

2014

[总第 343 期]

ISSN 0511-4721

4

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

先秦诸子发生学..... 杨 义(5)

□左翼文学问题

苏区文艺的组织化过程 李 振(30)

□人文前沿/仁本体研究

仁学本体论论纲 陈 来(41)

特约评论人语 郭齐勇(64)

□中国哲学研究

庄生非知道者

——王船山庄学思想的另一面相 邓联合(65)

□重估儒学价值/贤能政治

贤能政治视野下的“公仆”与“公民”..... 孔新峰(74)

历史与传说间的文学变奏

——伯奇本事及其历史演变考论 尚永亮(83)

北周政权是否实行九品中正制? 黄寿成(97)

十世纪前的日本礼乐思想史

——孕育出《古今和歌集》的土壤 尤海燕(116)

□学术史研究

戴震解经方法论发微

——以《与是仲明论学书》为中心 李畅然(127)

桂馥与翁方纲交游考论..... 丁秀菊(136)

□当代学术纵览

国际显学与批判思潮：国际毛主义研究六十年 路克利(149)

先秦诸子发生学

杨 义

摘 要:研究先秦诸子根本的切入口是其发生学,在这里需要念一部“本”字经,探究原本、本质、本源。因此,对先秦诸子发生学的研究必须掌握三个关键点,第一,以《庄子》所表达的思想为例,深化对先秦诸子个体生命的认知;第二,以司马迁《屈原列传》和孙武《孙子兵法》为例,探究先秦诸子的知识来源;第三,通过考察《论语》的编纂过程,还原历史文化的形成过程。

关键词:先秦诸子;发生学;生命认知;知识来源

引 言

深入对先秦诸子的研究,是直通中国文化根本的系统工程。根本的研究,须从根本入手,来清理现代大国文化的本源和根脉。《淮南子·缪称训》云:“根本不美,枝叶茂者,未之闻也。”^①我反复谈论先秦诸子还原,就是要原原本本地深入探究诸子的发生学和生命本质,这是大国文化的根本所在。在这里需要念一部“本”字经,探究原本、本质、本源。

那么,研究先秦诸子,首先的着力点应该在哪里?我觉得,首先的着力点应该是它的发生学,就是探明:(一)诸子到底是谁?(二)他们的知识来源何处?(三)他们在什么情境下展开思想?(四)他们为何把书写成这个样子?研究先秦诸子的发生学,就是从起源上通解中国文化史的原创时代或“轴心时代”。“轴心时代”是德国哲学家雅斯贝尔斯的说法。早在两千五百年前,世界上一些重要的文明,一些古老智慧的民族,于此前后都产生了很多影响深远的重要思想家。中国的孔孟、老庄、孙武、韩非,都是思想原创期的巨人。我们有责任通解思想原创期,或轴心时代的巨人文化,通解诸子的民族、部族、家族,通解诸子的思想及生命体验,与他们的生活形态的原初关联。只有这种原原本本的研究,才能够触摸到诸子的体温,感受到他们思想发生的真实过程,为我们民族的文化生命,清理它最初的思想根系。研究先秦诸子发生学,其宗旨可以概括为两句话,一是触摸诸子的体温,二是破解诸子文化的DNA。两千年来诸子学史和经学史在注疏诠释上做了许多基本性的工作,这方面的成果可谓汗牛充栋。但受到崇圣或疑古思潮的影响,在发生学上依然存在着许多缺陷、疏略、误区和盲点。因此,我们必须以发生学、过程性,作为根本的切入口,研究诸子的生命形态和思想生成。

研究一门学问,首先要叩问这门学问的本质,同时也叩问前人对这个本质的认识,他们有哪些进展,哪些局限,哪些偏离,哪些迷失。这就是回到原本,把归本阐释作为研究的首要任务。祝允明(枝山)有《苏武慢》十二首,其一曰:“树上菩提,台端明镜,不是浊铜枯杪。可惜尘埃,等闲斤斧,都把那些忘了。霎时间、返本还原,这个法儿谁晓?”^②力返本原,务真求实,是大国文化打根基的事业。失掉根本,最是研究的大忌。我们为什么要把发生学首先作为研究的着力点呢?这是源于对先秦诸子本

作者简介:杨义,澳门大学讲座教授,中国社会科学院学部委员。

① 刘安等编著,高诱注:《淮南子》卷十《缪称训》,上海:上海古籍出版社,1989年影印本,第107页。

② 饶宗颐初纂,张璋总纂:《全明词》,北京:中华书局,2004年,第1册,第417页。

质的认识,诸子是关乎宇宙人生、政教文明等根本问题的中国智慧的精髓和家底所在。如果研究诸子学说,总是急不可待地把他们和西方的一些哲学家相联系,这当然可以收到比较之功,拓展视野;但也容易造成诸子纸片化、脱根化,脱离诸子本有之根,把诸子看成纸片人。先秦诸子不是读了西方的哲学史,不是读了苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的书,或者读了康德、尼采、海德格尔、萨特、哈贝马斯的书,才写他的文章的。诸子的原创另有知识来源、问题渠道、思想方式,这是别人无以代替的。忽视这一点,就忽视了中国思想原创的专利权。

端正一个现代大国与世界对话的姿态,应是最关键的思想逻辑的一个出发点。在我看来,诸子的本质有两点值得重视。第一点,诸子是在充满动荡的大转型的时代,在应对国家、家族、个人的生存危机的时候,对中华民族及其所属的列国的出路和命运,进行道义关怀和理性思考,由此而印证天道、世道和人道的思想成果,这是诸子学的本质。第二个本质,诸子是以自己的切身体验,把人类最原始的生存智慧,最原始的民俗信仰,转化为思想,因而转化出来的思想具有原型性和仪式化的特征。原型思想,是原创性的思想,是常解常新的,因此是可以生长的思想,存在着古今相通的潜在可能性,加以解释之后,又具有中外共享的普泛性。所以这种原型思想的原则,有如马克思在一封书信中所说的:“向现实本身去寻求思想”^①,而不是把一种现成的思想套在现实本身。

基于对先秦诸子本质的这种认识,对其发生学的研究,就必须掌握三个关键点:第一个关键点,深入对先秦诸子生命的验证。诸子书是古老智者的生命痕迹,应该在生命体验证中,尽量还原出有血有肉、能歌能哭,可以与今人进行生命交流的诸子来。第二个关键点,就是以多种方法的综合,深化对诸子的文本和多种材料内在脉络的清理,探究其知识来源。从国族、家族、民俗沉积、文化流动中,通过多重互证,解读和指认诸子文化的DNA。第三个关键点,就是在深化清理大国文化根基的基础上,发现诸子以生命拥抱文化的深层意义,揭示中国智慧的独特风貌和原创的专利权。这三个关键点上,蕴含着诸子生命和思想的运作机制。

一、对先秦诸子的生命验证

发生学的第一个关键点,是深化对先秦诸子的生命的验证。研究先秦诸子的发生学,必须接近和把握先秦诸子的生命形态,尤其是他的学术生命形态。学术形态,必须在生命形态中获得验证和说明。我们可以充分地利用各种资料,包括历史文献、出土文物、口头传统,以及文化人类学的资源,用多维的方法,包括历史考证、简帛释证,还有民族学、家族制度、姓氏制度(姓氏制度很重要,因为,先秦的姓氏制度,与汉以后相沿至今的姓氏制度是不一样的)、民俗学、礼学制度、年代学诸多研究方法,尽可能地透过历史的烟尘,包括材料的聚散、解释的龃龉所形成的碎片,去追问诸子是谁,这是发生学的第一关键点。就是说,书是人写的,有人的生命痕迹。我们吃鸡蛋,还要考究下蛋的母鸡。清初艾衲居士编《豆棚闲话》引古语云:“种瓜得瓜,种豆得豆”^②,只有知道这个瓜和豆的种子的性质,才能知道在这样的土壤、水分、阳光中,它长出来的是什么样的瓜,什么样的豆,分明见天地间阴阳造化俱有本根。

具体到庄子,朱熹品味《庄子》,从其中的滋味,就感觉到:“庄子自是楚人,想见声闻不相接。大抵楚地便多有此样差异底人物学问。”^③司马迁离庄子更近,他这样评议《庄子》:“庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏。”^④汉人明明知道,蒙地属于宋国,但司马迁偏偏就吝惜那个“宋”字,没有说庄子是“宋蒙人”。但宋国人怎么有楚国的思想?清末民初的学者刘师培,写了一篇《南北文学不同

① 马克思:《给父亲的信》,《马克思恩格斯全集》第40卷,北京:人民出版社,1982年,第15页。

② 艾衲居士编:《豆棚闲话》第四则《藩伯子破产兴家》,清嘉庆三年(1799)宝宁堂刻本,第1页b。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一二五《庄子》,北京:中华书局,1986年,第8册,第2989页。

④ 司马迁:《史记》卷六十三《老子韩非列传》,北京:中华书局,1982年,第7册,第2143页。

论》，就把老子、庄子归为南方的学术，把荀子、韩非归为北方的学术。他说，庄子是宋人，思想是楚国的思想，理由是宋国离楚国比较近。朱自清的《经典常谈》，总结前人的研究结果，也说庄子是宋人，但思想是楚国的思想。这使我们有很多迷惑，宋国人怎么有那么深的楚国情结？太史公写《史记》的时候，庄子不显，因为西汉前期是黄老的天下，将老子和黄帝结合在一起，阐发为帝王术。司马迁的父亲司马谈讲《六家要指》，认为道家“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”^①，讲的是黄老道术，而不是魏晋以后的老庄道家。所以庄子在《史记》里就没有专传，甚至也不是合传，只是列入《老子韩非列传》中作为附传，对庄子的祖宗脉络，就没有交代清楚，只交代他在蒙地做过漆园吏，漆园吏就是种漆树和制漆的地方作坊里的小官吏。

《史记》没有记载清楚庄子的祖宗脉络，两千年来人们也只顾读庄子潇洒美妙的文章，却对大树一样的庄氏家族谱系的根没有很用心。我们都满足于当魏晋时候的陶渊明，“好读书，不求甚解，每有会意，便欣然忘食”^②。这就给庄子与《庄子》书的生命联系，留下了两千年未解的三个谜：第一个谜，是《史记》中特意交代，《庄子》也两次讲过，楚威王派使者去请庄周到楚国当大官，庄子拒绝了，他对使者说：你们庙堂上供祭祀用的那头牛，吃着好饲料，披着五颜六色的彩衣，但是要屠宰它做祭祀的贡品时，它连当野猪的资格都得不到。再看河沟里的乌龟，曳尾于途，拖着尾巴在泥汙里打滚，但它自由自在。你说我是当那头牛好呢，还是当这只乌龟好？使者心照不宣，就回去了。

人们可能会说，这是“庄周寓言”，都是随意编造的。这就有意无意地把庄子看歪了。寓言允许想象，但一旦涉及身世，就要有底线，不能胡编乱造，不然就有骗子之嫌。楚威王聘请过庄周，即便添油加醋也无妨，如果根本没有此事，那就是招摇撞骗了。《史记》专门提到庄子“与梁惠王、齐宣王同时”^③，齐、魏这二位以好客驰名的国君都没有聘请庄子，偏偏没有好客名声的楚威王聘请他，还郑重地派两个大夫去请他，并委任他重要的实职，这种破格之举，为列国罕见。可见庄子与楚国定有某种特殊的因缘。楚国在楚威王时是一等强国，有什么理由去聘请宋国一个芝麻大的小吏？你既无政绩，学问也无安邦治国的效能，更不是弟子如云。孟子游说诸侯，凡出行，“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯，不以泰乎？”^④与孟子同时的庄子，是没有这番派头的。庄子回绝楚王使者，理由是不当祭祀的牺牲，宁可在河沟泥汙里打滚。这是什么话啊？略有社会阅历的人，听话要听音，都可以感觉到这话里包含着杀机，而且这种杀机与祭祀亡灵有关。庄子拒绝楚王之聘，透露了许多扑朔迷离的消息，庄子与楚国因缘很深，因缘中包含的痛苦或恐惧也很深。

第二个谜，《庄子》书，是一部博学、多智、富有才华的书。《史记》专门点出“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”^⑤。这也是很有深意的，他提醒人们去思考，庄子“无所不窥”的学问从何而来？知识来源，是发生学的根本性问题。当时列国实行贵族教育，连图书也藏在官府，庄子作为宋国蒙地一个穷得借粟下锅的“涸辙之鱼”般的穷人，从何获得属于贵族特权的教育资源呢？人们常说，孔子一个大的贡献，就是把官学变成私学，有教无类，但是孔门再传弟子并没有招收庄子为徒，况且孔门所谓“三千弟子，七十二贤”，却没有人写出一部《庄子》这样的书啊！

第三个谜，庄子既然是漆园吏，是地方上种漆树、最多还制造一点漆器的小作坊的记账先生，从《庄子》书看，他对这行园艺和工艺并不那么专业。那么，就凭这种卑微的身份，又有什么资格去跟那些诸侯，跟那些将相，来打交道呢？现在一个普通百姓要找市长，可能门卫就把你挡住了。那个时候可是等级森严的军事时代，你有什么身份去找魏王，找魏、宋等国的将相级别的高官？而且还穿得破破烂烂，衣冠不整，说话傲气无顾忌，门房不阻挡你，卫兵也不把你赶跑或拘捕，这份道性是哪来的？

① 司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，第10册，第3289页。

② 陶渊明撰，逯钦立校注：《陶渊明集》卷六《五柳先生传》，北京：中华书局，1979年，第175页。

③ 司马迁：《史记》卷六十三《老子韩非列传》，第7册，第2143页。

④ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》卷十二《滕文公章句下》，北京：中华书局，1987年，上册，第427页。

⑤ 司马迁：《史记》卷六十三《老子韩非列传》，第7册，第2143页。

这些千古之谜如果不破解,我们读《庄子》,就不知道谁在对我们说话了。中国是把姓氏置于人名之前的国家,可见古代以姓氏规范的家族文化,是植入子孙血脉的文化基因。这就需要从先秦时代的家族制度、姓氏制度入手,考证庄子的家族之根,认清庄子是谁,才能进一步触摸到他的体温,分析庄子文化的DNA。关键在于对庄氏家族的姓氏来源,建立一个可靠的证据链。最明确地记述庄氏来源的文献,是南宋郑樵《通志·氏族略》,其中说:“生有爵,死有谥,贵者之事也,氏乃贵称,故谥亦可以为氏。庄氏出于楚庄王,僖氏出于鲁僖公。康氏者,卫康叔之后也。宣氏者,鲁宣伯之后也。”^①其后又具体解释:“庄氏:半姓。楚庄王之后,以谥为氏。楚有大儒曰庄周,六国时尝为蒙漆园吏,著书号《庄子》。齐有庄贾,周有庄辛。”^②郑樵特别标示,庄氏是楚庄王的后代,也就是说,楚庄王的直系子孙是楚国的国王,旁系或者庶出的子孙,到了孙子这代,就可以用祖宗的谥号作自己的姓氏。郑樵是12世纪福建莆田人。年轻时就在家乡的夹漈山搭建草堂,闭门苦读三十年书,谢绝人事。接着出外访书十年,遇藏书家必借住,读尽乃去。自称:“樵生为天地间一穷民而无所恨者,以一介之士,见尽天下之图书,识尽先儒之闾奥,山林三十年,著书千卷。”^③其中就包括“集天下之书为一书”^④的这部《通志》。因此郑樵言之凿凿地说庄氏出自楚庄王,应是有唐以前的谱牒作根据。这种判断,可以在唐宋人的姓氏书中得到印证:庄子是楚庄王的支系后裔。

楚庄王是春秋五霸之一,楚国最杰出的政治家,他有一个著名的故事:三年不鸣,一鸣惊人;三年不飞,一飞冲天。他曾经兼并了汉水流域的许多小国,把势力范围拓展到黄河洛水流域。在洛阳郊区举行阅兵式,问东周的九鼎轻重。“问鼎中原”,是和楚庄王有关的成语。所以楚庄王的后代用他的谥号作姓氏,是非常光荣的事情。我们再回过头来看《史记》,它在《西南夷列传》中记述云贵川一带的蛮夷部落历史,其中写了一个叫庄蹻的将军:“始楚威王时,使将军庄蹻将兵循江上,略巴、黔中以西。庄蹻者,故楚庄王苗裔也。蹻至滇池,方三百里,旁平地,肥饶数千里,以兵威定属楚。欲归报,会秦击夺楚巴、黔中郡,道塞不通,因还,以其众王滇,变服,从其俗,以长之。”^⑤庄蹻率领军队去经略楚国西部的巴蜀黔中,一直进军到云南滇池一带。由于秦军占领了楚国西部,回不来了,所以在那里当起滇王。《史记·西南夷列传》说庄蹻是“故楚庄王苗裔也”,印证了庄氏是楚庄王的苗裔。经过这番梳理,我们获得了一些直接或间接的证据,构成了一条证据链:《史记》庄子传认为庄子是蒙人而隐去“宋”字,明确记述楚威王派二大夫迎聘庄子——《通志·氏族略》明确记载庄氏出自楚庄王,战国有庄周——《史记·西南夷列传》记述庄蹻是楚庄王苗裔。尤其是《通志》的说法,不是泛泛而论,具有专指性质。

然而,庄子距离楚庄王已经二百多年,足有七八代以上,已经是相当疏远的旁系贵族的后代。那么,为何庄子出生在宋国蒙地呢?这家疏远的贵族,为何流亡异国呢?这就需要从楚威王(前339—前329年在位)继位初年派使者迎聘庄子往上推,考察楚国发生了什么事情,导致这个家族逃亡。上推四十二年,就遇上楚悼王任用吴起实行变法,引人注目的是这场变法,废除贵族世卿世禄制度,对已传三代的封君取消爵禄,降为平民;将贵族迁到新开拓的边境,充实广虚之地;裁减冗官,选贤任能;削减官吏的俸禄,厚赏战斗人员。这使得楚国国力大增,“于是南平百越;北并陈蔡,郢三晋;西伐秦。诸侯患楚之强”^⑥。但是吴起变法严重地损害了三代以上的疏远贵族的既得利益,这也包括庄氏家族在内。这些贵族恨透了吴起,到楚悼王一死,就发动叛乱,追杀吴起,吴起逃跑到楚悼王的灵堂里,扑在楚悼王的尸体上。这些贵族们大闹灵堂,射死了吴起,也射中了楚悼王的尸体。按照楚国的

① 郑樵撰,王树民点校:《通志二十略·氏族略第一》,北京:中华书局,1992年,上册,第7页。

② 郑樵撰,王树民点校:《通志二十略·氏族略第四》,上册,第161页。

③ 郑樵:《夹漈遗稿》卷三,上海:商务印书馆,1936年《丛书集成初编》本,第17页。

④ 郑樵:《夹漈遗稿》卷三,第18页。

⑤ 司马迁:《史记》一一六《西南夷列传》,第9册,第2993页。

⑥ 司马迁:《史记》卷六十五《孙子吴起列传》,第7册,第2168页。

法律,射中国王尸体是大逆不道,要灭族的。所以楚悼王的儿子楚肃王继位后,就灭了跟这个事件关联的七十个家族。庄氏家族受这个事件的牵连,逃亡到宋国荒远的蒙地住下来。过了十几年,这家疏远的流亡贵族,生下了庄周。

如果这番考证被认可,前面所讲的三个千古之谜,就可以迎刃而解。吴起之变已过去四十二年,楚国王位在悼王、肃王之后,又经过宣王,传到威王。当年被整肃的七十个家族的社会关系盘根错节,连庄氏家族的庄跻都还在任将军。这些人不断在新继位的楚威王面前为那些被整肃的家族伸冤,散布要落实政策,平反冤案,把他们的优秀子弟征聘回国。这才出现《史记》记载的“楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相”^①。庄子对家族悲剧未能忘怀,又顾忌楚国政局变幻,还是顺着自己心意,“自适其适”^②,拒绝了楚国的聘请。庄子虽是流亡贵族之后,但还有不少关系在楚国,楚王还聘请他,这种身份足以使魏、宋等国的高层,对他刮目而视。庄子于学无所不窥的知识,也顺理成章地找到了贵族家世的文化血脉来源。

人文学者考证庄子的国族、家族身世,不只是为他填一张履历表,而是为了触摸思想者的体温,破解《庄子》书的生命密码,或文化DNA。既然把《庄子》书,当成庄子本人和他的学派的生命的痕迹,我们就可以通过《庄子》书的文化DNA的取样检测,反证庄子的国族、家族身世。上面以《史记》、《通志》等文献作证,属于外证;《庄子》书的文化DNA取样检测,则属于内证。内外两个证据链的贯串吻合,就形成相对周圆的证据环。

对《庄子》文本进行文化DNA的取样,需要我们架起精神现象学的显微镜。这就是从《庄子》文本中撷取他的心灵脉动的样本,考察他在遭遇世界时如何表达自我意识,实现他的个体性的生命形态、生存趣味和表达策略,集合所有这些环节、要素中所体现出来的精神丝缕,重建庄子自我诉求、自我认识和自我发展的主体同一性。《庄子·秋水》里,写了一个凤凰鸟和猫头鹰的故事。这只凤凰鸟叫做“鹓雏”。《山海经·南山经》说:南禺之山“有凤皇、鹓雏”。郭璞注:鹓雏,“亦凤属”^③。唐人张鷟《朝野僉载》卷三说:“凤之类有五:其色赤者文章,凤也。青者,鸾也。黄者,鹓雏也。白者,鸿鹄也。紫者,鸞鷟也。”^④《庄子》中的这个故事很有名,说是有只凤凰鸟非甘泉不饮,非竹实不吃,高贵得很。猫头鹰抓了一个死老鼠,怕凤凰鸟抢它,就吓唬那凤凰鸟。李商隐诗云:“不知腐鼠成滋味,猜意鹓雏竟未休。”^⑤元人王结《贺新郎》词云:“腐鼠饥鸢徒劳吓,回首鹓雏何处。记千古南华妙语。”^⑥使用的典故都来自《庄子》中的这个故事,在这里庄子自比凤凰鸟,这是楚人的习惯,因楚人是崇凤的。西汉司马相如《子虚赋》,就把鹓雏、凤凰,与楚王并列:“其上则有赤猿螭螭,鹓雏孔鸾,腾远射干。……楚王乃驾驯駉之驷,乘雕玉之舆,……左乌号之雕弓,右夏服之劲箭。”^⑦楚人崇拜凤凰,有荆州出土文物为证,那里的博物馆藏有漆雕虎座立凤、虎座凤架鼓,丝绣图案也有凤斗龙虎纹样。

关键在于庄子是如何讲故事的,如何讲,是对讲什么的精神因子进行编码。庄子说:“南方有鸟,其名鹓雏,子知之乎?夫鹓雏,发于南海,而飞于北海。”^⑧这只凤凰是南方的鸟类,“发于南海,飞于北海”,跟庄氏家族的根系和迁移轨迹可以合璧。故事是对老朋友惠施讲的,惠施因为促成了魏惠王和齐威王在徐州(不是今徐州,是滕州东南的舒州)相会,互相承认称王,就当上了魏国的相二十多年。魏惠王后元一年(前334),惠施为相不久,听说庄子要谋他的相位,就在大梁搜查庄子三天三夜。庄子

① 司马迁:《史记》卷六十三《老子韩非列传》,第7册,第2145页。

② 王叔珉:《庄子校注》卷二《外篇·骈拇第八》,台北:中央研究院历史语言研究所,1999年,上册,第324页。

③ 袁珂校注:《山海经山经东经》卷一《南山经》,袁珂校注:《山海经校注》,上海:上海古籍出版社,1980年,第19页。

④ 张鷟撰,恒鹤校点:《朝野僉载》卷三,上海古籍出版社编:《唐五代笔记小说大观》上册,上海:上海古籍出版社,2000年,第35页。

⑤ 李商隐撰,冯浩笺注,蒋凡标点:《玉溪生诗集笺注》卷一《安定城楼》,上海:上海古籍出版社,1979年,上册,第115页。

⑥ 王结:《贺新郎·子昭见和再用韵》,唐圭璋编:《全金元词》,北京:中华书局,1979年,第876页。

⑦ 司马相如撰,金国永校注:《司马相如集校注》,上海:上海古籍出版社,1993年,第5-15页。

⑧ 王叔珉:《庄子校注》卷三《外篇·秋水第十七》,中册,第633页。

就跟惠施讲了这个猫头鹰用死老鼠来吓凤凰鸟的故事。此事离楚威王元年(前339)派使迎聘庄子,遭到庄子拒绝,才有五年,惠施曾与庄子结伴濠梁观鱼,是知道庄子此事的。庄子的意思是:惠施老友,我是南方的鸟,楚国请我都没有应聘,还会谋你的死老鼠吗?以鸟自喻,是楚人的习俗。庄子的远祖楚庄王解释谜语“有鸟在于阜,三年不蜚不鸣,是何鸟也”,说是“三年不蜚,蜚将冲天;三年不鸣,鸣将惊人”^①。屈原《九章·抽思》,自称“有鸟自南兮,来集汉北”,王逸注:“屈原自喻生楚国也。”^②《艺文类聚》卷九百一十五引《庄子》逸文,有老子叹曰:“吾闻南方有鸟,其名为凤,所居积石千里。天为生食。其树名琼枝,高百仞,以璆琳、琅玕为食。”^③因此庄子以“南方有鸟”的鹓雏自喻,属于楚文化的DNA。

提取的另一个样品,是《庄子·至乐》的著名故事“鼓盆而歌”。庄子的老婆死了,惠施去凭吊,看见庄子非常放松地叉着一双脚丫子,敲盆唱歌。以往解释“鼓盆而歌”,认为庄子对死亡很超脱,庆祝自然辩证法的胜利。但是从发生学上考察,“鼓盆而歌”是楚国的风俗。《明史·循吏·陈钢传》载:“楚俗,居丧好击鼓歌舞。”^④这种楚国风俗起源非常原始,在唐宋元明的笔记中都有记述,湖北中西部县份和江南许多省县的地方志,都有记载。现在南方农村,尤其是少数民族地区,还可以看到在办丧事时,敲锣打鼓,唱歌演戏的风俗。我们文学研究所的书记,籍贯湖北恩施——湖北的西部土家族居住的地方。我问他:你们家乡还“鼓盆而歌”吗?他说:还“鼓盆而歌”啊,就是人死了之后,找一个道士敲锣打鼓唱歌。湖北神农架地区的《黑暗传》,就是丧礼时请歌师“打丧鼓”,唱出来的。它以生动通俗的七言句子,歌唱着天地开辟、人类起源,盘古、女娲、伏羲,甚至“四游八传神仙歌”。这就是以地方志、民俗志为原始材料,考察行为发生学。

《孟子·滕文公上》:“丧祭从先祖。”^⑤有两种仪式是不能随便改动的,一是祭祖仪式,另一个是丧事仪式,这两种仪式必须要遵从祖宗的制度,要不然鬼神不认领。庄子作为一个楚人,死了老婆,按照祖宗的制度,应该怎么办?他应该去请一个巫师,召集亲友,来给他老婆敲锣打鼓唱歌。但是庄子很穷,请不起巫师,流落异邦,举目无亲,所以只好独自敲起盆,唱起歌。惠施是宋人,后来在魏国当官,他不懂楚国风俗,就对庄子说:你跟人家结婚生子,现在人家死去了,不哭还鼓盆而歌,太过分了吧!庄子就给他讲了一个道理,他说天地间,开始时本来没有生,也没有形,也没有气。后来在混沌沌沌之间变出气来,气聚合起来就是生,气散了就是死,这就像春夏秋冬四时运转,大化流行。他根据楚国的风俗,提炼出天地运行、生命聚散的哲理。把原始的风俗信仰仪式转化为原创思想,这是先秦诸子的一大创造。因此,庄子丧妻,鼓盆而歌,也蕴含着楚文化的DNA。

还可以从《庄子·应帝王》提取浑沌的故事,作为分析的样品。浑沌是中央之帝,天地中心最高的神。南海之帝叫做“儻”,北海之帝叫做“忽”,他们经常在浑沌的地盘上会面,受到浑沌很好的招待。儻和忽就商量怎样报答浑沌的大恩大德,他们说:“人都有七窍,用来看、听、吃东西和呼吸,浑沌却没有七窍,我们就试着给他凿出七窍吧。”他们“日凿一窍,七日而浑沌死”^⑥。“浑沌”是楚人的信仰。所谓“三苗”,高诱注《淮南子》、《吕氏春秋》,说是浑沌、穷奇、饕餮,在中原人看来属于凶残的怪物。三苗左洞庭、右彭蠡,在《禹贡》的荆州、扬州之间,江州、鄂州、岳州、长沙、衡阳皆古三苗地。在楚人看来,浑沌却是本土部族的祖先,并且由此衍化成一种族源信仰。浑沌信仰,讲究顺乎自然,融入自然,如果用人工(比如知识、技巧、名利)的斧凿为之开窍,就可能使混融一体的自然丧失生命。

儻、忽,作为南海、北海之帝,它们的词义是迅速得如闪电般奄忽。儻忽,应是楚国方言,中原文

① 司马迁:《史记》卷四十《楚世家》,第5册,第1700页。

② 洪兴祖撰,白化文等点校:《楚辞补注》卷四《九章第四·抽思》,北京:中华书局,1983年,第139页。

③ 欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷九十《鸟部上·凤》,上海:上海古籍出版社,1982年,下册,第1558页。

④ 张廷玉等撰:《明史》卷二八一《循吏传》,北京:中华书局,1974年,第24册,第7210页。

⑤ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷十《滕文公章句上》,上册,第328页。

⑥ 王叔岷:《庄子校注》卷一《内篇·应帝王第七》,上册,第303页。

献罕见,而《楚辞》中反复出现。《天问》说:“雄虺九首,儵忽焉在?”《九章·悲回风》说:“据青冥而攄虹兮,遂儵忽而扞天。”《招魂》说:“往来儵忽,吞人以益其心些。”《远游》说:“神儵忽而不反兮,形枯槁而独留。……视儵忽而无见兮,听恻怛而无闻。”《九辩》说:“愿寄言夫流星兮,羌儵忽而难当。”有时“儵”与“忽”二字似断还连,如《九歌·少司命》:“悲莫悲兮生别离,乐莫乐兮新相知。荷衣兮蕙带,儵而来兮忽而逝。”“儵忽”一词在先秦时代的《楚辞》六篇中出现了七次。“儵忽”又演变为“倏忽”,《战国策·楚策四》记载庄子的本家庄辛对楚襄王说:“蜻蛉其小者也,黄雀因是以。俯囓白粒,仰栖茂树,鼓翅奋翼,自以为无患,与人无争也。不知夫公子王孙左挟弹,右摄丸,将加己乎十仞之上,以其类为招。昼游乎茂树,夕调乎酸咸,倏忽之间,坠于公子之手。”^①其中寓言的意味,类乎《庄子·山木》螳螂捕蝉,异鹊在后,而庄周执弹更在其后。属于先秦典籍的《吕氏春秋·仲秋纪·决胜》也出现“儵忽”一词:“怯勇无常,儵忽往来,而莫知其方。”^②但《吕氏春秋》材料来源复杂,吕不韦编书的门客也来自列国,如李斯就当过他的门客。从来源明确的多条证据看,“儵忽”应是楚方言。也就是说,《庄子》浑沌寓言,是以楚方言讲楚人信仰,因此楚文化DNA的印记甚深。

检索《庄子》书,可以发现十几个楚国故事。庄子笔下的楚人,都是很神奇悟道的。这是庄子的祖辈、父辈告诉他的那个遥远的失落了的故乡故事,带有乡愁情结,“月是故乡明”。唐人崔颢《黄鹤楼》诗云:“日暮乡关何处是?烟波江上使人愁。”《北史·文苑·庾信传》说:“(庾)信虽位望通显,常作乡关之思,乃作《哀江南赋》以致其意。”^③这种乡关之思,在流亡异地的庄氏家族中传承,在《庄子》书中凝聚成异样精彩的乡关故事。

第一个故事“郢匠挥斤”,见于《庄子·徐无鬼》。郢,是楚国的首都,郢都一个名叫“石”的工匠,拿着一把大斧头,运转起来像风一样快,“运斤如风”啊,能够把别人鼻子尖上,像苍蝇的翅膀那么薄的白泥巴砍掉。这个挥斧头人很了得,这受斧头人也很了得,他们简直不是用眼睛,而是听着风声挥舞斧头的。讲述故都工匠的神技,是足以使庄子傲视向他请教这个故事的宋元君的。

第二个故事“痾偻承蜩”,驼背老人用竹竿抓蝉,见于《庄子·达生》。这是孔子在楚国的林野中看见的。孔子看见这位身体有缺陷的老人,用竹竿抓蝉,就像随手捡来一样,就问他是“有什么道”?老人说:是有道的。用竹竿去抓蝉,杆子顶上放两个石头丸子,不掉下来,那么他去粘蝉,十有七八能粘下来;如果放三个石头丸子都不掉下来,再去粘蝉,十个能粘下九个;如果杆子顶上放五个丸,都不掉下来,再去粘蝉的话,就像随手拈来一样容易了。自己伸出手臂,就像枯枝一样,虽然天地之大,万物之多,但我只知道蝉的翅膀。用世界上万物来换蝉的翅膀,我都一点儿也不分心,还有什么理由抓不到蝉呢?孔子称赞,这是“用志不分,乃凝于神”^④。这位楚国老乡不是以敏捷的身手,而是以精神的力量把庄子粘住了。

第三个故事,是“汉阴抱瓮丈人”,见于《庄子·天地》。汉阴,就是汉水的南面。有个老人,凿出隧道,抱瓦瓮到井里,吭哧吭哧地打井水来灌菜园子。子贡问他:为什么不用桔槔打水,那样不是用力少,见效大吗?老人忿然作色,嘲笑说:我听老师讲过:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。”^⑤这是会破坏内心的纯白而使心神不定,道也就丧失了。孔子说,这就是“浑沌氏之术”^⑥。这与《应帝王》篇的浑沌故事是一脉相通的。浑沌而称“氏”,可见是从三苗部族首领传下来的。其旨趣就是不要用机巧的东西,破坏自然的混沌状态,不要用机巧的心妨碍道的本原。这种楚人故事,蕴含着相当本色的楚文化DNA。

① 刘向整理,何建章注释:《战国策注释》卷十七《楚策四》,北京:中华书局,1990年,中册,第571页。

② 许维遹:《吕氏春秋集解》卷八《仲秋纪·决胜》,北京:中国书店,1985年影印本,上册,第11页a。

③ 李延寿:《北史》卷八十三《文苑传》,北京:中华书局,1974年,第9册,第2794页。

④ 王叔珉:《庄子校注》卷三《外篇·达生第十九》,中册,第677页。

⑤ 王叔珉:《庄子校注》卷二《外篇·天地第十二》,上册,第444页。

⑥ 王叔珉:《庄子校注》卷二《外篇·天地第十二》,上册,第450页。

然而,庄氏家族流亡到宋国,《庄子》书又是怎样讲宋国故事呢?庄子笔下的宋人都很笨拙,甚至是机心巧诈的。这是因为庄氏家族未能融入宋国社会,宋国并没有坦诚接纳他们。以庄子的智慧才华,才当个小作坊的记账先生,连衣食温饱都保证不了。所以他对宋人,是有心理隔阂的。

《庄子·逍遥游》说:宋人准备了一批商朝老祖宗的“章甫”帽子而到南方的百越之地去卖,但是越人断发文身,根本就不戴帽子。《逍遥游》还有一则故事:宋国有个家族,发明了一种使手不皴裂的药膏,世世代代都涂上药膏去漂洗棉絮。有个客人想用百金买他们的药方,他们就开家族会议讨论,觉得世世代代漂洗棉絮,才得那么几两金子,现在一出手卖药方,就得到一百两金,何乐而不为?于是就把药方卖给了他。结果,那位客人便拿着药方游说吴王。碰上越国侵犯吴国,吴王就任命他为将军。冬天打水仗,用药使士兵的手不皴裂,把越人打得大败,他因而受到吴王的裂土封爵。而宋国这班老兄,还在那里洗他的破棉絮。宋人封闭狭隘,使他们只看到一点儿蝇头小利,不懂得如何使自己的专利权发挥更大的作用。

还有一个宋国使者曹商的故事,见于《庄子·列御寇》。曹商为宋王出使到秦国,带着几辆车去,由于得到秦王的欢心,回来时车子增加到一百辆。回到宋国就去见庄子,说:“住在贫穷狭窄的巷子里,困顿窘迫地编织草鞋,一副蓬头垢面的模样,这是我曹商所短缺的。一旦使得万乘之主醒悟,得到百辆车子,这就是我曹商的特长了。”庄子说:“秦国的国王有病找医生,能够把他的疮里的脓挤出来,可以得到一辆车。如果给国王舔他的痔疮,就可以得到五辆车。治病的手段越肮脏,得到的车子越多。大概你是经常去舔痔疮吧,不然怎么得到这么多的车子呢?你给我走开吧!”这个故事叫做“吮痂舐痔”,意谓阿谀奉承,卑躬屈膝,干着舔痔疮这种恶心的勾当。从这则故事中,可以窥见庄子在宋国穷愁潦倒的生存困境,而逢迎巴结的曹商小人得志,还要跑到庄子面前显摆,这是对人格尊严的侮辱。这则故事收入《庄子》杂篇,从叙事口吻看,是庄子后学记述的,但后学能从庄子口中听到这个故事,可见庄子对宋国曹商式的人物,是何等的深恶痛绝!也就是说,居留在宋国的庄子,与宋国得势人物之间,具有排异性。

实际上,先秦诸子对宋人,都没有太多的好感。这是什么缘故?宋国是一个不太大的“大国”,又是不太小的“小国”,国力介于大国、小国之间,作为周初安置殷遗民,使其能够延续商朝香火的地方,地位比较特殊。宋国夹在晋、楚、齐这些大国的中间,常有亡国的威胁,所以它不接受客卿,也不敢把权力交给他人,害怕大权旁落。只要清理《左传》的材料,就会发现,宋国掌权人物,都是自己的公族。金代李汾《感寓述史杂诗五十首》其一赋“苏客卿秦”云:“游说诸侯获上卿,贾人唇舌事纵横。可怜一世痴儿女,争羡腰间六印荣。”^①可见游士客卿也是以唇舌求富贵的,朝秦暮楚,宋人自会提防。还有齐威王、宣王,建稷下学宫,若邹衍、田骈、淳于髡,皆号客卿,此类客卿制度,也不是宋国财力能够支持的。

诸子在列国之间流动着,从孔、孟以下,多受过宋人的冷遇或恶遇。游动列国间的诸子,对宋人的封闭性很是反感。《孟子》的“揠苗助长”,说的是宋人;《韩非子》的“守株待兔”,讽刺的也是宋人。庄子在宋国待了一辈子,以旷世的才华,仅当了个漆园吏,甚至要借粟度日,卖草鞋充当补贴,实在是斯文扫地。因此,庄子对宋人,连他们古里古气的章甫帽,“骴骴”的衣服,直至曹商舐痔的做派,都是鄙视或蔑视的。

然而宋国的蒙地,是一个相对偏僻的沼泽地,是大夫宋万弑宋闵公(前682)的蒙泽之地。庄氏家族流亡宋国,落脚于此荒野之地。这倒是给庄子的灵感,提供了许多来自自然生态的资源。对于庄子出生的宋国蒙地,进行自然地理学、人文地理学的分析,应能触及庄子灵感得以发生的根源。沼泽地上,草木蒙茸,虫鱼繁生,最宜做梦。在这个地方,庄子做了很多梦,使他成为先秦诸子中写梦最多、最好的一人。在诸子中,庄子的祖师爷老子《道德经》五千言,没有“梦”字。与庄子同时代的孟

^① 李汾:《感寓述史杂诗五十首并引·苏客卿秦》,元好问编:《中州集》卷十,上海:中华书局上海编辑所,1959年,下册,第494页。

子,他虽然姓孟(与“梦”谐音),但是《孟子》三万四千字,一个“梦”字也没有。《论语》中有一个“梦”字,就在《述而》篇,孔子感叹:“甚矣,吾衰也!久矣吾不复梦见周公。”^①孔子做的是政治梦。朱熹说:“‘梦周公’,‘忘肉味’,‘祭神如神在’,见得圣人真一处。理会一事,便全体在这一事。”^②清人纪晓岚《阅微草堂笔记·滦阳续录三》说:“有念所专注,凝神生象,是为意识所造之梦,孔子梦周公是也。”^③古人绘有《孔子梦周公图》、《庄生梦蝴蝶图》。但是庄子写了十一个梦,他思考着,到底做梦的时候是真的呢,还是醒过来的时候是真的呢?这真实的分界,生命的分界在哪呢?庄子做的是生命体验的梦。最有名的是“蝴蝶梦”,《庄子·齐物论》说:“昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。”^④到底是庄周梦蝴蝶呢,还是蝴蝶梦庄周?万物就在这种如沐春风的境界中,相互化入化出,实现人与自然的生命交流。明代杂剧《霸亭秋》说:“一枕梦周公,周公不见了。庄生扑蝴蝶,蝴蝶吱吱叫。”^⑤这里存在着一种“吱吱叫”的生命呼唤,庄子由此开了一个传统,用梦来体验生命。

湿地风物,使庄子潜入自然,他不是厌烦了城市而回归自然,而是他的生命本来就与自然浑然一体,处于浑沌未凿的生生不息的状态。庄子写了很多稀奇古怪的大树,写了很多活泼精灵的动物。《庄子》草木虫鱼繁茂,简直是一部博物志,一部“诗化了的博物志”。庄子作为流亡家族的孩子,小时候没有邻居伙伴一起玩,就“独与天地精神往来”^⑥。这个“独”字连着庄子的生命形态,他独自一人在深林河沟里来回逛荡,或者在街头痴迷地看风景。他呆呆地看人家杀猪,燎猪毛,连藏在肥猪腋下的虱子也难逃一劫。或者到摊子上看老头儿耍猴,说上午给三个橡栗,下午给四个橡栗,猴子不高兴了;改口说上午四个橡栗,下午给三橡栗,猴子就兴高采烈。他有时去河沟里去看鱼群从容出游,或者到深林里看螳螂捕蝉,异鹊在后。就如庖丁解牛,开头所见无非全牛,三年之后未尝见全牛。牛刀用了十九年矣,解牛数千,刀刃如新。三刀两刀,就撂倒那么大的牛,皮肉像一堆泥土那样摊在地上。然后提刀四顾,踌躇满志。庄子精神的震撼感,是小孩看大人三刀两刀宰掉一头庞然大物的牛的感觉,大人则难得有这种感觉。

《庄子·则阳》讲了一个蜗牛角上的战争故事,说是蜗牛有两个角,左角是触国,右角是蛮国,经常为争夺土地开战,伏尸数万,追逐败军十五日才收兵回来。蜗牛有两个角,恐怕博学如孔夫子都不知道,因为那时候博物学的知识不发达,没有上过生物课,怎么知道蜗牛有两个角呢?蜗牛的角,平时都缩在蜗牛壳里,要看到蜗牛伸出角来,得等待很长时间。蜗牛两个角左右摆动,就设想是触国和蛮国在打仗,旷日持久,伏尸数万。这是小孩子的想象,大人可能看不见蜗牛有角,看见了也不会把两个角的左右摆动,想象成两个国家在打仗。所以庄子是以天真无邪的赤子之心,体验自然,激活自然的生命,“独与天地精神往来”,自得其乐地跟天地精神玩耍,玩得你中有我,我中有你。庄子的这种思维方式,是河沟里的鱼、草丛里的蝴蝶、树林里的猴子教给他的,不是从家门到校门从书本里学来的。从小在河沟、草丛、深林逛荡的童年记忆、体验和经历,影响到他终生的哲学、文学思维方式。如果没有这种记忆、体验和经历,长大了之后才到河沟、草丛、深林里面去摸爬滚打,就很难感受到乐趣了。

通过对先秦姓氏制度的考证,获知庄子是楚庄王疏远的旁系后代,这有助于揭示《庄子》书所蕴含的文化DNA。即便是蒙泽的草木虫鱼,庄子也是以楚人自由无拘束的想象,进行体验的。这与中原以礼加以节制的想象方式存在着根本差异。《庄子·人间世》与《论语·微子》,都记述了楚狂接舆

① 杨树达:《论语疏证》卷七《述而篇第七》,上海:上海古籍出版社,1986年,第155页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷三十四《论语十六·述而篇》,第3册,第862页。

③ 纪昀著,汪贤度校点:《阅微草堂笔记》卷二十一《滦阳续录三》,上海:上海古籍出版社,1980年,下册,第516页。

④ 王叔珉:《庄子校注》卷一《内篇·齐物论第二》,上册,第95页。

⑤ 沈自微:《霸亭秋》,沈泰辑:《盛明杂剧初集》卷十二,《续修四库全书》集部第1764册,上海:上海古籍出版社,1995年,第454页。

⑥ 王叔珉:《庄子校注》卷五《杂篇·天下第三十三》,下册,第1344页。

的“风兮歌”，虽有“风兮风兮，何德之衰”的重叠，但《庄子》却多出了“方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎！临人以德。殆乎殆乎！画地而趋。迷阳迷阳，无伤吾行。吾行郤曲，无伤吾足”^①。可见庄子从国族上，对楚国充满乡愁；但从政治上，觉得楚国“方今之时，仅免刑焉”，甚至要躲避“伤吾行”、“伤吾足”之祸。因此，他拒绝楚威王之聘，是出于政治考量的。宋人王应麟《困学纪闻》卷十说：“《庄子》‘楚狂之歌’所谓‘迷阳’，人皆不晓。胡明仲云，荆楚有草，丛生修条，四时发颖，春夏之交，花亦繁丽。条之腴者，大如巨擘，剥而食之，其味甘美。野人呼为‘迷阳’，其肤多刺，故曰：‘无伤吾行，无伤吾足’。”^②可见楚国迷阳草多刺，可以刺伤人脚，阻碍道路。《庄子·则阳》写士人游楚，楚王没有接见，他们评议说：“夫楚王之为人也，形尊而严；其于罪也，无赦如虎”^③，因而主张“其穷也使家人忘其贫”，“其于物也，与之之为娱矣；其于人也，乐物之通而保己焉。故或不言而饮人以和，与人并立而使人化。父子之宜，彼其乎归居，而一闲其所施。其于人心者若是其远也”^④。这里是否透露了庄子穷而忘贫，娱乐万物，归来过“父子之宜”生活的心愿呢？读《庄子》书，自然会感受到庄子胸襟的超旷，但他对政治并非毫不介怀，他对魏国的文侯、武侯、惠王对待士人的态度，观察得很细。如果完全无意于政治仕途，你为何对宋国邻近的魏国历代的政治观察得那么细？这样来分析庄子，是可以触摸到他的体温，把握到他的文化上的DNA的。这就是发生学的第一个关键点，对诸子的生命进行验证，弄清楚诸子是谁，为何把书写成这个样子。

二、多方法综合探究诸子知识来源

发生学的第二个关键点，就是以多种方法的综合，深化对诸子的文本和多种材料内在脉络的清理，探究其知识来源。从国族、家族、民俗沉积、文化流动中，通过多重互证，解读和指认诸子文化的DNA，其实也牵涉知识来源问题，前面对庄子的考察，已经颇多涉及。这里着重讨论以多种材料、多种方法进行互证。在先秦两汉文献，记述时就存在着价值选择，经历两千余年存存废废、集合散逸的颠簸，存在着许多缺失的环节，存在着许多碎片化的现象，缺乏足够的完整性。历史留下来的空白，远远大于历史留下来的记载。不妨设想，春秋从周平王东迁洛邑（前770），到周敬王末年（前476），几近三百年。经孔子整理过的《春秋经》，一万八千字，记述二百四十四年的历史。其后有《左传》，十八万字，加起来也就是二十万字，就交待了二三百年的春秋时期，平均一年八百多字，一天也就是两个字。战国时期材料略多，因缺乏《春秋》、《左传》这样的编年史，年代也就更加纷杂。在如此多事之秋，应有多少人物事件没有记载下来？没有记载下来的人和事，并不等于不存在。尤其是关系到中国文化命脉的先秦诸子，他们起自士的阶层，官位多是不高，其生平行事就很难进入按照官本位的价值观进行记录的官方文献的视野。因此诸子的生命还原和知识探源，就成为学术史上难题中的难题。

历史记载的某种空白处，换用另一种价值观来透视，也许存在着更深刻的历史潜流。因此能够在历史记载中发现有价值的裂缝，并以穷搜极索得来的材料碎片加以缀合，破解空白，弥补裂缝，反而能够发现更深刻的存在。清朝学者毛奇龄在《经问》中说，认为古书没有记载的东西，就不存在，这是最不通的。他说儒家《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经中，无“髭髯”这两个字，不等于中国人的胡子是到汉代才长出来的。你什么时候关注它，什么时候记载它，跟它存在不存在不是一回事。过度的疑古学者犯了一大忌，说尧、舜是孔子以后假托编造出来的。实际情形是，尧、舜作为古代部族的领袖，早就在民间口头传统中，口耳相传了一两千年。司马迁在《史记·五帝本纪》的结尾，以

① 王叔珉：《庄子校论》卷一《内篇·人间世第四》，上册，第167页。

② 王应麟著，翁元圻等注，栾保群、田松青、吕宗力校点：《困学纪闻》（全校本）中册，上海：上海古籍出版社，2008年，第1300页。

③ 王叔珉：《庄子校论》卷四《杂篇·则阳第二十五》，中册，第997页。

④ 王叔珉：《庄子校论》卷四《杂篇·则阳第二十五》，中册，第998页。

“太史公”的形式提出这个话头：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。”^①孔子系统地谈论这些口传材料，弟子将之记述在案。但是，记述在案的文献，比起口头传统就少了许多，太史公用自己“读万卷书，行万里路”的见闻，证实了这一点：“余尝西至空桐，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉，总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顾弟弗深考，其所表见皆不虚。《书》缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。”^②《史记》这第一篇“太史公曰”，就联系上中国久远的口头传统，是值得人们深思的。

先秦诸子的一大创造，就是他们发现并且激活了远比书面传统久远浩瀚的民间传统，以此孵化出具有原型性的原创思想，引发春秋战国时期思想的爆炸式的大突破。没有民间口头传统的参与，典重沉闷的王官知识结构，是很难出现这种千古未见的“道术将为天下裂”^③的局面的。孔子整理《尚书》，截断源流而另开源流，从尧舜开始谈道统，把尧舜当作垂拱而治的仁德之政的典范。儒家祖述尧舜，道家到了战国前中期，则由老子上溯黄帝，形成黄老道术。黄老道术走向鼎盛，与齐国临淄的稷下学派关系极大。《史记·孟子荀卿列传》说：“自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！……慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”^④老子加上黄帝而形成的这个学派，将所学的黄老道德之术转向“言治乱之事，以干世主”，变成《汉书·艺文志》所说的“历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”^⑤。这股潮流能够掀起轩然大波，是与富庶大国的倡导支持分不开的。田齐取代姜氏之齐后，齐威王在其父桓公午（公元前375年卒）大墓建成，祭祀时作《陈侯因齐敦》，铭文为徐中舒释读如下：“唯正六月癸未，陈侯因曰：皇考孝武桓公恭哉，大墓克成。其惟因扬皇考，绍统高祖黄帝，侏嗣桓文，朝问诸侯，答扬（厥）德。诸侯寅荐吉金，用作孝武桓公祭器，以蒸以尝，保有齐邦，（世）万子孙，永为典尚。”^⑥齐威王以“高祖黄帝”来增加田氏的政治权威，受到威王、宣王资助的稷下先生，当仁不让地推动曾是田齐故乡陈国的老子，与齐威王推崇的黄帝相结合的潮流。作为稷下文献集成的《管子》，十分尊崇黄帝，如《任法》篇说：“黄帝之治天下也，其民不引而来，不推而往，不使而成，不禁而止。故黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。”^⑦黄、老联手，使形而上的道，衍化出“气”、“理”、“法”、“术”等术语，谈论刑名治国，谈养生与用兵。

历史的存在和历史的记载是两回事，价值观、时代聚焦、思潮演进，都会对记载的选择发生影响。比如说，先秦文献没有记载屈原，近代学者就依据西方理论，认为屈原是“箭垛式的人物”，出现了“屈原否定说”，否定屈原的存在。但是如果先秦文献中多记屈原，屈原就是达官贵人，不是诗人了。屈原当左徒，是个近臣，不是重臣。重臣靠政绩、战功来支撑，在官本位的官方文献上容易留名；近臣如政治秘书之类，靠君王的信任来支撑，一旦受到疏远，就没有多少势力。近臣连文章、策略都在不署名的形态发挥作用，官方文献自然不会记载。屈原受疏远、尤其受流放后，掌握话语权的子兰、子椒、上官大夫也不会记载他，恨不得他的行踪在文字上销声匿迹。我们如果相信屈原不见于战国官方文

① 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第1册，第46页。

② 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第1册，第46页。

③ 王叔珣：《庄子校注》卷五《杂篇·天下第三十三》，下册，1298页。

④ 司马迁：《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》，第7册，第2346—2347页。

⑤ 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，北京：中华书局，1964年，第6册，第1732页。

⑥ 徐中舒：《陈侯四器考释·黄帝之传说》，中央研究院历史语言研究所编：《中央研究院历史语言研究所集刊》第3册第4分，1933年，第498—504页。

⑦ 黎凤翔译，梁运华整理：《管子校注》卷十五《任法第四十五》，北京：中华书局，2004年，中册，第901页。

献,就不存在屈原这个人,那就等于相信了子兰、子椒、上官大夫的话语权。不被官方记载的屈原潜入了民间,忧愤作诗,是以诗来实现他的生命价值的。

司马迁的《屈原列传》是怎样发生的?西汉王朝的创建者刘邦及一同举义的丰沛列侯,都是楚人,因此汉初楚风颇盛,屈原之音不绝。《史记·屈原贾生列传》说:“自屈原沉汨罗后百有余年,汉有贾生,为长沙王太傅,过湘水,投书以吊屈原。”^①而且载录了贾谊的《吊屈原赋》:“共承嘉惠兮,俟罪长沙。侧闻屈原兮,自沉汨罗。造托湘流兮,敬吊先生。”^②贾谊在汉文帝时英年早逝,到“孝武帝立,举贾生之孙二人至郡守,而贾嘉最好学,世其家,与余通书”^③。司马迁是从贾谊的孙子那里得到贾谊的辞赋文章,因而将贾谊的精神脉络与屈原相对接的。《史记·酷吏列传》记载:“长史朱买臣,会稽人也。读《春秋》。庄助使人言买臣,买臣以《楚辞》与助俱幸,侍中,为太中大夫,用事。”^④朱买臣、严助(即庄助,避东汉明帝刘庄之讳,而改庄为严)与司马谈同时,司马谈、司马迁父子知道汉武帝好辞赋,因而以《楚辞》作为人才标准,已经纳入职官晋升体制。

楚国郢都被秦将白起攻占之后,屈原的后学宋玉、唐勒之辈,随楚襄王迁徙到寿春,寿春也就成为西汉前期的《楚辞》整理研究中心。《汉书·地理志》记载:“寿春、合肥受南北湖皮革、鲍、木之输,亦一都会也。始楚贤臣屈原被谗放流,作《离骚》诸赋以自伤悼。后有宋玉、唐勒之属慕而述之,皆以显名。汉兴,高祖王兄子濞于吴,招致天下之娱游子弟,枚乘、邹阳、严夫子之徒兴于文、景之际。而淮南王(刘)安亦都寿春,招宾客著书。而吴有严助、朱买臣,贵显汉朝,文辞并发,故世传《楚辞》。”^⑤“(刘安)招致宾客方术之士数千人,作为《内书》二十一篇。”这就是《淮南子》。“安入朝,献所作《内篇》,新出,上爱秘之。使为《离骚传》,旦受诏,日食时上。”^⑥司马谈、司马迁父子是得见刘向的《离骚传》的,如《太平御览》卷二百三十五所述:“《汉书》曰:司马喜生谈,谈为太史公(如淳曰:《汉仪注》,太史公,武帝置,位在丞相上。天下计书先上太史公,副上丞相,序事如古《春秋》。迁死,宣帝以其官为令,行太史公文书而已)。”^⑦据《西京杂记》卷六所载,太史公爵位虽然在丞相之下,但在保存文书版本上却在丞相之先^⑧。因而《史记》引用了不少《离骚传》的话。

司马迁年轻时曾经漫游全国许多地方,考察历史遗迹,搜集地方的和家族的文献,采访民间父老。《史记·太史公自序》说:他“年十岁则诵古文。二十而南游江、淮,上会稽,探禹穴,窥九疑,浮于沅、湘;北涉汶、泗,讲业齐、鲁之都,观孔子之遗风,乡射邹、峄;庀困鄆、薛、彭城,过梁、楚以归”^⑨。这个行踪非常弯曲,“南游江、淮”,是去过屈原家乡和从政的地方,以及屈原材料整理研究的中心;“窥九疑,浮于沅、湘;北涉汶、泗”,则是到过屈原流放、沉江的遗址,由南折向北,又有与屈原行踪重叠之处。司马迁距离屈原才一百五十年,在上古生活封闭、节奏缓慢的情形下,他完全可以接触到屈原有关的建筑、遗迹、书面或口头的材料。太史公曰:“余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》,悲其志。适长沙,观屈原所自沉渊,未尝不垂涕,想见其为人。”^⑩他的《屈原列传》是搜集中央和地方的档案、文献,亲自进行实地调查,因而得出屈原是一个真实的伟大的文化存在的结论。我们是相信这个离屈原才一百五十年的伟大历史学家的判断呢,还是相信离屈原二千余年的学者根据与屈原不搭界的理

① 司马迁:《史记》卷八十四《屈原贾生列传》,第8册,第2491页。

② 司马迁:《史记》卷八十四《屈原贾生列传》,第8册,第2493页。

③ 司马迁:《史记》卷八十四《屈原贾生列传》,第8册,第2503页。

④ 司马迁:《史记》卷一二二《酷吏列传》,第10册,第3143页。

⑤ 班固:《汉书》卷二十八下《地理志下》,第6册,第1668页。

⑥ 班固:《汉书》卷四十四《淮南衡山济北王传》,第7册,第2145页。

⑦ 李昉等编纂:《太平御览》卷二三五《职官部三十三·太史令》,北京:中华书局,1998年,第2册,第1113页。

⑧ 刘歆《西京杂记》卷六:“(司马)谈死,子迁以世官复为太史公,位在丞相下。天下上计,先上太史公,副上丞相。”刘歆撰,葛洪集,王根林校点:《西京杂记》,上海古籍出版社编:《汉魏六朝笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,1999年,第117页。

⑨ 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第10册,第3293页。

⑩ 司马迁:《史记》卷八十四《屈原贾生列传》,第8册,第2503页。

论所作出的否定性判断？这对于头脑清醒的人而言，是不言而喻的。

司马迁著《史记》，依恃着汉武帝时期天下郡国文书“先上太史公”的国家制度，“绌（缀集）史记石室金匱之书”^①，“网罗天下放失旧闻”^②，并且进行了许多遗址遗迹的实地调查，从而对先秦官方文献少记或失记的诸子身世行事，呕心沥血地作出了前无古人的记述。太史公所搜集的材料，如果埋藏在地下，将是简帛极品。父子两代编撰这么一部大书，不可能没有纰漏，但从整体而言，它是一部信史，应该获得足够的尊重。疑古的前人，说老子在庄子之后，又说《孙子兵法》为孙臆所著，都是挑战太史公书的。但是湖北荆州郭店竹简出土了三种《老子》，山东临沂的银雀山同时出土了《孙子兵法》和《孙臆兵法》，历史给博学的疑古先生开了个玩笑，证明《史记》的记载具有难以动摇的历史真实性。许多历史现场，还要回到太史公。

《左传》中没有记载孙武。《左传·定公四年》（鲁定公四年，即公元前506年）记述吴楚柏举之战，没有提到孙武。吴国联合蔡国、唐国攻打楚国，顺着淮河上去，突然抛弃自己的船只，与楚军在柏举对峙。吴王阖闾的弟弟夫概不听阖闾的意见，带着五千人以迅雷不及掩耳之势，打乱了楚军的阵脚。又等逃跑的楚军一半渡过河去，剩下的一半丧失斗志，带兵出击，从而大败楚军。又乘溃退的楚军在做饭，追上去把他们的饭吃掉，继续追击。只用了十一天，千里奔袭，打了五仗，攻入楚国的首都。对于这场出奇制胜、以少胜众的著名战役，《左传》提到伍子胥、太宰嚭，记述了吴王阖闾，王弟夫概，以及楚国领军的令尹、司马，唯独不见孙武的影子。这就授给怀疑的先生以把柄，认为历史上没有孙武此人。历史记载中，为什么孙武缺席？这就需要辨明《左传》的材料来源。《左传》采用的是官方材料，官方记载是以官本位的价值尺度来选择和剪裁史事的，因此功劳簿只记国王、王弟和伍子胥一类的重臣。官低一级，矮人一等，仰着头看的史官，也就看不见孙武了。这是等级森严时代的历史记载的惯例，历来如此。倒是我们的疑古先生步古史官的后尘，依然不愿把仰着头看，改为平视，也就认为历史上无孙武其人了。孙武只是一个军事专家，一个参谋，是个客卿。孙武直到死都是吴国的客卿，而非一二品大员，与辅助吴王阖闾上台的重臣伍子胥在官阶上难以并肩。东汉袁康《越绝书》卷二记载：吴国首都“巫门外大冢，吴王客齐孙武冢也，去县十里。善为兵法”^③。我们虽然把孙武、孙臆区分为吴孙子、齐孙子，但是从吴人看来，孙武还是齐孙武，只不过是“吴王客”。因此官方史籍未予记载，是可以想知的。

然而诸子书的价值尺度不同，它不是以官位，而是以真才实学和历史作用衡量人物，也就不会忘记孙武了。战国末年的《尉繚子》说：有提十万之众，而天下莫敢当者，是谁呢？是齐桓公。有提七万之众，而天下莫敢当者，是谁呢？是吴起。有提三万之众，而天下莫敢当者，是谁呢？是孙武子。吴楚柏举之战，吴军就是以三万之众，大败楚军二十万之众的。《韩非子·五蠹》里面也讲，“境内皆言兵”，国家境内到处都在谈论用兵，“藏孙、吴之书者家有之”^④。兵家、思想家的书，都把孙武放在非常重要的位置。《史记》将孙武、吴起合传，是突破以官职论人物之高低的价值框架的。

其实只要对《左传》本文进行细读，就可以感受到吴楚柏举之战，与春秋时期许多战争存在着实质性的差异。从夫概的言论和战法来看，处处闪动着孙武的影子。孙武作为客卿参谋，不一定就在阖闾的身边，他可能处在前锋，时时为夫概出谋划策。比如夫概分析楚军主将不仁失众，就符合《孙子兵法》的“知彼知己，百战不殆”（《谋攻篇》）。夫概主张速战速决，也符合“其用战也胜，久则钝兵挫锐”（《作战篇》），“攻其不备，出其不意”（《计篇》）。夫概的速战提议得不到阖闾的允许，就说：“所谓‘臣义而行，不待命’者，其此之谓也。今日我死，楚可入也。”这些话与孙武操练女兵时说的“将在军，

① 司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，第10册，第3296页。

② 萧统编，李善注：《文选》卷四十一司马迁《报任少卿书》，北京：中华书局，1977年影印胡克家刻本，第581页上栏。

③ 张仲清校注：《越绝书校注》卷二《越绝外传记吴地传第三》，北京：国家图书馆出版社，2009年，第46页。

④ 王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》卷十九《五蠹》，北京：中华书局，1998年，第452页。

君命有所不受”，如出一辙。夫概追击楚军可谓“其疾如风”，但追到清发水（今湖北浠水）时，却主张等对方半渡，才发起攻击，夫概的理由是：“困兽犹斗，况人乎？若知不免而致死，必败我。若使先济者知免，后者慕之，蔑有斗心矣。半济而后可击也。”这也是孙武“穷寇勿迫”（《军争篇》），以及“所谓古之善用兵者，能使敌人前后不相及，众寡不相恃，贵贱不相救，上下不相收，卒离而不集，兵合而不齐”（《九地篇》）思想的运用。其后穷追猛打，十一天就攻占郢都，确实做到了“凡战者，以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河”，“激水之疾，至于漂石者，势也。鸷鸟之疾，至于毁折者，节也”（《势篇》）。这个柏举之战，实现了孙武“夫兵形象水，水之形，避高而趋下，兵之形，避实而击虚。水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神”（《虚实篇》）的大智慧。可以说，柏举之战是孙武军事思想和谋略的一次大演习。《左传》没有记载孙武，但它所记载的柏举之战，却处处有孙武的影子。孙武处在夫概的前锋位置，其后夫概率先回吴国称王，被阖闾回师打败而流亡楚国北部的堂谿，自此孙武也像云龙见首不见尾一样，不明去处了。

《史记》记孙武，除了大力渲染他操练女兵而斩吴王的二爱姬之外，对孙武的身世仅是寥寥数语：“孙子武者，齐人也。以兵法见于吴王阖闾。”^①并没有交待他的祖宗脉络。大概先秦文献少载孙武身世，太史公远游吴越也只是探访了春申君故城，及“上会稽，探禹穴”，并未找到孙武后人及其家族谱牒。到齐地，虽然知道孙武死后百余岁有孙臧，但孙臧可能出自孙武祖父传下的另一支，说“臧亦孙武之后世子孙也”^②，可能也是未见孙氏谱牒的臆测之词。既然孙子身世材料散失，那么我们研究《孙子兵法》，又如何触摸孙武的体温？年富力强的孙武，此前并无战争经历的记载，为何他见吴王阖闾，就拿出了《十三篇》？银雀山竹简已出现“十三篇”一词，可知《史记》所载，具有可靠性。十三篇的《孙子兵法》一出手，竟然成为千古的兵家圣典，原因何在？

摆在我们面前的问题，是如何看待、解释和弥补历史记载的这个空白。《老子·第五章》说：“天地之间，其犹橐籥乎！”天地之间就像一个大风箱，你把握住它的把，鼓动它的皮囊，推移它的活塞，才能鼓出风来；要这个风箱有意义，能发挥鼓风的功能，它的中间应该是空的，不能是实心的。有空白，风箱才能打出气来，空白的意义具有关键性。研究先秦诸子的发生学，必须注意这种历史失载的有意义的空白，甚至要建立一种“空白的哲学”。研究先秦诸子发生学，有必要从文献处入手，在空白处运思，致力于破解空白的深层意义，这就是“哲学的文献学”的妙用。空白对于方法的汇通，提出更高的要求。我们面对空白，要尽可能寻找蛛丝马迹，从缀合可能搜得的材料碎片上，进入先秦诸子的生命本质。这就要动员文献学、考古学、姓氏学谱系学、文化人类学、人文地理学等多学科的材料，交叉使用各种方法，寻找钥匙打开诸子的生命密码。

清代学者孙星衍自认是孙武的真后裔，而追溯“孙子盖陈书之后。陈书见《春秋传》，称孙书。《姓氏书》以为景公赐姓，言非无本。又泰山新出《孙夫人碑》，亦云与齐同姓”^③。关于孙武家世，还可以参看《新唐书·宰相世系三下》：“孙氏出自姬姓。……又有出自妫姓。齐田完字敬仲，四世孙桓子无宇，无宇二子：恒、书。书字子占，齐大夫，伐莒有功，景公赐姓孙氏，食采于乐安。生凭，字起宗，齐卿。凭生武，字长卿，以田、鲍四族谋为乱，奔吴，为将军。三子：驰、明、敌。明食采于富春，自是世为富春人。”^④孙氏出自田完家族。陈宣公二十一年（前672），陈国发生了宫廷斗争，陈厉公之子陈完担心受到牵连，逃到齐国，改姓田氏，当了齐桓公的工正。这个家族经过了十代的发展，势力强盛，最终在田太公和十八年（前387）获周天子允列为诸侯，取代了原来姜子牙的齐国，变成了田齐。孙武是田完家族的七世孙，据《左传·昭公十九年》（前523）记载，这年秋天齐国讨伐东夷部族的莒国，莒国的

① 司马迁：《史记》卷六十五《孙子吴起列传》，第7册，第2161页。

② 司马迁：《史记》卷六十五《孙子吴起列传》，第7册，第2162页。

③ 孙星衍：《孙子兵法序》，孙武撰，曹操等注，杨丙安校理：《十一家注孙子校理》，北京：中华书局，1999年，第333页。

④ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷七十三下《宰相世系三下》，北京：中华书局，1975年，第10册，第2945页。

国君逃到纪郛(今山东省日照市西南的安东卫故城),就派孙武的祖父陈书(即孙书,字子占,《左传》作“孙书”)攻打纪郛。城里有位老寡妇,因为丈夫被莒国的国君杀死了,就住在这个小城邑里,天天纺织麻绳,到了麻绳长度和城墙高度相等,就收藏起来。等到陈书军临城下, she 就把麻绳扔出城外。陈书获得麻绳,夜里就派军队攀着麻绳登城。登上六十人,麻绳断了。这六十人和外面攻城的军队,击鼓呐喊,把莒国的国君吓懵了,不知进来多少人,就打开西门逃跑了,齐军就开进城来。因为这项战功,齐景公赐陈书姓孙。所以《孙子兵法》说,“兵以诈立,以利动,以分合为变者也。故其疾如风,其徐如林,侵掠如火,不动如山,难知如阴,动如雷霆,掠乡分众,廓地分利,悬权而动。先知迂直之计者胜,此军争之法也”^①,就与纪郛战例的经验有关。而且《孙子兵法》第十三篇《用间》就很独特,专门写反间计和信息情报,内奸、暗线,对于打仗时了解敌情,具有特殊的重要性。哪本兵书把反间计作为专门一章来写?就是《孙子兵法》。信息时代的战争,空中的情报卫星,低空的预警机,都是关键。孙武实有先见之明,知道信息的高度重要性,纪郛城的老太太比照城墙的高度纺麻绳,实际上这个内线把情报数据化了。

《孙子兵法》的家族记忆,渗透得相当广泛。田氏家族,发展到四五代之后,已经是非常强势的政治军事家族。比如田常弑君,就是这个家族的六世孙所为。考察《孙子兵法》的家族文化基因时,我们绝对不要忘记,另外一位与孙武的祖父孙书同辈的一个大军事家,叫司马穰苴,《史记》卷六十四是《司马穰苴列传》。司马穰苴就是田穰苴,“司马穰苴者,田完之苗裔也”^②;因为他当了大司马,由官爵得氏,称作司马穰苴。司马穰苴是一个杰出的将才,身后“齐威王使大夫追论古者《司马兵法》而附穰苴于其中,因号曰《司马穰苴兵法》”^③。孙武虽然没有看到《司马穰苴兵法》,但作为家族长辈军事名人的司马穰苴,以其军事思想和行军谋略,深刻地影响了这个家族的子弟。齐景公时期受到了晋国和燕国的威胁,常打败仗,晏子就建议齐景公起用田穰苴,说他“文能附众,武能威敌”。齐景公担心田氏家族的势力已经很大,再起用一个将军,那还得了。田穰苴接任将军时,可能是为了消除齐景公的戒心,就说:我本来卑贱,如此破格提拔,实在是“人微权轻”,请求派一位宠臣来做监军。结果景公就派了宠臣庄贾来做监军,大概也是庄子那个家族流落到齐国的。本来约定翌日午时到军门会合,商量出兵的事宜,但庄贾依宠卖宠,与亲戚朋友杯觥应酬,直到晚上才来。司马穰苴就问军法官,这该怎么处理,军法官说“当斩”,司马穰苴就下令将庄贾推出去杀掉,“三军之士皆振慄”。要斩宠臣,那可不得了,齐景公闻知后马上派使者骑马持节来制止,司马穰苴说:“将在军,君令有所不受。”遂斩庄贾,连闯法场的使者的跟班也杀掉了^④。

司马穰苴杀齐景公宠臣庄贾时说的话,跟孙武杀吴王阖庐的两个宠姬时说的话,除了“君令”变作“君命”之外,是一模一样的。《史记》卷六十四《司马穰苴列传》里的这句话,在卷六十五《孙子吴起列传》里又出现了同样的话,似乎《史记》用语重复,实际上它们属于同一个家族的军事思想。“将在军,君命有所不受”,是《孙子兵法》中一个大的道理,因为孙武这个军事世家觉得,将军跟国王的关系,是战争中的最重要的关系之一。“将听吾计,用之必胜,留之;将不听吾计,用之必败,去之。”^⑤孙武向吴王阖庐上“十三篇”时,在第一篇中就有言在先。就是说你给不给我这个权力,在战场上我不能够指挥,假如国君在朝廷里听风是雨,指手画脚,使将军在战场上不能随机应变,出奇制胜,对于“凡用兵之法,将受命于君,合军聚众,交和而舍,莫难于军争”^⑥而言,会是极大的掣肘。“将在军,君命有所不受”,这是说给吴王阖庐听的:听我的就能打胜仗,我就留下来,不听我的,就会打败仗,我就

① 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《军争篇》,第142—145页。

② 司马迁:《史记》卷六十四《司马穰苴列传》,第7册,第2157页。

③ 司马迁:《史记》卷六十四《司马穰苴列传》,第7册,第2160页。

④ 司马迁:《史记》卷六十四《司马穰苴列传》,第7册,第2157—2158页。

⑤ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷上《计篇》,第11页。

⑥ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《军争篇》,第134—135页。

离开。孙武为什么杀了两个宠姬,好像是血淋淋的,其实这是君命有所不受,就是要行使作为一个将军的权力的象征性事件。孙武是从齐国来的客卿,住在富春江附近,观察着吴、越、楚诸国的动向。他不是重臣伍子胥,成了吴国的左膀右臂。你不接受我这一套,自有其他国家可以选择,是鸟择林,不是林择鸟,所以要突出强调“将在军,君命有所不受”的原则。在《史记》卷六十四卷和卷六十五同时出现的这句话,是一个军事家族的信条,它把孙武和司马穰苴串联在一起了。

进而考察司马穰苴的治军和作战思想,也作为家族文化基因,植入《孙子兵法》。司马穰苴“文能附众,武能威敌”,跟《孙子兵法》“令之以文,齐之以武”(《行军篇》)的治军思想,是相通的。而司马穰苴带军队,士卒住下来时,就去检查伙食,看看井和灶弄好了没有,有没有生病的,亲自过问和操持。自己领到军粮资给,就跟士兵平分军粮,尤其照顾病弱者。这与《孙子兵法》里“善养士卒”的思想是一致的。《地形篇》还讲到,将帅对待士兵像自己的婴孩,就可以和他们赴汤蹈火;将帅对待士兵像自己的爱子,就可以和他们同生共死,这些都与司马穰苴的治兵原则存在着渊源关系。家族记忆,长辈成功的典范,就成为《孙子兵法》字里行间的精神气脉。

孙书和司马穰苴的治军与作战,发生在孙武的童年或少年时期,童年的记忆和经验,影响到人的终生。如此一个政治军事世家,平时的家教、庭训和讨论,也是润物细无声地成为渗透子弟心田的家学。分析《孙子兵法》文本可知,这个军事家族关注的战争,涵盖齐国跟邻国的战争,也拓展到齐、晋、秦、楚四个大国之间的决定存亡兴衰的重要战争。这就使得《孙子兵法》成为春秋中后期百余年间战争的经验的智慧和智慧的结晶,成为一个元气深厚,正在上升,而又纠结着几大家族势力争斗的军事世家的经验和智慧的升华。“春秋无义战”,被转化为“春秋出奇书”。

比如齐鲁长勺之战(鲁庄公十年,公元前684年),曹刿在战前“问何以战”,触及民众衣食、祭祀诚信、断狱以情等战前准备问题,于交战之后讨论致胜原因,又说:“夫战,勇气也,一鼓作气,再而衰,三而竭。彼竭我盈,故克之。”^①长勺之战是齐桓公时期齐国被鲁国打败的一场战争,十二年后陈完才奔齐。但齐、鲁两国常互相挑畔,因此田氏或孙氏家族是不会不对此战役进行研究的。如曹刿首先“问何以战”一样,《孙子兵法》开头的《计篇》也讨论:“故经之以五事,校之以计,而索其情:一曰道,二曰天,三曰地,四曰将,五曰法。道者,令民与上同意也,故可以与之死,可以与之生,而不畏危。”^②至于讨论战争中勇气的作用,“一鼓作气,再而衰,三而竭”,这种以气论战的思想,在《孙子兵法》中也很醒目。孙武讲战争,非常重视气,《军争篇》云:“故三军可夺气,将军可夺心。是故朝气锐,昼气惰,暮气归。故善用兵者,避其锐气,击其惰归,此治气者也。……无邀正正之旗,勿击堂堂之阵,此治变者也。”^③孙氏家族不可能无视曹刿论战中的“气论”,这种气论曾经在一百多年前,使鲁国把握战机,挫败了正在崛起的春秋五霸之首齐桓公。

《史记·秦本纪》记载:秦穆公三十二年(前628)冬,“郑人有卖郑于秦曰:‘我主其城门,郑可袭也。’繆公问蹇叔、百里奚,对曰:‘径数国千里而袭人,希有得利者。且人卖郑,庸知我国人不有以我情告郑者乎?不可。’繆公曰:‘子不知也,吾已决矣。’遂发兵,使百里奚子孟明视,蹇叔子西乞术及白乙丙将兵。”^④《史记·晋世家》接着记载:“十二月,秦兵过我郊。(晋)襄公元年(前627)春,秦师过周,无礼,王孙满讥之。兵至滑,郑贾人弦高将市于周,遇之,以十二牛劳秦师。秦师惊而还,灭滑而去。晋先轸曰:‘秦伯不用蹇叔,反其众心,此可击。’……四月,败秦师于殽,虏秦三将孟明视、西乞术、白乙丙以归。”^⑤此即秦人“千里而袭郑、灭滑”,被晋师及姜戎在殽打败,三帅被擒之战例。这场远征而损兵折将的大国战争,也应在孙氏家族讨论之列。《孙子兵法·军争篇》分析:“是故卷甲而趋,

① 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本)第1册,北京:中华书局,1990年,第182-183页。

② 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷上《计篇》,第2-3页。

③ 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《军争篇》,第148-152页。

④ 司马迁:《史记》卷五《秦本纪》,第1册,第190-191页。

⑤ 司马迁:《史记》卷三十九《晋世家》,第5册,第1670页。

日夜不处,倍道兼行,百里而争利,则擒三将军。……五十里而争利,则蹶上将军。”^①原因即在于“不知诸侯之谋者,不能豫交;不知山林、险阻、沮泽之形者,不能行军;不用乡导者,不能得地利”^②。

总而言之,《孙子兵法》固然出自旷世天才对战争谋略和军事哲学的远见卓识,但这种远见卓识并非无源之水、无本之木,而是深深地扎根于一个强势上升的政治军事家族的经验、智慧和文化基因,又广泛地汲取春秋时期列国战争的成败得失的丰沛源泉。对于《孙子兵法》大智慧的发生学,不能空泛地视之为纸上谈兵,而应该充分地发掘上述三个维度的思想文化与战争实践的丰富资源和转化提升的思想方法。孙氏家族的军事家学是一个非常的存在。百年后的孙臆也是军事史上闪闪发光的人物。魏国是战国初期大量继承晋国遗产的强国,但孙臆竟在齐威王四年(前353)围魏救赵,大败魏军于桂陵;其后齐威王十六年(前341),更其致命地大败魏军于马陵,使魏国实力猛然衰落。《史记·孙子吴起列传》记载后一次战役:“魏与赵攻韩,韩告急于齐。齐使田忌将而往,直走大梁。魏将庞涓闻之,去韩而归,齐军既已过而西矣。孙子谓田忌曰:‘彼三晋之兵素悍勇而轻齐,齐号为怯,善战者因其势而利导之。兵法,百里而趣利者蹶上将,五十里而趣利者军半至。使齐军入魏地为十万灶,明日为五万灶,又明日为三万灶。’庞涓行三日,大喜,曰:‘我固知齐军怯,入吾地三日,士卒亡者过半矣。’乃弃其步军,与其轻锐倍日并行逐之。孙子度其行,暮当至马陵。马陵道狭,而旁多阻隘,可伏兵,乃斫大树白而书之曰‘庞涓死于此树之下’。于是令齐军善射者万弩,夹道而伏,期曰‘暮见火举而俱发’。庞涓果夜至斫木下,见白书,乃钻火烛之。读其书未毕,齐军万弩俱发,魏军大乱相失。庞涓自知智穷兵败,乃自刭,曰:‘遂成竖子之名!’齐因乘胜尽破其军,虏魏太子申以归。孙臆以此名显天下,世传其兵法。”^③前面孙臆引述的“兵法”,是《孙子兵法》;后面说的“世传其兵法”,是《孙臆兵法》。有些博学老先生,把二者弄混了,甚至考证《孙子兵法》是孙臆写的。山东临沂银雀山汉墓竹简,有《孙子兵法》和《孙臆兵法》。竹简本《孙臆兵法·八阵篇》有云:“孙子曰:知〔智〕不足,将兵,自侍〔恃〕也。勇不足,将兵,自广也。不知道,数战不足,将兵,幸也。夫安万乘国,广万乘王,全万乘之民命者,唯知‘道’者,上知天之道,下知地之理,内得其民之心,外知适〔敌〕之请〔情〕,陈则知八陈之经。见胜而战,弗见而诤。此王者之将也。”^④这是与《孙子兵法·计篇》“经之以五事”:道、天、地、将、法,而以“道”居首,是一脉相承的。唐人杜佑《通典》卷一百六十一说:“战国齐将孙臆谓齐王曰:‘凡伐国之道,攻心为上,务先服其心。今秦之所恃为心者,燕、赵之权。今说燕、赵之君,勿虚言空辞,必将以实利以回其心,所谓攻其心也。’”^⑤(《太平御览》卷二百八十二谓此语出自《战国策》)“凡伐国之道,攻心为上”^⑥,包含着深刻的战略思想。《资治通鉴》卷七十记载:“汉诸葛亮率众讨雍闾,参军马谡送之数十里。亮曰:‘虽共谋之历年,今可更惠良规。’谡曰:‘南中恃其险远,不服久矣;虽今日破之,明日复反耳。今公方倾国北伐以事强贼,彼知官势内虚,其叛亦速。若殄尽遗类以除后患,既非仁者之情,且又不可仓卒也。夫用兵之道,攻心为上,攻城为下,心战为上,兵战为下,愿公服其心而已。’亮纳其言。”^⑦马谡为诸葛亮采纳的“攻心为上”,即源自孙臆。

从孙武的柏举之战(前506),到孙臆的桂陵之战(前353),相隔一百五十三年,大概相隔五代人。孙武是“以田、鲍四族谋为乱,奔吴”^⑧的。《史记·司马穰苴列传》记载,穰苴打败晋国和燕国,凯旋归来,“景公与诸大夫郊迎,劳师成礼,然后反归寝。既见穰苴,尊为大司马。田氏日以益尊于齐。已而

① 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《军争篇》,第137—139页。

② 孙武撰,曹操等注,杨丙安校理:《十一家注孙子校理》卷中《军争篇》,第140—141页。

③ 司马迁:《史记》卷六十五《孙子吴起列传》,第7册,第2164—2165页。

④ 张震泽:《孙臆兵法校理》上编《八阵》,北京:中华书局,1984年,第64—65页。

⑤ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷一六一《兵十四》,北京:中华书局,1982年,第4册,第4155页。

⑥ 李昉等编纂:《太平御览》卷二八二《兵部十三·机略一》,第2册,第1312页。

⑦ 司马光:《资治通鉴》卷七十《魏纪二》,北京:中华书局,1956年,第5册,第2222页。

⑧ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷七十三下《宰相世系三下》,第10册,第2945页。

大夫鲍氏、高、国之属害之，潜于景公。景公退穰苴，苴发疾而死。田乞、田豹之徒由此怨高、国等。其后及田常杀简公，尽灭高子、国子之族”^①。孙武离开齐国南下，大概在司马穰苴病死，属于孙武祖辈的田乞怨恨高氏、国氏的时候，因而年纪很轻，他出现在史书上的最早编年，是吴王阖庐三年（前512），他劝阖庐不要急于攻打楚国郢都：“民劳，未可，且待之。”^②这是《史记·伍子胥列传》的记载，六年后，才发动柏举之战。孙武有三子，孙明一系留在富春江一带，“自是世为富春人”。另外二子孙驰、孙敌，是否回归齐国临淄北的乐安，并无交待。孙臆可能是留在齐国的孙氏后裔，或是孙书的七世孙，但说“臆亦孙武之后世子孙也”，缺乏证据。

三、发现诸子以生命拥抱文化的深层意义

诸子发生学的第三个关键点，就是在深化清理大国文化根基的基础上，发现诸子以生命拥抱文化的深层意义，揭示中国智慧的独特风貌和原创的专利权。发生学既是知识的发生，又是意义的发生，没有新的意义发生，也就谈不上诸子学。我们探讨诸子知识发生时，已经对诸子作多维研究方法的会通，用来直接解读诸子的本质、生命和意义。今日中国处在对待传统文化、尤其是诸子思想文化的认知态度，进行根本性转型的时代。在大国文化建设的新境界上，重读诸子书，就有必要在批判中有兼容，兼容中有批判，承传中有超越，超越中有承传，把现代意识、科学精神和原创精神结合起来。我们对诸子的文化态度，跟清以前的人，清人，甚至跟民国时候的人，都会出现诸多根本性的不同。当把握世界的角度和方式发生了变化，被发现和把握到的世界就大不相同。诸子作为原型思想储量极丰的世界，它永远处在不断的发现过程中。

重要的是，我们要以博大的胸怀、敬重的态度、实事求是的思想方法、深耕细作的工作方式，直指本源，激活生命，深入地把握古代哲人的原创意义，以尽可能充分地揭示古今共享、中外互通的智慧。不能简单地采取崇圣非圣，或对诸子划阶级成分的态度，停留在浮面地套用或左或右的条条框框的方法，也不能抱残守缺，不辨是非地拘守老师大儒的成见。比如说，清以前的人，是崇拜圣人的，他们大体采用注疏来表述思想，注解经书讲求“注不违经”，疏讲经注又讲究“疏不破注”，一环套一环，纹丝不动地把自己的思想装入圣贤设计好的框套中。并没有想到要用另一个创造性的思想体系，与圣贤进行寻根究底的对话。

清代学术，按王国维的说法，清初顾炎武他们的学术，特点是大，乾嘉学术的特点是精，道光、咸丰以后学术的特点是新。有清一代的学术，都是在发现前代的短处时，适应时代情境而求变化和深化的。清代学术确实有许多超迈前人的建树，文字训诂、版本校勘、经籍汇注、群书辑佚，都取得了巨大的成绩。尤其对于乾嘉诸老，今人仰脖子久矣，简直把脖子都仰酸了。我们当然要尊重清学，继承清学，但并不是说，清学就止于至善，没有缺陷和短板。发现前代学术的缺陷和短板，才能开拓现代学术存在和发展的空间。清学的缺陷在于对传统文化的深层意义，缺乏系统性的创新发掘。这也难怪，第一，他们回避民族问题，不敢讲民族问题。这是因为他们的统治者是少数民族。乾隆年间编《四库全书》，把所有的“胡”字都改掉，至今研究少数民族的问题不能以《四库全书》的版本为依据。清人避开说“胡”话，因为讲华夷问题，容易招来“文字狱”的横祸。吕留良讲了，即便人死了，还要剖棺断尸，因此清人对民族问题噤若寒蝉。但是中华民族这共同体的发生和形成，不讲民族问题，就无法讲清楚。第二是民间问题，口头传统的问题。在清人看来，只有经史足以凭信，民间口头传统的知识，多是假托或不雅驯，为缙绅所不言。根据牛津大学一个研究室对语言基因变异的研究，人类在十二万年前就会开口说话了。而人类有文字的历史才五千年，殷墟甲骨文距今三千三百年，长期以来文字掌握在极少数的贵族、巫史的手中，绝大多数人不懂文字，不能写作。因而在漫长的年代，尤其

① 司马迁：《史记》卷六十四《司马穰苴列传》，第7册，第2158—2159页。

② 司马迁：《史记》卷六十六《伍子胥列传》，第7册，第2175页。

是没有文字的年代,或有文字但还被贵族、巫史垄断的年代,大量的文学、文化现象存在于民间,流传于口耳之间。如果只看经史文献,就只是看到橱窗里的水果,只有结合民间传统来看,才能发现水果从下种、发芽、成树,直至开花结果的完整生命过程,过程有时候比结果更重要。第三个问题,就是这一百年的考古发现,清人没有我们幸运,能够在出土文物文献渐多的时候,对上古经籍的真伪和成书过程,进行科学的把握。所以对于前代学术,要有理性分析,继承其丰厚的成果,同时看到其严重的缺陷。如果看不到缺陷,就找不出自己的原创空间。学术不是靠整天仰脖子的,千里之行始于足下,只有迈开自己的步伐,才能在学术史上留下自己的脚印。

“五四”以后的学术前辈,多是今人的老师或师爷,许多人出自他们的门庭,这就更需要今人培养脱离他们窠臼的自觉性。民国学术开始跳出崇圣的思路,在吸收外来思潮和知识中,实现中国学术的现代转型。他们在推开传统,创立新学科,化解板结的知识结构,重开学术局面和模样上,都有出色的表现。但是民国学者热衷疑古,通过怀疑来打开创新的大门。这就会使一种倾向掩盖另一种倾向:过度疑古。他们在颠覆传统的时候,依恃自己对宋元以后版本的丰厚知识,误以为战国秦汉的书籍也是一样的版本形态,结果把汉人整理战国典籍留下的某些痕迹,统统斥之为古人作伪,弄得伪书满目,在相当程度上瓦解了传统知识的真实的权威性,使包括诸子在内的知识系统碎片化了。这就对诸子发生学的研究,古籍生命的还原研究,留下不少偏斜凌乱的症结。如今我们要用现代大国的心态来辨析历史文化的根脉,就要恢复对它们的应有的尊重,如实地摸清楚我们文化根子的生生不息的生命力。如果采取这么一种心态,就会有許多疑难问题和文化史公案浮出水面来。

《论语》是儒家深刻地影响中国思想文化的核心经典,也是孔子和他的弟子们留下生命痕迹最多的一部经典。应该如何考察《论语》的本质意义和生命痕迹?《论语》不是孔子亲自写的,而是孔子的弟子和再传弟子回忆编纂的,这一点大家没有异议。那么这就必然引导出两个问题:第一,既是弟子回忆,就必然包含着弟子对老师的理解和选择,同样一堂课,一百个人做笔记,就是一百个样子。这是记忆心理学的常识。第二,既然是弟子和再传弟子编纂,谁负主编责任就成了一个关键。因为孔夫子以后逐渐出现“儒分为八”的局面,儒家八派潜伏期的思想选择的差异,就会在《论语》编纂中留下痕迹。《韩非子·显学》把问题提得相当尖锐:“世之显学,儒、墨也。儒之所至,孔丘也。墨之所至,墨翟也。自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。……故孔、墨之后,儒分为八,墨离为三,取舍相反不同,而皆自谓真孔、墨;孔、墨不可复生,将谁使定后世之学乎?”^①韩非是站在旁观者、反对者的立场上讨论儒、墨的,所说的儒家八派可能是他对战国晚期儒学态势的概括,不一定都适合《论语》编纂时期。但他已经看到“取舍相反不同,而皆自谓真孔、墨”的现象,负《论语》编纂责任的弟子对材料是有所取舍,甚至取舍中出现“相反不同”,这不能简单地看成心术不正,因为编纂者认为他们这样处理,是由于他们最知“真孔子”,最能传承孔子的道统。

