

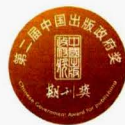
2016

[总第 355 期]

ISSN 0511-4721

4

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2016 年第 4 期
(总第 355 期)

2016 年 7 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

从近代美国文献看南海诸岛的主权..... 辉 明(5)

□中国哲学研究

《四书》本《大学》与《礼记·大学》:两种文本的比较 李纪祥(23)

我们应该如何运用出土文献?

——王国维“二重证据法”的不可证伪性 [日]西山尚志(45)

□学术史研究

文本诠释与哲学史研究 谢文郁(53)

六朝贵族的自律性问题

——以九品官人法中乡品与官品、官职的对应关系为中心..... 李济沧(66)

佛舍利崇拜的地理困境与感应舍利之起源

——对佛教偶像崇拜历史分流之认识 尚永琪(77)

□审美文化研究

时空视阈下的审美心胸理论 詹冬华(84)

□文史新考

传说之名再考辨

——兼论“鸢”字及其他 王 辉(98)

东汉襄乡浮图考 张鹏飞(101)

徐增与金圣叹交游新考 陆 林(108)

中古胡姓家族之族源叙事与民族认同 尚永亮 龙成松(123)

“世界文学”的同与异及中国的境遇 亚思明(139)

□政治哲学研究

我们如何共同行动?

——“同意理论”的当代境遇 张乾友(146)

自由之目的:对萧公权自由主义观的一种思考 钟 诚(163)

Contents

Hui Ming	Retracing the Sovereignty of the South China Sea Islands through Modern American Documents	5
Lee Chi-hsiang	Two Texts: “Da Xue” and <i>Great Learning</i>	23
Nishiyama Hisashi	How Should We Apply Excavated Documents? The Unfalsifiability of Wang Guowei’s Method of “Double Evidence”	45
Xie Wenyu	Textual Hermeneutics and Studies of History of Philosophy	53
Li Jicang	The Autorhythmicity of Aristocrats of the Six Dynasties: Focusing on Correspondence of Township Ranks with Official Ranks and Positions in the “Nine-rank System”	66
Shang Yongqi	The Geographical Predicament of Worship of the Buddha Sarira and Origin of Inductive Sarira: Cognition of Historical Divergence of Buddhist Idol Worship	77
Zhan Donghua	The Theory of Aesthetic Mind: A Space-time Perspective	84
Wang Hui	A New Textual Research of Fu Yue’s Name: With the Discussion of the Character “Yuan” and Something Else	98
Zhang Pengfei	A Textual Research of the Xiangxiang Stupa of the Eastern Han Dynasty	101
Lu Lin	A New Research of the Communication between Xu Zeng and Jin Shengtan	108
Shang Yongliang, Long Chengsong	The Narrative of National Origin and Identity of Minority Family in Middle-ancient China	123
Yasmin	The Homogeneity and Heterogeneity of World Literature and the Situation of China	139
Zhang Qianyou	How Do We Work Together: Contemporary Condition of Consent Theory	146
Zhong Cheng	The Purpose of Freedom: Reflection on the Liberalistic Idea of Xiao Gongquan	163

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

从近代美国文献看南海诸岛的主权

辉 明

摘 要:自古以来,我国海南渔民就已在南海诸岛从事生产开发活动,是南海的开发者和经营者,也是南海诸岛唯一的主人。这不仅为中国史籍所记载,也为包括美国官方文献在内的大量西方文献所证实,中国对南海的主权有着充分的历史依据。20世纪之后,中国政府多次对南海诸岛进行巡视,宣示主权,并对南海诸岛重新命名,从而在法理上确立了对南海诸岛的主权。美国官方文献承认南海诸岛是中国的领土,并采用中国政府的命名,实际上反映了当时美国对中国有效管辖南海诸岛的认可。

关键词:美国文献;南海诸岛;中国主权;管辖权;近代

自古以来,我国海南渔民就在南海诸岛从事生产开发活动,长期居住。南海是海南人的家园,并在此基础上,中国逐步形成对南海诸岛的主权和管辖权。这不仅为中国史籍所记载,也为大量西方文献所证实。本文拟从近代美国文献,尤其是官方文献的有关记载,来说明当时美国政府对南海主权归属的认知。

一、美国早期在南海的活动及南海航线

美国在南海的最早活动可追溯到18世纪末。1784年,美国帆船“中国皇后号”满载货物,远涉重洋,途经南海,到达广州,揭开了中美关系史的第一页。但是,“中国皇后号”只是经过南海,没有留下对南海的记载。当时美国立国不久,国力不强,对中国的兴趣在于贸易,而对南海未给予太多的关注。

进入19世纪以后,美国开始向海外扩张,建立了一支强大的海军,其中一个重要的原因是需要保护突飞猛进的对外贸易。1835年,美国海军建立了东印度分舰队,以保护从中国到阿拉伯半岛的美国商业利益^①。作为美国远东贸易的重要航道,南海的航线和航海安全引起美国的重视,开始了对南海航线、水文情况的勘测。1835年,美国测量船戴维·斯科特(David Scott)号在南沙群岛奥援暗沙(Owen Shoal)一带测量;1842年,美国文森斯号考察船在南沙群岛中部测量^②。

关于戴维·斯科特号在奥援暗沙的测量,华盛顿1836年2月4日周四发行的周刊《军队与海军编年史》有详细生动的记载:

奥援暗沙,通过两个航海仪测算,位于北纬 $8^{\circ}8'$,东经 $111^{\circ}59'$,从澳门到此10日;由戴维·

作者简介:辉明,深圳大学社会科学学院讲师(广东深圳 518060)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“近代外国文献有关钓鱼岛的记载研究”(14ASS003)、国家社会科学基金一般项目“外国文献有关南海历史与主权记载研究”(16BSS003)、广东省哲学社会科学“十二五”规划2015年度项目“近代西方文献有关南海的记载研究”(GD15CZZ02)的阶段性成果。

① [美]E·B·波特:《海上力量——世界海军史》(Sea Power—A Naval History),第127页。<http://www.doc88.com/p-4867324260773.html>。

② 韩振华主编:《我国南海诸岛史料汇编》,北京:东方出版社,1988年,第691—692页。

斯科特号司令奥援船长(Captain Owen)于1835年5月11日在从珠江赴英国途中发现的,此前这个暗沙还不为人们所知。他在中午稍后经过了暗沙,从南南东、东南而南航行,测得水深6—4.5英尺,再是3.75英尺,下午1时经过了暗沙,测量水深不见底。这个暗沙看起来长约2英里,由黑白斑纹珊瑚构成,形状如快速生长的堆积层,用铅锤可以探测到最近生长形成大块的珊瑚,感受到石珊瑚生机勃勃。同时这个暗沙,杂色的珊瑚斑块明亮却令人担忧,尽管没有明显的海浪时,大海是那么平静,但是当海水高涨,海浪就会淹没一些珊瑚礁,大船就很容易撞上它们。^①

奥援暗沙即以奥援船长之名命名的。

为了适应海外扩张的需要,应美国船长协会(American Shipmasters Association)的要求,1864年6月24日美国参议院通过了一项法案,授权海军部向美国海军和商船提供海军人员在外国海域进行调查和勘探结果的资料。1866年6月21日,海军部成立了海图官局(United States Hydrographic Office),当时隶属于美国海军部航务局(Bureau of Navigation)^②。成立海图官局的目的是,为美国海军和商船提供精确的、廉价的海图、航海指南、导航资料和航海手册,以改善航海安全^③。

美国海军海图官局的工作是在公海和外国海域进行地形和航道测量,以收集和发布航道和航海资料,绘制和印刷与航海有关的地图和海图,以及编制和发行航海指南、(列举各导航用灯标的)航行表、引航图、航海手册、期刊,还有无线电导航广播^④。

美国海军海图官局翻译了1851年法国海军德·柯哈烈特(De Kerhallet)船长《印度洋概览》一书,由美国政府出版办公室于1870年出版,对印度洋直至南海、台湾海峡的季风、气候、洋流和航路作了介绍。其中对南海的描述甚为详细,反映了当时美国对南海的认识。

当时南海诸岛海域是东西海上交通的主要通道,战略地位非常重要。《印度洋概览》对西方船舶从印度洋进入南海的航线作了介绍:“从新加坡海峡或邦加海峡进入南海(China Sea),西沙群岛(Paracels)以西的航线称为内沟航线(Inner Passage),是3、4、5这几个月中最直接、最快捷的航线;但在6月西南季风开始刮起时,经过中沙群岛(Macclesfield Bank)的外沟航线(Outer Passage)则更为可取。”^⑤并对外沟航线作了详细介绍。除了内沟和外沟航线,印度洋通往中国的南海航线还有巴拉望航道。

离开奥尔岛(Pulo-Aor,中国文献称为“竺屿”),向南阿南巴斯群岛(Anambas)航行,从南阿南巴斯群岛、低地岛(Low Island)、大纳土纳岛(Great Natuna)的南部穿过;从那里向东北方向穿过南通礁和皇路礁(the Louisa and Royal Charlotte Shoals)之间的水道,如果刮的是南风,就可以望见24至27英里之外的峇兰巴雁岛(Balambangan Island);但如果一直刮北风通过这条水道航程约45英里,向巴拉巴克岛(Island of Balbac)航行,如果是顺风,适当的航程约25至30英里可通过这个岛。如果刮东风,可更靠近这两个岛航行,因为东风往往使一股强劲的洋流穿过这条海峡向西流去。然后驶向半月礁(Half Moon)、舰长礁(Royal Captain)、蓬勃暗沙(Bombay Shoals)与巴拉望的沙洲之间的海峡。船舶通过这条海峡应该与陆地保持约30英里的距离,并采取最高的预防措施以避免危险。抵达这些岛礁的北部之后,如果风向是向东,就可以望见巴拉望和卡拉棉群岛(Calamianes Islands)的北端,然后驶向卢邦岛(Luban)即山羊岛

① *Army and Navy Chronicle* vol. II, from January 1 to June 30, 1836 (Washington City: B. Homans, 1836), 72.

② Gustavus Adolphus Weber, *The Hydrographic Office: Its History, Activities and Organization* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1926), 41.

③ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (Washington: Government Printing Office, 1925), 1.

④ Gustavus Adolphus Weber, *The Hydrographic Office*, 1.

⑤ Charles Philippe de Kerhallet, *General Examination of the Indian Ocean* (Washington: U. S. Government Printing Office, 1870), 136.

(Goat Island), 并沿吕宋岛海岸航行, 从而到达博利瑙角(Cape Bolinao), 因为博利瑙角附近有暗礁, 以及有时洋流会冲进邻近的海湾, 要与它保持一定的距离。船舶到达博利瑙角后, 几乎可以确定向东沙岛以东航行, 除非受阻于经常发生的东北大风和向西的强大洋流。然后谨慎地沿吕宋和博加多(Bajador)之间的海岸航行, 以确保进入中国沿海, 到达担杆列岛(Lema Islands)东面。^①

显然, 巴拉望航道要比内沟和外沟航线来得曲折, 且风险更大, 但也要经过南沙群岛东部的岛礁。西方船舶从中国返航欧洲或印度, “船舶在季风季节离开中国, 开往欧洲或印度, 向邦加(Banca)和加斯帕(Gaspar), 或新加坡海峡驶去, 在 3 月和 4 月, 最快捷的航线是经过中沙群岛附近的外沟航线; 在这两个月, 船舶应远离草鞋石(Pulo-Sapata)附近的洋面。在其他月份则相反, 应该走海南岛与西沙之间的内沟航线, 这样就可以没有困难地抵达新加坡、加帕斯和邦加海峡, 从后两海峡再前往巽他海峡”^②。

《印度洋概览》对上述两条返航航线作了详细介绍, 因为这对那些“并不十分熟悉这里航海的人是最有用的”。其中内沟航线是从香港经过老万山(Great Ladrone), 离开南海前往海峡最直接的航线; 如果从澳门启航, 则应走外沟航线^③。无论是走哪条航线, 西沙群岛和中沙群岛都是必由之地。只有在西南风季节之末, 走巴拉望航道才更为合适。

《印度洋概览》的内容涉及印度洋和西太平洋的季风、气候、洋流和航线, 其中对南海航线的介绍接近全书的五分之一, 以如此大的篇幅, 不厌其烦地介绍南海航线, 亦可见当时美国政府对与中国贸易及南海航行安全之重视了。

1871 年, 美国海军海图官局又出版的一部《太平洋航行危险的报告》, 列举了涉及到南中国海险礁的地名表, 其中提到珍珠岛(Pearl Island), 位于北纬 $7^{\circ}35'$, 东经 $111^{\circ}29'$; 金盾暗沙(Kingston Bank), 位于北纬 $7^{\circ}36'$, 东经 $111^{\circ}28'$ 。并称: 双桅方帆船羚羊号(the brig Antelope)的瓦特金斯船长(Captain Watkins)报告, 在接近金盾暗沙的位置有一个岛, 这个岛直至最近才标在海图上, 金盾暗沙水深 9 英寻。后者已经证明是大来福门滩(Rifleman Bank, 即南威岛)的一部分, 但在那里或附近没有发现岛屿^④。这份地名表中的南中国海险礁原出自 1848 年英国出版的《航海杂志与海军纪事》, 不过来福门滩作斯普拉特利岛(Spratly's Island), 经纬度是北纬 $8^{\circ}39'$, 东经 $111^{\circ}55'$ ^⑤。

二、美国文献记载中的南海: 中国海南人的家园

自古以来, 中国海南人就在南海诸岛从事生产生活活动, 并已经在西沙、南沙定居。在 20 世纪中叶越南人和菲律宾人开始涉足南海之前的数百年里, 海南人就已经在南海造船航海, 在南海从事捕捞, 并在南海岛礁居住。在西方人的笔下, 南海是中国海南人的家园。德国传教士、英国东印度公司雇员郭士立(Charles Gutzlaff, 1803—1851)于 1831—1833 年曾 3 次考察中国沿海。他在《交趾支那帝国地理》一文中记曰:

从远古以来, 大部分来自海南(Haenan)的帆船, 每年都来访问这些浮起的浅滩, 甚至远航到婆罗洲海岸去。虽然每年有百分之十以上的船只遭到沉没灾祸, 但捕获鱼类的数量是如此之

① Charles Philippe de Kerhallet, *General Examination of the Indian Ocean*, 138.

② Ibid., 147—148.

③ Ibid., 148, 150.

④ United States. Hydrographic Office, *Reported Dangers to Navigation in the Pacific Ocean, Inclusive of the China and Japan Seas and the East India Archipelago* Part 1 (Washington: Government Printing Office, 1871), 103.

⑤ *The Nautical Magazine and Naval Chronicle* vol. 17 (London: Simpkin, Mardhall, and Co., 1848), 563.

大,不但弥补了一切损失,而且还能赚取很大的利润。^①

郭士立所说的“浮起的浅滩”,即指西沙群岛和南沙群岛。

西方人最早提到海南人在南海造船、航海和生产活动的是英国的罗斯船长(Daniel Ross),罗斯后来任印度海军总测绘师(Marine Surveyor-General for India)。1807年英国东印度公司印度海路总测绘师霍尔斯布尔格(James Horsburgh, 1762-1836)派孟买(Bombay Marine)号舰长罗斯和大副莫汉(Lieutenant Philip Maugham)赴中国大陆沿岸和南海(东沙、西沙、南沙群岛一带)进行测绘。1808年,孟买号在西沙群岛考察就记载了海南人在西沙的生产生活状况^②。1811年、1817年又赴南沙群岛勘测。

1832年,美国美部会传教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861)在广州创办了《中国丛报》(*Chinese Repository*)。裨治文等人的“办刊态度相当严谨,有一种学者的风度,在创刊词中即表明此种态度。他们对当时人的贡献是真实的报道,自然会发生很大的影响”^③。翌年,另一名美部会传教士卫三畏(Samuel Wells Williams, 1812-1884)也来到广州,帮助编辑《中国丛报》,并负责印刷刊行工作。1856年,卫三畏任美国公使馆头等参赞兼翻译,后又多次代理驻华公使职务。1837年,他和裨治文编辑的《中国丛报》引述了罗斯船长在南海测量的见闻:

根据我的观察,海南岛有大量的渔船,这些渔船是用坚硬的木料建造的,而不像其他中国船用枋木建造,因此航行速度很快。这些渔船很多每年出海捕鱼2个月,远航至离家乡七八百英里,去采集海参和寻获海龟壳及鱼刺,他们来到南海的东南部许多的浅滩和沙洲(南沙群岛和曾母暗沙)寻找这些东西。他们在3月启航,先来到(南沙群岛)北部的沙洲,留下一两个船员和几罐淡水,然后航行至婆罗洲邻近的一些巨大的沙洲(指南沙群岛南部和曾母暗沙),继续捕鱼,直至6月上旬才带他们的同伴和收获物回来。当我们在南海的岛礁时,遇到很多这样的渔船。^④

1856年,卫三畏在广州出版了《中国商业指南》,其中也引述了罗斯船长的记载。^⑤

以上记载说明,中国海南人的足迹已遍及南海诸岛,甚至远达婆罗洲附近的曾母暗沙从事生产生活活动,南海诸岛是海南人的家园。而在当时西方文献中并未提及越南人或菲律宾人在南海诸岛的任何踪迹,说明他们尚未涉足南海诸岛,中国海南人是南海诸岛的唯一主人。

根据美国文献的有关记载,当时中国海南人在南海从事经营活动的岛礁主要有:

1. 东沙群岛(Pratas Island and Reef)

东沙群岛位于中国广东、海南岛、台湾岛及菲律宾吕宋岛航线的中间位置,主要由东沙岛、东沙礁(环礁)、南卫滩(暗礁)和北卫滩(暗礁)所组成,周围暗礁密布,水情险恶,不利航行,故被西方人视为畏途。但附近海域海产丰富,是南海重要渔场,盛产海龟、墨鱼、海参、鲨鱼和贝类等,历来是海南渔民生产作业的场所和船舶停靠点。

卫三畏于1863年再版的《中国商业指南》,书中附录《中国沿海航海指南》(*Sailing Directions for the Coast of China*)对海南渔民在东沙的生产生活有如下记载:

东沙岛礁:东沙岛东北端位于北纬 $20^{\circ}42'3''$ 、东经 $116^{\circ}43'22''$,发育在东沙环礁的礁盘上,接近礁盘沉陷地带的中央。它从东至南长约1.5英里,西北宽约0.5英里,高40英尺。岛上长满

① C. Gutzlaff, "Geography of the Cochin - Chinese Empire," *Journal of Geographical Society of London* vol. XIX (1849), 93.

② James Stanier Clarke and Stephen Jones, *The Naval Chronicle for 1810* vol. 23 (Joyce Cold, 1810), 489-490.

③ 仇华飞:《裨治文与〈中国丛报〉》,《历史档案》2006年第3期。

④ Elijah Coleman Bridgman and Samuel Wells Williams, *The Chinese Repository* vol. V (Vaduz: Kraus Reprint Ltd., 1837), 343.

⑤ Samuel Wells Williams, *A Chinese Commercial Guide: Consisting of a Collection of Details and Regulations Respecting Foreign Trade with China, Sailing Directions, Tables, &c* (Canton: Printed at the Office of the Chinese Repository, 1856), 9.

灌木丛,高约 10 英尺。岛由白沙所堆积覆盖而成,并无土壤,形状如马鞍,环抱着一个浅水的入口即泻湖,泻湖从西部的入口延伸了 0.5 英里,每年早些时候来这里捕鱼的中国渔民都会在泻湖里避风。在沙洲上挖掘数英尺即可获得略带咸味的淡水。这里塘鹅之多以至于可以用棍子把它敲下来。^①

美国海军海图官局编写、美国政府出版办公室于 1915 年出版的《亚洲指南》也有记载:

东沙岛(20°42'3"、东经 116°43'22"),位于东沙礁的西面,坐落在东沙环礁沉陷地带的中央。它从东至西长约 1.5 英里,宽约 0.5 英里,高 40 英尺。岛上长满灌木丛,高约 10 英尺。天气晴好时约在 12 英里远可以望见它。但在西北风季节常有薄雾笼罩,在这种天气在 5、6 英里外就很难望见。东沙礁的边缘的小礁石也许在 1 英里之内才能看到。东沙岛由沙构成,形如马鞍;两条像手臂的环礁从主体部分向西延伸,环抱着一条浅的水道,这条水道从它入口处向东北臂状环礁沉陷带延伸了约 1 英里。它吸引了中国渔船,它们在每年的早期来到这里。珊瑚礁在低潮时露出水面,从入口向西延伸了 800 码,它的边缘分别是向北和向南走向。在北和南的水道之外,小片的浅滩从岛的北部延伸了 1.5 英里,向南延伸 2.5 英里。在接近沉陷带的沙滩上挖掘数英尺即可获得略带咸味的水。在繁殖季节,这里有大量的海鸟。^②

1909 年 11 月 19 日,广东省政府派补用知府蔡康为代表,在东沙岛隆重举行立碑、升旗仪式,重申主权。

美国海军海图官局编写、美国政府出版办公室于 1925 年出版的《亚洲指南》除了与 1915 年版有类似的记载,还提到:“东沙岛的南岸有一个码头和一个居民点,靠近码头有一个旗杆,靠近居民点处有一个桅杆。”^③此“旗杆”即为蔡康升旗时所立。另外,该书补录提到岛上有一座灯塔,“东沙岛建了一个航标灯,白色闪烁灯光高于海平面 150 英尺,在 17 英里外即可看见。航标灯置于高 120 英尺的黑色铁架之上”^④。按,1923 年,应英国的要求,中华民国政府在岛上建设气象台、无线电台和灯塔等设施,“以为航船预防飓风之备”。1926 年 3 月 19 日,工程全部竣工,“计观象台一座、无线电台一座、灯塔一座”^⑤。

1937 年美国海军海图官局编,美国政府出版办公室于 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》亦记载中国渔船在东沙岛的活动:

东沙岛(东至北纬 20°42',东经 116°43')位于东沙礁西部边缘的中间,它的边际在水下。这个沙质、像马鞍形的岛长约 1 又 1/2 英里,宽 1/2 英里,岛上的树冠高 40 英尺。两条像叉子的环礁从岛的主体和一个浅滩入口向西延伸了 1 英里,从入口的障碍直至它的东北是像手臂的环礁。每年早些时候来到这里的中国渔船在入口处避风。^⑥

2. 西沙群岛(Paracel Islands)

西沙群岛,由宣德群岛和永乐群岛组成,渔业资源丰富,是中国著名渔场,自古以来就是中国海南渔民在南海的渔业基地。他们不仅在这里从事捕捞作业,而且也在各岛居住,建屋掘井,种植椰子树和棕榈树,进行开发活动。对此,美国官方文献作了大量记载。

宣德群岛(Amphitrite Islands):

东岛(Lincoln Island),位于中国西沙群岛东部的宣德群岛东岛环礁中,是西沙群岛中面积第二

① Samuel Wells Williams, *The Chinese Commercial Guide* (Hong Kong: A Shortred & Co. 1863), "Appendix," 176.

② The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (Washington: Government Printing Office, 1915), 125 - 126.

③ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (Washington: Government Printing Office, 1925), 123.

④ Ibid., Supplement to H. O. Publication No. 125, 6.

⑤ 陈天锡编:《西沙岛东沙岛成案汇编》,上海:商务印书馆,1928 年,第 276 - 277 页。

⑥ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea from Singapore Strait to and Including Hong Kong* (Washington: United States Government Printing Office, 1938), 117.

大岛。美国海军官海图官局编,美国政府出版办公室于1915年和1925年出版的《亚洲指南》记曰:

东岛,“北纬 $16^{\circ}40'$,东经 $112^{\circ}44'$,是西沙群岛的东部,该岛长1.3英里,宽略大于 $1/2$ 英里,高约15英尺,东北岸险峻。覆盖着树木和草丛,岛为一条珊瑚礁所环绕,水下是干礁,干礁向外延伸了200至600码。可以望见其中一棵椰子树,它成为显著的地标”。“该岛的中央,靠近一棵矮小的椰子树旁,有一口中国渔民挖掘的井,井中有淡水渗入”。^①

1937年美国海军海图官局编,美国政府出版办公室于1938年出版的《中国海西海岸航行指南》记载略有不同:

东岛,位于西沙群岛极东,长1.25英里,宽超过0.5英里,高约15英尺。覆盖着树木和草丛,东北岸险峻。岛的边缘是一条干珊瑚礁,延伸了200至600码。该岛的中央,靠近一棵矮小的椰子树旁,有一口井,井中有淡水渗入。^②

种植椰子树,其肉汁可供食用,其壳可用于计时,更重要的是当渔船返航时,椰子树就成为其家园的地标,种植棕榈树的意义也在于此,故海南渔民所居住各岛几无不种植椰子树和棕榈树,它与挖掘的水井表明,海南渔民并非是西沙群岛的匆匆过客,而是西沙长年居住的主人。

赵述岛(Tree Island),是宣德群岛北部之一岛。美国海军海图官局编,美国政府出版办公室于1915年和1925年出版的《亚洲指南》记曰:

赵述岛,“(北纬 $16^{\circ}59'$,东经 $112^{\circ}16'$),覆盖着红树林,一条白色的沙滩环绕着它,靠近岛的中央有一棵30英尺高的棕榈树,因此可以辨认出它。中国渔船经常来到该岛,因为岛的西南处在东北季风季节可以提供停泊以避风,此处水深13英尺,避风条件好。通往此锚地的航道在岛礁的南边,航道宽400码,水深4—6英尺。(西沙群岛)北岛(North Island)和中岛(Middle Island)也可以下锚,水深11—16英寻,沙底”。^③

美国政府出版办公室1938年出版的《中国海西海岸航行指南》也有类似的记载^④。除了上述的岛屿,永兴岛也是海南渔民从事生产和生活的主要岛屿^⑤。

永乐群岛(Crescent Group):

永乐群岛是西沙群岛西部岛群,中间的浅湖水产资源丰富,加之浅湖礁头不多,且多偏于东侧,航道和渔场都好,是海南渔船停泊和避风的好场所。美国海军海图官局编,美国政府出版办公室于1915年和1925年出版的《亚洲指南》对永乐群岛的地理和航道条件记载甚详:

永乐群岛的岛礁由6个沙岛组成,大部分岛屿有暗礁相连,大致从东向西延伸,形成新月状。在新月形的东南角是晋卿岛(Drummond Island);往西的方向是在一个礁盘上由两个岛组成的琛航岛(Duncan Islands),它与羚羊礁(Antelope Reef)之间有5.5英里宽的水道;羚羊礁位于金银岛(Money)以东大约2英里,金银岛是该群岛西部的岛屿。这条水道位于该岛链的南边,海图在其航道中绘有一水深5寻的一块暗礁。在新月形内,水深20—40寻不等,有珊瑚礁

① The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 121; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 134—135.

② United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 128.

③ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 112; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 135.

④ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 129.

⑤ 关于海南人在西沙群岛生产居住状况,详见 James Stanier Clarke and Stephen Jones, *The Naval Chronicle for 1810* vol. 23 (1810), 489—490; James Horsburgh, *The India Directory* vol. 2 (London: Black, Parbury, and Allen), 252; W. H. Rosser, “Short Notes on the Winds, Weather & Currents, together with General Sailing Directions and Remarks on Making Passages; to Accompany Charts of the China Sea, Indian Archipelago & Western Pacific,” in W. H. Rosser and J. F. Imray, *The Seaman's Guide to the Navigation of the Indian Ocean and China Sea* (London: James Imray and Son, 1867), 131.

露出水面。^①

《亚洲指南》对海南渔民住舶之琛航岛和晋卿岛有如下描述：

最佳的锚地是在琛航岛北面接近岛礁之处，水深 10—15 寻，那里有一些开阔的沙底浅湖。中国渔船在两岛之间的礁盘上抛锚，那里水深 1.5—2.5 寻。

琛航岛是珊瑚岛，覆盖着灌木林，一条从东至西延伸 1.3 英里的砾礁环绕着它，宽 1350 码，形状陡峭。东面的岛也是更大的岛，岛的宽度为 0.5 英里，有树丛高约 20 英尺，它的南边有一口井，旁有两棵椰子树。在岛的东北端有一个白色的旗杆，比树丛高约 10 英尺。西面的岛上的灌木丛高约 10 英尺，邻近岛的中心有一棵椰子树，形成显著的地标。

旗杆显然也是作为家园之标志，对返航渔船起导航作用。

晋卿岛，约 1/2 英里长，450 码宽，长满灌木树和高约 15 英尺的红树林，接近它的中心有一棵更高的棕榈树。该岛由一条 1.5 英里宽的航道与琛航岛分开。经过这条航道的船舶应在琛航岛 1/2 至 1/4 英里远处航行，在靠近晋卿岛以西处有一个锚地。^②

1937 年美国海军海图官局编，美国政府出版办公室于 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》则记载：

琛航岛（北纬 16°27′，东经 111°42′），由珊瑚礁组成，覆盖着灌木林，坐落在一个浅滩上，约 1 又 1/4 英里长，从东至西 1350 码宽，地形陡峭。东部更大的岛的南边有一口井，旁有两棵引人注目的棕榈树。西部的岛上灌木丛高 10 英尺，靠近其中心有一巨大的灌木，高约 20 英尺，远高于其他的灌木。两个岛之间有一道沙堤连接。琛航岛西部边缘的暗礁之外是一个很好的锚地，水深 10—15 英寻，那里有一些宽阔的浅湖，沙底。中国渔船在两岛之间的浅滩上抛锚，水深 1 又 1/2 至 2 又 1/2 英寻。^③

晋卿岛，约 1/2 英里长，450 码宽，长满灌木树和高约 15 英尺的红树林。该岛由一条 1 又 1/2 英里宽的航道与琛航岛分开。经由这条航道的船舶应与琛航岛保持 1/2 至 1/4 英里距离，可以在靠近晋卿岛以西处抛锚。^④

琛航岛与晋卿岛是当时海南渔民生产生活的的主要岛屿，在其他岛屿也都有海南渔民生产生活的踪迹。

珊瑚岛（Pattle Island），位于中国永乐环礁西北侧，濒临南海主航道，此处珊瑚极多，因此名之珊瑚岛。美国海军海图官局编，美国政府出版办公室于 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》提到海南渔民种植的椰子树和挖掘的水井：

珊瑚岛，“位于群岛的西北，长 1000 码，宽 500 码，高约 30 英尺。在它的南边有一个小湾，船从那里可以登陆，但并不容易，因为水很浅，岸边有礁石。岛上长满灌木丛和红树林，高从 10 至 15 英尺不等，从西边算起的长度约三分之一处有 3 棵椰子树，最高的树冠高于海面约 40 英尺，形成显眼的地标”；“淡水可以在靠近椰子树之处挖掘取得，但必须煮沸才可以更好入口”。^⑤

1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》的记载则略有不同：

珊瑚岛，位于这个群岛的东北边，长 0.5 英里，宽 0.25 英里，高约 30 英尺。岛上覆盖着灌木丛和红树林，有 10 至 15 英尺高，从西边算起的长度约三分之一处有 3 棵椰子树，最高的树冠

① The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 122—123; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 136.

② The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 123; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 136—137.

③ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 130.

④ Ibid.

⑤ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 123; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 137.

高于活页约 40 英尺,形成显眼的地标。淡水可以在靠近椰子树之处挖掘取得,但必须煮沸才可以更好入口。^①

直至今日,当年海南渔民种植的椰树和在椰树旁挖掘的水井一口依然保存完好。在岛上各处均有清代瓷器发现,且多日常用器,如青釉瓷碗、杯等,是当年海南渔民在岛上居住生活的历史见证。

甘泉岛(Robert Island),位于永乐群岛西部,南距羚羊礁约 0.5 海里,北距珊瑚岛 2 海里,低潮时可涉水过珊瑚岛。美国政府出版办公室 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》称:甘泉岛“呈椭圆形,长近 800 码,岛上覆盖着植物并有一口泉井”^②。

美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》还提到甘泉岛,“岛上有一些建筑和一口井”^③。至今岛的西北仍遗留有唐宋时期中国渔民建造的砖墙小庙 1 座,另外,珊瑚石垒砌的小庙多达 13 座。1974 年 3 月在岛之西北部发现一处唐宋时期的居住遗址^④。这证明,海南渔民是甘泉岛最早的开发者。

华光礁(Discovery Shoal or Reef),是西沙群岛中的大环礁之一,东西延伸 16 海里,南北跨 5 海里多,低潮时环礁可露出海面,内有泻湖。华光礁是冬季良好渔场,从农历正月到五月都有海南渔民来此作业。美国海军海图官局编写、美国政府出版办公室 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》描述:

华光礁,“在盘石屿(Passu Keah)以北大约 9 英里,从东至西约 16 英里长,5 英里宽,礁石陡峭,有一些礁石高出水面数英尺,其他部分几乎都在水下 2 英尺。在它的南边有一个开阔的入口,可以进入泻湖,在它的北边,有一个较窄的入口,都是中国渔船在使用,暗礁上水流湍急”。^⑤

美国海军海图官局编写、美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》亦有相同的记载^⑥。

北礁,是永乐群岛北端的一个椭圆形环礁,周边海域浪急暗礁多,又处于国际航道要冲,是南海著名的险区之一。但礁盘广大,水产丰富,是黑狗参的主要产区。礁盘上还有砗磲、海龟和麒麟菜,另外,海参、海鳗、石斑鱼等水产品也极为丰富,因此也是海南渔民从事渔业生产的场所。美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》提到:

北礁(North Reef),西端位于北纬 17°05',东经 111°26',是西沙群岛最西北端的危险的险区。该暗礁自东向西长约 7 英里,宽 3 英里,非常险峻。整个暗礁边缘有礁石走出水面,波浪冲击,其声远处可闻。北礁的西南边,有一条航道,船舶可以通过它进入环绕的泻湖。在 1923 年,环礁的南边有两个引人注目的烧水壶,此后,据报告在环礁的东北端也发现了另一个烧水壶和沉船。^⑦

显然,这些遗物是当年海南渔民所遗留的。

3. 南沙群岛

南沙群岛是南海四大群岛中位置最南、岛礁最多、分布最广的一组群岛,距离海南岛也最为遥远,然而这里岛上灌木繁茂,海鸟群集,盛产鸟粪,水产种类繁多,自然资源丰富,尤其是盛产海参、海龟和鱼刺,有很高的经济价值。因此,遥远的地理距离并未成为海南渔民的障碍,他们为南沙丰富资

① United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 130.

② The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 124; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 137.

③ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 131.

④ 1974,海南西沙甘泉岛上的考古大发现,新华网,2009-11-11, http://baike.baidu.com/link?url=c03irnru8mCnbd8EFWrwpnK9CORia3IWSL5K3IfGZFrCl4ablVA6ci6F-OEKCEXkCF46r53hrOZiG0d_bAgMMa

⑤ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 120; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 133-134.

⑥ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 127.

⑦ Ibid., 131.

源和物产所吸引,很早就来到这里从事开发活动,其足迹遍及南沙各岛礁,因此南沙群岛也成为四大群岛中海南渔民分布最广,开发活动最活跃,以及居住时间最长的地区。

郑和群礁(Tizard Bank and Reefs),是南沙群岛最大的群礁,历史上向为海南渔民在南海南部进行捕捞和开发的基地,其足迹遍布群礁各处。美国海军海图官局编写、美国政府出版办公室 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》引英国海军海图官局《中国海指南》^①官方正式版的记载曰:

郑和环礁,“像大多数南海巨大的珊瑚礁一样,由一个泻湖和毗连的礁洲构成。礁洲在退潮时露出水面,两个礁盘之上是岛屿,第三个是一条沙洲。该群礁东西走向长约 30 英里,宽度平均约 8 英里。泻湖里有一些珊瑚露出水面 5—6 寻。岛上有一些树,在 8—10 英里远可以看到。在大部分的岛礁上都可以看到海南渔民,他们靠采集海参和海龟壳作为生计,其中一些人在这些岛礁生活了几年。来自海南(东京湾)的帆船每年都来这些岛礁,带来了大米和其他生活必需品,海南渔民以海参和其他产品和他们进行交换。这些帆船在 12 月或 1 月从海南启航,在东南季风到来之初返航。淡水可以在太平岛(Itu Abaer)找到,水质比其他岛礁的要好”。^②

从以上的记载来看,海南人在南沙群岛已经从季节性的捕捞生产发展成为常年的生产开发活动,由于生产开发的需要,他们的生活状况也从临时性的居住发展为长期定居的生活,并因此与海南岛建立起定期的贸易关系,除了渔民之外,还有海南商人也每年来到南沙群岛,为他们带来粮食和生活用品,这种贸易关系维持了几百年。可见当时在南沙群岛生活定居的海南人不在少数,南沙群岛是海南人的家园。美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》已不见这条记载,但提到海南渔民的活动,反映了法、日的侵略对南海局势的影响:

郑和群礁中两个礁盘上有一个岛,第 3 个礁盘上是一个沙洲。来自海南的渔民来到这些岛,其中一个岛有一口水井。岛上一些树冠在 8—10 英里外就可以看到。^③

当时南沙群岛的主岛太平岛是中国海南人生产生活的中心,美国政府办公室 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》还记载了海南人在太平岛种植的椰子树和挖掘的水井:

太平岛(北纬 10°23',东经 114°21'),是两个岛中较大的,位于郑和环礁的西北角,长 3/4 英里。环绕着它的珊瑚礁在一些地方延伸到近半英里的距离,它的边缘通常是一行礁石。该岛覆盖着小树和灌木,有一些椰子树和大蕉树,附近有一口井,树顶高于海面大约 25 英尺。^④

美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》亦称:

该岛覆盖着小树和灌木,有一些椰子树和大蕉树,附近有一口井,树顶高于海面大约 25 英尺。^⑤

至今太平岛仍然有一座土地公庙,建筑年代不详,应当是当年海南人所建。

双子群礁(North Danger Reef),由贡士礁、北子岛、北外沙洲、南子岛、奈罗礁、东南暗沙、东北暗沙和北子暗沙等组成。其中最重要的是南子岛和北子岛,清代已有海南人在两岛修建小屋,开垦农田,种植椰子树和挖掘水井,长年居住,并以两岛为基地,在南沙海域从事捕捞作业。1933 年,法国军队入侵时,该岛有 7 名中国渔民居住,其中两名是小孩。“直到 1946 年,海南岛仍每年派船运送粮食,并取回水产”。美国政府出版办公室 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》记曰:

这两个珊瑚礁都长满粗草,在它们的东北长着一棵矮树。来自海南的中国渔民经常来到这

① The Hydrographic Department, Admiralty, *China Sea Directory* vol. II (London: J. D. Potter, 1879), 66.

② The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 109—110; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 118.

③ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 112.

④ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 110; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 118.

⑤ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 113.

个群礁,采集海参、海龟壳等,他们从在东北的珊瑚礁中心的一口井得到淡水供应。^①

但是,美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》的记载更详,内容则稍有不同:

在双子群礁的西北边缘是两个沙洲,每个长约 1/2 英里。东北的沙洲(北纬 11°28', 东经 114°20'), 10 英尺高,西南的沙洲 15 英尺高。两个沙洲之间有一条航道,深约 5 英尺,可以通往泻湖里面。两个沙洲都长满灌木,东北有一株显眼的蕉树,有 35 英尺高。(海南)渔民从位于西南沙洲的中心的一口井得到淡水。^②

上文中“东北的沙洲”即北子岛,“西南的沙洲”即南子岛,两洲之间的水道即海南渔民所称的“中水道”,尤其是它提到西南沙洲当年海南渔民使用的泉井,在南子岛上至今犹存,仍可供饮用。美国官方文献的记载与实际状况完全相符。

中业群礁(Thi-tu Island and Reefs),位于双子群礁南约 17 海里,包括东西两个环礁,亦为险滩,也有海南人生产生活的踪迹。日本《新南群岛概况》记载,中业岛有渔民“栽种之甘薯”,“昔时有中华民国渔民居住于此岛,由椰树林中之祠堂及掘井之遗迹观之,则可推想当时或者在此举行发祀”^③。中业岛有海南人种植的椰子树和挖掘的水井。美国政府出版办公室 1915 年和 1925 年出版的《亚洲指南》指出:

中业岛(北纬 11°3', 东经 114°16.5'), 坐落在一个礁盘上,形成这个西部沙洲的东端。岛上有一些椰子树和大蕉树。^④

1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》还提到中业岛海南渔民挖掘的水井:

中业岛,长约 800 码,坐落在礁盘上,形成这个西部沙洲的东端。这个岛地势低平,沙质,有一些椰子树和大蕉树,旁有一口井。^⑤

据张振国《南沙行》记载:“在太平岛与中业岛上,都有一座土地庙。这是我国数千年里风俗习惯的传统,那是几块宽大的石板所架成,三尺来高,二尺多宽,中间供养着石质的土地神象,虽经多年风雨的侵蚀,而且已经剥落模糊,而其雕塑的衣冠形式仍隐约可辨。”^⑥

南威岛,是南沙群岛的第四大岛屿,岛上覆盖著灌木等热带植物。岛上海鸟甚多,鸟蛋俯拾即是。至今岛西端仍有中国渔民百年前挖的水井,可饮用。

美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国海西海岸航行指南》记海南渔民所种棕榈树及所树之旗杆:

南威岛(Spratly [Storm] Island)位于甘积礁(Ladd Reef)以东 14 英里,地势低平,约 8 英尺高,长约 500 码,宽 300 码。在西南岸有一些引人注目的棕榈树,北岸中间树立着一根旗杆。在繁殖季节,海鸟来这里筑巢,从 3—4 英里外望去像灌木丛。在 6、7 月,海龟大量爬到岛上,在其他季节可能也是这样。在繁殖季节,满地都是海鸟的蛋。^⑦

据 1933 年 9 月法国出版的《殖民地世界》杂志所载,1930 年法国炮舰“马立休士”号测量南沙群岛的南威岛时,岛上即有中国居民 3 人;1933 年 4 月,法国人强占南沙九岛时,见各岛居民全是中国人,南子礁上有 7 人,中业岛上有 5 人,南威岛上有 4 人。美国政府出版办公室 1938 年出版的《中国

① The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 112; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 121.

② United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 115.

③ [日]佚名:《新南群岛概况》(抄本),原件存广东中山图书馆《东西南沙群岛资料》第 11 册。1939 年 3 月 30 日,日军占领南沙群岛;4 月 9 日,日本正式宣布占领南沙群岛等 3 个群岛,并将其更名为“新南群岛”,划归所谓的“台湾总督”管辖。据此,《新南群岛概况》的成书应在 20 世纪 40 年代初。

④ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 111; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 120.

⑤ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 114.

⑥ 广东省地名委员会编:《南海诸岛地名资料汇编》,广州:广东省地图出版社,1987 年,第 290 页。按,张振国是国民党军官,曾于 1956 年巡航南沙群岛,其后写成《南沙行》一书。

⑦ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 109.

海西海岸航行指南》所记棕榈树当为海南渔民所种无疑。

数百年来,海南人浪迹天涯,以舟为车,以岛为家,足迹遍及南沙各岛,对南沙群岛的情况了如指掌,因此当年西方人在南沙群岛的勘测活动也得到海南人的协助,有的岛名还取自海南人的命名。例如,1867年英国皇家海军“来福门”号(Rifleman)在南海进行勘测,曾在大现礁泊船,“海南渔民报告说,在大现礁(Discovery Great Reef)东北10英里有一岛礁,但尚未有可能勘查它位置,目前海员应该避开那里”^①。但美国政府出版办公室1925年出版的《亚洲指南》指出海南渔民的报告是准确的。

海南渔民报告说,在大现礁(Discovery Great Reef)东北10英里有一岛礁,但探测水深40寻尚未到海底,这个暗礁已经在那地点发现。^②

另外,美国政府出版办公室1915年和1925年出版的《亚洲指南》都称杨信沙洲的英文名称(Lankiam Cay)即取自海南渔民的名称而来:

这个珊瑚礁长1/2英里,其中一部分在低潮时是干的,距南钥岛(Loaita Island)75°方向2英里。距同一岛的67°方向约6.8英里是另一个暗礁。这个暗礁直径3/4英里,接近它的中心有一个沙洲,海南渔民称为兰甘。^③

美国政府出版办公室1938年出版的《中国海西海岸航行指南》亦称:

兰甘沙洲(Lankiam Cay,即杨信沙洲),这个珊瑚礁长1/2英里,其中一部分在低潮时是干的,距南钥岛(Loaita Island)2英里75°的方向。距同一岛的东北方向6又3/4英里是另一个暗礁。这个暗礁直径3/4英里,接近它的中心有一个沙洲,海南渔民称为兰甘(Lankiam)。^④

以上美国官方大量翔实的记载再一次证明,海南人是南海诸岛的最早发现者和开发经营者。早在19世纪中叶越南人和菲律宾人侵入南海诸岛之前,海南人就已经在南海诸岛从事生产开发活动,并长期居住,南海是海南人的家园,从来就不是所谓的“无主之地”。中外史籍的有关记载,与至今仍然保留着的海南人在各岛所种植的椰树、居住生活的遗迹、水井、小庙、开垦地和坟墓,都足以印证:南海诸岛是中国不可分割的领土,是有充分的历史依据的。

三、美国官方文献对中国南海主权和有效管辖的承认

1. 中国在法理上确立对南海诸岛的主权

海南渔民都是国家的“编户”,他们在南海诸岛居住并从事捕捞、种植等生产活动,从自发到有组织,都是得到中国政府的批准,并向中国政府缴税纳赋,中国政府已经行使了实际管辖权。在此基础上,20世纪初中国政府加强了对南海诸岛的主权管辖。

1907年(清光绪三十三年),广东水师提督李准亲率船舰巡视西沙诸岛,先到西沙永兴岛,鸣炮,升大清黄龙旗,并刻石立碑,书“广东水师提督李准巡阅至此”。1909年(宣统元年),李准再率官兵170余人,乘“伏波”、“琛航”二舰前往西沙查勘,探明岛屿15座,并逐一命名,勒石于珊瑚石上,升旗鸣炮,向中外宣告南海诸岛为中国领土,从而在法理上确立了中国对南海诸岛的主权,主要的西方国家也承认中国对南海诸岛的主权。

美国海军海图官局编,美国政府出版办公室于1915年和1925年出版的《亚洲指南》都认为:

西沙群岛(The Paracel Islands and reefs),“由两组主要的群岛组成,即宣德群岛(Amphitrite)和永乐群岛(Crescent),以及一些暗礁和小岛。它们在1909年已经被中国政府并入了版图”。^⑤

① The Hydrographic Department, Admiralty, *China Sea Directory* vol. II, 63—64.

② The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 117.

③ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 111; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 119.

④ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 114.

⑤ The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1915), 119; The Hydrographic Office, *Asiatic Pilot* vol. IV (1925), 133.

1938年美国出版办公室出版的《中国海西海岸航行指南》再次确认中国对西沙群岛属于中国的领土^①。

1937年,英国海军部海图官局编《中国海指南》认为:

西沙群岛由两个主要的岛群组成,即宣德群岛和永乐群岛。它们在1909年被中国政府并入了版图,并经常有帆船来访问。^②

1921年8月21日,法国内阁总理兼外长白里安在西沙问题上承认:

由于中国政府自1909年已确立自己的主权(指上述李准巡视西沙群岛事),我们现在对这些岛屿提出要求是不可能的。

1929年法国驻印度支那署理总督也承认:

根据多方报告,帕拉塞尔群岛(即西沙群岛)应认为属中国所有。^③

日本则承认中国对西沙群岛的主权。自1909年李准巡视南海,向中外宣告南海诸岛为中国领土之后,在很长的时期内,中国的主权并未受到挑战。然而,从1930年至1933年,法国以武力侵占了南沙群岛的九小岛^④。同时又对西沙群岛提出领土要求。这引起了正在向南洋扩张的日本的强烈反弹,导致日法关系紧张,双方围绕着西沙群岛主权归属展开激烈的争斗。

1937年10月23日,美国驻法国大使布利特(Bullitt)从巴黎致电国务卿:

法国外交部长德尔博斯(Delbos)说,中国与法国关于西沙群岛的争端已经很久。日本现在宣称,西沙群岛是中国的领土,因此日本有完全的理由夺取它。^⑤

1938年7月11日,美国驻日大使格鲁(Joseph C. Grew)从东京致电国务卿:

中国与法国就西沙群岛的主权展开争论。然而,法国人声称他们对这些岛屿的权利是基于前安南王国与中国一项条约的条款,法国占领了安南,对西沙的权利就过渡给法国。日本人宣称不存在这种权利,但坚持中国的主张,西沙群岛是中国的。^⑥

1939年3月31日,格鲁从东京致电国务卿,称:

日本政府刚向新闻界宣布,在印度支那与菲律宾之间的南沙群岛(Spratley Islands)由台湾总督管辖。这个行动显然等同于并吞。^⑦

日本所谓的“台湾总督府”外事部编《南中国概况》明言:

西沙群岛,“该岛自古为无人岛,中国的航海者名之为七洲岛,藉以标志方向。至清朝末年,广东政府曾派员前往调查,这是怕为外国占据。一九〇九年成为中国领土,属于海南岛崖县管辖之下”。^⑧

由此可见,1909年李准率中国海军巡视南海,从法理上确立了中国对南海诸岛的主权,主要的西方国家都承认:西沙群岛在1909年已经并入了中国版图。必须指出,由于当时西方对南沙群岛没

① United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1938), 126.

② Hydrographic Department, Admiralty, *China Sea Pilot* vol. I, (London: Charles Mends GIBSON, 1937), 107.

③ 韩振华主编:《我国南海诸岛史料汇编》,第541页。

④ 徐公肃:《法国占领九小岛事件》,凌纯声等著,吾行健辑:《中国今日之边疆问题》,台北:台湾学生书局,1975年,第149—150页。

⑤ Foreign Relations of the United States, *Diplomatic Papers* 1937, vol. III (Washington: United States Government Printing Office, 1954), 634—635.

⑥ Foreign Relations of the United States, *Diplomatic Papers* 1938, vol. III (Washington: United States Government Printing Office, 1955), 219.

⑦ Foreign Relations of the United States, *Diplomatic Papers* 1939, vol. III (Washington: United States Government Printing Office, 1955), 111.

⑧ [日]“台湾总督府”外事部编:《南中国概况》,昭和十八年(1943),第154页。

有统一的称呼^①,所说的“西沙群岛”也包括南海“一些暗礁和小岛”,地理范围涵盖了后来称为“斯普拉特利群岛”的南沙群岛。这反映了当时国际社会对南海诸岛主权属于中国的共识。

2. 中国对南海诸岛的有效管辖

1945年8月15日,日本宣布无条件投降。依据《开罗宣言》和《波茨坦公告》的精神,1946年中华民国内政部会同海军部和广东省政府委派的专员,前往接收西沙群岛和南沙群岛,中国接收人员抵达西沙、南沙诸岛,在岛上立碑,举行鸣炮升旗仪式,并在太平岛设立南沙群岛管理处,隶属广东省政府管辖^②。至此,中国恢复了对西沙和南海行使主权。

为了加强对南海诸岛的管理,1947年12月,内政部方域司审定南海诸岛地名172个,于1947年12月1日由内政部通过中央社正式公布,次日见报。同年方域司又刊印《南海诸岛位置略图》^③,并于1948年正式公布施行。此举体现了中国对南海诸岛的有效管辖,对于维护我国南海诸岛的主权起着重要作用。

美国国会图书馆参考咨询部舆图部(Library of Congress Reference Department Division of Maps)于1949年出版了《中华民国新地图的关键补充》的地图册(图1)。著名的《中华民国新地图》是美国地名委员会于1934年出版,但二战后中国的版图已发生重大变化。有鉴于此,美国国会图书馆编辑出版了《中华民国新地图的关键补充》,旨在为普通的读者提供足够的新信息来使用这些地图。

美国地名委员会(United States Board on Geographic Names,BGN)成立于1896年,是美国内政部辖下一委员会,负责制订和维护美国政府统一使用的地理名称。《中华民国新地图的关键补充》无疑具有官方的性质。该地图册的第44—45图(图2)^④描绘广东沿海,用插图的形式把海南岛和西沙群岛列为属于中国广东省行政管辖区,从而确认了西沙群岛是中国领土。

美国海军海图官局编,美国政府出版办公室于1957年出版的《中国海西海岸航行指南》,根据1947年12月31日中华民国内政部公布的名

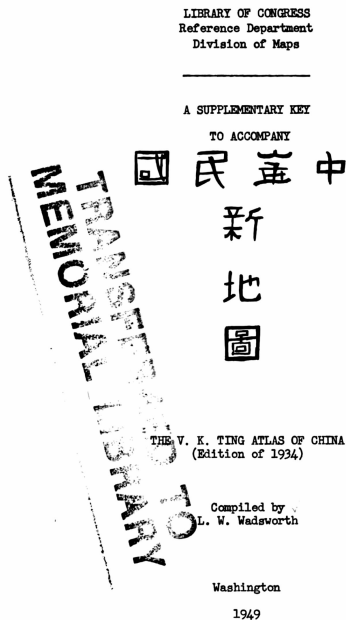


图 1

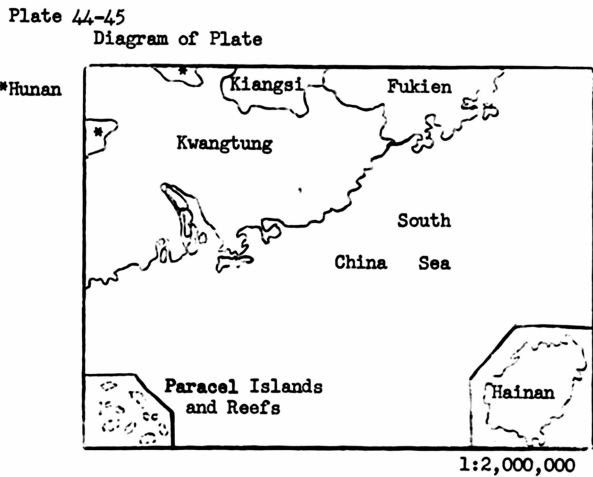


图 2

① Theodore Shabad, *China's Changing Map: A Political and Economic Geography of The Chinese People's Republic* (New York: Frederick A. Praeger, Inc., 1956), 169. 从西方文献来考察,Spratly一名最初仅用于南威岛一岛,20世纪30年代后期才逐渐成为西方人南沙群岛的称呼。

② 陈鸿瑜:《南海诸岛主权与国际冲突》,台北:幼狮文化事业公司,1987年,第62—63页。

③ 韩振华主编:《我国南海诸岛史料汇编》,第363页。

④ L. W. Wadsworth, *A Supplementary Key to Accompany the V. K. Ting Atlas of China* (edition of 1934) (Washington, 1949), 19.

称,采用拼音来标示南海诸岛,譬如:

西沙群岛(His-sha Ch'un-Tao),包括宣德群岛(Hsuan-te Ch'un-tao)、永乐群岛(Yung-lo Ch'un-tao)和一些岛礁,位于中建岛(Chung-chian Tao)(北纬15°47',东经111°12')的东北方。这些岛礁海拔很低,由珊瑚礁构成,距离越南南方海岸以东135-240英里。在天气好的时候,由于一些岛礁生长着树木,可以很容易观测岛礁在水面岩石的顶部和海浪冲击岛礁浪花,发出有危险的警告,因此在它们之间航行并不困难。在有雾的天气,则应该避开岛礁,除非必须在那里下锚。许多船就是在这里遇难的。这些锚地大多容易进入,只有在风向有利时才能作为避风之场所。海流主要依季节的风向而变化,但如果是微风,海流则在礁石之间变化方向。有时海流的速度达到2节。这些岛礁是鸟类的繁育之地,在经济上有价值的主要是鸟粪形成的磷酸盐,来自大陆的中国人和越南南方人来这里开采。日本人和中国渔民也经常来这里。这里还有一些可食用作物和野生的水果。^①

以上记载表明,虽然中国恢复了对西沙群岛的主权,但20世纪50年代中期,越南人也开始入侵西沙。

中建岛(Chung-chian Tao)是西沙群岛西南端的小岛,是一个沙洲,大约海拔10英尺,长不超过1英里。水流之下的礁盘向北和东北延伸了1英里,而另一方向为1/2英里。礁盘水深不到6英寻,外缘陡峭。中建岛是海鸟繁衍的场所。在岛的北端有一个混凝土码头,岛上还建有一个气象站。警示:据报告(1965)中建岛在雷达上超过1英里就不能观察到。当船舶从西南方向驶近西沙岛,可以推荐中建岛向西的方向有一个宽敞的锚地。^②

盘石屿(P'an-shih Hsu)是一个坐落在一个陡峻礁盘西端的岛礁,东西长5英里,它位于中建岛东北方向约36英里。^③

华光礁(Kung-hua Chiao,美国误作“光华礁”)地形陡峭,环抱着一个泻湖。它的标志是水流湍急。环礁长约15英里,近似于东西走向。它的东部位于盘石屿(P'an-shih Hsu)以北8英里。环礁有一些礁石露出水面,整个环礁在水下仅2寻。有两个礁门可供船舶进出,一个礁门在环礁的南面,一个在北面,口较小。^④

和五岛(Ho-wu Tao),……该岛覆盖着灌木丛,据说在岛上有淡水。和五岛东南端有一座塔,高约50英尺,据1965年报告,该塔还未见到,但位于岛的东北端的一座塔可以观察到。^⑤按,1947年,中华民国政府公布的名称为“和五岛”,以纪念16世纪在菲律宾反抗西班牙殖民者的华人起义领袖潘和五。1983年,中华人民共和国政府公布将该岛名称改为“东岛”。

永乐群岛(Yung-lo Chun-tao)……该群岛由一些低平的沙岛和许多暗礁构成,形状如新月形,口朝南,位于中建岛北北东方向大约50英里。主要的岛礁覆盖着稀疏的植被,据报道,在10英里远就可以看到。部分由沙洲包绕着的泻湖面积有约20平方英里,适于各种类型的船舶停泊。泻湖有些地方水深11-26英寻,同时有一些零散的珊瑚石,水深4-7英尺。那里在东北季风时是船舶很好的庇护所,但在强劲的西南季风季节,泻湖的中心水更深,一般而言,是船舶停泊的很好选择,在泻湖的东南进口,观测的潮流流速有1又1/2节,而在锚地潮流则微不足道。^⑥

① United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea from Singapore Strait to and Including Hong Kong* (Washington: United States Government Printing Office, 1957), 77.

② Ibid., 77.

③ Ibid., 77.

④ Ibid., 77-78.

⑤ Ibid., 78.

⑥ Ibid., 78.

其他采用中国命名的岛礁还有：玉琢礁(Yu-cho Chiao)、高尖石(Kao-chien Shih)、西渡滩(Hsi-tu T'an)、北礁(Pei Chiao)、甘泉岛(Ch'ien Ch'un Tao)、石岛(Rocky Islet)、永兴岛(Yung-hsing Tao)、赵述岛(Chao-shu Tao)等。采用中国的命名,表明当时美国政府承认中国对南海诸岛的主权,并尊重中国的管辖权。

美国政府出版办公室 1957 年出版的《中国海西海岸航行指南》对当时中国在南海诸岛的管辖状况有较细腻的描述,也反映了 50 年代越南和菲律宾对南海诸岛的非法入侵:

甘泉岛(Robert Island),“26 英尺高,位于羚羊礁(Antelope Reef)以北约 1/2 英里,为暗礁所环绕,植被覆盖,1957 年时岛上有一些建筑,东南侧有一个码头”。

按,甘泉岛西北有中国渔民建造的珊瑚石庙。1974 年 3 月在岛之西北部发现一处唐宋时期的居住遗址。

珊瑚岛(Pattle Island),“约 30 英尺高,长满草丛和红树林,位于甘泉岛西北方约 2 英里。在岛的中央有两座大的白色矩形建筑和一些较小的建筑。一座高大的指示塔位于这些建筑与岛的西南端的中间”。^①

按,1956 年 4 月,南越军队非法占领甘泉岛和珊瑚岛,珊瑚岛的这些建筑应是南越非法所建。

北礁(North Reef),“在它的北端和东北端发现了沉船和一些残骸”。

赵述岛(Tree Island),“岛上有一棵 30 英尺高的棕榈树,因此很容易辨认”。

永兴岛(woody Island),“位于宣德群岛的南部,也是最大的岛,长约 1 英里。四周为白色的沙滩所环绕,覆盖着树,有人居住,位于赵述岛的南南东方向约 9 英里。岛上有一方形的塔和一些大的建筑。在岛的北风处可以容易地登陆。岛上出产鸟粪并用船运走”。^②

按,1946 年 9 月,中国国民政府派海军司令部海事处上尉参谋张君然三次下南海,四次到达西沙群岛。1946 年 11 月 23 日,张君然连同进驻西沙群岛的海军舰队副指挥官姚汝钰,乘“永兴号”驱逐舰登临永兴岛,并在岛上立下一方水泥纪念碑,正面碑文为“南海屏藩”四个大字,背面刻有“海军收复西沙群岛纪念碑”,旁署“中华民国三十五年十一月二十四日 张君然立”。《中国海西海岸航行指南》所谓的“方形塔”即此碑。

银砾滩(Iltis Bank),“水深 8-10 英寻,位于永兴岛西南约 7 英里。长约 1 英里,为白色沙滩所环绕,覆盖着树,有人居住,位于赵述岛(Chao-shu Tao)的南南东方向约 9 英里。有一方形的塔、两座寺庙、一个村子和一些大的建筑,并建有一座气象站。岛的南侧建有一座观测塔,观测塔的北面约 600 码矗立着 4 座鞭形天线。在岛的背风处可以容易地登陆,出产鸟粪用船运走”。^③

按,此条记载错误,所述之岛应指永兴岛,作者将永兴岛与银砾滩混为一谈。此条记载说明当时永兴岛不仅已经有中国常住人口,还建有气象站和雷达站。

石岛(Rocky Islet),“位于永兴岛(Yung-hsing Tao)东北,40-50 英尺高。石岛的南侧有几座房子。一条干礁从永兴岛向东北延伸了近 3/4 英里,环绕着石岛。一条架空电缆连接永兴岛和石岛。岛的北端建有混凝土码头。石岛建有一座灯塔”。“石岛东北约 3/4 英里处有两个系船浮筒,1 号和 2 号,系船浮筒漆成红色,数字用白色”。^④

按,永兴岛和石岛一直处于中国政府的有效管辖之下,上述的记载反映了当时中国在永兴岛的经营和建设状况。

① United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1957), 79.

② Ibid., 80.

③ Ibid., 80-81.

④ Ibid., 81.

南威岛(Spratly Island),“据报告(1958)是一个很好的雷达目标,它的一边是白色的沙滩和零散的珊瑚石,岛的南部有一座石块纪念碑,18英尺高,位于岛的南端。岛近中心处矗立着旗杆”。^①

1946年12月,国民政府派员接收南威岛,在岛上举行接收仪式,并立碑纪念。张振国《南沙行》也提到:南威岛“岛的中央有一石碑,刻‘南威岛’三字,旁注‘民国三十五年十二月’”^②。1956年,中国台湾海军先后派出立威部队、威远部队和宁远部队三次巡察南沙群岛。在巡弋过程中,曾在太平岛、南威岛、西月岛重树石碑、举行升旗礼,并改编为“南沙守备区”。最南端则有另一高5.5米的石塔。上文所载之石碑与旗杆即为当年中国海军接收和巡察时所立。1973年,南威岛才为越南非法侵占。

安波沙洲(Amboyna Cay),“在沙洲之西南处有一方尖碑,高约6英尺”。^③

按,早在清代海南渔民就已在从事渔业,并常住洲上从事生产活动,用石子、珊瑚礁、木板、竹子和旧船料等搭屋。此方尖碑即为渔民所建。1974年被南越非法侵占。

大现礁(Discovery Great Reef),“来自海南的渔民报告说,在大现礁东北10英里处有一个暗礁或浅滩,但在该地点深达40英寻,还未测量到底”。

九章群礁(Union Bank and Reefs),“岛礁上有一些建筑。小的船舶可以在水深23英尺的泻湖内停泊,距这个锚地东南方约400码有一示标塔,矗立在沙洲的东北角”。^④

海南渔民很早就九章群礁从事生产开发,这些建筑和塔为当年渔民所建。

郑和群礁(Tizard Banks),“来自海南岛的渔民每年12月至1月都来这里,到东南季风来临才离开”。^⑤

太平岛(Itu Aba Island),“岛上覆盖着树丛和树,树高100英尺。在接近岛的西南端有一座混凝土码头,还有一些建筑。有一座塔状的建筑。岛上有两口浅井,井的东端设有一个警戒岗哨。岛周边的浅水中散布着一些沉船。”“在太平岛以北约7英里有一座军火储藏库,它的半径约1/4英里”。^⑥

按,1946年11月24日,中国国民政府为了纪念“太平”舰接收该岛,即以“太平”为该岛命名。在岛西南方的防波堤末端竖立起“太平岛”石碑,并在岛之东端,另立“南沙群岛太平岛”石碑。《中国海西海岸航行指南》的记载真实地反映了当时台湾驻军的状况。

南钥岛(Loaita Island),“大约6英尺高,位于南沙群岛南端。岛上有椰子树和灌木丛,在1933年有迹象显示有人居住,并有一座灯塔”。^⑦

按,1933年,法国非法入侵南钥岛,并驻军此处。但南钥岛是中国固有领土,海南渔民向来以南钥岛为捕捞基地,在岛上种植椰树,建造房屋和神庙,并挖有水井。1950年,在南钥岛上发现一座石块架设的土地庙,其中供养有石质土地神像,内有酒杯两个,饭碗四只,酒壶一把,均系瓷质,虽说质素粗劣,但基本完好。在岛西端,有竹制旗杆与绳子,并有几椽茅屋。这种茅屋的建造,竹竿为椽,阔叶为盖,中间铺以柔草,观其形象,似有人起居其间,但搜遍全岛每一角落,已空无一人,应是中国渔民在此小憩后遗留的痕迹。茅屋东约十二公尺处,有水井一口,岛上有一片椰子树,特别高,特别直^⑧。

① United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1957), 82.

② 广东省地名委员会编:《南海诸岛地名资料汇编》,第290页。

③ United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1957), 82.

④ Ibid., 83.

⑤ Ibid., 83.

⑥ Ibid., 84.

⑦ Ibid., 84.

⑧ 张振国:《南沙行记》,《中国南海诸群岛文献汇编》(八),台北:学生书局,1957年,第73页。

中业岛(Thitu Island),“穿过棕榈林,在接近海滩之处有一口井,可供饮用。该岛有居民居住”。^①

按,1956年,马尼拉航海学校校长汤玛斯·克罗马到南沙群岛探险,他声称“发现”了中业岛等9个主要岛屿,并命名为卡拉延群岛。但据上引美国官方的记载,当时中业岛有海南渔民居住,菲律宾所谓的“发现”根本不成立。1974年,菲律宾非法占领了中业岛。

双子群礁(North Danger),“(海南)渔民从位于西南沙洲(南子岛)的一口井得到淡水。岛上覆盖着鸟粪。在岛的近中心,有一根桅杆,高40英尺。在南子岛东北端,一个灰色的金属三角架建在混凝土基座上,上有钻石形的雷达反射器,可以探测15英里远”。^②

按,1939年日本占领南子岛。二战后,中国收复南子岛,海南渔民重新回到南子岛从事生产活动。但1955年南越非法侵占南子岛,上文中的雷达探测器即为南越军队所设。

西月岛(West York Island),覆盖着树和灌木,在它的南端有一些高大的椰子树。^③

按,西月岛历来是中国渔民的捕捞基地,他们驻岛种植椰子树,建造小庙,所种植椰子树高达25米,美国官方的记载证实了中国方面的记载。该岛于1963年被菲律宾非法侵占。

1962年和1966年,美国海军海图官局编写、美国政府办公室出版的《美国实用航海家》列举了世界各地沿海地区的经纬度,提到当时被南越侵占的西沙群岛中的珊瑚岛时,不仅使用中国政府的命名,还特别注明西沙群岛属于中国。如:西沙群岛写为“HSI-SHA CH'ON-TAO (Paracel Islands) (China)”,珊瑚岛写为“Shan-hu Tao (Pattle I.)”,石岛写为 Shih Tao(Rocky I.) (图3)。^④ 但该书没有提及南沙群岛。

总之,1946-1947年,中国政府接收南海诸岛,对南海诸岛地名进行审定,重新命名并对外公布,这些都是中方实行主权管辖的行为。直至20世纪50年代,中国政府仍然管理

81600	HSI-SHA CH'ON-TAO (PARACEL ISLANDS) (CHINA)		
610	-Shan-hu Tao (Pattle I.): Lt...	16 32 N	111 36 E
620	-Shih Tao (Rocky I.): Lt.....	16 51 N	112 20 E

图3

着南海诸岛,海南渔民的经营开发活动仍在继续,美国官方文献采用中国政府的命名,无疑是对中国主权管辖的认可,证明了中国对南海诸岛实施了有效管辖。从50年代中期开始,越南和菲律宾开始非法入侵南海某些岛礁,是对中国主权的侵犯。

另外,在当时美国一些权威学术著作中,也采用中国政府的命名,并明确把南海诸岛列入中国的行政管辖范围。1956年,美国《苏联地理》编辑、《纽约时报》外国部文字编辑、哥伦比亚大学地理系兼职教授西奥多·萨巴德(Theodore Shabad)所著《中国转变图——中华人民共和国政治经济地理学》,介绍广东省(Kwangtung Province)一节有如下论述:

广东省还管辖中国称为南中国海的岛屿,这些岛屿是东沙(Tungsha)、西沙(Sisha)、中沙(Chungsha)和南沙(Nansha)群岛。最北东沙群岛也称为普拉塔斯群岛(Pratas),由位于北纬21°42',东经116°43'的一个岛及其西北方的两个珊瑚礁组成。这个岛有鸟粪层,并设有一个气象站,以跟踪台风的路径。

西沙群岛,也称为帕拉塞尔群岛(Paracel Islands),从北纬15°46'延伸到17°5',东经110°14'至112°45'。这些岛屿也有丰富的鸟粪资源。来自海南的渔民在春秋一年两度来到这里。中沙

① United States. Hydrographic Office, *Sailing Directions for the Western Shores of the China Sea* (1957), 84-85.

② Ibid., 85.

③ Ibid., 86.

④ U. S. Navy Hydrographic Office under the authority of the Secretary of the Navy, *American Practical Navigator* (Washington: United States Government Printing Office, 1962), 1094; U. S. Navy Hydrographic Office under the authority of the Secretary of the Navy, *American Practical Navigator* (Washington: United States Government Printing Office, 1966), 1094.

群岛也称为麦克斯菲尔德滩(Macclesfield Bank),位于西沙正东南,由一组水下暗礁和沙洲所组成。

最后,南沙群岛,西方对它没有一个总称,从北纬 14° 延伸至 $11^{\circ}30'$,东经 $109^{\circ}30'$ 至 $117^{\circ}50'$ 。主要岛屿是太平岛(Taiping)和南威岛(Nanwei)。这些岛屿出产鸟粪、热带水果和鱼类。^①

四、结 语

美国文献,尤其是美国官方文献有关记载再一次证明,数百年来,中国海南渔民就在南海诸岛从事生产开发活动,并长期居住,是南海的开发者和经营者,也是南海诸岛唯一的主人,南海诸岛并非一些人所谓的“无主之地”,中国对南海的主权有着充分的历史依据。20世纪之后,中国对南海诸岛进行巡视,重新命名,体现了对南海诸岛的有效管辖,从而在法理上确立了对南海诸岛的主权和管辖权。美国官方文献承认南海诸岛是中国的领土,采用中国政府的命名,实际上反映了当时美国官方对中国有效管辖南海诸岛的认可。正是基于以上的事实,2015年6月1日,美国总统奥巴马说:“也许中国的主权主张是合法的。……如果中国的主张是合法的,人们会承认它。”^②

[责任编辑 范学辉]

^① Theodore Shabad, *China's Changing Map*, 169.

^② 《奥巴马:中国在南海的“部分”主权“可能”合法》, <http://mil.sohu.com/20150603/n414327115.shtml>.

《四书》本《大学》与《礼记·大学》:两种文本的比较

李纪祥

摘要:朱熹释“大学”为“大人之学”,郑玄释“大学”为“太学”,前者指学问,后者指学宫。对早期传教士身份的汉学家而言,翻译此书时是追随朱熹的观点,因此从马士曼、马礼逊到理雅各,俱以“Great Learning”而非“Tai School(太/泰学)”来翻译《大学》篇名。朱熹关注的是《大学》的作者问题,“经、传之分”也是从此思考而出现的章句做法;郑玄与孔颖达关注的是“从戴德到戴圣”的编者问题,从《汉书·艺文志》、郑玄《六艺论》、《三礼目录》到《隋书·经籍志》可以作为一种书目线索。近现代学人讨论《四书》本《大学》或《礼记·大学》的作者与成书/成篇年代,包括使用郭店儒简文献时,都已受到朱熹的影响而不自知。朱熹提出的三纲领,在孔颖达那里只称为“三在”;朱熹提出的八条目,在郑玄那里是不成立的概念,而在孔颖达视域中的《大学》本文结构,确然并无后世所谓的“八条目”。郑玄认为在“大学”中所学的是一种“博学可以为政”之“学”,因此,“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”,反映的正是戴圣编辑《礼记》的理想:以礼治国。这也是郑玄在《三礼目录》中将《大学》分类为“通论”的原因。

关键词:《四书》;《礼记·大学》;朱熹;郑玄;孔颖达;理雅各

一、《大学》与《礼记·大学》:释名与译名

有关欧洲对中国古代经典中的《四书》、《五经》之翻译与东传,其源肇始于欧洲东来的耶稣会士,此点已为学界之共识;换言之,欧洲汉学(Sinology)的起源,系由在华的欧洲传教士们发轫,此亦今日学术界无异言者。中西文化交流史的前辈学者方豪神父,在其《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》一文中,即对《四书》、《五经》之西译及其与阐道之关系,作了详尽的介绍^①;美国学者孟德卫(D. E. Mungello)亦在其《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》一书中,做了相同的研究工作。可惜的是,后者至少在《四书》的部分,无论对于欧洲图书馆中拉丁译本之典藏、翻译内容与经典选择之取向,所述皆有不如前者处^②。

著名英国汉学家、牛津大学汉学讲座首任教授理雅各(James Legge, 1815—1897),在他与王韬合译著名的《四书》英译本中,将《大学》的书名译作“The Great Learning”^③,“Learning”的译法表明了理雅各乃是追循朱熹的定义:“大学”是“大人之学”,也就是“学,是为了如何成为大人”。在理雅各之前的英国伦敦会会士马士曼(Joshua Marshman, 1768—1837)便将朱子《大学章句》中的首句“大学之道”译作“The path or course of Learning proper for Men”,“Learning proper for Men”非常明显

作者简介:李纪祥,台湾佛光大学历史学系教授(台湾宜兰),孔子研究院泰山学者特聘专家(山东曲阜 273100)。

① 方豪:《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》,《方豪六十自定义稿》上册,台北:燕京印书馆,1969年,第185—202页。

② 参见孟德卫《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》(*Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*)一书的第八章,特别是有关《大学》、《中庸》的拉丁文翻译部分。[美]孟德卫:《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》,陈怡译,郑州:大象出版社,2010年,第267—328页。

③ James Legge, *The Great Learning, The Chinese Classics* vol. I, 台北:南天书局,2001年,第355—381页。

也是追随了前述朱熹对“大学”的观点^①。与他同期来华布道传教的马礼逊(Robert Morrison)牧师(被学界认为是第一位来华的基督教牧师),则是继承了明末天主教耶稣会士的译法,将《大学》首句之“大学之道”译作“The great science”,“science”源自拉丁文的“sciendi”^②。在明季耶稣会士的时代,拉丁文仍是他们的正式语言,因此明季天主教士翻译中国典籍是用拉丁文的。当初耶稣会士选用此词以译“学”字,本意是要指“知识”或“学问”,但显然在马礼逊的年代,“science”一词势必已不能引起此种阅读感受,用“science”反而会遭致19世纪的英语世界读者的误会,错导向“科学”的理解。因此,至理雅各时,便明确地将“大学”译为“Great Learning”,《大学》的书名译作 *The Great Learning*^③。《大学章句》的首句“大学之道,在明明德,在新民,在止于至善”,理雅各则译作:

What the Great Learning teaches, is—to illustrate virtue; to renovate the people; and to rest in the highest excellence.^④

很明显,首句中的“大学”一词,与作为书名的《大学》,理雅各是采取了同样的译词;而在《礼记·大学》中的“亲民”,理雅各也是追随了朱熹的“改字”,改为“新民”,理雅各还特别在译注文中对于朱熹何以“change 亲 into 新”作了解释;对于“亲民”一词,他认为“亲民=亲爱于民”,因此,理雅各的译词是“to love the people”^⑤。理雅各除了《四书》(*Four Books*)之外,也译有《五经》(*Five Classics*),在《五经》中的“礼经”部分,刚好,他所选择的正是《礼记》,因此我们不免要问,作为《礼记》组成部分的单篇《大学》,本来应当是追随汉代郑玄的注解系统才是,那么理雅各是如何翻译《礼记》中的《大学》呢?我们发现,理雅各对《礼记·大学》,完全是照搬《四书》中《大学》的译法,将此篇篇名亦译作“The Great Learning”,并未遵照汉唐学术体系中郑玄、孔颖达的注疏解题。理雅各的这种做法,并非新创。在中国,从元代开始,对于《大学》的版本与解说,便已经是朱子学的一尊化,从《四书》中的《大学》,进入到《礼记》中的《大学》,都已是采用了朱子对《大学》改动后的新编章句之改本与解释。理雅各在翻译《礼记》时,对《大学》篇名的译名,同于《四书》中《大学》的译名,亦是译作“The Great Learning”。

无论是早期传教士的翻译,还是后来如英国与法国各自的译文、译本传统,他们对于朱熹版本的继承,都不是独出心裁的,而是受到了中国自身的学术背景之影响。自朱子学在元代定于一尊成为国家科举考试的官方之学后,有关元明清以来的《礼记》解说,便在朱学影响笼罩之下,元代陈澧的《礼记集说》便是如此。在陈澧的书中,《大学》一篇系编在卷十的第四十二篇,但翻阅至第四十一篇《儒行》之后,出现的却只有“大学第四十二”的篇目,以及其下作为小字注的“朱子章句”四字^⑥;显然陈澧以为欲读《礼记·大学》,只要至朱子的《四书章句集注》中观看《大学章句》即可;《中庸》一篇亦是如此,翻阅陈澧的《集说》至第三十篇《坊记》之后,出现的只有“中庸第三十一”的篇目,以及“《朱子章句》。《大学》、《中庸》已列《四书》,故不具载”^⑦的说明。因此,陈澧其实可以说是在继承朱子的《四书》之学后,亦是在程朱学脉的新儒学体系下,新编了一部《礼记》,这个版本的“新《礼记》”与汉代戴

① 参见王辉、叶拉美:《马礼逊与马士曼的〈大学〉译本》,广东省哲学社会科学十五规划项目“基督教传教士儒经英译研究”(07YK01),第417页。马士曼的另一译法是“Great or Important Doctrine”。

② 参见王辉、叶拉美:《马礼逊与马士曼的〈大学〉译本》,第417页。

③ 在 Joshua Marshman, Robert Morrison, James Legge 之前,英语世界并非没有人对中国的儒家经典作出翻译之贡献,包括“大学”在内,比如活动于17—18世纪的 Nathanael Vincent (d. 1722),即被研究者 Matt Jenkinson 誉为“However, his greatest contribution to the intellectual history of the Restoration is located in his 1685 translation of Confucius's ‘Great Learning’, which seems to be the first time that a Confucian book began to be printed in the English language.” see Matt Jenkinson, “Nathanael Vincent and Confucius's ‘great learning’ in restoration England”, <http://rsnr.royalsocietypublishing.org/content/60/1/35.full>

④ James Legge, *The Great Learning*, 356.

⑤ James Legge, *The Great Learning*, 356.

⑥ 陈澧:《礼记集说》,台北:世界书局,1990年,第322—323页。

⑦ 陈澧:《礼记集说》,第290页。

德所编、郑玄所注的《礼记》，差别在于《中庸》与《大学》有目而无本文。是故陈澧在《礼记集说·序》中言：

前圣继天立极之道，莫大于礼；后圣垂世立教之书，亦莫先于礼。礼仪三百，威仪三千。孰非精神心术之所寓，故能与天地同其节。四代损益，世远经残，其详不可得闻矣。《仪礼》十七篇，戴《记》四十九篇。先儒表彰《庸》、《学》，遂为千万世道学之渊源。其四十七篇之文，虽纯博不同，然义之浅深同异，诚未易言也。^①

陈澧在序文中说得很清楚，原本在《礼记》中的《中庸》与《大学》篇，已经在先儒的表彰下，提升其地位成为千万世道学之渊源，二篇另有编纂，与其他四十七篇亦已无可同语。是故陈氏的《礼记集说》只有四十七篇。因依戴圣《礼记》为底本，故书目中仍依原编序次与卷目篇名，然对抽去的两篇之文不必再作集注新说，盖其二篇已在《四书》中也。

陈澧《礼记集说》，在明代为胡广的《礼记大全》所继承吸收。明代作为士子考试的科举举业，如果在考试的内容方面是以《四书大全》与《五经大全》为主，那么定于一尊的朱子学及其著作，显然已通过试子所必读的科举范本，使得《四书大全》与《礼记大全》中的“大学”，都以朱熹的《大学章句》为主。这很可以解释为何明代士子不容易看到旧本《礼记》中由郑玄所注、孔颖达所正义的《礼记正义》之故。换言之，唐代作为官学体系的《五经正义》，至少在《礼记正义》中的《中庸》、《大学》两篇，已经被元明两代的官学——朱子学的《大学》、《中庸》新编文本所取代。

清人孙希旦集解的《礼记集解》，亦是如此，其做法完全是继承了陈澧模式的四十七篇“新《礼记》”本（孙希旦全书共六十一卷），亦是只在书中放入《中庸》、《大学》的篇次与篇名，而将正文完全抽去；孙希旦《礼记集解》卷五十于“中庸第三十一”篇题之下，小字云“朱子章句”^②；而于卷五十七“大学第四十二”篇题之下，亦小字云“朱子章句”^③。陈澧与孙希旦二氏的做法十分明白，《礼记》中的《中庸》与《大学》，必须要到朱子的《四书章句集注》中去阅读，或阅读《中庸章句》，或阅读《大学章句》，不需并存两印。清人朱彬则在其《礼记训纂》中，依郑玄注本《礼记》而别作训纂，因之于卷四十二所次便是旧本之《大学》，但在其后，朱彬却又收入了朱熹的《大学章句》，题曰：“朱子考定大学。”^④朱彬此举，不啻又将朱熹所“抽取”出别为章句的《大学》，“放回”到《礼记》中使之成为《礼记·大学》，朱熹将“篇”为“书”，朱彬复又将“书”为“篇”。朱彬虽然在《朱子考定大学》中依据朱子之章句而列其本文，但有几点却可指出：1. 朱彬所列的朱子改本，仍列“亲民”而非“新民”；2. 在“此谓知本此谓之至也”之下，并未列出朱注“此谓衍文”，于此句之上亦未列朱熹自作之《格致补传》；3. 朱彬仅列朱熹所次之章句本文，于其“注”皆未列出。朱彬已身在乾嘉汉学之时代，在上位者虽推尊宋学，然在下之士大夫学问主流已为尊汉而反宋，故于《礼记·大学》一篇，必宗《礼记》本而非《四书》本，而朱彬仍列出《朱子考订大学》为附录者，当因清代仍以朱学为官学之故。

在郑玄注本《礼记》中，《中庸》篇的编目序次在《大学》篇之前，但在《四书》中，《大学》的编次反在《中庸》之前，而且是居于《四书》的四部书之首。朱熹在新编《大学章句》便将二程的这一段话放在全书正文之前，以指示《大学》一书的重要性。其云：

子程子曰：“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。”于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存。而《论》、《孟》次之，学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣！^⑤

在朱熹引用程子的文字中，我们可以注意到其中有两处提到了“大学”的篇籍属性，一是“孔氏之遗书”，一是“独赖此篇之存”，如果细思书名与书中某篇篇名的差异，那么，“大学，孔氏之遗书”的“大

① 陈澧：《礼记集说》，“序言”页。

② 孙希旦：《礼记集解》，台北：文史哲出版社，1988年，第1186页。

③ 孙希旦：《礼记集解》，第1289页。

④ 朱彬撰，饶钦农点校：《礼记训纂》，北京：中华书局，1996年，第870—873页。

⑤ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第3页。

学”，究竟是书名还是篇名呢？朱熹似乎在此暴露出了一处“译古为今”意识中未察的小矛盾！朱熹在《大学章句序》中云：“《大学》之书，古之大学所以教人之法也。”^①（朱熹在这段文字中的第二个“大学”应当读为“太学”）显然确实已将《大学》视为“书”的属性。在北宋二程的时代，纵然朝廷与士大夫都已经开始强调了《礼记》中《大学》的重要性，皇帝亦有亲赐单篇《大学》、《中庸》给朝臣的，但此时《大学》仍然是一篇文章而非一册书籍，因此，程子所说“大学孔氏之遗书而初学者入德之门”中的“大学”应为篇名，而非书名。当然，程氏之言出现在朱熹的《大学章句》中，而朱熹对于《大学》的尊重又来源自程氏，所以才会尊称其为“子程子”。由是，经过北宋而至南宋的历史发展，我们在朱熹的《大学章句》中，确实可以看到北宋的“子程子之言”在南宋被朱熹引用时，“引文”的历史化姿态已经是作为书名的《大学》而不是作为篇名的《大学》了。理雅各因此在翻译这段引文时，便以朱熹的立足点而将之译成：

My master, the philosopher Cheng, says:—“The Great Learning is a book left by Confucius, and forms the gate by which first learners enter into virtue.”^②

理雅各上述翻译反映的，正是明代耶稣会士以来所见之朱子学影响下的风气；明清以后，无论《礼记》中的《大学》篇还是《四书》中的《大学》一书，都是朱子学式的。这可以解释从马士曼、马礼逊到理雅各，为何俱将一书、一文，均译作“Great Learning”之故。

对于程子所说的“孔氏之遗书”一句，理雅各注意到“孔氏”这一词，不仅能译作“孔子”，单指一个人，也能当作复数词。因此，理雅各在他的译注文中特别标注出“孔氏=孔门”，而将“孔氏”译为“the Confucian school”^③。理雅各注意到这一个词汇是有锐见的，对朱熹而言，《大学》一书并非成于孔子一人之手，由于朱熹认为《大学》有“经”有“传”，因而应当是孔子其门人、再传弟子共同完成的一本书籍。理雅各将程子之文“孔氏之遗书”译作“a book left by Confucius”，但在译注中却对“孔氏”一词作了“the Confucian school/孔门”的翻译，值得注意。

作为译词的“learning”，还原到原文中，是指“学习”意涵的“学”，但是在《礼记》中的许多篇中有关于“学”字的使用，却并不是指向“学习”，而是指向于“学习的场所”，也就是“学校”，因之在译法上，就不能译作“learning”，而应当译为“school”，或者是其他类似的词语。对于《礼记》中提到“学习场所/学校”的篇章及其文词，理雅各所译大多是使用“school”或是“college”等词，譬如《礼记·祭义》篇，文云：

祀乎明堂，所以教诸侯之孝也。食三老、五更于大学，所以教诸侯之弟也。祀先贤于西学，所以教诸侯之德也。

这里的“大学”、“西学”，理雅各的译词为“the Great college”，“the Western school”^④。又如《礼记·学记》篇，文云：

古之教者，家有塾，党有庠，乡有序，国有学。

理雅各译文为：

According to the system of ancient teaching, for the families of there was the village school; for a neighborhood there was the hsiang; for the larger districts there was the hsu; and in the capitals there was the college.^⑤

“国有学”之“学”，理雅各译作“college”。不论是译为“school”还是“college”，都不是指向“learning”，

① 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第1页。

② James Legge, *The Great Learning*, 355.

