

2012

[总第 330 期]  
ISSN 0511-4721

3



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文  
史  
哲

历史书写的无声之处:一位历史学者的自白

——以《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》的撰写为例 …… [美]柯文(5)

历史的真实与历史的重构

——兼论儒家有关上古战争现象的虚拟化解读 …… 黄朴民(13)

村落与宗族:明清山东运河区域宗族社会研究 …… 吴 欣(27)

---

“境界”说与王国维之语源与语境 …… 彭玉平(37)

文学革命与国语运动的真相及胡适诸君的贡献 …… 泓 峻(46)

论中国现代乡土文学的流变 …… 赵咏冰(54)

---

## □文史新考

鸿都门赋考论 …… 毕庶春(63)

---

## □中国哲学研究

从心、性分言到心性合一

——先秦儒家性论思想演变模式简探 …… 李友广(72)

《管子》“四篇”中的“心论”与“心术” …… 匡 钊 张学智(81)

---

《大学》成书问题新探

——兼谈朱熹怀疑《曾子》十篇真实性的内在思想根源 ..... 刘光胜(92)

---

□左翼文学问题

启蒙·革命·规训

——“文艺大众化”考论 ..... 黄科安(102)

---

口语高频词比较的方言分区意义 ..... 岳立静 钱曾怡(117)

佛经翻译对中古诗歌创新之影响

——以“色”字为核心的考察 ..... 兰宇冬(123)

---

□政治哲学与经济哲学研究

灵性资本与中国宗教市场中的改教 ..... 张清津(132)

论费希特的权利理念 ..... 崔文奎(143)

---

《礼记》所载佩玉制度的考古学研究 ..... 石荣传 陈杰(151)

---

□动态与综述

“义和团运动 110 周年国际学术讨论会”综述 ..... 马光霞(168)

---

· 补白 · 宋玉《风赋》“枳句来巢”之“枳”考辨 ..... 杨泽生(45)

---

# 历史书写的无声之处：一位历史学者的自白

——以《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》的撰写为例

[美]柯文

**摘要：**历史学者在历史著述创作过程中通常面临着两种忧虑：其一为著者与写作主题间的隔离感；其二为作品与读者间的距离感。著者的历史学者身份意识及其所掌握的本体认识论，将是解决此两点忧虑的关键所在。更为重要的是，历史学者亦面临创作过程中的“无声之处”问题，即历史学者没有言表的担心或其他事项、写作中的迂回曲折或使用方法的来回摇摆，以及历史学者的工作程序。这些都需要其他历史学者在阅读时体会，并把这些原则运用于历史著述创作的过程当中。

**关键词：**历史书写；《历史三调》；义和团；拳民

## 一

在拙著《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》(纽约：哥伦比亚大学出版社，1997年，以下简称为《历史三调》)中<sup>①</sup>，笔者探讨了理解或“认知”历史的三种截然不同的途径：事件、经历和神话，藉以呈现出历史学者究竟如何书写历史的清晰图景。为加强对这一理论的探讨，笔者关注了19世纪末期的义和团运动及“动乱”——这一奇特且诸多方面亦独一无二的历史篇章。

该书分为三部分，每部分均以“绪论”开篇，大致介绍章节要点。第一部分，名为“作为事件的义和团”，仅有一章，采取叙述的方式，描述了义和团运动的发展过程。第二部分，名为“作为经历的义和团”，分为五章，介绍了1900年春夏两季华北平原的“经历”性环境，比如干旱、洋人洋物的出现、降神附体、巫术与妇女污秽败法、谣言与谣言带来的恐慌及死亡等。第三部分，名为“作为神话的义和团”，探讨20世纪中国不同的历史阶段对义和团加以神话化的情形：1910年代中后期的新文化运动时期、1920年代的反帝时期以及1966—1976年间的“文化大革命”时期。在此书的“结论”部分，笔者进而探讨了其他几个问题：(1)以拙著探讨的理论问题而言，义和团在何种程度上可被看作具有典型性；(2)作为认知历史的途径，即事件、经历与神话这三者所具有的相对真实性；(3)我作为著者(历史学者的意识)在本书几个部分中的角色。

书籍本身是奇特的，最为奇特之处在于它向读者揭示的和隐藏的是等同的。笔者认为：就作者的著述流程而言，这尤为正确。这个流程反映出一系列有意识或无意识的力量操纵着作者的头脑，有时能与读者分享，有时则否。比如说，书籍常以直叙形式呈现给读者：当他拿起书开始阅读，虽然

---

**作者简介：**柯文(Paul A. Cohen)，美国哈佛大学费正清中国研究中心历史学教授。译者：崔华杰，山东大学历史文化学院博士后；曲宁宁，山东大学历史文化学院讲师(山东济南250100)。中文译稿，亦经柯文先生审定。

<sup>①</sup> 中文译本见柯文著、杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，南京：江苏人民出版社，2000年首版，2005年第2版。

不一定从首页读起或者通读全书,但对他来说,连续性的页号编码与章节标记,却意味着作者希望他照顺序阅读。不过,出于实际或者内容题材的原因,书籍总不是呈现出依次的写作顺序。就本书而言,笔者首先完成了“神话”部分,一方面由于笔者非常清楚地知道“神话”章节所要表达的内容以及提出的问题,有关义和团神话的材料也比较容易地甄别与掌握。另一方面,笔者直到最后才创作第一部分,其中把义和团运动直白地重塑为一系列相互关联的事件之结果,这是笔者最为感到气馁的地方,正如一位评论者所言,此章节是他最不感兴趣的的部分。

从读者的角度,他们无法知晓《历史三调》所体现出的这种非线性的写作流程。类似的是,作为一名历史学者,笔者多年来亦与隐而不露、程度不一的诸多私人焦虑作斗争。在该书的诸多地方,笔者亦暗示了历史学家的目的所在。笔者说道:“历史学者的首要目标是理解过去发生之事,然后向读者进行解释。”笔者亦指出,历史学者务必“尽可能地准确和真实地”描述过去之事。但是,“作为一个目标,探寻真相是绝对真理”,笔者亦认识到“历史学者提出的问题以及他们认知历史史料之理念,均受到性别、阶级、国籍、种族和时空之深刻影响,追寻历史真相的行动故此趋于很大的相对性”<sup>①</sup>。

排除这些对历史学者工作产生不确定之影响,显然属于私人问题,即历史学者的个人因素。不管意识到与否,每个历史学者均明显地遇到过这样的个人因素。当然,笔者在写作《历史三调》的过程中亦是如此。进而言之,尽管这些隐而不露的或者点到即止的因素,不一定——希望不会——危及凭藉一种尽量客观的方式理解和解释历史之最终目标,但它还是不可避免地对我们的工作产生重要的影响。因此在本文中,笔者想来谈一下在本书的概念及建构过程中,起着塑造性作用的两类忧虑。

作为历史学者这一身份,尤其是一个研究中国历史的美国学者,笔者发现自己很难参与到与民众的日常交流中,与之对应的是,医生、律师、心理学家或者小说家则似乎容易得多。对绝大多数美国民众而言,我们教授和书写的此类历史与他们的日常生活截然不同。至于中国历史,大多数美国人感觉它极为神秘和遥远。在笔者初涉此领域并被教导成为一名历史学者时,感觉极其痛苦。而后,当笔者试图得到同侪的认可和尊重时,笔者倾向于一种比较保守的写作风格,但这却使问题愈发严重。然而,笔者逐渐地变得愈发自信,亦开始正面解决隔离感这个焦虑,这缘于如下两个方面的因素:其一为站在宽泛的视角来提出问题,大部分的读者也因之变得对它产生兴趣;另一是在笔者探索和确定主题时,亦采取一些策略使得笔者的作品显得少了点光怪陆离、多了点平易近人。

在《历史三调》中,笔者用多种渠道来解决如是问题。首先,为证明自己的观点,笔者利用文学、体育、戏剧甚至《纽约时报》上的新闻来强调历史的“平淡无奇”,即使是中国义和团运动的历史。笔者亦引用 1990 年底席卷全美的经济衰退初期时加利福尼亚的失业恐慌,来强调 1900 年春夏华北农民面对干旱时日趋加重的焦虑情绪。为渲染人们“神话”历史的不同方式——义和团事件上的重要问题,笔者亦特别参引了 1990 年代早期在纪念哥伦布登陆美洲五百周年之际,美国民众为之爆发的情感冲突<sup>②</sup>。笔者亦援引 1989 年托尼奖(Tony Awards)管理委员会对音乐剧“杰罗姆·罗宾斯的百老汇”(Jerome Robbins's Broadway)的裁定来加以说明,虽然该剧的所有单曲均曾在百老汇上演,它仍可被归类为“新剧初演”,而不是“老戏重演”,因为作为一个完整的剧目它从未登台过,目的是为了强调历史学家的重建工作仅是简单地搜集材料并重现过去,还是忽视一些确实存在的史实并增添一些并未发生的事情而形成新的历史<sup>③</sup>。

在此书中,为消除笔者感知到的作品与假定读者之间的距离感,我亦使用了跨文化比较这一策略,并在数处实践。在 1900 年上半年四处流传的义和团揭帖中,华北平原四处蔓延的干旱始终被描

① Cohen, *History in Three Keys*, pp. 5, 213.

② Ibid., pp. 214, 292.

③ *New York Times*, March 10, 1989, p. C4.

述成洋人尤其是洋教的发展惹得众神愤怒之结果。其揭帖言说明白，只要杀尽洋人并完全铲除外来影响，天将重降甘霖、干旱自去。将久旱无雨与某些人群的不宜行为——义和团时期的洋教入侵——迷信地挂起钩来，反映了长久以来深深地印刻在中国民众文化行为中的思维模式。最吸引笔者之处的是，在诸多不同的历史时期与文化环境（尤其是农业社会）中，这种模式亦曾广为流传。

关于此逻辑推理的经典解释，可见于《旧约全书》。上帝对其选民说，如果这些人能够听从其诫命，爱戴并尽性侍奉，他将为土地“适时降雨”，以使庄稼丰收并为牲畜长草；但是，倘若这些选民“偏离正路，去侍奉敬拜别神”，上帝的怒气将向他们发作，“天闭塞不下雨，地也不出产”<sup>①</sup>。此等事例俯拾即是。1973年，尼日利亚的穆斯林把当年的干旱看作“安拉对人类的惩罚”。对伊丽莎白统治末期的英国基督徒来说，1590年代的大饥荒“表明了上帝对人类的怒火”<sup>②</sup>。在19世纪的博茨瓦纳，此地民众普遍相信久旱无雨是因基督教入侵而引起的，特别是一位著名的祈雨师在接受洗礼后放弃了祈雨仪式，更使人们有此联想<sup>③</sup>。

现今学者普遍认为，义和团宗教活动的核心是降神附体，至1900年春夏两季，它已在华北平原四处流播了。降神附体是指一种可转化的宗教体验，当神（或灵）下凡并附入一个人体内后，这个人便上法了。中国和世界其他地区关于降神附体的人类学文献非常丰富，这有助于我们在宽泛的背景下定义义和团的此类仪式，由之澄清其在这场运动中的意义及功能。比如，埃丽卡·布吉尼翁（Erika Bourguignon）对全球范围的降神附体情况作了考察，区分了两种类型的社会：其一以（太平洋西部）岛国帕劳（Palau）为代表，降神附体仪式主要起着社会作用，为其社群之需要服务；另一以西印度群岛圣文森特的基督复临信徒联合会（the Shakers of St. Vincent）或尤卡坦半岛的玛雅人（the Maya Apostolics of Yucatán）为代表，降神附体仪式主要起着个体作用，强调它对个人的重要性，即那些“相信通过体验能‘拯救自己’……并从中汲取愉悦和力量”之个体。布吉尼翁把降神附体的这两种理念型功用，亦即社会与个人型，视之为某一实体之两极，并认为一些社群的仪式同时发挥着此两种效用<sup>④</sup>。当然，义和团亦是如此，其降神附体与在战斗中刀枪不入之信念是紧密相连的。事实上，认为在义和团运动之背景下，降神附体满足了诸多个体（或私人）之心理需要，正是19世纪末义和团的此类仪式能轻而易举地演变成群体（或公众）性公众现象之主要原因，这一论点基本无可辩驳。依民众的直观感受，自卫与保国在抽象层面是彼此促进的。

1900年春夏两季，华北民众处于紧张与神经过敏的状态，谣言亦因之四散开来。流传最广的谣言当属洋人和教民向村中的水井投毒。时人记录，对井中投毒的呈控“平素可见”，亦为平民对教民“极为愤慨之因”<sup>⑤</sup>。在这起事例中，一个有趣的问题与这种民众的大恐慌相关：为何向大众投毒？尤其是何以在公共水源中投毒？如果我们接受这样的观点，即谣言在传递着信息，特别是从中可以看出危机中社群集体忧虑的重要象征性信息。那么，要解决这个问题，必须认同谣言所引发的恐慌与当时的社会环境之间有着内在联系。迷拐人口所引起的恐慌，在中国与其他许多国家均有着长期的历史，其集体忧虑的焦点是对他们孩子安危的担心（恰如kidnap一词的暗示；kid意指儿童——译者注），而孩子最易成为牺牲品。另一方面，在面临诸如战争、自然灾害和瘟疫等威胁所有社会群体的危机时，集体中毒的谣言更是能够成为民众的表征性应对。

实际上，这正是我们发现的事实真相。罗马的首批基督徒和中世纪黑死病流行时期（1348）的犹

① Deuteronomy 11:13 – 21.

② 两个例证均参引自 David Arnold, *Famine: Social Crisis and Historical Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), p. 15.

③ R. K. Hitchcock, “The Traditional Response to Drought in Botswana,” in Madalon T. Hinchee, ed., *Symposium on Drought in Botswana* (Gaborone, Botswana: Botswana Society in collaboration with Clark University Press, 1979), p. 92.

④ Erika Bourguignon, “An Assessment of Some Comparisons and Implications,” in Bourguignon, ed., *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (Columbus: Ohio State University Press, 1973), pp. 326 – 327.

⑤ Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1901), 2:659 – 60.

太人,均遭指控犯下了井中投毒或其他类似罪行。1832 年巴黎流行霍乱时,谣言散播说全市的面包、蔬菜、牛奶和水源均遭投毒。第一次世界大战初期,所有尚武好战的国家都在传播谣言,言传敌特已潜入境内,正在向水源投毒。1937 年中国抗日战争全面爆发伊始,某些报纸指责汉奸往上海的饮用水中投毒<sup>①</sup>。1923 年 9 月 1 日日本关东大地震爆发,引发了冲天大火,数小时后即有谣言流传开来,指责朝鲜人和社会主义者趁机纵火,且要阴谋暴动并向井中投毒<sup>②</sup>。20 世纪 60 年代末,在尼日利亚内战期间,比夫拉(Biafra)地区亦盛行投毒的谣言<sup>③</sup>。

在诸多此类事例中,谣言直指外来者(或培植的内部奸细),这些人被夸张地控诉为试图摧毁自己所处的社会。无疑,这贴切符合了义和团运动兴起时期的晚清局势。1900 年春夏两季,平民指责洋人是造成久旱无雨的罪魁祸首,控诉洋人及其教民水中投毒的谣言亦被描述为外国人是在剥夺中国人的基本生活用品。故此,此类井中投毒的谣言直接表达了集体恐慌,亦即彼时百姓心间的最大隐忧——对死亡的恐慌。

为更好地阐明著作的写作主题,在《历史三调》中使用的第三个策略即为人类学家保罗·拉比诺(Paul Rabinow)定义的“将西方人类学化”<sup>④</sup>。在人类知识的范围内,将西方人类学化的最终目的在于为西方的调查者和其他非西方的调查对象之间创造一个公平竞争的平台。拉比诺号召人类学家通过展现西方人之现实观所折射出的文化上的特殊性和异质性,来实现这一目标。对于这一观点,笔者深感难以苟同。笔者虽认同这一目标,但笔者在《历史三调》中试图通过一种非异质的、甚至普世性的方式来解读义和团,从而实现这一目标。在叙述义和团经历世界的不同方面上,笔者抱有一个观点,亦即祛除义和团运动的特别之处,揭开其身上的奇特及不同寻常的面纱。这样处理的目的,部分缘于笔者深入关注了 1900 年华北地区独有的民众情绪——不同寻常的激动、愤怒、精神过敏,以及弥漫在中外不同阶层人群间的恐惧和焦虑。情绪面前,人人皆然。另一原因是,笔者想说明在面临类似问题时,拳民的反应与包括欧美在内的国家之民众相比亦非完全不同。

众所周知,把干旱视作缘于超自然的力量是世界范围的共性。可以想象,在中国及其他国家,持有这种观点的民众对干旱的典型反应便是通过祈祷以及其他类似的祈雨仪式,以求得到神的宽恕。然而,我们的直觉把这种反应认同为文化水平较低的“倒退”社会之反应;亦即是说,我们不希望在普遍相信物理世界的科学解释和非凡的技术能力的现代世俗美国中发现如是反应。但令人惊讶的是,1988 年夏天美国中西部遭遇一场严重干旱,当时竞争民主党总统候选人提名的耶西·杰克逊(Jesse Jackson)却在爱荷华中的玉米田里祈祷,另有俄亥俄州某花农与达科他州某苏族巫师在数千人面前联合进行了祈雨仪式<sup>⑤</sup>。

另有一例,有关法术及不同文化的民众在法术不灵时的反应。写过义和团运动的中外人士——不管是同时代的目击者抑或现代的学者,一致嘲笑义和团自我吹嘘的法术力量,尤其是在拳民声称对外国子弹亦刀枪不入方面。就此点而言,拙著得出诸多观点。首先,从宗教巫术的角度,我们有不可辩驳的证据来证明拳民的敌手教民亦大体相似:1899 年 12 月至 1900 年 7 月期间,直隶东南代牧区的中国天主教民幸存者,显然相信其教堂悬挂的圣母玛利亚之肖像有助于保护他们免受拳民的诸

<sup>①</sup> 例证均征引自 Richard D. Loewenberg, “Rumors of Mass Poisoning in Times of Crisis,” *Journal of Criminal Psychopathology* 5 (July 1943): 131 – 42.

<sup>②</sup> Andrew Gordon, *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 177.

<sup>③</sup> Nwokocha K. U. Nkpa, “Rumors of Mass Poisoning in Biafra,” *Public Opinion Quarterly* 41.3 (Fall 1977): 332 – 46.

<sup>④</sup> 见其文“Representations are Social Facts: Modernity and Post – Modernity in Anthropology,” in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 241.

<sup>⑤</sup> Boston radio station WEEI, June 19 – 20, 1988. 按照电台主持人查尔斯·奥斯古德(Charles Osgood)的报道,现场民众相信而非质疑祈雨仪式的灵验结果。

多攻击；外国传教士（包括新教和天主教传教士）在受到大火威胁时侥幸逃命，亦习惯性地归因于上帝之手所带来的风向转移。

其次，质疑义和团法术信仰的批评者以实践检验为出发点得出这些法术无用的结论，笔者以为此说并未抓住问题的本质。当中世纪天主教的仪式没有带来奇迹时，人们亦未停止举行此类活动。1900年夏基督教民祈求活命虽未灵验时，但幸存教民的信仰却更为坚定了。以求降雨的祈祷及其他仪式，有时“奏效”，有时并未；但当旱灾盛行时，似乎有一个适用于世界各地的规则，即祈雨师的声望随之隆盛。作为宗教巫术有效性的测量器，“实践之灵验”往往被用来证明其他人信仰之舛误。然而，亦有人甚至包括高度文明的民众却依然相信此等宗教巫术。就如冷静的心理学家在研究迷信现象时倾向指出，这些人依旧“把某一特殊行为与某一特定结果错误地联系起来”<sup>①</sup>。为什么？

这是一个很难回答的问题，在不同的宗教环境下，其答案亦有所不同。总的来看，巫术性宗教仪式经常面临的挑战是要基于一个前提，即这种仪式没有立即且产生明显的灵验功用。因此，在关于苏丹南部的牧族群落丁卡族的研究中，人类学家玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）指出：“毋庸置疑，丁卡人希望其仪式能够延缓事情发展的自然程序。他们当然希望通过祈雨仪式能够天降甘霖，巫医仪式能够远离死神，丰年祭拜能够带来五谷。不过，他们的此类象征行动并非只带来具有实际意义的效果，且还带来与其此类行为本身相关的另一效果，亦即产生于其口中的行动以及有着深刻印记的经历中。”她进而言之：“此类仪式并非毫无意义，而正是其由来已久的法术使之具有意义。”<sup>②</sup>

在应对同一个问题上，世纪之交的基督教传教士自然把重点放到了其他方面。对教民而言，祈祷的确充满着主观方面的意义，但就客观角度来说，唯有上帝才通晓世间万物的内在逻辑。上帝被指望着能够“恩泽万民”，每个人都相信世界上发生的所有事情均利于天国。不过，在民众的日常生活中，上帝的计划通常难以被俗子所理解，即使知道祈祷无用，教民们能够做的也还是绝对信奉上帝。

但是，在没有危及他们信奉的信仰系统基础上，义和团寻觅其他借口来解释其法术的失效。有时，当义和团的仪式不灵验时，常常把这归咎于心不诚、精神不集中（或性灵不纯），抑或道行不深。更常见的情形是，义和团往往把这一原因归结于外在的污秽之物（最具有说服力即是与女性有关，尤其是不洁女性）——所具有的反消魔力稀释了义和团的自身法力。

在对待宗教仪式是否灵验的问题上，互无关系的丁卡人、教民和拳民——也许包括其他从事宗教活动的人——具有一个特点，即他们的宗教仪式和法术的首要目的，均是在面对不确定的未来和各种危险时，为其教众提供保护和情感上的安全感。通过这些仪式，他们力求稍稍把握住不确定的未来——笔者在《历史三调》一书中定义为“茫然无知之结果”，而这种不确定性正是人类经历中的固有特点之一。

## 二

在讨论把笔者的研究主题拉近与读者距离的策略时，并非没有风险。笔者竭力把拳民描述为有血肉之躯的人类，其行为、信条、情感以及他们对外部世界的回应，并没有与其他区域及时代的民众有过多异常之处。此外，笔者亦没有充分关注义和团何以与众不同且独一无二，这是其中的风险。另一风险为，在使用偶然遇到的文献撰写文章时，一些个人旨趣（比如棒球）将不会被所有的读者欣赏，笔者将用一种更为隐晦的风格进行研究，而非更易让读者接受。一位坦承自己“懂得的拳民知识

① Jane E. Brody, “Lucking Out: Weird Rituals and Strange Beliefs,” *New York Times*, January 27, 1991, p. S11.

② Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1991), pp. 68, 72.

多过棒球”的评论者,发现笔者偶然使用的棒球史资料相当“突兀”。这本 2000 年出版的译本,对于它的不熟悉笔者诸多例证和对比的中国读者来说,想必更为突兀。笔者不知道该如何应对这些忧虑,而不是单纯地认为风险有其存在的道理。你可以尽力伪装自我,用这种修辞方式把你的言说尽可能地清楚、有依据且有趣味地表达出来。但是,终究而言,为了达到历史撰写的某些特定目标,风险在所难免。如果这些风险能使我们的作品独树一帜,我们必须承担这些风险。

此处而言,笔者个人所关注的第一点即是社会心理,它将我的社会关系定义为一名历史学者,生活在这个社会中并为这个社会而书写。笔者想要表达的第二个关注点,即是本体性质上的认识论,这将用来爬梳晦涩难懂的历史史实。事实上,《历史三调》整体上是在讨论如何探索历史知识的认知论。在此,笔者想要简短地要表达出这种认知论如何潜入我思维中的,而后表述出笔者在构建这本——此领域迄今最为厚重的——以过去历史为研究主题的著述之困难之处。

从对历史事实抱着相当单纯、强调实证主义理解向目前笔者所吸纳的更为复杂概念的转变,这一变化历程起始于笔者本科阶段时对科学这一学科的新理解。起初,笔者把科学知识视为对物质世界事实的搜集,这种积累工作应由科学家承担。对理论在科学理解中的角色,以及科学知识并不仅是单纯地积累而是有着易变的本质这种可能性,笔者均知之甚少或一无所知。当笔者首次接触如上理念时,感到大为迷惑不解。笔者原本认知中的一些固定或确定的东西,变得稀释光滑、易变且问题重重。对笔者而言,在这个曾经进入的新科学世界中找到一个立足之地进而获得助推力,确为困难之事。

尔后数年,在历史学科上,笔者才发现自己也直面此种类似问题。一定意义上,我开始把历史视为事实材料的固定体,历史学者的任务即是去挖掘出来并阐释说明。然而,笔者在这份讲稿开篇就已指出,历史学者就是理解并诠释过往的人,现在来说,笔者对历史的发展过程及牵涉其中的问题更是有着复杂的观念。目前,与“认知”历史的其他两种方式“经历”与“神话”相比,笔者认为历史学家的史实“重建”工作与前两项认知方式上存在着持续的张力,且对大众生活来说,“重建”工作远不及此两者所具有的普及性与影响力。

在此节中,笔者将接触上文隐示的第一类张力。依笔者拙见,如同我们日常事务一样,历史学者面临的两个问题极为重要且影响巨大:其一,目前我们所追溯的历史与过去的“经历”相比仅为沧海一粟;其二,面对这些沧海一粟的史实,文化探索者——即历史学界——如何进行塑造和重塑。于是,这些问题在“实际经历”的历史和历史学者“重构的历史”间制造了张力。这种张力——特别牵涉到具体历史史实的叙述上,是笔者 1984 年出版的研究美国的中国历史研究一书的研究主题之一。这本书定名为《在中国发现历史》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1984 年)<sup>①</sup>,它特别关照了历史学家的主观动因——我们的大脑思维——如何促使我们对过去的历史产生问题,而这些问题又反向构建出一个宽泛的概念方法,塑造了我们的写作。

虽然笔者在这里所提到的框架与《历史三调》大相径庭,但《历史三调》却更为集中地探讨了如上问题。1985 年,在研究中笔者首次应用了这种宏伟框架,这也最终导致《历史三调》的成书。那时,笔者已然知晓自己想要通过义和团动乱来探索“事件”、“经历”与“神话”这三种探索历史史实的三种途径。但是,笔者对如何开展下去却感知甚少。前文已经提到,对这本书的“神话”部分,笔者有着相当好的理念;在历史学家的重构工作中,历史史实被看作是连贯性的相互关系的事件。然而,“经历”这部分最终是让笔者最为头疼的。

在这部分的绪论阶段,笔者分类并简要探讨了“经历”的历史之主要性质:它以感觉为基础;包含着人们的所有情感;一些琐屑之事与难以忘怀的经历并存;它对历史结果的盲目性(或不确定);历史

<sup>①</sup> 中文译本见柯文著、林同奇译:《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,北京:中华书局 1989 年首版,修订本 2002 年出版。

参与者在文化、社会与地理空间上的局限性；历史参与者的动机意识所展现出的复杂及多样性。此外，在当时文献著述作者的意识及历史参与者（或其代理人）的意识与历史学家的意识亦作出了区分。

按照初期计划，在绪论部分后，笔者将陈列数章分析“经历”的历史之性质。比如，这将设置一章阐述“对历史结果的盲目性”，搜集史料，来证明个体“经历”的模糊性质，以及这种不确定性对我们意识的巨大影响，虽然我们不知道如何对这些材料进行排序以及它们何以最终对历史进程产生了影响。不过，笔者对这种架构安排感到不甚满意，原因是它太侧重于解析而且过于抽象，而不能客观地诠释出人们的实际“经历”。如果笔者要研究“文革”中的红卫兵或者是在第一次世界大战战壕中作战的英国大兵，我知道自己该怎么做，因为这些事件参与者留下的第一手资料通过杂志、回忆录、信函以及诗篇的形式，使历史学者能够感知他们的亲身经历。遗憾的是，对义和团来说，这几种形式的资料都无法寻找，参与其中的中国拳民几乎全为目不识丁之人。在外国人一方，这里有充足且让人兴奋的史料，这也是笔者极为急切使用的。但是，笔者研究的中心毕竟是中国人——拳民及与1900年事件有关系的中国人，所以笔者还不能把这些外文文献视为主要材料。

对于各位读者而言，如果诸位能够完全沉浸于自己的写作心境中，笔者表示不胜欣赏。置于这种写作心境，笔者发现自己陷入了困境，感到相当痛苦。笔者面临的问题越无法解释，就变得愈发羡慕周边的朋友或同事出版的著述以及他们获得的成果造诣。在我从事学术研究和其他事物中，每个机会均与我擦肩而过了。我不想在早晨睁开双眼，面对新的一天的到来。我心里很懊恼。不过，此后的某个夏天，在翻阅目睹过与义和团同时代的中国精英阶层留下的诸多编年史和日记时，事情开始有了转机。读得越深入，亦变得越发兴奋。多重史料证据为1900年的春夏大旱之影响、义和团的宗教以及妇女秽物败法、谣言在华北的散播以及各处时常弥漫的对暴力和死亡之恐惧，提供了细微至极且引人注目的细节。看到这些材料之初，笔者就明白了如何从自己为自己挖掘的困境中跳出来：在组织这本书的“经历”部分时，不以这些“经历”的普遍性质为中心，而是以旱灾、谣言、死亡和宗教信仰及教众仪式这些中外人群在义和团之夏所共同“经历”的历史为中心。

然而，此举也并非没有风险。笔者计划使用的史料，均来源于与拳民同时代的外国人以及中国精英阶层的描述，它们对义和团持有公开的敌意。笔者考虑，对于这些史料提供的信息，尤其是与义和团的信仰与仪式相关的方面，具有多大的可信度？它们是相对精确且公正的么？又该如何正视这些偏见之处？又该如何剔除这些文中的蔑视与嘲笑，挖掘出隐藏其中的可信史实？笔者相当自信的是，下一步的做法是正确的：一些中文编年史的写作极为谨慎、在中文文献中发现的细节也在同时代的外文文献找到了佐证，虽然这两个源头的材料是完全没有交集的。但是，起初笔者还是心存忐忑，感觉到只有找出一些类似证据时，心境才会变得释然。

随着研究的推进，当笔者阅读到对20世纪五六十年代一些原义和团民的口述采访手稿时，这些类似证据逐渐浮出水面。这些证言须与思想意识形态相符合，这也正是当时的新中国史学家所要探索的（比如对外国教士和中国教民的骄横行为的形象描述），其价值虽存在质疑之处，但在描述义和团的巫术宗教信仰时的史料较为可靠。曾于1900年夏初在刘十九（即刘呈祥——译者注）麾下任快枪队队长的天津地区的一位老拳民回忆说，在上战场前，能言善辩的刘十九向大家喊话：“打仗要往前顶，到了战场，神一附体就上天了，鬼子是打不着的。”<sup>①</sup>按照另一位老拳民的表述，天津地区另一首领曹福田带领拳民向老龙头车站进发进攻俄军时，向队伍喊话说：“凡是空手没有武器的，每人令拿一根秫秸，继续前进，到前线就会变成真枪。”<sup>②</sup>通过这种例证及其他类似证据，使笔者逐渐明白：虽然

<sup>①</sup> 张金才（时年83岁），天津西城第三代弟子，其口述见南开大学历史系1956级师生主编的《天津地区义和团运动调查报告》（未刊稿），第123页；笔者征引的是1960年原始复印版的再版，未标注具体日期。

<sup>②</sup> 李源山（时年79岁），原天津拳民，见《天津地区义和团运动调查报告》（未刊稿），第134页。

中国精英阶层和外国人士关于义和团“经历”历史之描述有夸大或挖苦之嫌,但通过缜密使用,其描述仍可适度相信。

毋庸置疑,通过分解史料来阐明和解释义和团,是能够解决此类问题的方法,但这并未完全解决全书研究中的所有问题。这里还存在巨大问题——基本是专业历史学科内的讨论,即带有历史学意识的历史学者能够写出没有很大程度歪曲的“经历”历史么?即使这些“经历”的历史甚至能够被我们清楚地掌握。在书中诸多地方,笔者均明确地提出了这个问题,此处不再赘述,除非在彻底实证主义者的“可知历史”与极端后现代主义的“未知历史”间存在着中间地带。这道中间地带即是认为过去的历史是真实的且能一定程度地可以察知,但对于是否能够“重建”还存在较大的困难,但作为历史学家而言,这也正是笔者研究生涯中能够从事此点工作的自我舒意所在。

### 三

最后,请让我提出进一步的问题。笔者刚才的言说必须要面对历史“重构”过程中的“无声之处”问题。这些无声之处通常是历史学者没有言表的担心或其他事项、写作中的迂回曲折或使用方法的来回摇摆,这些都给我们的作品打上了烙印,但就最终成品而言,这些东西隐而不露。通常,第二个“无声之处”也许是历史学者的工作程序,这一般不向读者公开说明。终究来说,这主要牵涉到技术上的问题,对于想给其读者群分享成书过程中的杂乱无序和痛苦创作的作者而言,这如同一位木工总是说正是一系列的挫折才导致了其成品的最终成果问世。笔者认为,有时候分享这种体验是非常有益的。但是,从读者角度而言,这通常分散了他们的阅读注意力。

从另一角度来说,第一种类型的“无声之处”其实是个真正的挑战,它总是很难轻易地被我们解决。如果说,能够推动且最终完成工作的个人忧虑是有益的,那么这也将不是个问题。事实上,这些忧虑并不具有良性的一面。如果它显现出恶性的一面,我们透明化的工作——我们的所想所说与他人的想法相一致——将会陷入危险的境地。因此,最大程度地披露出自己的“无声之处”,明显值得操作。但是,行难于言。有时,历史学者即使碰到了忧虑,也不愿表露出来;其他时候,我们根本没有意识到忧虑的存在。无论发生哪一种情况,在面对工作时的忧虑时,我们均非对这种忧虑的性质和严重性作出最佳判断的人。最后,历史学界的后学们及其他读者有责任在实践中检验,竭力把这种“无声之处”运用在写作过程中,并认同其重要性。类似的是,历史学的每一项工作逐渐变为一个竞技场,作者和读者在其中为作品的多重释义而争鸣。可是,我用一种讽刺的口吻得出结论说,这是一种最让人匪夷所思的竞技,两方都不要想着去击败对方:作者通过出版物从头到尾地阐明了自己想要表达的意涵,现在到了读者告诉这份出版物真正所讲述内容的时候了。

(崔华杰译,曲宁宇校)

[责任编辑 王大建 范学辉]

# 历史的真实与历史的重构

## ——兼论儒家有关上古战争现象的虚拟化解读

黄朴民

**摘要:**就历史的真实性而言,中国春秋以前的战争中,崇尚“军礼”、战争手段相对温和与唯力是凭、战争手段极端残暴,都是客观真实的存在。这两种历史真实性的并存,使得儒家在构筑其以“义战”为中心的战争观念之时,有意识地采取了选择性的立场。而这样选择性取舍的结果,则逻辑地导致了历史的某一种真实得以无限制的放大,另一种真实却人为地加以虚化或掩盖,从而促成了历史的真实向历史的虚构的转化。这包括对历史真实的选择性遗忘与否定,以自己的逻辑,对既有的明确史实进行解构与抹煞;对历史真实的曲解性解释与阐述,以自己的逻辑,对历史事件的真实涵义进行歪说与篡改。史学求真,经学尚善。儒家作为理想主义者,基于自己固有的理念,在许多情况下,总是为了“尚善”而牺牲“求真”,在他们那里,解构历史的真实,致力于历史的重构,乃是合乎逻辑的选择。其有关三代战争性质与特征的阐释,就是一个生动具体的范例。

**关键词:**先秦;战争历史;战争观念;历史真实性;儒家思想。

东汉著名史学家班固在其《汉书·艺文志·兵书略序》中云:“下及汤武受命,以师克乱而济百姓,动之以仁义,行之以礼让,《司马法》是其遗事也。”班固是儒家学说的坚定服膺者,在这里,他是站在儒家的基本立场上,按照儒家的观念对春秋之前的战争之性质、特征及其表现方式作出自己的理解与总结的。在他看来,殷商、尤其是西周时期的战争,受“军礼”文化精神的规范,战争的基本宗旨是“吊民伐罪”,所呈现的主导倾向为“义兵至上”;而战争的表现形式,则体现为温和宽厚的特色,充满着“仁义”精神与“礼让”原则。而所有这一切在“古代王者司马兵法”中都有着具体而生动的反映<sup>①</sup>。这种情况,到春秋战国之际发生了革命性的改变,当时“礼崩乐坏”的结果,导致战争由信奉“军礼”转变为热衷“诡道”,即所谓“自春秋至于战国,出奇设伏,变诈之兵并作”<sup>②</sup>。南宋学者郑友贤有言:“《司马法》以仁为本,孙武以诈立;《司马法》以义治之,孙武以利动;《司马法》以正,不获意则权,孙武以分合为变。”<sup>③</sup>就是对这种差异性准确而扼要的概括。

其实,在两汉时期,就春秋之前战争基本特征作如此解读与认识的,并不仅仅限于刘歆、班固等儒家人物,其他学派也普遍持类似的观点。例如,在带有浓厚黄老道家学派色彩的《淮南子》一书中,就认为“古今”战争在表现形式上,有着明显的区别,在历史的进程中,战争经历了由温和而残酷、由

**作者简介:**黄朴民,中国人民大学国学院教授(北京100872)。

① 《汉书·艺文志》源自于刘向、刘歆父子的《叙录》与《七略》,班固有关殷周战争历史的认识,其实是对刘向、刘歆父子在此问题上的基本观点的承袭。

② 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1762页。又,刘向《战国策书录》亦云:“滑然道德绝矣……贪饕无耻,竞进无厌,国异政教,各自制断;上无天子,下无方伯;力功争强,胜者为右;兵革不休,诈伪并起。”《战国策》,刻川姚氏宋刻本。

③ 郑友贤:《十家注孙子遗说并序》,中华书局上海编辑所编辑:《宋本十一家注孙子》(影印本),上海:中华书局上海编辑所,1961年。

宗仁尚义而唯力是尚的翻天覆地式的变化：“古之伐国，不杀黄口，不获二毛，于古为义，于今为笑。古之所以为荣者，今之所以为辱也。”<sup>①</sup>由此可见，将春秋之前的战争，定义为性质上的“道义化”与形式上的“温和化”，是两汉时期许多人的广泛共识，也是当时思想界的主流看法。

众所周知，战争是政治的特殊表现形式，流血杀戮，暴力残酷，是战争的本质属性。中国春秋之前的战争是否真的有其例外？温和节制是否成为当时战争手段实施中的普遍现象？当时的战争是否全面以遵循与贯彻“军礼”基本原则为必要前提？总之，后人有关春秋之前的战争之描述究竟属于真实的历史存在？抑或是虚拟的理想境界？是值得我们今天进行重新考察并予以认真回答的一个问题。惟其如此，我们才能准确梳理先秦时期战争演变的清晰脉络，才能全面理解“军礼”传统与社会变革之间的深层次关系及其互动的渊源、性质和意义。

## 一

考察殷周和春秋前中期的大量战争史实，我们可以清楚地看到，班固等人有关上古战争特征的叙述，并不是单纯的理想化虚拟，而是建立在一定的史实依据之上的，有着具体的历史文献记载作为有力的支持。春秋之前的战争，其规模上的有限性、程度上的节制性、手段上的温和性，在相当程度上乃是不争的事实。这方面早已有学者给予了注意和提示。如雷海宗先生曾指出：“春秋时代的战争由贵族包办，多少具有一些游戏的性质。我们看《左传》中每次战争都有各种的繁文缛节，杀戮并不甚多，战争并不以杀伤为事，也不以灭国为目的，只求维持国际势力的均衡。到战国时期，情形大变，战争的目的在乎攻灭对方，所以各国都极力奖励战杀，对俘虏甚至降卒往往大批地坑杀，以便早日达到消灭对方势力的地步。吴越之争是春秋末年的长期大战，也可说是第一次的兼并型战争。前此大国相互之间并无吞并的野心，对小国也多只求服从，不求占领。”<sup>②</sup>

之所以存在着这样的情况，当是与当时“军礼”文化精神对军事行动的全面规范与强烈主导直接相联系。我们知道，礼起源于原始社会的习惯风俗，所谓礼制是指礼的制度化、程式化、典仪化，具体分为吉礼、凶礼、军礼、宾礼、嘉礼五大类，具有文治和教化的功能。军礼，是礼制在军事方面的体现，“是在建立军事联盟，‘征师诸侯’、‘习用干戈以征不享’的长期战争之中及其前后萌芽、形成的”<sup>③</sup>。军礼包含的内容很宽泛，不仅用于战场上，很多时候还用于国家内部治安、公共事务等等。根据《司马法》的记载，古代军礼的内容包括畿服制度、军赋制度、军队编制、官吏设置、列队训练以及旌旗、徽章、鼓铎的使用规定等。而在《周礼·春官·大宗伯》那里，军礼可具体划分为五大类，“以军礼同邦国。大师之礼，用众也；大均之礼，恤众也；大田之礼，简众也；大役之礼，任众也；大封之礼，合众也”<sup>④</sup>。这里，大师礼是天子出兵征伐之礼；大均礼是较正户口、调整赋税等组织军事力量之礼；大田礼是天子、诸侯定期田猎和军事演习之礼；大役礼是筑王宫、城邑，发动徒役之礼；大封礼是校正封国疆界，以兵整顿各国关系与天下秩序之礼。由此可见，军礼主要指战事，但也包括田猎、筑城等活动。但在全部“军礼”中，有关战争起因、战场礼仪、战争方式、战争善后以及战争禁忌等方面的规定，最能体现军礼的精神，乃是军礼的核心之所在。换言之，西周时期所确立的古典礼乐文明，表现在军事领域方面，便是用军礼来指导和制约具体的战争行动。

在春秋前中期，这种军礼的外在形式与内在宗旨开始遇到冲击，这从子鱼、舅犯等人对“军礼”的批评言辞中可以窥见一斑，如子鱼曾指出：“三军以利用也，金鼓以声气也，利而用之，阻隘可也；声盛致志，鼓儳可也。”<sup>⑤</sup>然而从总体考察，“军礼”的基本精神却依旧得到人们的尊重和奉行。我们认为，

① 《淮南子·汜论训》，北京：中华书局，1998 年。

② 雷海宗：《中国的兵》，北京：中华书局，2005 年，第 14—15 页。

③ 陈戍国：《中国礼制史·先秦卷》，武汉：湖北教育出版社，2002 年，第 91 页。

④ 《周礼·春官·大宗伯》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980 年。以下凡引十三经皆出该书。

⑤ 《左传·僖公二十二年》。

不能简单地断言春秋时期已完全陷入“礼崩乐坏”的无序状态。在当时,西周时所缔造的礼乐文明出现危机固然是事实,但是“礼乐”的解体是个非常漫长的历史过程,传统作为一种强大的惯性力量,它的实质影响不会须臾消亡,因此,“军礼”在春秋时期得到顽强的延续,也没有特殊的例外。

这里,我们可先看几组有趣的历史镜头:在晋楚邲之战进行过程中,“晋人或以广队不能进,楚人惎之脱扃,少进,马还,又惎之,拔旆投衡,乃出,顾曰:吾不如大国之数奔也”<sup>①</sup>。当两军阵上致刃交锋之际,居然教敌人如何摆脱困境遁逃,结果还招致对手的一番奚落,自讨没趣,这在今天看来,未免太不合乎情理。然而在当时,却是完全符合“军礼”的做法。

又如在晋楚鄢陵之战中,“晋韩厥从郑伯,其御杜溷罗曰:速从之,其御屡顾,不在马,可及也。韩厥曰:不可以再辱国君。乃止。郤至从郑伯。其右茀翰胡曰:谍辂之,余从之乘,而俘以下。郤至曰:伤国君有刑。亦止”<sup>②</sup>。晋军将领韩厥、郤至等人在交战中,均曾有机会擒获协同楚军作战的郑伯,然而他们却拒绝了部下的建议,停止追击,让敌手逃逸。郤至本人还曾“三遇楚子(楚共王)之卒。见楚子,必下,免胄而趋风”,向敌国国君竭尽恭敬之礼,而楚共王也不含糊,“使工尹襄问之以弓”<sup>③</sup>,回报以礼物与慰问。这实在令人不可思议。其实这不过是郤至等人忠实遵循“军礼”的要求行事而已。《国语·周语中》明确道出了这一点:即郤至以“三伐”为自豪,“吾有三伐:勇而有礼,反之以仁。吾三逐楚子之卒,勇也;见其君必下而趋,礼也;能获郑伯而赦之,仁也”。

正是在这种浓厚的尊崇旧“军礼”社会氛围影响之下,以春秋中期为界,战争指导观念呈现出明显的不同。春秋中叶以前的战争,除了铁血厮杀的残酷一面外,还存在着比较多的以迫使敌方屈服为宗旨的温和一面。这是与战国以后那种“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”<sup>④</sup>的现象有所区别的。具体地说,在当时军事威慑要多于会战<sup>⑤</sup>,即以军事威慑和政治外交谋略迫使对方接受自己的条件而屈服,乃是当时普遍存在的战争指导原则。真正以主力进行会战以决定胜负的战争为数相对有限。所谓的“霸主”,一方面固然兼并小国,坐大自己;另一方面在同其他大、中型国家发生冲突时,则多以双方妥协或敌方屈服为结局,而彻底消灭对方武装力量,摧毁对方政权的现象则较为罕见。于是会盟,“行成”与“平”乃成为重要的军事斗争方式。

齐桓公所从事的战争,就突出地反映了这一战争指导原则。他在位 43 年,参与战争 20 余次。其中除了长勺之战、乾时之战等个别战例外,都是凭借军事行动的威慑作用,来达到预期的战略目的,即所谓“九合诸侯,不以兵车”。这是齐桓公战争指导上的一大特色,也是儒家人物异口同声称道其功业的缘由<sup>⑥</sup>。在春秋战争史上,齐桓公的所作所为并非孤立的现象。《左传》中就有很多类似的例子:如《左传·隐公元年》载:“惠公之季年,败宋师于黄,公立而求成焉。九月,及宋人盟于宿。”又如《左传·隐公八年》载:“齐人卒平宋、卫于郑,秋,会于温,盟于瓦屋,以释东门之役,礼也。”再如《左传·桓公八年》载:“秋,随及楚平。楚子将不许。斗伯比曰:天去其疾矣,随未可克也。乃盟而还。”其他像前 770 年,屈瑕率楚军大败绞师,结城下之盟而还。前 571 年,晋、卫、宋三国之师攻郑。冬,城虎牢,逼迫郑国求和。凡此等等,不胜枚举,都充分反映了当时战争以屈服敌方为宗旨的普遍性。

这种以“军礼”原则规范,指导战争活动的时代特征,究其原因,当是与当时的大中型政权都属于贵族阶级专政,且相互又有宗族、姻亲关系分不开的。《左传·闵公元年》引管仲语“诸夏亲昵,不可弃也”,即是对这种情况的揭示,而它反映在战争指导观念上,就不能不笼罩着一层温情脉脉的色彩。

① 《左传·宣公十二年》。

② 《左传·成公十六年》。

③ 《左传·成公十六年》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《孙子兵法》所云“伐交”便是典型的军事威慑之法。基本义是通过布列阵势,显示强大实力,威慑敌人而逼迫其退缩或降服,它是三代与春秋前期通行的“观兵”威慑之法的理论总结和升华。

⑥ 如孔子表彰齐桓公“正而不谲”,孟子推崇齐桓公,称“五霸桓公为盛”。

由此可见“兄弟之国”、“甥舅之国”名分的存在，决定了当时的战争指导讲究的是正而不诈，否则便是违背“军礼”，要受到人们的谴责，“合诸侯而灭兄弟，非礼也”<sup>①</sup>。

从更深的层次考察，当时战争指导的“军礼”精神还具体表现为：

第一，关于战争的目的，“军礼”所主张的是征讨不义。《周礼·夏官·大司马》云：“及师，大合军，以行禁令，以救无辜，伐有罪。”《左传·庄公二十三年》云：“征伐以讨其不然。”《国语·周语上》云：“伐不祀，征不享。”《左传·成公十五年》云：“凡君不道于其民，诸侯讨而执之。”《司马法·仁本》云：“兴甲兵以讨不义。”讲的都是这一层意思。即只有当对方犯有“凭弱犯寡”、“贼贤害民”、“放杀其君”等九种严重罪过时，才可以兴师征讨。关于这一点，《周礼》中曾有非常明确的记载：“大司马之职，掌建邦国之九法，以佐王平邦国。制畿封国以正邦国，设仪辨位以等邦国，进贤兴功以作邦国，建牧立监以维邦国，制军诘禁以纠邦国，施贡分职以任邦国，简稽乡民以用邦国，均守平则以安邦国，比小事大以和邦国。以九伐之法正邦国，冯弱犯寡则眚之，贼贤害民则伐之，暴内陵外则坛之，野荒民散则削之，负固不服则侵之，贼杀其亲则正之，放弑其君则残之，犯令陵政则杜之，外内乱，鸟兽行，则灭之。”<sup>②</sup>对此，《司马法·仁本》中亦有类似的记载。

第二，军事行动“不加丧，不因凶”的限制。如果不得已而从事战争，就必须在行动中贯彻“礼”“仁”的原则，“以礼为固，以仁为胜”<sup>③</sup>，《左传·文公十二年》亦云：“死伤未收而弃之，不惠也。不待期而薄人于险，无勇也。”这都是本“仁”宗“礼”的意思。郤至之所以在鄢陵之战后自我欣赏：“吾有三伐”，也在于他曾做到了“勇而有礼，反之以仁”这一点。正因为征伐归宗于“礼”、“仁”，所以“冬夏不兴师”、“不如丧，不因凶”<sup>④</sup>，乃成为对敌军事行动的重要原则之一，甚至成为了一种具有不容挑战的军事禁忌。覆按史实，可谓信而有征。《左传·襄公四年》载：“三月，陈成公卒，楚人将伐陈，闻丧乃止。”又《左传·襄公十九年》载：秋七月辛卯，齐侯环卒“晋士丐侵齐，及穀，闻丧而还，礼也”。又《左传·昭公二十七年》载：“楚师闻吴乱而还。”凡此等等，不胜枚举，皆为显著的事例。

第三，战场交锋的正大不诈原则。当进行正式的战场交锋时，当时的军礼也有不少具体的原则，要求作战双方共同遵循。这在《左传》、《司马法》、《穀梁传》、《公羊传》中均有反映。《司马法·仁本》云：“成列而鼓，是以明其信也。”宋襄公则云：“古之为军也，不以阻隘也；寡人虽亡国之余，不鼓不成列。”<sup>⑤</sup>《司马法》云：“不穷不能而哀怜伤痛，是以明其仁也。”又云：“见其老幼，奉归勿伤；虽遇壮者，不校勿敌；敌若伤之，医药归之。”《穀梁传·隐公五年》亦云：“战不逐奔，诛不填服。”而这在宋襄公的口中，便是“君子不重伤，不禽二毛”<sup>⑥</sup>。禁止在战场交锋时实施偷袭一类的阴损毒招，如《司马法》逸文就强调：“无干车，无自后射。”<sup>⑦</sup>即不准冒犯敌国国君乘的车，也不允许从背后攻击敌人。

就战场纪律而言，“军礼”要求做到禁止劫掠，尽可能避免破坏财物，扰乱民众。《尚书·费誓》即言：“无敢伤牿，牿之伤，汝则有常刑；马牛其风，臣妾逋逃，勿敢越逐，只复之，我商賈尔。乃越逐，不复，汝则有常刑！无敢寇攘，逾垣墙，窃马牛，诱臣妾，汝则有常刑！”《司马法》也一再强调这一点：“入罪人之地，无暴神祇，无行田猎，无毁土功，无燔墙屋，无伐林木，无取六畜禾黍器械。”<sup>⑧</sup>

在作战方式和战术运用上，“军礼”积极提倡“军旅以舒为主”的主张，《尚书·牧誓》对当时的作战战术有过具体的阐述：“今日之事，不愆于六步、七步，乃止，齐焉；夫子勗哉，不愆于四伐、五伐、六

① 《左传·僖公二十八年》。

② 《周礼·夏官·大司马》。

③ 司马穰苴：《司马法·仁本》，刘鲁民、苏德祥主编：《中国兵书集成》第1册，北京：解放军出版社，1987年。

④ 《司马法·仁本》。又，《司马法》逸文：“春不东征，秋不西伐，月食班师，所以省战。”《太平御览》卷二十《时序部五》引。

⑤ 《左传·僖公二十二年》。

⑥ 《左传·僖公二十二年》。

⑦ 《周礼·秋官·士师》郑玄注引。

⑧ 司马穰苴：《司马法·仁本》。

伐、七伐，乃止，齐焉。”即规定军队冲锋前进了一段短促距离之后，就暂停进击以整顿作战队形，这正是早期笨拙的大方阵进攻作战的基本特点。《司马法》同样讲求讲求“徒不趋，车不驰，逐奔不逾列，是以不乱。军旅之固，不失行列之政，不绝人马之力，迟速不过诫命”<sup>①</sup>。一再强调“逐奔不过百步，纵绥不过三舍”<sup>②</sup>。所有这一切，不能简单地断定为是《司马法》、《周礼》、《穀梁》、《公羊》或宋襄公“迂远而阔于事情”，而恰恰应视其对古军礼的申明和执著。

第四，战争善后措施上的宽容态度。“服而舍人”是“军礼”中的又一项重要原则。春秋中期以前的战争指导者，其从事战争，所追求的是战而服诸侯的旨趣与境界。这一目标既已达到，便停止军事行动，给予敌方以继续生存的机会。《司马法·仁本》云：“又能舍服，是以明其勇也。”《左传·僖公十五年》云：“貳而执之，服而舍之。德莫厚焉，刑莫威焉。”《左传·文公七年》：“叛而不讨，何以示威？服而不柔，何以示怀？”《左传·宣公十二年》云：“叛而伐之，服而舍之，德、刑成矣。伐叛，刑也；柔服，德也。二者立矣。”说的都是这层意思。即使是对战败国的国君，也要予以足够尊重。这就是《司马法》逸文中所称的“其有陨命，行礼如会所，争义不争利”<sup>③</sup>。在战争过程中俘获了战败国的国君，应该举行类似于盟会时的隆重礼仪，藉此以表明该次战争的目的是出于申明道义而不是追逐利益。

在“既诛有罪”，完成了战争使命之后，进一步行动纲领就是《司马法·仁本》所说的“王及诸侯修正其国，举贤立明，正复厥职”。参之以《左传》，信而有征。鲁昭公十三年（前529），楚“平王即位，既封陈、蔡，而皆复之，礼也。隐太子之子庐归于蔡，礼也，悼太子吴归于陈，礼也”。又如，鲁昭公十六年“楚子闻蛮氏之乱也，与蛮子之无质也，使然丹诱戎蛮子嘉杀之，遂取蛮氏。既而复立其子焉，礼也”<sup>④</sup>。再如，鲁哀公二十四年“邾子又无道，越人执之以归，而立公子何”<sup>⑤</sup>。孔子所谓“兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉”<sup>⑥</sup>的真切含义，终于藉此而昭白于今了。

## 二

战争的形式与手段由残酷暴虐逐渐向相对文明温和演变，这是世界文明史递嬗过程中的共性现象。从这个规律来考察，西周礼乐文明规范下的“军礼”传统的存在与影响，应该是属于战争史上的一个较为特殊阶段。其实，在先秦基本文献中，记载当时战争残酷惨烈状况的文字内容比比皆是，这才是合乎战争逻辑与历史实际的基本现实，是当时战争中的主流现象。它与温情脉脉、节制有度的“军礼”文化精神形成了鲜明的对比。

战争作为政治的暴力继续，血雨腥风、酷烈残忍、你死我活，乃是非常正常的表现。这种残酷性，在中国的战争发展史上同样存在。

在中国，战争萌芽于史前时期。正如《吕氏春秋·荡兵》所说：“兵之所自来久矣，与始有民俱。”原始人类为了争夺生存条件，就曾发生过无数次的暴力冲突。具体地说，随着原始社会的发展，大约在距今六七千年之前，在黄河、长江、辽河、汉水等流域的广大地域上，母系氏族社会进入了繁荣阶段，这与我国古代史传说中的神农时代大体相当。当时各个氏族部落之间，为了保有或扩大各自的生存空间，不时发生激烈的武力冲突。在这类武力冲突之中，“血亲复仇”是一条重要的原则，按照这一古老的集体复仇法则，氏族内部的某一成员遭受侵害，即被看作是对氏族整体的侵害，个别冲突也就迅即演变为集体的武力冲突。这种情况的产生是很自然的，因为在生产力极不发达的前提下，人们差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配，一个人无法独立生存，血缘的组

① 司马穰苴：《司马法·仁本》。

② 司马穰苴：《司马法·天子之义》。

③ 《国语·晋语五》韦昭注引，上海：上海古籍出版社，1978年。

④ 《左传·昭公十六年》。

⑤ 《左传·哀公二十四年》。

⑥ 《论语·尧曰》。

带把同一氏族人们的命运紧连在一起,所以为同一氏族的人进行血亲复仇是一项基本义务,也是神圣的权利,它的根子深深地扎在自卫的本能之中<sup>①</sup>。《左传·成公四年》所援引的“《史佚之志》有之曰:非我族类,其心必异”正是这种观念的孑遗。而在这种以部族生存与发展为基本宗旨的征战中,血腥残酷自是基调,殷商先人翦灭有易氏的战事就是显著的例子。

黄帝之后,中国历史进入了所谓的尧舜禹时代,也即原始社会向阶级社会过渡的最后一个阶段——军事民主制时代。这个时期的主要战争,就是旷日持久的尧、舜、禹攻伐三苗之战。这场战争的性质,可谓是与阶级分化相紧密联系的部落征服战争。

“三苗”即指南方的苗蛮集团。据《尚书·吕刑》记载,“三苗之君”的罪状是不敬神灵,残害百姓,道德沦丧,背信弃义,反复诅盟。说明这场战争是在氏族制度陷入深重危机的情况下爆发的,是原始战争向阶级社会战争转化的一个标志。此战于尧时开始,“尧与有苗战于丹山之浦”,战场主要在今河南南阳地区<sup>②</sup>。舜时加紧攻势,战场又逐次扩大到洞庭湖、鄱阳湖之间,而舜本人也于南征途中“道死苍梧”<sup>③</sup>。禹继位后,利用南方地区不断发生地震、水灾而人心动荡的时机大破三苗,杀其首领,最终取得了胜利<sup>④</sup>。据有限的史料记载,这场连绵多年的战争异常残酷血腥:战败者的宗庙被夷为平地,祭祀重器被彻底焚毁,战俘及其子孙世代沦为奴隶,所谓“人夷其宗庙,而火焚其彝器,子孙为隶,不夷于民”<sup>⑤</sup>。胜利者不仅掠夺财物,而且掠夺人口,还要“更易其俗”,这完全不再是血亲复仇或生存空间的争夺,而是对敌对部族赤裸裸的征服。战争的目的转变为掠夺生产资料和从事阶级奴役,这意味着原始战争的终结,新的阶级社会战争已是呼之欲出了<sup>⑥</sup>。

进入所谓的阶级社会后的战争,历史的真实同样是战争的残酷性一如既往,大肆杀戮、灭族绝种始终是战争过程中的主旋律。这在甲骨文、铜器铭文中均有生动具体的反映。《禹鼎》有言“无遗寿幼”,意即战争的目的,是杀尽剿灭对手的一切有生力量,无论是白发苍苍的老者,还是咿呀学语的幼童,均是屠戮残杀的对象。由此可见,战争行动惨绝人寰的基本属性。《墨子·非攻下》云:“入其国家边境,芟刈其禾稼,斩其树木,墮其城郭,以湮其沟池,攘杀其牲牷,燔溃其祖庙,剗杀其万民,覆其老弱,迁其重器。”《孙子兵法·九地》称“墮其城,隳其国”,固然是春秋战国战争的特色,但同样可以说是上古三代战争手段残酷惨烈特征的写照。

战争的决策者还制定非常严峻的军纪军法,以最大限度地确保战争参与者在战争过程中绝对摈弃任何怜悯恻隐之心,把屠戮毫无保留地进行到底,《尚书·甘誓》云:“王曰:嗟:六事之人,予誓告汝:有扈氏威侮五行,怠弃三正。天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。左不攻于左,汝不恭命;右不攻于右,汝不恭命;御非其马之正,汝不恭命。用命,赏于祖;弗用命,戮于社。予则孥戮汝。”<sup>⑦</sup>商汤在鸣条之战临战前夕,颁布誓词,明确宣布严格的战场纪律和作战要领,“尔尚辅予一人致天之罚,予其大赉汝。尔无不信,朕不食言。尔不从誓言,予则孥戮汝,罔有攸赦”<sup>⑧</sup>。等等,均体现了崇尚血腥征服的战争主旨。

儒家津津乐道“汤武革命,顺乎天而应乎人”,认为这当属“吊民伐罪”,正义高尚之举。但是,即便是他们所推崇备至的象征正义之战的牧野之战,其表现的形式也是血腥残酷,杀戮惨烈。所谓“血流漂杵”,就是十分形象的描述。“牧野洋洋,檀车煌煌,驷驖彭彭。维师尚父,时维鹰扬,凉彼武王,

<sup>①</sup> 罗琨、张永山:《夏商西周军事史》,北京:军事科学出版社,1998 年,第 22 页。

<sup>②</sup> 罗琨、张永山:《夏商西周军事史》,第 49 页。

<sup>③</sup> 《淮南子·修务训》。

<sup>④</sup> 《墨子·非攻下》,北京:中华书局,2001 年。

<sup>⑤</sup> 《国语·周语下》。

<sup>⑥</sup> 黄朴民:《孙子兵法与古代战争》,《浙江学刊》1996 年第 5 期。

<sup>⑦</sup> 《尚书·甘誓》。

<sup>⑧</sup> 《尚书·汤誓》。

肆伐大商,会朝清明。”<sup>①</sup>牧野之战中,双方的军队在商都朝歌的郊外牧野遭遇。纣王的军队,《史记·周本纪》说“发兵七十万”,显然失之于夸大,通常人们认为当是“十七万”之误。但可以看出殷军是聚集了大量步兵。周军的战车部队为“戎车三百乘,虎贲三千人,甲士四万五千人”,其基本编制与考古资料相符,而甲士的数目偏多;走在前阵的步兵,则是“歌舞以凌”的勇锐的巴师<sup>②</sup>。双方军队的部署,当是两线配置:第一线的步兵按左、中、右列成三个大排面的密集方阵,左、右阵为三列纵深,中阵为五列纵深。第二线的战车可能是以 25 辆为单位横向编组,排成左、中、右三个平列横队<sup>③</sup>。

会战以军前誓师发布作战命令开始,在最后决战中,面对“殷商之旅,其会如林”<sup>④</sup>的优势之敌,武王先派遣姜太公率领少量精锐突击部队向商军挑战,以牵制迷惑敌人,并打乱其阵脚<sup>⑤</sup>。然后第一线步兵(巴师等)以整齐的大方阵队形,唱着军歌缓慢地推进,“歌舞以凌”,“不愆于六步、七步,乃止,齐焉”<sup>⑥</sup>。接敌后,仍以严正方阵队形进行刺杀格斗,“不愆于四伐、五伐、六伐、七伐,乃止,齐焉”<sup>⑦</sup>。在如此沉重有力的攻击下,殷军第一线步兵终于被击败投降,“殷人前徒倒戈”<sup>⑧</sup>。于是武王乘势亲率周军第二线的战车队急驰攻击,以“大卒(主力部队)冲驰帝纣师”,遂使殷军阵形被突破,导致全线崩溃,“纣师皆倒兵以战,以开武王,武王驰之,纣兵皆崩畔纣”<sup>⑨</sup>。周室联军大开杀戒,奋勇拼搏,杀得商军丢盔弃甲,“血流漂杵”,十七万之众顷刻土崩瓦解,纣王见大势尽去,遂弃军逃窜回朝歌城,于绝望中登上鹿台放火自焚。纣王一死,商军残兵就停止了最后抵抗,周联军在武王统率下顺利攻占朝歌。牧野之战终止了殷商王朝 600 余年的统治,确立了西周王朝对中原地区的统治秩序,为西周古典礼乐文明的全面兴盛开辟了道路。但是,不论怎样,这种古典礼乐文明是建立在“血流漂杵”的残酷屠戮之基础上的,这一点,乃是不争的事实。

在接下来的“周公东征”中,暴戾杀戮依旧是战争的基调。从现存史料考察,可知周公东征前后历时三年,这中间大致经历了三个主要阶段<sup>⑩</sup>。第一阶段,“救乱、克殷”,即平息武庚和三叔发动的叛乱,消灭叛乱势力。第二阶段,讨平淮夷,扩大周王室的势力范围,“凡所征熊盈族十有七国,俘淮九邑”<sup>⑪</sup>。第三阶段:“践奄”,将周王室统治推进到东方地区。在征服了淮夷诸小国后,周公挥师北方“践奄”,讨平东方最后一个叛乱据点。而“践奄”,则明白无疑地揭示了“周公东征”的残酷惨烈特征,即周公是借助于残酷厮杀的手段才达成目标的,“践之者,籍之也。籍之谓杀其身,执其家,瀦其宫”<sup>⑫</sup>。奄国灭亡后,丰、薄姑等诸方国亦相继归附,周王朝的统治势力一下子扩大到了渤海、黄海上。至此,历时三年的周公东征,以胜利而宣告结束。

这种战争形式上的惨烈性、战争手段上的残酷性,在春秋时期仍在延续。作“京观”以炫耀赫赫战功,以“杀人者众”显示自己的成就,似乎是社会的一般共识,人们都习惯性地予以接受并赞赏。

晋楚邲之战后,楚国大臣潘党曾建议楚庄王筑“京观”以纪念战胜晋国的功勋,“潘党曰:‘君盍筑武军而收晋尸以为京观? 臣闻克敌必示子孙,以无忘武功。’”<sup>⑬</sup>楚庄王虽然以“夫武,禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也”为由,拒绝了潘党的这个建议,但是他还是很明确地肯定了作“京

① 《诗经·大雅·大明》。

② 《华阳国志·巴志》,成都:巴蜀书社,1984 年。

③ 蓝永蔚、黄朴民等:《五千年的征战:中国军事史》,上海:华东师范大学出版社,2000 年,第 34 页。

④ 《诗经·大雅·大明》。

⑤ 这种用小股精锐部队向对手进行挑战的军事行动,古代军事术语称之为“致师”。

⑥ 《尚书·牧誓》。

⑦ 《尚书·牧誓》。

⑧ 《华阳国志·巴志》。

⑨ 《史记》卷四《周本纪》,北京:中华书局,1983 年,第 124 页。

⑩ 罗琨、张永山:《夏商西周军事史》,第 236—245 页。

⑪ 《逸周书·作雒解》,上海:上海古籍出版社,2007 年。

⑫ 《尚书大传·成王政》,丛书集成初编本。

⑬ 《左传·宣公十二年》。

观”炫耀“杀敌者众”，扬威慑敌，乃是先王正当的做法，具有历史的合理性，“古者明王伐不敬，取其鲸鲵而封之，以为大戮，于是乎有京观以惩淫慝”。

正是因为嗜血杀戮与上古战争之间存在着如影随形、共生相伴的密切联系，所以，即使是“军礼”文化精神被热衷倡导、积极弘扬的西周、春秋时期，仍有不少人对拘守“军礼”的做法持保留甚至反对的立场，对战争中运用“诡道”，以功利的大小或有无为从事战争活动的出发点加以肯定与支持。这用狐偃（舅犯）的话来说，是“繁礼之人，不厌忠信；战阵之间，不厌诈伪”；而在前引《左传·僖公二十二年》所载宋人子鱼之语，更是这方面的一个有力佐证。

显而易见，战争的铁血残酷性，作为与当时“军礼”指导下的战争相对温和性，是一并存在的，两种表面上看上去截然不同的战争价值观与行为方式，并非绝对排斥，形同水火，恰恰相反，这两者之间乃是并行不悖，共生互补的。

### 三

就历史的真实性而言，中国春秋以前的战争中，崇尚“军礼”、战争手段相对温和与唯力是凭，战争手段极端残暴，都是客观的存在。为什么会出现这种矛盾对立的现象，“军礼”精神究竟在当时战争中居于怎样的地位？发挥怎样的影响？是值得作进一步的考察与分析的。唯有如此，我们才能更全面地认识与把握西周至春秋时期战争的基本面貌及其主导趋势，既避免把春秋时期简单地贴上“礼崩乐坏”的标签，也不至于把西周、春秋时期的战争一厢情愿界定为所谓的“动之以仁义、行之以礼让”的理想化状态。

毫无疑问，“军礼”在当时的战争活动中始终起着不可忽视的作用，发挥着不能低估的影响。但是，这种作用与影响又是有一定限度的，受到某种程度上的制约与规范。具体地说，这表现为以下三个方面：

第一，“军礼”在适用性问题上，有一定的针对性，有特定的“空间”范围。从相关史料的记载来看，“军礼”的适用对象是相对特定的，即主要适用于中原诸夏列国，而蛮夷一般并不在“军礼”的应用范围之内。中原各国多为兄弟、甥舅之国，姬姓的周天子是天下共主，故周初分封，姬姓封国占了分封诸侯中的主体，在此基础上形成了所谓的“兄弟之国”，“富辰言周公封建亲戚，凡二十六国，成鲧言武王兄弟之国十有五人，姬姓之国四十人。荀子谓周公立七十一国，姬姓独居五十三人。汉表谓周封国八百，同姓五十有余。后汉章和（章帝十二年改元章和）元年诏，谓周之爵封，千有八百，姬姓居半”<sup>①</sup>。除姬姓封国之外，就是先王之后或异姓功臣的封国，如姜齐、陈杞、子宋之属。他们与姬姓封国之间，往往通过互为婚姻的关系，建立起血缘与利益的共同体，是为“甥舅之国”。在“兄弟之国”与“甥舅之国”普遍存在的情况下，诸夏列国血缘相近，利益息息相关，战争的烈度自然会有所节制，“军礼”获得贯彻与落实也就有了基本的前提。换言之，中原诸侯既为兄弟、甥舅之国，相互屏蔽，相互依靠，有着共同的利益基础。亲情、利益皆有，即使难免冲突，仍不能割断兄弟情谊，就算发生了战争，也很难发展你死我亡的残酷阶段。尊奉礼仪的军礼便有了存在的环境，“大上以德抚民，其次亲亲，以相及也。昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚以蕃屏周。……召穆公思周德之不类，故糾合宗族于成周而作诗，曰：‘常棣之华，……。凡今之人，莫如兄弟。’其四章曰：‘兄弟阋于墙，外御其侮。’如是，则兄弟虽有小忿，不废懿亲”<sup>②</sup>。这一基本原则，就是所谓的“德以柔中国”。

与之相反，不奉周天子为“天下共主”的异族，尤其是那些四夷少数部族则不是“军礼”的适用对象，他们不受“军礼”的保护，同样，他们也没有恪守“军礼”的义务，不接受“军礼”的规范与约束。用

① 王应麟：《困学纪闻》卷六《左氏》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 795 页。

② 《左传·僖公二十四年》。

《左传》所引的苍葛话来说,就是“刑以威四夷”<sup>①</sup>。史载“楚大饥,戎伐其西南,至于阜山,师于大林。又伐其东南,至于阳丘,以侵訾枝。庸人帅群蛮以叛楚。麇人率百濮聚于选,将伐楚。于是申、息之北门不启”<sup>②</sup>。夷狄乘楚饥而伐之,若按照军礼之军事禁忌来要求,夷狄的这一做法不合时宜。由此可见,军礼作为中原文化,对夷狄并没有约束作用。

同样的道理,中原诸夏列国也不按“军礼”来用兵于四夷,如:“秋,周甘歎败戎于郊垂,乘其饮酒也。”<sup>③</sup>又如,“晋中行穆子败无终及群狄于大原,崇卒也。将战,魏舒曰:‘彼徒我车,所遇又阨,以什共车,必克。困诸阨,又克。请皆卒,自我始。’乃毁车以为行,五乘为三伍。荀吴之嬖人不肯即卒,斩以徇。为五陈以相离,两于前,伍于后,专为右角,参为左角,偏为前拒,以诱之。翟人笑之。未陈而薄之,大败之”<sup>④</sup>。此次战役,晋国在夷狄摆好阵势之前就攻打,大败夷狄。“未陈而薄之”这显然有违军礼“成列而鼓”的做法。再如,“北戎侵郑。郑伯御之,患戎师,曰:‘彼徒我车,惧其侵轶我也。’公子突曰:‘使勇而无刚者,尝寇而速去之。君为三覆以待之。戎轻而不整,贪而无亲,胜不相让,败不相救。先者见获,必务进;进而遇覆,必速奔。后者不救,则无继矣。乃可以逞。’”<sup>⑤</sup>郑庄公与北戎作战时,同样不按“军礼”所倡导的“不以阻隘”等原则出牌,预设埋伏攻击他们。总之,军礼只是中原各国间的军事礼仪,有对象的具体限制。

第二,“军礼”在延续性问题上,有逐渐的衰减性,有明显的“时间”趋向。“军礼”的形成及其应用有一个时间上的演化。大致而言,在春秋之前的统治阶级中,礼既是治国、治军的根本,也是使用战争暴力的主要依据,并且是衡量战争的重要价值尺度,所谓“礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也”<sup>⑥</sup>。春秋时期虽有“礼崩乐坏”的趋势,但实际上周礼传统仍然在影响着社会各个阶层的人们,规范着他们的言行。春秋时期战争中军礼的存在,不仅关乎各邦国之间的邦交关系,也对春秋时期社会结构特点的形成产生了深远影响。故尊礼、重信、轻诈和“先礼后兵”等是春秋时期战争的重要特点。但无可否认的是,“军礼”和其他礼制一样,在春秋时期也有一个逐渐衰减的历史趋势,这是不以人们的意志为转移的。

春秋后期,随着社会变革的日趋剧烈,战争也进入了崭新的阶段。当时的战争指导者,已比较彻底地抛弃了旧“军礼”的束缚,使战争艺术呈现出夺目的光彩。这集中表现为战争指导观念的根本性进步。新型战争指导观念的形成,当然主要取决于战争方式的演变。在春秋中叶以前,军事行动中投入的兵力一般不多<sup>⑦</sup>,范围尚较为狭小,战争的胜利主要通过战车兵团的会战来取得,在很短的时间之内即可决定战争的胜负。而进入春秋晚期之后,随着“作丘甲”、“作丘赋”等一系列改革措施的推出,“国人当兵,野人不当兵”的旧制逐渐被打破,军队人员成分发生巨大变化,实际上已开始推行普遍兵役制。与此同时,战争地域也明显扩大,战场中心渐渐由黄河流域南移至江淮汉水流域。加上弓弩的改进,武器杀伤力的迅速提高,故使得作战方式也发生重大的演进,具体表现为:步战的地位日渐突出,车步协同作战增多,激烈的野战盛行,战争带有较为持久的性质,进攻方式上也比较带有运动性了。以吴军破楚入郢之战为例,其纵深突袭、迂回包抄等特点,体现了运动歼敌、连续作战的新战法,这是以往战争的规模和方式所无法比拟的。而与上述变化相适应,自春秋晚期起战争的残酷性也达到了新的程度。但春秋后期战争上最大的新特色,还在于当时战争指导观念的重大变化。这就是“诡诈”战法原则在战争领域内的普遍运用,过去那种“鸣鼓而战”,堂堂之阵的战法遭到

① 《左传·僖公二十五年》。

② 《左传·文公十六年》。

③ 《左传·文公十七年》。

④ 《左传·昭公元年》。

⑤ 《左传·隐公九年》。

⑥ 《左传·隐公十一年》。

⑦ 著名的城濮之战,晋国方面所动用的兵车仅七百乘而已,楚国方面稍多一些,但亦不超过千辆。

全面的否定。

当然,冰冻三尺,非一日之寒。以诡诈奇谲为特色的战争指导现象,在春秋前中期的一些战例中即已露出端倪。例如郑卫制北之战中郑军正合奇胜打败燕师,就既是迂回作战,也是兵分奇正而用的先例。又如晋借道灭虞之战,晋以“借道”为名,行攻伐之实,一石二鸟,兼并对手。另外,像齐鲁长勺之战中的后发制人,晋楚鄢陵之战中楚军晦日用兵,出其不意,先敌列阵等等,都无不充满了作战指导上的诡诈特色。

到了春秋后期,欺敌误敌,示形动敌,避实击虚的诡诈战法遂进入了全面成熟的阶段。当时南方地区吴、楚、越诸国之间的几场大战就是这方面的典型:

(一)公元前 570 年,楚令尹子重遣邓廖率组甲三百、被练三千进攻吴国。吴军利用楚师轻敌疏忽的弱点进行截击,大破楚师,擒获邓廖,并乘胜进击,夺取駕(楚地)。

(二)公元前 560 年吴楚庸浦之战中,楚军诱使吴师深入预先设伏地区,突出伏兵,大破之。

(三)公元前 548 年吴楚舒鸠之战,楚军运用诱敌推进,尔后进行内外夹击的战法,战胜吴军。

(四)公元前 525 年,吴楚长岸之战爆发。吴军初战失利,吴王乘船“余皇”落入楚军之手。吴公子光为夺回“余皇”,先派人潜伏在“余皇”附近,夜间派人袭击楚军并高呼“余皇”,潜伏者轮番呼应,造成楚军大乱,吴军乘势发动全面进攻,大败楚军,夺回“余皇”。

(五)公元前 508 年,楚囊瓦率军伐吴,进至豫章(今大别山以东、巢湖以西,淮南、江北一带)。吴军伪示怯战之意,故意将大量船中集中于豫章南部江面上,示以守势;而同时暗将主力潜伏于巢地(楚邑,今安徽桐城、安庆一带)附近。囊瓦中计,误以为吴军尽在江上,对陆上方向松懈戒备。吴军乘机从侧背突袭楚师,大破之,并乘胜攻占巢城,俘楚大夫公子繁。

(六)公元前 482 年,吴越姑苏之战进入最后阶段,是役中,越王勾践同样是采用战略突袭的手段,特许隙蹈虚,一举攻克吴都姑苏(今江苏苏州)的。

其他诸如吴楚鸡父之战、吴越槜李之战、吴越笠泽之战等等,亦多运用设伏诱敌、突然袭击、避实击虚、奇正相生、攻其不备的诡诈奇谲的战争指导。在这里已很难看到过去中原争战中所经常遵循的“成列而鼓”的做法,也不曾见到像鄢陵之战中郤至遇敌君必下,“免胄而趋风”这类现象,更不曾听到类似于宋襄公那样的“宏论”。

这种战争指导观念的变革,不仅仅反映在当时的战争实践上,而且也体现在这一时期的军事理念建树方面。这方面孙武、伍子胥、范蠡等人的有关战争指导的论述,可以说是主要的代表。《孙子兵法》注重于探讨作战指导,并指出,“兵者,诡道也”,这是对以往战争注重申明“军礼”做法的变革。在战争目的方面,《孙子兵法》明确提出“伐大国”,战胜强立,这是以往“诛讨不义”、“会天子正刑”的否定。在战争善后上,《孙子兵法》主张拔“其城”,隳“其国”,这是与以往“又能舍服”、“正复厥职”的对立。在作战方式上,以往“军旅以舒为主”、“虽交兵致刃,徒不趋,车不驰”情况所截然不同的是,《孙子兵法》一再强调“兵之情主速,乘人之不及,由不虞之道,攻其所不戒也”。在后勤保障及执行战场纪律方面,《周礼》、《司马法》等主张“入罪人之国”,“无取六畜禾黍器械”,而到了《孙子》那里,则是宣扬“因粮于敌”,主张“掠于饶野”、“掠乡分众”。凡此种种,不胜枚举,均反映了春秋后期的战争指导思想,较春秋前期有许多显著的变革、发展和差异。其他像伍子胥、范蠡等人的战争指导观念也和孙子基本相一致,伍子胥提出高明卓越的“疲楚误楚”策略方针,主张“亟肄以罢之,多方以误之”<sup>①</sup>,就是“变诈之兵”勃兴条件下的必然产物。范蠡主张“随时而行,是谓守时”,提倡“得时无怠,时不再来”<sup>②</sup>,其后发制人,把握战机,及时出击的思想,同样属于符合历史潮流的进步战争指导观念。它们来源于春秋晚期变化了的战争实践活动,同时进而更好地指导着新形势条件下的战争,从而使春秋

① 《左传·昭公三十年》。

② 《国语·越语下》。

晚期的军事活动呈现出新面貌。很明显，“军礼”在延续性问题上的确存在着一个时间上的衰减趋势。

这里需要附带指出的是，其实崇尚“军礼”并不能简单归之于战争指导者“道德”境界高下，其中也有受战争物质条件限制的因素在内。这个因素，就是“车战”的作战样式在相当程度上决定了人们奉行“军礼”成为不得已的选择。具体而言，军礼种种规则的产生并非人们凭空臆想的，它的出现定有其现实基础。春秋时期，特别是春秋前期的战争以车战居多。车战对战争场地的要求比步兵高，一般只能在较宽敞的平地进行，行动没有步兵灵活，因此诡诈战术难以施行。当时的战争大多数在开始之前双方就已约定战争的具体时间、地点，偷袭的情况极少发生。当时的战争“大多表现为堂堂之阵的正面会战。其作战特点最初为正面的密集方阵进攻，继之以车兵为主、步兵为辅的疏散方阵进攻，进而演变为纵队进攻”<sup>①</sup>。而战争所用的兵器，由于受当时生产力水平的影响，杀伤力、射程等等方面均受限制，诡诈战术缺乏运用的基本条件。可见，是车战这一作战样式制约了战争方式的多样化，为当时军礼的继续存在并发挥作用提供了客观的保障。

第三，“军礼”在奉行过程问题上，有复杂的个体性，有突出的“环境”差异。即使在中原诸夏列国普遍遵循“军礼”的大氛围之下，践行“军礼”精神方面也存在着明显的个体差异，具有相当的复杂性，不能一概而论。例如，在战场上“伤国君有刑”是“军礼”的教条之一，但是有人奉行，有人却并不遵循。鄢陵之战中，郤至认为自己勇而有礼，并为自己在战场上三次对楚君行礼，且放过活捉郑伯的机会的做法而感到自豪。但是，同为晋军将领的吕锜却汲汲于杀伤敌国国君为务，“吕锜梦射月，中之，退入于泥。占之，曰：‘姬姓，日也；异姓，月也，必楚王也。射而中之，退入于泥，亦必死矣。’及战，射共王中目”<sup>②</sup>。可见，在遵循军礼问题上，人们带有强烈的个人色彩。个人对军礼的理解认识多有不同，个体价值观念多有差异。换言之，面对同一件事情，遵循军礼与否，以及在多大程度上遵循它，不同的人会有不同的抉择。

不仅如此，在同一个人身上，在特定的环境中，他对“军礼”的遵循也往往带有选择性，表现经常前后不一，判若两人。如郤至其人，他在鄢陵之战的战场交锋时固然对郑伯、楚子等敌国国君竭尽恭敬尊重之能事，文质彬彬，温文尔雅，体现了对“军礼”的高度重视与恪守遵循。可是，在鄢陵之战开战前夕的战略建言里，却是主张乘楚国还没有完全摆好阵势就攻打，这又违背了“无薄人于险”的“军礼”基本要求。这很显然反映了郤至本人在遵循“军礼”原则问题上的自相矛盾，“楚师将退，我击之，必以胜归。夫阵不违忌，一闻也；夫南夷与楚来而不与阵，二闻也；夫楚与郑阵而不与整，三闻也；且其士卒在阵而哗，四闻也；夫众闻哗必惧，五闻也。郑将顾楚，楚将顾夷，莫有斗心，不可失也”<sup>③</sup>。

这充分表明，在当时，个人对军礼的认识也往往有所侧重，对待军礼的态度也比较灵活，绝不是全盘遵守或全盘否定这么简单。总之，对于当时那些贵族将领而言，军礼并不是金科玉律，它更是一种道德上的要求，没有特别的强制性，绝非严格的法律，人们似乎没有必须绝对遵守的义务。

#### 四

综上所述，西周春秋时期战争活动中既存在着不少的崇尚“军礼”的做法，也不乏大量的运用暴戾残酷的手段。这两种历史真实性的并存，不免给人们在追溯和了解上古三代战争整体状况、基本特征时带来认知上的困惑，这种貌似矛盾实质一致的战争行为方式，也使得儒家在构筑其以“义战”为中心的战争观念之时，很自然地有意识地采取了选择性的立场。而这样选择性取舍的结果，则逻辑地导致了历史的某一种真实得以无限制的放大，另一种真实却被人有意地加以虚化或掩盖，从而促

<sup>①</sup> 黄朴民：《刀剑书写的永恒》，北京：国防大学出版社，2002年，第142页。

<sup>②</sup> 《左传·成公十六年》。

<sup>③</sup> 《国语·晋语六》。

成了历史的真实向历史的虚构的转化。

阐释并倡导所谓的“义战”，是儒家军事思想的根本宗旨，也是儒家有关三代战争性质的历史虚拟化之重构的主要表现。在儒家看来，那种拯民水火、吊民伐罪，为实施仁义而开辟道路性质的“义战”，不是虚幻的想象，而是普遍存在于历史上的，“周公相武王诛纣，伐奄，三年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之，灭国者五十，驱虎、豹、犀、象而远之，天下大悦”<sup>①</sup>；“是以尧伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣。此四帝、两王，皆以仁义之兵行于天下也”<sup>②</sup>。儒家进而指出，“义战”顺乎天而应乎民心，“汤武革命，顺乎天而应乎人”，因此必定是所向披靡，无敌于天下，甚至无须通过战斗，“国君好仁，天下无敌焉……征之为言正也，各欲正己也，焉用战”<sup>③</sup>；“彼王者不然，仁眇天下，义眇天下，威眇天下……以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服”。“义战”既然如此合乎天道人心，又这样成效显著，儒家就据此而逻辑地得出结论，从事“义战”，就是用兵上的最理想境界，是任何战争指导者都应该执著追求的战争宗旨：“故仁人之兵，所存者神，所过者化，若时雨之降，莫不说喜。”<sup>④</sup>至于该通过何种手段才能达到这种境界，儒家人物是不曾也不屑于从军事学术层面去考虑的，而认为只要在政治上贯彻实施仁政就可以了：“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦、楚之坚甲利兵矣。”<sup>⑤</sup>在他们眼里，其他条件均是无足轻重，都可忽略不计：“域民不以封疆之界，固国不以山谿之险，威天下不以兵革之利。”<sup>⑥</sup>

需要指出的是，儒家所津津乐道的“义战”，并不仅仅是其主观臆想的产物，而是建立在一定的历史真实性的基础上的。这种历史真实性，就是西周春秋时期战争中所反映的崇尚“军礼”的现象，所谓“动之以仁义，行之以礼让”。他们对“义战”的肯定和歌颂，并非是无本之木、无源之水。

按照这个逻辑，儒家认为战争的胜负，决定于战争性质是否属于“义战”，决定于民心的向背，决定于“军礼”的遵循与否。具体地说，行仁义之师，军事上的成功即有了充分的保证，“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？”<sup>⑦</sup>同样，军事活动遭到挫折，在他们看来，也是不行“义战”的必然结果：“若杀其父兄，系累其子弟，毁其宗庙，迁其重器，如之何其可也……今又倍地而不行仁政，是动天下之兵也。”<sup>⑧</sup>总之，“义战”原则与军事成败之间存在着对应关系，民心向背决定着战争的不同结局，“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战，战必胜矣”<sup>⑨</sup>，“凡用兵攻战之本，在乎壹民……士民不亲附，则汤、武不能以必胜也。故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已”<sup>⑩</sup>。

而“义战”能否顺利推行，则与恪守“军礼”息息相关。荀子视礼为“治辨之极”、“威行之道”、“功名之总”，认为只有尊奉礼义，遵循制度，才能造就军事上的强盛：“故上好礼义，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将綦辞让，致忠信，而谨于臣子矣……故藉敛忘费，事业忘劳，寇难忘死，城郭不待饰而固，兵刃不待陵而劲。”<sup>⑪</sup>为此，儒家普遍主张运用“军礼”来治理军队，以期行必中矩，“以之田猎有礼，故

① 《孟子·滕文公》。

② 《荀子·议兵》。

③ 《孟子·尽心》。

④ 《荀子·王制》、《荀子·议兵》。

⑤ 《孟子·梁惠王上》。

⑥ 《孟子·公孙丑下》。

⑦ 《孟子·梁惠王上》。

⑧ 《孟子·梁惠王下》。

⑨ 《孟子·公孙丑下》。

⑩ 《荀子·议兵》。

⑪ 《荀子·君道》。

戎事闲也；以之军旅有礼，故武功成也”<sup>①</sup>。所谓“军礼”，就是军队根据儒家“礼乐”精神而具体制定的一整套规章制度。到了荀子那里，对“礼治”的强调更达到了一个新的高度，“礼乐”成为了军队强盛，战争胜利的基本保证，“上不隆礼则兵弱”<sup>②</sup>；“大国之主也，不隆本行，不敬旧法，而好诈故。若是，则夫朝廷群臣亦从而成俗于不隆礼义，而好倾覆也。朝廷群臣之俗若是，则夫众庶百姓亦从而成俗于不隆礼义，而好贪利矣。君臣上下之俗莫不若是，则地虽广，权必轻；人虽众，兵必弱”<sup>③</sup>。

问题是，三代乃至春秋时期的战争，除了崇尚“军礼”、温和节制这种历史真实的存在外，还有着铁血厮杀、残酷惨烈的另一种历史的真实。然而，面对这种历史的真实，儒家不是去严肃地反映它，而是按自己的“义战”理念加以曲解和解构，从而导致了战争历史的虚拟化重构。

这首先是对历史真实的选择性遗忘与否定，以自己的逻辑，对既有的明确史实进行解构与抹煞。像孟子根本无法接受武王伐纣过程中牧野之战“血流漂杵”的残酷事实，提出了所谓“尽信《书》不如无《书》”的说法，直接对儒家经典的可靠性进行挑战：“尽信《书》，则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣！仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，何其血之流杵也！”<sup>④</sup>很显然，孟子在这里是置史实于不顾，理念大于真实，诡辩压倒历史，强词夺理，几乎近于走火入魔的地步了。而他之所以如此偏激极端，就是因为他只能接受“军礼”传统存在的历史真实，而无法容忍和正确面对三代战争暴虐残酷的另一种历史真实。

其次是对历史真实的曲解性解释与阐述，以自己的逻辑，对历史事件的真实涵义进行歪说与篡改。如牧野之战中，曾出现过“前歌后舞”、“前徒倒戈”的具体历史场面。儒家人物对此的一般解释是，武王伐纣是“吊民伐罪”的“义战”，因此，理所当然得到普天之下所有民众的欢迎，不仅己方民众热烈拥护，而且敌方民众也以“奚后我”的心态乐意予以支持。缘是之故，纣王之卒“倒戈以开”，转过戈矛替周军开道，周室联军“前歌后舞”，轻松愉快地长驱直入，毫无困难。其实，这纯粹是儒生们的理想化想象。“倒戈以开”，只是说明纣王的军队抵挡不住对手的强烈进攻，拽兵而走，兵败如山倒。至于“前歌后舞”、“歌舞以凌”等等，更是与战事轻松无关，乃是当时作战方式的形象反映而已。

