

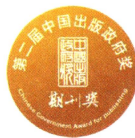
2018

[总第 368 期]

ISSN 0511-4721

5

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文学  
史  
哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
2017·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

2018 年第 5 期  
(总第 368 期)

2018 年 9 月 5 日出版

## 顾 问(排名不分先后)

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

## □ 儒学研究

何为儒学?

——儒学的内核及其多重向度····· 杨国荣(5)

当代儒学发展的机遇与困境

——从政治儒学与诸价值理念关系视角的考察····· 李洪卫(13)

---

## □ 当代学术纵览

华南学派史学理论溯源····· 王 传(23)

---

## □ 思想史研究

论先秦思想史中的语言方法

——义理与训诂一体性新议····· 郑吉雄(38)

变夷从夏

——五胡政治观念 - 实践分析····· 雷 戈(68)

---

“赤九”讖与两汉政治 ..... 代国玺(83)

### 唐代开元盛世的边疆格局及其西北民族关系

——以敦煌遗书 P. 2555 陷蕃组诗为中心 ..... 钟书林(97)

### 清鲜关系中清朝礼制的张力

——以康熙年间清朝册封朝鲜王世弟为中心 ..... [韩]孙成旭(116)

---

## □中国哲学研究

### 感通本体引论

——兼与李泽厚、陈来等先生商榷 ..... 蔡祥元(126)

---

## □文史新考

### 朱棣“革除”建文年号考

——以孔尚任所藏《燕王靖难札付》为证 ..... 杨永康(139)

流动性与稳固性:《文选》“赋”类篇题源流考论 ..... 杨晓斌(153)

---

---

**Contents**

Yang Guorong	What is Confucianism: Its Kernel and Multiple Dimensions	5
Li Hongwei	The Opportunity and Predicament in the Development of Contemporary Confucianism: A Perspective of the Relation among Political Confucianism and Other Value Ideas	13
Wang Chuan	The Origin of the Historical Theory of the Southern China School	23
Dennis C. H. Cheng	Early Chinese Intellectual History in Language Discourse: Reexamining the Synchronicity of Philological and Philosophical Approaches	38
Lei Ge	Changing the Barbarian to Comply with Cathay: An Analysis of the Political Idea and Practice of the Five Barbarians	68
Dai Guoxi	The Prophecy of the “Essential Spirit of Red” and Politics of the Western and Eastern Han Dynasties	83
Zhong Shulin	The Frontier Pattern in the Kaiyuan Reign and the Relationship with Northwest Minorities of the Tang Dynasty: Centering on the Group of Poems Composed in Tibetan Regime in the Dunhuang Documents	97
Son Sung-wook	The Tension of Rituals in Qing-Choson Relations: Focusing on Qing Emperor’s Installation of the Choson King’s Successor in the Kangxi Period	116
Cai Xiangyuan	An Introduction into the Ontology of Sympathization: With a Discussion with Li Zehou and Chen Lai	126
Yang Yongkang	A Textual Research of Zhu Di “Abolishing” the Reign Title of “Jianwen”: With the Proof of <i>The Official Documents on Prince of Yan</i> <i>in the Jingnan Campaign</i> Collected by Kong Shangren	139
Yang Xiaobin	Mobility and Stability: A Textual Research of the Origins of Titles of Rhapsodies in the <i>Selections of Refined Literature</i>	153

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。

# 何为儒学?

## ——儒学的内核及其多重向度

杨国荣

**摘要:**儒学以“仁”和“礼”为内在核心。作为儒学的思想内核,“仁”和“礼”构成了儒学之为儒学的根本,并使儒学区别于历史上的其他学派。在儒学之中,“仁”与“礼”的统一既体现于儒家自身的整个思想系统之中,又展现于人之存在的各个领域,后者包括精神世界、社会领域以及天人之际。精神世界体现的是人的精神的追求、精神的安顿,以及精神的提升,其具体展开关乎宗教性、伦理性维度,以及具有综合意义的精神境界。在哲学的层面上,儒学所由以展开的社会领域则关乎政治、伦理,以及日常的生活世界。就人的存在而言,精神世界主要涉及人与自我的关系,社会领域则指向人与人之间的关系。从更广的视域看,人的存在同时关乎天人之际,而儒家对天人关系的理解,亦同样基于“仁”与“礼”的观念。要而言之,“仁”与“礼”的统一作为儒学的核心观念渗透在儒学的各个方面,儒学本身则由此展开为综合性的文化观念系统,儒学的具体性、真实性也体现于此。时下所谓心性儒学、政治儒学、制度儒学、生活儒学往往将儒学在某一方面的体现视为儒学的全部,这类进路难以避免对儒学的片面理解。

**关键词:**仁;礼;精神世界;社会领域;天人之际

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.01

随着儒学逐渐再度成为显学,其不同形态也开始纷然而起,政治儒学、心性儒学、制度儒学、生活儒学、社会儒学等等先后亮相。众多的“儒学”虽都冠以儒学之名,但实质上又主要侧重于儒学的某一方面。以上诸种形态的所谓“儒学”,或者是对历史上儒学既成形态的再解释,或者表现为对儒学未来发展的思考。从理论上讲,无论是对儒学历史形态的重新理解,抑或是对儒学未来发展的展望,都涉及一个基本的问题,即:“何为儒学?”尽管关于儒学已有不同论说,但这无疑依然是一个需要反思的问题。

### 一

理解儒学,需要回到儒学自身的历史语境。从其原初形态看,儒学的内涵首先体现于“仁”和“礼”,后者同时构成了儒学的核心观念<sup>①</sup>。“仁”主要关乎普遍的价值原则,其基本内涵则在于肯定人自身的存在价值。比较而言,“礼”更多地表现为现实的社会规范和现实的社会体制。从社会规范这

**作者简介:**杨国荣,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授(上海 200241)。

**基金项目:**本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“事与物:古今中西之争视域下中国现代形而上学的转换”(16JJD720007)、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“基于事的世界:从形上的视域考察”(17GZGX03)、国家社会科学基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”(15ZDB012)的阶段性成果。

※本文系在作者于2018年3月在厦门大学的会议发言和在华侨大学的演讲记录稿的基础上整理而成。

<sup>①</sup> 关于仁和礼的内涵及其与儒学的历史关系,可参阅杨国荣:《儒学:本然形态、历史分化与未来走向——以“仁”与“礼”为视域》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2015年第5期。相关内容在此从略。

一层面看,“礼”可以视为引导社会生活及社会行为的基本准则;在社会体制方面,“礼”则具体化为各种社会的组织形式,包括政治制度。儒家的基本价值取向是“仁者爱人,有礼者敬人”(《孟子·离娄下》)。其中蕴含着对“仁”和“礼”的双重肯定。而在以上论域中,“礼”与“义”具有相通之处。“义者,宜也”(《礼记·中庸》),引申为“当然”。“义”作为当然之则,可以视为规范层面之“礼”的内化形式,“仁”与“义”的相关性,在此意义上与“仁”和“礼”的统一性相一致。

“仁”作为价值原则,首先涉及情感的凝聚和情感的沟通。情感的凝聚关乎内在的精神世界,情感的沟通则以人与人之间的交往为指向。比较而言,“礼”在社会规范的层面上,主要指向理性的秩序和理性的引导。理性的秩序关乎社会共同体的存在形态,理性的引导则侧重于以理性的方式制约人的行为。

“仁”和“礼”固然各有侧重,但所侧重的两个方面并非截然分离。“仁”以情感的沟通和情感的凝聚为其主要的方面,但并不排斥人与人之间的理性关联。关于“仁”,孔子有两个值得关注的界说。首先是以“爱人”规定“仁”:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”(《论语·颜渊》)“爱人”既以肯定人的内在价值为前提,又包含情感关切,它所侧重的是“仁”的内在的情感凝聚和情感沟通。孔子关于“仁”的另一重要界说是:“克己复礼为仁。”(《论语·颜渊》)“克己复礼”更多地表现为对理性规范的认同和接受,后者同时涉及理性的引导和理性的制约。这样,“仁”既有内在的情感侧重,同时也兼及理性之维。就“礼”而言,与之相关的首先是“理”:“礼也者,理之不可易者也。”(《礼记·乐记》)即使儒家之外的文献,也肯定“礼”与“理”的关联:“故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。”(《管子·心术上》)这里的“理”既指条理、法则,也涉及依据这种条理法则对人的知和行的制约,所谓“理也者,明分以谕义之意”便关乎后一方面。与之相应,“礼”与“理”的以上关联,侧重的是“礼”的理性秩序义及理性引导义。不过,在与“理”相关的同时,“礼”并非与“情”完全隔绝,《郭店楚简》所谓“礼因人之情而为之”(《语丛一》),便表明了这一点。类似的观念也见于儒家的其他文献:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”(《礼记·坊记》)这里的“因人之情”,便关乎“礼”与情感沟通和情感凝聚之间的联系。基于情感的这种人与人之间的沟通,在以下看法中得到了更具体的肯定:“礼尚往来,往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。”(《礼记·曲礼上》)在此,“礼”展示了制约人与人之间相互交往、相互沟通的这一面。

作为儒学的内在核心,“仁”和“礼”同时构成了儒学之为儒学的根本之点,儒学与其他学派的内在区别,也与之相关。这里可以首先对儒学与墨家作一比较。墨家提出“兼爱”,这一观念在肯定人道价值方面,与儒家的“仁”具有相通之处:尽管“仁”基于亲亲之情,“兼爱”则并未赋予亲亲以优先性,后来的儒家学者(尤其是理学家)一再由此辨析“仁”与“兼爱”的差异,但在关切人这一点上,二者确实有一致之处。然而,墨家对“礼”总体上持批评态度,其“非乐”“节葬”的主张以及对“亲疏尊卑”“昏(婚)礼威仪”(《墨子·非儒下》)等的抨击,从不同维度体现了这一点。这种取向,具有重“仁”而轻“礼”的特点。后来的佛家在某种意义上也与墨家有相近之处,他们主张慈悲为怀、普度众生,在这方面与“仁”和“兼爱”并不相悖,但对“礼”所规定的伦理责任(包括家庭伦理)和社会义务(包括政治义务),则疏而远之,从儒学的角度看,其中同样蕴含着有见于“仁”而无见于“礼”的趋向。

相对于墨家之疏离“礼”,法家更倾向于化“礼”为“法”。“礼”与“法”在注重规范性这一点上,有相通之处。但“礼”建立于情理之上,具有引导性的特点;“法”则以法理为基础,表现为非人格、冷冰冰的律令,并具有强制性的特点。法家总体上已由“礼”而走向“法”。与此相应的是对“仁”道的拒斥:谈到法家之时,历史上的学者常常以“刻薄寡恩”来形容,“刻薄寡恩”与“仁”彼此相对。在以上方面,法家与注重“仁”和“礼”统一的儒家形成了明显的差异。

道家从另一层面表现出来对“仁”和“礼”的疏离。老子曾指出:“绝仁弃义,民复孝慈。”(《老子》第十九章)尽管对“绝仁弃义”有各种不同的解说,但其对仁和礼义不予认同的立场,无疑显而易见。这一价值立场与道家推崇“自然”,而对人文或文明化的规范持批评和怀疑的态度,总体上前后一致。

在这一方面，道家与儒家注重“仁”与“礼”的统一，同样形成了某种对照。

作为儒学的核心，“仁”与“礼”的统一既体现于儒家自身的整个思想系统，又展现于人的存在的各个领域。以下从相关方面对此作一考察。

## 二

首先需要关注的是精神世界这一层面。从总体上看，精神世界体现的是人的精神追求、精神安顿、以及精神提升。在精神世界中，“仁”与“礼”的统一具体展现于三个维度，即宗教性的维度、伦理的维度，以及具有综合意义的精神境界。

在宗教层面，终极关切是无法回避的问题。按其本义，终极关切意味着不局限于人的当下存在或此在形态，而以“极高明”为精神取向。孟子曾指出：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）这里的“天”可以视为超验意义上的存在，从人之心、性指向天，因而相应地包含着某种终极关切的意味。需要注意的是，在儒家那里，以上视域中的终极关切，同时建立在“仁”之上。“仁”作为儒家的核心价值，肯定的是人之为人的内在价值，与之相联系，基于“仁”的终极关切，同时指向对人自身存在的关怀。这一意义上的终极关切的特点，在于不离开这个世界：它既非否定人自身或离开此在，也不同于以彼岸世界为指向的所谓“超越”，而更多地侧重于人自身的成长、提升、完成。这里应当对时下比较流行的所谓“内在超越”论作再思考。在这一论域中，“超越”（transcendent）沿袭了西方宗教中的相关观念，意味着走向绝对的、无条件的、无限的存在；而在“超越”之前冠以“内在”则试图表明，儒学所具有的这种所谓“超越性”，同时呈现出“内在性”（immanent）。事实上，在儒学那里，终极关切并没有走向以上视域中的“超越”。这里的关键点，首先在于儒学的终极关切始终与“仁”这一观念联系在一起，正是以“仁”为核心，使儒家的终极关切一开始便以人自身的存在为关切之点，从而避免了离开人的此在而面向彼岸的“超越”。