③ James Legge, *The Great Learning*, 356.

④ James Legge, *Li Chi: Book of Rites* (Montana: Kessinger Publishing), Part II, “Ki I/The Meaning of Sacrifices”(祭义), Section II, 第20条, 231.

⑤ James Legge, *Li Chi: Book of Rite*, Part II, “Hsio Ki/Record on the Subject of Education”(学记), 第4条, 83.

而是指向国家体制中学习的场域。《礼记·文王世子》篇：

凡学，春官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣先师；及行事，必以币。

凡释奠者，必有合也，有国故则否。凡大合乐，必遂养老。

理雅各之译文为：

In all the schools, the officer (in charge), in spring set forth offerings to the master who first, taught (the subjects); and in autumn and winter he did the same.

In every case of the first establishment of a school the offerings must be set forth to the earlier sages and the earlier teachers; and in the doing of this, pieces of silk must be used.

In all the cases of setting forth the offerings, it was required to have the accompaniments (of dancing and singing). When there were any events of engrossing interest in a state (at the time), these were omitted.

When there was the accompaniment of music on a great scale, they proceeded immediately to feast the aged.^①

《礼记·王制》篇：

将出学，小胥、大胥、小乐正简不帅教者，以告于大乐正。大乐正以告于王。王命三公、九卿、大夫、元士皆入学。不变，王亲视学。不变，王三日不举，屏之远方。西方曰棘，东方曰寄，终身不齿。

理雅各译文为：

When the time drew near for their quitting the college, the smaller and greater assistants, and the inferior director of the board, put down those who had not attended to their instructions, and reported them to the Grand director, who in turn reported them to the king. The king ordered the three ducal ministers, his nine (other) ministers, the Great officers, and the (other) officers, all to enter the school (and hold an examination). If this did not produce the necessary change; the king in person inspected the school; and if this also failed, for three days he took no full meal nor had music, after which the (culprits) were cast but to the remote regions. Sending them to those of the west was called ‘a (temporary) expulsion;’ to the east, ‘a temporary exile.’ But all their lives they were excluded from distinction.^②

《礼记·王制》篇中的三个词语：出学、入学、视学，理雅各或用“school”，或用“college”译之。特别是《学记》中的一句“大学之教也时”，理雅各译为“In the system of teaching at the Great college, every season had its appropriate subject”，以“Great College”译“大学”^③。先秦以前的“学”字可以指向学制中的“学校”，已经在理雅各的译词中显示出两个“学”字的差异：“school/learning”。“大学”，无论是作为篇名或是书名，我们在阅读到《礼记·大学》与《四书》本《大学》时，应注意到“宋明理学”体系形成以后的汉学、宋学之两种学术系统的差异性格。因之，“大学”的“学”在郑玄注本那里应当被译为“school”，译为“Great Learning”只是朱子学兴起之后的一家之言。于是，“大学”一词究竟应当如何训诂或翻译，便成了一个阅读起点(Where is the beginning for reading?)便开始存在的分歧与争议。

① James Legge, *Li Chi: Book of Rite*, Part I, “Wen Wang Shih Tzu/King Wan as Son and Heir”(文王世子), 第9—12条, 347—348.

② James Legge, *Li Chi: Book of Rite*, Part I, “Wang Chih/The Royal Regulations”(王制) Section IV, 第5条, 233—234.

③ James Legge, *Li Chi: Book of Rite*, Part II, “Hsueh Chi/Record on the Subject of Education”, 第6条, 85.

二、朱熹《大学章句》中的“大学之道”

(一)《大学》是“入道之始”

朱熹之女婿、高弟黄幹,在朱熹过世之后所写的《朱先生行状》中谓:

先生教人,以《大学》、《论》、《孟》、《中庸》为入道之序,而后及于诸经。以为不先乎《大学》,则无以提纲挈领而尽《论》、《孟》之精微;不参之以《论》、《孟》,则无以融会贯通而极《中庸》之旨趣。然不会其极于《中庸》,则又何以建立大本,经纶大经,而读天下之书,论天下之事哉!^①

其意谓:朱子在教人时,必定是以《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》四部书作为学习上的“入道之序”,而且必须要阅读完这四部书之后,才能开始阅读《五经》。黄幹这样的表述,是我们所熟悉的。但是朱熹的另一位高足陈淳,却有着不同的观点,“黄、陈之歧”是许多学者曾经忽略过的主题。陈淳在他的《严陵讲义》之中,曾经以极为精练的语言,表述了朱门何以重视“入道之序”的根本原因,他说:

道之浩浩,何处下手?^②

提出了“求道”应当从何处“下手”的问题。在《严陵讲义》的《读书次序》篇也再次提到了“读书”的重要性。“书”,是圣人垂训之所在,圣人已往,存于今者,唯有“书”而已,所以今人必须要“读书”,透过“读书”,才能得到圣人“留下/流传”的“道”。请读者注意,陈淳自题的标题就是“读书次序”,对陈淳而言,“读书之序”就是“入道之序”,对“入道之序”的关注,本来就是朱子为学与朱门教学的重要特色。确实如此,朱熹为学,深惧世人流禅、堕虚,因此不论在修养功夫与读书阶序上,皆主张学有等第,方符合孔门下学上达之宗旨。于是,凡朱门之后学,皆循此而讲求入手之基,从“何处入手”到“入道之序”,都可以是为朱门弟子所重视的大课题。于是,同是朱子门下的两位高弟,竟在这一问题上形成了重大的分歧与书信式的公开争议。陈淳主张在阅读《四书》之前应当先读朱熹、吕祖谦合编的《近思录》,他的依据,在于《朱子语类》中的一条记录:

《四子》,六经之阶梯;《近思录》,《四子》之阶梯。^③

宋理宗时期的重要人物真德秀,显然便是陈淳主张的追随者,他在《西山读书记》中即云:

淳熙二年,东莱吕公自东阳来留止寒泉精舍旬日,相与掇周子、程子、张子书,关大体而切日用者,汇次成十四篇。……号《近思录》。先生尝语学者曰:“《四子》,六经之阶梯;《近思录》,《四子》之阶梯。”以言为学者,当自此而入也。^④

在真德秀的笔下,朱子的语言告知,已经成了一段真实可信的故事版本。在陈淳所记录的这条师弟对话“记言文”中,从说到听,从听到记,再从“记言文”的被刊刻,而成了有关“朱子说”的书中文宇,于是,后世的人不再是“听到朱子如何说”,而是“阅读到朱子如何说”,从观者的阅读角度,显然《朱子语类》是在“文”的情境下使后人相信了陈淳的“听到”与“记录”,也就是说,对后人而言,并不存在陈淳的“听到”场景,只有“阅读到”的“记言文”。可是,如果我们回到当时呢?当时的对话显然是一种师弟间“言”的对话情境,稍纵即逝,即便有同门是当时的在场者,亦不能改变《语录》的这一属性。于是,《语录》的“语”字在“当下即逝”的时间性上成了“语录体”的致命伤。毕竟,“语录体”不是作者本人的直接书文,而是作为弟子们的“记言体”——“代言”之现身;作为“语录体”的“文”,记录者反而成了“作者”^⑤。黄幹的主张便与此有关,与“言”与“文”的认知分歧有关。黄幹认为,“听到的言”不足

① 黄幹:《朱先生行状》,《勉斋集》卷三十六,《影印文渊阁四库全书》本,台北:台湾商务印书馆,1986年,第44页。

② 陈淳:《严陵讲义》,《北溪大全集》卷十五,《影印文渊阁四库全书》本,第4页。

③ 参见黎靖德编辑,冈田武彦校:《朱子二·论自注书·近思录》,《朱子语类》,京都:中文出版社,1979年,第4179页;陈淳:《答李公晦》第三书,《北溪大全集》卷二十三,第7—8页。

④ 真德秀:《西山读书记》卷三十一,《影印文渊阁四库全书》本,第77页。

⑤ 参见李纪祥:《“近思”之〈录〉与“传习”之〈录〉》,《道学与儒林》,台北:唐山出版社,2004年,第15—66页。

为据,因为他没有听见朱子有此言,应当依据的,是来自于当事人自己亲笔书写下来的“文”,方为可信。黄幹在《书晦庵先生语录》云:

晦庵朱先生所与门人问答,门人退而私窃记之。先生歿,其书始出。记录之语,未必尽得其本旨,而更相传写,又多失其本真。^①

其一“窃”字,充分显示出黄幹对“记语”之“文”的不信任感。黄幹在《答李方子》中,也正式提出对陈淳的反驳,云:

真丈所刊《近思》、《小学》皆已得之,《后语》亦得拜读。“先《近思》而后《四子》”,却不见朱先生有此语。陈安卿所谓“《近思》、《四子》之阶梯”亦不知何所据而云。朱先生以《大学》为先者,特以为学之法,其条目纲领莫如此书耳。若《近思》则无所不载,不应在《大学》之先。……如安卿之论亦善,但非先生之意。^②

《答李方子》中所提及的“真丈”,即是真德秀,李方子在《宋元学案》中列于《沧洲诸儒学案》中。依黄幹的观点,一是据“师说”则未尝闻朱子有此言,二是据“师文”则圣门之学的“入道之始”,应当要从朱子所亲笔的文字来寻觅何者才是首先阅读的第一个文本;黄幹更是明确地表示:他从未“听过”朱老师说了陈淳所记载的那些话。显然,黄幹与陈淳在“记言文”与“亲笔文”上发生了严重的分歧,而这个分歧,却正好涉及何谓“入道之始文本”的依据。黄幹的重点显然是在《四书》中的“入德之门”,也就是《大学》,这是立足于“程朱学统”的观点;而陈淳则是立足于朱子,在“后朱子时代”提出在学统中置入新文本。“黄、陈之歧”显示的正是朱子过世之后,朱门弟子在如何认知“入道之始”方面产生争议的一个显例。当然,如果我们将“入道之始/入道之序”的研究课题放置在“后朱子时代”的“东亚理学”脉络中来考察,便会发现在不同的国度、地域,古韩国时的著名学者——被尊称为“海东朱子”的李滉,又有着不同于中国境内的“入道之始”观,李滉从不同的角度与不同的立足点所提出者,乃是另一部“入道之始”的文本,此文本既非《近思录》,也非《四书》本《大学》,而系另一部文本“《心经》”,所以李滉连带对于《心经附注》的注者程敏政,也相当推崇,在朝鲜还引起过一段李滉与门人争论的公案。跨地域国度的比较视野,更使此一“圣人之学/入道之始”的议题变得更为复杂也更吸引人。

(二)新的术语:“三纲”与“八目”

“黄、陈之歧”有关“入道之始”的争议,乃是发生于“后朱子时代”的事件。如果回到朱熹的生前,则对其而言,《大学》方是“入德之门”。我们遂可以立足此处,来考察何以朱子如此在意《大学》一书必须编为《四书》之始之故?不仅如此,根据现行各家朱熹的年谱、史传,记载了朱熹易箦之前最后的一件大事,便是他仍在改动《大学章句》的《诚意章》,生时、死前的学术大事,都在《大学》一书,《大学》确实是朱子念兹在兹所欲留于后世的一部名山事业!也只有《大学》的作者是署名为孔子、孔门的圣人之经时,才能吸引朱子如此付出!如果从这点来返观《礼记·大学》文本在汉代的地位,则显然尚未有如此的崇高位阶,《礼记》本的《大学》只是作为儒家文献中“记”文的位阶,迄今笔者未曾读到有任何汉儒将其视为“经”的!

朱熹继承了北宋二程的遗说,将《大学》视为是圣人之亲笔、孔子之遗书,因此,不同于汉人视《大学》只是解经的“记”的位阶,根本上就是应当被解释的“经”。朱熹在《书临漳所刊四子后》云:

圣人作经以诏后世,将使读者诵其文,思其义,有以知事理之当然,见道义之全体,而身力行之,以入圣贤之域也。其言虽约,而天下之故,幽明巨细,靡不该焉,欲求道以入德者,舍此为无所用其心矣。然去圣既远,讲诵失传,自其象数、名物、训诂、凡例之间,老师宿儒尚有不能知者,况于新学小生,骤而读之,是亦安能遽有以得其大指要归也哉!故河南程夫子之教人,必先使之用力乎《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》之书,然后及乎六经。盖其难易远近大小之序,固如此而

① 参见黄幹:《书晦庵先生语录》,《勉斋集》卷二十二,第6页。

② 参见黄幹:《书晦庵先生语录》,《勉斋集》卷八,第17—18页。

不可乱也。故今刻四古经而遂及乎此四书者,以先后之。^①

因此,朱熹在《大学》首章之前,便置入了引述于程子的经说之文,曰:

子程子曰:《大学》,孔氏之遗书,而初学入德之门也。^②

所谓“独赖此篇之存”,“独赖”一词已道出了《礼记》中《大学》一篇的无可取代性。正是在汉儒的忽略下,朱熹才必须将《礼记》中的《大学》篇抽出另视为一书。而“独赖此篇”的“独”,其独特性便是在于《礼记·大学》昭示圣人“为学次第”的唯一性。在《礼记》中当然不只《大学》一篇能昭示古人之为学次第,因此,《礼记·大学》能被程、朱慧眼看出它的独特性,便在于它所揭示的“为学次第”与“入德之门”有着密切的关系。《大学或问》上便明确地载录了朱熹设为问答体而写出的再解释,云:

是书垂世立教之大典……首尾该备而纲领可寻,节目分明而工夫有序,无非切于学者之日用。……此程子所以先是书而后《论》、《孟》。^③

《大学或问》又曰:

以是观之,则务讲学者,固不可不急于《四书》,而读《四书》者,又不可不先于《大学》,亦已明矣。^④

《大学或问》的文字问答已将朱熹对“四书”的安排顺序阐明得很清楚,也对二程将《大学》定位为“入德之门”之义作了十分畅然的解释。《大学或问》中,朱熹进一步阐发《大学》一书所以能为圣人垂世教大典者,完全在于惟此篇能“首尾该备而纲领可寻、节目分明而工夫有序”。在《大学或问》的文字叙述中,我们读到了一组专门语言的出现,支撑起《大学》何以为“孔氏遗书”、“入德之门”、“圣学之始”、“入道之先”:原来在于《大学》中对于“圣学”、“大学”的规模、工夫次第,特别是对于“入道之序”、“工夫次第”的“纲领”与“节目”的阐述。对朱熹而言,《或问》中这样的拟问答书写并不是场面话、夸饰语,而是刻意的书写,因为《大学》一书就是圣人亲自透过门人的笔书写传下的圣典,“大学之道”的精义就是在于其“纲领”与“节目”。“纲领”是“三纲领”,这是孔子在《大学》文中的垂教昭示,此即是:“大学之道,在明明德,在新民,在止于至善。”“大学之道”的纲领有三:“明明德”、“新民”、“止于至善”。朱熹在《大学章句》中注曰:

此三者,大学之纲领也。^⑤

朱熹明白地在其“注”中,指出了“此三者”即是“明明德”、“新民”、“止于至善”,而此三者便是“大人之学”的“纲领”。《大学或问》中也一再申释何以此三词为《大学》全书的“纲领”之故。

所谓节目、条目,则是曾子所述所释的八节目,此即是:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八个条目。此八个条目具有一定的先后次序,彼此间存在相互作用,朱子在《大学或问》中所谓“节目分明而工夫有序”者,便是指此。在《大学章句》“欲诚其意者,先致其知;致知在格物”下,朱熹注云:

此八者,大学之条目也。^⑥

所谓的“此八者”,指的便是《大学》本文中出现的八个成词:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。对于此“八者”,朱熹用的是“节目”、“条目”的术语词汇,由于其成词之数是“八”,相对于“纲领”之有“三”,因此亦可以对称之而为“三纲领”、“八条目”或“三纲”、“八目”。其中“汉魏以来,朱儒之论,未闻有及之者”,所论则正好针对上了《礼记》中的郑玄之注、孔颖达之正义,在郑玄与孔颖达那里,是没有这一组成对的术语概念的。

《大学》中本文之破题在“大学之道”。“大学之道”朱子释之为“大人之学”。“大人之学”的“大

① 参见朱熹:《晦庵先生朱文公文集》下册,台北:台湾商务印书馆,1965年影印明刊本,第1493页。

② 朱熹:《大学章句》,《四书章句集注》,第3页。

③ 朱熹撰,[日]友枝龙太郎解题:《大学或问》,京都:中文出版社,1977年,第19页。

④ 朱熹撰,[日]友枝龙太郎解题:《大学或问》,第20页。

⑤ 朱熹:《大学章句》,《四书章句集注》,第3页。

⑥ 朱熹:《大学章句》,《四书章句集注》,第4页。

人”并非先秦古文的“君”之义，而系指成人成圣的“大人之学”。而如何能成其为“大人之学”的“大学之道”，朱熹认为：《大学》本文在“道”下明白指示了三个“在”字，此即是“三纲领”！而在“三纲领”的经文之后，《大学》本文立即接以“八条目”之示。《大学或问》中，朱熹并且明言“八目”就是“三纲”的“条目”。则“大学之道”，其“纲”言“规模”，其“目”言“次序”，有阶有序，有等有第，因此，为学之次第，依朱熹的《大学章句》所指示，在于“八条目”，而“八条目”之始，则在于“格物致知”，这是朱熹认为汉魏儒者所未能发明的圣学之精义所在。

在理雅各的译书中，对于《大学》中的“纲领”、“条目”，也一开始就在译注中特别提出来：对于“纲领”，理雅各的译词是“the heads”；对于“条目”，理雅各的译词是“the particulars”；《大学》本文中的三个“在”，指示出了朱熹的“三纲领”，对于本文中的“在”，理雅各的译词是“is in”^①。

（三）“经、传之分”与“作者/述者”问题

在《大学章句》中的另一个必须要注意之处，便是朱子对于《大学》一书所作的“经、传之分”。将《大学》区分为两大部分，是我们阅读朱熹《大学章句》文本时，所需留心者，这不仅与朱熹诠释《大学》的基础深相关联，也与“经、传”之作者/述者及其所构成的“道统”深相关联。首先，“三纲”与“八目”都出现在“经”，因此，三纲八目是孔子的遗言与遗文。其次，经的部分为孔子所述，曾子所记；传的部分则是曾子所述，门人所记。“传”的文本孰记之，在朱注部分未有明言，但在《或问》中却说得明白分了：门人是指子思！不仅如此，子思还以此一经传文本传授孟子。于是，《大学》一书便同时含括了四子，也造述出了一个源自孔子的道统与学统，它不仅是圣人孔子之遗书，也是“孔—孟”之书，更是“孔—曾—思—孟”的学统与道统之书！在《大学章句》中，朱熹曰：

右经一章。盖孔子之言，而曾子述之。其传十章，则曾子之意，而门人记之也。^②

《大学或问》中则曰：

曰：子谓正经盖夫子之言，而曾子述之，其传则曾子之意，而门人记之。何以知其然也？

曰：正经辞约而理备，言近而指远，非圣人不能及也。然以其无他左验，且意其或出于古昔先民之言也，故疑之而不敢质。

至于传文，或引曾子之言，而又多与《中庸》、《孟子》者合，则知其成于曾氏门人之手，而子思以授孟子无疑也。^③

在朱熹的章句化之下，《大学》之本文中，有经，有传，有三纲领，有八条目，其所以支持朱熹如此为之的源头，却仍要溯至北宋的二程。对于经与传、纲与目的发明，以及用三与八之数词来作出强调的组合、序次，正是朱熹所以章句化《大学》的基础。于是，三个“纲领”、八个“条目”，便成了后世完全与《大学》联结在一起的“三纲”、“八目”。注释的影响已经诠释了本文，本文的阅读全然被注释所笼罩。朱熹所言汉唐儒者未闻有以此说《大学》者的自负，已经成为继承“孔—孟圣学”的一家之言。

上述笔者所谓朱熹对北宋二程的三纲领、八条目之继承，还不只是一种思想承继的说词而已，更要者，是北宋的二程，无论是程颢还是程颐，在今传本《二程遗书》中，确实收录了二程的《大学》改本，两人的改本不尽相同，但却皆有朱熹成立三纲领、八条目的影子。二程的《礼记·大学》篇改本在明代尚有流传，明代刘斯源所纂辑的《大学古今本通考》中便有收录。二程的《礼记·大学》篇，改本皆收录在《二程遗书》中，但是，过去的学人似乎很少留意到，因此，便也不曾以此而来论朱熹对于《大学》阐释上的两个既重要又属独创的术语：三纲领、八条目，这种忽略其实也与二程的《礼记·大学》篇改本自身的形式有关。二程的《大学》改本，最早均收录在其《程氏经说》之中，属程明道者题为《明道先生改正大学》，属程伊川者题为《伊川先生改正大学》，然均仅列出两人《礼记·大学》篇，改本的

① James Legge, *The Great Learning*, 356.

② 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第4页。

③ 朱熹撰，[日]友枝龙太郎解题：《大学或问》，第18页。

全文,未分章,亦无解说之文^①。据笔者在《两宋以来大学改本之研究》一书中的研究,认为程明道《大学》改本与程伊川《大学》改本在“《大学》研究史”上有如下几点首出之特色^②:

1. 两人的改本均有三纲、八目的概念出现。在“《大学》改本史”上,以“三纲八目”作为《大学》一篇之主体结构,其首出首见者,应当便是二程的《大学》改本。

2. 程明道的《大学》改本之结构形式为:三纲、三纲释文、八目、八目释文。而程伊川的《大学》改本之结构形式为:三纲、八目、格致释文、三纲释文、诚正修齐治平释文。

3. 对于《大学》的改订,是否有经传之分,清人朱鹤龄以为确然,《大学》之分经、传,当始自程伊川^③。若然,则朱熹的《大学章句》之有经、传,其源头便在程伊川。

4. 在《伊川先生改定大学》中,于“大学之道在明明德在亲民”之下,伊川自注云“当作新”,可见伊川主张“三纲领”中的是“新民”。这亦影响《礼记·大学》篇中“汤之盘铭曰……无所不用其极”一段文字,自本来释“诚意”的脉络中,被抽出而视为是专释三纲领中的“新民”之专文。

5. 既然二程改本均有提揭出“八目”的概念,则有关“格物、致知”两目也应当有释文,比较特殊的是程伊川改本中的“格致”释文,自其改本结构推之,伊川应当是以“子曰听讼”一节作为“格致传”的释文,此当与此传文之下有“此谓知本此谓之至也”有关,故也。

朱熹显然是熟稔二程之改本的,尤其是对程颐的《大学改本》更是如此,《大学或问》中详细讨论二程改本的文字甚多,特别是对于程颐改本更是讨论的一个焦点,朱熹以问、答方式呈现他对程颐改本追随与否的情况。《大学或问》云:

曰:程子之改亲为新也,何所据?子之从之,何所考而必其然耶?

曰:若无所考而辄改之,则诚若吾子之讥矣。今亲民云者,以文义推之则无理;新民云者,以传文考之则有据;程子于此,其所以处之者亦已审矣。矧未尝去其本文,而但曰某当作某,是乃汉儒释经不得已之变例,而亦何害于传疑耶!^④

《大学或问》又云:

或问:“听讼”一章,郑本元在“止于信”之后“正心修身”之前,程子又进而置之经文之下,“此谓知之至也”之上,子不之从,而置之于此,何也?

曰:以传之结语考之,则其为释“本末”之义,可知矣。以经之本文乘之,则其当属于此,可见矣。二家之说,有未安者,故不得而从也。^⑤

以上《大学或问》所述问、答二则,一从伊川改本之改“亲”为“新”,一则不从伊川改本之移“听讼章”于经文之下,而视为释经文“本末”之传文;凡此,皆可见朱熹之作《大学章句》,成其“朱子改本”,虽曰新意,然实有所承,依然有一个历史的脉络,是故,朱熹的“章句化”《大学》,便可被视为一“经学史”的事件而寻其源。

三、《礼记·大学》篇与郑玄的注释

(一)考订《礼记·大学》篇作者与年代的思想史意义

有关《礼记》中所收《大学》一篇的近代考订,可以分为两个面向,一是对于《大学》篇的年代考订,一是对于《大学》篇的作者考订。晚近以来,由于郭店儒简的出土,引发近代学人的关注,纷纷发表论

① 参见程颢、程颐:《程氏经说》卷五《礼记》,《二程全书》第三册,台北:台湾中华书局,1976年,第1—5页。

② 李纪祥:《两宋以来大学改本之研究》,台北:台湾学生书局,1988年,第44—52页。

③ 朱鹤龄:《与杨令若论大学补传书》,《愚庵小集》,台北:台湾商务印书馆,1973年,第5页。

④ 朱熹撰,[日]友枝龙太郎解题:《大学或问》,第9—10页。又见赵顺孙纂疏,黄坤整理《大学纂疏》(上海:华东师范大学出版社,1992年,第26页)所引述。

⑤ 朱熹撰,[日]友枝龙太郎解题:《大学或问》,第30页。

文争立新说,《礼记·大学》的考订也成为其中的一个小类别,这批学者的论文有一个趋向,便是回归到孟学,上溯至孟子师门来重新检视《大学》篇的作者与成书年代,以致追随了朱熹的故说。其胜处在于有新出土文献作为合法驰骋的场域,任何观点都可以联系到这批新史料,只要言之成理,言之成说,但由于这些学者大都对宋明理学的背景不够熟悉,因此在确立考证文题时,对于究竟系《礼记·大学》篇还是《四书》本《大学》,往往便未能自觉。

我们如果回顾近代学人的考订史,将会发现,近代学人虽然从不同的角度出发,对《大学》的作者与成篇年代有着不同的观点,但其考订的聚焦,却无不集中于《礼记·大学》篇,而不是《四书》中的《大学》。笔者提出的质询是:为何近代的前辈们从未批判到元、明以降“新编本《礼记》”中的《大学》作者呢?特别是他们对于“新编本《礼记》”联结到《四书》中《大学》的做法?是否这个作者与成书年代的问题,其实还有续论的可能,而其可能性,其实不只在从近代的考订而向下的后续发展,更在于回归式的向上而逆溯至二程、朱熹以来的内在历史脉络。这个问题重新启动的也还有一个关于郑玄本《大学》与朱熹本《大学》的比较课题,无论是欲再现郑玄还是朱熹,抑或是再现《礼记》之《大学》还是《四书》之《大学》。笔者认为,这里面的学术史之内在脉络,仍然是潜在地针对了朱熹与朱子学的传统。对《大学》篇的作者重启提问,便是潜在的不再相信朱熹的权威说法,而朱熹的说法中最具特色的,便是从师承授受中提出了“经/传之分”：“经”是孔子口授,曾子述之;“传”是曾子口授,门人记录。因此,对朱熹而言,《大学》是源出于孔子的一部圣经,就文字面而言,则是由孔子及其弟子、再传弟子所合著的一部孔门之书。近代学人开始从战国儒家去考订《大学》篇的成书年代以及其作者,提出新的考察,便已意谓了不仅是对朱熹的作者成说之拒绝,也反映了对于朱熹分别经、传的说法之扬弃。但是,从明代“挪用”《礼记·大学》之本文以成单篇之《古本大学》以来,经王阳明的宣扬,特别是有关《大学》全文浑然天成出于一人之手的说法,对近代学人来说,不也是对朱熹“经传说”的批判吗?王阳明并不处理程朱有关《大学》作者/述者的课题,仍然将《古本大学》视为圣人之遗文。如是,我们可以发现,近代学人的考订《大学》年代与作者,与王阳明的批判“经传之分”,正好各自处理了朱熹《大学》的“道统”论述的一个方面。但是近代学人却完全不触及朱熹的“经传之分”的问题。近代学人考订《大学》的新说中,值得注意的一篇是冯友兰所撰的《〈大学〉为荀学说》^①。细心的读者看到冯友兰论文的篇名,应当便会敏感地联系到上述的朱熹引文。正是朱熹将孟子视为受传《大学》之“传”者,因此,冯氏的阅读显然读出了此中《大学》为“孟学”之气息观点,因而撰文表示反对之意。于是,继冯氏以下,近代学人迄于现代,仍然尚有学者陆续撰文以考订《大学》的作者或成篇年代,其始究竟为冯氏耶?谓之为二程、朱熹耶?更进一步而“考订”其“考订作者”之前人已先为之者,则明代万历年间的管志道,早已先行提出了一篇考订文《子思亲承尼祖道统说》,意谓《古本太学》一篇,实出于孔子之孙子思。其曰:

先儒每谓:颜子歿,唯曾子一人传道之统,因传子思以及孟子。余曰:此影响之论也。^②

又曰:

孔子以六十八岁归鲁,至七十三岁而终,子思朝夕祖席旁者五年,此时之传道岂不真,而又待曾子续传之耶!^③

于是《重订古本太学章句·序》中遂谓“《学》、《庸》出子思一人所作”^④。管志道的“子思作《学》、《庸》”的观点,实是出自于明代的丰坊。丰坊伪造的魏政和石经《大学》,始问世于嘉靖、隆庆时,流行于万

① 冯友兰:《〈大学〉为荀学说》,原刊于《燕京学报》1930年第7期;后收入罗根泽主编:《古史辨》第4册,台北:蓝灯文化事业公司影印本,1993年,第175—184页。

② 管志道:《子思亲承尼祖道统说》,《重订古本太学章句》,明万历丙午年(1606)管志道自序本,东京:国立公文书馆内阁文库藏本,附录(此本为抄本,无页码)。

③ 管志道:《子思亲承尼祖道统说》,《重订古本太学章句》,附录。

④ 管志道:《重订古本太学章句序》,《重订古本太学章句》,此本无页码。

历以后迄至明末犹未已。目前可见最早的伪石经《大学》本子,系收在明隆庆二年(1568)由王完所刊刻的《百陵学山》中,其开卷之天号为《大学古本》,次之的地号即为丰坊的《大学石经》^①。管志道的《重订太学章句》其实亦系受到此一丰坊石经《大学》本之影响,其初闻有石经本,系自耿天台处得知,管氏为此作《表章石经大学序》,序文作于万历十七年(1589)^②;而耿天台之知有《石经大学》,则闻之于当时的尚书郑晓(1499-1566)^③;郑晓亦非亲得知自丰坊,而系自同事许仁卿家中得知,于是作《古言》叙录石经《大学》之节次、源流,为之推崇揄扬,丰坊伪造的魏石经《大学》能风行于明代中叶以降,郑晓及其《古言》之影响实大,当时公卿赵大洲、王文禄、唐伯元、邹德溥、顾宪成、袁黄、刘宗周、郭子章等,皆受到石经本大学的影响。丰坊正是首先提出《大学》与《中庸》皆为子思所作的第一人,据明人王文禄《大学石经古本序引》所述,云:

《大学》、《中庸》,子思一人所作。……贾逵云:孔汲穷居于宋,惧圣人之学不明,而先王之道息,作《大学》以经之,《中庸》以纬之。^④

郑晓《古言》亦云:

孔汲穷居于宋,惧先圣之学不明,而帝王之道坠,故作《大学》以经之,《中庸》以纬之。则《学》、《庸》皆子思所作之说,亦不为无见,盖必有授矣。^⑤

此即是明代著名的“子思经纬说”。笔者推测丰坊之所以要提出“子思经纬《学》、《庸》”的新说,不只是对朱熹“曾子录、授”说法的反驳,亦与丰坊对传统经学史上《礼记·中庸》作者为子思的认知有关。而《中庸》为子思所作,最早见之于司马迁的《史记》,犹在汉宣帝时期戴德、戴圣辑大、小《礼记》事件之前。《史记·孔子世家》载:

孔子生鲤,字伯鱼,年五十,先孔子死。伯鱼生伋,字子思,年六十二,尝困于宋,子思作《中庸》。^⑥

张守节《史记正义》注云:

《中庸》一卷,在《礼记》中。又作《子思子》八卷。^⑦

班固的《汉书·艺文志·诸子略》的“儒家类”下亦载:

《子思》二十三篇。名伋,孔子孙,为鲁缪公师。

《曾子》十八篇。名参,孔子弟子。

《漆雕子》十三篇。孔子弟子,漆雕启后。

《宓子》十六篇。名不齐,字子贱,孔子弟子。

《景子》三篇。说宓子语,似其弟子。

《世子》二十一篇。名硕,陈人也,七十子之弟子。

《公孙尼子》二十八篇。七十子之弟子。

《孟子》十一篇。名轲,邹人,子思弟子,有列传。^⑧

由刘向、歆以来迄班固对先秦诸子中儒家所著录书的排列,我们可以得知,无论是属于孔子亲授的门人七十子之流,或七十子所传而属孔门之再传、三传弟子,皆有作、述篇籍于汉代犹存而被载录入《汉书·艺文志》中者。更重要的是,作为朱熹所言的《大学》“经”之述者曾子、“传”之受者子思,在

① 收在王完编:《百陵学山》,明隆庆二年(1568)刊八十五卷本,台北:“国家”图书馆善本书室藏本。

② 管志道:《表章石经大学序》,《管子惕若斋集》卷三,明万历二十四年(1596)序本,台北:“国家”图书馆善本书室藏本,第3叶下。

③ 参见刘斯源:《大学古今本通考》,台北:中国子学名著集成编印基金会,1978年,第187、509-517页。

④ 王文禄:《大学石经古本序引》,王完编:《百陵学山》,《丛书集成初编》本,长沙:商务印书馆,1937年,第123册。

⑤ 郑晓:《古言》卷一,明嘉靖四十四年(1565)项子长刊本,台北:国家图书馆善本书室藏本,第8-9叶。

⑥ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,台北:宏业书局,1987年,第747页。

⑦ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,第747页。

⑧ 班固撰,颜师古注:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1734页。

《汉书·艺文志·诸子略·儒家》中，亦皆有著述传世于汉代犹存焉：《曾子》有十八篇、《子思》为二十三篇。于是，我们很难说朱熹的考订《大学》之“作者”与“述者”是全无根据的无稽之考察。同样，丰坊造说“子思经纬《学》、《庸》”及管志道造说“子思亲承尼祖”，我们亦很难说这样的造说是没有考订依据与史源的，特别是我们将之与近代学人之重启对《礼记·大学》篇作者的考订作出联系时，便会发现近代学人对《大学》篇的考订也是在孟学、荀学间打转，或是将其年代设定在战国时代的儒家后学，其史源的最早依据，不也是《汉书·艺文志》么！正是对近代学人的考订《大学》篇之作者作了历史的纵向观察，我们才能看清何以近代学人所考订的对象皆为“《大学》篇”，而非“《大学》书”，同时也更可看出近代学人的脉络，其实仍来自于清代学术中“汉学式”、“反朱子”的学术动向，而返回汉代《礼记》中寻思、考订、重读《大学》篇，正是清代“汉学”的特色，近代学人便系承继了此一动向，由清代而迄于民国甚至当代。一旦我们将近代学人的考订寻其更早的历史脉络之渊源时，不仅必须落点于丰坊、管志道的“子思说”，抑且，更应当溯至源头之所，即朱熹有关《大学》“经/传”的作、述、授、传之考订说。

是故，正是立基于此，丰坊遂得造说《大学》亦为子思所撰。管志道的《子思亲承尼祖道统说》显然便是在此一脉络下，继承丰坊而进一步“考订”之造说。管志道提出之新说观点，可以分两方面言之：一是以子思为《大学》作者，明系针对于朱熹，但其说仍然在北宋二程的“孔氏之遗书”的影响下立论；二是就近代学人们的考订《大学》作者而作出“明人之说与近代学人之说”的联系。就前者言，笔者谓管志道的观点针对朱熹，也可以视为是一种“明代对其近代朱熹之说的反弹”。管志道所论，不啻在提出一种“孔子家学”的观点，谓孔门之学的文本若在《学》、《庸》，则此传当传在血缘性关系中，亦即传于“其孙子思”，而非传于“曾子门人”。依管志道所论，则孔子居家，晚年授学，系在“鲁城城内”的家居之所，故子思常得侍于其祖。管氏此说与朱熹所云传于曾子说最大的不同，不仅是在于孔门圣学之所传，究竟传在血统亲缘还是传在非血缘的异姓弟子门人之别，同时，也将孔子与孔门的授学场域，移转到了位在鲁城城内的孔府之中。但孔子授学与孔门弟子来学的场所，实在“鲁城城外”筑庐舍以安弟子门人之处，亦是子贡守庐三年之处。管志道的《子思亲承尼祖道统说》将“子思”的双重角色朝向“孔子孙”而非“曾子弟子”方向移动，使得其说成了“孔氏家学”而非“孔门之学”！此一说法未免对于程朱与陆王的重视“学统之传”、“道统之传”中的师徒授受造述之心，有所轻忽！

就近代学人之考订《大学》作者而言，管志道以子思为《大学》之作者的大胆性以及其所提出的证据，恐怕较诸近代学人的考订，不遑多让，但在近代学人与朱熹之间，尚有许多明代人的著作考订篇章，包括丰坊的伪魏三体石经本在内，也都不妨视同与近代学人一样，皆系针对朱熹的观点而发。如此，“《礼记·大学》/《四书》本《大学》研究史”的内在延续性是否因此便被抽去了中间的一段呢？近代学人的事业与南宋的朱熹“之间”，于是产生了因为被忽略而来的一段空白，空白本不是空白，只是因为未曾衔接！

现在，笔者追问的是：为什么郑玄在注《礼记》时，没有对《大学》篇的作者有其敏感度，没有讨论《大学》篇的作者问题呢？郑玄的“没有考订”显然并不是郑玄的学问出了什么问题。笔者提出这一追问，只是想经由一种对比，凸显出另一时代的学问特色，并不一定是在于“作者是谁”上；反之，近代以降的学人之考订《大学》篇的作者，反映的也未必是先秦时代或是汉代学人的治学特色，而可能只是自身对于新史料、新视野、新方法的迫切性，迫切性下的议题寻找，尾随的仍是宋明理学大叙事框架内的朱子建构“作者/述者”的课题，近代学人本欲承接清代汉学之新考订，结果自身仍然接续了宋学的后段议题而不自知！

孔颖达于《礼记》之大题“礼记”下，疏云：

《礼记》之作,出自孔氏。但正礼残缺,无复能明。……至孔子没后,七十二(子)^①之徒共撰所闻,以为此记。或录旧礼之义,或录变礼所由,或兼记体履,或杂序得失,故编而录之,以为记也。^②

因此,重要的是,古人本有一种认知,认为《礼记》便是有关于《礼》之释记,这种解释“礼”的文体成文,称之为“记”,本出自孔门,由孔子授受,经七十子之徒而递传,遂成儒家者流的一项专业;这便是古人,特别是汉代迄唐人对于“礼记”的属性及其如何从“孔氏”开始而传递下来的基本认知。

(二)郑玄注本的诠释要义

1. 郑玄《注》与版本

今世传本中,除了作为经一传一注一疏之宋本《礼记正义》外,尚有清代阮元所主持刊刻,附有《校勘记》及《音注》的《礼记注疏》本。至于经一传一注的版本,则有相台岳氏刊的《礼记郑注》本,但新兴书局的相台岳氏刊本《礼记郑注》本实有其问题,不如为本文所据的《礼记注疏》本。如在“则近道矣”之下,其载“郑玄注文”云:

(大)旧音泰,刘直带反。文公云:今读如字。

(亲)程子云:当作新。^③

显然,在上引两条郑玄注文中,新兴书局所据的南宋相台岳氏刊本,竟臆入了不应出现的文字,其一是“文公云”及其以下,其二是“程子云”及其以下,此当是明人覆刻相台岳氏刊本时所擅自臆入,要之此必后来者所为,非相台岳氏所刊之旧。然新兴书局所刊行的黄色封面之十三经各本,在台湾学界流传颇广,具有一定之阅读量及影响,但至少就《礼记·大学》篇之郑玄《注》而言,此本实不可据。

另外,台北的学海出版社所刊题为“宋绍熙建安余氏万卷楼校刊本”的《礼记郑注附释音》,则是经一注本中之善者。其所据印者,乃是1937年的求青阁影印本。此本共别为二十卷,每卷之后皆有“校记”,末附《王苍虬跋》、《王大隆跋》、《杨彭龄跋》^④。据《王苍虬跋》文所云:

此宋余仁仲万卷堂刊《礼记郑注附释音》二十卷,每半叶十一行、行大十九字、小二十七字,白口双鱼尾,上鱼尾上间有数字,细鱼尾下记叶数,每卷后记经注、音义字数及余氏刊于万卷堂余仁仲刊于家塾仁仲比校讫等字样。^⑤

跋文又云:

岳倦翁九经三传沿革例谓:九经有建安余氏、兴国于氏二本,称为善本,廖氏世彩堂更合诸本参订版行,倦翁复据廖本采唐石经以次二十三本反复参订,刻梓家塾,即所谓相台本。是岳本源出余本,多经刊正,宜为传世经籍最佳者。然以此礼记本与岳本对勘,多有岳本误而此不误者。^⑥

相台岳本为世所传九经刻本中号为善本者,传世亦广,然据王苍虬跋文所云,可知王氏对此本之评价,是知此本犹在相台岳氏本之先且为其源底本一据。建安余本《礼记郑注》之《大学》,系编次于卷十九中,其大题为“大学第四十二”,下附双行小字,曰:

陆曰:郑云“大学”者,以其记博学可以为政也。

再下则题“郑氏注”三字。遂即接以经文,经文皆大字,注文与释音则双行小字,如王氏跋文所云。经文“则近道矣”之下,郑玄所注云:

① 阮元:《礼记注疏·校勘记》云:“惠栋校宋本有‘子’字,此本‘子’字脱,闽、监、毛本同,卫氏《集说》亦作‘七十二子之徒’。”参见郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷一,《阮元刻十三经注疏附校勘记》本,台北:艺文印书馆,1989年,第25页。

② 参见郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷一,第11页。

③ 郑玄:《礼记郑注》卷十九,台北:新兴书局,1971年影印相台岳氏刊本,第212页。

④ 郑玄:《礼记郑注附释音》,台北:学海出版社,1979年影印建安余氏刊本。

⑤ 郑玄:《礼记郑注附释音》,第861页。

⑥ 郑玄:《礼记郑注附释音》,第861页。

明明德，谓显明其至德也。止，犹自处也。得，谓得事之宜也。^①

又云：

大，旧音泰，刘直带反。近，附近之近。^②

相较于明覆刊之相台岳氏本，最可勘见明覆刻本已属入朱注。

本文于本节所据，则仍以阮元所刻附《校勘记》的《礼记注疏》为主，一者阮刻本为清人在返汉意识下所刻之《礼记》最有代表性者，二者则阮刻本有孔颖达之《正义》疏文，而建安余氏刊本则无。以阮元本为据，俾以诠释郑玄所注的《礼记·大学》之义，同时，下文所云之郑玄《注》要义，仍须以朱熹《大学章句》为对象比较，将视野移动于汉、宋之间，以诠释郑玄所注、孔颖达所疏之《礼记》本《大学》初义。

2. 郑玄《注》与阅读

清人陈澧于《东塾读书记》中，以为《礼记》之四十九篇应当以“分类”方式来阅读，并举孔颖达所引郑玄《三礼目录》为据，言郑玄《目录》引据所云“此于《别录》属某某”者，知“礼之记”有“分类”，当始于刘向，而郑玄从之，孔颖达引之。则刘向时校讎诸《记》之文共二百一十四篇，已有订其篇属性的分类之举；然则大戴之纂集《大戴记》是否亦如此，小戴之更为减删为四十九篇，而成《小戴记》，是否亦有所据之理，其理则与分类意识有关？要之，清儒陈澧发此意，并提出读《礼记》之法，谓当循孔颖达《疏》、郑玄《目录》、刘向《别录》，从“礼”的“分类”切入来作“阅读”的依循策略，其有功于今本《礼记》也无疑！陈澧云：

孔《疏》每引郑《目录》，云：“此于《别录》属某某”。《礼记》之分类，不始于孙炎、魏征矣。今读《礼记》，当略仿《别录》之法，分类读之，则用志不纷，易得其门径。张说驳奏用魏征《类礼》，谓不可改古本篇第耳，非谓不可分类读之也。^③

若然，则据陈氏疏理，《王制》、《礼器》、《深衣》属“制度”，《月令》、《明堂位》，《别录》属“明堂阴阳记”，陈氏谓亦是“制度”之属，《曾子问》、《丧服小记》、《杂记》、《丧大记》、《奔丧》、《问丧》、《服问》、《三年问》、《丧服四制》，《别录》皆属“丧服”，此最可见今本《礼记》之重“丧制”也。《郊特牲》、《祭法》、《祭义》、《祭统》，《别录》则属“祭祀”，《坊记》、《表記》、《缙衣》、《礼运》、《儒行》、《哀公问》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《学记》、《中庸》、《大学》等，《别录》皆属“通论”。是则吾人所欲论之《大学》并朱子抽取之《中庸》，于刘向，于郑玄，于孔颖达，其视《礼记·大学》，盖属于“礼学”之“通论类”。由孔颖达对此分类情况的保存及陈澧的发明，我们得知了郑玄对于《礼记》是有“分类”意识及阅读途径的，这与朱子的“以慧眼抽取”且置于“入道之始”的阅读意识，显然是不同的。

近代日本京都学派学人武内义雄尝撰文考略大、小戴《礼记》，曰《两戴记考》，其中复引陈澧之说而更为扩充，并整理出今本《礼记》四十九篇在刘向《别录》中分类属性，其文云：

陈澧《东塾读书记》谓“《礼记》当从刘向《别录》之法，分类而读”。刘向聚《礼记》四十九篇，分作十门：曰制度、曰明堂阴阳、曰世子法、曰子法、曰丧服、曰祭祀、曰吉礼、曰吉事、曰乐记、曰通论是也。其中自制度至乐记九门，皆礼学专家之记，异于一般儒家之著述。吾人得补儒家著述之阙者，皆属通论一门。刘氏列于通论者，为《檀弓》上下、《礼运》、《玉藻》、《大传》、《学记》、《经解》、《哀公问》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《坊记》、《中庸》、《表記》、《缙衣》、《儒行》、《大学》等十六篇。^④

由武内氏所云可知，其将“礼学专家”与“一般儒家”作了区别，这显然是误将元明以下史志艺文著述

① 郑玄：《礼记郑注附释音》，第792页。

② 郑玄：《礼记郑注附释音》，第861页。

③ 陈澧著，杨志刚编校：《东塾读书记》，香港：三联书店，1998年，第159—160页。

④ [日]武内义雄：《两戴记考》，江侠庵编译：《先秦经籍考》，台北：河洛图书出版社，1974年，第175页。

中的分类意识,也是受到《宋史》中别《儒林》与《道学》传经、传道之区别所误,早期儒家者,本以来自孔门之礼乐《诗》、《书》之学为宗,焉有所谓“礼学专门之学”可以别于“一般儒家著述”外之说法,武内氏此一认知意识显然有所误解也。

陈澧原文系云“今读《礼记》,当略仿《别录》之法,分类读之,则用志不纷,易得其门径”,武内义雄径改其文而剪裁其意,使仿若为“当从刘向《别录》之法,分类而读”,一为“从”字,一为“略仿”词,其义大异。盖“略仿刘向”意指四十九篇之分类未全,故陈澧云“略仿”,而“从刘向”则云刘向以分类完成。陈澧并未将戴圣之《礼记》联系于刘向之参与再编辑,而武内义雄则以为戴圣所编之《礼记》本为四十六篇,逮刘向时新增三篇:《月令》、《明堂位》、《乐记》,是故《礼记》之有四十九篇,实成于刘向,武内氏称为“刘向新定本”,迄马融时始又改定为今本《礼记》四十九篇,郑玄所作注者,即此马融本^①。虽然武内义雄对《礼记》诸篇之分类,确系继陈澧之后更详其分类属性者,其所谓“十门”,有其贡献,但戴圣所编是否为四十六篇,则武内氏之意见,仍须斟酌。

皮锡瑞于《经学通论》中对于陈澧所提倡的“分类而读”《礼记》,亦深表赞同,惟其推尊郑玄门人魏孙炎,又盛称唐魏征,则与陈澧有异耳。其此论之标题为“论礼记文多不次若以类从尤便学者惜孙炎魏征之书不传”,云:

《礼记》四十九篇,众手撰集,本非出自一人,一篇之中,杂采成书……故郑君门人孙炎已有《类钞》,而书不传;魏征因之以作《类礼》,而书亦不传。……锡瑞案,戴《记》不废,张说有存古之功;《类礼》不传,说亦有泥古之失。当时若新旧并行,未为不可。朱子惜《类礼》不复见,是以有《仪礼经传通解》之作,吴澄作《礼记纂言》,更易次序,更以类从;近人惩于宋儒之割裂圣经,痛诋吴澄,并疑《通解》之杂合经传。平心而论,《礼记》非圣人手定,与《易》、《书》、《诗》、《春秋》不同,且《礼经》十七篇,已有附记,《礼记》文多不次,初学苦其难通,《曲礼》一篇,即其明证。若加分别部居,自可事半功倍。据《隋志》:《礼记》三十卷,魏孙炎注。则其书唐初尚存。炎学出郑门,必有依据,魏征因之,更加整比,若书尚在,当远胜于《经传通解》、《礼记纂言》,而大有益于初学矣。^②

如此,在“分类而读”意识下属于“通论”类别的《大学》篇,郑玄又是如何看待此篇的功效呢?先儒亦有引于郑玄之言者,曰“以其记博学可以为政也”。据陆德明《经典释文》与孔颖达《疏》文,均引此而曰郑玄之言。陆德明曰:

陆曰:“郑云‘大学者,以其记博学可以为政也。’”^③

孔颖达则疏曰:

正义曰:“郑《目录》云:‘名曰大学者,以其记博学可以为政也。此于《别录》属通论。’此《大学》之篇,论学成之事,能治其国,章明德于天下,却本明德所由,先从诚意为始。”^④

何以郑玄云《大学》此篇之总义在“博学为政”?笔者认为,这要与《礼记·经解》之疏文一起参看,孔颖达于此篇题下疏云:

正义曰:“郑《目录》云:名曰经解者,以其记六义政教之得失也。此于《别录》属通论。”^⑤

陆德明《经典释文》亦云:

郑云:“《经解》者,以其记六艺政教得失。”^⑥

将陆氏《释文》与孔氏《正义》两相比较,可以发现《释文》均无“名曰”二字,尤其无“此于《别录》属某

① [日]武内义雄:《两戴记考》,江侠庵编译:《先秦经籍考》,第160—161页。

② 皮锡瑞:《三礼》,《经学通论》,台北:河洛图书出版社,1974年,第72页。

③ 陆德明:《经典释文》卷十四,台北:汉京文化事业公司,1980年,第220页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第983页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷五十,第845页。

⑥ 陆德明:《经典释文》卷十三,第209页。

某”之文，而孔氏《正义》则有之，此则牵涉后人考据郑玄《三礼目录》、刘向《别录》对《礼记》诸“记”之分类观点所据处。《经解》一篇之解题，则陆德明《释文》作“六艺政教”而孔颖达《疏》作“六义政教”，当以陆德明之“六艺”为是，盖班书《艺文志》即以“六经”称“六艺”，此盖汉时复古之旧名而以之称新名也，故即以“古六艺”称孔子所传之“新六经”，一示其王官学为法周复古，一示其王官学为尊孔所传诸经。班固《汉书·儒林传》云：“古之儒者，博学乎六艺之文。”何以需“博学六艺”？班固又云：“六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”是“博学乎六艺之文”，其目的即在“致王教至治”，故曰“博学可以为政”。孔颖达《疏》文释《经解》篇何以入于“礼”类之故，云：

正义曰：“《经解》一篇，总是孔子之言，记者录之。以为《经解》者，皇氏云：‘解者，分析之名，

此篇分析六经体教不同，故名曰《经解》也。’六经其教虽异，总以礼为本，故记者录入于礼。”^①

则于彼朱子曰理学、曰道学，于郑玄、孔颖达则曰礼学。陈澧则并尊之，云理学即是礼学，反之则礼学即是理学。然礼、理以释《礼记·大学》或《四书》本《大学》之首句“大学之道”，两者之视野与路径及立足点，必有其异同，在这个有异同的立足点及其视野下的文本及章句、训义之阅读，亦有其文本世界观的整体、部分之异同，是故双方在阅读或是解释首句的“大学之道”时，所引发的阅读体知感受亦自有其异同。之所以将《经解》之篇收入《礼记》，是因为作为总析“六艺五经”的《经解》，其根本当在于“礼”，所以将此篇入于“礼类”之中。同样，如果《大学》之篇是对中央层级的“太学”之所学作出“总类式”的篇属定位，则“太学”所学为“治国平天下之道”，其事亦总以“礼”为本，自然《大学》之篇是应当入于“礼类”了。“通论”有着相当于今日“图书目录学”上的“总类”之意，但更有著作为“总论五经”、“总论六艺”的“通论总义”之归类意涵。因此，对郑玄而言，“以礼为本”视野中的“博学”，便与后世宋明理学中“以理（心）为本”的“博学”之义不同。“以礼为本”下的“大学”与“大学之道”，便是《大学》中所述“止于至善”的关怀，而如何可以自“治国者/为人君”的位阶达到此一关怀理想之道的实践，郑玄的理解系认为必须要自“大学如何可以博学为政”来思考。对郑玄而言，“为政”是指治国治天下，“大学”是指“学官”，故是一专门教授世子学习“为人君/治国平天下”的学问之场所，其所学即是在天子、诸侯之“博学可以为政”。“博学”是由为人君的位阶向外推拓，期能将明明德外推外治时达于“止于至善”之目标，然此尚不能有“本”，尚不能明作为“为人君”位阶上的“明德”如何才能与外推的“至善/天下”相联系且互为保证，故阐释其“本”，作为其“本”者当然是“礼”，但作为其本的“礼”，又是什么呢？于是，“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”的语言便交待了惟有人君之自能“明明德”，才能为民之典范，而风化天下，令天下归一。要之，在“为人君”的位阶上者，必须要先要求自己，先自自己做起，方能外推于天下，这也就是“太学”所以要教导世子在此所学习的。

从孔颖达来说，只谈“修身为本”的实践法够吗？比“修身为本”更为先行可为根柢的，孔氏认为，是“诚意为始”。是故言博学，言明明德，必须归约于“诚意”，惟诚意方可以使博学有所践履得其德功。

3. 孔颖达《疏》文以“三在”为“三事”

无论是郑玄注的《礼记》本《大学》篇，还是朱熹注的《四书》本《大学章句》，两种文本的本文之首句，皆是：

大学之道，在明明德，在亲/新民，在止于至善。^②

除去内容性的“亲”抑或“新”不论，就两部文本的本文首句而视之，两者在语言结构上，同有三个“在”字，并由此带出所谓“大学之道”的“三在”。对于此“三在”与“大学之道”的关系，郑玄并未下注，而仅仅是在“则近道矣”之下，注曰：

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五十，第845页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷六十，第983页。

明明德谓显明其至德也。止犹自处也。德谓得事之宜也。^①

由此,可知郑玄于注中不仅未显示其有朱熹所谓的“三纲领”之概念,即便是作为《大学》篇本文结构所出现的“三”个“在”字,郑玄也并未特别予以重视其“在”之为“三”的语义。

倒是在孔颖达的《正义》中,将《大学》篇本文的三个“在”句,作了一番义疏,且称其为“三事”。孔颖达《正义》疏曰:

在明明德者,言大学之道,在于章明己之光明之德,谓身有明德而更章显之,此其一也;在亲民者,言大学之道,在于亲爱于民,是其二也;在止于至善者,言大学之道,在止处于至善之行,此其三也。言大学之道,在于此三事矣。^②

并总论此“三在”、“三事”云:

此经大学之道在明明得在亲民在止于至善,积德而行,则近于道也。^③

是故世子于“大学”所学,当以己身之明德为本,彰明己德于行,则能爱民,能行于天下,此正孔氏于篇题所疏者:“论学成之事,能治其国,章明德于天下。然欲己身之有明德,则身修必自诚意为始,方能止处于至善,推本而行于天下,故君子必慎其独。”

4. 郑玄《注》、孔颖达《疏》本无“八目”但以“诚意”为“知本”

在郑玄《注》、孔颖达《疏》中,没有朱熹于《大学章句》之“经”中所揭出的“八条目”之概念及其成词。郑玄在《礼记·大学》篇本文“欲诚其意者先致其知”之下,注曰:

知谓知善恶吉凶之所终始也。^④

而在本文“欲诚其意者先致其知”下句“致知在格物”下,郑玄则仍本上句以“知善恶吉凶”之“知”为说,谓此句之义为“知事之善恶”且“知深则善深”。郑玄注云:

格,来也。物,犹事也。其知于善深,则来善物;其知于恶深,则来恶物。言事缘人所好来也。此致或为至。^⑤

是故郑玄意谓“致知”当须“至知”,故“致知在格物”或当为“至知在格物”,而“致知”则在能知善恶,能知善恶则可以“至知”,一旦“至知”则“事之善恶缘人所好而来”。《礼记·大学》本文虽有“欲诚其意者先致其知”,但郑玄显然不认为“致知”当成一词,只有“至知”能成其词,是故《大学》本文在反说之文中亦只有物格,只有意诚、心正、身修、家齐、国治、天下平。同时,对于朱熹于《大学章句》的“经”中所强调的“三纲领”与“八条目”之概念,我们在郑玄的注释中,是完全领会不到的。能够领会到的乃是郑玄对于“至知在格物”、“物格而后知至”的训解,完全在于知善、行善,乃至止于至善的主轴上。而这一切的根本,都是在于“诚其意”。是故郑玄同时亦将“知本”之“本”训作“诚其意”。特别是经文“子曰听讼吾犹人也,必也使无讼乎,无情者不得尽其辞,大畏民志,此谓知本”的章句,朱熹在《大学章句》中系将之作为释《大学》经文“物有本末”的“本末”之“传”^⑥,而郑玄将“子曰听讼吾犹人也,必也使无讼乎,无情者不得尽其辞,大畏民志”完全视作对于“诚意”的释词:

情犹实也。无实者多虚诞之辞,圣人之听讼与人同耳,必使民无实者,不敢尽其辞,大畏其心志,使诚其意,不敢讼。^⑦

尤其是在本文“此谓知本”下,郑玄则以为只是接续“子曰听讼”一段申释“诚意”之义,系《礼记·大学》本文中专释诚意之章句的总结,故经文“此谓知本”,郑玄注曰:

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第983页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第984页。

③ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第984页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第983页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第983页。

⑥ 朱熹云:“右传之四章,释本末。”并云:“此章旧本误在‘止于信’下”。朱熹:《大学章句》,《四书章句集注》,第6页。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第986页。

本，谓诚其意也。

孔颖达疏云：

此谓知本者，此从上“所谓诚意”以下，言此“大畏民志”以上，皆是诚意之事。意为行本，既精诚其意，是晓知其本，故云“此谓知本”也。^①

又云：

此一经广明诚意之事，言圣人不惟自诚己意，亦服民使诚意也。孔子称断狱犹如常人，无以异也，言吾与常人同也。^②

由此，更可证郑玄《注》与孔颖达《疏》，两者皆无所谓“八目”之“八”义在。经文“此谓知本”与其上“子曰听讼”一节的衔接，在郑玄、在孔颖达看来均极为合理，且均在申释“诚意”之事。经文所欲反复申说者，只在如何透过以诚意为本，而使之能正心能修身能齐家能治国与平天下。是故就本篇经文“欲诚其意者先致其知”以及“至知在格物”两句而言，实无所谓“格物”与“致知”之“两目”，而亦不能成其为“两目”。

《大学》篇本文另一个“此谓知本”，系连读“此谓知之至”也而出现于经文“所谓诚其意者，毋自欺也”之上，“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本，其本乱而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也”之下。对于朱熹而言，他的《大学章句》之经文便系止于“未之有也”处，而对于其下的一句“此谓知本”，则从程颐之说：“程子曰：衍文也。”^③并保留下句“此谓知之至也”作为其自撰的《格致补传》之结句，故其注云：“此句之上别有阙文，此特其结语耳。”^④因有阙文，故作补传，补传之结语二句为：“此谓物格，此谓知之至也。”^⑤朱熹并云：“右传之五章，盖释格物、致知之义，而今亡矣。闲尝窃取程子之意以补之。”^⑥又自注曰：“此章旧本通下章，误在经文之下。”^⑦对此，朱熹《大学或问》中有更详尽的解说：

或问：“此谓知本”，其一为听讼章之结语，则闻命矣，其一郑本元在经文之后，“此谓知之至也”之前，而程子以为衍文，何也？^⑧

盖朱子自设之问，亦是注意到了《大学》本文中原有两个“此谓知本”，为何郑玄不以为有衍文，可以成其解释，朱子却从程子认为是衍文呢？对于朱子取以为“格致补传”结语的“此谓知之至也”，《大学或问》中亦有其问：

然则子何以知其为释“知至”之结语，又知其上之当有阙文也？^⑨

对此问，朱熹则答：

以文义与下文推之，而知其释“知至”也；以句法推之，而知其为结语也；以传之例推之，而知其有阙文也。^⑩

在朱熹的《格致补传》传文中，有一句极为重要，亦与朱熹成立“八条目”之序有关者，即：“是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。”这是对于“格物”、“致知”必须在“诚意”之先的观点的论证和发挥，《大学或问》中之“再问”，亦触及此处：

此经之序，自诚意以下，其义明而传悉矣。独其所谓格物致知者，字义不明，而传复阙焉，且

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷六十，第988页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷六十，第988页。

③ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第6页。

④ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第6页。

⑤ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第7页。

⑥ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第6页。

⑦ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第6页。

⑧ 朱熹撰，[日]友枝龙太郎解题：《大学或问》，第31页。

⑨ 朱熹撰，[日]友枝龙太郎解题：《大学或问》，第32页。

⑩ 朱熹撰，[日]友枝龙太郎解题：《大学或问》，第32页。

为最初用力之地,而无复上文之语绪之可寻也。子乃自谓取程子之意以补之,则程子之言,何以见其必合于经意?而子之言,又似不尽出于程子,何耶?^①

《大学或问》之所问,其实已经道出了其所欲回答的要点所在:何以自朱熹的角度,郑本《大学》只有诚意以下有“所谓”的句法,而独于格物致知无此句式出现?如是,导致《大学》篇本义的蒙昧不清,尤其至为关键处有二:一是阙了传文,一是少了对“格物致知”的阐义,遂致《大学》“八目”之首二目不明,大学之始教与最初用力之地亦不能明。

有意思的是,朱熹在《大学或问》中的设问,却并非郑玄与孔颖达看待《大学》篇的焦点,郑玄与孔颖达显然既不认为《大学》篇本文中有两个“此谓知本”是个问题,也不认为在“大学之始教”有个所谓“在诚意之前”的问题。自朱熹以下迄于元明两代,两个“此谓知本”历来号称难解,难解之故即在于自程子、朱子以来即以为此句之上或有阙文,或为衍文,故朱熹自作《格致补传》以补之。朱熹此举,遂更启南宋董槐以下元明两代儒者有关“新格致传”的探讨。但对于郑玄而言,《大学》篇之本文于“未之有也”之下接以“此谓知本此谓知之至也”是极为明白的章句,无需训解,是故郑玄仅对“壹是皆以修身为本”之何谓“壹是”而下注,曰:“壹是,专行是也。”^②故知郑玄仅欲对何谓“壹是皆以修身为本”作注,则此一“此谓知本”之“本”,即指经文“修身为本”为言。“修身为本”与“诚意为本”,两者各有所重。经文之意,由一人之身以至天下人之身,皆同此“修身”,故曰“壹是皆以修身为本,其本乱而未治者否矣”,“治国平天下”既以“修身”为“知本”,则比“知修身为本”还要更根本的,便是在于“知诚意为本”,故经文随即在“此谓知本此谓知之至也”之下接以释“诚意”之本文,云“所谓诚其意者毋自欺也”,则经文之意,当在使受教者受学者能明惟毋自欺方能诚其意,若能诚意,则身自修矣。云“诚其意”之功与“此谓知本”之关系,则以能知能明善恶,方能行道为善,若知善愈深则能使来事成其善也深,善益深则恶益浅,故曰止于至善。孔颖达《正义》云:

其本乱而未治者否矣。本乱谓身不修也。未治谓国家治也。言己身既不修,而望家国治者,否矣否,不也,言不有此事也。^③

《正义》又云:

此谓知本此谓知之至也者。本谓身也。既以身为本,若能自知其身,是知本也,是知之至极也。^④

然则,除了以《大学》本文的阅读来作阅读者的“自证”,证明在《大学》篇本文中有两个“知本”,而以“诚意”为本的“知本”,较诸以“修身”为本的“知本”,是一个“诚意为修身之本”的语意诠释,我们如何能证明此“自证式”的“阅读”?若然人人皆以“自证式”阅读来读本文,则朱熹果然便能在不同时代与背景下重读出不同的“三纲八目”脉络?对此,笔者以为,孔颖达在《大学》之篇题下的疏文解题,很可以视作是对《大学》总篇旨的阅读,《正义》云:

此《大学》之篇,论学成之事,能治其国,章明其德于天下,却本明德所由,先从诚意为始。^⑤

依此,孔颖达《正义》在两个“此谓知本”经文的比较上,已经作出了“诚意为始”的解读。在两个“此谓知本(此谓知之至也)”之间的《大学》篇本文,皆是阐明“诚意”之经文,故孔颖达《正义》:

所谓诚其意者,自此以下,至此谓知本,广明诚意之事。^⑥

不仅是“诚意为始”,而亦更是“诚意为本”。在孔颖达视域中的《大学》篇本文结构,确然并无后世所谓的“八条目”。虽然《大学》篇经文中“古之欲明明德于天下者,先治其国”,然后接以“欲治其国者

① 朱熹撰,[日]友枝龙太郎解题:《大学或问》,第32页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第983页。

③ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第984页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第984页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第983页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷六十,第984页。

先齐其家”，直至“欲诚其意者先致其知，致知在格物”，之后便反之复说“物格而后知至”，继接以“知至而后意诚”，直至“国治而后天下平”，然而，上句主旨在言“古之欲明明德于天下”，下句主旨在言“壹是皆以修身为本”，上句言“明明德于天下者”，其结语在于“致知在格物”，依郑玄《注》，则实应为“至知在格物”，仍须结穴于“致其知”与“至知”，而归本于“知善恶”，下句则结穴于“修身”为本，故以“此谓知本此谓知之至也”作结。上言之“致其知”与“至知在格物”，与行其事有关；下言之“壹是皆以修身为本”，依郑玄《注》，“壹是，专行是也”，亦言其行事。是故经文于反说既毕，遂即接以“所谓诚其意者，毋自欺也”，这是在《大学》篇本文中首度出现的“所谓”之句法。在《大学》篇经文中，共有五次出现此句法之形式，继“所谓诚其意者”之后，分别是“所谓修身在正其心者”、“所谓齐其家在修其身者”、“所谓治国必先齐其家者”、“所谓平天下在治其国者”，在正心与诚意之间，并未以“所谓正其心在诚其意者”之“所谓”句式来联结，在诚意与致知之间，亦无“所谓成其意在致其知者”之句式，而且在五句的“所谓”之句式中，唯有“诚意”是以“所谓诚其意者”的单说方式来提揭“诚意”，与其他四句系联结两者关系的句法不同。可见，对于《大学》篇本文而言，在提出第一个“知本”为“以修身为本”之后，接着便是阐说何以“诚意”是第二个“知本”，以及何以“以诚意为本”是“以修身为本”之本。

孔颖达《正义》又云何以“慎独”为“诚意之本”，其曰：

所谓诚其意者，自此以下至此谓知本，广明诚意之事。此一节明诚意之本，先须慎其独也。^①孔颖达所谓“此一节明诚意之本，先须慎其独也”，其义则在“广明诚意之事”的大段大章之诸节经文中，阐明经文何以须言诚意以慎独为本之义。然堪注意者，为孔颖达所言诚意之本须先慎独，只能于诚意系统内言说，而不能就整个《大学》篇来作总题之提揭，其原因在于慎独与“此谓知本”并无联系，是故孔颖达在篇题之下只作“从诚意为始”的提揭。

四、结 论

不可否认，学者要在今天研究《大学章句》，难免会受到朱熹的影响，包括他所建构的“三纲”、“八目”、“经传之分”、“格致补传”、“作者与道统”、“入德之门”等等，笔者亦然。笔者以“两种文本”为题，已经反映了此点。如何研究朱子的《四书》本《大学》以及郑玄注的《礼记》本《大学》，是一个比较进路下的课题。笔者在本文中已经尝试着将几个对照的聚焦比较出来，这样的比较虽然系在“后朱子时代的思考框架与视野”中完成，但笔者认为，通过“朱子如何”以看待“郑玄没有如何”或是“郑玄的特色为何”，未始不是一个研究郑玄传下的《礼记》本《大学》的一条途径，同时，本文的若干对比，也可以将过去学者在《礼记》本《大学》研究上的不足，作出阙页的填补。以下便是笔者的结论条列，试图以清楚简洁的文字，再度作一次表述：

对朱子而言，“大学”是一本书，郑玄则视为一篇文章。朱熹释“大学”为“大人之学”，“大”读音为如字；郑玄释“大学”为“太学”，“大”读音为“泰”。前者指学问，后者指学宫。

对早期传教士身份的汉学家而言，翻译此书时是追随朱熹的观点，译名的取向以“Learning”为主，几乎没有翻译为地点或是场所的。理雅各将《大学》的书名译作 *The Great Learning*，在理雅各之前的英国伦敦会会士马士曼，将首句“大学之道”译作“*The path or course of Learning proper for Men*”。理雅各将《大学》首句“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”译作：

What the Great Learning teaches, is—to illustrate virtue; to renovate the people; and to rest in the highest excellence.

显然理雅各也是追随了朱熹，用的不是“亲民”而是“新民”。

朱熹关注的是《大学》的作者问题，“经、传之分”也是从此思考而出现的章句做法。郑玄与孔颖

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷六十，第984页。

达关注的是“从戴德到戴圣”的编者问题,从《汉书·艺文志》、郑玄《六艺论》、《三礼目录》到《隋书·经籍志》可以作为一种书目线索。清代人讨论的“辑佚学”,因为许多书在孔颖达时仍能见到,所以有它的局限,不可尽信。

近代学人讨论到《四书》本《大学》或《礼记》本《大学》篇的作者与成书/成篇年代,包括使用郭店竹简文献时,都已受到朱熹的影响而不自知。尤其是丰坊的“颜渊说”、管志道的《子思亲承尼祖道统说》,都被近代学人所忽略。

朱熹死后朱门出现了“读书之序”与“入道之序”的分歧,笔者称之为“黄、陈之歧”。黄幹站在朱子的立场,仍以《大学》作为“入德之门”;而陈淳则站在“后朱子时代”的视野,意图将朱熹、吕祖谦(元明以来的《近思录》只题作朱子编)的《近思录》也纳入到“入道之序”中,使得《近思录》成为学子应读的第一本书。陈淳的依据在于《朱子语类》中的一条“记言之文”,而黄幹则否定“听到”的可信度,认为仍应当以朱熹亲笔之文才为可信。“黄陈之歧”不仅是《大学》与《近思录》孰先孰后的分歧,也是相信朱熹之“言”还是相信朱熹之“文”的分歧。

朱熹提出的三纲领,在孔颖达那里只称为“三在”,“三”的数字是相同之处。朱熹提出的八条目,在郑玄那里是不成立的概念。因为,郑玄与孔颖达都主张以“诚意为本”,以“诚意为始”。《大学》篇本文中的两个“此谓知本”,郑玄与孔颖达都认为第一个“知本”是“以修身为本”,而第二个“此谓知本”则是阐说何以“诚意”是第二个“知本”的“本”,以及何以“以诚意为本”是“以修身为本”之本。

孔颖达在《礼记·大学》之篇题下的疏文解题,可以视为对《大学》总篇旨的阅读。据前分析,孔颖达《正义》在两个“此谓知本”经文的比较上,已经作出了“诚意为始”的解读。孔颖达疏云:“所谓诚其意者,自此以下,至此谓知本,广明诚意之事。”这不仅是“诚意为始”,而且是“诚意为本”。在孔颖达视域中的《大学》篇本文结构,确然并无后世所谓的“八条目”。

对郑玄而言,他只承认有“致其知”、“至知”,不同意有“致知”这一词,所以他注“致知在格物”为“至知在格物”。郑玄认为在“太学”中所学的是一种“博学可以为政”之“学”,因此,“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”,反映的正是戴圣编辑《礼记》的理想:以礼治国。这也是郑玄在《三礼目录》中将《大学》篇分类为“通论”的原因。

[责任编辑 李 梅]

我们应该如何运用出土文献?