孔学是孔子及其弟子门人共同智慧的结晶,是一个充满内在张力的思想文化共同体。弟子中谁来牵头编《论语》,是带有他自身的价值观的。“零价值”是在制造圣人,价值相对性是把圣贤如实地看作平常人,尽管圣贤充满了智慧。《论语》是何时启动编纂的?《汉书·艺文志》说:“《论语》者,孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。”^②班固著《艺文志》,取材于刘向、刘歆,他们认为《论语》启动编纂,是在“夫子既卒”时,也就是众弟子为孔子庐墓守心孝的三年(二十五月)间,过了这段时间,是不能以“夫子既卒”来界定时间的。

但是柳宗元在《论语辩》中提出:“孔子弟子,曾参最少,少孔子四十六岁。曾子老而死。是书记

① 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》卷十九《显学第五十》,第456—457页。

② 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,第6册,第1717页。

曾子之死,则去孔子也远矣。曾子之死,孔子弟子略无存者矣。吾意曾子弟子之为之也。何哉?且是书载弟子必以字,独曾子、有子不然。由是言之,弟子之号之也。然则有子何以称‘子’?曰:孔子之歿也,诸弟子以有子为似夫子,立而师之。其后不能对诸子之问,乃叱避而退,则固尝有师之号矣。今所记独曾子最后死,余是以知之。盖乐正子春、子思之徒(二人曾子弟子)与为之尔。或曰:孔子弟子尝杂记其言,然而卒成其书者,曾氏之徒也。”^①柳宗元的说法,为二程、朱熹等宋儒接受,如朱熹《论语序说》引程子曰:“《论语》之书,成于有子、曾子之门人,故其书独二子以‘子’称。”^②柳氏、二程、朱熹的判断,是有根据的。因为《论语·泰伯》记述了曾子临终的两段话,其中一段是曾子言曰:“鸟之将死,其鸣也哀;人之将死,其言也善。”^③这是《论语》中时间最晚的材料。

曾子比孔子小四十六岁,又比孔子多活一岁,卒于鲁悼公三十五年(前432),距离孔子的卒年鲁哀公十六年(前479),将近五十年,已进入了战国的前期,是绝对不能说成“夫子既卒”的。汉儒与宋儒在《论语》编纂年代上,存在着五十年的裂缝,裂缝中隐藏着《论语》编纂过程的何等秘密?从《论语》的结构体例和文字安排中寻找生命痕迹,就会发现汉儒的说法也是有根据的,而且是更深层次的根据。

汉人认为《论语》编纂在“夫子既卒”时启动,也就是第一次编纂发生在众弟子庐墓守心孝的鲁哀公十六年至十八年(前479—前477)。证据之一,《论语》中材料最多、最鲜活、最有现场感的,是谁?是子路、颜回。子路、颜回先孔子一二年而死,众弟子回忆孔子时,也就七嘴八舌地回忆起这两位师兄,而且毫无顾忌。由于颜回、子路活着时,孔子还健在,他们也就没能开门授徒,自立门庭,没有私家弟子。如果五十年后,靠别人的弟子去回忆,是做不到子路、颜回材料最多、最鲜活、最有现场感的。如果只是曾子弟子一次编成,那无论如何不可能使他们的材料比曾子的材料多上几倍。

证据之二,是《论语·先进》“四科十哲”的名单上没有曾子。孔门分四科,“德行”、“言语”、“政事”、“文学”,文学子游、子夏。这十个哲人的名单非常重要,汉代以后陪同孔子一块祭祀,孔子晋升文宣王之后,十哲之首的颜回晋升为公,其余就封了侯,曾子以下只能当伯。注《孝经》的唐玄宗为此作《追谥孔子十哲并升曾子四科诏》。宋儒程颐对此相当恼火,说:“曾子传道而不与焉,故知十哲世俗论也。”^④在十哲名单中,弟子均称字,如颜渊、仲弓、子贡之类,同辈或是晚辈对长辈才称字,老师对弟子则称名不称字,因而显然不是孔子定的名单。朱熹也看出如此称呼的特别处,他在一封答疑的书信中说:“非孔子之言,故皆字而不名,与上文不当相属。”但又是谁定的这些名单呢?你说是曾子的弟子编的,十哲没有曾子,怎么能说是曾子的弟子编的呢?难道曾子的弟子这么糊涂,竟然在十哲名单中遗漏了自己的老师?后世讲孔门孔学,顺序是孔、孟、颜、曾,把亚圣孟子拉进来,七十子中颜回之后就轮到曾子,曾子在弟子中传道统排在第二。结果十个人的名单也没有曾子,这怎么交待得过去啊!说是曾子弟子编《论语》,那么“参也鲁”,说曾参是很愚鲁的,也是曾子弟子编进去的吗?在上述答疑的书信中,朱熹还说:“或曰:《论语》之书出于曾子、有子之门人。然则二子不在品题之列者,岂非门人尊师之意欤?四科皆从于陈蔡者,故记者因夫子不及门之叹而列之。”^⑤朱熹虽然提出这个问题,但他并没有深究四科十哲的名单出自谁手。因此“十哲无曾”,也没有有子,是一个悬而未决的大公案。它说明《论语》这个名单,在有子、曾子弟子参与编纂之前,就已经存在,是第一次编纂留下的痕迹。

证据之三,是要确认第一次编纂另有负责者。汉人认为《论语》编纂在“夫子既卒”时启动,除了前述刘向、刘歆、班固这些文献学家、史学家之外,经学家郑玄在《论语序》中说,《论语》乃“仲弓、子

① 《柳宗元集》校点组:《柳宗元集》卷四《议辩·论语辩二篇·上篇》,北京:中华书局,1979年,第1册,第110—111页。

② 朱熹:《论语集注·论语序说》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第43页。

③ 杨树达:《论语疏证》卷八《泰伯篇第八》,上海:上海古籍出版社,1986年,第183页。

④ 朱熹:《论语集注》卷六《先进第十一》,《四书章句集注》,第123页。

⑤ 朱熹:《答程允夫》,《朱熹文集》卷四十一,明嘉靖十一年(1532)福州府学本。

游、子夏等撰”，他们是第一次编撰的负责者。西晋傅玄的《傅子》卷三沿袭了这个说法，突出仲弓：“昔仲尼既歿，仲弓之徒，追论夫子言，谓之《论语》。其后邹之君子孟子與拟其体，著七篇，谓之《孟子》。”（《文选·刘峻〈辩命论〉》李善注引）^①《论语·崇爵讖》则突出子夏：“子夏六十四人，共撰仲尼微言，以当素王。”六十四人，应是众弟子庐墓守心孝的人数，以后就再也不能聚集如此众多的人数了。孔子卒时，仲弓四十二岁，子夏二十九岁，因此第一次编纂当是仲弓牵头，子游、子夏协同。子夏传经，可能在两汉时期影响更著，因而纬书就突出子夏了。

从分析十哲名单中，可以发现仲弓是第一次编纂的牵头人。孔门四科中，最重要的是“德行科”，这是第一科，是有作为掌门人传道统的资格的。言语科、政事科、文学科的人选尽管能干，也难以掌门传道统。德行科有四人，其他各科只有二人。德行科四人，第一是颜渊，没有问题，孔子生前就着力培养他当掌门人，但颜渊先孔子二年就死了。第二个是闵子骞，也没有问题。是个大孝子，现在济南还有一条街命名为“闵子骞路”，临沂费县还有他的家庙。我有一次作田野调查，开车的司机问我：闵子骞是谁啊，是个名人吧？听我说他是孔子的高足后，司机说：他的庙就在前面二百米。我们进去看，是保存得相当完好的家族庙宇，有明朝皇帝的御碑，有彩绘的壁画。闵子骞年岁较长，孔子夸奖他：“孝哉闵子骞！人不间于其父母昆弟之言。”^②“季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰：‘善为我辞焉。如有复我者，则吾必在汶上矣。’”^③第三个是冉伯牛，《论语》中只有他一条材料，说冉伯牛得了麻风病临死的时候，孔子去看他，伸手从窗户握住他的手说：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”^④仅凭这么一条材料就列入德行科，不知采用的是何种标准？但是如果知道冉伯牛是仲弓（冉雍）同一家族的父辈，就明白他列名十哲的玄机。第四个是仲弓，在四人中唯一健在而且年富力强，足备承传道统。仲弓当过鲁国三桓的最大家族季氏之宰，季氏宰前有子路，后有冉有。但冉有、子路都列入政事科，唯独仲弓列入德行科。

德行科有仲弓，是十哲公案中的公案。《荀子·非相》说：“盖帝尧长，帝舜短；文王长，周公短；仲尼长，子弓短。”^⑤又《非十二子》篇说：“案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹膺儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。……圣人之不得孰者也，仲尼、子弓是也。……上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义。”^⑥《儒效》还提到：“非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。”^⑦《荀子》书中的子弓，根据清人汪中、俞樾和近人钱穆的考证，确认就是仲弓，荀子把孔子和仲弓并列为圣人。《荀子·非十二子》等篇，对孔门弟子多是不太恭敬，甚至指责子思、孟子是“罪人”，是派性十足的。荀子唯一推崇的就是仲弓，因此他是承传仲弓学脉的，可见，《论语》第一次编纂，从仲弓、子夏通向汉儒。根据皇侃《论语义疏叙》的描述，《古论语》的篇章顺序与《鲁论语》、《齐论语》存在着差异：“《古论》分《尧曰》下章‘子张问’更为一篇，合二十一篇，篇次以《乡党》为第二篇，《雍也》为第三篇，内倒错不可具说。”^⑧按照《古论语》篇章顺序，《学而》第一、《乡党》第二，讲了孔子之学和孔子日常礼节之后，紧接着就是《雍也》第三，介绍仲弓，可见仲弓在启动《论语》编纂时，发挥了举足轻重的作用。如果进一步分析《论语》文本中有关仲弓的条目，还可以发现仲弓有时就是颜回第二，这都是第一次编纂遗留下来的生命痕迹。

从《论语》的篇章和条目蕴含的生命信息来分析，《论语》的第二次编纂，发生在众弟子庐墓守心

① 刘峻：《辩命论并序》，萧统编，李善注：《文选》卷五十四，第748页下栏。

② 杨树达：《论语疏证》卷十一《先进篇第十一》，第249页。

③ 杨树达：《论语疏证》卷六《雍也篇第六》，第136页。

④ 杨树达：《论语疏证》卷六《雍也篇第六》，第137页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》卷三《非相篇第五》，北京：中华书局，1988年，上册，第73页。

⑥ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》卷三《非十二子篇第六》，上册，第94—97页。

⑦ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》卷四《儒效篇第八》，上册，第138页。

⑧ 皇侃：《论语义疏序》，《论语集解义疏》，上海：商务印书馆，1936年《丛书集成初编》本，第3—4页。

孝三年(《礼记·三年问》:“三年之丧,二十五月而毕。”)①结束后,鲁哀公十八年(前477),子张、子游、子夏推举有若出来主持儒门的一二年间。《孟子·滕文公上》说:“昔者孔子没,三年之外,门人治任将归,入揖于子贡,相向而哭,皆失声,然后归。子贡反,筑室于场,独居三年,然后归。他日,子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之。强曾子,曾子曰:‘不可,江、汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可尚已!’”②孟子这段话给我们传达了三个讯息:一,子贡的人望很高,在二三子中,子贡从政经商,能言善辩,有纵横气,因而受到某种程度的排斥;但在一般弟子中,他的人缘甚佳。孔子临终,急切等待子贡回来,并称自己是“殷人”,子贡组织众弟子按照殷礼为孔子庐墓守心孝,三年的住宿、饮食、祭祀仪式的经费,大概都是子贡筹措的,因此大家离开时,向子贡揖别。二,子夏、子张、子游以有若似圣人,是推举他出来主持儒门事务的,不然曾子不会说出那么重的话加以反对。三,曾子当时二十九岁,门庭尚未宏大,他的反对不足以阻止子张、子游、子夏的推举。只是说明了曾子、有子的门人参与《论语》编纂,不可能发生在同一次或同一时期。

这次推举行为,是由子张发动的。《论语·宪问》记载:“子张曰:‘《书》云:“高宗谅阴,三年不言。”何谓也?’子曰:‘何必高宗,古之人皆然。君薨,百官总己以听于冢宰三年。’”③《礼记·檀弓下》也记载同一件事:“子张问曰:‘《书》云:“高宗三年不言,言乃欢。”有诸?’仲尼曰:‘胡为其不然也?古者天子崩,王世子听于冢宰三年。’”④高宗就是殷王武丁。按照殷礼,众弟子守心孝三年,是不与闻政事的;三年孝期满,就要重新启动儒门,子张按夫子遗训提出此事。子张、子游、子夏都是三十岁左右,有必要推举年纪略长的师兄,子游就提名有若。《礼记·檀弓上》记载,子游曰:“甚哉!有子之言似夫子也。昔者夫子居于宋,见桓司马自为石椁,三年而不成。夫子曰:若是其靡也,死不如速朽之愈也。死之欲速朽,为桓司马言之也。南宫敬叔反,必载宝而朝。夫子曰:若是其货也,丧不如速贫之愈也。丧之欲速贫,为敬叔言之也。”⑤子游说“有子之言似夫子也”,与孟子说“子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之”,是可以相互印证的。这就是他们推举有若主持儒门的理由。《礼记·檀弓下》记载:“有若之丧,悼公吊焉,子游摈,由左。”⑥可知,有若由于曾经主持过儒门,对鲁君颇有影响;有若之丧,七十子只有子游临场为相,筹措丧礼,可见他们交情之深。子游、子张后来是儿女亲家,此时关系已是很紧密,他们的联手,力量可观。

由于儒门人事出现变动,初编成的《论语》有必要进行修订、补充和再度编纂。这就出现了《论语·学而》第二章的记述:“有子曰:‘其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!’”⑦以及其后还有二则“有子曰”。《颜渊》篇还有一则有若对鲁哀公之言的对答:“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”⑧这里依然称作“有若”,没有称“有子”,大概是第一次编纂留下而没有改订的痕迹。第二次编纂,子张是重要的负责者,因而《论语》在快要终篇处插入了《子张》篇。何晏《论语集解叙》说:“《古论》……分‘尧曰’下章‘子张问’以为一篇,有两《子张》。”⑨两《子张》篇实际上是一个《子张》篇,因《尧曰》篇太短,分出《子张》篇后半部分缀于《尧曰》篇的后面,绳子不牢而脱落《子张问》。今本《子张》篇很特别,整部《论语》二十篇中,只有记述孔子行为礼节的《乡党》和《子张》,没有“子曰”或“孔子曰”。而且《子张》篇二十五章,分属子张、子夏、子游、曾子、子贡五人,这五人是庐墓守心孝三年期满后依然留在鲁国的孔门

① 朱熹撰,饶钦农点校:《礼记训纂》卷三十八《三年问第三十八》,北京:中华书局,1996年,下册,第843页。

② 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷十一《滕文公章句上》,上册,第393-394页。

③ 杨树达:《论语疏证》卷十四《宪问篇第十四》,第369页。

④ 朱熹撰,饶钦农点校:《礼记训纂》卷四《檀弓下第四》,上册,第140页。

⑤ 朱熹撰,饶钦农点校:《礼记训纂》卷三《檀弓上第三》,上册,第107页。

⑥ 朱熹撰,饶钦农点校:《礼记训纂》卷四《檀弓下第四》,上册,第126页。

⑦ 杨树达:《论语疏证》卷一《学而篇第一》,第3页。

⑧ 杨树达:《论语疏证》卷十二《颜渊篇第十二》,第283页。

⑨ 何晏:《论语集解叙》,何晏撰,皇侃义疏:《论语集解义疏》,上海:商务印书馆,1936年《丛书集成初编》本,第2页。

大弟子。可见《子张》篇成于这个时期。还需补充一句,第二次编纂虽然加入有子、子张,但依然保留第一次编纂的旧人子游、子夏,使《论语》的宗旨、体例、模样得以延续。

至于《论语》第三次编纂,则是曾子死(鲁悼公三十五年,公元前432年)后不久的事。为什么还要再编一次呢?这说明《论语》自始就是作为孔门传衣钵的核心典籍来对待,各个学派都想在其篇章中表达自己的话语权。经过近半个世纪的教学和著述,此时曾门已经在孔学发祥地鲁国发展壮大,俨然是孔门道统的传人,因而对传衣钵的典籍进行修订定稿,也属顺理成章。这一点,曾子的弟子门人,可能比曾子本人更上心。曾氏家族本是在鲁国经营多代的相当殷实的家族,这给曾子学派的发展提供了坚实的物质和人脉的支撑。《左传·昭公元年》(前541)记载:“叔孙(豹)归,曾夭御季孙以劳之。旦及日中不出。曾夭谓曾阜曰:‘旦及日中,吾知罪矣。鲁以相忍为国也。忍其外,不忍其内,焉用之?’阜曰:‘数月于外,一旦于是,庸何伤?贾而欲赢,而恶器乎?’阜谓叔孙曰:‘可以出矣。’叔孙指楹,曰:‘虽恶是,其可去乎?’乃出见之。”^①这里说的是叔孙豹参加晋、楚诸国的弭兵会盟期间,由于季氏对莒国用兵,几乎危及叔孙豹的生命;叔孙豹归国后,季氏来谢罪,经过疏通,叔孙豹还顾及门面,出而相见。曾夭是季氏宰,曾阜是叔孙氏的家臣,他们是曾子的曾祖和祖父,此事发生在曾子出生前三十五年。曾氏出自夏民族分封的鄫国,与莒国、鲁国存在着复杂的转折婚姻。鄫国亡后,其世子曾巫为鲁大夫,成为鲁国曾氏的始祖。到子孙辈,成了鲁国三桓的家宰或家臣。这在源于鲁史的《春秋》及其三传中不乏记述。曾子出自亡国贵族后裔,其先辈不算显赫,但也不甚寥落。如此一个殷实家族在鲁国经营数代,亲朋故旧定然不少,具有一定实力,因而曾点一次游春,就可以“冠者五六人,童子六七人”,虽称不上冠盖如云,却也是足够风光的。孔门弟子中,谁能若此?在众弟子纷纷离开鲁国之后,曾子在鲁地开宗立派,得到一批相当殷实的亲朋好友子弟的支持和加入,设帐开坛都左右逢源,最终发展成为一个实力深厚的学派,也就在情理之中了。

《论语·泰伯》记载:“曾子曰:‘可以托六尺之孤,可以寄百里之命,临大节而不可夺也。君子人与?君子人也。’”^②这里是否暗示着对孔子孙子孔伋(子思)的托孤抚育?在孔门,提到托孤,谁的心里都会明白,是子思托孤。因为孔鲤死时,孔子垂垂老矣,自然会想到年纪尚幼小的孔伋的托孤问题。七十子中可托之人不少,比如子贡,衣食无忧,但可能带着子思到处经商从政,此非孔子所愿;子游、子夏、子张也可托付,但他们在鲁地缺乏家族根基,很可能将子思带到南国、卫晋之间、陈,难免漂泊不定;唯有曾子对孔学理解纯正,家族久居于鲁,曾祖、祖父曾是三桓臣宰,根基殷实,是托孤的最佳选择。孔子托付孔伋于曾家,可以得到大可放心的荫庇。可见曾子云“可以托六尺之孤,可以寄百里之命”,并非空泛之论,是有所指,有所担当的。这则曾子之言,很可能是第三次编纂时,子思为了感谢曾家,特地安排的。

曾门第三次编纂的基本原则,首先是对原本的框架不作另起炉灶的颠覆,而是进行必要的有限的修订和调整。因为原本是将近半个世纪前师伯们编定,得到孔门广泛的认可而流传,另起炉灶,就等于割断学脉。因而第一次编纂时大量采录的子路、颜回的材料保留下来了,当时拟定的“四科十哲”名单也保留下来了,连“参也鲁”这样的话,也不作改动。在《论语》篇题上,这次编纂有所变动的,也许只有《宪问》篇,司马迁所见是《古论语》,其《仲尼弟子列传》说:“子思问耻。孔子曰:‘国有道,穀。国无道,穀,耻也。’”子思曰:‘克伐怨欲不行焉,可以为仁乎?’孔子曰:‘可以为难矣,仁则吾弗知也。’”^③由于孔伋(子思)参与了第三次编纂,而他的字与原宪同为“子思”,有必要改回原宪称名,以免产生混淆,遂有如今的《宪问》篇题。这一编纂原则,就像古典建筑维修那样,“修旧如旧”,保留其古老所带来的权威性。这也就造成《论语》文本在三次编纂中留下的不同编纂者的生命痕迹,有如考古

① 杨伯峻编著:《春秋左传注》(修订本)第4册,第1211页。

② 杨树达:《论语疏证》卷八《泰伯篇第八》,第186—190页。

③ 司马迁:《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》,第7册,第2207页。

地层学特别关切的“历史文化地层叠压”的现象。

其次,既然总体框架不予打破,编纂的主要精力就集中在增补上。补编的理由,是原本的材料不够齐全、有残缺,有价值选择上的偏颇。补编所要解决的问题,它的核心宗旨,其实只需说明一个问题:孔门最能传道统的是曾子。曾门编撰《礼记》中包括《学记》、《大学》、《曾子问》在内的许多篇章,编撰“孔子为曾子陈孝道”的《孝经》,都是为了说明最能传孔子道统的是曾子。因而就在《论语·学而》要紧处的第四章,出现了:“曾子曰:‘吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?’”^①这就在颜回讲“仁”,讲“安贫乐道”的基础上,增加了曾子讲自省、讲忠信、讲传习,使儒学更加讲究“正心”之学,讲究内在素质,采取“不待言心而自贯通于动静之间”(顾炎武《日知录》卷一)的反求诸己的自省方式。从而与《大学》的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的思想行为方法相衔接,并为之提供了身心兼修方式的原点。从儒学演变趋势而言,曾子“吾日三省吾身”章的设立,实际上是《论语》中曾子路线的确立。

除了多为上述的独语式的“曾子曰”之外,还有一些“曾子曰”可以与其他篇章构成对比式,而形成相互呼应的互文关系。《里仁》有一章:“子曰:‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”^②还有一段话,是子贡(端木赐)跟孔子对话,就是《卫灵公》第三章也讨论同一命题:“子曰:‘赐也,女(汝)以予为多学而识之者与?’对曰:‘然,非与?’孔子曰:‘非也。予一以贯之。’”^③隔了二十章之后,《卫灵公》第二十四章又记载:“子贡问曰:‘有一言而可以终身行之者乎?’子曰:‘其恕乎!己所不欲,勿施于人。’”^④子贡(端木赐)是七十子中智商最高的一人,但他对孔子的理解只是博学多闻,而对孔子“一以贯之”的道的精髓感到茫然。在这一关键点上,曾子显然高出子贡许多,他不须像子贡那样要不断地点拨才知道,他是内心透亮,而且直抵“一以贯之”的忠恕之道的本原的。如此聪明绝顶的子贡,在对孔子思想精华的把握上,离曾子尚差一个档次,至于谁能传承孔子道统,岂非不言而喻?

除了上述的独语式、对比式之外,还有一种属于根源式的增添。《论语·先进》最后一章,是“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”章。这是《论语》近五百章中,写得最有宇宙气象,令人感到春风拂面的一章。这里展示了孔子教学方式的一个现场,夫子让弟子首先发言,然后逐一作出评点。孔子让四人各言其志,莽撞的子路抢先说,可以使处于大国威胁下的小国,鼓起勇气,知道对付的方法;冉有经过催促才发言,说三年就可以使不大的国家富足起来;随之公西赤谦卑地说,愿意学习做祭祀、会盟的小司仪。这三位都不是等闲之辈,子路、冉有名列十哲,公西赤亦是孔子极其欣赏的礼仪专家。这番论学,有一个人很独特,坐在那儿弹琴,在孔子催问下,自认为“异于三子的意见”,并且说出:“莫(暮)春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”孔子浩然长叹说:“吾与点也!”^⑤在人生志趣上,不是孔子启发曾点,而是曾点感动了孔子。子路、冉有、公西华离开后,孔子又把曾点留下来,评议他们三个人言论的长短得失,如此处置,曾点的位置简直就是一个副导师。这是曾门编纂的一个家族神话,旨在证明曾子学派根红苗壮。这一章应是第三次编纂时增补的,因为行文三次称孔子为“夫子”,两次在叙述文字中,一次是曾点曰:“夫子何哂由也?”^⑥如此称呼孔子为“夫子”,不是春秋人的口气,是战国人的口气。这只要比较一下《论语·公冶长》“颜渊、季路侍。子曰:‘盍各言尔志’”章,其用语简约,一路称孔子为“子”,就可以了解春秋文章与战国文章,存在着很大差异了。因此《先进》篇“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”章,为曾门在战国前期所补入。曾点“浴沂咏

① 杨树达:《论语疏证》卷一《学而篇第一》,第6-8页。

② 杨树达:《论语疏证》卷四《里仁篇第四》,第104页。

③ 杨树达:《论语疏证》卷十五《卫灵公篇第十五》,第374页。

④ 杨树达:《论语疏证》卷十五《卫灵公篇第十五》,第399页。

⑤ 杨树达:《论语疏证》卷十一《先进篇第十一》,第271-272页。

⑥ 杨树达:《论语疏证》卷十一《先进篇第十一》,第273页。

归”的情怀,拓展了人与自然交往的清旷胸襟,在儒门的典重拘谨中透出几分潇洒。清人袁枚还发现:“《论语》称陈成子、鲁哀公,都是孔子亡后二人之谥法,可见《论语》之传述,亦去圣人亡后百十年后,追述其言。”^①称呼的变异,印证了战国前期曾门有关《论语》的一次编纂,而且《论语》是抄在竹简上的,日后传承又有转抄,补入个别谥号,不足为奇。

《论语》在春秋战国之际五十年间的三次编纂,使《论语》成为一个充满复调和张力的思想集群,虽多短章,犹存渊深,明白晓畅而滋味久长。在渊深的深处,跃动着孔子、七十子,尤其是编纂者的生命脉搏。第一次编纂确立了孔学的颜回路线,由仲弓、子夏,通过荀子,通向汉儒;最后的编纂增加了孔学的曾子路线,通过子思、孟子,通向宋儒。中国儒学的汉学、宋学两大学派,在《论语》五十年间的编纂中,已经埋下了深厚的源头和线索。

考证《论语》编纂过程的突破点,在于确定编纂最初启动于何时。只有认清最初,才可能顺理成章地识别其后历次编纂,植入了何种生命密码,是如何造成历史文化地层叠压的。汉人多指认《论语》编纂最初启动于“夫子既卒”之时,陆德明《经典释文》也坚持此说,并补充了原因:“夫子既终,微言已绝,弟子恐离居已后,各生异见,而圣言永灭,故相与论撰,因采时贤及古明王之语合成一法,谓之《论语》。”^②这里讲的是道统传承在弟子离散后可能出现的危机,要维持这个思想学术共同体的精神联系,在庐墓守心孝时编纂《论语》,是具有一定的迫切性的。子思《坊记》最早提到《论语》书名,而引“《论语》曰:三年无改于父之道,可谓孝矣”^③。这则“子曰”,二见于《论语》,一在《学而》篇,一在《里仁》篇,子思率先将之与《论语》书名相联系,隐含着他对《论语》编纂动机的认识。庐墓守心孝三年,不是三日、三月,而是二十五月,众弟子要做到“尊师如父”无改于师之道,编纂《论语》当是最好的选择。《礼记·曲礼上》郑玄注:“‘从于先生’者,谓从行时。先生,师也。谓师为先生者,言彼先己而生,其德多厚也。自称为弟子者,言己自处如弟子,则尊师如父兄也。”^④那么如何尊师如父呢?《论语·为政》说:“子曰:‘生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。’”^⑤《孟子·滕文公上》则把孔子之言移到曾子口中:“曾子曰:生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼,可谓孝矣。”^⑥因此孔子丧后,众弟子是按照殷礼为孔子守丧的,如果我们能够在“以史解经”的基础上,进一步“以礼解经”、“以生命解经”,当会更深入地揭示《论语》的编纂过程,尤其在庐墓守心孝期间最初启动编纂过程的内在生命体验。

为何对《论语》的发生学提出二千年都没有认真深入地清理?这是一个严肃而重大的学术研究课题。因为我们要清理现代大国文化的根本和脉络,念好“本”字这部经,既不要颠覆什么,也不制造什么思潮,而是实实在在、原原本本地考察我们的文化根子。这里既需要尊重的态度,又需要平等的精神,还需要科学的方法,把孔子和他的弟子当成正常人,或杰出的平常人来对待。应该“古今双赢”:还古人以古人应有的伟大,同时给现代人留下充分的原创空间。现代大国的文化态度下的先秦诸子发生学,应以从容的、博大的、明澈的眼光,透过历史的灰尘,看取诸子的意义本质和生命本质,不拔高也不扭曲,不涂饰也不遮蔽。我们不借祖宗的魔咒魔杖去打鬼,但是也没有必要给祖宗戴上假面具,去顶礼膜拜。我们要在古今沟通、中外交融的文化语境中,站稳脚跟,挺直腰杆,创造我们美轮美奂的精神家园,创造我们生机勃勃的现代思想文化。能不能从发生学和更多的学理角度,去做到这一点,实在是对中国现代学术界的创造性能力的重要试金石。

[责任编辑 渭 卿]

① 袁枚:《随园诗话补遗》卷三,袁枚著,顾学颉点校:《随园诗话》,北京:人民文学出版社,1982年,下册,第638页。

② 陆德明撰,黄焯断句:《经典释文》,北京:中华书局,1893年缩印本,第15页下栏。

③ 廖平:《坊记新解》,《续修四库全书》经部第107册,上海:上海古籍出版社,1994年,第169页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷二《曲礼上》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,北京:中华书局,1980年,第1238页上栏。

⑤ 杨树达:《论语疏证》卷二《为政篇第二》,第43页。

⑥ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷十《滕文公章句上》,上册,第323页。

苏区文艺的组织化过程

李 振

摘 要:从 1920 年代末到 1930 年代,苏区文艺范式得以发生并走向成熟。通过从“娱乐科”到“宣传股”的行政机构建设,实现了红军文艺从娱乐到宣传的质变;“戏管会”到“工农剧社”的文艺组织架构明确了各级文艺生产机构的权限与规约;审查、培训和文艺批判等活动保证了红军文艺思想在苏区的确立与传播。这一系列组织手段的施行,在中国苏区形成了一套全新的文艺生产方法,将文艺理念通过组织的规范与运作传达并在每个支端末节建立其绝对的权威,决定着文艺的性质、目标以及具体文本叙述方式,不仅左右着苏区文艺的走向,而且随着红军的转移,直接构成了延安文艺的最重要内容,对中国大陆几十年的文艺状况产生了深远影响。

关键词:苏区;文艺范式;戏剧;组织化

苏区文艺曾是中国现代文学史的重要构成部分。20 世纪 50 年代,中国现代文学学科建构的初期,从丁易的《中国现代文学史略》到刘绶松的《中国新文学史初稿》,都给予苏区文艺以重要地位。70 年代末和 80 年代初,唐弢的《中国现代文学史》和全国各地、各院校编写的中国现代文学史教材,仍然将之作为重要内容讲述。这种情况的出现当然有其非文学的原因,因为 50 年代的中国现代文学史建构本来就不是纯粹的学术行为,文学史必须要以阶级斗争的观点为指导,首先分清敌、我、友和左、中、右,历史的叙述则须以左翼为主线,在新文学中找出可以证明并代表“无产阶级领导的、人民大众的、反帝反封建”之文学性质的力量,形成历史的发展线索。这样一来,无论五四文学中的“无产阶级领导”、“社会主义因素”还是 30 年代的左联和苏区文艺,往往都是被夸大了的。因此,到了“拨乱反正”和“重写文学史”的 80 年代,苏区文艺逐渐淡出中国现代文学史,钱理群、温儒敏、吴福辉所撰《中国现代文学三十年》之后,几乎很少有文学史著还为其专辟章节叙述,大多数的本子对它只字不提。这种变化当然有其历史的合理性,因为苏区文艺的确没有创造出足够优秀的文学作品。然而,对苏区文艺的这种淡化处理,却也给文学史带来了新的遗憾,造成了文学发展演变链条的断裂和残缺。文学史不只是优秀作家、作品的罗列,还承载着解释历史,总结经验、教训的职责。因此,文学史家的任务并不只是选出不同历史阶段中的优秀作品,而是要理清文学发展和流变的过程。彰显优秀作家作品的成功经验固然重要,而呈现发展中的曲折翻覆,对其变化、兴衰作出解释,也是不可缺少的。从这个意义上说,对苏区文艺的舍弃和漠视与对它的尊崇和放大同样有害,这种处理方式非但不能使文学史的叙述变得清晰,反倒使一些问题的来龙去脉模糊不清。

一般来说,中国大陆的所谓“当代文学”,是延安文学范式扩张与普及的结果,一系列重大问题都源自延安文艺。所以,学界对延安文艺尤其是最终造就延安文艺规范和模式的延安文艺座谈会,表现出足够的重视,成果可谓层出不穷。但是,延安文艺从何而来?它绝不仅仅是以左联为中心的左

作者简介:李振,吉林大学文学院讲师(吉林长春 130012)。

基金项目:本文系吉林大学人文社会科学研究规划项目“《红色中华》的跨学科研究”(2012QY007)的阶段性成果。

翼文艺之延续。如果离开苏区文艺,延安文艺就成了无源之河,变成了突然呈现的突兀事件。事实上,延安文艺范式的形成离不开苏区文艺的经验和蓝本,无论是为无产阶级政治服务、为工农兵服务,还是组织化、革命化、大众化的要求,都并非延安文艺座谈会的创造,而是在苏区文艺运动中早已贯彻实行的方针。本文所要清理的,只是苏区文艺的组织化过程。

一、从“娱乐科”到“宣传股”

研究苏区文艺,应该从红军文艺说起。在其最初阶段,红军文艺有着很强的自发性和娱乐性。当时的红军处于艰难状态,集中力量开辟革命根据地,反击一次又一次的“围剿”,因而几乎无暇顾及文艺工作的开展。据老红军邹耕生的回忆,文艺工作确实没有进入这支初创军队的议事日程,也就没有专门的机构对部队文艺工作进行组织和领导,更没有连队俱乐部、剧团之类的组织^①。

但是,部队的娱乐活动则是普遍的,并且与文艺密切相关。某个士兵在行军队伍中的哼唱,可能迅速变成一大群人的齐唱;某个士兵在闲暇时摆弄乐器,也许即刻聚起众人的聆听与应和。而且,这支部队的构成值得注意:绝大多数成员来自于穷苦农民、破产手工业者,文化素质普遍不高,有着相近的生活习惯和审美趣味。无论是在战斗间隙的休整和放松里,还是在胜利的喜悦中,无论是行军路上,还是营房驻地,人们总是要寻求种种娱乐形式。正因如此,群众性的文艺娱乐活动无需组织便会自发产生,成为艰苦战斗生活中不可或缺的一种调剂。在一些红军回忆文章中可以看到:“我们的战士来自各地,当时江西、福建、湖南的兵多,也有一些解放过来的北方省籍的战士,他们不少人会唱家乡小调、会唱戏、会耍武术,平时班里的同志互相都知道,所以要开晚会很快就凑出节目。”^②特别是战斗胜利,“召开祝捷大会的时候,都有文艺节目的演出”,“那些善于唱家乡小调、地方戏曲以及性格活泼、诙谐的战士,都要走到会场前面作一番表演,以烘托胜利的欢乐”^③。由此可见,小调、戏曲、歌唱、表演,是红军娱乐活动中的主要文艺形式。

1928年5月4日,为庆祝井冈山会师,红军队伍与附近一两万群众聚集于宁冈龙市镇河边的一个草坪上,用竹竿、门板、木板、禾桶搭起主席台,举行了规模盛大的联欢大会,会后的文艺演出必不可少。后来有亲历者回忆了当时的情形:

接着开始演文娱节目,来自两军的干部战士,穿着各式各样的衣服,有的打土豪得来的长衫改成短衫穿,演出许多短小有趣的节目。我们这些从湘南宜章僻远山区来的起义农军,怀着无比喜悦的心情,登上了主席台,大胆地表演了一些节目,有宜章县委书记胡世俭的二胡独奏以及他和我哥哥彭琦表演的双簧,还有我的单人跳舞和唱歌。^④

一九二八年,井冈山会师的时候,开了振奋人心的庆祝大会,许多同志自告奋勇上台唱民歌、山歌。佟罗同志是当时为数不多的女同志当中的一位,她也表演了京剧清唱,她的声音至今还留在一些老同志的心中。当游艺节目开始,她在大家的欢迎下走到会场的前面,刚唱了开头一句,就有人拿着二胡来为她伴奏。^⑤

从这些回忆文章不难看出,红军历史上“第一个文艺晚会”依然处于自发的状态。虽然这是一次被组

① 邹耕生:《红军文艺的初萌》,中国人民解放军文艺史料编辑部编:《中国人民解放军文艺史料选编·红军时期》上册,北京:解放军出版社,1986年。

② 梁必业:《红军时期的文艺活动》,江西省文化厅革命文化史料征集工作委员会、福建省文化厅革命文化史料征集工作委员会编:《中央苏区革命文化史料汇编》,南昌:江西人民出版社,1994年,第459页。

③ 邹耕生:《红军文艺的初萌》,中国人民解放军文艺史料编辑部编:《中国人民解放军文艺史料选编·红军时期》上册,第36页。

④ 彭儒:《从湖南到井冈山》,井冈山革命根据地党史资料征集编研协作小组、井冈山革命博物馆编:《井冈山革命根据地》下册,北京:中共党史资料出版社,1987年,第354页。

⑤ 邹耕生:《红军文艺的初萌》,中国人民解放军文艺史料编辑部编:《中国人民解放军文艺史料选编·红军时期》上册,第36页。

织起来的大型文艺活动,但是谁来演,演什么,并没有预先的设计和规划。整个晚会的推进,主要是依靠“自告奋勇”,内容上也是民谣、山歌、武术、器乐、戏曲等由来自四面八方的士兵们带来的各地民间文艺,虽然规模较大,却在开展手法和艺术形态上与行军、扎营空当里的娱乐消遣并无二致。

红军文艺形态及文艺政策真正意义上的转变,开始于1928年5月4日那场晚会之后。一个重要的转折点就是红军政治部决定在士兵委员会中增设娱乐科。红军在军、团、营、连设立的士兵委员会,是发扬军队民主的产物,主要工作是参与军队日常管理、维持纪律、监督伙食、进行士兵教育等。而新设娱乐科的工作则是:“于纪念日或每月举行工农兵联欢会,或红军纪念会,有演说,有新剧,有京剧团,有双簧,有女同志跳舞,有魔术,这些多能引起士兵的快乐。”^①由此开始,红军部队中的文艺工作有了领导者和组织者。不过,有一点值得注意的是,它仍然是“娱乐科”,文艺活动的主要目的,是为队伍提供娱乐。在此后的一段时间里,红军的文艺活动多与娱乐科有关,文艺晚会日见频繁,出征、庆捷、会师、节日,都要组织文艺晚会。

在文艺晚会集中出现的同时,节目的内容也在悄然发生着改变。首先,革命意志和革命信条在节目中凸显出来。例如,1928年5月上演的化装宣传剧《打土豪》,以简短的剧情和直白的对话展开,表现了阶级矛盾和土地革命的现实。该剧选景于江西宁冈县一个土豪家里。土豪手持水烟袋,大声喝斥佃户,逼佃户交租。三个农民的独白承接式地显现他们的不满和生活的窘迫:“一年辛辛苦苦,打下的稻谷交财主”;“稻谷都交给了财主,一家老小就饿肚”;“财主真享福,不下田劳动,坐在家里收租谷”。土豪因送来的稻谷没有晒干,强迫佃户晒干再来,将阶级矛盾推向高潮。就在这时,几个红军战士上场,将土豪抓捕,带领台上台下高呼“打倒土豪劣绅”、“土地回老家”的口号^②。这样的节目显然具有写实性,是现实生活中“打土豪”、“分田地”的写照。剧情所传达的,也是比较朴素的阶级观念。再如红五军编演的化装宣传剧《三兄弟》。剧中大哥刘工在工厂做工,二哥刘农在家务农,三弟刘兵在国民党军队当兵。后来大哥、二哥参加了工农武装,又教育三弟起义投奔红军,最后建立了“工农兵”的牢固同盟^③。很明显,这里的剧情,以及“刘工”、“刘农”、“刘兵”的人物设置,已经更多地承载了政治观念。这类化装宣传剧虽然剧情简单,语言粗糙,但与之前自发的、娱乐式的演出相比,存在着性质上的根本不同。无产阶级的革命意识,工农兵大联合的信条,在这些疏于加工的化装表演中得到了充分强调,这是娱乐科接管文艺工作之后,政治介入文艺活动的开始。

娱乐科虽然名为娱乐科,事实上却带来了政治宣传教育对娱乐文艺活动的强势介入,改变了早期那种单纯娱乐的状况。娱乐科有计划、有组织的运作,不但使红军与当地群众的文艺活动日趋活跃,而且改变了文艺创作游离于红色政治体系之外自发性、群众性的局面。在此基础上,随着根据地的扩大和相对稳固,在这样一片特殊的区域内,红军参与主导的文艺、宣传活动,“应朝着什么方向发展,完成什么任务,遵循什么原则,采取什么方法,这一系列问题,已不仅是一个理论问题,而且是一个实践问题了”^④。因此,在红军文艺生产机制中,政策性的引导和法令式的规约必将浮出水面。

其实,早在1927年至1929年间,各地出台的涉及文化工作的政策、法令并不罕见。1927年9月江西革命委员会成立后颁布的“行动政纲”,就要求普及教育,提高民众革命文化;1928年10月,毛泽东在湘赣边界各县党委第二次代表大会上列出了湘赣特委八大宣传方法:群众大会演讲、化装演讲、组织宣传队深入群众演讲、画报、壁报、歌咏、标语、浅显宣言^⑤;1929年7月2日,中共江西省委发出的第25号通告,要求地方政府在农村尽可能地组织新剧团,编演群众更易接受且能留下深刻印象的新剧以扩大宣传;1929年8月15日,中共闽西特委颁布的《苏维埃组织法》要求区以上苏维埃成立文

① 陈毅:《关于朱毛军的历史及其状况的报告》,《陈毅军事文选》,北京:解放军出版社,1996年,第10页。

② 参见汪木兰、邓家琪编:《中央苏区戏剧集》,南昌:百花洲文艺出版社,1992年,第352、353页。

③ 刘云主编:《中央苏区文化艺术史》,南昌:百花洲文艺出版社,1998年,第55、56页。

④ 汪木兰:《中央苏区文化方针政策的形成与发展》,《江西师范大学学报》1990年第2期。

⑤ 参见刘云主编:《中央苏区文化艺术史》,第49页。

化委员会,乡苏维埃设文化委员;1929年9月6日,中共湖南省委通过的《湘赣边界目前工作任务决议案》中提出:“在各革命纪念日或政治□□□发生时,多开群众大会及游艺大会等”,“以工农革命的事实和豪绅阶级的罪恶编成戏曲歌谣来表演,使群众对革命以乡里[响应],而有[在]兴趣中去求得认识”^①;1929年12月26日,共青团闽西特委在各县宣传科第一次联席会议上对发展新剧团进行了具体部署,要求各县组建一个新剧团。然而,由于战事紧张,加之军内及地方相当一部分人对文艺宣传工作的重要性缺乏认识,这些政令并没有得到贯彻执行。各地苏维埃政府也意识到了这一问题,例如1928年10月5日通过的《湘赣边界各县党第二次代表大会决议案》中就明确指出:“过去边界各县的党,太没有注意宣传工作,妄以为只要几支枪就可以打出一个天下,不知道共产党是要在左手拿宣传单,右手拿枪弹,才可以打倒敌人的。同时在工作中(如组织苏维埃、暴动队、分田、组织党等工作),完全不宣传其方法和意义,只是利用军事政治势力去逼着做‘不做就杀’,这是一种最严重的错误。”^②问题发现已久,但这一状况直到1929年底才得以改变。

1929年12月,中国共产党红军第四军第九次代表大会在福建省上杭县古田召开,会议通过了毛泽东主持起草的《中国共产党红军第四军第九次代表大会决议案》,即“古田会议决议”。决议明确提出:“红军宣传工作的任务,就是扩大政治影响争取广大群众。由这个宣传任务之实现,才可以达到组织群众,武装群众,建立政权,消灭反动势力,促进革命高潮等红军的总任务。所以红军的宣传工作,是红军第一个重大工作。若忽视了这个工作,就是放弃了红军的主要任务,就等于帮助统治阶级剥削红军的势力。”紧接着,决议指出了红军宣传工作存在的种种不足:一是“宣传内容的缺点”,二是“宣传技术的缺点”。在宣传内容上,包括没有发布具体的政纲、对城乡各类人群缺乏具有针对性的宣传、没有时间性和地方性等八个方面。在宣传技术上,包括宣传队存在的问题,如宣传员缺乏,宣传员成分、素质太差,以及“官长一致地排斥宣传队”,称其为“闲杂人”、“卖假膏药的”;“革命歌谣简直没有”;“化装宣传完全没有”等十二个方面。针对以上各方面存在的问题,决议提出了具体的“纠正的路线”。其中几个重要的方面是:从理论上纠正官兵对宣传工作与宣传队的轻视;各单位按照规定人数成立宣传队并制定宣传员以及训练的具体方法;各政治部“征集并编制表现各种群众情绪的革命歌词”^③。“古田会议决议”明确了部队与文艺工作的关系,一方面指出文艺工作是部队建设与战斗的重要内容,关系到武装力量的扩大和政权的建立,另一方面也确立了部队对文艺工作的领导,即文艺工作要紧密围绕红军的战斗需要以及建立政权这一核心任务展开。从此,“文艺工作就是部队政治工作的一个组成部分,就是必须要有而不是可有可无的一种部队工作形式和生活形式”,“从那时起,文艺活动就广泛地表现于广大指战员和各种活动之中”^④。

除明确红军宣传工作的重要性与开展方法之外,“古田会议决议”还细化了宣传机构在红军中的组织结构。决议要求各支队、各直属队均要增设化装宣传股,组织并指挥对群众的化装宣传;增设口头宣传股和文字宣传股,研究并指挥口头及文字的宣传技术;对于军政治部宣传科早有的艺术股,“应该充实起来”,将全军绘画人才集中于此开展工作。化装宣传股、口头宣传股、文字宣传股、艺术股的增设与扩充,是红军文化宣传工作的细分与强化,不仅细分各类文艺、宣传样式,而且让军中不同类型的文艺人才各司其职、物尽其用。从“娱乐科”,到“宣传股”,这是一个重大的变化。这种变化首先表现在它的隶属关系。决议明确指出:“各支队宣传队,受支队政治委员指挥”,“直属宣传队,受政治部宣传科长指挥”,“全纵队各宣传队,受纵队政治部宣传科指挥”,“全军宣传队受军政治部宣传科指挥”;宣传队的费用,“由政治部发给,须使之够用”。之前组织开展文艺活动的娱乐科,隶属于土

① 井冈山革命根据地党史资料征集编研协作小组、井冈山革命博物馆编:《井冈山革命根据地》上册,第383页。

② 井冈山革命根据地党史资料征集编研协作小组、井冈山革命博物馆编:《井冈山革命根据地》上册,第192页。

③ 参见《中国共产党第四军第九次代表大会决议案》,《毛泽东文集》第1卷,北京:人民出版社,1993年,第96—102页。

④ 傅钟:《关于部队的文艺工作(在第一次全国文代会上的报告)》,转引自江西师范大学中文系苏区文学研究室编著:《江西苏区文学史》,南昌:江西人民出版社,1984年,第21页。

兵委员会。所谓“士兵委员会”，只是军内的群众组织，而不是权力机构。因此，它“只能对于某个问题建议或置问，而不能直接去干涉或处理，士委开会须有党代表参加，等于一个政治顾问的性质，在非常时期党代表可以解散士委，或不准其开会，另诉诸士委代表会”^①。经古田会议增设的各宣传股，隶属于各级政治部，不再是群众组织的文艺机构，而成为红军政治工作的重要部门。

此后，文艺工作被纳入部队政治工作体系这一方针政策由四军推广开去，在红军各部队实施，各地党委、苏维埃政府、群众团体从此按照部队政治工作的原则和方法开始部署并开展文化宣传活动。

二、从“戏管会”到“工农剧社”

1931年是中国苏维埃运动至关重要的一年，在这一年里，红军取得了第三次反“围剿”的胜利，中华苏维埃第一次全国代表大会召开，中华苏维埃临时中央政府成立。这些重要事件的发生为红军文艺的发展提供了更为稳定的环境，同时也对红军文艺的发展提出了更为实际和迫切的要求。

1931年9月，时任中共苏区中央局代理书记的毛泽东在江西省宁都县着手筹办红军干部学校事宜。11月25日，根据中华苏维埃第一次全国代表大会的决议，红军干部学校被正式命名为“中央军事政治学校”，校部设在瑞金城内夫子庙后的杨家祠堂。在校政治部的领导下，由何长工亲自组建了中央军事政治学校俱乐部。俱乐部活动频繁，几乎每周都举行晚会，上演山歌、舞蹈、活报和新剧。为此，还专门成立了“戏剧管理委员会”，由赵品三、伍修权、李伯钊、危拱之、蔡纫汀等任委员，专门负责戏剧的创作及演出工作。在“戏剧管理委员会”的组织下，俱乐部创作并编排了不少活报、话剧，成为中央苏区的“戏剧活动中心”。

庆祝全苏一大晚会之后，在中央军事政治学校政治部的领导下，成立了中华苏维埃共和国历史上第一个专业剧团——八一剧团。它的建立标志着红军文艺在戏剧方面有了一个专业化的组织。

1932年5月，中共中央决定成立专门的机构来领导苏维埃话剧工作。1932年6月，八一剧团成立筹备委员会，开始着手筹建全苏戏剧组织。当时参加筹委会的有张爱萍、蔡乾、钟维剑、张欣、徐素容、刘通玉、危拱之、霍步青等人。新的戏剧组织从筹备到正式成立经历了半年的时间：1932年7月召开了第一次筹备会议，就全苏戏剧组织的命名进行讨论，提出的名称有“普罗”、“工人”、“八一”、“卢森堡”等，然后决定拟写规章草案；第二次筹备会议讨论组织名称和规章草案，并于8月初定名为工农剧社，剧社规章草案初步形成。就在这时，中国共产主义青年团（少共）中央局却召开了剧社党团员及红军学校政治工作同志会议（称第一次会议），对草案进行批判，更在8月17日召开的第二次会议上展开对所谓“托派”的斗争，取消了规章草案。9月2日召开第三次会员大会，重新制订新的规章，到10月才得以通过。12月18日，《工农剧社章程》公布，正式宣告了工农剧社的成立^②。

《工农剧社章程》共十一条二十八款，其中第二条“宗旨”明确了工农剧社戏剧活动的方向：“本社在工农红军学校政治部领导之下，以提高工农劳苦群众政治和文化的水平，宣传鼓动和动员来积极参加民族革命战争，深入土地革命，反对帝国主义进攻苏联，武装保护苏联，推翻帝国主义国民党的统治，建立苏维埃新中国，激发群众革命的热情，介绍并发扬世界无产阶级的艺术为宗旨。”^③

沙可夫创作的《工农剧社社歌》中唱道：“我们是工农革命的战士，艺术是我革命武器。（反复：创造工农大众的艺术，阶级斗争的工具。）为苏维埃而斗争！暴露旧社会的黑暗面，指示新社会的光明，创造题材与故事英雄，就在革命与战争，赤色革命的战士。”^④

工农剧社的成立标志着红军文艺运动中心的产生，但在这里更为重要的是此后其他红军剧社和

① 陈毅：《关于朱毛军的历史及其状况的报告》，《陈毅军事文选》，第9页。

② 参见刘云主编：《中央苏区文化艺术史》，第106页。

③ 《工农剧社章程》，汪木兰、邓家琪编：《苏区文艺运动资料》，上海：上海文艺出版社，1985年，第16页。

④ 沙可夫：《工农剧社社歌》，《青年实话》1933年5月21日。

各工农剧社分社成立这一组织变化带来的红军文艺走向。在工农剧社的影响下,红一军团重组改编了红四军直属机关原有的业余文艺演出队,建立了“战士剧社”;红三军团建立的“火线剧社”在军内影响很大,而且扩展迅猛,发展社员达六七百人,“特别是第一分社,最近在舞台上的建设,实在有令人惊异的成绩,总社能演的剧本,他们也都已学会”,“第二分社改造后,亦有蒸蒸日上之势”^①;红五军团的剧社取名“猛进剧社”;总部直属队又有“铁拳剧社”,……各军团纷纷建立起自己的专业文艺团体。

《工农剧社章程》第四条“组织”中关于成立分社有这样的规定:“在本社之下,可设分社,但必须经本社执行委员会及红校政治部认可后,方得成立”,“分社直接在本社指导之下工作,设执委七人,常委三人”。在这一规章下,各地工农剧社分社纷纷建立。1933年5月,工农剧社就已在汀州、叶坪、红校、博生、兴国和江西军区建立多个分社,社员达六七百人^②。到了1933年底,中央直辖区的兴国、于都、博生、赣县、会昌、安远、南康、上犹等县的工农剧社分社也有了显著的增长;闽浙赣省由一个工农剧社分社扩展成两个演出团和闽西新剧社;湘鄂赣省建团七十多个;湘赣苏区建立新剧团二十个,中共湘赣省委宣传部更是专门发出通知,指示各地“必须立即组织建全起来各级工农剧社,紧张他们的工作,制订简短通俗的传单、歌曲和精巧的画报”,为工农剧社分社的建立进行了广泛动员^③。1934年3月召开的江西省第一次全省各县教育部长联系会议也专门讨论了工农剧社分社、支社的建立问题,并将其写入《江西省第一次教育会议决议案》中:

凡是各县俱乐部都有自己组织演戏晚会能力的,都可以组织各区甚至各乡的工农剧社(支社),每一工会或机关也可以组织支社,每县的各个工农剧社支社,可以联合起来成立县的工农剧社分社,综合各支社的经验,研究部戏及化装演讲,互相交换剧本等等。这样去领导各支社工作,江西有五个县成立了这种真正有群众基础的工农剧社分社之后,就应该筹备成立工农剧社江西省分社。^④

后来,工农剧社又对章程进行了修改,并由教育人民委员部批准,这也就是1934年4月的《工农剧社简章》,涉及剧社组织的有以下几项:

四、工农剧社支社在一县范围之内如已建立三个以上时,得联合组成该县的工农剧社分社。

五、工农剧社分社在一省范围之内已建立五个以上时,得联合组成该省工农剧社省分社。

六、各省分社成立后,召集各集剧社代表会议(代表人数临时决定之)选举工农剧社中央总社的正式常委委员及其主任,为全苏区剧社的执行机关。

十、工农剧社各支社……收集当地材料,练习上述各种游艺,并按时将工作情形及所收集的材料报告分社。

十一、工农剧社的县分社及省分社负责指导下级剧社,供给短期剧本、指示工作方法。并按时报告中央剧社常委。

十二、工农剧社中央总社负责指导省分社编制剧本,并会同高尔基戏剧学校及中央苏维埃剧团编发戏剧运动函授讲义,在理论上及实际上领导全苏区工农剧社。^⑤

可见,经过修改的《工农剧社简章》更多地把规约重心放在了对剧社支社、分社、总社组织关系的梳理上。

① 《东方军政治部在文化艺术上的突击》,《红星报》1933年8月13日。

② 参见《工农剧社成立各地分社,蓝衫团出发大获成功》,《红色中华》1933年5月20日。

③ 参见刘云主编:《中央苏区文化艺术史》,第110、137、138页;左莱、梁化群:《苏区“红色戏剧”史话》,北京:文化艺术出版社,1987年,第46页。

④ 《江西省第一次教育会议决议案》,江西省文化厅革命文化史料征集工作委员会、福建省文化厅革命文化史料征集工作委员会编:《中央苏区革命文化史料汇编》,第114页。

⑤ 《工农剧社简章》,汪木兰、邓家琪编:《苏区文艺运动资料》,第24—26页。

首先是机构整合。在《简章》中,包含着对于工农剧社总社、分社、支社层层递进的严密组织关系之规定。低一级的工农剧社支社在达到一定规模时,须成立高一级的支社,而高级支社形成指定规模后,须建成更高级分社,最终归于工农总社的领导与指引之下。

其次是建立了严格的组织权限。《简章》明确规定,总社从理论上领导全工农剧社的活动,而分社对于剧本的编写、演出的开展权力仅限于“短期”,且要“按时”向上层即总社报告。支社没有编写剧本的权力,在文艺活动中的权限仅限于上级分社指导下的演练与材料搜集。因而,工农剧社总社、分社、支社有着明确的分工,从上而下进行文艺活动、文艺观念的传达指导和接受演练。

在此之前,无论是军队俱乐部,还是各地俱乐部,在实际的文艺活动中基本上是各自为政,特别是地方性的俱乐部,多由旧剧团、老戏班改组而来,保留着大量旧文艺的元素,甚至依然在演旧戏、唱老调。工农剧社从总社到分社再到支社的建立,不但整编、规划了军队俱乐部原有的文艺活动,更是在地方上深入县、乡,把整个苏区的文艺活动纳入到严格意义上的红军文艺范畴。这是由红军文艺核心观念到具体剧目、编演方式在苏区自上而下的传达,而此种传达是通过专业剧团的机构整合、权限规约等组织方式实现的。

作为红军文艺在整个苏区确立其核心位置并走向成熟标志的苏维埃剧团之建立,同样遵循了以组织手段达成思想贯通的方式。中华苏维埃教育人民委员部于1934年4月专门制订颁布了《苏维埃剧团组织法》,对苏维埃剧团人员的选拔,省、县、乡及临时剧团的产生,任务、工作方式、组织权限、工作的总结与检查以及剧本的编写与演练进行了详细而严格的规定^①。至此,红军文艺的理念与开展方式,不仅在军内,而且在整个苏区以法规的形式实现了组织上的规范与保证。

三、审查、培训与批判斗争

组织的建立与规范自然不能成为红军文艺活动的终极目的,其最终指向是红军文艺思想的确立与推广。那么在这一过程中,组织的建立与规范则为之后一系列文艺措施的开展提供了坚实的传达框架与渠道保证。红军文艺作为一种在当时的中国大文化框架中显现出异质特性的文化样态,特别是在红军文艺机构这业已建立的组织模型内,其排他性与独立性必然要求实现对他种文艺的清理、清算和具有政治纯洁性的自我文艺组织及创作队伍的培养。事实上,红军文艺也正是依靠组织力量推行了文艺审查与队伍培养两大措施。

为了理清红军文艺审查政策的来龙去脉,我们有必要回溯到1929年中国工农红军第四军在福建古田召开的“中国共产党红四军第九次代表大会”。会上,毛泽东主持起草了《关于纠正党内错误思想的决议》,在“红军宣传工作的现状”中批评“革命歌谣简直没有”,并在“纠正的路线”里提出了这样的要求:“各政治部负责,征集并编制表现各种群众情绪的革命歌词,军政治部编制委员会负督促及调查之责。”此后,《红色中华》和《青年实话》等报刊也多次发表《征求山歌小调启事》。与此同时,无论是在红军军内还是各地苏维埃政府,都有改编旧文艺进行革命宣传的先例,如1928年8月为庆祝黄洋界保卫战胜利晚会上依照京剧《空城计》改编而成的《毛泽东空山计》;中央苏区套用[五更调]的《莺花怨》、套用[哭长城]的《工农兵》、套用[十杯酒]的《地主逼债》、借用《荣阳城》唱腔的《罗伟就义》;湘鄂赣边界套用[四川调]的《革命伤心记》;湘赣边界套用[十二月歌]的《打败江西两只羊》、套用《二度梅》的《骂国民党歌》、套用皮腔调的《告敌方士兵歌》;赣东北苏区的温州话口白《百姓世代穷》等^②。除旧戏改编之外,还有一批套写而成的普及读物,如《工农三字经》、《共产三字经》、《国民党四字经》、《革命山歌小调集》等。于是,在政策推动与文艺经验积累的基础上,红军乃至整个苏区形成了“旧戏新唱”、“旧书新说”的文艺创作模式。这一模式在红军及苏维埃的文艺宣传工作中起到了

^① 参见《苏维埃剧团组织法》,汪木兰、邓家琪编:《苏区文艺运动资料》,第27—30页。

^② 参见刘云主编:《中央苏区文化艺术史》,第42—48页。

巨大作用,它隔膜较少地直接作用于红军战士和地方民众,使文艺所承载的观念、意识、政治主张相对顺畅地得以表达,正如《苏区歌谣选集》“编完以后”中所说,“我们需要运用一切旧的技巧,那些为大众所通晓的一切技巧,作为我们阶级斗争的武器”^①。

但是到了1932年春夏之交,这种状况悄然发生了变化。1932年5月3日,湘鄂赣省苏维埃政府发布通知,“将各县文化部或其他各革命团体前后所编纂的一概收集,详加审查,继续翻印,未经审查者,概行禁演”;湘鄂赣省和湘赣省的工农兵苏维埃代表大会也共同提出“禁演花鼓戏”;闽浙赣省政府要求“让红色舞台取代旧舞台”;横峰县苏维埃政府明确提出,“我们要建设苏维埃的文化教育,就必然地要将阻碍着苏维埃文化教育的封建、迷信观念等障碍物全部摧毁”,彻查并禁演那些“内容不健康、宣扬色情、宣扬封建伦理和迷信思想的旧戏”^②。然而,“让红色舞台取代旧舞台”不是喊喊口号就能实现的,它需要切实地等待新文艺作品的出现。这一问题直到工农剧社总社乃至各级支社分社建立并开始成熟编演才得以解决。

在新的文艺样式通过可靠的组织渠道建立并扩展之后,中国苏维埃临时政府开始着手对文艺工作进行管理和审查。1933年3月12日《红色中华》发布了《工农剧社启事》:

本社编审委员会现已开始工作,除编著剧本、歌曲、朗诵剧诗等外,并须审查各地俱乐部现有剧本与歌曲,以便甄别好坏,决定取舍,望前后方俱乐部同志迅以现有剧本、歌曲邮寄红色中华社沙可夫同志收。

对文艺进行审查,是中华苏维埃文艺运动中一次自上而下的重要举动,但值得注意的是,如此重要的审查任务为什么没由级别更高、权力更大、行政色彩更浓的中央教育人民委员部承担,而是落在了工农剧社这样的专业剧团身上?

1932年6月,中央教育人民委员部成立了编审委员会,由教育人民委员部直接管辖领导,负责苏区教育图书的编纂、审定工作,同时因为中央在当时并未设立文化部,所以文化艺术类书籍的编审出版工作及相关文艺活动也由编审委员会负责。在这里,编审委员会更多地将工作置于图书的编审出版,对于苏区文艺活动有所涉及却无法进行全面、具体的监管。而且,从图书编审出版情况看,即使人手短缺,也只是把一部分事务性的出版任务分配至各县,审查和签发的权力一直集中在编审委员会手里。此时的编审委员会虽然拥有相当大的权限,却没有形成层层递进、组织明晰的管理与审查结构与渠道。事实上,1933年以前苏区的编审出版和文艺工作基本上由中央出版局和教育部直接管理,省以下地方机构无权审定。直到1933年4月,教育部才在向中央政府呈报的《省、县、区、市教育部及各级教育部委员会的暂行组织纲要》中加入了地方苏维埃编审出版机构的内容。该《纲要》于4月15日由中央人民委员会批准通过。依照《纲要》,中央苏区的江西省、福建省、闽赣省、湘赣省、闽浙赣省,先后成立了省级编审委员会,除少数重要材料需申报中央批准外,其余本省范围内的各类教材由各省编审、批准出版。

到了1933年12月,中华苏维埃共和国中央执行委员会又颁布了《中华苏维埃共和国地方苏维埃暂行组织法(草案)》,规定省县市区级苏维埃执行委员会之下应设立教育部,教育部下设社会教育科、编审出版科;社会教育科“管理俱乐部、电影、戏园、地方报纸、书报阅览所、图书、革命博物馆、巡视讲演等”文化活动,编审科“管理普遍教育与社会教育的各种材料之编辑,审查下级教育部及私人编辑的材料,并管理出版事业”^③。《中华苏维埃共和国地方苏维埃暂行组织法(草案)》继《省、县、区、市教育部及各级教育部委员会的暂行组织纲要》之后,再次明确要求地方苏维埃政权设立编审机构,

① 《〈革命歌谣选集〉编完以后》,江西省文化厅革命文化史料征集工作委员会、福建省文化厅革命文化史料征集工作委员会编:《中央苏区革命文化史料汇编》,第390页。

② 参见刘云主编:《中央苏区文化艺术史》,第147页。

③ 《中华苏维埃共和国地方苏维埃暂行组织法(草案)》,赣南师范学院、江西省教育科学研究所编:《江西苏区教育资料汇编1927-1937(二)》(内部资料),1985年,第2页。

开始从组织上、形式上加强苏维埃新闻出版及文化教育事业的管理。

从中华苏维埃临时政府一系列有关文化教育、新闻出版的组织法案颁布实施看,中共中央已于1932年下半年明确意识到审查制度建立的紧迫性与重要性,并积极着手这套审查系统的建造。经过一年半的酝酿和筹措,这套文艺审查的组织框架才树立起来。但是,这里就出现了一个时间差的问题。苏区文艺的管理、审查显然不能因为特别编审机构的筹建而一拖再拖,况且新机构上下左右间成熟的沟通与互动也不可能随着机构的建立一蹴而就。那么在这种情况下,工农剧社这个虽然隶属于中央教育人民委员部却有着极其浓重军队背景的专业剧团,因为一方面更加熟悉苏区文艺活动的状况,另一方面也是更为重要的一面即它已形成了覆盖全军、全苏区的组织脉络,明确了各层次间严格的组织权限,所以当仁不让地接管了全苏区文艺活动的管理与审查。直到1934年4月中央教育人民委员部颁布《教育行政纲要(修正)》对中央教育人民委员部建制进行了再次调整,将管理全苏戏曲、舞蹈、音乐、美术等活动的工作从原编审委员会中独立出来设立艺术局之后,对全苏文艺活动进行管理与审查工作的权力才开始由军队专业剧团逐渐移交到政府特定机构。这一点在1934年4月的《工农剧社简章》中有了明确的反映:剧社上演戏剧,剧本需经过剧社常委会审查,但常委会并无最后审定权,因为“最后审定权属于中央教育人民委员会艺术局”^①。

与此同时,文艺队伍的培训最先也是由工农剧社开展的。

1933年3月5日,工农剧社召开了第四次大会。会议检阅了过去的工作,又对之后的工作方针进行了讨论:“工农剧社今后除积极转变本身工作外,并决定与各地俱乐部发生关系,经常供给剧本歌曲,并予以指示。”^②会议最重要的一项决议就是提出了设立第一届训练班——蓝衫团训练班。关于此训练班的称谓从史料上看有些模糊不清,有的直称“蓝衫团”,有的称训练班,也有的称其蓝衫剧团学校。相比后来更为正规的“高尔基戏剧学校”,该团体还处于征调地方文艺工作者进行基本培训的阶段,故称训练班更为恰当。训练班自1933年3月起从各地征调团员进行戏剧方面的特训。训练班由李伯钊负责,隶属于工农剧社总社,接受临时中央政府教育部的直接领导。训练班不仅有沈乙庚、王普青、魏思远、施月英、施月娥、石联星、刘月华等苏区文艺积极分子担任教员,还邀请沙可夫、胡底、钱壮飞、赵品三等苏区知名剧作家来校兼课。除戏剧相关课程的讲习和实践外,训练班还另设政治课进行政治教育。1933年9月,训练班第一批学员在经过了长达五个多月的培训后毕业,并于19日举行了毕业典礼。《红色中华》报道了毕业典礼及晚会的情况:“首先由工农剧社社长报告蓝衫团过去的工作及学习的成绩,在报告中批判地抨击了忽视政治教育的错误”,“晚上举行了晚会,对蓝衫团学生的艺术作了一个总的检阅,每个节目中都表示出蓝衫团学生有了新的成就,特别是国际歌跳舞,显示出集团主义艺术更进一步的发展”^③。从报道中“批判地抨击了忽视政治教育的错误”可以发现,虽然训练班已经开设政治课,但从培养苏维埃戏剧人才,训练各地戏剧运动骨干的层面看,政治教育进行得还远远不够。由此可见,训练班不仅是一个培训戏剧排演方法的地方,更是一种展开特别政治教育的途径,因为它关系到苏维埃文艺方向的推广,所以后者可能比前者更加重要。同时,报道中“集团主义艺术”不仅是对“国际歌跳舞”的描述,更可以视为对训练班集中培训、分散传播的苏维埃文艺生产方式的精准概括。这一方式被保存下去并进一步地规范化、制度化,此后“高尔基戏剧学校”的成立就是很有效的证明。

1934年2月5日,瞿秋白从上海来到瑞金就任教育部长。面对苏区的文艺工作状况,瞿秋白指出,“没有戏剧工作的骨干,就谈不到戏剧运动”。为此,他把相当一部分精力投入到苏区戏剧骨干的培训中来。在其倡议下,蓝衫团训练班于1934年3月正式更名为“高尔基戏剧学校”,瞿秋白并亲自

① 《工农剧社简章》,汪木兰、邓家琪编:《苏区文艺运动资料》,第26页。

② 《工农剧社四次大会——创造工农大众艺术的开始》,《红色中华》1933年3月9日。

③ 《工农剧社蓝衫团毕业——把艺术的武器带到广大群众中去》,《红色中华》1933年9月24日。

拟定了《高尔基戏剧学校简章》^①,对校名、组织归属、教育宗旨、教学期间、入学资格、教育方针、设备经费以及学校行政组织进行了详细切实的规定。这成为中国最早的无产阶级艺术学校建校章程。

《简章》第三条“教育目的”明确指出学校的办学旨在“栽培苏维埃戏剧运动与俱乐部、剧社、剧团的干部,养成苏维埃文艺运动的人才”。其中,除了培养人才这个核心问题外,对“俱乐部、剧社、剧团”干部培训的特别说明,包含着对苏区文艺运动组织化、渠道化的管理与养成。第六条“教育计划”乙款“教育内容”细分成“前四星期”和“后十二星期”两个阶段。前四星期的教学科目包括唱歌、舞蹈、活报、文字课,大致为基本功的训练。后十二个星期实为教学重点,其中占很大比重的就是“俱乐部问题”。“俱乐部问题”又细化为“剧团工作”、“剧社工作”、“俱乐部组织”三个方面。这一大块作为一个整体,与具体的文艺创作、文艺思想、排演技术无关,着重培训的是各级别、各层次文艺团体的运作和掌控,说到底还是对文艺组织工作的特别关照。

同时,在招收规模与体制上,高尔基戏剧学校较其前身蓝衫团训练班又有了显著而富有针对性的强化。学校除扩大招收普通班,配合团中央为苏维埃剧团培养人才外,还专门开设了红军班和地方班。红军班不仅培养各军团政治部的宣传队骨干,还为军团剧社及各军队俱乐部培训组织领导人员。地方班则为县、区、乡三级工农剧社分社或支社以及各地方俱乐部提供文艺骨干特别是具有组织、领导能力的文艺干部^②。

除审查之外,值得关注的还有文艺批判和思想斗争。尤其是1933年下半年,《红色中华》接连发表文章,号召“开展文化战线上的斗争”。

我们应该大踏步向前开展苏维埃文化运动,应该努力创造工农自己的艺术,动员群众来彻底消灭封建残余!这次上中乡演封建戏,北郊的领导机关是要负责的,红校政艺部正在通知瑞金县委,要县委去调查和制止这些封建残余的活动!^③

(于都)县委又发动于都工农剧社(分社)到该外表演新戏,实际地和封建旧戏作肉搏的斗争,并进行侦察这次造谣欺骗群众的分子,在群众中把捣乱分子(豪绅地方流氓烟鬼)严格的打击与镇压下去,一般工农群众才很高兴地来看新戏。

现在这些戏子仍旧在各地流浪着,趁机在一些落后群众中传播反动意识,我们要坚决打击这些地主富农的企图,各地负责机关必须对这一问题纠正那种自由主义的态度,以为把这些戏子赶出地界就完了。而是要坚决地对这些人来一个根本解决来解散这一组织。^④

批判的内容之一是打击“封建旧戏”。因为这种批判,早期推行的改编旧戏以作宣传的做法受到了冲击,从中央直辖区到各地苏维埃都由此走入排演“革命的政治的戏剧”阶段。然而,新编的革命的政治戏剧也常常要出问题,而且组织审查也容易出现疏漏,所以就需要进行批判和斗争。从苏区报刊可见,不少作品都间或受到公开批评。1933年,《红色中华》曾展开了一场对戏剧《谁的罪恶》的批判。《谁的罪恶》取材于非洲黑人的反抗斗争,对反抗者进行了歌颂,对帝国主义进行了控诉。该剧在1933年纪念“八一”的晚会上演出,旋即受到了严厉的批评。批评者认为这个剧本宣扬了资产阶级的“母爱”,宣扬了“爱和平”的思想,是“偷运了小资产阶级和平主义的私货”^⑤、“偷运了社会民主党和小资产阶级和平主义”^⑥。在批评者看来,宣扬母爱,宣扬爱和平的思想,就会模糊人们的阶级意识,模糊对阶级斗争的认识,而且软化人民的斗志。在讨论中,人们强调的是列宁“用革命战争消

① 《高尔基戏剧学校简章》,汪木兰、邓家琪编:《苏区文艺运动资料》,第31—33页。

② 参见左莱、梁化群:《苏区“红色戏剧”史话》,北京:文化艺术出版社,1987年,第55页;刘云主编:《中央苏区文化艺术史》,第158页。

③ 《开展文化战线上的斗争——反对瑞金演封建戏》,《红色中华》1933年9月27日。

④ 《艺术领域内的阶级斗争——展开反封建旧戏的斗争》,《红色中华》1933年12月5日。

⑤ 微明:《〈谁的罪恶〉的演出及其脚本》,《红色中华》1933年8月16日。

⑥ 阿伪:《提高戏剧运动到列宁的阶段》,《红色中华》1933年9月15日。

灭帝国主义战争”的教导,最后的结论是要粉碎和平主义思想,把戏剧提高到列宁的教导上来。《红色中华》的编者在讨论的最后总结说,在文艺战线上开展思想斗争是必要的,文艺工作者必须努力学习马克思主义的文艺理论,才能提高创作水平。

1933年9月,蓝衫团培训班的首届学员毕业典礼,演出了哑剧《武装保护秋收》。演出后也受到了批评,批评者认为该剧“是用凄凉忧郁的伏尔加船夫的节调,配合着悲惨痛苦的动作,来表现苏区千百万的劳动农民的耕耘和收获,这不但不能表示劳动农民为自由的耕耘自己的土地而奋斗发扬着的伟大的劳动热忱,而且污蔑千百万劳动农民是过着悲苦不堪生涯,更恰切些来说,这出戏剧的后面埋藏着机会主义的一支伏兵,是偷运了邓子恢机会主义的见解在舞台上表演”^①。

由此,重视文艺斗争,批评文艺作品时进行思想斗争,无限上纲,发挥作品的政治立场和政治意图,进而展开残酷的政治斗争,也是苏区文艺批评的一大特色。这种批评的作用,首先是规约文艺作品服务于一切政治运动,比如批判邓子恢的所谓机会主义等等。如果考察其政治背景,正是在这一年的7月,中共中央负责人博古曾在一次报告中严厉批评了文化战线,并且特别提到了戏剧运动,认为戏剧运动中对“偷运敌对阶级思想”^②缺乏警觉性。那么多批评文章都讲“偷运”,原因是中央领导人在讲话中提出了这样的问题。所以,那些对于戏剧的批评,其实并没有多少批评者自己的意见,而是机械地套用上级领导人的讲话。这种风气一直延续到延安,延续到建国后十七年和“文革”时期。

四、结 语

从1920年代末到1930年代,在这段并不漫长却充满曲折的时间里,苏区文艺范式得以确立并走向成熟。它在中国形成了一套全新的文艺生产方法,将文艺理念通过组织的规范与运作传达并在每个支端末节建立其绝对的权威,决定着文艺的性质、目标以及具体文本叙述方式,同时还掌控着与之相关的文学批评、出版发行和奖惩办法。苏区文艺形成并确立了一个庞大的国家话语体系,不仅左右着苏区文艺的走向,而且随着红军的转移,直接构成了延安文艺的最重要内容。苏区文艺的特点非常明显,其主要特色有三:革命化、大众化、组织化。也就是说,在内容上,必须是革命的;在形式上,必须是通俗易懂为大众所喜闻乐见的;在创作主体和艺术生产方式上,必须是组织化的,一切创作活动都要听从组织安排,在组织的指导和管理下生产。苏区文艺运动的实践告诉我们,当时已经确定了文艺和政治的关系,并且形成了一套文艺生产和管理的规范。后来在延安形成的那些规范,其实在中央苏区已经大致形成,到延安之后,只是发展和完善而已。如果考察延安文艺的全部来源,主要由三部分构成:以江西为中心的苏区文艺、以上海为中心的左翼文艺和延安本土的民间文艺。就组织化而言,来源显然并不在于后两者。正是当年的苏区文艺,结合并改造了以左联为中心的左翼文艺和延安本土的民间文艺,形成了延安文艺座谈会所确立的文艺范式,并于1949年之后在全国普遍推广开来,对中国大陆几十年的文艺状况产生了深远影响。

[责任编辑 贺立华]

① 《提高我们在文艺思想上的政治警觉性——对于〈武装保护秋收〉的批判》,《红色中华》1933年10月3日。

② 阿伪:《提高戏剧运动到列宁的阶段》,《红色中华》1933年9月15日。

仁学本体论

陈 来

摘 要:仁学本体论是以仁体统摄儒家传统的各种形上学观念,将仁发展为一本体的观念或发展为一仁的本体论。传统儒学“万物一体”的思想既是一种精神境界,也指万物关联共生的整体,这种整体就是仁体。仁体论把传统儒学的一体之仁与生生之仁作了有机结合。仁本体与关联共生的万有是“全体是用,全用是体”的关系。翕与辟是生生之仁体的两个重要而根本的倾向,翕作为宇宙的本质倾向是仁的根源性表现,维系了生生的连续稳定性,使天道性理、伦理之善等价值得以安顿。仁是相恕,恕是他者优先,是平等而不会自我中心,恻隐之心是仁体的发见和显现,我与他者是一体共生的仁爱关系,因此群体意识和责任意识是仁本体的内在要求。我们今天需要在他人优先、仁爱优先的立场下重建仁学本体论,重建儒家哲学。儒家非宗教的人道主义即仁道,可以成为社会群体的凝聚力和道德基础而无需超越的信仰。

关键词:仁本体;万物一体;生生;翕;他者优先

本论欲以仁体统摄儒家传统的各种形上学观念,将仁发展为一本体的观念或发展为一仁的本体论。此非以心为本的本体论宇宙论,亦非以理为本的本体论宇宙论,而是以仁为本的本体论—宇宙论。仁的本体论亦曰仁学本体论,盖孔子的儒学本来即是仁学,此点昔人已言之甚多。儒学即是仁学,故儒学的本体论亦即为仁学的本体论,仁学本体论即是仁的本体论,仁的本体论即是仁学的本体论。故本论对此二者不更分别,仁的本体论古来已有所发展,尤其是宋明时代。宋明时期仁体的观念多所使用,但宋明仁学中仁体往往多被强调作为心体或性体的概念,真正作为本体的观念却不多,所以这需要作新的发明与揭示。

仁学本体论的理论要点即以仁为本体,如理学本体论即以理为本体,仁作为本体亦称仁体。以仁为本体的理论即是仁学本体论,亦即仁体论,亦可称仁本体论。各种方便皆相对于仁而论者为何,如相对于情本体,吾人即可说仁本体,相对于心本论或理本论,吾人则说仁本论。但只说仁本似只肯定以仁为本,未能表达仁是本体的思想。

—

宋儒提出“仁者以天地万物为一体”^①,而人与万物一体不仅仅是仁者所要达到的一种境界,从本体上说“一体”是本然的,人与万物的一体关联即是本体。吾人所说仁为本体,特强调仁的“一体”义,亦即一体的本体义。一体亦是整体,世界万物的一体即是仁,宇宙万有的一体即是仁,故万物一体即是仁体,即是本体。此一体既是整体,又是关联共生的整体,指整体内各部分各单元之关联共生,即此便是仁体,便是本体。一体亦是大全、道体,《庄子》曰“天地之大全”(《田子方》),张南轩言“语道者

作者简介:陈来,清华大学哲学系、国学研究院教授(北京 100084)。

^① 程颢、程颐:《二程遗书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第65页。

不睹夫大全”^①，朱子言“究道体之大全”^②、“功用之大全”^③，此类概念皆可用以论表一体。如我们指出过的，流行总体的观念在朱子仁学中已经明白表达出来，流行总体即是仁体，理与气则是此流行总体的两个方面。

总体或整体之义，现代人多予以批评，认为黑格尔式的整体对个体是一种压抑，但社会整体的观念从道德哲学来看本来就需要肯定，不能因为现代政治哲学对个人权利的声张便改变这一点。仁学的整体性是社会的，不是专指国家的。

一体不仅是总体，更重要的意义在于强调一体之中的有机关联，也就是说一个事物脱离了这个一体就不能存在，一个存在物必要与其他事物共同存在才能存在。因此，实体的定义不一定要改变，在旧有的实体定义下我们仍能肯定万物一体为实体，惟此一体之中的万物相互依赖而存在，而万物之间的相互依赖便是关系。事物与关系共同构成一体共生共存便是仁。

极为极至之言，本体为最终极之实在，故亦可称之为极，故仁体也可称之为仁极，仁极即是太极，仁极亦是人极。仁极乃宇宙之本体，世界之最后实在，故高于人极而包含人极。而单纯的人极只是人类社会之极，不即是宇宙之太极。

仁学本体论必须建立在万物一体关联的基础之上，这种世界观理解的宇宙或世界是事物密切相关而联为一体，正如“仁”字本身已经包含着个体与他人的联结关系一样，承认他人并与他人结成关系，互相关爱，和谐共生。

这种注重他人存在，反对一味以自我优先的精神气质与近代西方哲学大相径庭。萨特以他人为自我的地狱，或视他人为虚无，而不是自己存在的要素，其哲学必然归结为个体自我，不可能建立与他人的积极关系。海德格尔的此在也是个体的自我，与群体力求疏离，摆脱共在的束缚。

至于后现代伦理也是要人从各种伦理关系中解放出来，使传统和现代的伦理都破碎化，去除道德义务和自我牺牲，追求一种彻头彻尾的个人的生活，与他者共在成了过时的误解，陌生化生活成了主流，世界是各个个体分散存在的世界。

儒家的仁学则主张必须重视万物一体，或者说万物的共生共在，万物互相关联，而成为一体。故仁是根本的真实，终极的实在，绝对的形而上学的本体，是世界的根本原理。我在《有无之境》中曾指出“以天地万物为一体既是境界，又是本体”^④。近年张世英先生也认为万物一体可以代替上帝和天，作为道德的权威性、神圣性、绝对性基础，万物一体是万物之源，是每个个别人或物的终极根源^⑤。但应该承认，以往学者包括我自己在内尚未能点出万物一体即是仁体，万物一体作为事物的绝对的根源，这就是仁体。明道提出仁者以天地万物为一体，通过仁爱而使人与物合一，原本被看作外在于自我的他人、万物在仁的体验中通为一体。但这种体验不应当被仅仅看作是体验或神秘体验，而应当看作宇宙的真实、宇宙的实在本来如此。

在历史上，北宋的道学，发展到南宋前期，仁说已处于其中的核心。以《西铭》和《识仁篇》为代表的新仁学，突出“万物一体”的观念和境界，对后来道学的发展影响甚大。程颢、杨时、吕大临、游酢，都以这种“万物一体”的思想解释“仁”。

南宋时杨时提出“仁者与物无对”^⑥，是说仁者不把物看作与自己相对的外物，而视己与物为一

① 张栻：《〈通书〉后跋》，《周敦颐集》，长沙：岳麓书社，2002年，第93页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第3册，北京：中华书局，1986年，第1015—1016页。

③ 参见朱熹：《与汪尚书》，《晦庵集》卷三十，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第1305页。

④ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社，1991年，第267页。

⑤ 张世英：《境界与文化》，北京：人民出版社，2007年，第118—120页。

⑥ 参见朱熹：《答吴伯礼》，《晦庵集》卷五十二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第2444页。

体;杨时门下又把这个思想叫做“物我兼体”、“即己即物”^①,也叫做“视天下无一物非仁”^②;吕大临把万物一体又叫做“归于吾仁”^③。这些都是主张天下万物与我一体即是仁。吕大临本是横渠门人,横渠死后,往来于程门。他的《克己铭》说“凡厥有生,均气同体”^④,把气和同体联结在一起,同体也就是一体,可见横渠气学对仁学的影响。而他以同体解释仁,本来也合于横渠《西铭》,只是横渠未以“一体”与“仁”联系起来,也未把其“视天下无一物非我”与“仁”联系起来。而程颢大力赞同横渠“一体”之说,突出以一体论仁,故大临此铭又受了明道的影响。大临在气的意义上讲同体,这就突破了二程只重在境界上讲仁,使仁有了实体、本体的意义。杨时之后,朱子虽然不重视万物一体说仁,但他在仁说的辩论中,重建了仁与爱的联系,并把仁联结到天地生物之心,使仁学亦可向更广的空间发展。

虽然宋儒开始把气与同体联结一起,就宋代的仁说来看,仁作为万物一体的概念,主要还是显现为主观的方面,而不是显现为客观的方面。就是说,仁作为万物一体主要被理解为作为人心的目标的境界,人的一切修养功夫所要达到的仁的境界就是万物一体的精神境界。这还没有强调把仁的万物一体从客观的方面来把握,从实体的方面来把握。或者说没有把仁作为实体的意义从万物一体去理解去呈现。当然,万物一体的仁学,在这里虽然主要显现为主观的,但在这一话语的形成和这个话语在道学内部造成的重大影响,也为从客观的方面去把握万物一体之仁准备了基础,这是宋儒特别是程明道及其思想继承者的贡献。

这种从主观方面理解的万物一体的思想在明代更为发展。明代的王阳明,特别阐发万物一体的思想,其万物一体的思想成为其晚年与致良知思想并立的主要思想,也正因此,万物一体的思想成为中晚明阳明学的重要内容。然而,明代心学虽然突出主观方面理解的万物一体的仁学,但王阳明论一体时仍提到万物一体的一体性联系与宇宙一气流通的关联,于是仁与草木瓦石的一体也是存在论的实在,“非意之也”,这也就为从客观的实体方面去把握万物一体之仁打通了基础,使一体兼有主客两方面的意义。如王阳明已经说明,仁者以天地万物为一体,不仅是主观的境界,天地万物与人本来是一体,在存在上即原来一体,这种一体是基于气的存在的一体性,所以万物相通一体。王阳明的例子再次表明,气的概念使万物一体之仁的实体化成为可能。照阳明与弟子另一段关于“人心与物同体”的答问,所谓“如此便是一气流通的,如何与他间隔得”^⑤,其中的“一气流通”不仅具有物质实体的意义,也同时包含着把宇宙看成一个有机系统的意义,无论哪一方面,都是强调万物与“我”的息息相关的不可分割性,这个不可分割的有机系统的总体即是仁体。从而仁体可以超出心体而成为宇宙的本体,从而超越心学而走向本体的仁学。

所以,仁者以天地万物为一体,在哲学系统上说,是因为天地万物本来是一体,仁体即是天地万物浑然的整体。这种一体性就其实体的意义说,在近世儒学中往往与“气”密不可分,因为气贯通一切,是把一切存在物贯通为一体的基本介质,可见仁体论的构建与发扬,在儒学史上是有其根据的。从这个角度来看“万物与我为一”,有两种意义,一个是境界的意义,指万物一体的精神境界;另一个是本体的意义,指万物存在的不可分的整体就是仁体。万物的生生总体,便是朱子所说的“统论一个仁之体”^⑥。我们今天来看这个问题,不必再以气作为载体,而可以直接肯定本体、实体的概念义建立仁本体。

天、地、人、物本是一体,一体而分才有天地人物之别。就一体而言,天地人物是不可分的。因此孔子说“己欲立而立人,己欲达而达人”,因为立不能独立,达也不能独达,必须与人俱立,与人俱达,

① 杨时:《龟山集》卷十三《语录四》,明万历刻本。

② 杨时:《龟山集》卷十一《语录二》。

③ 朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第7册,第413页。

④ 参见朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第7册,第413页。

⑤ 王守仁:《语录三》,《王阳明全集》卷三,上海:上海古籍出版社,1992年,第124页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第7册,第2634页。

对待别人如同对待自己,对待自己如同对待别人。因为天地人物“浑然一个仁体”,故天地人物共在,共在就是仁体的基本特质。当代儒学仍应发挥仁体共在之义。

二

汉代儒学已经意识到仁有二义,即“爱人”与“好生”,《太平御览》引《春秋元命苞》曰:“仁者情志,好生爱人。故其为仁以人。其立字二人为仁。”^①《易传》说“天地之大德曰生”,以及在此种影响下形成的流行成语所谓“上天有好生之德”,都指出仁包含着“生”的宇宙论面向。宋儒“以生说仁”是以生命成长之爱为基础,非以昭明为德性,盖冬至一阳生,阳气即仁之初发处。

宋代儒学更明确地把仁与生联系起来,与生生的宇宙观联系起来,与宇宙的内在的生机、生意联系起来,从而使之与仁,与一体关联在一起,以生论仁成为此后儒家仁学的主要传统。但在生生论上,对于生与仁二者合一并能联结一起,却并无证明。谢良佐以生论仁,发挥了明道的思想,即以仁为宇宙生生不已的本性,仁是生生不已的生机,这个思想朱子也加以继承,重视仁为生意的思想。就思想原理而言,仁学之所以要与宇宙论的生生论联结在一起,其思路在原初应是反推的结果,即如果仁道是普遍的,是不限于人世的,那么其在宇宙的表现为何?儒家很早就认为,仁在宇宙的体现便是生生,生生便是宇宙之仁,宇宙之仁是人世之仁的根源和本源,换言之就是本体。盖生与杀相对,杀为不仁,故生为仁,好生恶杀体现了仁。

关于历史上以生论仁之说,就宋代而言,周敦颐已经说过“生,仁也;成,义也”^②,但讲的过简。在程明道,仁表示通畅、活动,其本体论意义即生之流行感通无碍,其伦理学意义是指人应对他人与万物看成与自己一体共生、息息相关而去给予爱。谢上蔡也以仁为生生不已的本性,以仁为“言有生之意”^③。

按程明道云:“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何耶?”这里的一物即是一体之意。他认为生意即所谓仁,而这种对仁的理解又和人与天地一体相联系。他甚至说“天只是以生为道”^④,所以陈钟凡说大程子是生生论,这是有其道理的^⑤。仁体论认为,天地氤氲,万物化生,创造不已,宇宙即连绵不绝的生生之流,万物皆长养于生机之中,万物同秉此生机以为自性,而宇宙乃为一生生大流,宇宙处处生趣洋溢、生意流行。而这一生生流行即是仁。故我把此说称为“生生之仁”,认为此“生生之仁说”与“一体之仁说”共同构成了儒学的仁论传统。一个充满生机的宇宙不是一个机械的宇宙,必然是一种动态、有机、联系、创造、和谐的有机整体,是相互联结、相互作用、相互转化的活生生的有机整体,生生有机体的根本特征是活动,活动表现为过程,整个宇宙,包括自然、社会和人的生命,都是一个个生生不息的能动的活动过程。因此就宋代儒家哲学来说,实体与机体可以统一,而没有必要对立。