我们知道，排演练习战斗舞蹈（“武舞”）是三代军事训练中的重要项目。参加武舞的人员，一般都手持干盾，模拟基本战斗动作，既用来激励舞者本人和旁观者的战斗激情和尚武精神，又促使参加舞蹈者熟悉作战动作的要领，为实战作必要的准备。闻一多先生曾指出：“除战争外，恐怕跳舞对于原始部落的人，是唯一的使他们觉得休戚相关的时机。它也是对于战争最好的准备之一，因为操练式的跳舞有许多地方相当于我们的军事训练。”<sup>⑤</sup>这是很精辟的说法。惟根据实战过程，制为舞乐，“美盛德之形容”（《毛诗序》）者，不仅原始部落有之，夏商以降历代均有之；不仅汉族有之，其他民族也有之。

从文献记载看，当时的武舞是和射御紧紧联系在一起的。如《礼记·内则》说：“成童舞象，学射御。”又如《诗经·齐风·猗嗟》也说：“舞则选兮，射则贯兮，四矢反兮，以御乱兮。”可见武舞实际上就是军事操练的一种形式<sup>⑥</sup>，与“蒐狝”活动一起，构成当时军事训练的主体内容，并且在实战中体现出其独特的壮观景象。武王伐纣时，在进攻朝歌的前夜，士兵们曾“欢乐以达旦，前歌后舞”<sup>⑦</sup>。而在凌晨进攻时，勇锐的巴师则“歌舞以凌”，正是这种训练与战法应用于实战的一个生动例证。可是，儒生

① 《礼记·仲尼燕居》。

② 《荀子·富国》。

③ 《荀子·王霸》。

④ 《孟子·尽心下》。

⑤ 闻一多：《神话与诗·说舞》，天津：天津古籍出版社，2008年。

⑥ 《礼记·郊特牲》有“朱干设钖，冕而舞《大武》”之语，意谓手执装有铜盾饰的朱漆盾牌，盛装服晚跳《大武》舞。也是武舞为重要军事训练形式之一种的重要证据。

⑦ 伏胜：《尚书大传》。

们为了论证“义战”天然合理性的需要,不惜以曲解史实的手法,给“前歌后舞”以冠冕堂皇、似是而非的阐释,这可谓差之毫厘,谬以千里了。这不能不说这是典型的历史重构之表现。

儒家对历史真实的曲解与解构的做法,也在其有关“偏战”性质与特点的解释上有非常明显的体现。所谓“偏”,在西周、春秋时期,乃是指战车的编组与集成。具体地说,“偏”与“两”是战车战斗编成的主要形式,每两由数量不等的“乘”组成,并分为两“偏”,一般多称为“左偏”“右偏”。根据实战的需要,“偏”“两”的兵车数可随时作出调整。故文献上有大偏、小偏之分。据《司马法》逸文记载,当时有以 9 乘为小偏,15 乘为大偏,或 25 乘为偏,50 乘为两(或为卒),81 乘为专,125 乘为伍等不同的战斗编组形式<sup>①</sup>。战争指导者也注重对“偏”加以必要的战术编队调整和改进,以加强了车步兵的战术协调,提高军阵的实力。𦈡葛之战中的“鱼丽之阵”,就是这方面的典型。据《左传·桓公五年》记载,鱼丽阵的特点是“先偏后伍,伍承弥缝”。杜预注云:“《司马法》车战二十五乘为偏。以车居前,以伍次之,承偏之隙而弥缝漏也。五人为伍。”其特点是取消了原配置在战车前面的第一线步兵横队,把战车放在前列,提高了方阵的运动速度;将步卒疏散配置在战车的两侧和后方,密切了步车协同作战。可见,其阵是以 25 辆战车组成一个战斗单位,而将以伍为单位的徒兵疏散配置于战车之间,其位置稍居后。这就是在“三阵”框架内的车步配置的局部调整,它很好地发挥了车、步协同作战的能力,为郑军击败周王室联军提供了重要的保证。其他如以 15 乘兵车为一偏,两偏为一卒;或以 50 乘兵车为一个战斗单位,也都属于同样的性质,即更好地运用“偏”的组合,来提升作战能力,为克敌制胜创造必要的条件。由此可见,“偏战”说到底,其实就是“车战”,是战车主导时代的特有的战法名称,没有什么神秘色彩,更谈不上有任何道德上的涵义在内。

可是,这到了后代儒家人物那里,“偏战”的原始本义被消解了,而成为了体现“以礼为固,以仁为胜”军礼基本原则的充满了道德化意蕴的特定战法。何休《春秋公羊传解诂·隐公十年》有云:“偏,一面也。结日定地,各居一面,鸣鼓而战,不相诈。”这就是非常典型的歪曲“偏战”原义的说法。表面上看,这样的释绎也似乎是别出心裁,言之有理,但是如果从文献学与历史本身真实性来考察,何休这样理解“偏战”,是很明显的郢书燕说,曲解原义的。当然,他这么做,是基于儒家“义战”概念的虚拟化杜撰,为儒家所谓贵“偏战”而贱“诈战”的理念张目,即所谓“诈战不言战”<sup>②</sup>,“诈谓陷阱奇伏之类。兵者,为征不义,不为苟胜而已”<sup>③</sup>,“军法:以鼓战,以金止,不鼓不战。不成列,未成陈也。君子不战未成陈之师”<sup>④</sup>。这样,就从“偏战”释义这个特定的切入点,儒家巧妙地将真实的历史予以虚拟化,从而逐渐实现了历史的重构。

荀子尝言:“齐之技击不可以遇魏氏之武卒,魏氏之武卒不可以遇秦之锐士,秦之锐士不可以当桓、文之节制,桓、文之节制不可以敌汤、武之仁义。”<sup>⑤</sup>这里,“齐之技击不可以遇魏氏之武卒,魏氏之武卒不可以遇秦之锐士”,乃是事实判断,所反映的是历史的真实;但是,“秦之锐士不可以当桓、文之节制,桓、文之节制不可以敌汤、武之仁义”云云,则当看作是价值判断,所体现的是历史的重构。史学求真,经学尚善。儒家作为理想主义者,基于自己固有的理念,在许多情况下,总是为了“尚善”而牺牲“求真”,于是就经常性地陷入自相矛盾的两难境地,于是乎,在他们那里,解构历史的真实,致力于历史的重构,也就成为其合乎逻辑的选择了。其有关三代战争性质与特征的阐释,就属于这方面的具体例证。

[责任编辑 王大建 范学辉]

<sup>①</sup> 《左传·桓公五年》、《左传·宣公十二年》杜预注引《司马法》。

<sup>②</sup> 《春秋公羊传解诂·庄公二十八年》。

<sup>③</sup> 《春秋公羊传解诂·哀公九年》。

<sup>④</sup> 《春秋公羊传解诂·僖公二十二年》。

<sup>⑤</sup> 《荀子·议兵》。

# 村落与宗族:明清山东运河区域宗族社会研究

吴 欣

**摘要:**山东运河区域聚落的形成,既受自然环境尤其是京杭运河的影响,也是明清以来外来移民迁入定居、繁衍的结果。不同的宗族组织在有限的空间内,通过墓祭、修族谱、建祠堂等方式敬宗收族,强化各自边界,但落籍先后、资源分配、文化势力不均衡等原因,又导致大小宗族进入家族组织化和制度化的进程并不完全相同,而这种差异取决于地域族群的构成及空间环境的变化。山东运河区域的地理性空间维度及其所蕴含的文化、水利、商业因素,在一定程度上决定了村落宗族凝聚纽带的变迁和村落社会关系的构成。这表明,宗族与地域的契合,是理解区域宗族社会的关键。

**关键词:**明清;宗族;村落;运河区域;苦山

近年来,宗族研究在理论取向上经历了一个由政治史论到结构功能论再到文化象征论的转变,宗族不仅被看作一个结构与功能完备的社会组织和制度,而且被当作一个具有政治性、社会性、强烈文化性的地缘组织形态。不论是何种理论框架之中,当比较研究被作为最基本的方法时,学界普遍认为北方宗族组织的影响远不及南方,北方的宗族研究也因此相对滞后。但近两年,华北宗族研究呈现出方兴未艾的趋势,出现了一批研究成果<sup>①</sup>,这些成果在形成与南方宗族研究对话的同时,实现了对宗族史料的进一步挖掘,也形成了北方宗族的理论研究特色,主要表现在三个方面:突出了墓祭在收族中的作用;突破结构论,强化宗族的脉络研究;强调地域性特征与宗族意识的培养。在此基础上,笔者认为:有鉴于宗族主要是血缘和地缘的结合,而村落是其活动的舞台和空间,引入空间维度,进入村落之中,追问自然环境背后的文化意义,探讨村落环境与组织形态之间的相互关系,或许是进一步深化宗族研究的路径之一。本文即以明初至清末山东东阿苦山宗族<sup>②</sup>为研究对象,认为在相同意识形态的影响之下,北方宗族的发展呈现出不平衡性,而这种不平衡取决于地域族群的构成与空间环境的变迁。

## 一、水患与商道:京杭运河影响下的苦山聚落

聚落环境是地方社会组织的主要活动空间,因而宗族组织的发展也必然受到聚落环境的制约。

**作者简介:**吴欣,聊城大学历史文化学院副教授(山东聊城 252059)。

**基金项目:**本文为国家社科基金项目“明清时期京杭运河区域社会组织研究”(10CZS032)的阶段性成果。

① 主要有常建华:《明清时期的山西洪洞韩氏——以山西洪洞韩氏家谱为中心》,《安徽史学》2006年第1期;邓庆平:《名宦、宗族与地方权威的塑造——以山西寿阳祈氏为中心》,《清史研究》2005年第2期;王日根、张先刚:《从墓地、族谱到祠堂:明清山东栖霞宗族凝聚纽带的变迁》,《历史研究》2008年第2期;吴欣:《明清京杭运河区域仕宦宗族的社会变迁——以聊城“阁老傅”、“御史傅”为中心》,《东岳论丛》2009年第5期;李永菊:《从军户移民到乡绅望族——对明代河南归德沈氏家族的考察》,《中国社会经济史研究》2008年第1期;吴逸飞:《明清时期家族兴衰与地方社会的整合:以寨卜昌存王氏为典型个案》,《中国文化研究》2008年冬之卷;申红星:《明代宁山卫的军户与宗族》,《史学月刊》2008年第3期;兰林友:《同姓不同宗:对黄宗智、杜赞奇华北宗族研究的商榷》,《广西民族学院学报》2005年第5期。

② 该村由一刘二李三个宗族组成。其中刘氏为土著,二李都为移民宗族。为便于区别,按照其迁移地将二李分别称为登州李氏和洪洞李氏。

事实上,聚落的空间并非只是居住的圈域,除了物质空间表象,还包含更深层次的人文背景。因此村落环境之于宗族,是基础和起点。对于聚族而居的宗族社会而言,宗族组织的发展,既是对周边环境资源的认可、接纳、改变的过程,又是对聚落领域、资源进行划分的过程,而这一过程都是在社群无意识接纳与有意识认同与协调之中完成的。

苦山因“峦峰层叠有苦盖形”<sup>①</sup>而得名,位于山东省东阿县西南部。明万历朝于慎行所修《兗州府志》载:“苦山,在城(东阿)西二十里,平地一丘,状如螺旋,……苦山之旁为雨山,又西为关山,自鱼山以西皆平原旷野,小山相望,邑之膏壤矣”<sup>②</sup>,又因“岱宗(泰山)盘回几三千里,西来之脉至苦羊而止,故又名驻岱山”<sup>③</sup>。苦山东为大清河<sup>④</sup>,西为京杭大运河。“去山不里许,居民繁衍,更筑数十舍,自为聚落”<sup>⑤</sup>,依山而居形成的聚落亦名苦山。从行政区划来看,明清两代,苦山隶属于东阿县六乡二十四社之尚德乡路疃社<sup>⑥</sup>。明正德七年(1512)邑人苏则曾在《重修石佛寺记》中说:“环山而居者无虑数百家,多缙绅鼎族”<sup>⑦</sup>;康熙朝《张秋志》也记载:“东北为东阿之路疃社,其聚居曰苦山集,去镇三十里,风气颇佳,多士族,厥田肥饶。”<sup>⑧</sup>村落的结构,若按照点、面的布局,可简单地归结为石佛寺、三圣祠具有“中心”意义和“场所”精神的点,以三姓分居而形成的东、西、南(刘氏宗族居住村落东部、洪洞李氏宗族居住村落西部、登州李氏宗族居住在村落南部)的村落布局。也就是说,每个姓氏既有共同的以信仰为中心的庙宇,又有相对独立的居住空间。

从农业生产的角度来看,苦山处于黄河冲击平原上,西部的大运河及东部的大清河皆可给其提供丰沛的水源。但从长时段来看,运河这条沟通南北的大动脉给苦山带来的影响却并非仅是水源的问题。京杭运河是明清时期的经济命脉,明、清“保运”漕政在一定程度上是以牺牲运河沿岸区域利益为前提的,为运河提供水源的黄河的漫溢及改道给沿岸农业造成极大破坏。李濂《苦山志》详细记载了苦山在明代被灾的情况:“弘治二年,河没安平,苦山被水。”<sup>⑨</sup>关于这次水灾,《明史河渠志》中有载,黄河冲毁张秋沙湾运河堤岸,“掣运河水入盐河(大清河),漕舟尽阻”<sup>⑩</sup>,“决口奔猛,戒莫敢越”<sup>⑪</sup>。时任都察院副御史的刘大夏通过在决口上游开新河、疏浚旧河、加筑水坝等方式使河口得到治理。其后,黄河之水对于此段会通河没有造成大的威胁。但明清易帜之时,长期战乱,运河失修,清初,黄河决溢危及运河的事情时有发生,顺治七年,河决荆隆口,“张秋以下堤尽溃,自大清河东如海”<sup>⑫</sup>。道光朝《东阿县志》中记载了清代该地区遭受水灾的情况:“雍正八年水患”;乾隆十一年八月十七,“南河水溢,有发水被淹之州县”;乾隆三十一年正月初二,“今山东滨河州县因堤岸漫溢不无被溺之处”;

<sup>①</sup> 李濂:《苦羊山志》自叙。《苦羊山志》,是清顺治十八年(1661)苦山人李濂编写的山志。虽名为山志,实又为苦山聚落的村志。因苦山之名不闻于天下,此志也未被公私收藏,非若《泰山志》、《庐山志》之流传。清代乡镇志大兴,开历代未有之记录,但整体呈现南多北少趋势。据笔者查阅,北方仅山东、陕西有七种,只占清代全部乡镇志的百分之二,《苦山志》并未列入这七种之中。现各地图书馆都未曾见有收藏,《中国地方志综录》、《中国地方志集成》、《山水志》、《山东方志会要》、《山东文献书目》也均无著录。笔者所见为民国五年(1916)手抄影印本。

<sup>②</sup> 于慎行:万历朝《兗州府志》卷三《山水志》,万历二十四年(1596)刻本,济南:齐鲁书社,1984年影印本。

<sup>③</sup> 李濂:《苦羊山志》自叙。

<sup>④</sup> 大清河原属济水,“水清莫如济,故济以清名”(参见《东原考古录》光绪十八年济宁孙聚奎堂刻本)。济水在山东郓城分流南北,北济水为北清河,因与汶水合流,又名大清河,名属“济”不属汶。自济水伏流不见以后,大清河所属惟汶水,仍沿称大清河。1855年黄河在河南铜瓦厢决口,黄河由徐淮故道改道夺大清河入渤海。

<sup>⑤</sup> 李濂:《苦羊山志》卷八《艺文志》。

<sup>⑥</sup> 于慎行:万历《兗州府志》卷二《建置志》,万历二十四年(1596)刻本,济南:齐鲁书社,1984年。

<sup>⑦</sup> 李濂:《苦羊山志》卷八《艺文志》。

<sup>⑧</sup> 康熙《张秋志》卷一《方域志》,《中国地方志集成》乡镇志专辑 29,第 30 页。

<sup>⑨</sup> 李濂:《苦羊山志》卷十二《灾异》。

<sup>⑩</sup> 张廷玉等撰:《明史》卷八十三《河渠志》,北京:中华书局,1976年,第 886 页。

<sup>⑪</sup> 王鏊:《安平镇治水功完之碑》,《明经世文编》卷一二〇,北京:中华书局,1997年,第 1011 页。

<sup>⑫</sup> 《清史稿列传》卷二七九《杨方兴传》,台北:明文书局,1985年,第 10109 页。

嘉庆十八年五月十四：“东省沿河州县漫水受浸，小民荡析离居。”<sup>①</sup>民国《东阿县志》则记述了咸丰朝及其之后黄河改道对该地的影响：“咸丰五年，黄河决于铜瓦厢，东流张秋入东阿境，挟汶水穿运河占小盐河夺大清河至郭家口，经本境八十余里，运道大坏，漕船阻遏不行，而沿河两岸居民田畴庐舍淤没殆尽，荡析离居不堪其苦。”<sup>②</sup>

同时，作为南北通衢，运河所形成的商业气息和南北文化的交汇融合，也影响到这一村落群体的生活方式。苦山距运河仅十五里<sup>③</sup>，至迟在清康熙年间，其已经成为区域经济中心——集市<sup>④</sup>，“逢一六日为集期”<sup>⑤</sup>，“一二负贩专鬻给邑人之用，四方珍奇大都略备之”，“所贸皆布帛菽粟，绝无织靡绮丽之观”<sup>⑥</sup>。再从地方志中所记“鲜有千金之产”<sup>⑦</sup>等内容来看，这种集市主要是用来满足人们日常生活和农业生产的初级市场。据许檀先生研究，“集市的勃兴大致始于明代中叶，明末清初因战乱灾荒的影响一度受挫，经康熙、雍正年间的恢复、整顿，乾隆以降进入一个全面的持续发展阶段”<sup>⑧</sup>。关于中心集镇的问题，美国学者施坚雅认为：“农民的实际社会区域的边界不是由他所住村庄的狭窄的范围决定，而是由他的基层市场区域的边界决定。”<sup>⑨</sup>若从这个意义上说，苦山人群的实际交往边界大于自身所在村落的范围。具体到人们的生活方式上，现有资料所提供的内容有明显的发展与变化的痕迹。成书于顺治十八年的《苦山志》这样记载明代该村落的风俗与人们的生活方式：“苦山地迩京畿，化承邹鲁，土人崇礼让，小民业耕桑，卿大夫率敦行，积学精炼亢爽，有大邦之遗风。”<sup>⑩</sup>而乾隆年间的《兗州府志》则有着不同的说法：“总其大都，土廉而朴，不习进取，民质而惰，不善盖藏，民之业农居六七，贾居一二。”<sup>⑪</sup>由于文献涵盖的范围不同，所记载的内容有所差异也是自然，但其间约略可以说明，运河畅通所带来的商业精神，部分地影响到了聚落民众的生活与行为方式。

由以上不同文献的记述可知，苦山村落落在特定的（运河影响下）自然—社会生态环境中形成了运河区域村落的文化特征。一方面，突如其来的水患，会直接造成对村落人群的打击，影响到他们的生活，疏离村落与宗族人群的关系；另一方面，商业精神与文化交融又会逐渐改变人们对于传统的认识，甚至影响到他们的生活方式。就是在运河水患与商品经济意识和相对发达的文化的多重侵蚀、浸润之中，苦山一刘二李宗族进行着对村落土地等物质资源和宗教、教育等人文资源的分配与整合。其间又会因落籍先后、资源分配、文化势力不均衡而产生社会分层，这必然导致村落社区结构在统合性中产生一定的差异性。对于不同的宗族而言，差异性埋藏于村落的最深处，或者说他们落籍村庄的起点即是我们认识这种差异的关键。

## 二、迁移与落籍：不同宗族的起点考察

探讨山东运河区域宗族与村落的关系，移民是必须注意的历史事实<sup>⑫</sup>。在此我们无意讨论移民

① 道光《东阿县志》卷首，《中国地方志集成》第92册，南京：凤凰出版社等，2004年，第17页。

② 民国《东阿县志》卷三《舆地二》，《中国方志丛书·华北地方·第三六三号》，台北：成文出版社，1976年，第91页。

③ 李濬：《苦山志》卷四《山水》。

④ 康熙《张秋志》卷一《方域志》，《中国地方志集成》乡镇志专辑29，第30页。

⑤ 民国《东阿县志》卷一《舆地》，第47页。

⑥ 道光《东阿县志》卷二《方域志》，《中国地方志集成》山东府县辑，南京：凤凰出版社，2004年，第35页。

⑦ 道光《东阿县志》卷二《方域志》，第36页。

⑧ 许檀：《明清时期山东商品经济的发展》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第226页。

⑨ [美]施坚雅：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第40页。

⑩ 李濬：《苦山志》卷五《风俗》。

⑪ 乾隆《兗州府志》卷五“风土志”，《中国地方志集成·山东府县辑》，南京：凤凰出版社，2004年，第26页。

⑫ 洪武年间山东人口分布很不均匀，呈现东密西疏的格局。葛剑雄教授根据洪武移民民屯、土著资料和东昌府各属县的地方志资料推算，东昌总人口为28.7万，土著为5.3万，占18.5%，并就此得出东昌府是一个人口重建式移民区的结论。就移民的时间来看，洪武年间的移民是一个绵延不断的过程，而就移民的原籍来看，山西洪洞移民占到18万，东三府有5万，为移民主体。参见葛剑雄：《中国移民史》第5卷，福州：福建人民出版社，1997年，第166—172、173页。

的过程,而是更加关注移民在移入地如何发展,相对于移民,土著采取怎样的方式保持优势。宏观而言,地域社会的时空背景及国家的政策决定了移民在移入地的生活境遇、长时段的发展模式,而我们在这里则试图从微观入手,以“落籍”为起点,来考察不同宗族在具体的空间中如何形成各自的优势,并进而融合为一个空间与文化意义上的聚落。

关于各族落籍的经历,三族家谱中各有记载。刘氏家谱创修于明弘治元年(1488),家谱关于“吾刘氏之得姓,虽远祖于陶唐氏,而近宗于汉沛公,皆漫无可考。迄自宋元屡遭兵燹,忧乱更迭。逮元季不德,僭伪肆起,干戈扰攘,臣民窜徙,频年未息。至我国初,仅安集耳”<sup>①</sup>的笼统记述说明了其“原居民”的身份。同时对“东阿生继刘氏者,肇自陶唐炎汉,为名家国族,谱牒详尽,想无脱逃”<sup>②</sup>的追忆,也旨在强化其“正统”的祖源与身份。

如家谱所记,刘氏一世祖生活于宋元之间,并无显赫之功,“宋元寂寂无闻”<sup>③</sup>,“鼻祖家境尚贫,二世祖郁府君、三世祖思明府君赋性忠朴,惟乐耕耘,事勤俭,故饶裕。值四世祖琏府君始有功名,为明宣德三年岁贡,历官善心临晋县儒学教谕。其后,诗书传家,录科考、登仕宦者接踵而至,代不乏人”<sup>④</sup>。据族谱《世表》记:一世柒公之下为二世郁,三世为思明、致中、三公。三世开始分支,思明一支有子三,琏为长子,始入科举,为临晋县教谕。刘琏有五子,分别为观、宽、信、敏、亨。其中刘亨为弘治元年昌黎县县丞;刘亨子刘继为弘治十三年蓟州学训。真正使刘家成为望族之家,功在五、六二世之同门三进士,他们分别是五世刘约和他的两个儿子刘田、刘隅<sup>⑤</sup>,父子三人科举成功,同朝为官。至此,刘氏宗族声望显赫、势力增强,成为当地望族。其后,刘氏“入成均游泮宫者代有其人”<sup>⑥</sup>,或为地方小吏,或以书院授业为生。正因如此,万历朝大学士于慎行(刘田外孙)在给刘隅所作《墓表》中说:“吾邑文献以刘氏为冠冕。”<sup>⑦</sup>如此连续的文脉积累,为刘氏在聚落中赢得大族之名显见矣。

登州李氏是苦山另一个宗族。由族谱所载“先世籍隶登州,冠冕海岱,不传五而中落矣,明初迁苦山以家焉”<sup>⑧</sup>来看,其族于明初由登州移民而来。关于移居原因,族谱并未言明。因其所述登州并不具体,笔者在《登州府志》中并未找到相关记载,但于《明实录》中,我们却见到了这样的史事:洪武二十五年“监察御史张式奏徙山东登莱二府贫民无恒产者五千六百三十五户就耕于东昌”<sup>⑨</sup>;洪武二十八年,山东布政使司杨镛又上疏曰:“青(州)、兗(州)、济南、登(州)、萊(州)五府,民稠地狭,东昌则地广人稀,虽尝迁闲民以实之,而地之荒闲者尚多。乞令五府之民,五丁以上田不及一顷、十丁以上田不及二顷、十五丁以上田不及三顷及小民无田者耕种者,皆令分丁就东昌开垦闲田,庶国无游民,地无旷土,而民食可足矣。”<sup>⑩</sup>杨镛的奏请很快被批复,并于同年七月得以实施,东五府共有 1051 户、4666 口迁于东昌府<sup>⑪</sup>。对此也有研究认为:东五府的这两次移民,在东昌全境都有分布<sup>⑫</sup>。由此来

① 明弘治二年(1489)刘氏家谱《传刘氏家乘世系》。

② 明弘治十五年(1502)续修刘氏家谱《东阿刘氏宗谱后序》。

③ 李濂:《苦羊山志》卷六《人物》。

④ 《重修东阿苦山刘氏五支家乘序》,1998 年。

⑤ 刘约,明成化二十三年(1487)丁未科二甲进士,曾任南京吏部稽勋司主事、河南参政等职。正德二年(1507),因裁员离职,不久复职,复任河南参政。致仕归乡后,在东流泉构筑精舍,教授子姓以修世业。所创东流书院是当时最为著名的书院之一。刘田,为刘约子,弘治十八年(1505)乙丑科进士,初授北直隶真定府元氏县知县,正德五年(1510)升为户部主事,员外郎,正德十二年督办漕运,三十八岁卒于任上。刘隅,刘约子,刘田弟,嘉靖二年(1532)癸未科进士,拜授福建道监察御史,嘉靖七年为南直隶学政,后历任四川按察司佥事、南京刑部郎中、南京宗人府经历、都察院右金都御使等职。致仕后,继续承办东流书院。

⑥ 清宣统二年(1910)《续修东阿刘氏家乘跋》。

⑦ “通议大夫都察院右都御使范东刘公墓表”,笔者抄录于苦山。

⑧ 清顺治十八年(1661)李濂修《李氏家谱》。

⑨ 《明太祖实录》卷二一六,台北:中央研究院历史语言研究所,1962 年,第 3185 页。

⑩ 《明太祖实录》卷二一六,第 3451 页。

⑪ 《明太祖实录》卷二三九,第 3480 页。

⑫ 葛剑雄:《中国移民史》第 5 卷,福州:福建人民出版社,1997 年,第 169 页。

看,其与李氏家谱所记“不传五而中落矣”的内容相吻合,登州李氏的家道衰落正应和了洪武移民的要求。

移至苦山的李氏家族从明初一世祖至二世、三世亦无功名,“曾大父玘,大父紈皆隐而不士。父颖……故侠士,好客喜游,家殖中落”<sup>①</sup>,但从四世李学诗始,科举中第,家道中转。李学诗,嘉靖十四年进士及第,历任山西阳曲知县、开封同知、刑部员外郎、兵部武选司郎中。李学诗个人的宦官身份与其开创的宗族仕风为李氏成为望族带来了际遇。后世所修族谱中说:“三世祖颖六子,伯祖司马公(李学诗)为时名臣,自是厥后,克开衣冠济济,称阿邑华宗。”<sup>②</sup>

居于苦山村落西半部的洪洞李氏亦是移民家族。据家谱记载:“祖常公,自陈夏,自号知已。元(原)籍山西洪洞县人氏,式元泰定丁卯科举人,因乱不仕,自顺帝甲辰年迁居东阿县苦山庄家焉。”<sup>③</sup>关于家谱中的这段记述,因为史无所载,我们很难确定这一“移民”属于个人行为还是集体所为。从家谱记述来看,李氏家族始祖李知已被描述为虽已科举但因乱不仕之人,落籍苦山后其子孙均以务农为生,至五世李仁为嘉靖二年癸未科进士,李氏子孙始再获功名。李仁,字元夫,号吾西。嘉靖二年进士,官至都察院右副都御史,是李氏宗族中官职最高的族人。

族谱对“陇西”、“洪洞”以及始祖科举身份的历史记忆,是一种历史真实,还是一种历史的选择、想象甚至虚构?或许这些并不重要,事实上,正如学者所言,“有关移民的历史叙述,应该是被研究的对象,而不是研究所得的结论”<sup>④</sup>。按照这样的研究思路,李氏的历史追忆既包括了族人陇西、洪洞、科举这样历史事件的认同,也是一种记忆与现实的延续,在这一脉络之中,李氏宗族能够寻找到其社会价值与进行宗族建设的动力。

由此可见,苦山三族,刘氏是为土著,二李则分别在元末和明初落籍苦山。刘氏在明宣德年间开始科举中第,并在正德、嘉靖年间真正成为地方望族,而二李家族均是在嘉靖年间开始入仕,家族势力逐渐发展。笔者据三族家谱将三族之中有功名之人物进行了数量比对(见下表)。显然,如表所示:明清两代刘氏宗族在科举功名问题上始终占有较大优势,尤其是明代,这种优势非常明显。由于资料的阙如,或者说关于宗族间如何进行纠合的资料并不为文献所载,因此我们无法清晰地还原宗族间的摩擦与妥协,但由家谱和《苦山志》的记述来看,尽管相较于二李宗族,刘氏家族发展的规模与文化资源优势明显,但至明中后期,三宗族已然融合为一个聚落共同体,《苦山志》因此记曰:“明兴以来,山川效灵,贤哲递起,合邑甲第才十七人,吾乡已以五计矣。至乡贡、才异、忠贞、雄武之俦,辉煌后先,亦云彬彬盛矣。”<sup>⑤</sup>

家 族 朝 代 类 型	职官		国学监生		府州县学诸生		地方武科生员		乡饮酒礼		文庙奉祀生		总计
	明	清	明	清	明	清	明	清	明	清	明	清	
刘氏家族	19	69	3	68	38	38	0	8	2	24	0	11	277
登州李氏家族	2	2	0	10	5	5	0	2	0	5	0	1	32
洪洞李氏家族	3	14	0	29	11	18	0	3	0	15	0	0	93

当地域社会发育相对成熟以后,在地方资源有限的前提下,一刘二李三个宗族间为了生活而展开的竞争游戏便会逐渐成为地方社会中的大事件。如何来强化自身的力量?不断进行族群建构,

① 《明故奉政大夫兵部郎中前峰李公墓志铭》,笔者抄录于苦山。

② 李濂《苦山志·李氏家谱自叙》。

③ 清道光二十三年(1843)《李氏续修族谱序》。

④ 刘志伟:《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话》,《历史研究》2003年第1期。

⑤ 李濂:《苦山志》卷六《人物》。

构建起自己的认同与边界,来确定并严格区分“我族”与“他族”则成为重要的问题。因此,如何进行收族强化自身的力量,是三个宗族组织在共同的场域中所努力进行的实践。

### 三、敬宗与收族:三族收族方式的异同

关于北方收族方式与南方的差异,王日根、张先刚曾以山东栖霞多个宗族为例,撰文阐述了墓地、族谱、祠堂在宗族收族中的作用以及其与南方的不同,认为:山东栖霞宗族的收族形式经历了从墓地、族谱和祠堂的递相转换过程。明中叶前后,栖霞宗族继承了唐宋元以来的墓地祭祀的传统,以墓地为中心开展一系列宗族活动。入清以来,族谱修纂在民间推广。而作为宗族重要表征的祠堂,在清中叶以后才开始在栖霞发展和普及<sup>①</sup>。从莒山三族的收族情况来看,情况与之有所不同,这种差异除却时间上的错落外,还有就是大小宗族在收族方式的变化及发展过程中的不平衡性问题。而分析同一空间聚落同一历史进程中不同宗族的发展脉络,更能反映宗族的区域性特征和兴衰之原委。

首先,对刘氏家族而言,家谱、祠堂、墓祭收族方式之间并无时间上的递相转换,都在明弘治年间完成。以下逐一论之。

刘氏家谱创修于明弘治元年(1488),其后历经六次续修。其间各支谱也经过多次续修<sup>②</sup>。该族家谱的修撰具有一定的连续性,每隔几十年就修谱一次。但在各个时期,修谱的原则却不尽相同。刘氏宗谱的编纂始于功名获得之时,四世刘琏入仕后,即开始为宗谱的修纂做准备,其子刘亨“自壮年即欲修谱,以绍成先志,而襄阙事。奈何奔驰仕路久而未获。乃于弘治之初,政致之暇间与乡邦二、三硕德之曰:‘宗谱之作惟据见闻之真信。’”<sup>③</sup>可见,刘氏谱成于族人入仕之初。弘治十五年,六世刘继在续修家谱时说:“世人不修谱因袭弊来远矣,生每愧,夫儒者莫倡其始?”在这里,刘继明确将修谱看作儒者的担当和责任。这种担当表现在宗谱的编纂体例上:“参用欧苏谱法以为世系,既又为图录、为世考、为谱传、为宗范、为祠墓志,皆缘情而起例,因名而演义,详著于篇,以成一家之迹。至于诰敕诗文皆附录于后,凡昔人谱法之未备者,今皆备之。”<sup>④</sup>这种编纂方法一方面是对宋儒家族建设的吸收和借鉴,另一方面又在此基础上有所创新。在对待始祖的问题上,刘氏族谱的编纂则“推先考之上得三世之真断,以柒公府君为一世之鼻祖。自一世之下则派衍之而弗稳,自一世之上则略去之不宗。其衍之者以近则见闻而可考,其略之者以远则嫌疑涉而莫稽也”。时人礼部尚书兼文渊阁大学士李东阳对该谱这样评价:“夫谱有传与绍之道焉,由吾而前者吾得而绍之,由吾而后者吾得而传之,所谓传与绍非必专恃乎谱也,而苟非此则以无所于系耳,故君子之有事乎家者必先焉。今世士大夫家鲜克存谱,其存之者不过以世数为称谓辨据之资,而谱之道几废。其或附会窃冒以伪于身及其子孙又弗屑论也。”<sup>⑤</sup>

这段评论表达了两层意思,一是当时士大夫之家的家谱并不多见;二是当时多数家谱的编纂并不符合宗谱编纂“所以纪宗支、序昭穆、别亲疏,繇是以笃恩义、正伦理而有系于风教者”<sup>⑥</sup>之意,而只是用以作为证明自己身份的资本。早在明初,宋濂针对“官不必有簿,而品第混淆,家不必有谱,而姓氏无别”<sup>⑦</sup>的情况,就曾感慨说:“近世之士,……多务华而炫博,或妄为字名,加于千载之上可知之人,

① 王日根、张先刚:《从墓地、族谱到祠堂:明清山东栖霞宗族凝聚纽带的变迁》,《历史研究》2008年第2期。

② 如刘氏长支就有自己的续谱,修于宣统三年,谱中载:“观宗谱之册牒颇形繁重,未能家奉一编,何得时见观阅,况夫旁支尚各修支谱,属在嫡派尚无专谱,抱愧不益多哉,聊负大宗之义。”

③ 明弘治二年(1489)刘氏家谱《传刘氏家乘世系》。

④ 明弘治元年(1488)李东阳为刘氏家谱所作《东阿刘氏家乘序》。

⑤ 明弘治元年(1488)李东阳为刘氏家谱所作《东阿刘氏家乘序》。

⑥ 明弘治元年(1488)陈音为刘氏家谱所作《跋东阿刘氏家乘后》。

⑦ 宋濂:《章氏家乘序》,《影印文渊阁四库全书》第1223册,集部162别集类五,《文宪集》(一)卷七,台北:台湾商务印书馆,1986年,第447页。

或援它郡异族之贵显者以为观美,其心非不以智,卒陷于至愚而弗悟也。”<sup>①</sup>可见刘氏之“宗谱之作,惟据见闻之真信,以传信斯为善耳,使远而不可知者,虽远且达不宗也,妄而宗之则援矣;疑而若可信者,虽近且亲不载也,强而载之则伪矣”<sup>②</sup>的编纂原则在当时具有一定的“模范”意义。

入清,“经明清改革之时,兵火仳离,家室不能保聚”,同时,水患令家族被灾迁移,“相对莫识、视为途人者”<sup>③</sup>。刘氏家谱的编纂遂出现了“中不无疑而未确、断而未续之处,有使后人览之茫然不知其为何人祖父者”<sup>④</sup>的情况。对此,宣统二年(1910)家谱编纂者刘名昭感慨曰:“自有明中叶以来,吾先人其功名功德其耀汉简昭耳,目者何其盛哉!至今四百余载,其间入成均游泮宫者岁代有其人,然可云闾里荣究非为邦家光也。由今视昔,不几如岁之冬日。吾族今由未有显达者,其天道之难必欤?抑以人事之未尽也。”<sup>⑤</sup>显然,其将世事变化与族群的变更看作是家谱不修与修而有变的原因。

祠堂也是明代刘氏进行收族的方式之一。弘治十五年(1502),首次续修家谱的五世祖刘继又同时创修了刘氏祠堂。时任吏部政福司莆田梅坡许瀚彦在为刘氏祠堂所作的《刘氏家祠鼎新堂记》中曰:“祠堂之建,所以序昭穆、明人伦、敦孝道、属人心,有关于明教者不浅。古者四时有祭,三月无君则吊,备载仪节,家礼昭彰,有目者借可睹。惜人心易私而难公,道心难明而易昧。东阿刘永之氏者,明理之士,独见于此。”<sup>⑥</sup>由这段文字可知,刘氏祠堂的修建在当时当地是较早的,即文中所说“东阿刘永之氏者,明理之士,独见于此”。常建华认为:“明代宗祠的建设与发展是以《家礼》的普及和士大夫的推动为背景的。……嘉庆十五年允许官民祭祀始祖,设立家庙。”<sup>⑦</sup>从常先生所见北方宗祠设立时间普遍是在嘉靖之后,但刘氏却在弘治十五年即已建立起祠堂。尽管从上述碑文资料中我们并不能清楚祠堂奉祀的是高、曾、祖、祢四代神主<sup>⑧</sup>,还是突破了这种限制,将奉祀对象扩展到四代以上的祖先以至始祖,但这至少表明刘氏家族士大夫“敬宗收族”强烈的家族意识与经济实力的增强。作为宗族的象征,家祠既凝聚了本族之力,又显示出有别于他族的地位。

北方宗族中,“墓地是其活动与存在的特点”<sup>⑨</sup>。刘氏的墓祭情况在家谱中所见无多,只记“一世葬苦山之阴,祖茔稍东,所居苦羊二里许,我后人自昔至今皆葬于此”<sup>⑩</sup>,但至今保留于新修刘氏家庙中的一通名曰“刘氏祖茔祭田、宗祠地基宗志”的碑刻,则约略记载了刘氏墓地及祭田的情况:“祖茔在山之西北里许,原地若干亩,嗣是而湛君、天霖君暨祖武、鸿格诸君频捐地若干亩,总林地四十余亩。……吾六世祖参政公创修义社,敬宗睦族洵盛事也。逮七世叔祖中丞公率众置祭田百余亩,庶几鲜‘惟土无田’则亦不祭之辈耳。特世远年湮,其增减正难细数,只存祭田二十余亩,祭器祭物端赖是焉。”<sup>⑪</sup>查阅家谱,刘氏祖茔祭田、宗祠的建设者大致生活在明嘉靖至清康熙年间。时至清代后期,祭田添减无载,至道光年间,只剩下二十余亩。

家谱、宗祠、墓地、祭田,刘氏宗族组织结构在明代即已十分完整,尤其是其族谱和祠堂的修建在苦山聚落中是最早的,足显一个地方大族之经济与文化实力。相比之下,在明代,苦山二李宗族组织形式与刘氏不同。首先,在宗谱的修纂上,登州李氏虽于洪武年间已定居苦山,嘉靖年间即有族人科

<sup>①</sup> 宋濂:《题寿昌胡氏谱后》,《影印文渊阁四库全书》第1223册,集部162别集类五,《文宪集》(一)卷七,台北:台湾商务印书馆,1986年,第623页。

<sup>②</sup> 明弘治二年(1489)刘氏宗谱《传刘氏家乘世系》。

<sup>③</sup> 清乾隆三十五年(1770)续修刘氏家谱《序刘氏家乘疏言》。

<sup>④</sup> 清乾隆三十五年(1770)续修刘氏家谱《序刘氏家乘疏言》。

<sup>⑤</sup> 清宣统二年(1910)《刘氏宗谱序》。

<sup>⑥</sup> 明弘治十五年(1502)许瀚彦为刘氏祠堂所作《刘氏家祠鼎新记》。

<sup>⑦</sup> 常建华:《明代宗族研究》,上海:上海人民出版社,2005年,第417页。

<sup>⑧</sup> 《明史》卷五十二《礼志六》;万历《明会典》卷九十五《祭祀·品官家庙》。

<sup>⑨</sup> 冯尔康:《清代宗族祖坟述略》,《安徽史学》2009年第1期。

<sup>⑩</sup> 清宣统二年(1910)《题东阿刘氏宗谱弁》。

<sup>⑪</sup> 笔者抄录于苦山,清光绪三十二年(1906)《刘氏祖茔祭田宗祠地墓宗志》。

举人仕,但家谱的修纂却是在顺治十八年。创修者李濠认为其家谱不修的原因是“有幸聚庐处者,止是一村落小户,……何有谱牒迹矣”<sup>①</sup>。作为移民家族,落籍之初李氏并不具备与刘氏一样的地望,而四世祖李学诗及其后辈在科举入世后也并未行编著家谱之功,直至明末,族人李濠始在“万历朝因询族长之有道者,得十有五世,叙其梗概”<sup>②</sup>。但不幸的是,崇祯十三年李氏族人李濠劫狱事件<sup>③</sup>,使家族面临毁族之灾<sup>④</sup>,家谱修纂事宜遂告夭。关于此,李濠在家谱序中这样说:“崇祯庚辰辛巳后,天发杀机,流亡无算,幸生其间者,计保一息之残喘固难矣,何有谱牒?清之庚子生气渐复,又就所观记者修之。”<sup>⑤</sup>对刘氏来说使其遭受重创的改朝换代却给李氏带来了新生。待顺治年间李濠逃亡回到苦山,即著就了李氏家谱和《苦山志》。其后,李氏家族的家谱在清代有过四次续修。

洪洞李氏家族始修家谱的时间并不明确,后世族谱修纂者曰:“谱启修未详何时”<sup>⑥</sup>,道光二十三年续修的族谱中也说:“原有谱,但旧所记仅代数、名号、父子祖孙、伯叔仲季,条分缕析者无有焉。”<sup>⑦</sup>可见其前族谱修纂极其简单,这与刘氏家谱明弘治年间修谱之“参用欧苏谱法以为世系,既又为图录、为世考、为谱传、为祠墓志,皆缘情而起例,因名而演义,详著于篇,以成一家之迹”的编纂体系相去甚远。李氏族谱续修也并不经常,以致“自鼻祖知已公传至吾身仅十五世,而嘉言懿行已亡失无余,甚至长次不能分,子父无由辨,母不知姓,妻不知氏”<sup>⑧</sup>。至清道光二十三年,十四世李庆余、十五世李海峰等“登各支之林墓,查其碑文之记载,考其所配置姓氏,延访之而始得其详”<sup>⑨</sup>。因此,民国年间修纂的族谱中说:“二祖(指道光二十年修纂家谱)纂修之功于前为烈矣。”<sup>⑩</sup>

二李宗族的家谱修纂主要完成于清代,而其在明代的收族方式应主要是墓祭。登州李氏族谱对墓祭的情况记载较多,李濠顺治年间创修的族谱就是按照墓地之规制来编谱的,其宗谱即名曰“前茔宗派之图”。以茔地作为依据,这充分印证了冯尔康先生关于“祖坟为宗族编纂族谱提供实物资料”<sup>⑪</sup>之说。“前茔宗派之图”,分别叙述了始祖、二祖及其三世之后六支的支脉,并详细绘制了祖茔宗派之图,在空间序列中展示了李氏宗族的茔地埋葬的情况:一世祖玘的坟墓在整个墓地的中央,正东为明堂。二世祖为纵,三世祖颖皆为单传,其坟墓与一世祖呈一字形向东南方向排列。三世祖颖有六子,分为六支,其中除四支学书因“祖绝”未被放入正式的支脉外,其余五子李学周在颖左侧,二子学易在颖前方,三子学诗在其右侧,五子学忠又在长子学周左侧,六子学恕又在三子学诗右侧。四世五子自左至右的排列顺序是学忠、学周、学易、学诗、学恕。由此墓葬图可见,各支并未严格遵守昭穆制度。按照谱图所记,四世祖老大一支撑周后迁出“莹之南百步余”,形成新的房支墓。

除此之外,李氏祖茔图中还绘制了祔葬地——“干地”。所谓“干地”,即是埋葬那些有碍祖坟龙脉族人的地方。该干地在祖茔地的右下方,按照图上的方位即西北方<sup>⑫</sup>,如四世学书因祖绝而被埋葬于此,家谱载其“四支绝”<sup>⑬</sup>。另外如夫妇不能合葬者也埋葬于此,如六世李淇参与了族兄李濠的劫狱

① 清顺治十八年(1661)《李氏族谱》卷首。

② 清顺治十八年(1661)《李氏族谱》卷首。

③ 清顺治十八年(1661)《李氏族谱》卷首。

④ 李濠,李濠同族兄弟,明崇祯六年(1633)癸酉科武举,崇祯九年丙子恩科武进士,崇祯十三年八月十五日因解救族人劫东阿狱,被通缉远遁云南。整个家族受其牵连。

⑤ 清顺治十八年(1661)《李氏族谱》卷首。

⑥ 清光绪十九年(1893)《李氏续修族谱叙》。

⑦ 清道光二十三年(1843)李氏家谱《续修宗谱序》。

⑧ 清道光二十三年(1843)李氏家谱《续修宗谱序》。

⑨ 清道光二十三年(1843)李氏家谱《续修宗谱序》。

⑩ 清光绪二十年(1894)李氏家谱《续修族谱序》。

⑪ 冯尔康:《清代宗族祖坟述略》,《安徽史学》2009年第1期。

⑫ 其是否等同于道教符箓派之风水“乾地”之说,笔者并无所考,但从其位置位于墓地西北来看,与道教之“乾居西北,表示天官镇妖斩邪永安”方位相同。

⑬ 清顺治十八年(1661)《李氏族谱》卷首。

事件而被通缉远遁，客死他乡，他的妻子司氏因此被埋葬于此，家谱记曰：“崇祯庚辰年八月十五日忽值家变，（李淇）从武进士李灏劫阿狱而去，永无踪迹，司氏葬于祖茔西北干地。”<sup>①</sup>

有关洪洞李氏墓祭、家祭的情况记载并不详细，但从道光二十三年所修之谱中所记“按节拜献于祖茔之墓前”，“入庙寝而拜献第见纷纷列作之助”以及“族中祭田仅余八亩”的内容来看，在清代，其墓祭、庙祭之礼与祭拜之资皆备。

由上可见，三族的宗族建设各有特点。刘氏族谱、祠堂的修建都在明中期，早于一般学界所认为的嘉靖十五年，并且族谱的编纂也在借鉴宋儒基础上有所创新，“凡昔人谱法之未备者，今皆备焉”，“成一家之迹”，而且墓祭也一直是其收族的主要方式，在明中后期至清初期茔地、祭田都不断扩大。二李宗族同为移民宗族，他们的家谱修纂在清代。因有关二族家庙<sup>②</sup>的情况记载不明，我们尚且不能确切判断其年代，但可以明确的是它们要晚于刘氏，并且在明代，墓祭应该是其主要的收族方式。

#### 四、余 论

“宗族形成是一个建构过程”<sup>③</sup>，在以往的研究中，这种建构更加注重的是国家、社会关系框架下的互动、模仿与官方意识的渗透、推广，但当我们进入到相对狭窄的空间区域中，观察宗族的建构与发展时，却发现区域空间所提供的舞台和宗族群体的自身特性也是宗族建构中不可回避的问题。事实上，在明清长时段的发展过程中，苦山同一聚落中三个宗族的收族方式、收族强度在不同时期的差异之所以如此强烈，与地域社会的变化、宗族传统积累以及参与宗族建设群体的变更有着密切联系。

明代尚未进行大张旗鼓的宗族建设，学界一般也认为明嘉靖十五年的大礼议为民间宗族组织发展提供了契机，但刘氏族人在入仕第一代（弘治元年）即自觉地将家族建设作为儒者的担当，开始进行收族活动，并在四、五、六、七代弘治至嘉靖年间连续不断地进行组织建设，完成了族谱的修纂和祠堂及墓地的扩建，成为典型的仕宦宗族。这种宗族凭依土著之地利，在“鲁之北界，左卫右齐，其俗淳雅和易，……亦有周孔遗风”文化地域空间之中，承载了“尚多好学，性质直怀义”<sup>④</sup>的特性和传统文化赋予的精神力量。与此同时，在地方社会的发展脉络中，刘氏宗族作为苦山的土著，最早拥有了对土地、文化资源的占有优势，而其他移民宗族的落籍又进一步增强其宗族建设的动力，事实上，“对祖先认同的建构是随着人口结构重建而发生的地方社会重构的关键之一”<sup>⑤</sup>，在这种重构的过程中，族群建设和认同是在时空性、知识性和策略性场域建立起来的。进一步强化自身在地方社会的影响既是宗族建设的手段又是其结果。从现有文献来看，在明代刘氏族人对地方事务的参与最多，影响最大，如设立村庄义学<sup>⑥</sup>、修建永济桥<sup>⑦</sup>、创建三圣祠<sup>⑧</sup>、创立“东流书院”<sup>⑨</sup>等等，这进一步积累了宗族在地域空间中的声望。

作为移民宗族，二李宗族虽然在嘉靖朝也有李仁、李学诗为官的儒者代表，但他们并没有像刘氏入仕族人一样积极地进行组织建设，其中的原因一方面与他们个人性情有关，也或是“奔驰仕路久而

① 清顺治十八年（1661）《李氏家谱》。

② 登州李氏祠堂的资料笔者并未得见，所见顺治、乾隆及嘉庆年间的家谱也并未提及家庙的问题，虽然在访谈中李氏族人都谈到族中原有家庙，但其业已废圮。

③ 对此，学界已经达成共识，常建华之宗族乡约化、刘志伟等的国家认同论、郑振满的“庶民化”等理论，都着重强调宗族发展的历史进程。

④ 乾隆《兗州府志》卷五《风土志》，《中国地方志集成·山东府县辑》，南京：凤凰出版社，2004年，第26页。

⑤ 麻国庆：《走进他者的世界》，北京：学苑出版社，2002年，第104页。

⑥ 罗玘：《乐善先生墓志铭》，《影印文渊阁四库全书》第1259册，集部198别集类五，《圭峰集》卷十五，台北：台湾商务印书馆，1986年，第204页。

⑦ 《新建永济桥碑记》，笔者抄录于苦山。

⑧ 《驻岱山阳创建三圣祠记》，笔者抄录于苦山。

⑨ 《通议大夫都察院右副都御使范东流公墓表》，笔者抄录于苦山。

未获(进行家谱修纂)<sup>①</sup>,但移民宗族的身份以及在地方社会中所缺乏的文脉积累,没有使李氏宗族与刘氏在明代形成鼎立之势。事实上,对自然环境的适应也造成了二李宗族与刘氏宗族之间的文化差异,这种差异又部分地影响到了群体的组织建构形式。

入清,情况发生了变化。首先,明清易帜的战乱及由于战争而对运河管理的疏忽,使得苦山宗族都遭受了较大打击,造成人口的死亡与迁移<sup>②</sup>,收族难度加大。但清王朝在继承发展明代宗族建设政策的基础上,进一步通过乡约制度强化宗族建设<sup>③</sup>,又给宗族建设提供了契机,原本属于相对弱势的二李宗族也在时间的脉络中逐渐实现了血缘与地缘的结合。尤其是登州李氏,家族因族人李云犯下的灭族之罪在明清易代的烟火中逐渐被淡忘,劫后余生的李氏家族加快了宗族建设的步伐。其次,在清代,三族进行宗族建设的群体逐渐趋同。入清后,三族都面临“及今科第不甚显荣”<sup>④</sup>的境况,而宗族之“领成均而入胶庠者”多是获得了中低级功名,“合邑甲第”的情形不再。从数量上,三族的差别逐渐缩小<sup>⑤</sup>。最后,三族的收族意识也渐趋一致。道光朝《东阿县志》载邑中士人的变化时说:“邑在百年以前风气淳厚,民俗淳雅,其士人亢言励志,以署韵相高,谈说有情而宽缓不矜,容朴略近于质野,冠服喜俭,素往诸大臣家居,常著小冠,诸生因效之。及室屋门巷亦不甚修饰,又善自闭,耻以所有炫鬻。先达名公,有所建树著述多匿不传,子孙莫能名记。地近邹鲁,号为诸生,不窥市门,不进酒肆。……其后之士,自行一意,口多微词,好为歌谣,以相调謔。”<sup>⑥</sup>运河带来了商品经济的繁荣,也在不自觉间改变着人们的意识,虽然三族都认为“今世之陵替,慕前世之芳迹,规矩犹在循遵何难?”<sup>⑦</sup>但实际宗族群体已然发生变化,宗族建设的意识也发生了些许改变,仅就族谱修纂的原则来看,明代族谱编纂中的“人之显晦不系于禄位之有无,一系乎德之修否”<sup>⑧</sup>,至清中后期变成了“岂徒记姓名、详里居、订世系、序昭穆已哉?尤必于搢绅正笏之伦,爵位堪尊,怀瑾握瑜之品,德业可仰者,大书特书而长言咏叹焉!”<sup>⑨</sup>面对这种变化,刘氏族人在 1934 年为洪洞李氏所作《续修族谱叙》中慨叹曰:“夫世之修谱者,义例多端,彼亦一是非,此亦一是非,固各尊闻行知矣。”

在同一时空脉络之中,不同宗族的融合促进了新的社会系统的建立。明代三族相异的收族方式在清代逐渐趋同,并进而通过联姻等方式成为“苦山”村落共同体。三族“血缘—地缘”的结合,又是地域特征与群体结构变化的结果。解读村落与宗族及宗族间的差异与变迁,就是将不同的利益主体放在具体的历史情境中,在变化中寻找宗族及其文化象征的历史进程和发展模式。所以,就区域社会的变化而言,“国家—社会”的二元解释模式略显苍白,而以宗族组织为对象,以村庄环境、经济活动方式及资源占有情况为内容的研究,可为了解传统在局部区域的变化提供更有效的微观视角。

[责任编辑 李平生]

① 明弘治二年(1489)《传刘氏家乘世系》。

② 刘氏家谱(支谱)记曰:“迁四方者更仆难数”(民国《刘氏创修支谱叙》);洪洞李氏至清道光朝分布在城东新庄、陶家峪、邢家沟、校场铺,黑虎庙、隋平县、永城县等处(道光二十三年《续修宗谱续》);登州李氏也是“散处离乡者众”(光绪三十三年《李氏家乘后序》)。

③ 田野调查中,笔者在同属兖州府的梁山县发现了一块嘉靖元年《寿张县梁山社》乡约的碑刻,这表明这一区域在这一时期就已经进行了乡约建设。在本文第一部分的列表中,笔者详细梳理了族谱中对耆宾、介宾人物的记载,其中明代仅 2 人,他们都来自于刘氏宗族,清代达 44 人,分布在三个宗族之中。

④ 清光绪十九年(1893)《李氏续修族谱叙》。

⑤ 见本文第二部分列表。

⑥ 清道光朝《东阿县志》卷二《方域》,《中国地方志集成·山东府县辑》,南京:凤凰出版社等,2004 年,第 35 页。

⑦ 清宣统二年(1910)《续修东阿刘氏乘跋》。

⑧ 明弘治元年(1488)张泰《题东阿刘氏宗谱弁》。

⑨ 民国二十三年(1934)《(洪洞李氏)续修族谱序》。

## “境界”说与王国维之语源与语境

彭玉平

**摘要:**王国维的“境界”说是20世纪文论学术史的热点话题,在中西学术传统中追源溯流,在古今流变中考量其内涵,成为学术史的核心内容。而王国维本身在早期译著中所使用的“境界”一词及其内涵的变化,对王国维“境界”说的形成所可能产生的作用,则素不受重视。王国维在早年翻译的数部日人著作中,“境界”既可以指称地理之边境边界,也可以指称知识的范围,也有作为等级、状态来使用的情况。王国维自己也在文章或著述中,以等级、状态、范围作为“境界”的基本内涵。“境界”说的最终形成,不能脱离王国维自身使用“境界”一词的语源及其发展。“境界”说的内涵及其与传统诗学的关系也只有在《人间词话》的具体语境中,才能得到切实的理解。

**关键词:**王国维;“境界”说;《人间词话》;语源;语境

### 一、王国维的早期著译与“境界”之语源

“境界”是王国维文学理论的核心观念,但这一理论迟至1908年才最终成型。一种理论的形成往往有一个初萌、发展的过程,忽略了这个过程,要探究其理论的内涵,便不免会有所流失。在王国维文论学术史中,探讨其渊源的文章很多,有从中国溯源者,也有从西方溯源者;有从文论本身溯源的,也有从宗教等角度来溯源的。这些溯源对于理解王国维“境界”说的理论内涵当然带来了很大帮助,但毋庸置疑的是:虽然追溯“境界”的语源可以有多个路径,但王国维直接使用过的“境界”一词,无疑是其中最值得关注之例。

考察王国维早年著述或译文,他曾多次使用过“境界”一词,这些“境界”有的并无严格的内涵限定,带有一定的随意性,有的则近乎后来之“境界”说。这大致经历了一个从地理学的概念到普通的知识范畴,从“审美之境界”到“诗之境界”的变化过程。

现在可以考见王国维最早使用“境界”一词之例,是1901年4月由金粟斋书局出版的《日本地理志》一书,此书为日本中村五六编纂,顿野广太郎修补,王国维翻译。此书“总论第一”,第一节是“位置”,第二节便是“境界”,王国维在“境界”之下的译文是:“东临太平洋。西南隔中国海,遥对中国本部。西北依窄狭之日本海,与朝鲜、满洲及俄属地相对。北端临北海道之宗谷海峡、千岛之久留里海峡、密迩俄属桦太岛(即库页)及堪察加。”<sup>①</sup>从译文内容来看,“境界”的概念显然就是“境之界”的意思,分指国土在不同方向的边界所在。在“山阴道第六”第一节“位置、广袤、人口”之下,王国维的译文也是“其境界东接北陆、东山两道及畿内,南以中国山脉与山阳道分界”<sup>②</sup>云云,也是承接边境边界

**作者简介:**彭玉平,中山大学中文系教授(广东广州 510275)。

**基金项目:**本文为国家社科基金后期资助项目“王国维词学与学缘研究”(11FZW024)与国家社科基金重大项目“中国古代文体学发展史”(10&ZD102)的阶段性成果。

① 谢维扬、房鑫亮主编:《王国维全集》第16卷,杭州:浙江教育出版社、广州:广东教育出版社,2010年,第141页。

② 谢维扬、房鑫亮主编:《王国维全集》第16卷,第251页。

的意思。因为所译是《日本地理志》，所以译文中的“境界”只是一个地理学的范畴而已。

同样是 1901 年出版的王国维翻译日本藤利喜太郎的《算术条目及教授法》，其中也有“境界”一词的使用。在第一编“泛论”中，王国维的译文说：“欲确定算术即日本算术，不可不先确定者：第一，算术与代数之境界；第二，算术中整数之性质篇与整数论之境界。但兹所谓境界者，非争分寸之境界，而谓相重复之小部分之境界之意也。”<sup>①</sup>在第二编“各论”中也有“观德国之谚，凡入于不知之境界而自失者，谓之陷于分数，则教授分数之难可知”<sup>②</sup>。很有意思的是，书中本身就解释了“境界”的含义，从书中的解释来看，算术上之境界主要是指某种专业知识的范围，译文特别提到此境界“非争夺分寸之境界”，就是言其非具象之地理学之概念，而是抽象的算术知识所包括的范围的概念而已。因为王国维只是翻译日本著作，可以初步判断的是，在日语的语境中，“境界”原本就有着作为具象的地理学“境之界”和作为抽象的知识所辖范围两种意思。

这种译述的概念对王国维“境界”说的形成具有怎样的意义？我们固然不能过分夸大，但似乎也不能轻易忽视。从王国维本身的著述来看，早期对“境界”的使用，也较为随意。如其作于 1901 年 1 月的《欧罗巴通史序》云：“本自然之境界，顺山川之形势，但睹外界，不问内，是以鲁突跨两洲而欧亚之界自若，英领遍四海而华离之形弥章，是为地理学上之分类。”<sup>③</sup>所谓“自然之境界”也是地理学上的概念而已。这与其所翻译的《日本地理志》中“境界”一词的使用，当然是可以联类而看的。

王国维真正在“境界”说上迈出重要一大步的，是作于 1904 年初的《孔子之美育主义》一文。此文不仅多次使用“境界”一词，而且显示了王国维对其内涵作了新的充实。康德、叔本华哲学将“无欲之我”观物时对利害关系的超越作为审美人生的追求目标，王国维附和此说，也认为因为无欲，才能将所观之物视为纯粹之外物，而“此境界唯观美时有之”<sup>④</sup>，这里的“境界”兼有审美的高度和状态两层意思。

但康德、叔本华对“境界”的使用虽有特点，却比较单一，而在席勒的《审美教育书简》中，“境界”曾是席勒的重要话语。王国维在《孔子之美育主义》一文中引用席勒《论人类美育之书简》之语云：“审美之境界，乃不关心利害之境界，故气质之欲灭，而道德之欲得由之以生，故审美之境界，乃物质之境界与道德之境界之津梁也。于物质之境界中，人受制于天然之势力；于审美之境界，则远离之；于道德之境界，则统御之。”<sup>⑤</sup>席勒将人生的境界分为物质之境界、审美之境界、道德之境界三种境界，这是否启示了王国维后来的“三种境界”之说是另一问题，但显然这里的“境界”具有等级、状态的意义。虽然席勒也说过“最高之理想存于美丽之心”的话，但那应该是席勒对其理论的调整了。

按照王国维的理解，席勒的“美丽之心”与叔本华的“无欲之我”及邵雍的“反观”，三者说法不同，但用意一致，就是形容“无希望，无恐怖，无内界之争斗，无利无害，无人无我，不随绳墨，而自合于道德之法则”的“境界”而已<sup>⑥</sup>。这意味着，王国维在此时使用“境界”一词，在地理上的境界、知识上的范围之外，增加了阶段、等级、状态等意思。而这一层意思似乎又浸染了西方学术的色彩，而且侧重在人生的考量方面，其同样作于 1904 年的《红楼梦评论》在使用“境界”一词时，也有相同的语境。如云：“今使人日日居忧患言忧患，而无希求解脱之勇气，则天国与地狱，彼两失之；其所领之境界，除阴云蔽天、沮洳弥望外，固无所获焉。”<sup>⑦</sup>

从地理学的边境之界到泛称知识的“领域”、“范围”之义，再到人生的等级、状态内涵，然后又以

① 《王国维全集》第 16 卷，第 437 页。

② 《王国维全集》第 16 卷，第 475 页。

③ 《王国维全集》第 14 卷，第 4 页。

④ 《王国维全集》第 14 卷，第 14 页。

⑤ 《王国维全集》第 14 卷，第 16 页。

⑥ 《王国维全集》第 14 卷，第 17 页。

⑦ 《王国维全集》第 1 卷，第 70 页。

等级、阶段的概念“潜入”到文学领域，“境界”一词的使用经过了数度变迁。1906年12月，王国维在《教育世界》第139号上发表了《文学小言》凡17则，其中第5则论述古今成就大事业、大学问的三种之“阶级”，虽没有出现“境界”一词，但在两年后撰述的《人间词话》中，则已将“阶级”改为“境界”了。这种改易正说明，当王国维有意将“境界”一词用到文学批评之时，正是首先使用了其“阶级”——阶段、等级的意思，不过，此时的“境界”一词尚潜伏在“阶级”一词之下而已，而且仍然沿袭了以“境界”来表述人生的习惯。

到了1907年，王国维对“境界”一词的使用已经十分接近次年所提出的“境界”说了。当然这只是在译著中。在1907年5月至10月的《教育世界》上，曾连载过日本井上哲次郎编的《日本阳明派之哲学史》，当时未署译者名，但据佛维考证，当为王国维译笔。井上哲在评论中江藤树时，多次提及“境界”二字，如关于良知本体之自由问题，井上哲说：“藤树又以‘止’之境界与《中庸》之‘中’同一视之。盖‘中’为‘喜怒哀乐之未发’，先天未画冲漠无朕之状态也。……藤树以此先天未画冲漠无朕之境界为伦理行为之本源，故与汗德、叔本华诸氏同，乃认定先天之自由者。‘慎独’之《赞》曰‘心之良知，斯之谓圣。当下自在，圣凡一性’云云。所谓‘当下自在’者，即当下不昧之良知，自由自在之意也。”<sup>①</sup>井上哲对藤树将《大学》“止于至善”之“止”的理解与《中庸》之“中”的理解并置，将“先天未画冲漠无朕之境界”与“喜怒哀乐之未发”结合起来，因其冲漠、未发，故呈现出自由自在的状态。藤树、井上哲在这里使用的“境界”也仍是“状态”的意思，这与王国维在《孔子之美育主义》一文中的使用“境界”之例是大体一致的。

但井上哲在分析藤树“良知”说时，曾认为其所谓“良知”超越了伦理学者所谓“良心”的范围，而“入于缥缈之诗之境界”。其语云：“良知在方寸之间。今从此良知规定日常行为，则其迹善；逆之则必陷不善，是经验之方面也。然此良知，以向上者考察之，则通世界之实在，与世界之实在为同一体。果然，则是先天者也。是超越伦理学之所谓良心之范围，而入于缥缈之诗之境界者也。是故藤树之良知，乃绝对者，犹之基督教之‘神’，婆罗门教之‘梵天’，佛教之‘如来’也。”<sup>②</sup>井上哲对藤树良知说兼有先天者与经验者二义的分析，是否符合藤树的初衷，此不必深究。倒是井上哲“缥缈之诗之境界”，虽是强调藤树之良知乃是属于先天者而后达成的状态，但毕竟是在诗学的范围内使用“境界”一词了。王国维译述至此，有怎样的心理反应，自然难以判断，但在次年撰述的《人间词话》中，在诗学的范围内，将“境界”说彰显出来，其间理论的脉络应该也是可以大致勘察出来的。随着1908年的临近，王国维对“境界”说的艺术感觉显然越来越强烈了。

## 二、“境界”说与《人间词话》之语境

《人间词话》的理论价值主要表现在其“境界”说，同时以“境界”为核心，王国维构建了一个“境界”说的范畴体系：有我之境与无我之境、造境与写境、隔与不隔、大境与小境、常人之境界与诗人之境界，等等。王国维以“境界”说及其范畴体系梳理词史，裁断词人词作优劣，所以全书的体系性颇强。晚清词话如陈廷焯《白雨斋词话》以“沉郁顿挫”为核心建立理论评判词史，况周颐《蕙风词话》以“词心词境”、“重拙大”之说诠释词体之体性，并以此考量词史高下。王国维《人间词话》与其相比，有了若干明显的变化，譬如陈廷焯与况周颐的理论虽有核心，但不免单薄，而王国维不仅拈出“境界”为理论核心，而且由此建构了一个错综有度的范畴体系，体现出现代词学的若干特征，因而更具理论气度。

之所以出现这种变化，与王国维对新的著述方式、学科体系的自觉追求有关。王国维早年翻译了数种日本学者的著述，日本学者的学科观念和著述理念自然有可能对王国维产生潜移默化的影响，譬如连载于《教育世界》1901年8月至9月的《教育学》一书，即为王国维翻译的日本文学士立花

① 参见佛维：《王国维哲学译稿研究》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第265—266页。

② 转引自佛维：《王国维哲学译稿研究》，第268页。

铣三郎撰述。其第一编“教育之精神”之“总论”的开端即云：“凡如何之学问，其有可谓之科学者，不可无或广或狭首尾完全一系之组织。无此组织，支离灭裂，终不可谓之科学也。而此组织中，必有贯通而为全体之命脉者，谓之原则。有此而种种之现象始可统而说明之也。”<sup>①</sup>王国维作于 1899 年 12 月的《东洋史要序》即提出“抑无论何学，苟无系统之智识者，不可谓之科学”<sup>②</sup>的说法。又在 1901 年 1 月所作的《欧罗巴通史序》说：“凡学问之事，其可称科学以上者，必不可无系统。系统者何？立一系以分类而已。”<sup>③</sup>从上引王国维的这些译文及自撰文字中，可以看出王国维对学科体系的自觉追求。所谓“首尾完全一系之组织”、“立一系以分类”云云，在《人间词话》中即表现为“境界”说的范畴体系及批评实践；所谓“贯通而为全体之命脉”之原则，就是“境界”二字。王国维虽然采用了传统的词话方式来撰述，但其内在的理论精神已经具有相当的科学性了，这大概也是同样是词话，在现代形态的学科高度发达之后，《人间词话》依然成为少数为现代人津津乐道的著作之一，并与现代性的著作并行于世的原因所在。

一种理论，理论家本身的语境才是最重要的，其他外缘的考察至多只是具备辅助的意义而已。前人如钱仲联、饶宗颐、叶嘉莹等对“境界”的语源作了多方面的追溯与考证，厥功甚伟，这里不再重复<sup>④</sup>。“境界”一词本非王国维独创，无论是作为地理上的“疆域”、“界限”意义，还是作为佛学中感官所感知的范围意义，以及诗学中用以形容创作所达到的高度和所具有的格调。其使用之例颇为广泛，而且其使用历史堪称悠久。但其在地理学范畴之上形成的基本意义——作为一种认知或审美的高度、深度和范围，并没有从根本上改变。王国维的贡献在于将传统语境中被零散使用的“境界”二字激活为一种具有新的理论内涵的核心范畴，并以此为基点，建构其理论体系的核心和评判词史的基本标准。解读“境界”的内涵，只是分析有关论述境界的条目是不够的，因为词话略显散漫的著述方式，决定了王国维在表述理论时，也很可能是散存多处的，只有将这种散存的观点整合起来，才有可能一窥“境界”说的底蕴所在。

要把握“境界”说的内涵及理路，初刊本的第 1 则自是极为重要：“词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。五代北宋之词所以独绝者在此。”<sup>⑤</sup>

这一则虽然只是大体在外围上解说“境界”，但起码有三点要义值得注意：第一，“境界”是王国维悬格甚高的一种对词体的审美标准，所以用“最上”来形容。词体兼涉众多，评判标准也自有不同角度与等级，若境界者固非词体之全部，然当为词体审美之极致。第二，“境界”必须内蕴格调，外有名句。格调源于词人之精神底蕴，其《文学小言》以屈原、陶潜、杜甫、苏轼为文学之天才，但其天才需要有“高尚伟大之人格”，“又须济之以学问，帅之以德性，始能产真正之大文学”<sup>⑥</sup>。以学问与德性所化成之人格才是“境界”说的底蕴所在，所以人的境界是词的境界的基础。名句则是王国维“境界”说的结构单位。王国维分析境界之“出”以及有我之境与无我之境等，所举例证皆为句子，这说明，“境界”说并非立足全篇而论，乃是承传了中国古代诗话词话摘句的传统，而予以理论说明而已。第三，“境界”是五代北宋之词区别于其他朝代之词的重要特征，换言之，王国维的“境界”说是从对五代北宋词的体会中提炼出来的，并以此作为词的基本体性。所以，“境界”说不仅是王国维持论的核心，也是裁断词史的标准所在。“境界”说潜伏着浓重的复古观念。

① 《王国维全集》第 16 卷，第 328 页。

② 《王国维全集》第 14 卷，第 2 页。

③ 《王国维全集》第 14 卷，第 3 页。

④ 参见饶宗颐：《人间词话平议》，《文辙——文学史论集》（下），台北：学生书局，1991 年。钱仲联：《境界论》；刘任萍：《境界论及其称谓的来源》；雷茂奎：《〈人间词话〉“境界”说辨识》，此三文均参见姚柯夫编：《〈人间词话〉及评论汇编》，北京：书目文献出版社，1983 年。叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，广州：广东人民出版社，1986 年。

⑤ 本文引用《人间词话》条目文字，均出自王国维著、彭玉平注评：《人间词话》，北京：中华书局，2010 年。以下凡引此书，不再标注。

⑥ 《文学小言》第 6、7 则，《王国维全集》第 14 卷，第 94 页。

然则，“境界”的具体内涵是什么呢？我觉得应该扩大其语境，分别看4组论词条目，综合起来，才有可能得一全面之了解。先看第一组：

境非独谓景物也，喜怒哀乐，亦人心中之一境界。故能写真景物、真感情者，谓之有境界；否则谓之无境界。（初刊本第6则）

词人者，不失其赤子之心者也。故生于深宫之中，长于妇人之手，是后主为人君所短处，亦即为词人所长处。（初刊本第16则）

从这两则来看：“境界”说的基本元素为情与景，既有景物之境界，也有感情之境界，而文学之境界乃是将景物与感情之境界融合而成的新的境界。按照王国维的表述，万物自有其境界，所谓“境非独谓景物也”之“境”，其实是“境界”的约写。而所谓“心中之一境界”也就是“感情”之境界。对于感情的类型，王国维用“喜怒哀乐”来概括，并没有基本的情感倾向性。前引日本哲学家藤树以“喜怒哀乐之未发”形容《中庸》之“中”的境界，也可以与此对应来看。盖未发之喜怒哀乐，近乎“冲漠无朕”的状态，也即类似于王国维语境中的无我之境，而一旦将喜怒哀乐发出，则感情就直露在作品中了，近似有我之境。当然这只是从创作过程而言的，实际上，喜怒哀乐已发却不见端倪，才是王国维心目中“无我之境”的典范。总之，文学之境界乃是就物我关系而言的。

怎样的“物”与怎样的“我”结合才能造就文学之境界呢？王国维提出了“真”的基本要求。王国维提出“真”的问题看似简单，其实有着很深的现实背景。盖晚清以来宋诗派的学问诗与朱祖谋为代表的梦窗词派，或张扬学问，或堆砌典故，往往景物迷蒙，感情迷离，让人难测其宗旨。既难知其所云，自亦部分地失去文学的意义。所以，王国维重提“真”的问题，实际上具有一定的针砭现实的意义。那么，何谓“真”呢？王国维以李煜为例，说明了“赤子之心”就是“真”的体现。李煜身为帝王，本应通晓世故人情，但他偏偏生于深宫，长于妇人，远离世俗，这从君王的角度来说，是其不足，但从词人来说，却是无意而成的独特资源条件。李煜因为葆有这份纯真之心，才能观物观我，超越个人与当下，而具有更大的涵摄力。王国维说“词至李后主而眼界始大，感慨遂深”（初刊本第15则），“阅世愈浅，则性情愈真，李后主是也”（初刊本第17则），“后主之词，真所谓以血书者……俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意”（初刊本第18则），等等。这些评价无不以“真”为基础。但通过王国维对李煜“真”的评价，其实包含着更深的内涵，就是对超越小我、超越利害的无我之境的追求在内。

接着看与“境界”说相关的第二组条目：

“红杏枝头春意闹”，著一“闹”字，而境界全出。“云破月来花弄影”，著一“弄”字，而境界全出矣。（初刊本第7则）

人知和靖《点绛唇》、舜俞《苏幕遮》、永叔《少年游》三阙为咏春草绝调。不知先有正中“细雨湿流光”五字，皆能摄春草之魂者也。（初刊本第23则）

这一组的前一则为学人分析“境界”说时关注，自不必多说。但后一则同样与境界有关，就未必为很多人所认同了。将这两则合为一组，主要是它们都是围绕着“物”的层面而言，具体阐释“真景物”的内涵，因为“真景物”是“境界”说基石的半壁江山，所以这一组的意义不容轻视。在这两则语境中，真景物只是境界形成的基础，景物本身无所谓境界，但通过词人的点染，将景物的神韵表现出来，才能形成文学之境界。枝头红杏与云月花影都不过是自然之景物而已，凡人皆可遇见，也很可能皆漠然而对，但何以到了宋祁和张先的笔下就有了令人难忘的印象呢？王国维认为其秘诀就在用“闹”字点化了红杏枝头的春意，用“弄”字衔接了云月花影的关系。“闹”侧重听觉，可以渲染出闹腾的声音；“弄”侧重视觉，可以表现出动人的场景。因著“闹”字“弄”字，而将内蕴的物之境界召唤出来，摇曳出特殊的神韵。

如果说初刊本第7则重在对景物的动态刻画的话，那么初刊本第23则就是在静态刻画中彰显外物之神韵之例了。在王国维看来，林逋、梅尧臣、欧阳修写春草的词固然各有风韵，但不如冯延巳“细雨湿流光”来得动人心魄，原因是此五字将春草之魂表达得淋漓尽致。春草平时风尘相扰，其自然光泽便不免为其掩盖，而细雨静洗，不仅将灰尘清洗干净，而且因为是“细”雨，所以才有可能是

“流”光，若是大雨倾盆，则草叶翻飞，其光影也就闪烁不定了。所以“细雨湿流光”不仅写出细雨中草的神韵，而且也符合逻辑。草叶细雨静流、光影绰绰的形状如在目前。王国维通过这两则其实要表达的是无论是动态还是静态，都要能够传达出外物之神韵，才是具有了一种文学之境界。

再看第三组条目：

南唐中主词“菡萏香销翠叶残，西风愁起绿波间”，大有众芳芜秽、美人迟暮之感。（初刊本第13则）

词至李后主而眼界始大，感慨遂深，遂变伶工之词而为士大夫之词。（初刊本第15则）

古今词人格调之高，无如白石。惜不于意境上用力，故觉无言外之味，弦外之响，终不能与于第一流之作者也。（初刊本第42则）

冯正中词虽不失五代风格，而堂庑特大，开北宋一代风气。（初刊本第19则）

这一组四则其实是细化和深化初刊本第一则的内容的。王国维提出的高格隐含着“大诗人”的期待，在《人间词话》的语境中，也就是要求具备豪杰之士的特质。第13则论南唐中主李璟“菡萏”二句的感发力量之大。李璟原句字面不过是表达常见的季节轮换之感，而王国维联想到美人迟暮，则是切合到以屈原为代表的美人香草的比兴传统之中去了，则常见的秋景秋感便被赋予了更为厚实的内涵。第15则评述李煜词从传统的伶工之词向士大夫之词的转变，这种转变的标志便是“眼界始大，感慨遂深”，与前一则评李璟之句理路其实是一致的，都是言其作品包孕着较大的联想和阐释空间。第19则评述冯延巳“堂庑特大”也与前两则同一理路。第42则评述姜夔有格调而无神韵，其“格调”二字亦呼应初刊本第一则“有境界则自有高格”一句，只是王国维辩证地认为，有格调者未必就一定能创造出有境界的作品，而有境界的作品一定内蕴着词人的高格调。综合这四则的内容，可以得出结论：词人具有很高的格调，才能眼界开阔，感慨深沉，并通过寄兴的方式使作品包含着深广的感发空间，从而创造出“堂庑特大”的文学境界。

最后看第四组条目：

纳兰容若以自然之眼观物，以自然之舌言情。此由初入中原，未染汉人风气，故能真切如此。（初刊本第52则）

大家之作，其言情也必沁人心脾，其写景也必豁人耳目，其辞脱口而出，无矫揉妆束之态。

以其所见者真，所知者深也。诗词皆然。持此以衡古今之作者，可无大误也。（初刊本第56则）

这一组条目的核心是彰显了“自然”二字之于“境界”说的重要性。纳兰性德是曾被王国维明确誉为“豪杰之士”的词人，豪杰之士的特性除了天才、学问、德性之外，也有文学才能的特殊要求在内。所谓“以自然之眼观物”乃是以超越利害之心去观察外物之意，而“以自然之舌言情”乃是用生动真切的语言来表现景物及感情之意。这两重的“自然”其实都是为了将景物之“真”与感情之“深”充分地表现出来。但无论是景物之真还是感情之深都需要借助自然明晰的语言和意象来表达。此组后一则所谓“其言情也必沁人心脾，其写景也必豁人耳目，其辞脱口而出，无矫揉妆束之态”云云，正是从言情写景的语言表述来提出的具体要求。

大概因为“境界”确实是一个历史悠久、涵盖中西哲学、美学、艺术、文学、地理等诸多学科门类的概念，所以自来关于“境界”说的解释众说纷纭，有从哲学角度切入者，有从美学角度分析者，或者放大到中国或西方的学术背景中来考量者。这些分析考量对于厘清“境界”说的源流确实作出了很大的贡献。但以上4组10则词话所透露出来的境界内涵应该是更值得重视的。因为这些分析不离乎王国维的语境，而且将散布在不同地方的相关论说汇集在“境界”的话题之下，展现出“境界”说的不同理论层面，并凝聚成自成逻辑体系的境界学说，应该是更能契合王国维的理论原旨的。约而言之，所谓境界，是指词人在拥有真率朴素、超越利害之心的基础上，通过寄兴的方式，用自然明晰的语言，表达出外物的真切神韵和作者的深沉感慨，从而体现出广阔的感发空间和深长的艺术韵味。格调是其精神底蕴，名句是其表现形式。自然、真切、深沉、韵味则堪称是“境界”说的“四要素”。从以上的

分析来看，“境界”说其实是以“无我之境”为终极目标的。

### 三、“境界”说与王国维自道的诗学渊源

以上重点从王国维早期著译中有关“境界”一词的使用及其内涵的变化，作了勾勒说明，以明其自身的理论渊源和语境嬗变。但在《人间词话》中，这份渊源和语境其实是阙如的，只是我们在梳理其理论承传时，适当放宽了范围而已。但王国维也曾以“否定”的姿态提及过诗学史上与“境界”相关的“兴趣”说与“神韵”说，这就是如下一则：

严沧浪《诗话》谓：“盛唐诸公，唯在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。故其妙处，透澈玲珑，不可凑泊。如空中之音，相中之色，水中之影，镜中之象，言有尽而意无穷。”余谓北宋以前之词，亦复如是。然沧浪所谓兴趣，阮亭所谓神韵，犹不过道其面目，不若鄙人拈出“境界”二字，为探其本也。

（初刊本第9则）

叶嘉莹说：“这一则词话正是追溯静安先生之境界说与旧日传统诗说之关系的一个重要关键。”<sup>①</sup>而笔者之所以说王国维是从“否定”的角度提及严羽的“兴趣”说和王士禛的“神韵”说，是因为在王国维看来，这两说所探讨的所谓“兴趣”与“神韵”都不过是诗歌艺术形诸表面技艺的东西，而“境界”则因为有格调作为底蕴，又重视观物而得其神韵，抒情而感慨深沉，从而形成作品中比较广阔的情感空间和艺术韵味。如此说来，“兴趣”、“神韵”都不过张其一端，而“境界”则从作者到作品，从创作前的观察、体会到创作过程中的表现，再到阅读时对作品神韵的领会，通贯到创作的整个过程，而且在这个过程中特别重视作者格调、景物的神韵、感情的张力等内涵。如此说来，王国维将境界视作“本”，而将兴趣、神韵视为“面目”，也自有其学理所在。

从初刊本第9则来看，王国维是在对严羽的“兴趣”说、王士禛的“神韵”说经过认真研究之后提出“境界”说的，所以比较“兴趣”、“神韵”和“境界”三说的异同，自然是不可缺少的。学界对此也多有关注，当然个人立场不同，对王国维语境的感受不同，结论便也有异<sup>②</sup>。唐圭璋《评〈人间词话〉》一文明确指出：王国维在权衡“三说”之后得出的本末之论是缺少学理依据的，因为严羽、王士禛和王国维三人“各执一说，未能会通”，彼此入主出奴，其实是没有意义的<sup>③</sup>。但王国维以“境界”为探本之论，乃就文艺之本质而言。“兴趣”、“神韵”之说更多着眼于已完成的作品所传达出来的一种言外之意，而“境界”是从作者角度切入到创作过程和作品特点的一种理论。从对创作本原的探讨而言，王国维说境界是探本，兴趣、神韵是面目，其实也是大体符合文学理论实际的。不妨看看顾随对此颇具形象的分析，他在《“境界”说我见》一文中把兴趣和神韵的意义要点理解为“无迹可求”、“言有尽而意无穷”两个方面，他认为兴趣是诗前的事，神韵是诗后的事，境界才是诗本身的事。又打比方说：兴趣是米，境界是饭，神韵是饭之香味。他说：“若兴趣是米，诗则为饭……神韵由诗生。饭有饭香而饭香非饭。严之兴趣在诗前，王之神韵在诗后，皆非诗之本体。诗之本体当以静安所说为是……抓住境界二字，以其能同于兴趣，通于神韵，而又较兴趣、神韵为具体。”<sup>④</sup>顾随对于三说之间的本末关系，是赞同王国维之说的。不过将兴趣、境界、神韵截然视为创作过程的三个阶段，似乎有强为分段的嫌疑了，三说之间容有侧重的不同，但实际上，在文学创作中，这种前后之间是彼此联系和互相影响的。

① 叶嘉莹：《〈人间词话〉境界说与中国传统诗说之关系》，姚柯夫编：《〈人间词话〉及评论汇编》，第283页。

② 关于“境界”与“兴趣”、“神韵”二说的比较，可参见叶嘉莹：《〈人间词话〉境界说与中国传统诗说之关系》，叶嘉莹在文中说：“……静安先生所标举之境界说，与沧浪之兴趣说及阮亭之神韵说，原来也是有着相通之处的。……沧浪之所谓‘兴趣’，似偏重在感受作用本身之感受的活动；阮亭之所谓‘神韵’，似偏重在由感受所引起的言外情趣；至于静安之所谓‘境界’，则似偏重在所引发之感受在作品中具体之呈现。沧浪与阮亭所见者较为空灵；静安先生所见者较为质实。”叶文载姚柯夫编：《〈人间词话〉及评论汇编》，第297页。另可参见叶程义：《王国维词论研究》，台北：文史哲出版社，1991年，第291—307页。

③ 唐圭璋：《评〈人间词话〉》，唐圭璋：《词学论丛》，上海：上海古籍出版社，1986年，第1029页。

④ 顾随：《“境界”说我见》，顾之京整理：《顾随：诗文丛论》（增订版），天津：天津人民出版社，1995年，第67—68页。

换个角度来说,“境界”说从中国传统诗学中吸取了怎样的理论内涵,才应该是我们解读王国维这一则提及的本质与面目之别的重点所在。如果联系王国维曾经对张惠言的词体“深美闳约”说极表认同,又曾将词的体性定位在“要眇宜修”上,则他对“兴趣”说和“神韵”说的理论接受简直是不可回避的。简单地批评王国维舍情韵而专言境界,未免对他“境界”说的基本内涵有所忽略了<sup>①</sup>。譬如对景物的情趣和神韵,王国维曾再三致意于此。初刊本第 7 则论境界之“出”,分别列举了“红杏枝头春意闹”的“闹”字与“云破月来花弄影”的“弄”字来作为例证,其实不过意在说明所谓境界之“出”,其实就是彰显景物的灵动情趣而已。又如第 23 则评说冯延巳“细雨湿流光”五字“能摄春草之魂”,第 36 则评周邦彦“叶上初阳干宿雨。水面清圆,一一风荷举”数句“真能得荷花之神理者”,等等。无论是对春草的摄魂,还是要得荷花的神理,都不过是要传写出景物的情趣与神韵,其在写景理论上对“兴趣”、“神韵”说的借鉴,乃是昭然可见的。而第 36 则说姜夔《念奴娇》、《惜红衣》二词“犹有隔雾看花之恨”,第 38 则又说姜夔《暗香》、《疏影》“无一语道着”,第 39 则说“梅溪、梦窗诸家写景之病,皆在一‘隔’字”,等等。这些例子也从反面得出结论:凡写景状物之作而未能得其兴趣、神韵者,就是所谓“隔”了,而“隔”正是王国维在“境界”说体系中极为排斥的主要内容之一<sup>②</sup>。

“兴趣”、“神韵”虽然话语有别,内涵也有一定的差异,但在对言外之意的追求上,则是殊途同归的。检《人间词话》,王国维在倡论“境界”的同时,对此的追求也堪称不遗余力。略举数例:第 13 则王国维评价李璟“菡萏香销翠叶残,西风愁起绿波间”二句“大有众芳芜秽、美人迟暮之感”,便完全是一种对言外之意的生发。第 24 则评《诗·蒹葭》一篇“最得风人深致”,第 28 则认同冯煦对秦观词“淡语皆有味,浅语皆有致”的评价,第 33 则说“美成深远之致不及欧、秦”,第 42 则说姜夔词不在意境上用力,“故觉无言外之味,弦外之响,终不能与于第一流之作者”,第 43 则说陆游词“有气而乏韵”,第 49 则认为吴文英的词仅有“隔江人在雨声中,晚风菰叶生秋怨”二句具有周济《介存斋论词杂著》所说的“抚玩无极,追寻已远”的特点,等等。这些例子散在词话各处,但汇合起来,可见王国维对言外之意的重视是一以贯之的。

由以上分析可见严羽“兴趣”说、王士禛“神韵”说,就其审美的基本内涵而言,王国维是积极吸取并努力融汇到自己的“境界”之中的。有学者认为王国维是“合沧浪‘兴趣’和阮亭‘神韵’之说,而另创立的一种境界论”<sup>③</sup>,我以为是符合事实的。而王国维在《人间词话》手稿<sup>④</sup>第 46 则中也已分明直言:

言气质,言格律,言神韵,不如言境界。有境界为本也。气质、格律、神韵为末也。有境界而三者自随之矣。

王国维在这一则虽然没有提及“兴趣”说,但其将“境界”来涵括传统诗说的意图仍是十分清晰的。王国维于初刊本第 9 则在引述严羽“兴趣”说之后,便直言“北宋以前之词,亦复如是”,这便是一个重要的信号,因为“境界”说赖以产生的词史基础正是五代北宋之词,则境界与兴趣、神韵的创作基础本有极为相近的一面。在王国维的观念中,“境界”说无疑是指向第一流之词人的,而他认为姜夔词缺乏兴趣、神韵也使得他无法跻身“第一流之作者”之列,则是否具有言外之意、弦外之响,也同样是成为第一流之作者的必要条件。“境界”与“兴趣”、“神韵”之不可须臾分离,由此也可得一确证。

只是“兴趣”、“神韵”成说已久,而且此二说确实侧重于艺术表现方面,若以理论的格局与气度而言,“兴趣”、“神韵”的局限也是毋庸讳言的。此所以要对王国维对“兴趣”、“神韵”、“境界”三说之间的“本末”之论要持“了解之同情”的原因所在。但从另外一方面来说,“兴趣”、“神韵”二说虽有局限,却也自来是影响深远之论,这对于在理论上自我期待极深的王国维来说,要在观念和体系上自出手

<sup>①</sup> 唐圭璋《评〈人间词话〉》一文云:“予谓境界固为词中紧要之事,然不可舍情韵而专倡此二字。”《词学论丛》,第 1028 页。

<sup>②</sup> 关于隔与不隔说与“境界”说之关系,参见拙文《论王国维隔与不隔说的四种结构形态及周边问题》,《文学评论》2009 年第 6 期。

<sup>③</sup> 刘任萍:《境界论及其称谓的来源》,姚柯夫编:《〈人间词话〉及评论汇编》,第 101 页。

<sup>④</sup> 本文引述王国维《人间词话》手稿原文,出自拙撰《人间词话疏证》,北京:中华书局,2011 年。

眼,便不得不在兼采其说的基础上别创新说,“境界”二字便从他似曾相识的记忆中凸显出来。三十岁的王国维毕竟是锐气凌厉的,他不仅志存高远,而且心性充满着傲气。“境界”说与传统诗学的关系,放在这样一种心理状态中来考量,或许能略得其奥旨的。

[责任编辑 刘培]

## 宋玉《风赋》“枳句来巢”之“枳”考辨

杨泽生

《文选·宋玉〈风赋〉》云:“宋玉对曰:‘臣闻于师:枳句来巢,空穴来风。其所托者然,则风气殊焉。’”李善注:“枳,木名也。枳句,言枳树多句也。《说文》曰:‘句,曲也,古侯切,似橘屈曲也。《考工记》曰:‘橘逾淮为枳。’”李注影响极大,后来注家多依其说,如朱东润主编《中国历代文学作品选》云:“枳,树木名。句,曲。句即今勾字。来巢,言因枳树多句曲,致使鸟来作巢。”但是也有人把“枳句”解作树枝弯曲,如陈松青《纤丽新巧,辞微旨隐——宋玉〈风赋〉解读》说:“树枝弯曲的地方,会引来鸟筑巢。”(《阅读与写作》2003年第11期)那么,“枳”到底是指枳树还是树枝呢?