——王国维“二重证据法”的不可证伪性

[日] 西山尚志

摘要:近几十年来,中国大陆陆续发现诸多出土文献,而王国维所提倡的“二重证据法”仍是目前最有影响的治学方法之一。20世纪90年代,李学勤先生提出“走出疑古”,强调“二重证据法”的积极意义,在学术界也极有影响力。因此,“二重证据法”被许多学者视为金科玉律。以卡尔·波普尔的批判性合理主义为基础,对“二重证据法”进行重新审视,可以发现“二重证据法”无法被证伪,在逻辑上也有问题。如果将“科学”定义为可以证伪的命题,那么,我们便应坚持通过不断证伪来靠近真理的批判合理主义观点。

关键词:王国维;二重证据法;卡尔·波普尔;不可证伪性;疑古

从19世纪末期开始,中国大陆陆续发现的出土文献,如1899年的甲骨文,1973年的马王堆帛书以及20世纪末至21世纪初陆续发现的郭店楚简、上博楚简、清华战国简、北大汉简等,给古代中国研究带来了巨大冲击。与此同时,我们如何以综合性、包容性的研究态度和方法去对待、运用出土文献就成为迫在眉睫的课题了。

目前在中国学术界中,尤其是研究出土文献的研究当中,王国维所提倡的“二重证据法”是最有影响的治学方法之一。陈寅恪先生运用王国维“二重证据法”再加上“国外古籍与国内古籍互相补正”这一想法,提出“三重证据法”。另外,饶宗颐先生加上考古材料提倡“三重证据法”,目前甚至有人加上其他材料提出四重、五重证据法。他们皆把“二重证据法”作为研究方法的基础和出发点。

到了20世纪90年代,李学勤先生在“走出疑古”的口号之下强调王国维“二重证据法”的积极意义^①。20世纪30年代冯友兰先生曾经提出过在“信古”与“疑古”的扬弃中达到“释古”的阶段^②,据此,许多人把李学勤先生的“走出疑古”等同为“进入释古”^③。李学勤先生“走出疑古”(“进入释古”)的口号在学术界上极有影响力,得到许多学者的支持,后来派生出廖名春先生的“证古”说、郭沂先生的“正古”说^④。

作者简介:西山尚志,山东大学儒学高等研究院讲师(山东济南250100)。

基金项目:本文系山东大学自主创新基金青年团队项目“出土易学文献研究”(IFYT12016)的结项成果。

① 参见李学勤:《走出“疑古时代”》,《中国文化》1992年第7期;转载于李学勤:《走出疑古时代·导论》,沈阳:辽宁大学出版社,1997年,第1-19页。

② 参见冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》,《世界日报》1935年14日;转载于冯友兰:《冯序》,罗根泽编著:《古史辨》第六册,上海:开明书店,1938年。

③ 李学勤《走出“疑古时代”》文前的“编者按”说:“痛感疑古思潮在当今学术研究中产生的负面作用,于是以大量例证指出,考古发现可以证明相当多古籍记载不可轻易否定,我们应从疑古思潮笼罩的阴影下走出来,真正进入释古时代。”李学勤:《走出“疑古时代”》,《中国文化》1992年第7期。

④ 廖名春:《试论冯友兰的“释古”》,《原道》1999年第6期,后收入廖名春:《中国学术史新证》,成都:四川大学出版社,2005年,第220-240页;郭沂:《从“疑古”走向“正古”——中国史学的发展方向》,《光明日报》2002年7月16日;郭沂:《从“疑古”走向“正古”——试论中国古典学的发展方向》,《孔子研究》2002年第4期。

在如此情况下,“二重证据法”亦被许多学者视为金科玉律的理论了。“二重证据法”不仅被“走出疑古”的支持者所赞同,就连未必赞同“走出疑古”的刘起钎、裘锡圭等著名学者也视为理所当然的前提理论^①。

虽然“走出疑古”派与未必赞同“走出疑古”的学者意见不同,但是他们却有共通之处:不仅前提理论一样,而且都标榜“科学”或“实事求是”。这表示,各家所说的“科学”或“实事求是”也陷入有名无实的境地,所以没有达到共同认识。

那么,作为基础的“二重证据法”这套理论是否真的没有问题呢?我们应该如何定义“科学”呢?本文主要是借卡尔·波普尔的批判性合理主义(critical rationalism)定义“科学”,对“二重证据法”进行重新审视。

一、卡尔·波普尔的批判性合理主义

笔者认为历史学以及人文学应具备“科学性”。一般而言,中国的人文学界对“科学”一词赋予肯定、积极的意义,“科学的”论证与命题是学术论文的要求之一。那么,到底什么是“科学”的?人文学界中是否有统一的见解呢?在此笔者赞同将科学与非科学的划界标准设定为卡尔·波普尔所提出的“可证伪性”(falsifiability)。

卡尔·波普尔(Karl Raimund Popper,1902-1994),生于奥地利的犹太人。他1928年于维也纳大学(University of Vienna)取得哲学博士学位,1934年发表《科学发现的逻辑》(*Logik der Forschung*),1937年纳粹德国将要合并奥地利时逃到新西兰,在坎特伯雷大学(University of Canterbury)任教,1945年发表《开放社会及其敌人》(*The Open Society and Its Enemies*)。二战结束后,波普尔于1946年迁居英国,在伦敦政治经济学院(The London School of Economics and Political Science, LSE)任教。

与波普尔有作为犹太人被迫害的经验有关,他的科学哲学理论所关注的目标不仅在于自然科学,也在于社会学。因此1934年问世的波普尔的科学哲学理论,对广泛的领域产生了巨大影响。比如,诺贝尔奖获得者的埃克尔斯(John Carew Eccles,1903-1997,神经生理学)、康拉德·柴卡里阿斯·洛伦兹(Konrad Zacharias Lorenz,1903-1989,动物行为学)、贾克·莫诺(Jacques Lucien Monod,1910-1976,分子生物学)等都明言受到波普尔思想的影响。政治方面有赫尔穆特·施密特(Helmut Heinrich Waldemar Schmidt,1918年出生,1974-1982年任西德总理)把波普尔思想运用于社会政策。但是,就目前的研究现状而言,以波普尔的理论为出发点的历史学者寥寥可数,而且后世有很多人误解了波普尔的理论^②。

另外,波普尔主要谈到自然科学,所以也许有人会认为波普尔的科学定义只能应用于自然科学,而不能应用于包括历史学在内的人文学术领域。显然,“历史”含有“事实层次”的命题与“意见层次”的命题。前者是“禹是否实际存在”或“鸦片战争是否从1840年开始”等命题,后者为“禹是否是伟大的政治家”或“鸦片战争是否是屈辱的历史”等命题。虽然都是历史学范围内的问题,但本文的对象只是“事实层次”的命题。笔者认为,历史学只对“事实层次”的命题才能应用波普尔的批判性合理主义。

此外,尤其是搞人文学术的人以为,自然科学是很完整的体系、理论。显然,自然科学的体系、理论也有许多漏洞,它们也是经过不断修正才接近完整的。从这一意义上,笔者认为,自然科学也是与

^① 参见刘起钎:《关于“走出疑古时代”问题》,《传统文化与现代化》1995年第4期;裘锡圭、曹峰:《“古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题——裘锡圭先生访谈录》,《文史哲》2007年第4期。

^② 迟冢忠躬先生是明显以波普尔的可证伪性作为历史科学的出发点的学者之一。参见[日]迟冢忠躬:《史学概论》,东京:东京大学出版社,2010年,第4-5、350-354页。

研究“事实层次”的历史学一样的。

卡尔·波普尔的批判性合理主义的要点有三:第一,“对于归纳法的怀疑与批判”,这亦是对于证实主义(verificationism)的批判;第二,明确设定“科学与非科学的划界标准”;第三点,提倡“设定假说与证伪的反复”的具体探讨方法。本节简单介绍以下这三点,并以卡尔·波普尔的批判性合理主义为出发点,来提出王国维“二重证据法”中的问题。

1. 逻辑上归纳法不妥当,只有证伪妥当

卡尔·波普尔的批判合理主义的出发点在于对归纳法的怀疑与批判。显然,归纳法是从个别的观察事例或者实验结果(单称陈述, singular statement)导出普遍性的全称命题(universal statement)。波普尔在《科学发现的逻辑》第一章的开头“归纳问题”中明确提出:

按照流行的观点(本书反对这种观点),经验科学的特征是它们运用所谓“归纳方法”。按照这种观点,科学发现的逻辑等同于归纳逻辑,即这些归纳方法的逻辑分析。

一般把这样一种推理称作“归纳的”,假如它是从单称陈述(有时也称作“特称陈述”),例如对观察和实验结果的记述,过渡到全称陈述,例如假说或理论。

从逻辑的观点来看,显然不能证明从单称陈述(不管它们有多少)中推论出全称陈述是正确的,因为用这种方法得出的结论总是可以成为错误的。不管我们已经观察到多少只白天鹅,也不能证明这样的结论:所有天鹅都是白的。^①

显然,归纳法是从“过去所看的天鹅都是白色的”观察事例中导出“天鹅都是白色的”这样法则性命题的方法。这个例子使用的归纳法在逻辑上不妥当。新发现的几百几千只白天鹅,只是加强了“天鹅都是白色的”这一命题,结果是新的证据与命题并存。

如此归纳法的逻辑缺陷,并不是波普尔第一次提出的。比如伊曼努尔·康德在《纯粹理性批判》中指出:“经验不能予以严密之普遍性及必然之正确者。”^②

另外,证实主义(verificationism)^③也在逻辑上不恰当。比如,设定“天鹅都是白色的”的假说后,发现多少白天鹅也不能导出其假说是“真”。

那么我们用证据(发现、数据)到底能干什么?答案是只能进行证伪。根据卡尔·波普尔的批判性合理主义,“天鹅都是白色的”那样经验性的全称陈述,可以用“存在非白的天鹅”这样的基础陈述进行证伪。也就是说,“天鹅都是白色的”的陈述,只有发现“非白的天鹅”时才可以证伪。

如此,“证实”(verification)用证据肯定某些陈述;“证伪”(falsification)用证据否定某些陈述。卡尔·波普尔提出“证实”需要出示所有的证据,但“证伪”则用很少的证据就可以成立,并把“证实”(verify)与“证伪”这种作用的差别叫做“证实与证伪的不对称性”(asymmetry of verification and falsification)^④。

2. 科学与非科学的“划界标准”

卡尔·波普尔认为区分某些命题、假说、理论是科学还是非科学(假科学),其“划界标准”(criterion of demarcation)在于“可证伪性”(falsifiability)。也就是说,以可以证伪的命题、假说为科学。波普尔在《科学发现的逻辑》中提出:

我的观点是:不存在什么归纳。因此,从“为经验所证实的”(不管是什么意思)单称陈述推论出理论,这在逻辑上是不允许的。所以,理论在经验上是决不可证实的。……

但是,我当然只在一个系统能为经验所检验的条件下,才承认它是经验的或科学的。这些

① [英]卡尔·波普尔:《科学发现的逻辑》,查汝强、邱仁宗、万木春译,杭州:中国美术学院出版社,2008年,第3页。

② [德]康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,北京:商务印书馆,1960年,第57页。

③ 证实主义(verificationism),日文叫“检证主义”。用经验方法和逻辑方法对某命题或理论判断、核实(verify)其真伪。参见冯契编:《外国哲学大辞典》,上海:上海辞书出版社,2000年,第431—432页。

④ 参见[英]卡尔·波普尔:《科学发现的逻辑》,第14—18页。

考虑提示:可以作为划界标准的不是可证实性而是可证伪性。换句话说,我并不要求科学系统能在肯定的意义上被一劳永逸地挑选出来;我要求它具有这样的逻辑形式:它能在否定的意义上借助经验检验的方法被挑选出来;经验的科学的系统必须有可能被经验反驳。^①

同时,波普尔以不可证伪的命题、假说为非科学。非科学的例子,波普尔在《猜想与反驳》中记叙了他与著名心理学者阿尔弗雷德·阿德勒(Alfred Adler, 1870-1937)的交往,来作进一步的说明:

至于阿德勒,我由于个人经验而对他印象深刻。1919年,有一次我向他报告一个病例,我觉得这个病例似乎并不特别符合于阿德勒学说,可是他却感到不难用他的自卑感理论来加以分析,虽然他甚至没有见过这个孩子。我略感吃惊,问他怎么会这样有把握。他回答说:“因为我有上千次的经验。”因此,我不得不说:“我料想,由于这个新病例,你现在有了1001次经验。”^②

笔者举个例子说明一下。比如,占卜师预言“明天你有好运”(命题)。假如我明天在路上摔倒骨折,占卜师可能会解释“正是因为你有好运,所以没有摔死”。即使摔死,占卜师也会说“即使活着也会遇到很多困难,不如那天死”。这种不带风险的命题、陈述、假说、理论,在卡尔·波普尔看来就是非科学的。与此相反,卡尔·波普尔把带有被证伪风险的命题、假说、理论看作科学的对象。

需要注意的是,许多学者误会卡尔·波普尔所提出的“划界标准”(criterion of demarcation)是“意义的标准”(criterion of significance)。但实际上,卡尔·波普尔只是把科学与非科学进行划分,承认非科学的意义,并没有说不可证伪的非科学(包括形而上学、信仰、占星术等)是没有意义的^③。

3. 设定假说与证伪的反复

波普尔提出,陈述、假说、理论被证据证伪后,产生新的问题,然后提出新的假说,这样反复进行探讨的过程可以表示为如下图式:P1(Problem1,初期问题)→TT(Tentative theory,暂定假说)→EE(Error elimination,用实验排除错误)→P2(Problem2,新的问题)^④。这种探讨过程的目的在于减少错误靠近真理。用一般性的说法来讲,就是使用排除法。

最重要的是,要想不停地反复进行如上所举的探讨过程,需要TT(暂定假说)是可证伪性的。“科学性”的陈述,只有是可证伪性的,才能放在如上所举的探讨过程中并使之进化。反过来说,不可证伪的陈述,因为不能用证伪去排除、修正之,所以不能使之进化。

如此卡尔·波普尔的思想基础有易谬主义(fallibilism)的特点。这种思想认为所有的陈述、主张难免有误,因此他认为要用不断地证伪去减少错误,靠近真理。

需要注意的是,波普尔认为,我们并不需要立刻抛弃被证伪的理论、假说,未出现新理论、假说之前,也可暂时使用这些理论^⑤。比如,牛顿物理学已经被证伪,而之后爱因斯坦又提出了相对论。但是牛顿物理学并不成为没意义、无价值的。除了宇宙上等设想强力重力的场合或者运动的物体的速度近于光速等的场合之外,一般性的物理法则大部分还可以用牛顿物理学说明。但可以说,相对论比牛顿物理学更可以被广泛适用。

二、王国维“二重证据法”的变迁、背景及基本内容

王国维“二重证据法”,初次见于王国维1913年所写的《明堂庙寝通考》(当时称为“二重证明

① [英]卡尔·波普尔:《科学发现的逻辑》,第16-17页。

② [英]卡尔·波普尔:《猜想与反驳:科学知识的增长》,傅季重、纪树立、周昌忠、蒋弋译,杭州:中国美术学院出版社,2003年,第45页。

③ 小河原诚《ボパー受容史に見られる歪みについて》(小河原诚编:《批判と挑戦》,东京:未来社,2000年,第17-77页)一文列举过去许多学者把“划界标准”与“有意性的标准”混在一起,对此进行批判。

④ 参见[英]卡尔·波普尔:《客观的知识——一个进化论的研究》,舒炜光、卓如飞、梁咏新等译,杭州:中国美术学院出版社,2003年,第168-169页。

⑤ 参见[英]卡尔·波普尔:《科学发现的逻辑》,第54-82、188-217页。

法”)^①。虽然“二重证明法”部分在《明堂庙寝通考》的最终版本中(《观堂集林》卷三所收)被删掉,但是在1925年王国维于清华大学的演讲内容中再次出现,即现在广为人知的“二重证据法”是1925年版的演讲内容^②。

1913年版《明堂庙寝通考·通论一》(初校):

宋代以后,古器日出。近百年之间,燕秦赵魏齐鲁之墟,鼎彝之出,盖以千计,而殷虚甲骨乃至数万。其辞可读焉,其象可观焉。由其辞之义与文之形,参诸情事,以言古人之制,未知视晚周、秦汉人之说何如?其征信之度,固已过之矣。如此书所欲证明者……或亦略见于晚周秦汉人之书,而非有古文字及古器款识,则亦不能质言其可信也。

然则晚周、秦汉人之书遂不可信欤?曰不然!晚周、秦汉之际,去古未远,古之制度、风俗存于实事者,较存于方策者为多,故制度之书或多附会,而其中所见之名与物,不能创造也。纪事之文或加缘饰,而其附见之礼与俗,不能尽伪也。故今日所得最古之史料,往往于周秦、两汉之书得其证明,而此种书亦得援之以自证焉。吾辈生于今日,始得用此二重证明法,不可谓非人生之幸也。^③

1925年演讲内容的第一章:

吾辈生于今日,幸于纸上之材料外,更得地下之新材料,由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅驯之言,亦不无表示一面之事实。此二重证据法,惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者,不能加以否定,而其已得证明者,不能不加以肯定,可断言也。^④

第四章说:

右商之先公先王及先正见于卜辞者大率如此,而名字之不见于古书者不与焉。由此观之,则《史记》所述商一代世系,以卜辞证之,虽不免小有舛驳,而大致不误。可知《史记》所据之《世本》全是实录。而由殷周世系之确实,因之推想夏后氏世系之确实,此又当然之事也。又虽谬悠缘饰之书如《山海经》、《楚辞·天问》,成于后世之书如《晏子春秋》、《墨子》、《吕氏春秋》,晚出之书如《竹书纪年》,其所言古事亦有一部分之确实性。然则经典所记上古之事,今日虽有未得二重证明者,固未可以完全抹杀也。^⑤

另外,当时的王国维在几篇文章中提出过与此类似的内容。比如,1923年7月问世之商承祚撰《殷虚文字类编》中王国维所写的序文:

新出之史料,在在与旧史料相需,故古文字古器物之学与经史之学实相表里,惟能达观二者之际,不屈旧以就新,亦不絀新以从旧,然后能得古人之真,而其言乃可信于后世。^⑥

乔治忠先生已经在《王国维“二重证据法”蕴义与影响的再审视》一文中详细分析了二重证据法从1913年版到1925年版所发生的变化,并提出其演变的原因与背景,在于新文化运动以及以胡适、钱玄同、顾颉刚等为中心所展开的“疑古学派”(古史辨学派)与当时刚成为“新学科”的考古学的兴起^⑦。

我们尤其不能忽视的是,与1913年版相比,1925年版“二重证据法”有意识地针对当时很有影响力的古史辨学派。1926年8—9月王国维在致容庚的信中,对有些疑古学派的学术态度表示不赞同:

① 王国维:《明堂庙寝通考》,罗振玉校:《雪堂丛刻》(三),北京:北京图书馆出版社,2000年,第298—299页。

② 王国维:《古史新证——王国维最后的讲义》,北京:清华大学出版社,1994年,第1—58页。

③ 王国维:《明堂庙寝通考》,罗振玉校:《雪堂丛刻》(三),第298—299页。

④ 王国维:《古史新证——王国维最后的讲义》,第2—3页。

⑤ 王国维:《古史新证——王国维最后的讲义》,第52—53页。

⑥ 商承祚:《殷虚文字类编》,台北:文史哲出版社,1979年,第5页。

⑦ 乔治忠:《王国维“二重证据法”蕴义与影响的再审视》,《南京大学学报》2010年4期。

“此段议论前见《古史辨》中钱君玄同致顾颉刚书，实如此说。……今人勇于疑古，与昔人之勇于信古，其不合论理正复相同，此弟所不敢赞同者也。”^①另外，1927 年 3 月 20 日，姚名达先生（王国维先生的学生）在写给顾颉刚先生的信中指出：“王静安先生批评先生，‘谓疑古史的精神很可佩服’，然‘与其打倒什么，不如建立什么’。”^②这表示王国维先生在 1925 年前后对疑古学派的研究方法有所不满。

王国维“二重证据法”的基本内容，可以集中到如下三点：

- 1. 运用出土史料与传世文献相互印证。用出土史料（出土文献、古器物等）证明传世文献的部分实录性，用传世文献证明出土史料的内容。
- 2. 传世文献记载的内容未必都是“伪”，而是存有不少“真”。
- 3. 即使没有得到出土史料的证明，传世文献内容也不能被否定。

其中，第 1 点见于 1923 年王国维为《殷虚文字类编》所作之“序”：“惟能达观二者之际，不屈旧以就新，亦不绌新以从旧，然后能得古人之真。”^③也见于前引王国维 1913 年所作《明堂庙寝通考》：“今日所得最古之史料，往往于周秦、两汉之书得其证明，而此种书亦得援之以自证焉。”由此可知，二重证据法将出土史料与传世文献同等对待，并使它们互相印证。

如上所述，王国维 1925 年于清华大学的演讲中，只提到运用出土史料证明传世文献内容，是因为侧重于提倡出土史料的有用性。

第 2 点见于前引 1925 年清华大学的演讲：“即百家不雅驯之言，亦不无表示一面之事实。”前文所引 1925 年版的《古史新证》第四章亦提出，《世本》、《山海经》、《楚辞·天问》、《晏子春秋》等传世文献记载的内容反映着全体或部分的史实。另外，前文所引 1913 年所作《明堂庙寝通考》亦提出：“然则晚周、秦汉人之书遂不可信欤？曰不然！……纪事之文或加缘饰，而其附见之礼与俗，不能尽伪也。”

第 3 点所关涉的问题，只可见于前引 1925 年的演讲：“虽古书之未得证明者，不能加以否定。”而前引《古史新证》第四章亦说：“经典所记上古之事，今日虽有未得二重证明者，固未可以完全抹杀也。”看起来，第 3 点很相似于第 1 点，但第 3 点进一步提到“不能加以否定”。

三、“二重证据法”的问题点

本节主要探讨“二重证据法”所存在的问题。下文引用二重证据法的文章时，以王国维 1925 年《古史新证》为主。

（一）没有设想出土文献的记载有“伪”

“二重证据法”没有设想出土文献的记载（不管部分或全体）有“伪”。“二重证据法”所设想的是两种场合。第一是出土文献的记载是“真”，传世文献是“伪”，这就成为“得据以补正纸上之材料”。第二是出土文献与传世文献的记载都是“真”，这就成为“得证明古书之某部分全为实录”^④。

以王国维“二重证据法”为前提判断出土文献与传世文献记载的真伪，其过程可以图示如下：

	传世文献的记载是“真”	传世文献的记载是“伪”
出土文献的记载是“真”	得证明古书之某部分全为实录	得据以补正纸上之材料
出土文献的记载是“伪”	×	×

① 刘寅生、袁英光编：《王国维全集·书信》，《中国近代人物文集丛书》，北京：中华书局，第 436—438 页。
② 顾潮：《顾颉刚年谱》，北京：中华书局，2011 年，第 155 页。
③ 王国维：《殷虚文字类编·序》，《观堂集林（外二种）》，石家庄：河北教育出版社，2003 年，第 697 页。
④ 王国维：《古史新证——王国维最后的讲义》，第 2、3 页。

由上表可以看出,“二重证据法”没有提出表示出土文献载有“伪”(见表中两处“×”)的情况所导出的结果,表示他对此情形没有作出设想。因此导致了如下(二)所说的问题。

(二)出土文献与传世文献的记载不一致的场合

王国维所说的“得据以补正纸上之材料”,应该是出土文献与传世文献的内容不一致的场合。但是这种场合中,我们不可能知道出土文献与传世文献哪方有“伪”(或者都有“伪”),而且出土文献的内容未必总是“真”。因此,如果出土文献的内容是“伪”而传世文献的内容是“真”的话,绝对不能用出土文献“得据以补正纸上之材料”。再说,出土史料和传世文献内容不一致,而且都是“伪”的场合,甚至不能“补正”。

比如,2008年12月公布的上博楚简中有《郑子家丧》这一出土文献^①。《郑子家丧》的主要内容是,郑国人子家逝世后,楚庄王进攻郑,郑投降之后,晋前来救援,但楚迎击晋而得胜。与此类似的内容亦可见于《公羊传》、《左传》、《史记》等传世文献,但《郑子家丧》与其相比,记录历史事件的时间序列和因果关系大有不同^②。

有出土文献与传世文献的内容不一致,可以推测如下三种情况:第一,出土文献的内容是“真”,而传世文献的内容是“伪”;第二,出土文献的内容是“伪”,而传世文献的内容是“真”;第三,出土文献与传世文献的内容不一致,而且都是“伪”。其中,二重证据法只设想了第一种情况,而完全没有涉及第二、第三种情况。

(三)即使出土文献与传世文献的内容一致也不能“全为实录”

二重证据法提出,出土文献与传世文献的内容一致的部分已“得证明”之后,则“某部分全为实录”,最后甚至断言其为“不能不加以肯定”,这种推论在逻辑上有问题。即使出土文献与传世文献的内容部分一致,也可以设想其记载都是“伪”的情况:即P(出土文献上的记述)与Q(传世文献上的记述)都是“伪”也可以成立。

那么,出土文献与传世文献的内容一致的话,证明了什么呢?这里举一个例子来说明一下。假如,通过批判《尚书》、《史记》等传世文献中对禹的记载,提出了“禹不是实际存在的人物,而是春秋时期被创作的人物”这一假说。但是,2002年发现了西周中期的遂公盨上有“天命禹敷土,堕山浚川……”的铭文^③,可以与《尚书·禹贡》“禹敷土,随山刊木,奠高山大川”相对照。那么西周中期的遂公盨的发现证明了什么?它并不能证明“禹是实际存在的”或者“《尚书》、《史记》所记载的禹治水是史实”,而只是否定了“禹是春秋时期被创造的人物”这一假说。

(四)二重证据法的不可证伪性

上文的讨论是基于一个假定,即我们已经知道出土文献与传世文献记载的真伪,但实际上,我们绝对不可知道这些记述的真伪。因此将探讨真伪的陈述、假说、理论是否科学的划界标准设定为卡尔·波普尔所提出的“可证伪性”。

再看前引王国维1925年对“二重证据法”的论述——“虽古书之未得证明者,不能加以否定”,“经典所记上古之事,今日虽有未得二重证明者,固未可以完全抹杀也”,即没有得到出土文献记载的证明就基本上不能否定传世文献的记载内容这一说法,明显放弃、拒绝了可证伪性,自然造成停止靠近真理的探讨。

笔者主张的是,我们在探讨真伪问题的过程中,对于历史记载的内容,要不断从各种各样的角度来试图证伪。实际上能否证伪暂且不谈,根据卡尔·波普尔的方法,只有如此可证伪性的陈述、假

① 参见《郑子家丧》,马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(七),上海:上海古籍出版社,2008年,第169—188页。

② 参见西山尚志:《上博楚简〈郑子家丧〉に見える历史改编》,《中国出土资料研究》第15号,日本中国出土资料学会,2011年,第5—21页。

③ 裘锡圭:《斿(遂)公盨铭文考释》,《中国历史文物》2002年第6期。

说、理论,才能称之为“科学”。

(五)二重证据法是典型的证实主义

如上所述,二重证据法认为,还没有出土文献得到证明的传世文献的内容是“不能加以否定”的,也就是假定存在以出土文献与传世文献的内容一致为“真”的情况,这种方法是典型的证实主义的方法。而且王国维的证实(verify)以后“不能不加以肯定”的想法,导致了反复探讨的停止。证实主义与证伪主义的区别,荫山泰之在《可证伪性的理论及其意义》中已明确说明:

从方法论的角度来看,可证实性与可证伪性的根本性区别,在于前者是为了结束探讨的方法,后者是为了提出问题后开始探讨并前进的方法。就是说,可证伪性以前进为目标。^①

笔者认为,“科学”并不是“静态”,而应该是不断趋向真理的“动态”,换言之,只有处于“动”的状态,才能称之为“科学”。

四、结 语

本文以卡尔·波普尔的批判合理主义的方法为出发点,对王国维“二重证据法”进行了批判性探讨。那么,在发现了如此大量的出土文献的今天,我们应该如何运用出土文献与传世文献进行研究?

出土文献的大量发现,的确促使我们去反思疑古学派的研究成果。因此目前许多学者指出,疑古学派过于怀疑、批判、抹杀古代史。笔者却认为,虽然许多疑古学派所提出的主张被出土资料的发现推翻,但是因为疑古学派提出带可证伪性风险的学说,所以这种学说是科学的。与此同时,二重证据法所导出的结论总是正确的(即不可证伪的),所以二重证据法是“非科学”的理论。

主张“走出疑古”的学者将疑古学派的方法误解为“批判只做破坏”,“批判不能重建古史”,尤其是极有影响力的李学勤先生根据王国维先生所说的“谓疑古史的精神很可佩服,然与其打倒什么,不如建立什么”认为,疑古学派的方法不能“重建古史”,而运用出土资料的“二重证据法”才能“重建古史”^②。如此想法成为“走出疑古”的出发点。但是如本文再三指出的,“批判”(反驳、证伪)与“重建”(即靠近真理)并不是不能并存的概念,批判(反驳、证伪)就是促进重建(即靠近真理)的唯一方法。笔者借用波普尔的批判性合理主义的思想所提出的“科学”是发现错误以修正之,然后靠近真理的方法(所以这种“科学”并不是“静态”,而是“动态”的)。反过来说,王国维“二重证据法”是不能证伪的陈述和不带风险的理论,所以不能带来任何进步。

另外,廖名春先生提出,疑古学派打击了中华民族的精神和自信心^③,但是民族的精神和自信心等的问题是属于信仰、教育、民族主义、感情等非科学的问题(如上所述,笔者亦不认为非科学是无意义的,而承认其在社会上的作用),应该与科学的问题划分探讨。比如,“日本第一代天皇(神武天皇,明治政府确定其即位是在公元前660年),137岁崩”^④这一传世文献上的记载,没有出土文献的根据就不能否定吗?如果出土文献上有如此记载,那就“不能不加以肯定”了吗?

既然探求历史的真相,追求历史学为科学,笔者就反对不可证伪的陈述,而提倡对于证伪“开放”的陈述。借用卡尔·波普尔的说法,我们需要的是“I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth(我可能错,你可能对,通过努力,我们可以更接近真理)”^⑤这一认识。笔者认为,今后也要运用不断增多的新史料、新理论、新观点,进行批判探讨,并对批判持有更宽容的态度。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 参见[日]荫山泰之:《反证可能性的理论—その意义》,[日]小河原诚编:《批判与挑战》,第98页。

② 参见李学勤:《谈“信古、疑古、释古”》,《走出疑古时代》,第341—349页。

③ 参见廖名春:《试论古史辨运动兴起的思想来源》,《原道》1998年第4辑;后收入廖名春:《中国学术史新证》,第176页。

④ 参见《神武天皇》,《古事记》中卷,东京:岩波文库,1963年,第91页。

⑤ [英]卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,郑一明等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第342页。

文本诠释与哲学史研究

谢文郁

摘要:受西方学术影响,中国哲学史研究自新文化运动以来采取了“观念先行”的治学原则。人们用某种观念统辖中国哲学文献,呈现了一种与中国人的生存和思想若即若离的中国哲学史述说。胡适的史料批判法、冯友兰的逻辑分析法、陈寅恪所谓“了解之同情”,确立了这种哲学史研究的最初范式。中国哲学史研究方法需进一步与中国传统阅读习惯接轨,陆九渊所谓“六经注我”典型地表达了这种传统读书经验。对文本诠释这个活动进行生存分析发现:阅读是在问题意识、情感倾向和概念体系中进行的,哲学史研究需充分顾及读者和文本之间的情感—思想纽带。

关键词:阅读;理解;观念先行;情感纽带;文本的主体性

中国哲学史研究在西学的刺激和影响下走过了近百年的历程。大概而言,自从胡适以他所理解的西方学界哲学史方法完成《中国哲学史大纲(卷上)》(1918)之后,不管同意还是反对,中国学界就开始了不同版本的中国哲学史写作。1929年,钟泰出版了另一种类型的《中国哲学史》与胡适对抗,希望能够呈现一种纯中国式的中国哲学史。稍后,冯友兰《中国哲学史》上、下册(1931、1934)出版。冯友兰这部著作在文献和分析上都十分扎实,目前仍在影响国内外的中国哲学史研究。从1950年代起,马克思主义开始主导中国思想界。于是,中国哲学史研究陷入黑格尔的概念式哲学史研究路数,并采取前苏联的“唯物—唯心”模式,称为辩证唯物主义哲学史研究。这种研究路数也被称为“观念先行”。进入1980年代之后,我们重新回到原点。国门打开,学子在世界各地游学。他们归来之后,各依自己所学,形成了现在的“八仙过海,各显神通”局面。

本文将追踪并分析新文化运动以来中国哲学史研究方法论的思路与争论,包括胡适提出的文献考据问题,冯友兰在“观念先行”中的逻辑分析法,陈寅恪以“了解之同情”表达的读书方式,进而还将从情感分析角度展示陆九渊在“六经注我”说法中传递的中国人的传统读书经验。在此基础上,本文还将分析读者与文本之间的情感—思想纽带,指出处理好读者与文本这两个主体之间的关系乃是中国哲学史研究方法论的关键所在。

一、文献考据问题

清政府于1905年实行宪政,派遣大量留学生赴欧美留学。同时,美国政府从庚子赔款中拿出一部分在中国设立清华学堂等,作为留美学生预备班。随后,其他西方列强也仿效美国。结果:进入第二个十年之后,大批留学生结业回国,带回来各种各样的西方思想;而且,这些“海归”们把他们所了解的西方思想奉为拯救中国社会的良方。于是,中国社会进入了一个思想动荡的年代。

1915—1917年,胡适在美国哥伦比亚大学哲学系学习,一年完成课程,并获得博士候选人资格,

接着埋头写博士论文。论文答辩之后,胡适便回国出任北京大学教授^①,并马上开设中国哲学史课程。1918年夏天,胡适在讲课的基础上写成了《中国哲学史大纲(卷上)》^②,并于次年由上海商务印书馆出版。蔡元培为胡适的这本大纲写了一个序言,特别提到这本书的写作角度:“中国古代学术从没有编成系统的记载。《庄子》的《天下篇》,《汉书·艺文志》的《六艺略》、《诸子略》,均是平行的纪述。我们要编成系统,古人的著作没有可依傍的,不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人,不能构成适当的形式。”^③

我们知道,从19世纪起,西方哲学史学界在德国人的努力下,对古代文献进行了系统的考据工作。例如,第尔斯(Hermann Diels,1848—1922)于1903年出版了他的*Die Fragmente der Vorsokratiker*(《前苏格拉底残篇》)。这是一部对古希腊文献进行考据的巨著,对苏格拉底以前哲学家(已无原著流传)在古代文献中留下的残篇进行甄别,按原作、引用、伪作等进行分类。与此同时,英美哲学界也开始进入所谓的分析时代(20世纪)。分析哲学以分析方法对抗系统哲学。德国哲学家黑格尔在哲学上属于系统哲学,他的《哲学史讲演录》在方法论上采用了观念统辖史料的做法。虽然分析哲学日渐强大,但系统哲学的传统仍然在发挥影响。也就是说,在20世纪之初,西方学界的哲学史研究方法大致分为文献考据、文本—逻辑分析、观念统辖史料三种模式。至少,在当时美国大学哲学系学习过的人都应该接触过这些方法。

蔡元培对此略有所知。不过,对于西方学界关于哲学史研究方法有不同乃至对立的观点,他并没有足够的体会。对于胡适的方法论,他作了四点概述,并认为这就是西学的哲学史研究方法了。这四点:第一是证明(即考证);第二是扼要(即抓住其哲学观念);第三是平等(即中立地叙述);第四是系统(即揭示发展线索)。显然,蔡元培把西学哲学史研究的两种方法混起来说了。实际上,蔡元培更多地是在表达他自己对中国哲学史研究的期望:“我只盼望适之先生努力进行……,把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界,理出一个头绪来,给我们一种研究本国哲学史的门径,那真是我们的幸福了。”^④无论如何,在蔡元培看来,西学方法才是最先进的哲学史研究方法。至于是什么样的西学方法(考据、分析,抑或观念统辖),他并不特别在乎。因此,他认为胡适的工作在方法和方向上是完全正确的,因为胡适的《中国哲学史大纲》运用了西学方法。

我们需要考察一下胡适自己是怎么定位自己的方法的。胡适本人对这个《中国哲学史大纲》十分得意,认为这是开山之作。1927年,他写了一篇文章《整理国故与打鬼》,其中有一段强调其《中国哲学史大纲》之重要性的文字:“但我自信,中国治哲学史,我是开山的人,这一件事要算是中国一件大幸事。这一部书的功用能使中国哲学史变色。以后无论国内国外研究这一门学问的人都躲不了这一部书的影响。凡不能用这种方法和态度的,我可以断言,休想站得住。”^⑤

不难看出,胡适直言《中国哲学史大纲》的重要性在于它的方法。胡适在哥伦比亚大学哲学系读了两年。杜威也在那里讲哲学,并愿意出任胡适的博士论文导师。因此,胡适对实用主义还是有所

① 围绕胡适的博士学位问题存在一些讨论。根据《胡适传》(易竹贤著,长沙:湖南人民出版社,2005年,第83—90页),胡适于1917年5月22日参加博士论文答辩。究竟当时胡适是否通过答辩,已无可考。我估计是有条件通过,答辩委员会可能要求胡适修改并定稿。但是,这时的胡适已经急不可耐要回国,导致博士学位授予的拖延。一直到1927年,由于胡适在中国的巨大影响,哥伦比亚大学才承认胡适的博士论文,并授予学位。而“就目前学界考证的结果来看,胡适确于1927年3月正式获得美国哥伦比亚大学哲学博士学位”。参见肖伊绯:《发现“胡博士”讲义本(代跋)——〈中国哲学史大纲(卷中)〉的发现与初考》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,桂林:广西师范大学出版社,2013年,第417页。

② 值得一提的是,胡适《中国哲学史大纲(卷中)》最近重见天日,广西师范大学出版社将卷上、卷中首次合辑定本。相关版本考据,可参考肖伊绯:《发现“胡博士”讲义本(代跋)——〈中国哲学史大纲(卷中)〉的发现与初考》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第417—423页。

③ 蔡元培:《序》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第3页。

④ 蔡元培:《序》,胡适著,肖伊绯整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第3—4页。

⑤ 胡适:《整理国故与打鬼》,《胡适文存》三集,上海:上海科学技术文献出版社,2015年,第113页。

了解的。不过,在德国哲学史学界强盛的时代,英语哲学界似乎还没有从所谓的实用主义出发处理哲学史的能力。或者说,哲学史界没有出现过所谓的实用主义方法。从《中国哲学史大纲》的写作思路来看,我们也读不到胡适有意从实用主义出发处理中国哲学史的做法。许多人在评价胡适的中国哲学史研究方法时,认为胡适企图用美国实用主义观点来串联中国古代思想。这个评价缺乏足够的根据。我们读他的《中国哲学史大纲》也得出不出这个结论^①。

那么,胡适的方法是什么方法呢?胡适自己在《中国哲学史大纲》的导言中谈到:第一步是搜集史料;第二步须审定史料的真假;第三步是除去不可信的史料;第四步是整理可靠史料;第五步是领会史料并使之成为有系统的哲学。这五步加起来就是“述学”,主要是针对各家学说;接着就要“明变”,研究各家之间的异同和变迁次序;进而探讨这些学说变迁的原因,称为“求因”;最后对它们进行“评判”,讨论它们的价值。

胡适所谓“述学”,按照他的措辞,主要是指对古代文献进行考证。胡适对诸子百家及其历代传承在知识上相当博学。胡适认为,这些现成的史料必须进行真假甄别。于是,在《中国哲学史大纲》中,他用了大量篇幅讨论史料真假问题。我们来读一段他在导言中对中国哲学史现存史料的评论,大致地了解胡适处理史料的方法:

表面上看来,古代哲学史的重要材料,如孔、老、墨、庄、孟、荀、韩非的书,都还存在。仔细研究起来,这些书差不多没有一部是完全可靠的。大概《老子》里假的最少。《孟子》或是全真,或是全假(宋人疑《孟子》者甚多)。依我看来,大约是真的。称“子曰”或“孔子曰”的书极多,但是真可靠的实在不多。《墨子》、《荀子》两部书里,很多后人杂凑伪造的文字。《庄子》一书,大概十分之八九是伪造的。《韩非子》也只有十分之一二可靠。此外如《管子》、《列子》、《晏子春秋》诸书,是后人杂凑成的。《关尹子》、《鹖冠子》、《商君书》,是后人伪造的。《邓析子》也是假书。《尹文子》似乎是真书,但不无后人加入的材料。《公孙龙子》有真有假,又多错误。这是我们所有的原料。^②

胡适在审查完中国古代文献后,得出了一个相当惊人的结论:那些一直主导中国思想史发展的文献“差不多没有一部是完全可靠的”。这个评价的根据是什么呢?——是“仔细研究”。然而,在上述引文中,我们读到的却是这些提法:“依我看来”、“大概”、“似乎”。这些十分主观的用词表明,胡适的“仔细研究”就是他的直觉。胡适在没有提出任何文献甄别原则的情况下,对中国思想史的史料进行如此严厉、但十分轻率的批判,实在令人震惊。站在学术的角度,人们不得不追问:难道这就是西学的哲学史研究方法?

按胡适的说法,他是要仿效西学哲学史研究的文献考据方法。然而,德国人在19世纪整理古代文献时都是在一定原则下进行的。例如,第尔斯在整理苏格拉底以前哲学家残篇时定了如下原则:考虑到苏格拉底以前哲学家的著作未能保存下来,在查考现有文献时,应区分直接引用(作为残篇)和间接引用(作为引述)。又例如,对于流传下来的柏拉图著作进行真伪判断时,人们提出语言习惯或修辞风格等原则。这些都是可操作的文献甄别原则。在一定原则中进行文献甄别工作,只要接受相应原则,人们就能达到共识,形成共同文本,从而建立一个学术共同体。在没有原则而仅仅依靠个人直觉的情况下,由于每个人的直觉互不相同,对文献的判断自然互不相同,如此,就不可能形成共同文本。而没有共同文本,就不可能出现共同讨论,从而无法建立学术共同体。只能说,胡适的学术共同体意识比较淡薄。或者说,他企图凭自己的力量按照自己学来的西学方法,另起炉灶,重建中国

① 人们在阅读《中国哲学史大纲》时会遇到胡适对古代思想家的评论,并认为他的评论是从实用主义出发的。例如,《中国哲学史大纲(卷上)》第九篇第一章讨论庄子,硬说庄子的思想可以纳入进化论范畴。我想,任何一个实用主义哲学家都不会这样做。实用主义认为,一个观念的意义在于它在实践中的作用。对于胡适来说,如果哪位古代思想家的言论在他的理解中符合他所推崇的西方思想,那就是好思想。严格来说,这不是实用主义方法。

② 胡适著,肖伊菲整理:《中国哲学史大纲(卷上、卷中)》,第15页。

哲学史研究学术共同体,因而毫无原则地否定现存中国哲学文献的可靠性。这种割断历史传承的做法,显然不利于在中国学界建立一种新的中国哲学史研究共同体。

我们注意到,中学文献和西学文献有一个十分重要的区别。欧洲思想史从5世纪开始曾经有过一段因日耳曼蛮族入侵而导致的文化毁灭时期,之后便进入所谓的黑暗时期(7—8世纪)。由于东西罗马的分裂,西罗马为拉丁语区域,东罗马为希腊语区域,西罗马开始忘却希腊文和希腊文明,以致到了14世纪,几乎无人能阅读希腊文。大约从11世纪开始,他们从阿拉伯人那里重新了解并引进亚里士多德思想。而柏拉图的著作,当时只有《蒂迈欧篇》的一部分被译成拉丁文,西欧人所知道的柏拉图也就仅限于这篇对话。这种政治和语言上的障碍使得西欧人长期无法了解自己的文明之源。13世纪末开始出现文艺复兴,人们重新发现了希腊文明,开始学习希腊文,努力挖掘自己的文化根源,并出现了把希腊文文献翻译为拉丁文的热潮(一直到16世纪)。进一步,受马丁·路德发起的宗教改革运动影响,人们开始把这些古代文献翻成本国文字。从这个时候开始,人们才对古代文献进行整理,进而有了所谓的文献考据活动。在这方面,19世纪的德国人贡献最大。

中华文明虽然也曾出现过蛮族统治,但这些蛮族统治者(如元朝、清朝等)很快就被汉文化所同化。因此,总体而言,中华文明在文献传承上是连续的。也许,秦始皇“焚书坑儒”事件需要一提。这个事件导致许多先秦书籍被毁。不过,这个事件持续时间并不太长。紧接着在汉朝,学者们就开始了一场大规模的文献考据工作,对焚书坑儒事件给文献保存造成的损害进行修复,此之谓两汉经学(包括古文经学和今文经学)。两汉经学成就显著,且代代相传,规定了中国思想发展的原始文献。当然,人们还是可以在这方面或那方面不同意汉儒的考据成果;但是,人们没有理由全盘否定他们的工作。汉儒最接近先秦时期,在处理先秦文献时,他们较之后来者更有发言权,值得后来者充分尊重。汉代以后,中华文明没有出现断裂,书籍文献的传承有着基本的连续性。这个连续性保证了现存文献的基本可靠性。这与西方文明因为语言隔阂和政治分离而造成的文献传承断裂状况,是完全不同的。胡适仅仅因为西方学界关于哲学史的研究是建立在文献考据基础上的,便要求中国哲学史研究也必须从全面考订文献做起^①,这个要求并不合理。实际上,当代西方学界采纳了19世纪德国人的文献考据工作,哲学史研究重点已经从文献考据转向了文本分析。

胡适对这个作为历史事实的中西文献差别毫无感觉,却标榜用西学方法来研究中国哲学史。当然,平心而论,就过去近百年来中国哲学史研究发展而言,胡适的这个要求推动了中国学界重新审查汉代考据成果,并发现了一些问题,例如,关于《中庸》的写作年代问题^②等等。就此而言,胡适的这个要求的积极意义是不可否定的。《中国哲学史大纲(卷上)》出版后轰动一时,并与新文化运动的西化倾向相辅而行,影响深远。不过,这种影响导向了一种“观念先行”的哲学史研究倾向,即:在某种观念中重新审视并统辖古代文献。尽管人们在文献考据上没有太多的进展,但是,采用某种观念来统辖(包括肢解和重释等)古代文献的做法却大行其道。近一百年来,我们对先秦文献的处理基本上仍然保持着两汉经学的样子,并没有取得什么全面性突破。这一现象表明,在先秦文献考据上,我们是无法跨越汉代经学的。近些年来,关于先秦文献在考据上的新发现大都和考古有关,特别是马王堆墓帛书和郭店楚墓竹简的发掘,而并非基于现有文献的考据。所以,胡适要求我们的哲学史研究把注意力和精力主要放在文献考据上,这在中国思想史语境中是不合理的。

胡适在1921年写了一篇文章,题为《治学的方法与材料》^③。在此文中,他进一步提出那个著名

① 胡适在《中国哲学史大纲(卷上)》中处理先秦诸子学说,因而在文献考据问题上,他是冲着汉代经学讲话的。值得注意的是,清朝文献考据也相当发达,但这主要是针对宋明理学忽视文献的倾向。清朝经学强调学者应该对古代文献有更广更深的把握,这与汉代经学的考据真伪取向并不相同。特别地,清朝经学并没有否定汉代经学的成果。参考郭康松:《清代考据学的启蒙》,《湖北大学学报》2001年第2期。

② 相关讨论,可参考梁涛:《郭店竹简与〈中庸〉》,《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第261—291页。

③ 胡适:《治学的方法与材料》,《胡适文存》三集,第101页。

的“大胆的假设,小心的求证”治学方法。虽然在《中国哲学史大纲》中难以读到“小心求证”,但是,“大胆假设”却随处可见。在科学上,任何假设都可能在实证中被证实或证伪。但是,在文献处理上,一个观念能否和文献交融在一起,并不是一个简单的证实或证伪问题,而是观念在解释文献的同时不断地修改自身的过程。鉴于此,中国哲学史的研究,应该充分正视文献传承的连续性和可靠性(而不是随便怀疑否定),并且把更多的时间和精力放在文献理解和文本分析上。

二、陈寅恪与冯友兰之争

新文化运动传递的情感是向西方学习。但是,学什么,又如何学呢?海归学者们对此看法并不一致。冯友兰也是去了美国的哥伦比亚大学哲学系。不过,他在哲学系学习时间比较长,对西方哲学界的各种思潮有更多的了解。特别地,他对美国刚刚兴起的分析传统有深入的体会。回国后,大概是不满意于胡适的《中国哲学史大纲》,他自己写了一部《中国哲学史》(上、下册)。这本哲学史在出版前送给时任清华大学哲学系教授陈寅恪评审。陈寅恪读了初稿之后,写了一个审查报告,评价甚高,并有感而发地写道:

凡著中国古代哲学史者,其对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔。盖古人著书立说,皆有所为而发;故其所处之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说不易评论。而古代哲学家去今数千年,其时代之真相,极难推知。^①

陈寅恪的这段评论提出了一个十分重要的中国哲学史研究方法问题。在他看来,中国哲学史研究的首要问题并非文献考据,而是如何阅读理解古人学说。他在上述审查报告中顺便批评了胡适的文献考据要求。他写道:“以中国今日之考据学,已足辨别古书之真伪;然真伪者,不过相对问题,而最要在能审定伪材料之时代及作者而利用之。盖伪材料亦有时与真材料同一可贵。”^②一方面,在古书真伪辨别方面,中国人做得不错,“已足辨别古书之真伪”;另一方面,即便伪材料,在一个连续的传统中,也是可用的、值得深入分析讨论的。中国文献传承的连续性,是陈寅恪上述感觉的基础。在连续的传统中,那些传承至今的古代文献,一定是一直被阅读的材料,因而必定有其思想史效应。在这种历史连续性中,所有传承下来的材料都具有哲学史研究的价值。

人们谈论得更多的,是陈寅恪提出了“了解之同情”这种哲学史研究态度。在我们的阅读中,古代文献不单纯是真伪考据的对象,而是我们追踪古人思想发展线索的文本,即:前前后后具有内在关联的思想的文字载体。古人在写作时所面临的各种问题,他们在处理问题时所依赖的资源,以及他们所提供的解决方案等等,都是在他们所处语境中给出的。他们的问题意识和解决思路规定了历史的发展进程,进而影响了我们这些后生的问题意识和思想方式。也就是说,他们所处语境与我们这些读者身处的语境虽然不同,但还是有内在联系的。这种语境上的同(历史传承)和异(语境已然不同)对于我们理解古人思想十分关键。在哲学史研究中,作为读者,我们是通过阅读理解文本,与古人思想发生关系的。文本是我们与古人之间的纽带。从这个角度看,如何理解文本乃是中国哲学史研究的关键所在。

那么,如何去理解一个文本呢?陈寅恪拈出了“同情”一词。这其实涉及到了理解的情感维度。在陈寅恪看来,对中国古代文献的阅读必须带着同情心。不难看出,怀着不同的情感,就会有不同的阅读理解。胡适对中国哲学的先入之见是:它是落后的,因此,跟西方哲学相比,中国哲学必须以西方哲学为标准脱胎换骨。这种先入之见是建立在对中国哲学的某种嫌烦情感上的,怀有这种先入之见的人,因而从一开始就不愿意深入了解中国哲学所隐含的问题意识、情感倾向和思想体系。陈寅恪提倡同情心,乃是要求中国哲学的研究者努力进入古人的思想语境,并在其中体会古人通过写作

① 陈寅恪:《审查报告一》,冯友兰:《中国哲学史》下册,上海:华东师范大学出版社,2000年,第432页。

② 陈寅恪:《审查报告一》,冯友兰:《中国哲学史》下册,第433页。

所要表达的感情和思想。所以,从陈寅恪角度看,冯友兰和胡适是在两种不同的情感中处理中国哲学史,前者是同情心,后者是嫌烦心。在这两种不同情感中做出的中国哲学史研究完全不同。

在不同的情感中阅读文本会得出不同的理解与诠释,从而呈现出完全不同的中国哲学史。嫌烦心对于文本阅读来说是相当消极的。胡适的这种情感具有传染性。特别地,通过新文化运动,当代许多读者感染了这种情感,进而养成一种对于中国哲学的更强烈的厌恶心。对于这些读者来说,他们甚至拒绝把古代文献当作文本,往往在没有阅读的情况下就直接加以排斥。不管是嫌烦心还是厌恶心,都属于在消极情感中处理中国哲学,目的是修正它或放弃它,以便摆脱它对我们的影响。

作为对比,同情心则是一种积极的态度,具有这种心态的读者倾向于进入古人的语境进行阅读理解。当然,作为积极态度的情感除了同情心还有别的,比如,尊重情感、敬畏情感、信任情感等等。同情心使读者愿意进入文本写作语境,分享作者的心境和想法。这是哲学史研究所需要的最基本的情感。再进一步,如果读者带着尊重情感去阅读一个文本,比如一本在历史上被人反复阅读和诠释的经典著作,那么,该读者一定是相信这个文本含有重要思想,需要认真挖掘。这样,他的阅读就会更加仔细。如果读者带着敬畏情感去阅读一个文本,比如圣人之书或宗教经典,读者则会把自己当作学生,努力通过阅读吸收思想养分,建构作为自己生存依据的思想体系。在这种情况下,文本就是读者安身立命的基础,其中的每一个字都值得细细琢磨。或者,如果带着信任情感,这就意味着,读者相信这个文本是不会出错的。如果出现阅读上的困境,读者肯定不会认为是文本的错误,而是会归咎于自己理解能力不足,因而追求阅读理解能力的提高。这些阅读中的情感因素在我们的现实生活中随处可见,例如:上学时阅读老师指定的教科书,我们往往都是带着信任情感的;基督徒阅读《圣经》也是在这种情感中进行;等等。不难看出,只有带着某种积极的情感去阅读文本,才能进入文本的深处。以上只是例举几种积极情感,对陈寅恪提出同情心作为哲学史研究方法的重要因素这个想法进行支持。陈寅恪的这个想法,十分值得我们重视。

陈寅恪认为冯友兰的《中国哲学史》上册在处理中国哲学史时包含了同情心。对于这个评价,冯友兰的反应有点矛盾。对于陈寅恪的正面评价,冯友兰当然不会拒绝^①。但是,在中国学界的西化思潮中,陈寅恪上述评价似乎不合潮流。同情心追求在阅读文本时产生某种共鸣;表现在意识层面,这种共鸣是一种直觉;似乎有某种东西在那里,在语言上却又说不清楚。冯友兰认为,强调思想的直觉性其实就是中国传统思想的特点。在他看来,正是因为强调这种直觉性,中国哲学在形式方面的发展才一直滞后。西方哲学的发展,关键在于逻辑分析,这才是科学的方法。因此,他强调,中国哲学史研究必须通过逻辑分析在形式上把中国哲学史呈现为一系列概念系统。

在1923年的玄学争论^②中,冯友兰对直觉和理智(逻辑)之间的关系给出如下说法:

故谓以直觉为方法,吾人可得到一种神秘经验(此经验果与“实在”[reality]符合否是另一问题)则可;谓以直觉为方法,吾人可得到一种哲学则不可。换言之,直觉能使人得到一种经验,而不能使吾人得到一个道理。一个经验之本身,无所谓真实。一个道理,是一个判断,判断必合逻辑。^③

对冯友兰来说,陈寅恪所说的那种同情心对于中国哲学史研究是不够的。我们在同情心中可以感受到古人的想法(直觉或共鸣)。但是,冯友兰认为,这仅仅是个人的感受或经验,不足以呈现中国哲学史。中国哲学史研究需要在语言上说清楚古人的思想,因而必须在逻辑中对他们的思想进行判断。

① 冯友兰在《四十年的回顾》(北京:科学出版社,1959年,第27页)中特别提到“同情了解”,并觉得自己在在这方面确实做得不错;与此同时,字里行间却也透露出不以为然的態度。

② 关于冯友兰在这场争论中的立场观点,可参考高秀昌:《冯友兰中国哲学史方法论研究》,北京:北京大学出版社,2010年,第16-17页。

③ 冯友兰:《一种人生观·附录》,《三松堂全集》第二卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第31页。

这个工作称为逻辑分析,即:在语言中给出形式上的系统说法^①。在这一点上,冯友兰与胡适的想法有一致之处^②。

陈寅恪在读冯友兰的《中国哲学史》上册时,究竟读到了什么内容而感到冯友兰与胡适不同呢?当然,冯友兰在中国哲学史料的确信性上不同意胡适的判断,他认为清儒在汉代经学基础上对古代文献的考据是十分成功的^③,不能像胡适那样随便否定。陈寅恪注意到了这一点。不过,让陈寅恪感觉更踏实的乃是冯友兰关于古人思想的体会和理解,即那种被冯友兰称为属于直觉的东西。我们看到,尽管冯友兰认为哲学史研究的关键不在于直觉所呈现的东西,但陈寅恪却认为在了解之同情中的呈现才是关键所在。这里的分歧涉及到两种哲学史研究方法论。

直觉(作为一种神秘经验)中呈现的对象,在语言中往往说不清楚。冯友兰认为,这个对象仅仅与个人的某个经验相关,其真实性(或实在性)是不确定的,无法谈论它是否真实,也无法把它陈述为“道理”。这里,冯友兰的“道理”也可以理解为一种具有逻辑结构的系统的理论。而且,他谈论的“真实”(或“实在”)应该是指一种不依赖于个人经验的东西。就上引文字来看,“真实”是在“道理”中呈现的。换句话说,真实的东西必须通过系统理论来表达;而缺乏理论说明的经验,其真实性无法保证。这种从理论的角度界定“真实”的做法,等于把真实性问题归结为一个理论问题。这就是说,如果没有形成一套说法,就没有真实的东西。直觉属于个人经验,所以缺乏真实性。理论是众人所认可的,因而内含真实的东西。在这种思路中,冯友兰反对直觉方法,主张理论(逻辑结构)高于经验。

但是,通过逻辑分析建立起来的理论并不是终极真理。实际上,人们可以采取不同的理论框架来说明经验事实。反过来说,任何“事实”都不是中性存在,而是在某种理论中呈现的。冯友兰对此还是多少有些认识的。他追求用逻辑分析研究哲学史,就是要提出一种能够说明各家学说的统一理论。哲学史应该在一种理论构架中加以呈现。但是,究竟用什么理论来呈现中国哲学史呢?——他认为,这是可以不断替换的:“写的历史及写的哲学史,亦惟须永远重写而已。”^④“重写”是在一定的理论指导下的重写。“不断重写”意味着作为指导的理论不断更换。但如此一来又何谈理论的真实性?

在陈寅恪的阅读中,冯友兰的《中国哲学史》上册传递了两类信息。一类是冯友兰在他的直觉或“了解之同情”中所接触到的东西,即:当他进入古人思想的语境时所形成的某种直觉性理解或“神秘经验”;另一类是冯友兰用来说明他的这种直觉性理解或“神秘经验”的系统观念。我们知道,在阅读文本时,人的理解开始于对文本产生共鸣(直觉或“了解之同情”),进而就会尝试用自己的“系统观念”来解释它。有些“系统观念”比较松散、缺乏内在的前后一贯性;有些“系统观念”则拥有较为一致的逻辑关系(冯友兰认为这是西方哲学的优势)。但是,无论如何,这些用来说明“了解之同情”的“系统观念”可以是不同的。或者说,它们是可以被替换的。例如,冯友兰先是采用所谓的“新实在论”,1960年代则觉得“唯物—唯心”模式更好^⑤。然而,对于任何一个“系统观念”,如果它是可以被替换的,那么,我们也就丧失了谈论其“真实性”的根据。

我们再来分析一下冯友兰关于“神秘经验”的说法。在他看来,“神秘经验”乃是通过直觉方法获得信息。在中文语境中,“神秘”指那种既实实在在却又在语言中说不清楚的感受。冯友兰有一段关于孟子的神秘主义的讨论。孟子自称:“我善养吾浩然之气。”他的学生要求他说清楚何为浩然之气。

① 亦可参阅冯友兰:《中国哲学简史》,赵复三译,北京:中华书局,2015年,第394—399页。冯友兰强调,我们要在现有的可靠文献基础上,通过逻辑分析来呈现古人的哲学观念和体系。

② 陈卫平认为:胡适强调“疑古”,而冯友兰强调“释古”,共同点就是强调西方学界的逻辑分析;但是,冯友兰的释古精神表明了学界对中国哲学史研究走向的自觉意识。参见陈卫平:《中国哲学史研究的学科自觉——从胡适到冯友兰》,《中国哲学史》2003年第2期。

③ 参阅冯友兰:《中国哲学简史》,第386页。

④ 冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2000年,第14页。

⑤ 参阅冯友兰:《自序》,《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,1962年,第1—5页。

孟子的回答是：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子承认这个东西说不清楚，但同时对浩然之气有实实在在的感受。冯友兰认为，孟子的这个感受是一种“神秘经验”。但是，既然孟子自己都说不清楚，我们怎么能够把它说清楚呢？为此，冯友兰给出自己的解释：“这段对话的上下文是讲两个武士培养勇敢精神的不同方法。从这里，我的推论是：孟子所讲的‘气’是由人的‘勇气’‘士气’而来。这和武士的气概是一回事，但两者之间有一点差别：‘浩然之气’的‘浩然’比武士的勇气更广泛，也更超乎世俗。武士的气概是指人与人的关系，因此，它仅仅是道德范围的事情；浩然之气则是人和宇宙之间的关系，因此，它是超越道德的价值。它是人和宇宙融为一体的气概，因此孟子说它是‘塞于天地之间’。”^①

冯友兰的解释在文本上是有根有据的。但是，冯友兰在直觉中得到的信息是否就是孟子在“难言也”中要说明的信息呢？进一步，如果其他读者在阅读中体会到不同的信息，它们与孟子的“神秘经验”及冯友兰的“直觉”是否一致呢？冯友兰认为，大家得到的信息是不同的。但是，只要大家都在语言中通过系统观念把它们表达出来，我们就可以展开逻辑分析，进而发展出更好的系统观念。所以，他主张不断地重写哲学史。其实，这里涉及了如何处理文本、读者本人和其他读者之间的关系问题。稍后我们还将回到这个问题。现在笔者想追究的是：孟子的“难言也”（直觉或神秘经验）和他在语言上的措辞表达，两者之间是一种什么关系？深入追究冯友兰对孟子这段话的解释，我们也会发现，冯友兰在用语言和某种观念体系进行解释之前一定是有了某种直接的体会或理解（其原始形式是一种直觉），只不过他觉得他可以很容易地表达他的理解。

每个人在阅读文本时都有自己的体会和理解。这些体会和理解对于当事人来说首先呈现为直觉或神秘经验，其次才有语言上的表达。冯友兰把理解这个环节省略了，直接谈论用某种系统观念来处理或诠释古人思想。这种做法很容易导致用观念肢解文本。例如，冯友兰认为，孟子谈论的“浩然之气”其实就像勇士在作战时表现出来的那种无所畏惧的“勇气”（这种勇气是可以在经验中观察到的），只不过是一种更大的“塞于天地之间”的气。但是，孟子是这样说的：“以直养而无害，则塞于天地之间。”也就是说，只有在培养出来之后才是“塞于天地之间”。就笔者的阅读而言，孟子在谈论“浩然之气”时，更多地是在讨论一种来自本性并推动人的生存的动力性因素。所以，他接下来便谈论“揠苗助长”的故事，目的在于强调万物都是按照这种来自本性的“气”而生长的。就生命在于“气”而言，人也是如此。但是，人与其他生物不同，人可以“善养”自己的生命之气。

不难指出，在语言表达之前，孟子、冯友兰、我这三个个体就“浩然之气”都有某种直觉性的体会，并在这个体会的推动下用语言把它表达出来。冯友兰认为，这种个体的直觉性的“神秘经验”缺乏真实性。这一点恰好是陈寅恪所不赞同的。较之胡适的《中国哲学史大纲》对古人思想横加否定的做法，在陈寅恪看来，冯友兰的《中国哲学史》上册呈现出更多的“了解之同情”。因此，陈寅恪希望冯友兰在这方面走得更远些。较之系统性观念，陈寅恪认为，原始性的直觉更加真实，因为这才是独立自由的思想。晚年的时候，他特别强调：“唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”^②所以，陈寅恪反对观念在先的研究路数。当他进一步了解冯友兰的思路之后，很快便发现他们在方法论问题上难求共识。在对冯友兰《中国哲学史》下册的审查报告中，他写下如下文字：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。”^③这段文字是要宣判“观念先行”这种哲学史研究方法的死刑。

陈寅恪没有自己去写一部中国哲学史的想法。他关于哲学史方法论问题的见解，直到近些年才

① 冯友兰：《中国哲学简史》，第101—102页。

② 陆键东：《陈寅恪的最后二十年》，北京：三联书店，1995年，第112页。

③ 陈寅恪：《审查报告三》，冯友兰：《中国哲学史》下册，第441页。

受到学界重视^①。从胡适开始的所谓西学方法(最后归结为观念先行)对中国思想界的影响是深远的。冯友兰基本上属于这种方法的提倡者。而在贺麟全方位引进黑格尔的哲学史研究之后,中国学界在马克思主义意识形态中又深深陷入“唯物—唯心”模式。可以说,从胡适开始,中经冯友兰和贺麟,最后走向政治导向的“唯物—唯心”模式,“观念先行”作为一种方法论原则始终占据中国学界中西哲学史研究之主流。直到如今,它仍然深深渗透在研究者的方法论意识当中^②。

三、敬重情感和六经注我

哲学史研究必须直接面对历史传承下来的文献。有些文献无法引起后世读者的兴趣,因而虽然具有文字性存在,但不是研究者的阅读文本。我们所说的文本,通常是指那些被人阅读并讨论的文献。因此,哲学史研究的主要工作乃是处理文本。

就中国哲学史文献而言,秦始皇焚书坑儒之后,汉代学者面临先秦文献整理的任务,因而有了所谓的两汉经学。其中,古文经学的最大贡献正在于对先秦文献进行整理和保存,使得中华文明在文献上得以延续。但是,汉代经学的古文经学传统以考据为主,今文经学则以体圣人旨意为主。就思想史发展而言,这两种经学传统对新思想或新观念的产生、壮大都会产生限制。宋朝思想家陆九渊于是提出了“六经注我,我安注六经”的说法,认为“学苟知本,六经皆我注脚”^③。这里,陆九渊强调读者对文本的主动阅读和体会,很大程度上是针对汉代经学路数而发。我们注意到,陆九渊的这种说法,在当代西方诠释学语境中引发了大量的讨论,并引申出所谓的两种方法论(“我注六经”和“六经注我”)之争^④。在这场争论中,人们在不同程度上感受到了读者和文本之间的张力。认识并处理好这个张力,乃是哲学史研究方法论的关键。

人是带着一定的观念阅读文本的。同时,人也是在文本阅读中形成观念的。孰先孰后,很难争论清楚。这里暂搁不论。当陆九渊谈到“六经注我”时,他强调他在阅读六经时所形成的观念,和六经中的内在信息是融为一体的。他所理解的“注”有两重含义。第一重含义是写作(“著”)的意思。在汉代经学中,“著”就是对经书进行注释。但是,陆九渊对这种注释性的“著”不太以为然,觉得这是一项多余的工作。在他看来,“注”还可以理解为观念的形成过程,即:人在阅读时,自己的观念接受文本的制约,而形成了关于文本的理解。“六经注我”乃是“我”的思想观念形成的过程。在他看来,人们通过阅读六经而形成的观念,如果通达了六经的本体(“学苟知本”),那么,彼此就一定是一共同的。这样,费时费事地把已经在六经中说过的话再说一遍,就没有必要了(“我安注六经”)。

更加重要的是,人的阅读还带着某种情感。对于陆九渊来说,六经乃古代圣人的传世之作(圣贤书),内含为人处事的至理。读书和做人紧密相关。读书是为了做人;做人先要去读书。用陆九渊的

① 参阅陈怀宇:《陈寅恪与赫尔德——以了解之同情为中心》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2006年第4期;桑兵:《“了解之同情”与陈寅恪的治史方法》,《社会科学战线》2008年第10期。

② 陈少明《中国哲学史研究与中国哲学创作》(《学术月刊》2003年第3期)对此有所思考。该文谈论的“立场优先”与笔者所谓“观念先行”基本上是相通的。可参阅。总体而言,中国学界对于“观念先行”思路缺乏深入反思和广泛讨论。例如,陈卫平在他的《中国哲学史研究的学科自觉——从胡适到冯友兰》(《中国哲学史研究》2003年第2期)一文中,对于胡适和冯友兰的哲学史研究方法只有赞扬,对于他们的“观念先行”的方法论思路则未能提出批判性反思。

③ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十四《语录上》,北京:中华书局,1980年,第395页。关于陆九渊的这个说法,在原始文献中就有不同记载。同卷第399页相关文字被广泛征引:“或问先生何不著书?对曰:‘六经注我,我注六经。韩退之是倒做,盖欲因学文而学道。……’”卷三十六《年谱》第522页则这样记载:“尝闻或谓陆先生云:‘胡不注六经?’先生云:‘六经当注我,我何注六经。’”正文中,我采用“我安注六经”,其中“安”字取自陈来校订(参见陈来:《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第203页)。其实,在陆九渊的语境中,不用“安”字,其意思也是清楚的。只不过在当代西方诠释学的语境中,缺了“安”字会引起许多误解(这些误解实际上已经形成)。

④ 参阅刘笑敢:《诠释与定向:中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年。该书第二章主题,便是“六经注我”和“我注六经”的诠释学问题。刘笑敢关于诠释取向问题的讨论,值得特别重视。

话说：“古人自得之，故有其实。言理则是实理，言事则是实事，德则实德，行则实行。”^①在这样的阅读经历中，陆九渊认为，内心对经文的敬重是至关重要的——因为天下只有一理，古人只不过是先一步知道，而古人今人同此心同此理：“其引用经语，乃是圣人先得我心之所同然，则为不侮圣言矣。”^②我们知道，关于“敬”这种情感，朱熹提出了所谓的“持敬”之说，强调行为举止的外在规范和内心持守。不过，陆九渊并不赞成这种基于外在规范的“持敬”。他说：“（圣贤）未尝有言‘持敬’者。观此二字，可见其不明道矣。”^③那么，究竟什么才是真正的“敬”呢？他说：“吾友能弃去谬习，复其本心，使此一阳为主于内，造次必于是，颠沛必于是，无终食之间而违于是。此乃所谓有事焉，乃所谓勿忘，乃所谓敬。”^④不难看到，朱熹和陆九渊虽然对“敬”有不同体会，但对他们来说，敬重情感是支持并推动阅读进展，进而把读者引向深入的动力所在。在中国的读书传统中，这种带着敬重感的读书感觉是传染性的。也就是说，人们必须恭敬对待这些圣贤书（六经），在阅读的过程中形成自己的思想，并反过来用自己的思想来解释圣贤书，使自己的阅读和文本融为一体。这里，对古代圣人的敬重是基础性的情感。缺乏敬重，这种阅读感觉就不会出现。

可见，在“六经注我”这种阅读经验中，至少有三种因素：对圣人的敬重；对圣贤书内含为人处事的道理的预设；对自己能够与圣人之意融为一体的期望。其中“敬重”和“期望”是情感因素；预设则是逻辑性的。当这三种因素出现在阅读中时，我们就能获得陆九渊“六经注我”的那种阅读经历^⑤。然而，当中国学界接触到西方诠释学之后，人们在谈论陆九渊以及后代中国人的阅读经验时，便有意无意地忽视了其中的“敬重”和“期望”这两种情感。于是，原本需要在这种阅读经验中把握的圣人思想，就被简单替换为诠释学所批评的“本义”预设^⑥。

我们进一步分析。在“六经注我”阅读经验中，人们在敬重情感的驱动下自然而然地预设了圣贤书的真理性。也即是说，只要读者深入到圣贤书的本体层次，他们就能把握住圣人的本意，从而能够遵循而行，走在正道上。圣贤书内含的圣人之意是唯一的。读者之所以在阅读理解中争论不休，乃是因为他们尚未通达本体。一旦通达本体，融入并把握住了圣人旨意，读者之间的争论就会消失，而归于正确理解。从这个角度看，对于陆九渊来说，“六经注我”中的圣贤书是有本义的（敬重古代圣人的思想），而且这本义可以通过阅读而被读者理解和把握，从而达到六经与读者融为一体的境界。当然，这个本义预设是建立在对圣人的敬重情感上的，具有强大的情感基础。

这种在敬重情感中的本义预设，不是理解意义上的本义预设。圣人思想作为本义，并非在理解中加以界定的，而是在敬重情感中确信并指向的。究竟什么是圣人思想这个问题，读者可以在阅读过程中不断追问。如果他要用判断句来表达圣人思想，那么前提就是，他的阅读理解已经通达本体。但是，谁能够说，他的理解已经把握了本体呢？如果不敢这么说，那么，在敬重情感中，圣人思想就是在阅读的不断进深中被不断把握的。在这个不断进深的过程中，人的理解结构会发生改变：从理解得较少，到理解得更多。换言之，如果只是在现有理解力基础上阅读圣贤书，人是不可能理解圣人思想的。敬重情感支撑着整个阅读过程。

如果在纯粹理解意义上面对一个文本，即去除各种情感（厌恶、好奇、敬重、信任等），仅仅把文本

① 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第5页。

② 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第6页。

③ 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第6页。

④ 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第6页。

⑤ 可参阅陈美容：《从〈大学〉“新民”看朱子“六经注我”与“我注六经”之统一》，《江汉大学学报》2011年第1期。该文分析了朱熹改《大学》“亲民”为“新民”的用意，展示了陆九渊的“六经注我”阅读经验是如何内含了“我注六经”的。

⑥ 人们往往基于西方诠释学视角认为“六经注我”和“我注六经”是两种绝然对立的诠释方式。“六经注我”被理解为坚持自己的现有观念，不顾文本的内在统一性，把文本仅仅当作被动的工具用来说明自己的现成观念。“我注六经”则被理解为执意去寻求文本的本义，看淡自己的思想形成过程。然而，现实中并不存在这样的阅读经验与诠释方式，这当然也不是中国人的阅读经验和诠释方式。

当作一个中立的阅读对象,那么,读者就只能依靠自己的主体性对文本进行阅读理解。或者说,读者只能在现有理解力或理解结构中对文本进行阅读理解。在这种情况下,文本的意义完全由读者规定,即:读者对文本意义有绝对的解释权。由于读者拥有绝对解释权,文本本义预设自然不能成立。显然,当拥有不同理解力(或理解视角)的读者进行阅读时,他们将凭借自己的理解力对文本给出不同的解释。正是在这个意义上,伽达默尔认为,文本没有本义,文本的意义是在读者的阅读过程中生成的。他进而提出“视域融合”来描述这个意义生成过程,从“前理解”(或“前设”,即读者所处的历史环境)出发,分析文本和读者在理解和情感上的关系。然而,这种情感关系尚未引起中文学界的足够重视^①。人们在讨论诠释学时,几乎不涉及读者在阅读文本前所拥有的对于文本的情感。例如,人们在讨论伽达默尔的“视域融合”时,似乎把它当成一种没有情感参与的意义生成过程^②。当然,这不是实际中的阅读。读者不可能在无情状态中阅读。在不同情感中阅读文本,读者会在不同方向上生成意义。朱熹、陆九渊所提倡的读书,乃是在敬重圣贤书的情感中阅读;与此类似,基督徒则是在相信圣经乃神的话语这种情感中阅读圣经;在校学生往往是在教师压力所形成的畏惧情感中阅读指定课本;等等。因为处在不同的情感中,他们对文本的阅读理解活动可以沿着不同方向生成意义。

四、读者与文本

我们还是要回到读者与文本的关系问题,来处理中国哲学史研究的方法论问题。通过上述分析我们发现,读者不是一个抽象主体,而是具体的个人。他或她在阅读之前一定拥有对文本的某种情感。我们说,读者是在一定的理解结构中进入阅读的。这里所说的“理解结构”,主要包含三种因素:情感、问题意识和概念体系。这三种因素各有自身的秩序,如:不同情感(信心、疑心、恐惧等等)在不同语境中的秩序;在诸多问题中何者为主何者为辅;不同的概念结构。同时,这三种因素之间也是有结构的。这里不打算就理解结构问题展开深入细致的分析和讨论,与本文主题相关,我们主要关心情感作为理解结构的组成因素在阅读中的作用。

我们来分析初入学的小孩。一旦开始读书,他就拥有了相应的情感因素。比如,一本书摆在他面前,对于书上密密麻麻的字,他并不认识,但他可能充满好奇,也可能毫无兴趣。而当教师作为在上者威严地要求学生读书时,诸如期望奖励或害怕惩罚等情感就会产生,原有情感状态因而发生变化。教师关于文本的情感也会传递给学生,例如:中国古代私塾中的教书先生对圣贤书怀有敬重感,基督教教会里的主日学老师坚信圣经乃神的话语,等等,这些情感对于学生来说都是传染性的。学生对文本的上述情感一旦出现,他的阅读理解就会受到相应影响。实际上,在成人的阅读理解活动中,情感因素的影响也是显而易见的。成人读者所携带的情感更为复杂,他的生存关注、社会关怀、既有阅历直接培养着他的问题意识和情感倾向,从而深深影响着他的阅读。要想深入认识阅读活动,就必须分析阅读活动中的情感因素。

此外,人在阅读一本书之前必定已经拥有某种概念体系。这种概念体系是理解的基础,具有对文本中的单词和句子进行赋义,进而实现命题推论或演算的功能。如果文本中出现了一些新的表述,读者首先会依据现成的概念体系对它们进行赋义,从而理解了这些字词或句子。这个理解过程也是既有概念体系扩张的过程,即能够理解更多的对象。

不过,概念体系的这种扩张是有限的。一个人的思想在成长过程中会不断遇到理解上的困境,

① 参阅洪汉鼎为《真理与方法》中文版所写的译者序言,见[德]伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法(修订译本)》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2010年。

② 刘笑敢批评“视域融合”这种说法未能充分注意到诠释的方向性问题。他说:“‘视域融合’的说法多强调融合而淡化或掩盖了经典诠释中的两种不同取向之间潜在的冲突,忽略了诠释者自觉或不自觉的取向的不同。”参见梁涛(采访)、刘笑敢(受访):《我是这样研究老子的》,《光明日报》2006年6月20日,第5版。刘笑敢虽然没有明确谈到情感在阅读中的作用,但他感受到的应该正是诠释中的情感因素。更多讨论可以参阅刘笑敢:《诠释与定向:中国哲学研究方法之探究》第二章。

即:遇到在现有理解结构中无法理解的文本。例如,通过日常经验观察,人们形成了“天体围绕地球运转”的概念系统。本着这种概念系统,我们无论如何也将无法理解“地球围绕太阳运动”这种说法(文本)。只要坚持自己现有的概念体系,太阳中心说对当事人来说就是一种错误的说法。但是,读者如果相信科学,认为教科书上的太阳中心说论述不会出错,那么,在这种信任情感中,他就会暂停使用现有概念体系,凭着信心接受太阳中心说的一系列命题。于是,他就开始在接受中形成一些新概念,重构自己的概念体系,并理解太阳中心说。这种在情感中放弃旧的理解结构并形成新的理解结构的过程,便是我们通常所说的“解构—重建”过程。这种“解构—重建”过程,我们在阅读传统经典著作时也会常常经历到。在某种意义上,这也是陆九渊所说的“六经注我”的阅读经历。

这里在使用“文本”一词时,并非简单指称各种文字性存在。需要强调的是,文本是一种主体性存在。作者的写作是带着问题意识和情感的,通过运用自己的概念体系,思考问题并寻求解决途径。因此,作者是一种具有一定的理解结构(包括情感、问题意识和概念体系)的存在。如果一个人写了一些文字,这些文字所表达的问题意识与读者的问题意识缺乏共通性,那么,读者读了之后就会兴味索然。或者,如果它所承载的情感在读者那里未能激发共鸣,又或者,它在概念上缺乏内在结构,例如前后矛盾明显,那么,它就难以在读者的阅读活动中维持其文本性存在。在很多情况下,读者会鉴于阅读时形成的消极性判断,停止进一步的阅读和分析。

人们或者会指出,读者在这方面经常犯错误,如在自己的阅读体验中对一些经典著作作出了消极判断。读者在对阅读对象的判断上犯错误是不可避免的。不过,个人的消极性判断无法破坏经典著作的经典性。经典著作在历史上拥有大量读者,激发了一代又一代人的思想,因而在历史进程中深深地留下了自己的痕迹。它们不会因为某些人的消极性判断而丧失其经典性。其实,由于经典著作在历史上的痕迹,读者在阅读时会它们怀有基本的尊重情感。比如,自己所尊敬的老师极力推荐它们。在这种情况下,读者会把对老师的尊敬情感转化为对文本的尊重。读者对文本的尊重情感可以抗拒甚至阻止读者对文本作出消极性判断。在许多情况下,当读者无法感受到经典著作的问题意识和情感倾向,也无法进入其论证思路时,在尊重情感(或其他情感如信任、恐惧等)中,他会倾向于认为问题出在自己身上,故而会努力提升自己的理解力,而不是作出消极性判断。这种情感力量可以支持他继续阅读,直到有所体会和理解。当读者在情感和思想上进入文本之后,文本的主体性就开始呈现出来。实际上,正因为读者在尊重情感(或其他情感)中与文本发生关系,经典著作对他来说才不仅仅是被动的解释对象,而同时还是一种主体性的存在。

可以看到,读者是带着某种情感进入阅读过程的。在尊重情感中进行阅读,我们注意到,阅读对象作为一个主体性存在也是有情感的。随着阅读的进展,读者与文本的情感交流会进一步加深。当一篇文章或一本书在阅读中被理解时,它就作为文本开始向读者传递信息。读者与文本就开始进入互动状态。当然,在阅读过程中,读者与文本之间的情感可以朝不同方向发展,正面或负面都有可能。读者可能会越来越尊重文本,如发现文本传递的信息对他的思想和生存具有重要意义;读者对文本的尊重也可能消减,如觉得文本信息无足轻重;等等。这里涉及的因素及其内在关系十分复杂,需要专门讨论。笔者只想指出这样一个事实:文本对于读者来说不仅仅是被动的解释对象或判断对象,而是一种能够和读者发生感情的主体性存在。因此,阅读是两个主体之间情感和思想的交流。

读者不仅需要和文本建立情感联系,还要进行思想交流。也就是说,读者需要在现有概念体系中理解并诠释文本。由于文本本身具有内在的思想结构(包括概念界定和命题推演),读者在阅读中只能一步一步地进入其中。有时候,读者是在自己的现有理解结构中进行阅读理解的,从略有体会,到体会较多,最后进入所谓的完全理解。这是一种在不改变现有概念体系的基础上对文本加以理解的过程。我们也提到另一种理解过程,即:在某种情感的支持下,读者在阅读中陷入理解困境而经历解构—重构过程,并在重构的概念体系中理解文本。无论是所谓“完全理解”,还是在“解构—重构”中的理解,对于读者来说,都是一种意义生成过程。前面指出,这是读者的理解和文本融合的过程。

陆九渊在“六经注我”提法中表达的阅读经验,和这个过程是吻合的。

值得指出的是,这里的“意义”是对读者而言的,并不是所谓的文本本义。文本的“意义”是在读者的理解结构中给出的。作为个体,读者的理解结构并非文本作者的理解结构。显然,在不同的理解结构中,读者受到不同问题意识、情感倾向、概念体系的制约,即使面对同一文本,所生成的文本意义也是不同的。如果我们把在文本作者之理解结构中呈现的文本意义当作本义,那么,我们将不得不面对读者在阅读中获得的意义和文本作者所要表达的意义不相一致这个问题。考虑到同一文本还存在着其他读者,他们各自阅读生成各自的文本意义,我们就不得不处理至少三种理解结构之间的关系问题^①。这样,何为文本本义这个问题,就更难回答了。当然,对于一群具有相似理解结构的人(如共属某一学派或某一师门,在问题意识、情感倾向、概念体系方面具有更多的相似性)来说,他们在生成并诠释文本意义时会有更多的共同说法。但是,这些共同说法也不能称为文本本义——因为它们终归系于读者的某种理解结构,而且还需面对其他学派的不同理解和不同诠释。

从这个角度看,取消文本本义预设有利于读者的阅读。我们在读书之初总是自然而然倾向于寻索原作者的意思。在阅读过程中,我们也常常把自己所理解到的内容归为作者的意思。其实,这不过是我们对文本的基本尊重,它本来是读者与文本之间的一种情感联系。然而,当我们进而认为我们在阅读中获得的信息就是原作者的本来意思时,我们实际上就混淆了情感和思想,把属于情感的东西强加给了思想。本义预设正是这种混淆情感和思想的产物。它对阅读的危害性主要有以下两个方面:首先,它妨碍了读者对文本的进一步阅读。对于读者来说,如果他认为自己已经把握了文本的本义,那么,他的阅读就到此为止,没有动力进一步深入了。其次,当他遇到其他读者给出的不同诠释时,从他已经拥有的标准答案(他所理解的本义)出发,他自然会判定这些不同诠释不符合文本本义。除非有另外一种情感发挥作用——例如,某个不同诠释是他所尊敬的人给出的——否则,他只会以本义的名义完全否定所有的不同诠释,以致拒绝与他们进行交流。其实,只要我们对情感在阅读中的作用有清楚的界定和认识,作为混淆之物的“本义”预设就完全没有必要了。

本文分析了胡适和冯友兰所引入的西学哲学史研究方法。胡适忽略了中西文明在文献传承上的巨大差别,简单地认为中国哲学史研究需要从文献考据开始。这种做法是典型的东施效颦。冯友兰史料功底扎实,并且拥有对古代思想家的基本尊重或同情(陈寅恪评价),然而却在西化思潮中拥抱“观念先行”的哲学史治学方法,陷入以既定观念宰制哲学史文本的研究路数。在“观念先行”这种哲学史研究方法论引导下,中国学界呈现了一种与中国人的生存和思想若即若离的中国哲学史。陆九渊的“六经注我”说法更好地表达了中国传统的读书经验。我们注意到,读者是在某种情感中进入阅读的。阅读活动首先是读者与文本建立情感纽带,读者与文本之间的关系因而是两个主体间的关系。正是在这种主体间关系中,读者在阅读中理解了文本。这是一个意义生成的过程。处理好读者与文本在情感和思想等方面的关系,乃是中国哲学史治学方法的关键所在。

[责任编辑 李 梅 邹晓东]

^① 关于文本、读者自己、其他读者这三者之间的关系问题,可参阅邹晓东:《〈大学〉、〈中庸〉研究:七家批判与方法反思》,《社会科学》2013年第7期。

六朝贵族的自律性问题

——以九品官人法中乡品与官品、官职的对应关系为中心

李济沧

摘要:自日本学者宫崎市定提出官品较乡品低四品起家的观点以来,中日两国学术界围绕乡品与官品之间的对应关系作了不少研究,尤其是中国学者进一步提出了乡品与官职对应的新思路。乡品只是与起家官品存在着对应关系,而不是与官品有规律性对应;其次,这种对应呈现出一定的趋势,相差四品应是一个大致的原则,有着上下的浮动;再次,乡品与官职之间的确有紧密联系,但并不能以这种关系替代或者否认乡品与起家官品的对应。这种联系并非某些具体官职与某些乡品相对应,而是如晋宋六品官以上或梁朝十八班内官职需由乡品二品者担任那样,九品官制以内的绝大多数品官都需要具有乡品这一资格。此外,针对官职所作的乡品规定,南朝以前,还不能确认为国家法律或条文;南朝以降,这些规定主要出现在乡品三品及以下。在研究九品官人法的实质和历史意义之际,探讨乡品与官品或乡品与官职的对应关系固然重要,但乡品与国家权力之间的关系更应得到澄清,对获得乡品二品的门阀贵族阶层具有相对于皇权的自律性特质,应予以足够的重视。

关键词:六朝贵族;九品官人法;乡品;官品;官职

在中国历史上,六朝时期最突出的社会现象是门阀贵族阶层的形成与活跃^①。近年,日本学者渡边义浩对六朝贵族及其特点作了五个方面的归纳:(1)作为一个阶层,直接或间接统治农民;(2)世代世袭国家高官;(3)与“庶”相对,拥有“士”这种高贵的地位以及身份;(4)在文化上具有一般庶民无法参与的文化创造能力;(5)相对于皇权,有着一定的自律性。进一步而言,如果将这一时期与中国历史上其他时代相比,则(1)是从汉代豪族到清代乡绅的统治阶层都具有的性质,(2)、(3)是周代的卿、大夫、士所具有的性质,(4)是宋代以后的士大夫所具有的性质。而最能体现其特色的就是(5),即相对于皇权的自律性^②。

上述归纳建立在众多前人研究成果之上,有一定参考意义。可是,门阀贵族究竟如何获得了相

作者简介:李济沧,南京师范大学历史系副教授(江苏南京 210023)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“3—9世纪中国与东北亚各国关系研究”(15BZS038)的阶段性成果。

① 国内外关于六朝贵族的研究综述,成果可谓丰富,这里举出两篇代表性论文。陈爽:《近20年中国大陆地区六朝士族研究概观》,《中国史学》第11卷《魏晋隋唐专号》(日本),2001年10月。此文开首对六朝贵族研究作了如下定位:“门阀士族的形成、发展及其衰落是中国中古时期特有的历史现象。汉唐之间,士族成为这一时期社会的统治力量,对于六朝士族的认识和研究直接关系到对整个魏晋南北朝历史的理解和把握,长期以来,士族问题的研究一直是魏晋南北朝领域一门古老而又常新的‘显学’。”[日]川合安:《日本的六朝贵族制研究》,《史册》40号(2007年),杨洪俊译文载《南京晓庄学院学报》2009年第1期。作者开宗明义地指出:“日本的六朝制贵族研究,保持着内藤湖南六朝隋唐中世说以来的传统。”也就是说,六朝贵族的研究与时代区分理论密切相关,是认识六朝隋唐时代性质的核心因素。另,日本学者自20世纪60年代以来,对六朝贵族研究作了大量学术回顾,其代表性论文,可参见本文注②。

② [日]渡边义浩:“所有”与“文化”——对于中国贵族制度研究的一个观点,《中国——社会与文化》(东京)第18号(2003年6月)。

对于皇权的自律性呢？对此，渡边指出了重视血统的名门主义和形成封闭性通婚圈的人际关系，以及严格区分贵族与非贵族的同类意识等等。然而，这只是一种针对现象的陈述而非原因的分析。不能不说，内藤湖南对六朝贵族自律性的提示至今仍具启迪性：

这一时代的中国贵族，不是在制度上由天子授与领土与人民，而是由于其门第，作为地方名门望族延续相承的传统关系而形成的。当然这是基于历来世代为官所致。当时社会上的实权，是掌握在这些贵族的手中。这些贵族都重世袭家谱，因此当时系谱学颇为盛行。^①

据此可知，在思考门阀贵族的所谓自律性特点时，来自与地方乡村社会的支持与否，应成为关键要素。一般而言，六朝的贵族往往以家族为背景，修习家学、礼法，同时依靠家族、宗族以及乡里社会的支持，通过九品官人法步入政界，持续占据王朝的高官高位，在政治与社会两个层面享有威望。也就是说，获得乡里社会的支持，体现了门阀贵族的社会性特点，而当他们成为王朝官僚，构成国家权力的一部分时，则呈现出代表王朝的一面。所以现在的问题是，应怎样从社会性、王朝性的角度来分析门阀贵族自律于皇权以外的特质呢？

在学术史上，谷川道雄援引宫崎市定的九品官人法研究，对这个问题提供了一条极富想象力的线索。众所周知，九品官人法是魏晋南北朝时期的主要官僚人事制度，其最大特色是确立了官品体系，官分九品，对官职的高下作了区分，一直影响到了清末。但是，这项制度还有一个其他时代不曾有的特点，这就是在官品以外，还有乡品的存在。20世纪50年代，宫崎在其《九品官人法研究》一书中，首次揭示出官僚候选者起家任职时，其官品要较乡品大致低四品的历史现象。学术界围绕这一对应关系及其评价问题，众说纷纭，莫衷一是。对此，谷川作了如下阐述：

按宫崎氏所理解的乡品与官品的相互关系，就本质而言究竟说明了什么呢？有关这一点，我在上述几篇书评中并没有得到满意的答案。我以为，就官品依乡品来决定事实来说，贵族身份和地位虽可认为是由王朝权力所赋予的，但在本源上仍是由其在乡党社会之地位和权威所决定的，王朝只不过是对此予以承认的机关——当然这种承认具有很大的作用。直截了当地说，贵族之所以成为贵族，其本源不在王朝内部，而在其外部。而这种承认手续，可以认为就是所谓九品官人法。如果这样考虑的话，不论六朝贵族有着怎样的官僚制形态，其本质也应该是比拟封建制的，换言之，可以视其为一种封建制的变形，这就是我对宫崎的本意的理解。

在谷川看来，九品官人法的结构及其原理显示了乡品决定贵族起家入仕的资格即起家官品，而决定乡品的则是源于地方乡里社会的舆论亦即乡论。由此可见，决定贵族入仕资格或者说决定其身份的根本性、决定性因素并非来自皇帝权力，而是源于皇权之外的地方乡党社会^②。

无论逻辑还是思考方法，这一评介对九品官人法的研究具有十分重要的指引作用，然而从正面对此加以论证的研究迄今尚未得见。例如，围绕乡品与官品之间的对应关系，中日两国学术界都做了不少研究，尤其是中国学者或否定、或修正，用力较勤，不但如此，还进一步提出了乡品与官职对应的新观点，这些都大大丰富了九品官人法的研究内涵。可是，探讨九品官人法中的对应关系，究竟对六朝贵族的自律性问题或者六朝时代特质的分析有什么样的作用呢？遗憾的是，这些并没有引起前人的足够关注。

本文首先对前人的相关成果和论点作些梳理，在此基础上，重新探讨乡品与官品以及乡品与官职的对应关系及其问题所在。研究目的在于，从乡品的角度，论述九品官人法的历史意义以及六朝贵族自律于皇权以外的性质。

① [日]内藤湖南：《中国近世史》第一章《近世史的意义》，收入夏应元选编并监译：《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第324页。

② [日]谷川道雄：《六朝贵族制社会的历史性质及其律令体制的形成》，《社会经济史学》（东京）31-1-5（1966年）；后收入氏著《中国中世社会与共同体》，马彪译，北京：中华书局，2002年，第140页。译文稍有改动。

一、乡品与官品

关于九品官人法之中的官品,马端临曾有一个概括,“然此所谓九品者,官品也,以别官之崇卑”;“盖官品之制,即周之所谓九命,汉之所谓禄石,皆所以辨高卑之等级。其法始于魏,而后世卒不能易”^①。也就是官品的作用在于区别官职的高下崇卑,与周汉的九命、禄石的性质相似。

至于“乡品”一词,语出《世说新语·尤悔》:“温公初受刘司空使劝进,母崔氏固驻之,峤绝裾而去。迄于崇贵,乡品犹不过也。每爵皆发诏。”温峤与王导、庾亮一样,是东晋初期颇为重要的侨姓贵族,最后位至骠骑将军、开府仪同三司,官品一品。这样一位人物,每次晋升官职,都需要皇帝发布特别诏书,其中原因,在于他“乡品犹不过”。《晋书》卷六十七《温峤传》载温峤是“举秀才、灼然”。根据唐长孺的分析,这标志其乡品为二品。那么后来为什么“不过”呢?原因在于他不顾老母,绝裾南行,母死又不归葬,原本获得的乡品二品因而遭到贬降,后来在升官的时候都要皇帝用特旨施行^②。

马端临对乡品也有一个概括:“陈群所谓九品者,人品也,以定人之优劣。”这里的人品,就是乡品之谓,由各个地方的中正对官僚候选人定品。那么,官品与乡品之间有何关系呢?马端临认为:“二者皆出于曹魏之初,皆名以九品。然人品自为人品,官品自为官品……若中正所定之人品,……然决与此官制之九品不相干,固难因其同时同名,而遂指此为彼也。”^③

马端临尽管指出了中正所定“人品”与“官制之九品”为两个不同的系统,但是对于两者的联系,并没有说清楚,其中最后一句“同时同名,而遂指此为彼也”,针对的是南宋岳珂的观点,因为后者对官品与乡品有一个重要的分析:

魏延康元年二月,尚书陈群以天朝选用,不尽人才,始立九品官人之法。州郡皆置中正,以定其选。择以州郡之贤有识鉴者为之,区别人物,第其高下。则其初立品似非品秩也,乃人品耳。而《通典》载魏官自黄钺大将军至诸州郡防门,明列品第,则是肇端自魏,已循而讹矣。……《通典》乃若是,其较且明。岂当时循陈群之法,谓某品人则可登某品,所谓品者,逆设以待其人而已,非谓官品也。益远益讹,遂为官秩之定论耶。^④

