐不可以为伪。乐者，心之动也，声者，乐之象也，文采节奏，声之饰也。君子之动本，乐其象也，后治其饰，是故先鼓以警戒，三步以见方，再始以著往，复乱以飭归；奋疾而不拔，极幽而不隐，独乐其志，不厌其道，备举其道，不私其欲。是故情见而义立，乐终而德尊，君子以好善，小人以飭过，故曰生民之道，乐为大焉；

乐者德之风，《诗》曰：“威仪抑抑，德音秩秩。”谓礼乐也。故君子以礼正外，以乐正内；内须史离乐，则邪气生矣，外须史离礼，则慢行起矣；故古者天子诸侯听钟声，未尝离于庭，卿大夫听琴瑟，未尝离于前；所以养正心而灭淫气也。乐之动于内，使人易道而好良；乐之动于外，使人温恭而文雅；雅颂之声动人，而正气应之；和成容好之声动人，而和气应之；粗厉猛贲之声动人，而怒气应之；郑卫之声动人，而淫气应之。

上述《修文》所论，皆儒家诗学文论之阐发，而其“礼乐者，行化之大者”，“乐非独以自乐也，又以乐人”，“乐之动于内，使人易道而好良；乐之动于外，使人温恭而文雅”等等，又创发了许多新意。笔者希望今后有学者专门对刘向诗学文论思想进行研究。

刘向以后论说审美和诗学文论问题的大儒，当推扬雄，他的有关思想言论，世人关注较多，而且唐代韩愈还把他作为数千年儒学文统长链中的重要一环。扬雄遵从孔子思想而作的最重要的著作是《法言》（《法言》有《诸子集成》本、《四部丛刊》本。其注释本，有晋代李轨的《扬子法言注》，宋代司马光的《法言集注》，清代汪荣宝的《法言义疏》等），《汉书·扬雄传》记载，扬雄“以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》”^②。《法言》效仿《论语》，可见其崇敬之情。扬雄诗学文论有自己的创见，方孝岳在其《中国文学批评》中摘引“或问：‘公孙龙诡辞数万以为法，法欤？’曰：‘断木为棊，剡革为鞠，亦皆有法焉。不合乎先王之法者，君子不法也’”（《法言·吾子》）、“昔人有观象于天，视度于地，察法于人者。天丽且弥，地普而深，昔人之辞，乃玉乃金”（《解难》）等言论后曾指出：“清朝桐城古文家，讲求文章义法，曾经振起一时的风气；其实讲求文章义法的祖师，还应该推这位扬子云。”^③扬雄是一个循规蹈矩的儒家传人。有言为证：《法言·吾子》中“或曰：‘女有色，书亦有色乎？’曰：‘有。女恶华丹之乱窈窕也，书恶淫辞之渥法度也’”，“或问：‘君子尚辞乎？’曰：‘君子事之为尚。事

① 今有宗鲁校点《说苑校正》（北京：中华书局，1987年），本文所引即依此书。

② 班固：《汉书》卷八十七下《扬雄传》，第3583页。

③ 方孝岳：《中国文学批评 中国散文概论》，北京：三联书店，2007年，第72页。

胜辞则伉,辞胜事则赋,事辞称则经,足言足容,德之藻也”’;《法言·寡见》中“或曰:‘君子听声乎?’曰:‘君子惟正之听;荒乎淫,拂乎正,沉而乐者,君子弗听也’”,“或曰:‘良玉不雕,美言不文,何谓也?’曰:‘玉不雕,珣璠不作器;言不文,典谟不作经’”;《法言·先知》中“圣人,文质者也。车服以彰之,藻色以明之,声音以扬之,诗书以光之。笱豆不陈,玉帛不分,琴瑟不铿,钟鼓不抃,则吾无以见圣人矣”……这些言论充满儒家诗学文论思想的正宗腔调。怪不得八百年之后的韩愈特意把扬雄镶嵌在儒家文统链条之中。

紧跟扬雄的是桓谭和班固。桓谭对扬雄推崇备至,其《新论》中曰:“王公子问:‘扬子云何人耶?’答曰:‘扬子云才智开通,能入圣道,卓绝于众,汉兴以来,未有此人也。’国师子骏曰:‘何以言之?’答曰:‘才通著书以百数,惟太史公广大,其余皆丛残小论,不能比之子云所造《法言》《太玄经》也。《玄经》数百年,其书必传。世咸尊古卑今,贵所闻,贱所见也,故轻易之。《老子》其心玄远而与道合,若遇上好事,必以《太玄》次《五经》也。’”^①《汉书·扬雄传》也记载:“大司空王邑、纳言严尤闻雄死,谓桓谭曰:‘子常称扬雄书,岂能传于后世乎?’谭曰:‘必传。顾君与谭不及见也。凡人贱近而贵远,亲见扬子云禄位容貌不能动人,故轻其书。昔老聃著虚无之言两篇,薄仁义,非礼学,然后世好之者尚以为过于《五经》,自汉文、景之君及司马迁皆有是言。今扬子之书文义至深,而论不诡于圣人,若使遭遇时君,更阅贤知,为所称善,则必度越诸子矣。’”^②桓谭《新论》亦有某些富有创见的言论,其卷三《求辅篇》“贾谊不左迁失志,则文采不发;淮南不贵盛富饶,则不广聘俊士,使著文作书;太史公不典掌书记则不能熟悉古今;杨雄不贫,则不能作玄言”,论述了文学与境遇的关系;卷十六《琴道篇》所述琴师雍门周与孟尝君的对话,涉及“乐”之欣赏及作用等问题,富有某种启示^③。在汉代儒家诗学文论发展中,桓谭和班固是过渡性人物,二人可谓承上启下的中介。班固在《汉书》中给扬雄作了一篇长达五千多言的传记,全面评述扬雄业绩,其吹捧程度,不亚于桓谭。班固诗学文论思想,常常为人称道的是保存在王逸《楚辞章句》中《离骚序》和《汉书·艺文志·诗赋略》中论歌赋“言感物造端,材知深美”、诗“皆感于哀乐,缘事而发”等文字,皆祖述儒家思想。

紧跟扬雄、桓谭而与班固差不多活动在同一时段的则是王充。他的主要著作《论衡》^④向为后世器重,在哲学思想和诗学文论领域作出重大贡献;他的思想富有个性,勇于创新,而从总体看,也在沿汉儒路线前行。其《论衡》之《案书》篇云:“董仲舒著书,不称子者,意殆自谓过诸子也。汉作书者多,司马子长、扬子云,河汉也,其余涓涓也。然而子长少臆中之说,子云无世俗之论。仲舒说道术奇矣,北方三家尚矣。”又说:“仲舒之言道德政治,可嘉美也。质定世事,论说世疑,桓君山莫上也。故仲舒之文可及,而君山之论难追也。骥与众马绝迹,或蹈骥哉?有马于此,足行千里,终不名骥者,与骥毛色异也。有人于此,文偶仲舒,论次君山,终不同于二子者,姓名殊也。故马效千里,不必骥驥;人期贤知,不必孔、墨。何以验之?君山之论难追也。两刃相割,利钝乃知;二论相订,是非乃见。是故韩

① 桓谭:《新论》卷十五《闵友篇》,朱谦之校辑:《新辑本桓谭新论》,北京:中华书局,2009年。

② 班固:《汉书》卷八十七下《扬雄传》,第3585页。

③ 桓谭:《新论·琴道篇》载:“雍门周以琴见孟尝君。孟尝君曰:‘先生鼓琴,亦能令文悲乎?’对曰:‘臣之所能令悲者,先贵而后贱,昔富而今贫,挟压穷巷,不交四邻,不若身材高妙,怀质抱真,逢谗罹谤,怨结而不得信,不若交欢而结爱,无怨而生离,远赴绝国,无相见期,不若幼无父母,壮无妻儿,出以野泽为邻,入用堀穴为家,困于朝夕,无所假贷。若此人者,但闻飞鸟之号,秋风鸣条,则伤心矣。臣一为之援琴而太息,未有凄惻而涕泣者也。今若足下,居则广厦高堂,连闼洞房,下罗帷,来清风,倡优在前,谄谀侍侧,扬《激楚》,舞郑妾,流声以娱耳,练色以淫目。水戏则舫龙舟,建羽旗,鼓吹乎不测之渊。野游则登平原,驰广圉,强弩下高鸟,勇士格猛兽,置酒娱乐,沉醉忘归。方此之时,视天地曾不若一指,虽有善鼓琴,未能动足下也。’孟尝君曰:‘固然。’雍门周曰:‘然臣窃为足下有所常悲。夫角帝而困秦者,君也;连五国而伐楚者,又君也。天下未尝无事,不从即衡。从成则楚王,衡成则秦帝。夫以秦、楚之强而报弱薛,譬犹磨萧斧而伐朝菌也。有识之士,莫不为足下寒心酸鼻。天道不常盛,寒暑更进退,千秋万岁之后,宗庙必不血食。高台既以倾,曲池有已平,坟墓生荆棘,狐兔穴其中,游儿牧豕,踰阨其足而歌其上,行人见之凄怆,曰:‘孟尝君之尊贵,亦犹若是乎!’于是,孟尝君喟然太息,涕泪承睫而未下。雍门周引琴而鼓之,徐动宫徵,叩角羽,初终而成曲。孟尝君遂嘘歔而就之,曰:‘先生鼓琴,令文立若亡国之人也。’”

④ 《论衡》的现代版本较好者,有黄晖《论衡校释》(北京:中华书局,1990年),本文所引即依此书。

非之四《难》，桓宽之《盐铁》，君山《新论》之类也。”其《超奇》篇云：“彼子长、子云说论之徒，君山为甲。自君山以来，皆为鸿眇之才，故有嘉令之文。笔能著文，则心能谋论，文由胸中而出，心以文为表。观见其文，奇伟倜傥，可谓得论也。由此言之，繁文之人，人之杰也。”其《佚文》篇亦云：“使长卿、桓君山、子云作吏，书所不能盈牋，文所不能成句，则武帝何贪，成帝何欲！故曰：玩扬子云之篇，乐于居千石之官；挟桓君山之书，富于积猗顿之财。”可见其对董仲舒、扬雄、桓谭等儒家重量级人物评价之高，王充称道扬雄，尤其是桓谭的“铁杆儿粉丝”；而且，他还是班固之父班彪的学生——班彪亦属儒家之流。因此，笔者认为王充承续了扬雄、桓谭、班彪等一路传下来的儒学，为儒家诗学文论之弘扬，尽了气力，且卓有成绩。如他在《书解》篇中说“物以文为表，人以文为基”，“人无文则为朴人”，“人无文德不为圣贤”，“棘子成欲弥文，子贡讥之，谓文不足奇者，子成之徒也”……令人想到孔子“言之无文，行而不远”；《超奇》篇还赞扬孔子“得史记以作《春秋》，及其立义创意，褒贬赏诛，不复因史记者，眇思自出于胸中也”。但学界亦有尖锐的对立意见，如侯外庐等著《中国思想通史》第八章《王充的无神论和唯物主义思想》认为，王充的思想是“中世纪思想史上第一个伟大的‘异端’体系，是两汉以来反对‘正宗’思想与反对中世纪的神权统治思想的伟大的代表”^①。该书断定，王充思想“属于道家”而又超越道家“形而上的唯心主义”，是“形而下的唯物主义”^②；认为王充对各家各派都进行了批判，而批判最力者，则无疑是儒家传统之“正宗”，该书详述王充批孔、批孟、批荀批汉代儒家的言论^③，并举出王充自己的话“违儒家之说，合黄老之义”，断定王充不是儒家^④。这些论点很值得商榷。王充的某些思想的确很有挑战性，提出许多独立特行的观点，并对各家表现出比较强的冲击性；但全面考察，虽然王充也说过“违儒家之说，合黄老之义”的话，但其《论衡》主导倾向和大量言论则是尊孔挺儒的，很难把他划入儒派的反对派。即使王充有许多似乎“出格”的见解，但亦折中儒家，总体属儒家一系。如《案书》篇倡导“才有浅深，无有古今，文有真伪，无有故新”，似乎与儒家“信而好古”不合；但这与儒家主张“修辞以立其诚”极为一致。而王充大量的具有创新性的言论，则可视作对儒家思想的发展。如其“疾虚妄”：“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’论衡篇以十数，亦一言也，曰：‘疾虚妄。’”（《论衡·佚文》）“世俗所患，患言事增其实。著文垂辞，辞出溢其真，称美过其善，进恶没其罪。”（《论衡·艺增》）“充既疾俗情，作讥俗之书；又闵人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其务，愁精苦思，不睹所趋，故作政务之书；又伤伪书俗文多不实诚，故为论衡之书。”（《论衡·自纪》）这些言论与儒家“修辞立诚”一脉相承。其他，如朱东润所指出的王充主张为文“不必艰深、不必从俗、不必纯美、不必合古、不嫌文重”^⑤数条，也是发扬儒家思想。再，从上面我们所引王充推崇扬雄、桓谭等汉代大儒的坚定言论来看，如果王充不是精神分裂症患者，他怎么可能又同时是反儒的呢？

我们论述了“诗文评”作为一个学科尚在娘胎中时，儒家诗学文论的“尊位”即被确立，而且此后两千多年在中国“诗文评”史上一直居统治地位。但这并不表明笔者对儒家及其诗学文论思想崇拜得五体投地。笔者不过是叙述和讨论了一种曾经客观存在的历史现象而已。笔者不否定儒家及其诗学文论的历史价值和对中国思想文化的巨大影响与贡献；但是，这不是说儒家应该永远是中国文化的“皇帝”或“太上皇”。到一定历史阶段（现在已经开始走向这个阶段了），儒家传统的优秀部分可能被继承或抽象继承，一些糟粕可能被丢弃；或者，儒家作为整体将不合时代需要而被历史淘汰，而其“零件”却可加以改造利用。

[责任编辑 刘 培]

① 侯外庐等著：《中国思想通史》第二卷，北京：人民出版社，1957年，第248页。

② 侯外庐等著：《中国思想通史》第二卷，第269页。

③ 侯外庐等著：《中国思想通史》第二卷，第270页。

④ 侯外庐等著：《中国思想通史》第二卷，第268页。

⑤ 朱东润：《中国文学批评史大纲》，第21—22页。

淫祀的悖论

——从六朝志怪小说看民间神仙信仰

刘湘兰

摘要:六朝志怪小说记载了一系列普通人物非正常死亡后,被民众立祠建庙进行祭祀,成为低微的神祇的故事,体现了六朝民间神仙信仰的独特性。六朝民间的造神运动打破了先成仁后成神的主流造神观念,将无德、无能、无功的亡灵捧上了神坛。在这种造神运动中,巫者起了重要作用。在神权话语被政权控制的环境中,民间神祇被定性为淫祀之神。而六朝的统治者们为维持政权稳定,又有条件地接受了民间的神仙信仰,故其将民间神仙祭祀活动称为淫祀,是一种悖论。

关键词:志怪小说;神仙信仰;民间神祇;淫祀;造神运动

本文所谈的民间神仙信仰,基于六朝志怪小说中记载的普通人物非正常死亡后魂魄显灵,被民众立祠、建庙或有一定祭祀仪式的神祇。此类神祇不同于中国自古以来的自然神如东皇太一、风伯、雨师,也不同于佛、道二教的宗教神,而是魏晋六朝时期,在民间出现的具有一定影响力的神祇。这些神祇或是魏晋六朝时期的新生神如蒋子文、邓艾、竹王、袁双神;或产生年代不详而最早记录于六朝志怪小说中,如紫姑神。六朝志怪小说中的民间神仙信仰,体现了迥异于政治造神、宗教造神的特质。那么魏晋六朝时期民间的造神运动有何特点?反映了怎样的民众心理?这些新生神祇与六朝的道教神仙有何区别?而统治者又是如何有区别地对待六朝新生神祇?本文拟从六朝志怪小说出发,结合史书中的礼志、郊祀志,回答以上问题^①。

一、微贱的神坛:六朝志怪小说中民间神祇特点分析

检阅现存的六朝志怪小说,汉魏六朝时期出现并被民众祭祀的神祇有13位,按神祇出身及经历可归纳为四种类型:一是地位比较高的官吏,如蒋子文、邓艾、袁双之、竹王;二是地位极度低贱,值得同情的弱者,如紫姑、丁姑、梅姑、赵曷、青溪小姑;三是民众盲目祭祀的对象,如李君、鱣父、戴侯;另外是不明身份的圣公。

这13位神祇中,有8位是非正常死亡后,魂魄显灵而被人祭祀。这种横死后显灵的现象,表象

作者简介:刘湘兰,中山大学中文系副教授(广东广州 510275)。

基金项目:本文系2010年中央高校基本科研业务费中山大学青年教师培育项目(10WKPY50)、2011年广东省社科规划青年项目(GD11YZW05)的阶段性成果。

^① 目前学术界对唐前民间神仙信仰的研究论文较多,有阳清的《唐前造神运动与人神遇合的文学主题》(《社会科学评论》2009年第2期)、田桂民的《早期中国神仙信仰的形成与演化》(《南开学报》2003年第6期)、常金仓的《〈山海经〉与战国时期的造神运动》(《中国社会科学》2000年第6期)、杨颖慧的《从两汉人名看汉代的神仙信仰》(《西南大学学报》[人文社会科学版]2007年第1期)、[韩]闵丙三的《汉代乐府诗里的神仙信仰》(《宗教学研究》2004年第1期)、程章灿的《青骨成神:六朝时代的一场造神运动》(《古典文学知识》2002年第6期)等等。

上与道教的尸解术有相似之处,其精神内核则完全不同。尸解是有道术之人寻求长生成仙的一种手段。所谓“尸解者,言将登仙,假托为尸以解化也”^①。尸解术常常制造出意外死亡的假象,其实是得道之人遗其形骸,成仙飞升的最后环节。而六朝志怪小说中新生神的产生并非道教的“尸解”。在这些传闻中,只有梅姑、赵昇生时有道术,似乎是当时巫覡之类的人物,另外蒋子文也自知“己骨清,死当为神”。其他几位亡灵生前并未修炼道术,自然不是追求神仙方术之人。他们的死亡是真正意义上的生命终结,并非尸解之术。

在六朝志怪小说中,新生神祇的出身与中国古老的神仙思想有相似之处,但又独具特征。刘向《列仙传》记载的古之仙人,大部分出身低微。如赤松子为“神农时雨师”^②;甯封子“为黄帝陶正”^③;偃侄乃“槐山采药父”^④;冠先“以钓鱼为业”^⑤;陶安公为“六安铸冶师”^⑥;阴生是“长安中渭桥下乞儿”^⑦等等。六朝时期的民间神仙信仰,在本质上正是这种早期神仙思想的遗存。六朝志怪小说中的大部分神祇,其出身也非常低微。丁姑、梅姑皆是普通的平民百姓;紫姑是小妾;赵昇身份不明,但求渡而被船工拒绝,因展露道术而被官府冤死,可见也是一介草民。即便是蒋子文,生前也只是一官阶很低的秣陵尉;而邓艾则出身寒族。以上诸人身份皆很低微,他们生前遭际悲惨,最终死于非命。虽然同样出身低微,但《列仙传》之古仙人皆身怀高深道术,最终修炼成仙。而本文中论述的这些神祇却是被动地接受命运的不公,因有怨气郁结,故死而有灵,成仙成神并不是他们的人生目标。

这些横死的亡灵,除蒋子文外,即使被民众祭祀,他们的地位也如生前一般低微。如紫姑死后,人们祭祀她的地方,放在了猪栏、厕所旁边。至唐时,紫姑演变成了地位低微的厕神。邓艾生前虽贵为征西将军,死后民间为其立庙,乃为草屋,并年久失修以至坍塌,可见其作为神祇的地位也不高^⑧。而纯属子虚乌有的三个神祇:鱣父、李君、戴氏石人,也不是什么贵重、罕有之物,最终被人毁灭。这些神祇是统治者眼中淫祀的对象,其社会地位相当低下。尽管这种淫祀为统治者所禁止,被宗教徒所唾弃,而六朝时期注重特异、非常之现象的风气,使之载入志怪小说中,让我们看到当时民间神仙信仰的特异性。

二、成仁与成神的异化关系:六朝民间造神运动之特质

在中国传统的神仙信仰中,神祇必然具有超凡的能力与功业,才有资格接受祭祀。《国语·鲁语上》认为:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”^⑨同书又认为:“加之以社稷山川之神,皆有功烈于民者也;及前哲令德之人,所以为明质也……无功而祀之,非仁也。”^⑩而修炼成仙,更需要人们行善积德,造福一方民众。葛洪《神仙传》卷三《沈羲传》记载沈羲“能消灾治病,救济百姓,而不知服食药物。功德感于天,天神识之”^⑪,李阿“常乞于成都市,而所得随复以拯贫穷者”^⑫;壶公“卖药口不二价,治百病皆愈……得钱日收数万,

① 范晔:《后汉书》卷八十二《王和平传》李贤注,北京:中华书局,1965年,第2751页。

② 王叔岷:《列仙传校笺》,北京:中华书局,2007年,第1页。

③ 王叔岷:《列仙传校笺》,第4页。

④ 王叔岷:《列仙传校笺》,第11页。

⑤ 王叔岷:《列仙传校笺》,第63页。

⑥ 王叔岷:《列仙传校笺》,第144页。

⑦ 王叔岷:《列仙传校笺》,第130页。

⑧ 比较另类的是蒋子文,蒋子文由一民间淫祀之神被统治者封为正神,地位尊贵无比,这在汉魏六朝众多的民间神祇中是独一无二的。其原因,请看后文分析。

⑨ 上海师范大学古籍整理研究所点校:《国语》,上海:上海古籍出版社,1998年,第166页。

⑩ 上海师范大学古籍整理研究所点校:《国语》,第170页。

⑪ 葛洪撰,胡守为校释:《神仙传校释》,北京:中华书局,2010年,第69页。

⑫ 葛洪撰,胡守为校释:《神仙传校释》,第87页。

而随施于市道贫乏饥冻者”^①,等等。在道教神仙传记中,修炼成仙的人必然要对道术抱有坚定的信心、执著的追求,除此之外更需要有救济众生的美好品德。

如果说《神仙传》中的神仙很多是子虚乌有的人物,那么历史人物的神化更需要其具有高尚的品德、强大的能力。生活艰辛的老百姓,往往会把护境有功的历史人物神化,世代进行祭祀,祈求神祇能一如既往地提供护佑。例如,四川灌县都江堰的二王庙,是都江堰的开凿者、秦蜀郡太守李冰的祀庙。李冰因治水有功而至今血食一方。江西南昌新建县西山万寿宫祭祀的“江西福主”许逊,也是绝水患、杀蛟龙,有功于一方民众,死后被人们祭祀,最后被神化为道教净明忠孝道的祖师^②。事实上,在民间神仙信仰中,尤其是地域性较强的神仙信仰中,当地百姓对本地神仙津津乐道的是该神祇如何护境、佑民的英雄事迹。这也是神祇之所以被当地人信奉的主要原因。

总的来说,在中国传统的思想观念里,邪恶、贪婪、嗜杀、无能的人是无法成仙的。只有大仁大德,并能造福一方的人才可能被百姓神化。换句话说,成仁是成神的必然条件之一。尤其是历史人物的神化,必然是被塑造成完美的神祇形象。李丰楙曾就“以生前的成人、成仁之德与死后的显灵”,解释民间神祇被“赐封为正祀的原因”^③。然而六朝民间的造神运动,于主流之外却出现了一种新动向:六朝志怪小说中记载的造神运动,对所祭神祇没有任何功德方面的要求,成仁与成神之间的必然关系发生了异化。民众在为这些神祇立祠祭祀时,表现出来的感情很复杂,有对亡灵的同情,也有恐惧与无奈,唯独缺少应有的崇敬。

六朝志怪小说中记载的新生神祇,生前社会地位较高的亡灵,死后具有散布灾难的能力。他们正是通过某种邪恶的能力来逼使老百姓对他们进行祭祀。如袁双之《晋书》作“袁双之”,《异苑》作“袁双”),是东晋豫州刺史袁真的第四子,袁真据寿阳叛乱,被桓温镇压^④。袁双之死后,于“太元中,形见于丹阳。求立庙,未既就功,大有虎灾。被害之家,辄梦双至,催功甚急。百姓立祠堂,于是猛暴用息”^⑤。另有不知名的圣公“死已百年。忽诣陈氏宅,言是己旧宅,可见还,不尔烧汝。一夕火发,荡尽。因有鸟毛插地,绕宅周匝数重。百姓乃起庙”^⑥。最为典型的是蒋子文,《搜神记》卷六记载:

蒋子文者,广陵人也。嗜酒好色,挑撻无度。常自谓己青骨,死当为神。汉末为秣陵尉,逐贼至钟山下,为贼击伤额,因解绶缚之,有顷遂死。及吴先主之初,其故吏见文于道头,乘白马,执白羽扇,侍从如平生。见者惊走,文进马追之,谓吏曰:“我当为此土地之神,以福尔下民耳。尔可宣告百姓,为我立祠,当有瑞应也;不尔,将有大咎。”是岁夏大疫疾,百姓辄相恐动,颇有窃祠之者矣。未几文又下巫祝曰:“吾将大启佑孙氏,官宜为吾立祠。不尔,将使虫入人耳为灾也。”孙主以为妖言。俄而果有小虫如鹿虻,入人耳皆死,医巫不能治,百姓愈恐。孙主尚未之信也,既而又下巫祝曰:“若不祀我,将又以火吏为灾。”是岁火灾大发,一日数十处。火渐延及公宫,孙主患之。时议者以为鬼有所归,乃不为厉,宜告飨,有以抚之。于是使使者封子文为中都侯,次弟子绪,为长水校尉,皆加印绶,为立庙堂。转号钟山为蒋山,以表其灵,今建康东北蒋山是也。自是灾沴止息,百姓遂大事之。^⑦

蒋子文应该是历史上实有之人物。他生前为汉末的秣陵尉,官职既小,又无丰功伟绩、特异卓越之处,故《后汉书》、《三国志》对其皆无记载。在这则材料中,蒋子文显然品行不高,他生前“嗜酒好色,

① 葛洪撰,胡守为校释:《神仙传校释》,第307页。

② 参看李丰楙:《许逊的显化与圣迹——一个非常化祖师形象的历史刻画》,李丰楙、廖肇享主编:《圣传与诗禅:中国文学与宗教论集》,台北:中央研究院中国文哲研究所,2007年。

③ 李丰楙:《许逊的显化与圣迹——一个非常化祖师形象的历史刻画》,李丰楙、廖肇享主编:《圣传与诗禅:中国文学与宗教论集》,第369页。

④ 参看《晋书》卷八《废帝海西公纪》,北京:中华书局,1974年,第212—213页。

⑤ 刘敬叔:《异苑》卷五,上海古籍出版社编,王根林、黄益元、曹光甫校点:《汉魏六朝笔记小说大观》,第636页。

⑥ 刘敬叔:《异苑》卷五,上海古籍出版社编,王根林、黄益元、曹光甫校点:《汉魏六朝笔记小说大观》,第637页。

⑦ 干宝撰,李剑国辑校:《新辑搜神记》,北京:中华书局,2007年,第107页。

挑挞无度”，死后为了让民众祭祀他，再三显示神异。只不过他的神异功能是散布瘟疫、制造置人于死地的虫灾与火灾，强迫民众为他立祠。在不断的威胁、恐吓之下，不堪其苦的老百姓纷纷妥协，偷偷地为蒋子文立祠。而吴国的最高统治者孙权也无奈地承认了蒋子文的神祇地位，封其为中都侯。孙权甚至把蒋子文的二弟蒋子绪也封为长水校尉，后来民间又衍生出青溪小姑娘神，传言是蒋子文的三妹。蒋子文就这样通过类似于黑社会的手段把自己及弟弟妹妹皆捧上了神坛。

其他新生神祇，虽然没有蒋子文、袁双之的恶行，但其生前的品德功业也一并全无。紫姑、丁姑分别被正室和婆婆折磨而死，既无能力保护自己，更谈不上护佑他人了。以无功、无德、无能的亡灵而成神，并被世代祭祀，紫姑神是这种民间神仙信仰的典型。紫姑神的来历及祭祀方式最先出现在南朝宋刘敬叔的《异苑》，东阳无疑的《齐谐记》、南朝梁代宗懔的《荆楚岁时记》也有记载。《异苑》卷五载：

世有紫姑神，古来相传云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：“子胥不在”，是其婿名也。“曹姑亦归”，曹即其大妇也。“小姑可出戏”。捉者觉重，便是神来。奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳踉不住。能占众事，卜未来蚕桑。又善射钩，好则大僂，恶便仰眠。平昌孟氏恒不信，躬试往捉，便自跃茅屋而去。永失所在也。^①

从《异苑》的记载可知，紫姑神的祭祀仪式早在刘宋之前就已形成。每年的正月十五日，即紫姑的亡日，老百姓在厕间及猪栏边摆设果品迎接紫姑神的到来。而生前遭受虐待的紫姑，成神后依然对丈夫和正室心有余悸。为了让胆小的紫姑神降临，老百姓只得告诉她，子胥和曹姑都不在这里。紫姑神到来后，老百姓便向她占卜吉凶及来年蚕桑之事。当鲁莽的孟氏试图捉住紫姑神时，紫姑神便仓皇而逃，再也不敢出现了。另外如丁姑神、梅姑神生前皆是弱者。百姓对此类神祇的祭祀出于何种心理呢？笔者认为除了向这些神灵占卜日常蚕桑之事的功利心理外，还有一种潜在的同情弱者的心理。清代学者俞正燮引唐代无名氏的《显异录》，记载紫姑被封为神是因为“天帝悯之，命为厕神”^②。天帝对紫姑的怜悯，正是老百姓内心情感诉求的反映。

以无德、无能而成神违背了中国古代主流的造神观念，成仁而成神的规律在民间造神运动中被打破。蒋子文、紫姑诸神的典型事例说明：在六朝民间神仙信仰中，成仁与成神之间并无必然的联系，现实中的人物不再需要完美的品性与强大的能力，一样可能被民众塑造成神。

三、巫鬼道的遗存：巫者的姿态

纵观六朝民间的造神现象，可以发现在蒋子文、紫姑等人的成神过程中，存在一个非常突出的中间人物——“巫”。蒋子文多次通过巫祝传达自己的旨意；紫姑神借巫来表现其神异；梅姑被丈夫杀死抛尸后，是“巫人当令殓殓”；九月九日自杀而亡的丁姑，其灵“发言于巫祝”；戴氏为巫，故能为有灵性的石偶人立戴侯祠。可见，六朝时期的巫祝保留了中国早期巫祝“事鬼神”^③的特点，是沟通人与鬼、神关系的中介。

祭祀鬼神是中国古老的宗教信仰。早在《尚书·舜典》就有“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”^④之说。《礼记·表记》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”^⑤祭祀众神更是安邦定

① 刘敬叔：《异苑》卷五，上海古籍出版社编，王根林、黄益元、曹光甫校点：《汉魏六朝笔记小说大观》，第638页。

② 俞正燮：《癸巳存稿》卷十三“紫姑神”，清《连筠簃丛书》本。

③ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》卷十八，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第763页。

④ 孔安国传，孔颖达疏：《尚书正义》卷三，阮元校刻：《十三经注疏》，第126页。

⑤ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷五十四，阮元校刻：《十三经注疏》，第1642页。

基的重要条件。《礼记·祭法》强调“有天下者祭百神”，又说：“此五代之所不变也。”^①对于封建统治者来说，祭祀是国家之大礼，是强国之根本。当时的人们尤其重视“巫”所具有的沟通鬼神的能力。在庄严的祭祀仪式中，巫觋起着十分重要的灵媒作用。《国语·楚语下》曰：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”^②早期的巫觋作为当时智慧的代表性人物，在国家宗法制度的形成过程中起到了重要作用。

随着早期文明的结束，巫者的政治地位一落千丈。战国以后，不惟统治阶级不承认巫，巫也被其他宗教所排斥。但是巫却在民间顽强生存，并在汉代时又重新兴盛，以致出现“街巷有巫，闾里有祝”^③的盛况。这种自古以来盛行的巫鬼思想，在东汉末年开始分化为两个层次的宗教信仰：一是进入上层社会的道教；一是在民间盛行的没有严格组织的低级巫鬼道。

六朝民间造神运动正是巫鬼道在民间的活动。六朝时期，神秘文化再度兴盛，使社会各阶层的生活充斥了迷信元素，以致“鬼道惑众，妖巫破俗，触木而言怪者不可数，寓采而称神者非可算。……凡一苑始立，一神初兴，淫风辄以之而甚”^④。这种充斥全社会的神秘文化，在六朝志怪小说中有充分反映。就本文所分析的神祇来看，六朝民间的造神运动体现了两种原始观念：一是万物有灵的观念。只因一个商人的狡狴之举，放于树洞中的生鳢便成了民众祭祀的对象；而偶尔种在空桑中的李树，也阴差阳错地成了李君神，此类现象说明老百姓头脑中万物有灵观念的遗存。二是祖灵观念，如蒋子文等灵鬼。在原始萨满教的观念里，此类非正常死亡者的灵魂，皆为恶鬼，会为害一方。为了避免恶鬼作祟，有的民族会把它当作神灵供奉起来^⑤。蒋子文、袁双之、圣公的作祟成神正是此种观念的反映。

在魏晋六朝的下层社会，巫鬼道依然保持了其原始形态：即以现实需求为主要目的，巫者借助巫术在普通百姓中从事占卜、祛病避邪、降福消灾的活动。《异苑》卷五记载迎接紫姑的巫祝，当紫姑神附身时，“捉者觉重，便是神来，奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躩不住。能占众事，卜未来蚕桑。又善射钩，好则大舞，恶便仰眠”。巫者无法自控的跳躩、狂乱的舞动、仰面昏睡，正是民间巫者降神时常见的表现形式。蒋子文再三通过巫祝传达意旨，制造瘟疫、小虫和火灾，也是民间巫者的恶行。《晋书·夏统传》记载，夏统的叔父祭祀先人时，迎接女巫在家里做法事，两位女巫“拔刀破舌，吞刀吐火”^⑥的行为同样是民间巫术的常见伎俩。

当然，民间巫者也试图努力挤进上层社会，并拥有不少信众。蒋子文显灵，是民间巫者向统治者靠拢，进入上层社会的伎俩。当时孙权的统治正处于风雨飘摇的艰难境地，巫者的巫术有利于孙权政治意识形态的形成。于是神权与政权结合，本为淫祀的蒋神堂而皇之成了正祀之神，而信奉蒋神的巫觋也成了统治者的座上宾。如《南齐书·东昏侯纪》记载，东昏侯迎接蒋子文时，即是“使所亲巫朱光尚祷祀祈福”^⑦。

在朝政更替频繁，战争连年不息的年代，可以说巫鬼道是乱世中下层社会老百姓的救命稻草。六朝民间的造神运动也因此打破了先成仁、后成神的主流造神观念。任何人、任何事物，只要表现得灵异、非常，就有可能被判断力低下的老百姓奉若神明。而成神的过程存在着大量的偶然性、必不可少的实用性，更有巫者的推波助澜。

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷四十六，阮元校刻：《十三经注疏》，第1588页。

② 上海师范大学古籍整理研究所点校：《国语》，第559页。

③ 桓宽撰，王利器校注：《盐铁论校注》（增订本），天津：天津古籍出版社，1983年，第354页。

④ 沈约：《宋书》卷八十二《周朗传》，北京：中华书局，1974年，第2100页。

⑤ 孟慧英：《中国北方民族萨满教》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第182页。

⑥ 房玄龄等撰：《晋书》卷九十四《夏统传》，北京：中华书局，1974年，第2428页。

⑦ 萧子显：《南齐书》卷七《东昏侯纪》，北京：中华书局，1972年，第105页。

四、淫祀的悖论：以蒋子文与邓艾为例

六朝时期，道教经过葛洪、陆修静、陶弘景等人的改革发展，对上层统治阶级产生了重要影响。本来源自于中国早期神仙家、巫者的道教，开始排斥巫鬼道。葛洪《抱朴子》认为“淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟”。他呼吁“唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路”^①。可见葛洪非常痛恨民间巫祝的存在，建议统治者对巫祝进行严厉打压。

自古以来，统治者对于祭祀的对象有着非常慎重的考虑与选择。据《汉书·郊祀志》，汉代明确规定：“周公相成王，王道大洽，制礼作乐，天子曰明堂辟雍，诸侯曰泮宫。郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。四海之内各以其职来助祭。天子祭天下名山大川，怀柔百神，咸秩无文。五岳视三公，四渎视诸侯。而诸侯祭其疆内名山大川，大夫祭门、户、井、灶、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典礼，而淫祀有禁。”^②如果私自祭祀国家不允许祭祀的神祇，则被称为“淫祀”。对犯有淫祀罪的人，处罚非常严重。据《三国志》记载，魏明帝时，曹洪的乳母当敬奉无洞神，犯淫祀罪，被收下狱，罪应死。卞太后派人去救，被处理此事的司马芝挡驾，乳母当最终被处死^③。此类事例在历史上非常多。由于淫祀犯了国家大忌，历代统治者都不遗余力地对淫祀进行禁绝。如曹操禁止祭祀汉代功臣刘章，推毁六百多座祠庙。曹操执政后，更是“除奸邪鬼神之事，世之淫祀由此遂绝”^④。当然，什么是“淫祀”并没有绝对的界定。正祀由统治者来确定，如果符合统治者的需要，那么本为淫祀的对象，也可转化为正神，被国家系统承认并加以极高礼遇。最典型的例子便是蒋子文。

正如上文所言，为了达到自己血食一方的目的，蒋子文再三降祸于民间，并放言说自己能护佑孙氏主权。为了证明自己的能力，蒋子文甚至放火焚烧孙权的宫殿，最终孙权确立其正神的地位。虽然六朝时期，江山几次易主，但蒋子文的地位却扶摇而上，达到了极致。《宋书·礼志》记载：“蒋侯宋代稍加爵，位至相国、大都督、中外诸军事，加殊礼，钟山王。”^⑤《南齐书·东昏侯本纪》记载，东昏侯“拜蒋子文神为假黄钺、使持节、相国、太宰、大将军、录尚书、扬州牧、钟山王。至是又尊为皇帝”^⑥。而蒋子文也不负信诺，他的神迹在六朝时期得到了最大的体现。刘义庆《幽明录》记载：

孙恩作逆时，吴兴纷乱，一男子避急，突入蒋侯庙。始入门，木像弯弓射之，即死。行人及守庙者无不皆见也。^⑦

桓玄既肆无君之心，使御史害太傅道子于安城。玄在南州坐，忽见一平上愤人，持马鞭，通云：“蒋侯来。”玄惊愕然，便见阶下奴子御愧车，见一士大夫，自云是蒋子文：“君何以害太傅？与为伯仲。”顾视之间，便不复见。^⑧

这两则材料皆是关于东晋末年政坛风波的故事。孙恩叛乱，危及东晋政权，蒋侯显灵射死乱党；桓玄意欲篡位，害死辅政大臣司马道子，蒋子文显灵以警示。可以说，自三国吴以来，蒋子文一直被奉为金陵政权的守护者。

与蒋子文的大红大紫相比，邓艾则是一个悲情的神祇。邓艾为西晋时人，与钟会伐蜀有功而晋升为征西大将军。但他却陷入卫瓘与钟会的诡计，被诬谋反而被押送返都。在返都的路上，钟会谋

① 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），北京：中华书局，1985年，第173页。

② 班固：《汉书》卷二十五《郊祀志上》，北京：中华书局，1962年，第1193—1194页。

③ 陈寿：《三国志》卷十二《司马芝传》，北京：中华书局，1959年，第388页。

④ 陈寿：《三国志》卷一《武帝纪》裴松之注引《魏书》，第4页。

⑤ 沈约：《宋书》卷十七《礼志》，第488页。

⑥ 萧子显：《南齐书》卷七《东昏侯本纪》，第105页。

⑦ 刘义庆：《幽明录》，上海古籍出版社编，王根林、黄益元、曹光甫校点：《汉魏六朝笔记小说大观》，第720页。

⑧ 刘义庆：《幽明录》，上海古籍出版社编，王根林、黄益元、曹光甫校点：《汉魏六朝笔记小说大观》，第713—714页。

反事发,邓艾的冤屈本可得以昭雪,但是卫瓘怕邓艾复仇,又欲独占镇压钟会的军功,于是派人将邓艾父子杀死^①。邓艾以至忠之臣,蒙受谋逆之冤,最终屈死。于老百姓而言,这样的冤魂显灵,也可以提供福佑,于是建邓艾庙以祭祀祈福。然而刘义庆《幽明录》却如此记载:

东莱王明儿居在江西,死经一年,忽形见还家。经日命招亲好叙平生,云天曹许以暂归。言及将离语,便流涕问讯乡里,备有情焉。敕儿曰:“吾去人间,便已一周。思睹桑梓。”命儿同观乡间。行经邓艾庙,令烧之。儿大惊曰:“艾生时为征东将军,没而有灵,百姓祠以祈福,奈何焚之?”怒曰:“艾今在尚方摩挲,十指垂掘,岂其有神?”因云:“王大将军亦作牛驱驰殆毙,桓温为卒,同在地狱。此等并困剧理尽,安能为人损益?汝欲求多福者,正当恭顺尽忠孝,无恚怒,便善流无极。”^②

邓艾作为西晋时期被诬反叛的大臣,虽然冤情得到昭雪,但是掌握在统治者手中的神权话语对其依然十分不利。因此,借一位不知来历的王明儿的灵魂,蛊惑民众烧毁邓艾庙;并告知民众,邓艾在地狱里承担着苦役,毫无神异。另外,同样犯有谋逆罪的王敦与桓温也在地狱里受苦。王明儿再三告诫自己的子孙,只要“恭顺尽忠孝,无恚怒”,就可自求多福。这里需要分析的是,这则故事流露出来的赤裸裸的政治意识形态。意图谋反者死后必将坠入地狱,遭受应得的报应,民众为之立祠祭祀,便是淫祀,必然要加以摧毁。

比较蒋子文与邓艾,一位生前嗜酒好色、挑拨无度的低级军尉,死后多次降灾难于人间,强迫民众为之立祠,最终成为六朝统治者政权的守护神;一位生前战功赫然,满腔忠诚却被冤死的征西将军,死后被民众自发立祠,却遭焚毁。可见,虽然神权与政权在必要的情况下,要相互妥协,但神权话语最终还是控制在政治话语之中。所谓淫祀只不过是统治者维护其政权的荒谬的悖论。

综上所述,自古以来,造神运动的主流观念是成仁才能成神。然而,在六朝志怪小说中,却体现了与主流观念迥然不同的造神运动:一些无德、无功、无能的低微亡灵被奉为神祇。这种造神运动的特异性,既是早期神仙观念、原始巫鬼道的遗存,也是六朝社会现实需求的反映。在生存维艰的环境中,社会精神、民众心理都迫切要求助于来自另一世界的超人力量,以获得生存的动力。而魏晋六朝的统治者为了维护政局稳定,既要尽力控制民间的造神运动,同时又要对民间神仙信仰进行必要的妥协。因而,在神权话语被政权控制的环境中,统治者将民间的神仙祭祀活动定义为淫祀,是一种悖论。

[责任编辑 渭 卿]

① 参看《晋书》卷三十六《卫瓘传》,第1055—1057页。

② 刘义庆:《幽明录》,上海古籍出版社编,王根林、黄益元、曹光甫校点:《汉魏六朝笔记小说大观》,第732—733页。

宋真宗朝翰林学士与诗风嬗变

——以杨亿为中心

陈 元 锋

摘 要:宋真宗崇儒好文,眷遇词臣,其在位期间,共任用翰林学士 22 人。学士人员在地域分布上重北轻南的局面逐渐被打破,他们在政治活动中主要分化为两个团体,并涌现出了杨亿这样文学与气节领袖文坛、垂范后世的杰出词臣,翰林学士的政治风概为文坛带来士风与文格的重要变化。在颂美功德与缘饰礼乐的时代气氛中,以馆阁翰苑为中心,博学多闻的诗坛群彦聚集酬唱,完成了由白体向昆体的嬗变,呈现了“盛世”之音的气象与格调。杨亿以清忠鲠亮之气发于翰墨吟咏,首变“文格”与“诗格”,一洗唐末五代芜鄙卑弱之气。

关键词:宋代;诗风;翰林学士;嬗变;杨亿

至道三年(997)三月,宋真宗即皇帝位,太宗朝学士宋湜、宋白留任;八月,杨砺、王旦分别以给事中、中书舍人新拜学士。真宗在位 26 年间(997—1022),共任用翰林学士 22 人,学士人员在地域分布上重北轻南的局面逐渐被打破,他们在政治活动中主要分化为邪正分明的两个团体,并涌现出了杨亿这样文学与气节领袖文坛、垂范后世的杰出词臣,在杨亿的主持下,才高学博的诗坛群彦聚集酬唱,完成了由白体向昆体的过渡,“西昆体”以其雄深奥衍、典雅赡丽的诗格、文格一洗唐末五代以来的芜鄙卑弱之气。

一、翰林学士的地域分布与政治分野

真宗朝 22 位翰林学士中任职时间较长者为:宋白 8 年,晁迥 16 年,李宗谔 9 年,杨亿 9 年,李维 8 年。主持翰苑的学士承旨 3 人,即宋白、晁迥、李维(见下表)。进入真宗、仁宗朝两府者 10 人:王旦、王钦若、王曾、李迪、宋湜、陈彭年、赵安仁、晏殊、钱惟演、盛度。

宋真宗朝翰林学士简表^①

姓名	籍贯	在院起讫年限	拜承旨时间	任职时间
宋白 (936—1012)	大名	至道三年至景德二年(997—1005)	至道元年	9 年
宋湜 (950—1000)	京兆长安	咸平元年(998)		1 年

作者简介:陈元锋,山东师范大学文学院教授(山东济南 250014)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“北宋翰林学士与文学研究”(06BZW034)的阶段性成果。

^① 宋湜、宋白在太宗至道中拜学士,李维、盛度、晏殊、李咨、刘筠在仁宗朝继任学士,任期均不计。

续表

姓名	籍贯	在院起讫年限	拜承旨时间	任职时间
王旦 (957—1017)	大名莘	至道三年至咸平二年(997—999)		3 年
杨砺 (931—999)	京兆鄠	至道三年至咸平元年(997—998)		2 年
梁周翰 (929—1009)	郑州管城	咸平三年至景德二年(1000—1005)		6 年
师顔 (934—1002)	大名内黄	咸平三年至五年(1000—1002)		3 年
朱昂 (925—1007)	潭州	咸平三年至四年(1000—1001)		2 年
王钦若 (962—1025)	临江新喻	咸平三年至四年(1000—1001)		2 年
梁颙 (963—1004)	郢州项城	咸平六年至景德元年(1003—1004)		2 年
赵安仁 (958—1018)	河南洛阳	景德元年至二年(1004—1005)		2 年
晁迥 (951—1034)	澶州清丰	景德二年至天禧四年(1005—1020)	天禧元年	16 年
李宗谔 (964—1013)	深州饶阳	景德二年至大中祥符六年(1005—1013)		9 年
杨亿 (974—1020)	建州浦城	景德三年至大中祥符六年(1006—1013),天禧四年(1020)		9 年
陈彭年 (961—1017)	抚州南城	大中祥符六年至九年(1013—1016)		4 年
李维 (961—1031)	洺州肥乡	大中祥符六年至天禧二年(1013—1018),天禧五年至乾兴元年(1021—1022)	天禧五年	8 年
王曾 (978—1038)	青州益都	大中祥符六年至九年(1013—1016)		4 年
李迪 (不详)	濮州鄄城	大中祥符九年至天禧元年(1016—1017)		2 年
钱惟演 (962—1034)	杭州临安	大中祥符八年至九年(1015—1016),天禧二年至四年(1018—1020)		5 年
盛度 (968—1041)	杭州余杭	天禧二年至四年(1018—1020)		3 年

续表

姓名	籍贯	在院起讫年限	拜承旨时间	任职时间
晏殊 (991-1055)	抚州临川	天禧四年至乾兴元年(1020-1022)		3年
刘筠 (971-1031)	大名	天禧四年至五年(1020-1021)		2年
李洙 (982-1036)	新喻	天禧五年至乾兴元年(1021-1022)		2年

真宗朝翰苑人事安排的一个重大变化是重北轻南的局面发生了明显转变,22位学士北、南方的比例为14:8,与太宗朝相比有了相当大的变化。事实上,真宗朝在政治文化上对南人的偏见仍然根深蒂固,南方人的发展时常面临着来自北方人的打压。如咸平五年(1002)洪州南昌人陈恕知贡举,“恕自以洪人避嫌,凡江南贡士悉被黜退”,此年所取状元为青州人王曾^①。南方人的自卑与北方人的自傲形成鲜明对照,大中祥符八年(1015)莱州人蔡齐为状元,便是寇準(华州下邳人)干预的结果。《江邻几杂志》记载:“莱公性自矜,恶南人轻巧,萧贯(临江新喻人——引者)当作状元,莱公进曰:‘南方下国,不宜冠多士。’遂用蔡齐,出院顾同列曰:‘又与中原夺得一状元!’”^②又如真宗欲用江西人王钦若为相,王旦(大名莘人——引者)阻止说:“臣见祖宗朝未尝有南人当国者。”王旦死后,王钦若始大用,忿忿地说:“为王公迟我十年作宰相。”^③景德初年,临川人晏殊被以神童举荐,赐同进士出身,时任宰相的寇準提醒真宗:“殊江外人。”不过欣赏晏殊的真宗反问说:“张九龄非江外人邪?”真宗的积极姿态表明,随着南人的渐次崛起,统治者势必调整固有的用人观念和策略,“江外”、“南方”已经不可能成为取用人才的阻隔。

不过很有意思的是,轻视南人立场最为顽固的北方人寇準、王旦却与出身南方的学士杨亿交往最密。寇準与杨亿相契甚深,景德中,寇準为宰相,杨亿知制诰,均从驾征契丹,在澶州前方,“準方与杨亿饮博,歌谑欢呼”^④。王旦“与杨亿素厚”,“尝与杨亿评品人物”,且谓丁谓有才无道,预见其当权必为身累,临终前曾将杨亿延至卧内,请撰遗表。《青箱杂记》卷一记载:“公(王旦——引者)与杨文公亿为空门友,杨公谪汝州,公适为轴,每音问不及他事,惟谈论真谛而已。”^⑤杨亿对另一位翰苑同僚、青州人王曾则颇为敬畏。《宋史》卷三一〇《王曾传》载:“少与杨亿同在侍从,亿喜谈谑,凡僚友无不狎侮。至与曾言,则曰:‘余不敢以戏也。’”并叹王曾为“王佐器也”^⑥。实际上,杨亿在太宗朝就曾与北方出身的词臣王禹偁交游唱和。同样有点奇怪的是,杨亿身为闽人,但对闽人的评价却不高。他曾荐举浦城同乡章得象(天圣中翰林学士)有公辅器,理由是:“闽士轻狭,而章公深厚有容,此其贵也。”^⑦可见,杨亿看重的还是品格与气度,并未囿于狭隘的地域观念。从更大的范围来看,南北文人的交游并非那样势同水火,而是早已打破地域的限制,“西昆”酬唱诗人群的组成即是一个显例。从入选《西昆集》的诗人来看,杨亿(浦城)、钱惟演(杭州)、舒雅(歙)、刁衍(升州)、薛映(蜀)、丁谓(苏州)、张秉(新安)等8人为南方人,刘筠(大名)、李维(肥乡)、晁迥(清丰)、李宗谔(饶阳)、崔遵度

① 脱脱等撰:《宋史》卷二六七《陈恕传》,北京:中华书局,1977年,第9202页。

② 江休复:《江邻几杂志》,朱易安、傅璇琮等编:《全宋笔记》第一编第五册,郑州:大象出版社,2003年,第171页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷二八二《王旦传》,第9548页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷二八一《寇準传》,第9531页。

⑤ 吴处厚:《青箱杂记》卷一,朱易安、傅璇琮等编:《全宋笔记》第一编第十册,第197页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷三一〇《王曾传》,第10182、10185页。

⑦ 脱脱等撰:《宋史》卷三一《章得象传》,第10204页。

(淄川)、陈越(开封)、张咏(郾城)等7人为北方人,刘骘、任随二人籍贯不详。如果仅从地域比例看,南北方持平,但就实际作用而言,南方人却处于核心地位。假如再将后期西昆体诗人如晏殊、胡宿、二宋等考虑在内,那么南国才士的文学地位已然傲居全国前列了。

翰林学士因其独特的地位与影响,与馆职、朝臣之间都交往颇多,往往因性情、品格与立场的不同而分化成不同的团体、派别或朋党。景德、祥符年间,“澶渊既盟,封禅事作,祥瑞沓臻,天书屡降,导迎奠安,一国君臣如病狂然”^①。围绕东封西祀、立后草制、宰相罢免等重大事件,真宗朝翰林学士在政治活动中分化为邪正分明的两派。一派以杨亿为首,刘筠、王旦、李迪、王曾为辅翼,与朝臣寇準声气相投。一派以王钦若、陈彭年为代表,与权臣丁谓共售其奸。

杨亿性耿介,尚名节,不为权势所屈。其外祖杨徽之平生以风鉴自高,而寡合于世,在其勉励下,杨亿也成为高名峻节的一代宗师。他所结交游处者亦皆此类人物,如早期与王禹偁、张咏游,王禹偁乃天下正直之士,张咏为人正直,与杨亿颇相知善。范仲淹称赞杨亿与王旦、寇準、马知节交,“此三君子者,一代之伟人也。公与三君子深相交许,情如金石,则公之道其正可知矣”^②。他与寇準不仅气味投合,在政治上亦互相援引,堪称死党。天禧三年(1019)真宗得风疾,寇準“欲废章献,立仁宗,策真宗为太上皇,而诛丁谓、曹利用等。于是李迪、杨亿、曹玮、盛度、李遵勗等协力,处画已定,凡诰命,尽使杨亿为之,且将举事”^③。杨亿在馆阁及翰苑时屡为王钦若、陈彭年所谄毁,“王钦若骤贵,亿素薄其人,钦若衔之,屡挾其失;陈彭年方以文史售进,忌亿名出其右,相与毁訾”^④。“钦若为人倾巧,同僚皆嫉之……亿在馆阁,钦若或继至,必避出,他所亦然”^⑤。天禧四年(1020)王钦若出知杭州时,真宗及朝臣皆有诗相送,杨亿独不作,甚至连真宗的谕旨也不理会。作为执掌词命的翰林学士,杨亿表现出了可贵的职业操守。祥符五年(1012),“议册皇后刘氏,上欲得亿草制,使丁谓喻旨曰:‘大年勉为此,不忧不富贵。’”(亿)曰:‘如此富贵,非所愿也。’虽有谕旨与富贵诱惑,也拒草册后制,真宗亦不得不敬重他:“亿性峻直,无所附会。”^⑥刘筠气节与杨亿亦颇相类,“性不苟合,临事明达”;“初,筠尝草丁谓与李迪罢相制,既而谓复留,令别草制,筠不奉诏,乃更召晏殊。筠自院出,遇殊枢密院南门,殊侧目而过,不敢揖,盖内有所愧也。帝久疾,谓浸擅权,筠曰:‘奸人用事,安可一日居此?’请补外,以右谏议大夫知庐州。”^⑦晏殊年辈稍低,由神童、馆职而至两制,政治上尚未崭露头角,故略乏杨、刘那样的锋芒。

其他学士如李迪被真宗誉为“颇、牧在禁中”,亦曾屡上谏疏反对册立刘后,“以章献起于寒微,不可母天下,章献深衔之”。其为相时抨击丁谓、林特、钱惟演、冯拯等结为朋党,嫉害寇準,曾愤然语同列曰:“迪起布衣至宰相,有以报国,死犹不恨,安能附权倖为自安计邪!”卒后仁宗篆其墓碑曰《遗直之碑》^⑧。王曾受杨亿与寇準器重,景德初为知制诰,时瑞应沓至,曾即表示异议,“及帝既受符命,大建玉清昭应宫,下莫敢言者,曾陈五害以谏”,卒后仁宗篆其碑曰《旌贤之碑》^⑨。王旦素与杨亿相善,曾极力阻止“南人”王钦若为相,对陈彭年逢迎躁进的人品亦甚为不屑:“彭年尝谒王旦,旦辞不见。翌日见向敏中,敏中以彭年所上文字示旦,旦瞋目不览,曰:‘是不过兴建符瑞,图进取耳。’”^⑩遗憾的

① 脱脱等撰:《宋史》卷八《真宗本纪》,第172页。

② 范仲淹:《杨文公写真赞》,《范文正集》卷五,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第19册,上海、合肥:上海辞书出版社、安徽教育出版社,2006年,第6页。

③ 魏泰:《东轩笔录》卷三,北京:中华书局,1997年,第26页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷三〇五《杨亿传》,第10082—10083页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷六十七“景德四年十二月乙未条”,北京:中华书局,2004年,第1510页。

⑥ 吕中:《宋大事记讲义》卷七,《文渊阁四库全书》第686册,上海:上海古籍出版社,1987年,第248页。

⑦ 脱脱等撰:《宋史》卷三〇五《刘筠传》,第10088页。

⑧ 脱脱等撰:《宋史》卷三一〇《李迪传》,第10172、10175页。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》三一〇《王曾传》,第10182、10186页。

⑩ 脱脱等撰:《宋史》卷二八七《陈彭年传》,第9665页。

是为相之后,未能顶住真宗的压力,“(帝)召旦饮,欢甚,赐以尊酒,曰:‘此酒极佳,归与妻孥共之。’既归发之,皆珠也。由是凡天书、封禅等事,旦不复异议”;“惟受王钦若之说,以遂天书之妄”^①。在杨亿周围,确实存在这样一个正直不阿、不阿附权党的学士与朝臣群体。

王钦若任学士在杨亿前,景德初已迁参知政事。陈彭年于祥符六年(1013)入翰苑时,“宗谔卒,亿病退,而彭年专任矣”^②。王、陈二人与丁谓、林特、刘承珪以奸邪险伪被时人称为“五鬼”。“真宗封泰山,祀汾阴,而天下争言符瑞,皆钦若与丁谓倡之”;钦若好神仙之事,“自以深达道教,多所建明,领校道书,凡增六百余卷”;“智数过人,每朝廷有所兴造,委曲迁就,以中帝意。又性倾巧,敢为矫诞”;仁宗曾对辅臣说:“钦若久在政府,观其所为,真奸邪也。”他素与寇準不协,且屡屡倾陷同僚,如景德中以参知政事判尚书都省,修《册府元龟》,王钦若名义上总其事,实则杨亿负学术总责,然而,“或褒赞所及,钦若自名表首以谢,即缪误有所谴问,戒书吏但云杨亿以下,其所为多此类也”^③。他的这一齷齪行径引起馆阁同僚的共愤,也遭到了恶搞:“使陈越寝如尸,以为钦若,石中立作钦若妻哭其旁,余人歌《虞殡》于前。钦若闻之,密奏,将尽劾责,王旦持之得寝。”^④又,“真宗作《喜雪诗》,误用旁韵,王旦欲白真宗,钦若曰:‘天子诗可校以礼部格耶?’旦遂止。钦若退,遽密以闻。他日真宗谓辅臣曰:‘前日所赐诗,微钦若,几为众所笑。’”^⑤由此二例,足可见其卑劣奸罔之状。

丁谓早年诗、文都大受王禹偁称赏,曾参与西昆酬唱,执政后对杨亿也有所保护。据欧阳修《归田录》卷一载:“寇忠愍之贬,所素厚者九人,自盛文肃(度)已下,皆坐斥逐,而杨大年与寇公尤善,丁晋公怜其才,曲保全之。议者谓丁所贬朝士甚多,独于大年能全之,大臣爱才一节可称也。”^⑥但与寇準有深交的杨亿并没有给丁谓留情面。吴炯《五总志》载:“寇莱公贬时,杨文公在西掖,既得词头,有请于丁晋公。公曰:‘春秋无将,汉法不道,皆其罪也。’杨深不平之。及晋公去位,杨尚当制,为责词曰:‘无将’之戒,深著乎鲁经;‘不道’之诛,难逃于汉法。’一时快之。”^⑦丁谓在真宗朝与王钦若沆瀣一气,大力迎合真宗,“谓机敏有智谋,俭险过人”。他虽未掌制,却干预学士草词,曾挟私擅改学士制词。仁宗即位,寇準、李迪再贬,“谓取制草改曰:‘当丑徒干纪之际,属先王违豫之初,罹此震惊,遂至沉剧。’凡与準善者,尽逐之”;甚至“学士草制辞,(雷)允恭先持示谓,阅讫乃进”^⑧。这是对学士草词制度的肆意破坏。

钱惟演政治上也不够磊落,《东都事略》卷二十四《钱惟演传》载:“天禧末,丁谓为参知政事,惟演见谓宠盛,附之与讲姻好,而惟演女弟适后戚刘美,相与共排。其为人少诚信,初附丁谓,力排寇準,其后逐谓,亦与有力焉。”^⑨盛度为钱惟演之婿,翁婿二人于天禧二年至四年同在翰苑,但他却“不喜惟演,盖邪正不相入也”,仁宗时起草惟演责词,“人怪度老而笔力不衰,或曰:‘度作此词久矣。’”^⑩同样,盛度也不依附丁谓,天禧三年六月,丁谓由保信军节度使为吏部尚书、参知政事,“故事,节度使除拜当降麻,翰林学士盛度以为参知政事当属外制,遂命知制诰宋绶草辞,谓甚恨焉”^⑪。盛度曾与杨亿、李宗谔、王曾、李维、石中立等人同编《续通典》、《文苑英华》,但其人却“性极猜险”^⑫。杨亿在文学上

① 脱脱等撰:《宋史》卷二八二《王旦传》,第9545—9558页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷二八七《陈彭年传》,第9666页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷二八三《王钦若传》,第9561—9564页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷六十七“景德四年十二月乙未”条,第1509页。

⑤ 王称:《东都事略》卷四十九《王钦若传》,《文渊阁四库全书》第382册,第310页。

⑥ 欧阳修:《归田录》卷一,北京:中华书局,1997年,第8页。

⑦ 吴炯:《五总志》,《文渊阁四库全书》第863册,第816页。

⑧ 脱脱等撰:《宋史》卷二八三《丁谓传》,第9568、9570页。

⑨ 王称:《东都事略》卷二十四《钱惟演传》,《文渊阁四库全书》第382册,第170页。

⑩ 苏轼:《盛度责钱惟演诰词》,《苏轼文集》卷七十二,北京:中华书局,1986年,第2290页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷九十三“天禧三年六月戊戌”条,第2152页。

⑫ 脱脱等撰:《宋史》卷二九二《盛度传》,第9761页。

与钱、丁、盛均有交往，钱惟演还与杨、刘成为昆体的三位主将，但杨亿卒于天禧四年（1020），年仅47岁，他的文学生命始于太宗，终于真宗，而钱、丁二人交结已进入仁宗朝，盛度亦于天圣中再入翰苑为承旨，故此不多论。

上述两类翰林学士是对真宗朝政治产生过重要影响的代表人物，其政治品格亦邪正分明。《宋史》评价王钦若等人说：“王钦若、丁谓、夏竦（按，夏竦天圣中拜学士——引者），世皆指为奸邪。真宗时，海内乂安，文治洽和，群臣将顺不暇，而封禅之议成于谓，天书之诬造端于钦若，所谓以道事君者，固如是耶？”^①“陈彭年以辞藻被遇，上表献箴，详练仪制，若可嘉尚，乃附王钦若、丁谓，溺志爵禄，甘为小人之归，岂不重可叹也哉！”^②评价李迪等人说：“李迪、王曾、张知白、杜衍，皆贤相也，四人风烈，往往相似。方仁宗初立，章献临朝，颇挟其才，将有专制之患，迪、曾正色危言，能使宦官近习，不敢窥觐……宋之贤相，莫盛于真、仁之世，汉魏相，唐宋璟、杨绾，岂得专美哉！”^③杨亿尤以词臣的政治风节垂范当代和后世，苏轼称赞他是“近世士大夫”中的“忠清鲠亮之士”^④，苏颂称“文公名节冠当世，没世清风更凛然”^⑤。黄庭坚将其与王禹偁相提并论：“元之如砥柱，大年若霜鹗。王、杨立本朝，与世作郭郭。”^⑥真德秀也评价他在咸平、景德间“清忠大节，凛凛弗渝，不义富贵，视犹涕唾，此所以屹然为世之郭郭也欤”^⑦！清储大文则将杨亿与王禹偁、苏轼并称为宋代有道义、文章的“三翰林”^⑧。作为天下文士的楷模和文坛领袖，杨亿的政治风概也为文坛带来士风与文格的重要变化。

二、“一代之文豪”：内相杨文公主盟斯文

就综合条件和影响力而言，真宗朝堪称学者宗师与文坛盟主的翰林学士，非杨亿莫属。真宗朝早期词臣中，有杨砺、宋白、梁周翰、朱昂、晁迥这样的前辈，五人的年龄分别达到69、77、81、83、84岁，杨亿作为晚辈，享年仅47岁，但此时尚处才富力强之年，而其他五人均已届老年，宋、梁、朱尤呈明显衰惫之态。杨砺“为文尚繁，无师法，每诗一题或数十篇，在翰林制造迂怪，见者哂之”^⑨，实在不够称职。宋白在太宗、真宗朝两入翰苑长达20年，在太宗朝11年，以其久任词职，故任真宗朝首任学士承旨，时间长达9年。他两知贡举均在太宗朝（太平兴国八年、端拱元年）^⑩，苏易简、王禹偁、李宗谔、田锡、胡旦等两制词臣皆出其门下，杨亿曾作《广平公唱和集序》，称其为“自太平兴国迄于咸平”间的“翰林主人”和“文章盟主”^⑪。然而宋白继任学士承旨时年已六十余，已“年衰思减”^⑫，再加“在内署久，颇厌番直，草辞疏略，多不愜旨”，其后以集贤院学士判院事，上朝时竟至“羸老步梗，就班足跌”，多致讥诮^⑬。梁周翰“以辞学为流辈所许”^⑭，但“及掌书命，周翰已老矣，才思不如昔，多不称

① 脱脱等撰：《宋史》卷二八三《王钦若、丁谓、夏竦传》，第9578页。

② 脱脱等撰：《宋史》卷二八七《陈彭年传》，第9666页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷三一〇《李迪、王曾、张知白、杜衍传》，第10192页。

④ 苏轼：《议学校贡举状》，《苏轼文集》卷二十五，第724页。

⑤ 苏颂：《读杨文公集》，《苏魏公文集》卷十一，第134页。

⑥ 黄庭坚：《次韵杨明叔见钱十首》，任渊注：《山谷诗集注》卷十四，任渊等注，刘尚荣校点：《黄庭坚诗集注》，北京：中华书局，2003年，第499页。

⑦ 真德秀：《杨文公书玉溪生诗》，《西山先生真文忠公文集》卷三十四，《四部丛刊初编》第209册，上海：上海书店，1989年，第24页。

⑧ 储大文：《存研楼文集》卷十四《书武夷集后》，《文渊阁四库全书》第1327册，第314页。

⑨ 脱脱等撰：《宋史》卷二八七《杨砺传》，第9644页。

⑩ 参见张希清：《北宋贡举登科人数考》，《国学研究》第二卷，北京：北京大学出版社，1994年。

⑪ 杨亿：《广平公唱和集序》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第14册，第384页。

⑫ 李焘：《续资治通鉴长编》卷六十“景德二年五月乙卯”条，第3972页。

⑬ 脱脱等撰：《宋史》卷四三九《文苑传》一，第12999页。

⑭ 脱脱等撰：《宋史》卷四三九《文苑传》一，第13004页。

上意”^①。朱昂有“小万卷”之称,任学士仅两年即坚请致仕。但年轻的杨亿对梁、朱二老却不甚尊重,咸平初三人同为知制诰,《中山诗话》载:“梁周翰,真宗即位,始知诰,《赠柳开诗》曰:‘九重城阙新天子,万卷诗书老舍人。’时杨大年、朱昂同在禁掖,杨未及满三十,而二公皆老,数见靳侮。梁谓之曰:‘公毋侮我老,此老亦将留与公尔。’朱昂闻之,背面摇手掖下,谓梁曰:‘莫与,莫与!’大年死不及五十。”^②杨亿比梁、朱年轻近50岁,确有一股恃才自傲、以气凌人的作风,让人难以接受。

另外一位长者为晁迥。刘克庄曾提出:“宋兴,至咸平、景德中,儒学文章之盛,不归之平棘宋氏,则属之清丰晁氏,二氏者,天下甲门也。”^③“清丰晁氏”即晁迥,他年长杨亿24岁,两人多年共事,在翰苑任职时间最长,几乎贯穿真宗朝大半,且任承旨四年,屡知贡举,是最有条件和资格成为文坛领袖的人物。在翰苑时,“时朝廷方修礼文之事,诏令多出迥手”,“真宗数称其好学长者”^④,著述极为丰富。他曾参与西昆酬唱,杨亿称誉他“负王佐之伟才,擅人伦之嘉誉”^⑤;“迥所作书命无过褒,得代言之体”^⑥。刘随说他:“文苑指为宗师,朝野推为君子。”^⑦他又“善吐纳养生之术,通释老书,以经史博致精意为一家之说。性乐易纯固,服道甚笃”^⑧。看来,晁迥的性格气质、学术志趣及老年心境似乎更适合一代人文懿范的社会角色,作为主盟文坛的“翰林主人”,其作用则要比杨亿逊色不少。“平棘宋氏”为宋绶,他与杨亿为表兄弟,亦以文章学术著称,杨亿曾称赞他“其文沉壮淳丽”为己所不及^⑨,但他于仁宗天圣三年(1025)方入翰苑。宋绶与景德中的“神童”晏殊同龄,后者30岁即进入翰苑,尚属政坛新星。从年辈说,杨亿长于宋、晏二人18岁,真宗与王旦明确将此二人视为杨亿“后学”,其地位与杨亿自不可同日而语。

至于其他学士,陈彭年与李宗谔、杨亿年辈相若,以博学称,也深受真宗眷遇,但早年“喜嘲咏,不为宋白所善,白屡知贡举,屡出之”^⑩。他在杨亿之后专文史之任,却积劳成疾,“事务既丛,形神皆耗,遂举止失措,颠倒冠服,家人有不记其名者”^⑪。况且其品格也无法使天下文人推服。

杨亿却具备了作为文坛领袖的优势。他少年时即以“少年聪明”和“词理精当,有老成之风”而受知于太宗,青年时期与王禹偁交游,王禹偁年长杨亿20岁,淳化五年(994)时作《送史馆学士杨亿闽中迎侍》云:“迎侍闽川去路长,才名官职过欧阳。翰林贵族夸东榻,史馆清衙庆北堂。”咸平元年(998)作《送正言杨学士亿之任缙云》云:“弱冠珥朝簪,才堪入翰林。”词臣情结极重的王禹偁以“入翰林”赞赏其才华,对其前途充满期许。咸平初,王禹偁以知制诰得罪第三度被贬,未能重回翰苑,咸平四年(1001)卒于蕲州贬所。杨亿作《故蕲州王刑部阁老五首》追悼之:“东观未绝笔,西垣俄解龟。罢裁青云诏,重入白云司。”(其一)“鸡省曾三入,鳌峰近十旬。命书批凤尾,谏疏逆龙鳞。”(其二)两人有相似的从政经历:馆职、两制词臣,性格与际遇也颇为接近。至道三年四月,新即位的真宗就对宰相说:“朕在宫府,多令杨亿草笺奏,文理精当,世罕偕者,宜即加奖擢。”^⑫景德三年至大中祥符六年、天禧四年,杨亿两入翰苑,前后达9年,他以独特的人格魅力和卓越的文学才华,成为王禹偁之后景德至天禧间真正开宗立派的文坛领袖。杨亿博学,馆阁修书时,“其序次体制,皆亿所定,群僚分撰篇

① 王称:《东都事略》卷三十八《梁周翰传》,《文渊阁四库全书》第382册,第249页。

② 刘敞:《中山诗话》,何文焕辑:《历代诗话》,北京:中华书局,1981年,第294页。

③ 刘克庄:《江西诗派序·晁叔用》,《后村集》卷二十四,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第329册,第111页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷三〇五《晁迥传》,第10086—10087页。

⑤ 杨亿:《与史馆晁司谏启》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第14册,第328页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷三〇五《晁迥传》,第10086页。

⑦ 刘随:《请问访晁李》,《宋文鉴》卷四十三,《文渊阁四库全书》第1350册,第442页。

⑧ 参看王称:《东都事略》卷四十六《晁迥传》,《文渊阁四库全书》第382册。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》卷二九一《宋绶传》,第9735页。

⑩ 王称:《东都事略》卷四十四《陈彭年传》,《文渊阁四库全书》第382册,第282页。

⑪ 脱脱等撰:《宋史》卷二八七《陈彭年传》,第9666页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四十一“至道三年四月甲辰”条,第863页。