根据我们的研究,“枳句来巢”的“枳”就是当“枝”字来用的。

第一,楚地出土的战国秦汉文字“枳”常用作“枝”。李家浩曾写作《信阳楚简中的“柿枳”》一文,根据“枳”、“枝”都是章母支部字和有关异文资料,如《说文》肉部“臤”字重文作“肢”,马王堆汉墓帛书《五十二病方》“取桃东枳”以“枳”为“枝”,江陵凤凰山一六八号汉墓竹简“桃枝”写作“逗枳”,从而把信阳楚简遣策23号表示某种席子的“柿枳”释作“桃枝”,表示桃枝席。甚是。除了信阳简,郭店简《语从四》17号“利木阴者不折其枝”、上博简《弟子问》23号“不折其枝”以及《用曰》15号“枝叶”的“枝”也都写作“枳”。值得注意的是,宋玉是战国末期楚国人,而上引“枳”用作“枝”的有关文献,包括信阳简、郭店简、上博简和凤凰山汉简以及马王堆汉帛书,都是楚地出土的。所以宋玉作品以“枳”为“枝”应该是当时当地用字习惯的反映。

第二,传世文献中的“枳”也常用作“枝”。如《逸周书·小开》:“汝谋斯何向非翼,维有共枳?枳亡重。……德枳维大人,大人枳维公,公枳维卿,卿枳维大夫,大夫枳维士,登登皇皇。□枳维国,国枳维都,都枳维邑,邑枳维家,家枳维欲无疆。”朱右曾说枳“读为枝”。《尔雅·释地》:“中有枳首蛇焉。”陆德

明《经典释文》:“枳,本或作贊。顾音居是、诸是二反。郭巨宜反。孙音支,云:蛇有枝首者名曰率然。施音指。案:枳首谓蛇有两头。”《隶释》卷三《楚相孙叔敖碑》“少见枝首蛇”、“吾闻见枝首蛇者死”,洪适解释说:“蛇有二首,谓之枳首,枳读如枝,亦曰歧首。”

第三,从枳树的“枳”和树枝的“枝”与“巢”的关系来看,后者显然要比前者密切得多。有关鸟在枳树上筑巢的资料非常少见。古诗文中虽然有不少涉及“枳棘”和巢,如南朝梁僧佑《弘明集》卷一:“探枳棘之巢,求凤凰之雏。”李白《古风》:“梧桐巢燕雀,枳棘栖鸳鸯。”但都没有单说“枳”的,而且还不能排除是附会“枳句来巢”而作。而枝和巢关系至为密切,如《庄子·逍遥游》:“鷦鷯巢于深林,不过一枝。”《淮南子·人间》:“去高木而巢扶枝。”《淮南子·泰族训》:“山居木栖,巢枝穴藏。”《古诗十九首·行行重行行》:“胡马依北风,越鸟巢南枝。”

第四,从用词习惯看,枳树之“枳”与“句”(勾)、“曲”连用者极少,而“枝”与“句”、“曲”连用者极多,如《山海经·中山经》:“其草多枝句。”《庄子·逍遥游》:“其小枝卷曲而不中规矩。”《庄子·人间世》:“仰而视其细枝,则拳曲而不可以为栋梁。”

第五,具有屈曲之义的“穰枳”、“枳楨”、“枳枸”、“枝拘”、“迟曲”应该是同源词。“枳句”本来指树枝弯曲,后来虚化指一般的屈曲,而“枳”字或写作“枝”,或改“木”旁为“辵”作“迟”,或改为《说文》解作“木之曲头止不能上也”的“禾”旁并增加“支”声作“穰”;而“句”字或改为入声的“曲”,或加“手”旁作“拘”,或加“木”旁作“枸”,或改声旁作“楨”,或加“禾”旁和“又”旁作“枳”。

总之,宋玉《风赋》“枳句来巢”的“枳”就是“枝”字,“枳句来巢”即“枝勾来巢”,意思是树枝勾曲会引来鸟作巢。

(本文为国家社科基金项目“古文字字形变化的理据研究”[08CYY018]的阶段性成果)

(杨泽生,中山大学中文系教授,广东广州 510275)

## 文学革命与国语运动的真相 及胡适诸君的贡献

泓 峻

**摘要:**近年来,有学者对学术界在文学革命与国语运动问题上通行的看法提出质疑,认为文学革命与国语运动是北洋政府借推行北方官话与南方政治势力争夺文化领导权的语文革命;胡适文学革命理论是在误读西方历史基础上的向壁虚构,他关于文学革命历史的叙述夸大了包括自己在内的五四新文学家及语言学者对现代语言变革的贡献。我们认为上述观点是受西方学者解读西方近代语言变革历史时所使用的“语文政治学”研究视角启发而产生的结论,此结论严重偏离了中国实际。实际上对文学革命与国语运动,北洋政府的态度往往是保守的,有时候甚至是反动的;其承认与推广国语运动的举措,是被动滞后的。国语运动是一场以教育与文化普及为核心目标的现代启蒙运动,无论当时的学者还是政府,并没有多少南北政治方面的考虑。胡适文学革命理论成因复杂,它触及了中国文化现代转型时最核心的问题,胡适等白话文学运动的“旗手”对国语运动的贡献也得到了国语运动阵营的认可。相对于胡适因无法忘掉中国自身问题而误读西方文艺复兴史而言,由西方理论出发造成的对中国自身历史的误读,更是需要反思的。

**关键词:**胡适;文学革命;现代语言变革;语文政治学;现代性焦虑

### 一

在中国,用白话全面取代文言的“文学革命”主张,最先是由胡适在民国初年提出来并加以实践,最后逐渐推广开来的。20世纪80年代以来,随着关于胡适的学术研究逐渐摆脱政治的影响,胡适对20世纪白话文学的建立,以及与白话文学密切相关的国语运动的展开所作出的贡献,得到了国内学术界的普遍认可与充分肯定。

然而,近年来,也有一些学者从各种各样的角度出发,对此提出了质疑。这方面的文章,除2005年以来在多个网络论坛上转贴的署名“胡学博士”的《胡适与白话文运动的真相》一文外,著名学者程巍先生近两年发表的一组文章<sup>①</sup>也极具代表性。

程巍先生认为,胡适通过“国语的文学”而建构“文学的国语”的白话文学理论是“向壁虚造”之物,既没有在欧洲各国国语形成史中获得经验的证明,也没有在中国国语形成史中获得现实的印证。为了证明自己的观点,他一方面指出:胡适的白话文学理论完全建立在对西方近代语言变革历史误读的基础之上,这种误读表现在仅仅把西方近代的语言变革当成一个文化或者文学事件,没有意识到其背后的“语文政治学”内容,夸大了文学以及文学家在西方近代民族语言形成中的作用;另一方

**作者简介:**泓峻,山东大学威海分校新闻传播学院教授(山东威海 264209)。

<sup>①</sup> 包括《胡适版的“欧洲各国民语史”:作为旁证的伪证》(《北京第二外国语学院学报》2009年第6期)、《谁领导了1916—1920的中国文学革命?》(《中国图书评论》2010年第3期)、《胡适与“层累造成”的文学革命史》(《中华读书报》2011年1月12日)等文章。

面,当用“语文政治学”的视角分析发生在中国的白话文学运动与国语运动(程文多数时候没有对“文学革命”与“国语运动”这两个历史事件进行区分)时,程巍得出这样一些结论:“文学革命的实际进程与胡适根据他臆想的‘欧洲各国国语史’的进程完全不同,它主要是国家权力(当时的北京政府)主导并推行的一场语文革命,以图在全国建立北方官话(白话)的独尊地位。在北京政府的‘强南以就北’的国语统一计划与其‘强南以就北’的国家统一计划之间,构成一种语文政治学的深刻关联”<sup>①</sup>。

程先生论文所涉及的,实际上是如何看待以胡适为代表的新文化运动主将们对白话文学运动与国语运动的贡献,以及以文学革命为中心的五四新文化运动的性质等重要问题,有必要认真地加以澄清。

## 二

其实,胡适误读西方近代语言变革的历史,是一个早就有人指出的老问题。程先生论文真正具有新意的地方,就是对文学革命与国语运动的“语文政治学”解读。而这种西方学者在研究西方近代语言变革历史时所采用的研究方法,在运用于中国现代语言文学变革历史时,其有效性是十分值得怀疑的。

即使我们不对文学革命与白话文运动、国语运动这些概念进行严格区分,把白话文学运动也看成是国语运动的一个组成部分,我们仍然不得不说,北洋政府在其中所起的作用是有限的。这首先是因为北洋政府多数时候在文化态度上持一种保守主义的立场,与新文学运动和国语运动在文化倾向上是对立的。其次,还因为北洋政府是一个“城头变幻大王旗”的政府,每一个当政者都把夺取与保持权力当成首要任务,根本没有太多心思与精力致力于文化方面的长远谋划与建设;同时,在军阀混战的局面下,北洋政府即使有心推行国语运动,其贯彻政令方面的能力也是十分有限的。

实际上,在民国初年,国语运动甚至比晚清还要退步。晚清的语言变革运动大体上是在两个方面展开的,一是在不否定文言的情况下,对白话文的提倡与推广;一是注音字母的拟定与推广。而民初“读音统一会”成立后,接续的主要是后一项工作,这项工作实际上是“用一种‘切音’的工具来代替那繁琐难写之单个儿的汉字,却没有注意文体的改变”<sup>②</sup>。谈到“读音统一会”名称的来历及相关工作的开展时,黎锦熙有一段很生动的记述。他说:

民元二间,比清末倒退了一步:清末朝野已提倡国语统一,而民元设会,只敢定名为“读音统一”,正如民四王璞请颁注音字母的呈文中所述怀疑派的意见,是怕‘文告示谕必须变更文体’,文告示谕且然,何况学校课本?“读音”者,读古文之音也,则守旧者何疑之有?记得民三四年,教育部设处编纂国定教科书,主编者熊崇煦及陈润霖、李步青、黎锦熙等,每谈及国文宜改为国语,闻者但微笑。后来只把第一册勉强用些文言接近的句子,第二册将“的”、“么”、“这”、“那”等字附在课后,以与课文中“之”、“乎”、“彼”、“此”对照,但终于被删去。<sup>③</sup>

在《国语运动》一书中,黎锦熙还谈到因政局变动,北洋政府教育部部长、次长易人等原因,读音统一会的许多议案、报告“都搁在文书科的柜子里,任其鼠咬虫伤,没有人过问”的凄凉景象<sup>④</sup>。这种情况直到袁世凯去世后,1916年9月“国语研究会”成立,才有所改观。而此时,《新青年》上“白话文学”运动的大幕也即将拉开。

用白话文全面代替文言文,正是在五四新文化运动的大背景下,由于白话文学革命的推动,才逐

① 程巍:《胡适版的“欧洲各国国语史”:作为旁证的伪证》,《北京第二外国语学院学报》2009年第6期。

② 黎锦熙:《国语运动》,上海:商务印书馆,1933年,第4页。

③ 黎锦熙:《国语运动》,第73—74页。

④ 黎锦熙:《国语运动》,第71页。

渐成为国语运动领导者追求的现实目标的。其中,作为五四新文化运动主要阵地的《新青年》所起的作用巨大。《新青年》的主要作者群与国语研究会的核心成员是相互交叉的,这使得《新青年》上激进的白话文学主张很容易对国语研究会的方针发生实质性的影响。而且,当时许多涉及语言变革问题的重要文章与重要讨论,就是通过《新青年》杂志发表出去的。

有了“新文化运动”的大背景,加上“国语研究会”诸人大力推动,国语运动于是进入了一个高潮:1918 年教育部正式公布了“国音”字母,1919 年教育部成立“国语统一筹备会”,并训令全国各国民学校改“国文”科为“国语”科;1919 年出版《国音字典》,1920 年国音字母发声唱片灌注成功。

然而,国语运动并没有从此一帆风顺,而阻碍国语运动向前发展的力量,同样来自北洋政府。特别是到 1924 年,段祺瑞出任中华民国临时执政之后,文化政策更趋保守,并于次年邀反对新文化运动的人士章士钊主教育部,国语运动再一次受到来自政府方面的压制,连国语研究会这一民间组织的活动也受到限制。在此后的一段时间里,国语运动之所以还能够薪火相传,并继续取得一些进展,实在是因为这项运动有一批包括胡适、鲁迅、钱玄同等新文化运动的主将在内的文化人自始至终不遗余力地大力鼓吹,使它在民间日渐深入人心。如果如程文所讲的那样,1917—1920 年文学革命与国语运动的高潮是以段祺瑞为核心的“安福系”主导与推动的,那么何以 1924 年段祺瑞成为中华民国临时执政,掌握了最高权力之后,对包括新文学运动与国语运动在内的新文化的态度与此前判若两人<sup>①</sup>? 黎锦熙在总结国语运动时,曾深有感触地讲:

大凡一种“运动”,总是起于少数先知先觉者一种有意的宣传,跟着社会上一般人士受其影响而相与追随,跟着政府也就受其影响而起了反应。<sup>②</sup>

在这里,黎锦熙将先行者的启蒙、一般民众的跟进、政府的反应之间的关系讲得再清楚不过了。我们可以说北洋政府在某个时期对推行国语运动做出了一定的贡献,但民国初年的国语运动主要不是由北洋政府主导的。在对待国语运动上,北洋政府的态度往往是保守的,有时候甚至是反动的;其所实施的有关承认与推广国语运动的举措,与学界和民间的行动及要求相比,是滞后的,许多时候是被迫的。

而且,北洋政府承认国语运动存在的合法性,颁布一些有关国语推广的法令,也与南、北方政权间的政治斗争没有太直接的关系。

从本质上讲,晚清至民国初期的国语运动并不是像程文所说的那样,是满清政府与有反清倾向的汉族文人之间,或者南方政权与北方政权之间争夺文化领导权的斗争,而是一场旨在统一语音、扫除不同地域间语言交往隔阂,改进语言教育方式、提高语言教育效率,普及文化、提高大众受教育程度,改造汉语汉字、便于引进西方科学文化知识的现代启蒙运动。白话国语的直接对立面不是方言,而是文言。反对与阻碍国语运动的力量,主要地也不是来自于持方言的地方民众或作为区域文化代表的文人,而是来自于坚持文化精英主义立场,反对新文化、反对白话文的阵营。

因此,与近代以来许多社会变革运动一样,国语运动不过是整个中国社会现代化转型的一个组成部分,这场运动的发起者与参与者也是以此为其行为与主张的合法性进行论证的。早在 1892 年,国语运动还处在“切音字”阶段的时候,其先行者卢戆章就这样申明他的动机:“窃谓国之富强,基于格致,格致之兴,基于男女老幼皆好学识理。其所以能好学识理者,基于切音为字,则字母与切音习完,凡字无师能自读;基于字话一律,则读于口遂即达于心;又基于字画简易,则易于习认,亦即易于

<sup>①</sup> 近读《徐志摩·新月社》一书,书中引用了当事人蹇先艾先生的回忆文章《(晨报诗刊)的始终》,称闻一多等新月社的人在上世纪 20 年代中期之所以借《晨报副刊》办了《诗镌》,而没有创办一个新的同人刊物,其原因“一个是印刷费无着,一个是北洋军阀段祺瑞当权,办刊物要‘呈报’备案,段祺瑞一向视新文学运动为‘洪水猛兽’,报上去,肯定会石沉大海”(王一心、李伶伶:《徐志摩·新月社》,西安:陕西人民出版社,2009 年,第 177 页)。由此可见段祺瑞与新文学的敌对关系。

<sup>②</sup> 黎锦熙:《国语运动》,第 2 页。

著笔,省费十余载之光阴,将此光阴专攻于算学、格致、化学,以及种种之实学,何患国不富强也哉?”<sup>①</sup>到了1920年代,吴稚晖也是这样讲:“我们要知道:造这注音字母的主要目的,是为着中国十分之九的目不识丁的国民,增加知识,灌输教育;这注音字母实在是四万万人的救星……所以我们要救国,要提倡注音字母。”<sup>②</sup>谈到1916年成立“国语研究会”的动机,黎锦熙则这样讲:“那时正当洪宪皇帝袁世凯驾崩于新华宫,帝制推翻,共和回复之后,教育部里有几个人们,深有感于这样的民智实在太赶不上这样的国体了,于是想凭藉最高教育行政机关底权力,在教育上谋几项重要的改革,想来想去,大家觉得最紧迫而又最普遍的根本问题就是文字问题,便相约各人做文章,来极力鼓吹文字底改革,主张‘言文一致’和‘国语统一’。”<sup>③</sup>晚清到民初语言变革运动,从废文言倡白话的主张、统一国语读音的主张、推行注音字母的主张直至废除汉语汉字,改用世界语或拼音文字的主张,无不把推动中国社会的现代转型作为自己合法性的最直接依据。断言白话是“惟新之本”也好,主张“要救国,要提倡注音字母”也好,实际上与梁启超“欲新一国之民,不可不先新一国之小说”<sup>④</sup>的主张使用的是完全同一的逻辑。不管国语运动在内容与形式上前后如何改变,这种借国语运动以普及教育,引入新知,改造国民,进而改变中国落后状况的动机则是贯穿始终的。这也是晚清政权、北洋政权及后来的南京政权都曾经在不同程度上认可语言变革运动的直接原因。

民国初年的国语运动,其实是十分强调不同方言间的平等的。1912年成立“语音统一会”,各省都选派代表参加。在审定每一个字的“国音”的时候,每省都有一票表决权。其程序是由各省代表交注音单,由记音员逐一比较,以最多数为会上审定的读音。这样做是明显违背语言学规律的,其目的则是要充分体现民族共同语语音标准的全民代表性。1918年教育部正式公布的“国音”字母,1919年出版的《国音字典》,依据的都是这套“国音”。正因为比较多地考虑了不同方音的问题,这套国音方案虽然以北京音为主,却没有完全迁就北京音,保留了入声,区分了尖团音,据此拟定的注音字母成分也就比较复杂。语言学界一般把这套“国音”称作“老国音”。

1926年,“新国音”形成。相比于老国音,新国音以比较简单的北京音为标准,去掉老国音的尖音和入声等语音成分,简化了语音。制定新国音这项工作,本来是由成立于1923年,隶属于“国语统一筹备会”的“国语罗马字拼音研究委员会”提出来的,但后来由于时局动荡,该委员会无法正常活动,改由刘复发起的更具民间色彩的“数人会”完成。无论是11人组成的“国语统一筹备会”,还是六人组成的“数人会”,都是国语运动中的“激进派”,制定“新国音”(又称“国语罗马字”)的目的,不是“强南以就北”,为北方政权争正统,而是以简化国语语音为手段,为汉字拉丁化作准备。完成新国音方案的“数人会”六成员——刘复、钱玄同、黎锦熙、赵元任、林语堂、汪怡,全部都是南方人。其间,确实发生过“新”、“旧”国音之争。因为新国音更靠近北京音,因而这在国语运动史上也被称为“京国之争”。而最初主张“定至少受过中等教育的北京本地人的话为国语标准”的“京音派”代表人物张士一,正是来自于程文所说的与南方政府关系密切的学衡派的大本营——南京高师(即后来的东南大

① 黎锦熙:《国语运动》,第5—6页。

② 吴稚晖:《吴稚晖学术论著》第三编,上海:上海启智书局,1931年,第72页。

③ 黎锦熙:《国语运动》,第55—56页。程巍在其文章中也引用了这段话,以此证明文学革命是教育部主导的,不是由胡适发起的。程文的失误在于:一是没有把国语运动与白话文学运动加以区分;二是对黎锦熙接下来叙述的胡适等人对国语运动的贡献等内容视而不见;第三,他也没有注意到黎锦熙这里强调的是“教育部”里的几个人在利用“帝制推翻,共和回复”的机会,推动国语运动。在后面的叙述中,黎锦熙又讲:1918年国语研究会“请愿教育部公布注音字母”,“居然于十一月二十三日,得到教育部底正式公布”(《国语运动》第60页)。由此可见,主动推动国语运动的是黎锦熙等在教育部供职的学者,而不是教育部,更不是“安福系”的北洋政府。至于程文以此为根据,讲“教育部把‘国语统一’列为‘最紧迫而又最普遍的根本问题’,自然会以此考虑北大校长人选(蔡在清末编过白话报)。蔡元培立即为北大征召了一支摇唇鼓舌的文学革命军,以策应政府的文学革命。在政府统一部署下,一支遍及全国各地乃至县乡学校的文学革命大军已然形成”云云(《胡适与“层累造成”的文学革命史》,《中华读书报》2011年1月12日),就离事实更远了。

④ 梁启超:《论小说与群治之关系》,《新小说》1902年第1期。

学——中央大学）。以政府文告形式公布新国音的，也并不是北洋政府，而是刚刚成立的南京政府，时为1928年9月<sup>①</sup>。

种种迹象表明，无论当时的学者，还是当时的政府，在国语运动问题上，并没有多少程巍所说的那种“语文政治学”的考虑。

### 三

程巍强调文学革命或国语运动是由北洋政府主导的“语文政治学”事件，就是为了否定胡适、陈独秀一班文化人的作用，否定胡适把现代语言文学变革当成一个文化事件，通过“国语的文学”创造“文学的国语”的可能性。

那么胡适以“国语的文学”创造“文学的国语”的白话文学理论，究竟是怎样形成的？它在实践中到底发挥了怎样的作用呢？

关于胡适白话文学主张的形成过程，以及最初创作白话诗歌的尝试，在他写于1933年的《逼上梁山——文学革命的开始》一文里有一个非常完整的叙述。而胡适在此文产生前十几年所写的《留学日记》，则为这个叙述提供了许多详尽的细节。如果没有充分的证据证明胡适的日记都是伪造的，那么这一叙述应该是相当可靠的。具体讲就是：1915年8月的某一天，胡适在为中国学生会年会准备的讨论中国文字的发言中，明确了“白话是活文字，文言是半死的文字”这一后来构成胡适白话文学理论立足点的核心观点。之后，胡适开始就此问题与梅光迪、任叔永等人辩论，逐渐“逼出”了“文学革命”的口号，并在同学的嘲讽中固执而又坚定地开始白话诗歌写作。一年之后，经过对欧洲历史与中国文学史的考察，以白话文学代替文言文学的观点在胡适思想中逐渐坚定起来并系统化，最终以一篇题为《文学改良刍议》的文章，在1917年初的《新青年》上发表，与国内读者见面。这篇文章得到陈独秀、钱玄同等人的积极呼应，在他们的鼓吹下，白话文学在国内“不久就成为一个有力的大运动了”。

读胡适的日记，给人一种强烈的印象：他的白话文学理论的确是一步一步逐渐形成的，其中有与中国迥异的美国文化环境对他的刺激，有西方文艺复兴历史对他的启发，有他观察中国文学史时产生的顿悟，有他与一帮中国同学不断论争时产生的灵感，更有为中国在20世纪初所面临的文化困境寻求出路时苦苦思索的结晶。程巍断定它完全是阅读欧洲文艺复兴史时产生的不切实际的幻想，甚至断定，胡适发动文学革命的冲动几乎都源自对薛谢儿的《文艺复兴》这本通俗小册子的误读，恐怕是把一个十分复杂的问题简单化了。

其实，胡适对中国语言文字改革的关注由来已久，变革中国诗歌形式的想法也酝酿了很长一段时间。仅就留学时期而言，胡适的日记早在1913年7月就记述了见到北洋政府教育部“全国读音统一会”所拟拼音字母方案时的感想，并谈了自己对语音统一问题的意见<sup>②</sup>。而且，早在白话文学主张形成之前，胡适就在日记中多次抱怨中国古典诗歌，尤其是律诗形式大于内容，束缚人的思想。比如，1915年5月1日的日记中，胡适在用原韵和了任叔永的一首律诗之后，写道：“余最恨律诗，此诗以古诗法入律，不为格律所限，故颇能以律诗说理耳。”<sup>③</sup>同年的6月6日，他在日记中写道：“吾国诗句长短韵之变化不出数途。又每句必顿住，故甚不能达曲折之意，传宛转顿挫之神。”因此，他认为在

<sup>①</sup> 1928年9月26日，南京国民政府大学院将“国语罗马字”作为“国音字母第二式”正式公布。隶属于北洋政府的“国语统一筹备会”，在南京国民政府成立后改称“国语统一筹备委员会”继续开展工作。

<sup>②</sup> 《胡适日记全编(1)》(1910—1914)，合肥：安徽教育出版社，2001年，第312—318页。

<sup>③</sup> 《胡适日记全编(2)》(1915—1917)，第122页。

语言形式上比诗自由的词“乃诗之进化”<sup>①</sup>。沿着这条思路,他发现“刘过词不拘音韵”,“山谷词带土音”<sup>②</sup>。在这些日记中,属于胡适后来白话文学理论核心观点的进化论的文学史观,以俗语入诗、不拘音韵的观点,都已经产生。

因此,他在1915年8月与赵元任一起推动中国留学生会研讨国文与国语问题;1915年9月与梅光迪、任叔永在诗词唱和中提出“文学革命其时矣”、“诗国革命何自始?要须作诗如作文”的口号,并不是一时心血来潮,而是有着潜在的思想根基的。

就胡适白话文学理论的某一点看,无论是“白话是活文字,文言是半死的文字”的说法,还是“白话可以产生第一流文学”的见解,包括他的“一个时代有一个时代的文学”这一进化论的文学史观,以及“八不主义”的大部分内容,都并非独创。但是,把这许多观点整合在一起,形成一套系统的白话文学理论,大力提倡,并坚定地放弃文言,完全改用白话进行诗文写作与学术写作,胡适先生的确是一个先行者。任何一种思想观念的创新其实都是在整合前人思想观点的基础上完成的。我们不能因为胡适白话文学理论中的某一观点与前人重合,就轻易地否定他的整个白话文学理论的创新性;更不能因其白话文学理论不够完美,就否定胡适白话文学实践在中国文学与语言现代转型中所发挥的作用。

但是,包括程文在内的一些文章指出的胡适对西方历史的理解有误读的成分,胡适在思考白话文学时,有时候使用的逻辑、运用的概念相当混乱,这些问题确实存在。

胡适既不是西方文艺复兴历史方面的专家,也不是语言学方面的专家,他甚至不是一个优秀的诗人与文学史家。对于这一点,胡适本人也并不讳言。留学时期的胡适之所以关注文学、从事诗歌创作,以至最终形成白话文学的主张并将之付诸实践,除了与早年的国学训练,读白话小说、办白话报刊的经历,以及中国文人以诗言志、以诗会友的习惯有关外,还与他在一个跟中国有着巨大反差的环境中对祖国命运的热切关注与积极思考相关。从胡适的留学日记我们可以看到,他虽身在美国,却时刻关注着国内的形势。武昌起义、二次革命、中日关系、北洋政府的人事变动之类的国内重大政治事件,是他经常涉及的话题。与他们那一代许许多多知识分子一样,面对中国的现状,胡适内心中存在着深深的现代性焦虑。正是这种焦虑,使它无法完全专注于学业,而是广泛地关心政治、人生、社会、宗教、文化、语言、文学等各个方面的问题,热衷于作各种各样的演讲,发各种各样的议论,甚至介入美国国内的地方选举与总统选举。他的白话文学革命的主张,与他的“无后”的主张、“和平主义”的主张一样,实际上都是他在观察美国社会,了解西方文化之后,以此作为参照,给出的解决中国现实问题,改造中国社会的答案。而之所以胡适此一时期许多“标新立异”的主张都归于失败,唯独白话文学主张后来掀起了巨大的波澜,使胡适“暴得大名”,是因为这一主张切入到了中国文化现代转型最为核心的问题之中。在当时的中国,语言问题的解决已经显得极为迫切。

由于持一种连续的历史观,胡适坚信历史中存在着理解现实问题的因素。因此,胡适也就经常带着现实问题进入到历史当中。与当时的许多学者一样,对胡适而言,解释历史就是解释现实,就是为现实问题的解决制订方案。这常常使胡适那一代中许多怀有深深的“现代性焦虑”的学者,对历史采取一种实用主义的、先人为主的态度。这种态度产生的直接后果就是对历史的误读。

实际上,胡适白话文学理论在实践中是否有效,与它对西方文艺复兴历史的理解是否准确是两个不同层面的问题。假若胡适真要在20世纪的中国推行一场西方的文艺复兴运动,注定要遭遇十分惨重的失败。西方文艺复兴时期民族语言建立的过程,是语言分化的过程,它的结果是:一方面扩大了原先作为“俗语”而存在的民族语文的使用范围,提高了民族语文的地位;另一方面也造成了原先以拉丁文为媒介的文化共同体的分离。之所以如此,是因为西方文艺复兴时期的语言变革除语言

<sup>①</sup> 《胡适日记全编(2)》(1915—1917),第165页。

<sup>②</sup> 《胡适日记全编(2)》(1915—1917),第167页。

的通俗化诉求外,还有借对民族语言的强调而获得民族身份认同的目的。而汉语在近现代的变革则是要求以不分割,甚至是加强原先的文化共同体为前提的。基于救亡与启蒙的双重考虑,它的目的在于使语言在原先的共同体中不同阶层、不同地域之间更方便地流通,并能够更方便地承担起从西方输入新知,改造中国社会的功能。因此,中国近代以来的语言变革天然地包含了两个方面,一是言文合一的白话文运动,一是规范与统一汉语语音,建立并推行“国语”的努力。虽然“五四”前后胡适等人倡导的白话文学运动重心在前者,黎锦熙、赵元任等人主导的国语运动重心在后者,但是,无论对白话文学运动而言,还是对国语运动而言,两个方面都是相辅相承,缺一不可的。从这个意义上讲,五四时期国语运动与白话文学运动的合流,具有一定的必然性。胡适以“国语的文学”造“文学的国语”的设想,既不是“向壁虚造”之物,也并非“没有在中国国语形成史中获得现实的印证”。20世纪发生在中国的古代汉语向现代汉语的转型,确实是以文学为突破口的。白话文学最初承担了创造现代文学与现代汉民族共同语的双重任务。如果没有鲁迅、老舍、沈从文、朱自清、徐志摩等人创作的小说、散文、诗歌,不仅整个中国现代文学史将一片荒芜,而且现代白话汉语也将是一个十分空洞的概念。

总之,20世纪初期中国的语言变革要求源于中国社会自身面对的具体问题,因而在实践的层面不可能简单地对欧洲文艺复兴时期语言变革过程进行复制。如果胡适文学革命的灵感主要来自西方文艺复兴历史对他的启发的话,我们倒是真应当为他对文艺复兴历史似是而非的误读感到庆幸。

胡适直到1916年4月,才在日记中第一次提到“但丁创意大利文、乔叟创英吉利文、马丁路德创德意志文”这段历史。而这时候胡适的白话文学主张已经提出。程巍断定胡适的白话文学观全部得自对欧洲文艺复兴历史的阅读,缺乏足够有力的证据。而由胡适在日记中提到但丁等人的名字,就断定他这时候已经读了薛谢儿的《文艺复兴》这本书,同样没有足够的说服力。早在1887年,黄遵宪就谈到:“余闻罗马古时,仅用腊丁语,各国以言语殊异,病其难用。自法国易以法音,英国易以英音,而英法文字始盛。”<sup>①</sup>梁启超在1903年也讲过,“文学进化有一大关键,即由古语之文学变为俗语之文学是也。各国文学史之开展靡不循此轨道”<sup>②</sup>。胡适谈论的欧洲民族语言形成的历史,对了解西方的近代学者来讲,可能已经是一种常识。况且,胡适在康奈尔大学还选修过西方语言史方面的课程。

胡适1916年4月谈到欧洲文艺复兴历史的日记,题目是“吾国历史上的文学革命”,主要内容是对中国文学史的观察,认为中国历史上有多次指向白话文学的“文学革命”,至元代中国已经产生了第一流的“活文学”,可惜被明代的复古主义文学葬送了。在这里,谈中国历史也好,谈欧洲历史也好,胡适实际上都是在为他已经成型的白话文学观寻找论据,是典型的先入为主的观察历史的方法。这里最为关键的不是他对中国历史与西方历史的理解是否准确,而在于他的白话文学主张是否抓住了中国当时社会问题的关键,他设想的推行白话文学的步骤在现实中是否可行。对此,后来的历史已经作出了回答。

白话文学运动与国语运动的关系,亲自参与了国语运动的黎锦熙的确也有叙述。只是在他的叙述里,并非像程文所说的,“提供了一个与胡适版的文学革命史(即正统的文学革命史)大不一样的文学革命史版本”,“无一字半句提到‘胡适之陈独秀一班人’于文学革命的功劳”<sup>③</sup>,而恰恰是可以与胡适的叙述相互印证的。1933年,就在胡适写作《逼上梁山——文学革命的开始》一文的同时,黎锦熙出版了《国语运动》一书。在这本书中,黎锦熙充分肯定了“胡适、陈独秀一班人”发动的文学革命对国语运动所作的巨大贡献。1934年出版后影响更大的《国语运动史纲》一书,就是在这本书的基础上增订而成的,前一本书中的绝大部分内容原封不动地移到了后一本书中,两本书对国语运动过程

① 黄遵宪:《日本国志·学术志二·文字》,上海:上海古籍出版社,2001年,第346页。

② 梁启超:《小说丛话》,《新小说》,1903年第7号。

③ 程巍:《胡适版的“欧洲各国国语史”:作为旁证的伪证》,《北京第二外国语学院学报》2009年第6期。

的叙述与评价,在基本观点与主要立场上没有实质性的差异。在黎锦熙的叙述中,曾多次强调了胡适身体力行作白话文在当时所产生的示范效应。谈到胡适1916年从美国寄回国的一张用白话写的申请加入国语研究会的明信片时,黎锦熙这样讲:“自从有了这一个明信片的暗示,我们才觉得提倡言文一致,非‘以身作则’不可,于是在京会员中,五六十岁的老头儿和三十岁的青年,才立志用工练习作白话文。”<sup>①</sup>

从胡适的白话明信片谈起,黎锦熙提到了《新青年》上胡适与陈独秀等人倡导文学革命的文章的发表,提到了《新青年》上胡适等人的白话诗歌与白话小说开风气之先的作用。谈到胡适的《建设的文学革命论——国语的文学与文学的国语》这篇文章时,黎锦熙认为它有着标志性的意义,“这篇文章发表后,‘文学革命’与‘国语统一’渐呈双潮合一之观”,国语运动“之势”愈不可遏<sup>②</sup>。在另一个地方,黎锦熙进一步讲,“这年(指1917年,——引者注)经了‘国语研究会’的国语运动和《新青年》的新文学运动两大鼓吹,到民七(一九一八)报纸杂志上论政谈学之文渐多用白话了;第一个是胡适用白话编《中国哲学史》,大学校的讲义也居然用白话了,小学教科书改用白话更不必自惭形秽了”<sup>③</sup>。

显然,作为国语运动的亲历者,黎锦熙是认可胡适及白话文学运动对国语运动的贡献的,认为国语运动与文学革命的合作对国语运动是“要大书特书的一件事”,文学革命对国语运动的成功具有巨大的促进作用。而在其中,胡适处处开风气之先,的确当得起白话文运动的急先锋的称号。

即便西方近代语言变革的历史真如程文引用西方学者近年来的研究成果所证明的那样,“国家政权在其中扮演了举足轻重的角色”,“英语由英格兰的‘中东部土语’跃升为英国的‘国语’,主要依靠英格兰对其他地区的征服和殖民扩张”,“包括但丁、乔叟、马丁·路德在内的‘民族语作家’的文学地位,主要是由后来的民族——国家主义者赋予的”<sup>④</sup>,也不能改变中国20世纪初期发生的国语运动与文学革命,主要是一场在西方文化影响下的现代启蒙运动,胡适、陈独秀、钱玄同、赵元任这样的既接受过西方教育,又深切地关注中国自身问题的文化人是运动的发起者、推动者与领导者,白话文学作家对国语运动的成功作出了决定性的贡献这样一些基本事实。程巍先生对文学革命与国语运动的“语文政治学”解读,实际上是将西方学者解读西方近代语言变革历史时所使用的方法,拿来研究中国的问题,甚至在许多时候是直接移植了西方学者从西方历史中获得的结论。相对于胡适因无法忘掉中国自身的问题而误读西方文艺复兴史而言,这种思想方法才真正是“向壁虚造”之物,更加“无法在中国国语形成史中获得现实的印证”。

[责任编辑 贺立华]

① 黎锦熙:《国语运动》,上海:商务印书馆,1933年,第58页。

② 黎锦熙:《国语运动》,第61—62页。

③ 黎锦熙:《国语运动》,第74页。

④ 程巍:《胡适版的“欧洲各国国语史”:作为旁证的伪证》,《北京第二外国语学院学报》2009年第6期。

# 论中国现代乡土文学的流变

赵咏冰

**摘要:** 乡土文学是中国现当代文学中一个重要的研究范畴, 鲁迅开启了乡土文学论述的源头, 他的简短概括同时也引发了乡土文学的各种歧见。乡土的文化蕴含应该指向故乡而非单纯的乡村, 对比意义上的异质性文化因素才是乡土文学之核心, 现代乡土文学中都市/现代文明则是相对于乡土的异质性文化因素, 都市与乡土的互动激发了乡土想象的多义复杂性。这表现在: 乡土文学作者在城、乡之间情感游离, 他们的城市经验干扰着他们乡土叙事的纯粹性, 而他们对土地的乡愁, 削弱了他们作为现代文明启蒙者对乡土的批判力度。师陀的《果园城记》为乡土文学写作了一则寓言, 他抹煞果园城的地域特性, 象征化游子与故乡的复杂关系, 由此寓言化了乡土文学的创作动机: 游子们的“乡愁”不仅源于背井离乡, 也源自时间流逝的“乡愁”。这可以看作是来自空间与时间的异质性因素。从现代到当代文学场域的变动来看, 乡土并非一个静止的事实, 它是各种力量角斗的场所, 也是一种动态的形成过程。

**关键词:** 乡土文学; 异质性文化因素; 鲁迅; 师陀; 《果园城记》

## 一、“乡土”之追本溯源: 由鲁迅说起

现在讨论现代乡土文学的论著多会追溯到 20 世纪 20 年代初强调小说“地方色彩”、乡愁乡情的小说。鲁迅曾对 1920 年代的这批乡土作家有个小小的总结, 并正式提出了“乡土文学”的说法。在鲁迅定义的乡土作家范畴中, 大都是身处北京或者上海、却集中笔力描写他们家乡风貌的一批人, 例如江浙的王鲁彦、湖南的黎锦明、贵州的蹇先艾等。在鲁迅看来, 这些居住在城市的乡土作家是被故乡所放逐的人, 他们自抒胸臆, 而他们描写的家乡各自有其不为旁人所熟悉的地方特色, 故不免有异域情调, 鲁迅将他们的文学称为“乡土文学”:

蹇先艾叙述过贵州, 裴文中关心着榆关, 凡在北京用笔写出他的胸臆来的人们, 无论他自称用主观或客观, 其实往往是乡土文学, 从北京这方面说, 则是侨寓文学的作者。<sup>①</sup> 不过, 除了给出几个乡土作家、作品的例子, 鲁迅对于乡土文学的题材却语焉不详。晚近很多乡土文学研究者在相关研究论证中, 其实都在不约而同地阐释着鲁迅的这一小段文字, 并为之填补论述的空白, 进而延展出自己对于乡土文学/乡土小说的新定义。在某些重要的当代乡土小说论述中, “乡村”成为了“地域性”、“风土人情”之外的又一个关键词, 甚至也有论者将农民形象、农村题材等引入乡土文学要义之中。雷达认为乡土必是作者自己的家乡, 且乡土文学之“乡土”必为乡村生活, 有着与别不同的地域性<sup>②</sup>。丁帆除了延续鲁迅的思路, 强调风土人情、地方色彩以及异域情调之于乡土小说的重要性, 更认定乡土小说一定是有关乡村、乡镇题材的作品, 其中乡村题材与风土人情更是乡土

**作者简介:** 赵咏冰, 香港理工大学专上学院讲师(香港)。

① 鲁迅:《中国新文学大系·小说二集·序》,《鲁迅全集》第 6 卷, 北京:人民文学出版社, 2005 年, 第 255 页。

② 雷达、刘绍棠:《关于乡土文学的通信》, 刘绍棠:《乡土与创作》, 长春:吉林人民出版社, 1982 年, 第 233 页。

小说之命脉<sup>①</sup>。庄汉新则不惜扩充乡土小说的版图,提出一种“涵盖更加深广,更加普遍,更加具有囊括力和包容量”的“乡土小说”:

我们从鲁迅所框定的蹇先艾、王鲁彦等“乡土文学的作家”的单一门户里走出来,把所有出现农民形象,带着农村题材内容和地方乡土风格特色的小说作品,都称之为“乡土小说”。<sup>②</sup>

上述几位当代学者对乡土文学的定义论说具有相当的代表性,这里不再赘述其他例子。然而,雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)在其《关键词》(Keywords)一书中用一系列语言发展的例子向我们展示:语言文字在历史进程中会随着政治文化变迁而产生意义的变异性。这一研究对乡土文学讨论的启发之处在于,此时此境的我们若要追溯鲁迅创建乡土小说理论的源头意义,除了深入理解上引那段文字的上下文,更要真实面对彼时彼境的社会、文化大语境。

首先,若仔细回看鲁迅被引用最多的定义“乡土小说”的核心文字,其实并不难理解他最推崇的,无非是“隐现的乡愁”与“异域情调”并重的“侨寓文学”。也因此,蹇先艾的贵州、裴文中的榆关更重要的身份是“故乡”、“故土”而不是或不仅是“乡村”。再者,鲁迅固然提到了蹇先艾《水葬》中描绘的属于“老远的贵州”那“乡间习俗的冷酷”,在这里,乡间是乡土,亦是实在的存在;而乡土文学论者大多忽略不谈的有关王鲁彦的一段引文透露出的不同信息:这位也是鲁迅定义中的“乡土文学”作家,其笔下的乡土却不必落实于乡村。鲁迅在文中引用王鲁彦《秋雨的诉苦》里的一段文字,这段文字所透露出的,与其说是批判乡村的鄙风陋俗,不如说是指向一个笼统的批判对象:“地太小了,地太脏了”、“你们人类”、“野蛮的世界”、“野兽们”这样的字眼与“乡村”并没有一一对应的关系。问题是,如果鲁迅并没有规定乡土小说的题材必定有关乡村,为何当代的乡土文学研究者会作如是观?对此,我认为如果把有关乡村(乃至更宽泛的有关农民)的题材视为任何时代之乡土文学题中应有之义,甚至用农村置换乡土<sup>③</sup>,其实是罔顾现代乡土小说的时代特色,乃至罔顾乡土文学在当代及未来可能的意义繁衍。

谈到这里,不妨再考察一番现代中国的整体大环境,这是了解现代乡土文学之所以发生的关目。南帆以一种较为宏观的视野,从“乡村”与城市互动的角度考察了“乡村”作为古典文学乃至现、当代文学强大文学资源的重要地位。他指出“中国古典文学并没有明确地将乡村视为一个文化空间”,相对应的,也不存在“从属于另一种文化结构、社会关系以及另一套生活经验”的城市文学。即使是以古代城市及市民生活为题材的诗词小说,也并没有给文学提供一种“异质的文化”<sup>④</sup>,这恰恰是农业文明之绝对优势的体现。这被南帆称为“多少有些奇怪”的事实倒正可以为我们重新理解现代乡土文学提供一种思路。据威廉斯的考察,在英语中,“city/城市”这个词语用来指涉大型城镇或与乡村地区相区别的城市地区(urban areas)的现代用法要到16世纪才出现,而它作为隐含着“完全不同的生活方式”的独特定居地的现代意涵要到19世纪初才确立<sup>⑤</sup>。那么,中国在19世纪末开始受到西方工业文明的冲击,类似于西方的那种充斥着声光化电的现代都会的出现就更晚了。在此之前,中国并非没有“城”及“城”的概念,但汉字演变史上的“城”本义却只是城墙,以城墙围起来的区域可以是大

<sup>①</sup> 丁帆:《中国乡土小说史论》,南京:江苏文艺出版社,1992年,第25、28页。

<sup>②</sup> 庄汉新:《魂系乡土——中国20世纪乡土小说史纲》,庄汉新、邵明波主编:《中国二十世纪乡土小说论评》,北京:学苑出版社,1997年,第2—3页。

<sup>③</sup> 王又平在一篇文章中指出,由于过度扩大农村题材的重要性,导致中国文学从现代到当代的发展过程中,“乡土”的想象空间大为萎缩,成为“映衬‘农村’的背景”,“农村题材”文学取“乡土文学”而代之,乡土最终被农村置换。王又平:《从“乡土”到“农村”——关于中国当代文学主导题材形成的一个发生学考察》,《华中师范大学学报》2003年第4期。

<sup>④</sup> 南帆:《启蒙与大地崇拜:文学的乡村》,《文学评论》2005年第1期。

<sup>⑤</sup> [英]雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:三联书店,2005年,第43—44页。

至都城,也可以小至郡县的行政单位,“城”可能长久以来被视为皇权的象征,充满权力与控制的力量<sup>①</sup>,但在生活形态和情感意识上却与乡村并无本质的区别。没有现代意义的都会,便也无所谓对应于乡村文学的城市文学。这大体可以解释南帆提到的古代文学中文学乡村覆盖城市的“奇怪”事实。

另一方面,具有现代性意义的城市在现代文学中的“有力崛起”其实也只不过是一枝独秀的上海这个大都会的舞台,乡村还是中国现代文学的主要基调。可见,在鲁迅提出“乡土文学”概念的现代中国,“乡土”之实在意义并非必须乡村,而是不得不乡村,或者,大部分恰好是乡村。随着城市化进程的加快,城乡二元对立的情形也在逐渐发生变化,因此,乡村是否能持续成为承担乡土文学想象的主要意义来源颇值得商榷。再者,鲁迅之所以未有明确限定乡土必为乡村,恐怕也正因为,乡村虽然是大多数乡土文学的背景环境,但这并非乡土文学最典型的特征。诚如南帆所言,古代文学中乡村等如生活本身一样自然<sup>②</sup>,因此,城市在文学中的缺席只是问题之一方面,问题的另一面是,乡土文学在古代文学中也并不是一种题材类型<sup>③</sup>。只有在这个层面上,我们才可以断言,只有在现代城市以及城市所裹挟的一切现代性元素,包括科学技术、思想观念、生活模式等等的刺激下,乡土文学才能够浮出地表,并绽放光彩。因此,现代乡土文学的主角或是乡土,但其肇因于都市,没有都市,便没有乡土文学。

最后,参考威廉斯对关键词爬梳的研究方法,在此也从字源本义上考察一下作为“乡土”一词之核心名词的“乡”的涵义演变。繁体字的“鄉”为二人对食之形,本义为用酒食款待别人。不过词典上“乡”的释义主要是以下四种:一、假借为行政区域名。《说文》解:“乡,国离邑民所封乡也。啬夫别治封圻之内六乡六卿治之”;《广雅》记载:“十邑为乡,是三千六百家为一乡”。唐宋以后,“乡”指县以下的行政区划,但所辖规模历代有别。这应该是“乡”在古代中国最重要的使用方法:“乡”只是行政单位,与现代意义上作为落后、蒙昧代名词的乡土并没有直接联系。二、“乡”也对应于“城”,表示乡村,指城市外的区域。例如“乡里逐鼓”指民间乡土的音乐。上文曾提到古代的“城”乃是城墙围住的区域,也具有权力的象征,当然也是比较繁华之所在。因之,这一含义的“乡”与“城”的对应关系更多地表现在“乡”的民间性、弱势性,而非与“城”不同的生活方式、道德信仰等。“乡”就是广大的民间而已。三、家乡、故乡,一般指客居他乡对原籍的称呼。范仲淹《岳阳楼记》有云:“登斯楼也,则有去国怀乡,忧谗畏讥,满目萧然,感极而悲者矣。”唐贺知章诗云:“少小离家老大回,乡音无改鬓毛衰。”值得注意的是,在这一层面的意义上,“乡”、“土”二字也同时出现,例如《列子·天瑞》“有人去乡土,离六亲”,唐代项斯诗句“已无乡土信,起塔寺门前”。“乡”的这一重含义具有最稳固的延续性,至今未有改变,这再次从字源上证明了乡土更重要的蕴涵是故乡。四、“乡”的比喻义,如“梦乡”、“醉乡”,表示虚拟的、非现实的一种境界或情境。针对现代乡土文学的发端,并由这四重涵义可作推论如下:“乡”天然有着与“城”、“他乡”的对应关系,没有“城”便没有乡,没有“他乡”也便无所谓乡愁。只是,城不再是那个城,乡也不再是那个乡,乡在现代中国终于成为“一块令人头疼的现代性的绊脚石”<sup>④</sup>,

① 张英进对中、西文化领域中“城市/city”的意义有敏锐的观察,剖析二者之异同也是一种很有必要的“跨语际”研究。见Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996. pp. 4—5。顺便提一下,在一些乡土文学研究中,论者似采用一种世界性的眼光来考察“乡土”的含义,并大量引用西方论著中有关“乡土”的文字作为佐证,但却未有交代所引西文的原文。在英文里可以有“country, rural, homeland, nativist”等多个词语可以与中文的“乡土”有关,但它们的所指在中文里的侧重点不同,有的侧重农村,有的侧重故乡,有的侧重本土,而不同的侧重点也会导致对“乡土”文学的释义有所偏差。论者不应忽视此点。

② 南帆:《启蒙与大地崇拜:文学的乡村》,《文学评论》2005年第1期。

③ 中国自古并不缺乏思乡之作,例如早在《诗经》里就有“昔我往矣,杨柳依依;今我来思,雨雪霏霏”的诗句。但这类表述只有怀乡之情,诚如汪涌豪文章《中国文化中的乡土意识与情怀》中所提到的,这属于中国人最普通的乡土意识。中国人即使因为战乱、兵役、仕官、谪居等原因离开家乡,“他们全部的情感与想象仍会留在自己的乡土,他们感觉中最好的人事也仍然是乡人与乡情”。华夏经纬网,2010年4月19日。参见网页 <http://big5.huaxia.com/zhwh/whgc/2010/04/1846053.html>。这种乡愁与现代乡土小说的某些情绪亦有相通之处。

④ 南帆:《启蒙与大地崇拜:文学的乡村》,《文学评论》2005年第1期。

乡与城依然还具有相对性的意义关联,只是二者的矛盾在现代乡土文学中在在呼应着现实,已然呈现为传统与现代的矛盾。因此,在这些文学作品中,他乡往往与声光化电的现代城市合二为一。不妨说,对现代乡土的关怀其实也正是包含了对“城”的关怀、对现代性及其影响力的关怀,现代乡土的建构其实并不曾摆脱现代都市的魅影。

综上所述,从鲁迅出发,学者如果归纳乡土文学的背景大部分为乡村并不为错,但急于限定乡土必然等于乡村则是失落了乡土文学的灵魂意义(这也正是为什么大部分乡土文学研究者都认可1950-1970年代的《三里湾》、《山乡巨变》、《创业史》等农村题材作品并不能被称之为“乡土小说”)。在我看来,乡土的文化蕴涵应该指向“故乡”(而非单纯的乡村),而对比意义下的异质性文化因素才是乡土文学之核心。这种异质性文化因素足以引发作者的“乡愁”,“乡愁”的指向固然与某一特定的地域相联系,我们习惯于称之为“乡土”,只是这个乡土可以是乡村,并不必一定是乡村,可以是作者真实的故乡,也可能只是作者的文字故乡。更多的时候,乡土是现实与虚构的杂糅,并且无论如何都代表了对立于异质性文化因素的价值观,同时亦有可能为异质性文化因素所渗透,二者的关系是相互依赖、相互影响以及相互映射的。这种异质性文化因素在不同的时代、乃至对于不同地方的作家而言也有不同,不能一概而论。譬如,现代乡土作家所面对的便是上文所论及的都市所代表的现代文明,1980年代以来大陆新乡土小说的兴起则大体源自第二轮西潮的冲击,至于触发侨居海外华人作家“原乡神话”的,或许正是侨居当地的文化影响(异质于书本和想象中的中华文明)<sup>①</sup>。不同的异质性文化因素也必然导致对乡土本体的想象之不同。因篇幅所限,本文仅着重以作家个案分析,探讨现代乡土文学中异质性文化因素的影响及其呈现,即了解现代都市与乡土的互动,以期对现代乡土本身作出不同角度的诠释。

## 二、乡土文学的城乡悖论

现代乡土作家的双重困境几乎已成公论:当他们为寻求现代文明而离开乡土走进都市之后,对都市而言,他们是乡土流浪汉;对故乡而言,他们则又是离开了家园而同时也被家园疏离的异乡人。另一方面,乡土作家们对乡土古老的传统文化及对城市日渐现代化的都市文明具有双重觉醒。在面对都市的喧闹时,他们心中自有一块最纯净的自然乡土;面对愚昧落后的故乡,他们又是掌握了文明和知识的现代人。由此参看现代乡土文学的主题和意义指向,便不难概括出乡土想象的双重性:它既可以是与自然、田园、故乡相联的淳朴、宁静、远避俗世的乌托邦,又可以是神秘、落后、鄙俗、闭塞、顽固、愚昧、不开化的代名词,前者或是都市漂流者对乡土之地理风貌、人情世故的乡愁,后者则是受到现代文明洗礼的都市启蒙者反观乡土的一声叹息。并且,由于在时间及空间架构上的悖论,以及由此而导致的乡土叙事的犹疑,上述现代乡土想象的双重性并非泾渭分明,在作家的叙事罅隙中往往透露出与乡土“应有”主题相反的信息。

首先,作家的离乡行为对记忆有着不可避免的修改,以此导致作者在城、乡之间的情感游离。就空间而言,乡土代表着相当一部分现代乡土作家来自的地方,就时间而言,这故乡、故土也来自他们

<sup>①</sup> 南帆亦曾提到,在全球化成为基本语境之后,“‘乡土’不知不觉转换为‘本土’的象征”,他认为本土常常不是摩天大楼、车水马龙,而是山脉、田野、河流或村落。因之,“一旦民族的文化传统遭受侵犯,……文学之中‘乡村’的语义往往会扩大为民族文化传统”(南帆:《启蒙与大地崇拜:文学的乡村》,《文学评论》2005年第1期)。这一分析颇能适用于在台湾的马华作家李永平这类散居族裔的乡土建构,只是南帆文章以“乡村”为关注点,落笔之意也在乡村版图的变迁,在我看来,此处所言乡村的语义更确切地说应为乡土的语义,而后者并不一定以现实的乡村为依归。例如李永平《吉陵春秋》中的吉陵乃作者用文字建构的中国神话,根本是一个没有特定时空的中国乡土,论者认为它“似脱胎于司马中原那样的苏北荒僻小镇,却又兼具了南洋热带风情,既有台湾小调的人物情趣,又遥拟古典话本中的市井喧声”,并不一定落实于乡村。引文自王德威:《原乡神话的追逐者》,《想像中国的方法:历史·小说·叙事》,北京:三联书店,1998年,第243页。

不能忘怀的童年或少年记忆。因此,乡土理应为作家们最熟悉的故土,他们在都市“贩卖”的“异域情调”也源自于这种对他们而言理所当然的熟悉感。但是,由于空间上的距离感以及时间上的生疏感,乡土作家们产生了一种对故乡“似近实远、既亲且疏”的情感<sup>①</sup>。由此而产生的吊诡是,鲁迅所说的“异域情调”虽针对都市读者而言,实际上却并不专指向作者家乡以外的读者,它甚至也是“现时”作者自己的怀乡感受,在这个层面上的“异域情调”与乡愁所引领的熟悉感实为一体之两面,这在还乡小说中得到了最深刻的体现。鲁迅的小说《故乡》正开启了现代文学中这样一类返乡小说的源头。叙述人“我”因搬家缘故返回阔别多年的故乡接母亲,在这里见到了小时的玩伴闰土。现实中故乡的面目在“我”眼中自然与回忆中的故乡有了全然不同的面貌,从作家的叙述效果来看,这次还乡经历的主要意义,实际上在于证明记忆的虚构性质:记忆因为与现实的差异而变得不可靠。还乡甚至也令故乡的美好形象受到质疑。那段关于少年闰土在月光下沙滩上捉獾的童年记忆,在已有了六个儿女的闰土真正出现时变得可疑了,闰土对“我”的尊敬,他唯唯喏喏、胆怯、没有光彩的眼神均令“我”感到一种无奈的失望。由《故乡》中“我”的还乡经验看来,乡土所承载的“美好”只能留存在记忆之中,绝不可兑现在现在的时空。而对现时故乡的失望则必然导致返乡者在情感及行动上的再次离乡返城。

第二,乡土作者的城市经验干扰着作者乡土叙事的纯粹性。沈从文的乡土小说里若隐若现的城市是一个挥之不去的影子。沈从文反复强调自己的“乡下人”身份,但这一坚持却既没有以乡下人骄傲,也没有以乡下人自贬,他想强调的不过是乡下人与城市人截然不同的特质,表示他与城市的格格不入。然而,尽管湘西是沈从文小说的情感之源,但在沈从文的湘西风情画卷中,城市/文明的影子也在其中若隐若现,都市/乡下边缘人的形象也相对突出。小说《萧萧》中萧萧对于剪短发的女学生的艳羡在文中一闪而过;《边城》中的翠翠在河边等待远离家乡“可能永远不回来、可能明天就回来”的二佬;《长河》中反复出现乡村人们对即将到来的“新生活”的担忧等等。城市在大乡土的背景之中,却对乡土可能产生、或正在产生强大的吸引或影响。另一方面,沈从文所固执的乡下人身份的纯正性却因为他的离乡、长居城市而受到了挑战。王德威曾在他的《虚构写实》(*Fictional Realism*)一书中对沈从文的乡土小说作了引人入胜的分析。针对沈从文的湘西文学,他甚至重新定义了“乡土小说”。王德威对乡土的定义中心在于“想象”二字,乡土小说肇因于乡土作家对故乡“想象的乡愁”(*imaginary nostalgia*)。由于作家对于乡土空间的位移、时间的错置而导致了乡土的无根状态,也就是说,对故乡的怀旧不免有陌生的异乡情调(*exoticism*)<sup>②</sup>,故乡变成了异乡。沈从文自己并非没有意识到这一点,在声称自己的乡下人身份的同时,他也感觉到了故乡对他的疏离。王德威在此基础上解构了沈从文小说《边城》及《长河》乌托邦世界,看出其美好田园中隐藏的罪恶渊薮和不安气氛,看出了他“想象的乡愁”作为现实主义的乡土小说其实并不能完成现实主义的美学任务。换言之,研究者常常将沈从文的湘西世界解读为纯洁美好的田园牧歌,用沈从文自己的话说,则是供奉人性的“希腊小庙”,这是用以抵抗城市中败坏的道德、失落的人性的。这或许是沈从文乡土小说的本意。然而作者的叙事机制造成了作者创作立场的犹疑,对都市的现代文明具有警觉性的沈从文,落笔乡土之处却反讽地令乡土渗透了现代性的隐形侵略。造成这种乡土小说对现实的差异、扭曲式反映的,归根结底还是沈从文在城/乡之间的游移位置。随着作者的都市体验愈趋深刻,湘西乡土的形象在沈从文作品中也逐渐发生着转变,譬如《屠夫》(1928)中的湘西地方是没有医院、没有“娇养的病与奇怪的病”的,乡下人虽“愚蠢”,却健康,这也是其 1930 年代中期以前作品的基调;而到了《小砦》

① 王德威:《原乡神话的追逐者》,《想像中国的方法:历史、小说、叙事》,第 226 页。

② Wang Dewei, *Fictional Realism in Twentieth-Century China: Mao Dun, Lao She, Shen Congwen*. New York: Columbia University Press, 1992, pp. 247-289. 这里的“异乡情调”与鲁迅所指并不相同,鲁迅突出的仍然是针对读者而言的地方“独特性”风貌,而非王德威所说的针对作者自己而言的时移世易的陌生化。

(1937),沈从文描写这酉水某村码头的河街上居民复杂、堕落,性病、病猪肉、鸦片、童妓等从前出现在其都市构图中的种种现代问题开始在乡下冒现,城市与乡村的湘西以一种颓废的现代病态而逐渐接轨。

第三,乡土作家站在城市批判者的角度上回望乡土,乡土的蒙昧、闭塞和落后是常常被鞭挞的对象,对于一些“进步”的乡土作家尤其如是。只是,设若作家无法剥离对土地的乡愁,那么这种批判的力度固然会削弱,而现代文明启蒙者对文明的拥抱也显得不那么彻底了。茅盾曾在谈论马子华小说《他的子民们》的一篇小文中表达了对乡土小说概念的看法,他认为在“特殊的风土人情”的描写之外还需有“普遍性的与我们共同的对于命运的挣扎”,而且,只有具备了顺应时代潮流的“世界观与人生观”的作者才能做到第二点<sup>①</sup>。表达着一种城市文明无疑代表着进步的力量,茅盾也力图用自己的乡土小说来揭示时代的进步,试看他的农村三部曲之一《春蚕》。如他自己所倡导的,茅盾在这篇小说中表现了对时代普遍性命题的关注,亦即描写了资本主义侵蚀农村而导致农村经济的破产,这在当时的农村而言的确是迫在眉睫的威胁。小说围绕着蚕农老通宝一家在养蚕的一个周期里紧张而秩序井然的作业而展开,这里交织了新与旧、洋与土、进步与落后的角力。作为一个马克思主义信仰者,茅盾在这角力中自然要表现的是农村传统生产方式的落后与时代车轮的进步,而他笔下的人物老通宝及多多头则代表了这两种力量的对比。老通宝坚持古老的“土种”及生产方式,而多多头则不相信老通宝的迷信,勇于接受新事物。然而,由于茅盾对于乡土/农村/农民的复杂情结,从小说的叙事中却反讽地透露出与“时代进步”相反的涵义。诚如夏志清所指出的,茅盾对于老通宝在养蚕这一周期里表现出来的坚持、执著的精神,似乎在对农民的耐性、坚忍有着由衷的颂扬<sup>②</sup>。的确,小说常常以老通宝的视角来观察资本经济入侵的迹象,失望和抵触的情绪自叙述声音之内而生;相反,代表了新兴形象的多多头却似乎游离在叙述视角之外,他对旧有生产方式的改变力量在读者看来是可疑的。正是由于在叙事笔调上作者对愚昧落后的老通宝给予了同情,他所要宣扬的历史前进观便失去了坚实的基础。在这篇乡土小说中,茅盾的革命期望是与回顾过去、留恋土地的“乡愁”并存的。

以上从三个角度分析了现代乡土小说中的城乡悖论。以异质性文化因素出现的现代都市文明在与乡土的互动中有着不可忽视的作用。禹建湘在其博士论文中提到乡土不完全是一种空间上的名词,而是“形而上的文化综合体”,是“一个区域里的文化传统、生活方式、风俗习惯、历史变迁、宗教信仰和其他特质的混合体和聚合体”,更是一种文化认同(cultural identification)<sup>③</sup>。这一论断很值得重视。我们知道,所谓的文化认同感其实不可能从单一的文化情感趋向中获得,主体的建立,往往要在与他者的辨异中进行。在现代乡土文学的命题中,现代都市文明就恰恰是这样一个他者的存在。这个“他者”固然是乡土想象的一个“捣蛋鬼”,但另一方面,它也令乡土的形象更丰富,更具有复合意义的魅力。

### 三、师陀的乡土寓言及其他

丁帆曾明确反对把乡土小说的界限扩大化,不过,在他对乡土小说的阅读中,其实也深刻了解乡土的矛盾:乡村蒙昧视角与城市文明视角有着“互换、互斥、互融的情感内容”,这种现象使得乡土小说“在更大程度上延展了其多义性,使人在解读它的过程中时常陷入一种莫名的尴尬的情感境地”<sup>④</sup>。且不说文学作品的多义性和丰富性恰是其魅力之所在,这种尴尬情感恐怕也是缘自研究者固守乡土

① 茅盾:《关于乡土文学》,《茅盾论中国现代作家作品》,北京:北京大学出版社,1980年,第241页。

② 夏志清:《中国现代小说史》,刘绍铭等译,香港:香港中文大学出版社,2001年,第138—139页。

③ 禹建湘:《现代性症候的乡土想象》,华中师范大学博士论文,2007年,第44—45页。

④ 丁帆:《中国乡土小说史论》,南京:江苏文艺出版社,1992年,第45页。

文学题材形式之限,同时也正体现了乡土文学遭遇着命名之难。

师陀《果园城记》最能体现乡土文学的这种命名困境。了解一下对这部著作的研究成果,可以发现一个有趣的现象:既有研究者将其纳入乡土文学范畴<sup>①</sup>,亦有论者将果园城视为一种城市形态,积极考察小说中城镇的形象。后者如张英进对果园城的精彩解读,这个富有情感的小镇(small town),在概念范畴上也属于他所要分析的一类特殊的城市(city)<sup>②</sup>。师陀自己也说,这部小说的材料“不见得同是小城的出产:它们有乡下来的,也有都市来的,要之在乎它们是否跟一个小城的性格适合”<sup>③</sup>。如果撇开乡土文学题材背景不谈,这二者其实也算不上有什么矛盾<sup>④</sup>,只是,《果园城记》固然有风土人情,但却很难说具有典型乡土文学的“地域特色”。与沈从文刻意标明他真实的湘西背景相反,师陀毫不讳言果园城的想象性,在小说开端他就说,这是一个“假想的西亚细亚的名字”;果园城也不像沈从文的凤凰小镇那样有着特别的地方色彩,相反,它是一个毫无特殊性的小城,正如师陀自己所宣称的那样:“我有意把这小城写成中国一切小城的代表。”<sup>⑤</sup>如此,《果园城记》该如何以乡土文学命名?其乡土在何处?我认为,与其在乡土小说范围内为《果园城记》找到它的归属,不如从中解读出乡土小说的范式乃至乡土作家的写作模式,这才是《果园城记》在现代乡土文学史上更重要的意义,因为它本身就是一则关于乡土小说写作的寓言——抹煞小城的地域特性就是寓言的开始。

《果园城记》常常被视为对国民性批判的小说,这仍然切合 1920—1930 年代乡土小说的某些主题。的确,小说描写了以城主为代表的果园城中的罪恶、堕落因子,不过这些罪恶的描绘却融入在叙述者浓烈的乡愁情绪之中,其间想象、神话、生活、社会、过去、现在,小城内与外互相交织,具有一种扑朔迷离的美感。有趣的是,小说是师陀在八年间陆续完成的,这部被称为“流浪者之歌”的小说,其写作的内容(果园城中来来往往的流浪人)与写作方式(写作者的流浪)不谋而合。师陀曾立誓要终其一生为故乡作传,然而《果园城记》中的果园城却并非他的故乡:据他自称,果园城取材自借住半月的朋友祖居的小城,也有其家乡河南杞县的影子。更重要的是,小城神话式的来历也质疑着果园城的真实存在。果园城是否真实存在,这的确不是师陀的关注点;既然要描摹中国小城的代表,那么果园城便无所谓鲁镇、无所谓凤凰抑或杞县,它就是一个游子的故乡。小说不断重复的一个主题便是在乡——离乡——返乡——再次离乡。离乡是想改变一成不变的生活,返乡是因为思乡,再次离开则是因为自己已经不在故乡的记忆之中。大刘姐、孟安卿等都是这样的游子。这一条行走的路线重复太多次(在师陀其他作品中也如此),以至于这成为一条必然的路线,水鬼阿嚏更是以一种灵异的传奇形象象征化了游子与故乡的这种复杂关系。故事中所铺陈的游子经历最终也是乡土作家所面临的困境,他们注定在城/乡之间不断地游走,无论是现实的游走,还是精神上的游走。

离乡、返乡再离乡的模式早在鲁迅的《故乡》中就已经出现,只不过《果园城记》的叙述角度别有不同,叙述人“我”(马叔敖)的位置模棱两可,这也使得小说的乡土意义有了寓言化的可能。如果有意漏掉《果园城记》的开篇,读者可能误以为果园城就是“我”土生土长的家乡,有很多研究者也不加辨别地将之视为马叔敖的故乡,与其他乡土小说的“故乡”无异。然而“我”却在开头声明果园城不过是小时奉命来探望亲戚的地方,作者的声明并非无关宏旨。一方面,“我”对于这里的一草一木不单是了如指掌,同时也怀有深厚的情感;另一方面,“我”其实是果园城的异乡人。当“我”与果园城阔别多年之后“偶遇”,“我”便情不自禁地与想象中的读者——想象中小城的游览者对话,并且自诩为小城的导游。看来这个叙述者既是小城的外乡人,又是小城的一分子。张英进对此提出洞见:马叔敖

<sup>①</sup> 参见张亚男:《师陀〈果园城记〉的研究概述》,《中国西部科技》2008 年第 34 期。

<sup>②</sup> Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film*. California: Stanford UP, 1996.

<sup>③</sup> 师陀:《〈果园城记〉序》,刘增杰编校:《师陀全集》第 2 卷,开封:河南大学出版社,第 453 页。

<sup>④</sup> 虽然一般乡土文学研究者并不反对将“小镇”纳入乡土的范畴,但这种对题材背景的“宽限”也是一种无可奈何的选择,毕竟鲁迅笔下的鲁镇和沈从文笔下的凤凰古镇严格来说都不是乡村,而是介于城市与乡村之间的小镇。

<sup>⑤</sup> 师陀:《〈果园城记〉序》,刘增杰编校:《师陀全集》第 2 卷,第 453 页。

作为既内且外的叙述者,既可以给读者一些“内部信息”,又能保持一种批判审视的距离<sup>①</sup>。在我看来,这一既内且外的叙述者声音拔高了马叔敖作为还乡者的观察地位,马叔敖似乎也是“还乡”,但他的还乡并非如一般还乡者一样“蓄谋已久”,这只是在一次漫无目的的旅行中途的灵光一现,马叔敖回到了果园城:这种返乡的方式切断了一般游子长期思乡的感情因素,因而使得“我”的叙述更具有种冷静和沉思的力量。故此,马叔敖是以偶尔路过的“还乡”行为叙述更多“还乡”的故事,由于叙述者介于小城内、外之间的中间立场,他的娓娓道来不仅是在讲述乡土的故事,也是在引领读者/游览者一起解读关于乡土的叙述。

《果园城记》的主角正如师陀所说,是果园城。但果园城并非孤绝存在,游子们离开家乡都是去看“外面的世界”,小城存在的意义也因为外面的世界而更显突出,那是在小城火车线路以外更加宏大、更加现代的大城市,这或许是《果园城记》里不在场的异质性因素。不过《果园城记》作为乡土小说的独特之处还在于,其异质性因素不惟是空间的、物质的,还是不可触捉的时间态的。小说提到:“凡是到果园城来的人,谁也别想幸全,他一走进城门,走进那些浮土很深的街道,忽然他会比破了财还狼狈,首先他找不到自己了。”<sup>②</sup>到果园城来的是丢失了时间的人,这段丢失的时间就是童年。唐小兵以鲁迅的《故乡》为例,说明在乡土文学中时间轴的重要性:

当故乡成为一道文学题材,一种文化情绪,我们面临的其实是对成人世界的批判和抵触;乡土文学,甚至更广泛意义上的故乡情结,表达的是成人生活引发的内在焦虑和不安。乡土文学的美学价值和逻辑,正在于捕捉作为成人世界的反照的儿童记忆,正在把历时性的成长过程转化为并时性的地域差异和社会分析。<sup>③</sup>

《果园城记》里排列着两条不同的时间轴,一条是亘古不变的永恒时间,“在我们四周,旷野、堤岸、树林、阳光,这些景物仍旧和我们许多年前看见的时候一样”<sup>④</sup>,叙述者反复咏唱这不断循环的宁静时间。另一条则是破坏“儿童记忆”的线性时间,在这里可以看到所有的生命的无常和“坏、丑、废物与罪恶”。两种时间轴互为反衬:正是由于有永恒不变的时间,才能反衬不断变动中的果园城;也正是了解到时间流转所带来的一切苦痛、残酷、愤激是何等重复,才更能见证时间的循环犹如时间根本不存在。乡土文学的“乡愁”就在于后一种时间轴的异质性存在。于是,《果园城记》又寓言化了乡土文学的创作动机:游子们的“乡愁”不仅源于背井离乡,也是源自时间流逝的“乡愁”;由于永恒时间在客观世界的阙如,从这个层面上说,乡土文学将具有永久的生命力。

#### 四、结语

师陀的作品代表了1940年代不同于解放区“农村”小说的乡土小说。而此时在解放区正如火如荼地进行“工农兵文学”,进行民族形式的探讨,故而农民文学、农村文学也蓬勃发展。文化的地域色彩日渐淡化,政治与经济的特色突出,乡土变为国土。而一批土生土长的“地之子”,如赵树理、周立波等,不再是怀旧、乡愁,转而写身边人物,探索农民的叙事话语。为缩小知识分子与农民的对立,文学变为面向大众,农民化了的乡土作家既能从高处角度陈述故事,又是农民中一员。张英进曾指出,1940年代以后中国城乡共同政治化,乡是革命的摇篮,而城是政治活动的舞台,二者已经没有了本质性的区别<sup>⑤</sup>。因此,在异质性文化因素失落的年代,乡土小说也相应地失落为“农村小说”。

到了1980年代重新复苏的对家乡、乡土的“热恋”中又再次出现了20世纪二三十年代乡土作家

① Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film*. pp. 48 – 49.

② 师陀:《果园城记》,北京:解放军文艺出版社,2000年,第61页。

③ 唐小兵:《英雄与凡人的时代:解读20世纪》,上海:上海文艺出版社,2001年,第51页。

④ 师陀:《果园城记》,第46页。

⑤ Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film*. p. 262.

对乡土爱恨交织的情结(如莫言《红高粱》)。这当然与西风的再次扫荡不无关系。而这种矛盾的心情同样交织在知青作家们的“寻根”文学之中。乡土经验是他们想要忘却而被压抑的内在经验,可是阔别已久的城市则已经让他们显得格格不入。这里寻根作家的乡土/城市的意义与现代作家发生了掉转。对他们来说,乡土虽然是他们所不熟悉的,但却与根相联,不单是地域文化的根,更是民族文化的根本。与现代的乡土小说不同的是,此时的“返乡”、回归乡土并非乡愁行为,而是一种积极的想象性创造。故乡在这些作家的笔下具有了有别于现代作家的广泛的虚构性。苏童和莫言都谈到了这个乡土的虚构问题:

我小说中的故乡同真实的故乡相去甚远。……我想我后来(指 1980 年代以后——笔者)的小说完全可以把“高密东北乡”拿掉,换成河北的某个地方、换成山西的某个地方也是可以的。……在《丰乳肥臀》中地理环境也进入虚构状态,像连绵的沙丘、沙丘上的红柳、沼泽地、芦苇荡在实际的高密东北乡是不存在的。<sup>①</sup>

怀乡是一种情感缺失造成的。枫杨树乡村是我长期所虚构的一个所谓故乡的名字。它也是一个精神故乡和一个文学故乡。在它身上寄予着我的怀乡和还乡的情结。……我们这些写作者大多是生活在城市,其实城市人的心态大多是漂泊的,没有根基的。城市里由于人口众多和紧张忙碌的生活方式,……个人对自然缺少归属感,怀乡的情绪是一种情感缺失造成的。<sup>②</sup>沈从文、师陀等现代乡土作家因为离开故乡而导致乡土的想象性质,而当代乡土的寻根者们则完全由想象来构筑乡土。可见,乡土并非一个静止的事实,在各个时期有着固定的意义;它是一种动态形成的过程,也是各种力量角斗的场所,如民族主义(寻根)、资本主义(西方文明)、空间、时间等。罗伯特·帕克(Robert Park)将城市定义为一种“精神状态(a state of mind)”,它由各种习俗(customs)与传统(tradition)组成,也包括这些习俗之中、由传统传递的各种态度倾向(attitudes)与情感(sentiments)<sup>③</sup>。在这个定义中,将城市置换为“乡土”也完全成立,作为“情感结构”(structure of feeling)的乡土毫无疑问地具有建构性、流动性,乡土最终也将只是一种阅读的结果。

[责任编辑 贺立华]

<sup>①</sup> 周罡、莫言:《发现故乡与表现自我——莫言访谈录》,《小说评论》2002 年第 6 期。

<sup>②</sup> 周新民、苏童:《打开人性的皱折——苏童访谈录》,《小说评论》2004 年第 2 期。

<sup>③</sup> Robert E. Park, “The City: suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment” in Richard Sennett ed., *Classic Essays on the Culture of Cities*. Englewood, N. J. : Prentice - Hall, 1969, pp. 91 - 130.

## 鸿都门赋考论

毕 庶 春

**摘要:**解读东汉鸿都门赋这一历史个案,还原并诠释我国古人对俗赋最早感性认知,是相当有意义的。与此相同的认知,也显现于俗赋选集中。而今,此认知将有助于区畛雅赋与俗赋。鸿都门赋,所来有渐。先秦以来,不仅文士们往往多有俗赋之作,出现了以荀况、宋玉、刘安、枚皋、王褒、扬雄、曹植、傅玄父子以及束皙等为代表的众多文人俗赋作家或作家群,而且,还至少出现了五次民间俗赋的潮涌。官民判定雅俗的基准彼此歧异,故蔡邕与鸿都门赋的冲突,实则是在朝文人俗赋与民间俗赋的对峙。现今戏曲中,丑角“以声节之”的口诵俗赋,应是古人“不歌而诵谓之赋”的嫡传。文人俗赋自有其经典之作,其沾溉所及,不可低估。

**关键词:**鸿都门赋;雅赋;民间俗赋;文人俗赋

### 一、古人对俗赋最早感性认知

古人对俗赋是否有所认知,此认知始于何时,见于何书,此认知是否也曾体现于辞赋选集之中,而今,我们又应该如何看待这一认知,对此,我们不妨观流溯源,振叶寻根,试作考察。

见贤思齐,如同西汉武帝、宣帝一样,东汉灵帝也酷好辞赋。《后汉书》中,其《杨赐传》、《蔡邕列传》和《阳球传》等都言及东汉灵帝喜好鸿都门赋一事。鸿都本是东汉朝廷收藏典册文章之处(《后汉书·儒林列传》)。光和元年(178),汉灵帝设鸿都门学(《后汉书·孝灵帝纪》)。此后,曾于此鸿都门“榜卖官爵”(《后汉书·崔骃列传》),也曾于此“招会群小,造作赋说”(《后汉书·杨赐传》)。“初,帝好学,自造《皇羲篇》五十章,因引诸生能为文赋者。本颇以经学相招,后诸为尺牍及工书鸟篆者,皆加引召,遂至数十人。侍中祭酒乐松、贾护,多引无行趣埶(势)之徒,并待制鸿都门下,意陈方俗间里小事,帝甚悦之,待以不次之位。”邕又上封事曰:“夫书画辞赋,才之小者,匡国理政,未有其能。陛下即位之初,先涉经术,听政余日,观省篇章,聊以游意,当代博弈,非以教化取士之本。而诸生竞利,作者鼎沸。其高者颇引经训风喻之言;下者连偶俗语,有类俳优。”邕又进言曰:“尚方工技之作,鸿都篇赋之文,可且消息,以示惟忧。”(《后汉书·蔡邕列传》)

综合《后汉书·蔡邕列传》等所述,鸿都门赋的特色可以归结为以下四点:

(一)“意陈方俗间里小事”。所谓“方俗”,即地方风俗。《南史·循吏列传》云:“(梁武帝)乃命𬨎轩以省方俗,置肺石以达穷人。”所谓“间里”,即市井乡野之处。所谓“小事”,即世俗琐事。简言之,“意陈方俗间里小事”,即鸿都门赋当特别热衷并长于民风民俗、琐屑事物的铺写。

(二)“连偶俗语,有类俳优”。俗语,即民间用语,所谓“连偶俗语”,即连缀俗语以成对偶之句。严羽《沧浪诗话·诗法》云:“学诗者先除五俗:一曰俗体,二曰俗意,三曰俗句,四曰俗字,五曰俗韵。”<sup>①</sup>对于这段文字,虽然有见仁见智的理解,但对于“五俗”,也可以解如许彦周《诗话》所谓“浅易鄙

作者简介:毕庶春,辽宁学院中文系教授(辽宁丹东 118003)。

① 严羽撰,郭绍虞校释:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1983年,第109页。

陋之气”，而郭绍虞先生在《沧浪诗话校释》中，业已列出此解。古人隆雅抑俗，因此，俗语被斥之为“鄙陋”、“鄙俚”，实不足为怪。屈原“出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋。因为作《九歌》之曲”（《楚辞补注·九歌章句》）。又，“盖通俗劝善之书，为下里愚民而设者，故语多鄙俚”（《四库全书总目·子部杂家类存目·言行汇编》）。总之，此处之所谓“俗语”，自是指“俗人”、“下里愚民”之语而言。因此，“俗语”是具有“浅易鄙陋之气”的民间用语。

（三）“其高者颇引经训风喻之言”。由此可知，鸿都门赋大多忽视讽喻。

（四）其“造作赋说”者，“为鸿都文学乐松、江览等三十二人”（《后汉书·阳球传》）。阳球指斥“（乐）松、（江）览等皆出于微贱，斗筲小人”（同上），杨赐指斥之为“群小”（《后汉书·杨赐传》），而蔡邕则指斥之为“有类俳优”。

综合上述四点，鸿都门赋的特色，是两“小”、两“俗”。所谓两“小”，即“小民”“意陈”“小事”；所谓两“俗”，即以“俗语”写“方俗”。总之，鸿都门赋题材的低俗纤小与语言的世俗性，是蔡邕等人所着力指斥之处，而这两点却正是民间俗赋最本质的特征。迄今为止，东汉蔡邕等人对鸿都门赋的认知，似应是古人对俗赋特质最早的感性认知。

## 二、鸿都门赋的四大特质具有俗赋的共性

殊途同归，异曲同工，在东汉前后，与之相同的感性认知，是否还曾有所显现，是否有体现这一感性认知的俗赋作品集，总之，鸿都门赋的特质在实践中是否具有普遍意义？对此，现考察并验证如下。

我们试以鸿都门赋作为考察的基点，其前则取秦汉杂赋，其后则取唐之俗赋，取明代话本小说集《绣谷春容》（含《国色天香》）中所编辑的俗赋集。现以此三个资料作为考察的核心，试与鸿都门赋的四大特质，作逐一比较。在作比较之前，需要说明的是，对于秦汉杂赋、唐之俗赋，人们比较熟悉，似乎无须饶舌。而《绣谷春容》（含《国色天香》）中所编辑成的俗赋集，则必须先作些评述。明代人编辑的话本小说总集，《绣谷春容》与《国色天香》<sup>①</sup>中分别收载有赋作。《绣谷春容》中《杂录》的第六类，名曰《游翰摭粹》收录有历代赋，共有 26 篇之多。现移录其篇目如下：

《思慎赋》、《知止赋》、《知非赋》、《谦受益赋》、《释梦赋》、《昂藏赋》、《蠹子赋》、《逐贫赋》、《屈赋》、《释惭赋》、《唆讼赋》、《赌博赋》、《礼贫赋》、《憎苍蝇赋》、《憎蚊赋》、《病狗赋》、《白发赋》、《胡须赋》、《歪头赋》、《鬚鬚赋》、《秃指赋》、《瞎子赋》、《毛里眼赋》、《扇赋》、《丫鬟赋》、《顺风船赋》。

《国色天香》中之《杂录》卷三《夏玉奇音》内收载赋 20 篇。现移录其目录如下：

《男相思赋》、《女相思赋》、《采桑赋》、《落叶赋》、《梅兄请名赋》、《柳赋》、《荷花赋》、《鹤赋》、《文鹿赋》、《莺啭赋》、《麟赋》、《月赋》、《屏风赋》、《几赋》、《酒赋》、《叹逝赋》、《笔赋》、《砚赋》、《纸赋》、《墨赋》。

二书共收载赋 46 篇，只录有赋文，而均不署作者姓名。

《绣谷春容》所收录的 26 篇赋中，少数可以查知作者姓名的赋作，有西汉扬雄的《逐贫赋》（见江苏古籍出版社、上海书店影印本《历代赋汇》之《外集》卷十九），西晋左思的《白发赋》（同上），唐刘知幾的《思慎赋》（见《正集》卷六十九）、唐李德裕的《知止赋》（同上）、宋欧阳修的《憎苍蝇赋》（见《正集》卷一百四十），以及明黄省曾的《礼贫赋》（见《补遗》卷二十二）等。其中，《唆讼赋》，全赋又见之于明清溪道人所编著的小说《禅真逸史》第二十五回，文字上大同小异，似是在援引中略有改动。《国色天香》所收录的 20 篇赋中，不乏西汉刘安及其宾客之作，恕不一一赘述。

结合秦汉、唐、明之赋作，试将其与鸿都门赋的四个特质，分别作相应的以下两个层面的考察。

其一，先考察鸿都门赋的“意陈方俗间里小事”、赋无“风喻之言”和赋作者为“斗筲小人”这三大特质与辞赋发展的关联。综观《绣谷春容》与《国色天香》中的这 46 篇赋，大多为名不见经传的失意

<sup>①</sup> 赤心子、吴敬编辑，俞为民校点：《中国话本大系·绣谷春容》（含《国色天香》），南京：江苏古籍出版社，1994 年。

文人之作,故赋中常闻悲哀危害之声。诸如“皇明”时的“六劣子下第”后作的《释梦赋》,“可怜三十名未成”、“努力好教书与诗”的“王先生”著的《屈屈赋》,“托柴门以寄迹,就村学以训蒙”的秀才写的《释惭赋》,愤懑不平的文士郁而成章的《蠹子赋》、《昂藏赋》,自喻为病狗而遭主人抛弃的平民吟诵的《病狗赋》等,一言以蔽之,均为“失职而志不平”的“贫士”之作。此外,集中所收载的一些著名文人,诸如扬雄、左思、李德裕、欧阳修等人的赋作,一经编辑者缀辑,便成为体现编辑者理念的一块积木而已,“非复吴下阿蒙矣”;就编辑者而言,不过是借他人酒杯,浇自家心中块垒而已。总而言之,这 46 篇赋的作者大多“出于微贱,斗筲小人”。

综观《绣谷春容》与《国色天香》,就其内容而言,这 46 篇赋大致可分为六类:

第一,铺写小民的苟安心理以及大人物惧祸的小情思,即抒写其全身远害,处卑自乐之志。诸如《思慎赋》、《知止赋》、《知非赋》、《谦受益赋》等。

第二,赞颂布衣寒士鄙视富贵、清贫自守的孤高。诸如《昂藏赋》、《顺风船赋》、《逐贫赋》、《礼贫赋》等。

第三,放笔叙写下层平民的所憎所爱之事。诸如《病狗赋》、《唆讼赋》、《赌博赋》、《憎苍蝇赋》、《憎蚊赋》等。

第四,以庸俗的谐谑取笑为乐事。诸如《胡须赋》、《歪头赋》、《鬚鬚赋》、《秃指赋》、《瞎子赋》、《毛里眼赋》、《丫鬟赋》等。

第五,抒发相思怨慕之情,或感慨人生易逝,叹老嗟衰之作。诸如《男相思赋》、《女相思赋》、《白发赋》、《叹逝赋》等。

第六,借助于对日常景物,对常见草木、鸟兽以及民用之物的描绘,以娱情怀,以广日用知闻。诸如《梅兄请名赋》、《柳赋》、《荷花赋》、《鹤赋》、《莺啭赋》、《扇赋》、《屏风赋》、《几赋》、《酒赋》、《笔赋》、《砚赋》、《纸赋》、《墨赋》等。

这最后一类的赋,其编选的目的,含有类似蒙学增益学识之意。诚如编者所言:“此文房四赋,一句一字皆古典也。诚足以为文人之规鉴焉!”