之所以重要,因为在此之前还从没有人意识到乡品与官品的关系问题,更谈不上有明确的认识。岳珂首先使用了“九品官人之法”这一用语,也意识到了乡品并非官品,然而对两者的关系,却不能理顺,只是使用了一个“逆设”的说法,也就是乡品二品意味着其人将来可以达到官品二品。对此,马端临进行了批判:“岳氏合而为一,以为官品者逆设之以待某品之人,此说恐未然。”

两人虽然观点不同,但是都认识到乡品与官品为两套系统,并非一回事,至于两者之间有何对应或者联系,则完全没有谈到。

20世纪50年代,首次对官品和乡品的关系发表独特观点的是日本学者宫崎市定。根据宫崎的看法,乡品是中正官给予希望当官的候选人的评价,政府根据此乡品的上下授予适当的品级官位。官品与乡品的相互关系,例如乡品为二品的人才,初任官职的时候,会委任他当低四级的六品官。此后,随着年资的积累,其政绩得到承认,那么逐次晋升,最终可达到二品官。但是如果要晋升为一品官,那就必须要有中正重新审核,改授乡品一品^⑤。

乡品是否有一品,迄今尚无定论,中国学者倾向于持否定性看法,这一点暂且不谈。我们看宫崎的上述概括,大致包括两层含义:首先是官僚步入政界之初,所任官职也就是起家官的官品一般比其

① 马端临:《文献通考》卷六十七《职官二十一》,北京:2011年,第2056页。

② 唐长孺:《九品中正制度试释》,《魏晋南北朝史论丛》(外一种),石家庄:河北教育出版社,2002年,第106—107页。

③ 马端临:《文献通考》卷六十七《职官二十一》,第2056页。

④ 岳珂:《愧郑录》卷七《官品名意之讹》,北京:中华书局,2016年,第87—88页。

⑤ [日]宫崎市定:《九品官人法研究——科举前史》,京都:东洋史研究会,1956年;后收入《宫崎市定全集》6,东京:岩波书店,1992年。中译本韩昇、刘建英译,北京:中华书局,2008年,第353页。本文所引均出自中文版。

所拥有的乡品要低四品。这应该是首次明确了乡品与官品之间的关系,意义重大。其次,例如乡品二品的人物,最终可以达到与乡品相等的二品官。这一点实际上与岳珂“逆设”之说相似,不过与岳氏相比较,更加明确了乡品和官品的不同,并且揭示了两者之间的对应关系。

在首先发现“乡品”这一概念并由此对九品官人法作了研究之后,宫崎晚年曾对自己的这项研究作过一个回顾:“实际上,解开官品与乡品的对应关系,几乎可以说是我本项研究的全部。”^①这样一种对应关系的发现,中村圭尔后来有一个评价:“就六朝史研究尤其是贵族制研究而言,揭示出这一事实,其影响无与伦比。”^②阎步克也说:“中正品和官品的对应关系这一课题,开拓之功应归于日人宫崎市定。”^③

以上简要回顾了官品与乡品的存在及前人的理解。20世纪90年代以后,在一部分中国学者之中,重新对两者的对应关系产生了研究兴趣,以下择其代表性的例子略作说明。

陈长琦将中正所定的乡品称作“资品”^④,以此探讨了其与官品之间的关系,认为某种官职如标明官品二品,就表示这种官职需要乡品二品的人来担任,标明三品,就表示这种官职需要乡品三品的人来担任。同时,某人如获得乡品二品,就表示有了任二品官的资格,若获得乡品三品,就表示有了担任三品官的资格。也就是对宫崎所言乡品与起家官品之间的对应关系作了扩展,进一步指出乡品与官品之间有着明确的对应关系。至于宫崎所说乡品与起家官品之间相差四品的观点,陈长琦也进行了修正,认为曹魏时期,两者之间大致对应关系是相差三品。西晋以后,乡品二、三、四品的起家官品与其乡品之间的差距,由相差三品变为相差四品,乡品五品的起家官品,在与乡品相差三至四之间浮动,乡品六品的起家官品仍然保持着与其乡品相差三品的距离^⑤。上述观点首先参考了岳珂“逆设”之论以及宫崎的说法,也就是乡品二品中的“二品”,其实是指该乡品获得者能在政界所能升到的最后官品。而在乡品与起家官品的对应方面,也以宫崎说为基础进行了细分,建立了更为整齐的对应关系。

针对陈长琦的论述,张旭华认为,无论从一个人起家官职的官品、迁转官职的官品还是仕途生涯中的最高官位及其官品来看,乡品二品与官品之间均不存在这种虚拟的对应关系即统一性。根据他的看法,应将乡品区分为上品与下品。曹魏时期,名列上品的士族子弟可分别从五品、六品、七品三个任官层次起家。入晋以后,出现同是上品而起家官品分为四个层次的铨选格局,也就是(1)帝室亲茂和三公子弟可起家为五品官;(2)高门子弟和某些身有国封者可起家为六品官;(3)中级士族子弟多起家为七品官;(4)低级士族子弟则起家为八品官。由此得出结论,在起家入仕这一环节上,乡品第二品与官品二品之间没有必然的联系,而是存在着很大的差距。

张旭华进一步指出,门阀子弟获得的上品二品,仅仅是表明其等级身份及其所取得的入仕资格,并不表明他已经获得了就任二品官的资格。再以入仕后的官职升迁而言,魏晋时期的门阀子弟虽可以上品二品起家为官,但只有少数人获得二品高官,多数人终其一生也难以跻身二品高位^⑥。

由以上所述可知,陈长琦承认乡品与官品尤其是起家官之间有着对应关系,同时作了进一步的细分,并且通过逆设之说,揭示乡品与官品之间的对应关系。另一方面,张旭华通过对乡品二品的分析,认为两者之间并没有对应关系或是不能成为固定的模式,而且乡品仅仅是等级身份的一种反映

① [日]宫崎市定:《九品官人法研究——科举前史》,第353页。

② [日]中村圭尔:《关于九品官人法中的乡品》,《人文研究》36-9(1984年);后收入氏著《六朝贵族制研究》,东京:风间书房,1987年,第48页。

③ 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,北京:中华书局,2004年,第334页。

④ 笔者曾经对“资品”一词作过分析,认为是官资与乡品的合称,并不等同于“乡品”,而“中正品第”、“中正品”、“人品”等也是不同学者对“乡品”的称谓。参见拙稿《九品官人法中的乡品称谓考论》,《江海学刊》2012年第6期。另,除引文以外,本文均使用“乡品”一词。

⑤ 陈长琦:《魏晋南朝的资品与官品》,《历史研究》1990年第6期。

⑥ 张旭华:《魏晋九品中正制名例考辨》,《九品中正制略论稿》,郑州:中州古籍出版社,2004年,第13页。

和进入官界的资格。

二、乡品与官职

从前引温峤的例子可以看到,每当晋升官职的时候,都因为乡品不过,而需要皇帝特别发诏。这显示出,乡品与官职之间有着某种关联性。还是看马端临的分析,他认为乡品在吏部授官时具有参考作用,即:

州、郡、县俱置大小中正,各取本处人任诸府公卿及台省郎吏有德充才盛者为之,区别所管人物,定为九等。其有言行修著,则升进之,或以五升四,以六升五;倘或道义亏缺,则降下之,或自五退六,自六退七矣。是以吏部不能审定,核天下人才士庶,故委中正铨第等级,凭之授受,谓免乖失及法弊也。^①

也就是说,吏部委托中正审核人才,品定乡品,然后在任命官职之际予以参考。

关于乡品与官职的关系,唐长孺有一个非常重要的观点:“中正品第并非只是一种褒贬虚名,而是和入仕途径有不可分割的关系。官位必须与品第相符,降品等于免官”,“从卑品升迁官职的虽不乏其人,但升了官必须同时升品。魏晋之间寒门升上品已非易事,晋宋之间除了军功以外,就绝无仅有”^②。即乡品不够而升官的话,需要提高其乡品,反之,乡品出现下降意味着免官,由此可见乡品与官职之间的关系呈现出了一定的联动性。

与唐长孺的上述见解不同,胡宝国认为乡品只是与具体官职之间有关系。胡宝国首先指出,乡品与起家官品之间有相差三级、四级、五级的,两者在品的次第上并无固定联系,由此否定了宫崎所云两者之间相差四品的观点。同时认为,乡品仅仅是与具体官职联系在一起的,而且也不只限于起家官职,如《晋书》卷六十六《刘弘传》载:

被中诏,敕臣随资品选,补诸缺吏。……南郡廉吏仇勃,……尚书令史郭贞,……虽各四品,皆可以训奖臣子,长益风教。臣辄以勃为归乡令,贞为信陵令。

胡宝国认为,仇勃、郭贞被刘弘任命为县令前已经出仕,但他们进一步升迁仍须参考乡品品级,这就说明乡品并不仅仅在起家做官时有意义^③。进而分析《北堂书钞》卷六十八“从事中郎缺,用第三品”,《宋书》卷六十《范泰传》“昔中朝助教,亦用二品”,以及公府掾、长史、祭酒、司马、东宫官属与诸王师友文学等职多由获得乡品二品的人物担任等事例,指出:“乡品与任官确实有一定联系,或是制度上有所规定,或是不成文的习惯。就官职与乡品而言,某些具体的官职须具有某些乡品的人担任。所以,就个人的乡品与任官而言,乡品决定的只是他可以担任的具体官职。当时人从不提乡品与官品的等次有何联系。”^④也就是说,通过从事中郎用第三品、助教用二品等例子,认为乡品只是在官僚就任某个具体官职的时候发生作用。

阎步克在探讨了各种对应说之后,认为胡宝国的观点最为中肯,应当支持,并从以下两个方面进行了补充。

首先根据具体史料否定官品与乡品之间的对应关系,在此仍然举出《北堂书钞》卷六十八“从事中郎·山简不拘品位”条引《镇东大将军司马伷表》:“从事中郎缺,用第二品。中散大夫河内山简清精履正,才识通济,品仪第三。”^⑤并作如下分析:中散大夫官品第七,同为七品之官的有太子洗马,号

① 马端临:《文献通考》卷二十八《选举考一》,第812页。

② 唐长孺:《九品中正制度试释》,《魏晋南北朝史论丛》(外一种),第107、111页。

③ 胡宝国认为刘弘先称被中诏随资品补选,后又列两人乡品,那么资品就是乡品。再引《晋书·贺循传》“才望资品”,指出这里的资品同样是乡品。

④ 胡宝国:《九品中正制杂考》,《文史》第36辑,北京:中华书局,1992年。

⑤ 根据版本的不同,“从事中郎缺”一句后,或为“用第二品”,或为“用第三品”,关于此点,参见王铨:《山简乡品考——以〈北堂书钞〉版本异文为线索》,《中国史研究》2005年第3期。另,王铨在此文中,主张山简的乡品并非三品,应为二品。

称“清选”，其乡品应为二品，这与官品之间相差五品。由此可见，乡品并不与官品的各等级相对应，而是与官职相对应^①。

在地方一级，例如县令长的乡品也有等级之差，例如“二品县”（《太平御览》卷二六九引《宋武帝诏》）、“秣陵令三品县耳”、“句容近畿，二品佳邑”^②等，可见就乡品而言，既有二品县令、三品县令，也有四品县长。尤其是秣陵令与句容令，同为官品第六，但是乡品却一为三品、一为二品，这仍然显示了乡品与官品的不相对应，乡品因具体官职而异。

其次，强调乡品与官职的对应关系源自当时的法律和规定，如“从事中郎缺，用第二品”明显是在传述法规条文，它显示乡品是就具体官职而具体规定的。《南齐书》卷十六《百官志》载南齐国学“典学二人，三品，准太常主簿；户曹、仪曹各二人，五品；白簿治礼吏八人，六品”，这是王朝为上述官职规定了乡品。另如《齐职仪》有三条材料：

每陵令，品第七，秩四百石，铜印墨绶，进贤一梁冠，绛朝服。旧用三品勋位，孝建三年改为二品。

太祝令，品第七，四百石，铜印墨绶，进贤一梁冠，绛朝服，用三品勋位。

（廩牺）令品第七，秩四百石，铜印墨绶，进贤一梁冠，绛朝服，今用三品勋位。

这些都是以相当典型的格式，对官职、官品、禄秩、印绶、冠服以及乡品资格所作的完整规定，应是王朝选簿之原貌。

据此阎步克得出结论如下：“不管把官品和中正品的对应弄得如何细致入微，它也只是一种大致趋势而已，而不是法制规定。当时王朝从没在制度上把二者一一对应起来，如果墨守‘差若干品’则无异胶柱鼓瑟；另一方面却有充分证据显示，中正品是针对具体官职而具体规定的，从而证实了胡宝国先生的论断。”^③也就是说，诸如二品令史、三品令史、四品令史、五品令史、六品令史及二品县、三品县、四品县等现象的存在，以及上述政府《选簿》所作的正式规定，都说明王朝并没有对乡品与官品之间的对应关系作出明确规定，就制度而言，也没有二者形成对应关系的根据，相反倒是说明一个官职只对应着一个特定的乡品^④。

由以上所见，针对乡品与起家官品之间的对应关系，胡宝国、阎步克两位予以了否定，认为王朝并没有作这样的规定，而且根据史料，主张乡品是针对具体官职而具体规定，乡品决定的是可以担任的具体官职。

三、乡品与官品的对应及其问题所在

迄今针对乡品与官品、乡品与官职之间的对应关系所作的讨论，主要集中在以下二点：乡品与官品的对应与否，乡品与官职的对应关系。尽管前辈学者的研究相当精致，极具启发性，但仍然存在一些值得商榷的地方。本节首先探讨第一个问题，即乡品与官品的对应关系。

在讨论乡品与官品对应与否时，有必要先回顾一下首开论题的宫崎市定的论述：

要言之，制定了起家的官品大概比乡品低四等，当起家官品晋升四等时，官品与乡品等级一致的原则。然而，在实施过程中，想来会允许在上下浮动一个品级的范围内酌情调整。如果上述对应关系正确的话，那么，我们应该可以从人物传记中知道其起家官品，进而在某种程度上推测出乡品等级。^⑤

我们在正史列传中能见到的人物经历，更多属于打破标准形式的特殊情况。但是，如果因

① 阎步克：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第339页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷七十六《王彪之传》，第2007页。

③ 阎步克：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第338页。

④ 阎步克：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第342页。

⑤ [日]宫崎市定：《九品官人法研究——科举前史》，第66页。

为各个人的情况不相符合,就完全否定原则的存在,那就麻烦了。^①

值得注意的是,宫崎反复指出的所谓对应关系,乃是乡品与起家官品,而非乡品与官品。而且还强调指出,这种对应关系虽然是一项原则,但也有着上下浮动的可能,并没有那么严整。回头看国内学者批判这一观点时,所针对的正是相差非四品以及官品与乡品的不对应。不能不说,这种批判从开始就似乎没有对准靶心,而这当然也影响了对九品官人法制度的正确认识。

例如前述有关山简的记载,宫崎引《晋书》卷四十三《山涛传》附《山简传》“初为太子舍人”一句,认为山简的起家官为七品,而其乡品“品仪第三”即三品,因而这中间存在着四品之差^②。也就是说,宫崎用此文旨在强调,起家官品与乡品之间的关系是相差四品。同样的史料,阎步克注意到的是官品与乡品的关系,指出山简为中散大夫,官品第七,而同为七品之官的有太子洗马,号称“清选”,其乡品应为二品。也就是说,山简的中散大夫与其乡品之间相差虽然是四品,但太子洗马与乡品相差的却是五品,与相差四品的对应关系不符,因而得出结论,乡品并不与官品的各等级相对应,而是与官职相对应。

将两位先生的解释作一比较,可以清楚看到,阎步克是从官品推测乡品,由此判断两者的不对应,而宫崎则是从起家官的官品来推出其与乡品的关系。进一步而言,宫崎强调的是起家官品与乡品,而非官品与乡品的简单对应。所以说阎步克对这条史料的解释,似过于重视官品与乡品,而忽略了起家官品与乡品的关系。

稍微回顾一下,在宫崎提出了乡品与起家官品之间存在四品差之后,就一直受到学术界的质疑,如矢野主税^③、周一良^④等等。而胡宝国、阎步克的观点则更加鲜明,认为宫崎自己举出的例子中就有许多不是相差四品的,因而否认两者之间存在对应关系。但是,宫崎本身已经说明这种对应并非严格,而是有着浮动和例外,所以将批判对准这四品之差而发,似非问题核心所在。

相比较而言,陈长琦基本赞成宫崎的观点,并且根据时代的变化,对乡品与起家官品之间的差距作了详细的区分,但是受到了张旭华的批判。张旭华原意是要否定陈长琦的起家与乡品之间有着对应关系的观点,但是仔细阅读张文,就会发现,两者的结论之间并没有太大的差别。

用张旭华自己的话来说,虽然无意将上品(即乡品二品)与起家官品的对应关系作为一种固定的模式,但是也想依据基本史实,大体揭示出这一时期上品与起家官品的对应关系及其规律性^⑤。也就是说,张旭华虽然要否认陈长琦的那种固定式的对应,但其研究目的仍在于揭示乡品与起家官品的对应和规律性。这一点十分重要,说明即便存在起家官品与乡品之间的等级有着不确定性,但是低于乡品一定的等级起家,确为不容否定的事实。即便是对乡品与官品的对应关系持否定态度的阎步克,也没有完全否认乡品和起家官品的大致对应,在他看来,“中正品较高则起家官品也较高一些,对此‘趋势’我们并无异辞”^⑥。

宫崎指出所谓相差四品,只是一个原则,至于其中存在种种不符合四品的例子,只能是非原则。当你举出例子论证非四品的时候,同时也有大量例子证明的确是四品。更有意思的是,有些例子还显示出,一旦起家为六品官,第二官相反却是就任七品。例如大名鼎鼎的王羲之,起家秘书郎,官品

① [日]宫崎市定:《九品官人法研究——科举前史》,第76页。

② [日]宫崎市定:《九品官人法研究——科举前史》,第65—66页。

③ [日]矢野主税:《针对魏晋中正制性质的一个考察——以乡品与起家官品的对应为线索》,《史学杂志》第72卷第2期(1963年)。另可参见[日]中村圭尔:《六朝贵族制论》,谷川道雄编著:《战后日本的中国史论争》,名古屋:河合文化教育研究所,1993年;后收入氏著《六朝政治社会史研究》,东京:汲古书院,2013年;夏日新译文见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第2卷《专论》,北京:中华书局,1993年。

④ 周一良:《魏晋南北朝史札记》“七第与六品”条,北京:中华书局,1985年,第107页。

⑤ 张旭华:《九品中正制略论稿》,第106—107页。

⑥ 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,第342页。

第六,而第二任官却是庾亮的征西参军,官品第七^①。再如王彪之,也是起家六品的著作佐郎,第二任官却转为七品的东海王文学。这不就暗示,从乡品二品起家,就任官品六品的官职,其间相差四品是一个标准或是一种习惯吗?当然,对此作过多的论证,意义并不大,其实官崎只不过说有了乡品以后,进入官僚世界的时候,要低于这个品级起家,发现并掌握这个大致趋势就是意义所在。

但是,中国学者在乡品和起家官品之外,似乎找到了另外一种对应关系,例如前面所见陈长琦的一个论断,“某种官职如标明官品二品,就表示这种官职需要资品二品的人来担任,标明三品,就表示这种官职需要资品三品的人来担任”。不得不说,这种寻求乡品与官品的统一性的说法看似比较新颖而且整齐,但也存在一些问题。首先是陈长琦并没有举出一条相关的史料来证明这个结论,因而只能说是一种推论。再如,官品六品的秘书郎,几乎肯定是由乡品二品的获得者担任的。此外,如官品三品的尚书令、中书令,显然不可能让乡品三品之人担任。

进一步而言,倘若某人从官品三品升到二品,难道他的乡品也要由三品升到二品吗?实际上并不需要,因为晋宋之后除了个别的例子,也就是唐长孺所言的军功以外,能够做到官品三品的人,一般都是乡品二品获得者。就这些人而言,首先获得乡品,然后进入政界,从六、七品的官职起家,一直升到三品、二品,在这一过程中,当然会出现乡品遭到贬降的情况,例如温峤就是如此,但一般而言,乡品的变化并不显著。所以陈长琦寻求乡品与官品的统一性的这一说法,或可再论。

四、乡品与官职的对应及其问题所在

如前所见,否认乡品与起家官品之间的对应关系,重新提出乡品与官职对应关系的是胡宝国和阎步克。胡宝国认为:“乡品与任官确实有一定联系,或是制度上有所规定,或是不成文的习惯。就官职与乡品而言,某些具体的官职须具有某些乡品的人担任。”应该承认,发现乡品与官职的对应问题是中国学者的一大贡献。以下,我们就来分析这种对应关系。所谓“某些具体的官职须具有某些乡品的人担任”,按照二位先生所举材料,最典型的就是从事中郎用第二品、助教用二品。但是我们也可以换一个角度来思考。

从事中郎、助教均为六品官,由乡品二品获得者担任。晋宋以降,就任六品官以上者基本上都是获得了乡品二品的,到梁武帝天监改革以后,十八班官制之下有流外七班,即“位不登二品者,又为七班”^②,也同样说明十八班内的官职全都由乡品二品的人物担任^③。即便按胡宝国、阎步克所论,朝廷规定了从事中郎、助教与乡品二品的对应,但进入六品官这一级别的几乎全是乡品二品的获得者,那么专门对这两个官职作出乡品的规定究竟有何意义呢?更重要的是,以这两条材料来强调“某些”官职和“某些”乡品的对应,则似乎忽略了更多的官职与乡品的关系。

实际上阎步克在回答汪征鲁“乡品是与所有的具体官职对应,还是仅仅与某些具体官职对应”这一疑问时说“我们明确回答以后者为是”^④,也似乎没有将这种个别对应放大到整个九品官制之中。拿温峤为例,前面已见,他首先是举秀才、灼然,也就是获得乡品二品,再据《晋书·温峤传》看其后的官历(括弧内为官品):

司徒辟东阁祭酒(七)→补上党潞令(七)→平北大将军(刘琨)参军(七)→平北大将军从事

① 房玄龄等撰:《晋书》卷八十《王羲之传》,第2094页。

② 魏征等撰:《隋书》卷二十六《百官上》,北京:中华书局,1973年,第733页。

③ 官崎市定的研究首先认为,梁代十八班由宋齐以来六品以上官组成。张旭华后来在此基础上进一步指出,梁之十八班是将宋以来的八品以上官分为十八班,九品官则无一进入十八班。见《萧梁官品、官班制度考略》,《九品中正制略论稿》,第241页。祝总斌也对官崎的研究作了修正,指出梁代十八班不是宋制六品以上,而是七品以上的重新组合。祝总斌:《门阀制度》,白寿彝主编:《中国通史》第7册,上海:上海人民出版社,1995年;后以《试论魏晋南北朝的门阀制度》为题收入氏著《材不材斋文集——祝总斌学术研究论文集》下编,西安:三秦出版社,2006年,第218页。

④ 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,第343页。

中郎(六)→上党太守(六)→司空(刘琨)右司马(六)→丞相(司马睿)左长史(六)→散骑侍郎(五)→骠骑王导长史(六)→太子中庶子(五)→侍中(三)→中书令(三)→丞相(王敦)左司马(六)→丹阳尹(三)→江州刺史(四)、持节都督(二)、平南将军(三)→骠骑将军(二)、开府仪同三司(一)。

按照胡宝国、阎步克的观点来看,温峤的乡品二品显然是与其平北大将军从事中郎这一具体官职相对应的,可是难道就与他所就任的其他官职无关吗?如果无关,为什么会出现因乡品不过亦即遭到贬降之后,需要皇帝特别发诏的问题呢?由此可见,乡品是与温峤所升任的每一个官职都有关系的,不可能在他所有的官历中,存在某些官职需要乡品,而某些官职无须乡品的情况。

综合以上所述,考虑到进入六品官以上或者说十八班以内的几乎全都为乡品二品之人,用“某些”官职与“某些”乡品对应的说法,就显得不太全面。即便六品官以下,例如七品、八品之中,存在着乡品二品及其以下者就任的例子,但这只是乡品等级的不同,而不是某些官职与某些乡品的问题。

接下来需要探讨的是,这些官职是否都由王朝作了乡品的规定呢?

胡宝国、阎步克判断乡品与官品不对应以及乡品与官职对应的主要标准,就是认为王朝对乡品和官职的关系作出了具体的规定,也就是强调有法律、法规的支持,按照阎步克的话来说,“王朝正式规定了某官的任用资格为中正某品”^①。这里主要依据的史料为两类,一类还是从事中郎和国子助教。针对前者,即“从事中郎缺,用第二品。中散大夫河内山简清精履正,才识通济,品仪第三”作了如下分析:

玩“从事中郎缺,用第二品”语气,这句话显然是在传述法规条文。这种条文显示,中正品是就具体官职而具体规定的。因为从事中郎须用中正二品之人,而中散大夫山简“品仪第三”,低下一等,所以司马伷在打算辟他作从事中郎时,就必须上表特请开恩了。^②

“从事中郎缺,用第二品”,是司马伷上表时的一句话,是否就是法规条文或王朝的正式规定,实际上并不能确定,或许是在陈述一种惯例。而“中正品是就具体官职而具体规定的”,这一句就比较费解了。按照阎步克的意思,似乎乡品二品是针对从事中郎这一具体官职而具体规定的。一般而言,乡品是由中正为20岁左右的年轻人所下的评价,吏部在授予官职时需加以参考。温峤正是带着这个乡品进入政界的,而且因为他是二品,所以可以就任从事中郎这一职位。但绝不能说,他的二品就是具体针对从事中郎这一官职而具体规定的。前面已述,其所历所有官职都与这个二品有关。由此来看,阎步克解释此条太过注意“具体”,而忽略了二品之人可以就任包括从事中郎在内的其他官职。因此,将此句解释为“从事中郎缺人,该职位是由乡品二品者担任的官职”,似更符合原意,而不必从王朝的规定上理解。

如果说“从事中郎缺,用第二品”这一句是否为法律条文,还需斟酌的话,《宋书·范泰传》中的“昔中朝助教,亦用二品”一句,则基本可以排除法规的可能性。首先看此文:“昔中朝助教,亦用二品,颖川陈载已辟太保掾,而国子取为助教,即太尉准之弟。”再看阎步克的分析:

《宋书·范泰传》曾提到“昔中朝助教,亦用二品”,可知西晋朝廷为国子助教一官具体规定了中正二品的资格。……而这也就是就具体官职来作具体规定的,并没有涉及官品高下。^③

范泰为刘宋时人,他在谈论西晋国子时,援引了此例,即陈载起家太保掾,其乡品自然为二品,后来国子取其为助教,这也就是西晋时乡品二品任助教的情况。从前后语句来看,并非强调西晋朝廷在法律上为国子助教一官具体规定了乡品二品的资格,而只是在作一般性的陈述,更何况范泰根本没有必要使用前朝的法律或规定。

① 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,第344页。

② 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,第339页。

③ 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,第339页。

还可以换一个角度来思考,即如果认为这两个例子是法律条文的话,那就似乎没有理由仅仅只对这两个官职作出乡品的要求,因为比起从事中郎和国子助教,还有相当多更为重要的官职。而针对这些官职的乡品规定,完全不见于正史或《通典》、《唐六典》等。尽管该时期的相关史料极其有限,但还是让人觉得不可思议。例如同为第六品的秘书郎,据《唐六典》卷十引《晋令》:“秘书郎中品第六,进贤一梁冠,绛朝服。”再看著作佐郎,同样是《唐六典》卷十引《晋令》:“著作佐郎品第六,进贤一梁冠,绛朝服。”《晋令》以外,《北堂书钞》卷六十六引《晋起居注》也有一条记载:“武帝太康八年诏曰:‘太子率更仆,东宫之达官也。其进品第五,秩与中庶子、左右卫率同职,拟光禄勋也。’”需要注意的是,晋武帝通过诏书的形式提到某个官职的时候,并没有直接涉及乡品如何。即便是国子助教,据《唐六典》卷二十一记载:“晋武帝初立国子学,置助教十五人,官品视南台御史,服同博士。”同样看不到针对乡品的规定。

以上种种,都在说明根据现有的史料,还无法得出晋代在法律上或条文上为具体官职规定了乡品的结论。尽管如此,阎步克在判断朝廷对某些官职作出了乡品的规定时,另外举出了一些极为重要的材料。如前引《南齐书·百官志》所载南齐国学中的典学、户曹、仪曹、白簿治礼吏以及《齐职仪》所载每陵令、太祝令、廩牺令等等。应该承认,这些的确是政府对上述官职所作的乡品规定。对于这些史料,应作如何理解呢?对此,笔者想提出两点看法:

第一,这些例子全都属于南朝,也就是门第日趋固定的时期,前述唐长孺已经指出,此时除了军功以外,从卑品亦即二品以下升迁到上品亦即二品的可谓“绝无仅有”。

第二,目前所见的这类史料全都涉及到的是乡品三品及以下,或者是二品、三品之间的人物^①。也就是说,朝廷的规定仅仅限于这些乡品三品以下之人,而对于二品获得者就任的官职,依然没有作出类似的规定。例如,同样是《齐职仪》载:“太常卿,一人,品第三,秩中二千石,银章青绶,进贤两梁冠,绛朝服,佩水苍玉。”(《艺文类聚》卷四十九)能够任太常卿一职的,显然是乡品二品的获得者。

从这两点来看《南齐书·百官志》以及《齐职仪》有关官职与乡品的记载,似乎给我们这样一个印象:南朝时期,朝廷能够作出规定的仅仅限于乡品三品及其以下者。如前所述,进入梁代十八班制以内的几乎全为乡品二品获得者,因此对于这些官职的乡品,无需朝廷另外作出特别的指示或规定。

综合以上两节所述,首先,乡品只是与起家官品存在着对应关系,而不是与官品有规律性对应;其次,这种对应呈现出大致趋势,相差四品应是一个大致的原则,有着上下的浮动;第三,乡品与官职之间也有紧密联系,但并不能以这种关系替代或者否定乡品与起家官品的对应。这种联系,并非如胡宝国、阎步克所言,为某些具体官职与某些乡品相对应,而是如晋宋六品官以上或梁朝十八班内官职需由乡品二品者担任那样,九品官制以内的绝大多数品官都需要具有乡品的资格。此外,针对官职所作的乡品规定,南朝以前,还不能确认为国家法律或条文,南朝以降,这些规定主要出现在乡品三品及以下的获得者身上。

五、结 语

具有相对于皇帝权力的自律性,这是理解六朝门阀贵族所具有的历史性,进而探讨中古社会性质的重要线索。谷川道雄针对九品官人法中乡品与官品的对应关系作了独到的理解,即乡品决定官品,说明贵族的本源不在王朝内部,而在其外部。本文据此重新审视乡品与起家官品、乡品与官职之间的对应问题,得出如下结论:乡品不但如宫崎市定所言,与起家官品之间存在着一定的对应关系,而且还与九品官制之内的绝大多数官职相联系。

然而,在九品官人法的研究中探讨上述对应关系究竟有什么样的意义呢?胡宝国说:“当时人从

^① 三品勋位即乡品三品,此点已为阎步克所证。参见氏著《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》第六章《中正品与勋位》,第307—323页。

不提乡品与官品的等次有何联系。”这句话很重要,的确没有将乡品与官品高低联系起来的材料,但是宫崎所推论出来的乡品与起家官品之间的大致对应关系,也是通过史料得出的一种结论。阎步克说:“中正品较高则起家官品也较高一些,对此趋势我们并无异辞,但至今没人能够确凿举证,王朝明文规定了任何直接对应。”也就是并不否定这一大致的对应。我们可以就此提出一个问题,即为什么王朝没有明确规定,但却会出现这种趋势呢?我们所要研究的,难道不正是这种趋势所反映出来的史书记载背后的历史真实吗?阎步克还有另外一个表述:“不管把官品和中正品的对应弄得如何细致入微,它也只是一种大致趋势而已,而不是法制规定。”^①在我们看来,或许并非法制规定,但却是一个大致的趋势,这实际上也就说明,乡品与起家官品之间的大致对应关系是法制规定以外存在着的某种影响官僚体制的习惯或意识。应该说,这一点才是问题的核心之所在。

解决这个问题的关键,在于如何理解乡品的存在,也就是说为什么乡品会在贵族起家、王朝任命或晋升官职以及贵族官僚的整个官历之中持续不断地发生作用?可以说,前辈学者在研究乡品与官品或者乡品与官职的对应时,承认大致的趋势也好,主张具体的对应也罢,并没有意识到这一问题。从温峤这样拥有乡品二品之人所经历的官历来看,首先是有乡品,有了乡品才能起家,才能就任具体的官职,当乡品遭到贬降后,晋升官职时便需要皇帝特别发出诏书。十分清楚,在乡品、官品、官职这三者中,乡品最为重要。唐长孺说,乡品与贵族入仕的途径关系密切。张旭华也指出,乡品决定了贵族的入仕资格。对此,我们可以再补充一点,即乡品还是贵族就任每一个官职的前提。一个贵族从起家到其后的晋升官职,整个过程始终摆脱不掉乡品的存在和影响。

那么,应该如何理解乡品的这种特性呢?根据本文的分析,可作以下提示:前面反复谈到,进入晋宋时期的六品官以上或梁朝十八班以内的全是乡品二品获得者。这就显示出,并不需要王朝对其中每个官职都做乡品的规定,同时与王朝对乡品三品以下者所做的规定结合起来看,国家权力所能实施的影响似乎只及于乡品二品以下。也就是说,探讨乡品与官品或乡品与官职的对应关系固然重要,但是具有独立于官僚任职制度以外,并且得到乡论支持的乡品与国家权力发动之间的关系更应受到关注。我们认为,源于乡论的乡品,是门阀贵族在社会性与政治性这两方面呈现出自律于皇权的决定性因素,它的存在,除了反映九品官人法的独特性以外,还充分说明,探讨中古社会的时代特质时,不能过分强调皇权自上而下的作用或者围绕皇权的强弱变迁而立论,而应对门阀贵族具有源于地方乡党社会的自律性因素予以更多的重视。

[责任编辑 范学辉]

^① 阎步克:《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》,第338页。

佛舍利崇拜的地理困境与感应舍利之起源

——对佛教偶像崇拜历史分流之认识

尚永琪

摘要:在不同的历史时期和地理空间内,对“佛舍利”崇拜的意义是具有差异性的。“舍利供养”在由印度大陆经过中亚传播到中国的历程中,经历了“纪念性供养”、“塔供养”和“感应舍利供养”三个具有不同内涵的发展过程。这个过程是随着佛教传播的地理范围的扩大,释迦作为一个历史人物的“灵骨”的不断被分,一直到了“分无可分”的地步,于是脱离了“八王分舍利”、“阿育王再分舍利”的“灵骨”分流轨道,衍生出通过感应或祈请的方式得到舍利的方法。至此,“舍利崇拜”的内涵已经发生了潜移默化的变化,由“纪念”、“怀念”、“崇拜”发展成“证明”佛教或佛法合理性的一种工具性手段。

关键词:佛舍利;舍利供养;灵骨;感应舍利;阿育王

隋文帝时期的大规模建塔供奉佛舍利事件,在文献中有所谓的“仁寿元年,帝及后宫同感舍利,并放光明,砧碓试之,宛然无损。遂散于州部,前后建塔,百有余所。随有塔下,皆图神尼,多有灵相”^①之说。如何认识这一规模宏大的佛事活动?需要从廓清其发生的整体佛教历史背景来着手。佛教作为一个偶像崇拜的宗教,其在不同历史阶段的崇拜象征物是具有较大的差距的。譬如,我们所讨论的佛舍利崇拜,就经历了早期的灵骨崇拜到墓塔崇拜直至“感应舍利”崇拜的发展历程。其间的内涵自然是有很大差别的,这是佛教传播者随着历史发展和情势变化而不断调整策略和扩大概念的一个过程。我们总是把佛陀涅槃后的“荼毗”与中原曾盛极一时的“舍利信仰”完全用直线或等号连接起来,这在大方向上是没有错的,二者之间的继承性一目了然,然而二者之间的差异性则被我们忽略了。对于这个发展历程,笔者在这里按佛经和历史文献的记载,用三个转折性的阶段将其差异性彰显出来:(1)佛陀涅槃“荼毗”后,“八王分舍利”的“灵骨供养”时期;(2)阿育王建塔的“塔供养”时期;(3)中原地区的“感应舍利”时期。在这三个不同的发展时期,“佛舍利信仰”的内涵是各有不同的。

一、“八王分舍利”之现世立意与经典依据之间的矛盾

按严格的历史学的史料标准来衡量,“八王分舍利”一般都被当作一个传说。按佛经的记载,释迦牟尼涅槃后,弟子们依据转轮圣王的葬礼,用金棺收敛释迦牟尼的圣体。据传,当时大迦叶远游在外,闻讯赶回,悲痛不已。这时佛陀从金棺中伸出足来,大迦叶顿然意会,以首顶礼佛足,誓愿担负弘扬圣教的大任,佛足随即收回金棺,并自引三昧真火荼毗。这个细节在犍陀石刻佛传图中都有生动细致的表现。

佛陀灭度于拘尸那国,荼毗后留下的舍利,为拘尸那城的末罗族王所得,不愿分与其他国王。

作者简介:尚永琪,吉林省社会科学院研究员(吉林长春 130033)。

① 释道宣:《续高僧传》卷二十六《隋京师大兴善寺释道密传》,《大正新修大藏经》第50册《史传部二》,台北:佛陀教育基金会,1990年。

诸国的国王得知后,商议决定以兵力强行分取,战事一触即发。经过香姓婆罗门的调解,参与争夺的八国国王——王舍城的阿闍世王,毗舍离城的离车族,迦毗罗卫城的释迦族,遮罗颇得跋利族,罗摩伽的拘利族,毗留提的大梵王,波婆的末罗族与拘尸那城的城主都推举香姓婆罗门为代表,为大家分取舍利。香姓婆罗门用金杯量取,将舍利分为八件,八国各取一份,建塔供养。

据佛经中记载,这八处建塔的地方分别是:迦毗罗卫城蓝毗尼国(佛生处),摩揭陀国尼连禅河畔菩提树下(成道处),迦尸国波罗奈城鹿野苑(初转法轮处),舍卫城祇园精舍(现大神通处),桑迦尸国曲女城(从忉利天下降处),王舍城(化度分别声闻处),毗舍离城(思念寿量处),拘尸那城婆罗林双树间(入涅槃处)^①。这个传说无论在佛经文献还是早期的图像中,都被详细地记载和频繁地表现。文献方面,《大般涅槃经》对佛陀涅槃后的“荼毗”与“八王分舍利”有非常详细的记叙:

尔时韦提希子阿闍世王,闻彼力士收佛舍利置高楼上,而严四兵防卫守护,心大悲恼。又复忿怒诸力士辈,即便遣信,语力士言:“世尊在世,亦是我师。般涅槃时,恨不临见。我之族姓及与世尊,皆是刹利。汝今云何独收舍利置高楼上,而严四兵防卫守护,不分余人?汝便可以一分与我,我欲于国起妙兜婆,兴诸供养。若能见许,永通国好。不见许者,兴兵伐汝。”余七国王及毗耶离、诸离车等遣使之法,皆亦如是……

于时,八王既得舍利,踊跃顶戴。还于本国,各起兜婆。

彼婆罗门从诸力士乞分舍利瓶,自起兜婆。诸力士等取其一分,于闍维处,合余灰炭而起兜婆。如是凡起十处兜婆。如来从始欲般涅槃。及般涅槃后至于闍维,起诸兜婆。其事如是。其后迦叶共于阿难及诸比丘于王舍城,结集三藏。^②

显然,无论八王还是婆罗门及诸力士,他们都是释迦在世时的弟子,其对释迦骨灰的供养,是出于对释迦的怀念和亲切。正如王舍城的阿闍世王所言,释迦既是他的导师,他们又同是刹帝利,所以他对骨灰的供养,是一种具有“纪念性”的崇拜供养,此是文献记载中最早的“佛舍利供养”的立意所在。其实,这也是早期佛教偶像崇拜的最基本立意。如最早佛像的诞生,按《增一阿含经》的说法,佛陀的旃檀像、紫磨金像之最早制作,发生在释迦牟尼佛在世时期,释迦牟尼佛到忉利天为其母摩耶夫人说法,波斯匿王、优填王因思睹如来而产生为如来造像的念头。因而,优填王用牛头旃檀、波斯匿王以紫磨金分别制作了五尺高的如来瑞像^③。

优填王与波斯匿王“思睹如来,遂得苦患”^④,因而产生造作佛像念头,并由此开启了佛像崇拜的历史。这种说法虽然同考古学和佛教美术发展的序列有所抵牾,但是这种以基本的“思念”感情为基础的崇拜立意,应该是与“八王分舍利”的立意具有相通之处,这是此类崇拜在开启之初的基本出发点。当然,这也是我们为什么要把“八王分舍利”与后世“佛舍利崇拜”分开来审视的原因所在。

如果我们把“八王分舍利”的供养立意与佛经中所记载的供养“佛舍利”所获得的功德福报之说相对比,就会发现二者之间的截然差别。北凉天竺三藏昙无讖译《悲华经》是对舍利崇拜讲得较为详细的经典,最著者莫过于如下几段:

(1)若我涅槃,正法贤劫俱灭尽已,我之齿骨并及舍利,悉当变化作佛形像。三十二相璎珞其身,一一相中有八十种好。次第庄严,遍至十方无量无边无佛世界。一一化佛以三乘法,教化

① 玄奘、辩机原著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》卷八《摩揭陀国上》,北京:中华书局,2000年,第631页。

② 《大般涅槃经》卷下,《大正新修大藏经》第1册《阿含部上》。

③ 这段记载被认为是后世插入阿含部经典中的古代传记。但在印度佛教中的确有那样的记载,如在5世纪初法显的《法显传》及7世纪上半叶玄奘的《大唐西域记》卷五、卷六中都记录了有关优填王和波斯匿王造像的故事,可见这个传说是很早的。参见法显撰,章巽校注:《法显传校注》卷一《拘萨罗国舍卫城》,北京:中华书局,2008年,第61页;玄奘、辩机原著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》,第468—469、489页;[日]百济康义:《旃檀瑞像中國渡來記》のウイグル訳とチベット訳,[日]森安孝夫:《中央アジア出土文物論叢》,京都:朋友书店,2004年,第70—74页。

④ 《增一阿含经》卷二十八,《大正新修大藏经》第2册《阿含部下》。

无量无边众生悉令不退。若彼世界病劫起时无有佛法,是化佛像亦当至中,教化众生如前所说。^①

(2)我涅槃后,若有众生以珍宝伎乐供养舍利,乃至礼拜右绕一匝,合掌称叹一茎华散,以是因缘随其志愿,于三乘中各不退转。

我般涅槃后,是诸舍利作如是佛事,调伏无量无边众生,于三乘中得不退转。如是当于五佛世界微尘数等大劫之中,调伏无量无边众生,令于三乘得不退转。^②

(3)舍利散在诸方无佛世界,寻时变作摩尼宝珠,如转轮圣王所有宝珠。若有众生见触之者,悉令不堕三恶道中,乃至涅槃不受诸苦,即得舍身生于他方现在佛所咨受妙法,发阿耨多罗三藐三菩提心便不退转。所有众生若命终时,其心在定无有散乱,不受诸苦爱别离等。命终之后不堕八难无佛之世,乃至成阿耨多罗三藐三菩提。^③

既然接触到舍利或崇拜舍利有如此重大的福报,那么这种说法显然与最早崇拜舍利的王舍城阿闍世王要求分舍利的动机与立意有相互矛盾之处,“八王分舍利”时期舍利的“纪念性供养”与《悲华经》所言的舍利崇拜的“灵异”差距颇大。

“八王分舍利”与《悲华经》之间的矛盾,其实应该是一种“历时性矛盾”,要理解其间差距产生的原因,就需对阿育王造塔的历史传说作一考察。

二、阿育王建塔分舍利与佛舍利崇拜的地理困境

佛舍利信仰之本质,是一种“灵骨崇拜”,它同一般的图像崇拜是有很大不同的。图像,只要解决了造作的宗教伦理问题和技术问题,就可以在任何地域制作出来,进行崇拜。佛舍利却不是能随意造作出来的,所以对“佛舍利”的“分之又分”就成了一个必然要采取的措施。随着佛教的传播,佛舍利信仰的“佛教地理圈”也必须随之扩大。

对于佛教崇拜的发展历程与阶段,梁代高僧慧皎在《高僧传》中说得更为清晰明了:

昔优填初刻栴檀,波斯始铸金质,皆现写真容,工图妙相。故能流光动瑞,避席施虔。爰至发爪两塔,衣影二台。皆是如来在世,已见成轨。自收迹河边,闍维林外,八王请分,还国起塔。及瓶灰二所,于是十刹兴焉。其生处得道,说法涅槃,肉髻顶骨,四牙双迹,钵杖唾壶,泥洹僧等,皆树塔勒铭,标揭神异。尔后百有余年,阿育王遣使浮海,坏撤诸塔,分取舍利。还值风潮,颇有遗落。故今海族之中,时或遇者。是后八万四千,因之而起。育王诸女,亦次发净心,并镌石熔金,图写神状。至能浮江泛海,影化东川。虽复灵迹潜通,而未彰视听。及蔡愔、秦景自西域还至,始传画髣释迦。于是凉台寿陵,并图其相。自兹厥后,形像塔庙,与时竞列。洎于大梁,遗光粤盛。^④

慧皎根据佛经和僧史典籍列出的佛教美术发展序列是:释迦牟尼在世时优填王、波斯匿王分别制作了栴檀和金瑞像,随后有释迦涅槃、八王分舍利、阿育王造塔、阿育王女图写佛容、佛像东来等。但是,美术考古的结论是,佛像的出现是佛教崇拜美术发展中的最后一个序列,也就是说,崇拜的偶像序列应该是:释迦涅槃、八王分舍利、阿育王造塔、阿育王女图写佛容、佛像东来。

佛像是在1—3世纪的犍陀罗和秣菟罗地区才出现的,在此之前,为了崇拜和供养的需要,佛舍利的“分之又分”和舍利塔的崇拜就是必然的选择。

“八王分舍利”,是在释迦佛陀诞生地、传法地、涅槃地这个“佛教地理”范围内兴起的最基本的

① 《悲华经》卷六,《大正新修大藏经》第3册《本缘部上》。

② 《悲华经》卷七,《大正新修大藏经》第3册《本缘部上》。

③ 《悲华经》卷四,《大正新修大藏经》第3册《本缘部上》。

④ 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传》卷十三《兴福·论曰》,北京:中华书局,1992年,第495—496页。

“灵骨崇拜”。这种崇拜的局限性就在于只能限于这个地理范围内,将佛舍利信仰与崇拜扩大至整个印度大陆范围的转折点,就是阿育王造八万四千塔遍分舍利的历史事件^①。

阿育王(约前304—前232)是印度孔雀王朝的第三代君主,频头娑罗王之子,是印度历史上最伟大的一位君王。他发动了一系列统一南亚次大陆的战争,曾征服过湿婆国等,规模最大的一次是公元前261年远征孟加拉沿海的羯陵伽国的战争。这次战争使孔雀王朝基本完成了统一印度的大业,但也造成了10万人被杀、15万人被掳走的人间惨剧。这一战是阿育王一生的转折点,也是印度历史的转折点。阿育王被伏尸成山、血流成河的场面所震撼,深感痛悔,决心皈依佛门,彻底改变统治策略。阿育王向佛教僧团捐赠了大量的财产和土地,还在全国各地兴建佛教建筑,据说总共兴建了84000座奉祀佛骨的佛舍利塔。是否有这么多佛舍利塔被建,不得而知,但是,此后无论在印度大陆,还是远在东方的中国,都将发现的“佛舍利”归之于“阿育王”。

印度大陆将发现的佛舍利归之于阿育王塔的例子,唐玄奘在《大唐西域记》中有很多记载。根据佛经的说法与历史文献中的记载可知,阿育王所建塔是不会超出印度大陆范围的,只不过是印度孔雀王朝疆域内的一次弘扬佛法的举措。然而,远在亚洲东方的中国却发现了阿育王佛塔,可见这种“佛舍利”分之又分是一种被持续使用的策略。

阿育王建立宝塔供养舍利的传说,大约在4世纪以后就在中国很流行,尤其江南和山东地区。南朝刘宋的宗炳(375—443)写了《明佛论》这篇著名的文章,其中就提到了在山东临淄就有阿育王寺的遗址。唐代道宣编集的《广弘明集》则记载各地共有阿育王塔17处^②。僧史文献中记载有在江南发现阿育王塔的事情,见于《高僧传》卷十三《释慧达传》。释慧达是东晋僧人,本名叫刘萨河,并州(治所在今山西太原)西河离石人,年轻的时候喜好打猎,31岁时忽然莫名死去,死去一天之后又活了过来,据说见到了地狱的种种苦厄,于是跟随一高僧出家作沙门,法号慧达。

不知道出于什么原因,慧达的老师让他到会稽(今浙江绍兴)吴郡去寻找阿育王塔和阿育王造像。东晋宁康(373—375)中,慧达来到京师建康(今江苏南京),住在长干寺。在此之前,晋简文帝在长干寺造了一座三层塔,塔成之后,每天晚上都会放光,颇具吉祥之相。而慧达发现此塔刹最高处放出来的光色最为妙色吉祥,于是便去塔下诵经礼拜。入夜时分,当见到塔刹有瑞光发出时,就告诉寺僧,一起到塔下发掘,结果在入地一丈多的地方挖出了三块石碑。中间的那块石碑下放置着一个铁函,打开之后,铁函中又有银函,银函里放置金函,金函里有三颗舍利,还有一爪甲及一束头发。头发长数尺,卷则成螺,光色炫耀,这样的头发显然就是佛陀的螺发。高僧大德们一致认为,此处就是周敬王时期阿育王修造的八万四千塔中的一个。于是,又在旧塔之西,又新造了一个塔安放佛舍利。到了晋太元十六年(391),孝武帝将这个安置舍利的塔加建为三层塔。

僧史文献中关于在江南发现的阿育王塔舍利与阿育王造像,都与胡僧传道有密切联系,晋咸和中(326—334)丹阳尹高悝在张侯桥浦里掘得一铜像,缺光趺,然而制作甚工,像前面有梵文“阿育王第四女所造”的题记,此像被放置在长干寺。不料很多年以后,有个渔夫在近海海口发现了一个铜莲华光趺,正好可以安在长干寺这尊阿育王第四女所造铜像上。再后来,来了五个西域僧人,指认这尊像正是他们带到江南的阿育王造像。

“阿育王造塔”传说在地理范围上呈不断扩大的趋势,其目的就在于为“佛舍利信仰”拓展地理上的局限。在这个意义上,我们就可以理解为什么《悲华经》会有“舍利散在诸方无佛世界,寻时变作摩尼宝珠”这个说法。从历史发展的脉络来看,这个说法不会是指“八王分舍利”之后,而是阿育王造八万四千塔,遍分舍利之后^③。只有在舍利被这样无限分之后,才会使得舍利信仰的“纪念性崇拜”色彩

① 玄奘、辩机原著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》卷八《摩揭陀国上》,第631页。

② 敦煌研究院主编:《敦煌石窟全集》第12册《佛教东传故事画卷》,香港:商务印书馆,1999年,第44页。

③ 玄奘、辩机原著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》卷八《摩揭陀国上》,第631页。

淡化,“灵异色彩”却逐渐增强。这就是“八王分舍利”与“阿育王造塔”这两种舍利崇拜所蕴含的不同立意所在。而这种崇拜到了中亚甚至中原之后,因为地理范围的扩大,释迦的有限“灵骨”已经不可能再在这样广大的地域范围内继续“分”下去,于是“舍利崇拜”陷入了地理界域膨胀而“佛陀灵骨”却无法随之膨胀的困境。“供不应求”的局面使得“舍利崇拜”面临“被崇拜物”缺失的尴尬境地。于是,“感应舍利”的出现就成为必然,它横空出世般的舍利产生模式解决了“缺失”问题,但却使得“舍利信仰”被赋予了更加工具化的内涵。

三、感应舍利之起源及其对建塔立寺的正当性自证

阿育王建佛舍利塔,只不过是印度孔雀王朝疆域内的一次弘扬佛法的举措。用阿育王塔与阿育王塔舍利的传说或遗迹来作为东亚中国佛舍利存在的源头,显然具有臆想的成分,这在佛教伦理与社会认可方面都无法做到天衣无缝,缺乏说服力。因而,阿育王塔舍利在中国的佛舍利源头上并不是主流。自东晋以来,“感应舍利”才是中国所崇拜的“佛舍利”的主要源头。

通过祈请来“感获舍利”,当然其源头可能是在印度大陆,玄奘在《大唐西域记》中就有瞿萨旦那国王曾“感获舍利数百粒”^①的记载。这说明随着地域的扩大和时间的绵延,即使在印度大陆,以释迦火化后的遗骨为“佛舍利”也已经无法满足更多的供养需求。

在中国,文献中最早的通过祈请而得到“佛舍利”的实例就是三国时期的康居僧人康僧会在建业请得“感应舍利”的记载。康僧会祖籍康居,世居天竺,其父因商贾移居交趾。十余岁父母双亡,即出家,三国吴赤乌十年(247)至建业(今江苏南京)。在他来之前,吴地官民其实早就接触过佛教,当时来自大月氏的居士支谦在孙权的支持下于建业翻译佛经,很有社会影响力。但是当时的东吴之地,却从没见过来自异域的出家僧人,也没有专门用来崇拜佛像、诵经传道的寺庙,本土当然更不会有人出家做僧人了。所以,康僧会这样一个出家僧人的到来,在当时的东吴引起了轰动性效果^②。

康僧会是职业的宗教人员、受戒的出家人,他到建业的第一件事,就是修建了简陋的茅舍作寺庙,布设佛像,传道授经。这种传教的阵势和康僧会的剃发易服的僧人形象,是吴地人非常诧异的,觉得康僧会可能是个异数。地方官员奏闻吴主孙权:“有胡人入境,自称沙门,容服非恒,事应检察。”孙权猜度说:“昔汉明帝梦神号为佛,彼之所事,岂非其遗风耶?”随后就召见了康僧会,诘问道:“有何灵验?”康僧会回答说可以请来佛骨舍利。在孙权看来,康僧会这就是在虚妄夸口,于是说:“若能得舍利,当为造塔。如其虚妄,国有常刑。”康僧会满口答应,以七日为期,于是洁斋静室,在几案上安置好准备接舍利的铜瓶,开始烧香礼请。结果七日之后,铜瓶内空空无也;于是又许下七日之限,期满之后,还是没请来舍利。孙权以为康僧会是在欺骗他,一怒之下要治他的罪。康僧会再三请求,孙权又答应再给他七天时间^③。

在三七的最后一天,太阳落山之时,仍然一无所得,信徒弟子们当时已经是心惊胆战,惹怒孙权那是要掉脑袋的。康僧会却一点也不灰心,继续诵经祈请。到当夜五更天,忽然听到铜瓶中叮当作响,康僧会自往视,果获舍利。第二天将祈请的舍利面呈孙权,举朝集观,见那颗舍利五色光炎照耀瓶上。孙权亲自手执铜瓶将这颗舍利倒入铜盘,结果舍利将铜盘冲碎。孙权这才异常震惊,起身连呼:“希有之瑞也。”这时候的康僧会又向孙权解释说:“舍利威神,岂直光相而已,乃劫烧之火不能焚,金刚之杵不能碎。”孙权命人试一下是不是这颗舍利有这么坚固神奇,于是乃置舍利于铁砧上,命力士用锤打击,结果铁砧、铁锤都打出坑来,舍利却毫发无损。孙权大为叹服,即兑现自己的若言,为此舍利建供养塔,并为康僧会建立佛寺。因为这是东吴有佛寺的开始,所以就把这座寺庙起名为建初

① 玄奘、辩机原著,季羡林等校注:《大唐西域记校注》卷十二《瞿萨旦那国》,第1020页。

② 敦煌研究院主编:《敦煌石窟全集》第12册《佛教东传故事画卷》,第135页。

③ 敦煌研究院主编:《敦煌石窟全集》第12册《佛教东传故事画卷》,第136页。

寺。建初寺所在的这个区域,命名为佛陀里。自此之后,东吴佛法大兴。这种用匪夷所思的神秘手段祈请舍利的举动,目的在于征服统治者和信众,至于这种“感应”而得的舍利到底来自何处,就只好断定了,可能是西域高僧从异域带来。不过像康僧会这样,用整整21天作法事祈请舍利,还要等到五更天才请到,可能其间会有些幻术之类的手段。再说了,21天时间足以想出各种应付的办法来。

用祈请感应的方式请来舍利的不止康僧会一人,可能在当时的传教条件下,这是一个最能赢得统治者和皈依者信任、叹服的方式之一。所以传教的西域僧人自然会有一套这方面的知识和经验来成功地做成这种事情。南北朝时期来到南朝宋都城建康的罽宾(今克什米尔地区)僧人昙摩蜜多也成功地祈请过舍利。昙摩蜜多曾历龟兹、敦煌等地,元嘉元年(424)经由四川、湖北到达京师,于元嘉十二年(435)营建了有名的定林上寺。自元嘉元年至元嘉十八年(424—441),译出《五门禅要用法》、《观音贤菩萨行法经》、《禅秘要经》等12部17卷。元嘉十九年(442)七月卒于定林上寺^①。

昙摩蜜多有很多神异的传说,据说他长得就有点异样,两道眉毛连在一起,所以又被称作“连眉禅师”。在龟兹的时候,龟兹王将之延请入王宫供养崇奉,但是喜好游方的他,还是谢绝了龟兹王的挽留,度流沙之地,来到敦煌,于闲旷之地建立精舍,植树千株,开园百亩,房阁池沼,极为严净。随后,他又到了凉州(今甘肃武威),兴建佛寺,传道授经。他祈请舍利的事情发生在荆州,南朝宋元嘉元年(424),他来到了荆州长沙寺:

以宋元嘉元年辗转至蜀。俄而出峡,止荆州,于长沙寺造立禅阁。翹诚恳恻,祈请舍利,旬有余日,遂感一枚。冲器出声,放光满室。门徒道俗,莫不更增勇猛,人百其心。^②

昙摩蜜多在荆州长沙寺主持修建了禅阁,并诚心祈请舍利,用了十多天时间的作法祈请,终于请得舍利一枚,这枚舍利同康僧会在东吴建业请得的舍利一样,其突出特征就是“冲器出声,放光满室”,可见是既坚硬又光明。这次祈请舍利的成功,自然使得传教授经的影响更为深厚广大,是“门徒道俗,莫不更增勇猛,人百其心”^③。

《法苑珠林》列出了东晋到隋初著名的感得舍利的典型实例,竟有十多例。如东晋初年竺长舒有舍利“投之水中,五色三匝,光高数尺”。晋大兴中,董汪信所供奉木佛像感生舍利,“水中浮沉,五色晃昱”。东晋咸康中,建安太守孟景欲建刹立寺,于其床头“得舍利三枚,因立寺刹”。东晋义熙元年,有林邑人尝有一舍利,“每斋日有光”。宋元嘉六年(429),贾道子在采回家的芙蓉花中“寻得一舍利,白如真珠,焰照梁栋”。宋元嘉八年(431),会稽安千载,家门奉佛,“斋食上得一舍利,紫金色,椎打不碎,以水行之,光明照发”。宋元嘉九年(432),浔阳张须元在家中佛像前供养的鲜花上“得舍利数十”。宋元嘉十五年(438),南郡刘凝之在佛像额下“得舍利二枚,剖击不损,水行光出”。宋元嘉十九年(442),高平徐椿读经后,于食物中“得二舍利”^④。

显然,中国佛教“感获舍利”的方法自然也是来自传教的西域僧人,但是也可能随着“感获舍利”事情的不断出现,其方法也相应地不断创新了。从上面例举的实例可以看出,获得感应舍利的方法大概有食生、花生、佛像生等等。“感应舍利”不但会随时而生,也会瞬间而消失,所谓“敬而得之,慢而失之”^⑤。而且感应舍利最大的特征就是放光。当然,在印度大陆就有舍利放光的记载,但是此处所说的感应舍利大多是放在水中才会“五色三匝,光高数尺”。

“感应舍利”毕竟不是佛陀“荼毗”后的遗骨本身,在传播源头上脱离了“八王分舍利”和“阿育王造塔”这两个分配与流传环节,这就决定了这种舍利的“真实性”没有了流分渠道上的保证与证明,所以佛教经典中才会出现关于如何分辨佛舍利的方法。释道世在《法苑珠林》中对佛舍利之真假的辨

① 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传》卷三《宋上定林寺昙摩蜜多》,第120—122页。

② 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传》卷三《宋上定林寺昙摩蜜多》,第121页。

③ 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《高僧传》卷三《宋上定林寺昙摩蜜多》,第121页。

④ 释道世:《法苑珠林》卷三十三《舍利篇》第37,《大正新修大藏经》第53册《事汇部上》。

⑤ 释道世:《法苑珠林》卷三十三《舍利篇》第37,《大正新修大藏经》第53册《事汇部上》。

认原则是：

若是佛舍利，椎打不碎。若是弟子舍利，椎击便破矣。^①

“椎打不碎”是佛舍利的一个标志，但是锤打不碎的东西太多。于是，在相关的记载中，因为感应而得到的舍利就增加了另一项关键标志：放光或遇水放光。因而，人们总结出真的佛舍利的特征是“剖击不损，水行光出”。

从康僧会和昙摩蜜多祈请舍利到晋隋之际“感应舍利”的大量出现，可以看出，祈请舍利的举动至少最初是出于要解决一个传道难题，就是传道受到了阻碍或处于低迷状态，需要这样一个极度神奇的事情来作为转折点，冲破权势者的阻力，或鼓励皈依者的信念。

“感应舍利”的出现，跟“阿育王建塔”的塔崇拜又有了不同之处，那就是，祈请舍利的出发点本身既不是“纪念性灵骨供养”，也不是“塔供养”，而是出于“证信”的目的，即为了证明传播佛教的合理性与建寺造塔的合法性而采取的一种“灵异”策略。这种策略的应用，在晋隋之际应该是非常频繁的，以至于一些僧人专门从事这样的“专业性工作”：

释道仙，一名僧仙，本康居国人……有须舍利，即为祈请，应念即至，如其所须……举国恭敬，号为仙阁梨焉。^②

释道仙能做到“有须舍利，即为祈请，应念即至，如其所须”，可见当时的舍利祈请已经做到了量身定做、有求必应，简直就达到了随心所欲的地步。由此也就不难理解，为什么在隋代初年隋文帝会感应祈请出那样数量众多的舍利分送天下诸州建塔供养了。

综上所述，“舍利供养”在由印度大陆经过中亚传播到中国的历程中，经历了“纪念性供养”、“塔供养”和“感应舍利供养”这样三个具有不同内涵的发展阶段。这个过程是随着佛教传播的地理范围的扩大，释迦作为一个历史人物的“灵骨”的不断被分，一直到了“分无可分”的地步，于是脱离了“八王分舍利”、“阿育王再分舍利”的“灵骨”分流轨道，衍生出通过感应或祈请的方式得到舍利的方法。至此，“舍利崇拜”的内涵其实已经发生了潜移默化的变化，由“纪念”、“怀念”、“崇拜”发展成“证明”佛教或佛法合理性的一种工具性手段。

四、结 语

佛舍利崇拜是一个介于“可信”与“不可信”论证中的模糊问题，一定程度上，是被完全当作一个“信仰问题”来处理的。对“信仰问题”的传统解释有两种：第一是宗教逻辑，也即神的逻辑，这是不需要现代学科体系追问的；第二是哲学逻辑，这是从概念思维的高度来解读信仰的原理。然而，这两种解释都没有注意到历史事实的变化，任何一种在人类历史发展过程中发生、发展的历史现象，都在不同的时空展现其不同的面貌，并会蕴含着不同的人类认识和社会需求。

本文主要通过对历史的梳理，指出了佛舍利崇拜是由“纪念”、“怀念”、“崇拜”，发展成“证明”佛教或佛法合理性的一种工具性手段。这也是为什么后代会产生“高僧舍利”这样一种现象的主要原因所在。因为“怀念”，所以才会有“灵骨崇拜”的基础上产生大量佛像；因为“证明”，才会用是否产生“舍利”来宣示高僧是否得道成佛。这个问题的研究是一个被忽视的领域，尤其是没有用历史学的视角，在长时段内观察这个宗教现象的发展、变化及其所内涵的实质性意义。因而，本文所作的观察，可以廓清笼罩在“舍利崇拜”问题上的一些迷雾，从完全实证的角度，对这一历史现象、宗教现象和社会现象，给出一个清晰的历时性解读。

[责任编辑 范学辉]

① 释道世：《法苑珠林》卷四十《舍利篇》第37，《大正新修大藏经》第53册《事汇部上》。

② 《神僧传》卷五《道仙》，《大正新修大藏经》第50册《史传部二》。

时空视阈下的审美心胸理论

詹冬华

摘要:审美心胸表现为一种空明澄澈、通豁无碍的心境,这实际上是一种自由的心理时空,是对自然社会时空秩序的超越。中国古代审美心胸理论涉及到三个层面的时空:“自然时空”、“心理时空”、“形式时空”,这三个层面紧密关联,构成了审美时空的三个基本维度。有限的生命与无限的宇宙之间的根本对立,引发“心理时空”对“自然时空”的塑型与超越,这也是艺术审美发生的存在论依据,但“心理时空”还必须转化并落实到具体的意象符号亦即“形式时空”上。老庄的“虚静”说、佛禅的“空静”论均为审美心胸理论提供了思想上的支撑,但两者仅从哲学上对“自然时空”与“心理时空”的关系进行了充分的阐发,而对“形式时空”,特别是审美时空三层面之间的共生相依关系并未作明确论述。魏晋以降,“虚静”(“空静”)说被后世文艺理论家用于诗文、书画等各个艺术领域,在庄禅的“道体时空”、“佛性时空”之外,拓展了审美意象的“形式时空”,审美心胸理论才实现了从哲学到美学、艺术学的完美变身,并逐步得到充实与完善。

关键词:中国古代;审美心胸;自然时空;心理时空;形式时空

审美心胸理论^①是中国古典美学及艺术理论中的重要问题,尤其是在先秦道家美学中,该理论占有极为重要的位置。佛禅美学提出的“空静”说也为审美心胸论的丰富完善提供了较大的思想启示。新时期以来,学界有关中国古代审美心胸理论的研究日臻宏富与深入。综而论之,前贤的研究路向主要体现在四个方面:一是对先秦老子、管子、荀子、庄子的“虚静”说以及佛禅的“空静”论进行考辨释解,探究审美心胸理论的哲学依据。二是集中围绕庄子的“心斋”、“坐忘”、“物化”、“神游”等范畴进行论析,并将庄子定为审美心胸论的奠基者。与此同时,佛禅对审美心胸论的思想贡献也逐渐受到关注。三是在论述老庄“虚静”说、佛禅“空静”论的基础上,进一步探究庄禅审美心胸论在后世的演进与运用,如陆机、宗炳、刘勰、苏轼、郭熙等人。四是将中国古代审美心胸理论与西方美学中的审美态度理论进行比较研究,探析二者之间的异同。前人的研究对于我们理解审美心胸问题无疑具有重要的奠基性意义。但随着研究的深入和展开,也呈现出一些新的问题:一,老庄“虚静”说、佛禅“空静”论的终极旨归不在于审美,而是关乎存在的生命超越问题。“虚静”(“空静”)与生命超越之间的关联理应得到更深入的探究。二,审美心胸论虽肇端于老庄、受惠于佛禅,但庄禅与后世文艺理论家的理解是有区别的。前者谈得最多的是哲学问题(包含美学),并未涉及艺术学;而后者则是从门类艺术(绘画、书法、诗词等)入手对审美心胸理论加以运用和深化。三,审美心胸的提凝养成,最终表

作者简介:詹冬华,江西师范大学当代形态文艺学研究中心、文学院教授(江西南昌 300022)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国古代时空美学研究”(10CZW009)、江西师范大学当代形态文艺学研究中心 2010 年度招标项目“中国古代文艺美学中的时空问题研究”(JD1012)的阶段性成果。

① 所谓“审美心胸”,是指审美主体在进行审美观照、审美体验时所达到的心理状态与精神境界。这时,观照者要摆脱世俗功利的束缚,摒弃逻辑思量的羁绊,形成一种自由无碍、澄明无翳的襟怀与心境。“审美心胸”与西方美学所说的审美态度相对应。叶朗认为,老子提出的“涤除玄鉴”命题是中国古典美学关于审美心胸理论的发端,庄子有关“心斋”、“坐忘”的论述是审美心胸的真正发现。此后宗炳提出的“澄怀观道”、郭熙的“林泉之心”等,都是对老庄审美心胸理论的继承与发挥。参见叶朗:《中国美学史大纲》,上海:上海人民出版社,1985年,第119页;叶朗:《美学原理》,北京:北京大学出版社,2009年,第103—105页。

现作为一种空明澄澈、通豁无碍的心境,这是一种自由的心理时空,是对自然社会时空秩序的超越。在具体的审美实践中,审美主体会触及到三个层面的时空:“自然时空”、“心理时空”、“形式时空”,尤其是在艺术的创作与鉴赏中,这三者密不可分。从艺术发生学的角度来说,任何艺术审美都旨在化解有限的生命与无限的宇宙之间的根本对立,正是二者的冲突,才引发了“心理时空”对“自然时空”的塑型与超越。但就审美体验而言,心理时空还必须转化并落实到具体的意象符号亦即“形式时空”上。这三个层面紧密关联,构成了审美时空的三个重要维度:其中,“自然时空”是根因与动力,“心理时空”是中介与载体,“形式时空”是结果与目的。无论是老庄的“虚静”,还是佛禅的“空静”,都为审美心胸论提供了思想上的支撑。两者仅从哲学上对“自然时空”与“心理时空”的关系进行了充分的阐发,而对“形式时空”,特别是审美时空三层面之间的辩证关系并未作过多的论述。这一任务,主要由后世文论家、艺术家来完成。由此,本文拟从时空角度对古代审美心胸理论择要加以梳理阐释,以期深化对这一问题的理解。

一、老庄“虚静”说的哲学意义

学界讨论中国古典美学中的审美心胸问题,一般都将源头追溯到老子哲学和美学^①。其中最重要的是老子提出的“涤除玄鉴”(《老子·第十章》)及“虚静”(《老子·第十六章》)这两大命题。

所谓“涤除玄鉴”,即是老子为“体道”而提出的一种心性修持功夫,而“虚静”则是“涤除玄鉴”之后的心理状态与精神境界。老子说:“修(涤)除玄监(鉴),能毋有疵乎?”^②徐梵澄解释说:“自来人之知觉性清明,所谓‘清明在躬,志气如神’,则可谓其心如明镜,此境界不可常保。常人二六时中,有其心极清明之时,有其心极昏暗之时;即上智亦有其下愚之时。故当勤加修治之,如镜,使之‘无疵’瑕,则能明照。——此属深邃之心理学,取譬之说曰‘玄鉴’。”^③高亨释曰:“玄者形而上也,鉴者镜也,玄鉴者,内心之光明,为形而上之镜,能照察事物,故谓之玄鉴。……‘玄鉴’之名,疑皆本于《老子》。《庄子·天道》篇:‘圣人之心,静乎天地之鉴,万物之镜也。’亦以心譬镜。洗垢之谓涤,去尘之谓除。《说文》:‘疵,病也。’人心中之欲如镜上之尘垢,亦即心之病也。故曰:‘涤除玄鉴,能无疵乎!’意在去欲也。”^④叶朗将“涤除玄鉴”分开来理解,认为该命题包含两层含义:一是把观照“道”作为认识的最高目的,所谓“玄鉴”即“鉴玄”;二是排斥主观欲念和成见,保持内心的虚静,即“涤除”^⑤。

在涤净内心的种种尘念,心如明镜朗照万物之时,心灵就会进入一个“虚静”的巅峰状态。老子谓:“至(致)虚极也;守静督(笃)也,万物旁(并)作,吾以观其复也。天(夫)物沕沕,各复归于其根。”^⑥这里的“虚”一般理解为“空”、“无”,从排除各种尘欲杂念、内心空明、了无挂碍的层面来说可通。但“虚”、“静”都是为“观复”作准备的,并非一片死寂空杳。朱谦之说:“虚无之说,自是后人沿《庄》、《列》而误,《老子》无此也。‘虚而不屈,动而俞出’,此乃《老子》得《易》之变通屈伸者。”^⑦徐梵澄释曰:“虚其心,静其意,然后能观。事萦于怀则不虚,方寸间营营扰扰,则亦不能静。此与《大学》之言‘静而后能安’也同。致虚守静,于以观万事万物之动。动者,‘作’与‘复’,往与返,大化之循环也。”^⑧

老子“涤除玄鉴”及“虚静”的命题涉及的主要还是哲学、心理学方面的问题,属于认识论范畴。

① 参见叶朗:《中国美学史大纲》第一章;陈望衡:《中国古典美学史》上卷第一章第三节,武汉:武汉大学出版社,2007年。

② 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第265页。

③ 徐梵澄:《老子臆解》,北京:中华书局,1988年,第14页。

④ 高亨:《重订老子正诂》,北京:中华书局,1956年,第24页。

⑤ 叶朗:《中国美学史大纲》,第38—39页。

⑥ 高明:《帛书老子校注》,第298—300页。

⑦ 朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局,1984年,第65页。

⑧ 徐梵澄:《老子臆解》,第23页。

战国时期的管子学派、荀子、韩非子都对该命题作了继承和发挥^①。但对审美心胸理论贡献最大的还是庄子，他在老子“涤除玄鉴”的基础上提出了“心斋”、“坐忘”的命题，建立了审美心胸的理论^②。《庄子·人间世》云：

回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也；可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣。……瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！”^③

庄子借孔子之口所说的“心斋”是其心性修持的重要步骤，也是臻至“虚静”、体悟大道的前提条件。《说文》释“斋”曰：“戒，洁也。”“心斋”即“斋心”，也就是戒拒超出基本需要之外的种种欲念，让心灵保持纯粹洁净的状态。在这个过程中，首要的是保持心志专一（“一志”），在这种状态下可以做到不用耳朵听而用心听，不用心听而用气去感应^④。这里的“气”是指心灵活动到达极纯精的境地。或者说，“气”即是高度修养境界的空灵明觉之心，所以能够容纳外物。庄子通过耳（肉身感官）——心（心理知觉）——气（纯粹意识）的逐步拔升，使得心志主体受到的限制越来越小，因而变得愈加空灵、澄明。因为“道”只能聚集在清虚的气中，要想体道，就必须保持清虚的心境，这就是“心斋”。庄子特别强调，“听止于耳，心止于符”，也就是说耳、心只需发挥各自的功能（耳朵只是听，心只是感应），而不要掺杂其他的觉知思量。所谓“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”，就是在注意力高度集中的情况下将耳、心的效能发挥到最大化。那么，如何做到“一志”呢？这就要靠“坐忘”。

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”（《庄子·大宗师》）^⑤

《说文·止部》释“坐”字：“止也。从畱省，从土。土，所止也。此与畱同意。”^⑥“畱”，留也。从字面意思来看，所谓“坐忘”，就是主体之我在肉身滞留于世俗处境的情况下遗忘抛却各种欲念与思量。老子说，“贵大患若身”，庄子也说，“大块载我以形”。老庄无法否认肉身，因此，“坐忘”必须在葆有肉身形体的前提下完成，而不是羽化登仙，这便构成了矛盾。接受并克服这个矛盾才有可能与大道相接。庄子的办法是做减法，与现象学的“悬搁”、“还原”有相通之处。徐复观认为，达到心斋、坐忘的历程，主要通过两条途径：一是消解基于生理的各种欲望，让心解放出来；二是放弃对外物知识的追问探究，剿绝是非判断和思量计较。前者是“堕肢体”、“离形”，后者则是“黜聪明”、“去知”。两者同时摆脱，就是“无己”、“丧我”，亦即“坐忘”^⑦。康德认为，主体具备三种基本的心理活动能力：知（认知、概念）、情（情感、审美）、意（意志、欲念），当“知”、“意”被排除出去后，主体就剩下“情”之一途了。但在庄子，这种人之常“情”也在排遣之列，所谓“安时而处顺，哀乐不能入”（《庄子·养生主》），“不足以滑和，不可入于灵府”（《庄子·德充符》）。“心斋”之后，心便“无欲”、“无知”甚而“无情”，这样的“心”犹

① 叶朗认为，《管子》四篇是审美心胸论链条中的重要一环，其《中国美学史大纲》第四章第三节有专论，惜未详透。另见张峰屹：《〈管子〉四篇审美心胸论及其历史地位》，《管子学刊》1993年第2期。

② 参见叶朗：《中国美学史大纲》，第39页。

③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第一册，北京：中华书局，1961年，第147—150页。

④ 译文参考陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2009年，第134页。

⑤ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第一册，第282—285页。

⑥ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第687页。

⑦ 徐复观：《中国艺术精神》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第43页。

如光澈的明镜,能够朗照万物:“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”(《庄子·应帝王》)所以,徐复观将这个“心斋”之心看作是艺术精神的主体。他认为,庄子本无意于今日所谓的艺术,但是顺庄子之心所流露出来的,自然是艺术精神,自然成就其艺术的人生,也由此可以成就最高的艺术^①。这一论断主要建基于康德的审美无功利的思想,又结合中国古典美学的特质作了发挥,诚为确论。

二、从“虚静”到“空静”:庄禅审美心胸的自由时空

如果我们顺着徐复观的思路作进一步追问,“心斋”之“心”既然是艺术精神的主体,那么这一审美主体最后又落实到意识心理的什么层面呢?在具体的艺术(技艺)活动中,它又是如何发挥作用的呢?要回答这一问题,必须从审美心理学的角度对“心斋”之“心”进行还原。在人与物、主与客的对待中,存在三种基本关系:占有、认知、审美。主体通过排除占有、认知的活动重新调整了“物—我”关系,从日常的认知、实用心理转向审美心理,从现实时空秩序中超拔出来,在新的“物—我”关系中构建虚幻的心理时空。

从某种意义上说,“心斋”、“坐忘”最终要指向时间与空间,庄子要从心理、精神的层面完成生命的超越,达到自由的神游之境,最后也是最难跨越的是时空障碍。当然,“心斋”、“坐忘”所对应的是心理时空,而非自然时空。从字面上理解,“心斋”主要解决心理空间的问题,摒弃、清理心中的各种杂念,腾出心理空间,才有可能容纳万象,进行审美静观。《庄子·人间世》:“瞻彼阒者,虚室生白,吉祥止止。”“阒”即“空”,“室”喻“心”,“止”即凝静之心。意即观照那个空明的心境,从中可以生出光明来,福善之事止于凝静之心^②。所以,这种清明无念的心境即是一个可开可阖、进退裕如的心理空间,它既是道的聚集之所(“虚”),也是美(“白”)、善(“吉祥”)的生发之地。相较而言,“坐忘”关涉的则主要是心理时间。所谓“坐忘”,即是在滞留世俗境域的情况下“忘却”各种“现实时间”的干扰,包括欲望与知识,乃至与欲念相连的情感。“忘”是“记忆”的反向动作,而记忆就是对过去时间的滞留。陈鼓应认为,“心斋”着重写心境之“虚”,“坐忘”则是要写心境之“通”^③。两者都是为了营造一个自由的审美心境,“虚”着意于杳渺辽阔、通豁无碍的心理空间,“通”关注的是流变不滞、“与物为春”的心理时间。虽然在进行实际的心理修持过程中,“心斋”与“坐忘”密不可分,心理时间与空间浑然一体,二者同时出场,但从逻辑上说,“坐忘”(时间)对“心斋”(空间)具有某种优先性,这种优先性根源于生命的有死性,这也是庄子反复言说的存在论难题:

仲尼曰:“死生存亡,穷达贫富,贤与不肖毁誉,饥渴寒暑,是事之变,命之行也;日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也。”(《庄子·德充符》)^④

死生,命也,其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。(《庄子·大宗师》)^⑤

滑介叔曰:“……生者,假借也;假之而生生者,尘垢也。死生为昼夜。且吾与子观化而化及我,我又何恶焉!”(《庄子·至乐》)^⑥

正因为“小知不及大知,小年不及大年。……众人匹之,不亦悲乎”(《庄子·逍遥游》),有限与无限的尖锐对立,使得生死之大情折磨着每个人的思维神经,要摆脱现实时间秩序的捆绑与煎迫,首先就要做到“忘年”:“忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟。”(《庄子·齐物论》)唯有忘掉生死(时间),是非双遣(知识),方能臻达无穷无尽的境界,将自己寄寓于无穷的自由境域之中。

① 徐复观:《中国艺术精神》,第42页。

② 译文参陈鼓应:《庄子今注今译》,第135页。

③ 陈鼓应:《庄子内篇的心学(下)——开放的心灵与审美的心境》,《哲学研究》2009年第3期。

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第一册,第212页。

⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第一册,第241页。

⑥ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第三册,第616页。

陈鼓应认为,“坐忘”中最基本的范畴“忘”以及“同于大通”、“化则无常”等命题,是理解“坐忘”说的关键词语。“忘”与“化”,也正是心灵活动达到“大通”之境的重要通道;而“忘”为与外界适然融合而无心,“化”则参与大化流行而安于变化。“两忘而化其道”——物我两忘而融合在道的境界中,这也正是“坐忘”功夫而达于“同于大通”的最高境界^①。要从日常的流俗时间转到自由无滞的道的(审美时间),需要主体不断地抛却、排遣与本心无关的事物,庄子将这一步骤命名为“外”:

吾犹守而告之,参日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻,而后能见独;见独,而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生。杀生者不死,生生者不生。其为物,无不将也,无不迎也;无不毁也,无不成也。其名为撝宁。撝宁也者,撝而后成者也。(《庄子·大宗师》)^②

所谓“外”,就是一个将本己之心从各种世俗縲绁中“剥离”出来的过程,其方法类于现象学的“悬搁”。从外“天下”(“世故”、礼仪交往世界)到外“物”(货殖等身外之“物”),再到外“生”(生死),要经历三日、七日、九日的不同阶段。只有不以生死为念,才能做到心境明澈(“朝彻”),之后才有可能体悟到“道”(“见独”),证悟大道,就能勘破时间的谜团(“无古今”),最后随顺徜徉于“不生不死”、迎来送往、有成有毁的大化流行之中。这个先“外”后“入”的过程,庄子称之为“撝宁”。清人郭嵩焘释曰:“赵岐《孟子注》:‘撝,迫也。’物我生死之见迫于中,将迎成毁之机迫于外,而一无所动其心,乃谓之撝宁。置身纷纭蕃变交争互触之地,而心固宁焉,则几于成矣,故曰撝而后成。”^③“撝宁”与“坐忘”相通,撝而能宁,坐而能忘,这是“心斋”的重要保证。由此可见,庄子并没有逃避悲苦污秽的“人间世”,一味驰情于虚幻的“乌何有之乡”,而是在当下的尘俗中实现精神的涅槃与飞升,完成“坐忘”——“心斋”——“虚静”——“物化”——“游心”的审美历程。“坐忘”、“撝宁”是直面各种欲念的纷扰,坐怀不乱、闹中求静,它呈现出荡涤审美心胸的阶段性和复杂性,因为常人只能做到“坐驰”(《庄子·人间世》:“夫且不止,是之谓坐驰”,成玄英疏:“形坐而心驰”),只有“才全”之士方能一步步外物净心,朝彻见独,进入“大美至乐”之境。从纷纭扰攘的尘俗中进入到“无古今”的道境,是长期修炼心性而达到的高峰体验。但是,这种“至美至乐”的高峰体验并非必然发生,“坐忘”、“撝宁”本身就涵具了时间性,庄子又称之为“丧我”。

以上分析了“心斋”、“坐忘”的时空意义,最后看一下庄子对“虚静”的论述:

圣人之静也,非曰静也善,故静也;万物无足以铄心者,故静也。水静则明烛须眉,平中准,大匠取法焉。水静犹明,而况精神!圣人之心静乎!天地之鉴也,万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至,故帝王圣人休焉。休则虚,虚则实,实则伦矣。虚则静,静则动,动则得矣。静则无为,无为也则任事者责矣。无为则俞俞,俞俞者忧患不能处,年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也。

故曰:“……静而与阴同德,动而与阳同波。”故知天乐者,无天怨,无人非,无物累,无鬼责。故曰:“其动也天,其静也地,一心定而王天下;其鬼不祟,其魂不疲,一心定而万物服。”言以虚静推于天地,通于万物,此之谓天乐。(《庄子·天道》)^④

在“虚静”说的问题上,庄子在老子的基础上作了较大的推进。庄子提出勿使外物搅扰内心,并以镜喻心,这是老子“涤除玄鉴”说的详尽解释。值得注意的是,庄子突出了老子“虚静”当中的动静关系,并作了一定的发挥。老子提出在静中“观复”,却未有更具体的说明。庄子作了三个渐次递进式的推演:第一层重申“心斋”、“坐忘”与“虚静”的关系。从“休”(即“心斋”、“坐忘”。成玄英疏:“休虑息

① 陈鼓应:《庄子内篇的心学(下)——开放的心灵与审美的心境》,《哲学研究》2009年第3期。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第一册,第252—253页。

③ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第一册,第255页。

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第二册,第457—463页。

心”)的心理功夫推到“虚”的精神状态,再到“实”且“伦”(充实完备,马叙伦曰:“伦”即“备”)。第二层指明“动静”的辩证关系。在“虚”——“静”——“动”——“得”的逻辑推进中,“虚静”的积极意义得以彰显。第三层阐述“虚静”的效用。“静”而“无为”,“无为”而“俞俞”(即“愉愉”,安逸),如此则无忧患,长年寿。至此,老庄基本上奠定了以“虚静”为核心的审美心胸理论,两者在心性修养功夫上的思路也大体一致,只是表述上略有差异。