序,诏经亿审定方用之”;“同修国史,凡变例多出亿手”。他“厚风义,重名教,诱进后学,乐道人善,贤士大夫翕然宗之”^①,后进赖其诲诱,“以成名者甚众”^②,甚至在居阳翟治疾时,“门生馆食者尚千余人”^③。在馆阁中,尤与刘筠、石中立、李宗谔等友善,“亿刚介寡合,在书局,唯与李维、路振、刁衍、陈越、刘筠辈厚善,当时文士咸赖其题品”^④。苏颂云:“内相杨文公一代英才,主盟斯文,公(石中立)与中山刘公筠、颍川陈公越、成纪李公宗谔游其藩,更唱迭和,合如一律。”^⑤胡宿在为杨亿的门生郑戡所作墓志铭中也说:“翰林杨公号称辞宗,名有鉴拔,笃于奖进,故贤士大夫日游其藩。”^⑥欧阳修称他是“以文章擅天下”的“一代之文豪”^⑦。赞扬杨亿的最高人物则是优遇词臣的“好文之主”真宗,“真宗常谓王旦:‘亿词学无比,后学多所法则,如刘筠、宋绶、晏殊而下,比比相继,文章有正(贞)元、元和风格,自亿始也。’旦曰:‘后进皆师慕亿,惟李宗谔久与之游,终不能得其鳞甲,盖李昉词体弱,不宗尚典故也。’”^⑧总之,不论文章、学术还是道义,杨亿都具有相当的影响力,堪为当代文士表率。景德、祥符、天禧时期,在杨亿周围,形成了一个词臣、馆职诗人群体,他们以景德修书为机缘,酬赠唱和于馆阁禁林,创立了风靡诗坛的“西昆体”。

三、从白体走向昆体:杨文公首变诗格

与太宗朝翰林学士基本为清一色的“白体”诗人不同,真宗朝翰林学士中白体诗人与昆体诗人均为数不少。从诗人代群的更替来看,真宗前期诗人大多与白体诗人有着文学渊源,如陈彭年南唐时师事徐铉为文。晁迥、丁谓、杨亿皆与王禹偁交游。宋白为太宗、真宗两朝翰林学士,王禹偁出其门下,杨亿则作《广平公唱和集序》推重其为“翰林主人”。李宗谔为李昉之子。他们或师或友,出此入彼,并无旗帜鲜明的壁垒和门户,诗坛因此常常呈现白体与昆体诗人同赋、诗风错综交结的景象。收入《西昆酬唱集》的诗人中,有些在体派归属上原本属于白体,如张咏、晁迥、李维、丁谓、李宗谔、舒雅、刁衍,甚至杨亿本人早期的创作也带有明显的白体的影子,他所交往的诗人中还有寇準这样的晚唐体作者。杨亿门人黄鉴所辑《杨文公谈苑》记杨亿对“雍熙以来文士诗”的品评,涉及文臣、布衣、释子,多达54人,囊括了宋初三体的重要作者,他品鉴诗人的标准是“夙擅盛名”的“能诗者”、“工于诗者”,更着眼于其是否有佳句、警策传世,而并无某派某体的门户之见。

杨亿起初并无自觉的宗盟意识,以他为中心的西昆酬唱只是一个松散的、短暂的修书学士诗人群,在馆阁修书的特定环境里,以及对倡导者的尊奉,他们的唱和作品在风格上会表现出一定的趋同性,但并不会从此便改弦易辙,统统归依到杨、刘旗下。

但时代为杨亿创造了机遇,把他推上了景德、祥符的诗坛中心,真宗朝诗风的嬗变仍以宫廷台阁为中心,由杨亿策动,创造了宋代诗歌史上新的艺术典范和成熟的诗歌体派。与“白体”和“晚唐体”都难以找出不可替代的代表人物不同的是,“昆体”从酝酿、形成到结集、传播,都刻印上了杨亿鲜明的个人色彩,一旦刊行,遂靡然成风,故欧阳修称:“先朝杨、刘风采,耸动天下,至今使人倾想。”^⑨

① 王称:《东都事略》卷四十七《杨亿传》,《文渊阁四库全书》第382册,第296页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷三〇五《杨亿传》,第10082页。

③ 田况:《儒林公议》,《文渊阁四库全书》第1036册,第287页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷三〇五《杨亿传》,第10082页。

⑤ 苏颂:《二乐陵郡公石公神道碑铭》,《苏魏公文集》卷五十四,第817页。

⑥ 胡宿:《郑公(戡)墓志铭》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第22册,第224页。

⑦ 欧阳修:《归田录》卷一,第16页。

⑧ 王称:《东都事略》卷四十七《杨亿传》。按《续资治通鉴长编》卷八十五系此事于大中祥符八年八月庚寅,《宋大事记讲义》卷七系于大中祥符六年六月,均以“贞元、元和风格自亿始”记为宰相王旦语。元不著撰人《氏族大全》卷十一载:“王旦云:‘刘筠、宋绶相继,翰苑属文有贞元、元和风格。’”同书卷十七载:“王旦曰:‘刘筠、宋绶、晏殊属文有贞元、元和风格。’”

⑨ 欧阳修:《与蔡君谟帖》,《欧阳修全集》卷一五五,北京:中华书局,2001年,第2595页。

将李商隐作为昆体诗文模拟的典范,是杨亿自觉的选择。他从至道至景德凡十余年间,从馆阁到掖署、翰苑,在读书、修书、演纶之暇,一直孜孜搜求玉溪生诗歌,从一百多首到五百八十多首,反复揣摩研读。杨亿论李商隐诗的材料主要有三条,其一是“獭祭鱼”之说:“旧说李商隐为文,多检阅书册,鳞次堆积,时号獭祭鱼。”^①其二最详:“至道中,偶得玉溪生诗百余篇,意甚爱之,而未得其深趣。咸平、景德间,因演纶之暇,遍寻前代名公诗集,观富于才调,兼极雅丽,包蕴密致,演绎平畅,味无穷而久愈出,钻弥坚而酌不竭,曲尽万态之变,精索推言之要,使学者少窥其一班,略得其余光,若涤肠而换骨矣。由是孜孜求访,凡得五七言长短韵歌行杂言共五百八十二首。唐末,浙右多得其本,故钱邓帅若水尝留意掇拾,才得四百余首。钱君举其《贾谊》两句云:‘可怜夜半虚前席,不问苍生问鬼神。’钱云:‘其措辞如此,后人何以企及?’余闻其所云,遂爱其诗弥笃,乃专缉缀。鹿门先生唐彦谦慕玉溪,得其清峭感怆,盖圣人之一体也,然警拔之句亦多,予数年类集拘求,得薛廷珪所作序凡百八十二首。世俗见予爱慕二君诗什,夸传于书林文苑,浅学之徒相非者甚众,噫!大声不入俚耳,岂足论哉。”^②第三条是评李商隐《宫妓》诗:“杨大年出义山诗示陈恕,酷爱一绝云:‘珠箔轻明覆玉墀,披香新殿半腰支。不须看尽鱼龙戏,终遣君王怒偃师。’叹曰:‘古人措辞寓意如此深妙,令人感慨不已。’”^③钱若水为太宗淳化四年至至道元年(993-995)学士,景德中为集贤院学士知院事,至道三年受诏预修《太宗实录》,若水引柴成务、宗度、吴淑、杨亿同修^④。杨亿《钱公墓志铭》称他:“下学上达,文成雅诰。”^⑤亿咸平元年出知处州,若水作《送杨大年知处州二首》:“夫子厌承明,还求领郡行。两章干负宸,数刻对延英。”^⑥陈恕知咸平五年贡举,亦曾以集贤学士判院事。钱、陈二人虽未参与《西昆集》酬唱,但自至道、咸平年间就与杨亿有过文学交往,曾一起搜求、研读玉溪生诗,表现出了共同的艺术趣味,比如杨亿与钱若水都赞叹李商隐诗的“措意”之妙。杨亿又把自己的阅读视野扩大到了专学李商隐、温庭筠的唐彦谦,他评玉溪生诗“包蕴密致、演绎平畅”之“深趣”,“措辞寓意”之“深妙”,唐彦谦诗的“清峭感怆”,显示了高超的文学眼光和论诗旨趣。这种文学趣味在当时曾遭“浅学之徒”的非笑,但在景德修书与唱和中获得了知音,“时今紫微钱君希圣、秘阁刘君子仪,尤精雅道,雕章丽句,脍炙人口……因以历览遗编,研味前作,挹其芳润,发于希慕,更迭唱和,互相切劘”^⑦。三人共同抉发了李商隐诗的艺术价值,在创作中获得了成功,丰富了唐诗的经典文库,为后来者学唐、并由李商隐为中介上追杜甫,进而由唐变宋,提供了可资参考的艺术经验。

杨、刘的制诰文以规范的四六体作为词臣写作轨则,取法于李商隐的《樊南四六》,也应是合理的典范选择。钱钟书先生早已指出:“樊南四六与玉溪诗消息相通,犹昌黎文与韩诗也。杨文公之昆体与其骈文,此物此志。”^⑧景德至祥符初,西昆酬唱已经完成,杨亿、刘筠等相继入翰苑,其制诰文亦形成典赡精工的昆体四六,《邵氏闻见后录》卷十六云:“本朝四六,以刘筠、杨大年为体,必谨四字、六字律令。”^⑨正是樊南四六一脉。

馆阁修书为诗人提供了聚合酬唱的文化沙龙,而文坛风尚的转轨还有赖于时代的因缘际会。自太宗大兴科举及大规模修书等崇文之举,一个博学的学者型学士群逐渐形成。真宗朝学士中,参加

① 曾慥:《类说》卷五十三引《谈苑》,《文渊阁四库全书》第873册,第918页。

② 江少虞:《宋朝事实类苑》卷三十四,《文渊阁四库全书》第874册,第291页。

③ 计有功:《唐诗纪事》卷五十三“李商隐”条。按《苕溪渔隐丛话后集》卷十四引《谈苑》云:“予知制诰日,与余恕同考试……因出义山诗共读,酷爱一绝。”云云,作“余恕”误,陈恕与杨亿同时,《宋史》卷二六七有《传》。按陈恕咸平五年知贡举,亿时为知制诰,与陈恕论诗当在此年。参见王仲镛:《唐诗纪事校笺》,北京:中华书局,2007年,第1811页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷二六六《钱若水传》,第9166页;《宋史》卷三〇五《杨亿传》,第10080页。

⑤ 杨亿:《钱公墓志铭》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第15册,第50-56页。

⑥ 钱若水:《送杨大年知处州二首》,北京大学古文献研究所编:《全宋诗》第2册,北京:北京大学出版社,1991年,第975页。

⑦ 杨亿:《西昆酬唱集序》,王仲华:《西昆酬唱集注》卷首,上海:上海书店出版社,2001年。

⑧ 周振甫:《李商隐选集》前言引,上海:上海古籍出版社,1999年,第8页。

⑨ 邵博:《邵氏闻见后录》卷十六,北京:中华书局,1983年,第124页。

过太宗朝修书的就有王旦、杨砺、宋湜、宋白、杨亿等人，预修《册府元龟》的先后有王钦若、杨亿、李维、陈彭年、刘筠、钱惟演，其他也都身任三馆两制文史之职。确实，真宗朝学士中颇多饱学之士，他们在创作中更为自如地精研声律、词藻、典故等写作技巧，自觉追求典雅典丽的文风，促使宋初诗风逐渐向由浅入深、以学为诗的“宋调”转化。正如四库馆臣评《西昆酬唱集》所说：“要其取材博赡，练词精整，非学有根柢，亦不能熔铸变化，自名一家。”但当代的朝政气氛、文化景象对典雅文风的要求，是昆体盛行更深层的原因。“澶渊之盟”以屈辱求和的代价为宋王朝换来数十年的和平环境，咸平、景德、祥符之间，号称太平极治。司马光元丰八年（1085）上奏时说：“咸平、景德之治，为有宋隆平之极。”^①显然，晚唐体的枯瘠寒俭和白体的浅俗平易都无法表现这种“太平盛世”气象，润色王业、颂美帝德的需要正好让博典雅丽的昆体专美，故四库馆臣指出：“（杨亿）大致宗法李商隐，而时际升平，春容典赡，无唐末五代衰飒之气。”^②揭示了文风变迁与时运隆替的关系。

从文学史的发展进程来看，杨亿开创昆体的意义在于，变革五代至宋初诗文卑俗芜鄙之格和枯瘠浮弱之弊。宋初诗文变革的进程始终伴随着对晚唐（大中、咸通以后）五代文风的批判和变革，杨亿显然是这一进程中不可或缺的一环。对“革五代之弊”，杨亿也有着自觉意识。作为两制词臣，他首先关注制诰文的写作。《送倚序》自述：“我以不肖之质，中人之才，黄屋过听，擢司雅诰，敢不摩揣铅钝，励精夙夜，期有以润色帝载，与三代同风。”^③在为太宗朝学士李沆所作墓志铭中说：“五代已来，文体一变，至于雅诰，殊未复古，公之书命也。启迪前训，润色鸿业，善为辞令，长于除书。考三代之质文，取两汉之标格，使国朝谏诤与元和、长庆同风者，繄公之故也。”^④“润色帝载”、“润色鸿业”，与“三代两汉”、“元和、长庆”同风，便是他秉持的词臣理想。

杨亿变革五代的成就首先是创变“文格”。杨亿本人亦以“格”论文，“与三代同风”、“取两汉之标格”、“与元和、长庆同风”云云即有此义。宋代史臣赞誉说：“（亿）文格雄健，自唐大中后，词气衰滥，国朝稍革其浮，至亿乃振起风采，与古之作者方驾矣。”^⑤田况评价其诗文之变：“杨亿在两禁，变文章之体，刘筠、钱惟演辈皆从而效之，时号杨刘。三公以新诗更相属和，极一时之丽。亿乃编而叙之，题曰《西昆酬唱集》。当时佻薄者谓之西昆体。其它赋颂章奏，虽颇伤于雕摘，然五代以来芜鄙之气，由兹尽矣。”^⑥宋祁则重点评价杨亿之文：“天子好文学，而黜略杨亿以雄浑奥衍革五代之弊，公与中山刘筠、颍川陈越推而肆之，故天下靡然变风。”^⑦“亿工文章，采摭闳肆，汇类古今气象，魁然如贞元、元和，以此倡天下而为之师。公（石中立）与刘、陈数公，推轂趣和之，既乃大变。景德、祥符间号令彬彬，谓之尔雅，而五代之气尽矣。”^⑧林昉《古今源流至论后集》卷六谓：“祥符间时，则杨亿、刘筠二公为文宗主耳，笔力宏壮，天下仰慕，染翰如飞，门人传录，此文之始唱也。”^⑨诸人所谓“雄健”、“雄文”、“雄浑奥衍”、“宏壮”、“采摭闳肆”、“如贞元、元和”云云，颇能概括杨亿所创“文格”的主要特征。前引王旦在回应真宗“贞元、元和风格自亿始”的评价时说：“后进皆师慕亿，惟李宗谔久与之游，终不能得其鳞甲，盖李昉词体弱，不崇尚经典故也。”李昉为宋初白体代表，但其文尚存词体卑弱之弊，至景德间，则“号令彬彬，谓之尔雅”。从“变文章之体”的角度看，杨亿章表奏疏之文主要取法樊南四六，以四六行文，多用典故，词藻繁富，踵事增华，风格典丽、博赡、精工。陈师道说：“国初士大夫例能四六，然用散

① 司马光：《乞省览农民封事札子》，《传家集》卷四十八，李之亮：《司马温公集编年笺注》第四册，成都：巴蜀书社，2009年，第204页。

② 永谔等撰：《四库全书总目》卷一五二《武夷新集》，北京：中华书局，1983年，第1307页。

③ 杨亿：《送倚序》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第14册，第374页。

④ 杨亿：《李公（沆）墓志铭》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第15册，第64页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷九十六“天禧四年十二月丁丑”条，第2226页。

⑥ 田况：《儒林公议》，《文渊阁四库全书》第1036册，第277页。

⑦ 宋祁：《石太傅墓志铭》，《景文集》卷五十九，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第25册，第131页。

⑧ 宋祁：《石少师（中立）行状》，《景文集》卷六十一，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第25册，第70页。

⑨ 林昉：《古今源流至论后集》卷六，《文渊阁四库全书》第942册，第256页。

语与故事尔。杨文公刀笔豪赡,体亦多变,而不脱唐末与五代之气,又喜用古语,以切对为工,乃进士赋体尔。”^①以“体”而论,昆体确实有因“切对为工”而“伤于雕摘”的弊病,但重要的是,杨亿为文贯注了清直之气与博奥之思,从而使文格丕变,一除五代至宋初芜鄙卑弱之气。一个值得注意的现象是,李商隐、杨亿两位所谓“昆体”作家与古文渊源颇深。李商隐十七岁时即大和三年(829)始从令狐楚学习“今体章奏”,已非元和、长庆风格范畴,但他幼时即习为古文,十六岁时以古文出诸公间,为文瑰迈奇古,其弟羲叟也“特善古文”,且“常以今体规我”^②,可知他有良好的古文基础,这使其骈文写作托体较尊,不流于浮靡纤弱。杨亿以严谨工整的骈体四六著称,但其为文亦不乏散语,如咸平中所上《论灵州事宜》即基本为散体,而且可贵的是,即使是四六“时文”,也有指事造实之文,平易自然,不甚浮华,而与古文相似。可见,李商隐、杨亿其实都是骈、散兼长的作家,至于在写作实践中为骈为散,对他们而言,并不是能力问题,一是关乎“职业”,二是时运使然。

其次是“诗格”的创立。欧阳修与昆体诗人钱惟演渊源颇深,其对杨亿及西昆体评价亦最高:“杨大年与钱、刘数公唱和,自《西昆集》出,时人争效之,诗体一变。而先生老辈患其多用故事,至于语僻难晓,殊不知自是学者之弊……盖其雄文博学,笔力有余,故无施而不可,非如前世号诗人者,区区于风云草木之类,为许洞所困者也。”^③刘克庄认为:“首变诗格者,文公也……文公亦《咏汉武》云:‘力通青海求龙种,死讳文成食马肝。待诏先生齿编贝,那教索米向长安。’《明皇》云:‘河朔叛臣惊舞马,渭桥遗老识真龙。蓬山钿合空传信,回首风涛百万重。’比之钱、刘,尤为老健。”^④葛立方评曰:“咸平、景德中,钱惟演、刘筠首变诗格,而杨文公与王鼎、王綽号江东三虎,诗格与钱刘亦绝相类,谓之西昆体,大率效李义山之丰富藻丽,不作枯瘠语。”^⑤由以上所论,可将杨亿所创“诗格”大略概括为“老健”、“丰富藻丽”及“雄文博学、笔力有余”,这与上引杨亿“雄浑奥衍”之文格显示了同样的内蕴。从欧阳修、葛立方贬抑的“区区于风云草木”、“枯瘠语”看,主要应指晚唐体而言;欧阳修又曾指出与杨亿尖锐对立的陈从易诗似“白乐天”,并贬抑仁宗朝“白乐天体”“其语多得于容易”,可见杨亿创变诗格的意义对晚唐体与白体均有某种矫正作用。

宋人对杨亿的评价,实关乎风节与文章两端。杨亿以气节著称,历来并无异议。但其刚直耿介的政治品格能否以及如何转化为“雄健”的文格?苏轼针对石介攻击杨亿文风华丽的矫激言论,认为杨亿的“文章华靡”并不妨碍其成为“忠清鲠亮之士”,真德秀认为杨亿的“清忠大节”使他区别于“独以词翰名”的骚人墨客,朱熹也将杨亿的文风与气节区别看待:“杨亿工于纤丽浮巧之文,已非知道者所为。然资稟清介,立朝献替,略有可观。”^⑥他们对文学与道德都持不同的评价尺度。不可否认,杨亿文风华靡,昆体藻丽富赡,但华靡偶丽的文风是否与雄健雅正的“文格”必然相悖而无法兼容?《宋大事记讲义》卷七给出的答案是:“国家创造之初,则其大体必本于忠;风俗涵养之久,则其大势必趋于文。故吕文穆(蒙正)、王文正(旦)以诚实朴厚之风镇宇内,而杨大年、刘子仪辈,其文章格力皆足以润色王猷,黼黻云汉矣。”这缘于“刘、杨虽文士,观其性质刚介,臧否人物,册后之举,富贵可立俟也,而不草刘后之制;拜相之麻,权要可趋媚也,而不草相谓之制。又岂可以文章之士待之哉!”^⑦显然,吕中认为杨、刘“润色王猷、黼黻云汉”的朝廷诏令同样表现出了与其“性质刚介”相应的文章格力。清代储大文认为:“予谓大年才在欧阳、苏之下,刘侍读(敞)、曾舍人(巩)、苏编礼(洵)之上。其

① 陈师道:《后山诗话》,何文焕辑:《历代诗话》,第310页。

② 李商隐:《樊南甲集序》,刘学锴:《李商隐文编年校注》,北京:中华书局,2002年,第1713页。

③ 欧阳修:《六一诗话》,何文焕辑:《历代诗话》,第270页。

④ 刘克庄:《后村诗话》卷一,北京:中华书局,1983年,第57页。

⑤ 葛立方:《韵语阳秋》卷二,何文焕辑:《历代诗话》,第499页。

⑥ 朱熹:《答李伯谏》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第246册,第271页。

⑦ 吕中:《宋大事记讲义》卷七,《文渊阁四库全书》第686册,第249页。

词极丰赡,而不敢指为肥腴体者,以气决之也。”^①也并不因其词藻“丰赡”而视为“肥皮厚肉”^②的俗下文字,这正体现了杨亿在景德、祥符特定的朝政气象和文学生态下,“首变诗格”与“文格”的文学史意义。周亮工说:“宋初之诗沿五季卑靡之习,词多率易,至杨文公大年始创为西昆体,同时和之者有刘筠、钱惟演、胡宿、晏殊、晁迥诸人。其诗组织工丽,虽门径自玉溪生,而才富力强,终是綦隆人物。”^③杨、刘昆体以雄深矫正卑靡,以赡丽取代率易,呈现了“盛世”之音的气象与格调,试比较三首“禁直”诗:

疏帘摇曳日辉辉,直阁深严半掩扉。一院有花春昼永,八方无事诏书稀。树头百啭莺莺语,梁上新来燕燕飞。岂合此身居此地,妨贤尸禄自知非。(李昉《禁林春直》)

缭垣堞阙庆云深,画烛熏炉对拥衾。三殿夜签传漏箭,九秋霜籁入风琴。阶前槁叶惊寒雨,天际孤鸿答迥砧。软枕便成鱼鸟梦,岂知名路有机心。(杨亿《直夜》)

鸡人肃唱发章沟,汉殿重重虎戟稠。綈羽欲栖温室树,金波先上结璘楼。风来太液闻鸣鹤,雾卷明河见饮牛。万国表章频奏瑞,手批天语思如流。(刘筠《直夜》)

三首七律均为禁林当直诗,最能反映词臣心态。不同处是,李昉诗为鸟语花香之春日,杨、刘诗为风鸣雨寒之秋夜,故景色气氛不同。李昉此作《瀛奎律髓》选入“升平类”,是“白体”诗中的上乘之作,用平易的语言,白描的手法,闲逸的意象,烘托出盛朝“无事”的太平景象,方回评曰:“李昉此诗,合是宋朝善言太平第一人。”纪昀评:“三四真太平宰相语,其气象广大,太和之意盎然。”^④但结尾“妨贤”之叹颇显牵合,词气不振。杨、刘二诗为《西昆酬唱集》中两组《直夜》诗之一,均以杨亿首唱,组织工丽,偶对精整,是较为典型的“昆体”范式。刘筠诗用典繁密,结语“万国表章频奏瑞,手批天语思如流”显示词臣身份,亦能写出皇朝盛大气象。杨亿此诗用事较少,只是层层深入地渲染深秋寒夜气氛,以映衬自己孤寂的心境,尾联流露对官场倾轧的忧畏,其另一首《直夜》结尾“误濯尘缨成底事,岩阿千古有《移文》”同一机杼,通篇并无宋初词臣自觉的颂圣意识和恩荣情结,倒是在字里行间不难看到那个被真宗称作“不通商量、真有气性”的杨亿的个性,艺术上也体现了寓意深妙委婉和风格“清峭感怆”以及音节顿挫的特点。比较而言,杨、刘诗深在“才高学博”,李昉诗浅在意熟语易。若以“格”论,李昉固然流于浮弱,刘筠亦稍逊杨亿。

四、翰林学士的代际更替与重振古道的期待

杨亿开创昆体并创变文格与诗格,在引起赞誉的同时,也招致不满和批评。赞之者将其与欧阳修、苏轼相提并论,赵君锡曾说:“(苏轼)之文追攀六经,蹈藉班马,自成一家之言。国家以来,惟杨亿、欧阳修及轼数人而已。”^⑤汪藻说:“宋兴百余年,文章之变屡矣。杨文公倡之于前,欧阳文忠公继之于后,至元丰、元祐间,斯文几于古而无遗憾矣。”^⑥事实上,欧阳修、苏轼作为嘉祐与元祐时期的翰林学士和文坛领袖,也是最坚定的“挺杨派”。贬杨或反西昆体的焦点则集中于“道”与“文”的冲突,代表人物即石介,他在《怪说中》将杨亿之“淫巧浮伪之言”与佛老之“妖妄怪诞之教”相提并论:“昔杨翰林欲以文章为宗于天下,忧天下未尽信己之道,于是盲天下人目,聋天下人耳,使天下目盲,不见周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、吏部之道;使天下耳聋,不闻有周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、吏部之道……今

① 储大文:《书武夷集后》,《存研楼文集》卷十四,《文渊阁四库全书》第1327册,第312-313页。

② 柳宗元:《乞巧文》:“骈四儷六,锦心绣口。”《读韩愈所著毛颖传后题》:“模拟窳窃,取青媲白,肥皮厚肉,柔筋脆骨。”均形容四六文字,所谓“肥腴体”,盖指此也。

③ 周亮工:《因树屋书影》卷十,顾廷龙主编:《续修四库全书》第1134册,上海:上海古籍出版社,2002年,第478页。

④ 李庆甲集评:《瀛奎律髓汇评》卷五,上海:上海古籍出版社,2005年,第210页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四二五“元祐四年四月癸卯”条,第10266页。

⑥ 汪藻:《苏魏公集序》,《浮溪集》卷十七,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第157册,第226页。

杨亿穷妍极态,缀风月,弄花草,淫巧侈丽,浮华纂组,剗铄圣人之经,破碎圣人之言,离析圣人之意,蠹伤圣人之道。”^①但其党同伐异的偏狭立场和激进态度却为时人所不满,天圣八年与石介同年登进士第的文坛名将欧阳修即称赞“杨刘风采,耸动天下”,而对石介自许太高、诋时太过的作风却很以为然。苏轼也批评石介为迂阔矫诞之士。四库馆臣认为石介“主持太过,抑扬皆不得其平”,缘于其“客气太深,名心太重,不免流于诡激”^②。客观地说,石介极端的思想方法与偏激的观点甚不足取。

其实在太宗、真宗朝学士文人代群交替之际,宋初以来的复古思潮也并未沉寂,翰林学士梁周翰、杨亿、梁颙、李迪、王旦都与太宗朝复古人物颇有渊源。一是在柳开周围,如梁周翰,“五代以来,文体卑弱,周翰与高锡、柳开、范杲习尚淳古,齐名友善,当时有高、梁、柳、范之称”^③;不过,及至真宗朝入禁林掌书命,已至老年,其精力已不足有大作为。李迪字复古,乃柳开门人,“少从柳开学为古文,开谓门人张景、高锡曰:‘此公辅器也。’”^④二是以王禹偁为中心,如王旦,淳化中王禹偁尝荐其才。杨亿曾受王禹偁赏识。梁颙从王禹偁为学,禹偁颇器之,太宗朝曾上书论科举,认为诗赋论策之小技取士之弊,惜其年仅四十二卒。五代至宋初,今山东、河北等北方地区成为儒学复兴和文学复古思潮的发源地,上述文学交游圈,除杨亿外,即均为北方士人,而杨亿结交最密切的恰恰是王禹偁、王旦、寇準、张咏等北方文臣。

当昆体极盛之时,两个南方文人的表现也特别值得注意。其一是陈从易,泉州晋江人,《儒林公议》载:“陈从易者,颇好古,深探亿之文章,亿亦陋之。天禧中,从易试别头进士,策问时文之弊曰:‘或下俚如皇夸,或丛脞如急就。’亿党见者深嫉之。”^⑤而据欧阳修《六一诗话》载:“陈舍人从易当时文方盛之际,独以醇儒古学见称,其诗多类白乐天。”^⑥陈从易与杨亿的关系,反映了古文派与西昆“时文”的冲突。职是之故,他虽预修《册府元龟》,但并未参与西昆唱和。其二是姚铉,庐州合肥人,他于大中祥符四年(1011)编成《唐文粹》一百卷,其编选时间正与昆体形成的时间重合,而其“止以古雅为命,不以雕篆为工”及其不收骈体四六文与五七言近体诗的编选宗旨,却透露了与杨、刘诸人不同的文学趋向,正如四库馆臣所称:“于欧梅未出以前,毅然矫五代之弊,与穆修、柳开相应者,实自铉始。”^⑦在某种意义上可以说,两位南方士子对北方文士的复古诉求给予了默契呼应。

然而,杨亿却没有站在北方复古派的立场上,亦未发扬他的前辈王禹偁的复古革新思想,在杨亿的文学世界里,儒学道统、韩柳古文与杜诗精神都是缺席的。他论文不言道统,不喜杜诗和韩文。王若虚云:“旧说杨大年不爱老杜诗,谓之村夫子语。而近见傅献简嘉话云:‘晏相常言:大年尤不喜韩、柳文,恐人之学,常横身以蔽之。’呜呼!为诗而不取老杜,为文而不取韩、柳,其识见可知也。”^⑧冯志弘认为:“杨亿不喜韩愈文章,是因为韩愈‘不平则鸣’、‘穷苦之言易好’的主张不符合其‘革时风之浇浮,润皇藻之雅正’的文学观念。”^⑨其不喜杜诗亦当作如是观。杨亿个人的好尚在很大程度上延缓了宋初以来倡儒道、尊韩柳的脚步,整个真宗朝,学士院内外的复古声音显得相当微弱。景德初以神童入馆阁读书的晏殊曾自述说:“某少时闻群进士盛称韩、柳,茫然未测其端。泊入馆阁,则当时隗贤方习声律,饰歌颂,消韩、柳之迂滞,靡然向风,独立不暇。”^⑩对韩柳从“盛称”到讥消,所反映的正是景德、祥符中时文方炽而古文趋冷的现状。范仲淹云:“近则唐贞元、元和之间,韩退之主盟于文,而古

① 石介:《怪说中》,《徂徕石先生文集》卷五,北京,中华书局,1984年,第62页。

② 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一五二《徂徕集》,第1312页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷四三九《文苑传》一,第13003页。

④ 《隆平集》卷五《李迪传》,《文渊阁四库全书》第371册,第49页。

⑤ 田况:《儒林公议》,《文渊阁四库全书》第1036册,第277页。

⑥ 欧阳修:《六一诗话》,何文煊辑:《历代诗话》,第266页。

⑦ 永瑤等撰:《四库全书总目》卷一八六《唐文粹》,第1692页。

⑧ 王若虚:《文辨》,《滹南集》卷三十七,《文渊阁四库全书》第1190册,第461页。

⑨ 冯志弘:《北宋古文运动的形成》,上海:上海古籍出版社,2009年,第147页。

⑩ 晏殊:《与富监丞书》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第19册,第221页。

道最盛，懿、僖以降，寢及五代，其体薄弱。皇朝柳仲涂起而麾之，髦俊率从焉。仲涂门人能师经探道，有文于天下者多矣。洎杨大年以应用之才独步当世，学者刻辞镂意，有希仿佛，未暇及古也。其间甚者专事藻饰，破碎大雅，反谓古道，不适于用，废而弗学者久之。洛阳尹师鲁少有高识，不逐时辈，从穆伯长游，力为古文……遽得欧阳永叔，从而大振之，由是天下之文一变。”^①显然，在范仲淹所列述的古文家的谱系里，杨亿是偏离古道的，这与他在《杨文公写真赞》中盛赞其“盛乎斯文”的评价其实可以互为补充。昆体之功过得失俱存，杨亿固不能辞其责，但范公与欧公在指出昆体诗文之流弊时，都有意将杨亿本人与其追随者即“学者”加以区别，其说法还是客观的。

对于杨亿文学的功绩与缺憾，宋、元时期两部史书的论赞均从“时”的历史坐标上给予了更为公允的评价，可以作为本文的总结。《东都事略》卷四十七《杨亿、刘筠传》论曰：“文章之难，莫难于复古。亿与筠皆以文名于世，然去古既远，时尚骈俪，虽词华之妙足以畅帝谟，而议论之粹亦足以谋王体，至于属辞比事，用各有当，虽云工矣，而简严典重之体，温厚深淳之气，终有愧于古焉。夫欲维持斯文，使一变而复古，必得命世之大才而后可也。”^②《宋史》卷三〇五《杨亿等传》论曰：“自唐末词气浸敝，迄于五季甚矣！先民有言：‘政厖土裂，大音不完，必混一而后振。’宋一海内，文治日起，杨亿首以辞章擅天下，为时所宗。盖其清忠鲠亮之气，未卒大施，悉发于言，宜乎雄伟而浩博也。刘筠后出，能与齐名，气象似尔。至于文体之今古，时习使然，遑暇议是哉！”^③昆体大盛，适其“时”也；古道未复，待其“时”也。在文坛“以典雅相尚”的时代文学命题下，作为主盟文坛的一代词臣，杨亿完成了他的文学使命，于天禧四年（1020）病逝，他所识拔的刘筠、晏殊则以翰林学士的身份进入了天圣文坛，继续主持风雅，与杨亿对立的陈从易也在天圣中以“好古笃行”的姿态获得了知制诰的身份，学士词臣的代际更替为文学的进一步变革留下了伏笔。

[责任编辑 刘 培]

① 范仲淹：《尹师鲁〈河南集〉序》，《范文正集》卷六，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第18册，第393页。

② 王称：《东都事略》卷四十七《杨亿传》，《文渊阁四库全书》第382册，第298页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷三〇五《杨亿等传》，第10091页。

轨制的形成:孔子的经典解释进路

任剑涛

摘要:孔子之所以成为儒家的创始人,进而成为中国文化的奠基者和东亚文化的塑造者之一,是因为他在仁学方面作出了创造性的贡献。对孔子这一重要贡献的认识,需要深入到孔子的经典解释中具体分析。孔子是在六经的琢磨中,凸显个体心性修养(仁)与社会政治秩序(礼)的相关性理念的。正是在贯通过去、现在与未来三个时间结点、连接历史与现实两个空间结构的基础上,孔子才立定了儒家以解释经典、建构伦理—政治思想的基本轨制,从而开启了中国的轴心时代,并给予后起儒家以极为广阔的解释空间。面对元典与面向道德—政治生活,是孔子足以范导儒学思想与中国社会的深厚理由所在。

关键词:元典;经典解释;心性修养;推己及人;人心秩序;社会秩序

儒家思想起源于解经。虽然经的地位是汉后儒家赋予的,但六经^①确实是儒家阐释其思想的基本典籍,而且从春秋时代起,以经典解释申述价值理念和制度主张,就是儒家建立其思想轨制的基本进路。对此,可以从原始儒家最具代表性的人物孔子的经典解释活动加以描述分析。孔子在经典中获得了综合道德哲学与政治哲学的思想源泉,申述了儒家兼综伦理与政治的经典解释轨制。他的经典解释在时间的横轴线上贯穿过去、现在和未来三个支点,在空间的纵向延伸中打通了现实与理想的隔阂,形成了立体解经的创造性思路,并奠定了儒家始终面对经典的基本解释模式,开启了儒家深耕细读经典的思想发散与思想创制进路。

一、面对元典

儒家的“经”是一个逐渐扩展而成的典籍结构。在原始儒家那里,六经仅是流传范围广泛的历史典籍。以周代的“学在王官”论,这些经典都是官学典籍,只是在经历了“学在王官”到“学在民间”的重大社会政治变迁之后,才开始由孔子这些民间学者承接下来,阅读、整理、编辑、解释和创新。这些经典最初并非由儒家独专,“学在民间”意味着诸子百家(九流十家)对经典的共同重视与解读创新。“道术将为天下裂,百家往而不返”(《庄子·天下》)道出的既是“学在王官”的、立于一统的官学的分崩离析,也是对各家独擅胜场、各呈精彩的“学在民间”的、多元思想局面的概括^②。

当然,因为六经这类典籍是中国最早成文的一批经典,因此它自始就具有文化元典^③的地位。这

作者简介:任剑涛,中国人民大学政治学系教授(北京 100872)。

① “六经”中的“乐经”散佚,今传“乐经”据称是魏晋时代的作品。因此儒家承传的最初经典就成了人们通常所谓的“五经”,即《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》。

② 先秦诸子各家对于六经的共同重视从《庄子·天下》中可以得到印证:“古之人其备乎!……其明而在数度者,旧法世传之史尚多有著之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。”

③ 冯天瑜指出,“元典”有始典、首典、基本之典、长(长幼之“长”)典、正典、大典、善典、美典、上典、宝典等意蕴,这些典籍是一个民族的集体经验、民族记忆和原始意象第一次上升到自觉意识和理性高度,并规定该民族的价值取向和思维方式,成为民族垂范久远的指针和取之不尽的精神源泉。参见冯天瑜:《中华元典精神》,武汉:武汉大学出版社,2006年,第3—5页。

也是孔子借助这些经典,开创性地阐释一套价值理念,从而促成中国文化轴心时代的根据。从严格限定的角度讲,孔子与六经的关系无法清晰描述。这一断定包括两个涵义:一是孔子与六经紧密相连,离开六经无法阐释孔子思想,离开孔子也无法准确理解六经;二是孔子是不是亲订六经,或者删定五经、亲撰《春秋》,则是一个无法确考的事件^①。指出孔子与六经的这种关系,并不是要确立一种孔子—六经关系模糊说,而是需要对孔子与六经的关系保持审慎的态度,既不要以为六经都是孔子所作,也不要认为孔子仅仅披览琢磨六经,更不要认为孔子与六经毫无瓜葛。孔子对六经,既有悉心阅读,也有认真编排甚至动手撰著,这是确定孔子与六经关系的基本定势。这样,在准确厘定孔子与六经关系的前提下,就可以依据现有资料,对孔子与六经的关系进行梳理。

这种考察可以从两个角度进行:一是分别考察孔子对六经形成的影响,二是从总体上审视孔子与这些经典的思想关系。从第一个方面来看,孔子与六经的关系被分别表述为,“删”《诗》、“纂”《书》、“赞”《易》、“修”(“作”)《春秋》、“修起”礼乐^②。孔子与《诗》的关系,论者总结为两种:一是《诗》教,如“不学《诗》,无以言”(《论语·季氏》);二是归纳《诗》的宗旨,如“《诗》三百,一言以蔽之,曰:思无邪”(《论语·为政》),再如“子曰:小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨;迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名”(《论语·阳货》)。由此可见,孔子对《诗》可谓烂熟于心,他将《诗》的宗旨凸显而出,并创造性地将《诗》用于阐释社会—政治教化。孔子与《书》的关系,据传孔子删《书》、编纂《书》,但在《论语》中记载他引用《书》的话仅有两句,而且是引用的今本古文《尚书》,因此人们怀疑孔子与《书》的关系。但《论语·述而》明言“子所雅言,《诗》、《书》、执礼”,足以证明孔子与《书》的关系。孔子与《易》的关系,在《论语·述而》中孔子自道“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”。虽然孔子是否作《易传》,争论聚讼一直不止,但《论语·子路》中孔子引用《易》的“不恒其德,或承之羞”来说明坚持德性修养的重要性,并与学生对话时称引《易》以说明德性修养道理,至少可证明孔子与《易》有密切关系。孔子与礼的关系,如果将礼视为古代典章制度的汇集,那么孔子与礼的关系就很难阐释清楚。如果将礼视为夏商周三代礼制的汇编,那么孔子不仅非常熟悉(“能言”),而且尤专《周礼》。至于“三礼”是不是经孔子之手删定,则争论颇多。不过断定孔子与礼具有密切关系则不为过,因为他以仁定礼,将礼仪之礼改造为以仁统礼,重视礼“义”^③,即可证明他对礼的熟悉程度。孔子与乐的关系,论者指出“自古及今谈孔子‘整理’六经,唯一有据的是乐。‘子曰:吾自卫返鲁,然后乐正,《雅》、《颂》各得其所’”^④,但人们以为形诸文字的叫诗,配以曲调、演奏或歌唱出来的就叫乐,因此孔子是不是整理出一部乐经,大有可疑。不过孔子在“乐正”中强调乐教的功能(《论语·八佾》:“人而不仁,如乐何?”)则是毋庸置疑的,而且也证明了孔子与当时的乐所发生的紧密关系。孔子是否作或修过《春秋》?今本《春秋》杂乱无章,以至于人们认定孔子撰述不至于这么低的水平,抑或干脆宣布《春秋》经传全亡,但不论怎么说,《孟子·滕文公下》与司马迁《史记·太史公自序》认定的孔子作《春秋》乱臣贼子惧、达王事明王道,可以证明孔子作或修《春秋》是真实的,不过版本可能与今天流行的本子有所不同。总而言之,孔子与传之久远的上古典籍“如切如磋,如琢如磨”,深透其中,出乎其外,在经典解释中发现了文化的核心精神,从而为中国文化莫立了精神方向和行动范式。

从第二个方面,即孔子与古代经典的总体关系来看,需要强调的是三个基点:其一是“信而好古,述而不作”(《论语·述而》),这是孔子所确立的面对元典的基本态度。从解释学的角度看,“述”即叙

① 周予同指出:“孔子是否著作六经,或删定六经,是经学史上到现在还没有解决的问题。”周予同:《孔子》,傅杰选编:《论语二十讲》,北京:华夏出版社,2009年,第18页。

② 参见韦政通:《孔子》,台北:东大图书出版有限公司,1996年,第46页。也有人认为孔子“作”《春秋》,本文取谨慎的态度,采“修”《春秋》之说。关于孔子与六经关系的考订,还可参见前引周予同《孔子》。

③ 韦政通特别强调孔子将礼仪改铸为礼义的重要性,并认为这是孔子顺应时代变迁,创制社会政治规范的一个标志。韦政通:《孔子》,台北:东大图书出版有限公司,1996年,第54—56页。

④ 韦政通:《中国思想传统的创造转化:韦政通自选集》,昆明:云南人民出版社,2002年,第126页。

述,本身就是一种“作”即创作,因为选择什么样的视角切入经典,以什么方式叙述经典,在经典的复杂蕴含中凸显什么主旨,都是经典的阅读者掌握的一种“权力”。因此,此处的“不作”,只能解读为不妥作,而不能解释为全无作为。这中间有两个问题需要解释,一是孔子何以采取“信而好古”的态度,二是他为什么立定“述而不作”的立场。前者是一个规则意识极为浓厚的思想家面对古典必然具有的态度,而后者则是一个崇尚损益可知的学问家表达自己观念的基本进路。两者是一种相互支援的关系:前者证明了孔子心存一种敬畏悠久传统的恭谨之心,后者表明孔子接续这一传统并努力进行创造性叙述的立意。因此可以断言,孔子面对元典的时候,秉持的不是一种机械诵读的态度,而是一种创造性转化的立场。其二是孔子面对元典所采取的“损益可知”态度,损即减损,益即增益。孔子面对元典,犹如前述,在六经的解读中,他对于六经基本涵义的还原,远远弱于对六经中符合时代精神的解释。以“仁”的创制为核心,孔子既清晰明白地指出了历史演进所出现的损益局面,也十分清楚以时代精神之“仁”主动损益历史,以凸显这一基本精神轮廓的必要性。孔子深知历史演进所发生的自然性的损益,但他更洞察其中蕴含的核心价值所在,并且成功地以仁性为基准自觉损益,将这一核心价值揭示出来。其三是“好古敏求”,即体察历史演进的内在脉络,敏锐地感知历史变迁所赋予人的社会责任和历史使命,深入传统之中,切于当下现实,“他的独创性的道德伦理思想,主要也是从这个源远流长的传统中不断奋斗脱胎而来。这其中的过程,已不是创造的诠释可以充分解释,因其整个生命都孕育其中。没有这个传统,就建构不出孔子的人文世界,也开展不出孔子的人格世界”^①。

二、经典解释的宗旨:政治与教化的协和

孔子面对元典,并不拘守在元典的字词句之间而无所创制,相反,激活元典的精神、创制儒家理念,是孔子的追求所在。这从他面对元典的具体方式上可以知晓。一方面,孔子解经,并不循一个经师的逻辑而动。所谓经师的逻辑,就是“我注六经”的逻辑。在这样的逻辑中,经典仅仅滞留在考据的阶段,在经典阅读中通常具有的另外两个组成部分即义理和辞章隐而不彰^②。人们容易将孔子解经当作是“我注六经”,因为孔子解经取“述而不作”的态度。但前述分析已经表明,孔子对于经典并不取顶礼膜拜的态度,并非不敢增一字、不敢减一字。相反,孔子删《诗》《书》、定礼乐、编《易经》、修《春秋》的说法,表明孔子对经典抱持一种开放的态度。当然,人们也没有理由认为孔子对经典采取的是“六经注我”的态度,因为孔子对于古代经典的礼敬态度,使他谨守整理古籍的法度。汉宋之争处境中的儒家学者们徘徊在两者之间,无法从容择定经典解释的进路,就是因为他们没法像孔子那样,具备在经典解释中以当下生活情态进行创造性诠释的能力。另一方面,孔子解经实际上不是拘守经典字义,而是以“仁”与“礼”的复杂理论结构作为解读经典的依违标准,致力于思想上的开拓性创造。因此孔子已经成为经典的解释者,而不能以解经者目之。进而言之,孔子解释经典,不是寻求字里行间的有限发挥,而是跳出考据辞章,发现深藏其中的义理,从而指点人应当如何生活,他人(首先是他的学生)应当如何做人,统治者应当如何治国。这正符合此后论者所言,“经师易求,人师难得”^③。面对古代经典,如果仅仅取一种传授经典知识的态度,那不仅对传授对象的启发有限,而

① 韦政通:《孔子:创造性转化的典范》,《中国思想传统的创造转化:韦政通自选集》,第124页。

② 钱穆引清儒讲,面对古典“考据、义理、辞章三者不可偏废”。参见钱穆:《孔子与论语》,《钱宾四先生全集》第4册,台北:联经出版事业公司,1998年,第51页。

③ 《周书·卢诞传》载魏文帝诏卢诞曰:“经师易求,人师难得。”(令狐德棻等撰:《周书》,北京:中华书局,1971年,第807页)《资治通鉴》卷五十五载魏昭请师从郭泰称:“经师易遇,人师难遭。”胡三省注曰:“经师,谓专门名家,教授有师法者;人师,谓谨身修行,足以范俗者。”司马光撰,胡三省注:《资治通鉴》,北京:中华书局,1956年,第1770页。由此可见经师与人师的根本区别。经师、人师之分,乃后起经学家对经学史上经学家品类的区分,似乎不足以用来评价孔子。因为在孔子时代,经学处于草创时期,这样的区分似乎有些勉强。但是,将一部经学史贯穿起来看,孔子时期的解经,就已经蕴含了这两种不同的解经进路,用人师看待孔子进路,正好反映出一种历史追溯的源流感。同时也是对孔子莫立轨制的准确反映。至于“经”、“我”关系的评断,也是在这一角度展开的。

且对传授对象的做人缺乏启示,只有像孔子那样采取创造性解释经典的态度,才可以使人有双重收获:既明瞭经典的考据辞章之意,又深刻领悟经典所蕴含的做人道理。经典解释的意义负载,就此得到鲜明凸显。

孔子的经典解释在指向现实生活、寻求美好生活的宗旨上展开了两个相互关联的维度,这就是伦理与政治两个紧密联系在一起的程度。这两个维度的紧密相连,促成孔子撑开了立体化的经典解释进路,从而将古代典籍中蕴含的深刻人生哲学朴实地展现在人们的面前,进而推动中国文化的人的全面觉醒,为中国文化形成第一个轴心时代发挥了决定性的动力效应。在伦理和政治双向互动的经典解释中,孔子的思想从三个视角同时审视并展示了中国文化觉醒的广度、深度和厚度:就广度而言,孔子以六经的同时整理,将涉及道德个体的精神自觉、社会历史的深沉反思、礼乐教化的全面建构、政治规则的系统设计、国家治理状态的理想勾画、万物演进的内在哲理、做人治世的利弊得失、人生的当下体验与顽强向上的努力拼搏等等极为丰富的内容,融会贯通地一一陈述出来。就深度而言,孔子自然不追求价值立场和思想观念的系统论证这样一种“深刻”,但他以对历史的穿透力引导、对现实的通透性审视奠基、对人生根本问题的直入本质、对当下问题的总体点化,体现出他对人类社会基本尊严和合理制度设计的洞察力。就厚度而言^①,孔子不是浅薄地就事论事,不是一时一地地随性议论,不是含沙射影地指桑骂槐,更不是申述一套抽象的道德概念,而是以其对德性的社会历史根基的认识,将基本德性如“仁”、如“礼”,贯通到日常人伦之中,从而保证了德性不流于功利的他律,而完全基于人的基本价值、社会的实质性需要与历史给出的经验证实。

从伦理的维度来看孔子建构的思想观念,可以说他自觉意识到道德规范对于人性尊严的标杆式意义。“仁”学的建立,不是仅仅简单地提出了一个哲学伦理学的概念,而是发现了人之为人的深刻价值寄托。这就是人类生活必定需要在处理人己关系的前提条件下,才足以有效开启理智生活,形成人心秩序和社会秩序。许慎《说文解字》将“仁”训为“仁,亲也,从人从二”,正好抓住了孔子“仁”学的根本指向。仁这一基本价值(basic value)成为一切人性尊严的基石,成为社会政治制度的根本,成为礼乐教化的价值基础。这正是孔子特别强调“人而不仁,如礼何”、“人而不仁,如乐何”(《论语·八佾》)的实质性理由。从这个角度讲,孔子的伦理致思不是一般的伦理“学”的致思,他的用意不在一般的概念及其规定性上,而在人的基本价值和尊严所寄上面。这是孔子之能够开启中国文化轴心时代的基本精神依据。从政治的维度看孔子建构的制度理念,他虽然对夏商周三代的礼制深怀兴致,但这种兴致绝对不是一种简单的私人化怀古兴趣,而是通透地观察人类历史,深切体会历史运行的奥秘,从而深刻解释社会政治治理的基本制度(basic institution)^②架构,其良苦用心潜蛰其中,从而推动中国人第一次深刻领悟社会政治生活的秩序安排要领。当孔子将伦理的觉悟与政治的轨制打通来进行整体思考的时候,那就不仅仅是简单地处置他所关心的两个思想主题,还通过对人心秩序与社会政治秩序的贯通性思考而形成了其开创性的社会理论^③。

① 伦理学上一向有所谓“厚的”(thicker notion)与“薄的”(thin notion)概念的区分,前者是指具体的概念,它结合了事实与价值,而后者指的则是抽象的概念。威廉姆斯在其著作中阐述了厚的概念,人们在进一步的论证中总结出了与“厚的概念”相对应的“薄的概念”。参见 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, 2006, p. 129.

② 所谓基本价值与基本制度,前者指的是一个政治社会的核心价值,它规定着其他社会价值的内涵与效用;后者指的是一个政治社会的根本制度架构,它规定着具体运行制度的状态与功能。比如罗尔斯申述的公平正义(justice as fairness)就是宪政民主社会的基本价值,而以政治正义作为理念指引的宪政制度,则是现代社会的基本制度——维护宪政民主机制(constitutional democracy)的政治正义(political justice)就是这种基本制度的精神宗旨。参见[美]罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,“导论”第4—8页。

③ 社会理论(social theory)不同于流行坊间的社会学理论(sociological theory)。后者指的是现代社会研究依据的基本理论规则,而前者则是指社会的建构、在具体社会类型区分之上的社会一般类型,以及社会得以维持的基本架构。参见[英]Alex Callincos:《社会理论思想史导论》,简守邦译,台湾:韦伯文化国际出版有限公司,2004年,第14页。无疑,典范的社会理论是现代性产物。但轴心时代之所以成功影响乃至制约此后两千年人类历史的发展,也正是因为那个时代提出了古代的社会理论。

孔子的这一开创性社会理论,就是一种为梁启超所概括的“伦理的政治”^①,即“伦理政治化、政治伦理化”的社会政治理论。这是儒家之为儒家的理论形态的基本规定性,也是儒家之为儒家的总体思想风貌体现。这种社会文化结构需要分别从两个视角加以观察分析。从伦理政治化的角度看,孔子在六经的整理中发现并阐释了伦理自身所具有的政治功用,将父子、君臣、夫妻、兄弟和朋友五伦分解为父子的原初社会结构关系,并在此基础上刻画了君臣这一由父子原初社会结构演进出来的基本政治结构。在这种伦理之作为政治的原初结构的刻画中,孔子不是要用政治来约束伦理关系,而是要用伦理来建构政治关系。这正是“仁”学精神构成“礼”制根柢的最重要的理由。从政治伦理化的角度看,孔子也不是要以政治的强制手段推行作为它原初结构的那种伦理关系,相反,他强调的恰恰是政治关系应当是其原生结构的伦理关系的复制品,因此不能以政治的手段强制推行某种伦理秩序,政治秩序与伦理秩序其实就是一个秩序。这正是中国古代社会儒家的秩序供给大思路:政治与教化天衣无缝地对接,使人心秩序与政治秩序稳定扎根于社会的原初结构之中——人心思“定”,政治求“稳”。人心之定,定就定在人心具有仁那样持恒的价值判准;政治之稳,稳就稳在一套礼制的政治制度得到了深厚的伦理支撑。这正是损益可知的礼制受制于仁的规定性的理由所在。这不能不说是孔子发现的最重要的支持中国文化长久绵延的秘密^②。这是孔子面对元典悟出的儒家基本轨制。这一精神准则也需要从两个角度分别阐释,然后才能加以总体把握。

三、向内用功:个体修身

孔子立定的儒家基本轨制,需要同时从伦理与政治两个视角加以审视。从分析的角度审视孔子立定的儒家轨制,就是一个内外关联结构的解读问题:就内的结构而言,是一个促使人的仁德觉醒问题;就外的结构而论,是一个推己及人的政治治理过程;就两者的关联分析,是一个贯穿伦理修为与政治实践的行动进程。在这里,向内用功与向外发力不是可以单独存在并作用的事宜,而是一个紧密联系不可分割的通贯历程。唯有这样,孔子为儒家立定的伦理政治轨制才可能有效推展开来,并与中国社会的古典运行过程实际地结合起来。

向内用功,就是一个心性修养的功夫问题。现代学者梳理儒家的功夫论,一般不把孔子作为重要人物来对待,即认为孔子并不是儒家功夫论的重要开创者。几乎一直延宕到宋,功夫论才成为儒家的中心话题,但孔子在展开经典解释的过程中,对功夫论已经确立了基本方向。其实,功夫论不是后来宋明理学所讲的系统的道德修养理论,而是“吃紧为人”^③的做人道理。做人是一个伦理自觉并加以坚韧践行的事情,而不是无知冥行的自然生理延续。做人是为政的基础,只有向内用功,实现了仁人的内置伦理道德目标,向外拓展为政治治理的时候,才足以施行宽政,有效贯通个体心性修为与社会政治治理。

首先,需要确认孔子向内用功的基本伦理道德价值。这一价值就是足以显示孔子思想对中国古代社会政治结构秘密的穿透力的“仁”。孔子对“仁”没有进行逻辑化的概念界定,这是由孔子知人论

① 梁启超:《先秦政治思想史》,北京:东方出版社,1996年,第45页。

② 自近代以来,人们习惯于将儒家的德治与西方的法治进行比较,并以现代效用的巨大差异作为评价儒家德治效用的根据,从而认定儒家德治的弊端。这种比较当然有其现实支持理由,但也忽视了中国古代社会政治生活范围内明智承诺儒家德治思维效用的必要。这是一种存在矫正余地的评价。二者应当是两个需要独立认知的问题。参见任剑涛:《伦理政治研究——从早期儒家视角的理论透视》,广州:中山大学出版社,1999年,第357—391页。

③ 钱穆在《孔子与论语》中指出,“孔子只讲如何做人,但并未讲到人性善恶等,亦未讲天是一个什么等种种大理论。此后如孟、荀乃至宋明理学家,皆爱讲此等大理论,但皆敬佩孔子,认为不可及。其实孔子只是‘吃紧为人’”(钱穆:《孔子与论语》,《钱宾四先生全集》第4册,台北:联经出版事业公司,1998年,第74页)。这与牟宗三强调孔子是个仁者,孟子是个智者(参见牟宗三:《历史哲学》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第103—110页),有异曲同工之妙。前者重在开示,后者重在论说。这对儒家基本轨制的形成所发挥的影响,自然具有重大差异:前者奠定轨制,后者加以证成(jusitification)。

事、随时随地指点人的仁德实践所注定的进路。一种逻辑的论证、思辨的进路,都不足以满足这种人生指点的需要,而且一种逻辑的或思辨的建构,尽管可以提供思维练习的方式,却无法与道德实践发生紧密的结合。这不是对孔子没有建构仁的逻辑或思辨体系的刻意辩解,也不是对孔子思考问题的特殊性加以曲意维护,而是对孔子在“对话”中凸显德性境界和政治实践方略的肯定。这是一种避免“独语”,以对话方式成功进入人已关系空间的必然进路。这与开启西方文明的苏格拉底何其相似乃尔。尽管后者以对话的方式将美德知识化,而孔子根本不曾有这样的意向。孔子在关乎向内用功的仁德基本规定性的言说上,以简单明了的“仁者爱人”^①给予了实质性界定。“仁”是一个孔子之前就广泛使用的词汇,但并不具有明确的基本价值涵义。孔子赋予了仁以一种基本道德的规定性。《中庸》言“仁者人也”,可见“仁”是对人的基本特性作出规定的一个概念。仁者爱人这一对“仁”的规定,具有两个方面的涵义:一是仁者之作为爱人的主动行为者,他具有特殊的德性规定性;二是仁者示爱别人的时候,他具有克制自己冲动的道德约束力。只有这两个方面内在结合起来,“仁者爱人”这一规定仁之德性实质的命题才显现出它的全部内涵。就前者而言,孔子特别强调“为仁由己”(《论语·颜渊》)、“君子求诸己”(《论语·卫灵公》)。仁者或作为其现实人格载体的君子,必须是对伦理道德有深刻内心觉醒的道德主体,仁者对仁德的践行,不是出于他律的约束或控制,而是出于自己内心深处的德性诉求。真正意义上的道德实践,必须是能排除他律而完全出自自律的实践,否则其是否合乎道德要求就会成为一个功利计算的结果。仅就这一立论而言,孔子的仁德是一种显见的动机论道德:仁德是人为自己立法的根本德性,实践者自身就能够自证它的正当性。如果一个实践仁德的人居然诉诸他人监督或约束,那么他就不是一个仁者(君子),而是一个小人了。

仁德的践行者要实现爱人的道德“目标”,不仅需要反求诸己,而且需要掌握足以爱人的基本德目。于是,凸显道德实践过程中的德行状态,就成为个体德性修养的必由之路。孔子强调“刚、毅、木、讷,近仁”(《论语·子路》),恰如论者指出的,“刚强、果敢、质朴、慎言,是仁表现于个体的四种德性。‘为仁由己’或‘反求诸己’的内省活动,只能自觉、自知他人是很难辨识的,要使人辨识何者为仁,何者不为仁,只有从个体的表现上去洞察,刚、毅、木、讷属前者,‘巧言令色’属后者,前者‘近仁’,后者‘鲜矣仁’,正反合观,可以使我们知道:凡是表现令色之人,必缺乏刚、毅的品德;凡是表现巧言之人,必缺乏木、讷的品德”^②。这就将孔子认定的个体德性修为的仁之实践状态准确呈现给人们了:那就是一种接近始然状态的德性情形,而不是矫揉造作的故作姿态。

其次,孔子强调个体的仁德实践,必须排除影响个体心性修养的诸种干扰因素。这种排除功夫包括几个方面:一方面,就个人自我确认的目标而言,仁德的实践需要立定一种排除日常生活事务干扰的能力,“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”(《论语·述而》)。如果一个人被日常生活事务羁绊,那么就难以专心致志,入心体会仁德,也就会陷入日常生活琐事而难以进入纯粹的仁德之境。另一方面,就认定德性修养的人生取舍来看,“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)。对于一个人来讲,生死抉择是人生最经受考验的决断。面对仁德,能够经得住生死抉择的考验,那么可以想见一个人达致仁德需要承受多么巨大的压力。再一方面,就对付外在因素干扰而言,“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎”(《论语·宪问》)^③。一个进行仁德修养的人,不怨天尤人,始终把握住仁德修为的在己之事,循序渐进,反己自修,自然就可以通晓仁德的玄奥之处。又一方面,就仁性修养和交流传播方式上讲,“默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉”(《论语·述而》)。可见,免除仁德修为的自我偏执,潜心理解,与人慧心交流,是努力达到仁德境界的重要动力。最后一方面,就内心修养的境界而言,“若圣与仁,则吾岂敢;抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣”(《论语·述而》)。仁德的崇高境界需要谦恭修为才能逼近,因此除了不间断地努力之外,别无其

① 《论语·颜渊》:“樊迟问仁,子曰:‘爱人。’”

② 韦政通:《孔子》,第159-160页。

③ 并参见朱熹对此句的阐释。朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第157页。

他途径可至。正是基于这些认识,孔子认为,一个坚定地实践仁德的人,必定是一个对仁德随时随地、无时无刻、事无巨细都能够守持住的人。“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(《论语·里仁》),朱熹注释这一句时发挥道:“言君子为仁,自富贵、贫贱、取舍之间,以至于终食、造次、颠沛之顷,无时无处而不用其力也。然取舍之分明,然后存养之功密;存养之功密,则其取舍之分益明矣。”^①可见,践行仁德,首先需要践行者本人完全拿准道德尺度。唯有如此,仁德的践行者才足以拿捏住处理人已关系的基本准则,“得其公正”地好人、恶人。换言之,一个人足以“爱人”的前提条件方才具备。

再次,就个体修养的举一反三、连类通约、直截了当地把握仁的伦理道德本质属性来讲,孔子特别看重人的自我醒觉和联想能力,“不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,则不复也”(《论语·述而》),这里既强调了一个人经过学习而领悟仁德的“艰难困苦,玉汝于成”的重要性,也强调了一个人具有举一反三的联想能力的决定意义。因为仁德的修为不是一个仅仅依靠知识上的艰苦学习就可以达致的伦理道德境界,而必须诉诸个体道德慧心的深刻领悟能力。缺乏对于仁德的刻骨铭心体验,不能自我克服仁德体验过程中的种种困难,一个人是无法深刻把握住仁德的实质所在的。单纯依赖别人解说、或者试图走捷径,是无法认识仁德的特质的;同样,缺乏对仁德的道德领悟能力,也无法透过知识传授领会仁德的实质。一个不能把握仁德实质的人,即使经受良好的教育,也难以在师生的德性互动中直入仁德的高妙境界。这正是孔子盛赞颜回“三月不违仁”,称许“贤哉,回也”(《论语·雍也》),并对他英年早逝喟叹“天丧予”(《论语·先进》)的缘由。人们一般将孔子的这类说辞仅仅视为他教育得法的证据^②,其实这就看低了孔子对仁德修为的道德直觉能力或道德贯通能力论述的重要性。只有在一个人高度领悟仁德的前提条件下,他的德行修养才具有主观决断的强有力基础,也才能够直取仁德,“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。

四、向外发力:推己及人

个体的心性修养功夫,并不单纯是一个独自提升心性修养境界的独美事宜。相反,对于孔子来讲,能不能将个体修养所实现的德性修为逐级扩展地推向他人、社会和国家,才是“仁”所主导的伦理修为功夫的核心问题。从这个特定的角度讲,孔子开启的儒家传统时时刻刻都是将个体道德修养与社会政治问题紧密关联起来思考的。这是孔子的思维方式,也是他确立的儒家思考问题的基本进路。这是古今儒家共同遵循的基本轨制所规定的儒家思考方式。

“推己及人”^③,当然涉及“己”、“人”、“推”和“及”四个基本要素或支撑点。从“己”的方面来看,前述分析已经基本揭示了自“己”在仁德修为上的思想与行为规则。从“人”的一方面来看,他“人”在《论语》中常常是作为被动出现的一方,用来显示仁德修养者的自我状态。因此,他“人”并不是一个为孔子关注的专门对象。这是由孔子仁德论述属于一种自我德性伦理学性质所注定的阐释进路。他“人”在《论语》中以两种被动状态存在并发挥作用,一是仁德修为的主体主动推行仁德的对象,如“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)之“人”;二是推己及人没有得到应有响应,仁德修为者反躬自省的对照者,如“人不知而不愠”(《论语·学而》)。在“修己”、“安人”两者之间,孔子高度重视的当然是“修己”。就此可以断言,孔子的“推己及人”乃是一种得以推向他人的立己之说,或者说注重伦理道德动机的德性伦理学,但就“推己及人”的“己”对于所推之“仁”的后果而言,也需要道德实践者主动判断这一推展引发的后果,如博施济众,老安少怀。就此而言,孔子的推己及人又不是动机伦理学

① 朱熹:《四书章句集注》,第70页。

② 如韦政通就指出此句代表了孔子教育学生主动而为,不应被动受教,这样才能达到教学的效果。参见韦政通:《孔子》,第221页。

③ 《论语·卫灵公》:“子曰:其恕乎!己所不欲,勿施于人。”朱熹释:“推己及物,其施不穷,故可以终身行之。”朱熹:《四书章句集注》,第166页。这可以说是孔子对“推己及人”的“为仁之方”最简洁明了的阐释。

所能涵盖的,还具有特殊的效果伦理学的意涵。可见,“推己及人”确实是孔子申述“为己之学”的构成部分,但其中包含了立己的社会政治后果在其中。故而如何将“己”推向“人”,处理好己关系,“推”的方式、与主动推的一方和被动推及的一方之间发生关联的“及”的状态,就对仁德的社会政治情形具有至关重要的作用。

孔子涉及的“推己及人”法则,大致有几个方面:其一,是在己发生关联的时候强调伦理互动性,而且将这种关联性处理为相互联系的方面:一方面,在对人的伦理修为上,个体应具有“得人”的诸美德,如“恭、宽、信、敏、惠”(《论语·阳货》),再如前述“刚、毅、木、讷”。这是一个人得以处理好己关系的基本美德。如果说“刚、毅、木、讷”主要着重于道德实践者的自身品性状态的话,那么前五者所关乎的就是(他)人与(自)己发生关联时的伦理情景——“恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人”(《论语·阳货》)。另一方面,在对己关系进行基本衡量的时候,需要确立将心比心的外推准则,这就是人所共知的“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》)的道德黄金法则。这一法则所建立起来的是己的道德共感,既是己能够发生伦理道德呼应关系的前提,也是保持己关系的德性化态势的基础。再一方面,在确定伦理道德实践的结果状态的时候,需要建立起己联动、一同实现的伦理道德实践结局,这就是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)所申述的己关联原则呈现的道德化社会的后果。

其二,一个人处理己关系的时候,需要高度重视仁德原则的规范指向性。这就是孔子特别看重伦理视角的礼制规范(norms)及政治视角的礼制规则(rules)的原因。“克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》),在这里,礼当然具有特殊的政治指向和道德指向,那就是由夏商周三代损益而成的一套周礼,但孔子这里着重关注的不是礼制的具体历史蕴含与某些制度举措,而是推己及人的道德—社会—政治规则问题。“克己”乃是个体心性修养的必需,是一个人保持道德化状态的首要条件。就“克己”的内在道德标准讲,它由自主的道德实践个体自我把握,仁德的价值就此内置于心;就道德实践的社会向度来看,“克己”直接显现为“复礼”。“复礼”不能理解为“恢复周礼”,而需要理解为以礼检验克己的社会状态是不是合乎礼制规则,由此就可以理解孔子申述的“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)这类涉及日常行为边际界限的说辞所着紧的目的性了,——如果人人都能将自己约束在仁德的召唤范围与礼制的约束范围内的话,那么“天下归仁”也就是顺理成章的事情了。当然,孔子的礼制规则依然寄托在人心上面,而不寄托于政治强制。

其三,推己及人之“己”,不是一个游离历史的孤魂野鬼,而是具有历史纵深感的实际行动者。因此,孔子对这个“己”如何与历史上、社会中的“人”发生全方位的相及,从而深刻领悟“推己及人”的社会历史要领,具有一套紧密相关的看法:一是这个“己”必须对于历史积淀的“人”秉持谦恭审慎的态度,这就是孔子自己“入太庙,每事问”(《论语·八佾》)的人生态度所蕴含的大道理所在。二是这个“己”必须对古代经典蕴含的“人”的智慧高度重视,“五十以学《易》,可以无大过矣”(《论语·述而》)这类感叹古代经典启人心智的话,表明孔子充分领会到了进入元典之中,出于元典之外,领悟元典精髓的重要性。三是经由对历史变迁中逐渐累积的政治智慧的总结,达于历史之“人”对于当下之“己”的有效启迪。孔子对三代“损益可知”的总结,就体现出他在三代“损”什么与“益”什么之间,致力发现仁德修为与推己及人的历史结构的答案。其间,孔子努力探究衡量损益的尺度,他对三代损益尺度感的把握,显现出他对“郁郁乎文哉,吾从周”(《论语·八佾》)的当下之“己”对历史之“人”积淀的典章制度的深切呼应。四是经由对社会政治生活状态的重新规划,划分出重整人心与社会秩序的界限,这就是从“天下无道”的混乱现状走向“天下有道”的井然秩序^①,所显现的一个深获历史之(政治

^① 《论语·季氏》载孔子曰:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。”这段话常常被人理解为孔子不适应春秋时期的政治变迁,试图恢复古旧政治秩序的标志。其实,这段话的主要意味是,孔子对于当下体验人生伦理与社会政治的“己”相对于规范化意义上的“人”所树立的基本规则的重视。

治理的)“人”给予(当下重建秩序的)“己”以政治启迪的秩序设计。

其四,孔子在申述人己关系的政治维度的内涵时,特别重视人己秩序的政治干预力,而且他将这种干预力,规定为一个伦理与政治内涵同在的道德示范状态。孔子当然深刻理解政治对于人己的伦理秩序与政治秩序发生的全面、系统和深入、持久的影响。这是他看重执政者个体心性修养所具有的社会政治示范效果最重要的支持理由。“政者,正也,子帅以正,孰敢不正”(《论语·颜渊》),所谓“正己正人”在政治领域中的关联性由此建立,而政治权力执掌者的道德示范性和政治典范性由此烘托出来。这既是对政治人物的道德与政治限制,也是从人己关系上对政治人物行为规范的塑造。这里有两种情形需要我们加以区分:一是较为单纯的伦理道德领域中的推己及人关系问题,二是比较复杂政治权力领域中的推己及人关系问题。如果说前者的人己关系主要注重的是“博我以文,约我以礼”(《论语·子罕》)的自我塑造的话,那么后者就需要更为强势地约束自我以示范于人,这个时候,政治人物的直与不直、尚贤与不尚贤、正与谲、仁与不仁,就成为评价政治人物是不是能谨守仁德、堪称表率的关键^①。因为在这些方面划分出的界限,既有对“是可忍也,孰不可忍”的“八佾舞于庭”(《论语·八佾》)这种行动推展开来引发的秩序颠覆的痛恨;也有对“以礼让为国”(《论语·里仁》)的礼赞所显现出来的、对井然秩序的不吝表彰。

其五,就“推己及人”的社会政治理想期待性而言,孔子将伦理道德领域的一般德行“己立立人、己达人”提升为社会政治领域中的“博施济众、老安少怀”。这就意味着,“推己及人”之作为伦理修行的准则,与作为政治权力施惠于人的规则,具有不尽相同的涵义。前者作为一般的人的德行准则,并不存在全面施惠于人的可能;后者作为掌握权力与资源的政治人物,必定具有施惠于人的当然性。虽然从现实社会政治运行的情形来看,博施济众,老安少怀,“何事于仁,必也圣乎,尧舜其犹病诸”(《论语·雍也》),但这种对政治人物而言的理想状态,则应当是他们处置政治事务必须怀抱的最高信念。可以设想的是,当“推己及人”的德性化伦理与道德化政治一旦结合起来的时候,“我欲仁”的主观内在德性修为,所可以推展而出的博施济众的客观社会政治效果,是多么令人期待。一个不理想的现实在理想的期待中得到净化,而现实空间、历史空间与理想空间就此交汇。

这五个方面所指的不是同一个具体事务,并存在于不同层次,但五者紧密相关而不可分割。事实上,在经典解释中,向内凸显心性的重要性且向外宣示政治功用的时候,只有像孔子那样对古代经典烂熟于心的人,才足以将他凸显出的仁德价值深植于急剧变迁的社会政治生活之中,进而建立起足以范导人心与整饬政治的伦理道德规则。倘若一个人仅仅对变化的社会长吁短叹,感喟世风日下、人心不古,那么他也就只是一个愤世嫉俗的人而已,绝对无法供给人心秩序(伦理秩序)和社会秩序(政治秩序)紧密扣合的社会理论图式(scheme),而且他的物议笃定会显得非常浅薄。唯有深通元典、直切现实、设计未来的孔子这样的轴心时代开启者,才能够勾画一幅同时整顿人心秩序和社会政治秩序的总体蓝图。

五、面向道德—政治生活

孔子之所以能够为后起儒家提供价值宣示和制度设计的经典解释轨制,一是因为他建构起了具有轴心意义的伦理政治理念,揭破了轴心时代的价值结构;二是因为他充分扩张开了儒家的解释空间,形成了儒家足以接受百家理念、兼综各种制度优势的、巨大的解释场域(grand field of interpretation);三是因为他确实对后起的中国观念与行动模式发挥了决定性的影响,从而成为中国历史绵延过程中凸显而出的、思想力度贯通古今的大思想家。验之于中国思想史,孔子之后的儒家,无论

^① 参见韦政通:《孔子》,第203-209页。在《论语》中,孔子对政治人物的个人德行规范与政治行动规则都非常看重,时加点评,其中体现出孔子对政治作用于人己关系的重要性的高度重视。

是硕学巨儒、还是借儒立言(如孔子精心区分而出的君子儒、小人儒,荀子尽力划分的醇儒、陋儒等等儒者类型),都可以在孔子的解释场域中获得解释的原初思想动力,选择解释的基本视角以及发现经典解释的观念余地。在这种解释场域中,我们可以发现孔子之得以开创儒家的理由,不仅在于他作为文化轴心时代的思想创制者,创立了“仁”、“礼”并举的原始儒家第一个完整的思想体系,而且还在于他开创了一个具有强烈的历史绵延能力的经典解释进路,并且因为他将经典解释直接与当下的政治状况和伦理生活紧密联系起来,从而开辟了一个极为广大的经典解释空间,这一空间足以提供给后起儒家思想家们不断跳跃地解释不同主题的巨大天地。这就是轴心时代的思想家能够范导后世的深厚理由之所在。

轴心时代的大思想家之所以能够范导后世,主要基于两个原因:一是因为他们首次建构了古代的经典社会理论,凸显了一个影响与制约后世的精神自觉模式,“直至今日,人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存”;二是因为轴心时代的大思想家在开创一个崭新时代的前提条件下,成功地将历史、现实与未来连接起来,轴心时代“处处保留着与先前存在的事物的精神联系。过去成为崇拜的典范和对象。过去的成就和伟人仍清晰地留在人们的记忆中,并提供了学习和教育的内容”。“总而言之,轴心期的概念提供了借以探讨其前后全部发展的问题与标准。”^①可见,孔子承继悠久的历史传统,在经典解释中开创了仁—礼相互支撑的伦理政治类型的古代社会理论^②,因此才足以影响后起的儒家乃至中国、东亚的思想家、政治家们,从而塑造了一个庞大的东方文化体系的面貌。

对孔子来讲,这依赖于两个相互联系的精神志向:一是面对元典,凸显先于孔子的远古时代的典籍所蕴含的人类精神观念与制度设计精髓;二是面向当下道德—政治生活,揭破时代变迁内蕴的精神宗旨和制度变革要求。前者已如上述分析。就后者而言,面向当下的道德—政治生活,对于一般人士而言,仅仅是面对与他发生关联的周遭伦理关系和社会关系而已,但对于一个创制文化体系、提供基本精神导向、呈现崭新制度面目的思想家而言,就不是面对他当下的、周遭的道德认知和政治体验,而是面对他所关注的整个道德群体与政治共同体的处境。他必须在这种处境的观察与分析中,既为他所在的道德群体与政治共同体指点德性修养路径和政治实践方式,又为所有的道德群体和政治共同体的顺畅运作指点迷津。于是,这样的思想意欲必定促使他显现文化“先知”^③的角色特征:他必定会突破当下的个体有限体验,突进历史的纵深处,以总体的视野通观整个文化聚集体或政治共同体的道德—政治处境。进而勾画出它的历史面目、当下处境与未来景象,同时将不同空间的道德体验与政治建构聚集于当下,为一个处于执迷不悟状态的道德群体与政治社会指示出路。因此,面向道德生活,就意味着他对人类本质上表现出来的德性状态的揭示,这使得他的论述具有存在论意义;面向政治社会,也就意味着他对人类适当的政治组织原则的审慎申述,这使得他的论述具有社会知识论效用。理解过去、知晓当下、预测未来,三点一线,相互贯通,从而既为当下共同体同时也为人类历史的发展提供取之不尽、用之不竭的思想源泉,这使得他的论述具有实践论的功能。

孔子的这种先知地位与先知作用,得到了中国古典历史与现代历史的共同验证。从《论语》在思想史上的影响来看,历代硕学鸿儒无不受到孔子的决定性影响。这种影响可以从历时的角度审视,也可以从共时的处境或共通的问题这一角度分析。就前者而言,在先秦肇始,从汉儒奠基,到魏晋时

① [德]卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第14、12、15页。

② 从古代的经典社会理论视角看,孔子确实将特殊的社会问题一般化,并不只是言说具体的政治问题或社会问题。同时孔子着重指出社会结构的一般原则,而不只是分析具体的社会要素的功能。这与“社会理论”的古代使命恰相吻合。在社会思想史家看来,社会思想史就是关于人的观念和社会观念的历史,这些观念“是指个人与个人之间的关系,而这种关系的特点,主要是人与人之间的亲密性、社会的结合或道德上的承诺,以及时间上的连续性”([英]尼斯贝:《西方社会思想史》,徐启智译,台北:桂冠图书股份有限公司,1989年,第1页),而孔子恰恰正是从这样的视角解释元典、切近现实并构想社会秩序的。

③ “先知”(prophet)是一个宗教术语。在宗教中,先知就是一些据称被超自然或神接触过的人,他们是超自然或神与人之间的使者,将超自然的意志与神的旨意传达给别人,他所传达的信息称之为预言。先知的角色在各种宗教、甚至古典文化中都存在过。传统上人们将先知视为是一些以其言行推动社会变迁的角色。参见 <http://en.wikipedia.org/wiki/Prophet>。

期坐实,再到隋唐时代三教竞争,进至宋明理学融会贯通,延伸到乾嘉朴学的深入考据,坐实到现代新儒学的现代性重构,古今两个阶段《论语》的影响力,无出其右者。就古典影响而言,恰如论者指出的,“《论语》一书,是孔子和时人、弟子相问答的记录。问答的主题,是一套的内圣外王之学。《论语》也成了儒家最根本的经典。早在三世纪时《论语》已通过韩国传至日本。此后,《论语》一书成为韩、日两国政治、经济、社会和人生修养的指导原则,相关的著作源源而出,形成有自己系统的《论语》注释史。即使在当今西化思想浓厚的日、韩社会里,每年出版《论语》研究著作十余种,也是平常的事。日、韩两国所受《论语》的影响之大,可见一斑”^①。中国与东亚的儒学思想家,大致都在孔子提供的个体心性修养与社会政治规则兼得的轨制中,承接儒家传统并代有发挥。就现代影响而论,亦如论者所断言的,“当代新儒家在大时代下,从中国文化的深沉忧患意识中,依据中国文化道统的本质而归返经典诠释了孔子,其意义是为这个强烈反中国文化以及深度扭曲中国文化的时代,有力地重新唤醒中国人文化生命的主体,让中国人以本来的主体从歧路重新走向中国的康庄大道”^②。当代新儒家试图从老内圣(心性之学)开出新外王(民主与科学),正是现代条件下依循孔子轨制的典型体现。所有自己确认秉持儒家价值立场的人,均秉承孔子的伦理—政治的基本精神宗旨,思考关乎人类道德—政治生活状态的大问题。就后者而论,孔子不仅规定了此后儒家乃至整个古代中国的、总体的个体心性儒学与社会政治儒学的大方向,而且对于中国从传统到现代的转变发挥了深刻的制约作用,进而演进为整个东亚的社会思想指南^③。如果说这种延续历时演进的线性描述还不足以凸显孔子所立定的儒家轨制的重要性的话,那么一种从共时的视角显现的孔子之所以具有这种千年影响的理由,就更为简洁明了地体现出孔子思想的价值:他切中了人类生活的道德本质和政治要害。一方面,孔子借助远古经典作为思想的灵感来源,切近现实,揭破了人类生活、尤其是古典生活的伦理—政治高度关联性甚至直接一致性的秘密,使人类获得了一个洞察自己生活的思想渠道。另一方面,孔子对人类伦理道德—社会政治生活的规范结构和制度安排进行了贯通性的审视,从而揭破了个体人心秩序与社会政治秩序的内在呼应性,使古代社会的总体社会理论建构成为可能。再一方面,孔子通过对个体修身与政治治理关键环节的贯通,展示了人类生活从基本的家庭伦理到政治伦理的结构功能通约性,从而揭示了个体人生与群体组织之间无法分割的结构特质。此如前述,一个将存在论、知识论和实践论融会为—的思想家,注定会对人类历史发生如此持久的影响。

孔子以经典解释的双重针对确立了儒家的思想轨制:面对元典,就是创造性地面对古代哲人聚集的生命智慧;面向道德—政治生活,就是睿智地切入现实而把握古今一致显示的社会政治需求。从历史上看,古往今来的思想家,只需要在其中一个方面对人们有所启发,便足以载入史册。假如一个思想家能够将两个方面融会贯通,并形成—个思想体系的话,他就足以影响或制约人类文明发展的路向,而孔子就正是这样一位思想家。当面对元典即古代典籍与面对当时代道德政治生活,两者统一为自己的当下感受与未来谋划的时候,整个中国古典文化传统便在其中挺立起来。这不是一种赞美的炫辞,而是对于轴心时代思想家之所以能够如此长久地影响文明发展的一个事实的描述。一个民族的文化、文明的轨制不正是这样凸显的吗?