综观这 46 篇赋,只注重于体物言志,主文谲谏者极少,与鸿都门赋所谓“其高者颇引经训风喻之言”,异曲同工。其在内容层面凸现出这样的特色:即聚焦于市井小民,着力表现并迎合其审美情趣,颇具人情味,更人性化。

综合上述六点,可见《绣谷春容》、《国色天香》所载录之赋,全是写市井之事,全是抒市井平民的喜、怒、哀、乐之情,简言之,即“小人”而“惠陈方俗间里小事”,与鸿都门赋的特色,不期而同。

元陶宗仪的《南村辍耕录》卷二十五,其“秀才家门”列有《大口赋》、《风魔赋》、《疗丁赋》。其“列良家门”列有《由命赋》。其“大夫家门”列有《伤寒赋》、《便痈赋》。其“良头家门”列有《方头赋》。其“司吏家门”列有《罢笔赋》。这些赋,真是俗而又俗,世俗化特色显著。

试将《南村辍耕录》所载之赋与《绣谷春容》、《国色天香》所列之赋相比较,可以发现,它们彼此之间确有许多相通之处,而“惠陈方俗间里小事”,即题材的低俗纤小,则确是其共性。

《汉书·艺文志·诗赋略》中著录有“杂赋十二家,二百三十三篇”。诚然,杂赋并不都是俗赋,但也有令人不解之处。“杂赋”类中列有“‘隐书’十八篇”,然而,却将“‘秦时杂赋’九篇”,列入“孙卿赋”一类。此外,以隐语写成的俗赋“孙卿赋”,不与《隐书》所在的“杂赋”类同列,而另立旗帜,独标一类。如此看来,不仅“杂赋”类中含有俗赋,而且,“孙卿赋”类中也含有俗赋。在“杂赋”类中,诸如“杂中贤失意赋十二篇”、“杂思慕悲哀死赋十六篇”、“杂禽兽六畜昆虫赋十八篇”、“杂器械草木赋三十三篇”等,分别与《绣谷春容》、《国色天香》中所收载的俗赋的第一、二、五、六类相似。在《诗赋略》中,虽未载录以谐谑取笑为乐事的赋作,但却著录有“唐勒赋四篇”、“宋玉赋十六篇”、“枚皋赋百二十篇”和“王褒赋十六篇”。宋玉、唐勒著有《大言赋》、《小言赋》和《登徒子好色赋》等,均为嬉戏取笑之作。而“(枚皋)其文骯脏,曲随其事,皆得其意,颇诙笑,不甚闲靡。凡可读者百二十篇,其尤嫚戏不可读者

尚数十篇”(《汉书·枚皋传》)。又,对王褒的《僮约》,人们业已公认为谐谑俗赋。至于针砭现实,抒写下层平民哀苦爱憎的俗赋,则可以西汉末期的俗赋《神乌傅(赋)》<sup>①</sup>作为例证。总而言之,《绣谷春容》、《国色天香》所载的六大类俗赋,其题材与周、秦、汉的俗赋,早已彼此遥相承续。

唐《王梵志诗校辑》卷三《我在河侧(项楚本作“在何处”)》诗云:“男(项楚本作“儿”)即教诵赋,女即学调梭。”<sup>②</sup>看来,诵赋与纺织,同是平民基本的生活技能。那么,唐代俗赋的兴盛,便不出人意外。唐代俗赋的题材,因时而变,与秦汉、明代都有所不同,但犹如红线贯珠玑,仍可察见其根本所在。唐代俗赋,在张锡厚先生的《敦煌赋汇》和伏俊琏先生的《俗赋研究》<sup>③</sup>中,搜罗较完备,而考论颇精详,启人神智。戏谑取笑之俗赋,先秦以来,便绵延不绝,其作颇多。《俗赋研究》中就列有《汉魏六朝调笑戏谑类俗赋》一节。而唐代也不乏其作。诸如《驾幸温泉赋》、《茶酒论》、《晏子赋》、《丑妇赋》等。此外,还有白行简的奇文《天地阴阳交欢大乐赋》,极富于市井小民世俗化、人性化的特色。

在唐代,放笔叙写下层平民所憎所爱之事的俗赋也不乏其例。例如,愤世嫉俗的《佚名赋》(篇首云:“而授汉司徒”)、向往奇伟之士为民除害的《去三害赋》。再如,《燕子赋》之一、之二,以雀儿夺占燕巢的寓言,针砭唐代开元年间社会上巧取豪夺的不平之事。再如《韩朋赋》,借助历史故事,叙写韩朋夫妇不惧宋王,双双抗暴,威武不能屈,富贵不能淫,殉情,复仇,抒写了平民的愤懑、愿望与理想。再如《秦将赋》,铺写战祸之残酷,而赋中厌恶战争、向往太平之情,油然而生。无论戏谑取笑,还是叙写平民爱憎,凡此种种,都可包容于蔡邕等东汉文士们所谓的“闾里小事”一类。

唐代俗赋,借助于对常见草木、鸟兽、景物以及民用之物的描绘,以娱情怀,以广日用知闻者,有《月赋》、《龙门赋》、《贰师泉赋》、《酒赋》等。抒发相思怨慕之情的赋作,有思妇怀远的《子灵赋》。铺写小民全身远害,处卑自乐之志的赋作,有慕渔父之清心隐居、得山水自娱之乐的《渔父歌沧浪赋》。引人注意的是,唐代俗赋作者多为乡贡进士、前进士、县尉、佚名文士等,简言之,也与《绣谷春容》、《国色天香》的俗赋作者一样,大多是“失职而志不平”的“贫士”。与鸿都门赋相应,唐代俗赋中,也绝少见有“风喻之言”。总之,唐代俗赋也是“小人”写“小事”。

综括上述实例表明,在鸿都门赋之前的秦汉俗赋,以及在其后的唐代俗赋、明代俗赋,都长于铺写民生小物、小事和人生私情,与鸿都门赋类似,其题材低俗而纤小,“意陈方俗闾里小事”,都富有世俗性,富于人情味,更加人性化。四者如一,前后相承,其作者大多是“小人”,虽朝代不同,但前后类似。

东汉人对鸿都门赋的认知,在俗赋发展历程中,犹如碑记,颇有历史意义。

其二,再考察“连偶俗语,有类俳优”这一特质与辞赋发展的关联。

在此八字中,最令人惊异的是,蔡邕竟将“俗语”和“俳优”融合为一体,并借以再现鸿都门赋的语言特色。在我国古代文献中,俳优、辞赋及赋家,三者血缘深远。俳优、倡优、侏儒,均为古代说唱、乐舞艺人,《国语·郑语》、《管子·小匡》、《荀子·王霸》、《战国策·齐策》、《淮南子·缪称》、《说苑·正谏》等均有关于他们的记述。《汉书·枚皋传》颜师古注曰:“俳,杂戏也。倡,乐人也。”又,《汉书·灌夫传》颜师古注曰:“倡,乐人也。优,谐戏者也。”辞赋作家与俳优纠结为一,始自先秦,可谓由来已久。且不论师旷、淳于髡等人,仅以西汉而言,诸如《汉书》中的《东方朔传》、《枚皋传》等都将赋家比之于俳优。“皋不通经术,诙笑类俳倡”,“(自言)为赋乃俳,见视如倡,自悔类倡也”(《汉书·枚皋传》)。蔡邕曾在其《释海》中讥笑吾丘寿王、东方朔“寿王创基于格五,东方要幸于谈优”(《后汉书·蔡邕列传》)。班固在《汉书·东方朔传赞》中曾说东方朔“应谐似优”。一言以蔽之,西汉赋家东方朔、枚皋,与鸿都门赋的作者真是难兄难弟。

<sup>①</sup> 滕昭宗:《尹湾汉墓简牍释文选》,《文物》1996年第8期。

<sup>②</sup> 张锡厚:《王梵志诗校辑》,北京:中华书局,1983年,第87页;项楚:《王梵志诗校注》,上海:上海古籍出版社,1991年,第382页。

<sup>③</sup> 伏俊琏:《俗赋研究》,北京:中华书局,2008年。

辞赋与俳优纠结为一,也始自先秦,可谓由来已久。且不论优孟之谏楚庄王葬马(《史记·滑稽列传》),仅以西汉而言,诸如汉宣帝便将辞赋与俳优类比。有“辞赋比之”,“贤于倡优博奕远矣”(《汉书·王褒传》)之论。《全唐文·凡例》在“文涉疑伪”一则中指责俗赋“涉俳优”,云:“《古今事通》所载刘朝霞《驾幸温泉赋》等篇,或出依托,或涉俳优,今删。”《驾幸温泉赋》,今载于《敦煌赋汇》,题作刘瑕著。二者虽题名有别,但实为同一作者的同一篇作品。《驾幸温泉赋》中颇多俗语,并杂以俳谐,确实是辞赋而“涉俳优”者。例如,“至若风前月下,不怕你卢骆杨王。或获取盘古髓,又剜取女娲壤。梦里几回富贵,觉后依旧凄惶。痴心准拟,痴意承望。今日千年逢一遇,叩头莫五角六张”,“遮莫你古时千帝,岂如我今日三郎”,多用口语而又流于戏谑,颇有民间俗赋特色。如此,则《驾幸温泉赋》提供了“连偶俗语,有类俳优”之赋的实例。

在戏曲和明清小说中,也不乏俗赋。在话本小说中,例如《清平山堂话本·花灯轿莲女成佛记》内便有题名为“诗赋”的俗赋。在章回小说中,诸如《西游记》便有明确标示的“词赋”、《水浒传》第七十八回有人回赋、《封神演义》中明确标示为赋者竟有九篇之多。除如上述之外,古代小说中还有许多未直接标示为赋的俗赋。

与古代小说类似,虽然戏曲中,绝大多数并未明确标示为赋,但我们可以就其文字板块的种种特征,将其确定为赋这一文体。对此,许多专家已持此说。例如,《琵琶记》中,第三出的《太师府赋》、《牛女赋》、第九出的《排设赋》、第十出的《骏马赋》、第十六出的《早朝赋》、第二十五出的《拐儿自夸赋》、第三十四出的《弥陀寺赋》。再如《荆钗记》第十七出的《棘闱赋》、第十九出的《丞相府赋》。再如《锦笺记》第五出的《上元灯赋》等。再如《水浒记》第九出的《梁山泊赋》等,恕不枚举。

值得注意的是,戏曲中的这些赋,要么是由末、丑或净独自口诵,要么是由末、丑或者由生、丑之间,一问一答,从而引出丑角口诵全赋。总的说来,以丑、净两个角色口诵赋者居多。《国语·郑语》韦昭注曰:“侏儒、戚施,皆优笑之人。”徐北文先生说,“‘优笑之人’,即丑角”,又说:“正像京戏的丑角不说韵白,可以随便用俗语方言一样,上古的俳优也不能和瞽史同用什么‘雅言’,他们也要采用群众中的土语村言。”<sup>①</sup>丑角说“俗语方言”,说“土语村言”,徐北文先生也将“俗语”和“俳优”融合为一体,与蔡邕之言,前后相应。虽然徐先生之言,并非为蔡邕的那八个字而发,但倘若借用徐先生之言,自应是对“连偶俗语,有类俳优”比较恰切的诠释。徐先生的诠释与《驾幸温泉赋》及戏曲之赋的实例,不约而同地表明,“连偶俗语,有类俳优”八字,业已揭橥俗赋的语言与俳优之语有着先天的渊源,即俗赋长于谐谑漫戏,而短于讽喻规诫的本色。其实,俗赋这一出于俳优而来的先天本色,早在西汉“口谐辞给”,“与枚皋、郭舍人俱在左右,诙啁而已”的东方朔,尤其是“好漫戏”的枚皋赋作中,便灼然可见(《汉书·枚皋传》)。戏曲中,俳优之职,职在以谐戏引人发笑而已。丑角口诵的俗赋,话本小说和章回小说中讲唱人口诵的俗赋,虽然其题材广阔,举凡草木山川,庵观舍店,以至行军作战,无所不赋,但其功用仅仅在于铺写景物,使其更生动,令人有身临之感,而少有讽喻规诫之意。如此,则与俳优有着血缘之亲的鸿都门赋,而仅仅是“其高者颇引经训风喻之言”,也就不足为怪了。此外,更为引人注意、令人感到惊喜的是,古人云“不歌而诵谓之赋”,然而,“诵”究竟是怎样的呢?周秦之“诵”,邈矣远矣,不得而知。而今,戏曲中丑角“以声节之”的口诵,讲唱文学中保留的讲唱人口诵的俗赋,应当是古俳优的嫡传,虽历时久远,但由此也许会使我们从中窥见古人赋诵的影像,得其仿佛。戏曲中,丑角对俗赋的口诵,应是赋诵形式的活化石。当然,这只是俗赋的口诵形式。东汉鸿都门赋之面目于敦煌俗赋和戏曲中略略得以窥见其仿佛。综观蔡邕诸人对鸿都门赋的评述,还可以发现,蔡邕之言本于孔子之论。《汉书·艺文志·小说家序》云:“小说家者流,盖出于稗官。街谈巷语,道听途说者之所造也。孔子曰:‘虽小道,必有可观者焉,致远恐泥,是以君子弗为也。’然亦弗灭也。闾里小知者之所及,亦使缀而不忘。”《后汉书》蔡邕本传载邕上封事言七事,其第五事,即言及鸿都门赋,云:

<sup>①</sup> 徐北文:《先秦文学史》,济南:齐鲁书社,1981年,第135页。

“若乃小能小善，虽有可观，孔子以为‘致远则泥’，君子故当志其大者。”一者言“间里小知者”，一者言“小能小善”，一者为“街谈巷语，道听途说”，一者为“意陈方言间里小事”。而所谓“街巷”，即“间里”，所谓“间里小事”，即“街谈巷语”也，二者锱铢悉称。稍加比较，便自然显示出蔡邕与《汉书·艺文志》二者都在援引孔子语。由此足以表明，蔡邕的确视鸿都门赋为“稗官”、“小说家者流”的产物，而事实也确实如此，鸿都门赋确实是民间俗赋。

鸿都门赋应该是赋学界所称之为“小品赋”，或称之为“白话赋”、“民间赋”，或称之为“俗赋”的代表作。郑振铎先生说：“何谓‘俗文学’？‘俗文学’就是通俗的文学，就是民间的文学，也就是大众的文学。换一句话，所谓俗文学就是不登大雅之堂，不为学士大夫所重视，而流行于民间，成为大众所嗜好，所喜悦的东西。”<sup>①</sup>在综合诸说的基础上，谭帆先生从五个层面提出对俗文学的界定，其中明确指出：“俗文学是指以受众为本位的文人加工、整理或创作的文学作品，是‘书面文学’。”它“介于‘雅文学’与‘民间文学’之间”。同时，又指出：“俗文学是一种在表现内容、艺术形式和审美趣味上追求世俗化的文学作品。”<sup>②</sup>总而言之，基于当今学术的界定，鸿都门赋所具有的四大特质表明，它既是“以受众为本位”的“书面文学”，又具有“世俗化”属性，它确实属于俗文学范畴。

鸿都门赋的四大特质，的确是俗赋共性的显现。鸿都门赋的特质业已升华为一般俗赋的四大要素，从而具有普遍意义。而今，这四大要素必将有助于我们界定和区畛雅赋、俗赋。实践先于理念。鸿都门赋表明，东汉文人对俗赋的感性认知在前，而俗赋的理念姗姗随后，但至迟在清人刘熙载《艺概·赋概》中业已出现“俗赋”一语。

### 三、文人俗赋与民间俗赋的泾渭之别

鸿都门赋特质的揭橥缘于文人俗赋和民间俗赋的冲突。鸿都门赋四大特质的揭示是蔡邕等人在与“斗筲小人”的剧烈斗争中逼出来的，是在朝与在野文人斗争的产物。倘若我们以上述俗赋的四大要素作为基准，那么，人称“经学深奥”、“文章典重”的蔡邕其实也并不乏俗赋之作。蔡邕现存并明确标示为赋的，共有15篇。其大部分赋作可归属以下三类：赋人之作有《青衣赋》、《短人赋》、《瞽师赋》；赋事之作有《协和婚赋》、《检逸赋》、《霖雨赋》；赋物之作有《圆扇赋》、《弹棋赋》、《笔赋》、《琴赋》、《蝉赋》、《伤故栗赋》。以上12篇赋，或铺写民生小事、小物，或抒写人生私情，其用意不在讽喻规诫，而在于戏谑、猎奇或宣泄人生私情而已。例如，其极具人性化、世俗化特色的《协和婚赋》与白行简的俗赋只是五十步与百步之别而已。再如其宣泄私情的《青衣赋》，不容于士林，而被同时代张超讥为“志卑意微”（《全后汉文·诮青衣赋》），被宋章樵讥为“志荡辞淫，不宜玷简册”（《古文苑》卷六注引旧编所云）。文人隆雅抑俗已久，《青衣赋》之类赋作，抒写一己之情而不齿于雅士，正是其俗赋“鄙陋”本色所致。总之，这12篇赋与《绣谷春容》、《国色天香》等所载俗赋，二者在题材层面类似。大体说来，其实蔡邕也是一位俗赋作家。

由此及彼，推而广之，倘若我们以上述俗赋的四大要素作为基准加以考察，则蔡邕现象，并非偶然。自先秦以来，赋家往往雅赋、俗赋兼作。荀况标明为赋的作品，有《礼》、《知》、《云》、《蚕》、《箴》五赋，皆采取民间隐语形式，实则五赋均为俗赋苗裔，然而，荀赋则借助嬉戏以讽喻。宋玉之作，篇数众多，篇幅长大。就其题材而言，或借赋事以嫚戏者，如《登徒子好色赋》、《讽赋》、《大言赋》、《小言赋》；或借赋物以谲谏者，如《风赋》、《钓赋》、《笛赋》。不过，就其总体而言，毕竟嬉戏者居多，诚如章樵于《大言赋》题下注曰：“楚之诸臣，当君危国削之际，不知戒惧，方且虚词以相角，恢谐以希赏，亦可悲矣。”“恢谐以希赏”，真是一语中的。

荀、宋之赋，显然具有俳优谐谑嫚戏之迹，且与《绣谷春容》等所列俗赋在题材层面相通。荀、宋

<sup>①</sup> 郑振铎：《中国俗文学史》，北京：作家出版社，1954年，第1页。

<sup>②</sup> 谭帆：《中国雅俗文学思想论集·“俗文学”辨》，北京：中华书局，2006年，第19页。

之赋应为最早的文人俗赋。嗣后，文人俗赋，代不乏作。西汉时，诸如贾谊有《旱云赋》、《虞赋》，董仲舒有《士不遇赋》、班婕妤有《捣素赋》、曹大家有《针缕赋》等，而东方朔、枚皋等更不乏俗赋之作。至于刘安及其宾客路乔如、公孙乘、羊胜、邹阳诸人所作，业已列入《国色天香》的俗赋类中。武帝恨不同时的司马相如，作为赋家，他既著有《子虚赋》、《上林赋》等大赋，也著有小赋《哀秦二世赋》，还著有俗赋《梨赋》，司马相如雅、俗、大、小赋兼作。宣帝时，屡受赏赐的王褒也雅俗并作，写有著名的俗赋《僮约》。东汉时，班固《终南山赋》、《竹扇赋》，马融《围棋赋》，张衡《髑髅赋》、《冢赋》、《温泉赋》、《观舞赋》，王延寿《梦赋》、《王孙赋》等，也都是俗赋的佳作。六朝之际，俗赋蝉联不绝。诸如曹植、傅玄、傅咸、束晳等颇有名篇。简言之，赋家雅赋、俗赋兼作，自先秦以来，业已蔚然成风。

既然如此，蔡邕与鸿都门赋的作者同作俗赋，那么，蔡邕何以要摈斥鸿都门赋？何以会水火不容？原因可能来自多方面。值得注意的是，杨赐以及本来与蔡邕家族有仇隙、后曾“使客追路刺邕”的阳球，此时竟然也与蔡邕同仇敌忾。蔡邕诸人，实则是“纬《六经》，缀道纲”，鄙夷“闾里小知”，鄙夷“君子弗为也”的“小道”者，即正统儒者的代言人。反对鸿都门赋绝不是蔡邕的个人行为。以下仅就文学领域的原因，试作探讨。

蔡邕的赋作当以出仕之前所著为多。就其所著俗赋而言，蔡邕的俗赋都是业已雅化了的俗赋，绝非鸿都门赋所可比拟，二者确有文野之别。

首先，蔡邕雅化了的俗赋，表现于用语的典雅。《论语·述而》云：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”又，《阳货》：“子曰：‘恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。’”虽然蔡邕俗赋属于谐戏之作，但仍可见其文雅之质。即便是讥诮蔡邕的作者张超也不得不承认《青衣赋》“丽辞美誉，雅句斐斐，文则可嘉”。

其次，蔡邕雅化了的俗赋，又表现于铺写的细腻精美。钱钟书先生在《管锥编·全上古三代文卷十》谈论宋玉《风赋》时，曾两次言及“意密体疏”一语。“意密体疏”一语，最早见之于《艺概·赋概》：“古赋意密体疏，俗赋体密意疏。”刘熙载此处所谓“体”，当是指叙事而言。所谓“古赋”，实则指先秦两汉文人辞赋而言。“意密体疏”，指文人辞赋叙事少而铺写繁密；“体密意疏”，指民间俗赋叙事繁密而铺写简约直露。刘熙载这短短的十二个字，点断文人俗赋与民间俗赋之别。早在六朝之时，陆机与刘勰对辞赋的界定：“赋体物而浏亮”（陆机《文赋》），“赋者铺也，铺采摛文，体物写志也”（刘勰《文心雕龙·诠赋》）仅仅揭橥了所谓“古赋”、雅赋，即文人俗赋的功用与特质，而对俗赋则不适用，尤其是“铺采摛文”，正是雅、俗特质之所在。蔡邕之作，诸如《协和婚赋》云：“其在近也”、“其在远也”、“立若”、“动若”等铺写，《青衣赋》中的“盼倩淑丽”至“趋事如飞”的铺写，《短人赋》中篇末的“引譬比偶”等，都是“意密体疏”的实例，都是“铺采摛文”之用。虽然题材相同，但一者是“丽辞雅句”而且“意密体疏”，一者是“连偶俗语，有类俳优”，“体密意疏”。于是赋苑中，便有民间俗赋与文人俗赋或曰雅化俗赋的并峙而立。而蔡邕的俗赋正是这类文人俗赋的代表作。

第三，虽然蔡邕自身并没有实践，但他注重“主文谲谏”这一传统。由他批评鸿都门赋“其高者颇引经训风喻之言”即可看出，蔡邕看重赋中的讽谕之言。这也是蔡邕与鸿都门赋的作者形同水火的另一原因。鸿都门赋是民间“小人”俗赋破天荒第一次素面朝天、堂而皇之地冲入宫廷。不仅如此，而且是一个的俗赋作者群，即“乐松、江览等三十二人”，突入宫廷。于是，宫廷与在野的势力之争，便自然不可避免。就文学而言，蔡邕与鸿都门赋的冲突，实则是在朝文人俗赋与在野俗赋的对峙。

蔡邕雅化俗赋的特色，显示出同类文人俗赋的基本特征。《文心雕龙》中，对雅俗有所议论。“斟酌乎质文之间，而隐括乎雅俗之际”（《通变》），“色糅而犬马殊形，情驳而雅俗异势”（《定势》）。刘勰认为，或雅或俗，取决于“文”、“色”、“情”，即文字的典雅、表述情感的高雅与否，二者是雅、俗文学的分水岭。《北史·胡叟传》云：“（叟）好属文，既善典雅之词，又工鄙俗之句。”胡叟之所以雅、俗兼长，各得其要领，各得其本色，取决于其文辞的或雅或俗。蔡邕、扬雄、左思等人，与北魏时的胡叟的情形十分相似。蔡邕与鸿都门赋水火不容的对峙表明，作为文士，蔡邕等人总自以为是地将已经雅化了

的俗赋归入传统的雅赋类,而耻于与鸿都门赋同列。尽管如此,明代的文士却仍然将刘安及其宾客的赋作,扬雄、左思、刘知幾、李德裕、欧阳修、黄省曾等人的赋作,一并收入《绣谷春容》和《国色天香》的俗赋集内。

以俗赋创作见长的蔡邕却力斥鸿都门赋,这与北宋时晏殊力斥柳永词作的情形类似。晏、柳同作曲子词,虽然都颇有绮罗香泽之态,但晏却鄙视柳词“以俗为病”。“晏公曰:‘贤俊作曲子么?’三变曰:‘祇如相公亦作曲子。’公曰:‘殊虽作曲子,不曾道‘綵线慵(今本作‘闲’)拈伴伊坐’。’柳遂退。”(《唐宋名家词选·柳永》)同是写香闺女子的相思,但柳词的“彩线慵(今本作‘闲’)拈伴伊坐”,似有市井女子情态,而晏词却是“小园香径独徘徊”、“罗幕轻寒,燕子双飞去”,自是璇闺椒阁女子情态。柳词在写“野中之双凫”,用语直露,而晏词则述“云间之别鹤”,用语婉曲含蓄。基于二者摹写情态的不同,于是有雅俗之别。这恰恰如刘勰所言,“情驳而雅俗异势”。蔡邕赋的“引譬比偶”、“意密体疏”,均为“情驳而雅俗异势”的显现。与在官者视平民之作为俗相反,平民也视在官者之作为俗。例如,在明人编辑的俗赋集中,便收有许多历代著名文士的赋作。

综上所述,鸿都门赋的特质与雅化俗赋的特色,尤其是其注重文字的雅俗,注重情态的雅俗,显示出秦汉以来古人对俗赋、雅赋的感性认知与区畛的传统基准。

#### 四、雅俗互通与民间俗赋的潮涌

鸿都门赋及其作者群进入宫廷,由在野直转为在朝,可见俗赋的活力不可小视。作为一个文学现象,鸿都门赋的出现确实并非偶然。鸿都门赋与俗赋的萌生以及文人的俗赋、雅赋兼作,密切相连。今《师旷》一书,虽有战国阴阳家伪托之嫌,但盲乐师而有俗赋,合于赋萌发之初的要素。《汉书·艺文志·诸子略·小说》中有“《师旷》六篇”的著录,《说文解字·鸟部》“鶗”字引师旷语,顾实以为或在《师旷》六篇中。因此,其书真伪似尚待进一步考定。赵逵夫先生主编的《历代赋评注》<sup>①</sup>第一册《先秦卷》选载有《师旷》中的四篇赋作,选载有《晏子春秋》中的《景公猎逢蛇虎》之赋,还选载有淳于髡的《讽齐威王》之赋等,凡此,都可归属于文人俗赋类。先秦之际的荀况、宋玉,后世,诸如梁刘勰、萧统均以之为辞赋先驱。不过,荀、宋也是文人俗赋的“始作俑者”。郑庄公有“大隧”之赋,而晏子、淳于髡、师旷以及宋玉、唐勒、景差等作家群对君王也有俗赋之作,如此看来,或在晋平公之际,或迟至楚襄王之时,文人俗赋已进入宫廷。嗣后,俗赋又进入汉代宫廷。汉代三位帝王,武帝、宣帝和灵帝,都酷好辞赋。君王何以酷好辞赋?作为臣下,班固以为辞赋有“润色鸿业”,“或以抒下情而通讽谕,或以宣上德而尽忠孝”(《文选·两都赋序》)之用,而作为君王自身,汉宣帝却别有宏论,“上曰:‘不有博奕者乎,为之犹贤乎已!辞赋大者与古诗同义,小者辩丽可喜。譬如今工有绮縠,音乐有郑卫,今世俗犹皆以此虞说耳目,辞赋比之,尚有仁义风谕,鸟兽草木多闻之观,贤于倡优博奕远矣。’”(《汉书·王褒传》)宣帝将绮縠、郑卫之乐、倡优博奕与辞赋四者相比拟,并指出四者“今世俗犹皆以此虞说耳目”。此与宣帝自身“博尽奇异之好”(同上)的情趣两相吻合。班固所言,揭示了辞赋的社会政治功用,而宣帝则揭示了辞赋的审美功用。宣帝太子病中喜听王褒赋,“太子喜褒所为《甘泉》及《洞箫颂》,令后宫贵人左右皆诵读之”(《汉书·王褒传》)。这不恰恰显示出太子与宣帝具有相同的审美情趣吗?再者,蔡邕所上封事云:“听政余日,观省篇章,聊以游意,当代博奕。”看来,灵帝的酷好辞赋,其着眼点也与宣帝类似。

既注重辞赋的社会功用,更注重其审美功用,这是君王酷好辞赋的原因。由此便不难理解,楚襄王何以会喜爱宋玉诸人之赋,武帝何以会有“朕独不得与此人(司马相如)同时哉”之叹,宣帝及其太子何以会偏爱王褒之赋,灵帝何以会拔擢鸿都门赋作者三十二人为高官的原因,于是文士们雅赋、俗赋兼作。诚然,文士的辞赋往往为君王、为诸侯而作,但其表现形式则异彩纷呈:或记述君王之事,诸

<sup>①</sup> 赵逵夫主编:《历代赋评注》(全七册),成都:巴蜀书社,2010 年。

如《神女赋》、《高唐赋》、《甘泉赋》之类；或为愉悦君王而作，诸如《登徒子好色赋》、《大言赋》、《小言赋》、《洞箫赋》之类；或颂扬君威国威，诸如《上林赋》、《长杨赋》之类；或讽谏君王，诸如《风赋》、《御赋》、《七发》之类。如此，则雅赋、俗赋同生并荣。

而值得注意的是，历代颂扬君威国势之赋相对较少。例如，《文选》中，其京都、郊祀、耕籍、田猎、宫殿之类的赋作为数不多。再如，《历代赋汇》其都邑、典礼、宫殿、蒐狩、祯祥诸类所收篇目在全书中所占比例也不大。由此而言，抒写一己的人生情志，铺写民生苦乐，摹写自然景物及谐谑娱乐的辞赋是辞赋创作的主流，是辞赋之源，而颂君德、扬声威之赋是辞赋的支流。倘若衡以鸿都门赋所具有的特质，则现今辞赋史中似乎半是文人俗赋之作，即已经文人润色雅化了的俗赋。自荀况、宋玉等人之后，千百年来，文人俗赋之作，绵延繁盛，历久不衰，良有以也。

先秦以来的许多文人俗赋都载之于《古文苑》。章樵《古文苑序》云：“《古文苑》者，唐人所编，史传所不载，《文选》所不录之文也。”为史传与《文选》所遗弃，却被《古文苑》所收载，若仅就所收文人之赋而言，则与《绣谷春容》、《国色天香》所录文人俗赋颇有彼此相通之处，似有渊源承续之迹。此外，特别值得关注的是，文人俗赋是否有经典之作？有，而且不乏其作。诸如《登徒子好色赋》、《都酒赋》、《逐贫赋》等，它们沾溉赋苑，各领风骚，各自形成主题学的系列。诸如《登徒子好色赋》，虽然极尽谐谑调侃之能事，但语言上却极典雅风趣。例如，“东家之子，增之一分则太长，减之一分则太短；著粉则太白，施朱则太赤。眉如翠羽，肌如白雪，腰如束素，齿如含贝，嫣然一笑，惑阳城，迷下蔡”数语，不仅在东方朔的“目若悬珠，齿若编贝”（《汉书·东方朔传》）自诩中，在曹植的“袵纓得衷，修短合度，肩若削成，腰如约素”之句中（《文选·洛神赋》），甚至在讲唱文学中，也可以察见其影像。例如，《董解元西厢记》<sup>①</sup>卷一描述张君瑞眼中的崔莺莺形貌：“眉弯远山不翠，眼横秋水无光。体若凝酥，腰如弱柳。”再如，《宣和遗事》前集（《四部备要》本）写天子眼中的李师师：“眼横秋水之波，眉拂春山之黛；腰如弱柳，体似凝脂。”再如，《清平山堂话本·西湖三塔记》写奚宣赞眼中的妇人：“眼横秋水之波，眉插春山之黛。”稍加比较可以发现，讲唱文学中的这些文字虽已踵事增华，但竟与《登徒子好色赋》“眉如翠羽，肌如白雪，腰如束素，齿如含贝”的形貌铺写，如源如流，形成主题学系列。《登徒子好色赋》是最具典型意义的文人俗赋。它不仅表明文人俗赋在宋玉诸人手中已开其端，并进入宫廷，而且表明文人俗赋已臻成熟，从而彪炳于赋史，不愧为俗赋的经典之作。对此，我们似应加以研讨。

综观赋史，我们可以发现，当文士们雅赋、俗赋兼作之际，始终伴有民间俗赋起伏跌宕的潮涌。先秦及秦，以秦杂赋作为标志，此为第一次民间俗赋的潮涌。两汉时期，以鸿都门赋为标志，此为第二次民间俗赋的潮涌。六朝时期为第三次，在此期间，以庶族、寒门之士有“纪一事，咏一物，风云草木之兴，鱼虫禽兽之流，推而广之，不可胜载矣”（《文选序》）的俗赋作为标志。唐代为第四次，以变文和俗赋作为标志。宋、元、明、清时期，为第五次民间俗赋的潮涌。在此期间，有载录俗赋九篇的章回小说《封神演义》，有载录俗赋七篇的戏曲《琵琶记》，有著录俗赋八篇的《南村辍耕录》，它们各自酷似一小俗赋集，一小潮头，而明人编辑并列载赋文于《绣谷春容》、《国色天香》内的俗赋集，则可以作为标志，有似大潮头。

在民间俗赋这五次潮涌中，有一个突出的衍变，即自唐以来，民间俗赋往往与其他文学形式互融互动，或以俗赋本来的风貌融合于其他文体，或以“但见”等领起语的形式而衍生滋长。简言之，自唐变文以来，虽因时而变，但民间俗赋仍蓬勃兴盛。

[责任编辑 刘培]

<sup>①</sup> 凌景埏校注：《董解元西厢记》，北京：人民文学出版社，1962年，第8页。

# 从心、性分言到心性合一

## ——先秦儒家性论思想演变模式简探

李友广

**摘要:**儒家性论思想在先秦经历了从心、性分言到心性合一的模式。“心”字于西周时期很少与其他身体器官并举连言,其道德性亦不明显;春秋时期,心的意涵得到丰富与拓展,逐步向标志主体性特性的哲学范畴演进。“性”字于先秦主要经历了从生到“眚”的演进,金文“眚”字既具有甲文“生”字状物、摹物之特点,又因其向“性”字的过渡而具有了“心”“生”形体结合的某些特点。在郭店简阶段,尽管心、性皆为内在之物,而且用法也较为含混,但整体上仍然呈现出了心重于性、心性渐为合一的思想趋势;在孟子阶段,由于其以心善言性善的理路,使心、性范畴得以真正被联结了起来,从而让心性合一模式在此正式形成。

**关键词:**心;性;以心言性;心性合一

从哲学史、思想史的角度来看,儒家性论思想的形成经历了一个较为漫长的历史过程。在这一历史过程之初,心、性范畴各自都得到了较为独立的发展,并形成了心、性分言的局面;直至战国时期,心、性范畴才在郭店简那里呈现出合一的趋势,并终在孟子那里形成了以心言性、心性合一的思维模式与思想特征。当然,笔者学力尚浅,行文当有偏谬之处,恳请方家不吝赐教。

### 一、言心思潮

心,甲文字形为匚、匚,本指人的心脏。卜辞用作指称人之心情或水名<sup>①</sup>。与《孟子·告子上》“心之官则思,思则得之,不思则不得也”,以心为思维器官与认知器官不同,东汉许慎《说文解字》则曰:“人心,土藏,在身之中,象形。”仍以心为生理器官,与甲文相同。

当然,从思想史的角度而言,“心”字不仅于甲文中已经出现,而且很早便在表征生理器官的基础上,对于心的心理活动、情感意识、认知功能就有所指涉了。在《诗经》中,“心”多被视为思想感情的载体,用以彰显人的情感意识。如“心如结兮”(《诗·曹风·鸤鸠》)、“心之忧矣”和“心之悲矣”(《诗·大雅·瞻卬》)、“心乎爱矣”(《诗·小雅·隰桑》)、“我心忧伤”(《诗·小雅·小宛》)等等,在此,“结”、“忧”、“悲”、“爱”、“忧伤”都属于情感意识的范畴,都以心为载体。另外,根据张立文先生的统计,在《周易》卦爻辞中,“心”字凡七见,其主要涵义是指人的各种精神心理。《易·井》九三爻辞:“井渫不食,为我心恻,可用汲。”艮卦九三爻辞:“艮其限,列其夤,厉薰心。”《易·益》上九爻辞:“莫益之,或击之,立心勿恒,凶。”可以说,《易经》中的“心恻”、“薰心”、“立心”作为主体心理意识,是客体在人心中的反映。换句话说,主体心理意识的多样性,已经表明了“心”概念的内涵在逐步丰

**作者简介:**李友广,西北大学中国思想文化研究所讲师,西北大学中国思想文化研究所博士后(陕西西安 710069)。

<sup>①</sup> 参见陈济编:《甲骨文字形字典》,北京:长征出版社,2004 年,第 615 页。

富<sup>①</sup>。但是,不管怎么说,尽管“心”字于西周时期已富含多重意涵,甚至指向了思想情感与心理意识,但却很少与其他身体器官并举连言,其道德性亦难言明显。

到了春秋时期,随着社会实践的不断深入和认识水平的不断提高,人们对于“心”的认识又进入了新的历史阶段,“心”的意涵得到了进一步的丰富与拓展,并逐步向标志主体性特性的哲学范畴演进。在这一历史时期,思想家们不仅将心与耳、目、鼻、口等身体器官并列,肯定了它的实体性<sup>②</sup>,而且还把心从其他器官当中凸显出来,赋予其一定的道德评判和心理选择功能,如《国语·周语上》:“夫民虑之于心而宣之于口。”《国语·鲁语上》:“苟中心图民,智虽弗及,必将在焉。”《国语·晋语二》:“不能深知君之心度。”《国语·楚语下》:“心率旧典者为之宗。”《左传·僖公二十四年》:“心不则德义之经为顽。”《左传·昭公二十八年》:“居利思义,在约思纯,有守心而无淫行。……心能制义曰度,德正应和曰莫。”<sup>③</sup>当然,我们说此时的心已具备了一定的道德评判和心理选择功能,但由于其道德评判功能与道德性是在与人们的实践活动、外在规范相对应的条件下获得的,因而并不具有充足的主体性与能动性。

也就是说,在先秦儒家那里,由于心首先是具有实体性的生理器官(在这方面,与眼、耳、鼻、口等身体器官并无本质区别),所以其尚不具有形上之地位,尽管此时的心已初步具备了对于其他身体器官的导向性与操持性,但在这一历史阶段的文献中这种对其导向性与操持性的一再强调,仍是以其实体性为基础的,因而,在很多时候仍能表现出这种双重受重视的特质来<sup>④</sup>。盖因为此,“所以孟子虽然提出了‘心之官则思’的命题,对于‘心之官’的知觉思维作用,却是直接的体验多于具体的分析”<sup>⑤</sup>。可以说,这种双重受重视的特质即深深影响了孟、荀二人的言心论性。

因而,对于心的言说与重视,在孟、荀那里已是非常显著与明晰了。就整体而言,孟子主要重视心的道德性,而荀子则尤为重视心的主体认知性,在他们的共同努力下,心不再被淹没于诸范畴当中而不显,并随着其形上意蕴的不断增强而终于脱颖而出,从而成为了哲学史、思想史上非常重要的哲学范畴与概念。可以说,到了孟、荀这一历史阶段已经基本奠定了传统文化当中的“重心”之思维格局。

如上文所说,“心”字在产生之初便具体指称人的心脏,后又引申表示人的思维器官和精神意识。从殷周到春秋战国,便一直保持这一思路来阐释心范畴的内涵<sup>⑥</sup>。当然,“心”于孟子以前的历史时期,多指涉生理器官、心理活动、感情欲望、思想认识等意涵,而其道德意识则甚为淡薄,不似自孟子始由于从心上寻求道德依据,从而使心的道德意识大为彰显<sup>⑦</sup>。然而,正是因为心本指涉心脏这一生理器官,后又涵摄了心理活动、感情欲望、思想认识等多元意涵,从而让郭店儒简继承并不同程度地发展了心的这些意涵,而后又分别影响了孟子对于心的道德性、荀子对于心的认知性的言说与发挥。

<sup>①</sup> 参见张立文主编:《心》,北京:中国人民大学出版社,1993年,第26—27页。

<sup>②</sup> 受这种历史传统的影响,战国时期的荀子亦将心与其他感官并列而用:“目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。”(《荀子·王霸》)另外,需要指出的是,本文关于《荀子》的引文,除特别注明出处外,均以王先谦《荀子集解》(北京:中华书局,1988年)为主要参考依据。

<sup>③</sup> 梁涛认为,此时的“心”虽有指导人们道德实践活动的功能,但这种心基本上是一种经验心,而不是道德本心,它虽然有道德实践能力,但主要是实践客观、外在的道德规范,而不能表现为自主、自觉的道德行为。这种“心”更接近于以后荀子的“心”,而不同于孟子的“心”。由于此是梁先生着眼于“心”在思想史上的演进过程而得出的结论,因而是可信的。参见梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第142页。

<sup>④</sup> 这种双重受重视的特质在郭店儒简当中表现得尤为明显:一方面,简文作者将心与耳、目、鼻、口、手、足六者并举连言,实际上说明了心即为实体性的器官;另一方面,简文作者又特别强调心对于身体具有主宰作用,处于主导地位。换言之,“心”字在郭店儒简中不仅直指人的生理器官——心脏,同时还用以指称人的辨知能力与思维功能。这方面的简文可见《性自命出》、《五行》诸篇,兹不赘言。

<sup>⑤</sup> 刘宗贤:《〈管子〉四篇的意识论》,《〈管子〉研究》第一辑,济南:山东人民出版社,1987年,第137页。

<sup>⑥</sup> 参见张立文主编:《心》,北京:中国人民大学出版社,1993年,第62页。

<sup>⑦</sup> 徐复观先生亦认为:“心字很早便出现,并且很早便流行。但在孟子以前所说的心,都指的是感情、认识、意欲的心,亦即是所谓‘情识’之心。”徐复观:《中国人性论史》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第105页。

## 二、性：从“生”到“眚”的演进

从古文字学的角度来看，“性”字在先秦时期主要经历了从“生”到“眚”的演进。具体而言，甲文“生”字，从<sup>丶</sup>从一，其状如草生出于地面形，象从无到有之意。察之，“生”之本义乃为草木的出生，地面之上是从无到有。“生”字在所出土的先秦竹简中可见，用于对人之情性的表征。显然，“生”字由“草出地上”到对人之情性的叙说，无疑是其词义的扩大与延伸。

下面，我们来分析一下在甲文中与“生”字有关的一系列表征植物之名词。从殷墟卜辞上的甲文字形可以看出，“禾”（《甲骨文合集》第28203号），“來”（小麦，《甲骨文合集》第9565号），“麦”（大麦，《甲骨文合集》第24440号），“穀”（稻，《甲骨文合集》第13505号），“木”（《甲骨文合集》第5749号），“林”（《小屯南地甲骨》第3004号），“材”（《怀特氏等所藏甲骨文集》第1629号）等甲文字形<sup>①</sup>皆与“生”之甲文字形大有关联，抑或是其字形、字义之延伸。这些表征植物之名词，其字形较之“生”字，少了表示地面之一横画，却多了表示根部、根系之笔画，其象形意义明显。也就是说，上例表征植物之名词与甲文“生”字是有联系的，此很有可能是以“生”视之，即以植物的生命本身与存在状态为根本审视之视角的。因而，对于事物形状、状态的描摹与言说是甲文“生”字的重要功能。

“眚”，上“生”，下“目”，金文字形，乃上为草状，下为一横目，示眼见草义，显然，此乃受甲文“生”之字形启发、演变而来。《说文解字·目部》所云“眚，目病生翳也”，不确。因受历史条件之局限，许氏并未见到甲、金文字形，此乃比照秦汉篆文解之而成，故多有谬误<sup>②</sup>。实际上，从甲文“生”（其状如草生出于地面形）到金文“眚”（上为草状，下为一横目），其字形多出了一个“眼睛”（即“目”字，甲文字形为<sup>匚</sup>），其字义亦由草木的出生向眼见草义转进<sup>③</sup>。

从总体上看，无论“生”还是“眚”，其字形均多从外表、外貌状之，而“性”字，乃从“心”从“生”，由内至外而发，从字形、字义来看，“性”较之“生”、“眚”，为晚出。更何况，从外而内、由表及里的顺序，亦符合人们认识事物的一般逻辑思维规律，此亦与“德”字之演化情势颇同<sup>④</sup>。

据前述可知，“生”字已于甲骨文中出现，而“性”字的出现与使用则是秦汉时的事情了<sup>⑤</sup>。从古文字字体的演变过程来看，“眚”字为金文<sup>⑥</sup>，其出现与使用的时间当为春秋晚期与战国时期，所以，“眚”字是处于“生”、“性”之间的文字。由此看来，金文“眚”字既具有甲文“生”字状物、摹物之特点，又因其向“性”字的过渡而具有了“心”、“生”形体结合的某些特点<sup>⑦</sup>。也就是说，从“生”到“眚”的演变是有着一定的时间跨度的，其在字形上最大的变化便是“目”的增加，而在语音方面并无明显变化<sup>⑧</sup>，此正

① 关于此类植物之甲文字形，参见陈年福：《甲骨文词义论稿》，上海：上海古籍出版社，2007年，第34—35页。

② 据周大璞先生的研究，《说文解字》是在《史籀篇》、《仓颉篇》、《爰历篇》等基础上编写出来的，它以篆文为字目，它的解说对象主要是小篆，而不是六国古文，更不是更为久远的甲、金文。参见周大璞主编：《训诂学初稿》，武汉：武汉大学出版社，2007年，第310页。

③ 甲文“相”、“直”字，其字形分别为<sup>丶</sup>、<sup>丶</sup>，与金文“眚”字之字形、字义颇为近似，可参考。

④ 详细分析参见李友广：《真实不伪：前孟荀时代的人性论——以“眚自命出，命自天降”为基点》，《兰州学刊》2008年第11期。另，全文被翻译转载于“Frontiers of Philosophy in China”（《中国哲学前沿》）（季刊）2010年第1期。

⑤ “生”之生命义固可孳乳为先天禀赋之义，但“性”之字形未必已于春秋时期出现，其出现的时间最早也要在战国中后期；另外，根据金文“眚”字于史上出现的时间，再结合小篆中已出现“情”字，其字形为<sup>丶</sup>，我们认为“性”字当为小篆或隶书，但其为小篆的可能性更大一些，其字形可能为<sup>丶</sup>。

⑥ 参见濮茅左：《甲骨文常用字汇》，上海：上海书店出版社，2007年，第11、49页。

⑦ 徐复观先生亦曰：“‘性’字乃由‘生’字孳乳而来，因之，‘性’字较‘生’字为后出，与‘姓’字皆由‘生’字孳乳而来的情形无异。‘性’字之含义，若与‘生’字无密切之关联，则‘性’字不会以‘生’字为母字。但‘性’字之含义，若与‘生’字之本义没有区别，则‘生’字亦不会孳乳出‘性’字。并且必先有‘生’字用作‘性’字，然后乃渐渐孳乳出‘性’字。”此言甚是。徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第4页。

⑧ 参见郭锡良：《汉字古音手册》，北京：北京大学出版社，1986年，第267页。

说明在“生”与“眚”之间所存在的前后演进关系。如前所述，甲文“生”字具有状物之特性，对于事物形状、状态的描摹与言说是其重要功能。关于这部分功能，在金文“眚”字这里已得到了充分的继承。不仅如此，随着字形、字体的演变，金文“眚”字并非似甲文“生”字那样，仅仅指涉外在客观事物这一单一向度，而是已向人的主体性与外在客观事物之间的联系的思维向度转进了，“目”的增加便是其中最为重要的标志。当然，我们所说的从“生”到“眚”的演变，主要就其所指涉的生命本身、生命过程与存在状态（亦包括其后对于人性的指涉）之义涵而言的字形、字体变化。因为，无论是“生”还是“眚”，其意涵均不是单一的<sup>①</sup>，而且“眚”字大行其道的时候，“生”字亦非销声匿迹了，只不过其意涵已有所缩小，且其主要意涵较之往昔亦已发生了转移罢了。

我们知道，既然甲文“生”字多为状物、摹物，具有对于生命现象、存在状态言说之功能，那么，它为什么会逐步转向对于人、人性的言说与界定呢？换言之，只要对于古文字的演变多加注意我们就会发现，这是一个非常重要且影响深远的文化现象。甲文“生”字之所以由对一般事物的言说最终向人性倾注转进，是因为在语根“生”字的基础上，不断增加与能动性、主体性因素有关的偏旁部首<sup>②</sup>，使其逐渐向人、向人的内在世界靠拢，从而最终成为人性言说的核心语词与主要观念。当然，这一过程亦与人文主义思潮在春秋战国时期的不断推进是分不开的，亦是对于人文主义思潮在春秋战国时期持续推进的反映<sup>③</sup>。

总而言之，从“生”到“眚”，“目”的增加不只是一个古文字现象，还是一种文化现象，此正说明了人的要素开始得到关注与重视，人的主体性亦逐渐得以彰显。于是，人们省思与探索的脚步再往前走一步便可触及到人心、人性，这正与春秋晚期以及战国初中期的历史背景与时代特色相一致。

### 三、郭店简：心性合一模式的初显

从哲学史、思想史的角度而言，“心”是一个非常重要的概念，在郭店楚简中，亦是如此。与《孟子·告子上》“心之官则思，思则得之，不思则不得也”以心为思维器官与认知器官不同，心在早于《孟子》的郭店简当中，主要被认为是对于身体具有主宰作用，处于主导地位，《五行》篇即曰：“耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。”（简 45—46）<sup>④</sup>因而，此即表明耳目鼻口手足六者，身体之器官无不受到心的役使而有所行动<sup>⑤</sup>。《性自命出》则更为明确地宣称“君子身以为主心”（简 67），即是已经充分认识到了心对于身体的主导作用。与《孟子》相比，郭店简中的“心”虽已具有辨知能力与思维功能，但尚不如《孟子》那么明显与确然。《性自命出》有言：“虽有眚，心弗取不出”（简 6），意即人虽有眚（实指性），但如果没有人的心的诱导、牵引，则不会显露于外<sup>⑥</sup>。换言之，通过心的作用，人才会对外来的各种刺激、诱惑作出不同的反应，才能把隐藏于体内的性表现出来，才能对由性而发的各种情进行调节控制，才能在不断的

<sup>①</sup> “生”字具有多种意涵自不待言；“眚”字初有目见草义，而于汉时则可能有眼疾之义，故而许慎《说文解字·目部》云：“眚，目病生翳也。”

<sup>②</sup> 金文“眚”字，即是在甲文“生”字的基础上增加了一人“目”；“性”字则是“生”与“心”的结合。当然，无论是“生”与“目”还是与“心”的结合，都是人们在将自己的目光转向自身，探索自己在世界上存在的合理性与价值性的过程中所作种种努力的反映。

<sup>③</sup> 对此，徐复观先生亦深有同感，他说：“中国的人性论，发生于人文精神进一步的反省。所以人文精神之出现，为人性论得以成立的前提条件。”徐复观：《中国人性论史》，上海，华东师范大学出版社，2005 年，第 10 页。

<sup>④</sup> 《国语·郑语》亦云：“正七体以役心。”另外，为行文方便起见，本文所引郭店简文（包括文字的隶定与简序的编排）均以刘钊所著《郭店楚简校释》（福州：福建人民出版社，2003 年）为主要参考依据。

<sup>⑤</sup> 《荀子·解蔽》云：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使默云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意。”《荀子·天论》云：“心居中虚以治五官，夫是之谓天君。”此虽进一步提升了心的地位与作用，但同样是对于心之主导作用的强调。

<sup>⑥</sup> 《庄子·天地》云：“其心之出，有物采之。”《礼记·乐记》亦言：“人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。”由此可见，心之主导、牵引作用并不是孤立、完全自主的，尚需外物的刺激与诱引。

修习中去塑造自身,成就自己。

因而可以说,“心”字在郭店简中不仅直指人的生理器官——心脏,同时还能以指称人的辨知能力与思维功能。《礼记·乐记》有言:“乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也。”这句话不仅指出了音是由乐所生的,而且还点明了乐根源于人心,人心为乐、音所得以产生的前提,正是因为人心具有辨知能力与思维功能,才能够对于外物的刺激与诱引产生不同的反应,进而作出自己的抉择。尽管《乐记》的逻辑性与系统性比郭店简《性自命出》要强一些,但二者所述内容在本质上差别不大,因此,虽然《性自命出》的著作年代可能早于《乐记》<sup>①</sup>,但二者在时间上应当不会相去太远,《乐记》中的话语,应该可以用来佐证郭店简的阐述。

不仅如此,在郭店简中从“心”的字也特别多,经过庞朴先生的研究,可辨认的字有 33 个。对此,庞先生不无感慨地说,“那时候,人们对于内心世界或心理状态的了解与研究,已是相当可观了;否则,自无从造出如此众多的‘心’旁文字来”<sup>②</sup>。因而,从这种文字现象来说,当然是在人们对相应的心灵状态与社会行为有了认真的思考,而且认为有必要将心理状态与社会行为加以区别的情况下才创造出来的,这样做,庞朴先生认为是为了某种理论表示的需要。也就是说,人类只有在对自然和社会进行了足够的认识以后,才有返回头来对自己进行认识的必要与可能。于是,新的领域孕育出了新的理论,而新的理论又锻造出了新的术语,在此基础上新的文字便出现了<sup>③</sup>。

关于“性”,郭店简认为是一种潜在、隐而未发的能力与能量,需要外物的刺激以及心的辨知与思维以后方能显露于外,为人所见<sup>④</sup>。而且,“它也不是一个确定自立的实体,它始终与其他范畴处在互动的关系之中,受不同范畴的作用而活动变化,生长发展”<sup>⑤</sup>。也就是说,心、性、物三者是构成人内在世界与外在世界融会贯通的基本要素,这三者对于一个人基本行为机制的完整性与应变性而言是不可或缺的。性,是潜在的,仅凭自身难以完成由内到外的显露与提升,尚需物之刺激与诱引来作为动因,故《性自命出》云:“喜怒哀悲之气,皆也。及其见于外,则物取之也。”(简 2)又云:“凡皆为主,物取之也。”(简 5)可见,物乃为性动的重要外在条件,没有“物取之”,“性”潜在的性质与属性则无从外显与发用,其内在的发动亦失去了实际的目标与指向性,仍旧为寂虚、不动之物,此正所谓“好恶,皆也。所好所恶,物也。善不善,皆也,所善所不善,势也”(简 4—5)。简言之,此处“好恶”、“善不善”皆为人性之潜在的属性与可能,其呈现与否以及呈现于外的最终样态如何并不为性自身所决定,还要看外在之物、势的影响如何。因而,“所好所恶”、“所善所不善”,一个“所”字将性之条件性与指向性尽显无遗,与《礼记·乐记》“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也”并无本质区别,所以李学勤先生认为,《乐记》所谓的“(人心)感于物”,亦即简文的“物取之(‘之’指代‘性’)”,是有道理的<sup>⑥</sup>。不过,《乐记》之性尽管是人仰承于天而获得的,但它毕竟是与生俱来的禀赋与资质,且呈现为静隐的状态,需要“感于物而后动”<sup>⑦</sup>,为“性之欲”<sup>⑧</sup>。很显然,此处之“欲”与刚才提到的“所”字其所指与功能是基本相同的,与简文当中所提到的心之志亦颇为近同。

当然,“皆”字在郭店简当中所具的上述特点,与其所处的由“生”到“性”演进的历史链条上的位

① 参见李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社,2003 年,第 122 页。

② 庞朴:《郢书燕说——郭店楚简中山三器心旁文字试说》,武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000 年,第 37 页。

③ 参见庞朴:《“仁”字臆断》,《寻根》2001 年第 1 期。

④ 丁为祥亦认为,性是“指人的某种潜在从而有待实现的性质”。丁为祥:《从〈性自命出〉看儒家性善论的形成理路》,《孔子研究》2001 年第 3 期。

⑤ 向世陵:《郭店竹简“性”“情”说》,《孔子研究》1999 年第 1 期。

⑥ 李学勤:《郭店简与〈乐记〉》,北京大学哲学系编:《中国哲学的诠释与发展——张岱年先生九十寿庆纪念论文集》,北京:北京大学出版社,1999 年,第 25 页。

⑦ 阮元亦云:“‘人生而静’,言尚未感物,非专于静也。”阮元:《掣经室集》,北京:中华书局,1993 年,第 235 页。

⑧ 参见欧阳祯人:《先秦儒家性情思想研究》,武汉:武汉大学出版社,2005 年,第 297 页。

置有关。我们知道,金文“眚”字虽兼具“生”与“性”的某些过渡性特点,但由于是处于向“性”字过渡的进程之中,因而,其意涵更偏向于具有“性”字的某些特质。也就是说,“眚”字虽仍具有状物、摹物之特点,但毕竟已开始向指涉人之主体性、内在世界偏移。所以,《性自命出》言,“喜怒哀悲之气,眚也。及其见于外,则物取之也”(简2),“好恶,眚也。所好所恶,物也。善不善,眚也,所善所不善,势也。凡眚为主,物取之也。金石之有声也,弗扣不鸣”(简4-6)。《语丛二》亦言,“欲生于眚(性),虑生于欲,倍生于虑,争生于倍”(简10-11)。由所引简文可以看出,此处之“性”更多地表征为一种潜在的能力与能量,其内容包含喜、怒、哀、悲、好、恶、欲等心理质素与内在情质。可以说,性本身并没有多少自主性与能动性,其由内而外的显发离不开外在之物的诱引与牵引,所以才有“及其见于外,则物取之也”、“凡眚为主,物取之也”诸语的一再显现。喜、怒、哀、悲在体内是以气的方式与状态表现为性的,其呈现于外则成为一种与性不离之情。不仅如此,性于体内虽具有好恶、善不善之潜能,但毕竟只是性所拥有的属性与可能,不与外在世界发生联系则隐而不见,并不被外人所感知与认识,惟有经由物、势之外力的作用下方能将好恶、善不善之潜能转化为现实之好与恶、善与不善。由此可见,此时此处之性并非如后世之性那样的自主与能动,反而有着一定的制约性与条件性<sup>①</sup>,此正是“眚”字处于由“生”到“性”演变的历史过程当中所具有的特点,此亦即是为何郭店简以眚言性,而非以生言性的主要原因。

不仅如此,“心”在郭店简阶段亦非是完全自主与能动的,心之指向性与决断能力的发动与实现亦难离外物的作用,故而《性自命出》言“心亡定志,待物而后作”(简1),即是强调心的原初性与心志的不确定性,“物”在此处便充当了心志外显、作用的重要条件,正因为如此,《性自命出》又进一步说:“待悦而后行,待习而后定。”(简1-2)可见,心志的始发不离与外物的接触,心志由内至外的运行则源自内心的喜悦,而心志最终坚定下来并成为人性当中的一部分则离不开个人不懈的修习、习养<sup>②</sup>。因而,简书重教,则很有可能与其心性可善可恶、并不固定,而需要良好的教习来培养、固定有关<sup>③</sup>。当然,与“性”相比较,郭店简中的“心”更具有能动性与辨知性,所以《性自命出》明言:“虽有眚,心弗取不出。”盖鉴于此,《性自命出》一再申论心之价值与地位:“虽能其事,不能其心,不贵。求其心有伪也,弗得之矣。人之不能以伪也,可知也。”(简37-38)正是以心为个人行为的根本依据与评价标准。不仅如此,《礼记·大学》亦强调心的重要性,言谓“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味,此谓修身在正其心”,也就是说,没有心的存在与发挥作用,一切生理器官都将失去本有的功能,从而最终将修身落实于正心。在此之后,孟子更是把能否“存心”看成了君子与普通人之间的区别,因此他说,“君子所以异于人者,以其存心也”(《孟子·离娄下》),“非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳”(《孟子·告子上》),“大人者,不失其赤子之心者也”(《孟子·离娄下》)<sup>④</sup>。

从以上分析,我们可以看出,心与性、物的关系是非常复杂与含混的<sup>⑤</sup>,并非如后来的儒家典籍那样的富于逻辑性与条理性。其实,这正符合战国初中期人们看待心性、探究人性的特点。我们知道,郭店简处于孔孟之间,正是探索人性的初期阶段,所以其思维深度与辩证能力虽比孔子论性要强一些,但其探究水平与思维能力不如后来的《孟子》那样高。

另外,关于性与心的关系,郭店简《性自命出》则以双重否定这种特殊句式来凸显了心的地位与作用:“虽有眚,心弗取不出。”(简6)于是,一个“取”字把“心”的功能、作用及其与历史联结时所蕴涵

① 此处对于前后之“性”所作的比较,主要是着眼于“心”在其时的地位、价值与作用不同而言的。

② 《礼记·乐记》云“乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也”,亦是强调外物对于人心之影响。

③ 参见李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社,2003年,第76页。

④ 参见白奚:《孟子对孔子仁学的推进及其思想史意义》,《哲学研究》2005年第3期;白奚:《先秦哲学沉思录》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第39页。

⑤ 李天虹亦认为:“在简文作者的观念里,内心和性有时没有绝对的分别。”参见李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社,2003年,第150页。

的价值都勾勒了出来。因而,“性”虽在人自身,但其与外物相涉,从而能够得以进入外在世界,确实不离“心”的运作与作用<sup>①</sup>。那么,为什么“性”必须由“心”取才能出呢,而且还要以双重否定的句式来加以凸显“心”的作用?这似乎与后人对于非常自主与能动之性的理解大为不同,因而很值得我们重新考虑。除了前文所提到的心具有辨知能力与思维功能的原因外,我们还应从“性”这一方面来探寻原因。

如果从当时及之前的传世文献,再结合其时以生言性的传统来看,春秋晚期以及战国初中期言性仍难以完全摆脱这种历史传统所带来的深远影响。对此,早已有学者指出,《诗》、《书》、《国语》中言“性”,仅指人的自然生命之本能欲望而言,而非以后儒家意义上的人性之“性”。如《诗·大雅·卷阿》之“俾尔弥尔性”,《书·西伯戡黎》之“不虞天性”,《书·召诰》之“节性,唯日其迈”,其中所言“性”,皆此义<sup>②</sup>。正因为人性初时多为指涉人的先天禀赋与自然生命之本能欲望而言,所以于郭店简阶段亦远不如后来道德人性那样富含人之主体能动性,因而其多呈现为静隐的状态,其由内至外的运行尚需心的作用来取之,此正所谓“皆由心取”也。

可以说,对于郭店简而言,心、性皆为内在之物,而且用法也较为含混,并没有被清晰地区分开来,远不如后来的孟子“以心善言性善”那样的逻辑清晰,亦不如荀子那样的“心性二分”。其实,郭店简中所呈现的这种关系正符合春秋晚期、战国初期讨论心性的历史特点。由此可以看出,这一时期的心、性,其地位与意义远不如后来。郭店简所言之心,主要为具有辨知能力与思维功能的认识之心,与荀子所言之“心”近同,尽管此“心”亦具有一定的主体能动性,但尚不如孟子所言之“心”,而且并无多少道德色彩;郭店简所言之性,初为静隐、待发之物,其属性与潜能的发用需要一定的条件,没有外物,性则无从外显,所以其主体能动性与独立自主性亦远不如后来之“性”。

总而言之,心之地位与意义在郭店简那里是非常显著与重要的。正是这一重心的思潮,让后来的学者继承了下来,尽管此时的心还多为强调其辨知能力与思维功能,与荀子的认识之心较为接近<sup>③</sup>,但是实际上,孟子的“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也”(《孟子·尽心上》),其知性、养性仍是以尽心、存心为前提的,也就是说,欲对自身的性进行充分的了解,需先努力扩充自己的道德之心,不仅如此,欲对性进行涵养,亦离不开对于本心的保存,这无疑是郭店简由心到性思想理路的继承与再创造。

#### 四、孟子:心性合一模式的形成

据前分析,我们知道,在孟子之前,心与性之间并没有必然、直接的联系,更不必说以心言性了。“心”在甲文中其字形状如心脏,用以表征人的生理器官,到了后来其意涵虽有所变化(不再单纯表征人的生理器官,而且还能指涉人的感情、认识、意欲等等,是谓情识之心),但依然与人之性没有多少关联。也就是说,尽管人的主体性,甚至人的道德意识都出现得很早,但人们在很长时期内都没有从自己心的活动中去寻找道德根据的习惯,而到了孟子这里,其“四端说”、其以心善言性善的路数应该可以算作是在自己的心上寻找道德依据的自觉行为<sup>④</sup>。所以,到了孟子这里,才使“心”与“性”真正发生了联系。

换句话说,“心”与“性”在哲学史、思想史的早期并无多少相干之处,“心”在其时多用来指称人的

① 参见余治平:《哲学本体视野下的心、性、情、敬探究——郭店楚简〈性自命出〉的另一种解读》,载于孔子 2000 网:<http://www.confucius2000.com>。

② 参见李景林:《教养的本原——哲学突破期的儒家心性论》,沈阳:辽宁人民出版社,1998 年,第 48 页;梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008 年,第 138 页。

③ 《荀子·非相》:“人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。”《荀子·正名》:“心有征知,征知,则缘耳而知声可也,缘目而知形可也。然而,征知,必将待天官之当簿其类,然后可也。”都是对于具有辨知能力与思维功能之心的强调与重视。

④ 参见徐复观:《中国人性论史》,上海:华东师范大学出版社,2005 年,第 105 页。

生理器官；“性”在其时则写作“生”（后演进为“眚”），多为言说生命现象与存在状态，并未摆脱经验、实然的现象界，亦不能似孟子那样透过人具体、真实的生命活动去直指那不为生理本能所限制的道德意识<sup>①</sup>，因而，也就缺乏使心、性能够有效结合、贯通的途径与手段。但是到了孟子的时候，他显然已经看到了问题的症结之所在，故而，他试图摆脱对于外在世界的直接描述，同时将道德性注入了原来的情识之心，并将此道德性看作是人与生俱来的，他将其称之为“良知”、“良能”，并把具有“良知”、“良能”的心称之为“良心”、“本心”，从而最终将情识之心置换为了道德本心<sup>②</sup>，在此基础上，他以心善来论证、支撑他的性善论<sup>③</sup>。

具体而言，孟子是将仁、义、礼、智之四端根植于了人心之中，并将其看作了本性、善端<sup>④</sup>，进而逐渐长养成为了人的道德意识，所以《孟子·尽心上》曰：“君子所性，仁、义、礼、智根于心，其生色也，眸然见于面，盎于背，施于四体。四体不言而喻。”这就是说，君子的本性便是根植于心中的道德性，其具体表现便是仁、义、礼、智“四德”。既然人心中存有仁义礼智四种道德属性的萌芽，即善的动机，那么它们就有发展成为仁义礼智等道德属性的可能。所以，对于孟子而言，性便在心中，心性实际上是由一的，亦即其以心善言性善的具体路数<sup>⑤</sup>。不过，尽管我们说孟子是以心善言性善的，这仅仅是从其言性理路而言的，并不意味着其心善与性善就完全等同，这一点需要格外的注意。也就是说，心善仅仅能够使性善成为一种可能，并不代表心善即性善，换句话说，心善并不能直接推出人必然性善<sup>⑥</sup>，心善并非性善的充要条件（还需要尽心、存心、放心、寡欲与知性、养性等等）<sup>⑦</sup>。实际上，孟子所称颂的人性善只是仁、义、礼、智的四端，此并非已经完成了的善，而扩充后的四端，其直接结果便是成就了仁、义、礼、智的德性，而又由于仁、义、礼、智是由善端长养而成的，或者说其本身即具有善的属性，此当可以算作善的行为与表现。因而，或许，将心善可以说成是性向善，但不应该将其简单说成是性善。

当然，无论是性善还是性恶，其结论都是难以去实证的，多是人们推论的结果，孟子的做法亦属此类。因而，从哲学史、思想史的角度来看，人们对于人性善恶的推论，其根据最终都会落到心的现实活动上去，这是由心的独特而重要的地位与作用所决定的。“心”，在郭店儒简当中虽被认为对于身体、五官具有主宰作用，并处于主导地位，同时还具有一定的辨知能力与思维功能，但并未明显具有道德性，这是其与孟子所言之心最大的不同。当然，从郭店儒简所言之心，我们仍能看出其在人们身体器官当中所占据的地位何其重要，而且，其在性与物的互动、交接过程中亦起着非常重要的桥梁、纽带作用，能够对于外来的诸种刺激、诱惑作出自己的判断与取舍。这就说明，在郭店儒简阶段“心”字已并非如其在甲文当中的那样仅仅指涉人的生理器官，其在身体以及内外两个世界互动过程当中所据的地位与所起的作用已是大为提高<sup>⑧</sup>，这都为孟子以心善言性善，进而为建构自己的思想体系而寻找逻辑起点提供了理论基础与历史依据。

① 参见袁保新：《孟子三辨之学的历史省察与现代诠释》，台北：文津出版社，1992年，第48—49页。

② 尽管孟子对于道德本心异常重视，但他并未放弃对于实体之心的关注，“于予心犹以为速”（《孟子·公孙丑下》），“于心终不忘”（《孟子·滕文公上》）等，皆为此义。这说明了孟子言心论性，于无形中继承了先前言心思潮当中双重（包括心的实体性和对于其他身体器官的导向性）受重视的特质。

③ 白奚也说：“从传世典籍来看，是孟子率先将心与性紧紧地结合在了一起：离开心就不能说明性，离开性也无法理解心，儒家学说在孟子这里遂进入了心性论的层面。”白奚：《孟子对孔子仁学的推进及其思想史意义》，《哲学研究》2005年第3期。

④ 《孟子·告子上》：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”

⑤ 参见李亚彬：《道德哲学之维——孟子荀子人性论比较研究》，北京：人民出版社，2007年，第45页。

⑥ 孟子即明言：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。”（《孟子·告子上》）“乃若”一词，即强调了由心善到性善的可能性与条件性。

⑦ 梁涛亦认为：“人皆有善性与人性是善虽有联系，但所指显然是不同的。人皆有善性是说人性中皆有善的品质和禀赋，皆有为善的能力，但不排除人性中还有其他的内容，所以即使为不善，也不能否认善性的存在。”梁涛：《郭店竹简与思孟学派》北京：中国人民大学出版社，2008年，第345页。

⑧ 从郭店儒简的思想来看，性与外界并不能直接发生联系，其与外物的互动、交接尚需心这个桥梁来作为过渡与连接，因为这一时期的性（写作“眚”）并不如心那样具备充足的自主性与能动性，难以对于外界的刺激、诱惑直接作出自己的判断与取舍。所以，在郭店楚简阶段，心所居的地位与所起的作用比性要重要得多。

因而,可以说心到了孟子这里便由原来的情识之心转变成了道德本心,从而使仁义礼智亦成为了道德本心的生而即有之物。于是,在此基础之上,心、性范畴便真正被孟子联结了起来,使其最终成为了一而二、二而一的对偶范畴,从而开出了道德主体性的理路,建构起了儒家心性论一系<sup>①</sup>。

## 五、结 论

从哲学史、思想史的角度来看,性论思想在先秦儒家那里发展、演变过程主要呈现为从心、性分言到心性合一的模式。但是,在此我们并未将荀子的性论思想纳入到先秦儒家性论思想演变的模式、序列之中进行考察,是有着一定的考虑的。

我们知道,在心性关系上,由于孟子走的是以心善言性善的理路,从而使其心性关系于整体上呈现为心性合一、心性不二之显著特征;荀子则与之不同,由于他将人性看作是人与生俱来之质素与禀赋,因而其性乃是“吾所不能为也,然而可化也”(《荀子·儒效》),而心与性则显然有所差别,由于心不仅为“形之君”、“神明之主”(《荀子·解蔽》)<sup>②</sup>,而且还具有“征知”(《荀子·正名》),因而,“在荀子看来,心可以通达一切事物,并且可以同时了解事物的所有方面。……心既能完全包容一切,又能自做选择,既能认识繁杂的事物,又能思虑专注”<sup>③</sup>。于是,在是否有意为之<sup>④</sup>与作用方面,心、性出现了二分之势<sup>⑤</sup>。也就是说,在心性关系方面,荀子与孟子是大为不同的(甚至与郭店儒简亦不尽相同),他并没有将道德性注入人心,亦未明确即心言性<sup>⑥</sup>;因而,对于荀子而言,心与性之间并无多少关联,这似乎让心性关系又重新回到了孟子以前的历史传统,或者说是荀子越过了孟子对于心性的讨论而直接接续了以前的传统来分言心、性。所以,我们将荀子的性论思想置于了这一模式、序列之外而不再讨论。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

<sup>①</sup> 参见张立文:《中国哲学范畴发展史·人道篇》,北京:中国人民大学出版社,1995年,第100页。

<sup>②</sup> 《荀子·解蔽》云:“心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使默云,形可劫而使诎申,心不可劫而使易意。”早在《国语·郑语》中即有云:“正七体以役心。”后来,在郭店简《五行》中有:“耳目鼻口手足六者,心之役也。心曰唯,莫敢不唯;诺,莫敢不诺;进,莫敢不进;后,莫敢不后;深,莫敢不深;浅,莫敢不浅。”(简45—48)《性自命出》亦云:“君子身以为主心。”(简67)可见,将心视为身之主宰、处于主导地位是由来已久的传统。到了荀子这里,虽进一步提升了心的地位与作用,但同样是对于心之主导作用的强调。

<sup>③</sup> 温海明:《荀子心“合”物论发微》,《中国哲学史》2008年第2期。

<sup>④</sup> 《荀子·正名》言:“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。”可见,“伪”首先出于心虑的活动,心对于人们的认识和行为起着主宰作用。因而,荀子不仅把人心向善的可能和实现归结为人心的认识作用,而且在“自然”与“伪”的差别上,将心排除在了人性之外。参见吴树勤:《礼学视野中的荀子人学——以“知通统类”为核心》,济南:齐鲁书社,2007年,第87—88页。

<sup>⑤</sup> 对于荀子而言,其“心”实已具有相当的辨知能力与思维功能,较之郭店简《性自命出》所言“虽有眚,心弗取不出”(简6)之“心”已是大为提升。

<sup>⑥</sup> 事实上,在荀子的言语间还是能隐约看出其即心言性之影迹的,尽管的确不甚明确。“心欲綦佚”(《荀子·王霸》)、“治乱在于心之所可,亡于情之所欲”(《荀子·正名》)与“人之性恶,其善者伪也”(《荀子·性恶》)之间似乎即有这种联系:盖因“心欲綦佚”、“情之所欲”,其性方有为恶之可能,故而强调“治乱在于心之所可”。也就是说,尽管荀子并不认同孟子的性论思想,甚或反对它,但他还是自觉不自觉地受了孟子即心言性之学术理路的影响,传统力量影响之深远,由此可见一斑。

## 《管子》“四篇”中的“心论”与“心术”

匡 刽 张学智

**摘要:**《管子》“四篇”中包含了对“心之心”,“心”与“官”以及“心之形”与“心之情”等话题的讨论,在对人本身的反思中,充分反映出一种理论上的内在转向。“四篇”就如何达到此种精神状态的修养工夫有极为详细的说明,更在先秦哲学史上第一次明确运用“心术”来指称这些精神修炼技术。《管子》“四篇”对官能之心与执道的“心之心”的不同层次构造的揭示,超越了老子认为大智之心不可言说的主张,同时对道家理想的人格境界进行了更为具体的阐释;“四篇”还为我们展现了一个丰富的道家工夫论的理论图景,相应的修炼,最终反映为一种身心互动过程,不但是对道家理想精神境界的追求,同时也是对于“长寿”的追求。

**关键词:**《管子》;心;心术

稷下黄老学论心的代表作品《管子》“四篇”<sup>①</sup>,在对人本身的反思中,充分反映出了一种道家系统内部理论上的内在转向——以往老子更重“道”而非人心,且在时代上略先于此“四篇”的《黄帝四经》中,心的问题也没有上升为核心话题<sup>②</sup>,但这四篇文章告诉我们,人自身的内在性在建立理想人格的过程中至关重要。

在稷下黄老道家的范围内,《黄帝四经》与《管子》“四篇”虽然都继承了老子对于世界根本原则的看法,但它们之间的基本区别在于,由此总原则出发所关注的中心问题不同。如果说“稷下黄老之学认为养生和治国,是一个道理的两方面的应用”<sup>③</sup>,那么具体而言,以《黄帝四经》为代表的稷下学者主要关心道在治国方面的应用,而以《管子》“四篇”为代表的稷下学者则主要关心道在养生方面的应用。当然,《管子》“四篇”虽然主要是以人心和人自身为思考的主题,但也对群治问题多有涉及,比如《白心》篇就关注到一些诸如“形名”或者“法”这样的治国层面的内容。这种群治问题,从“明君圣人”的角度来看,则其作为能治天下者,首先应该达到“内固之一,可为长久”(《管子·白心》)的内心对道有所持执的精神境界,之后才谈得上“论而用之,可为天下王”(《管子·白心》),在具体的情况下执道相时而动,达到治理天下的目的。

在养生与治国的关系方面,先秦儒道两家共享同一种“先修己,再治人”的看法,如通行本《老子》第五十四章谓“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃馀;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普”,和《大学》中“修齐治平”的次第,均可作如是观。《管子》“四篇”也继承和延

**作者简介:**匡剏,北京大学哲学系博士后;张学智,北京大学哲学系教授(北京100871)。

① 以往刘节、郭沫若等学者将此“四篇”指为宋钘、尹文之遗文,但我们认为:“《管子》四篇非宋尹遗著,宋钘应归入墨家,而尹文当属黄老学派。”参见白奚:《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》,北京:三联书店,1998年,第187—214页。此背景性问题,参见杨儒宾:《儒家身体观》,台北:中央研究院中国文哲研究所,2004年,第211—212页;陈鼓应:《管子四篇诠释:稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第16页。

② 参见匡剏:《试论〈黄帝四经〉中的“心”》,《中国哲学史》2010年第2期。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》第二册,北京:人民出版社,1995年,第215页。

续了类似的观点,此从《管子》“四篇”的成书先后可稍微窥见其端倪。“四篇”中《内业》成型最早,其次是《心术》上、下两篇,最后才是《白心》<sup>①</sup>。《内业》的话题,恰好主要是关于人的自身修养,少数涉及“天下”的论点,也都遵循先修己再治人的先后顺序,如“治心在于中,治言出于口,治事加于人,然则天下治矣”(《管子·内业》),便表明了这样的一种递进关系。从文本的角度看,“《管子》四篇的内容并不是同质的,它至少可分为两组,其中《内业》篇或《内业》加上《心术下》两篇可视为独立的单元,它们的思想与《白心》、《心术上》不同”<sup>②</sup>,而其中的主要差别,便在于不同的文本对于修己与治人的思考的侧重点不同——与《内业》相比,《白心》篇的主要内容多与治国有关。

总之,“稷下道家之道论方面,具有最大突破性的发展,可总结为这两个方面:一是援法入道,二是以心受道。后者为道与主体之关系,前者为道落实于政治社会之运作”<sup>③</sup>。前一方面主要见于《黄帝四经》,而后一方面则就是《管子》“四篇”的大部分内容所要处理的问题——其可被归结到人格养成的理想境界与实现工夫两方面。就上述两方面而言,在道家的思想谱系中,《管子》“四篇”超出前人的突破之处在,其明确将“心”置于视野中心。就个人的理想人格,《内业》中第一次明确提出了心为道之所在的观点,“夫道者,所以充形也……卒乎乃在于心”;就个体的修身工夫,《内业》也同样第一次明确提出,为了获得道,人必须首先从心上下工夫,所谓“心静气理,道乃可止”,“修心静音[意],道乃可得”。这两方面内容,可分别称之为《管子》“四篇”中对心本身的理解之“心论”与讨论修养方式的“心术”。

## 一、心 论

《管子》“四篇”中对于心灵与精神境界的思考,在以往的研究者看来,已经形成了“完整的心学体系”:“我们从《管子》四篇可以看出稷下道家已有了完整的心学体系,并对孟子心气说有所影响。稷下道家的心学可以《管子》四篇中的《内业》为代表,它有着自成一家之言的心性说、心气说和心形说,并提出‘心意专一’(抟一)的方法。”<sup>④</sup>下面我们对于这种“心学体系”的进一步揭示,便从《内业》中首先发明的“精气”问题开始,基于对此问题的理解,依次说明“心中之心”,“心”与“官”以及“心之形”与“心之情”诸话题的意涵。

《内业》开篇所谈论的精气,是指一种与心密切相关的、特殊的“气”。“气”是先秦最为重要的核心观念之一,根据《说文》与甲骨文、金文等等,气最初的含义就是大气、云气之类,其意义也与四方风有关,引申为天地之气、二气或六气,最终与人的呼吸之气息联系起来。气一旦与生命现象相联系,则食气、血气之类的说法就产生了,这些气在身体的层次上与医疗、养生发生关系,但在精神的层次上与鬼神之类的精妙作用相关,最终引出了《内业》中“气之精者”的概念<sup>⑤</sup>。“精气”二字真正连用的例子,实际上出现在《管子·水地》篇中,讲人之初具形体,乃是由于“男女精气合”。但这里“精气”二字的意思恐怕与《内业》所说的“精也者,气之精者也”当中的意思有区别,《水地》中提及的“精气”更偏重于“血气”,如《水地》前文所说“水者,地之血气”的意思。此文谈及人之初具形体时说:“人,水也。男女精气合,而水流形。”从上下文推断,这个精气与水与血气肯定有语义上的关联。但在《管子》“四篇”中,特别如《内业》开篇所提到的那种精气,却明显与血气无关,此种非常高妙的气,“下生

<sup>①</sup> 参见陈鼓应:《管子四篇诠释:稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第26—27页。另,本文所引《管子》“四篇”之文,亦出自此书。

<sup>②</sup> 杨儒宾:《儒家身体观》,台北:中央研究院中国文哲研究所,2004年,第212页。

<sup>③</sup> 陈鼓应:《管子四篇诠释:稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第35页。

<sup>④</sup> 陈鼓应:《楚简〈太一生水〉之宇宙生成论——兼论〈性自命出〉之尚情说》,《老庄新论》(修订版),北京:商务印书馆,2008年,第115页。

<sup>⑤</sup> 参见[日]小野泽精一、福永光司、山井涌编著:《气的思想——中国自然观和人的观念的发展》,李庆译,上海:上海人民出版社,1990年,第13—36页。

五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人”（《内业》）。对于其意涵的如下判断是正确的：“气之精者谓之‘精’，春秋以前叫做‘鬼’或‘神’的东西，战国称作‘精’或‘精气’，也经常借用传统的术语‘神’，合称‘精神’，或‘神气’。”<sup>①</sup>这里最后两个术语所指称的对象，已经与我们今天用“精神”这个术语所表达的内容相近或等同了。《管子》“四篇”基本上都是在精神的意义上谈论气<sup>②</sup>，在这种意义上，它大体上也就相当于万事万物根本性的总原则。“《管子》所说的精气，也可称作气，又叫心气，笼统地说，又可称作道。”<sup>③</sup>当这种普遍精神凝聚于个体，便构成了个人意义上的心或者精神。总之，“‘精’也作‘精气’而被使用，这在一般作‘精神’的场合屡屡可见那样，它似是可起到与今天说的精神性作用相似作用之物”<sup>④</sup>。

因此道家在对人自身加以反思的时候，则“心还不是人体最基本、最重要的东西”<sup>⑤</sup>，与之相比，相当于道的精气比个体心灵更为基本。这种普遍精神意义上的精气驻留于人心，并决定着后者的种种表现。在前一种道在人心的意义上，人心被称为“精舍”，所谓“凡道无所，善心安爱[处]”，且“定心在中……可以为精舍”（《管子·内业》）；而后一种道决定人心的意义，在道家思想中大约是不言而喻的内容，道作为万事万物的总原则，当然也是人心诸能力之根本，所谓“有神自在身……失之必乱，得之必治。敬除其舍，精将自来……正心在中，万物得度”（《管子·内业》），意思不外是说，人得道（神）与否决定着自身内在状态的“治”与“乱”。这里的“身”字，从后文提到的“舍”（也就是作为“精舍”的心）和“正心”来看，所指不是人的身体（《管子》“四篇”中用来指人的身体的术语是“形”），而是较抽象意义上“自己”的意思；而这里提及的内心之“治”、“乱”，从“万物得度”这样说法判断，则与人的思知能力或者活动有关。虽然老子一贯采取反智的立场，但是从《黄帝四经》开始，稷下道家已经开始从正面理解人心所具有的思知能力<sup>⑥</sup>，而这样的理解在《管子》“四篇”中得以延续——比如文本中将涉及的“心”与“官”的问题。就精气的地位重于人心而言，曾有论者认为：“战国中叶发生‘心’与‘气’在人体孰重的争辩，主心者继承殷商西周以下的传统，主气者则为春秋（尤其是晚期）的新论。……稷下黄老学派要讲‘心中之心’（《管子·内业》），要把‘心’扫除净洁让‘神’来取代传统‘心’的地位，原来掌管人的性识、意志、感情诸活动的心被黜退。”<sup>⑦</sup>此所谓“主心者”，指的就是儒家；“主气者”便是指道家，对于后者而言，他们眼中的人的“内在的转向随着新的气的宇宙论的出现，在公元前4世纪时有了一个巨大的进步”<sup>⑧</sup>，这种进步可以被理解为继续为人心寻求理论支持的努力，在这种努力的过程中，道家的思考由个体心灵转而诉诸更为高级、根本的普遍精神，即“灵气”或者“神”，也就是道或者精气<sup>⑨</sup>。它高于个体心灵的地位并可内在于个体心灵——《内业》所谓“灵气在心”。

认为精气与普通的人心之间有差异的思路，在《内业》中主要表现为关于“心中之心”或者说“心

① 杜正胜：《形体、精气与魂魄：中国传统对“人”认识的形成》，黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1993年，第27—88页。

② 早有研究者对《管子》中气的精神层面意义作出过判断，并将其与“神”、与“道”相联系加以解释。参见刘长林、胡免湘：《〈管子〉心学与气概念》，《管子学刊》1993年第4期。

③ 杨儒宾：《儒家身体观》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2004年，第59页。

④ [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编著：《气的思想——中国自然观和人的观念的发展》，李庆译，上海：上海人民出版社，1990年，第92页。

⑤ 杜正胜：《形体、精气与魂魄：中国传统对“人”认识的形成》，黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1993年，第44页。

⑥ 参见匡钊：《试论〈黄帝四经〉中的心》，《中国哲学史》2010年第2期。

⑦ 参见杜正胜：《形体、精气与魂魄：中国传统对“人”认识的形成》，黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1993年，第27—88页。

⑧ Ying-shih Yü: *Between the Heavenly and the Human, Confucian Spirituality*, Volume One, Edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, New York: The Crossroad Publishing Company, p. 71.