佛禅不缘外境,通过“禅定”、“解空”的方式追求内心静修定慧的纯粹心理时空,此即佛禅所说的“空静”。这与老庄所说的“虚静”之间存在相通之处,两者可以相互发明。

佛教讲究禅定,“禅”是梵文音译“禅那”的简称,意为“静虑”或“思维修”。^①“定”是梵文意译,是指心专注于一境保持不散乱的精神状态,也即调整修炼心意的功夫^②。佛教讲求“禅定”,是为了超越现象世界,获得某种绝对的神秘心理状态与思想状态,它要求修习者事先做好物质上和精神上的各种准备,包括调身、调息、调心。修习者通过结跏趺坐,收摄心神;同时调整呼吸,使之引短令长、柔细无声。在形神安静之时,再集中意念,摒弃各种尘念妄想。通过禅定,修习者可以逐步经历不同的心理状态,最后进入涅槃之境^③。

小乘佛教的禅定包括“四禅”与“四无色定”。所谓“四禅”就是禅者修习调节自我心性欲念的四个阶段:“初禅”,摆脱欲望的诱惑,摒弃杂念,喜悦安乐;“二禅”,停止理性的思忖计度,心性平静;“三禅”,消除一切外在的喜悦,代之以内心纯净的“妙乐”;“四禅”,内外喜悦皆消弭殆尽,无欲无念,不喜不惧。“四无色定”是就心识对象而言的,是指修习者所经历的四种思维状态或心理境界:“空无边处定”,修习者排除一切物质观念,只有空无边际的空间观念;“识无边处定”,修习者抛弃“空无边”的观念,以内识为对象作无边观想;“无所有处定”,修习者感到一切物质、虚空,甚至识皆不存在,思维没有对象,进入“无所有”的心理境界;“非想非非想处定”,“无所定”为“非想”,将“非想”也排除掉,即“非非想”,进入没有任何观念的绝对境界,亦即佛教所说的“寂静涅槃”之境^④。

从修习方法及其最终目的来看,佛禅的“禅定”与老子的“涤除玄鉴”、庄子的“心斋”“坐忘”可谓殊途同归。二者都力主排除各种欲念,收摄心神,凝神静虑。同时剿绝名言概念的理性思索,以静虑直观的方式体悟大道佛法。与老庄的“虚静”说相较,佛禅由禅定所达到的“空静”状态更为彻底。老庄言“虚静”,是通过内心的虚寂清静去契合天道本体,老子说:“归根曰静,是曰复命,复命曰常,知常曰明。”(《老子·第十六章》)庄子说:“夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至。”(《庄子·天道》)可见,在老庄那里,“静”内涵于“道”之中,而体道的关键就在于内心之“虚”,唯有虚心静虑,达到清明洞彻、淳和无识的境界,才能见道、载道,并最终与道会通融合,与天合一^⑤。在修证方法上,老庄是将重心放在人的“心神”上,只要心神不染尘滓,明澈如镜,就能玄鉴万物,归根复命,通于大道。相比之下,佛教的修习功夫要显得更为复杂且系统化。小乘的“四禅”、“四无色定”,不断地提高心性修证的要求和境界。佛教不仅要摒弃欲念的干扰,阻绝思量的计度,还要排遣日常的喜悦情感甚至是更高的清净妙乐,做到无喜无惧。小乘的“四无色定”:“空无边”、“识无边”、“无所有”、“非想非非想”,从对外在物质空间的无边无量观照开始,转入对内在心识的无边观想,再上升至否弃无边虚空以及心识本身,让思维失去任何对象。到这里还不够,最后还要将“非想”与“非非想”的界限消除掉。至此,心之内外都被“空”掉了。大乘佛教认为,因为有情众生会因为现世的种种“执取”而陷于“无明”之中,因此人生的本质是苦的。要解脱痛苦,关键是要摆脱“无明”状态,那就要从根本上领悟世界的本相。万事万物均是缘起而生、缘尽而灭,万物本身没有自性,无时无刻不是处于生灭变现之

① 参见曾祖荫:《中国佛教与美学》,武汉:华中师范大学出版社,1991年,第145页。

② 参见方立天:《佛教哲学》,北京:中国人民大学出版社,1991年,第114页。

③ 参见方立天:《佛教哲学》,第114—116页。

④ 参见曾祖荫:《中国佛教与美学》,第146—148页;方立天:《佛教哲学》,第116—117页。

⑤ 参见徐小跃:《禅与老庄》,杭州:浙江人民出版社,1992年,第192—194页。

中,因此万物是“空”的。在修习方法上,大乘佛教基本上继承了小乘佛教禅定的路数,形式上并无多少创新,只是在修习的具体实施过程中,强调要将禅法与空观结合起来,亦即在禅观中既看到一切事物的空性,又看到一切事物的作用。在大乘佛教,禅法是证悟般若中观理论的重要方法^①。

大乘佛教进一步扩大了禅定的内涵,认为无论动静,都可以获得禅定。禅宗虽然同样强调这种禅定功夫的重要性,但不再拘泥于静坐的形式,主张在日常的行住坐卧、挑水劈柴中直指本心、体证佛性。

在禅宗看来,三界中的万法皆是心识变现的结果,所以禅宗非常注重对心识的修持与觉证,凡佛之间,只在一念,迷则凡,悟则佛。因此,禅宗也被称为“佛心宗”。禅宗的独特之处在于,它放弃了对执念本身的逻辑性破除,而是紧紧抓住“万法唯心”这一佛学要旨,将关注的重心由外层世界(色)转向了内在世界(心),在完成了对世界的本体改造与确证之后,再来考虑时空超越问题。因此,在时空超越的道路上,禅宗比大乘佛教走得更远。在禅宗看来,世界中任何事物现象无不呈现于心念之中,就时空而言,时间的久暂、先后、断续,空间的广狭、上下、高低等等,都会在心念中产生反应。如果完全依照自然现实时空的逻辑行事,让心念自缚于时空的缱绻,就会产生执著之念,人的主体精神就会丧失。要想自开佛性,证得菩提,臻达清净空明之境,首先就要打破时空对心的桎梏。禅宗的时空超越集中体现在其“解空”式的精神修行之中。具体包含以下几个方面:一是将时空转化为心念,认为万法唯心,心外无时空,亦即将时空心灵化、精神化。二是主动消除记忆,防止心念受外界时空的牵制。三是颠倒并消解自然时空的现实逻辑,将不同时空中的事物加以并置,阻绝人们对时空的拟议思量。并且营构时空圆融之境,进一步打破时空的现实壁垒。四是在行住坐卧、饥餐困眠的日常修行中寻求“顿悟”的契机,在念念相续中获致截断众流的“断念”,实现“瞬间即永恒”的时空超越。

时空的翳障被消除了,则内外一切色法皆如梦幻泡影,是性空假有。所谓“色不异空,空不异色;色即是空,空即是色”(《心经》),是为“色空”。“空静”就建立在这个“空”的基础之上,其比老庄的“虚静”要走得更远。从心理时空的角度来看,佛禅不仅打破了现实时空的逻辑桎梏,超越了时空,还超越了“非时空”,进入到一种涵摄大小久暂,通豁自如、圆照无碍的佛性时空之中。因此,在儒释道三家中,佛禅时空显得最为空灵、自由,是一种彻底的最具超越性的心理时空。

庄子的“虚静”、“物化”、“游心”的审美心胸及审美体验对古代文艺创作理论产生了极其深远的影响,魏晋以后更被广泛运用到诗、书、画、乐等方面。这在陆机、宗炳、刘勰、钟嵘、司空图、苏轼、郭熙、王国维等人的诗文书画理论中都有不同程度的阐发。需要说明的是,后世文艺理论家所阐发的审美心胸理论并不完全依托于老庄,还受到佛禅思想的影响。特别是唐宋以后,庄禅合流,二者对心理时空的理解又有相通之处,更容易被艺术家、理论家所接纳,进而影响到其对审美心胸问题的理解。

三、后世审美心胸论的时空拓展

从后世文艺理论家的表述中,我们可以清楚地发现其祖述老庄“虚静”说的观念及话语痕迹。比如陆机的“伫中区以玄览”(《文赋》)本自老子的“涤除玄鉴”(通行本作“涤除玄览”);刘勰的“陶钧文思,贵在虚静,疏淪五藏,澡雪精神”(《文心雕龙·神思》)直接沿用庄子的“疏淪而心,澡雪而精神”(《庄子·知北游》);宗炳的“澄怀”可以看作是“涤除玄鉴”、“心斋”、“坐忘”的另一种表述;司空图的“古镜照神”(《二十四诗品》),实际上也是老庄以镜喻心的形象概括;苏轼提出的“静故了群动,空故纳万境”(《送参寥师》)是对老庄“虚静”说中动静关系的领会与运用,可见老庄审美心胸论影响之深远。同时也应看到,宗炳、王维、司空图、苏轼等人均寝馈于佛学,他们的文艺观念必定受到佛禅思想的影响。但相对于先秦道家以及唐宋佛禅思想,他们对审美心胸的理解已呈现出不同的思考路向。

^① 此处有关大乘佛教禅定的论述,参见方立天:《佛教哲学》,第118—119页。

从时空维度看,则既有继承也有发展,具体表现在自然时空(“四时”)、心理时空(“游心”)、形式时空(“意象”)三个方面。

在先秦文化语境中,“四时”(春夏秋冬)是一个非常重要的概念,它与四方(东南西北)、四风、四神是紧密联系在一起的^①。可见,“四时”是一个包含时间空间在内的宇宙论概念。在中国古人看来,人与自然天地之间存在一种感应关系,四时物候的变化更迭与人的生命情感同源同构,二者之间能够形成节律共鸣。因此,“四时”具有丰富的哲学美学意蕴。在《庄子》一书中,“四时”一词凡十八见,但已经褪去了神学色彩,主要表示四季物候、阴阳节律等意义,如:

若然者,其心志,其容寂,其颡颥;凄然似秋,暖然似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极。
(《庄子·大宗师》)^②

察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。(《庄子·至乐》)^③

夫至乐者,先应之以人事,顺之以天理,行之以五德,应之以自然,然后调理四时,太和万物。四时迭起,万物循生;一盛一衰,文武伦经;一清一浊,阴阳调和,流光其声;蜚虫始作,吾惊之以雷霆。其卒无尾,其始无首;一死一生,一僨一起;所常无穷,而一不可待。(《庄子·天运》)^④

在庄子看来,“四时”是沟通天人的重要中介,也是生命情感、艺术审美需要效法的重要对象,它与大道至美相通。庄子谓:

天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理,是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。

今彼神明至精,与彼百化,物已死生方圆,莫知其根也,扁然而万物自古以固存。六合为巨,未离其内;秋豪为小,待之成体。天下莫不沉浮,终身不故;阴阳四时运行,各得其序。惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知。此之谓本根,可以观于天矣。(《庄子·知北游》)^⑤

这段话可以看作是庄子关于“美”的总结陈词,其中包含以下几层意思:首先,天地间的大美、四时运行的法则、万物生成的规律都源于自本自根的大道,三者同质而异名。或者说,天地万物依照自然法则运行生成本身就是美的彰显。“道法自然”,因此,天地之大美就始终如其所是地存在着,无需言说(概念演绎与逻辑思辨),也不能言说。其次,“圣人”既是体道者,自然同时也是美的体验者。体道及审美的过程不是对自然的实践改造或是推演玩索(“作”),而是效法天地、委顺自然(“无为”)。最后,天地万物随四时推行而沉浮变化,美就在这一变化中自然生成。所以,美不是现成存在,而是在天人相合的过程中感兴生发。

后世文论家和美学家将四时与人的情感直接关联起来,发展成“物感”说,这与庄子的思路是一致的。陆机《文赋》云:“遵四时以叹逝,瞻万物而思纷。悲落叶于劲秋,喜柔条于芳春。心懔懔以怀霜,志眇眇而临云。”唐大圆释曰:“文之思维,不独由读书而生,亦有时遵随春夏秋冬四时之迁易,而瞻观万物之变化,则思想纷纭而生。如何瞻观乎?或有时观木叶之脱落,而悲秋风之劲健,亦有时观树枝之嫩柔,而喜春光之芬芳,皆有生文思之机会者也。”^⑥又释后两句:“有时心极洁净,懔懔恐惧,如冬晨早起之畏霜,其文思多得之于俯察。……有时志气高尚,眇眇悠悠,似大鹏抟扶摇羊角而上者九

① 参见李学勤:《商代的四风与四时》,《中州学刊》1985年第5期;郑慧生:《商代卜辞四方神明、风名与后世春夏秋冬四时之关系》,《史学月刊》1984年第6期。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第一册,第230页。

③ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第三册,第614—615页。

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第二册,第502页。

⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第三册,第735页。

⑥ 张少康:《文赋集释》,北京:人民文学出版社,2002年,第24页。

万里,其文思多得之于仰观。”^①此后,刘勰在《文心雕龙·物色》中作了更充分的发挥:

春秋代序,阴阳惨舒,物色之动,心亦摇焉。盖阳气萌而玄驹步,阴律凝而丹鸟羞,微虫犹或入感,四时之动物深矣。若夫珪璋挺其惠心,英华秀其清气,物色相召,人谁获安?是以献岁发春,悦豫之情畅;滔滔孟夏,郁陶之心凝。天高气清,阴沉之志远;霰雪无垠,矜肃之虑深。岁有其物,物有其容;情以物迁,辞以情发。一叶且或迎意,虫声有足引心。况清风与明月同夜,白日与春林共朝哉!^②

黄侃高足骆鸿凯释曰:“此言写景文之所由发生也。夫春庚秋蟀,集候相悲,露本风荣,临年共悦,凡夫动植,且或有心,况在含灵,而能无感?是以望小星有嗟实命,遇漂梅而怨愆期,风诗十五,信有劳人思妇触物兴怀之所作矣。何况慧业文人,灵珠在抱,会心不远,眷物弥重,能不见木落而悲秋,闻虫吟而兴感乎?”^③与刘勰同时代的钟嵘也有类似的表述:“春风春鸟,秋月秋蝉,夏云暑雨,冬月祁寒,斯四候之感诸诗者也。”(《诗品·序》)

综上所述,“四时”这一自然时空对诗人的触物感兴与文思的生发都起着至关重要的作用。钟嵘说:“气之动物,物之感人,故摇荡性情,形诸舞咏。”(《诗品·序》)这里的“气”即阴阳二气,阴阳相推而四时成序,所以实际上是四时的更替导致物色的变化。“物”即外界的自然风物,“物”由“气”所推动而发生改易,这必然会触动人的情感。四时对后世的文学抒情模式与意象选择产生了深远的影响。不仅如此,四时还在山水画中扮演了重要的角色,不仅决定了山水云气烟岚的画法,还与审美主体的情感投射直接相关,宋代画论家郭熙、郭思《林泉高致·山水训》谓:

真山水之云气,四时不同:春融怡,夏蓊郁,秋疏薄,冬黯淡;……真山水之烟岚,四时不同:春山澹冶而如笑,夏山苍翠而如滴,秋山明净而如妆,冬山惨淡而如睡。……春山烟云连绵人欣欣,夏山嘉木繁荫人坦坦,秋山明净摇落人肃肃,冬山昏霾翳塞人寂寂。^④

山水的云气烟岚呈现出四时节候的自然变化,这种变化直接影响到画家审美情感的生发。春山“澹冶”,烟云“连绵”,这是山水物态的自然呈现;但“融怡”、“如笑”、“欣欣”则显然是人的主观感受,是审美主体对山水景物的情感投射。正是对眼前“自然时空”的情感化处理,才有可能在审美观照时将其转化为“心理时空”,并为“形式时空”的审美生成奠定基础。

刘勰说“春秋代序,阴阳惨舒,物色之动,心亦摇焉”(《文心雕龙·物色》),这句话涉及的不仅是“触物感兴”、“写气图貌”的文学创作问题,而且还有更为本源性的心物关系问题。《淮南子·缪称训》:“春女思,秋士悲,而知物化矣。”“物化”亦即“春秋代序,阴阳惨舒”,人们伤春悲秋的实质就是“心”对“物化”的敏锐感知。由于生命的有限与无限之间的尖锐对立,使得人们在自然时空中产生了强烈的“异己感”,人们渴望征服并驾驭时空。当这种时空异己感与渴望超越时空的愿望发生冲突时,就激发了人们的时空意识由现实领域向审美领域的迈进^⑤。这种转化的关键,在于主体对自然时空的心理塑型与超越。

庄子在《庄子·田子方》中设置了一段孔老对话:

老聃曰:“吾游心于物之初。”

孔子曰:“何谓邪?”

曰:“……至阴肃肃,至阳赫赫;肃肃出乎天,赫赫发乎地;两者交通成和而物生焉,或为之纪而莫见其形。消息满虚,一晦一明,日改月化,日有所为,而莫见其功。生有所乎萌,死有所乎归,始终相反乎无端而莫知其所穷。非是也,且孰为之宗!”

① 张少康:《文赋集释》,第25页。

② 范文澜:《文心雕龙注》下册,北京:人民文学出版社,1958年,第693页。

③ 黄侃:《文心雕龙札记·附录》,上海:上海古籍出版社,2000年,第225页。

④ 俞剑华编著:《中国古代画论类编》上册,北京:人民美术出版社,2007年,第634—635页。

⑤ 参见童庆炳主编:《现代心理学》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第581—582页。

孔子曰：“请问游是”。

老聃曰：“夫得是，至美至乐也，得至美而游乎至乐，谓之至人。”^①

所谓“物之初”，也就是天地剖判之前、万物形成之初，亦即时间的源头。“游心于物之初”即遨游于混沌鸿蒙宇宙初始的境域。在阴惨阳舒的相推过程中，万物消长交替、明晦相待，终始循环且未有穷尽，这是万物的本源，实际上也就是“道”。而能够游心于宇宙之初、万物之始，也就能臻达至美至乐的境界，成为“至人”。游心于原初的时空境域，是一个超越现实时空进入审美时空的心理体验过程。

陆机《文赋》有言：“精骛八极，心游万仞”，“观古今于须臾，抚四海于一瞬”。刘勰《文心雕龙·神思》亦谓：“古人云：‘形在江海之上，心存魏阙之下。’神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色；其思理之致乎。故思理为妙，神与物游。”^②陆机、刘勰说的是在为文构思的过程中所展开的时空想象，与庄子的“游心”是一致的。在“虚静”的心理状态下，想象超越现实时空的限制，瞬间跨越千年万里，实际上就是进入了一个虚幻的时空境界。马斯洛认为，人一旦进入到高峰体验的状态，便会丧失时间空间定向的能力，特别是当诗人、艺术家进入到艺术创作的狂热状态的时候，往往对于周边的事物漠然无视，也忘却了时间的流逝，不知道自己在什么地方，恍如大梦初醒一般^③。所谓丧失时空定向能力，就是在虚静的状态下忘却时空，从现实时空的纠缠中摆脱出来，一任心神在另一个虚幻的时空中自由翱翔。这时，物我的界限被打破，主客悠然冥合，进入一个物我不分的时空幻境：“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。”（《庄子·齐物论》）这种“虚静致幻”的情形亦即审美的高峰体验。对此，明代哲学家吴廷翰在《醉轩记》一文中有一段玄妙的描述：

吾每坐轩中，穷天地之化，感古今之运，冥思大道，洞贤玄极，巨细始终，含濡包罗，乃不知有宇宙，何况吾身，故始而茫然若有所失，既而怡然若有所契。起而立，巡檐而行，油油然若有所得，欣欣然若将遇之。凭栏而眺望，恢恢然、浩浩然不知其所穷，返而息于几席之间，晏然而安，陶然而乐，煦煦然而和，盎然而充然，澹然泊然入乎无为。志极意畅，则浩歌颓然，旋舞翩然，恍然、惚然、恍然，不知其所以也！^④

清末词论家况周颐在谈及词境的营造时也有类似的表述：

人静帘垂，灯昏香直。窗外芙蓉残叶飒飒作秋声，与砌虫相和答。据梧冥坐，湛怀息机。每一念起，辄设理想排遣之，乃至万缘俱寂，吾心忽莹然开朗如满月，肌骨清凉，不知斯世何世也。斯时若有无端哀怨触于万不得已；即而察之，一切境象全失，唯有小窗虚幌、笔床砚匣，一一在吾目前。此词境也。^⑤

以上两者描述的情形与庄子所说的“隐机者”（《庄子·人间世》）何其相似。静坐息机，心便在时空中自由穿越，“穷天地之化，感古今之运”，嗒然忘身（“乃不知有宇宙，何况吾身”），遗世而立（“不知斯世何世也”）。在虚静的时空幻境中，审美的意象就纷至沓来。庄子说“虚室生白，吉祥止止”，意谓心境保持虚静空灵就能放出光明，美与善皆停驻于凝定安闲的内心。这时，空泛不定的心理时空幻化为纷纭曼妙的审美意象，此即康德所说的“表象”，我们可以称之为“形式时空”。康德认为，对物的直观实际上就是对物的时空形式的把握，“感官对象的经验的直观，其基础是（空间的和时间的）纯直观，即先天的直观。这种纯直观之所以可能作为基础，就在于它只是感性的纯粹形式，这种感性形式先行于对象的实在现象，在现象中首先使对象不涉及现象的质料，也就是说，不涉及在现象里构成经验

① 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第三册，第712—714页。

② 范文澜：《文心雕龙注》下册，北京：人民文学出版社，1958年，第493页。

③ 参见[美]A·H·马斯洛：《存在心理学探索》，李文滢译，昆明：云南人民出版社，1987年，第72页。

④ 吴廷翰著，容肇祖点校：《吴廷翰集》，北京：中华书局，1984年，第247页。

⑤ 况周颐著，王幼安校订：《蕙风词话》卷一，北京：人民文学出版社，1960年，第9页。

的感觉,它只涉及现象的形式——空间和时间”^①。在审美领域,形式时空的意义极为重大,没有它,审美也就失去了依傍。朱光潜在引述叔本华的观点时说,在对艺术和自然的审美观照中,“主体在审美对象中忘却自己,感知者和被感知者之间的差别消失了,主体和客体合为一体,成为一个自足的世界,与它本身以外的一切都摆脱了联系。在这种审美的迷醉状态中,主体不再是某个人,而是‘一个纯粹的、无意志、无痛苦、无时间局限的认识主体’,客体也不再是某一个个别事物,而是表象(观念)即外在形式”^②。唯有主体与客体都离却了它各自所是,主体去掉一切欲念,进入到最为沉醉、空明的状态,客体被剥离各种物质属性,只剩下表象形式,到此时,心与物才能真正交通。概言之,仅有虚静的“心理时空”是不够的,还必须与“形式时空”(审美意象)结合起来,才能达到“神与物游”的审美至境。

有学者将审美心理时空看作是一个由力的关系所构成的心理场,它既非生命本身也不是心理因素本身,或者说,它只是一种心理图式而不是心理内容。正因为它是一种审美图式、审美构架、审美场,所以,它才是一种最纯粹的审美意识,是一种净化了的自由感。它相当于中国历代文人士大夫所孜孜追求的审美心胸。如老子的“涤除玄鉴”,庄子的“象罔”,陆机的“伫中区以玄览”,宗炳的“澄怀味象”,司空图的“空潭泻春,古镜照神”等^③。就审美心理时空的实质及功用而言,该观点很有见地。但有必要将心理时空与形式时空关联起来,才能更好地理解审美心胸。

陆机在《文赋》中描述了文学创作中意象的生发情形:“其始也,皆收视反听,耽思傍讯,精骛八极,心游万仞。其致也,情瞳眈而弥鲜,物昭晰而互进。倾群言之沥液,漱六艺之芳润。浮天渊以安流,濯下泉而潜浸。于是沉辞怫悦,若游鱼衔钩,而出重渊之深;浮藻联翩,若翰鸟缨缴,而坠曾云之峻。”^④从“其始”到“其致”,陆机展示了审美的“心理时空”向“形式时空”转化的过程。“其始”以下四句承前段“伫中区以玄览”,强调虚静的审美心胸在构思中的作用。许文雨释曰:“盖言先绝耳目之纷扰,而后能深思博虑,穷极宇宙,驰骛物表也。此明文家静思之功用,想象之伟造。”^⑤程会昌释曰:“心神虚静,则思无不通,理无不浹,无复时空之限制也。”^⑥唐大圆释曰:“如佛家闭目冥坐,修习禅定。……其思讯之至,遂令其精神横骛八极之远,心思竖游万仞之高。”^⑦拓展了心理时空,情感才会由朦胧变为鲜明,物态意象竞相并呈,形式时空依此营构而成。刘勰说,“枢机方通,则物无隐貌”(《文心雕龙·神思》),陆机谓“情瞳眈而弥鲜,物昭晰而互进”(《文赋》),可以看作是对“物无隐貌”的进一步说明。程会昌释此二句曰:“此谓宇宙物象,以虚静之心神驭之,则视焉而明,择焉而精,无复平庸杂乱之患。”张少康谓:“此指艺术形象之逐渐形成,亦《文心雕龙·神思》篇所谓‘独照之匠,窥意象而运斤’中意象之产生。”^⑧

以上讨论的是老庄的“虚静”说对文艺创作的影响。那么,佛禅“空静”的心理时空体验又是如何转化为审美时空并作用于文学艺术呢?关于这一点,一些深谙佛理的诗人、艺术家曾发表过深刻的见解。

宗炳在《画山水序》中提出“澄怀味象”、“山水以形媚道”的命题。其谓:

圣人含道映物,贤者澄怀味象。至于山水质而有趣灵,是以轩辕、尧、孔、广成、大隗、许由、孤竹之流,必有崆峒、具茨、藐姑、箕首、大蒙之游焉。又称仁智之乐焉。夫圣人以神法道,而贤

① [德]康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1978年,第43页。

② 朱光潜:《悲剧心理学》,《朱光潜全集》第2卷,合肥:安徽教育出版社,1987年,第346页。

③ 陶水平:《审美态度心理学》,天津:百花文艺出版社,2001年,第72页。

④ 郭绍虞主编:《中国历代文论选》第一册,上海:上海古籍出版社,1979年,第170页。

⑤ 张少康:《文赋集释》,第38页。

⑥ 张少康:《文赋集释》,第39页。

⑦ 张少康:《文赋集释》,第38页。

⑧ 张少康:《文赋集释》,第40页。

者通,山水以形媚道,而仁者乐,不亦几乎?……夫理绝于中古之上者,可意求于千载之下;旨微于言象之外者,可心取于书策之内。况乎身所盘桓,目所绸缪,以形写形,以色貌色也。^①

徐复观认为,山川的形质之有可以作为道的供养(媚道)之资,所以,山川可以成为贤者澄怀味象之象,贤者由玩山水之象而得与道相通。“澄怀”即庄子的虚静之心,以虚静之心观物,实际上就是对美的观照,而所味之象,便成为美的对象^②。叶朗也认为,宗炳所说的“澄怀”,就是老子所说的“涤除”,庄子所说的“心斋”、“坐忘”,亦即虚静空明的心境。在宗炳这里,“味象”与“观道”是一致的,是同一个心理过程,但“澄怀”是两者的必要条件。质言之,审美观照必须先要具备一个审美的心胸^③。笔者认为,作为一个虔诚的佛教徒,宗炳所提出的“澄怀”概念也包含了佛学思想的因子,其《明佛论》谓:“清心洁情,必妙生于英丽之境;浊情滓行,永悖于三途之域。”^④宗炳的理论贡献在于,他将“味象”与“观道”放在同等重要的位置上加以考虑,将老庄哲学中玄妙的“道”落实到具体可感(味)的“象”上,提出“以形媚道”、“澄怀味象”。《说文》释“媚”字:“‘媚’,说也。”段玉裁注:“‘说’,今‘悦’字也。《大雅》毛传曰:‘媚,爱也。’”^⑤即是说,山川凭借其绝尘无滓的形质让人心神怡悦,贤者以对山水之象的审美观照而通达于大道。可见,宗炳率先在理论上明确地将审美心胸由单纯的心理状态与精神境界(“虚静”、“澄怀”)拓展到观照对象(“象”)与感知方式(“味”)上,从时空角度来说,即从心理时空延伸到形式时空层面,尽管这一形式还比较模糊,但已经迈出了关键性的一步。

真正对“空静”有着独到领会并将其运用于诗文创作中的,是王维与苏轼。王维受北宗禅影响,惯于闭门独坐,于虚寂静默中体悟“空”的佛性大义。他的诗作中经常写到这种“空一静”的时空体验:

空山新雨后,天气晚来秋。《山居秋暝》

空山不见人,但闻人语响。《鹿柴》

人闲桂花落,夜静春山空。《鸟鸣涧》

山路元无雨,空翠湿人衣。《山中》

夜坐空林寂,松风直似秋。《过感化寺昙兴上人山院》

空居法云外,观世得无生。《登辨觉寺》

薄暮空潭曲,安禅制毒龙。《过香积寺》

这里的“空山”、“空林”、“空云”、“空潭”、“空翠”并非是客观实指,而是诗人内心的主观感受。试想,山、林、云、潭何以“空”?既然明确说到山、林、云、潭,则自然不是空无一物。因此,这里的“空”实际上是诗人以禅者的眼光打量自然的结果,亦即以“色”观之,眼前的一切尘境皆属空幻。而正是这种虚“空”,包孕着无边无尽的色相。《坛经》云:“善知识,莫闻吾说空便即著空,第一莫著空,若空心静坐,即著无记空。善知识,世界虚空,能含万物色像。日月星宿,山河大地,泉源溪涧,草木丛林,恶人善人,恶法善法,天堂地狱,一切大海,须弥诸山,总在空中。世人性空,亦复如是。”^⑥在审美体验中,“空静”的心理时空能够引发丰富的审美意象,构建重重无尽的艺术胜境。

宋代词人史浩深受曹洞宗宏智正觉禅师“默照禅”的影响,其《赠天童英书记》诗云:“学禅见性本,学诗事之余。二者若异致,其归岂殊途。方其空洞间,寂默一念无。感物赋万象,如悬镜太虚。不将亦不迎,其应常如如。向非悟本性,未免声律拘。……顾我坐学省,兀兀如守株。”^⑦“默照禅”是

① 俞剑华编著:《中国古代画论类编》下册,第583页。

② 徐复观:《中国艺术精神》,第142—145页。

③ 叶朗:《中国美学史大纲》,第209页。

④ 石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编:《中国佛教思想资料选编》第一册,北京:中华书局,2014年,第232页。

⑤ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第617页。

⑥ 《六祖大师法宝坛经·般若品第二》,石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编:《中国佛教思想资料选编》第五册,第37页。

⑦ 史浩:《鄞峰真隐漫录》卷一,清文渊阁《四库全书》补配文津阁《四库全书》本。

曹洞宗以打坐为主的修习方法。所谓“默”是指不受内外干扰,让心保持安定的状态,沉默坐禅。“照”是指以般若智慧观照原本清净的灵知心性,借以清楚地觉知自己内心与周遭一切的变化。默照禅先以身体,再以环境,最后以“空”作为观照对象,向内可以无限的深邃幽远,向外则无限的广大浩瀚,身体周遭皆在,但心识(我思)不在,我融入到宇宙之中,则我无处不在。史浩将“默照”的修禅方法用于学诗,认为二者殊途同归。默照之时,空洞无物,寂然无念,此时万象自然在旁,不劳心念迎送。如果没有开悟,作诗就会被声律所拘限。

苏轼曾受法震禅师之请为成都大悲阁中观世音菩萨作颂文,其中论及禅坐时的心理状态:“吾将使世人左手运斤,而右手执削,目数飞雁而耳节鸣鼓,首肯傍人而足识梯级,虽有智者,有所不暇矣,而况千手异执而千目各视乎?及吾燕坐寂然,心念凝默,湛然如大明镜。人鬼鸟兽杂陈乎吾前,色声香味,交遘乎吾体。心虽不起,而物无不接,接必有道。即千手之出,千目之运,虽未可得见,而理则具矣。彼佛菩萨亦然。虽一身不成二佛,而一佛能遍河沙诸国。非有他也,触而不乱,至而能应,理有必至,而何独疑于大悲乎!”^①世俗凡人无法做到一心多用,这是常理常情。但当收心禅坐之时,心如明镜,千万物象灿然目前,这便是佛的境界。这种“空静”既是一种宗教体验,也是一种审美境界。苏轼《送参寥师》诗云:“静故了群动,空故纳万境。”学界引证这句诗的时候多强调“空”、“静”的重要性,但未注意“群动”(自然时空)、“万境”(形式时空)对于营构诗境的关键意义^②。兹录全诗如下:

上人学苦空,百念已灰冷。剑头唯一吷,焦谷无新颖。胡为逐吾辈,文字争蔚炳?新诗如玉屑,出语便新警。退之论草书,万事未尝屏。忧愁不平气,一寓笔所骋。颇怪浮屠人,视身如丘井。颓然寄淡泊,谁与发豪猛?细思乃不然,真巧非幻影。欲令诗语妙,无厌空且静。静故了群动,空故纳万境。阅世走人间,观身卧云岭。咸酸杂众好,中有至味永。诗法不相妨,此语更当请。^③

苏轼取韩愈论高闲上人草书之旨,反其意而用之。韩愈在《送高闲上人序》中说:“往时张旭善草书,不治他技。喜怒、窘穷、忧悲、愉佚、怨恨、思慕、酣醉、无聊、不平,有动于心,必于草书焉发之。观于物,见山水崖谷,鸟兽虫鱼,草木之花实,日月列星,风雨水火,雷霆霹雳,歌舞战斗,天地事物之变,可喜可愕,一寓于书。故旭之书,变动犹鬼神,不可端倪,以此终其身而名后世。”^④而高闲浮屠氏“一死生,解外胶”,淡泊相遭,“颓堕委靡”,由于没有真性情的投入,所以“其于书得无象之然”。韩愈将高闲学张旭草书“逐迹”之功归之于浮屠人“善幻多技能”。苏轼则不以为然,认为真正的技巧不是梦幻泡影。高闲师法张旭,必定在技法形式上追摹乃师。韩愈说高闲草书“无象”,就是批评他没有像张旭那样将自己强烈的情感与外界自然物象结合起来。苏轼并未否定“观物取象”的重要性,而是强调虚静空明的审美心胸对于意象生成的关键意义。他曾多次谈到这一点:“人能摄心,一念专静,便有无量应感。”^⑤又云:“古之圣人,将有为也,必先处晦而观明,处静而观动,则万物之情毕陈于前。不过数年,自然知利害之真,识邪正之实。然后应物而作,故作无不成……若人主常静而无心,天下其孰能欺之?”^⑥所以他从书法转到诗歌创作,论析审美心胸与审美对象之间的辩证关系。此处的“群动”就是自然万物的变化,下句“阅世走人间,观身卧云岭”是对“群动”的进一步说明,此即刘勰所说的“物色”,属于自然时空;“万境”是心识所映现的诸种尘境,是审美意象生发的重要素材。需要说明的是,这里的“万境”并不是真正的“形式时空”本身,而只是将自然时空、心理时空与形式时空之间的重

① 苏轼:《成都大悲阁记》,苏轼著,顾之川校点:《苏轼文集》上册,长沙:岳麓书社,2000年,第222页。

② 苏轼虽受佛禅思想的影响,但也存在一个渐次接受的发展过程,这一点对于我们理解苏轼的文艺思想颇为关键。参见木斋、李明华:《论苏轼诗歌创作与佛禅关系的三次转折》,《江西师范大学学报》2014年第3期。

③ 郭绍虞主编:《中国历代文论选》第二册,第303—304页。按,“出语便新警”句之“新警”,有的版本作“清警”。

④ 叶朗主编:《中国历代美学文库·隋唐五代卷》下册,北京:高等教育出版社,2003年,第58页。

⑤ 苏轼:《书孙元忠所书华严经后》,石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编:《中国佛教思想资料选编》第八册,第95页。

⑥ 苏轼:《朝辞赴定州论事状》,苏轼著,傅成、穆传标点:《苏轼全集》中册,上海:上海古籍出版社,2000年,第1340页。

要关系揭示出来了。主体在虚静的条件下进行审美洞观,在腾出了心理空间、内心一片空阔之时,大千万境则纷纷而来下。因此,从总体上说,苏轼的这些观点还属于心理时空的层面,应归于审美心胸论的范围。可见,只有调整好心理状态,才能将自然时空、心理时空、形式时空有机统一,彼此交融,共同营构出余味隽永的美妙诗境。

综上,后世文艺理论家、艺术家在讨论审美心胸的时候就不单单是着眼于心理层面,而是结合诗文、书画等艺术的创作鉴赏等问题,将审美心胸与外界自然现实以及内在的符号形式紧密关联起来。具体来说,他们是在老庄、佛禅所奠定的审美心胸的哲学思想地基上,将心理时空与自然时空、形式时空统一起来,论析文艺审美实践中多个层面的问题。如此,审美心胸论得到大大拓展,变得具体充实,丰沛可感。

在庄禅的审美心胸论中,最为关键的是通过“坐忘”、“心斋”、“禅定”、“解空”臻达“虚静”(“空静”)的“心理时空”,是要解决有限与无限之间的对立,摆脱现实时空秩序(包括自然时空与生命时空)对“心”的束缚,最终是要形成一贯且稳定的人生态度与心灵境界,而不是为了暂时的审美而调适自己的心态和看事物的角度。所以,从逻辑上说,庄子的“虚静”首先是“体道心胸”(在佛禅,则是“解空心胸”),其次才是“审美心胸”。或者说,在庄禅这里,只有“体道”、“解空”了的心胸才有可能成为“审美心胸”。但“道”、“佛”指向的是“大全”、“虚空”(无),道(佛)本身无法成为审美的对象。没有具体的意向对象,审美也就无从发生。所以,从审美心胸过渡到真正的审美体验还需要一个中介。庄子虽然以丰富的想象创造了很多的意象,但他并未过多正面地谈论意象。老子谓:“大音希声,大象无形”(《老子·第四十一章》),庄子继承了老子的思想,对“象”之形迹持否定态度:“化育万物,不可为象”(《庄子·刻意》),“芒乎芴乎,而无从出乎!芴乎芒乎,而无有象乎”(《庄子·至乐》)。《庄子·天地》中“象罔得珠”的寓言说明,象之若有似无,不瞰不昧,才是庄子所认同的,其谓:“视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉;无声之中,独闻和焉。”(《庄子·天地》)由于庄子对(意)象保持一种不即不离的态度,而未触及诗文、绘画、书法、音乐等门类艺术的创造法则,因此,庄子的审美心胸仅止于心理时空层,而未能达到真正的形式时空层。不独老庄,佛禅所提出的“空静”也没有明确论及形式问题。整体而言,老庄与佛禅均未直接提供具体的有关“形式时空”方面的范畴或命题,其对中国古代时空美学的最大贡献主要表现在心理时空方面。在自然时空、心理时空、形式时空这三个维度中,庄禅关注的是自然时空与心理时空之间的对立与统一关系。但需要说明的是,庄禅所阐发的心理时空不仅是体悟大道、证得佛性的不二法门,同时也是文艺审美体验的先决条件,其对审美形式的生发产生了重要的启示作用。魏晋以降,“虚静”(“空静”)说被后世文艺理论家用于诗文、书画等各个艺术领域,在庄禅的“道体时空”、“佛性时空”之外,拓展了审美意象的形式时空,审美心胸理论才实现了从哲学到美学、艺术学的完美变身,并逐步得到充实与完善。

[责任编辑 渭 卿]

传说之名再考辨

——兼论“鸛”字及其他

王 辉

摘 要:《清华(叁)·说命》描述传说外貌时说“厥说之状,鵠肩如锥”,“鵠”当从虞万里、胡敕瑞读为“鸛”,“鸛肩”即双肩上耸;“传说”之“说”在《上博(五)·竞建》简4中写作“鸛”,在《清华(叁)·良臣》简2中写作“鵠”。基于这两点,传说之名“说”本应写作“鸛”,或用“说”、“兑”、“敫”者,均为“鸛”之假借字,并取义于尖锐之“锐”。睡虎地秦简《日书甲》“诘咎”篇“为矢以鸛之”等处的“鸛”非“鸛”字,当释为《说文》训作“缴射飞鸟也”的“雉”。《诗·小雅·四月》“匪鵠匪鸛”,《说文·鸟部》“鵠”下引“鸛”作“鸛”,此“鸛”很可能就是“鸛”字的讹写,非见于《说文》之“鸛”。

关键词:传说;鸛;雉;鸛

《文史哲》2015年第1期刊载了虞万里先生《清华简〈说命〉“鵠肩女雉”疏解》一文,主要观点是将《清华大学藏战国竹简(叁)》^①中的《说命》篇里,描写武丁时重臣传说外貌的“鵠肩”读为“鸛肩”,意即双肩上耸之状^②,其说甚是。本文拟在此基础上进一步探讨传说之名的由来及相关问题。

据古书记载,商王武丁时重臣传说于“傅岩”^③之中被发现从而举用,因此姓“傅”。《清华(叁)·说命》亦言“得说于傅岩”,可见此说当有根据。但传说何以名“说”,由于典籍缺乏记述,历来讨论者极少。伪古文《尚书·说命上》孔颖达《正义》引皇甫谧的说法是“武丁悟而推之曰:傅者,相也;说者,欢悦也。天下当有傅我而说民者哉”,显系无根据的推测,《正义》并不信从这种说法,谓“其言非事实也”。出土文献为这一问题的解决提供了线索。

“传说”,在《上博(五)·竞建》简4中写作“𠂔𠂔”,“𠂔”,陈佩芬先生释作“鸛”,读为“说”(yuè)^④,显然是正确的。“鸛”、“说”上古音声纽同为余母,韵部元月对转。正因为语音可通且文例确定,所以此后似乎很少有学者再对这个用字发表看法。《清华(叁)》收录《说命》三篇,上篇简2-3在谈到传说的外貌时说:“厥说之状,鵠肩如锥。”“鵠”,整理者读为“腕”,未作解释(《清华(叁)》第123页)。“鸛”、“鵠”古音相近,可以通假,前引虞文对此有详细论述,曰:

作者简介:王辉,山东大学文学与新闻传播学院助理研究员(山东济南250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目(14CYY027)、山东大学基本科研业务费项目(2015GN018)的阶段
性成果之一。

① 李学勤主编:《清华大学藏战国竹简(叁)》,北京:中西书局,2012年。

② 胡敕瑞先生在《读〈清华大学藏战国竹简(三)〉札记之一》一文中亦持相同观点,见于清华大学出土文献与保护中心网站,2013年1月5日。

③ 《史记·殷本纪》“岩”作“险”。

④ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(五)》,上海:上海古籍出版社,2005年,第170页。

“鵙”，《广韵》古玄切，古音在见纽元部。“鸢”从“弋”声，《广韵》与专切，古音在喻纽元部。韵同部而声纽有见、喻之别。谐声字与故书异文，于见溪群疑与晓匣影喻之间，多有通转与假借……就“冃”与“弋”之声符而言，鵙是见纽，“涓”、“涓”、“涓”、“涓”等一批字固读见纽，然“冃”声本读影纽，“涓”、“涓”、“涓”等字同读影纽，“涓”字读与专切在喻纽，“涓”、“涓”、“涓”三字火玄切在晓纽，“涓”、“涓”二字胡畎切在匣纽，一声符而读成四纽。更有一字而兼两读者，“涓”，乌县切，又读许缘切，影而兼晓；“涓”，古玄切，又读胡犬切，见而兼匣；“涓”，姑洧切，又读胡畎切，见而兼匣。

用“鸢肩”来描摹人物外貌古书多见，鸢即鹰，鹰翅收拢时两边会凸出来，很像人的肩部上耸。简文又将“鸢肩”比作锥形（如锥），也是很合适的。所以这种说法在音义两方面都无疑很可靠。

传说的这一特征还可以从传世文献中得到印证。《清华（叁）》整理者指出，《荀子·非相》在描述“传说之状”时说他“身如植鳍”，杨倞注曰：“植，立也，如鱼之立也。”这一解释并没有把传说的特征说清楚，因此不少学者另作别解^①。其实“植鳍”也是就传说的肩部特征而言。“植”是竖立，“鳍”是鱼鳍。因为鱼背部竖起之鳍与所谓“鸢肩”的形状十分相像，所以都可以用来形容人肩部耸立之状。或谓此处只说传说“身若植鳍”未言其“肩若植鳍”，其实这点不难理解。《荀子·非相》说“周公之状，身如断菑”，“断菑”指将断的曲折死木，是就周公背部佝偻这一特征来说，亦未言“背如断菑”。事实上，比戴震略早的日本学者物双松在《读荀子》中就已经指出“植鳍”当就肩部而言，他说：“《正字通》‘鳍’注‘鱼脊上鬣’，《荀子》云云，言‘如鱼脊之立’。以此观之，恐脱‘脊’字。意翅亦鬣类，当通呼鳍。岂谓肩轩然欤？”^②可谓卓识。

基于此，传说之名“说”本应写作“鸢”，本于其肩部上耸即鸢肩。以“鸢”为名也符合古人取名象物的习惯，《史记·秦本纪》中就有人名作“暴鸢”。特别需要指出的是，传说之“说”，《清华（叁）·良臣》简2又写作“鵙”，从兑从鸟，可见其名确与鸟类相关。或用“说”、“兑”（《礼记·缙衣》）、“斂”（《清华（叁）·说命》）者，均为“鸢”之假借字；并取义于尖锐之“锐”，也与简文“如锥”相合。

接下来谈与“鸢”相关的问题。“鸢”音“与专切”，上古为元部字。王念孙认为其所从之“弋”应是“戈”的讹写，“戈”也在元部，用为声符，并列举不少从戈与从弋混用的字例^③。古文字材料也能证实这种看法：甲骨文中的“不其呼多射，获”（《合集》5739）、“呼多射，获”（《合集》5740），商代晚期铭文中用作族徽的、（《集成》01123、01124等），上戈下隹或鸟，于省吾先生认为均当释为“鸢”，前者即用其本义^④；楚帛书丙篇的，从鸟从戈，学者多释为“鸢”^⑤；秦瓦印文原隶作，陈伟武先生认为当释为“鸢”^⑦。上文将“传鸢”之释为从弋，主要是因为横下一笔与“弋”作（天星观）、（《上博（二）·容成》简50）、（《上博（四）·曹沫》简64）等更似，而与“戈”有所不同。可见在战国时期“鸢”上之“戈”已有讹为“弋”者。

睡虎地秦简《日书甲》“诘咎”篇“为矢以△之”（简24背贰）、“△以矢”（简30背贰）、“以矢△之”（简37背叁），“△”作形，从弋从鸟，整理者释作“鸢”，读为弋^⑧，从形体和意思上讲是没有问

① 如郝懿行曰：“鳍在鱼之背，立而上见，驼背人似之。然则传说亦佝偻欤？”于鬯曰：“‘鳍’盖当读为楮。《尔雅》云：‘楮，柱也。’植楮者，植柱也，谓直立不动之状。”日本学者帆足万里曰：“植楮，谓身广如立鱼也。”王天海谓“鳍”为“鳞”之讹，“身如植鳞”指身上如同布满鱼甲，犹今鱼鳞病也。以上各家之说均参见王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005年，第167页注[一七]。

② 参见王天海：《荀子校释》，第167页注[一七]。

③ 王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第734页。

④ 于省吾：《甲骨文字释林》，北京：中华书局，1979年，第325页。

⑤ 参见徐在国：《楚帛书诂林》，合肥：安徽大学出版社，2010年，第305—308页。

⑥ 参见袁仲一：《秦代陶文》，西安：三秦出版社，1987年，第449页；高明、葛英会：《古陶文字征》，北京：中华书局，1991年，第271页。

⑦ 陈伟武：《古陶文字征订补》，《中山大学学报》1995年第1期。

⑧ 睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1990年，第217页。

题的。但“鸢”(歌部)、“弋”(职部)古音差别较大。疑𪔐当释为“雉”,《说文·隹部》:“雉,缴射飞鸟也。从隹弋声。”《诂林》篇另有“戴”字作𪔐形,表示“鸢”一词,见于简51背贰:“以广灌为戴以燔之。”“戴”即“鸢”之异体,古书多见,王念孙认为所从之“弋”是“戈”之增讹^①。

“鸢”不见于《说文》,但与“鸟部”的“鷩”字有纠葛。《诗·小雅·四月》“匪鹑匪鸢”,《说文·鸟部》“鷩”下引“鸢”作“鷩”。后人多根据此处异文认为“鸢”、“鷩”是一个字,如《玉篇·鸟部》谓“鷩”同“鸢”,《说文·鸟部》“鷩”下徐铉曰:“今俗别作鸢。”不过“鸢”从戈得声古在元部,“鷩”从𪔐得声古在铎部(《集韵》音“逆各切”),二者音异,不可能是一个字。王引之《经义述闻·通说上》“鸢、鷩不同字”条已有详细辨析,并指出:“其‘鷩’字注引《诗》‘匪鷩匪鷩’当作‘匪鷩匪鷩’,盖本作‘鷩’字因下与‘鷩’字篆文相连,写者遂误为‘鷩’耳。”^②这是一种较为合理的推测。但如果从字形上来说,《说文》所引《诗》之“鷩”也许是“鸢”的讹写。战国文字“逆”或作𪔐(《包山》简71)、𪔐(《包山》简75)、𪔐(《清华(壹)·祭公》简9)、𪔐(《上博(九)·陈公》简16),“朔”作𪔐、𪔐(《包山》简63、98),所从之“𪔐”与前举“弋”形是十分相似的。楚简“厚”作𪔐(《郭店·语丛一》简14)从弋,又作𪔐(《上博(四)·曹沫》简54)从𪔐,即是二者讹混之例。因此,将“鸢”误写成“鷩”的可能性同样存在。高亨先生认为“鸢从弋,乃象矢形。鷩从𪔐,乃从矢之讹”^③,虽未必是,但已注意到从形讹角度分析,实属难得。

最后需要指出的是,作为武丁时期的重臣,傅说在甲骨文中却一直未有公认地发现,丁山认为“梦父”(见于《合集》137正、反、10405正、10406正)即傅说,梦父是傅说死后的尊号,生则甲骨文通称“甫”^④,董作宾亦持此说^⑤,蔡哲茂又认为梦丁人(见于《合集》32212)与梦父为一入^⑥。丁氏又认为傅说在甲骨文中称“甫”^⑦,信从这一观点的学者较多,詹鄞鑫、刘桓、曹定云等对此均有详细论证^⑧;林小安则认为武丁卜辞中的重要人物“雀”是傅说^⑨。未知孰是。

[责任编辑 渭 卿]

① 王引之:《经义述闻》,第734页。

② 王引之:《经义述闻》,第734—735页。

③ 参看高亨纂著,董治安整理:《古字通假会典》,济南:齐鲁书社,1989年,第413页。

④ 丁山:《说文解字》,中华书局编辑部编:《中研院历史语言研究所论文集类编·语言文字编·文字卷》,北京:中华书局,2009年,第27页。

⑤ 董作宾:《甲骨文断代研究例》,刘梦溪主编:《中国现代学术经典·董作宾卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第76页。

⑥ 蔡哲茂:《殷卜辞“伊尹𪔐示”考——兼论它示》,宋镇豪、段志洪主编,中国社会科学院历史研究所先秦史室《甲骨文献集成》编纂委员会编纂:《甲骨文献集成》第21册,成都:四川大学出版社,2001年,第16页。

⑦ 丁山著,沈西峰点校:《商周史料考证》,北京:国家图书馆出版社,2008年,第72页。

⑧ 詹鄞鑫:《卜辞傅说事迹考》,《华夏考古——詹鄞鑫文字训诂论集》,北京:中华书局,2006年;刘桓:《关于殷代武丁的辅弼之臣傅说的考证》,《傅圣文化》2007年第4期;曹定云:《从甲骨文、金文论傅说、傅邑和傅氏源流》,《考古学集刊》第18辑,北京:科学出版社,2010年。以上三文均收入宋镇豪、宫长为主编:《中华傅圣文化研究文集》,北京:文物出版社,2010年,第1—32页。

⑨ 林小安:《殷王卜辞傅说考议》,《古文字研究》第29辑,北京:中华书局,2012年,第113—119页。

东汉襄乡浮图考

张鹏飞

摘要:酈道元在为《水经》作注的过程中,地合南北,遍寻古迹,广辑碑文,收录诸多汉魏时期汉地佛教寺庙佛塔及碑刻,如《北魏永宁寺碑》、《洛阳瑶光寺碑》、《北魏祇洹碑》等,而《水经注》卷二十三《汭水注》还记载了我国传世文献所见最早汉地佛塔“襄乡浮图”。“襄乡浮图”及汉末笮融所起“浮图祠”是传统“仙人好楼居”汉式重楼向兼具汉-印特色“上累金盘,下为重楼”的楼阁式佛塔的过渡性建筑,标志着汉地佛塔的真正产生,在中国佛教史上具有重要的象征意义,而襄阳市樊城区出土“菜趺墓陶楼”则是汉末重楼式浮图祠的一件出土文物标准器。“襄乡浮图”早于笮融所起“浮图祠”十余年,故“襄乡浮图”不仅是传世文献所见最早之墓塔,亦为我国传世文献所见最早之佛塔,而笮融于广陵所起“浮图祠”则为传世文献所见最早之寺塔。

关键词:襄乡浮图;浮图祠;《水经注》;熹平某君碑

酈道元在为《水经》作注的过程中,地合南北,遍寻古迹,广辑碑文,于注中就行旅所知记载了汉魏时期各种金石文献,其中收录诸多汉魏时期汉地佛教寺庙佛塔及碑刻,如《北魏永宁寺碑》、《洛阳瑶光寺碑》、《北魏祇洹碑》等,而《水经注》卷二十三《汭水注》“汭水出阴沟于浚仪县北”条还记载了我国传世文献所见最早汉地佛塔“襄乡浮图”,对于研究汉地佛教早期发展史,具有十分重要的文献价值。本文试以《水经注》著录文献为本,并结合相关传世文献及新出土文献,通过对佛教初传阶段汉地早期“浮图”及汉末“浮图祠”之分析,以厘清汉地佛塔之源起,从而明确“襄乡浮图”为我国传世文献所载最早之佛塔,并对“襄乡浮图”之侧“熹平某君碑”^①予以考辨。

一、汉地早期“浮图”考

“浮图”,梵文 Stupa,汉译“窣堵坡”、“嚧堵波”、“塔婆”、“休屠”、“佛图”等,原为印度吠舍时代以窣堵坡埋葬逝者之用,婆罗门教、佛教皆有以浮图埋葬僧侣舍利、骨灰,用以顶礼膜拜供养之俗,孔雀王朝时期,阿育王以佛教为国教,推行佛法,于印度各地及域外造八万四千塔以供养佛舍利,如《水经注》卷一《河水注》“屈从其东南流,入于渤海”条记载了古印度“阿育王大塔石柱”及“泥犁城石柱”^②,即为其例。在佛像未创以前,窣堵坡,即佛塔是佛教主要的礼敬供养对象。汉地佛教所谓“浮图”者,初与“浮屠”同,又译为“佛陀”^③,后专指“佛塔”之意。关于汉地佛塔之起源,学界历来有以汉明帝时洛阳“白马寺浮图”、楚王刘英所尚“浮屠仁祠”为汉地佛塔源起之两说。

作者简介:张鹏飞,广东警官学院公共课部副教授(广东广州 510230)、日本早稻田大学文学学术学院访问学者。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“《水经注》金石文献整理与文学研究”(15BZW058)的阶段性成果。

① 施蛰存:《水经注碑录》卷六《汉某君碑》,天津:天津古籍出版社,1987年,第226页。然施氏考论简略,本文姑妄补其缺漏。

② 酈道元撰,陈桥驿校证:《水经注校证》卷一《河水注》,北京:中华书局,2007年,第7页。

③ 魏收:《魏书》卷一一四《释老志》:“浮屠正号曰佛陀,佛陀与浮图声相近,皆西方言,其来转为二音。”(北京:中华书局,1974年,第3026页)“浮屠”者即为“佛陀”之义。

(一)白马寺浮图说

佛教自东汉初年汉明帝西域求法始传入中土,大体在古印度贵霜王朝第五代王迦腻色迦时期(梵语“Kanika”,或译“迦腻色迦”),见载于《后汉书·西域传》、《魏书·释老志》、《洛阳伽蓝记》、《水经注》、《高僧传》等。考《魏书·释老志》:“帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺,写浮屠遗范。愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳。中国有沙门及跪拜之法,自此始也。愔又得佛经《四十二章》及释迦立像。明帝令画工图佛像,置清凉台及显节陵上,经藏于兰台石室。愔之还也,以白马负经而至,汉因立白马寺于洛城雍门西。”^①依《魏书·释老志》记载,汉明帝永平(58—75)年间,蔡愔、秦景二人随沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳后,将佛经《四十二章》及释迦立像带入中原,此为汉地佛教之渊源,“永平求法”在明帝永平十年(67),翌年,即永平十一年(68),帝敕建白马寺于洛城雍门西,学术界多以为为汉地最早之佛寺^②。然《后汉书·西域传》、《魏书·释老志》皆未记载此时白马寺建有佛塔之说。

考《魏书·释老志》:“自洛中构白马寺,盛饰佛图,画迹甚妙,为四方式。凡宫塔制度,犹依天竺旧状而重构之,从一级至三、五、七、九。世人相承,谓之‘浮图’,或云‘佛图’。晋世,洛中佛图有四十二所矣。”^③其中所称“浮图”者,即汉地楼阁式佛塔,有一级至三、五、七、九级多重,为四方式,其形制仿天竺覆钵窣堵坡旧状,并结合汉地重楼高阁而重构形成,至西晋时,洛阳城中有浮图塔者达四十二所,可见佛教自汉明帝永平十一年(68)洛阳建白马寺后,至晋世发展之盛况。然《魏书》未明言永平构建白马寺时即有汉地佛塔建造,一些学者遂误以为永平时白马寺建有浮图为汉地佛塔之最早者。如孙福剑认为:“我国第一座楼阁式塔是东汉永平十一年在河南洛阳所建的白马寺浮图。”^④吴庆洲、李玉珉亦认同此说^⑤。然《魏书》所言者,实为永平求法之后,至北魏之世,汉地渐有兴建“浮图”之说,并未明确指出永平十一年白马寺即建有“浮图”。又考《洛阳伽蓝记》卷四:“白马寺,汉明帝所立也。佛教入中国之始……浮屠前奈林、蒲萄异于余处,枝叶繁衍,子实甚大。”^⑥杨衒之所言白马寺之“浮屠”者,实为佛寺,而非佛塔之“浮图”。《洛阳伽蓝记》记载洛阳名寺众多,言其寺中有“浮图”者,皆言其层数,如卷一永宁寺“九层浮图”、长秋寺“三层浮图”、瑶光寺“五层浮图”;卷二灵应寺“三层浮图”、秦太上君寺“五层浮图”;卷三景明寺“七层浮图”,双女寺各有“五层浮图一所”;卷四宝光寺“三层浮图”,冲觉寺、融觉寺皆有“五层浮图”等。唯言及白马寺者,未有几级浮图之说,可见洛阳白马寺,汉魏之世并未立有佛塔,而关于汉明帝时洛阳白马寺为中国最早佛寺之说,学术界亦存有争议,故以汉明帝时洛阳“白马寺浮图”为汉地佛塔之源,实乃学者之误判。

(二)楚王刘英尚“浮屠仁祠”说

楚王刘英,汉光武帝刘秀第十一子,许美人生,生平事迹见《后汉书》卷四十二《光武十王列传·楚王英传》。刘英于建武十五年(39)封为楚公,建武十七年(41)进爵为王,建武二十八年(52)就国,永平十四年(71)以谋反罪国除自杀。刘英于建武二十八年就国后,于“晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀”,永平八年(65)明帝诏报曰:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,絜斋三月,与神为誓,何嫌何疑,当有悔吝?其还赎,以助伊蒲塞桑门之盛饌。”^⑦其中所言楚王刘英“学为浮屠斋戒祭祀”者及“尚浮屠之仁祠”,似乎刘英为汉地最早之佛教徒,其所“尚浮屠之仁祠”,一些学者以为是汉地最早之佛

① 魏收:《魏书》卷一一四《释老志》,第3025—3026页。

② 学术界对于汉明帝时所建白马寺为中国最早佛寺之说一直存有争议,任继愈、吴焯、何志国等学者据《水经注》、《高僧传》等文献分析《魏书·释老志》所言有误,白马寺之名是后起的,汉明帝时汉地还没有佛教寺庙,本文赞同此说。

③ 魏收:《魏书》卷一一四《释老志》,第3029页。

④ 孙福剑:《浅谈中国古塔的演变》,《北京第二外国语学院学报》2000年第3期。

⑤ 吴庆洲:《佛塔的源流及中国塔刹形制研究》,《华中建筑》2000年第1期;李玉珉:《中国早期佛塔溯源》,《故宫学术季刊》1989年第3期。

⑥ 杨衒之著,周振甫译注:《洛阳伽蓝记》译注卷四,南京:江苏教育出版社,2006年,第146页。

⑦ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷四十二《光武十王列传·楚王英传》,北京:中华书局,1965年,第1428页。

寺塔庙,如陈亚萍认为楚王刘英是中国最早的佛教信徒,其建造的浮屠仁祠为“中国最早的一座佛寺”^①,依此说,则汉地最早之佛寺当为刘英之“浮屠仁祠”,建于明帝永平八年(65),早于白马寺(永平十年)二年。

然楚王刘英晚年所好者实为黄老神仙之说,所称“浮屠”者为佛陀、佛教之义。刘英学习佛教斋戒祭祀之仪,仅仅是将佛教作为一种普通的神仙方术之说以求长生久视。日人镰田茂雄认为:“汉明帝的异母弟楚王英,以黄老与浮图并祀……这一点,非常重要。因为这充分显示佛教与后汉时代流行的神仙术和黄老信仰同时被容纳,与其说后汉的佛教,勿宁说是道教的佛教。”^②此说甚是。楚王刘英所信奉之浮屠,实际上是将佛教作为道教之一种求仙之说看待,即道教的佛教,故楚王刘英并非真正意义上的佛教徒。

楚王刘英所尚“浮屠仁祠”亦非佛寺塔庙,实为两汉之世贵族求仙常用之“仙人好楼居”式重楼。考《史记》卷二十八《封禅书》:“公孙卿曰:‘仙人可见……且仙人好楼居。’于是上令长安则作蜚廉桂观,甘泉则作益延寿观,使卿持节设具而候神人。乃作通天茎台,置祠具其下,将招来仙神人之属。”^③此公孙卿者为武帝时齐地之方士,可知西汉时,中原即有建重阁高楼并置祠楼下,以招仙神之风俗,刘英所尚“浮屠仁祠”,亦当为“仙人好楼居”汉式重楼,用于登高求仙,而与佛寺塔庙无关。除楚王刘英外,汉末桓帝亦于宫中立“浮屠祠”,《后汉书》卷八十八《西域传》:“汉自楚英始盛斋戒之祀,桓帝又修华盖之饰”^④,又卷三十下《襄楷传》:“又闻宫中立黄老、浮屠之祠”^⑤,桓帝所立“黄老、浮屠之祠”者,与楚王刘英所尚“浮屠仁祠”相类,皆为黄老之汉式重楼神祠,非佛寺塔庙也。故以楚王刘英“浮图祠”为汉地最早之佛寺塔庙者,亦为误也。

由此可见,“白马寺浮图”及“楚王刘英所尚浮屠仁祠”两说皆有误,皆非最初的汉地佛塔。东汉明帝时,虽然永平求法,使佛教初传中土,并于皇室贵族中流传,然于民间影响甚微,中原地区尚未有大量的佛寺及佛教徒产生,而作为佛寺建筑之核心的佛塔一直没有真正出现。直至汉末桓灵之世重楼式“浮图祠”的产生,作为传统汉地“仙人好楼居”式重楼向楼阁式佛塔的过渡性建筑,才真正形成中原地区特有的楼阁式佛塔,在中国佛教史上具有重要的象征意义。

二、汉末浮图祠考

《后汉书》卷八十八《西域传》:“世传明帝梦见金人,长大,顶有光明,以问群臣。或曰:‘西方有神,名曰佛,其形长丈六尺而黄金色。’帝于是遣使天竺问佛道法,遂于中国图画形像焉。”^⑥佛教自汉明帝时,作为一种神仙之说于帝胄之中流行,楚王刘英、汉桓帝皆信其术,然皆以黄老之附说为求仙,直至东汉末年,佛教逐渐从贵胄帝室传入普通士人民众,洛阳至徐州一带逐渐产生早期的汉地佛寺塔庙。学术界关于汉地佛塔最初造型起源主要有重楼式(或称楼阁式)佛塔和密檐式佛塔两说,其中“重楼式”占主流。汉地佛塔之主要形制——楼阁式佛塔,亦在汉末三国时出现,故黄文昆认为:“塔寺之举起于东汉灵帝时,以洛阳周围至徐州一带较早。”^⑦而汉末洛阳至徐州一带,民众所起重楼式浮图祠正是汉地楼阁式佛塔之渊源。

(一)“笮融大起浮图祠”——传世文献所见汉末浮图祠

“浮图祠”者,最初见于东汉初楚王刘英所尚“浮屠仁祠”,然刘英所尚“浮屠仁祠”是两汉之世贵

① 陈亚萍:《中国最早的佛寺是东汉楚国的“浮屠仁祠”》,《徐州师范学院学报》1994年第4期。

② [日]镰田茂雄:《中国佛教通史》第一卷,关世谦译,高雄:佛光出版社,1994年,第32页。

③ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷二十八《封禅书》,北京:中华书局,1959年,第1400页。

④ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷八十八《西域传》,第2932页。

⑤ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷三十下《襄楷传》,第1082页。

⑥ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷八十八《西域传》,第2922页。

⑦ 黄文昆:《佛教初传与早期中国佛教艺术》,《敦煌研究》1995年第1期。

族常用之“仙人好楼居”重楼,用于道教之致神,并非真正意义上的佛教“浮图祠”。迄至桓灵之世,随着佛教在民间流传,洛阳至徐州一带逐渐有兴建“浮图祠”之风,而传世文献所见汉末丹阳人笮融于广陵大起“浮图祠”,即为此典范者。

笮融,汉末丹阳(今安徽宣城)人,《后汉书》无传,为汉末建安年间徐州牧陶谦之僚佐,为下邳相,并督广陵、彭城、下邳三郡漕运,曾于任内擅断三郡钱粮,用于广陵起“浮图祠”,后为扬州刺史刘繇所破,走入山中,为人所杀,其生平事迹散见于《后汉书·陶谦传》、《三国志·吴书·刘繇传》及《三国志·吴书·孙策传》。《后汉书·陶谦传》所载简略,而《三国志·吴书·刘繇传》则详细地记载了笮融于广陵大起“浮图祠”之事:

笮融者,丹杨人,初聚众数百,往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕,遂放纵擅杀,坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠,以铜为人,黄金涂身,衣以锦采,垂铜槃九重,下为重楼阁道,可容三千余人,悉课读佛经,令界内及旁郡人有好佛者听受道,复其他役以招致之,由此远近前后至者五千余人户。每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里,民人来观及就食且万人,费以巨亿计。^①

据《三国志·吴书·孙策传》裴松之注引《江表传》:“时彭城相薛礼、下邳相笮融依繇为盟主。”^②笮融时为下邳相,故其所起“浮图祠”当在下邳城中。另据《后汉书·陶谦传》,陶谦为徐州刺史,时在灵帝中平五年(188)。考《三国志·吴书·刘繇传》,兴平二年(195),笮融为扬州刺史刘繇所破,走入山中,为人所杀,故笮融于广陵大起“浮图祠”之事,当在任徐州牧陶谦僚佐之时,即中平五年至兴平二年(188—195)之间。广陵为东汉初楚王刘英封国之地,即今江苏省高邮、淮阴至徐州一带,由于楚王刘英喜黄老,尚浮屠仁祠,楚地民众受其影响,成为东汉时汉地佛教初传最为集中地区。笮融所起“浮图祠”内以铜为佛像,以黄金涂身,外衣以锦彩,此为传世文献所见汉地铸造膜拜佛像之始。笮融招广陵民众三千于“浮图祠”内课读佛经,举行“浴佛”、“讲经”之大型佛事活动,又以信佛则免役之方式致周围民众五千余户,布席于“浮图祠”外,达数十里,花费以巨亿计,可谓盛况惊人。依此文献记载,则广陵一带汉末之世已有大量信佛之民众,佛教活动已较为兴盛。

笮融所起“浮图祠”,《三国志·吴书·刘繇传》记载:“垂铜盘九重,下为重楼阁道,可容三千余人。”^③《后汉书·陶谦传》则记载为:“上累金盘,下为重楼,又堂阁周回,可容三千许人。”^④依此两文献记载,此“浮图祠”其下有重楼阁道,规模之大可容三千多人,其上有九重铜盘(相轮、宝刹),为古印度覆钵式浮图形制。由此可见,笮融所起“浮图祠”已不同于汉初刘英所尚汉地传统之“仙人好楼居”式“浮屠仁祠”,而是在传承汉地高阁重楼之形制外,又具备印度原始佛教窣堵坡式建筑特色,这种兼具汉—印特色的重楼式“浮图祠”,可谓汉地楼阁式佛塔之渊源。对此,梁思成在《中国的佛教建筑》一文中明确指出笮融所起“浮图祠”:^⑤“这是中国历史的文字记载中比较具体地叙述一个佛寺的最早的文献……完全可以肯定的是,所谓‘上累金盘’,就是用金属做的刹;它本身就是印度窣堵波(塔)的缩影或模型。所谓‘重楼’,就是……汉武帝建造来迎接神仙的,那种多层的木构高楼。在原来中国的一种宗教用的高楼之上,根据当时从概念上对于印度窣堵波的理解,加上一个刹,最早的中国式的佛塔就这样诞生了。”

(二)襄阳“菜越墓陶楼”——出土文献所见汉末浮图祠

汉末之“浮图祠”,除正史记载笮融所起广陵“浮图祠”外,近年来在一些楚地出土的汉墓陶楼及江南吴晋墓葬出土堆塑佛像重楼的魂瓶中皆有体现,其中尤其是襄阳出土的“菜越墓陶楼”,可以说

① 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷四十九《吴书·刘繇传》,北京:中华书局,1982年,第1185页。

② 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷四十六《吴书·孙策传》,第1103页。

③ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷四十九《吴书·刘繇传》,第1185页。

④ 范曄撰,李贤等注:《后汉书》卷七十三《陶谦传》,第2368页。

⑤ 梁思成:《中国的佛教建筑》,《清华大学学报》1961年第2期。

是汉末重楼式“浮图祠”的出土文物典范。

2008年湖北省襄阳市樊城区菜越墓地M1出土一陪葬品“菜越墓陶楼”(M1:128)^①,为一黄褐釉重楼式陶楼,由门楼、长方形院落和二层重楼阁组成,其顶部装饰一印度式立柱覆钵七层宝刹(相轮),带有印度覆钵式窣堵坡建筑特色,陶楼位于院落中央,体现了早期佛寺以佛塔为中心的建筑格局特点。襄阳市文物考古研究所发掘人员认为此墓为东汉至三国时一董姓将军夫妇合葬墓,然发掘出土一铜盘(M1:137)底部铭刻“永初二年八月八日”^②,即汉顺帝永初二年(108)秋,则此墓葬年代当上推至东汉中期,此陶楼也是迄今为止考古发现最早的汉地佛塔模型,年代早于笮融所起“浮图祠”,其建造结构(重楼、相轮铜盘等)与传统汉墓出土“仙人好楼居”式陶楼形制有较大差别,与笮融所起“浮图祠”极为相似,可以说是汉末重楼式浮图祠的一件出土文物标准器。

“襄阳菜越墓陶楼”虽是一件陪葬明器,但引起学界广泛关注,罗世平、何志国皆认为其形制与笮融所起“浮图祠”略同^③,基本代表了东汉重楼式浮图祠之特色,是一件难得的重楼式浮图祠出土文物。

从以上传世文献及出土文献双重证据可以证明,我国早期汉地佛塔,是从“仙人好楼居”汉式重楼渐变为带有印度相轮塔刹建筑特点的“上累金盘,下为重楼”的楼阁式汉地佛塔,即汉末重楼式“浮图祠”,亦即何志国所言“中国最早的佛塔形制是中国楼阁式建筑与印度相轮塔刹的结合体”^④,浮图祠是其初期的标志,而后世汉地寺庙的建造亦如“浮图祠”,多以重楼即佛塔为中心,这在杨衒之《洛阳伽蓝记》所记载洛阳永宁寺、白马寺、瑶光寺等佛寺塔庙中得以体现。

三、“襄乡浮图”及熹平某君碑考

笮融于广陵所起“浮图祠”,为汉末浮图祠之典范,其建造年代在汉末中平五年至兴平二年(188—195)之间,孙机认为笮融所建浮图祠为传世文献所见最早汉地浮图寺^⑤,因洛阳白马寺未有浮图,故孙机认为笮融所起“浮图祠”为文献所见最早佛寺者,梁思成先生以为是“最早的中国式佛塔”。然我国传世文献所见最早之汉地佛塔,实为《水经注》卷二十三《汭水注》所载“襄乡浮图”,为东汉灵帝熹平年间(172—178)某君所立。

(一)汉地佛塔之祖:“襄乡浮图”

《水经注》卷二十三《汭水注》“汭水出阴沟于浚仪县北”条:

(汭水)又东迳夏侯长坞。《续述征记》曰:夏侯坞至周坞,各相距五里。汭水又东迳梁国睢阳县故城北,而东历襄乡坞南。《续述征记》曰:西去夏侯坞二十里,东一里,即襄乡浮图也。汭水迳其南,汉熹平中某君所立。死因葬之,其弟刻石树碑,以旌厥德。隧前有狮子、天鹿,累砖作百达柱八所,荒芜颓毁,彫落略尽矣。^⑥

酈道元引东晋郭缘生《续述征记》记载了“襄乡浮图”之方位及其所建者“熹平某君”之冢墓与石刻详况。“襄乡浮图”,依《续述征记》所载,为汉灵帝熹平年间(172—178)某君所立。其所处方位,在当时的睢阳县境内,汭水(后称汴水)北侧,夏侯坞附近。“夏侯坞”,按《三国志·魏书·武帝纪》:“(建安四年,袁术)退保封丘,遂围之,未合,术走襄邑,追到太寿,决渠水灌城。走宁陵,又追之,走九江。”^⑦

① 襄樊市文物考古研究所:《湖北襄樊樊城菜越三国墓发掘简报》,《文物》2010年第9期。襄樊市文物考古研究所工作人员认为此墓为东汉至三国时一将军夫妇合葬墓。

② 襄樊市文物考古研究所:《湖北襄樊樊城菜越三国墓发掘简报》,《文物》2010年第9期。

③ 罗世平:《仙人好楼居:襄阳新出相轮陶楼与中国浮图祠类证》,《故宫博物院院刊》2012年第4期。

④ 何志国:《从襄樊出土东汉佛塔模型谈中国楼阁式佛塔起源》,《民族艺术》2012年第2期。

⑤ 孙机:《关于中国早期高层佛塔造型的渊源问题》,《中国历史博物馆馆刊》1984年第6期。

⑥ 酈道元撰,陈桥驿校证,《水经注校证》卷二十三《汭水注》,第557页。

⑦ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷一《魏书·武帝纪》,第10页。

袁术所决渠水灌城之地即太寿,在宁陵、襄邑之间。考《三国志·魏书·夏侯惇传》:“惇从征吕布……复领陈留、济阴太守,加建武将军,封高安乡侯。时大旱,蝗虫起,惇乃断太寿水作陂,身自负土,率将士劝种稻,民赖其利。”^①夏侯惇所引水作陂之地亦为太寿,因其造福于民,故当地称之为夏侯坞,位于当时的梁国宁陵、陈留襄邑之间,熊会贞《水经注疏》以此坞在商丘县西北,施蛰存《水经注碑录》以为睢阳故城在今河南省商丘市,据此推之,“襄乡浮图”之方位大致在今河南省商丘市睢阳区与宁陵县、睢县交界之处^②,处于今洛阳与徐州之间,东汉时为梁王封邑,正是汉地佛教最初传布之地域。

“某君”姓氏不可考,或为当地信佛之乡吏,“襄乡浮图”为某君于生前所立,故言“死因葬之”,浮图立于墓上。依《续述征记》记载,熹平某君墓及“襄乡浮图”于东晋尚存遗迹,然已“荒芜颓毁,彫落略尽”,唯墓上浮图及墓隧前狮子、天鹿尚存。“隧”为墓之神道,其前立有狮子、天鹿等石兽(“天鹿”疑为“天禄”之讹,这是我国传世文献所见最早石雕狮子记载),而言“累砖作百达柱八所”者当为“襄乡浮图”之形状,文或有脱字,“百达”当为“达百口”,内有“柱八”,则塔身或达百尺,塔内以八柱架构,其建造形制当与同时代笱融所起“浮图祠”相似,亦为重楼式佛塔,塔顶亦当有佛教相轮(宝刹)。惜《水经注》传抄日久,其文或遗漏对“襄乡浮图”具体建造情况之记载。

“襄乡浮图”为佛教信徒熹平某君仿天竺佛教之俗,生前为己修墓所,以浮图为往生之径,造佛塔于其墓上,此为汉末民间葬俗受佛教影响之表现。浮图于古印度本为埋葬僧人之窆堵坡,一般建于墓上,故在汉地佛教初传时期,受印度佛教葬俗影响,汉地佛塔会遵从墓上建造之旧制,一般建于陵墓,以为纪念奉祀亡者之用。《洛阳伽蓝记》卷四“白马寺”条言:“(汉)明帝崩,起祇洹于陵上。自此以后,百姓冢上或作浮图焉。”^③“祇洹”,亦称“祇洹精舍”(Jetavana)、“祇园精舍”,为“祇树给孤独园”之简称,位于古印度佛教圣地王舍城,与王舍城外“竹林精舍”为印度早期佛教最重要的二座寺庙。《洛阳伽蓝记》卷一“景林寺”条亦言:“寺西有园,多饶奇果。春鸟秋蝉,鸣声相续。中有禅房一所,内置祇洹精舍,形制虽小,巧构难比。”^④范祥雍先生注曰:“祇洹,梵名,亦译作祇陀,即祇树给孤独园……指禅房内修法处所。”^⑤此“祇洹”即佛教寺庙之义,此为传世文献所载建佛寺于陵上最早者,然未言有浮图。“自此以后,百姓冢上或作浮图”,依此推之,则明帝以后,东汉中原民众逐渐有立浮图于冢上,《水经注》所载“襄乡浮图”则为传世文献所见最早立浮图于冢墓上者。

汉末既有立浮图于冢墓上者,亦有将浮图微缩成明器用于墓葬陪葬品者,如“襄阳菜越墓陶楼”,这些反映了汉末三国之世,受佛教传播的影响,中原地区汉族葬俗也随之发生相应变化,一些佛教因素,如佛像、浮图出现在墓葬之中。这种影响,至魏晋时期,进而从中原地域传播到江南地区。近世江苏、安徽、浙江等地一些孙吴至西晋时期墓葬出土大量佛饰魂瓶(谷仓罐),如江苏金坛孙吴墓出土青瓷堆塑罐(1973年3月江苏省金坛县白塔乡三国吴墓出土),其罐口顶盖为六重高楼,楼阁鸱尾为佛教菩提叶之形态,这种重楼菩提鸱尾形态,为佛教在江南地区传播之产物。

对于“襄乡浮图”在中国早期佛教发展史上之重要地位,历代以来亦有学者明确评价,清人俞樾《茶香室丛钞》卷十三《浮图之始》按曰:“熹平为汉灵帝年号,中国之有浮图当始见于此。惜‘某君’不传其姓名,所云‘累砖作百达柱八所’,岂即浮图之古制乎?”^⑥俞荫甫明确肯定“襄乡浮图”为中国之有浮图始见于此。施蛰存以为“兴建浮图,魏晋以后,始盛行之。汉末所建,仅见于此”^⑦,施先生以为

① 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷九《魏书·夏侯惇传》,第268页。

② 张驭寰:《佛教寺塔》卷十《对历代建塔事迹的分析》,北京:宗教文化出版社,2007年,第1155页。中国古代建筑史学专家张驭寰先生认为“襄乡浮图”在今睢阳县浦北部偏东,未知其据。

③ 杨衒之著,周振甫译注:《〈洛阳伽蓝记〉译注》卷四,第146页。

④ 杨衒之著,周振甫译注:《〈洛阳伽蓝记〉译注》卷一,第41页。

⑤ 杨衒之撰,范祥雍校注:《洛阳伽蓝记校注》卷一,上海:上海古籍出版社,1978年,第63页。

⑥ 俞樾撰,贞凡等点校:《茶香室丛钞》卷十三《浮图之始》,北京:中华书局,1995年,第一册,第289页。

⑦ 施蛰存:《水经注碑录》卷六《汉某君碑》,第226页。

“襄乡浮图”为传世文献所知汉末浮图之仅见者,或有误,《后汉书》与《三国志》记载笮融于广陵所起“浮图祠”,亦为汉末之世,然其年代略晚于“襄乡浮图”。对此,当代著名郾学家陈桥驿《古建塔史与〈水经注〉的记载》一文进一步明确指出:

塔的建筑是随着佛教而传入我国的。随着塔的出现,我国古籍中开始有了各地建塔的记录。在所有记及各地建塔的古籍中,记载最早和最全面的莫过于《水经注》……塔当然是随着佛教而来的,但佛教在公元一世纪中叶已经传入我国,而我国开始建塔,看来还要晚得多,《水经注》记载的公元二世纪后期所建的襄乡浮图,可能是我国现存的最早建塔资料。^①

陈桥驿明确指出“襄乡浮图”为我国建塔最早之资料,张驭寰亦认同此说^②。“襄乡浮图”与笮融所起“浮图祠”的出现皆在汉末,然两者为不同类型的佛塔:笮融所起“浮图祠”为后世汉地佛塔之主流,即汉地寺庙中心之寺塔,为奉祀佛像之用,而“襄乡浮图”则依照印度窣堵坡之旧制,为奉祀墓主以求往生之用,即墓塔而非寺塔。“襄乡浮图”的建造时间为汉末灵帝熹平年间(172—178),早于笮融于广陵所起“浮图祠”(188—195)十余年,故“襄乡浮图”不仅是传世文献所见最早之墓塔,亦为我国传世文献所见最早之佛塔。

(二)“熹平某君碑”

“襄乡浮图”之侧另立有“熹平某君碑”,为东汉熹平年间某君卒后,其弟所立,以旌某君之德。“襄乡浮图”立于熹平中,故此碑所立年代当在汉末熹平至中平之时。碑文当述某君之家世生平仕宦及建造浮图之事,并作铭辞以赞其德,惜《水经注》未载此碑文。此碑除《水经注》以外,欧阳修《集古录》、赵明诚《金石录》等后世诸家金石文献皆未载,唯洪适《隶释》卷二十、顾藹吉《隶辨》卷八依《水经注》皆载有《熹平君碑》,其文同,可知碑早已亡佚。

四、结 论

综上所述,汉末之世,洛阳至徐州一带民间既有立浮图于墓者,如熹平年间(172—178)襄乡某君墓所立“襄乡浮图”,亦有立浮图于寺者,如中平五年至兴平二年(188—195)间笮融于广陵所起“浮图祠”,亦有将浮图微缩铸成陶楼作为明器用于陪葬者,如“襄阳菜越墓陶楼”(“黄褐釉相轮陶楼”[东汉至三国],2008年湖北省襄阳市樊城区菜越墓地M1出土,现存于襄阳市博物馆。见襄樊市文物考古研究所:《湖北襄樊樊城菜越三国墓发掘简报》,《文物》2010年第9期),皆为汉地佛塔之渊源,而非部分学者所持“洛阳白马寺浮图”、“楚王刘英浮图祠”两说。“襄乡浮图”及笮融所起“浮图祠”年代相近,皆为汉末桓灵之世,形制相近,皆为重楼式佛塔,是传统“仙人好楼居”汉式重楼向兼具汉一印特色“上累金盘,下为重楼”的楼阁式佛塔的过渡性建筑,标志着汉地佛塔的真正产生,在中国佛教史上具有重要的象征意义。“襄乡浮图”早于笮融所起“浮图祠”十余年,故“襄乡浮图”不仅是传世文献所见最早之墓塔,亦为我国传世文献所见最早之佛塔,而笮融于广陵所起“浮图祠”则为传世文献所见最早之寺塔。



襄阳汉“菜越墓陶楼”

[责任编辑 渭 卿]

① 陈桥驿:《〈水经注〉论丛》,杭州:浙江大学出版社,2008年,第388—389页。

② 张驭寰:《佛教寺塔》卷十《对历代建塔事迹的分析》,第1155页。作者认为“襄乡浮图为中国最早的一座佛塔”。

徐增与金圣叹交游新考

陆 林

摘要:徐增与金圣叹的关系及其《九诤堂集》,是金圣叹交游研究的重要构成部分与文献来源。对前人有关徐增字号、经历和著述的各种看法提出匡补意见,对徐、金的交往实迹给予编年体考述,不仅可以厘清现有研究中存在的模糊认识和语焉不详之处,亦可为金圣叹生平 and 思想研究、尤其是认识其在明清之际江南文化圈中的舆论形象及“学术”影响力,提供丰厚鲜活的史实依据与独特视角。鉴于《九诤堂集》突出的史料价值,相关研究者应高度重视和自觉吸收其文献讯息,并进而调整、“重构”金圣叹史实研究的“资料库”。

关键词:徐增;《九诤堂集》;《而庵说唐诗》;金圣叹;交游考证

徐增与金圣叹都是明末清初的苏州人,以选评唐诗而被后人并称。尤其是当金圣叹“备遭非议之际,徐增竭力为他辩护,表现出批评家非同寻常的识力和胆识”^①,堪称金圣叹最优秀的辩护士。在当代,因为学界关注的热点多在金圣叹,涉及徐增的成果寥寥,更不谈徐、金关系的研究了。邬国平先生2002年发表的《徐增与金圣叹》,是首篇专题论文,称得上当代学术史上最为重要的金圣叹史实研究成果之一。并由此引发了学界对于两人关系的进一步关注,蒋寅先生《徐增对金圣叹诗学的继承和修正》(《北京师范大学学报》2006年第4期),便是此类成果。如今,稀见的《九诤堂集》已经影印出版,为我们的文本细读提供了极大便利。本文试图在前人研究的基础上,以史实研究为中心,努力更加细致深入地考述徐增及其与金圣叹交往的生平事迹,并顺带指出前此研究中的一些不确之处。