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 参见[日]松川健二编:《论语思想史》,林庆彰等译,台北:万卷楼图书股份有限公司,2006年。该书考察了中日韩三国26位著名思想家与学问家解释《论语》并申述自己见解的、古典时代的《论语》思想史,从而勾画出孔子与整个东亚思想史的紧密关联。引述的这段话是译者林庆彰归纳该书旨趣时所讲,见该书译序。

② 参见潘朝阳:《当代新儒家的孔子诠释:系统对照的探索》,黄俊杰编:《东亚论语学·中国篇》,台北:台湾大学出版中心,2009年,第92页。

③ 不惟中国古代著名思想家认为“天不生仲尼,万古如长夜”,确认了孔子开创中国文化基本精神的决定性的地位,日本思想家也认为,《论语》是“最上至极宇宙第一书”,孔子则“度越乎三代圣人而永为万世宗师”。参见张崑将编:《东亚论语学·韩日篇》,台北:台湾大学出版中心,2009年,第14页。

论老子的“精英意识”

乔 健

摘 要:无论是太过强调“在上者”在老子思想系统中的地位,还是将老子的一些重要观念简单归结为“平民意识”,都因忽略了老子的“精英意识”而有值得商榷之处。在“精英”的“自我实现”方面,老子强调精神超越升华的价值,在政治的实践领域,老子强调在上者“无为”基础上普通民众之“自为”的意义,而老子思想系统中的这两条主线,均以“精英”为重要综合点。作为“精英”的“圣人”,以努力向“下”来凸显其非同寻常的“上”和“先”。与“道”在“万物”“找到了自己”的时候“实现了自己”同理,作为“精英”的“圣人”在“主观”上没有自己,但结果却在民众的充分自为中成就了自己。

关键词:老子;精英;在上者;民众

长期以来有学者把老子^①思想误认作“君人南面之术”^②,还有学者特别强调了“君”、“统治者”、“侯王”等“在上者”在老子思想系统中的地位^③。说老子思想的核心内容是“君人南面之术”当然欠妥^④,太过强调“在上者”在老子思想系统中的地位也有值得商榷之处,因为老子思想归根结底是一种“理想”色彩特别浓重的“理论”,而非具体操作的原则,更非操作的途径和手段,如果太过强调老子对“在上者”的“进言”在整个老子思想系统中的地位,就会把老子的“理论”理解得太过拘泥和狭窄,这样老子思想既关注现实政治、又超越于现实政治之上的“理想”性质便会被削弱,老子思想的抽象性、概括性和空灵性也会被弱化。

“道”在老子的思想系统中居于核心地位,“道”具有鲜明的“玄”和“无”的特性,这些特性又在“无欲”上得到了具体的人格化落实^⑤。只有通过幽微的精神活动方能触及到玄妙、抽象、永恒和绝对的

作者简介:乔健,兰州大学历史文化学院教授(甘肃兰州 730000)。

① 严格说来“老子”是书名而非人名,《老子》中的内容也可能不全是“老子”本人的东西,所以严谨的学者往往给“老子”加上书名号。但本文为了行文的方便一般不加书名号。

② 参见张舜徽:《张舜徽集·周秦道论发微》,武汉:华中师范大学出版社,2005年,“前言”、“叙录”及第31、62页;郭沫若:《郭沫若全集·历史编》第二卷,北京:人民出版社,1982年,第184—186页;尹振环:《帛书老子再疏义》,北京:商务印书馆,2007年,第10、133、158—159、174页。

③ 如蒋锡昌将《老子》一书中的“有道者”、“大丈夫”和“士”皆解释成“君”;高亨提出“老子之言皆为侯王而发”;陈鼓应提出老子“所关心的是……在上者引导人民返回到真诚朴质的生活形态与心境”;袁保新认为老子“只能将希望寄托在统治者的修养与积德之上”;王博提出“老子说话的对象从来就不是普通的庶民,而是拥有权力的天子或者侯王”;王中江提出“贯穿在《老子》五千言中的核心思想不是‘小国寡民式’的政治设想,而是教导支配者如何最省心而又最有效地治理一个庞大的国家”。参见蒋锡昌:《老子校诂》,上海:商务印书馆,1937年,第206、251、270—271页;高亨:《老子正诂》,上海:开明书店,1943年,第62页;陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,“代序”第15页;袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社,1991年,第207页;王博:《权力的自我节制:对老子哲学的一种解读》,《哲学研究》2010年第6期;王中江:《道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论》,《哲学研究》2010年第8期。蒋锡昌的解释前有所承,这大约与“君王意识”早已深入人心有关。参见王卡点校:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,1993年,第57、147—148、150页。

④ 参见萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第42页;杜正胜编:《中国上古史论文选集》,台北:华世出版社,1979年,“导论”第77页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,北京:中国社会科学出版社,2006年,第369页。

⑤ 参见蒋锡昌:《老子校诂》,第10—11页。

“道”，而“无欲”则主要是通过对在上者所确定的价值目标的批判、对功名利禄的超越、对“理想”的“人”的存在方式的追求以及不断地接近和领悟“道”密切关联的“精神”的升华来实现的，这些批判、超越、追求和升华又在以“批判”为自己存在的重要特征、特别崇尚“精神”同时特别擅长从事“精神性”活动且能够通过这种活动领悟天地间最为幽微玄妙的东西的“精英”^①身上体现得最为充分。“精英”一方面要通过对现实切中要害的批判和理想政治模式的建构等方式来积极地干预现实、引领政治，另一方面又要通过精神升华等方式来挺立自我、实现自我，且两方面是相互促进的，其水准是一起提升的。如果不突出强调“精英”在老子思想系统中的地位和作用，如果认识不到老子的“进言”对象在不少时候是“理想”的“精英”而非“现实”的“侯王”^②等，就很容易将老子的“精英”与“在上者”相混，进而将老子思想与黄老思想相混，就很难准确地把握老子思想的实质。

一些学者对强调“侯王”等在《老子》一书中的地位并不认同，他们转而将老子的一些重要观念归结为“平民意识”^③。强调老子的“平民意识”与强调老子的“辩证”及与“辩证”密切相关的“相对”和“玄同”有着内在逻辑上的关联性^④，但太过强调老子的“辩证”就会忽略老子思想系统中所内涵的“绝对性”因素，而太过强调老子的“平民意识”则会忽略老子思想中所内涵的“精英意识”，忽略老子之“精英”与普通民众的明确区别。老子的“辩证”不仅仅是要把“万物”一律扯平，在以“批判”为主旨的“万物齐平”^⑤的基础上老子还“建构性”地凸显了少数“精英”的非凡和高迈，以“大丈夫”（《老子·第三十八章》）^⑥、“君子”（《老子·第二十六章》）、“上士”（《老子·第四十一章》）和部分“圣人”为人格化体现的“精英意识”也相应成为老子思想系统不可或缺的支撑性要素。不认同普通民众^⑦，却完全认同民众的“自为”，认为只有“任人自为”、特别是任“不善者”自为方能最终“得善”^⑧，这看似吊诡，却是老子以“精英”的存在为关键环节的最具价值的“辩证”之所在。既站在民众的立场上思考和发言，同时又不“混同于”普通民众，而是在许多关键之处表现出远高于普通民众的见识和境界，恰恰是“精英”之所以为“精英”的关键性体现。

① 思想家在建构自己思想系统的时候往往会以自己心目中的理想人物作为自己思想观念的人格化体现，《老子》一书中自然也有自己的理想人物。《老子》中的理想人物既不是一般意义上的“侯王”、“君子”、“士”等“在上者”，也不是普通民众。老子之“自然”是对“礼乐”的超越，所以《老子》中的理想人物自然不同于周代的“贵族”。因此笔者经反复考虑权且把《老子》中的理想人物称之为“精英”，另外老子实际上也将自己归入了这种“精英”的行列。

② 参见刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》上卷，第309页。

③ 参见王邦雄：《老子的哲学》，台北：东大图书有限公司，1980年，第60页；陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第64—65页。钱穆曾经提出“囊括而言，先秦学派，不出两流：其倾向于贵族化者曰‘儒’，其倾向于平民化者曰‘墨’。……法家主庆赏刑罚，原于儒；道家言反朴无治，原于墨”（钱穆：《国学概论》，北京：商务印书馆，1997年，第59页），但又在他处提出“庄周书中论政，固尚以下面民众为主体，故可谓其意态犹近于儒家也。而老子论政，则完全以在上之圣人主体，彼乃专为在上之圣人着想，而非为在下之民众着想者。于是遂开启了此下之法家”（钱穆：《道家政治思想》，见杜正胜编：《中国上古史论文选集》下册，台北：华世出版社，1979年，第1206页）。这表明钱先生对老子思想研究中的一些关键问题的认识前后是不一致的，这既说明判断老子在根本上究竟倾向于哪一阶层的人是复杂和困难的（这应该与“文约旨远”、“文约义丰”的“老子一书明有种种涵义，可容后人各引一端，以自成其说”有关，见唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》卷一，台北：学生书局，1986年，第290—292页。《老子》的“文约旨远”、“文约义丰”不仅使不同的人的分析论述老子思想的过程中可以“各引一端”，甚至还会使同一位学者对老子思想的想法前后出现根本性的差异），同时似乎也说明如果对老子以既不认同“在上者”，也不认同普通民众，但却站在民众的立场上来思考和发言为核心内容的“精英意识”有所忽略，“文约旨远”、“文约义丰”的《老子》中的许多关键和复杂的问题就无法厘清。

④ 徐复观的一些论述便可以作为例证，见徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第353—355页。

⑤ 参见乔健：《论老子思想中所内涵的“绝对性”因素》，《文史哲》2010年第4期。

⑥ 本文中《老子》的章节排序依照通行本，文字基本上以高明《帛书老子校注》中的《帛书老子甲本勘校复原》为准，个别处采用王弼本，王弼本的文字以楼宇烈《王弼集校释》为准。参见高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第441—453页；王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第1—194页。

⑦ 参见止庵：《老子演义》，北京：中华书局，2007年，第38页。

⑧ 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第254页；参见乔健：《论老子思想中所内涵的“绝对性”因素》，《文史哲》2010年第4期。

在“精英”的“自我实现”方面,老子特别强调了精神超越升华的价值和意义,在实际政治的实践领域内老子特别强调了在上者“无为”^①基础上普通民众之“自为”的价值和意义,这应该是老子思想系统中的两条主线。前一条主线自然以“精英”为主体,在后一条主线中“精英”也是不可或缺的重要角色,因此有着紧密关联的这两条主线均以“精英”为重要的结合点。

一、老子思想系统中所内涵的“精英意识”

老子心目中的“精英”在根本上不同于“在上者”:只有“精英”才会特别关注“理想”,而“在上者”往往只关注现实的利益;只有“精英”才会特别关注“精神”的超越和升华,而“在上者”则往往不大可能关注它;只有“精英”才会深刻认识到所有的“人”——包括“精英”自己在内都存在巨大的局限,因而所有的“人”都应该谦退低调同时“任人自为”,而“在上者”则往往目空一切、自高自大,自以为自己为实现某个“伟大的目标”就理应掌控一切、役使他人;只有“精英”能够站在民众的立场上来思考和发言,而“在上者”则只可能站在统治者的立场上来开展各种活动。总之,“在上者”往往仅仅是老子批判的目标,而“精英”则是老子认同的对象。“在上者”与“精英”的相异处,往往就是老子“精英意识”重要的透显处。

刘笑敢指出,老子哲学“不是弱者的哲学,而是真正的强者才可能实行的哲学。这种强者不仅是武力的,更是道德的、智慧的以及意志的,这不仅是能力上的强,而且要有高于常人的精神境界和终极关切”;“能够‘以德报怨’的只能是大国君主、智慧老人或有远见卓识的年轻人。早年,笔者曾以为老子哲学代表弱者战胜强者的利益需要,经过近十几年来的认真研究,发现早年把老子哲学理解为弱者的代表是完全错误的”^②。将刘笑敢的“强者”理解成“精英”似乎不存在太大的问题,刘笑敢认为“强者”的“强”主要体现在“精神”处而非“事功”上的见解也十分精辟,这应该能够表明刘笑敢已经意识到“精英”在老子思想系统中的存在和地位,已经意识到不能太过简单地理解老子“万物齐平”的观念。但刘笑敢似乎对作为“精英”的“强者”的“精神性”存在及其在“精神领域”的卓绝建树强调得还不够,同时对世俗寻常意义上的“强者”与老子心目中的“精英”的本质区别也缺乏足够的认识。应该说老子之“精英”是根本反对“武力”的而非“不仅是武力的”,“武力”与老子思想的主旨是水火不容的。一般意义上的“能力”的“强”也不大可能与“终极关切”等统一在一起(“不仅……而且”句型的前后两方面内容在逻辑上应该具有统一性),有“能力”者及“大国君主、智慧老人或有远见卓识的年轻人”等世俗寻常意义上的“强者”在老子的思想系统中也不可能是体现着正面价值的正面人物。因此笼统地说老子代表了弱者固然欠妥,但简单地说老子代表了一般意义上的“强者”问题可能更大。应该说老子“代表”了少数“精英”,并进而通过“精英”对普通民众“自为”的完全认同及站在民众的立场上来思考和发言而“代表”了往往是最弱的弱者的民众。刘笑敢的“问题”的产生与其既深刻认识到不能将老子的一些重要观念简单归结为“平民意识”,但又对老子之“精英”与“侯王”等一般意义上的“强者”有着本质的区别、老子思想与黄老思想根本不同、老子思想有着极强的“理想”性质因而它主要指向了很“虚”的“精神”^③而非特别“实在”的“实力”等等关注不够似乎不无关系,正如刘笑敢在他处所言“所谓‘功成事遂’、‘功成身退’的说法就证明老子并非完全反对做事和建功立业,‘无为而无

① 作为“无为”主体的“在上者”既包括现实中的“侯王”等,也包括作为“精英”的理想的“侯王”等,前者是老子以自己的“理想”为依凭的“批判”的标靶,后者则是老子政治理想的人格化寄托。虽然两类“侯王”等都是“无为”的“主体”,但他们在老子“无为”思想系统中的作用却截然不同。另外,我们应该注意到即便是针对实际政治的实践而发言,老子言论中的“理想”色彩依然特别浓重。

② 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第663、604页。

③ 说“精神”很“虚”指的是它的幽微玄妙的特性,但对以精神性存在为其本质特征的“人”而言,“精神”的实际作用则往往很大也很“实在”。

不为’(《第四十八章》)的名言也说明老子实际上是主张以更高明的方法达到更理想的境界”^①。如果老子思想就是这样一种思想,那么它与黄老甚至法家还有什么本质的区别?黄老和法家难道不是主张用一种“更高明的方法”来“建功立业”、来实现“富国强兵”的“理想”吗?我们似乎不应否认“做事”和“建功立业”等等在老子那里肯定不是一种正面的价值,当然如果政治家深刻领悟了老子思想并恰当地运用老子的理念和原则来从政,就肯定可以在客观上使现实政治运作得更好,也可以有助于他们在现实政治的操作层面上“建功立业”,但政治家的“建功立业”本身却从来不被老子所肯定,在上者“无为”前提下的“人之自为”才是老子始终强调的重点。分辨清楚老子思想可能产生的客观结果与老子本人始终不渝的主观指向之间的本质区别应该是非常重要的。

老子心目中的“精英”也明确区别于普通民众,这种区别与老子并未将“善”与“恶”相混同,并未将所有的人完全齐平密切相关,但对老子思想的这一至关重要处,一些学者的认识似乎存在着偏差,其中尤以萧天石的论点最为典型。萧天石提出老子“破美、恶、善、不善等一切认识与名相之粗见,而启虚无大道之‘平等观’之妙用。使世人泯分别之心……齐万不齐而同万不同”。但事实上老子并未泯灭善恶,因此“启虚无大道之‘平等观’”及“齐万不齐而同万不同”便很难是根基坚实之言了。与上述论点相一致,萧天石提出“圣而不求异于凡,则圣凡一矣”,但如果“圣”与“凡”完全“一”了,那么“圣”的存在还有什么意义?萧天石还提出“法道之要,在挫锐解纷,和光同尘;齐不齐而一不一,均不均而然不然;民胞物与,等而同之,美恶善否,一而浑之,斯为道妙。……能和光,则不轻耀其明,而自养晦若黯矣。能同尘,则不轻炫其智,而自混俗若愚矣”^②。萧先生的这一论断似乎忽略了与“齐物”密切关联的“和光同尘”的“批判”而非“建构”的性质,也与老子对“上士”等“精英”超常的识见能力、极高的精神境界和非凡的超越特质始终一贯的高度认同不相吻合。蒋锡昌认为“‘孰能浊以静之而徐清’,谓圣人外虽混同波尘,而内则胸次悠然,徐徐自清,与众不同;四章王注所谓‘和光而不污其体,同尘而不渝其真’也”^③。即“和光同尘”并不仅仅指将万物一律齐平,在以“批判”为主旨的齐平万物的同时,还“建构”性地凸显了少数“精英”非同寻常的“体”和“真”,凸显了“精英”极高的精神境界。

如果老子对“众生万物”完全一视同仁了,那么老子必然会逻辑地完全认同一切人,但事实却并非如此。老子指出:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜也,以其无以易之也。柔之胜刚,弱之胜强,天下莫弗知也,而莫能行也。”(《老子·第七十八章》)“天下”是一个全称代词,这说明全天下之人中“莫能行”者绝非少数,进而说明老子对以普通民众为主体的芸芸众生的现实表现并未普遍予以正面的评价。“不言之教,无为之益,天下希能及之矣”(《老子·第四十三章》),说明芸芸众生的价值追求和实际作为与老子的主张完全相合者甚少,因此能“及”“不言之教”、“无为之益”的人为数不多。“人之迷也,其日固久矣”(《老子·第五十八章》),说明芸芸众生“迷惑失道”^④的日子已经非常久远了,使其重新返归“正道”是非常困难的。“吾言甚易知也,甚易行也;而人莫之能知也,而莫之能行也。言有宗,事有君。夫唯无知也,是以不我知。知我者希,则我贵矣。是以圣人被褐而怀玉”(《老子·第七十章》),说明能够全面深入地“知”和踏踏实实地“行”老子之“言”者几乎没有,另外本章中的“吾”基本上是指老子本人,这段话既表现了老子不被众人所理解的孤独和悲凉,同时也展现了老子对自己的境界、识见等远高于常人的肯定及与这种肯定相伴随的孤傲,这种肯定和孤傲应该就是老子“精英意识”的体现。

与对在上者和普通民众的不认同相一致,老子基本上认同了最能体现其“自然→无为→自为”原则^⑤的“精英”。“大丈夫”(《老子·第三十八章》)、“君子”(《老子·第二十六章》、《老子·第三十一

① 刘笑敢:《诠释与定向》,北京:商务印书馆,2009年,第365页。

② 萧天石:《道德经圣解》,第78、92、92页。

③ 蒋锡昌:《老子校诂》,第95页。

④ 王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第152页。

⑤ 参见乔健:《论老子思想中所内涵的“绝对性”因素》,《文史哲》2010年第4期。

章》)及“善行者”、“善言者”、“善数者”、“善闭者”、“善结者”(《老子·第二十七章》)等等大体上就是这样的“精英”;“知其雄,守其雌”、“知其荣,守其辱”和“知其白,守其黑”者(《老子·第二十八章》)也应该是“精英”;“自知者”、“自胜者”、“强行者”、“不失其所者”、“死而不亡者”(《老子·第三十三章》)均非寻常人等,他们只能是精神、人格、观念和行为等各个方面远在一般人(“在上者”仍然属于“一般人”的范畴)之上的“精英”。

老子对“上士”、“中士”、“下士”“闻道”后不同表现的描述(《老子·第四十一章》)是其“精英意识”最为典型的表述,说“上士”就是老子心目中的“精英”大约距事实并不太远,“如昧”的“明道”、“如退”的“进道”、“如类”的“夷道”都是作为“精英”的“上士”所选择的实现“道”的具体道路。如果在老子心目中所有的人都完全一样毫无差别了,那么老子就没有必要区别上、中、下三种“士”了。

许多学者对“精英”概念存在于《老子》一书中实际上早有论述,虽然他们不曾明言“精英”一词。如陈鼓应指出老子曾对“体道之士”作过“描述”,而“体道之士”应该就是深刻体悟到了“道”的本质同时在观念和行为上都顺应了“道”的原则的少数“精英”。陈鼓应还进而指出老子“在生活态度上,和世俗价值取向的不同:世俗的人,熙熙攘攘,纵情于声色货利,老子则甘守淡泊,澹然无系,但求精神的提升。在这里,老子还显示出和人群的疏离感”^①,说明老子本人就是与寻常“人群”有所“疏离”的特立超绝之士——对这样的人冠之以“精英”的称谓似乎并无不当。萧天石认为在老子的思想系统中存在着“内自足而外无求”、“自足而足人,自觉而觉人,自救而救人,自化而化人”的“修道人”,同时指出“无身”这样高层次精神活动的特质及奥妙处“只可与上圣上智者言,而不可望中下根人,一蹴即能契入其中也”^②。说明萧天石实际上承认了“精英”在老子思想系统中的存在。王淮提出在老子的思想系统中有“求道”、“修道”者的存在,并进而指出“唯修道之真人为能超拔于万物,独立于众生,其精神涵盖一切,而心灵则观照万物”^③。能够“超拔于万物”之上的人似乎就应该归入“精英”的范畴。

“圣人”是老子构建自己思想体系的不可或缺的重要概念。《老子》一书中的“圣人”大体上可分为两类,一类是作为“道”的人格化形式的不大可能在现实中出现的特别“理想”的人,另一类则是有可能在现实社会中存在的较为“现实”的人,当然这类较为现实的“圣人”同时也具有相当的“理想”性质,因此两者间的区别有时又是较为模糊的,所以其区别只能是“大体上”的。

第一类“圣人”具有“超人”般的“理想”性质,如“居无为之事,行不言之教。万物作而弗始也,为而弗恃也,成功而弗居也。夫唯弗居,是以弗去”(《老子·第二章》),“居众人之所恶,故几于道矣”(《老子·第八章》^④),“能有余而有以取奉于天者”(《老子·第七十七章》^⑤),“执左契,而不责于人”(《老子·第七十九章》,本章采用王弼本^⑥)等等“圣人”便具有这样的性质。此类不大可能在现实中具体存在的“圣人”却是现实中人永远的趋进目标和衡量现实中人的一切行为的最高的人格化标准,所以这类特别“理想”的“圣人”却对现实中的一切人、特别是现实中的“侯王”和“精英”具有永恒的警示、参照和引领的作用。

第二类“圣人”是作为“道”的具体化内容的“自然→无为→自为”原则在现实中一定程度上落实的主导性、榜样性和实践性力量,“抱一,为天下式。不自见故明,不自是故彰,不自伐故有功,不自矜故长。夫唯不争,故天下莫能与之争”(《老子·第二十二章》,本章采用王弼本),“不上贤,使民不争。不贵难得之货,使民不为盗。不见可欲,使民不乱”(《老子·第三章》),“去甚,去泰,去奢”(《老子·第二十九章》),“终不为大,故能成其大”(《老子·第六十三章》),“自知而不自见也,自爱而不自贵

① 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第123、147页。

② 萧天石:《道德经圣解》,第244、132页。

③ 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第87、189、68页。

④ 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第89页。

⑤ 参见高明:《帛书老子校注》,第205—206页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第724页。

⑥ 参见刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第738—739页。

也”(《老子·第七十二章》),“欲不欲,而不贵难得之货;学不学,而复众人之所过。能辅万物之自然,而弗敢为”(《老子·第六十四章》)等等“圣人”便具有这样的性质。这类既具有相当的“理想”性但同时又可能在现实中出现的“圣人”大体上就可以归入“精英”的范畴。

二、老子之“精英”对“精神”超越升华的追求

徐复观指出:“在剧烈转变之中,如何能找到一个不变的‘常’,以作为人生的立足点,因而可以得到个人及社会的安全长久,这是老子思想最基本的动机。因此,在《老子》一书中,常用‘常’、‘长久’等字,以表示他的愿望。”^①试图“找到一个不变的‘常’”的人只能是“精英”,对“精英”个人而言,“作为人生立足点”的“不变的‘常’”只能被归到内在的“精神”处而不能被归到外在的“功业”处及与功业紧密关联的功名利禄等“外物”处,只能把以某种恒定的价值观为核心内容的“精神家园”的建构作为“不变的‘常’”确定的基本方式,当“不变的‘常’”大体确定之后,接受它的引领和制约便能够有效地抗拒“外物”的诱惑,同时也能使心灵深处澄澈恬静起来。上述这一切均以对“外物”的“超越”为关注的焦点,均与精神的充实、深化和升华密切相关,均是“精英”最能显现其存在特质的方面^②。

陈鼓应指出,老子“要人凝炼内在生命的深度(如‘虚静’等观念的提出,乃在于期望人们发展主体的精神空间)”^③。能够通过“精神”的超越升华而“发展主体的精神空间”、“凝炼内在生命的深度”的“人”绝非寻常人等,这些人可以说就是“精英”;萧天石提出:“精神世界与物质世界,在人生修养上,老子是完全否定后者之价值,不但无益,且复害莫大焉!”^④通过“精神”的“修养”和作为“修养”结果的“超越”而将“精神世界”与“物质世界”截然两分,同时弃绝“外物”而直奔“精神”之类的事情只可能发生在少数“精英”的身上;王淮提出,老子人生的基本旨趣和核心追求是“世人殉‘物’,我独求‘道’。……《庄子·天下》篇称老聃‘澹然独与神明居’,而为‘古之博大真人’,盖真人之所以独异于人者,唯在其能守其‘真’而反乎‘天’也。所谓‘守真’而‘反天’者,‘食母’之谓也”^⑤。能够“独求‘道’”、“澹然独与神明居”的“独异于人”的“博大真人”非“精英”莫属,作为“求道”这一总的人生追求的具体内容的“守真”、“反天”等均是“人”的“精神”性质的努力及这种努力的结果,均指向了“精神”的恬静、澄澈和升华,均是只有通过“精神”的感受方可感悟到的纯个体、纯主观的感觉。总之,“发展主体的精神空间”、弃绝“外物”而直奔“精神”和“澹然独与神明居”等等只能被在幽微深邃的精神世界中艰难跋涉、孜孜追求的少数“精英”所特别关注,历尽艰辛后成功的喜悦也只能被少数“精英”所体会。

老子提出,“致虚极也,守静笃也,万物并作,吾以观其复也。夫物云云,各复归于其根。归根曰静,静,是谓复命。复命常也,知常明也”(《老子·第十六章》)。“根”就是“道”^⑥,如果将“根”与“人”更加具体地关联起来,那么“根”就是人们、特别是“精英”安身立命的“精神”之“根本”。只有精神上“静”了(“静”应该主要针对外在的功名利禄),才能“复命”,即复归“人”(主要指“精英”)之“本真”的

① 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第327页。

② 徐复观指出,“守静笃的静,老子自己的解释是‘归根曰静,静曰复命’。‘根’指的即是‘一’、‘母’、‘朴’、‘玄德’;不为‘欲’所烦扰曰静;从‘欲’中超脱出来,回到生所自来的德,即是归根,所以说归根曰静。精神回到此种境界,即是回到生命之所自来,所以说‘静曰复命’”(徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第341页)。这大体上可以理解为是对老子就“人”(在笔者看来这里的“人”主要应该指“精英”)面对纷纭复杂的外部世界如何通过自己的努力以使自己的精神得到恰当安顿的概括性论述,而这种着眼于精神满足、精神澄澈和精神安顿的“精神”性质的努力的基本目的就是对外物的超越,作为这种努力最终成果的向“根”处的“复归”实际上也是精神向“上”升华的结果,正如“超越”的基本向度也是向“上”。

③ 陈鼓应:《老子注译及评介》,“代序”第16页。

④ 萧天石:《道德经圣解》,第128页。

⑤ 王淮:《老子探义》,第87页。

⑥ 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第126页。

生命特性和生命状态,而关注、充实和提升自我之精神,并通过这些关注等发现和投身于一种充盈着更多“精神”内容的、比追逐功名利禄更加“本真”也更为美好的生命样式,应该是这种“复归”最为具体和关键的指向。另外,《老子·第二十章》中“熙熙”之“众人”,“昭昭”、“察察”之“俗人”泛指所有的人,“昏昏”、“闷闷”之“我”则指“独异于人”的少数精英。“众人”“若鹜于大牢,而春登台”般地追逐的只能是所有的人都特别热衷的功名利禄,追逐的结果也可能“皆有余”,而“我”则因不追逐外物而“独匮”,但这种“独异于人”因而必然“独匮”的存在状态,恰恰是一种通过“修道”^①而实现的更高层次的以精神的满足和升华为主要目标的生命样式。

老子还提出:“载营魄抱一,能毋离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除玄鉴,能毋疵乎?爱民治国,能毋以智乎?天门启阖,能为雌乎?明白四达,能毋以知乎?”(《老子·第十章》)此章的主语被省略,如果认为省略掉的主语是较为现实的“圣人”——即“精英”恐怕问题不大,因为“抱一”、“专气”是一种高层次的精神修养活动,在上者和普通民众与这种活动均不大可能发生关联。从反面表达的“涤除玄鉴”、“毋以智”、“毋以知”均为对“小聪明”式的智力活动的否定,同时也是对“大智慧”型的精神活动的肯定^②,这些“大智慧”型的活动均指向了内在之“精神”而非外在的“外物”,因而最终只能与以特别关注“精神”活动、“精神”感受和“精神”升华为核心特质的“精英”发生密切的关联。徐复观对《老子》的这段内容是这样认识的:“摒除了心知作用,而专听任生理本能的自然生活,老子称之为‘专气致柔’。‘专气’,是专于听任气,气指的是纯生理的本能。‘专’是指无气以外的东西的渗入,亦即无心知作用的渗入。‘专气致柔’,正与‘心使气曰强’的话,相对而言。只是听任生理本能的自然,而不受心知的影响,此时生活的态度,是‘柔’的。因为既没有心知在中间计较、竞争、追逐,即不会与他人发生抗拒抵触的情形。这种纯生理的混浑态度,老子比之为婴儿、赤子或愚人。”^③真朴的婴儿、赤子、愚人应该是老子对焦思虑地追名逐利的批判和否弃的人格化表达,但在批判和否弃之后之上,还需挺立起更“高”的建构性、肯定性的人格指向,这种挺立需要通过人的精神的澄澈和升华来实现,这自然与“精英”的人格特质和人生特点相一致。所以“抱一”及与其密切相关的“食母”、“归根”、“复命”、“知常”、“归朴”等等就不能仅仅指向人们的“生理本能”,就像“回归”肯定要有明确的、实实在在的内容和指向,这些内容和指向总不大可能仅仅属于“生理本能”的范畴,它们理应具有比“生理本能”“高”得多的精神性因素。徐复观对老子的理解之所以会出现上述“问题”,也许与其对老子“精英意识”的忽略不无关系。

《老子·第二十六章》中提出:“重为轻根,静为躁君,是以君子终日行,不离其辎重。虽有营观,燕处则超若。”这里的“根”、“君”和“辎重”均具有“君子”——即“精英”安身立命的“内在”的“精神根本”之义,而“轻”和“躁”则是伴随着对“外在”的功名利禄的狂热追逐所必然形成的心理状态。这些“根”、“君”和“辎重”的存在使得“精英”能够对“本真素朴”生活的真正益处、对与“素朴”生活密切相伴的精神满足的“实在”性质产生切实的感受和深刻的体认,反过来这些感受和体认又可以使“精英”更加看重这些“根”、“君”和“辎重”的存在,并努力使这些“根”、“君”和“辎重”得到进一步的培护和充实,通过这种循环不已的过程,“不离其辎重”的少数“精英”方能面对令寻常人等热望不已的“营观”而“超若”,即超越“外物”而直奔“精神”。

《老子·第十二章》中的“腹”指向更为“本真”、更加“内在”、对“精英”而言也更为“实在”的身心满足等,而非纯客观意义上的“腹”。不追求外物,方能真正追求精神^④,这种追求显然指向了生命存在的更高处。因此徐复观所言“《老子》‘虚其心,实其腹,弱其志,强其骨’,及‘圣人为腹不为目’,所

① 王淮:《老子探义》,第87页。

② 参见童书业著、童教英增订:《先秦七子思想研究》,北京:中华书局,2006年,第140—141页。

③ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第345页。

④ 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第108页。

说的“腹”，即指的是不受心知作用影响的生理本能”^①，便存在商榷的余地。因为“圣人”之“腹”不同于百姓之“腹”，“圣人”之“腹”中理应内涵着比“生理本能”高得多的精神性因素^②（即便是寻常百姓之“腹”中也不应该仅只内涵着“生理本能”），且“圣人”的“为腹”恰恰主要指向了“内在”之“精神”“实实在在”的澄澈恬静和超越升华^③，所以如果过于强调老子对“生理本能”的崇尚，就会贬低老子思想的层次和品格，这种贬低应该与忽视老子的“精英意识”不无关系。另外，《老子·第七章》“圣人退其身而身先，外其身而身存。不以其无私与，故能成其私”中的前后两个“身”和“私”是有本质区别的，前者指肉体、物欲意义上的“身”和“私”，而后者则是通过深刻而丰富的精神活动所实现的、以“超越”为本质特征的“精神”意义上的“身”和“私”。如果认识不到这种根本性的差异，就有可能把以“超越”为本质特征的老子思想误认作“吃小亏占大便宜”的权谋。有些学者似乎并没有对两者的本质区别作明确的辨析^④，也有学者已经明确指出两者的差异但似乎并没有说得很透^⑤，这一切也许与忽略了老子之“精英”的精神性存在特质不无关系。

放弃“外物”而直奔“精神”绝不是一件简单容易的事情，它要求行为主体在精神上必须足够的坚强，正如王邦雄所言：“既云守柔曰强，又言自胜者强，是守柔首在自胜，盖吾人存在最大的困扰，就在欲得与不知足，所谓自胜，就是能知止知足，不造作不外逐，也就是重积德则无不克，守柔曰强了。故此所谓的强，与柔弱胜刚强的强有异。非飘风骤雨的强，非物壮则老的强，而是虚弱柔和的强，与道同其长久的强。”^⑥老子这里所说的“强”应该是与“道”相一致、以“道”为支撑的更内在、更本质、更坚韧、更稳定的“精神”意义上的“强”，同时也是完全不伤害他人因而没有任何副作用的更“善”更“好”的“强”，而非掌握着煊赫的权势、丰足的财富及身强力壮、身怀绝技等等世俗和外显意义上的“强”。“精神”性质的“强”当然在“精英”身上体现得最为充分。

三、“民众立场”是老子“精英意识”的重要内容

杜正胜指出，“老子无疑是站在人民立场的思想家”^⑦；徐复观指出，“老子与儒家，同样是基于人性（在老子称为德）的信赖；……所以两家的政治思想，都是以人民为主体的”^⑧；王邦雄指出，“圣人无常心，以百姓心为心。吾人以为，此当为老子政治哲学的第一义。政治之所以有其存在的理由，就在实现每一个百姓之成为他自己的价值”^⑨。“以百姓心为心”和“实现每一个百姓之成为他自己的价值”显然更能触及到尊重百姓的实质和要害，因此相对于儒家而言，老子“以人民为主体”的理念就更为彻底，其民众立场也更加坚定，因为儒家的“仁爱”毕竟有居高临下的“施与”意味，同时更为关键的是，儒家对以尊卑贵贱为核心内容的“礼”的强调把“人从抽象的目的高度降低到了现实的工具地位”^⑩，这就使儒家的仁爱观中根本不存在类似老子“任人自为”、特别是任“不善者”“自为”^⑪且在此

① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第344页。

② 参见王淮：《老子探义》，第51页。

③ 参见陈鼓应：《老子注译及评介》，第107—108页。

④ 蒋锡昌：《老子校诂》，第43—44页；王淮：《老子探义》，第32页。

⑤ 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》上卷，第145—146页。

⑥ 王邦雄：《老子的哲学》，台北：东大图书有限公司，1980年，第142页。

⑦ 杜正胜编：《中国上古史论文选集》，“导论”第77页。

⑧ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第355页。

⑨ 王邦雄：《老子的哲学》，第164页。

⑩ 陈卫平：《人道与理性：先秦儒学的基本特征》，《学术月刊》2010年第11期。

⑪ 认同“不善者”的“自为”充分反映了老子“民众立场”的彻底，儒家不会不认同某类人，却认同其“自为”。对自己心目中的“不善者”完全彻底地否认最终就有可能导致“以理杀人”，而老子对“不善者”之“自为”的认同就在根本上斩断了“以理杀人”的观念根基。

基础上“实现每一个百姓之成为他自己的价值”这样更为关键的内容^①。如果上述论点大致无错的话,那么儒家“以人民为主体”的论断甚至也有值得商榷之处。

老子的民众立场突出地体现在他对现实政治切中要害的批判上。老子提出“人之饥也,以其取食税之多也,是以饥。百姓之不治也,以其上有以为也,是以不治。民之轻死,以其求生之厚也,是以轻死”(《老子·第七十五章》)。老子的这一论断切中了古今中外最为基本、最为普遍、最为恒久的政治问题的要害,从古至今似乎再没有其他人能够像老子这样对实际政治的根本性问题把握得如此准确和深刻。老子之所以能够一针见血地指明问题的实质和要害,与其“立场”的更加明确和坚定密切相关。王蒙曾经指出老子以“天之道”为参照对“损不足以奉有余”的“人之道”的“批判”“太严厉了,几乎是反剥削、反压迫的同义语”,如果不是坚定地站在民众的立场上,对在上者意志主导下的具有普遍性质的“人之道”的批判就不会这样振聋发聩且透入骨髓,同时也不会对作为“人之道”的主导者和最大受益者的“强梁者”满腔悲愤地“很重、很直白、很露骨也很强烈”地发出“不得其死”的“诅咒”^②。如果不是坚定地站在民众的立场上,同时在内心深处充满着对寻常民众非同寻常的至性深情,断断说不出“若民恒且不畏死,奈何以杀惧之也”(《老子·第七十四章》)这样决绝的话来。

在各诸侯国为实现广土众民、富国强兵、一统天下的目标而频繁发动战争的春秋战国之际,老子提出了自己“绝对反战”^③的主张。老子的“以道佐人主,不以兵强于天下,其事好还。师之所居,荆棘生之”(《老子·第三十章》),“夫兵者,不祥之器。物或恶之,故有裕(“裕”即“道”^④)者弗居。……兵者非君子之器也,兵者不祥之器也,不得已而用之,恬淡为上。勿美也,若美之,是乐杀人也。夫乐杀人,不可以得志于天下矣。……杀人众,以悲哀莅之。战胜,以丧礼处之”(《老子·第三十一章》)等等,均是在战事剧烈的春秋战国之际对战争否弃的最到位、最有力、最能切中要害的话语,因而是反战的最强音。正如陈荣捷所言,“他思想之激烈,批评之严厉,是我国思想史上所未有的。他说‘战胜以丧礼处之’,实际上比孟子说‘善战者服上刑’更是悲痛”^⑤。老子之所以能够发出这样的批判声音,与其对成为战争的工具截然相反的“自然”——因而“本真”(“自为”而非“他为”又是“自然”和“本真”最为具体和核心的内容)的“人”的存在方式的热切向往和孜孜追求密切相关。这同时能够说明老子解构性质的批判是以建构性的“人之自为”为基础和参照的,这就使老子的批判更能切中要害,也更具建设性。

在战争频仍的时代却绝对反战,同时坚定不移地强调“人”和“人之自为”的价值(“自为之人”才是严格意义上的“人”),表明老子把对“人”的尊重和关爱这样具有恒久和绝对性质的价值置于了广土众民、富国强兵这样暂时性的价值之上,这当然突出体现了老子的民众立场,这种民众立场同时也是其“精英意识”的充分展现。反之如欲使战争正常进行并最终取得胜利,就必须贱化“人”和“人”的生命,必须把有血有肉的活生生的“人”转化/异化为一台强大的战争机器上的微不足道的小小零件,转化/异化为实现在上者所确定的某个“伟大目标”的工具和手段。

始终不渝地强调“人之自为”突出体现了“精英”的民众立场,而普通民众“自为”的根本前提,则是在抑高举下的“天之道”的参照和引领下极力贬抑在上者,努力使人们认识到不存在无所不知、无所不能的圣贤。既然不存在全知全能的圣贤,那么在上者自己主动自觉地“无为”而任民众“自为”、甚至任“不善者”“自为”才是最为明智的选择,也只有这样方能最终“得善”。

① 参见萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第12、160页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第657—658页。

② 王蒙:《老子的帮助》,北京:华夏出版社,2009年,第305、180页。

③ 参见乔健:《论老子思想中所内涵的“绝对性”因素》,《文史哲》2010年第4期。

④ 高明:《帛书老子校注》,第389页。

⑤ 陈荣捷:《战国道家》,《历史语言研究所集刊》第四十四本第三分,第457页。

老子认为作为万物之母的“道”尚刻意向“下”且以此来使“万物归宗”^①,对天地万物的出生长养起了关键作用的“道”尚且谦退低调,它客观作用极“大”却刻意使自己以“小”为归趋^②,那么以“道”为依归、相对“道”微不足道的“人”(老子讲“道”、“天地”、“自然”等,最终还是在讲“人”)当然应主动自觉地努力向“下”,努力趋向“小”、“贱”、“雌”和“弱”^③,并以此赢得他人的认同^④。也只有在上者谦退低调,努力向“下”,努力趋向“小”、“贱”、“雌”和“弱”了,普通民众才有了“自为”的余地和可能。

老子不仅把寻常“侯王”等往低处拉,也把少数“精英”往低处拉,以使“精英”更加谦退低调^⑤。如《老子·第二十二章》(本章采用王弼本)强调的是“圣人”的谦退低调即是其“抱一”的具体表现,“抱一”最终就能够“为天下式”,即通过自我贬抑来修养自己,同时榜样天下,这也是“镇”和“辅”的具体方式和进路;《老子·第十五章》的主调是“精英”的犹犹豫豫、小心谨慎、谦退低调;《老子·第二十八章》的主旨也是“精英”的谦退低调,“精英”知道自己的“雄强”,自己的非凡,但却看淡自己“雄”的一面,而看重自己“雌”的一面并主动自觉地凸显这一面。这同时也说明不以“雌”为约束和规定的“雄”不是正面之德性,而更重视更趋向“雌”,方能最终归向“朴”;《老子·第二十九章》的“物或行或随,或嘘或吹,或强或赢,或培或堕。是以圣人去甚,去泰,去奢”,既针对“在上者”而言,也针对少数“精英”而言。它既有自我修养的内容,也有以“因循人性”^⑥为重要环节的无为而治、任人自为之义,其基本指向是在上者和“精英”在谦退低调的基础上贬抑自己、抬升民众。如果能够切实地“因循人性”,尊重人之“本然”,就不可能要求民众“为国献身”,使民众成为富国强兵的工具和手段了。

老子提出“太上,下知有之”(《老子·第十七章》),即“谓最好之世,下民仅知有一君之名目而已,意谓过此以外,即无所知也。盖老子之意,以为至德之世,无事无为,清静自化。君民之间,除仅相知以外,毫不发生其他关系。古代所谓‘帝力何有于我’,《老子·第八十章》所谓‘民至老死不相往来’,皆指此种境界而言,此即老子‘圣人之治’也”^⑦。只有真正站在民众的立场上,才能把“下知有之”看作是最为“理想”的“太上”状态,而一切在上者肯定不会满足于“下知有之”,他们至少会追求“亲而誉之”——当然使民“畏之”则更好,因此一切追求以各种方式(包括要求在上者率先“亲民”)来使民众对在上者“亲而誉之”的人,均程度不同地站在了统治者的立场上。《老子·第六十三章》的“图难于其易也,为大乎其细也”,“即下章所谓‘为之于未有,治之于未乱’;亦即《老子·第三章》所谓‘不尚贤,使民不争’”^⑧,这些内容与《老子·第六十章》“治大国若烹小鲜”的主旨完全一致,它们强调的是良好政治的出现不需要、甚至力戒“史诗”般的举措,不需要、甚至力戒“宏大叙事”式的思维方式和行为模式。这也说明一个政权、一个统治者“不做什么”,在其治下“没有发生过”什么大规模的人为灾难而非成就过什么丰功伟业,是这个政权、这个统治者相对还比较清明的最为重要的判断标准,正如中国历史上为数不多的太平盛世恰恰是没有发生过巨大的人为灾难而非成就了了不起的丰功伟业的时代,反之雄才大略的帝王建立起丰功伟业的时代往往是民众活得最不像“人”且很难活下去的时

① 参见蒋锡昌:《老子校诂》,第220页。

② 参见刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第355—356页;[日]浅野裕一:《战国楚简研究》,台北:万卷楼图书股份有限公司,2004年,第164页。

③ 参见王淮:《老子探义》,第160页;[日]浅野裕一:《战国楚简研究》,第172页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第669—670页。

④ 参见唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》卷一,台北:学生书局,1986年,第305页。

⑤ “精英”在“客观”上居于社会的“高处”,但老子在“主观”上却把“精英”往“低处”拉,其目的是保证和促进民众之“自为”。所以“精英”在“客观”上处于高位与老子“主观”上对雌、弱、下的偏重并不矛盾。另外虽然相对民众来说“精英”位于“高”处而非“低”处,但这种“高”绝不是“高高在上”的“高”,而是“精英”对自己的要求更高、承担的责任更大意义上的“高”,对普通民众偶尔偏离“正道”的以“无为”为原则的“镇”和“辅”正是精英责任的重要体现。由于对民众偶尔的“镇”和“辅”的根本目的是促成民众“自为”的实现而非对其进行统治和占有,所以这种“镇”和“辅”与民众的“自为”在根本上也并不矛盾,虽然两者强调的重点有所不同。

⑥ 参见王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》,第77页;蒋锡昌:《老子校诂》,第197页。

⑦ 蒋锡昌:《老子校诂》,第108页。

⑧ 蒋锡昌:《老子校诂》,第385页。

代。老子显然主张应把政治搞简单而非搞复杂,搞容易而非搞艰难,在老子看来,一旦热衷于“史诗般”的建构,一旦预设必须克服各式各样的重大困难方能赢得光明的未来,就必然要劳苦和折腾民众了,就必然要把民众作为实现某个“伟大目标”的工具和手段了,所以老子上述平淡无奇但却切中要害的政治主张是以民众立场为支撑的,正如以“人之自为”为归宿的“无为”也体现出了鲜明的民众立场。

蒋锡昌认为:“小邦寡民”一章“乃老子自言其理想国之治绩也。盖老子治国,以‘无为’为唯一之政策,以人人能‘甘其食,美其服,安其居,乐其俗’,为最后之目的;其政策固消极,其目的则积极。曰‘甘其食’,曰‘美其服’;曰‘安其居’,曰‘乐其俗’;此四事者,吾人初视之,若甚平常,而毫无奇异高深之可言。然时无论古今,地无论东西,凡属贤明之君主,有名之政治家,其日夜所劳心焦思而欲求之者,孰不为此四者乎?”^①笔者尚欲补充的是:只有在上者“消极”了,普通民众方能“积极”地“自为”^②,因此在上者的“消极”,就是结果最好因而最为“积极”的施政原则和政策导向,这大约就是老子“反者道之动”式的“辩证”。另外,“甘其食、美其服、安其居、乐其俗”既是对在上者的要求,也是对普通民众的要求。就老子对在上者和民众都提出要求的一面来看,其“精英”色彩十分浓重;就老子的要求最终对普通民众最为有利的一面来看,其“民众立场”则十分突出,这种“民众立场”同时也是“精英”特质的充分体现。

有事实依据的“小邦寡民”之世^③一去不复返了,正如“朴”必然要“散”为“器”一样^④,面对这种现实人们虽无可奈何,但现实中人仍应力争向“未散”之前的“朴”——即“道”处回归,“回归”的基本指向是实现“人”的“本真自我”,而实现“人”之“本真自我”的原则和方式则是在上者无为前提下的人人自为。所有“人”都“自为”了(老子的“自为”主要是针对普通民众而言),“圣人”的职责和使命也就实现了,“圣人”就算依从和回归“道”了,这就使得“圣人”的存在很“虚”而“自为”之“人”的存在很“实”,这也体现了老子以主动自觉地抬升民众同时贬抑在上者乃至“精英”为核心内容的民众立场。

在贬抑在上者乃至“精英”的同时,老子并没有廉价地赞美民众(廉价地赞美民众往往是为了欺骗和利用民众),老子对民众偏离“正道”的可能性也有清醒理智的认识,对他们的所作所为也不放心,所以认为有时也需对其进行必要的“镇”(“辅”往往与“镇”相通相合)。正如徐复观和刘笑敢所言,“老子所说的自然性质的自治,是要人民安于自己所应有的范围之内。若人民要离开自己所应有的范围之内,而有所竞逐(‘化而欲作’),也只在政治上不诱起人民的欲望,使人民保持无欲的状态(‘镇之以无名之朴’),亦即是使人民回归到自己的德上面”^⑤;“无名之朴的‘镇’实际是使人警醒,重新回到自然无为的立场上,化解大家的不满和过多的欲望。……本来欲望不满足,有了无名之朴的化解,心意满足了,就是‘知足以静,万物将自定’”^⑥。笔者尚欲对徐、刘两位先生的论点作如下补充:其一,对普通民众偶尔偏离“正道”的行为的“镇”,突出地体现了老子的“精英意识”。其二,“无欲”是

① 蒋锡昌:《老子校诂》,第464页。

② 参见王邦雄:《老子的哲学》,第156—157页;王中江:《道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论》,《哲学研究》2010年第8期。

③ 杜正胜:《古代社会与国家》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年,第457页。

④ 从“小邦寡民”到“广土众民”似乎是“朴散则为器”的事实依据之一,而“朴散则为器”则是对“小邦寡民”状态消失的“形而上”的表达。普通民众从“小邦寡民”状态下的作为村社共同体中未分化前的更加“本真”的“人”,转化成以“户籍制”等来加以分化的“富国强兵”的“工具”(参见杜正胜:《编户齐民》,台北:联经出版事业公司,1988年,第24、34、50页;[日]西嶋定生:《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵制研究》,武尚清译,北京:中华书局,2004年,第34—35页;张金光:《关于中国古代(周至清)社会形态问题的新思维》,《文史哲》2010年第5期),似乎也是“朴散则为器”的具体体现。老子思想中的不少内容,应该就是对古史有相当了解的老子(参见萧公权:《中国政治思想史》,第154页;杜正胜编:《中国上古史论文选集》,“导论”第77页)对春秋战国之际空前剧变的哲理性回应。

⑤ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第352页。

⑥ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第385页。

对所有的人的要求,更是对“精英”的要求。“镇”是以“精英”^①的率先垂范——率先“无欲”、率先向自己的“德”的回归来引导民众的方式来实现的。其三,民众有可能犯错,其错误只能由“精英”以“镇”的方式来引导和纠正,但“精英”也有作为一个“人”必然具有的巨大局限,“精英”也会犯错,所以“镇”就必须符合“无为”的原则,即“镇”与采用强制、欺骗等手段来镇压和“引导”完全不同,它应该是一种温和的观念警示和行为引导,如果警示和引导的对象无动于衷,警示和引导的主体也只能悉听尊便。也只有这样,“镇”的副作用才会被减轻到最低限度,“精英”所必然存在的巨大局限才不会因为他们的“镇”而无限放大。其四,徐复观实际上在极力淡化“镇”这样具有一定“有为”性质的行为的“有为”色彩,这似乎曲折地反映了肯定“精英”的存在与主张“人之自为”的两难处境。即既要在原则上、在根本上肯定“人之自为”,但同时又不能无视普通民众事实上存在的缺陷与不足;既要“任”民众之“自为”,又要对他们偶尔偏离正道的行为进行引导和纠偏。而符合“无为”原则的极温和的、很难被明确感知到的、以尊重为前提的引导和纠偏正是解决这种两难处境的最佳选择。其五,民众的“自为”是老子思想最终的归宿点,是老子一切主张的最终目的,它居于绝对优先的地位,而“精英”对民众偶尔偏离正道的行为的“镇”则次要得多。“镇”是老子“精英意识”的体现,而“人之自为”则是作为“精英意识”更为关键的要素的民众立场的核心内容,两者在根本上并不矛盾,但所强调的内容有所不同,同时也有主次之分。

只有当普通民众都能充分“自为”的时候,方能出现“圣人”“居前而民弗害也,居上而民弗重也。天下乐推而弗厌也”(《老子·第六十六章》)的景况,即始终以“道”为依归、以“无为”为原则、以“人之自为”为最终致力方向的作为“精英”的“圣人”已然“客观”地在精神境界、人格特质和社会地位等方面居于普通民众之“上”之“前”了,但在“主观”上这些最高层次的“精英”则始终主动自觉地保持低调,主动自觉地使自己低低在下而非高高在上,也只有这样,方能以自己精神和人格的感召等方式来“无为”地引领民众的“自为”,民众之“自为”在根本上也不受干扰和妨害,民众方能切切实实地感受到“圣人”“居前”“居上”的“弗害”和“弗重”。另外,谦退低调即努力向“下”才能成为“圣人”,作为“精英”的“圣人”恰恰是以努力向“下”来凸显其非同寻常的“上”和“先”的。说它“非同寻常”,指的是这种“上”和“先”不是社会地位等意义上的“上”和“先”,而是精神境界上的“上”和“先”。作为“精英”的“圣人”,不刻意追求世俗寻常之人所普遍追求的“上”和“先”,结果却反而在精神境界和精神感受等方面“上”和“先”了。正如“无为”是“主观”自觉的价值选择和行为要求,“无不为”是“无为”自然而然、不期而然的“客观”结果,《老子·第三十四章》强调的是以“道”为准则为依归的“圣人”“主观”上“不为大”,“客观”上却最终“能成大”,这里的“大”,指的是“圣人”所成就的是使普通民众都能自然而然、不知不觉地充分“自为”的“丰功伟业”,及伴随着这种“丰功伟业”的成就所体验到的巨大的精神满足,而非在现实社会中高入云霄的赫赫地位,和乾纲独断、俯视众生所必然引发的睥睨一切的非凡自得。王邦雄提出“道没有自己,万物就在道的无为虚静之地,找到了自己”^②,实际上“道”也在“万物”“找到了自己”的时候“实现了自己”。同理,作为“精英”的“圣人”在“主观”上没有自己,但结果却在民众的充分自为中成就了自己。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 徐复观认为“镇”的实施者是“统治者”,刘笑敢认为是“守无为之道的侯王”(见前页注⑤⑥),王淮认为是“圣人”(王淮:《老子探义》,第146页)。笔者认为将“镇”的主角确定为“圣人”——即“精英”可能最为恰当。本章的原文是“道恒无名,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴”,其中的“若”字强调的是一种“理想”的状况,“若能守之”的“侯王”实际上已经非常接近“精英”而非一般意义上的“侯王”了。

^② 王邦雄:《老子的哲学》,第151页。

类聚的世纪:古代日本吸收中国文化的方法

井上 亘

摘要:日本人如何吸收隋唐文化而建立自己的文化?由代表“唐风文化”的两位僧侣最澄和空海的经历,可以把握文化吸收的两种类型——简单化和综合化。公元9世纪,日本人对隋唐文化采用“类聚”的方法进行整理,如滋野贞主所编纂的《经国集》、《秘府略》等,而源顺所编纂的《和名类聚抄》则成为“类聚的世纪”的顶点。在此基础上,日本人于公元10世纪才建立自己的文化——“国风文化”。此外,空海《文镜秘府论》、丹波康赖《医心方》等类书含有不少逸文,“类聚的世纪”对中国古文献学及中日文化交流也作出了贡献。

关键词:类聚;唐风文化;国风文化;日本文化的形成过程

从公元600年到614年间,日本曾4次派遣遣隋使,从公元630年到838年,曾19次派遣遣唐使。围绕这一专题,至今已有不少研究论文发表。这些论文的题目大体上是遣隋使或遣唐使的活动内容,而对他们所带来的隋唐文物如何活用于后来的日本文化,则几乎没有人研究,故有深入探讨的必要。

在日本文化史上,遣唐使的废止被认为是从唐风文化转变到国风文化的主要原因。换言之,遣唐使的废止意味着唐风文化的结束和日本式文化——国风文化的抬头。另一方面,从公元645年大化改新以来日本政府积极接受的律令体制,在9世纪瓦解,然后以庄园制为基础的新国家体制(即日本学者所说的“王朝国家体制”)得到成立,因此从唐风文化到国风文化的转变也被认为是伴随着国家体制变动的必然现象。

然而最近围绕律令制的崩溃,有人提起与从前完全不同的看法,代表性的看法是吉田孝的“古典国家”论^①。这种看法将从律令体制到平安时代国家体制的展开看作国家支配强化的一系列过程。具体说来,在日本律令制下所施行的“国郡制”,相当于唐的州县制。唐代的刺史与县令由中央政府所任命,与此相反,日本的国司虽是中央官吏,但郡司则由地方豪族所担任。也就是说,律令制的地方支配仍然依靠地方豪族,中央政府的支配还没达到地方的基层,这叫做“在地首长制”。但在9世纪律令制瓦解的同时,郡司势力逐渐衰退,国司掌握了地方支配的实权,将这个阶段的国司叫做“受领”。至此,中央政府的支配才达到地方的基层。从这个角度来看,律令体制不过是克服在地首长制、实现中央政府的全国支配的一个过程。

如上的典范转移发生的原因是,一直以来日本古代史研究以奈良时代(8世纪)为中心,但最近平安时代(9—12世纪)史研究显然发展,所以从奈良时代到平安时代的过程变得很清楚。我们要注意的是,这个典范转移同时要求重新研究从唐风文化展开到国风文化的过程。

因此,本文对古代日本人如何处理遣唐使所带来的文物,并且将其如何活用于日本文化的建立加以探讨,标题中的“类聚”是指日本人所采用的接受文化的样式。

作者简介:井上亘,北京大学历史学系教授(北京100871)。

① [日]吉田孝:《日本的诞生》,东京:岩波新书,1997年,第161—196页。

一、重新定义“唐风文化”

日本古代文化史的时代划分如下:旧石器文化,绳文文化(距今13000年前—2300年前),弥生文化(公元前3世纪—公元3世纪前半期),古坟文化(3世纪后半期—7世纪)^①,飞鸟文化(6世纪后半期—7世纪前半期),白凤文化(7世纪后半期),天平文化(8世纪),弘仁、贞观文化(9世纪),国风(藤原)文化(10世纪—11世纪前半期),院政文化(11世纪后半期—12世纪)。

具体来说,飞鸟文化是指佛教传来(538年或是552年)以后的文化,白凤文化是指大化改新以后的文化,天平文化是指奈良时代即平城京迁都(710年)以后的文化。接下来的平安时代(794—1192)的文化分为3个时期:平安前期的弘仁(810—824)、贞观(859—877)文化,其名来自嵯峨、清和天皇的年号,平安中期的国风文化是指宇多(887—897年在位)、醍醐天皇(897—930年在位)以后的文化,平安后期的院政文化是指后三条天皇(1069—1072年在位)以后的文化。然后,进入武士政权的时代,镰仓文化(1192—1333),南北朝文化(1333—1392),室町文化(1336—1573;北山文化、东山文化),桃山文化(1568—1600),江户文化(1600、1603—1867;宽永文化、元禄文化、化政文化)以及近代文化(1867—1945)。顺便说一下,在日本学术界,将平安时代以前叫做“古代”,将镰仓时代以后叫做“中世”,将桃山时代与江户时代叫做“近世”。

那么,在日本研究家说到“从唐风文化到国风文化”之时,“唐风文化”是指平安前期的文化即弘仁、贞观文化。这是因为嵯峨天皇喜欢唐风,且在这个时期朝廷编辑“三大汉诗集”(《凌云集》,814年;《文化秀丽集》,818年;《经国集》,827年)的缘故。另外,因为在天平文化里有《万叶集》,在国风文化里有《古今和歌集》,这两者之间的弘仁、贞观文化里根本没有日文的诗集(和歌集),所以平安前期被称为“国风黑暗时代”。

中国研究家的看法与日本研究家不同。如王新生《日本简史》将白凤文化、天平文化以及弘仁、贞观文化总称为“唐风文化”^②。他的意思就是,这正是遣唐使时代(630—838)的文化。

哪个准确呢?笔者认为王说是对的。日本人所定义的“唐风文化”与在文学史上的“国风黑暗时代”是表里一体的,因为“国风黑暗”所以说“唐风”。然而从美术、工艺品看,飞鸟文化基本上是渡来人(从朝鲜半岛渡来的移民)的文化,白凤文化也以渡来人的技术为基础开始现出初唐文化的影响,至于天平文化,在代表此时的奈良东大寺、兴福寺等佛像或是正仓院宝物上,我们很容易看得出盛唐文化的巨大影响。如果我们继续坚持从前的“唐风文化”概念,不仅与如上所述的美术史产生矛盾,也会产生误会日本文化的形成过程。

为什么呢?因为日本研究家或多或少地受到江户时代“国学”(日本学)的影响。所谓国学者的思想,按照本居宣长(1730—1801)所说,在《万叶集》和《古事记》(712年)里还留下了“古意”,古意是指还没有感染“汉意”(唐风文化)的古代日本人所拥有的真心,所以日本人要对《万叶集》、《古事记》进行研究,排除汉意,回复古意^③。因此,不少日本人不知不觉地认为《万叶集》和《古事记》的时代就是日本文化的原点,将其看作与“国风文化”一样的地位。所以说只有接下来的弘仁、贞观文化成为了“唐风文化”、“国风黑暗时代”。

然而现在我们必须要走出这样的国学典范。最近的文学研究告诉我们,在《万叶集》里面也可以

① 古坟文化是考古学上的时代划分,飞鸟、白凤文化是文化史上的名称。因此,在7世纪这两种名称重复起来。可见,直到6世纪在日本古代史上考古学所发挥的作用很大。

② 王新生:《日本简史》,北京:北京大学出版社,2009年,第41页。

③ [日]本居宣长:《初山踏》,东京:岩波日本思想大系40,1978年,第514页。

看出唐文化的影响^①,最重要的是国学者根本没有考虑到渡来人。但根据考古学者的统计,弥生时代以后从朝鲜半岛来到日本列岛的人数将近 100 万人,他们的确担任弥生文化和古坟文化的主体,文字也至少到飞鸟时代为止是由渡来人所写。现在我们要承认飞鸟时代以前的文化主体并不是日本人而是渡来人,同时我们要承认“古意”也不过是国学者流的幻想。

由此可见“国风文化”才是日本人的文化,也值得称为“日本文化”。因此,“从唐风文化到国风文化”的过程无非是日本文化的形成过程,换句话说,这就是日本人吸收隋唐文化而建立日本文化的道路。

二、最澄与空海:文化吸收的两种类型

在对“从唐风文化到国风文化”的过程加以探讨之前,首先介绍一下代表唐风文化的两名僧侣——最澄与空海。介绍这两个人的理由是因为说日本古代文化史是佛教史也不为过,而且通过这两个人的经历,我们可以发现文化吸收的两种类型。