在儒家那里，终极关切同时涉及“礼”。前面提及，“礼”与“理”相关，并内在地蕴合理性的精神。与理性精神的这种联系，使儒家的终极关切既有别于宗教的迷狂，也不同于非理性的蒙昧追求。从早期开始，儒家便对超验的存在保持了某种距离，孔子“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），主张“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），已体现了清醒的理性立场。即使在“天者，百神之君也，王者之所最尊也”（《春秋繁露·郊义》）这一类似乎具有超验性质的表述背后，也不难看到如下理性的取向：借助超验之天的权威，以制衡世上之“君”<sup>①</sup>。在此，“礼”作为儒学的核心观念之一，从另一方面制约着儒家的终极关切。不难注意到，在仁、礼、现实之人、超验之天（神）以上四重关系中，“仁”主要体现为爱人，“礼”则更多地表现为敬神；前者关乎价值关切，后者则渗入了理性意识。

精神世界不仅关乎具有宗教性的终极关切，而且包含更为现实的道德面向。以“仁”为内核，精神世界中的伦理面向首先表现为德性的完善，即所谓“仁德”或以“仁”为内涵的德性，包括仁爱的取向、基于恻隐之心的普遍同情、天下的情怀，等等。这种德性的重要特点之一是包含善的精神定向或善的精神定势，始终以自我的成就和天下的安定（内圣外王）为价值目标。这也可以视为“仁”在伦理意义上的精神世界的体现。

如前所述，与“仁”相联系的“礼”既展现为现实社会规范，也可以内化为理性的原则。在精神世界这个维度上，“礼”则既表现为普遍的伦理规范，也体现为内在的理性观念，二者从不同方面规定着人的品格和德性的培养。儒家要求自我确立理性的主导地位，抑制和克服感性的冲动，避免仅仅跟着欲望走，等等，都体现了基于“礼”的理性精神。荀子曾指出：“凡治气养心之术，莫径由礼。”（《荀子·修身》）所谓“治气养心”，主要以德性的培养为内容，而在荀子看来，内在德性培养的最好途径，即是依循于“礼”，这里的“礼”，主要表现为内化的理性原则。

<sup>①</sup> 参见杨国荣：《善的历程》第五章，上海：上海人民出版社，1994年。



可以看到,在精神世界的伦理之维上,“仁”与“礼”的统一具体表现为德性完善和理性自觉之间的统一。《大学》提出“正心诚意”,也蕴含了“仁”和“礼”这两个方面对伦理世界的影响。“正心”更多地侧重于以理性的原则来规范、约束人的伦理观念,“诚意”则首先表现为基于“仁”的要求,完善内在道德意识,使之真正成为“实有诸己”的真诚德性。在这一意义上,“正心诚意”无疑从一个方面体现了伦理之维的精神世界所内含的“仁”与“礼”的统一。

儒家精神世界更一般的形式,体现于精神境界。精神境界同时包含宗教性、伦理等多重方面,从而具有综合性的特点。精神境界在儒家那里有不同的表现形态,这里可以基于张载的相关论述,作一大致说明。张载曾提出如下著名论点:“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平。”<sup>①</sup>这些表述从不同方面展现了儒家精神境界的具体内容。

所谓“为天地立心”,也就是人通过自身的认识和实践活动,为自然(天地)确立价值的目标和价值的方向。自然本无价值目标,其价值目标乃是通过人自身的观念和活动而赋予的。对儒学而言,人是世界中唯一具有创造力量的存在,人之为人的根本特点在于他具有这种创造力量,后者使之能够赋予自然(天地)以意义。“人为天地立心”首先便从价值的层面上,凸显了人的创造力量以及人赋予世界以意义的能力。比较而言,“为生民立道”主要涉及人和人自身的关系:人类的历史走向和发展方向取决于人自身。所谓“为去圣继绝学”,更多地表现为延续文化的历史命脉:“去圣之学”体现了社会文化在思想层面的沉积,后者同时表现为文化的历史命脉,这一意义上的“继绝学”,则在于延续这种文化的历史命脉。“为万世开太平”所指向的,是终极意义上的价值目标,在儒家那里,这既关乎人类永久安平的前景,又包含使人类走向真正完美形态的价值理想。

可以看到,以上观念概括起来包含两个方面,其一是理想的意识,其二是使命的意识。所谓精神境界,从实质的内涵看,即表现为理想意识和使命意识的统一。在儒学那里,这一意义上的精神境界始终没有离开“仁”和“礼”的交融。“为天地立心,为生民立道”等取向首先体现了人应当追求的理想,它同时又规定了人的使命,即化以上理想为现实。作为理想,以上取向体现的是“仁”的价值原则:无论是从人出发为自然(天地)确立价值方向,还是为人自身规定历史走向,抑或追求人类永久安平的前景,都可以视为以人的关切为核心的“仁”道观念的具体化。从使命的层面看,以上取向则与“礼”所渗入的内在责任和义务相联系:“礼”作为普遍的“当然之则”(规范),包含应当如何的要求,后者关乎责任和义务,精神境界中内含的使命意识,则表现为这种责任和义务观念的引申。

### 三

在体现于精神世界的同时,儒学的具体内涵又展开于社会领域。从传统的观念看,这里所谓社会领域包括“家国天下”这样广义的存在空间;从哲学层面来说,它涉及的则是政治、伦理、以及日常的生活世界等方面。

从政治上之维看,基于“仁”的政治关切首先在总体上表现为对仁政、王道、德治等政治理念的追求。孔子提出仁道的观念,强调“为政以德”,主张对民众“道之以德”(《论语·为政》)。到了孟子那里,仁道观念进一步引向仁政的学说。仁政学说和儒家所追求的王道、德治等观念紧密的联系在一起,其中包含对人的多方面关切,这种关切同时体现了“仁”的内在精神。

比较而言,在政治领域,“礼”首先表现为确定度量界限,建立包含尊卑等级的社会秩序。荀子在考察“礼”的起源时,曾对此作了具体考察:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”(《荀子·礼论》)所谓“度量分界”也就是确定社会成员的不同社会地位,为每一种地位规定相应的权利和义务。在缺乏如上社会区分的条件下,社会常常会陷入相争和纷乱的境地;而当所有社会成员都各安其位,

<sup>①</sup> 张载著,章锡琛点校,《张载集》,中华书局,1978年,第376页。

互不越界之时，整个社会就处于有序的状态。在此，“礼”的核心的方面便体现于通过确立度量界限，建立起一定的社会秩序。

以上是“仁”与“礼”的统一在儒家政治中的总体体现。在具体的政治实践展开过程中，政治的运作同时涉及实质的方面和形式的方面。从“仁”的观念出发，儒家往往比较注重政治实践主体的内在人格和德性在政治生活中的作用。从政治哲学的角度来说，对政治主体及其内在品格德行的注重属于政治实践中实质的方面。从孔子、孟子到荀子，儒家在思考国家治理、政治运作时，往往把政治实践的主体放在主导性的地位上。对他们而言，国家是否得到治理，社会是否陷于纷乱，等等，总是与政治实践主体即君臣自身的品格、能力联系在一起。儒家比较注重所谓贤能政治，《孟子》《礼记》《荀子》都一再强调政治主体应当具备贤与能的品格。对贤能的这种注重，源于儒家“仁”的观念，儒学对政治实践中实质性方面的关注，也与之相关。

在形式的层面，儒家对政治领域的考察更多地与“礼”的观念联系在一起。从肯定“礼”出发，对政治实践运行过程的思考往往会引向对政治规范、政治体制等等的注重，与之相应的是由“礼”而接纳“法”。前面提到，法家的政治走向是化“礼”为“法”。相形之下，儒家则始终不放弃“礼”的主导性，其特点在于通过“礼”而在政治实践中接纳“法”，或者说，由“礼”而入“法”。在儒家关于政治实践运行过程的具体考察中，我们不难看到由注重“礼”而进一步关注“礼”和“法”的理论取向。荀子的以下论述便体现了这一点：“礼者，法之大分”（《荀子·劝学》），“法者，治之端也”（《荀子·君道》），“非礼，是无法也”（《荀子·修身》），“治之经，礼与刑”（《荀子·成相》），如此等等。由“礼”而接纳“法”或由“礼”而入“法”，最后引向“礼”“法”交融，构成了儒家在政治哲学上的重要趋向。这一特点也体现于政治实践的层面：在儒学独尊的汉代，政治的实际运作便表现为所谓“霸道杂之”（《汉书·元帝纪》），后者所体现的，实质上即是以“礼”为主导的礼法统一。从治国的层面看，以“礼”为主导的礼法统一所侧重的，主要是政治实践的形式之维。

从政治哲学角度看，“礼”以度量分界建构社会秩序，同时又关乎社会正义。如前所述，度量分界的实际意义在于把人区分为不同等级和地位，同时为每一等级和地位中的人规定各自的权利和义务。后者从否定的方面看要求个体不可彼此越界，从肯定的方面看则意味着每一个体都可以得其应得：在界限允许的范围之内，个体可以得到与其身份、地位一致的社会资源。这一意义上的得其应得，从一个方面体现了正义的要求——自亚里士多德以来，得其应得都被理解为正义的基本规定之一。就此而言，通过“礼”而建构起理性的秩序，同时也为从形式层面走向正义提供了某种可能。

可以看到，基于“仁”的贤能政治与以“礼”为主导的礼法统一，构成了儒家政治哲学的两个相关方面。这可以视为“仁”与“礼”的交融这一儒家核心观念在政治领域的具体体现。按其内涵，“仁”所指向的是人与人之间的沟通，包括建立在情感之上的人际关联，由此达到社会成员彼此和谐相处。“礼”则侧重于区分界限，亦即为不同个体规定不同的等级和地位，使之各有相应的义务和权利，彼此相分，互不越界，由此建立社会秩序。概要而言，基于“礼”而分界限、建秩序与基于“仁”而合同异、趋和谐，构成了儒学总的政治取向。儒家所说的“礼之用，和为贵”（《论语·学而》），也从一个方面体现了这一点：礼本言其“分”，“仁”则以“和”为指向，“礼”所规定的人际之“分”，需要通过“仁”而引向社会的和谐，由此，“仁”和“礼”也从不同侧面展示了它们在政治生活中的作用。

与政治的运作相关的社会领域，是伦理关系和伦理实践。事实上，政治和伦理在儒家那里往往难以截然相分。伦理既关乎精神世界，也体现于社会领域，精神世界中的伦理之维，更多地表现在观念层面。在社会领域，伦理则通过人的具体存在、人与人之间的关系，以及人的实际行为而展现。

从现实的社会领域考察人的伦理之维，通常面临两个方面的问题，其一，“成就什么？如何成就？”，其二，“做什么？如何做？”“成就什么？如何成就？”主要是以人格的完善、品格的培养为目标，涉及的是道德实践的主体。换言之，它关心的是道德实践主体本身如何生成或成就什么样的道德主体。“做什么？如何做？”则更多地表现为行为的关切：相对于道德实践主体，它更为关注道德行为本

身。在儒家那里,与“仁”和“礼”的统一这一核心的观念相联系,以上两个问题以及与之相关的不同关切也彼此关联。首先,从“仁”的观念出发,儒家把成就德性、完善人格提到了重要的地位。如所周知,儒家有“成己”和“成人”之说,其内涵在于把“成就什么”作为主要关切点。与“仁”相关的是“礼”,在社会领域,“礼”的伦理之维更多地表现为现实的社会伦理规范。一般而言,伦理规范重在指导人们的行为选择和行为展开。与之相应,“礼”的关切点也更多地指向人的具体行为过程,包括人在不同的情景中应该选择什么样的行为,在实践过程中应当如何依“礼”而行,等等。这些问题首先与前面提到的“做什么?如何做?”联系在一起。

历史地看,以上两个问题往往分别与不同的伦理趋向相涉。“成就什么?如何成就?”每每被视为所谓德性伦理的问题。德性伦理所侧重的首先是道德主体的完善,其内在的理论旨趣在于通过人的成就,以达到道德主体的完美,并进一步以道德主体的完美来担保道德行为的完善。“做什么?如何做?”则更多地与行为的关切联系在一起,这种关切在伦理学上属规范问题。规范伦理首先指向人的行为,如何在行为层面合乎道德规范,是其关心的主要问题。在伦理学上,儒家常常被看作是德性伦理的代表。确实,如前所述,与注重“仁”相联系,儒家将德性(仁德)放在重要地位。然而,儒家同时处处以“礼”为关注点,“礼”作为普遍规范,以行为的制约为其指向。从现实层面看,与“仁”和“礼”的交融相关联,儒家既关注“成就什么,如何成就”这一类德性伦理的问题,也关切“做什么,如何做”等规范伦理意义上的问题。不难注意到,在社会领域的伦理维度上,“仁”和“礼”的关联具体表现为德性伦理和规范伦理的统一。尽管在儒学的演进中,不同的人物常常表现出相异的侧重,如朱熹较多地表现出对规范或规范的形上形态(天理)的关切,比较而言,在王阳明这样的哲学家中,内在德性(良知)则成为其优先的关注点,但从总体上看,以“仁”和“礼”的关联为前提的德性和规范的统一,构成了儒家在伦理学上的主导取向。