⑨ 参见杜正胜：《形体、精气与魂魄：中国传统对“人”认识的形成》，黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所，1993年，第27—88页。

之心”的思想。《内业》云：“我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意[音]以先言，意[音]然后形，形然后言，言然后使，使然后治。不治必乱，乱乃死。”上面这段话非常复杂，以往的理解曾从两方入手对其重点“心之心”加以阐释。第一方面如刘节的看法，将心分为“形气的心”或者说“生理的心”与“道德的心”两部分，“心之心”的意思是“把我们的心从形气中超拔出来走入道德的心”<sup>①</sup>。第二方面的理解如陈鼓应的观点，将“心之心”的问题与“心”与“官”的关系问题联系起来，结合《心术上》中所谓“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理”这样的心统御其他感官的说法，认为：“古人贵心，认为心是认识的机能；心与官的关系中，官具有感觉功能，而心则富有思维的功能……‘心以藏心’，认为心之官中还蕴藏着一颗更具根源性的‘本心’，所谓‘彼心之心’命题中第二个心对第一个心来说是心的实体，比官能之心更为根本。”<sup>②</sup>以上两种理解都注意到了心的不同层次。总结他们的观点，我们可将心分为较低官能层次的感觉之心和较高境界上与道或者精气结合后的思知之心，前者为“舍”，而后者为“精”来舍之后两者相互结合的执道之心，即所谓“心之心”。“心之心”的问题与感官和思维的区别有关，这可以从上面引文中的“治”、“乱”的意思见其端倪。此处这两个字的意思与前引《内业》文句“有神自在身……失之必乱，得之必治”中所谓“治”、“乱”一样，都是指心之思知的状态是否恰当合适。那么或“治”或“乱”的标准是什么呢？《内业》或称“不治必乱”，或称“失之必乱”，联系“有神自在身”这样说法和《文子·符言》中的一个说法：“心之治乱在于道，得道则心治，失道则心乱”，则可以判断其意思不外是说“有神(道或精气)得于心则心治，心失此神则心乱”。可见此中关键仍然在于心能否与普遍精神相互结合，如未与之结合，则此心仅停留在官能感觉层面；如能与之结合，则此心便具有更为高级的思知能力。

由此出发，《管子》乃至全部先秦哲学中“心”与“官”的关系问题可以得到更为确切的说明。心相对于其他感官更为高级且居于支配地位，便是《国语·郑语》中“正七体以役心”的论断所希望表达的意思，类似的说法也出现在马王堆帛书和郭店楚简《五行》<sup>③</sup>中，其经部有言：“耳目鼻口手足六者，心之役也。”此言语所表达的，仍是对心在体居君位确认。这个线索随后一直延续到《淮南子》当中，其《原道》称“夫心者，五藏之主也”，《精神》称“心者形之主也，而神者心之宝也”，都沿袭了心居于其他器官或者身体的主导地位的看法。特别是后一句引文中出现的“神”，也一如《管子》中对“神”的理解，更进而回答了心为什么会居于相对于体之君位：这是因为此心能与“神”或者道、精气相互结合。《内业》讲“我心治，官乃治”，同样是将心置于优先于官的地位。

对于心与官相比的独特性所在，诚如孟子所言：“耳目之官不思……心之官则思”（《孟子·告子上》），此“思”便相当于较抽象意义上的思维、认识活动。如果我们能认为这种活动的结果，便获得真正的智慧，那么《管子》“四篇”便明确指出了这种智慧的来源：“《管子》四篇的精气论主要讨论精气同人的生命特别是精神现象的关系，探讨如何才能获得精气而有智慧，特别是如何才能在保有精气的基础上使之不断积聚而成为有大智慧的圣人。”<sup>④</sup>认为思生于道(神或者普遍精神)或者智慧来自精气的看法，除前文所举涉及心之“治”、“乱”的例子之外，《内业》尚有非常直接的说明：“精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”这句话的思路是，精气带来生命，而有了生命才能思考，有了思考便产生智慧，而智慧告诉我们如何行事<sup>⑤</sup>。此要点在于，“思”作为心的能力，根本来自于精气，这也就是《内业》中所谓“思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精气

<sup>①</sup> 转引自陈鼓应：《管子四篇诠释：稷下道家代表作解析》，北京：商务印书馆，2006年，第110—111页。

<sup>②</sup> 陈鼓应：《管子四篇诠释：稷下道家代表作解析》，北京：商务印书馆，2006年，第113页。

<sup>③</sup> 此文献释文参见庞朴：《帛书五行篇研究》，济南：齐鲁书社，1980年，第23—69页；李零《郭店楚简校读记》（增订本），北京：北京大学出版社，2002年，第78—80页。

<sup>④</sup> 白奚：《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》，北京：三联书店，1998年，第170页。

<sup>⑤</sup> 参见陈鼓应：《管子四篇诠释：稷下道家代表作解析》，北京：商务印书馆，2006年，第101页。

“之极也”最终所要表达的意思：归根结底精气才是思而能通的总根源。思而能通的结果便是智慧，由此心因其为“精舍”而进一步为“智舍”：“心也者，智之舍也。”（《管子·心术上》）这种“智”的来源不外也是道，这也就是《内业》中所谓“德成而智出”的意思：人有得于道才谈得上有智慧。《管子》“四篇”中关于心之思知能力的看法为老子所无，但却与《黄帝四经》相似，它们的共同点在于从可知可言的角度来看待得道之心，并对心之思知表达了正面的看法。老子要人们“绝圣弃智”（《老子·第十九章》），但他的超越了世俗或一般意义上的智慧的“愚人之心”（《老子·第二十章》）却是不可言说的，不过在《管子》“四篇”中，如我们所见，智慧之心却是可以言说的。如《心术下》称“智乎智乎，投之海外无自夺”，便是对于“智”的正面解说。

至于心受道或精气之后的状态，或者说此情形下心所应达到的境界，《管子》中对其的理解则仍归于自老子以往所主张的“虚静”：“致虚极，守静笃。”（《老子·第十六章》）涉及虚静的言语在“四篇”中可谓比比皆是，诸如“心静气理，道乃可止”（《内业》），“心能执静，道将自定”（《内业》），“虚之与人也无间，唯圣人得虚道”（《心术上》）。这样的话，意思不外都是将虚静作为得道之人的内心理想状态。如果《内业》中如下一段话可视为对理想人格所应达到的精神状态的总括：“大心而敢，宽气而广，其形安而不移，能守一而弃万奇，见利不诱，见害不惧，宽舒而仁，独乐其身，是谓云气，意行似天。”那么对于上述内心状态，《内业》更从“心之形”与“心之情”两方面加以具体说明。

关于第一方面，《内业》云：“凡心之刑，自充自盈，自生自成。”这里的“刑”即是“形”无疑，但陈鼓应将其解释为“实体”<sup>①</sup>则有过度诠释的嫌疑，且不论此概念是否可以或者有必要用于中国哲学的解释当中，就这里所谓的“心之形”的说法而言，其意义应该是指“心的表现形态”。联系上下文来看，对于“心的表现形态”的论断，与对于精气的“敬守勿失”有关，也就是说，保有精气而不丧失的心，表现出“自充自盈，自生自成”的形态。至于第二方面，《内业》云：“彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。”接续上文语意，讲此受道之心的性质——此处的“情”应该也与先秦哲学中其他大部分“情”字一样，是“实”的意思，而“实”往往指的就是事物的性质。此处用来描述上述性质的言词，诸如“安”、“宁”之类，也都是对理想中之虚静的精神状态的描述，而对这种状态的最高评价则是“和”。此“和”作为对于《管子》“四篇”之心论所谓受道之心安宁虚静之理想状态的评价，出现在《白心》中的时候，不但与心性问题，也与形联系在一起：“和以反中，形性相葆。”而后在《文子·九守》中，此“和”则直接与修养方法相关：“理情性，治心术，养以和，持以适。”

## 二、心 术

通过上面对于《管子》“四篇”中心论的研究，我们已经知道其所设想的理想人格之精神状态与得道（神、精气）与否有关，但更为重要的问题在于，“四篇”就如何达到此种精神状态的修养工夫有极为详细的说明，更在先秦哲学史上第一次明确运用一个术语“心术”来指称这些精神修炼技术。

对于“心术”这个术语，以往的研究者已经有相当多的讨论，对于此观念在稷下道家理论体系中的地位，陈鼓应作出过如下判断：“‘心术’一词为稷下黄老专有名词，《管子》四篇都以‘心’命名（《心术》上下、《白心》、《内业》），而‘心术’概念尤为突出，它和‘精气’一样，代表稷下道家在哲学上最为称著的两个哲学概念。”<sup>②</sup>这个词在术语的意义上为稷下学者所首先使用，之后对于其他道家系统内的哲学家均有影响，如陈鼓应还认为：“‘心术’概念一见于《庄子·天道》篇，但应晚于《心术》。《文子》

① 参见陈鼓应：《管子四篇诠释：稷下道家代表作解析》，北京：商务印书馆，2006年，第93页。

② 陈鼓应：《楚简〈太一生水〉之宇宙生成论——兼论〈性自命出〉之尚情说》，《老庄新论》（修订版），北京：商务印书馆，2008年，第118页。

中‘心术’三见于《九守》、《符言》。‘心术’在秦汉时期作品中，除《礼记》、《乐记》外，仅见于上述作品中。”<sup>①</sup>但这里陈氏对于“心术”这个词的使用状况估计尚属不足，实际上“‘心术’一词在古籍中出现得较为频繁。《墨子》之《非儒下》、《号令》两篇，《庄子·天道》，《礼记·乐记》，《荀子》之《解蔽》、《成相》两篇，《文子·九守》以及《管子·七法》这些篇章中，都有‘心术’之名”<sup>②</sup>。只是当这个词出现在《墨子》中的时候，尚不具备哲学术语的意义，其在《墨子·非儒下》中的用法如：“孔丘所行，心术所至也。”在《墨子·号令》中的用法如：“众少而应之，此守城之大体也。其不在此中者，皆心术与人事参之。”其中前一处的用法，“心术”所指不外是通常意义上的心意或主观意志的意思；而后一处用法中，“心”字据孙诒让《墨子间诂》，应当作“以”字<sup>③</sup>，根本与“心”无关。总之，“心术”这个词在早于《管子》的《墨子》中，很难将其视为二字连用之成词，至于其意义更与我们所关心的修炼工夫无关，这个词作为哲学术语，在先秦哲学中，是通过《管子》“四篇”之后，才发展成为道家用来表述个人修养的关键概念。

对于“心术”在先秦哲学语境中术语化的用法，日人池田知久有过一番总结：

“心术”这个词，在同《性自命出》相前后的文献中非常多见。例如，《韩诗外传》卷二、卷三，《礼记·乐记》，《史记·乐书》，《荀子》的《非相》篇、《解蔽》篇、《成相》篇，《管子》的《七法》篇、《心术上》篇，《庄子·天道》，《鹖冠子·度万》，《墨子》的《非儒下》篇、《号令》篇，《淮南子》的《原道》篇、《精神》篇、《诠言》篇、《要略》篇等。《性自命出》中“心述(术)”的意义有二：其一……讲的是“性”论中的“用(用)心”。即所有的人都有着同一的“性”，但其实际姿态却因“用(用)心”相异而各“异”。其二……是“道”论中的“心述(术)”，它被定位为“人道”之“宝(主)”。这种“心述(术)”表现为对其他的“三述(术)”作否定的评价<sup>④</sup>，只对“人道”作肯定的评价。如上所述，与之相前后的文献中所见种种“心术”中，没有发现与持有这两个特征的《性自命出》之“心术”完全相同的例子。但如果举出与这两个特征多少有些关系的例子，作为与“性”论、“道”论两者可能都有关的“心术”，是《韩诗外传》卷二，《淮南子》的《精神》篇、《诠言》篇、《要略》篇的例子。仅与“性”论可能有关的“心术”，是《礼记·乐记》，《史记·乐书》的例子。仅与“道”论可能有关的“心术”，是《荀子》的《解蔽》篇、《成相》篇，《管子》的《七法》篇、《心术上》篇，《庄子·天道》，《鹖冠子·度万》的例子。

顺便指出，与“心术”类似的语言还有“性术”“心道”，在与之相前后的文献中屡屡出现。“性术”在《礼记·乐记》、《史记·乐书》、《荀子·乐论》、《论衡·本性》等文献中可见。“心道”在《管子·君臣下》，马王堆帛书《五行》第二十章说等文献中可见。以上的“性术”“心道”中，可能与“性”论、“道”论两者均有关的是，《礼记·乐记》、《史记·乐书》、《荀子·乐论》、马王堆帛书《五行》第二十章说等。<sup>⑤</sup>

这段总括中所谈的主题虽然是新出土儒家类文献《性自命出》中涉及到的“心术”，但他对此术语使用状况的总结无疑对我们理解《管子》中的“心术”大有帮助。

此外比较重要的是，在《庄子·天下》篇中，曾出现了两个与“心术”高度相关的说法：“语心之容，命之曰心之行。”对于这句话，郭沫若曾经联系“术”字的意思和《管子》“四篇”中的相关论说进行过恰

① 陈鼓应：《老庄新论》（修订版），北京：商务印书馆，2008 年，第 181 页注 1。

② 杨儒宾：《儒家身体观》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2004 年，第 219 页。

③ 孙诒让：《墨子间诂》，《诸子集成》（三），北京：中华书局，1954 年，第 347 页。

④ 池田认为《性自命出》中“道之四术”是分别与“天、地、鬼神、人”有关之术。参见[日]池田知久：《郭店楚简〈性自命出〉篇中的“道之四术”》，《池田知久简帛研究论集》，曹峰译，北京：中华书局，2006 年，第 285—286 页。这里涉及的《性自命出》的文献释文可参见李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：北京大学出版社，2002 年，第 105—108 页。

⑤ [日]池田知久：《郭店楚简〈性自命出〉篇中的“道之四术”》，《池田知久简帛研究论集》，曹峰译，北京：中华书局，2006 年，第 316—317 页。“眚”字本文一律直接改写作“性”。

当的解释：

“心之行”其实就是“心术”，行与术都是道路的意思。《汉书·礼乐志》：“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感而动，然后心术形焉。”颜师古注：“术，道径也；心术，心之所由也。”可见“心术”二字的解释也不外乎是“心之行”。而《心术下篇》言“心之行”如何如何，《内业》则言“心之刑”，或言“心之情”，刑与形字通，情与形义近，故“心之刑”，“心之形”，“心之情”，其实也就是“心之容”了。<sup>①</sup>

由上述解释可见，这个术语在《庄子》中的意思非常直接地延续了其在《管子》中的用法，所谓“心术”或者说“心之行”不外是对“心之形”、“心之情”这样的“心之容”的展开，如果说后者作为稷下道家的心论，所言说的是其所希冀的理想人格的精神状态，则前一种“心术”，所关心的问题不外是人应如何通过改变自己的修炼工夫而达成人格的理想境界。对于“心术”这个术语所指出的涉及人自身的转化，战国中期以后的哲人，无论其基本学术立场如何，均对其给予了高度关注。《管子》“四篇”中对于“心术”问题的重视，仅由其篇目便可想见，甚至“‘内业’一名其意实与‘心术’之名相同”<sup>②</sup>，这些说法同“白心”一样，所指均为达成人格转化的修养工夫。与“心术”相关的内容同样延续到荀子那里，“‘心术’当即如荀子所谓的‘治气养心之术’。换言之，‘心术’一如‘白心’、‘内业’，指涉的都是一种内心之学”<sup>③</sup>。荀子站在儒家立场上对这种“内心之学”或者说“治气养心之术”的具体内容的理解暂且不谈，他这方面的思想，仍然是在修养工夫的意义延续了《庄子》、《管子》的相应考虑。据此我们可以认为，《管子》“四篇”中被归于“心术”的题目之下的，对于人格修养工夫方面的思考，在很大程度上奠定了随后战国中期之后学者们讨论人的精神性之形成方式时的某些通见。

除了以上这些对于“心术”的了解，在《管子》和《淮南子》中还分别有两个对于“心术”的正面解说。《管子·七法》称：“实也、诚也、厚也、施也、度也、恕也，谓之心术。”《淮南子·人间》云：“发一端，散无竟，周八极，总一管，谓之心。见本而知末，观指而睹归，执一而应万，握要而治详，谓之术。”以上这两个解说，则不但有相同于我们前面的讨论内容的方面，从个人内心修养的角度来理解“心术”，如“实”、“诚”、“厚”或“见本而知末，观指而睹归”这样的说法——用《管子·心术上》里的话讲就是“心术者，无为而制窍者也”；也有不同于我们所关注的内容，从治国的角度来看待“心术”，如“施”、“度”、“恕”或者“执一而应万，握要而治详”这样的说法。应该说，在先秦哲学中，这两方面内容——心灵修炼技术与统治权力技术——都很重要，诸子中甚至还有完全从后一方面来看待“心术”者，比如《韩非子·难三》中所言：“术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”韩非在这里所谈论的“藏之于胸中”的“术”，当然也就是“心术”，而这种“心术”则完全是为了“潜御群臣”的<sup>④</sup>。近年来，受到郭店楚简这样新出土文献的启发，学者在论及心术时则比较多地注意到其涉及修养工夫方面的意义，如有论者认为：“‘心术’自是心与物、心与身交互作用的途辙、状态和方法，也是养心、用心的过程和方略。……讨论‘心术’不能不涉及到心思、心志、形、气、容色、行为、习性、物事等等。”<sup>⑤</sup>这便主要是从个人修养的角度来看待问题，而这也正是我们切入《管子》“四篇”中所见有关问题的角度。至于涉及群治方面的“心术”，如上引《心术上》之文可见；《管子》“四篇”在这方面的思路仍然追随老子与《黄帝四经》由修己而安天下的逻辑，也就是说，就圣王而言，其自身修养的最终目标之一无疑便是治国，如《心术下》称：“心安是国安也，心治是国治也。”不过我们更关心《管子》“四

① 郭沫若：《宋钘尹文遗著考》，《郭沫若全集·历史编》第一卷，北京：人民出版社，1982年，第553页。

② 杨儒宾：《儒家身体观》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2004年，第219页。

③ 杨儒宾：《儒家身体观》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2004年，第219页。

④ 冯友兰对于“心术”的理解，就完全是从这种“统治术”的角度出发，参见冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，北京：人民出版社，1995年，第215—218页。

⑤ 郭齐勇：《郭店楚简身心观发微》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第198页。

篇”在个人修养方面的主张：一般意义上的人心如何才能够受道、执道，容纳精气或者说“神”，通过什么样的工夫才能使人格达到理想境界，或者说运用什么样的精神修炼技术才能使普通人的内心转化到“心之心”的层面。

对于上述精神转化工夫的总体理解，我们还可以参照新出土文献《凡物流形》来思考。《凡物流形》中关于心的思考，与《管子》“四篇”中有关“心”的讨论相比要简单得多：后者“是一个已经展开了的主题，同感官、物、道和精气具有多层次的关系”，而前者的“‘心’还只是一个原则性的说法，主张用心来控制心以固守住根本的‘一’”<sup>①</sup>。此“一”在黄老学的语境中，不外就是对于道的另一种表述，而在《凡物流形》中，“心”的修炼与“一”直接对应<sup>②</sup>。《凡物流形》中涉及心及其修炼的主要文字如下：

闻之曰：心不胜心，大乱乃作；心如能胜心，是谓少彻。奚谓少彻？人自为执。奚以知其自？终身自若。能寡言乎？能一乎？夫此之谓少成。曰：百姓之所贵，唯君；君之所贵，唯心；心之所贵，唯一。<sup>③</sup>

其中“能一乎”这样的说法，如前所述，在从《黄帝四经》到《管子》“四篇”，以至下及《庄子》的多种先秦道家文献中反复出现，而其意义则首先都延续了老子所讲的“抱一”之意。此“一”所指便是“道”，“心之所贵，唯一”，也就是心所贵唯道的意思。将《凡物流形》与《管子》“四篇”联系起来考虑，一方面前者中“心不胜心”的说法在心论的意义上与《管子·内业》所谓“心以藏心”的说法存在关联性；另一方面《凡物流形》中所提到的“寡言”与“能一”在心术的意义上，也可分别与《管子·心术上》中的“不言之言”和《管子·心术下》中的“专于意，一于心”形成对照。对于上述两方面内容，曹峰在研究中已经有所关注，特别对“寡言”作为常见于其他道家文献中的修养工夫，结合《管子》中的内容进行较为详尽的讨论<sup>④</sup>。至于“心不胜心”的意思，也应通过《内业》中所谓“心之心”的说法来理解。曹文谈到：“《内业》认为，人心在各种器官中居主导地位。但人有两颗心，一颗是生理之心、官能之心，一颗是道德之心、本体之心，道德心要比生理心更为根本，道德之心作用在于思，在于知，在于蓄养精气，在于使之成为让‘道’留处的精舍。”<sup>⑤</sup>这与我们前面的看法基本相同。如果我们根据老子以降道家对人心之欲望、情感和主观意志等等的一般看法，进一步将主要是在这些意义上被理解的官能感觉之心视为应加以克服或控制的负面的东西，而将后一种执道的智慧之心视为正面的东西，则可以认为：“《凡物流形》说的‘心不胜心’、‘心如能胜心’，是分‘心’为二，即用一种心（正面的意识）去控制和战胜另一种心（负面的意识）。”<sup>⑥</sup>稷下黄老学家对此问题的最大建树正在于工夫方面，也就是进而指明我们如何才能获得此“道心”，如何才能改变一般意义上的人心，使之得道或者精气，并因此拥有真正的智慧。

对于这种由“心”向“心之心”或者“能胜心之心”的修炼过程，笼统而言也就是心得一、守一或者能一的过程。“一”在《老子》以降的道家文献中的意思不外就是道，但“能一”的意思在《凡物流形》与《管子》“四篇”中则要更为复杂一些，其意义已经不仅限于得道，也包括了受道之后心自身的理想状态在内——“心之心”或者说“能胜心之心”本身也可进而被称为“一”。“‘心能胜心’的‘心’，在《凡物流形》中根本上就是‘专心’，这是心灵高度自主、不受任何东西干扰的宁静状态，用《管子·心术下》的说法是‘专于意，一于心’。”<sup>⑦</sup>这种可被称为“一”的心，是一种个体心灵与普遍精神的结合体，这样的专一之心也就是《管子·白心》中所讲的“知道”之心：“一以无贰，是谓知道。”这种“一”之心所达到

① 王中江：《〈凡物流形〉的宇宙观、自然观和政治哲学——围绕“一”而展开的探究并兼及学派归属》，《哲学研究》2009年第6期。

② 王中江：《〈凡物流形〉的宇宙观、自然观和政治哲学——围绕“一”而展开的探究并兼及学派归属》，《哲学研究》2009年第6期。

③ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（七），上海：上海古籍出版社，2008年，第283页。

④ 参见曹峰：《〈凡物流形〉的“少彻”和“少成”——“心不胜心”章疏证》，简帛研究网站 <http://www.jianbo.org/>。

⑤ 曹峰：《〈凡物流形〉的“少彻”和“少成”——“心不胜心”章疏证》，简帛研究网站 <http://www.jianbo.org/>。

⑥ 王中江：《〈凡物流形〉的宇宙观、自然观和政治哲学——围绕“一”而展开的探究并兼及学派归属》，《哲学研究》2009年第6期。

⑦ 王中江：《〈凡物流形〉的宇宙观、自然观和政治哲学——围绕“一”而展开的探究并兼及学派归属》，《哲学研究》2009年第6期。

的境界也就是《内业》中所谓“和”的状态,而处于此种理想状态的心,即是“全心”——这便是《内业》称“全心在中,不可蔽匿。和[知]于形容,见于肤色”所要表达的意思。进而言之,如“形容”、“肤色”这些词汇所暗示的那样,这种理想状态甚至会有外在的形体外貌上的表现——正如孟子所谓“眸面盎背”。这样的“一”之心或“全”心,也被称为“独”,如《心术上》所谓“精则独立矣”所要表达的意思。就“一”、“全”与“独”作为对于心本身的理解而言,其是即境界即工夫的,而这种能一的工夫或者说“一意抟心”(《内业》)的具体心灵技术,为后来的道家学者普遍接受,如司马谈在《论六家要指》中称“道家使人精神专一”,可视为对于战国时代道家主张通过修养工夫使人心得以“一”、“全”、“独”的总体评价,而“精神专一”的意思不外就是指,普通人的心灵通过一定的精神修炼工夫最终达到与普遍精神或者“道”相互结合的理想状态。《管子》“四篇”对这些工夫表现出超乎以往的关注度,具体而言,我们可以从中分辨出如下一系列内心修炼途径。

从老子开始,道家在个人精神层面的修养问题上的一贯主张,首先都与“静”有关,在《管子》“四篇”中,此“静”不但是对于得道之人理想的精神状态的表达,同时也是对如何达成这种内心境界的工夫论说明,在后一种意义上,此“静”往往与“敬”和“正”相关。就上述内容,《内业》云:“凡人之生也,必以平正。所以失之,必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗,去忧莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬,守敬莫若静。内静外敬,能反其性,性将大定。”这里的中心意思,是在提倡以“静”、“敬”之道去除人的各种情绪影响,而去除这些东西的目的,就在于使人心作好接纳精气的准备。《内业》所谓“敬除其舍,精将自来。精想思之,宁念治之,严容敬畏,精将自定”,所说的仍然是通过“敬”、“静”这样的去除情绪之修炼技术,从而使官能意义上的人的心灵成为可以保有精气的场所:“能正能静,然后能定。定心在中,耳目聪明,四肢坚固,可以为精舍。”《管子》“四篇”中“静”作为内心修炼工夫,重点在于去除各种情绪,这从《内业》中对于“心之形”的一个说法也可略见一斑:“凡心之刑……其所以失之,必以忧、乐、喜、怒、欲、利,能去忧、乐、喜、怒、欲、利,心乃反济。”与老子单纯主张“去欲”或者说“寡欲”(《老子·第十九章》)相比,这里所谈的去除情绪显然更前进了一步。当然,《管子》“四篇”对于道家系统内现有的“去欲”方面的工夫,也同样有所说明,如《内业》称“节其五欲,去其二凶”,“忧悲喜怒,道乃无处。爱欲静之,遇乱正之”,这便都是主张不但去除情绪,特别要去除欲望的意思。至于《心术上》称“虚其欲,神将入舍,扫除不洁,神乃[不]留处”,“去欲则宣,宣则静矣。静则精,精则独立矣。独则明,明则神矣”,则都是将“去欲”作为此后心灵在修炼中经历一系列状态变化,最终获得“神”的首要入手之处。

通过“静”的修炼,《内业》认为人还能因此达到真正的智慧:“人能正静……鉴于大清,视于大明。”反之,则“中不静,心不治”。这里说的“不治”,就是指心智上缺乏智慧的迷乱状态,而人的真正的智慧恰在于应以“正心”克服这种迷乱:“正心在中,万物得度。”这种“正心”也就是前面所谈到的那种具有真正智慧的心,此心的成就一方面与“静”和“专于意,一于心”的工夫有关,另一方面还与人的“耳目”有关。就后一类官能与心的关系来说,《内业》主张:“不以物乱官,不以官乱心,是谓中得。”这也就是说,我们不应使感官受到外物的困扰,让心灵受到感官支配。如果说这就是普通人通过感官获得知识的途径,那么得道之人的“心之心”或者说“道心”,与感官的关系则要复杂得多。在道家的思想谱系内,老子对于各种官能均持否定态度,也就是对普通人通过感官获得知识的途径持否定态度,他明确主张“塞其兑,闭其门”(《老子·第五十六章》);但《心术上》的见解则不同,其文主张:“洁其宫,开其门,去私毋言,神明若存。”首先“洁其宫”的意思是指通过“静”、“敬”这些心灵技术来对人心加以改造,使之作好接纳道或者精气的准备;“开其门”首先是对让精气、神或道无障碍地来到个体心灵之中的一个比喻性说法,但如将“门”视为如老子般对耳目感官的指称,结合《内业》中其他一些关于耳目的说法,如“耳目端”、“耳目不淫”、“耳目聪明”这些言语,我们可以发现,这里还表达出了第二层意思,在一定条件下肯定感官能获得正确经验;随后的文字告诉我们,这种正确经验感觉的获

得,一方面取决于“去私毋言”<sup>①</sup>,另一方面则仍是受制于高层次的“神”。

对于“去私”,可以与《心术上》中“过在自用”的说法联系起来理解,此两处文字的意思均是警告人不要陷于主观,而要以道为依归。反过来说,如能以道为归依,则在“神”的指导之下,我们甚至都无须否定感官的作用,如《心术下》称:“镜大清者,视乎大明。正静不失,日新其德,昭知天下,通于四极。”反之,如果人未曾受到“道心”的指引,则其局限于感觉层面的经验,仍应如以往老子所主张的那样被抛弃,如《心术上》称:“心而无与于视听之事,则官得守其分矣。”总之,《管子》“四篇”对于心灵的理解,并非单纯以“道心”或者“心之心”所代表的大智慧来彻底否定耳目官能,而是希望以前者指导后者,使后者在神或精气的正确引导下,“开其门”、“去私”,并进而达到“耳目聪明”、心中“神明若存”的地步。

在《内业》当中,还提到了“抟气”这样的修养工夫,如其所谓“抟气如神,万物备存”。联系其后文对于“能一”这种精神修炼努力的说明,此处《内业》所谓“抟气”,与以往老子所讲的“抟气”(《老子·第十章》)有先后联系,但相比之下却更深入了一个层次。老子大体是在“行气”的意义上,也就是在控制气息而改善身体的意义上来讲“抟气”的,但《内业》中的“抟气”,则更多是一种使精神专一,也就是使心灵与“精”、“神”相互结合的修炼工夫,所“抟”之“气”不仅是气息,更是“精气”。这里应再次强调,类似前所言及的“全心”的理想精神状态会在“形容”和“肤色”上有所表现,则此得道之心不但作用于“耳目”,也作用于“四肢”,所谓“定心在中,耳目聪明,四肢坚固”,在这个意义上,修炼的结果就不仅仅限于精神的范围,而更与人的形体相关。《管子》“四篇”大约仍然遵循了老子身心并重的修养主张,《内业》所谓“修心而正形”,表达的就是这种对于“心”的精神修炼和对于与之平行的“形”的调整养护并重的态度。

如果说从身心二分或者说形神二分的角度来看待人体,“可能是战国晚期知识界习知的一种人体概念,但著作权应归还给道家”<sup>②</sup>,那么促使我们得出这种结论的主要理由就是对老子和《管子》中相关言论的了解。将身体意义上的“形”与“心”相对的用法,有论者总结如下:

作名词使用的“形”,常与“心”对言,指精神安顿的处所,例如《荀子·天论》:“形具而神生”,《荀子·非相》:“形不胜心”,《管子·内业》:“形不正……心不治”,《管子·内业》:“夫道者所以充形也”,《庄子·天地》:“形全者神全”,《吕氏春秋·季春纪·尽数》:“圣人察阴阳之宜,辨万物之利,故精神安乎形,而年寿得长焉”,《淮南子·原道》:“形者,生之舍也”,以上诸例均可证。<sup>③</sup>在稷下黄老学的语境中,当问题涉及形体或“身”的时候,这种与血气相关的生命活动,形成了一个与心高度相关的专门的话题。

在《管子》“四篇”中,有大量涉及身心关系的文字,而相关修养工夫的最终目标,大约就是《内业》所称的“心全于中,形全于外”的理想状态,前一句话的意思是指人心执道后的理想状态,而后一句话则与老子所谓“长生久视”(《老子·第五十九章》)的意思有关,与形体层次上个体生命的延续有关。这个身体修养方面的目标,用《内业》中的术语讲,就是“长寿”,所谓“论治在心,此以长寿”,一旦心因精气、神或者道而得治,则生命的长久也是题中应有之义。在身心并重的意义上,《内业》常将形体、血气、外貌之类与心灵对举,诸如“四体既正,血气既静,一意抟心,耳目不淫,虽远若近”;“人能正静,皮肤裕宽,耳目聪明,筋信而骨强”;“全心在中……和[知]于形容,见于肤色”。且上述两方面的内容,在《管子》“四篇”中并不是缺乏相互关联的简单平行存在的两个部分,此四篇进而揭示了身心两者之间的相互作用。

① 这里的“毋言”,也就是《凡物流形》中所谓的“寡言”这样的道家修养工夫。

② 杜正胜:《形体、精气与魂魄:中国传统对“人”认识的形成》,黄应贵主编:《人观、意义与社会》,台北:中央研究院民族学研究所,1993年,第27—88页。

③ 黄俊杰:《马王堆帛书(五行篇)“形于内”的意涵——孟子后学身心观中的一个关键问题》,杨儒宾主编:《中国古代思想中的气论及身体观》,台北:巨流图书公司,1997年,第361页。

首先,《管子》“四篇”虽然重视身体问题,但在其看来,此问题从根本上而言仍然是受制于心及其精神修炼技术,也就是“心术”的,如《心术上》称“心术者,无为而制窍者也”。如果我们认为,“气、精、神三者一也,其本在气,而和形体相对”<sup>①</sup>,则前三者最终以作为普遍精神的精气凝聚于人心时的受道之心为归依。此执道之心,相对于形体或官能居于支配性的“君位”,这在前文“心论”的部分已经有所涉及,此处进一步地理解,还可参照《内业》中的一段话:“内藏以为泉原,浩然和平,以为气渊。渊之不涸,四体乃固;泉之不竭,九窍遂通。乃能穷天地,被四海。”这里的“泉原”自然是指道,而“气渊”不外仍是指受道之后的人心,这样的人心不但进而对于“形”层面的“四体”与“九窍”有根本的影响,最终还因为其执道的缘故而能“穷天地,被四海”。

其次,与此种心对于形的支配性相对,形体方面的因素同样会对人心产生反作用,《心术下》还谈到:“形不正者德不来;中不精者心不治。”此处“中不精”就是“德不来”,总体意思是说“形不正”则“心不治”。如果人在形体方面有缺陷,比如从感官的角度讲,其陷溺于主观经验,在“以物乱官”的情况下,人心是无法作好迎接道的准备,无法拥有真正的智慧,转化为“精舍”或者“智舍”的。形体方面的缺陷,也可能是因为来自“气”或者说血气的缺陷所导致。《管子》“四篇”中言气,无疑主要是从与道相关的精气角度来谈,如《内业》谓“夫道者,所以充形也”,《心术下》云“气者身之充也……充不美则心不得”,均表达了这样的意思。但是,这恐怕并不意味着,此四篇言气,便完全不涉及血气或气息层面的内容。在《管子》中,除了《水地》,《中匡》也提到了“血气”,所谓“道血气以求长年、长心、长德,此为身也”。与这种说法相对照,我们怀疑,《心术下》中所提及的“充身之气”,也含有血气的意思。就战国时期“气”观念所蕴含的内容而言,从驱动生命的血气与气息可引出抽象精神或精气,据此思路,在修养的层面,从调理血气这样属于人之生命力的因素开始,最终过渡到对于心灵的修炼也完全是可以设想的。“主张血气与精神活动及道德成就相关,这些想法在当时也都有了,因此,可以预期的,一种从内在的血气整治入手,以求得身心行为安顿的想法,迟早是会出现的。”<sup>②</sup>这方面的内容,便是修形对修心的反作用。

类似于此,《内业》篇末谈到“食之道”的问题,恐怕不能单纯当作比喻来看。从修形的角度来看,这可能是关于通过饮食摄生的想法的最初源头。将对于形的修养作为一个独立的目标加以专门考虑,是始于老子的道家特色,而这种特色在稷下黄老学中得以延续,并大概对后来战国末期流行于齐国的神仙方术有直接启发——形体方面养生的极限不外就是长生不死的神仙。

总之,《管子》“四篇”中的“心论”与“心术”,集中反映了先秦道家论心之观念结构与相应的修炼工夫的成熟形态。尤为重要的是,就前一方面而言,其对官能之心与执道的“心之心”的不同层次构造的揭示,超越了老子认为大智之心不可言说的主张,同时对道家理想的人格境界进行了更为具体的阐释;而就后一方面而言,则为我们展现了一个极为丰富的道家工夫论的理论图景——通过一系列精神修炼技术,身心互动的修炼,不但期待能设法在心灵层面达到“精将自来”、“灵气在心”的效果,同时也期待在形体的层面达到“论治在心,此以长寿”的效果,而后者大约是道家思想中最具中国特色的内容了。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

<sup>①</sup> 杜正胜:《形体、精气与魂魄:中国传统对“人”认识的形成》,黄应贵主编:《人观、意义与社会》,台北:中央研究院民族学研究所,1993年,第27—88页。

<sup>②</sup> 杨儒宾主编:《中国古代思想中的气论及身体观》,台北:巨流图书公司,1997年,第13页。

# 《大学》成书问题新探

## ——兼谈朱熹怀疑《曾子》十篇真实性的内在思想根源

刘光胜

**摘要:**将《曾子》十篇、郭店儒简与《大学》比较后,可以发现《大学》内外贯通的治国理路、正心诚意的修身路径、忠恕内省的推仁方法,在《孟子》之前都已出现,因此《大学》成书晚于《孟子》的说法不能成立。朱熹对《大学》和《曾子》十篇均持怀疑的态度,但怀疑的内容不同,朱熹怀疑《大学》,是担心《大学》文本与自己学说扞格不通之处并未完全解决,他怀疑《曾子》十篇,是疑其不伪,影响自己对《大学》圣经贤传的论定。

**关键词:**《大学》;《曾子》十篇;郭店儒简

《大学》原为《礼记》中的一篇,是儒家阐述治国政治理想最全面、最系统的篇章,在宋代它被列为“四书”之首,元代以降成为科举考试的必考书目,从鲜有人注意的礼学通论,到妇孺皆知的士大夫必读书目,《大学》在封建社会中晚期的政治生活中,居于极为重要的位置。对于《大学》的成书年代,有战国说<sup>①</sup>、秦汉之际说<sup>②</sup>、汉代说<sup>③</sup>,前后跨越三四百年,《大学》作者有孔子<sup>④</sup>、曾子<sup>⑤</sup>、子思<sup>⑥</sup>、荀子<sup>⑦</sup>、董仲舒<sup>⑧</sup>等不同说法,如此重要的儒家名篇,其成书年代与作者一直聚讼不已,至今仍是悬而未决的学术公案。曾子、子思的时代已经远逝,我们如何寻找新的解决《大学》成书公案的线索?

**作者简介:**刘光胜,上海师范大学人文学院古籍研究所讲师(上海200234)。

**基金项目:**本文为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“出土简帛与古史重建”(09JZD0042)和国家社科基金青年项目《出土文献与〈曾子〉十篇比较研究》(11CZS006)的阶段性成果。

① 这是学界的主流观点,代表说法参见郭沫若:《十批判书》,北京:东方出版社,1996年,第141页;唐君毅《中国哲学原论·导论》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第209—210页;李学勤:《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,姜广辉主编:《中国哲学》第20辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第78页;梁涛:《〈大学〉早出新证》,《中国哲学史》2000年第3期。

② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,武汉:湖北人民出版社,2001年,第233—240页。

③ 日本学者武内义雄认为《大学》是汉武帝以后的作品,参见[日]武内义雄:《两戴记考》,江侠庵编译:《先秦经籍考》(上册),北京:商务印书馆,1933年,第183页。傅斯年认为《大学》作于孔伋、桑弘羊登用之后,轮台下诏之前,参见傅斯年:《诗经讲义稿》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第198页。

④ 二程认为《大学》为孔子所作,程颐说:“《大学》乃孔氏遗书,需从此学则不差。”程颐说:“修身当学《大学》之序,《大学》,圣人之完书也。”程颐、程颐:《二程遗书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第68、368页。

⑤ 朱熹《大学章句》说:“右经一章,盖孔子之言,而曾子述之。其传十章,则曾子之意而门人记之也。”参见朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第4页。

⑥ 王柏、刘宗周、郭沂等坚持此说,参见冯友兰:《中国哲学史》(上册),上海:华东师范大学出版社,2000年,第267页;吴光主编:《刘宗周全集》(第1册),杭州:浙江古籍出版社,2007年,第643页;郭沂:《子思书再探讨——兼论〈大学〉作于子思》,《中国哲学史》2003年第4期。

⑦ 冯友兰认为《礼记·学记》袭自《荀子》,而《大学》与《学记》关系又极为密切,他据此将《大学》与《荀子》的《不苟》、《非相》、《解蔽》等相关篇章比较,认为《大学》出于荀子后学。参见冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第437页。

⑧ 赵泽厚:《大学研究》,台北:台湾中华书局,1972年,第50—70页。

《大学》明引“曾子曰”，可知《大学》与曾子的关系是极为密切的，上博简《内礼》的出土，证明《曾子》十篇并非伪书，其成书年代与曾子二三代弟子相当。古书的成书每每有长期的过程，其成书的下限是很难确定的，但郭店儒简有明确的时间断代，是推定古书成书年代的重要标尺，因此我们将《曾子》十篇、郭店儒简与《大学》加以比较<sup>①</sup>，以期推进学界对这一问题的探究。

## 一、由《曾子》十篇看《大学》与曾子的关系

在《大学》与曾子关系上，存在两种对立的倾向，朱熹坚持《大学》为曾子所作，《大学或问》记载了朱熹与弟子的对话：“‘子谓正经盖夫子之言，而曾子述之，其传则曾子之意，而门人记之，何以知其然也？’曰：‘正经辞约而理备，言近而指远，非圣人不能及也。然以其无他左验，且意其或出于古昔先民之言也，故疑之而不敢质。至于传文，或引曾子之言，而又多与《中庸》、《孟子》者合，则知其成于曾氏门人之手，而子思以授孟子无疑也。’”<sup>②</sup>朱熹对《大学》经文存疑，但对于传文则明确肯定出于曾子门人，“曾子曰”一句千金，是朱熹证明《大学》为曾子所作的关键性证据。

对于《大学》中的“曾子曰”，清人崔述不同意朱熹的意见，他说：“果曾子所自作，不应自称曾子，又不应独冠此文以‘曾子曰’。”<sup>③</sup>郭沫若认为《大学》“有两处‘子曰’和一处‘曾子曰’，如全是曾子之意而门人记之，那就不必用这‘子曰’、‘曾子曰’了。既特别用‘子曰’、‘曾子曰’，可见全文不是记录曾子之意了”<sup>④</sup>。徐复观等学者认为《大学》成于董仲舒或某个不知姓名的儒者之手，绝非曾子所作。

“曾子曰”领起的内容无疑属于曾子所言，“曾子曰”之外的内容是否为曾子所说，是双方争论的焦点。“曾子曰”之外的内容是不是曾子所说就需用一定的标准来判断，我们知道，《曾子》十篇是曾子的语录，而上博简《内礼》证明《曾子》十篇并非伪书，因此将《曾子》十篇与《大学》“曾子曰”之外的内容比较，就可判断《大学》与曾子学术关联的程度。

### (一)《大学》与《曾子》十篇的相同之处

《大学》说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”《大学》重视修身，认为修身近可以齐家，远可以平天下，是打通内圣与外王的枢纽环节。《曾子立事》也强调君子修身的必要性，提出：“君子爱日以学，及时以行，难者弗辟，易者弗从，唯义所在，日旦就学，夕而自省，思以歿其身，亦可谓守业矣。”

忠恕是曾子修身思想的特色，《大学》和《曾子》十篇在这一点上非常接近。《大学》：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”朱熹注曰：“既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。”<sup>⑤</sup>明明德，提升自己内心的道德修养，是忠，由己外推教化百姓，是恕，忠恕之道最明显的特点是推己及人，这在《大学》中不止一次出现，《大学》：“是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。”朱熹注曰：“有善于己，然后可以责人之善；无恶于己，然后可以正人之恶，皆推己以及人。”<sup>⑥</sup>《大学》这里明确提到了恕道，主张推己以教化百姓。

《曾子立孝》说：“君子立孝，其忠之用，礼之贵。故为人子而不能孝其父者，不敢言人父不能畜其子者；为人弟而不能承其兄者，不敢言人兄不能顺其弟者。”《曾子立孝》“忠”字，上博简《内礼》写作“爱”，是指发自内心对父母的真挚之情，《曾子立孝》强调自己先孝敬父母、慈爱兄弟，然后才能要求

① 罗新慧先生曾将《曾子》十篇和《大学》作过比较，当时学界主流观点认为《大学》虽晚出，但不是伪书，而《曾子》十篇是伪书，因此罗先生以伪书推定《大学》成书年代，没有引起学界的重视。参见罗新慧：《曾子与〈大学〉》，《济南大学学报》1999年第6期。

② 朱熹：《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社，2010年，第514页。

③ 崔述：《洙泗考信余录》，崔述撰著，顾颉刚编订，《崔东壁遗书》，上海：上海古籍出版社，1983年，第373—374页。

④ 郭沫若：《十批判书》，北京：东方出版社，1996年，第131页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第3页。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第9页。

别人,这种推己及人的思想,明显与《大学》恕道相同。

《大学》:“人之有技,若己有之;人之彦圣,其心好之,不啻若自其口出。寔能容之,以能保我子孙黎民,尚亦有利哉。”朱熹注曰:“彦,美士也。圣,通明也。”<sup>①</sup>《大学》说别人有技能,如同己有,别人贤能,自己要举荐而不嫉妒。《曾子立事》:“君子已善,亦乐人之善也;己能,亦乐人之能也。”君子自己贤能,同时也为别人的善能感到高兴,不嫉贤妒能,把别人的善行据为己有。《大学》与《曾子立事》在如何对待别人贤能方面非常一致。

《大学》强调德为本,财为末:“有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有用。德者本也。财者末也。”又说:“仁者以财发身,不仁者以身发财。”在财富和道德的比较中,《曾子》十篇以仁为尊,重德轻财,《曾子制言中》:“君子以仁为尊。天下之为富,何为富?则仁为富也;天下之为贵,何为贵?则仁为贵也。”这和《大学》是一致的。

《大学》和《曾子》十篇都注重内外兼修,以修心作为修身的重要方面。《大学》:“小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善。人之视己,如见其肺肝,然则何益矣。此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。”朱熹注曰:“此言小人阴为不善,而阳欲掩之,则是非不知善之当为与恶之当去也;但不能实用其力以至此耳。然欲掩其恶而卒不可掩,欲诈为善而卒不可诈,则亦何益之有哉!”<sup>②</sup>《大学》认为内在的真情自然会无遮掩地展现于外,好善恶恶皆为己而不是为人,掩饰内心的恶与诈是徒劳的。《曾子立事》说:“目者,心之浮也,言者,行之指也,作于中则播于外也,故曰:以其见者,占其隐者。”《曾子立事》认为眼睛和言语是内心真实的如实体现,由外在的行为可以窥知常人看不见的内心深处。《大学》和《曾子立事》都认为心内身外是贯通一致的。

《大学》:“如切如磋者,道学也。如琢如磨者,自修也。瑟兮侗兮者,恂栗也。赫兮喧兮者,威仪也。”朱熹注:“道,言也。学,谓讲习讨论之事,自修者,省察克治之功。恂栗,战惧也。威,可畏也,仪,可象也。”<sup>③</sup>君子慎独包括两个方面:从外在的层面说要学习《诗》、《书》、礼、乐等儒家文化,像骨角经过切磋,像玉石经过琢磨;从内在的层面说,君子要努力自修,省察内心,提升道德修养,才能达到内心至诚的状态。虽然《曾子》十篇中找不到“慎独”一词,但《曾子立孝》说:“君子立孝,其忠之用,礼之贵。”君子尽孝,内心要真诚,外要敬守礼仪,这种内外兼修的修德方法,和《大学》还是一致的。

《大学》格物的“格”字,应按郑玄注训为“来”,“物格”就是外物或事出现,“致知”意思是外物出现就会被人发现,被心感知<sup>④</sup>,“诚意”是指通过学习和内省,提升自己的道德修养,用郭店简《性自命出》的话说就是“心有定志”。《大学》认为和目、耳、口相比,心起主导作用,修身贵在正心,要正心,必须不为忿懥、恐惧、好乐和忧患等情绪所动:“所谓修身在正其心者,身有所忿懥,则不得其正,有所恐惧,则不得其正,有所好乐,则不得其正,有所忧患,则不得其正。”朱熹注:“盖是四者,皆心之用,而人所不能无者。然一有之而不能察,则欲动情胜,而其用之所行,或不能不失其正矣。”<sup>⑤</sup>《曾子立事》认为与身不作恶相比,内心没有恶念更为重要:“君子之于不善也,身勿为能也,色勿为不可能也。色也勿为可能也,心思勿为不可能也。”《曾子立事》还主张心志胜于情欲,思虑先于行动:“君子虑胜气,思而后动。”《曾子立事》还说:“君子攻其恶,求其过,强其所不能,去私欲,从事于义,可谓学矣。”王聘珍注曰:“攻,治也。恶,不善。求,索也。过,失也。恶匿于心,非攻则不去。过出于身,不求或不知。”<sup>⑥</sup>这里所说的“私欲”,和《大学》忿懥、恐惧、好乐和忧患等情绪相当,除去私欲,闻义而徙,就是《大学》所说的“正心”。《大学》和《曾子》十篇虽都有内求的趋向,但都没有借助人性来实现自己理论的贯

<sup>①</sup> 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 11 页。

<sup>②</sup> 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 7 页。

<sup>③</sup> 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 5—6 页。

<sup>④</sup> 参见刘光胜:《从〈曾子〉十篇看〈性自命出〉的成书及理路》,《史林》2009 年第 2 期。

<sup>⑤</sup> 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 8 页。

<sup>⑥</sup> 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983 年,第 69 页。

通,没有人性论,只有心论,这是它们非常接近的地方。

在治国方面,《大学》和《曾子》十篇都主张统治者要谨慎行政,《大学》说:“有国者不可以不慎,辟则为天下僇矣。”国君不可不谨慎,偏于一己之私,则身戮国亡。《曾子立事》:“居上位而不淫,临事而栗者,鲜不济矣……昔者天子旦思其四海之内,战战惟恐不能乂。”天子居上位而不自大,战战如恐不胜任,临事戒惧,国家才能长治久安。

《大学》说:“一家仁,一国兴仁;一家让,一国兴让。”又说:“君子不出家而成教于国。”《大学》认为家族之内兴仁让,风气自然影响及国人,所以家族治理好了,仁义教化则能施及天下。《曾子疾病》:“亲戚不悦,不敢外交;近者不亲,不敢求远。”王聘珍注曰:“亲戚,谓父母也。交,友也。亲,爱也。”<sup>①</sup>曾子认为父母喜悦才能与外结交,近者亲附才能求远,君子孝敬父母,然后可以施于家人、朋友,这种由内及外、由亲及疏、由近及远的理路,是《曾子》十篇与《大学》的共同点。

《曾子立孝》:“是故未有君而忠臣可知者,孝子之谓也;未有长而顺下可知者,弟弟之谓也;未有治而能仕可知者,先修之谓也,故曰孝子善事君,弟弟善事长。”《曾子立孝》认为家庭的孝子可以作国家的忠臣,弟弟事兄敬顺,自然能敬顺官长,居家治理,自然能为官行政,《曾子立孝》与《大学》都认为家庭伦理可以延伸为治国为政之道。《曾子立事》说:“事父可以事君,事兄可以事师长,使子犹使臣也,使弟犹使承嗣也,能取朋友者,亦能取所予从政者也。……是故为善必自始也。内人怨之,虽外人亦不能立也。”王聘珍注曰:“内谓之家。”<sup>②</sup>《曾子立事》认为事父如同事君,命令儿子做事如同差遣臣下,君子为官行政,必须从家族治理开始。《大学》“孝者,所以事君也;弟者,所以事长也;慈者,所以使众也”与《曾子立事》的理路完全一致。

## (二)《大学》与《曾子》十篇的不同之处

宋儒指出《大学》与《曾子》十篇思想内容、文体风格有很大差异<sup>③</sup>,《大学》与《曾子》十篇相同之处虽多,但不同之处更为明显。

第一,文章主旨不同。判断《大学》与《曾子》十篇的异同,关键在于文章主旨。《大学》的主旨是三纲八条目,即明德、亲民、止于至善、格物致知、正心诚意、修身齐家、治国平天下,这些皆不见于《曾子》十篇,一些学派关键性的术语,如“慎独”、“絜矩之道”、“知止”,也不见于《曾子》十篇。

《曾子》十篇没有“诚”或“慎独”的概念。朱熹将“闲居”解释为“独处”,受此影响,“慎独”自然是指导君子独处的时候也要严格要求自己,积德成善。《曾子立事》云:“君子不绝小不殄微也,行自微也不微人,人知之则愿也,人不知苟吾自知也,君子终身守此勿勿也。”君子修身要从小事做起,别人知道并不重要,关键在于自己能笃守善道,有学者据此认为《曾子》十篇中虽未明提“慎独”,但已包含其义<sup>④</sup>。郭店《五行》出土以后,证明朱熹对《大学》“慎独”的理解是有问题的<sup>⑤</sup>,因此《曾子立事》“君子不绝小不殄微也”一句并未包含《大学》“慎独”的内容。

《大学》说“为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与国人交,止于信”。君仁臣敬,父慈子孝,《大学》主张的是双向的礼制约束。《曾子立孝》:“为人子而不能孝其父者,不敢言人父不能畜其子者;为人弟而不能承其兄者,不敢言人兄不能顺其弟者;为人臣而不能事其君者,不敢言人君不能使其臣者。”《曾子立孝》只强调人子、人弟、人臣的单向义务,与《大学》双向

<sup>①</sup> 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第97页。

<sup>②</sup> 王聘珍:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第78页。

<sup>③</sup> 朱熹把《大学》与《论语》、《中庸》、《孟子》划为一类,认为《大学》思想理路、语言风格与《中庸》、《孟子》等一致,他说:“(《大学》)引曾子之言,而又多与《中庸》、《孟子》者合,则知其成于曾氏门人之手,而子思以授孟子无疑也。”参见朱熹:《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社,2010年,第514页。对于《曾子》十篇,朱熹认为它与四书语言风格相去甚远,朱熹说:“世传《曾子》书者,乃独取《大戴礼》之十篇以充之,其言语气象,视《论》、《孟》、《檀弓》等篇所载相去远甚。”参见朱熹:《朱子全书》第24册,上海:上海古籍出版社,2010年,第3855页。

<sup>④</sup> 罗新慧:《曾子与〈大学〉》,《济南大学学报》1999年第6期。

<sup>⑤</sup> 梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第296页。

的约束关系是不同的,即使上博简《内礼》证明曾子对人君、人父、人兄也有双向约束要求,但《大学》强调“为臣敬”,与《曾子》十篇强调“为臣忠”还是不一致的。

第二,追求的人生目标与政治理想不同。《大学》与《曾子》十篇的对象不同,《大学》说“古之欲明明德于天下者”、“有国者”,主要是指天子、诸侯,《大学》说“修身、齐家、治国、平天下”,人生追求的境界是内圣到外王的实现,君子修身的目标是圣王。《曾子》十篇虽然也涉及国君、卿大夫,但主要针对的对象是士人。《曾子大孝》说:“君子之所谓孝者,国人皆称愿焉,曰:‘幸哉!有子如此!’”《曾子立孝》说:“是故未有君而忠臣可知者,孝子之谓也。”士人修身,在家要成为孝子,在国则成为国君的忠臣、官长顺从的属下,曾子修身的目标是做人人称许的孝子。

《大学》说:“上老老而民兴孝,上长长而民兴弟,上恤孤而民不倍。”又说:“一家仁,一国兴仁;一家让,一国兴让。”《大学》讲修身、讲齐家,虽然主张齐家才能治国,但《大学》修身齐家的目的在于教化民众、治理国家,修身的最终目标在于治国平天下政治理想的实现。《曾子》十篇虽然有君臣关系的讨论,但曾子之学主要局限在家庭之内。《韩诗外传》卷七记曾子云:“吾尝仕齐为吏,禄不过钟釜,尚犹欣欣而喜者,非以为多也,乐其逮亲也;既没之后,吾尝南游于楚,得尊官焉,堂高九仞,榱题三围,转毂百乘,犹北乡而泣涕者,非为贱也,悲不逮吾亲也。”当高官厚禄与孝顺父母矛盾时,曾子选择的是父母,孝顺父母,养父母心志是曾子人生追求的最终目标。

第三,《曾子》十篇没有亲民、反对聚敛等治国策略方面的内容。《大学》说:“生财有大道,生之者众,食之者寡,为之者疾,用之者舒,则财恒足矣。”又说:“百乘之家不畜聚敛之臣。与其有聚敛之臣,宁有盗臣。”《大学》讲国家理财之道,反对聚敛之臣,主张富民,推举贤人,以道得国,“保我子孙黎民”。在曾子看来,亲民、教民,反对聚敛并不重要,承父母心志,让父母居处温愉、饮食甘美,才是最重要的,治国平天下是国君的事,非士人阶层所能为,所以《曾子》十篇不讲这些治理国家的方略。

第四,《大学》修心论远比《曾子》十篇复杂。《大学》格物致知、诚意正心是由外向内地提升君子的道德修养,诚意正心、齐家治国是由内而外地延伸,是人内在的道德世界有步骤、有层次地向外部的事实世界展开,格物致知到正心诚意,诚意正心至于治国平天下,二者是内部道德世界与外在事实世界的双向贯通。《曾子》十篇虽也注重内省,由治理家族到为官行政逐步展开,但这种贯通的理路是单向的。《曾子》十篇虽已触及修心的问题,但尚处于萌芽状态,和《大学》相比,《曾子》十篇的心论始终没有形成清晰而完整的理路。《大学》“止、定、静、安、虑、得”等道德提升的复杂内心体验,在《曾子》十篇里是找不到的。

以往的研究,为论证《大学》为曾子所作,过于注重《大学》与《曾子》十篇的相同之处,我们之所以将《大学》与《曾子》十篇异同之处一起比较,目的在于纠正这一偏颇。《曾子》十篇是语录体,《大学》是主旨连贯的政论文,《曾子》十篇修心论尚处于萌芽状态,《大学》已完成内部道德世界与外在事实世界双向贯通的构建,其思想体系远比《曾子》十篇更为成熟、复杂,且《大学》与郭店儒简有诸多相同之处(见下文),《大学》成书很可能要在《曾子》十篇之后。《大学》引用“曾子曰”,在修身、忠恕等方面与《曾子》十篇有诸多相同之处,《大学》的成书是以《曾子》十篇为思想背景的。三纲八条目是《大学》的思想核心,《曾子》十篇对《大学》的影响居于次要地位,除《曾子》十篇之外,《大学》的成书还有其他思想来源。

朱熹据《大学》传文中有“曾子曰”,推定经文为孔子所作<sup>①</sup>。《汉书·艺文志》记载:“《世子》二十一篇,名硕,陈人也,七十子之弟子。”世子和子思同辈,皆为七十子弟子,并无师承关系。帛书《五行》传文引用“世子曰”,但《五行》经文明确肯定为子思的著作,可见传文引用“某子曰”,经文不一定是某子的作品,朱熹由《大学》传文记有“曾子曰”,推定《大学》经文必为孔子所作,是有问题的。

李学勤先生说,由于《大学》传文明记有“曾子曰”,而曾子的话又和整个传文不能分割,按战国时著书通例,这是曾子门人记录曾子的论点,和孟子著书有与其弟子的讨论相同,所以《大学》的传应认

<sup>①</sup> 朱熹:《朱子全书》第 6 册,上海:上海古籍出版社,2010 年,第 514 页。

为曾子作品，曾子是孔子弟子，因而经的部分就一定是曾子所述孔子之言<sup>①</sup>。《孟子·滕文公上》说：“滕定公薨……然友之邹，问于孟子。孟子曰：‘不亦善乎！亲丧，固所自尽也。曾子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼，可谓孝矣。’诸侯之礼，吾未之学也。虽然，吾尝闻之矣。三年之丧，斋疏之服，𫗴粥之食，自天子达于庶人，三代共之。’然友反命，定为三年之丧。”

孟子引用曾子的话，论证三年之丧的必要性，“曾子曰”是孟子论证必不可少的一部分，《大学》传文引“曾子曰”，学者据此推论《大学》为曾子弟子所作，但《孟子》、《荀子》（参《解蔽篇》）中皆有“曾子曰”，都是引用曾子的话语作论证的语料，能否以此推论《孟子》、《荀子》皆为曾子弟子所作？

汉唐诸儒不知《大学》为何人所作，宋代程颢认为《大学》出于孔子，朱熹说《大学》为曾子及其弟子追述而成，明代刘宗周等进一步将《大学》锁定为曾子弟子子思所作。在没有坚实文献证据的情况下，学者对《大学》的作者定位越具体，可能离历史真实越远。学术研究必须把握必要的尺度，过度引申，哪怕是小小的一步，真理也会变成谬误！

《大学》与《曾子》十篇的关联是毋庸置疑的，但内容关联不是判断作者归属的充分条件。依照目前的文献证据，《大学》的作者存在两种可能性，一是出于曾子学派，为曾子或其弟子所作；二是《大学》受曾子之学的影响，但作者不是曾子弟子。与其各执一词，强行论定《大学》的具体作者，不如相信《汉志》的说法，认为《大学》出于七十子弟之手，承认《大学》与曾子之学的密切关联，但又不把《大学》断定必为曾子弟子所作，这样的存疑更利于我们对《大学》主体思想的准确把握。

## 二、《大学》成书时间蠡测

劳幹、钱穆等为古代史研究的著名学者，他们对《大学》成书年代的讨论，非常有代表性，我们结合郭店儒简等材料，从分析他们的说法入手，对《大学》的成书年代重新定位。劳先生说《论语》仁义分别言之，而时以礼代义，而《大学》、《孟子》皆并言仁义，故《大学》实远于《论语》，而近于《孟子》，《孟子》深明仁义之辨，开宗明义答梁惠王之言即开始发挥，而全书几无不承此以为关键，《大学》“国不以利为利，以义为利”的结论，实为“孟子之教”<sup>②</sup>。

曾子对孔子仁学理论最重要的发明是将仁义联用，《曾子制言上》说，“士执仁与义而明行之”，《曾子制言中》说，“是故君子思仁义，昼则忘食，夜则忘寐”。仁义联用在郭店儒简中也已出现，《语丛一》说：“仁义为之臬。”<sup>③</sup>《小尔雅·广言》：“臬，极也。”《语丛一》把仁义当作行为的准则，郭店简《语丛一》的成书年代早于《孟子》，因此仁义联用不能作为《大学》晚于《孟子》的证据。

劳幹先生认为性善说始于孟子，《大学》为性善论，自然要晚于孟子。“当孔子之时性论尚在蒙昧时期，孔子不言性与天道，仅略及性近习远之义，盖此时性之善恶未成问题，但发挥仁知之义已足，无多争辩也。至孟子始发挥性善之义，成为千秋大业，而《大学》开始即以止于至善为纲领，至善者人性秉赋之终极，此孟学之根本而《大学》也以其为开端，今如指其（《大学》）为孟学，则纯然一贯而更无阻碍矣。”郭店简《性自命出》说：“未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。”<sup>④</sup>未施教化而民心有常，是君子性善的结果，郭店简中已出现了性善论的萌芽，而郭店简的成书年代早于《孟子》，劳先生以性善说始于《孟子》为论证的前提，但这一前提从郭店简《性自命出》看，是不能成立的。

劳先生说：“若《大学》先于《孟子》，则《大学》之‘止、定、静、安、虑然后能得’，应与《孟子》不动心而持其志者之理相符，然《孟子》为对公孙丑之问偶然兴到之言，而《大学》则为系统化论述，依照思想

① 李学勤：《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，姜广辉主编：《中国哲学》第20辑，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第78页。

② 劳幹：《大学出于孟学说》，《续伪书通考》，台北：学生书局，1984年，第873—875页。下引劳幹之说皆出于此文，不再一一注明。

③ “仁义”一词亦见于郭店简《六德》，《六德》说：“寢四邻之抵牾（敌虏），非仁义者莫之能也。”荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第198、187页。

④ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第180页。

史进步之次第,则《孟子》应在前而《大学》应在后。”郭店简《五行》说:“仁之思也清,清则察,察则安,安则温,温则悦,悦则戚,戚则亲,亲则爱,爱则玉色,玉色则形,形则仁。”<sup>①</sup>《五行》“清、察、安、温、悦、戚、亲、爱”等具体内容虽与《大学》不同,但其道德体验的过程和《大学》“定、静、安、虑、得”很相似,证明《大学》“定、静、安、虑、得”这种系统化的道德提升过程,出现在《孟子》之前是完全有可能的。

劳先生说:“《大学》入德程序,自修身之下,至诚意而极,其格物致知,皆为辅诚意而为,在外非在内也,然诚意之诚,出于《孟子》之‘反身而诚’,《论语》言信不言诚,《大学》言诚始同于《孟子》而条理更明,则《大学》为孟学,此亦足以证之也。”郭店简《成之闻之》:“‘槁木三年,不必为邦旗’何?言喜(偃)之也。是以君子贵成(诚)之。”<sup>②</sup>郭沂先生将《成之闻之》简 30 与简 1 合编是非常正确的<sup>③</sup>,《成之闻之》“君子贵诚之”与《中庸》“诚”的观念非常接近,证明“诚”的观念在《孟子》之前已经出现。《成之闻之》又说“形于中,发于色”,与《大学》“诚于中,形于外”由内及外的道德理路完全相同,因此《大学》“诚”的观念不一定出于《孟子》<sup>④</sup>。

钱穆先生说:“《大学》亦决非曾子所撰,如其讲格物、致知,把知与物,合并立论,这显然是后出的事,《论语》上显然没有,那有曾子便忽然这样讲了。我曾有《推止》篇,详论先秦思想,可分为两大趋势,一主推,一主止。”<sup>⑤</sup>钱穆将《大学》归入荀子主“止”一派。《荀子·不苟》篇说:“天地为大矣,不诚则不能化万物;圣人为知矣,不诚则不能化万民。”天地诚则化生万物,圣人诚则教化万民,可见荀子也主张外推,钱穆先生以“推”与“止”作为划分孟学、荀学的标准是有问题的。郭店简《语丛三》“善日过我,我日过善,贤者唯其止也以异”、“人之性非与? 止乎其孝”两句,“止”的思想在孟子之前已有,并非产生在《荀子》之后<sup>⑥</sup>。

《大学》提倡人伦秩序,说君仁臣敬、父慈子孝,提出“为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与国人交,止于信”,这种儒家德目与社会身份的对应见于郭店简《六德》:“父圣子仁,夫智妇信,君义臣忠。圣生仁,智率信,义使忠。故夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,此六者各行其职,而狱讼蔑由作也。”<sup>⑦</sup>虽然《六德》说的具体德目与《大学》不同,但至少证明《大学》儒家德目与社会身份的对应在孟子之前已经出现。

顾炎武说《论语》用“斯”字,《大学》用“此”字,从用字差异上可以看出《大学》成书较晚。《日知录》卷六:“《论语》之言‘斯’者七十,而不言‘此’;《檀弓》之言‘斯’者五十有三,而言‘此’者一而已。《大学》成于曾氏之门人,而一卷之中言‘此’者十有九。语音轻重之间,而世代之别,从可知矣。”<sup>⑧</sup>郭店简中“此”、“此之谓”、“此以”多见,故顾炎武以“此”与“斯”之别,推测《大学》成书较晚的说法不成立。

郭店简《尊德义》:“准忿纊(戾),改惎勑(胜),为人上者之务也。”<sup>⑨</sup>颜世铉认为“准”读作“催”或“推”,《说文》:“推,排也。”<sup>⑩</sup>忿纊,李零读为“忿戾”,谓“‘忿戾’是古书常用的字”<sup>⑪</sup>。陈伟赞成其说,并引《论语·阳货》“古之矜也廉,今之矜也忿戾”为证<sup>⑫</sup>。李零、颜世铉认为“惎勑”与《郭简·语丛二》

① 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 149 页。

② 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 167—168 页;李零:《郭店楚简校读记》(增订本),北京:北京大学出版社,2002 年,第 122 页。

③ 郭沂:《郭店楚简(天降大常)(成之闻之)篇疏证》,《孔子研究》1998 年第 3 期。

④ 《中庸》成书的说法有多种,但学界多倾向于《中庸》早于《孟子》,《中庸》说:“自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。”由《中庸》也可证明“诚”的观念非始于《孟子》。

⑤ 钱穆:《四书义理之展演》,《孔孟学报》第 17 期,1968 年 11 月 3 日。

⑥ 梁涛先生已指出这一点,参见梁涛:《〈大学〉早出新证》,《中国哲学史》2000 年第 3 期。

⑦ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 188 页。

⑧ 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》,上海:上海古籍出版社,2006 年,第 481—482 页。

⑨ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 173 页。

⑩ 颜世铉:《郭店楚简浅释》,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,台北:台湾学生书局,1999 年,第 393—394 页。

⑪ 李零:《郭店楚简校读记》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第 17 辑,上海:上海三联书店,1999 年,第 523 页。

⑫ 陈伟:《郭店竹书别释》,武汉:湖北教育出版社,2003 年,第 136 页。

25—27号简“恶生于性，怒生于恶，甚生于轙（乘），惄（贼）生于甚”同，刘钊引睡虎地秦简《为吏之道》“毋复期胜，毋以忿怒决”，说“甚胜”一词作“期胜”，把句意解释为排除愤怒，戒掉忌妒与好胜，是在上者的任务<sup>①</sup>。《小尔雅·广言》：“甚，忌也。”“甚”意为忌恨、憎恶。“惄”是“胜”字异体，《逸周书·周祝》“惟彼忌心是生胜”，潘振曰：“心有所嫉，是谓忌心，故好胜。”<sup>②</sup>《六德》此句意为除去愤恨与忌妒，是为政者必须做的事情。

《大学》强调若要正心，就必须摒弃忿惄、恐惧等私欲，而这种除去私欲的要求和《尊德义》“淮忿惄”句意相近：“所谓修身在正其心者，身（心）有所忿惄，则不得其正，有所恐惧，则不得其正，有所好乐，则不得其正，有所忧患，则不得其正。”郑玄注曰：“惄，怒貌也。”

《唐虞之道》说：“正其身，然后正世，圣道备矣。”<sup>③</sup>此处的正身与《大学》“修身”同，《唐虞之道》说“正身以正世”，与《大学》修身、齐家、治国、平天下的理路是一致的。《大学》由格物致知到正心诚意，由正心诚意到齐家治国，这种内外双向的贯通见于《五行》，《五行》：“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。”<sup>④</sup>外在的道德实践——行，只有内化于心，才称为德之行。《五行》又说：“金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉音，圣也……和则乐，乐则有德，有德则邦家兴。”<sup>⑤</sup>外在的道德实践内化于心，成为德之行后，会产生两种效果：一是有德者说话有金玉之声，容貌有金玉之色；二是个人修身进德，则“邦家兴”，内圣自然会转化为外王。《五行》具体的叙述虽和《大学》不一致，但这种内外贯通的理路在孟子之前也已出现。

《大学》内外贯通的治国理路、正心诚意的修身路径、忠恕内省的推仁方法等在孟子之前都已出现，《大学》成书晚于《孟子》的说法不能成立。实际上，孟子以前的儒家，由孔子到曾子、子思，虽然已开始内省的倾向，他们总体上来说还是内外兼修的，《大学》成书于《孟子》之前，正是前孟子时代内外兼修理路的反映，孟子重内，荀子重外，学者认为《大学》内外贯通是对孟荀的总结，是对《大学》成书年代的人为后置。《大学》引用“曾子曰”，证明其成书晚于曾子生活的年代，《大学》三纲八条目、慎独及内外贯通的治国理路，都可在郭店简中找到思想印迹，和《曾子》十篇相比，《大学》的主旨更近于郭店儒简，我们认为《大学》的成书年代约和郭店儒简相当。

### 三、朱熹怀疑《曾子》十篇真实性的内在思想根源

《大学》原为《礼记》中的一篇，从汉至唐，在很长的一段时间里，并没有引起人们特别的注意。唐宋之际，佛学、道教兴盛而儒门淡泊，韩愈《原道》引《大学》“古之欲明明德于天下者”一段，以尧舜禹汤、文武周公、孔子之道统抵抗佛学、道教冲击，以期恢复与重建儒学一统地位，于是《大学》始被重视。宋代司马光作《大学广义》一卷及《致知在格物论》一篇，《大学》始有单行本。程颐说：“《大学》乃孔氏遗书，须从此学则不差。”程颐也说“入德之门，无如《大学》”<sup>⑥</sup>。朱熹将《大学》与《中庸》、《论语》、《孟子》合称为“四书”，并将《大学》列为“四书”之首，他说：“先通《大学》，立定纲领，其他经皆杂说在里许。通得《大学》了，去看他经，方见得此是格物、致知事，此是正心、诚意事，此是修身事，此是齐家、治国、平天下事。”<sup>⑦</sup>在朱熹看来，《大学》三纲领、八条目已成为研读一切儒家典籍的总纲。

汉儒不知《大学》为何人所作，郑玄《三礼目录》说：“名《大学》者，以其记博学，可以为政也，此于

① 刘钊：《郭店楚简校释》，福州：福建人民出版社，2005年，第125页。

② 黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第1069—1070页。

③ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第157页。

④ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第149页。

⑤ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第150页。

⑥ 程颐，程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第18、277页。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第252页。

《别录》属通论。”汉唐尊经,郑玄、孔颖达等学者都没有对《大学》文本提出异议,至宋代程颐始说《大学》为孔氏之遗书,并指出存在错简、衍文<sup>①</sup>。朱熹《大学章句集注》将《大学》分为经、传两部分,说经一章,为孔子所作而曾子所记,传十章,为曾子之意而门人记之。《大学》“子曰:于止,知其所止,可以人而不如鸟乎”,为传文第三章,《大学》“子曰:听讼,吾犹人也。必也使无讼乎”,为传文第四章,朱熹定《大学》经文为孔子所言,经文中没有“子曰”,《大学》两引“子曰”,却皆在朱熹所分传文中。《大学》首章“明明德”等三纲也不见于《论语》及其他孔子语录,可知《大学》经文为孔子所作的说法不可信。

《大学》本为首尾完整的一篇,朱熹强分经传,传最后四章与古本《大学》分章相合,前六章分别是释明明德、释新民、释止于至善、释本末、释格物致知、释诚意,《大学》说“此谓知本,此谓知之至也”,朱熹认为释格物致知章缺失,就根据己意补格物致知传文,实际是借补传文而阐发自己的天理人欲之论,这是朱熹对《大学》文本最大的改动。但“此谓知本”无处放置,朱熹于是借用程子错简的说法,强定此句为衍文<sup>②</sup>,充分体现了宋儒动辄改经的风气。

《大学》“在亲民”,郑玄认为亲当训为本字,孔颖达疏曰:“在亲民者,言大学之道,在于亲爱于民。”<sup>③</sup>朱熹不同意孔颖达的看法,他说:“程子曰:‘亲,当作新。’……新者,革其旧之谓也,言既自明其明德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也。”<sup>④</sup>《大学》说“汤之《盘铭》曰‘苟日新,日日新,又日新’”,又说“《诗》曰‘周虽旧邦,其命维新’”,因此朱熹改“亲”为“新”的说法有一定的根据,但《大学》中“亲”字五见,如《大学》说“君子贤其贤而亲其亲”,这里的“亲”字明显不能作“新”字讲。因此朱熹论证“亲”作“新”时,在搜集证据方面存在明显缺陷。

对于朱熹“亲”作“新”的解释,学界一直有不同说法,如王阳明认为宜从旧本,作“亲民”<sup>⑤</sup>。郭店简《六德》:“民之父母新(亲)民易,使民相新(亲)也难。”<sup>⑥</sup>古文字“新”、“亲”不分,但《六德》主张国君要作“民之父母”,亲爱民众,民众之间也要相亲相敬,可知“新”只能读作“亲”。《六德》:“义者,君德也。非我血气之新(亲),畜我如其子弟。”<sup>⑦</sup>《六德》认为义是君德,国君虽然和我没有血缘关系,但亲我如子弟,可见亲民是战国儒家的一贯主张。郭店儒简的“新”字皆解作“亲”,汉唐的儒者也认为《大学》“在亲民”应解作“亲民”,朱熹斥“亲民”为无理,说“言既自明其明德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也”,在“亲民”、“新民”皆可讲通的情况下,他取“新民”为说,朱熹注重的是义理的贯通,而不是文字真义的寻觅。

《大学或问》说:“或引曾子之言,而又多与《中庸》、《孟子》者合,则知其成于曾氏门人之手,而子思以授孟子无疑也。”<sup>⑧</sup>朱熹根据《大学》引“曾子曰”,内容多与《中庸》、《孟子》合,判定《大学》成书于曾子门人之手,曾子曾将《大学》传授给子思。汉儒并未记载《大学》的作者,朱熹治学非常严谨,为何 1600 多年之后,在文献证据不很充分的情况下,就判定曾子作《大学》、子思与孟子亲相授受《大学》呢?朱熹之所以认定《大学》出于曾子,实际是从宋儒的道统说立论的,孔子上承尧、舜、禹、汤、文、武、周公三代之学,《大学》与《论语》、《中庸》、《孟子》的思想理路是一致的,如果定《大学》为曾子所作,孔曾思孟之间的道统传承便因得到文献证据的支撑而确立。

朱熹列《大学》为“四书”之首,他为何将《大学》排在《论语》之前呢?除了《大学》系统化、体系化的内圣外王之学便于理解外,更重要的是《大学》从内圣的心性论到外王的修齐治平,次第运作均明

① 参见朱熹:《朱子全书》第 24 册,上海:上海古籍出版社,2010 年,第 3830 页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 6 页。

③ 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,1990 年,第 982 页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 3 页。

⑤ 王阳明:《传习录》,杨立新编著:《王阳明大全集》(珍藏本),北京:中国华侨出版社,2011 年,第 239 页。

⑥ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 189 页。

⑦ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998 年,第 187 页。

⑧ 朱熹:《朱子全书》第 6 册,上海:上海古籍出版社,2010 年,第 514 页。

了具体,是宋儒建构理学不可或缺的文本依据,尤其是《大学》“格物致知”、“正心诚意”远比《论语》更适合阐发宋儒的天理人欲之学。朱熹虽对《大学》有很多精妙的阐发,但当《大学》文本不合己意时,便对《大学》动“外科手术”——改经补传,按照自己的理解来解释《大学》的文本,充分表现出尊孔不是最重要的,最重要的是以《大学》文本为依托,来阐发自己的心性之学。

《大学》整体性非常强,朱熹强分经传,增补“格物致知”章,“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也”<sup>①</sup>,朱熹所补之章,目的在于阐发自己“穷性尽命”的天理之学,与《大学》本义已有明显距离。朱熹化己说为经典,把他所理解的《大学》,当作孔子、曾子圣经贤传的真传。

《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》皆谓《曾子》十篇为鲁国曾参撰,上博简《内礼》的出土,证明《曾子》十篇并非晚出,朱熹将《大学》列为“四书”之首,对于真正为曾子语录的《曾子》十篇,他则采取了与《大学》完全不同的态度,朱熹《晦庵集》说:

世传《曾子》书者,乃独取《大戴礼》之十篇以充之,其言语气象,视《论》、《孟》、《檀弓》等篇所载,相去远甚……然熹尝考之,窃以谓曾子之为人,敦厚质实,而其学专以躬行为主,故其真积力久,而得以闻乎一以贯之妙。然其所以自守而终身者,则固未尝离乎孝敬信让之规,而其制行立身,又专以轻富贵、守贫贱、不求人知为大。是以从之游者,所闻虽或甚浅,亦不失为谨厚修洁之人,所记虽或甚疏,亦必有以切于日用躬行之实。盖虽或附而益之,要亦必为如是之言,然后得以自托于其间也。<sup>②</sup>

在宋代以前,未有人怀疑《曾子》十篇为伪书,朱熹首先指出《曾子》十篇“言语气象”与《论语》、《孟子》、《檀弓》等篇相去甚远,《曾子》十篇虽有真实的成分,但内容空疏浅显,他怀疑《曾子》十篇出于“从其游者”的附益、假托。

朱熹看到了《大学》与《论语》、《中庸》、《孟子》思想理路的一致性,定《大学》为曾子所作,认为孔曾思孟道统一脉相传。上博简《内礼》的出土,证明《曾子》十篇确为曾子语录,但在《曾子》十篇里,朱熹没有找到明显的治国平天下的理路,特别是没有找到宋儒推崇的心性之学,且《曾子》十篇与《大学》思想内容存在巨大差异,与朱熹倡导的单线传承的道统论不相容,为确保《大学》道统正传的地位,朱熹开始怀疑《曾子》十篇并非出于曾子。

马端临《文献通考》引《周氏涉笔》说:“《曾子》一书,议道褊迫,又过于荀卿,盖战国时为其学者所论也。孔子言七十而从心所欲不逾矩,正指圣境妙处,此书遽谓七十而未坏,虽有后过亦可以免。七十而坏与否,已不置论,而何以为过?何以为免?圣门家法无此语也。”<sup>③</sup>《周氏涉笔》详细分析了《曾子》十篇与《论语·为政》的区别,指出《曾子》十篇不是儒家之语。黄震说《曾子》十篇“良贾深藏如虚”一句,近于老子之学,他认为《曾子》十篇皆“世俗委曲之语”<sup>④</sup>,不似曾子弘毅气象,进而将《曾子》十篇逐出儒门,归于道家。

朱熹认为《曾子》十篇与《大学》风格相去甚远,他为自己道统说立论考虑,怀疑《曾子》十篇非曾子所作,但他与黄震等学者不同,没有大胆断言《曾子》十篇是伪书,将《曾子》十篇逐出儒门,只是采取非常谨慎的怀疑态度。朱熹对自己《论语》、《中庸》、《孟子》章句均很满意,但去世前三天仍在修改《大学·诚意章》,证明他对《大学》并未心安。朱熹对《大学》和《曾子》十篇均持怀疑的态度,但怀疑的内容有所不同,他怀疑《大学》,是担心《大学》文本与自己学说扞格不通之处并未完全解决,朱熹怀疑《曾子》十篇,是疑其不伪,影响自己对《大学》圣经贤传的论定。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第6页。

② 朱熹:《朱子全书》第24册,上海:上海古籍出版社,2010年,第3855—3856页。

③ 马端临:《文献通考》,北京:中华书局,1986年,第1713页。

④ 黄震:《黄氏日钞》卷五十五,《文渊阁四库全书》本。

# 启蒙·革命·规训

## ——“文艺大众化”考论

黄科安

**摘要:**20世纪上半叶现代中国的“文艺大众化”运动,绝非是单纯的文艺议题,其背后是知识者探求建构现代民族国家的政治诉求和实践活动。因而,对于这个议题的清理和辨析,必然涉及到“文艺大众化”最基本的相关要素,如“谁是大众”、“谁来大众化”,“大众化”与“民族形式”等,而透过这些相关要素的勾连和清理,就会发现其间隐藏着复杂的内在生成机制——“大众”身份由“底层阶层”向“阶级属性”突进,知识者的立场由“启蒙的大众化”向“革命的大众化”转换,大众化的“民族形式”演化为以“民间形式”出现。透过这些线索的梳理与追问,可以发现其背后的政治权力运作和意识形态指涉,从而可以发掘出“文艺大众化”的具体内涵、文本形式以及与现代民族国家之间的复杂关系。

**关键词:**文艺大众化;启蒙;革命;规训;毛泽东

在20世纪中国上半叶,“大众化”曾是一个叫得非常响亮的口号,“文艺大众化”是那个时代现代知识者持续关注与热议的重要议题,并试图在具体文艺实践中加以解决。然而,“文艺大众化”又绝非是单纯的文艺议题。事实上,“文艺大众化”运动背后,是中国现代知识者探求现代民族国家的政治诉求和实践活动。也就说,“文艺大众化”运动的本质“不是以文学艺术发展为终极目的,而是以民族国家重建为核心目标的政治活动催生的现代文化运动”,是中国现代知识者“接近、启蒙和促动沉睡的民众参与现代民族国家建构实践的文化策略”<sup>①</sup>。因此,文艺虽是“大众化”的主要载体,其“大众化”讨论促进了中国新文学的民族化觉醒,但学界如果只是就文艺论文艺,从“新文学发展的内在视角”审视“大众化”讨论,必然会出现遮蔽“文艺大众化”运动背后现代知识者的政治诉求和利益动机<sup>②</sup>。如此一来,反而不利于我们对于这个议题的清理和辨析,影响到我们对这个议题的宏观认识和整体性把握。

如果说,我们对“文艺大众化”议题的探讨,是立足于逸出“文艺”范畴,将其置在中国近现代以来历史大语境下,那么晚清以来一百多年的主要文艺思潮涌动与迭起就无出其左右。那种只将“文艺大众化”议题视为1930年代左翼文学的产物,显然是一种比较狭隘的认知。然而,我们如何在一个较大的时间跨度里审视“文艺大众化”议题,这必然涉及到“文艺大众化”最基本的相关要素,和透过相关要素的勾连和清理,分析其背后的权力运作和意识形态指涉,从而竭力发掘“文艺大众化”的具体内涵、文本形式以及与现代民族国家之间的复杂关系。

**作者简介:**黄科安,泉州师范学院文学与传播学院教授(福建泉州 362000)。

① 甘浩:《从晚清到五四:文艺大众化运动现代模式的形成》,《信阳师范学院学报》2010年第5期。

② 贺仲明认为:“‘大众化’讨论的价值尚未得到准确的揭示,它与新文学发展的整体关系和意义也没有得到充分重视”,因此他撰写该文的目的在于“试图突破原有方法和视阈的限制,主要从新文学发展的内在视角理性地审视‘大众化’讨论,希望能对这一问题的研究有所推进”。见贺仲明:《“大众化”讨论与中国新文学的自觉》,《中国社会科学》2006年第6期。

## 一、“大众”是谁

如果单从“文艺大众化”本身参与推动中国近现代化进程来说,“文艺大众化”似乎是“本土化”东西,并非“海外的舶来品”,然而正如中国现代民族国家是以西方和苏联作为参照物构建起来一样,“文艺大众化”的提出和运作,其实一直是在西方近现代思潮背景下进行着。从这个角度来看,“文艺大众化”又明显带有“海外的舶来品”的色彩与特点。

“大众”一词,古已有之,据《辞海》解释,原指“参加军旅或工役的多数人”。《礼记·月令》:“(孟春之月)毋聚大众,毋置城郭。”《国策·燕策第二》:“燕、赵久相攻,以敝大众。”后泛指人群。王士禛《池北偶谈》卷二十五:“有白鹤自顶中飞出,旋绕空际,久之始没,大众皆见。”<sup>①</sup>在日本,“大众”一词最初来自佛教,指“和尚”,如“南方六方大众”,或相当于梵语“僧伽”、“摩诃僧祇”,意指三个以上的僧侣集中在一起的场合。日本大众文学之父白井乔二于大正五、六年(1916、1917年)用“大众”指“民众”<sup>②</sup>,从此“大众”一词在日本逐步褪下宗教的色彩,而变成与西方市民社会中所谓的“市民”、“民众”概念相对应。可以说,“大众”,意指“民众”,这是一般学界认可的含义。然而,晚清以来,随着“文艺大众化”运动的不断推进与演化,“大众”的身份也开始变得日趋复杂和歧义,“大众”是谁?成为一个值得追问的问题。

正如王德威所说的:“没有晚清,何来‘五四’”<sup>③</sup>,晚清开启了中国现代化的进程,也是中国现代“文艺大众化”的肇端,虽然那时学界并无此称呼。晚清知识者在经历中日甲午战争和百日维新的惨败后,他们开始将探求强国之路的眼光,从“器物层”、“制度层”转向如何启蒙“民众”身上。严复称:“民力已堕,民智已卑,民德已薄,虽有富强之政,莫之能行。”<sup>④</sup>基于此种认知,晚清知识界提出“鼓民力”、“开民智”、“新民德”的思想启蒙主张。那么,以什么方式启蒙民众呢?晚清知识者在西方思想的影响下,不约而同想到借助“文学”的力量。他们先后发起了“诗界革命”、“小说界革命”、“白话文运动”。黄遵宪提出以俗语入诗:“我手写我口,古岂能拘牵?”<sup>⑤</sup>,这是对传统文学言文分离的挑战;裘廷梁发表了著名的《论白话为维新之本》一文,指出:“有文字为智国,无文字为愚国;识字为智民,不识字为愚民;地球万国之所同也。独吾国有文字而不得为智国,民识字不得为智民,何哉?裘廷梁曰:此文言之为害矣。”<sup>⑥</sup>裘氏将批判矛头直指代表正统文化的语言形式——文言文,遂提出“崇白话而废文言”的主张。梁启超在《小说与群治之关系》中,更是将小说文体提升至无以复加的地位:“欲新一国之民,不可不先新一国之小说。故欲新道德,必新小说;欲新宗教,必新小说;欲新政治,必新小说;欲新风俗,必新小说;欲新学艺,必新小说;乃至欲新人心,必新小说;欲新人格,必新小说。何以故?小说有不可思议之力支配人道故。”<sup>⑦</sup>由此观之,晚清之际虽无“文艺大众化”的提法,但他们所行之事,就是如何让文学走入民众,以“鼓民力”、“开民智”、“新民德”,从而达到“新民”强国的政治目的。这时候的“大众”是以“民”的身份出现的,这个“民”,既指涉“愚民”,也泛称一般“民众”。

到“五四”时期,“大众”的身份又是如何?这场新文化运动,是处在在中国历史的大变动大转折之际,和东西文化的大交流大碰撞中出现的。陈独秀在《文学革命论》里宣称要“推倒雕琢的阿谀的贵

① 《辞海》(缩印本),上海:上海辞书出版社,1980年,第623页。

② [日]尾崎秀树:《大众文学》,徐萍飞、朱芳洲译,北京:中国社会科学出版社,1994年,第20页。

③ 王德威:《想像中国的方法:历史·小说·叙事》,北京:三联书店,1998年,第3页。

④ 严复:《原强》(修订稿),《严复集》第1册,北京:中华书局,1986年,第2页。

⑤ 黄遵宪:《杂诗》,《中国近代文论选》,舒芜、周绍良编选,北京:人民文学出版社,1999年,第172页。

⑥ 裘廷梁:《论白话为维新之本》,《中国近代文论选》,舒芜、周绍良编选,北京:人民文学出版社,1999年,第176页。

⑦ 梁启超:《小说与群治之关系》,《中国近代文论选》,舒芜、周绍良编选,北京:人民文学出版社,1999年,第157页。

族文学,建设平易的抒情的国民文学”<sup>①</sup>。此处“国民”概念,是与“贵族”相对应。周作人在《人的文学》中提出“人的文学”,反对“非人的文学”,即强调文学应以“人道主义”为本,作者要“从个人做起,要讲人道,爱人类,便须先有使自己有人的资格,占得人的位置”,此乃一种“个人主义的人间本位主义”<sup>②</sup>。周作人还倡导“平民文学”,他认为“平民的文学正与贵族的文学相反”,指出“平民文学应以普通的文体,记普通的思想与事实。我们不必记英雄豪杰的事业,才子佳人的幸福,只应记载世间普通男女的悲欢成败”<sup>③</sup>。而将“民众”一词的内涵界定置于中心议题来探讨,是 1921—1922 年《时事新报》、《文学旬刊》等报刊开展的“文学民众化”论争。朱自清对于“民众”作出分类:“我们所谓的民众,大约有这三类:一,乡间的农夫,农妇;……二,城市里的工人,店伙,佣仆,妇女,以及兵士等;……高等小学高年级学生和中等学校学生、商店或公司底办事人、其他各机关的低级办事人、半通的文人和妇女。”<sup>④</sup>很显然,朱自清给“民众”划定的范围虽带有一定的阶级属性,但还是体现指涉“五四”时期“底层阶层”的基本内容。

如果说晚清和“五四”时期知识者在谈文艺与大众关系时更多是使用“民众”一词,那么“革命文学”论战之际,“大众”一词就开始频繁出现在各类文章中。成仿吾说:“我们要努力获得阶级意识,我们要使我们的媒质接近工农大众的用语,我们要以农工大众为我们的对象。”<sup>⑤</sup>由于阶级属性的赋予,“大众”再也不能用“平民”或“民众”来取代,它由“潜”变“显”,进入左翼文坛的主流话语,完成了自家身份的漂亮转型。

1930 年左联成立,中国左翼知识者开展的文艺大众化讨论,其理论资源一方面来自苏联的“拉普”(“俄罗斯无产阶级作家联合会”),另一方面来自日本的“纳普”(“全日本无产者艺术联盟”)。尤其后者对中国左联“文艺大众化”论争更是产生直接的影响。1928 年,日本“纳普”阵营内部发生一场“文艺大众化”的讨论。主要代表人物藏原惟人发表一系列的“文艺大众化”的理论主张。他称:

何谓大众? 我们提到大众的时候,不要忘记那绝不是抽象的概念。大众并非与人对立的。我们的大众决不是抽象的整体,而是由工人、农民、小市民、士兵等,具有各自特殊感情、习惯和思想的阶级——阶层组成,……这样,才能说我们描写的是活生生的大众。<sup>⑥</sup>

沈端先在“文艺大众化”过程中,先撰写一篇《所谓文艺大众化的问题》,引述列宁的话,认为:“艺术非为着民众,为着几百万勤劳的大众,——就是为着工人农人而存在不可。”这里的“大众”明显区别于“民众”一词,而突出其阶级属性,仅限于“工人”与“农民”。沈端先后来又撰写《文艺运动的几个重要问题》一文,对“大众”这一概念再次作出界定:

所谓大众,不是抽象的概念,而是生活在不同的感情,习惯,和思想里面的人间。他们,各不相同的文化水准,各有特殊的生活习惯。要使他们了解艺术,欢喜艺术,那么第一当然应该描写这样的大众的活着姿态。<sup>⑦</sup>

如果我们把沈端先所下“大众”定义,与藏原惟人的论述相比,就会发现二者雷同太多,也就是说,沈氏的“大众”定义完全是一种对藏氏的“拷贝”。类似沈氏的论述,在《大众文艺》杂志开展的“文艺大众化”专题讨论中,屡见不鲜。如,郭沫若说:“大众文艺! 你要认清你的大众是无产大众,是全中国的工农大众,是全世界的工农大众!”陶晶孙说:“我们晓得大众乃无产阶级内的大多数便好了。大

<sup>①</sup> 陈独秀:《文学革命论》,《中国新文学大系·建设理论集》,赵家璧主编,上海:上海良友图书印刷股份有限公司,1935 年,第 44 页。

<sup>②</sup> 周作人:《人的文学》,《中国新文学大系·建设理论集》,第 193—195 页。

<sup>③</sup> 周作人:《平民文学》,《中国新文学大系·建设理论集》,第 210—211 页。

<sup>④</sup> 朱自清:《民众文学的讨论》,《朱自清全集》第 4 卷,南京:江苏教育出版社,1996 年,第 37—38 页。

<sup>⑤</sup> 成仿吾:《从文学革命到革命文学》,《创造月刊》第 1 卷第 9 期,1928 年。

<sup>⑥</sup> 原载于《藏原惟人评论集》第 1 卷,东京:新日本出版社,1966 年,第 85 页。转引自王成《“直译”的“文艺大众化”:左联“文艺大众化”讨论的日本语境》,《中国现代文学研究丛刊》2010 年第 4 期。