最澄(766—822)是日本天台宗的创始人,也是平安佛教的中心——京都比睿山延历寺的开山鼻祖。俗名三津首广野,近江国(今滋贺县)滋贺郡人。他 12 岁进入近江国分寺,20 岁在奈良东大寺戒坛院受戒,不久后回到离故乡不远的比睿山修行 12 年。其间他在通读《一切经》的同时,对隋天台大师智顗(538—597)的“法华三部作”(《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》)等专心研究,倾倒于“法华一乘,一切皆成”(佛陀教义的精髓在《法华经》中,根据其教义众生都可以成佛)的天台宗教义。以 794 年的平安京(今京都)迁都为契机,在京都东北方(鬼门)的比睿山专心修行的最澄逐渐受到关注,797 年被选为桓武天皇(781—806 年在位)的“内供奉十禅师”(选拔净行僧置于宫中的看病僧),802 年被选为遣唐留学僧之一。他带着翻译僧到天台山,在留学大约一年之后,带着 230 部 460 卷经典回国。当时桓武天皇得病在床,最澄去看护天皇,受到了很高的评价,这是因为回国之前他得到了密教修法的知识,而不是因为他本意所图的天台学。

公元 806 年,最澄所率的天台宗被认定为可以与南都六宗相提并论的宗派之一^②,同年,一直以来庇护他的桓武天皇去世。此时空海带着正统的真言密教回到日本,同时法相宗的德一对天台宗的教旨进行了彻底的批判,最澄在向空海学习密教的同时,和德一展开了激烈的争论。与南都的对立关系让他决定离开鉴真所建立的东大寺戒坛院,树立天台宗自己的受戒制度(大乘戒坛),但朝廷还没有下达敕许,最澄就去世了,享年 57 岁。大乘戒坛的敕许在他死后终于下达,866 年他被追赠“传教大师”的谥号。以“天台独斥(南都)论宗,特立经宗”为根据树立了《法华经》所依教义的天台宗成为平安中期以后的净土教和镰仓新佛教的基础,给此后的佛教界带来了很大的影响。

空海(774—835)是日本真言宗的创始人,也是和歌山县高野山金剛峰寺以及京都东寺的开山鼻祖。他不仅在平安佛教界,在平安文化和思想史上也是最高的知识分子。空海出生于赞岐(香川县),豪族佐伯氏之子,俗名佐伯直真鱼。他 18 岁时上大学学习明经道(儒学),797 年写《三教指归》,由此确信佛教比儒教、道教(老庄思想)更高超而出家。804 年,他作为遣唐留学僧跟最澄等一起入唐,在长安的一年间跟从印度僧般若三藏学习梵语,跟从青龙寺的惠果(743—805)学习正统的密教,806 年回国。当时最澄在朝廷上已有名声,他看到空海所带来的文物目录马上明白这些比他自己在浙江周边所得的文物更有价值,而后他们成为亲密的朋友,但最终因思想不同而分开。空海被嵯峨

① [日]小岛宪之:《万叶集与中国文学之间的交流》,《上代日本文学与中国文学》(中),东京:确书房,1964 年,第 891—955 页;[日]增尾伸一郎:《万叶歌人与中国思想》,东京:吉川弘文馆,1997 年。

② “南都六宗”是奈良时代设在东大寺等的六个佛教宗派:华严宗、法相宗、三论宗、律宗、俱舍宗、成实宗。其研究对象,除华严宗的《华严经》外,都是论或律,因此被称为“论宗”。

天皇(809—823年在位)看作一流的文人,和南都学僧也不断交流并逐渐崭露头角,815年被选为内供奉十禅师之后,他认为时机成熟开始表明自己的立场。

密教被称为印度最后的佛教,密教将从前的大乘佛教作为“显教”相对化,主张密教才是真正的佛教。因此不用说和“法华一乘”的天台宗,和南都佛教也是互相矛盾的。但豪族出身的空海用天生的文雅大方和超人的博学多识回避了这样的矛盾(从这样的角度来看平民出身的最澄,虽然富于进取但有些好战),密教的地位逐渐确立。他将菩萨心(求悟之心)分为十个阶段来明确解释从第一阶段的拘泥烦恼之心经过儒教,道教,小乘佛教之声闻、缘觉,大乘佛教之法相、三论、天台、华严宗,到达第十个阶段密教的道路^①。

空海的学问富有系统性。他整理唐代诗论编集了《文镜秘府论》^②,据说还在《玉篇》的基础上编集了收录篆字的《篆隶万象名义》^③。现在这两本书都是唐代字书、诗论研究不可缺少的资料,同时也说明了空海无论是文字还是诗文都是首先收集资料,从基础开始做学问。

另外,空海与另外一个延历年间的遣唐使橘逸势、嵯峨天皇并称为书法的“三笔”,后来有了“弘法大师也有写错的时候”的俗谚(921年空海被追赠为“弘法大师”)。为了使日语的假名47字母便于记忆而编纂的“以吕波歌”古来也认为是空海所作,但这样的看法现在被国语学的研究所否定。

空海是一个奈良末期至平安初期出现在日本的知识巨人,他所带来的密教在教义上成为佛教世界重新编成的“最后的佛教”的同时,也促进了天台、南都佛教的密教化。另外,将“显密”(显教与密教)区别开来的看法产生了诸神是诸佛的虚假姿态这种“权现思想(神佛调和)”,从而吸收古代神道,将9世纪的宗教综合化。在此意义上,空海对日本文化和思想史的贡献极大。然而,他树立的真言宗后来几乎没有什么发展,最后作为诵读真言和陀罗尼等咒文的祈祷佛教而稳定下来。

以上我们看到了天台宗的最澄和真言宗的空海这两个人的经历,由此可以看出一个民族接受外国文化之际的两种办法。简单地说就是“简单化”和“综合化”。

天台宗所说的“法华一乘”的思想无非是将复杂的佛教理论体系集中于一部《法华经》中,这种方法被镰仓新佛教所继承^④。镰仓新佛教,特别是念佛派的祖师法然从《大藏经》中“选择”被认为最重要的项目,然后加以简化(易行),专心从事(专修)。法然的“选择”、“易行”、“专修”方法比最澄的简化更为彻底。

与此相反,空海在将当时所有的思想综合起来之后确立了密教的优势地位。这与其说是宗教家的做法,还不如说是学者的方法,而且不可能成为一般的文化吸收方法。但平安前期即9世纪的几位学者对遣唐使拿来的知识加以综合化,成为“国风文化”形成的基础。

三、类聚的世纪

唐代灭亡,五代的混乱也被平定,尔后进入宋代(960—1297),唐代“贵族文化”瓦解,以科举官僚(读书人)为主体的“士大夫文化”形成了。在这个过程中,将贵族文化时代的知识系统进行整理的事业,在宋太宗(976—997年在位)时展开。代表性成果是收集了从汉到宋所作的小说(大约7000篇)的《太平广记》(500卷,978年)、重新编辑北齐《修文殿御览》等百科全书的《太平御览》(1000卷,984

① [日]空海著,川崎庸之校注:《十住心论》,东京:岩波书店日本思想大系5,1975年。

② [日]兴膳宏译注:《文镜秘府论》,东京:筑摩书房弘法大师空海全集5,1986年;卢盛江校考:《文镜秘府论汇校考》,北京:中华书局,2006年。

③ 《高山寺古辞书资料第一》,东京:东京大学出版会,1977年;吕浩:《篆隶万象名义校释》,上海:学林出版社,2007年。

④ 镰仓新佛教又名镰仓六宗,大致可以分为念佛派和禅宗。念佛派有法然(1133—1212)的净土宗、亲鸾(1173—1262)的净土真宗(一向宗)、一遍(1239—1289)的时宗、日莲(1222—1282)的日莲宗(法华宗)这四宗(其中只有日莲宗不念“阿弥陀佛”,而念《法华经》书名),禅宗有荣西(1141—1215)的临济宗、道元(1200—1253)的曹洞宗这二宗。

年)、收录《文选》以后诗文(2200人,约2万篇)的《文苑英华》(1000卷,987年)、将历代“君臣事迹”和制度沿革整理下来的《册府元龟》(1000卷,1013年),这些被称为“宋代四大书”^①。只要有这4部3500卷在手,唐代及以前的经、史、子、集的知识随时都可以得到。而且它与《四库全书》那样的“丛书”不一样,是将必要的文章摘录起来加以分类、排列的类聚之书——“类书”,因此被称为“四大类书”。

在此期间,佛经领域也进行着巨大的工程。宋版《大藏经》1076部5048卷,历经12年的岁月终于在982年完成出版了。第二年日本东大寺的僧侣裔然谒见太宗,太宗将其《大藏经》赐给裔然(《宋史·日本传》)。这份敕版(印于今成都,因此又称蜀版)也送给了高丽,现在藏于韩国海印寺的高丽版据说是蜀版的再版。此后,《大藏经》还有神州东禅寺版(1112年)、福州开元寺版(1151年)、湖州圆觉寺版(1133年)等各地寺院的印版。其中一部分保存在日本,它们与以往的卷子本不同,采用的是方便阅读的折子本。书籍形态的变化也使佛学为之一变。

在僧俗两面开展的知识整理工作,一方面使从前的贵族文化变得相对化,另一方面也成为士大夫文化形成的基础。同样的现象也出现在9-10世纪的日本。接下来就从政治和学问方面,举出代表性的人物加以说明。

首先在8世纪文书行政发达的基础上,9世纪出现了作为官僚手册的类书。803年,菅野真道(741-814)以797年完成的第二个正史《续日本纪》的资料为基础,编纂了供中央官僚参照的《官奏事类》30卷,此后大同年间(806-809)又编纂了收录国司先例的《外官事类》11卷^②。除此之外,真道还编纂了关于国司交替的《延历交替式》(803年,现存),包括《续日本纪》的编纂在内,他可以说是一个将古代官僚制知识体系化的人物。菅野真道所编的《官奏事类》、《外官事类》,作为“国史事类”被《日本后纪》以后的编者所继承^③,集大成于菅原道真(845-903)的《类聚国史》(200卷,892年,现存62卷)。

官僚的手册类有:编纂各个官司现行法规的《弘仁格》(10卷,820年)、编纂各个官司细则的《弘仁式》(40卷,820年),此后的《贞观格式》(格12卷,869年;式20卷,871年)和《延喜格式》(格12卷,907年;式50卷,927年)。作为法令集的“格”,集大成于平安中期完成的《类聚三代格》(20卷,12卷),作为细则集的“式”,集大成于最后的《延喜式》,惟宗允亮编撰的《政事要略》(130卷,1002年,现存25卷)是相当于《册府元龟》那样总括全体的类书^④。在此我们还应提到《新撰姓氏录》(30卷,815年,现只有摘录本),这本书收罗了天下所有的氏族。

关于律令,因为明法家的解释有时会引起论争,因此作《令义解》(10卷,833年)统一令文的解释,活跃在宇多、醍醐朝的明法家惟宗直本编纂了《律集义》(30卷,佚)和《令集义》(50卷,现存35卷)整理了律令诸说。他的曾孙是编纂《政事要略》的惟宗允亮,据说他还编纂了《类聚判集》100卷,应该是审判的案例集^⑤。

那么,与在宗教上的空海、在政治上的菅野真道相比,于学术上我们要关注的是滋野贞主(785-852)。他编纂了三大汉诗集的最后一个《经国集》(20卷,827年,现存6卷)^⑥,这本书由当时在文坛上频频讲到的魏文帝《典论·论文》“盖文章经国之大业,不朽之盛事”而得名,将奈良时代以来(707-

① 胡道静:《中国古代的类书》,北京:中华书局,1982年,第116页;臧志芬:《中国的类书、政书和丛书》,北京:商务印书馆,1996年,第48页。

② 《官奏事类》、《外官事类》均已散佚,其目录等见于《本朝法家文书目录》,《续群书类从》卷16,东京:国书刊行会,1909年,第153-154页。

③ 《日本后纪》(日本第三个正史)的事类名叫《天长格抄》30卷等见于《本朝法家文书目录》,《续群书类从》卷16,东京:国书刊行会,1909年,第155页。

④ [日]惟宗允亮编:《政事要略》,《新订增补国史大系》第28卷,东京:吉川弘文馆,1935年。

⑤ [日]和田英松:《本朝书籍目录考证》,东京:明治书院,1936年,第314-315页。

⑥ [日]滋野贞主等编:《经国集》,《群书类从》第8辑,东京:续群书类从完成会,1932年,第490-491页。

827)的178人所作的诗文分为赋17、诗917、序51、对策38(数字指篇数),在这4种文体之下又分为天、地、人等项目。虽然这本书规模较小,但是可以说它是相当于南朝梁代的《文选》和赵宋时代的《文苑英华》的类书,奈良时代以后的汉诗文的精华在此得以集大成。

其后贞主又编纂了《秘府略》(1000卷,831年,现存2卷)^①。这是相当于《太平御览》那样的大百科全书,其内容与《太平御览》大致一致,因此可以肯定这两本书采用了同一个编辑方法,都是对以前的百科全书进行整理编辑而成的。《太平御览》完成于984年,因此《秘府略》先于它150年。虽然如此,《太平御览》被完整地保存下来^②,而《秘府略》流传下来的只有2卷,如此看来《秘府略》好像被《太平御览》所取代了。虽然现有的《秘府略》是线装册子,但是当时应该是卷子,一般来说,卷子不易翻阅。而《太平御览》原来就是册子的印本,印本受到了平安贵族的重视,因此哪个更容易流传下来就不言自明了^③。

贞主所作的《经国集》和《秘府略》之间好像毫无关联,但其实存在着紧密的内在联系。当时的日本人利用类书写作诗文。比如说,日本第一个正史《日本书纪》(720)的文章很明显是利用唐代的《艺文类聚》而写成的^④。因此,日本天皇所讲的内容与中国古代皇帝所下达的诏敕完全一致的情况并不少见。除了这种初级阶段的模仿之外,进入9世纪,好多典故出现在四六文的对句上,这样的典故大体上可以在类书上找到。

那么,《秘府略》是一本专用于诗文写作的类书吗?我看不像。我认为这本书是为集成类书而作。当然可能也有省去参照各种百科事典麻烦的目的。但是如上所述,利用这个全书的人并不多,由此看来,编者的目的在于将所有的中国百科全书集成起来,别的都不重要。

《太平御览》的部类,在天、地、人之后,又分为礼、乐、文、学、治道、刑法、释、道、方术、工艺、器物、布帛、百谷、饮食、神鬼、兽、鸟、鱼、虫、木、草等55部,之下又细分为5363类项目,由此收罗了当时的中国人认识到的整个世界的东西(以一般名词为主)。《秘府略》与此大致相同。这说明9世纪的日本人想要通过《秘府略》的纲目得到整个“世界”。在这个意义上,《秘府略》算是“类聚的世纪”的纪念碑,因为它是这样一部没有用途的书,所以散佚得很快。

如此巨大的收藏家的努力不仅在文学方面看得到,而且涉及知识的各个方面。比如说医学方面有将医药处方集大成的安倍真直等的《大同类聚方》(100卷,808年,现存的被认为是伪书),将唐代及以前的医书集大成的丹波康赖的《医心方》(30卷,984年)^⑤,其中后者被认为是对中国古代医学研究来说不可缺少的宝贵资料^⑥。此外还有医药,因为需要确定中文所说的药草名是指日本的哪种药草,所以以唐代的《新修本草》为基础附记日语名字(和名),深根辅仁编纂了《本草和名》(2卷,918年左右)^⑦。这样的和名,作为训读汉籍、佛典或是注释字书等的成果积累下来的不少^⑧,源顺(911—

① [日]滋野贞主等编:《秘府略》,《续群书类从》第30辑下,东京:续群书类从完成会,1932年,第1—30页。《尊经阁善本影印集成·秘府略》,东京:八木书店,1997年。

② 现行的中华书局影印本《太平御览》是商务印书馆《四部丛刊》的翻印,《四部丛刊》以日本宫内厅书陵部所藏的南宋蜀刊本945卷为基础,以陆心源旧藏(现日本静嘉堂文库藏)的南宋闽刊本作为补充,除此之外在日本京都东福寺里存有与书陵部一样的蜀刊本完本。

③ 上面介绍过相当于《太平御览》、《文苑英华》、《册府元龟》的日本类书,而平安后期完成的故事集《今昔物语集》31卷可以说相当于《太平广记》。[日]今野达等校注:《今昔物语集》1—5,东京:岩波书店新日本古典文学大系,1996—1999年;张龙妹校注、北京编译社译:《今昔物语集(本朝部插图本)》上下,北京:人民文学出版社,2008年。

④ [日]小岛宪之:《上代日本文学与中国文学》上,第三篇“日本书纪的述作”第三章《出典考》,日本:确书房,1962年,第374—390页。

⑤ [日]服部敏良:《平安时代医学的研究》第四章,东京:科学书院,1984年,第157—168页。

⑥ 翟双庆、张瑞贤校注:《医心方》,北京:华夏出版社,1993年。

⑦ [日]深根辅仁编:《本草和名》上下,东京:日本古典全集刊行会,1925、1927年。

⑧ 日本所说的“汉籍”是指除了佛典之外的中文书,是相对于日本人所作的“和书”、“国书”的称谓。

983)将其集成起来,编成《和名类聚抄》(931-938)^①。

《和名抄》是当时身为大学学生的源顺作为家庭教师给醍醐皇女教书时,应其请求而编辑的类书,10卷本24部128类、20卷本32部249类,在从天地人到草木的目录之下记载了汉语并附记了和名,也就是所谓的汉日辞典。普通的汉日辞典是由部首、笔画查询的,而《和名抄》是与《秘府略》一样的类书。由此《和名抄》被称为百科全书。

《和名抄》10卷本的24部分别为:天地、人伦、形体、疾病、术艺、居处、舟车、珍宝、布帛、装束、饮食、器皿、灯火、调度、羽族、毛群、牛马、龙鱼、鱼贝、虫豸、稻谷、菜蔬、果瓜、草木。其中,在“珍宝”部下设“金银”、“玉石”2类,在“金银”类下有金、银、铜、铁、铅、锡、水银、钱等等。虽然这与《太平御览》的55部5363类相比,不得不说规模很小,但是它的历史意义并不小。为什么呢?因为如果《秘府略》是一部中文的百科全书,日本人意欲由此把握中国人的整个世界的话,那么《和名抄》则可以说是用日语(和名)来达到同一个目的。也就是说,日本人经过“类聚的世纪”终于用自己的语言得到了中国文化的“世界”。不仅如此,20卷本在10卷本基础之上又增加了日本的“职官”、“国郡”部等,特别是国郡部被认为古代历史地理研究的基本资料,10卷本所收罗的“世界”纲目在20卷本里被替换为以日本为中心的世界。也就是说,在《和名抄》的编纂过程中,源顺通过日语掌握了中国的“世界”,然后将其变换为日本的“世界”。在这个意义上,《和名抄》确实是“类聚的世纪”的顶点,而且通过东西的名字(和名)提出了“国风文化”的结构。

“国风文化”始于纪贯之(约870-945)。他得到醍醐天皇的敕命,将《万叶集》以后的和歌类聚起来而编成《古今和歌集》(20卷,905年)^②,给予后来的日本文化和艺术论以决定性的影响^③。此外他进入晚年后写成《土佐日记》(935年),这本书成为了平安女流日记文学的源流^④。纪贯之的工作被源顺所继承,源顺在完成《和名抄》之后,得到村上天皇(946-967年在位)的敕命从事解读《万叶集》,且编纂了《古今集》之后的第二部敕撰和歌集《后撰和歌集》,还有汉诗入门著作《作文大体》、《新撰诗髓脑》,此外,源顺被认为是和歌类书《古今和歌六帖》的编者,也是《宇津保物语》、《落洼物语》等物语(小说)作者。也许《六帖》和《宇津保》等并不是他的作品,但可以肯定的是,在源顺活跃的时代,汉诗、和歌、物语的基础定下来了。源顺的弟子源为宪(?-1011)为冷泉皇女写成概说佛教的《三宝绘》3卷(984年),除此之外他还有名为《口游》、《世俗谚文》等儿童启蒙书的著作,由此推动了知识的通俗化。在贯之、源顺、为宪等的基础上,在一条天皇(986-1011年在位)时代,藤原公任、紫式部、清少纳言等人才出现^⑤,呈现出“国风文化”的极盛时代。由此可以说,日本人经过“类聚的世纪”,才获得了创造文化的主体性。

四、结 论

在“国风文化”的成立论上,很多学者认为由于律令制的瓦解或是遣唐使的废止等原因,日本人

① [日]狩谷掖斋:《笺注倭名类聚抄》,大阪:全国书房,1943年(10卷本);[日]中田祝夫编:《倭名类聚抄》,元和三年(1617)古活字版20卷本,东京:勉诚社,1978年;[日]《和名类聚抄》,名古屋:名古屋市博物馆,1992年(20卷本影印版)。

② 《古今和歌集》20卷收录了约1100首歌,分为春、夏、秋、冬、贺、离别、羁旅、物名、恋、哀伤、杂等部类,由此可见这部书是类聚了和歌的“类书”。

③ 进入明治时代后,正冈子规(1867-1902)对贯之的作品和理论进行了彻底的批判,确立了“近代短歌”(《与歌人之书》)。由此可见贯之给予后世的影响力绝大。

④ “日记”这一文学类型是平安女性文学的主流,从纪贯之的《土佐日记》经过藤原道纲母的《蜻蛉日记》到《紫式部日记》、《和泉式部日记》、菅原孝标女的《更级日记》等等。当时的男性贵族也写日记(藤原道长的《御堂关白记》、藤原实资的《小右记》、藤原行成的《权记》等等),他们为了在贵族社会生存下去,必须记录日记将其传给子孙(在这个过程中,将日记的记载加以类聚的“部类记”也出现了),而女性根本没有写日记的必要,只有产生强烈的文学冲动时才会写作日记,因此被称为“日记文学”。

⑤ 藤原公任(966-1041),学者、歌人,有歌学书《和歌九品》、诗歌集《和汉朗咏集》和仪式书《北山抄》等著作。紫式部是《源氏物语》(54帖,1008年后完成)的作者,清少纳言采用类书的方法撰成日本文学史上第一部随笔《枕草子》(2卷,1001年左右完成)。

丢弃了中国的价值观,而后才“发现”了日本固有的东西^①。这不但与如上所述的看法不同,并且与平安贵族的看法不同。平安后期的大儒大江匡房(1041—1111)在他所著的《诗境记》里描述了从《诗经》到唐末的中国文学史之后,对日本汉文学史进行总结如下:

我朝起于弘仁、承和,盛于贞观、延喜,中兴于承平、天历,再昌于长保、宽弘,广谓三十余人,略其英,莫不过六七许辈。

这里所说的草创期弘仁(810—824)、承和(834—848)就是上面所述三大汉诗集的时代,也被称为是“国风黑暗时代”,最盛期贞观(859—877)、延喜(901—923),中兴期承平(931—938)、天历(947—957),再兴期长保(999—1004)、宽弘(1004—1012)相当于国风文化的形成期和最盛期。也就是说,依平安后期的大儒来看,奈良时代以前的文章是草创期之前的东西,真正的汉文学的隆盛和国风文化的隆盛是同出一辙的。一般认为唐风文化衰微之后,国风文化才成立,但这与平安贵族的看法不同,他们认为在真正理解中国文化的基础上,才得到了产生有特色的文化的能力。换句话说,直到8世纪,日本一直在输入中国文化,进入9世纪后才开始分类、整理,此后才终于运用自如。从遣唐使的开始计算,日本人花了200年才理解了唐文化。唐文化自殷周以来已有2000年的传统,能够真正地理解中国文化应该说谁都做不到,尽管如此,日本的知识分子还是没有放弃追求。在这个过程中,很多知识分子死在前往中国的东海中,日本人付出生命的代价才得到了文物和支持这些文物的文化,并将其体系化,最终加以掌握。由此,日本人才确立了文化的主体性。

如上所述,“类聚的世纪”相当于宋代类书的编纂事业。在宋代,对贵族文化加以体系化的成果成为士大夫(读书人)文化的基础。在古代日本,对中国文化加以体系化的成果成为“国风文化”的基础。然而进行整理事业的文人贵族在政治方面败给了摄关家^②,只能寄托于宗教(净土教)和文学方面^③,且其文学的可能性在被女性继承后才得以完成。这一点是以唐代贵族文化的体系化为起点的中日文化史的不同之处。

最后,“类聚的世纪”对中国古文献学作出了很大的贡献。上面介绍过空海的《文镜秘府论》、《篆隶万象名义》和丹波康赖的《医心方》等等,当时的类书含有不少逸文,最近中国研究家发现这一点陆续出版辑佚书。在此意义上,日本的类书有着与将遣唐使带来的文物传下来的正仓院宝物一样的价值,对其后的中日文化交流作出的贡献也较大。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 参见[日]大隅和雄:《古代末期价值观的变动》,《北海道大学文学部纪要》16(1)辑,1968年,第58—67页;[日]村井康彦:《国风文化的创造与普及》,《文艺的创造与展开》,京都:思文阁,1991年,第3—11页。

^② 特别是菅原道真的左迁(901)在确立了藤原摄关家的地位的同时,也导致了知识分子的没落。

^③ 比如说以庆滋保胤(?—1002)为中心组成的念佛结社“劝学会”影响到延历寺的学问僧源信(942—1017),源信完成《往生要集》(985)。该书出版后,引起了很大的反响,净土教普及于贵族社会。

中国历史上最后一个贵族

——项羽论

王克奇

摘要:项羽是中国历史上的最后一个贵族。项羽的命运是其所代表的那个阶级命运的反映。项羽的性格,集传统贵族阶级所有的优点和缺点于一身,是中国旧贵族群体性格的典型。他凭借贵族的特殊身份和性格优势成功了,又因为其贵族身份的历史局限失败了。正所谓成亦“贵族”,败亦“贵族”。“贵族”群体性格的内在矛盾性,造就了项羽个人形象的复杂性,铸成了他悲剧性的命运。他是一个“末路英雄”,是一个“代历史受过的悲剧性人物”。项羽的败亡,昭示着贵族时代的终结。贵族文化的缺失,使得中国传统文化的发展走上了一条迥异于西方的道路,并对古代政治文化的塑造产生了深刻影响。同时,贵族文化的影响并未消失,通过不断变形复制,成为我们民族一以贯之的价值观念的载体。

关键词:项羽;贵族文化;楚汉之争

论及项羽,是一个老话题,以往见仁见智,纷纭难有定论。本文拟从其贵族社会身份入手,将他放在特定的历史时期内,对他的历史地位和作用作一评价,并就中国历史上的贵族传统文化,谈一点自己的看法。

一

从时代背景看,楚汉之际是新旧阶级制度发生重大变动的时代,项羽的命运是他所代表的那个阶级命运的反映。换言之,项羽的失败,是一个没落阶级不可避免的历史命运,随着项羽的逝去,最终宣告了中国贵族时代的完结。

项羽出身于一个楚国旧贵族家庭。《史记·项羽本纪》说:“项籍者,下相人也,字羽。……其季父项梁,梁父即楚将项燕,为秦将王翦所戮者也。项氏世世为楚将,封于项,故姓项氏。”项羽虽为将门之后,但生不逢时,其家族随着楚国的灭亡而败落。他所处的秦代,是统一的多民族封建国家初建时期,专制主义中央集权制度是当时社会制度的主体形式。反映在社会阶级的层面,活跃在当时政治舞台上的是摆脱了宗法制度束缚的士人阶层,这个阶层凭借着自身在文化知识上的优势,脱颖而出,迅速崛起,成为当时政治舞台上的主角——官僚阶级的主体部分。与之相比较,贵族阶级已走向末路。贵族阶级的没落与以下社会条件有关:一是分封制的废除。分封制度通行于夏、商、西周三代,在春秋时期走向解体。贵族阶级是分封制度的产物,世袭权利的家族传承是贵族的基本特征之一。随着分封制度的消亡,特别是六国贵族政权的消亡,贵族阶级失去制度的依恃而走入末途。二是贵族阶级自身素质和生存能力的退化。特权是贵族阶级的凭借与依赖,传统社会的游戏规则是贵族安身立命的保证。特权的庇护与眷顾,导致了贵族阶级自身素质的退化;社会游戏规则变动,使得贵族面对变化的社会手足无措。在急功近利、不择手段的政治竞争中,贵族表现得茫然而低能,他

们在传统道德文化方面的优势反而成为一种负累。在兼并进取、世风日下的社会背景下,贵族及其文化变得不合时宜。三是来自平民阶层的竞争冲击。富国强兵的时代要求迫使各国统治者采取了不拘一格选拔人才的制度,相对平等公正的社会氛围给予平民以施展才能的机会,新的人才选拔机制导致了贵族与平民在政治力量对比上的此消彼长。项羽的命运正是这些历史社会现象生动的注脚。

与贵族阶级的没落相反,以士阶层为代表的平民阶级开始崛起。春秋战国,是一个社会变革的时代。王室衰微,大国争霸,颠覆了传统的政治秩序。崇尚耕战,急功近利,成为时代的主流价值观念。社会身份作为一种文化符号被漠视,逐渐淹没在实利追求的潮流中。借助于时代提供的机遇,在战国时期的竞争中,许多平民精英脱颖而出,打破了贵族对政治的垄断。齐国士人鲁仲连就是一个典型。司马迁评价他说:“其在布衣之位,荡然肆志,不诎于诸侯,谈说于当世,折卿相之权。”(《史记·鲁仲连邹阳列传》)而出身低微的李斯在入秦前对其老师荀子所说的一番话,足以反映当时的社会态势:“今万乘方争时,游者主事。今秦王欲吞天下,称帝而治,此布衣驰骛之时而游说者之秋也。”(《史记·李斯列传》)社会的变动为“布衣”提供了机遇,平民精英的崛起成为势所必然。陈涉、吴广以“王侯将相,宁有种乎”相号召,发动起义,说明了这种观念已成为当时社会的共识。但旧贵族的影响作为一种文化形态依然存在,并在秦朝末年特殊的历史背景下借尸还魂,导演了一场悲壮的谢幕,这场悲剧的主角就是项羽。

秦始皇兼并六国,一统天下,扫荡了六国的贵族势力。又通过实行中央集权制度,从阶级和制度两方面给予贵族势力以毁灭性打击。贵族阶级作为一支现实的政治力量不复存在,但他们的社会文化影响依然潜移默化地发挥着作用。特别是秦始皇通过军事征服手段统一中国后,没有在民族文化的融合统一上下大气力,解决当时地域文化间的矛盾冲突问题^①,六国民众的被征服感深切,这就为日后发生的六国民众反秦斗争埋下了伏笔。至秦朝末年,爆发了反秦大起义。固然,残酷的政治压迫和经济剥削是重要的动因,但这仅仅是表层的原因,深层次的原因是秦地与关东六国地区民众在文化观念上的对立。当时战争的基本形势是“自关以东,大抵尽畔秦吏应诸侯,诸侯咸率其众西乡”(《史记·秦始皇本纪》)。由此可知当时反秦斗争的特点:一是反抗局限于关东地区,为反文化征服的性质,带有明显的地域性。二是农民起义很快转化为六国贵族领导的复国运动,以贵族为主体的“诸侯”成为陈涉死后反秦斗争的主导者。造成这一社会现象的历史原因有二:一是秦朝征服六国统一天下后,没有采取有力的政策弥合原秦国民众与其他六国民众间的文化隔阂和冲突,征服者与被征服者文化壁垒分明,严重对立,遂导致了“关中”与“关东”地区间的地域对立。二是六国旧贵族势力作为一种地域文化的代表符号仍然具有强大影响力,在复国斗争的旗帜下,通过拥戴旧贵族为领袖,六国民众在精神上满足了他们对自己尊严的维护和对传统文化的回归。旧贵族作为地域传统文化的代表,他们的社会号召力是显而易见的。如秦朝末年的反秦斗争中,范增劝项梁“求楚怀王孙心民间……立以为楚王,从民所望也”(《史记·项羽本纪》)。东阳陈婴被推举为一支反秦武装的领袖,而“陈婴母谓婴曰:‘自我为汝家妇,未尝闻汝先古之有贵者,今暴得大名,不祥,不如有所属,事成犹得封侯,事败易以亡,非世所指名也。’婴乃不敢为王。谓其军吏曰:‘项氏世世将家,有名于楚,今欲举大事将非其人不可。我倚名族,亡秦必也。’”(《史记·项羽本纪》)所谓“我倚名族,亡秦必也”的心理,正是当时民众中普遍存在的文化意识。当时的六国民众几乎不约而同地选择了六国贵族之后代作为他们反秦斗争的领袖,正是这种社会文化意识的反映。六国贵族作为地域文化的代表和旗帜起到了凝聚人心的作用,顺应了六国民众反抗强加在自己头上的异己文化的需要。以项羽为代表的六国贵族武装不负众望,带领民众推翻了秦朝的残暴统治,其历史功绩是不容抹杀的。其中,项羽指挥的“巨鹿之战”,是击败秦朝军事镇压的决定性战役。项羽很好地完成了历史交付的任务,他在当时

^① 《史记·项羽本纪》:“诸侯吏卒异时故繇使屯戍过秦中,秦中吏卒遇之多无状。”又项羽坑杀秦降卒的行为,可看作当时秦地与六国民众矛盾激化的必然反映。

反秦斗争中的作用是居功至伟的。但项羽现象,毕竟是在新的时代背景下旧贵族阶级在政治上的回光返照,应该视为一种历史的回荡确认和文化的滞后影响。

正是在这种特定的历史条件下,六国贵族势力推翻秦皇朝的统治后,作为历史的矫枉过正,出现了项羽主持的大分封。对此史家多归咎于项羽个人的作用,指责其为“倒行逆施”。殊不知在当时的历史氛围中,这是一件迫不得已的事情,实乃历史情势所致。项羽不过是历史必然性的执行人。当然,项羽旧贵族的身份,使他成为担当这项历史工作再合适不过的人选。这是一种历史的宿命。分封制度的复辟引发了“楚汉之争”,作为大分封的主持人项羽自食其果,身败名裂。随着项羽的失败,历史再次验证了分封的回头路是走不通的。项羽以自己的牺牲换得了历史方向的调整。从这个意义上讲,项羽是一个“代历史受过的悲剧性人物”。一个时代随着一个代表人物的离去结束了。新兴的汉皇朝以崭新的面目面世,形成了“汉初布衣将相之局”,从此开启了“平民”时代。司马迁认为:“周秦之间,可谓文敝矣。”(《史记·高祖本纪》)所谓“文敝”,说明了一条历史的悖律:社会的进步是以传统文化的破坏为代价的。但毕竟开启了一个崭新的时代。对此陈亮说:“匹夫不阶尺土而有天下,此天下之大变而古今之所无也。”^①赵翼也评价其为“秦汉间为天地一大变局”^②。单就阶级的变迁而言,是为确论。从这个意义上讲,项羽是“中国历史上的最后一个贵族”。

二

从项羽的个人品格看,在他的身上集中体现了传统社会贵族阶级的一些典型性格特征。我们从项羽与刘邦的言行比较中,也可以窥见贵族与平民阶级在群体性格上的差异,以及这些性格差异的文化意义。

首先,项羽的“斗力”与刘邦的“斗智”。项羽以“力拔山兮气盖世”自诩,彰显“力”与“气”是贵族的基本特征之一。《史记·项羽本纪》载:“楚汉久相持未决,丁壮苦军旅,老弱罢转漕。项王谓汉王曰:‘天下匈匈数岁者,徒以吾两人耳。愿与汉王挑战决雌雄,毋徒苦天下之民父子为也。’汉王笑谢曰:‘吾宁斗智,不能斗力。’”“决斗”是贵族一决胜负的游戏规则,堂堂正正地挑战,显示了贵族本色,是维护他们个人尊严的不二手段。正是出于这一逻辑,所以项羽为了复仇,在与秦军真刀真枪的搏斗中能做到破釜沉舟,决一死战,最终成就了他巨鹿之战的历史伟绩。在他的动机中不会也从来没有投机取巧的算计。这是项羽的性格,也是贵族的价值观念。“斗力”是贵族出身的项羽的本色。所谓“气盖世”,指的是基于道德价值的浩然之气,一种充塞天地的精神力量。贵族文化就其本质言,是一种崇尚道德责任的精神文化。而刘邦则不然。在项羽于巨鹿苦苦拼杀的时候,他避实就虚,用了极少的代价捷足先登夺取了关中。又在战争成败未定之时先打上了做“汉王”的主意。“斗智”是他的权衡,以最小的代价获得最大的利益是他的精明盘算。他没有项羽一条道走到黑的恪守,通权达变、左右逢源是他的行为方式,其价值观是以追逐实利为依归的。这并非偶然,时代变了,价值观念变了,游戏的规则也变了,“功利”成为时代的价值选择,平民则是这一时代的弄潮儿。与之相比,旧贵族项羽的行为则成为一种过气的“迂腐”。历史的进步是以传统道德的沦丧为代价的。项羽的失败是一种历史的必然,又何尝不是一种历史的悲哀。此外,从项羽和刘邦见到秦始皇出行仪仗的反映,也可看出彼此间的人格差异。项羽说:“彼可取而代之。”(《史记·项羽本纪》)刘邦则说:“嗟乎,大丈夫当如是也!”(《史记·高祖本纪》)其间所表现出的胸襟气魄,还是有高下之别的:后者是仰视的歆羡,而前者则是俯视的轻蔑。

其次,项羽的“有礼”与刘邦的“无礼”。文化教养是贵族的标志之一,而“有礼”是项羽的性格基调。《史记·高祖本纪》载:汉将高起、王陵在刘邦面前评价刘、项的为人时说:“陛下慢而侮人,项羽

① 陈亮:《陈亮集》,北京:中华书局,1974年,第33页。

② 赵翼:《汉初布衣将相之局》,《廿二史劄记》,北京:中华书局,1963年,第31页。

仁而爱人。”反映了项羽的人格魅力。刘邦的平民经历,使他对儒学和儒生厌恶之极,“便溺儒冠”,动辄辱骂儒生,显示了平民本色。一步登天的政治暴发,成就了自“草根”到“至尊”的云泥变迁,但其单薄的文化素养却很难承受起权位的重负,狂妄失态造成了刘邦的性格缺陷。所以了解刘邦的萧何也说:“王素慢无礼,今拜大将如呼小儿耳。”(《史记·淮阴侯列传》)而项羽,韩信对他的评价是“项王见人恭敬慈爱,言语呕呕,人有疾病,涕泣分食饮,至使人有功当封爵者,印刓敝忍不能予,此所谓妇人之仁也”(《史记·淮阴侯列传》)。项羽的“妇人之仁”还表现在鸿门宴上的优柔寡断,在他看来,暗算前来赔礼道歉的人算不得英雄手段。与之形成鲜明对比的是,刘邦在“划鸿沟为界,中分天下”的协议后背信弃义,突然袭击。两人之间的道德优劣可以立判。项羽虽为武将,但其举手投足之间,还是可以看出他的文化教养。尤其是项羽临死,尚不忘将自己的头颅交给故人报功领赏,反映了他对感情的注重。对比刘邦在逃生时甚至多次将自己的儿女从车上推下,以保证自己的生命安全,两人情感意识的差别历历可见。对传统道德的恪守以及唯利是图的权宜处置,是当时旧贵族与平民行为方式的差异之一。但平民依然有他们的优点和优势。史称:“高祖不修文学,而性明达,好谋,能听,自监门戍卒,见之如旧,初顺民心作三章之约。”(《汉书·高帝纪》)作为平民的代表,刘邦的平易以及对民情的体察,与贵族项羽刚愎自用的专断和不谙民情的迂腐形成鲜明对照。

再次,项羽的“刚性”与刘邦的“韧性”。崇尚人格尊严,讲求风骨气节,是贵族教育的重要内容。这种文化教育,养成了贵族的“刚性”性格,宁折不弯,宁为玉碎不为瓦全。项羽是这方面的典型。他临死回顾一生经历时说:“吾起兵至今八岁矣,身七十余战,所当者破,所击者服,未尝败北,遂霸有天下。然今卒困于此,此天之亡我,非战之罪也。”言中透着无奈与不平,但胸中垒块隐然可见。当乌江亭长劝他渡江以图东山再起时,他却说:“天之亡我,我何渡为?且籍与江东子弟八千人渡江而西,今无一人还,纵江东父兄怜而王我,我何面目见之?纵彼不言,籍独不愧于心乎?”(《史记·项羽本纪》)“行己有耻”的道德自责溢于形色。道德的羁绊成为他图谋卷土重来的心理障碍。刘邦则不然。民间的坎坷,养成了游走江湖的历练;命运的浮沉,练就了与时推移的圆滑。平民本来一无所有,更无过多的精神负担,输得起,亦无所谓“面子”的顾虑,所以表现出拿得起放得下的“豁达”。刘邦虽然屡战屡败,但却屡败屡战,凭借平民的坚韧,最终取得了胜利。

综观项羽的性格,可以说是集传统社会贵族阶级所有的优点和缺点于一身。他是从旧的观念和立场去反抗秦朝暴政的英雄。他凭借贵族的特殊身份和性格优势成功了,又因为其贵族身份的历史局限失败了。正所谓成亦“贵族”,败亦“贵族”。“贵族”群体性格的内在矛盾性,造就了项羽个人形象的复杂性,铸成了他悲剧性的命运。从这一视角去观察评价项羽,结论应该是:他是一个“末路英雄”。所谓“末路”,是指他的行为的不合时宜;所谓“英雄”,是指他做出了令人仰慕的历史壮举。“英雄”的标准不应该是“功利性”的,而应该是“价值性”的,即所谓“不以成败论英雄”。这句话反映了我们民族的超然和达观。准确地讲,“英雄”应该是一个道德范畴,它应该是超越“功利”的。我们应该抛却庸俗的历史英雄观,尊敬自己的英雄,因为“英雄”是一个民族价值精神的承载。否则,我们的民族将永远不会拥有自己公认的“英雄”。

三

从价值观念文化看,项羽的命运具有历史的典型意义,且深远影响。

首先,如果把项羽看作是“中国历史上最后一个贵族”,那么自汉代之后,中国就没有了严格意义上的“贵族”。“贵族”文化的缺失所带来的影响是非常巨大的,它使得中国传统文化的发展走上了一条迥异于西方的道路,并对古代政治文化的塑造养成产生了深刻影响。在西方的中世纪,社会形成了一种固化的贵族制度。建立在诸多政治经济特权制度的基础上,凭借着相对稳定的家族文化传承,生成了世代相袭、连绵不绝的贵族文化传统。由于这种贵族文化强调法定的权利责任,在某种程度上抑制抵消了专制王权在政治上的蔓延泛滥。所谓“风能进,雨能进,国王不能进”就是例证。西

方的中世纪始终没有形成典型的专制王权政体,这其中既有政治经济制度方面的原因,也有贵族在文化意识上的权利自觉发挥着作用。同时,这种贵族文化传统强调教养、荣誉、尊严、责任,以及权利意识和道德意识,体现了人的自我意识和道德自尊,对自由精神和独立人格的养成也有积极的影响。如至今英国还保留着王子从军的传统,哈里王子甚至到阿富汗战场的前线作战,这是对国家必须承担的义务,也是为王室的荣誉而战。中国的封建社会则不然。自秦朝统一中国后,就实行了专制主义中央集权制度,形成了“天下事无小大皆决于上”(《史记·秦始皇本纪》)的制度文化。在这种制度文化之下,“帝王”的独尊和“黔首”的卑微形成了鲜明的对比,构成了特有的“官”“民”二元的社会结构组合。由于缺乏中间过渡的社会阶层在“官”“民”之间发挥缓冲和调节作用,中国古代历史的发展呈现出改朝换代的剧烈动荡,“高岸为谷,深谷为陵”的社会极端变化成为一种历史常态。在三代,礼乐制度中有“礼不下庶人,刑不上大夫”的规定。“刑”指肉刑。这一制度与其说是不平等的阶级歧视制度,不如说是一种贵族所专享的“尊严养成”制度,即贵族是可以被剥夺生命的^①,但他是不可施以“肉刑”加以侮辱的。荣誉与尊严同样是中国古代贵族文化的特征。秦朝,尚存在所谓“将相不辱”的文化意识,但作为一种制度已遭到废弃^②。汉承秦制,这一制度除而不用。究其原因,平民出身的皇帝刘邦就是一个不拘礼节的人。史载:“上嫚侮士。”(《汉书·张良传》)加之当时将相多为“布衣”出身,自身没有自尊意识,遂常有轻慢侮辱将相大臣的事情发生。如丞相萧何为民请田于上林苑,冲犯刘邦政治忌讳,“乃下(萧)何廷尉,械系之”,应大臣群谏才得以赦免(《汉书·萧何传》)。至汉文帝依然。“是时丞相绛侯周勃免就国,人有告勃谋反,逮系长安狱治,卒亡事,复爵邑”(《汉书·贾谊传》),以至于周勃有“吾尝将百万军,安知狱吏之贵也”(《汉书·周勃传》)的感慨。针对这些现象,贾谊上书汉文帝。他说:“廉耻节礼以治君子,故有赐死而亡戮辱……所以体貌大臣而厉其节也。今自王侯三公之贵,皆天子之所改容而礼之也,古天子之所谓伯父、伯舅也,而令与众庶同黥劓髡笞笞弃市之法,然则堂之不亡陛乎?被戮辱者不泰迫乎?廉耻不行,大臣无乃握重权,大官而有徒隶亡耻之心乎?”(《汉书·贾谊传》)有针对性地主张在制度上优礼将相大臣。所以自此之后,统治者为了保护“士人的节操”,在制度文化中形成了所谓“将相不辱”的规定。《汉书·翟方进传》如淳注引《汉仪注》说:“有天地大变,天下大过,皇帝使侍中持节乘四白马,赐上尊酒十斛,牛一头,策告殃咎。使者去半道,丞相即上病。使者还,未白事,尚书以丞相不起病闻。”具体的事例,如西汉绥和二年,“荧惑守心”,有人上书言“大臣宜当之”,成帝赐丞相翟方进册曰:“使尚书令赐君上尊酒十石,养牛一,君审处焉。”“方进即日自杀。上秘之,遣九卿册赠以丞相高陵侯印绶,赐乘舆秘器,少府供张,柱槛皆衣素,天子亲临吊者数至,礼赐异于它相故事”(《汉书·翟方进传》)。优礼将相大臣的制度,养成了士大夫名节不辱的人格范式。这种人格范式包涵了尊严、责任和强烈的道德意识,形成了一种与君主专断、唯我独尊的帝王人格范式相制衡的文化力量,士人也就成为古代社会“官”“民”两元结构组合中的过渡连接的阶层,有限地发挥着缓和与调节作用。至明代朱元璋以平民而为开国皇帝,君主专制恶性发展,“廷杖”制度兴,将相大臣斯文扫地,尊严荡然无存,此制度方告消亡。贵族文化的缺失,士节的不砺,是造成我们传统社会专制政治泛滥和民族国民性格缺陷的重要原因之一。

其次,楚汉之际项败刘胜的历史结局,昭示了一个道理,即一部中国社会的发展史,既是一部由“贵族”与“平民”共同创造的历史,又是一部政治发展与文化发展相互依存的历史,同时是一部“善”“恶”交互作用的历史。有鉴于此,“贵族”及其文化的地位作用应该给予公正的评价。就社会政治的发展而言,历史是一部“平民”不断战胜“贵族”的历史。中国传统社会的政治发展,是一种“改朝换代”的模式。“贵族”的“特权”既是他们的生存依恃,又是其品质的腐蚀剂。正如赵翼所说:“自古皆

① 《史记·齐太公世家》:“哀公时,纪侯谮之周,周烹哀公。”

② 《史记·秦始皇本纪》:“右丞相去疾、左丞相斯、将军冯劫进谏……下去疾、斯、劫吏,案责他罪。去疾、劫曰:‘将相不辱。’自杀。斯卒囚,就五刑。”

封建诸侯,各君其国,卿大夫亦世其官,成例相沿,视为固然。其后积弊日甚,暴君荒主,既虐用其民,无有底止。强臣大族,又篡弑相仍,祸乱不已。”^①当他们走向腐朽时,就不可避免地被“平民”所取代。从政治进程看,永远是新生力量取代腐朽力量,但就社会文化发展而言,历史又是“平民”不断复制“贵族”的历史,以此完成文化的历史传承。一般地说,在改朝换代中,当“平民”变成“贵族”,“贵族”文化不可避免地在成为“贵族”的“平民”身上得到变形复制。夏、商、西周三代及春秋时期,是中国古典文明形成的时代,而这一时代,又恰恰是贵族制度通行的时代。正是这两种历史社会现象的交叉重合,使得贵族文化在某种程度上成为我们民族传统文化的代表。在当时“官学”一统的背景下,文化垄断造成了“贵族”即“文化”这一历史现象。秦汉之后,最富于“贵族”气质的社会团体是魏晋南北朝的士族。故陈寅恪在《唐代政治史述论稿》中说:“所谓士族者,其初并不专用其先代之高官厚禄为其唯一之表征,而实以家学及礼法等标异于其他诸姓。”“夫士族之特点既在其门风之优美,不同于凡庶,而优美之门风,实基于学业之因袭。故士族家世相传之学业乃与当时之政治社会有极重要之影响。”^②在政治纷扰、五胡乱华的乱世,面对异族文化和政治暴力的冲击,他们凭借着家族内部的文化传承,薪火相传,延续了中华文明的生命活力。他们对我们民族传统文化的发展所作出的贡献,是不朽的。此外,士族文化在其阶级实体消亡以后很长时间内,依然具有极大的社会影响。如陈寅恪在评价唐代士族文化时说:“山东士族之所以兴起,实用儒素德业以自矜异,而不因官禄高厚见重于人。降及唐代,历年虽久,而其家风礼法尚有未尽沦替者。”^③质言之,“贵族”是一种“文化传统”,而“平民”则代表一种“政治现实”。在政治的较量中,“现实利益”的追逐者永远是胜利者,因为“恶”是推动历史发展的杠杆^④,但“贵族”文化作为一种传统,却具有历史超越性。中国古典文化的核心内容是道德文化,它是我们民族价值观念的基本文化载体。道德文化讲求“善”,“善”是我们民族一以贯之的价值观。“善”是对“恶”的矫正和平衡。固然所谓“恶”的欲念是推动历史前进的主观动力,但没有“善”的制约人类社会将走向自我毁灭,一个文化失衡的社会和民族是没有前途的,所以贵族文化的复制,本质上是我们民族一以贯之的价值观的传承。《史记·季布栾布列传》说:“季布母弟丁公,为楚将。丁公为项羽逐窘高祖彭城西,短兵接,高祖急,顾丁公曰:‘两贤岂相厄哉!’于是丁公引兵而还,汉王遂解去。及项王灭,丁公谒见高祖。高祖以丁公徇军中,曰:‘丁公为项王臣不忠,使项王失天下者,乃丁公也。’遂斩丁公,曰:‘使后世为人臣者无效丁公。’”司马光评曰:“高祖起丰沛以来,网罗豪桀,招亡纳叛,亦已多矣。及即帝位,而丁公独以不忠受戮,何哉?夫进取之与守成,其势不同。当群雄角逐之际,民无定主,来者受之,固其宜也。及贵为天子,四海之内,无不为之臣,苟不明礼义以示之,使为臣者人怀贰心以徼大利,则国家其能久安乎!是故断以大义,使天下晓然,皆知为臣不忠者无所自容,而怀私结恩者虽至于活己,犹以义不与也。戮一人而千万人惧,其虑事岂不深且远哉!子孙享有天禄四百余年,宜矣。”^⑤刘邦就是一个“平民”复制“贵族”文化的典型。进取时可徼一时之利,守成中须定千年之计。“贵族”文化所代表的民族的传统价值观念以及价值观念涉及的是民族千秋万代的事业。由此看来,历史的发展不仅仅是政治“革命”,而且还包括文化“传承”,是“传承”与“革命”的统一。从这个意义上讲,“贵族”文化的价值是应该肯定的。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 赵翼:《汉初布衣将相之局》,《廿二史劄记》,北京:中华书局,1963年,第31页。

② 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第259、260页。

③ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,第267页。

④ 在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中,恩格斯说:“在黑格尔那里,恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。这里有双重的意思,一方面,每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎,表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆,另一方面,自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”见《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第233页。

⑤ 司马光:《资治通鉴》,上海:上海古籍出版社,1987年,第73页。

两宋“城市文化”新论

包伟民

摘要:前人讨论中国古代“城市文化”,虽然清楚区分了当时的“市民”与欧洲中世纪市民阶层的显著差别,然立足点仍在于探寻“城市文化”之可能蕴含的“自由”、“新型”等等精神,因此明显带有某种理论的预设。若将两宋时期的城市居民视作一个整体,来讨论“市井文化”的特征,从表象看两宋市井文化清雅与市俗共存,骄奢与村愚并现。深入分析可见:一方面,随着城市的发展,政治、经济与文化等各种要素不断聚集于城市,相对于乡村,城市占有文化上的主导地位。另一方面,由于士大夫阶层拥有政治核心资源等原因,一如既往地掌握着文化的霸权。执城市文化之牛耳者,仍然是官而非商。唐宋间城市文化发展在政治领域的主要意义,在于它承续并巩固了唐代以来由于士大夫阶层城居、文化资源集中于城市所带给专制国家在文化上前所未有的控制权。于是,从两宋时期起,社会文化的中心从乡野转移到了城市。

关键词:两宋;城市;市民文化;市井文化;文化控制

我国唐宋之间,城市形态发生了显著的变化,以致有学者认为唐宋之间发生了“城市革命”^①。因此,学界在关注当时城市经济领域发展的种种表征之余,也刊布了不少研究城市文化特征的专书专文,读来使人启迪良多。只是迄今为止的论说,无论在理论预设还是在观察的角度等方面,似乎都还留有一些余地,可供讨论深入。因此,下文从学术史视野中的“市民”概念、士庶以及城乡的文化分野,以及影响不同阶层文化关系的要素等几个方面,对两宋时期的城市文化略作叙述,以求教于同好。在清雅与市俗、骄奢与村愚种种文化精彩纷呈的格局之下,这些文化因素相互之间又存在着怎样的关系?质言之,在两宋城市之中,究竟哪种文化成分占据着主导性的地位呢?

一、学术史视野中的“市民”

迄今为止学界关于两宋时期乃至整个中国古代城市文化的讨论,集中于阐发“市民”文化或“市民”文艺的论题。这一论题首先必须阐明的,是关于“市民”的概念内涵^②。有意思的是,一方面,几乎所有论者都明确地区分了“城市居民”与“市民”这两个概念的内涵差异,另一方面,他们也都清醒地认识到,中国传统时期的“市民”与西欧中世纪城市复兴时期的市民阶层,其社会地位与身份特征存在着显著差异,因此,当时东西方之间的“市民文化”不应相提并论。学术史上的这一现象说明论者对概念内涵的谨慎界定,以及对中外城市发展史实差异的小心分辨,无疑是有意义的。不过如果我们对这一现象略作分析,还是可以发现它的背后所蕴含的一些发人深思的考虑,或者可以引作本文讨论的起点。

作者简介:包伟民,中国人民大学历史学院教授(北京 100732)。

基金项目:本文系“中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)”项目成果。

^① 参见 Mark Elvin(伊懋可), *The Pattern of the Chinese Past*, Part II, “The revolution in market structure and urbanization”, Stanford University Press, 1973, pp164 - 178.

^② 关于中国古代市民史研究的一般性问题,参见吴铮强:《中国古代市民史研究述评》,《云南社会科学》2003年第1期。

几乎所有论者都明确地区分了中国古代“城市居民”与“市民”这两个概念的内涵差异,如杨万里认为:“手工业者、商人、小地产所有者、仆役走卒、闲汉食客、倡优浪子以及落魄知识分子,他们构成了市民阶层的主体。”^①方志远讨论明代的市民文学,在罗列了如官员、士兵、乡绅、商人等十余种城市居民类别之后,说:“以上是中国古代城市居住者或城市人口的基本社会构成,但并不意味着上述人员都是‘市民’”、“如果要对中国古代的市民下一定义,这个定义应该是:居住在城市或城镇、过着普通人生活、能与城市中的其他人员自由交往并能自由出入城市的居民”^②。高小康认为“在传统的社会结构中,市民阶层处在士人阶层之下”,可见“市民”与“士人”这两者分别属不同的社会群体^③。陈国灿明言:“市民属于城市居民的一部分,而城市居民却并不等于市民。”^④不少论者明确将市民等同于城市者工商业者,如徐勇认为:“城市市民毕竟是一个从事工商业活动的独特阶层。”^⑤程民生称宋代市民为“工商市民”,可见他未将所有其他城市居民纳入“市民”的范畴。宁欣也将市民等于“工商业者”^⑥。所以,程民生就更直接地指出:市民文化就是“消费文化,或者说是商业文化”^⑦。

论者如此小心地分辨不同城市居民群体的类别属性,相互间意见虽略有差异,但其共同点十分清晰,那就是试图明确区分城市居民中的官与民、或曰统治者与被统治者这两大社会阶层。正如方志远所论:城市居民“他们应该是‘民’而不是‘官’”^⑧。徐勇更清楚地道明了其中的缘由:“在中国古代,由于对政治权力资源的独占关系,形成官与民两大对立的社会群体。城市市民和乡村农民一样,都属于没有任何政治权利的臣民。”^⑨

另一方面,论者又都认识到,中国传统时期的“市民”与西欧中世纪城市复兴时期的市民阶层,不应相提并论。程民生指出:“在西方国家的历史中,市民是作为封建制的异端出现的,后来发展分化成工人阶级和资产阶级。中国古代城市发展与西方不同轨迹,其性质不是生产型的而是消费型的,市民的性质因而与西方不同,难以一概而论。”^⑩徐勇则认为:“与中世纪西欧市民政治文化相比较,古代中国的市民政治文化一出现就为强大的封建专制政治形态所扭曲和压制,并不断加以同化。”因此呈现出与之很不相同的特征。其他论者表述的文字或者有差别,其中的倾向都是比较明确的。

尽管如此,论者坚持关注中国传统的市民文化,当然并非仅仅为了辨明中西之间的史实差异,其用心所在,恐怕是为了探寻某种在他们看来具有特殊意义的历史现象。实际上,分辨与欧洲市民文化之间存在的差别,与其说是为了梳理中国传统市民文化的具体内涵,不如说是为了借鉴与比拟,为了寻找一个实用的参照系。如徐勇之所论:“自治和自由才是新型市民政治文化的精髓所在。”^⑪市民文化理应蕴涵的新型、自由,因而不见容于旧体制的特质,这才是论者殚心竭虑试图论证的内容,舍此关于中国古代市民文化的讨论也就没有多大意义了。方志远之所给出的三条中国古代市民定义之一,就是:“三、也是最重要的,他们必须过着普通的城市居民的生活、受城市文化的熏染,并应有一定的自由度,既有和其他阶层居民交往的自由,又有出入所在城市的相对的行动自由。”^⑫所以“自由”、“新型”等等词汇就常常出现在相关的论述之中。徐勇精辟地指出,政治冷漠是中国古代市民阶

① 杨万里:《宋词与宋代的城市生活》,上海:华东师范大学出版社,2006年,第138页。

② 方志远:《明代城市与市民文学》,北京:中华书局,2004年,第12、13页。

③ 高小康:《市民、士人与故事:中国近古社会文化中的叙事》,北京:人民出版社,2001年,第30页。

④ 陈国灿:《南宋市民阶层探析》,何忠礼主编:《南宋史及南宋都城临安研究》上册,北京:人民出版社,2009年,第161页。

⑤ 徐勇:《古代市民政治文化的独特性与局限性分析》,《江汉论坛》1991年第8期。

⑥ 宁欣:《中国古代市民争取话语权的努力——对唐朝“罢市”的考察》,《中国经济史研究》2009年第3期。

⑦ 程民生:《略论宋代市民文艺的特点》,张其凡等编:《宋代历史文化研究》,北京:人民出版社,2000年,第85页。

⑧ 方志远:《明代城市与市民文学》,第12页。

⑨ 徐勇:《古代市民政治文化的独特性与局限性分析》,《江汉论坛》1991年第8期。

⑩ 程民生:《略论宋代市民文艺的特点》,张其凡等编:《宋代历史文化研究》,第93页。

⑪ 徐勇:《古代市民政治文化的独特性与局限性分析》,《江汉论坛》1991年第8期。

⑫ 方志远:《明代城市与市民文学》,第12页。

层独特的政治文化。他并且进一步分析道：“对政治的冷漠还使市民不像其他社会成员一味地接受充满三纲五常说教的正统政治文化，为重重枷锁般的政治责任感所束缚，而追求和向往着个性解放和个性自由，虽然这种追求和向往是以畸形变态的形式折射出来的。”^①李春棠指出：“正是宋代城市中新兴的市民文化的勃起，广大中下层群众需要参与商品交换、参与生活‘闲暇’，从多种渠道去寻找自身的社会价值。这是一种朦胧的‘历史开拓’。”^②谢桃坊认为：“商人和手工业者利益群体的出现，标志着在封建社会结构中产生了新的成分，预示着一个新的社会阶层的兴起。”^③杨万里则提出宋代市民的精神世界里“具有一定程度上的个人自主意识但又容易盲从，反叛传统又愚忠于封建伦理”，并在宋代城市的行业组织中，看出了它“实际却包含着市民对社会活动自主性的追求”^④。程民生更明确地指出：市民文化“具有侵蚀封建礼教的非正统性”^⑤。

有意思的是，论者所述之市民文化应该具有的这些“自由”、“新型”的特质，与其说它们主要来自对史实的归纳，还不如说是出于对某种历史演变进程的信念。在这里，欧洲市民文化的参照意义是显而易见的。就这样，此前论者划定的中西“市民”之间性质差异、以及小心剔除的被认为不符合中国历史实际的那些欧洲市民文化特征，其核心部分又被悄悄地召了回来。论者们在逻辑上的这种左右为难的尴尬境地，表现出了在观察历史时的一种明显的目的论特性，实即关于社会形态递进的宏观理论预设，在有意无意地起着作用。

讨论这种理论预设的合适与否，并非本文的目的。论者业已注意到、却并未展开分析的一个问题，也许倒可以略作深入：为论者引作比较对象的欧洲市民社会，包括所有城市居民，并未因为其统治上层可能与下层市民存在着种种身份地位乃至政治倾向的差异，而将其剔除在外。而与之对应的中国古代“市民”，在论者的界定中，则明确被指仅“属于城市居民的一部分”，实际上，不过是指传统的官民之分中的城市平民而已。毫无疑问，官吏等城市的统治阶层必须被排除在“市民”的范畴之外，否则，无论“新型”、“自由”，还是“非正统性”，都将无处落脚。不过，如此严格地甄别城市居民的不同类别，虽然对论者之所着意的论述目的有相当意义，所引发的也是显而易见的问题。

其一，可能引起概念混乱。在中国古代，“市民”更常见的被称作“市人”，一般指自秦汉以来在城市中特定的市场区块“市”中经营的工商业者，他们按规定必须被著录于特殊的市籍，带有明显身份歧视的意味。近代史家以这一概念对译西欧中世纪以来的城市居民，可以理解。若据此将中国古代“市民”文化标以“自由”“新型”或者“非正统性”的标签，倒也大致相应。只是从两宋时期起，“市民”的概念其实已经产生了一定的变化。由于传统市制崩溃，市籍取消，专制国家于是在法制上将整个建制城市都视为市场区，并在城门设置征收商税机关，市民（市人）概念的外延也相应扩展，从原先著录于市籍者，扩展到了所有城市居民，亦即所有坊郭人户^⑥。如此一来，若仍坚持将当时城市居民的一部分剔除于“市民”之外来讨论所谓“市民文化”^⑦，就不免有以今人的观念剪裁历史之嫌了。

其二，可能忽略关于中国古代城市史研究的另一个重要侧面。也就是：不管那些被排除在“市民”范畴之外的城市居民是否具有如论者之所希冀的特性，他们的城居状态，是否可能因此形成与乡居不同的文化特征？进一步讲，不管可能包含哪些大相径庭的身份乃至文化差异，仅就“城居”这一共性而言，是否可能会使得全体城市居民作为一个社会群体，形成与其相对应的乡居者不同的文化共性呢？质言之，从唐人宋迅速发展着的各级城市，是否可能形成其独特的“城市文化”呢？

① 徐勇：《古代市民政治文化的独特性与局限性分析》，《江汉论坛》1991年第8期。

② 李春棠：《坊墙倒塌以后——宋代城市生活长卷》，长沙：湖南出版社，1993年，第185页。

③ 谢桃坊：《中国市民文学史》，成都：四川人民出版社，2003年，第7页。

④ 杨万里：《宋词与宋代的城市生活》，第139、173页。

⑤ 程民生：《略论宋代市民文艺的特点》，张其凡等编：《宋代历史文化研究》，第90页。

⑥ 参见拙作：《宋代州县市制新议》，《文史》2011年第1期。

⑦ 为与习称之“市民文化”相区别，本文一般称主要反映城市工商业者心态习俗的文化现象为“市井文化”。

多年前,牟复礼(Frederick Mote)经比较中西方城市史,提出了所谓“城乡连续体”的命题,认为传统中国未有如西方城乡截然分立的历史现象,中国古代的城市在政治上既无市民自主,法律上也没有特别待遇,许多重要的文化都发生于非城市的环境中,因此在中国传统社会,城市与乡村形成了一种文化连续体,独立的城市文化并不存在^①。此说一经提出,曾在西方学界产生广泛影响。牟氏此说理应从社会学借引而来。20世纪40年代,美国社会学家莱德菲尔(G. Rodfield)在以进化论的观点解读人类历史时,提出了“乡村—城市连续体”的假说,以鉴定传统/现代、乡村/城市的这样相互对应的社会形态,为当时多数社会学家所认同^②。以为在传统时期不像现代社会那样,城市与乡村泾渭分明,而是相互间存在连续的共性,这当然是社会学家出于分析现代工业社会的需要所提出来的观察方法,借鉴用以观察传统的中国社会,突出其与西方城市史的差异,有一定意义,但如果不加细辨径直套用,则未必合适。另一方面,近年来有一些研究也已指出,不应无视中国传统城市的文化特性,过分强调它的乡土性^③。总之,随着中国传统城市的发展,日渐呈现它自己一定的文化特性,是很自然的,虽然这种特性还不足以如同在现代社会,使它与乡村社会分道扬镳;也虽然在两宋时期,这种城市文化在不少方面也许还未能如帝制后期那样凸显。

二、清雅与市俗

从表象看来,两宋时期城市文化最直白的表现,是士庶之间清雅与市俗的趣味对立,文献中有不少反映。宋太宗淳化元年(990)九月,王禹偁撰文记开封城的李氏亭园,首述京师土地昂贵,“重城之中,双阙之下,尺地寸土,与金同价,其来旧矣”。宫殿、官寺、庙宇、营壁之设,常常占据近半之地,民众居大不易,非勋戚世家,居无隙地,“设或有之,则又牵于邸店之利,其能舍锥刀之末,资耳目之娱者,亦鲜矣”。李氏虽出身武夫,但“幼读《春秋》”,显然受重文时尚的影响,附庸士夫风雅,“居某坊之后,第在大内之东南,实繁会之所也,而能开一园构一亭,竹树花卉少而且备,游赏宴息,近而不劳”,尽显主人舍锥刀之利、去俗趋雅的趣味。因此当王禹偁得知此园在李氏去世后被子孙典卖,复由宋太宗令内府出钱购而还之的故事,且与友人同游此园,叹物是人非,遂撰文“记其幽致嘉况”^④。

似此追求园林幽致的文人雅趣,相关记载在宋人文献中可谓比比皆是。比较典型的,可举北宋李格非《洛阳名园记》所记洛阳城名园十九处。南宋张德和为此书作序,称:“其声名气焰见于功德者,遗芳馥烈,足以想象其贤;其次世位尊崇与夫财力雄盛者,亦足以知其人经营生理之劳。又其次僧坊以清净化度群品,而乃斥馥事种植灌溉,夺造化之功,与王公大姓相轧。”^⑤总之无论善于经营生理的富人,还是清净化度群品的僧侣,他们夺造化之功,为花卉之奇,无非都是在追随王公大姓的品味,以士大夫的雅趣为时尚。南宋定都临安,湖州为辅郡,山水清远,贵族士夫集聚,因此逐渐也营建起一大批园林。“城中二溪水横贯,此天下之所无,故好事者多园池之胜。”南宋灭亡后,周密“想像昨梦”,也曾“扪城之内外常所经游者”,著录名园数十处于其名作《癸辛杂识》之中^⑥。

有的士大夫不一定像王禹偁所记李氏那样富于财力,得以在寸土寸金的开封城中兴园建亭,他们就常常身居都市,而将目光投向地价相对便宜的郊野,寻田问舍,营建游栖之所。无论北宋沈括位

① 参见 Frederick Mote(牟复礼),“The City in Traditional Chinese Civilization”, in James T. C. Liu and Weiming Tu ed., *Traditional China*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc., 1970.