在儒学的演化过程中,政治与伦理彼此相关,总体上表现为“仁”与“礼”的统一。孔子所提出的“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》),便已体现了以上趋向。具体而言,“君君、臣臣”更多地涉及政治领域,“父父、子子”则与道德人伦相关联,两者的共同特点在于都在实质的层面指向“仁”与“礼”的沟通。一方面,在个体人格之维,“君君、臣臣”要求“君”和“臣”都要合乎各自的准则:即“君”应有“君”的品格,“臣”要像“臣”的样子。另一方面,从具体实践过程看,“君”和“臣”都应各自履行其承担的政治义务:君应履行“君”之职,“臣”也同样应如此。这里体现了政治领域中实质层面(政治品格)与形式层面(政治规范)的不同要求。与之相关的“父父、子子”主要是侧重于伦理之维。这里同样涉及“仁”和“礼”:一方面,“父父、子子”关乎亲子之情,后者体现了“仁”的精神,另一方面,其中也包含亲子之间的道德责任,后者与“礼”的要求相联系。无论从政治之域看,抑或从伦理之维考察,“君君、臣臣、父父、子子”都体现了“仁”与“礼”的相关性。

社会领域的另一个重要方面,是日常生活或生活世界。现代政治学往往区分国家与个体(私人),并以两者之间的社会区域为所谓“公共空间”或“公共领域”。儒学没有对此作这样严格的区分,但宽泛而言,这里将要讨论的日常生活或生活世界近于上述视域中的社会空间,关乎日常处世、日常行事的方方面面。日常生活展开于人的日常存在,生活与生存也具有相关性,在此意义上,日常生活无疑具有本体论意义。不过,在儒学中,日常生活更具体地表现为日用常行。在家庭之中,有事亲事兄等日常的行为。在家庭之外,则关涉乡邻交往。后者构成了传统社会重要的社会活动空间,如何做到长幼有序、尊老爱幼,等等,是其间需要应对的日常问题。在朋友之间的交往中,朋友有信、朋友之间有情有义,等等,构成了基本的要求。在师生关系中,则涉及尊师重道、洒扫应对等日常行为。以上的日用常行既包含基于“仁”的情感沟通,也涉及礼仪的形式和礼仪的规范。

日常生活的展开,以多样的人伦关系为背景;人在生活世界中的共在和交往,既关乎规矩,也涉及情感,后者总是渗入了“仁”的精神。孔子认为,能普遍地做到“恭、宽、信、敏、惠”,即意味着达到了“仁”(《论语·阳货》)。“恭、宽、信、敏、惠”便涉及情感的沟通,它构成了儒家视域中人与人之间日常

交往的基本要求。与之相辅相成的是“礼”：“讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”（《礼记·礼运》）对儒家而言，礼本来即以“辞让”为题中之义，所谓“辞让之心，礼之端也”（《孟子·公孙丑上》），便表明了这一点。在政治领域，“礼”主要表现为通过确立度量分界，担保社会秩序；在日常生活中，“礼”则一方面为日常交往提供礼仪形式和礼仪规范，另一方面又通过辞让等要求，避免人与人之间的日常纷争，以保证交往的有序性。礼在政治领域和日常生活中的以上二重规定体现了礼本身的相关方面，荀子和孟子则在一定意义上分别侧重于其中一个方面。从人的日常活动看，以辞让为内在要求的“礼”从不同方面为人与人之间的和谐交往提供了前提：“尊让絜敬也者，君子之所以相接也。君子尊让则不争，絜敬则不慢，不慢不争，则远于辨矣。不斗不辨，则无暴乱之祸矣。”（《礼记·乡饮酒义》）可以看到，“仁”与“礼”从不同意义上构成了日常生活有序展开所以可能的条件。以人与人的交往而言，“尊老爱幼”更多地体现“仁”的要求，“长幼有序”则首先体现了“礼”的内在规定，两者在显现交往过程多重内涵的同时，也表明了日常生活的展开过程与“仁”和“礼”的相关性。

#### 四

就人的存在而言，精神世界主要涉及人和自我的关系，社会领域指向的则是人与人之间的关系，政治、伦理、日常生活等社会领域都以人与人之间的互动为内容。从更广的视域看，人的存在同时关乎天人之间。在儒家那里，对天人关系的理解，同样体现了“仁”与“礼”统一的观念。大致而言，上述天人关系既有形而上的维度，也有伦理的方面。

在形而上的层面，儒家对天人关系的理解首先表现在强调人为天地之心：“人者，天地之心也。”（《礼记·礼运》）人为天地之心的实际所指即“仁”为天地之心。关于这一点，从朱熹的以下论述中便不难看到：“盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。”<sup>①</sup>与张载所说的“为天地立心”相近，人（仁）为天地之心的具体内涵，也就是人为自然确立价值目标和价值的方向。康德在晚年曾将上帝视为“人与世界的内在精神”<sup>②</sup>。这里的“内在精神”也关乎价值意义，康德在将人和世界的价值意义与上帝联系起来的同时，似乎也表现出以上帝为价值意义的终极根据的趋向。相对于此，儒家以人（仁）为天地之心，显然体现了不同的价值取向。在这里，“仁”作为儒学的核心，同时制约着儒家对天人关系的理解，并由此赋予自然（天）以价值意义。

与“仁”在天人之辨中的体现相联系的，是从“礼”出发规定天和人的关系。在儒家看来，天地有分别，自然也有序，天地之序与社会之序之间，存在着连续性：“大礼与天地同节”，“礼者，天地之序也”，“在天成象，在地成形。如此，则礼者天地之别也”（《礼记·乐记》）。从形上之维看，这里所强调的是天道与人道的相关性。按儒家的理解，天地之序既构成了“礼”所表征的社会秩序之形上根据，又展现为基于“礼”的社会之序的投射，天地之序与社会秩序通过“礼”而相互沟通。

“仁”和“礼”与天人之辨的以上关联，主要展现了形上的内涵。广而言之，天人之际既涉及人与自然（天地）的关系，又与人自身的存在形态相关，二者都包含伦理之维。在形上的视域中，天人关系以“合”（关联）为特点；相对于此，两者在伦理的层面则呈现出“分”（区别）的态势，而首先表现为人的本然（天）形态与人化（人）形态之分。从肯定人的内在价值出发，儒学始终注重把握人之为人的根本之点，并由此将人与自然之域的存在区别开来。儒家的人禽之辨，便以此为关注点。对儒家而言，人不同于禽兽的根本之点，就在于人受到“礼”的制约：“是故圣人作，为礼以教人。使人以有礼，知自别于禽兽。”（《礼记·曲礼上》）禽兽作为动物，属广义的自然对象（天），人则不同于自然（天）意义上的存在，而人与自然存在（禽兽）之分，首先便基于“礼”。在此，“礼”作为现实的社会规范，同时也为人

① 朱熹：《仁说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第3280页。

② Kant, *Opus Postumum* (Cambridge University Press, 1993), 240.

形成不同于自然(天)的社会(人化)品格提供了担保。

在儒家那里,人禽之辨同时关联着文野之别。这里的“野”大致属自然(天)或前文明的存在状态,“文”则指文明化或具有人文意义的存在形态。儒家要求人的存在由“野”而“文”。从内在的方面看,由“野”而“文”意味着获得仁德等品格,并形成人文的价值取向;从外在行为过程看,由“野”而“文”则要求行为合乎“礼”的规范,趋向文明的交往方式。前文曾提及,“礼”的具体作用包括“节文”,这里的“节”主要与行为的调节和节制相联系,“文”则关乎形式层面的文饰。以“礼”为规范,人的言行举止、交往方式逐渐地趋向于文明化的形态。这一意义上的文野之别既是天人之际的延续,也渗入了“仁”与“礼”的互动。

当然,伦理意义上的天人关系既有上述天人相分的一面,也包含天人关联的维度。在儒学之中,这种相关性首先体现为将“仁”的观念引申和运用于广义的自然(天)。儒学从孟子开始,便主张“仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)。这里包含两个方面。首先是“仁民”,即以仁道的原则对待所有人类共同体中的成员,与之相关的“爱物”则要求将仁道观念进一步引用于外部自然或外部对象,由此展现对自然的爱护、珍惜。这一意义上的“爱物”,意味着在伦理(生态伦理)意义上肯定天人的相合。《礼记》提出了“树木以时伐”(《祭义》)的观念,孟子也主张“斧斤以时入山林”(《孟子·梁惠王上》),即砍伐树木要合乎“天”(自然)的内在法则,而非仅仅基于人的目的。这里既蕴含着保护自然的观念,也基于“仁”道原则而肯定了天与人之间的统一。

除了“仁民爱物”,天人关系还包含另一方面,后者体现于“赞天地之化育”等观念。对儒家而言,人不仅应“成己”,而且有责任“成物”,后者意味着参与现实世界的生成,所谓“赞天地之化育”,便以这一意义上的“成物”为指向。以上观念蕴含两方面前提:其一,人具有参与现实世界的生成之能力;其二,人生活于其间的世界并不是本然的洪荒之世,而是与人自身的活动息息相关,其中处处包含着人的参与。“赞天地之化育”不仅体现了人对世界的责任意识,而且渗入了人对世界的关切意识:在参与世界形成的过程中,人承担对于世界的责任与人关切这个世界,表现为彼此相关的两个方面。对世界的这种关切和承担对世界的责任既体现了“仁”的意识,也涉及“礼”的观念。如前所述,“礼”作为普遍的规范,以“当然”(应当如此)为形式,其中蕴含着内在的责任意识和义务意识,“仁”则一开始便表现出了对人与世界的普遍关切。由仁民而爱物,即从一个方面体现了这一点;对天人关系的如上理解,则从另一个方面体现了“仁”与“礼”统一观念。

可以看到,儒学以“仁”和“礼”为其思想的内核,“仁”与“礼”的统一作为儒家的核心观念同时渗入儒家思想的各个方面,并体现于精神世界、社会领域、天人之际等人的存在之维。在哲学层面,“仁”和“礼”的关联交错着伦理、宗教、政治、形而上等不同的关切和进路,儒学本身则由此展开为一个综合性的文化观念系统:儒学之为儒学,即体现于这一综合性的系统之中。借用康德关于感性和知性关系的表述,可以说,有“仁”和“礼”的内核而无多方面展开的儒学是空的或抽象的,有多重方面而无内核的儒学,则缺乏内在灵魂或主导观念,二者都各有所偏。儒学的具体性、真实性,即体现于它的综合性或内核的多方面展开上。时下所谓心性儒学、政治儒学、制度儒学、生活儒学,等等,似乎都仅仅抓住了儒学的某一方面或儒学在某一领域的体现:如果说,心性儒学主要涉及儒学有关精神世界的看法,那么,政治儒学、制度儒学、生活儒学等则分别以儒学在政治、伦理领域,以及生活世界的展开形态为关注之点。儒学在某一方面的体现和儒学的本身或儒学的本来形态,应当加以区分。以儒学的某一个方面作为儒学的全部内容,往往很难避免儒学的片面化。诚然,从历史上看,儒学在其衍化过程中,不同的学派和人物每每有各自的侧重,但不能因为儒学在历史中曾出现不同侧重或趋向,便把某种侧重当作儒学的全部内容或本来形态。儒学在具体演化过程中的侧重与本来意义上的儒学不应简单地加以等同。要言之,对儒学的理解,需回到“仁”和“礼”的核心观念及其多重展开。

# 当代儒学发展的机遇与困境

## ——从政治儒学与诸价值理念关系视角的考察

李洪卫

**摘要:**当代儒学复兴的根据是20世纪以来中国人对生存意义世界重新探求的关切,以及近代以来关于中国建构民族政治共同体文化基础的思考之趋向,因此这一儒学的当代发展有其历史必然性。但是,以蒋庆先生为代表的当代政治儒学偏重于秩序尤其是天道秩序的关怀,强调礼制秩序的重要性,强调人的先天的不平等,从而引发了其所理解的秩序架构与自由平等价值之间的碰撞,而根据蒋庆所经常引征的托克维尔的论述,身份平等却恰恰是现代社会的基石。此外,如果按照蒋庆礼制秩序的理解,法治作为现代社会存在基础的地位就会失落,义务与权利之间的内在同一性也会失调,而我们认为,梁启超的公德观念及其建构反而是传统与现代衔接、义务与权利并进和维护秩序连续性与建构法治社会的共同条件。

**关键词:**政治儒学;意义世界;平等;礼制秩序;公德

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.02

从19世纪末到整个20世纪,对于中国思想家来说,需要思考的问题就是如何在现代化和现代性的价值坐标下,实现旧秩序的破坏与新秩序的建构,没有哪个思想流派不是同时思考这样双重的问题的,只是他们致思的理路有所不同,或者在大致相近的进路上侧重点有所不同而已。保守主义的思想家更多考虑的是秩序破坏与重构之间的连续性,用我们过去的说法具有“改良”的气质,同时,它的精神内核中更多贯穿着“理性主义”的特质<sup>①</sup>。探求当代大陆新儒家们的进路大体与此相关,只是他们在今天的时空背景下,表现出更多的时代层面的保守性。他们在看到文化传统对社会秩序稳定及其建构支撑的同时,比较忽略对自由平等和个人尊严价值的观照,忽略对现代法理社会作为社会基础性概念的尊重。故,从我们的角度看,冀愿当下大陆新儒家们在强调儒家是一种文明体系的时候,不要将它视作一种完备自足的价值体系乃至现代性文明体系的替代品,这是我们在复兴儒学的时候需要关注的,即,既要看到中国历史文明尤其是儒家在中国历史进程中所积淀的人的与仁的普遍性,同时又要看到与它相关的价值诸如礼的历史性,特别是这一点,今天大陆新儒家尤其是其最大代表蒋庆先生的致思路径中就有诸多可省察之处。我们在考究当下中国儒学复兴的机遇与困境的时候,将会以他的一些观点作为主要分析的案例。