程明道、谢上蔡以生论仁,在儒学史上具有重大的本体论宇宙论意义,此意惟朱子发之最多,故今日立仁学本体论,必须将此二者加以结合,即生生之仁与一体之仁的结合。在宇宙论上,生生即辟,一体即翕,皆仁之体用。

仁既是最后实在,故能超越经验,但又不脱离经验。仁是本体、生机、本性,故不是情感,情感只是用,仁学本体论立体而不遗用,但不能以用为体。

仁是生生流行之总体,故乾坤并建乃可当仁,此专言之仁也。偏言之,乾主生,坤主爱,并建言

① 李昉等编纂:《太平御览》卷三六〇《人事部一》,《四部丛刊三编》影宋本。

② 周敦颐:《通书·顺化十一》,《周子通书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第36页。

③ 谢良佐:《上蔡语录》,北京:中华书局,1985年,第3页。

④ 程颢、程颐:《二程遗书》,第167、79页。

⑤ 陈钟凡:《两宋思想述评》,北京:东方出版社,1996年,第79页。

仁,《易》之《文言》已开启其端矣。

熊十力不以总相为实体,李泽厚以总体为实体,以朱子仁说观之,仁可以为总相,即万有之总体,一气流行之总体,此总体是关联之总体,关联总体即万物一体之正解。问题在于,在李泽厚,总体并无实体,总体即是本体。但在熊十力,仍认为大用总体背后仍有本体,惟此本体不是独立存在的,而是已经变现为大用总体与流行了,熊的此说我们仍予肯定。冯友兰讲大全,然大全应即是仁,仁即是大全总体、整体,此即是仁体。一体即仁体,同体即体仁。

朱子门人陈淳说过“仁只是天理生生之全体”^①,这是见道之言。王阳明《传习录》云“仁是造化生生不息之理,弥漫周遍,无处不是”^②,其门人有谓仁“是生生不息之机”,湛甘泉答唐一庵“聚散隐显,莫非仁体”,其后学谓“生生之谓仁”^③,这些都对《周易》的思想作了发展。后来刘宗周评点明道论仁云“此仁生生之体无间断”,认为生命不断生成生长即是仁,黄宗羲也说仁即“浑然太和元气之流行”^④。可见明代心学也多谈及生生之仁。王阳明不仅讲天地万物一体之仁,也强调在实践上“全其万物一体之仁”,表露出仁体流贯通达、无人己之分、物我之间的思想^⑤。他还说“全得仁体,则天下皆归于吾”^⑥,可见讲万物一体者甚多,但必须点出万物一体是仁才是仁学。而阳明自己终归是心学,全得仁体亦只是达一体之仁,毕竟不可谓天下皆归于我。

其实,程明道不仅从精神境界上讲仁,也把仁看作为宇宙的原理。如果说明道思想中精神境界的仁,其意义为“万物一体”,那么,他的思想中作为宇宙原理的仁,其意义是“生生不息”。这表明“生生之仁”与“一体之仁”是相关联的,生生之仁是同体之仁的宇宙论根据。但也说明,明道只讲了生生之仁是宇宙原理,还未把万物一体也同时理解为宇宙的本体。谢上蔡虽然不讲与物同体,但他以生解仁,以知觉论仁,也是继承和发展明道的论仁思想之一面,这个方向也是仁学宇宙论发展的一个重要方向。

朱子认为仁是天地用以生物之心,又是人心的来源,人禀受天地生物之心而成为自己的心。这一天心—人心的结构,是朱子学仁说的基础结构。《仁说》在“天地生物之心”的基础上,进一步提出“天地以生物为心”的命题,更加突出了仁的宇宙论意义。并说明了生与仁、仁与爱的关系,即爱由仁发,生是仁的基础。《仁说》之作,从一开始就坚持在开首阐明“天地以生物为心”,作为天道论的核心刻画,力图给予仁说最坚定的宇宙论的支持。在伦理学上,朱子仁说的本质倾向显然是,主张从爱来推溯、理解仁。无论如何,与二程门人不同,朱子重建了仁与爱、仁与天地之心的关联。天地之心元包四德,人之为心仁包四德,天地之元与人心之仁相对应,后者来自于前者。朱子的做法使得先秦儒与汉儒的仁说得以延续在新的仁说讨论中,而不限止于北宋道学,使得其传承更为深远,其意义相当重要。

宋儒关于复卦的讨论,已经明确把“生意”和“仁”、“元”联结一体,不是只关注仁的实践意义,仁的伦理意义,而是向宇宙论去展开,把仁和宇宙论的生命问题、根源问题结合起来,赋予仁以更广大的意义。如朱子就不再仅从“理”来认识天地之心,而重视以“仁”来认识天地之心,仁是天地生物之心,表示仁是宇宙生生不息的真几与根源。从这个角度看,天地之心不应该用伊川“所以阴阳者”来解释,因为,“所以”是根据,不能突出“生生”表达的内在生机的意义。“生机”是和“理则”不同的哲学概念,联系着不同的哲学系统。朱子哲学一般被认为是重视理则的,但也不能忽视朱子思想中的生机论意识。事实上,朱子认为只从存在论上讲仁是体,还是不够的,必须同时从宇宙论上肯定仁是天

① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》第3册,北京:中华书局,1986年,第2221页。

② 王守仁:《语录一》,《王阳明全集》卷一,第26页。

③ 黄宗羲:《明儒学案》下册,北京:中华书局,2008年,第247、913、928页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》第1册,第553、542页。

⑤ 王守仁:《语录二》,《王阳明全集》卷二,第55页。

⑥ 王守仁:《语录三》,《王阳明全集》卷三,第110页。

地生物之心,是世界生成的根源,他把这一点看得更加重要。朱子所运思的方向,从其《仁说》来看,不是从万物一体发展本体论,而是从天心接通宇宙论。

天地之心是生物,人之心是仁爱,而从生生到仁爱的转接,自北宋以来,就被看作天人合一、不证自明的了。朱子继承并强调了北宋儒者“天地以生物为心”的思想,加以发展,而提出了“人物之生,又各得夫天地之心以为心”^①的思想,即人之心来自天地之心,二者有着直接的继受关系。其次,朱子定义了天地之心之德为元亨利贞,以元为统,于是人心之德对应而为仁义礼智,以仁为统。元亨利贞的发用为春夏秋冬,生气贯通四者;仁义礼智的发用为爱恭宜别之情,恻隐亦贯通四者。最后朱子强调,仁之道即是天地生物之心,体现于每一个事物而无所不在。换言之,此亦可谓仁体现于每一个事物而无所不在,贯通一切。朱子的仁体思想在这里得到了相当的表达。在朱子,并不是简单回到董仲舒的仁天心的思想,而是把北宋儒学对《周易》的讨论中的天地以生物为心,以生物为天地之心的思想和“仁”联系起来,用“仁”去规定《易》学讨论中的天地之心的意义。

从仁体论哲学上说,仁确乎是生生之理,同时,仁也是活动流通的内在动因,是宇宙活动力的动源,是生命力的源泉。动之“机”就是动力因,从“生之理”和“动之机”两方面理解仁,比起仅从一个方面去理解有优越性。生之理换个说法,即仁之体应该是万物生生的本性。这可以说是近世仁体思想常常表达的一种。天之生生不息,命之流行不已,化之聚散隐显,都是仁体。仁体便是道,道体无内外,无始终,直立天地,贯通内外始终而成为一体。仁体必能贯,即贯一切而一之。把天地之动静感应、生生不已看作仁体。仁体必从元亨讲,必从乾元统天讲,乾元实体当然是浩浩荡荡,无声无臭,难以名状,亨则是生长生成,流行可见,从可见的流行悟及宇宙实体即仁体,这就是归仁了。

天地之心是指天地运动的内在动力因,是宇宙生生不息的内在根据和根源,这与作为法则、规律的理的含义是不同的。这里说得很清楚,天地之心就是仁,亦即宇宙间的生生之道,也就是宇宙间生生不已的生机。宇宙间一切生息之机都来自仁意,这个仁意并不是有人格的天意或主观的情意,而是宇宙之中的浑然生机和闾然生气。这样的宇宙与近代机械论式的宇宙根本不同。

正如草木之核所包之仁,乃是此物生生不已的生机,由此仁而有此物之生长不已,由此可知仁即是万物充满生命活力、生生不已的生机,内在于万物之中而为之主宰。天地之生机在人,人之生机在心,天地之心不能直接作用于天地万物,必须依托于人心。人得天地之气为形,得天地之理为性,得天地之心为心;人具有天地之所以生生者作为性理,此理从人心中发出,乃是仁心,心仁则天地之心活,心不仁则天地之心死,心不仁天地便不能发育流行。人得天地之心以为心,指的是仁心,仁心是从天地之心得来的。仁心发为实践,便是用。

汉以来的思想中,元亨利贞四德属天道,仁义礼智属人道。天道的四德和人道的四德,二者的关系在道学中渐渐成为重要的论题。如程明道最重视四德中的“元”与五常中的“仁”的对应,他说:“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何耶?”^②明确肯定“元”就是“仁”。这就把宇宙论的范畴与道德论的范畴连接起来,互为对应,从一个具体的方面把天和入贯通起来,使道德论获得了宇宙论的支持,也使宇宙论具有了贯通向道德的涵义。而从哲学上看,把生和仁作为宇宙的根本原理,是与机械论宇宙观的根本对立,也是克服虚无论的重要依据。

朱子仁学的一个重要特点,以往不为人们所注意,这就是贯彻了“生气流行”的观念来理解仁与仁义礼智四德,在这里,仁作为生意流行的实体,已经不是一般朱子学所理解的静而不动的理、性了。从理论上来分析,如果仁是生气流行,这个仁就不能是理,不能是性,这个仁不仅具有生命和生机论的意义,而且在生气循环的意义上近于生气流行的总体了。在心性论上,这样的仁就接近与心体流行的总体了。从仁体论的角度来看,这也是很重要的发展。这在无形之中使仁义礼智在一定程度上

① 参见朱熹:《仁说》,《晦庵集》卷六十七,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第3279页。

② 程颢、程颐:《二程遗书》,第167页。

也变成具有宇宙论流行意义的实体一气。朱子用这种周流贯通之气的流行论,发挥了程颢的“生意”说与程颐仁“包”四德的观念,使得“仁”也成为或具有流行贯通能力的实体。这样的仁,既不是内在的性体,又不是外发的用,而是兼体用而言的实体了。在这个意义上,朱子学已经有一种仁体思想了。

从这样一种哲学立场,强调把元亨利贞四德作为“物”的发生成长的不同阶段来理解,同时,又强调说明这四个阶段连续无间的流行是生气流行。元就是生气,所以四者的连续流行就是体现了“元”贯通四者而作为天道的统一性。元是生物的发端,元是生意的开始,亨是生意的长,利是生意的遂,贞是生意的成。于是生长遂成就是“生意”的生长遂成。元既是生物之始,又是天地之德,作为生物之始,亦体现为四时之春;作为天地之德,亦体现为人道之仁。可见,元亨利贞四德既是论生物过程与阶段,又是论天地之德,于是既体现为四时春夏秋冬,又体现为人道的仁义礼智。朱子又曾特别提出“流行之统体”的观念,用以指兼体用的变易总体,而元亨利贞乃是此一统体不同流行的阶段及其特征。宇宙论的元亨利贞模式深刻影响了儒学对仁义礼智四德的理解。如朱子把“元”说为“元气”。于是,朱子对于元或仁的说法,越来越不就性、理而言,而更多就具有生成形态的气而言了。对于我们而言,仁是气或不是气,并不是我们所关注的,重要的是,在这样的理解中仁已经实体化了,仁已经成为实体意义上的仁体了。“流行统体”是一重要哲学观念,流行统体即是实体、道体,显现出朱子的仁学更关注实体、总体的意义了。对于我们而言,朱子只差说一句,此流行统体便是仁体。

所以,早在朱子的思想中就已不断发展出一种论述的倾向,就是注重将元亨利贞看作兼体用的流行之统体的不同阶段,如将其看作元气流行的不同阶段。由于天人对应,于是对仁义礼智的理解也依照元亨利贞的模式发生变化,即仁义礼智不仅仅是性理,也被看作生气流行的不同发作形态。这使得朱子的哲学世界观不仅有理气分析的一面,也有流行统体的一面,而后者显现出气论对朱子思想的影响,即气论影响的结果使得朱子的仁学更关注实体、总体的意义了。

朱子仁学的思想,以往整体研究不够,需要更深入的分疏和诠释。从一定的意义上来看,朱子的哲学思想体系可以看作从两个基本方面来体现、呈现,一个是理学,一个是仁学。从理学的体系去呈现朱子哲学,是我们以往关注的主体;从仁学的体系去体现朱子思想,以往甚少。如果说理气是二元分疏的,则仁在广义上是包括理气的一元总体。在这一点上,说朱子学总体上是仁学,比说朱子学是理学的习惯说法,也许更能凸显其儒学体系的整体面貌。

从仁体的意义来看,朱子的思想,实际上是重视大用流行之整体的思想,强调大用流行作为仁的意义,然而未及论述仁体与流行的关系。生气是大用、是流行,但在熊十力体用论的角度看,这还不就是本体自身,虽然仁体不离大用,不离流行,但终须指点仁体,指明生气流行是仁体的全部显现,始为善论。而无论如何,朱子的仁体论和仁气论,特别是他重视流行统体的思想,他的以仁为实体、总体的思想,为仁体论建构提供了重要的依据和方向。

仁体论对生活世界的理解,是认为我们生活的世界本质上是一个活生生的世界,一个包含无数关联的、变化的世界,一个内在地含有价值的世界。生活的意义,世界的意义,可称为本体。仁体生生,天道生生,人生亦乾乾不已,所以这与海德格尔那种向死而生完全不同,仁学把人的存在看成与这一生生大流融合的一体,是不断生生向生的;也与海德格尔此在的孤立个体不同,是把人生看成与万物一体,在与万物共生中获得伦理意义,也在生命的继承和延续中获得生命的意义;也因此与海德格尔的焦虑不同,儒家的生生之仁指向的是人生之“乐”,李泽厚把中国文化概括为“乐感文化”,对儒家来说,是有其本体论的根据的。

仁体虽然宏大,却又是亲切表现于人伦日用,事事物物上皆可以见到仁体。仁体不离日用常行,古人多次提点此意,如明代儒者邹颖泉所说“仁体时时流贯”,的确是一个仁学本体论的重要观点。

明代另一儒者万思默专讲生活儒学,他提出“生活是仁体”^①,确实值得表彰,他的这一思想与颢泉所说“仁体时时流贯于日用之问”是一致的。

三

熊十力新唯识论哲学体系,其立场曰归本大《易》,其论述则多在衡论佛家空有二宗,故其自云“新论为对治佛法而作”^②。吾人则不针对佛法,亦不消极地评析对立面的立场,而针对儒家自身的仁论发展,积极地予以评述之。此乃与熊十力新论之异也。盖本论乃本于孔子仁学而立,非深玩异学而后归本吾儒也。然熊十力有言,“自今以往,倘有守先待后之儒,规模不可不宏大”^③,这倒是不移之论,熊十力的本体论是20世纪最值得重视的本体论体系。

熊十力比较强调本体的昭明,而不是博爱,是亨畅,而不是恻隐,是升进而不是和谐,是刚健而不是仁恕,可以看出,熊十力的这些说法都是朝“心”的德用而规定的。也就是说熊十力是以唯心论来讲本体,把本体讲成心的一种哲学。

熊十力前期思想明确说明,仁即人的本心,所以他的以仁为本体,就是以心为本体。他从来不说宇宙实体是仁体,只说心和明觉是本体。熊十力的这些思想表明,他的哲学还未真正达到仁的本体论或仁的宇宙论^④。真正的仁的本体论必须以仁为本体,而不是以心为本体。真正的仁的宇宙论以不能以心的德用(昭明通畅)为根本,而必须以仁的作用为根本。他后来大力发明体用不二、即体即用,来处理实体和大用的关系,直至晚年作《体用论》,正式申明他的哲学要义在体用论,不在唯识(心)论。其成熟的体用论,主张体用皆为实有,实体不在功用之外,实体是大用的自身,实体自身完全变现为大用,即用即体,即体即用,实体自身是生生变动的,我认为这些说法才是其真正的本体论贡献。

用熊十力的即体即用的实体论诠释马一浮的“全体是用、全用是体”的全提全是论,或使他们互相诠释,才能激活马一浮全是论的本体论意义。就我们的仁体论而言,仁体可以全体是用,全用是体,实体可以变现为现象总体,现象总体是实体的全部显现,而仁体比起理体更具有遍润宇宙的势用。这就可以把马一浮的全是思想吸收进来了,把它变成与熊十力体用不二意义相近的一种实体论的模式。

所以,就本体论而言,熊十力哲学真正重要的,如他晚年自己所说的,是以“体用不二、即体即用”表达的实体与大用的关系结构论。在熊十力看来,要纠正古今哲学本体论的错误,必须强调离用无体。他说:“功用以外,无有实体。”“若彻悟体用不二,当信离用无体之说。”即实体不在现象之外。他说:“本论(《体用论》)以体用不二立宗。学者不可向大用流行之外别求实体,余自信此为定案,未堪摇夺。”“倘不悟此,将求实体于流行之外,是犹求大海水于腾跃的众沚之外。”他认为实体如同大海之水,功用如同众沚,求实体于功用之外,如同求大海之水于众沚之外。他说:“实体绝不是潜隐于万有背后或超越万有之上,亦绝不是恒常不变,离物独存。”又说:“所谓实体,不是高出乎心物万象之上,不是潜隐于心物万象背后,当知实体即万物万色自身,譬如大海水是无量众沚的自身。”^⑤由此可见,熊十力所谓体用不二,从否定的方面来说,有三个特征,即:实体不是超越万有之上(如上帝);实体不是与现象并存、而在现象之外的另一世界(如柏拉图的理念界);实体不是潜隐于现象背后的独立实在。

① 黄宗羲:《明儒学案》上册,第344、504页。

② 熊十力:《体用论》,北京:中华书局,1994年,第6页。

③ 熊十力:《体用论》,第11页。

④ 贺麟抗战后说熊十力的新唯识论是仁的本体论,其实不确,熊只是心的本体论,不是仁的本体论。参见贺麟:《儒家思想的新开展》,《文化与人生》,北京:商务印书馆,2005年,第11页。

⑤ 熊十力:《体用论》,第44、69、129、145、120页。

在熊十力晚期对其体用思想的论述中,以下几个命题值得特别注意。一、实体是大用的自身。熊十力强调“实体是万有的自身,譬如大海水是众沚的自身,学人了悟到此,则绝对相对本来不二”^①,并反复申明他对此深信深悟,按照这个说法,功用(众沚)是实体(大海)的表现形态和存在形式,实体是现象功用的本来存在。二、实体变成功用。熊十力在比较他自己的体用不二说和佛教真如为万法实体说法的同异时强调:“余玩空宗经论,空宗可以说真如即是万法之实性,而绝不许说真如变成万法。此二种语势不同,其关系极重大。”^②这就是说,大乘空宗虽然也讲现象(万法)有实体(实性),但空宗“真如是万法实性”的说法,如同程朱“体用一源”一样,只承认真如是万法的实体,而不能承认万法是真如变成的。熊十力强调,他的体用不二说,关键就在于强调实体变成功用,他说:“实体变动而成功用。”^③又说:“惟大《易》创明体用不二,所以肯定功用,而不许于功用以外求实体,实体已变成功用故。肯定现象,而不许现象之外寻根,根源已变成现象故。”^④这表明他主张的用外无体是以功用由实体变成的观点为基础的。

照这个说法,功用是由实体变成的,即功用是实体的变形或转化形态。但在这里要注意,第一,不存在没有变成功用的实体,不能说宇宙曾有一个实体尚未变成功用的时期。“实体无有不变动时,即无有不成为功用或现象之时。”实体任何时候都是以功用的形态存在的。第二,实体变成功用不是如母生子。他说:“不是由实体变动,又别造出一种世界,名为现象也。”^⑤又说:“如此,则实体犹如造物主,而不即是功用也。”^⑥就是说,不是实体变出功用,而是实体自身变成功用。因此,第三,实体变成功用,是实体自身完完全全地变成为功用,他说:“须知实体是完完全全的变成了万有不齐的大用,即大用流行之外无有实体。”^⑦又说:“实体确是将他的自身全变成万物或现象。万物之外,没有独存的实体。譬如大海水,确是将他的自身全变成了众沚。众沚以外,没有独存的大海水。”^⑧他特别指出他所“变成”二字确有深意:“成字,则明示实体起变,便将他自身完完全全的变成了翕辟的功用。譬如大海水起变,便将他自身完全变成了翻腾的众沚。这成字,才见体用不二。”^⑨照这个说法,实体变成功用,好像水变成了冰,不能说冰以外还有水,因为水自身已完全变成为冰,所以,是由于功用是实体变成,故说实体是功用的“自身”,如同水是冰的自身一样。

在熊十力哲学中,“体用不二”又叫做“即体即用(即用即体)”,理解“即体即用”,是把握熊十力哲学的一个非常重要的问题。熊十力说:“当知体用可分,而实不可分。可分者,体无差别(譬如大海水,是浑然的),用乃万殊(譬如众沚,现作各别的)。实不可分者,即体即用(譬如大海水全成为众沚),即用即体(譬如众沚之外,无有大海水)。用以体成(喻如无量众沚相却是大海水所成),体待用存(喻如大海水,非超越无量沚相而独在)。王阳明有言:‘即体而言用在体,即用而言体在用’,此乃证真之谈。”他又说:“譬如众沚,各各以大海水为其自身。甲沚的自身是大海水,乙沚的自身亦是大海水,乃至无量数的沚皆然,由此可悟即用即体之理。即用即体者,谓功用即是实体,如众沚自身即是大海水也。实体变成生生不息的无量功用,譬如大海变成腾跃的众沚,于此可悟即体即用之理。”^⑩从这些论述来看,大抵说来,在熊十力哲学中,“即体即用”指实体变成功用(在此意义上说实体是功用),“即用即体”指功用的自身就是实体(在此意义上说功用即是实体)。前者重言其体,后者重言其

① 熊十力:《体用论》,第143页。

② 熊十力:《体用论》,第77页。

③ 熊十力:《体用论》,第44页。

④ 熊十力:《乾坤衍》下分,北京:中国科学院印刷厂,1961年,第4页。

⑤ 熊十力:《乾坤衍》下分,第4、11页。

⑥ 熊十力:《体用论》,第131页。

⑦ 熊十力:《体用论》,第51页。

⑧ 熊十力:《乾坤衍》下分,第40页。

⑨ 熊十力:《体用论》,第131页。

⑩ 熊十力:《体用论》,第83、119页。

用。照熊十力的理解,这种本体或实体不在万有之外,也不是隐藏于万有之中,而是实体自身变现为万有,正如水变成冰,实体是心物万象的基体或基质。熊十力这个对体用关系模式的理解为其独创,有其重要的理论意义,故亦为我们所肯定和吸取。澄清了熊十力即体即用的思想,我们在下节再涉及此种独特的本体宇宙论模式时便可以不再重复。

熊十力晚年体用论建构的结果是,由于从“把心说为本体”改为“实体非心非物”,使得其实体论与斯宾诺莎的实体论相当接近,我在1985年即指出这一点^①,当然,斯宾诺莎没有想到实体自身变现为大用这样的哲学本体论洞见。但熊十力仍在用的层次上推崇精神、心灵,故我曾称之为功用的唯心论^②。从仁体的角度看,斯宾诺莎的实体说多有可取之处,但在他的哲学中,实体与样式为因果关系,远不如仁体论从宇宙的关联性来讲。仁体与呈现的万物其中全具关联性,怀特海有机哲学之动态性、关联性皆在吾仁全体大用之中,亦无须如熊十力辨能动静、柏格森生命哲学,故体用论中的实体论近斯宾诺莎,大用论可比于柏格森、怀特海,生命实在与李约瑟的关联性建构相通。

熊十力对怀特海过程哲学似不甚重视,其与牟宗三略说新论要旨,言:“若只言生化与刚健,恐如西方生命论者,其言生之冲动与佛家唯识说赖耶生相恒转如暴流、直认取习气为生源者,同一错误。”^③他认为讲生命进动者如西方生命哲学,只是认取气。熊十力此说甚好,但他以空寂救之,似以佛法之静救之,而未能直睹仁体,可见其受佛教影响之深。吾人以仁体为把柄,一通而百通。

关于宇宙生命或大生命的问题,熊十力与梁漱溟都有讲述,其根源是近代西方生命哲学的影响。在此影响下进一步引起了对“以生论仁”的生命论诠释。梁漱溟早年即如此,在这个意义上熊十力和梁漱溟都有把中国哲学史上的“生”解释为“生命”的意思,并将此生命作为宇宙生命,而宇宙生命对他们来说即是宇宙精神、心灵的一种形态。于今需要辨清,生命不即是精神,生命不即是心灵,生命可为全体,这是仁体论的立场。

正如怀特海的哲学所提示的,哲学需要支持人类文明与价值的宇宙论,这意味着要通过文明了解宇宙,也通过宇宙了解文明,文明观需要宇宙论基础,特别是一种“为把人当作人的学说提供一种重构了的证明的基础”^④,重构证明体现了一种捍卫文明的努力。

虽然,由于不同的宗教对终极实在的认识不同,从而不同的宗教和精神传统一般来说很难共享关于终极实在的经验,哲学亦然。对本体的经验在不同哲学家是如此不同,但这并不否定本体论经验的意义,而是为本体哲学的相互理解确立了前提。就各哲学的传统而言,代表了只有这个传统才能作出的理解和经验结构。多元论的贡献就是为哲学的理解奠定了基础,它促使本体的这些传统相互学习、相互理解,从而走向一个更具包容性的世界观。

四

李泽厚说,本体即在现象中,这是中国哲学的传统。其实以往张岱年先生已多次论述到这样的观点。李泽厚又认为本体即是人类总体,它是现象,又是本体,也是人类总体的本体所在^⑤。李泽厚也提到儒家义仁为体,但他从未想过以仁为本体,特别是他所理解的仁是情感经验,因此他所理解的儒家以仁为体也只不过是情为体的一种说法。因为他始终认为仁即感性情感的恻隐之心,强调仁的情感性,强调仁作为爱的经验性^⑥,他的总体的观念的确为熊十力所不注意,但儒学史上朱子已经

① 陈来:《熊十力哲学的体用论》,《哲学研究》1986年第1期;《现代中国哲学的追寻》,北京:人民出版社,2001年,第147页。

② 陈来:《现代中国哲学的追寻》,第205页。

③ 熊十力:《熊十力选集》,长春:吉林人民出版社,2004年,第474页。

④ 李小姐:《世界与中国——世界哲学前沿问题选粹》,哈尔滨:黑龙江大学出版社,2011年,第34页。

⑤ 李泽厚:《人类学历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2010年,第15、17页。

⑥ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第47、120页。

重视仁作为生气的流行总体,认为生气流行即生命存在延续的总体,并认为即此便是道体。

李泽厚也认为人类学历史本体就是活生生的个体人的日常生活本身,但本体不能是某一个体的生活本身,而应该是无数个体的生活本身。不过,这里强调个体与其总体说不能一致。而且李泽厚讲“人与宇宙共在”,这就更不能在个体意义上讲共在,而必超越个体来讲共在。他又往往强调人和宇宙的共在是“人和宇宙的物质性协同共在”^①,如果共在只是和物质性存在共在,这种共在虽然凸显了唯物主义,但必然减失了伦理的意义,只能是人作为动物存在的生理物质性与外在世界在物质上一体不分。这个意义上的协同共在,已经不是形而上学的设定,只成了物理学的设定。李泽厚认为有此设定才能使人把各种秩序赋予宇宙—自然成为可能,但很明显,只有物质性的共在是不可能实现这个任务的。更进一步,如果万物的共在只是互相间毫无关联地同时存在于一个宇宙之中,这种共在就没有意义。

李泽厚有时也说“作为总体存在的人与宇宙共在的本身”,既然是人与宇宙共在,那就不是“人类总体”了,可见他有时把人类总体作为本体,有时把人与宇宙共在本身作为本体。他还说“自然—宇宙总体便是我们说的物自体”^②,这个自然—宇宙总体即是人与宇宙共在的本身。

可见,李泽厚既突出人类总体为本体,又主张以人与宇宙共在为本体,也肯定自然—宇宙的总本体(物自体),这些就大用流行而言是与熊十力哲学一致的,而熊十力更承认有宇宙实体,此实体变现为大用流行,这便是即体即用。仁体论的体用论亦接受这一点,以成为二层的本体论。因为李泽厚的双本体之间没有体用关联,故不如熊十力的本体论能达到道通为一的圆融境界。

关于总相和交遍,熊十力主张“如吾与多人同在北京,俗以为北京是一,其实北京有多少人,便有多少北京。如张人在比较,其生活与北京交感而自化,确有与李人不同。……故张李二人各有一北京也……然多数北京,在一个处所,各个遍满。如千灯在一室,光光相网,岂不奇哉”^③,这种否认全体、总体,强调个体、个别的观念,显然不够辩证。北京作为一个自在的客体不是分割的,北京作为不同人的主观映像虽然各不相同,然不害其同处,此诸不同之中仍能反映着同一性的一面。特别是认知的视角。如果说对北京的印象、评价,自然是众说纷纭,各有不同,但就其客观的方面,作为认知的对象整体,不能是各不相同的。他也说:“每一个小一是一小物,多数小一合成较大之物时,并不是混然揉作一团。小一还是各各保持他的个别与特性。……万物虽云个别,毕竟是一大整体。譬如五官百体成一身,此理近去即是,岂远乎哉?个别的物一齐发育,方是整体盛大,乃不易之理也。然个别终不可离整体而独得发育。”^④可见,熊十力很重视个人保持其特性与自由,但他在宇宙论上也未忘记整体的意义,如他又说:“万物灿然散布太空,虽若各各独立,而实为互相联系、互相贯通之整体。”^⑤

整体是总相,个体是别相。万物一体是总相,各个小我是别相。总相不离别相,别相不离总相。熊十力在《乾坤衍》中说:“据理而谈,有总相别相故。说万物一体,此据总相说也。凡物各自成一个小己者,此据别相说。若无别相,哪有总相可说。别相在总相中,彼此平等协和合作,而各自有成,即是总相的大成。譬如五官百骸在全身之发育,亦此理也。”^⑥又说:“夫万物一体,是为总相。个人即小己,对总相言则为别相。总相固不是离别相而得有自体,但每一别相都不可离总相而孤存。总相者,别相之大体,别相者,总相之支体。名虽有二,实一体也。”^⑦熊十力虽然对总相、别相都提到,肯定二者的关联,但似较重视个体。

① 李泽厚:《人类学历史本体论》,第69、198—199页。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,第290页。

③ 熊十力:《体用论》,第67页。

④ 熊十力:《体用论》,第140页。

⑤ 熊十力:《体用论》,第139页。

⑥ 语见熊十力:《乾坤衍》,《体用论》,第314页。

⑦ 语见熊十力:《乾坤衍》,《体用论》,第315页。

在熊十力的言论中,还涉及世界的“共有”问题,他说:“众生无量,世界无量,据常识的观点来说,好像宇宙是一切人共有的,其实大谬不然。各人自有各人的宇宙,但互不相碍,如我与某甲、某乙同在这所房子里,实则我是我的房子,某甲是某甲的房子。”^①此说并不强调共有,而是强调各个独立的世界互不相碍,梁漱溟也有类似的思想,说明这一思想与佛学有关。这个思想很像近代西方个人主义的世界,不像传统的儒学思想。各个世界的独立、自由,在他看来是很重要的。他又说:“由一切能互为主属故,所以说一切能不是一合相,而又是浑然的全体。主和属元来各有各别故,故不是一合相。主和属互相涵摄故,故为一浑然的全体。又由于一切能都为主属故,即都是自由的,或自在的。”^②能即功能,甲功能对乙功能为主,则乙功能对甲功能为属,一切功能互为主属。他所讲的浑然一体,是指互相涵摄,这还是佛教法界互相涵摄的思想,不是万物一体的思想。

如此看来,熊十力是反对宇宙共有的,认为各个宇宙互不相碍,这似乎是华严式的事事无碍。不过他又说,一切事物不是合相,却可以是浑然全体,而所谓浑然全体,是主属互相涵摄,也就是我包含你,你也包含我,还是华严宗的法界说。

海德格尔认为人的存在方式是在世存有(在世之在,Being-in-the-world),是说在这种存在方式中,其他事物才能显现出来作为世界的存在物、彼此联系的存在物。其实孔子早就指出人是“群”的存有,而“世界”也只有“在群”的意义上才有意义,在群之在才是最原始的在。因为世界是最大的“群”,而人的在群首先是在“家”,这是最源始的存在方式,而这一最原始的人的存在方式,亦即是仁体在人的在世存在的直接显现。在海德格尔的理解中,世界是人的一种存在方式,是其他事物向人显示的结构。也就是说,世界是一个超过个人存在的更广大的存在结构。在这个结构中其他事物和其他人显示出来,也显示出它们的互相联系。这个说法很勉强。其实,世界作为人的存在环境,是人的存在的先在条件,这个世界、其他的人是当下意识到的现实,根本不需要什么奇特的结构去把它们显示出来。应该说,世界作为存在环境是先在的条件,而不是显示的结果。

海德格尔又认为,在人的在世存有,其他事物都和人的生存不可分地联系在一起,然而这些事物都是作为“器具”,故人与这些器具的关系,不管是应手之物,还是现在在手之物,都是工具性的关系,这与儒家对天地万物的非工具性态度全然两样,更不可能发展出“爱物”的伦理。

最后,海德格尔提出共在,即与他人的共在(Being-with-others)。他人是此在自我的一部分,这是从在世存有的结构中看直接推出来的,但共在在海德格尔只是把自我和他人同时显现出来的存在方式。海德格尔主张本真的此在,或此在的本质状态,本真的共在是承认他人的存在,但注重保持与他人的距离,在与他人交往中保持个人的独立性和独特性。这种共在说到底还是个人主义的,与儒家的人我一体说差别极大。

其实李泽厚已经看到,海德格尔要避开与他人共在,认为共在是非本真的^③,在这个意义上,我们就不必使用海德格尔意义的“共在”,因此我们按照儒学自身的传统,强调“一体”本体的意义。“共在”和“一体”有什么分别呢?海德格尔哲学中,“共在”并不是一个本真的概念,而是一个要改变的概念。现在一般的用法中,已经离开了海德格尔的原意,把“共在”按其字面变为一个肯定的概念。但中国哲学中本来就有积极肯定的“仁者以天地万物为一体”的“一体”思想,在本体论上,在境界论上,一体说都是本真的,都代表了一种最高的肯定,这个“一体”概念也具有直接的伦理意义,故较海德格尔的“共在”为优,而且对于如何共在的问题,也只有以一体说才能回答。

后期熊十力的体用论与后期李泽厚的情本体论是我们正面面对的中国现代哲学本体论的主要场景,对此两者本体论的反应与回应构成了我们的仁体论建构最初的基本思路。

① 熊十力:《新唯识论》,《熊十力全集》卷三,武汉:湖北教育出版社,2001年,第142页。

② 熊十力:《新唯识论》,《熊十力全集》卷三,第252页。

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第224页。

万物关联共生的整体即是本体,即为仁体。然而,如前所说,这在熊十力哲学看来,是以总相为实体,而若依熊十力的哲学,则更须问:此万物关联共生之总体之后仍有实体否?总相之后仍有法性否?熊十力的回答是肯定的。此万物关联共生的整体为仁体,为本体,此是吾人论仁体之一义。若依熊十力的思维方向,则须说此整体之后仍有实体,但此实体非独自另外一物,亦非在万物自身之内的另一物,此实体与万有关联共生之整体乃是“即体即用、即用即体”的关系。此实体是一切生生不息的终极根源。熊十力亦习惯把这个结构方式叫做体用不二。如果用马一浮的说法,仁体与万有关联共生之总体的关系则可称作“全体是用,全用是体”。此是仁体之第二义。在熊十力看来,在“摄体归用”之后,仍然要肯定有本体,他的这个看法符合康德、黑格尔关于哲学需要形而上学的思想。也与希腊、中国的古典哲学传统一致,即本体是用来解决形上学的中心问题:存在与生成,静与动,一与多,永恒与流变。李泽厚只承认前者即总体的本体义,熊十力只承认后者即实体的本体义,吾人则兼予肯定,在这个意义上,仁学本体论亦是两层本体论。但我们认为,在理论上,在逻辑上,后者有优先性。但在实践上,前者有优先性。用朱子学的话说,论先后,第二义为先,论轻重,第一义为重。

五

那么在宇宙论上看,在生生不息的世界里,在生生变化的整体中,什么是对理解仁有本质重要性的东西?应该说,翕、辟是两个重要而根本的倾向,熊十力在这一点上是有见地的。不过,我们与熊十力的翕辟论不同,对翕辟的认识也与他不同。熊十力以辟为中心,认为辟代表向上的炤明即心、精神,认为翕是凝聚为物质力量的倾向,把翕作为物质性的根源来对待。熊十力甚至认为翕只是辟的工具,故扬辟贬翕,他说:“本体流行,惟是阳明刚健、开发无息之辟而已,其翕而成物者,所以为辟作工具也。”^①我们对于翕辟的看法与之完全不同。我们认为翕是宇宙中更重要的力量和特性,翕是对一切分散力量的否定,是保持事物的稳定性和内部秩序的力量和特性。翕是关联的力量、凝聚的力量,它与生产变化过程中消散的力量构成一对矛盾。无疑,翕主聚,辟主散,如果宇宙以散为主,这个世界就无法成立、无法存在,正是由于宇宙是以聚为主,以翕为主,宇宙及其事物才能生成和存在。当然事物总有其内在的矛盾,包含另一面,如在以聚为主的同时,也包含散的一面。生成的东西最后会消散,但宇宙之所以为宇宙,又是因为它是不断地生成,生生不息。古人说“不翕聚则不能发散”,此最是见道之语。

程明道早言:“其静也翕,其动也辟,不翕聚则不能发散。”^②朱子亦言:“盖由天地之化,不翕聚则不能发散,理固然也。仁智交际之间,乃万化之机轴,此循环不穷,荦合无间,程子所谓‘动静无端,阴阳无始’者,此也。”^③明儒朱得之有言:“天地万物之机,生生不息者,只是翕聚;翕聚不已,故有发散,发散是其不得已。且如婴儿在母腹中,其混沌皮内有两乳端,生近儿口,是儿在胎中翕而成者也,故出胎便能吸乳。”^④有翕才能有具体的事物存在,从生到成,否则生成就不能实现。没有翕,一切价值的成立与实现就成为不可能了。此一翕作为宇宙的本质倾向即是仁的根源性表现,或者说,翕即是仁在宇宙的表现。

翕主关联、辟主独立。翕,聚也,合也,合同协调皆为翕之事。辟是离散、消耗、个体化。一体是翕,离散是辟,皆宇宙大仁之体现。当然,这不意味着事物一成不变,事物中有翕有辟,辟是与翕相反的力量,相反相成,翕与辟共同作用,宇宙才既有凝聚,又有流逝变动,翕是事物的关联性,辟是事物

① 熊十力:《体用论》,第55页。

② 程颢、程颐:《二程遗书》,第175页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第109页。

④ 黄宗羲:《明儒学案》上册,第587页。

的独立性、个体性,二者是互相作用与平衡才是仁体显现的目的。

翕、辟是成物的两大方面,而理气是流行的两大方面。气之流行必有所以流行的根据,此即是理,而理不能离气而独存,气亦不能不包含乎理,纯粹的气是不存在的。理与气乃仁体大用的两方面,而皆非仁体。

物理学认为宇宙间有四种基本相互作用的力量,在强力作用下,夸克合成核子,核子构成原子核;在电磁力作用下,原子核和电子形成了原子,继而形成了分子,分子凝结为各样的大块物质;这些物质在引力的作用下形成宇宙及其运动状态。强力、电磁力、万有引力再加上弱力,宇宙从微观到宏观才能作为稳定的系统。其实,这四种力的综合都可以以翕来概括,翕是合成、凝聚的一种作用,没有这个作用就没有世界的形成。另外一种反向力则为辟,没有辟世界就不能更新。

除翕辟之外,还应联系生灭。宇宙但有生生而无死灭是不可能的,这两种状态的同时并存交替是宇宙大化流行的常态,但其中生生是主导,死灭是生生秩序的一部分,是宇宙自我生成和自我调整的统一的表现。而且,熄灭也可以看作生命自身节奏的一种体现,总之是从属于生生的。所谓生生的过程,分别来看,是一个个具体的生命单位和过程,一个具体的生命单位和过程不是无限的,而是在生长遂成中实现并完成的。成是完成,成是结束,完成和结束迎来新一轮的开始,开始一个新的具体的生命过程。死灭不是另有一个死灭的力量出现,而是在一个具体生命单位的历程中生生力量的减弱和停息。

那么,生与生命、生活的关系如何?如何看待生命、生活与本体?应该说人类生活的总体即是本体,生不仅是生长,也是生活,是人类的生活。生活是包含在万物一体的总体作为最后实在的部分。生是对死气沉沉而言,对死板和机械而言,对寂灭的虚无而言。那么,生生的宇宙论根据何在?能不能认为,辟与翕相对,辟为发散,但二者都是生生的大用。本体法尔生生不息,健动不止。事实上,熊十力就认为实体本身是生生、变动、活跃的,而不是恒常寂静的。这一点非常重要。而本体的生生便是最深层次的仁体。自《易传》提出“天地之大德曰生”以来,在儒家哲学中生与仁就建立了不可分的同一性联系,宇宙的生生不息即是仁,这种哲学理解至少宋代以来是根深蒂固的。

熊十力所说的变化,尚有可分析之处。他说,本体即能变,亦名恒转,恒转其动相续不已,而每一动恒有摄聚之一面,摄是收敛,聚是凝聚,若无摄聚,便浮游无据,莽荡无物,故动的势用方起即有一种摄聚;他又说,当翕势方起,却有别一方面的势用,反乎翕而与翕同时俱起^①。照熊十力说,辟是当翕势方起,反乎翕而起,则在逻辑上已有先后次第,虽然熊十力并不承认这一点。因此我们认为,即使在推崇“辟”的熊十力哲学里面,其实“翕”在逻辑上也是先于“辟”的。所以,翕是本有的,辟是后起的,当然翕辟相反相成,共同作用。翕势是合聚,辟势是发散;翕势的作用是合为一体,辟势的作用是分为一物,此两者确如熊十力所说是大用流行的两种力量,两个方面。前者是一体化的倾向,后者是个体化的倾向。但翕为本有,辟为后起,故毕竟以翕为主,以辟为辅,翕即是聚合、关联、维系、吸引,即是仁。

六

熊十力《体用论》中载:“有问,本体据何等义?答曰:略说四义。一,本体是万理之源,万德之端,万化之始;二,本体即无对即有对,即有对即无对;三,本体是无始无终;四,本体显为无穷无尽的大用。”^②本论亦认为:一,仁为本体,是万有之本;二,仁本体是流行统体;三,仁本体是生生之源;四,仁本体是人与万物为一体。

^① 熊十力:《体用论》,第52页。

^② 熊十力:《体用论》,第50页。

熊十力以辟为宇宙大心,为宇宙大生命,他只说本体流行唯是阳明、刚健、开发无息之辟:“此宇宙大心乃即是遍在一切人或一切物之无量心。所谓一为无量是也,一切人或一切物之无量心,即是宇宙大心,所谓无量为一是也。”^①

今按宇宙大心只是生,惟阳明、刚健得描述之,生即是本体之自身,体现为大用流行总体,本体流行只是生。此生必带起翕辟之势用,翕为本,辟为辅,翕主关联,辟主散化。

又熊十力所论刹那说,最不可成立,乃其深受佛家影响之迹。他说:“应知,凡物才生即灭,刹那刹那,前前灭尽,后后新生,化机无一息之停。”^②他认为天地化机无一息之停,这是对的,但他完全否认事物的暂住和相对静止,完全否定了事物的连续性,则不可。此说看上去似不违生生不息之说,但否认相对静止和相对稳定,则人不能立,人心亦不能立,文化、价值皆不能立,此亦违反量变质变之法,熊十力对此虽然多所辩解,但吾人觉得终不能成立。

在刹那的问题上,怀特海的思想可以参考。怀特海很早就强调,我们是在“时段”中,不是在“刹那”之间。一方面承认现实世界是一个不停流变的现实实有,在这个意义上宇宙是瞬息万变的;另一方面又注重个体的同一性和稳定性,包括法则的稳定性。在他看来,“在现在事态的瞬时之中个体同一性的保存是事实世界中最引人注目的特征,这是对时空的暂时性特点的部分否定,这是由价值的影响而导入的稳定性”^③。即使没有价值的影响,也必须承认稳定性,而且此种稳定性不仅是价值规则的稳定性,实存本身亦然。

在这一点上,柏格森是用“绵延”来保障连续性的,“过去被真正持续地保留在当前里,意味着绵延”,“变化的连续性,过去在当前中的持续保留,真正的绵延”。他还认为“从宇宙本身就可以区分出两种对立运动,这两种对立运动就是‘下降’和‘上升’”^④。

还是怀特海说得对,“哲学的关键就在于要在个体性和存在的相关性之间保持平衡”^⑤,翕、辟的作用也正在于此。怀特海虽然是整体主义者,但他不抹杀个体的重要性。而熊十力强调了个体的独立性,但不肯定存在的相关性,而且个体的同一性也被刹那所牺牲。当然,怀特海的整体意识只是强调天下万物之间的联系,并没有达到“万物一体”的境界^⑥。

在中国哲学,这便是继之者善、成之者性的问题了。“继”表示持续的同一性,“成”表示形体的生成和稳定性。“继之”与“成之”是《周易》哲学中处理这一问题的资源,“继之”是宇宙论生成过程的连续,“成之”是在生成中事物获得相对稳定形态的状态。

回到怀特海的生成宇宙论。怀特海认为每个实际存在物在每个其他的实际存在物中显现自身,机体哲学就是要弄清“在其他的存在物中显现自身”的概念^⑦,这和佛教“一月显现一切水”的意思有相近之处。怀特海还认为,现实的存在物如果脱离了宇宙总体,即使其身处宇宙之中也不能存在。怀特海的重建形上学,是要用动态的存在物代替传统哲学静态的实体,以相互联系的存在物代替传统的独立的实体,以相互交融的复杂体系和整体宇宙论代替孤立的宇宙观^⑧。然而,怀特海重建形而上学必须依赖于几个主要原则:动态原则、过程原则、关联原则和生成原则。有评论者认为怀特海的生成只是强调了变化变易,其变化变易没有方向性,也没有明确提出和论证过程的向上生成(growing up)。不过,他明确说明,在他的过程与实在一书中,“关系支配着性质”,所有的关系均在现实的

① 熊十力:《体用论》,第57页。

② 熊十力:《体用论》,第50、51页。

③ 陈奎德:《怀特海哲学演化概论》,上海:上海人民出版社,1988年,第153页。

④ 参见[法]柏格森:《创造进化论》,肖聿译,南京:译林出版社,2011年,第11、21、22页。

⑤ 陈奎德:《怀特海过程哲学概论》,第183页。

⑥ 参见陈奎德:《怀特海过程哲学概论》,第190页。

⑦ [英]怀特海:《过程与实在》,杨富斌译,北京:中国城市出版社,2003年,“译者序言”,第10页。

⑧ [英]怀特海:《过程与实在》,“译者序言”,第11、13页。

关系中有其基础^①。值得关注的是怀特海提出了“共在”(together),“各种存在物都是通过这些方法而共在于任何一种实际场合之中”^②。怀特海的这一宇宙观即有机哲学的宇宙观被方东美、程石泉概括为“万物通体相关”^③。

近代科学导致的机械论宇宙观把物质看成时空中孤立的单元,彼此之间没有关联,而物质运动则受机械论法则的支配,在这种世界观观照下的宇宙是封闭的、静态的,机械因果决定的宇宙。这样的宇宙不可能有创新和变化。亚历山大已经认识到,生命是在时段中保持过去、期待未来,因此,过去、现在、未来在时段中构成了连续性。怀特海的过程也是在一段时间中前继后续、不断连续的,故这个过程正如柏格森所认识到的,不是由不相连属的刹那构成,而是由具有过程性的时段连续而成。如果连续是时间的属性,相关性、整体性则是空间的属性。过程哲学与连续性、相关性、整体性不可分割,而且过程哲学家都强过生成、变化和个人的具体日程生活经验。与超绝的形上学本体不同,有机哲学面对的世界不是抽象的,而是具体的,由活生生的生命构成的,而世界是整体、连续、变易的流行大用。

有机体哲学不排斥理念世界,怀特海即把宇宙分为价值世界和事实世界,以价值世界为本体世界。“从本体论的角度看待价值,赋予价值以某种极根本的性质,从而可与事实并列为宇宙的基本要素”^④。怀特海不承认两者有实体性,而文德尔班、李凯尔特则承认某种意义的实体性。怀特海抛弃亚里士多德主词—谓词逻辑的实体,反对主—客两分,他处理两个世界的方法是二者相互关联相互作用。事实世界为价值世界提供可能性,价值若脱离了流动的事实世界就会丧失其意义,而可生可灭的环境由于它分有了价值的不朽性才获得能动性。

生成、流变、运动本是哲学的原初问题。古希腊前苏格拉底的自然哲学如赫拉克利特等都以此为中心,它也是希腊形而上学的中心问题。这类问题被概括在“世界是什么”之中,而苏格拉底则提出与其前不同的问题,即“善是什么”。但是二者是无关的、断裂的吗?在中国哲学中并非如此,中国早期对天道的关注同时包含着对人事的关怀,如礼本身即是天人合一的。

七

万物一体之一体,内在地包含了万物有机关联的思想,同时又表现了有机整体的观念,熊十力以辟为宇宙大心,这是不能成立的。宇宙大心只能是生,由生而显仁。但何以生能显仁?答曰生即是仁。这是儒家哲学的一大问题。从生到仁的转换与联结,在儒学史上是如何实现的,其中的逻辑何在,都值得深究。

对生命的关爱,对生命、出生、生长的爱护,是仁的本体根据。古语说“爱之欲其生”,即是以生命表达爱,“恨则欲其死”则是反面,恨的最高表现就是欲其死,而爱的最高表现就是欲其生,好生恶死可见生的价值。程明道以万物生意为仁的显现,又认为生是天道的基本内容,他所说的生意又叫做春意,故仁就是春意盎然,生生不已,此生生之仁的春意与爱之欲其生的爱在本质上是相通的。俗语谓“待人要像春天般的温暖”,此春天般的温暖态度即是仁。仁是关爱、关怀、关心,仅仅讲生命还不能立仁体,还不就是仁,只有生命的意义与博爱的意义建立起关联,才能达到仁。一个春意盎然的宇宙就是仁的宇宙,它自身便是虚无主义的对立面,它自身必然引出价值的基础。

仁体对人的显现和人对仁体的认识是相一致的,对仁体的认识的初期即先秦时代的仁的观念之

① [英]怀特海:《过程与实在》,“作者前言”,第6页。

② [英]怀特海:《过程与实在》,第36页。

③ 俞懿娴:《怀特海自然哲学——机体哲学初探》,北京:北京大学出版社,2012年,“再版序”,第2页。

④ 陈奎德:《怀特海哲学演化概论》,第137页。

发生,确定仁的伦理意义为爱人,在此基础上提出仁为全德之名。汉唐时代则把仁在人世的显现扩大到了宇宙,建立了天心即仁的观念。仁体的显现具有了宇宙论的形态,是汉代的一大进展。宋代仁体的显现则更进一步,以生论仁,以生物为天心,在强调生与爱的直接联系的基础上发展出了道体论,但道体与仁体的关联并不直接。朱子晚年以仁为生气流行统体的观念甚有价值,开辟了仁体建构的新方向。明代以来,以心为本体的唯心论大盛,但心和物都是大用流行的现象,不能独立为本体,熊十力后期哲学在这一点上说得很明白。

《西铭》的宇宙论的特色即在关联宇宙论建构,亦即是仁的宇宙论建构,其以天地为父母,以天地间万物皆为天地之子女,而互相关联,虽然,在这一整个关联的网络中,仍然有不同地位的分别,但《西铭》主旨是要人尊高年、慈孤幼、博爱万物。

在古代思维中,《易》之三义已经成为具有宇宙论意义的洞见,这就是变易、简易和不易。变易是《周易》最根本的原理,没有变化的宇宙就像死水一潭,没有创新,没有发展,死气沉沉永无变化,表示宇宙没有生命力。这样的宇宙也没有意义。另一方面,宇宙如果只有变易,没有任何稳定、持久的东西,只是刹那生刹那灭,一个没有任何连续性的宇宙也是不可想象的。故在变易中有常道,在变易中确认不易,同样是重要的。在中国哲学史上,在天地变化中确立天地之心,确立天地之道、天地之理,都有同样的意义。价值的存在意义亦是如此,天心、天理是宇宙论问题,不是实体问题,如何转变宇宙论,便有价值的问题出现。

从本体论到宇宙论,是处理物体之间的依存关系、演化的机制,一切物体皆有其关系的对应物,彼此相互联接和作用,以实现生存。物体间的互相作用和依存导致互利共存,而物体外其他一切关系的综合即是环境。

宇宙论中要涉及的是存在与生成,自然与生命,和谐与冲突,创造与自由,全体与个别,事物是如何相关联系(存在的关联性)与存在的个体性的平衡,个体的同一性可用来阐述一个国家、民族的历史连续性,也可以用来阐述一个小规模社群乃至个人的连续性。理即规律的稳定性使万物形成即成物和现实世界得以成立,对规律的寻求是针对变化而建立稳定性的努力。怀特海追求创造性与稳定性的和谐宇宙。熊十力注意了存在的个体性,但忽略了存在的相关性、稳定性,而二者的平衡在怀特海看来是哲学的关键^①。

《易传》说成之者性,性是事物稳定成形的重要作用,继之者善,善是事物历史连续性的力量。天道天理是流行的秩序,仁是最根本的天道天理,本体在大用流行显现为秩序是为道、理。本体禀受为人物即是性,仁是根本的人性。气是流行的质料,此质料非逻辑概念,是流动的能量,也可转化为固定的形质体。

八

有学者认为,甲骨文已有“仁”字,如《殷墟书契前编》2.19.1,该字从人从二,已用来表示人与人的亲和关系;金文的“仁”字从尸,“尸”是“人”的一种写法;战国简的“仁”字从身从心,表示战国时代开始把仁作为心之德。但这些文字学者的说法都不能代替“仁”字的语用学历史实践。西周春秋时期“仁”字的使用请参看拙著《古代宗教与伦理》、《古代思想文化的世界》^②,就不在这里叙述了。

仁在中国古代哲学中是一种德行,也是最高的德行。仁是儒家特别倡导的伦理态度,其性质是仁慈博爱。仁也是一种社会的理想,当然是儒家的社会理想。在儒家思想的立场上,仁内在地要求

^① 陈奎德:《怀特海哲学演化概论》,第166页。

^② 参见陈来:《古代宗教与伦理》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年;《古代思想文化的世界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年。

把自己实现为社会秩序和政治实践。仁又代表了中国儒学的最高精神境界,此种境界在北宋程颢的“仁者以天地万物为一体”的表达中建立了典范。同时,仁也是天地的生机,天地之心,是宇宙的道体,因此宋代以来,仁在中国儒学史上已经得到了充分的发育,仁已经无争议地成为中国哲学的核心观念,在当代社会核心价值的思考中仍然不失其重要的地位。

从哲学来说,仁的本体论如何可能?仁的本体论会引出什么样的价值?从仁的伦理本质来说,仁代表指向他人的爱。这种爱是个人对于他人的爱,而不是指向自己的爱。因此,就道德修养而言,可以说仁的实践是属于为己之学,但就伦理关系而言,仁代表指向他人的伦理、他者的伦理。因此,“仁”正如其字形从人从二一样,其本身就预设了人与他人的关系,并以此为前提。

所以一切伦理都是面对他人世界,是对人与人关系的原则,而仁是儒家哲学中最重要的他人伦理和关系伦理。

从仁的立场来看,在本体论宇宙论上必须建立事物的相互关联,必须建构一个与他者关联的共同体,建构一个关联世界,而不能如近代哲学只强调个体的主体性,忽视社会的主体性。那种把他人看作自己的地狱的看法,完全不能建立人与人、群体与群体、民族与民族、文化与文化之间沟通基础。萨特思想开启了后现代分散化、离散化个体主义的思维,在这种思维中,世界存在只是一个个孤立的个体,每个个体都无法和其他的个体或群体沟通。当然,如列维纳斯指出,黑格尔哲学中没有自我也没有他者,而只有总体,这也是不行的。但是列维纳斯虽然强调了他者的存在,人与神圣他者是一种特殊的关系,但却忽略了世界中人与人的关系,不能在哲学上建立“他人”的重要性,不能建立起关系本体。马丁·布伯提出“相遇”,主张面对他者打开封闭的自我,布伯还提出“本体乃关系”,以关系先于实体,实体由关系出,其本体论可称作关系本体论。从认识论回到生活世界,从关系理解生活世界,这才是本源性世界^①。

可见,与儒家仁体思想较接近的是现代犹太传统的哲学。其中最突出的就是列维纳斯之前的马丁·布伯。布伯虽然不是正统的犹太学者,但他始终渴望通过宗教信仰实现人与人之间的理解与关爱。在东欧地区长生的哈西德教派,强调情感的价值和积极的爱,对布伯一生的思想产生了重大而根本的影响。还值得注意的是,布伯有着他的“东方情结”,有着对东方文明真诚的推崇^②。他认为犹太人是东方的后来者,是东方精神的代表。他早期曾研究17世纪德国灵知派波墨(Boehme),波墨是神秘主义者,他认为宇宙间存在两种冲动,一种使事物彼此疏离,一种使彼此合一,爱能使我与他者共融于同一世界。这与仁学一体论有接近之处。这并不奇怪,如我多年前指出的,宋明理学家提倡“万物一体”的人大多有神秘经验的基础^③。

费尔巴哈曾这样说,人与人、我和你的统一就是上帝^④,仿此,我们可以说我和你的统一、人与天的统一便是仁体、本体。不过包括费尔巴哈,西方多数思想家更注重的是我与上帝的对话,而对人与人的相遇、对话不甚重视。布伯以前的“我与你”的思想即是如此。布伯前期《我与你》的思想也是如此,但他后来的作品更多重视人与人之间的关系,“我—你”的关系成为人与人之间的对话。换言之,布伯把人与上帝间的关系扩展到了整个存在领域,我的整个存在是由我与所有要素的关系决定的,他最终认为真实的实在是“之间(betweenness)”的领域,之间具有最终本体的意义,此即关系本体论^⑤。

关于康德的人是什么的问题,在《我与你》中,布伯认为不能从某个抽象的存在推演出人,人是因为另外一个自我的存在而成其为人的。如果没有“我—你”的关系,人就不是人了,人愈是与别人确

① 马丁·布伯的关系思想可参见孙向晨:《马丁·布伯的关系本体论》,《复旦学报(社会科学版)》1998年第4期。

② 参见傅有德等著:《现代犹太哲学》,北京:人民出版社,1999年,第140、146页。

③ 参见陈来:《有无之境》“附录”,北京:人民出版社,1991年。

④ 傅有德等著:《现代犹太哲学》,第150页。

⑤ 参见傅有德等著:《现代犹太哲学》,第158、159页。

立起成熟的“我—你”关系,他就愈具有人性。只有当个体的人了解别人的所有“他性”(otherness)就如同了解其自己一样,才能突破自己的孤独^①。

在某一个方面来看,仁正是如此。仁不是自我中心的,当代新儒家喜欢讲儒学就是为己之学,这就儒学强调是个人修身的方面来说是不错的,儒家讲“克己”,讲“古之学者为己”,都是这方面的表现。但儒学并不能归结为为己之学,“内圣外王”的说法虽然最早出于《庄子》书,宋明理学家也不常用这个概念,但从现代思想的视野和理解来看,孔子讲的修己治人即是内圣外王。故孔子以来儒学本来内在地包含着两个方面。而仁学不仅仅是克己,更是爱人,不仅为己,也是为他,这在汉儒对仁的伦理界定看得最为清楚,也是汉儒的贡献。所以,直到唐代的韩愈仍然以汉儒为出发点,以博爱论仁,博爱指向的正是他者。在这个意义上,按照我们的诠释,孟子所说“仁者人也”中的“人”字即是“他人”之意,是人己之人,是人我之人,董仲舒可以说最早肯定了这一点^②。

列维纳斯在其著作《总体与无限》中提出,把我和他人的原初的伦理关系称作形而上学,以伦理学为第一哲学^③。很明显,列维纳斯对传统西方哲学的形而上学方向进行了扭转,即形而上学不再要追问存在的问题,而是把人与他者一致看作形而上学的根本问题。人与他者的关系在儒家看来就是“仁”,从人从二的“仁”字本身就包含了这一伦理学的向度,仁是两人以上的关系,是两人之间及两人以上之间的非亲属性的亲爱关系,是两人或两人以上相互尊重、关怀的关系。故从仁的存在论或仁的本体论角度看,人的存在本质不是个体的独自生存,人的存在本质必定是人与人的关系,由此亦可见仁学本体论或仁学形上学的人论基点。关于仁是二人以上的亲爱关系,这一点在汉代的郑玄对“仁”的训诂和清代阮元对“仁”的训解中都清楚表达出来,这种文字学形式下包含的对仁的伦理学理解就是仁是人与人的关系。而近代对此最著名的阐发是梁漱溟对儒家伦理他者取向的明确肯定:“以对方为重”即是仁。这可看成梁漱溟对儒家仁学和儒家伦理的重塑和诠释,他人的优先性在这里得到充分肯定,也使得仁的伦理意义更为全面地被揭示出来。当然,梁漱溟把“以对方为重”是作为伦理关系提出来的,而仁体论则要把这一点从人伦的伦理关系推广到万物的关系。儒家的形上学可以借从列维纳斯的形上学观念中合理地推演出来,所以中国哲学学者看到列维纳斯用伦理学置换形上学的位置而成为第一哲学,立即会看出其立场与儒家思想相当接近,以伦理学作为自己的哲学的基础。人的价值是在与其家庭、与他人发生关联的关系环境中产生的,所以自我不是孤立的,是在共同体中形成的。

人们从宋明理学强调道德自我修养的意义上讲儒家是为己之学,常常把儒家仅定位为为己之学,其实从伦理上看并不全面。为己和为他互相渗透的,自我的价值必须扩充为他人的价值,而为他价值的实现也需要转过来从自我开始。所以儒家的道德修身指向自我,儒家的伦理则指向他人。按梁漱溟的解释,儒家的伦理是为他之学,而非为己,为他具有伦理上的优先性。在梁漱溟表述的意义上,可以说儒家伦理正是列维纳斯所谓的“他者的人道主义”而不是“自我的人道主义”^④。当然,儒家与列维纳斯也有不同之处。列维纳斯反对追求同一和整体,后现代主义如利奥塔也是反对追求整体,更注重差异。儒家则努力把注重他者和注重总体统一起来,儒家认为二者是统一的,都是从克服自己私欲的小己的道德视野加以推广扩充。

所以,仁的伦理从一开始就是走出自我而走向他人的。列维纳斯对西方哲学与海德格尔以存在为形而上学基本问题的路径作了根本颠覆。存在就是与他人共存共在,存在就是学会与他人共生的

① 参见傅有德等著:《现代犹太哲学》,第166、168页。

② “仁者人也”的意义至少有二,一为人之所以为人者,一为人我人己之人。本论强调后者,但并不否定前者。

③ 参见 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Ligis, the Hague/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

④ 有关列维纳斯的哲学思想,可参见孙向晨:《面对他者:莱维纳斯哲学思想研究》,上海:上海三联书店,2008年;杨大春编:《列维纳斯的世纪或他者的命运》,北京:中国人民大学出版社,2008年。

智慧。伦理学代替了存在论成为第一哲学,成为本体的形上学,当然亦是伦理的形上学。仁学本体论亦可称仁学形上学,正是如此。由于仁学的一体是从面对他人出发的关爱,是从关爱他人出发,而最后达到的一体,因此这种一体不会抹杀他人,也不会以同一和总体抹杀他人,反而把关爱他人和注重一体有机地联结在一起,这正可以解决列维纳斯的忧虑。当然,儒家不仅是重视作为个人的他者,更重视作为他者延伸的共同体,儒家的群的观念,包含了人们共同生活在共同体的理想,个体是共同体中的个体,仁是个体通向共同体的交往方式和规范,人在与他人交往的过程中成为共同生活的整体。仁对共同体的意义是,每个个人都应通过关爱他者来建构一个团结的、和谐的共同体,在这个共同体中,一切需要帮助的人能够得到帮助和关心。共同体中的个人不是仅仅为了自己而生活,而是与他人和共同体分享他的命运。

仁是相恕,恕是他者优先,体察他者的要求,恕是平等而不会自我中心,恕是超出自我,而不是退缩到自我,恕是唯我独尊的反面,是建立关联和谐世界的基础。恕不是强调自我的意向性,而是把自我作为普遍性的一例,恕道不是强调主体性,而是承认他者的主体性。梁漱溟说儒家伦理以对方为重而忘记自己,人在家庭中是伦理地沉浸在整体之中而忘记自我,但人在团体中不是伦理地而是关系地让渡于整体之中,故并不丧失自我。仁构成了本源性的关联世界。

“之间”并不能保证我与他者不是主奴关系,没有伦理意义的“之间”还是抽象的,“关系”也是如此。相通可以变为占有,也可以成为互相尊重。

仁的关系是本源性的,仁的关系是从体用起,所以是自然一体,而不仁则是一体的分离,由于仁体有宇宙论的基础,故仁的关系不需要用西方哲学式的逻辑上的先后去论证。这里提出一个问题,仁体既然实体化而为本体,仁似乎就不能是关系?其实关系是仁之用,虽然不是体,但是有体之用。只是西方哲学热衷的实体与关系的先后在这里就不适合仁体的讨论了。

当今世界问题的根源是这个世界与道德的分离,以现代性为名否认了几千年来人的道德经验和道德诫令,道德文化的崇高感几乎荡然无存,人只相信科学和技术,却无法对科学技术的成果予以把握,以核子武器为代表的大规模杀伤性武器在资本主义和帝国主义的冲动下根本无法被遏止。个人主义与物质的享乐主义、消费主义成为青年人信奉的主导原则和生活方式。人对事物的道德感受、道德立场、道德意识渐渐失去,儒家所强调的正是道德立场、道德感受、道德视角。

肯定自我存在不是哲学的错误,自我存在是反求诸己的前提或基础,也是承认他者的基础。我们不能因为20世纪西方哲学用以反对主客二分、反对高扬主体性、反对唯我论便把对自我的肯定与他者的共在对立起来。近代西方哲学的问题也许不在主(自我)客(他者)之分,而在于以何种态度对待他者(自然、他人),在于过分高扬了主体自我而使之膨胀为自我中心主义,故对他者只当作利用的对象。对中国哲学来说,也没有必要像西方现代哲学那样,因为近代哲学的过分主体化便是通过把他者神圣化来矫正之。强调神圣他者并不是正常的日常生活中我与他人的应有关系。从马丁·布伯到列维纳斯,他们强调的对他的责任、尊重都有宗教的背景,并不与儒家的中庸之道一致。克尔凯郭尔所主张的“慎与他人相交,独与上帝往来”更不合儒家的传统。儒家主张“极高明而道中庸”,道即存在于与他人的交往之中,道即在人伦日用当中,王阳明说得好:“不离日用常行内,直造先天未画前”^①。

西方文化在第一次世界大战后出现的关注他者的思想家,多数都有宗教特别是犹太教的背景,罗森茨维格、马丁布伯、列维纳斯,他们所说的他者总是有上帝这个神圣绝对的他者的背景,这使得他们所说的“我—你”是“人与上帝”的关系,绝对的他者也是上帝,他者在根本的意义上是从上帝的观念建立起来的。由人对上帝的态度去建立人对一般他人的态度,这对广大的人文世界并没有真正的普遍性。而问题在于确立对他者的态度,或转换对他者的态度、对世界的态度。从这个角度看,儒家的仁学不预设任何超越的神的存在,才是真正的人道主义,从普遍的他人、人的普通生活来肯定对

^① 王守仁:《别诸生》,《王阳明全书》卷二十,第791页。

他人的应有态度,在其中确定意义和价值,因为生活就是道体的呈现,人与他人的关系也是道体的呈现。这才是对生活世界的真正肯定。此外,我与他,我与你,在布伯的意义上其实都不是纯关系,而更多是态度,是在一定态度下决定的关系,所以这还不是真正的关系本体,而很大程度上是态度成为本体。儒家讲的亲亲——仁民——爱物,也都是在态度决定之下的关系,它表达的是态度,而主要不是关系,正是在这些态度之间,亲、仁、爱之间有其统一性,此统一性就是仁。亲亲是仁,仁民是仁,爱物也是仁,它们的差别是在统一性下的态度的差别。

作为仁的对象的他者是爱的对象,而非直接是责任的对象。如果说马丁·布伯和列维纳斯对待他者的态度是基于信仰的态度,那么,儒家对他者的态度,仁学对其对象作为他者的态度则是伦理的态度,梁漱溟之所以强调伦理,道理也在这里。梁漱溟讲儒家伦理是以对方为重,这个重不是尊重,而是价值的优先。故“以对方为重”是对个人的道德要求,要求个人应如此地尽其义务,而“互以对方为重”是中国文化特征的描述。梁漱溟此说亦属中庸,康德强调的义务往往被人理解为勉强而非自愿,而梁漱溟所说的义务则包含较广,以自觉自愿为主而包括勉强所为,这是现实的、中庸的。仁自身包含责任,“仁以为己任,不亦重乎”,承担责任,尽其责任,只问耕耘,不问收获,此即是仁,也包含了义。

列维纳斯强调他人的绝对外在,故他人对我是绝对的差异性。而仁学认为,最重要的是超出自己的占有欲望,从人与人的相似性出发,而不能从相异性出发。儒学的仁论以人同此心、心同此理为预设,认为这是普遍有效的,甚至是先验普遍有效的。先验不是脱离经验,这里恰恰有着经验现象的支持。这是人与人平等的预设,也是人与人相同的预设,同是身心两方面的同。从这里就可引出他人与我有同等的价值,人应用对待自己的方式对待他人,因为人我的心理是相同的,我之所欲即人之所欲,我之所不欲即是人之所不欲。列维纳斯那种完全不能为我所理解的他人,对儒家来说是不可能的。恕的基础可以说是“同感”(empathy),同感使我们可以进入他人的基本欲求,这种进入他人内心的直接性依赖于人同此心的预设,这个预设既是由一体观念所支持的,也是由人类经验所支持的。当然,在人同此心的观念中,个人的独特性不被显示出来,但个人所有的不只是独特性,仅仅靠个体的独特性人是不能存在的。人既然是社会共同体的产物,是在社会共同体中的存在,人同此心当然就是这种共在的表现,人是在与他人共享这个世界中存在的^①。

西方哲学往往喜欢在一些自明的前提上反复去证明、论证,其实,与自我存在一样,他者存在不需要论证。重要的是我与他的关系。从仁学的角度来看,我们可以由“恻隐”来作说明^②。众所周知,仁之性发为恻隐之心,在宋明理学的基本见解,而把恻隐看作仁的最直接的表现,是孟子以来儒学不变的传统,因此仁和恻隐代表了一种最本质的关系。在恻隐意识或恻隐之心中,自我不仅与他者相通,而且自我的感情感受明显地不是内在的,而是向外的,恻隐不是对于自我的感受,不是我与我之间的关系,恻隐是对他人存在及境遇的感受和表达。这种感情显示出自我与他人是一体的,故他人的危险处境被自我感同身受,这也就是感受到他人是自我的一部分,他人对我的显现在这里成为存在论的关系,我与他人是紧密地关联在一起的,而不是漠不相关的。于是个体自我就有两个方面,用萨特的话来说,即自为的和为他的。自为的即自我的独立存在,为他的即自我与他人一体而在。他性和自性在这里就成为统一的。孟子所举的孺子将入井的恻隐例子表明,他人对自我的显现不是外在的事件,而是揭示了自我的本质,自我存在的另一特性,就是与他者为一体,这就是仁,自我存在的本质就是仁,仁者人也,人者仁也,说的都是一个道理,人与他者的共在是人的本质,我与他者的关系是共在的关系,不仅共在,而且一体相通,通为一体的仁爱。自我与他人是构成性的关系,此构成性意义就是仁,恻隐即彰显了这一特性。恻隐表示自我对待他人的态度,不是要把他者对象化,而是与他者

① 海德格尔重视此在,不重视同感,根本上还是因为他不重视伦理的向度。

② 萨特是用“羞耻”来论证人的存在结构,我们与之不同。

为一体,把他者视为一体。这种视为一体并不是理性推演的结论,而是从存在本身所发出的直接反应。程明道的《识仁篇》提出我与他者是息息相通的,他说一个人如果麻木不仁,就不能感受自己身体某一部分的疼痛,麻木不仁就是血脉不通,只有把万物都当作自己身体的一部分来感受,才是万物一体的血脉流通,这就是仁之本体。从这里也可以看出,若以通为仁之象,则通不仅是平等,是自由,通即是把他者感受为自己的一部分而予以关心、关怀、关爱。

而人的恻隐之心来自天地之心,这是自朱子《仁说》以来的共识。用仁体论的话说,仁之心、恻隐之心是仁体的发见和显现。所以儒学的仁体论不可能是海德格尔式的非道德的中性存在论,必然如列维纳斯把伦理学作为第一哲学、作为形上学那样是有确定的伦理指向的,意在存在世界中发现伦理的向度。

九

我们坚持“一体共生”,主张一体的整体性即是本体,同时强调整体中各个存在是具体的,有所相互关联的,故整体中有关系,关系中有个体。反过来说,个体有与之关联的其他个体,个体又有与之关联的整体。仁与后现代思想强烈反对整体或总体的概念不同。西方哲学传统特别是黑格尔的哲学忽视个体,强调整体,用整体吞没个体,为了抗拒这个总体,列维纳斯用绝对的他者即上帝来与总体对立,上帝在整体之外。虽然列维纳斯对西方思想的自我中心的立场加以批判无疑是正确的,对他者的重视也有意义,但是他的他者主要是上帝,对于一般的他人则不甚重视,故列维纳斯无法建立人与人的仁的关系,而且他对总体性完全否定也是不可取的。总体与个体是辩证的关系,二者既有差异,亦有统一。虽然必须找到一个有力的绝对的他者与总体性抗衡,但就伦理学的意义上说,要建立人与人的关系,建立人与人的伦理,更必须重视在具体日程生活中的“他人”。这就可以看出仁的优越性,和仁体的重要性。而且,要把社会的总体性和国家的总体性加以分别,儒学所强调的是伦理社会的总体性。

仁人与他人的共生。我们不单独用共在,“在”的说法更多是西方哲学的意识,而“生”是中国哲学的意识,生亦即是仁,而且共在是存在状况和前提,伦理指向必须是博爱互爱。先秦哲学所谓“并生”已经有了共生的意识,人与人的共生,“仁”之从人二,就是关注对方、他人的在场,就是面对他人的在场而敞开自身的爱,展现自身的爱,揭示自己的存在,所以仁是将自我—他人的共生作为伦理的基础。在伦理性质上,仁强调伦理关系中他者的优先性。列维纳斯针对现代伦理中自我优先于他人,提出自我与他人不是对等的,他人优先于自我,故我与他人不是对称关系;在伦理学上,自我对他人负责,而不期待任何的互惠。这个立场正是梁漱溟1930年代起就反复强调、概括的儒家伦理——“以对方为重”。

宋代以来儒学强调克己为仁,突出仁的道德修身的意义,把仁的爱人义淡化了,至少没有突出出来。尽管万物一体说是仁学的新的发展,但他人优先、仁爱优先的立场没有被加以强调,仁的伦理性质没有被清楚地刻画出来。今天我们必须把这些内容结合在一起,重建仁学的本体论,为儒家哲学奠定坚实的基础,也为一切当代哲学奠基。因此本论既可以看作儒家哲学的重建,也可以看作把儒家精神贯入现代哲学的努力。

舍勒以为爱是宇宙动因,是创造生命的方式,是宇宙的爱之力^①,这是与仁学相通的。舍勒要把基督思想的爱感优先引入哲学以重建本体论,以修复现代社会破损了的人心秩序,也与我们的立场接近。仁学与基督教一样,主张仁高于智,爱高于思,仁之要义不是自我实现,而是通为一体。生即是仁表示爱可以是创造性的力量,爱是给予,是展现,是显明,仁是让对象敞开给自己,而自己走向对

^① [德]M.舍勒:《爱的秩序》,林克等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1995年,第21页。

方,以达到自己完满的价值。因此自我的存在和价值包含着对象的关系,存在是相互关联,相互走向,互爱共生。在仁学的立场上,仁是人类心灵的第一规定,仁爱优于一切,仁是伦理生活的核心,仁是代表相互性的伟大原则。

世俗力量和政治力量不断冲击儒家的道德法则不仅是现代性的一个特性,古往今来都是如此。因为古往今来的仁学都强调仁所生发的道德责任感必须超越利益之上。当代儒者必须坚持在一切公共文化中凸显儒家道德精神,力图使之成为社会文化的主导的精神力量。路德与市民资本主义精神的伦理相妥协,与现实中那种市民资本主义经济道德观相妥协,其结果是对金钱对人心和社会的危害放松了警惕,在一定程度上放纵了人对金钱的追求。在中国,与基督教不同的是,儒家的人道主义可以把它的仁学与社会主义、文化民族主义相结合,因为中国的文化民族主义是对近代西方文化中心论霸权的强势压迫的反抗,也是对民族文化复兴发展的支持。

仁爱是一种奉献,仁爱不是为了个人肉身的幸福和福利,仁爱也不只是一种感情情感,由于仁爱不是来自上帝,仁爱不属于特定宗教,故启蒙现代性没有理由把仁爱放逐出社会公共生活和文化领域。舍勒亦指出,人的存在既是个人,也是群体,是相互体验,共同活动,他特别反对把爱“仅仅理解为在远古时代即已维系动物群落的心理力量所派生出来的高级形式和发达”^①。梁漱溟也是如此,所以他最后提出宇宙生命来支持“以对方为重”的理性。舍勒还指出“我们生而相互彼此承担责任,而不只是各人为自己负责”,因此爱可导向集体精神,即群体的共同信仰、共同热爱、共同负责^②。把爱和群体意识、责任意识联结起来,把群体意识与责任意识作为爱的内在要求,作为爱本身的延伸,这是非常重要的,无论在理论上还是在实践上都是如此。

基督教也说“爱你周围的人,犹如爱你自己”,但仁爱对于个人来说,不需要预设一个施爱和仁慈的上帝存在。仁是一种温暖人心的、能唤起生命之爱的力量,仁是生命力、创造力,是生命创造性,这是儒学的体验,也是发自儒学体验的哲学的世界图景。仁者人也,人必须彼此以人相对待才是仁,人与人之间的爱才能实现^③。而人与人的相互承认,也就是承认他者是一个处于和我同等地位的主体,才能摆脱黑格尔所说的主奴关系,成为真正的人的关系。这也是“仁者人也”的另一个可诠释的意义。

结 语

仁体论的建构既是面对现代儒学形而上学的需要,也是面对中华民族复兴时代重建儒学或复兴儒学的需要,在根本上,更是面对当今中国与世界的道德迷乱,因此它最终要落脚在价值、伦理、道德的领域,重建社会和人的道德,如古人所说振纲纪、厚风俗、正人心者。朱子曾说:“其语治道,必以明天理、正人心、崇节义、厉廉耻为先,本末备具,可举而行,非特空言而已。”^④仁学本体论虽然重在讲本体论、形上学,但并不是空言,崇本而能举末,举体而始成用。在伦理的领域,儒家伦理能不能在现代中国重新成为主导的精神力量,成为人们内心的主宰,它与现代市民社会和商业精神的伦理关系是什么,它和近代与自由、平等,与社会主义的关系是什么,这些问题都值得深入探讨,只是我们不能在这里作更多讨论了。无论如何,中国几千年的历史证明,非宗教的人道主义(仁道)可以成为社会群体的凝聚力和道德基础而无需要超越的信仰,这一点西方要到启蒙和宗教改革之后才能理解。

[责任编辑 李 梅]

① [德]舍勒:《爱的秩序》,第95、97页。

② [德]舍勒:《爱的秩序》,第101、104页。

③ 今道友信也认为真爱是要觉悟到彼此是人,参见[日]今道友信:《关于爱》,徐培、王洪波译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第63页。

④ 参见朱熹:《延平先生李公行状》,《晦庵集》卷九十七,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第25册,第4519页。

特约评论人语

郭 齐 勇

(武汉大学国学院教授,湖北武汉 430072)

陈来教授是我国著名的哲学家与哲学史家。他的哲学史专著有十数种,研究对象涉及从先秦到现代哲学史的诸重要问题、思潮与人物,皆精专之作。陈先生近年开始创制自己的哲学系统,名曰《仁学本体论》,又名《新原仁》。本文即是这部创新性的哲学大著的纲要。透过本文,我们不难窥见作者创造新体系的缘由、背景、面对的问题及主要思路。笔者以为,本文有如下几个特点:

第一,立异。作者表明自己的哲学本体论不同于西方,也不同于熊十力、李泽厚。陈先生认为,中国哲学自己的本体论不同于西方哲学的存有论。中国的本体是生生不已、有生命性的,故中国的本体不是永久 being 的 ontology,中国的本体即指最根本最真实的存在、最后的存在。本文的仁体论是回应熊十力的仁心本体论与李泽厚的情本体论的。

第二,重释。作者深究汉宋诸儒,尤其是宋儒,特别是朱子的仁学本体论思考的精义。作者认为,程颢、谢良佐以生论仁,在儒学史上具有重大的本体论宇宙论意义。朱子仁学的一个重要特点,就是贯彻了“生气流行”的观念来理解仁与仁义礼智四德,在这里,仁作为生意流行的实体,已经不是一般朱子学所理解的静而不动的理、性了。仁在广义上是包括乎理气的一元总体。在这一点上,说朱子学总体上是仁学,比说朱子学是理学的习惯说法,也许更能突显其儒学体系的整体面貌。

第三,建构。作者认为,宋儒“生生之仁说”与“一体之仁说”共同构成了儒学的仁论传统。作者的仁学本体论,将此二者加以结合。作者指出,仅仅讲生命还不能立仁体,还不就是仁,只有生命的意义与博爱的意义建立起关联,才能达到仁。一个春意盎然的宇宙就是仁的宇宙,它自身便是虚无主义的对立面,它自身必然引出价值的基础。

作者的仁学本体论坚持“一体共生”,主张一体的整体性即是本体,同时强调整体中各个存在是具体的,有所相互关联的,故整体中有关系,关系中有个体。作者之仁学本体论的立场已经超越乎理学和心学的对立,超出了新理学与新心学的对立,而综合融贯之,并开出新生面。

作者指出,仁体论的建构既是面对现代儒学形而上学的需要,也是面对中华民族复兴时代重建儒学或复兴儒学的需要,更是面对当今中国与世界的道德迷失的需要,因此它最终要落脚在价值、伦理、道德的领域。仁学本体论虽然重在讲本体论、形上学,但崇本而能举末,举体而始成用,因此并非空言。

本文反映出作者哲学体系的特点是:1. 这一哲学没有脱离中国哲学的主要传统,而是置根于这一深厚的传统之中,推陈出新,继往开来。2. 这一哲学吸收并回应了西方哲学的主要传统,尤其深入分析了中西哲学本体论、生命哲学之异同,高扬了中国自己的本体哲学。3. 这一哲学面对着中国的现实问题,重建仁学本体论对今天的中国有着重大的现实意义。最后,衷心期待作者进一步完善这一哲学体系。

庄生非知道者

——王船山庄学思想的另一面相

邓联合

摘要:王船山晚年所著《庄子通》、《庄子解》积极评价庄子之学,并着力会通儒道,但这并非船山庄学思想的全部面相。因为除此二书,在其他著作中船山还写下了他随机评说庄子的大量言论,将这些言论与其庄学专书结合起来作一综观,可发现一旦脱离《庄子》文本而转到其他语境下,船山对庄子实际是以批评为主的。在他看来,由于庄子只求个体的逍遥而逃避人伦物理,故其学必然产生纵欲放诞之弊,乃至最终同流于利欲小人;而从历史上看,作为老子后学,庄子思想对王道纲常的危害亦甚为深重且绵延不绝。除了指斥庄子其人其学,船山还把批评矛头指向历史现实中士大夫群体所表现出的庄学化的人格特征:惟思一己之自安自适而弃绝其应有的道义担当。相较于此前的宋明道学,船山之辟庄虽于学理上并无根本性的突破,且存在着前后矛盾之处,但却体现出了其历经磨难的醇儒品格和坚贞的遗民心理。

关键词:庄子;王船山;儒家;遗民

王船山晚年曾“现漆园身”^①,为门人讲论《庄子》,并撰有《庄子通》、《庄子解》二书。关于内中的理论动机,船山《庄子通·叙》自云:“凡庄生之说,皆可因以通君子之道”,“因而通之,可以与心理不背”^②。其子王敌《大行府君行述》更明确点出,船山解庄之目的是为了“引漆园之旨于正”^③。如其所言,在《庄子通》、《庄子解》中,船山不仅基于其道学立场,肯定庄子的某些思想观念甚至比“先儒”还要高明可取——例如关于死亡问题^④,更对庄子之学的若干重要范畴——诸如“逍遥”、“凝神”、“环中”、“寓庸”、“两行”、“相天”、“能移”等,进行了儒家化的阐释。然而,我们切不可据此便认为,会通儒道并对庄子施以儒家化的重铸是船山庄学思想的全部特征。因为,在《庄子通》、《庄子解》这两部庄学专书之外的其他著作中,还存有船山直接或间接随机评说庄子的大量言论。如果把这些言论与其庄学专书结合起来作一综观,就会发现,一旦脱离《庄子》文本而转到其他语境下,船山对庄子的态度往往是以批评为主的。

或许是由于船山的辟庄言论散存于其不同时期、不同类别的诸多著述中,因此难以搜罗归集的

作者简介:邓联合,山东大学哲学与社会发展学院、山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授(山东济南250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“明遗民士群之儒家庄学研究”(11BZX041)和教育部人文社科重点研究基地重大项目“《庄子》篇义题解辑要与研究”(12JJD720003)的阶段性成果。

① 罗璋:《刊王船山庄子解跋》,《船山全书》第16册,长沙:岳麓书社,1996年,第397页。

② 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,北京:中华书局,2009年,第45页。

③ 王敌:《大行府君行述》,《船山全书》第16册,第74页。

④ 参见邓联合:《“逍遥游”释论——庄子的哲学精神及其多元流变》,北京:北京大学出版社,2010年,第384—385页。

缘故,学者对此一直罕有全面、翔实的梳理和讨论,而大都仅将研究焦点专注于其庄学专书上^①。这种文献运用的偏失必然导致对相关问题的研究不周全、不充分,由此,我们亦不可能切实把握船山庄学思想的全貌及其复杂特质。本文将对此问题试作探掘,以期呈现船山庄学思想于“因而通之”以外的另一面相。

一、庄子沉溺于“天游”而“废人道”

按照学术界的一般看法,作为《庄子》首篇之篇题的“逍遥游”三字,既可用以指称庄子追求的人生理想,同时又堪称庄学之魂,其大旨是“芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业”(《庄子·大宗师》),或所谓“逍遥于天地之间而心意自得”(《庄子·让王》)。对于这种主动疏离现实社会、以个体为本位的生命哲学,船山棒喝道:

庄子开口便说“逍遥游”,弁髦轩冕,亦是他本分事,到来只是不近刑名,以至于嗒然丧耦而极矣。……他怕一点相干,遂成窒碍,而视天下为畏涂;则所谓终日游羿毂之中者,亦相因必至之忧。^②

庄生之沉溺于逍遥也,乃至以天下为羿之毂中,而无一名义之可恃,以逃乎锋鏑。^③

在庄子眼中,现实社会是污浊、险恶的,所以个体应“去功与名”,“削迹捐势”,“虚己以游世”(《庄子·山木》),以求避祸自全乃至自洁自高。船山却针锋相对指出,如果“视天下为畏涂”而只求一己之逍遥自得,个体必将逃避他本应担当的“名义”和伦职,但这样做的结果,却不仅无法从“羿之毂中”即人生不期然而遇的祸患中逃离出来,反倒会最终堕入虚空之境地。

究其根由,庄子之逍遥自得其实只是要“自得其己”,其关键环节在于“撇下物理求自”,进而“守此无物之己,堕耳目、弃圣智以孤求于心”^④。毫无疑问,既对外“撇下物理”,又对内“堕耳目”、“弃圣智”,由此获致的“自”或“己”必定是虚无的主体,而建立在这一主体基础上的所谓自得也必定是虚幻的愿景。在《老庄申韩论》一文中,船山正言:“虚与诞,圣人之所弗尚。”^⑤恰因此,“孔、颜、程、朱现身说法,只在人伦物理上纵横自得”;反之,“庄生逍遥游之旨”却“偷安则以义为繁难而外之”^⑥,误导学者“撇开实际,玩弄风光”,这显然大悖于“圣贤之道”。括而言之,依船山,既然个体在人伦物理上即可“纵横自得”,那么,像庄子那样“将外物撇下”以求逍遥^⑦,也就不仅不可能,并且亦全无必要了。

在船山看来,庄子之所以逃避人伦物理而“沉溺于逍遥”,一方面是因为他不明君臣父子原出自人之本性。以君臣之义为例,《庄子·人间世》云:“臣之事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间。”后儒对这句话有所肯定,以为庄子并未完全否定君臣之义,但船山却认为此言非也:“君子之仕也,非但道之行也,义也;……贤人在下位而亢,虽龙犹悔……庄周曰:‘无所逃于天地之间。’君子犹非之。君臣之义,上下之礼,性也,非但不可逃也,亢而悔,则蔑礼失义而不尽其性,过岂小哉?”^⑧照此,违君臣之义——无论“逃”还是“蔑”,皆是背离人之本性,其过大矣。船山又云:

① 例如,熊铁基、刘固盛、刘韶军:《中国庄学史》,长沙:湖南人民出版社,2003年;方勇:《庄子学史》第2册,北京:人民出版社,2008年;谭明冉:《王夫之〈庄子解〉哲学思想研究》,北京:北京大学中国哲学专业2003年博士论文;肖建原:《王夫之对老庄思想的研究——从“无”到“有”的境界论》,西安:西北大学历史学专业2008年博士论文;林文彬:《王船山庄子解研究》,《台湾师范大学国文研究所集刊》第31期,1987年6月;施盈佑:《王船山庄子学研究——论“神”的意义》,台北:花木兰文化出版社,2009年。

② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,长沙:岳麓书社,1991年,第701页。

③ 王夫之:《宋论》,《船山全书》第11册,长沙:岳麓书社,1996年,第255页。

④ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第1018页。

⑤ 王夫之:《薑斋文集》,《船山全书》第15册,长沙:岳麓书社,1996年,第85页。

⑥ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,长沙:岳麓书社,1996年,第260页。

⑦ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第679页。

⑧ 王夫之:《读通鉴论》,北京:中华书局,1975年,第488—489页。

《易》曰：“天尊地卑，乾坤定矣。”是不相逮之说也。又曰：“天地氤氲，万物化醇。”尊卑定分，义秩若不相逮，而氤氲者化醇焉。庄周知其不相逮而不敢逃之，而未尝见其氤氲也，故君子不取焉。……臣之于君……又奚仅其无可逃而殊于父子之不可解者哉！^①

这里是说，庄子仅仅由于知君臣之义“无所逃”、“无可逃”，所以才“不敢逃”，绝非君子之道，因为臣之事君犹子之爱亲，二者都是人人生而有之的天命之性，所谓“臣主之义，生于人心”^②，故君子应主动践履君臣之义，而不能像庄子所说的那样，只是不得已地接受和被动地顺从。

另一方面，船山认为庄子一味强调“与天为徒”、“畸于人而侔于天”（《庄子·大宗师》），也势必会使他陷溺于虚无缥缈的“天游”而远绝人伦：

其始也天化之，天之道也；其后也人化之，人之道也。……老、庄者，骄天下而有余者也，绝学以无忧，与天而为徒，而后形之不善，一受其成型，而废人道之能然……^③

释氏以天理为幻妄，则不诚；庄生以逍遥为天游，则不庄；皆自谓穷理尽性，所以贼道。^④

《庄子》一书，止是一“天”字。……不体天于心以认之，而以天道为真知，正是异端窠臼。^⑤

如同《荀子·解蔽》所云，这几段话都是在批评庄子“蔽于天而不知人”。从儒学史来看，不惟船山，以荀子为开端，历代儒家对庄子的批评几乎无不循此理路。这一理路，实质上反映了儒家与庄子在关乎终极价值旨归的天人之际问题上的重大分歧，而一旦涉及这个分歧，船山的儒者本色便会赫然挺露出来。譬如在《庄子解·则阳》中，船山虽然积极评价并肯定庄子的所谓“环中之旨”与他最为推崇的宋儒张载的“太虚即气”思想相通，但随即却又话锋一转，暗刺庄子道：

但君子之学，不鹵莽以师天，而近思人所自生，纯粹以精之理，立人道之极，则彼知之所不察，而憚于力行者也。^⑥

如前所述，船山《庄子解》的理论基调是“因以通君子之道”，且该书绝大多数地方皆是“随文申义”^⑦，但细读其注解可知，在“因而通之”的实际操作中，船山并未受到《庄子》文本的制约而被牵着走，紧要之处，他从未忘记与庄子划清界限。这里所谓“鹵莽以师天”、“憚于力行”云云，其矛头便都指向庄子。

由此亦可见，船山对庄子“环中之旨”以及“相天”、“能移”等思想观念的大力褒扬，并不意味着二人没有化解不开的“死结”。他们最根本的分歧便是：个体究竟应当“与人为徒”（《庄子·大宗师》），“立人道之极”而“在人伦物理上纵横自得”，还是“与天为徒”，“彷徨乎尘垢之外”而于无何有之乡作“天游”？两种价值取向一儒一庄，判然迥异。

二、庄子之“私意”终必为“私欲”

论及庄子人生哲学的精神实质和流弊，船山首先将其与小人之道区分开来。他说：“有私意而无私欲，其厌恶小人而不用其道者，……盖庄、列、陆、王之类是也。”^⑧又说：“躁与贪，亦老、庄之所弗尚。”^⑨在肯定庄子原非贪利逐欲之小人的同时，船山着重阐明了其“私意”之内涵和偏失，以及由于偏失而不可避免导致的消极流弊：

① 王夫之：《薑斋文集》，《船山全书》第15册，第234—235页。

② 王夫之：《读通鉴论》，第661页。

③ 王夫之：《读通鉴论》，第333—334页。

④ 王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，第138页。

⑤ 王夫之：《搔首问》，《船山全书》第12册，第648页。

⑥ 王夫之：《老子衍 庄子通 庄子解》，第304页。

⑦ 参见萧蓬父：《船山哲学引论》，南昌：江西人民出版社，1993年，第244页。

⑧ 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第479页。

⑨ 王夫之：《薑斋文集》，《船山全书》第15册，第85—86页。

老之虚,释之空,庄生之逍遥,皆自欲弘者;无一实之中道……苟欲弘而失其居,则视天下皆非吾所安之土,故其极至于恤私而蔑君亲,纵欲而习放诞,以为不系不留,理事皆无碍,而是非不立,与不肖者之偷污等矣。^①

如庄子说许多汗漫道理,显与礼悖,而摆脱陷溺之迹,以自居于声色货利不到之境。到底推他意思,不过要潇洒活泛,到处讨便宜。缘他人欲落在淡泊一边,便向那边欲去,而据之以私。

故古今不耐烦剧汉,都顺着他走,图个安佚活动。此情也,此意也,其可不谓一己之私欲乎!^②前一段话是说,庄子虽属“自欲弘者”,但由于他刻意避世,不愿在现实人伦中安顿自我生命,所以极有可能产生“荡而丧志”^③、纵欲放诞之流弊,乃至最终走向反面,同流于“不肖者”。后一段话是说,庄子固然“人欲落在淡泊一边”,但由于他仅看重个人的“潇洒活泛”,不愿受到世事烦扰,因此必为那些只图一己之“安佚”的“古今不耐烦剧汉”所效仿,而由于庄子拒绝参与现实事务、承担社会伦职,用儒家的标准看,其淡泊之欲——即上文所说的“私意”——归根结底仍是一种“私欲”。在此意义上,庄子与小人又几乎可归为同类,二者均是“自私”之徒。

在庄学史上,以“私”字辟庄并非船山之新创。此前,王阳明也一方面肯定庄子“有得于性命”而亦为“欲明其明德”之人——船山称为“自欲弘”,另一方面同样认为,由于其学“失之虚罔空寂,而无有乎家国天下之施者”——船山称为“无一实之中道”、“欲弘而失其居”,所以,庄子之“明明德”本质上仍属“自私其身”,而相较于强调“与天地民物同体”、“明明德之在于亲民”的圣人之“大道”,“自私”的庄子之学亦只能算作“小道”^④。在《论语·微子》中,子路曾指责隐者“不仕无义”,“欲洁其身而乱大伦”。王阳明贬庄子“自私其身”,王船山斥庄子之“私意”终为“私欲”,实际上都可以说是对子路之言的重述和引申。

然而,若从“同情的理解”的角度看,庄子毕竟身处“礼崩乐坏”的乱世、险世,在此无道之世,个体不仅不可能“在人伦物理上纵横自得”,更可能因为积极参与社会事务而招患殒命,庄子的所谓“自私”不过是希望通过“陆沉”(《庄子·则阳》)的方式,勉强隐身避祸罢了。另一方面,即便是强调“杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)的儒家,面对无道之世,其实原本也不乏避世而隐的思想,譬如《周易》遁卦所示,以及孔子所云:“天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)再者,作为前朝遗民,船山本人不是也长期隐居而不愿出山做事吗?其《庄子通·叙》更具体说:“己未春,避兵楂林山中……行乎不相涉之世,浮沉其侧者五年弗获已,所以应之者,薄似庄生之术,得无大疚愧?”^⑤既然如此,船山斥庄子之“全身远害,退隐已耳”^⑥为“自私”,又有什么强有力的理由呢?