② 曼纽尔·卡斯特尔(Manuel Castells):《城市的意识形态》,原载 Ida Susser ed., *The Castells Reader on Cities Social Theory*, Blackwell Publishers, 2002. 陈静中译本,载汪民安等编:《城市文化读本》,北京:北京大学出版社,2008年,第278—287页。

③ 参见王正华:《过眼繁华:晚明城市图、城市观与文化消费的研究》,李孝悌编:《中国的城市生活》,北京:新星出版社,2006年,第1—52页。

④ 王禹偁:《小畜集》卷十六《李氏园亭记》,《四部丛刊》本。

⑤ 张德和:《序》,附李格非:《洛阳名园记》,郑州:大象出版社,2008年,第162页。

⑥ 周密:《癸辛杂识·前集》卷一《吴兴园圃》,北京:中华书局,1988年,第7—13页。

于润州朱方门外的梦溪园,还是南宋周仲祥远在新喻县南五十里临川乡之唤春园,都是如此^①。在此之外,也常见士大夫们以各种方式支拨钱物,营建官衙亭园,以便在公务之余游赏游憩,彰显其清雅志趣。相关记载屡见于传世文献。如南宋明州(庆元府),即在公廨内外建有进思堂、清暑堂、镇海楼、仁斋、春风堂等三十余所亭园楼阁。淳祐二年(1243),郡守陈埜政事之暇,率僚属游城内月湖上的小洲,命通判赵体要“植亭其上,与邦之人及远方好游者共之”,命名为“十洲之一亭”。当年十月亭成,陈埜遂领客登临。属官林元晋有诗:“师帅勤民众务修,挟晴领客过前洲。不缘感召丰年好,安得从容暇日游。”^②文人雅趣尽显其中。

与此同时,士大夫们用以标榜自身文化趣味的重要手段,就是贬低商贾市俗,以凸显自己与之冰炭不容。南宋袁采的告诫最为典型:“市井街巷茶坊酒肆皆小人杂处之地,吾辈或有经由,须当严重其辞貌,则远轻侮之患。或有狂醉之人,宜即回避,不必与之较可也。”^③俨然将市井街巷看成了文人士大夫们不可向迕之处,并将市井商贾视为不可接近的异类。类似看法,实为两宋士大夫的一般见解。所谓“安田野,远市井,习耕稼之常业,辞商贩之末利”,这无疑是长期以来重农轻商观念的传统之论^④。例如自从熙宁变法,不再征发乡户,改征免役钱雇人应充差役,当时反对变法者否定这一新法的重要理由之一,就是充应雇役者多为城市居民,不如乡户诚实。以致有“自罢乡户用市户,而州县之吏罕良民矣”之论^⑤。陆游记载成都士大夫家法甚严,提到那些原先因贫穷而不得不入市井以商贾为业者,一旦入仕,“皆不肯为市井商贾,或举货营利之事”。而且城居士人有明显的衣着标志,以显示身份,不能出差错,“士人家子弟,无贫富皆着芦心布衣,红勒帛,狭如一指大,稍异此,则共嘲笑,以为非士流也”^⑥。因此在士大夫的眼中,久居市肆者,为利欲声色所染,必至品德低下。南宋胡颖判决一个赃官,就说他以恩荫入官,本来也应该“粗识趋向”,之所以行为不端,贪赃枉法,全是因为其妻阿徐教唆所致。原来“阿徐久居中瓦,耳濡目染,岂复有廉洁之行”^⑦。在胡颖看来,市井瓦子等娱乐场所,实在是败人廉行的藏污纳垢之地。所以真德秀解释孔子“言必信,行必果,硁硁然小人哉,抑亦可以为次矣”之论,认为这样的“小人”虽然“其本末皆无足观,然亦不害于自守也”,也不妨可为士。但“下此则市井之人,不复可为士矣”^⑧。可见市井之人原比“小人”更下一等。

当然,士庶之隔,自古而然;贱商之论,从来有之。东汉荀悦就曾有“山民朴,市民玩”的说法^⑨。士庶之间清雅与市俗的趣味对立,并非两宋时期的新现象。当时随着社会形态的演变,虽然已有部分士大夫开始对市井商业活动有了相对宽容的看法,至南宋后期,甚至有人提出了“工商皆本”之论^⑩,不过前文的阐述,可以证明在两宋时期,士庶之间清雅与市俗的趣味对立,无疑仍然是城市生活中的主流性现象。

另一方面,需要进一步指出的是,虽然如论者多所强调的,由唐入宋,各级城市的经济作用越来越显现,市井文化日趋繁荣,但与此同时,绝大多数城市一如既往地发挥着作为专制国家行政中心的功能。而且,随着城市的发展,由于政治、经济、文化等各种要素的集聚,文人士大夫阶层纷纷迁居城

① 杨万里:《诚斋集》卷七十五《唤春园记》,《四部丛刊》本。

② 罗潜等编:《宝庆四明志》卷三《叙郡下·制府两司仓场库务并局院坊园等》,北京:中华书局,1990年,第5025页。

③ 袁采:《袁氏世范》卷中《处己·言貌重则有威》,天津:天津古籍出版社,1995年,第94页。

④ 毕仲游:《西台集》卷七《上门下侍郎司马温公书》,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 陈耆卿:《嘉定赤城志》卷十七《吏役门》,北京:中华书局,1990年,第7415页。

⑥ 陆游:《老学庵笔记》卷九,北京:中华书局,1979年,第113页。

⑦ 佚名:《名公书判清明集》卷二胡石壁(颖)《赃污狼藉责令寻医》,北京:中华书局,1987年,第40页。

⑧ 真德秀:《西山读书记》卷三十二,文渊阁《四库全书》本。

⑨ 荀悦:《申鉴》卷二《时事》,文渊阁《四库全书》本。

⑩ 《嘉定赤城志》卷三十七《风土门·土俗》引录《天台令郑至道谕俗七篇·重本业》:“古有四民:曰士,曰农,曰工,曰商,……此四者皆百姓之本业,自生民以来,未有能易之者。”(第7578页)参见拙作:《宋代民匠差雇制度述略》,收录于《传统国家与社会,960—1279》,北京:商务印书馆,2009年,第166—209页。

市,城市作为由士大夫所主导的文化中心的地位更趋加强。

关于两宋之前士族迁居城市的历史现象,学界已有相当深入的研究。谷川道雄讨论六朝时期都市与乡村的关系,认为当时的城市和农村处于分化与对立状态,士族虽然在任官时期会在城市居住,但其根据地仍然在农村^①。中村圭尔还关注到了这样的历史现象:六朝时期人们对长安、洛阳、邺、建康这些都城持有很多负面的印象,给予了否定性的评价^②。韩昇进一步指出,魏晋南北朝士族政治的坚强有力,根源于士族在乡村拥有巨大的社会势力及文化优势。北魏政权安定之后,已经出现不少华北士族逐渐与政府合作,任官内外而向城市迁移的倾向,但数量有限。唐代的情况发生了很大的转变。随着中央政权的强化,士族纷纷出仕为官,城市经济的发展与生活条件日趋良好,尤其是科举制度的推进,士族出现了持续迁居城市的趋势。不仅那些天下名门迁徙以两京为中心的大城市,地方领袖的世家大族也向两京以外的区域中心城市迁徙。安史之乱后,更多的士族迁居南方城市。其结果是,随着士族由农村到城市的政治性迁徙渐次向文化性、经济性和生活性迁徙的扩展,他们在农村的根据地一并随着士族政治而最终瓦解^③。

与此同时,虽然早在魏晋南北朝时期,士族城居仍未成为主要方式,但如中村圭尔所指出的,京城有着浓重的文化中心的色彩。无论是左思《三都赋》造成的洛阳纸贵,还是建康围绕谢安的风流热、永明文章热等等,都表现出京城存在着高度的文化志向,并且有着支持这种文化志向的文化资源和文化水平^④。如果说在六朝时期,这一现象可被视作以中央政权为支撑的城市在文化领域与士族的农村根据地分庭抗礼,那么随着历史的演进,它无疑又是城市成为社会文化中心的预演。

及至两宋,文人士大夫阶层城居就更为普遍了。如南宋洪迈之所记述的:“士大夫发迹莛亩,贵为公卿,谓父祖旧庐为不可居,而更新其它者多矣。复以医药弗便,饮膳难得,自村疃而迁于邑,自邑而迁于郡者,亦多矣。”^⑤梁庚尧对此有相当精彩的分析^⑥。他指出:当时的城市并非仅是商业中心,而是以行政中心兼具有工商、文化、娱乐等功能。官户与士人之城居,大致可分游宦游学、世代城居,以及初次迁居等不同情形。除大量临时游宦游学者外,宋代文献中可见很多世代城居的官户与士人的记载,他们有些在城中已经有好几个世代,甚至数百年,形成家族。这些城居者,有的可能就是隋唐时期以来城居士族的后裔了。相对于为企求更好生活环境而迁居者,梁庚尧列举的宋代士人出于文化因素而迁居城市的事例,无疑响应了韩昇的分析。官户与士人或者为了方便与志趣相投者之间的交游,更多还为了使子弟得到更好的文化教育而迁居城市,如奉化李雄飞之父,“隆于教子,其徙城市,便二子之从师也”^⑦;又鲍璠“爱二子之敏,入城就师友”^⑧,这就凸显了当时城市作为文化中心的不可替代的地位。

城市作为文化中心地位的强化,虽说是长期以来历史进程的延续,两宋时期城市的迅速发展,使得这一趋势更加显著,是可以肯定的。如梁庚尧所举的事例,绍熙元年(1190),平江府(苏州)进士郡居者八人,占当年全府及第进士总数的七成半,虽然也许是特例,但显然可以说明城居士人在科举中

① [日]谷川道雄:《中国中世社会与共同体》第四编第二章《六朝时代城市与农村的对立关系》,北京:中华书局,2002年,第286—330页。谷川道雄指出:“不用说,在其出仕期间,他们在中央、地方行政机关所在地的城市拥有住所。但即令如此,乡村似乎仍然还是他们的根据地。”(第330页)

② [日]中村圭尔:《魏晋南北朝的城市与官人》,井上彻、杨振红编:《中日学者论中国古代城市社会》,西安:三秦出版社,2007年,第99页。

③ 参见韩昇:《南北朝隋唐士族向城市的迁徙与社会变迁》,《历史研究》2003年第4期。

④ [日]中村圭尔:《魏晋南北朝的城市与官人》,井上彻、杨振红编:《中日学者论中国古代城市社会》,第109—110页。

⑤ 洪迈:《容斋随笔·续笔》卷十六《思颖诗》,北京:中华书局,2005年,第415页。

⑥ 参见梁庚尧:《南宋官户与士人的城居》,《宋代社会经济史论集》下册,台北:允晨文化实业股份有限公司,1997年,第165—218页。

⑦ 袁燮:《絜斋集》卷二十《李雄飞墓志铭》,文渊阁《四库全书》本。

⑧ 楼鑰:《攻媿集》卷一〇《鲍明叔墓志铭》,《四部丛刊》本。

的比例已经达到相当的比重。像这样文化要素聚集于城市的情形,必然在各不同方面都有所表现。文献记载有较多反映的,可举随着雕版印刷术的流行,书籍出版与流通多集中于城市的例子。因此,士人虽或仍然乡居,为了获得书籍,就必须时常进城购买。元丰六年(1083),吏部侍郎苏颂以母丧丁忧回润州,其孙苏象先侍行。道士王从之替友人请求苏象先搭乘苏颂的官船:“虔州阳孝本行先赍数百千,买书京师,今将归,书甚富,非巨舟不可载。”苏象先慨然应允,“既见,忻然如旧交”^①。这位搭船者竟然不远千里从虔州到开封去购书,可见京城书籍市场的繁盛,它所能提供的书籍远比一般州军城市为丰富。南宋林光朝说自己“生来收拾书卷,每自吴中来,必至空囊尽买书”^②。按林光朝系福建莆田人氏,从苏州购书回家,也算是长途跋涉了。这也说明作为辅郡的苏州,它的文化功能要比福建地区一般的城市为强。又据洪迈的记载:“赵缩手者,不知其名,本普州士人也。少年时,父母与钱,令买书于成都,及半途,有方外之遇。”^③普州士人买书须至成都,可见当地州城无法满足供应士人书籍的需求,反映出了成都作为区域中心城市的文化功能。类似的记载不少。此外如袁州士人刘潞“在建安买书五百策”^④,看来则是因为建州系书业中心,书多价廉之故了。

总之,随着两宋城市的发展,反映城市工商业的市井文化日趋繁荣。与此同时,由于政治、经济与文化等各种要素不断聚集城市,延续自南北朝隋唐而来的士人城居之风,两宋时期文人士大夫城居者明显增多,城市作为文化中心的地位更加突出,所以,士庶之间清雅与市俗的趣味对立也就构成了城市文化的基本格局。从这一视角而言,两宋时期显然延续了前代的城市性格而未见明显转折。

三、城里人与乡下人

既然随着城市的发展,政治、经济与文化等各种要素不断聚集城市,相对于乡村,城市不免占有各方面的优势,城市居民因此优越感倍生,睥睨于乡居者,是可以想见的。这种情形,自隋唐以来即已有所见,韩昇曾引丹阳公主的事例,说明唐代都市人把“村”字用作贬义词,视乡村人为嘲笑的对象:“薛万彻尚丹阳公主,太宗尝谓人曰:‘薛驸马村气。’主羞之,不与同席数月。帝闻而大笑,置酒召对,握槊,赌所佩刀子,佯为不胜,解刀以佩之。罢酒,主悦甚,薛未及就马,遽召同载而还,重之逾于旧。”^⑤入宋以后,这种情形有加剧的趋势,值得讨论。

一方面,城市居民因习惯于享受城市生活的便利,赞叹城居的优越,鄙视乡居的简陋,常时可见于文献记载。由于文献属性所致,这种感观主要当然出自文人士夫。不过从当时不少乡村富户也倾向于城居,有所谓“遥佃户”群体出现的情形看,追求城市优越生活环境的,并不局限于文人士夫。

前引洪迈的论述,谓士大夫“以医药弗便,饮膳难得,自村疃而迁于邑,自邑而迁于郡者,亦多矣”,已经指明人们迁居城市的重要原因,是由于乡居的太过简陋,“医药弗便,饮膳难得”。南宋初,据陈公辅所记:“临海鱼稻之乡,在东南一隅,昔最号无事,余少时见米斗百钱,鱼肉每斤不过三十钱,薪柴杂物极易得。无寄居过往,郡官公事之余,日日把盞,百姓富乐,不闻穷愁叹恨之声。比年以来,国家多事,官吏冗杂,军兵经由,州县需索,供应不暇。寄居官至有宰相者,余不可以数计,过往日日有之,故城中百物腾踊,价皆十倍于前。余虽有弊庐,度不可居,于是遁迹村落。然乡下寂寞,百物无有,不免布衣蔬饭,杜门待尽而已。”^⑥所谓台州原初民阜物廉,“不闻穷愁叹恨之声”,当然可能出于陈氏为强调今不如昔的情绪,失于夸大,但他因城居生活成本过高而不得不迁居乡村,却又对乡村生活的寂寞,商品短缺,布衣蔬饭的种种不便利之处,满腹牢骚,以至自叹“杜门待尽”,其所反映的情绪落

① 苏象先:《丞相魏公谭训》卷六,郑州:大象出版社,2008年,第73页。

② 林光朝:《艾轩先生文集》卷六《与王舍人宣子》,北京:线装书局,2004年,第4页。

③ 洪迈:《夷坚志·丙志》卷二《赵缩手》,北京:中华书局,1981年,第377页。

④ 罗愿:《罗鄂州小集》卷四《刘丰国行录》,北京:线装书局,2004年,第710页。

⑤ 刘餗:《隋唐嘉话》卷中,北京:中华书局,1979年,第25页。

⑥ 陈公辅:《临海风俗记》,林表民编:《赤城集》卷一,《台州丛书》本。

差倒是相当直白的。

宋人张九成关于他未及第时的一则在乡间生活记录,更为真切。建炎三年(1129),张九成以家贫,到盐官县东乡村落教书谋生,“村深无市井,庖厨萧然,朝夕所供惟蔬笋之属,无它种,食多伤胃,乘间辄发病”。此年十月二十六日,张九成“自村中归,忽中邪风”,上吐下泻,六脉俱绝,“医者交揖而退”,当时亏得有友人推荐僧正慈懿,开出奇方,才转危为安。张九成因此专撰一序文寄予慈懿,为“子孙它日报恩之记”^①。也因此,陆游远宦川蜀时,有一次夜宿乡间草市,“月黑叩店门,灯青坐床簑,饭粗杂沙土,菜瘦等草棘”。这种境遇,显然是与像陆游这样的士大夫日常生活相距甚远的。不过陆游为了表示自己并非俗流之辈,故作豪语:“泰然均一饱,未觉异玉食。我岂儿女哉,口腹为怨德。古人耻怀禄,不仕当力穡。从今扶帮手,终老谢翰墨。”^②读来反而有点失于做作了。

甚至有医书,专为乡居药材难得的情况开出专方:“疽疮之方有验者,载于方书,然有贫乏无钱买药,又有适居僻邑草市,难得药材,只得服鹭鸶藤酒,继以麦饭石膏,涂傅神异膏,贴之亦屡用取效。若无麦饭石膏,如田夫野人,只用神异膏亦可。”^③可见“僻邑草市,难得药材”,在当时社会生活中无疑是相当常见的,这就成了促使文人士夫与富豪地主等离弃乡村、迁居城市的直接推动力。

与此类似,一些僻远狭小的城镇,也常因生活条件不及大都市,受到轻视。文人士夫若屈居于此,常有抱怨。北宋时,据载“河北孤迥处”有三鸦镇,因官俸低且生活条件差,“地多塘泺,舍蒲藕鱼鳖之外,市井绝无可买”,因此“官况萧条”,镇官以至弃任逃离。有一次转运使前去巡察,发现堂上纸屏间留有弃任镇官发牢骚的小诗:“二年憔悴在三鸦,无米无钱怎养家?每日两餐唯是藕,看看口里出莲花。”此诗后经好事者传诵,被南宋洪迈记入文中,留传至今^④。又河东路泽州凌川县,“县素荒寂,市中唯有卖胡饼一家”,据东平人董瑛回忆,其父曾出知此县,“每以饮饌萧索为苦”^⑤。

就在城乡之间这种政治、经济、乃至文化地位落差的对比之下,城市居民形成以村落“乡气”为嘲弄对象、鄙弃乡人的习气,也就是很自然了。正如司马光之所指出的:“窃惟四民之中,唯农最苦……故其子弟游市井者,食甘服美,目睹盛丽,则不复肯归南亩矣。至使世俗俳谐,共以农为嗤鄙,诚可哀也。”^⑥可知以乡人为嗤鄙,正是城市居民取乐俳谐的共同习俗。北宋末年,出身市井的朱勔以应办花石纲媚上取宠,为苏杭地方人士之所鄙视,当地流行取笑朱氏的“谑词”,就称他“幞头上带着百般村气,做模样偏得人憎,又识甚条制”^⑦。与此相似,士人相轻,论文章高低,也常见以“村气”一词来诋辱对方^⑧。所以,市井杂艺演出中,就不免出现了不少专以嘲弄乡人为主题的节目。据南宋人吴自牧回忆:“顷在汴京时,村落野夫,罕得入城,遂撰此端,多是借装为山东、河北村叟,以资笑端。”^⑨耐得翁也有类似记述:“在京师时,村人罕得入城,遂撰此端,多是借装为山东河北村人,以资笑。”及至南宋,此俗依然,“今之打和鼓、捻梢子、散耍皆是也”^⑩。

正因为城市居民所拥有的这种对村落乡民的明显优越感,于是在城市文人士夫的笔下,一方面,城市居民就被赋予了一种“骄惰”、“骄奢”的形象,实际上多少有点自矜夸耀的味道。如周密之所论:“都民素骄,非惟风俗所致,盖生长辇下,势使之然”、“都民骄惰,凡买卖之物,多于作坊行贩已成之

① 张九成:《横浦集》卷十六《寄医僧序》,文渊阁《四库全书》本。

② 陆游:《陆游集·剑南诗稿》卷八《自广汉归宿十八里草市》,北京:中华书局,1976年,第236页。

③ 李迅:《集验背疽方·戒忌》,文渊阁《四库全书》本。

④ 洪迈:《夷坚志·丁志》卷十七《三鸦镇》,第682页。

⑤ 洪迈:《夷坚志·丁志》卷十六《鸡子梦》,第673页。

⑥ 司马光:《增广司马温公全集》卷四十四《乞省览农民封事札子》,北京:线装书局,2004年,第656页。

⑦ 龚明之:《中吴纪闻》卷六《朱氏盛衰》,上海:上海古籍出版社,1986年,第145—147页。

⑧ 释觉范:《石门文字禅》卷二十七《跋山谷字·又诗》(《武林往哲遗书后编》本):“山谷论诗,以寒山为渊明之流亚,世多未以为然。独云岩长老元悟以为是,此道人村气,而俎豆山谷灵源之间也,已可惊骇。”

⑨ 吴自牧:《梦粱录》卷二十《妓乐》,杭州:浙江人民出版社,1980年,第192页。

⑩ 耐得翁:《都城纪胜·瓦舍众伎》,《武林掌故丛编》本。

物,转求什一之利,……虽无分文之储,亦可糊口,此亦风俗之美也。”^①所谓“风俗之美”者,无非夸耀都民相比于村落乡民易于谋生而已。另一方面,城居生活自然也就为村落乡民之所羡慕,所想往。范成大的诗句最为典型:“瘦妇趁墟城里来,十十五五市南街。行人莫笑女粗丑,儿郎自与买银钗。”^②正因为羡慕都市,村妇趁墟入城,遂借机看城景,开眼界。又曰:“儿郎种麦荷锄倦,偷闲也向城中看。……依家亦幸荒田少,始觉城中灯市好。”^③不仅村妇,年轻人也想往着城市生活,“偷闲也向城中看”。类似的文字,在传世文献中颇多。与此同时,城市中偶尔也可见乡村艺人,前来卖艺谋生。如南宋临安城,“又有村落百戏之人,拖儿带女,就街坊桥巷,呈百戏使艺,求觅铺席宅舍钱酒之费”^④。这当然并不意味着乡村文化可能对城市产生多大的影响,村落百戏只不过是城市文化的调味品而已。

因此,城市往往就成为了风尚的导向标,在各方面影响着村落世界。前代童谣“城中好高髻,四方高一尺;城中好大眉,四方且半额;城中好广袖,四方用匹帛”^⑤,也就不不断地被宋人复述。

四、文化渗透与文化霸权

在清雅与市俗、骄奢与村愚种种文化精彩纷呈的格局之下,这些文化因素相互之间又存在着怎样的关系?质言之,在两宋城市之中,究竟哪种文化成分占据着主导性的地位呢?

两宋时期城市各阶层衣着服饰的习俗,对于上述现象表现比较典型,下文主要以此为例证,略作分析。历代统治阶级坚持官民士庶之别,严禁车服逾制,在存世文献记载中,是常见的。宋代也不例外。早在宋太宗太平兴国七年(982),就曾诏令,指出“士庶之间车服之制,至于丧葬,各有等差,近年以来,颇成踰僭”^⑥。不过,如果说前代禁令更多用心于防止民庶的服饰逾制,相对而言,由唐入宋,随着城市的发展与文化格局的嬗变,社会各阶层衣着服饰的习俗似乎呈现了一些新的内容。南宋绍兴九年(1139)八月,有臣僚上言,称天下品服无章,贵贱无别,“舆台皂隶,混为一区,汉官威仪,有时而废”^⑦。后来朱熹明确指出:“今衣服无章,上下混淆。”^⑧这里所说无论是“混为一区”,还是“上下混淆”,显指当时的服饰习俗呈现了一种上下社会阶层间双向影响的局面,值得关注。

王雪莉讨论宋代服饰习俗,曾提出这样的看法:中国古代服饰史发展离不开两种方式的信息交流,一是民族服饰文化的互动;一是雅俗之间文化的上下交流,也即常服的礼服化,和礼服的世俗化^⑨。她并且认为:“可以说,整个中国服饰史的发展,就是自这两股力量的动态平衡中与时俱进的一路走来。”就其与本文议题相关的雅俗之间文化的上下交流而言,所谓常服的礼服化与礼服的世俗化这两个侧面,是王雪莉根据她自己所讨论的官服议题归纳得出的,若拓展到与城市文化相关的士庶关系而言,内容当然还要更丰富与复杂一些。

十分明确的是:两宋时期城市士庶雅俗文化之间,存在着相互渗透、相互影响的复杂关系。

一方面,出现了市井文化在多方面影响士夫阶层、乃至深入宫禁的现象。王雪莉举幞头、圆领袍衫、革带、靴四类服制的例证,从这些服制在唐代作为一般男子的常服,演进到宋代,成为了官员的公服,说明世俗文化对士人雅文化的影响^⑩。若放宽视野观察,这种影响当然并不局限于此。据江休复

① 周密:《武林旧事》卷六《骄民》、《作坊》,《武林掌故丛编》本。

② 范成大:《石湖居士诗集》卷十六《夔州竹枝歌九首》,上海:上海古籍出版社,1981年,第220页。

③ 范成大:《石湖居士诗集》卷三十《腊月村田乐府十首·灯市行》,第410页。

④ 吴自牧:《梦粱录》卷二十《百戏伎艺》,第194页。

⑤ 欧阳询编:《艺文类聚》卷四十三《歌》,上海:上海古籍出版社,1981年,第773页。

⑥ 《宋史》卷一五三《舆服志五·士庶人服》,北京:中华书局,1977年,第3573页。

⑦ 徐松辑:《宋会要辑稿》舆服四之八,第1797页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷九十一《礼八·杂议》,北京:中华书局,1985年,第2330页。刘复生认同宋人的这种看法,将宋代服饰特征归纳为“衣服无章,上下混淆”。见刘复生:《宋代“衣服变古”及其时代特征》,《中国史研究》1998年第2期。

⑨ 参见王雪莉:《宋代服饰制度研究》,杭州:杭州出版社,2007年,第116页。

⑩ 参见王雪莉:《宋代服饰制度研究》,第93-119页。

记录司马光的说法,北宋中期,妇女出门,不再穿宽袴与覆盖前襟的襜衣,而且所制“旋裙”干脆直接后开胯,以方便乘驴。据说“其风始于都下妓女”,士大夫之家却竟然追随仿慕,“曾不知耻辱如此”^①!士大夫传统之含蓄内敛,让位给了市井习俗之大胆直露。

文献记载所反映的这种由下及上的文化渗透,还有不少表现在文艺领域。宋仁宗年间,张方平上奏论雅乐,指出:“臣伏见太常乐工,率皆市井闾阎屠贩末类,猥恶污浊,杂居里巷,国有大事,辄集而教之,礼毕随散。则其艺安得而详?业安得而精?”^②专供国家典礼之用的太常乐工,竟然由杂居里巷的“市井闾阎屠贩末类”充任,其所引发的的问题,当然不止于艺不详业不精,市井俗乐可能由此影响雅乐,也可以想见。典礼之外,宫禁燕居,接受市井文化影响更多。据载,宋徽宗政和年间,“京师妓之姥曾嫁伶官,常入内教舞”^③。以妓家老鸨入宫禁教歌舞,不能不说有点过分了。又同时期有以善于弹奏乐器阮咸,“以此艺供奉上前,徽庙顾遇厚于伦辈”者,却为醴泉观道士王庆之与安敏修者^④。南宋时,甚至世俗亭台楼阁命名单用二字的习俗也影响到了内廷。据载这一习俗“始于湖上僧舍,中官流入禁中,往往效之,今无问贤愚例从之矣”^⑤。

更有甚者,一些市井艳词也堂而皇之地登堂入室了。高丽王国曾多次遣使宋廷,请求赐乐、乐工及歌词,得到宋廷的允许。当时传到高丽的这些歌词,有一些见录于后世文献。朝鲜李朝郑麟趾所撰《高丽史·乐志》,录有七十余首。这些歌词大部分为典雅颂圣之作,可以想见。但其中却有十余首俗词,十分突兀。如最后一首《解佩》:“脸儿端正,心儿俊俏。眉儿长,眼儿入鬓。鼻儿隆隆,口儿小,舌儿香软。耳朵儿,就中红润。项如琼玉,发如云鬓。眉如削,手如春笋。奶儿甘甜,腰儿细,脚儿去紧,那些儿更休要问。”^⑥甚是“香艳”。杨万里推断:代表宋廷去高丽传艺之艺人,必为教坊子弟,如果这类词是通过他们传至高丽,那么它们原先早已从市井传至内廷,在宋朝上层社会传唱,可以肯定^⑦。这一推理当可成立。由此观之,文献所载北宋末佞臣如蔡攸之流,作优伶之事以奉徽宗,也就可以理解了。

另一方面,由文献记载中所见,更多的则是市井民众以内廷官宦的时尚为时尚的现象。

两宋时期,民庶车服逾制的现象禁而不绝,相当引人注目。对宋廷而言,屡出禁令,当然是为了防止自己的等级权威受到侵害。如真宗咸平二年(999)正月诏令:“服用之制,典册具存,倘奢僭以不惩,则耗蠹之滋甚。”^⑧因此,下令士庶之家不得服销金、泥金衣饰。南宋绍兴八年(1138)八月,宰执上奏,请禁止涂金、铺翠、造作服用及为妇人首饰事,高宗遂“令刑部检坐前后累降罪赏条法指挥,申严行下”^⑨。类似的禁令颇多,不必赘举。不过对于市井民众而言,服饰逾制,本意显然并非在于僭越,而是为了炫富,以及更为重要的——追随上层阶级的时尚。所以,世人多以“宫样”“内样”——也就是内廷的服饰梳妆样式为仿效对象,群起追随,形成时尚。

宋仁宗皇祐元年(1049)十月,宋廷下诏规定妇女所服冠帽的高度不得逾制,规定得十分细碎:高不得过四寸,广不得踰一尺,梳长不得踰四寸,且不得以角为之,等等,且有相应处罚条款。据载“先是,宫中尚白角冠梳,人争效之,谓之内样。其冠名曰‘垂肩’,至有长三尺者。梳长亦踰尺。御史刘元瑜以为服妖,故请禁止之,妇人多被罪者”^⑩。原来这种被视为“服妖”的冠式,就是源起于内廷。

① 江休复:《江邻几杂志》,南京:江苏广陵古籍刻印社,1983年,第19页。

② 张方平:《乐全先生文集》卷十一《雅乐论》,北京:线装书局,2004年,第709页。

③ 杨湜:《古今词话·无名氏》,唐圭璋编:《词话丛编》第一册收录赵万里辑本,北京:中华书局,1986年,第45页。

④ 张邦基:《墨庄漫录》卷九《王庆之安敏修善阮》,北京:中华书局,2002年,第238页。

⑤ 周必大:《庐陵周益国文忠公集》卷一八二《亭堂单用二字》,北京:线装书局,2004年,第779页。

⑥ 郑麟趾:《高丽史》卷七十一《乐志二》,首尔:亚细亚文化社,1972年,第551页。

⑦ 参见杨万里:《宋词与宋代的城市生活》,第57页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿》舆服四之五,北京:中华书局,1957年,第1796页。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿》舆服四之七,第1797页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一六七“皇祐元年十月丁丑”,北京:中华书局,2004年,第4019页。

欧阳修《鹧鸪天》词,描写一个天真少女对镜化妆:“学画宫眉细细长,芙蓉出水斗新妆。只知一笑能倾国,不信相看有断肠。”^①说明当时所谓宫样妆式的一个特点,就是将双眉画得“细细长”。他另有《好女儿令》词,反映了同样的时尚内容:“眼细眉长,宫样梳妆。鞞鞋儿走向花下立着,一身绣出,两同心字,浅浅金黄。”^②又苏轼《和王巩六首并次韵》诗,描写女子化妆,“勤把铅黄记宫样”^③,没有写明所谓“宫样”的具体款式。不过北宋末年吴则礼《听梁圣民家琵琶》诗,有“宫样缣罗舞袖长,纤眉巧学时世妆”等句^④,说明从北宋中期直至后期,妇女化妆模仿内廷,一直流行着纤眉细目的妆式。前文引《高丽史·乐志》所载《解佩》词,所谓“眉儿长,眼儿入鬓”,所指大概就是这种妆式。至南宋,或有变化。史浩《如梦令》词:“摘索衣裳宫样,生得脸儿福相,容止忒精神,一似观音形像,归向归向,见者擎拳合掌。”^⑤似乎并未强调女性纤细苗条的特征,而是突出她们的“福相”,详情有待深入。类似的记载尚多。如赵鼎臣诗句:“乍看梳装传内样,剩供头面买时新。”^⑥张孝祥《荆州别同官》:“短襟衫子新来棹,四直冠儿内样新。”^⑦胡仲弓《问梅》:“近来宫样梳妆巧,只要明珠不要君。”^⑧所谓“时新”、“内样新”、“近来宫样”等等,都透露着宫禁妆式作为时尚标准的信息。淳熙二年(1175),宋孝宗与宰执大臣谈到奢靡之弊,“因问风俗”。参知政事龚茂良回奏:“由贵近之家仿效宫禁,以致流传民间,鬻簪珥者必言内样。”^⑨就点明了市井时尚的源起,即宫禁—贵近之家—民间这样的流传路径。

以内廷的时尚为时尚,当然不止于服饰。如南宋宫廷画家朱玉所绘、反映临安府元宵庙会场景的《灯戏图》,画面中的戏台上额有一行类似于广告词的文字:“按京师格范舞院体诙谐。”所谓“院体”,即指内廷风格,可见民间戏班就是以自己的演出系模仿内廷风格作为卖点,招徕观众。

那么,在这种双向、复杂的文化关系格局中,是否存在着某种主导性的现象呢?需要讨论。曾有论者断言:宋代“市民文学和百伎艺术的流行,表明市民文化已成为城市文化的主体,由此确立起在整个社会文化体系中的独特地位”。当时“实现了文化重心由士人阶层向平民阶层的转移”^⑩。推断着实大胆,惜未作认真论证。

关于社会各不同阶层文化的相互间关系,马克思在《德意志意识形态》一文中曾指出:“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位的物质力量,同时也是社会上占统治地位的精神力量。”^⑪这一论述影响深远,反映了19世纪以来西方学界的一个重要倾向。它强调一个阶级由于拥有了社会上占统治地位的物质力量,因此无论在客观上还是在主观上,它也必然对社会的精神世界起主导作用。不过自20世纪中叶以来,随着学界对文化理论研究的深入,已有不少弥补、修正马克思上层结构理论的新说问世。李孝悌曾对这一现象作过相当精彩的归纳分析。他指出,意大利学者葛兰西(Antonio Gramsci)的霸权论(Hegemony)经过英国文化批评家及文化史家威廉斯的引介、演绎,已成为文化理论中的一个重要观念。粗看之下,这个理论似乎和马克思所说的“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”相仿佛,但仔细分析,却有较大的修正。尤其是,马克思的上述议论,其基本内涵是指统治阶层将其思想、价值硬加到一般民众身上,迫使其接受;葛兰西的霸权论却强调民众自愿认同的重要性,知识分子了解民众的需求,然后将

① 欧阳修:《欧阳修全集》卷一三三《鹧鸪天》,北京:中华书局,2001年,第2052页。

② 欧阳修:《欧阳修全集》卷一五四《补佚·词·好女儿令》,第2562页。

③ 苏轼:《东坡诗集》卷二十一《次韵和王巩六首》(第六首),北京:中华书局,1982年,第1131页。

④ 吴则礼:《北湖集》卷二《听梁圣民家琵琶》,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 史浩:《郑峰真隐漫录》卷四十八《如梦令》(第一首),北京:线装书局,2004年,第250页。

⑥ 赵鼎臣:《竹隐畸士集》卷六,文渊阁《四库全书》本。

⑦ 张孝祥:《于湖集》卷三十二《鹧鸪天·荆州别同官》,北京:线装书局,2004年,第743页。

⑧ 胡仲弓:《苇航漫游稿》卷四《问梅》,文渊阁《四库全书》本。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿》舆服四之十,第1798页。

⑩ 陈国灿:《南宋市民阶层探析》,第176页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第52页。

一套与民众需求相呼应的世界观、价值观,透过民间社会团体的力量,慢慢内化到一般民众的心中^①。因此,主导(domination)与从属(subordination)仍然是霸权论中的重要环节。李孝悌还指出:上层文化与下层文化间的关系复杂多变。不同时期、区域的各个案例,可能呈现出不同的面貌。各种理论或模式——冲突论、霸权论、截然对立说、循环交流、对话说、乃至从上到下的模式等等,都有程度不同的解释力,“端看我们如何运用”^②。也就是说,特定范式的解释能力都是相对的,不可能涵盖一切,应该视其是否契合历史事实来判断。这大概就是学者多所论说之史无常法。对本文的议题而言,葛兰西霸权论所强调民众自愿认同的重要性,对于我们理解两宋时期的城市文化,的确能够提供一定的帮助。

有一个相当有意思的反面例证。北宋末年,宋徽宗为师法上古,以达到圣王的政治理想,加强了礼制文化建设^③。他专设讲礼局,以执政大臣提举,并于政和元年(1111)以敕令颁行《五礼新仪》,以使天下臣民遵行,正人伦,定尊卑,别贵贱,以“成教化,移风俗”^④。后来为了便于民众遵行,还专门编辑颁行《五礼新仪节要》,对民间冠婚丧祭等仪式,都制订有详细的规定。但这些规定并未得到民众的认同,无法执行,“闾阎比户,贫窶细民,无厅寝房牖之制,无阶庭升降之所,礼生教习,责其毕备,少有违犯,遂底于法。至于巫卜媒妁,不敢有行。冠昏丧祭,久不能决”。及至宣和元年(1119)六月,宋廷不得不承认推行新礼的失败,“俗儒胶古,便于立文,不知达俗。……立礼欲以齐民,今为害民之本。开封府申请《五礼新仪节要》并前后指挥及差礼直官礼生并教行人公文指挥,可更不施行”^⑤。没有民众的自愿认同,一场闹剧,就此收场。

另一方面,宋廷对所谓车服逾制实即民众对上层文化的追随与仿效的现象,虽屡下禁令,却无从奏效。显然,民众的认同,在这里起着关键的选择作用。

那么,通过对上层文化的渗透与影响,是否可能使市井文化赢得某种“主体”地位呢?这里就需要分析在渗透与影响过程中,上层从下层所获取的具体文化因子。其实,以实用主义为主要特征的中国传统上层文化从来不是一个封闭体系,它从其他文化吸纳新鲜成分,包括基层社会的成分,古已有之,并非两宋而然。不过一般情况下,其所吸纳利用的,都局限于操作层面,它的核心价值内容难以触动。这就是国人所极为熟悉的所谓“体”与“用”之间的关系。具体就两宋时期市井文化影响而言,至多为皇家与官宦阶层的奢靡生活提供更多的享乐而已,可无异议。近代以来国史的演变,可以为民族文化的这一特性提供更多直接的论据。

更何况,从帝制后期文化史的实际来观察,设想城市由某个单一文化体系来涵盖一切,恐怕是太过简单了。市井文化并未由于它追随上层士大夫雅文化而失去其本身的特征——论者对这些特征已有充分的阐述;拥有政治核心资源的士大夫阶层,仍一如既往地占据着文化的强势地位,可以肯定。也因此,在帝制后期中国城市社会,市井俗文化虽然以其之新颖别致,之吸引眼球,别开生面,构建起城市文化新格局,但归根到底,执城市文化之牛耳者,仍然是官而非商。

所以,得市井商贾经营之道之要者,往往并非在于媚俗,而是在于媚雅。北宋开封城商人孙赐号的故事,颇具典型意义。据载“孙赐号,本行酒家博士,诚实不欺,主人爱之,假以百千,使为脚店,……其货渐侈大,乃置图画于壁间,列书史于几案,为雅戏之具,皆不凡,人竞趋之。久之,遂开正店,建楼,渐倾中都”^⑥。可知孙赐号沽酒发家的一个重要因素,就是营建一个典雅、迎合士大夫趣味的商

① 李孝悌:《上层文化与民间文化——兼论中国史在这方面的研究》,《近代中国史研究通讯》第8期,1990年。

② 李孝悌:《上层文化与民间文化——兼论中国史在这方面的研究》,《近代中国史研究通讯》第8期,1990年。

③ 参见包弼德(Peter K. Bol),“Emperors Can Claim Antiquity Too: Emperorship and Autocracy Under the New Policies”, in Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford ed., *Emperor Huizong and Late Northern Song China: the Politics of Culture and the Culture of Politics*, Cambridge and London: Cambridge University Press, 2006, pp. 173 - 204.

④ 郑居中等编:《政和五礼新仪》卷首宋徽宗敕序,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 《宋大诏令集》卷一四八《开封府申请五礼新仪节要并前后指挥更不施行》,北京:中华书局,1962年,第548页。

⑥ 苏象先:《丞相魏公谭训》卷十,第95-96页。

业场所,以至“人竞趋之”,酒店越开越大,渐倾中都。与此类似,南宋临安府隶属于户部点检贍军酒库的各官酒库设酒楼沽卖,“每库设官妓数十人,各有金银酒器千两以供饮客之用”,极尽奢华,“官中趁课,初不藉此,聊以粉饰太平耳。往往皆学舍士夫所据,外人未易登也”^①。学舍士夫不仅在文化上占据强势地位,还是商品的主要消费群体。正由于文化强势之最终仍有赖于政治资源,还衍生出不同行政级别的城市在文化地位上产生相应层级差别的有趣现象。

早在唐代,就有东、西川人互相轻薄的说法,“西川人言梓州者,乃我东门之草市也,岂得与我为耦哉”^②!这里的东川、西川,当指其中心城市成都与梓州。相比而言,成都作为蜀地首屈一指的大城市,自然有轻视梓州的资格,成都居民以至将梓州比作自己的草市。类似情形,到两宋表现更为明显。有资格扮演文化中心角色的,当然非京师莫属了。王安石观察到这一现象,曾明确指出:“且以圣人之化,自近及远,由内及外。是以京师者风俗之枢机也,四方之所面内而依仿也。……至于发一端,作一事,衣冠车马之奇,器物服玩之具,旦更奇制,夕染诸夏。”^③南宋耐得翁也有类似议论:“圣朝祖宗开国,就都于汴,而风俗典礼,四方仰之为师。”^④前文所述之官样时妆,正是由京师而遍及全国,可为论据。所以,若有幸生长京师,即便是庶民,有时也有了嘲笑外地官宦的资格。据载南宋行都临安城酒肆的习俗,“初坐定,酒家人先下看菜,问酒多寡,然后别换好菜蔬。有一等外郡士夫,未曾谙识者,便下箸吃,被酒家人哂笑”^⑤。在这里,京师与外郡之间的关系,就有点相当于城乡之间文化地位差距的延伸,京师居民完全有理由将所有外郡士庶都视作“乡下人”。

若据葛兰西霸权论的范式看,似可认为士大夫雅文化仍在两宋城市占据着主导(domination)地位,市井俗文化则处于从属(subordination)地位。

五、结 语

再进一步看,与前一历史时期相比较,宋代城市文化究竟是呈现了一种承续还是断裂的关系呢?

市井俗文化的崛起是宋代城市的新面相,这也使得它在相当程度上呈现出与前期城市不同的阶段性特征。同时,随着士大夫阶层城居的经常化与规模化,政治之外的经济、文化等要素之集聚于城市的程度,前所未有。这一切,都昭示着两宋时期城市文化的更新,可与经济增长相媲美。另一方面,就基本文化格局而言,则并未出现如经济领域那样较大跨度发展的现象,承续传统仍为主流。无论如城乡文化差异,还是如士大夫雅文化的强势地位,都是如此。唐宋间未见特别的“转折”。

或者可以这样认为,唐宋间城市文化发展在政治领域的主要意义,在于它承续并巩固了唐代以来由于士大夫阶层城居、文化资源集中于城市所带给专制国家在文化上前所未有的控制权。国家制度的一些重要演进,尤其如科举制度全面发展所赋予国家在文化上的垄断性地位,是促成这一转变的重要因素。因此,虽然从某种角度而言,可以认为近代以前的中国传统文化仍属乡土文化^⑥,可是从两宋时期起,这种文化的中心显然已从乡野转移到了城市。

[责任编辑 王 大 建 范学辉]

① 周密:《武林旧事》卷六《酒楼》,《武林掌故丛编》本。

② 孙光宪:《北梦琐言·逸文》卷三《东西川人轻薄》,北京:中华书局,2002年,第410页。

③ 王安石:《临川文集》卷六十九《风俗》,文渊阁《四库全书》本。

④ 耐得翁:《都城纪胜》序。

⑤ 吴自牧:《梦粱录》卷十六《酒肆》,第142页。

⑥ 参见费孝通:《乡土中国》:“从基层上看去,中国社会是乡土性的。”北京:三联书店,1985年,第1页。按:如费孝通先生所明言,他主要依据 Margaret Mead 所著《美国人的性格》(The American Character, Harmondsworth, England: Penguin, 1944)一书,以其所描述的美国人性格特征为参照系,来观察中国的传统社会,作出这样的归纳,第97页。因此,这样一个特定观察视角,无疑凸显了它与以城市生活为核心的现代社会之对立,而未能充分涵容中国历史上城乡关系演进的丰富内容。

试论宋代的乡村建制

马 新

摘 要:对于宋代的乡村建制,学界多认同乡在宋代已从县之下的一级组织演化为单纯的地域概念,乡政与乡级行政组织也是在这一时期完成了从有到无的转变,被都、保体系所取代。但实际情况并非如此。两宋时代,乡与乡政一直存在,都、保体系的建立与变动也未实现对乡村社会的组织重构,自然村落仍是实际上的最基本的组织单位。认清这一点,对于把握两宋乡村社会至为重要。

关键词:宋代;乡政;村政;里正;乡书手

一、两宋之乡司与乡政

县是历代王朝最基本、最基层的行政建制,村落则是自古以来乡村居民的基本单位。两千多年来,虽历经王朝变迁、体制变动,但县制与村落之制一直未有明显变化,历代历朝所调整的内容都在县级行政与村落之间的中间环节,两宋时代,县与村落之间的变动更为频繁,也更为复杂。

县与村落之间建制的复杂化源自唐后期,至宋代便全面呈现,其核心是以往较为规则的乡村之制被乡、耆、都、管、团、保等不同程度地取代。长期以来,学界对这一环节进行了较为充分的研究,但一直未能得出比较一致的结论,主要原因是研究者们对乡与乡政认识不一。尽管如此,但各家都认同乡在宋代已从县之下的一级组织演化为单纯的地域概念,乡政与乡级行政组织也是在这一时期完成了从有到无的转变。如郑世刚在《宋代的乡和管》一文中提出:

开宝废乡令后的“乡”已从实施国家全面行政职能的一级基层政权组织,演变成为实施国家财政单一职能的行政建制。和它相应的原来乡级行政区域,也同步演变成为单项行政区域而长期延续存在。宋代舆地志书在县下都记载有乡,正是单项行政区域的舆地纪实。^①

王棣在《宋代乡里两级制度质疑》一文中进一步提出:

宋代的乡既不是一级基层行政政权或行政区划,也不是里的上级行政机构,而是县以下的一级财政区划。乡里并不存在统属关系,它们有时重叠,有时独立。^②

夏维中在《宋代乡村基层组织衍变的基本趋势》一文中也提出:

乡里制的崩溃与乡都制的确立,是宋代乡村基层组织衍变的基本趋势。北宋前期,乡仍具有一定的取役功能。这种功能直到至和年间才因里正的废止及乡书手的变化而被基本剥离。随着经界法的实施,乡逐步成为了一种地域单位。里早在北宋就已遭到巨大的冲击,而到南宋中后期,在绝大多数地区已经名存实亡。与此同时,都逐步成为乡村基层建制的主流,并在土地

作者简介:马新,山东大学中国传统文化研究所教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国古代村落形态研究”(04BZS017)的阶段性成果。

① 郑世刚:《宋代的乡和管》,邓广铭、漆侠主编:《中日宋史研讨会中方论文选编》,保定:河北大学出版社,1991年,第249页。

② 王棣:《宋代乡里两级制度质疑》,《历史研究》1999年第4期。

控制(经界)和人户控制(编户)方面发挥着巨大的作用。^①

上述诸家论述的基点都是宋太祖开宝七年(974)的一道诏令。《宋会要辑稿》职官四八之二五引《两朝国史志》云:

诸乡置里正主赋役,州县郭内旧置坊正,主科税。开宝七年,废乡分为管,置户长,主纳赋,耆长主盗贼、词讼。

对于开宝七年这项改革的实施状况,诸家说法不一。多数学者认为,这项改革在当时并未立即推广,而是以此为起点,乡与乡政逐步走向消亡;有人认为,至和二年(1055)的罢废里正标志着乡与乡政的终结;也有人认为至熙丰变法乡与乡政方退出历史舞台。但对于北宋晚期到南宋时代乡政之不存,学界似乎并无异议。但是,经过认真研究这一时期的有关史料,特别是具体分析乡村组织的实际运作状况后,我们发现,恰恰在学界并无异议的这一问题上,仍有重新认识的余地。两宋时代的实际情况是:无论是开宝七年废乡设管之后,还是至和二年罢里正或者熙丰变法之后,乡作为县之下的一级行政组织一直存在着,直到南宋终结,乡与乡政都未退出历史舞台。从行政区域的划分看,两宋时代,乡一直是县域之内稳定的一级行政区划。查阅现存宋代方志所载,县级之下都首先是乡级区划。如宋敏求《长安志》记道:万年县七乡管二百九十六村二里;长安县六乡管六里;咸阳县五乡管五里;盩厔县一十七乡管三百二十五社;临潼县三乡管一百十六村;醴泉县六乡管二百五十村;高陵县五乡管一百一十九村;兴平县六乡管二百二十村;华原县四乡管一百七十二村;富平县一十一乡一十一里管二百七十九村;三元县一十二乡一百四十四村;云阳县五乡管七十四村;同官县四乡管二百三村;美原县四乡管七十一村^②。又如《咸淳临安志》载,县之下有乡、里两级建置:余杭县管八乡九里,临安县管二十二乡九十八里,於潜县管六乡五十五里,富阳县管十乡二十七里,等等^③。

基于此,我们认为,从乡的实际职能看,两宋时代的乡一直不是一个简单的地域概念,而是县之下基本的一级行政运行单元。

对于熙丰之前乡的行政职能,虽然论者各异,但一直有学者坚持认为,熙丰之前乡的行政职能确切地存在着,但对于熙丰之后至南宋时代乡的行政职能,则基本上都予以否定,多认为此时的乡已不再是一级行政组织,而成了一种地域单位。但是,若认真研究一下熙丰以后的有关史料,我们便可以看到,乡的行政职能并未废止,举凡户口、赋税、诉讼治安等事宜仍以乡为单位进行。

南宋时代,一直要求“一乡当有一乡之籍,一县当有一县之籍,一州当有一州之籍”^④。《州县提纲》也要求地方长吏:

令诸乡各严保伍县之籍,如一甲五家,必载其家老丁几人,名某,年若干;成丁几人,名某,年若干;幼丁几人,名某,年若干。凡一乡为一籍,其人数则总于籍尾。^⑤

这显然是以乡为单元的户籍管理体系。在此基础上,赋税的征收也是以乡为单位进行,即便在南宋实施经界法时也是如此。绍兴二十六年(1156),潼川府路转运判官王之望在推行经界法时,就“令州县取诸乡税,名为鼠尾帐,家至户到,问其愿否,各使书其名下,乡虽编类”^⑥。

南宋胡太初记其为地方长吏之心得,专门讲到县政之处置,如诉讼等事,要根据各乡的情况,以乡为单位,“广狭分搭”。他说:

县道引词,类分三八。始至之日,多者数百,少者亦以百数。令惮其烦,遂有展在后次并引者。不知省讼固自有道,若惮烦拖后,积压愈多,虽竭其精神难理矣。或谓不拘日子,有状即受,

① 夏维中:《宋代乡村基层组织衍变的基本趋势》,《历史研究》2003年第4期。

② 宋敏求:《长安志》卷十一至卷二十一,《宋元方志丛刊》本,北京:中华书局,1990年。

③ 潜说友:《咸淳临安志》卷二十,《宋元方志丛刊》本,北京:中华书局,1990年。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六六之二九,北京:中华书局,1957年,第6222页。

⑤ 陈襄:《州县提纲》卷二《户口保伍》,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一七四“绍兴二十六年九月”,北京:中华书局,1956年,第2877页。

可免积压。然县家事多,若日日引词,则诉牒纷委,必将自困。不若间日一次引词,却将乡分广狭分搭,遇一则引其乡状,遇三则引某乡状,遇五、遇七、遇九,各引某乡状,不得撓越,庶几事简易了。^①

这实际上表明,不仅诉讼事务的处理以乡为单位,其他乡村政务的处置,也同样是以乡为单位,乡政在南宋时代并未消亡。

乡与乡政既然一直存在着,为什么学术界几乎是众口一词地认定其已经消亡呢?关键在于此时的乡政已非此前以里正为核心的一元化的乡政,而是一分为二:乡的行政职能,亦即管理户籍、赋税的职能,由乡书手承担,而乡书手又集中在县衙,为县吏,又称“乡司”;乡的治安功能则由都保系统承担,具有一定的民间自治功能。这样,若只论其一点,都会得出乡政已殆的结论。

前提既明,我们就可以大致勾勒两宋时代乡政之变迁了。两宋之乡政以熙丰为界,可分为前、后两个时期:熙丰之前,乡政在乡,里正为一乡之首。对此诸家多无异议,此不赘述。熙丰之后,乡与乡政仍存,但乡政在县,县衙集中了各乡之政,将原分布于各乡的乡书手上收至县,分别主持各乡乡政。

乡书手本来只是各乡的书算手,隶于里正,属乡役,后渐渐上升为县吏。对这一变化,《嘉定赤城志》卷十七中有明确记载:

乡书手。国初,里下、户长掌课输,乡书手隶焉。以税户有行止者充,勒典押、里正委保。天圣后以第四等户差。熙宁行募法,以第三等以下户充,免户下役钱。无人就,即给雇钱。其后不限有无产业,招募。吏有阙,与贴司依名次补充。元丰七年听投名,不支雇钱。

从上述记载看,乡书手地位的转折时期是在熙宁与元丰年间。熙宁年间是双轨制,既可以第三等以下户充任,又可以招募;元丰年间则一律“听投名”,开始按照县吏管理。

在乡书手地位上升中,一个不容忽视的前提是里正的罢废。宋初因唐之政,以里正主乡政,“每乡止有里正一人”^②,选一乡中家产最富足者充当,“乡狭户少者,至差第三等(户)充”^③。由于里正只是乡役,负担繁重,至仁宗年间,已与衙前一道成为乡村社会中的一大顽疾,许多大臣强烈要求罢废里正。知并州韩琦即上奏云:

州县生民之苦,无重于里正衙前,自兵兴以来,残剥尤甚,至有孀母改嫁,亲族分居,或弃田与人,以免上等;或非命求死,以就单丁。规图百端,苟脱沟壑之患,殊可痛伤。……请自今罢差里正衙前……其税赋只令户长催输,以三年一替。^④

知制诰韩绛、蔡襄等人也上书要求罢废里正。至和二年(1055)四月,仁宗下诏:“罢诸路里正衙前”,“其法虽逐路小有不同,然大率得免里正衙前之役,民甚便之”^⑤。

里正既罢,乡政之主持者出现缺位。此时,掌一乡之书记文书的乡书手便成为乡里组织中的核心人物。为避免乡书手因负担过重而走上里正罢废之路,北宋王朝逐步调整乡书手的地位与待遇,由此便出现了熙丰以来乡书手向县吏的转化。

乡书手既为县吏,则县中便有其衙署。因此,自哲宗元祐元年(1086),有关“乡司”的记载开始出现,自此至整个南宋时代,乡司一直是普遍的存在。王楙曾云,在南宋《咸淳临安志》的“临安县境图”中,绘有临安县衙图及县衙内各司的方位,明确标有乡司的方位。不过,与押录司、架阁库等不同的是,其他衙署均为左右对称的排列结构,乡司则仅附列于押录司之外侧,显示出它是县衙建成后新增机构。因此,乡司的出现,表明乡书手在县衙取得了一席之地,有了自己的办事机构。与之相应,在

① 胡太初:《昼帘绪论·听讼篇第六》,《百川学海》本。

② 司马光:《温国文正司马公文集》卷三十八《衙前札子》,《四部丛刊》本。

③ 文彦博:《潞公文集》卷一七《奏里正衙前事》,文渊阁《四库全书》本。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一七九“至和二年四月辛亥”,北京:中华书局,2004年,第4330页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一七九“至和二年四月辛亥”,第4330—4331页。

南宋的一些地方志中,乡书手也被置于县吏一栏^①。

对于乡书手地位的提升,诸家多无异议,但是对于乡书手地位提升后的地位,则歧义颇多^②,且均未认识到乡书手在乡政中的核心地位。我们认为,乡书手上升为县吏后,一方面的确标志着其地位的提升,由乡役而县吏,使其成为国家机器中的正式一分子;但另一方面,乡书手仍然主理乡政,是事实上的一乡之长,其职掌与前此主乡政之里正基本相同。兹试述如下:

其一,乡书手虽是县吏,也有专门的衙署“乡司”,但他们只是驻于县衙而行政于乡,与其他县吏之最大不同是分乡而设吏,每乡一名乡书手,专司本乡事务。如《嘉泰吴兴志》卷七载湖州乌程县之吏额:

曹司十六名,四名有诸;贴司二十名;乡司十二名;厅司十四名,六名有诸;手力五十名。

该志又记乌程县在景德年间管十三乡,至嘉泰时为十二乡,与乡司十二名正相吻合。又如,《嘉定赤城志》卷十七载各县所设乡书手为:“临海额一十八,黄岩额一十二,天台额四人,仙居额六人,宁海额六人。”该志也记赤城各县管乡之数为:临海十五乡,黄岩十二乡,天台四乡,仙居六乡,宁海六乡。除临海外,各县乡数与乡书手员额完全一致。不过,在临海所管十五乡中,太平乡为上、下二扇,明化乡分上、下二扇,保乐乡为西、南二扇,实际上是十八个乡级行政单元,与十八名乡书手正相吻合。

其二,乡书手在升为县吏的同时,已成为各乡赋役等事务的主管。王棣曾提出乡书手的主要职能有四:一是撰造五等版籍和砧基簿。五等版籍是以户为单位编造,砧基簿则是以土地占有状况为依据而绘制的土地图册。二是编制租税簿账。三是租税钞的注销及审计上报。四是编制差役簿账^③。在此基础上,他还提出:

倘若从宋代县乡财税机制的运行来考察,就不难看出,乡司实际上控制了乡村赋税征收的全过程。从编制、推排五等版籍,编制两税版籍,编制和注销税租钞,推割税租直到乡役的点差,和预买绢绢的摊派,灾情蠲免的统计上报等,无一不经乡司之手。……中国古代的乡村管理体制既是以户籍赋税征役为主,这些职掌也就势必使乡司成为宋代乡村管理体制中的关键人物。

我们认为,此论甚当。汉唐以来,乡政之主要职能就是以户籍赋税征役为主,北宋前期作为一乡之长的里正,其职掌也是“主催税及预县差役之事”。既如此,乡书手也就可视同于北宋前期之里正,的确是“宋代乡村管理体制中的关键人物”。但不知出于何种考虑,王棣却又认为乡只是“实现国家财税职能的最基层机构,属于财政区划;而里、管、都保等负责稽查户口、察奸弭盗、催驱赋役、劝课农桑等,属于行政机构”^④。

其三,乡里之外,宋代一直末有其他具备一级政权性质的乡政机构存在,熙丰之前的耆长、熙丰之后的都保体系都只是专门性的组织建制。北宋之初,乡政与乡村治安管理即相对独立:乡政由里正、户长、乡书手主持;乡村治安则由耆长负责,所谓“耆长主盗贼词讼”是也,“开宝七年,废乡分为管,置户长,主纳赋,耆长主盗贼、词讼”^⑤。不过,此令并未有效实施,多数地区仍是乡里之制,少数废乡分为管的地区,也是以户长主一管之政,耆长则相对独立地负责盗贼词讼。至和二年(1055),里正被罢废,乡政由户长和乡书手主持,耆长之职能未变。

熙丰年间,王安石变法中大力推行保甲制,以人户为单位编定保甲,十户为保,五十户为都保。同时,罢废耆长,“凡盗贼、斗殴、烟火、桥道等事,责都副保正、大保长管勾,都副保正视旧耆长,大保

① 王棣:《宋代乡里两级制度质疑》,《历史研究》1999年第4期。

② 对这一问题,郑世刚《宋代的乡和管》(见《中日宋史研讨会中方论文选编》),王棣《宋代乡里两级制度质疑》(《历史研究》1999年第4期),夏维中《宋代乡村基层组织衍变的基本趋势》(《历史研究》2003年第4期)等,均有不同论述。

③ 王棣:《宋代乡里两级制度质疑》,《历史研究》1999年第4期。

④ 王棣:《从乡司地位变化看宋代乡村管理体制的转变》,《中国史研究》2000年第1期。

⑤ 徐松辑:《宋会要辑稿》职官四八之二五引《两朝国史志》,第3468页。

长视旧壮丁”^①。保甲仍只是治安体系。元祐更化之后,王安石新政多被罢废,但保甲法却被改造保留下来。章惇、蔡京曾着力整顿保甲组织,“于一乡之中,以二百五十家为保,差五小保长、十大保长、一保副、一保正,号为一都。凡州县之徭役,公家之科敷、县官之使令、监司之迎送,一州一县之庶事,皆责办于都保之中”^②。南宋时代,进一步明确了保甲长的选任办法:

详定一司敕令所修立下条:诸村疃五家相比为一小保,选保内有心力者一人为保长,五保为一大保,通选保内物力高者一人为大保长,十大保为一都保,通选都保内有行止财勇物力最高者二人为都副保正,余及三保者,亦置大保长一人,及五大保者,置都保正一人,若不及,即小保附大保,大保附都保。^③

从上述规定看,都保似乎已具备了较为全面的行政职能,也已形成了较为稳定的组织体系。因而,有学者认为北宋后期至南宋时代,都保在行使着基本的乡政,是县以下一级行政组织。其实不然。我们认真分析一下这一历史时期县乡都保的关系,不难发现,都保一直是乡之下的乡村自治组织,都保之长的人选也系职役,并无官方色彩。

章惇、蔡京条理保甲之制时就明确规定,都保之役,以一乡之中为限,亦即都在乡下,“乡各有都,都各有保”^④。当然,不少地区因人户所限,直接在乡下设保;也有不少地区未有都、保,仍是里与村并存。不管哪种情况,在尚存的宋代方志或明代方志中有关宋代地方志的内容中,都未见到都保直隶于县的记载,都、保与县之间都有乡的存在。如《宝庆四明志》卷二十所记昌国县之区划:富都乡,总九都,管里二村二;安期乡,总三都,管里一村三;金塘乡,总四都,管里一村二;蓬莱乡,总一五都,管里一村三。卷二十一所记象山县之区划:政实乡,管里一保十二;归仁乡,管里一保十;游仙乡,管里一保十。《淳祐玉峰志》卷上所记昆山县之区划为九乡三十保。《万历滁阳志》卷三所记宋滁州全椒县之区划:长宁乡,一村五都三十一保;善政乡,三村十都四十三保;尼潭乡,二村六都三十二保;高城乡,二村八都五十六保。

基于以上情况,乡在县级行政之下的地位不言而喻,而乡司一直是县之下最为重要的一级行政组织。宋人即评论道:

乡司虽至微至贱,而关乎民事有最切。故凡乡司,知广狭之地,人户之虚实、赋役之重轻,皆所以熟讲而精究。往往民间之事,官司所不能知者,惟以所供为是;官司之事,人户所不能名者,惟以乡司所陈为实。^⑤

也正因为此,乡司高居都保之上,弄权舞弊、为非作恶者屡禁不止。南宋两浙转运副使李椿年即言:

乡司走弄二税,姓名数目,所系于籍者,翻覆皆由其手。……访闻诸县人吏、乡司受属(嘱),抑勒下户充催税保长,不照应条限,点追比磨,将逃亡、倚阁税赋抑令陪备,输纳官物,或至破家荡产,深可怜悯。仰监司常切觉察,如有违戾去处,按劾以闻。如监司失于举觉,亦重置典宪。许被扰人户越诉。^⑥

这些记载印证了乡司的实体性地位以及乡级行政组织的确切存在。前此之所以对乡级行政的存在几乎是异口同声地否认,关键在于乡司被置于县衙,乡书手也成为县吏。其实,若从宋代政治运转的大环境入手,这一问题自可解决。

北宋建国后,惩唐末五代割据之弊,在政治运转上实行高度集权,其中一个重要做法就是京官下派,以朝官身份任知州、知县。如北宋之知县须是在任朝官和文臣京官,或者在武臣中的三班使臣中

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二六三“熙宁八年闰四月乙巳”,第6437页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷九十六“绍兴五年十二月丙午”,第1585-1586页。

③ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一〇一,第6207页。

④ 周士英、吴从周纂修:《万历义乌县志》卷二,北京:中国书店,1992年。

⑤ 佚名:《群书会元截江网》卷二十八《役法》,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货七〇之一二四、食货六六之二,第6432、6208页。

选充;南宋时规定从政郎以上可兼知县,从政郎以下为县令;在一些时期还曾以京官任县丞,称为“知县丞”^①。在这种大背景下,以县吏充任乡书手,领一乡之政务,也在情理之中,实际上也是乡权上收,并非废止乡权,乡书手所在称为“乡司”也可反证当时之实际情况。

南宋时期的北方在金朝统治下,其乡村体系仍大致沿用唐时制度。《金史·食货志》记道:

五家为邻,五邻为保,以相检察。京府州县郭下则置坊正,村社则随户众寡为乡,置里正,以按比户口,催督赋役,劝课农桑。村社三百户以上则设主首四人,二百户以上三人,五十户以上二人,以下一人,以佐里正,禁察非违。置壮丁,以佐主首巡警盗贼。

上述记载清楚地表明,金代之乡是法定的行政建制,里正是一乡之长,各村社则因人数之多少,量置主首一名至四名,相当于唐代的村正。

二、北宋前期之村落建制

宋代村落管理体系的突出特点是复杂多变。在变幻不一的表象中,大致可以熙宁年间为界分为前、后两个时期。前期以乡、村为基本地域与行政划分,仍可视之为乡村之制;后期以乡与都保为基本行政编制,可以目之为乡都之制或乡保之制。

能够反映熙宁之前村落情况的史料十分少见,现存的符合这一要求的地志也只有宋敏求所撰《长安志》一种。该志撰成于熙宁九年(1076),所记当限于熙宁之前,兹据其所记各县乡村,列表如下:

表 1 《长安志》所记北宋有关县份乡村表

县	乡	里	村(社)数	卷次
万年县	洪固乡	胄贵里		卷十一
	龙首乡	神鹿里	管村三十五	
	少陵乡		管村四十八	
	白鹿乡		管村五十	
	薄陵乡		管村三十六	
	东陵乡		管村四十	
	苑东乡		管村三十九	
长安县	义阳乡	布政里		卷十二
	善政乡	安化里		
	同洛乡	安宁里		
	丰邑乡	龙台里		
	苑西乡	崇徽里		
	华林乡	居安里		
咸阳县	河南乡	资川里		卷十三
	平原乡	平城里		
	安业乡	介公里		
	龙首乡	庆云里		
	奉贤乡	奉城里		

^① 朱瑞熙:《中国政治制度通史·宋代》,北京:人民出版社,1993年,第298-299页。

续表

县	乡	里	村(社)数	卷次
兴平县	被化乡		管村四十	卷十四
	耿祠乡		管村四十	
	零保乡		管村四十	
	文渭乡		管村三十六	
	保安乡		管村三十六	
	崇节乡		管村二十八	
凤翔县	高望乡	望乡里		卷十四
	周源乡	怀德里		
	节妇乡	显阳里		
	义门乡	顺义里		
临潼县	旌儒乡		管村三十九	卷十五
	会德乡		管村三十六	
	润渭乡		管村四十一	
户县	宜善乡	陈平里		卷十五
	扈亭乡	甘泉里		
	太平乡	仁让里		
	栎阳乡	五栎里		
	珍藏乡	货泉里		
蓝田县	秦道乡	安仁里		卷十六
	玉山乡	严朱里		
	白鹿乡	安道里		
	卢珍乡	康和里		
醴泉县	美华乡		管村四十四	卷十六
	通峙乡		管村二十四	
	新望乡		管村三十	
	崇孝乡		管村四十九	
	神安乡		管村五十四	
	白泾乡		管村四十九	
栌阳县	五陵乡	平定里		卷十七
	清州乡	奉尊里		
	永丰乡	芬芳里		
	宁远乡	高唐里		

续表

县	乡	里	村(社)数	卷次
泾阳县	瑞宁乡	神狐里		卷十七
	永顺乡	耦南里		
	会仙乡	仙洞里		
	广吉乡	张良里		
	河池乡	养生里		
	宜善乡	辅政里		
高陵县	仁义乡		管村二十	卷十七
	奉君乡		管村一十五	
	修真乡		管村二十五	
	上原乡		管村二十八	
	闰国乡		管村二十一	
乾祐县	乾祐乡	蕴谷里、东柱里、长陵里、西柱里、乾祐里		卷十七
	小和乡	大和里、小和里、忤谷里		
	大和乡	瓦谷里、长望里、西王里		
	左绵乡	黄花里、青度里、团田里		
	平定乡	归安里		
渭南县	神德乡	仁 and 里、丰阴里		卷十七
	石泉乡	曹刘里、崛泉里		
	神川乡	清化里、乐坊里		
	广阳乡	临渭里、金泉里		
蒲城县	吕宁乡	宜安里		卷十八
	善化乡	孝仁里		
	崇德乡	怀化里		
	龙乐乡	丰山里		
	翔鸾乡	怀仁里		
	普济乡	伍龙里		
	怀仁乡	圣母里		
	蒲城乡	温泉里		
	原阳乡	积善里		
	贤相乡	勋贵里		

续表

县	乡	里	村(社)数	卷次
盩厔县	望仙乡		管社一十四	卷十八
	书台乡		管社一十七	
	仙檀乡		管社一十四	
	五柞乡		管社一十四	
	长城乡		管社一十八	
	仙果乡		管社一十五	
	神就乡		管社二十四	
	睦教乡		管社一十七	
	永泉乡		管社一十八	
	凤泉乡		管社一十八	
	阳化乡		管社二十七	
	丰邑乡		管社一十八	
	仙游乡		管社二十六	
	□□乡		管社二十一	
	迁善乡		管社一十四	
	长阳乡		管社一十八	
	司竹乡		管社二十七	
奉天县	孝节乡	文川里		卷十九
	仙仁乡	披桂里		
	乾陵乡	金井里		
	节义乡	恭和里		
好畤县	武都乡	教本里		卷十九
	美川乡	绣川里		
华原县	流惠乡		管一百七十二村	卷十九
	石门乡		管二十七村	
	孝义乡		管二十八村	
	凤游乡		管二十二村	
富平县	招福乡	积善里	管村二十八	卷十九
	义亭乡	龙门里	管村三十二	
	薄台乡	怀仁里	管村三十二	
	安丰乡	进善里	管村三十二	
	永润乡	原义里	管村二十八	
	大泽乡	龙西里	管村一十一	
	丰润乡	保济里	管村一十七	

续表

县	乡	里	村(社)数	卷次
富平县	义林乡	神地里	管村一十六	卷十九
	脾阳乡	龙游里	管村二十二	
	临原乡	大秦里	管村二十九	
	平皋乡	昌仁里	管村三十九	
三原县	丰元乡		管村一十	卷二十
	方寿乡		管村八	
	清水乡		管村一十九	
	常平乡		管村一十八	
	万福乡		管村一十八	
	从化乡		管村一十三	
	修真乡		管村一十四	
	务高乡		管村七	
	神泉乡		管村七	
	龙泉乡		管村六	
	新乐乡		管村九	
	奉节乡		管村五	
云阳县	流金乡		管村一十二	卷二十
	嵯峨乡		管村一十八	
	万善乡		管村一十二	
	武康乡		管村一十八	
	青龙乡		管村一十四	
同官县	丹青乡		管村六十二	二十
	神水乡		管村六十三	
	永宁乡		管村四十一	
	喜化乡		管村三十七	
美原县	永定乡		管村二十一	卷二十
	通关乡		管村一十一	
	勾龙乡		管村一十六	
	频阳乡		管村二十二	

上述记录中共涉及 24 个县,其中 12 个县有各乡所辖村数的记载,差别较大,兹列表如下:

表 2

长安有关县份各乡所辖村数一览表

县份	所辖乡数	所辖村数	每乡平均所辖村数
万年	6	248	41.3
兴平	6	220	36.7

续表

县份	所辖乡数	所辖村数	每乡平均所辖村数
临潼	3	116	38.7
醴泉	6	250	41.7
高陵	5	109	21.8
周至	17	320	18.8
华原	4	249	62.3
富平	11	286	26
三原	12	134	11.2
云阳	5	74	14.8
同官	4	203	50.8
美原	4	70	17.5

从上述两表,我们可以得出有关这一地区熙宁之前村落的基本情况:

首先,散布于各地的自然村落是最基本的地域单位和行政编制单位,它们与乡共同构成的乡村体系也是这一时期最为普遍的乡村区划模式,表1中各乡只记其所领之村可以有力地说明之。表中所列12个未含所辖村数的县份,虽然未列各乡之村数,但也未有相当于自然村落这一地域单元的其他单位列入,应当是因体例、资料或其他原因未列,而不是存在乡与村之外的其他组织形式。比如,栎阳县各乡均未列村数,《长安志》卷十七在记录有关方位时,仍只列乡、村二级单位,“要册庙在清川乡阴村”、“汉武帝庙在五陵乡严店村”,等等。蒲城县各乡亦未列村数,《长安志》卷十八也有类似记载方式,诸如“怀仁乡散母村封内七十六里下宫”、“丰阳乡吴村封内四十里陪葬后妃三”,等等。

其次,这一时期的长安一带,多数县份仍是乡里合一,里正是一乡之长,往往是一乡一里,与唐朝乡里之制大致相当。由表1可知:《长安志》中记有里之县共13个,其中11个县内各乡均是一乡一里,只有乾祐、渭南二县例外。例外的原因应当是乡里撤并中的遗留问题,如渭南在唐代有19乡19里,至北宋减至4乡,唐代的19个里或许会残存下来,形成一乡数里的现象。

再次,乡之下的村都是自然聚落,而乡则是在若干自然聚落基础之上的更大范围的自然空间,具有完整的地域意义。这样,各乡所辖村数大不相同,与秦汉时代以人户为基础的较为规整的乡里之制有明显区别。如表2所列,长安各县中,每乡平均所辖村数,自11.2个至62.3个多少不等,这反映的是村落的自然分布状况。表1所列各乡实际所辖村数,就更是千差万别了。小的乡只有几个村落,如泾原县之万寿乡只有8村,务高乡与神泉乡7村,龙泉乡6村,新乐乡9村,奉节乡只有5村;大的乡所辖村落多至数十个,有的达50多个,如同官县之丹青乡62村、神水乡63村;还有个别大乡辖村超过百个,如华原县流惠乡便有172个村落。

三、北宋后期与南宋时代的村落建制

熙宁之后至于南宋时代的方志稍稍丰富,为这一时期的村落建制提供了较为翔实的资料。从这些资料中,我们可以推知都保制下村落的基本状况。与此前相比较,熙宁之后的村落形态最大的变化是都保制的实施。前已述及,都保制的大范围实施起始于王安石变法。北宋王朝颁发的《畿县保甲条例》规定:

凡十家为一保,选主户有材干、心力者一人为保长;五十家为一大保,选主户最有心力及物产最高者一人为大保长;十大保为一都保,仍选主户有行止、材勇为众所伏者二人为都、副保正。

凡选一家两丁以上,通主客为之,谓之保丁,但推以上皆充。单丁、老幼、疾患、女户等,并令就近附保;两丁以上,更有余人身力少壮者,亦令附保,内材勇为众所伏,及物产最高者,充逐保

保丁。除禁兵器外,其余弓箭等许从便自置,习学武艺。

每一大保逐夜轮差五人,于保分内往来巡警,遇有贼盗,画时声鼓,报大保长以下,同保人户即时救应追捕;如贼入别保,递相击鼓,应接袭逐。每获贼,除编敕赏格外,如告获窃盗,徒以上每名赏钱三千,杖以上一千。

同保内有犯强窃盗、杀人、谋杀、放火、强奸、略人、传习妖教、造畜蛊毒,知而不告,论如伍保律。其余事不干己,除敕律许人陈告外,皆毋得论告。知情不知情,并与免罪。其编敕内邻保合坐者,并依旧条。及居停强盗三人以上,经三日,同保内邻人虽不知情,亦科不觉察之罪。

保内如有人户逃移死绝,并令申县。如同保不及五户,听并入别保。其有外来人户入保居住者,亦申县收入保甲。本保内户数足,且令附保,候及十户,即别为一保。若本保内有外来行止不明之人,并须觉察,收捕送官。逐保各置牌,拘管人户及保丁姓名。如有申报本县文字,并令保长轮差保丁费送。仍乞选官行于开封、祥符两县,团成保甲,候成次第,以渐及他县。^①