### 一、意义追寻与政治共同体的建构

#### (一)近代中国人意义世界的探寻

儒学过去是一种强调稳定乃至恒常性而不是变异的学说,到了近代康有为、梁启超那里变成强

**作者简介:**李洪卫,河北工业大学马克思主义学院研究员(天津300401)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”(16ZDA104)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 这里需要说明的是,此处用词基于政治学而非哲学术语。这些所谓“理性主义”或现实主义的政治思想者,其认识论却大多是经验主义的,与认识论上的理性主义恰恰相反。

调社会发展连续性的观念,即在强调变革的同时突出秩序的相对稳定性,这是秩序性要求的第一个意义;另一个同样重要甚至也许更重要的意义是,秩序追求是“意义的追寻”,或者说“意义的追寻”本身就是秩序追求的题中之义,是给社会秩序架构提供精神支持的,它在儒家那里往往是某些先验性的概念的表达,正如曼海姆给出的那种思维模式:追本溯源寻求合法性根据的思维方式<sup>①</sup>。张灏先生在对近代新儒家的评论中着重突出了这个看法。他认为,文化认同的危机是所有当时中国知识分子都能够强烈体会到的,因此不算是倡导儒学之人的特质,同时这也不能看成是“新儒家”在道德精神方面的强烈的独有的诉求<sup>②</sup>。即作为20世纪文化保守主义主要代表的现代新儒家不仅要看到文化认同危机,更要追寻作为文化认同的个体和群体之生命性的根据,即心性派所提出的道德的理性主义或道德的理想主义。不管是“国学热”,还是“儒学热”,都贯穿着如何解决20世纪以来中国人精神焦虑的问题,是中国人意义世界的重建问题。

新儒家为什么要回到“仁”的德性理想主义?张灏指出:意义的危机是他们考虑的根本性的问题。他将之归纳为精神迷失的三个方面:道德迷失、存在迷失和形上迷失,生存的困惑和焦虑是他们更加关注的焦点<sup>③</sup>。中国危机认同绝不仅是思想与社会层面的问题,认同危机,在儒家那里更主要的是意义危机,即生存性焦虑。因此,这种思考并不像一般人想象的那样,儒家就是文化民族主义,他们并不排斥普遍性。张灏先生虽然对现代新儒家有所批评,但是他能指出这个意义的焦虑是普遍性的,这一意见则是中肯的。这个普遍性不仅仅是指在人们思想中普遍存在,更重要的是这个普遍性是表征意义焦虑是生命之内在和根本性之意谓,这才是现代新儒家在新文化运动之下具有独立性的意义所在。高瑞泉先生最近提出的秩序与动力的二元性也是基于类似分析架构。他把秩序的探索分成社会秩序和意义秩序的双重寻求,而且指出二者的内在统一性。这个分析框架力图将今天中国的社会发展和思想争论纳入到20世纪的思想史研究中。他说:“在‘动力’的追求高涨的同时,‘秩序’的寻求也已经发生。因为困扰国人的问题由‘中国向何处去’转变为‘现代化的追求’以后,已经内在地包含了‘我们如何实现现代化?’和‘中国要什么样的现代化?’,前者要解决动力的来源,后者关心秩序建构。……秩序的追求可以区分为社会生活的秩序和意义世界的秩序。这是两个互相联系而又各自有其特殊领域的秩序。社会生活的秩序本质上是伦理-政治的关系,其基础是经济的结构和经济活动的秩序;意义世界的秩序则涉及价值和理想乃至宗教。”<sup>④</sup>对中国来说,意义秩序的摧毁或延续或重构都指向儒家思想,保守主义观念的雏形也在这其中形成。今天意义重建的强烈需求与过去相比为之更甚,它包含着20世纪新的革命价值观的解体所带来的价值迷失,这其实是一个重建:新的循环似乎形成——从20世纪初叶到21世纪初叶的一个循环。但是,当下中国的意义重寻,的确是一个在更高层次上的循环,即建基于经济发展较高水平上的循环,尽管如此,社会结构中一些基本问题依然存在,因此,变革动力与秩序守成的二元性再次出现。其实这种双重性还可以沿用变革与认同的模式来刻画,只是动力与秩序的二元架构更显社会结构变动性的社会学意义和哲学蕴涵的复合性,即一个民族向前跃动的冲动与自我确认、秩序稳定之间的张力是始终存在的。回顾20世纪中国的社会变迁史可以看到,当时的文化保守主义者的价值关切重新成为今天人们的价值目标。与20世纪有所不同的是,价值问题提出的历史环境已经大为不同;另外,与原来心性儒学家占据主

① [德]曼海姆:《保守主义》,李朝晖、牟建君译,南京:译林出版社,2002年,第35页。

② 张灏:《新儒家与当代中国的思想危机》,《幽暗意识与民主传统》,北京:新星出版社,2006年,第97-98页。

③ 参考张灏:《新儒家与当代中国的思想危机》,《幽暗意识与民主传统》,第98-100页。

④ 高瑞泉:《中国哲学以何种“样态”再度登场?》,《文汇报》2012年12月17日。从对20世纪的整体描述看,高瑞泉先生提出的动力与秩序的二元性是对前述不同分析框架的一种重新表述,当然其中又有些重要的不同。动力当然是变革的表征,但是动力的蕴涵不仅强调社会或政治革命本身,同时还关乎变革的内在个人根据如个人内在的意志或哲学意义上意志论的探寻等等;而意义秩序则首先体现在20世纪初期的启蒙中已经发生过的“科玄论战”等诸种争论。或者说从一开始,中国的发展以及社会路径的选择,就是动力与秩序的变奏。

流地位不同,一批政治儒学家走到历史前台。

如果省思当代中国儒学复兴的根源,有三个相互联系又倾向不同的维度:第一,如上所述,今天儒学的重新兴起,与国人精神世界的重塑、意义世界的探寻紧密联系在一起,具有终极关切的意蕴,心性儒学在20世纪中国的影响基本是由此形成的。第二,今天中国民间社会对国学、儒学的热衷则是基于如何确认现实生活的意义,不仅在超越层面还有在日常生活层面的各种确认与平衡,如重建家庭关系的认知,个人与子女教化、教养问题等等,与人们对生命价值与社会关系统一性的思考不无关联。就今天来说,大陆政治儒学的发挥受惠于上述两者,但是他们的着力点并不限于此。第三,我们观察当代大陆新儒家的崛起也有三个彼此关联又有各自偏向的视角:蒋庆将儒教视作个体、社会乃至家国一体的原点,陈明、干春松等人没有蒋庆那么强烈的统一性,而更多地倾向于民族整体塑造的理念,秋风等人的思想居于其间,既有追寻个体价值基点的倾向,也有对传统政治认同的诉求,还有寻求政治渐进发展战略的思考。就政治共同体的建构来说,陈明、干春松等人可能有比较强烈的倾向性,正是基于此共项,他们都对心性儒学不再满足而提出儒教的主张,他们关于儒学复兴主张的侧重点虽然各有不同,但是基于政治建构的出发点大体是一致的,这就是下面要谈到的20世纪以来关于中国国家政治共同体的塑造问题。

## (二)政治共同体的建构与秩序性问题

20世纪中国的问题,没有超出或脱离中国走向现代化进程的基本方向,但是这里有一个前提,现代化是在一个民族国家的基础上形成共同市场和最高政府才得以开始的,因此,这个努力是现代化的前提条件。中国经过从19世纪中晚期到20世纪中叶近一个世纪的奋斗,经历了两个共和国才基本稳定下来,从而开始了现代化的急行军。但是,从世界现代化的整体进程观察,现代国家形态的建构历程是伴随着一国经济现代化的历程不断完善的。21世纪初叶,儒学的当代复兴运动既包含着中国心灵秩序重建的问题,同时也包含着政治秩序建构的问题,这个心灵秩序和政治秩序的并行过程为儒学复兴提供了关键性的契机。

所谓政治秩序的建构或完善,有不同的说法。甘阳在20世纪末曾经提出关于“政治民族”的概念,他转述的是韦伯的看法,他说:“韦伯的基本看法是,现代经济发展必然促成社会的高度分殊化(societal differentiation),从而导致整个社会具有日益多元分散的社会离心力倾向,因此现代政治的基本任务即在于如何创造一种政治过程以使多元分散的社会利益仍能凝聚为民族整体的政治意志和政治向心力,不然的话整个民族将出现只有社会离心力而无政治向心力、只有地方利益集团而无民族利益的危险局面,其结果将是整个民族呈现分崩离析的状况。”由此需要政治主导力量引导建构起一个新的“政治机制”以适应社会结构的巨大变动。而他认为韦伯提供的方案是适应“大众经济”过程的“大众民主”即广泛参与的民主机制<sup>①</sup>。甘阳的界定中提出了一个相反相成的价值目标,即中央型政治权威的集中性、向心力与大众民主之间的统一。从前提看,又有两点:第一,这是与现代化所要求的现代国家的整体性相一致,第二,似乎与亨廷顿观察现代化进程中的权威主义过渡有目的上的某些相似。但是,我们需要注意到,甘阳的看法与亨廷顿所提出的过渡架构正好相反,亨廷顿所担心的恰恰是大众民主所引发的大众参与的爆发可能带来的离散,所以,甘阳的理论似乎有其内在的冲突性。由此我们可以重新回溯托克维尔所讨论的美国民主稳定性的基础条件,它与这些相对简单的仅仅从政治领域的思考不同,而是强调制度架构的社会性基础和文化性基础。换句话说,“政治民族”或“政治共同体”理念的成熟及其实践的完善是20世纪以来中国社会或现代化发展的必然方向,但可以有不同的取径思考,而依据社会和文化基础的考察正是今天儒学复兴的机缘。这个机缘包括中国民族国家的民族精神品格的塑造及其整体性问题,譬如精神价值的认同性,尽量避免

<sup>①</sup> 甘阳:《走向政治民族》,《读书》2003年第4期。



诸神的争吵而导致的可能的价值认同的割裂<sup>①</sup>。同样重要的一点是,政治儒学因其保守性而呈现出保守主义在现代社会中主张渐进变革的特性,即保守主义对“秩序”和“渐进”以及连续性的强调对于社会变革来说有其重要的意义。儒学同时在个体价值意义上的需求满足以及政治民族建构的双重意义上显示了它的潜力,因而成就今天似乎声势浩荡的发展态势。

笔者把一种社会秩序的构成性状态称作是“理序”与“礼序”的统一<sup>②</sup>,它是具体历史时期价值平衡、社会平衡的条件与表征,也是保持社会变革连续性的条件,因为它总是基于传统价值的保持和弘扬,构成传统与现代之间的纽带和桥梁。当代大陆儒学的复兴有此上述机遇,所以应运而生了大陆儒学的发展,但是,有此机遇并不意味着今天大陆儒学家的政治儒学的理念就可以自然而然地应用于现实之中,蒋庆先生的政治儒学就存在着下面一些需要澄清的问题。

## 二、秩序架构与平等价值的协调

现代社会的秩序建构遵循着一些与文化传统相联系的原则,因此,在一些具体方面可能存在着民族或文化层面的差异,这是需要注意的,但是有些是基本性的,没有文化上的根本分歧,也需要特别注意,如个体的平等价值。保守主义对秩序观念与变革的渐进性和连续性的强调,凸显了它本身的优点,保守主义的明显缺环是对平等观念有意或无意的忽视。但是,从当代人类普遍接受的基本价值看,平等是现代社会的根本价值支点,没有平等就没有现代社会的构成,也不可能形成市场交换体系和全面的法治统治。现代社会应当在此基础上构建公民权利、义务和责任。没有个体的平等,现代社会的价值认知将无法衡量,基本规则运行将无法持续,社会阶层固化问题更难以解决。但是,当代大陆的政治儒学家们基于多种原因,对这一问题提出了挑战,譬如蒋庆先生关于男女身份问题等的意见。蒋庆提出新的人的不平等观念,声称依据的是所谓中国传统天道的价值观,这是需要我们认真分析的。

蒋庆的天道观特别突出世界的先天的自然属性,这个自然属性就是天道下降之后的三才的不平等性,以及阴阳作为自然属性存在的自然分工特性,由此衍生社会分工的自然属性:也就是个人在社会分工中各自的角色定位。他认为这些是属于天道的规定性,因此,他认为西方的“天赋人权”是不能接受的,而人的不平等则是先天的自然的,这种不平等的观念是与中西文化的差异密切联系在一起的。他认为从思维观念的层面上说,中国文化是实质性思维和结构性思维,而西方文化是形式性思维,形式性思维的代表形态就是自然法,人们在自然法的观念下形成普遍的法律观念,在普遍的法律观念下形成人人平等的意识。他说:

《易传》虽讲“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,但宇宙万物的生成变化并非依止于抽象的理性实体,如希腊哲学中的“始基”“无限者”“逻各斯”等,而是在阴阳变化二气交感中化生万物。故儒家天道观所说的本体非理性的逻辑设定,而是直觉所透悟出的宇宙实相。由此观之,儒家所说的天道不能用理性逻辑的方式来理解,只能用设卦观象的方式来演证,故儒家的天道不可能逻辑化为“普遍的理性法则”,即不可能如《儒》书<sup>③</sup>所言与自然法在本质上具有一致性。<sup>④</sup>这种阴阳二气变化最直接的体现者便是人世间的男女有别。蒋庆将这种“别”视作自然属性的根本特质,正是它构成现实社会中的“礼”的根据。所谓“各正性命”即是各自扮演各自的角色,当然首先要知道自己在自然社会中的先天的角色定位,这就是因别而生的“分”,也就是各自的“命”,每一个人都要正命,笔者这个解释也许能够比他自己解释得还要清楚一些。他把这种先天的定位称作是实质