关于这个问题,船山借历史上的孔鲋藏书之事阐发道:

能为无用之学,以广其心而游于乱世,非圣人之徒而能若是乎?……屈其道而与天下靡,利在而害亦伏;以其道而与天下亢,身危而道亦不竞。君子之道,储天下之用,而不求用于天下。……庄周惩乱世而欲为散木,言无用矣,而无以储天下之大用。握粟忧深而逃羿毂,其有细人之情乎!^⑦

这段话特意运用了“有用”、“无用”、“游”等庄学语汇,并且还把庄子与船山所认同的孔鲋的乱世存身之道加以比较。从中可见,处在无法接受更不愿融入的现实世界——这与庄子的境遇极其相似,船

① 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第158页。

② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第769页。

③ 船山说:“庄生之教,得其泛滥者,则荡而丧志,何晏、王衍之所以败也。”王夫之:《读通鉴论》,第580页。

④ 参见王守仁:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第251、1179—1180页。

⑤ 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,第45页。

⑥ 船山晚年在其诗《九昭》“鱼沉冥以响沫兮,檐忘情于洲渚”句后自注:“若庄周、荀卿之流,皆楚人也。全身远害,退隐已耳。”(王夫之:《薑斋文集》,《船山全书》第15册,第155页)

⑦ 王夫之:《读通鉴论》,第3页。

山既拒绝屈道而从,也没有以道“与天下亢”,他所选择的安身之道是“为无用之学”,“储天下之用”,而不求用于当世。这是典型的基于儒家信仰的隐身守志观念。庄子之“陆沉”与这种“君子之道”的区别是,君子之隐只是一种不得已的方便,其心中仍无时不以天下万世为念虑——表现在船山这里,便是隐身于深山中奋力著书,以接续并重建儒家的文化精神信念,而庄子则已根除了所有的现实关切意识,其所谓“无用”之目的仅在于自全自得。既然船山以“储天下之大用”为自我期许,那么,他当然有理由责备专心于一己之私的庄子“有细人之情”了。

除了像王阳明那样批评庄子“自私其身”外,船山还从动静关系入手,揭示了庄子人生哲学的理论症结和严重后果。他说:“一动一静,阖辟之谓也。繇阖而辟,繇辟而阖,皆动也。废然之静,则是息矣。”^①而作为修养工夫,圣贤虽亦讲“静而存养”,但其真义却是“存养此仁义之心于静中,虽静不息”^②。依据辩证的动静观念,船山批评庄子道:

嗒然若丧其耦,静也,废然之静也。……动不能生阳,静不能生阴,委其身心,如山林之畏佳、大木之穴窍,而心死矣。人莫悲于心死,庄生其自道矣乎!^③

“嗒然若丧其耦”出自《庄子·齐物论》,这里是指庄子超然世外、物我两忘的生命姿态。船山认为,此种生命姿态实为“废然之静”或“息”,即毫无生机的绝对静止或死灭,而这必然导致“心死”。反过来说,庄子之所以不愿积极参与社会生活,正因为其心已“废然”而死也。

进一步,船山又在其他语境下申说了“心死”可能衍生的严重后果:

吝者贪得无已……鄙者销磨岁月精力于农圃簞豆之中……懦者畏祸而避之……庄生非知道者,且曰“人莫悲于心死,而身死次之”,吝也、鄙也、懦也,皆以死其心者也。^④

因其心于衣食之计,暇则燕游,自谓恬淡寡过,不知其为贱丈夫而已。学者读陶靖节、邵康节之诗,无其志与识而效之,则其违禽兽不远矣,庄周所谓人莫悲于心死也。^⑤

这两段话虽然并非针对庄子本人,而主要是批评那种放弃天下道义担当、只顾一己之自利自安自适的人格形态,但依船山的思路,既然庄子已“废然”而“心死”,那么,他距离此处提到的“吝者”、“鄙者”、“懦者”、“贱丈夫”乃至“禽兽”,也就不远了。如果再考虑到后世颇有些“鄙者”、“懦者”之流,以庄子这个“非知道者”为师而效之,那么,其“心死”之遗毒便可谓甚矣。

三、“老庄”乃古今三大害之一

在对《庄子》一书的注解、阐释中,船山曾通过文本比较和义理分析,将庄子和老子之学严格区分开来。其《庄子解·外篇序》指出,就《庄子》文本不同部分的作者归属来说,内篇是庄子的著作,“外篇非庄子之书”而只是“为老子作训诂”。就义理而言,“内篇虽与老子相近,而别为一宗,以脱卸其矫激权诈之失;外篇则但为老子作训诂,而不能探化理于玄微”^⑥。这一观点在《庄子解·天下》中表达得更清楚:

庄子之学,初亦沿于老子,而“朝彻”“见独”之后,……毕罗万物,而无不可逍遥;故又自立一宗,而与老子有异焉。^⑦

……内七篇之玮词:博也而不仅博,大也而不可名为大,真也而审乎假以无假。其高过于老

① 王夫之:《思问录》,《船山全书》第12册,第402页。

② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第937页。

③ 王夫之:《思问录》,《船山全书》第12册,第403页。

④ 王夫之:《俟解》,《船山全书》第12册,第484页。

⑤ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第181页。

⑥ 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,第150页。

⑦ 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,第358页。

氏,而不启天下险侧之机,故申、韩、孙、吴皆不得窃,不至如老氏之流害于后世。^①

可见,船山不仅认为庄老异趣,而且持有褒庄贬老的鲜明态度,称许庄子拔理于黑白雌雄、“矫激权诈”的老子之上而独立一宗,可谓出于老而胜于老。

但在其他著述中,船山又遵循儒家的“正统”立场及其排斥佛道“异端”的传统套路,屡屡合称老庄,或径直以庄为老之承继者,罔顾庄子思想的独异性,不加区分地批评二者。

例如,在《张子正蒙注》中,船山依据张载的“太虚即气”思想,批评老庄陷于“无”、“虚”、“幽”之一偏云:

明有所为明,幽有所为幽;其在幽者,耳目见闻之力穷,而非理气之本无也。老庄之徒,于所不能见闻而决言之曰无,陋甚矣。^②

鬼神者,气之往来屈伸者也……所以辟释氏幻妄起灭、老庄有生于无之陋说。^③

神之与气,气之与形,相沦贯而为一体,虚者乃实之藏,而特闻见之所不逮尔。庄、老言虚无,言体之无也;浮屠言寂灭,言用之无也;而浮屠所云真空者,则亦销用以归于无体。^④

且不论张载的“太虚即气”思想,实辗转渊源自庄子“通天下一气耳”(《庄子·知北游》)的气论哲学,严格说来,船山以庄子拘于闻见而不知虚实幽明之理,以至“诬有为无”^⑤,妄执“有生于无之陋说”,这一批评在学理上既不严谨更不成立^⑥。然而,虽失之粗疏,船山的批评却实另有其理论意图,那便是试图从本体论和认识论的层面,摧破老庄在伦理价值上的虚无主义,以及人生哲学和社会政治上的逃世主义。

又如,关于《庄子·养生主》所说的“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经”的处世术,船山《老子衍·自序》认为,“是又庄之为老释矣”^⑦。而谈及庄子承自于老子的“缘督”之术对世道人心的危害,他说:

唯夫为善不力,为恶不力,漠然于身,漠然于天下,优游徜徉而夷然自适者,则果不仁也……此其为术,老聃、杨朱、庄周倡之,而魏、晋以来,王衍、谢鲲之徒,鼓其狂澜,以荡患孝之心,弃善恶之辨……追原祸始,唯聃、朱、庄、列“守雌”“缘督”之教是信,以为仁之贼也。君子恶而等之洪水,恶此而已。^⑧

要言之,老庄的“缘督”之术贼仁。而其更大的危害在于,一旦“士大夫倡之,天下效之”,形成漠然不仁之社会“习气”,则“君可弑,国可亡,民可涂炭,解散披离,悠然自得,尽天下以不仁,祸均于洪水猛兽而抑甚焉”^⑨。正是出于对老庄处世之道的极度反感,船山在《章灵赋》中自述心志云:“天昧冥迁,美无耽兮。方燠为泽,已日霾兮。……督非我经,雌不堪兮。”^⑩意思是说,纵然身陷昏乱之世,老子的“守雌”、庄子的“缘督”亦绝非其立命安身之本。

与“缘督”之术密切相关,船山有时又以“机”字并斥老庄。其《周易内传·系辞上》云:“王弼、何晏师老庄之机械以避祸而瓦全之术,其与圣人知必极高明、礼必尽精微之道,天地悬隔。”^⑪这显然是

① 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,第359页。

② 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第272页。

③ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第359页。

④ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第362页。

⑤ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第30页。

⑥ 《庄子·齐物论》对“有生于无”之说提出了质疑和批评:“有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。”

⑦ 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,第3页。

⑧ 王夫之:《读通鉴论》,第543页。

⑨ 王夫之:《读通鉴论》,第543页。

⑩ 王夫之:《薑斋文集》,《船山全书》第15册,第195页。

⑪ 王夫之:《周易内传》,北京:九州出版社,2004年,第436页。

把老子和庄子一并视为机权保身之徒了。而在《读四书大全说》中,船山在阐说朱子“曾点未便做老、庄,只怕其流入于老、庄”一语时,同样亦以“机”字斥老庄:

庄子直恁说得轻爽快利,风流脱洒;总是一个“机”字,看着有难处便躲闪……看他说大鹏也不逍遥,斥鷃也不逍遥,则兵农礼乐、春风沂水了无著手处,谓之“不凝滞于物”。……老、庄则有事于明,翻以有所明而丧其诚。……缘曾点明上得力为多,故惧徒明者之且入于机而用其伪,故曰“怕其流入于老、庄”。^①

这段话不仅批评庄子以机巧之术逃避社会责任,只求自我之风流逍遥,而且揭示了所谓老庄之“机”的实质和流弊,即:徒有知性之“明”,但却丧其德性之“诚”,学者一旦流于老庄而“入于机”,则极可能在现实生活中发用于“伪”。

此外,船山还曾笼统地批评老庄“于天命求知而反不畏”^②、“舍物求自以为道”而撇除天下之义理^③、“贱名法以蕲安天下,未能合圣人之道”、求合于圣道“而不能,因流于彼”^④,等等。至于老庄思想在不同历史时期所造成的政治影响,以汉代为例,船山云:“夫师老、庄以应天下,吾闻之汉文、景矣。其终远于圣人之治而不能合者,老、庄乱之也。”^⑤以晋代为例,王导和琅琊王所用之术,“老、庄以之处乱世而思济者也。……此以处争乱云扰之日而姑试可也;既安既定而犹用之,则不足以有为而成德业。王与导终始以之,斯又晋之所以绝望于中原也”^⑥。而远在汉晋之前,“柱下之言淫于庄列,而三代之礼教斩”^⑦。“柱下”即老子。这些历史事实都说明,老子思想经由庄子、列子等道家后学的推阐流布,其对王道政治的危害愈加深重并且绵延不绝。正因其为祸如此不堪,船山甚至说:“古今之大害有三:老、庄也,浮屠也,申、韩也。”^⑧言辞间,其憎恶之意显而易见。

四、醇儒品格和遗民心理——船山辟庄论的内蕴

除上文所述,船山对庄子另外还有一些随机的批评值得提及,笔者将其大致概括为两类。一类是从日常经验或理智出发,批评庄子的某些说法违背常识或太过荒诞,如《庄子·大宗师》篇的“真人之息以踵”^⑨、《庄子·齐物论》篇“参万岁而一成纯”中的“参万岁”^⑩,等等;而对于《庄子·逍遥游》篇所谓风之积也厚,故能负大鹏之翼,船山则反驳道:“非也。……庄生以意智测物而不穷物理,故宜其云然。”^⑪另一类是秉持儒家观念,批评庄子的某些思想主张不合圣人之道。以下略举数例:(1)对于《庄子·大宗师》篇以“藏山”为喻所申说的万物无时不化、“新故密移”之理,船山认为“其言要为不诬;而所差者,详于言死而略于言生”^⑫。(2)对于《庄子·达生》篇“呆若木鸡”、“佹俟承蜩”等寓言所包含的凝神静心的养气之道,船山指出,正确的修养方法应是“养气于动”,但庄子却欲“将此心作猕猴相似,唯恐其拘桎之不密;而于气也,则尤以为害苗之草,摧残之而唯恐其不消”,这种以“静”为旨要的工夫不仅无法养气,反倒只会“暴害其气”^⑬。(3)对于《庄子·逍遥游》篇所云“生物之以息相

① 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第764页。

② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第849页。

③ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第1019页。

④ 王夫之:《董斋文集》,《船山全书》第15册,第85页。

⑤ 王夫之:《董斋文集》,《船山全书》第15册,第85页。

⑥ 王夫之:《读通鉴论》,第373页。

⑦ 王夫之:《船山经义》,《船山全书》第13册,长沙:岳麓书社,1996年,第697页。

⑧ 王夫之:《读通鉴论》,第580页。

⑨ 参见王夫之:《思问录》,《船山全书》第12册,第403—404页。

⑩ 参见王夫之:《俟解》,《船山全书》第12册,第485页。

⑪ 王夫之:《思问录》,《船山全书》第12册,第456—457页。

⑫ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第750页。

⑬ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第936—937页。

吹”，船山依张载的思想，指出“此乃太虚之流动洋溢，非仅生物之息”，庄子之说“非也”^①。(4)对于《庄子·逍遥游》篇提出的“神人无功，圣人无名”的重要思想，船山以张载的语词和语气斥道：“庄生欲蔑圣功，以清虚无累之至为神人，妄矣。”^②(5)在从“神”和“形”两个方面阐说儒家的孝亲思想时，船山又曾批评庄子所强调的“形”之终将朽坏销尽虽然合乎事实，但却不合人情，“贼人恻隐之良”而败坏孝道^③。凡此种种，或零散琐细而不够集中深入，或太拘于表面文字而未能吃准吃透庄子的本旨，或囿于儒家成见而有意无意地误解了庄子之说，因此未能切中其思想要害，故笔者仅将这些批评引录于此，而不再作详论。

从三教关系史来看，自荀子始，辟庄是传统儒家攻讦异端的重要话题，而在宋明道学排“二氏”的理论话语中，儒家辟庄更是不遗余力，作为坚贞儒者的船山亦如此。笔者曾有专文指出，有宋以来儒家辟庄不外乎两大进路：其一，在日用伦常和政治生活的实践层面，批评庄子逃避人伦和君臣之义，其弊轻则自私、无用，重则危害君臣父子的现实秩序；其二，在本体、心性和境界的终极层面，批评庄子离弃仁义而谈天道、心体，以至最终堕入空寂之域^④。由前文所论可以看出，船山辟庄基本依循着这两条进路展开，并且，相较于此前的宋明道学，他对庄子的批评在学理上也并没有什么根本性的不同和突破。然而，在承认这一点的同时，我们还必须看到，船山加之于庄子的大量批评言论仍有其显著的个性特点和独特的思想文化意蕴。

第一，无论在《庄子通》、《庄子解》中，还是在这两部庄学专书之前所撰的《读四书大全说》、《老子衍》等著作中，以及撰于其后的《经义》、《俟解》、《张子正蒙注》、《读通鉴论》、《宋论》、《思问录》等著述中^⑤，都或多或少可见船山辟庄的言论——当然，《庄子通》、《庄子解》中的辟庄言论相对间接、婉转一些。这表明，尽管船山“以文章莫妙于《南华》”^⑥，更与身处战国剧变中的庄子产生了超越时空的情感共鸣，而其诗《闻极丸翁凶问不禁狂哭痛定辄吟二章》亦曾云“何人抱器归张楚，余有《南华》内七篇”^⑦，他对庄子之学所持的总体性的批评态度却是一贯的。更进一步说，即便在写作《庄子通》、《庄子解》的过程中，船山对庄子之学进行了“虚心的研究”，从而不仅“在知识上丰富了自己”（侯外庐语）^⑧，而且“动中窥要”，“深得其趣”，“所谓观化而渐得其原者，途辙有似于庄生”（钱穆语）^⑨，其批评态度也并未有所改变。这与同时代同样精研庄学的方以智、傅山、钱澄之等名儒对庄子的较多肯定，形成了较大反差。追根溯源，正如船山拒绝逃禅那样，他对庄学始终如一的批评，也是出于“对儒学纯洁性的关怀”和坚守^⑩。

第二，由于船山辟庄的言论散存于其不同时期的诸多著作中，在文本类型上，这些著作包括儒家经典阐释、庄学专书、史学批注、社会政治评论、思想文化短札等，这就使得他对庄子的批评表现出了明显的文本语境化的特征。详而言之，一方面，在各种著作所涵摄的不同思想语境下，船山批评庄子的机缘、角度、目的、理据以及所批评的庄子之学的具体理论主张，亦多有不同，其所涉内容甚为广泛而复杂；另一方面，受到不同文本类型和具体语境的影响抑或“干扰”，船山在不同著作中写下的某些辟庄言论，其间存在着前后不一、相互矛盾之处。例如，前文已及，在《庄子解》中，基于严格进行学理辨析的必要，船山区分了庄子与老子之学，但在那些需要展露其儒者立场、捍卫儒家正统的著述（譬

① 王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，第27页。

② 王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，第92页。

③ 王夫之：《读通鉴论》，第184页。

④ 参见邓联合：《中国思想史上的“难庄论”和“废庄论”》，《哲学动态》2009年第7期。

⑤ 船山重要著作的年代顺序，参见邓辉：《王船山道论研究》，湘潭：湘潭大学出版社，2010年，第54—57页。

⑥ 潘宗洛：《船山先生传》，《船山全书》第16册，第88页。

⑦ 王夫之：《薑斋六十自定稿》，《船山全书》第15册，第357页。

⑧ 侯外庐：《中国早期启蒙思想史》第一编第二章“王夫之的思想”，《船山全书》第16册，第1140页。

⑨ 钱穆：《中国近三百年学术史》第三章“王船山”，《船山全书》第16册，第1093、1097页。

⑩ 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京：北京大学出版社，1999年，第253—254页。

如《读四书大全说》、《宋论》、《读通鉴论》、《张子正蒙注》、《船山经义》、《老庄申韩论》等)中,他却又混称老庄,并且笼统地批评二者。又如,在《庄子解·达生》中,船山高度评价了庄子的生死观,认为它“庶合乎幽明于一理,通生死于一贯”^①，“所谓幽明始终无二理也”^②，但在《庄子解》之后完成的代表其一生“学术宗旨和归宿”的《张子正蒙注》中^③，他却又出于褒扬“横渠之正学”^④的目的，批评庄子不知幽明之理而蔽于一偏。如此等等。

第三，除了针砭庄子其人其学，不少情况下，船山实际上是借辟庄把批评矛头指向历史现实中存在的“庄学现象”或“庄学效应”，这其中既包括庄子之学在社会政治、伦理道德和精神文化领域所产生的深远的负面影响，更包括士大夫等精英阶层所表现出的某种庄学化或庄子式的精神品性，尤其是那种惟思一己之自安自适而弃绝其应有的责任担当的人格特征。前文对此已有涉及，这里再略举三例：(1)在《读四书大全说》中，船山认为，宋儒真德秀所云“箪瓢陋巷不知其为贫，万钟九鼎不知其为富”，以及陶渊明之诗“众鸟欣有托，吾亦爱吾庐”、“泛览周王传，流观山海图”，其思想实质均无异于“庄生逍遥游之旨”，因为二者皆“撇开实际”，着力“觅个疗愁蠲忿方法，忘却目前逆境”，这与“只在人伦物理上纵横自得”的“孔颜之乐”相去甚远^⑤。(2)在《张子正蒙注》中，船山首先批评“释氏以天理为幻妄”、“庄生以逍遥为天游”，“皆自谓穷理尽性，所以贼道”，随后又写道：“若王介甫之杂机巧，苏子瞻之好骄乐，皆自言知性，所知者释氏、庄生之所谓性也，恍惚无实而徜徉自废之浮气也。”^⑥这俨然是以醇儒自居，而把王安石和苏东坡都贬为庄子人生哲学的追从者了。(3)在《宋论》中，船山把千方百计以“求一夕之安”的宋高宗与逃锋镝而“沉溺于逍遥”的庄子对应起来，并痛斥前者云：“不知有宗社之重，不知有辱人贱行之可耻，不知有不共戴天之不可忘。萧然自遂，拊髀雀跃于无何有之乡，以是为愉快而已矣。”^⑦细读船山的这类不乏情感色彩的批评文字，可以感受到其间暗含着他对明清易代之际士大夫群体和上层政治人物之精神品格消极蜕变甚至堕落的深恶痛绝和愤激之意。由此而言，船山的辟庄论折射出了鲜明的时代特色，并且内中还深蕴着其忠贞的遗民心理。

第四，结合其坎坷多舛的人生境遇，可以说，船山的辟庄言论还渗透着他本人真切的生命体验和自我期许。譬如，针对《庄子·德充符》所谓“游于羿之毂中”，船山指出：“游其毂中而死焉，君子之徒也；游其毂中而免焉，小人之徒也。”^⑧在赞扬孔鲋藏书之举并批评庄子“有细人之情”后，船山接着又说：“知进退存亡而不失其正，易简以消天下之险阻，非圣人之徒，其孰与归？”^⑨而在《庄子通·叙》中，船山更坦言，虽其应对“不相涉之世”的方式“薄似庄生之术”，“然而予固非庄生之徒也，有所不可、‘两行’，不容不出乎此”^⑩。从中可见，纵使屡遭险祸甚至九死一生，庄学化的个体生存方式亦绝非其现实选项。作为坚决抗拒当世的前朝遗民，船山这种历经磨难的醇儒襟怀和人格力度，无疑是此前亦曾辟庄的诸多宋明儒者所不具备的。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 王夫之：《老子衍 庄子通 庄子解》，第228页。

② 王夫之：《老子衍 庄子通 庄子解》，第229页。

③ 陈来：《阐释与重建——王船山的哲学精神》，北京：北京大学出版社，2004年，第291页。

④ 船山自题墓铭有“希张横渠之正学而力不能企”一语（王夫之：《薑斋文集》，《船山全书》第15册，第229页）。

⑤ 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第679—680页。

⑥ 王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，第138页。

⑦ 王夫之：《宋论》，《船山全书》第11册，第255页。

⑧ 王夫之：《读通鉴论》，第123页。

⑨ 王夫之：《读通鉴论》，第3页。

⑩ 王夫之：《老子衍 庄子通 庄子解》，第45页。

贤能政治视野下的“公仆”与“公民”

孔新峰

摘要:无论“尚贤主义”、“治理责任”抑或“政道思维”,均致力于从中国传统特别是其中最具影响力的儒家传统出发,破解近代以降政治思维与政治实践中各种版本的西化思潮,凸显中国政治传统的独特性及其现时代意义,足以从不同角度,在不同程度上丰富“中国模式”的相关论说,亦足以以为“贤能政治”这一“或许是儒学中研究最少但却最有影响力的政治主张”之研究提供理论背景或补充。对勤贤能政治的内在要求,欲培育当代中国政治贤能,不断提升目前中国各级治国理政人才素质实乃当务之急,其中一大要务是树立“公仆教育首先应是公民教育”的理念。贤能政治的政治理想具有浓郁的本土色彩,但在东西久已会通、世界日趋多元的今天,此理想的实现并不能对包括西方政治理论在内的异域政治文明成果持全然漠视的态度。公仆理应是公民的一部分,理应与公民分享共同的核心价值观;公务员需要培训,更需要作为公民的全程教育;欲涵养“公仆意识”,须先涵养“公民意识”。

关键词:公仆;公民;代表制;干部教育培训;公民教育;贤能政治

一、贤能政治与中国模式

探讨改革开放以来中国发展路径时,官方多采“中国特色社会主义道路”^①之说,而学界则常见“中国模式”(the China Model)的提法。一般认为,“中国模式”概念的提出,是西方各国对中国发展态势重新审视,国际社会对“华盛顿共识”进行反思的结果。关于“中国模式”的基本特征,国内外学者有多种多样、见仁见智的总结和概括。俞可平教授从三个方面概括“中国模式”的基本特色:“一是正确处理改革、发展与稳定的关系;二是坚持市场导向的经济改革,同时辅之以强有力的政府调控;三是推行增量的经济与政治改革,以渐进改革为主要发展策略,同时进行必要的突破性改革。”^②曾任邓小平英文翻译的张维为教授则将“中国模式”总结为八大特征,即实践理性、强势政府、稳定优先、民生为大、渐进改革、顺序差异、混合经济及对外开放^③。当然,有一些研究也指出了“中国模式”存在的问题。例如香港科技大学教授丁学良认为“中国模式”存在“四大成本”,即“被相对剥夺的弱势(群体)”、“环境生态的破坏”、“体制性的腐败”以及“公共政策缺乏透明度”等^④。也有很多学者尤其是海外学者对“中国模式”提出了批评性意见。例如,美国普林斯顿大学教授黄亚生否定“中国模式”的独特性,认为“无论是中国的成功经验还是发展困境,都不是中国特有的”,“所谓的‘中国模式’并不存在。中国未来发展的大方向和原则与西方体制并没有根本上的区别。我们有的只是‘中国特色的道路’:选择适合自己的方式去实现这些普世原则”^⑤。耶鲁大学教授陈志武则从金融发展的角度评判“中国模式”,认为唯有师法“金融乃国富之王道”的西方模式,并拥抱“民主、自由与人权”等“普世”

作者简介:孔新峰,国家行政学院政治学教研部副教授(北京 100089)。

① 权威表述可参见中共十八大政治报告《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进,为全面建成小康社会而奋斗》。

② 引自郑云天:《百家评说“中国模式”》,《北京日报》2010年9月20日。

③ 张维为:《中国震撼:一个“文明型国家”的崛起》,上海:上海人民出版社,2011年,第100—114页。

④ 丁学良:《辩论“中国模式”》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第114—139页。

⑤ 黄亚生:《“中国模式”到底有多独特?》,北京:中信出版社,2011年,“自序”,第VII—X页。

价值,才能实现中国经济社会的持久发展^①。

且不论学界关于“中国模式”的纷纭聚讼,值得重视的是,贝淡宁教授关于贤能政治(political meritocracy)研究的建议,对理解当代中国政府与政治,尤其是当代中国的发展“奇迹”,具有极为重要的方法论意义,足以为当前关于“中国模式”及其未来走向的辩论提出一种新的研究进路。贝淡宁不仅看重“制度”,亦看重作为制度承载者与变革担纲者的“人”。他提出,中国“当前的政治体制”是“贤能政治”,并认为:“在早期儒家政治理论辩论的启迪下,中国的政治学说近来提出了贤能政治改革的模型。一些人暗示中国自身的政治体系最接近贤能政治的理想。这些辩论可能会为中国政治的未来指明方向。退一步说,为贤能政治的价值观和实践提供可能性至少也能够帮助补救自由民主制度的一些缺点。”^②实际上,尽管较少为学界注意,但三十余年来中国发展的背后,一支总体而言颇为精干的公务员队伍^③,的确发挥了至关重要的引领作用。这支队伍既包括中央层级的经济社会管理人才,也包括地方各级政府中的行政干才。前者有如查默斯·约翰逊在其名著《通产省与日本奇迹——产业政策的成长(1925-1975)》中指出的“日本模式”四大要素一般:拥有精干的公职队伍,能够制订具有前瞻性的产业政策;公平高效的办事制度;符合市场经济规律的干预手段;具备通产省那样的领航机构^④。“1978年以来,在几乎每一个转折点,西方分析家们都低估了中国领导人的能力高度。”^⑤后者则在一个经济体制快速转型、贫富分化等社会矛盾多发的时段,虽不乏争论但颇为有效地贯彻了中央政令,带动了地方发展,尤其是化解了大量来自民间的不满与压力^⑥。“你不得不赞美统治中国的人——他们面对无数的挑战。所有这些人,他们这些领导人需要让所有人的生活水平提高,即使不是同时同等水平的提高。所有中国人都需要往上走,所有中国人都想要更好的自己。”^⑦“中国最宝贵的财富是中国领导人”,“我们训练世界上最好的领导人。我们的干部培训体制如此庞大。(干部生涯中)有许多考验”。“中国领导人的素质还真是叫人钦佩……他们脑筋好,思维快,分析能力强。”“这是一个培养优秀年轻人并指导他们在公司、军队和政府中出力的机制。这是一个聪明的机制,尽管比我想象的要僵化一些。它显示出才智。”^⑧

如果一味遵从西方自由主义民主的选举制度标准,则当前中国中央与地方执政者的产生在其

① 陈志武:《没有“中国模式”这件事》,台北:八旗文化出版社,2010年,第16-80页。

② [加拿大]贝淡宁:《关于贤能政治研究的建议》(未刊稿)。相关内容还可参见贝淡宁的另两篇文章《贤能政治是个好东西》(《当代世界》2012年第8期)及《当代贤能政治是中国的大进步》(《环球时报》2013年1月29日)。此外,他与李晨阳教授合撰的《另一种精英治国》(《南风窗》2013年第22期),也可提供參考。贝淡宁教授一项非常有趣的、在相当大程度上基于贤能政治假设的中国政治体制改革建议,可参见[加拿大]贝淡宁:《东方遭遇西方》,孔新峰、张言亮译,上海:上海三联书店,2011年,第247-297页。

③ 本文所指的“公务员”,系按照《中华人民共和国公务员法》规定,“依法履行公职、纳入国家行政编制、由国家财政负担工资福利的工作人员”。根据2006年的《中华人民共和国公务员法实施方案》,公务员范围主要包括七类机关的工作人员:(1)中国共产党各级机关的工作人员;(2)各级人大机关的工作人员;(3)各级行政机关的工作人员;(4)中国人民政治协商会议各级委员会机关的工作人员;(5)各级审判机关的工作人员;(6)各级检察机关的工作人员;(7)民主党派、工商联各级机关的工作人员。中国在参考了西方国家的文官制度后,制定了相对更广的公务员范围,尤其是把党的机关的工作人员也包括在内。这样的规定是与中国的国情分不开的。与西方国家不同,在中国现阶段,行政机关不是行政权力的唯一载体,党的机关与行政机关都是行政权力的分享者。在中国特色政党体制框架下,党的机关的工作人员与政府系统的国家公职人员一样履行着管理国家事务的职能。参见宋世明、王红缨:《中国的公务员制度:对西方经验的拒绝、改造、引进与超越》,《经济社会体制比较》2010年第6期。

④ 参见[美]查默斯·约翰逊:《通产省与日本奇迹——产业政策的成长(1925-1975)》,金毅、许鸿艳、唐吉洪译,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年。

⑤ [美]戴维·兰普顿:《中国力量的三面:军力、财力和智力》,姚芸竹译,北京:新华出版社,2010年,第102页。

⑥ 关于中国共产党强化组织建设与领导干部执政能力建设的讨论,参见沈大伟(David Schambaugh):《中国共产党:收缩与调试》,吕增奎、王新颖译,俞可平审定,北京:中央编译出版社,2011年,第183-224页。

⑦ [美]戴维·兰普顿:《中国力量的三面:军力、财力和智力》,第116页。

⑧ [美]戴维·兰普顿:《中国力量的三面:军力、财力和智力》,第101页。

“正当性”上似有缺憾。然而,就西方代表制(representation)理论^①自身的演进而言,基于自由民主选举的代表制恐非唯一的代表形式。美国政治学家亨廷顿(Samuel Huntington)早在1968年即曾指出,“各国之间最重要的政治分野,不在于他们政府的形式,而在于他们政府的有效程度”^②,就此而言,似乎很难说中国各级执政者全然缺乏实质上的代表性。而德裔美籍政治哲学家沃格林(Eric Voegelin)则将代表制问题视为“政治理论的核心问题”^③,认为英美等国“基本类型的代表制”(elemental representative)无法将代表制的本质纳为一己之专美^④,那种傲慢地将“基本类型的代表制”等同于代表制本身的做法是一种“政治的与文明的地方主义的症候”^⑤,将会导致巨大的国际动荡——“我们的外交政策是导致国际秩序混乱的因素之一。我们真诚而天真地努力将基本类型的代表制传播到那些不具备其运作的存在条件的地区,以便消灭这个世界的罪恶。……我们不能将西方民主强权持续不断发动战争的怪异政策归之于政治家个人的缺点——尽管存在这些缺点的强烈证据。相反,这些政策深深植根于我们当代西方社会大众的情感与意见之中,是大众拒绝面对现实的症候。正因为它们是大众现象的症候,我们才有理由讲到西方文明的危机。”^⑥苏联的制度实际上亦具有一种“存在意义上的代表制”(existential representative)^⑦。就此而言,无论作为实然描述(descriptive)抑或作为应然取向(normative)的贤能政治,均足以为我们理解当下及未来中国政治发展提供崭新而有效的视角。

应当说,“贤能政治”之于中国发展的意义,以及中国特色的“选举”在其政道与治道之中的特殊意涵,并非贝淡宁教授始创,而是渊源有自。兹举如下数例作一参照:

1. 钱穆的“尚贤主义”说^⑧。

钱穆先生撰有《选举与考试》一文,从孙中山先生五权宪法“‘考试’‘选举’相辅为用之意见”谈起,指出就“选举”制度而言,中国传统政制与西方可谓大异其趣。其荦荦大者有如下三端:一是“直接民权”与“间接民权”之异,“西方选举议员,代表民众,监督政府;而中国则直接选举官吏,组织政府,行使政权”,“西方民权乃‘间接民权’,而中国民权则为‘直接民权’”。二是“政民一体”与“政民敌立”之异,“西方选举由民众,而中国选举由官吏”,“此种异点,亦因双方政治观念不同,西方以政府与民众为敌体,故民众代表必由民众自选。中国则认为政府与民众为一体,故官吏自身即为民众之代表,则选举由官吏任之,自亦不见其违理。夫政府亦社会之一机构,官吏亦民众之一分子”。三是“重被选人”与“重选举人”之异,“中国传统政制中之选举制度,又有与今日西方选举制更大不同之一点,即西方注意在选举人,而中国则注意在‘被选举人’”。详究其原因,“盖西方民主政治,起于小国寡民,

① 在西方政治学领域,汉娜·皮特金(Hanna Pitkin)被认为是当代政治学代表理论研究的开创性人物之一,声名煊赫,凡涉及代表理论者,鲜有不引注其著作《代表的概念》(*The Concept of Representation*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1967),被称为建立了代表理论标准性解释的学者。另可参见皮特金为《布莱克威尔政治学百科全书》(戴维·米勒、韦农·波格丹诺编,邓正来等译,北京:中国政法大学出版社,1992年,第646—648页)及*Political Innovation and Conceptual Change* (T. Ball etc eds. Cambridge University Press, 1989, pp. 132—154)所撰“Representation”词条。

② [美]塞缪尔·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华、刘为译,上海:上海人民出版社,2008年,第1页。

③ Eric Voegelin, *New Science of Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, University of Missouri Press, 2000, p. 88.

④ Eric Voegelin, *New Science of Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, p. 113.

⑤ Eric Voegelin, *New Science of Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, p. 127.

⑥ Eric Voegelin, *New Science of Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, p. 128.

⑦ Eric Voegelin, *New Science of Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, p. 116. 沃格林晚年回忆学术生涯时,曾对《新政治科学》中分析的这两种代表制作过评论。他认为:“我发现,存在的代表制总是有效政府的核心,它的存在独立于代表制政府获得其代表制的形式程序。在一个比较原始的社会中,人民大众不具备进行理性辩论、组成政党以选择议题的能力。这种政府之所以被容忍在于它或多或少适当地实现了任何政府由以建立的基本目标——即保障国内和平、保卫国家、执行司法、关照人民的福祉。如果这些职能得到较好的履行,政府获得权力的途径便只具有第二位的重要性。”Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 34, University of Missouri Press, 2006, p. 65.

⑧ 钱穆:《选举与考试》,《政学私言》,北京:九州出版社,2010年,第24页。

又为人口集中之都市,故可于选举中尽量表达民意,并主选举权之尽量普及。中国则既为广土众民,而又为散漫分布之农村,故主于选举中尽量拔取贤才,又主被选举者之尽量限制与尽量严格”^①。钱先生进一步发问:“东西双方之选举制度,果谁是而谁非,又孰优而孰劣乎?”鉴于“政治为人群最现实之活动”,“只可辨异同,不当论是非”,而判断政制高下的标准,端赖其是否适应于“民族哲学文化传统”及“社会背景历史沿革”。尽管有某种相对主义之嫌,但钱先生还是就选举制度提出了“古今中外”“一切政制所不能背”的“两大义”:

一、在求如何使贤能登进。二、在使贤能既踞高位,不致滥用权力以假公而济私。使能达此二境,此即作为一种好政制。^②

钱穆先生的上述洞见颇具醒世意义,若能斟酌损益具有衡平精神的“尚贤主义”考选之道,审慎接续中国传统政制及其制度精神,当可跳脱政治制度全盘西化(包括经典马克思主义意义上的“西化”)的迷思与误区。

2. 许雅棠的“治理责任”说。

台湾东吴大学政治学系许雅棠教授在钱穆先生论说^③基础上继续精研,认为中国传统思想看重“治理”之学,而非“政治”之学。“与强调主权归属和个人自主的民主相对,治理学是以治理职责为中心的政治思考,一门责求为政者如何使民生顺遂、结合人心、安定秩序、建立事功的学问”^④。“对于古中国人来说,政治思考主要即是以治理的面貌出现的。所谓治理,简单说,是指由主政者落实致治之道的实践与临事应变的权宜。前者在寻求长治久安的致治规律原理,例如确定责任,赏罚明确,选贤举能,尊重民意民情,施政司法合乎义理,人民高度信任等等,依此责求主事者躬行实践并落实于法令制度之中;后者则表现于主政者如何斟酌内外情势,拿捏民意民情,订定推行合宜的政策法令,以及临事应对,与人相接的言行态度等等。可以说,治理思考的重心在于寻求致治的律则实像、确立责任内容与法制,以及察看治者能否知人善任,结合人心的领导表现”^⑤。

从君主到民主,传统中国政治思想的光环似已消退殆尽,不是被看成“过时古董”,就是被看成“有害毒物”。许教授反对此种成见,从“治理责任”问题入手,对“职责论”与“权责论”加以区分,认为前者渊源于古老中国,后者则是西方的产物,而由于西力普罩,中国的“职责论”湮没不彰,以主权或权力为着眼的“权责论”大行其道。许氏以罗伯特·达尔(R. A. Dahl)和马克斯·韦伯(M. Weber)的思考为例,说明治理责任在自由民主思潮中,不是消解于民主选举的程序,流于各种无止尽的学说争议,便是委由主政者个人的世界观决定,当代政治学受重视却不受敬重的道理或在于此。许氏挖掘传统中国智识资源,引介儒、法两家多所论及的“为政立信”之说,辅以近代政治学者浦薛凤“治重于政”的认识,以及“案例实证”、“信任评鉴”和“诚信治理”三个实践层面的证据,尝试为“为政立信”具有独立客观的普世实践意义找寻理论资源和实证注脚,从而证成“治理责任”实有其独立于民主思维,并足以决定一国治理成败的人事律则与具体内容^⑥。

① 钱穆:《选举与考试》,《政学私言》,第16-21页。

② 钱穆:《选举与考试》,《政学私言》,第21-22页。钱穆先生的这一看法似乎对贝淡宁教授有所影响,例如贝氏曾经指出:“我们需要提出有动机和能力进行正当统治的统治者应该如何被选拔的问题。一旦他们被选拔出来,我们又需要提出类似政治实践和制度设计如何能提升他们正当统治的可能性的问题,以及降低通过贤能政治选拔的统治者滥用权力的风险的问题。”参见[加拿大]贝淡宁:《关于贤能政治研究的建议》(未刊稿)。近期国内学界对于中国古代“选举”理念与制度的系统梳理,可参见雷强:《天下选举:传统领导之道》,北京:中国经济出版社,2009年。

③ 许雅棠教授的分析起点为钱穆先生《中国传统政治》一文对中国传统政治“责任论”或“职分论”理念的阐述。参见钱穆:《中国传统政治》,《国史新论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第70-105页。

④ 许雅棠:《“治理责任”的思考:民主时代中的儒法治道》,《东吴政治学报》2005年第21期。

⑤ 许雅棠:《儒学与民主:读金耀基论文集有感》,《二十一世纪》(网络版)2006年2月号,总第47期。<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0508069.htm>,2012年10月1日访问。

⑥ 许雅棠:《“治理责任”的思考:民主时代中的儒法治道》,《东吴政治学报》2005年第21期。

3. 王绍光的“政道思维”说。

近来,著名政治学者、香港中文大学王绍光教授对西方自由主义民主(王教授称其为“选主”)多所批判,强调要从实证而非规范的角度来研究民主。究其实,这种学术取向并不是要实现完全的客观中立,其目的乃是在批判西方代议制民主的基础上论证一种较为激进的左翼民主观。其意图并不仅仅是为了介绍和赞赏,在很大程度上是要对西式民主进行批判和反思,即认为此种政体与经济增长、社会平等、人民幸福均并无必然关系^①。在其后的一系列研究中,王绍光多次批评流行一时的“政体思维”与“政体决定论”,追溯西式政体思维的渊源,尤其是所谓“专制主义”概念的来龙去脉,指出政体决定论的致命弱点;揭示中国历代贤哲政治分析的基础不是政体,而是“政道”(包括“治道”与“治术”),归纳了儒、法、墨、道四家各自主张的“治道”与“治术”;强调以政治秩序实质为着眼点之“政道思维”相对于关注政治秩序形式之“政体思维”的优越性,并试图以之对中国政治进行回顾、评判与展望^②,进而论证中国干部“选拔”而非“选举”的合理性^③。

应当承认,无论“尚贤主义”、“治理责任”抑或“政道思维”,均致力于从中国传统特别是其中最具影响力的儒家传统出发,破解近代以降政治思维与政治实践中各种版本的西化思潮,凸显中国政治传统的独特性及其现时代意义,足以从不同角度、在不同程度上丰富“中国模式”的相关论说,亦足以以为贝淡宁教授倡议的“贤能政治”这一“或许是儒学中研究最少但却最有影响力的政治主张”^④之研究提供理论背景或补充。

二、公务员或“公仆”理应是“公民”的一部分

然而,诚如贝淡宁教授(近七十年前,钱穆先生对此亦有相近的认识^⑤)所见:“贤能政治的实践并不总能达到理想的状态(类似自由民主制理想和现实的差距),这引发了贤能政治应该被如何改良以便进一步为产生好政府作出贡献的问题。……我们需要提出有动机和能力进行正当治理的治者应该如何被选拔的问题。一旦他们被选拔出来,我们又需要提出类似政治实践和制度设计如何能提升他们正当治理的可能性的问题,以及降低通过贤能政治选拔的治者滥用权力的风险的问题。”^⑥

很明显,作为“与民主制一样古老”的(在很大程度上也是与之对立的)一种“政治理想”^⑦,贤能政治并非完美无瑕,在实践中亟待改良;同时,贤能政治之有效运作有待于解决两个问题,简而言之,一是选拔,二是框范。如果说中国“当前的政治体制”确已是所谓“贤能政治”,那么在上述两个问题上自然已有一套较为成熟的因应解决之道。实际上,我国向有“为政之要,唯在得人”以及“治国先治吏”的传统;新中国成立以来,尤其是改革开放以来,执政党和国家也在干部选拔任用管理工作及现代公务员制度建设等方面作出了大量努力,造就了大批德才兼备的治国理政人才,推动了国家的改革与发展。这一经验也构成了前文所述“中国模式”的一项虽隐而不彰却不容忽视的应有之义。但是也应看到,由于贪腐等问题,这支治国理政的队伍在社会公众中的美誉度与公信力近年来却有下行之势;在中国经济社会快速转型、国际局势波诡云谲的时代,与民族生存发展面临的崭新形势相比,在执政能力等方面亦存在诸多不尽如人意之处。此中原因纷繁复杂,绝非本文篇幅与笔者功力所能及。但是,对勘贤能政治的内在要求,笔者认为,不断提升目前中国广大治国理政人才的素质实

① 参见王绍光:《民主四讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第33-70页。

② 可参见王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,“序”(第1-20页)、“政体与政道:中西政治分析的异同”(第75-124页);以及胡鞍钢、王绍光、周建明、韩毓海:《人间正道》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第175-207页。

③ 胡鞍钢、王绍光、周建明、韩毓海:《人间正道》,第197-198页。

④ [加拿大]贝淡宁:《关于贤能政治研究的建议》(未刊稿)。

⑤ 钱穆:《选举与考试》,《政学私言》,第21-22页。

⑥ [加拿大]贝淡宁:《关于贤能政治研究的建议》(未刊稿)。

⑦ [加拿大]贝淡宁:《关于贤能政治研究的建议》(未刊稿)。

乃当务之急,而其中一大要务,端赖于树立“公仆教育首先应是公民教育”的理念。贤能政治理想的确具有浓郁的本土色彩,但是在东西久已会通、世界日趋多元的今天,要实现这一理想,就不能对包括自由主义民主在内的异域政治文明成果持全然漠视的态度。实际上,当代中国的任何一项改革实践都不可或缺“古今中西”的任何一个思维向度。正如甘阳先生所言:“孔夫子的传统,毛泽东的传统,邓小平的传统,是同一个中国历史文明连续统,套用从前中国公羊学的一个说法,就是我们今天要达成新时代的‘通三统’。”^①沃格林所谓“基本类型的代表”固非中国政治体制转型的唯一选项,但“存在意义上的代表”乃至“超验真理的代表”(transcendental truth representative)^②,恐怕均需从前者那里获取某些有益成分。

根据《汉语外来语词典》,汉语中的“公民”与“公仆”均系日语外来语,分别指“取得某国国籍,并根据该国法律规定享有权利和承担义务的人”以及“为公众服务的人”,其日文发音分别为“kōmin”及“kōhoku”,分别是对英语“citizen”及“civil servant”的意译^③。“公民”一词的常用涵义约定俗成,较少争议。问题在于“公仆”一词^④。众所周知,“civil servant”及其全称“civil service”狭义上对应的词义是“公务员”,按照《中华人民共和国公务员法》第二条之规定,“本法所称公务员,是指依法履行公职、纳入国家行政编制、由国家财政负担工资福利的工作人员”。江泽民同志亦曾为负责中高级公务员培训的国家行政学院题词“永做人民公仆”。然而,在当代中国特殊的“政党—国家”语境下,“公仆”一词又不仅用来描述上述“公务员”,还拥有更为广泛的内涵。《中国共产党章程》第三十三条明确规定:“党的干部是党的事业的骨干,是人民公仆。”由上所述,我们可近似地将当代中国语境下的“公务员”或“公仆”理解为各级党政领导干部^⑤。

斯大林在其《悼列宁》一文中曾有著名的说法:“我们共产党人是具有特种性格的人,我们是由特殊材料制成的。”^⑥这种“特殊材料制成论”为中国共产党人所接受,成为当代中国政治生活中常见的一种表述。然而详究其实,相对于广大“群众”,共产党员尤其是党员公务员的确具有并应保持其“先进性”,具体体现为对于“三个代表”的践行,亦即“要始终代表中国先进生产力的发展要求;要始终代表中国先进文化的前进方向;要始终代表中国最广大人民的根本利益”;然而,当我们偏移“党—群众”的视角,转而从“公共权力担当者—公民”的角度观察,则会发现,“公仆”来源于“公民”之中,理应以服务公民及其经济社会组织为己任。循此,在“市场”延伸出来的“新传统”视角下,在“从身份到契约”的现代政治逻辑之下,“公仆”无非是“公民”之中由于在公共权力部门任职而“担当特殊职业”(而非“特殊材料制成”)者,“公仆”理应是“公民”的一部分,亦须遵守乃至“模范遵守”^⑦宪法与法律,在社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德诸方面率先垂范。正如吴若增先生所言:“千万不要忘记,公民和公仆是一对密不可分的概念,他俩的关系堪称时时同在,处处同在。也就是说,没有公民就没有公仆,没有公仆就没有公民。因此,我们切不可只谈公仆,而忘记了也谈公民。遗憾的是,我们现在就是这样喜欢谈论公仆却很少谈起公民。因为要知道,在一个公民社会里,倘若没有公民,那就绝不会产生真正的公仆!”^⑧

西方政论多强调“公民社会”与“国家”或“民间”与“政府”之间的张力,主张某种对抗性的思维。对此,钱穆先生颇不以为然,并认为“政民一体”方为中国传统政制尤其是考选政制的精义所系:“今

① 甘阳:《通三统》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第5页。

② Eric Voegelin, *New Science of Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, p. 130-31.

③ 刘正琰、高名凯、麦永乾、史有为编:《汉语外来语词典》,上海:上海辞书出版社,1984年,第121页。

④ 关于“公仆”一词语义史的考察,可参见高放:《“公仆”的理念与实践》,《中国浦东干部学院学报》2008年第6期。

⑤ “领导干部”的定义,可参见中共中央《党政领导干部选拔任用工作条例》之规定。

⑥ 斯大林:《悼列宁》,《斯大林全集》第6卷,北京:人民出版社,1956年,第42页。

⑦ 参见《中华人民共和国公务员法》第十二条。

⑧ 吴若增:《公民与公仆》,《炎黄春秋》2009年第1期。

试问何说而必谓其社会则必佳,在政府则必恶?为民众则必好,为官吏则必坏?若一为官吏,一入政府,便成为民众之敌,便不足以代表民意,则推理至极,自必造于无政府之境界而后。安见西方之民主政治之遂遽为尽善尽美乎?”又云:“今试问政民敌立之意识岂必是,政民一体之意识岂必非?今日东西贫富强弱所以悬殊,亦自有种种因缘,种种关系,岂即由于此种政治意识上之双方不同而致然乎?”^①

汉代以降的中国传统社会,虽有士、农、工、商“四民”职业之殊途,然而就“自天子以至于庶民,壹是皆以修身为本”(《礼记·大学》)而言,则儒家道统可谓在社会上扮演了类似于今日盛言之“核心价值观”的角色,足以达致“人同此心,心同此理”的境界,发挥凝聚认同、团结社群的作用,规避社会“断裂”、政民敌立的后果。唯有在此情况下,贤能政治方可获得其赖以滋生之土壤。

因此,自中共十六届六中全会以来,建设社会主义核心价值体系一直受到社会各方高度关注。2011年,中共中央又将其上升到“兴国之魂”的高度。十七届六中全会通过的《中共中央关于深化文化体制改革,推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》,将建设社会主义核心价值体系作为推动社会主义文化大发展大繁荣的根本任务。究其深层原因,当属社会的内生需要,即社会亟需共性的价值观支撑道德重建乃至社会团结(Social Solidarity)重建。中共中央在2011年6月曾委托国家行政学院、中央党校、中国社会科学院三家单位从事凝练社会主义核心价值观的工作。但在人民出版社出版的中共十七届六中全会《决定》单行本李长春同志对《决定》的“说明”中,专门有一段文字谈到上述过程:“在征求意见和起草调研过程中,一些同志建议对社会主义核心价值体系作概括,提出简明扼要、便于传播践行的社会主义核心价值观。文件起草组进行深入调研,多方听取意见,委托有关部门和单位进行专题研究,梳理关于社会主义核心价值观的各种表述。从调研情况看,概括出能够得到广泛认同的社会主义核心价值观,需要在实践中继续探索。”^②中央当时的这一抉择,体现出一种审慎态度(Prudence),而审慎正是一项重要的政治美德。提炼概括国家层面“社会主义核心价值观”的困难之处,既在于“文章事大”,中华民族背负着实在过于深厚的文明传统,中国特色社会主义又是处于建构之中的理论体系,理论界与政界着实很难提出具有高度概括性、“不杂”“不漏”、“文”“质”兼美的核心价值观;更在于“兹事体大”,这样的凝练过程,必然要求最大限度地“问需于民”、“问计于民”、“问政于民”,兼顾广袤国土与祖孙世代之人,否则将使任何看似“完美”的凝练大打折扣。“凝练”过程尚且如此,“培育和践行”的难度更大^③。此种情况也揭示出当前中国贤能政治建设的难点所系,提示我们正视“公仆教育”从“公民教育”入手的迫切性。

三、“公仆教育”首先应是“公民教育”

英国政治思想家霍布斯(Thomas Hobbes)曾说:“人是可以变得适合社会的,但不是通过自然,而是通过教育。”^④回溯西方思想史,教育向来被视为邦国大事,举凡其指向与目标、适切主体与施行方式、内容之审度等等,莫不是大量政治论著或隐或显的应有之义。从柏拉图的《理想国》到卢梭的《爱弥儿》及至杜威的《民主主义与教育》,政治哲人们撰述了诸多政治教育的典范之作。关于政治教

① 钱穆:《选举与考试》,《政学私言》,第19-20页。

② 《中共中央关于深化文化体制改革,推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》,北京:人民出版社,2011年,第60页。需要注意的是,中共十八大与“社会主义核心价值观”相关的三个“弘扬”(“倡导富强、民主、文明、和谐,倡导自由、平等、公正、法治,倡导爱国、敬业、诚信、友善”),只是阶段性的概括而非最终凝练方案。2013年12月,中共中央办公厅印发了《关于培育和践行社会主义核心价值观的意见》,明确提出“社会主义核心价值观的基本内容”正是中共十八大政治报告提及的24个字——“富强、民主、文明、和谐,自由、平等、公正、法治,爱国、敬业、诚信、友善”。2014年2月12日,各大主流媒体正式向全社会公布。参见《光明日报》2014年2月12日第1版。

③ 参见《中共中央办公厅印发〈关于培育和践行社会主义核心价值观的意见〉》,新华网2013年12月23日, http://news.xinhuanet.com/politics/2013-12/23/c_118674689.htm。

④ [英]霍布斯:《论公民》,应星、冯克利译,贵阳:贵州人民出版社,2003年,第11页。

育问题见仁见智的争论,也有力塑造着当今公共论说的面貌^①。无论在盛极一时的自由主义与社群主义及至公民人文主义之争中^②,或是在施特劳斯学派从现代性批判出发对西方自由民主社会的深刻反思里^③,都占有很大权重。其中关键有二:其一,现代自由民主社会在国家层面奉行“政(治)与宗教分离”原则的同时,很大程度上也强调政治与教育的分离,强调权利(right)对于德性(virtue)或善(good)的优先性,否定政治社会的教育功能,主张作为公共权力不宜再承担塑造人性完善与培育德性的任务,与古典政治哲学视野中的教育构成了明显对立;其二,无论法国政治思想家托克维尔关于现代社会平等化趋势的论述^④,抑或英国法律史学家梅因关于“从身份到契约”的社会进步公式^⑤,都表明了现代社会有别于古代社会的特质,基于此,曾在西方思想史上兴盛一时的“政治家教育”或“君王宝鉴”,亦逐渐让位于受众更趋广泛的针对一般大众的公民教育。

我国传统上高度重视政治教育之于经邦治国的重要作用,而当代中国亦非常看重“公仆教育”与“公民教育”。中共十七政治大报告曾有“加强公民意识教育,树立社会主义民主法治、自由平等、公平正义理念”的重要论述,引发了海内外广泛关注。增强全社会每一个人的公民意识,树立社会主义民主法治、自由平等、公平正义的理念,无疑是扩大人民民主、发展社会主义民主政治的重要支撑,而“公民”及“公民意识”的提法,则彰显了中国共产党与时俱进的可贵理论品质,标志着其执政能力的日臻成熟。对公务员队伍而言,当前中国则习用“干部教育培训”的提法,《2010—2020年干部教育培训改革纲要》明确指出,“干部教育培训是建设高素质干部队伍的先导性、基础性、战略性工程,是加强党的执政能力建设和先进性建设的重要途径,是推动科学发展、促进社会和谐的重要保证,在建设和发展中国特色社会主义事业中具有不可替代的地位和作用”,要求“到2020年,建立健全与中国特色社会主义事业相适应,与建设马克思主义学习型政党要求相符合,与干部人事制度改革相衔接,更加开放、更具活力、更有实效的特色干部教育培训体系”。然而,毛泽东曾言:“政治路线确定之后,干部就是决定的因素。”^⑥长期以来,我们相对更为看重公务员执行力的提升,而较少关注日益紧迫的现代社会政治知识与战略思维能力的养成。再者,由于公务员工作较为繁重,可支配时间较少,目前多采取中短期培训(training)为主的方式。培训形式以课堂专题讲授式为主,往往时效性强而纵深性差,满足于“照本宣科,依葫芦画瓢”的“应景”或“头痛医头,脚痛医脚”的“急救”,在广度、深度与学习形式上难以满足广大学员需求。鉴于我国的特殊国情,目前尚有为数不少的国民未曾接受过系统性的学校教育,更遑论公民意识教育,因此极有必要拓展此种教育的广度。由于当前公务员队伍呈现出鲜明的代际特征,“50后”、“60后”乃至“70后”的公务员在其成长时期欠缺较为系统的当代公民教育经历,遂使弥补上述差距的任务显得更为紧迫。

尤其需要重视的乃是“教育者”与“受教育者”的关系。一种“教育”行为势必隐含着这样的预设:存在“教育者”与“受教育者”。可以确知,“公民意识教育”的对象应是广大的国民,那么谁是“教育者”?现代社会理想的境况,乃是每个人都兼为公民意识的教育者与受教者,都在“教学相长”中习得现代社会公民的基本素质。美国著名社会学家爱德华·希尔斯(Edward Shils)指出:“任何社会都不可能期待其所有公民具有极高程度的公民意识……其在任何社会内的分布恐怕都是不均匀的。”基

① 参见孔新峰:《〈比希莫特〉与霍布斯的政治教育》,《哲学研究》2011年第4期。

② See William Galston, “Civic Education in the Liberal State”, *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, pp. 470—480.

③ 甘阳在其为《自然权利与历史》中译本所作长序中指出,施特劳斯所谓“政治哲学”基本落实为“教育”,即通过在大学里从事“自由教育”来影响未来公民和立法者([美]施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第79—82页)。关于施特劳斯学派对当代教育问题的看法,可参见[美]阿兰·布鲁姆:《美国精神的封闭》,战旭英译,南京:译林出版社,2007年。

④ 参见[法]托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,北京:商务印书馆,2004年,第60、621、884页。

⑤ 参见[英]梅因:《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1959年,第96—97页。

⑥ 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,北京:人民出版社,1991年,第526页。

于此,希尔斯指出,社会中若干权威角色(高级法官、资深公务员、主要立法者、知名学者、著名工商业家、有影响的记者等)的公民意识对该社会至关重要,可以通过辐射与强化作用激发公民意识程度较低者^①。换言之,要有好的教育,必先“教育‘教育者’”(‘educate the educator’),就公民意识教育有步骤、有计划的开展而言,首先须得强化“政治贤能”的公民意识。从反面观之,如果一个社会的精英阶层丧失公共精神与对公共问题的关怀,终日汲汲于名利场,营营于一己生活质素之改善,企及该社会公民意识的普遍加强,无疑将是相当奢侈的遐想。就此而言,完全有理由认为,公仆教育首先应是公民教育,而其当务之急亦应是公民教育。

同时,还应重视“政治理论”与“政治贤能”的关系。作为公务员培训之先决条件的公民教育,实际上在很大程度上是一种政治教育(political education)^②,有赖于对古今中外政治理论的研习。当前我国正处于改革的攻坚期、发展的关键期、矛盾的凸显期,党和国家面临着长期、复杂而严峻的执政考验、改革开放考验、市场经济考验与外部环境考验。面对世情、国情、党情的深刻变化,亟须将政治建设 with 政治体制改革进一步推向前进,发展社会主义民主政治,建设社会主义政治文明。这就离不开治国理政的高超政治智慧,离不开对于“政治”本身的学理思考。政治学乃是社会科学的基础学科,在中西社会滥觞久远,传统深厚,今日已呈现出崭新的知识形态。有理由认为,政治学可以在很大程度上为我国政治建设 with 政治体制改革提供有益借鉴与学理支撑。1979年3月30日,在党的理论务虚会上,邓小平同志专门就发展社会科学作出明确指示:“我并不认为政治方面已经没有问题需要研究,政治学、法学、社会学以及世界政治的研究,我们过去多年忽视了,现在也需要赶快补课。”^③这是1949年以来国家最高领导人第一次如此明确地强调政治学的发展,一般被认为是现代中国政治学研究复兴的标志性事件。实际上,邓小平同志的“补课论”即使放到今天对于“公仆教育首先应是公民教育”的讨论中,亦不乏鲜活意义。

可以肯定的是,对作为公仆教育先决条件之公民教育的理论思考与实践推进,必有赖于理论工作者、政府有关部门及社会各界人士,借助成熟的公共精神、政治智慧和专业技能,付出长期而艰辛的努力。惟其如此,才能在发展中国特色社会主义的历史进程中,不断发展具有强大生命力的社会主义民主政治;才能在现有政治体制之下,找寻接续中华优秀政制与西方民主政道的可行之策;才能在国势日上但又波诡云谲的内外情势下,为中国的改革发展与稳定不断培育出具有热情、责任感与判断力的政治担纲者。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① See Edward Shils, “Citizenship, Civility and Civil Society”, Edward C. Banfield ed. *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, Professors World Peace Academy. & International Conference, Paragon House, 1992. 中共中央办公厅印发的《关于培育和践行社会主义核心价值观的意见》亦指出:“党员、干部要做培育和践行社会主义核心价值观的模范。”参见《中共中央办公厅印发〈关于培育和践行社会主义核心价值观的意见〉》,新华网2013年12月23日, http://news.xinhuanet.com/politics/2013-12/23/c_118674689.htm.

② 关于英美世界的政治教育,有代表性的文献可参见 Bernard Crick and Derek Heater, *Essays on Political Education*, Ringmer: The Falmer Press, 1977; Jack Demaine ed., *Citizenship and Political Education Today*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004; Sigal Ben-Porath, *Citizenship Under Fire: Democratic Education in Times of Conflict*, Princeton University Press, 2006; C. David Lisman, *Toward A Civil Society: Civic Literacy and Service Learning*, Westport and London: Bergin & Garvey, 1998; Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford: Clarendon Press, 1997; 以及[美]艾米·古特曼:《民主教育》,杨伟清译,南京:译林出版社,2010年。

③ 邓小平:《坚持四项基本原则》,《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第180-181页。

历史与传说间的文学变奏

——伯奇本事及其历史演变考论

尚永亮

摘要:作为后世广为传诵的孝而被弃的典范,伯奇及其本事呈现出令人瞩目的时段性特点:先秦文献记载阙失,启人疑窦;西汉诸说蜂起,莫衷一是;东汉至晋,既展示出显著的历史化、经学化倾向,又涌动着夹杂想象、虚构的传说暗潮。其间相激相荡,相克相生,几经转化,最后构成以《履霜操》及相关叙述为载体的定型文本。总而观之,汉代以来围绕伯奇故事所出现的种种记载、议论和创作,与其说在于慎终追远,还原历史,不如说是徘徊在历史与传说之间,遵循有序与无序的发展规则,进行着一种文学的变奏。换言之,伯奇故事在汉晋历史上的每一次大的变动,既受制于历史与传说间的张力,不至于过度远离历史或“观念历史”,也追求着精神的自由和心灵的秩序,使其在不断的情节完善中一步步逼近文学的真实。

关键词:孝;伯奇;本事;历史与传说;文学变奏

在中国上古史中,孝子被后母谗害,最终为信谗之父所逐的故事屡见不鲜,由此形成一个孝而被害见弃、弃而抒怨思归的恒定主题。诸如那位传说中身为父系氏族社会后期部落联盟领袖的虞舜,以及时代稍后的殷高宗之子孝己、周幽王之子宜臼、晋献公之子申生和重耳等,都是因后母进谗或屡受迫害,或被弃被逐的。然而,与这些在早期文献中都有提及或记载,其事大抵可征可考的弃子相比,尹吉甫之子伯奇受谗被弃的故事更具独特性。一方面,此一故事缺乏早期史料支撑,很难在历史上找到其发生的痕迹,而后期史料在基本情节、人物身份、最终命运等方面又歧义迭出,具有十分明显的传说特点;另一方面,在汉及以后文献中,作为孝子兼弃子的伯奇及其事迹又被作为典故屡予引用,达到了很高的历史化程度,甚至还产生了传为伯奇所作、专咏其事的《履霜操》这一作品。这是一个虚实杂糅、信疑参半的事件,以其为典型个案,在历史与传说之间斟酌辨析,考察其本事,了解其演变的过程和意义,乃是本文希望达成的目的。

一、先秦文献阙失带来的疑惑

从现存多种秦以后文献记载看,伯奇之父尹吉甫为周宣王时重臣,因听信后妻谗言而逐伯奇,由此在公元前8世纪前后播演了一出亲子冲突、骨肉分离的弃逐悲剧。然而,细检先秦现存文献,关于伯奇这位大孝子的记载却出奇的缺乏,由此不能不令人对其故事的真实性生出不小的疑惑。下面,试从三个角度来谈资料问题。

首先,在先秦经、史、子等类文献中看不到关于伯奇故事的任何记载。尤其是在《庄子》、《荀子》、《吕氏春秋》几部子书中,均有专门涉及古之孝子不得于其亲而被谗被逐的整段话语,但所举例证却均无关于伯奇者。如:

外物不可必,故龙逢诛,比干戮,箕子狂,恶来死,桀纣亡。人主莫不欲其臣之忠,而忠未必信,故伍员流于江,苌弘死于蜀,藏其血三年,化而为碧。人亲莫不欲其子之孝,而孝未必爱,故孝己忧而曾参悲。^①

虞舜、孝己孝而亲不爱,比干、子胥忠而君不用,仲尼、颜渊知而穷于世。^②

天非私曾、骞、孝己而外众人也,然而曾、骞、孝己独厚于孝之实,而全于孝之名者,何也?^③与这里提到的龙逢、比干、箕子、伍员、苌弘、孝己、曾参、闵子骞等古之忠臣孝子相比,伯奇在后世的孝名绝不比他们差,但却不见踪影。再看《战国策》中的相关记载:

苏秦谓燕昭王曰:“今有人于此,孝如曾参、孝己,信如尾生高,廉如鲍焦、史鰌,兼此三行以事王,奚如?”^④

王谓陈轸曰:“吾闻子欲去秦而之楚,信乎?”陈轸曰:“然。”王曰:“仪之言果信也。”曰:“非独仪知之也,行道之人皆知之。曰:‘孝己爱其亲,天下欲以为子;子胥忠乎其君,天下欲以为臣。’”^⑤从这里所记苏秦、陈轸的话可知,曾参、孝己之孝,是与尾生高之信、鲍焦史鰌之廉、伍子胥之忠相并列,广为人知的。然而,后世大名鼎鼎的伯奇依然没有出现。

其次,仅有的一则战国晚期资料虽提及伯奇,却因涉嫌伪作而缺乏可信度。细检先秦文献,我们发现,除以上最有可能记述伯奇事却全部阙如的子、史部史料外,在一篇传为楚国辞赋家宋玉所作《笛赋》中,竟出人意料地提及伯奇之名。这篇赋作的中幅有这样两句话:“招伯奇于源阴,追申子于晋域。”^⑥这里将伯奇与因受骊姬之谗而被害的晋献公之子申生相提并论,注重的显然是伯奇孝而被弃之事,并借对二人的招魂、追悼以表现笛声之凄切。按理,这应是伯奇事见于先秦文献的依据。然而,古来楚辞研究者却多不信此赋出自宋玉手笔,而将之视为后出的伪作。细核论者所举诸多证据,有两条最为关键:

证据之一,《笛赋》有“宋意将送荆卿于易水之上”的话,而荆轲渡易水的时间在公元前227年(燕王喜二十八年),以宋玉生平论,当不会见及其事。固然,依据现存史料,很难准确核定宋玉的生年,但宋玉稍晚于屈原,主要在楚襄王朝活动,其传世作品提及与楚襄王相关的事迹又几乎全是在郢都时,亦即公元前278年郢都陷落襄王迁陈前,却是大体可以确定的^⑦。既然在迁陈之前,宋玉已多次陪侍楚襄王游于“兰台之宫”、“云梦之台”、“云梦之浦”、“云梦之野”,说明他已颇得襄王看重,其年龄当不会太过年轻。进一步看,在《新序·杂事》中,事楚王而不见察的宋玉被人称为“先生”^⑧,在《对楚王问》中,楚襄王问宋玉也有“先生其有遗行与”的话^⑨。如所熟知,“先生”在先秦时期主要含义有二,一为老师,一为有学问的年长者。据此而言,宋玉当时年龄以三十以上较为合适,因为一个二十出头的年轻后生,恐怕是当不起“先生”这一尊称的。倘若可以确定宋玉在迁陈之前年届三十或以上,则至荆轲刺秦之时他已是八十多岁甚或九十以上的老人。且不说他能否活到这个年龄,即使能够活到,要写出《笛赋》这样才气飞扬的赋作也是难以想象的。大概正是有鉴于此,所以自宋以来,质疑者

① 王先谦:《庄子集解》卷七《外物》,上海:上海书店,1986年《诸子集成》本,第175-176页。又《吕氏春秋·必已》亦有类似话语。

② 王先谦:《荀子集解》卷十九《大略》,上海:上海书店,1986年《诸子集成》本,第340页。

③ 王先谦:《荀子集解》卷十七《性恶》,第295页。

④ 缪文远:《战国策新校注》卷二十九《燕一》,成都:巴蜀书社,1987年,第1059页。

⑤ 缪文远:《战国策新校注》卷三《秦一》,第111页。

⑥ 《笛赋》,严可均辑校,《全上古三代秦汉三国六朝文》第1册,北京:中华书局,1958年,第75页。

⑦ 如《风赋》:“楚襄王游于兰台之宫,宋玉、景差侍。”《大言赋》:“楚襄王与唐勒、景差、宋玉游于阳云之台。”《小言赋》:“楚襄王既登阳云之台,……贤人有能为《小言赋》者,赐之云梦之田。”《高唐赋》:“昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台,望高唐之观。”《神女赋》:“楚襄王与宋玉游于云梦之浦,使玉赋高唐之事。”《高唐对》:“楚襄王与宋玉游于云梦之野,将使宋玉赋高唐之事。”其中所涉“兰台之宫”、“阳云之台”、“云梦之台”、“云梦之浦”、“云梦之野”等,均为故郢都附近之宫、台名和地名。

⑧ 刘向:《新序》卷五《杂事》,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第87页。

⑨ 据《新序·杂事》载,问宋玉的是楚威王,“威”当属误笔。

不绝如缕。如章樵注《笛赋》谓：“楚襄王立三十六年卒，后又二十余年方有荆卿刺秦之事，此赋果玉所作邪？”^①明人胡应麟指出：“玉事楚襄王，去始皇年代尚远，而荆轲刺秦在六国垂亡之际，不应玉及见其事。”^②清人严可均于《全上古三代文》卷十所收《笛赋》下亦注曰：“此赋用宋意送荆卿事，非宋玉作。”^③联系前述宋玉生平及相关史实可知，这些质疑不无道理。尽管近今少数学者欲翻旧案，想证明宋玉可以见及荆轲刺秦事，但在所举证据的可信度上却一间有隔，因而难以从根本上改变古代学者的上述看法。

证据之二，马融《长笛赋》有云：“融去京师逾年……追慕王子渊、枚乘、刘伯康、傅武仲等箫、琴、笙颂，唯笛独无。故聊复备数，作《长笛赋》。”由这里的“唯笛独无”四字可知，《笛赋》不应出现在马融之前。有学者说：马融这里是就汉人汉赋而言的，并未追及以前或以外的作家作品，所以用马融的话来否定宋玉作有《笛赋》，理由还不充分。这种理解恐怕不妥，因为从马融的话中看不出他有排除汉以外作家作品的意图。他在这里之所以提及王褒、枚乘、刘玄、傅毅等人的“箫、琴、笙颂”，是因为这是此前已有的表现乐器的文学作品，他要借这些已有的作品与独无之“笛”作比照。换言之，这些已有的作品均产生于汉代，作者不可能舍之不顾而提及此前并不存在的“先秦的作家作品”；至于笛，连马融之前的汉代作家都未接触过，先秦时代就更不会有了，故作者略去前人，只从当下说起。细详“唯笛独无，故聊复备数，作《长笛赋》”句意，盖谓此前因无人写过笛，故我创作此赋，以在众多描写乐器的赋作中为笛觅得一席之地，聊以充数而已。这既是自谦的说法，也是首创笛赋的非常郑重的说法。事实上，联系到《长笛赋》后幅所谓“况笛生乎大汉，而学者不识其可以裨助盛美，忽而不赞，悲夫”，“近世双笛从羌起，羌人伐竹未及已”的话，以及《风俗通义》及后代史书乐志关于笛为“武帝时丘仲之所作”^④的记载，可以判定，包括马融在内的众多汉人及后人都认为笛是自汉代才出现的。虽然从今日之出土文物看，先秦时代已经有了笛类乐器，但此种发现却不能改变因受数量和流传地域等限制，多数汉人并不知先秦有笛这一事实。细细分判，这里实际存在两个方面的问题：一方面，就多数汉人的闻见范围言，既然认为汉以前无笛，则先秦时代自然不会产生所谓的《笛赋》；另一方面，从马融“既博览典雅，精核数术，又性好音，能鼓琴吹笛”^⑤的广博才学看，倘若汉以前真有署名宋玉的《笛赋》，他是不可能不知的；退一步讲，即便马融因闻见未广而偶有遗漏，也很难出现众多汉人都有遗漏的情况。就此而言，说那篇署名宋玉的《笛赋》为马融之后的仿制品，说《笛赋》“招伯奇于源阴”那句话之不足为据，就绝非妄断了。

最后，一些晚出文献虽偶有涉及先秦人提及伯奇的记载，却均无可靠的来源和依据。就笔者目力所及，这类文献主要有这样几条，《列女传》卷六载虞姬向齐威王辨白己之冤屈时，曾引伯奇、申生事为例说：“且自古有之，伯奇放野，申生被患。孝顺至明，反以为残。妾既当死，不复重陈，然愿戒大王，群臣为邪，破胡最甚。王不执政，国殆危矣。”^⑥《孔子家语》卷九载曾参在解释终身不娶妻的原因时，也提及伯奇事：“高宗以后妻杀孝己，尹吉甫以后妻放伯奇，吾上不及高宗，中不比吉甫，庸知其得免于非乎。”^⑦同样的意思，还出现在《风俗通义·正失》篇中。该篇记彭城相袁元服不娶继室而引曾参语云：“吾不及尹吉甫，子不如伯奇，以吉甫之贤，伯奇之孝，尚有放逐之败，我何人哉？”^⑧这些材料

① 章樵注：《古文苑》卷二，北京：中华书局，1985年《丛书集成初编》本，第57页。

② 胡应麟：《诗数·杂编》卷一《遗逸上·篇章》，上海：上海古籍出版社，1979年，第246页。

③ 严可均辑校：《全上古三代秦汉三国六朝文》第1册，第75页。

④ 应劭：《风俗通义》卷六《声音》，上海：上海古籍出版社，1990年，第48页。此语亦见《隋书》卷十五《音乐下》、《旧唐书》卷二十九《音乐二》。又，《宋书》卷十九《乐志一》谓：“笛，案马融《长笛赋》，此器起近世，出于羌中，京房备其五音。又称丘仲工其事，不言仲所造。《风俗通》则曰：‘丘仲造笛，武帝时人。’其后更有羌笛尔。三说不同，未详孰实。”（北京：中华书局，1974年，第558页）

⑤ 马融：《长笛赋》，萧统编，李善注：《文选》卷十八，北京：中华书局，1977年，第249页。

⑥ 刘向：《古列女传》卷六，文渊阁《四库全书》本。

⑦ 《孔子家语》卷九，文渊阁《四库全书》本。

⑧ 应劭：《风俗通义》卷二《正失》，第24页。

有几个共同点:一是均为汉代或汉以后文献,其中《列女传》为西汉末年刘向所著,《风俗通义》为东汉末应劭所著,而《孔子家语》情况较为复杂,一般认为该书为魏王肃之伪作,也有学者认为该书成于孔安国以及王肃同时的孔猛等孔氏学者之手,经历了一个很长的编纂、改动、增补过程^①;二是其涉及伯奇语均为出自第三者之口的间接引证,而非著者依据历史文献对伯奇其人其事的正面记述;三是这些引证的话语因不见于早期文献,故很难判断其为历史实情,还是著者依据后起文献所加。由于存在这几个方面的问题,所以这些文献记载之不足采信是显而易见的。

综上所述,可靠的文献无记载,偶有记载的文献不可靠,这种情形,不能不使我们对伯奇其人其事在上古史上的真实度深致疑虑;同时,也导致我们对后起史料必须采取更为细密审慎的态度。

二、西汉相关载记与诸异说之涌现

进入西汉以后,关于伯奇的相关记载开始出现并日趋增多,由此形成与先秦时期迥然不同的鲜明比照。虽然,在西汉前期陆贾、贾谊、董仲舒等人的著作以及《淮南子》、《史记》等大型子、史类著作中,仍未看到伯奇的身影,但在文帝至武帝朝的诗学家笔下,伯奇事已被简略提及。如汉初的《韩诗外传》即记有如下一段话语:“传曰:伯奇孝而弃于亲,隐公慈而杀于弟,叔武贤而杀于兄,比干忠而诛于君。诗曰:‘予慎无辜。’”^②这段话将伯奇、隐公、叔武、比干四人作为孝、慈、贤、忠的典型,借其虽有美德却不容于君父弟兄,最后惨遭弃杀的命运,以与《诗·小雅·巧言》所谓“昊天大旻,予慎无辜”的刺谗主旨相印证,旨在说明并强调谗言的患害和贤人的无辜。用后人的话说,作者此种做法,属于“引诗以证事,而非引事以明诗”^③。而在其所引的诗和事之间,除存在相同的忠而被谤的题旨外,其本事并无必然联系。

大概比《韩诗外传》稍后,武帝朝至元帝朝相继出现了数则引用伯奇之事的言论。言论之一是汉武帝的异母兄中山靖王刘胜,于建元三年(前138)面对“谗言之徒蜂生”的境况,向武帝倾诉:

臣虽薄也,得蒙肺腑;位虽卑也,得为东藩,属又称兄。今群臣非有葭莩之亲,鸿毛之重,群居党议,朋友相为,使夫宗室摈却,骨肉冰释。斯伯奇所以流离,比干所以横分也。《诗》云:“我心忧伤,惄焉如捣;假寐永叹,唯忧用老;心之忧矣,疾如疾首。”臣之谓也。^④

言论之二是征和二年(前91)戾太子兵败后,壶关三老令狐茂上书武帝,为太子理冤:

昔者虞舜,孝之至也,而不中于瞽叟;孝已被谤,伯奇放流,骨肉至亲,父子相疑。何者?积毁之所生也。由是观之,子无不孝,而父有不察。^⑤

言论之三是汉元帝时司隶校尉诸葛丰,因触怒元帝宠臣而遭黜,遂上书直言:

臣闻伯奇孝而弃于亲,子胥忠而诛于君,隐公慈而杀于弟,叔武弟而杀于兄。夫以四子之行,屈平之材,然犹不能自显而被刑戮,岂不足以观哉!^⑥

这三则材料均出自东汉班固所著《汉书》。严格地讲,《汉书》算不得西汉文献,但因其所引材料皆取自西汉,为当时人事之真实记录,故可作为西汉文献使用。概括这些材料的主要相同点,大致有四,一是借伯奇孝而见弃于亲,说明谗谤害人之程度。二是在引用伯奇事时,或将其与比干并列,或使之与虞舜、孝己为伍,已将之视为曾在历史上发生的真实事件。特别是第三则材料,其所引诸人的排列

① 四库馆臣之《孔子家语》提要谓:“反复考证,其出于肃手无疑。特其流传已久,且遗文轶事,往往多见于其中。故自唐以来,知其伪而不能废也。”(永璿、纪昀等撰:《四库全书总目》卷九十一,北京:中华书局,1965年,第769页)晚近以来,学界疑古之风盛行,《家语》乃王肃伪作的观点几成定论。

② 韩婴:《韩诗外传》卷七,北京:中华书局,1980年,第257页。

③ 王世贞:《读〈韩诗外传〉》,《弇州四部稿》卷一一二,文渊阁《四库全书》本。

④ 班固:《汉书》卷五十三《景十三王传》,北京:中华书局,1962年,第2424—2425页。

⑤ 班固:《汉书》卷六十三《武五子传》,第2744页。

⑥ 班固:《汉书》卷七十七《诸葛丰传》,第3250页。

顺序是伯奇、子胥、隐公、叔武，将之与前列《韩诗外传》相比，除将比干易为子胥外，其他一如前者，由此可以看出其间先后承接的脉络。四是引用其事者或为诸侯王，或为乡绅长老，或为朝中大臣，其申诉对象均为帝王，由此说明伯奇孝而被谤被逐事已广为人知，不至于形成对话双方理解上的分歧，并具有很强的说服力和打动人主的力量。此外需注意的是，中山靖王刘胜引《小雅·小弁》之句，固然重在自况，但在《诗经》阐释史上，却为后人将伯奇事与《小弁》诗相联系开了先河。

上述文献虽已屡次提到伯奇孝而被逐或因谤被逐事，却未透露伯奇身世方面的更多信息。到了汉昭帝朝焦延寿所作《焦氏易林》中，对伯奇姓氏、进谗者身份等相关信息，开始有了简略的交待：

大有：尹氏伯奇，父子生离。无罪被辜，长舌所为。（卷一）

谦：尹氏伯奇，父子相离。无罪被辜，长舌为灾。（卷三）

鼎：谗言乱国，覆是为非。伯奇乖离，恭子忧哀。（卷四）

观：谗言乱国，覆是为非。伯奇留离，恭子忧哀。（卷四）

井：尹氏伯奇，父子分离。无罪被辜，长舌为灾。（卷四）^①

这是该书在大有、谦、鼎、观、井等不同卦名下五次提及伯奇的文字，由其出现之频繁和内容之相似，不难看出伯奇事已成为作者说卦的有力佐证。若合并其中相似条目，则可从中得出此前未见的两项新义：一是伯奇姓尹，一是其被弃缘于长舌之祸。前者虽未明确道出伯奇之父的姓名，但已隐然令人与西周大臣尹吉甫挂起钩来；后者借用《诗·大雅·瞻卬》指斥幽王后妻褒姒时所谓“懿厥哲妇，为枭为鸱。妇有长舌，维厉之阶”的话，巧妙地将伯奇被弃之因归于身为后母的长舌之妇的进谗。至此，伯奇之孝、后母之谗、尹吉甫信谗而逐孝子的故事片断得以呈现。而将这些片断连缀起来，作为一个整体予以讲述的，则要由数十年后的刘向和扬雄来完成了。

刘向（约前77—前6）是西汉后期的大学者，博览杂取，尤精于文献目录之学。在其相关著作中，《列女传》与《说苑》分别提及伯奇其人其事，但所叙故事情节却颇有不同。今本《列女传》除前引虞姬向齐威王申辩已冤时曾有“伯奇放野”一语外，别无涉及伯奇的言论。然而《太平御览》卷九五〇引《列女传》却保留了这样一段记载：

尹吉甫子伯奇至孝，事后母。母取蜂去毒，系于衣上，伯奇前，欲去之，母便大呼曰：“伯奇牵我。”吉甫见疑，伯奇自死。^②

这是一段相对完整的故事，与此前文献相比，它不仅明确了伯奇之父为尹吉甫，而且设置了后母取蜂置衣领、骗伯奇掇蜂以诬告的关键情节，使“吉甫见疑”具有相当之合理性。同时，故事的最后结局也由伯奇被弃一变而为“自死”。与这段被征引的《列女传》佚文的情况相似，伯奇事在今本《说苑》中也已佚失，但却部分保留在几部古代史乘的注中。一是唐初颜师古注《汉书·冯奉世传》“伯奇放流”句引《说苑》云：

王国子前母子伯奇，后母子伯封，兄弟相重。后母欲令其子立为太子，乃谮伯奇，而王信之，乃放伯奇也。^③

二是唐章怀太子李贤注《后汉书·黄琼传》“伯奇至贤，终于流放”句引《说苑》曰：

王国子前母子伯奇，后母子伯封。后母欲其子立为太子，说王曰：“伯奇好妾。”王不信，其母曰：“令伯奇于后园，妾过其旁，王上台视之，即可知。”王如其言，伯奇入园，后母阴取蜂十数置单衣中，过伯奇边曰：“蜂螫我。”伯奇就衣中取蜂杀之。王遥见之，乃逐伯奇也。^④