一、徐增生平补说

在有关徐增的研究中,首先涉及的是生卒问题。樊维纲先生据徐增康熙七年(1668)自称年五十七、康熙十年自称年六十^②,及张寅彭先生和笔者先后撰文,均指出其生于万历四十年壬子(1612)^③。那时尚未见徐增《九诤堂集》,笔者是根据方文康熙七年作《题徐子能小像》“何幸同生壬子年,苦吟端不让前贤”的自注“予与子能皆壬子生”^④,而得其生年的。邬国平据作者《五十自寿》诗自序“壬午岁,余年三十有一,……今年辛丑十一月有九日”,首次准确指出:“他生于明万历四十年(1612)十一月九

作者简介:陆林,南京师范大学文学院研究员(江苏南京 210097)。

基金项目:本文系教育部人文社科基金项目“金圣叹学术史编年”(13YJA751033)、江苏省社会科学基金项目“金圣叹事迹影响编年考订”(13ZWB004)、国家社会科学基金项目“金圣叹年谱长编”(14BZW084)的阶段性成果。

① 邬国平:《徐增与金圣叹》提要,《明清文学论丛》,南京:凤凰出版社,2011年,第54页。按:原文发表在《中华文史论丛》2002年第2辑(上海:上海古籍出版社,2002年)，“提要”是编入文集后所加。文章发表后,邬先生于次年7月15日将抽印件主动寄下,不仅由此开始了彼此的友谊,而且使笔者对在参编《清人别集总目》时就已注意到的徐增《九诤堂集》更加重视,并于2004年8月赴湖北图书馆,查阅了此书。

② 樊维纲:《说唐诗》校注前言,郑州:中州古籍出版社,1990年,第14页。

③ 张寅彭:《清代诗学书目辑考》,《上海教育学院学报》1995年第3期;陆林:《生命中的最后一次欢会——金圣叹晚期事迹探微》,《南京师范大学学报(社会科学版)》2000年第6期。

④ 方文:《蠡山集》续集卷五,上海:上海古籍出版社,1979年影印清康熙刻本,第1171页。

日”(1612年12月1日)。关于徐增生卒年,邬国平、蒋寅均注意到李灵年、杨忠先生主编之《清人别集总目》定为1603—1673,蒋寅云:“未知所据”,邬文仅指出生年有误,并均以康熙十年(1671)徐增《重修灵隐寺志序》称年六十,云此年尚在世。新近出版的《清代诗文集汇编》介绍徐增“生于明万历四十一年(1613),卒于清康熙十二年(1673)”,参考文献为“《清人诗文集总目提要》卷五、《江苏艺文志·苏州卷》”^①,生、卒年就是分别依从这两部书的记载^②。生于1613年的错误自不待言,问题是甚见功力的《江苏艺文志》关于徐增的生卒源自何处?它也是《清人别集总目》和《清代人物生卒年表》徐增生卒的来源。该书对徐增的介绍有两处蹊跷:一是说他乃“吴县光福人……生六岁而孤”,一是说其“继父志修族谱,建宗祠,编次《光福志》,未竟而卒,年七十一。子傅,成其志”,皆与清初徐增事迹不符。《光福志》卷首有徐傅自序,言及道光二十四年(1844)“甲辰冬夜”编定该书,“以继先君子未竟之志”;徐傅字月坡,其父名增,方志载其“字二遼,号蘅川,靖节廿四世孙,生六岁而孤……继父志修族谱,建宗祠”,著述仅“编次《光福志》,粗有端绪,遽易簣……卒年七十有一”^③,故非字子能号而庵者。至于如何从乾嘉时的徐增“卒年七十有一”,推导出明末清初之徐增的“1603—1673”,则不得其详;抑或的确曾发现清初徐增卒于康熙十二年(1673)的可靠记载而上推生年,尚有待证明。

徐增年轻时即患脚疾,遂弃科举,专心诗学,即钱谦益所谓:“子能年甫壮而得末疾,须人以行,衣冠质雅,宛如古人,杜门扫轨,日晏忘食。”^④徐增三十一岁撰《奈何歌答梁溪华仲通》七古长诗,亦云:“我患足兮君患目……我须蓝舆君须杖”^⑤,顺治八年(1651)撰《黄云孙诗序》时还曾夸张地说自己“弱冠得末疾,闭门谢交游”^⑥。自称“以软脚病不出门户”^⑦,此病因“毒风流于脚膝,行立不得”,“江南多有此疾,号为软脚”^⑧,可能即今人所谓“足下垂”。故平生行迹多在苏州,早年赖亲为生,三十岁所作《示弟》诗自谓:“善病亏吾弟,谋生累老亲”(卷二),晚年以选诗评诗为业,事迹本无太多变化。邬文根据陈宗之《梅鹤诗人传》并参以有关资料,亦属可行之举。唯以陈宗之云:“子能岁路未强”,而判断此传“作于徐增生前”,稍嫌笼统。“岁路未强”,语出南朝梁张充与王俭书:“丈人岁路未强,学优而仕,道佐苍生,功横海望,可谓德盛当时,孤松独秀者也”^⑨,只是泛称人年事未高,不足以推论写作时间。陈宗之,字玉立,长洲人,崇祯六年(1633)举人,朱彝尊选其诗八首入《明诗综》卷七十三,并论曰:“启、禛间,景陵流派盛行于吴中。虽有林若抚力持唐调,然而捷敏未免率易。玉立矜炼,独操正始之音,八门七堰六十坊,可以独步。”^⑩王铎《陈玉立诗集序》云:“余在姑苏,交玉立陈君,其门多芜草,其人耻逢世,淡声利嗜欲,专于丘索,赞生通志。”^⑪可见其人格风标。陈宗之因与徐增老师张世伟交密而与徐增为友,曾撰《首夏寄徐子能》二首,其一为:“栖迟萧寺辘轳床,水木空青湛竹房。几落瓦花桐广碧,槛悬蛸蠹桂坳芳。携尊喜逐忘机友,闭户粗知省事方。闻道西郊徐处士,突烟晨冷轸无粮。”^⑫陈宗之死于顺治二年(1645)十月^⑬,此为《梅鹤诗人传》写作时间下限,徐增始三十四岁。

① 《清代诗文集汇编》第41册卷首“作者简介”,上海:上海古籍出版社,2010年。

② 柯愈春:《清人诗文集总目提要》,北京:北京古籍出版社,2002年,第87页;许培基、叶瑞宝主编:《江苏艺文志·苏州卷》,南京:江苏人民出版社,1996年,第583页。

③ 徐傅编,张郁文校补:《光福志》卷六《人物》,1929年苏州毛上珍排印本。

④ 钱谦益著,钱曾笺注,钱仲联联校:《牧斋初学集》第三十二《徐子能集序》,上海:上海古籍出版社,1985年,第942页。

⑤ 徐增:《九诰堂集》诗卷二,清康熙抄本。按:以下再引此书,一般只括注卷数。

⑥ 徐增:《九诰堂集》文卷一。

⑦ 金圣叹《怀感诗序》引徐增语,《九诰堂集》卷首《诸名公旧序》。

⑧ 董汲:《脚气治法总要》卷下,《四库全书》本。

⑨ 《南史》卷三十一《张充传》,北京:中华书局,1975年,第812页。

⑩ 朱彝尊著,黄君坦校点:《静志居诗话》卷十九,北京:人民文学出版社,1998年,第576页。

⑪ 王铎:《拟山园选集》卷二十九,清顺治十年(1653)刻本。

⑫ 陈济生:《天启崇祯两朝遗诗》卷八陈宗之诗,清顺治刻本。

⑬ 徐增《九诰堂集》诗卷四《和陈玉立怀友诗》引:“乙酉春暮,颍溪陈先生有《湖居怀友诗》一律……颍溪即于是岁冬十月逝去。”

关于徐增的生平,邬文主要涉及三点:字号、行迹和著述,以下围绕这三点,略加匡补。

1. 字号。邬文首次记载其字子益、无减,改字子能,别号梅鹤诗人,法号知至,曾改名匡杖^①,字瀑悬,多道人所不知。然认为徐增“叫而庵”,并引陈鉴《而庵说唐诗序》等资料,指出“而庵或是他的室名”,这是将简单问题复杂化了。吴县殷丽《访而庵道兄话旧适有禾中之行留诗别余次酬二首》注曰:“子能号而庵”^②,而庵不是室名而是号,其室名有天心阁等。邬文据陈函辉《徐子能天〔水〕〔心〕阁咏业序》“人目之南州徐孺子也”,认为这也是徐增的别称,其实此处是说他像东汉著名隐士徐稚(字孺子,豫章南昌人)一样博学多识而淡泊明志。徐稚因王勃《滕王阁序》“人杰地灵,徐孺下陈蕃之榻”而名益彰,古人多以“徐孺子”称后世徐姓贤者。此外,“徐二园”未必是“别人对徐增的讥称”,其《送三耳生见唱经子序》:“一时至友辄怪予,曰:‘徐二园着魔。’”(文卷二)既出挚友之口,着魔是讽,“二园”非讥。其《挽陈玉立孝廉》诗第一首末句为:“憔悴吴侬说二园”,自注曰:“泌园,谓张异度师;匏园,先生别号”(卷二),“徐二园”或许与纪念师友有关。徐增另有四个别号,一为“而庵道人”,见《元气集》顺治十七年自序落款;一为“而庵居士”,见康熙刻本《而庵说唐诗》卷首自序落款;一为“大易学人”,见康熙二年刻本金圣叹《天下才子必读书》所撰序言落款;一为“十足道人”,见康熙十年刻本《珠林风雅选灵隐诗序》落款。此外,康熙九年(1670)所撰《书〈泽公传〉后》落款为“庚戌夏五月望后三日吴门大易学人圣行徐增拜识”^③,可见其与友人金圣叹在法名上是同辈的。

2. 行迹。古代有关徐增小传,多云其“晚年得末疾,须人以行”^④,“暮年患足,不能步履”^⑤。邬文引陈宗之《徐子能诸刻序》:“齿未三十,邑邑自伤。每就余商出处。余曰:‘为君熟筹之矣。天牵君足,不攏君指,色力故盛,盍为千秋业计?’于是绝意进取,杜门蓬泾^⑥,蓬蒿自封。”证明徐增大约三十岁时已经患足病,暮年得疾之说“并不符合实际情况”,可纠历来文献之误。唯据集中《黄子羽舅氏六十寿序》崇祯十六年(1643)癸未“余亦有留都民部之命”云云(文卷七),推测徐增“似明末曾一度在南京被授职,所授何职不详。对于这次唯一的仕途机会,徐增放弃了”,恐怕是对有关文字的误读。黄翼圣,字子羽,号掇六,苏州太仓人,崇祯十一年(1638)以保举授四川新都知县,崇祯十六年升浙江安吉知州。明亡弃官归隐,皈依佛教,钱谦益为撰《黄子羽墓志铭》、《莲蕊居士传》。徐增称其为舅,即母为黄氏。《黄子羽舅氏六十寿序》言:“子羽为鸣宇先生之令子”,鸣宇(一作“明宇”)为黄翼圣父黄元勋之号,徐增不当直接称外公为某某先生;序云翼圣该年“六月四日称六十,其亲知以余交子羽深,而属余为文以寿”,亦非有甥舅关系者所宜云然;序云:“余幼时从缪西溪太史所,闻子羽尔雅韶令,初以为文人之豪,以不得相见为恨”,缪西溪指江阴缪昌期,苏州城与太仓毗邻,外甥见舅,应在外公家或己家,不应舍近求远;序云崇祯十六年子羽“擢安吉州刺史而余亦有留都民部之命,岁暮会于巴城”,绕道黔粤返江南,“夜则吾两人兵聚一室,谈所历之山水为乐”,撰者如是徐增,当已非布衣之士。据此数事可断,序语不是出自徐增口吻,乃是其代笔之作。由序中“壬午余在蜀臬,以吏事相接见”可知,所代者为江阴张有誉,明末由四川按察使(臬使、臬宪)擢南京户部(民部)右侍郎,入清隐居苏州灵岩为僧。

3. 著述。徐增一生以选评古今诗歌为主业,问世者甚丰。在其五十五岁撰《上龚芝麓大司寇》自荐时即云:“所刻拙作十余种,流传南北。”(文卷三)邬文对徐增存世著述介绍了六种,分别是《九诰堂集》、《池上草》、《而庵说唐诗》、《而庵诗话》、《元气集》、《灵隐寺志》。《而庵诗话》、《灵隐寺志》皆常

① 叶绍袁《甲行日注》卷五丁亥二月二十三日载:“徐瀑悬(名匡秋)遗书长篇连札,推许太深,愧无杂佩报之。”黄勤辑校:《午梦堂集》附录一,北京:中华书局,1998年,第982页。据此“匡杖”或作“匡秋”。

② 徐增:《九诰堂集》卷首《赠言》,清康熙抄本。

③ 徐增、范骧:《池上篇》不分卷,稿本。按:此书有关文字,系友生李玉碩士代为抄录,特此致谢。

④ 黄容:《明遗民录》卷五,谢正光、范金民编:《明遗民录汇辑》,南京:南京大学出版社,1995年,第545页。

⑤ 卓尔勘:《明遗民诗》卷十二作者小传,北京:中华书局,1961年,第466页。

⑥ 陈宗之《梅鹤诗人传》云徐增“生吴阊西五里白莲泾上”。白莲泾,在苏州阊门外。

见,以下仅就其他四种略作补说。

《九诰堂集》三十七卷(赋一卷,诗二十五卷,文八卷,诗余一卷,史论二卷),该书一般工具书都著录为“清钞本”,由文中避“玄”字讳而不避“丘”字讳,当为康熙间钞本。书中多钤以“谦牧堂藏书记”阴文印,为各卷起讫。谦牧堂乃康熙时大学士揆叙藏书处,揆叙为明珠之子,纳兰成德之弟。康熙初年,钱塘赵时揖搜集金圣叹评杜诗云:“闻先生遗稿,珍藏燕都巨公之家。倘得赐教天下,此少陵快事、先生快事、普天下万世之大快事矣。”^①由徐增别集钞本之收藏,不仅令人遐想圣叹遗书之下落。《九诰堂集》书首,有约六厘米见方的朱文大印“诒晋斋”,为清高宗第十一子成亲王永璘的藏书印,可见此书流传有序。《九诰堂文集》的许多篇目,都是徐增代他人所作(只有少数篇名下注明“代”或“代某某”)。如卷六《贺陈商卿堂落成序》云“余尝过吴门”,卷七《王玄珠司寇顾淑人七十寿序》“癸未春薄游吴门”,卷八《黄君五十寿序》:“过吴门则主张□□家”,皆非家住苏州西城阊门外者的习惯用语。再如卷五《祭叔祖母李夫人文》云“吾叔太仆公出而有功宗社”,指的是太仓徐宪卿,作者自称:“某等忝属犹子”,看似徐增口吻,然宪卿比其父年长二十二岁,徐增不可能称其“叔”。此外,卷六《刘子制义序》:“吾师姜燕及……则主庚午南闱试,以第一人荐予者也”,是代崇祯三年(1630)南直隶解元吴县杨廷枢撰;卷七《河南谢相明五十序》:“岁在辛巳,予奉命使益藩,还息里中……予职在太史”,可知代长洲徐汧撰;卷七《田怀逸六十寿序》、卷八《顾母金太君七十寿序》、《承天寺鉴微上人五十寿序》诸篇,自述“岁在辛卯乞假归里,间与儿子世濂辈访问地方安危”,“己未上春官,遂叨一第”,自称“待罪宰相”,“母丁太夫人”,“内弟严子叔韬”,所涉都是吴江金之俊的事迹和亲属,所代者自明;卷七《徐参微五十初度寿序》自称:“早通仕籍,读中秘书……予家本孟津”,自是为王铎代撰。后人在研究这些作品时,不仅不能将“作者”自述视为徐增本人的事迹,也要审慎看待其中表露的思想,因为毕竟这是代言之作。同时,大量的代言作品在其文集中的出现,是否也说明了手不能缚鸡、脚难以着地的落魄书生,代文润笔亦是其重要的谋生方式之一?

《池上草》当即《池上篇》,因稿本藏南京图书馆,邬文语焉不详。该书二册不分卷,署:“池上篇五十二首吴门而庵道人增著”,故有关书目多著录为“清徐增撰”^②。其实为徐增与友人范骧所撰诗文合集,其中徐增撰诗文四十二题,范骧撰十题(含词一阙)。范骧,字文白,号默庵,浙江海宁人。晚明贡生,善书法。顺治十一年(1654)举贤良方正,坚辞不就。康熙初年因庄廷铨明史案被捕,后无罪开释。著《爱日堂文集》。《池上篇》卷首有徐增题记:“西寺有池,此名泉也,余过海昌寓其上。‘海昌西寺里,借住得名泉。命自水中赋,诗成《池上篇》。凭轩殊洗濯,煮茗更流连。看彼朱鱼乐,为余作客缘。’”所收诗文时间最晚者为“六月朔日”所撰《天岳和尚诗序》:“庚戌四月,余买舟到海上访范文白先生,寓西寺池上轩至五月。”具体赴海宁时间为“今庚戌四月望前三日,余发舟再往海昌”(《书〈泽公传〉后》)。范骧《池上轩四绝句呈而庵先生博笑》第一首“经藏楼前叹劫灰”注云:“西寺为唐盐官大师藏经楼,久废。”可见徐增所居之地和此集命名之由:徐增于康熙九年四月因访友人范骧,而舟赴海宁,寓居惠力寺,惠力寺“俗名西寺……殿西有舍利阁,唐宋时藏经之所”^③,位于今海宁市硤石街道西山南麓,北倚紫微山(西山),因寺中有池上轩而将相关诗文结集后取名为《池上篇》。其中《范爱日报我栎下先生蒙赦喜赋》三首,有助于了解徐增与周亮工的交往和友谊。

《而庵说唐诗》,邬文对其刊行时间和分卷体例有所考证。如针对陈鉴等人所撰《刻元气集例》“《说唐诗》三百十九首,共七卷”,徐增《元气集凡例》“有《说唐诗》七卷”的记载,邬文认为这是因为该书“对选入的诗歌分为五古、七古、五绝、七绝、五律、七律、五排共七体,每一体多则四卷,少则二卷,

① 赵时揖:《贯华堂评选杜诗》总识,金圣叹著,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第6册,南京:凤凰出版社,2008年,“附录”,第97页。

② 顾廷龙主编:《中国古籍善本书目·集部》,上海:上海古籍出版社,1996年,第928页。

③ 乾隆《海宁州志》卷六《寺观》,清道光二十八年(1848)重刻本。

共二十二卷。所谓‘七卷’,实是指七体。这说明,《而庵说唐诗》原先拟一体一卷,共七卷,将全书分为二十二卷是后来才确定的”。然而,七卷本的确仍然存世,扉页正中为“说唐诗”三大字,右上为“吴门徐而庵先生”,左下为“芸经堂藏版”朱字,书眉横书“周元亮先生鉴定”^①。与九诒堂刻本相比,七卷本卷首仅有“康熙丙午小春华岳李图南撰”序,无陈鉴序和徐增自序,卷首目录同,正文中却没有“唐帝年号”内容;芸经堂本正文卷次与目录不同,目录七卷(按体分卷),正文则为九卷(七言古与七言律分列两卷),故亦可称之为九卷本。该版本最大的特点或奇异处在于,将徐增实际最后完成评点、在九诒堂刻本中为第二十至二十二卷的五言排律(卷末亦为杜甫《太岁日》,有徐增“癸卯九月二十日识”)置于第一卷,且无陈鉴原序(云“今徐子将半百”,约撰于顺治十七年)和徐增自序。故芸经堂本与九诒堂的先后关系(即便它在九诒堂本后问世,其祖本是否早于九诒堂本),都有待进一步研究。关于徐增与金圣叹说唐诗孰先孰后的问题,邬国平、蒋寅先生都有所讨论。笔者以为,就起始之时而言,无疑圣叹要早,如金昌云:“唱经在舞象之年,便醉心斯集,因有《沉吟楼借杜诗》。庄、屈、龙门而下,列之为第四才子。每于亲友家,素所往还酒食游戏者,辄置一部,以便批阅。风晨月夕,醉中醒里,朱墨纵横。”^②

其评杜诗《奉送蜀州柏二别驾将中丞命赴江陵起居卫尚书太夫人因示从弟行军司马位》曰:“余廿年前,读此诗解,合什大士前,颂其青莲华眼。”^③可见:一、在崇祯十四年(1641)《第五才子书》问世时,圣叹已有批第四才子书杜诗的计划;二、在长期的阅读批评的过程中,手稿四处可见,无论何人都可直接间接看到;三、金昌整理《杜诗解》在圣叹身后,约在康熙初年,上溯二十年,可见圣叹于甲乙之际即有说杜(唐)诗篇什流传。故,今人考察两人说唐诗的影响,绝不可只是根据徐增自序云解说唐诗开始于顺治五年(1648)、动笔于顺治十四年(1657),而圣叹解说唐七律开始并完成于顺治十七年,就说前者早于后者,尤其不能说“比金圣叹解说杜诗的时间为早”;其实,直到顺治十七年五月,徐增说唐诗才完成最初的几卷^④。至于圣叹选评唐七律诗,即便是顺治十七年二月八日到四月望日完成的唐诗六百首评点,套用徐增《而庵说唐诗》自序的话,如果没有长期的“说诗”积累,是不可能在短短两个多月的时间内就能“笔之于纸”的。能证明笔者这一推测的,不仅仅是金昌“廿年前读此诗解”之言,顺治十七年夏,圣叹致嵇永仁书云:“弟自端午之日,收束残破数十余本……,力疾先理唐人七律六百章,付诸剞劂”云云,亦值得玩味:一、由“数十余本”与“先理唐人七律”之关系,可见所说唐诗远不止七律;二、圣叹《贯华堂选批唐才子诗》自序所谓:“顺治十七年春二月八之日”始说之诗评手稿,何至于到五月端午便已“残破”了呢?后者分明是对兀兀穷年、摩挲反复的旧稿之描状。加之圣叹学术影响力在精神层面上对徐增巨大的震慑作用,所以,笔者同意蒋寅的观点:“在诗学观念上,主要是金圣叹影响了徐增,而金圣叹受徐增的影响几乎可以忽略不计。”

《元气集》又名《九诒堂诗选元气集》,封面正中题:“名家元气诗选”,右上和左下分别是:“吴门徐子能先生定”和“九诒堂藏板”。卷首为徐增《元气集序》,落款:“顺治庚子长至前三日吴门而庵道人徐增子能氏书于西城之黄鹂坊”,次为《周栎园司农来书》(与《说唐诗》卷首《周栎园先生书》不是一文),再次为《刻元气集例》、《元气集凡例》,以下为正文。岭南陈鉴、梁溪钱肃润、武林鲁得之、虞山陆元泓“同定”《刻元气集例》云:

徐子潜心风雅将三十五年……弱冠时,有刻集十余种。一时大君子,若粤中陈文忠公秋涛、何相国象冈、黎忠愍美周、天台陈学士木叔、孟津王相国觉斯……吴门杨解元复庵、陈孝廉玉立、金文学圣叹、朱文学云子、丘文学天民、章明府子充、姚文学仙期……南昌徐文学巨源辈,皆为之

① 有关芸经堂本的文字,由陈丽丽博士代抄,特此致谢。

② 金昌:《叙第四才子书》,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第6册,“附录”,第94页。

③ 金圣叹:《唱经堂杜诗解》卷四,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第2册,第786页。

④ 徐增:《九诒堂集》诗卷十六《五月二十夜余录说唐诗二十字成帙……》。按:“二十字”指五言绝句。

序,海内无不盛称子能者。至改革后,子能以末疾杜门,究心内典。

顺治庚子为顺治十七年,友人所撰例言,大约成于同时。《中国丛书综录》及《中国古籍善本书目》均将现存《元气集》的版本著录为“清顺治十七年刻本”。其依据大概就是这篇自序落款。其实,是书每卷的刊刻时间并不一致,邬文已据其中《四照堂集》徐增评语涉及“乙酉春”作者卢谼见周亮工事,指出“至康熙八年尚在断断续续进行之中”,因此《元气集》只能是清康熙刻本。在徐增撰《凡例》中,有两条涉及当时江南刻板、印刷和评点的收费标准:

吴门刻宋字者,每刻一百字,连写与板,计白银七分五厘;有圈者,以三圈当一字。《元气集》每一叶,字与圈约有四百字,该白银三钱。今加笔墨纸张、修补印刷之费一钱,每叶定白银四钱。

刻三十首诗,约有十余叶;刻一百首诗,约有四十叶。有欲刻入选者,即以梓金同寄到,使子能照资选刻。少者一月竣工,多者两月竣工,便可报复矣。^①

从字体选择与加圈抵银,到作品篇数与用纸用时,皆有明示,不仅是当时江南资助出版的耗资详单,而且包括的智力费用,堪称珍稀史料,亦可令人想见其入清后的主要生活来源。此《凡例》与后出之《而庵说唐诗》卷首“附白”之语“今《说唐诗》已刊行,廊庙显达暨林泉高隐,如以为可,新诗望即邮寄吴门,勒成二书^②,则增亦得附唐人选唐诗之后,何幸如之”一段,先后呼应,同为他向时人征求选诗评诗的广告之语。邓之诚 1953 年“癸巳冬月二十九日”撰《记金圣叹》,云:“徐评《制义》及《诗》,为人选刻诗集,须纳刻资,声光不敌金,而贫过之。”^③想必是看过《九诰堂元气集》的,令人佩服其腹笥丰赡。

徐增现存著述可补一种,即《贩书偶记续编》和《江苏艺文志·苏州卷》已著录之《珠林风雅》,属集部总集类,康熙十年刻本,不知为何不见邬文提及。该书上下卷,署:“吴门徐增子能甫选评”,选录戒显、元輿、正瑞、元通、德玢、元迥、通贤(毗陵人)、显赤、寂证、普映、方璇、海云、等琰、定雨、通贤(杭州人)、性质等十六位僧人诗作,每人有小传、总评和各诗评语,徐增卷首序云:

庚戌仲冬杪,余入灵隐,晦山和尚为设一榻于方丈静室中……山中诸上首谬以余为能知诗者,争以诗出示我,一一罗列案头,……方知和尚下此一榻有深意在也。余方有《珠林风雅》之役,因从和尚诗选起,合成十六座,录上下卷,诗各有解数,得唐人甚深三昧。^④

将此序与邬文已引之《灵隐寺志》徐增自序“九年冬,余过灵隐,时晦山和尚住持,属余重修之”对读,可见该年冬季徐增应释戒显之邀至杭州灵隐寺,做了两件事:重修寺志和选评僧诗。徐增另一部现存评点著作是《匏潜子四时四声山居草》,作者释上暎,明末常州宜兴人,俗姓徐,诗集五卷,“以四时四声次第歌咏”,自序于崇祯五年“岁在壬申夏仲后”,有严我斯、史夏隆和周亮工(署“白下亮老人”)序,现藏哈佛大学哈佛燕京图书馆。各卷大题下双行署:“东吴而庵徐先生拈阅,晋陵可园许先生评颂”。晋陵为武进古名,可园为许之渐之号^⑤。每卷之末,均有两人评语。

二、徐、金交游实迹

在邬国平大作发表之前,人们只知根据《鱼庭闻贯》中的《与徐子能增》、《答徐子能》两封信及《说唐诗》卷首与同学书中的一些评论来分析徐增与金圣叹的关系。是邬文首次从《九诰堂集》卷首“诸名公旧序”和“赠言”中,钩稽出金圣叹《怀感诗序》和《读瀑悬先生诗毕吟此(子能丙戌梦游匡山,看瀑

① 此则史料,是笔者 2002 年 11 月参加复旦大学举办的“中国文学评点研究”国际学术研讨会期间,抄于上海图书馆,并将有关发现在会上作了口头发布。后告知友生王卓华博士,由其撰文发表。

② “二书”指“附白”前此所云“庚子岁避暑恭寿堂,为选《元气集》,每人刻一卷,约百余首,欲满百家,以尽当代名公之胜……丙午春,复为《说今诗》,每人不过数首,贵在必传,亦未成书”。

③ 邓之诚:《骨董琐记全编》下册,北京:中华书局,2008 年,第 647 页。

④ 徐增:《珠林风雅选灵隐诗序》,《珠林风雅》卷首,清康熙十年(1671)刻本。按:有关文字由友生李玉碩士代抄,特此致谢。

⑤ 杨钟羲《雪桥诗话餘集》卷三在言及康熙末年庄令輿、徐永宣辑《毘陵六逸诗钞》的收录人选时,云:“邑中诗家,前辈董易农文骥、黄艾庵永、许可园之渐、邹程村祇谟、杨秋屏大鲲、孙风山自式、杨芝田大鹤、陶艾圃自悦,通籍者诗不录。”

布,曾改名匡杖,字瀑悬)》、《看梅思知至先生在病(子能法号知至)》、《岁暮怀瀑悬先生兼寄圣默法师》,不仅头尾文、诗为珍稀佚作,中间两诗亦能校补《沉吟楼诗选》抄讹或所无文字,如第一首诗题,在金诗中作:“冬夜读徐悬瀑诗”^①,无题注,可知“悬瀑”为“瀑悬”倒文;第二首诗题,在金诗中作:“看梅思知止先生”^②,亦无题注,可知“知止”为“知至”之误^③。郭文在考订《岁暮怀瀑悬先生兼寄圣默法师》写作时间时,根据第四句“仲尼落职遂删诗”,认为“删诗”是指徐增著《诗论》或评选《而庵说唐诗》,时间在“顺治十四年以后,故此诗或作于顺治十四年至十七年之间”。所论不无道理,只是末句“春来只问雪塘师”却无意中规定了一个时间下限:圣叹有诗《丁酉深秋重观雪塘法师遗笔》,首句为“雪塘已归雪山久”^④,可见此僧顺治十四年便“久”已去世,故“岁暮”诗不太可能作于此年及以后。金氏这些诗文,诚如郭文所云:“或肯定徐增诗歌的悲苦声调,或赞赏他的诗人才华,或与徐增共同切磋诗歌批评,或表达对徐增不顾疾病缠身,努力评诗、著书精神的敬佩”。

郭文的贡献还在于,从《九诰堂集》中首次找出“五题六篇作品直接与金圣叹有关”:诗《读第六才子书》(七绝二首)、《夜怀圣叹》,文《送三耳生见唱经子序》、《天下才子必读书序》、《唱经子赞》,并高度评价有关作品之于认识金圣叹的意义:“这些诗文贯穿着一个鲜明而突出的主题,就是大力肯定金圣叹人格、学识、才华,对当时众多文人雅士强加给金圣叹的各种苛责作了严正驳斥。可以说,金圣叹生前死后,徐增是为他洗刷‘坏名声’的第一‘辩护律师’。”徐增诗歌,是按照时间排序的,郭文认为“其中《读第六才子书》、《送三耳生见唱经子序》作于金圣叹生前,《夜怀圣叹》诗也以作于金圣叹生前的可能性为大,其他二篇则作于金圣叹被害后不久”,稍嫌笼统,亦不够准确;仅据《九诰堂集》上述数篇研究两人关系,亦略显取材不够广泛,且有疏漏。以下以《送三耳生见唱经子序》这篇被郭文视作“全面为金圣叹辩诬”的文章为核心,结合两人现存著述,考述彼此交往的史实历程。

明崇祯十五年(1642)壬午秋,圣默和尚欲介绍徐增认识圣叹,“二十年人尽骂圣叹为魔,如是者数年。至壬午秋遇圣默法师,欲导余见圣叹,才说圣叹,余急掩耳曰:‘怕人,怕人!’后遇圣默几次,渐疑之”^⑤。时年徐增三十一岁,圣叹三十五岁。徐增以自己“掩耳不听”之举,形象地说明了在晚明金圣叹已被“妖魔化”到何种程度。

明崇祯十七年(1644)甲申春,“同圣默见圣叹于慧庆寺西房,听其说法,快如利刃,转如风轮,泻如悬河,尚惴惴焉,心神恍惚,若魔之中人也”(《送三耳生见唱经子序》)。慧庆寺,即慧庆禅寺,“在阊门外白莲泾西”^⑥,位在徐增家宅附近^⑦,徐、金二人初交于此。圣叹此年撰《徐庆公生日》:

城中岂有甲申年,叹绝先生独断然。天上岁星真妙士,山中宰相是神仙。二方兄弟予同学,两海文章世异传。便欲执经来就正,青芝紫气若函关。^⑧

徐庆公此人向无考证,末句“青芝”,即青芝山,“在邓尉西南”^⑨,位于苏州西南六十里处光福镇,简称芝山、芝坞,由此可知徐庆公与金俊明《送徐庆翁赴芝山隐居,并以为寿,时甲申中秋》^⑩中“徐庆翁”为同一人。徐增此年撰《送家大人赴青芝山居……》(卷二),可见居青芝山之徐庆公(翁)即徐增之父,

① 金圣叹:《沉吟楼诗选》,上海:上海古籍出版社,1979年影印清抄本,第82页。按:郭著《明清文学论数》引《沉吟楼诗选》此题作“冬夜读徐瀑悬诗”,不确。

② 金圣叹:《沉吟楼诗选》,第132页。

③ 郭文认为“知至、知止为同一人的法号”,笔者以为“知止”为同音笔误。

④ 金圣叹:《沉吟楼诗选》卷四,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第2册,第1201页。

⑤ 徐增:《九诰堂集》文卷三《送三耳生见唱经子序》,清康熙抄本。

⑥ 《苏州府志》卷四十《寺观》,清光绪八年(1882)刻本。

⑦ 徐增崇祯十三年(1640)庚辰撰《慧庆寺自如禅师坐化记》:“余生于白莲泾上,去慧庆寺如百武……长而移家会通桥畔,与寺疏者十余年,今复家于泾上,时得随喜于斯焉。”(《九诰堂集》文卷五)

⑧ 金圣叹:《沉吟楼诗选》卷五,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第2册,第1222页。

⑨ 徐崧、张大纯纂辑,薛正兴点校:《百城烟水》卷二,南京:江苏古籍出版社,1999年,第149页。

⑩ 金俊明:《耿庵诗稿》不分卷,台湾“中央图书馆”藏手稿本。

金圣叹、金俊明祝寿诗约撰于该年八月。徐增《五十自寿》诗自序“壬午岁,余年三十有一,先君是年五十有八……戊戌先君见背”(卷十九)。可知其父生于明万历十三年(1585),卒于清顺治十五年(1658)。此人家有“九诰”,为进士黄元勋之婿,却本名无考,事迹不详,徐增文集卷首“诸名公旧序”及传记亦从来不涉及其家世父祖,实为怪事。圣叹诗句“二方兄弟予同学”,典出后汉陈寔长子元方、四子季方,二人均有高名,是说自己与徐增兄弟的关系^①。足见两人自春天相识后,至秋季交谊已有进一步的发展。

顺治五年(1648)，“又五年戊子，再同圣默见圣叹于贯华堂，而始信圣叹之非魔也。不禁齿颊津津向诸君子辨其非魔”(《送三耳生见唱经子序》)。蒋寅据此认为：“戊子即顺治五年，这是徐增一改对金圣叹的态度、转而信奉其学说的开始。”^②这是顺治十七年(1660)徐增回忆旧事所云，撇开圣叹寿其父诗已云彼此为同学不说，五年前之听其说法的精神状态即听课感受，已说明徐增态度早已开始转变并接受其学说了。无论如何，从此徐增成为圣叹最积极的辩护人。金圣叹《读瀑悬先生诗毕吟此》、《岁暮怀瀑悬先生兼寄圣默法师》两诗当撰于此际。

顺治九年(1652)“壬辰仲春”，徐增撰《怀感诗》四百二十首怀念友人，其中《唱经先生》为：“千年绝学自分明，佛海儒天出大声。掩耳不听真怪事，却从饮酒看先生。”(卷五)检讨了当年自己的偏见，盛赞圣叹如海似天的儒佛造诣。诗成后，请圣叹为撰《怀感诗序》，圣叹如此写下自己的读后感：

是时三月上旬，花事正繁，风煖日长，鸟鸣不歇。乃余读之，如在凉秋暮雨，窗昏虫叫之候；如病中彻夜不得睡，听远邻哭声，呜呜不歇；如五更从客店晓发，长途渺然，不知前期；如对白发老寡妇，讯其女儿时、新妇时一切密事；如看腊月卅日傍晚，阗阗南北，行人渐少渐歇：一何凄清切骨、坏人欢乐也！^③

在日暖花开、莺飞草长的大好春光的背景下，以一连串令人凄怆悲凉感伤落寞的比喻，形象地表达了对徐增创作《怀感诗》复杂而独特心境的深刻体悟，正如邬文所云，“笔墨间流露出他对徐增生理的病痛极为同情，对他精神的苦闷也极为理解”。

顺治十三年(1656)丙申夏，金圣叹《第六才子书西厢记》(贯华堂原刻本卷七有“顺治丙申四月初三日辰时阁笔”)问世。五月，徐增撰《答王道树》：

弟愚昧，又宿业为祟，病日益深，向安之，今则反有大不安者。此无它，为不得随逐同学诸公，以致虚度日时，故辄思无故得数十金，为举讲场一二次，以阅《私钞》，总不及身提面命之为快，而道树以为《私钞》妙处尽传，不必听讲。在道树久学能然，而弟则未敢遽以为然也。弟途来又大闷，同学兄弟不知何故，反多参差。窃以为所说有未尽欤？今既决当矣。窃以为所学有未至欤？今既证修矣。然则结习不可除，而反于道成之日发露耶？弟不免大疑。愚汲汲欲建讲场者，良为此也。弟不到唱经堂十年矣，茫茫大海，未知适从。敢请道树明以教我两日，买得《第六才子书》，寝食与俱。(文卷三)

中间一段，似乎说明友人对圣叹学说产生疑问和非议，徐增欲建讲场以正视听。此信末尾有“前委史沅草两先人诗，弟几忘之。昨宵灯下草一通请正”，即诗歌《书史沅草职方所撰其尊人钟奇先生暨蔡夫人朱夫人行略后》，诗序曰：“余与同学王子道树尝品量当世人物……丙申春，王子以先生所著其先人行略见示，余展读卒业”(卷八)，亦可佐证《答王道树》写作时间。王道树名学伊，昆曲大师王季烈九世祖，王瀚(号斫山)胞弟，圣叹挚友。所谓“私钞”，当即“圣叹内书”所载《大易义例私钞》、《大易讲场私钞》、《涅槃讲场私钞》、《□[法]华讲场私钞》、《法华三昧私钞》、《宝镜三昧私钞》、《一代时教私

① 徐增有数弟，顺治十四年有《雨阻入山遥哭六弟》诗，见诗集卷十一；一卒于晚明，见陈宗之《梅鹤诗人传》“母亡，其弟与子复同卒”，当即《怀感诗》中所悼之《子三弟垣》，注曰“余异母弟也，早卒”。

② 蒋寅：《徐增对金圣叹诗学的继承和修正》，《北京师范大学学报(社会科学版)》2006年第4期。

③ 金圣叹：《怀感诗序》，《九诰堂集》卷首《诸名公旧序》，清康熙抄本。

钞》、《第四佛事私钞》、《圣自觉三昧私钞》、《内界私钞》之类^①，是徐增最看重的体现金圣叹哲学和宗教思想的论著。徐增向道树表示希望能够为圣叹设立讲堂，亲听圣叹讲座，而不愿仅仅阅读其讲稿，既见徐增服膺之深，亦见圣叹讲学感染力之强（如上“百家讲坛”，必是好手）。该月即购得新出金批《西厢记》，撰《读〈第六才子书〉》：“薄命书生欲老时，石榴花下忽相思。六时工课无多子，一卷双文窈窕词”；“才子应须才子知，美人千载有心期。彩云一朵层层现，爱杀先生下笔时”（卷十，此诗下第三题为《淮上舟社赋百年一闰端阳，杜湘草属和》，顺治十三年闰五月）。

顺治十四年（1657）八月，徐增撰《访圣叹先生》诗：“恐灵均梦，来登杜甫堂（家有杜甫堂）。菊花秋正好，兰叶晚逾芳。学道多生幸，为诗一世忙。蛩声凉露下，唧唧月苍苍。”（卷十一）这是两人分别九年后再次会面。《答王道树》上年云：“弟不到唱经堂十年矣”，乃夸张凑数之词，《天下才子必读书房》“余既病痼，见圣叹不数数，曾逾八年得一相见”（文卷一），顺治五年至今，恰逾八年。

顺治十五年（1658）夏，撰《私评〈会真记〉》：“苏州近日有《西厢》，依喜看他字字香。应是双文重得度，世间才子好心肠。”（卷十三《和沈紫房艳诗》之四）此诗赞扬圣叹通过评点，为《西厢记》淫书说翻案。沈紫房名约，苏州人^②。弱冠有《玉林诗草》，徐增为之序（文卷六）。

顺治十七年（1660）“庚子春仲”，为友人聂先撰《送三耳生见唱经子序》，赞美圣叹无处不在：

譬今之桃花如是红，李花如是白，山如是青，水如是绿，光如是放，声如是响而已。圣叹既无一处不现身，则无一处不可见。吾尝于清早被头，仰观帐顶，圣叹宛然；尝于黄昏灯畔，回看壁影，圣叹宛然；尝于梁溪柳岸，见少妇艳妆，圣叹宛然；尝于灵岩雨窗，闻古塔鸟声，圣叹宛然；乃至风行水活，日暖虫游，圣叹无不宛然者：此吾之见圣叹法也。

此段文字语言清丽雅致，以大量充满了生命律动的生动意象，比喻金圣叹的思想精神的巨大感召力。三耳生乃聂先别号，字晋人，号乐读，编撰《续指月录》，卷首江湘序曰：“吴门聂子乐读者，研究经史，复沉酣于宗门家言。继瞿公幻寄《指月录》，辑宋南渡后上下五百余年宗乘微言，钩索源流，详核世脉，汇为一书，名《续指月录》。”吴绮《募刻续指月录弁语》曰：“近今复有三耳生，赋诗铭物多能声。续成此录在患难，猿槛鸡笼浑不惊。”是书卷首及各卷大题下署“庐陵聂先乐读编集”，另编《百名家词》行世^③。苏州方志载：“聂先《十二家诗钞》四册、《西湖三太守诗钞》一卷、《西湖六君子诗钞》二卷。字晋人，吴县人。”^④当是祖籍江西庐陵而寓居吴门以编书为业者。杭州三知府之一之刘廷玑记其人云：“聂晋人先，吴人，才学颇富，手眼亦高，但性情冷僻。吕文兆狂士，犹呼之曰‘聂怪’，其为人可知矣。”^⑤吕文兆即吕熊，《女仙外史》作者。春夏之际^⑥，圣叹与徐增就《贯华堂选批唐才子诗》的评选有多封书信往还：

弟意只欲与唐律诗分解。“解”之为字，出《庄子·养生主》篇所谓“解牛”者也。彼唐律诗者有间也，而弟之分之者无厚也。以弟之无厚，入唐律诗之有间，犹牛之謀然其已解也。知比日选诗甚勤，必能力用此法。近来接引后贤，老婆心热，无逾先生者，故更切切相望。——《与徐子能增》

承谕欲来看弟分解，弟今垒塞前户，未可得入。先曾有王摩诘十二首在道树许，或可索看。……今如索得，看有不当处，便宜直直见示。此自是唐人之事，至公至正，勿以为弟一人之事而代之忌讳也。——《答徐子能》^⑦

① 《唱经堂遗书目录》，金圣叹：《沉吟楼诗选》附录，第157—158页。

② 杨钟羲《雪桥诗话餘集》卷一记录常熟罍里瞿氏四世遗像题词，有“归祚明元恭、徐增子能、施譔晓庵、方夏南明、陈济生潜确、施惟明古完、沈约紫房、林云凤若抚、徐晟祯起、金俊明不寐、李实如石、程榑杓石、杨补古农、陆世鏊彦修，皆遗民也，词翰均美”。

③ 以上有关“三耳生”与聂先的资料，由友人孙甲智告知，特此致谢！

④ 乾隆《苏州府志》卷七十六《艺文二》，清乾隆十三年（1748）刻本。

⑤ 刘廷玑撰，张守谦点校：《在园杂志》卷二，北京：中华书局，2005年，第80页。

⑥ 金圣叹《贯华堂选批唐才子诗甲集七言律》自序：“顺治十七年春二月八之日，儿子雍强欲予粗说唐诗七言律体，予不能辞，既受其请矣；至夏四月望之日，前后通计所说过诗可得满六百首。”

⑦ 金圣叹：《贯华堂选批唐才子诗甲集七言律》卷二《鱼庭闻贯》第2、3条，陆林辑校整理：《金圣叹全集》第1册，第96页。

第一封对“唐律诗分解”的解释,或有助于理解彼此诗学的互动。徐增因看过圣叹此稿及其评杜诗,以致自己后来《说唐诗》时几欲回避:“七言律,已经圣叹选批,尽此体之胜,余说唐诗,初欲空此一体,故止说三十五首;杜少陵作,居二十五首,其余十首,不过是凑成帙而已,总不能出圣叹范围中也。”^①

顺治十八年(1661)辛丑七月十三日,圣叹因哭庙案被斩首于江宁,徐增现存诗集中此年无涉及圣叹者。文集卷四有《唱经子赞》:

末法将兴,先生出世;千圣微言,晰如掌示。是为前知,斯文在兹;岂其法运,尚非其时?口唱大易,乃至明夷;文昌有厄,先生当之。仲尼心伤,释迦掩泣;麟生徒然,凤死何急。力破象法,其身何有;法破身存,亦先生疾。无我之学,喻如虚空;三千大千,奚处不逢?天上天下,浩浩苍苍;千秋万年,先生不亡。

这当是现存唯一悼念圣叹的文字,或即撰于该年。“口唱大易,乃至明夷”云云,与时人所谓“讲《易》至‘明夷’而止”^②相吻合。《明夷》卦为“利艰贞”,《周易》“彖”的解释是:“‘利艰贞’,晦其明也,内难而能正其志,箕子以之。”作为“利艰贞”之卦,“明夷”的卦象是“日入地中,隐晦其光明”,正像贤人那样,“内难而能正其志”,即“处于艰难之境,然能秉中持正,不降志辱身”,箕子就是这样的人,退隐守正,其光辉形象千古不灭。宋人刘克庄云:“读《书》至‘殷诰’,然后知微子遁去之意,否则宗祀绝矣;读《易》至‘明夷’,然后知箕子养晦之义,否则彝伦教矣。”^③尤其是在清初这个特殊的历史时期,记载着某人“讲《易》至‘明夷’”而止,更是有其深刻的含义。顺治十四年(1657)去世的兴化遗民李长科,晚年撰《读〈易〉至‘明夷’》诗云:“明夷悲故国,芦管沸烟霄。遁尾豺狼逼,同心鹿豕遥。尚余车马客,孰问水云瓢。片石青山路,弹棋对古樵。”^④同样表达了坚定艰贞的隐逸精神。

康熙二年(1663)癸卯,周亮工在南京刊刻金圣叹评点历代古文,“岁暮”由长子周在濬“不远数百里驰书”向徐增请序,徐增撰《天下才子必读书序》“以余为知圣叹,非余不能序圣叹之书”。该文与《送三耳生见唱经子序》可并称为时人所撰研究金圣叹生平思想的最重要文献。与此二文相比,无论是史实价值还是评价力度,廖燕《金圣叹先生传》都不值得受到过高评价。如果说《送三耳生见唱经子序》侧重于从整体上高度肯定金圣叹的学术地位和人格风范,并尖锐抨击正统人士对圣叹的恶意诋毁,《天下才子必读书序》则侧重于介绍六部才子书的生成特点和评点者的艺术才华,对圣叹的性格亦有更加具体的描述,如:

圣叹固非浅识寡学者之能窥其涯岸者也,圣叹异人也,学最博,识最超,才最大,笔最快。凡书一经其眼,如明镜出匣,隐微必照;经其手,如庖丁解牛,腠理剝然;经其口,又如悬河翻澜,人人快意。不啻冬日之向火,通身暖热;夏日之饮冰,肺腑清凉也……圣叹无我,与人相对,则辄如其人。如遇酒人,则曼卿轰饮;遇诗人,则摩诘沉吟;遇剑客,则猿公舞跃;遇棋师,则鸠摩布算;遇道士,则鹤气横天;遇释子,则莲花迎座;遇辩士,则珠玉随风;遇静者,则木讷终日;遇老人,则为之婆娑;遇孩赤,则啼笑宛然也。以故称圣叹善者,各举一端;不与圣叹交者,则同声誉之:以人之不可方物也。(文卷一)

无论是写于圣叹生前,还是圣叹死于钦案不久后成稿,相同的是,两文都洋溢着徐增对金圣叹无限的敬仰之情,不吝给予无以复加的赞美之词。

康熙四年(1665)乙巳春,徐增《过慧庆禅院同大音、解脱诸法师话旧》(卷二十二)诗曰:

桑田今变海,佛刹只依然。水绕莲花地,经开龙马年。舣舟循旧路,入室忆前贤。犹是木猴岁,三春礼法筵。

① 徐增:《而庵说唐诗》卷首《与同学论诗》,清康熙九诒堂刻本。

② 赵时揖:《贯华堂评选杜诗》总识,桂林辑校整理:《金圣叹全集》第6册“附录”,第97页。

③ 刘克庄:《后村集》卷八十五,《四部丛刊》本。

④ 陈济生:《天启崇祯两朝遗诗》卷十《李小有诗》,清顺治刻本。

为数来游处,看看过廿年。是时余未老,今日各苍然。学道多生事,论交历劫缘。唱经人去后,血泪不唐捐。

法王遗广厦,末劫费撑持。七圣弥天力,双轮特地奇。人亡琴在此,树老岁难知。连日更连夜,深谈只是伊。

同题三首,首首都是回忆自己在慧庆寺与圣叹的交往,句句都在追思不幸遇难的先哲。“犹是木猴岁,三春礼法筵”,是指自己服膺“前贤”圣叹起始于崇祯十七年甲申(佛教木猴年)春日;“唱经人去后,血泪不唐捐”,更是点明自圣叹逝世后自己的悲愤和感伤的持续力度;“七圣弥天力,双轮特地奇”,是以七圣人赞扬圣叹的佛学造诣,双轮当是指圣叹说法时所用的法器。对于令徐增深为叹服的甲申春日佛学讲座,圣叹在《赠顾君猷》中有所介绍:

今年甲申方初春,雨雪洗净街道新。西城由来好风俗,清筵法众无四邻。圣叹端坐乘双轮,风雷辊掷孰敢亲。譬如强秦负函谷,六国欲战犹逡巡。^①

正是那段时间在慧庆寺的频繁说法,令徐增从此顶礼膜拜。康熙四年(1665)秋冬,徐增撰《夜怀圣叹》(后七首作于“丙午”岁,1666年):“圣叹分身无不在,虫之臂与鼠之肝。我今寒夜挑灯坐,只此灯光是圣叹。”(卷二十三)分身无不在,是徐增对圣叹的一贯评价;虫臂鼠肝,金圣叹临难前《绝命词》即“鼠肝虫臂久萧疏,只惜胸前几本书”^②,典出《庄子·大宗师》:“以汝为汝肝乎?以汝为虫臂乎?”言人死后随缘而化为微小之物。金诗显勘破生死的达观之意,徐诗寓颂扬逝者的怀念之思。这可能是《九诰堂集》中涉及圣叹时间可考的最晚的文字了。

此外,徐增还在多篇文字中表彰圣叹。如为嵇永仁撰《葭秋堂五言律诗序》,云其“所至辄友,其人之贤者,若圣叹、山期、于一诸君子,皆其莫逆友也”(文卷一,亦见雍正刻本嵇永仁《抱犊山房集》卷四《杂诗》之首,惟无“于一诸君子”五字),山期为苏州姚佺,于一指南昌王猷定,序当写于圣叹生时。再如评董汉策《寄怀倚杜少陵韵》“鸣琴方在床”诗句,曰:“金圣叹酷爱杜少陵,嫌其不能兼王摩诘,帷儒其兼之矣;圣叹谈庄子其学同于孔子,扫开世人理障,帷儒其无理障矣。惜圣叹已兵解,不得与之同论帷儒诗。”^③此则评语必写于圣叹身后。董汉策字帷儒,董说从侄,浙江乌程人,清初廪贡生,著有《榴龕居士集》传世。徐增《而庵说唐诗》卷首《与同学论诗》又云:“圣叹《唐才子书》,其论律分前解后解,截然不可假借。圣叹身在大光明藏中,眼光照彻,便出一手,吾最服其胆识。但世间多见为常,少见为怪,便做无数议论。究其故,不过是极论起承转合诸法耳。然当世已有鉴之者,余不敢复赘一辞也。”写于康熙七年(1668)之前。大约此时,金昌为圣叹整理评杜诗遗稿。因系圣叹生前未完之作,故多处以徐增《说唐诗》补之,如在杜甫《秋兴八首》解题末尾注曰:“唱经批《秋兴》诗,止存五首,中多脱落处,酌取而庵说补之。”在《宾至》结尾注曰:“此下五首,从《说唐诗》录入,因《唐才子书》无杜律。凡而庵所批,皆为分解存之。杜诗单行全稿,不欲混于四唐之内,此唱经意也。今既不可得,而七律所缺过半,而庵其有意乎?矍斋识。”^④可见《宾至》、《客至》、《闻官军收河南河北》、《黑鹰》、《燕子来舟中作》五首七律皆出自徐增《说唐诗》。金昌知道两人的学术关系以及徐增说唐诗与圣叹风格方法的相似处,并希望他能完成圣叹的未竟之业。后人在研究相关诗作时,应注意徐增《说唐诗》被金昌采入圣叹遗作中的这一现象^⑤。如果认为《宾至》也承金圣叹之说,解作不耐烦留客之意,属于以市侩心肠度君子之腹,未免有损于为人厚道的杜甫形象,至少在承续关系上是不够准确的。

康熙十年(1671)夏六月望日,六十岁的徐增为重修《武林灵隐寺志》撰序,引金圣叹话曰:“圣叹

① 金圣叹:《沉吟楼诗选》卷五,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第2册,第1253页。

② 金圣叹:《沉吟楼诗选》卷四,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第2册,第1213页。

③ 董汉策:《窥园集》,徐增选评《九诰堂元气集》,清康熙刻本。

④ 金圣叹:《唱经堂杜诗解》卷一、卷四,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第2册,第623、815—816页。

⑤ 吴正岚《金圣叹评传》云:“金圣叹在《杜诗解》中收录了徐增说杜诗两条……金圣叹对此叹赏不已”,同时又注云:“也可能是金昌收录而庵说。”(南京:南京大学出版社,2006年,第90—91页)

尝言之,适幸作得一篇文字,可惜早间欲作,而为他事所夺,失却一篇文字;假今不作明日作,当更另有一篇文字。”^①该序是他在世的最后痕迹,自甲申服膺圣叹之学后,他以自己坚持不懈的扬誉,使两人从此共同生活在这个对彼此都甚为艰难的世界。即便在哭庙案后,只要徐增还在世,圣叹就会鲜活地存在于他的笔墨中,真可谓处处“现身”“可见”,处处“无不宛然者”(《送三耳生见唱经子序》)。

三、徐集的史料价值

所谓“徐集的史料价值”,是指《九诰堂集》之于金圣叹史实研究的文献价值。圣叹对徐增甚为器重,希望与之声气相通、学术相规,由《鱼庭闻贯》即可见一斑。黄翼圣在引述“当时之大宗匠”评价徐增的话时,“谓其诗之大者,金圣叹也”^②。金昌亦说:“而庵,唱经畏友也。”^③两人见不数数,“每相见,圣叹必正襟端坐,无一嬉笑容”^④。但徐增之于圣叹,不仅仅是一般的挚友,而且是最倾心的辩护士、最热情的拥戴者,且拥有最大批的共同友人。在《九诰堂集》中,不仅存有大量的自撰评价圣叹的正面文字,且在《天下才子必读书序》中,对“六才子书”的评点和刊刻有着最为细致的顺序介绍:

先评《水浒》,此《第五才子书》,出最早也,贯华堂本亦既盛行于世,天下皆知圣叹评《才子书》之意矣。至夫《南华》,则尝与同学论之而未评;《离骚》尝评二卷许,名《恸哭注》,中止;《史记》评十之二三,杜诗评十之七八,董解元《西厢》评十之四五,散于同学篋中,皆未成书。……刻《制义才子书》,历三年,此最久。刻王实甫《西厢》,应坊间请,止两月,皆从饮酒之隙、诸子迫切而成者也。庚子,评《唐才子诗》,乃至键户,梓人满堂,书者腕脱;圣叹苦之,间许其一出。书成,即评《天下才子必读书》,将以次完诸《才子书》。明年辛丑,《必读书》甫成而圣叹挂吏议,故未有序,许诸子于囹圄中成之。(文卷一)

这些都是研究圣叹著述的关键性史料。

此外,在《九诰堂集》中还保留了许多研究金圣叹生平交游的珍稀文献,相关诗文多是研究圣叹友人的重要的甚至是唯一的线索。下面将徐增集中涉及到的圣叹友人及亲属,与圣叹著述及其他文献列表作一对照,以见徐增与金圣叹在交友方面有着多大范围的叠合。

姓 名	徐增《九诰堂集》	出处	金圣叹著述	出处
钱谦益	徐子能松门集序 (正文中有多首交往诗文)	卷首		钱谦益《天台泐法师灵异记》
史尔祉	《九诰堂甲集后序》 赠史汉功,等 史汉功先晤秋玉即下乡 汉功为我画牡丹、题史汉功南城诗兴图行,等 端午史霁庵戴雨帆归湖上至今不至怀之,等 与史汉功	卷首 卷二十二 卷二十三 卷二十四 卷二十五 文卷四	鱼庭闻贯·答史夔友尔祉	贯华堂选批唐才子诗
文从简	《访子能兄词宗》 文彦可先生今岁七十而举乡饮宾,等 寄文端文之三	卷首 卷二 卷十一	题文彦可画陶渊明抚孤松图、题渊明抚孤松图 文彦可潇湘八景图册跋	沉吟楼诗选 见原画

① 此则史料,由友人邓晓东博士 2008 年 6 月提供,特此致谢。
② 黄翼圣:《徐子能甲集序》,《九诰堂集》卷首《诸名公旧序》。
③ 金圣叹:《唱经堂杜诗解》卷三《秋兴八首》总批“夔斋云”,陆林辑校整理:《金圣叹全集》第 2 册,第 753 页。
④ 徐增:《九诰堂集》文卷一《天下才子必读书序》,清康熙抄本。

姓 名	徐增《九诰堂集》	出处	金圣叹著述	出处
圣 文	《病中念子能先生》，等 怀感诗·庄严法师圣文 庄严法师过 庄严法师十燕诗跋	卷首 卷六 卷六 文卷四	鱼庭闻贯·与后堂庄严法师	金批唐才子诗
殷 丽	《访而庵道兄话旧适有禾中之 行留诗别余》	卷首	鱼庭闻贯·与殷嘉生丽	金批唐才子诗
嵇永仁	《访子能先生有诗见贻次韵奉 酬》 嵇匡侯过访问诗，等 葭秋堂五言律诗序	卷首 卷十六 文卷一	鱼庭闻贯·与嵇匡侯永仁 葭秋堂诗序	金批唐才子诗 嵇永仁《抱犊山房 集》（清雍正刻本）卷 四
吴见思	《奉赠子能道兄先生》 赠毗陵吴玉虹	卷首 卷十六		廖燕《金圣叹先生 传》
戒 显	《偈言恭祝子能老道翁六旬大寿》	卷首		戒显《现果随录》
姚 佺	送姚仙期之江右 怀姚仙期扬州 怀感诗·姚仙期佺 柬姚辱庵	卷一 卷三 卷五 卷十	同姚山期滞雨虎丘、同姚山期阎 牛叟百诗乔梓滞雨虎丘甚久廿 三日既成别矣……	沉吟楼诗选
顾 参	咏帘次顾释曾韵 怀感诗·顾释曾参	卷二 卷五	暮春到虎丘看石观音像与门人 释曾坐树阴中最久	沉吟楼诗选
密 训	看圣默法师画梅喜赠 中秋对月怀圣默师 怀感诗·圣默法师密训 圣默大师画竹赞	卷二 卷三 卷六 文卷四	怀圣默法师、题圣默法师画梅 知圣叹此解者，比丘圣默大师	沉吟楼诗选 金批西厢记·惊梦
雪 塘	题梅为雪塘法师	卷三	丁酉深秋重观雪塘法师遗笔	沉吟楼诗选
韩嗣昌	雨后怀贯华 怀感诗·韩贯华圣住	卷三 卷六	知圣叹此解者，居士贯华先生韩住 病中承贯华先生遗旨酒糟鱼各 一器寄谢、贯华先生病寓寒斋予 亦苦不已、病中见诸女玩月便呼 推窗一望有怀贯华 鱼庭闻贯·答韩贯华嗣昌、与韩 贯华	金批西厢记·惊梦 沉吟楼诗选 金批唐才子诗
总 持	别总持西堂法师 怀感诗·总持法师	卷三 卷六	知圣叹此解者，总持大师 寄总持法师、人日怀总持法师	金批西厢记·惊梦 沉吟楼诗选
王思任	怀感诗·山阴王季重思任	卷四	昔者王遂东先生谓吾言	小题才子书万应隆 《修其祖庙》解题
盛王赞	怀感诗·盛柯亭王赞	卷五	怀盛柯亭	沉吟楼诗选
李 炜	怀感诗·禾中李赤茂炜	卷五		李炜《寄怀墨庵兼询 圣叹》

姓 名	徐增《九诰堂集》	出处	金圣叹著述	出处
蔡方炳	怀感诗·蔡九霞方炳	卷五	鱼庭闻贯·答蔡九霞方炳	金批唐才子诗
钱光绣	怀感诗·浙鄞钱圣月光绣 钱圣月法庐全集序	卷五 文卷六	过慧庆西林圣月兄出宣远瓶中 杂花图吟此	沉吟楼诗选
金 雍	怀感诗·金十力释弓	卷五		金圣叹独子
金 昌	怀感诗·金长文昌	卷五		金圣叹堂兄
申密文	怀感诗·申密文垣芳	卷五	送维茨公晋秋日渡江之金陵、题 申密文像	沉吟楼诗选
沈自继	怀感诗·吴江沈君善自继	卷六	题平丘沈君善木影	百城烟水·吴江
圣 力	怀感诗·云在法师圣力	卷六	秋夜宿云法师房、云在法师西山 读庄子、云法师生日和韵一首 清云在开云二法师	沉吟楼诗选 金批唐才子诗
圣 诵	怀感诗·开云法师圣诵	卷六	清云在开云二法师	金批唐才子诗
圣 供	怀感诗·解脱法师圣供 过慧庆禅院同大音、解脱诸法 师话旧	卷六 卷二十二	般若解脱二法师来往数日竟失 晤、病中寄怀解师 答解脱法师	沉吟楼诗选 金批唐才子诗
宋德宏	宋畴三过索观近作……	卷十	宋德宏《弥子之妻与子路之妻兄 弟也》等 鱼庭闻贯·宋畴三德宏	小题才子书 金批唐才子诗
尤 侗	尤展成四十自寿索和次韵	卷十一	鱼庭闻贯·与尤展成侗	金批唐才子诗
徐燝禧	徐绥祉雨中过谈 绥祉诸兄过话	卷十一 卷十二	鱼庭闻贯·答徐绥祉燝禧	金批唐才子诗
陈济生	灵岩中秋看桂适皇士又王来	卷十五	陈定斋太仆辛丑春初索得雄正 值普门诞日是日郡县恭接今上 登极诏书适至赋诗纪瑞、定斋敬 奉灵岩法旨生子不得杀生合十 再赋	沉吟楼诗选
丘象随	寄丘季贞	卷十九	同姚山期闻牛叟百诗乔梓滞雨 虎丘甚久廿三日既成别矣忽张 虞山丘曙戒季贞诸子连翩续至 ……	沉吟楼诗选
王学伊	答王道树	文卷一	知圣叹此解者、道树先生王伊 病起过道树楼下、道树遣人送酱 醋各一器 答王道树学伊	金批西厢记·惊梦 沉吟楼诗选 金批唐才子诗
聂 先	送三耳生见唱经子序	文卷二		

上表中，在徐增名下的篇名，加书名号者，是友人为徐增著述所撰序跋或唱和酬赠之诗，见《九诰堂集》卷首；不加书名号者，均为徐增所撰相关诗文，见《九诰堂集》诗文正文。考虑到徐增交游诗的集成《怀感诗》原作 420 首，集中仅存 118 题（人），必定还有数量甚夥的共同友人已不可考。即便如此，三十四人的交集，在圣叹其他友人现存著述中，也是绝无仅有的。这其中原因固然多重，但《九诰

堂集》中交游重叠的庞大阵容,毕竟显示出两人关系的特殊。

《九诒堂集》记载的这些友人,有些为圣叹交游考证提供了关键的锁钥。如圣叹诗有《题申密文像》,笔者曾多次翻检苏州申氏家谱而无所获,直至发现徐增《申密文垣芳》,才轻而易举地找到其小传,并进而确定金诗《送维茨公晋秋日渡江之金陵》中的“维茨”就是申垣芳了。如果没有徐增《申密文垣芳》,圣叹这两首诗的写作对象都无从考证。此外,徐增与某些友人交往的兴趣点就是金圣叹,如上面已经引述过的《答王道树》和与慧庆寺僧人“话旧”诗作,通篇的中心都是围绕圣叹而发的。其友人有关徐增的序跋题咏,亦多与圣叹密切相关。左洲史尔祉撰《九诒堂甲集后序》云:

昔在问疾院与叹先生论诗,谓“诗至少陵其既圣矣乎,摩诘则禅矣,白也才而不律;后有作者,未易登其堂,况入室乎?”盖叹先生眼中自有真诗,其不轻可一世明矣。后偕游南城珠树,夜阑酒半,与说古诗家宗支甚悉,已而语余曰:“子曾见徐先生子能否?诗今作手也。”时以鹿鹿,未即谋晋谒。……近读《九诒堂诗甲集》,信乎为少陵的派,而亦惟才大,无所不可,故能合四唐、兼晋魏而自为鼓吹。因念叹先生所丁宁于向日者,其言果不诬哉!今叹先生以门兰见锄,为千古长恸矣。然得从先生游,气谊如云,才情如海,且不吝教我,至过加奖借,意肫肫欲成人之美者,不得复见我叹师,见先生如见我叹师矣!

文中的“叹先生”,便是对金圣叹的尊称,可见其为圣叹弟子。同样在《九诒堂集》卷首,“赠言”有武进吴见思撰《奉赠子能道兄先生》诗:

余也僻陋生毗陵,出门四顾无良朋。乡里琐琐何足数,睥睨千古成骄矜。及今四十心始小,迁居吴苑亲贤能。十年曾识金圣叹,笔墨高妙才峻嶒。天之生贤岂孤特,复有徐子相凭凌。诗名今已遍海内,愧于今日方师承。……自甘蔬水薄富贵,孔氏之子犹曲肱。勉哉相与守贫贱,我于二子长服膺。仙山既近羽翼长,下士大笑如苍蝇!

这些人犹如徐增一样,无论写什么文、作什么诗,都要连带上金圣叹,他们对圣叹的情感不因生死而变化,不因时过境迁而稍减。这些保存在《九诒堂集》中的作品,为研究金圣叹的人际关系及其与徐增的交往,提供了重要而新鲜的史料。

关于徐、金关系,四库馆臣评云:“增与金人瑞游,取其《唐才子书》之说,以分解之说施于律诗。”^①其实徐增之于金圣叹,从闻名掩耳、视之为魔,到奉若神明,最终成为铁杆辩护士,有着一个漫长的演变过程,显示出徐增对圣叹认识的巨大变化。吴伟业曾云:“如子声名早,相闻尽故人。”^②可见徐增少年成名,享誉吴中。就年龄而言,他仅比圣叹小四岁,何以会对四十余岁的金圣叹就已经佩服得五体投地?就性格而言,其舅父认为他是“一崛强人也”^③,时人甚至以“性褊急”^④概括之,徐增在《许玉晨金陵游草序》中也检讨自己“余以病废无状,好论人之诗,少所许可,而当世诗人皆詫以为狂”(文卷一)。对于这一类人来说,圣叹究竟具有怎样的人格魅力?难道仅仅是风范相同、遭际相似^⑤?这些问题的深入钻研,才会有助于了解一个真实全面的金圣叹。本文只是侧重于“徐增与金圣叹”交往的史实层面,更加全面的研究尚待他日。

[责任编辑 刘 培]

① 永瑢、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一九四《集部·总集类存目》四《说唐诗》,北京:中华书局,1965年,第1771页。

② 吴伟业著,李学颖集评标校:《吴梅村全集》卷四《赠徐子能》,上海:上海古籍出版社,1990年,第111页。按:《九诒堂集》卷首“赠言”题作“赠子能词仁兄”。

③ 黄翼圣:《徐子能甲集序》,《九诒堂集》卷首《诸名公旧序》。

④ 卓尔勋:《明遗民诗》卷十二《作者小传》,北京:中华书局,1961年,第466页。

⑤ 金圣叹《葭秋堂诗序》“我辈一开口而疑谤百兴,或云立异,或云欺人”(嵇永仁:《抱犊山房集》卷四,清雍正刻本),与徐增《李挺生蒲塘合草序》“余说唐诗三百十九首,言之详矣,而人辄畏而避之,以为诗一经徐子能之眼之手,遂无完璧”(《九诒堂集》文卷一),何其相似。

中古胡姓家族之族源叙事与民族认同

尚永亮 龙成松

摘要:族源是民族认同的一项重要指标,它借助家族叙事得以集中展示。中古胡姓家族的族源叙事文本,有不同于汉人的模式化倾向,主要表现为居边封边、避地没蕃、因官出使三大类型,呈现出回环、分支与层递等不同的结构形态。通过剖析这些结构性族源叙事的内涵及渊源,可以发现隐藏其中的民族社会心理和认同关系,对于重塑中古胡汉共同体社会的形成过程,具有重要的意义;对于我们理解从汉代以来入华异族的汉化过程亦是一个有益的维度。更重要的是,通过考察以五帝为中心的族源叙事,我们发现:中华民族历史上的黄帝认同,一定程度上是由中古时期胡姓家族之黄帝认同“倒逼”形成的。总体来看,北朝至唐中叶,是中古民族关系调整的重要时期,也是中华民族黄帝认同形成的关键时期。

关键词:中古;族源;胡姓家族;五帝;黄帝;民族认同

族源追溯是人类共同的社会心理,共享族源是族群存在的重要依据。中国古代社会在与周边民族的交往过程中,曾经“假借”族源,利用汉文化强大的书写传统,一次次将华夏边缘纳入华夏共同历史记忆之中,最终凝定为“炎黄子孙”的民族认同模式。而在历史上,这一过程却多是依赖各种族源叙事文本得以呈现的。中古时期出现了大量与胡姓家族有关的族源叙事文本。这些文本一方面反映了胡姓家族自身的特点,另一方面展示了其民族认同变迁的鲜活状态。值得注意的是,在这些族源叙事文本中,还存在一种模式化的情形,由此映射出汉民族文化心理的深层结构特征。为此,我们拟以此时段外来族群为主体,对其族源叙事和认同变迁予以详细考察,以期在前人基础上,获得对传统民族认同之形成、发展的新的理解。

“胡姓家族”的说法,建立在“胡姓”的界定上。汉魏以来陆续入华的周边部族,绝大部分都改从汉姓,其集大成为《魏书·官氏志》。姚薇元先生的《北朝胡姓考》,是胡姓研究的经典著作,书中对《官氏志》中鲜卑宗族、内入诸姓、四方诸姓以及《官氏志》未载的东胡、东夷、匈奴、高车、西羌、氐、霫、羯、西域等10种族属,193种姓氏,进行了细致的考订,这是我们确定胡姓的基本依据。这些胡姓人物及其后裔,即胡姓家族的主体^①。

一、胡姓家族族源叙事的基本类型及其渊源

族源是指世系或认同上的祖先。但祖先层次的界限并不绝对,有远祖、近祖、得姓始祖、始迁祖、宗主(小宗五世而迁)等等,如:

姚弋仲,南安赤亭羌人也。其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎,世为羌酋。其后烧当

作者简介:尚永亮,武汉大学文学院教授;龙成松,武汉大学文学院博士研究生(湖北武汉 430072)。

① 在姚薇元《北朝胡姓考》之后,有苏庆彬《两汉迄五代入居中国之蕃人民族研究——两汉至五代蕃姓录》,王仲华《鲜卑姓氏考》,陈连庆《中国古代少数民族姓氏研究——秦汉魏晋南北朝少数民族姓氏研究》等著作,多在姚著基础上推进,成为我们界定胡姓的重要参考资料。在具体确定一个胡姓家族时,仅仅依据胡姓本身是远远不够的,还需要借助史传、谱牒、碑志、世系资料等其他文献作全面考订。

雄于洮罕之间,七世孙填虞,汉中元末寇扰西州,为杨虚侯马武所败,徙出塞。虞九世孙迁那率种人内附,汉朝嘉之,假冠军将军、西羌校尉、归顺王,处之于南安之赤亭。^①

这里的族源有多个层次:远祖为虞舜,舜少子;近祖则有烧当、填虞、迁那等。族源多是认同上的祖先。族源追溯往往以一种故事类型出现,或简或繁,但具备了叙事基本要素。中古时期,北方民族大量涌入中原,民族关系骤紧,针对入华胡姓家族产生了大量的族源叙事文本,有汉人创作的,也有非汉人创作的。这些文本出现在正史四夷传、民族志、人物传记等文献中。碑志和谱牒是族源叙事文本的渊薮。一般碑志序文介绍墓主族源时会有一段简要的叙事,在铭文中也会以韵文形式来回应。谱牒中,比如《元和姓纂》,在列姓之下,先有一段受氏之由,这往往涉及族源叙事,这是不少谱牒的叙事规范。

从内容上看,胡姓家族的族源叙事,与汉人家族有明显的区别。胡姓家族族源叙事有一些稳定的叙事模式^②,具体而言,可以分为以下一些类型。

(一)居边、封边型

这一类型往往以黄帝作为族源^③:黄帝子孙,居(或封)于华夏边缘,成为当地胡姓家族祖先。如《奚真墓志》(正光四年):“其先盖肇偃轩辕,作蕃幽都,分柯皇魏,世庇琼荫,绵弈部民,代匡王政。”^④又《和邃墓志》(孝昌三年):“其先轩辕黄之苗裔,爰自伊虞,世袭纓笏,式族命三朝,亦分符九甸。因食所采,故世居玄拜。”^⑤奚真、和邃皆为鲜卑人,“作蕃”、“分符”、“食采”,皆是分封。没有明确说分封者,如《安伽墓志》(大象元年):“其先黄帝之苗裔,分族因居命氏。”^⑥又如《俾失十囊墓志》(开元二十七年):

昔者轩辕黄帝有子二十五人,或内列诸华,或外分荒服。其有作政西土,观光北阙,藩屏天子,钦慕国章。^⑦

杜确撰《李元谅墓志》(贞元十年):

其先安息王之胄也,轩辕氏廿五子在四夷者,此其一焉。立国传祚,历祀绵远,及归中土,犹宅西陲。^⑧

史志中也有这样的叙事类型。如:

慕容廆字弈洛瑰,昌黎棘城鲜卑人也。其先有熊氏之苗裔,世居北夷,邑于紫蒙之野,号曰东胡。^⑨

居边型一类族源叙事,有历史和现实的渊源。中国古代四夷观念萌芽很早。华夏边缘民族的起源问题,一直困扰着汉民族。为四夷寻得一个存在的合理性解释,汉人作了很多尝试。比如《史记》谓匈奴“其先祖夏后氏之苗裔也,曰淳维”^⑩;《后汉书》以西羌“出自三苗,姜姓之别”^⑪;又《晋书·姚弋仲

① 房玄龄等撰:《晋书》卷一一六《姚弋仲裁记》,北京:中华书局,1974年,第2959页。

② 王明珂之研究发现,汉人历史文献在整合华夏边缘族群历史记忆时,常见一种“根基历史叙事规范”,或说“模式化叙事情节”,即“英雄徙边记”,这一叙事模式在正史中被广泛复制于边缘族群的历史叙述中。参见氏著《英雄祖先与兄弟民族》第五章“英雄徙边记:边疆史的模式化情节”,北京:中华书局,2009年,第77—79页。

③ 也有其他族源,如《呼延章墓志》:“其先出自帝颡项,有裔孙封于鲜卑山,控弦百万,世雄漠北,与国迁徙,宅于河南。”见吴钢主编:《全唐文补遗》第二辑,西安:三秦出版社,1995年,第350页。

④ 赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,天津:天津古籍出版社,1992年,第142页。

⑤ 赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,第207页。

⑥ 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,北京:中华书局,2005年,第308页。

⑦ 吴钢主编:《全唐文补遗》第五辑,西安:三秦出版社,1998年,第368页。

⑧ 吴钢主编:《全唐文补遗》第三辑,西安:三秦出版社,1996年,第128页。

⑨ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》,第2803页。

⑩ 司马迁:《史记》卷一一〇《匈奴列传》,北京:中华书局,1963年,第2879页。后人将匈奴的族源具体化,《索隐》引张晏曰:“淳维以殷时奔北边”。又引乐产《括地谱》云:“夏桀无道,汤放之鸣条,三年而死。其子獯粥妻桀之众妾,避居北野,随畜移徙,中国谓之匈奴。”(同上,第2880页)匈奴族源遂被“合理化”为一个汉人的祖先(夏桀之子獯粥),避居华夏边缘(北野),成为当地民族的祖先(匈奴)。越往后,对族源的叙事越具有典范性。

⑪ 范曄:《后汉书》卷八十七《西羌传》,北京:中华书局,1965年,第2869页。

载记》以羌为“有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎，世为羌酋”。这些族源的追叙伴随着一连串的“造神运动”，生成不同系统的族源神话。经自然和人为的选择，众多族源叙事文本最终凝固于黄帝，这是中华民族认同趋一的表现。之所以凝固为黄帝，主要是因为黄帝在古史（传说时代）中，被描述为诸帝王世系的起点。至于黄帝子孙受氏之由，地理分布及其世系分支的表述，则经《帝系》、《世本》、《五帝本纪》等经典文本不断“建构”而凝固下来，并得以传承。

从叙事文本来看，胡姓家族居边型族源叙事直接渊源于古代经典中“或在中国，或在夷狄”的叙事模式。《国语·郑语》史伯对桓公语云：

妘姓郇、郕、路、偃阳，曹姓邹、莒，皆为采卫，或在王室，或在夷、狄，莫之数也。而又无令闻，必不兴矣。^①

史伯此论是回答桓公“王室多故，余惧及焉，其何所可以逃死”的问题时提及的。其述当时夷夏错居、诸夏兴衰的背景，正是居边叙事的注脚。《史记》将这一叙事模式典范化，如《秦本纪》谓：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土。已成，帝锡玄圭。禹受曰：“非予能成，亦大费为辅。”帝舜曰：“咨尔费，赞禹功，其赐尔阜游。尔后嗣将大出。”乃妻之姚姓之玉女。大费拜受，佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳。舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。^②

这是一个完整的秦人族源叙事。“或在中国，或在夷狄”的说法，在《史记》其他地方也反复出现^③，尤其是成为“世家”文本的一种书写体式，如《魏世家》：

魏之先，毕公高之后也。毕公高与周同姓。武王之伐纣，而高封于毕，于是为毕姓。其后绝封，为庶人，或在中国，或在夷狄。其苗裔曰毕万，事晋献公。^④

《史记》的这一叙事典范被后世正史传承下来，如《魏书》叙鲜卑的族源：

昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒服。昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号。^⑤

对比《元温墓志铭》（开元三年）：

昔黄帝有子廿五人，或内列诸华，或外藩荒服。昌意少子受封北土。分国镇摄，纳聘西陵。立号鲜山，降居弱水。后迁广汉，徙邑幽都。天女降灵，圣武合乾坤之德；神人感梦，孝文齐日月之明。分十姓于宗枝，光荣后叶；定四海之高族，演派洪源。^⑥

可以明显看出后者是前者的模仿。需要注意的是，作为鲜卑、匈奴等较大族群单位的族源，与具体胡姓家族的族源叙事，在一定程度上表现出“同构性”。这说明族源叙事所具有的一种稳定性。

（二）避地、没蕃型

避地型或没蕃型族源叙事的一般模式是：一个汉人祖先因为避难、避乱等原因而进入华夏边缘。避地强调过程，没蕃强调结果。这一族源叙事类型，在胡汉两个群体中都普遍存在，但汉人家族之叙事多为史实，胡姓家族则多为攀附。胡姓家族这一类型族源中的汉人祖先，通常是真实历史人物，但也有虚拟性的，如《集古录》卷五《隋钳耳君清德颂》（大业六年）：“本周王子晋之后，避地西戎，世为君

① 徐元浩集解，王树民、沈长云点校：《国语集解》（修订本），北京：中华书局，2002年，第468页。

② 司马迁：《史记》卷五《秦本纪》，第173—174页。

③ 如《史记·历书》：“幽、厉之后，周室微，陪臣执政，史不记时，君不告朔，故畴人子弟分散，或在诸夏，或在夷狄，是以其襁褓废而不统。”（司马迁：《史记》卷二十六《历书》，第1258—1259页）

④ 司马迁：《史记》卷四十四《魏世家》，第1835页。

⑤ 魏收：《魏书》卷一《帝纪·序纪》，北京：中华书局，1974年，第1页。

⑥ 吴钢主编：《全唐文补遗》第七辑，西安：三秦出版社，2000年，第356页。

长,因以地为姓。”^①钳耳氏本羌人,攀附周王子晋,带有“仙化”色彩。以具体历史人物为祖先者,如《独孤藏墓志》(宣政元年):“本姓刘,汉景帝之裔,赤眉之乱,流寓陇阴,因改为独孤氏。”^②但事实上独孤氏本匈奴族裔屠各种,独孤、屠各一声之转^③,其改姓当在刘汉立国之后,孝文帝太和改姓之前。《魏书·官氏志》所谓“独孤氏后改为刘氏”,不过承认早前的结果。与之相类,匈奴刘渊自称刘氏,建汉赵政权,称汉王,也是通过选择族源完成了身份转型。此一姓氏改动,意在附会刘汉王室,由此成为不少独孤氏家族族源叙事的典范。

对于胡姓家族而言,不少避地型或没蕃型族源叙事本质是一种攀附,其中有复杂的历史和认同因缘。比如上引独孤氏选择汉景帝之裔孙为祖,强调在赤眉之乱中流寓陇阴,因此时宗室人物播迁成为可能,而世系嫁接可以操作。又如《晋书》载:“吕光字世明,略阳氏人也。其先吕文和,汉文帝初,自沛避难徙焉,世为酋豪。”^④吕光本略阳氏人,其族源攀附吕文和(即汉高祖吕后之父),显然经过了一番“改造”。汉文帝初年,对诸吕有一番清洗,将吕光的族源嫁接到这一动乱时期,带有很大的隐蔽性。有时世系嫁接以一种“无缝”的状态呈现,如独孤及为其父撰写的《独孤通理灵表》云:

公讳某,其先刘氏,出自汉世祖光武皇帝之裔。世祖生沛献王辅,辅生厘王定,定生节王正。

正生长子广,嗣王位;次子廩,仕汉为洛阳令。廩生穆,穆生进伯,为度辽将军击匈奴,兵少援不至,战败,为单于所获,迁居独孤山下。生尸利,单于加以谷蠡王之位,号独孤部。^⑤

这是一种没蕃型族源叙事,族源还是刘汉皇室,而世系更紧密,毫无破绽,如果不加以考证,会以为是历史真实^⑥。但胡姓家族避地型或没蕃型族源叙事中的世系嫁接,多选择在“世系断裂带”作文章。所谓“世系断裂带”,一般无明确记录的世系点,或不显、不可考的世系分支。以鲜卑窦氏为例,可以更清晰地了解此一情形。鲜卑窦氏被认为是汉大鸿胪卿窦章子窦统之后,避难亡入鲜卑,赐姓纥豆陵氏。这一说法可以追溯到李百药《窦轨碑》(贞观四年):

十二叶祖统,雁门太守,大将军武之从子也。武以大功不遂,为阉官所诛。统避难,亡奔出塞。代为南部大人,威振华夏。^⑦

此后有《周书·窦炽传》(贞观十年成书)承其说:

汉大鸿胪章十一世孙。章子统,灵帝时,为雁门太守,避窦武之难,亡奔匈奴,遂为部落大人。后魏南徙,子孙因家于代,赐姓纥豆陵氏。^⑧

出土窦氏墓志中亦可见相关之说,如徐坚撰《窦思仁墓志》(开元十一年):

及汉灵帝有阉竖之乱,车骑裔孙统北入于鲜卑;魏道武膺受命之符,统之远绪南迁于河南。人物世载,公侯必复。焕然史策,可略而言。^⑨

出土、传世文献可历时地“复原”鲜卑窦氏攀附汉人族源的文本层累过程。在《元和姓纂》(元和七年成书)中,窦氏还有“河南洛阳”和“扶风”两望:前者以窦统奔鲜卑赐姓纥豆陵氏为始;后者以窦婴始,窦武终。《姓纂》的两条世系在《新唐书·宰相世系表》中被整合成一条完整的汉人世系,中间毫无断裂。窦武之乱,窦统没蕃,正是这一世系整合的关键。窦统没蕃说,学者多指为伪托,但皆未