① 从公民政治共同体视角,多重价值的并置在法律体系中通过罗尔斯强调的“重叠共识”原则上可以得到合理的解决。当然,对于建构过程中的政治共同体看法可能不一致,而即便是对于成熟的政治共同体,也有人不赞同罗尔斯的观点。

② 参见李洪卫:《根基与歧异——政治儒学与心性儒学的理念与方向》第一章,上海:上海三联书店,2015年,第1—14页。

③ 此处“《儒》书”指邓小军《儒家思想与民主思想的逻辑结合》一书。——引者注

④ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第254—255页。

平等,将法律上所规定的平等视作是形式平等,他认为形式上的平等实际上造成了真正的不平等<sup>①</sup>。因为男女存在是先天的自然的规定,而男女相合则是如《周易》所言的“合”,因此也是自然宿命,每一个角色都已经有先天的意义和规定性,这就是他们各自的本质。现代人将男女婚配看作是一种法律上的契约,这一观念丧失了婚姻的生命意义的深度和历史文化的高度。这种乾道坤道本来就是高低不平的,现在人们人为地拉平是最大的不平等<sup>②</sup>。因此,蒋庆坚决反对法治,因为法治与他所主张的礼治是正相反对的:

法治政治体现的是只重形式之普遍性而排斥人情之特殊性的机械划一的精神,追求的抽象齐一的形式平等而忽略现实生活中人的实质差异,强调的是外在法律的强制作用而不能提升人生命存在至宗教艺术境界以安身立命。<sup>③</sup>

在这方面,蒋庆把人类一切关系几乎都转换成了道德关系,而且是必然的义务性关系:

我们知道,只要讲到道德,道德关系就是绝对性的,是对行为人自身的绝对命令,而不是平面性的、对等性的,或者说平等的对人际关系的相互要求。<sup>④</sup>

蒋庆此论旨在强调人际之不平等以实施“礼治”“士人政治”“君子政治”等等,而反对现代人的平民政治、欲望政治、私利政治。

如果说男女有别还是属于先天差异的话,那么蒋庆对人类现实之不平等的第二种论证是人的现实身份即角色存在或社会分工的固定化,他认为这是社会等差的必然性,人们只能在这种差异中寻找自己的角色认同和社会价值,而不能逾越它去寻找一个别的价值和意义。他说:

任何社会中绝对的自由平等皆不可能,因为社会分工已从横向将人安立于职业中,已从纵向将人安置于等级中,人只能(从现实层面来说)从自己特定的身份中来寻找自己身心的依托,来发现自己存在的价值。此即是儒家君子知命,素位而行之义,亦是亚里士多德与托克维尔所揭示的贵族政治所具有的正面价值。故等级与身份并非纯系落后与反动,合理的等级与身份正可对治极端的自由与平等的消极作用,在特定的社会等级与身份中来维护与实现人性的尊严。<sup>⑤</sup>

蒋庆强调个人需要在市民社会中寻找自己的身份定位和角色扮演,以利于个人获得身心生命的安顿,这种说法有一定意义。因为,个人在社会中的归属不仅要有宗教层面、道德价值的认同,家庭价值和国家价值的体认,同样也需要职业、阶层等的分工和分类,以形成个人在职业和社会价值中的归属感。但是,这一点是相对的,不是绝对的更不是固定的,否则社会的进步和个人的自由都无法获致,而蒋庆的观念有一定程度的绝对性,这一点则是需要注意乃至警惕的。蒋庆等当代大陆新儒家中很多人引征托克维尔的观点作为自己思想的奥援,但是,我们回复到托克维尔思想的原点看到的是,这位所谓的贵族思想家对美国民主最深切的感受除了那三个原则,最基本的认知支点是美国人的平等。

托克维尔说:“我在合众国逗留期间见到一些新鲜事物,其中最引我注意的,莫过于身份平等<sup>⑥</sup>。我没有费力就发现这件大事对社会的进展发生的重大影响。它赋予舆论以一定的方向,法律以一定的方针,执政者以新的箴言,被治者以特有的习惯。”“不久,我又看到这件大事的影响远远大于政治措施和法律,而且它对政府的钳制作用绝不亚于对公民社会的这种作用。它不仅在制造言论,激发情感,移风易俗,而且在改变非它所产生的的一切。”“因此,随着我研究美国社会的逐步深入,我益发认

① 参见蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第228页。

② 参见蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第228页。

③ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第370页。

④ 蒋庆:《自由民主、三纲与女权主义》,范瑞平主编:《儒家社会与道统复兴——与蒋庆对话》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第86页。

⑤ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第321页。

⑥ 原文为“the general equality of conditions”,下同。——引者注

为身份平等是一件根本大事,而所有的个别事物则好像是由它产生的,所以我总把它视为我的整个考察的集中点。”<sup>①</sup>因此,我们在这里不难看出,托克维尔的美国之行看到的是在美国平等观念和与之相应的制度架构基础上的美国民主的展开与稳固,其次才是对民主发展的各种条件的具体考察。没有平等就没有美国的民主,托克维尔考察了美国的民主以及对民主的支撑两个方面,其中,平等是民主的根基,几乎与民主同义,而宗教、乡村自治和法律体系是它的支撑内容,它们保证美国人生活在平等且有信仰的条件中,这是需要我们特别注意的。这里仅仅从托克维尔的思考和美国事例说明“平等”尤其是身份平等是现代社会的形成的一个基础性条件,更应注意的是,身份平等与个体社会角色的担当之间不存在任何矛盾,如何澄清各种不同层次之间的关系是我们深化政治理论与儒学关系的下一步的问题<sup>②</sup>。

### 三、礼俗与法理之关系

现代社会被认为是一个法治社会或法理社会,当然,法治社会也不排斥礼俗和道德风尚,而是存在着层次分工协调和相互支持的关系,即康德所谓的道德共同体与法律共同体的并建,但是,法治体系是现代社会的基础和根基,这一点作为底线思维不能动摇。蒋庆先生锁定的“王道政治”却希望实现一个“无讼社会”,并将其实现的愿望寄托在礼俗乃至礼制的完善上,这个政治儒学的理念是需要认真鉴别的。

蒋庆先生的政治儒学反对心性儒学对人性本体的认定,但是他又不像康德那样将人二元化,凸显理性与感性的双重认定<sup>③</sup>,而是强调人性的恶的一面在现实世界中的张扬,因此,要通过礼教来对治。而所谓传统的礼教,则被蒋庆称为“组织化、制度化的善”:

现代社会是一个复杂的高度组织化的社会,现代社会的邪恶与古代社会中的邪恶不同,古代社会相对简单分散,故邪恶多表现为个人的邪恶,通过心性的渠道或许可以对治;而现代社会中的邪恶除个人的邪恶外,更多的是组织化的邪恶或者说是制度化的邪恶,这种邪恶是一种集体的或整体的邪恶,单靠个人的心性不能对治,只有靠组织化的善或者说制度化的善才能对治。这种组织化或制度化的善就是体现儒家天道性理的政治法律制度,即以礼乐为基础的文物典章制度。所以儒家最重礼,把礼看作是天下归仁的先决条件,因为只有礼才能对治天下普在的恶(不仁)。<sup>④</sup>

蒋庆认为礼之所以能对治组织化的邪恶是因为这是组织化的力量之间的较量,是实在的力量之间的对抗<sup>⑤</sup>,这令人想起马克思说的批判的武器不能代替武器的批判,物质的力量只能用物质的力量来摧毁,但是,任何一种世俗的组织或力量都有其局限性乃至负面功能。古代中国的礼的确是一种实在的力量,但是,它对邪恶的治理似乎并不特别强大,而对人民的束缚也并不那么脆弱,因此,这种复活不能不令人生疑。虽然,我们同样呼吁文化传统的复活,呼吁通过道德教化养成对治社会中丑恶的蔓延和混乱、喧嚣、浮躁,但是方法似乎不能像蒋庆这样重建一个组织化制度化的力量,就如同传统中国中的宗法力量与皇权专制势力等进行馆合而构成所谓的礼制。但是,蒋庆却认为礼制才能征服现代社会的弊病,而他把这种所谓的礼制与心性儒学的道德修养对立起来,作二元对比,而故意忽略

① [法]托克维尔:《论美国的民主》(上),《托克维尔文集》第1卷,董果良译,北京:商务印书馆,2013年,“绪论”第4页。

② 关于个体平等与儒家思想的复杂性关系及其内在的尊严之平等与现实事实上的不平等诸问题,笔者将另文论述。另参考李洪卫:《良知与正义——正义的儒学道德基础初探》,上海:上海三联书店,2014年。

③ 心性儒学也是如此,他们当然认为现实人的感性欲望的存在,否则就不会有“大体”“小体”的区分,在这个意义上,人的理性与感性之间存在冲突或张力,但是,心性儒学也不否认人的感性欲求的合理性,这是需要澄清的,而这一点也是我们在现代重新认识理解儒家的重要内容。

④ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第19—20页。

⑤ 参见蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第19—20页。

心性儒学所强调的通过制度变革所要建立的法律规则和秩序。他把儒家的外王仍然还原为传统的礼法制度,他说:

公羊学认为要对治人性之不善,就不能像心性儒学主张的那样通过主观的道德修养来完成,必须通过客观的礼法制度来完成。因为公羊学认为客观的礼法制度是一种善的力量,人性之恶的力量只有用制度之善的力量去对治才能摧毁。……从公羊学的思想来看,所谓外王就是建立客观化的礼法制度,因为客观化的礼法制度正是外在王道的表现。荀子“王者尽制”一语最能说明公羊学重视制度,把外王理解为建制的思想。<sup>①</sup>

蒋庆将荀子的“尽伦尽制”与庄子的“内圣外王”勾连在一起,认为,如果说儒家是内圣外王的话(他也认为庄子此意是深得儒门之志的),那么,荀子的尽伦尽制就是最好的典范,也即是说,圣王不是一个体用关系而是平行并列对等的关系;尽伦是个人生命的养成,尽制就是建立理想的礼法制度,这二者之间没有直接的因果关系<sup>②</sup>。其实这种思路显然是最大限度地撕裂儒家思想了。荀子法后王,有法家思想,所以才有他的礼法制度的整体性设计;而绝大多数儒家都讲三代之治甚至直承尧舜,这正是今文经学与古代大同的矛盾之处。近代思想家都比较甚至极端反感荀子,譬如康有为尤其是谭嗣同,其实症结也正基于此,人们对宗法礼制的反感反对不止自“五四”始:从魏晋玄学的兴起,到明清之际诸思想家,直到近代人士都认识到礼法制度对人性的宰制。所以,蒋庆虽然同样讲今文经,但只是偶尔谨慎地提到康南海,因为康有为大多数时候对荀子提出批评而且相当严厉,这是启蒙思想家们的共同特征,原因在于他们既受到古代文化传统包括礼制的熏染教化,但是更深知其中的专制主义对个人和国家的弊害。因此,今天我们对重提礼制需要给予相当程度的怀疑,勘察其合理性,对其弊端必须保持高度的警醒。

德国著名的社会学家滕尼斯曾经提出传统社会与现代社会分野的一个重要标志是从“礼俗社会”向“法理社会”的转变、演进<sup>③</sup>,应该说这是一个历史规律,那么对于社会共同体来说的道德整合由何为之?其实在西方这主要是由宗教社群来提供的,同时还有其他各种慈善性、公益性非政府组织的存在,这样的事实对蒋庆先生的理论既是挑战又是对它的肯定。问题仅仅在于,蒋庆是要将这种伦理化的共同体价值放大到政治法律范围(就像是在传统社会那样),还是仅仅作为政治体系的社会道德基础和支援力量?如果是前者,这里面显然存在着历史的陷阱,如果是后者,这其实与明末之际心学的王学运动是一致的,也就是以心性的敦养实现社会的教化,同时构建一个与政治体系相疏离乃至于存在一定张力的民间社会结构。但是这显然不是蒋庆先生的意旨所在,虽然蒋庆先生也提出中国市民社会的儒家资源问题,但是希望构建大一统的伦理型政治结构,即所谓的礼乐刑政之属,才是他的论题核心。他说:

公羊学与心性儒学不同,不是从抽象的哲学观念与人类存在的普遍特征上来看人性,而是从具体的历史事件与政治现实中来看人性,故公羊学对人性的负面价值有深切的体认。<sup>④</sup>

他主观上认为客观化的礼乐刑法是一种“制度性的善”的力量,可以对治人性中的“恶”,这种制度性力量的建构是心性儒学所没有或匮乏的<sup>⑤</sup>。他令人十分担忧的理论主张,是“按照善的理念建立的有组织的制度即是一种善的力量,力量只有用力量去对治才能消除,气质之性的恶的力量只有用圣人制定的制度之善的力量去对治才能消除”<sup>⑥</sup>，“在政治儒学看来,所谓制度,并非现代独立分隔的纯粹