三是唐李善注陆机《君子行》“掇蜂灭天道”句引《说苑》曰：

① 焦延寿：《焦氏易林》，文渊阁《四库全书》本。

② 李昉等撰：《太平御览》卷九五〇《虫豸部七·蜂》，北京：中华书局，1960年，第4217页。

③ 班固：《汉书》卷七十九《冯奉世传》，第3308页。

④ 范晔：《后汉书》卷六十一《黄琼传》，北京：中华书局，1965年，第2039页。

王国君,前母子伯奇,后母子伯封,兄弟相爱。后母欲其子为太子,言王曰:“伯奇爱妾。”王上台视之。后母取蜂,除其毒,而置衣领之中,往过伯奇。奇往视,袖中杀蜂。王见,让伯奇。伯奇出,使者就袖中有死蜂。使者白王,王见蜂,追之,已自投河中。^①

总观以上三种引文,我们注意到,伯奇身份有了大幅度改变。与此前《焦氏易林》所谓“尹氏伯奇”以及出自刘向之手的《列女传》所谓“尹吉甫子伯奇”的说法截然不同,这三种引文无一例外地将伯奇说成是“王国子”,亦即国王之子;与之相关,围绕伯奇被谗被逐的事件,也就不只是缘于后母进谗所引发的父子间的矛盾,而是关乎国之嗣君太子之立的利益之争和由此形成的君臣间的矛盾。

其次,故事中的人物和情节较前丰富许多,既增添了“前母子伯奇,后母子伯封”两兄弟,以及“后母欲其子为太子”的以自身利益为核心的直接目的,又将掇蜂细节叙述得更为具体翔实,从而使得整个事件曲折变化,颇具小说家的传奇色彩。

进一步看,这三种引文虽同出于《说苑》,却又繁简不同。相较之下,颜师古注引文简洁,只笼统提及后母为立己子而潜伯奇和伯奇被放事,似是对《说苑》故事的缩写;李贤、李善注引文较详,具体涉及后母骗伯奇为己驱蜂、王遥见而责让伯奇等细节,似当更近《说苑》之原貌。至于故事的具体情节,三种引文也不无差异:颜师古注与李贤注之引文均谓王信谗而放、逐伯奇,而李善注引文则谓王见死蜂而悔悟,欲追还伯奇时,伯奇已自投河中。这一结局,已与前引《列女传》佚文之“伯奇自死”近似,只是对死的方式有了更清晰的交待。

出自同一位作者的两部书,甚至同一部《说苑》,在叙述伯奇故事时何以会出现如此之大的差异?仔细想来,除去几位注者所见原著版本或许有所不同外,其最大可能是当时即存在数种关于伯奇的传说,作者在不同时期的著作中只予以简单转录,而未作相应的整合统一;后世征引者则根据不同传说,对相关情节作了自己认可的某些改动。凡此,都说明西汉时期的伯奇故事尚未定型,在一些关键性的问题上,多说并存,由此给后人造成了兼采异说的可乘之机。

支持“投河”说的另一重要人物,是与刘向同时稍后的著名思想家扬雄(前53—18)。据《水经注》、《太平御览》诸书征引,扬雄在其所著《琴清英》中记伯奇事谓:

尹吉甫子伯奇至孝,后母潜之,自投江中。衣苔带藻,忽梦见水仙赐其美药,思惟养亲,扬声悲歌,船人闻之而学之。吉甫闻船人之声,疑似伯奇,援琴作《子安之操》。^②

这段话以琴为归结,对伯奇事作了另一番记述:一方面,承接此前伯奇为尹吉甫之子的主流说法,从而与刘向《说苑》所谓伯奇为“王国子”的身份相立异;另一方面,又谓伯奇因“后母之潜”而“自投江中”,从而在人物结局上与《列女传》佚文和李善注《文选》所引《说苑》文挂起钩来。

不过,这段话更值得注意的,是其所描述的伯奇投江之后的所遇所为。一般来说,人投江即死属于常识,然而,伯奇在扬雄笔下不仅未死,而且还穿戴着水中的苔、藻,服食着水仙赐予的美药,唱起了希望养亲的悲歌,以致“船人闻之而学之”。这段颇富想象力的文字,无论是扬雄的创造,还是当时的民间传说,虽然增加了伯奇故事的丰富性和可读性,却与现实生活愈去愈远,而具有了浓郁的仙化倾向。至于文末所说吉甫闻船人之声而“疑似伯奇,援琴作《子安之操》”数语,倒是对此后伯奇故事发生了不小的影响。在成书于汉晋之际的《琴操》中,记载了伯奇作《履霜操》之事,将孝子被逐与主悲的琴音关合起来。所不同者,《琴清英》只写了伯奇扬声悲歌,为之援琴作曲的是其父吉甫,而到了《琴操》,作歌者和抚琴者都成了伯奇,其所歌之《操》也由《子安》易名为《履霜》,并且有了具体的内容。

① 萧统编,李善注:《文选》卷二十八,第394页。

② 郦道元:《水经注》卷三十三《江水》,文渊阁《四库全书》本;李昉等撰:《太平御览》卷五七八《乐部十六·琴中》,第2608页。《太平御览》所引《琴清英》文字略有不同。

三、伯奇故事在东汉的历史化倾向与诗学阐释

伯奇故事到了东汉,除延续西汉的基本框架外,随着记载文献和言说者身份的变化,也出现了几种不尽相同的内容和形态。较为突出的是言说者的历史化倾向与视伯奇为《小弁》作者的诗学阐释。

在史学家、思想家笔下,伯奇及其事件的真实性得到了充分肯定,“投河说”亦渐为“放逐说”所取代。东汉初年的班固和王充在其著作中即曾多次涉及伯奇之事,其中班固所著《汉书》之《景十三王传》、《武五子传》、《诸葛丰传》,曾分别借刘胜、令狐茂、诸葛丰等人之口引用伯奇事,前已言及。虽然从时代角度看,这些话语都是西汉人说的,但从文献角度看,却记载于东汉成书的著作中,因而,自可视为伯奇故事在东汉历史文本中的正式确立。当然,这种确立不只是书中人物屡加引用的单方面结果,它还有撰著者班固本人的意见。在《汉书·冯奉世传》的赞语中,班固这样说道:“《诗》称‘抑抑威仪,惟德之隅’。宜乡侯参鞠躬履方,择地而行,可谓淑人君子,然卒死于非罪,不能自免,哀哉!谗邪交乱,贞良被害,自古而然。故伯奇放流,孟子宫刑,申生雉经,屈原赴湘,《小弁》之诗作,《离骚》之辞兴。”^①这是班固有感于冯奉世之子冯参正道直行而被诬陷至死的遭遇,借伯奇、孟子、申生、屈原之事以慨叹之。在这四人中,诗人孟子为《诗·小雅》中《巷伯》篇的作者,申生是晋国的太子,屈原是楚国的贤臣,班固将伯奇与他们并列,在强调“谗邪交乱,贞良被害”的同时,从史家角度强化了伯奇孝而被谗、被放流的历史真实性。至于所引《小弁》之诗,也在有意无意间与伯奇事挂起钩来^②。

与班固相似,王充在其代表作《论衡》中也一再征引伯奇之事,并借助相关辨析丰富了对伯奇事的理解。检《论衡》涉及伯奇事之文字,主要有以下三处:

故三监谗圣人,周公奔楚。后母毁孝子,伯奇放流。当时周世孰有不惑乎?(卷一《累害》)

今颜渊用目望远,望远目睛不任,宜盲眇,发白齿落,非其致也。发白齿落,用精于学,勤力不休,气力竭尽,故至于死。伯奇放流,首发早白,诗云:“惟忧用老。”伯奇用忧,而颜渊用睛,鬓望仓卒,安能致此?(卷四《书虚》)

邹衍之冤,不过曾子、伯奇。曾子见疑而吟,伯奇被逐而歌。疑、[逐]与拘同,吟、歌与叹等,曾子、伯奇不能致寒,邹衍何人,独能雨霜?(卷五《感虚》)^③

细析这三条涉及伯奇的文字,可以得出如下信息:一是伯奇生当“周世”,其遭遇与周公被谗相类,属于“后母毁孝子”后的“放流”、“被逐”,而非投河;二是伯奇在流放途中忧虑过度,以至于“首发早白”;三是与曾子见疑而吟一样,伯奇曾“被逐而歌”;四是伯奇的“首发早白”与“被逐而歌”,均间接地与《小弁》中“惟忧用老”的诗句发生联系,从而既与前述刘胜、班固的类似说法相照应,又下启汉末赵岐注《孟子》时将伯奇视为《小弁》作者的观点,一定程度地赋予伯奇以新的使命(下文详论)。

沿着班、王对伯奇事件的历史化处理之路,东汉至三国间文人对伯奇事的引用不绝如缕。从史书所载人物言论看,即有如下一些记载:

后令(郅)恽授皇太子《韩诗》,侍讲殿中。及郭皇后废,恽乃言于帝曰:“……后既废而太子意不自安,恽乃说太子曰:‘久处疑位,上违孝道,下近危殆。昔高宗明君,吉甫贤臣,及有纤介,放逐孝子。’”^④

七年,(黄琼)疾笃,上疏谏曰:“……昔曾子大孝,慈母投杼;伯奇至贤,终于流放。夫谗谀所

① 班固:《汉书》卷七十九《冯奉世传》,第3308页。

② 班固征引伯奇、孟子、申生、屈原四例,尚难定《小弁》必系于伯奇名下,但依清人陈寿祺之说:“详玩此《赞》文义,《小弁》句承伯奇言,《离骚》句承屈原言。盖举首尾以包中二人也,否则文法偏枯矣。”(陈寿祺:《齐诗遗说考》卷二,清刻《左海续集》本)姑可视为对伯奇与《小弁》之关系的间接肯定。

③ 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第7、57、77页。

④ 范曄:《后汉书》卷二十九《郅恽传》,第1031-1032页。

举,无高而不可升;相抑,无深而不可沦。可不察欤?”^①

(孟)达与封书曰:“古人有言:‘疏不间亲,新不加旧。’此谓上明下直,谗慝不行也。若乃权君谄主,贤父慈亲,犹有忠臣蹈功以罹祸,孝子抱仁以陷难,种、商、白起、孝己、伯奇,皆其类也。”^②

上面几段文字分别见载于《后汉书》、《三国志》,其中郅恽“授皇太子《韩诗》”,则其学术渊源为西汉之韩诗学,应无可疑。在他对太子说的话中,虽未明提伯奇之名,但将“放逐孝子”与“高宗”、“吉甫”联在一起,则已明确指向孝己、伯奇,亦即《韩诗外传》所谓“伯奇孝而弃于亲”者也。至于黄琼疾笃之上书,借伯奇因谗被放而讽谕,孟达致信于刘封,引伯奇见疑于亲而劝降,皆征引古典,以喻现事,则其视伯奇为一真实之历史人物,伯奇事为一确切之历史事件,是显而易见的。

与史学家、思想家对伯奇事的历史化态度相似,在经学家笔下,伯奇被逐事开始成为《诗经》弃逐诗之注脚,伯奇也被当作了《小弁》一诗的作者。最早明确提出此一观点的,是东汉后期的赵岐。在注释《孟子·告子下》中“《小弁》,亲之过大者也。亲之过大而不怨,是愈疏也”一段话时,赵岐这样说道:“《小弁》,《小雅》之篇,伯奇之诗也。……伯奇仁人而父虐之,故作《小弁》之诗。”^③赵岐的话虽然简单,却包含了《小弁》内容和作者两个方面,即《小弁》的作者是伯奇,其所反映的内容也是“仁人而父虐之”的伯奇被弃之事,从而确定了伯奇与《小弁》间明确的定向关联。

身为著名学者,又是在注解《孟子》,赵岐的上述言论与此前对伯奇事的一般性引用颇有不同,它既是一种严肃的事实判断,也应具有充分的学理依据。那么,赵岐有无这种依据呢?回答是否定的。因为其一,如前所言,汉以前尚无关于伯奇事的确凿史料,在最早提及伯奇事的《韩诗外传》中,作者“引诗以证事”之诗也只是《小雅·巧言》中的句子,而与《小弁》无关。其二,《小弁》第二章“蹶蹶周道,鞠为茂草”句当为针对周王朝乱象而发,与伯奇所处时代及身世遭际均不符。清人姚际恒《诗经通论》即谓:“此岂伯奇之言哉!”^④刘始兴《诗益》亦谓:“此有伤周室衰乱之意。若寻常放子,其于国家事何有焉?”^⑤大概主要出于此种疑问,后世众多治诗者力主《毛诗序》之说,将《小弁》视为周幽王之子宜臼被弃之作。其三,孟子对《小弁》之解说与伯奇事无必然关联。在前引孟子论《小弁》的一段话中,并无涉及伯奇处,如果说二者有可能发生关联,也只在“亲之过大”而“怨”这一点上。那么,伯奇之怨属于“亲之过大”吗?孤立地看,尹吉甫听信后妻谗言而逐伯奇,其“过”已然不小;但若与周幽王听信褒姒谗言而逐太子宜臼、最后导致西周败亡相比,则又属于“过”之小者。既然如此,则《小弁》之作何以不系于宜臼名下,而归于伯奇呢?对此,赵岐未加任何辨析,亦未征引任何史料,即谓伯奇作《小弁》。就此而言,其说显然不足以服人。后人鉴于此,指出:“孟子云:‘《小弁》,亲之过大。’据此一语,可断其为幽王太子宜臼之诗。盖太子者,国之根本;国本动摇,则社稷随之而亡。故曰:‘亲之过大。’若在寻常放子,则己之被谗见逐,祸止一身,其父之过,与《凯风》七子之母不安其室等耳,何得云‘亲之过大’哉?”^⑥相比起赵岐的注释,此一解说似更为贴合孟子说《小弁》之文意。

既然从文献资料、《小弁》诗意和《孟子》文意诸方面,都难以证成赵岐的伯奇作《小弁》之说,那么,赵岐何以会将伯奇视作《小弁》的作者呢?细加推详,其原因大致有三:一是前述中山靖王刘胜之诉冤、班固传赞之议论、王充书虚之辨析,均有对《小弁》诗句之引用,在有意无意间使伯奇事与弃逐诗《小弁》发生了间接联系。对这些先行材料,赵岐不可能不注意并受其影响,故在注《孟子》时,取为己用,并大胆地将《小弁》作者与伯奇直接关联起来。二是西汉三家诗可能已出现将《小弁》与伯奇事

① 范晔:《后汉书》卷六十一《黄琼传》,第2037—2038页。

② 陈寿:《三国志》卷四十《蜀书十·刘封传》,北京:中华书局,1982年,第992页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷十二上《告子章句下》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2756页。

④ 姚际恒:《诗经通论》卷十,北京:中华书局,1958年,第216页。

⑤ 刘始兴:《诗益》卷十七,清乾隆八年(1743)尚古斋刻本。

⑥ 刘始兴:《诗益》卷十七。

挂钩的某些解说。后人在追溯源流时,或谓刘胜、赵岐之说源自西汉初年的鲁诗说^①,或谓班固《冯奉世传赞》的说法是用齐诗,并得出齐、鲁、韩“三家同”的观点^②。于是,从西汉三家诗到赵岐,便形成一脉相承的关系。三是以伯奇为作者,主要是为了彰显“孝”的伦理。“孝”是儒家伦理的核心观念,也是汉代经学家大力维护宣扬的观念。汉人主张以孝治国,“求忠臣必于孝子之门”^③,遂使得忠孝伦理大大强化。然而,与传说中的伯奇相比,历史上的宜臼却于孝行明显有亏,当其外祖申侯联合缙侯、犬戎攻宗周、杀幽王后,被立为平王的宜臼不仅没去讨伐这些弑父的仇人,反而在申遭郑侵伐之际,派兵戍之。这种做法,在正统儒家看来显然算不上孝子,甚者谓宜臼“知有母而不知有父,知其立己为有德,而不知其弑父为可怨。……其忘亲逆理,而得罪于天已甚矣”^④。大概有鉴于此,《毛序》虽谓《小弁》所写为宜臼之事,却将作者定为太子之傅;与其相似,赵岐注《孟子》舍宜臼而取伯奇,似也存在这方面的顾虑。用清人焦循的话说就是:“赵氏特引此句(引者按,即《小弁》‘何辜于天’句),以明《小弁》之怨,同于舜之号泣,而特不以为宜臼之诗,而言‘伯奇仁人,而父虐之’,盖以宜臼非仁人,不得比于舜之怨,故取他说也。”^⑤倘若焦循的说法可以成立,便可看到,宜臼的品德是毛、赵二氏确定《小弁》作者所面临的共同问题,其差异处仅在于赵氏取伯奇,毛氏取太子之傅而已。

综上所述,赵岐之说虽不足采信,却自有其得以形成的内部和外部的多重原因。而在伯奇故事的发展史上,《小弁》作者说因与《诗经》相关,而为后世众多治《诗》者反复提及,一再争论,伯奇其人的真实性、影响力也随之得到了进一步的确认和扩大。

四、汉晋间伯奇故事的嬗变与定型

与前述史学家、经学家的言论及伯奇故事日趋历史化的倾向相比,从东汉到西晋的三百年间,也还存在若干值得关注的非历史化现象。其中最为重要的,是文学家、杂记家对伯奇事的引用、渲染、创造、整合,在他们笔下,伯奇故事一方面延续着其仁而被谗、孝而见弃的悲剧性主干,另一方面,故事在情节、人物、结局等方面也发生着持续不断的文学性变化,终至形成署名伯奇的《履霜操》这一琴曲作品及相关叙述。

文学、杂记作品中的伯奇主要是作为被谗的弃子形象出现的,作者提及此一形象,或借以渲染悲情,或重在阐明事理。如马融《长笛赋》的一段描写:

若瑟瑟促柱,号钟高调。于是放臣逐子,弃妻离友,彭胥伯奇,哀姜孝己,攒乎下风,收精注

耳,雷叹颓息,招膺擗擗,泣血泣流,交横而下,通旦忘寐,不能自御。

这里,作者借激切悲凉之笛声,以描摹“彭、胥、伯奇,哀姜、孝己”等放臣逐子、弃妻离友倾听时全神贯注、血泪交流之状,意在通过文学夸张渲染气氛,至于伯奇的历史真实性,则并非作者的关注重点。

与此近似,前引《孔子家语》、《风俗通义》载曾参解释终身不续娶之原因时,或谓:“高宗以后妻杀孝己,尹吉甫以后妻放伯奇,吾上不及高宗,中不比吉甫,庸知其得免于非乎?”或谓:“吾不及尹吉甫,子不如伯奇,以吉甫之贤,伯奇之孝,尚有放逐之败,我何人哉?”其言说方式虽略有不同,但都是借曾子对伯奇事之引用,以强调后妻进谗之可怕,由此导致父子关系之崩坏。从文献角度看,这两段话既不见于先秦典籍,亦未见西汉人提及,因而极有可能出自后人或即杂记作者的臆造,故不值得信从;但从故事流传的角度看,后人或杂记作者借助曾子之口引述伯奇事,却增强了故事的真实性和典

① 王先谦:《诗三家义集疏》卷十七,北京:中华书局,1987年,第698页。

② 陈寿祺:《齐诗遗说考》卷二,清刻《左海续集》本。

③ 范曄:《后汉书》卷二十六《韦彪传》,第918页。

④ 朱熹:《诗集传》卷四,上海:上海古籍出版社,1980年,第44页。

⑤ 焦循:《孟子正义》卷二十四,清刻《皇清经解》本。

型性,也一定程度地丰富了故事的传播环节。

在此期文学家笔下,曹植(192-232)的《令禽恶鸟论》是涉及伯奇事最为荒诞却也最为奇异的一篇作品。该文开篇即谓:

国人有以伯劳生献者,王召见之。侍臣曰:“世同恶伯劳之鸣,敢问何谓也?”王曰:“昔尹吉甫用后妻之谗,煞(杀)孝子伯奇,吉甫后悟,追伤伯奇,出游于田。见鸟鸣于桑,其声噉然,吉甫动心曰:‘伯奇乎?’鸟乃抚翼,其音尤切。吉甫乃顾曰:‘伯劳乎?是吾子,栖吾舆;非吾子,飞勿居。’鸟寻声而栖于盖。吉甫遂射煞(杀)后妻以谢之。故俗恶伯劳之鸣,言所鸣之家,必有尸也。此好事者附名为之说,而今普传恶之,其实否也。”^①

这里,作者围绕国人进贡伯劳鸟一事,借国王之口引出伯劳鸟与伯奇事之关联,提供了如下新的信息:其一,伯奇受谗后不是被放,而是被杀。其二,伯奇死后即化身为伯劳鸟,并以悲切的鸣叫和对其父的依恋,显示出神异的色彩和感人的力量。其三,吉甫以“射杀后妻”的方式为伯奇平反复仇,使奖善惩恶成为故事的结局和旨趣。仔细分析这几点信息,不难看出其最大的特点便是具有浓郁的民间传说色彩,诸如伯奇化身伯劳鸟的灵异、伯奇与伯劳因同一“伯”字而引发的关联、吉甫为子复仇的故事结局,都是民间传说惯常的表达方式,亦即文中所谓“此好事者附名为之说”也。同时,这里也不乏作者再创作的因子,如伯奇被杀后,尹吉甫由“悟”、“追伤”到“动心”所展示的心理活动,便主要缘于一种文学的想象和推理。这样看来,民间传说与作者的再创作,是《令禽恶鸟论》中伯奇故事形成的基础,而其中的传说部分,尤其展示了伯奇故事在东汉民间的潜流暗转,在某种意义上,其主要情节甚至可以与扬雄《琴清英》中伯奇“自投江中”却得以不死、因“扬声悲歌”而感动吉甫的说法挂起钩来,是在其基础上进行的改造和延展。

以曹植的《令禽恶鸟论》为节点向上回溯,还可发现,两汉以来伯奇故事的发展流变一直摇摆于传说与历史之间。一方面是文学家的创作和民间的传说,一方面是史学家、经学家的载记和议论;一方面是从伯奇孝而被谗之故事主干所繁衍出的多种异说、传闻和臆想,另一方面是围绕伯奇及其事件所展开的持续的历史化、真实化的努力。这种情形,构成汉魏数百年间伯奇故事流传的基本状态,也为后人对此一故事的归纳整理作了必要的准备。

真正综合两汉以来各种说法,既使伯奇成为孝子之典型,又使其被逐故事更趋完满定型的,是传为汉晋间成书的《琴操》。这是一部记载早期琴曲作品及相关本事的专书,其中最为后人称道的,是记述、宣扬先秦人物事迹、德行而皆名为“操”的十二篇作品,而其中的《履霜操》即与伯奇事紧密相关。在叙述《履霜操》之缘起时,该书有一段关于伯奇被逐前后的文字,值得特别关注:

《履霜操》者,尹吉甫之子伯奇所作也。吉甫,周上卿也,有子伯奇。伯奇母死,吉甫更娶后妻,生子曰伯封。乃谮伯奇于吉甫曰:“伯奇见妾有美色,然有欲心。”吉甫曰:“伯奇为人慈仁,岂有此也。”妻曰:“试置妾空房中,君登楼而察之。”后妻知伯奇仁孝,乃取毒蜂缀衣领。伯奇前持之。于是吉甫大怒,放伯奇于野。伯奇编水荷而衣之,采棹花而食之,清朝履霜,自伤无罪见逐,乃援琴而鼓之曰:“履朝霜兮采晨寒,考不明其心兮听谗言,孤恩别离兮摧肺肝。何辜皇天兮遭斯愆,痛歿不同兮恩有偏,谁说顾兮知我冤。”宣王出游,吉甫从之。伯奇乃作歌,以言感之于宣王。宣王闻之曰:“此孝子之辞也。”吉甫乃求伯奇于野而感悟,遂射杀后妻。^②

^① 欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》卷二十四《人部八·讽》,上海:上海古籍出版社,1982年,第432页;又,《太平御览》卷九二三《羽族部十》所载曹文题名《贪恶鸟论》,文字亦颇有不同。

^② 此段文字引自清孙星衍校《琴操》卷上,清嘉庆《平津馆丛书》本。考《世说新语·言语》注,《文选》之《长笛赋》注,《太平御览》卷十四、卷五一,《乐府诗集》卷五十七等所引《琴操》,文字详略均有不同,孙氏据此数种文献校订,大体得其所长。又,逮钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗·汉诗》卷十一之《琴曲歌辞》亦据此本,惟个别文字有异。

这是西汉以来关于伯奇事最周详的一段记载,也是在对此前各种异说取舍整理后形成的最权威版本。概括而言,大致存在如下几个要点:

第一,在人物身份上,舍弃了刘向《说苑》所谓伯奇为“王国子”的说法,确立了伯奇为周宣王大臣尹吉甫之子。

第二,在人物关系上,既沿袭了传统的后母进谗说,又吸纳了《说苑》“后母子伯封”的记载,确定了伯奇异母弟伯封的存在。

第三,在故事情节上,一方面袭用了《说苑》后母置毒蜂、诱伯奇往视等细节,以强化“吉甫大怒,放伯奇于野”的合理性,另一方面,摒弃了扬雄《琴清英》“自投江中”和曹植《令禽恶鸟论》“杀孝子伯奇”的说法^①,而将《琴清英》的“衣苔带藻”、“扬声悲歌”改易为“编水荷而衣之,采棹花而食之,清朝履霜”,“援琴”而歌《履霜操》,由此突出强调了弃子与被弃作品的有机关合。

第四,在故事结局上,不仅添加了周宣王这一人物,作为伯奇冤屈的洗刷者和拯救者,而且直接以《令禽恶鸟论》所述吉甫“感悟”、“射杀后妻”的民间传说终篇,使得此一悲剧事件获得了大团圆式的喜剧性收尾。

从上述人物身份、关系和故事情节、结局诸方面的变化看,既有对原有伯奇故事的吸纳整合,又不乏新的构思和创造,由此形成这一弃逐故事完整的结构形态。具体来说,故事中尹吉甫、后妻、伯奇、周宣王四个人物分别代表施动者、进谗者、受动者、救助者四种身份,也代表大小不同、方向各异四种力量。作为受动者,伯奇仁孝而不见容于生父后母,被逐荒远,作歌诉冤,最终感动宣王及其父吉甫,获得救助和回归,展示了一个被弃逐者的全部经历,因而,在整个故事中最值得重视。作为施动者,尹吉甫听信后妻谗言而逐孝子,无疑是悲剧的直接制造者,但由于故事中设置了后妻缀毒蜂于衣领的骗局,遂使得吉甫信谗具有了若干合理性;至于最后由于宣王开导,吉甫幡然悔悟,召回伯奇并射杀后妻,更使他前期所犯错误获得一定程度的弥补,其形象也开始由反面向正面转换。作为进谗者,后妻是典型的反面形象,也是导致弃逐事件发生的最积极因素。她之所以厌恶并谗害伯奇,既缘于后母对前妻之子血缘性的疏远,更缘于她不想让亲生之子伯封在家族的利益受到他人威胁,故必欲除之而后快。她的最后被射杀,体现了正义的最后胜利,也对谗佞小人寓有深刻的警示意义。作为救助者,周宣王虽仅在结尾匆匆现身,但却对伯奇之获救乃至后妻被射杀都发挥了不可忽视的作用。某种意义上,他就是正义的化身。以上四种身份、四种力量,互相制约,互有渗透,构成整个事件“谗毁——弃逐——救助——回归”的动态流程。与此同时,因吉甫的“改邪归正”和周宣王救助弃子所展现的王者力量,也使故事减弱了对专制政治的讽刺力度,而一定程度地蒙上了颂圣感恩的温情面纱。

与以往的伯奇传说不同,《琴操》故事值得关注的另一要点在于,伯奇在被当作《履霜操》作者而具备了诗人身份的同时,还借助《履霜操》之内容展示,深化了其身为弃子的悲怨情思。全诗从孝子被逐后履霜犯寒的艰辛生活写起,追述其父听信谗言、导致孤恩别离的情形,最后仰天而呼:“何辜皇天兮遭斯愆,痛歿不同兮恩有偏,谁说顾兮知我冤。”既指斥皇天之不公,又明言父母之偏私,更痛陈自己之冤屈,虽仅寥寥数语,却真切鲜活,悲感无限,令人读来,为之动容。这样一首反映弃子怨思的楚辞体作品,一经出现,便具有了取代赵岐所谓“伯奇仁人而父虐之,故作《小弁》之诗”一说的逻辑优势,使得伯奇“清朝履霜”和援琴而歌《履霜》相互印证,形成中国文化史、文学史上的经典形象。大概从这个时候开始,伯奇故事得以最终完型,《履霜操》也成为描写弃子遭遇和抒悲泻怨的代表性作品,

^① 《文选》六臣注、《乐府诗集》卷五十七引《琴操》有“投河而死”的说法,与《世说新语》刘孝标注、《文选》李善注、《太平御览》卷十四、卷五十一等所引《琴操》结局不同。

并被唐宋元明清的文人们反复摹仿,在文学史上产生了深远影响。

这里需要稍加讨论的,是《琴操》的创作时代和作者问题。关于《琴操》的作者,大致有桓谭(前23—50)、蔡邕(133—192)、孔衍(258—320)三说。其中桓谭说之不足信似已成为共识^①,兹不赘论。惟需辨析的,是蔡邕、孔衍二人与《琴操》的关系。

从文献记载看,孔衍与《琴操》间的关系最为清晰。《隋书·经籍志》明谓:“《琴操》三卷,晋广陵相孔衍撰。”^②这是关于《琴操》撰人最早的文献记载。自此以后,《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》以及《崇文总目》、《中兴书目》诸书均有类似著录,从而将孔衍与《琴操》紧密关合在了一起。一般来说,先出文献具有普遍认可的权威性,倘若没有新出资料对上述记载尤其是《隋志》证伪,那么,就很难否定孔衍与《琴操》的关系。不过,事情也不是绝对的,仅有这些记载而无过硬的内证,尤其是对蔡邕著《琴操》说的有力反证,似亦不足以确认孔衍一定就是《琴操》的作者。从保存孔衍行迹最多的《晋书·孔衍传》看,其中既未写其精通琴乐,亦无与《琴操》相关的记载,较为接近的线索是:“衍经学深博,又练识旧典”,“虽不以文才著称,而博览过于贺循,凡所撰述,百余万言”^③。据此而言,少文才而多博览的孔衍倒更像是《琴操》的整理者而非原创者。

与孔衍相比,蔡邕精通乐理,尤精琴乐。据《后汉书》本传载:蔡邕早年曾于客所弹琴音中辨其心迹,为人叹服;后“吴人有烧桐以爨者,邕闻火烈之声,知其良木,因请而裁为琴,果有美音,而其尾犹焦,故时人名曰‘焦尾琴’焉”^④。此外,他还撰有《叙乐》一书,表现出杰出的音乐才能和理论修养。因而,就《琴操》作者言,蔡邕似乎是更为合适的人选。虽然从现存史料看,蔡邕与《琴操》的关系不及前述孔衍来得密切,亦即很少见之于史书著录,但在《文选》李善注中,已出现对《琴操》的多次征引,其中既有未著撰人者,亦有明言“蔡邕《琴操》”者^⑤,这说明至少在初唐以前,已有署名蔡邕的《琴操》传世。而从所引内容看,“今《文选·长笛赋》李善注引《琴操》曰:‘伏羲作琴,以修身理性,反天真也。’又《演连珠》、《归田赋》注引蔡邕《琴操》曰:‘伏羲氏作琴,弦有五者,象五行也。’俱与此同。”^⑥至于《北堂书钞》引蔡邕《琴赋》内容,亦“俱与《琴操》合,则《琴操》为中郎所撰,信有征矣”^⑦。大概正是由于世传《琴操》与《文选》李善注引《琴操》以及蔡邕作品多所吻合,故蔡邕作《琴操》的说法在后世广为流行,经清人整理的几种主要《琴操》传本之撰人亦皆题名蔡邕,就中尤以孙星衍辑校之《平津馆丛书》本影响为大。今人逯钦立辑校《先秦两汉魏晋南北朝诗》,亦将《琴操》置于蔡邕名下,益发强化了蔡邕对该作品的著作权。

然而,承认蔡邕对《琴操》的著作权,并不是说此一作品在后世的流传中一无改易,也不是排除孔衍在对《琴操》改易中所起的重要作用。在对《琴操》作品考察之后,逯钦立认为:“今本《琴操》间有后人所增。如《思归引》一歌,西晋初尚未流传,故石崇序此曲有弦无歌。今此歌辞明为后人所作。《隋志》云:‘《琴操》三卷,晋广陵相孔衍撰。’据此,旧本《琴操》累经增添可知也。”^⑧在《平津馆丛书〈琴操〉

① 桓谭说之不足信主要有三:一,《后汉书·桓谭传》谓桓谭所著《新论》二十九篇,有“《琴道》一篇未成,肃宗使班固续成之。”(第961页)由此可知,桓谭所著仅为一篇未完成的《琴道》,而非《琴操》。二,桓谭撰《琴操》之著录仅见于两《唐书》之《经籍志》、《艺文志》,却不见于三百年前之《隋书·经籍志》。而两《唐书》将《琴操》系于桓谭名下,不排除混淆《琴操》与《琴道》二书名甚或笔误的可能。三,世传《琴操》与桓谭《琴道》内容不合。阮元《四库未收书目提要》曾核对二书内容谓:“今《文选》注引《琴道》甚多,俱与此不合,则非谭书可知。”马瑞辰:《平津馆丛书〈琴操〉校本序》亦谓:“桓谭《新论》有《琴道》篇,不闻有《琴操》,《琴操》言伏羲始作琴,与《琴道》言神农始作琴不合,则《琴操》决非桓谭所作。”

② 魏征等撰:《隋书》卷三十二《经籍志一》,北京:中华书局,1973年,第926页。按:此条下还著录“琴操钞二卷”、“琴操钞一卷”,然未著撰人,当为同书异本也。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷九十一《孔衍传》,北京:中华书局,1974年,第2359页。

④ 范曄:《后汉书》卷六十下《蔡邕列传》,第2004页。

⑤ 李善注《文选》卷十五张衡《归田赋》、卷二十一卢谌《览古》诗、卷五十五陆机《演连珠》等均引“蔡邕《琴操》”。

⑥ 阮元:《四库未收书目提要》卷一《经部·乐类》,北京:商务印书馆,1955年,第12页。

⑦ 马瑞辰:《平津馆丛书〈琴操〉校本序》,《中国古代音乐文献丛刊〈琴操〉(两种)》,北京:人民音乐出版社,1990年,第58页。

⑧ 逯钦立辑校:《先秦两汉魏晋南北朝诗·汉诗》卷十一《琴曲歌辞·琴操》,北京:中华书局,1983年,第299页。

校本序》中,马瑞辰认为:《隋书·经籍志》等书虽皆以《琴操》“属之孔衍,而传注所引及今《读书斋丛书》所传本皆属蔡邕,惟《初学记》引《箜篌引》为孔衍《琴操》,其文与蔡邕《琴操》不殊,是知《隋志》言孔衍撰者,谓撰述蔡邕之书,非谓孔衍自著也。”^①细审这两种说法,虽角度不同,侧重各异,但在肯定《琴操》流传中“累经增添”,被人“撰述”,而其中最重要的增添、撰述者即是孔衍这一点上,却是一致的。这就是说,蔡邕是《琴操》的初创者,百余年后,孔衍又对其重予整理编述,从而将自己的名字与之联在了一起。由于孔衍的整理本在后,较蔡本完整,故在后世更为流行,以致《隋书》及此后诸史作者所见者即为署名孔衍之《琴操》;至于李善注《文选》所引《琴操》有署名和未署名之两种版本,则其未署名者当即时下流行广为人知的孔本,其署名“蔡邕”者自然应是与孔本有别且少为人知的蔡本。仔细想来,我们这种揣测应是合乎情理的,也能够解释围绕《琴操》一书所形成的若干看似矛盾的现象。

倘若《琴操》一书为蔡著孔编的说法可以大体认定,那么,围绕伯奇故事的嬗变和定型,还可以有一些新的发现。如前所言,在曹植《令禽恶鸟论》中,首次出现了伯奇死后化身为伯劳,向其父吉甫悲鸣,“吉甫遂射杀后妻以谢之”的情节。而在《琴操》之《履霜操》的叙述中,“吉甫乃求伯奇于野而感悟,遂射杀后妻”这一类似情节不仅再次出现,而且作了两方面的改动,一是祛除其人化为鸟的荒诞不经之处,使故事更具真实性,二是增加了对吉甫“感悟”极具作用的周宣王这一人物,使故事更趋圆满。这里展示的是一种由简到繁、由怪异到平实、由传说到历史的逻辑顺序,其中受影响的,一般来说只能是后者而非前者,亦即《履霜操》之叙述受《令禽恶鸟论》影响而作出了若干添加改动。而从蔡邕、孔衍两位与《琴操》有关人物的生活年代看,能够接受曹植(192—232)影响的,只能是晚于他数十年的孔衍(258—320),而非早于他数十年的蔡邕(133—192)。换言之,孔衍之于《琴操》,不只是对蔡邕原创的简单承接和文字整理,针对某些具体故事和情节,他还吸取了曹植等人的相关记载,进行过程度不同的增删和改易。其中伯奇故事由吉甫射杀后妻到宣王闻歌而感等情节的依次出现,便大致展示出蔡邕之后从曹植到孔衍的变化轨迹。

五、余 论

犹如一条蜿蜒曲折、波浪起伏、出没于堤防内外而终入干道的河流,伯奇故事在其流传过程中,经历了多次增删变化,时而简约,时而繁复,时而真切如见,时而扑朔迷离,最后去其繁芜夸诞,增其合理平实,流入平缓规则的河道。这是一个渊源久远的故事,其移动、嬗变发生在历史和传说之间,至于其归结,则是传说让位于历史,文学变奏出经典。

回顾前述伯奇故事的最早缘起,很难说它是一个真实的历史事件。在整个先秦史的文献中,竟然找不到关于伯奇事的任何一条记录,诸如《庄子》、《荀子》、《战国策》等屡次涉及孝子不得于其亲的重要典籍,也见不到伯奇的踪影。当此之际,如何能够确定在西周王朝的历史上,曾有过一个名叫伯奇的人,真的被他的父亲逐出家门?

然而,仅依现存史料,又很难否定伯奇事件的历史真实性。汉人都在引用伯奇故事,从西汉前期的《韩诗外传》、《焦氏易林》乃至刘胜、令狐茂等人开始,凡涉及伯奇孝而被逐事均言之凿凿,何以见得他们便别无来源?秦火之后,典籍亡佚散乱,不少前朝史事经故老口耳相传得以存留,何以见得伯奇事因无早期史料佐证就一定向壁虚构?

可以是历史,也可以是传说;既有历史的踪影,又是传说的产物;也许是借传说存留的依稀古史,也许是古史漫漶后形成的变形传说。仔细想来,这似乎便是伯奇事件的缘起和真相。世代荒远,古史茫昧,千载之下的我们已很难准确厘定其历史与传说的边界,但有一点却可以确定,那就是伯奇事是在汉代开始传流开来,并完成其基本结构形态的;也是经汉人大张旗鼓的引用和宣扬,而逐渐被历

^① 马瑞辰:《平津馆丛书〈琴操〉校本序》,《中国古代音乐文献丛刊〈琴操〉(两种)》,第58页。

史化、典型化的。换言之,多数言及伯奇的汉人都相信历史上确有其人其事,而且面对后母进谗、孝子被逐这类在历史和现实中屡见不鲜的事件,他们设身处地,以今例古,“怅望千秋一洒泪”,时常会产生某种深深的感动。

虽然已经历史化了,但其缘起毕竟主要得自传说,不具备历史固有的严格边界,也缺乏史料给定的事实制约,因而,同一弃逐故事既存在多种版本,也给后人留下了继续添加扩展的广阔空间。诸如伯奇究竟是尹吉甫之子,还是“王国子”亦即国君之子?其被弃后是流落荒野,还是愤而投河^①?是服药成仙,还是化身为鸟?其抒发哀怨的形式是扬声悲歌,还是伯劳悲鸣?是作《小弁》还是吟《履霜》?表面看来,这些淆乱确实减弱了伯奇故事的真实性、可信性,它呈现的是一种游离于历史之外的无序状态;但从深层次看,这类淆乱也正展示了传说在脱离历史制约后被激发出的能量,它通过大胆的梦想和创造,在无形中丰富着伯奇故事的传奇色彩和文化内涵。

如果就伯奇故事的整体走向看,历史的牵拽和控制又始终在隐显明暗的交叉中发挥作用,从而不时将无序的、趋于虚幻怪诞的故事枝节删汰掉,将之导向合乎情理的“观念历史”的有序状态^②。拿趋于定型的《琴操·履霜操》所述伯奇故事来说,就舍弃了《说苑》中的“王国子”说,吸取了其“后母子伯封”说以及后母置毒蜂、诱伯奇往视等细节;舍弃了《琴清英》、《令禽恶鸟论》中“自投江中”、“杀孝子伯奇”说,吸取了其“扬声悲歌”和吉甫“感悟”、“射杀后妻”等情节;舍弃了赵岐《孟子章句》的伯奇作《小弁》说,而将其改易为援琴而歌《履霜》,并增添了被伯奇歌声打动的周宣王这一人物,由此使得整个故事在向历史或“观念历史”的靠拢中不断丰富与合理。

针对中国上古历史与传说长期混淆的情况,顾颉刚先生曾提出“层累地造成的中国古史”观,其要点除“时代愈后,传说的古史期愈长”,“时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”之外,还强调在勘探古史时,即使“不能知道某一件事的真确的状况,但可以知道某一件事在传说中的最早的状况”,由此认为:“我们要辨明古史,看史迹的整理还轻,而看传说的经历却重。”^③这一说法,无疑适用于伯奇故事,并对我们重新认识此一故事的“传说经历”提供有益的启示。需要说明的是,汉代以来围绕伯奇故事所出现的种种记载、议论和创作,与其说其目的在于慎终追远,还原历史,不如说是徘徊在历史与传说之间,遵循其有序与无序的发展规则,进行着一种文学的变奏。换言之,伯奇故事在汉晋历史上的每一次大的变动,既受制于历史与传说间的张力,不至于过度远离历史或“观念历史”,也追求着精神的自由和心灵的秩序,使其在不断的情节完善中一步步逼近文学的真实。而作为集中展示伯奇事迹和情感的《履霜操》,便是这种文学真实的阶段性代表。

《履霜操》及相关叙述之后,伯奇故事即基本定型,后人凡提及其事者,大都依据此一文本,或咏叹伯奇孝而见弃之遭遇,或化用掇蜂被谗之典故,或辨析尹氏家乡之所在,或置疑伯奇最终之结局^④,而其中最为突出的,则表现为对《履霜操》长期而极具热情的群体性仿作,由此不仅强化了对伯奇其人其事的历史认同,而且使此一古琴曲的文化内涵得以多层面的深化和拓展。关于此点,因已超出本文题旨,容于另文申论。

[责任编辑 刘 培]

① 关于伯奇之死,还有“自缢”一说。如《山堂肆考》卷九十二《系蜂》谓:“周尹伯奇事后母至孝,母不仁,常欲害奇,乃取蜂去其毒,系于衣上,故令伯奇见之。奇恐蜂伤其母,以手取之,母便大呼曰:‘伯奇牵我!’吉甫大怒,令伯奇死。伯奇遂自缢。父命人出其尸,手中犹有死蜂。父大伤痛,恨其妻。时人闻之皆为恸哭。”因其来源不可考,故暂置勿论。

② 这里所谓“观念历史”,与实在历史相对,系指存在于人们观念中的应然的历史状态。

③ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第1册,上海:上海古籍出版社,1982年,第59-60页。

④ 如清人张澍《尹吉甫子伯奇考》即依汉及后世文献辨析尹氏家乡之所在地(《养素堂文集》卷十一,清道光刻本);近人余嘉锡亦据相关文献力辩伯奇系被逐而非投河死(《世说新语笺疏》上卷《言语》,北京:中华书局,1983年,第62页)。虽然类似辨析过于简略,且因依据后出文献而难以产生有说服力的结论,但其相信史上确有伯奇其人其事,并希望恢复历史“真实”的意愿和努力却是可以感知的。

北周政权是否实行九品中正制?

黄寿成

摘要: 主要根据《周书》、《北史》对中正这一职官任免的记载加以分析,可以看出这些任中正者都是西魏时期,进入北周之后再没有一位官员担任过中正这一职官,在该政权中任宰相、柱国等高官者也没有一位是通过九品中正制的选官途径进入仕途的,这些都说明虽然在西魏时期还实行九品中正制,但是进入北周之后就没有再实施这项选官制度。相反,与北周并立的北齐、陈这两个政权却实行九品中正制,这也从另一个侧面证明北周政权可能没有继续实行九品中正制。究其缘由,主要是因为北周政权没有实行汉魏的职官制度,却实行了所谓周六官的职官制度。还有“永嘉之乱”后关陇地区士族大量地离开家乡,使得该地区汉文化受到摧残。虽然有极少数人在西魏统治时期曾短暂地进入该政权的中枢,可是他们少有决策权。再加上关陇地区文化落后于其他两大地区,胡文化在该地区具有一定的影响,使得北周在汉化的道路上有更多的曲折。

关键词: 北周;选官制度;士族;九品中正

中国进入封建地主制社会后先后实行了多种选官制度,在两汉时期实行察举,魏晋南北朝时期实行九品中正制,隋唐直至明清皆实行科举制度,这已是众所周知的历史常识。而在这三项选官制度中,九品中正制常被人们视为魏晋南北朝时期门阀政治的政治基础,正是由于九品中正制的实施,才出现了“上品无寒门,下品无势族”的政治格局。学界也普遍认为自曹丕实施九品中正制以来曹魏、两晋、南北朝皆实行此选官制度^①。可是这中间却少有研究涉及到北周时期在选官制度上是否为九品中正制,或简单认为北周政权也是实施九品中正制的。另外日人宫崎市定《九品官人法研究》对于北周政权实施孝秀制度有所论述,认为《周书》卷七《宣帝纪》有关孝秀的那条记载“并不意味着[孝秀制度]从这年开始实行,因为其前年平定北齐,故以宣帝即位为契机,宣布在全国包括新领土在内实行从前的制度”。还列举了《隋书》中有关例子,却没有明确说北周政权是否继续实施九品中正制^②。在近年研读史籍的过程中,笔者始终对于北周政权时期在选官制度上是否实施九品中正制问题颇感疑惑,认为有必要在此对于该问题略作考释。

作者简介: 黄寿成,陕西师范大学历史文化学院副教授(陕西西安 710061)。

基金项目: 本文为国家社会科学基金项目“北朝时期民族认同及区域文化研究”(13BZS086)的阶段性成果。

① 相关论文主要有:逯钦立《魏晋的清谈任达与九品中正制》(《东北师范大学学报》1986年第5期),胡宝国《魏西晋时代九品中正制》(《北京大学学报》1987年第1期)、《东晋南朝时代的九品中正制》(《中国史研究》1987年第4期)、《关于九品中正制的几点意见》(《历史研究》1988年第1期),陈琳国《两晋九品中正制与选官制度》(《历史研究》1987年第2期),杨希珍《北魏的中正选官制度》(《山东大学学报》1989年第2期),张旭华《魏晋时期的上品与起家官品》(《历史研究》1994年第3期)、《南朝九品中正制的发展演变及其作用》(《中国史研究》1998年第2期)等。相关著作有王仲荦《魏晋南北朝史》(上海:上海人民出版社,2003年)、吕思勉《两晋南北朝史》(上海:上海古籍出版社,2005年)有关章节。

② [日]宫崎市定:《九品官人法研究:科举前史》,韩昇、刘建英译,北京:中华书局,2008年,第301-306页。

学界普遍认为魏晋南北朝时期在选官制度方面,皆行九品中正制,但在记载北周典章制度的《隋志》中却没有北周政权实行该选官制度的明确记载。要弄清楚北周政权是否实行九品中正制,就只能从其他方面入手。而九品中正制中的中正这一职官对于该项制度的实行格外重要,据《三国志》卷九《魏书·夏侯尚传》附《夏侯玄传》所云:“中正则唯考其行迹,别其高下,审定辈类,勿使升降。台阁总之,如其所简,或有参错,则其责负自在有司。官长所第,中正辈拟,比随次率而用之,如其不称,责负在外。”《三国志》卷二十三《魏书·常林传》裴松之注引《魏略·清介传》亦云:“先时国家始制九品,各使诸郡选置中正,差叙自公卿以下,至于郎吏,功德材行所任。”因此,本文就拟从中正这一职官入手,以解决北周政权是否实行九品中正制的问题。记载北周政权历史的《周书》、《北史》当中确实也有许多有关中正的记载,据《周书》卷十一《宇文护传》附《叱罗协传》所云:

[大统]九年,除直阁将军、恒州大中正,加都督,进爵为伯,……魏废帝元年,即授南岐州刺史。

这里明确记载叱罗协任恒州大中正的时间是西魏大统九年(543)。同书卷十九《豆卢宁传》又云:

大统元年,……迁显州刺史、显州大中正。……从太祖擒窦泰,复弘农,破沙苑,除武卫大将军,兼大都督。

据同书卷一《文帝纪》记载,宇文泰在小关击杀窦泰的时间是在大统三年(537),因此豆卢宁任显州大中正的时间是在大统元年至三年之间。同书卷二十《阎庆传》又云:

累迁使持节、车骑大将军、仪同三司、散骑常侍、骠骑大将军、开府仪同三司、云州大中正,加侍中,赐姓大野氏。孝闵帝践阼,出为河州刺史。

案:“孝闵帝践阼”是指宇文觉篡夺西魏政权建立北周的事件,因此说阎庆任云州大中正的时间也是在西魏时期。同书卷二十七《辛威传》又云:

威时望既重,朝廷以桑梓荣之,迁河州刺史,本州大中正。……闵帝践阼,拜大将军,进爵袍罕郡公,增邑五千户。

可见阎庆任云州大中正的时间是在宇文觉篡魏建立北周政权之前,也是在西魏时期。同卷《梁台传》又云:

大统十五年,拜南夏州刺史,加通直散骑常侍、本州大中正,增邑二百户。魏废帝二年,迁使持节、车骑大将军、仪同三司……

可见梁台任南夏州大中正的时间是在西魏文帝大统十五年(549)。同书卷二十八《权景宣传》又云:

魏孝武西迁,授镇远将军、步兵校尉,加平西将军、秦州大中正。大统初,转祠部郎中。

可见权景宣任秦州大中正的时间是早于大统年间的,当然也是在西魏政权建立之初。同书卷二十九《宇文盛传》又云:

大统三年,……除冯翊郡守,加帅都督、西安州大中正、通直散骑常侍、抚军将军,增邑三百户。累迁大都督、车骑大将军、仪同三司、骠骑大将军、开府仪同三司、盐州刺史。及楚公赵贵谋为乱,盛密赴京告之。

据同书卷三《孝闵帝纪》记载,宇文盛最早也是大统三年任西安州大中正的,下文还说宇文盛“累迁大都督、车骑大将军、仪同三司、骠骑大将军、开府仪同三司、盐州刺史”。所谓“累迁”即是先后担任过这些职务。而赵贵事件是在宇文觉建立北周政权当年(557)二月,也就是北周刚刚建立之时,因此可以推断宇文盛任西安州大中正是在西魏时期。同书卷二十九《杨绍传》又云:

加帅都督、骠骑、常侍、朔州大中正。[大统]十三年,录前后功,增邑通前二千二百户,除燕州刺史。

可见杨绍任朔州大中正是在大统十三年之前。同书卷三十二《申徽传》又云：“以迎孝武功，封博平县子，本州大中正。大统初，进爵为侯。”案申徽所任本州大中正的州当是他的祖籍魏郡所属的司州，而申徽任该州大中正的时间是在大统年间之前，当然也是在西魏时期。同书卷三十三《王悦传》又云：

[大统]十四年，授雍州大中正、帅都督，加卫将军、右光禄大夫、都督。……魏废帝二年，征还本任。

这也明确说王悦任雍州大中正的时间是在西魏文帝大统十四年。同书卷三十四《杨擢传》附《韩盛传》又云：

盛二兄，德舆、仲恭。……仲恭美容仪，……郡累辟为功曹、中正。仲恭答曰：“第五之号，岂减骠骑乎！”后历广原、灵原、新丰三县令，所在皆有声绩。

韩仲恭是韩盛之兄，据《韩盛传》记载：“魏大统初，起家开府行参军。转参军事。”因此可推测韩仲恭任中正的时间当在大统年间。同书卷三十五《崔谦传》又云：大统四年“从太祖解洛阳围，仍经河桥战，加定州大中正、瀛州刺史”。据同书卷二《文帝纪》记载河桥之战发生于大统四年八月，因此可推断崔谦任定州大中正的时间就在此后不久。同书卷三十五《崔谦传》附《崔说传》又云：

从太祖复弘农，战沙苑，皆有功。进爵为侯，增邑八百户，除京兆郡守。累迁帅都督、抚军将军、通直散骑常侍、大都督、车骑大将军、仪同三司、都官尚书、定州大中正，改封安固县侯，增邑三百户，赐姓宇文氏，并赐名说焉。

另据《崔谦传》记载其兄崔谦赐姓宇文氏是在大统十五年，按惯例推测崔说赐姓宇文氏也应在同时，因此说崔说任定州大中正的时间当在大统十五年赐姓宇文氏之前。同卷《崔猷传》又云：

[大统]十七年，进侍中、骠骑大将军、开府仪同三司、本州大中正，赐姓宇文氏。魏恭帝元年，太祖欲开梁、汉旧路……

崔猷所任本州大中正的州当是他的郡望博陵郡所属的定州，而他任该州大中正的时间是在西魏大统十七年至魏恭帝元年之间。同卷《薛端传》又云：

从擒窦泰，复弘农，战沙苑，并有功。加冠军将军、中散大夫，进爵为伯。转丞相东阁祭酒，加本州大中正，迁兵部郎中，改封文城县伯，加使持节、平东将军、吏部郎中。……大统十六年，大军东讨。

薛端所任本州大中正的州当是他的郡望河东郡所属的泰州，而据前文所考，宇文泰在小关击杀窦泰的时间是在大统三年，因此薛端任该州大中正的时间是在西魏大统三年至十六年之间。同书卷三十六《崔彦穆传》又云：

[大统]四年，兼行右民郎中、颍川邑中正，赐爵千乘县侯。十四年，加使持节、车骑大将军、仪同三司、散骑常侍、司农卿。

可见崔彦穆是在大统四年任颍川邑中正的。同卷《司马裔传》又云：

魏恭帝元年，授使持节、车骑大将军、仪同三司、散骑常侍、本郡中正。孝闵帝践阼，除巴州刺史……

司马裔所任本郡大中正的郡当是他的祖籍河内郡，而他任该郡大中正的时间是在宇文觉建立北周政权之前，也是西魏时期。同书卷三十七《张軌传》又云：

魏孝武西迁，除中书舍人，封寿张县子，邑三百户，加左将军、济州大中正，兼著作佐郎，修起居注。迁给事黄门侍郎，兼吏部郎中。[大统]六年，出为河北郡守。

可知张軌任济州大中正的时间是在魏孝武帝进入关中地区建立西魏政权之后西魏文帝大统六年之前。同书卷三十八《李昶传》又云：

累迁都官郎中、相州大中正、丞相府东阁祭酒、中军将军、银青光禄大夫。昶虽处郎官，太祖恒欲以书记委之。

可见李昶任相州大中正之后宇文泰还在世，因此说李昶任此职的时间当然是在西魏时期。同书卷四

十三《韩雄传》又云：

寻进骠骑大将军、开府仪同三司、侍中、河南邑中正。孝闵帝践阼，进爵新义郡公，增邑通前三千八百户，赐姓宇文氏。

可知韩雄任河南邑中正是在宇文觉建立北周政权之前，也就是西魏时期。同卷《陈忻传》又云：

魏恭帝元年，……二年，进位骠骑大将军、开府仪同三司，加侍中。其年，授宜阳邑大中正，赐姓尉迟氏。

这也明确说陈忻任宜阳邑大中正的时间是在西魏恭帝二年(555)。同书卷四十四《泉企传》附《泉元礼传》又云：

释褐奉朝请、本州别驾。累迁员外散骑侍郎、洛州大中正、员外散骑常侍、安东将军、持节、都督，赐爵临洮县伯，进征东将军、金紫光禄大夫。加散骑常侍。及洛州陷，与企俱被执而东。

据《泉企传》记载洛州被东魏军队攻破是在大统三年，因此泉元礼任洛州大中正的时间是在此前。同卷《泉企传》附《泉仲遵传》又云：

进骠骑大将军、开府仪同三司，领本州大中正，复为三荆二广南雍平信江随二郢浙等十三州诸军事，行荆州刺史。……魏恭帝初，征拜左卫将军。

泉仲遵所任本州大中正的州当是他的祖籍洛州，而他任该州大中正的时间是在西魏恭帝即位之前，当是其父兄被东魏军队抓走之后不久。同书卷四十七《艺术·冀俊传》又云：

从复弘农，战沙苑，进爵为子，出为华州中正。十三年，……除黄门侍郎、本州大中正。累迁抚军将军、右金紫光禄大夫、都督、通直散骑常侍、车骑大将军、仪同三司。

冀俊所任本州大中正的州当是他的祖籍太原郡所属的冀州，而他任该州大中正的时间是在西魏文帝大统十三年后不久，任华州中正更是早于此时。《北史》卷三十《卢同传》附《卢辩传》又云：

孝武至长安，封范阳县公。历位给事黄门侍郎，领著作，加本州大中正。周文帝以辩有儒术，甚礼之，朝廷大议，常召顾问。

卢辩所任本州大中正的州当是他的祖籍范阳郡所属的幽州，而他任该州大中正的时间则是在宇文泰控制西魏朝政时期。《隋书》卷三十七《梁睿传》又云：

七岁，袭爵广平郡公，累加仪同三司，邑五百户。寻为本州大中正。魏恭帝时加开府，改封为五龙郡公，拜谓州刺史。

梁睿所任本州大中正的州当是他所谓的祖籍安定郡所属的泾州，而他任该州大中正的时间是在宇文觉建立北周政权之前，也是在西魏时期。

上述这些正史中所记载的曾任中正者，都是西魏政权时期任中正的，竟然没有一条记载明确说某人是在宇文氏取代元氏、建立北周政权之后任中正的。再看碑铭、墓志材料，据《汉魏南北朝墓志汇编·北周·魏故中正寇君墓志铭》所云：“君讳胤哲，上谷昌平人也。……年十有四，郡辟中正。才同旧割，品物斯衷。”此墓志明确说寇胤哲是在西魏时期为本郡中正的，另外他十四岁就被辟为中正，而十四岁尚未成年，如何鉴别人物，考其高下？看来此墓志有关寇胤哲为本郡中正之事是否可靠颇令人生疑。

再看《汉魏南北朝墓志汇编·北周·魏故广州别驾襄城顺阳二郡守寇君墓志》云：“第二女婉华，适河东裴景徽，郡中正。”可是墓志中却没有裴景徽为郡中正的时间，只能依据此墓志对于裴景徽为郡中正的时间作一个大致的推测。墓志说墓主人寇炽北魏永安三年“诏除伏波将军、广州别驾”，去世时五十七岁，没有记去世时间，只说“以周宣政二年（按，史无宣政二年，此年正月即改元大成，应为大成元年——引者）岁次己亥正月四月窆于万安山宣穆公之墓次”^①。永安三年(530)至大成元年

^① 《周书》卷七《宣帝纪》：“大象元年(579)春正月癸巳，……大赦，改元大成。”（令狐德棻等撰：《周书》卷七《宣帝纪》，北京：中华书局，1971年，第117页）因此，寇炽的埋葬时间应该是大成元年正月癸巳改元之前。

(579)共四十九年,据此推算,寇炽任伏波将军、广州别驾时年仅八岁,这显然是不可能的,因此说宣政二年并非他的死亡时间,他的死亡时间应该向前推。而广州别驾是广州都督或刺史的主要助手,任此职者必须要有一定资历,因此寇炽任伏波将军、广州别驾时的年龄当在二十岁以上。裴景徽的妻子寇婉华是寇炽次女,大致是寇炽二十三岁时所生,即永熙二年、三年所生,到她十五岁出嫁时还是西魏大统十四五年,距离宇文觉建立北周之前还有八九年,到那时她已经二十三、四岁,如果那时再出嫁就太晚了。中国的惯例是丈夫要比妻子大,这样算起来,宇文觉建立北周时,裴景徽至少也在二十四、五岁上下,因此说裴景徽任河东郡中正的时间当是在西魏统治时期。

《隋书》卷二十七《百官志中》以及《周书》卷二十四《卢辩传》所记载北周政权官制中都没有中正这一职官,可是《隋志》有关北齐政权职官制度中却有中正的明确记载,《北齐书》、《北史》中关于在北齐政权中曾任中正者的记载,更可称是不可胜数,北齐不但在州郡设置有中正,甚至县一级行政机构都设置有中正这一职官^①。另外,有关北齐选官制度《隋书》中也有明确记载,据卷九《礼仪志》所云:

后齐每策秀孝,中书策秀才,集书策考贡士,考功郎中策廉良,皇帝常服,乘輿出,坐于朝堂中楹。秀孝各以班草对。其有脱误、书滥、孟浪者,起立席后,饮墨水,脱容刀。

卷二十七《百官志中》亦云:吏部统吏部“掌褒崇、选补等事”,考功“掌考第及秀孝贞士等事”。加之《北齐书》、《北史》有关中正任职的记载,可见北齐政权确实还在继续实行九品中正制来进行官员的选用,这是毫无疑问的。可是北周政权的选官途径却不得而知,至少说北周政权没有以九品中正制作为其选官制度,这点也是确凿无疑的。

二

为了进一步厘清北周是否没有实行九品中正制的问题,笔者再从该政权的职官入手,重点分析一下北周中枢权力核心成员就是宰相的情况。自西魏行六官制度开始,尚书、门下诸省皆罢,而北周的宰相则只包括有大冢宰、左右丞相^②。北周位居大冢宰、丞相、大丞相者,据《周书》记载有宇文觉、赵贵、宇文护、宇文宪、宇文俭、宇文盛、宇文贞、宇文贇、杨坚、宇文贇十人^③。此外还有的官员以掌机密、参掌机密的名义参与决策,据《周书》记载有卢柔^④,二者相加北周的宰相当就是这十一人,而这十一人的族属、学识及胡人汉化情况如何?在此作一表:

姓 名	族属(是否汉士族)	是否汉化或是通过何种方式进入仕途	出处
宇文觉	胡人	已汉化,宗室	《周书》卷三《闵帝纪》
赵 贵	胡化汉人	未汉化,从军	《周书》卷十六本传
宇文护	边地胡人	未汉化,宗室	《周书》卷十一本传
宇文宪	胡人	有学识,宗室	《周书》卷十二本传
宇文俭	胡人	未汉化,宗室	《周书》卷十三本传
宇文盛	胡人	未汉化,宗室	《周书》卷十三本传
宇文贞	胡人	未汉化,宗室	《周书》卷十三本传
宇文贇	胡人	未汉化,宗室	《周书》卷十三本传

① 魏征等撰:《隋书》卷二十七《百官志中》,北京:中华书局,1973年,第762—770页。

② 杜佑:《通典》卷十九《职官·要略·宰相》,北京:中华书局,1988年,第490页。

③ 令狐德棻等撰:《周书》,卷三《孝闵帝纪》,第45—50页;卷五《武帝纪》,第63—86页;卷六《武帝纪》,第91—108页;卷七《宣帝纪》,第115—126页;卷八《静帝纪》,第131—136页。

④ 令狐德棻等撰:《周书》卷三十二《卢柔传》,第562—563页。

续表

姓 名	族属(是否汉士族)	是否汉化或是通过何种方式进入仕途	出处
杨 坚	胡化汉人	已汉化,元从子弟	《隋书》卷一本纪
宇文贇	胡人	未汉化,宗室	《周书》卷十三本传
卢 柔	汉士族	学识不高,进入贺拔胜幕府	《周书》卷三十二本传

以上十一人中胡族及胡化汉人有十人,约占总数的 91%;汉人有一人,占总数的 9%多。胡族及胡化汉人中接受汉文化的有三人,占总数的 27%多;未接受汉文化的有八人,约占总数的 63%。其中唯一出身于中国北方农业地区的卢柔是汉士族,也占总数的 9%多。可见北周宰相中胡人、胡化汉人所占的比例超过十分之九,汉人仅占不到十分之一,汉人加上已接受汉文化的胡人共计四人,仍然在中枢政局中占少数。而且多是宇文氏家族成员,或是早年追随宇文泰的八柱国十二大将军及其子孙。另外担任掌握中枢决策最高的职务——大冢宰一职的宇文觉、赵贵、宇文护、宇文宪、宇文俭、宇文盛、宇文贞、宇文贇、杨坚九人皆由胡人和胡化汉人担任,除宇文宪外多未接受汉文化或汉化程度较浅,其中杨坚还是在他即将取代北周建立隋朝之前担任过此职,实属于特殊情况。不管怎么说,他们没有一个是通过九品中正制进入仕途的。

如果说仅对这十一人加以分析还不能说明问题,那么我们就加上行周六官制度之前任宰相即尚书省的录尚书事、尚书令、尚书仆射进入北周还健在者,《周书》记载有于谨、独孤信、侯莫陈崇、豆卢宁、贺兰祥、尉迟迥、杨宽、柳庆、卢辩、李远、长孙绍远、韦孝宽、申徽十三人^①。再加上以参掌机密名义参与决策的库狄峙^②,共十四人,而这十四人的族属、学识及胡人汉化情况如何?在此再作一表:

姓 名	族属(是否汉士族)	是否汉化或是通过何种方式进入仕途	出处
于 谨	胡人	已汉化	《周书》卷十五本传
独孤信	边地胡人	未汉化	《周书》卷十六本传
侯莫陈崇	边地胡人	未汉化	《周书》卷十六本传
豆卢宁	边地胡人	未汉化	《周书》卷十九本传
贺兰祥	边地胡人	未汉化	《周书》卷二十本传
尉迟迥	边地胡人	未汉化	《周书》卷二十一本传
杨 宽	汉士族	颇解属文	《周书》卷二十二本传
柳 庆	汉士族	有学识	《周书》卷二十二本传
卢 辩	汉士族	很有学识	《周书》卷二十四本传
李 远	边地胡人	已汉化	《周书》卷二十五本传
长孙绍远	内迁胡人	已汉化	《周书》卷二十六本传
韦孝宽	汉士族	有学识	《周书》卷三十一本传
申 徽	汉人	喜好经史	《周书》卷三十二本传
库狄峙	边地胡人	未汉化	《周书》卷三十三本传

① 令狐德棻等撰:《周书》卷十五《于谨传》,第247页;卷十六《独孤信传》、《侯莫陈崇传》,第266、269页;卷十九《豆卢宁传》,第309页;卷二十《贺兰祥传》,第337页;卷二十一《尉迟迥传》,第349页;卷二十二《杨宽传》、《柳庆传》,第367、372页;卷二十四《卢辩传》,第404页;卷二十五《李贤传》附《李远传》,第421页;卷二十六《长孙绍远传》,第430页;卷三十一《韦孝宽传》,第538页;卷三十二《申徽传》,第556页。

② 令狐德棻等撰:《周书》卷三十三《库狄峙传》,第569页。

这十四人加上前面的宇文觉等十一人共计二十五人,在这二十五人中胡族及胡化汉人有十九人,占总数的 76%;汉人有六人,占总数的 24%。胡族及胡化汉人中接受汉文化的有六人,占总数的 24%;未接受汉文化的有十三人,占总数的 52%。汉人中出身士族的有五人,占总数的 20%;一般家庭出身的一人,占总数的 4%。另外汉人中出身士族的五人,占汉人总数六人的 83%多;一般家庭出身的一人,约占汉人总数六人的 17%。可见北周宰相中胡人、胡化汉人所占的比例超过三分之二,汉人仅占不到三分之一,汉人有六人,加上已接受汉文化的胡人及胡化汉人六人,共计十二人,虽然在中枢政局中占少数,而且担任掌握中枢决策最高的职务——大冢宰一职的宇文泰、宇文觉、赵贵、宇文护、宇文宪、宇文俭、宇文盛、宇文贞、宇文贇、杨坚十人中,皆是胡人和胡化汉人,除宇文宪外多未接受汉文化或汉化程度较浅,杨坚则属于特殊情况。特别值得注意的是汉士族只有五人进入中枢决策机构,又没有一个担任掌握中枢决策最高的职务——大冢宰一职,这些都说明北周政权基本上由宇文氏家族以及当年追随宇文泰建立西魏政权的所谓“元从”及其子孙所控制掌握,汉士族对于该政权的影响力是极其有限的。这些人中间竟然没有一个是北周政权时期通过九品中正制进入仕途的,他们多是宇文周宗室成员,或当年追随宇文泰建立西魏政权的所谓“元从”及其子弟,除了那些“元从”之外,可以说北周政权的宰相基本上都是“门荫”进入仕途,也可以说北周政权没有实行九品中正制的选官制度。

三

在西魏、北周时期,柱国在相当长的时期是地位最高的职官。担任过柱国职务的,据《周书》记载,有宇文毓、达奚武、豆卢宁、李远、贺兰祥、尉迟迥、宇文贵、侯莫陈顺、尉迟纲、宇文邕、杨忠、王雄、陈頊、宇文直、宇文招、韩果、李穆、韦孝宽、长孙俭、陆通、宇文盛、宇文广、王谦、辛威、宇文纯、宇文俭、王杰、宇文会、田弘、李晖、司马消难、侯莫陈琼、阎庆、窦毅、叱罗协、侯伏侯龙恩、李昉、宇文训、宇文亮、陆腾、宇文丘、寇绍、宇文善、高琳、达奚震、杨纂、于翼、王柬、宇文盛、侯莫陈芮、李意、宇文达、宇文逖、若干凤、赫连达、宇文宪、宇文贤、宇文贇、于寔、李和、窦炽^①。下面就这些人的出身以及出仕情况略作一表:

姓 名	是否通过“九品中正制”入仕	官至何职	出处
宇文毓	否	北周明帝	《周书》卷四《明帝纪》
达奚武	否	太傅	《周书》卷十九本传
豆卢宁	否	宰相、大司寇	《周书》卷十九本传
李 远	否	宰相、小司寇	《周书》卷二十五本传
贺兰祥	否	宰相、大司马	《周书》卷二十本传
尉迟迥	否	宰相、大前疑	《周书》卷二十一本传
宇文贵	否	大司徒、太保	《周书》卷十九本传
侯莫陈顺	否	少师	《周书》卷十九本传
尉迟纲	否	少傅、大司空	《周书》卷二十本传
宇文邕	否	北周武帝	《周书》卷五本纪

① 令狐德棻等撰:《周书》卷三《孝闵帝纪》,第 45—50 页;卷四《明帝纪》,第 53—61 页;卷五《武帝纪》,卷 63—86 页;卷十《邵惠公颙传》附《宇文冑传》,第 154 页;卷十二《齐炀王宪传》,第 188 页;卷十三《毕刺王贤传》、《汉王贇传》,第 207 页;卷十五《于谨传》附《于寔传》,第 251 页;卷二十九《李和传》,第 498 页;卷三十《窦炽传》,第 519 页。另据《李和传》记载,李意即是李和。

续表

姓 名	是否通过“九品中正制”入仕	官至何职	出处
杨 忠	否	大司空、太傅	《周书》卷十九本传
王 雄	否	少傅、泾州总管	《周书》卷十九本传
陈 頊 ^①	否	陈宣帝	《陈书》卷五本纪
宇文直	否	大司徒、卫王	《周书》卷十三本传
宇文招	否	太师、赵王	《周书》卷十三本传
韩 果	否	少师	《周书》卷二十七本传
李 穆	否	大左辅、并州总管	《隋书》卷三十七本传
韦孝宽	否	宰相、大司空	《周书》卷三十一本传
长孙俭	否	荆州总管	《周书》卷二十六本传
陆 通	否	大司马	《周书》卷三十二本传
宇文盛	否	大前疑、太保、越王	《周书》卷十三本传
宇文广	否	小司寇、陕州总管	《周书》卷十本传
王 谦	否	益州总管	《周书》卷二十一本传
辛威	否	少傅	《周书》卷二十七本传
宇文纯	否	太傅、雍州牧、陈王	《周书》卷十三本传
宇文俭	否	大冢宰、谯王	《周书》卷十三本传
王 杰	否	泾州总管	《周书》卷二十九本传
宇文会	否	谭国公	《周书》卷十一《宇文护传》
田 弘	否	大司空、少保	《周书》卷二十七本传
李 晖 ^②	否	梁州总管	《周书》卷十五《李弼传》
司马消难	否	大后丞、郧州总管	《周书》卷二十一本传
侯莫陈琼	否	大宗伯、荆州总管	《周书》卷十六本传
阎 庆	否	小司空	《周书》卷二十本传
窦 毅	否	大司马	《周书》卷三十本传
叱罗协	否	少傅	《周书》卷十一本传
侯伏侯龙恩	否	平高公	《周书》卷四十七《艺术·强练传》
李 昉	否	安州总管	《旧唐书》卷一《高祖纪》
宇文训	否	蒲州刺史	《周书》卷十一《宇文护传》
宇文亮	否	安州总管	《周书》卷十本传
陆 腾	否	大司空	《周书》卷二十八本传
寇 绍	否	北平郡公	《周书》卷十五本传
宇文善	否	大宗伯	《周书》卷七《宣帝纪》

① 陈頊任柱国是因为他是陈朝宗室的缘故,可是他后来返回江左地区,因此他与本文关涉不大。

② “李晖”,《周书·李弼传》作“李辉”,据其封爵来看实为一人。

续表

姓 名	是否通过“九品中正制”入仕	官至何职	出处
高 琳	否	江陵总管	《周书》卷二十九本传
达奚震	否	原州总管	《周书》卷十九本传
杨 纂	否	华州刺史	《周书》卷三十六本传
于 翼	否	大司徒、幽州总管	《周书》卷三十本传
王 柬	不详	大将军、太原公	《周书》卷五《武帝纪》
宇文盛	否	大宗伯、少师	《周书》卷二十九本传
宇文丘	否	凉州刺史	《周书》卷二十九本传
侯莫陈芮	否	大司马	《周书》卷十六本传
李 意	否	司宪中大夫	《周书》卷二十九本传
宇文达	否	荆州刺史、代王	《周书》卷十三本传
宇文迥	否	伐陈元帅、滕王	《周书》卷十三本传
若干凤	否	大驭中大夫	《周书》卷十七本传
赫连达	否	左遂伯、夏州总管	《周书》卷二十七本传
宇文胄	否	宗师中大夫、荣州刺史	《周书》卷十本传
宇文宪	否	大冢宰、齐王	《周书》卷十二本传
宇文贤	否	雍州牧、太师、毕王	《周书》卷十三本传
宇文赞	否	右大丞相、汉王	《周书》卷十三本传
于 寔	否	大左辅	《周书》卷十五本传
李 和	否	夏州刺史	《周书》卷二十九本传
窦 炽	否	太傅、雍州牧	《周书》卷三十本传

除陈项后来回江左与本文无关外，宇文毓、宇文邕、宇文宪、宇文直、宇文招、宇文盛、宇文纯、宇文俭、宇文达、宇文迥是宇文泰的儿子，宇文毓、宇文邕还是北周皇帝，他们除了有封爵外都有官职。宇文广、宇文会、宇文训、宇文善、宇文亮是北周宗室，达奚武、豆卢宁、李远、贺兰祥、尉迟迥、宇文贵、侯莫陈顺、尉迟纲、杨忠、王雄、韩果、韦孝宽、长孙俭、辛威、王杰、田弘、侯莫陈琼、阎庆、窦毅、侯伏侯龙恩、高琳、宇文盛、李意、赫连达、李和、窦炽是西魏政权的“元从功臣”，李穆、陆通、王谦、李晖、宇文丘、达奚震、于翼、侯莫陈芮、若干凤、于寔是西魏政权的“元从功臣”子弟，只有司马消难、陆腾、杨纂则是后来投靠西魏北周政权的，而且他们除了任柱国这一官职外还有其他行政职务，或为中央官员，或为地方总管、刺史等。另外宇文会、宇文训都是宇文护之子，宇文广、宇文亮是兄弟，达奚武、达奚震是父子，李远、李穆是兄弟，尉迟迥、尉迟纲是兄弟，侯莫陈琼、侯莫陈芮是叔侄，王雄、王谦是父子，宇文盛、宇文丘是兄弟，于寔、于翼也是兄弟，都是八柱国中的于谨之子，李晖是八柱国中的李弼之子，侯莫陈琼、侯莫陈芮是八柱国中的侯莫陈崇的子弟，尉迟迥、尉迟纲、贺兰祥都是宇文泰的外甥，宇文善是许国公宇文贵之子，侯伏侯龙恩是宇文泰的“元从功臣”侯植的从兄，可见这是一个多么复杂的亲戚血缘关系网。从这些曾任柱国者出仕及家庭关系来看，他们或是宇文泰的子孙，或是宗室子弟，或是“元从功臣”，或是“元从功臣”子弟，或是从其他地区来投靠西魏政权的，除王柬情况不详外，没有一个是通过“九品中正制”进入仕途的。因此说北周政权实施“九品中正制”是很成问题的，很有可能在北周政权建立后就没有继续实行“九品中正制”这一选官制度。

四

既然九品中正制是门阀政治的基础,那么实行九品中正制的地区门阀士族就必然在该政权中有相当大的影响力。因此,为了进一步说明问题,有必要再对北周统治时期生活在关陇地区的士族仕宦状况进行分析,而生活在北周统治区的士族情况不一,大致可区分为关陇地区士族、关陇附属地区士族^①、郡望不在关陇地区却长期生活在该地区的士族、被俘掠到关陇地区原居住在南方的士族四类人群。有鉴于此,必须将各类士族分别加以分析。当时郡望在关陇地区并在这一时期仍然生活在该地区的士族主要有陇西李氏、京兆韦氏、京兆杜氏、武功苏氏、陇西辛氏。下面据史传逐一考释此类士族在北周时期的仕宦情况:

[陇西李氏]李礼成,《隋书》卷五十本传说他曾任平东将军、散骑常侍、北徐州刺史、民部中大夫。李安,《隋书》卷五十本传说他曾任右侍上士、少师右上士、职方中大夫。而据《周书》卷二十四《卢辩传》记载及王仲荦先生《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的陇西李氏二人所任职事官最高为正七命的北徐州刺史。

[京兆韦氏]韦孝宽,《周书》卷三十一本传说他曾任小司徒、大司空、延州、徐州总管,并以元帅东伐尉迟迥,另外他在西魏时期曾任尚书右仆射。韦瑒,《周书》卷三十一本传说在西魏时期他曾任雍州中从事,后辞官隐居。韦瑱,《周书》卷三十九本传说他曾任瓜州刺史。韦师,《周书》卷三十九本传说他曾任中外府记室、兵部小府下大夫、蒲州总管府中郎行河东郡事。韦初,《周书》卷四十三《韦佑传》说他是韦佑之子,曾任开府仪同大将军、阎韩防主。韦世康,《隋书》卷四十七本传说他曾任典祠下大夫、沔、硤二州刺史、司州总管长史、民部中大夫、司会中大夫。韦洸,《隋书》卷四十七本传说他是韦世康之弟,曾任主寝上士。韦艺,《隋书》卷四十七本传说他是韦世康之弟,曾任左旅下大夫、魏郡太守。韦冲,《隋书》卷四十七本传说他是韦世康之弟,曾任释褐卫公府礼曹参军、少御伯下大夫、汾州刺史。韦寿,《隋书》卷四十七本传说他是韦孝宽之子,曾任右侍上士、千牛备身、雍州主簿、少御伯、京兆尹。韦操,《隋书》卷四十七《韦世康传》说他是韦世康从父弟,曾任上开府、光州刺史、中外府记室、兵部小府下大夫、蒲州总管府中郎行河东郡事。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的京兆韦氏十一人所任职事官最高为八命的京兆尹和正七命的大司空,在外最高为八命的徐州总管。

[京兆杜氏]杜杲,《周书》卷三十九本传说他曾任汉阳郡守、修城郡守、司会上士、小御伯、大都督、小载师下大夫、小纳言、蒲州府司马、御正中大夫、温州刺史、申州刺史。杜运,《周书》卷三十九《杜杲传》说他是杜杲之子,曾任宣纳上士。杜长晖,《周书》卷三十九《杜杲传》说他是杜杲的兄长,位至仪同三司。杜整,《隋书》卷五十四本传说他曾任内侍上士、武州刺史、上仪同、勋曹中大夫。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的京兆杜氏四人所任职事官在中央最高为正五命的御正中大夫、勋曹中大夫,在外最高为七命的温州、申州、武州等州刺史。

[武功苏氏]苏威,《周书》卷二十三《苏绰传》说他是苏绰之子,曾任车骑大将军、仪同三司、御伯下大夫、开府仪同大将军。苏椿,《周书》卷二十三《苏绰传》说他是苏绰之弟,曾任骠骑大将军、开府仪同三司、大都督。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的武功苏氏二人所任职事官只有正四命的御伯下大夫。

[陇西辛氏]辛昂,《周书》卷三十九本传说他是辛庆之的族子,曾任司隶上士、天官府上士、大都

^① 关陇附属地区主要指河东和弘农两个小区域。而郡望在这两个小区域的士族虽然大多长期生活在关陇地区,但是他们距离郡望较近,再加上在北周时期这两个小区域属于北周控制区,他们与其他一些进入关陇地区的山东、江左士族不同,因此有必要将他们单独划分为一类加以分析。

督、小职方下大夫、小兵部、小吏部、渠州刺史、通州刺史。辛仲景，《周书》卷三十九《辛庆之传》说他是辛昂的族人，曾任内史下大夫、开府仪同三司。辛公义，《隋书》卷七十三本传说他曾任宣纳中士、掌治上士，扫寇将军。辛彦之，《隋书》卷七十五本传说他历任典祀、太祝、乐部、御正四曹大夫，开府仪同三司、少宗伯。辛威，《周书》卷二十七本传说他曾任小司马、柱国、行军总管、大司寇、少傅、宁州总管、上柱国。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在西魏北周统治区生活的陇西辛氏五人所任职事官在中央最高为正八命的少傅，在外最高为七命的渠州、通州刺史。

这批关陇土著士族在北周政权中大多在中央任中大夫、下大夫、上士等职，在外任刺史，任武职者甚少。只有韦孝宽任正七命的大司空，韦寿任八命的京兆尹。此外，韦孝宽曾在西魏后期任尚书右仆射，进入中枢决策层，但是不久就被排挤出权力核心^①。可见关陇士族罕有进入北周政权的中枢权力核心的。

再分析与关陇地区相邻的河东地区的裴氏、薛氏、柳氏以及弘农地区的杨氏在北周政权中的仕宦情况：

[河东裴氏]裴宽，《周书》卷三十四本传说他曾任司士中大夫、汾州刺史、鲁山防主、温州刺史。裴义宣，《周书》卷三十四《裴宽传》说他是裴宽之子，曾任谯王俭府记室、司金二命士、合江令。裴汉，《周书》卷三十四《裴宽传》说他是裴宽之弟，曾任司车路下大夫、车骑大将军、仪同三司。裴镜民，《周书》卷三十四《裴宽传》说他是裴汉之子，曾任谭公会记室参军、宋王实侍读、记室、司录、吏部上士、春官府都上士。裴之隐，《周书》卷三十四《裴宽传》说他是裴尼之子，曾任赵王招府记室参军。裴师民，《周书》卷三十四《裴宽传》说他是裴尼之子，裴之隐之弟，曾任秦王赉府记室参军，兼侍读。裴文举，《周书》卷三十七本传说他起家齐公宪幕府司录、帅都督、宁远将军、大都督、绛州刺史、柱国府司马、司宪中大夫。裴侠，《周书》卷三十五本传说他曾任司邑下大夫、骠骑大将军、开府仪同三司、民部中大夫。裴肃，《周书》卷三十五《裴侠传》说他是裴侠之子，曾任给事中士、御正大夫。裴果，《周书》卷三十六本传说他曾任隆州刺史、眉州刺史、复州刺史。裴孝仁，《周书》卷三十六《裴果传》说他是裴果之子，曾任舍人上士、大都督、长宁镇将、建州刺史、谯州刺史、亳州刺史。裴政，《隋书》卷六十六本传说他曾任刑部下大夫、少司宪。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在西魏北周统治区生活的河东裴氏十二人所任职事官在中央最高为正五命的司士中大夫、司宪中大夫、民部中大夫，在外最高为正七命的汾州刺史。

[河东薛氏]薛端，《周书》卷三十五本传说他曾任工部中大夫、民部中大夫、蔡州刺史、基州刺史。薛胄，《隋书》卷五十六本传说他曾任尚书右丞、尚书左丞、太仆少卿、刑部尚书、礼部尚书。薛潜，《隋书》卷七十二本传说他是薛胄之从祖弟，曾任纳言上士、新丰令。薛善，《周书》卷三十五本传说他曾任工部中大夫、御正中大夫、民部中大夫、中外府司马、司会中大夫、京兆尹、隆州刺史、益州总管府长史、少傅。薛慎，《周书》卷三十五《薛善传》说他是薛善之弟，曾任御正下大夫、车骑大将军、仪同三司、师氏中大夫、御伯中大夫、湖州刺史、蕃部中大夫。薛舒，《周书》卷三十八《薛愷传》说他是薛愷之子，曾任礼部下大夫、仪同大将军、聘陈副使。薛寔，《周书》卷三十八本传说他曾任御正中大夫、浙州刺史、浙州刺史。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在西魏北周统治区生活的河东薛氏七人所任职事官在中央最高为八命的京兆尹，此下皆任正五命的工部中大夫、民部中大夫、御正中大夫、司会中大夫、师氏中大夫、御伯中大夫、蕃部中大夫，在外最高为正七命的蔡州、基州、隆州、湖州等州刺史。

[河东柳氏]柳庆，《周书》卷二十二本传说西魏后期任尚书右仆射，转左仆射，领著作。入周任司会中大夫、万州刺史。雍州别驾领京兆尹、宜州刺史。柳机，《周书》卷二十二《柳庆传》说他是柳庆之子，曾任小纳言、开府仪同三司、司宗中大夫、御正上大夫、华州刺史。柳弘，《周书》卷二十二《柳庆

^① 令狐德棻等撰：《周书》卷三十一《韦孝宽传》，第538页。

传》说他也是柳庆之子,曾任中外府记室参军、内史上士、小宫尹、御正上士、内史都上士、御正下大夫。柳带韦,《周书》卷二十二《柳庆传》说他也是柳庆从子,曾任地官上士、御伯下大夫、武藏下大夫、大都督、中外府掾、职方中大夫、兵部中大夫、武藏中大夫、骠骑大将军、开府仪同三司。柳旦,《隋书》卷四十七《柳机传》说他是柳机之弟,曾任周左侍上士、兵部下大夫。柳肃,《隋书》卷四十七《柳机传》说他是柳机之弟,曾任齐王文学、宣纳上士。柳雄亮,《隋书》卷四十七《柳机传》说他是柳桧之子,曾任梁州总管记室、湖城令、内史中大夫。柳骞之,《隋书》卷四十七《柳机传》说他是柳机从子,曾任宗师中士、守庙下士、宣纳上士。柳虬,《周书》卷三十八本传说他曾任秘书丞。柳敏,《周书》卷三十二本传说他曾任礼部中大夫、河东郡守、郢州刺史、司宗中大夫、小宗伯、小司马、鄜州刺史。柳昂,《周书》卷三十二《柳敏传》说他是柳敏的少子,曾任内史中大夫、开府仪同三司。柳裘,《隋书》卷三十八本传说他曾任麟趾学士、太子侍读、天官府都上士、御饰大夫。柳彧,《隋书》卷六十二本传说他曾任中外府记室、宁州总管掾、司武中士、郑令。结合《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的河东柳氏十三人所任职事官在中央最高为正六命的御正上大夫,在外最高为正八命的华州刺史。

[弘农杨氏]杨宽,《周书》卷二十二本传说他曾任御正中大夫、梁州总管,另外,他虽然在西魏时期曾任尚书左仆射,但是不久即被罢相。杨穆,《周书》卷二十二《杨宽传》说他是杨宽之兄,曾任华州别驾、中军将军、车骑将军、并州都督。杨文思,《隋书》卷四十八本传说他是杨宽之子,曾任车骑大将军、散骑常侍、武都太守、果毅右旅下大夫。杨文纪,《隋书》卷四十八本传说他是杨宽之子,曾任右侍上士、车骑大将军、仪同三司、安州总管长史、虞部下大夫。杨敷,《周书》卷三十四本传说他曾任小载师下大夫、蒙州刺史、陕州总管长史、司木中大夫、军器副监、汾州刺史。杨素,《隋书》卷四十八本传说他是杨敷之子,曾任中外记室、车骑大将军、司城大夫。杨约,《隋书》卷四十八本传说他是杨素的异母弟,曾任上仪同三司。杨绍,《周书》卷二十九本传说他曾任衡州刺史、大将军。杨尚希,《隋书》卷四十六本传说曾任太学博士、太子宫尹、计部中大夫、东京司宪中大夫。杨异,《隋书》卷四十六本传说他曾任宁都太守。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的弘农杨氏十人所任职事官在中央最高为正五命的御正中大夫、司木中大夫、计部中大夫,在外最高为八命的并州都督、梁州总管。

这批河东以及弘农士族在北周政权中大多在中央任上大夫、中大夫、下大夫、上士等职,在外任刺史,只有薛善任八命的京兆尹。不过倒是有一些出任大都督、都督、镇将之类武职的,这当是由于这两个地区地理位置重要,处于关陇地区的统治中心的关中的外围,这就需要这批河东、弘农士族联络当地土人抵御东魏北齐政权的进攻,裴宽任汾州刺史、柳敏任河东郡守、杨敷任陕州总管长史亦可作为佐证。此外,柳庆、杨宽曾在西魏后期一度任尚书仆射,进入中枢权力核心。但是入周后,这批士族中再没有一个进入北周政权中枢权力核心,任宰相的。

还有一些郡望在山东地区却长期生活在该地区的士族,如清河崔氏、博陵崔氏、范阳卢氏、荥阳郑氏、河内司马氏的家族成员,下面也将他们在北周政权中仕宦的情况作点考述:

[清河崔氏]崔彦穆,《周书》卷三十六本传说他曾任安州总管、金州总管、小司徒等职。崔君绰,《周书》卷三十六《崔彦穆传》说他是崔彦穆之子,曾任丞相府宾曹参军。崔君肃,《周书》卷三十六《崔彦穆传》说他是崔彦穆之子,曾任道王侍读、颍川郡守。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考,在西魏北周统治区生活的清河崔氏三人所任职事官在中央最高为正六命的小司徒,在外最高为正七命的安州、金州总管。

[博陵崔氏]崔谦,《周书》卷三十五本传说他曾任安州总管、江陵总管、荆州总管。崔旷,《周书》卷三十五《崔谦传》说他是崔谦之子,曾任中外府记室、浙州刺史。崔说,《周书》卷三十五《崔谦传》说他曾任凉州总管等职。崔猷,《周书》卷三十五本传说他曾任御正中大夫、司会中大夫、梁州总管、小司徒。崔彭,《隋书》卷五十四本传说他曾任侍伯上士、门正上士。崔仲方,《隋书》卷六十本传说他曾