① 欧阳修:《集古录跋尾》,北京:人民美术出版社,2010年,第112页。

② 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,第295页。

③ 参见姚薇元:《北朝胡姓考》(修订本),北京:中华书局,2012年,第48页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二二《吕光载记》,第3053页。按:汉高祖吕后之父,史只言吕公,未言名字。疑“文”为“公”之形讹,而“和”字衍。若非是,也只能说明吕光的族源传说参照吕后家族的历史作了“改造”。

⑤ 董浩等编:《全唐文》卷三九三,北京:中华书局,1983年,第3993页。

⑥ 姚薇元对独孤氏家族渊源有详细考察,证独孤及所言不实。《新唐书·宰相世系表》依独孤及之说而略加修正,独孤氏家族世系遂变成详谱,详见氏著《北朝胡姓考》,第43—55页。

⑦ 许敬宗编,罗国威整理:《日藏弘仁本文馆词林校证》,北京:中华书局,2001年,第197页。

⑧ 令狐德棻等撰:《周书》卷三十《窦炽传》,北京:中华书局,1971年,第517页。

⑨ 胡戟、荣新江主编:《大唐西市博物馆藏墓志》,北京:北京大学出版社,2012年,第425—426页。

考证窦武之乱和窦统没蕃这“一事两面”(窦武之乱是实,窦统没蕃是虚)的历史情形。其实《姓纂》于扶风窦氏之末,特别说明“魏晋以后,窦氏史传无闻”,可见窦武之乱是其终结。而在此期间,鲜卑纥豆陵氏兴起,通过有意识的嫁接,正好接续上了汉人窦氏经乱后断裂的世系。经过墓志、正史以及其他文本的不断传播、建构,最终形成《宰相世系表》这样无缝的世系。

鲜卑纥豆陵氏“成为汉人”的过程如是,其他避地、没蕃型族源叙事中的世系嫁接,也不乏类同者。如《元和姓纂》卷四河南潘氏下引潘神威家状云:“十四代祖魏尚书仆射。子孙因晋乱没蕃,遂居代北。”^①河南潘氏本鲜卑破多罗氏改,而攀附曹魏时之潘勖。这种通过世系嫁接而“成为汉人”的模式,既是胡姓家族归化汉人的理想做法,也是汉人同化胡姓家族,将之纳入共同祖先记忆的现实需要。

避地没蕃型族源叙事,渊源于古代“避难入边”传说,其文本典范则是汉晋以来“箕子奔朝”与“太伯亡吴”故事^②。箕子入朝的故事有多个版本,要言之则不外封边与避地两种。箕子奔朝故事,后世不断演变,成为朝鲜民族的族源,也影响了朝鲜族源叙事的其他类型,如《史记·朝鲜列传》将朝鲜王室的族源,归结为卫满“亡命”出塞居朝鲜。这种“当代”情境,其实包裹着避地型族源叙事的内核。史载吴太伯故事:

古公有长子曰太伯,次曰虞仲。太姜生少子季历。季历娶太任,皆贤妇人,生昌,有圣瑞。古公曰:“我世当有兴者,其在昌乎?”长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌,乃二人亡如荆蛮,文身断发,以让季历。^③

太伯在后世被认为是吴国的祖先。这一“避地”故事发生的背景不是动乱、亡国等负面的、被动的情形,而是主动的让国亡奔,带有明显的“道德主义”倾向。这也影响了胡姓家族族源的道德叙事,如柳芳《源光乘墓志》(天宝六载):

昔元魏绍于天,南迁于代。胤子让其国,西据于凉。大王小侯,初传荒服,析珪担爵,(疑阙一字)毕中州。故太尉陇西宣王贵于代京,太武谓之曰:与朕同源。因以锡姓。^④

源氏本河西秃发氏之裔,魏太武帝时赐姓源氏。南凉秃发氏与拓跋氏同出鲜卑,但各自建立对抗政权。志文中加入“让国”的道德理想。柳芳其人为著名谱牒学家,对源氏族源的“改造”,从一个侧面可以看出族源叙事模式的深层影响。

避地、没蕃型族源叙事的现实背景则是民族关系中的人口流动现象。异族入华、四裔部族内附,固然是人口迁徙的主流,但汉人避地、入蕃也是题中之义。李陵没匈奴即是一经典的例子。李陵没蕃的故事还成为不少胡姓家族族源叙事的蓝本。如李穆:“自云陇西成纪人,汉骑都尉陵之后也。陵没匈奴,子孙代居北狄,其后随魏南迁,复归汧、陇。”^⑤汉人避地入蕃的情境,如隋末唐初,“时中国人避乱者多人突厥,突厥强盛,东自契丹、室韦,西尽吐谷浑、高昌,诸国皆臣之”^⑥。这种当下情境,一定

① 林宝撰,岑仲勉校记,郁贤皓、陶敏整理:《元和姓纂》(附四校记),北京:中华书局,1994年,第515页。

② 前引王明珂《英雄祖先与兄弟民族》一书,其中提出了一种“英雄祖先历史”叙事类型,在“英雄祖先历史心性”之下,华夏不只是相信自身源于一个“英雄祖先”,也常认为华夏边缘人群为华夏“英雄祖先”后裔,如此造成一个可扩张的华夏边缘。“英雄徙边记”即是这一“心性”叙事模式,而“箕子王朝”和“太伯奔吴”的故事,乃其典范叙事文本。详其书第六章“反思英雄徙边记:朝鲜与东吴”,第95—117页。

③ 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第115页。

④ 吴钢主编:《全唐文补遗》第一辑,西安:三秦出版社,1994年,第165页。

⑤ 魏征等撰:《隋书》卷三十七《李穆传》,北京:中华书局,1973年,第1115页。李穆疑为高车泣伏利(即叱李)氏,详参姚薇元:《北朝胡姓考》,第323页。其他以李陵为族源的例子,如《宋书》卷九十五《索虏传》:“索头虏姓托跋氏,其先汉将李陵后也。”(北京:中华书局,1974年,第2321页)北周《李贤墓志》:“公讳贤,字贤和,原州平高人,本性李,汉将陵之后也。”(赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,第482页)李贤本为鲜卑人。沈亚之《沈参军故室李氏墓志》:“夫人之先为都尉,出居延,力战且陷,遂与其部居胡中为贵落。”(董浩等编:《全唐文》卷七三八,第7620页)李氏为李光弼孙女,本契丹人。关于中古时期胡姓家族与李陵之关系,参见温海清:《北魏、北周、唐时期追祖李陵现象述——以“拓跋鲜卑系李陵之后”为中心》,《民族研究》2007年第3期。

⑥ 司马光主撰,胡三省音注:《资治通鉴》卷一八五《唐纪一》“高祖武德元年”,北京:中华书局,1956年,第5792页。

程度上也契合了胡姓家族避地没蕃型族源叙事。

(三)因官、出使型

因官、出使型族源叙事,以祖先因做官或奉使而徙居某地。如《何摩诃墓志》(调露二年):“其先东海郟人,因官遂居姑臧太平之乡。”^①《米文辩墓志》(大中三年):“米氏源流,裔分三水,因官食菜,胤起河东。”^②何摩诃、米文辩皆为入华粟特胡人,因官之说,或为附会。这一类型的族源叙事,也具有世系嫁接的特点,如《新唐书·宰相世系表》“河南房氏”载:

晋初有房乾,本出清河,使北虏,留而不遣,虏俗谓“房”为“屋引”,因改为屋引氏。乾子孙随魏南迁,复为房氏。^③

河南房氏,本为高车贵族屋引氏,孝文帝改为房氏,因而攀附汉人著姓清河房氏,而且这一过程发生很早,《房宝子志铭》(显庆五年)称“汉司空房植之后”^④。房乾出使之说,是比较后起的,未见于《宰相世系表》之外的其他文献,这与上文所述避地、没蕃型族源叙事中的世系嫁接同出一辙,也具有隐蔽性。又如沙门悟真撰《翟家碑》:

起自陶唐之后,封子丹仲为翟城侯,因而氏焉。其后柯分叶散,壁(原注:当作“璧”)去珠移,一支从宦于流沙,子孙因家,遂为燉煌人。^⑤

敦煌翟氏本为胡姓^⑥,但其部族在华戎交汇之所,长期汉化,蔚为敦煌大族。此处称陶唐之后,以子丹仲为受氏之始,再以因官迁徙作为居敦煌之由,是一个比较完整的族源叙事。当然,因官、出使型族源叙事,存在世系攀附的情况,但也不能遽断为伪托。因官、出使往往隐含着某种真实。如杨炯《曹通神道碑》:“其先沛国譙人也。近代因官,遂居于瓜州之长乐县,故今为县人焉。”^⑦曹通疑为粟特后裔。瓜州常乐,为汉唐时期西域胡人入华聚落的分布地区^⑧,曹通居此当属可能。但谓其因官从譙郡徙瓜州,则当属臆会,盖譙郡为汉人曹姓之郡望也。又《史道德墓志》(开成三年):

其先建康飞桥人事(原注:疑为“氏”)。原夫金方列界,控绝地之长城;五斗分墟,抗垂天之太昂。稜威边鄙,挺秀河湟。盟会蕃酋,西穷月窟之野;疏濶太史,东朝日域之溟。于是族茂中原,名流函夏。正辞直道,史鱼寥謬于卫朝;补阙拾遗,史丹翼亮于汉代。……远祖因官来徙平高,其后子孙家焉。^⑨

史道德本为粟特胡人。墓志中“金方”、“太昂”、“河湟”、“月窟”等词,正是其源自西域的映射。又如《史索岩墓志》(显庆三年):“建康飞桥人也,其先从宦,因家原州。”^⑩建康史氏,本为汉人史氏姓望,《元和姓纂》即载有建康史苞世系。此二墓志所谓“建康”则为前凉张骏所置之郡,即今甘肃高台县。其地本在西域胡人入华路线上,与江南之建康(今南京)原不相关。史道德等粟特胡人称建康人,正是攀附汉人建康史氏而具有迷惑性的案例。但他们“因官”徙于平高、原州,则不一定为虚。史射勿、

① 吴钢主编:《全唐文补遗》第二辑,第276页。

② 吴钢主编:《全唐文补遗》第九辑,西安:三秦出版社,2007年,第408页。

③ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷七十一下《宰相世系表一下》,北京:中华书局,1975年,第2399页。

④ 吴钢主编:《全唐文补遗》第六辑,西安:三秦出版社,1999年,第284页。

⑤ 吴钢主编:《全唐文补遗》第九辑,第332页。

⑥ 关于翟氏的族属,学者多以为春秋时之北狄,汉晋时期之丁零,南北朝时为高车或敕勒,唐代为回纥、回鹘,源流不断,前后相承(参见陈连庆:《中国古代少数民族姓氏研究——魏晋南北朝民族姓氏研究》,长春:吉林文史出版社,1993年,第172—174页;又陈菊霞:《敦煌翟氏研究》,北京:民族出版社,2012年)。但出土墓志中多见翟氏与粟特胡姓通婚,所以有学者怀疑“翟姓是与粟特关系十分密切的胡人,甚至可能是我们现在尚不清楚的一支粟特胡人”(荣新江:《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落补考》,收入氏著《中古中国与粟特文明》,北京:三联书店,2014年,第23页)。

⑦ 董浩等编:《全唐文》卷一九四,第1961页。

⑧ 参考荣新江:《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,收入氏著《中古中国与外来文明》,北京:三联书店,2001年,第59—62页。

⑨ 吴钢主编:《全唐文补遗》第四辑,西安:三秦出版社,1997年,第376—377页。

⑩ 吴钢主编:《全唐文补遗》第七辑,第260页。史索岩为粟特胡人,其妻安氏墓志同时出土。

史索岩、史诃耽、史铁棍、史道德等人的墓志出土于宁夏固原南郊隋唐墓地^①，这一墓葬群显示当地确有粟特人聚落。

上面的例子说明，因官、出使型族源叙事，本身接近于历史真实，是历史叙事的一种形态，只是其中还夹带着“因官”、“出使”这种模式化的虚构叙事结构，而显示出与其他类型族源叙事的共性特征。

从历史上看，古代民族交往中的异族入华仕宦和使节往还现象，直接影响了因官、出使型族源叙事。汉代以来，汉族政权与周边民族交往，常互派使节。以商贸为目的遣使贡献，以及为政治目的的质子，也是使节的变型。《资治通鉴》载：

初，河、陇既没于吐蕃，自天宝以来，安西、北庭奏事及西域使人在长安者，归路既绝，人马皆仰给于鸿胪，礼宾委府、县供之，于度支受直。度支不时付直，长安市肆不胜其弊。李泌知胡客留长安久者，或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归，命检括胡客有田宅者停其给。凡得四千人，将停其给。^②

西域使人入华，滞留长安，娶妻生子，这种历史现实，在不少胡姓家族的族源叙事中得到了回应。如《石崇俊墓志》（贞元十三年）：“府君以曾门奉使，至自西域，寄家于秦，今为张掖郡人也。祖讳宁芬，本国大首领散将军。”^③石崇俊为粟特人，其曾祖“奉使”入华，或有可能。

与入使相对还有出使。前引《宰相世系表》房乾出使北虏，留而不遣，成为屋引氏之说，虽然不可考，但其历史情境却是存在的。南北朝时期，常见南北互派使节被扣留的情况，如北魏时朱长生、于提出使高车，被扣留三年才放还；陈朝王瑜、袁宪出使北齐，被囚四年方南归。唐代对外使节如崔伦、吕温亦曾被扣留吐蕃。至于贞元三年震惊宇内的“平凉劫盟”事件：“判官韩弇、监军宋凤朝死之。汉衡与判官郑叔矩、路泌，掌书记袁同直，列将扶余准、马宁、孟日华、李至言、乐演明、范澄、马弇，中人刘延邕、俱文珍、李朝清等六十人皆被执，土死者五百，生获者千余人。”^④至元和四年，白居易代皇帝所草制诰仍重申其事：“曩者郑叔矩、路泌因平凉盟会没落蕃中，比知叔矩已亡，路泌见在，念兹存没，每用惻然。今既约以通和，路泌合令归国，叔矩骸骨亦合送还。”^⑤从贞元三年（787）至元和四年（809），路泌已没蕃中二十三年，郑叔矩更客死蕃中。这种深刻社会记忆得以各种方式记录下来。我们注意到，从北朝时期开始，胡姓家族（人物）就是外交使节的重要群体，上文所引中，朱长生（即可足浑长生）、于提、扶余准等人，皆为胡姓人物。胡姓家族出使型族源叙事，或许正是历史现实和记忆的另一表达。

因官型族源叙事，也是双向的：胡人仕华与汉人仕胡。前者是主流，是被汉文化推崇的；后者是特例，往往被排斥。比如李陵没蕃仕匈奴与苏武持节不降胡，后世评论判然不同。胡人入仕中华，在历史上有两个经典范本：由余入秦与日磾仕汉。有意思的是，这两个典故常常一起出现在胡姓家族的族源叙事文本中。如许敬宗撰《尉迟敬德碑》（显庆四年）：“由余去危，斥翦鹑而作霸；日磾受顾，光珥貂而累华”^⑥，即将二者关联使用。又如《王景曜墓志》（开元二十三年）：

观夫由余入秦，日磾仕汉，楚才晋用，自古称美。其有才类昔贤、用同往彦者，则我王府君其人矣。公讳景曜，字明远，其先太原人。昔当晋末，鹄出于池，公之远祖，避难海东。洎乎唐初，龙飞在天，公之父焉，投化归本，亦由李陵之在匈奴，还作匈奴之族；苏武之归于汉，即为汉代

① 参见罗丰编著：《固原南郊隋唐墓地》，北京：文物出版社，1996年。

② 司马光主撰，胡三省音注：《资治通鉴》卷三二二《唐纪四十八》“德宗贞元三年”，第7492—7493页。

③ 吴钢主编：《全唐文补遗》第四辑，第472页。又《何文哲墓志》（长庆四年）：“公本何国王丕之五代孙，前祖以永徽初款塞来质，附于王庭。”（吴钢主编：《全唐文补遗》第一辑，第283页）何文哲本为昭武九姓何国人。墓志言五代祖何丕以及款塞之事，或为实情。

④ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二一六下《吐蕃传》，第6096页。

⑤ 白居易著，朱金城笺校：《白居易集笺校》，上海：上海古籍出版社，1988年，第3211页。

⑥ 董浩等编：《全唐文》卷一五二，第1554页。

之臣。^①

王景曜家族当为高丽人,自称太原王氏,晋末避难海东,唐初归化。这本是避地型族源叙事,但王景曜归化而仕唐,故用了由余、日磾、李陵、苏武诸人的典故。

历代王朝对入华部族,多采取羁縻政策;而对于入仕异族,多就地安置。这种“部落酋长——地方官员”的转变,也是胡姓家族因官型族源叙事的另一种现实对照。如权德舆撰《张茂昭墓志》:“其先燕人。九代祖奇,北齐右北平太守,因封其地,代袭王爵,违难出疆,雄于北方。曾祖逊,乙失活部落刺史。”^②张茂昭为张孝忠子,本契丹人,其祖先为乙失活酋长。《新唐书》张孝忠本传谓其父谥,开元中提众纳款,授鸿胪卿。可见其家族受封于唐,为唐藩臣。《张茂昭墓志》以张奇为九代祖,姑且不论是否属实,即就“右北平太守”、“乙失活部落刺史”之封爵言,显然是契丹部族羁縻于汉王朝的一种对应;而“违难出疆,雄于北方”之说,则是契丹与唐关系交恶的写照。

以上所述三种族源叙事富有典范性和稳定性。居边、封边型叙事,族源和世系追溯至黄帝、颛顼等传说人物,神话、传说色彩强;因官、出使型叙事,接近普通的历史叙事,甚至直接就是历史真实,世系起点或在一个家族范围内,或在当代。相比之下,避地、没蕃型叙事,族源多为攀附性质的隐蔽的祖先,世系的嫁接尤为巧妙,介于虚实之间。

二、胡姓家族族源叙事的结构性特征及其渊源

结构性是文化的内在特征,是思维和认知的稳定模式。中国文化的深层结构有很多,比如阴阳五行、天人合一等等。这些文化结构如同人体的骨架,支撑着作为血肉的各种文化机能的正常运行。胡姓家族族源叙事,也遵循着一定的结构性特征。我们这里所说的“结构性”,并不是叙事文本的顺序性,也不是内容、形式二分下的文本形式特征,而是从叙事文本中抽绎出来的内核,它对叙事文本的整体走向发挥着规范、制约作用。

(一)回环结构

胡姓家族族源叙事一般遵循以下模式:一个汉人祖先,因为某种原因进入华夏边缘,成为某胡姓家族的先祖;其后裔回到华夏,自称为汉人。这是一个具有回环特征的叙事结构。上节所引《王景曜墓志》即一典型的“避地——归来”的族源叙事。但从其文本来看,通常只显现“出走”(即居边、封边、避地、没蕃、因官、出使,来到四裔)的叙事,而“归来”(裔孙回到华夏自称汉人)的情境则是隐含的,因为其预设的情境就是“成为华夏”,所以“归来”的叙事往往是自明的。这种结构模式,根植于华夏文化观念,广泛存在于神话、传说和历史叙事中。

胡姓家族族源叙事的回环特征,渊源于古代“放逐与回归”神话传说,而这一类神话传说一开始便与民族关系相连。放逐神话传说中有一种类型:一个华夏人物,因为某种原因被放逐到华夏边缘,成为当地的祖先。如早期的四凶神话,尚无四夷观念。在《史记》中,明确将共工等四凶的流放地跟四夷联系起来。四凶从华夏入四夷,成为四夷之族源,这在不少四夷民族神话中得到了传承,如史云:“西羌之本,出自三苗,姜姓之别也。其国近南岳,及舜流四凶,徙之三危,河关之西南羌地是也。”^③随着华夏的边界扩张,从华夏“放逐”或“离开”的族源会成为四夷与华夏联系的环节而被“重拾”或“回忆”起来,成为“本为华夏”的合法性历史记忆,从而完成一种“回归”的叙事。这种由“放逐”而“回归”的结构性叙事,在《史记》中有经典的文本,如周民族早期历史中“不窋窜戎狄”传说云:

不窋末年,夏后氏政衰,去稷不务。不窋以失其官而奔戎狄之间。不窋卒,子鞠立。鞠卒,子公刘立。公刘虽在戎狄之间,复修后稷之业,务耕种,行地宜,自漆、沮度渭,取材用。……古

① 吴钢主编:《全唐文补遗》第二辑,第505页。

② 董浩等编:《全唐文》卷五〇五,第5140页。

③ 范曄:《后汉书》卷八十七《西羌传》,第2869页。

公亶父立。古公亶父复修后稷、公刘之业,积德行义,国人皆戴之。薰育戎狄攻之,欲得财物,予之。……于是古公乃贬戎狄之俗,而营筑城郭室屋,而邑别居之。^①

“不窋窜戎狄”,实质是“避地、没蕃型族源叙事”。周人与西戎关系密切,“姜嫄”为后稷之母,姬姓与姜姓保持通婚,暗示了其“本为戎狄”的性质。但在典范的叙事中,这段历史被“改造”为周人“教化”戎狄,成为华夏的叙事^②。前文曾论述过的“箕子奔朝”和“太伯亡吴”故事,同样是这种叙事结构。

在上古弃逐文化中,也存在大量弃子、逐臣的叙事文本,其中呈现出一条清晰的“抛弃—救助—回归”的发展主线,诸如神话传说中的后稷、后羿、徐偃王、东明、朱蒙,以及历史记载中的伯奇、宜臼、重耳等,都经历过被弃和回归的过程,由此展示出恒定的结构性叙事特征^③。这种“回归”模式,与胡姓家族族源叙事中“汉—胡—汉”的身份、空间“回归”,在形式上是同构的。

(二)分支结构

世系叙事是中国文化的一个显著特征。华夏民族特重世系,且有悠远的记录历史,文字世系的记录可以追溯到商周时代甲骨和青铜铭器上的家谱^④。华夏早期先祖的世系叙事中,有一种很特别的分支类型,是适应多世系枝派的需要产生的。五帝的世系叙述可以作为一个代表^⑤,如《大戴礼记》之《帝系》篇:

(I)少典产轩辕,是为黄帝。黄帝产玄囂,玄囂产蛸极,蛸极产高辛,是为帝喾。帝喾产放勋,是为帝尧。黄帝产昌意,昌意产高阳,是为帝颛顼。颛顼产穷蝉,穷蝉产敬康,敬康产句芒,句芒产蛸牛,蛸牛产瞽叟,瞽叟产重华,是为帝舜,及产象教。颛顼产鲧,鲧产文命,是为禹。

(II)黄帝居轩辕之丘,娶于西陵氏之子,谓之嫫祖氏,产青阳及昌意。青阳降居泝水,昌意降居若水。昌意娶于蜀山氏,蜀山氏之子谓之昌濮氏,产颛顼。颛顼娶于滕隍氏,滕隍氏奔之子谓之女禄氏,产老童。老童娶于竭水氏,竭水氏之子谓之高纁氏,产重、黎及吴回。^⑥

《帝系》的文本为拼合而成,前人已有论述。有学者注意到了其中存在多种叙事体例^⑦。在上引文中,类型(I)中的世系是单系的,“某某产某某”;类型(II)是分支的,一般是“娶某某,产某某”。在后面这一世系类型中,有青阳和昌意“降居”的现象,正可以概括这一世系的特点。单系世系是一种“纯正性”世系叙事,在宗法时代,这一观念的直接表现形态就是宗子继承制。分支世系的特点是包容夫妻和父子两重关系,实质上是一种世系的纵、横扩展。妻有正、妾之分,子有嫡、庶之别。《帝系》中固然还没有表现出这种区分,但无疑启发了后世世系分支叙事。张光直在《商王庙号新考》中曾提到《帝系》中世系“一分为二”的现象,即王位自上代传到下代时,继承的系统分为二支,二支各再分二,这与殷王世系中一世只一直系而直系记其配偶相似^⑧。从后世的发展而言,分支叙事无疑是中国古代世系书写的主流,而且融为国人的一种深层的观念。分支世系的结构,本质是“嫡—别(庶)”、“正统一旁系”、“邦国—采邑”、“姓—氏”的二元结构。

“华夏—四夷”的结构与世系分支同构。换言之,用世系分支的观点,可以为“华夏—四夷”的存在

① 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第112—114页。

② 王明珂从族群边界的角度分析此材料,认为这是周人“族群自我意识”(ethnic self-awareness)与“异族意识”(the sense of otherness)相伴而生的结果:“周人以农业、定居、爱好和平(或以德服人)来划定他们与另一些人(戎狄)的族群边界。因此,无论这个族源传说中有几分历史真实,它的主要意义都在于:一群人以此‘族源历史’作为集体记忆来凝聚本群体。”详氏著《华夏边缘:历史记忆与族群认同》(增订本),杭州:浙江人民出版社,2013年,第147页。

③ 参见尚永亮《弃逐与回归——上古弃逐文学与文化导论》(《学术研究》2014年第4期)等系列论文。

④ 王鹤鸣:《中国家谱通论》,上海:上海古籍出版社,2011年,第44—47页。

⑤ 关于五帝的说法有多种,《史记正义》云:“太史公依《世本》、《大戴礼》,以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为五帝。谯周、应劭、宋均皆同。而孔安国《尚书序》,皇甫谧《帝王世纪》,孙氏注《世本》,并以伏羲、神农、黄帝为三皇,少昊、颛顼、高辛、唐、虞为五帝。”(司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第1页)从后世传播言,《史记》的说法占主流。

⑥ 孔广森补注,王丰先点校:《大戴礼记补注》,北京:中华书局,2013年,第136—138页。

⑦ 参见钱杭:《宗族的世系学研究》,上海:复旦大学出版社,2011年,第72—80页。

⑧ 张光直:《中国青铜时代》,北京:三联书店,2013年,第204—205页。

寻得合理性解释。“青阳降居沘水,昌意降居若水”,古今学者多将之坐实,以青阳、昌意的封地在蜀中,为蜀地民族的族源,并从考古、民族史料中寻找证据。其实,抛开实证的层面,“降居”本身是世系分化的一种映射,为“华夏—四夷”关系的一种结构化书写。蜀人早已假借昌意作为族源神话。《华阳国志》卷三云:

蜀之为国,肇于人皇,与巴同囿。至黄帝,为其子昌意娶蜀山氏女,生子高阳,是为帝喾。封其支庶于蜀,世为侯伯。历夏、商、周。武王伐纣,蜀与焉。其地东接于巴,南接于越,北与秦分,西奄峨岷。地称天府,原曰华阳。^①

这是典型的族源叙事中的分封说。无论其真实性如何,青阳、昌意降居的传说,确是一个模式化叙事:黄帝的两个世系枝派,“降居”到黄帝活动区的边缘,并且与当地的部族发生联系(通婚),其子孙后来成为华夏边缘的部族。这一叙事模式跟我们所说的胡姓家族族源叙事的模式完全吻合,可以看做世系分支结构叙事下的文本。

(三)层递结构

中国古代夷夏观念中有一种“服制”,是古代思想家对于天下体系中夷夏分布的一种理想化设计,因而今人多将之作为“天下观”的材料进行研究。古代文献中关于服制存在多个体系。有“五服”说(《尚书·禹贡》)、“九服”说(《周礼·夏官·职方氏》)等。无论哪一种“服制”,都是一种层递的结构,本身包含了“中心(王畿)—边缘(服)”推进的模式。古人将这一层递结构设为固定值,以五百里为单位向外扩展,于是形成不同内涵的天下观。

从历史上看,“服制”的主要意义不在其空间容量,而在于一种秩序等差,这就是设计制度者所关心之封爵、岁贡、祭祀、朝觐等问题。但“服制”本身又是一种夷夏格局的设计。《国语·周语》上云:“夫先王之制:邦内甸服,邦外侯服。”这种内外之分,明确将蛮夷戎狄视为“邦外”,为服制之边缘,而后世对于“服”的理解正是指向夷夏之别,而非设计者本身的意图。从政治意义而言,“服制”下形成的“内臣—外臣”结构,是汉民族处理民族关系的理想模式,这突出表现为“编户齐民”与“声教所及”两种政治模式的存在。“声教所及”一直是传统中国政治的理想。从历史上看,就算是统一王朝,其拓土开疆也是有极限的,但如果施之以“声教”,则可以突破政治疆域,将政治空间“无限”扩大(接近“世界主义”)。

胡姓家族族源叙事将一个进入华夏边缘的胡人祖先声索为华夏,正是因为汉人的天下观中,夷狄本为华夏政治空间的组成部分(“声教所及”的领域),而四夷、四方等地域性概念与族群的混同,则体现了天下观之下政治空间的包容性。无论居边、没蕃、分封、出使、避地,皆是“天下”中发生的,在内臣与外臣之间徘徊。这正是“子孙或在中国,或在夷狄”结构为四夷之存在提供的合法性依据。“归来的后裔”,不过是从“声教所及”转变为“政教所及”的编户齐民。从这一意义上讲,“服制”和“内外之际”的层递结构特征,与胡姓家族族源叙事所遵循的结构本质上是同构的。

三、胡姓家族族源叙事与民族认同

胡姓家族族源叙事的结构性,根植于中国古代文化的深层结构中,其本质是一种文化观念的折射。与之相关,这种叙事结构最终所要达成的目的,乃是获得世人认可的正宗族源,以为自我当下身份的合法性、正统性寻得依据。于是,建基于族源叙事的民族认同,便成为胡姓家族较为共通的心理特征,也为其“成为华夏”的努力开辟了一条便捷的通道。

(一)获得华夏族源与成为华夏的合法性

族群起源传说,是维系族群边界的重要认同因素。在很多族群关系中,都可以看到利用族源神话(传说)来凝聚族群或区别族群的案例。濂川昌久研究中国华南地区“本地”和“客家”的迁徙传说

^① 常璩著,任乃强校注:《华阳国志校补图注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第113页。

与同一民系认同感之间关系,这样说道:

祖先的原住地和迁移经由地等是与子孙现在的身份直接相关的重要问题。正如牧野所说,这是与周围的同盟者形成“同乡观念”等连带意识的重要基础。同时,特别是在汉族居住地边缘地带的华南地区,这已成为将自己的来历与中华文明的中心地连接起来、主张正统汉族后裔身份的最明确的依据之一。^①

迁徙传说本身不一定等同于“历史真实”,但重要的是其维系子孙们的身份意识。华南地区的客家和本地(土著),利用迁徙传说来联系中华文明的中心,维系各自的正统性,这跟胡姓家族利用族源神话(本质也是一种迁徙传说)来“宣称”自己本为华夏的心理是同样的;不同的是客家和本地各自的迁徙传说指向的是族群边界(离),而胡姓家族指向的是族群认同(合)。利用中原起源传承(广义上的华夏起源)来保证“外来者”相对于“土著”的正统性或者合法性诉求,似乎是中国不少民族族源(主要是迁徙传说)叙事的特点。濂川昌久先生的书中提到云南民家(白族)的南京起源,广西部分壮族的山东起源,各地苗族的江西起源,部分瑶族的南京起源和江西起源,畲族的广东潮州凤凰山起源等传说。相比今日所见的不同族群或民系的迁徙传说,中古时期的胡姓家族族源叙事就是那一时期的族群起源、迁移传说,最能体现当时民族认同的背景。从北朝以来,胡姓家族族源就有一种“神话叙事”或“谰纬叙事”的倾向。以元魏宗室为例,如《元钦墓志》(永安元年):

君讳钦,字思若,河南洛阳人也。恭宗景穆皇帝之孙,阳平哀王之季子也。长源与积石分流,崇峰共升极齐峻。丹书写其深玄,绿图穷其妙迹。固以备诸篆素,罄于金石者矣。……铭曰:绵邈帝始,杳眇皇初,迹潜绿帙,名隐丹书。金道移运,水德应符,赫哉大魏,勃矣其敷。^②

类似的文本非常多。元魏本出鲜卑而称黄帝之后,为了使这一族源得到一种合法性认证,当时从上到下都有人为的“整合”。上引文中,“丹书”、“绿图”等神物神迹,即所谓河图洛书,代表族群渊源的神性验证;“篆素”、“金石”,作为历史传承的权威记录,共同指向其身系黄帝之后的合法性存在。

现在所见的唐代胡姓家族族源文本,多为汉人(或者汉语)书写,主要反映的是汉人的意识。当然,并不是没有胡姓人物自己的“声音”,例如独孤乘为其父独孤炫所作墓志:

其先汉之裔胄。及大盗乱常,神器中绝,全身避地,保姓口山。口口口殊方,而代有贵位。……铭曰:明明我祖,国自于汉。百六之极,狂童叛换。裔胄超然,口飞朔边。^③

这可以说是独孤家族的“自我族源宣称”,但依然是结构性叙事的类型。可见就书写主体而言,并没有表现出本质的不同。需要注意的是,不同书写主体所蕴含的认同心态存在微妙差异。从汉人角度看,对于进入中原的“非我族类”,要使其同化,便要寻得使之安顿的理由,于是假借族源神话,为“外来者”建立一种与华夏之间的联系。其中包含汉人的文化优越性,带有某种“话语霸权”的意味,亦即他们为外来者“创造”了一个族源。从胡人角度看,胡姓家族据此寻得一个荣耀的先祖,或在复远的历史中找到一个族源,对于家族融入汉人共同体社会,有百利而无一害,所以他们也乐于接受汉人“创造”的族源。

汉人创造的族源神话,既是面对外来者的,也是面对汉人的,因为汉人在生产这一族源神话的同时,也成为该神话的消费者,但是这种消费有多个层级。对于统治阶层而言,他们倾向于强化这一族源叙事的权威性,以调和多源族群社会中的民族认同,增强民族凝聚力。一个经典的案例是唐代统治集团在鲜卑族源问题上的做法。由于跟鲜卑血统的密切关系,当时指出李唐出于胡族者大有人在。“种族主义”的萌芽引发了统治集团的警惕,由此形成控制历史编纂,为自己的族源找到合法性

① [日]濂川昌久:《客家——华南汉族的族群性及其边界》,[日]河合洋尚、姜娜译,北京:社会科学文献出版社,2013年,第129页。

② 赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,第249—251页。

③ 吴钢主编:《全唐文补遗》第一辑,第137—138页。另外的例子如本为羌人的雷景中为其从兄雷讽所撰墓志,自称“其先轩辕之后”(吴钢主编:《全唐文补遗》第二辑,第56页)。

依据的“再造历史”运动^①。同时,为了消解民族矛盾,唐代统治集团在编纂历史时,对北朝胡姓的族源也作了整合。不少出于朔漠的“今朝冠冕”获得了一个汉人名家的祖先,并且在世系上也得到一种延续性证明,前引《周书·窦炽传》即为一例。

总之,族源神话的生产和消费,尽管存在书写主体的不同和消费群体的层级,但都是为“成为华夏”或“本为华夏”寻得存在的合法性依据,这是民族认同的重要步骤。

(二)碑志中的“五帝”族源与认同变迁

中古时期,碑志是族源叙事最为集中的文体,而且具有相对的“私人性”,是研究这一历史时期认同心理的第一手资料。“五帝”是当时胡汉族源追溯最集中的群体,代表了胡汉祖先(世系)认同的整体面貌。为此,我们以这一时期碑志文献的胡汉“五帝”族源叙事文本为中心,将族源叙事扩大到整个胡汉人群,来考察此一时段民族认同的相关问题和特点。

考察汉代到唐代碑志中的族源叙事,可以看出族源选择在多元中渐趋稳定。“多元”,意谓无论胡汉,都有多种族源选择,三皇、五帝之外,其他商周始祖、近代名宦、部落豪酋、外国君长,皆可能成为族源(祖源),由此呈现出华夏认同体系的多元性。“渐趋稳定”,就是族源选择在多元中趋向统一,“黄帝”成为族源的最多选项。上述这一总体特征是依据汉唐时期碑志文献中族源叙事文本数量统计的结果。具体而言,各个时期还略有不同,胡汉之间也不同,如下二表所示。

表 1 汉魏晋南北朝隋唐碑志中五帝族源叙事文本数量分布^②

	黄帝		颛顼		帝喾		尧		舜		禹		少昊		炎帝		总数
	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	
汉魏南朝		4	1	6		2		5		5		1		1		2	27
北朝	41	18	3	12		4	1	2	1	2	5			3	4	10	106
隋	4	2	2	2		2		3	1	2						1	19
总数	45	24	6	20		8	1	10	2	9	5	1		4	4	13	152
	69		26		8		11		11		6		4		17		

表 2 唐代碑志中五帝族源叙事文本数量分布^③

	黄帝		颛顼		帝喾		尧		舜		禹		少昊		炎帝		总数
	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	胡	汉	
初唐	21	111	5	48	1	37	4	29	3	24	8	2	2	15	4	31	345
盛唐	13	46	1	28		5		24		24	5			5	4	23	178
中唐	4	23		13		4	1	10		11	1	2		2		14	85
晚唐	2	29	2	20	1	5		16		9		4	1	1	1	16	107
总数	40	209	8	109	2	51	5	79	3	68	14	8	3	23	9	84	715
	249		117		53		84		71		22		26		93		

① 陈寅恪曾疑唐代官方有意删改了祖先族源、世系有关的文献,在《李唐氏族之推测》“李重耳南奔之说似后人所伪造”节云:“疑凡李重耳南奔之事,载在唐修晋书凉武昭王传、北史序传、两唐书高祖纪、新唐书宗室世系表等者,皆依据唐室自述宗系之言,原非真实史迹。乃由后人修改傅会李初古拔被禽入宋后复归魏之事而成。兼以李重耳之奔宋,与李宝之归魏,互相对映也。”(《金明馆丛稿二编》,《陈寅恪集》,北京:三联书店,2001 年,第 330 页)在《李唐武周先世事迹杂考》《读通志柳元景沈攸之传书后》等文中,陈氏亦提及李唐皇室对涉及皇室族源史料的处理问题。

② 表中统计的碑志资料据《全上古三代秦汉三国六朝文》、《汉碑集释》、《魏晋南北朝墓志汇编》及《新出魏晋南北朝墓志疏证》。

③ 表中统计的碑志资料据《全唐文》、《唐文拾遗》、《唐文续拾》、《唐代墓志汇编》及《唐代墓志汇编续集》。

通观表 1、表 2,可以得出以下基本认识:

其一,就五帝族源的总体分布而言,黄帝族源遥遥领先。整个汉唐时期,五帝族源文本数量共 867 例,黄帝族源文本以 318 例占据绝对优势,比例达 37%。此下依次为:颛顼 143 例,占 16%;炎帝 110 例,占 13%;尧 95 例,占 11%;舜 82 例,占 9%;帝喾 61 例,占 7%;少昊 30 例,禹 28 例,各占 3%。这一比例数据充分说明,以黄帝为中心的族源认同已趋于稳定。值得注意的是,炎帝族源文本数量虽然低于颛顼,但所占的比例已经上升到一个比较高的位置,这或许是“炎黄”认同发端的表现。武后问张说之语:“诸儒言氏族皆本炎、黄之裔,则上古乃无百姓乎?”^①炎黄并称,正反应了当时的认同背景。在传世文献中,若剔除重复,“黄炎”二帝并称,先秦 2 例,汉唐 6 例;“炎黄”、“炎轩”并称,则先秦未见,汉唐有 14 例。在出土文献中,北朝时期墓志有黄帝和颛顼并称^②,而少见与炎帝并称者。这些迹象表明炎帝认同尚未稳定,其为民间普遍接受还在此后。

其二,就发展时段而言,黄帝族源在数量上有一个渐趋升高的过程。汉魏时期,碑志中未见胡姓家族五帝族源^③,而且黄帝族源在这个时期也没有显现。颛顼和舜是此期族源的首选(各 5 例),其次是尧(4 例)。这说明此时汉民族的族源选择是多样化的,尚未达成某些共识。到了北朝,黄帝族源骤然增加,高达 59 例,远远超出其他族源。这样一个发展态势,到了唐代一直延续,且在总量上又有大幅提升,共达 249 例。其中初唐最多,为 132 例;盛唐次之,为 59 例;中、晚唐依次为 27、31 例。由此可见,黄帝族源成为胡、汉族源的首选发轫于北朝,这是一个关键时期,它对后来唐代的黄帝认同发生了直接影响;而初、盛唐,则是承接北朝并将黄帝认同进一步推进的重要阶段。

其三,就五帝族源的胡、汉分布而言,黄帝在北朝胡姓家族叙事文本中获得集中认同,并得以持续发展。整个汉唐时期,胡姓黄帝族源文本共 85 例,占整个时期总数(867)的 10%。具体而言,在北朝至隋这一时段,胡姓黄帝族源的数量高达 45 例,占此期总数(125 例)的 36%,占此期胡、汉同一族源总数(69 例)的 65%,其比例远超汉姓家族。到了唐代,这个比例有所下降,在总数中占 6%,在胡、汉两类同一族源总数(249)中占 16%。其所以出现这种情况,与此期汉姓家族所存碑志数量(631 例)远远多于胡姓家族(84 例)有关。若仅从胡姓家族黄帝族源叙事文本的具体数量看,相比起北朝至隋时段,初盛唐时期仍然维持着一个较高的发展状态^④。同时,这种情况也从侧面说明:胡姓家族普遍的黄帝认同,在一定程度上刺激并促进了汉姓家族的同一认同倾向,并使其通过大量的碑志文本呈现出来。关于此点,后文还将重点阐述。

既然如上所述,黄帝族源在总体分布、发展时段及其在胡、汉二族的具体分布中,都处于领先和持续发展的状态,北朝则是其顶峰时段,那么,北朝时期黄帝族源的这种特殊性,便是深可关注的文化现象了。对此,我们试从下面两个角度加以解释。

首先,北朝时期黄帝族源在胡姓家族中兴起,可以视为北朝胡姓“急于成为华夏”之认同心理的一种表现。族源选择是族群边界的重要标记,北朝时期黄帝族源的兴起,实肇始于北魏王室。北魏太和二十年(496)孝文帝改定姓族事云:

魏主下诏,以为:“北人谓土为拓,后为跋。魏之先出于黄帝,以土德王,故为拓跋氏。夫土者,黄中之色,万物之元也;宜改姓元氏。”……众议以薛氏为河东茂族。帝曰:“薛氏,蜀也,岂可

① 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一二五《张说传》,第 4404 页。

② 如《若干云墓志》(宣政元年):“崇基盘峻,灵源攸远,轩顼之余,涣乎史册。”《宇文瓘墓志》(建德六年):“若乃电影含星,轩辕所以诞圣;蜺光绕月,颛顼于是降灵”(二志分别见罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,第 288、291 页)。

③ 这或许可以从文体本身、胡汉人口结构来解释。汉魏时期墓碑初兴,相比此后其他时代,这一时期墓碑文献数量还是显得单薄。较早出现的胡姓人物碑志是西晋太康十年的《晋护羌校尉彭祈碑》,彭祈为卢水胡人,碑中称“其先出自颛顼”(《全晋文》卷一四六,严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958 年,第 2305 页)。

④ 由于据以统计的胡、汉家族叙事文本数量高达 8 倍的差距,故由此得出的比例,远不足以说明问题,所可倚重者,乃是胡姓家族文本数量与前代亦即北朝至隋时段之比照。

入郡姓!”直阁薛宗起执戟在殿下,出次对曰:“臣之先人,汉末仕蜀,二世复归河东,今六世相袭,非蜀人也。伏以陛下黄帝之胤,受封北土,岂可亦谓之胡邪!今不预郡姓,何以生为!”^①

鲜卑王室拓跋氏改元氏,以黄帝为族源,出自统治阶级的意志。薛宗起情急之下的言论,正好反映了鲜卑王室攀附黄帝族源的认同心理。从现存文献看,当时民间的族源叙事亦受此影响而产生,是一个“自上而下”的过程^②。但种种迹象显示,胡姓家族攀附汉人族源,并非出自强制,也不是被征服者的“屈辱”。大量北朝胡姓人物放弃本族群的族源而选择汉人黄帝族源,这无疑是一种“顺应”的心理。前文曾引述瀛川昌久对华南地区客家和本地的“迁移传说”的研究,他特别指出这种传说在传承中所体现的认同意义:“少数民族接受祖先同乡传说意味着他们承认中华文明的绝对优势并将它放置在自己认同感的核心部分,这是他们汉化过程中的重要指标,是主动对中华文明表示归顺的标志。这种传说在汉化程度高的少数民族等处于中华文明周边的人们之间和地点尤为兴盛,其原因在于这些处于周边位置的人们更渴望确立可以与尚未汉化的同胞以及歧视他们的汉族移居者相抗衡的新的认同感。”^③中国南方各地少数民族的“祖先同乡”传说,其实正是胡姓家族族源传说的变体。而通过祖先同乡传说(族源传说)来增强成为中华民族(华夏)的认同感,古今是同一的。维系族群意识的共同祖先并不一定必须是真实的人物,只要持有这种看法的人们相信,同时也使得其他人相信,他们就能构成一个族群。今存大量胡姓家族族源文本,都是在汉人手中写定的,正是这一观点的注脚。

其次,北朝时期大量呈现于胡姓家族的黄帝族源,对当时乃至此后的黄帝认同具有不可忽视的推动作用。从碑志文献看,汉魏时期黄帝族源认同并不明显;只是到了北朝,黄帝才开始非常集中地成为胡汉两家的共同族源。这种现象,引发我们的一个推测:北朝以后黄帝认同的凝聚,是否缘于胡汉杂糅背景下胡姓家族的“倒逼”作用呢?

从汉魏以来,华夏中心与边缘的互动极为活跃,大量的外来族群进入华夏;对应的,也有大量华夏人物来到边缘族群中,这是众多结构性族源叙事文本产生的现实背景。在此背景下,华夏认同需要一个更具影响力、更富包容性的族源代表,来统合帝国内部多元的族群结构。而黄帝,无论从历史层面,还是现实层面,都成了胡汉家族族源认同的首选。北朝时期黄帝族源的形成,是一个双向过程:一方面汉人面对大量异族入华的格局,需要一个共同族源来凝聚“我族意识”,以区别异族,于是早期汉人的多元族源开始向“黄帝”靠拢;另一方面,以鲜卑宗室为首的入华异族,通过攀附汉人“黄帝”祖先,标举正统,以合乎逻辑地成为汉人。这两个过程的合力,共同将黄帝推向华夏民族共同族源的地位。胡姓家族在其中则分明扮演了一个“倒逼”的角色,尤其是北魏鲜卑宗室,他们对黄帝族源的选择,直指源头,眼界颇高,这对族群凝聚到一个共同祖先之下具有重要的意义。

到了唐代,统一帝国承南北朝多族群复杂关系,民族认同的一个主要任务便是消除胡汉之别,强化帝国凝聚力,因而,以黄帝为中心的华夏民族认同得以继续发展和巩固。一个显见的事实是,黄帝族源的文本数量胡多于汉的局面,到唐代反了过来,变成胡少汉多,这正说明胡姓家族的“倒逼”作用已得到了相当程度的实现,也就是说,此前较为分散的、多元的汉姓族源认同,因胡姓家族大规模地“抢占祖先”的行动,受到刺激和影响,而开始集中地向黄帝靠拢,并涌现出大量以黄帝族源为旨归的叙事文本。当然,胡姓家族黄帝族源对汉人黄帝族源的“竞争”依然存在,这可以从黄帝族源文本数量的胡、汉比例差距看出。初唐时期,黄帝族源文本 132 例,胡姓占 16%,汉人占 84%;盛唐时期,胡、汉比例分别是 22%对 78%;中唐时期时期为 15%对 85%;晚唐时期为 6%对 94%。可见从初唐

① 司马光主撰,胡三省音注:《资治通鉴》卷一四〇《齐纪六》“高宗建武三年”,第 4393、4395 页。

② 今所见北朝胡姓家族墓志文献中,以五帝为族源者皆在孝文帝太和二十年改姓族之后。较早的为正始四年《元绪墓志》:“开基轩符,造业魏历;资羽凤今,启鳞龙昔。”直接以黄帝作为族源的墓志叙事,较早见于永平三年《魏故宁陵公主墓志》:“遥源远系,肇自轩皇;维辽及巩,弈圣重光。”(二志分见赵超:《汉魏南北朝墓志汇编》,第 53、57 页)皆在改定姓族十年以后,且此二人均为王室成员。可见北魏王室的黄帝族源叙事,在官方确定之后,传播尚有一段时间。黄帝及五帝族源传播到其他胡姓家族,亦是如此。

③ [日]瀛川昌久:《客家——华南汉族的族群性及其边界》,第 151 页。

到盛唐,胡姓家族在黄帝族源中的比例一度还有提高。必要的“胡汉竞争”,对于维系黄帝族源的地位是有意义的。到了中晚唐以后,汉人黄帝族源已经远远超过胡姓家族,这正是胡姓家族成为华夏的结果。

(三)唐代胡汉共同体的形成

北朝以来至唐的民族关系实为一胡汉共同体。这一共同体的形成和维系,一直遵循着三条路线。其一是认同关系,主要内容是胡汉互动中形成的民族认同,可概括为“认同共同体”。其二是地域社会关系,主要内容是入华胡姓家族从朔漠到中原,由异族而土著的身份转型,可概括为“地域共同体”。其三是文化关系,文学可视为其重要内容,这一关系可概言之“文化共同体”。

经过孝文帝改革到唐中叶两个半世纪的民族关系整合,北朝胡姓家族“成为华夏”的过程可以说基本完成。一个表征就是,五帝为代表的族源文本数量(北朝至隋 125 例,初唐 345 例,盛唐 178 例,中唐 85 例,晚唐 107 例),经历北朝至唐初的持续增长之后,到了盛唐以后开始减少,尤其在中唐时期,形成了一个“锐减期”。而且唐中叶以后,胡姓家族族源叙事越来越“历史化”,胡汉之别的“特征”越来越不明显。这说明随着民族认同的趋一,以某种族源来强调“我族”的身份已经不再必要,同为汉人在此语境下是自明的。深层次的民族融合过程转向族源之外的其他领域^①。另外一个重要的表征就是:唐代三次官方大修氏族志,皆在唐代前期,这从侧面也反映了华夏民族认同共同体建构的阶段性完成。要之,本为汉人祖先的黄帝族源,经过胡姓家族的“倒逼”,引发汉人“自我意识”的强化,从而开始了华夏民族认同共同体的重建,随着黄帝族源叙事文本的传播,最终形成胡汉民族共享族源,凝聚到华夏民族认同之下,这一过程在唐代中叶以后初步完成。

认同共同体的形成,除了共享族源这一要素外,还有赖于其他认同因子的整合,也有赖于统治集团、文人、普通百姓等各群体对认同要素的“生产和消费”。从整个胡汉共同体形成的进程而言,各影响因子在唐代的意义不同。以胡姓家族的郡望攀附为例,这一现象在中古时期颇为泛滥,刘知幾曾批评道:

今西域胡人,多有姓明及卑者,如加五等爵,或称平原公,或号东平子,为明氏出于平原,卑氏出于东平故也。夫边夷杂种,尚窃美名,则诸夏士流,固无惭德也。^②

胡姓家族的郡望攀附,也可用分析胡姓家族黄帝族源“倒逼”作用时的互动观点来解释。南北朝以来土籍的伪冒和郡望趋一的现象,可以视为华夏民族认同趋一的表现:一方面,五胡乱华,伴随的民族大迁徙,打破了汉人稳固的地理空间意识(以地系族,安土重迁),汉人需要一个“想象的”共同地域来维系“我族”意识,于是侨置郡县、同姓联宗、互称郡望的现象滋生。另一方面,本无郡望观念的入华胡姓家族,通过改姓和世系嫁接,攀附一个汉人家族世系而成为汉人,同时连带攀附汉人郡望,形成“想象的”共同地域集团(孝文帝改氏族,代北胡姓统称河南人,即是一典型例证)。这两股大潮的合流,推动了“想象共同地域”(虚化的郡望)的形成,而其直接表现就是郡望的趋一。古今学者多从其他角度来批评郡望攀附,而忽略了它的认同意义。岑仲勉先生论宋代以后郡望趋一的现象,以为其渐在唐,这约与黄帝族源认同渐趋一致的过程连譬而进。

四、结 语

胡姓家族族源叙事,以其特殊的内容和结构特征,成为中古时期民族叙事的一个特殊现象。我们必须承认,在汉人的族源叙事中,也存在前文所说的居边、避地、因官诸模式。但是,汉人的族源叙

^① 中晚唐以后,族源叙事文本中较少对传说时代远祖的追溯,而多转向本朝家族的描述,尤其是“祖德”、“冠冕”的叙事。这是胡姓家族汉化深入,胡汉差别消失的表现。至五代宋初,胡汉语境发生质的变化。关于唐代胡汉之争与宋代华夷之辨主题和本质的演变,详见邓小南:《论五代宋初胡汉语境的消解》,《文史哲》2005 年第 5 期。

^② 刘知幾著,浦起龙释,王煦华整理:《史通通释》卷五《内篇·邑里》,上海:上海古籍出版社,2009 年,第 134 页。

事并不具备上述类型的典范性;更重要的是,胡姓家族族源叙事所体现出的一种“神话”性质,与汉人族源叙事的“历史”性质不同。我们也要看到,胡姓家族族源叙事的结构特征根植于汉文化深层结构。但是这些结构性特征的经典文本,多发生于与民族关系或民族问题相关的情境之中,是华夏民族观念的浓缩,这在《史记》中周、秦、越等民族关系的叙事中可以得到明证。胡姓家族族源叙事的特殊性主要在于它所体现的民族认同意义,这在汉人族源叙事中是没有的。

人类学的研究以族源(本质是一种祖先记忆)作为一个重要的认同指标。胡姓家族放弃本民族的祖先而选择汉人族源,其本质是一种汉化过程。而不为我们所知的是,恰好是胡姓家族对汉人族源的攀附,引发了汉人的族群自我意识,从而促成了胡汉共同体中“黄帝”作为共同族源的出现,奠定了中华民族今日“炎黄子孙”之认同局面。与族源过程同步进行的其他认同过程,如改姓赐姓、郡望攀附、世系嫁接等,同样以一种交互作用,在胡汉之间形成族群关系的调整,最终整合到唐代统一帝国内部民族关系之中,凝聚为汉胡渐趋一体的“唐人”。上述认同过程,发轫于北魏,完成于唐中叶。从“五胡乱华”以来的民族关系调整,至此方可谓初步结束。而唐代新的民族关系,以及新内附民族,相应的认同过程变迁,则又循着上述认同过程,不断推进。

中华民族共同体的形成,经历了几个重要的历史时期。春秋战国时期,夷狄交侵,不绝如缕,这种民族格局促使散居的中原民族以华夏共称来区别四夷,形成了早期界划相对严格的华夏民族;秦汉以后直至唐代,随着北方民族政权的建立,华夏与北方民族的关系加深,胡汉融合的局面亟需一个包容性更广、更强的认同模式来统合,以黄帝为中心的族源在胡汉互动中走向前台,凝聚为中华民族黄帝族源的基本形态;唐代大一统的民族格局在宋代以后再次被南北民族政权的对立所取代,不同于唐型文化的开放和包容,宋以后华夏文化转型,历史上曾形成的类似汉人、唐人的概念,至此以后再没有出现。民族认同转向帝国内部认同关系的深化整合。唐中叶以后,中国经济重心的南移,以及人口的南迁,将黄帝为中心的华夏民族族源传播到南方。明清时期人口流动的加速,放大了这个过程,“同祖先传说”传播到南方、西南等广阔地域,而且为当地少数民族所接受。近代以来,随着列强的侵略以及近代民族知识的传播,“国族运动”兴起:一方面是以西方的民族知识重新认定、识别国内各民族;另一方面是以中华民族、华夏民族或炎黄子孙的共称来凝聚我族意识,对抗列强。中华民族共同体至此基本确立。就此而言,中华民族今日的认同共同体,正是历史上这种民族认同不断推进的结果。

[责任编辑 刘 培]

“世界文学”的同与异及中国的境遇

亚思明

摘要:“世界文学”源自歌德近二百年前的文学设想,存在着同一性与差异性的结构性矛盾,同时也呈现出一种反乌托邦的欧洲中心主义倾向。随着全球化进程的深化,这一概念不断为后世学者所解读、分析和阐发。对于中国而言,自“五四”时代开始,知识分子就在为汉语语言文学融入世界文学的流通体系作着开创性的努力。直至高行健、莫言相继问鼎诺贝尔文学奖,西方文化霸权以及世界文学空间内部的不平等关系并未得到显著改变。为了摆脱全球文化产业链的低端地位,实现中华文化的繁荣与复兴,中国一方面应该避免创作及研究上的“自我他者化”;另一方面也应警惕全球市场驱动下的同质主义的文学倾向,努力确立“汉语语言文化”为“世界文学”的特别媒介。唯此,中国才能从“世界文学”中获利,重建自己的民族文化自信。

关键词:世界文学;世界诗歌;诺贝尔文学奖;莫言;高行健

一、歌德的“世界文学”设想

“世界文学”(Weltliteratur)是歌德(Johann Wolfgang von Goethe)于1827年通过若干文章、信件和谈话首创的一个文学概念。作为一名广泛意义上的人文主义者,歌德认为,“世界文学”的使命是通过倡导相互理解、欣赏和容忍来促进人类文明的进步。“这并不意味着各民族归于同一,而是说他们应意识到各自的存在,即使互无好感,也应容忍对方。”^①为了这一目的,歌德设想了一个由作家和学者组成的国际社区,团结在“社区行动”的口号之下以追求建立在“基本人性”共识之上的“普遍性的容忍”^②。德国学者弗瑞茨·施特里希(Fritz Strich)在其1946年出版的专著《歌德与世界文学》中指出,歌德确信正是民族差异促进了国际合作,并称“使个人和群体保留其特征是达到普遍性容忍的必然途径”,但歌德对差异的关注显示了一种反乌托邦的欧洲中心主义(Eurocentrism)倾向,“世界文学”的发生地点在此成了核心问题:

在歌德对世界文学概念的思考里,有两个段落表明他对这一问题的关注。第一段作了如下的界定:“如果我们斗胆宣称欧洲乃至世界文学的存在。”第二段简明扼要地说:“欧洲文学即世界文学。”……我们可以这样解释歌德的矛盾:在他看来,世界文学的起点是欧洲文学,而且已包含在欧洲自我实现的过程之中。产生于欧洲多种文学和欧洲人民相互之间的交流与影响的欧洲文学是世界文学的开端,以此为中心而发展形成的系统将最终囊括全世界。^③

作者简介:亚思明,本名崔春,山东大学(威海)文化传播学院讲师、山东大学文学与新闻传播学院外国语言文学博士后流动站工作人员(山东威海264209)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大招标项目“世界性与本土性交汇:莫言文学道路与中国文学的变革研究”(13&ZD122)的阶段性成果。

① Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur* (Bern: Francke Verlag, 1946), s. 13.

② Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, s. 13.

③ Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, s. 16.

歌德本人就是“世界文学”的伟大实践者。他在自传里说,大约十二岁时就已开始练习用七种语言写小说——德语、法语、意大利语、英语、拉丁语、希腊语和当地德国犹太人的方言。他能驾驭的文学体裁也很广泛:诗歌、小说、戏剧甚至小歌剧和史诗剧无所不精。他的作品涉及的历史跨度同样令人吃惊:古典文学(希腊和罗马文学)、埃及神话、《圣经》、中世纪诗歌、莎士比亚著作、法国古典主义和西班牙黄金时代的作品,以及18世纪和19世纪早期英、法、德等国的所有欧洲小说、戏剧和歌剧形式。歌德还通过东方主义学者约瑟夫·哈默(Joseph von Hammer)的翻译开掘13世纪波斯诗人哈菲茨(Hafiz)的“宝藏”,并尝试用他的风格写诗。1781年,歌德在读到一篇法国人写的中国游记之后开始对儒学感兴趣。1796年,他读到第一本中国小说《好逑传》;1817年,他读到英译本的戏剧《老生儿》;1827年,他读了英译本小说《花笺记》及其附录《百美新咏》;同年还读了法译本的《中国故事选集》和另一本小说《玉娇梨》。歌德创作的《中德四季晨昏杂咏》是他后期最好的抒情诗^①。施特里希认为,歌德“对东方的迷恋”是为了学习“东方人有关普遍性和统一性的体验”,以达到对“东方式泯灭自我欲望”的真解,从而“复兴他那欧洲人的自我”^②。

歌德对于“世界文学”的设想存在着互为背反的两极:一方面,差异性与多样性是民族之间互换文化珍品的世界文学市场存在的基础,而翻译将充当这一流通过程的中介:“每个翻译都是一个中间人。他应刻意提倡全球性精神交换,并以推动这项一般性贸易为己任。”^③法国文学理论家、拉美文学及德国哲学的翻译家安托瓦纳·贝尔曼(Antoine Berman)认为,歌德试图确立“德国语言文化为世界文学的特别媒介”,或照歌德原话,“为各民族奉献其商品的市场”^④;另一方面,“广袤的世界,尽管其广阔,也只是祖国的延伸。……它所给予我们的,不会超过祖国所赋予我们的”。时空差异并不妨碍人类基本情感和伦理道德的相通,民族文化的独特性也不意味着抵制超民族文化价值观念的认同。普遍意义的世界文学是“从异质成分融合发展而来的”^⑤,正如德国文学自身的发展历史。简而言之,世界文学是普遍人性的反映,也是人类交流的结果。

二、“世界大同”的文学理想

继歌德之后,围绕着“世界文学”的同构或异质,世界各国的作家及学者也从未停止过讨论。例如1848年,马克思、恩格斯在《共产党宣言》中呼应了歌德的世界文学观念,认为随着资本输出和全球市场的开拓,各民族文学也将呈现一种走向普遍联合的必然趋势^⑥。印度诗人泰戈尔在其发表于1907年的《世界文学》一文中,将世界文学喻为一座“由建筑大师——具有世界意识的作家——领导下建造的”神殿,不同民族、不同时代的作家都在其指挥下劳作。“没有人能设计出整座建筑的蓝图,但有瑕疵的部分不断被拆除,每位建设者都发挥其才能并将其创作融入整体设计,竭力符合那张无形蓝图的设计要求。这就是他的艺术探索所创造的东西,这也就是无人给他支付普通工匠的薪酬但却授予他建筑大师的原因。”^⑦大约十五年后,作为中国最早系统阐述世界文学的学者之一,郑振铎也表达了类似的看法:文学是“人类全体的精神与情绪的反映”^⑧,虽有地域、民族、时代、派别的差异,但基于普遍的人性,文学具有了世界统一性,这便是世界文学。郑振铎的“世界大同主义”在很大程度上

① 参见[美]简·布朗:《歌德与“世界文学”》,《学术月刊》2007年第6期。

② Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, S. 143—149.

③ Antoine Berman, *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany* (Albany: State University of New York Press, 1992), 57.

④ Antoine Berman, *The Experience of the Foreign*, 56.

⑤ [德]约翰·沃尔夫冈·冯·歌德:《歌德论世界文学》,查明建译,《中国比较文学》2010年第2期。

⑥ 马克思、恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第276页。

⑦ [印]泰戈尔:《世界文学》,王国礼译,见[美]大卫·达姆罗什、刘洪涛、尹星主编:《世界文学理论读本》,北京:北京大学出版社,2013年,第62页。

⑧ 郑振铎:《文学的统一观》,《郑振铎全集》第15卷,石家庄:花山文艺出版社,1998年,第142页。

上代表了“五四”一代中国知识分子的理想,与之相应的是,1917年以来的白话文学的全面推广不仅是一项语言革命,更是一种将书面汉语纳入世界流通体系的努力,进而成为一个在语言功能上与西方话语同构的开放性系统。

到了20世纪下半叶,歌德的世界文学梦想已经几近成为现实。1960年,《现代诗博物馆》编者、德国诗人恩岑斯贝格尔(Hans Magnus Enzensberger)注意到,从1910至1945的35年间,“诗的国境线日渐消弭,‘世界文学’的概念前所未有地光芒四射,而在此之前的任何一个时期,这都是无法想象的事情”^①。究其根本,跨境迁徙和“流散写作”(Diaspora Writing)日益普遍,通讯技术推陈出新,不同国家的文化基因彼此“杂合”(Hybridity),打破了根深蒂固的文化本质主义观念,即不再将一国文化看作固有的本源。

《现代诗博物馆》集结了世界二十多个国家96位诗人共计351首作品,首版发行并非什么惊天动地的大事件,但随着时间的推移,其地位和价值如同现代诗歌史上最丰厚的馈赠一般趋于恒定。在恩岑斯贝格尔看来,该选集更像是一本激励德国作家创作的写作指南——旨在自“二战”后的文学废墟之上重建辉煌。

除却诗集本身在德语文学圈内至今无人超越的影响力,恩岑斯贝格尔还敏锐地意识到“世界文学”的时代已经悄然来临。1910年左右发生的一连串诗歌爆炸性事件撼动了欧美文坛。如1908年庞德发表了第一部诗集,一年以后威廉·卡洛斯·威廉斯(William Carlos Williams)也自费印行了他的首本诗集;同年,法国诗人圣-琼·佩斯的《克罗采画图》(*Image à Crusoé*)问世,意大利诗人马里内蒂(Filippo Tommaso Marinetti)在法国《费加罗报》发表《未来主义宣言》。1910年德国《狂飙》(*Der Sturm*)杂志刊发了表现主义宣言和其他理论著述。俄罗斯诗人克勒勃尼科夫(V. Chlebnikov)、埃及亚历山大港的卡瓦菲斯(C. P. Cavafis)也相继印发诗集。1912年接踵而至的还有阿波利奈尔(Guillaume Apollinaire)、戈特弗里德·贝恩(Gottfried Benn)、马克斯·贾克伯(Max Jacob)等人的作品;一年后又迎来了翁加雷蒂(Giuseppe Ungaretti)、帕斯捷尔纳克(Boris Pasternak)……诗的苍穹突然布满了璀璨的繁星,这无疑表明:“现代诗不再只是关乎个别作家作品,也不再只是时间之河里偶然漂来的悬浮物,而是已然成为一种时代的气象。与此同时,这些在西方世界里此起彼伏、乍看起来似乎是零散而自发的出版著作很快就有了国际性的互文关系。”^②

恩岑斯贝格尔因之而在诗集前言中提出了所谓“现代诗世界语”(Weltsprache der modernen Poesie)的构想:

现代诗的进程导致——正如这部选集的文本所呈现的那样,通过不同国家的反复对比——一言以蔽之:一种诗的世界语的形成。这一结论并不意味着,世界语的表达会造成丰富性的减损。本书所证实的国际语言的伟大之处恰恰在于:并不排斥创奇出新,更多意义上是将创奇出新从民族文学的禁锢之中解放出来。^③

不过,恩岑斯贝格尔也承认,“现代诗世界语”无意间被盖上了“西方中心主义”的印戳,因为现代诗的发展进程基本与工业文明同步,而那些以农耕文化为主的“前现代”国家要到1945年以后才开始现“世界诗歌”端倪,这也正是亚洲、非洲的大部分国家未能入选《现代诗博物馆》的主要原因所在。

三、中心区域与边缘地带

世界文学空间内部的不平衡性由此可见一斑。最早进入跨国市场竞争的欧洲国家积累了大量的文化资本,成为世界文学的中心区域;亚洲、非洲等边缘地带扮演的是“他者”的角色,主要提供“异

① Hans Magnus Enzensberger, “Vorwort”, *Museum der modernen Poesie* (Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1960), s. 6.

② Hans Magnus Enzensberger, “Vorwort”, *Museum der modernen Poesie*, s. 5.

③ Hans Magnus Enzensberger, “Vorwort”, *Museum der modernen Poesie*, s. 6.

国情调”的审美原料。例如自1915年庞德发表《中国》(Cathay)以来,20世纪的英美现代诗就与中国古典诗有了千丝万缕的联系。庞德的《中国》其实源于中国古诗的日语版本,而这些资料是由汉学家芬诺罗萨(Ernest Fenollosa)^①整理完成的。据美国作家、翻译家艾略特·温伯格(Eliot Weinberger)介绍,《中国》曾于“一战”期间在士兵中广为流传——因其主题多是远行、与爱人别离。除了唐诗,《中国》还包含一部分盎格鲁撒克逊的翻译,从时间上来讲几乎与唐朝同处一个时代——公元800年左右。“庞德想要证明,当中国诗歌发展到全盛时期,英语诗歌才刚刚起步,这是它的根。”^②

继庞德之后,英国汉学家亚瑟·威利(Arthur Waley)也译过很多中国诗,以及《诗经》、《论语》、《道德经》,也写过关于禅与画的有趣的文章,做过道教、儒教和佛教的引介,使得中国文化进入西方普通读者视野。此外还有王红公(Kenneth Rexroth)^③,他对中国古典文学的翻译在1950年代很畅销,卖过10万册。

除了中国古诗,庞德从芬诺罗萨那里继承来的文学遗产还有日本能剧^④、俳句,庞德的《诗章》(Cantos)就有一部分取材于能剧。在越界采撷东方文化因子的同时,早期现代主义者也从古希腊那里找寻传统。“现代美国诗歌的源起就像是希腊遇见中国”^⑤,其最显著的特征是国际性,异质因子之间的碰撞和交流是异常活跃的,并在此过程中产生了文学形式的革新。

不过,吊诡之处在于,当现代诗的浪潮波及中国内地,告别文言走向白话的汉语新诗却深陷身份危机,所开启的现代更新的进程更是屡遭数典忘祖的质疑。其中最著名的例子当属1990年11月,哈佛大学教授宇文所安发表的一篇书评,题为《全球性影响的焦虑:什么是世界诗歌?》,称:“正如在所有单向的跨文化交流的情景中都会出现的那样,接受影响的文化总是处于次等地位,仿佛总是‘落在时代的后边’。西方小说被成功地吸收、改造,可是亚洲的新诗总是给人单薄、空落的印象,特别是和它们辉煌的传统诗歌比较而言。”^⑥此番言论引发海外直至国内诗坛围绕新诗民族性与世界性的纠结,展开了一场旷日持久的大辩论。在这场国际争论中,不少汉语诗人和诗歌学者做出了相当愤怒的回应,其中比较有代表性的是奚密的《差异的忧虑——一个回想》。文章指出:宇文所安将“中国”与“世界”对立,“民族诗歌”与“国际诗歌”对立,这种中西二分法过于简单僵硬,以至于忽略了文学影响的复杂进程。奚密举例说:“一些所谓中国现代主义的诗人同时也表现出浓厚的传统色彩(如早期的卞之琳、废名、戴望舒,台湾的痖弦、杨牧等)。用‘民族’和‘国际’来严格界定诗歌无异将它们视为两个截然对立、封闭的体系。”^⑦

另一种批评的声音来自跨境文学的研究者,例如周蕾1993年出版的论文集《流散写作——当代文化研究中交涉的战略》^⑧,在这本书的“前言”里,周蕾没有从否认地域差异的角度来批驳宇文所安,而是对他在颂扬中国传统遗产的同时所表现出的对中国当代文化的鄙视,以及从中流露出的一种在

① 芬诺罗萨(1853—1908),美国汉学家、诗歌理论家。曾在日本工作二十多年,潜心研究日本和中国文化。1913年,他的遗孀把他的一些研究资料送给庞德,包括十六本笔记和尚未发表的一篇论文。

② 北岛:《越界三人行——与施耐德、温伯格对话》,见《古老的敌意》,香港:牛津大学出版社,2012年,第129页。本文原发表于2009年《今天》冬季号“香港国际诗歌之夜”专辑,原题《三人行》。录音整理:Cris Mattison;董帅译自英文。

③ 王红公(1905—1982),美国诗人、翻译家。翻译出版过《汉诗一百首》、《续汉诗一百首》、《中国女诗人诗选》和《李清照诗全集》。

④ 能剧,日本最早的剧种,产生于12世纪末宫廷、寺院的演艺大会和农村的艺能表演,14世纪初出现许多演“能”的剧团。古典“艺能”实行世代相传的“宗家制度”,他们保持各自流派的艺风。“能”的流派是17世纪以后形成的,共有观世流、宝生流、金春流、金刚流、喜多流五个流派。

⑤ 北岛:《越界三人行——与施耐德、温伯格对话》,《古老的敌意》,第135页。

⑥ Stephen Owen, “The anxiety of global influence. What Is World Poetry?”, *The New Republic* (November 19, 1990). 中文译文参见[美]宇文所安撰,洪越译,田晓菲校:《什么是世界诗歌?》,《新诗评论》2006年第1辑。

⑦ 奚密:《差异的忧虑——一个回想》,《今天》1991年第1期。

⑧ Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

东亚研究领域里显然已经根深蒂固的东方主义倾向表示不安。

宇文所安的批评从一个侧面反映了创新活跃的强势文化对创新颓靡的弱势文化所产生的覆盖性或吞噬性的作用。美国斯坦福大学比较文学教授弗朗哥·莫莱蒂(Franco Moretti)借用历史语言学的“波浪假设”来描述世界文化由不断吞噬差异性而达致同一性的发展规律,例如好莱坞电影征服了一个又一个市场(英语吞噬了一种又一种语言)。但世界文化运动还有另一个基本规律,那便是“树状发展”:一棵树有很多分支,如同印欧语系分化成十几种不同语言,所呈现的又是由同一性到差异性的发展规律。莫莱蒂由此总结道:“世界文化在这两种机制间摇摆,其产物必然是合成的”,这也正是民族文学与世界文学分化的基础,“民族文学是对那些看到树的人而言的;世界文学是对那些看到波浪的人而言的”^①。

美国加州大学伯克利分校的中国研究专家安德鲁·F·琼斯(Andrew F. Jones)则认为,宇文所安1990年的文章对有兴趣探讨世界文学与当代中国文学之关系的人们提出了一些富于挑衅性的新问题,这些问题事实上是由歌德思想体系派生而出的。确切地说,如果世界文学实为文化资本的国际交换,盈利或亏损便不可避免。什么样的作品才能在世界市场上流行?谁来建立并维护一套价值标准?世界市场究竟在哪里?有没有贸易不平衡的问题?剥削的问题?国家之间产品分工的问题?最后,文学生产与贸易的跨国经济是否假定了某种内在的依赖理论?^②

这一连串的尖锐提问直指世界文学空间内部的不平等关系。欧美现代诗作为时代性的历史归化进程的终端产品,作为多样性的交叉文化生成的经典范例,已被包装进世界文学体系;而具有象形特点的中国汉字和丰富意象的古典诗词仅在全球产业链的低端发挥作用,意图篡越的汉语新诗则被视为一种“过时的西方模式衍生物”,一辆“第二次发明的自行车”^③,在世界文学的海洋里似乎总是难以翻腾起更耀眼的浪花。

四、作为世界文学指标的诺贝尔奖

时隔近十二年之久,恰逢《现代语文文献学》为创刊100周年发表“世界文学”专题纪念号,宇文所安借机撰写《进与退:“世界诗歌”的问题和可能性》一文,深化了1990年书评里的论述。文章指出:“和全球的经济资本一样,文化也有资本,只是文化资本在全球的地理分布甚至还远远不如经济资本的分布那样平均。”^④宇文所安以诺贝尔文学奖的评选为例,说明一个全球共同的价值体系有它的代价:“很多国家必须遵守不是他们自己制定、而且在制定过程中没有发言权的游戏规则。”^⑤

作为少数真正国际化的文学圣典之一,诺贝尔文学奖一向被视为命名和定义文学普遍性的独特实验场:“这个奖项被赋予的意义、所涉及的特殊外交、所激发的民族期待、所产生的巨大声望、甚至(最重要的?)每年对瑞典评审委员的批评、其公正性的缺失、其所谓的政治偏见、其审美错误——所有这些因素都密谋而使这个一年一度的经典化行为成为文学空间主角参与的全球性事件”,在这个意义上,法国批评家卡萨诺瓦(Pascale Casanova)认为:“诺贝尔奖是世界文学空间存在的主要和客观指标”^⑥。

但作为指标的诺贝尔奖同时也清晰呈现了世界文学全球格局的严重失衡状况。从首届颁奖的

① [美]弗朗哥·莫莱蒂:《世界文学猜想》,尹星译,见[美]大卫·达姆罗什、刘洪涛、尹星主编:《世界文学理论读本》,第134—135页。

② 参见[美]Andrew F. Jones:《“世界”文学交换中的中国文学》,李点译,《今天》1994年第3期。

③ 这是瑞典学者约然·格莱德尔的比喻。参见[瑞典]约然·格莱德尔:《什么样的自行车?》,陈迈平译,《今天》1990年第1期。

④ [美]宇文所安:《进与退:“世界诗歌”的问题和可能性》,洪越译,田晓菲校,《新诗评论》2006年第1辑。原载《现代语文文献学:中世纪与现代文学研究集刊》(Modern Philology)2003年5月号,芝加哥:芝加哥大学出版社,2003年,第532—548页。

⑤ [美]宇文所安:《进与退:“世界诗歌”的问题和可能性》,洪越译,田晓菲校,《新诗评论》2006年第1辑。

⑥ [法]帕斯卡尔·卡萨诺瓦:《作为一个世界的文学》,尹星译,见[美]大卫·达姆罗什、刘洪涛、尹星主编:《世界文学理论读本》,第109—110页。

1901年到2015年,全世界共有112名作家荣膺桂冠,就洲际分布而言,其中83人出自欧洲——毋庸置疑的全球文化中心,法国更是凭着15位获奖者成为世界文学最大的受益国^①,这正应验了歌德两百年前的预言:“法国摒弃了狭隘和自高自大观念而取得的长足进步,真令人惊奇。……世界文学诸多因素间的相互关系,非常紧密而奇特。如果我说得不太错的话,法国人将会受益于这种关系,从而眼光会更加远大。”^②

而对于汉语文学来说,1940年出生于江西赣州的法籍华裔作家高行健2000年问鼎诺奖可谓实现了零的突破,其长篇代表作《灵山》在1982年夏天初稿于北京,1989年9月完成于巴黎。但颇具讽刺意味的是:“高行健可能受益于自己在中国的不幸冷遇,因为这种政治上的冷遇可能增加了他的国际文化资本,并且加强了他在世界文学中的地位。”^③因此,宇文所安指出:“高行健的获奖再清楚不过地体现出了一个相当明显、然而我们以前不曾注意到的事实:这是一个欧洲的选择,不是中国的选择;或者像人们常说的,这是个‘瑞典的奖项’。在中国,人们似乎开始意识到,所谓的世界文学或者世界诗歌都是在地方上形成的,是在欧洲或者美国,从一个根据自己的价值取向来作出判断、进行中介的文化中心。”^④

虽然高行健的作品并不乏“中国性”(Chineseness),他本人也承认《灵山》浸润着“以老庄的自然观哲学、魏晋玄学和脱离了宗教形态的禅学”为代表的“纯粹的东方精神”,以及长江流域包括羌、苗、彝等少数民族遗存文化在内的“民间文化”^⑤,但作者更倾向于一种“超民族”的立场。他说自己“追求的是另一种中国文化,另一种小说的概念和形式,也是另一种现代中文的表达”^⑥。欧洲现代主义作家(如普鲁斯特、乔伊斯和弗吉尼亚·伍尔夫)被他尊为创作灵感的来源,心理进程的“短路”趋向则被视为“中国现代文学的弱点”^⑦。为了克服这种缺憾,《灵山》被构思成了“一种新鲜的文学,一种基于东方人民的认知和表达方法,但也沉浸于一个现代人的意识中的现时代文学”^⑧。换句话说,高行健所追求的创新方式正是具有“流散写作”的文化翻译、文化旅行、文化混合等特点,同时也与诺贝尔文学奖的其他得主,如奈保尔、伊姆雷·库切、耶利内克、帕慕克、克莱齐奥、略萨等人一道,将来自不同文化的异质因子整合为一个生趣盎然的有机整体,从而完成从边缘到中心的位移。正因如此,瑞典文学院在对高行健颁奖时特别强调他作品的“普遍价值”:“通过它的复调音,它对不同流派的融合以及写作的细致,《灵山》复活了德国浪漫主义关于世界诗歌的崇高概念”^⑨。

与此同时,高行健对自己作品的成功“世界化”使得他的获奖并未解决长期困扰中国知识分子的“诺贝尔奖情结”。相形之下,土生土长的莫言2012年的荣膺更被视为中国文学的胜利。但琼斯警告说,葛浩文(Howard Goldblatt)英译莫言小说被接受的例子表明“歌德世界文学设想中内在的结构性矛盾直至今天还伴随我们”,譬如《红高粱家族》的故事发生在山东省高密县,“英译却把它的副题改为‘一部关于中国的小说’。这一举动等于在预告此书推销和批评的战略”^⑩。诺贝尔奖委员会

① 原则上是以诺贝尔文学奖得主获奖时的实际国籍归属进行统计,双重国籍获奖者两国各按1人计算(2008年获奖者勒·克莱齐奥拥有法国和毛里求斯双重国籍,2011年获奖者略萨拥有秘鲁和西班牙双重国籍)。2012年以前的统计数据参见朱安远:《诺贝尔文学奖获奖者概览》,《中国市场》2012年第44期。

② [德]约翰·沃尔夫冈·冯·歌德:《歌德论世界文学》,查明建译,《中国比较文学》2010年第2期。

③ [美]张英进:《世界与中国之间的文化翻译:有关诺贝尔奖得主高行健定位的问题》,崔潇月译,见[美]大卫·达姆罗什、刘洪涛、尹星主编:《世界文学理论读本》,第260页。

④ [美]宇文所安:《进与退:“世界诗歌”的问题和可能性》,洪越译,田晓菲校,《新诗评论》2006年第1辑。

⑤ 高行健:《没有主义》,香港:天地图书有限公司,2000年,第201页。

⑥ 高行健:《没有主义》,第114页。

⑦ 高行健:《没有主义》,第139页。

⑧ 高行健:《没有主义》,第107页。

⑨ [美]张英进:《世界与中国之间的文化翻译:有关诺贝尔奖得主高行健定位的问题》,崔潇月译,见[美]大卫·达姆罗什、刘洪涛、尹星主编:《世界文学理论读本》,第256页。

⑩ [美]Andrew F. Jones:《“世界”文学交换中的中国文学》,李点译,《今天》1994年第3期。

成员与一般意义上的国际读者一样,所接触的外国文学只能是优秀翻译家和学术经纪人介绍来的文学,“它们不能太有普遍性,也不能太异国情调;它们必须处于让读者感到舒适的差异之边缘”^①。

莫言小说正符合国际市场的这一需求。谭恩美(Amy Tan)和奥维尔·席尔(Orville Shell)在护封的短评(因他们的中国权威地位而入选)向读者保证莫言完全有资格进入世界文学之林,他的“高密东北乡”既与众不同又具有“普遍性”。与福克纳笔下的约克纳帕塔法县和马尔克斯笔下的马孔多小镇一样,莫言借助一种类似于法国新小说、美国后现代小说的实验形式,以及拉美魔幻现实主义的表现手法,向读者展示了一个荒诞、怪异,且又不乏叫座的性爱和暴力场景的文学世界。德国著名的文艺评论家伊利斯·拉迪施(Iris Radisch)也在《时代周报》上撰文断言:“这是‘世界文学’!中国诺贝尔文学奖得主莫言的小说是卓越而奇特的。”拉迪施继而写道,“取材于中国民俗文化的写作内容据莫言推测很难受到西方文学爱好者、尤其是高级知识分子的喜爱。但他错了:莫言百无禁忌的书写将我们带回那段被人遗忘了的,充满惊悚、魔力和无休无止的故事的生命”^②。

这里依然体现了差异性与同一性二律背反的微妙共生。莫言蜚声国际最终和西方对中国的兴趣与想象相联系,过去三十年间中国经济的腾飞也增强了中国文化的吸引力,许许多多的外在因素可以解释中国当代文学作品不断增长的声名。但莫言经验是不可复制的,莫言文学并不代表中国文学。中国作家和学者既应警惕全球市场驱动下的同质主义的文学倾向,也应避免创作及研究上的“自我他者化”,以免刻意迎合工业资本的利益或欧洲评委的趣味而深陷西方文化霸权的话语逻辑。为了实现中华文化的繁荣与复兴,中国不妨借鉴歌德对日耳曼文学的设计,通过翻译使中国成为“世界文学”的集贸地,确立“汉语语言文化”为“世界文学”的特别媒介,唯此,中国才能从“世界文学”中获利,重建自己的民族文化自信。

[责任编辑 刘 培]

① [美]宇文所安:《进与退:“世界诗歌”的问题和可能性》,洪越译,田晓菲校,《新诗评论》2006年第1辑。

② Iris Radisch, “Es ist Weltliteratur! Die Romane des chinesischen Literaturnobelpreistraegers Mo Yan sind grossartig und befremdend, ”, *Die Zeit* Nr. 43 (18.10.2012).

我们如何共同行动?