此后,不同时期都保制的规定虽然各不相同,但总的原则是与该《畿县保甲条例》一致的,即以人户为单位编制乡村居民,形成了以人户编制为基础、层层展开的乡村管理体系。从有关编制方法到地方志中所记载的实际情况,我们可以对都保制下的村落形态得出一些基本印象。

在多数地区、多数时间段内,都保在乡村社会中是乡以下的基本组织单位,兼具地缘单位与人户编制单位两种功能。从上引有关都保的规定看,王安石初定保甲法时,以十户为一保,五十户为一大保,五百户为一都保。北宋末至南宋改为五户为一小保,二十五户为一大保,二百五十户为一都保,在一乡之内进行编制。一乡之内,都保往往以序号排列。如《淳祐玉峰志》卷上记道:昆山在嘉定十年之前,有“乡一十四,都五十二。嘉定十年,知府赵彦驩提刑王槩奏分安亭、春申、平乐、醋塘、临江五乡为嘉定县,今所管者九乡二十四保(当为三十保之误——撰著者注)而已”。此处之“二十四保”即“二十四都保”。其排列如表3。

表3 昆山诸乡所辖都保一览表

乡名	保名
积善乡	第一保 第二保
朱塘乡	第三保 第四保
全吴乡	第五保 第六保
嶋川乡	第七保 第八保
武元乡	第九保 第十保
永安乡	第十一保、第十二保、第十三保、第十四保
湖川乡	第二十一保、第二十二
保新安乡	第二十三保、第二十四保、第二十五保、第二十六保
惠安乡	第二十七保、第二十八保、第二十九保、第三十保

大保之命名往往因原有村名而名之。如《宝庆四明志》卷二十一曾记象山县三乡之下三十四大保,兹据以列表4如下:

表4 象山县诸乡所辖大保一览表

乡(里)名	保名
政实乡 美政里	乌石保 白石保 弦歌保 保德保 考坑保 延德保 陈山保 下史保 黄溪保 西沙保 淡港保 姜屿保

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二一八“熙宁三年十二月乙丑”,第5297—5298页。

续表

乡(里)名	保 名
归仁乡 崇仁里	九顷保 马江保 东溪保 青部保后门保 周岙保 松岙保 管溪保 西溪保 马岙保
游仙乡 和顺里	竺山保 柘溪保 钱仓保 夹屿保东村保 朱溪保 涂岙保 雀溪保 赤坎保 大徐保

表4中所列三乡各有一里、若干保,里当是原乡治所在,保则为普通村落。

都保体系依原有村落而建,止于乡而止,故而,除以人户为单位编制乡村居民外,其地缘单位功能也较为突出。朱熹在建议实行经界法的奏状中即提出:

图帐之法,始于一保,大则山川道路,小则人户田宅,必要东西相连,南北相照,以至顷亩之阔狭,水土之高低,亦须当众共定,各得其实。其十保合为一都,则其图帐但取山水之连接与逐保之大界总数而已,不必更开人户田宅之阔狭高下也。其诸都合为一县,则其图帐亦如保之于都而已,不必更为诸保之别也。^①

袁燮在江阴尉任上也要求道:

每保画一图,凡田畴、山水、道路、桥梁、寺观之属,靡不登载。而以民居分布其间,某治某业、丁口老幼,凡几悉附见之。合诸保为一都之图,合诸都为一乡之图,又合诸乡为一县之图。可以正疆界,可以稽户口,可以起徒役,可以备奸偷。凡按征发、争讼、追胥之事,披图一见可决。^②

从这一特性可以看出,宋代之都保制与汉代之乡里制虽均以人户为基本编制单位,但功能及意义都明显不同,实际上是在新的基础之上的新的体系,而非如一些论著所认为的回归。

都保体系依原有村落体系而建立,与都保制以人户为单位编制乡村人口之内容似乎并不相容,但这又是各地在实施过程中的必然选择。众所周知,作为自然聚落的村落,因环境、历史以及经济状况等多种因素的制约,规模大小不一,有时甚至相去悬殊。如南宋饶州乐平县的岩前、洪源两村,每村五六十户人家^③;临安府仁和县大旗村,则有二百户的村民^④;湖州的易村,更是高达七百余户^⑤。当然,三二十户甚或三家五家成聚者也属常见。如北宋吕南公即言:“今之民居无常定也。有团落之间,杂数十百家者;有五里三里,寂无一家者;有东西相望,而阻以山川者;有悬绝之聚,止于三两家者。”^⑥

在这样一种条件下,虽然都保制的编制都是以什伍为单位,但在实施过程中,应当是普遍地加以变通。保甲法颁布时,以五家为一小保,五十家为一大保;同时还规定,“本保内户数足,且令附保,候及十户,即别为一保”,亦即:五户以上至十户之内,仍可为一小保,达到十户后,即分为两个小保。不久,又将五十户一大保调整为二十五家为一大保,按照附保的原则,一大保满二十五户后,多余户数仍可附保,至满五十户时析为两大保。这样,就形成了五户、五到十户、二十五户、二十五到五十户等若干层次,可以涵括多数自然聚落,在这种情况下,小保、大保甚或都保与自然村落往往是可以合一的。在各地执行过程中,还存在着很多的超出都保编制与附保规定者,也是为了与村落大小相吻合。如保甲法实施之初,河东、河北、陕西以及开封府界,“小保有至数十家,大保有至百余家,都保有至数百家”^⑦,完全依村设保。

熙宁九年(1076)四月,荆湖等路察访使蒲宗孟言:

湖北路保甲,无一县稍遵条诏,应排保甲村疃,并以大保、都保,止于逐村编排,更不通入别村,全不依元降指挥。^⑧

① 《朱熹集》卷十九《条奏经界状》,成都:四川教育出版社,1996年。

② 真德秀:《西山文集》卷四十七《袁公行状》,文渊阁《四库全书》本。

③ 洪适:《盘洲文集》卷三十三《盘洲老人小传》,文渊阁《四库全书》本。

④ 潜说友:《咸淳临安志》卷二十四《山川》。

⑤ 洪迈:《夷坚志·支景》卷二《易村妇人》。上引三例转引自傅俊:《南宋的村落世界》,浙江大学博士学位论文,2009年。

⑥ 吕南公:《灌园集》卷十四《与张户曹论处置保甲书》,文渊阁《四库全书》本。

⑦ 李焘:《续资治通鉴续长编》卷二六七“熙宁八年八月壬子”,第6553页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴续长编》卷二七四“熙宁九年四月戊戌”,第6707页。

不过,我们还应当看到,“止于逐村编排”是较为普遍的现象,除此之外,两村或若干村合为一保、一村析为若干大保甚至若干都保的情况也较为多见。两村或若干村合为一保者,多是依托一个规模较大的村落设保,附近小村归于此保管理,类似于今日之行政村,其原有村落形态并未打破。比如今河南三门峡湖滨区会兴乡的赵村,唐代为赵上村,宋代为赵上保,附近的后土社、瓦务社两个自然村也归属其管理^①。当然,在一些偏远山区,人户稀少、相隔很远的两个或若干小村编为一保者也会出现。如范成大曾奏称:“广西人少,一保动隔山川。”^②

一村析为若干大保甚至若干都保者情况较为复杂。有以人户实多而析分者,如吕南公言:“并居一聚之民,则都大析碎,宜合此而反附彼者矣。”^③也有从都保之长的选任考虑,以一村分隶两都甚或三都者。如《琴川志》卷二所记,其归政乡之义逊里,就分属第四十七、四十八、四十九、五十等四都,仪凤里则分属第四十六、四十七两都。从《琴川志》所记各乡都所辖里村情况看,里一般是原乡治所在或历史较久较大的村落,村则为一般村落。如归政乡第四十六都辖五里十村,即青村里、齐门里、孝节里、安仁里、仪凤里、时村、尚湖村、南塘村、下庄、金市、藕荡村、柴泾村、斜桥下塘、戈市、惠洞泾村。多数情况下,一都之里数明显少于村数。

从析分的具体情况看,《琴川志》所记之析分基本都是对里的析分,对一般村落析分为两都者仅有一例。这也可以证明析分的目的性。

总而言之,宋代之都保制度还是以村落为基本依托单位,在多数情况下,或都保,或大保,或小保,多是与村落合一的。从现存宋代方志记载看,尚未发现完全规则的都保人户编制单位,基本都是多于或少于规定,参差不齐,实际上体现了都保编制向自然村落的妥协。如前表所列象山县内各乡保情况,该县计三乡,辖三里三十二保,计三十五个里保单位,该县主户九千七百五十六、客户三千六百二十四,合计为一万三千三百八十户,扣除10%的县城人户,各里保平均353.7户,大大超出了一都二百五十户的规定。也正因为此,里、村、保等等,在宋代都是村落的名号。《至顺镇江志》卷二在记录各地聚落时,即对“其中为里、为村、为坊、为保,皆据其土俗之所呼为书”。这实际上也反映了宋代的情况。《长安志》在标记方位时也是如此。如卷十七栢阳县下:“要册庙在清川乡阴村,去县五里;汉武帝庙在五陵乡严店村,去县西南十八里;庐陵王庙在五陵乡大顺保,西南去县二十里。”村、保通用,此处之阴村、大顺保都是自然村落。再如,《乾道四明图经》卷二载:鄞县共十三乡管里十三,村二十。其中,清道乡管里一村二,分别是横山里、高桥村、沉店村;光同乡管里一村二,分别是清林里、北渡村、栢社村。其余各乡也均是类似状况。显然,里与村是殊名同类,都是乡之下的乡村聚落。又如,《宝庆四明志》卷十五载:奉化县共有八乡,每乡之下管若干里村,村聚在此地或称“里”,或称“管”,或称“村”,方志中将管、里作为一类,统称为“里”,村作为一类,径称为“村”。如奉化县之奉化乡管里二村四,分别是广平管、镇亨里、明化村、长汀村、茗山村、龙潭村;慈溪县之金川乡管里四村三,分别是云山里、太平里、大川里、求贤里、太平村、招义村、千金村。此处之管、里、村也都是自然村落的不同称谓。

综上所述,两宋时代不论乡之下的组织体系如何变动,自然村落都是实际上的最基本的组织单位,都、保也罢,里、管也罢,都是依托村落而建,都未能打破原有的村落形态。认清这一点,对于把握两宋乡村社会至为重要。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 三门峡市文物工作队:《北宋陕州漏泽园》,北京:文物出版社,1999年,第87-95、392-393页。

② 孔凡礼辑:《范成大佚著辑存》,北京:中华书局,1983年,第45页。

③ 吕南公:《灌园集》卷十四《与张户曹论处置保甲书·又书》,文渊阁《四库全书》本。

世界宗教关系史学研究初探

刘 新 利

摘 要:“世界宗教关系史研究”研究的对象是世界宗教相互之间及其与区域宗教相遇的历史现象和客观过程。迄今已有两千余年的世界宗教关系史,其发展经历了三个阶段:古代,作为信仰共同体的世界宗教是一种文化现象,它概括人们的生存状态,标明不同区域的古代文明;教际间发生关系是个别的、偶然的事件。近代,作为信仰社会的世界宗教是人们生活群体的精神依托,它概括人们的生活习俗;与信仰共同体不同,信仰社会是强势者有意识建构的结果,它伴随着利益争夺和暴力统治的过程,教际关系必然地呈现合作或冲突、融合或战争、陌然或排斥等交错复杂的态势。现代,世界宗教常常表现为某一政权的观念形态,它更多地概括人们的价值观念和理想目标;宗教间的关系内容带有更加明显的必然性。“世界宗教关系史研究”使用传统的历史和逻辑相统一的方法,以期对于当今世界宗教关系的种种现象、国际关系的宗教背景、全球性事件潜在的宗教因素等等问题,进行历史学科应该给予的描述和解释、分析和思考。

关键词:宗教关系史;宗教关系本质;宗教交往;世界宗教;区域宗教

迄今为止,世界宗教关系史还不是作为一门学科或学科分支出现在国际、国内学术研究领域,甚至以此作为一项研究课题,还没有得到中国学者的完全赞同。虽然在公元 1 世纪以后,在包括区域性宗教在内的某些宗教之间已有零星的关系史叙述,如在犹太教与基督教之间;虽然在公元 8 世纪以后,在三大世界性宗教之间已有浅显的两教关系史的双向探讨,如在伊斯兰教与基督教之间;虽然在 12 世纪以后,在寻求宗教对话的过程中,某些宗教学者触及宗教关系史,如在犹太教、基督教、伊斯兰教之间^①。但是,世界宗教关系史,无论是世界宗教的,还是世界之宗教的,迄今都没有相关的整理叙述,也没有系统的研究成果。甚至在 17 世纪下叶“国际关系学”和 19 世纪下叶“宗教学”成为一门学科、围绕国际关系和宗教现象的各方理论相继提出并进行讨论及至得到深入研究以后,世界宗教关系史仍然没有得到应有的研究。近 30 年来,中国学者已经逐步全面且深入地进入世界学术界,并在许多学科或学科分支上独辟蹊径,立说创新;世界宗教关系史研究应该列属其中^②。本文初步提出世界宗教关系史研究的对象、断代以及方法和目的,以期引起学术界的关注和讨论。

一、世界宗教关系史研究的对象

世界宗教关系史研究首先需要划定世界宗教、宗教关系、宗教关系史三个主要概念的界域。

在世界宗教关系史研究的前提下,世界宗教,主要指拥有建立者的、带有传播表征的、其信仰群

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

① 关于基督教与犹太教的关系,除《新约圣经·使徒行传》以外,公元 1 世纪及以后的史学著述中有所涉及,如约瑟夫的《犹太古代史》、塔西佗的《编年史》等;关于伊斯兰教与基督教的关系,8 世纪以后的作者,包括基督徒和穆斯林,在其著作中都或多或少地提及对方,如大马士革圣约翰的《智慧源泉》和穆萨·本·欧格伯的《武功记》等;关于犹太教、基督教和伊斯兰教三教对话的著作,12 世纪末 13 世纪初西班牙人拉蒙·鲁尔的《异教徒与三智者》可以视为代表作。

② “世界宗教关系史研究”于 2006 年由教育部确定为重大攻关研究课题,批准号:06JZD004。

体不受国家、民族、区域或语言限定的宗教。现今存在的世界宗教,按诞生的时间顺序,主要有大乘佛教、基督教和伊斯兰教。摩尼教是影响区域相对较小的世界宗教。与世界宗教对应的是区域宗教,即在很大程度上随着所属文化或民族的形成而形成的、流行于大致固定的区域和人群之中的宗教。在世界宗教关系史上发生一定影响的区域性宗教,主要有婆罗门教或印度教、耆那教、犹太教、琐罗亚斯德教、神道教和锡克教^①。宗教关系,主要指世界宗教相互之间、世界宗教与区域宗教之间、宗教团体与国家宗教之间的多层次、多维度关系。在世界历史上,宗教关系主要由怀有不同信义的宗教团体之间的竞争或冲突、接受或排斥、合作或融合等形式表现出来。在大多数情况下,宗教的种种附生物强于宗教信条处在宗教关系的第一位。宗教关系史,是现存世界宗教在各自发展的历史中,与其他世界宗教或与区域宗教相遇、相争、相协以及相溶的历史现象和客观过程。世界宗教关系史研究,在目前的起步阶段,力求对世界宗教关系史进行整体的描述和解释、分析和思考。

世界宗教关系史研究的对象与宗教史、世界史以及国际关系史的研究对象各有异同。

我们确定的世界宗教关系史研究的对象主要是世界宗教相互之间及其与其他宗教相遇的历史现象和客观过程,并试图探究宗教关系的本质。因此,与宗教史研究对象的侧重点不同,宗教关系史侧重世界宗教在地域上的扩展,侧重一宗教在地域扩展的过程中,其信义教条、崇拜仪式及信众结合形式与异地原有信仰体系之间的关系,或对话或对抗,或潜行接受或陌然排斥等等历史过程。在此,宗教史与宗教关系史在如下角度上一致:所面对的原型客体的延伸体、所面对的遗存客体的实物和文字材料^②。另外,与世界史研究对象的主体不同,世界宗教关系史的研究主体是宗教信仰的,在很大程度上或许可以说,是观念形态的历史现象。换言之,世界宗教关系史以世界历史为背景,并以世界历史研究的潜在客体为目标,努力探寻人类生存世界与信念世界相互叠合发展的、明晰的历史轨迹。同时,世界史与世界宗教关系史在如下角度上一致:历史时间的展向、历史断代的时段划分^③。再者,与国际关系史研究对象的指向不同,宗教关系史指向教际关系;教际关系的行为体是宗教而不是国家,尽管世界宗教的历史扩展一直与国家政权或民族政权相伴随。在世界宗教关系史上,迄第一次世界大战为止,基本没有出现旨在建立宗教间均势发展的教际法和制度,也没有产生执行如此法规的相关机构。所以,教际关系史研究的具体对象不是诸如解决教际争端的会议、原则、公约等等,也不包括类似教际社会体系这样的存在,而仅仅是世界宗教在其传播扩展的历史过程中,遇到了哪些异己宗教,相互之间发生了什么,为什么发生和为什么以那样的形式发生等等。事实上,在国际关系史上,宗教因素一直在国际事件的背后产生影响,虽然看起来政治、经济或社会因素在国家交往过程中更具影响力^④。

当然,世界宗教关系史的研究不止于上述;给予研究对象以价值期待是任何一种历史研究追求的目标。世界宗教关系史研究期待宗教和平。在长达约两千年的世界宗教关系史上,宗教和平时期或者非常短暂,或者仅限一隅之地。冲突和战争似乎是教际关系史的主要内容。如此一来,宗教关系史研究试图寻求宗教关系的本质。经初步探讨,我们认为,宗教关系的本质,不同于宗教的本质,也迥异于人类世界的本质,而与国际关系的本质有相似之处。至少在历史上,宗教关系在大多数情

① 世界宗教与区域宗教的划分,只是宗教诸多分类法的一种。参见吕大吉主编:《宗教学通论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第23—29页;黄心川:《世界十大宗教》,北京:社会科学文献出版社,2007年。

② “宗教史”研究可以说在19世纪下叶与“宗教学”同时出现。宗教史学科领域的领先著作,除麦克斯·缪勒的包括《东方圣书》在内的系列著作以外,还包括M·伊利亚德的《比较宗教的范型》以及北川约瑟的《东方诸宗教》等等。

③ “世界史”的出现应该在18世纪中叶,德国学者施洛策尔因其关于世界史研究的理论及写作出版的《世界史》而获得“世界史之父”的称誉。

④ “国际关系史”应是“国际关系学”重要的学科分支。国际关系学作为一门独立学科自17世纪下叶出现以来,迄今经历了三次重要转向,即政治经济学转向、社会学转向和目前仍在进行的宗教学转向。参见徐以骅:《国际关系研究的“宗教转向”》,《中国社会科学报》2010年7月8日第5版。

况下表现为文化或文明层面的国际关系。因此,就像国际关系史揭示了国际关系的本质是权力一样^①,宗教关系史也将权力置于宗教关系的本体运动之中;宗教间相互往来的本质就是承载神圣信仰之人的权力。换言之,推动世界宗教关系史展开的是作为宗教附生物的人类权力。

宗教,作为概念,其内涵迄今没有在学术界达成一致,但其外延则已经约定成俗。仅以宗教概念的外延为基础,我们就能够接受半个多世纪以前英国史学家汤因比的观点。他说:“每一种高级宗教的传统内容有两个组成部分。有本质性的劝诫和真理,也有非本质的习俗和说教。”本质性的内容永恒不变,而非本质的内容依附于本质内容,“纯粹是历史的偶然”^②。据此,宗教与宗教之间发生关系,如果仅仅在劝诫和真理的层面,那一定是一团和气,慈悲为怀,福音悦耳,普世大同。但是,回望历史,我们看到的是太多的法难、圣战、殉道、迫害等等血腥的场面。由此可见,宗教与宗教之间发生关系,是在习俗和说教的层面,即在宗教的附生物层面。如果说宗教本质性的内容是人类的神圣性向往,那么也可以说宗教非本质性的内容就是人类自身的本性。人类自身的本性是什么?我们不愿将话题扯远,仅借国际关系理论的现实主义说法:人性本恶;支配他人,是人性恶的首要表现。支配他人的意志和行为,简称权力^③。

显然,世界宗教关系史研究的对象必然深入到人间的权力争夺,必然会从权力争夺的角度解答诸如下列问题:诞生于印度半岛的大乘佛教怎样在千年间逐渐地在中国、在朝鲜、在日本乃至在世界其他地区成为许多人的信仰?诞生于巴勒斯坦地区的基督教怎样在几个世纪内征服欧洲人、美洲人乃至在世界范围内传播?伴随阿拉伯帝国扩展的伊斯兰教为何在帝国解体之后仍然在西亚、中亚、北非、南亚乃至世界各地得到许多人的坚守?诸如此类的问题,或许通过逻辑推理可以围绕着安全感、确定性、信念以及身份认同等因素得到答案。但是,通过历史的叙述,其答案更容易从这样的现象和过程中得出,即大乘佛教的理论平衡了汉晋帝国、隋唐帝国改朝换代的地域间、宗族间殊死争夺的权力;基督教的世界首领延承了西罗马帝国的统治权力;伊斯兰教的帝国继续了波斯帝国、拜占廷帝国等政权的胜利战争。一句话,权力——古代的帝国统治权、近代的国家主权——决定一宗教在自身扩展、与他教相遇过程中的胜负、取舍和存亡。

在此应该说明,权力在宗教关系与国际关系中具有不同的形态。我们认为,宗教关系所指涉的权力是行为主体的权力隐附,国际关系中的权力是行为主体的权力意志。宗教作为教际关系的行为主体,其自身不具备与外界交往的独有权能,不具备类似于国家主权的权限^④。宗教间交往的权力隐附于世俗政权的权力意志之中,或至少将部分信仰因素转化为世俗政权。在世界历史上,我们还不曾看到始终没有得到世俗政权支持的宗教,更没有看到遭遇他教冲击而没有世俗政权的支持却能够存留下来的宗教。宗教关系的历史在竞争性领域中展现,因而必然含有权力斗争的内在逻辑。难以否认,追求权力既是国家间交往的手段和目标,也同时是宗教间交往的途径和方向。此中的差异仅仅是,宗教关系追求的权力是隐附的,因为宗教所赖以生存和发展的权力并不基于自身,不基于人口、领土、资源或经济实力、军事潜力、外交能力等可以展现的方面,而是基于其对于统治当局之世俗利益的潜在责任。潜在责任导致隐附权力。如果没有权力隐附,宗教附生物就无从谈起。也正是因为权力隐附,宗教交往才采取非宗教的方式,武装冲突才成为世界宗教关系史上的常见内容。正如20世纪美国的国际政治经济学家弗朗西斯·福山所说:“人们在活动中所遵循的建立在宗教、亲族关系和共同的历

① 一般认为,国际关系是一种放大了的人际关系;权力争夺具有必然性。在国际关系研究中,一度占有主流地位的所谓现实主义学派的典型观点是:“无论国际政治的终极目的是什么,权力永远是其现时的目标。”参见[美]汉斯·摩根索:《国家间政治:为了权力与和平的斗争》,李晖、孙芳译,海口:海南出版社,2008年,第35页。

② [英]阿诺德·汤因比:《一个历史学家的宗教观》,晏可佳、张龙华译,成都:四川人民出版社,1998年,第294—296页。

③ 参见[美]汉斯·摩根索:《国家间政治:为了权力与和平的斗争》,第36、129页。

④ 在此不否认,在历史上,佛教、基督教以及伊斯兰教都曾经不同程度地出现过宗教权贵行使国家权力的现象。

史经验之上的不成文规则,也是政权的一部分。”^①所以19世纪的英国功利主义哲学家杰里米·边沁看到,“所有的主权者都十分尊重风俗习惯,所有主权者都害怕和宗教发生冲突”^②。

二、世界宗教关系史的断代研究

我们将世界宗教关系史研究的起始时间初步确定在公元前5世纪初至20世纪初,时间跨度约2500年,内容包括及迄今仍有影响的十门宗教。接受20世纪中期国际史学界年鉴学派的启发,世界宗教关系史借用时段理论,以地理时间为历史背景,以社会时间进行历史断代,并以事件时间划分章节^③。

具体说来,地理时间确定宗教的作为人类文化现象的特质,它概括了人们的生存状态,持续时段长久,变化微小。在世界宗教关系史研究的话域内,这段时间开始于约公元前5世纪佛教、耆那教产生。公元1世纪前后,在佛教内部,兴起关注普渡众生的大乘思潮;在犹太教内部,兴起普世拯救的基督信仰。后来,在公元7世纪前期,伊斯兰教产生并经历了其早期发展。至此,三门主要的世界宗教均已临世。如果说大乘佛教和基督教分别在作为区域性宗教的小乘佛教和犹太教的基础上发展形成,那么伊斯兰教一俟诞生就表现为世界宗教。相应地,如果说大乘佛教和基督教的扩展分别以黄河、长江古文明和爱琴海、亚平宁古文明为基底,那么伊斯兰教扩展的基底就是埃及、两河流域文明。这样的拼接和攀附似乎有些简单而草率。但是,根据后来的发展趋向,世界宗教关系史开端的历史背景源于古代文明显而易见。人类历史上的、漫长的地理时间将人们的生存状态凝结起来,汇成文明或文化,宗教就是这些古老文化的载体,并且是不同文明的鲜明标志。当公元7世纪三门世界宗教均已临世并蓄势扩展的时候,世界宗教关系的历史正式开启,其历史断代可以依据社会时间进行划分。

社会时间确定宗教作为某一生活群体的精神依托的特征,它概括了人们的生活习俗,持续时段相对较短,其发展趋向带有一定的必然性。这段时间开始于公元7世纪以后,为了扩大或保守领土,为了增加或保护信众,为了统治或反抗异教徒,三门世界宗教在古代文明发展的区域内展开了角逐。宗教间的流血冲突和武力战争在所难免,彼此认识和相互了解也同时发轫。其间,15世纪末世界宗教关系史开始了持续约三个世纪的转折时期,到18世纪末,三门世界宗教陆续地基本完成了融入所在社会的历史过程。佛教信仰以两种形式进入亚洲东部的强权领域,进入明清帝国、大和幕府、李氏朝鲜以及中南半岛等地区的社会上层和社会下层:一种是显形的,即被称为僧尼和居士的人,包括官吏、文人和民众,他们中的许多人在许多重要的历史时期留下史绩;另一种是隐形的,即从佛陀信念中引申出来的思想观念、言语主张、行为习惯等等,这一切不仅在许多重要历史时期的主流社会中产生关键性的影响,而且渗入主流信仰主导的民生日俗^④。与此同时,基督徒踏上了非、亚、美洲大陆,在征服原住民、创建国家的过程中,构建新的、以基督教的历史和信息为基础的新社会,并在欧洲大陆为适应民族国家诞生的形势而分成教派,在经历了初期的教派斗争及宗教战争之后,随着所在国家的殖民政府在世界范围内寻求同派教友^⑤。也是在15世纪末以后,穆斯林一步一步地退出西欧,在东欧、亚洲和非洲许多地区建立或巩固政权。在这个过程中,世界地图逐渐地以国家绘示,古代文

① [美]弗朗西斯·福山:《美国处在十字路口:民主、权力与新保守主义的遗产》,周琪译,北京:中国社会科学出版社,2008年,第27页。

② [英]边沁:《政府片论》,沈叔平等译,北京:商务印书馆,1995年,“编者导言”,第75页。

③ 参见[法]布罗代尔:《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》上册,唐家龙、曾培耿、吴模信译,北京:商务印书馆,2009年,第1版导言,第3—12页。

④ 比较而言,佛教徒的隐形形象更突出地在大乘教派流传的地区,而小乘教派区的佛徒形象则更加显然并正名。

⑤ 世界宗教关系史研究暂时不涉及美洲大陆。理由有二:一是除基督教以外,其他两大世界宗教在美洲大陆产生影响主要在20世纪初以后,而“世界宗教关系史研究”终止于第一次世界大战爆发;二是关于美洲原住民的宗教研究目前还处在探索、假设阶段,还不能为我们提供作为世界宗教的基督教与作为区域性或民族(部落)宗教的美洲宗教相互关系的研究资料。

明区被信仰社会所取代。换言之,三门世界宗教不仅跨越了古代文明区域,而且跨越了民族区域,相互之间的交往被国家交往所掩盖、所遮蔽。

如果说在地理时间内,宗教可以表述为信仰共同体,那么在社会时间里,宗教就可以表述为信仰社会。信仰社会是强势者有意识地建构的结果,它的实现必然伴随着利益争夺、暴力统治的过程。与信仰共同体相比,信仰社会占有更大规模的空间,其内部潜在着更加强烈的互动性。教际关系史正是在信仰社会的范围内呈现合作与融合、冲突与战争、陌然与排斥等等现象,这应该就是不同的宗教之间、相同宗教的宗派之间、不同宗教的相同民族或国家之间、相同宗教的不同民族或国家之间等等出现异己和盟友的原因。至此,再进一步的叙述,即叙述世界宗教关系史上的异己和盟友之间的和背后的错综复杂的关系,利用事件时间会更加明晰。

事件时间确定宗教作为某一政权的观念形态的特性,它概括了人们的价值观念和理想目标;持续时段相对更为短暂,其发展内容带有明显的偶然性。这段时间大致开始于19世纪初,至今仍然没有结束,仍然在续展。我们主张,对于世界宗教关系史的研究暂时到第一次世界大战爆发为止限,因为如果将“一战”后的世界宗教关系史纳入其中,将难免要把世界政治或政策、世界经济或技术、国际社会或地带等等因素考虑其中,并难免导致一个全新的研究课题因需要解决太多的现实问题而被扼杀在萌芽之中。

借助历史时段之地理时间、社会时间和事件时间的区分,世界宗教关系的历史断代可以分成三个时期:世界宗教形成及大致确定古代宗教格局的时期、世界宗教在世界范围内相遇并凸显自我意识及自我告白的时期、世界宗教向全球宗教演化的时期。以15世纪末和18世纪末为断切线,运用当代史学界通用的称谓,三个时期分别相应地称为古代、近代和现代。

古代,自公元前5世纪初迄15世纪末,是世界宗教形成及世界宗教古代格局基本形成的时期。在两千余年的历史时段中,在前期的大约五百年时间里,亚非欧三洲的古代文明沉积下来,在本文的议题内,我们提取犹太教、琐罗亚斯德教和佛教作为“不从属于其他文明的文明”^①的代表。接着又在大约五百年的时间里,这些古老的宗教慢慢地脱离古代文明的脐带,带着出生的基因,或说带着出生地的根系,寻求新的、得以生存的区域。例如发源于恒河、印度河流域的佛教离开了印度次大陆,而发源于约旦河流域的犹太教则离开了巴勒斯坦地区。离开了发源地的宗教,通过新的信义和仪式成为世界宗教,成为大乘佛教,成为基督教。这段历史延续到直接带着世界宗教特征的伊斯兰教诞生才被引向新的发展方向,这就是宗教与宗教之间搀杂着世俗政权的兴衰而相遇、而交往的历史方向。

在接下来的约一千年的时间里,三门世界宗教各以不同的方式隐附在世俗政权之中,借用世俗政权扩展的惯用途径扩展和保存自己,从而使世界宗教关系史从一开始就以征服和抵抗征服为主要内容。在这个过程中,世界宗教划分了世界:从西向东,依次是基督教、伊斯兰教、佛教。世俗战争划定了三宗信仰的大致界线。同样在这个过程中,区域宗教重新确定了自己的区域:依时间先后,婆罗门教容括佛教等新兴宗教和民间信仰的因素,基本覆盖了印度次大陆,成为印度教,并随印度移民而向东南亚扩展;犹太教随着犹太人迁出祖先的迦南地,在保持区域宗教种种特性的前提下,在世界范围内散播;琐罗亚斯德教在迎面而来的伊斯兰教的推进中,逐步退守伊朗东部边区,并在印度西海岸占据一隅之地。其间,在某种程度上带有世界宗教因素的摩尼教,终究因为没有强大的政权支撑而无力持久、持广地传播,只是在北纬40度线南一带,东西徘徊。到15世纪末,以穆斯林撤离西欧的伊比利亚半岛、越过波斯普鲁斯海峡打开东欧的门户为标志,古代世界的宗教格局基本排定,三种颜色涂染了当时的世界地图上的大部分地区。

总之,世界宗教关系史在7世纪中叶明确开端,到15世纪末经历了第一个时期。这一时期的世界宗教关系史有两条主要的发展线路。一条是基督教与伊斯兰教的关系,它展开的是诞生于同一母

^① 参见刘远航编译:《汤因比历史哲学》,北京:九州出版社,2010年,第17页。

体的两个宗教抱有成见和敌意、为争夺存留地盘而延续古代东罗马帝国与波斯帝国进行战争的历史过程；它展现了亚伯拉罕信仰体系内部各门宗教的冲突关系史。另一条是大乘佛教与道教、儒教以及神道教的关系史，它展开的是不同文明和社会背景的宗教相互陌生和排斥、接纳和融解以及在持守信仰的同时延续古代东西方经贸交流、政治外交的历史过程；它展现了吠陀信仰体系对内、对外的交融关系史。两条线路之间穿插着犹太教、耆那教和琐罗亚斯德教以及摩尼教的扩展与收缩；它们的每一次扩展几乎都是在没有外教干扰的形势之中，而每一次收缩则差不多都处在强势宗教的压迫之下。在这一时期，吠陀教系与亚伯拉罕教系之间的关系还只是零星发生，还没有出现连续地相互交往的历史现象和过程。

近代，自16世纪初迄18世纪末，是世界宗教在世界整体化进程中相遇并分别凸显自我意识、进行自我告白的时期。这个时期的世界宗教格局依据欧洲殖民政权的分布而排列。在大约三百年的历史时段中，在前一百年里，历史的主要脉络是：西班牙和葡萄牙为首的天主教徒随着海外探险队伍走出欧洲，在非洲西海岸、在美洲东部、在亚洲东南部，总之在非美亚三洲的边远地区，以异族人和探险家的面目与非基督徒相遇。接着又在大约一百年里，历史的主角是荷兰和英国为首的基督新教徒，他们在舰队的掩护下，以殖民者或征服者的面目出现在非基督教世界。在接下来的约一百年里，英国和法国为首的基督宗教徒，在各自的殖民政府的庇护下，在非基督教区域建起基督的教堂，发展耶稣的信徒，使基督教在世界范围内与伊斯兰教、与佛教、与原住民的宗教展开竞争。在欧洲基督徒为主动一方开始的近代历史上，世界宗教关系史的中心难以避免地被确立在欧洲。

在世界宗教关系近代史上，处在被动一方的是整个的非基督教世界；非基督教世界被称为“东方”^①。虽然如此，在这一时段中，“东方”的历史仍然在原有的轨道上前行；旧式的帝王专制和领土扩张仍然拥有潜在的、惯性的能量。较详而言，当16世纪欧洲基督徒出现在“东方”的时候，在伊斯兰世界，例如在苏莱曼大帝（1520—1566）统治下的奥斯曼帝国、在阿拔斯大帝（1587—1629）统治下的萨法维王朝和阿克巴大帝（1556—1605）统治下的莫卧尔帝国均处在盛世。在佛教流行的地区，如在中国明王朝的万历（1563—1620）时代，仍然在各个方面显出其东亚强国的雄风与尊严，而在太政大臣丰臣秀吉（1586—1598）统治下的日本更是结束了战乱，实现了四岛统一。直至17世纪末，西方人还没有使东方人普遍地产生“东方”与“西方”的对立意识，“东方”的历史还在惯性发展。奥斯曼帝国继续围攻基督教皇帝的首都维也纳（1683年失败），萨法维王朝继续和英国人联合与葡萄牙人争夺霍尔木兹海峡（1622年胜利），莫卧儿帝国继续向英国人开放其海岸线（1615年起）；中国的康熙皇帝（1661—1722）甚至认为“西洋人，仰慕圣化，由万里航海而来，……劳绩甚多”（1692年）^②。然而，时间进入18世纪以后，“东方”与“西方”的对立日愈凸显^③。不仅日本德川幕府坚决地对除荷兰以外的“西方”列国闭关锁国，并宣布“与我国无国交之外国船驶来，或逮捕，或驱还，乃我之国法”（1792年）^④，不仅中国清朝政府表示“以后不必西洋人在中国传教，禁止可也”^⑤，并拒绝英国使节的开埠要求（1793年），而且统治印度半岛三分之二土地的马拉提联盟与英国殖民者展开了旷日持久的战争（1775—1782）^⑥。特别在伊斯兰世界，宗教情绪日见高涨，不信基督的“东方”与基督教的“西方”之间的沟壑日见加深；一场用宗教信仰动员起来的东方民族反抗西方统治的运动即将到来。到18世纪

① 关于“东方”所在，在欧洲人的视域内，大致指所谓近东和中东，即本文所涉及的伊斯兰教世界，对美国人而言，则更可能与远东相联，即佛教影响的地区。参见[美]爱德华·W·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999年，第2页；何光沪：《笔谈“东方”》，《有心无题》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第199—203页。

② 黄伯禄：《正教奉褒》，上海：慈母堂，光绪三十年（1904），第116—117页。

③ 参见[美]爱德华·W·萨义德《东方学》：西方有人认为“东方是非理性的，堕落的，幼稚的，‘不正常的’；而欧洲则是理性的，贞洁的，成熟的，‘正常的’。……东方都被某些支配性的框架所控制和表述”（第49—50页）。

④ 转引自张之毅：《十八世纪东方外交与西方殖民主义》，《世界历史》1989年第2期。

⑤ 转引自李天纲：《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998年，第77页。

⑥ 马克思：《印度史编年稿》，张之毅译，北京：人民出版社，1957年，第98—99页。

末,以英国军队推翻印度南部的迈索尔王国、法国军队占领奥斯曼帝国的埃及属地为标志,近代的世界宗教格局基本由欧洲殖民国家的势力范围而替代、而排定,世界地图被划分为两个方阵——东方和西方。

总之,世界宗教关系史在16世纪明确转向,到18世纪末经历了第二个时期。这一时期的世界宗教关系也有两条主要的发展线路。一条是亚伯拉罕教系与吠陀教系的关系史,它一边展开基督徒随着所在国家的殖民运动进入佛教世界、试图取代佛教的历史过程,一边展开穆斯林在印度教世界建立政权、统治异教徒的历史过程。它展现了亚伯拉罕教系与吠陀教系两大信仰体系在东西方文明汇流的基础上,相互见识与竞争、统治与被统治的关系史。另一条是亚伯拉罕教系内部的关系史,它一边展开在欧洲资本建立世界殖民帝国现代化的过程中,基督徒与穆斯林围绕资本、制度、主权、技术等等方面进行斗争的历史过程,一边展开犹太人在穆斯林世界获求生存空间的历史过程。它展现了基督教与伊斯兰教两大信仰体系在民族冲撞的潮流中,相互博弈、竞技与战争的关系史。穿插在两条线路之间的区域宗教在所谓现代化浪潮中越来越明显地以民族的名义进行抗争,就像世界宗教越来越突出地在国家利益的旗帜下进行活动一样;宗教关系呈现出文化交流或文明冲突、价值观互评或理想可行性较量的历史现象和过程。在这一时期,世界宗教关系史上的征服与被征服、统治与被统治、被动与主动、邻居与合作、敌对与友谊等等可能的关系形式基本上都呈现出来。

现代,迄20世纪初,或称世界宗教关系史的19世纪,这是延续至今的、被两次世界大战一度中断了的世界宗教全球化的时期。在百余年的时段内,“西方”世界的宗教日趋边缘化,宗教的世俗化、私人化特征日趋凸显。无论是天主教的法国还是基督教的英国、荷兰和德国,抑或东正教的俄国,在扩大海外领地的过程中,其宗教信仰或曰基督的救世情怀都已经堂而皇之地让位于经济利益和统治权力。除了早期建立的殖民地以外,如西班牙的菲律宾(约自1521年起),如荷兰的印度尼西亚(约自1596年起)等等,在这些地区传播基督福音还是殖民者征服原住民的主要理由之一,除了这些地区以外,在欧洲基督徒后来到达的亚非地区,如在英国和法国争夺的印度,如在欧洲列强瓜分的非洲等等,传教仅仅是随殖民者而来的传教士的目的,而不再是殖民者征服的主要理由。西方内部的、殖民者与传教士的分离,随着1622年梵蒂冈海外“传信部”的成立而明确标出,并成为18世纪以后,特别是19世纪的“西方”与“东方”交往的基本态势。

与西方相反,一方面,“东方”世界的宗教日趋强化,宗教的神圣性、民族性特征日趋凸显。无论是信奉伊斯兰教什叶派的伊朗和伊拉克还是逊尼派的奥斯曼和阿富汗,抑或深受佛教影响的中国、日本及东亚诸国,在殖民统治之下,其宗教信仰都在很大程度上成为凝聚民族反抗力量的核心。事实也正是如此。19世纪出现了几次以宗教名义动员民众的大规模的民族运动,按时间顺序,如印度尼西亚爪哇人民的抗荷圣战(1825—1830),伊朗巴布教徒起义(1848—1852),中国太平天国运动(1851—1864),印度民族反英战争(1857—1859)等等。在这些地区,坚守或复兴、振兴宗教信仰与反抗殖民统治紧密地结合在一起,并且日愈显出其强势发展的潜力。另一方面,西方宗教在经历传教士与殖民者分离之后,在所谓“伟大的19世纪”已经显出了其在“东方”、在非基督教世界的深刻影响^①。在19世纪,典型的基督徒形象已经开始出现非西方人的面孔,反殖民主义的运动中也开始出现西方观念、西方武器、西方战略,甚至西方领袖。“西方”的基督教特色日渐退隐,基督徒的区域感觉日渐淡薄;宗教徒的身份认同因素中的国际因素、洲际因素以及民族、血缘、传统因素等等日渐减弱。人们的生活习惯与宗教信仰的联系越来越少,信仰象征被当作区分敌我标准的情况也越来越多,信义教条被认作人们交流和交往障碍的现象更是越来越少。到20世纪初,在第一次世界大战爆发的时候,“西方”与“东方”的划分已经不像百余年前那样简单。什么是“东方”,什么是“西方”,必须

^① 参见[美]达纳·L·罗伯特:《向南移动:1945年以来的全球基督教》(徐以骅译),徐以骅、张庆熊主编:《基督教学术》第七辑,上海:上海古籍出版社,2009年,第210—211页。

辅加若干时间的、空间的、文化的等等多维度注释才能说得清楚。据此,现代世界的宗教格局不仅难以再用三种颜色涂染世界地图的方式进行标示,而且难以借用东方和西方两大文明方阵的理论进行说明。世界宗教演变成全球宗教。

总之,19世纪是世界宗教关系史的现代史,是第三个历史时期。这个时期一度由于世界大战及接踵而至的冷战而中断,20世纪90年代以后接续发展。现代世界宗教关系史的突出特征是全球化发展趋势。在宗教关系史研究话域内,全球化与世界性(或国际化)不同,其主要表现在于历史认识的客体不同,包括认识的现实客体和潜在客体。宗教关系史的世界性发展,是指以宗教独在体为单位的历史延展,如佛教、基督教、伊斯兰教;这些独在的宗教在世界范围内发展的动力主要基于自身。全球化发展,在本项研究的视角上,是以宗教依附体为单位的历史发展趋向,如东方社会、西方国家、阿拉伯世界,依附国际社会的宗教在世界范围内发展的动力,主要基于所在地区的国际关系,根据目前国际关系史的研究结果,其动力主要基于国际经济和国际社会。概言之,宗教关系的带有世界特性的近代史,研究世界中的个体,而其带有全球化趋势的现代史,则研究个体中的世界。在现代史上,任何一门世界宗教的内部或外部发生的任何事情都有可能引发全球性效应。其间,宗教的“依存”是宗教关系史研究的关键词;在近代关系史上,宗教依存表现为“没有你就不知有我”;在现代关系史上,宗教依存进一步表现为“我存在需要你在场”。宗教依存更进一步的表现应该是“我就是你,你就是我”,或许这就是宗教的全球一体化。然而,我们的研究还走不到那么远。因为即使我们能自觉地将“我与你”区分开来,至少就今天的认识能力而言,我们还不能想象“你是他,他是你”的世界。

三、世界宗教关系史的研究方法

我们试用我国史学界常用的两种传统方法,即历史的方法和逻辑的方法展开世界宗教关系史研究。第一种,历史的、注重历史事件发展的时序性和因果关系的传统方法。其间,事件发生的时间是叙述的线索,事件发展的过程及事件之间的因果联系是叙述的内容,事件的结局及其在历史长链中承前启后的作用是叙述的章节结论。在这样的叙述框架中,对于世界宗教关系史研究,我们借用20世纪德国哲学家恩斯特·卡西尔的理论,采用具体的从事实开始、分析符号材料、探寻事件发展原动力的方法,“把所有单纯的事实都归溯到它们的生成,把所有的结果都归溯到过程,把所有静态的事物或制度都归溯到它们的创造性活力”^①。

从事实开始,意味着从思考经验的事实开始,其中包含“思考”和“经验”两个过程。思考的过程,贯穿治史者工作的全程;经验的过程,对于治史者来说,是历史人物在一定时间内留下言行痕迹的过程。世界宗教关系史研究从事实开始,意味着我们作为治史者在思考的全程中,首先要寻找过去的、被物化了的历史人物的信仰历程,寻找各门宗教在历史长河中留下的痕迹,包括文字或文献、制度或机构、习俗或习惯等等。这些物化了的信仰存在,是我们从事此项研究的史料,也是卡西尔所说的“符号材料”。分析符号材料,就是以尽量收集的史料作为媒介,尽可能地了解过去的人物和事件,尽最大努力“重建”事件发生时候的彼情彼景。世界宗教关系史研究对于符号材料的分析,目前基于两方面前期研究,一方面是各门宗教史、国别史、文明史以及全球史等历史学界的研究成果^②,另一方面是宗教对话、国际关系、史学研究以及人类文化等思想理论界的研究趋势^③。两方面的学术成就为世界宗教关系史研究准备了比较充分的符号材料,提供了可以借鉴的分析方法,并预示了本项尝试性

① 参见[德]恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,北京:西苑出版社,2003年,第197—214页。引文见第207页。

② 例如中国社会科学院世界宗教研究所任继愈教授任总主编、江苏人民出版社于2006年推出的宗教史丛书;又如首都师范大学刘新成教授主持进行的全球史研究,参见[美]杰里·本特得等:《简明新全球史》,魏凤莲译,刘新成序,北京:北京大学出版社,2009年,等等。

③ 例如浙江大学王志成教授主持进行的基督教与跨文化研究;又如复旦大学徐以骅教授主持进行的国际关系中的宗教研究等。并参见张志刚:《宗教哲学研究:当代观念、关键环节及其方法论批判》,北京:中国人民大学出版社,2009年。

研究的可以期待的结果,即找出产生历史事件的“生命力”。是的,寻找材料和分析材料都还只是历史研究的初步工作,世界宗教关系史研究的主要工作是探寻宗教关系在历史上发展的原动力。对此,我们需要历史研究的另外一种传统方法。

另一种,逻辑的、注重历史事件发生和发展的动因与趋向的传统方法。其间,符号材料的取舍是研究的开端,典型的、具有代表性的材料规定我们研究的时段、区域和因果秩序;材料显露的现象是研究的内容,在时空因果秩序中的、具有延续性的现象确定我们研究的事件主次、描述浓淡和评析轻重;现象反映的本质是研究的结论,以详实史料为依据的、能够借以说明事物发展的可能趋向的本质保证我们的研究具有一定的现实意义。经过这样的研究过程之后,我们将不仅有理由期待关于持续约两千年的世界宗教关系的历史知识,而且还有理由对于现实的问题给予历史的回答。因为“历史知识是对确定的问题的回答,这个回答必须是由过去给予的。但是这些问题本身则是由现在——由我们现在的理智兴趣和现在的道德和社会需要——所提出和支配的”^①。

与史学研究的传统方法相比,史学界新近流行的方法,如比较史学、计量史学、心态史学等等,暂时还不能运用于世界宗教关系史的研究之中。

我们的理由是,宗教关系史研究不像文明体系的比较或一段历史进程的比较那样,可以对两个以上的不同的宗教或某一宗教在两个以上的不同阶段的发展史进行异同分析。虽然此项研究希望能够加深、扩大和验证对于各门宗教的历史认识,但是,仅就三门世界宗教而言,其中的任何一门宗教与其他宗教发生关系的机缘、形式和结果都与其他两门宗教没有类似性,更不要说有共同点^②。而类似性和共同点,是历史比较研究的前提条件。另外,宗教关系史研究不能借助数量关系展开。虽然此项研究希望能够遵循“人类生活没有哪一领域能免于严格的数的法则”,但是,宗教与宗教之间的关系更多地发生在精神和信仰领域。即使能够对于信徒的人数、家庭结构、生活水平等等进行量的分析,进而了解不同信仰群体交往的主动和被动、统治和臣服等等特性,却不能根据统计数字和数学思维说明为什么呈现那样的关系,不能说明“空间和时间上不再发生的特殊事件”^③。而数字统计和数学思维,是历史计量研究的主导方法。宗教关系史的进展更多地取决于宗教信徒的心理状态,取决于“那些事实背后的思想”。这一点正好证实了20世纪英国史学思想家柯林武德的说法:“一切历史都是思想史。”^④然而,宗教关系史研究也不能借助心态史学或心理史学的研究方法。虽然此项研究希望从心理分析学的角度考察史料,“弄清楚那些显然属于偶然性的事实和那些在过去没有被放在应有地位上的事实之间的关系”,但是,在描述宗教关系的过程中,突出信仰的人物个性,强调信徒的心理因素,太容易将本项研究引离学术规范和准则^⑤,而领袖性格和集体精神,是历史心理研究的主要线索。当然,世界宗教关系史研究并不拒绝比较史学、计量史学和心态史学等其他史学研究方法的辅助、补充和扩大视野的作用。

经过初步探讨,我们已经看到世界宗教关系历史的两面性:它既记载着人们在善念支配下实践的恶行,又记载着人们在恶意驱使下实行的善举。由此,怀有不同信仰的个人或其团体相互之间的交往史,既是一部充满幸福感、令人神往的历史,又是一部充满罪恶感、令人悲愤的历史;既有超越与慈悲、节制与亲近,又有恶俗与残酷、无知与狂妄,等等。面对如此这般的历史过程,作为研究者,我们要求自己坚持历史唯物主义原则,坚守历史的进步性,相信历史进步的方向是人类的自由王国,是

① [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,第204—205页。

② 参见[英]杰弗里·巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,杨豫译,上海:上海译文出版社,1987年,第272—273页。

③ 参见[英]杰弗里·巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,第132—133页;[英]R·G·柯林武德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,北京:中国社会科学出版社,1986年,第5页。

④ [英]柯林武德:《历史的观念》,第244页。

⑤ [英]杰弗里·巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,第112页。又见同书第107页:“在史料的书面语言之下也隐藏着另一种语言,即在日常生活中使用的但被忘却掉的那种语言。”这些语言是心理史学的主要资料。

人类的能力得以充分发挥的自由王国。换言之,面对丰富而复杂的世界宗教关系史,我们相信其与人类整体历史发展的同步性,相信其发展的方向不仅仅是宗教和平,而且是人的精神能力得以充分发挥的自由王国。在那里,每一位信仰者的自由发展都将是一切宗教、一切信徒的自由发展的条件。这种信念规定了我们的研究目的。

一般说来,历史研究具有明确的目的性。一方面,作为历史研究,世界宗教关系史研究不能推卸经世致用、鉴往知来的责任。但是,历史上的宗教关系,在其发生、发展的过程中似乎无规律可循,事件发生的偶然性似乎总是大于必然性。不仅如此,在同样的情况下,历史所展现的关系形式经常是此一时彼一时,很难求得在相同情况下关系形式的普遍性或统一性。如前面叙述的断代特征,在不同的时代,宗教关系史展现的内容具有很大的不同。另一方面,作为治史者,我们确实对世界宗教关系的历史怀有智识兴趣,怀有好奇心,但是,如果历史认识的主体不能够与认识的客体产生基本相似的价值取向,主体就很难对客体产生正确的感性认识和合理的分析解释。就是说,如果研究者没有明确而坚定的宗教经验或信仰体会就很难认识宗教与宗教之间的关系史情,就像没有吃过柑橘的人很难描述南橘北枳的流变一样,更何况遥远的过去与遥远的将来一样难以探究其实。

尽管如此,自20世纪中期以来发生的几件与宗教相关的国际事件不能不引起宗教史、世界史以及国际关系史等学科的研究者对于世界宗教关系的历史演变进行关注,不能不促使我们探究当代宗教冲突的历史根源,探讨宗教和平的历史经验,特别是,探寻人类交往中持久发生作用的力量、结构和机制。这是一方面。另一方面,两次世界大战以后,世界各地、各国以及各界都出现了超过历史任何时期的对于世界和平的强烈渴望,各门宗教都出现了前所未有的对于宗教和解、宗教对话、宗教和平共处的途径设想和尝试行动。这些现象不能不引起我们对于世界宗教关系史进步方向的思考,不能不促使我们以达向“自由王国”的远程视角来判断世界宗教关系史上的事件和人物,选择相关史料。我们的研究目的是,一方面,试图以历史的眼光观察现实问题,尝试回答诸如“全球宗教复兴”^①的历史根源等问题;另一方面,试图借历史走向分析目前趋势,尝试给出诸如“世界和平基于宗教和平”^②等说法的历史根据。还有一方面,即尝试设想“自由王国”中的各门宗教之间的关系状态。

不能回避,世界宗教关系史研究的动因是这项研究本身以外的因素给定的,经世致用、智识兴趣都是外在于研究的因素,研究本身的内在因素决定本项研究的更高的目标。是的,“获得自我认识”是历史研究的目的。或许在客观上,认识信仰者自身的过去有助于我们对于今天宗教现象的理解,或许在主观上,了解当今宗教性事件的历史渊源会满足我们的好奇心。但是,在展开世界宗教关系史研究的同时,我们必然会展开对于信者个人、信仰群体、人类信仰的自身了解,必然会加深并增广我们对于人类精神现象的认识。在这样的理解和认识的前提下,我们将不仅对于诸如当今世界宗教关系的种种现象、国际关系的宗教背景、全球性事件潜在的宗教因素等等问题,进行一种历史学科应该给予的描述和解释、分析和思考,而且至少在理想追求的意义上,在一个确定的角度上对于自身进行主体性反思,无论我们是不是某一宗教的追随者。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 参见徐以骅:《宗教与当代国际关系》,《国际问题研究》2010年第2期;刘义:《全球宗教复兴与宗教政治——一个宗教社会的理论概述》,《文史哲》2010年第1期。

^② 汉斯·昆指出:“没有诸宗教之间的和平,便没有诸民族之间的和平。”[德]汉斯·昆:《世界宗教寻踪》,杨熙生、李雪涛等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第7页。

马克思主义文艺理论研究的边界、问题与方法

——一个基于问题意识的历史反思和创新展望*

谭好哲

摘要:学术研究有大道理大问题与小道理小问题之分,治学者当先思考和解决大道理大问题。新世纪马克思主义文艺理论创新也必须首先着眼于其大者,这主要包含三个方面:一、与马克思主义文艺理论守正创新有关的“理论边界”问题。什么是马克思主义文艺理论,什么是非马克思主义文艺理论?弄清这个“是”与“非”的界线或曰边界究竟何在,是继承守正的前提,也是创新发展的基础。确立马克思主义文论研究的“边界”意识,首先要强调文论研究必须回到马克思主义文论的基本精神、原则和主要观念上来。在此前提下,还应将守护边界与拓展边界有机统一起来,在内聚性的守持与开放性的外拓之间建立起一种既守护住“主义”又使“主义”获得新的时代内蕴的创新机制;二、与马克思主义文艺理论中国化有关的“中国问题”。中外马克思主义文艺理论发展的历史无不表明,有没有问题意识,能否在具体的研究过程之中发现和找到属于自己的问题,从问题入手展开理论之思,是理论研究能否取得成就产生影响的关键。强调马克思主义文艺理论研究要树立问题意识,与学界普遍强调的现实关怀意识和中国化,实质上是一致的;三、推进思想创新不可或缺的“研究方法”。马克思主义文艺理论研究本来具有方法论上的巨大优势,然而新中国成立以来的许多时期,研究方法甚至成为马克思主义文艺理论研究最为薄弱的一环。基于此种状况,必须特别强调马克思主义方法论的两大基本原则:其一是世界观与方法论相统一的原则,其二是逻辑与历史或者说是研究方法与研究对象相一致的原则。在遵循这两大原则的同时,马克思主义文艺理论还有一些更加切近文艺特性的研究方法,也应予以发扬光大,这主要有三个具体方法:一是基于历史唯物主义而形成的意识形态分析方法;二是基于辩证唯物主义理论并汲取了各种现代科学(包括自然科学和社会科学)的理论和方法而历史地发展起来的辩证思维方法;三是基于对象感性存在特殊性之艺术的或美学的方法。

关键词:马克思主义文艺理论;理论边界;中国问题;研究方法

最近几年,学界在回顾和总结近百年来特别是中华人民共和国成立六十年来进而改革开放三十年来中国马克思主义文艺理论研究历史进程的同时,也对新世纪马克思主义文艺理论研究的趋向和

作者简介:谭好哲,山东大学文艺美学研究中心教授(济南 250100)。

基金项目:本文系2010年度国家社科基金项目“新时期基本文学理论观念的演进与论争研究”(10BZW011)的阶段成果。

※本文是在出席一次中国马克思主义文艺理论研究回顾与展望学术研讨会会议的大会发言基础上扩充、整理而成的。本次会议的主要议题之一是“新世纪马克思主义文艺理论研究展望”,据此议题,本文着重论述了新世纪中国马克思主义文艺理论研究应该着力关注的三个重要问题。由于展望未来总是从理想化的角度着眼的,寄托着我们的最大期待,所以论述中为强化自己的关切之处,对以往中国马克思主义文艺理论历史发展中存在的问题与缺陷多有批评性检讨,这并不意味着笔者完全否定以往的发展,完全抹杀以往的研究成绩和成果。事实上,学术界的许多同行包括笔者本人在内,已经发表了不少反思与回顾中国马克思主义文艺理论发展进程的论著,而且总体上是肯定多于否定的。注明此点,希望不至于造成阅读者对于本文某些批评性反思的误解。

愿景作了许多的思考和展望,其中不少论者的前瞻性分析具有较强的实践和学理依据,给人以鼓舞和启示。但是,也有一些展望文章,学术站位较低,视野不够阔大,不能给人登高望远、豁然开朗之阅读感受。清代“性灵说”诗歌理论家袁枚曾经说过:“学问之道,当识其大者。”^①任何学术研究都有大道理大问题与小道理小问题之分,大道理大问题管小道理小问题,治学者当先思考和解决大道理大问题。同样道理,对中国马克思主义文艺理论发展前景的分析和思考也应该先识其大者。那么,什么才是新世纪马克思主义文艺理论研究中的大问题呢?对此,无论识见如何不同,以下几个问题是必须包含其中的,这就是:一,与马克思主义文艺理论守正创新有关的“理论边界”问题;二,与马克思主义文艺理论中国化有关的“问题意识”或“中国问题”;以及三,推进思想创新不可或缺的“研究方法”。简言之,理论边界、中国问题、研究方法,是新世纪中国马克思主义文艺理论研究应该加以认真对待的三个重要理论思考维度,也是有志于理论创新的研究者应该具有的三个自觉理论意识。

一

新世纪中国马克思主义文艺理论研究,首先需要思考的是其理论边界问题。之所以首先提出这一问题,与马克思主义文艺理论的历史开放性或曰未完成性有着直接的关系。

马克思主义是发展中的科学,同样马克思主义文艺理论也处于不断生长演进的过程之中,是一个未完成的开放发展着的思想体系。自20世纪80年代以来,在如何对待马克思主义文艺理论的经典传统与当代发展的关系方面,学界基本上形成了“守正创新”或“继承—发展”的共识性看法,也就是要在守持或继承马克思主义文艺理论经典传统的基础上开展理论创新,在新的历史条件下发展并创造马克思主义文艺理论的当代形态,实现马克思主义文艺理论的中国化。应该说,这样一种认识思路和理论策略,符合学术发展的规律性。但是,在实际的理论发展过程中,这样一种符合规律的理论思路和策略却并没有得到很好的贯彻和实现。原因在于,无论是对于继承还是发展马克思主义文艺理论来说,一旦进入具体理论思考和运作之中,就会有一个问题凸显出来,这就是:究竟什么是马克思主义文艺理论,什么是非马克思主义文艺理论,这个“是”与“非”的界线或曰边界究竟何在?弄清边界,是继承的前提,也是发展的基础。

历史地来看,近百年来马克思主义文艺理论在中国的传播与发展大致经历了先后两个时期。从20世纪20年代到中华人民共和国成立,是马克思主义文艺理论在中国不断传播、不断扩展影响直至占据主流地位并大致形成自己的理论边界的时期;从新中国成立后的1950年代至今,是马克思主义文艺理论在中国不断巩固和强化主导地位、不断圈定和扩展理论边界的时期。马克思主义文艺理论在中国的传播并形成主流文论话语,自然有其历史必然与理论成就,但不可否认,在这一过程中也存在一些值得引起反思的历史过失和问题。这里暂且不论前一个历史时期,仅就新中国成立以来的发展情况略作指陈。新中国成立之后,由于处于社会主义与资本主义两大阵营对峙冷战这样一种特殊的国际政治格局之下,政治上一面倒的国策选择,致使马克思主义在政治和思想文化领域取得了绝对化的统治地位。同样,马克思主义文艺理论也成为中国当代文艺理论研究唯一具有合法性的主导性或者说主宰性话语。久而久之,在现代新文艺发生之后包含各种非马克思主义理论和批评在内的多元文论研究结构系统就被单一的马克思主义文艺理论所置换了,复数的现代文艺理论研究变成了单数的马克思主义文艺理论研究。这一特定历史语境下的置换,一方面把文艺理论研究的形态和取向窄化了,窄化为马克思主义文艺理论研究单一或唯一的形态和取向;另一方面,反过来说,马克思主义文艺理论又被无限地泛化了,什么研究都带上了“马克思主义”的帽子。时至今日,不少文艺论著,还习惯性地愿意给自己的研究加一个“马克思主义”的标签。这是一个总的情况。

^① 袁枚:《与托师健家宰》,《小仓山房尺牍》卷三。

如果再细加区分,1950年代至今马克思主义文艺理论研究的泛化又可以分为两个不同阶段,表现为两种不同情况。从1950年代至1970年代,是马克思主义文艺理论固化边界的阶段,固化的初衷和目的是确立中国马克思主义文艺理论研究的新范式、新观念、新理想、新标准,并以此指导新中国的文艺实践。应该说相对于此前时期的状况而言,当时也确实在一定程度上形成了新的马克思主义文艺理论范式,即以文艺与生活的关系为基本理论架构的文艺反映论,而且这一新的理论范式在指导当时的文艺创作实践和批评方面也的确发挥过积极的作用,但令人遗憾的是,这一时期的边界固化最终的结果却是走向了僵化和教条化。在政治运动接连不断,“封(封建主义)、资(资本主义)、修(修正主义)”统统反掉,一切古代和外来的文化都不敢入研究者法眼的历史语境下,从国家层面大的治国方略和意识形态选择到具体一些的文化运作和文艺理论研究,表面上看起来什么研究都带上了“马克思主义”的帽子,但在这顶大帽子下的思想蕴涵和理论内容却是极其狭窄单薄的,所包含着的实际思想内容极其有限,而且那时对马克思主义文艺思想的确认和解释常常是经过了政治斗争需要的过滤,是经过了人为选择的,教条化、片面化屡见不鲜,有时甚至走向极度的扭曲和悖离。从学术创新的角度来看那整个三十年的马克思主义文艺理论研究,除少数几个理论人物和理论文本之外,在总体上很难给予较高评价。从1980年代至今,是马克思主义文艺理论扩展边界的时期,这一时期在改革开放的时代语境之下,马克思主义文艺理论研究展现出了开放性的时代特征,大胆地借鉴、汲取西方现当代非马克思主义文艺理论成果以及中外古今一切优秀的文艺理论遗产,以开放的态度拓展马克思主义文艺理论的学术境域和话语空间,以应对急剧变化了的文艺发展现实,从而在观念的创新和体系建构方面展现出了新的气象和格局,与此同时也逐渐地改变了马克思主义文艺理论研究以往在人们印象中形成的教条化、极端政治化的僵化生硬形象,逐渐地恢复了生机和活力。然而,毋须讳言的是,这一时期马克思主义文艺理论研究也历史地产生了一种新的倾向,就是转向了泛化。在相当多的学者那里,似乎西方现当代文艺理论的各种理论观点,诸如形式主义文论、现象学文论、存在主义文论、解释学文论、结构主义文论、以及各种形式的解构主义和后现代主义文论,什么都可以拿来补充马克思主义文艺理论,都可以与马克思主义文艺理论相嫁接。如此一来,文艺理论研究的思维空间、思想格局和学术形象的确有了新的变化,但究竟什么是马克思主义文艺理论,马克思主义文艺理论与非马克思主义文艺理论的区别何在,却弄得越来越模糊,越来越不清楚了,不少人甚至不屑于思考和谈论这种区分。这种泛化所带来的模糊认知,致使当前的学术界对于究竟哪些人算是马克思主义文艺理论研究者,哪些学术观点算是马克思主义文艺观点,都已经难于达成共识了。如果连什么是马克思主义文艺理论都说不清楚了,那还怎么讲马克思主义文艺理论的继承和创新呢?继承什么?又在什么基础上创新?