① 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第50页。

② 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第50—51页。

③ 参见[德]滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:商务印书馆,1999年,第332、340—341、274—327页。

④ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第49页。

⑤ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第50页。

⑥ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第104页。

的政治法律制度,而是涵摄糅合着宗教精神、道德精神、艺术精神和政治法律精神的综合的礼乐制度”<sup>①</sup>，“这种制度政治儒学叫做礼乐刑政之制,亦即公羊家所推崇的‘王制’”<sup>②</sup>，“儒教在解决群己人我关系与人与人之间的关系时均不提倡权利思想,即不要求他人施仁于我,行义于我,亦不要求社会中人与人之间的权利相抗衡、相制约、相卫护,而是要求我对人、己对群尽到仁、义、忠、信等义务,要求社会中每一人伦关系内的人都互相尽到自己名分所规定的义务,故儒教的群己观可以说是一种‘义务本位的群己观’,此群己观与当代‘群己权界’的权利群己观相比有很大不同,其不同在于儒教的群己观旨在从根本上解决群己人我与人之间的矛盾冲突”<sup>③</sup>。蒋庆先生这里凸显的其实是一种宗教价值和宗教关系,而不是世俗中的一般关系的交往要求,这里最大的问题就是礼乐与刑政的合并与混同,但是这也是他的为难之处,因为如果只强调礼乐,那么政治儒学的“政治”就无法体现出来,而且刑政与礼乐作为他所认为的中国古代政治制度的确是一体化的。他为了减缓人们对这种思想倾向的疑虑,提出政治儒学和政治化的儒学的区分,指出政治儒学的最大特征是保有理想性和批判性,即对人类大同的向往和对政治现实的批判<sup>④</sup>,但是它本身的“无讼”的愿望与精英治理的思想又如何能够保障普通公民的个人权利不受侵害,这是一个实实在在的问题,更不要说对于公共事务的积极参与了,消极自由且不可得,何谈积极自由?究其实,蒋庆的思想还是牟宗三先生早就讨论的“政道与治道”问题,没有公民基本权利的保障,政道即政权的合法性依然无法获得可靠的解决。牟宗三说:

无论封建贵族政治还是君主专制政治,政权皆在帝王(夏商周曰王,秦汉以后曰帝)。而帝王之取得政权而为帝为王,其始是由德与力,其后之继续则为世袭。吾人论以往之政道,即以开始之德与力及后继之世袭两义为中心而论之。<sup>⑤</sup>

因此,权力变幻成为社会稳定与否的主宰,这是传统社会最大的问题。现代社会之稳定性则是依赖市民社会自身的良性和自主的运行,权力的形成与转换都依赖于市民社会的常态运转,即社会机体的自主性与稳定性是政权权力稳定的条件,反过来,政治权力的变化基本不会影响社会机体自身的运行,这种运行机制才是需要我们慢慢探索的。今天基于中国现代化进程的中途性,贤能政治等的运行可能起到相当的助力,但是,从政治和社会稳定性的视角,贤能政治只能是辅助性的而不是基础性的,礼乐教化应当是民间的,而不应当是政治的。

#### 四、结语:基于公德建设的国民精神建构

一个社会的秩序建构必须有其相应的理序和礼序,这也是我们今天面临的实实在在的严峻课题,但是这不等于它只有全盘回到传统这一种思路,心性儒学自20世纪初以来一直申诉的传统的现代化转化的方向其实就是一个很好的路径,但是却被蒋庆先生等批判为“哲学化”“思辨化”,没有实践性特征等,其实这是错误的。因为,心性儒学致力于一种中国人思维方式的转变,今天政治儒学家们则是接续下一步的工作:使这种转变落地,但是,对于今天的大陆新儒家来说,他们并不这样认为。他们认为这是两套思路,他们或者是另一套工作,或者是并行的工作,而不是延续性的工作,譬如把康有为推到前台,推到新儒家的最前端,以此囊括后面的儒家,或者与现代新儒家并行。但是,他们可能容易忽略康有为与现代新儒家之间在思想根基上的共性<sup>⑥</sup>。同时被忽略的还有在政治建构中的其他致思路径,譬如康有为的学生梁启超的观点。

① 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第104页。

② 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第105页。

③ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第233页。

④ 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,第112页。

⑤ 牟宗三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第1页。

⑥ 参见李洪卫:《政治儒学与心性儒学的根基与歧异》,《社会科学论坛》2016年第4期。

与康有为晚年致力于孔教建设不同的是,梁启超开启倡导“新民”的思想,这个思想主要可以分为对公德的倡导和对公民权利的肯定,二者又具有内在统一性。梁启超对“公德”有一个界定:

夫可谓公德云者,就其本体言之,谓一团体中人公共之德性也;就其构成此本体之作用言之,谓个人对于本团体公共观念所发之德性也。<sup>①</sup>

梁启超认为,近代的中国如果需要发生一个革命性的变革,那就是人自身的改变,但是,这不是断裂的,而是连续的,尤其是在德性涵养方面,并不是抛弃传统于不顾,而是在传承中有扬弃和学习,这个学习的新内容就是“公德”,它是我们传统中极其匮乏而又又是极端要害的。他认为,国人过去没有陌生人“合群”的概念与意识。他指出,合群之义,人人能说,但人人都不能做到,原因有四个:第一,公共观念的缺乏;第二,内外界限不分,彼此分隔对待意识不强(这里面也包含民族意识的薄弱);第三,无规则(他认为,人群之立,赖以法律。用学理术语,即由契约出者为正,由命令出者为不正。这就是法治与人治的划分);第四,忌妒<sup>②</sup>。他这里主要讨论的是公德精神,最后所谓“忌妒”可以视为个人品性情操或私德。公德、私德在梁启超那里是一体两面,不能分割的,他认为在专制社会中根本不存在道德的发用,因为在那里人们无论贵贱相互之间只能变诈巧取相遇<sup>③</sup>,换句话说,公德乃至人的德性的发挥与政治文明是互为表里的。

梁启超此论涉及中国几千年来没有公共领域和公共意识的问题,其实戳中了中国民族的要害,这个问题在一定意义上又是与个体的权利意识、义务观念相互联系在一起,梁启超说:

权利竞争之不已,而确立之保障之者厥恃法律。故有权利思想者,必以争立法权为第一要义。凡一群之有法律无论为良为恶,而皆由操立法权之人制定之自获其权利者也。强于权利思想之国民,其法律必屡屡变更,而日进于善。盖其始由少数之人,出其强权以自利,其后由多数之人,复出其强权相抵制,而亦以自利。权利思想愈发达,则人人务为强者,强与强相遇,权与权相衡,于是平和善美之新法律乃成。<sup>④</sup>

梁启超在这里强调了新旧阶级之间在立法权争夺问题上的激烈冲突,认为这是历史进程中的必然,但是,他的目的在于争民权的基本权利而不是特别着眼于斗争哲学。他说:

一部分之权利,合之即为全体之权利;一私人之权利思想,积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想,必自个人始。人之皆不肯损一毫,则亦谁复敢攫他人之锋而损其一毫者,故曰天下治矣,非虚言也。<sup>⑤</sup>

这里我们看到的是,人的权利的伸张、界定“故曰天下治矣”,这是梁启超在当时相对于其他思想家的一个重要的进步。天下之治核心在哪里?依梁启超的话就在个体权利的界定,公共权力的构成依据个体权利的本体而后定。康有为在一定意义上也是看到这个问题的,他也有一些论述,但是,第一,他没有像梁启超这样意识明确、强烈;第二,他由于特别关注过渡时期政治秩序的稳定,而将思想重心转到中国人的精神性秩序的建构即一个虚君或精神性君主的存在这个问题上。梁启超对此也有强烈的关注,因为他与同时代的杨度等人一样,一直担心国民精神品质的堕落,但是,他的方案已经抛弃了对君主的关切,而将视野聚焦到保障公民权利的法律体系与社会公德统一性的建设上来,而这个公德的建设也是诉诸传统道德的延续性的,而且在一定意义上,他的关于权利的论述有类于康德责任价值转成人的权利观念,在一定意义上是将个体道德建设与个体权利的觉醒综合到了一起,这是值得特别关注的一点。他说:

今吾不急养义务思想,则虽日言权利思想,亦为不完全之权利思想而已,是犹顽童欲勿劳而

① 梁启超:《新民说》,沈阳:辽宁人民出版社,1994年,第162页。

② 梁启超:《新民说》,第106页。

③ 梁启超:《新民说》,第164页。

④ 梁启超:《新民说》,第51页。

⑤ 梁启超:《新民说》,第50页。

又贪父母之养也,是犹惰佣不力作而欲受给于主人也。<sup>①</sup>

按照康德,我的权利来自于他人的义务,彼此持有权利、义务的交互关系<sup>②</sup>。从这个意义上说,这种权利与义务实践的过程也是道德训练与发展的过程,正如前述梁启超所言,道德的开展过程就是政治体系文明化的进程,二者其实也是一个共进的历程。从梁启超分疏公德与私德以后,费孝通又以“差序格局”来说明传统道德的伦理属性及其在共同体中实践的局限性,这些前贤并非理论的空言,他们自己都是传统社会的亲身经验者。以此,我们可以见到,当代社会人际关系的处置必须基于双重建构与训练,即个人修身与权利/义务认知及其践履的并行。另外,一个需要注意的环节是,梁启超的公德建构同时又有族群建构的特性,他在讨论合群、自治等等议题时,都不忘记当时中国所处于列强环伺的恶劣环境中,所以民族主义的理念也渗透于个体权利、义务的探究之中,他对这一点的强调揭示出现代民族国家的内外双重一体性的特殊品格,于今天我们的民族公共精神建设仍然深富意义。同时,我们今天的历史背景还有一个全球化较迅速发展的特征,个体内在价值的普遍性、世界发展趋势的普遍性与作为国家公民存在的具体性一体存在,是又一个值得考量的条件。我们可以认为,梁启超的公德建设思路成功地结合了个体价值意义追寻与社会秩序建构的共项和交集,把制度建构、公民训练和个体道德完善的修身整合起来,值得我们今天认真思考。

笔者个人认为,康有为思想集浪漫主义和现实主义于一身,譬如《大同书》的理想主义认知,同时他又极富现实感,他的儒教思想就是基于历史现实的战略性考量,但是这并非他的终极关怀<sup>③</sup>。梁启超的思想并非这种两极会通的方式,他是始终秉持一种现实主义理念的思考,在历史发展的跃迁和连续之间寻找平衡。他对“新民”的概括是:

吾所谓新民者,必非如心醉西风者流,蔑弃吾数千年之道德学术风俗,以求伍于他人;亦非如墨守故纸者流,谓仅抱此数千年之道德学术风俗,遂足以立于大地也。<sup>④</sup>

梁启超的思想,显然有别于康有为所特别努力建构的孔教的一体化的顶层设计的方式,而是以基础性的公共生活的道德精神建构配合个体道德的连续性发展,通过制度建构和生活训练实现国人的道德提升、文明完备。对于这其中的优劣和利弊得失我们还需要通过进一步的研究作出更深入的考察,在前人思想的基础上结合现实的境况提出有价值的新理念来。总之,根据以上考察,我们可以看到,当代中国儒学发展之机遇与困境并置,即意义追寻、生活建构的推动力与政治秩序的稳定性的不同侧面都需要儒学的弘扬,但是不同价值之间内在张力的平衡是一个重要的思考要件,如果在此脱序,也可能构成其理论实践的陷阱。

[责任编辑 李梅]

① 梁启超:《新民说》,第146页。

② 参见[德]康德:《法的形而上学原理——权利的科学》,沈叔平译,林荣远校,北京:商务印书馆,1991年,第34-35页。

③ 参见李洪卫:《政治儒学与心性儒学的根基与歧异》,《社会科学论坛》2016年第4期。

④ 梁启超:《新民说》,第9页。

# 华南学派史学理论溯源

王 传

**摘要:**华南学派是目前在国内颇具影响的学术流派,其治学方法与实践很值得关注和探讨。华南学派史学理论的形成,植根于中山大学文科设立以来“眼光向下”与跨学科治学的学术传统,师承傅衣凌、梁方仲在中国社会经济史领域的理论和方法,在此基础上积极吸收西方年鉴学派的史学理论,并在与海外学者长期的合作与交流中形成了共通的治学理念。华南学派史学理论的形成,与中国近百年来的社会及其学术思潮的变迁密切相关,反映出中国史学由传统走向现代的某些共有特征。探寻该学派史学理论的形成过程,对于当代中国史学理论建设应具一定的启示意义。

**关键词:**华南学派;中山大学;语史所;顾颉刚;傅衣凌;梁方仲;历史人类学

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.03

近三十余年来,一批历史学和人类学学者以“华南”为试验场,在中国区域社会史研究领域取得了显著成绩,其“研究范式已水到渠成”<sup>①</sup>。他们将在中国区域社会史研究中的理论与方法概括为:一是提倡历史学、人类学等人文社会科学多学科综合研究的方法取向;二是在具体研究过程中,提倡田野调查与文献分析、历时性研究与结构性分析、上层精英研究与基层社会研究的有机结合;三是强调从中国社会历史的实际和中国人自己的意识出发,理解传统社会发展的各种现象,在理论分析中注重建立中国人文社会科学研究的本土方法体系和学术范畴<sup>②</sup>。他们在实践中形成了一个较为稳定的学术群体,其核心成员包括陈春声、刘志伟、郑振满、赵世瑜以及海外的科大卫、萧凤霞、蔡志祥等人,他们“一直有一个学术共识和理想:由地方调查的经验所了解到平民的日常生活与想法,来改写中国史。也就是这个学术共识,造就了‘华南研究’”<sup>③</sup>。按照2009年时任中山大学校长黄达人的说法:“我们的历史人类学已经形成了‘华南研究’或‘华南学派’,我们的历史人类学团队及其研究已经得到了国际学术界的认可。”<sup>④</sup>