<sup>⑦</sup> 沈端先:《文艺运动的几个重要问题》,《拓荒者》第 1 卷第 3 期,1930 年 3 月。

众是被支配阶级和被榨取者的一大群,自己本身内虽说含有组织性,却是还没有形成团体的形态的。”王独清说:“若是要把大众解作人类中之多数的话,那也只有新兴阶级才算得大众。”<sup>①</sup>尽管左翼知识者以各自方式表达对“大众”的理解,但有一个基本原则却是相同的,即赋予“大众”的阶级属性,因而已不再是英文“people”<sup>②</sup>,没有“全体”的含义。为此,黎锦熙说:“现代又有拿来义译的‘舶来品’的,‘大众’就相当于英文的 The masses(或译作‘群众’).这个原词却已有了阶级性(故又或译为‘平民’,或为‘下层阶级’),……最近渐用于多数集体的人民,如所谓人民,如所谓‘劳动大众’‘无产大众’‘农民大众’等。”<sup>③</sup>由于政治意识形态的凸显,“people”演进为“masses”,黎锦熙的评述充分体现了左翼知识者的政治立场和文化诉求。因此,与“五四”相比,左翼知识者重视政治内涵甚于文化价值,塑造具有阶级意识的工农大众高于塑造具有现代人格的独立个体,“大众”由广义的“民众”概念转向更多局限于“工农”阶层。

我们看到,在1930年代“文艺大众化”论争中,以“工农”为主体的大众群体已不仅是被看作一群被侮辱被损害的对象,在左翼知识者笔下他们开始成为改变现实社会的文化虚构力量和文化想象对象。但是正如何大白说:“中国普洛文学的发生,实由于一部分急进的知识分子所促成。他们对于社会的机构和社会变革的必然,是有相当的认识;然而和社会的实生活,却是非常隔阂。换句话说,他们的意识很高,然而生活经验却等于零。”<sup>④</sup>也就是说,他们因缺乏实际生活经验,而创作出反映工农斗争与生活为主体的“阶级经验的小说”,大多给人一种概念化和公式化的内容,缺少真实感人的力量。

然而,随着“七七”事变发生,日寇长驱直入,到处狼烟四起,大片国土沦丧,百姓流离失所,中华民族走到生死存亡的紧要关头。“救亡图存”、“抗战建国”成为当时中国社会各阶层的共识。在广阔的抗日战场上,到处活跃着以工农大众为主体的革命力量,他们在残暴的侵略者面前,筑起一道坚不可摧的血肉长城,演绎着无数可歌可泣的英雄壮举。因而,工农大众,尤其是农民成为这场战争的重要主角。对此,毛泽东指出:“中国的革命实质上是农民革命,现在的抗日,实质上是农民的抗日。新民主主义的政治,实质上就是授权给农民。新三民主义,真三民主义,实质上就是农民革命主义。大众文化,实质上就是提高农民文化。抗日战争,实质上就是农民战争。”<sup>⑤</sup>毛泽东之所以准确把握中国抗日的主体力量,这源于他长期以来对于中国社会各阶层结构的分析和把握。在他看来,“中国有百分之八十的人口是农民”,“因此农民问题,就成了中国革命的基本问题,农民的力量,是中国革命的主要力量”,而“农民之外,中国人口中第二个部分就是工人。中国有产业工人数百万,有手工业工人和农业工人数千万”<sup>⑥</sup>,显然与农民相比,工人的份量和比重只能退居第二位。这就意味着,在当时中国“大众”的重心和主体应由工人转向农民,这就突破经典著作所设置的理论框框,而使马克思主义达到与中国具体实践相结合的目的。同时,毛泽东又对“人民大众”作出独到的诠释:

那末,什么是人民大众呢?最广大的人民,占全人口百分之九十以上的人民,是工人、农民、兵士和城市小资产阶级。所以我们的文艺,第一是为工人的,这是领导革命的阶级。第二是为

① 《文艺大众化的诸问题》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

② 1928年9月,郁达夫创办了《大众文艺》杂志,他在《“大众文艺”释名》中称:“‘大众文艺’这一个名字,取自日本目下正流行的所谓‘大众小说’。……现在我们借用的这个名字,范围可没有把它限得那么狭。我们的意思,以为文艺应该是大众的东西,并不能如有些人之所说,应该将它局限隶属于一个阶级的。……我只觉得文艺是大众的,文艺是为大众的,文艺也须是关于大众的。西洋人所说的‘By the people, for the people, of the people’这句话,到现在也承认是真的。”(浙江文艺出版社编:《郁达夫文论集》,杭州:浙江文艺出版社,1985年,第424页)据郁达夫介绍,他命名刊物中的“大众”是从日本移植而来,含有“民众”、“人民”之义,与英文“people”相类同。可见在当时的郁达夫还是持“五四”时期的启蒙立场,而非拥有左翼的阶级意识。

③ 黎锦熙:《大众语真铨》,宣浩平编:《大众语文论战续编二》,上海:启智书局,1935年,第54页。

④ 何大白:《文学的大众化与大众文学》,《北斗》第2卷第3、4期合刊,1932年7月。

⑤ 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第692页。

⑥ 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第2卷,第692页。

农民的,他们是革命中最广大最坚决的同盟军。第三是为武装起来的工人农民即八路军、新四军和其他人民武装队伍的,这是革命战争的主力。第四是为城市小资产阶级劳动群众和知识分子的,他们也是革命的同盟者,他们是能够长期地和我们合作的。这四种人,就是中华民族的绝大部分,就是最广大的人民大众。<sup>①</sup>

在这里,毛泽东把构成占全人口百分之九十的“人民大众”分成四类:“工人”、“农民”、“兵士”和“城市小资产阶级”,表面上看似乎每一类都占有相当的比重,但如果与前文提及“中国有百分之八十的人口是农民”相联系,我们就会发现其余三类最多也仅占百分之十,更何况军队的构成还是以农民为主。因此,所谓“人民大众”的构成也还是以农民为主体。“工人”虽贵为“领导革命的阶级”,但在当时中国社会里力量单薄,事实上并没有起到“领头羊”作用。而值得人们注意的是,毛泽东虽然把第四类“城市小资产阶级劳动群众和知识分子”也划归“人民大众”的阵营,但在表述时却用“我们”、“他们”的人称代词以示区分,显示即便同属一个“人民大众”阵营,却仍然存在着高下的等级差别。据此出发,毛泽东解决了文艺要为什么人的问题,他说:“我们的文学艺术都是为了人民大众的,首先是为工农兵的,为工农兵而创作,为工农兵所利用的。”<sup>②</sup>

因此,如果我们对毛泽东关于“人民大众”概念的内部生态有了充分的了解和把握,那么对他为什么会排除第四类“城市小资产阶级劳动群众和知识分子”,而将“工农兵”替下“人民大众”的逻辑演化理路,就能了然于心,不会为表层的描述所困扰了。从这个意义上说,在现代中国,“大众”概念演进到毛泽东这里已达到一个极致和巅峰。

## 二、谁来“大众化”

谁来“大众化”?事实上是追问究竟谁为“文艺大众化”的创作主体。这在 20 世纪以来的文学与大众关系的探讨中,“作家的身份和归属一直是其关注的重要问题之一”<sup>③</sup>。然而,在晚清乃至“五四”时期的启蒙语境中,这个问题属于不证自明,即知识者。鲁迅说:“凡有改革,最初,总是觉悟的智识者的任务。”<sup>④</sup>康德说:“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态,不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。”<sup>⑤</sup>这意味着,在文化启蒙的预设语境里,知识者与一般大众并不是一种对等关系,而是启蒙与被启蒙,即导师与学生的关系。从晚清到“五四”,无论是严复的“鼓民力”、“开民智”、“新民德”的主张,梁启超的“新民”学说,还是鲁迅的“立人”思想,都体现中国知识精英的担当意识和救世精神。诚如有人评述:“在‘启蒙大众化’的话语系统中,中国先进的知识分子率先掌握了以科学和民主为中心的现代性思想,在现代与前现代,文明与愚昧、先进与落后的差异中,知识分子都处在一个较高的位置上。他们不仅要自己进一步学习和借鉴西方的先进文化,同时还负有教化大众、启蒙大众的历史使命;他们不仅要承担引导大众的任务,同时还要批判和改造国民性中落后、阴暗的东西。”<sup>⑥</sup>可以说,肇始于晚清,成形于“五四”的新文化运动,是以人的解放为旨归的现代启蒙运动,其“文艺大众化”的本质特征是“化大众”。

然而随着 20 世纪二十年代中期革命文学的论战发生和后来左联时期引发的“文艺大众化”论争,知识者作为推动“文艺大众化”的创作主体不再属于不证自明了。因为在左翼的文化语境中,知识者的阶级身份遭遇审查和质疑。“文艺的大众化”变成与左翼的政治诉求相紧密结合。出于希望

<sup>①</sup> 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第 3 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 855—856 页。

<sup>②</sup> 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第 3 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 851 页。

<sup>③</sup> 郭国昌:《20 世纪中国文学的大众化之争》,南昌:百花洲文艺出版社,2006 年,第 114 页。

<sup>④</sup> 鲁迅:《门外文谈》,文振庭编:《文艺大众化问题讨论资料》,上海:上海文艺出版社,1987 年,第 373 页。

<sup>⑤</sup> 康德:《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》,康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990 年,第 22 页。

<sup>⑥</sup> 张卫中:《20 世纪 30 年代“大众化”论争中的两种立场及意义》,《南都学坛》2008 年第 1 期。

产生“无产阶级革命的作家和指导者”的政治愿望,左联决议《中国无产阶级革命文学的新任务》就指出:

只有通过大众化的路线,即实现了运动与组织的大众化,作品,批评以及其他一切的大众化,才能完成我们当前的反帝反国民党的苏维埃革命的任务,才能创造出真正的中国无产阶级革命文学。<sup>①</sup>

因而,要实现预设“真正的中国无产阶级革命文学”,左联必须通过“大众化的路线”,“向着群众”,用“运动”和“组织”的方式,推动“文艺的大众化”。那么靠谁来推动呢?在激进的左翼知识者看来,新兴作家的来源,“第一来自小资产阶级作家的转变,第二来自工农通信运动中所涌现出来的优秀的通信员”<sup>②</sup>。如此一来,推动“文艺大众化”的创作主体,一是转变成无产阶级革命意识的知识者,一是扶植成长起来的工农作家。

为什么如此看重培养自己的工农作家?激进的左翼知识者认为,“文艺大众化”的阶级基础是工农大众,因此,“大众化”任务,是“在工农大众中间,造出真正的普洛作家”<sup>③</sup>。“惟其由大众出身的作家,才能具有大众的意识,大众的生活感情;所以也只有他们才能表现大众所欲表现的东西,只要他们获得了表现的手段。”<sup>④</sup>然而,先前的“大众化”运动并没有成功,其根源在于知识者存在着不少认知的误区,关键的一点就是“太得作家本位”了,何大白指出:“从来只注重作家怎样能够得到大众欢迎,能够接近大众;而不十分注意到在工农大众中间,提拔真正的普洛作家。这根本是失却问题的核心,埋没了运动的意义。”<sup>⑤</sup>在这方面,国际普罗文学的发展经验,是当时激进的左翼知识者作为佐证的重要资源。西方,尤其是苏俄工农作家通信创作的成功经验,被引介到左联“文艺大众化”运动中。于是,工农通信作品开始见诸国内的各种学习园地和报刊杂志,体裁诸如报告文学、墙头小说、大众朗诵诗等等。然而,当时的中国工农大众大多数是生活在最底层,几乎没有受到什么文化教育,有的连字都识不到几个,要想让他们像苏俄和西方的一些工农作家那样干出一番文艺成就,决非易事,后来的文艺实践也证明了这一点。因而,扶持培养工农作家,更多的是作为激进的左翼知识者倡导“文艺大众化”的象征性价值与意义。

因而,承担“文艺大众化”运动和建设无产阶级革命文学的任务,必然还是落在现代知识者身上。然而,1930年代发生的三场“文艺大众化”论争表明,在左翼阵营内部,对于如何认知知识者,出现两种声音,一种坚持知识者的“启蒙的大众化”立场,另一种是坚持“革命的大众化”立场。坚持“启蒙的大众化”立场的知识者,虽然建设无产阶级文艺的目标是一致的,但他们是以一种精英意识启蒙大众。郭沫若说:“你要去教导大众,老实不客气的是教导大众,教导他怎样去履行未来社会的主人的使命。”<sup>⑥</sup>冯乃超直接用“导师”称号冠名于推动“大众化”的知识者,他说:“文学的任务如果是民众的导师,它不能不负起改革民众生活的任务,就是说民众该有提高民众意识的责任。”<sup>⑦</sup>郑伯奇虽然抱怨知识者所创造的初期普罗文学有许多不能让大众接受的东西,以及所处的社会环境不能使他们的作品和大众接近;但他最后得出的结论是“中国目下所要求的大众文学是真正的启蒙文学”<sup>⑧</sup>。鲁迅作为国内著名的左翼人士,他是如何看待这个问题呢?一方面,他赞成“文艺大众化”,提倡应该有“多为大众设想的作家”,“竭力来作浅显易解的作品,使大家能懂,爱看,以挤掉一些陈腐的劳什子”;另

① 《中国无产阶级革命文学的新任务》,《文学导报》第1卷第8期,1931年11月15日。

② 寒生:《文艺大众化与大众文艺》,《北斗》第2卷第3、4期合刊,1932年7月。

③ 何大白:《文学的大众化与大众文学》,《北斗》第2卷第3、4期合刊,1932年7月。

④ 郑伯奇:《关于文学大众化的问题》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

⑤ 何大白:《文学的大众化与大众文学》,《北斗》第2卷第3、4期合刊,1932年7月。

⑥ 郭沫若:《新兴大众文艺的认识》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

⑦ 乃超:《大众化的问题》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

⑧ 郑伯奇:《关于文学大众化的问题》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

一方面,在现有的教育不平等的社会里,“仍当有种种难易不同的文艺,以应各种程度的读者之需”,也就说,“读者也应该有相当的程度。首先是识字,其次是有普通的大体的知识,而思想和情感,也须大抵达到相当的水平线。否则,和文艺即不能发生关系。若文艺设法俯就,就很容易流为迎合大众,媚悦大众。迎合和媚悦,是不会于大众有益的。”<sup>①</sup>这一观念,显示出鲁迅比激进的左翼知识者更为开阔的理论视野和综合辩证的理性态度,坚守的是一种“启蒙的大众化”的文化立场。

然而,激进的左翼知识者热衷于站在政治意识形态的高度,重新审视现代知识者在推动“文艺大众化”的作用和地位。在他们看来,现在的“文艺大众化”运动决不是简单的笼统的“文艺大众化”的问题,而是“创造革命的大众文艺的问题”,“这是要来一个无产阶级领导之下的文艺复兴运动,无产阶级领导下的文化革命和文学革命”<sup>②</sup>。何大白(郑伯奇)也说:“普洛文学大众化问题是普洛文学领导权的问题。”<sup>③</sup>这就意味着,“文艺大众化”的领导权是归属无产阶级,其性质是“革命的大众文艺”。这种政治欲望诉求,其潜台词在于排除“文艺大众化”由其他阶级党派来领导的可能性,包括小资产阶级知识分子。瞿秋白说:

普洛大众文艺的斗争任务,是要在思想上武装群众,意识上无产阶级化,要开始一个极广大的反对青天白日主义的斗争。五四时期的反对礼教斗争只限于智识分子,这是一个资产阶级的自由主义启蒙主义的文艺运动。我们要一个“无产阶级的五四”,这应当是无产阶级的革命主义社会主义的文艺运动。<sup>④</sup>

瞿秋白从政治意识形态的角度,对于“五四”新文化运动作出重新的评估,认为这只是属于“资产阶级的自由主义启蒙主义的文艺运动”,“反对礼教斗争只限于智识分子”,未能波及到广大的工农大众。因此,对于现在知识者仍秉持“五四”知识精英的启蒙立场,瞿秋白发出严厉的斥责:“现在的作家,难道配讲要群众去高攀他吗?老实说是不配。”<sup>⑤</sup>在瞿秋白眼里,现代知识者的“五四”先锋姿态和启蒙话语不再是引以为自豪的知识权力光环。知识者只有下决心消除与大众的隔阂与对立,走进大众中间,消灭自己“知识阶级”的文化身份,认同“我们”是“大众”一员的思想观念,这才能达到生活的大众化与精神的大众化。

瞿秋白提出的革命的大众文艺思想,在延安时期的中共领袖毛泽东那里得到酣畅淋漓的发挥和体现。在延安的窑洞里,毛泽东认真阅读了瞿秋白的《海上述林》,并为瞿秋白之死心有戚戚焉,他说瞿秋白是一个既“懂政治”,又“懂文艺”的难得的党内人才,感叹“要是瞿秋白同志还在就好了”<sup>⑥</sup>。的确如此,毛泽东文艺思想的逻辑演绎、理论架构和实践操作,与瞿秋白革命的大众文艺思想有着一脉相承的联系。毛泽东的《新民主主义论》除了充分肯定“五四”新文化运动的伟大功绩外,同时也指出它的明显缺陷,以为:“这个文化运动,当时还没有可能普及到工农群众中去。它提出了‘平民文学’口号,但是当时的所谓‘平民’,实际上还只能限于城市小资产阶级和资产阶级的知识分子,即所谓市民阶级的知识分子。”<sup>⑦</sup>这个论断与瞿秋白认定的是一场“资产阶级的自由主义启蒙主义的文艺运动”,“反对礼教斗争只限于智识分子”的主张是一致的。

瞿秋白强调在“文艺大众化”中对知识分子的批判与改造,也在毛泽东撰写的相关文章中得到明确的回应,从早期文章《中国社会各阶级的分析》、《中国共产党红军第四军第九次代表大会决议案》,再到抗战时期的《反对自由主义》、《中国革命和中国共产党》、《整顿党的作风》、《在延安文艺座谈会

<sup>①</sup> 鲁迅:《文艺的大众化》,《大众文艺》第 2 卷第 3 期,1930 年 3 月。

<sup>②</sup> 宋阳(瞿秋白):《大众文艺的问题》,《文学月报》创刊号,1932 年 6 月。

<sup>③</sup> 何大白:《文学的大众化与大众文学》,《北斗》第 2 卷第 3、4 期合刊,1932 年 7 月。

<sup>④</sup> 史铁儿(瞿秋白):《普洛大众文艺的现实问题》,《文学》第 1 卷第 1 期,1932 年 4 月 25 日。

<sup>⑤</sup> 史铁儿(瞿秋白):《普洛大众文艺的现实问题》,《文学》第 1 卷第 1 期,1932 年 4 月 25 日。

<sup>⑥</sup> 李又然:《毛主席——回忆录之一》,《新文学史料》1982 年第 2 期。

<sup>⑦</sup> 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第 2 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 700 页。

上的讲话》等,通过“互文”解读,我们就会发现毛泽东比较喜欢把知识分子与“小资产阶级”的阶级属性联系起来,凸显他对现代知识阶层认识的倾向性和复杂性。从个人的喜好上看,毛泽东有一种反“智”倾向,他常把“农民”作为“知识者”的参照物来对比。

首先,他从“知识”层面解构知识分子的文化身份。他在《整顿党的作风》中说:“有许多知识分子,他们自以为很有知识,大摆其知识架子,而不知道这种架子是不好的,是有害的,是阻碍他们前进的。他们应该知道一个真理,就是许多所谓知识分子,其实是比较最无知识的,工农分子的知识有时倒比他们多一点。”<sup>①</sup>这种观点有违人们的一般常识,因为知识者之所以被人称为“知识者”,就在于他们受到良好的文化教育,拥有很多知识。然而,毛泽东在这里却将知识分成“生产斗争知识”和“阶级斗争知识”,并把完全的知识分成“感性知识”和“理性知识”。而知识分子获得的知识来源于“书本”,是前人总结的“生产斗争”和“阶级斗争”知识,因而他们获得的知识是有限的、片面的;相反“农民”来自生产第一线,他们获得的知识是感性的、丰富的。相形之下,农民所获得的知识就会比知识分子来得多。可见,毛泽东借助对“知识”分类和获取方式不同,进行一番逻辑推演,用釜底抽薪之术,达到对“五四”以来现代知识者所拥有的“知识”光环祛魅化。

其次,毛泽东还着重从“精神”层面发掘知识分子的“劣根性”。1929年,毛泽东就指出:“个人主义的社会来源是小资产阶级和资产阶级的思想在党内的反映,当进行教育的时候必须说明这一点。”<sup>②</sup>在《反对自由主义》一文中,毛泽东列举十一种自由主义的种种表现,其中有几种简直就是谈知识分子的弊病,他说:“自由主义的来源,在于小资产阶级的自私自利性,以个人利益放在第一位,革命利益放在第二位,因此产生思想上、政治上、组织上的自由主义。”<sup>③</sup>而《在延安文艺座谈会上的讲话》一文,毛泽东还严厉指出,“坚持个人主义的小资产阶级立场的作家是不可能真正地为革命的工农兵群众服务的”,“他们的灵魂深处还是一个小资产阶级知识分子的王国”。因为,知识分子的问题不仅表现在行为举止上,更深藏于“灵魂深处”,这就凸显知识分子的精神污点和人格缺陷。因此,毛泽东毫不客气地说:“拿未曾改造的知识分子和工人农民比较,就觉得知识分子不干净了,最干净的还是工人农民,尽管他们手是黑的,脚上有牛屎,还是比资产阶级和小资产阶级知识分子都干净。”<sup>④</sup>这是从精神上贬抑知识者,批判知识者,彻底地质疑和解构“五四”以来现代知识者所拥有的精神优越地位和文化启蒙立场。

不过,在战时的延安,人们的一切工作重心,都必须围绕着“抗战建国”这一宏大目标,知识分子也不例外。作为中共领袖毛泽东深谙此道,他在为中共中央起草的《大量吸收知识分子》时,就站在“抗战建国”的政治高度,肯定知识分子在民族解放斗争中能发挥不可或缺的巨大作用。延安中共政权的建立与巩固,要依赖于新的意识形态的推行。因此,毛泽东在《在延安文艺座谈会上的讲话》就开宗明义:“同志们!今天邀集大家来开座谈会,目的是要和大家交换意见,研究文艺工作和一般革命工作的关系,求得革命文艺的正确发展,求得革命文艺对其他革命工作的更好的协助,借以打倒我们民族的敌人,完成民族解放的任务。”<sup>⑤</sup>显然,所谓“打倒我们民族的敌人,完成民族解放的任务”,事实上,就是中国共产党要领导全国人民为建立现代民族国家而奋斗。而有了这个建构现代民族国家的“想象共同体”,毛泽东自然而然地将知识者纳入实现这一“奋斗目标”和“远景规划”的“志同道合之人”。这样,文艺工作就成为本尼迪克特·安德森所说,是建构现代民族国家的“想象共同体”的重要技术手段。毛泽东的论述让知识者意识到:自己并未置身于中共“体制”外之人,自己的文艺工作同那些“拿枪的军队”是一样的,承担着“抗战建国”的神圣使命和政治责任。既然知识分子也是承担

① 毛泽东:《整顿党的作风》,《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社1991年,第815—816页。

② 毛泽东:《中国共产党红军第四军第九次代表大会议案》,《毛泽东文集》第1卷,北京:人民出版社,1993年,第86页。

③ 毛泽东:《反对自由主义》,《毛泽东选集》第2卷,第360页。

④ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,第856—857、851页。

⑤ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,第847页。

“抗战建国”的不可或缺的重要成员,那么就应该积极参与建构延安政权的意识形态中来。

为了达到上述的宏大目标,知识分子必须改变自己的“立场”,将“立足点”彻底移到“工农兵这方面上来”,毛泽东在此突出强调了知识分子进行“思想改造”这一重要的整风环节。诚然,知识分子要和群众结合,要为群众服务,首先就要勇于自我审查、自我剖析和自我否定。对于知识分子“思想改造”所要接受的精神磨练,毛泽东似乎早有预见,他说:“这个过程可能而且一定会发生许多痛苦,许多磨擦,但是只要大家有决心,这些要求是能够达到的。”<sup>①</sup>因此,围绕着知识分子的“思想改造”问题,毛泽东对于“五四”以来文艺界争论不休的关于“大众化”问题,有了自己独特的思考和认识:

许多同志爱说“大众化”,但是什么叫做大众化呢?就是我们的文艺工作者的思想感情和工农兵大众的思想感情打成一片。而要打成一片,就应当认真学习群众的语言。如果连群众的语言都有许多不懂,还讲什么文艺创造呢?英雄无用武之地,就是说,你的一套大道理,群众不赏识。在群众面前把你的资格摆得越老,越像个“英雄”,越要出卖这一套,群众就越不买你的账。你要群众了解你,你要和群众打成一片,就得下决心,经过长期的甚至是痛苦的磨练。<sup>②</sup>

毛泽东论所谓的“大众化”,并不像一般学者把它当作“文学形式”来探讨,而是强调知识分子在向工农兵学习过程中,要触及灵魂地“洗心革面”,使自己原先的立场、态度真正发生根本性的改造和转变,即在“思想感情”上与工农兵打成一片,这才会使自己的文艺创作从思想内容到艺术形式真正达到“大众化”。

可以说,毛泽东借助政党政治之力,实现对知识分子的思想控制和身份改造,使他们成为葛兰西所讲的“有机知识分子”,成为国家机器和革命战争中的“齿轮”与“螺丝钉”。从这个意义上看,毛泽东在延安整风中提倡的“文艺为工农兵服务”,指出一条现代知识者如何通过“改造”环节以服务于新中国建构的发展之路。

### 三、实现“大众化”的文艺形式

文艺作品是现代知识者倡导“大众化”的实践载体,也是检验文艺是否走向“大众化”的重要标志。诚然,讨论文艺形式,不能纯粹作为一种离开“内容”的孤立行为,否则就无法诠释“形式”本身的生成因素。从这个意义上说,现代中国发生的“文艺大众化”论争,“不仅是一个关于文学性质的重新解释过程,而且也是一个与当时的现实状况相关的社会实践过程”<sup>③</sup>。

文艺作品的形式自立,首先就是语言问题。“文艺大众化”运动首先往往从语言入手,然后再扩展到其他文本诸要素的变革与实验。可以说,语言本身具有一种神奇的创造力量,在它的背后蕴含着一个时代的政治理想、文化诉求、审美观念等重要信息。如前所述,从晚清至“五四”“文艺大众化”运动是以“白话文运动”形式出现的。开启中国现代文学序幕的两篇文章——胡适的《文学改良刍议》、陈独秀的《文学革命论》,都将“白话文”视为新文学不同于传统文学的重要标志。以白话代替文言文,尊白话为正宗地位,因而“五四”新文化运动又被称为“白话文运动”。胡适称,“建设新文学论”有十个大字,“国语的文学,文学的国语”<sup>④</sup>。所谓的“国语”,就是依托“活文学”传播与建设的白话文的“国语”。虽然胡适在他的理论阐述中,未将“大众”明言为服务对象。但他的文学改良的基石及其主要战绩却是白话文运动。所以,有的人就认为,白话文作为“国语”,这就意味着“从思维与行为根

<sup>①</sup> 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,第877页。

<sup>②</sup> 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,第851页。

<sup>③</sup> 郭国昌:《20世纪中国文学的大众化之争》,南昌:百花洲文艺出版社,2006年,第1页。

<sup>④</sup> 胡适:《建设的文学革命论》,赵家璧主编:《中国新文学大系·建设理论集》,上海:上海良友图书印刷股份有限公司,1935年,第128页。

基的语言形态上使‘大众’成为国家主体”<sup>①</sup>。

尽管如此,“五四”知识精英在追求白话文这一共性下,却在如何建设现代白话语体文上作出各自的艺术探索。周作人是“平民文学”的首倡者,但他对于这个概念的内涵侧重于以“普遍”与“真挚”来诠释:“第一,平民文学应以普通的文体,记普遍的思想与事实。……第二,平民文学应以真挚的文体,记真挚的思想与事实。”为了回避人们的歧义,他又特别声明,“平民文学不是专做给平民看的”,“他的目的,并非要想将人类的思想趣味,竭力按下,同平民一样,乃是想将平民的生活提高,得到适当的一个地位”<sup>②</sup>。这是启蒙者“化大众”的姿态。在这种理念下,周作人提出自己如何建设“国语”的理论主张,他说:“我们决不看轻民间的言语,以为粗俗,但是言词贫弱,组织单纯,不能叙述复杂的事,抒微妙的情思,这是无可讳言的。”因此,“现代民间的言语当然是国语的基本,但也不能就此满足,必须加以改造,才能适应现代的要求”。那么如何来建设呢?周作人认为:“我们的理想是在国语能力的范围内,以现代语为主,采纳古代的以及外国的分子,使他丰富柔软,能够表现大概感情思想……如能这样的做去,国语渐益丰美,语法也益精密,庶几可以适应现代的要求了。”<sup>③</sup>鲁迅的文学创作是从译介外国文学起步的。他说:“我所取法的,大抵是外国的作家”<sup>④</sup>,“所仰仗的全是先前看过的百来篇外国作品和一点医学上的知识。”<sup>⑤</sup>因而,鲁迅非常重视外来语言文化的借鉴意义,他说:“欧化文法的侵入中国白话中的大原因,并非因为好奇,乃是为了必要。”“要说得精密,固有的白话不够用,便只得采些外国的句法。比较的难懂,不像茶淘饭似的可以一口吞下去是真的,但补这缺点的是精密。”<sup>⑥</sup>可以说,“五四”知识精英建设的现代中国白话语体文是介于“先锋性”与“大众化”之间。所谓的“先锋性”,就是“‘五四’新文学运动的崛起,其最核心的部分是以先锋的姿态出现的,一下子跟传统断裂了,输入了大量西方的、欧化的东西,希望这个社会沿着它的理想进行变化。它是突发性的运动,含有非常强烈的革命性内容”<sup>⑦</sup>。正是这种欧化的思维方式,带来了欧化的语言表达特点,其结果是给“五四”新文学以全新的美学感受。当然,我们不可忽视“五四”新文化运动所指向的“启蒙民众”的目标,是在白话文的根基上建设的中国现代语体文。因此,有人指出:“在五四文学中形成的‘国语’是一种口语,欧化句式和古代典故的混合物。”<sup>⑧</sup>这个评价合乎“五四”新文学的实际,典型地反映了“五四”新文学复合型的特性,这是怎样的一种矛盾的缠绕与纠结的产物!

在 20 世纪 30 年代的“大众化”讨论中,如何建设无产阶级革命文学的“大众语”成为左翼知识者关注的重点。瞿秋白说:“大众文艺应当用什么话来写,虽然不是最重要的问题,却是一切问题的先决问题。”<sup>⑨</sup>也就是说,语言是文艺内容的媒介载体和文艺形式的物质外壳,文艺要走向“大众化”,首先它的语言必须“大众化”。瞿秋白曾直斥“五四”新文学是“非驴非马”的“骡子文学”<sup>⑩</sup>。在瞿秋白看来,“五四”的新文化运动只是“欧化的绅士”革命,他们只是创造一种“欧化的新文言”,并没有让新文化真正走入普通大众。正因为如此,瞿秋白一笔抹杀了“五四”创造现代白话的历史功绩,他认为,中国需要再来一次文字革命,他把这个革命称之为“俗文学革命运动”<sup>⑪</sup>。强调运动的领导权归属于无

① 尤西林:《20世纪中国“文艺大众化”思潮的现代性嬗变》,《文学评论》2005年第4期。

② 周作人:《平民文学》,赵家璧主编:《中国新文学大系·建设理论集》,上海:上海良友图书印刷股份有限公司,1935年,第211—212页。

③ 周作人:《国语改造的意见》,《艺术与生活》,止庵校订,石家庄:河北教育出版社,2002年,第55、59页。

④ 鲁迅致董永舒信,1933年8月13日,《鲁迅全集》第12卷,北京:人民文学出版社,1981年,第212页。

⑤ 鲁迅:《我怎么做起小说来》,《鲁迅全集》第4卷,第512页。

⑥ 鲁迅:《玩笑只当它玩笑(上)》,《鲁迅全集》第5卷,第520页。

⑦ 陈思和:《“五四”文学:在先锋性与大众化之间》,《北京大学研究生学志》2006年第2期。

⑧ 费正清:《剑桥中华民国史》上卷,北京:中国社会科学出版社,1994年,第528页。

⑨ 史铁儿(瞿秋白):《普洛大众文艺的现实问题》,《文学》第1卷第1期,1932年4月25日。

⑩ 瞿秋白:《学阀万岁!》,《瞿秋白文集》第2册,北京:人民文学出版社,1953年,第596页。

⑪ 史铁儿(瞿秋白):《普洛大众文艺的现实问题》,《文学》第1卷第1期,1932年4月25日。

产阶级,主张真正的用俗话写一切文章,打破“五四式的士大夫和章回体的市侩文丐垄断的”的“白话”。

因此,在“用什么话写”的问题上,瞿秋白明确排斥所谓的“周朝话”(文言)、“五四式的白话”(新文言)和“章回体的白话”(明清白话)等选项,提出要用“现代中国活人的白话”,尤其是“无产阶级的话”。那么何谓“无产阶级的话”?他认为:“无产阶级在五方杂处的大都市里面,在现代化的工厂里面,它的言语事实上已经在产生一种中国的普通话(不是官僚的所谓国语)。容纳许多地方的土话,消磨各种土话的偏僻性质,并且接受外国的字眼,创造着现代科学艺术以及政治的新的术语。”然而,这种融合方式不是又回到“五四”式的欧化白话的泥淖了吗?瞿秋白以为,这里有一个根本的区别:“无产阶级普通话的发展生长和接受外国字眼以至于外国句法……都是根据于中国人口头上说话的文法习惯的。”也就是说,一切写的东西,都应当拿“读出来可以听得懂”为标准,属于“活人的话”<sup>①</sup>。可见,瞿秋白试图建设的“无产阶级的普通话”,更多源于政治意识形态的考虑,即如何以更好的现代言语服务于这支已在中国政治舞台开始显示力量的无产阶级大众。

然而,在大众语建设的设想上,左翼知识者也出现不同于瞿秋白的激进主张。茅盾以“止敬”笔名发表了《问题中的大众文艺》,针对瞿秋白的观点亮出自己的看法。茅盾以为,瞿氏的观点未免“深文周纳”,现代通行的“白话”固然有许多缺点,但不致一棍子打死。他分析了之所以新文学不如旧小说吸引大众,在于大众的文化水平比较低,他们不耐烦抽象的叙谈和描写,而要求明快的动作。因此作为文艺而言,“技术是主,‘文字本身’是末”。现在通行的“白话”,并非像瞿氏所说的那样罪孽深重无可救药,“只要从事创作的人多下工夫修炼,肃清欧化的句法,日本化的句法,以及一些抽象的不常见于口头的名词,还有文言里的形容词和动词等等,或者还不至于读出来听不懂”。至于瞿秋白所说的“现代中国普通话”并未曾诞生,因为所谓新兴阶级的“普通话”,事实上还是以各地土话为主而形成的“普通话”,要能够为文艺描写所使用,仍有很长的路子要走<sup>②</sup>。

1934 年发生的第三场“大众化”论争,是在反文言复古和文白夹杂“语录体”的背景下出现的,它承续前两次论争基础,但又集中于“大众语”话题而展开。大多数学者赞成:“在‘五四’时代,大众语运动是包含在白话文运动之中的。我们反对白话,并不否认白话在整个语文运动中所成就的那一部分;它宣布了‘文言’的死刑,指出了今后‘语文一致’的必然性。所以,在建设大众语的现阶段,我们反对白话之离开大众,我们却不能不批判接受白话中那接近大众语的一切。”<sup>③</sup>虽然参与者各有自己的切入视角和关注重点,呈现出“众声喧哗”的论争空间,但在主要代表性学者那里,对“大众语”的认知上还是趋于一致。陈子展说:“所谓大众语,包括大众说得出,听得懂,看得明白的语言文字。”<sup>④</sup>陈望道也表达类似的看法:“总要不违背大家说得出,听得懂,写得顺手,看得明白的条件,才能说是大众语。”<sup>⑤</sup>与陈子展相比,陈望道增加“写”的要求,使“大众语”理论建设更为周详、缜密。胡愈之称“大众语”应该解释作“代表大众意识的语言”,“大众语文”一定是接近口语的<sup>⑥</sup>。胡愈之除了坚持“大众语”的意识形态化外,其主张的“文话合一”,乃至接近“口语”都是符合当时“大众语”建设的主流方向,也与瞿秋白所说的大众文艺都应当拿“读出来可以听得懂”<sup>⑦</sup>标准是相一致的。更值得关注的是,本次论争者从某种程度上已经超越此前瞿秋白等激进左翼知识者的二元对抗的对立性思维模式,而进入一种较为平和的理性建设思路的探讨与思考。在王任叔看来,反白话的“反”,与反古文的“反”,

① 宋阳(瞿秋白):《大众文艺的问题》,《文学月报》创刊号,1932 年 6 月。

② 止敬(茅盾):《问题中的大众文艺》,《文学月报》第 1 卷第 2 号,1932 年 7 月。

③ 《读书问答》编者:《再谈建设大众语文学——答王省三君》,《申报·读书问答》,1934 年 6 月 28 日。

④ 陈子展:《文言——白话——大众语》,《申报·自由谈》,1934 年 6 月 18 日。

⑤ 陈望道:《关于大众语文学的建设》,《申报·自由谈》,1934 年 6 月 19 日。

⑥ 胡愈之:《关于大众语文》,《申报·自由谈》,1934 年 6 月 23 日。

⑦ 宋阳(瞿秋白):《大众文艺的问题》,《文学月报》创刊号,1932 年 6 月。

有着不同的意义：“反古文是从其对立形态上来说的，反白话则是一种自身的扬弃与调整，这一点应该加以区别。”<sup>①</sup>

在“文艺大众化”论争中，“体裁”也是知识者关注的一个重点。“五四”是与传统断裂的方式产生的新文化运动，现代知识者在探索如何让文艺启蒙民众的过程中，接受了西方强势文化的影响，“体裁”也不例外。“五四”新文化倡导者在废文言而用白话的基础上，接受了西方全新的文学理念。刘半农在《我之文学改良观》中提出文学之界说，“当取法于西文，分一切物为文字 Language 与文学 Literature 二类”，此观点摒弃了中国传统上将许多应用文字归入文学范畴的弊病。同时，刘半农指出：“凡可视为文学上有永久存在之资格与价值者，只诗歌戏曲小说杂文二种也。”<sup>②</sup>这实际上是西方文学体裁的“四分法”的翻版，即小说、诗歌、散文、戏剧。自此，文学“四分法”理念为现代中国文坛所接受，“五四”新文学成就主要也是体现在这四类体裁上。尽管此时新文化倡导者也开始关注到民间文学的发掘与保护，1920 年北京大学成立歌谣研究会，周作人是主事者之一。1922 年《歌谣周刊》创办，周作人参与其间，他在 12 月 17 日的发刊词中提到了“国民的心声”：“搜集歌谣的目的，一是学术的，一是文艺的。学术的，即民俗学的研究”；“歌谣是民俗学上的一种重要的数据，我们把它辑录起来，以备专门的研究”<sup>③</sup>。事实上，“五四”知识者对民间文学的关注，更多是作为一种研究之用，而非作为一种文学体裁来创作。

20 世纪 30 年代的“大众化”讨论，“体裁”问题备受关注。鲁迅说：“旧文学衰颓时，因为摄取民间文学或外国文学而起一个新的转变，这例子是常见于文学史上的。”<sup>④</sup>其情形确实如此，左联成立后所作几次决议文，都是围绕着如何“文艺大众化”问题，而提出具体的创作路向和体裁方式。如：“组织工农兵贫民通信员运动，壁报运动。”创作革命的大众文艺（壁报文学、报告文学、演义及小调唱本等等）。“分社论、短评、大众讲座、政治及群众斗争消息、工厂、农村、街头通讯以及大众文艺作品（包括短篇小说、歌谣、谈话等等）。”<sup>⑤</sup>可以看出，左翼知识者试图在“五四”以来形成的“四大类”文学体裁外，再开辟出有利于“文艺大众化”方向的新的文艺体裁、新的艺术品种。在左联的文化语境里，左翼知识者非常重视国际新兴阶级“大众文艺”的创作经验。冯雪峰认为，要采用国际普洛革命文学的新的大众形式，如报告文学、墙头小说、大众朗诵诗等等。“这些形式，都是真的从劳动大众中产生，从萌芽而成长为普洛艺术的新的形式的。在国际普洛文学的发达史上，这些形式的文学占着非常重要的位置；因为它最直接地反映劳动大众的生活和斗争，一方面它又作为纯然的艺术形式，供给那些从智识阶级转变过来的革命作家去采用和发展，给他们的艺术以新的力量。目前中国普洛革命文学运动，要为产生和发展这样的萌芽而斗争。”<sup>⑥</sup>周起应也强调不要忽略“形式的国际性质的重要”，“我们要尽量地采用国际普罗文学的新的大众形式，如上面所举的报告文学、群众朗读剧等”<sup>⑦</sup>。瞿秋白斥责“五四”白话文为“新文言”，是一种新式的欧化的“文艺上的贵族主义”，在体裁方面追求“怪僻的摩登主义”。然而，当他站在如何运用“世界无产阶级的经验”时，他却对“欧化”方式产生强烈的兴趣：“革命文艺的‘大众化’不但不和‘欧化’发生冲突，而且只有大众化的过程之中方才能够有真正的‘欧化’——真正运用国际的经验。”<sup>⑧</sup>并称“国际的大众文艺运动，也包含着工农通信，报告文学等等”<sup>⑨</sup>。很值得肯定

① 王任叔：《关于大众语文学的建设》，《申报·自由谈》，1934 年 7 月 3 日。

② 刘半农：《我之文学改良观》，赵家璧主编：《中国新文学大系·建设理论集》，第 64—65 页。

③ 周作人：《歌谣周刊·发刊词》，《周作人集外文》，陈子善、张铁荣编，海口：海南国际新闻出版中心，1995 年，第 478 页。

④ 鲁迅：《门外文谈》，《申报·自由谈》，1934 年 8 月 24 日至 9 月 10 日。

⑤ 《“左联”关于文艺大众化问题的几次决议（摘要）》，文振庭编：《文艺大众化问题讨论资料》，上海：上海文艺出版社，1987 年，第 3—7 页。

⑥ 洛扬（冯雪峰）：《论文学的大众化》，《文学》第 1 卷第 1 期，1932 年 4 月 25 日。

⑦ 起应：《关于文学大众化》，《北斗》第 2 卷第 3、4 期合刊，1932 年 7 月。

⑧ 瞿秋白：《欧化文艺》，文振庭编：《文艺大众化问题讨论资料》，上海：上海文艺出版社，1987 年，第 106 页。

⑨ 宋阳（瞿秋白）：《再论大众文艺答止敬》，《文学月报》第 1 卷第 3 期，1932 年 8 月。

的是,报告文学作为“国际的大众文艺运动”中出现的新文学体式,在中国左翼知识者的积极倡导和扶持下,迅速在中国文坛生根发芽,茁壮成长,成为日后在战争年代里发挥巨大作用的文学体裁。

在“大众化”论争中,左翼知识者倡导的以工农为基础的大众文艺,必然导向对民间文艺发掘与利用上来。郑伯奇以为,我们需求什么样的大众文艺,那就先搞清楚中国现时大众的文化水准。中国劳苦大众大多不识几个字,就能识一点字,但能找寻看《三国》、《水浒》的又是少而又少。不过,他们有自己的文化娱乐:“他们有他们自己创作的俚谣,他们有他们自己表演的短剧。并且他们有他们自己能享受的巡回图书馆,在这图书馆有他们最喜欢的插绘本小说等。”因此,“大众文学家应该在这里夺回我们的群众。并且在这里,他们应该帮助大众去创作民谣,编排戏剧。”<sup>①</sup>瞿秋白在“文艺大众化”论争中,也发表与郑氏类似的看法,但更充满火药味。他指责“五四”,认为“现在的中国欧化青年读五四式的白话,而平民小百姓读章回体的白话”,因而“中国还是需要再来一次文字革命”,一次“俗话文学革命运动”,也就是“主张真正的用俗话写一切文章”。那么具体写哪些东西呢?瞿秋白称:“普洛大众文艺所要写的东西,应当是旧式体裁的故事小说歌曲小调歌剧和对话剧等,因为识字人数的极端稀少,还应当运用连环图画的形式,还应当竭力使一切作品能够成为口头朗诵,宣唱,讲演的底稿。我们要写的是体裁朴素的东西——和口头文学离得很近的作品。”<sup>②</sup>其实在如何看待传统文化、民间文艺方面,鲁迅的观点是很值得注意和学习的。鲁迅告诫人们不要轻视传统文艺,他在《“连环画”辩护》中,列举了国外大量的连环图画,来证明“连环图画不但可以成为艺术,并且已经坐在‘艺术之宫’的里面了”<sup>③</sup>。也就说,传统文艺如果有“好的内容和技术”,照例可以成为很出色的艺术品。至于如何创造性地采用“旧形式”以促进“新形式”的发展,鲁迅的论述非常中肯与精辟。他说:“这些采取,并非断片的古董的杂陈,必须溶化入新作品中,那是不必赘说的事,恰如吃用牛羊,弃去蹄毛,留下精粹,以滋养及发达新的生体,决不因此就会‘类乎’牛羊的。”因而,“旧形式是采取,必有所删除,既有删除,必有所增益,这结果是新形式的出现,也就是变革”<sup>④</sup>。当然,这项工作决不会像有些旁观者想当然的事,它需要大众作家深潜于“旧形式”之中,细心学习,选择性地摄取,最后才能化入新形式的创造中。

20世纪30年代起,日本帝国主义在占领东三省后,加紧吞并全中国的步伐。民族危机凸显,“民族”维度加入到“文艺大众化”的建构中来。左联晚期内部爆发的“两个口号”的论争,其实是左翼知识者在应对民族危机的不同文化策略。其中,鲁迅为代表的左翼作家就提出了“民族革命战争的大众文学”。鲁迅说,“民族革命战争的大众文学”决不是“只局限于写义勇军打仗,学生请愿示威……等等的作品”,“这些当然是最好的,但不应这样狭窄。它广泛得多,广泛到包括描写现在中国各种生活和斗争的意识的一切文学。因为现在中国最大的问题,人人所共的问题,是民族生存的问题”。“中国的唯一的出路,是全国一致对日的民族革命战争。懂得这一点,则作家观察生活,处理材料,就如理丝有绪;作者可以自由地去写工人,农民,学生,强盗,娼妓,穷人,阔佬,什么材料都可以,写出来都可以成为民族革命战争的大众文学。”<sup>⑤</sup>鲁迅这段话清晰地告诉人们,“民族”维度的加入,并非是限制知识者创作的题材,相反它提供了“文艺大众化”在民族战争背景下的对应策略和创作方式。

1938年,毛泽东在《中国共产党在民族战争中的地位》中创造性地提出“马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现”的论断,他说:

使马克思主义在中国具体化,使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它,成为全党亟待了解并亟待解决的问题。洋八股必须废止,空洞抽象的调

<sup>①</sup> 郑伯奇:《关于文学大众化的问题》,《大众文艺》第2卷第3期,1930年3月。

<sup>②</sup> 史铁儿(瞿秋白):《普洛大众文艺的现实问题》,《文学》第1卷第1期,1932年4月25日。

<sup>③</sup> 鲁迅:《“连环画”辩护》,《文学月报》第4号,1932年11月15日。

<sup>④</sup> 常庚(鲁迅):《论“旧形式的采用”》,《中华日报·动向》,1934年5月4日。

<sup>⑤</sup> 鲁迅:《论现在我们的文学运动——病中答访问者,O. V. 笔录》,《现实文学》第1号,1936年7月1日。

头必须少唱,教条主义必须休息,而代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派。把国际主义的内容和民族形式分离起来,是一点也不懂国际主义的人们的做法,我们则要把二者紧密地结合起来。<sup>①</sup>

毛泽东提出“民族形式”的关键性概念,是与马克思主义“中国化”相联系,并与“洋八股”、“教条主义”相对举的。也就是说,“民族形式”是具有本民族的特性,即“新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”,同时它又具有世界性的,即“国际主义的内容”。因此,毛泽东的“民族形式”肯定不是指“旧形式”,同时也不是讲“地方形式”,而着眼于民族未来文化的一种政治理念设计,如有的学者称,它“只能是一种现代的、超越地方性的形式,是一种新创制”<sup>②</sup>。1940年,毛泽东又在《新民主主义论》中说:“中国的文化应有自己的形式,这就是民族形式。”并给“民族形式”理论构想,赋予了新民主主义文化内涵,即“无产阶级领导的人民大众的反帝反封建的文化”<sup>③</sup>。最后,经由1942年毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》一文,而规约成“文艺为工农兵服务”的具体路线图。

在抗战期间,毛泽东关于“民族形式”的一系列论断,在中国学术界引起了巨大的共鸣,无论在当时的解放区,还是后来的国统区,都出现旷日持久的热烈讨论。从表层上看,所谓的“民族形式”似乎替代了先前“大众化”的讨论。然而,两者是密切关联的,正如冯雪峰所说:“大众形式,用了民族形式的名义而提出,也有它的具体的眼前的实践的意义,第一是含有对抗着帝国主义的文化的意义的,第二则上面已说过,是为着革命的本质而自觉地重视着民族战斗的特质,为着革命的内容而创造着民族形式。”<sup>④</sup>不过,毛泽东倡导的“民族形式”是如何被抽掉其他的内涵和质素,而引向只对“旧形式”的利用和改造呢?有学者指出,在解放区的文人柯仲平发表的《谈“中国气派”》,是“解放区解读毛泽东的《论新阶段》一文的第一篇文章,也成为文学的‘民族形式’论争的起点”<sup>⑤</sup>。柯仲平在该文中指出:“最深厚的中国气派,正被保留、发展在中国多数的老百姓中。”<sup>⑥</sup>那么是什么样的文艺体裁最能体现“最深厚的中国气派”呢?他在另一篇文章《介绍〈查路条〉并论创造新的民族歌剧》中回答这个问题。他认为,马健翎以陕北地方剧种眉户戏的曲调创作这部表现农民参加抗战的喜剧,是相当成功的。可见,“利用旧形式,即是创造新的民族形式的最初的一个过程”。“在今天,若不从利用旧形式做起,那末,我们实在找不出使‘老百姓喜闻乐见的’其他更好的方法。当然,‘利用旧形式’这一用语,并不是今天才提出的。它今天,是已经过一个时期的实验了,它的意义,决不等于所谓‘旧瓶装新酒’,或‘照格式填词’,它已经被认为是创造新的民族形式的一过程,同时是创造新的大众艺术的一过程。”<sup>⑦</sup>在当时,由于“民族形式”的论争而转向对“旧形式”重视与探讨的学者不少。陈伯达在《关于文艺的民族形式问题杂记》一文中,开篇即道:“近来文艺上的所谓‘旧形式’问题,实质上,确切地说来是民族形式问题,也就是‘新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派’。”陈伯达干脆把“旧形式”、“民族形式”和毛泽东的这个论点这三者之间直接划上等号,从而隐匿了其余的内涵信息。艾思奇的《旧形式运用的基本原则》,把旧形式的利用或改造,“归结为中国民族旧文艺传统的继承和发扬的问题”<sup>⑧</sup>。周扬的《对旧形式利用在文学上的一个看法》,提出“要向旧形式学习”,以为“必须把学习和研究旧形式当作认识中国、表现中国的工作之一个重要部分,把吸收旧形式中的优良成

① 毛泽东:《中国共产党在民族战争中的地位》,《毛泽东选集》第2卷,第534页。

② 汪晖:《地方形式、方言土语与抗日战争时期“民族形式”的论争》,《汪晖自选集》,南宁:广西师范大学出版社,1997年,第346页。

③ 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第2卷,第707、698页。

④ 冯雪峰:《民族性与民族形式》,徐迺翔编:《文学的“民族形式”讨论资料》,北京:知识产权出版社,2010年,第120页。

⑤ 郭国昌:《20世纪中国文学的大众化之争》,南昌:百花洲文艺出版社,2006年,第175页。

⑥ 柯仲平:《谈“中国气派”》,《新中华报》,1939年2月7日。

⑦ 柯仲平:《介绍〈查路条〉并论创造新的民族歌剧》,《文艺突击》新1卷第2期,1939年6月25日。

⑧ 艾思奇:《旧形式运用的基本原则》,《文艺战线》第8期,1939年4月16日。

果当作新文艺上的现实主义的一个必要源泉”<sup>①</sup>。

应该指出的是,毛泽东关于未来“民族形式”的文化设计和理论构想,并非将“民间形式”或“旧形式”视为“民族形式”建设的逻辑起点。他在《新民主主义论》中,毫无保留地将“五四”新文化定性为“新民主主义性质的文化”,属于“世界无产阶级的社会主义的文化革命的一部分”,鲁迅就是“这个文化新军的最伟大和最英勇的旗手”,“鲁迅的方向,就是中华民族新文化的方向”;同时,他还认为这个新文化还应“同一切别的民族的社会主义文化和新民主主义文化相联合,建立互相吸收和互相发展的关系,共同形成世界的新文化”,“中国应该大量吸收外国的进步文化,作为自己文化食粮的原料,这种工作过去还做得很不够”<sup>②</sup>。他《在延安文艺座谈会上的讲话》里也提出:“我们必须继承一切优秀的文学艺术遗产,批判地吸收其中一切有益的东西,作为我们从此时此地的人民生活中的文学艺术原料创造作品时候的借鉴。有这个借鉴和没有这个借鉴是不同的,这里有文野之分,精细之分,高低之分,快慢之分。所以我们决不可拒绝继承和借鉴古人和外国人,哪怕是封建阶级和资产阶级的东西。”<sup>③</sup>也就是说,毛泽东关于未来“民族形式”的文化设计和理论构想,是在“五四”新文化的基础上,批判继承古今中外一切优秀的文化遗产,而创造出具有“民族特性”的高级的文艺形式。

然而,延安整风后,越来越多的延安文人将“民间形式”或“旧形式”的学习和利用,视为改造自己和走与工农兵相结合的必由途径。想当初,周扬在《对旧形式利用在文学上的一个看法》中,积极肯定“五四”新文学,认为“新文艺无论在其发生上,在其发展的基本趋势上,我以为都不但不是与大众相远离,而正是与之相接近的”,“为文学与民众接近的斗争,是‘五四’的一个光荣战斗传统,应当由我们来继承和发扬的”。而改造“旧形式”,虽然它有可能“发展为较高艺术”,但由于现在主客观的因素,一般只能是“较低的艺术”,“它只能使艺术与大众大步地接近,但并不能就是艺术与大众之最高结合”<sup>④</sup>。然而,延安整风后,周扬的态度发生较大的变化,他说:“现在已经不再是简单地‘利用旧形式’了,而是对民间形式表示真正的尊重,认真的学习,并且开始对它加以科学的改造,从这基础上创造新的民族形式出来。”<sup>⑤</sup>“新的民族形式”的建构,出于“民间形式”的科学改造,可见,周扬对“民族形式”问题的思考又重新回到原先逻辑思维的起点。1944年春节延安秧歌大汇演后,周扬发表的观后感说:“实在说,在新文艺工作者的脑筋里,洋教条不是太少而是太多。民间艺术不是太多而是太少。这就可知我们的工作重心应该放在什么上面了。”<sup>⑥</sup>此时,周扬已经把民间艺术推向至高无上的地位:“一切伟大艺术都在民间艺术中有它们的渊源,这个真理我们没有很好地认识。”<sup>⑦</sup>之后,延安文艺界创作出《小二黑结婚》、《吕梁英雄传》、《逼上梁山》、《王贵与李香香》、《漳河水》、《白毛女》等代表那个时代精神风貌的作品。然而,这些被誉为大众化“里程碑式”作品,难道是毛泽东心中悬想的“新的民族形式”的宏大佳构?对照一下毛泽东关于“民族形式”的理论构想,我们大概可以从中揣测出一二。

如果事情是那样的话,我们不禁追问,延安时期的“文艺大众化”实践是不是有值得检讨和反思的地方?现代中国所应具有的高级“民族形式”的艺术又该是怎样的?在没有出现学界公认的最佳答案之前,这个疑问恐怕还会继续写在后代中国知识者的心中,而这一切又值得让知识者为此付出不懈的努力。

[责任编辑 贺立华]

① 周扬:《对旧形式利用在文学上的一个看法》,《中国文化》第1卷第1期,1940年2月15日。

② 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第2卷,第698、706页。

③ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第2卷,第860页。

④ 周扬:《对旧形式利用在文学上的一个看法》,《中国文化》第1卷第1期,1940年2月15日。

⑤ 周扬:《谈文艺问题》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第503页。

⑥ 周扬:《表现新的群众的时代——看了春节秧歌以后》,《解放日报》,1944年3月21日。

⑦ 周扬:《马克思主义与文艺——〈马克思主义与文艺〉序言》,《解放日报》,1944年4月8日。

## 口语高频词比较的方言分区意义

岳立静 钱曾怡

**摘要:**一直以来,汉语方言的分区标准主要集中于对语音现象的分析判断,很少从词汇的角度进行比较,这在一定程度上制约了汉语方言分区研究全面、系统的发展。实际上,方言词语的比较研究,是方言分区研究不可或缺的内容之一。因此,立足于对口语高频词语的考察,通过方言与标准语、方言与方言之间口语高频词的比较,可以找出各方言在词语使用上的接近度,从而揭示出各方言间的远近亲疏关系,同时也能够为汉语方言分区研究开辟一条合理的、有效的词汇考量途径。

**关键词:**方言;词汇;口语高频词;方言分区

### 一、汉语方言分区研究的一条新途径

长期以来,汉语方言的分区一直是学术界争议的热点,其中分区的标准是核心问题。以前的讨论,有关汉语方言的分区标准主要集中在对语音特点的比较分析上面,如吴方言保留古全浊声母、晋语独立是由于有入声等等,而很少从词语的角度进行讨论。但是,作为构成语言基本要素的词汇,各地方言自成系统、各有特色又相互关联,方言词语的比较研究,有助于了解各地方言的特点,是方言分区研究不可或缺的内容之一<sup>①</sup>。

方言词语,尤其是方言中的日常生活口语高频词语,往往能够最直观地反映出一种方言的个性特色,而口语高频词语又大多是方言中的基本词汇。基本词汇都具有很强的稳定性,是方言中最不易改变的语言成分。因此,要想了解一种方言的词汇特点,最有效的方法就是考察它的日常生活口语高频词语,同样,要想弄清不同方言之间在词汇上的相同或相异情况,最有效的方法也是比较各个方言中的日常生活口语高频词语。

在汉语方言分区研究中,充分考察各个方言中的日常生活口语高频词语,比较各方言口语高频词语的说法,分析它们之间的相同或相异程度,并由此得出各方言在词汇使用上的接近度,这种词汇接近度不仅为我们判断各方言间的远近亲疏关系提供了可靠依据,同时,也扩大了方言分区研究的视野,为汉语方言的分区找到了一种行之有效的、合理的词汇论证方法。

### 二、口语高频词语的厘定及方言说法对照

#### 1. 口语高频词语的厘定

我们确定口语高频词语,根据的是《现代汉语频率词典》<sup>②</sup>一书的词频统计结果。依照该书“生活

**作者简介:**岳立静,山东大学文学与新闻传播学院教授;钱曾怡,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南250100)。

① 方言在语音、词汇、语法三方面都存在某些区别性特征,它们在汉语方言分区中都具有重要作用。本文仅讨论词汇问题。

② 北京语言学院语言教学研究所编著:《现代汉语频率词典》,北京:北京语言学院出版社,1986年,第1122—1124页。

口语中前 4000 个高频词词表”所列口语词,按词频由高到低依次从表中选取了前 150 个词(词频累计达 58.7943%),然后再剔除其中少数口语中不常用的词语(如“可、就、可是、您、请、同志、妈妈、先生、才、她”等)和部分方言间无法作简单对应的词语(如“的、地、得、着、了、过、吧、呢、呀、啦、吗、啊、来、去、上、下、这、那”等),最终选出 80 个口语高频词(词频累计为 35.2296%)作为考察的对象。这 80 个口语高频词如下(依词频由高到低排列,词下数字为各词词频)<sup>①</sup>:

我 3.6514	你 3.0109	不 2.4494	是 2.3345	一数 1.2291	有动 1.1023	他 0.9982	个量 0.9756	说 0.9524	好形、补 0.7322	人 0.6669	也副 0.6663
什么代 0.6249	还副 0.6155	看 0.5835	要助动 0.5703	在介、动 0.5509	都 0.5327	我们 0.5019	大形 0.4442	没副 0.4323	走动 0.4072	怎么副 0.3934	把介 0.3783
又 0.3357	叫动 0.3106	小 0.3093	给介 0.3043	跟介、连 0.2961	事名 0.2955	你们 0.2698	很副 0.2522	知道 0.2453	到介 0.2416	话名 0.2384	家名、尾 0.2265
没有副 0.2265	谁代 0.2240	回量 0.2190	买 0.2190	再副 0.2152	别副 0.2133	钱 0.2133	妈 0.2096	想动 0.1976	给动 0.1964	多形 0.1951	孩子 0.1901
吃 0.1876	老形、头 0.1782	年数量 0.1757	拿动 0.1757	找 0.1725	这个 0.1725	现在 0.1719	自己 0.1713	这么代 0.1713	打动 0.1688	他们 0.1656	这样 0.1638
咱们 0.1612	干动 0.1594	听动 0.1581	时候 0.1462	和介、连 0.1412	对形 0.1393	手名、尾 0.1368	门名 0.1355	告诉 0.1299	卖 0.1292	坐 0.1286	用介 0.1230
要动 0.1111	东西 0.1042	开动 0.1029	怕动 0.1029	问动 0.1004	为什么 0.0991	那么代 0.0991	跑 0.0979				

## 2. 80 个口语高频词语的方言说法对照

以 80 个口语高频词为词目(词目代表标准语说法),采用列表对照的方式列出 80 个口语高频词在不同方言中的具体说法。分别在“北京官话”、“胶辽官话”、“冀鲁官话”、“中原官话”、“晋语”、“兰银官话”、“西南官话”、“江淮官话”、“吴方言”、“徽语”、“湘方言”、“赣方言”、“客家方言”、“粤方言”、“闽方言”等 15 种方言中各选一个代表点(如:“北京官话”区代表点“北京”;“胶辽官话”区代表点“烟台”等)。依据当前具有权威性的方言词汇调查成果,逐一查找并依次列出它们与 80 个词目相对应的说法<sup>②</sup>,整理列出各方言“80 个口语高频词的说法对照”表(详见钱曾怡《汉语官话方言研究》<sup>③</sup>,限于篇幅此处略去)。

## 三、方言口语高频词比较及“基础方言”与“非基础方言”的划定

### 1. 80 个口语高频词方言说法与标准语的异同比较

鉴于 80 个口语高频词在各方言中的说法与标准语的说法都有一定程度的一致性,那么,是否与

<sup>①</sup> 词的右下角所注功能,基本保留《现代汉语频率词典》所列“生活口语中前 4000 个高频词词表”的注释原貌,个别地方有所调整,如“用”,原词表中无功能说明,鉴于方言中动词和介词说法常有不同,在此规定为介词。

<sup>②</sup> 各点方言材料主要摘自:北京大学中国语言文学系语言学教研室编:《汉语方言词汇》(第 2 版),北京:语文出版社,1995 年;李荣主编:《现代汉语方言大词典》(综合本),南京:江苏教育出版社,2002 年;钱曾怡等著:《烟台方言报告》,济南:齐鲁书社,1982 年;高葆泰、林涛:《银川方言志》,北京:语文出版社,1993 年;赵日新:《绩溪方言词典》,南京:江苏教育出版社,2003 年。

<sup>③</sup> 钱曾怡主编:《汉语官话方言研究》,济南:齐鲁书社,2010 年,第 42—50 页。

标准语说法一致,就成为考察方言与标准语、方言与方言之间口语高频词相同或相异程度的一个切入点。为此,我们在详细了解 80 个口语高频词各方言说法的基础上,又进一步对各方言与标准语有相同或相异说法的词数进行了重点考察,考察结果比较如下。

表 1 各方言口语高频词说法与标准语说法的异同词数比较

		说法完全相同		相同和不同说法并存 <sup>①</sup>		说法完全不同	
		词数	比例	词数	比例	词数	比例
北京官话	北京	61	76.25%	17	21.25%	2	2.50%
冀鲁官话	济南	52	65.00%	26	32.50%	2	2.50%
胶辽官话	烟台	68	85.00%	5	6.25%	7	8.75%
兰银官话	银川	62	77.50%	11	13.75%	7	8.75%
晋语	太原	52	65.00%	19	23.75%	9	11.25%
中原官话	西安	53	66.25%	15	18.75%	12	15.00%
西南官话	成都	52	65.00%	15	18.75%	13	16.25%
江淮官话	扬州	48	60.00%	15	18.75%	17	21.25%
湘方言	长沙	45	56.25%	10	12.50%	25	31.25%
赣方言	南昌	38	47.50%	12	15.00%	30	37.50%
徽语	绩溪	40	50.00%	3	3.75%	37	46.25%
吴方言	苏州	32	40.00%	8	10.00%	40	50.00%
粤方言	广州	22	27.50%	12	15.00%	46	57.50%
客家方言	梅州	29	36.25%	4	5.00%	47	58.75%
闽方言	福州	19	23.75%	9	11.25%	52	65.00%

## 2. 方言口语高频词接近度比较及“基础方言”和“非基础方言”的划定

在口语高频词中,一种方言与标准语“有共同说法”(包括“说法完全相同”、“相同和不同说法并存”两种情况)的词的数量越多,它与标准语的接近度就越高。据此分析,我们又可以通过“表 1”进一步获知各方言口语高频词说法与标准语说法的接近度。详见表 2(表中位次序数越小表示接近度越高,反之,则表示接近度越低;位次相等表示接近度相同)。

对于不同方言来说,如果一种方言与标准语有相同说法的词数量越多,它与其他方言拥有相同说法的几率就越大;在一定数量的词语范围内,不同方言拥有相同说法的几率的高低值越相近,也就说明方言之间的接近度越高。所以,表 2 排出的位次也可反映方言之间的相对接近度(位次越近,接近度越高;位次越远,接近度越低;位次相等,表明它们彼此的接近度最高,它们与其他方言的相对接近度相等)。

现代汉民族共同语是“以北方话为基础方言”,这里的“以北方话为基础方言”,实际指的是确定现代汉民族共同语的词汇标准。一种方言的常用词中与共同语(标准语)说法相同的词越多、接近度越高,它是基础方言的可能性就越大。我们认为,在汉语方言中如果一种方言达到 75% 以上的口语常用词与共同语都有共同的说法,它就应该被认定为现代汉民族共同语的基础方言。由此,我们又可以在“表 2”中划分出“基础方言”和“非基础方言”。

<sup>①</sup> “相同和不同说法并存”,是指某个词在这种方言中有两种或两种以上说法,其中一种与标准语相同。

表2 各方言口语高频词的接近度比较及基础方言与非基础方言的判定

	北京官话	冀鲁官话	胶辽官话	兰银官话	晋语	中原官话	西南官话	江淮官话	湘方言	赣方言	徽语	吴方言	粤方言	客家方言	闽方言
有共同说法的词数	78	78	73	73	71	68	67	63	55	50	43	40	34	33	28
接近度(百分比)	97.50	97.50	91.25	91.25	88.75	85.00	83.75	78.75	68.75	62.50	53.75	50.00	42.50	41.25	35.00
接近度高低位次	1	1	2	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
基础方言										非基础方言					

#### 四、口语高频词比较的方言分区意义

各方言与标准语之间口语高频词的比较研究,基础方言内部和非基础方言内部各方言之间、基础方言和非基础方言之间的口语高频词比较研究,其数据可为汉语方言分区提供非常有价值的依据。口语高频词的比较对方言分区研究具有极为重要的意义。

##### 1. 有助于基础方言和非基础方言的划定

根据统计,在基础方言内部,80个口语高频词中,其方言说法与标准语说法完全相同的就有32个:你、不、是、一数、有动、他、个量、说、人、也副、还副、要助动、大形、走动、把介、又、买、多形、吃、老形、头、年数量、这个、打动、听动、对形、手名、尾、门名、卖、坐、要动、开动、问动。除此之外,像“我、好形、补、看、在介、动、都、我们、没副、叫动、小、给介、连、事、你们、到介、话名、家名、尾、再副、钱、想动、给动、拿动、找、他们、时候、用介、东西、怕动、跑”等27个词,不同方言点虽各有自己的方言说法,但又同时兼有与标准语相同的说法。这两类情况合起来在80个口语高频词中已占到73.75%的比例。相比之下,在基础方言内部,说法真正存在较大分歧的只有“什么代、怎么副、别副、孩子、告诉、为什么”等少数词语,其所占比例还不足8%。因此可以说,在基础方言内部口语高频词的方言说法通常都有很高的通用性。

在非基础方言内部,80个口语高频词中,其方言说法与标准语说法完全相同或有一致说法的总共只有16个:有动、大形、到介、买、听动、手名、尾、门名、坐、开动、问动、好形、补、话名、再副、想动、年数量、卖。除此之外,还有极少数词语与标准语说法不同,但在非基础方言内部有较强的一致性,例如:在非基础方言各代表点中,“说”多说“讲”,“走动”多说“行”,“小”多说“细”,“知道”多说“晓得”,“吃”多说“食”,“找”多说“寻”,“干动”多说“做”。这两种情况加在一起,在80个口语高频词中所占比例也只有28.75%,也就是说,在非基础方言内部仅有不足1/3的口语高频词的常用说法具有通用性。换句话说,在非基础方言内口语高频词的方言说法很难有通用性。

这些研究可为我们确定现代汉民族共同语的基础方言提供富有说服力的依据。比如就晋语而言,与基础方言内其他方言相比,80个高频词的晋语说法中真正不具有通用性的特征词很少。根据统计,晋语太原点的80个高频词,与标准语说法完全相同的有52个,已占65%;相同和不同说法并存的有19个,占23.75%;而说法完全不同的只有“甚、咋、没、娃娃、如今、这的、作、告、为甚”等9个,仅占11.25%,如果再结合基础方言内其他方言的情况,晋语与其他方言真正不能通用的、勉强具有区别性特征的词实际只有“甚、这的、为甚”3个。跟公认属于基础方言的扬州点江淮官话相比,扬州话与标准语的相同说法为48个,占60%;相同和不同说法并存的15个,占18.75%;不同说法为17

个,占 21.25%。扬州话相同说法的比率比太原低,不同说法的比率也远远高于太原。由此可见,晋语归属于现代汉民族共同语的基础方言,从词汇的标准说,是有充分根据的。

## 2. 有助于方言之间以及方言与标准语之间接近度的测定

通过与标准语说法的异同比较,能够非常清楚地分析出各个方言与标准语之间的接近度。从与标准语的相同度来看,基础方言内部各大方言,与标准语存在相同说法的词数(包括完全相同和相同、不同并存)所占比例,除扬州为 78.75% 以外,其余的七大基础方言都超出 80% 以上,而北京和济南竟高达 97.50%;而在非基础方言中,除湘、赣方言以外,其他方言都明显低于 60%,闽、客、粤三方言甚至不足 45%。从与标准语的相异度来看,包括晋语在内的八大基础方言与标准语的相异程度,明显低于非基础方言各大方言。大多数基础方言相异说法的词都非常少,像北京官话、冀鲁官话说法完全不同的词都只有两个(北京官话北京,“自己”说“自个儿”,“告诉”说“告送”;冀鲁官话济南,“自己”说“自个儿”、“自家”,“很”说“挺”、“楞”);与此形成鲜明对照的是,大多数非基础方言中相异说法的词的数量都很多,除去湘方言以外,其他像赣方言、徽语、吴方言都在 30 个以上,而粤、客、闽方言竟都在 46 个以上。在异同数量的比较当中,不同方言与标准语之间在接近程度上的差异可谓一目了然。

虽然不能仅仅根据方言口语高频词与标准语的相同度,来直接判定方言之间口语高频词的接近度,但方言口语高频词与标准语的相同度却可以在一定程度上反映方言之间可能拥有相同说法的几率,而通过各方言几率值的大小比较,我们就可以推测出方言之间的相对接近度。正如表 2 中所显示的,在依据几率值大小所排出的位次中,北京官话与冀鲁官话的位次近,与江淮官话的位次远,那么,北京官话与冀鲁官话的接近度就比与江淮官话的接近度要高;同样,闽方言与客家方言、粤方言的位次近,与湘方言、赣方言的位次远,那么,闽方言与客、粤方言的接近度就比与湘、赣方言的接近度要高。

这种利用口语高频词的比较来勾勒方言之间以及方言与标准语之间接近度的方法,与以往根据语音特点的比较所得出的结果大体一致,说明两种方法有着异曲同工之效。

## 3. 有助于方言接触地带方言性质的认定

据统计,在 80 个口语高频词中,常用说法能够明显反映基础方言与非基础方言之间不同的、可起区别性特征词作用的词语主要有 22 个:他、说、没副、怎么副、小、给介、知道、没有副、别副、给动、孩子、吃、找、这个、这么代、他们、这样、干动、时候、告诉、为什么、那么。但“他、走、吃、告诉、干、知道、给”等部分词目,在成都、扬州、长沙、南昌、绩溪等方言里,又常会有共同一致的说法,既有属于基础方言的成都和扬州说非基础方言词的,也有属于非基础方言的长沙、南昌、绩溪说基础方言词的,这就形成了一个南北不同方言词汇相互融合的特殊区域。例如:“吃”、“告诉”等词目,在非基础方言中多用“食”、“话……知”等,而在这些地区通常都用“吃”、“告送”等,与北方的大部分基础方言说法相一致;“知道”、“干”等词目,在基础方言中一般说“知道”、“干”等,而在这些地区却说成“晓得”、“做”,又与南方的大部分非基础方言说法一致。下面表 3 我们列举 7 个词在基础方言和非基础方言交界地区各方言说法的分布情况<sup>①</sup>。

从方言分布的地理位置来看,成都、扬州和长沙、南昌、绩溪等所代表的西南官话、江淮官话和湘、赣、徽等方言恰恰是处于基础方言和非基础方言的交界地带,两大区域方言的词汇接触由来已久,表 3 中表现的其相互影响、彼此交融的痕迹是非常明显的,特别是湘方言,地处西南官话北、西、南的三面包围之中,由于长期受到基础方言的冲击和渗透<sup>②</sup>,这种痕迹就更为突出,而“表 2”各方言

<sup>①</sup> 袁家骅曾指出:“我们从汉语词汇最稳固的核心部分中发现,家畜雌雄词形的性别和第三人称代词几乎把汉语分成了南北两大派。”(袁家骅:《汉语方言概要》[第 2 版],北京:语文出版社,1983 年,第 315 页)第三人称代词即成为后来学者观察、了解各方言间联系和区别的主要词汇特征。

<sup>②</sup> 就湘方言长期受基础方言冲击和渗透的问题,鲍厚星教授在《现代汉语方言概论·湘语》中,已从语音演变的角度作了明确的阐述(侯精一主编:《现代汉语方言概论》,上海:上海教育出版社,2002 年,第 119 页)。本文口语高频词比较的结果也充分印证了这一点。

之间相对接近度的分析结果也印证了这一点。表 2 中显示,在基础方言各区的接近度位次上,江淮官话处于基础方言与非基础方言相邻的位置,与之相邻的另一基础方言就是西南官话;而在非基础方言各区的接近度位次上,湘方言也恰处于非基础方言与基础方言相邻的位置,与之接近的非基础方言也正是赣方言和徽语,其相互关系与表 3 的分析相一致。

表 3 7 个词语在基础方言和非基础方言交界地区各方言说法的分布

		他	走	吃	告诉	干	知道	给
基础方言	基础方言多数说法	他	走	吃	告送、告诉	干	知道	给
	西南官话:成都	他	走	吃	给……说	做	晓得	给
	江淮官话:扬州	他	走	吃	告送	做	晓得	把、给
非基础方言	湘方言:长沙	他	走	吃	告送	做	晓得	把
	赣方言:南昌	佢	走	喫	告送	做事	晓得	把
	徽语:绩溪	渠	行	吃	搭……讲	做	晓得	□ xā
	非基础方言多数说法	佢、伊	行	食	话……知	做	晓得、知	把、分、畀

注:表中的方框(□),表示写不出本字而又无同音字的音节。

由于这些方言所处的特殊地理位置,它们彼此间的这种接近度,一定程度上也表现为基础方言与非基础方言词汇的融合度。从方言分区的角度来认识,这些地区的方言实际上都具有方言交界地带的过渡性特点,而方言交界地带词汇融合度的分析,可以帮助我们在方言分区研究中确定某些方言的过渡性质。

总之,方言与标准语之间、方言与方言之间口语高频词的比较,的确为我们找到了一条能够了解各方言之间远近关系的路子,这条路子也为汉语方言分区研究开辟了一条合理的、有效的词汇考量途径。

[责任编辑 潘 卿]

# 佛经翻译对中古诗歌创新之影响

——以“色”字为核心的考察

兰 宇 冬

**摘要:**佛教的输入是中国文化史上一个重要的事件,而在佛经翻译过程中,借助中国词汇表达佛学概念不但丰富了中国词汇本身的含义,更促使了中国诗人创造出新的意象和词汇,“色”字的翻译和诗学运用就是其中最为重要但又最容易忽略的一例。“色”字在先秦两汉中所具有的意义较为固定,而随着汉代佛经的翻译用“色”指代佛经中重要佛学概念,“色”字的含义得到扩大,从东晋开始进一步促成诗人创造出新的词汇和意象。通过对“色”字概念的历史梳理,并前后比较其运用的差异,贯穿对具体诗人与佛教关系的探讨,可以从一个侧面把握宗教对于文学的影响,从而进一步说明在中古文学变革中诗歌所承担的先锋作用,藉此加深对古典文化与文学的双向理解。

**关键词:**佛经翻译;色;诗学创新;色境

—

佛教自汉末传入中国,对中国文化多有影响。早期佛教传播以佛经翻译为核心,很早就与中国本土的语言文字发生紧密联系,这种联系首先就表现在对佛学概念的翻译方面。从早期翻译来看,有两种方式是同时并行的:一是对佛学重要概念进行音译,二是借用汉语原有词汇对佛学概念进行意译。在翻译早期,采取音译的方式很可能是由于在汉语中找不到对应的概念而不得已作出的一种无奈选择,因为佛教初传时期,能够及时有效地达成沟通、理解,从而吸引信众是传教的第一目的,而用音译创造汉语新词汇无疑为传布增加了阻碍,因此这种方法只是运用在与中土完全相异的一些佛学概念的翻译中。但值得注意的是,这类音译的方法必然要重新对指代概念的汉语词汇本身进行阐释,其另起炉灶从头做起的方法虽然费时费力,但日久见工,潜在地保证了概念本身的纯粹性。随着佛教传布的日益深入,维护自身的独立性则成为更为迫切的追求,由此而发生的译经史上不断地用音译的方式对重要佛学概念进行修正的一系列事件,则构成了衡量佛教兴衰的一条有意味的曲线图。意译的翻译方法则可以借用汉语词汇原有内涵理解佛学概念,有效促进初学者的了解,因此在早期佛经翻译中此种方法最为盛行。然而此种翻译方法也面临着一些无法解决的问题:汉语词汇本身的内涵与它所代指的佛学概念本身并不是完全对应的,其不对应的部分无疑会对阅读者造成理解上的干扰,所以在译经史上一些概念从初译到最后定型往往会经历一个漫长的修正时期。同时值得注意的是,由意译带来的两种语言体系里概念不对应现象还影响到汉语词汇意义的变化:即来自于佛典原有语言体系中的一些新内涵借助翻译的桥梁加入到汉语词汇中,使汉语词汇逐渐附加上新的含义。这种因为佛典翻译带来的汉语词汇词义扩大现象,其中往往隐含了极为丰富和独特的意味,

但其线索与历史根源却常隐晦不明,后来逐渐成为“日用而不知”的常态而湮没于历史长河中。“色”字就是其中最为明显的例子,在我们今天的语言常用的一些“色”字的概念中,正有着佛教的重要印记,而要考察这个印记的产生,则必须对“色”字的字义进行全面的考察和历史的梳理。

《汉语大词典》中对“色”字的解释如下:

(1)颜色;(2)女子的美貌;(3)情欲,性欲;(4)脸色。表情;(5)外表;(6)作色,生气貌;(7)景象,光景;(8)履历;(9)种类;(10)古代教坊所属部门的名称;(11)物质的成分(多指金银);(12)古人灼龟占卜,在龟甲上所呈现的气色,即所谓兆气;(13)佛教指一切可以感知的形质。<sup>①</sup>

这里的解释尽管已较为全备,但是却无法表明“色”字的这些义项究竟是怎样形成的,它们之间又有怎样的关系,并且因为忽略了这一点,使得这些义项反映的只是现象上的差别,却无法说明本义与引申义之间的联系。这里,我们试从“色”字最初义开始进行逐一考察。

在甲骨文中已经有“色”字的使用,唐兰先生认为:

《说文》:“顔氣也。从人从匚。凡色之属皆从色”,从人从匚而会意,殊不可解……色即从匚从刀,则顔氣之义乃其假借也。其字本象一刀形而人跔其侧,殆刀之动词,断绝之义也。以象意字声化例推之,当从匚刀声,刀或变为召,则即邵字。明色邵本一字也。色邵一字,故绝绍亦一字……绍训继而绝训断者,一义之反。<sup>②</sup>

徐中舒依据此说释“色”为“神祇名”<sup>③</sup>。甲骨文中的“色”字用法很早就从汉语中消失,其所指究竟何类神祇已不可考,如何假借为《说文》所云“顔氣”义亦难以索解,无法探其究竟,也非本文论述之重点。仅就秦汉典籍来看,《说文》所释“顔氣”也是有据可依的,段玉裁注《说文》“色”字条曰:

颜者,两眉之间也,心达于气,气达于眉间是之谓色,颜气与心若合符匚,故其字从人匚……引伸之为凡有形可见之偁。<sup>④</sup>

综上所述,可以概括为:“色”字本义是内心的情绪气质在面部的反映,引申为有形可见的东西。段注尽管较为详细,但问题在于,他并没有揭示出本义与引申义究竟有何联系,本义又是如何过渡到引申义的。实际上,“色”字意义的演变是一个“本义”不断扩充的过程,而汉末开始的佛经翻译正是这个字义演变过程中一个必不可少的环节。

我们可以从先秦文献中找到一些用例来分析“色”字的字义:

①《尚书》:

何畏乎巧言令色孔壬? (《虞书·皋陶谟》)

帝曰:“……宗彝、藻火、粉米、黼黻、繩綺,以五采彰施于五色,作服,汝明。”(《虞书·益稷》)

厥贡惟土五色。(《夏书·禹贡》)

②《周易》:

贲,无色也。(《杂卦》)

③《诗经》:

帝谓文王:予怀明德,不大声以色,不长夏以革。不识不知,顺帝之则。(《大雅·皇矣》)

仲山甫之德,柔嘉维则。令仪令色,小心翼翼。(《大雅·烝民》)

思乐泮水,薄采其藻。鲁侯戾止,其马蹠蹠。其马蹠蹠,其音昭昭。载色载笑,匪怒伊教。

(《鲁颂·泮水》)

④《周礼》:

<sup>①</sup> 汉语大词典编纂处编:《汉语大词典》(缩印本),上海:上海辞书出版社,1997年,下卷,第5034—5035页。

<sup>②</sup> 唐兰:《殷虚文字记》,北京:中华书局,1981年,第103—104页。

<sup>③</sup> 徐中舒主编:《甲骨文字典》,成都:四川辞书出版社,1998年,第1013页。

<sup>④</sup> 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1983年,第431—432页。

凡卜筮，君占体，大夫占色。（《春官宗伯》）

⑤《左传》：

臧哀伯谏曰：“……五色比象，昭其物也。”（《桓公二年》）

齐侯与蔡姬乘舟于囿，荡公。公惧，变色。（《僖公三年》）

耳不听五声之和为聋，目不别五色之章为昧，心不则德义之经为顽，口不道忠信之言为嚚。（《僖公二十四年》）

城濮之役，晋师三日谷，文公犹有忧色。（《宣公十二年》）

九月……楚之讨陈夏氏也，庄王欲纳夏姬，申公巫臣曰：“不可。君召诸侯，以讨罪也。今纳夏姬，贪其色也。贪色为淫，淫为大罚。”（《成公二年》）

⑥诸子文中有若干条：

五色令人目盲（《老子·第二十章》）

巧言令色，鲜矣仁。（《论语·学而》）

贤贤易色。（《论语·学而》）

子夏问孝，子曰：色难。（《论语·为政》）

子曰：吾未见好德如好色者也。（《论语·子罕》）

天之苍苍，其正色邪？（《庄子·逍遥游》）

毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？（《庄子·齐物论》）

凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是色而已。则物之造乎不形，而止乎无所化。夫得是而穷之者，物焉得而止焉！（《庄子·达生》）

贵富显严名利六者，勃志也；容动色理气意六者，谬心也；恶欲喜怒哀乐六者，累德也；去就取与知能六者，塞道也。（《庄子·庚桑楚》）

王顾谓其友颜不疑曰：“之狙也，伐其巧，恃其便以教予，以至此殛也。戒之哉！嗟乎！无以汝色骄人哉！”颜不疑归而师董梧，以锄其色，去乐辞显，三年而国人称之。（《庄子·徐无鬼》）

今吾告子以人之情：目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。（《庄子·盗跖》）

遍检先秦文献，其意义不出此范围，不再举例。这些“色”字的意义尽管各有不同，然而概括起来，大概包括两方面的意思：

1. 兆气，是事物内部特质的外在表现，通过这些表现可以把握到内质（“大夫占色”）；由此而引申为颜气，也就是内心情绪在外貌上的反映，借以对外表的观察可以深入了解内心（“公惧，变色”）；又引申为人的表情、外貌、外表（“令仪令色”）；再进一步特指为女子娇好面貌，甚至特指漂亮的女性（“吾未见好德如好色者也”）。

2. 色彩，特别指五色，而这种色彩的含义可能也是“兆气”的引申义，事物的“色彩”以其特殊的表象引发古人对其深藏意义的丰富联想，也就是说“色彩”，特别是“五色”被认为是“有意义”的事物，表象中蕴藏着内质。

由此来看，甲骨文中“色”字所指的“神祇”可能是与“占卜”或“预兆”有关的神，继而指称“兆气”，再进一步转为“颜气”和“色彩”。总的来说，先秦时“色”字意义较为固定，其意义不出“颜气”、“色彩”两类，其引申、演变也是有迹可寻的<sup>①</sup>。

从汉代到西晋，“色”字的用法并没有明显的突破，只是开始与“光”字搭配，成为“光色”、“柔色”

<sup>①</sup> 另外在《庄子·盗跖》中有一例：“柳下季曰：‘今者阙然，数日不见，车马有行色，得微往见跖邪？’”此处“色”字，《辞海》、《汉语大词典》多解释为景象，似为不妥，这里的“色”仍是内心的状态表象于外部，只不过将其拟人化了，用来修饰车马（偏指马），此种用法在先秦典籍并没有更多例证。

等词,偏向于概指由强烈视觉效果的轮廓,使用范围有所扩大,但仍然紧贴“色彩”的原义。

## 二

值得注意的是到了东晋,“色”字的用法出现了明显的变化。湛方生有诗曰:“仲秋有秋色,始凉犹未凄,萧萧山间风,泠泠积石溪。”<sup>①</sup>此处将表示时间的“秋”字与“色”字连用,突破了“色”字原义,为此前所未见。从历史时机和字源分析,东晋恰好是佛学开始影响中国知识阶层的特殊时期,新的佛学义理和词汇大量传布,而更重要的是,“色”字的这种特殊用法,正可以从佛教译经中的“色”字的概念找到相关依据。

佛经初译的时间因为涉及《四十二章经》真伪问题,目前学界仍有争议<sup>②</sup>,但据佑录所存安录记载,东汉桓帝至灵帝年间,安世高、竺朔佛、支娄迦谶已译出不少佛经,至东晋时佛经翻译的数量已经不少<sup>③</sup>。在早期译经中,“色”字已经开始指代特有的佛学概念了,后汉安世高所译《阴持入经》有:

何等为三?一为五阴,二为六本,三为所入。五阴为何等?一为色,二为痛,三为想,四为行,五为识,是为五阴。色阴名为十现色入,十现色入为何等?一眼、二色、三耳、四声、五鼻、六香、七舌、八味、九身、十乐,是为十现色入,是名为色种……

亦有十二入,何等为十二?自身六外有六,自身六为何等?一为眼、耳、鼻、舌、身、心,是为自身六入。外有六为何等?色、声、香、味、更、法,是为十二入。<sup>④</sup>

此处有两个概念的“色”:一个是“五阴”中之“色阴”,后来译为色蕴,是为广义之色,与心法相对,指一切物质存在的总称。还有一个是“十二入”中的“色”,是为“色境”,与眼根相对应,指与眼睛这种作用能力相对的认识对象,这是狭义之色义。尽管有广义狭义之分,但二者本质上还是相通的,丁福保《佛学大词典》释“色”为:

(术语)变坏之义,变碍之义,质碍之义。变坏者辅变破坏也,变碍者变坏质碍也,质碍者有形质而互为障碍也。是从五根境等之极微而成。又色者示现之义,诸色法中独取五境中之色尘而名为色者,以彼有质碍与示现两义,色之义胜故也。《俱舍论》一曰:“由变坏故,(中略)变碍故,名为色。”同八曰:“或示现义。”《大乘义章》二曰:“质碍名色”。<sup>⑤</sup>

也就是说,“色蕴”之色与“色境”之色在本质上都具有“质碍、变坏、变碍”的性质。与“色”字原有的“色彩”之义相比,意义已经明显扩大,仅就狭义的“色境”之义来说,其所指的“视觉所作用的一切可视之物”,不但包括色彩,还包括事物的高低、长短等性状,涵盖了汉语“形”字的意思。而在先秦时“色”与“形”是含义不同且不可混淆的,《公孙龙子·白马论》中说:

马者,所以命形也;白者,所以命色也。命色者,非命形也。故曰:“白马非马”。<sup>⑥</sup>

在这里,“色”仅仅指代色彩,却不能涵盖“外形”之义,正因为“色”与“形”是两个不同的概念,公孙龙子才能将此作为辩论的依据。而就湛方生诗句“仲秋有秋色”来看,其“色”字无论是意义还是用法都与此前不同,依据传统的“颜色”、“美色”、“色彩”都不能很好地解释“秋色”的含义,应该借用佛学中“色境”之“色”义来解释,指与眼根所对应的认识对象,包括目之所及的整个外形、环境、色彩、轮廓等,放在表示时间的“秋”字之后,指秋天的景象,更确切地说指秋天眼看到的整个环境。“色”字这样

<sup>①</sup> 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第945页。以下引诗,皆出自此书,不再出注。