基于上述历史反思,面向未来的马克思主义文艺理论研究的确有必要重新确立“边界”意识。像任何一种理论系统一样,马克思主义文论研究的地形图或理论边界是由其基本的精神、原则和主要观念以及与这些精神、原则和观念相适应的理论关系、理论命题和概念范畴构筑起来的。所以确立马克思主义文论研究的“边界”意识,首先要强调文论研究必须回到马克思主义文论的基本精神、原则和主要观念上来。就此而言,“边界”意识也就是“主义”意识。美国学者海尔布隆纳在《马克思主义:赞成和反对》一书的导言中曾经针对有的西方学者认为各种各样的马克思主义理论没有一个共同特征的错误观念,强调指出合称之为“马克思主义”的思潮是有一个可以得到“公认的共同点”的,这个共同点来源于一套能规定马克思主义思想的前提,凡是包含有这类前提的分析都可以正当地将其分类为“马克思主义的”分析。具体说,他认为马克思主义的共同特征包含了四个前提:第一是对待认识本身的辩证态度;第二是唯物主义历史观;第三是依据马克思的社会分析而得出的关于资本主义的总看法;第四是以某种形式规定的对社会主义的信奉。海尔布隆纳认为,他从四个前提所总结出的共同点,为马克思主义研究勾画出了一一种能够发挥有益作用的框架结构,“它使我们能够相当准确地把理应称为马克思主义的著作与那些不应称为马克思主义的著作区分开来……此外,这种前

提的框架还提供了另一种线索,使我们了解到马克思主义何以能恢复并保持经久不衰的生命力。因为它使我们看出马克思主义能够集人类理智之大成,这就是从一种基本的哲学观出发,继而运用这种观点去解释历史,然后又分析现在,找出现存社会制度中的历史力量,最后则继续按照分析的方针,沿着固定的行动轨迹,在走向未来的方向中臻于完成”^①。海尔布隆纳对于“马克思主义”的这样一个分析思路同样也适合于对马克思主义文艺理论的分析。首先,马克思主义文艺理论研究在其精神和原则上也以海尔布隆纳所分析的上述四个前提为基础,同时在体现这一共同特征的基础上,马克思主义文艺理论研究也形成了自己的一些共同性的文艺观念,如强调文艺的意识形态性质,重视文艺对社会生活的认识作用,关注文艺在社会革命与人类自由和解放中的启蒙潜能和功能等等。如果一种文艺理论能够在某种程度上体现海尔布隆纳所分析的上述共同特征,并且认同这里所提到的这些主要文论观念,那么它自然就属于马克思主义,而如果一种文艺理论观念与上述特征和观念全然不搭界,甚至反对这些思想原则和观念,那么它就绝对不能称之为马克思主义文艺理论。就拿新时期以来关于文艺与上层建筑、与意识形态关系的争论来说,许多参与争论的学者都是承认文艺的意识形态性质的,只是对文艺与上层建筑的关系、与意识形态的关系存在着不同的理解,比如有人不同意文艺是审美意识形态的看法,甚至不同意文艺是意识形态的表述,而认为文艺是社会意识形态或意识形态的形式,是意识形态与非意识形态的结合体,诸如此类。这种不同的理解以及由此引发的争论是发生在马克思主义文艺理论研究者内部的。但若像有的人那样完全否定文艺的意识形态性质,那就很难说它是马克思主义文艺理论了。所以,马克思主义文艺理论是应该有其基本规定性的,这些基本规定性划定了马克思主义与非马克思主义的边界。强调马克思主义文艺理论研究的边界,首先针对的就是把马克思主义文艺理论弄得边际不清、模糊不定的作法。

同时也必须指出,就好像一个人的生活空间或者一个国家的国土疆界会在时间维度中发生变化一样,马克思主义文艺理论的未完成性或历史开放性也决定了马克思主义文艺理论的边界不是凝固僵化、一成不变的,而是随着历史的发展而发展,有其不同的历史内容和创新性质的,像极左思潮泛滥时期那样把马克思主义文艺理论固化为几个抽象的教条和教义,基于政治斗争的需要而对其采取一种选择性认知的狭隘心态和作法也是必须摒弃的。从世界范围来看,在马克思主义文艺理论发展的不同时期不同国度,对文艺的基本性质和社会作用,已历史地形成了反映论、意识形态论、生产论、社会批判论、文化政治论等多种学说。比如,国外一本文学理论教科书的著者们就认为从文学与社会的关系上解释文学是马克思主义文学理论的总方针,为此马克思主义文学理论把文学放在社会现实这一较大的框架里加以理解,将经济基础与上层建筑的结构关系作为文学分析的主要模式,重视意识形态这个概念。不过,在这个共同的前提之下,马克思主义文学理论又呈现为诸多不同的模式,包括反映模式、生产模式、发生学模式、否定认识模式、语言中心模式等等^②。在这个一与多的统一中,马克思主义文学理论既有着与其他非马克思主义文学理论不同的精神和原则,又活跃着拓展原有理论边界的思想冲动和批评实践,从而展现出马克思主义文艺理论与批评的形态多样性与内容丰富性。应该说,新时期以来的马克思主义文艺理论研究已经对上述各种理论学说和理论模式作了不同程度上的引进和吸纳。不仅如此,对现代非马克思主义文艺理论的诸多有价值的成分,如文艺创作理论、文本结构理论、艺术接受理论等,也多有借鉴和汲取。这种引进和吸纳、借鉴和汲取,对马克思主义文艺理论的当代发展起到了丰富内容、深化内涵、拓展边界、增强活力的重要作用。如学界目前正在进行的关于马克思主义艺术本体论思想的讨论,论争的双方都是在重新解读历史唯物主义理论基础提出并论证自己的观点的,同时又都不同程度地批判接受了西方现代哲学和美学的某些

① [美]R. L. 海尔布隆纳:《马克思主义:赞成和反对》,易克信、杜章智译,北京:中国社会科学院情报研究所,1982年,第7页。

② 参见[英]安纳·杰弗逊、戴维·罗比等:《西方现代文学理论概述与比较》第六章,陈昭全等译,长沙:湖南文艺出版社,1986年。

理论成分,既是一次马克思主义文艺理论内部的争论,又显示出一定程度的开放性特点,这种争论对推进马克思主义文艺理论的发展是有益的。在新的世纪,如何在坚持马克思主义文艺理论的基本精神和原则的前提下,将守护边界与拓展边界有机地统一起来,在内聚性的守持与开放性的外拓之间建立起一种既守护住“主义”又使“主义”获得新的时代内容的理论创新机制,依然是马克思主义文艺理论研究应该认真对待的一个重大理论与实践问题。

二

新世纪中国马克思主义文艺理论研究应该认真对待的第二个问题,就是要进一步强化学术研究的问题意识。一个时代的思想创新总是基于对时代问题的理论自觉。

当代学术大师陈寅恪先生在《陈垣〈敦煌劫余录〉序》中说:“一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流。其未得预者,谓之未入流。此古今学术史之通义,非彼闭门造车之徒,所能同喻者也。”^①陈寅恪先生在这里提出了学术发展的一个共同规则,即开展学术研究,必须敏锐地发现问题,从而产生学术研究的任务和目标。“问题”是真正科学的理论研究工作的起点,只有凸显问题意识,以问题为中心开展学术研究,才能推进学术的进步。一般来说,学术研究活动,其实也就是提出问题和解决问题的过程,而各门学术自身的发展,实际上也正是新旧问题交相更替的历史。所以,有没有问题意识,对学术研究来说是一个至关重要的问题。就当代马克思主义文艺理论研究的自身状况而言,在20世纪50年代至70年代的相当长的一段时期内,受极左政治干扰和教条主义思想观念的束缚,文艺理论研究是相当缺乏问题意识的。那时,人们一方面将马克思主义文艺理论抽象地化为几个教条性的理论观念和范畴,另一方面又认为由政治权威和主流意识认定的马克思主义文艺理论是放之四海而皆准的真理,只要坚持这些理论观念和范畴就足以应对现实实践的需要了。研究者们没有想到,即使想到了也不敢去发现现实文艺实践过程中产生出的新的历史矛盾和问题,更不敢去发现和指出马克思主义文艺理论研究自身存在的缺陷和问题。从学术史的角度梳理、回溯那个时期的马克思主义文艺理论研究,除了少数几个马克思主义经典文论家的注释本(包括翻译过来的注释本)和对“两种生产不平衡理论”、现实主义、悲剧等少数几个真正属于马克思主义文论研究的问题并不深入的探讨之外,值得提一提的东西确实不多,可以作为成就和贡献写到马克思主义文艺理论发展史上的就更少了。新时期之后,到20世纪90年代初期,中国马克思主义文艺理论研究曾经一度进入一个较为繁荣的时期,不仅传统马克思主义文艺理论的诸多理论问题,如现实主义的真实性和典型性与倾向性的关系,悲剧问题,人道主义、异化与人的解放的关系问题,艺术生产与物质生产发展不平衡的理论,《1844年经济学—哲学手稿》中的美学思想,文艺与政治的关系,文艺与意识形态的关系,马克思的艺术生产理论等等,在这一时期都得到了较有深度的研究,而且随着新时期文化和艺术的时代性变革所提出的一些新的现实实践问题,诸如文艺的社会价值与商品价值的关系,大众艺术与现代媒体和文化产业的关系、当代艺术接受与消费文化的关系、全球化与民族文艺的发展等等,也不同程度的进入到了马克思主义文艺理论研究的视野。这些理论课题之所以能够进入到此一时期的研究视野,并造成马克思主义文艺理论研究的繁荣和新的发展,究其原因还是在于问题意识的觉醒。

应该指出,强调马克思主义文艺理论研究要树立问题意识,这与学界普遍强调的理论联系实际或现实关怀意识,实质上是一致的。对每一个研究者来说,要进入到具体的研究过程之中,必须要发现和找到属于自己的问题,从问题入手展开理论之思。但问题又是从哪里来的呢?从根本上说,学术问题虽然出自研究者的头脑,却并不是研究者个人主观意识的外化,而是来自于对现实进程和矛

^① 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第236页。

盾的把握,或来自基于现实需求而对理论自身缺陷的反思,也就是说,学术问题的真正根源来自于理论研究所面对的时代境遇。黑格尔在谈到哲学研究与时代的关系时曾经指出:“每个人都是他那个时代的产儿。哲学也是这样,它是被把握在思想中的它的时代。”^①也正是在这个意义上,马克思才明确地提出:“问题就是公开的、无畏的、左右一切个人的时代声音。问题就是时代的口号,是它表现自己精神状态的最实际的呼声。”^②所以,说学术研究要从问题出发,实际上即是强调学术研究要关注现实、关注现实所提出来的时代需求。早在1941年,毛泽东就明确指出中国共产党人反对做脱离实际的空头理论家,他说:“对于理论脱离实际的人,提议取消他的‘理论家’的资格。只有用马克思主义观点来研究实际问题、能解决实际问题的,才算实际的理论家。”^③文艺理论家,也是需要面向时代,研究实际问题,解决实际问题的。马克思主义经典文论家的许多论著,包括毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》,都是理论联系实际的经典文本。就西方马克思主义文论而言,英国伯明翰学派对文化的重新定义和对通俗文化的理论研究,法兰克福学派对资本主义文化和大众文化工业单向度性的批判,近一些如詹姆逊对后工业社会或晚期资本主义文化逻辑的分析,伊格尔顿在《文学理论导论》中对政治批评的张扬,在新近出版的《理论之后》中对各种文化理论的批评,对后文化理论时代人类依然面对的真理、道德、邪恶、死亡、宗教与革命等全球性问题的强调,都是极其富有问题意识和强烈的现实针对性的。应该说,在关注现实、呼应时代需求方面,新时期马克思主义文艺理论研究比此前的30年要好得多。但这也只是相对而言,仔细分析起来,这一时期也还是存在许多不足和缺陷。一般来说,学术创新中的问题意识主要体现在两个方面:一是基于对现实实践的应对而产生的挫折感,也就是意识到理论不适应现实的状况而发现、纠正旧有理论的问题,改变和超越旧有理论的观念、方法、面貌和格局;一是面向现实实践本身发展中产生的新情况、新矛盾而发现、归纳和提炼问题,并将对问题的发现提升至理论思维的层面以形成新的理论观点和命题。就这两个方面而言,总体上看新时期文艺理论前一方面做得好一些,后一方面相对就差一些。新时期之初马克思主义文艺理论所研究的理论问题,大多还是来自于经典马克思主义文论,1980年代后期以来又加上了西方马克思主义文论与美学,即使是面对纯属中国现实文艺实践中的问题,研究者往往也总是习惯于从马克思主义已有的理论库藏中寻找现成的理论武器以应对现实和解决问题,而不大善于运用马克思主义的观点和方法通过自己的研究,将相关问题提到理论思维层面上加以思考和分析,以形成自己的理论观点和理论系统。这就造成了一个极为直接的后果,就是中国马克思主义文艺理论研究的原创性成果较少;与此同时,马克思主义文艺理论的发展在总体态势上落后于文艺现实的发展,对变化中的现实文艺实践的解释和干预还不能适应时代的需求和挑战。比如说,20世纪90年代中国快速融入世界经济一体化的全球化浪潮以来的发展,与建国后一段时期内相对闭关锁国的发展以及80年代改革开放时期的发展,在民族的生存境遇、文化生活、价值信仰以及文学艺术的管理体制、精神追求、审美取向等等方面均发生了十分巨大的变化,但是这些巨大的历史变化在文艺理论研究中并没有很好地得到体现。文艺理论应该如何理论内容和价值取向上反映这种变化?当代理论家应该以怎样的姿态介入社会历史进程和文化审美实践?就具体问题举例来说,20世纪五六十年代反映社会新生活进程的工农兵题材文学与当下的“底层文学”写作和“打工族文学”书写有着何种不同的历史底蕴和人文情怀?新时期先锋文艺的兴起和娱乐化大潮的涌动与此前现实主义一统天下的文艺格局相较又蕴含着怎样的民族精神裂变和文艺创新契机?诸如此类的问题或是尚未进入许多研究者的视野,或是虽然有了少量的关注但还不能给人以明晰深刻的理论回应和阐释。尽管新时期马克思主义文艺理论研究较之先前取得了很大进步,产生了不少成果,尽管在当下的马克思主义文艺理论中我们

① [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1966年,“序言”第12页。

② 《马克思恩格斯全集》第40卷,北京:人民出版社,1982年,第289-290页。

③ 《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第374页。

可以列举出许许多多的理论观点和命题,可以研究、探讨和实际运用许许多多的观点,但是真正属于中国马克思主义文艺理论研究界所提出和创立的观点又有几个?又有多少论著能够称得上是原则性的理论研究成果呢?较起真来回答这个问题,肯定不会让人满意。即使是在进入新世纪的当下语境中,人们能够直接感受到的理论与批评现状依然是:不仅一般的文艺研究和批评大量地充斥着从西方舶来的思想观点和理论术语,而且马克思主义文艺理论研究和批评中也很少有出自中国自身文化审美实践和社会生存境遇的思想理论创新和概念术语创造,乐于取用他人现成的理论资源而不善于自我创新的旧有缺陷依然普遍存在。

20世纪上半叶,中国革命的政治领袖和马克思主义思想先驱们就提出马克思主义中国化的要求。与此相应,文艺界也很早就提出了马克思主义文艺理论中国化或创建有中国特色马克思主义文艺理论的建设目标。应该说,这个目标至今尚未实现,还是新世纪学人面对的一个历史遗留任务。其实,强调马克思主义文艺理论研究的“中国化”或“中国特色”,就是要求中国的马克思主义文艺理论要从中国的文艺现实出发,应对中国文艺实践所提出的时代要求,在研究具有中国特色理论问题中创建具有中国特性的理论体系。如果不能够在提出解决具有中国性的理论问题中开展理论研究,就永远不可能形成具有原创价值的中国特色的理论体系,中国的马克思主义文艺理论研究就只能是一个马克思主义文艺理论在中国的传播问题,而不是中国的马克思主义文艺理论的创造。当今世界已进入了全球化的时代,基于资本的全球流通并借助于现代媒介而实现的文化领域的全球化交流与互动,文化和艺术创造领域的世界性与民族性、球阙性与本土性的关系以一种不同于既往的新的语境显示于理论工作者面前。全球化的语境,一方面将使理论研究不能不面对一些世界性范围内共同性的生存境况和理论研究主题,同时也将使一些更具有民族自身生活经验和生存体验的地方性、本土性文化问题凸显出来,成为理论研究必须直接面对的课题。这种历史语境,一方面使理论研究更易于确立一种世界性的视野,更易于融入世界范围的交往格局,同时也更需要理论研究者确立一种民族本位意识,研究民族自身的生活经验和生存体验,从中提炼出感同身受、具有民族特性的学术理论问题。不具有世界性视野的理论创造固然难以显示当今全球化的时代特征,而脱离开民族性或中国式问题的理论研究,脱离开对于民族生存境遇和文化实践的切身体验和理性思考,也难以对民族自身的社会实践、文化生活和历史走向产生切实有效的影响和作用。在中国学术界,有些人认为理论研究应该是超国界的,仅仅将眼光聚集于自己民族和国家的问题,理论的概括和提升不会具有普遍性,因而也不能成为具有世界性影响的理论成果。这种认识是存在问题的。恩格斯曾经指出:“每一个时代的理论思维,从而我们时代的理论思维,都是一种历史的产物,它在不同的时代具有完全不同的形式,同时具有完全不同的内容。”^①这里所谓“历史的”产物,当然也包括处于历史之中并创造历史的民族的生活实践的特殊性,由于各民族处于不同的生存境遇之中,因而尽管有着相同的历史背景,但各民族理论研究所产生出来的问题意识,以及在此基础上理论思维的形式和内容也会是有所不同的。应该说,凡是具有严肃、认真的科学态度和一定的思想启迪价值的理论研究成果都是具有超国界性质的,而理论研究的具体动因和具体内容往往不是超国界的,反而大多是来自其自身民族的现实生存处境。比如说,没有人怀疑詹姆斯·伊格尔顿是当今时代具有全球影响的马克思主义文艺理论家,但他们的理论主要是从其自身所处的西方文化和文艺语境中生成的,而很少涉及到中国和东方各国的现实状况,然而这却并不妨碍他们的理论成果跨国别超国界传播,不妨碍中国的马克思主义文艺理论研究也可以从他们那里获得理论启示和借鉴。不仅是他们,其他西方马克思主义文艺理论流派的理论家,甚至经典马克思主义文艺理论的代表,又有几个侧重研究过东方各国包括中国的文化和艺术问题呢?但这丝毫不妨碍其理论研究的马克思主义性质和形成世界性影响的理论普遍性。所以,中国的马克思主义文艺理论研究,也应该回到自身的现实语境,从民族自身的

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第284页。

历史创造和历史命运中,从研究主体自身的生存体验和理性思考中感悟出、寻找到属于自己的“中国问题”。没有这样的感悟和寻找,马克思主义文艺理论的中国化或曰有中国特色的马克思主义文艺理论,换言之,中国马克思主义文艺理论研究的原创性、主体性,就永远难以建构起来。

三

新世纪中国马克思主义文艺理论研究需要进一步加强的还有学术研究的方法意识。方法是理论创新的手段和动力,是学术真理的理性显示器。没有科学的方法就没有科学的理论,没有研究方法的新探索,也就没有思想观念的新收获。

自古至今,凡有成就的学者莫不重视方法对于学术研究的重要性。早在古罗马时期,著名文论《论崇高》的作者就指出,任何学术研究都有两个要求,一是要确定研究对象,二是要寻找和提出有助于掌握该对象的方法。德国古典哲学的集大成者黑格尔也说:“当精神一走上思想的道路,不陷入虚浮,而能保持着追求真理的意志和勇气时,它可以立即发现,只有(正确的)方法才能够规范思想,指导思想去把握实质,并保持于实质中。”^①日本当代著名美学家今道友信讲到美学研究时则写道:“应该怎样研究美学,进行美学思考这个问题,到头来只能直接求诸美学的方法。”从根本的意义上来说,“对方法的热情就是对学问的执著”。为什么这样说呢?这是因为,“所谓方法就是逻辑程序的体系,没有它就不会有对学问的探讨……学者对于自己设立的命题,正因为逻辑上得到了证明,才主张它是真理。而支持这种论证的整个结构就是方法”^②。像其他各家各派一样,马克思主义包括马克思主义文艺理论研究历来也十分注重方法问题,或者说也可以说具有科学的方法论和自觉的方法意识正是马克思主义文艺理论的强项。马克思恩格斯在哲学上创立了辩证唯物主义和历史唯物主义,不仅为马克思主义的美学、文艺学和其他一切学术研究奠定了科学的世界观与方法论基础,同时也成为马克思主义的美学、文艺学和其他学术研究与非马克思主义的学术研究相互区别的重要标志。前面所引海尔布隆纳关于构成马克思主义共同特征的四个前提的分析中,对待认识本身的辩证态度和唯物主义历史观位列前两条,正说明世界观和方法论在马克思主义理论中的重要基础地位。反观马克思主义文艺理论和美学的发展历史,在19世纪40和50年代马克思恩格斯对《神圣家族》与“诗歌和散文中的德国社会主义”的批评,就历史悲剧《济金根》分别写给拉萨尔的信,19世纪80年代恩格斯给敏·考茨基、玛·哈克奈斯、保·恩斯特等人的系列文艺书信,20世纪初列宁论列夫·托尔斯泰的一系列文章和关于无产阶级新文化与新文艺创造的言论,马克思恩格斯的学生和后继者如拉法格、梅林、普列汉诺夫、葛兰西、卢卡奇等在新的历史形势下对现代文艺发展问题的探讨,以及1940年代初期毛泽东在《新民主主义论》和《在延安文艺座谈会上的讲话》中对中国新文化和新文艺创造问题的论述,无不深深地刻烙着辩证唯物主义与历史唯物主义的印记,显示着马克思主义文艺理论研究的鲜明方法论特色和巨大理论生成能力。不仅如此,实际上马克思主义文艺理论史上的经典理论家,都是十分注重方法问题的。现代西方马克思主义文艺理论最重要的代表人物之一卢卡奇在《什么是正统马克思主义?》一文中甚至不无偏激地说“马克思主义问题中的正统仅仅是指方法”^③。他在1945年所作的《马克思恩格斯美学论文集引言》就是按照历史唯物主义和辩证唯物主义的方法论展开对马克思主义创始人美学思想体系的研讨的,可见在其心目中方法之于学术研究的重要性。

然而,马克思主义文艺理论研究在方法论上所具有的理论优势,在新中国成立之后的理论研究中并没有得到很好的保持和发扬。在某种意义上讲,研究方法甚至成为马克思主义文艺理论研究最

① [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1980年,“第2版序言”第5页。

② [日]今道友信:《美学的方法》,李心峰等译,北京:文化艺术出版社,1990年,第19-20页。

③ [匈]卢卡契:《卢卡契文选》,李鹏程编,北京:人民出版社,2008年,第2页。

为薄弱的一环。建国后很长一段时期内,在文艺理论与批评中,多数情况下是教条式地对待马克思主义经典文论家的思想遗产,习惯于从经典文论家那里引用既有的理论观点作为自己的立论基础和权威证明,而不习惯于从马克思主义方法论原则出发,基于新的变化了的历史条件探讨新问题,提出新观点,创建新理论。许多理论研究成果和批评文章不仅不能自觉地贯彻马克思主义的方法论,而且陷入非辩证非历史的形而上学泥淖,以非科学的方法引申出错误的甚至极其荒谬的观点和结论。新时期之后,马克思主义文艺理论界不仅在观念上逐渐恢复、澄清了一些被极左文艺思潮搞乱了的理论观点和命题,而且也逐渐意识到了科学的研究方法的重要性,由此便有了1980年代中期文艺学、美学研究“方法论”热潮的一度兴起。“方法论”热潮的兴起孕育于对文艺学研究的历史与现状的反思,有其历史的必然性与合理性。这股热潮对于新时期文艺理论的发展总体上具有建设性的正面作用。但若检索一下当时围绕方法问题发表和出版的论著,包括许多美学文艺学方法论的选本,则不难发现,当时人们感兴趣的更多是来自于自然科学领域的新的科学理论和方法,如所谓“老三论”(信息论、系统论、控制论)和“新三论”(耗散结构论、协同论、突变论),此外就是西方现代哲学和美学流派与思潮,如现象学、解释学、符号学、原型批评、结构主义、接受美学等等各自的理论与方法,很少有人去认真研究马克思主义文艺理论的方法论问题。在当时的一些人看来,马克思主义文艺理论的观念与体系都是大家耳熟能详的东西,没有什么新鲜感,引不起兴趣;而在另外不少人的心目中,马克思主义文艺理论不注重艺术的自身价值和审美规律,无论在观念上还是方法上都已经过时了,不值得去研究。经历了这样一个具有选择性的“方法论”热潮之后,尽管还有不少人在马克思主义文艺理论研究园地辛勤地耕耘着,尽管马克思主义文艺理论特有的一些基本理论问题还不时引起争鸣,但理论研究尤其是以“马列文论”为基本称谓的狭义的马克思主义文艺理论研究在中国新时期文论格局中所占有的中心地位的确是越来越不稳固了,而且由于没有在方法论层面的深入探索 and 理论创新,在马克思主义文论的基础上形成的特有理论命题与观点也越来越少了。在新时期前期,借助于改革开放的时代氛围和对此前马克思主义文艺理论发展之经验与教训的总结和反思,马克思主义文艺理论研究界总体上还是十分活跃的,比如对文艺与人道主义关系的讨论,对文艺与政治和文艺与上层建筑关系的争鸣,对《1844年经济学—哲学手稿》中的美学观点的研究,以及审美反映论、审美意识形态论、艺术生产论等理论观点的产生等等,基本上都是马列文论界在唱主角。但是,从1990年代以来,一方面伴随着中国社会经济、政治与媒体、文化的发展演变,文艺事业在总体上是越来越发展和繁荣了,同时随着社会生活领域价值选择的多元化成为现实,文艺领域在指导思想和审美文化取向上也越来越多样化乃至多元化了;另一方面,马列文论研究的队伍却在不断减少,马克思主义文艺理论在中国文论总体格局中的影响力日渐减弱。近二十年来,面对媒介文化和消费主义文化的崛起,日常生活的审美化以及民族文化发展的全球化语境等等现实问题,学界基本上都是借用来自西方现当代包括西方马克思主义的文化与文艺美学理论资源,马克思主义文艺研究几乎没有提出自己叫得响的理论观点和命题。这种状况的发生,与马克思主义方法论的底气不足、研究方法和思想观念上的创新意识不强有着很大的关联。直至今日,尽管我们从许多人的论著之中,从各类基金的项目申请书、招标书中通常都能看到“本研究课题是以马克思主义为指导,以辩证唯物主义和历史唯物主义为研究方法”的说明,其实多数情况不过就是说说而已,立个招牌,当个幌子,真正能够贯彻马克思主义方法论而又具有重大社会影响的文艺理论研究成果还是少见的。

鉴于上述状况,谈到方法问题,必须特别强调一下马克思主义方法论的两大基本原则:其一就是世界观与方法论相统一的原则。辩证唯物主义和历史唯物主义是马克思主义的世界观,也是其方法论。作为方法论,辩证唯物主义要求学术研究要在存在与意识的辩证依存关系之中,在世界物质统一性的存在图景中,从联系和发展的观点研究对象;而历史唯物主义则要求在社会存在与社会意识、经济基础与上层建筑的社会结构关系中历史地、辩证地分析和研究一切对象。不能把世界观与方法论机械地割裂开来,抽象地谈论方法,为方法而方法,这有可能使方法流入空洞的、形式化的套路和

摆设。也就是说,马克思主义文艺理论研究对方法的选择和运用必须与马克思主义关于文艺的主导观念有机地统一起来。其二,就是逻辑与历史或者说是研究方法与研究对象相一致的原则。黑格尔在谈到方法问题时指出,方法可以首先表现为仅仅是认识的形式,但是这种认识的形式却不仅仅是由研究者的主观意识抽象规定的东西,在真理性的认识中,“方法就是关于逻辑内容的内在自身运动的形式意识”^①。这也就是说,科学的研究方法是与研究对象的内容、与对象存在的规律性的揭示密不可分的。马克思主义创始人在辩证唯物主义哲学的基础之上发挥了黑格尔的这一思想。恩格斯曾经在与黑格尔的言论类似的意思上指出,真正的科学方法是对对象的“类似物”。马克思也曾在一篇文章中明确地写道:“真理探讨本身应当是合乎真理的,合乎真理的探讨就是扩展了的真理。这种真理的各个分散环节最终都相互结合在一起。难道探讨的方式不应当随着对象改变吗?”^②黑格尔和马克思主义创始人这些关于研究方法的言论教导我们,治学的方法应该随着对象的确定而确定,应该从对象出发选择相适应的研究方法。由于人文科学的研究对象是历史的存在,所以马克思主义的研究方法强调历史与逻辑的统一,强调历史从哪里开始,逻辑就从哪里开始,这正是从对象作为历史存在的优先性地位出发的。上述两条是马克思主义方法论的基本原则,是一切学术研究都应该遵循的,马克思主义文艺理论研究亦不例外。正如卢卡契所指出的,辩证的马克思主义是正确的方法,只有这种方法才能使马克思主义的学术研究“按其创始人奠定的方向发展、扩大和深化”^③。

在遵循上述两大基本原则的同时,马克思主义文艺理论还有一些更加切近文艺特性的研究方法,也应予以发扬光大。这主要有三个具体方法:一是基于历史唯物主义而形成的意识形态分析方法,这一方法要求把属于观念形态的文化和审美现象还原、置放到社会结构的总体图景中,从生产力的发展、生产方式的变革、上层建筑的变动以及与其他社会意识形态的相互联系中,分析其发生、发展的根源,蕴含着的社会内容和具有的社会功能;二是基于辩证唯物主义理论并汲取了各种现代科学(包括自然科学和社会科学)的理论和方法而历史地发展起来的辩证思维方法,这一方法反对对文艺和审美现象做孤立、片面和静止的研究,而主张从普遍联系和运动发展的观点,从整体与个别、普遍与特殊、个性与共性、运动与静止、有限与无限等等的对立统一和辩证关联中分析和揭示对象的存在个性和历史蕴涵;三是基于对象感性存在特殊性之艺术的或美学的研究方法。与其他学术领域的研究对象不同,文艺理论研究的是以感性形式而存在的对象,这一对象是艺术地或审美地呈现自身并显示其不可替代的存在意义和社会价值的。我们把各种文艺视为符号化的审美形式,视文学和各种艺术为审美的意识形态,这就要求我们不仅要关注不同艺术种类各自的特殊性,而且在研究过程中要探讨不同于其他人类活动形式和意识形态形式的特殊研究方法。马克思主义创始人把“美学和历史观点”的统一作为衡量文艺作品的最高的标准,正说明马克思主义文艺理论历来都是极为重视文艺的审美特性和美学研究方法的。可以说,意识形态分析方法、辩证思维方法以及美学研究方法是马克思主义文艺理论和美学研究的三大方法支柱,这三个具体方法是上述两大方法论原则的具体化,在马克思主义文艺理论与美学以往的研究史上已经结出了许多沉实、芬芳的理论果实。只要我们坚持马克思主义的基本方法论原则,并且坚持马克思主义文艺理论的传统精神,坚持以问题为中心、以解决现实实践问题为宗旨的学术导向,这样一些被历史证明行之有效的科学研究方法,在中国新世纪有民族特色的马克思主义文艺理论研究中就一定能够再现思想活力,重铸理论辉煌。

[责任编辑 贺立华]

① [德]黑格尔:《逻辑学》上卷,杨一之译,北京:商务印书馆,1966年,第36页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第8-9页。

③ [匈]卢卡契:《卢卡契文选》,李鹏程编,北京:人民出版社,2008年,第2页。

无法触底的创伤记忆

——从右派形象的嬗变探索王蒙创作的精神源流与归宿

王爱侠

摘要:王蒙是一位经历过“五七”之难的右派作家,在“文革”结束后复出文坛。最初,他把笔下的右派形象定位为坚定的革命者,将灾难视为磨练意志的一种方式,以革命化叙事策略屏蔽了历史创伤。1990年代以后,他重新审视历史,其笔下的右派形象也呈现出与以往完全不同的特征:他们不再具有坚定的革命性,而是在惶恐不安中失去了自我身份认同,在右派们变矮的精神世界里,互为沟壑的精神虐杀暴露出人性的丑陋——“五七”之难的创伤记忆呈现出斑驳的印记。在早期的右派形象塑造中,王蒙改写了自己的受难经历,一方面是当时政治话语形成的潜在的文化控制使然,另一方面也源于王蒙与主流意识形态同声合唱的内在愿望。王蒙多次提及苏联文学对他产生的影响,但他并没有承袭来自俄罗斯思想中深厚的人道主义精神和那种悲天悯人的情怀,事实上,他与主流意识形态之间难脱干系的胶着状态影响了他的独立性和判断力。王蒙后期所塑造的右派形象在一定程度上重现了创伤记忆,但他并没有将苦难进行到底,因为他不希望自己所书写的创伤记忆成为一种对历史的“剑拔弩张”的追问,他笔下的右派形象在困窘中借助于日常生活的力量来熨帖受伤的身心,在灾难中以调和的姿态和传统文化的逍遥精神化解不幸,这种态度无疑影响了他问难历史的深度。因此,那些没有被时间风干的疼痛,最终只能成为无法触底的创伤记忆。

关键词:王蒙;右派形象;俄苏作家

文学创作注定要受时代的意识形态及社会文化构成的影响,这种影响往往潜隐于作品的话语策略中,成为我们追溯历史缝隙中异质或同质存在的依据。小说虽然只是对于现实世界的一种虚构式的表达,但是这种虚构的方式却能够呈现出一个时代各种生存力量的制衡。从某种程度上说,文学创作作为人类思想的一种表现形式,其内在的表达被不断修复和订正的历程,恰好体现了时代精神不断演变的历程。正如旅美学者徐贲所说:“文学本来就是历史的一部分,如果说社会和文化生活的其他方面是文学文本的背景,那么文学文本又何尝不是它们的背景?”^①

20世纪以来知识分子走过的道路可谓坎坷崎岖。从五四时期的呐喊,到革命落潮后的彷徨;从民族救亡的激愤,到新中国建立的欢欣,从“五七”反右运动的迷失与惊恐,到“文革”车轮碾压下的毁灭;从新时期到来的重整旗鼓,到20世纪90年代以后走向边缘的失落与困顿。在历史的回环曲折中,知识分子不断演绎着带有某种宿命色彩的悲喜剧。而20世纪知识分子的思想历程与社会意识形态发展史,以及20世纪的中国小说史,作为一种同构的呼应,在彼此印证的同时,形成一种互文。

“反右运动”是建国后首发的对中国知识分子进行全面拉网式捕获的一场影响巨大的运动——1957年对于中国当代知识分子来说,是一个梦魇的开始。这一年,反右斗争的直接结果是产生了一

作者简介:王爱侠,山东大学第一附属中学高级教师(山东济南250100)。

^① 徐贲:《走向后现代和后殖民》,北京:中国社会科学出版社,1996年,第57页。

个有着特殊称谓的类群——“右派”分子。史料给予我们的惊心动魄的数字已是人所共知：从1957至1958年的反右派斗争中，全国划出的“资产阶级右派分子”是552877人。薄一波在《若干重大决策与事件的回顾》一书中说：“反右派斗争中所划的55万人中，除极少数是真右派以外，绝大多数或者说99%都是错划的。”^①也就是说，反右运动打击的绝大多数都是非右派的“右派”。在被错划的“右派分子”中，文学界有：“丁玲、冯雪峰、艾青、陈企霞、萧乾、徐懋庸、傅雷、罗烽、白朗、姚雪垠、汪曾祺、秦兆阳、吴祖光、公刘、白桦、陈涌、王若望、邵燕祥、刘宾雁、唐达成、王蒙、邓友梅、刘绍棠、从维熙、鲍昌、流沙河、陆文夫、高晓生。”^②毋庸置疑，这个名单仅仅只是其中很小的一部分。

“五七”历史是知识人的一段心结，对于亲历者来说，更是一段“不思量，自难忘”的往事。比如青年时期一度担任北京市共青团委干部的王蒙，在“双百”方针政策的影响下，创作了小说《组织部来了个年轻人》。说的是富有朝气的年轻人林震上任伊始，看到机关里的种种官僚主义作风，希望改革这些不良习气。这篇小说发表后，受到一些人的讨伐。1957年6月8日的《人民日报》给了王蒙当头一棒：你们反对官僚主义的人，都是心怀叵测，是资产阶级右派。王蒙被这“资产阶级右派”的闷棍击懵了。在他当时刚写就的小说《青春万岁》里（搁置20年后才出版），王蒙用饱满的青春热情和强烈的责任感批判和改造资产阶级——然而，突然之间，自己却被划到需要改造的资产阶级队伍中，这是多么不可思议啊！“开除党籍，打发下乡，然后是发送到新疆，25年之久。一个阳谋的牺牲品。”^③当然，还有太多的没有被记下来名字的小人物，也被打成右派。原因仅仅是一个单位如果一个不划，实难交代。他们或者被撤职降级，或者远送他乡进行劳动改造，很多人因此而全家遭受株连。

20余年的光阴过去，王蒙从建国初期风华正茂的年轻人，变成了一位鬓发斑白已近半百的中年人。历劫之后重返社会，回首往事，如果将创伤记忆汇聚在一起，那将成为一条汹涌的河流。

但是我们从复出之初的王蒙笔下看到的，却是风霜过后依旧不变的革命热诚。“对个体造成伤害的历史事件未必令受影响的人都产生出创伤性记忆……只有当事件被再现或叙述为一种创伤时，只有当它被构建为一种灾难时，它才会获得这样的意义。”^④王蒙在重返主流社会以后进行右派形象的创作之时，没有对个体所遭受的创伤记忆进行充分的表达，其小说《布礼》的主人公钟亦成以坚定的革命者姿态完成了对于历史足迹的凭吊，他历经磨难，但是九死不悔，那“五七”之难以及“文革”之难，都被他视为磨练革命者意志的一种方式。相比较而言，王蒙在1990年代后所创作的“季节系列”，在书写方式上发生了很大的变化，虽然也是他所经历人生的记录，但历史之难所造成的个体创伤记忆在一定程度上被呈现了出来——在作者努力贴近历史的文字中，沉积着当年右派生涯的苦痛。显然，后者在还原历史的真实性上超越了前者。

一、虽九死其犹未悔

中篇小说《布礼》发表于《当代》1979年第3期，这是王蒙在经历了“五七”之难以及漫长的新疆放逐之后重返北京时的创作。“布礼”是布尔什维克敬礼的简称，是共产党员们在早期互相联络时喜欢用的一个词。王蒙以此作为他复出后第一部中篇小说的标题，既要表达自己对于革命经历的缅怀，也在某种程度上强调小说主人公钟亦成作为一个老牌革命者身份的纯正。

小说的主人公钟亦成曾一度深信自己是坚定不移的革命者——20世纪上半叶，在中国建立现代国家的努力中，革命被赋予了光荣和神圣的使命，而革命者自然就是肩负这些使命的英雄。“汉语

① 马嘶：《百年冷暖：20世纪中国知识分子的生活状况》，北京：北京图书馆出版社，2003年，第358页。

② 马嘶：《百年冷暖：20世纪中国知识分子的生活状况》，第58页。

③ 韦君宜：《思痛录》，北京：文化艺术出版社，2003年，第50页。

④ 徐贵：《五十年后的“反右”创伤记忆》，《当代中国研究》2007年第3期。

的‘革命’中始终存在着暴力的内涵——革命是一个阶级推翻另一个阶级的暴烈行动。”^①在暴力革命告一段落之后，建设时期的革命迅速拉开帷幕，它以自身的正义性来净化这个世界，甚至以绝对真理的形式覆盖了人们的精神领域。然而，自信满满的革命者钟亦成，忽然间变成了革命的对象——他写了一首歌颂社会主义新农村景象的小诗，发表之后却遭到批判，并由此被打成右派！“革命家丹东正是为了新的伦理而发动革命，又被新伦理的法庭斩掉了脑袋”^②。钟亦成在被打成右派之时，内心经历了错愕和惶恐，但是，他相信党，相信组织。他没有质疑横加在自己身上的罪名。对于他来说，积极配合革命对自己挥刀相向的利刃是唯一的选择，因为他深信自己的遭遇正是革命途中党对自己的考验：“党是我们的亲母亲，但是亲娘也会打孩子。”^③

小说这样描绘钟亦成所遭受的刑罚：

嗖，一皮带，嗡，一链条，唔噢，一声惨叫……

嗖和嗡，皮带和链条，火和冰，血和盐。

钟亦成失去了知觉，在快要失去知觉的一刹那，他看到了那永远新鲜、永远生动、永远神圣而且并不遥远的一切。^④

皮带和链条的抽打，火与冰的两极温度，伤口上撒盐的煎熬等等，都在考验革命者的意志——按照当时流行的观念，革命者能够凭借崇高信仰来勇敢地甚至是轻蔑地对待持刑者的施虐。因为肉体的受虐是强化革命意志的砝码，施虐的不断升级意味着革命者坚强性的不断升级。李银河在《虐恋亚文化》中指出：“虐恋的第一个重要的共同特征是，参与者是自愿的。这就是真正的暴力及其施虐者、受害者与虐恋关系的根本区别之所在。‘自愿’是虐恋的核心概念，如果一个人不是自愿的，那么‘地牢’的门对他就是关闭的。”^⑤从王蒙的个人经历来说，他并未经历这样的残酷殴打，但是他有意虚构钟亦成经受的所谓“在血水里泡三次，在盐水里洗三次，在清水里漂三次”的酷刑，目的就是彰显主人公坚定的革命性。钟亦成在遭受折磨即将昏迷的时候，对眼前的一切竟然都用一种带有甜蜜的感受去接受，甚至他带血的嘴角上还流露出发自内心的笑意。显然，这种带有虐恋性质的书写，正是王蒙将钟亦成置于革命叙事时有意采取的策略，越是夸大主人公的受难程度，其革命心灵就越显得纯洁，革命意志就越显得坚定。这就使得《布礼》具有了红色经典的意味。

除此之外，钟亦成在被下放到农村劳动改造的时候，真诚地相信这不是党对于犯错误的右派分子的一种惩罚，而是一种拯救，也是他完成自我修炼与提升的必经之路。钟亦成虔诚地实践着自己的革命观念，他对一切农活都充满热情地投入。他掏大粪，粪的臭味使他觉得光荣和心安——“他咬紧牙关，勇往直前，在严酷的劳动中体味到新的乐趣，新的安慰。”^⑥

在《布礼》的结尾处，有一段灰色影子的话：“你真可怜！……你怎么会像一个傻瓜似地欢欣鼓舞地去劳动改造？看穿一点吧，什么也不要信。”^⑦新时期之初，社会刚刚经历了颠簸动荡，人们对于未来缺失信心，显然，灰色影子的话正是很多人内心迷惘的写照。钟亦成作为灾难的亲历者，在复出之后获得了向大众言说的话语权力，他既要考虑意识形态的需要，更要顾及公共效应。在这种情况下，他不会以怨天尤人的姿态来面对历史之难。于是，经历过二十年艰辛的钟亦成考量了自己的受难史，向灰色影子说了这样一大段鼓舞人心的话：

……二十多年的时间没有白过，二十多年的学费没有白交。当我们再一次理直气壮地向党

① 南帆：《后革命的转移》，北京：北京大学出版社，2005年，第10页。

② 刘小枫：《沉重的肉身——现代性伦理的叙事纬语》，北京：华夏出版社，2004年，第12页。

③ 江晓天主编：《中国新文艺大系1976—1982中篇小说集》，北京：中国文联出版公司，1985年，第70页。

④ 江晓天主编：《中国新文艺大系1976—1982中篇小说集》，第53页。

⑤ 李银河：《虐恋亚文化》，北京：中国友谊出版公司，2002年，第11页。

⑥ 江晓天主编：《中国新文艺大系1976—1982中篇小说集》，第83页。

⑦ 江晓天主编：《中国新文艺大系1976—1982中篇小说集》，第79页。

的战士致以布尔什维克的战斗的敬礼的时候,我们已经不是孩子了……而且我们的国家,我们的人民,我们的伟大光荣正确的党也都深沉的多,老练的多,无可估量地成熟和聪明的多了。^①

钟亦成以坚不可摧的“忠诚姿态”向灰色影子进行着革命教育,他有意用昂扬的格调提醒人们:把目光指向未来,而将苦难的历史抛在身后。至于灾难发生的渊源,钟亦成有意地回避了,虽然他本身就是受难者,但是他希望人们用今天的“甘露”来冲淡往昔的“苦酒”,而酿成“苦酒”的根源以及如何有效地避免再度发生类似的灾难,都没有在言说中体现。这种革命的乐观主义精神和相信未来的信念,冲淡了右派形象本身的悲剧色彩,也降低了质疑历史的深度。

正如福柯所言,重要的不是话语讲述的年代,而是讲述话语的年代。事实上,被讲述的话语存活在讲述者的讲述之中,而讲述话语的年代的政治文化等意识形态氛围对讲述方式起着重要的决定作用。1970—1980年代,正是中国从“文革”走向新时期的转折点。在那段时期,历史的错误被归咎于封建文化以及一小撮坏分子的兴风作浪——封建文化已经被批判、坏分子也已经被公诉。新生活的帷幕在拉开,现代化的理想正在人们的期待中走来。对于右派作家来说,虽已经鬓发斑白,但是,被重新“召唤”回主流社会的喜悦冲刷了20年的苦涩艰辛,获得新生的王蒙(包括其他大部分右派作家)迅速与时代节拍形成合奏,他笔下的右派形象与这一时期祖国的需要(或者说意识形态的需要)相一致。虽然灰色的影子未必没有在钟亦成心头闪过或者住存,但他绝不会让它占据上风。有人称被意识形态左右的思想为穿制服的思想:“思想穿上制服的悲剧就在于:他把理性的权威置于至高无上的地位,却以理性的毁灭而告终;同时,在权威的压迫下,让人的地位渺小到无足轻重的地步。”^②钟亦成的行为和思想,正是作家穿上制服的一种自我束缚。

“历史记住的是大家共有的集体记忆,而文学记住的应该是自己独有的个人记忆。”^③时代选择了王蒙,而王蒙选择了同声合唱。他用《布礼》中的主人公钟亦成作为自己对历史认知以及灾难记忆的代言人。在这种诠释的过程中,王蒙(或者说钟亦成)没有表达自己“独有的个人记忆”(并非完全没有,而是自觉地压制或者说是隐藏这些记忆),却将时代认同的记忆呈献给社会。那么,当社会价值转移的时候,这些作品就难以摆脱被新的发展潮流所淹没的命运了。于是,钟亦成这一形象,就成了特定时期的“胎记”——如同历史无法擦去的印痕一样,永远滞留在过去年代的坐标中。

二、革命面纱之下的丑陋

按照新历史主义的观点,所谓真实的历史是根本不存在的。我们所看到的历史在某种程度上打上了叙述者的个人印记。的确,王蒙的“五七”叙事在不同时期呈现出迥乎不同的面貌。20世纪90年代的王蒙创作了“季节系列”,他将过去岁月中的点点滴滴打捞出来,成就出了修复历史记忆的长篇小说。其中《失态的季节》所写的就是右派生活的经历,小说已经完全褪去《布礼》时期的革命光环,而是展现出右派分子在特定年代扭曲变矮的精神世界。由小说名字我们就可以窥见一斑:《布礼》显然是庄重的,具有鲜明的意识形态色彩,但《失态的季节》所写的,是知识分子在右派生涯中的灵魂“变形记”,也是对于特定历史时期人性迷失的一种追溯。如果说《布礼》时期的王蒙还在努力证明自己的革命性以及主流意识形态的一致性,那么,“季节系列”时期,王蒙则是努力以历史见证者的身份,“以拒绝遗忘的姿态留给后人关于共和国近半个世纪的记忆”^④。他在小说开篇第一章就这样写:“我们互为历史,互为博物馆,互为寻找和追怀、欣赏和叹息的缘起。”^⑤也正源于这样的创作动

① 江晓天主编:《中国新文艺大系1976—1982中篇小说集》,第92页。

② 赵刚:《穿制服的思想》,《随笔》2008年第6期。

③ 谢有顺:《文学的常道》,北京:作家出版社,2009年,第120页。

④ 温奉桥:《王蒙·革命·文学》,北京:人民文学出版社,2008年,第475页。

⑤ 王蒙:《失态的季节》,北京:人民文学出版社,2003年,第1页。

机,小说对于历史真实的复原才成为可能。

王蒙不再把右派落难的故事神圣化,“季节系列”中的钱文,已经不是20世纪七十年代末八十年代的钟亦成了。在《失态的季节》中,那些曾经的革命者们没有秉承“解放全人类”的名义而参加革命,他们无一例外都是机会主义者,参加革命也几乎都是出于偶然。其中的右派形象之一朱可发,解放前是澡堂里一个跑堂的伙计,他不仅对日本小队队长奴颜婢膝,而且偷窥日本女人洗澡,被护兵发现之后只能落荒而逃——在逃跑中他以一个痞子的身份参加了革命,他既没有肩负“为真理而斗争”的宏大使命,也并非天然地具有强烈的阶级革命意识。对于朱可发来说,参加革命是碰巧的事,而当“右派”呢,也无所谓,就算是党安排给他的一项政治任务,他理所当然地“认了这壶酒钱”。

小说中的另一个右派杜冲如是说:

我革命可没有你们那么伟大也激动呀闹神闹鬼呀之类的。革了命还不是撞大运?十六岁参军时我就知道革命一定胜利?说实话我可没那么大觉悟。运气好了,革命就又光荣又胜利。运气不好早臭了一方宝地了。^①

在杜冲眼里,革命就是撞大运,而当右派也不过是运气之一种罢了。革命不过如此,右派也不过如此,没有什么值得大惊小怪。这些轻松戏谑的话语,几乎完全消解了革命的崇高。

“革命”一词在相当长的一段时间内,都带有神圣的性质。革命者身负“推翻旧世界”的使命,以大义凛然的姿态消灭剥削、消灭阶级压迫、消灭所有的不公正。在《失态的季节》中,这些一度被“高举”的革命光环被毫不留情地丢弃。之所以如此,是因为王蒙洞察了往昔革命的错误:革命极端的“去私化”,使得集体的荣光遮蔽了个人的存在,豪壮的正义感斩断了个体生长的可能性。那高蹈的革命理想主义激情如同狂奔的战车,一路碾压了正常人的生活,造就了苦难与荒谬——革命以冠冕堂皇的名义践踏了人的尊严与自由:一批又一批的人,莫名其妙地被革命队伍清除出来,并被命名为需要实施打击的另类分子——右派。王蒙站在“个体”的立场上去审视那一场历史灾难时,首先从革命者参加革命的最基本的动机方面还原了个体存在的真实性,撕去了一度占据人们头脑的那一层伟大而壮丽的面纱。当王蒙还原革命者并不光荣的革命动机时,也就拆解了革命的宏观意义。

革命釉彩的剥落,露出了历史的斑驳丑陋之痕。

“五七”风暴给被打成右派的钱文带来了极大的惶恐与不安。阳光与黑暗的猝然转换造成了他视觉和心灵的双重盲区,使他陷入身份认同的危机中。按照哈维尔的观点来看,“‘自身同一性’的丧失乃是一场危机,其具体表现是:人与他自身的关系发生了断裂、解体,人失去了任何一种可以给予存在以意义秩序、持续性和独特框架的东西”^②。身份认同是一种价值的认可,当新的价值观念不断冲击旧的价值观念并造成矛盾冲突的时候,可能带来一个人对于世界以及自我认知的调整,也可能造成个人价值观念的混乱以及精神世界的崩溃。

自我身份认同的形成受一个人成长中所接受的价值体系的影响。钱文所接受的身份认同价值体系,来自四十年代末五十年代的革命观念。在钱文早期的精神世界里,自己以及自己所在的集体,代表的是进步的力量,它能够粉碎一切黑暗,给世界带来光明。个体因为集体的正义性而获得了坚不可摧的价值认可,早期的钱文一度驰骋在主流社会的舞台上,以精英为自我认知的定位,这使得他在成为“右派”之前坚定不移地相信自己是一个激进的“革命者”,并以真理在握的姿态,确认自己的身份。但是,当钱文在一夜之间被革命所唾弃时,这一身份认同动摇了,他的情绪一落千丈,茫然失措,乱了阵脚。钱文清晰地感受到一种内心分裂的痛苦。对于党的一贯正确性,钱文不能也不敢怀疑(如果怀疑,则陷入悖论当中),于是他只能努力迎合党对于自己的批判,甚至不惜添油加醋、变本加厉,以此作为期待革命队伍对自己重新接纳的一个条件。但是,悖论是无法消除的(如果党的判

① 王蒙:《失态的季节》,第132页。

② 李茂增:《现代性与小说形式》,上海:东方出版中心,2008年,第236页。

断是正确的,那么自己就完全是错误的,但是如果自己是完全错误的,那么又怎么可能将党的正确性执行下去?),在遭受来自各方不断强化的批判之后,钱文的个人身份认同变成了这样:“我是臭狗屎,对,我是比臭狗屎还要臭的臭狗屎。”^①

钱文如此,原来担任处长的右派费可犁更是有过之而无不及。反右斗争一开始,他就交出了自己的日记,接着交出了他父亲给他的信,附有他自己的说明和检讨。他不断给自己上纲上线,交代罪行,在他自己的反复检查交代之下,领导们只好给他一个更重的帽子戴上。钱文和费可犁们曾经自认为从事着为人民大众而英勇奋斗的光辉事业,如今,身为“右派”的他们,成了革命和民众的“罪人”,在同一价值尺度之下,他怎么能够不认同于这样的裁决?怎么能够不虔诚地进行自我忏悔和自我救赎呢?由于他过于虔诚地信赖理想和革命,于是就不能不接受其加给自己的罪名和惩罚了。过去是要消灭旧社会的罪恶,现在则是要消灭自己身上的罪恶,二者都同样不容置疑。“对于那样光明纯洁的世界来说,他钱文的存在只是一块污垢。钱文由衷地拥护它赞美它服膺它……它不由分说地要求钱文毁灭……那就只能毁灭了。毁灭了才有新生,欢乐与光明的新生。”^②

但是,不断的自我作践导致的直接后果是自我认同感的消失以及自我精神的阉割。

哲学家萧连甲,本来是风度翩翩的大学教师,他在自己所研究的领域里有充分的自信,甚至一度是为自己的才学而感到骄傲和自豪的,然而他在不断怀疑和剖析自己的过程中,终于完成了对自己的彻底否定,使自己从精神到肉体都成了一个变态的无能之辈。萧连甲就这样在自我贬损的极端路途上走下去,最终以自杀结束了一切。

钱文则在反复的自我揭批之后突然变得失语。在一次返城后的春节联欢会上,钱文听到别人提出让他作诗的要求之后,一时间不知所措,竟然失语,随后晕厥。原因是,钱文在改造中已经遭受了别人无休止的贬损以及没完没了的自我否定,自信心几乎消失殆尽,他不相信自己还能写诗,更不相信能作出符合潮流的令大家满意的诗作来,于是在万分惶恐中大失其态。

除了自我贬损之外,右派们还以互相帮助的名义进行相互的攻讦。右派分子们不幸沦为社会的次等公民,每个人所领受的罪名都很荒诞,但却并没有人去从真正意义上追究灾难的来源,而是以“稳、准、狠”地揭发别人身上的错误作为自己摆脱罪名的方式——他们每个人都像是一驾失控的马车,互相践踏,以冠冕堂皇的革命理由进行着相互之间的精神虐杀。在批斗会上,大家随时准备应和检举者的检举。于是,批斗会高潮迭起,显得颇为壮观。大家义愤填膺地批费可犁、再批郑仿,然后是杜冲,当然钱文也不能被落下——这里有一条充满光环的奇怪逻辑:揭发批判是帮助对方进步的方式,揭发批判的力度越大,对其帮助就越大。在1950年代强烈的革命热情中,集体主义观念完全凌驾于个人之上,人与人之间的关系也被革命观念清洗之后不断提纯为革命关系,彼此之间只能进行一种为了共同的伟大目标所进行的理想化团体合作。但是,“同志”之间的关系在以“革命”的名义不断“纯化”过程中,逐渐变性变质:秉承互相帮助的信念,大家进行的却往往是有损人格的污蔑性批判,在共同进步提高的目标下,大家却在进行着彼此互为沟壑的伤害。钱文自己也没有逃脱这一扭曲的逻辑。他也和别人一样将芒刺刺向同类:他乖乖地写揭发周碧云(钱文的同事,在开会揭批钱文时,为钱文的右派行径而“正义地晕厥”)的材料:“周碧云挨批判,钱文也网而罗之地写了——帮助组织审查她是天经地义的事。”^③钱文也曾经感到不安,但是,这样的时代、这样的环境下——谁不批准?谁又能够不被别人批?

作为“右派”的萧连甲在完成对别人的“检举和批判”中“醒悟”了——

却原来写揭发材料也能上瘾的,居然写得痛快起来,他体验到一种批判别人、整别人、硬是

① 王蒙:《失态的季节》,第138页。

② 王蒙:《失态的季节》,第7页。

③ 王蒙:《失态的季节》,第58页。

把别人分析成反革命的快感,咬牙切齿而又痛快淋漓。^①

即使夫妻之间,革命的名义也成为互相伤害的利刃。洪嘉是革命年代的女英雄,1957年7月,反右斗争的号角刚刚吹响,洪嘉就向组织揭发了她的丈夫鲁若,说是鲁若说过非常反动的话。洪嘉为此受到了多次表扬。揭发丈夫之后的她得意洋洋、兴高采烈,不但大喊要把鲁若枪毙,而且还打算不断进行新一轮的揭发。当鲁若终于被折磨致死后,她表现出来的是一种大义凛然:

他自取灭亡!我一点也不心疼他!死了一个害人虫!早就该死啦!^②

这一番决绝的“悼词”,出自一位妻子之口,的确令人寒彻肌骨。

夫妻之间尚且如此,右派们互相之间的倾轧更是可想而知。良知在这里陨落,人们不加辨析地挥拳出击,使得“攻击”成为生活的常态,如同瘟疫一样四处传播。右派们所谓改造思想求得进步的虔诚,终于演变成为变态的自虐与互虐行为,那一次次的揭批大会,也成为一场场荒唐的闹剧。“革命者”对于“右派分子”所谓的“帮助”,以及陷入泥潭之后右派们的彼此折磨,在某种程度上说,构成了存在主义哲学家萨特所说的这样一种状况:他人即是地狱。萨特认为,他人的目光迫使“我”按照一种不属于自己的看法来判定自己,以此为出发点,人与人之间的关系成为一种相互束缚的敌对关系。也就是说,人与人之间彼此互为刽子手。“给自由加上枷锁的环境是由他人的自由产生的。换句话说,一个人的自由被他人加上枷锁。”^③

《布礼》中的钟亦成一度借“少共”经历的言说获得了革命身份的自我认同,并以此作为内在的坚强支撑,但是《失态的季节》中的钱文则陷入了自我认同危机中,呈现出种种不够“革命”的精神萎顿与变态。钟亦成也进行过自我贬损,但更多的是他对革命的真诚热爱与追求,以及对新生活的憧憬。甚至在小说结尾处,作者不惜以教化色彩浓重的笔墨,通过钟亦成与灰色影子的对话来唤醒人们对于未来的信心。但是,钱文则被右派的帽子压得颓丧不堪,他感觉到自己陷入泥淖中那种沉沦的痛苦,在反复的揭发批判之后,“他觉得自己一切全完了”^④。毫无遮拦的阳光曝晒出了他那扭曲变态的精神世界,其藏污纳垢的卑微和丑陋昭然若揭。如果说这些人性之“恶”是在一种特殊的政治环境下不断被挤压出来,进而成为人们生活的主流的话,那么首先应该谴责的是政治运动本身的荒诞。从面对历史真实的角度看,《失态的季节》比《布礼》向前跨越了一步。

三、精神的源流与归宿

“‘创伤记忆’更专注于个人意识的创伤化所形成的‘情结’是否障碍意向力的原始发生。它能推动‘苦难向文字转换为何失重’朝可解的腹地深入,即记忆的关联域怎样敞开才能进入新生代而免遭重复的困厄。”^⑤张志扬先生对于创伤记忆的阐述,我们可以这样理解:真正的创伤记忆能够因为文字对于创伤的再现而提醒人们避免类似的灾难性事件再度发生。如果我们以此为标准来考察王蒙在其创作中对于“五七”创伤的反思内容,会发现其中存在着各种力量制约下错综复杂的困厄。

王蒙在塑造钟亦成的时候,是以一种与主流意识形态同步的话语方式回顾历史的,他之所以亲手改写了他的受难经历,有诸多因素使然,其中政治话语的权威所形成的潜在的文化控制是重要原因之一。“权威意识形态为虚构的历史叙事提供基础,规定方向,也设定限制。”^⑥创伤记忆的复原必定要牵涉出一个无可回避的问题,即:罪恶的源头到底在哪里?而这无疑是被意识形态所规避的

① 王蒙:《失态的季节》,第89页。

② 王蒙:《失态的季节》,第335页。

③ [法]萨特:《他人就是地狱》,周熙良等译,西安:陕西师范大学出版社,2003年,第32页。

④ 王蒙:《失态的季节》,第297页。

⑤ 张志扬:《创伤记忆:中国现代哲学的门槛》,上海:上海三联书店,1999年,第69页。

⑥ 陈晓明:《表意的焦虑》,北京:中央编译出版社,2001年,第367页。

一个禁区。“那些无法在一般性史实叙述中获得表现的事件,它们缺乏所谓的典型性,这并不是由于它们缺乏普遍性,而是由于它们不符合当时的主导意识形态,因而被强制裁定为非典型性事件,从而注定了它们在历史中的沉默。”^①

在经由“文革”进入新时期门槛之时,“文以载道”依旧是文学的光荣使命,也是意识形态所倚重的策略性手段之一。但是,消费时代的来临使得“载道”的光环逐渐消失。卸去了“道”之重负的文学,在边缘化之时也同时获得了独立的发展空间。这一时期,尽管意识形态上的禁忌并没有完全消失,但是对于作家们来说,与意识形态之间的胶着关系已经出现了相当程度上的松动。“在此,确乎存在着一次深刻的替代与置换过程:不再是群众运动的政治集会,不再是精英文化与精英知识分子的引导,而是休闲、购物、消费,成了调动和组织社会的重要方式……一时间,中国人作为‘快乐的消费者’取代了‘幸福的人民’或‘愤怒的公民’的形象。”^②在《失态的季节》里,钟亦成式的受难者形象已经不复存在,革命激情黯然退场。从钟亦成到钱文,我们看到自20世纪70年代末复出以后十几年时间王蒙的变化:相较于钟亦成,钱文几乎没有什么英雄壮举,他没有在“文革”中因为红卫兵的鞭打而昏厥,但醒来时还要告诉他们为什么互相致以布尔什维克的敬礼;没有在遭遇大火的时候挺身而出成为英雄,并觉得这是一个革命者的一种本分;没有在灰色影子面前为他讲解一个可以预期的光明未来。相对于钟亦成的完美,右派时期的钱文呈现出更多的晦涩与阴暗。革命化的行为在钱文那里销声匿迹,他遭人打击也打击别人,因而常常是战战兢兢、惶恐不安,钱文的右派生涯显得相当狼狈。而钱文周围的那些曾经站在革命队伍中的右派分子,也同样流露出了种种并不光彩的丑陋。王德威先生在《想象中国的方法》中说过:“小说夹处各种历史大叙述的缝隙,铭刻历史不该遗忘与原该记得的,琐屑的与尘俗的。……小说不建构中国,小说虚构中国。而这中国如何虚构,却与中国现实的如何实践息息相关。”^③王蒙审视历史姿态的变化,正是社会发生变化的一种反映。事实上,右派形象所言说的那一段历史并未改变,只不过“世易时移”,言说者所处的时代和言说者的心态发生了改变,于是,历史便被打扮成了另外的样子,红色背景撤换之后,人物头上的光环悄然隐退。以往高高在上的革命高调所形成的“一种狂热,一种激进,一种偏颇”^④如同浓重的雾霭掩盖了“人”的真实形象,在拂去遮蔽、撩开面纱之后,还原成了一种接近于本色的形态,虽然其面目丑陋而且可怜可叹甚至可憎,但这却是真实的历史,更是受难者创伤记忆在一定程度上的呈现。

但是,王蒙在回顾历史之痛的时候,并没有将苦难进行到底。他写出了一度作为革命者的右派分子在历史灾难中所遭受的扭曲和不幸,他用汪洋恣肆的语言将他们的“失态”描绘得淋漓尽致,但他仅仅是将彼时彼地右派们的生存状态勾勒出来,而造成悲剧的原因,他却并不想深究。他并不愿意用彻底的否定来对待这些荒谬——一方面他正视革命带来的荒诞,以亲历者的身份诉说没有被时间风干的历史创痛,但是他又无法遏制自己对于往昔革命激情的留恋,以至于在《失态的季节》中还会在不经意间流露出对革命年代沉醉般的追忆。而能够化解他内心矛盾的,是博大宽厚的日常生活以及中国传统文化中道家的逍遥态度,王蒙以此来作为自己的精神归宿。

在《失态的季节》中,困窘的钱文找到“日常生活”这一剂良药来熨帖自己的心灵。他一度以为自己可以通过改造来重新获得革命队伍的接纳,但是,他最终对改造彻底失望了,而且深陷身份认同危机的泥沼之中。此时,妻子叶东菊成为他心灵的安慰。叶东菊对政治不感兴趣,在她眼里,那些莫名其妙的政治名词毫无意义。在东菊所热衷的日常生活领地里,钱文可以暂时摆脱被改造的狼狈,舔舐灵魂的伤口,休息劳乏的神经。那个身穿典雅服装前来探视丈夫的东菊,成为钱文在艰难改造生

① 徐贲:《走向后现代和后殖民》,北京:中国社会科学出版社,1996年,第59页。

② 戴锦华:《隐形书写——90年代中国文化研究》,南京:江苏人民出版社,1999年,第268页。

③ 王德威:《想象中国的方法:历史·小说·叙事》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第2页。

④ 王元化:《九十年代日记》,杭州:浙江人民出版社,2001年,第103页。

涯中能够支撑下去的希望,也成为他的精神世界不至于垮塌的底线。从《布礼》到《失态的季节》,主人公名字的变化并非偶然,王蒙在小说的细微之处亦用心良苦:此时的钱文对于革命已经不再“忠”且“诚”了,他已经从革命的高调舞台上撤退下来。除此之外,钟亦成之妻叫凌雪,这是一个响亮的傲霜斗雪的革命者的名字,而钱文之妻名叫东菊——东篱之下的菊花,出自陶渊明诗歌《饮酒》中的名句“采菊东篱下,悠然见南山”,是远离喧嚣的象征,两位女性的名字恰好与其丈夫的名字相呼应,可以说是作者不同时期不同心态的象征性表达。

日常生活使钱文发现了人生中不被政治所左右的一种天然乐趣:即使落难者也会在食物的美味中体会到生存的美好。无论是钱文因为被宣布为右派而遭受精神重创之后不由自主地去吃西餐,还是劳改的休息日返城与东菊爬山时同享美味,王蒙借助于对口腹之乐的描绘,表达了这样一种观念:日常生活是人类生存不可或缺的必需,因而它拥有无法阻挡的强大力量,可以轻松地过滤掉罩在钱文头上那些沉重的政治压力。

尽管王蒙在1990年代以后将日常生活作为与崇高相对应的一种生存理念来倡导,但是,在王蒙的精神世界中,日常生活仅只是化解现实矛盾之时退守家园的一方领地,而不是人生的基本出发点。他把日常生活当做消解崇高的武器,但在感情上却并没有完全放弃对崇高的渴慕和信仰。他在那篇引来颇多争议的文章《躲避崇高》中,强调了文学对于宏大叙事的回避,但是他仍旧在无意中流露出内心对于革命的崇高理念藕断丝连的情感。“个人,不管他是否喜欢,总是像马克思所说的那样,被局限于他头脑的局限当中(除非他对此有所意识),即局限于他所成长和受训的体系之中。”^①王蒙的崇高情结,固然源自其作为后革命时代一位年轻革命者的骄傲,同时还有来自中国20世纪50年代对于苏联的社会主义推崇时期的思想理念,“依靠共产主义理想的鼓舞和集体主义的奋斗去建设幸福的人间天堂”^②。王蒙在自己的多部作品中都提及对于苏联文学的热爱,在引发他的“五七”之难的小说《组织部来了个年轻人》中,主人公林震的口袋里揣着的就是苏联文学作品《拖拉机站站长与总农艺师》。但是这并不意味着王蒙接受了传统俄罗斯的现实主义观念,影响王蒙的是苏联政治观念下的社会主义现实主义文学,而苏联的社会主义现实主义文学受制于政治因素的影响,没有很好地继承俄罗斯的传统意识。因此他并没有承袭19世纪以来俄罗斯文学中深厚的人道主义精神以及那种真正的悲天悯人的情怀。

俄罗斯传统知识分子的悲悯情怀,可以从别尔嘉耶夫所著的《俄罗斯思想》以及《美是自由的呼吸》等书中获得具体的认识。俄罗斯知识分子一贯的品格是:独立的思考能力,对大众的悲悯与关切。“俄罗斯知识分子的始祖是拉吉舍夫,他预见到而且规定了俄罗斯知识分子的基本特点。当他在《从彼得堡到莫斯科的旅行》中说‘看看我的周围——我的灵魂由于人类的苦难而受伤’时,俄罗斯知识分子就诞生了。”^③俄罗斯的文学传统在于对被欺凌被侮辱和损害的弱小者寄予深厚的怜悯与同情,显示出一种凝重深沉的伤感和忧思。甚至许多知识分子因为深度的同情而在内心深处产生了强烈的忏悔意识。也就是说,在俄罗斯的文化传统中,“个人”的存在始终是值得关注的:“赫(赫尔岑)不同意为了历史的伟大使命而牺牲个人的个性,也不想把人的个性变成非人的工具。他不同意为了下一代而牺牲现在的一代。”^④正是从“人”的角度出发,同样经历了革命年代的苏联作家帕斯捷尔纳克以日常生活的力量否定了革命创造历史之说。他在长篇小说《日瓦戈医生》中反对那些空唱人类最后目的或人类解放高调的说法和做法,在革命之初他就敏感地意识到那些高调近乎伪装,革命摧毁了参加革命的和没有参加革命的善良人的幸福,却并没有摧毁邪恶力量。他认为真正的革命并非

① [法]布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术》,包亚明译,上海:上海人民出版社,1997年,第174页。

② 樊星:《当代文学与多维文化》,武汉:武汉大学出版社,2005年,第109页。

③ [俄]别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》,雷永生、邱守娟译,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第27页。

④ [俄]别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》,第63页。

一夜之间改变旧世界,而是维护人的自由、纯洁、尊严——他把这些信念融于日常生活之中。他在自己的日记里以风趣的口吻引用普希金在《奥涅金的旅行》中的诗句来形容自己的人生观:“我现在的理想就是有位女主人,我的愿望是安静,再加一锅菜汤,锅大就行。”^①

正因为有这样的信念,俄罗斯民族凭借其优秀的传统而始终不乏能够不受意识形态所左右的独立的知识分子——帕斯捷尔纳克、阿赫玛托娃、索尔仁尼琴等等,他们作为一个民族的良知,在那一段暗淡的历史中闪烁着光芒。而王蒙作为一个与体制没有真正拉开距离的右派作家的代表,他的局限在于:在被打成右派之前,他以革命者的姿态为集体的崇高事业奋斗;在被打成右派之后,尽管遭受不公正的待遇,却依旧任劳任怨;复出之后,用“钟亦成”这一文学形象来引领人们在坚定信念中积极投身于新的建设;当1990年代的消费社会来临之时,他利用自己独特的经历资源来否定革命激情的崇高进而印证了日常生活的合理。王蒙在不同的历史时期与主流意识形态总是同步的,虽然不乏缝隙和错位的存在。

作为王蒙精神归宿的,还有中国传统文化的逍遥精神。现实中的价值判断实在是令人困顿的,喧嚣与骚动的生活中处处包含着难以解决的巨大冲突,这是王蒙在经历了翻云覆雨的时代后极为真切的体验。当矛盾冲突达到极点的时候,必然面临着是与非的选择,但王蒙不愿意做出选择。他就在这种矛盾中徘徊,而无法将矛盾进行到底。于是,他抽身退步,回转身逃避了这些纠缠不清的问题,采取了一种距离化的审视态度——“是非成败转头空,青山依旧在,几度夕阳红”,他以调和的姿态和空无的境界将荒谬年代的历史困境轻轻遮上一层面纱。《失态的季节》的结尾处有这样一个情节:经过多年改造之后的右派郑仿,被安排做看青工作(就是看管田间作物的收成),在一次巡夜的时候,他不禁回想起自己的经历——作为一个有资历的地下革命者,作为一个曾经的儿童文学界的权威人物,在被打成右派分子之后,精神世界变得支离破碎,甚至在浮肿年代因为饥饿而偷苹果腹被抓。但是这一番对于人生尊贵与卑琐变幻的回味却并没有使他愤怒于生活的捉弄,而是在面对高远皓月之时,渐渐感受到了一种恍兮惚兮的快意,他甚至忽然觉得“原来认为是那样重要那样要死要活刻不容缓的事情其实根本不怎么存在,至少是不必在意”^②。

于是,本来非常沉重的《失态的季节》就在郑仿这种回味中飘逸出一种无比的自由与快乐。郑仿的仰望星空在某种程度就是王蒙所喜爱的一种“畅游”,无论是畅游于天空还是大海,都会使人产生一种与万物共生的阔大胸怀,因为夜空与大海都具有极大的包容性,是摆脱矛盾痛苦、体会自我又超越自我的一个巨大空间。正如王蒙所参悟的道家之“道”：“有了对于道的体悟,一切都有了定力,都有了定见,都不慌不忙了……这让我们对待世界就有一种镇定,有一种定力。”^③于是,在畅游中,右派生涯中的卑琐惶惑、恐惧不安、饥饿、纷争、批斗、纠缠等等,统统被天地化为乌有。小说就在这种“人与天地参”的大化境界中结束。

这种结束方式是颇为耐人寻味的。《失态的季节》所再现的是“五七”反右运动给知识分子带来的精神损伤。尽管王蒙已经最大限度地接近了历史真实,但他并不希望这样的创伤记忆成为对历史“剑拔弩张”的逼问。当种种丑陋的失态被王蒙描绘出来之后,当所有的“前文”(主人公钱文的谐音)已经成为过往的历史之时,王蒙提示我们:翻阅伤痕的目的是为了超越它,而不是为了向历史索赔。因为,天地广大,人生渺小,得失寸心之间,苦也罢悲也罢一切俱往矣。

让我们来看一位与苦难“较真”的前苏联知识分子索尔仁尼琴,他是斯大林时代受害的知识分子,无辜而遭受了漫长的监禁和劳改。但与王蒙不同的是,从遭受监禁开始,索尔仁尼琴从没有与当权者合作。解除监禁后,他在大量的第一手资料(这些资料的人物、事件、时间、地点均可查证)基础

① [苏]帕斯捷尔纳克:《日瓦戈医生》,力冈、冀刚译,桂林:漓江出版社,1986年,第8页。

② 王蒙:《失态的季节》,第397页。

③ 王蒙:《老子十八讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第10页。

之上,将极权主义统治给人们带来的巨大灾难——残酷的刑讯、荒谬的司法、沦丧的社会道德,以及毫无人道的流放与劳改写进了卷帙浩繁的《古拉格群岛》中,并称这一切为“古拉格现象”。

就是那些拧紧过我们手铐的手,现在却有意和解地摊开手掌说:“别这样嘛!不要翻旧账了吧!”提旧事者失一目,然而这条谚语的下句是忘旧事者失双目!^①

新政权希望能够以和解的姿态使受难者在遗忘中放弃对于造成历史之难的责任者的追究,但是索尔仁尼琴深深痛恨暴政对于“人”的巨大戕害,因此坚决直面历史真实,并以超凡的勇气,冒着巨大的危险,顶着来自权力意志的巨大压力,将历史灾难所造成的创伤真实地呈现在世人面前(他的自传名为《牛犊顶橡树》——橡树庞大宏伟,相较而言,牛犊的力量是微弱的,牛犊之力确与橡树不可同日而语,但是他仍然要“知其不可而为之”)。索尔仁尼琴凭借一己的“牛犊之力”,向一个体制发起了进攻,通过他全方位的揭露和批判,“古拉格现象”最终成为斯大林暴政的一个代名词。

相较而言,走过苦难之后的王蒙尽管也回忆了历史之痛,但他力图通过道家的逍遥精神化解内心的矛盾,并借助传统文化完成了对于历史苦难在某种程度上的遮蔽与超越。在《失态的季节》的结尾,右派们都被摘了帽子,当他们离开权家店的时候,“他们也都认为他们的经历并非无益”^②。以“并非无益”来了结这样一场给受害者带来极大创伤的政治运动,显然是1990年代的王蒙无法在真正意义上直面“五七”历史的一种表现。当王蒙以宽容之心来回顾历史苦难,以调和的心态来书写右派生涯的创伤记忆之时,他便失去了作为一个知识分子问难历史的深度。

的确,王蒙作为“五七”作家,他的局限是明显的,他难以超越在成长时期所接受的社会文化观念,而且不得不经历一个被时代逐渐抽离精神的痛苦过程。但是,王蒙作为20世纪风云变幻的见证者,他的作品所表达出来的那种不断否定自我的历程的确让我们触摸到了历史深处令人扼腕的疼痛。从这个意义上来说,王安忆的小说《叔叔的故事》的确具有象征意味——叔叔作为“五七”一代作家的象征,曾经借助鹰的骄傲打造了一座高高的精神之塔,这座塔汇集了革命与光荣、英雄与正义、磨砺与智慧。但是这座高塔毕竟建立在沙滩上,没有坚实的根基,所以很快就摇摇欲坠了。在“白茫茫一片大地真干净”的虚空中,无奈地生长了尴尬、茫然、怨恨以及苦涩的荆棘,刺痛了曾经被光环笼罩的心灵——尤其在已近花甲之年的时候^③,新的信仰和理念已经很难再重新建立,如何面对精神世界被扭曲再扭曲之后无法收拾的一片狼藉?谁又能够承受这种不断的否定再否定的精神戕害(在一定程度上还包含自戕)呢?被时代反复踩踏过后所剩无几的荒芜注定了他不可能拥有深厚的精神底蕴,无法产生对于人类的普世关怀,同时也注定他与世界著名大作家之间存在着一定的差距,这是王蒙以及“五七”族作家的宿命,尽管在抗争宿命之路上挣扎——无论选择日常生活作为避难所还是选择老庄之道来进行超越,都难以真正摆脱“小我”的藩篱。

王蒙作为“五七”作家的代表,他的精神之旅,在某种程度上说,与新时期思想文化在断裂中向前演进的历程同步,同时,更与一个时代意识形态所能够达到的历史书写的限度同步。从某种意义上说,王蒙与政治无法摆脱的干系,成就了他笔下的右派形象,也使他在文本之外,同时获得民族文化意义上的价值——随着时间的流逝,人们越来越发现,如果没有王蒙以及更多右派作家(如张贤亮、从维熙等)笔下右派形象的存在,我们对这一段历史的了解和认知会是怎样的干瘪和僵硬。可以说,他们创作的丰富文本在某种程度上是“讲述话语的年代”与“话语讲述的年代”共同的历史。

[责任编辑 贺立华]

① [俄]亚历山大·索尔仁尼琴:《古拉格群岛》,田大畏等译,北京:群众出版社,2006年,第2页。

② 王蒙:《失态的季节》,第408页。

③ 王蒙出生于20世纪30年代,至90年代已届花甲之年。

西方话语输入与“中国模式”建构

——“中国模式”建构的话语背景

张师伟

摘要:中国模式建构与西方话语输入之间存在着复杂的密切联系。一方面,西方话语输入在当今中国有普遍性的影响,人们的日常思维已经普遍性地受到了西方话语的影响;另一方面,中国模式建构又必须抵制某些西方话语而保留足够的中国特色,中国主流政治话语明显表达了抵制西方分权话语的意志。中国模式建构与西方话语,既密切联系,相辅相成,又无法完全融合而保持着一定程度的相互排斥。但就总体而言,中国模式的建构还是在一定程度上依赖于西方话语的继续输入,一定程度的相互排斥也是以一定程度的输入为前提的。