任司玉大夫、平东将军、少内史。崔弘度，《隋书》卷七十四本传说他曾任都督、大都督。崔弘昇，《隋书》卷七十四本传说他曾任右侍上士。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在西魏北周统治区生活的博陵崔氏八人所任职事官在中央最高为正六命的小司徒，在外最高为八命的梁州总管。

[范阳卢氏]卢辩，《周书》卷二十四本传说他曾任宜州刺史，不过在西魏时期他曾一度任尚书右仆射。卢柔，《周书》卷三十二本传说他曾任小内史、内中大夫。卢恺，《周书》卷三十二《卢柔传》说他是卢柔之子，曾任齐王记室、吏部上士、内史上士、礼部下大夫、聘陈副使、东京吏部下大夫。卢光，《周书》卷四十五本传说他曾任小匠师下大夫、匠师中大夫、工部中大夫、虞州刺史、陕州总管府长史。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在北周统治区生活的范阳卢氏四人所任职事官在中央最高为正五命的内中大夫、匠师中大夫、工部中大夫，在外最高为正七命的宜州、虞州刺史。

[荥阳郑氏]郑孝穆，《周书》卷三十五本传说他西魏时期曾任中书令，入北周后任御伯中大夫、御正、宜州刺史、华州刺史、虞州刺史、陕州刺史、少司空。郑诩，《周书》卷三十五《郑孝穆传》说他是郑孝穆之子，曾任纳言、邵州刺史。郑译，《隋书》卷三十八本传说他曾任左侍上士、御正下大夫、太子宫尹、内史下大夫、内史上大夫等职。郑伟，《周书》卷三十六本传说他曾任宜州刺史、华州刺史。郑常，《周书》卷三十六《郑伟传》说他曾任抚军将军、通直散骑常侍、司皮下大夫、信州刺史、东徐州刺史、南兖州刺史。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在北周统治区生活的荥阳郑氏五人所任职事官在中央最高为正六命的少司空、内史上大夫，在外最高为正八命的华州刺史。

[河内司马氏]司马裔，《周书》卷三十六本传说他曾任巴州刺史、怀州刺史、始州刺史、信州刺史、潼州刺史、御伯中大夫、御正中大夫。司马侃，《周书》卷三十六《司马裔传》说他是司马裔之子，曾任右侍上士、大都督、乐安郡守、兖州刺史。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在北周统治区生活的河内司马氏两人所任职事官在中央最高为正五命的匠师中大夫、工部中大夫，在外最高为正七命的巴州、怀州、始州、信州、潼州、兖州等州刺史。

这批山东士族在北周政权中大多在中央任上大夫、中大夫、下大夫、上士等职，在外任总管、刺史，只有卢辩和郑孝穆在西魏时期曾任尚书右仆射、中书令，可能曾一度参与西魏政权的决策，但是入周后他们则被排挤出中枢权力核心。

最后一类士族，就是被俘掠或投奔到关陇地区原来居住在南方的士族，他们包括兰陵萧氏、琅琊王氏、琅琊颜氏、南阳庾氏、南阳宗氏、沛国刘氏、吴兴沈氏等，下面将他们在北周政权中的仕宦情况再作简明考述：

[兰陵萧氏]萧勃，《周书》卷四十二本传说他是梁武帝弟安成王萧秀之子，曾任礼部中大夫、上州刺史、少保、少傅。萧济，《周书》卷四十二《萧勃传》说他是萧勃之子，曾任中外府记室参军、蒲阳郡守、车骑大将军、仪同三司。萧世怡，《周书》卷四十二本传说他是梁武帝弟鄱阳王恢之子，曾任蔡州刺史。萧圆肃，《周书》卷四十二本传说他是梁武陵王萧纪之子，曾任畿伯中大夫、咸阳郡守、陵州刺史、太子少傅、丰州刺史、司宗中大夫、洛州刺史。萧大圜，《周书》卷四十二本传说他是梁简文帝之子，曾任麟趾殿学士、滕王道友。萧该，《隋书》卷七十五本传说他是梁鄱阳王恢之孙，在北周末出仕。结合《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在西魏北周统治区生活的兰陵萧氏六人所任职事官在中央最高为正八命的少保、少傅，在外最高为八命的洛州刺史。而据有关传记记载他们皆有学识，而萧勃等人之所以被委以高官当是北周政权看中了他们的才学。

[琅琊王氏]王褒，《周书》卷四十一本传说他曾任内史中大夫、太子少保、小司空，都是在中央任职，据《北周六典》所考，他所任职事官最高为正六命的小司空，而本传又说他“识量渊通，志怀沉静。美风仪，善谈笑，博览史传，尤工属文”。可见他之所以被北周政权留任在中央，也当是因为北周看中了他的才学。

[琅琊颜氏]颜之仪，《周书》卷四十本传说他曾任麟趾学士、司书上士、小宫尹、御正中大夫，皆在中央任职，据《北周六典》所考，他所任职事官最高为正五命的御正中大夫，而本传又说他“博涉群书，

好为词赋。尝献《神州颂》，辞致雅贍”。可见他也是因为才学，才被北周政权留任在中央的。

[南阳庾氏]庾信，《周书》卷四十一本传说他曾任司水下大夫、弘农郡守、骠骑大将军、司宪中大夫、洛州刺史、司宗中大夫。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，他所任职事官在中央最高为正五命的司宪中大夫、司宗中大夫，在外最高为八命的洛州刺史，而本传又说他“文章辞令，盛为邳下所称”。可见他同样是以才学被北周政权所任用的。

[南阳宗氏]宗懔，《周书》卷四十二本传说他曾任车骑大将军、麟趾学士，但是麟趾学士一职属于几命不详，但是当属于皇帝周围的顾问，而本传又说他“太祖以懔名重南土，甚礼之”。可见他也是以才学被西魏北周政权留任在中央的。

[沛国刘氏]刘璠，《周书》卷四十二本传说他曾任内史中大夫、和郡守，刘祥，《周书》卷四十二《刘璠传》说他是刘璠之子，曾任内史上士、车骑大将军、仪同大将军、万年令、长安令。而据《周书·卢辩传》记载及《北周六典》所考，在西魏北周统治区生活的沛国刘氏的二人所任职事官在中央最高为正五命的司宪中大夫、司宗中大夫，在外最高为正五命的和郡守。而《刘璠传》又说“循以璠有才略，甚亲委之”。可见刘璠之所以被西魏北周政权留任中央也是凭借出众的才学，而刘祥之所以被西魏北周政权留任，当与其父情况相同。

[吴兴沈氏]沈重，《周书》卷四十五本传说他曾任骠骑大将军、开府仪同三司、露门博士，但是露门博士一职属于几命不详，当属于皇帝周围的顾问，而本传又说他“博览群书，尤明《诗》、《礼》及《左氏春秋》。梁大通三年，起家王国常侍”。可见他是凭治经学被北周委以露门博士一职的。

在这批士族当中，虽然在中央有萧撝任正八命的少保、少傅，在外有萧圆肃任八命的洛州刺史，这当是因为出自萧梁宗室的兰陵萧氏人数较多，再加上他们旧日的影响力，北周有意用他们来对抗江左的陈朝。此外这批士族有一些曾任麟趾学士、露门博士之类的顾问官职，因此说北周政权之所以任用兰陵萧氏、琅琊王氏、琅琊颜氏、南阳庾氏、南阳宗氏、沛国刘氏、吴兴沈氏等被俘掠或投奔到关陇地区原来居住在南方的士族，这主要是看中了他们的才华和学识，其实并非是真正重用这批士族，也没有授以他们实权，更没有让他们进入北周政权的中枢权力核心。

从以上分析可知，关陇、河东、弘农等地的士族虽然较早地加入西魏北周政权，有的在西魏时期还曾进入中枢权力核心，相对地得到了重用，可是进入北周统治时期，他们却没能再进入中枢权力核心。山东士族的处境还不如关陇、河东、弘农等地的士族，因为他们远离根深蒂固的故土，原有的政治社会影响大为削弱，在北周政权中他们的影响力有限。而被俘掠或投奔到关陇地区原来居住在南方的士族的处境则更差，虽然有个别人被委以少保、少傅之类的高官，可是他们只是北周政权用以对抗江左陈朝的棋子，更多的是看重他们的才华和学识，至于有的任麟趾学士、露门博士之类的顾问官，更没有什么实权。总的来说，生活在关陇地区的士族都没有进入北周政权的中枢权力核心，因此他们就难以表达其政治愿望，这也就不难解释北周政权统治时期为何没有实施九品中正的选官制度的问题了。

五

要讲清楚北周政权之所以没有继续实行九品中正制的选官制度的问题，还得从该政权的职官制度上加以考虑。《隋书》卷二十七《百官志中》有云：

周太祖初据关内，官名未改魏号。及方隅粗定，改创章程，命尚书令卢辩，远师周之建职，置三公三孤，以为论道之官。次置六卿，以分司庶务。其所制班序：

内命，谓王朝之臣。三公九命，三孤八命，六卿七命，上大夫六命，中大夫五命，下大夫四命，上士三命，中士再命，下士一命。

外命，谓诸侯及其臣。诸公九命，诸侯八命，诸伯七命，诸子六命，诸男五命，诸公之孤卿四命，

侯之孤卿、公之大夫三命，子男之孤卿，侯伯之大夫、公之上士再命，子男之大夫、公之中士、侯伯之上士一命，公之下士、侯伯之中士下士、子男之士不命。……

制度既毕，太祖以魏恭帝三年，始命行之。所设官名，论于周末，多有改更。并具《卢传》。不复重序云。^①

再看《隋书》所说的《卢传》，即《周书》卷二十四《卢辩传》所云：

初，太祖欲行《周官》，命苏绰专掌其事。未几而绰卒，乃令辩成之。于是依《周礼》建六官，置公、卿、大夫、士，并撰次朝仪，车服器用，多依古礼，革汉、魏之法。事并施行。今录辩所述六官著之于篇。天官府管冢宰等众职，地官府领司徒等众职，春官府领宗伯等众职，夏官府领司马等众职，秋官府领司寇等众职，冬官府领司空等众职。史虽具载，文多不录。

辩所述六官，太祖以魏恭帝三年始命行之。自兹厥后，世有损益。宣帝嗣位，事不师古，官员班品，随意变革。至如初置四辅官，及六府诸司复置中大夫，并御正、内史增置上大夫等，则载于外史。余则朝出夕改，莫能详录。于时虽行《周礼》，其内外众职，又兼用秦汉等官。今略举其名号及命数，附之于左。其纪传内更有余官而于此不载者，亦史阙文也。

柱国大将军，大将军。右正九命。

骠骑、车骑等大将军，开府、仪同三司，雍州牧。右九命。

骠骑、车骑等将军，左、右光禄大夫，户三万以上州刺史。右正八命。

征东、征西、征南、征北、中军、镇军、抚军等将军。左右金紫光禄大夫，大都督，户二万以上州刺史，京兆尹。右八命。

平东、平西、平南、平北、前、后将军，左、右将军，左、右银青光禄大夫，帅都督，户一万以上[州]刺史，柱国大将军府长史、司马、司录。右正七命。

冠军、辅国等将军，太中、中散等大夫，都督，户五千以上[州]刺史，户一万五千以上郡守。右七命。

镇远、建中等将军，谏议、诚议等大夫，别将，开府长史、司马、司录，[户不满五千以下州刺史]，户一万以上郡守，大呼药。右正六命。

中坚、宁朔等将军；左、右中郎将；仪同府、正八命州长史，司马，司录；户五千以上郡守；小呼药。右六命。

宁远、扬烈等将军；左、右员外常侍；统军；骠骑车骑府、八命州长史，司马，司录；柱国大将军府中郎掾[属]；户一千以上郡守；长安、万年县令。右正五命。

[伏波]、轻车[等]将军；奉车、奉骑等都尉；四征中镇抚军府、正七命州长史，司马，司录；开府府中郎掾属；户不满千以下郡守；户七千以上县令；正八命州呼药。右五命。

宣威、明威等将军；武贵、冗从等给事；仪同府中郎掾属；柱国大将军府列曹参军；四平前后左右将军府，七命州长史，司马，司录；正八命州别驾；户四千以上县令；八命州呼药。右正四命。

襄威、厉威将军；给事中；奉朝请；军主；开府府列曹参军；冠军辅国府、正六命州长史，司马，司录；正七命州别驾；正八命州治中；七命郡丞；户二千以上县令；正七命州呼药。右四命。

威烈、讨寇将军，左、右员外侍郎，幢主，仪同府、正八命州列曹参军，柱国府参军，镇远建忠中坚宁朔府长史、司[马]，正六命州别驾，正七命州治中，正六命郡丞，户五百以上县令，七命州呼药。右正三命。

荡寇、荡难将军，武骑常侍、侍郎，开府府参军，骠骑车骑府、八命州列曹参军，宁远扬烈伏波轻车府长史，正六命州治中，六命郡丞，户不满五百以下县令，戍主，正六命州呼药。右三命。

殄寇、殄难将军，强弩、[积弩]司马，四征中镇抚[军]府、正七命州列曹参军，正五命郡丞。

① 魏征等撰：《隋书》卷二十七《百官志中》，第770—771页。

右正二命。

扫寇、扫难将军，〔武骑〕武威司马，四平前后左右府、七命州列曹参军，戍副，五命郡丞。右二命。旷野、横野将军，殿中、员外二司马，冠军辅国府、正六命州列曹参军。右正一命。

武威、武牙将军，淮海、山林二都尉，镇远建忠中坚宁朔宁远扬烈伏波轻车府列曹参军。右一命。

周制：封郡县五等爵者，皆加开国；授柱国大将军、开府、仪同者，并加使持节、大都督；其开府又加骠骑大将军、侍中；其仪同又加车骑大将军、散骑常侍；其授总管刺史，则加使持节、诸军事。以此为常。大象元年，诏总管刺史及行兵者，加持节，余悉罢之。建德四年，增置上柱国大将军，改仪同三司为仪同大将军。^①

可见北周政权的职官制度是遵循《周礼》，实施的周六官制度，所实行的职官制度中没有设置中正这一官职，当然也就谈不上实行九品中正制。

而在中国北方的广大地区与北周政权相对峙北齐政权的职官制度中有关中正一职，在《隋书·百官志中》却有明确的记载：

后齐制官，多循后魏，……清都郡，置尹，丞，中正，功曹、主簿，督邮，五官，门下督，录事，主记，议生，及功曹、记室、户、田、金、租、兵、骑、贼、法等曹掾，中部掾等员。

邺、临漳、成安三县令，各置丞、中正、功曹、主簿、门下督，录事、主记，议及功曹、记室、户、田、金、租、兵、骑、贼、法等曹掾员。……

上上郡太守，属官有丞，中正，光迎功曹，光迎主簿，功曹，主簿，五官，省事，录事，及西曹、户曹、金曹、租曹、兵曹、集曹等掾佐，太学博士，助教，太学生，市长，仓督等员。合属官佐史二百一十二人。……

上上县令，属官有丞，中正，光迎功曹，光迎主簿，功曹，主簿，录事，及西曹、户曹、金曹、租曹、兵曹等掾，市长等员。……

流内比视官十三等。第一领人酋长，视从第三品。第一不领人酋长，视第四品。第二领人酋长，第一领人庶长，视从第四品。诸州大中正，第二不领人酋长，第一不领人庶长，视第五品。诸州中正，畿郡邑中正，第三领人酋长，第二领人庶长，视从第五品。第三不领人酋长，第二不领人庶长，视第六品。第三领人庶长，视从第六品。第三不领人庶长，视第七品。司州州都主簿，国子学生，视从第七品。诸州州都督簿，司州西曹书佐，清都郡中正、功曹，视第八品。司州列曹从事，诸州西曹书佐，诸郡中正功曹，清都郡主簿，视从第八品。……^②

可见北齐职官多沿袭北魏，中正这一职官也是继续沿用，并且不仅州郡设置中正，就连县一级都设置中正这一职官，都说明北齐政权继续实行九品中正的选官制度是确定无疑的，这又从另一个角度论证北周政权并没有继续沿用西魏时期的九品中正制，而是放弃了这一选官制度。

诚然，九品中正制相对于此后的科举制度来说并不是一项较佳的选官制度，但相对于此前的一些选官制度还是要高明一些，否则这一选官制度恐怕早在曹魏政权实施之初就可能夭折了。而北周政权为什么要放弃九品中正的选官制度，这大概与关陇地区的文化有相当大的关系。因此又就有必要从关陇地区的整体文化上来分析。可是对于南北朝时期各地区文化的考述只能依据《隋志》^③，而关陇地区自东汉以来长期的汉羌战争，氐、羌大量涌入，此后五胡十六国时期匈奴、氐、羌、鲜卑等胡族割据关陇，并在该地区与汉人杂居，由此造成了《隋书》卷二十九《地理志上》所说的关陇地区的许多地方仍然出现了“连接山胡”、“杂有獠户”、“连杂氐羌”的现象以及“女淫而妇贞”、“多尚武节”、“好祀鬼神”、“人尤劲悍”、“工习猎射”之俗。特别是该地区的政治文化中心京兆长安也是“俗具五方，人

① 令狐德棻等撰：《周书》卷二十四《卢辩传》，第404—407页。

② 魏征等撰：《隋书》卷二十七《百官志中》，第751—770页。

③ 《隋志》又名《五代史志》，所记梁、陈、北齐、北周、隋五个朝代的典章制度、风俗、文化，因此对于南北朝时期各地区文化的考述只能依据《隋志》。

物混淆，华戎杂错，去农从商，争朝夕之利，游手为事”。另外，上洛、弘农诸郡以及河东地区在北齐与北周对峙时期基本为北周所控制，现将这两个小区域也归入北周统治区，一并考述其文化。上洛、弘农诸郡，《隋书》卷二十九《地理志上》也说：“与三辅同俗”，“其人自巴来者，风俗犹同巴郡”，即“其人敏慧轻急，貌多褻陋，颇慕文学，时有斐然，多溺于逸乐，少从宦之士。或至耆年白首，不离乡邑。人多工巧，绫锦雕镂之妙，殆侔于上国。贫家不务储蓄，富室专于趋利。其处家室，则女勤作业，而士多自闲，聚会宴饮，尤足意钱之戏。小人薄于情礼，父子率多异居”。河东地区。据《隋书》卷三十《地理志下》说：“其俗刚强，亦风气然乎？”这些都制约了该区域汉文化的发展，使得该区域文化的发展处于落后的局面。这种文化落后局面的出现，必然制约了北周政权的各项制度的实施，因此也就不难理解北周政权为什么没有实行九品中正选官制度的问题了。

六

如果说北周政权由于统治时间较短，只有二十四年，但是该政权最终统一了中国北方。而与其对峙的北齐政权也只统治了二十七年，虽然《北齐书》中没有北齐政权是否实行九品中正制的选官制度的明确记载，可是《隋书》卷九《礼仪志四》却云：

后齐每策秀才，中书策秀才，集书策考贡士，考功郎中策廉良，皇帝常服，乘舆出，坐于朝堂中楹。秀才各以班草对。其有脱误、书滥、孟浪者，起立席后，饮墨水，脱容刀。

《隋书》卷二十七《职官志中》又云：

其六尚书，分统列曹。吏部统吏部掌褒崇、选补等事、考功掌考第及秀才贡士等事……

诸州大中正，……视第五品。诸州中正，畿郡邑中正，……视从第五品。……清都郡中正、功曹，视第八品。

而且唐人杜佑在安史之乱后所撰写的典章制度专书《通典》对于此前各朝典章制度均有记载，其中对于这一时期的选官制度也有比较清晰的叙述，据卷三十二《职官·州郡·总论州佐》所云：

中正，……魏司空陈群以天台选用，不尽人才，择州之才优有昭鉴者，除为中正，自拔人才，铨定九品，州郡皆置。……晋宣帝加置大中正，故有大小中正，其用人甚重。……齐、梁亦重焉。后魏有之。北齐郡县皆有，其本州中正以京官为之。

可知东魏北齐当沿袭北魏的选举制度，即九品中正制，在各州郡县都设有中正这一职官，州一级中正并由京官充任。被举荐者名为秀才、贡士、廉良，被举荐者还要经过一定的考试程序。

另外，在《北齐书》、《北史》等史书中也不乏在北齐政权统治时期该统治区域内士人任中正这一职官的记载，如《北齐书》卷十六《段韶传》所云：

韶第二子深，……河清三年，又诏尚东安公主。以父频著大勋，累迁侍中、将军、源州大中正。……韶病笃，诏封深济北王，以慰其意。武平末，徐州行台左仆射、徐州刺史。

卷二十三《崔陵传》附《崔瞻传》又云：

皇建元年，除给事黄门侍郎。……除清河邑中正。肃宗践阼，皇太子就傅受业，诏除太子中庶子，征晋阳。

卷三十五《陆印传》又云：

天保初，常山王荐印器干，文宣面授给事黄门侍郎，迁吏部郎中。上洛王思宗为清都尹，辟为邑中正。

同卷《王松年传》又云：

魏收撰《魏书》成，松年有谤言，文宣怒，禁止之，仍加杖罚。岁余得免，除临漳令，迁司马、别驾、本州大中正。孝昭擢拜给事黄门侍郎。

卷三十八《赵彦深传》又云：

河清元年,进爵安乐公,累迁尚书左仆射、齐州大中正、监国史,迁尚书令,为特进,封宜阳王。武平二年拜司空,为祖珽所间,出为西兖州刺史。四年,征为司空,转司徒。

卷四十《唐邕传》又云:

天统初,除侍中、并州大中正,……迁右仆射,又迁尚书令,封晋昌王,录尚书事。

卷四十二《崔劼传》又云:

皇建中,入为秘书监、齐州大中正,转鸿胪卿,迁并省度支尚书,俄授京省,寻转五兵尚书,监国史,在台阁之中,见称简正。……寻除中书令。加开府,待诏文林馆,监撰新书。

同卷《阳休之传》又云:

皇建初,以本官兼度支尚书,加骠骑大将军,领幽州大中正。……武平元年,除中书监,寻以本官兼尚书右仆射。二年,加左光禄大夫,兼中书监。三年,加特进。五年,正中书监,余并如故。

同卷《袁聿修传》又云:

武平初,……寻除都官尚书,仍领本州中正,转兼吏部尚书、仪同三司,尚书寻即真。

卷四十三《李稚廉传》又云:

肃宗即位,……授兼太仆卿,转大司农卿、赵州大中正。天统元年,加骠骑大将军、大理卿,世称平直。为南青州刺史。未几,征为并省都官尚书。

同卷《许惇传》又云:

历太子少保、少师、光禄大夫、开府仪同三司、尚书右仆射、特进,赐爵万年县子,……惇少纯直,晚更浮动。齐朝体式,本州大中正以京官为之。同郡邢邵为中书监,德望甚高,惇与邵竞中正,遂冯附宋钦道,出邵为刺史,朝议甚鄙薄之。虽久处朝行,历官清显,与邢邵、魏收、阳休之、崔劼、徐之才之徒比肩同列。

同卷《羊烈传》又云:

皇建二年,迁光禄少卿,加龙骧将军、兖州大中正,又进号平南将军。天统中,除大中大夫,兼光禄少卿。武平初,除骠骑将军、义州刺史,寻以老疾还乡。

卷四十四《儒林·马敬德传》又云:

少好儒术,负笈随大儒徐遵明学《诗》、《礼》略通大义而不能精。遂留意于《春秋左氏》,沈思研求,昼夜不倦,解义为诸儒所称。教授于燕、赵间,生徒随之者众。……武平初,犹以师傅之恩,超拜国子祭酒,加仪同三司、金紫光禄大夫,领瀛州大中正,卒。

《北史》卷九十二《恩幸·穆提婆传》又云:

武平元年,稍迁仪同三司,又加开府,寻授武卫将军、秦州大中正。二年,除侍中,转食乐陵郡幹,宠遇弥隆。遂至尚书左右仆射、领军大将军、录尚书,封城阳郡王。

可知在北齐政权统治期间至少有段深、崔瞻、陆印、王松年、赵彦深、唐邕、崔劼、阳休之、袁聿修、李稚廉、许惇、羊烈、马敬德、穆提婆十四人曾任中正这一九品中正制中的重要职官,他们皆官至四品以上,最低者为给事黄门侍郎这一门下省正四品的重要职官,其中赵彦深、唐邕、崔劼、许惇、穆提婆五人曾任宰相,进入该政权的中枢权力核心,赵彦深甚至官至一品的司徒,许惇为从一品的开府仪同三司,唐邕为二品的尚书令,穆提婆又是北齐后主高纬的宠臣。段深既出身于外戚家族,是北齐政权重臣段韶之子,本人又是驸马都尉。其中还有马敬德这一非士族出身的名儒出任中正一职,也官至从三品的国子祭酒这一主管教育的最高职官。而在北齐政权时期中书省的长官中书监为从二品、中书令和门下省的长官侍中仅为三品,因此这既不能说他们官品不高,更不能说是他们这些曾任中正者名不见经传而不被重视吧!

因此,在《隋志》、《通典》等史书中既明确有北齐政权继续实行九品中正制的选官制度的记载,而且《北齐书》、《北史》等正史中也明确记载有一些进入该政权的士人曾任中正这一九品中正制中的重

要职官，他们大多官品皆在四品以上，其中还有赵彦深等五人官至宰相。另外割据江左的陈朝有关中正记载见于《陈书》者亦甚夥，其中曾任中正这一职官的士族有王冲、王通、袁敬、沈众、袁泌、虞荔、谢哲、谢嘏、张种、孔奂、陆缮、周弘正、徐陵、江总、宗元饶、司马暹、沈洙，他们或是南迁士族，或是吴姓士族，他们中不乏出任陈政权的高官者^①，这也说明当时陈朝的确实行九品中正制这一选官制度。可是在《隋志》、《通典》等史书中既无北周政权继续实行九品中正制这一选官制度的明确记载，《周书》、《北史》中也没有在北周政权统治时期官员任中正这一九品中正制中的重要职官的记载，这也进一步说明北周政权当没有继续实行九品中正制这一选官制度。

综上所述，通过对《北齐书》、《周书》、《隋书》、《北史》、《陈书》等史籍及《汉魏南北朝墓志汇编》等考古资料中有关中正这一职官任免记载的分析，可以看出《周书》、《北史》中所记载的任中正者都是在西魏时期，而进入北周之后再没有一个官员担任过中正这一职官。再经过对于那一时期任宰相、柱国的族属仕宦情况分析，可知他们也没有一个是通过九品中正制的途径进入仕途的。这些都说明虽然割据关陇地区的宇文氏在西魏时期还实行九品中正制的选官制度，可是进入北周之后再没有实施这项选官制度。之所以如此，是因为北周政权没有实行汉魏的职官制度，而是实行周六官的职官制度，周六官的职官制度中绝不会设置曹魏时期才实行的九品中正制度中的中正这一职官。再加上由于关陇地区在东汉时期就有大批西北边地的羌族涌入，对于该地区的汉文化造成了相当大的负面影响。此后又由于“永嘉之乱”，匈奴、羯、氐、羌、鲜卑等胡族进入这一地区，有的胡族甚至在该地区建立割据政权，虽然说这些胡族或多或少或快或慢地接受了汉文化，但是进入该地区的胡族所带来的胡族文化在该地区还是具有一定影响力，并且对于该地区汉文化的正常发展产生了负面的影响。另外，“永嘉之乱”后，居住在该地区的汉士族大批逃亡，离开了该地区，这又严重地影响了该地区汉文化的正常发展，使得该地区的文化相对于山东、江左两大地区来说确实是落后了一些。正是因为该地区汉文化的落后，加之胡文化的影响，使得北周政权的汉化道路曲折颇多。再通过对于士族任官情况考释，又可以看出这些士族很少有进入中枢权力核心的，他们在北周政权中少有发言权，而且北周政权的权力核心基本上是由宇文氏及胡人或胡化汉人所控制，汉士族基本上不具有决策权。凡此种种原因，最终使得宇文氏在取代西魏王朝建立北周后放弃了九品中正这一选官制度。另外，通过对于北齐、陈这两个当时与北周并立的政权实行九品中正制的考述，也从另一个侧面说明北周政权确实没有继续实行九品中正这一选官制度，而采取了其他方法选拔官吏。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 姚思廉：《陈书》，北京：中华书局，1972年，卷十七《王冲传》、《王通传》、《袁敬传》，第236、237、239页；卷十八《沈众传》、《袁泌传》，第244、245页；卷十九《虞荔传》，第257页；卷二十一《谢哲传》、《谢嘏传》、《张种传》、《孔奂传》，第277、279、281、285页；卷二十三《陆缮传》，第303页；卷二十四《周弘正传》，第309页；卷二十六《徐陵传》，第334页；卷二十七《江总传》，第345页；卷二十九《宗元饶传》，第385—386页；卷三十《陆琼传》，第397页；卷三十二《司马暹传》，第430页；卷三十三《沈洙传》，第437页。

十世纪前的日本礼乐思想史

——孕育出《古今和歌集》的土壤

尤海燕

摘要:中国古代的礼乐思想,是将规范人外在行为的“礼”和陶冶人内在感情的“乐”合而为一的思想,是教化人心、移风易俗、化民治国的根本。日本古代从7世纪到9世纪初,正值律令国家的建设发展时期,在大量引进中国律令法制和官僚制度的同时,也原样照搬了作为意识形态的礼乐思想。9世纪中叶以后,日本展开了乐制改革,国史记录中关于礼乐的叙述也随之消失,但这并不意味着礼乐思想在日本的消亡,而是象征着它已经由政治口号变成了滋养人心和陶冶德行的具体形式,是礼乐思想的受容趋向深化的表现。并且,日本化了的礼乐思想,还发展成为编纂和歌敕撰集的指导思想,《古今和歌集》就是其代表性成果。

关键词:礼乐思想;日本古代;《古今和歌集》(《古今集》);音乐史;儒家思想

日本的礼乐思想^①,是古代东亚文化圈思想文化共享的一大成果。关于日本古代礼乐思想的研究,迄今为止,基本上都囿于音乐史学^②的分野。这方面的研究,主要有以下两个方向:一是对音乐发展史和制度史的全面性综合性的考察;一是解读音乐著作在音乐史上的地位及其音乐思想方面的倾向。这些研究的特征是,礼乐思想被限于“音乐史”这一小范围内,仅作为日本的音乐思想之一,与其他音乐思想同列。但是,单从音乐史学的角度考察礼乐思想,很明显是有局限性的。礼乐思想绝非单纯的音乐思想,而是超越了音乐学的范围,被用作国家经营的政治思想。在以律令制度为根本,以

作者简介:尤海燕,华东师范大学外语学院副教授(上海 200241)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“日本古代和歌和儒家礼乐思想”(10YJC752048)和山东省“十二五”强化重点建设人文社科基地“东亚文学与文化研究”规划课题资助成果之一。

① 此处的“礼乐思想”,主要是指与“礼”一体的、受“礼”的限定和制约的儒家音乐思想。“礼”思想具有相对的独立性,是“以构成政治基本的秩序原理的‘礼’(如三纲五常等)和包括身体动作、对人关系等具体规范的仪节的重合”,并且还具有行政法典(如《周礼》、《唐礼》等)的侧面(《中国思想文化事典》“礼”项,东京大学出版会,2001年)。单纯的“礼”,不能构成礼乐思想,而“乐”思想,基本上都是以“礼—乐”的形式出现,其意义和价值都是在与“礼”的对应关照中才能得以说明,因而成为与“礼”紧密结合的礼乐思想(集中见于《乐记》)。本文偏重于对“乐”的介绍,也是因为古代日本所吸收的“礼乐思想”,大都包含在对“乐”的表述和实践中之故。

② 吉川英史:《日本音楽の歴史》,大阪:创元社,1965年。获美津夫:《日本古代音楽史論》,东京:吉川弘文馆,1977年。福岛和夫:《音楽史学の方法論》,见《岩波講座 日本の音楽・世界の音楽7 研究の方法》,东京:岩波书店,1989年;《音楽史学と東洋音楽研究》,《日本音楽史研究》(东京)第2号,上野学园日本音乐资料室,1999年;《十二、十三世紀の日本の宮廷音楽家をめぐって》,同上;《礼樂は斯須も身を去る可からず》,同上,第4号,2003年;《序 中世における管絃歌舞》,氏编《中世音楽史論叢》,大阪:和泉书院,2001年(以上福岛和夫诸论又悉数收入氏著《日本音楽史叢》,大阪:和泉书院,2007年)。笠原洁:《古代中国の音楽思想》,见《岩波講座 日本の音楽・アジアの音楽6 表象としての音楽》,东京:岩波书店,1988年;《音楽の歴史と音楽観》,东京:放送大学教育振兴会,1992年;《日本の楽書と礼樂思想》,收入福岛和夫编:《中世音楽史論叢》。国安洋:《日本の音楽論—楽書にみられる音楽思想—》,《文学》(东京)1988年4月。小仓理三郎:《日本音楽の源流を探る—古代より近世までの音楽文化史—》,东京:艺术现代社,1994年。张前:《中日音乐交流史》,北京:人民音乐出版社,1999年。赵维平:《中国音乐文化东流日本的研究》,上海:上海音乐学院出版社,2004年。

儒家思想为基础的日本古代政治制度和政治思想中,毋庸置疑,礼乐思想占有重要地位。而在作者大都为职业乐师的音乐专著中,自然缺乏关于礼乐思想的叙述。因此,若要找寻日本礼乐思想的踪迹,对象资料不应只是音乐专著和音乐文献,而是大量吸收了中国的经史、诸子和政论的各类文章、言说以及为政者的政治文化活动,在那里才能够凸显出一部崭新而丰富的礼乐思想史。

在证明笔者以上构想的资料中,最有代表性的,就是《古今和歌集》(日本第一部敕撰和歌集,日本国风文化复兴的标志,编纂完成于905年。以下简称《古今集》)^①两序的言说和思想。和歌自身的音乐性、两序和歌论中的儒家礼乐思想、其整然有序的分部和排列,以及美意识的规范性和抒情方式的秩序化形成的“内在的礼乐”等,都显示了礼乐思想是其敕撰思想的基础。因此,可以说《古今集》的成立是日本礼乐思想史上的标志性事件^②。《古今集》的礼乐性是典型的,但绝不是个别的,单独的。它的形成固然是和歌理论发展的成果,更是在历史文化的大背景中吸收和活用礼乐思想的成果。

本文拟抛开音乐史的视角,全面考察儒家礼乐思想在《古今集》编纂完成前的源流和发展,梳理出一部日本古代前期的礼乐思想史。如上所述,无论中日,此前都无人作出整理。因此,文中所有资料都是笔者在借鉴前述音乐史研究成果的同时,从各类史料中检索得来,为原始的第一手资料。希望这种基础性调查,能为日本礼乐思想研究、中日礼乐思想比较研究,乃至东亚礼乐思想的研究提供基本的素材和新的研究契机。

一

日本史书中关于礼乐思想的记载,最初见于《日本书纪》“武烈天皇八年(506)三月”条:

穿池起苑,以盛禽兽。而好田猎,走狗试马。出入不时,不避大风甚雨。衣温而忘百姓之寒,食美而忘天下之饥。大进侏儒倡优,为烂漫之乐。设奇伟之戏,纵靡靡之声。日夜常与宫人沈湎于酒,以锦绣为席,衣以绫紈者众。^③

此处是为了表现武烈天皇放纵情欲的糜烂生活而有意识地借用了《列女传·孽嬖·夏桀妹喜传》“收倡优、侏儒、狎徒,能为奇伟之戏者,聚之于旁。造烂漫之乐,日夜与妹喜及宫女饮酒,无有休时”,以及同书《殷纣王妲己传》“作新淫之声,北鄙之舞,靡靡之乐”的字句。虽是文字的修饰,我们也应该承认和政治相关的儒家音乐思想,最迟在《日本书纪》编纂完成的养老四年(720)已经被编者所认识和接受了。并且,同书“安闲天皇元年(534)闰十二月四日”条中,为奖赏给巡视三屿的天皇奉献土地的县主饭粒的忠诚,大伴大连奉敕宣道:“率土之下莫匪王封,普天之上莫匪王域。故先天皇建显号,垂鸿名,广大配乎乾坤,光华象乎日月。长驾远抚,横逸乎都外。莹镜区域,充塞乎无垠。上冠九垓,旁济八表,制礼以告成功。作乐以彰治定。福应允致,祥庆符合于往岁矣。”^④“建显号”以下几乎是原样照搬《艺文类聚》卷五十二《治政部上·善政》的梁裴子野《丹阳尹湘东王善政碑》^⑤,所以,即使有“制礼以告成功,作乐以彰治定”的字眼,也不能据此推断安闲天皇推行了礼乐治国的政策。只有一点我们可以确认,那就是此类表述在称颂帝王巡行天下、抚慰百姓之功德的文章里被引用,是出于撰者的这种认识——制礼作乐是有德天子必须践行的国家要务。“皇极天皇元年(642)十二月”条中,可见如此记载:“是岁,苏我大臣虾夷,立己祖庙于葛城高宫,而为八佾之舞。”^⑥苏我虾夷是飞鸟时代的豪

① 参见北京日本学研究中心文学研究室编:《日本古典文学大辞典》中《古今和歌集》项(尤海燕执笔),北京:人民文学出版社,2005年,第332—341页。

② 参见渡边秀夫:《〈歌のちから〉天地・鬼神を動かすもの—“礼楽”と歌—》,《国語と国文学》(东京)79—5,2002年5月;尤海燕:《日本和歌敕撰与儒家礼乐思想》,姜振昌、刘怀荣编:《东亚文学与文化研究》第一辑,北京:中国社会科学出版社,2010年,第15—26页。

③ 新编日本古典文学全集《日本书纪》(二),东京:小学馆,1996年,第280页。

④ 新编日本古典文学全集《日本书纪》(二),第338—340页。

⑤ 参见欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》,上海:上海古籍出版社,1982年,第943—944页。

⑥ 新编日本古典文学全集《日本书纪》(三),东京:小学馆,1998年,第70页。

族,历任推古、舒明和皇极天皇三代大臣。他称自己的墓为“陵”,向其子入鹿授紫冠,在葛城高宫建立祖庙等,无不显出其觊觎皇位的野心。此处出现的“八佾之舞”,按周朝规定是天子专享的舞蹈规格,众所周知孔子的“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也”(《论语·八佾》),就是对季氏僭越的愤慨。此处虽然也是文字上的润色^①,但正是因为理解了表现季氏专横不知礼的“八佾之舞”的意义,才能将它用来形容苏我虾夷、入鹿父子的政治野心。

《日本书纪》中所见关于礼乐思想的言说是当时文人官僚共有的普遍认识,而《经国集》卷二十收录的白猪广成的对策(大约作于8世纪初),则集中体现了这种认识。

问:礼主于敬,以成五别。乐本于和,亦抱八音。节身陶性之用,寔由斯道。御世治民之义,既尽于焉。虽因世损益,而百王相倚。利用礼乐,已有前闻。未决胜负,庶详其别。

对:臣闻三才始辟,礼旨爰兴。六情渐萌,乐趣亦动。固知阴礼之作基,绵代而自远。阳乐之开肇,遂古而实遐。但结绳以往,杳然难述。书契而还,炳焉可谈。寻夫礼是肥国之脂粉,乐即易俗之盐梅。莫不揖让尧舜,率斯道以安上,干戈履发,抱兹绪以化下。美善则丹蛇赤龙之瑞自臻,和谐则黄竹白云之曲弥韵。所以高暨天涯,共日月而俱悬;远遍地角,与山川而齐峙。譬水火之利物,方梨橘之味口。(下略)^②

策问文章“礼主于敬,以成五别。乐本于和,亦抱八音”分别举出了以“秩序(别)”与“调和(同)”为基本的“礼”和“乐”的特征。“礼主于敬”和“乐本于和”的用例不可胜数,单是两者组合的例子,也可找到《晋书·阮种传》“乐本于和,而礼师于敬矣”,《晋书》之《礼志上》、《车胤传》,《宋书·礼志三》的“乐主于和,礼主于敬”等^③。“节身陶性之用,寔由斯道。御世治民之义,既尽于焉”无疑是在描述礼乐的修身治世作用。对策文章首先以“臣闻三才始辟,礼旨爰兴。……阳乐之开肇,遂古而实遐”开头,回顾了礼乐的由来,强调其与天地开辟同生的原始性、绝对性和久远性。“阴礼”、“阳乐”应该是借鉴了“乐由天作,礼以地制”(《礼记·乐记》),“乐以象天,礼以法地”(《白虎通·礼乐》)。“礼是肥国之脂粉”,取自《北堂书钞·礼总篇》的“《周书》曰:礼义治国之粉泽”^④;“乐即易俗之盐梅”,则参照了《孝经·广要道章》的“移风易俗,莫善于乐,安上治民,莫善于礼”,《礼记·乐记》“乐者,圣人之所乐也,而可以善民心。其感人深,其移风易俗”,“故乐行而伦清,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁”等。之后的“率斯道以安上”,“抱兹绪以化下”,是以《孝经·广要道章》“安上治民,莫善于礼”,唐玄宗注“礼所以正君臣父子之别,明男女长幼之序,故可以安上化下也”^⑤和《毛诗大序》“上以风化下”等为典据,都是高唱“礼”和“乐”的治世安国之意义。还有,在“美善则丹蛇赤龙之瑞自臻,和谐则黄竹白云之曲弥韵……”中,礼乐既“美善”又“和谐”,与日月山川同样伟大,又不可或缺。文章一方面大量借用中国关于礼乐的描述,另一方面也使用强调事物之重要的字句(如“共日月而俱悬”取自《文选序》“姬公之籍,孔父之书,与日月俱悬”^⑥),“譬水火之利物”取自《孟子·尽心上》和《周易·乾》),试图超越中国而极赞礼乐,这也正是此对策文的独特之处。对策是“求言于吏民”(在日本是官吏选拔时的进士科考试科目),具有征询政见和考核才识的双重意义,无论是就“礼乐”出题之举,还是对策文章本身,都体现了当时王朝对礼乐的高度重视和理解。因此,它不单纯是在言说层面上的援用和罗列,更有将礼乐应用于实际的切实需求。这篇对策应该是代表了当时礼乐思想受容的最高水准。

当然,日本古代对于礼乐思想的吸收,绝不是仅仅停留在理念上。下面来看看大陆音乐实物和

① 根据新编日本古典文学全集《日本书纪》(三)该条目注释(第70页)。

② 参见小岛宪之:《国風暗黒時代の文学》上《序説》,大阪:塙书房,1968年,第22页以下。“尽”字,小岛作“书”,据《群書類従》第八辑·卷一二五《经国集》(东京:続群書類従完成会,1960年)改。

③ 房玄龄等:《晋书》,北京:中华书局,1974年,第1445、607、2177页;沈约:《宋书》,北京:中华书局,1974年,第453页。

④ 虞世南辑:《北堂书钞》,北京:中国书店,1989年,第293页。

⑤ 唐玄宗注,邢昺疏:《孝经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2556页。

⑥ 萧统:《文选序》,萧统编,李善、吕延济等注:《六臣注文选》,北京:中华书局,1987年,第3页。

书籍的输入情况。

二

大陆音乐的传入时期,依据文武天皇大宝二年(702)正月十五日“奏五常·太平乐”^①的记录,可以追溯到律令制度趋于完善的天武朝(672—686)^②。传入天武朝的是中国唐朝的宴飨乐(又称燕乐,当时的典礼乐),它是取代了以往祭乐的雅乐地位的宫廷正式乐。因此,在日本被称作“雅乐”的并不是中国正统的雅乐,而是这种宫廷宴乐为主体的音乐。这种音乐是在国家各种仪式上演奏的音乐,所以也是伴随着“礼”的音乐。

天武、持统朝为了建立能与中国对峙的“小帝国”^③,不断地完善律令制度。天武帝的目标是建立“君臣秩序、礼仪法度、宗庙祭祀、佛教统制、歌舞音曲等礼乐刑政体制”^④。从《日本书纪》天武纪中关于音乐的记录可以得知,音乐作为其核心要素,得到了极大的重视。其中特别引人注目的是,天武天皇四年(675)二月九日敕命大倭、河内、摄津、山背以下各国“选所部百姓之能歌男女,及侏儒伎人而贡上”^⑤,十四年(685)九月十五日诏书天下“凡诸歌男、歌女、笛吹者,即传己子孙令习歌笛”^⑥的记录。这两个救命的目的是保存地方的国风歌舞,同时也为了招募雅乐寮的乐师。天武帝这种对于国风歌舞的关心,也被元正帝所继承。《续日本纪》“养老元年(717)九月十二日”条记载元正天皇巡行诸国,在近江举行了盛大的音乐会:“行至近江国。观望淡海。山阴道伯耆以来,山阴道备后以来,南海道赞岐以来,诸国司等诣行在所,奏土风歌舞。”^⑦各国的国司带着舞者和歌者来到近江国,在湖畔举行大型音乐会,是天皇观诸国民风和诸国表忠诚的重要活动,也是统制民心的政治性行为。之后,桓武天皇在延历二十年(801)三月行幸近江国,国司献上歌舞^⑧,延历二十三年(804)十月行幸和泉、摄津、河内、纪伊诸国十五日,播磨国司等献上风俗歌舞^⑨。这种由天皇亲自巡行诸国观察民风的活

动,进入平安时代后,就被大尝祭时主基、悠纪两国献上风俗歌舞的仪式所代替^⑩。

雅乐寮在史料上的初见是在文武天皇的治世。大宝元年(701)成立的大宝律令有关于“雅乐寮”的规定,《续日本纪》“大宝元年七月二十七”条中也有“又画工及主计、主税算师,雅乐诸师,如此之类,准官判任”^⑪的记载。作为管理国家典礼音乐的机关,雅乐寮的名称是由中国的“雅乐”而来,其音乐被赋予的意义是“典雅、正统、和谐的音乐”(《考课令》“音乐克谐,不失节奏,为雅乐之最”^⑫)。

① 新日本古典文学大系《续日本纪》(一),东京:岩波书店,1989年,第50页。

② 小仓理三郎:《日本音楽の源流を探る—古代より近世までの音楽文化史—》,第47页。

③ 神野志隆光:《柿本人麻吕研究》,大阪:塙书房,1992年,第110页以下。

④ 井村哲夫:《機構の投影》,中西进编,《上代日本文学史》,东京:有斐阁,1979年,第154页;《万葉集と外来思想》,中西进编,《万葉集を学ぶ人のために》,京都:世界思想社,1992年,第233页;《山上憶良—万葉史上の位置を定める試み—》,和歌文学講座3《万葉集》(二),东京:勉诚社,1993年,第232—233页。

⑤ 新编日本古典文学全集《日本書紀》(三),第358页。

⑥ 新编日本古典文学全集《日本書紀》(三),第448页。

⑦ 新日本古典文学大系《续日本纪》(二),东京:岩波书店,1990年,第32页。

⑧ 《日本纪略》三月条“幸近江大津。国司奏歌舞。近行官诸寺施绵”。新订增补国史大系10《日本纪略》,东京:吉川弘文馆,1965年,第276页。

⑨ 见《日本後纪》同日条。新订增补国史大系3《日本後纪·续日本後纪·日本文德天皇実録》之《日本後纪》,东京:吉川弘文馆,1966年,第36页。

⑩ 大尝祭伴有风俗歌舞的最初记录,见于桓武天皇《续日本纪》天应元年(781)十一月十三日条“御太政官院,行大尝之事。以越前国为由机,备前为须机。两国献种种玩好之物,奏土风歌舞于庭。五位已上赐禄有差”,新日本古典文学大系《续日本纪》(五),东京:岩波书店,1998年,第210—212页。桓武以降,除去嵯峨天皇《日本後纪》弘仁六年(815)四月二十二日条“幸近江国滋賀韩崎。便过崇福寺。……即御船泛湖。国司奏风俗歌舞”(新订增补国史大系3《日本後纪·续日本後纪·日本文德天皇実録》之《日本後纪》,第132页)之外,已不见天皇亲自巡幸诸国、御览国风歌舞的记事,取而代之的是将诸国艺人召入宫中,使之在大尝祭等仪式上表演的记载。

⑪ 新日本古典文学大系《续日本纪》(一),第44页。

⑫ 日本思想大系3《律令》,东京:岩波书店,1976年,第287页。

专业音乐理论的传入,则以天平七年(735)四月二十六日吉备真备从唐朝带来《乐书要录》为滥觞。《续日本纪》同日条中记载如下:

入唐留学生从八位下下道朝臣真备,献唐礼一百卅卷,太衍历经一卷,太衍历立成十二卷,测影铁尺一枚,铜律管一部,铁如方响写律管声十二条,乐书要录十卷,弦缠漆角弓一张,马上饮水漆角弓一张,露面漆四节角弓一张,射甲箭廿只,平射箭十只。^①

吉备真备在唐留学十八年,归国时一并带回礼书《唐礼》(永徽礼)、历、律管和音乐理论书《乐书要录》,标志着礼乐制度真正传入了日本。继受《唐礼》,编纂律令、格式和以《内里式》为首的敕撰仪式书,并制定日本式的礼制,这些正是“礼”思想在日本得到确立的表现。另一方面,则天武后敕撰(实际为儒生元万顷等撰)的音乐专著《乐书要录》,从今天残留的佚文^②来看是部乐理著作,这无疑给后世日本的乐书树立了典范。将唐礼、律管和乐书带回日本,正像和唐朝礼乐复兴的风潮相呼应一般,是符合当时日本建立礼乐体制政策的必然选择。

接下来看天平十五年(743)五月五日的记载:

宴群臣于内里,皇太子亲舞五节。右大臣橘宿禰诸兄奉诏,奏太上天皇曰:天皇大命坐奏赐,挂畏飞鸟净御原宫大八洲所知圣天皇命,天下治赐平赐所思坐,上下齐和无动静令有,礼乐二并平长可有随神所思坐,此舞始赐造赐闻食,与天地共绝事无,弥继受赐行物,皇太子,斯王学顶令荷,我皇天皇大前贡事奏。^③

这是圣武天皇在皇太子阿倍内亲王(之后的孝谦天皇,称德天皇。孝谦重祚后为称德)向元正太上天皇奉献五节舞时所宣的诏书。圣武天皇为将天武帝始创的五节舞传承下去,让皇太子阿倍内亲王亲自学习,并为元正太上皇表演。创始五节舞的缘由——“上下齐和无动静,礼乐二并有平长”,无疑是礼乐思想的宣言。五节舞的“五节”,取自《左传·昭公元年》的“先王之乐,所以节百事也,故有五节。迟速,本末以相及”以及杜预注“五节,五声之节”,意为先王制定的音乐,是用来控制、调节人之感情的,所以用五个音调来“节”。另外,从元正太上天皇对圣武帝诏书的回应“天下人君臣祖子之理教赐趣赐有所思”中,可知这里的“五节”也与《孟子·滕文公上》的“五教”(父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信)相关。总之,五节舞如同其名所示,是吸收了儒家的礼乐思想和伦理道德而创立的舞蹈,让阿倍内亲王来表演,是向天下宣告皇太子通过继承舞蹈而继承了由天武天皇开创的王朝的礼乐思想,是极具现实意义的仪式^④。

圣武朝经常在朝廷典礼和佛教仪式时进行大型豪华的音乐演奏。圣武帝的音乐爱好也可以从正仓院所藏圣武遗爱的丰富的乐器中可见一斑。这样的圣武帝身边,还有一群精通礼仪制度和古典歌舞的“风流侍从”^⑤。天平八年(736)十二月,歌舞所的诸王臣子聚集在葛井连广成的府里,大开宴会。《万叶集》卷六之一〇一中的一首歌的小序写道:

冬十二月十二日,歌舞所之诸王、臣子等,集葛井连广成家宴歌二首。

比来古舞盛兴,古岁渐晚。理宜共尽古情,同唱古歌。故拟此趣,辄献古曲二节。风流意气之士,饶有此集之中,争发念,心心和古体。^⑥

① 新日本古典文学大系《续日本纪》(二),第288页。

② 羽塚启明:《校異樂書要錄》,《東洋音楽研究》(东京)第二卷第三、四号,1941年1月、1942年10月。

③ 新日本古典文学大系《续日本纪》(二),第418—420页。此为宣命体(宣布天皇命令的文体),即把日语助词也写成汉字,与表示实际意义的汉字混在一起构成文章,是和汉混交文体的起源。例如本文中的“天下治赐平赐所思坐,上下齐和无动静令有,礼乐二并平长可有随神所思坐”中,有实际意义的汉字是“天下治平,上下齐和无动静,礼乐二并有平长”,其余均为助词。

④ 参见中丸贵史:《吉備真備の礼楽思想》,《アジア遊学 126 東アジアの音風景:“琴”の文化史》,东京:勉诚出版,2009年,第60—72页。

⑤ 《武智麻吕传》:“风流侍从,有六人部王、长田王、门部王、狭井王、櫻井王、石川朝臣君子、阿倍朝臣安麻吕、置始工等十余人。”日本思想大系8《古代政治社会思想》,东京:岩波书店,1979年,第36页。

⑥ 中西进编:《万葉集》(二),东京:讲谈社,1980年,第60页。

在此,广成将包括自己在内的歌舞所的诸王臣子以“风流意气之士”自负。歌舞所是向贵族官宦教授日本古典歌舞的音乐机关^①,所以“风流意气之士”首先就是指通晓音乐之人。天平六年(734)在朱雀门歌会时以长田王、栗栖王、门部王、野中王等为首的“五品以上有风流者”进行唱和^②,还有,在宝龟元年(770)歌会上,五位以上者、内舍人等多数参加,藤原朝臣雄田麻吕率部下跳和舞,葛井一族也加入其中^③。由上可见,率先参加歌会活动、领导官吏贵族音乐活动的歌舞所诸王,即“风流侍从”们,其实就是圣武朝礼乐兼备体制的实际推进者和演出者。而且,我们还不能忽视一点:葛井广成正是前面所述礼乐对策的作者白猪广成^④。思想上的高度吸收,带来了行动上的自觉实践。当然,将理论和实践完美结合的葛井广成,只不过是一个典型。这种结合,更是当时文人官僚的普遍认识和行动模式。养老四年(720)在长屋王府邸招待新罗来客的宴会上,下毛野虫麻吕发出“礼乐备而朝野得欢娱之至”、“琴书左右,言笑纵横”(《怀风藻》65《秋日于长王宅宴新罗客》诗序)的感慨,应该不是单纯的文学修辞。

另一方面,辅佐天皇的上层官僚站在主导立场来推进礼乐事业,其力量更不容忽视。例如,将唐礼、历、律管和《乐书要录》等礼乐实物带回日本的吉备真备,还完善了释奠(孔子祭)仪式,并模仿颜之推的《颜氏家训》写出了带有儒家训色色彩的《私教类聚》,向皇太子阿倍内亲王进讲《礼记》等,为礼乐事业作出了贡献^⑤。并且,对于藤原镰足——不比等——仲麻吕等藤原氏一族的功绩,也应该给予高度评价。天智十年(671)正月施行的近江令是以镰足为首编纂的,不比等主持大宝律令的编纂和改定(701年),仲麻吕将养老律令付诸实施(757年)。就这样,从镰足到不比等,然后再到仲麻吕,藤原氏立足于儒家理念,致力于律令法典的完善。特别值得瞩目的是,在仲麻吕为了彰显其祖先功绩而编纂的《武智麻吕传》中,使用了大量礼乐方面的文字表述。比如,在记录武智麻吕在任大学助期间振兴荒废的大学、整治释奠仪式时,就引用了《论语·泰伯》的“洋洋乎盈耳哉”和《论语·阳货》“君子三年不为礼,礼必坏,三年不为乐,乐必崩”,《史记·太史公自序》的“仲尼悼礼废乐崩”等很多孔子关于礼乐的言论,以强调实行礼乐教育的大学寮的重要性。而以更加明确的形式出现的,是天平宝字元年(757)八月二十三日的敕书:

安上治民,莫善于礼。移风易俗,莫善于乐。礼乐所兴,惟在二寮。门徒所苦,俱衣与食。

亦是天文、阴阳、历、算、医、针等学,国家所要。并置公廨之田,应用诸生供给。其大学寮卅町,

雅乐寮十町,阴阳寮十町,内药司八町,典药寮十町。^⑥

“礼乐所兴,惟在二寮”中的“二寮”是指大学寮和雅乐寮。对此二寮学生的培养,是振兴礼乐的基本。因此,天皇下令要置公廨田以充学生衣食。此处使用“移风易俗,莫善于乐。安上治民,莫善于礼”(《孝经·广要道章》),是因为礼乐教化在保持律令体制和维持社会平稳上的作用受到了极大重视之故。

称德天皇宝龟元年(770)五月十一日,由伊予国献上了白鹿,太宰府献上了白雀。天皇大喜,向

① 萩美津夫:《日本古代音乐史论》,第249页。

② 《续日本纪》天平六年(734)二月一日条:“天皇御朱雀门,览歌垣。男女二百卅余人,五品以上有风流者,皆交杂其中。正四位下长田王,从四位下栗栖王、门部王,从五位下野中王等为首。以本末唱和,为难波曲、倭部曲、浅茅原曲、广濑曲、八裳刺曲之音。令都中士女纵观。极欢而罢。赐奉歌垣男女等禄有差。”新日本古典文学大系《续日本纪》(二),第274—276页。

③ 《续日本纪》宝龟元年(770)三月二十八日条:“葛井、船、津、文、武生、藏六氏男女二百卅人供奉歌垣。其服并著青摺细布衣,垂红长组。男女相并,分行徐进。……时诏五位已上,内舍人及女孺,亦列其歌垣中。歌数关讷,河内大夫从四位上藤原朝臣雄田麻吕已下奏和舞。赐六氏哥垣人商布二千段,绵五十屯。”新日本古典文学大系《续日本纪》(四),东京:岩波书店,1995年,第276—278页。

④ 据《续日本纪》养老四年五月十日条:“五月壬戌。改白猪史氏。赐葛井连姓。”白猪广成于养老四年(720)五月被赐姓“葛井”,由此改姓。新日本古典文学大系《续日本纪》(二),第72页。

⑤ 《续日本纪》宝龟元年(775)十月二日条的《吉备真备薨传》中有记载为:“前右大臣正二位勋二等吉备真备朝臣薨。右卫士少尉下道朝臣国胜之子也。灵龟二年,年廿二,从使人唐,留学受业。研览经史,该涉众艺。我朝学生,播名唐国者,唯大臣及朝衡二人而已。天平七年,归朝。授正六位下,拜大学助。高野天皇师之,受礼记及汉书。……先是,大学释奠,其仪未备。大臣,依稽礼典,器物始修。礼容可观。”新日本古典文学大系《续日本纪》(四),第458—460页。

⑥ 新日本古典文学大系《续日本纪》(三),东京:岩波书店,1992年,第226页。

群臣询问瑞祥的等级,左大臣藤原永手、右大臣吉备真备等十一人奏言如下:

伏惟皇帝陛下,蕴德乘机,再造区宇。括天地以裁成,叶禎祥而定业。礼乐备而政化洽,刑狱平而囹圄清。风云改色,飞走驯仁,奇珍嘉瑞,不绝于国府,远赆殊琛,无停于史笔。^①

大意是说,瑞祥的出现是天皇仁政的象征,由仁德和礼乐治理的国家,宇内德化润泽,牢狱清净无人。此处的“礼乐备而政化洽,刑狱平而囹圄清”,自然令人想起“天下安宁,刑错四十余年不用”(《史记·周本纪》)、“成、康化致升平,刑厝而不用也”(《隋书·音乐志上》)^②所描述的周朝礼乐盛世。礼乐为先、行政次之的统治,是儒家政治的最高理想,也是日本律令国家的目标。

综上所述,从天武天皇到持统、元正、圣武、孝谦、称德天皇,礼乐思想被一路继承下来,成为律令体制和国家建设的思想基础。《日本书纪》的作者之所以大量使用礼乐思想的文饰性表现,也是为了与时代倾向保持一致。

奈良时代末期的宝龟三年(772),藤原滨成奉敕编纂了日本最初的和歌论专著《歌经标式》。其序文写道:“原夫歌者,所以感鬼神之幽情,慰天人之恋心也。韵者,所以异于风俗之言语,长于游乐之精神者也。……伏惟圣朝,端历六天,奉乐无穷。荣比四轮,御赏难极。”^③需要注意的是,序文把“歌”放进“乐”的范围内,把它看成“乐”的一部分。这是从政治性意图出发,将自古以来就包含音乐性的和歌提升到政治思想的“乐”的层面上来,从而极言其“乐”之意义。《歌经标式》序先于《古今集》序,将和歌的作用与“乐”相统一,成为《古今集》歌论的先驱。

三

进入平安朝时期,礼乐思想依然是国家政治思想的一部分。例如,天长七年(830)十月七日,大纳言正三位兼行弹正尹藤原三守等向淳和天皇奉上藤原冬嗣等编纂的《弘仁格式》时奏道:“所谓天地交泰,禎符咸臻。功成作乐之时,治定制礼之日也。”^④(《日本后纪》同日逸文,《类聚国史》卷一四七律令格式)这很清楚地说明律令格式的编纂也属于“制礼作乐”的范围。

天长十年(833)十一月十六日,举行了仁明天皇的即位大典大尝祭。《续日本后纪》同日条中有如此记载:“御丰乐院,终日宴乐,悠纪主基共立标。……悠纪乐标,则大象之背,结构小台,命两童子擎书障子。其书曰:《周礼》曰:旄人掌乐也。《礼记》曰:民劳其舞缀短,民逸其舞缀远,故观舞而知民治不。其障子后起烟霞,霞中造机,随舞人之出进,而举其舞名。”^⑤在宴会场竖立的“悠纪乐标”上书写“《周礼》曰:旄人掌乐也”(《周礼·春官·宗伯》“旄人”注:“旄,旄牛尾,舞者所持以指麾”)和《礼记·乐记》的“民劳其舞缀短,民逸其舞缀远,故观舞而知民治不”,并且随着舞者的进退标示舞名,都旨在彰显舞乐的政治意味,以装点天皇登基典礼的重大场合。

同年十二月十五日,清原夏野在上奏的《上令义解表》中写道:“伏惟圣上。道光四表,德被百王。拱严廊以垂衣,临寰区而作镜。彝伦攸叙,礼乐交通。鸿化所覃,华夷感悦。”^⑥虽是“德化遍及天下,帝王垂拱而治”的常套表现,但在“礼乐交通”的自注中,作者仍认真引用了《孝经》、《论语》原文和孔安国注,其称:“《孝经》曰:移风易俗,莫善于乐。安上治民,莫善于礼。注曰:风,化也。俗,常也。移太平之化。易衰弊之常。乐五声之主。荡涤人之心。使和易专一。……《论语》曰:礼乐不兴。孔安国曰:礼以安上,乐以移风。”可以说是对礼乐的教化和治世作用的再次确认和强调。

另一方面,从仁明天皇(833—850年在位)开始,日本进行了长达半个世纪的乐制改革。改革涉

① 新日本古典文学大系《统日本纪》(四),第284页。

② 魏征等撰:《隋书》,北京:中华书局,1973年,第286页。

③ 佐佐木信纲:《日本歌学大系》(一),东京:风间书房,1963年,《歌经标式》,第1页。

④ 新订增补国史大系6《类聚国史》(后编),东京:吉川弘文馆,1965年,第99页。

⑤ 新订增补国史大系3《日本后纪·统日本后纪·日本文德天皇实录》之《统日本后纪》,东京:吉川弘文馆,1966年,第17页。

⑥ 新订增补国史大系22《律·令义解》,东京:吉川弘文馆,1966年,第348页。

及乐器编成的缩小、音名的整理和舞乐曲形式的完备(乐舞左右两部制),将奈良时代的宫廷和寺社演奏的外来音乐按照日本人的感觉重新编排。从这个意义上说,乐制改革是日本音乐史上标志着音乐本土化的一项重大改革。改革的成果包括乐舞左右两部制的固定化和盛大化,以贵族为中心的音乐活动(御游)的流行,专业乐人和贵族音乐家辈出,乐所的出现,以及音乐专著的编纂等。

可是,伴随着乐制改革的进行和完成,正史的记录中除了皇太子(文德)为仁明帝四十寿贺所献祝词“中和所乐,德广弥彰。保万寿之无疆,怀百神之多福”(嘉祥二年[849]十一月二十二日)^①之外,已不见像前代那般直接引用礼乐言说、高扬礼乐意义的表述。表面上好像是因为音乐的本土化而造成了礼乐思想的消亡,但实际上,之所以不再高调宣扬礼乐精神,是因为它已经渗透到了当时的天皇和贵族的思想意识当中,不再需要有意识地进行强调的缘故。

这个时期的特征是,日本以自己的内容和形式来自觉地实践礼乐思想。与日本的典礼仪式和音乐融为一体的礼乐思想,可以说已经不再是外来思想,而渐渐变为日本的思想^②。例如,仁明朝以降,出现了编纂仪式书的高潮^③;以宇多醍醐朝为顶点的年中祭礼的整理;公卿贵族热衷于日记,详细记录仪式作法和年中祭礼的情况等,这些都是“礼”思想的表现和活用。关于“乐”思想的浸润,最显著的表现就是可以称作时代风潮的天皇和贵族阶层的音乐爱好。

进入平安时代,从嵯峨天皇时开始,各位天皇都亲自演奏各种乐器。仁明天皇从师于大户清上,擅长横笛和作曲^④。还有清和(和琴、箏、琵琶、横笛)、光孝(箏、歌)、宇多(箏、琵琶、和琴)、醍醐(琴、和琴、箏、琵琶、《昭君乐》改编)、村上(琵琶、笙、和琴、箏、笛、笙、《万秋乐》作曲)、一条(笛)、堀河(笛、神乐)、后白河(今样、笛)天皇等等,几乎平安朝所有的天皇都热爱歌舞管弦。再加上皇族和贵族,宫廷音乐呈现出空前的盛况。与职业音乐家不同,以天皇为中心的皇族和贵族热衷并且自觉地实践管弦之道,归根结底,已经超越了单纯的“风雅游乐”,是旨在以音乐修身治国、具有高度思想性和政治性的行为。

天长二年(825)十一月二十八日,皇太子(仁明)向太上天皇(嵯峨)献上御衣和琴(“谨上衣琴等”),并奏道:“行同虞舜,仁敦汉文。逾勤礼乐之方。……伏愿陛下,御此服色,弥隆垂衣之风,抚彼鲲弦,再发虞琴之操。”^⑤嘉祥二年(849)十一月二十二日,皇太子(文德)向仁明帝四十大寿时献上琴和琴谱(“纳琴四面。纳琴谱八十卷”),并奏道:“调玉琴之薰弦,以充垂手之庆……中和所乐,德广弥彰。”^⑥这里的“垂衣”、“虞琴”、“薰弦”、“垂手”等,来自于“昔者,舜作五弦之琴,以歌南风”(《乐记》),“舜弹五弦之琴,歌《南风》之诗而天下治”(《史记·乐书》),“虞舜之时,游于岩廊之上,垂拱无为,而天下太平”(《汉书·董仲舒传》),“虞舜无为,垂拱于岩廊之上”(《经国集》卷二十《神虫麻吕对策第二》)等帝舜无为而治的典故。因此,给天皇献琴的行为,蕴含着希望天皇亲自演奏,成为帝舜那样德洽天下的圣帝的深切期待。反之,天皇亲自弹奏乐器,也应该是积极地回应这种期待的行为。之后,在延喜二年(902)三月二十日飞香舍藤花宴上,左大臣时平向醍醐帝奉上横笛与和琴(《醍醐天皇御记》同日条),延喜十六年(916)三月十九日,醍醐天皇向宇多上皇五十大寿敬献和琴(《醍醐天皇御记》、《扶桑略记》同日条),天历三年(949)四月十二日飞香舍藤花宴上,中纳言别当源高明将延喜御

① 《类聚国史》卷二十八“天皇算贺”,新订增补国史大系 5《类聚国史》(前编),东京:吉川弘文馆,1965年,第162页。

② 义江彰夫在《日本通史Ⅰ歴史の曙から传统社会の成熟へ—原始古代中世》(东京:山川出版社,1986年)中指出,“国风文化是外来要素和传统要素的完美融合”(第200页),“摄政空白时代,就是将原本是互不相干的外来制度、机构、文化和固有的社会制度、文化相融合,从中生出了一个不同于以往的新社会(文化)”(第158页),精当地剖析了这一时代特征和倾向。原文由笔者译成中文。论文中凡是涉及日文资料之处,均由笔者翻译或概括。

③ 《内里式》是第一部规定朝廷礼制、宫廷礼仪的敕撰仪式书,成书于嵯峨天皇治世的821年。与此同时,朝廷还编纂了《内里仪式》。之后相继出现了《贞观仪式》(清和天皇治世,873—877年间成)、《延喜仪式》(醍醐天皇治世,901—923年间成)、《新仪式》(村上天皇治世,947—957年间成)等,均为敕撰仪式书。

④ 据《体源抄》记载,仁明帝作曲的有《西王乐》、《长生乐》、《夏引乐》和《夏草苇》四首。今只有《西王乐》传世。

⑤ 《类聚国史》卷二十八“太上天皇算贺”,新订增补国史大系 5《类聚国史》(前编),第163页。

⑥ 《类聚国史》卷二十八“天皇算贺”,新订增补国史大系 5《类聚国史》(前编),第162页。

时琴谱献给村上天皇(《西宫记》卷八“藤花宴”,《花鸟余情》卷二十七“寄生”),天历三年右大臣藤原师辅献上箏谱,左卫门督(源高明)献上赤笛,左兵卫督(藤原师尹)献上螺箏(《花鸟余情》卷二十七“寄生”)等,向天皇奉献乐器和乐谱的做法逐渐固定化。其根本,就是把音乐和王权、政治联系起来的“乐”的思想。

礼乐思想还要求“礼乐不可斯须去身”(《乐记》)。通晓礼乐,以礼乐治心,则安详正直、慈爱诚实之心油然而生,怀此心亲自将礼乐垂范于民,则天下自然大治。对于平安贵族来说,音乐绝不是悠闲的嗜好或趣味,而是作为政治家或官吏所不可或缺的能力。天皇除了亲自演奏音乐之外,身边还常备乐器。曾在宫中的天皇御琴之“金银平文琴”,背面刻着东汉李尤的《琴铭》:“琴之在音,荡涤邪(邪)心。虽有正性,其感亦深。存雅却郑,浮侈是禁。条畅和正,乐而不淫。”是常伴君王的宝器。除了象征天皇地位的三种神器^①外,天皇身边还有一套象征皇权的乐器。在天皇的住所清凉殿中,与寝殿相邻的正殿宝座旁边的柜子里收藏着玄上(琵琶,又名玄象)、铃鹿(和琴)以及装有各种管乐器的笛箱。在危急时刻,这些乐器和神器必须跟随天皇一起转移^②。这种乐器信仰的形成时期,正好与从仁明天皇到醍醐天皇时期音乐本土化的过程相重合^③。这已经超越了日本古来的乐器信仰,而是天皇和音乐融为一体,是“礼乐不可斯须去身”理念的表现。

来把焦点对准《古今集》成立时的10世纪前后。天皇贵族的管弦游乐依然保持高潮,公元900年前后的宽平、延喜时代,出现了皇族贵族共同演奏的乐舞会——“御游”,清暑堂的御神乐也逐渐定型^④。为了临时的宴飨游乐和御游而设置的供雅乐寮乐师停留休息的乐所,也是在这个时期实现了常设化^⑤。并且,神乐谱和御游时演奏的催马乐,临时祭上表演的东游舞蹈的歌谣在延喜年间制定^⑥,贞保亲王的《新撰横笛谱》、《南宮琵琶谱》也在同时期编纂完成^⑦。以宇多、醍醐天皇为首,皇族贞保亲王(横笛、琵琶、和琴、箏、《延喜乐》作舞)、重明亲王(琴),贵族藤原基经、时平等,当时爱好音乐、有着很深音乐造诣的人才辈出,宫廷中充满了音乐歌舞。因此,迎来宫廷音乐鼎盛期的宇多、醍醐朝孕育了第一部敕撰和歌集《古今集》绝非偶然。催生《古今集》的一个重要原因就是音乐伴奏下的歌谣的繁荣^⑧,《古今集》卷二十所收录的大歌所御歌、神乐歌、风俗歌等宫廷歌谣类都是代表性的例子^⑨。

在史书中已经销声匿迹的礼乐思想的表述,可以从这个时代编纂的乐书中略窥一二。《新撰横笛谱》序的“夫弦歌之调非笛不整,盖所以荡涤淫邪,纳之雅正也”,“庶奏洋洋之音,永咏荡荡之德。

① 指八咫镜、八尺琼曲玉和草薙剑。大约在7世纪被定为天皇的象征。每当新天皇即位,立即接受这三件宝物,作为天皇护身之物,始终置于天皇身边。

② 《禁秘抄》(上)记载“置物厨子二脚。上玄上中铃鹿下笛筥、小水龙又笛二拍子四”,“玄上”、“铃鹿”,均是“累代之宝物”(改订增补故实丛书《禁秘抄考注·拾芥抄》,东京:明治图书,1993年,第11、7、10页)。特别是关于玄上,还流传着在京都宫城内里火灾时自己飞出的故事(《今昔物語集》卷二十四之二四)。

③ 铃鹿作为日本固有的乐器,出现甚早,玄上则是仁明天皇时遣唐使藤原贞敏从中国带回的(《禁秘抄》)。从9世纪后期到10世纪初之间的半个世纪,是它们被当作“宝器”而信仰弥笃的时期,这段时期也正是《禁秘抄》中所说的“累代”之始。

④ 荻美津夫:《日本古代音乐史论》,第198页。

⑤ 荻美津夫:《日本古代音乐史论》,第264页以下。

⑥ 荻美津夫:《平安朝音乐制度史》,东京:吉川弘文馆,1994年,第225页。

⑦ 《新撰横笛谱》(又名《南宮竹谱》、《南宮横笛谱》、《南宮笛谱》、《南竹谱》),据推定于延喜十九年(919)受命开始编纂,于延喜二十一年(921)完成并进献。《南宮琵琶谱》于延喜二十年(920)受命,于次年完成并进献。参照福岛和夫:《新撰横笛谱序文並びに貞保亲王私考》,《东洋音乐研究》(东京)第39、40合并号,1976年10月,后收入氏著《日本音乐史叢》。

⑧ 小沢正夫:《增補版 古今集の世界》,大阪:塙书房,1976年;山口博:《王朝歌壇の研究 宇多醍醐朱雀朝篇》,东京:樱枫社,1973年等。

⑨ 山口博指出,《古今集》中之所以需要收录宫廷歌谣(神乐歌等),是因为《古今集》是与《诗经》相同的律令制文学,是政治性的诗歌集之故,“相当于《诗经》中‘雅’‘颂’的就是大歌所御歌”(山口博:《王朝歌壇の研究 宇多醍醐朱雀朝篇》,第399页)。山口博这种将《古今集》与儒家礼乐思想相结合的观点非常重要,但是《古今集》的礼乐思想绝不会仅仅直接单纯地反映在第20卷中,而是在全体的构成和两序和歌论中都有体现。要考察其中的礼乐思想,必须站在勅撰思想的高度进行分析。

岂徒清音寥亮,暗折杨柳之枝,苦咽凄凉,独促绮罗之步而已”^①,都在讲乐器和乐音含有洗去污秽淫邪,保持人性本来的清静雅正,完成道德人格的力量,这些无疑就是礼乐思想的典型表述。在此,福岛和夫的指摘弥足珍贵——贞保亲王不是“藤原贞敏、大石岑吉那样的职业音乐家”,《新撰横笛谱》不是“礼乐思想的常规性援用”或“赞美王朝的修辞表现”,而是蕴含着“可称作亲王悲愿的真情”^②。

结 语

以上,本文描绘了日本古代从奈良时代到平安朝醍醐天皇时《古今集》编纂完成为止的礼乐思想的受容史。礼乐思想的受容史同时也是一部礼乐思想日本化的历史。在奈良时代,为了建立与中国相匹敌的完整体制,在导入唐朝官僚体制和仪式制度的同时,日本必须把与之配套的政治思想也照搬过来。因为是将外来的制度和思想“硬套”在自己身上,所以为了自我确认,总是要在正史或政论文章里高调宣扬,甚至需要编造架空的记录来凸显礼乐的重要性。在律令制度的确立(奈良时代)和再编时期(平安时代初期)的唐风文化兴盛时代,国家的口号之一就是“礼乐”。这个时期日本对礼乐思想受容的特征就是:认真忠实地援用、模仿中国的言说和表现;不时夸张和放大礼乐的治世作用;积极实践中国式的礼乐活动。史书中的润色和强调、对策文中的夸大表现,以及五节舞的创始、巡行诸国观国风等都可归于此类。

仁明朝乐制改革之后,随着音乐本土化的进行和深入,出现了新的倾向。国史中再难觅关于礼乐的直接表述,这是因为礼乐思想已经被吸收到日本化的仪节和音乐之中,与贵族官僚的思想意识融为一体了。这个时期朝廷大力推进日本式礼典(仪式书)的编纂,贵族官僚则热衷于在汉文日记里记录各种年节仪式和风俗习惯;而对于“乐”的认识,已经由形式上的政治口号春风化雨地渗入到人性教养的深层。皇族贵族的音乐爱好,与以情和德为根本的“乐”在根底上一脉相通,这种音乐爱好自然就与修身治国的抱负和理想联系在了一起。随着受容的深化,当外来的礼乐思想终于找到了与日本音乐的契合点,它就离开了中国文化的土壤,融合到日本式的内容和形式中,变身为日本的思想。因此,人们在正式场合不再提“礼乐”,而是开始编纂乐书,沉浸于音乐和歌谣的世界,将重心由“礼乐”移向了“音乐”。

日本的礼乐思想,与中国正统的礼乐思想相比,是超越了音乐的内容和形式的、更加形而上的思想。这点从对散乐的评论中可见一端。对于村上天皇的《辨散乐》的策问,散乐得业生秦宿弥氏安对道:“人之稟性,贤愚区分。乐之理情,古今惟异。喜怒哀乐之相变,性之所适谓之情。动静治乱之不同,声之所和谓之乐。是以上有明王,戴德者不知手舞足蹈。国无庶事,夸仁者既亦心动言形……歌舜曲于薰风,其未尽善。自然乐而不淫,神而又妙。”(《本朝文粹》卷三收录)所谓散乐,即百戏和杂戏,是指由周代的民间乐舞发展而成的曲艺、杂要和音乐相结合的一种娱乐节目。本非正雅之声,又加上来自西域的幻术,伤风害俗,因此在礼乐思想中,它是被正统的雅乐所排斥的。但是在这篇对策中,作者却大胆地在散乐的描写上使用了“乐之理情”,“喜怒哀乐之相变,性之所适谓之情……”,“是以上有明王……”,“乐而不淫”等用于正统礼乐思想的表现。甚至说帝舜的《南风曲》都比不上散乐(“歌舜曲于薰风,其未尽善”)。这种言论,放在中国只能说是异端。散乐在唐朝时曾经盛极一时,实际上经常演奏,但是在理论上仍是被非难和禁止的对象^③。尽管了解唐对散乐的态度,还要将它当作“礼乐”来看待,可见日本对于散乐的理解有其独到之处。其实,日本并没有采用中国的祭祀乐,而是

① 引自福岛和夫:《新撰横笛谱序文並びに貞保亲王 私考》的翻刻,《东洋音楽研究》(东京)第39、40合并号,第12-13页。

② 福岛和夫:《新撰横笛谱序文並びに貞保亲王 私考》,《东洋音楽研究》(东京)第39、40合并号,第58页。

③ 《旧唐书·音乐志二》载:“散乐者,历代有之,非部伍之声,俳优歌舞杂奏”,“晋成帝咸康七年,散骑侍郎顾臻表曰:‘末世之乐,设方外之观,逆行连倒。四海观觐帝庭,而足以蹈天,头以覆地,反天地之顺,伤彝伦之大。’乃命太常悉罢之”,“大抵散乐杂戏多幻术,幻术多出西域,天竺尤甚。……我高宗恶其惊俗,勅西域关津,不令人中国”,“玄宗以其非正声,置教坊于禁中以处之”(刘昫等撰:《旧唐书》,北京:中华书局,1975年,第1072-1073页);《唐会要》卷三十四载:“武德元年六月二十四日,万年县法曹孙伏伽上书曰:百戏散乐,本非正声。有隋之末,始见崇用。此谓淫风,不可不改。”(王溥:《唐会要》,北京:中华书局,1955年,第623页)

采取了以燕乐为主体的包含许多娱乐要素的俗乐来建立自己的雅乐体系,可以说从最初就定下了与中国不同的标准。这个标准的不同,决定了两国音乐在内容上的不同。可是,虽然实际音乐存在着内容上的差异,但日本也一样标榜礼乐思想是本国音乐的指导思想,又可谓是日本化的活用。这种活用的典型,就是将民间通俗歌谣的集大成归入正统礼乐理论的《梁尘秘抄》^①。由于是天皇敕撰,自然需要礼乐思想来作理论支持,但是将原本通俗的大众音乐定位为“礼乐”并编纂成敕撰集的行为本身,从正统的礼乐思想来看就是匪夷所思。

在日本礼乐思想的受容史中,最初把和歌的敕撰思想和“礼乐”结合起来的就《古今集》,其两序基于儒家的音乐论展开了和歌的本质论、发生论和效用论^②。并且,其整然有序的形式和四季调和的分部都是其“内在礼乐”的具体体现^③。给《古今集》形式和分部以直接影响、在歌集和歌论方面做出榜样的,毋庸置疑是《万叶集》^④和《歌经标式》序,而比起这些,形成《古今集》敕撰思想广大而深厚基础的,是日本自古以来对礼乐思想的源源不断的吸收和活用。《古今集》将礼乐思想引入日本的文学形式——和歌的理论中,并且在和歌敕撰集编纂中体现了礼乐思想,这标志着日本文化和礼乐思想的高度融合,象征着与以往不同的、吸收了大陆文化的“新国风文化”的复兴。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 后白河法皇(1127—1192)编纂的今样歌谣(现代歌谣)集,完成于1169年。原有《梁尘秘抄》10卷和《梁尘秘抄口传集》10卷,现仅存《梁尘秘抄》卷一残卷、卷二全卷及《口传集》卷一残卷和卷十全卷。关于今样歌谣,《梁尘秘抄口传集》卷一中有如下叙述:“皆动天地,和凶神,治国惠民。”(笔者译)日本古典文学大系《和汉朗咏集梁尘秘抄》,东京:岩波书店,1966年,第440页。

② 《古今集》有汉文序和日文序两篇序文。和歌本质论“夫和歌者,托其根于心地,发其华于词林者也”(汉文序)和“和歌以人心为种,成于万言”(日文序,笔者译)是基于《礼记·乐记》的“凡音之起,由人心生也”,“乐者,音之所由生也。其本在人心之感于物也”,“凡音者,生人心者也”;和歌发生论“人之在世,不能无为。思虑易迁,哀乐相变。感生于志,咏形于言”(汉文序)和“人之在世,事业纷繁。感于事物,心有所思,托于见闻,咏为和歌”(日文序,笔者译)亦基于《礼记·乐记》的“人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声”和《毛诗序》“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗”,《毛诗正义》序“情缘物动,物感情迁”(古代是“诗乐一体”。关于和歌发生论,详见尤海燕:《〈古今和歌集〉的真名序和假名序——以和歌发生论为中心》,《日语学习与研究》2010年第5期);而效用论“动天地,感鬼神,化人伦,和夫妇,莫宜于和歌”(汉文序),“无须假力,可撼天地,感鬼神,和男女,慰武士者,歌也”(日文序,笔者译)直接取自《毛诗序》的“故正得失,动天地,感鬼神,莫近于诗。先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”(《毛诗序》也基于《乐记》)。另外,“及夫礼乐之极乎天而蟠乎地,行乎阴阳而通乎鬼神……”(《礼记·乐记》),“感天地通鬼神”(《初学记》卷十五《乐上·雅乐第一》,文渊阁《四库全书》本),“以感天地神祇”(《汉书·乐志》、《北堂书钞》卷一〇五《乐部一》),“歌未终,君王乃喟然叹曰:夫乐者,所以通神明,节情欲,和天地,调风俗,观往哲之遗风,鉴前贤之轻躁,莫不治乱斯在,兴亡攸属”(《初学记》卷十五《乐部上·歌四》谢偃《听歌赋》)等,都是音乐能感动天地人心的儒家乐论。在日本方面,《十训抄》(镰仓时代初期故事集,成于1215年)下卷的“管弦之德力”中“安慰勇猛武士的心,不只限于和歌。此皆为管弦之功德”(笔者译)的表述,在形容乐器的功德时借用《古今集》日文序有关和歌效用的描写,也说明和歌和管弦(音乐)本质上是相通的。更有《本朝续文粹》第八卷诗序上所收藤原敦光的《管弦谱序》(成于公元1100年前后,汉文)中所云,“夫乐德之华也,非听其铿锵而已。是以圣人之治天下,正律吕以辨四序,顺阴阳以和五声……上可以动天地,感神祇。下可以厚人伦,道风俗。邦国之用,盖在于斯者欤”,不露痕迹地化用《古今集》两序的和歌效用论,其前提正是对和歌音乐性的认同。详见尤海燕:《日本和歌敕撰和儒家礼乐思想》,《东亚文学与文化研究》第一辑,北京:中国社会科学出版社,2010年。

③ 《古今集》20卷,分别为卷1—2春、卷3夏、卷4—5秋、卷6冬;卷7贺、卷8离别、卷9羁旅、卷10物名;卷11—15恋;卷16哀伤、卷17—18杂,卷19杂体,卷20大歌所御歌等宫廷歌谣。以四季(自然)对应恋爱(人事),各卷都以自然或心理的时间推移为基轴渐次展开,结构精细整齐;四季歌6卷均以“天之纪”为基准,模仿《礼记·月令》的时令思想,展示“以天子之德带来的四季调顺”和因此形成的“天人合一的理想秩序”之美意识。其他分部也将人抒情的形式秩序化、规范化,确立了人类生活各个方面行动的“理想模式”。通过以音乐性为基础的和歌集,规定了四季和顺、人心和谐的理想形式,这就是《古今集》所表现出来的“礼乐思想”。

④ 神野志隆光以柿本人麻吕的非略体歌的四季分类为入口,探讨了持统朝的年中祭祀活动的体系化过程,指出在和歌中体现出来的四季分类正是“在天皇统治下的世界有序运行之中的行为”(《柿本人麻吕研究》,第118、121页)。井村哲夫认为《万叶集》中四季卷的成立是以天武、文武朝的礼乐政策为背景的,从那里可以看到以四季顺行和谐为特征的“礼乐”思想的原理,将《万叶集》的四季分部看成是礼乐和谐、天下太平的象征(中西进编:《万叶集を学ぶ人のために》,第233页以下)。

戴震解经方法论发微

——以《与是仲明论学书》为中心

李 畅 然

摘 要:乾嘉考据学派的解经方法论以戴震《与是仲明论学书》为代表。借助哲学诠释学和现代语言学理论,可以揭示出《论学书》论经纲领严密的结构和广阔的理论适应性。戴震清醒地意识到经书传达道这一逻辑预设,将经书作为平息争论的权威依据,故而采取专力于客观性解经的策略。戴震讲究以简驭繁(识断),更重视观点与材料的密合无间(精审);《论学书》的“由字以通其辞”是从抽象的字演绎到特定文本的语义解释,宋学家和古典诠释学一直错觉为归纳。《论学书》未对“由辞以通其道”作充分展开,但江永、戴震富有语用学意味的“以心相遇”说表明知人论世只是以意逆志的实施细则。《论学书》所述其师江永的“淹博”、“识断”、“精审”深具诠释学循环之精神实质;尽管戴震想通过“经典”来终止无休止的论争,却忘记自身已在动摇“字典”的权威。

关键词:乾嘉考据学;戴震;经学权威主义;诠释学循环;以意逆志与知人论世;言意之辨

戴震于乾隆十四年(1749)或十五年(1750)^①二十七岁所作之《与是仲明论学书》最早提出“由字以通其辞,由辞以通其道”的口号,是戴震终生乃至整个乾嘉考据学的解经方法论纲领,自清至今引发学界广泛的兴趣。《与是仲明论学书》完全有资格作为放之四海而皆准的一般诠释学理论,并非为戴震或清儒所独占。本文借助哲学诠释学和现代语言学揭示其严密的结构和广阔的理论适应性,以期澄清对戴学的误解;并借机搭建更为清晰完善的经学诠释理论框架,减少今日“后续的汉宋之争”中无谓的争论。

本文集中研读《与是仲明论学书》最具纲领性的一段文字:

经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐。^②

《与是仲明论学书》“字·词·道”的架构中,“词”指经书的句子和篇章,初稿作“辞”^③,更符合社会习惯,故本文凡再次引用戴文一律改用“辞”。现代语言学在言语活动中区分出“语言”和“言语”两个范畴^④,“语言”(langue)是后台起支配作用的词汇和语法,相当于文本诠释中的“文字”、《与是仲明论学书》所谓“字”(汉语语法问题不突出);“言语”(parole)则是实际说出来的话语,也即词汇遵照语义和

作者简介:李畅然,北京大学儒藏编纂与研究中心副研究员(北京 100871)。

基金项目:本文系 2011 年度国家社会科学基金年度项目“《孟子》与清代学术研究”(11CZX035)的阶段性成果。

※本文蒙孙钦善、甘祥满、沙志利、王丰先、陈赞、赵新、张波、龙鑫等师友指正,特此致谢!