<sup>②</sup> 可参见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》(《汤用彤全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,2000年,第23—34页),吕澂:《中国佛学源流略讲》(《吕澂佛学论著选集》第5卷,济南:齐鲁书社,1996年,第2857—2862页)。

<sup>③</sup> 见僧佑:《出三藏记集》卷二,北京:中华书局,1995年,第22—56页。

<sup>④</sup> 安世高译:《阴持入经》卷上,《大正藏》第15册,台北:佛陀教育基金会出版部1990年影印日本《大正藏》本,页173b。

<sup>⑤</sup> 丁福保编纂:《佛学大词典》,北京:文物出版社,1984年,第523页释“色”条。

<sup>⑥</sup> 陈柱:《公孙龙子集解》,上海:商务印书馆,1937年,第54页。

的运用扩大原有的“色彩”之义，概指目之所及的各种有形可见之物。而这种将表示时间、季节的词与“色”字搭配，在此之前的文献中未见其例，而在佛经中也没有此种用法，从现存诗文来说，完全是出自湛方生的创造，他一方面借用了佛学“色”字的概念，将诗文传统中的“色”义的内涵扩大，另一方面，他又用时间词汇来修饰“色”，缩小了原有的佛学概念的“色境”义，使“色”字表达出这样的意象：在一定时间内展现于眼前整个环境表象。从这里，我们可以找到段注《说文》“引伸之为凡有形可见之偶”的真正来源。

现存的湛方生的资料很少，仅《隋书·经籍志四》著录曰：“晋卫军咨议《湛方生集》十卷，录一卷”，又依据其《庐山神仙诗》序中“太元十一年”之语，大略可以判定其生活在东晋后期孝武帝、安帝时期，其生平思想已不可考，而他与佛教的关系，更是渺无头绪。但晋宋之交正是佛学与玄学交融，渗透到上层知识分子的时期，文人多和僧人交往，并参加当时的哲学讨论<sup>①</sup>。湛方生受佛学风气之熏染也在情理之中。况且汉末译经至此时已有两百余年<sup>②</sup>，其间又经过了佛学的“格义”和东晋佛学理论的各方面的大辩论，佛学的基本概念早已深入人心，即使湛方生并没有和佛教有直接接触，他也完全可以自如地将佛学的“色”字概念引入诗歌创作。而我们从他的作品中，也能发现他对佛学概念并不陌生，其《怀春赋》云：

夫荣凋之感人，犹色象之在镜。事随化而迂回，心无主而虚映。眄秋林而情悲，游春泽而心令。<sup>③</sup>

诗中所言“色象”一词，又作“色像”、“色相”，正是早期译经创造出的词汇，如：

受色象相令计是为净想。<sup>④</sup>

圣弟子所闻，度一切色相，至有想无想处正受住，彼依入法法相观行止，至有漏尽意解脱。<sup>⑤</sup>  
如所见诸色像，如得尽定无身不身。<sup>⑥</sup>

何等为自相空，色相所受相，是所持相为想，所有相便有所觉相是为识，乃至有为无为相，从有为无为相至诸法皆悉空，是为自相空。<sup>⑦</sup>

文殊师利在虚空中，坐七宝莲花上现身色相。<sup>⑧</sup>

彼何谓自然相空，为色相故色无所有相。<sup>⑨</sup>

佛经之“色相”是指色身展现于外在的形质相状，这种相状能够被人的视觉能力所感知。湛方生色象在镜之喻，也出自佛典：

色犹如影行照忽过，譬之镜像。<sup>⑩</sup>

佛放光明彻照无极，八方上下无所挂碍，令无数刹人物所有，譬如照镜表里相见。<sup>⑪</sup>

所说如幻如梦如响如光如影如化、如水中泡、如镜中像，如热时炎、如水中月。<sup>⑫</sup>

<sup>①</sup> 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》(《汤用彤全集》第1卷，石家庄：河北人民出版社，2000年)、吕澂《中国佛学源流略讲》(《吕澂佛学论著选集》第5卷，济南：齐鲁书社，1996年)、许理和《佛教征服中国》(南京：江苏人民出版社，2003年)多有论述。

<sup>②</sup> 安世高译经自汉桓帝建和二年(148)至灵帝建宁中(168—171)二十余年(参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，《汤用彤全集》第1卷，石家庄：河北人民出版社，2000年，第46页)，而湛方生《庐山神仙诗》序中有“太元十一年(386)”之语，则自安世高译经至此时有两百余年。

<sup>③</sup> 严可均辑校：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1996年，第2268页。

<sup>④</sup> 安世高译：《阴持入经》卷上，《大正藏》第15册，页176a。

<sup>⑤</sup> 安世高译：《佛说十支居士八城人经》，《大正藏》第1册，页916c。

<sup>⑥</sup> 支谦译：《佛说维摩经》，《大正藏》第14册，页528a。

<sup>⑦</sup> 无罗叉译：《放光般若经》卷四《问摩诃衍品》，《大正藏》第8册，页23b。

<sup>⑧</sup> 康僧会译：《六度集经》卷二《布施度无极章》，《大正藏》第3册，页7c。

<sup>⑨</sup> 竺法护译：《光赞经》卷六，《大正藏》第8册，页189c。

<sup>⑩</sup> 竺法护译：《佛说大净法门经》，《大正藏》第17册，页824a。

<sup>⑪</sup> 竺法护译：《佛说无垢贤女经》，《大正藏》第14册，页913c。

<sup>⑫</sup> 无罗叉译：《放光般若经》卷一《放光品》，《大正藏》第8册，页1a。

须菩提,譬如幻师持一镜现若干种像。<sup>①</sup>

“……镜有见像,颇为有行颇有五趣生死报不?”对曰:“不也,世尊。所以者何?镜中像者无所有也,凡夫为惑自呼所有。镜中像者亦无五趣,无作无行。”“须菩提,镜中像为有道念、有著断不?”对曰:“无有。”<sup>②</sup>

佛经“镜像”之喻一方面表明色身的虚幻不实,另一方面也表明人的内在意识对外在色界表象的映照与生发,湛方生借佛经“色象在镜”来揭示外境引发心中之感的过程,表明了外境与人内在认识能力的相互结构和相互呼应,这足以看出湛方生对佛学基本理论的熟悉程度。从湛方生留下的诗文来看,并没有发现他有佛学信仰,并且在当时文人热衷于佛学辩论的整个社会氛围中,湛方生显然并不属于追逐风气的一类,因为其诗文中并没有与佛学理论直接有关的内容,所以他对于佛学的理解代表的只是当时佛教影响所及的一般水平。但从他对佛学概念的熟练使用可以看出,当时佛学的一些基本概念已经深入人心。湛方生并不囿于佛学概念的框架,而是进行了改造,将之运用于审美创作中。这种情况,反映出文人除了在信仰层面与佛学发生关系,更多地还是利用自己审美的天分对佛学创造性地加以吸收和利用。与僧徒相比,文人拥有信仰之外的自由。

另外,时间词语与“色”连用在陶渊明诗中也有一例,在《五月旦和戴主簿》一诗中有“晨色奏景风”之句,此处之“晨色”显然是指在早晨特定的时间中目之所见的特殊风景。结合上文湛方生之例,可以由此把握东晋后期作为一般知识的佛学在知识阶层中的普及情况。

### 三

到了南朝,随着佛教影响的日益扩大,“色”字被越来越多的诗人运用到诗中,不断创造出前所未有的意象。

#### 1. 暝色

林壑敛暝色,云霞收夕霏。(谢灵运《石壁精舍还湖中作诗》)

林前暝色静,花处近香来。(江总《侍宴临芳殿诗》)

#### 2. 暮色

倾辉引暮色,孤景留思颜。(鲍照《幽兰五首》其一)

思鸟聚寒芦,苍云转暮色。(沈约《咏雪应令诗》)

梢耸振寒声,青葱标暮色。(沈约《寒松诗》)

云轻暮色转,草绿晨芳归。(柳恽《杂诗》)

岸烟起暮色,岸水带斜晖。(徐陵《春日诗》)

#### 3. 春色

春色卷遥甸,炎光丽近邑。(谢朓《夏始和刘潺陵诗》)

宛洛佳遨游,春色满皇州。(谢朓《和徐都曹出新亭诸诗》)

今君客吴坂,春色漂春泉。(江淹《贻袁常侍诗》)

春色边城动,客思故乡来。(何逊《边城思诗》)

#### 4. 夏色

云天改夏色,木叶动秋声。(周弘让《立秋诗》)

#### 5. 夜色

烟光拂夜色,华舟荡秋风。(江淹《外兵舅夜集诗》)

<sup>①</sup> 无罗叉译:《放光般若经》卷十八《超越法相品》,《大正藏》第 8 册,页 130a。

<sup>②</sup> 无罗叉译:《放光般若经》卷十九《有无品》,《大正藏》第 8 册,页 139a。

北风漂夜色，河凝嵩如霜。（江淹《就谢主簿宿诗》）

#### 6. 树色

风光多树色，露华翻蕙阴。（江淹《惜晚春应刘秘书诗》）

山烟涵树色，江水映霞晖。（何逊《日夕出富阳浦口和朗公诗》）

#### 7. 日色

嵞气阴不极，日色半亏天。（江淹《无锡县历山集诗》）

游扬日色浅，骚屑风音劲。（何逊《暮秋答朱记室诗》）

风光蕊上轻，日色花中乱。（何逊《酬范记室云诗》）

日色花上绮，风光水中乱。（萧纲《当置酒》）

#### 8. 水色

云锦曜石屿，罗綾文水色。（刘峻《登郁洲山望海诗》）

窗阴随影度，水色带风移。（萧纲《饯别诗》）

蒲洲涵水色，椒壁杂风吹。（萧绎《县名诗》）

#### 9. 风色

绿树摇云光，春城起风色。（吴迈远《阳春歌》）

日华照赵瑟，风色动燕姬。（沈约《春咏诗》）

寒潭见底清，风色极天净。（何逊《暮秋答朱记室诗》）

#### 10. 云色

复洞隐松声，重崖伏云色。（鲍照《行京口至竹里诗》）

云色被江出，烟光带海浮。（江淹《从萧骠骑新亭诗》）

荷影侵池浪，云色入山扉。（陈叔宝《晚宴文思殿诗》）

阵低云色近，行高雁影深。（元行恭《秋游昆明池诗》）

#### 11. 雨色

猿声不辨处，雨色讵分空。（萧诠《巫山高》）

#### 12. 雾色

风光承露照，雾色点兰晖。（王俭《春诗二首》其二）

星明雾色净，天白雁行单。（萧纲《大同十年十月戊寅诗》）

#### 13. 月色

月色临窗树，虫声当户枢。（何逊《秋夕叹白发诗》）

平台寒月色，池水怆风威。（张率《咏霜诗》）

胧胧月色上，的的夜萤飞。（萧纲《伤离新体诗》）

月色当秋夜，斜晖映薄帷。（王褒《咏月赠人诗》）

月色含城暗，秋声杂塞长。（陈叔宝《饮马长城窟行》）

月色含江树，花影覆船楼。（诸葛颖《春江花月夜》）

#### 14. 草色

平皋草色嫩，通林鸟声娇。（范云《治西湖诗》）

草色敛穷水，木叶变长川。（江淹《秋至怀归诗》）

上林看草色，河桥望日晖。（萧子晖《应教使君春游诗》）

#### 15. 山色

山气亘百里，山色与云平。（江淹《从征虏始安王道中诗》）

#### 16. 露色

露色沾春草，泉源洁冰苔。（鲍照《三日诗》）

凉气散簾席，露色变林丛。（王泰《奉和太子秋晚诗》）

### 17. 寒色

四面通寒色，左右竟严飈。（王融《清楚引》）

四面动清风，朝夜起寒色。（谢朓《临高台》）

陇树寒色落，塞云朝欲开。（刘遵《度关山二首》其二）

洲渚敛寒色，杜若变芳春。（孙万寿《早发扬州还望乡邑诗》）

### 18. 冷色

寒光带岫徙，冷色含山峭。（陈叔宝《关山月》）

这些诗歌与此前的文学传统相比，具有以下特点：

1. 与时间性词语“暮”、“春”、“夜”搭配，表示在这个时间界限内可以见到的景物；与表示自然山水景物的词语“山”、“水”、“云”、“雾”、“雨”、“风”等搭配，表示呈现于眼前的范围所及或笼罩之下的整个环境。而其中如“寒色”、“冷色”则更是将“色”与感受性强烈的“寒”、“冷”搭配，使得所描绘出的情境中呈现出客观外境与内心体验的完美融合，表现出强烈的独创性。这些意象是诗人的创新，在此前无论传统典籍还是佛典中均没有此种用法。

2. 描写的是眼前所见之景，也就是目之所及，即目直寻，所包含的时间只是观望者观望的那一瞬。

3. 所描写的景物都处在一种变化之间的短暂稳定状态，它体现的不是一种对事物抽象的描述性的概括，也就是说这些景物是特殊的此缘此境所造，而并非对环境作地志般概括的介绍。

接下来的问题是，这些诗歌所体现的特点是如何形成的？我们还是要从其源头入手来寻找。从前面的分析中我们知道，“秋色”、“水色”、“风色”所表示的“色境”之义是源自于佛学，那么佛学之“色”所具有的“变坏之义，变碍之义，质碍之义色者，示现之义”的特质也必然被引入诗歌，它给诗歌带来了如下几个特征：

首先，“色境”的“示现义”表明，“色境”是与人的眼识相依相待的外境，因而“目之所见”就成为诗人表达的对象，诗人特别注意表现的是景物寓目的美感，这就在晋宋之时形成了新的创作风气，促成了谢灵运“山水诗”的产生，这正是《文心雕龙·物色》篇所概括的：“自近代以来，文贵形似，窥情风景之上，钻貌草木之中。吟咏所发，志惟深远，体物为妙，功在密附。故巧言切状，如印之印泥，不加雕削，而曲写毫芥。故能瞻言而见貌，即字而知时也。”<sup>①</sup>

其次，“色境”是不断变化的，处在每一个瞬间向另一个瞬间的过渡中，所以诗人所目见的景色是一种随时变幻、随时流逝不见的物象。在何逊“山烟涵树色，江水映霞晖”（《日夕出富阳浦口和朗公诗》）中，“涵”、“映”所描述的状态描述，与“霞晖”所暗示的短暂停时间相平衡；同样，在江淹“云色被江出，烟光带海浮”（《从萧骠骑新亭诗》）的诗句中，“被”、“带”表示一种稳定状态的动词，却又与“出”、“浮”这种描述变化的动态紧紧相连；而萧纲的诗句“窗阴随影度，水色带风移”（《饯别诗》），“度”、“移”的急遽变化在为“窗阴”与“水色”的描述带来一种紧张感的同时，却又赋予一种格外值得珍视的美丽，仿佛需要屏住呼吸全力感受这灵光闪现的一瞬。因此，我们可以感觉到，无论是“暝色”、“暮色”的构图，还是“水色”、“雨色”的诗境，都呈现出一种颤动的、短暂的不稳定感，也就是说是处于一种当下的，即目直寻、随触成境的时间表征中。

第三，对于每一个想把握它的诗人来说，目之所见的一瞬间便成为诗人尽力表现和感受的全部，在感受的同时又时刻体验着新生与即灭：因为作者眼见的此一瞬是新生的，所以诗人完全投身在面对崭新的欣喜与沉醉中，谢康乐名句“池塘生春草，园柳变鸣禽”（《登池上楼》）正是在这样的心境中产生——这景象扑面而来，将新生的意象注入诗人在苦闷中四处打量的心灵，把诗人突然从前一瞬

<sup>①</sup> 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，北京：人民出版社，2001 年，第 694 页。

间的昏惘中拉出,我们分明能感到诗人语气中的惊讶和欣喜;而另一方面,此时的物象,会在下一刻消失,此时的所感也紧贴着毁灭的相待,即刻呈现背后所包含的随时即幻的紧张,使得这一个瞬间容纳着置于死地而后生的大沉浸与大空明,诗人从而将自己毫无保留地掷入这个泡影般的一瞬。如此,诗所表达的不再是抒情的连贯,而是此时此地自我与“色境”相触所形成之境,这一瞬间所感受的表象中深深地蕴涵着诗人对存在本身的感知。

接下来我们再来关注创造出这些意象的诗人。南朝正是佛教由民间走向士大夫,再进一步走向宫廷的重要时期,佛教占据了当时的思想阵地。一般的文人耳濡目染,或多或少都与佛教发生着关系。如谢灵运不但崇信佛教,参加了当时佛经的翻译工作,并且还加入到佛教思想的讨论中,写出了在思想史上颇具影响的《辨宗论》;而沈约、江淹等人也与佛教有着密切关系。另一方面,当时处在文学日求新变的趋势之中,文学形式、主题、表现方法在进行着各方面的探新。作为当时天赋最高的几位文人,由他们来将思想界最具活力、同时又是独特的理论运用到文学创新中去也正是历史潮流所趋与时代之机缘所在,这样的创新不是一次个人的行为,而是有着共同背景下的集体创作。而这些诗人对佛学概念“色”字的运用并不是直接套用,可以说是一次再创造,因为“水色”、“风色”等表现的是具有审美意味的景象,在佛学之“色境”表示“视力所见之物”的基础上,又对其内涵作了限定和专指,偏指与审美观照相应的审美表象。

从这个意义上来说,佛经翻译带给诗歌的影响,绝非仅仅是文字的、词汇的层面,更重要的是还从审美思维、观物方式上影响了诗人,甚至人们与整个世界的关系也因此发生着微妙变化。佛经翻译带给文化的影响是多面的和立体的,势必与更深层次的心理、思想乃至审美意识发生联系。同时也要注意到,这样的创新并没有发生在佛学理论深湛的正统僧徒身上,而是由这些具有传统底蕴和艺术天分的文学家来完成,因为他们具备了创新所必需的全部天赋,这整个过程体现出传统、新的理论与天才创造的完美结合,三者缺一不可。

还值得关注的是,“色”字的创新用法在中古时期的诗歌创作中比比皆是,而在同时的散文及骈文中,虽然“色”字的佛学概念也常有运用,并且一些佛学的理论文章也都是采用“文”的形式来写作,但前面所提到的“色”字艺术性的创新却鲜见其例。这反映出诗与文因为某种本质性差异而承担的不同功能:诗歌主要用于个人抒情的自由表达,因而有更多创新的空间;相对地,散文及骈文则经常扮演着公共话语的角色,多应用于公文、信件等领域,所以受到更多的束缚。

随着这些天才诗人创造的意象被越来越多的模仿者扩散开,其新鲜感和感染力也渐渐消失,远不如其初生时绚烂鲜活。再后来,它们融入我们的日常词汇,被打磨得越来越平凡,成为日用而不知的天然合理存在,字义的衍化过程就在这习惯性的运用中被层层湮没。因而回到原点重现这个过程就成为一次抽丝剥茧的尝试,虽然这种复现并没有特别重大的意义,但若能立于求真基础上揭示出这些创造者之功绩,并发现创造中蕴涵的特别之美,进而加深我们对世界和自身存在的感受,那么,我们 also 可以说,我们与先贤同在。

[责任编辑 潘卿]

## 灵性资本与中国宗教市场中的改教

张清津

**摘要:**“灵性资本”是一个用来解释宗教现象的新概念,是继人力资本、社会资本之后对资本概念的又一发展。灵性资本包含了来世、健康、社会资本、公共服务、经济态度和宗教的外部经济六个要素。由理性选择理论角度看,宗教信仰是个体基于最大化动机而进行理性选择的结果。个体信奉宗教是为了获得灵性资本,而改教则是放弃灵性资本较低的宗教,改信灵性资本较高的宗教。中国社会中基督徒数量的大量增长,是一种从传统的民间信仰皈依基督教的改教现象,而且这种改教几乎是不可逆的。这说明,基督教所提供的灵性资本高于传统的民间信仰。

**关键词:**民间信仰;宗教;基督教;灵性资本;改教

近来,“灵性资本”这个新概念引起了各界学者的广泛兴趣,本文试图从灵性资本的视角来探讨中国宗教市场中的改教现象。

虽然宗教市场中的改宗、改教现象引起了许多研究人员的注意,但目前的大量研究文献还主要集中于针对小教派或新生宗教的改教,而针对大的、主流宗教的改教现象的研究还很不充分<sup>①</sup>。其中较为突出的是斯达克和芬克,他们探讨了社会资本、宗教资本对改教的重要作用<sup>②</sup>。针对中国宗教市场中的改教,迄今为止的已有研究有:杨凤岗解释了大量美籍华人信奉基督教的背景、原因,他认为,基督教的一些独特的结构和功能,是华人组织和社会所不具有的。基督教的教义、聚会以及教会的气氛,都成为吸引北美华人入教的理由<sup>③</sup>。从杨凤岗的调查和论述中,我们不难找到华人基督徒对灵性资本的考虑。此后,杨凤岗又试图用制度因素来解释大量的大陆华人皈依基督教现象。他认为中国改革开放后剧烈的社会变革使很多人迷失了方向,从而促使人们寻找新的精神寄托,许多人在信奉传统的儒教和佛教的同时,更多的人改信了基督教。在全球化背景下,人们还把信奉基督教作为一种与西方接轨的时尚<sup>④</sup>。曹南来则通过对温州的基督教会进行实地考察,对温州基督教会的教堂兴建和教会管理进行了研究<sup>⑤</sup>。但这些研究,都没有明确提出“灵性资本”的概念,并用灵性资本的视角来看待宗教现象。

虽然“灵性资本”业已受到广泛关注,但遗憾的是,对“灵性资本”的定义并未尘埃落定,更遑论用“灵性资本”的概念来分析各种精神和宗教现象。斯达克和芬克对改教现象的考察,主要是基于社会资本,但“社会资本”显然不如“灵性资本”的概括力强。

**作者简介:**张清津,山东社会科学院农村发展研究所研究员(山东济南 250002)

① 更多的相关文献参见 Yang, Fenggang(杨凤岗), “Lost in the Market, Saved at McDonald’s: Conversion to Christianity in Urban China”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2005, 44(4):423 – 441.

② [美]斯达克和芬克:《信仰的法则——解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,北京:中国人民大学出版社,2004年。

③ 杨凤岗:《皈信·同化·叠合身份认同——北美华人基督徒研究》,北京:民族出版社,2008年。

④ 参见 Yang, Fenggang(杨凤岗), “Lost in the Market, Saved at McDonald’s: Conversion to Christianity in Urban China”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2005, 44(4):423 – 441。

⑤ 参见 Cao, Nanlai(曹南来), “Boss Christians: The Business of Religion in the ‘Wenzhou Model’ of Christian Revival”, *The China Journal*, 59, 2008, January, pp. 63 – 87.

中国数量众多的基督徒的存在和正在发生的大量的对基督教的皈依,使中国成为世界上最大的改教试验场。本文试图在对“灵性资本”进行定义的同时,用灵性资本来考量中国宗教市场中的改教现象。如果中国的改教现象引起不了学界的重视,无疑是宗教研究的一个缺憾。本文秉持理性选择理论,假定个体信仰宗教是为了获得灵性资本,而个体的改教无非是放弃灵性资本低的宗教,改信灵性资本高的宗教。而且通过考察得出结论,中国的大量传统民间宗教信奉者改信基督教,是因为基督教所提供的灵性资本高于传统的民间宗教。

## 一、“灵性资本”的概念

现代经济学的发展,使得“资本”概念从单纯关注物质资本逐步延伸到人力资本和社会资本。“灵性资本”概念显然是对资本概念的又一次重要延伸。对于许多社会现象,无论是资本、人力资本还是社会资本都无法提供有说服力的解释,引入“灵性资本”就成为一种必然。例如,有人偷偷地跑到寺庙或教堂去祈祷,或者对寺庙或教会进行匿名捐献,他既没有增加资本,也没有增加人力资本和社会资本。那么他所为何来?显然只能用灵性资本来解释。否则,其行为就成为一种非理性现象。

### (一)“灵性资本”的定义

“灵性资本”是新近出现的一个尚待完善的概念,目前还没有一个普遍得到认可的定义。“灵性资本”的英文表述为 spiritual capital。Spiritual 一词大致有“精神的”和“灵性的”两类含义,可以译为“精神资本”,也可以译为“灵性资本”。就目前来看,大多数研究都集中于宗教范畴之内,所以译为“灵性资本”可能与目前的研究现状更贴近一些。许多学者也都将灵性资本与宗教挂钩。如,Finke 认为,灵性资本是对某种宗教文化的掌握和依附程度。要完全理解宗教,需要一定的感情依附和经历。这种感情依附和对宗教的掌握将随着时间的推移而成为一种投资,从而成为宗教资本<sup>①</sup>。但转来转去,芬克又转到了宗教资本上面。虽然 Iannaccone 和 Klick 试图给灵性资本一个清晰、确定的含义,但他们给出的定义也类似于宗教资本,即在不同的生命周期中、不同代人中以及在家庭和朋友中,宗教信仰和行为的方式<sup>②</sup>。Berger 和 Hefner 认为,灵性资本是社会资本的一个分支,是因参与某一宗教传统而产生的力量、影响、知识和性情<sup>③</sup>。斯达克和芬克的宗教资本定义也和灵性资本类似。他们认为,宗教资本由人们对于一种特定宗教文化的掌握和依恋程度构成。它包括文化和情感两部分。Zohar 和 Marshall 对“灵性资本”的定义则超越了宗教范畴。他们认为,灵性资本是使人类的未来具有可持续性的财富,以及滋养和维续人类精神的财富。它体现在一个社区和组织的信仰、存在价值、期望和所承担的责任上<sup>④</sup>。

目前最具影响的“灵性资本”定义来自 Metanexus Institute 和 Alex Liu,前者将“灵性资本”定义为:对个人、社区和社会具有可度量的影响的精神和宗教性的行为、信仰、网络和制度所产生的效应<sup>⑤</sup>。后者则定义为“因个人或组织的精神信仰、知识和行为而产生的力量、影响和倾向”<sup>⑥</sup>。从他们对“灵性资本”的定义可以看出,它包括个人层面、组织层面和社会层面三个层次的效应。

笔者认为,将“灵性资本”分为个人、组织和社会三个层次的定义过于繁琐。因为无论是组织还

<sup>①</sup> 参见 Finke, Roger. (2003). “Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers.” Unpublished Article. p. 3.

<sup>②</sup> 参见 Iannaccone, Laurence, R. and Jonathan Klick. (2003). “Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review.” Unpublished Paper. p. 2.

<sup>③</sup> 参见 Berger, Peter, L. and Robert W. Hefner. (2004). “Spiritual Capital in Comparative Perspective.” Unpublished Paper. p. 3.

<sup>④</sup> 参见 Zohar, Danah and Ian Marshall. *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. San Francisco: Berrett – Koehler Publishers. (2004).

<sup>⑤</sup> 参见 [http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/What\\_is.asp](http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/What_is.asp).

<sup>⑥</sup> Liu, Alex, 2007, “4 Capital and Performance”, See website: <http://www.researchmethods.org/be4capital6>.

是社会,都是由个人构成的。灵性资本的确在组织和社会层面上有所体现,但都是通过个人的表现体现出来的。也就是说,个人行为的综合构成了组织行为和社会行为。所以,只在个人层次上来定义灵性资本就足够了。笔者将灵性资本定义为“因个人拥有某种信仰或参加精神性的或宗教性的活动而对其本人产生的效应”。至于灵性资本在组织和社会层面的体现,可视为个人资本的外部性。也就是说,因他人(单个或多个)所拥有的灵性资本而对某人(单个)所产生的效应。灵性资本的外部性仍然是个体层面的效应,个体的效应综合构成了组织和社会层面的效应。

## (二) 灵性资本的构成要素

经验调查证明,人们接受信仰或参与宗教活动的动机是各种各样的,他们从信仰和参与宗教活动中所获得的效应也各不相同。这些效应大致可分为以下几类:

1. 来世。在斯达克的眼中,宗教无非是人类与超自然的一种交换。许多人认为,是人们对未知的恐惧导致了宗教信仰的产生。人们信仰宗教,是为了获得某种保障<sup>①</sup>。梁漱溟认为宗教的必要性在于以来世的无限来消解现世人生之有限,以一种“不可知”的知识来弥补科学知识的有限。从而,宗教有一种“安慰勉慰”的功能<sup>②</sup>。斯密认为,几乎每一种宗教都有一个地狱和天堂。他说,“在许多场合,我们把自己在今生的幸福寄托在对于来世的微末的希望和期待之上,这种希望和期待深深地扎根于人类的天性,只有它能支持人类崇高的理想,能照亮逼近人类的阴郁的前景”<sup>③</sup>。

来世的不确定性是人之存在的焦虑之一。据贝林的调查,大多数人都相信,人死后灵魂仍以某种形式存在。调查表明,在人们的脑海中,灵魂不朽的错觉占据了上风,“灵魂不灭”这一概念在人类的文化中也扮演着重要角色<sup>④</sup>。由斯坦福大学主持的一项研究也发现,人们有一种天生的相信上帝和来世的倾向<sup>⑤</sup>。可见,通过宗教信仰,一方面,人们获得了对世界和人生的解释;另一方面,也的确获得了某种心理满足。经济学家们将这种满足称之为来世财富。

2. 健康。很多人是基于健康原因信教或参与宗教活动的。经验研究证明,参与宗教活动能够降低各种疾病的患病率。例如,摩门教、基督复临安息日会教和其他严格教派的门徒一般寿命较长,且癌症、中风、高血压、心脏病的患病率较低,因为他们严格遵循不吸烟、不酗酒、不吸毒和其他与健康有关的宗教约束。宗教和健康之间的相互关系还有很多,如信仰和压力之间的负相关关系或教会参与和社会互助之间的正相关关系<sup>⑥</sup>。例如,杨凤岗在对北美华人基督徒进行调查时,就遇到了很多类似的案例,即在工作中感到压力很大,就到教会寻求缓解。很多时候,教徒从崇拜活动中所获得的精神愉悦与其肢体健康是密不可分的,前者与后者之间经常具有因果关系。很多人以为从参与教会活动中获得了心理上的快乐,从而促进了其肢体健康<sup>⑦</sup>。可见,参与宗教活动有利于身体健康。而一个健康的身体无疑增加了人们的劳动能力。所以,宗教信仰能够增加人力资本。

3. 社会资本。很多时候,人们参加宗教活动并不仅仅是为了从教会那里获得什么东西,而是为了从参与教会活动的其他人那里获得友情和建造社交网络。有时候,教会就像一个大俱乐部,众多的人在那里相聚相识,让出席教会活动的人从那里获得了欢乐。参与教会活动的人们之间的热情态

<sup>①</sup> 参见 Stark, Rodney, “An Economics of Religion”, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, edited by Robert A. Segal, Oxford: Blackwell, 2005, 47–67.

<sup>②</sup> 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1989年,第320—547页。

<sup>③</sup> [英]亚当·斯密:《道德情操论》,北京:商务印书馆,2006年,第113页,第160页。

<sup>④</sup> 参见贝林(Jesse Bering):《为何有人相信灵魂存在?》,《环球科学》2009年第3期。

<sup>⑤</sup> 斯坦福大学的这项研究名为“认知、宗教和神学项目(The Cognition, Religion and Theology Project)”。该研究动用了190万英镑和57个研究人员,涵盖了20个国家,完成了40个独立的研究项目。参见“Humans ‘Predisposed’ to Believe in Gods and the Afterlife”,载 *Science Daily* (July 14, 2011)。

<sup>⑥</sup> 参见 Levin, Jeffrey S. 1994. “Religion and Health: Is There an Association, Is It Valid, and Is It Causal?” *Soc. Sci. Med.*, 38:11, pp. 1475–1482.

<sup>⑦</sup> 杨凤岗:《皈信·同化·叠合身份认同——北美华人基督徒研究》,北京:民族出版社,2008年,第108—110页。

度,以及教会所举办的各种娱乐活动,都能够成为吸引人们参与教会活动的理由。通过参与教会活动,人们扩展了自己的社会交往网络,增加了自己的社会资本。这个网络对个体的世俗发展也有很大帮助。斯达克和芬克论述了社会资本对宗教选择的重要性<sup>①</sup>。杨凤岗对北美华人基督徒的调查就发现,很多华人加入基督教是为了获得群体归属感,从而增加自己的社会资本。

4. 公共服务。很多宗教机构都提供公共服务,早期的基督教会不仅为教徒提供教育、儿童看护、保健等服务,还能够看护病人和老人,并赡养鳏寡孤独。在当时那个几乎没有社会服务的世界,教会所提供的这些服务对教徒有很大的吸引力,所以早期的基督徒委身程度是很高的。今天的很多高张力宗教团体也是这样<sup>②</sup>。直到现代社会,教会所提供的部分公共服务才被政府所替代。欧洲宗教热度的衰退,主要原因就是原先由教会提供的公共服务,大部分改由政府提供<sup>③</sup>。

5. 经济态度。宗教信仰可以改变人们的经济态度。马克斯·韦伯之所以将资本主义精神归之为新教伦理,就是因为新教伦理改变了人们的经济态度,将天主教对金钱的敌视和对市场活动的贬抑的伦理,改变为对金钱以及对追求金钱的市场活动的肯定。这一伦理转变改变了人们的行为偏好,使人们倾向于更多的现世效用,并将更多的精力投入到市场活动中去<sup>④</sup>。Guiso 等人根据世界价值观调查的数据,就宗教在人们看待合作、政府、女性、法律准则、市场经济和节俭的态度上所产生的影响,在对天主教、新教、犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教进行分析后得出结论,基督教与有益于经济增长的态度之间的正相关性更强,伊斯兰教与这些态度则是负相关。与天主教徒相比,新教徒更相信别人和法治,逃税和受贿的意愿也更低。相反,天主教徒支持私有制的程度是新教的两倍,而且对竞争的支持高于任何教派(包括新教)。在赞同市场方面,新教唯一强于天主教的地方是对激励的态度。当被问及是否愿意接受较大的收入差距以增加激励时,只有新教和印度教徒持赞成态度<sup>⑤</sup>。可见,宗教不仅对人们的经济态度有很大的影响,而且不同的宗教之间的影响也不相同。

6. 宗教的外部经济——利他主义、法律意识、团队精神。现世的市场活动是利己行为,宗教活动则有很大的利他成分。昔日尼德兰的州长雅各布·凯茨(Jacob Cats,1577—1660)说,慈善事业乃是“最保险的储蓄,因为天国银行永远也不会因破产而倒闭”。英国国教牧师和数学家艾萨克·巴鲁(Isaac Barrow,1630—1677)也曾写道,“乐善好施是改善和提高社会地位的最为有效的方法”<sup>⑥</sup>。斯密也曾指出,“在文明社会,赠送礼物的人总是比接受礼物的人地位高,但在野蛮社会情况恰恰相反”<sup>⑦</sup>。多年以来,美国慈善捐赠的大约一半来自宗教捐赠。1995 年,美国的宗教捐赠达到 640 亿美元。在美国,来自教会的志愿者比任何其他形式的志愿者都常见,大多数非赢利机构都有宗教背景<sup>⑧</sup>。宗教所产生的利他主义倾向,对现世的利己动机是一个很好的平衡。

宗教有助于建立法律意识和降低犯罪率。法律的产生与宗教有很大的渊源,人们对法律的畏惧和遵奉源于对上帝的畏惧和遵奉。哈耶克认为,“国家并不能创造或指定法律,当然也不能够废除法

① [美]斯达克、芬克:《信仰的法则——解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,北京:中国人民大学出版社,2004 年,第 148—150 页。

② 参见 Stark, Rodney, 1996, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press; 以及 2005, “Economics of Religion”, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. Robert A. Segal. Oxford: Blackwell. pp. 47—67.

③ 参见 Franck, Raphael and Iannaccone, Laurence R., “Why did religiosity decrease in the Western World during the twentieth century?” Unpublished paper. 网址: [http://www.biu.ac.il/soc/ec/seminar/data/4\\_01\\_2010/franck%20iannaccone%20religiosity%20biu.pdf](http://www.biu.ac.il/soc/ec/seminar/data/4_01_2010/franck%20iannaccone%20religiosity%20biu.pdf).

④ 见 Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, Chapman & Hall, 1961.

⑤ 见 Guiso, Luigi, et al, “People’s Opium? Religion and Economic Attitude”, *Journal of Monetary Economics*, Vol. 5, 2003, pp. 225—282.

⑥ [荷]R. 霍伊卡(R. Hooykaas):《宗教与现代科学的兴起》,邱仲辉等译,成都:四川人民出版社,1991 年,第 123—124 页。

⑦ [英]亚当·斯密:《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》,陈福生等译,北京:商务印书馆,1997 年,第 42 页。

⑧ 见 Iannaccone, Laurence, “Introduction to the economics of religion”, *Journal of Economic Literature*, 1998, Sept., pp. 1465—1496.

律或违反法律,因为这种行为意味着对正义本身的否定,而且这是一种荒谬之举,一种罪恶,一种对唯一能够创造法律的上帝的背叛”。他还引用亚里士多德的话说,“那些关注最高权力的人应当相信最高权力握于上帝和法律之手”<sup>①</sup>。

很多学者的研究都证明了宗教能够降低犯罪率,即在信教人数多的地区和国家,暴力和非暴力犯罪的几率都比较低。大量研究青少年犯罪的文献也证明,在宗教气氛浓厚的家庭长大的孩子在犯罪、吸毒、酗酒和婚前性行为方面的比率都比较低<sup>②</sup>。

梁漱溟认为,中国文化与西洋文化的一个重大区别就是中国缺乏西方那样的团队组织,“西洋之有团队从宗教来;中国之缺乏团队,从缺乏宗教来”。宗教有一种“统摄团结”的力量,可以使社会免于涣散,宗教有一种“统摄驯服”的力量,可以使社会维系秩序<sup>③</sup>。可见,宗教还可以促进团队精神。

由此观之,宗教具有很强的外部经济。这就意味着,宗教信仰通过影响个人的行为和偏好,进而影响到了团体、社会的行为和偏好。这就导致了不同的宗教社会具有不同的制度、文化和经济发展方式。实际上,宗教的这些外部经济来自于交换。信徒要获得来世的救赎,就必须遵守宗教信条。也就是说,信徒所获得的来世财富是以牺牲自己的自利动机为代价的。这种交换关系使宗教在很多时候成为一种强约束,因为信徒的利他动机完全是出于自愿,所以有时候宗教约束甚至比法律还有效。

从以上分析可以看出,灵性资本的六个要素中,前四个要素是主动性的,也就是说是个体所主动追求的,而后两个要素是被动性的,是个体在追求自我利益时的溢出效应。

### (三) 灵性资本的经济分析

综上所述,灵性资本可以看作是因参与精神活动或宗教崇拜而获得的收益。因个体参与精神活动或宗教崇拜而产生的社会或团体效益,则可以看作是个体灵性资本的外部性。因此,个体的效用函数可以表示为

$$U_i = U(C_1, C_2, \dots, C_t, \dots, C_n, S_1, S_2, \dots, S_t, \dots, S_n) \quad (1)$$

(1)式中的  $U_i$  是个体  $i$  的效用总和,它包括物质消费效用  $C$  和灵性资本  $S$  两部分。 $C_t$  表示个体在时间  $t$  因现世消费而获得的效用,而  $S_t$  则表示个体在时间  $t$  因参与精神活动或宗教崇拜所获得的灵性资本。

其中

$$C_t = C(G_{t1}, G_{t2}, \dots, G_{tn}) \quad (2)$$

$$S_t = (A_t, H_t, Q_t) \quad (3)$$

(2)式中  $G_{tn}$  表示在时间  $t$  因消费物品  $n$  而获得的效用, $C_t$  是个体消费各种物品所获得的效用的总和。(3)式中的  $A_t, H_t$  和  $Q_t$  分别表示个体在时间  $t$  因参与精神活动或宗教崇拜所获得的来世效用、健康和社会资本的总和。

但无论是个体的物质消费还是精神消费,都有某种程度的外部性。所以,任一时间的社会总效用并不仅仅是个体效用的总和,而是还必须包括个体因物质和精神消费所产生的外部性。所以,(1)式应该修正为:

$$U_i = U(C_1, C_2, \dots, C_t, \dots, C_n, S_1, S_2, \dots, S_t, \dots, S_n, E_1, E_2, \dots, E_t, \dots, E_n)$$

其中  $E_t$  表示个体在时间  $t$  因物质消费以及参与精神活动或宗教崇拜所产生的外部性。

① [美]哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第204页,第207页。

② Evans 等人(“Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion, Secular Controls, and Social Ecology on Adult Crime,” *Criminology*, 33:2, 1995, pp. 195—224)对宗教和犯罪的关系作了研究, Bainbridge(Bainbridge, William S. 1989, “The Religious Ecology of Deviance,” *American Social Review*, 54:2, pp. 288—295)对宗教与自杀的关系作了研究, Cochran and Akers (“Beyond Hellfire: An Exploration of the Variable Effects of Religiosity on Adolescent Marijuana and Alcohol Use,” *J. Res. Crime & Delinquency*, 26:3, 1989, pp. 198—225)对宗教对吸毒和酗酒的影响作了研究。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第2卷,第148—585页。

$$U_s = (U_1, U_2, \dots, U_i, \dots, U_n, E_1, E_2, \dots, E_i, \dots, E_n) \quad (4)$$

其中  $U_s$  表示社会总效用,  $U_i$  表示个体  $i$  的效用,  $E_i$  表示个体  $i$  的物质和精神消费所产生的外部性。 $E_i$  还可分为因物质消费所产生的外部性  $E_{im}$  和因精神消费所产生的外部性  $E_{is}$  两部分。即

$$E_i = (E_{im} + E_{is}) \quad (5)$$

(4)式不仅包含了宗教信仰对个体的效应,还包含了对组织和社会的效应。

## 二、中国宗教市场中的改教

### (一) 中国的宗教市场

较早的学者们似乎不太认同中国文化中的宗教特质,甚至认为宗教的缺乏正是中国文化区别于西方文化的重要特征。其中较为突出的是梁漱溟和林语堂<sup>①</sup>。罗素也认为,中国的文化制度与超自然没有关系,不仅在上等社会,而且在整个民族中,都没有大家所认为的那种宗教<sup>②</sup>。

但中国无宗教说为近来的学者所否定。其中最著名的当属杨庆堃。杨庆堃通过制度性宗教和分散性宗教的区分,将大量的中国民间信仰纳入其宗教分析之中<sup>③</sup>。此后,传统中国社会无处不在的以寺、庙、庵、堂、宫、观、院、殿等为祭拜场所的各类宗教活动,得到了研究人员的重视和认可。韦思谛就认为,杨庆堃所谓的制度性宗教只是“社会中最有文化、最有实力的阶层特意自觉地保存下来的”东西,而要“复原那些没有文化、没有权势的民众无人理睬的声音的回响”,则要关注那些“大众宗教”<sup>④</sup>。于是,作为“大众宗教”的白莲教、天后、关帝、泰山女神以及五通神等各类民间宗教都引起了宗教学界的关注<sup>⑤</sup>。马西沙则给予了民间宗教以更高的评价,即民间宗教是正统宗教赖以产生的基础。他认为,“正是下层民众及其文化、信仰、风尚,首先孕育了最初形态的民间宗教。进而正统宗教又在民间宗教的基础上锻铸而成……民间宗教与正统宗教虽然存在质的不同,但差异更多地表现在政治范畴,而不是宗教本身”<sup>⑥</sup>。韦思谛的大众宗教和马西沙的民间宗教,与杨庆堃的分散性宗教显然是同一种东西。

由此看来,大多数中国人都可以被看作是这样的或那样的宗教的信徒。因而,中国客观上存在着一个与基督教、伊斯兰教等宗教国家类似的宗教市场,在这个市场中,作为消费者的大量信徒和作为供应者的堂、寺、庙、庵、观、宫、院、殿等,进行精神产品交换。

据零点公司 2007 年所做的中国人精神生活问卷调查,中国的无神论者不到 15%,85% 的中国人都有宗教信仰或宗教倾向。其中 18% 的人自认为是佛教徒,大约 1.85 亿人;3.2% 的人自称是基督徒,大约 3300 万人。另外,还有 2 亿多人信奉祖宗神灵,大约 1.45 亿人信风水,1.41 亿人信财神,大约 3.62 亿人相信算命、相面,还有大约 1.73 亿人自称信奉道教,但其中大约只有 1200 万人明确是道教徒<sup>⑦</sup>。该调查并没有涵盖大量的民间宗教,但各类民间宗教无疑也是中国人的宗教选择。

但是,应该看到,中国的宗教与宗教市场也的确存在着与基督教、伊斯兰教等宗教社会不同的特征。其差异性表现在以下几个方面:

① 参见梁漱溟:《东西方文化及其哲学》、《乡村建设理论》、《中国文化要义》,分别载《梁漱溟文集》第 1、2、3 卷,济南:山东人民出版社,1989 年;以及林语堂:《吾土与吾民》,长沙:岳麓书社,2000 年。

② [英]罗素:《一个自由人的崇拜》,胡品清译,长春:时代文艺出版社,1988 年,第 2 页,第 13 页。

③ 参见 Yang, C. K. (杨庆堃), *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1961, p. 294 – 303.

④ [美]韦思谛:《中国大众宗教》,刘东等译,南京:江苏人民出版社,2006 年,序言第 1 页。

⑤ 对白莲教、天后、关帝、泰山女神以及五通神等民间宗教的研究,均见 [英]韦思谛:《中国大众宗教》,刘东等译,南京:江苏人民出版社 2006 年。

⑥ 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社,1992 年,第 2 – 3 页。

⑦ 参见杨凤岗等人的“Quantifying Religions in China”,第七届宗教社会学会议论文。

1. 宗教的非排他性。虽然有学者认为,随着社会的逐渐成熟,宗教崇拜对象将越来越少,精神产品交换关系也日益具有排他性<sup>①</sup>。卢云峰却发现,中国宗教的一个重要特征却是非排他性。在其他宗教社会中互不相容的宗教,在中国社会却可以和平共处,甚至融为一体<sup>②</sup>。也许没有哪一个社会有像中国这样如此之多的崇拜偶像。关帝、泰山神、马祖、土地、财神、菩萨等等,而且这些崇拜偶像之间并不存在着相互排斥的关系。一个人今天可以在佛教寺庙中烧香拜佛,明天还可以到道观中叩头祈祷。所以,孔子、释迦穆尼和太上老君的偶像同时出现在一个场所,也就不足为奇了。

中国宗教信仰的非排他性,使得中国的宗教市场竞争性更强,因为人们不必坚持某一个宗教。同时,也使得改教更为容易。

2. 崇拜的世俗性。“中国人爱好此生命,爱好此尘世,无意舍弃此现实的生命而追求渺茫的天堂。”所以,中国虽然存在着众多的宗教,但信徒们崇拜的目的却大多为了现世幸福,如消灾祛病、升官发财、求子祈福等<sup>③</sup>。杜赞奇认为,普通乡民信仰关帝旨在求福避灾,商人信仰关帝是为了获利,书贩把关帝看成文财神,而铁匠和所有干力气活的人则把关帝当成武财神。当人们祈雨或治病时还会想到关帝<sup>④</sup>。沃森证明,天后信仰形成的原因之一,是有势力的家族用来表示他们准备与清朝政府合作的一种方式<sup>⑤</sup>。这里,信仰被当成了政治手段。彭慕兰则揭示出,人们对泰山女神的崇拜,是为了获得丰收、生意发财和一般的安全,最重要的是她能送子,让父母身体健康<sup>⑥</sup>。

杜赞奇的考察发现,许多宗教组织也具有很强的世俗目的。中国人甚至按照世俗的官僚结构来建造鬼神等级,下等的鬼神甚至受到人们的凌辱。“如县太爷可以鞭挞失职的城隍爷,而愤怒的村民有时则暴晒久求不雨的龙王爷。”当人们看到宗教组织的财产可以在办学、自卫、卫生等方面发挥更大的作用时,就逐渐没收了这些财产转作世俗用途。以故他对中国宗教作出如下判断:以祭祀形式还是祭祀目的作为划分宗教的标准,便会得出不同的结论<sup>⑦</sup>。

在中国正统宗教和民间宗教中,对于来世财富的追求动机是比较弱的,当然佛教除外。由于宗教信仰的功利心比较强,当所祈求的愿望得不到满足时,人们的信仰也会随之减弱。所以,一般地说,中国大部分的宗教信仰的张力都是比较弱的。这种说法也可以从下表的世界价值观调查数据中得到证实。

表 1 上帝在自己生活中的重要性(有效百分比)

国家 量值	中国 (2007)	日本 (2005)	印度 (2006)	泰国 (2007)	马来西亚 (2006)	美国 (2006)	巴西 (2006)
1	39.5	13.1	8.7	0.1	0.8	5.3	1.0
2	12.7	11.6			0.3	1.5	0.3
3	8.2	10.1		0.2	0.8	2.3	0.1
4	3.7	5.1		0.5	2.1	2.4	0.3
5	9.4	10.7	33.9	4.4	9.5	5.8	0.9

① [美]斯达克、芬克:《信仰的法则——解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,北京:中国人民大学出版社,2004 年;以及 Stark, *One True God*, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

② 卢云峰:《超越基督教社会学》,《社会学研究》2008 年第 5 期。

③ 林语堂:《吾国与吾民》,长沙:岳麓书社,2000 年,第 89 页。

④ [美]杜赞奇:《刻划标志:中国战神关帝的神话》,载[美]韦思谛:《中国大众宗教》,刘东等译,南京:江苏人民出版社,2006 年,第 98、105、107 页。

⑤ [美]沃森·詹姆斯:《神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(960—1960)》,载[美]韦思谛:《中国大众宗教》,刘东等译,第 70 页。

⑥ [美]彭慕兰:《泰山女神信仰中的权力、性别与多元文化》,载[美]韦思谛:《中国大众宗教》,刘东等译,第 125 页。

⑦ [美]杜赞奇:《文化、权力和国家:1900—1942 年的华北农村》,南京:江苏人民出版社,2004 年,第 87、94、95、107 页。

续表

6	7.0	20.3		8.0	12.6	5.6	1.0
7	4.7	10.5		22.9	10.2	4.7	1.5
8	6.0	8.8		28.8	13.0	6.9	3.5
9	4.2	4.1		16.9	10.3	7.6	4.3
10	4.7	5.8	57.4	18.2	30.3	57.8	87.1
平均值	3.6	5.0	7.5	8.0	8.1	8.2	9.6

资料来源：2005—2008年世界价值观调查数据（WVS 2005—2008）。<http://www.wvsevsdb.com/wvs/WVSAnalizeSample.jsp>

说明：1—10是上帝在自己生活中的重要性的量值，1表示毫不重要，10表示非常重要。泰国没有量值等于2的数值，印度只有量值等于1、5、10的数值。

表2 宗教在生活中的重要性(有效百分比)

	中国 (2007)	日本 (2005)	印度 (2006)	泰国 (2007)	马来西亚 (2006)	美国 (2006)	巴西 (2006)
非常重要	6.7	6.5	51.4	56.3	80.5	47.4	50.6
有点重要	15.2	13.1	29.3	37.9	15.5	24.2	40.4
不重要	31.0	35.7	13.9	5.4	3.3	19.7	6.2
毫不重要	47.1	44.8	5.5	0.4	0.7	8.7	2.7

资料来源：2005—2008年世界价值观调查数据（WVS 2005—2008）。<http://www.wvsevsdb.com/wvs/WVSAnalizeSample.jsp>

## （二）中国宗教市场中的竞争与改教

有市场就有选择和竞争，中国的宗教市场也不例外。在中国的宗教市场中，一方面是作为精神产品供给者的堂、寺、庙、庵、观、宫、院、殿之间存在着竞争；另一方面，作为消费者的潜在信徒也面临着大量的选择。在基督教、伊斯兰教等排他性的宗教社会，大多数消费者的选择可能仅仅局限于同一宗教之间的不同宗派，改教的频率也比改宗低得多<sup>①</sup>。孩子们长大后在选择自己的宗教信仰时，更倾向于选择自己父母所在的教派。所以，在排他性的宗教社会，人们的宗教选择实际上非常有限。但在非排他性的中国宗教市场中，如果将大多数人都界定为民间信仰的信徒的话，则人们改教、改宗的频率就非常高。人们面临着众多的宗教选择，并且很轻易地可以放弃一种信仰，选择另一种信仰。当拜菩萨不灵时，可以再拜关帝，关帝不灵时，可以再拜太上老君。甚至关帝、菩萨、太上老君一起拜。对某一种宗教信仰，人们似乎并未表现出强烈的偏好和相应的执著。

但是，另一种改教的情况却不得不引起我们的注意。那就是从非排他性宗教向排他性宗教的皈依。其中最引人注目的是大量新皈依的基督徒<sup>②</sup>，其过程并不像人们在非排他性宗教之间进行转换

① [美]斯达克、芬克：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第153页。

② 关于目前中国基督徒的数量，还没有一个确切的数字。2010年8月11日，中国社科院世界宗教研究所主编的《中国宗教报告》（北京：社会科学文献出版社，2010年）透露，根据2008—2009年间对全国31个省市进行的全国性大规模抽样调查，中国基督新教人数为2305万人，其中受洗的是1556万人。英国学者林保德认为（Tony Lambert, *China's Christian Millions*, London: Monarchy Books, 1999），中国的福音派信徒应该在3000—5000万之间。而按照国际基督教研究机构（Centre for the Study of Global Christianity at Gordon-Conwell Theological Seminary）的分析，中国基督徒的数量大概在7000万左右；前《时代》周刊驻北京记者部主任大卫·艾克曼（David Aikman）早在2003年就声称，在中国基督徒与天主教徒合计有8000万之多（参见David Aikman, *Jesus in Beijing*, Washington: Regnery Publishing, Inc, 2003, pp. 7—8.）。于建嵘估计为6000—7000万人（见《中国家庭教会调查》，载凤凰网网 [http://phtv.ifeng.com/program/shnjd/detail\\_2010\\_07/16/1783447\\_0.shtml](http://phtv.ifeng.com/program/shnjd/detail_2010_07/16/1783447_0.shtml)）。无论如何，基督教在中国的迅速发展是一个不争的事实。据曹南来调查，仅浙江省温州市就有基督徒70—100万人，教堂大约1200个。参见Cao, Nanhai (曹南来), "Boss Christians: The Business of Religion in the 'Wenzhou Model' of Christian Revival", *The China Journal*, 59, 2008, January, p. 63.

那样可逆：人们可以在拜了财神以后再拜关帝，反之，也可以在拜了关帝之后再拜财神；但人们从民间信仰皈依基督教后，再从基督教重新皈依民间宗教的频率要低得多。否则，基督徒数量就不会有如此迅速的增长。因此，我们不得不问，为什么前者是可逆的，而后者似乎是不可逆的，或可逆性很低呢？斯达克和芬克认为，人们的改教、改宗行为是基于宗教资本的考虑。这里，笔者更倾向于用“灵性资本”来考量人们的改教、改宗行为。如果承认改教、改宗是理性的，则其动机无疑是为了增加灵性资本。在中国的宗教市场中，人们所以能够在不同的民间宗教之间不停地换来换去，说明这些民间宗教所提供的灵性资本是差不多的。从民间宗教向基督教的皈依之所以是不可逆的，或可逆性很低，显然是因为基督教所提供的灵性资本要高于民间宗教。除此更无其他解释。

### 三、中国传统宗教与基督教之灵性资本比较

我们尝试根据第一部分所论述的“灵性资本”的六个构成要素，来对中国传统宗教（包括正统宗教与民间宗教）和基督教所提供的灵性资本进行分析。这里的分析部分地是基于由笔者所做的典型调查和访谈，部分地是基于理论推演。

1. 来世。除了佛教之外，中国的传统宗教几乎没有来世概念，因而中国传统的宗教信仰也就无法获得来世财富。相反，基督教的来世概念则非常强烈，基督崇拜也可以明确获得来世财富。也许这是中国传统宗教信奉者皈依基督教的一个重要原因。

虽然儒家有“未知生，焉知死”之说，但儒学逾千年的影响并未断绝人们对来世的追求和向往。虽然中国文化中关于来世的学说的确很淡薄，而且也有一部分人对来世漠不关心，但的确也有一部分人关心自己死后的事，并希望来世有一个好的结局。所以，来世概念明确、且对来世有安排的基督教对后面一部分人肯定有吸引力。笔者在山东章丘农村做访谈时，当问到基督教的哪些方面具有吸引力时，有信徒表示，基督教将人的来龙去脉讲得很清楚，听了以后觉得心里很明白。杨凤岗认为，缺乏来世维度是宗教的致命缺陷，而基督教恰如其分地弥补了儒家的不足<sup>①</sup>。

众所周知，中国的基督徒中有很大一部分是经济上不太成功者。笔者在访谈中也发现，有的基督徒委婉地表示，虽然自己在现世活得不如别人，但在来世就不一定比别人差了。显然，基督教中的来世安排给那些经济上不太成功的人提供了一种精神安慰。

虽然佛教也有来世概念，但佛教来世的轮回说要比基督教恐惧，因为轮回中的很多宿命是人们所不喜欢的，如当牛作马。而且佛教的修行要求比基督教特别是新教严苛得多，仅素食一项，很多人就难以做到。在笔者的访谈中，没有遇到佛教徒皈依基督教的案例。这方面的研究还需要进一步的调查。杨凤岗对北美基督徒的调查中，就有从佛教皈依基督教的案例。人们也许能从杨所引用的《活水》中对佛教与基督教的比较中，找到对佛教与基督教所提供的灵性资本进行比较的依据<sup>②</sup>。

2. 健康。无论是民间宗教还是基督教，皈依者的动机很多都是为了健康，甚至很多人信教是抱着“有病乱投医”的心理，生病以后希望通过信教来减轻病痛。而且正如前文所述，很多宗教信仰的确具有减轻病痛的功效。在很多地方，如果孩子生病，很多时候被认为是“掉了魂”，通常请巫婆来烧烧纸，给孩子把“魂”请回来就行了。这种风俗至今仍然存在。在乡村，巫婆至今盛行，在很大程度上是因为人们期望通过信教消灾。二十几年前，当基督教在农村刚刚传播时，信徒们也经常为病人祈祷去灾。

既然信教都具有“祛病消灾”的功效（假如是真的话），那么基督教在这方面的功效是否强于民间宗教呢？从笔者初步的调查看，答案是肯定的。一个原因是，基督教中上帝的形象，比许多民间信仰

<sup>①</sup> 杨凤岗：《皈信·同化·叠合身份认同——北美华人基督徒研究》，北京：民族出版社，2008 年，第 186—191 页。

<sup>②</sup> 杨凤岗：《皈信·同化·叠合身份认同——北美华人基督徒研究》，第 193—94 页。

中神灵的形象更强大。例如,笔者在济南的访谈中遇到一个高姓基督徒,他原来也是一种民间宗教信奉者,他说他所以信奉基督教,是因为基督教的神要比民间宗教的神大得多。显然,在他心目中,基督教中上帝的形象比民间宗教中的神更有力量,也更值得信赖。相反,许多民间信仰中的神灵地位都很低。例如,土地神只不过是地方神,济公的形象是个乞丐。有一个张姓基督徒,原来是鬼神的信奉者。因为她比较胆小,所以晚上经常不敢出门,甚至不敢一个人在家。但信奉了基督教后,她的胆子大多了。因为她认为基督教中的上帝要比民间信仰中的那些鬼神大,前者能够镇住后者。第二个原因是,很多民间宗教的神都是恶神,人们对它的信仰是基于恐惧心理。例如,格兰证明,五通神在很长的时间里就是恶神。它被看成是“人最卑下恶习贪婪和欲望的体现,是个欺凌弱者的活跃的邪恶魔鬼”。“它干尽了令人发指的事,诸如偷窃、扔石头、纵火和用病来折磨人。”<sup>①</sup>信奉这样的神,人们整天处于恐惧之中,怎么可能对健康有好处呢?

相反,基督教的神是来“替人类赎罪、从而拯救人类”的,自然可以解除人的许多苦痛,这对健康是应该有好处的。

3. 社会资本。很多民间信仰都需要举行大规模的集体活动来进行祭祀。例如各种庙会、集体祈雨活动等。但大多数此类的祭祀,其举行的频率都比较低,很多是每年举行一次,甚至多年举行一次。如在华北的某些地方,对于土地、玉皇、关帝等神,通常在其圣诞日举行庆典,关帝的圣诞是农历六月二十四,财神的圣诞是九月十七<sup>②</sup>。一方面,很多这样的祭祀活动并没有形成一个具有俱乐部效应的集体,使人们能够从这个集体中获得足够的快乐和社会资本;另一方面,这种集体活动的频率显然远低于基督教每周一次的教堂聚会。而更多的民间信仰根本就没有集体活动,许多祭祀在自己家中就能完成,有些甚至还需要秘密祭祀。其俱乐部效应自然远低于基督教,信徒由此而获得的社会资本肯定要低于基督教。

4. 公共服务。虽然中国传统的民间信仰基本上不提供公共服务,但基督教进入中国后,基督教会所提供的公共服务也很少。所以,公共服务的提供对基督教皈依的影响可以忽略不计。

5. 对经济态度的影响。韦伯认为新教伦理改变了西方人的经济态度,成为能够促进经济发展的精神动力。虽然一般地说,宗教能够强化人们的出世倾向,且能够减少人们参加市场活动的时间,但从目前来看,还不能证明中国宗教市场中发生的大量基督徒皈依,对教徒的经济上的成功具有消极作用。在大量的基督徒中,既有收入偏低的人,也有非常成功的企业家。温州的基督徒老板声称,其商业上的成功就受到了上帝的恩赐<sup>③</sup>。

笔者认为,有两个理由,可以证明大量的基督教皈依对人们的经济态度并未起到显著影响。第一,虽然韦伯认为新教伦理在西方产生了很大的经济效应,但在世俗文化一直很发达的中国,其效应也许并不明显。第二,在中国,特别是在农村,存在着大量的隐蔽性失业,人们参加教会活动,也许不会减少市场活动的时间。

6. 宗教的外部性。任何社会都需要有一套利他主义的说教来建立道德体系,以平衡利己倾向。而这套说教的效力取决于是否有行之有效的制度和机制。中国的许多民间信仰也都推崇利他思想,例如“离地三尺有神灵”之说。再如,关帝崇拜在客观上促进了忠义信念。但总体上说,民间信仰与基督教相比,在外部性上有两大不足:一是在制度上,民间信仰组织保障的效力并不强。如前所述,由于民间信仰的祭祀活动举行的频率不高,其组织也比较松散。还有很多民间信仰是由个人自行甚至秘密举行祭祀仪式,因而没有组织,如财神崇拜。所以,很多民间信仰都没有可靠的组织保障。相

<sup>①</sup> [美]理查德·格兰·冯:《财富的法术:江南社会史上的五通神》,[美]韦思谛:《中国大众宗教》,刘东等译,南京:江苏人民出版社,2006年,第144、146页。

<sup>②</sup> 杜赞奇:《文化、权力和国家:1900—1942年的华北农村》,南京:江苏人民出版社,2004年,第90页。

<sup>③</sup> 见 Cao, Nanlai(曹南来), “Boss Christians: The Business of Religion in the ‘Wenzhou Model’ of Christian Revival”, The China Journal, 59, 2008, January, p. 64.

反,基督教却是一个组织性很强的宗教,其组织性保障了宗教教条的效力。二是基督教有一个基于交换的有效的保障机制。由于基督教有很强的来世概念,信徒们要获得来世救赎,就必须尊奉教会信条,以牺牲自己的利己动机和部分的现世消费为代价。基督教中的许多利他主义信条是教徒基于交换而自愿遵守的。相比之下,来世概念缺乏或模糊的民间宗教,就没有类似的基于交换关系的约束机制。

## 结语:文化竞争与社会再组织

全球化的过程也是一个制度、文化在全球范围内不断冲突、融合的过程。也就是说,在全球范围内经济竞争激烈进行的同时,也客观存在着激烈的文化竞争。遗憾的是,人们对经济竞争给予了过多的关注,而相对忽视了文化竞争。如果说经济竞争取决于个体对交易成本的权衡的话,那么文化竞争则不是单单由交易成本所决定的,而是取决于个体对交易成本和灵性资本这两个因素的权衡。特别是在宗教的竞争上,灵性资本的权衡可能会起到主要作用。

目前,中国出现了大量的基督徒皈依的现象,笔者认为这是一种文化竞争的结果。就个体的选择而言,对不同宗教的判断和选择是基于灵性资本的考量。也就是说,个体趋向于选择能够提供更多灵性资本的宗教。所以,可以断言,中国之所以出现大量的基督徒皈依现象,是因为中国的传统宗教所提供的灵性资本逊于基督教。基督教所强调的来世概念,能够满足人们对来世的需求,而这也正是中国传统宗教所缺乏的。此外,在宗教与健康、宗教的俱乐部效应以及宗教的外部效益上,中国传统宗教也逊色于基督教。

由此我们想到中国正在致力于提高自己的“软实力”。什么是“软实力”?在笔者看来,一个社会的“软实力”就是能够使生活于其中的所有个体享受到更多幸福的制度、文化和价值的能力。笔者希望本文的分析能够对中国提高自己的“软实力”有所助益。

需要说明的是,笔者无意于贬低中国文化。就目前来看,中国文化的确处在一个由相对固定的传统乡土文化向流动性的现代专业化文化转化的过程之中,中国文化的重建是一个无法回避的事实。未来中国文化的重建必然是多种文化交互作用的结果。中国本土的民间信仰在基督教的冲击之下如何调适和回应,也是一个值得研究的课题。

[责任编辑 刘京希]

## 论费希特的权利理念

崔文奎

**摘要:**费希特的权利理念是他的自我意识哲学在政治哲学中的延伸,他所言说的法权关系就是由自我意识缔结的一种本质上涵盖人类外在行为领域的关系。作为德国古典哲学的主要代表之一,费希特在继承康德权利理论的基础上,对作为权利基础的理性进行了彻底的反思。在费希特思想中,绝对自我不仅是权利的基础,而且也是权利概念和法权规律推演的逻辑起点。费希特的权利理念与共同体概念、人们在现实中的相互作用等密切地联系在一起,进一步彰显了费希特政治哲学彰显自由、向现实迈进的显著特征。

**关键词:**费希特;权利;义务;自由;自我意识;共同体

费希特政治哲学的中心课题就是要从理性即绝对自我推演出一个由法权规律即权利规律支配的法治社会。也就是说,如何在人类社会实现理性自由,在感性世界实现理性自由的条件是什么。因此,连接理性与法律的中间范畴即权利,在费希特政治哲学中有着特殊的意义。作为康德学说的改造者,费希特在继承康德权利理论的基础上,对作为权利基础的理性进行了彻底的反思,在其知识学中确立了内容与形式相统一的原则。因而费希特在权利概念及法权规律的推演中,“并没有像康德那样,把实质原则与形式原则绝对分离开来,把权利概念当作空抽屉,期待着经验会把某些东西塞进这个概念中,而是始终把人们关于建立共同体的概念、目的与人们在现实中的相互作用、相互影响结合在一起”<sup>①</sup>,以绝对自我为出发点,推演出了权利概念和法权规律,并对人的权利与义务进行了探讨。这就为人类的自由和权利在感性世界中的实现提供了学理上的哲学依据。

### 一、权利理念的先验基础

正如俄国学者古雷加所言:“当一个人与自然物相对立时,谈论法就毫无意义,这里,只有良心能调节他对土地、对有机生物这样的天然财富采取的行为。而当这个人一旁出现另一个人的时候,对那些自然物就产生了法的关系。法总是表现在可以用外部感官把握的世界里。”“只要在法中表现的是可以用感官把握世界的现实关系,人一旦离开这个世界,就被排除在法的领域之外。”“法的领域是物质世界。”<sup>②</sup>这意味着,在费希特思想中,权利即法的概念、法权规律都是属于感性世界的,它们只涉及在感性世界中表现出来的东西,二者都是通过作为感性自我的人们在感性世界中的自由行动相互作用而产生的。因此,对感性自我的性质的界定和探究,关涉着权利概念的产生以及法权规律的推演和论证,关涉着费希特对二者的理解。费希特从其政治哲学的形上前提绝对自我出发,探究了权

**作者简介:**崔文奎,山西大学政治与公共管理学院教授(山西太原 030006)。

**基金项目:**本文为教育部人文社会科学研究项目“费希特早期政治哲学:法的形而上学”的中期成果(项目编号:11YJA720004)。

① 梁志学:《费希特耶拿时期的体系演变》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 86 页。

② [俄]古雷加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,北京:中国社会科学出版社,1993 年,第 151—152 页。

利主体感性自我的基本的确定的可能性,为费希特权利理念及法权规律的推演提供了根本性的、合理的依据。

其一,纯粹自我与感性自我的统一性。一个外邦人到了一个陌生的国度,该国度的人们不管有多么惊讶,首先都会把他当同类来对待。既然把他当同类,那么他该享有什么样的权利?于是,出现一个根本问题:人们为什么会把他当同类?这是如何可能的?这是费希特在《自然法权基础》中设置的一个场境和由此引出的问题。其实,那个外邦人能有的权利,也就是每个人应有的权利。问题是,每个人为什么都具有这样的权利?他从什么地方获得这种权利?是从宪法吗?但是,这样的权利先于包括宪法在内的一切法律。在费希特看来,“研究必须根据 *a priori*[先验]原理进行,更具体地说,必须根据实践原理进行,而绝不可根据经验原理进行”<sup>①</sup>。这意味着,必须从经验之外,即从形而上学即第一哲学所处的先验领域去寻找人类一切权利的最后根据。“我们想在哪儿发现它呢?无疑是在我们的自我中发现它。”<sup>②</sup>这意味着费希特权利理念的最终依据在于自我本身。

费希特所谓的自我是纯粹的自我,而不是感性的自我。“它不是借助经验由外界事物塑造和构成的”,“而是在我们的自我的纯粹的、原始的形式中塑造和构成的,因此,这种规律就是在我们这个不借助任何经验都会存在的自我中发现的”<sup>③</sup>。所谓“纯粹的”,是指一种先于经验、不依赖于经验和普遍有效的性质。而人之所以异于禽兽,就是由于他拥有这样的性质。所以,纯粹的自我就是一个精神实体。所谓“感性”,在这里是指构成人的躯体的那一部分物质世界,所以,感性的自我是一个物质实体。这意味着,纯粹的自我的原始形式是一种不来自经验、自相一致和永恒不变的东西。“所谓自在的人就是这样一种人,这种人仅仅被想象为是人,是仅仅按照一般人的概念加以想象的;这种人是孤立的,没有任何结合,在他的概念里必然不包含任何结合。”<sup>④</sup>自在的人即费希特所谓的纯粹自我,一方面,他是孤立的,与自身之外的事物毫无联系、与其他人没有任何交往;另一方面,他是有形的,受自身之外的事物制约。实际上,他与笛福笔下的“鲁宾逊”相呼应,也在施蒂纳所说的“唯一者”中得到再现。他是严格意义上的主体性哲学中的主体:有别于其他主体,因为对于这个个体自我意义上的主体来说,其他主体都属于非我的范围。因此,德国学者文德尔班在费希特的知识学的意义上说:“所有意识都植根于…意识与自身的原初关系。”<sup>⑤</sup>在费希特看来,感性自我也属于非我的范围,“就连人的身体——人称之为自己的身体——也是自我之外的某种东西”。费希特把自我分为纯粹自我和感性自我,并不意味着在这里或在任何地方把人仅仅视为纯粹自我,认为人与其纯粹自我之外的某种东西没有任何关系;而是仅仅意味着把每个人想象为与其他人没有任何关系。

在费希特看来,每个人都是纯粹自我与感性自我的统一。纯粹自我作为精神的实体不仅是与自身相一致的,而且要抑制和陶冶感性自我,使感性自我与自己保持一致,从而使人成为理性生物,只服从于道德规律。他认为,“人之所以存在,是因为他存在”。但人不仅具有纯粹存在,而且具有这种存在的特殊规定:人不仅存在,而且也是某种东西。因此,人就其为纯粹存在而言,是纯粹自我或精神实体;就其为某种东西而言,是感性自我或物质实体。二者不应相互取消,而应彼此长期共存。于是,在二者的结合中,“人之所以存在,是因为他存在”的原理就变成了“人之所以应该是他所是的东西,完全是因为他存在”这样一个原理。这就是说,人所是的一切,应同其纯粹自我相关联;人所以应该是他所是的一切,单纯是由于他是一个自我。在这里,纯粹的自我只能从反面加以设想,只能被想象为“非我”的对立面,因而只能被想象为绝对的同一性,而“非我”的特性则是多样性。所以,尽管纯粹自我在自身没有任何差异,而永远是同一个东西,因而决不会自相矛盾。但感性自我既不是按照

① 梁志学主编:《费希特著作选集》第 1 卷,北京:商务印书馆,1990 年,第 196 页。

② 梁志学主编:《费希特著作选集》第 1 卷,第 193 页。

③ 梁志学主编:《费希特著作选集》第 1 卷,第 193 页。

④ [德]费希特:《论学者的使命》,梁志学等译,北京:商务印书馆,1980 年,第 5 页。

⑤ W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hrsg. Von H. Heimsoeth, Tübingen, 1957, p. 500.

纯粹自我的形式决定的,也不是自己决定的,而是由外在事物决定的。费希特认为:“这是不应当有的情况,因为人本身就是目的,他应当自己决定自己,绝不应当让某种异己的东西来决定自己;他之所以应当是他所是的东西,是因为他希望成为这种东西,而且应当希求这种东西。”所以,人应以其纯粹自我的形式陶冶与驾驭感性自我,使人的全部力量彼此协调一致,完全符合纯粹自我的同一性。因而“一切有限的理性生物的最终使命,就是绝对自相统一,始终自相同一,完全自相一致。这种绝对同一就是纯粹自我的形式,是纯粹自我的唯一真实的形式;或者更确切地说,那个形式的表现是在同一性的可思议性基础上被认识到的”<sup>①</sup>。

其二,感性自我的合目的性。在费希特思想中,个体既作为纯粹自我与作为非我的物体世界相关联,也作为经验自我与作为自由的合乎目的的其他人相关联。就前者而言,费希特认为,凡是对于人存在的东西,都存在于自我之中,但除依靠返回到自我本身的一种行动以外,在自我中就不存在任何东西,“自我可以进行无限的规定;而客体由于是客体,则永远是被规定的。”他认为,独断唯心论者把实践能动性从他们的研究中完全排除出去,而只看到理论能动性,并意欲用其本身来论证它,因此,他们必定会把它变成不受制约的能动性,就是很自然的事情了。实际上,由于自我的这两种能动性的相互作用,一切为自我而存在的事物才成为可能。因而“整个客观体系对于自我必定是由自我本身创造的”。这意味着,人如果要使一切非理性的东西都服从自己,他就必须按照自己固有的规律自由地驾驭它们,也就是说,人应该做自然界的主人。但自我是以何种方式和在什么限度内规定或创造客体呢?在费希特看来,自我赋予了客体以形式,“这个客体虽然不断地经受着改变,但依然如故,没有变化。这就是说,由想象力创造的那种旨在把纷繁复杂的东西结合于自身的基质,或者说,各个不断相互排斥的偶性的基础——被人们称为纯粹质料——依然如故,没有变化。因此,我们只能设定我们是改变物的形式的,却不能设定我们是改变物的质料的;我们能够意识到,我们有无限改变物的形态的能力,却没有创造或消灭物的能力;对我们来说,质料既不可能增加,也不可能减少”<sup>②</sup>。德国学者古雷加认为,费希特这里论证的依然是其知识学“自我设定非我”的原理,是观念之转化为物质,因而又是对康德的自在之物的否定<sup>③</sup>。

就后者而言,首先,费希特认为:不仅感性自我是人,而且作为自由的合乎目的的他我即他人也是人。就前者而言,费希特认为,人之所以存在,不是因为某种别的东西应当存在,反之,他之所以完全存在,是因为他应当存在;他的单纯存在是他的存在的最终目的,也就是说,人们绝不能毫无矛盾地探求其存在的任何目的。他之所以存在,是因为他存在。“人应当仅仅被视为理性生物,就此而言,绝对存在的这种特性,为他自己而存在的这种特性,就是他的特性或他的使命。”<sup>④</sup>

其次,依费希特之见,凡是带有合目的性特点的东西都是自由地发生作用的,一个作为自我的人是这样的东西,那种作为非我的他人也是这种东西;这一切有限的人彼此自由地发生作用,就构成了一种以人的自由行为为基础的,只能用有机规律来解释的独特领域。在他看来,人与人的相互关系就是“社会”。这就是说,一个人要承认在自己之外存在着其他人,与他们进行交往,即人必须过社会生活。在社会中,各个人以极其自由的方式相互影响、相互给予,其自由行动合乎目的性,结果产生了“一种以自由为总发条的无数齿轮的相互普遍衔接以及由此而产生的美妙和谐”<sup>⑤</sup>。

因此,既然作为感性自我的个体与作为自由的合乎目的的他我即他人都不是人,那么,二者就是自由的。这意味着,他们就有这样一种权利属性:他必须被允许根据他自己的意志生活、行动;否则,就是对其自由存在的否定。由于自我和他我天生就是自由的理性存在者,因而他们天生就拥有这种权

① [德]费希特:《论学者的使命》,梁志学等译,第8页。

② 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第285、284、286页。

③ [俄]古雷加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,第147—148页。

④ [德]费希特:《论学者的使命》,梁志学等译,第7页。

⑤ [德]费希特:《论学者的使命》,梁志学等译,第14、21页。

利属性。我国学者黄裕生认为：“这一权利属性是每个人的一切自然的权利（那些先于法律契约关系的权利）与获得的权利（通过法律契约得到的权利）的全部根据。”<sup>①</sup>在德国学者艾尔弗雷德·韦伯看来，自我和他我的道德关系是权利的“总渊源”<sup>②</sup>。

## 二、权利的界定及法权规律的推演

德国学者路德维希·西普认为：“费希特对法权的论证是想把法权概念和法权责任归结到作为无可置疑的基础的自我意识上，因而是属于近代自然法权学说的笛卡尔传统的。费希特在这个传统中的最重要的先驱是约翰·洛克。洛克试图建立一门基于无可置疑的自我认识的、具有科学形态的道德哲学，从而使自己摆脱了霍布斯和斯宾诺莎的那种具有人类学和自然哲学形态的论证方式。费希特把洛克所作的尝试进一步发展为法权的先验演绎，但是也把霍布斯找到的那种克服个人外在行为的冲突的出路包括到了这种先验演绎中。”<sup>③</sup>这表明，费希特对权利理念的推演所遵循的是先验哲学的基本方法，即探求基本的确定的可能性，以现实的或期望的事态预设必要条件，确定被视为现实的事物的根本的、合理的依据。

费希特哲学的原初出发点是具有理性和直观反思能力的纯粹自我。自我是费希特权利理念的最终来源<sup>④</sup>。“权利之概念应为纯粹自我的一个原始的概念。”<sup>⑤</sup>这意味着，费希特的权利概念和法权规律只能从纯粹自我中推演出来。在费希特思想中，纯粹自我是指一种不借助任何经验而存在，并在自身内不掺杂任何经验的精神实体或先验的主体能动性。正是在自我的纯粹的、原始的形式中塑造和构成了我们评判事实和指导行动的法则或规律。

在《纠正公众对于法国革命的评论》中，费希特没有区分道德领域和法权领域，其权利理念是囊括于道德良心这个大圆圈中的小圆圈。正因如此，德国学者费尔威恩认为，费希特改造和发展了康德的道德哲学，从对于道德规律的进一步反思中推演权利概念，而道德规律又源于“纯粹自我”<sup>⑥</sup>。

实际上，在费希特政治哲学中，道德和法权是两个不同的领域。我国学者张志伟认为：“在费希特思想中，法权领域和道德领域同时作为实践的领域，它们的规律都是从最高的知识学原理中推导出来的，前者包含的是权利概念，后者包含的则是义务概念。法权所约束的是个人的随意性而不是良心，道德规律则无条件地要求履行责任。对于自由的实现来说，道德是目的，法权不过是手段。”<sup>⑦</sup>在费希特思想中，道德领域属于人们的内心活动，关涉人的个体性，而法权领域属于人们的外在行动，关涉人的社会性。支配道德领域的是善良意志，它涉及人的内在精神，凡在感性物质世界中没有因果性而只停留在内心精神世界的东西，都应放在道德法庭面前；法权领域则不考虑思想动机，而只涉及在感性物质世界中表现出来的东西，只管辖人的外在行为，它对思想中的罪行和离开感性世界的人是不起作用的。即使任何人都没有善良意志，法律也必须得到执行，它甚至可以在一个由恶人组成的社会里得到实施。而“权利属法律不属道德”<sup>⑧</sup>。正因道德和法权具有严格界限，所以费希特认为：道德哲学不可能解答适用于法权领域的东西；用法律手段去解决道德哲学领域的问题同样是不适宜的。因此，不能混淆不同学说的适用范围。

① 梁志学：《费希特〈自然法权基础〉座谈纪要》，《哲学动态》2005 年第 5 期。

② [德]艾尔弗雷德·韦伯：《西洋哲学史》，詹文浒译，上海：华东师范大学出版社，2007 年，第 430—431 页。

③ Kahlo von M. et al(hrsg), Fichtes Lehre von Rechtsverh? ltnis Die Deduktion der § § 1—4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main, 1992, p. 71.

④ H. Verweyen: Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Verlag Karl Alber, Freiburg/Munich, 1975, p. 64—65.

⑤ 浦薛凤：《西洋近代政治思潮》，北京：北京大学出版社，2007 年，第 385 页。

⑥ H. Verweyen: Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, p. 64—65.