——“同意理论”的当代境遇

张乾友

摘要:“同意理论”是启蒙思想家们关于我们如何共同行动的经典解释。一方面,同意理论让自主的个人之间得以形成一种共同的秩序,当他们彼此同意建立或接受这种秩序时,就共同进入了一个拥有权威的共同体,并得以在这一共同体的框架之内开展有序的共同行动。另一方面,同意理论又造成了自主与自由、民主与正义的矛盾,因而受到了当代政治哲学家们的集体拒绝。对同意理论的拒绝在实践中意味着某些行动者可以无须其他行动者的同意而开展共同行动,其结果是让社会的边缘群体与世界的边缘社会承受了共同行动的代价,进而造成了今天人类的共同行动困境。在日益多元的社会中,对“我们如何共同行动”的回答需要重新思考同意与拒绝的关系。

关键词:自由;民主;正义;同意;拒绝;共同行动;权威;义务

近年来,随着人们之间、社会之间以及国家之间交往的加深,也随着社会事务、政治事务以及公共事务的形成与解决牵涉到越来越多的方面,我们的生活中出现了许多道德上务要的目的(morally mandatory aims)^①,并要求我们通过共同行动来实现这些目的。然而,另一方面,随着共同行动成本与风险的不断增加,随着社会信任的断裂与搭便车心态的盛行,也随着从组织到国家的各个层次上不平等的加剧,正在进入一个“地球村”的我们越来越难以开展共同行动,越来越难以通过共同行动去实现共同的道德上务要的目的。如果说现实中人们之间、社会之间以及国家之间愈演愈烈的冲突与对抗宣布了我们必须诉诸共同行动来改善我们的生存境遇,在行动无力的现实面前,我们如何共同行动就成了理论家们必须加以回答的问题。众所周知,近代早期,启蒙思想家们通过同意理论解决了人们如何共同行动的难题,同时也让人们之间的共同行动陷入了同意与拒绝的紧张之中。而当人们再次陷入了共同行动的困境时,20世纪后期以来,学者们重新将目光转向了同意理论。不过,与启蒙思想家们不同,这一次,他们对同意理论作出了集体性的拒绝。然而,如果说启蒙思想家们通过提出同意理论而使我们陷入了同意与拒绝的紧张的话,当代政治哲学界对同意理论的拒绝也并没有让我们走出这种紧张,在某种意义上,关于“如何共同行动”的问题,我们仍需在同意与拒绝之间寻找答案。

一、同意理论及其紧张

同意理论(consent theory)是启蒙初期的思想主流,无论霍布斯、洛克还是卢梭,这几位最为人熟知也最重要的启蒙思想家在思考我们如何能够组成一个共同体、如何能够共同行动的问题时,无

作者简介:张乾友,南京大学政府管理学院副教授(江苏南京 210023)。

① Thomas Christiano, “The Legitimacy of International Institutions,” Andrei Marmor, ed., *The Routledge Companion to Philosophy of Law* (New York: Routledge, 2012), 389.

一例外地都诉诸人们的同意。不过,在历史已被宣告终结,自由主义已在哲学、经济以及社会政策等领域取得压倒性优势的今天,自由主义成分都不够纯粹的霍布斯与卢梭受到了学者们的有意无视,洛克则似乎成为了古典同意理论的唯一合法代表。在洛克这里,关于以同意为核心的政治学说,我们可以找到这样一些关键性的论述:首先,“人类天生都是自由、平等和独立的,如不得本人的同意,不能把任何人置于这种状态之外,使受制于另一个人的政治权力”^①。但一当作出了同意,“当每个人和其他人同意建立一个由一个政府统辖的国家的时候,他使自己对这个社会的每一成员负有服从大多数的决定和取决于大多数的义务”^②,“因此,开始组织并实际组成任何政治社会的,不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意。这样,而且只有这样,才曾或才能创立世界上任何合法的政府”^③。并且,“当他们这样组成一个整体时,他们可以建立他们认为合适的政府形式”^④。

从以上论述中,我们可以归纳出洛克式同意理论的基本内容:第一,国家是个人之间集体同意的产物,因而是以个人的自由与自主为前提的,那么,在理论上,出于保护和实现其自由与自主的目的,个人就可以集体地对国家表示拒绝,当然,在现代政治实践中,这种拒绝通常只适用于政府,而不适用于国家^⑤;第二,同意确立了合法权威——也就是政府——以及人们服从这一权威的义务,进而,人们就可以围绕并通过政府来开展共同行动;第三,同意服从政府的权威在实践中意味着同意服从大多数人的决定,也就是同意让大多数人来决定我们共同行动的目标、方式与内容,并且,只要政府本身的存在仍然是合法的,那么,尽管少数可以对大多数人的决定表示反对,却不能拒绝服从这一决定,这是现代政治义务的实质性要求;第四,同意是个人之间集体行使其自由与自主的一种方式,那么,在同意实际上意味着接受政府权威与接受多数决定的意义上,在作出同意的决定时,人们有着选择政府形式的自由,也就是说,只要他们都自由地表达了同意,就可以通过多数决定来建立起一种合法却不自由的政府。

洛克式的同意理论源自于也体现了许多紧张关系,其中最重要的是自主与权威的紧张。如 20 世纪后期最著名的哲学无政府主义者沃尔夫(Robert Paul Wolff)所说,“国家的基本标志是权威,即统治的权利(right to rule)。人的首要义务是自主(autonomy),即对被统治的拒绝。由此,在个人自主与国家的假定权威之间似乎就存在着不可调和的冲突。只要一个人履行了为自己做决定的义务,他就会反对国家认为对他拥有权威的主张。这即是说,他将拒绝仅仅因为法律就是法律而服从国家法律的义务。在这个意义上,无政府主义似乎是唯一与自主的价值相一致的政治原则”^⑥。显然,这是所有启蒙思想家共同面对的一个问题。现代思想启蒙既是一场个人的启蒙,也是一场国家的启蒙,而这种双重启蒙的目的则是在个人的基础上重建国家,使个人自主成为公共权威的前提,同时使公共权威成为个人自主的保障。但另一方面,在个人自主与公共权威之间似乎又存在着无法克服的矛盾,因为一个人之所以是一个自主的人,就在于他可以拒绝一切外在的干预,哪怕是权威性的干预,否则,他如何能够自主?为了解决这一矛盾,思想家们构造出了同意理论,并通过在逻辑上论证(1)自主意味着通过自己的决定掌控自己的生活,(2)同意国家拥有统治自己的权利同时自己有服从的义务这本身就是一项自主的决定,从而得出了(3)经同意产生的国家实现了自主与权威的统一的

① [英]洛克:《政府论》下篇,叶启芳、翟菊农译,北京:商务印书馆,1996年,第59页。

② [英]洛克:《政府论》下篇,第60页。

③ [英]洛克:《政府论》下篇,第61—62页。

④ [英]洛克:《政府论》下篇,第65页。

⑤ 个人可以通过移民来拒绝他原来所属的国家,群体也可以通过诉诸全民公决来拒绝他们认为被强行纳入其中的国家,但这两种拒绝都不是一种现代意义上的正常政治实践,虽然第一种拒绝可能已经具有了某种程度的普遍性。

⑥ Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (Berkeley: University of California Press, 1998), 18.

结论^①。而当服从权威成了个人行使其自主权利的一种方式时,这一权威本身也就获得了合法性。由此,同意理论就为国家及其权威的合法性提供了一种在很长一段时期里都颇具说服力的解释。

对自主与权威矛盾的化解是启蒙思想最重要的成就之一,因为它回答了在自主被视为人的首要义务的前提下人们如何还能共同行动的问题,而这也是近代资产阶级革命在理论上必须解决的首要问题。革命是一种颠覆旧秩序的行动,但又不仅仅是颠覆旧秩序的行动,而且也必须是一种建构新秩序的行动,否则,它就只能被称为造反。任何革命性的行动,如果不能提供和确立一种新的政治秩序,就要么演变成换汤不换药的政权更替,要么使人们陷入无政府主义的状态。近代资产阶级革命试图推翻西欧中世纪的等级秩序,而代之以一种以自主的个人为基础并保障个人自主的秩序,首先就必须证明自主与权威的兼容性,否则,如果自主的个人不需要服从任何权威,如果自主意味着每一个人都自行其是,那就不可能有任何秩序,不可能有有序的共同行动,当人们不得不一道应对共同的问题时,就只能走向冲突和争斗。所以,同意理论让自主的个人之间得以形成一种共同的秩序,当他们彼此同意建立或接受这种秩序时,就进入了一个拥有权威的共同体,并得以在这一共同体的框架之内开展有序的共同行动。

不过,“同意”化解了自主与权威的矛盾,却又造成了一些新的紧张:一是自主与自由的紧张;二是合法性与正义的紧张。与以往的理论相比,近代启蒙思想的最大特征是预设了一个自主的个人,并试图以这种自主的个人为基础来重构政治共同体,其表现就是倡导政治自由。在这里,自由是自主的基本表现,我们判断一个人是否具有自主性,其依据就是他是否拥有开展行动与作出选择的自由。在同意理论看来,这种自由就表现为同意的自愿性,只要一个人是自愿地同意服从某种权威,那他的这种同意就可以被视为他行使其自主的行动^②。于是就产生了这样的问题:如果这些个人自愿地同意建立或加入一个不自由的国家,那在成为这一国家的一员后,他还是一个自主的个人吗?换句话说,在自主表现为行动与选择的自由的前提下,自主的个人有同意不自由国家的自由吗?显然,如果答案是否定的,那么这个人就根本没有任何自由,因而也就不是一个自主的人。所以,同意理论家只能作出肯定的回答。如果说洛克对这个问题的肯定还比较含蓄的话,在面对当代政治哲学家们对同意理论的集体攻击时,洛克的辩护者西蒙斯(A. John Simmons)给出了更加明确的答复。他认为,“毕竟,邪恶的与不自由的人们拥有根据自己的意愿掌控自己生活的一切权利。如果非自由主义社会的成员真的拥有他们由此从事各种事务的领土(并因此有权控制它),如果每一个成员都自由地让渡了可以让他合理地抱怨被迫服从不自由安排这一事实的权利,那么,对政府不合法的抱怨就不应当产生。无论他们的社会对我们来说多么没有吸引力,它似乎都拥有对其从属者来说具有合法性的那些权利,而这些从属者则对它负有基于他们自愿同意的政治义务”^③。但这样一来,通过自愿地同意于一种不自由的安排,自主的个人就在事实上丧失了他的自由,并因为自由的丧失而失去了他的自主。在这种情况下,同意就作为个人行使其自主的方式而导致了他的自主的沦丧。这不仅是同意理论在逻辑上无法回避的一个悖论,也是政治现实经常呈现给我们的事实上的危险,而由于造成了这种危险,同意理论也就使自己陷入了备受指摘的处境之中。

同意理论造成的另一大紧张是合法性与正义的紧张,或者说民主与正义的紧张。同意理论认为,一个国家的合法性取决于后来成为了它的从属者的自然状态中的每一个人的同意。并且,这种同意不是说每一个人都同意赋予国家统治的权利,而是说他们都同意接受由他们中的绝大多数所作

① Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Revised Edition (Oxford: Clarendon Press, 1996), 360—361.

② Thomas Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits* (New York: Oxford University Press, 2008), 237.

③ A. John Simmons, “Consent Theory for Libertarians,” *Social Philosophy & Policy* vol. 22, no. 1 (January 2005), 351—352.

出的同意赋予国家以统治权利的决定。换句话说，一个国家的合法性取决于其从属者对多数决定也就是民主原则的同意。在同意这一原则的基础上，多数作出了同意接受国家统治的决定，那么这个国家就获得了合法性。由于这一同意的过程本身就是一个民主过程，通过这一过程建立起来的国家也就获得了民主的合法性，虽然它本身可能没有采取民主的政府形式。也就是说，自主的个人可以通过集体表决同意于一种不民主的政府，但这种政府则拥有民主的合法性，也就拥有要求其从属者基于民主原则服从它的权利，对这些从属者来说，服从这一不民主的政府也是他们自由选择的民主义务。这是同意式民主观的内在矛盾，它可以使所有不民主的政府形式都得以合法化，虽然并不是每一个不民主的政府都实际地得到了合法化。为了解决这一矛盾，在民主制度于西方社会已经根深蒂固的背景下，20世纪后期以来，学者们开始更多地用正义的理念来校正同意式民主，甚至要用证成性(justification)来取代合法性的地位^①。这一思潮的最重要代表就是罗尔斯。

罗尔斯认为，民主——同意——是一个程序性的概念，如果一个政府是通过民主程序建立起来的，如果它的法律与政策是经由民主程序而得以制定的，那么，这个政府及其法律、政策就都是合法的，但同时，它们也可能是不正义的，并且，当这种不正义达到某种限度，就可能削损政府及其法律、政策的合法性。这意味着，“合法性是一个比正义更弱的概念，因而也对我们能做的事施加了更少的限制”^②。进而，“默认甚或同意显然不正义的制度就不能产生义务。人们一致认为，勒索来的许诺从一开始就不是一种许诺。但是，不正义的社会安排本身同样是一种勒索，甚至是一种暴力，对它们的同意是没有约束力的”^③。所以，如果人们发现他们同意的是一种不正义的制度安排，那么他们就可以拒绝服从这一制度，拒绝依据这一制度来开展共同行动。至此，同意作为共同行动基础的地位遭受到了否定，在自由民主制度似乎已经牢不可破的前提下，“我们如何能够共同行动”的问题被“我们如何更好地共同行动”的问题所取代，而这自然意味着对那些不好的行动方式与方案的拒绝，且这种拒绝的核心即是对我们曾经对这些方式与方案作出过的同意的拒绝。由此，对同意的拒绝就成了当代政治哲学研究中的一个核心议题，而这种拒绝也使人类的共同行动陷入了新的困境。

二、我们能否拒绝同意

在某种意义上，同意理论制造了“我们如何共同行动”的问题。或者说，在此之前，“我们如何共同行动”根本就不是一个问题。显见，同意理论是一种虚构，这种虚构掩盖了这样一个历史事实，即我们并不是因为同意才进入了一个共同体，而是生来就处于某个共同体之中，并通过在这个共同体中的生活而习得了它的共同规范，也就学会了基于这些规范而共同行动。在这里，我们并不需要思考我们如何共同行动，因为我们生来就处在了既定的共同行动模式之中，我们也不需要同意这种共同行动，因为我们事实上无法拒绝这种行动。在这个意义上，同意理论其实是一种拒绝理论，当它说只有同意才能加予我们承担某种共同行动之后果的义务时，实际上是说我们拥有拒绝一切我们想拒绝的共同行动的权利。在这里，同意是通过拒绝而得到定义的，判定一个人同意了一项行动的标志，与其说是他明确作出了同意的表示，不如说是在他(1)清楚知道正在发生的事以及他的同意意味着什么，(2)有明确时限表示拒绝并被告知可接受的表示拒绝的方式，以及(3)被告知从何时开始就不再接受拒绝的前提下，没有表示拒绝的事实^④。换句话说，只有拥有了拒绝一切想拒绝的行动方式或

① A. John Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (New York: Cambridge University Press, 2001).

② John Rawls, "Political Liberalism: Reply to Habermas," *The Journal of Philosophy* vol. 92, no. 3 (March 1995), 175.

③ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 343.

④ A. John Simmons, "Tacit Consent and Political Obligation," *Philosophy & Public Affairs* vol. 5, no. 3 (Spring 1976), 279.

方案的权利时,一个人才是自主的,因为只有这样,他才真正拥有同意的自由。而随着人们获得了拒绝的权利,“我们如何共同行动”就成为了一个问题,同意理论对这个问题的回答就是同意,只要我们同意或者说没有拒绝一项行动方案,那么我们就可以依据这一方案来开展共同行动,同时有义务承担这种行动所造成的后果。

洛克清楚地认识到了同意与拒绝间的辩证关系,并提出了“默示同意”(tacit consent)的概念来解释这一关系,即只要一个人没有明确地拒绝一个政府、权威或行动方案,那他就以默示的方式同意了这个政府、权威或行动方案。如前所述,对于历史而言,同意理论完全是一种虚构,因为历史上没有哪一个国家是通过所有人的同意建立起来的,但通过引入“默示同意”的概念,那么只要人们没有明确表示过拒绝,则所有国家都可以被视为同意的产物。由此,洛克就得出了“就历史来看,我们有理由断定政权的一切和平的起源都是基于人民的同意的”^①这一完全不符合历史的结论。这一结论具有两方面的意义。一方面,它意味着同意理论得到了历史事实的支持,因而反对者就不能以历史上找不出明确同意的证据为由而否定其解释力;另一方面,它为现代国家提供了一种更广泛的合法性基础,无论在国家的建立阶段还是在国家的日常运行中都是如此。对于现代国家的正常治理而言,后一点是非常重要的。因为,在代表型民主制度下,同意直接表现为投票,一位选民参与了投票并不只是意味着他同意某位候选人作为他的代表,更意味着他同意了以投票为内容的代表型民主制度。那么,在政治冷漠日益成为一种普遍现象的背景下,在投票人数尤其当选者所获得投票人数在总人口中的比例越来越少的条件下,我们怎么能够认为这个当选者以及民主制度本身是得到了整个社会同意的?显然,“默示同意”的概念可以在逻辑上解决这一问题,因为当选者虽然可能没有获得大多数人的明示同意,但所有没有明确拒绝他也就是没给他的竞争对手投票的人都可以被认为对他作出了默示的同意。同样,所有没有参加投票的人,只要他们没有明确拒绝一个国家的民主制度——如通过双重国籍参与另一国家的投票,也就默示地同意了这个国家及其民主制度。可见,根据同意理论,只要我们没有明确拒绝彼此,那我们就可以共同行动,只要我们没有明确拒绝一种制度,那我们就可以在这种制度下共同行动,而这两点得以成立的前提则是,只要我们想拒绝,那我们就可以拒绝。

拒绝不同于反对,正如同意不同于共识。反对与共识是民主的一体两面,民主一方面赋予了每一个人反对另一个人的权利,另一方面又施加给所有人服从共识的义务,而这里的共识就是多数的决定。所以,在民主过程中,每一个人都可以尽情地反对彼此,但只要多数作出了决定,他就必须服从这一决定,这是他的民主义务,且民主制度的存续高度依赖于这一义务。如果他不服从这一义务,那他就不是在表达反对,而是在表示拒绝,并且是通过拒绝对民主义务的拒绝而表达的对民主制度的拒绝。同意理论本质上是一种拒绝理论,但它却不允许对同意本身的拒绝,否则,如果所有人都拒绝同意,那么他们之间就无法形成任何的共同体,也无法开展任何的共同行动了。作为一种拒绝理论,同意理论主张个人可以拒绝一切他不同意的事情,而作为同意理论,它又要求个人必须同意一件事情,这就是他必须服从多数的决定,而无论他自己是否属于多数的一分子。这里的问题在于,如果国家真的是同意的结果,如果每一个人在创立国家的过程中都真的表达了他的同意,至少是对服从多数的同意,那么,作为一个自主的政治行动者,他的确不能否决自己的同意,不能拒绝因同意而产生的义务。但在现实中,这样的同意通常并不存在,很少有人曾经有机会表达他们对国家的同意,尤其在民族国家的形成过程中,许多少数群体甚至是被强行整合进民族国家框架之中的,同意理论能够要求他们履行只能因同意而产生的义务吗?显然不能。既然如此,拒绝这些义务也就没有什么不对的了。可见,同意理论存在一个致命的缺陷,如果它不能让人们相信他们曾经作出过同意,也就不能给予他们任何的义务。如果说在洛克的时代人们还愿意相信同意理论所赖以存在的这一假设的话,到

① [英]洛克:《政府论》下篇,第70页。

20 世纪后期,在民主制度四处开花的同时,同意理论则越来越失去了市场,以致让布坎南(Allen Buchanan)感叹道:“如果同意真的是政治权威的一个必要条件,那就没有也绝不可能有任何实体能够拥有政治权威。”^①结果,近些年来,所有民主国家内部都兴起了拒绝权威及服从权威之义务的浪潮,使民主社会变得越来越支离破碎,也让人们之间的共同行动再次成为了一个问题。

义务是共同行动的前提。如果两个人之间不能产生义务关系——无论这种义务是指向对方还是指向一个外部的权威,他们就无法开展共同行动,进而甚至导致社会的解体。因此,在同意理论无法继续解释政治义务来源的情况下,理论家们就必须寻求新的解释,以避免共同行动的分崩离析与政治共同体的土崩瓦解。在这个问题上,罗尔斯与拉兹(Joseph Raz)提出了两种最有代表性的观点。众所周知,罗尔斯的所有理论叙述都是以“原初状态”与“无知之幕”这两大假设为前提的,它们的共同作用保证了人们同意将“作为公平的正义”作为政治共同体的基本原则,并因而需要服从基于这一原则而作出的制度安排。但这并不意味着罗尔斯仍将同意作为政治义务的来源,相反,罗尔斯对政治义务的理解是先验主义的。在解释政治义务的来源时,他假设了一种“自然正义义务”(natural duty of justice),“这个义务有两个部分:第一,当正义制度存在并适用于我们时,我们必须服从正义制度并在正义制度中尽我们的一份职责;当正义制度不存在时,我们必须帮助建立正义制度,至少在对来说代价不很大就能做到这一点的时候要如此”^②。在这个意义上,同意“作为公平的正义”其实是我的自然正义义务的一部分,因而,不是因为我表达了同意才获得了这一义务,而是我的自然正义义务要求我表达这种同意,并因为这种同意而产生了现实的正义义务。这也就意味着,“如果社会基本结构是正义的(或者具有在特定环境中可以合理期望的正义性),那么每个人就都有一种去做要求他做的事情的自然义务。每个人都负有这种义务,不管他自愿与否、履行与否”^③。换句话说,对于正义的制度,我们必须同意。由此,罗尔斯就通过设定一种自然政治义务而实现了对同意理论的拒绝。如克里斯蒂亚诺(Thomas Christiano)所说:“如果同意真是政治权威的一个必要条件,那么个体似乎就可以选择不服从一个对他所居住区域拥有管辖权的完全公正的国家。”^④而既然同意不再是政治权威与政治义务的必要条件,那么,当我们从我们的自然正义义务出发而建立起了一种正义的制度时,就没有任何理由拒绝这一制度,而这一制度也就让我们的共同行动重新得到了制度性的保障。

如果说作为契约论传统的继承者,罗尔斯身上不可避免地留下了同意理论的某些痕迹,拉兹对权威与义务的阐述则完全摆脱了同意理论的影响。同意理论认为,自主意味着作出同意的自由,拉兹则认为,“自主意味着在依据正确的理由决定一个人的行为时独立行使其判断”^⑤。如果自主意味着同意的自由,那么,作出了同意就必须接受相应的义务;反之,如果自主意味着在依据正确理由行事时独立行使判断,那么,只要一种正确的理由是与我的独立判断一致的,那我就必须接受这一理由加予我的义务,并且,由于我的判断本身是独立的,在接受义务时,我根本就没有也不需要同意那一理由。由此,拉兹提出了著名的关于权威与义务的一般证成论(normal justification thesis),这就是:“主张一个人应当被承认对另一个人拥有权威的一般的和主要的方式是要表明,如果声言之从属者接受声言之权威的指令具有权威性与约束力并试图遵循它们,那他将以比试图直接遵从适用于他的理由更可能顺应适用于他的理由(而不是声言的权威性指令)。”^⑥也就是说,权威之所以是权威,在于它提供了一种正确的理由,而且,服从权威可以让人更好地遵循他本来就应当遵循的理由,所以,出于

① Allen Buchanan, “Political Legitimacy and Democracy,” *Ethics* vol. 112, no. 4 (July 2002), 699.

② [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第322—323页。

③ [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,第323页。

④ Thomas Christiano, “Authority,” Edward N. Zalta ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority/>.

⑤ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*, 357.

⑥ Joseph Raz, “Authority and Justification,” *Philosophy & Public Affairs* vol. 14, No. 1 (Winter 1985), 18—19.

正确行动的要求,我必须服从权威。在这里,同意根本没有发挥作用的空间,而由于对权威的服从并不是基于同意,那么,无论权威所提供的正确理由是否符合正义,我都无法拒绝顺应这一理由所必须承担的那些义务,因为只有这样才能证明我的自主性。由此,拉兹将同意完全排除在了权威与义务的逻辑链条之外,而随着个人失去了同意的权利,他也就不再能够拒绝依据正确的理由开展共同行动的义务了。

三、无须同意地共同行动?

由于同意理论的失效,过去几十年来,权威与义务成了政治哲学研究中的一对核心概念,罗尔斯与拉兹则成了人们在重新回答“我们如何共同行动”的问题时绕不开的两个物。比较而言,拉兹的理论蕴含了一种直接的不平等关系,因为权威掌握了关于我的行动的正确理由,虽然我自己也认识到了这一理由,却只能通过服从权威来更好地顺应这一理由。在这里,我与权威的关系显然是不平等的。克里斯蒂亚诺将这种不平等的权威观称作工具主义的权威观,他认为:“对政治制度进行工具主义评价的基本标准不是人们作为平等者彼此提出的方案,而是优等者出于劣等者的利益而强加于他们的特殊真理。而这是与正常成年人之间的平等不一致的。”^①所以,“这种权威观所具有的工具主义和零星主义的性质使它可以赋予严重不正义的政权以合法权威”^②。在这一点上,一般证成论有似于儒家所说的“从心所欲,不逾矩”。从表面来看,这样一种权威观既是自由的,也是平等的,但如何做到从心所欲不逾矩呢?答案就是“存天理,灭人欲”,因为没有欲望自然也就不会逾越规矩。在这里,权威掌握了“天理”,也就是正确的理由,而这一理由的要求则是“灭人欲”,即它的从属者只有通过“灭人欲”才能做到从心所欲不逾矩。这样一种关系显然是不平等的。所以,作为对同意理论最激烈的反对,拉兹的一般证成论也受到了同意理论所有反对者的激烈批评。克里斯蒂亚诺就认为“这种权威观必须得到拒绝”^③,而不能成为我们共同行动的依据。

与拉兹不同,罗尔斯通过假定每个人都负有一种自然正义义务而证明了我们可以通过选择正义的制度来开展共同行动。并且,在“无知之幕”的设置中,他重申并更新了自由主义的中立性原则,从而让人们“作为公平的正义”的选择呈现出了不偏不倚的特征,也使基于“作为公平的正义”的共同行动本身具有了正义的性质。在这里,中立性被罗尔斯表述为讲理(reasonableness),它区别于传统意义上的理性(rationality),因为理性的人不是一个中立的人,他首先倾向于选择对自己有利的制度,而不是正义的制度,只有一个讲理的人才会愿意选择一种正义的却可能对自己不利的制度。单从逻辑上讲,在已经设置了原初状态与无知之幕的前提下,讲理这一条件其实有些多余,甚至是不合逻辑的,因为理性选择已经足以保证每个人选择“作为公平的正义”了。但问题在于,无论原初状态还是无知之幕,在现实中都是不存在的,正如同意从来不曾真实存在过一样,而在不存在原初状态与无知之幕的条件下,理性的人们肯定不会选择“作为公平的正义”。所以,罗尔斯就以牺牲其理论在逻辑上的严密性与简洁性为代价而换来了它对现实的更强解释力。这是他超越了同意理论家的地方,他在事实上构建出了一个前所未有的逻辑体系,却并不仅仅是在玩逻辑游戏。然而,讲理的引入又产生了一个新的问题,即它究竟是否一个中立的范畴?在罗尔斯看来,或者说,在罗尔斯所代表的西方主流社会看来,答案是肯定的,如果说现实中并不是每一个人都是讲理的人的话,至少每一个人都可以成为讲理的人。但在社会中处于弱势或边缘地位的人与群体看来,答案则是否定的,相反,“在西方社会,这样的人通常是白人、男性和中产阶级”^④。那么,就算每一个讲理的人都愿意选择“作

① Thomas Christiano, *The Constitution of Equality*, 236.

② Thomas Christiano, *The Constitution of Equality*, 233.

③ Thomas Christiano, *The Constitution of Equality*, 236.

④ Alison Jaggar, “Feminism in Ethics: Moral Justification,” Miranda Fricker and Jennifer Hornsby eds., *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 231.

为公平的正义”，在社会中事实上存在着不讲理的人——无论他们为什么不讲理——且他们就是不愿意选择“作为公平的正义”的情况下，所有这些讲理的人与不讲理的人如何能够共同行动？

在国内政治的层面上，罗尔斯不承认这样一种可能性，因为在存在国家这一事实权威(de facto authority)的前提下，无论人们讲不讲理，他们都必须在国家所提供的制度框架下共同行动，这是最基本的公民义务。对罗尔斯来说，这一义务意味着，“一位自由社会中的公民需要尊重其他人的整全性的宗教、哲学与道德学说，只要这些学说符合于一种合理的(reasonable)政治正义观”^①，这种合理的政治正义观就是“作为公平的正义”。换句话说，作为自由社会中的公民，每一个人都需要让他的整全性学说与“作为公平的正义”相符，只有这样，他才能在保有其差异的同时与他人达成一种重叠性的共识，而只要他们能够达成重叠共识，他们就都是讲理的人。可见，罗尔斯实际上预设了，在自由社会中，每个公民都是讲理的人，或者说，自由社会已经将它的所有公民都变成了讲理的人，所以，他们就可以在“作为公平的正义”上达成重叠共识，进而依据这一共识开展共同行动。但从现实来看，在自诩为自由的西方社会中，许多边缘化的社会运动表现出了日益强烈的不讲理甚至无理的特征，它们不是通过理性的协商寻求与其他社会成员的重叠共识，而是要从根本上拒绝它们不想要的但所有自称讲理的人都会赞同的正义观念与政治制度。并且，这种拒绝已经超出了“公民不服从”的范畴，因为它们不是在拒绝特定的政治义务，而是在拒绝所有公民义务的前提，即作为一种事实的公民身份。这些运动向我们提出了这样一个问题：在我们并没有同意建立一个国家或一种政治制度的前提下，如果我们承认我们都负有一种自然正义义务，那我们是否有权拒绝一种特定的正义观念以及相应的政治制度？

对于这一问题，罗尔斯式的回答是这样的：什么叫自然正义义务？它是我们承认与保护每一个人所拥有的自然权利的义务。那么，什么叫自然权利？它是我们每一个人作为自然人所拥有的那些权利，也就是人权。所以，自然正义义务就是承认与保护每一个人的人权的义务。如果说正义观念本身是开放的与多元的，那么，通过在它前面加上一个“自然”的定语，正义就变成了一种封闭的和排他性的观念。至此，所有不以人权为内容的正义观都不再被视为正义观，而所有支持或信奉这些正义观的人也都不再被视为讲理的人，因此，他们的所有不讲理的主张与诉求都应当受到拒绝。这就是马塞多(Stephen Macedo)所说的，“我们必须摒弃或放弃我们不能与讲理的同胞公民一同分享的立场。我们寻求可以达成具有公共性的合理共识的共同立场，我们不接受、权衡和就信念与观点上的持久的和不可消除的差异讨价还价”^②。而如此一来，人权就变成了拉兹所说的正确理由，它意味着讲理的人掌握了共同行动的正确理由，不讲理的人则必须服从这种理由，否则他就无法正确地与他人共同行动。在逻辑上，这种服从关系不能被认为是不平等的，因为平等是人权的基本要求，所以，服从人权的理由就是在实践平等。但它一定是褊狭的和排他性的，在实践上，它意味着讲理的人可以拒绝不讲理的人的无理要求，反过来，不讲理的人则必须在讲理的人向他提供的框架或限制中开展行动。所以，只要承认每一个人都负有自然正义义务，那么每个人就都必须讲理，都必须在相互论理(reasoning)中共同接受以人权为内容的正义观。对于罗尔斯之后的自由主义者来说，只有这样，自由社会与自由制度才是可能的，进而，符合自由价值的共同行动才是可能的。

对公民身份及其相应政治义务的拒绝不只是西方自由社会，而是所有当代社会共同面对的一大现实问题，而要解决这一问题，就必须否定同意理论，否则，如果只有同意才能产生义务，那么任何人都都可以通过否认自己作出了同意来拒绝承担政治义务。其结果就不是哲学无政府主义，而是政治上的无政府主义，是政治社会的解体。所以，几乎所有当代主流政治哲学家都对同意理论表达了反对的意见。但在反对同意理论的过程中，至少从罗尔斯与拉兹的理论叙述来看，学者们又走向了另

① John Rawls, "The Law of Peoples," *Critical Inquiry* vol. 20, no. 1 (Autumn 1993), 37.

② Stephen Macedo, "The Politics of Justification," *Political Theory* vol. 18, no. 2 (May 1990), 295.

一个极端,即否认任何人拥有拒绝的权利,而这就造成了对社会中的边缘群体与边缘价值的错误承认^①,让这些边缘群体与边缘价值承担了人们为了在一个多元社会中开展共同行动而必须付出的那些代价。如果说在国内政治层面,这一点还表现得比较隐晦的话,在国际政治层面,不允许边缘国家与人民的拒绝则是当今国际行动的一个基本特征。

在国际关系层面,自由主义者必须直面的一个事实是,世界上客观存在着自由社会与非自由主义的社会,如果他们完全根据自由主义的标准将这些社会视为不讲理的社会,将这些社会中的人民视为不讲理的人民,那么不同社会与人民之间就不可能开展任何的共同行动。为了解决这一困境,罗尔斯提出了“良序社会”(well-ordered society)的概念,将自由社会与满足如下条件的等级制社会都纳入了良序社会的范畴之中,这些条件是:第一,它尊重和平原则且不致力于扩张;第二,它的法律制度满足其人民所认为的合法性要素;第三,它尊重基本人权^②。任何社会,只要满足了这三个条件,就属于良序社会,也被称为“守法社会”,它们之间可以依据一种“万民法”而开展共同行动。不满足这三个条件的社会则被称作“法外政权”。罗尔斯认为,良序社会是一种宽容的社会,但这种宽容是有界限的,它不能宽容法外政权。所以,良序社会及其人民必须“坚定地拒绝一切的军事援助或经济以及其他帮助。此外,秩序良好的人民还不应将法外政权作为合格成员接纳进他们的多边互惠合作实践之中”^③。但另一方面,“守法社会与法外政权处于一种自然状态之中,它们对自己以及彼此的社会及幸福负有义务,也对处于法外政权之下的人民的幸福负有义务,但不包括它们的统治者与精英”^④。出于这种义务,出于保护守法社会及其人民,以及在更严重的情况下保护处于法外政权之下的无辜者以及他们的人权的需要,守法社会就可以对法外政权宣战,通过战争将它们改造为守法社会,从而使这些社会中的人民也成为人民之间的合理社会的合格成员,将他们也纳入万民法的统辖之中,并以万民法为依据而共同行动。

显然,罗尔斯为国际行动所设置的条件过于苛刻,如果守法社会完全拒绝与法外政权共同行动,那么,除非通过战争,否则它们之间就不可能有任何共同行动。而如果它们之间现实存在着某些共同行动,这些共同行动也一定是不符合万民法的。就此而言,罗尔斯的万民法理论具有一种现实批判的功能,它指出了当前所谓守法社会施加于法外政权的所有渔利活动的不合法性质,甚至,从一种理想标准来看,与法外政权的任何共同行动都是守法社会对其人民所犯下的不义。显然,对现实世界的评价是无法采用这样一种理想标准的。因此,与罗尔斯总是致力于构建理想理论不同,在思考国际行动的问题时,布坎南采取了一种现实主义的路径,从全球治理机构入手思考国际行动的合法性基础问题。在这样做时,布坎南旗帜鲜明地反对同意理论,他认为:“很难相信国家间的同意如何能够赋予全球治理机构以合法性,因为许多国家是不民主的,甚至蓄意侵犯其公民的人权,并因此本身就是不合法的。在这些情况下,国家的同意是不能让渡合法性的,因为根本就没有可让渡的合法性。”^⑤国际关系同意理论的一个论点是,同意可以制衡强者,使弱者可以拒绝强者的不正当干预。但在布坎南看来,“仅仅因为不是所有国家都同意了全球治理机构而无论它们多么有价值就拒绝赋予其合法性,是以放弃对暴政的合法否决权为代价来保护弱小的国家。而这一代价未免太高了。在双边关系中,弱国占有数量上的多数。一般来讲,它们受全球机构中强国支配的危险要远比受那些强国在全球机构之外的行动的威胁小得多。”^⑥言下之意,如果不同意由强国主导的全球治理机构的支配,那就只能接受强国在不受任何全球治理机构限制的条件下的支配,那么,“两害相权取其轻”,弱

① [美]弗雷泽、[德]霍耐特:《再分配,还是承认?:一个政治哲学对话》,周穗明译,上海:上海人民出版社,2009年,第14—15页。

② John Rawls, "The Law of Peoples," 66.

③ John Rawls, "The Law of Peoples," 62.

④ John Rawls, "The Law of Peoples," 61.

⑤ Allen Buchanan, *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force* (New York: Oxford University Press, 2010), 111.

⑥ Allen Buchanan, *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force*, 111.

国就没有任何理由不同意以人权规范为基础组织起来的全球治理机构,反过来,这些全球治理机构的行动也就完全无需弱国的同意。只要是出于人权的理由,这些全球治理机构就可以采取合法行动,这体现了自由人民的一种坚定的自然正义义务(Robust Natural Duty of Justice),“一种帮助确保所有人都能享有正义制度的义务”^①。

可见,20世纪后期以来,主流政治哲学研究中出现了一股拒绝同意理论的趋势,无论在国内政治还是国际政治层面上,学者们都不再承认同意作为政治义务来源与共同行动前提的地位。这反映了多元社会兴起的现实。多元社会的基本特征在于,这个社会一定存在不愿同意的人。而且,如布坎南所看到的,这些不愿同意的人虽然处在社会的边缘,却可能是社会中的多数,所以,要能开展共同行动,多元社会中的人们就必须拒绝同意理论,否则,不愿同意的人就可以正当地拒绝一切义务,同时理所当然地享受搭便车的好处。但另一方面,对同意理论的拒绝在逻辑上又导向了人们不能拒绝与他人共同行动、不能拒绝权威的结论,而这在实践中就造成了排他性的甚至不平等的后果,使社会内部的边缘群体与国际社会中的边缘国家不能拒绝它们不愿参加的共同行动,并不可避免地承担了这种行动的不利后果。虽然这种行动似乎得到了哲学上的充分证明,但在实践中,它注定是不可持续的。无论一项行动有着多么正确的理由、多么正义的目的,只要我不愿参加,那我就一定会想方设法反抗这种行动。这正是今天的政治世界中每天都在发生的事情。在资产阶级革命中,启蒙思想家们通过同意理论证明了自主的个人之间如何能够开展共同行动,同时也让人们间的共同行动陷入了同意与拒绝的紧张之中。而在今天,随着多元社会的形成,虽然同意理论已经受到了普遍的否定,但在无须同意地共同行动已经造成的现实悖论面前,我们能否无须同意地共同行动?我们是否应当无须同意地共同行动?以及更重要的,无须同意地共同行动是否正确?则成了所有试图回答“我们如何共同行动”的问题的人都必须加以深思的根本性问题。

[责任编辑 刘京希]

^① Allen Buchanan, “Political Legitimacy and Democracy,” 704.

自由之目的：对萧公权自由主义观的一种思考

钟 诚

摘 要：萧公权是20世纪中国著名的政治学家，其关于现代中国自由主义的思考主要包括两方面，即宪政民主问题和自由社会主义问题。透过他的思考，我们可以看到他基于黑格尔式目的论传统在中国情境中重构自由主义道德基础的努力，以及从政治和经济的关系出发完善自由主义并使其在中国落实的尝试。他的努力和尝试既丰富了现代中国自由主义的内涵，也向我们呈现出黑格尔式宏大目的论在现代社会所遭遇的典型困境，即面对实践问题缺乏必要的、稳定的微观基础和现实动力机制。理解此种困境，有助于我们在思考现代中国政治问题时领会抽象“正义规则”的重要意义。

关键词：萧公权；目的论；宪政与民主；自由社会主义；抽象正义规则

尽管发源于西方世界，但自由主义一开始就具有强烈的普适性色彩，因此，在进入与自由主义的原生地不同的国家和地区时，往往会激发诸多论争。在晚清及民国时期的中国，秩序和意义的双重危机为自由主义的进入提供了一个极佳的试验场，至少在很多兼顾普世理想和国族命运的知识人眼中是如此。当然，这并不意味着中国本土的奉持自由主义价值观的知识人只能被动接受外来的主义，并以意识形态的狂热加以落实。为了避免简单化，他们必须面对来自其他理论的攻击，阐明自由主义的价值理想和制度安排的正当性以及在中国落实的可能性。政治学家萧公权对于自由主义问题的思考，就是一个例子^①。

在中国政治学的发展史上，萧公权无疑是一位鼎鼎大名的人物。无论在国内还是国外，凡是研究或讲授“中国政治思想史”的学者都不会忽略萧公权。另外，尽管近代中国学术界专攻政治学的学者不在少数，但其博士论文能由国外著名出版社出版且屡获好评的人却极少，萧公权是其中的代表人物。有趣的是，虽然这个人物很重要，但对其的深入研究目前却并不多，尤其是在政治学领域^②。一方面“声名显赫”，另一方面却“门庭冷落”，这种反差很可能与一种颇具代表性的看法有关：他的理论已“过时”，只具有学术史上的地位，而不具有回应现实问题的能力^③。是否果真如此？若我们尝试回到他的内在视野也许会发现，萧公权的思想在当代仍存在被激活的可能，尤其是他基于黑格尔式目的论视野对宪政民主问题与自由社会主义问题的探讨，既对我们有诸多启发，也为我们留下了需

作者简介：钟诚，山东大学政治学与公共管理学院讲师（山东济南250100）。

基金项目：本文系第四十八批中国博士后科学基金面上资助“萧公权政治思想研究”（20100481290）以及山东大学自主创新基金（人文社会科学类专项）青年团队项目（IFYT12102）的阶段性成果。

① 萧公权对自由主义的关注主要集中在两个方面，一为宪政与民主问题，另一则是自由社会主义问题。虽然他不曾对自由主义有学理层面的系统性论述，但从这两个方面我们大致可以把握萧公权的自由主义观之基本内容、脉络与特点。

② 目前，在中国大陆公开出版的系统研究萧公权政治思想的专著仅有张允起的《宪政、理性与历史：萧公权的学术与思想》（北京：北京大学出版社，2005年）和郝文杰的《萧公权政治思想研究》（厦门：厦门大学出版社，2012年）。

③ 比如，刘建军认为：“他（萧公权）为中国政治的研究缔造了一种非常规范而又冷静的传统，但应该说他还算不上一位思想家，他的研究多中和，少尖刻，可能是因其性格所致，但正是因为这一点，也使其过于偏重综合，而缺少思想的震撼力。所以，在他留给后人的文化遗产中，知识多于思想，分析多于智慧。”（刘建军：《昨日院士萧公权》，《读书》1998年第8期）

要进一步面对的困惑。接下来将对此展开论述。

一、宪政与民主

宪政和民主是现代自由主义思想体系中的关键词,在萧公权的眼里,宪政、民主是紧密联系在一起。他指出,早期宪政的出现“实由臣民对专制之反抗”,其特征为“明订个人之权利而加以保障”,19世纪以来,宪政与民主逐渐结合:“在今日欧美立宪国家之中,宪政之中心观念已不复为防止专制或抵抗政府,而显然倾向于推行民主之法治,以纳政府行动于正轨,促国民福利之进步。”^①

萧公权认为,“现代之国家,就其立国之根本原则,可以大致分为宪政与独裁之二型”。与独裁政治注重培养信仰、激发感情不同,“盖宪政以人民之智慧为基础,故自由主义之教育亦注重训练理智”^②。而宪政的实质乃是法治:“宪,法也;政,治也;宪政者法治也。国民治立大法以定制,政府依据此法以行权。”^③前面已经提到,萧公权眼中的现代宪政乃是“民主之法治”,所以,宪政建设所强调的理智训练在民主政治中仍有必要,但在当时中国社会中的普通民众缺乏真正选择能力的现实状况下,民主政治如何推行?萧公权认识到,与英国式民主政治的演进路径不同,中国的民主政治产生于革命的突变,所以民智问题和教育问题尤其棘手。他指出孙中山的“训政”主张即是针对此一问题而设计,当然,训政并不一定就是真正的民主教育:“假如训政的作用在灌输某一种主义,消除异己的思想,纵然所灌输的是好主义,消除的是坏思想,总不能由此养成人民的自动能力。这只是纳民于政的企图,不是还政于民的准备。”^④同时,他还认为作为启蒙者的知识阶级本身尚缺乏“民治气质”,所以应时刻注重此种气质的培养^⑤。

在萧公权看来,只有解决了培育民智的问题,宪政(即民主之法治)在中国的落实才有希望,这个希望就孕育于过程之中:“宪政是过程也是目标,而目标即是过程的一部分。‘千里之行,始于足下。’要达目标,须经过程。要实现较圆满的宪政,只有从较幼稚的宪政做起。……以往政论家的错误似有两点:第一,他们以为宪政是高度的政治,低程度的人民不能尝试。第二,他们把预备宪政和实行宪政打成两橛,以为必先有训政,然后能有宪政。”^⑥

中国固有的政治传统与宪政民主的关系也为萧公权所重视。对于当时有知识人所持的现代的民权政治在中国传统政治体制下已有局部实行的观点,萧公权予以了有理据的反驳,他认为自秦汉到明清两千余年间中国所实行的是君主专制政治,且君主的权力不能得到持续有效的制约^⑦。那么,宪政相比于专制的优势在哪里?萧公权认为在现代社会中,宪政是其他一切人类追求的前提:“近代国家所以实行宪政,并不是少数人鹜新好奇的主张,而是从各国人民长期经验得来的结论。经验告诉我们,非民主无以立国,非法治无以立政,非民主与法治无以措国家于治平,致人民的福利。……我们不要怀疑宪政认它是一种点缀升平无关实际的装饰品。它虽不必直接地对于人民福利有所贡献,但是在缺乏宪政条件的时候,一切幸福都无从取得或保持。”^⑧

以上的观点均出自萧公权的时政论文集《宪政与民主》,其实他对宪政的理解还有更深层次的学理基础。在其以英文出版的博士论文《政治多元论:当代政治理论研究》(*Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*)中,针对当时流行的多元论反对主权和限制国家权力的主

① 萧公权:《宪政单论》,萧公权:《宪政与民主》,台北:联经出版事业公司,1982年,第30—31页。

② 萧公权:《施行宪政之准备》,萧公权:《宪政与民主》,第16页。

③ 萧公权:《宪政单论》,萧公权:《宪政与民主》,第31页。

④ 萧公权:《说民主》,萧公权:《宪政与民主》,第178、181页。

⑤ 参萧公权:《宪政的条件》,萧公权:《宪政与民主》,第25页。

⑥ 参萧公权:《宪政的条件》,萧公权:《宪政与民主》,第23页。

⑦ 参萧公权:《中国君主政体的实质》,萧公权:《宪政与民主》,第60—77页。

⑧ 萧公权:《宪政的心理建设》,萧公权:《宪政与民主》,第46页。

张,他区分了“伦理国家”(the ethical state)和“政治国家”(the political state),并指出,“政治国家”的权力必然要受到限制,但是基于目的论的“伦理国家”的重要贡献则在于它不仅仅是一个“供相互冲突的利益进行竞争的消极平台”,而且是能成功协调所有社会势力的统一体^①。从这个视角来看,萧公权所说的“伦理国家”恰恰是道出了宪政的精义:能够整合社会中所有的势力,防止彼此的各种冲突导致共同体解体。前面已提及,萧公权认为,宪政的实质乃是法治,但法治并不意味着仅仅根据制定法完成治理,因为这种治理背后还需要有“政治正当性”的支撑。在《政治多元论》中,他指出,必须把国家视为所有法律关系的最终根基,因此要区分“作为最终法律权威的国家”和“作为实际政治权力的政府”^②,那么这个“作为最终法律权威的国家”必然拥有并行使主权,而主权的正当性来源则是卢梭笔下的公意^③。这种公意与历史主义相结合,最终构成了影响萧公权甚深的黑格尔式的伦理—目的论。走笔至此,我们可以看出,萧公权看似常识的宪政观其实是建立在这种具有深厚政治哲学色彩的伦理—目的论的基础之上的。

同样,萧公权在《政治多元论》中认为宪政的整合作用不是抽象的,它必须建立在对历史发展和现实中的各种利益诉求的敏感之基础上,这导致他关注民主在现代宪政中的作用。萧公权指出,“现代宪法观念是从‘个人自由 vs. 国家权力’这个公式中诞生的,也是根据这个公式发展的”,但是这种消极保障可能与民主政府的观念相冲突^④,并且,消极的宪法保障无法应对社会生活在丰富性和复杂性方面的增长,即使能针对政治绝对主义保护个人,却无法将个体“从不断增长的社会—经济集体主义的暴政当中解救出来”。所以,他认同“政治多元论”在此方面的主张,提出在经济上和政治上拓展个人的自由乃是必要的。他的具体思路是:通过承认利益团体在宪法体系当中的正当角色,形成一种民主体制,在这种民主体制中,个体多方面的社会目标将能获得实现。同时,还能避免因经济进步而产生的组织化权力导致的共同体中的阶级对抗^⑤。也即是说,单纯的限制国家权力的宪政并不足以整合社会各种势力,还必须适应社会经济发展的新形势,建立民主的体制以使社会中各种势力能够通过这种“限制国家权力”与“民主参与”相结合的体制得到整合。对萧公权来说,正是这种民主的因素使建立在伦理—目的论基础上的现代宪政对社会各势力的整合从抽象层面走向现实的层面。

二、自由社会主义

萧公权生活的时代,自由主义与共产主义、法西斯主义并存,均是民族国家的政制模式选项,萧公权并未简单地站在自由主义的立场上从外在去批判其他意识形态,而是以此为契机提出“自由社会主义”的主张,试图完善自由主义的理论论说,使其能与中国的具体社会政治情境相适应。在《二十世纪的历史任务》一文中,萧氏提出,“二十世纪的可能贡献不是创造一个崭新的主义或政治运动,而是调和十八、九世纪的特殊贡献,使之成为一个集成合美,为人类造福的生活体系。因为这个体系要兼采自由主义和社会主义之长,我们似乎可以称它做‘自由社会主义’”^⑥。

① 参萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,周林刚译,北京:中国法制出版社,2012年,第165、191、196页。另参 Hsiao Kung-Chuan, *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory* (New York: Routledge, 2010), 213.

② 参萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第18页。

③ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第23—24页。萧氏在稍后亦指出,卢梭“在界定公意与其实际表达机关之间的确切关系时,并未取得完全成功”,但黑格尔的“等级代表制”弥补了这个缺陷,从而使得公意能够把共同体内实际意志的多样性考虑在内,而且,恰恰是通过特殊意志之间的冲突和斗争才使公意具有了深层协调的功能。参见萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第114—115页。

④ 萧公权进而认为“一个民主体制应当是一个民有且民治的政府;针对国家而保护个人,将会意味着针对人民来保护他们自己”。参见萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第38—39页。当然,这并不意味着萧公权忽略“多数人暴政”的问题,接下来我们会看到,他试图用伦理—目的论来克服这个问题。

⑤ 参见萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第39—40页。

⑥ 萧公权:《二十世纪的历史任务》,《迹园文录》,台北:联经出版事业公司,1983年,第289—290页。

“自由社会主义”这一概念并非萧公权的独创,英国政治思想家霍布豪斯在《自由主义》一书中就对此概念有较详细的探讨,而霍氏的理论基础来源于试图对古典自由主义进行改造的两位具代表性的思想者:密尔和格林。在中国的语境中,也有自由主义者如胡适有着和上述英国思想者类似的认识,但“胡适并没有将这种直感扩展开去,根据自己对‘自由’的理解,建立一套‘自由社会主义’的理论。在中国现代史上,这项工作最终是由萧公权完成的”^①。这项工作得以完成,一方面是基于萧氏颇具特色的“遂生达意”的自由观,另一方面也是来源于其对政治与经济之关系的持续关注。

自由主义主张要维护自身的正当性,免于其他竞争性思潮的攻击,就必须对其核心概念“自由”有清晰而全面的阐释。萧公权的“遂生达意”的自由观算是一种尝试,它带有某种“积极自由”^②的色彩:“一个生物按照自身所适宜的方式,作求生的活动而达成其目的,便得到了物质生活的满足,求生活动的圆满达成可以叫做‘遂生’。……人类有思想,语言,想象,情感等能力。除了经济活动之外,人类还有宗教,学术,文艺等一切超物质的活动。精神生活的满足可以叫做‘达意’……如果自由是人类物质生活与精神生活的满足,换言之,自由是遂生和达意的总称,那么自由实在是人类天性发展的自然结果。《中庸》说:‘天命之谓性,率性之谓道’。所谓率性就是自由。用俗话来说:一个人按照他自己本性的要求而活动就是自由。这是自由的基本意义。自由当然包含不受外力障碍的意义。但不受阻挠仅仅是自由的消极条件。本性自身的发展才是自由的积极内容。”^③可以看出,这种自由观不但继承了古典自由主义对个体权利空间的重视,也包含着对人的全面发展的肯定。

应该说,萧公权的这种自由观是建立在他一直以来对政治与经济关系的深入思考基础之上的,这至少始于其撰写博士论文期间。在《政治多元论》一书中,他认为,在亚里士多德那里,“国家是目的,整个经济系统必须使自己从属于它”^④。同时,“经济的不平等并不会殃及政治平等,因为经济并非社会组织的至高目的,它是从属于政治的”^⑤。但是,洛克的《政府论》(*Two Treatises*)问世后,经济和政治的关系出现了变化:“只要我们视经济财富为财产的一个固有的部分,而财产又为所有政治组织之最终的目的,并且只要我们认为国家是一种共同的保险团体,其设立乃在于保护财产;则我们就必定不可避免地得出结论,即经济高于政治,以及所有的政府是为财产而存在的。”^⑥他进而指出,洛克式的“作为财产的国家”面临一个矛盾:“由于财富是政治目的的固有部分,则财富上的不平等——正如我们刚刚表明的——就必然意味着一种根本性的政治不平等。因此,洛克式的国家观在逻辑上导向一种财富的寡头制而非真正的民主制。”^⑦由于财富的不平等造成的形式上的政治平等和实质上的政治不平等这个矛盾引发了批判自由主义的社会主义思潮的兴起。在萧公权看来,洛克式的理论和继之而起的社会主义思潮其实都是属于经济逻辑对政治逻辑的“进攻”,最终的结果就是政治的消亡,而他并不认同这种前景,他认为政治对于保障人类自由具有不可替代的作用:“经济平等是政治自由的基础,政治自由是经济平等的道途。资本主义注意政治自由而忽略经济平等,共产主义企求经济平等而牺牲政治自由,都有所缺漏。用政治自决的方式以建立经济管制的社会,才能够同时兼顾人类遂生和达意的全部自由。”^⑧对政治与经济之关系的思考还促使萧公权将民主区分为政治民主

① 张允起:《宪政、理性与历史:萧公权的学术与思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第67页。

② 以赛亚·伯林的经典论文《两种自由概念》(中译文可见[英]以赛亚·伯林:《自由论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年)中对“积极自由”与“消极自由”的区分已为学界熟知,但我们切不可脱离伯林讨论问题的具体语境对这种区分作形式化的理解,比如,简单地认为积极自由不可取。

③ 萧公权:《自由的理论与实际》,上海:商务印书馆,1948年,第32—33页。转引自张允起:《宪政、理性与历史:萧公权的学术与思想》,第70—71页。

④ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第79页。

⑤ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第82页。

⑥ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第80页。

⑦ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第82页。

⑧ 萧公权:《自由的理论与实际》,第58页。转引自张允起:《宪政、理性与历史:萧公权的学术与思想》,第73页。

和经济民主。他指出“政治民主注重个人自由,经济民主注重人类平等。后者偏重物质的满足,前者偏重意志的解放”^①。政治民主为英美传统的自由主义所奉持,经济民主为社会主义所追求。萧公权认为自由主义和社会主义都带有民主的主要内容:民有、民治和民享,但自由主义偏于民治,而社会主义着重民享。既然承认自由主义追求的政治民主和社会主义追求的经济民主都是民主,那是否可以将它们调和?萧公权的答案是肯定的,他认为调和的关键在于民治与民享的兼顾并重^②。

可以看出,两种自由(遂生和达意)的调和以及两种民主的调和,都是自由社会主义的题中应有之义,同时,自由社会主义亦可看作是对消极宪政观的一种修正。如前所述,消极宪政观关注的重点是防止国家权力对个体权利的侵害,但是,随着社会经济的发展,也出现了社会各势力竞相成长并相互对抗的趋势,此一趋势很有可能会威胁到消极宪政体制本身,从而为各种激进主义提供成长空间,导致阶级对抗,最后的结果是个体权利和自由亦无从保障。对此,洛克式的国家观无从应对。比如,卡尔·施米特就认定作为消极平台的自由主义国家在例外状态下无法作出政治决断^③。自由社会主义既关注民享问题,同时又将这种经济平等的诉求限定在宪政的框架内,而不致于造成社会分裂,这种“积极宪政”或许是一条应对施米特式攻击的可行之道。当然,自由社会主义的调和思路背后,还有一种更为深层的正当性基础。

这种正当性基础是由萧公权所欣赏的黑格尔式的“伦理国家”概念提供的:“国家作为伦理理念的本质体现,包含了远比政府体系更多的东西;……家庭和经济秩序,同政治体制本身一样,都是国家的组成部分,……实际上,如果国家为了保存它的统一性而不得不把它所有的目标和行动都限制在政府的有限领域之中,或者不得不压制在总体共同体中存在的种种社团的要求和权利,那么它将是一个十分虚弱和贫瘠的理念。”^④我们知道,黑格尔式的政治哲学所努力的一个方向就是在批判古典自由主义的基础上来完善启蒙的理想,并由此导出对于不同于政府的“伦理国家”的高度重视。在这个独特的“伦理国家”的统摄下,政治自由和经济平等能得到一种融合:“黑格尔设想了一个总的共同体,它比政治国家更大、包容的范围更广,它体现个人的完整自由,并且提供了一种绝对的法权标准,包括政治系统在内的所有社会制度,都必须被认为是源自这一法权标准的。”^⑤萧公权的自由社会主义主张正是黑格尔政治哲学中的这一理念在现代中国情境中尝试部分落实的思想产物。

三、自由主义与目的论

简要地讲,对自由主义的接受可以基于两种动机:一为功利和追求实效的动机,一为趋向规范价值的动机^⑥。从20世纪上半叶的中国历史看,主要以第一种动机追求自由主义的个人或群体往往转向更激进的主义,不仅如此,他们所接受的新的意识形态往往还在规范价值的层面对自由主义形成严峻挑战。若仅仅依靠严守以个体权利为基础的自由主义信念和原则与之对抗,往往会陷入“诸神之争”的困境,并使这些信念和原则被急迫的现实境况或历史主义话语所消解。同时,还有一个更为严峻的问题:自由主义是主张限制国家权力的,但在当时中国的历史情境中,知识人还有一个共同的渴望:追求一个自主强大的国家。一个权力被限制的国家如何可能同时又是一个自主强大的国家?自由主义要想在当时的中国情境中从理想的层面“下降”到实践的层面,就必须对此作出回应。

① 萧公权:《说民主》,萧公权:《宪政与民主》,第174页。

② 萧公权:《说民主》,第174—176页。

③ [德]卡尔·施米特:《政治的概念》,刘宗坤等译,上海:上海人民出版社,2003年。

④ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第163—164页。

⑤ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第178—179页。

⑥ 当然,更普遍的情况是两种动机兼有,并且相互缠绕。萧公权的思想主张就体现了试图在理性层面将两者统一的努力,另外,正如我们将要看到的,这种努力一定是基于某种理论传统,而这种理论传统能否真正处理好理论与实践的关系问题,则是其能否得到广泛认同的关键。

面对挑战,萧公权的应对方案颇具特色,表面上看,他通过综合“十八、九世纪的贡献”提出“自由社会主义”主张来完善自由主义论说以适应新的情势,但正如前面已提及,更深入地讲,他对自由主义的挽救乃是建立在“伦理-目的论”复兴之基础上的。所以,萧公权的自由主义观是以目的论为底色。具体来讲,有如下两个主要特点:首先,用目的论重构了自由主义的道德基础,这表现为对“伦理国家”的强调(只有在“伦理国家”中才有自由的真正实现)和对个人主义的超越;其次,基于目的论,注重从政治与经济的关系演变出发来看待自由主义的起源以及发展,并认为这种关系的演变是一辩证的进程。

根据前面的分析,他的理论努力似乎可以很好地回应自由主义在中国的传播过程中所遭遇的难题:“伦理国家”用目的论超越了个人主义可能带来的道德虚无,为自由赋予了积极和实质的意涵;同时,在目的论影响下的具积极色彩的宪政民主为“强国家”提供了一种能整合社会各势力的制度框架,自由社会主义对经济的强调使“政治国家”在权力受到必要限制的情况下仍有足够的资源汲取能力和行动能力,并且也能最大程度地照顾到民众对经济平等的诉求。但是在如何成功地勾连理论与实践方面,这种萧公权所欣赏的目的论却潜藏着不容忽略的危机,要理解这种危机,我们需要对目的论的历史作一番简单却必要的考察^①。

目的论在西方的古典时代曾经是思想者们颇为主流的政治思考模式,这以亚里士多德的《政治学》为代表^②。现代以降,目的论受到了越来越多的质疑,尤其是古典政治理想被认为虽好,却难以落实。以霍布斯为代表的现代政治哲学家迎合了这种质疑,以启始于人类意志的“自然权利”取代了先于并独立于人类意志的“自然法”^③。自此,维护个体的“自然权利”逐步成为现代自由主义理论体系中的核心主张,同时,受自然科学发展的冲击,传统的基于目的论的有机世界观也逐渐为机械世界观所取代,直到黑格尔通过对“现代国家”(即“伦理国家”)的强调又重新恢复了目的论的地位^④。黑格尔指出,“如果把国家同市民社会混淆起来,而把它的使命规定为保证和保护所有权和个人自由,那末单个人本身的利益就成为这些人结合的最后目的。由此产生的结果是,成为国家成员是任意的事。但是国家对个人的关系,完全不是这样。由于国家是客观精神,所以个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性”^⑤。同时,这种“现代国家”并不排斥“特殊的权利”：“在古典的古代国家中,普遍性已经出现,但是特殊性还没有解除束缚而获得自由,它也没有回复到普遍性,即回复到整体的普遍目的。现代国家的本质在于,普遍物是同特殊性的完全自由和私人福利相结合的,所以家庭和市民社会的利益必须集中于国家;但是,目的的普遍性如果没有特殊性自己的知识和意志——特殊性的权利必须予以保持,——就不能向前迈进。”^⑥那么,黑格尔的这种带“具体一元论”色彩的努力是否可以成功?

问题在于,即使黑格尔的现代国家(“伦理国家”)可以将普遍性与特殊性结合,他的目的论思路在某种意义上并不能真正弥合实在与应在的鸿沟。要弥合上述鸿沟,黑格尔不可能回归到古典目的论的基本思路(古典目的论的思路预设了实在和应在必然存在鸿沟,强调最佳政制的实现需要仰赖机缘),当然,黑格尔也不会接受事实与价值的分裂这一现代知识人的普遍信念,于是带有进步色彩

① 需要说明的是,从其治学历程来看,萧公权的目的论主张有较明显的黑格尔式政治哲学的色彩,所以我们这里的考察也主要是基于西方政治思想发展的历史来作出。至于其目的论主张和中国思想传统的关系,也许要留待另外一篇文章作专门讨论。

② 亚里士多德强调人是天生的政治动物,只有在城邦公共生活中才能实现自己的本性(参见[古希腊]亚里士多德:《政治学》卷一,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年)。但在亚里士多德那里,这种古典式的目的论更多是作为一种标准存在,它承认实在与应在之间的鸿沟,萧公权在某种意义上也认同这一点(萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第181页)。

③ [美]列奥·施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,南京:译林出版社,2001年,“前言”,第2页。

④ 需要说明的是,黑格尔的目的论之产生是为了最终完成启蒙的理想,具有现代色彩,这和以亚里士多德为代表的古典目的论有所区别。

⑤ [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第253—254页。

⑥ [德]黑格尔:《法哲学原理》,第261页。

的“历史主义”便成为他的理论方案,这种“历史”进程也是“伦理国家”落实的必由之路^①;可是“历史”本身并不能对实践的迫切需求作出有效的回应,因为这种历史的取向使黑格尔的目的论在面对社会实践的要求时缺乏必要的、稳定的微观基础和现实动力机制,这很大程度上源于其对人性的历史目的论式理解,而无法形成基于现实的人性推理前提(当然,从黑格尔政治哲学的内在视野看,这种“现实的人性”恰恰是需要超越的)。萧公权无疑也陷入了这个困局。例如,基于对人性的目的论式理解,萧公权对个人主义颇为不满,他指出“国家(common wealth)并非为了人、为了处于其私人身份中的个体人而设;它本身是一种目的,唯有实现这一目的,个体的完整自由方能得以实现”^②。“把个体性与社会性分割开来、将自由同约束对立起来,这种做法将把我们的理论带进一个不可解的矛盾之中,也就是要从一堆沙子一样的主权个体当中建造出一种社会秩序这一矛盾。”^③这些批评都不无道理,但更多的意义乃是在纯粹的理论层面。目的论理想在理论层面上解决了如何使实在进向应在的问题,但是在实践层面,这一分离仍然存在。萧公权关于自由社会主义的思考就暴露了他的目的论立场在此方面的缺陷,比如他提出“用政治自决的方式以建立经济管制的社会,才能够同时兼顾人类遂生和达意的全部自由”^④,依托目的论的“伦理国家”固然可以为这种管制提供正当性基础,但是这种经济管制是何种意义、何种程度上的管制?如何得以落实?他并未作出明确阐释。

对于自由主义,不管是在《政治多元论》当中的纯理论思考,还是在之后的一系列关注其如何在中国落实的著作和文章中,萧公权所持续采用的一个思考切入点乃是政治层面和经济层面的冲突,并试图用目的论来调和上述冲突,以为自由主义构建一种坚实的道德基础(他对自由的“遂生达意”式理解就是最明显的例子)。尽管他在《政治多元论》中一再强调作为目的的“伦理国家”是普遍性与特殊性的结合,并不是简单的“抽象思维”的产物,但这种由目的论支撑的正当性基础无法同实践层面有效结合,这似乎成为萧氏关于自由主义的讨论的“软肋”。面对此挑战,他并未照搬黑格尔的历史目的论进路来使实在朝应在迈进。在《政治多元论》中,萧公权赞赏亚里士多德宣称的作为“‘纯粹范例’(pure instance)的国家”^⑤,暗示他并不像黑格尔那样关注目的在历史进程中的最终完成,而更多的强调目的作为“标准”的作用^⑥,等于是默认了实在与应在的鸿沟。但不可否认,他仍试图根据“标准”来缩小鸿沟,他所寄希望的是一种与政治实践共存的以“培养理智”为要义的政治教育^⑦。遗憾的是,他对人性的目的论式理解使他和黑格尔一样,在面对现实的社会政治问题时难以提供一种具有稳定微观基础的动力机制(萧氏所看重的“政治教育”不能替代这种机制,而更多的应是建立在这种机制之上),这个有关实践的困难一直持续到萧公权的晚年^⑧。

① 按照列奥·施特劳斯的看法,“现代性的起点是对实在(the is)与应在(the ought)、实际与理想之间鸿沟的不满”,为了弥合上述鸿沟,黑格尔基于马基雅维利、霍布斯和卢梭等人的思想,完成了历史目的论的构建。参列奥·施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,载[美]列奥·施特劳斯:《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集:卷二》,刘小枫编,彭磊、丁耘等译,北京:华夏出版社,2008年,第40—44页。

② 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第184页。

③ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第186—187页。

④ 萧公权:《自由的理论与实际》,第58页。转引自张允起:《宪政、理性与历史:萧公权的学术与思想》,第73页。

⑤ 萧公权:《政治多元论:当代政治理论研究》,第181页。当然,这并不意味着萧公权完全认同亚里士多德的国家定义的内容,他认为亚里士多德的国家“隐约地提示了社会体系中局部共同体,诸如家庭、村社以及由工匠—商人阶级所体现的经济团体的存在,但没有确定它们之间的以及它们与包含着它们的政治共同体之间存在的密切关系”。参见氏著《政治多元论:当代政治理论研究》,第163页。

⑥ 在其日后对中国政治思想传统的研究中,萧公权对于孔子思想史地位的判定之重要依据就在于其提出了“仁”的观念标准。(参见萧公权:《中国政治思想史》[一],沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第56—57页)在此意义上,我们就不能简单地说萧公权的思想从早期的理性主义转向了后期的经验主义,事实上,对于“标准”的重视,贯穿其研究生涯。

⑦ 参萧公权:《施行宪政之准备》及《宪政二疑及其答复》,萧公权:《宪政与民主》,第19—21、50—52页。

⑧ 在其晚年关于康有为的研究中,他仍然强调康氏乌托邦作为“标准”的意义,而对康有为思想中所暗含的无法沟通微观基础和宏观目标的困境缺乏充分反思。参见萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,南京:江苏人民出版社,2007年。

四、余 论

不难看出,意图弥合实在与应在鸿沟的黑格尔式历史目的论一旦涉及到实践,常常难以避免产生一些负面后果:总体的目的很可能会影响甚至扭曲实践过程当中的选择,当然,相反的情形也存在,在向目的行进的过程中手段和途径可能也会取代或者变成目的,如此,“理性的狡计”非但不能达成,还往往会形成“事与愿违”的结果。这样,“历史”便有可能走向激进化进而同虚无主义发生某种关联^①。如此看来,萧公权更多地强调“标准”的意义,未曾去提供动力机制反倒是值得肯定的态度,因为他既提供了政治共同体建构所需要的正当性基础,又避免了实践冲动通过历史主义与正当性基础相勾连所带来的危险。但是,仅仅强调“标准”的意义是不够的,人类社会存续与发展所必需的“共同的底线”同样需要维护,而萧公权对此并未有正面的、通透的论述。可以说,黑格尔式历史目的论(以及其它形形色色的历史目的论)之所以在涉及到实践时产生种种负面后果,一个重要的原因就在于对“共同的底线”之内在逻辑不甚明了,如果不能真正领会“共同的底线”的逻辑,萧公权就无法阻止自己的理论立场被束之高阁或被曲解与滥用。

这种“共同的底线”乃是以“抽象规则”的形式呈现,对此论述得最为清晰有力的是以休谟为代表的苏格兰启蒙思想家。在休谟看来,能够作为沟通个体行为和公共生活的桥梁的是抽象的“正义规则”^②,此种抽象正义规则具有一种人性论的基础,它是基于现实人性的:“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨,以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应”;同时它又对现实人性形成了某种限制,也即是说,它是从人们的共同利益感觉出发而对现实人性中自利、竞争的一面进行协调,最终演化而来^③。概言之,人性论和抽象正义规则的组合在较为根本的层面上说明了人类实践活动的微观基础和动力机制;休谟还进一步指出了政府及其权威正是建立在抽象正义规则的基础上^④。当然,我们也不得不承认,休谟眼中的政治建构之主要目的不是为了追求正面的价值,而是为了消除负面的价值^⑤。联系到萧公权的目的论视野,我们也可认为由抽象正义规则衍生出的政治安排所主要关心的乃是亚里士多德意义上的“外在的善”,但这种“外在的善”可以间接地影响人的“内在的善”^⑥。

所以,相比于前述洛克式的“作为财产的国家”,休谟所主张的抽象正义规则及与之关联的政治建构较为清醒地呈现了自身的作用与局限。正是因为如此,我们可以说,萧公权的目的论标准与休谟所提供的“共同的底线”的逻辑并无实质性的冲突。萧公权并不认为“伦理国家”可以通过全盘设计的“工程主义”或某种神秘的“历史进程”得到实现,他的“伦理国家”更多的是作为一种正当性基础和标准而存在(政治共同体中的民众需要正当性所提供的意义感);同时,在他眼里作为“其他一切人类追求的前提”的宪政(作为规则或制度)也需要一种现实的人性论和规则论的坚实基础,休谟的思考恰恰可在这些方面提供帮助,为萧公权所寄望的现代宪政和政治教育提供更为清晰的理路。

[责任编辑 刘京希]

① [美]列奥·施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,《苏格拉底问题与现代性——施特劳斯讲演与论文集:卷二》,第43—45页。

② 抽象正义规则主要包含三方面内容:“确定财产权的规则”、“依据同意进行的财产转移”和“许诺的约束力”。详见[英]休谟:《人性论》下册,关文运译,郑之骥校,北京:商务印书馆,1980年,第2章第3—5节。

③ [英]休谟:《人性论》下册,第536—538页。

④ [英]休谟:《休谟政治论文选》,张若衡译,北京:商务印书馆,2010年,第20页。

⑤ 由此,我们也可更好地理解休谟的人性论的意义,他以现实人性为立论的基础并不意味着人性就其本身而言是不可改变和难以塑造的,因为他的理论更倾向于探讨如何消除负面的价值(这也是任何追求正面价值的理论主张所不能回避的),所以对于人的提升问题休谟并未有深入、详尽的阐述。参见高全喜:《休谟的政治哲学》,北京:北京大学出版社,2004年,第229页。

⑥ 关于如何理解亚里士多德意义上的“外在的善”、“内在的善”以及正义等观念,李猛作了较有说服力的阐释,本文此处的观点也受到他的研究的启发。参见氏著《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,北京:三联书店,2015年,第55—57页。

Abstracts

Retracing the Sovereignty of the South China Sea Islands through Modern American Documents

Hui Ming

Since ancient times, Hainan fishermen have been engaging in the production and development activities on the South China Sea Islands. The Hainanese are the developer and operator of the South China Sea and the only proprietor of the South China Sea Islands, which are not only recorded in the Chinese historical documents, but also confirmed by a large number of Western literature including American official documents. Therefore, China's sovereignty over the South China Sea Islands is grounded on ample historical evidence. After the 20th century, the Chinese government had repeatedly patrolled the South China Sea Islands to declare the sovereignty of these islands and renamed the South China Sea Islands, thus established the sovereignty of the South China Sea Islands from a legal perspective. American official documents acknowledged that the South China Sea Islands was a part of China, and used the naming of the Chinese government, which actually reflected the recognition of the United States government at that time that China exerted effective jurisdiction over the islands in the South China Sea.

Two Texts: "Da Xue" and *Great Learning*

Lee Chi-hsiang

The purport of this article is twofold. First, to "Da Xue" and *Great Learning*, from both the individual belongs to the *Book of Rites* and the *Four Books*, and make comparison of problem-solving style; and reasoning why James Legge used "Great Learning" to translate the title instead of "Tai School"? Second, from the *Book of Rites* and the *Four Books*, the author will analyses Zheng Xuan and Zhu Xi's comments through two different systems of the synthetic texts which were compared to explain, including why Zheng Xuan took it as "general theory" and Zhu Xi took it as "the entrance to the way of the Sage," so why not Zhu Xi particularly marked "three bonds" and "eight items" of the new concepts in his *Da Xue*. As a approach, comparing Zheng with Zhu to engage in the research note, the past is not no scholar tried, but took the views from "Da Xue" and *Great Learning* into a kind of comparative perspective. This article will contribute here.

How Should We Apply Excavated Documents?

The Unfalsifiability of Wang Guowei's Method of "Double Evidence"

Nishiyama Hisashi

In recent decades, many excavated documents were discovered successively in mainland China, and the method of "double evidence" advocated by Wang Guowei is still one of the most influential academic methods at present. In the 1990s, Professor Li Xueqin proposed the idea of "out of the historical skepticism," and emphasized the positive significance of "double evidence," which produced a great impact on the academia, and "double evidence" is regarded as the golden rule by many scholars. Examined with Karl Popper's critical rationalism, it can be seen that "double evidence" cannot be falsified, and has logical defects either. If science is defined as proposition that can be falsified, we should insist on the critical rationalism to approach to the truth by continuous falsification.

Textual Hermeneutics and Studies of History of Philosophy

Xie Wenyu

Driven by the May Fourth movement, Chinese scholars began to study the history of Chinese philosophy with a so-called "ideology first" method. That is, scholars have to establish an ideology first and then apply it to arranging the historical texts of philosophy. As a result, they present various studies of history of Chinese philosophy.

phy without Chinese existential concerns, such as Hu Shi's method of textual critics, Feng Youlan's logical analysis, and Chen Yingke's understanding in sympathy. However, to establish a solid study of the history of Chinese philosophy, the author wants to emphasize the need that the traditional reading pattern in Chinese thinkers must be followed. In my point of view, Lu Jiuyuan's statement that "the ancient scriptures are footnotes of my thought" must be seriously reviewed to penetrate into this reading pattern. Indeed, textual hermeneutics is an existential analysis, that is, reading is an activity within concerns, propositions of feelings, and conceptual framework. In this regard, studies of the history of philosophy must deal with the interactions of feeling and thinking which occur between the reader and the text.

The Autorhythmicity of Aristocrats of the Six Dynasties:

Focusing on Correspondence of Township Ranks with Official Ranks and Positions in the "Nine-Rank System"

Li Jicang

Since Professor Miyazaki Ichisada proposed that official ranks started from four levels lower than township ranks, Chinese and Japanese academia had made lots of researches about the correspondence between township ranks and official ranks, and Chinese scholars further proposed that township ranks corresponded to official positions. First, there only existed correspondence between township ranks and starting official ranks, but not regular correspondence between the two. Second, this kind of correspondence presented a certain tendency, and the discrepancy of four levels of ranks should be the general principle with dipping and heaving. Third, township ranks were indeed closely related to official positions, but the correspondence between township ranks and starting official ranks could not be replaced or denied for this. This kind of relation did not mean that certain official position corresponded to certain township rank, but just as the officials higher than the sixth class of the Jin and Song Dynasties or the positions in the eighteen classes of the Liang Dynasty must be held by the ones who owned the second class of township ranks, most officials within the nine-rank system needed the qualification of township ranks. Besides, before the Northern Dynasties, provisions of township ranks on official positions could not be recognized as national laws; and since the Northern Dynasties, such provisions were mainly for the third class of township rank and below. In the studies of the essence and historical significance of the nine-rank system, it is important to discuss the correspondence between township ranks with official ranks or official positions, but the relation between township ranks and imperial power should also be clarified. In other words, we should pay enough attention to the autorhythmicity of the powerful family aristocratics who attained the second class of township ranks relative to imperial power.

The Geographical Predicament of Worship of the Buddha Sarira and Origin of Inductive Sarira:

Cognition of Historical Divergence of Buddhist Idol Worship

Shang Yongqi

There were differences among the meanings of worship of the Buddha sarira in different historical periods and geographic spaces. The offerings of sarira went through three stages of commemorative offerings, pagoda offerings, and offering of inductive sarira in the course of broadcasting from India to China by way of Central Asia. In this course, with the geographical extension of spread of Buddhism, the sarira of Sakyamuni as a historical personage was continually divided till the state of nothing to be divided. Then it got out from the divergence path of "the eight kings dividing the sarira" and "Ashoka dividing the sarira again", and the way of obtaining sarira by induction or prayer was derived. With this, the connotation of worship of the Buddha sarira had subtly changed, i. e. developing from commemoration, yearning, and worship to a kind of means to prove the legitimacy of Buddhism or Buddha dharma.

The Theory of Aesthetic Mind: A Space-time Perspective

Zhan Donghua

The aesthetic mind shows up as a kind of open and clear state of mind. This is actually a kind of free psychological space-time, as well as transcendence beyond space-time order of natural society. The theory of aesthetic mind in ancient China is concerned with space-time of three levels, i. e. natural space-time, psychological space-time, and modal space-time, which are closely related to each other and together form the three basic dimensions of aesthetic space-time. The fundamental antagonism between limited life and infinite universe causes moulding and transcendence of psychological space-time to natural space-time, which is also the ontological foundation of artistic aesthetics, yet psychological space-time must transform and implement to concrete symbol of image, i. e. modal space-time. The idea of “emptiness and quietness” of Laozi and Zhuangzi, as well as the Buddhist and Zen concept of “no mindedness” both provide ideological support for the theory of aesthetic mind, but those two only elucidate the relation between natural space-time and psychological space-time in a philosophical perspective, but do not make clear discussion of modal space-time, especially the symbiotic and correlated relationship among the three levels of aesthetic space-time. Since the Wei and Jin Dynasties, the ideas of “emptiness and quietness” as well as “no mindedness” were applied to various artistic realms of poetry, prose, calligraphy, painting and etc., which extended modal space-time of aesthetic image besides the space-time of Dao and Buddhata. Thus the theory of aesthetic mind realized a perfect transformation from philosophy to art and aesthetics, and gradually got enriched and improved.

A New Textual Research of Fu Yue's Name:

With the Discussion of the Character “Yuan” and Something Else

Wang Hui

In the piece “Shuo Ming” of the bamboo slips at Qinghua University, the word “*juan jian*” (cuckoo shoulder) was used to describe the appearance of Fu Yue. The character “*juan*” should be interpreted as “*yuan*” (kite) according to the interpretation of Professor Yu Wanli and Hu Chirui, and “*yuan jian*” (kite shoulder) means the shoulders are highly shrugged. According to the piece “Jing Jian” of the bamboo slips at Shanghai Museum and the piece “Liang Chen” of the bamboo slips at Qinghua University, Fu Yue's name “Yue” should be written as “Yuan” (kite).

A Textual Research of the Xiangxiang Stupa of the Eastern Han Dynasty

Zhang Pengfei

In vol. 23 of Li Daoyuan's *Commentary on the Waterways Classics*, there recorded the Xiangxiang Stupa which was the earliest Chinese pagoda seen in extant documents. The Xiangxiang Stupa and the Stupa Temple built by Ze Rong belong to the transitional buildings from tower with Chinese style to pavilion type pagoda combining Chinese and Indian style, marking the appearance of Chinese pagoda, which had symbolic significance in the history of Chinese Buddhism. And the pottery miniature house found among the Caiyue Han burial in Fancheng District, Xiangyang City is a standard apparatus of pavilion type pagoda in the late Han Dynasty. The Xiangxiang Stupa built more than one decade earlier than the Stupa Temple built by Ze Rong, so it is not only the earliest tomb tower seen in extant documents, but also the earliest Buddhist pagoda seen in extant documents; while the Stupa Temple built by Ze Rong in Guangling is the earliest temple tower seen in extant Chinese documents.

A New Research of the Communication between Xu Zeng and Jin Shengtian

Lu Lin

The relationship between Xu Zeng and Jin Shengtian, and Xu's *Collection of the Nine Admonitions Hall*, are important components and literature of the studies of Jin Shengtian's circle of friends. By making correction and

complement of various former opinions about Xu Zeng's names, experience, and works, as well as an annalistic narration of the communication between Xu Zeng and Jin Shengtian, we can not only clarify the ambiguous or vague cognitions in present researches, but also provide vivid historical facts and unique perspective for the studies of Jin Shengtian's life and thought, especially for understanding Jin's public image and "academic" influence in the Jiangnan culture circle during the late Ming and early Qing period. In view of the prominent value of *Collection of the Nine Admonitions Hall* as historical material, researchers should pay high attention to and consciously absorb its information, and then adjust or even "reconstruct" the "database" of the studies of the historical facts about Jin Shengtian.

The Narrative of National Origin and Identity of Minority Family in Middle-ancient China

Shang Yongliang, Long Chengsong

National origin is an important indicator of national identity, displaying intensively by means of family narrative. The narrative texts of national origin of minority family in middle-ancient China showed a patterned tendency different from the Han people, mainly included three types, "dwelling in or being enfeoffed to the border areas", "taking refuge in the border areas", and "being dispatched for official appointment", which presented different structures and forms of inflexion, branch, and progression. Through analyzing the connotation and origin of those structural narratives, we can find the mentality and identity of minority nationalities, which is significant to reconstruct the formation of the community combining the Han and minority nationalities in middle-ancient China. Besides, it can also provide a helpful perspective for understanding the sinicization of minority nationalities who entering the Central Plains of China since the Han Dynasty. More important, through investigating the narratives of national origins centered on the Five Emperors, we can find that the identity with the Yellow Emperor in history of the Chinese nation was somehow "forced" by the identity with the Yellow Emperor of minority families in middle-ancient period. As a whole, the times from the Northern Dynasty to the mid-Tang Dynasty was both an important period for adjustment of national relations, and a critical period for the formation of identity with the Yellow Emperor of the Chinese nation.

The Homogeneity and Heterogeneity of World Literature and the Situation of China

Yasmin

The concept of World Literature originated from the literature assumption, which was suggested by Johann Wolfgang Goethe about two hundred years ago. It contains the structural contradiction between homogeneity and heterogeneity, and the tendency of anti-Utopian Euro-centrism as well. With the development of globalization process this concept never stopped being explained, analyzed and interpreted by scholars of later ages. As for China, the intellectual from the "May Fourth" generation began to struggle for the integration of Chinese literature into the open system of World Literature. Until Gao Xingjian and Mo Yan won Nobel Prizes one after another, the dominance of Western culture and the unequal relationship between different zones within the space of World Literature has not changed significantly. In order to get rid of the low position in global industrial chain and to realize the prosperity and rejuvenation of Chinese culture, China should try to avoid the self-othering in literature creation on one hand, and be careful of the tendency of homogenization in global market on the other hand. Only when Chinese language established as the special media of World Literature, China would profit from World Literature and rebuild the confidence in national literature.

How Do We Work Together: Contemporary Condition of Consent Theory

Zhang Qianyou

Consent theory is the classic account of how do we work together by enlightenment thinkers. On the one

hand, consent theory makes a common order between autonomous individuals possible, and by agreeing with each other to establish or accept that order, individuals enter into an authoritative community so that they can work orderly together under the basic framework of that community. On the other hand, consent theory causes contradictions between autonomy and freedom, and between democracy and justice. Consequently, it is refused collectively by contemporary political philosophers. The refusal to consent theory implies in practice that some actors can take common actions without others' consent, which has imposed the costs of common actions on marginalized groups in a society or marginalized societies in the world, and put us into a dilemma of common action. In an increasingly diversified world, to answer the question of how do we work together, we need to reconsider the relation between consent and refusal.

The Purpose of Freedom: Reflection on the Liberalistic Idea of Xiao Gongquan

Zhong Cheng

Xiao Gongquan is a famous Chinese scholar on political science in the 20th century. His reflection on modern Chinese liberalism mainly includes two aspects, constitutional democracy and liberal socialism. Through his reflection, we can see the effort to reconstruct the moral foundation of liberalism in the context of China based on Hegelian teleology, as well as the attempt to perfect liberalism and make it practicable in China starting from the relation between politics and economy. His effort and attempt both enriches the connotation of modern Chinese liberalism, and represents typical predicament that the grand Hegelian teleology encountered in modern society, that is, it lacks necessary and stable micro-foundation and realistic dynamic mechanism in the face of practical problems. To understand this kind of predicament will help us figure out the significance of the abstract "rules of justice" when thinking about the political problems of modern China.