^① 关于《与是仲明论学书》的作年,我们不取乾隆十八年(1753)和乾隆二十二年(1757)之说。参见钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第344页。

^② 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,合肥:黄山书社,1995年,第370页。

^③ 王昶编:《湖海文传》卷四十四,道光十七年(1837)经训堂刻本,第13—15页。

^④ [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆,1985年,第32—37、40—42页。

语法的线性组合——句子和语篇,相当于文本诠释中的“文本”、《与是仲明论学书》所谓“辞”。在文本诠释的论域下,现代语言学关于文字和语词(语言)的区别可以忽略^①。假如把《与是仲明论学书》的“字”、“辞”解读为文字和语词(语言)之别,则《与是仲明论学书》“所以成辞者字也”的命题无法成立。

本文分三部分,依次解说“经之至者道也”、“由字以通其辞”和“由辞以通其道”三语,涉及经书与普通文本、文字与文本、语言与其使用者三个课题。“经之至者道也”表明戴学聚焦在儒家经典上,而非外教经典或日常文本。“由字以通其辞”主要是从抽象的字到具体文本的演绎过程,而“由辞以通其道”则是读者通过特定的经典文本得出作者写作用心暨道的归纳过程。

一、“经之至者道也”:经学的逻辑预设——认知圣经以体认世界

熟稔《易传·系辞》和《庄子》的戴震当然知道言意之辨,但其终生一遍遍强调的是经与道的等同关系。《与是仲明论学书》前引文首句即宣称“经之至者道也”,却常被忽略。类似的意思戴震一生中不厌其烦地表达^②,可见不是闲笔,当是提示“经”之所以是文章(“辞”)的极致而非普通的文本(“辞”),是因为(载)“道”。正如乾隆二十年(1755)《与方希原书》所说:“文章有至有未至,至者得于圣人之道则荣。”^③经书代表了权威,也即圣贤或《孟子》“先觉觉后觉”中的先觉,是先我而得道的权威在其身后的延续。

本来一般的文本诠释是为了得到作者个人的意图,然而经学诠释预设了经典这一特定文本所反映之作者个人之意与普遍真理的等同。这一方面导致了求道方法论的多元化——世界观和方法论根本上是通过“仰观俯察”(《易传·系辞》)、“随处体认天理”(湛若水语)^④的“体认路径”获得,在经学预设下也可通过读经的“文本路径”得到;另一方面,又导致轻视本文的文本诠释方法论流派,如“苟知本则六经皆我注脚”(陆九渊语)^⑤,因为既然可以“自觉”,就无需看重先觉^⑥。

但两种求道路径同时成立,甚至自我体认为重,只是一般人特别是陆王的推论。他们嫌仅求道于六经途辙太窄,强调道弥纶天地,贯穿生活。面对同样的前提,戴震的应对策略是专取文本路径,所以《与是仲明论学书》紧随“经之至者道也”就说“所以明道者其辞也”。可见“由字以通其辞”的“其”字不可等闲放过。“其”者,圣贤之经也,它之所以高于普通文本从而值得痛下苦功,正是因为“经之至者道也”。戴震之所以在闻道的两种途径中尤重读经一途,一方面同其偶然性的天赋存在直接关联。戴震对文献考据造诣精深,自然矜夸读经;正如王守仁矜夸心学很大程度上是因为读书格物非其所长,此乃人之常情。然而,戴震更重要的策略考量在于,经书是当时历史条件下平息争论最简便的依据和工具。现实体悟,言人人殊,否则何以前有百家争鸣,后有三教鼎立,再有朱陆之歧,近有基督教之强势传入?在这种“道术为天下裂”的局面下,只有借助论者所公认的经典暨权威来作裁断之依据。因此乾隆三十年(1765)所作《题惠定宇先生授经图》才说“惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣

① 所以这并不表明笔者必然赞同汉语的“字本位”说。其实文字同语言有一个重大区别,语言完全居于言语活动中的后台,人们实际听到的只有言语的语音流;文字直接对应于言语活动中的语言部分,从而大致使语言前台化了。参见本文第二节,并[瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第37页(4)。

② 参见乾隆二十年(1755)《与姚孝廉姬传书》、同年《与方希原书》和乾隆三十六年(1771)《沈学子文集序》、乾隆三十年(1765)《题惠定宇先生授经图》、乾隆三十四年(1769)《古经解诂序》、乾隆四十二年(1777)《与段若膺论理书》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第372、375、393、505、377、540页。

③ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第375页。参见戴震乾隆二十五年(1760)《与任孝廉幼植书》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第365页;段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第707页。

④ 湛若水:《湛甘泉先生文集》卷六,清康熙二十年(1681)黄楷刻本,第4页。

⑤ 钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,2008年,第395页。

⑥ 经学的逻辑预设,参见王小婷:《“义理”、“考据”辨》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2011年第3期。

人之理义,然后求之古经”^①。

因此,戴震意识到经学诠释的逻辑预设并不厌其烦地强调,只是想求得其花在考据上之骇人工夫的合法性。尽管学《说文》、天算、古韵等等让人望而生畏,但那在戴震看来却是一个以简驭繁的捷径,值得痛下苦功。《与是仲明论学书》“由辞以通其道”的口号正是通过经书来驾驭言人人殊的世界观。主体体悟尽管是读经的归宿,却可暂时悬搁;只要客观解读出古代的经典,自可平息争论,扫荡邪说,从而将道落实于当下乃至后世。戴震的这一策略不妨概括为“通经求道”,精神实质是权威主义,戴震是文本路径最具代表性的乐观主义者^②。

值得注意的是,戴震晚年在义理上所批评之程朱,对待经典的态度与戴无异。程颐自序《伊川易传》即欲后人“沿流而求源”,因为“得于辞不达其意者有矣,未有不得于辞而能通其意者也”^③。朱熹《中庸章句序》也认为自危微精一之道失传以后,“则吾道之所寄不越乎言语文字之间,而异端之说日新月盛……尚幸此书之不泯,故程夫子兄弟者出,得有所考以续夫千载不传之绪,得有所据以斥夫二家似是之非”^④。程朱都庆幸于“遗经尚存”、“此书不泯”,是因为经书乃后世儒者考求圣道(正面意义)、驳斥异端(消极意义)的依据。尽管存在言意之辨,但对言辞的准确解读仍是得意忘言的前提,所以程颐自序指出“由辞得意”是读者的事,注经者能做的只有“传辞”。解经尽管以道德义理为标的,却是从文本认知出发的。程朱和戴震对经书的重视足以显示三人共有的书卷气。

进一步说,儒者有不好引经据典的吗?钱穆先生指《原善》已有“即故训中求义理之意”^⑤,特别引了三卷本自序“援据经言疏通证明之”^⑥,似未意识到《原善》模仿《系辞》、《中庸》,都属于直接的义理言说,既非故训又非典制,而《系辞》、《中庸》也通篇“子曰”、“诗云”。历代儒者都爱“援据经言”,认同和借重传统与权威,不必一见“疏通证明”即以为训诂考据;同文所言“经之大训”显非训诂之小者,而是训诫之大者。

抛开权威主义再进一步说,文献是文字发明以来人类与其精神历史最重要的联系纽带。假如没有五经和《易传》、《论语》等书传世,今人关于周孔的想象近乎“一切皆有可能”,如何判别二圣会不会赞同老庄墨韩、释迦牟尼、耶稣或穆罕默德的教义呢?五经及说解在先秦尚以口耳相传为主,到秦汉之际著之竹帛,这是经籍传承上的重大变化。宋儒在训诂上也只能总体上依傍汉注,唯不满于宋时幸存的古注缺少宋人所需要的义理阐发罢了。除经学外,文本的纽带作用也表现在各个历史学科。所以现代语言学尽管区别语言和文字,仍强调后者在历时研究中不可或缺^⑦。

二、“由字以通其辞”:诠释学循环的反转——抽象的语言文字属前理解

《与是仲明论学书》结语云:

仆闻事于经学盖有三难:淹博难,识断难,精审难。……前人之博闻强识如郑渔仲、杨用修……淹博有之,精审未也;别有略是而谓大道可以径至者,如宋之陆,明之陈、王,废讲习讨论之

① 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第505页。

② 龙鑫也将戴震思想的一贯性称为“通经明道”,与本文的看法有同有异,参见龙鑫:《戴震思想“分期说”评议》,《北京大学研究生学志》2010年第2期;龙鑫:《“通经以明道”如何可能》,《儒家典籍与思想研究》第3辑,北京:北京大学出版社,2011年,第405—421页。二文只考虑到文字构成六经,没考虑到文字也构成老、庄、墨、韩及方东树所说契约、公文(江藩、方东树:《汉学师承记》[附二种],北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第311页),因而没太涉及权威主义。

③ 程颐:《易传序》,程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第582—583、689页。

④ 朱熹:《中庸章句序》,《晦庵先生朱文公文集》卷七十六,《四部丛刊》影印明嘉靖本。

⑤ 钱穆:《中国近三百年学术史》,第359—361页。

⑥ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第7页。

⑦ [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第47页;参见戴震:《书卢侍讲所藏宋本广韵后》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第3册,合肥:黄山书社,1995年,第330页。

学,假所谓“尊德性”以美其名,然舍夫道问学,则恶可命之尊德性乎?未得为中正可知。^①

后人专对“舍夫道问学,则恶可命之尊德性”做文章^②,不过该段明明先强调了仅有淹博也“未得为中正”。至于识断和尊德性之异同,一方面暗示戴学的智识主义,一方面则属于修辞上的互文见义,可以通约,因为如上所云,解经是从文本认知出发,以道德为标的。至少《原善》在论博约关系时仍讲存心:“君子之于问学也,如生;存其心,湛然合天地之心,如息。”^③

戴震在清代考据学者中非常讲求以简驭繁。尽管不轻视材料(淹博),然而得出结论(识断)特别是定论(精审)才是其终极追求。他说“吾之学不务博”,“知得十件而都不到地,不如知得一件却到地”^④。戴震于地理学讲究以主脉统支脉,“令众山如一山,群川如一川”^⑤。戴震一生甚喜自作经典,最早的是乾隆十二年(1747)所作《转语》,最重要的五种总称“七经小记”,用很小的篇幅清晰勾勒出历算、地理、礼制、小学、义理五大学科的基本内容,末一种即《原善》^⑥。戴震自《原善》三章起也是在义理上标榜自己是“一本”之学,斥其他学说皆为“二本”(语出《孟子·滕文公上》)。戴震之所以终生重视文字小学,是因为文字可以统摄所有典籍,其自身又可由六书来统摄。如乾隆十年(1745)《六书论序》说:“载籍极博,统之不外文字;文字虽广,统之不越六书。”^⑦

戴震追求的以简驭繁并非独断论的“约”,不是有所妙悟即志得意满,而力求观点与现象密合无间,也即从“识断”上升到“精审”。因此其“十分之见”,是“必征之古而靡不条贯,合诸道而不留余议,巨细毕究,本末兼察”^⑧,乾隆二十五年(1760)《与任孝廉幼植书》提出治学只有到了“贯本末、彻精粗”方可创论^⑨。其关于训诂的论述尤具“诠释学循环”的意味,如乾隆三十七年(1772)《尔雅注疏笺补序》提出“援《尔雅》附经而经明,证《尔雅》以经而《尔雅》明”^⑩,前者是由整体演绎到部分,后者是由部分归纳为整体。可见戴震所谓“识字”绝非机械地查字典,也要通过文例来检验,演绎与归纳并重,也即对段玉裁所言“以经考字,以字考经”^⑪或“由合而分,由分而合”^⑫。戴震强调分与合、统会与条理的辩证关系,《法象论》中就已经发展得十分成熟。

尽管《与是仲明论学书》没直接出现类似诠释学循环的话语,但是结语的“淹博”、“识断”和“精审”却深寓诠释学循环之灵魂。“淹博”是力争充分占有相关资料,占有“全部”相关之“部分”,“识断”是从部分到整体,从资料中归纳出结论;“精审”则代表着定论亦即“十分之见”,是通过将资料与结论反复循环,直至结论中的误说暨独断论成分完全消除,从而达成的圆融无碍的境界。

必须指出并强调的是,戴震治学中表现出的循环意识多是语言学、考据学本位的,而研究语言文字、名物典章时的“整体”、“部分”概念同研究特定经书文本时的概念是反转的。只要是说出来的“言语”都有个人化倾向,现代语言学正是要从千差万别的言语事实中归纳出共性的“语言”来。与宋学

① 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第371—372页。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,第346—347页。

③ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第344、8页。

④ 段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第714页。

⑤ 段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第704页。

⑥ 参见段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第708、705、715页;杨应芹:《东原年谱订补》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第710页。

⑦ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第295页。参见乾隆十二年(1747)《转语二十章序》、《书广韵韵目后一》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第304、298页。甚至在六书内部,戴震又进一步区分出四体二用,见《答江慎修先生论小学书》(戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第295页)。戴震在古音学上的主要贡献也在于利用发音生理学来审音,其考古功力并不深厚(参见孙钦善:《中国古文献学史》,北京:中华书局,1994年,第972页)。

⑧ 戴震撰,张岱年主编:《与姚孝廉姬传书》,《戴震全书》第6册,第372页。

⑨ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第369页。

⑩ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第276页。

⑪ 陈免跋,段玉裁:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年,第789页。

⑫ 段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第714页。

家的错觉正相反,文字相对于文本而言,是抽象的一般而非具体的个别,否则无法解释先秦汉语可以服务于争鸣的百家,而非专属于儒家的五经四书(参上节),也无法解释为什么人们都嫌字典枯燥而喜欢读书读报。王弼《周易略例》在讨论《系辞》言意关系的同时却将相对应的书言关系忽略不计,这类似于《孟子》“以文害辞,以辞害意”总是后者吸引眼球。人们对语言文字都觉得枯燥乏味,对意志可控的、具体的言语则兴味盎然^①。文字只有连缀成文本,意义才会澄明起来。与专注共性的语言学不同,阅读关注特定文本,尤其是其特定的所指;但任何文本都是个性与共性的综合体,古典“诠释学循环”中以文字为代表的“部分”从语言学的角度看恰恰具共相性,而文本“整体”则属于殊相,传达出特定的语义和用意。

因此,《与是仲明论学书》“由字以通其辞”的口号在讲究“载籍极博,统之不外文字”^②的戴震看来,恰恰是以简驭繁、由约统博的“演绎”过程,否则何以全文踌躇满志?其《考工记图后序》更云:“执吾图以考之群经暨古人遗器,其必有合焉尔。”^③这十足的自信并非源自事实,而是源自有预见力的普遍性。反之,假如“由字以通其辞”是归纳的话,那么,将“去年我书桌上放过一盆花”中的“书桌”、“花”、“盆”、“放”同“我”、“上”、“过”以及“一”、“去年”九个词归纳出来,其结果之抽象恐怕连哲学家和理论物理学家都未必感兴趣。一句话具体的意义是其各个(意义模糊的)组成部分共同拼接、搭建而成的,也即狭义的“语境”(context),这构成语用解释的基础前提。

与由字词到句子以演绎为主有所不同,由句子到语篇的确归纳性的比重更大。不过理解语篇总要以对其结构的认定为前提,这既包括是先总后分还是完全铺叙,分几个主题,等等的篇章结构(对分叙结构的语篇,归纳才占突出地位),也包括更基本的断句功夫——把一个个句子辨识出来。“由字以通其辞”在《沈学子文集序》叫“离辞”^④,意即对文辞予以解码,离析出内部的结构——篇章和句子^⑤。解码在句子层面和语篇层面都具前提性,就像归纳总要以一定的分类标准为前提一样,这最深刻地体现出“由字以通其辞”的演绎性质。

事实上,除语言文字学外,考据学的其他学科——名物典制、天文历算也都偏重具有一定抽象性普遍性的对象,像典章制度明显是当时的游戏规则,地理则兼涉社会和自然两类规则(以前者为重)。即便研究具体的历史事件,在因果律和“所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞”(《公羊传》)的作用下,其研究成果也会具有广泛的意义暨后果,何况《与是仲明论学书》恰恰规避了这类有争议的知识。尽管各考据学科的历史性有强(如历史地理)或弱(如自然地理),至少在文本产生的年代,它们均足以作为演绎的依据;反之,即便是物理规律,后爱因斯坦的学者已不期待它在其他宇宙会是一样的。

语言学、考据学的这一视角恰恰与哲学诠释学异曲同工。后者指出,古典“诠释学循环”中的“整体”永远不是给定的,因为它只存在于读者个人的脑子里;在展开从“部分”到整体的阅读之前,读者已然对包括经书在内的世界抱有“整体”性把握。因此古典“诠释学循环”是从部分到整体再到部分,而哲学诠释学的循环则是从整体到部分再到整体。

读者关于语言文字、天文地理、名物典制等等的知识和技能,恰恰属于整体性的前理解。换言之,尽管特定的文本自有其部分和整体,但特定文本之整体相对于一般性整体或者说所有潜在可能的文本而言,仍具有部分的性质。于是乎,对特定文本的逐字解读从文本(所指)的本位看以归纳为

① 关于言语能动、语言被动,以及语言之不可变性的阐述,参见[瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第34-35、39、41、107-114、124-125、129、152-153、162、171、180页。

② 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第3册,第340页。

③ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第5册,第462页。

④ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第393页。

⑤ 《礼记·学记》“离经”郑注:“断句绝也。”这里之所以不提句子以下的结构——字词,是因为文本相对于言语的语音流已然通过文字离散开了。关于解码,似可参考索绪尔关于 language articulé 的论述。参见[瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第31、158页。

主,从文字或者读者的本位看却是演绎、解码的过程。这种部分与整体关系之反转,证明“诠释学循环”的精髓并不在于何为整体何为部分,而在于循环本身,在于各个实存的要素间反复互诂^①。具体到文本诠释,则是文本的各级单位——文字、句子、语篇——之间,在读者脑中相互说明,从而构建意义的统一性^②。

不过《与是仲明论学书》提出“一字之义当贯群经、本六书”^③,其立意并不属于循环范畴,因为“本六书”并非从字典字义演绎回群经,而是从六书直接推求字义,属于更高层次的演绎!既然“载籍统之不外文字,文字统之不越六书”,那么翻用前引“十分之见”的话说,“贯群经”是“征之古”,“本六书”是“合诸道”;翻用《与方希原书》的话说,六书相对于字典义而言正是“求其本,更有所谓大本”^④。可见《与是仲明论学书》抽象的字义是从末到本与从“大本”到本两个方向夹击确定的,已拥有归纳和更高层次之演绎的双向保险,越发不受制于既有之字典,从而提高了《与是仲明论学书》“由字以通其辞”之演绎过程的可靠性。

三、“由辞以通其道”:以心相遇——戴震论经纲领中的体认维度

《与是仲明论学书》的口号“由字以通其辞,由辞以通其道”两语,学界多视作一回事,前者是由部分到相对的整体,后者接力似地从相对的整体暨相对的部分再到全文全书的整体,约略言之,即由字到句,由句到篇。笔者颇疑心由字到句、由句到篇都下属于“由字以通其辞”的过程,是语义学(semantics)解析;而“由辞以通其道”涉及言意之辨,属于语用学(pragmatics)解析。语用学20世纪60年代由英美哲学家建立,基本观念是:人类的任何言辞都是作者具有特定目的的言语行为。据此,则圣贤之经典亦不能外,所以《庄子·外物》说“言者所以在意”。为了达到目的,言语、会话尽管有时是直白的,但在很多时候却是曲折的,夸张、反问、委婉、隐讳等等表达手段造成作者心意与言辞的语义存在一定的距离。语用学的任务就是通过对方的言语及其(广义上的)语境推测对方的心意。

戴震乾隆二十年(1755)所作《与姚孝廉姬传书》已引《易传·系辞》“书不尽言,言不尽意”作为学者必须“深思自得”的原因^⑤。《系辞》提出的解决方案是“系辞焉以尽其言”、“立象以尽意”。“辞”特指圣人所书写之卦爻辞,故而优于凡夫笔录之“言”;“象”也出自圣人,不妨解读为不限于上下文的“语境”,这正是语用学涉足的范围。《孟子》最具语用学意味的是“说《诗》者不以文害辞,不以辞害志”,其解决方案是以读者之意逆作者之志(《万章上》)。戴震尽管同样津津乐道于读者之心与经典作者之心的相遇相通,但反过来强调经典的文辞仍然是双方心灵相遇相通的桥梁。

乾隆三十四年(1769)《古经解诂序》结尾与《与是仲明论学书》最具纲领性的那段文字逼似,后者“由辞以通其道”正相当于前者“由语言以通乎古圣贤之心志”^⑥。与圣贤心志相遇、相通、相接的观念在戴震的文章中反反复复地出现,而且总是作为文辞解析之后的一个课题。最早的见于乾隆二十四年(1759)所作《郑学斋记》:“不见天地之心者不得已之心,不见圣人之心者不得天地之心,不求诸

① [德]伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第322页。《真理与方法》从不纠缠于循环始于部分还是整体,应该是出于这种考虑;在伽达默尔看来,“整体”从来不是给定的实存。

② 王小婷也揭示了考据活动的共相性,并以文本而非一名一物作为现象界,但未悟出从文字名物到文本是演绎而非归纳,因此使用的仍是古典“诠释学循环”的观念,从而将戴震由训诂考据通其道的研究纲领引申为:“首先通过更大范围的文本整体以确保对特定文本每一个构成部分的正确理解,再将这种理解累积成为对该文本之整体性理解。”(王小婷:《“义理”、“考据”辨》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2011年第3期)郑吉雄也指出义理训诂典章制度“三者本来就是一整套学问”(郑吉雄:《论戴震与章学诚的学术因缘》,《文史哲》2011年第3期)。

③ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第371页。

④ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第375页。

⑤ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第372页。参见乾隆四十二年(1777)戴震所作《答彭进士允初书》“意言难尽”。戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第362页。在解经以外,戴震也探讨过语用的话题,如乾隆四十一年(1776)所作《送巡抚毕公归西安序》指出,有知人之责反难知人(戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第392页)。

⑥ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第377页。

前古贤圣之言与事则无从探其心于千载下。是故由六书九数、制度名物能通乎其词,然后以心相遇。”^①其由经书文辞得圣贤之心,因圣贤之心得天地之心,最终成为读者安身立命之心的架构,在十年后的《古经解钩沉序》里同样出现:“古圣哲往矣,其心志与天地之心协而为斯民道义之心,是之谓道。”^②读者、作者之心之所以能通过经典相遇相通,先觉之所以能觉后觉,是因为皆出于天地之心也即道^③。

乾隆三十六年(1771)的《沈学子文集序》则用另一套话语表述了与《与是仲明论学书》同样的程式:“凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道。离词则舍小学故训无所藉,辨言则舍其立言之体无从而相接以心。”“离辞”上节已讨论过,需要的知识是“小学故训”,服务于语义解读;“辨言”则是通过辨析文辞来揣摩作者之心思和构思,需要的知识是“立言之体”,下文申说为“所以立言用相告语者”,也就是一个人支配其具体如何立论、表述之用心,服务于语用解读。乾隆十八年(1753)的《毛诗补传序》“立言最难、用心独苦”对言^④,则“立言之体”即是“用心”^⑤。《孟子》有与《沈学子文集序》“辨言”类似的“知言”,则全从反面论述:“诋辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。”(《公孙丑上》)此外,“离辞”相当于《与是仲明论学书》“由字以通其辞”,“辨言”相当于“由辞以通其道”,故而“闻道”只是一个结果——得到圣贤立言的心意。

尽管凡涉及天地之心时语用学意味较淡(包括《系辞》言象意之辨),因为天地不需要取悦或取信于任何他者;然而经学中的天地之心毕竟出自圣贤之口,圣贤支配其口的心还是需要揣摩和猜测的,这在《诗经》和《春秋》学中尤为突出。如乾隆十八年(1753)所作《毛诗补传序》尽管断定三百篇皆“思无邪”^⑥,却大篇幅感叹“说之难一”:“一诗而以为君臣朋友之词者,又或以为夫妇男女之词;以为刺讥之词者,又或以为称美之词;以为他人代为词者,又或以为己自为词。”^⑦一方面,经典作者的心志至纯无邪是一种公共信仰,结论是在语用分析之先的;另一方面,至纯的根本性判断只能算“识断”,只有完满地对全部经文建构起了统一性,方可称得上“精审”。

而且从根本上说,经学诠释理论要想上升为一般诠释学,只能抛弃对天地之心、对哲学义理的执著。正如本文首节所论,并非所有文本都直接与道相关。因此,之所以上揭诸文中以《沈学子文集序》的“辨言”语用学意味最突出,是因为所序的著作非关经学;戴震卒年(1777)所作《与某书》也是从讨论彭绍升《二林居制义》过渡到治经的,所以提出治经要“先考字义,次通文理”^⑧,文理即布局谋篇和修辞,属语用学。

戴震心相遇之说当出自江永,因为他乾隆二十七年(1762)为江永写行状时特意拈出后者的心相遇说:“日用饮食之地,一动一言,好学者皆有以合于当然之则。循是而尚论古人,如身居其世睹其事,然后圣人之情见乎词者可以吾之精心遇之。”^⑨江永后一句显然脱自《孟子》的“知人论世”(《万章下》),但前一句拈出“当然之则”,鲜明地体现出心相遇之说与本文首节所云体认进路有着深刻的联系。而且尽管以意逆志强调相同性,知人论世提示时间距离造就的差异性,却无妨将后者视为以今

① 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第407页。

② 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第377页。

③ 介于二文间的《题惠定宇先生授经图》借助《孟子》“圣人先得我心之所同然”(《告子上》)将圣贤之心与天地之心合并为“贤人圣人之理义”,理义正是“我(读者)心之所同然者”(戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第505页),因此读者之心也正是《古经解钩沉序》所谓“斯民道义之心”。

④ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第1册,合肥:黄山书社,1995年,第126页。

⑤ 参见乾隆二十五年(1760)《屈原赋目录序》“立言指要”、乾隆三十五年(1770)《辑五王先生墓志铭》“贤人圣人立言之心”、乾隆四十二年(1777)《与某书》“古贤圣立言之意”(戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第3册,第611、433、495页)。

⑥ 参见《屈原赋目录序》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第3册,第611页。

⑦ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第1册,第125页。

⑧ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第494页。

⑨ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第413页。

证古、以己证彼之前者的一个实施细则。戴震的语用学解释正是以知人论世为前提的^①。其现存文字只提心相遇,未提过以意逆志。

值得注意的是,戴震一般像孟子所说“以意逆志”那样在诠释过程中把读者之心作为前提,把作者之心作为目标^②;可凡是阐发较多、点明了“闻道”者,则把读者之心作为诠释过程的终极落脚点,如《郑学斋记》“不见天地之心者不得已之心”^③,《题惠定宇先生授经图》“我心之所同然者乃因之而明”^④,《古经解钩沉序》“古圣哲……心志与天地之心协而为斯民道义之心”^⑤。读者之心既是起点,也是终点,差别只在于是否通过读经获得了圣贤暨天地之心。

在这种观照下,“由字以通其辞,由辞以通其道”本身就足以构成一个“诠释学循环”:由读者心中普遍性的语文知识解读特殊性的经书文辞,通过解读特殊性的经书文辞,读者心中得到了普遍适用的世界观——道(或圣贤心意)。这样表述循环并不明显,必须注意《与是仲明论学书》“字·辞·道”中,字(语文知识)正是道的表现之一,是读者关于道之认识的一部分;反之,“道”也只是一个或多个字暨概念而已。

换用哲学诠释学的说法,循环的意味会明显一些:通过前理解解码文本,通过文本达成理解。哲学诠释学认为,诠释活动中真正实存的是“殊相”和“部分”,社会、人文所谓“共相”、“整体”和“道”并非先在的要素,永远只是读者个人对它的认识和想象,更准确地说是“我”对“他‘我’”^⑥也即另一“殊相”及“部分”的诠释——或者说,诠释学中的“道”性质是心理的。无论“前理解”(字)还是“理解”(道),始终存在于读者心中,这正如现代语言学强调共相性的“语言”是纯心理的,不像殊相性的“言语”还涉及生理、物理等领域^⑦。至于文本,则属于心的意向性结构所指向的现象界,具有最终的权威,一如经书在经学诠释领域享有最终的权威,“语言”、“言语”以后者为第一性^⑧一样。人生的历程就是不断地从小我通过人生成就大我,《与是仲明论学书》的“字”、“辞”、“道”,就相当于由“见山是山”(“我”阅读前的自足状态)到“见山不是山”(“我”阅读“他‘我’”体验到陌生,从而触发训诂考据的认识活动),再到“见山只是山”(“我”阅读后的自足状态——理解了“他‘我’”,社会人文的共相由此得到了一次具体呈现,训诂考据的成果内化于前理解)。

虽然“由字以通其辞”主要是演绎,“由辞以通其道”主要是归纳,但都可以归结为以简驭繁。共相驾驭殊相自不必言;殊相是繁杂不假,但相对于言人人殊的对共相的体认,自有其简单性和易把握性^⑨。所以共相与殊相这对范畴只有在相互阐释的过程中才会更好把握:通过读者观念中的共相来解码和驾驭殊相,降低了现象的纷繁复杂;再通过实存的殊相来驾驭读者关于共相的观念,减少了误说成分——如此反复,“淹博”和“识断”就会向“精审”进发。从“见山是山”到“见山不是山”,从“见山不是山”到“见山只是山”,前一环都是后一环的钥匙。

尽管这种哲学诠释学意味的循环非关戴氏本意,从戴震的表述看,循环回路单在“由辞以通其道”一句——读者之心通过经书文辞通达作者之心,从而使读者之心也成为理义之心;然而语言学的视角——无论“语言”“言语”之剖判,还是语用学上的“以意逆志”,都与哲学诠释学有着异曲同工之妙,“由字以通其辞”一句所涉及的一般性语文知识储备(字)和对特定经书文辞的解析(通其辞),正

① 参见乾隆十八年(1753)《毛诗补传序》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第1册,第126页。

② 如《郑学斋记》“以心相遇”、《屈原赋目录序》、《古经解钩沉序》、《辑五王先生墓志铭》、《沈学子文集序》、《尔雅注疏笺补序》(戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第3册,第611、433、277页)。

③ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第407页。

④ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第505页。

⑤ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第377页。

⑥ [德]伽达默尔:《真理与方法》,第322页。

⑦ [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第27、30、33-36、100-101页。

⑧ [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第41、141页。

⑨ 参见李畅然:《清代〈孟子〉学史大纲》,北京:北京大学出版社,2011年,第341-342页。

是读者之心通达作者心意的首由之路。

另外,戴震主观上是想通过有效把握权威的经书来掌握终极真理,达成十分之见,从而一劳永逸地终结关于道暨经之诠释的论争,这正是戴震的乐观主义。戴震显然忘记了,当他在强调“贯群经,本六书”时,已然怀疑、动摇过“字‘典’”的权威^①;既然字典不可以教条,那么“经‘典’”甚至道本身也可类推,哲学诠释学的循环就永远不会终止,“精审”便永远是理想。

四、结 语

本文从戴震貌似偏离现实和读者主体的方法论言论出发,揭示了戴震关注的包含读者在内的现实世界及相关方法论。一些学者在批驳戴震纲领时指出训诂系统和义理系统不同,尽管不错,却令人想起戴震从三源说到一源说的心路历程:

先生初谓:“天下有义理之源,有考核之源,有文章之源,吾于三者皆庶得其源。”后数年又曰:“义理即考核、文章二者之源也,义理又何源哉?吾前言过矣。”^②

其实尽管乾隆二十年(1755)戴震《与方希原书》主三源,仍沿袭韩愈的观念指圣人之道才是文章“荣瘁”最根源的因素^③。因此,我们无法不去掂量程颐《易传序》“体用一源,显微无间”这一名言的分量。程颐说“如此分明说破,犹自人不解悟”,“某亦不得已而言焉耳”^④,信然。程序指出:“学者求言必自近;易于近者,非知言者也。”无道外之物、性外之物,即便“儒者”因文献、文字训诂、名物典制浅近即略而不究,绝不等于那些领域不存在分殊之理。“在物为理,处物为义”^⑤。认识物是处物的前提,至少同样主知先行后的程朱和戴震都这样想。在哲学家戴震看来,探求圣经所载之道与探求语言文字、名物典章、天文地理的本源和规律在根本上是一致的,都体现着天地之道。其早期义理论文《法象论》云:“博,故与为条理也;约,故与为统会也。”^⑥乾隆二十四年(1759)所作《春秋究遗序》认为:“条理精密,即在广大平易中。”^⑦乾隆二十五年(1760)所写《与任孝廉幼植书》提出治学只有到了“贯本末、彻精粗”方可创论^⑧。

未至而立之年的戴震在《与是仲明论学书》中提出的经学诠释方法论纲领,极耐玩味,精妙绝伦。笔者在搭建经学诠释理论框架的尝试中所考虑到的基本因素,它都照顾到了:“经之至者道也”使经学诠释的逻辑预设得以显题化,揭示了经学诠释始于文本认知、终于道德义理的过程,暗示了戴震专取“通经求道”的权威主义策略。“由字以通其辞,由辞以通其道”则既体现出戴震以简驭繁的一贯策略——以文字统摄经文、以经统摄世界观,又囊括了语义解释和语用解释两大课题。尽管《与是仲明论学书》没有表述诠释学循环,其“淹博”、“识断”和“精审”说却深具诠释学循环之精神实质;而“由字以通其辞,由辞以通其道”则可以解读为哲学诠释学暨语言学意义的循环:以读者心中的前理解(字)驾驭经文(辞),以经文(辞)驾驭读者心中对世界暨经书作者内心的理解(道)。所以无论戴震义理论著评价之高低,《与是仲明论学书》在中国诠释理论发展史上都享有永不磨灭的地位!

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 戴震对字书韵书的怀疑参见乾隆二十八年(1763)所作《论韵书中字义答秦尚书蕙田》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第3册,第336页。

② 段玉裁:《戴东原先生年谱》,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第708页。

③ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第375页。

④ 程颐、程颐:《二程集》,第430、440页。

⑤ 程颐、程颐:《二程集》,第968页。

⑥ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第477页。

⑦ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第381页。

⑧ 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第369页。

桂馥与翁方纲交游考论

丁秀菊

摘要:桂馥是清代著名学者、文字学家、书法家、篆刻家,《说文》四大家之一。他嗜好金石,精于篆隶,善治《说文》,并以此为基础,广交天下学人。其中相交长久、相知深厚者,当推大兴翁方纲。他们一起考订金石,精研《说文》,切磋书艺,砥砺学术,前后长达近四十年。桂馥与翁方纲的交游,一方面扩大了交谊范围、提高了学术造诣;一方面推动了学术研究的进步,促进了清代学术的发展与兴盛。

关键词:桂馥;翁方纲;金石学;《说文解字》;书艺切磋;诗文题写

乾嘉时期,古学复兴,汉学大盛。以通经、明经为目的,海内学人研习《说文》,重视考据,博涉经籍,以朴学相矜尚。学者们尤为重视彼此间的学术交流,常常就共同关心的学术问题各抒己见、切磋探讨。这种广泛而密切的学术交流,对学者的学术声望与社会的学术进步都产生了极大的推动作用。桂馥与翁方纲的交游,就是其中一个典范。

桂馥(1736—1805),字冬卉,号未谷、雪门,晚号老菴,别号读井复民,山东曲阜人。乾隆五十五年(1790)进士,官任云南永平知县。擅长碑版考证,精于书画诗文,尤工分隶篆刻,是清代著名学者、文字学家、书法家、篆刻家,《说文》四大家之一。著有《说文解字义证》、《札朴》、《晚学集》、《未谷诗集》、《缪篆分韵》、《续三十五举》、《再续三十五举》、《历代石经略》等。

翁方纲(1733—1818),字正三,号覃溪,晚号苏斋,北京大兴人。乾隆十七年(1752)进士,官至内阁大学士。曾主持江西、湖北、江南、顺天乡试,又曾监管广东、江西、山东学政。擅长金石考订,精通词章之学,工于书法创作,是清代著名的金石学家、书法家、文学家、“肌理说”诗论的倡始人。著有《两汉金石记》、《经义考补正》、《复初斋文集》、《复初斋诗集》、《小石帆亭著录》等多种。

桂馥与翁方纲相识于乾隆三十三年(1768)。是年春季,桂馥参加了礼闱考试并喜获优贡,得以进入当时国家的最高学府——成均并因此结识了翁方纲。二人的进一步交往是在乾隆三十九年。是年冬天,桂馥赴京代好友颜崇榘请翁方纲为其家藏《先世交游尺牍》题跋。在《跋尺牍册》(曲阜颜氏藏本)中,翁方纲曾记述了题跋经过,曰:“乾隆甲午冬,曲阜桂明经馥持其友颜孝廉崇榘所藏《先世交游尺牍》来求题。其明年春,孝廉计偕北来,始题词而归。”^①此次请题为桂馥与翁方纲日后的密切交往正式拉开了帷幕。他们的友谊长达近四十年,直到桂馥去世。在近四十年的交往中,他们有“城南二十载,日日叩我庐”^②的频繁往来,有“更上一层楼穷远目,与君相视叩精微”^③的深入探讨,亦有“覃溪未谷论分隶,又隔同游七百年”^④的书艺切磋,更有“为尔沉吟濡笔意,故人砥砺见交情”^⑤的

作者简介:丁秀菊,《山东大学学报(哲学社会科学版)》编辑部编审(山东济南 250100)。

① 翁方纲撰,沈津辑:《翁方纲题跋手札集录》,桂林:广西师范大学出版社,2002年,第392页。

② 翁方纲:《送未谷任永平令》,《复初斋诗集》卷四十九,《续修四库全书》集部第1455册,上海:上海古籍出版社,2002年,第114页。

③ 翁方纲:《未谷属为摹文衡山“眺远”二字匾其楼,题后二首》其二,《复初斋诗集》卷十九,《续修四库全书》集部第1454册,第521页。

④ 翁方纲:《再题诸城县苏隶石刻二首》其二,《复初斋集外诗》卷十八,民国六年(1917)《嘉业堂丛书》本。

⑤ 翁方纲:《题周载轩编修〈钟山读书图〉三首》其二,《复初斋诗集》卷三十五,《续修四库全书》集部第1454册,第682页。

诗文题写等等,相知相惜,情深意重。

一、金石赏订

翁方纲喜金石,好收藏,“无所不通,而尤邃于金石文字。……所居京师前门外保安寺街,图书文籍,插架琳琅,登其堂者,如入万花谷中,令人心摇目眩,而无暇谈论者也”^①。翁氏于金石学造诣深厚,著有《两汉金石记》、《粤东金石略》、《汉石经残字考》、《焦山鼎铭考》、《庙堂碑唐本存字》等大量金石学著作,是当时著名的金石学家。翁方纲的金石学造诣及成就,令桂馥十分景仰。桂馥常常以己所藏向翁方纲请题。如乾隆四十三年(1778)五月,桂馥以颜氏所摹金农双钩《延熹华岳碑》请题;乾隆四十四年夏,以所藏郭昇手迹请题;乾隆四十五年八月,以所藏《古今尺谱》拓本请题;同年十月,以所藏《宋清边弩手指印》请题,以秦汉瓦文拓本索诗;乾隆四十六年九月,以所藏《古龙骧将军印册》请题;乾隆四十八年四月,以所藏宋拓本《李昭公碑》请题;等等。

桂馥“少时笃嗜古铜印,凡南北收藏家,不远千里求之”^②,辑有《历代石经略》,并曾协助阮元纂成《山左金石志》一书,是山东著名的收藏家。桂馥热衷收藏,而且“靡枕图史,手不停披,除饮食外,无一刻不与残碑缺玺精神往来”^③,对古代铜器与汉代碑刻等均有深入研究,《芊子戈》、《商国》、《铜弩机尺》、《别部司马印》、《石侯洛印》、《武平侯印》、《龙骧将军印》、《唐留后印》、《峰山碑》、《韩敕碑》、《后韩敕碑》、《孔宙碑》、《张迁碑》、《衡方碑》、《乙瑛碑》、《史晨碑》、《史晨后碑》、《华山庙碑》、《夏承碑》、《曹全碑》、《石门颂》等的考释皆相当精审。对桂馥的勤勉用心与高深造诣,翁方纲十分欣赏;对其请托,也总是慨然应诺,且题跋认真、严谨、详细。如在摹写金农双钩本《延熹华岳碑》时,翁方纲补全了此碑所阙文字:“乾隆四十三年,太学生曲阜桂馥借得颜氏所摹杭人金农双钩本以示翁方纲。按前摹本阙处补全字一百有六,补阙笔及半字者一十有六,于是碑字所阙无几矣。”^④在跋右军戈时,翁方纲考证其制作年代为周代,说:“辛丑夏,未谷桂君得此戈头于大梁,拓其文以示予。……其铜质古绿,胜于曲阜颜氏所藏芊子戈,以建初尺度之内三寸七分、胡四寸二分、援五寸七分,与《考工记》注皆不尽合重。今等七两三钱,其铭在胡之穿下,三行曰:‘廿四年隗口口命右军工戈蔑丘竖’凡十五字,年下当是邑名,以下则其职司也。前年见黄小松所藏枪文拓本,凡二行,曰:‘十二年邾司寇口口我上军口司马口口口口’约十八字,虽亦不尽可识,而皆以年下接地名,下及其职司,盖与此同时所造也。《逸周书》已有诸侯三军分左右长之文。《晋语》士蒍曰:‘古之为军也,军有左右。’又《哀十七年传》:‘越子为左右句卒。’注:‘钩伍相若,别为左右也。’盖周时诸国军制虽不能皆详,而左军右军之称则已皆有之矣。此戈年无称号,西汉建元以前未有至二十四年者,当是周秦物也。”^⑤类似题跋,多达三十余篇。翁方纲“长于考证残碑断简,搜剔形模、尺寸、高下,纤毫肥瘦,皆有辩论精密”^⑥,所以能够论述有据,考证精审。翁方纲题跋充分彰显了其学术大家的博大胸襟与深厚的学术功力,同时使桂馥收获多多、“所学益精”。

相同的嗜好与素养,使他们拥有更多的接触机会。他们共赏金石,考订碑版,乐此不疲,有“昨赏唐公碑,小集墨交津。欧阳诋其妄,吁磋非已甚。不知会仙迹,更自何人谗”^⑦的讨论,有“诸公阅古

① 钱泳:《履园丛话》,北京:中华书局,1979年,第146页。

② 桂馥:《缪篆分韵补序》,《晚学集》卷七,《续修四库全书》集部第1458册,第701页。

③ 袁枚:《缪篆分韵序》,桂馥:《缪篆分韵》卷首,上海:上海书店,1986年。

④ 翁方纲撰,沈津辑:《翁方纲题跋手札集录》,第61页。

⑤ 翁方纲:《跋右军戈》,《复初斋文集》卷十九,《续修四库全书》集部第1455册,第536页。

⑥ 姚文田:《跋赵味辛前辈所藏翁覃溪先生书札卷后》,《邃雅堂文集续编》,《续修四库全书》集部第1482册,第597页。

⑦ 翁方纲:《未谷装汉安仙集字为轴,属予录沈字韵诗,并求瘦铜题句。瘦铜曰:‘覃溪不可无专咏也。’再用前题石田画像韵》,《复初斋集外诗》卷十五。

眼,烂若岩下电。尊壘古绿气,稍稍洗我倦。深山剔苔鲜,翠墨濡绡绢。此嗜有别味,不独临池羨”^①的喜悦,也有“兼旬金石谈,著录及刀错”^②的持续不休。通过这种探讨交流,他们得以廓清对某些事物的认识。如关于古今尺寸问题,桂馥认为应“以见今部颁营造尺与建初尺为主”,翁方纲则认为不可轻信,持审慎态度。曰:“未谷以所蓄古今尺诸拓本装轴属题,且曰鄙意以见今部颁营造尺与建初尺为主,余皆揣测不足据。许祭酒、郑司农尚不能定周尺,沈冠云乃据秦氏款识以分田制禄,未可遽信也。”^③关于龙骧将军印章,桂馥认为此乃“宋王镇恶”印^④,翁方纲意见相左,认为六朝多异体,不应以此为判定依据。曰:“印文曰‘龙骧将军章’,未谷疑以为宋王镇恶,盖据其得印之地在洛阳也。而北魏高湛以为是官,其墓碑书作龙。予有其拓本,正书遒逸,开虞褚法,而其偏旁之异如此,此则六朝之书多异体矣。不必执定某时某人印也。……高勃海碑拓完好,假龙骧号文则那。南荆都督史所失,漫稽元象兼兴和。《水经》、《地志》且莫辨,六朝文字实舛讹。吾尝慨笈隶急就,汉碑汉印分殊科。何敢扬澜更竟委,但说祭海当先河。况于魏齐证金石,譬离根本寻枝柯。日日碑摹孔祭酒,要从许说追虞戈。”^⑤翁方纲将以“魏齐证金石”比作“离根本寻枝柯”,通俗易懂而且十分精准。关于这个问题,张埏也有相同看法,认为六朝书写混乱,错讹良多,不宜为据^⑥。关于颜崇榘收藏的古铜器,翁方纲考释说是商器,释文为“愕作距末,用厘商国”。阮元则根据《左传·哀公九年》“利以伐姜,不利子商”与《左传·哀公二十四年》“孝、惠娶于商”的记载,认为商国即宋国。桂馥支持阮元之说,另外补充了《左传·僖公二十二年》与《左传·昭公八年》的相关注解,考释颜氏所藏铜器为宋国器物^⑦。另外,桂馥与翁方纲还就《范式碑》进行过探讨,翁方纲更正了桂馥对《范式碑》的考证结论^⑧,等等。

桂馥与翁方纲考订金石前后长达数年^⑨。在考订、探讨中,他们广博见闻,增长学识,也加深了感情。他们常常以摹帖见赠,如乾隆四十四年(1779),翁方纲为桂馥临摹了峰山碑^⑩与《王居士砖塔铭》;乾隆四十八年,桂馥为翁方纲刻吴门双钩本^⑪;乾隆四十九年,翁方纲寄隶书拓本于桂馥^⑫;乾隆五十五年,桂馥以“阮亭名字”印见赠翁方纲^⑬,等等。其中,翁方纲为桂馥摹写的《王居士砖塔铭》尤

① 翁方纲:《夏日,未谷、芑堂、无轩、芝山、毅堂过谈,怀小松》,《复初斋集外诗》卷十二。

② 翁方纲:《汉半两泉范拓本联句》,《复初斋集外诗》卷十五。

③ 翁方纲撰,沈津辑:《翁方纲题跋手札集录》,第22页。

④ 关于龙骧将军印,桂馥曾有考证。在《龙骧将军印》中,桂馥曰:“余在洛阳得古铜印,涂金,龟钮,文曰:‘龙骧将军章。’德州封氏有北魏高湛墓志石刻,亦作‘龙骧’。六朝文字好增加偏旁,无他义也。”(桂馥著,赵智海点校:《札朴》卷八《金石文字》,北京:中华书局,1982年,第316页)桂馥所谓“宋王镇恶”说,见于翁方纲《龙骧将军印歌并序》中,但此说本身有误。王镇恶(373—418),东晋名将。晋安帝义熙十四年(418)正月,他在随刘裕次子刘义真留守长安时遭诬陷而被杀。其时,刘裕尚未建立刘宋王朝。

⑤ 翁方纲:《龙骧将军印歌并序》,《复初斋集外诗》卷十六。

⑥ 张埏《龙骧将军印歌》为桂未谷学官作:“汉隶题碑多假借,汉篆题印殊审详。予见官印三五百,未见字讹白下羊。六朝六书字体坏,随意波磔尤荒唐。得声粗不辨子母,俗书最喜加偏旁。拓拔享祚略长久,诸碑传世祸未央。运河新出高湛字澄,渤海渔人志,此人官职题龙骧。凡将之篇千古秘,渥洼有种八尺长。不信龙马竟合并,遂令斯篇皆彷徨。未谷寄示古印一,涂金龟纽将军章。龙骧故城龙骧印,此物乃得于洛阳。惊喜属之王镇恶,虎牢关下荒草荒。云烟无恙到君手,英雄已没愁人肠。我谓此亦莫须有,文人好事口舌强。不如题作子澄印,墓铭犹在山头冈。”《竹叶庵文集》卷十八,《续修四库全书》集部第1449册,第224页。

⑦ 桂馥:《商国》,桂馥著,赵智海点校:《札朴》卷八《金石文字》,第307页。

⑧ 翁方纲:《跋范式碑》,《复初斋文集》卷二十,《续修四库全书》集部第1455册,第551—552页。

⑨ 翁方纲《翁氏家事略记》:“自癸巳春入院修书。……校勘之次,考订金石,架收拓本,亦日渐增。自朱竹君筠、钱辛楣大昕、张瘦同(铜)埏、陈竹广以纲、孔枋约广森后,又继以桂未谷馥、黄秋盦易、赵晋斋魏、陈无轩焯、丁小雅杰、沈匏尊心醇辈时相过从讨论,如此者,前后约将十年。”翁方纲:《翁氏家事略记》英和按语,北京图书馆出版社影印室辑:《乾嘉名儒年谱》第8册,北京:北京图书馆出版社,2006年,第72—74页。

⑩ 翁方纲《峰山四首》其四:“多惭曹子未磨厓,难得归装二本偕。不独辛泉攀窠字,寄将十二篆师奇。嘉禾曹仲经尝题名于陕本峰山碑后,予昨于江宁府学访得至正癸巳重摹峰山碑,归装遂有此二本矣。十二篆师,未谷斋名。”《复初斋诗集》卷二十,《续修四库全书》集部第1455册,第532页。

⑪ 翁方纲《跋娄寿碑》:“金匱钱梅溪以吴门双钩此本见寄,未谷欣然为付嗣氏。”《复初斋文集》卷二十,《续修四库全书》集部第1455册,第547页。

⑫ 张毅巍:《桂馥年谱》,哈尔滨师范大学硕士学位论文,2011年,第43页。

⑬ 翁方纲:《未谷来都门以“阮亭名字”印见赠》,《复初斋诗集》卷三十九,《续修四库全书》集部第1455册,第32—33页。

为重要,充分体现了二人的浓浓情谊。

《王居士砖塔铭》全称《大唐王居士砖塔之铭》,由唐代上官灵芝撰写、敬客刻书,宋葆淳收藏。此铭用笔轻重得宜,结体端庄方正,既有唐楷的严谨法度,又有魏晋的飘逸神采,深得书家青睐。桂馥十分喜欢该铭,却一直苦于没有拓本收藏。为此,翁方纲费时两天,悉心为桂馥摹写。“……己亥春,为桂未谷临补一本,备见颜平原得之张长史,所谓笔法十二意者。”^①这对桂馥来说弥足珍贵。桂馥感激不已,特作诗致谢。在《翁覃溪学士为摹〈砖塔铭〉赋谢》诗中,桂馥深情地记述了摹铭原委,表达自己的无限欣喜,并热情赞扬了翁方纲的书法成就。诗曰:

唐书最喜砖塔铭,惜哉破裂无完形。河东一本是初拓,悬之海内如晨星。
欲攫不得三叹息,归把残字空眈瞪。玉堂学士莞而笑,我有梁肉施饥伶。
羊毫一扫松风急,百廿七字云英英。硬黄响拓俱多事,临摹不数汲冢亭。
满堂传示称快意,孰知两日劳经营。学士初学虞永兴,有时阑入欧率更。
上下颜柳兼褚薛,全凭变法如写生。不然下笔求形似,得毋笑语同优伶。
不见摹勒重刻石,宝鼎化作三足铛。学士论书善取譬,有似柘浆析朝醒。
寻常只字足宝贵,况当妙墨双眼明。纵无兰亭茧纸本,我心足使平如衡。^②

桂馥对该摹本视若至宝,悉心收藏。翁方纲也十分欣慰,分别于乾隆四十四年(1779)十月三十日、十一月三日为桂临本、自临本题跋,曰:“己亥十月卅日与诸君细论此本,析入微茫,自此又可以作《砖塔铭考》矣”^③;“此是今年春为未谷临本之副稿也。是年冬,未谷又得一本,其第十四行‘徽’字右肩误连,始知重刻之本未尝不极精妙也。每字旁界丝亦差铢黍,解此,方知今日所存残本之可贵耳”^④。对《王居士砖塔铭》,翁方纲一再临摹、反复题跋,足见其在金石学家们心目中的重要地位,也说明翁氏摹本的弥足珍贵。

二、《说文》探研

桂馥自乾隆三十三年(1768)结识翁方纲后,就开始留心《说文》资料的汇集^⑤。他以“训诂不明,不足以通经”为本,“博考诸书作《说文解字》学,取许书与诸经之义相疏证”^⑥,对《说文》进行了详实的研究考证。手不释卷,夜以继日,前后长达四十年,著成《说文解字义证》五十卷、《说文统系图》、《说文解字签注》一卷、《检说文难字法》不分卷、《说文部首读》一卷、《说文解字校勘记残稿》一卷、《札朴》十卷等等。桂馥在《说文》学方面的出色成就,得到了翁方纲的大力赞赏。其中,翁方纲对桂馥《说文统系图》的题记、讨论尤多。

桂馥《说文统系图》完成于乾隆四十四年(1779)二月。一俟完成,翁方纲就与程瑶田、朱筠、卢文弨、张埏、丁杰、薛寿、王念孙、李祖望等为之题记。其中,翁方纲作《与桂未谷论所作〈说文统系图〉》,就“统系”问题阐述了自己的看法。同年三月二十八日,翁方纲为《说文统系图》作赞;四月一日,翁方纲再次题记^⑦。在《为桂未谷摹汉石经残字题后》诗中,翁方纲也语及此事,曰:“未谷昨绘《说文统系图》,许祭酒下次江式,终吾衍。”^⑧乾隆四十五年八月,《说文统系图》装裱后,翁氏又为之题记^⑨。乾

① 翁方纲:《跋王居士〈砖塔铭〉》,翁方纲撰,沈津辑:《翁方纲题跋手札集录》,第156页。

② 桂馥:《翁覃溪学士为摹〈砖塔铭〉赋谢》,《未谷诗集》卷二《老范剩稿》,《续修四库全书》集部第1458册,第729页。

③ 翁方纲:《跋王居士〈砖塔铭〉(桂君本)》,翁方纲撰,沈津辑:《翁方纲题跋手札集录》,第157页。

④ 翁方纲:《跋王居士〈砖塔铭〉(自临本)》,翁方纲撰,沈津辑:《翁方纲题跋手札集录》,第157页。

⑤ 孙雅芬:《桂馥研究》,山东大学博士学位论文,2009年,第201页。

⑥ 中国科学院图书馆整理:《续修四库全书总目提要(稿本)》第4册,济南:齐鲁书社,1996年,第243页。

⑦ 张毅巍:《桂馥年谱》,第20—22页。

⑧ 翁方纲:《为桂未谷摹汉石经残字题后》,《复初斋集外诗》卷十三。

⑨ 孙雅芬:《桂馥研究》,第207页。

隆五十四年,翁方纲在为桂馥《丙己图》题诗时也曾语及桂馥《说文统系图》,曰:“丙辛米老像曾摹,识字何如丙己乎。十二篆师肩拍袂,说文统系统成图。未谷尝绘许祭酒以下至二徐、张有、吾衍之属,曰《说文统系图》,因自题书室曰‘十二篆师精舍’。”^①在桂馥远赴云南后,翁方纲曾再次忆及他们一起考析《说文》的情形:“桂四吾畏友,治经精六书。城南二十载,日日叩我庐。尔时旧侣共,北朱南则卢。相与订疑义,梦寐陆与徐。抱经校《释文》,竹君校《说文》。君归复几日,携手来鹄湖。钱子及王生,石帆并操觚。嘉定钱晦之、南城王实斋在予济南署斋,日与未谷考析《说文》、《广雅》。”^②等等。

桂馥的《说文统系图》有两种:第一图由陈鸿宾、宋葆淳合作绘制,共有许慎、江式、李阳冰、徐铉、徐锴、张有、吾丘衍七人;第二图由罗聘绘制,在第一图的基础上又增加了颜之推,共八人。关于此图,桂馥曾自述说:“余尝乞罗两峰作《说文统系图》,自许慎至吾丘衍十余人,或谓生各异代,不应同在一图。案:后汉赵邠卿图季札、子产、晏婴、叔向,四像居宾位,又自画其像居主位。本朝方尔止作《四壬子图》,画陶渊明、杜子美、白乐天,自持诗卷请教。此皆前事也。”^③桂馥参照前人做法,将许慎、江式、李阳冰、徐铉、徐锴、张有、吾丘衍、颜之推绘成一图,并题名曰《说文统系图》。对此图的题名,翁方纲有不同意见,曰:

来示以所作《说文统系图》属题。其图据案者,许慎也;坐于左者,江式;立者,李阳冰;右则二徐、张有;而执卷佝偻于前者,为吾衍。岂非以衍作《学古编》溯篆书品目,有功于许慎哉?顾有所未晓者。衍之言曰:“《仓颉》十五篇即是《说文》目录。五百四十字,许慎分为每部之首,人多不知,谓已久灭。又后人并字目为十四卷,以十五卷著序表,人益不意其存矣。仆闻之师云尔。”按《汉书·艺文志》:“《史籀》十五篇,……《仓颉》一篇。”又曰:“汉兴,间里书师合《仓颉》、《爰历》、《博学》三篇,断六十字以为一章,凡五十五章,并为《仓颉篇》。”此即所谓《仓颉》七章、《爰历》六章、《博学》七章者,无所谓《仓颉》十五篇者也。且此图于许慎下首列江式,则为《说文》之学者可信莫如式。式《论书表》曰:“仓颉览二象之爻创文字,用书契造于三代,厥体颇异,及宣王太史史籀著《大篆》十五篇,与古文或同或异,时谓之籀书。其后七国,殊执文字乖别。秦相李斯作《仓颉篇》,中车府令赵高作《爰历篇》,太史胡毋敬作《博学篇》,皆取《史籀》大篆,或颇省改,所谓小篆者也。”式之此论,亦不言《仓颉》十五篇也。且即吾衍自言,亦曰:“籀文者,史籀取《仓颉》形意,配合为之,损益古文,或同或异。”则可见大篆与《仓颉》已异,何况小篆乎?亦未明言所谓《仓颉》十五篇者,何所本也?况许氏《字目》十四卷,从来著录家皆谓许氏所撰,未有言其为仓颉者。

史皇之时,鸟迹初起,古文尚始萌芽,何从而有“一”、“上”、“示”三之部叙乎?无其部叙,何从而为十五篇乎?此明是误读《汉志》以十五篇妄属之仓颉,又以《仓颉》妄属之许慎,此诚纯谬之极者矣,而可以承许氏之统系乎?愚意初疑“统系”二字太大,未可据。以摹印缪篆之法当之,然犹未大害也。既而取《学古编》核之,吾衍之言乃直诬许氏。若此,则是图之作恐须更正。谨此奉覆,请详择焉。^④

翁方纲认为,吾丘衍“《仓颉》十五篇即是《说文》目录”说有误,历史上并没有“《仓颉》十五篇”之说;“统系”一词失当,从所列人物来看,当题以“摹印缪篆之法”。翁方纲此论正中肯綮:一是历史上的确没有《仓颉》十五篇之说;二是桂馥所列人物,虽与《说文》有关,但并非都是治《说文》者,这些人最为突出、最为一致的地方,是他们皆工于篆书。关于后一点,朱筠的分析更为详细。朱筠曰:“曲阜桂馥未谷好《说文》,工篆书,属其同好钱塘陈鸿宾、安邑宋葆淳合作《说文》统系之图。图环树石,覆

① 翁方纲:《未谷〈丙己图〉二首》其一,《复初斋诗集》卷三十九,《续修四库全书》集部第1455册,第33页。

② 翁方纲:《送未谷任永平令》,《复初斋诗集》卷四十九,《续修四库全书》集部第1455册,第114页。

③ 桂馥:《说文统系图》,桂馥撰,赵智海点校:《札朴》卷六《览古》,第217页。

④ 翁方纲:《与桂未谷论所作〈说文统系图〉》,《复初斋文集》卷十一,《续修四库全书》集部第1455册,第452页。

以林樾,坐汉汝南许君凭几于上,尊所自也。旁坐魏济阳江式法安,以式撰集《古今文字》依许氏,其篆体尤工也。立唐赵郡李阳冰少温于式下,以阳冰篆迹殊绝,独冠古今。自云:‘斯翁而后,直至小生也。’次右则南唐广陵徐铉鼎臣、徐锴楚金兄弟立焉,以铉善小篆,映日视之,书中心有浓墨一缕,正当其中,至曲折处亦无偏侧。锴及兄铉齐名,或且过之。铉校定《说文解字》,锴撰《系传》及《说文韵谱》也。次立者则宋吴兴张有谦中,以有作《复古编》,书‘魏’为‘巍’,盖大名当从‘嵬’,不从‘鬼’;书‘庵’为‘閤’,不用山谷定从艸说,以自古无‘菴’字。尝曰:‘《说文》所无,手可断,字不可易也。’其眇目跛足、佝偻奉书而北面者,为元钱塘吾丘衍子行。以衍工于篆籀,其精妙不在秦唐二李下,著《说文续解》及《学古编》。说者曰:‘篆籀之学,至于宋季敝极矣。’衍始倡其说以复于古,而吴兴赵文敏公实和之,学乃大明也,其所以为图之意略如此。”^①在朱筠看来,桂馥好《说文》,工于篆,所选人物也无一不工于篆——许慎是小篆鼻祖,著《说文解字》,收小篆 9353 字;江式依许氏撰集《古今文字》,亦工于篆;李阳冰“篆迹殊绝,独冠古今”;“铉善小篆”,徐锴与兄齐名,“或且过之。铉校定《说文解字》,锴撰《系传》及《说文韵谱》”;吾丘衍亦工篆籀,“其精妙不在秦唐二李下”;等等。由此可见,桂馥的《说文统系图》的确有些名实不符,翁方纲的看法是正确的。

自殷商至清代,汉字经过了甲骨文、金文、战国文字、小篆、隶书、楷书等不同的发展阶段。其间,兴废更替,一度造成书写混乱。许慎撰著《说文解字》,就是源于“秦烧灭经书,涤除旧典,大发隶卒,兴役戍,官狱职务繁,初有隶书,以趣约易,而古文由此绝”以及世人“诡更正文、乡壁虚造不可知之书,……皆不合孔氏古文,谬于史籀”^②。此后,俗隶大行,由隶而楷,与篆古籀文愈来愈远,清时书写尤为混乱。“学者师无法,不明文字本所由生,其狎见尤甚者,至于‘諛’、‘谄’不分,‘鍛’、‘鍛’不辨,‘據’旁著‘處’、‘適’内加‘商’。点画淆乱,音训泯棼。”^③“百余年来,学者弃六书、勾股之学以为细务,不习音训,不讲点画,甚者举偏旁以代字,其弊已数见矣。”^④桂馥、翁方纲等学者逐渐认识到其弊端,开始正本清源,竞复古学,讲明六书。在《为桂未谷摹汉石经残字题后》诗中,翁方纲与桂馥交流了自己的看法,曰:

魏经三字汉一字,后有深衷前盘洲。四明昆山阙弗录,呜呼定论吾何求。

昨者共论夏竦撰,四声古篆邠邠收。中郎之题自谁误,盘洲所记信有由。

资州石本竟何在,蓬莱阁废堆荒丘。古文篆隶互参检,漆书科斗非谬悠。

归来覆展我新刻,想象笔法丰而道。蔚宗何必误书事,武库等是森戈矛。

水经公羊递辩证,刘宽王曜相赠投。为君谛审不得秘,昭回河汉经天流。

八分二篆孙溯祖,一毛片甲夙与虬。磋我读经未通贯,焉有腕力能仰酬。

感君买绢已一载,深夜起坐追千秋。欲因是正自隶始,二徐兼订王葛勾。

上穷书孔易之孟,下逮竹素吹箫俦。跛老似见会稽石,统图果接江式不。未谷昨绘《说文统系图》,许祭酒下次江式,终吾衍

隶到中郎篆祭酒,正变万古通之邠。以函雅故正文字,那必编续洪与娄。^⑤

在诗中,翁方纲阐述了汉字的发展流变,告诫人们要探源溯流,辨明六书根柢,只有“古文篆隶互参检”才能保证书写准确。其“八分二篆孙溯祖”之说,与桂馥的篆隶演变观异曲同工。桂馥在对“图”、“辨”、“恩”、“蕁”、“黍”、“典”等一系列汉字进行具体而微的考察的基础上,概括其篆隶关系说:“作隶不明篆体,则不能知其变通之意;不多见碑版,则不能知其增减、假借。隶之初,变乎篆也,尚近于篆。

① 朱筠:《桂馥〈说文统系图〉记》,《笥河文集》卷七,《丛书集成初编》第 2507 册,北京:中华书局,1985 年,第 133—134 页。

② 许慎:《说文解字序》,许慎:《说文解字》卷首,北京:中华书局,1979 年。

③ 朱筠:《说文解字叙》,《笥河文集》卷五,《丛书集成初编》第 2507 册,第 69 页。

④ 洪亮吉:《上内閣学士彭公书》,刘德权点校:《洪亮吉集》第 1 册,北京:中华书局,2001 年,第 250 页。

⑤ 翁方纲:《为桂未谷摹汉石经残字题后》,《复初斋集外诗》卷十三。

既而一变再变,若耳(儿)孙之于鼻祖矣,又若水之同源异派矣,又如酒之脱却米形矣。”^①

鉴于桂馥对汉字发展演变观察与分析的全面、深入,翁方纲希望桂馥能详考“攸”字的流变过程。在为桂馥《说文统系图》作赞时,翁方纲指出:

未谷作《说文统系图》,乞题于方纲,既纠吾子行所称《仓颉》十五篇之失,以复于未谷。未谷曰:“盍即以此跋之?”爰为之赞。赞曰:

竹素闻师曰:“十五篇即《仓》即许。”予窃惑焉,然其论谐声为韵书之所先。若依其法则,《毛诗》、《楚骚》皆可了然。以此承江、徐之后,其庶无愆。然竹素又论《峰山碑》“攸”字,李处巽本直笔相连,而于许氏以为从水,何以不加言詮,徐精许书而碑,弗许沿即此一字而《滂喜》、《急就》上下相宣?予是以冀古人之我告,而日日焚香拜祝于此图之前。^②

《峰山碑》是秦刻石中最早的一块,由秦相李斯撰文并书,笔法严谨,端庄工稳,是学书入门的最佳范本之一。吾丘衍曰:“李斯《峰山碑》,直长者为本,横刊者皆摹本。有徐氏门人郑文宝,依真本式长刊者法度全备,可近于真。但‘攸’字立人相近,一直笔作两股。近李处巽于建康新刻,甚谬。”^③其中的“攸”字,《峰山碑》作。其实,该字在甲金文中另有写法。“攸”,甲骨文作,金文作或,《说文》作,隶书攸则将写成。吾丘衍语焉不详,因此翁方纲对桂馥提出了疏解要求。可惜的是,桂馥对“攸”字的疏解仅限于它与“悠”、“洊”、“漑”的同义使用情况^④,未能对其隶变过程作详尽描述。可以说,这是令翁方纲十分遗憾的事。

三、书艺切磋

桂馥与翁方纲高深的金石文字学造诣,使二人在书法创作方面均有极高成就并享盛誉。桂馥师法汉碑,其八分隶苍劲古朴,雄健有力,为世人争相收藏,有“论者以为山左第一”^⑤、“无桂不成世家”之说。他亦擅篆刻,“未谷作印,取法于汉,直架三桥而上之”^⑥。而翁方纲最擅楷书,杨守敬称他“见闻既博,复考究于一笔一画之间,不爽毫厘,小楷尤精”^⑦;王潜刚则曰:“清人学欧、虞者,当以翁方纲为最。……惟题识于碑帖之后,无论真行大小无不雅驯精妙,盖得于金石意味者深矣。故是能品。”^⑧同时,翁方纲也擅长隶书,与同时代的刘墉、梁同书、王文治齐名,并称“翁刘梁王”,与刘墉、成亲王永瑆、铁保齐名,并称“翁刘成铁”。钱泳则将翁、桂二人一并称颂,曰:“谷口学汉碑之剥蚀,而妄自挑趯;竹垞学汉碑之神韵,亦擅自增损。识者病之。……盖古碑虽在,用笔不传,无有授受渊源,亲承指画……。今北平有翁覃溪阁学,山左有桂未谷大令,吴门有钱竹汀宫詹,扬州有江秋史侍御,闽中有伊墨卿太守,天都有巴雋堂中翰,浙江有黄小松司马,及江柜香孝廉,皆能以汉法自命者,而学者自此日益盛云。”^⑨

缘于对书法创作的嗜好与擅长,桂馥与翁方纲经常相聚,鉴赏书作,切磋书艺,交流看法。如乾

① 桂馥:《说隶》,《晚学集》卷二,《续修四库全书》集部第1458册,第660页。

② 翁方纲:《桂未谷所作〈说文统系图〉赞》,《复初斋文集》卷十三,《续修四库全书》集部第1455册,第475页。

③ 吾丘衍:《学古编》,《影印文渊阁四库全书》子部第839册,台北:台湾商务印书馆,1983年,第845页。

④ 桂馥:《说文解字义证》,北京:中华书局,1987年,第264—265页。

⑤ 李放纂辑:《皇清书史》卷二十八引《木叶庵法书记》,台北:明文书局,1986年《清代传记丛刊》本。

⑥ 陈鱣:《续三十五举题辞》,桂馥:《续三十五举》卷首,《续修四库全书》子部第1091册,第676页。

⑦ 杨守敬:《学书述言》,崔尔平选编:《历代书法论文选续编》,上海:上海书画出版社,1993年,第742页。

⑧ 王潜刚:《清人书评》,崔尔平选编:《历代书法论文选续编》,第817页。

⑨ 钱泳:《书学》,上海书画出版社、华东师范大学古籍整理研究室选编:《历代书法论文选》,上海:上海书画出版社,1979年,第618页。

隆四十五年(1780),桂馥、翁方纲、宋葆淳、沈心醇一起鉴赏隶书^①;乾隆五十年,翁方纲任山东学政,与桂馥游历诸城时探讨分隶^②;乾隆六十年,二人曾一同品评书作^③;等等。其中,二人对汉碑与当代隶书的讨论尤多。如在《覃溪先生双钩文衡山分书见贻并赋二诗走笔和答》诗中,桂馥与翁方纲交流了自己对时人隶书及汉碑的看法,曰:

其一 朱(竹垞)陈(元孝)傅(青主)郑(汝器)顾(云美)张(卯君)王(觉斯),气势居然远擅场。

若溯汉唐求隶古,蔡中郎后李三郎。

其二 曹全新出派初分,姿媚宁惭白练裙。

赖有衡方荡阴在,停云犹胜棘门军。^④

“李三郎”即唐玄宗李隆基,“白练裙”指王献之和羊欣的故事,“停云”即文徵明的《停云馆帖》。桂馥认为,分书要求得古朴之气,就要上溯汉唐;其中汉碑又有不同,《衡方碑》与《张迁碑》古朴厚重,《曹全碑》姿媚秀丽。从诗作中,桂馥表现出尚古的审美取向。

翁方纲也有同样认识。他在赏鉴金石时曾说:“石之资用也,莫如砚,而但取色泽者失之;文之可鉴赏者,莫如诗笔法书,而但取姿媚者失之。”^⑤在讨论赵孟頫书法时则说:“其书之侧媚取妍,实非书之正格。吾每见赵书之侧锋者,笑曰:‘奸佞体也!’俾后来学者专趋圆熟流便以悦人目而渐失古法,此所为害于学术人心者大矣。”^⑥翁方纲以古为尚,并因此与桂馥作过多次交流。如在《未谷报诗论隶,再次前韵并来韵四首》中,翁方纲写道:

其二 开元具体尚疑匪,惟则升卿各苦肥。

若较勒铭论岱华,一碑祁国契深微。唐隶以明皇御书王仁皎碑为第一

其三 如何姿媚斥钟王,变法同驰翰墨场。

近日曹全石完好,甫将圆美说中郎。

其四 三体相参到八分,肯同题扇与书裙。

石经上溯岐阳鼓,却说能诗是右军。^⑦

可以看出,翁方纲与桂馥具有相同的审美取向,崇尚古朴质厚,不喜姿媚秀丽。对此,翁方纲在赏评桂馥指头八分书时也有简明概括:“所以妙参汉分隶,纵横波折肥与臃。每与未谷共论此,意薄韩蔡以下书。病在笔锋太腻纸,象罔意肯争离朱。迩来傅山郑簠辈,有意脱化仍偏枯。”^⑧

当然,他们对一些具体问题的看法也并不完全一致。如关于傅山、郑簠隶书,桂馥描述说:“傅青主如蚕丛栈道,级幽梯峻,康衢人裹足不往”,“郑谷口如淳于髡、东方曼倩,滑稽谐谑,口无庄语”^⑨,评价说:“朱陈傅郑顾张王,气势居然远擅场”^⑩;翁方纲则持不同意见,说:“郑簠何须较傅山,剂量筋肉浅深间”^⑪。关于文徵明的《停云馆帖》,桂馥曰:“《停云》犹胜棘门军”;翁方纲则曰:“八分寸尺论万

① 翁方纲:“两峰所赠予《张迁碑》旧本借留未谷斋索其跋尾,适未谷移寓芝山斋,因并属芝山作《品碑图》。时未谷、芝山、鲍尊皆将出都,予四人以品隶为事,故及之。”《复初斋集外诗》卷十五《品碑图并引》。

② 翁方纲《再题诸城县苏隶石刻二首》其二:“覃溪未谷论分隶,又隔同游七百年。”《复初斋集外诗》卷十八。

③ 翁方纲《顾云美八分书“过山又见前朝寺,昨夜所闻何处钟”十四字,未谷属题》:“桂四书评豹一斑,衡方白石审觚圜。”《复初斋诗集》卷四十八,《续修四库全书》集部第1455册,第106页。

④ 桂馥:《覃溪先生双钩文衡山分书见贻并赋二诗走笔和答》,《未谷诗集》卷二《老菴剩稿》,《续修四库全书》集部第1458册,第725页。

⑤ 翁方纲:《宝室硯铭记》,《复初斋文集》卷五,《续修四库全书》集部第1455册,第398页。

⑥ 翁方纲:《赵子昂论》,《复初斋文集》卷八,《续修四库全书》集部第1455册,第428页。

⑦ 翁方纲:《未谷报诗论隶,再次前韵并来韵四首》其一,《复初斋集外诗》卷十三。

⑧ 翁方纲:《桂未谷指头八分书歌》,《复初斋诗集》卷二十二,《续修四库全书》集部第1454册,第547页。

⑨ 桂馥:《国朝隶品》,崔尔平选编:《明清书法论文选》,上海:上海书店出版社,1994年,第175页。

⑩ 桂馥:《覃溪先生双钩文衡山分书见贻并赋二诗走笔和答》,《未谷诗集》卷二《老菴剩稿》,《续修四库全书》集部第1458册,第725页。

⑪ 翁方纲:《未谷报诗论隶,再次前韵并来韵四首》其一,《复初斋集外诗》卷十三。

里,可惜停云派尚肥”^①;桂馥进一步阐明自己的观点曰:“乃知工拙在气势,较量肥瘦徒纷纭”^②。你来我往,各抒己见,热烈而不失感情,并进而深化了对傅山、郑簠、文徵明书法等的认识。

桂馥与翁方纲书学见解一致,审美取向相同,因此彼此欣赏,相互题写。如乾隆四十三年(1778),翁方纲因桂馥擅篆而为其暖视铭之曰阳冰^③;乾隆四十四年,翁方纲为桂馥临《王居士砖塔铭》,临摹文徵明“眺远”并题匾^④;乾隆四十五年,桂馥为翁方纲篆“石墨书楼”印^⑤,翁方纲集王羲之书“哪邇”为桂馥题赠^⑥;乾隆四十八年,翁方纲为桂馥书“巾卷斋”匾额,桂馥为翁方纲篆“及见落水兰亭”六字小印^⑦;等等。

桂馥工篆隶,尤善指头分书,在当时独树一帜。对桂馥的指头分书,张埏、铁保均有形容描述。张埏曰:“作字用指不用指,智巧胚孕中山豪。……巨擎筋粗若鲸喙,小指螺细如虾跳。何人鲁莽蘸头发?何人嵬嵬操襟袍?指头丰肉肉著纸,肉中有骨非空描。将将戛戛纸肉声,墨汁风雨秋窗高。……吁磋乎,如君狡狴计亦毒,天下笔工闭门哭。”^⑧铁保赞曰:“未谷妙手真空空,以手代笔运转同。裁斜制方任挥洒,十指天矫盘游龙。鹤头虎爪位置巧,运笔何如运指好。一波一折神气完,臂腕千钧墨痕饱。字外出力中藏棱,如椎画沙椎不胜。星陈云布大如斗,酒气沸沸喷缣缙。世人作书苦任笔,心手相忘笔乃出。竟捐斑管非正宗,苦守毛椎计亦失。吁嗟乎,汉碑漫涣秦碑穿,八分遗法倩谁传。知君投笔有深意,濡首还强长史颠。”^⑨与张埏、铁保着眼于描述、称赞桂馥指头分书本身不同,翁方纲以傅山、郑簠等反衬之,其《桂未谷指头八分书歌》曰:

南唐振押钩格抵,是用指乎用笔乎。昔闻永兴指画肚,又闻英公指画肤。
复有撮襟与蘸发,要帚兼之画荻芦。离指还将指用物,非指喻指指有无。
吾尝精思永兴楷,古篆颇借英公摹。永兴之楷亦篆法,二者皆取圆而腴。
陶公弹指成壁字,咄咄宁与书空殊。浑沦体势拈大意,如身使臂卷与舒。
画肤画肚此类耳,岂真方整同操觚。所以妙参汉分隶,纵横波折肥与臃。
每与未谷共论此,意薄韩蔡以下书。病在笔锋太腻纸,象罔意肯争离朱。
迩来傅山郑簠辈,有意脱化仍偏枯。古情非关貌剥蚀,淡味岂在神模糊。
人巧天工到礼器,细不单窘浓不麤。只如波尾沉顿处,典重大贝兼球图。
不知当日用何笔,纵有师授无型模。未谷擅名八分久,淋漓得意五指俱。
自言略仿漆书意,将指擘画骈拇驱。酒酣为我作斋匾,翼翼飞动看宝苏。
请更题楣报钱子,大白浮遍张与吴。江南有客袖归去,明日诗话传江湖。^⑩

傅山与郑簠是明末清初著名的书法家,学汉碑,工隶书,对汉碑之学的复兴起到了重要作用。但他们的隶书飘逸虚灵,与乾嘉以后注重内敛、强调厚重与拙朴不同,所以遭到很多批评。在上诗中,翁方纲批评了傅山、郑簠辈对碑刻剥蚀模糊的一味模拟,以傅山、郑簠之弊盛赞桂馥八分书的古拙厚朴与磅礴大气。

① 翁方纲:《未谷属为摹文衡山“眺远”二字匾其楼,题后二首》其二,《复初斋诗集》卷十九,《续修四库全书》集部第1454册,第521页。

② 桂馥:《秋鹤席上醉歌》,《未谷诗集》卷一《东莱草》,《续修四库全书》集部第1458册,第720页。

③ 沈津:《翁方纲年谱》,台北:中央研究院中国文哲研究所,2002年,第123页。

④ 翁方纲:《未谷属为摹文衡山“眺远”二字匾其楼,题后二首》,《复初斋诗集》卷十九,《续修四库全书》集部第1454册,第521页。

⑤ 翁方纲:《未谷为予篆“石墨书楼”印赋谢》,《复初斋集外诗》卷十四。

⑥ 张穀巍:《桂馥年谱》,第35页。

⑦ 翁方纲:《未谷为予篆“及见落水兰亭”六字小印,而柏泉为予勒定武瘦本于石,适同日成之。赋二诗兼赠二君》,《复初斋诗集》卷二十六,《续修四库全书》集部第1454册,第596页。

⑧ 张埏:《桂馥指头八分书歌》,《竹叶庵文集》卷十七,《续修四库全书》集部第1449册,第215页。

⑨ 铁保:《桂未谷指头八分书歌》,《梅庵诗钞》卷二,清道光二年(1822)石经堂刻《梅庵全集》本。

⑩ 翁方纲:《桂未谷指头八分书歌》,《复初斋诗集》卷二十二,《续修四库全书》集部第1454册,第547页。

四、诗文题写

在年复一年的金石考订、文字探研、书艺切磋中,桂馥与翁方纲的友情日益深厚。他们酣饮欢聚,诗作唱和,留下了很多美好回忆。但桂馥诗作散佚严重,仅有《覃溪先生双钩文衡山分书见贻并赋二诗走笔和答》与《翁覃溪学士为摹〈砖塔铭〉赋谢》三首存世,而翁方纲则计有110余首,其中仅乾隆四十四年至四十五间(1779—1780)就多达43首。从翁方纲的这些诗作,我们可以了解桂馥与翁方纲的往来、相聚情形。

乾隆四十三年(1778),桂馥与宋葆淳、张燕昌、陈焯、翁方纲等集会,翁方纲有《夏日,未谷、芑堂、无轩、芝山、毅堂过谈,怀小松》诗以记;又同集潘有为寓斋观其所藏古印,翁方纲有《未谷、芑堂、无轩、芝山同集毅堂寓斋观所藏古印》诗以记。乾隆四十四年夏,桂馥、翁方纲、吴锡麒、沈心醇等相聚闵正斋寓所观赏翁方纲所藏《唐泰山摩崖铭》拓本,翁方纲有《闵正斋永光寺寓后庑下,同未谷、载轩、谷人、匏尊观予所藏〈唐泰山摩崖铭〉拓本,值大风雨四首》诗以记;十一月,桂馥与程晋芳、张埏、罗聘、吴蔚光、陈鸿宾、周厚辕、陈崇本、沈心醇、宋葆淳、洪亮吉、黄景仁等相聚翁方纲苏斋,预祝东坡生日兼送罗聘出都,翁方纲有《东坡生日,两峰为摹龙眠、松雪、老莲诸画像,邀诸公集苏斋,兼送两峰出都,同用“苏”字二首》诗以记;同年冬,桂馥与沈心醇、宋葆淳为翁方纲典试归来接风,八年后翁方纲有诗怀此事^①。乾隆四十五年正月,桂馥在翁方纲寓斋赠黄景仁“山谷诗孙”铜印,翁方纲有《未谷得宋铸铜章,曰“山谷诗孙”,以赠仲则,诸公同赋》诗与《“山谷诗孙”印未谷来索诗又赋此》诗以记;同年,桂馥、翁方纲、翁宜泉、罗聘、沈心醇、周厚辕、吴锡麒等人聚会,以汉半两泉范拓本联句,翁方纲有《汉半两泉范拓本联句》以记;十二月,苏轼生日,翁方纲设宴邀桂馥、沈心醇、宋葆淳、叶观国、蒋士铨、程晋芳、张埏、吴锡麒、周厚辕、王友亮等人同贺,翁方纲题诗四首。乾隆四十六年,桂馥与翁方纲同游宏善寺,翁方纲作《宏善寺同未谷赋二首》诗;等等^②。

翁方纲熟谙桂馥的一切,将桂馥生活的点点滴滴均载入诗中。一是他将桂馥名号几乎全嵌入诗文,如“桂馥东莱北海滨,低回每自拟传人”^③;“冬卉同时孰擅称,秋实为君催酿酤冬卉,未谷字也”^④;“六书益友冬卉子,一札囊封昨频讯”^⑤;“羡他东鲁坛边客,读并朝朝给扫除”^⑥;“酒人与骚人,且勿借口传。所以师林轴,老落晤老莲。……老落,未谷别号也”^⑦;“未谷臧来三十年,右军苔剔薤科拳”^⑧;另有《净门复民歌为未谷作》以记桂馥“净门复民”事^⑨;等等。二是他将桂馥斋名嵌入诗文,曰:“谁能识此怀,勿言漫掺祛。且莫扁归耕,遽云赋《遂初》。归耕,未谷斋名。”^⑩“多惭曹子未磨厓,难得归装二本偕。不独辛泉擘窠字,寄将十二篆师斋。……十二篆师,未谷斋名”^⑪;“十二篆师肩拍袂,说文统系统成图。未谷尝

① 翁方纲《题周载轩编修〈钟山读书图〉三首》其二:“无多遗墨玉池生,八载筵前涕泪横。……己亥冬,予典试江南还,未谷、玉池、匏尊小集载轩斋,席上予诵途中《次谢金圆鱼字韵》……玉池呜咽痛哭,今八年矣。”《复初斋诗集》卷三十五,《续修四库全书》集部第1454册,第682页。

② 张毅巍:《桂馥年谱》,第17—35页。

③ 翁方纲:《桂未谷属友为写〈郑康成礼堂图〉索题二首》其二,《复初斋诗集》卷三十一,《续修四库全书》集部第1454册,第637页。

④ 翁方纲:《秋盒得“桂”字古铜小印以赠未谷来索诗》,《复初斋集外诗》卷二十三。

⑤ 翁方纲:《未谷得宋铸铜章,曰“山谷诗孙”,以赠仲则,诸公同赋》,《复初斋诗集》卷二十,《续修四库全书》集部第1454册,第537页。

⑥ 翁方纲:《寄衡斋、未谷二首》其二,《复初斋集外诗》卷十七。

⑦ 翁方纲:《〈陈章侯饮酒读骚图〉为未谷题二首》其二,《复初斋诗集》卷四十九,《续修四库全书》集部第1455册,第266页。

⑧ 翁方纲:《题叶东卿所藏古剑戈二首》其二,《复初斋诗集》卷六十三,《续修四库全书》集部第1455册,第116页。

⑨ 翁方纲:《净门复民歌为未谷作》,《复初斋诗集》卷二十五,《续修四库全书》集部第1454册,第580页。

⑩ 翁方纲:《送未谷任永平令》,《复初斋诗集》卷四十九,《续修四库全书》集部第1455册,第114页。

⑪ 翁方纲:《岬山四首》其四,《复初斋诗集》卷二十,《续修四库全书》集部第1454册,第532页。

绘许祭酒以下至二徐、张有、吾衍之属，曰《说文统系图》，因自题书室曰“十二篆师精舍”，^①等等。三是他将桂馥人生中的—些重要事件—记入诗文。如桂馥任职长山，翁方纲记曰：“画山何必定山人，诗老诗亭境未真。若向长山寻问答，嵯峨石路是知津。……时未谷司训长山也”^②；桂馥北上乡试，翁方纲记曰：“网罗旧说唐兼宋，离合谁期桂与丁。丁小雅来南昌，正值予启行日，而桂未谷今秋中乡试将北上也”^③；桂馥乡试得中，翁方纲记曰：“小门生又添诗轴，未谷题来话更长。予昔于己亥江南钱棨榜得陈廷庆桂堂，桂堂已酉典山东乡试得桂馥未谷，予因有‘桂堂果许桂升堂’之句。忆十年前予五十初度，敬奉先大夫手书小名汤饼册子请未谷题跋，今此帧正当属未谷题于后耳”^④；桂馥返回曲阜，翁方纲记曰：“羨君此日作归计，知君不是真归耕”^⑤；桂馥远赴云南，翁方纲记曰：“此图万里去滇南，桂四之行若相逐未谷渴选得云南永平令”^⑥；等等。

桂馥是乾嘉知名学者，喜收藏，工篆隶，治《说文》，涉猎广泛，硕果累累。对这些，翁方纲也均有详录，如记桂馥收藏郭畀墨迹：“桂君买自长安市，示我乙春春未启。留题挂壁又四年，鼠腊何心璞轻抵”^⑦；记桂馥收藏渔阳印章：“君归矻矻觅丸螺，摭得山房故实多。一事堪憎启颜录，渔洋今日又登科未谷札云：‘去年于济南坊肆见渔洋名印，索价甚高。问谁篆？曰某自篆。问为谁作？曰科举相公也。问何时？曰上科。’”^⑧；记桂馥篆刻：“未谷先生精篆籀，洛中得此剞未磨”^⑨，“未谷先生嗜篆刻，手摹九叠同屈盘”^⑩；记桂馥隶书，“未谷擅名八分久，淋漓得意五指俱”^⑪，“正同未谷横题卷，指爪撑空古隶书”^⑫，“墨缘灵气信然乎，桂四经营有意无”^⑬；记桂馥隶书品评，“桂四书评豹一斑，衡方白石审觚圜”^⑭；记桂馥《续三十五举》，“千九百年印秦汉，三十五举编后先未谷撰集吾衍《三十五举》。品量都用择交法，斑驳惟凭真意传”^⑮；记桂馥《说文统系图》，“跋老似见会稽石，统图果接江式不。未谷昨绘《说文统系图》，许祭酒下次江式终吾衍”^⑯；记桂馥治经，“桂四吾畏友，治经精六书”^⑰；等等。字里行间，满溢称许与赞赏。

桂馥与当世士大夫交游甚广，有名字可考者，多达三十余位。其“交游多贤豪”^⑱，如戴震、阮元、纪昀、邵晋涵、周永年、卢文弨、朱筠、王念孙、吴锡麒、宋葆淳、黄易、伊秉绶等都是当世名流。其中，戴震、阮元、纪昀、吴锡麒、宋葆淳、黄易等也与翁方纲交厚。翁方纲也将桂馥交游情况一并载入诗文。如记桂馥赠印黄景仁：“昨歌为黄今为桂，黄印得之桂所惠”^⑲；记桂馥寄送《礼堂图》：“未谷昨寄礼堂图，易田新造礼堂墨……每持石本互参详，易田未谷同叹息”^⑳；记桂馥寄送《夫子亭图》：“微言几

① 翁方纲：《未谷〈丙己图〉二首》其一，《复初斋诗集》卷三十九，《续修四库全书》集部第1455册，第33页。

② 翁方纲：《再题〈夫子亭图〉二首寄未谷》其一，《复初斋诗集》卷三十，《续修四库全书》集部第1454册，第625页。

③ 翁方纲：《庐风道中八首》其三，《复初斋集外诗》卷二十。

④ 翁方纲：《贺梧门生子，即书于两峰所作〈桂枝帧子〉》，《复初斋诗集》卷四十五，《续修四库全书》集部第1455册，第77页。

⑤ 翁方纲：《归耕堂歌送未谷还曲阜》，《复初斋诗集》卷二十二，《续修四库全书》集部第1454册，第553页。

⑥ 翁方纲：《未谷以渔洋〈秋林读书图〉摹轴见赠》，《复初斋诗集》卷五十，《续修四库全书》集部第1455册，第122页。

⑦ 翁方纲：《题未谷所藏郭天锡墨迹》，《复初斋诗集》卷十九，《续修四库全书》集部第1454册，第522—523页。

⑧ 翁方纲：《未谷以蚕尾山房墨寄惠五首款云门人汪洪度监造》其五，《复初斋集外诗》卷十八。

⑨ 翁方纲：《龙襄将军印歌并序》，《复初斋集外诗》卷十六。

⑩ 翁方纲：《宋皇佑五年“清边弩手记”摹本铜印修广各寸五分，阳文，清边弩手第五指挥第五都来记，十三字背纽，两旁镌“皇佑五年少府监造”八字，姚游击沐得于山西石楼，未谷桂君摹其文属题》，《复初斋集外诗》卷十五。

⑪ 翁方纲：《桂未谷指头八分书歌》，《复初斋诗集》卷二十二，《续修四库全书》集部第1454册，第547页。

⑫ 翁方纲：《梅渊公〈万松一艇〉横卷为未谷题二首》其二，《复初斋集外诗》卷二十三。

⑬ 翁方纲：《读落笈堂诗集》其二，《复初斋集外诗》卷十八。

⑭ 翁方纲：《顾云美八分书“过山又见前朝寺，昨夜所闻何处钟”十四字，未谷属题》，《复初斋诗集》卷四十八，《续修四库全书》第1455册，第106页。

⑮ 翁方纲：《未谷、莒堂、无轩、芝山同集毅堂寓斋观所藏古印》，《复初斋集外诗》卷十二。

⑯ 翁方纲：《为桂未谷摹汉石经残字题后》，《复初斋集外诗》卷十三。

⑰ 翁方纲：《送未谷任永平令》，《复初斋诗集》卷四十九，《续修四库全书》集部第1455册，第114页。

⑱ 马履泰：《题桂老落七十三泉》，阮元：《小沧浪笔谈》卷一，《丛书集成初编》第2599册，北京：中华书局，1983年，第34页。

⑲ 翁方纲：《山谷诗孙》印，未谷来索诗，又赋此，《复初斋诗集》卷二十二，《续修四库全书》集部第1454册，第554页。

⑳ 翁方纲：《程易田以所制礼堂写经墨惠，赋此奉谢，兼呈未谷》，《复初斋诗集》卷三十一，《续修四库全书》集部第1454册，第638页。

个臆提聆,题画夫于识者听。尚憾张兄裙屐句,未应消受玉烟青未谷寄此墨以报予与瘦铜题《夫子亭图》也……”^①;记桂馥与卢文弨,“未谷于抱经,相视珍之靳”^②;记桂馥潭西精舍友朋集会:“潭西弟子舞雩风,春在先生笑语中”^③,“立秋日,未谷持两峰所绘潭西精舍竹根三像小册来苏斋共赏,将留此册于潭西也。明日未谷走西苑直庐与谷人话别,故题此于扇,知谷人亦必写诗于上,未谷到官后时时如晤我辈耳。郊西诗续潭西句,半日襟摇水面云。烟舫和来题扇韵,蛮江梦到玉琴闻”^④;记他与桂馥、颜崇槩、黄易、宋葆淳、沈心醇等的交谊,“同时嗜金石,翁宋张桂沈”^⑤,“更上一层楼穷远目,与君相视叩精微”^⑥,“为尔沉吟濡笔意,故人砥砺见交情”^⑦,“桂颜千里若一室,初春仍补旧腊筵”^⑧,“两君(衡斋、未谷)六百年前话,俱是苏门侍坐人”^⑨;“苏斋千里订兰盟,桂宋颜翁怅望情。愧贰成均迟两月,不收未谷作门生”^⑩,“乐府新教曲谱传,歌声蓟北接南天。栖桺所系纲常重,铭篆非关嗜好偏。……桂颜此夕明湖梦,时向苏斋证昔缘桂谓未谷”^⑪,“秋盒未谷皆嗜古,日搜金石于齐鲁。得与覃溪谪墨缘,金薤琳琅为缟纈”^⑫,“桂黄交并廿载前,桂也笑论吾与汝”^⑬,“小松未谷各南东,几得研磨一笑同。谁是篆仙真石友,传神只在目光中”^⑭,“握手论文又十春,苏斋重对话前尘。目光直上穷千载,肯作阳冰以后人”^⑮,“十年挟策上燕台,想自夫子别墅来。曾寄画图慕海岱,手披云气见蓬莱。臆提果得真传否,禅悦宁非旧约哉。心印笑拈新偈子,济南诗境要重开”^⑯,“十二篆师舍,宛然前梦征。果来同研几,相对话斯冰”^⑰,“想君凭望吴兼越,忆我吟同桂与罗。……第六句谓未谷、两峰也”^⑱,等等。