⑦ 张志伟：《西方哲学史》，北京：中国人民大学出版社，2002 年，第 597—598 页。

⑧ 浦薛凤：《西洋近代政治思潮》，第 385 页。

在《自然法权基础》中,费希特认为,如果仅从道德领域演绎权利理念,那么,权利理念就必会陷入空洞的境地。他写道:“道德学者们没有考虑到,道德规律只是形式的,因而是空洞的。”“我应当设想自己和那些与我有天然联系的人们必然有社会交往;但是不设想用他们的自由限制我的自由,我就不能做到这一点。因此,我也应当按照这种必然的思想去行动,否则,我的行动与我的思想、我与我自身就会发生矛盾;凭我的应有的知识,我受到良心的约束,限制我的自由。现在在法权学说中谈的不是这种道德约束;每个人只是由随意的决定约束自己,与其他人生活在社会中。如果有人根本不愿意限制自己的随意性,那么,除了他必须随即离开一切人类社会,大家在自然法权领域中就无法用其他手段反对他。”<sup>①</sup>因而费希特认为,权利概念、法权规律只能从自我演绎出来,而决不能从伦理概念、道德规律演绎出来。在俄国学者古雷加看来,如果说在《纠正公众对于法国革命的评论》中,费希特把权利看作道德的组成因素(把法权领域描述为“良心领域”这个大圆圈内的小圆圈),那么这时他却把权利与道德对立起来了<sup>②</sup>。尽管费希特和康德一样,都认为人是目的,但费希特不仅仅如此。在他的思想中,人不仅是目的,而且也是手段,即人是道德律的工具。就每个人而言,在他之外的一切人都是目的,但没有任何人本身就是目的。人只在充当实现理性的手段时才是目的;他只有充当这种手段时才存在,否则,他就根本没有存在的必要性。

古代自然法思想预设和追求一个终极的目的,也就是共同体的“善”,所有个体无法以“自足性”完成自身的规定,而是要通过参与和内化“共同善”而获得自己的本质规定性,所以自由和权利这些现代自由主义所关注的逻辑前提在古代思想世界根本不可能存在<sup>③</sup>。在费希特思想中,“自我”由纯粹抽象的哲学概念推演为个体概念,解决了古代自然法思想所无法解决的个体本质的规定性问题,并构成了费希特权利理念的逻辑起点。费希特对道德领域和法权领域的区分意味着其法权哲学应用范围的确立。由于他把法权哲学的应用范围确定为感性世界,所以,“自我”这个纯粹抽象的哲学概念第一次成为个体概念,而且是诸多个体中的一员。费希特认为:“我的绝对自我决不是个体,可是个体还必须从绝对自我中推演出来。知识学立即就会在自然法中实现这种推演。有限的生物——这将是推演的目的——只能被设想为感性生物领域内的感性生物。”<sup>④</sup>也就是说,“因为如果一个理性存在物不设定它自己为一个个体,不设定它自己为许多理性存在物中的一员——它就像假设它自己一样,在自身以外假设这些存在物——它就不能把自己设定为这样一个具有自我意识的理性存在物”<sup>⑤</sup>。这意味着,作为费希特权利理念演绎的起点的自我,是作为主体与客体、能动者与受动者的同一体的自我,即理性存在物;个体的权利只有在共同体中才能够得以实现。

费希特认为:“我的体系的灵魂就是这样一个定理:自我设定直接设定它自己。”<sup>⑥</sup>实际上,费希特对权利理念的演绎也是从这一定理出发,通过以下三条定理而完成的:一是“一个有限的理性存在物不认为自身有一种自由的效用性,就不能设定自身”<sup>⑦</sup>。依费希特之见,人是主体与客体、能动者与受动者的同一体,他既有一种从客观到主观的能力,也有一种从主观到客观的能力,也就是说,既有一种从事表象活动的理智力量,也有一种从事意志活动的实践能力。这表明,不论只具有前者还是只具有后者,都不能成为人,人是二者的统一。费希特认为:“由于自我的直观活动和意志活动之间的这种相互作用,自我本身才成为可能的,一切为自我(理性)而存在的事物,即一切真正存在的事物,

① 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第266—267页。

② [俄]古雷加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,第151页。

③ 赵明:《康德〈永久和平〉的法哲学基础》,上海:华东师范大学出版社,2006年,第195页。

④ 转引自[俄]古雷加:《德国古典哲学新论》,沈真等译,第152—153页。

⑤ 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第264页。

⑥ [德]费希特:《激情自我:费希特书信选》,洪汉鼎译,北京:经济日报出版社,2001年,第137—138页。

⑦ 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第273页。

才成为可能。”<sup>①</sup>这就是说,一个人由于在他自身有一种把直观活动和意志活动统一起来的自由效用性,所以必定能设定他自身为一个人。

二是“一个有限理性存在物不认为其他有限理性存在物有一种自由的效用性,因而也不假定在自身之外有其他理性存在物,就不能认为自身在感性世界中有自由的效用性”。在费希特哲学中,由于自我是诸多个体中的一员,他必然会涉及自身与他人、自身与社会的关系。“因为自我在自我意识中只能从实践方面设定自身,除了有限的东西就根本不能设定任何东西,因而同时必须给自己的实践能动性设定一个界限,所以,自我必定要设定一个在自身之外的世界。任何理性存在物在原初都是这样做的。”<sup>②</sup>可见,人的概念不是个人概念,而是类概念;人只有在人群中间才能成为人。这意味着,主体对自身的自由意识只有通过对他人的自由意识才能实现。该思想作为费希特最有意义的哲学成就之一,对后世产生了深远的影响。著名哲学家胡塞尔所研究的主体间的现象学就是该思想的继续。因而哈贝马斯认为,费希特早在一百年前就已讨论胡塞尔《笛卡尔第五沉思》中所提出的问题了<sup>③</sup>。

三是“一个有限理性存在物不把自身设定为能与其他有限理性存在物处于一种确定的、人们称之为法权关系的关系中,就不能假定在自身之外还有其他有限理性存在物”。在费希特的权利理念的演绎中,个体自我是其逻辑起点。因而这里费希特首先要做的是,从主体的自我推演出作为主体的个体,即个体自我。他写道:“主体已经把自身设定为这样一种存在物,这种存在物在自身中就包含着存在于主体内的某物的最终根据(这就是自我性、合理性的一般条件);但是,主体也同样已经把一种在自身之外的存在物设定为在主体中出现的这个某物的最终根据。”“主体的自我限制是由那种把主体看作自由存在物的一种可能方式的认识制约的……主体把自身之外的存在物视为自由存在物的概念也是由这种存在物关于主体的相同的概念制约的,而且还是由这个概念所规定的行动制约的。”<sup>④</sup>在费希特思想中,“个体性”概念是一个交互概念,它只能联系着另一个思维加以设想,而且从形式看,是受思维本身、受相同的思维制约的。所以,既然存在着个体自我,那么就必然存在个体自我与他我即个体与他人的关系。在他看来,“制约一个个体对另一个体的认识的条件,是另一个体把前一个个体作为自由的个体加以看待(就是说,另一个体用自己关于前一个个体的自由的概念限制自己的自由)。但是,这种看待方式是由前一个个体对另一个体的行为方式制约的;而这种行为方式又是由另一个体的行为方式和认识制约的。因此,自由存在物之间的相互关系就是通过理智和自由进行的相互作用,如果双方不相互承认,就没有一方会承认对方;如果双方不是这样相互看待,就没有一方会把对方作为自由存在物加以看待”<sup>⑤</sup>。这意味着,个体自我在一切情况下都必须承认在我之外的他我为自由存在物,也就是说,个体必须用关于他人的自由的可能性的概念去限制自己的自由。

因此,费希特认为,个体间存在的这种相互制约和相互作用就是它们之间的法权关系,由于有这种法权关系,它们设定的那个世界就成了一个共同体,而支配这个共同体的规律是各个自由存在物都必须共同承认和遵守的法权规律。这表明,权利概念所表述的是人们之间的一种必然的关系,法权规律所表述的是个体要依据关于一切与他有联系的人的自由概念去限制他的自由。“吾人于是有权利概念之整个对象,即自由人格相互之间之集团。”<sup>⑥</sup>因而费希特将权利理念表述为:“我在一切情况下都必须承认在我之外的自由存在物为自由存在物,就是说,我必须用关于他的自由的可能性的

① 梁志学主编:《费希特著作选集》第 2 卷,第 278 页。

② 梁志学主编:《费希特著作选集》第 2 卷,第 287、282 页。

③ [德]哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东等译,南京:译林出版社,2001 年,第 182 页。

④ 梁志学主编:《费希特著作选集》第 2 卷,第 298、299、301 页。

⑤ 梁志学主编:《费希特著作选集》第 2 卷,第 302 页。

⑥ 浦薛凤:《西洋近代政治思潮》,第 385 页。

概念去限制我的自由。”<sup>①</sup>这清楚地表明,在费希特的视野中,权利问题在本质上是对自由问题的探讨,它既涉及个人自由,也关系整个共同体的自由。

### 三、权利与义务

由于费希特把法权哲学的应用范围确定为感性世界,所以,“自我”这个纯粹抽象的哲学概念第一次成为个体概念,而且是诸多个体中的一员。这意味着人的自由只有在社会生活中才能够得以实现。这样,就有一个权利和义务的问题。

在费希特思想中,先验自我充当了评判事实的基点,其原始的表现形式——道德规律成为了检验事实的依据。因而道德规律作为“存在于我们之内的事实就引导我们达到我们的自我的这种原始的形式,而从我们的自我的这一原始形式又派生出规律在事实中的表现,作为事实的原因产生的结果”。道德规律,它不是来自事实,不可能是寓于任何事实的规律,是“应该的规律”,具有普遍的有效性:“我们的自我的这一原始的、不变的形式,就这样追求着它的各种由经验所决定而又反过来决定经验的变化形式同它自身相一致,因此它叫做命令;它是理性自身的原始形式,所以它始终为一切理性精神追求这一点,因此也叫做规律;它只能为单纯依赖于理性而不依赖于自然必然性的行为追求这一点,即只能为自由的行为追求这一点,因此它也叫做道德规律。它在我们之中的表现有一些最习以为常的、连最孤陋寡闻的人也知道的名称,那就是良心、我们内心的法官、互相控告而又彼此原谅的思想,等等。”<sup>②</sup>

既然道德规律作为自我的原始形式的表现是普遍有效的,那么,它就必然支配着一切社会领域。所以,费希特在解决权利和义务的问题时写道:“凡是这一规律向我们要求的,一般称为正义、合乎义务;凡是这一规律向我们禁止的,一般称为非正义、违背义务。前者是我们应该做的,后者则是我们不应该做的。——如果我们作为理性存在物绝对地、毫无例外地服从这一规律,那么,我们作为这样的存在物就决不能服从任何其他的规律,因此,凡在这一规律沉默的地方,我们都不服从任何其他规律,我们怎么做都可以。凡是这一规律不曾禁止的事情,我们都可以做。对于我们可以做的事情,我们都有权利,因为这个‘可以’是合法的。”这就是说,只有道德规律允许的事情,才有权利去做;既然人有权利成为有理性的存在物,那么人就有权利履行其义务。然而,对于道德规律所允许的事,做或不做仅取决于人的意愿。道德规律要求人履行的义务,人也有权利;但人没有相反的权利,不履行他的义务,而且任何人也都没有权利阻止他履行他的义务。也就是说,人有权利成为道德的存在物,按照道德规律办事;人有权利成为自由的存在物,在道德规律不曾禁止的事情上随自己的任意性自由地行动。但人没有权利不成为这样的存在物,而且任何人也没有权利阻止他成为这样的存在物,没有权利阻止他按照道德规律办事。在费希特看来,这就是对于自由行动的合法性或不合法性的一切研究所必须依据的一些原理,而其他原理都是绝对无效的<sup>③</sup>。

在费希特思想中,“纯粹的”是指一种先于经验、不依赖于经验且普遍有效的性质,费希特认为,在自然状态即良心领域中生活的人就是这样的先验主体,即纯粹自我。他写道:“他是孤立的,仅仅同自己的良心,同自己的道德格言的最高执行官在一起。这是他的最高法庭,他的一切其他方面都从属于良心。在这里,任何异己者都不能作他的法官(上帝对他来说不是异己者)。这一法庭的看不见的法官据以发言的法律是仅仅涉及精神世界的道德规律。”<sup>④</sup>在良心领域,纯粹自我把良心作为行动依据。德国学者文德尔班认为,这就是费希特义务学的出发点,在良心领域中,人的感性也可作为

① 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第311页。

② 梁志学主编:《费希特著作选集》第1卷,第193—194页。

③ 梁志学主编:《费希特著作选集》第1卷,第194—196页。

④ 梁志学主编:《费希特著作选集》第1卷,第268—269页。

理性产物而维护自己的权利<sup>①</sup>。在纯粹自我进入社会时,他转变为个体自我,与他我一道,生活在天赋权利领域。在该领域中,个体自我与他我也不是没有相互的权利和义务;其共同法律是自由的法律,是规定现象界的天赋人权的道德规律,其原则在于“只要他人的自由不妨碍你的自由,你就不得妨碍他人的自由”<sup>②</sup>。在自我和他我由于各种原因缔结了各种契约,二者便进入了契约领域。契约的领域是不完全取决于道德规律的现象界。人在这一领域中的法律是自由的(不受法律约束的)随意性。如果他因撤回自己的随意性而损害了他人的自由,他的随意性就不再是自由的;它回到法律之下,并且他得根据法律受判决。为了保障一般契约的双方的利益不受损害,监督双方履行其义务,在一个人与全体的人之间又缔结了特殊契约,即市民契约。这种契约的领域是自由的随意性领域的任意一部分。就像一般性契约一样,这种契约也以法律和权利构成其特殊性。在这个领域中,道德规律依然有效,它要求国家组织必须促进每个人的完善,有助于这个终极目的的实现。所以,“国家组织的终极目的不能与道德规律所规定的每个人的终极目的相矛盾,不能阻碍或破坏后一终极目的的实现”。

按照霍布斯所奠基的古典自然法学的观点,国家是人为“制作”的产品和结果,其目的是人所注入或赋予的,它始终处于被检测和评价,甚至被改造的境域中,个人权利的实现充当了国家正当性的根源。与之相反,费希特坚持了人的类本质的立场,并大大提高了国家作为共同体对人的权利和义务的重要性。意大利学者马斯泰罗内认为,费希特把有理性的国家视为权利与义务的中心<sup>③</sup>。在费希特思想中,国家制度是每个人自由地履行其权利和义务的根本保障。费希特认为原始法权即人的基本权利有二:一是延续绝对自由和躯体的不可侵犯性的权利(这意味着,不允许直接对躯体发生影响);二是延续我们自由地影响整个感性世界的权利<sup>④</sup>。他认为,不是国家决定市民社会,而是市民社会决定国家,即,市民社会可以不依靠国家而存在,而国家则必须依靠市民社会才能够存在。因而以上所言的人的基本权利不仅存在于自然状态,而且存在于市民社会,尤为重要的是,在国家状态下这些权利依然存在。在费希特看来,人的基本权利源于法权判断的基本原则所揭示的自由概念,而后者所揭示的自由只有形式的意义。而要由形式自由向实质自由转化,就必须建立法权平衡。也就是说,人的基本权利只有通过国家(成文)法的规定才能像强制性法律一样有效。这意味着需要国家权力对侵权行为进行制裁。我国学者梁志学认为,通过法权平衡的建立,法权判断的基本原则所揭示的自由概念就由形式的自由转变为实然的自由,是费希特对形式主义的权利概念的克服<sup>⑤</sup>。在费希特看来,国家法中应该建立这样一条不可移易的原则:“每个人都必须能够靠自己的劳动生活。”<sup>⑥</sup>可见,一方面,国家有责任使每个人都能够靠自己的劳动生活下去,如果有人不能生活下去,它就必须资助他,而他也享有要求资助的绝对权利;另一方面,国家也拥有监督的权力,注意每个人是否在自身范围内付出生活必需的劳动量,如果不能养活自己的人无法证实自己已在自身范围竭尽所能,则没有要求国家资助的合法权利。据此,德国学者文德尔班认为:“这位哲学家的强有力的唯心主义不惜建立一种影响深远的强制制度,如果他能希望借此可以保证给予每人自由履行义务的场所。”<sup>⑦</sup>

[责任编辑 刘京希]

<sup>①</sup> [德]文德尔班:《哲学史教程》,罗达仁译,北京:商务印书馆,1993年,第820页。

<sup>②</sup> 梁志学主编:《费希特著作选集》第1卷,第267页。

<sup>③</sup> [意]萨尔沃·马斯泰罗内:《欧洲政治思想史——从十五世纪到二十世纪》,黄华光译,北京:社会科学文献出版社,1992年,第221页。

<sup>④</sup> 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第381页。

<sup>⑤</sup> 梁志学:《费希特耶拿时期的体系演变》,第87、94页。

<sup>⑥</sup> 梁志学主编:《费希特著作选集》第2卷,第473页。

<sup>⑦</sup> [德]文德尔班:《哲学史教程》,罗达仁译,第821页。

# 《礼记》所载佩玉制度的考古学研究

石荣传 陈 杰

**摘要:**佩玉制度作为两周用玉制度的一部分,自两汉以来备受关注。清以前多是依靠学者对于两周典籍的释读;随着考古学的发展,越来越多保存完好的墓葬被科学地发掘,为我们研究了解、复原这一时期的佩玉制度奠定了坚实的基础。从考古出土的两周佩玉入手,运用考古地层学、类型学等方法,分析、研究、总结这一时期的用玉情况,与《礼记·玉藻》记载“佩玉之法”进行对比研究,可知《礼记·玉藻》所载佩玉之法并非流行于西周时期的组合玉佩之制,而是春秋战国时期流行于楚地以腰(胸腹)部组合串饰为核心的佩玉制度。

**关键词:**两周;佩玉制度;考古学;《礼记》

目前对两周佩玉制度的解读大致有两种途径:一是主要根据两周典籍《礼记》、《周礼》等记载的内容及各代学者的阐释来解释佩玉制度,虽然有一定的依据,但不乏主观臆断或推测,仅凭典籍来研究佩玉制度尚不够科学、严谨;二则根据考古发现,进行分析总结,如夏鼐先生根据对出土玉器的研究,认为《周礼》是成书于战国晚期的一部托古著作<sup>①</sup>;郭宝钧先生根据考古与典籍,复原出战国时期组合玉佩的造型<sup>②</sup>等等。由于考古出土资料的限制及其他原因,这些研究大多集中于某类佩饰玉的个案研究,尚缺乏总体上对两周佩玉制度的把握和概括性研究,对典籍所载佩玉制度的考证,亦显不足。随着考古学的发展,越来越多保存完好的墓葬被科学地发掘,为我们研究和复原两周佩玉制度奠定了坚实的资料基础,也为考证典籍所载佩玉制度提供了实证依据。

## 一、考古出土组合串饰的型式分析

本文佩玉制度中所指佩玉,并不是单指某一件或一类佩玉,而是有着相互组合关系的多件佩玉,或称组玉佩;也包括大量以珠或管组合而成的串饰,本文称之为组合珠、管串饰。

组合串饰可追溯至史前,如山东泰安大汶口文化遗址出土的由各种小型璧及二联璧、三联璧组合而成的玉串饰,是对单件佩玉形式的突破;另外,上海福泉山遗址<sup>③</sup>、浙江反山<sup>④</sup>、瑶山<sup>⑤</sup>等遗址也都有出土,形制有所不同,可见史前佩玉组合并无一定之规。两周时期,组合佩饰大量流行,组合形式与使用都有一定的规则,代表使用者的身份、地位等。根据组合形式与构件的不同大致包括两种:组合珠、管串饰和组合玉佩串饰。

**作者简介:**石荣传,厦门大学历史学博士后(福建厦门 361005);陈杰,中国海洋大学文学与新闻传播学院教师(山东青岛 266100)。

① 夏鼐:《汉代玉器》,《考古学报》1983 年第 2 期。

② 郭宝钧:《古玉新诠》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本下册,1984 年。

③ 黄宣佩:《福泉山—新石器时代遗址发掘报告》,北京:文物出版社,2000 年,第 28—76 页。

④ 浙江省文物考古研究所反山考古队:《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》,《文物》1988 年第 1 期。

⑤ 浙江省文物考古研究所:《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘报告》,《文物》1988 年第 1 期。

## 1. 组合珠、管串饰

全部由珠或管串在一起而形成的佩饰。商代串饰皆属于此类<sup>①</sup>，多以绿松石为主，数量不多。西周时期数量大增，质地有玉、绿松石、玛瑙、煤精等，主要出土于陕西宝鸡、河南等地。与当时流行的组合玉佩串饰相比，从质地到造型都逊色许多。春秋战国时期，此类串饰的数量有所下降，质地以玉、水晶为主，主要出土于山东、陕西、山西<sup>②</sup>、江苏、河南等地；另外，山东地区还常见琉璃质、石质及骨质等串饰（见表一）。

表一 两周组合珠、管串饰出土概况表

墓葬		时代	墓主及规格	组合珠、管串饰	出处
琉璃河	I M54	西周早期	一鼎一簋	石串珠	③
	I M22	西周早期	一鼎一簋	石串饰	
	I M51	西周中期	陶四鬲四簋	石串珠	
山西曲沃县曲村镇北赵村	M102		晋文侯夫人 三鼎四簋	串饰 6 组	④
	M113	西周早中期	晋侯燮	珠石串饰	
陕西扶风黄堆老堡	M31	西周中晚期		珠管串饰（珠、管）	⑥
山西洪洞永凝堡	BM6	西周晚期	一鬲一簋	串饰（红玛瑙珠、白石珠、绿松石珠、白玉管、 煤珠等）	⑦
陕西宝鸡吕村窑院西侧Ⅱ墓地	M2				
	M6			绿松石串饰	
	M8			绿松石串饰	
	M9			串饰	
	M11			串饰（绿松石管、坠饰、玉坠饰、石管等）	
陕西宝鸡贤山寺沟Ⅲ墓地	M2	西周		绿松石串饰	⑧
	M4			串饰（玉短管、玉珠、石珠和料珠）	
	M13			串饰（小陶珠）	
陕西宝鸡荒塬坡墓地Ⅴ区	M34			串饰	
	M148			串饰（青玉管、玛瑙珠、石管）	
	M160			料珠串饰	
	M301			串饰	
				串饰（蚌管、料珠、石珠、蚌珠）	

① 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977 年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979 年第 1 期；河北省文物研究所编：《藁城台西商代遗址》，北京：文物出版社，1985 年，第 89—157 页；江西省文物考古所、江西省博物馆、新干县博物馆：《新干商代大墓》，北京：文物出版社，1997 年，第 141—159 页；陕西省考古研究所、宝鸡市考古队：《陕西省宝鸡市峪泉周墓》，《考古与文物》2000 年第 5 期。

② 山西省考古研究所：《上马墓地》，北京：文物出版社，1994 年，第 24—305 页。

③ 北京市文物研究所：《琉璃河西周燕国墓地（1973—1977）》，北京：文物出版社，1995 年，第 52—253 页。

④ 北京大学考古系、山西省考古研究所：《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第五次发掘》，《文物》1995 年第 7 期。

⑤ 北京大学考古文博院、山西省考古研究所：《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第六次发掘》，《文物》2001 年第 8 期。

⑥ 罗红侠：《扶风黄堆老堡西周残墓清理简报》，《文博》1994 年第 6 期。

⑦ 山西省文物工作委员会、洪洞县文化馆：《山西洪洞永凝堡西周墓葬》，《文物》1987 年第 2 期。

⑧ 宝鸡市周原博物馆、罗西章：《北吕周人墓地》，北京：文物出版社，1995 年，第 28—129 页。

续表

陕西张家坡	M58	昭穆时期		串饰(玛瑙珠、玉管、料珠、管)	①
	M279			串饰(石方形穿孔饰、圆柱形短管、石珠)	
	M29			串饰(绿松石珠、玛瑙珠、蛇纹石珠)	
	M320	宣幽时期		珠、管串饰(玛瑙、玉、料、贝)	
	M170	共懿孝时期		串饰(石珠)	
	M122	夷厉共和时期		串饰(石珠)	
	M196			串饰(长方形管状玉石饰)	
陕西宝鸡竹园沟墓地	M20	武成康时期	二鼎二簋	串饰(玛瑙珠、管)	②
	M1	康王时期	强季 五鼎三簋	串饰	
	M7	康王至昭王	伯各	串饰 1 组	
	M4	昭王晚期	强季 四鼎二簋	串饰(玛瑙管珠)	
			殉妾 三鼎一簋	串饰(玛瑙管珠)	
	M5	西周中期 偏早,穆王 至共王		串饰(玛瑙珠、玛瑙管、玉管、圆形柱料)	
	M9			颈部串饰(玉管、石管、圆柱形料管、菱形料管、方形玉饰、玛瑙管、玛瑙珠)、腹部串饰(玉管、圆柱形料管、菱形料管、玛瑙珠)	
陕西宝鸡茹家庄墓地	M1 甲室	西周昭王 末年至穆 王晚年	强伯妾 五鼎四簋	腕饰 1 组(玉贝)	③
	M1 乙室		强伯 八鼎五簋	串饰(玛瑙珠、玛瑙管、料管、料珠)、腕饰 1 组(玉贝)	
	M2		强伯妻井 姬六鼎五簋	颈部串饰(玛瑙管、玛瑙珠、玉管、石管、石贝)、头颈串饰(玉蚕、料珠)	
河南三门峡上村岭	M2006	西周晚期	贵族夫人孟姞 三鼎	组合胸佩(玛瑙珠、管、碧石珠、岫玉珠、管)	③
	M1820	西周晚期	苏姓虢侄妃	组合胸佩(红色玛瑙珠、青玉管)	
	M2001	西周宣幽时期	虢国国君虢 季七鼎六簋	箭簇玛瑙陶珠料珠缀饰 2 组	
	M2011	宣幽时期	虢太子 七鼎八簋	玛瑙珠串饰	
	M2012	西周宣幽时期	虢季夫人梁 姬五鼎四簋	腕饰(玛瑙珠、绿松石珠)、串饰(绿松石珠、管与煤精球)	
	M2016	西周晚期	士级贵族 二鼎一簋	缀饰 1 组(玉鱼、石贝、陶珠)	
	M2118	西周晚期	上大夫	玛瑙串饰 13 组	
	M2119	西周晚期	大夫	串饰(铜鱼、陶珠与料管)	

① 中国社会科学院考古研究所:《张家坡西周墓地》,北京:中国大百科全书出版社,1999 年,第 262—263 页。

② 卢连成、胡智成:《宝鸡强国墓地》,北京:文物出版社,1998 年,第 17—256 页。

③ 河南省文物考古研究所:《三门峡虢国女贵族墓出土玉器精粹》,台北:众志美术出版社,2002 年,第 102—456 页。

续表

山东曲阜鲁城 西“望父台” 墓地	M11、24、 30、39、46	西周中期		各出项链 1 串	①
	M48			项链(玉夔龙、玛瑙珠、兽头、绿松石珠)	
	M49	西周晚期		串饰, 石串珠	
	M1	战国早期		骨石串珠	
	M3			骨石串饰 11 串	
	M51			骨石串珠	
	M52			骨石串珠	
	M58	战国中期		骨石串珠、绿松石小串珠	
陕西陇县边家庄 M5		春秋早期	大夫级 五鼎四簋	串饰	②
陕西礼县圆顶山 M1		春秋早期	五鼎二簋	串珠	③
江苏苏州浒墅关真山 M1		春秋中晚期	某吴王 重棺重椁	串饰(珠、管)	④
河南新郑大高庄 M1		春秋晚期		玉饰 1 组	⑤
陕西凤翔 M10		春秋晚期		串饰 8 组	⑥
山西侯马 上马村	M1004	春秋晚期	五鼎	串饰 2	⑦
	M15		三鼎	玉串饰	
	M1005			串饰	
	M1006		二鼎	串饰	
	M1007			串饰 5	
	M1027	春秋中期	三鼎	串饰	
	M1327			串饰 5	
	M1039	春秋早期		串饰	
	M5069			串饰	
山西太原金胜村 M251		春秋晚期	晋卿赵氏 七鼎八簋	水晶串珠、绿松石串珠 1 串(有金箔)	⑧

① 山东省文物考古研究所等:《曲阜鲁国故城》,济南:齐鲁书社,1982 年,第 89—188 页。

② 陕西省考古研究所等:《陕西陇县边家庄五号春秋墓发掘简报》,《文物》1988 年第 11 期。

③ 甘肃省文物考古研究所、礼县博物馆:《礼县圆顶山春秋秦墓》,《文物》2002 年第 2 期。

④ 苏州博物馆:《江苏苏州浒墅关真山大墓的发掘》,《文物》1996 年第 2 期。

⑤ 北京市文物工作队、新郑县文物保管所:《河南新郑大高庄东周墓》,《文物》1995 年第 3 期。

⑥ 吴镇烽、尚志儒:《陕西凤翔高庄秦墓地发掘简报》,《考古与文物》1981 年第 1 期。

⑦ 山西省考古研究所:《上马墓地》,北京:文物出版社,1994 年,第 24—305 页。

⑧ 山西省考古研究所、太原市文物管理委员会:《太原晋国赵卿墓》,北京:文物出版社,1996 年,第 3—241 页。

续表

山东淄博 临淄县郎家庄	K <sub>1</sub>	春秋战国 之际	方解石串珠 1、骨石串珠 1	①	
	K <sub>2</sub>		骨石串珠大批		
	K <sub>3</sub>		方解石串珠 1、滑石串珠大批		
山西临猗程村 M1002		春秋晚期	五鼎	颈饰、右、左手腕饰、右、左脚腕饰	②
山东长岛王沟东周墓 M10		战国早期		扁骨珠串饰、石管串饰	③
河南叶县旧县 M1		战国早期	楚大夫级	项链(珠管)	④
陕西凤 翔高庄	M18	战国早期		串饰	⑤
	M25			串饰	
	M49			串饰	
	M5	战国中期		串饰	
山东济南千佛山		战国中期	二鼎	水晶串饰 112 粒, 玛瑙串饰 23 件	⑥
湖北江陵九店	M239	战国中期晚段	下士或庶人	水晶串饰	⑦
	M294		元士	水晶串饰 5	
	M536			水晶串饰 2	
河北平山县	主墓	B.C. 313 年	中山王	琉璃串饰 4	⑧
	陪葬 M3	战国晚期		琉璃圆柱状串饰	
山西长治分水岭 M126		战国晚期		琉璃管串饰 118	⑨

综合考察以上墓葬出土的组合珠、管串饰,根据其串法不同,大致可以分为以下三型:

A 型:单行环形串饰,是珠、管单行依次串联,流行于西周,以后各代均有出土。功能应为头饰、颈饰或是腕饰,以颈饰为多。春秋战国时的骨石串饰应是专为下葬而制作,如临淄郎家庄一号东周殉人墓的串饰,主要由方解石珠或骨珠组成,中间杂以方形、璜形青石片,挂于手中或由颈部通贯下肢,制作工艺较粗糙。

B 型:单行与多行相互交替环形串饰,在 A 型基础之上,按照一定的规律将珠、管相互交替的环形串法,以单行或单珠为整串的挈领,以西周昭穆时宝鸡茹家庄 M1 甲室出土者(图一,1)为最早。

C 型:多列扇形串饰,应为胸饰。上部一挈领,从上至下由多列珠、管垂直向下排列的扇形串法。晚于 B 型,如西周晚期的陕西张家坡 M320 出土者(图一,2)。

## 2. 组合玉佩串饰

是指由数量不等的佩玉(如玉璜、玉璧、玉环等)与珠、管交替串联的串饰。组合玉佩流行于西周

① 山东省博物馆:《临淄郎家庄一号东周殉人墓》,《考古学报》1977 年第 1 期。

② 山东省博物馆:《临淄郎家庄一号东周殉人墓》,《考古学报》1977 年第 1 期。

③ 烟台市文物管理委员会:《山东长岛王沟东周墓群》,《考古学报》1993 年第 1 期。

④ 河南省文物研究所、平顶山市文管会:《河南叶县旧县一号墓的清理》,《华夏考古》1988 年第 3 期。

⑤ 吴镇烽、尚志儒:《陕西凤翔高庄秦墓地发掘简报》,《考古与文物》1981 年第 1 期。

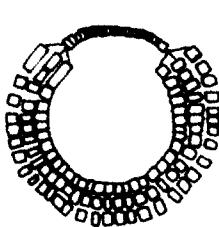
⑥ 李晓峰、伊沛扬:《济南千佛山战国墓》,《考古》1991 年第 9 期。

⑦ 湖北省文物考古研究所:《江陵九店东周墓》,北京:科学出版社,1995 年,第 326—499 页。

⑧ 河北省文物研究所:《葬墓——战国中山国国王之墓》,北京:文物出版社,1996 年,第 165—246 页。

⑨ 边成修:《山西长治分水岭 126 号墓发掘简报》,《文物》1972 年第 4 期。

晚期, 主要出土于陕西、河南、山西等地, 主要是项饰或胸饰等; 春秋中后期至战国, 串法及用途与西周有所不同, 主要是腰饰或胸腹饰, 除玉质外, 常见水晶质, 如山东淄博临淄县郎家庄、曲阜鲁城西“望父台”墓地等(见表二)。



1. B型 陕西宝鸡茹家庄M1甲室出土



2. C型 陕西张家坡墓地M320出土

图一 组合珠、管串饰

表二 两周组合玉佩串饰出土概况表

墓葬	时代	墓主	组合玉佩串饰	出处
山东济阳姜集公社刘台子 M2	西周早期	一鼎二簋	串珠一挂(白玉龟饰 13、白玉棍饰、红玛瑙珠 5 及绿松石、黑、白石串珠)	①
北京琉璃河Ⅱ M251	西周早期	伯或下大夫 六鼎四簋	串饰(玛瑙饰件 110、绿松石饰件 48、玉质兽形人面饰、璧形饰、牛头形饰 2、兽面形饰、兔形饰 2、鱼形饰 3、蚕形饰、扁平饰、长条刀形饰、扁圆饰、管珠 7)	②
陕西宝鸡茹家庄	M1 甲室	西周昭王 末年至穆王晚年	强伯妾 五鼎四簋	③
	M2		强伯妻 六鼎五簋	
陕西宝鸡竹园沟 M9	西周中期	铜、锡鼎	胸部串饰(玉石兽面饰 3、圆柱形料管 30、菱形料管 16、玛瑙珠 76)	
陕西张家坡	M58	昭穆时期	组合玉佩串饰(玉璜 3、玉管 4、玛瑙珠、料珠)	④
	M216	夷厉共和时期	组合玉佩串饰(椭圆形穿孔玉饰、玉蚕玉饰 16、玛瑙珠管 38、料管 30)	
陕西扶风强家一号墓	西周中期 孝夷之世	四鼎五簋	I 串: 玉人、蚕、玛瑙珠管 4、玉小方管 2(玉人、蚕在下, 向上分两行, 长料管两行各一, 玛瑙珠各 2、料管 2); II 串: 玉觿 2; III 串: 玉蚕蛹、弯尖状器、料管、玛瑙珠; IV 串: 玉人 2、管、料珠等 11 件; V 串: 三角形人形饰及玛瑙、料管珠等 13 件	⑤

① 德州行署文化局文物组、济阳县图书馆:《山东济阳刘台子西周早期墓发掘简报》,《文物》1981 年第 9 期。

② 北京市文物研究所:《琉璃河西周燕国墓地(1973—1977)》,北京:文物出版社,1995 年,第 52—253 页。

③ 卢连成、胡智成:《宝鸡强国墓地》,北京:文物出版社,1998 年,第 17—256 页。

④ 中国社会科学院考古研究所:《张家坡西周墓地》,北京:中国大百科全书出版社,1999 年,第 260—262 页。

⑤ 周原扶风文管所:《陕西扶风强家一号西周墓》,《文博》1987 年第 4 期。

续表

河南三门峡上村岭	M2012	西周晚期晚段,宣幽时期,早于虢季	虢季夫人梁姬五鼎四簋	玛瑙珠玉佩组合项饰(龙合纹佩、束绢形佩6、红色玛瑙珠83)、玛瑙珠玉佩组合项饰(龙合纹佩、鸟纹璜、尖尾双龙纹璜、双首龙纹璜、人面双龙纹璜、素面璜、红色玛瑙珠368)、玉管佩组合腕饰(兽首形佩、鸟形佩、蚕形佩9、蚱蜢形佩2、玉管8)、玛瑙珠绿松石珠组合腕饰、串饰(绿松石珠、管与煤精球)	①
	M2006	西周晚期	贵夫人孟姞三鼎	项饰(马蹄形牌饰8、玛瑙珠84)	
	M2013	西周晚期	贵族夫人丑姜	项饰(双龙纹玉佩在头后、束绢形玉佩6、玛瑙珠)	
	M1820	西周晚期	苏姓虢侄妃	项饰(红色玛瑙珠101、马蹄形器10、椭圆形玉佩、小石饰2)	
河南三门峡上村岭	M2012	西周晚期晚段,宣幽时期,早于虢季	虢季夫人梁姬五鼎四簋	玉佩玛瑙珠组合项饰(龙合纹佩、束绢形佩6、红色玛瑙珠83)、玉佩玛瑙珠组合项饰(龙合纹佩、鸟纹璜、尖尾双龙纹璜、双首龙纹璜、人面双龙纹璜、素面璜、红色玛瑙珠368)、玉管佩组合腕饰(兽首形佩、鸟形佩、蚕形佩9、蚱蜢形佩2、玉管8)	②
	M2011	西周晚期晚段,宣幽时期	虢太子七鼎八簋	玉佩玛瑙组合项饰(兽首形佩、马蹄形佩6、束绢形佩、玛瑙珠165)、玉佩玛瑙组合右腕饰(兽首形佩6、玛瑙珠81)、玉佩玛瑙珠组合左腕饰(兽首形佩8、玛瑙珠70、绿松石珠2)	
山西曲沃县曲村镇北赵村	M2001	西周晚期宣幽时期	国君虢季七鼎六簋	玛瑙珠玉管环组合发饰、佩璜玦组合发饰、玛瑙珠玉佩组合项饰、七璜联珠组玉佩	④
	M113	西周早中期	晋侯燮	佩饰6组(璜、玉蚕、玉蝉玉环、玉璧、骨牌、玛瑙珠和料珠等),四璜联珠组玉佩(素面璜2、龙纹璜2、玉管、玉珠、红玛瑙珠、小玉璧总束)	⑤
山西曲沃县曲村镇北赵村	M91	西周历王前后	晋靖侯七鼎五簋	玉璜联珠玉佩(玉璜5、75枚玛瑙珠、管及料管)	⑥
	M92		晋靖侯夫人二鼎	四璜四珩联珠玉佩(璜4、珩4、圭4、束腰形玉片4、玉贝及玉珠2、管22、玛瑙珠和管193、绿松石管、料珠和管149)、玉牌玉戈联珠佩(玉牌、玉戈8、玉蚕16、玛瑙珠和管181、料管22)、玉牌联珠串饰(镂空鸟纹玉佩、玛瑙珠管375、料管108、煤精石扁圆珠16)、玉璧坠饰2套(玉璧、玛瑙珠管6)	

① 河南省文物考古研究所:《三门峡虢国女贵族墓出土玉器精粹》,台北:众志美术出版社,2002年,第102—456页。

② 河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队:《三门峡虢国墓》,北京:文物出版社,1999年,第267—294页。

③ 河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队:《三门峡虢国墓》,北京:文物出版社,1999年,第353—366页。

④ 河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队:《三门峡虢国墓》,北京:文物出版社,1999年,第130—203页。

⑤ 北京大学考古文博院等:《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第六次发掘》,《文物》2001年第8期。

⑥ 北京大学考古系等:《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第五次发掘》,《文物》1995年第7期。

续表

	M8	西周宣王 16 年至 43 年	晋献侯(籍苏)	三璜双环双玦组佩(玉璜 3、环 2、玦 2、玉管 4、玉珠 4、绿松石珠 14、玛瑙珠 35)、多璜过珩连环玉组佩(玉璜 3、环 2、玦 4、鸟形玦)	①
	M31	西周晚期	晋献侯夫人 三鼎二簋	六璜联珠串饰(玉璜 6、料珠及玛瑙珠 402)、玉牌联珠串饰(玉牌、料珠及玛瑙珠 653)、小玉牌串饰(玉牌、大玉管、小玉管 2、玉龙、玉蚕 4、玛瑙珠 33)	②
	M62	西周末年	晋侯邦父夫人 三鼎四簋	玉牌联珠串饰(长方形带齿玉牌 5、大玉玦 2、小玉玦 2、玛瑙珠 87)、玉牌兽面联珠串饰(盾形玉牌 6、玉兽面、玛瑙珠 53)	③
	M63	西周末年	晋文侯夫人杨姞 三鼎二簋	多璜组玉佩(45 件系于一组佩上)	
	M102	春秋初年	晋文侯夫人 三鼎四簋	项饰 1 组(双首龙纹玉牌 3、龙凤合体纹玉牌 3、玛瑙绿松石珠管 58)、串饰 6 组	④
陕西宝鸡荒塬坡 V 区墓地 M148		西周		玉凤玛瑙串饰(玉凤 2、蝉、兽首、凤鸟圆形玉饰、抹角方形玉饰、方玉管、玛瑙管 15、玛瑙珠 86)	⑤
陕西宝鸡贤山寺沟Ⅲ墓地 M15				串饰(玉梯形饰 15、红玛瑙珠 3、绿松石片)	
河南平顶山市北滍北村		西周末期 宣王之际	应国下大夫 级五鼎六簋	项链(梯形青白色玉片、白马蹄形玉片 6、白玉珠管 19、红色玛瑙珠管 37、白石珠 2、白马蹄形石片 3)	⑥
陕西户县宋村		春秋早期	秦大夫 五鼎四簋	串饰(方形玉片、鳞形玉牌 3、绿松石管 9、鸡血石珠 74)	⑦
山东滕州尤楼村	M1	春秋早期		组玉佩饰(玉璜 2、三角形玉片饰 11、兽面形玉片饰 4)	⑧
	M2			串饰(玉璜 2、兽首玉片 25、小玉珠 17、玛瑙珠 2、玛瑙璜、玉贝 3、玉鱼)	
山西侯马上马村 M13		春秋中叶 至晚期		串饰 2 串(大串:玛瑙珠、骨珠、玉珠、玉环、玉兽等 26 件;小串有 11 件)	⑨

① 北京大学考古系等:《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第二次发掘》,《文物》1994 年第 1 期。

② 山西省考古研究所等:《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第三次发掘》,《文物》1994 年第 8 期。

③ 山西省考古研究所等:《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第四次发掘》,《文物》1994 年第 8 期。

④ 北京大学考古系等:《天马—曲村遗址北赵晋侯墓地第五次发掘》,《文物》1995 年第 7 期。

⑤ 宝鸡市周原博物馆、罗西章:《北吕周人墓地》,北京:文物出版社,1995 年,第 28—129 页。

⑥ 河南省文物研究所:《平顶山市北滍村两周墓地一号墓发掘简报》,《华夏考古》1988 年第 1 期。

⑦ 陕西省文管会秦墓发掘组:《陕西户县宋村春秋秦墓发掘简报》,《文物》1975 年第 10 期。

⑧ 山东省济宁市文物管理局:《薛国故城勘查和墓葬发掘报告》,《考古学报》1991 年第 4 期。

⑨ 山西省考古研究所:《上马墓地》,北京:文物出版社,1994 年,第 494—512 页。

续表

安徽寿县西门		春秋晚期	蔡昭侯 七鼎八簋	串饰(玉璧2、玉璜2、长方形片饰8、管形饰2、环形饰2、圆形饰2、扁环形饰、龙形饰2)	①
山东淄博临淄 县郎家庄	K1	春秋战国之际 (前500-400)		水晶佩饰1组	②
	K2			玉髓佩饰1组、水晶佩饰2组、玉髓管佩饰1组	
	K8			玉髓佩饰1组、水晶佩饰2组	
	K10			玉髓佩饰1组、佩饰3组	
	K12			玉髓佩饰1组、水晶佩饰2组	
	K13			玉髓佩饰1组、水晶佩饰3组	
河南洛阳中 州路	M2729	春秋晚期		佩饰1组:石璜2、绿松石珠3、玉珠	③
	M1316	战国早期		佩饰1组:玉髓环2、石璧、龙形石佩	
	M2717			佩饰3组:玉璧、玉管、珠、龙形玉佩;玉璜、长条形玉器、料珠、兽形玉佩	
山东曲阜鲁城 西“望父台” 墓地	M4	战国早期	夫妻同穴 合葬墓	水晶玉髓串饰2(水晶环、茶晶环、十四面水晶环、长鼓形水晶珠、菱形水晶珠、环形水晶、紫晶珠、白玛瑙蚕形饰、白玛瑙璜形饰等)	④
	M58	战国中期		玉组佩(玉璧、扁圆玉珠、长鼓形玉管、圆柱形玉管、夔龙玉饰等11件,除扁圆玉珠外,均饰谷纹)	

这类组合佩玉串饰比较复杂,可分为以下五型:

A型:佩玉与珠、管单行环形串饰,即由一种或是几种佩玉与单行珠、管交替串联的环形串饰。佩玉多是玉质,出土数量不多;从功能上说,早中期多为颈饰,晚期多为腕饰。

B型:佩玉与珠、管双行环形串饰,即佩玉与双行珠或管相互交替串联的环形串饰。佩玉是双孔并列,造型不一。有时会有将佩玉作为整串掣领或项饰的坠。此型串饰大约在西周中期开始出现,流行于西周晚期,多为项饰、头饰或腕饰等,如河南三门峡上村岭虢国墓地M2012中出土的佩玉玛瑙珠组合项饰(图二,1)。

C型:佩玉与珠、管多弧形串饰,佩玉主要是数量不等的玉璜。以璜为中心的串饰滥觞于良渚文化。但西周时期的璜组佩较为复杂,以多璜为中心的多弧形串饰,也称为多璜组玉佩,按璜的数量可分为单璜、二璜、三璜、五璜、七璜、多璜等,串法较为固定,单璜组玉佩是由单行珠、管与一璜环形串联而成,应是多璜组玉佩的雏形;二璜以上的组玉佩大都有一掣领,左右两侧各有玉或其他质地的珠、管单行或是双行并列串联,璜左右两侧分别串以珠、管后,再与串珠相联结。如河南三门峡上村岭虢国墓地M2012中出土的五璜组玉佩(图二,2)、M2012出土的七璜组玉佩。本型流行于西周晚期,后逐渐消失,皆为项饰,多出于高级贵族墓中,如河南三门峡上村岭虢国墓地、山西天马—曲村墓地。

① 安徽省文物管理委员会:《寿县蔡侯墓出土遗物》,北京:科学出版社,1956年,第1—21页。

② 山东省博物馆:《临淄郎家庄一号东周殉人墓》,《考古学报》1977年第1期。

③ 中国科学院考古研究所:《洛阳中州路(西工段)》,北京:科学出版社,1959年,第117—120页。

④ 山东省文物考古研究所等:《曲阜鲁国故城》,济南:齐鲁书社,1982年,第89—188页。

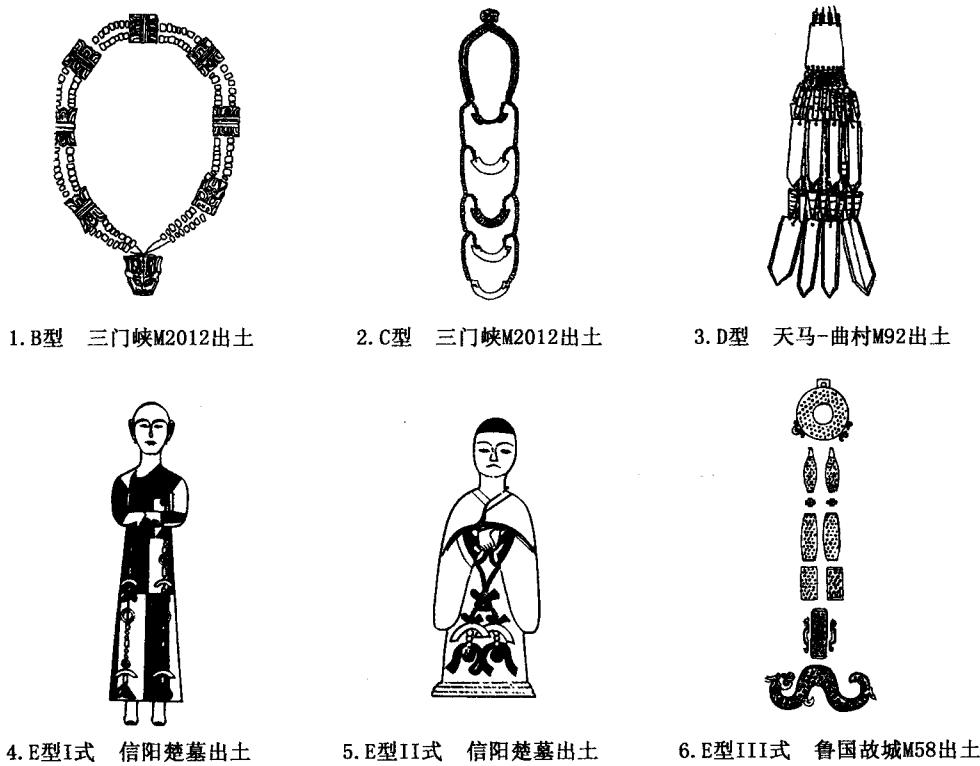
D 型:佩玉与珠、管扇形串饰,即佩玉与珠、管以单行或多行相连的扇形玉佩。主要是用作胸襟饰,流行于西周晚期,数量不多。多以玉牌为主饰,下串多列珠、管或佩玉,如天马—曲村 M92 出土的玉牌、玉戈联珠肩饰(图二,3)和玉牌联珠串饰。

E 型:佩玉与珠、管条形串饰,即佩玉与珠、管以单行或是多行相连的条形玉佩。主要为腰饰、胸饰、耳饰等,出现于西周晚期,流行于春秋战国,为胸腹或腰饰,主要见于楚地、齐鲁地区,根据其形制,可分为三个亚型:

I 式:单条形串饰。串饰仅有一列,主要见于西周晚期或春秋战国,如楚地俑人身上的串饰,山东一带的水晶串饰也有此类。其组合形式是以玉环或玉璧为挈领,之下为珠、管与玉环或玉璧相隔用绶带相连,如战国中晚期江陵及信阳楚墓中俑人身上的串饰(图二,4)。

II 式:双条形串饰。出现较迟,多见于春秋战国时,如信阳楚墓中俑人身上的串饰(图二,5),山东地区的水晶玉髓串饰大多为此类,如临淄郎家庄一号东周殉人墓与山东曲阜鲁国故城 M4 中出土的玉髓或水晶串饰。其组合形式为以玉环或玉璧为挈领,之下分为两行,每行珠、管之下接以玉璜,之下再以珠、管与玉环或玉璧相连。

III 式:束尾条形串饰,即以环、璧或珩为挈领,下分为几列,各串以佩玉如环、璜、长管、玉人等等,末端以佩玉作为总束。这种串饰出现于战国中期以后,只流行于中原与齐鲁地区,如山东曲阜鲁国故城战国中期 M58 出土者(图二,6)。



图二 组合玉佩串饰

综上,两周时期组合串饰的流行有一定的时代性,大致可以划分为以下期段:

西周早中期:组合珠、管串饰 A 型、B 型, C 型开始出现;组合玉佩串饰 A 型现于西周早期。

西周晚期至春秋早期:组合珠、管串饰 A 型与 B 型、C 型;组合玉佩串饰 A 型、B 型大量流行于西周晚期;D 型、E 型 I 式出现。

春秋中晚期:组合玉佩串饰 A 型时有出土,E 型 I 式流行,II 式出现。

战国时期：组合玉佩串饰Ⅰ式、Ⅱ式、Ⅲ式，主要以流行于楚地的Ⅰ式、Ⅱ式为主。

## 二、两周各期段佩玉制度试析

根据对两周墓葬出土组合串饰的分期分段，结合出土情况，将两周时期的佩玉制度概括如下：

### 1. 西周早中期

西周早期，组合珠、管串饰增多，组合玉佩串饰出现。组合玉佩串饰仅出于大型墓中；组合珠、管串饰则没有明显的等级差别，只是数量与质量的差异。

西周中期，组合串饰，尤其是组合玉佩串饰的数量和使用范围不断扩大，玉戈<sup>①</sup>作为佩玉出现在组合串饰中。这一时期的佩玉有着较为严格的等级区别，根据墓葬的等级，其组合玉佩在种类、质量、数量、组合方面也有明显的不同：

(1) 五鼎以上或有墓道的墓葬(相当于诸侯一级)：以组合珠、管串饰为主，种类包括项饰、腕饰、踝饰等，组合佩玉串饰开始流行，主要出于颈部位置。

(2) 三鼎或是相当于三鼎的墓葬：以珠、管串饰为主，用玉等级明显低于(1)类墓。

(3) 二鼎以下墓：种类与(2)类墓差别不大，但数量上有差异。

### 2. 西周晚期至春秋初期

大型组合玉佩出现并流行，为佩玉制度的第一次高潮，即造型优美、结构繁复的大型项上多璜组合玉佩流行。佩玉制度依然有严格的等级区别：

(1) 七鼎或七鼎以上墓：佩玉方面以大型珠(管)佩串饰为主，包括项饰、发饰、腕饰等，出现以多璜为中心的组合串饰。大部分是项上串饰，标志着以项上串饰为中心的周式佩玉礼制的成熟。

(2) 五鼎或一椁三棺墓：以组合串饰为主。西周晚期与春秋早期有差别，西周晚期的组合佩玉饰包括项饰与腕饰，出现胸部串饰；春秋早期大部分是组合珠管串饰。

(3) 三鼎或是一椁两棺墓：佩玉有项上串饰、胸部串饰。

(4) 二鼎或是一椁一棺墓，多是士与大夫级贵族：佩饰大多是单件佩玉，组合玉佩少。

以上以多璜组玉佩为核心的佩玉制度主要流行于周王室畿内及其相邻地区的诸侯国，用玉等级较为严格，如虢国与晋国墓地的用玉等级较高，并与用鼎制度相合，如佩带七璜组玉佩的虢季所用鼎数也为七。而其他的畿外诸侯墓葬，其随葬佩玉的数量、规格都不能与虢国与晋国相提并论，佩玉多以组合串饰为主，大部分是珠、管组合串饰，组合佩玉串饰较少，罕见多璜组玉佩，如河南平顶山应伯墓<sup>②</sup>。

这种不平衡的用玉状况可能由各诸侯国与周王室的亲疏程度所致：西周时期，畿内诸侯多与周王室关系亲密，地位或礼遇要高于畿外诸侯；畿内诸侯在天子脚下，受周王室约束较强，不论是用鼎还是用玉，等级相对严格，周王室以多璜组玉佩为核心的用玉制度在畿内及其相邻诸侯中得到良好的执行，但并未完全被远离政治中心的畿外诸侯所接受。

### 3. 春秋中晚期

春秋中晚期，楚国的势力扩张到黄河流域，楚式佩玉制度对周式佩玉制度产生了一定影响，此时两种组合佩玉组合并存：

(1) 楚式佩玉组合：以环或璧、璜为主的组合腰(胸腹)玉佩为代表，主要构件为玉璧、玉环、玉璜、玉觿、玉牌等。从出土位置看<sup>③</sup>，楚式佩玉的佩带部位从颈饰变为腰(胸腹)饰。

① 卢连成、胡智成：《宝鸡强国墓地》，北京：文物出版社，1998年，第17—256页。

② 河南省文物研究所等：《平顶山应国墓地九十五号墓的发掘》，《华夏考古》1992年第3期。

③ 河南省文物研究所等：《淅川下寺和尚岭春秋楚墓的发掘》，《华夏考古》1992年第3期；河南省文物研究所、河南省丹江库区考古发掘队：《淅川下寺春秋楚墓》，北京：文物出版社，1991年，第4—330页。

(2)周式佩玉组合:主要佩玉是流行晋地的以珠、管为主的项上串饰和流行于洛阳的以环、璜为主的组合腰(胸腹)佩玉,可以看出中原周式佩玉制度受到了楚式佩玉制度的冲击。

#### 4. 战国

战国以来,以佩于腰(胸腹)部位的组合玉佩为主,种类增多;以珠、管串饰为主的佩玉不再是主要种类,多用于棺顶或握于墓主手中。

E型Ⅰ式、Ⅱ式、Ⅲ式与其流行的地域有一定的规律:E型Ⅰ式以环或璧为挈领的单行串饰,较简单,各地均有出土,以楚地为多;E型Ⅱ式以玉(玛瑙)环或璧为挈领,其下分两行加以珠、管佩玉,不同的是,其下是各以环或璜结束,而不是总束为一行,主要流行于楚与齐鲁地区;E型Ⅲ式,以玉环或玉璧为挈领,下分两行,其下串以珠、管或是佩玉,最后以龙形佩将两行总束(图二,6),主要流行于周与齐鲁地区。其中,以E型Ⅰ式、Ⅱ式为主,即环、璜为主的组合腰(胸腹)玉佩为代表的楚式佩玉,是两周佩玉发展的第二次高潮,影响了以后的两汉组合玉佩。

综上,两周组合玉佩的发展脉络较为清晰:

西周以颈部环形串饰为主,早中期主要流行组合珠、管串饰,组合玉佩串饰出现,但数量不多,到晚期流行,并出现多璜组合玉佩,使用较为严格。

从春秋开始,组合玉佩的造型与佩带方式发生变化:组合形式由环形变为直线型;由颈上串饰下降为胸腹或腰部串饰,这种造型与佩带方式一直延续至两汉时期。同时,春秋时期的佩玉有区域性差异:楚与周、晋等地有所不同;楚以璧或环、璜为主的胸腹或腰间条形串饰,而周、晋等地除了开始流行这种串饰外,还偶有出土项上串饰。

战国早中期,以楚式为主,楚、齐鲁、周亦有不同:周式与楚式存在明显不同,齐鲁则是二者的过渡地带。战国晚期后,以胸腹或是腰间条形串饰为主,也就是以璧或珩为挈领的扇(条)形珠(管)佩串饰,多以环或璜为总束。

### 三、从考古资料看《礼记·玉藻》所载佩玉之制

《礼记·玉藻》<sup>①</sup>第十三中有几段关于佩玉之制的文字,是先秦典籍中关于周代佩玉制度的最完整的记载,也是后人研究佩玉制度的主要依据。随着考古出土的玉器越来越多,为复原两周佩玉制度提供了可能,也使《礼记·玉藻》佩玉之制的真实性受到质疑。根据上文对两周考古出土玉器资料的分析及各时段佩玉制度的归纳,笔者对以下《玉藻》的部分内容提出一点粗浅的认识。

1. “古之君子必佩玉,右微角,左宫羽,趋以《采齐》,行以《肆夏》,周还中规,折还中矩,进则揖之,退则扬之,然后玉锵鸣也。故君子在车,则闻鸾和之声,行则鸣佩玉,是以非辟之心,无自入也。”

这一节所记载的是古代君子的行走仪容。仪容在周代的礼制中非常重要,有着严格的规定,比如行走,在不同的礼仪场合下,要有与之相对应的行走节奏,正如郑玄注:“趋以《采齐》,路门外之乐节也。门外谓之趋。齐,当为‘楚齐’之齐。行以《肆夏》,登堂之乐节。”孔颖达作了进一步阐释:“路寝门外至应门,谓之趋,趋时歌《采齐》为节。路寝门内至堂,谓之行,行时歌《肆夏》为节。”这里所谓的《采齐》与《肆夏》是当时两首天子、诸侯飨宾时所奏的乐章,曾在《礼记》中多处出现,如“宾入大门而奏《肆夏》,示易以敬之”(《礼记·郊特性》)。

周代的礼乐之制中乐为礼服务。此句所讲乐是用来约束、调节君子行走时的仪态,只是此乐不是由钟、石、丝竹等乐器演奏,而是由君子所佩之玉发出。究竟什么样的玉器发出的乐音能让古人养心、养德呢?学者对此解释颇多,如郑玄:“微、角、宫、羽,玉声所中也。微、角在右,事也,民也,可以

<sup>①</sup> 孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1995年,第820—823页。以下如未有特殊说明,则引文都来自此书,每段文字之前的标号为笔者所加。

劳；宫、羽在左，君也，物也，宜逸。”意思是佩玉发出的音节正合“徵、角、宫、羽”，然未有“商”。周乐之中“商有杀伐之意，故不用”，“君子之养其心，非徒恃乎鸾、和、佩玉，而所以消其匪僻，而导其和平者，此亦有助焉尔”，因此“佩玉有徵角宫羽而无商，盖佩玉所以养德，故亦无取乎杀伐之意”。清代学者吴大澂认为：“徵、角、宫、羽，谓左右两璜之声所中也。”即这种佩玉中至少有璜；《礼记集解》撰者孙希旦认为：“佩玉四声，亦必其大小、长短、厚薄之不同，但其详不可考耳。”其后又称：“故佩玉之璜触冲牙而鸣锵然也”，说法前后不一，虽然孙氏认为能发出合乎乐音的佩玉形制详不可考，但是也赞同玉鸣之声是由佩玉中的璜与冲牙所发出的。

关于佩玉者的身份等级，主要有两种意见：一是郑玄注曰：“君子，士以上。”二是清代学者孙希旦认为：“盖主谓天子诸侯之礼，故佩玉则备四声，行步则有乐节，在车则有和、鸾。若大夫士，虽有佩玉，而其仪物则当有降杀矣。”后者较为可靠，如《礼记·郊特牲》中提及后世的越礼之制时称“大夫之奏《肆夏》也，由赵文子始也”，言外之意是有权奏《肆夏》之乐来宴飨宾客的是高于大夫的天子诸侯，“天子诸侯飨、燕宾客，奏《肆夏》之乐以纳宾……纳宾奏《肆夏》之一者，燕、飨卿大夫之礼；奏《肆夏》之三者，燕、飨诸侯之礼也”。从中可以看出，天子诸侯在奏《肆夏》宴飨宾客时，因宾客身份的不同而有所不同，对诸侯奏三遍，而大夫只奏一遍。有僭礼的行为时，是应该拒绝的：“穆叔如晋，报知武子之聘也，晋侯享之。金奏《肆夏》之三，不拜。……韩献子使行人子员问之，曰：‘予以君命，辱于敝邑。先君之礼，藉之以乐，以辱吾子。吾子舍其大，而重拜其细，敢问何礼也？’对曰：‘三《夏》，天子所以享元侯也，使臣弗敢与闻。……’”（《左传·襄公四年》）

根据上述阐释，结合对考古出土资料的分析，可将文献中反映出来的佩玉形制和佩带者身份作如下推测：

#### （1）有关佩玉形制

上述文献说明，这种佩玉须符合以下几个特征：

第一，“佩玉四声，亦必其大小、长短、厚薄之不同”。为了走路的轻、重、缓、急而发出高低不同的音节旋律，佩玉的形制当由形状不同的玉器所构成，即应是一种组合玉佩。

第二，“右徵角，左宫羽”。佩玉或为左右各一串，直线形，悬挂于胸腹或腰部。如果是颈饰，两串佩玉是上下相迭，不可能单独发出声音。

第三，“揖之，谓小俯见于前也。扬之，谓小仰见于后也”。须有一定的长度，至膝甚或更长；与腿部比邻相依。否则如此小的动作，佩玉不能离开身体，也不能发出“锵鸣”之声。

第四，“趋以《采齐》，行以《肆夏》”。佩玉之声非单一之声，而还有高低、抑扬之分。

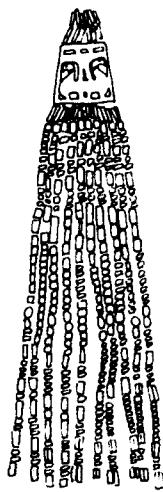
根据上述四个方面，笔者认为文献所载佩玉形制为组合玉佩的E型Ⅰ式、Ⅱ式，理由如下：

首先，符合上述第一点的应是组合玉佩，可将组合串饰排除在外。

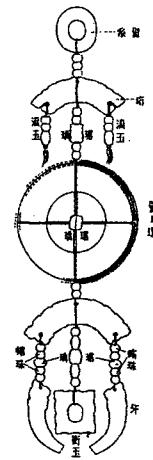
其次，符合上述第二、三点的腰（胸腹）饰包括西周后期的组合玉佩串饰D型，及流行于春秋战国时期的组合玉佩串饰E型。二者既是腰（胸腹）饰，长度也够，如山西天马—曲村M92出土的组合玉佩D型串饰（图三），长达68.5厘米。

再次，从上述第四点佩玉之声看，组合玉佩D型串饰下面是数条玉石珠链，可以发出清脆的声响，但要发出类似徵、角、宫、羽的声音可能较为困难。

最后，组合玉佩串饰中的E型Ⅰ式、Ⅱ式、Ⅲ式均为直线形，长度达膝，与腿比邻，除Ⅱ式本身符合左右各一外，Ⅰ式可左右各挂一串，也符合要求，且是由不同形制的玉构件组合而成，发出不同的音节是完全可能的。但Ⅲ式虽有两行，但下以一玉器总束，大多单独使用，很难发出声音。是以Ⅲ式应可排除在外。



图三 天马-曲村 M92 出土的组合玉佩



图四 郭宝钧先生复原之战国组合玉佩

## (2) 有关佩带者的身份等级

由“盖主谓天子诸侯之礼，故佩玉则备四声，……若大夫士，虽有佩玉，而其仪物则当有降杀矣”可知，佩玉合乎四声者为天子、诸侯，而大夫及士按其等级的不同依次递减。至东周时期，“礼坏乐崩”，佩玉制度可能受到了僭越，区分已不严格。

从考古资料反映的各时期佩玉制度看，整个西周时期，玉器使用等级较为严格，如使用多璜组合玉佩墓中，璜的使用与用鼎等级基本相合，如河南虢国墓地 M2001。而三鼎以下的墓很少使用，说明大夫、士一级使用佩玉要简略许多，符合“若大夫士，虽有佩玉，而其仪物则当有降杀矣”。

春秋战国时期，墓主的身份等级与用玉规格区分没有西周严格，很多贵族墓中还伴出有其他次玉的组合串饰。

综合上述，《礼记·玉藻》记载的这段内容所反映的佩玉，应是东周流行的组合玉佩串饰中的 E 型，而它所表述的佩玉制度，则是西周时期严格的礼法等级制度。然而在东周，这种制度已经被肆意僭越和破坏，无法得到很好的遵守和执行。所以这段记载应是后人附会所致。

### 2. “君在不佩玉，左结佩，右设佩，居则设佩，朝则结佩。”

这段文字记载面君时与家居时的佩玉方式，但究竟是何人所用之礼，大致有两种不同意见：郑玄认为是世子之礼；《礼记集解》则注曰：“此谓大夫士之礼也。”笔者认为要弄清用礼人的身份，关键看对“朝”的理解：如果“朝”指普通的见面，那么这是每个人（包括天子）都要遵守的礼节，因为每个人都有“君”，如国君、父君等；如果“朝”仅指政事中的面见，则是各级贵族朝见天子的礼节。

《礼记集解》：“君在不佩玉，非全不佩也，结其左而设其右焉耳。君子于玉比德，结其左者，示其德之不敢拟于君也。居则佩玉，左右皆设之也。朝则结佩，结其左也。”即佩玉有左右两串，“左结佩，右设佩”，再次旁证了考古出土的 E 型 I 式、II 式与文献所载佩玉形制的相合。面君时将左佩结起，是因为古时以左为上，结左为尊。

而“结佩，谓结其两璜于绶而使不得鸣也”，是将二璜结起，说明组合玉佩至少有两璜，如楚墓中俑人身上的彩绘佩玉串饰（图二,5）。然有些地区出土的 E 型 II 式串饰并不符合这种标准，如山东临淄郎家庄一号东周殉人墓中的水晶组合串饰，虽多是以环为挈领，环或璜为结束的条形串饰，但下多为一璜或是两环，未见两璜者。

“居则设佩，朝则结佩”，即在家中时无须结佩。但面见等级高于自己的人时，为了表示遵守尊卑贵贱的礼仪，结起左边的佩玉；为了约束调节自己的行为，右边的佩玉不结。

### 3. “斋则縫结佩而爵弁”

是指祭祀时佩玉的使用规则。各代学者对在祭祀时结佩都没有疑义，“盖佩玉有声，齐者欲静以致思，故縫结其佩，即斋者不乐之义也。不去而但縫结之者，君子无故玉不去身也”。且对于“縫结佩”的解释也没有多大差异：郑玄“縫，屈也，结又屈之”，孔颖达“縫结佩，谓结其綬而又屈上之也”，孙希旦“是縫者，屈之又屈也”，都是说“縫结佩”为结佩基础上再结佩。

按此说，佩玉串饰至少有三行，那么这是何种形式的组合玉佩呢？孙希旦给出了更为明确的解释：“君在不佩玉，为时暂，以两璜上结之而已。斋有十日，则以璜及冲牙屈上当瑀与琚而结之，又屈而上当珩而结之也。”即除两璜、冲牙之外，还有瑀、琚以及提挈整个组合玉佩的玉珩。这与考古发现的E型较为吻合，因为在掣领之下有二行（两件玉器）以上的串饰极为常见。

对于使用者的身份问题，原文与释文都没有明确说明，故可能是自天子以下各级“君子”都应遵守的礼制规范。

### 4. “凡带必有佩玉，唯喪否。佩玉有冲牙，君子无故，玉不去身，君子于玉比德焉。”

“君子”只有遇到丧事与灾祸时，才不佩玉，否则玉不离身，因为玉代表君子的德行风范。

这里要注意的是“佩玉有冲牙”，从句子的前后连贯上有点脱节，是否为后世所加不得而知。有人根据上面及此句对组合玉佩做出了复原，以朱熹所释为经典：“佩玉上横曰珩，下系三组，贯以嵌珠。中组之半，贯以大珠，曰瑀，末县一玉，两端皆锐，曰冲牙，两旁组半，各县一玉，长博而方，曰琚，其末各县一玉，如半璧而内向后，曰璜。又以两组贯珠，上系珩两端，交贯于瑀，而下系于两璜，行则冲牙触璜而有声也。”即用珩来平衡整组串饰，其下分三组，中间一组的中部有一大珠即瑀，最末端有一两端都尖的玉器即冲牙，其左右两列的中间各有一方形长管即琚，最末端各悬一玉璜。又有两组玉珠上接玉珩，下系两玉璜，行走时冲牙与玉璜相撞发出声音。如此得出这是一种直线形腰（胸腹）佩玉，玉件包括玉珩、成对玉璜、玉冲牙、玉珠（瑀）、玉管（琚）等。

近代有很多学者根据出土的玉器与文献所载复原组合玉佩，如郭宝钧先生所复原的辉县战国魏墓中组玉佩（图四），但目前这种形式所见不多。实际上，考古发现多数组合玉佩的构件为玉珩、玉璜、玉环、玉璧等，其间贯以玉珠或玉管，但未见有两端皆尖的构件，即冲牙。因此文献所记冲牙极可能是考古出土玉觿：一端尖，另外一端有孔，可以作为组合串饰之末端，如洛阳金村东周墓出土的颈部组合玉佩<sup>①</sup>，由金链条与玉管相串为骨架，上部悬垂一玉双舞人，下部双龙玉珩，左右两侧各悬一龙形玉觿（图五），“佩玉有冲牙”似乎得到了印证。但文献所说组合玉佩大多是胸饰或是腰饰，而此串饰是颈部串饰；且下端没有玉璜，不能出现“冲牙触璜而有声”的情况。

### 5. “天子佩白玉而玄组绶，公侯佩山玄玉而朱组绶，大夫佩水苍玉而纯组绶，世子佩瑜玉而綦组绶，士佩瓀玟而缊组绶。”

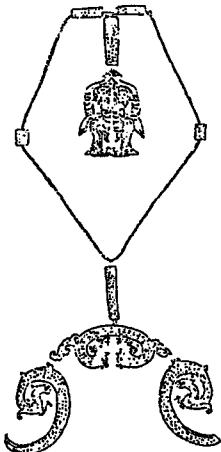
大意是：根据等级身份的不同，从天子至士各级贵族所佩带的玉器各不相同，大致可以从玉质、玉色、悬系佩玉的绶带等方面来加以区分。

对于玉质、玉色，孔氏曰：“山玄、水苍，玉色似山之玄而杂有文，似水之苍杂有文。尊者玉色纯，公侯以下，玉色渐杂。”说明天子之玉为玉质纯净的白玉，而公侯至大夫之玉为颜色渐杂的多色玉，说明玉以色白质纯为上。在先秦文献之中对此未有具体描述，但汉代典籍中多有记载，如“泰山……其中多白玉……君子服之，以御不祥”（《山海经·西山经》），“君子比之玉，玉润而不污，……洁白如素，而不受污，……故公侯以为贽”（《春秋繁露·执贽》）等等。以白玉为上的思想继承于两周还是汉代对“玉德”思想的演绎，尚不得而知。但先秦文献中常有“白璧”一词出现，笔者认为前一种可能性较大。对于世子佩玉的质色此处未有说明，只称“瑜玉”，应是真玉之意。而学者多认为天子世子与诸侯世子的“瑜”有差别，如“世子及士唯论玉质，不明玉色，则色不定也。瑜是玉之美者，故世子佩之。

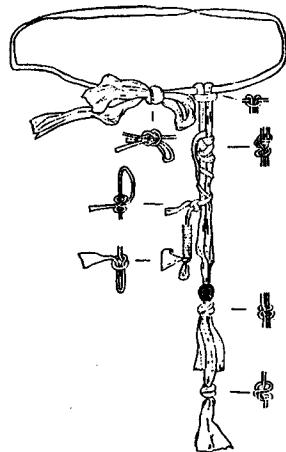
<sup>①</sup> 黄展岳：《组玉佩考略》，《故宫文物月刊》第111期。

然诸侯苇眉子虽佩瑜玉，亦应降杀天子世子也”。至于到了士一级，则不能用玉（真玉），只能用美石，即“瓀玟”。

关于绶带，郑氏曰：“绶者，所以贯佩玉，相承受者也。”从原文中可以看出，从天子至士等级依次为：“玄”、“朱”、“纯”、“𫄸”；而世子用“綦”，郑氏称：“纯当为‘緇’，……綦，文杂色也。𫄸，赤黄。”从颜色与质地看，这种绶带大多为非金属的织品。



图五 洛阳金村东周墓出土组合玉佩



图六 江陵马山一号墓出土管、珠佩带方式

实际上，考古出土的绶带有两类：

(1)是丝线或是金属丝的“绶”，大多用于项上串饰，如上文所提到洛阳金村战国墓所出的即用金链；有些胸或腰部的组合玉佩的绶也为此类，如鲁国故城战国中期 M58 出土组合玉佩，从佩玉构件的孔来看，可能为线“绶”。

(2)以织带为“绶”，大多是腰(胸腹)组合玉佩。大致有如下两种使用方法：

其一，如信阳长台关二号楚墓木俑身上的彩绘组合玉佩。佩于上胸襟或是腹部衣交叉处，俑身上的佩玉大多穿系于胸襟或是腹部，系于胸襟者分左右两列(图二,4)；系于腹部者一般都居于身体中部(图二,5)，分单列或双列，上部用交叉的绶带穿系彩结，背部是一红黄相间的锦带，绶带似是系于其上。

其二，如楚地江陵马山一号楚墓出土的女尸腰带上系有一管一珠(图六)：腰带的左侧系有一绶带，绶带中部略下位置穿系一珠，其下系结以防珠下落，末端打一活扣；在珠上端位置又缠绕另一绶带，其上有一玉管，为防脱落，玉管下也打一结。由于珠、管系于各自绶带，可以左右摆动。佩于腰部的还有广州南越王墓出土的玉舞人：腰带下垂绶带，上有一环一璜，下各用绶带打结。

以上两种方法的不同是与佩带者的身份、地位、性别有关，还是由于服饰的改变而引起佩玉方式的改变，尚需进一步的探讨。但无论如何，《礼记·玉藻》所载的绶带复杂性与考古出土的多样性大致符合，说明从绶带颜色和质地上区分等级，是完全有可能的。

#### 6. “孔子佩象环五寸，而綦组绶”

象环是象牙质的环。即指孔子佩五寸象牙环，绶带为杂色。陈氏澠曰：“象环五寸，燕居佩之，非礼服之正佩也。”郑氏曰：“孔子佩象环，谦不比德，亦不事也。象，有文理者也。”而孙希旦认为：“愚谓环玦之属，古人所常佩……，叔孙穆叔之子孟丙见于公，公与之环而佩之。”“孔子佩象环，盖以象之贵次于玉，故用为燕居之佩。”

由这句话及其注释，我们可以了解到如下信息：(1)环为组合玉佩中主要的构件之一；(2)佩玉制度中的佩饰质地不只有玉一种。但次于玉质的是居家时所用，非正式场合使用。说明古人家居与朝

君时佩玉不一样,与上面“居则设佩,朝则结佩”的解释“居则佩玉,左右皆设之也。朝则结佩,结其左也”,即“居”与“朝”时佩玉的区别是指左佩是否结起的解释矛盾。(3)春秋时孔子佩象环表示其为谦谦君子,而所用是“綦组绶”。从“世子佩瑜玉而綦组绶”,得知“綦组绶”应是世子所享权利,此处却为孔子家居时的佩带方式,且不是逾礼之举。

考古发现,玉环为春秋战国时期佩玉的主要构件之一。而西周时期,不管多璜组玉佩还是组合珠、管串饰中,玉环都不常见,当然可能与此时组合玉佩多为项上串饰有关,但再次证实文献所载佩玉非西周,而应是春秋以后之形制。战国时期在山东、河南等地出土的水晶、琉璃、石质等串饰,制作工艺与玉器有明显区别,可以说明当时贵族的佩饰根据使用场所的不同有质地优劣之分。

#### 四、结语

综合典籍记载之佩玉制度与考古发现情况,可以得出如下结论:

第一,《礼记·玉藻》所载佩玉虽被后世儒生奉为周初礼制,经考古证明,其并非是西周时期的佩玉制度,而是流行于春秋战国,以腰(胸腹)部组合串饰(E型I式、II式)为核心的楚式佩玉形制。此时佩玉制度中的等级,并非如记载那般严格。

春秋以后,社会动荡,周天子的地位岌岌可危。此时“召伯盈逐王子朝,王子朝及召氏之族,毛伯得尹氏固、南宫嚚奉周之典籍以奔楚”(《左传·昭公二十六年》),大量的周王室典籍迁徙至楚。不仅如此,鲁国乐师开始大量流散到各诸侯国:“大师挚适齐,亚饭干适楚,三饭缭适蔡,四饭缺适秦,鼓方叔入于河,播鼗武入于汉,少师阳、击磬襄入于海。”(《论语·微子》)因之,楚地贵族极有可能汇聚周王室典籍,招募流散至此的礼乐人才,制作楚地特色的礼乐之制。

随着楚国势力范围的不断扩大,楚文化逐渐吸收周邻的华夏及齐鲁文化,内涵日益丰富。这与战国时期佩玉制度的发展脉络相一致:楚式佩玉融合了齐鲁与华夏佩玉之制,而后二者的根基是周王室礼乐制度。因此,文献所记佩玉之制实际上是楚文化与周王室礼乐制度相结合的产物。

第二,《礼记·玉藻》“佩玉之法”是东周佩玉制度,但并不是说西周没有佩玉之制。从考古资料看,西周存在着等级严格的佩玉制度,多为多璜组合串饰,制作精美,且一座墓葬出土不止一套,应为墓主在不同的礼仪场合时的佩玉,如面君、家居、封爵、宴飨、祭祀、婚丧等,可能就是“朝”玉。另外,大量西周时期的组合珠、管串饰应为当时贵族家居时所佩带的,典籍未有叙述,可能春秋战国时此型串饰已不流行,时人无法了解西周佩玉的全貌。

[责任编辑 扬眉]

## “义和团运动110周年国际学术讨论会”综述

马光霞

2010年10月18至19日,由中国史学会、中国义和团研究会、山东大学、上海大学共同主办的“义和团运动110周年国际学术讨论会”在山东大学举行。来自德、英、俄、美、日、澳等国及中国台湾和大陆的90多位学者围绕“义和团运动:中国与世界”的主题展开了热烈的讨论。会议论文集近日将由山东大学出版社出版。现将与会学者的主要观点与成果综述如下:

义和团运动的起因是义和团研究的核心问题。佐藤公彦和李学智认为帝国主义侵略、瓜分和传教士仗势欺压民众导致义和团运动的爆发,康大寿则认为传教士对治外法权的滥用是重要原因。义和团运动作为一场自发的反帝爱国运动,不是发生在帝国主义侵略势力最强的口岸城市,而是发生在相对较为薄弱的内陆腹地,对此郭大松采用区域比较视野,从教会的宣教战略、地方社会及文化等方面诠释了胶东未兴义和团的原因。苏位智总结了百余年来此课题跨国研究的分歧和共识,建议学者在新的语境下科学地把握好研究尺度。

对于义和团运动的性质和影响,多数学者仍然坚持是“反帝爱国”。张海鹏在大会发言时就认为义和团运动的性质本身就具有反帝反封建斗争的品格,其斗争方向也符合“近代中国人民谋求民族独立和国家富强、人民自由幸福”的大方向。王先明将义和团运动纳入了中国现代化的进程之中。田海林也认为它所凸显的反帝爱国时代主题对中国近代化进程和民族主义构建产生了特殊影响。李宏生分析了欧洲社会主义工人运动及其杰出领导者对义和团运动的声援,姚斌则从美国人眼中的拳民形象角度说明义和团运动对美国的影响。

人物个案仍然是研究热点。路遥在对义和团的源流问题进行探讨时,证明义和团时期天津义和团的一号人物是李来中,二号人物是王觉一,普济和尚是九宫道首,佛教禅师。刘平则探讨了红灯照首领林黑儿被神化的过程及影响,力图还原真实的“黄莲圣母”形象。孔祥吉根据中外档案证明奕劻和慈禧关系密切。王守中根据德国驻华公使夫人的日记,指出慈禧发布动员战书和《宣战诏书》皆系权力之争。郭世佑则分析了伍廷芳对义和团看法的可贵之处。

义和团运动是近代反洋教的高峰,董从林探讨了“反洋教思潮”的概念,总结了它在义和团运动时期及其后的特点。赵树好认为晚清政府对教案赔款的处理虽以妥协退让为主,但并非一直是对列强唯命是从。解成分析了天主教直隶东南传教士的宣教策略和地方官保护传教士和教民的政策。陈方中对天主教直隶西南与直隶北两教区进行比较研究,并回应了巴斯蒂的学术看法。胡卫清认为义和团运动促进了教会人士的迅速觉醒和民族意识的高涨。

本次会议值得注意的一个新动向是学者们在对事件史进行分析时,不再仅仅依据史料重构历史进程,而是以文本为中心,讨论各种视阈下的义和团镜像。邵雍根据《申报》关于义和团运动的报道讨论了上海市民阶层的心态。王林透过《万国公报》分析了外国教会及在华西人对义和团的看法。古伟瀛认为《台湾日日新报》对于义和团事件的报导及评论展现出一种“半官方”媒体的态度。田涛认为义和团运动是促成中国知识阶层全面认同现代文明价值的重要契机。刘学照以话语转化和观念更新与庚子事变的关系为切入点,认为庚子之殇开启了“中华民族此重兴”的历程。孔正滔(Thoralf Klein)认为德国《前进报》和法国《震旦报》之所以批评八国联军,是因为要用否定西方文明性的方法来重建世界上的道德秩序。孙立新考察了《汉堡新闻报》、《科伦报》等报刊中批评新教传教士在中国传教活动的言论及传教士对此言论的回应。吕一旭认为《科伦报》中既有关于文明与野蛮冲突的内容,也有全文转载他报批评德国士兵的内容。B. Г. 达旗升(Vladimir Datsyshen)分析了俄国的报刊杂志,证明俄罗斯社会不存在对中国文化和中国人民的敌对情绪。

与会学者在史料的挖掘方面也有新的突破。傅德华根据盛档中有关德国的文献讨论了德国与“东南互保”、晚清封疆大吏及英、美、俄等国的对德观。崔华杰则重点评介了狄德满教授在义和团研究的学术贡献,尤其是其专著《华北的暴力和恐慌:义和团运动前夕的基督宗教传播与社会冲突》在史料梳理上的功力与贡献。梅花拳和九宫道都与义和团运动密切相关,本次会议对此又进行了细化研究。杨彦明根据一些新史料基本理清了梅花拳支脉相承的渊源关系。周育民根据《五台山大万圣佑国南山极乐寺重建万人碑记》,证实九宫道经文有关庞庄村这支教门活动情况的内容基本可靠。

义和团战争是义和团运动重要组成部分。张华腾认为袁世凯的新军既镇压了山东义和团,也阻止了列强向山东的进一步进犯。王成勉认为曾驻扎天津的美国第十五步兵团在日后中美军事关系上扮演了非常重要的角色。马丁(Bernd Martin)根据德国史料对来华德国军队的行为进行了分析。Susanne Kuss根据四国档案,认为义和团运动末期联军对中国施行的暴力非常严重。

通过会议上发表的成果可以看出,在义和团研究这一传统学术领域,研究重心已逐渐转向,研究方法和学术话语也有明显变化,呈现出国际化、多元化和精致化的趋向,值得学界高度关注。

〔责任编辑 范学辉〕

眼,便不得不在兼采其说的基础上别创新说,“境界”二字便从他似曾相识的记忆中凸显出来。三十岁的王国维毕竟是锐气凌厉的,他不仅志存高远,而且心性充满着傲气。“境界”说与传统诗学的关系,放在这样一种心理状态中来考量,或许能略得其奥旨的。

[责任编辑 刘培]

## 宋玉《风赋》“枳句来巢”之“枳”考辨

杨泽生

《文选·宋玉〈风赋〉》云:“宋玉对曰:‘臣闻于师:枳句来巢,空穴来风。其所托者然,则风气殊焉。’”李善注:“枳,木名也。枳句,言枳树多句也。《说文》曰:‘句,曲也,古侯切,似橘屈曲也。《考工记》曰:‘橘逾淮为枳。’”李注影响极大,后来注家多依其说,如朱东润主编《中国历代文学作品选》云:“枳,树木名。句,曲。句即今勾字。来巢,言因枳树多句曲,致使鸟来作巢。”但是也有人把“枳句”解作树枝弯曲,如陈松青《纤丽新巧,辞微旨隐——宋玉〈风赋〉解读》说:“树枝弯曲的地方,会引来鸟筑巢。”(《阅读与写作》2003年第11期)那么,“枳”到底是指枳树还是树枝呢?

根据我们的研究,“枳句来巢”的“枳”就是当“枝”字来用的。

第一,楚地出土的战国秦汉文字“枳”常用作“枝”。李家浩曾写作《信阳楚简中的“柿枳”》一文,根据“枳”、“枝”都是章母支部字和有关异文资料,如《说文》肉部“臤”字重文作“肢”,马王堆汉墓帛书《五十二病方》“取桃东枳”以“枳”为“枝”,江陵凤凰山一六八号汉墓竹简“桃枝”写作“逗枳”,从而把信阳楚简遣策23号表示某种席子的“柿枳”释作“桃枝”,表示桃枝席。甚是。除了信阳简,郭店简《语丛四》17号“利木阴者不折其枝”、上博简《弟子问》23号“不折其枝”以及《用曰》15号“枝叶”的“枝”也都写作“枳”。值得注意的是,宋玉是战国末期楚国人,而上引“枳”用作“枝”的有关文献,包括信阳简、郭店简、上博简和凤凰山汉简以及马王堆汉帛书,都是楚地出土的。所以宋玉作品以“枳”为“枝”应该是当时当地用字习惯的反映。

第二,传世文献中的“枳”也常用作“枝”。如《逸周书·小开》:“汝谋斯何向非翼,维有共枳?枳亡重。……德枳维大人,大人枳维公,公枳维卿,卿枳维大夫,大夫枳维士,登登皇皇。□枳维国,国枳维都,都枳维邑,邑枳维家,家枳维欲无疆。”朱右曾说枳“读为枝”。《尔雅·释地》:“中有枳首蛇焉。”陆德

明《经典释文》:“枳,本或作贊。顾音居是、诸是二反。郭巨宜反。孙音支,云:蛇有枝首者名曰率然。施音指。案:枳首谓蛇有两头。”《隶释》卷三《楚相孙叔敖碑》“少见枝首蛇”、“吾闻见枝首蛇者死”,洪适解释说:“蛇有二首,谓之枳首,枳读如枝,亦曰歧首。”

第三,从枳树的“枳”和树枝的“枝”与“巢”的关系来看,后者显然要比前者密切得多。有关鸟在枳树上筑巢的资料非常少见。古诗文中虽然有不少涉及“枳棘”和巢,如南朝梁僧佑《弘明集》卷一:“探枳棘之巢,求凤凰之雏。”李白《古风》:“梧桐巢燕雀,枳棘栖鸳鸯。”但都没有单说“枳”的,而且还不能排除是附会“枳句来巢”而作。而枝和巢关系至为密切,如《庄子·逍遥游》:“鷦鷯巢于深林,不过一枝。”《淮南子·人间》:“去高木而巢扶枝。”《淮南子·泰族训》:“山居木栖,巢枝穴藏。”《古诗十九首·行行重行行》:“胡马依北风,越鸟巢南枝。”

第四,从用词习惯看,枳树之“枳”与“句”(勾)、“曲”连用者极少,而“枝”与“句”、“曲”连用者极多,如《山海经·中山经》:“其草多枝句。”《庄子·逍遥游》:“其小枝卷曲而不中规矩。”《庄子·人间世》:“仰而视其细枝,则拳曲而不可以为栋梁。”

第五,具有屈曲之义的“穰枳”、“枳楨”、“枳枸”、“枝拘”、“迟曲”应该是同源词。“枳句”本来指树枝弯曲,后来虚化指一般的屈曲,而“枳”字或写作“枝”,或改“木”旁为“辵”作“迟”,或改为《说文》解作“木之曲头止不能上也”的“禾”旁并增加“支”声作“穰”;而“句”字或改为入声的“曲”,或加“手”旁作“拘”,或加“木”旁作“枸”,或改声旁作“楨”,或加“禾”旁和“又”旁作“枳”。

总之,宋玉《风赋》“枳句来巢”的“枳”就是“枝”字,“枳句来巢”即“枝勾来巢”,意思是树枝勾曲会引来鸟作巢。

(本文为国家社科基金项目“古文字字形变化的理据研究”[08CYY018]的阶段性成果)

(杨泽生,中山大学中文系教授,广东广州 510275)

## 《十三经注疏》整理与研究工程启动

“《十三经注疏》整理与研究工程”是山东大学儒学高等研究院规划的重大科研项目，规划的设计者是杜泽逊教授。工程包括三个部分：一、《十三经注疏汇校》；二、《十三经注疏》点校通行本；三、《十三经注疏》专题研究。全部工程由山东大学与中华书局协作完成，中华书局负责出版。2012年3月25日“《十三经注疏》整理与研究工程”启动仪式在山东大学隆重举行，来自各地的专家学者对该项目给予高度肯定，并提出了富有指导意义的建议。这项重大工程从此拉开了序幕。



杜泽逊教授在工作室



2012年3月25日项目启动仪式，与会专家学者与项目组部分成员合影

《十三经注疏》是我国古籍中的基本典籍，是中国经学史上汉唐经学成就的代表，与《二十四史》构成传统典籍的骨干，历来受到研究学习中国传统学术者的高度重视。因此，《十三经注疏》、《二十四史》的系统整理、刊行，历来是国家高度重视的课题。尤其是明清两代，朝廷主持校刊《十三经注疏》、《二十四史》（明代《二十一史》）已形成传统。明代有国子监刊行的《十三经注疏》、《二十一史》，清初仍用明代监版修版刷印。到乾隆前期则由朝廷组织优秀的学者系统校勘、刻印了著名的武英殿版《十三经注疏》、《二十四史》。乾隆后期又出现了《四库全书》本《十三经注疏》、《二十四史》。嘉庆年间，江西巡抚阮元在南昌刻印了《重刊宋本十三经注疏》。乾隆殿本和嘉庆阮元本两大系统的《十三经注疏》都附有校勘记，从而形成了经典整理出版的模式，即详加校勘，附有校勘记。嘉庆以来近200年间，学术界使用的通行本《十三经注疏》仍是阮元本。

建国后，《二十四史》、《资治通鉴》已由国家组织优秀学者整理出了迄今最好的点校本，由中华书局出版，成为具有时代特点的通行本。遗憾的是，由于意识形态等因素的影响，具有中华人民共和国特色的《十三经注疏》的版本没有和《二十四史》同时产生。近年学术界和出版界也做出了不少努力，出版了若干点校本，但是这项工作仍有进一步努力完善的余地。

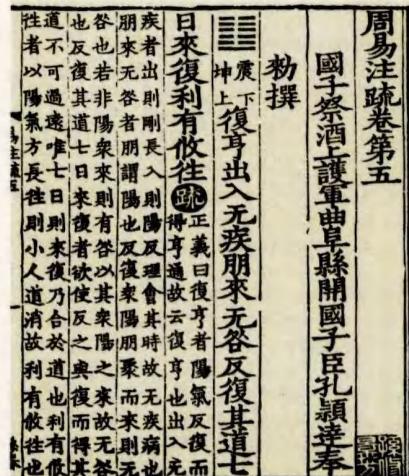
儒家经书在流传过程中，经历了白文无注阶段、经注合一阶段、经注疏合一阶段、经注疏音义合一阶段。目前通行的《十三经注疏》总体上是经、注、疏、音义合一的文本。欲整理《十三经注疏》通行本，则应选择单疏本、经注疏本、经注疏音义本进行校勘，而以相对完整之经注疏音义本为底本。



日本杏雨书屋藏宋刻单疏本  
《毛诗正义》

《十三经注疏》整理与研究工程启动

过去的校勘学家和经济学家，把校勘的主要精力用于追寻经书及古注的原貌上，在出土文献、敦煌残卷、传世古写本、石经本、古刻本以及类书、古注引经等材料的校勘考证方面，作出了丰富的成果，总结出若干经书文本演变的规律，为厘清经书流传史作出了巨大贡献。但是对唐宋时期出现的“疏”，校勘工作相对较少。清代阮元《十三经注疏校勘记》在注疏校勘方面成就最大。但限于当时的条件，阮元通校的本子为元刊明修十行本、李元阳刻本、北监本、毛本四个版本，其他宋刊单疏本、宋刊八行本、宋刊十行本，大量没有直接校勘。例如《周易注疏》，阮元《校勘记》未见最早的宋刊单疏本《周易正义》十四卷，仅据钱遵王校本，而钱校本包括单疏本一种、单注本二种、注疏本一种，无法区别，阮校笼统地称为“钱校本”，单疏本的面貌无法体现。阮元也没有见到传世较早的南宋两浙东路茶盐司刻《周易注疏》十三卷，仅据卢文弨传校明末钱求赤校影宋抄本，辗转传录，难以保证校勘记的客观性。同时，阮元没有对校清乾隆武英殿刻《十三经注疏》本和《四库全书》本，而这两个乾隆本都是精加校勘并且附有考证（即校勘记）的版本。例如《四库全书荟要》本《周易经传注疏》，据其提要，是“以内府刊本缮录，据宋篆本、明国子监本、毛晋汲古阁本及诸家所勘宋本恭校”的。而在今天，重要的善本注疏都可以获得影印本或其他形式的图像本。因此，合诸经注疏的单疏本、八行本、宋福建刻十行附释音本、元刊明修十行本、明嘉靖李元阳刻本、明万历北京国子监刻本、明毛晋汲古阁刻本、清乾隆武英殿本、清乾隆《四库全书》本、清嘉庆阮元刻本等十种重要版本形成《十三经注疏汇校》，就可以大大弥补阮元《十三经注疏校勘记》的不足，从而真正将宋代以来的主要版本的文字异同汇为一编，为进一步整理更好的通行本打下坚实的基础。



中国国家图书馆藏宋刻八行本

《周易注疏》

汇校《十三经注疏》，这十大系统的版本应当通校，所有异文均应忠实地写入校勘记，形成《十三经注疏校勘记长编》。其他注疏系统的重要版本，例如《尚书注疏》南宋福建魏县尉宅刻附释文本、蒙古刻本，《论语注疏》宋蜀刻本、元元贞平水本，《仪礼注疏》明陈凤梧刻本、嘉靖应槚刻本、清张敦仁刻本等，也要列入全面对校的范围内。

历史上形成的《十三经注疏》的校勘成果，如武英殿本《考证》、《四库全书考证》、日本山井鼎《七经孟子考文》及物观《补遗》、浦镗《十三经注疏正字》、阮元《十三经注疏校勘记》、孙诒让《十三经注疏校记》、刘承幹刻单疏本校勘记等，其内容有溢出于九大版本系统之外的异文，以及关于文字是非的判断，择要录于各条校勘记之末，作为参考。



台北故宫博物院藏宋刻十行本  
《附释音春秋左传注疏》

## 《十三经注疏》整理与研究工程启动

《十三经注疏汇校》出版的形式是：正文影印明北监刻《十三经注疏》初印本，并将乾隆武英殿刻《十三经注疏》之句读移于北监本，供读者参考。《汇校》列在每卷之后。每条校记均注明原本卷几第几页第几行，然后摘句，罗列各本异文。

汇校工作由杜泽逊教授主持，已于2012年3月启动，计划2019年完成。

“《十三经注疏》整理与研究工程”第二步是整理出一套适应广大读者阅读的标点本，即“通行本”。根据中华书局点校《二十四史》的体例，各经注疏均应选择内容较全、错误较少的版本作为底本，其他版本作为校本，凡底本不误而校本误者，不出校勘记。凡底本误而校本不误者，则据校本改正底本，皆出校勘记说明。凡底本与校本不同，难定是非者，亦出校记说明。从而形成一部错误最少、附有简明校勘记的通行本。这样的通行本适合于一般研究者、一般读者阅读使用。但是，确定异文的是非直接关系到对经典的理解，而对经典的理解从来都存在一定的分歧，因此，所谓通行本是极其严肃的学术成果，必须由经学造诣较深的专家分头承担整理任务，并且应当聘请专家委员会做最后的审定工作，从而形成代表当代国家水平的最好的版本。点校通行本的基础是《十三经注疏汇校》。点校工作与汇校工作可以交叉进行。点校工作计划拟于2014年启动，2021年完成。

“《十三经注疏》整理与研究工程”的第三步是形成一批具有创新意义的研究成果。初步规划有以下专著：(1)《十三经注疏》版本源流考；(2)《十三经注疏》与汉唐经典诠释传统；(3)《十三经注疏》概论；(4)《周易注疏》研究；(5)《尚书注疏》研究；(6)《毛诗注疏》研究；(7)《周礼注疏》研究；(8)《仪礼注疏》研究；(9)《礼记注疏》研究；(10)《春秋左传注疏》研究；(11)《春秋公羊传注疏》研究；(12)《春秋穀梁传注疏》研究；(13)《论语注疏》研究；(14)《孟子注疏》研究；(15)《孝经注疏》研究；(16)《尔雅注疏》研究；(17)武英殿本《十三经注疏考证》研究；(18)《四库》本《十三经注疏》及《考证》研究；(19)阮元《十三经注疏校勘记》研究。

“《十三经注疏》整理与研究工程”是我国学术史尤其是经学史、古籍整理研究史上的一件大事，期待这一项目在不断探索中取得圆满成功。



中国国家图书馆藏宋刻八行本  
《尚书正义》

文 史 哲  
Wen Shi Zhe

1951年5月创刊  
2012年第3期(总第330期)  
2012年5月5日出版

主 编 王学典  
副主编 周广璜 刘京希

主 管 单 位 中华人民共和国教育部  
主 办 者 山 东 大 学  
编 辑 出 版 地 《文史哲》编辑部  
地 址 济南市山大南路1606号  
电 话 (0531) 88364666 88361206  
邮 政 编 码 250100  
E-mail: wenshizhezhi@163.com  
印 刷 者 东港安全印刷股份有限公司  
总 发 行 处 济南市邮局  
订 购 处 全国各地邮局  
国 外 总 发 行 全国国际图书贸易总公司  
定 价 12.00元

ISSN 0511-4721