关键词:中国模式;西方话语;现代化;现代性

“中国模式”的说法近几年在国内外学术界及舆论界均非常流行,尽管有学者对“模式”还因历史原因而由些许顾虑,但众多学者及政治家的力挺使得“中国模式”的说法越来越得到了人们的认可。“中国模式”的提法最早出现于1987年,讨论中国的外语教学时率先使用“中国模式”^①。“中国模式”作为一种社会发展模式的意义在1990年代就已经出现,郝卫东介绍了美国学者认为“俄罗斯不能照搬中国模式”的问题^②。王琢总结出“中国模式是促进共同繁荣、实现共同富裕之路”的结论^③。进入新世纪以后,“中国模式”作为一种社会发展模式的涵义逐渐明确和突出起来,并成为学术思想界热议的话题,在学术期刊网检索到的1004篇论文中有949篇是2003年以来发表的,足见其热议的程度。中国模式内涵相当丰富,它涉及到了中国近几十年来社会发展及变革的方方面面,其中不仅当然包含着政治,而且政治在其中还扮演着关键角色,或者甚至可以说中国模式的社会发展及变革就是在政治的导引和选择下一步一步地进行着的。因此,人们在谈论中国模式的时候往往首先想到的是它的政治方面或因素,或者是关注中国模式的政治环节,试图描摹或评价中国政治的现代指标或特色指标,或者关注政治与社会、经济等的关系,试图揭示中国模式的社会变革、经济发展等如何在哪些方面受到了何种特殊的政治影响或导引等。本文着力于分析中国模式建构过程中的话语背景,试图揭示西方话语输入对中国模式建构的客观影响及其政治性的制约因素,总结西方话语输入成功融入中国模式的客观规律,提高中国模式在迈向中等发达国家的发展进程中的理论自觉性,积极、健康、科学地达到它的高级阶段。

作者简介:张师伟,西北政法大学政治与公共管理学院教授(陕西西安710063)。

① 胡鉴明:《建立中国模式的外语教学法体系的探讨》,《五邑大学学报》(社会科学版)1987年第3期。

② 郝卫东:《美国学者认为俄罗斯不能照搬“中国模式”》,《国外理论动态》1994年第25期。

③ 王琢:《中国改革实践对西方经济学主流理论的巨大挑战——中国模式是促进共同繁荣、实现共同富裕之路》,《中国财经》1993年第11期。

一、西方话语输入作为“中国模式”建构的前提

中国模式的说法虽则新颖,但其诉求却由来已久,从中国迈步走向现代的那一刻开始,就从没有放弃过对独特社会模式的诉求。不论是洋务运动所追求的中体西用,还是孙中山试图超越资本主义模式的三民主义,都无一例外地表现出了追求中国特色发展模式的自觉诉求。中国没有走上模仿西方的西化模式在很大程度上与中国政治家及民众追求独特化发展模式密切相关,但中国模式的建构又确实离不开西方话语的广泛输入。中国现代社会的政治体系、经济体系、法律体系及文化体系等,都包含着大量来自西方的话语,甚至可以说如果排除了西方话语对现代中国的影响,现代中国人就会发现我们不仅在日常生活中几乎变得不能继续流利地说话或顺利沟通,而且我们用以研究问题的学科体系也将难以维持。金观涛的《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,就中国现代政治术语从西方输入的过程及其在中国的演变,作了一个线索分明的观念清理,解释了中国现代政治观念与西学东渐之间的密切联系^①。现代中国在观念、制度及实践领域,可以说,处处都包含着西方话语的影响或痕迹,而中国模式作为一种现代社会建构的模式,其基本的观念基础仍然来自于西方,其所建构的制度体系也大多为西方话语所包装,实践中出现的社会问题及相应的对策方略等也不能完全漠视西方话语的影响。在中国模式建构的过程中,西方话语输入已经深入机体,浸入骨髓,不仅很难从中剔除西方话语的影响,而且阻挠了西方话语的继续输入在某种程度上也就阻遏了中国模式的继续发育。

中国模式建构对西方话语输入的依赖,首先根源于中国模式是一种传统社会现代化的模式,而东方传统社会的现代化又是外生的后发型现代化,其酝酿、产生及发展的过程也就是西学东渐的过程,西学在东方社会逐步酝酿、孕育和培植着社会的现代属性。来自西方的话语,既有资本主义系统话语,也有社会主义的话语,两种话语体系先后涌入中国,共同影响了中国现代化特定模式的塑造。如果中国传统社会没有受到西方话语的影响,或影响不能达到改造传统社会的程度,中国社会的现代性因素就无从酝酿和培植,而儒家纲常伦理体系却将一如既往地桎梏着中国社会,使之迟滞、徘徊在传统社会的无限延长线上。西方话语大量输入从根本上改变了中国传统社会的发展轨迹,不仅开启了中国传统社会现代化的闸门,而且还导致了中国社会由传统向现代的不可逆转的大转型。“在中国,新东西的出现只能在鸦片战争之后。”^②中国模式建构对西方话语输入的依赖还根源于西方社会已经发展出一套思考和解决现代社会问题的话语系统,这个先行发展起来的话语系统乃是伴随着西方社会现代性的成长而逐步地发育和发展起来的,它是在经验性地思考和解决社会现代化所遭遇的一系列问题的过程中历史地发展起来的,在思考和解决社会现代化问题方面具有经验上的有效性及方法论上的示范性。中国模式就是中国传统社会的现代化模式,虽然她不可避免地要具有充分的中国特色,但是作为一种现代化的模式或道路,她必须优先解决现代性成长过程中遭遇到的一系列经验性问题,而有效地解决这类问题经常要系统地学习和参考西方话语系统,有些问题的解决则直接套用或援用西方话语系统的优秀结论。近三十年来,中国模式在社会经济文化领域取得了极大的进展,而这种进展和西方市场话语系统的持续输入密切相关,中国现代经济学科的发展也极大地受益于西方市场话语的大量输入,并由此推动了中国社会在更广泛的领域里发生深刻的变化,其中政治学的学科思维也受到了西方话语的浸润。奚广庆所批评政治学原理教学中的西主中附现象在这方面具有典型的代表性^③。中国模式建构发生在一个迅速发生变化的世界里,当代世界的政治经济

① 金观涛:《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,北京:法律出版社,2009年。

② 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社,1992年,第20页。

③ 奚广庆:《西主中附:政治学原理教学与研究中值得注意的倾向》,《中国高等教育》2006年第1期。

秩序正在发生着日益迅速的巨大变化,西方话语在影响甚至是引领现代世界的深刻变化方面具有明显的舆论优势。这就客观上强化了西方话语在未来世界中的影响力,而中国模式建构也必须是面向世界、面向未来的。因此,即使仅仅从未来学的角度来看,中国模式的建构及其继续发育都不能不正视西方话语的强势影响。这在一定程度上强化了中国模式建构对西方话语输入的依赖。

中国模式突出了处理社会现代化问题的中国特色,但中国处理社会现代化问题又无可避免地受到了来自西方话语的影响,特别是改革开放以来,伴随着社会主义市场经济体制的建立,来自西方的市场话语体系在中国社会产生了持久深入的广泛影响。市场话语体系的输入全面改变了从经济学、社会学、政治学、法学到管理学等主要社会科学体系的话语态势,造成了一种强势市场话语导引的社会科学话语系统,在客观上极大地扩展了人们认识和分析现代社会问题的视野,普遍提高了人们认识和分析现代社会问题的能力。就近三十年来的经验看,中国模式建构过程中所遭遇的诸多发展性问题,都需要现代社会科学提供比较精密准确的分析工具,而这些精密准确的分析工具又主要来自西方话语。中国社会科学体系自身独立发展出的分析工具不仅还相当少,或者说中国社会科学体系还不具备独立分析和解决现代社会诸多复杂问题的能力,而且中国社会科学发展出的分析工具客观上也受到了西方话语的浸润式影响,以致其所发展出的分析工具也濡染了较为浓郁的西方话语色泽。中国模式在建构过程中也自觉地利用了西方话语中比较现成的部分分析工具,尤其是经济分析、金融分析等方面,西方话语所孕育形成的分析工具及方法在当代中国的经济学领域获得了主导性优势地位。我国主流经济分析方法不仅接受了“经济理性人”的普遍假设,并将经济学作为经济人的理性决策及稀有资源的市场配置,普遍使用数学方法进行量化分析,以进行利益最大化的理性选择^①。即使在政治、法律等领域,我们赖以进行分析的概念、命题、判断及分析方法等都明显受到了西方话语的影响,权利神圣、法治国家、民主政治等来自西方的话语已经成为了现代中国社会的普及话语,不仅已经融入了现代中国人的行为理性,家喻户晓,尽人皆知,而且还被吸纳进了党和政府的工作报告,其中尤以“依法治国”战略提出的过程较为典型地体现了西方话语输入、渗透、转化、融入我国主流话语的方式及程度等^②。西方话语伴随中国模式的继续发育将继续源源不断地输入中国,此即中国模式继续发育的一个基本环境,也是中国模式继续发育的一个基本条件。

二、“中国模式”建构过程中对西方话语的提防与抵制

中国模式建构刻意追求走超越西方的道路。中国社会从开始迈步走向现代社会就一直刻意不去模仿西方,而坚持要超越西方。这种超越或者是强调中国传统话语所表达的优势,如早期洋务运动所标榜的儒家名教,或者是利用西方资本主义中的批评性资源,试图克服资本主义的弊端而直接进入后资本主义社会,其中最典型的代表就是孙中山,他试图将资本主义之长的民权政治与社会主义之长的民生经济综合起来^③,创造出了指导中国社会现代化的所谓“三民主义”。中国模式追求超越西方,一方面是试图避免西方资本主义发展过程中所滋生的一系列缺点或瑕疵,如孙中山的三民主义就试图避免出现过大的贫富分化,主张节制资本与平均地权,另一方面是为了彰显中国特色,试图在现代化过程中充分激活和发挥中国优秀传统文化的影响,将中国模式建构与中华民族的伟大复兴紧密联系起来。中国的现代化从一开始就与中华民族的救亡和伟大复兴紧紧地联系着,这就决定了民族主义的价值取向势必要影响中国现代化的模式建构。中国模式建构首先在政治上获得了突破,建立了中国特色社会主义的政治体系,而后又参照前苏联的社会经济运行模式进行了三十多年

① 徐鑫森、伍宇翔、刘雨林:《论经济方法》,《北方经济》2011年第8期。

② 蒋晓伟:《我国依法治国方略的形成和发展》,《东方法学》2010年第4期。

③ 邓丽兰:《域外观念与本土政制变迁》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第54—57页。

的建设模式探索,一直到改革开放后,中国模式建构才在社会经济文化等多个层面渐次深入展开。当中国模式在社会经济文化等多个层面渐次展开时,中国模式在政治上的建构已经有一定基础,但是尚未定型。中国模式在政治上的建构与西方主流政治建构在意识形态上是敌对关系。这就强化了中国模式建构过程中对西方敏感话语的明显提防与抵制,在中国模式的继续发育过程中产生了广泛而深远的影响。从中国开始实行改革开放的基本国策开始,对西方的学习与借鉴就始终伴随着对西方敏感话语体系的提防与抵制,其中有些提防和抵制实际上是认识僵化造成的误区,对市场经济的提防和抵制就是最显著的一个误区,社会主义市场经济体制的确立证明前此对市场经济的提防和抵制完全是一种思维的历史惯性,实际上并无多大的合理性。

中国特色社会主义建设不可避免地要实行改革开放,也不可避免地向西方寻求话语支撑,如果一定要避免西方话语的支撑性影响,那就连社会主义也不可能了,因为社会主义从源头上说也是一种西方话语体系。但中国特色社会主义又必然要面对中国几千年传统话语的影响,而传统话语与西方话语的争论自19世纪后半期就一直是思想舆论领域的一个重要话题,中国传统话语对西方话语的提防和抵制更是中国现代社会建构过程中的一道常见景观,其影响和作用也在多半实践中被证明是违背历史发展潮流及趋势的,客观上阻遏并迟滞了中国社会的现代转型,尤其是在晚清时期,中国传统话语形成了西方话语很难顺利跨越的梗阻。“在当时,每一件带有创制意义的举措设施都曾招来指责,激成争论”,“它们常常在反对声中艰难地出世,其中一部分又在反对声中夭折”,“传统社会中守护夷夏大防的人们容不得这些东西”,“在他们那里,即使‘西用’依附于‘中体’,其入门之途仍然处处障碍难逾”^①。实际上,中国传统的的话语系统及相关观念虽然经过激烈的政治冲击,但作为与社会存在相伴随的一种思想意识系统,在中国社会还未完全实现现代化之前不仅仍然具有顽强的生命力,而且在一定的领域还相当完整地保持着,中国特色社会主义的话语体系还未能合理而恰当地处理传统话语在现代社会的应有地位问题,而传统话语的顽强存在又几乎是本能地对西方话语体系进行不遗余力的提防和抵制。传统话语提防和抵制西方话语主要是通过复兴儒学或宣传国学来实现的,一浪高过一浪的儒学热或国学热实际上就是试图从传统儒学或国学中着意寻找现代之源,“他们把现在的许多概念都和儒家思想联系起来”,“比如说讲资本主义便名之曰儒家资本主义;讲社会主义,名之曰儒家社会主义;讲民主主义,名之曰儒家民主主义;讲自由主义,名之曰儒家自由主义”,“将现在出现的许多观念都和儒家连在一起,比如公正、正义、公平、契约、人权、人格独立、人文精神、道德、和谐、以人为本等,都要从儒家思想中寻找历史资源,甚至于认为都来自于儒家”^②,其目的显然是为提防和抵制西方相关话语输入营造舆论。历史地看,传统话语提防和抵制西方话语曾高度集中在政治及价值领域,依托民族感情的大树,运用儒家的话语,盲目地反对任何西方话语的输入,但这种盲目地反对输入西方话语的努力并未能阻止西方话语的输入,因为纯粹传统的话语已经不能满足中国社会大转型的需要,西方话语的输入对中国社会大转型发挥了重要的作用,其中来自西方的社会主义话语还因此而确立了在中国社会的主导地位。中国特色社会主义的话语优势主要来自社会主义,而中国特色不过是一种修饰语,但又是一种不可忽缺的修饰语。这就决定了在提防和抵制西方话语方面,社会主义的中国特色与遗留至今的传统话语之间存在着基于民族共性的连带关系,从而在一定程度上支持了传统话语基于民族性的对西方话语的提防和抵制。传统话语在现阶段依托儒学或国学对西方话语的提防和抵制大多与现代化的潮流背道而驰,或者与现代社会的基本价值不相适宜,或者不利于现代社会基本价值的确立。

西方话语体系固然有西方社会的特殊性,但也无可避免地具有现代社会的普遍共性。西方话语中蕴含的现代社会的普遍共性同样适用于中国特色社会主义,正因如此,中国特色社会主义才贯彻

① 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社,1992年,第120页。

② 刘泽华:《关于倡导国学几个问题的质疑》,《历史教学》(高校版)2009年第10期。

和实行了对外开放的根本策略。但是社会主义既然是中国特色的,而西方话语又主要是发达资本主义民族国家的,因而也一定有基于资本主义或民族国家的特色。中国特色社会主义话语体系既是社会主义的,又是中华民族的,从而就必须坚持基于社会主义及民族共性的特色。在这个意义上,中国模式建构过程中对西方话语的提防和抵制还有以特色提防和抵制特色的方面,即在向西方话语学习和借鉴的时候必须分辨清楚纷涌而来的西方话语中,何者是现代社会的共同性话语,何者是西方国家所独有的特色话语,何者又是于我有害的资本主义的特色话语。以我的特色提防和抵制彼的特色,就实体层面而言,在理论及实践上都有相当的正当性。从理论上说,万事万物都有特色,而特色总是个别的,而且经常是不兼容的,输入、借鉴和学习实际上仅限于共性,而个性是既不必要学,也学不来的;从实践上说,社会形态的不同特色之间肯定存在着较为明显而强烈的非兼容性,如果不能提防和抵制外来的所谓特色,就不能建构和守护自己的特色,而现代社会基于传统文化的延续或民族共性的支撑又不能没有自己的特色,特色即使没有被意识到也是确定无疑地存在的,而且它即使受到人为的压抑乃至是清洗也还是能够顽强地保留下来,别国的特色则又是无论如何也不能完整地照搬来的。但话语的特色又在于它的相对独立性,即它可以相对独立于相应的实体特色,实体特色固然难于仿效和移植,特色话语却具有明显的可传播性,传播的目的则是相应的实体特色建构,就此而论,提防和抵制特色话语实际上就是在提防和抵制不可复制的实体特色,其在理论及实践层面的正当性均来自于实体特色的不可复制及不必复制。如果考虑到中国特色社会主义话语还在继续发育过程中,它还始终保持着对西方敌对意识形态的高度警惕,考虑到意识形态背后的重大利益纷争,中国特色社会主义较多地注意提防和抵制西方的意识形态话语,就具有了现实的合理性。中国特色社会主义话语在将来也许会在思想解放的条件下,如同其在以往那样,吸纳一些西方意识形态的话语内容,但又必然是在将自己需要吸纳的部分内容明显地非意识形态化之后才实际吸收的。这实际上就是要求“把不是姓‘资’的东西,从资本主义概念中分离出来”,“市场经济”就是一个被从资本主义概念中分离出来而为社会主义所接受的重要概念^①。

三、西方话语作为“中国模式”建构的理论资源

中国模式建构过程中对于西方话语的提防和抵制大体来自于上述三个方面,但从中国社会与西方社会在现代化水平的悬殊差距来看,提防和抵制西方话语就主要的影响而言,存在着明显的消极性,其对中国特色社会主义话语体系的现代发育及继续完善具有阻遏、阻滞的不良影响。从市场经济、公民社会、法治国家等话语的输入和接受来看,它们在输入中国的过程中所遭遇的提防和抵制产生了明显消极影响,阻遏、阻滞、延迟了市场经济、公民社会及法治国家等话语融入中国社会主义话语的过程,客观上不利于中国特色社会主义的顺利发育。中国特色社会主义是现代社会的中国模式在理论上的自觉反映,她从根本上规定了中国模式的社会主义属性,并由此而规定了她在意识形态上与西方的敌对性,从而对她怎么面对西方话语体系设定了政治条件与意识形态方面的根本约束,在意识形态上将输入国内的与社会主义敌对的话语体系称之为“资产阶级自由化思潮”,并在意识形态上高调宣布反对资产阶级自由化的斗争将是“长期的”^②。虽然经验证明对西方话语的提防和抵制是得不偿失的,有的时候近于幼稚,如将政治学、法学、社会学、经济学等视为资产阶级伪科学而坚决取缔,就带来了非常严重的社会后果。以政治学被取消的结果为例,“把政治学看成资产阶级的一种‘伪科学’”,“取消政治学,在理论上和实践上都是一个重大损失”,“我们在政治上所犯的错误,特别

① 马中柱:《改革开放过程中的姓“社”姓“资”问题》,《学术研究》1992年第4期。

② 张风亭、陆振平:《认识反对资产阶级自由化斗争的长期性》,《经济经纬》1991年第2期。

是发生‘文化大革命’，都可以从政治学的角度作出说明”^①。但中国模式却仍然要针对西方话语郑重其事地层层设防，提防和抵制西方话语的意识形态堤坝始终强硬而坚固。虽然中国特色社会主义话语自身既没有充分的现代社会科学话语体系，但中国模式建构一时一刻也离不开现代社会科学话语体系。这就造成了她在现代社会科学话语上一定程度地依赖于西方的现代社会科学话语体系，西方现代社会科学话语体系中被认为具有明显非意识形态特征的话语内容不仅纷纷被引入中国，而且中国知识精英面临复杂难解的现实难题，还试图从西方社会科学话语中分离出更多的非意识形态内容，以解决分析社会问题缺少必要工具的燃眉之急。中国模式建构过程中许多复杂难解的问题的解决都曾经依赖于及时输入的西方现代社会科学话语，正是在这个意义上，我们说西方现代社会科学话语为中国模式建构中的问题分析及解决提供了多方面的理论支持，以致我们完全可以认为西方现代社会科学话语也是中国模式建构的重要理论资源。当代西方经济学在基本概念及分析方法方面即对我国新时期经济学的发展产生了决定性影响^②。

中国特色社会主义话语具有意识形态话语方面的充分优越性，也具有意识形态话语的充分优势。中国能在风靡世界的社会主义话语大溃退中完整地生存下来，足以说明其在意识形态话语方面的优势，而其能在学习西方社会先进成果的过程中仍然保持有中国特色社会主义的共同理想，就更能说明其非比寻常的意识形态话语优势。但从社会主义建设的经验看，中国特色社会主义在社会科学的话语上则缺少充分的准备。战略决策层在缺少社会科学话语的支撑下，唯有使用哲学抽象理性。哲学理性替代社会科学理性曾经是如此的流行，但其社会结果却是屡屡违背客观规律。中国社会主义建设时期的诸多教训大多与社会科学话语的缺失、缺位密不可分，“文化大革命”的爆发在一定程度上就是政治科学话语缺位的可悲结果。改革开放以来，中国特色社会主义话语打破了前此对社会主义的僵化理解，不仅复活了现代社会科学话语体系，而且还打开了向西方学习的大门，西方社会科学话语借此获得了进入社会主义中国的路径，而中国特色社会主义也乘势发展出拥有自己特色的社会科学话语体系。毋庸置疑的一个基本事实是中国特色社会主义现代社会科学话语受到了西方话语的决定性影响。西方话语不仅在学科体系、学科方法及话题议题等方面产生了广泛深远的决定性影响，而且还一定层次和程度上极大地影响了中国特色社会主义社会科学话语的价值选择与归宿，其中经济学、法学、政治学、社会学、人类学、民族学等学科话语受到西方话语的决定性影响尤为明显。如果抽去上述学科话语的西方部分，不仅学科体系将变得残缺不全，而且其作为学科的标志性概念及方法都将不复存在，更重要的是将不再能进行经验层面的问题分析。一套社会科学话语一旦不能在经验层面有效进行问题分析，也就变得不能解决闻所未闻见所未见的新问题，其作为中国模式建构的理论资源的作用也就微不足道。从这个意义上说，中国特色社会主义话语中现代社会科学部分，只有不脱离西方社会科学话语的积极影响，才能保持其分析经验问题的起码的理论资源功能。这在某种程度上恰恰证明了西方社会科学话语在中国模式建构中的重要理论支撑与支持作用，并证明了西方社会科学话语乃是中国模式建构的重要理论资源。不仅如此，西方社会科学话语的输入还通过中国模式建构过程中的学科建构影响了中国特色社会主义的价值观，不仅促成了中国特色社会主义价值观的与时俱进，更构筑了有利于建立市场经济、公民社会及法治国家等的民主、自由、人权等价值观内容，极大地张扬了社会主义的人本价值观。西方人权概念的输入与我国的人权入宪之间存在着内在的密切联系^③。

西方话语作为中国模式建构的理论资源固然具有重要的价值与意义，它在一些情况下也可以直接提供经验问题分析的视角与方法。但就总体情况来看，它主要是提供学科话语建构的基础概念、

① 张友渔：《中国政治学的兴起——代发刊词》，《政治学研究》1985年第1期。

② 张培刚：《当代西方经济学的特点、发展趋势及其借鉴和利用》，《财经理论与实践》1987年第1期。

③ 王恒：《西方人权的政治属性对我国人权法律化的影响》，《前沿》2011年第14期。

核心命题及基本方法,而在具体应用环节则必须与中国模式的实践相结合。中国模式下的社会科学话语建构并不是简单地照抄照搬西方话语,而是要在与中国实践相结合的过程中实现本土化,在西方话语的启发、帮助下,依托中国的经验,经过学者的“创造性重构”,从经验中直接发展出相应的话语来^①。中国模式建构过程中遇到的经验问题具有国情及民族的特殊性,其与西方社会现代化过程中遇到的同类问题并不雷同。这就要求在西方经验基础上发展起来的社会科学话语要充分关注中国实践的特殊性,在必要的情况下,创造性地创设新概念、新范畴,补充新的分析变量,更新分析的具体范式,在分析和解决中国特殊问题的过程中逐步发展出与中国模式相应的中国化的社会科学话语体系。同时还要考虑到中国模式建构还会遇到西方从未遇到过的新鲜复杂问题,西方社会科学话语在这方面可能完全缺失。这又要求我们的社会科学工作者能够本着根源于西方社会科学话语的分析精神,创造性地运用西方话语中已有的概念、范畴及方法,必要的情况下还要创造全新的概念、范畴及方法,发展与西方社会科学话语系统相容的崭新的社会科学话语系统。中国模式建构过程中的社会科学话语构建,首先需要西方现代社会科学话语体系的支撑与哺育,因为中国将西方社会科学话语本土化后的新创造,在本质上同样体现了西方社会科学话语的分析精神,在分析方法上也必然相通兼容,在分析结论上则具有基于科学分析的普遍性和稳定性。中国模式下社会科学话语系统的发育和发展虽不必唯西方之马首是瞻,但也不能背离共同的科学分析精神,不能离开科学分析精神赖以体现的西方社会科学话语本源。其次,新输入的西方社会科学话语要完成中国化就必须充分关注中国的特殊性,但是这种充分关注又必须落实在实践中,将源自西方社会科学话语的科学分析精神及范式运用于中国特殊的实践,发展与科学分析精神和范式相通兼容的新概念、新范畴,注重提取分析的新变量,补充、充实、丰富相应的社会科学话语,关注中国特殊性,不失源自西方话语的科学分析精神,这是西方社会科学话语中国化的基本要求。西方社会科学话语输入还必须密切联系中国模式的建构,离开了中国模式建构的实践,离开了分析和解决特定经验难题的过程,仅仅只是话语的输入,很难实现其中国化,也很难有中国特色的社会科学话语体系;而缺少中国特色社会科学话语体系的支撑与支持,中国模式的建构也将面临难以逾越的困境。西方话语作为重要的资源,其在中国模式建构的过程中大量输入中国,并在解决中国经验难题的过程中实现中国化,乃是中国模式建构及顺利发育的必要条件,其地位和作用不容小觑。

[责任编辑 刘京希]

^① 林毅夫:《论经济学方法》,北京:北京大学出版社,2005年,第93—95页。

民主与法治的修辞学诉求

杨 贝

摘 要:作为一门意涵广博的哲学学问,修辞学在价值论、认识论、方法论等领域均有贡献。在现代的民主法治社会,修辞学的重要地位不容忽视。这不仅是因为修辞学与民主、法治有着深刻的历史渊源,更是因为修辞学与民主、法治的理念深度契合,能够为民主与法治的实现提供重要的智识支持。修辞学的“合理性”观更新了人们对于正义的认识,为法治社会的建构提供了独特的视角和进路,修辞学的言说理论则可以为民主社会中的人们达成共识、协调行动提供方法上的支持。

关键词:修辞学;民主;法治;正义;共识

近几年来,法学界研究修辞学的热潮日渐兴起。修辞学突破了其作为语言学分支学科的桎梏,也平息了以往常见的“巧言令色,鲜矣仁”的指责。它作为一种法律方法尤其是法律论证理论的重要作用得到了充分肯定。然而,仅仅从论证理论的角度理解修辞学不免有管中窥豹之嫌。作为一门意涵广博的哲学学问^①,修辞学在价值论、认识论、方法论等领域均有贡献,它对于合理性问题的阐释启发了人们对于正义的认识,为现代人认识、安排社会生活提供了不同于以往的视角和进路,它的言说理论则可以为文明社会中的人们达成共识、协调行动提供方法上的支持。在崇尚民主与法治的现代社会,修辞学的重要地位更是值得研究。这不仅是因为修辞学与民主、法治有着深刻的历史渊源,更是因为思想上的渊源使得修辞学与民主、法治的理念深度契合,能够为民主与法治的实现提供重要的智识支持。

一、民主、法治与修辞学的历史渊源

修辞学的产生本身就与古希腊的民主、法治密切相关。有关修辞学的起源问题,学者们一般采用的是修辞史学家乔治·A·肯尼迪经过系列考证后得出的说法,即,修辞学产生于公元前5世纪下半叶的叙拉古。那里发生的政治变革推翻了僭主制,确立了雅典式的民主制度,于是许多曾在僭主统治时期被征用财产的所有权人这时要求返还财产,由此导致了大量的财产诉讼。出于应诉之需,Corax与Tisias师徒创制了以法庭演说技巧为主体的修辞学^②。尽管这一起源说受到了一些学者的质疑^③,但人们目前都不能否认,修辞学由古希腊的智者创立。以下三种因素都在不同程度上共同孕

作者简介:杨贝,对外经济贸易大学法学院讲师(北京100029)

① 现实中的确存在法治程度高而民主程度低的社会,但就理想法治而言,民主仍然可以说是其逻辑前提和现实基础。一方面,民主对公民基本权利的重视以及对公众意志的反映可以在一定程度上保证法律的良好品质。另一方面,民主作为现代社会公认的治理方式,可以为法律提供正当性基础,使其通过民主获得合法性。实践亦已证明,没有民主的法治不过是一条通往奴役之路。虽然本文将分别阐述修辞学之于民主与法治的重要意义,但仍然主张理想的法治必须以民主为内涵。参见Ernesto Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, translated by John Michael Krois and Azizeh Aodi, Southern Illinois University Press, 2001, p. 99.

② George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, 1994, p. 3.

③ 例如,同为修辞史学家的爱德华·胥亚帕就从文献资料的考证入手否定了肯尼迪所依据的文献的真实性与有效性。参见刘亚猛:《西方修辞学史》,北京:外语教学与研究出版社,2008年,第24—28页。

育了修辞学的诞生。

(一)古希腊城邦的民主制度

修辞学诞生于古希腊民主制度的全盛时期。此时的古希腊人设计了一系列制度来确保公民们平等地参与公共事务：他们用抽签制决定公共职务的人选，用票决多数制进行公共事务的决策。在决策过程中，公民们并不只是被动地听取议案、举手表决，他们可以通过主动地发表演说、参与辩论来影响表决结果。例如，在国家最高权力机构——公民大会——的决策程序中，自由发言与辩论是核心环节。在议题发布之后，表决开始之前，主持人会询问“有谁要发言？”此时，任何公民都可以就议题陈述自己的观点和立场，以争取他人的支持与认同。发言与辩论之后，公民们会就此议题的解决方案进行表决。一旦表决通过，决策程序即告完成。

依据这一制度安排，演说与辩论成为公民们参与政治活动的主要方式。那些经常在公民大会和议事会中进行提议演说的人被称为“rhētōr”，其角色类似今天的政治家。于是 rhētōr 又有了“政治家”的含义，而且这一含义在使用中更为普遍^①。由此，出色的演说能力成为古希腊政治家的必备素质。从梭伦到伯里克利再到德谟斯提尼，这些古希腊的政治明星无一不具备滔滔雄辩之才。喜剧作家阿里斯托芬就曾形容伯里克利在向民众演说时，像“雷鸣”、像“闪电”，像是“舌头上有一根可怕的霹雳棒”^②。德谟斯提尼曾恰如其分地总结说，古希腊的“民主政治是一种发表演说的体制”^③。在这样的制度导向下，那些善于“以饶有兴致和娓娓动听的方式使用语言”，在“政治、法律或公共生活的其他领域通过演说对公众的世界观产生了突出影响”的公民总是得以从芸芸众生中脱颖而出，赢得名望和地位^④。有鉴于此，在以参与公共事务为义务和荣誉的希腊罗马时期，为了培养公民们参与民主政治的能力，修辞学始终作为三艺或七艺之一列入年轻人学习的主要课程^⑤。

(二)古希腊司法至上的法治

如果以今天的法治标准来评价古希腊的法治水平，我们很容易得出消极的结论。然而，如果我们能够接受古希腊人的法律观，也许就能看到他们实际在践行一种不同于今天的法治。作为自然法思想的发源地，古希腊人始终保持对自然法的遵从。如果说现代人崇尚的是以实证法为基础的法治，那么希腊人崇尚的则是以自然法为基础的法治。无论他们理解的自然法是理性还是正义，他们都认为以言说取胜者代表着正义的一方^⑥。以这一理念为基础，古希腊人对自己的立法与司法制度做了特殊的安排。正是这些特殊的安排，使得修辞学在古希腊的出现成为必然。

在立法方面，尽管古希腊人很早开始制定成文法，但他们也许是受制于相对较低的立法水平，也许是为了将更多权力留给司法，整体的立法呈现出模糊化的倾向。据说梭伦就是为了提高公民法庭的权力，故意将法律条文制定得模糊不明，这使得法官团有更多的裁量余地，成了事实上的法律的主人^⑦。由于缺乏具体而明确的规定，加上当时的人们也缺乏证据保全的意识，法官们裁判的依据主要在于双方的陈述与辩论。在法庭辩论过程中，法官们更多地关注论辩双方谁能更好地表达自己的权利，谁的表述更为雄辩有力。整个法庭辩论倾向于强调演说中的非法律成分并忽视法律成分^⑧。有时候，只要演讲者的演讲足够精彩，即便其离题万里，也有可能赢得诉讼。在这一意义上，庞德认为，古希腊人的法律思想是“哲学家或雄辩者的思想，而不是法学家的思想”^⑨。

① 李尚君：《表演文化与雅典民主政治——以政治演说为考察对象》，《世界历史》2009年第5期。

② [古罗马]普鲁塔克：《希腊罗马名人传》，陆永庭、吴彭鹏等译，北京：商务印书馆，1990年，第468页。

③ Demosthenes 19. 184，转引自蒋保：《演说术与雅典民主政治》，复旦大学博士学位论文，2005年，第4页。

④ 刘亚猛：《西方修辞学史》，第41页。

⑤ Michael H. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric: A Lost Heritage*, Ashgate Publishing Ltd., 2005, p. 3.

⑥ 也许是因为认识到言说有着角力与较量的作用，希腊人将演说术中的论题称为“Topoi”，该词原本具有战场的含义。

⑦ [古罗马]普鲁塔克：《希腊罗马名人传》，第185页。

⑧ George Miller Calhoun, *Introduction to Greek Legal Science*, Scientia Verlag Aalen, 1977, p. 36.

⑨ [美]罗斯科·庞德：《法理学》，邓正来译，北京：中国政法大学出版社，2007年，第18页。

在司法方面,古希腊司法的表现远比现代司法机构活跃。现代社会,大部分国家的司法机构都不是民主选举产生,司法权因为它的非民主性而普遍处于被防范的地位。然而,古希腊的公民法庭是从普通公民中抽签产生,他们并不具备异于常人的专业知识或思维。由于司法权本身也掌握在民众手中,是民主制度的组成部分,因此,公民法庭的权力极大,他们掌握着判决的最终决定权,甚至可以宣布废止某一部或全部立法,其中包括由立法委员会正式制定的法律。这一情形被学者们描述为“司法至上主义”^①。我们也可以将其称为司法主导的法治。

在这样的制度背景下,法庭演说与论辩对于法治的运行至关重要。然而,并不是每一个参加诉讼的人都能言善辩。依据古希腊的司法制度,当事人必须本人出庭,不得由他人代理应诉,这使得许多谄于言辞的普通人也不得不迎难而上。为了帮助普通人在法庭上为自己的主张进行辩护,一种程式化的言说艺术——修辞学应运而生^②。基于对现实生活中的演说案例的观察,修辞学的创制者们总结了成功人士的方法与技巧,系统地教授人们以下法庭演说要点:“如何在辩论一开始就能赢得法官的偏爱;如何让陈述显得清晰、简短和真挚;如何安排段落并且暗藏技巧……演说者如何才能控制自己的感情,如何打动人心,使法官的意见和他自己的意见一致,等等。”^③因此可以说,修辞学是希腊法治的产物。

(三) 逻各斯中心主义与智者的相对主义

任何一种制度安排背后都有特定的理念在支持。古希腊人之所以对他们的政治法律制度作出如此安排与他们以逻各斯为中心的哲学理念有着密切关联,而修辞学则是在这一制度背景下,由智者学派的相对主义思想孕育而生。

从“逻各斯”这一古希腊哲学的核心概念入手,我们可以看到语言在古希腊人心目中的位置。从“逻各斯”一词兼具“语言”、“真理”、“理性”、“论证”等含义来看,古希腊人眼中的语言是生活世界的载体,思想通过语言体现。当亚里士多德指出人是逻各斯的动物时,他指的是人们通过理性的言说进行沟通与交往。在这里,理性的言说是指与真理相符的言说,具有保真性。“对语言的最正确的使用就是最好地表达实在或事物之所是的本性和结构的东西。”可见,“说服的正确运用是以真理的传达为基础的”^④。能够用语言打动、影响多数人的人就是真理的代言人,善于运用语言是有智慧的表现。

智者学派延续并强调了希腊人对于言说能力的重视。智者相信,真理就存在于对语言的准确运用中,他们都注意到了言词的力量,都把论辩术、修辞学提到教学的首位^⑤。这与智者学派整体表现出来的主观主义、相对主义倾向是密不可分的。智者学派的代表人物普罗泰哥拉提出的著名论断“人是万物的尺度”可以作为这一倾向的典型表现。依据这一论断,任何命题都没有一个能够判断是否与对象符合的客观标准,每个认知主体对于事物的感受和了解都是不同的和相对的,所以人们对真理的认识也只是个相对概念。在承认真理的多元性的同时,智者学派认为可以通过言说达致更好的真理,因此致力于钻研通过言说寻求真理的学问——修辞学。

由上可见,修辞学由古希腊的哲学思想孕育,是民主制度的产物。它产生于法律领域,与法律的适用密切相关。正因为这门学问与特定思想、政治法律制度之间存在密切关系,所以当民主制度趋

① George Miller Calhoun, *Introduction to Greek Legal Science*, Scientia Verlag Aalen, 1977, p. 35.

② George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, 1994, p. 11.

③ [古希腊]昆体良:《演说术原理》, [英]汉默顿编:《思想的盛宴——西方思想史中之哲学、历史、宗教、科学及其他》, 吴琼等译, 北京:九州出版社, 2005年, 第98页。

④ [英]泰勒主编:《劳特利奇哲学史:从开端到柏拉图》, 韩东晖等译, 北京:中国人民大学出版社, 2003年, 第283页。

⑤ 叶秀山:《前苏格拉底哲学研究》, 北京:社会科学文献出版社, 2007年, 第227页。

于衰败,基督教的神以及后来的世俗君主的权威继之而起,修辞学的没落与变异也就是意料之事了^①。这一发展规律也预示着,在民主复兴、法治主导、多元真理观盛行的当代社会,修辞学将继续作为“人文科学的女王”而存在^②。

二、民主社会的修辞学诉求

尽管民主已经成为当今世界的主流政治模式,但各国的实践却是千差万别。古往今来的各种民主思想已经形成了“一片巨大的、无法穿越的灌木丛”^③。不过,无论人们如何理解民主,如何设计具体的治理程序,他们都必须确保公众对政治事务的平等、有效参与。在这一过程中,既需要确保公众表达意志的自由,也需要尽可能地促成共识,还要警惕与防范多数人对少数人的强制与压迫,而这些都离不开修辞学的支持。

(一)促进有效的自由表达

民主社会决策的正当性基于对民意的反映而获得,而民意的获得则以民众能够自由、平等地表达意愿为前提。由此,有效的自由表达是民主社会有效运转的基础。但由于个人表达能力存在差异,即使是在公平的制度之下,人们也可能因为表达不充分、不到位甚至表达错误而处于事实上的不自由、不平等的地位。

修辞学自产生之始就是为了提高公民参与民主政治的能力,帮助公民在公共生活中有效表达自己的主张。这门学问一直致力于总结和传授实践中最为充分有效的表达方式。希腊人对定义、分类和系统化的偏好使这门基于经验的学科得以理论化、体系化^④。通过研究法庭论辩,智者将修辞学分为发现、布局、风格、计划和提交五个步骤^⑤,并将法庭演讲划分为四大组成部分:序言、陈述、论点(包括承认和反驳)以及结束语^⑥。后世的修辞学者将陈述的各个环节和要素不断精细化,对陈述的结构安排、陈述内容的选取等等都作了细致的分析与归类,并根据不同类型的陈述确定不同的选取标准。即使在中世纪以后,当修辞学逐渐蜕变为修饰辞章的雕虫之技,修辞学对于意思表达的关注仍未终止。

最为重要的是,修辞学使人们注意到了有效表达的核心因素——听众。基于对现实有效的论证的分析,古典修辞学家们不断强调关注听众心理的重要性。就法庭论辩而言,他们一直强调要了解法官的正义感、自身利益、阶层或情绪,敏锐观察法官的心情或需求的变化并作出调整。在《修辞术》一书中,亚里士多德就提醒人们注意听众的心理状态、知识背景、性格、情绪等因素,并据此调整演说内容与方式^⑦。修辞学让拥有自由表达权利的公民们意识到,表达绝不是自言自语、自说自话。表达是一种有目的的言说活动,是针对听众而展开的。表达的有效性并不在于应然层面的“合规范性”,而在于现实层面的影响力,即听众的接受程度。如果缺乏对听众的认识而满足于自说自话,所谓的自由表达就会成为无效空谈,沦为无意义的言说。

虽然听众理论是修辞学对现实有效的论辩进行总结后的发现,但它在修辞学中的地位并不仅仅是一种技巧或策略,它还指向了说服的正当性基础,构成了应然层面的效力标准。正因为如此,当代

① 佩雷尔曼认为,修辞学在罗马后期的凋落与民主制度的衰败、基督教权威的确立、君主制的兴起有着密切关系。参见 Chaim Perelman, "Rhetoric and Philosophy", *The New Rhetoric and the Humanities*, D. Reidel Publishing Company, 1979.

② 德国学者瓦尔特·延斯(Walter Jens)曾断言,“修辞学过去曾是,而未来也将是人文科学的女王”。

③ [美]罗伯特·达尔:《论民主》,李柏光、林猛译,北京:商务印书馆,1999年,第43页。

④ [英]F. I. 芬利主编:《希腊的遗产》,张强、唐均、赵沛林、宋继杰、瞿波译,上海:上海人民出版社,2004年,第215页。

⑤ George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, 1994, p. 3.

⑥ Michael H. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric: A Lost Heritage*, Ashgate Publishing Ltd., 2005, p. 3.

⑦ Michael H. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric: A Lost Heritage*, Ashgate Publishing Ltd., 2005, p. 5.

的修辞学研究者高度重视听众理论的重构。他们试图以此证明,修辞学不止是关于说服的实用技术,还具有价值判断方面的正当性。新修辞学的代表人物,比利时法哲学家海姆·佩雷尔曼就将听众划分为普遍听众、特殊听众、自己听众三个类型。其中普遍听众即为理性的化身,是判断说服的有效性的标准;而特殊听众则是现实生活中特定言说所指向的对象,他们能影响言说者的论证策略,但对他们的说服不能作为判断说服有效性的标准。佩雷尔曼的“普遍听众”说受到了广泛质疑,为了解决佩氏理论存在的缺陷,芬兰哲学家阿尔尼奥在借鉴维特根斯坦的“生活世界”理论之后提出了“具体听众”理论,把具体听众设定为参与某一共同生活、具有共同的历史文化传统的理性人,以此作为判断说服有效性的标准。

不论这些理论尝试成功与否,他们的基本理念都值得我们借鉴:言说的有效性不来自于言说者本身,也不来自于言说的内容,而来自于听众对言说内容的认同。这种对听众的关注与强调正体现了公众意志在民主社会的重要地位,与民主的内在精神深度契合。

(二)促成实践性共识

民主社会的治理以遵循公众意志为基础要件,而公众意志的形成与确认却是一个迄今都没有满意答案的问题。长期以来,各民主国家的政治决策制度基本以富有效率的多数制为基础。然而,多数制所隐含的盲目化、极端化等问题越来越引起人们的担忧。自20世纪90年代以来,协商民主理论成为主流政治理论,罗尔斯、哈贝马斯、吉登斯等思想家均是协商民主的支持者^①。作为一种政治实践,协商民主也已成为大多数民主国家的普遍做法,最大程度的共识成为民主决策获得正当性的依据。尽管这两种模式在公众意志形成过程方面各有侧重,但它们的制度安排都已默认,整合不同意见、形成一致认识对于公民社会的有序运转至关重要。

在形成共识的过程中,说服是消除歧见的主要方式。这里的说服不是简单地以滔滔雄辩迫使听众三缄其口、随声附和,也不是以华而不实的言辞蛊惑、骗取听众的同意,而是希望获得听众在了解真实情况的基础上发自内心的认同,因为只有这种认同才能指向行动。我们不妨把这种指向行动的认同称为实践性共识。

修辞学不只是研究说服的学问,更是研究以达成实践性共识为目的的说服的学问。正如亚里士多德指出,修辞学旨在培养或提高人们“在每一事例上发现可靠的说服方式的能力”^②。据肯尼迪分析,修辞学之所以关注说服是根源于人的社会性,根源于人们求生存、并根据自己认为的自己、家庭、群体甚至后代的最大利益来影响他人行为的自然本性^③。可见,修辞学所指向的共识从起源上就具有极强的实践蕴涵。以往的共识理论往往忽视了认知与行动之间的非协调性,殊不知认知层面的共识并不必然导致协调统一的行动。而修辞学指向的共识并不只停留在认识和言语层面,而且涉及了人的心理和行动。亚里士多德就认为,言说者既要懂得论辩的原则,也要明白听众的性格基础和情绪。这意味着,言说者必须既是一名逻辑学家又是一名心理学家^④。佩雷尔曼将这一认识做了很好的总结与升华,他以听众为线索,把共识形成的过程概括为:言说者凭借用言语创造的为听众所认同的图景(presence),进入与听众进行的深层交流(commune),在这一交流中,言说者通过运用论证方法,说服听众与之一同行动。在民主法治社会,修辞学所指向的实践性共识更具意义。一方面,民主

① 协商民主有时也被称为共识民主,它被视为民主制度在当代社会的新发展,与传统地实行简单多数原则的多数民主相对应。美国学者阿伦·利普哈特对这一分类作过阐释。他认为,尽管共识民主也承认多数统治优于少数统治,但它不满足于作出决策所需的狭隘多数,它通过各种手段使“多数”的规模扩大化,使人们广泛参与治理,尽可能地分享、分割和限制权力。而多数民主则将政治权力集中在多数人的手中。因此,多数民主是排他性的、竞争性的和对抗性的,而共识民主则以包容、协商和妥协为特征。参见[美]阿伦·利普哈特:《民主的模式——36个国家的政府形式和政府绩效》,陈崎译,北京:北京大学出版社,2006年,第1-2页。

② [古希腊]亚里士多德:《修辞术·亚历山大修辞学·论诗》,颜一、崔延强译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第8页。

③ George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, 1994, p. 3.

④ Michael H. Frost, *Introduction to Classical Legal Rhetoric: A Lost Heritage*, Ashgate Publishing Ltd., 2005, p. 5.

社会的运转最终依赖于统一的行动;另一方面,法律的生命在于实践。只有当法律规定的行为模式转化为人们的普遍行为时,法律的意义才能实现。

(三)防范民主的暴政

如前所述,虽然修辞学在研究演说技巧时以经验为基础、以实效为导向,更多地表现为一种技术性知识,但这一知识的产生却是特定哲学理念的产物。与协商民主一样,修辞学产生的根源也在于对绝对真理的怀疑以及对人类生活与生俱来的不确定性的体察。

亚里士多德在谈到修辞学的外延时指出,修辞学所覆盖的事务和事物都带有不确定性,容许人们提出不同见解、答案或结论。修辞学中推论的前提很少是必然的,因为要判断和考察的事物都可以有另一种状态。他笃定地指出,“人们行为、意愿和筹谋的对象就是这类事物,行为的一切对象都属于这一种类,绝没有可以说是出于必然的东西”^①。基于对人类生活不确定性的深刻认识,修辞学家们认为各种见解、答案或结论都是可能的,主张人们通过讨论、说服而非强迫或压制来进行治理。

这一蕴含着尊重与宽容的主张与其说是相对主义真理观,倒不如说是多元主义真理观。这种思想在当代新修辞学的代表人物海姆·佩雷尔曼身上也得到了传承和发扬,佩雷尔曼终其一生都在反对人们因为相信自己拥有绝对真理而产生的不宽容^②。他曾专门撰文阐述其多元主义的立场,认为多元主义只是为所有不可避免并反复出现的冲突寻求一个中庸的,能平衡好各方的解决方案。它不会“以唯一价值的名义实施强制,不论这一价值有多重要甚至是无与伦比”^③。这样的立场同样也可以作为协商民主的出发点。随着修辞学在20世纪中期以后复兴,修辞学对于民主社会的重要作用日益凸显。“在较少权威而有更多民主色彩的法律观念中,修辞学的地位会越来越不可或缺。”^④

三、法治社会的修辞学诉求

在异彩纷呈的法治定义中,亚里士多德所提出的法治的两重含义得到了最广泛的认可,“已成立的法律获得普遍的服从,而大家所服从的法律又应该是本身制定得良好的法律”^⑤。这一看似简单的定义之所以成为经典正在于它的蕴涵丰富而深远,许多近现代的法治理念都可以视作这一定义的衍生与发展:对于法律的普遍服从蕴含着“法律至上”、“法律面前人人平等”等法治理念;良法思想则提出了对法律内在品格的要求。依据目前的基本共识,制定得良好的法律应当以理性为基础,反映公众意志,保护个人的基本权利,限制公权力的滥用等。这些蕴涵可以概括为法治的四个维度:民主之治、理性之治、规则之治与制权之治,而这四个维度都离不开修辞学的支持。由于民主社会的修辞学诉求已在前文陈述,下文将从理性之治、规则之治和制权之治三个维度进行阐述。

(一)理性之治的需求

理性是法律固有的品格,也是法治的内在规定性。理性法治不止体现为法律具有一般性、公开性、可预测性等形式理性特征,也体现为它对基本人权的保障,对公平、正义的恒定追求^⑥。长期以来,以绝对的理性主义为内涵的理性观主导着人们对于法律和法治的认识。人们相信,理性可以支撑一个自治而完善的法律体系,可以保证法治的良好运转。

① [古希腊]亚里士多德:《修辞术·亚历山大修辞学·论诗》,第12页。

② Guy Haarscher, “Preface”, Mieczyslaw Maneli, *Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the Next Century*, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 9.

③ Chaim Perelman, “The Philosophy of Pluralism”, *The New Rhetoric and the Humanities*, D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 71.

④ Chaim Perelman, “Law and Rhetoric”, *Justice, Law and Argument*, D. Reidel Publishing Company, 1980, p. 121.

⑤ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1997年,第199页。

⑥ 例如,纳粹帝国的法治实质上仍属于非理性法治。第三帝国的运行严格依循各项法律,这些法律却服务于迫害犹太人等非理性目的。因此,第三帝国的法治属于非理性法治。

然而,20 世纪的两战世界大战以及和平时期的生态危机、资源危机、人口危机等都暴露出了理性的缺陷。潜流的文化危机与社会、政治、经济危机相遇,其产物就是“理性”的危机^①。基于对理性的反思和批判,合理性问题成为西方哲学的主题之一,同时也引发了法学学者对于理性之治的反思。合理性对理性的反思和批判主要集中在两个方面:其一是对普遍理性的批判。合理性思想提醒人们注意到价值标准的不可通约性与理性的情境依赖性。这一思想正是对一味强调一般性的法律的提醒。如果忽视个案的特殊性,法律就容易异化为“普洛克路斯忒斯之床”^②。其二是对理性至上的扬弃,要求正视非理性因素在人的认知活动与行为中的重要作用,全面理解和建构人性。法学作为一种实践性知识,应当以对人性的全面了解为基础。片面关注人的理性,忽视情感、信仰等非理性因素对人的影响,容易造成法律理论、法律规范与现实的脱节。需要明确的是,虽然合理性是对传统理性的批判,但并不是对理性的彻底否定和抛弃,“其目的在于消除理性的至高无上性和绝对性,恢复对于理性的正确理解,使之回到其应有的合理地位”^③。因此可以说,合理性是理性的升级版。完善的理性法治应当以合理性作为基础。

在试图建构合理性的各种努力中,修辞学始终是推进这一研究的重要力量。自亚里士多德以来的修辞学一直致力于使“合理的”与“理性的”保持一致,在修辞学里永远都只有“合理的”而没有“理性的”。在古希腊,“合理的”甚至比“理性的”更好。“合理的”与“理性的”这一区分也是佩雷尔曼新修辞学理论的核心要素之一^④。与哈贝马斯、罗尔斯等人的合理性理论相比,修辞学家们更重视合理性的情境依赖性。在他们看来,“合理的”^⑤人的行为总是受一般常识所影响,根据如何能被环境情势所接受来指引自己的行为。可见,合理的“理”是为社会普遍认识的常识和接受的观点。这一主张对于以政府推进为主要建构方式的中国法治建设尤有重要意义,法治的建设者不能基于普遍主义的盲目乐观,将他国法治模式强加于我国社会,而应当关注中国社会的特定传统,关注中国民众对于法律的接受程度。

伴随着法治的理性基础的变化,以独白方式作出的法律决定不再能被人们接受。与公共领域的其他决定一样,法律决定的作出需要给出相应理由。给出理由能够在促进决定的一致性、推进政府行为文明化等方面巩固法治的合理性基础,合理性之治在很大程度上成为理由之治。作为一门关于说服的学问,修辞学也是一门关于如何给出可以为人接受的理由的学问。这一点可以由修辞学的研究范围充分证明。早在发源之始,修辞学就致力于总结在现实生活中行之有效的论据。古希腊的修辞学家曾将这些论据划分为以逻辑为基础的论据(logos),以情感为基础的论据(pathos),和以言说者的可信度为基础的论据(ethos),并对不同类型的论据的效用进了较为详尽的分析^⑥。现代的修辞学研究更是涉及了与理由相关的几乎所有问题:佩雷尔曼对论据与论辩方法作了详尽的分析,菲韦格的论题学对基础性理由(论证的前提)进行了系统深入的研究,图尔敏的论证图示则试图揭示理由之间的关系结构。

概言之,修辞学不仅可以为法治社会的决定提供更为坚实的正当性基础,也可以为增强法律决

① Michel Meyer, “Problematology and Rhetoric”, James L. Golden and Joseph J. Pilotta, *Practical Reasoning in Human Affairs*, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp. 120 - 121.

② 普洛克路斯忒斯是希腊神话中的一个恶魔。传说他守在路口,把路过的行人都抓来放到床上量一量,太长了就用斧子砍去双脚,太短了就将身子拉长。结果,被他量过的行人没有一个不命归黄泉的。

③ 欧阳康:《合理性与当代人文社会科学》,《中国社会科学》2001年第4期。

④ 佩雷尔曼的学生及挚友 Mieczyslaw Maneli 曾指出,新修辞学作为一种调和的理性主义哲学,其方法论基础由三大要素组成:1)对“合理的”与“理性的”之间的关系提出新的解决办法;2)听众问题;3)对话问题。参见 Mieczyslaw Maneli, *Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the Next Century*, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 17.

⑤ Josina M. Makau & Debian L. Marty 认为,合理性就是“逻辑、情感和道德理想的整合和平衡”。参见 Josina M. Makau & Debian L. Marty, *Cooperative Argumentation: A Model for Deliberative Community*, Waveland Press, 2003, p. 113.

⑥ George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, 1994, pp. 4 - 6.

定的可接受性提供方法上的支持。如果说合理性是对理性的完善,理由是对合理性的充实,那么可以说修辞学能够完善和充实作为理性之治的法治。

(二)规则之治的需求

不论是自然法学者还是实证主义法学者,不论是程序法治的主张者还是实质法治的主张者,都不会否认,法治应当是规则之治。所谓规则之治强调的是法律的至上权威与对法律的普遍遵循。然而,法律远不是自给自足、尽善尽美的,法治绝不简单等同于法律的制定与适用。由于法律规则存在着一般性、滞后性、不确定性等自身难以克服的局限性,严格遵循法律可能导致与实质正义的冲突,从而悖离法治对正义的追求。

为了补正成文法的不足,古希腊人提出了衡平(epieikeia)的概念。Epieikeia的核心意思是“合理的”,它既要求做决定的人能够客观公正,也要求其做出的决定能够符合人们所普遍接受的观点和行为方式。在法律领域,这种对人的思维方式及决定的实质内容提出的要求即为衡平。根据亚里士多德的论述:衡平是对法律的必要补充,旨在保障个案的实质正义;衡平是更高层次的法,但没有具体确定的规则可循^①。完善的规则之治是法律与衡平的完美结合,而衡平在产生之初即通过修辞学的运用而实现。

在古希腊,教授修辞学的智者比亚里士多德更早提出衡平思想^②。正是在智者学派代表人物高尔吉亚的一篇题为《Epitaphios》的演说辞中,人们首次看到了“衡平”一词。甚至有学者认为,衡平是智者学派为了能在法律诉讼中说服法官而人为制造的概念^③。即使这一关于衡平起源的说法不能充分证实,我们从亚里士多德的衡平思想基本集中在《修辞术》一书中也可见端倪。这一历史渊源使得修辞学与衡平共享着智者的合理性观点,也使修辞学得以为衡平提供方法上的支持。

近代以来,法律规则自身存在的局限性日益明显,由此导致法官在司法过程中有可能面临无法可依或有法难依的困境。对于无法可依的情形,有关法律漏洞填补的方法可予解决;对于有法难依的情形,除了法律本身非正义的情形之外,法律解释、法律推理等法律方法也可予以解决^④。然而,无论哪一种方法的适用最后都离不开论证理论的支持。作为论证理论的修辞学坚持以听众的接受作为合理性的基础,使得衡平的决定从抽象的概念、缥缈的感觉转换到了听众的认知与认同,为衡平找到了现实基础。修辞论证坚持认为,论证是一个传递可接受性的过程,通过可接受性的不断传递,将听众对于前提的接受转换为对于结论的接受,从而有力地保障了法律决定的合理性,即衡平的法律决定,进而补正严格意义的规则之治存在的缺陷。

(三)制权之治的需求

法治的目的在于通过权力尤其是公权力的合理运用来保障公民权利,特别要确保政府强制权力的使用由事先规定的规则决定并受其限制^⑤。法治的要义就在于,既能充分地利用国家权力促进和保障公民权利,又能防止国家权力的滥用和腐败。在对权力进行制约的过程中,主要存在两种思路,一是通过权力之间的相互制衡,二是对权力施以外在约束。前者旨在用权力制约权力。人们“可以在整张整张的羊皮纸上写满种种限制措施,但是惟有权力才能限制权力”^⑥。后者则是以公民权利作为公权力行使的界限,通过程序对公权力加以限制。不论何种权力的行使都必须遵循正当法律程

① 参见[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,苗力田译注,《亚里士多德选集》(伦理学卷),北京:中国人民大学出版社,1999年,第124-126页。

② Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken II: Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952, S. 67.

③ Harald Meyer - Laurin, *Gesetz und Billigkeit im attischen Prozeß*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1965, S. 47 - 48.

④ 在法律本身非正义这一极端情形下,矛盾往往需要借助法律外的资源才可解决,因此不列入本文讨论范围。

⑤ [英]弗里德里希·奥古斯特·哈耶克:《通往奴役之路》,王明毅等译,北京:中国社会科学出版社,1997年,第82页。

⑥ [美]汉斯·J·摩根索:《国家间的政治:为权力与和平而斗争》,杨岐鸣等译,北京:商务印书馆,1993年,第224页。

序。无论采用何种思路,修辞学对于权力制约的实现都有着重要意义。

一方面,修辞学是公权力之间角力的利器。在法治社会,权力制约通过遵循程序的理性协商而非暴力对抗来实现。修辞学作为一门深知沟通技巧的学问,能够将处于矛盾状态的权力引向和平状态。权力与权力之间的较量更多地是在修辞学的空间展开。即使是最早给智者冠以恶名,对修辞学极尽攻诘的柏拉图也承认,修辞学“是附属于政治学的技术”^①。他和亚里士多德都认为,运用修辞术与诉诸暴力一道都是政治行为的基本方式。在亚里士多德看来,不知如何用身体保护自己的人和不知如何用言词进行斗争的人一样都是可耻的^②。他们都认识到,言语本身就是一种力量。一旦人们掌握了言语的力量,就获得了更多的实现其个人意志的可能性。修辞学正是一门可以赋予人们言语力量的学问。如果说言语是利剑,那么修辞学就是习剑的剑谱,是人们运用言语力量不可或缺的学问。

另一方面,修辞学是公共领域限制公权力的武器。公权力之间相互制约固然是限制权力滥用的有效途径,但它无法阻止公权力的共谋,而公共领域则能起到这种阻却作用。从托克维尔到阿伦特再到哈贝马斯,已经有越来越多的思想家意识到公共领域的限权作用。公共领域是建立在国家和社会相分离的基础上,由社会公众对国家权力进行理性批判、对公共事务进行自由讨论和意见表达而形成的公共空间。它的主要载体是报刊、电视、出版和网络等媒介平台,它所形成的公众舆论和价值导向,构成了国家权力运行的合法性源泉和社会基础^③。公共领域的作用原理就是通过创造一个平等、包容的商谈环境,使人们能够就公共事务自由地发表见解,从而发挥影响、监督政府决策的作用。在这一过程中,人们同样需要借助修辞学的力量来表达自己的主张,为公权力的运用套上缰绳。

四、结 语

作为一种非暴力的社会整合力量,修辞学一直起着“维系人类作为一个群体,造就其社会和政治观念,确定其方向和命运”的重要作用^④。这种作用在当代社会更是不可或缺:一方面,在信息交换日益频繁,思想观念日趋多元的当代,面临更多分崩离析的可能性的民主社会需要修辞学来加以维系;另一方面,在具有“反权威”、“反中心”等解构特征的现代社会,立法、执法及司法人员很难仅凭其权威性而要求法律决定获得服从,说理将是法治社会不可缺少的元素。这两重因素都为修辞学提供了广阔的空间,佩雷尔曼甚至说,“一旦沟通意图影响某人或某些人、引导他人思考、激发或平静他人情绪、引导他人行动,这一沟通便属于修辞学的范围”^⑤。

国内外的修辞学研究热潮也许可以理解为对上述观点的一种肯定,也可以视作修辞学在民主法治实践中复兴的讯号。然而,在学者们为即将到来的修辞学盛世而欢喜之余,仍需保持必要的警醒。虽然柏拉图对修辞学的攻击存在“攻其一点,不及其余”的偏颇,但修辞学尤其是作为演说技术的修辞学容易为人滥用是一个不争的事实。事实上,在修辞学的理念与技术之间存在着“皮之不存、毛将焉附”的依存关系。惟有在充分领会修辞学所秉持的合理性、多元真理等观念的前提下,才能正确运用说服的技术,发挥修辞学在民主法治社会应有的作用。

[责任编辑 刘京希]

① Romain Laufer, “Rhetoric and Politics”, Michel Meyer, *From Metaphysics to Rhetoric*, Kluwer Academic Publishers, p. 184.

② Romain Laufer, “Rhetoric and Politics”, Michel Meyer, *From Metaphysics to Rhetoric*, Kluwer Academic Publishers, p. 184.

③ 马长山:《公共领域兴起中的法治诉求》,《政法论坛》2005年第5期。

④ 刘亚猛:《西方修辞学史》,第41页。

⑤ Chaim Perelman, *The Realm of Rhetoric*, University of Notre Dame Press, 1982, p. 162.

“中国正义论——中国古典制度伦理学” 系列研究项目启动



2012年6月30日项目启动仪式，与会专家与项目组部分成员合影

2012年6月30日，山东大学儒学高等研究院重大科研项目“中国正义论——中国古典制度伦理学”系列研究启动仪式隆重举行。来自美国夏威夷大学、北京大学、中国社会科学院、中国人民大学、复旦大学、北京外国语大学、山东大学、中国哲学史学会、中国伦理学会、中华孔子学会、《中国社会科学》杂志社、《哲学研究》杂志社等高校、研究机构和期刊社的专家学者，以及项目组成员共30余人出席了启动仪式。

项目启动仪式由儒学院执行副院长王学典教授主持。山东大学党委副书记方宏建教授致辞。项目主持人黄玉顺教授向与会专家学者介绍了该课题的研究现状、选题必要性及其意义、可行性、研究思路和最终成果设计等。著名中国哲学史家蒙培元先生发来书面发言。著名汉学家安乐哲（Roger Ames）先生等与会专家一致高度肯定了该项目的重要学术价值和重大现实意义，同时指出了该项目的设计中还存在的一些问题和项目的实施过程中有可能遇见的一些问题。



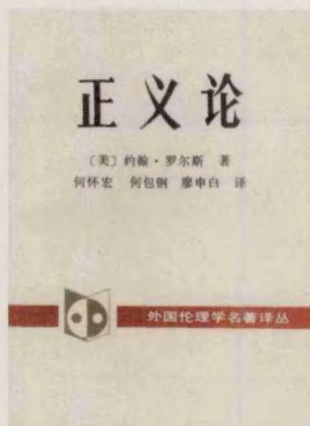
项目负责人黄玉顺教授

该课题是一系列基础性研究和应用性研究的总称，旨在围绕关于社会规范建构及其制度安排的正义原则问题，通过对中国古典制度伦理学思想资源的发掘，重建中国正义论，以回应西方正义论，为解决当代社会正义问题提供中国思想传统资源。

一、课题的必要性及其意义

该课题具有重大的现实意义。“中国正义论——中国古典制度伦理学”的研究不仅仅是一个理论课题，更是一个迫切的现实问题。就国内情况看，社会生活中存在着若干不正义、不公正、不公平的现象。因此，我国政府已将解决社会正义、公正、公平问题列为政府的一项基本执政任务。就国际情况看，当今世界更是存在着严重的不正义、不公正、不公平现象，尤其值得警惕的乃是某些以西方的正义论及其价值观之名，而行其不正义、不公正、不公平之实的现象。这种严峻的国际态势，迫切地需要我们以中国正义论加以应对。中国正义论乃是中国价值观的一种集中体现，即是中国“软实力”的核心之一。因此，“中国正义论——中国古典制度伦理学”的研究乃是一项紧迫的现实任务。

“中国正义论——中国古典制度伦理学” 系列研究项目启动



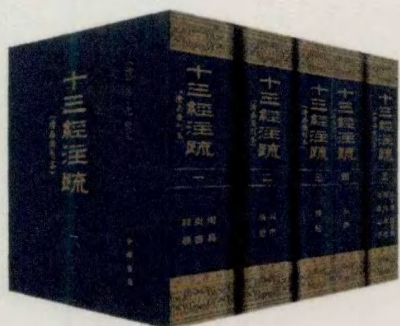
同时,该课题具有重要的思想理论意义、学术价值。现有的关于正义论的研究主要是由美国学者罗尔斯(J. Rawls)《正义论》所引发的,实质上只是一种“西方正义论”——西方制度伦理学的研究。这种研究不仅囿于西方学术的问题意识、思想视域,而且就其价值观念的实质而论,其实在某种程度上是在表达着西方的正义话语、转达着西方的正义观念、传达着西方的正义立场。在今日思想界、学术界,在关于正义的理论问题研究、现实问题讨论中,处处充斥着西方正义论,而“中国正义论”这个由周公、孔子、孟子、荀子等所开启的博大精深而源远流长的传统竟被遗忘了。这是很不正常的。因此,“中国正义论——中国古典制度伦理学”的重新发掘、研究、阐释,显然是一项具有极其重要

【美】约翰·罗尔斯《正义论》的理论意义的研究工作,应当、并且必将成为一个极其重要、极富前景的学术方向。

二、该课题的可行性及其最终成果

几年前曾有人发出这样的疑问:“中国有正义论吗?”然而事实上,制度伦理问题、正义理论问题从来就是中国传统哲学、尤其是儒学的基本课题,那就是关于“礼”与“义”或者“礼法”与“正义”、以及“仁义”、“义利”的思想学术传统。在中国话语中,“礼”是涵盖所有一切社会规范及其制度的范畴,而“义”就是社会规范及其制度所应遵循的基本价值原则,它们之间的关系就是孔子所说的“义以为质,礼以行之”。众所周知,儒学的基础课题就是探究“仁”、“义”、“礼”及其关系;这里,“义”是“仁”与“礼”之间的枢纽。就其对“仁”的根本地位之强调而论,儒学就是“仁学”;就其对“礼”的制度规范建构之关注而论,儒学就是“礼学”,也就是一种制度伦理学;就其对“义”的原则确立之重视而论,儒学则是“义学”,也就是一种社会正义论。这种作为中国正义范畴的“义”,早在先秦时代就已经被荀子直接表述为“正义”了:“正义而为谓之行”、“‘从道不从君’,故正义之臣设,则朝廷不倾”,等等。

为此,必须阐明一个问题:中国正义论和西方正义论之间,存在着可对应性和非等同性;汉语“义”或“正义”和西语“justice”之间就存在着这种可对应性和非等同性。汉语当中与西语“justice”(正义)直接对应的词语,正是“义”或“正义”,惟其如此,人们才能用汉语固有的“正义”一词来翻译西语的“justice”。

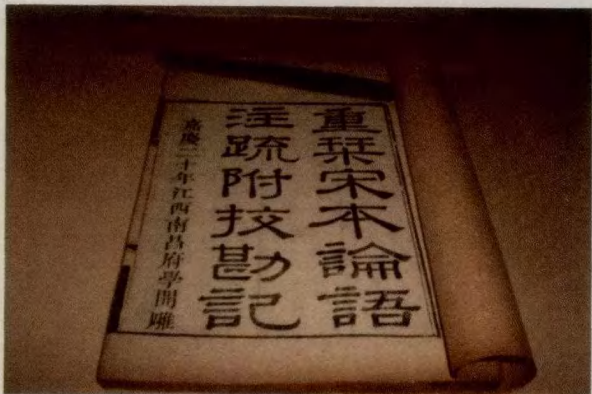


中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》



线装书局版《四书五经》(精注全译)

“中国正义论——中国古典制度伦理学” 系列研究项目启动



清嘉庆二十年重刊宋本《论语注疏》

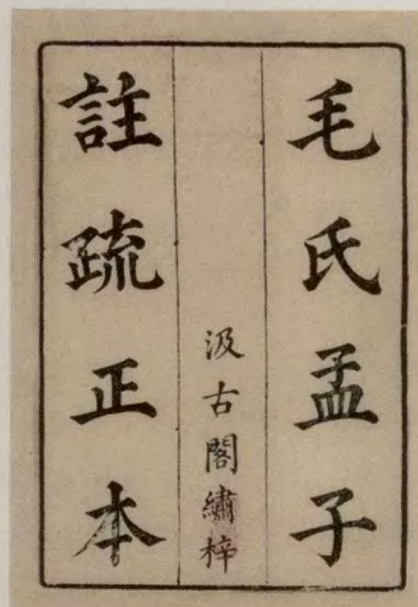
两者之间的可对应性表现在：汉语“义”和西语“justice”一样，都具有这样的基本语义：它指一种基本的价值原则，人们就是根据这种原则来进行社会规范建构及其制度安排的。因此，汉语学术中的“义→礼”思想结构和西语学术中的“正义原则→社会制度”思想结构之间是同构的。简言之，正义论、制度伦理学的基本问题就是：社会规范的建构及其制度的安排，是根据什么样的原则进行的？这个原则就是“义”或者“justice”。

两者之间的非等同性表现在：汉语“义”和西语“justice”之间在语义上存在着许多重大的区别，其中最根本的区别是：

(1) 在汉语学术中，“义”是由“仁”决定的，亦即“仁→义”的理论结构，亦即孟子所说的“亦有仁义而已”；正义原则中的正当性原则，意味着在制度规范建构中应当超越差等之爱、追求一体之仁，这也就是儒家倡导的“推己及人”、“推人及物”的原则。而在西方学术中，正义原则在多数情况下则仅仅被理解为一种理性原则，而理性与情感是对立的，因而正义原则与仁爱这样的情感无关；制度规范的建构只是人们理性地进行利益博弈的结果，这一点正是西方现代制度中存在的种种问题的重要根源之一。(2) 汉语的“义”不仅仅意味着上述正当性原则，而且意味着适宜性原则，亦即《中庸》所说的“义者，宜也”。制度规范的适宜性取决于具体的生活方式，而生活方式因存在着历时的差异而要求时宜性，又因存在着共时的差异而要求地宜性，这也就是孔子所说的“礼有损益”，意味着任何具体的制度规范并非在任何时候和任何地方都是适宜的。

鉴于上述，该课题的研究是可行的。不仅如此，这项研究工作已取得了一系列前期成果，发表了学术论文 20 余篇。

该课题计划在大约六年时间内，除撰写一系列论文以外，完成以下三部专著：(1)《中国制度伦理学史》；(2)《中西社会正义思想比较研究》；(3)《中国正义论与当代中国制度建设》。



明毛晋汲古阁绣梓《孟子注疏》

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2012年第5期(总第332期)

2012年9月5日出版

主编 王学典

副主编 周广璜 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定价

中华人民共和国教育部
山东大学哲学部
《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



09>

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