嘉庆十年(1805),桂馥卒于云南永平县知县任上。对桂馥的凄然离世,翁方纲唏嘘不已,感喟万分,常常睹物思人。在又次看到《秋林读书图》后,翁方纲感喟万分,写道:“旧梦回环二十年,碧云红树故依然。缄书拂绢人何在,感未谷也,对榻论诗语孰传?岁久更应添画旨,秋空了不著言诠。研屏绿

① 翁方纲:《未谷以蚕尾山房墨寄惠五首款云门人汪洪度监造》其四,《复初斋集外诗》卷十八。

② 翁方纲:《桂未谷思误书图》,《复初斋诗集》卷四十八,《续修四库全书》集部第1455册,第110页。

③ 翁方纲:《历下城西有潭西精舍,未谷与济南诸名士所卜筑也。尝以香龕供竹根阿罗汉于此,予为之赞。既而都统庆公以竹根曼倩,知县玉君以竹根寿星来供,予亦皆为赞。别摹其字于册,属两峰图之,以寿未谷六十初度。附以三诗》其二,《复初斋集外诗》卷二十三。

④ 翁方纲:《书未谷扇》,《复初斋集外诗》卷二十三。

⑤ 翁方纲:《未谷装汉安仙集字为轴,属予录沈子韵诗,并求瘦铜题句。瘦铜曰:“覃溪不可无专咏也。”再用前题石田画像韵》,《复初斋集外诗》卷十五。

⑥ 翁方纲:《未谷属为摹文衡山“眺远”二字匾其楼,题后二首》其二,《复初斋诗集》卷十九,《续修四库全书》集部第1454册,第521页。

⑦ 翁方纲:《题周载轩编修〈钟山读书图〉三首》其二,《复初斋诗集》卷三十五,《续修四库全书》集部第1454册,第682页。

⑧ 翁方纲:《颜衡斋学博于泰兴季氏购得明万历己未朱兰岫侍郎为张钟山学使临李龙眠〈东坡笠屐图〉,属未谷跋其后以赠方纲。今春〈苏诗补注〉新刻成而适得是图,谨于苏斋预举今年腊月十九之集,邀鱼门、瘦同(铜)、衡斋、谷人、芝山、仲子拜像赋诗》,《复初斋诗集》卷二十六,《续修四库全书》集部第1454册,第593—594页。

⑨ 翁方纲:《寄衡斋、未谷二首》其一,《复初斋集外诗》卷十七。

⑩ 翁方纲:《今年正月,予刻〈苏诗补注〉成,适曲阜颜衡斋自江南泰兴购得明朱兰岫侍郎摹李龙眠画〈坡公笠屐像〉见寄,未谷为题跋于后。安邑宋芝山属刘虚白又摹此轴,乞予临明人手迹于上。其冬十二月,将属芝山作苏斋奉像小帧,乃临此以践前诺。时芝山已举京兆试,在苏斋弟子行矣。因复系此二诗,兼寄未谷衡斋》其一,《复初斋诗集》卷二十七,《续修四库全书》集部第1454册,第604页。

⑪ 翁方纲:《明常熟赵文毅公藏曲阜颜氏,文毅五世孙者庭,不远数千里持诗往求,今竟得之。者庭赋诗寄谢,次韵四首,并邀同志和之,以志艺林快事》其四,《复初斋诗集》卷三十七,《续修四库全书》集部第1455册,第10页。

⑫ 翁方纲:《秋盒得“桂”字古铜小印以赠未谷来索诗》,《复初斋集外诗》卷二十三。

⑬ 翁方纲:《秋盒得“桂”字古铜小印以赠未谷来索诗》,《复初斋集外诗》卷二十三。

⑭ 翁方纲:《董念巢小照二首》其二,《复初斋诗集》卷五十一,《续修四库全书》集部第1455册,第136页。

⑮ 翁方纲:《未谷〈丙己图〉二首》其二,《复初斋诗集》卷三十九,《续修四库全书》集部第1455册,第33页。

⑯ 翁方纲:《未谷来都门以“阮亭名字”印见赠》,《复初斋诗集》卷三十九,《续修四库全书》集部第1455册,第32—33页。

⑰ 翁方纲:《题未谷小照》,《复初斋集外诗》卷二十一。

⑱ 翁方纲:《无轩刻予所摹赵文敏〈飞英塔〉诗于湖州寺塔下,拓以见寄,感而赋此,兼怀山舟、芭堂诸君二首》其一,《复初斋诗集》卷四十九,《续修四库全书》集部第1455册,第117页。

滴潇潇雨,合向苏斋证墨缘。”^①等等。透过翁方纲的这些诗作,我们可以洞见他与桂馥的密切交往,洞见二人间的深厚感情。

五、结 语

翁方纲名满朝野,桂馥一介书生。二人政治地位悬殊巨大,但其交往却相当频繁、长久。相同的志趣、才学使二人相识、相知、相惜。在长达近四十年的交往中,翁方纲对桂馥的称谓由“太学生曲阜桂馥”、“曲阜桂未谷”、“桂未谷”而“未谷”、“桂四”,日益亲切友好;其自称由“大兴翁方纲”、“方纲”而“弟方纲”,日渐谦虚恭顺。他们是“万卷之书万里路,恰逢行篋鉴藏人”^②的同道,更是“相知无远近,万里尚为邻”^③的知己。

志趣相投、才学相近,是桂馥与翁方纲交游的重要基础。他们共赏金石,探研文字,切磋书艺,析疑辨伪,并因此开阔了学术眼界,提高了学术造诣,丰富了人生阅历。其中,翁方纲对桂馥的助益尤其巨大。诚如蒋祥墀所说,桂馥“戊子以优行贡成均,得交北平翁覃溪先生,所学益精。其相与考订之功,具载先生《复初斋集》中”^④。李元度亦云,桂馥“以优行贡成均,交翁覃溪学士,诣益进”^⑤。与翁方纲广泛而密切的交往,使得桂馥扩大了自己的交游范围,从而在金石学、《说文》学以及隶书创作方面取得更为突出的成就,成为一代名家。

当然,桂馥与翁方纲的交游仅仅是清代学者交游的一个缩影。“谈笑有鸿儒,往来无白丁。”除翁方纲外,桂馥与戴震、周永年、纪昀、阮元、丁杰、武亿、黄易、孙星衍、伊秉绶、洪亮吉、黄景仁、程瑶田、张问陶、王念孙等著名学者均有密切交往。而戴震则与江永、惠栋、钱大昕、纪昀、卢文弨、王鸣盛、章学诚、段玉裁、王念孙等著名学者均有交往^⑥;周永年与李文藻、纪昀、翁方纲、程晋芳、卢文弨、章学诚有密切交往^⑦;黄景仁与洪亮吉、汪中、仇丽亭、孙星衍、左辅、吴蔚光、赵怀玉、武亿、杨芳燦、陈燮等有密切往来^⑧;等等。他们各有专擅、各有交契、多有交集,因此形成了众多的学术活动圈,为当时社会营造了一个良好的学术氛围。在广泛而密切的往来中,他们相互学习,相互借鉴,相互帮助,相互提携,有力地推动了清代学术的蓬勃发展和繁荣兴盛。

[责任编辑 渭 卿]

① 翁方纲:《渔洋〈秋林读书图〉昔年刘邑宰大绅携归云南时,曲阜桂未谷为予摹本,予既一再题咏,今刘君自滇寄此文与也原本属题,感赋》,《复初斋诗集》卷六十,《续修四库全书》集部第1455册,第225页。

② 翁方纲:《梅洲公〈万松一艇〉横卷为未谷题二首》其一,《复初斋集外诗》卷二十三。

③ 张九龄:《送韦城李少府》,张九龄著,刘斯翰校注:《曲江集》卷四,广州:广东人民出版社,1986年,第23页。

④ 蒋祥墀:《桂君未谷传》,桂馥:《晚学集》,《续修四库全书》集部第1458册,第644页。

⑤ 李元度:《国朝先正事略》卷三十六,长沙:岳麓书社,2008年,第411页。

⑥ 潘定武:《戴震学术交游述略》,《黄山学院学报》2012年第4期。

⑦ 刘伟、马曼丽:《周永年交游及其文献学思想考略》,《新世纪图书馆》2009年第4期。

⑧ 蓝士英:《黄仲则的交游及其诗歌创作》,《南京林业大学学报(人文社会科学版)》2008年第4期。

国际显学与批判思潮：国际毛主义研究六十年

路 克 利

摘 要：学术和思潮形态的国际毛主义兴起已有半个多世纪。国际毛主义研究的学术谱系不断扩展，成为国际学界的一门显学。与此同时，国际毛主义运动跌宕起伏，毛主义作为一种国际思潮深刻影响着国际社会。国际毛主义研究方兴未艾。在全球化背景下，这一思潮已经转向对经济不平等的现实关照。当下，国际社会的国际毛主义主要是针对经济不平等的社会抗议，是一种和平运动和社会批判思潮。

关键词：毛泽东；毛主义；中国学；中国共产党；中国革命

国际毛主义研究的形成由来已久。20 世纪 40 年代末 50 年代初，哈佛大学史华慈(Benjamin Schwartz)、费正清(John King Fairbank)等学者认为毛泽东发展了一套独具特色的中国革命理论和战略，在国际学界较为系统地提出了“毛主义”理论。其后不久，斯大林去世，国际共产主义运动和左翼运动出现了分裂和分化，国际社会出现了毛主义运动，毛主义也成为一种具有世界影响力的国际思潮。国际左翼、右翼学者，政治家和社会活动家等也加入到国际毛主义研究队伍中来。六十多年来，哈佛大学学者开创的毛主义研究已经成为国际学界一个重要的研究领域，国际毛主义运动也经历了跌宕起伏。而长期以来，国内学界没有对国际毛主义研究的学术谱系进行系统梳理，对国外毛主义研究成果的译介也不多，对其学术性认识不足，将其看作单纯的冷战时期的意识形态话语，甚至认为其有贬义，甚少使用“毛主义”一词。总体上看，国内学界仍应提高对国际毛主义研究的学术谱系地位和社会思潮地位的认识。

一、学科起源：“毛主义”术语的提出

1950 年，哈佛大学博士生史华慈首次提出了“毛主义”(Maoism)这一概念，这是国际学术界首次使用领导人的姓氏来命名中国共产党的指导思想，并把她与马克思主义、列宁主义并列。与毛主义非常接近的另一个词“毛泽东主义”由国民党反共理论家叶青提出，这是国内首次用毛泽东的姓名来指称共产党的理论。1941 年冬，叶青在阅读了毛泽东的《论持久战》、《论新阶段》、《新民主主义论》等文章之后，在重庆出版的《抗战与文化》杂志上发表读后感，提出并批判了“毛泽东主义”。在他看来，“毛泽东主义”是所谓“中国的农民主义”，即是“太平天国洪秀全的一个再版”。不久，这个词在延安等地出现。1942 年 2 月，为了反驳叶青，毛泽东的读书秘书张如心在《解放日报》上，对“毛泽东主义”作了简要阐释，驳斥了叶青的观点。1942 年 7 月 1 日，邓拓在中共中央晋察冀分局机关报《晋察冀日报》上发表社论《纪念七·一，全党学习掌握毛泽东主义》。1948 年，华北大学校长吴玉章曾想在开学典礼上提出“主要的要学毛泽东主义”^①，并请周恩来和毛泽东、刘少奇商量是否可用这一提法。毛泽

作者简介：路克利，中国人民大学马克思主义学院讲师(北京 100872)。

基金项目：本文系教育部人文社会科学研究青年项目“海外中国特色社会主义研究”(13YJC710035)、国家社会科学基金项目“中国特色社会主义国际话语权研究”(14BKS112)的阶段性成果。

^① 中共中央文献研究室编：《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1984 年，第 304 页。

东在回复中否定了这一提法,认为“不能说毛泽东主义”,“必须号召学生们学习马恩列斯的理论和革命的经验”^①。毛泽东认为使用“毛泽东主义”一词会突出自己,故而反对这一提法。“文革”期间,重庆等地曾有“毛泽东主义战斗团”等红卫兵组织。总的来看,国内宣传和理论界基本不使用“毛泽东主义”或“毛主义”这两个提法。

在国际学界,“毛主义”的观点肇始于费正清1948年出版的著作《美国与中国》,认为“中国马克思主义”出现了异常(anomaly),即“把农民运动作为革命的阶级基础”^②,这是中国革命的传统而非马克思主义的传统。他明确提出,“中国共产主义运动是一个农民的运动,而非无产阶级的运动。中国遵循的是中国革命传统而不是马克思主义”^③。此时,费正清的学生史华慈正在他的指导下写作博士论文《毛泽东崛起以前的共产主义》,1950年论文完成并获得通过。这篇论文中提出了“毛主义”术语,认为“毛主义”的三大要义是“马列主义信仰、按照列宁主义原则建立起来的党、这个党建立在纯粹的农民运动基础上”^④。法兰克福学派学者魏特夫(Karl A. Wittfogel)在《“毛主义”的传说》一文中认为,“1951年,史华慈杜撰了毛主义一词并详细解释了它的意义”^⑤,他认为史华慈在其公开出版的《中国共产主义与毛的崛起》这一专著中最早公开使用了这一术语。史华慈的学生杜维明也认同此说^⑥。史华慈在博士论文中四次提到“毛主义”这一术语:“毛主义的兴起”(第138页),“共产国际与中共六届四中全会接受毛主义?”(第207页),“毛主义的基本特征”(第234页,两次)。1951年,史华慈在其专著《中国共产主义与毛的崛起》(由博士论文稍作改动出版)中提出了“毛主义”^⑦,魏特夫和杜维明依据的就是这一专著。史华慈专著中三次明确提到了“毛主义”这一术语:“毛主义的兴起”(第115页),“共产国际与中共六届四中全会接受毛主义?”(第168页),“毛主义的基本特征”(第189页)。1952年出版的由布兰特(Conrad Brandt)、史华慈、费正清三人编著的《中国共产主义文献史》中也多次明确提到“毛主义”这一术语。这本书的结语提到该书1950年6月就已经完成。此外,史华慈还在《中国的发展经验,1949—1972》一文中使用了“毛化”这一术语。他认为,“大跃进是超越苏联模式的一次胜利,揭示了延安理论不仅适用于革命,而且适用于中国的现代化……大跃进是毛化(Maoification)的一个高峰,但它并不表明经济领域与苏联模式的决裂”^⑧。

“毛主义”一词的含义非常宽泛,史华慈最初并未给出明确的定义。1968年,他在另一专著《共产主义和中国:流动的意识形态》中提出,“毛主义是马克思列宁主义与中国革命联姻的结晶,但这个新生儿一定是有自己的独立性的”^⑨。六十多年来,国际社会使用的“毛主义”术语有多重含义。其一,毛主义是一种革命战略。史华慈的研究中把毛主义作为指导实践的理论,甚至提出“毛主义不是一种理论,而是一种战略”^⑩。费正清也曾表示“毛的创新是在实践领域,而不是理论领域”^⑪。其二,毛主义是一种革命理论。利夫顿(Robert Lifton)曾研究中国的“革命毛主义”^⑫,再如国际毛主义运动

① 中共中央文献研究室编:《毛泽东书信选集》,第303页。

② John K. Fairbank, *The United States and China*, Cambridge: Harvard University Press, 1948, p. 26.

③ John K. Fairbank, *The United States and China*, p. 260.

④ Benjamin I. Schwartz, “Summary,” *Communism in China until the Rise of Mao Tse-tung*, Harvard University, Ph. D. Thesis, 1950, p. 234.

⑤ Karl A. Wittfogel, “The Legend of ‘Maoism’,” *The China Quarterly*, No. 1 (January—March 1960), p. 73.

⑥ Tu Wei-ming, “Destructive Will and Ideological Holocaust: Maoism as a Source of Social Suffering in China,” *Daedalus*, Vol. 125, No. 1 (Winter 1996), p. 178.

⑦ Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge: Harvard University Press, 1951, p. 115.

⑧ Benjamin I. Schwartz, “China’s Developmental Experience, 1949—72,” *Proceedings of the Academy of Political Science*, Vol. 31, No. 1, China’s Developmental Experience (March 1973), p. 22.

⑨ Benjamin I. Schwartz, *Communism and China: Ideology in Flux*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, p. 39.

⑩ Benjamin I. Schwartz, “Summary,” *Communism in China until the Rise of Mao Tse-tung*, p. 12.

⑪ John K. Fairbank, *The United States and China*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 300.

⑫ Richard Lifton, *Revolutionary Immortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution*, Random House, 1968, p. 39.

中的毛主义。其三,毛主义是一种社会主义建设理论,如美国左翼经济学者格利(John G. Gurley)曾撰文论述“毛氏富足共产主义理论”^①,其实是强调社会建设理论。其四,毛主义是一种文化理论和现象,如西方马克思主义者阿尔都塞(Louis Pierre Althusser)和巴迪欧(Alain Badiou)对毛主义哲学的研究。其五,毛主义是一种意识形态,如哈佛大学麦克法夸尔(Roderick MacFarquhar)在《剑桥中华人民共和国史》中对“毛主义终结”的论述。其六,毛主义是社会运动的旗帜,如美国的新左派运动、学生反战运动,法国的五月风暴运动中曾把毛泽东、马克思、马尔库塞作为运动偶像和旗帜。其七,毛主义是一种理论武器。中苏论战以后,阿尔巴尼亚劳动党、印尼共产党,以及一些左翼组织内的毛派,把毛主义奉为替代斯大林主义的国际共产主义运动的正统。毛主义已经发展成为具有重要影响力的国际社会思潮和学术思潮。

史华慈的“毛主义”和“毛战略”两个概念含义基本一致。哈佛大学学者还使用了几种不同但相近的说法,如“毛思想”、“毛泽东思想”,几个概念的差别比较微妙。费正清等学者曾使用“毛的思想”(Mao's Thought),他有时也把毛泽东思想和马列主义并称为“马克思主义—列宁主义—毛泽东思想”^②。史华慈后期的著作中也提出过“文革毛主义”^③(Cultural Revolutionary Maoism)。直到今天,海外中国研究领域的学者仍在经常使用“毛主义”这个词。哈佛学者提出的“毛主义”这一概念产生了重要影响,国际学术界围绕着“毛主义”问题展开了深入而系统的探讨,产生了大量的学术成果。

“毛主义”与“毛泽东思想”两个词的内涵和外延都有相通之处,也有所不同。毛泽东思想是指有关中国革命和建设的正确指导思想,是中国共产党集体智慧的结晶。中国共产党十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》提出:“以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人,根据马克思列宁主义的基本原理,把中国长期革命实践中的一系列独创性经验作了理论概括,形成了适合中国情况的科学的指导思想,这就是马克思列宁主义普遍原理和中国革命具体实践相结合的产物——毛泽东思想。”^④费正清认为,中国共产党的指导思想“在西方被称为毛主义,在中国被谦虚地称为毛泽东思想。它代表着马克思列宁主义的中国化和基本原理在中国具体条件中的应用”^⑤。“毛主义”术语既包含正确的思想,也包括一些不符合实际的思想,甚至包含“文革”期间的“革命毛主义”,更加强调了毛泽东个人的主体性。国内学界对国外毛泽东思想的研究有过较为系统的梳理,萧延中认为,“(毛泽东)思想不仅还活着,而且进入到了国际学术研究的最前沿”^⑥。但“毛主义”一词本身并无贬义,它在海外学界被广泛使用。

二、研究群体与研讨气氛:国际毛主义研究吸引多领域研究者深入探讨

六十多年来,众多学者、政治家、社会活动家、作家等参与到国际毛主义研究中来。国际学界已经展开了对毛主义的百科全书式研究。众多学科领域的专家都有参与。历史学者如费正清、史华慈、魏特夫、施拉姆(Stuart Schram)、迈斯纳(Maurice Meisner)、沃林(Richard Wolin),政治学者如福山(Francis Fukuyama)、白鲁恂(Lucian Pye)、阿普特(David Apter),哲学学者如齐泽克(Slavoj Zizek)、阿尔都塞、巴迪欧、莱文(Norman Levine)、麦克莱伦(David McLellan),经济学者如阿明(Samir Amin),心理学家如利夫顿,政治家如霍查(Enver Hoxha)、阿瓦基安(Bob Avakian)、普拉昌

① John G. Gurley, *Challengers to Capitalism: Marx, Lenin, Stalin, and Mao*, New York: W. W. Norton & Company, 1979, p. 181.

② John K. Fairbank, Merle Goldman, *China: A New History*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 395, 326.

③ Benjamin I. Schwartz, *China and Other Matters*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 207.

④ 中共中央文献研究室编:《〈关于建国以来党的若干历史问题的决议〉注释本》,北京:人民出版社,1985年,第46页。

⑤ John K. Fairbank, Merle Goldman, *China: A New History*, p. 321.

⑥ 萧延中:《大气、大师、大手笔——毛泽东的政治修辞学分析》,《社会科学论坛》2006年第8期(上)。

达(Prachanda),作家特里尔(Ross Terrill)、肖特(Philip Short),电影导演如戈达尔(Jean-Luc Godard)等,都曾发表了大量有关毛主义的学术作品和传记作品。近年来,左翼学者齐泽克、右翼学者福山等成为国际毛主义学界新的学术代表。国际毛主义研究者遍布多个学术领域,来自世界各地,围绕毛主义主题,展开了多视角的深入研讨。

(一)哈佛大学学者参与的学界毛主义争论

哈佛大学学者提出的“毛主义”概念在国际学界引发了多次热烈的学术讨论。学界围绕“毛主义”问题展开了深入而系统的探讨,新的研究成果自此不断涌现。其中有五次较为集中的学术辩论,有关论文分表发表在《政治学评论》、《外交事务》、《新领导》、《中国季刊》、《共产主义问题》、《近代中国》等政论和学术刊物上,时间跨度近二十年。

第一次争论。1951年,史华慈的博士论文以《中国共产主义与毛的崛起》为题出版,很快传播开来。1954年,著名的共产主义研究学者、法兰克福学派的重要成员魏特夫开始批评“毛主义”理论,他认为,“中国共产主义运动中根本不存在什么原创性,没有什么毛氏原创性”^①。魏特夫并没有点名批评哈佛学者,但显然是指向他们的。魏特夫认为中国共产主义在社会性质和发展阶段等问题上没有什么创新性,因为马克思、列宁早就论述过这些问题,提出过这些观点。作为回应,史华慈1955年在《外交事务》杂志上撰文《论毛的原创性》,认为“毛和斯大林的原创性不是列宁那样的对马克思主义的重大创新”^②,但也认为“毛的创新是在实践领域,而不是理论领域”^③。

第二次争论。1959年7月,在美国社会主义协会主办的《新领导》杂志上,发生了第二次学术辩论,共发表了三篇论战文章。魏特夫进一步否定费正清、史华慈、布兰特师徒三人的“毛主义论”,他撰文《论北京的“独立性”》,认为他们“错误解释了毛泽东1927-1940年间的活动”,而这种错误的“毛主义”理论“对美国的决策者造成了破坏性影响”^④。1960年4月,史华慈在该刊发表论文《毛泽东和共产主义理论》反驳魏特夫,认为,“魏特夫教授的文章并没有削弱我书中的中心观点:(1)无论是毛的战略还是其上台,都不是莫斯科事先策划的;(2)中国共产主义运动有了新的发展,是马克思列宁斯大林主义进一步分化(disintegration)”^⑤。魏特夫一周后又在该刊发文《列宁和毛泽东》,认为“史华慈把我们引入到一系列假问题的探讨中,只会使事情更糟”^⑥。《新领导》杂志的论战是与《中国季刊》上的讨论交叉进行的。

第三次争论。1959年,《中国季刊》首任主编麦克法夸尔敏锐地发现了史华慈和魏特夫在毛泽东思想理论研究上的尖锐对立,邀请他们在《中国季刊》上围绕“毛主义的原创性”^⑦这一问题继续深入开展学术辩论。1960年第一季度的《中国季刊》创刊号上即发表了魏特夫的《毛主义的传说》一文。与《新领导》的文章相比,魏特夫的论述更详细,材料更丰富。史华慈发表了《“毛主义传说”的传说》,对魏特夫的指责作出了更为细致的反驳。随后,该刊发表了魏特夫给史华慈的答复文章《毛主义——传说?传说的传说?》及史华慈对这篇答复文章的评论。其后是夏得马(Henryk Sjaardema)的文章《毛主义的精髓》。这其实是一篇读者评论,夏得马支持史华慈而反对魏特夫的观点。最后是史华慈对夏得马文章的评论。《中国季刊》上发表的文章比《新领导》的后两篇文章还要更早一些。对比发现,这两组文章内容有诸多相似之处。这一次讨论比《新领导》更为深入,双方仍然各持己见,

① Karl A. Wittfogel, "The Historical Position of Communist China: Doctrine and Reality," *The Review of Politics*, Vol. 16, No. 4 (October 1954), p. 464.

② Benjamin I. Schwartz, "On the 'Originality' of Mao Tse-tung," *Foreign Affairs*, Vol. 34, No. 1 (October 1955), p. 73.

③ John K. Fairbank, *The United States and China*, p. 300.

④ Karl A. Wittfogel, "Peking's 'Independence'," *The New Leader* (July 20-27, 1959), p. 17.

⑤ Benjamin I. Schwartz, "Mao Tse-tung and Communist Theory," *The New Leader*, April 4, 1960, p. 21.

⑥ Karl A. Wittfogel, "Lennin and Mao Tze-dong," *The New Leader*, April 11, 1960, p. 21.

⑦ Roderick MacFarquhar, "Editor's Note," *China Quarterly*, No. 1 (January-March 1960), p. 72.

提出了一些新的论据和材料。《中国季刊》是由美国中央情报局出资创办的,有着较为复杂的政治背景。相对于其他几次辩论,这次学术辩论影响最大。

第四次争论。1966年5月,学者们在《共产主义问题杂志》上展开了又一次毛主义讨论。这次讨论的主题是“什么是‘毛主义’”。参与讨论的有施拉姆、柯亨(Arthur A. Cohen)、史华慈等多位学者。这次讨论先由编辑部邀请施拉姆和柯亨就有关毛主义的问题发表意见,然后请史华慈等人评论,而后施拉姆、柯亨等又作答复。施拉姆发表了《其人与其主义》(The Man and His Doctrines)一文。柯亨的文章是《其人与其政策》(The Man and His Policies)。史华慈发表评论文章《斯大林主义还是中国性》(Stalinism or Chineseness),再次强调中国共产主义的原创性,认为“毛主义的很多因素来源于20世纪中国的具体实际,这些因素具有中国性,根源于文化危机”^①。学者雷加(Mostafa Rejai)《重新定义的需要》一文,主张对“毛主义”重新定义。著名中国学学者列文森(Joseph R. Levenson)发表评论文章《传统的延续》,夏皮罗(Leonard Schapiro)发表《专制主义传统》,最后是施拉姆和柯亨的评论。列文森和夏皮罗等几位著名学者的加入,扩大了这次论辩的影响。

第五次争论。1976年10月“文革”结束之时,《近代中国》(Modern China)主编黄宗智在该刊组织了又一次关于“毛主义”的学术辩论。这次讨论规模较大,有史华慈、施拉姆、魏昂德(Andrew G. Walder)等12位著名学者参加,发表了15篇论文和评论。首篇是黄宗智的《编者按》,第2篇是霍普金斯大学副教授佩弗(Richard M. Pfeffer)的《马列主义传统中的毛泽东和马克思》,该文结合“文化大革命”期间的理论与实践,通过分析张春桥有关资产阶级复辟的论述,认为毛泽东是马克思主义者,毛的思想与马克思是一致的。该文甚至肯定了“文化大革命”,把毛泽东思想的研究扩展到了“文革”阶段。文章批判了毛泽东理论研究中史华慈的“决定论”、施拉姆“唯意志论”和迈斯纳的“乌托邦论”,批评了美国学界毛泽东研究存在严重的自由主义倾向。文章还认为,“史华慈的专著《共产主义与毛的崛起》是该领域(中国共产主义和马克思主义中国化研究)的奠基之作,他曾主导该领域十几年”^②,充分肯定了史华慈的研究在学术界的地位。第3篇是史华慈的《马克思主义精髓再思考:一个答复》,反驳了佩弗的批评。第4篇为密歇根大学青年学者魏昂德的《马克思主义、毛主义和社会变化》一文,分为“一个反馈”和“毛战略和思想中的主观主义再考察”两部分,先后刊出。该文对二十多年来西方学界对毛泽东思想原创性的研究进行了考察和总结,主要批评了施拉姆、迈斯纳、佩弗等人的意志论和决定论,认为“魏特夫否认了毛的原创性,史华慈肯定了毛的原创性,而施拉姆则限制了毛的原创性”^③。第5篇是魏斐德(Frederick L. Wakeman)的《一个回应》,对魏昂德的批评作了回应。第6篇是施拉姆《对佩弗、魏昂德中国革命研究的思考》一文,回应了两人对其毛泽东思想研究的批评。第7篇是佩弗的《毛和马克思:理解、学术和理论》一文,评论施拉姆等人的毛泽东研究。第8篇是魏昂德对施拉姆和魏斐德的回应文章《一点回应》,第9篇是施拉姆针对魏昂德论文的《评论》。第10篇是迈斯纳的《学术传统中的马克思》,对有关领域的研究进行了总结。第11篇是华盛顿大学青年学者塞尔登(Mark Selden)撰写的《马克思毛泽东和社会发展的辩证法》。第12篇是威斯康星大学傅礼门(Edward Friedman)撰写的《马克思、毛和其他》,第13篇是安多斯(Stephen Andors)撰写的《马克思和毛:一个评论》。第14篇是斯塔尔(John Byran Starr)撰写的《毛泽东作为思想家的思考》。第15篇是斯坦福大学经济学教授格利(John G. Gurley)撰写的《研讨论文:讨论与评论》一文。第五次讨论更加深入具体地讨论了马克思主义的基本内容和毛泽东思想的基本内容,以及二者之间的关系。此次辩论中有几位所谓的“马克思主义者”肯定“文革”。如格利把毛主义称为

① Benjamin I. Schartz, "Stalinism or Chineseness," *Problems of Communism*, September - October, 1966, p. 18.

② Richard M. Pfeffer, "Mao and Marx in the Marxist - Leninist Tradition: A Critique of 'The China Field' and a Contribution to a Preliminary Reappraisal," *Modern China*, Vol. 2, No. 4 (October 1976), p. 423.

③ Andrew Walder, "Marxism, Maoism and Social Change," *Modern China*, Vol. 3, No. 1 (January 1977), p. 102.

“毛泽东领导的革命为由社会主义通向共产主义提供了持续的动力”。这种观点实际上肯定了无产阶级文化大革命的基本思想。格利在总结中再次谈到毛主义是对马克思主义的分化(disintegration)还是进步(progress)。史华慈认为是分化、异端,而格利则认为是进步。关于研究方法,格利认为,“解释马克思主义最好的方法是应用马克思主义”^①。

这五次研讨都有哈佛学者代表人物之一的史华慈参加。很多学者在辩论中研究了哈佛学者的马克思主义中国化研究,或批评,或赞同。这些争论本身是总结,又是新的以及更为深入的研究。

海外学界也举行过多次有关毛主义的国际学术研讨会。2003年12月,在麦克法夸尔的组织下,费正清中心召开了“毛泽东诞辰110周年暨表彰施拉姆在毛泽东研究中的杰出贡献——毛泽东再认识”学术会议,专门邀请了来自中国大陆的逢先知、廖盖隆等著名学者。国际学术界研究毛主义领域的著名学者史景迁、特里尔、齐慕实、白鲁恂、裴宜理(Elizabeth Perry)、肖特等分别发言。2005年,张戎(Jung Chang)、哈代(Jon Halliday)合著传记作品《毛泽东:鲜为人知的故事》(Mao: The Unknown Story)引发热烈讨论,费正清中心举行了“毛泽东的历史地位”(Assessing Mao's Place in History)研讨会。麦克法夸尔、施拉姆、白思鼎(Thomas P. Bernstein)、魏昂德等分别发言讨论了各个历史时期的毛泽东,并对这一传记的客观性提出了质疑。

(二)国际毛主义运动中毛主义政治思潮的兴起

六十多年来,国际毛主义运动对毛主义的理解也有过多次争论。20世纪50年代,苏共二十大批判斯大林,斯大林主义的国际形象受到严峻挑战,直接导致国际共产主义运动的分裂,国际社会的一些共产党、劳动党、工人党和左翼组织选择了毛主义,放弃了斯大林主义。中苏论战暴露了两党两国在意识形态领域的重大分歧,加剧了这种分裂。一些政党和组织如阿尔巴尼亚劳动党把毛主义作为一种反修正主义理论与苏共斗争。60年代,美国的左翼政党黑豹党以毛主义为指导思想,甚至主张武装斗争。毛主义的国际影响不断扩大,中国“文革”期间达到顶峰。1975年,以毛主义为指导思想的美国革命共产党成立。中美和谈与建交、毛泽东逝世、“文革”结束则引发了国际毛主义运动内部的分化。美国进步劳动党在1972年中美领导人会晤后就发生转折,表示对中美和解不能理解。70年代末,阿尔巴尼亚劳动党领导人霍查公开批评毛泽东的“三个世界”划分理论。由于对毛主义的理解不同,当时国际毛主义运动可分为三派:理解和支持中国特色社会主义的;拥护执政时期的阿尔巴尼亚劳动党的;仍然坚持支持中国“文革”,自称坚持“真正毛主义”的。阿尔巴尼亚劳动党倒台之后,毛主义运动主要分为支持和理解中国特色社会主义的和自称坚持“真正毛主义”的左翼。70年代末以来,国际毛主义运动分裂加剧,90年代以后更呈现出弱化趋势,第三世界的众多毛主义运动和组织销声匿迹。21世纪初,联合尼共(毛主义)通过选举实现了与其他党派的联合执政,国际毛主义运动出现了新的曙光。美国革命共产党一些积极分子如阿瓦基安、罗塔(Raymond Lotta)仍在宣传毛主义,该党仍在继续出版党报《革命》,该报已经坚持了三十多年,被称为毛主义报纸。其他国际毛主义组织则出现了衰弱化趋势。国际毛主义运动中观点林立,思想多样。即使国际左翼之间,也经常出现互相批评和攻击。有的学派和社会组织认为自己才是毛主义的正统,而批判其他的学派和组织为修正主义。如有的左翼知识分子批评尼泊尔共产党(毛主义)和齐泽克是“打着毛泽东的旗帜反对毛主义,实际上是修正主义”^②。运动的争论与分化都包含着对毛主义的思考和研究。

毛主义者与毛主义理论研究者之间也发生了多次争论。近年来,美国革命共产党积极分子罗塔和齐泽克发生了辩论。齐泽克批评以毛主义为指导的美国革命共产党为“叛徒”^③,认为他们是资产

^① John G. Gurley, "The Symposium Papers: Discussion and Comments," *Modern China*, Vol. 3, No. 4 (October 1977), pp. 456, 463.

^② <http://lco.org/conjuring-mao-against-maoism-prachanda-and-zizek/>

^③ Haseeb Ahmed, Chris Cutrone, "The Occupy Movement, a Renascent Left, and Marxism Today: An Interview with Slavoj Žižek," *The Platypus Review*, Issue 42 (December 2011-January 2012), p. 2.

阶级自由主义者。而罗塔则认为齐泽克是资产阶级分子。罗塔也向麦克法夸尔发出辩论的挑战公开信,认为麦克法夸尔的文革研究是伪学术,“文革”是防止资本主义复辟的真正革命。

三、学科对象：海外毛主义研究的主要问题域

国际毛主义研究领域的众多学者和社会活动家、政治家从基本理论领域、实践应用领域等方面对毛主义展开了深入研究,出现了多个重要问题域。

关于是否承认“毛主义”存在的问题。这一问题被麦克法夸尔称为“‘毛主义’的原创性问题”^①。哈佛大学的一些学者如史华慈认为毛主义是马克思主义在中国的“异端”,把马克思主义中国化看成了对马克思主义的修正甚至背离;另一方面又认为,毛主义吸收了列宁主义、斯大林主义,他提出,“毛式的主张中有一些要素是与斯大林战略一致的”^②。“毛主义”代表着马克思主义的中国化,但绝不是对马克思列宁主义的背离。毛泽东的阐述一语中的:“十月革命一声炮响,给我们送来了马克思列宁主义。十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进分子,用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具,重新考虑自己的问题。”^③

毛主义的基本内涵问题。麦克莱伦在其专著《马克思以后的马克思主义》中总结了毛主义的五个基本内涵:1. 把工农业协调发展作为基本目标;2. 强调意识和意志的重要性,这也是“文革”发生的认识根源;3. 强调游击战争,在第三世界影响很大;4. 强调反官僚主义;5. 强调勤俭节约和献身大众的德性。特里尔在《毛泽东传》中则把密切联系群众、注重调查研究等列入毛主义的基本内涵。

毛主义与黑格尔、马克思、列宁的关系问题。史华慈在《中国共产主义与毛的崛起》一书的结论中认为毛主义是异端,但也指出,“除了完全缺乏共产主义政党和工业无产阶级的有机联系外,中国共产主义运动保留了马克思列宁主义传统的基本要素”。他认定了中国共产主义运动中坚持的马克思主义基本原理。第一个原理是“黑格尔和马克思对历史救赎过程的信仰,列宁对共产党是历史救赎的唯一代表的信仰”。第二个原理是列宁主义的建党理论与实践。史华慈认为,“列宁主义的建党理论和实践得到了坚持,一个反映人民群众急切愿望和要求的,以夺取政权为目标,组织严密而富有活力的党组织,在确保革命成功中发挥了巨大作用”。第三个原理是列宁主义固有的集权主义倾向。史华慈认为,中国继承了这一倾向,而“这是中国共产主义的核心要素之一”。第四个原理是列宁帝国主义理论。史华慈认为,“列宁主义的帝国主义原理,曾极大地吸引了中国共产党的创立者。这种理论把马克思列宁主义与中国的实际联系起来,也使中国知识分子找到了自己的角色”^④。舒尔曼(Franz Schumann)认为,马克思主义中国化是“不变的普遍真理和变化的个人意识形态的持续结合”^⑤,这种观点认为毛主义吸收和融合了马克思主义。一些学者认为,毛主义吸收了列宁主义。麦克莱伦提出,“毛主义是列宁主义和中国落后的经济状况以及一定的中国传统思想的综合”^⑥。也有右翼学者或者运动分子攻击毛主义,如1978年,前苏联曾出版一本名为《毛主义:口号与实践》的小册子,宣称“毛主义是马列主义的对立面”^⑦,还认为毛主义背叛了社会主义和国际主义。

毛主义哲学问题。被学界称为“法国毛主义教父”^⑧的阿尔都塞在其名著《保卫马克思》一书中专

① Roderick MacFarquhar, “The Founding of The China Quarterly,” *The China Quarterly*, No. 143 (September 1995), p. 693.

② Benjamin I. Schwartz, “China’s Developmental Experience, 1949–72,” *Proceedings of the Academy of Political Science*, Vol. 31, No. 1, China’s Developmental Experience (March 1973), p. 20.

③ 毛泽东:《论人民民主专政》,《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1471页。

④ See Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, pp. 202–204.

⑤ Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, University of California Press, 1968, p. 33.

⑥ David McLellan, *Marxism after Marx*, Palgrave Macmillan, 2007, p. 258.

⑦ Vladimir Glebov, *Maoism: Slogans and Practices*, Moscow: Novosti Press Agency Publishing House, 1978, p. 8.

⑧ Richard Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of 1960’s*, Princeton University Press, 2010, p. 33.

门研究了毛主义辩证法问题,他认为,“主次矛盾、主次方面、对抗性和非对抗性矛盾、矛盾的不平衡发展规律是毛泽东哲学的要义,是黑格尔哲学所没有的”^①。他把毛泽东的著作当作重要国际文献来阅读。巴迪欧高度评价毛泽东的辩证法思想。阅读了毛泽东的《矛盾论》和《实践论》等哲学著作后,他认为“毛泽东是辩证法大师”^②。齐泽克认为“毛泽东错误地拒斥了否定之否定观念”^③,片面强调斗争性,而否认统一性,片面强调一分为二,忽视合二为一,导致长期的“文革”恶斗,以及“文革”后资本主义的复辟。莱文认为,矛盾概念源于黑格尔,被列宁广泛使用,但毛泽东赋予这一概念更为重要的地位和新的含义^④。德里克认为,“矛盾概念是马克思主义中国化过程中毛泽东链接理论和实践的关节点”^⑤。左翼学者齐泽克认为,一方面,毛泽东吸收发展了黑格尔和马克思的辩证法思想,先是把矛盾区分为主要矛盾和次要矛盾,又区分了矛盾的主要方面和次要方面,后来又把矛盾区分为对抗性矛盾和非对抗性矛盾,这是毛泽东矛盾论和实践论的重大创新^⑥;另一方面,毛泽东没有能正确认识否定之否定,认为对抗是绝对的,统一是相对的,不符合对立统一思想。实际上,毛主义产生后,又从毛主义中分化出新的马克思列宁主义,人们对马克思主义又有新的理解。

毛主义与苏共、共产国际的关系问题。这个问题的实质是毛主义和中共理论的自主性问题。史华慈通过“毛主义”概念,突出强调了中共理论的自主性。如上文所述,他认为,“毛主义是马克思列宁主义与中国革命联姻的结晶,但这个新生儿一定是有自己的独立性”^⑦。在纪念中华人民共和国成立十五周年的文章中,史华慈还进一步明确指出,毛泽东带领中国走出了“一条自主的原创性的中国道路”^⑧。他认为,毛主义是根植于中国实践的自主创新性理论,也是中国走出的一条新路。

毛主义与马克思主义中国化的关系问题。一方面,海外学者看到了马克思主义中国化的基本要素,看到了毛主义对马克思主义的发展。史华慈认为,“马克思主义中国化是‘毛主义者’对共产主义的发展”^⑨。费正清认为,“毛主义的基础就是,马克思列宁主义必须在实践中检验,必须应用到乡村中国的实际”^⑩。史华慈后来还把毛泽东思想和实践称作“中国共产主义中的毛泽东张力”^⑪。这里的“毛张力”论实际上指的是马克思主义的中国化。总体上看,他的核心思想是认为“毛主义”是“一种行动上的‘异端’”^⑫。此处的“异端”并无贬义,只是突出强调毛泽东对马克思主义理论的发展。史华慈还明确提出,“在马克思错误的地方,毛泽东可能是对的”^⑬。马克思主义中国化的实质是“把马克思列宁主义的理论应用于中国的具体的环境”^⑭,“按照中国的特点去应用它”^⑮。费正清、史华慈等学者已经把毛主义看成是马克思主义中国化的结果,而马克思主义中国化也是毛主义的基础。

① Louis Althusser, *For Marx*, Verso, 2005, p. 94.

② Prologue by Alain Badiou included in Mao Tse-tung, *On Contradiction*, Marid, Brumaria, 2012.

③ Slavoj Zizek, *On Practice and Contradiction*, Verso, 2007, p. 19.

④ Norman Levine, *Dialogue within the Dialectics*, London: Gorge Allen & Unwin, 1984, pp. 317-347.

⑤ Arif Dirlik, *Marxism in the Chinese Revolution*, Rowman & Littlefield, 2005, p. 86.

⑥ Slavoj Zizek, *On Practice and Contradiction*, Verso, 2007, p. 6.

⑦ Benjamin I. Schwartz, *Communism and China: Ideology in Flux*, p. 39.

⑧ Benjamin I. Schwarz, “Modernization and the Maoist Vision—Some Reflections on Chinese Communist Goals,” *The China Quarterly*, Volume 21 (March 1965), p. 11.

⑨ Benjamin I. Schwartz, “The Intelligentsia in Communist China: A Tentative Comparison,” *Daedalus*, Vol. 89, No. 3, The Russian Intelligentsia (Summer 1960), p. 616.

⑩ John K. Fairbank, *The United States and China*, p. 299.

⑪ Benjamin I. Schwartz, “Chên Tu-Hsiu and the Acceptance of the Modern West,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 1 (January 1951), p. 71.

⑫ Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, p. 191.

⑬ Benjamin I. Schwartz, “The Essence of Marxism Revisited: A Response,” *Modern China*, Vol. 2, No. 4 (October 1976), p. 461.

⑭ 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,北京:人民出版社,1991年,第534页。

⑮ 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。

毛主义与中国传统文化的关系问题。马克思主义中国化过程中的中国传统文化因素。费正清认为，“在马克思主义和毛主义的协奏曲中，有儒学的潜调子”^①，“如果不了解中国儒家传统，就无法理解毛泽东的思想”^②。列文森认为，“毛泽东追求的马克思主义中国化具有典型的中国风格”^③。史华慈认为，“毛主义”是一种“特色革命理论”^④(peculiar theory of revolution)。施拉姆认为传统文化在马克思主义中国化过程中扮演了重要作用，“中共的意识形态有着深厚的传统文化渊源”^⑤。他还认为，“中国特色社会主义理论不但强调从国情出发，更是强调中国传统智慧和价值”^⑥。史华慈把传统文化比喻为马克思主义中国化的“图书馆”更为合适。马克思主义中国化过程中，从传统文化中汲取了大量的智慧，同时也摒弃了糟粕。费正清专门分析了“毛主义”的“儒家德性”问题。他认为毛泽东具有一种“道德主义”，继承了中国的道德说教传统。他认为西方的合法性来自法律规定，中国的合法性来自道德正义。他提出，“中国政权的合法性来自道德。高举马克思列宁主义毛泽东思想的这一原则反映了对传统说教的继承，中国曾有两千年儒家说教传统”，且认为“孔子和毛泽东都强调思想和态度的正统，而非法律程序”，甚至提出毛泽东有一种“过度的道德主义”^⑦。费正清认为，社会主义革命的特点是“道德与政治的融合”，用马克思主义的术语来讲，是“理论与实践的互动”，“思想与行动的统一能够像帝国儒家时期一样能够实现，因为，道德和思想权威与政权融合在一起了”^⑧。在费正清看来，“文革”是“毛泽东式革命的一种道德狂热”^⑨。费正清等海外学者看到了毛泽东思想对中国传统文化的继承与发展。事实上，“中国共产党从成立之日起，就既是中华优秀传统文化的忠实传承者和弘扬者，又是中国先进文化的积极倡导者和发展者”^⑩。

毛主义的历史地位与影响问题。经济学家阿明认为，毛主义是解决斯大林体制和当代资本主义体制下两极分化问题的尝试，是斯大林主义和当代资本主义的可能替代，是“世界上最为公平的社会”^⑪。麦克莱伦在其专著《马克思以后的马克思主义》中把毛主义列为后马克思主义的一种。法国毛主义知识分子也把毛主义作为对教条式马列主义的替代形式。也有学者认为，毛主义和儒学是影响世界的两大中国思想。也有海外研究者较多地论述了毛主义的历史作用，持有较为偏激的观点，简单地把“毛主义”运动看成了权力斗争。史华慈认为，“特定理论和特定逻辑的结合常常是由于基于政治的因素，而是否符合逻辑(形式逻辑和辩证逻辑)没多大关系——这是我们研究毛主义兴起时必须注意的事实”^⑫。费正清认为，延安整风运动“也是一场建立忠于自己的圈子，并且建立起自己的理论的运动”^⑬。这类观点显然错误地把毛泽东思想指导下的中国革命看成了权力斗争，否认了马克思主义中国化在中国革命和建设过程中所发挥的巨大历史作用，是违背历史事实的。另一方面，海外研究者也在一定程度上看到了毛主义的积极作用。如傅高义(Ezra Vogel)认为“毛主义防止了干部思想僵化”^⑭。实际上，中共何时真正坚持了马克思主义中国化，事业就会取得成功。教条主义

① John K. Fairbank, *The United States and China*, p. 55.

② John K. Fairbank, *The United States and China*, p. 53.

③ Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: a Trilogy*, University of California Press, 1968, p. xvii.

④ Benjamin I. Schwartz, “The Legend of the ‘Legend of ‘Maoism’””, *The China Quarterly*, No. 2 (April – June 1960), p. 35.

⑤ Stuart R. Schram, *The Political Thought of Mao Tse – tung*, New York: Frederick A. Praeger, 1963, p. 112.

⑥ Stuart Schram, *Ideology and Policy since the Plenum*, 1978 – 1984, London, 1984, p. 80.

⑦ John K. Fairbank, “Keeping up with the New China”, *New York Book Review*, March 16, 1989.

⑧ John K. Fairbank, Edwin Reischauer, *China: Tradition & Transformation*, Boston: Houghton Mifflin, 1978, p. 494.

⑨ John K. Fairbank, Edwin Reischauer, *China: Tradition & Transformation*, p. 428.

⑩ 《中共中央关于深化文化体制改革、推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》，中共十七届六中全会通过。

⑪ Edward Friedman, “The Future of Maoism by Samir Amin,” *The China Quarterly*, No. 97 (March 1984), p. 143.

⑫ Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, p. 115.

⑬ John K. Fairbank, *The United States and China*, p. 298.

⑭ Ezra F. Vogel, “From Revolutionary to Semi – Bureaucrat: The ‘Regulation’ of Cadres,” *The China Quarterly*, No. 29 (January – March 1967), p. 60.

盛行的时期,革命和建设事业遭遇了大挫折。毛泽东思想仍然是中国共产党的指导思想。中国共产党以马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想作为自己的行动指南。在国际共产主义运动中,国外有数十个共产党和工人党曾把毛主义作为替代斯大林主义的理论正统。

毛泽东在毛主义创立和发展中的作用与地位问题。阿普特把马克思主义的中国化称为“马克思主义的毛化”(Maoization of Marxism),把毛泽东称作“苏格拉底毛、哲学王,君师合一”,认为在构建话语共同体过程中,“毛泽东远不是简单地使用马克思主义,他从中国现实的经验中发明自己的一套‘逆反话语’并借此成为天子和天师角色,也是一个激进的苏格拉底”。阿普特借用了“天子观”,把毛泽东看成是天子和天师,是“历史故事的叙述者”和“马克思主义真理的代言人”,有时又把他称为“流亡中的奥德修斯”。阿普特还从现代西方符号学、语言学的学术话语体系分析毛泽东的角色,认为“毛泽东和他的同事,建构了一种既不同于中国传统理念也不同于经典马克思主义的一般性理论。尽管有时这种理论和斯大林主义接近,它仍然有自己的特点。毛泽东成功构造了布迪厄(Pierre Bourdieu)所谓的象征资本”^①。一些国外学者也认为毛主义是集体智慧的结晶,肯定了毛泽东在毛主义诞生和发展过程中的关键地位。

毛主义与西方文化的关系问题。史华慈多次提出,毛主义不仅继承了马克思主义,而且吸收了西方其他思想传统。他认为,“毛主义融合了卢梭的理念和马克思列宁主义的国际性”,并且“后期毛主义吸收了西方启蒙思想家的思想,吸收了卢梭、雅各宾等人的思想”^②。麦克莱伦认为,“毛主义强调德性、勤俭、奉献,这些也是卢梭倡导的”^③,海外学者看到了毛主义对西方先进文化和价值观的吸收和融合。

“新毛主义”和“后毛主义”问题。傅礼门论述20世纪90年代中国的民主和毛主义问题,分析了新一轮的毛泽东热(Mao Fever)^④。一些学者认为,毛主义已经过时,自由主义学者福山在1989年发表的论文《历史的终结》中曾认为,“毛主义在亚洲已经过时了”^⑤。近年来,福山又论述了新毛主义问题,认为“新毛主义和新儒学是中国替代西方民主的两种可能模式”^⑥,他认为中国出现了新毛主义和新毛派,中国特色社会主义理论继承和发展了毛泽东思想。特里尔认为,“新毛主义与文革毛主义已经大不相同”^⑦。实际上,他们所谓的“新毛主义”是国内外一种自称坚持“传统毛主义”的社会思潮,影响力并不是很大。中国社会的主导思想是中国特色社会主义,中共十七大政治报告明确指出,中国特色社会主义“这个理论体系,坚持和发展了马克思列宁主义、毛泽东思想,凝结了几代中国共产党人带领人民不懈探索实践的智慧和心血,是马克思主义中国化最新成果”^⑧。一些海外研究者看到了中国共产党人在实践中不但坚持马克思主义,而且发展了马克思主义。

毛主义在社会运动实践中的运用问题。英国学者麦克莱伦认为“毛主义的基本原理游击战争在第三世界产生了广泛而深刻的影响”^⑨。联合尼共(毛主义)领导人普拉昌达在尼泊尔提出了普拉昌达路线,同时仍然高举毛主义旗帜,但一些西方左翼政党已经批评尼共放弃了毛主义的人民战争路

① See David E. Apter, Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 18, 16, 13, 69, 16, 73, 33.

② Benjamin I. Schwartz, "The Reign of Virtue: Some Broad Perspectives on Leader and Party in the Cultural Revolution," *The China Quarterly*, No. 35 (July-September 1968), pp. 17, 14.

③ David McLellan, *Marxism after Marx*, p. 259.

④ Edward Friedman, "Democracy and Mao Fever," *Journal of Contemporary China*, Volume 3, Issue 6, 1994.

⑤ Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest*, Summer, 1989.

⑥ Francis Fukuyama, "China Is Looking to Its Dynamic Past to Shape Its Future," *Financial Times*, July 12, 2011.

⑦ Ross Terrill, *Mao: A Biography*, Stanford University Press, 1999, p. 477.

⑧ 胡锦涛:《高举中国特色社会主义伟大旗帜,为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗——在中国共产党第十七次全国代表大会上的报告》,2007年10月15日。

⑨ David McLellan, *Marxism after Marx*, Palgrave Macmillan, 2007, p. 259.

线,转而走上了选举道路,斥之为修正主义。柬埔寨前红色高棉领导人波尔布特曾深入研究毛主义的游击战等军事理论。国际毛主义运动的各组织、各政党之间也存在严重分歧,出现了分裂,甚至互相攻击,称对方是修正主义或改良主义。

国际毛主义运动的理论与实践问题。一些学者分析总结了20世纪50年代以来,国际毛主义运动的发生发展,并对未来动向作了预测分析。美国罗格斯大学的亚历山大(Robert Jackson Alexander)先后出版了《发展中世界的毛主义》和《发达世界的毛主义》两本专著。这两本书主要是对世界各地的毛主义运动进行了总结。加州伯克利大学的库克(Alexander C. Cook)发表了专题论文《第三世界的毛主义》,论述了国际毛主义运动在柬埔寨、秘鲁、尼泊尔三个国家的发生发展,对近年来的毛主义动态作了评述。库克认为,包括联合尼共(毛主义)在内的“真正多党联合民主制是毛主义实践的真正创新”^①。纽约城市大学的沃林在其专著《东方之风——法国知识分子与1960年代的文革遗产》中分析了毛主义对法国知识分子的影响。他提出,用“席卷法国中国风(毛主义)解读法国五月风暴整个事件”。当时,法国巴黎高师一群聚集在阿尔都塞周围的青年学生认为,“毛泽东的中国是解决法国各种大都市社会政治问题的灵丹妙药”。星星之火,很快发展为燎原之势,正是这些人在法国引发了毛主义运动,深刻影响了法国60年代和70年代的学生运动和青年运动。沃林在书中记述,“法国知识界的领军人物如福柯(Michel Foucault)、萨特(Jean Paul Sartre),以及泰凯尔(Tel Quel)学派都被毛主义席卷”^②。法国曾有过1500多名毛主义青年,主要集中在巴黎高师。后来这些多成为社会精英人物。在毛主义运动中,阿瓦基安出版和发表了有关毛主义的《毛泽东的不朽贡献》、《在中国的失败毛泽东的革命遗产》等专著和论文,研究了毛主义在当代世界的应用问题,提出了综合毛主义和其他革命经验的“新综合”理论。

海外学者对毛主义的研究远不止上述几个大的问题域。可以说对毛主义的研究视角很多,有学者如傅礼门研究过毛泽东思想与爱因斯坦之间的关系,认为毛泽东曾试图用爱因斯坦主义来说明物质无限可分,来论证思想革命和文化革命的合理性。他把受到爱因斯坦主义影响的毛主义称为“爱因斯坦式毛主义”^③。

国际毛主义研究仍大有文章可做。国际毛主义运动曾是国际共产主义和社会主义运动的重要组成部分,近年来,实践又有了新的发展。如何理解当前国际毛主义运动与中国特色社会主义的关系,如何界定国际毛主义新形式与毛泽东思想的关系,比如毛主义组织和运动的历史总结还不够深入系统,仍有许多重要问题有待发现和深入研究。

四、学科理论范式：海外毛主义研究的研究方法

经过近半个世纪的发展,海外从事毛主义研究的学者形成了具有自身学科特色的研究方法论。多学科背景的学者强调主观分析、心理分析和结构分析,并提出了一系列研究范式。

1. 费正清的“刺激—反应”分析范式。1958年,费正清在专著《美国与中国》第2版中明确提出,中国共产主义(毛主义)“新秩序包含有帝国传统元素和西方冲击的元素,这些元素的融合毫无疑问可以称为对西方反应的最新阶段”^④,这里已经包含了毛主义是中国思想对西方思想刺激的反应的观

^① Alexander C. Cook, “The Third World Maoism,” in Timothy Cheek, *A Critical Introduction to Mao*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 311.

^② See Richard Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of 1960's*, pp. 2, xii.

^③ Edward Friedman, “Einstein and Mao: Metaphors of Revolution”, *The China Quarterly*, No. 93 (March 1983), p. 52.

^④ John K. Fairbank, *The United States and China*, Cambridge: Harvard University Press, 1958, p. 313.

点。60年代,费正清曾把“刺激—反应”模式称为“中国对西方接触的反应”^①。80年代,费正清把“刺激—反应”分析模式引入到对中国共产党的理论创新研究中。“刺激—反应”分析范式体现着“逻辑与历史的统一”。1987年,费正清出版了研究中国革命的力作《伟大的中国革命》,具体分析了毛主义研究的“刺激—反应”分析范式,其基本逻辑和过程是:西方思想的传入是对中国思想界的巨大刺激,“20世纪把中国带入了一个受到西方思想巨大刺激的环境中”。而且,“1911至1949年的中国空档期(没有主导政府和意识形态)是一个对西方社会秩序理论最为敏感、最为强烈的反应期”;毛泽东等人是中国思想界应对西方思想挑战的主体,“毛泽东这一代人,经历了儒家的衰落,为了拯救国家,接受了进步进化观念和社会达尔文主义,并与高涨的民族主义和对传统的反思融合在一起”;中国思想界对西方“刺激”的“反应”就是马克思主义中国化理论成果——毛泽东思想(主义)的诞生。费正清强调“毛泽东思想是在受到苏俄思想影响后产生的”^②。这样,费正清就较为完整地提出了毛主义研究的“刺激—反应”分析范式。他把自苏联传入中国的思想归为西方思想。此前,他曾明确提出,“苏联对中国的冲击是西方影响中国的一个阶段”^③。

2. 文化解释学模式。阿普特、赛奇引入了柏拉图、福柯、布迪厄等人的“理想国”、“话语”、“象征资本”、“话语共同体”等概念分析延安时期毛主义和马克思主义中国化。福柯认为话语是“作为意义表达方式的有一定次序的符号实体”^④,他认为知识、权力都是围绕话语运转的,而话语则是权力的体现。阿普特基本借用了福柯的概念,认为“话语带来权力,而权力也被转化进入到霸权文本之中”^⑤。他提出,“通过整风运动,在延安形成了一个包括所有人的单一话语共同体”,这个“话语共同体是依靠象征资本联系在一起的”,而“象征资本就是一种可以利用的力量”^⑥。“象征资本”这个概念源自布迪厄,本来指的是“高度组织化的和精确价值化的非货币交易体系”^⑦。在这种体系中,人民之间的关系通过象征资本的交换来定义,象征资本价值的实现也通过交易完成。显然,阿普特的“象征资本”概念和布迪厄的有所不同,后者的概念主要指的是一种文化形式的权力,也是道德资本,或者说是正义论。话语形成象征资本要经过“定向解释”(exegetical bonding),即所谓“一种解释规则,一种定义和内化概念的方式”^⑧,指的是毛泽东对党史和党的理论的毛式解读,即所谓毛泽东版本的党史和毛化的马克思主义。

阿普特认为延安是“理想国”,是“符号空间”,“这些成分(定向解释、话语共同体和象征符号)在延安共同组成了毛泽东的理想国”。他把毛泽东比作柏拉图并加以比较,认为毛泽东在构造自己的观念领域的理想国,他所说的理想国和毛泽东的理想国有所不同,“毛泽东的理想国接地气,后来才成为具有内在原则逻辑的政治模式,另外,毛泽东认真向农民和工人学习的知识分子”。阿普特认为,通过理想国建构,“延安变成了一个能够吸引和动员中国年轻人的磁铁”^⑨。

3. 社会学组织结构分析模式。舒尔曼从社会组织系统论的角度研究毛主义。他主张采用民族精神、特权组织和范型人格“三要素”说分析中国社会,认为中国共产党是中国社会系统的核心。舒

① John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast: the Opening of the Treaty Ports, 1842-1854*, Cambridge: Harvard University Press, 1964, p. 176.

② John K. Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985*. New York: Harper and Row, 1986, p. 287.

③ John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, *China: Tradition & Transformation*, Boston: Houghton Mifflin, 1978, p. 441.

④ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris: éditions Gallimard, 1969.

⑤ David E. Apter, "Yan'an and the Narrative Reconstruction of Reality," *Daedalus*, Vol. 122, No. 2, China in Transformation (Spring 1993), p. 208.

⑥ David E. Apter, Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 26, xi, 35.

⑦ Pierre Boudieu, translation by Richard Nice, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 179.

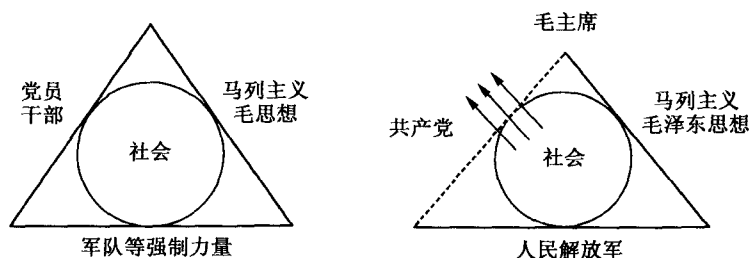
⑧ David E. Apter, Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, p. 114.

⑨ David E. Apter, Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, pp. 303, 69.

尔曼不同意帕森斯等人的“文化为社会系统中心”观点,他认为,居于社会系统的中心是“掌握权威的社会组织是任何社会系统的核心”,也就是他所谓的统治集团、治理集团,或者是真正的社会精英群体。这个精英可定义为“享有财富、权力和威望的社会组织,它占有社会的稀缺资源的大部分。他在社会各组织中发号施令。他获得荣誉从社会大众中获得”。“组织是指各种不同角色的结构”^①,按照这个标准,他分析了中国社会的机构。他参考了列文森对中国文化和社会的研究,认为,在传统中国,“存在三位一体,即民族精神(Ethos)、特权组织和范型人格,表现为儒家、官僚和家长制”,这就是所谓中国社会的传统三角。并且“民族精神、特权组织和范型人格是社会系统的三个核心因素”^②。他认为,在当代中国,这三个因素的功能已经被替代了,传统的被破坏掉了,需要新的功能要素。“民族精神被意识形态取代……权力核心是有组织的领导,尤其是共产党……发挥范型人格作用的是干部,组织中的革命领导者”。他认为毛泽东和刘少奇所谓的“马克思主义中国化”,可解读为“把马克思主义的世界观融入到中国共产党的意识形态中,通过这种结合使理论变成了纯粹意识形态”,并认为“中国共产党的意识形态总结构包括来自于马克思主义和列宁主义的纯粹意识形态和实践意识形态”。他论述了二者之间的关系,认为“没有纯粹,实践没有合法性,没有实践,组织不能把世界观转化成连续的行动”。舒尔曼区分了理论和思想,他认为,“理论是纯粹意识形态,思想是实践意识形态”,“马克思主义、列宁主义是纯粹意识形态,毛主义是实践意识形态”^③。

4. 政治学结构分析模式。麦克法夸尔用三角形建模表示毛泽东、毛泽东主义、中共、人民军队、社会之间的关系。毛泽东为其“三角模型”的顶点,领导干部为三角形的左边,意识形态(毛主义)为其右边,人民军队为底边。人民群众居于三角形内部。而在所谓民主国家,人民群众位于三角形外的外接圆中。麦克法夸尔的“三角模型”主要表达了其“中共政权脆弱论”。这一分析模式把中国政治认定为非民主政治模式,并认定中国政治为脆弱性结构。这种模式实际上反映了西方的学术模式和价值理念。

在毛泽东时代的中国政体“三角型”中,顶点是当时的中共中央主席毛泽东,左边是中国共产党,右边是马克思列宁主义、毛泽东思想等共产党人的意识形态,底边是中国人民解放军等强制力量,三角形的中央是社会大众。在分析毛泽东时代的政治结构时,他认为:十年“文革”破坏了共产党的权威,片面强调了意识形态,军队的政治角色加强。“文革”后的“开放”则削弱了意识形态的威力。



以上两图系麦克法夸尔在哈佛大学主讲“中国文化大革命”课堂上的板书描绘,左图为“文革”前毛泽东时代中共政治三角形,右图为“文革”时期毛泽东时代中国政治三角形。

5. 史华慈的“多元张力互动模式”。在博士论文《毛泽东崛起之前的中国共产主义》和专著《中国共产主义与毛的崛起》中,史华慈提出了用以分析马克思主义中国化的新的模式——“领导意志、教条原理和具体实际张力互动模式”。这一模式认为从中共领导人意志、教条原理和具体实际存在复杂的张力互动关系,从这种关系中分析中共理论动态。这种模式联系中共理论家的主观能动性和环

① Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, p. 3.

② Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, pp. 7, 8.

③ Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China*, pp. 22 - 24.

境因素分析毛主义。他认为,“中国发生的不是简单的现行教条和共产领导人之间的意志的产物,而是主义与意志、领导身处其中的环境的张力的结果”,“不是从真空中考虑主义,而是从作为人改造的主义、在具体环境中的主义来考察”^①。史华慈强调分析马克思主义中国化过程中,中共领导人的行为与其思想之间的互动关系。“中共领导阶层的意识形态和他们的行为之间,永远存在着一个互动的关系,并非行为完全受思想决定”^②。

此外,心理学家利夫顿等人从政治心理的角度分析“革命毛主义”。白鲁恂等学者从中国政治文化的视角分析毛主义,都在国际学界产生了较大影响。社会运动中的毛主义者也从各地实际出发,运用和发展毛主义,提出了自己的理论主张。在运动中出现了尼泊尔毛主义、印度毛主义、秘鲁毛主义、菲律宾毛主义等结合各国特点的毛主义形式。

海外研究者有相当大的局限性。如齐泽克等人曾直接引用张戎等人杜撰的《毛泽东:不为人知的故事》中的记述,分析毛泽东的哲学心理和“文革”的关系,而这本书并不为国际学界所认可。

五、学术影响和批判功能:学术的扩展和思潮的传播

毛主义影响了很多学者的学术研究。如致力于解决法国马克思主义理论与实践脱节问题的阿尔都塞被学界认为是马克思、斯宾诺莎、毛泽东和列维·斯特劳斯的综合体。20世纪60年代,阿尔都塞在巴黎高等师范学院任教,很多青年学生受他的影响,加入了青年学生的共产主义青年协会等毛主义组织。毛主义影响了福柯等人的学术思想。福柯曾与毛主义者共同工作,提出了“权力的微观物理学”这一概念,成为其后期标志作品。总体上看,如上所述,国际学界众多学科领域涉及毛主义研究,毛主义研究的学术话语体系影响力不断增强。美国纽约曾出版宣扬毛主义的报纸《挑战》,经常报道青年毛主义组织的活动。

毛主义思潮在左翼运动和第三世界社会运动中有较大影响,丰富的国际实践是毛主义研究的重要内容。国际毛主义运动是国际共产主义运动和国际左翼运动在20世纪50年代以来的重要组成部分。以第三国际为榜样,1984年,秘鲁共产党(光辉道路)、美国革命共产党等左翼组织还发起成立了毛主义国际——“革命国际主义者运动”(Revolutionary Internationalist Movement, RIM)。这个组织宣称信奉“文革”毛主义和“四人帮”毛主义。由于组织松散,力量相对弱小,其影响力目前还不小。另有一个组织是以菲律宾共产党为中心,催生了“马列主义政党及组织国际大会”,也称为“马列主义政党及组织(毛主义)国际大会”(简称ICMLPO),是由信奉马列主义、毛泽东思想的政党和组织组成,每两到三年召开一次国际大会。以毛主义为旗帜的社会组织和政党几乎遍布亚非拉和欧美各大洲。毛主义在60年代以后的新左派运动中影响很大。毛泽东、马克思、马尔库塞成为1968年“五月风暴”运动的三面旗帜。60年代的美国进步劳工党和学生运动组织争取民主社会协会(SDS)就曾以毛主义为旗帜。70年代成立的美国革命共产党更是以毛主义作为指导思想,高举毛主义旗帜。哈佛大学曾有毛主义学生组织,在校园发动学生运动,高举毛主义旗帜。这些毛主义运动也开展了实践中的毛主义研究,社会影响很大。法国学者、作家萨特也曾声援并积极参与法国青年学生的毛主义运动。70年代初,毛主义青年被捕后,他出任了毛主义报刊《解放报》的编辑。左翼文化批判学者、美国著名学者詹明信是毛主义的崇拜者,高度评价毛主义的文化实践意义,认为毛主义是“第三世界的政治文化符号”^③。左翼社会运动中的毛主义有法国毛主义、尼泊尔毛主义、印度毛主义、秘鲁毛主义等。法国毛主义主要是在五月风暴中的毛主义运动。2008年4月,尼泊尔毛派在制宪会议选举中

① Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, p. 2.

② [美]史华慈:《研究中国思想史的一些方法问题》(1987年6月20日在台湾“中央研究院”近代史所的演讲),叶文心译,原载《近代中国史研究通讯》;又见许纪霖等编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第19页。

③ Fredric Jameson, “Periodizing the 60s,” *Social Text*, No. 9/10, 1984, p. 180.

获得压倒性胜利,获得近一半议席,成为议会第一大党,与其他政党联合组阁执政。有些左翼运动参与者也曾受到毛主义的影响,也是毛主义的研究者,如阿尔都塞。他曾参加法国五月风暴。再如齐泽克,他曾呼吁人们“发扬毛泽东无所畏惧的斗争精神”^①,在占领华尔街运动的现场发表演讲鼓励青年人坚持斗争。毛主义是作为一种革命理论被宣传和推行的。应当指出的是,一些国外左翼组织,如阿尔巴尼亚劳动党、美国革命共产党等在社会主义建设道路上与中国有分歧,甚至认为中国走上了修正主义道路。即使在革命共产党内部,也有重大分歧,一些人坚决支持“文革”后的中国新领导人,并因此离开了该党。在美国,以革命共产党中央委员会主席阿瓦基安(Bob Avakian)为首的另一部分人至今仍然坚持暴力革命理论。阿瓦基安是最为激进的美国毛主义者。

毛主义研究曾影响到美国的对华政策决策。1949年蒋介石政权溃逃台湾,中国革命取得胜利,美国政府扶蒋反共的对华政策完败,美国政界和学界陷入了“谁失去了中国”的争论。20世纪50年代朝鲜战争期间,相当多的美国人还认为“中国的共产主义只是苏联共产主义的延伸”^②。以右翼学者魏特夫为代表的一部分学者坚决主张中共是苏联的傀儡,是苏共的阴谋。史华慈的毛主义论,在理论上反驳了右翼学者和政界颇为流行的中共傀儡论和莫斯科阴谋论(苏联阴谋论),也打击了美国麦卡锡主义的理论依据。史华慈强调了中共与苏共和共产国际之间的博弈。史华慈等人也把中国化的马克思主义称为“中国式共产主义”^③。史华慈还提出了中国共产主义不是苏联共产主义简单的追随者的论断,强调了中国共产主义有自己的历史渊源和社会实践。哈佛学派学者的观点较为客观,看到了中国共产党人在马克思主义中国化过程中的主体地位。实际上,哈佛学派认识到了马克思主义中国化的理论国别产权问题。他们研究的结论认为,“毛泽东的政治策略不是莫斯科预先谋划的,甚至与正统教条相反,毛泽东的策略初步形成时,这些教条被奉为极为神圣不可侵犯的,是具体环境使得莫斯科给毛泽东这种新的经验提供了一种表面上的合理性”^④。这些客观认识,为美国制定对华政策提供了重要参考。

国际毛主义是国际共产主义运动、国际社会主义运动和左翼运动的一支重要力量。20世纪20年代以来,国际社会运动和社会思潮中,出现了斯大林主义、托洛茨基主义、毛主义、铁托主义、卡斯特罗主义、苏加诺主义(印尼)等多种社会运动形态和社会思潮。其中,毛主义和斯大林主义的影响最大,毛主义至今在国际社会仍有较大影响。美国革命共产党中央委员会主席阿瓦基安近年提出了“新综合”理论,综合了毛主义和其他有关理论。新综合理论是该党的指导思想,是所谓“共产主义革命和社会主义社会正反两方面经验教训的综合提炼,既包括意识形态方面,也包括政治方面”^⑤,可见,毛主义主要是作为一种正面经验和理论来总结的。

毛主义作为一种社会思潮在国际社会有着较大影响力。在发达国家,毛主义主要是一种社会批判和文化批判理论,如法兰克福学派的研究中曾融入了毛主义,形成了更加丰富而系统的文化批判、意识形态批判和社会批判理论。在一些发展中国家,毛主义只是作为一革命理论而存在。总体上看,与自由主义、保守主义以及基督教等社会思潮相比,毛主义的影响力仍然有限。

六、显学确立与批判功能:国际毛主义的学术地位和文化思潮定位

六十多年来,国际毛主义研究经历了几个阶段。20世纪40年代末50年代初是毛主义研究的起

① Slavoj Zizek, *On Practice and Contradiction*, Verso, 2007, p. 28.

② Fox Butterfield, “Benjamin Schwartz, 82, Dies; Expert on Mao’s Revolution,” *New York Times*, November 18, 1999.

③ Benjamin I. Schwartz, “Totalitarian, Consolidation and the Chinese Model,” *The China Quarterly*, No. 1 (January – March 1960), p. 19.

④ Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, p. 5.

⑤ Bob Avakian, “Making Revolution and Emancipating Humanity,” “The New Synthesis,” *Revolution*, No. 112, December 16, 2007.

步阶段,这一时期的代表学者为海外中共研究专家史华慈、费正清等。六七十年代“文革”时期达到高潮,很多有关毛主义的学术作品是这一时期出版的。以法国毛主义运动为代表的国际毛主义运动也在这一时期达到一个高潮。这一时期的主要代表性学者有阿尔都塞、巴迪欧。1993年和2003年毛泽东诞辰100周年和110周年前后,国外又出现了新的毛主义热。迄今为止,每年仍有大量有关毛主义研究的成果不断涌现。2013年是毛泽东诞辰120周年,新的毛主义热已经形成。从学派上看,可分为毛主义研究的哈佛学派,以史华慈、费正清、麦克法夸尔为代表;毛主义研究的西方马克思主义学派,以阿尔都塞、巴迪欧为代表;毛主义研究的左翼学派,以齐泽克为代表;毛主义研究的作家学派,以特里尔、威尔逊为代表;毛主义研究的政治学派,以福山、白鲁恂为代表。

海外毛主义研究已经扩展至诸多学科,成为一门交叉学科。历史学、政治学、哲学、社会学、经济学、人类学、文学等相关学科的理论和方法都被引入。这些相关学科的一些著名学者也积极参与到毛主义研究中来。费正清、麦克法夸尔、史景迁等从历史学的视角,史华慈、福山、白鲁恂等从政治学的视角,齐泽克、阿尔都塞、巴迪欧等从哲学的视角,阿明等从经济学的视角,霍查、基辛格、普拉昌达等从社会政治运动的视角,特里尔等从作家的视角,都曾发表了大量有关毛主义的学术作品和传记作品。毛主义是海外中共学的重要组成部分。20世纪40年代以来,学者费正清、鲍大可(Doak A. Barnett)、史华慈、麦克法夸尔等在国际学界开创和发展了中国共产党研究这一“政治敏感”学术领域。这些学者以中国共产党的性质、地位、历史、建设、理论、形象、外交等有关问题为研究和教学对象,发表了大量学术成果,在海外中国学界产生了较大影响,也提出了很多政策建议,对美国的对华政策和对中共政策产生了一定影响。中共学与克里姆林宫学相似。国际中共学是更为宽泛的概念,包括海外中共学和中国中共学。其中也包含国际毛泽东学、国际毛主义等重要内容。国际毛主义研究作为学科已经有了较为成熟的发展。海外毛主义研究是一个相对独立的重要研究领域。海外毛主义研究在我国可以归为马克思主义理论一级学科下的二级学科国外马克思主义研究专业研究方向,也可作为政治学一级学科下的社会主义二级学科的一个研究方向。国内的科学社会主义与国际共运学科应当加强对国际毛主义运动的研究。20世纪50年代以来,国际毛主义运动已经成为国际共运和国际左翼运动的重要组成部分。

国际毛主义运动已经转向追求社会公正的和平抗议。国际社会对毛泽东和毛主义的兴趣也正在增长。今天,在全球范围内,在全球化过程中存在贫富悬殊、社会不平等这一紧要问题。因此,国际社会和学界重新考察毛主义,希望从那里获得启发和解决方案。正是由于人们对全球化逻辑的失望和与全球化相伴而生的社会不公,毛主义学者巴迪欧对西方社会的批判性反思才引起国际社会的广泛关注。近年来,国际社会的主要抗议运动如占领运动、愤怒者运动等都与毛主义没有直接关系。毛主义的影响力主要体现在学界和社会精英的思考中,他们希望从毛主义那里找到解决社会不公的方案,同时也表达对不公的控诉。齐泽克还号召人们发扬毛主义的斗争精神,但这种斗争在当下主要表现为一种文化批判和社会批判。

总之,国际毛主义研究是西方了解中国共产党和中国的一个重要窗口。毛主义研究的学术话语影响力日渐增强,国际毛主义研究方兴未艾。毛主义又是一种在国际社会具有持续国际影响力的社会批判思潮。纵观其学术史,国际毛主义研究,不但有了庞大的研究群体,相对独立的研究对象,而且产生了较大学术和社会影响的丰硕研究成果,形成了具有学科特色的研究方法,实际上已发展成为国际毛主义这一新兴交叉学科。国际毛主义研究已经发展成为国际学术界的显学。“毛主义”是一个中性的学术话语,本身并无贬义。应当进一步提高国际毛主义研究的学术地位,更加重视其理论意义和现实意义。

Abstracts

A Study of the Genesis of Philosophers and Scholars in the Pre-Qin Times

Yang Yi

The fundamental entrance to the studies of philosophers and scholars in the pre-Qin times lies at their genesis, which is to explore their origin and nature. Therefore, we should master three key points in this field: one is to deepen the understanding of their individual lives by citing what is expressed in *Zhuang Zi*; the second is to explore the source of their knowledge by studying the "Biography of Qu Yuan" written by Sima Qian and *Sun Zi's Art of War* by Sun Wu; the third is to restore the formation of historical culture through research on the compiling process of *The Analects*.

The Organizational Process of Literature and Art in the Soviet Areas

Li Zhen

From the late 1920s to the 1930s, the paradigm of literature and art in the Soviet Areas occurred and matured. The qualitative change of the Red Army literature and art from entertainment to propaganda was realized through the construction of administrative agencies from the "Entertainment Department" to the "Propaganda Branch"; the organizational structure from the "Opera Management Committee" to the "Drama Club for Peasants and Workers" defined the rights and rules of literature and art bodies at different levels; and the activities of censorship, training, and literary criticism ensured the establishment and dissemination of the Red Army literary thought in the Soviet Areas. The application of those organizational measures formed a new method of literary production in Chinese Soviet Areas, broadcasting the literary idea through the norm and operation of organizations, and setting up absolute authority at grassroots level, which determined the nature and objective of literature and art, as well as the narrative of concrete texts. This not only determined the tendency of literature and art in the Soviet Areas, but also directly formed the most important content of the Yan'an literature and art with the strategic transfer of the Red Army, and had profound impact on China's literary condition for decades.

The Ontology of Benevolence (*Ren*)

Chen Lai

The ontology of benevolence (*ren*) is to control different kinds of metaphysics in the Confucian tradition with the concept of *ren*, developing it into an essential idea, or an ontology. The thought of "all life being one" in traditional Confucianism is not only a kind of spiritual realm, but also refers to the whole in which all life coexists; the whole is just *ren*. The ontology of *ren* makes an organic combination of *ren* of one and *ren* of endless lives in traditional Confucianism. The relation between the noumenon of *ren* and all things of coexistence is body and function to each other. The collection (*xi*) and development (*pi*) are two fundamental tendencies of *ren* of endless life. As the essential tendency of the universe and the root of *ren*, *xi* maintains the continuity and constancy of all life, as well as arranges for the values such as Tao of heaven and benevolence. *Ren* is forbearance, which means taking other persons for priority without egocentricity; compassion is the manifestation of *ren*; "self" and "other" coexist in a loving relation, so the sense of community and responsibility is the internal requirement of *ren*. Today, we need to reconstruct the ontology of *ren* and Confucian philosophy from the position of prioritizing others and the principle of benevolence. *Ren* as the nonreligious Confucian humanitarianism could be the cohesion and moral foundation of social groups without the involvement of any transcendent faith.

“Zhuang Zi Is Not the One Who Attains the Tao”:

The Other Face of Wang Fuzhi's View of Zhuang Zi

Deng Lianhe

Although Wang Fuzhi gave positive assessment of Zhuang Zi's learning in *An Explanation of Zhuang Zi* and *Comments on Zhuang Zi* during his late years, and tried to build communication between Confucianism and Taoism, that is not his full view of Zhuang Zi. Except for the two books above, he also left a large amount of random comments in other writings. While taking all the books and comments together, we can find that once transferring from the text of *Zhuang Zi* to other contexts, Wang Fuzhi's evaluations of Zhuang Zi were mainly criticism. In his view, since Zhuang Zi only pursued individual transcendence and evaded human ethics as well as objective laws, his learning must result in over-indulgence, and even associate with greedy and base persons finally; historically, as the follower of Lao Zi, Zhuang Zi's thought had harmed the political order and social ethics deeply and continuously. Besides, Wang Fuzhi also criticized the tendency toward Zhuang Zi among the scholar-officials at the time that only considered one's own ease and abandoned the responsibilities one should bear. Compared with the previous Taoism in the Song and Ming Dynasties, although Wang Fuzhi's criticism of Zhuang Zi did not provide fundamental breakthrough in academics, and showed inconsistency somehow, his view expressed a strong Confucian character as well as the constant mentality of an adherent of the Ming Dynasty.

The “Public Servant” and “Citizen” in the Perspective of Political Meritocracy

Kong Xinfeng

The ideas of “respecting the meritocracy”, “governance responsibility”, and “political statecraft” all focus on breaking various Westernization trends in political thought and practice since the modern times with the sources of Chinese tradition, especially the most influential one, i. e. the Confucian tradition, and highlighting the uniqueness and contemporary significance of Chinese political tradition, which can sufficiently enrich the discourses of the China Model from different angles and to varying degrees, as well as provide theoretical background and supplement to the studies of “political meritocracy” which “might be the least studied but most influential political statement”. According to the internal requirement of political meritocracy, the quality of talents for managing state affairs at all levels needs to be improved in today's China, with the priority of establishing the idea that “the education of public servants should first be the education of citizens”. The ideal of political meritocracy has a strong local idiosyncrasy, but in this day of globalization and diversification, the achievements of foreign political civilizations, including Western political theories should not be wholly ignored. The public servant should be a citizen as well, and should share the common core values with the citizen; the public servant needs to be trained, and needs to be educated as a citizen for the whole course even more; to cultivate the “sense of public servant”, the “citizen consciousness” should be cultivated first.

The Literary Variation between History and Legend:

A Textual Research of Boqi's Story and Its Historical Evolution

Shang Yongliang

As a seminal paragon of being filial yet being abandoned, Boqi and his story demonstrated compelling characteristics of periodic variation: in the pre-Qin times, there left suspicion due to the lack of relevant documents; in the Western Han Dynasty, various statements rose which differed from each other; from the Eastern Han to the Jin Dynasties, there both showed a notable tendency toward history and Confucianism, and flowed the undercurrent of legend mixed with imagination and fiction. After interaction, interpromotion, interrestraint, and transformation of those trends, the definitive texts of “Treading on Frost” and other relevant narrations were finally constructed. All in all, the kinds of records, discussions, and creations around Boqi's story since the Han Dy-

nasty constitute a literary variation which wander between history and legend, and follow the orderly or disorderly principle, rather than recollecting an ancient sage, or restoring the history. In other words, on the one hand, each big change of Boqi's story from the Han to Jin Dynasties is subject to the tension between history and legend to keep it not too distant from history or the "history of ideas", and on the other hand, the narrative pursues the spiritual freedom and mental order, making it more and more close to the literary reality through continuous improvement of its plot.

Whether the Regime of Northern Zhou Implemented the Nine-rank System?

Huang Shoucheng

Mainly according to the records on the appointment and dismissal of the position "zhongzheng" in *The Book of Zhou* and *History of the Northern Dynasties*, those officials all served under the Western Wei Dynasty, and no one had ever held the position in the Northern Zhou Dynasty. Meanwhile, none of the high officials such as the Prime Minister and the Pillar-of-the-State entered political career through the Nine-rank System. The records indicate that the Nine-rank System was implemented during the Western Wei period, but not in the Northern Zhou Dynasty. By contrast, the Nine-rank System was implemented by the two regimes of Northern Qi and Chen, which existed simultaneously with the Northern Zhou. That might be another proof that the regime of Northern Zhou did not continue to implement the system. It was mainly because the Northern Zhou Dynasty implemented the Six-ministry System on the model of *Rites of Zhou*, but not the official system of the Han and Wei Dynasties. Besides, the hereditary powerful families in the Guanlong area left their homeland massively after the Yongjia Turmoil, causing the blight of the Han culture in this area. Although very few people entered the power center of the Western Wei, they rarely owned the decision-making authority. Moreover, the culture of the Guanlong area lagged behind that of the other two big areas, and the Hu culture had certain influence in the area, so the Northern Zhou was faced with more twists on assimilating into the Han culture.

The History of the Thought of Rites and Music in Japan before the Tenth Century:

A Land That Bred A *Compilation of Ancient and Modern Waka*

You Haiyan

The thought of rites and music in ancient China is a kind of thought combining the "rites" which regulate the external behavior and the "music" which cultivates the internal emotion, as well as the root for cultivating the people, changing the customs, and managing the statecraft. During the seventh century and the early ninth century, Japan was constructing a state of law. It widely introduced Chinese laws and bureaucracy, and at the same time, copied the thought of rites and music as the ideology. In the middle ninth century, Japan launched a reform of the music system, and consequently the narrations on rites and music disappeared from the national history. That did not mean the thought of rites and music going extinct in Japan, but it had transformed into specific forms of nourishing the mind and edifying the virtues from political slogans, which was a reflection of the deepening of its acceptance. Moreover, the localized thought of rites and music in Japan also developed into the guiding idea in compiling the collection of Waka under the imperial order, which could be represented by *A Compilation of Ancient and Modern Waka*.

An Exploration of the Methodology of Dai Zhen's Interpretation of the Confucian Classics:

Centered on "A Letter Discussing Academics with Shi Zhongming"

Li Changran

The methodology of interpreting the Confucian classics of the Qianjia School of textual criticism was represented by Dai Zhen's "A Letter Discussing Academics with Shi Zhongming". With the help of philosophical her-

meneutics and modern linguistic theories, we can reveal the strict structure and wide theoretical applicability expressed in the interpretive outline of the Letter. Clearly aware of the logical presupposition that the Confucian classics convey Tao, Dai took the classics as the authoritative basis to quell arguments, and devoted himself to the objective interpretation of the classics. He pursued to manage complicity with simplicity (i. e. the judgment), and attached more importance to the close joint between viewpoints and materials (i. e. the accuracy). The proposition of “understanding the discourse from the words” put forward in the letter means the semantic interpretation to deduce the specific text from the abstract character, which has been misunderstood as induction in classical hermeneutics. The Letter does not fully discuss the idea of “understanding Tao from the discourse”, but the highly pragmatic proposition of “meeting with the mind” by Dai Zhen and his master Jiang Yong indicates that understanding the man through his times is just the implementing rule for interpreting the authorial intention according to one’s own imagination and experience. Jiang Yong’s learning, judgment, and accuracy as discussed in the Letter embody the essence of the hermeneutic circle. Although Dai wanted to terminate the endless arguments by the “classics”, he forgot that he had already shaken the authority of “dictionary”.

A Textual Research of the Friendship between Gui Fu and Weng Fanggang

Díng Xiūju

Gui Fu was a famous scholar in philology, epigraphy, calligraphy, and seal caving, as well as one of the four great masters on the studies of *Shuo Wen Jie Zi* in the Qing Dynasty. He made friends widely in these fields, and Weng Fanggang was the one who had kept a long and deep friendship with him. For nearly four decades, they studied epigraphy, calligraphy and *Shuo Wen Jie Zi* together. On the one hand, their friendship extended the range of scholarly communication as well as improved their academic attainments; on the other hand, it contributed to the academic advancement and flourishing in the Qing Dynasty.

An Important Field of International Scholarship and Critical Thought:

Sixty Years of International Maoism

Lu Keli

The rise of international scholarship on Maoism and the spread of Maoist thought have taken place for more than sixty years. With successive development, Maoist study has become an important field of international studies. At the same time, the international Maoist movement also experienced successes and failures. Maoism has posed a profound impact on the international community. In the context of globalization, the international Maoism has shifted attention to the reality of economic inequality. And now it is mainly a social protest against economic inequality, a peace movement and a social critical thought.