华南学派称得上是“中国历史学和人类学界不多见的能够和世界学术前沿对话的群体”<sup>⑤</sup>。它的形成,既反映了改革开放以来中国史学发展的一种新趋势,同时又深深植根于自身的学术传统。华南学派在中国史坛的崛起虽是近年之事,但其源头至少可以追溯到1920年代。在半个多世纪的岁月中,他们的先辈以筚路蓝缕、开启山林的精神,为华南学派的形成打下了坚实的基础,其理论、方法、实践和学术远见,皆足以为后人垂范。鉴此,本文有意将该学派置于中国近现代学术发展变化的

**作者简介:**王传,华东师范大学历史学系讲师(上海200241)。

**基金项目:**本文系2017年国家社会科学基金重大项目“多卷本《20世纪中国史学通史》”(17ZDA196)的阶段性成果。

① 唐立宗:《〈历史人类学学刊〉创刊号出版简介》,《明代研究通讯》(台北)2003年第6期。

② 参见《中山大学历史人类学研究中心正式成立》,中山大学历史人类学研究中心、香港科技大学华南研究中心合编:《华南研究资料中心通讯》(香港)第23期(2001年4月15日),扉页。

③ 黄应贵:《进入东台湾:区域研究的省思》,《人类学的视野》,台北:群学出版公司,2006年,第174页。

④ 黄达人:《中大要创岭南学派》,《羊城晚报》2009年4月19日,第A3版。

⑤ 王学典主编:《述往知来:历史学的过去、现状与前瞻》,济南:山东大学出版社,2003年,第242页。



脉络之中,客观评估其与中国现代学术发展的关系,以加深对近现代学术史的认识。

## 一、“眼光向下”与跨学科治学

由顾颉刚和傅斯年共同创立的中山大学(下称“中大”)语言历史学研究所(下称“语史所”),不仅奠定了今天中大人文学术的根基,更为重要的是,该所留下的“眼光向下”及跨学科研究传统,已成为华南学派建构史学理论与方法最重要的思想渊源之一。

1927年前后,顾颉刚为语史所主办的《语史所周刊》《民俗周刊》写了两篇反映该所工作旨趣的《发刊词》。顾氏认为,在转型时期的中国学界开辟学术新路,须对自己所处的时代、学术方向和范围、材料的状况和最新治学方法等问题有清醒的认识。针对这些问题,他提出建设新学问须打破学问的功利性,以求真为目标;须打破偶像的权威,以彰显理性。在此基础上,他呼吁研究所同仁应“承受了现代研究学问的最适当的方法”,“实地搜罗材料,到民众中寻方言,到古文化的遗址中去发掘,到各种的人间社会去采风俗,建设许多的新学问”,“语言历史学与其他自然科学同目的同手段”<sup>①</sup>。

以上论述,无论是在治学理念、方法,还是在内容上,都包含有一种新意。首先是“眼光向下”,走出书斋,拓宽了搜集材料的路径与范围。如果说,1923年胡适发起的“整理国故运动”所关注的重点仍在传世文献方面,那么,此时的顾氏已认识到“在故纸堆中找材料和在自然界中找材料是没有什么高下的分别”<sup>②</sup>,开始明确主张通过田野调查或者考古,广泛搜集社会各个角落非文字的材料,诸如民间传说、歌谣、谜语、谚语、神话、童话、故事,以及被传统学术研究弃之不顾的档案、账本、契约、民俗物品等材料,来拓展研究的范围。

其次,“眼光向下”,建设“全民众”的历史。自1897年梁启超首次撰文主张建设以民史为中心内容的“新史学”,此后流风所及,不少史家也发出过相类的言论,但具体到如何才能修出民史,各人的认识并不一致。至于如何表现“民”的历史,既无成果,又缺史料,不知从何下手,因而“未能真正深入各个历史时期民众生活的层面,做到以民为历史的中心加以展现,民史建设大都只能停留在理想的层面”<sup>③</sup>。

究其原因,其一,在研究途径上,清季学人未能找到建设民史的合适切入点,而一味地模仿泰西体例,隔靴搔痒,不能深入民众生活;其二,可能在于思想观念上“知识阶级的自尊自贵的恶习总不容易除掉,所以只听得‘到民间去’的声音,看不见‘到民间去’的事实”<sup>④</sup>。直到语史所成立后,以顾颉刚为首的语史所同仁才实现民俗学研究与民史建设的成功对接,成为“民史”建设的践行者。

钟敬文认为:“民俗文化是一定群体成员生活中,最基础的,也是极重要的一种文化。因为世上没有比民俗文化更为广泛地贴近群众生活、渗透群众生活的文化现象了。”<sup>⑤</sup>顾颉刚早年参与北京大学国学门的歌谣收集和整理工作,稍后又到厦门大学组织闽学会,继续民间史料的搜集和调查,深谙民俗材料对于民间社会历史重建的作用,因而他主张将全民众历史文化建设与民俗学研究结合起来,实际上是自北大国学门以来长期参与中国民俗学建设的一种切身体验。

1928年3月,顾颉刚代表语史所同仁为《民俗》作发刊词。在《发刊词》中,他猛烈抨击“圣贤”历史,鼓吹建设“全民众”的历史,说:“历来的政治、教育、文艺都给圣贤们包办了,不容小民露脸,经史百家是皇帝、士大夫们的故事和礼法,不仅大半虚伪,且完全不见社会底层民众的真实生活。随着时代的改变,‘皇帝打倒了,士大夫们随着跌翻了,小民的地位却提高了。到了现在,他们自己的面目和心

① 顾颉刚:《发刊词》,《中山大学语言历史学研究所周刊》1927年第1期,第1页。

② 顾颉刚:《1926年始刊词》,《北京大学研究所国学门周刊》第2卷第13期(1926年),第3—5页。

③ 桑兵:《从眼光向下回到历史现场:社会学人类学对近代中国史学的影响》,《中国社会科学》2005年第1期。

④ 顾颉刚:《妙峰山进香专号引言》,见顾颉刚编:《妙峰山》,广州:中山大学语言历史学研究所,1928年,第5页。

⑤ 钟敬文为“中国民间文化探索丛书”所作“总序”,见赵世瑜:《眼光向下的革命——中国现代民俗学史论(1918—1937)》,北京:北京师范大学出版社,1999年,第1页。

情都可以透露出来了”！他呼吁：

我们要站在民众的立场上来认识民众！我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会！我们自己就是民众，应该各各体验自己的生活！我们要把几千年埋没着的民间艺术，民间信仰，民间习惯，一层一层地发掘出来！我们要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！<sup>①</sup>

其后，顾氏又在岭南大学的学术演讲中再次强调民史建设的重要性<sup>②</sup>。

顾颉刚在《民俗周刊》上的发刊词，与彼时其他民俗学团体的刊物相比，以史学为中心而不是以文学为中心的取向显得相当特别。杨堃见证了这场民俗学运动全过程，他曾撰文指出《发刊词》中的“民俗”是包括民间艺术、民众信仰、民众习惯等“整个的民众社会”，“《发刊词》的语气完全是一种战斗的口吻”，代表着一种新思想，因此更像是“一篇新史学运动的宣言，想不到它原是《民俗》的发刊辞”，故而“这个民俗学运动原是一种新史学运动”<sup>③</sup>。桑兵认为，这是顾颉刚向民间求新史学的重要表述<sup>④</sup>。

综上所述，这里所谓的“眼光向下”所涵括的内容至少有两点值得注意。一是随着西方史学思想、方法的传入，语史所同仁在从事历史研究的过程中，认为单纯地依靠从故纸堆中寻找材料的纯文献研究方法已远远不能适应新时代学术发展的需求，他们重新估定文献的价值，开始走出书斋，眼光向下，实地搜罗材料，各种民间文献、实物、语言、图像和口述资料进入了史料的搜索范围。二是在20世纪初的史界革命浪潮中，自新史学家们严厉批判旧史学为“君史”，大力倡导“民史”以来，语史所同仁积极响应学界的号召，以“打破以贵族为中心的历史”，“揭发全民众的历史”为己任，开始眼光向下，关注、发掘底层民众的生产、生活、风俗、文化等领域。同时，语史所同仁将民史建设与其所倡导的民俗学研究有机地结合起来，扩大了史学研究的战场。

最后，《发刊词》还主张跨学科的研究范式，丰富了科学方法论的内涵。顾颉刚倡导的“语言历史学与其他自然科学同目的同手段”之内涵究竟是什么？观诸顾颉刚《1926年始刊词》可知：

所谓科学，并不在他的本质而在他的方法，他的本质乃是科学的材料。科学的材料是无所不包的，上自星辰，下至河海，变换如人心，污秽如屎溺，没有不可加以科学的研究。<sup>⑤</sup>

国学与自然科学不仅在治学方法上有共通之处，自然科学知识本身对于语言历史学的研究也同样有用。他说：“我们深知道别种科学不发达时，国学方面也要因为没有帮助而不得不十分进展的，所以我们酷望别种科学的兴起。”地质学家、语言学家、医学家、动物学家以及植物学家的研究，可以补正考古学、语言学、古代医学史以及中国古代动植物的形状和分布区域<sup>⑥</sup>。

在此，我们不难明白顾氏所指：在具体研究的过程中，历史学要利用诸如人类学、社会学、地质学、考古学、语言学、医学、动植物学等学科的成果，为其研究提供工具。而对自然科学工具的运用，涵括两层意思：一是将自然科学的知识直接运用于历史研究领域，二是将自然科学的方法引入史学领域。他们在实践中秉承此思想为指引，不仅打破了中国旧学范围和治学方法的束缚，引起了知识上、思想上的一种深刻改革，还直接推动了历史科学和其他相关学科之间的交叉，并在此基础上催生了史学与民俗学、民族学、人类学、社会学等新兴学科的融合。

语史所建立后，通过提倡新史学，鼓吹民俗学运动，在南方造就了一个崭新的学术研究基地，其影响力迅速向全国辐射。1928年，顾颉刚在致胡适的信中说：“我深信这一年中已为广东学界造成

① 顾颉刚：《发刊词》，《民俗周刊》1928年第1期，第1、2页。

② 顾颉刚：《圣贤文化与民众文化》（1928年3月20日在岭南大学学术研究会演讲），《民俗周刊》1928年第5期，第4页。

③ 杨堃：《我国民俗学运动史略》，《民族学研究集刊》1948年第6期。

④ 桑兵：《从眼光向下回到历史现场：社会学人类学对近代中国史学的影响》，《中国社会科学》2005年第1期。

⑤ 顾颉刚：《1926年始刊词》，《北京大学研究所国学门周刊》第2卷第13期（1926年），第3—4页。

⑥ 顾颉刚：《1926年始刊词》，《北京大学研究所国学门周刊》第2卷第13期，第10页。

一个新风气。”<sup>①</sup>也正是在这种学术新风的影响之下,语史所及其后起机构的同仁都能前赴后继将先辈开创的学术事业发扬光大,他们所倡导的学术研究新范式亦逐渐形成。1932年,朱希祖在总结中大民俗学研究的方法时说:

(民俗学研究)今后要从两个方面着手:一是纵的,从历史的记载上搜集材料;一是横的,从地理的分布上调查材料;再须协合历史学家,社会学家,人类学家,宗教学家,艺术家,以及民族心理学家等等,共同商定条理,着手搜集调查,研究整理。<sup>②</sup>

朱希祖所总结的“纵”“横”结合的研究范式,即在材料搜集、整理与研究上,“历时性”(历史)与“共时性”(地理)相结合,文本梳理分析与实际调查所得相结合,这种方法也曾在顾颉刚的孟姜女故事研究中得到过充分的运用。朱氏同时还指出,要在历史学、人类学、宗教学、心理学等学科的辅助下进行民俗学研究。

由顾颉刚等人发起的南方民俗学运动,最重要的成果是实现了民俗学学科范式的人类学转型<sup>③</sup>。于此过程中,我国早期民族学、人类学的奠基人杨成志是关键的人物。1927年,杨成志从岭南大学历史系毕业,受傅斯年和顾颉刚的赏识,进入语史所任职。翌年夏,又在顾、傅二人的支持下,参加了我国历史上第一次西南调查活动,由此蜚声学界。杨成志后来曾回忆到,在他进入语史所之后,就“在傅斯年、顾颉刚等领导主持下提倡‘到民间去’,开展民俗学与民族学调查研究活动”<sup>④</sup>。1929年后,随着傅斯年、顾颉刚先后离开语史所,杨成志便举起了南方民俗学运动的旗帜。

1935年,杨成志获巴黎大学人类学博士学位后回国,任中大历史系教授暨历史研究所(由语史所更名)人类学组主任,继承了语史所的学术传统,肩负起中大的民俗学、人类学的研究和学科建设的重任。1948年,杨成志向教育部申请在中山大学成立人类学系,他在陈述建系的第一条“理由”时,首先指出中大人类学研究始于二十年前的语史所的建立,具有深厚的学术积累<sup>⑤</sup>。钟敬文也同样指出,语史所同仁起初是研究民俗学,“后来却与民族学、人类学的研究会合起来了”<sup>⑥</sup>。

以杨成志及其弟子为核心的学术团队,开展了一系列旨在探究南方社会历史文化全貌的田野调查、研究和人才培养,在研究实践中注意将人类学田野调查与历史文献分析相结合,“将历时性的研究与共时性的研究融入一体,进行了纵、横结合的历史人类学研究”<sup>⑦</sup>,被学界称为中国人类学的“南派”,以区别燕京大学以吴文藻为首的人类学“北派”。“北派”讲理论、重应用,主要受英国功能学派人类学理论的影响,致力于近代民族社区和社会结构的分析和研究;“南派”则注重实践,主张在“运用人类学方法研究中国历史文献的同时,也在一定程度利用已有的历史资料进行人类学研究”。即通过历史文献与人类学田野调查、测量的结合,进行跨学科交叉研究,形成一定程度上的“互证”效果,因而又有人称之为中国人类学研究的“历史学派”<sup>⑧</sup>。

由上可知,在中大,历史学与人类学之间的渊源深厚。1949年前,中大的人类学系是从历史系孕育出来,新中国建立后,中大人类学系被取消,先前从历史系分离出去建立人类学系的教师又回到了历史系,人类学的学科传统在历史系得以保留。所以,刘志伟认为这些有历史学、人类学等多学科

① 顾颉刚:《致胡适的函》(1928年6月15日),中国社会科学院近代史研究所编:《胡适来往书信选》,北京:中华书局,1979年,第481页。

② 朱希祖:《恢复民俗周刊的发刊词》,《民俗周刊》第111期(1933年),第1页。

③ 施爱东:《倡立一门新学科:中国现代民俗学的鼓吹、经营与中落》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第304页。

④ 杨成志:《杨成志自述》,高德增、丁东编:《世纪学人自述》第2卷,北京:北京十月文艺出版社,2000年,第110页。

⑤ 杨成志:《国立中大设立人类学系建议书》(1948年3月20日),刘昭瑞编:《杨成志文集》,广州:中山大学出版社,2004年,第263页。

⑥ 钟敬文:《加强民间文艺学的研究工作》,《民间文艺学文丛》代卷头语,见杨哲编:《钟敬文生平、思想及著作》,石家庄:河北教育出版社,1991年,第404页。

⑦ 周大鸣:《中大人类学系与中国人类学的发展》,《中山大学学报学报(社会科学版)》2009年第6期。

⑧ 黄淑娉:《民族学人类学中国化的理论和实践》,《黄淑娉人类学民族学文集》,广州:中山大学出版社,2003年,第223页。

背景的教师“留下的东西都是跨学科的”，并没有学科分界的紧张。刘志伟在中大历史系读书的时候，对《民俗》《民俗学会丛书》中的内容稔熟于心，在不自觉中了解了民俗学和人类学方面的知识。谈及1930年代南方民俗学运动对今天华南学派的学术影响，刘志伟说：

民俗学运动在很多方面都留下了很重要的思想学术遗产。其中在学术理念上对我们影响最深的，是《民俗周刊》的《发刊词》中最后的几句口号，它提出：“我们要站在民众的立场上来认识民众！我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会！”这可以说是“华南研究”一直坚持的信念，直接联系着理论渊源。华南研究的目标在于改写中国历史，实质上要探索如何从民众的生活和欲求来认识整个社会。<sup>①</sup>

2001年，以中大历史系和人类学系教师为主体成员的历史人类学研究中心宣告成立。在述及语史所与历史人类学研究中心的关系时，中大历史系张荣芳教授道出两者之间深厚的学术渊源。他说：“为了继承和发扬傅斯年、顾颉刚等20世纪20年代在中大倡导的历史学、语言学、民俗学与人类学相结合研究风格和学术传统，以历史学和人类学系具有相近学术兴趣的教师为主体，正式组建了历史人类学研究中心。”该中心的成立，“是历史学与人类学互动的一个标志性成果，是学科渗透的创新，提升了历史人类学的学术品味，是傅斯年、顾颉刚在中大开创的事业的基础和发展”<sup>②</sup>。

## 二、闽粤学人的社会经济史师承

华南学派学术风格的形成，与该学派的核心成员陈春声、刘志伟、郑振满等闽粤学人师承傅衣凌和梁方仲社会经济史研究的学脉紧密相关。

作为我国现代社会经济史学科的奠基人，傅、梁二人在社会经济史园地里耕耘数十年，其门生及再传弟子遍布国内高校及学术研究机构，形成了广泛的学术影响。林有能指出，1980年代以来，在福建和广东两地的经济史研究领域曾经孕育出一个“闽粤学派”，他们之所以被冠以“学派”雅名，主要原因就是福建的傅衣凌和广东的梁方仲分别培养了一批学有所成的弟子，从而使他们的研究方向和学术风范得以传承和弘扬<sup>③</sup>。有学者甚至认为“中国社会史的研究很大部分是由傅衣凌、梁方仲先生留下的团队进行的”<sup>④</sup>。

傅衣凌和梁方仲进入中国社会经济史研究的领域，均源于1930年代的中国社会史大论战。这场论战开始时，傅衣凌正在厦门大学历史系读书，发表了几篇社会史研究的文章，开始意识到“论战期”的社会史研究中存在“公式化”的弊端。他指出中国社会经济自具特殊性，“农民的特质”才是“亚细亚生产方式最真实的基础”，故不能简单照搬西洋的学术来“刻画”中国的社会，应从其自身的特点入手对“其特殊的亚细亚的生产方式”进行研究<sup>⑤</sup>。但是，长期生活在福州、厦门等沿海大城市的傅衣凌对中国农村社会的认识仍相当模糊，以致他在这一时期有关农村社会经济史的研究只能停留在生产方式或社会形态等较为宏观层面的讨论。抗战爆发后，一次颇具传奇色彩的经历，将傅衣凌的学术研究引入了一个新境界。1939年夏，傅氏为避开日机的轰炸，辗转来到乡间，无意中发现了从明代嘉靖年间到民国时期的土地契约文书。他依据这些材料，写成了影响深远的《福建佃农经济史丛考》一书，为中国社会经济史的地区研究开拓了一个新领域<sup>⑥</sup>。

① 刘志伟：《在历史中寻找中国：“华南研究”三十年》，贺照田、高士明主编：《人间思想》第4辑《亚洲思想运动报告》，台北：人间出版社，2016年，第36页。

② 张荣芳：《顾颉刚先生与中大》，中国社会科学院历史研究所、中山大学历史系编：《纪念顾颉刚先生诞辰110周年论文集》，北京：中华书局，2004年，第30—31页。

③ 林有能：《学术传承与规范——“中国传统社会经济与现代化”国际学术研讨会述评》，《学术研究》1999年第9期。

④ 茅海建：《中国近代政治史面对的挑战及其思考》，《史林》2006年第6期。

⑤ 傅衣凌：《论中国的生产方式和农民》，《现代史学》第1卷3、4期（1932年），第298—299页。

⑥ 傅衣凌：《治史琐谈》，《傅衣凌治史五十年文编》，北京：中华书局，2007年，第36页。

1933年,梁方仲从清华大学经济学专业硕士毕业,随即进入北平社会调查所经济史组工作,并与吴晗、汤象龙联合发起史学研究会,正式步入史坛。针对当时学界在社会史论战中只谈公式理论而不注重实证研究的现状,梁方仲认为,要认识中国社会,须从农村社会入手,而田赋制度则是理解中国农村的关节点所在。因此他选择明清田赋史作为探索中国社会性质的突破口,从对相关制度的实证研究中,得出对明清以后中国社会性质的独到认识<sup>①</sup>。

作为20世纪我国社会经济史研究领域的两位杰出学者,傅、梁二人所从事的研究主题虽不尽相同,但他们的治学旨趣与方法却颇有相通之处。具体来说,有以下几点值得注意。

首先,注重“局部”个案研究与探求社会“总体系”的目标相结合。傅衣凌认为社会史论战多年,未见令人满意的述作,究其原因,多为史料收集不足所致。尽管不少研究者通过概括性的研究已经构筑了颇为新颖的理论体系,但仍属以一斑而窥全豹的粗放式研究,往往“以偏概全”,一旦涉及某特定问题的深入探讨,破绽立显,以致影响到“总的体系的建立”。为改变这种现状,他希望通过民间史料的采集,以地方志、寺庙志及民间契约为基础,对农村经济展开深入的专题研究。他的《福建佃农经济史丛考》一书,虽侧重于福建经济社区的研究,然亦“未放弃其对于中国社会经济形态之总的轮廓的说明,尤其对于中国型封建主义的特点的指明的责任”<sup>②</sup>。日本学者田中正俊认为傅衣凌在该书的开拓性贡献在于:“为了弄清中国农村社会的真实情况”,而“将具体的原始史料与当时的社会整体构造联系起来,在此基础上再作深入的研究”,于是号召日本的经济史研究同仁借鉴傅氏的治史新法<sup>③</sup>。

无独有偶,梁方仲强调“小题大做”的社会经济史研究路径。梁方仲参与创立的史学研究会曾向学界声称:“中国史上的问题太多了,我们愿意从大处着眼,小处下手,就个人的兴趣和所学,对每一个问题作广博深湛的检讨。”<sup>④</sup>史学研究会及其所办的刊物以“大处着眼,小处下手”的研究倾向,深刻地影响了梁方仲日后的治史路向。梁方仲在社会经济史研究的选题上提倡“小题大做”。所谓“小题”指从个案研究入手,切忌游谈无根。所谓“大做”包括两个方面的意思:一是指大量搜集资料,充分掌握全面的历史事实,务求本末兼备,探源溯流;二是指将某一具体专题置于整个时代背景之中去作综合的考察,以求得对整个社会经济特点及其发展规律的认识<sup>⑤</sup>。这一研究取向在其赋役制度史研究理论中体现得尤为突出。他曾毫不讳言地指出:以往中国学界讨论田赋制度史的论著多偏重于通论,而不注重把握各地区田赋实施的差异性。实际上,中国田赋问题是“地方的问题”,不仅南方各地田赋问题不同,各省的问题不同,甚至同一省的不同地区也有不同,故田赋问题宜先分区研究,集合更多的人力,将全国各地有关田赋资料搜集在一起,排比编次,才能作出综合的说明<sup>⑥</sup>。

其次,注重民间文献的收集与整理,补正史文献之不足。在傅衣凌看来,历史是一种综合的知识,除常见的文献资料外,研究者还应广辟史料来源,任何文字记载、口碑、传说等别人看去“不屑一顾的东西”,在有心的史学工作者眼中都有价值,关键在于研究者如何使用这些材料,把“死材料变成活东西”,“化腐朽为神奇”,以补正史文献不足的缺憾<sup>⑦</sup>。他在《福建佃农经济史丛考》中积极提倡:“社会经济史的研究,应注重于民间记录的搜集,所以近代史家对于素为人所不知道的商店账簿、民间契约等等都珍重地保存、利用,供为研究的素材。”<sup>⑧</sup>对于傅氏的治史新径,田中正俊给予了高度评

① 刘志伟、陈春声:《梁方仲先生的中国社会经济史研究》,《中山大学学报(社会科学版)》2008年第6期。

② 傅衣凌:《福建佃农经济史丛考》,福州:私立福建协和大学中国文化研究会,1944年,第1-2页。

③ [日]田中正俊:《戦時中の福建郷土史研究》,《歴史学研究》(日本)第161号(1953年),第49-50页。

④ 《发刊词》,《益世报》1935年4月30日,第11版。

⑤ 汤明燧、黄启臣:《梁方仲传略》,《汤明燧文集》,广州:广东人民出版社,1997年,第227页。

⑥ 方中:《评孙佐齐〈中国田赋问题〉》,《大公报》(天津)1935年7月25日,第11版。

⑦ 傅衣凌:《谈史学工作者的知识结构和学术素养》,《文史哲》1987年第2期。

⑧ 傅衣凌:《福建佃农经济史丛考》,第2页。

价,认为傅衣凌利用“迄今未能引起注意的民间文约”来证史,“不得不说是中国史学史上划时代的事件”<sup>①</sup>。

梁方仲所在的北平社会调查所曾主办《中国近代经济史研究集刊》,该杂志的《发刊词》颇能代表该所同仁的学术旨趣。其中谈到史料的搜集范围时,他们向学界声称:私人或家庭的流水账,店铺的生意账,工料的清单,户口钱粮的清册等常为研究者所“抛弃”的经济史料,“现在都变成最有趣的,最可宝贵的经济史料了”<sup>②</sup>。在《史学》发刊词中,他们再次表明对于那些“零烂的”,一向不被人们所重视的正史以外的若干记载,也同样地加以注意,因为“这里面往往含有令人惊异的新史料”<sup>③</sup>。梁方仲在研究明清田赋问题的实践中,悉心发掘地方志、笔记、民间文学等书本上的材料,还留意到许多不起眼的民间文献,如赋役全书、粮册、黄册、奏销册、土地执照、田契、串票,以及民间的各种完粮的收据与凭单等。

第三,注重实地调查和跨学科的治史方法。傅衣凌曾多次撰文申述:研究历史“不能枯坐在书斋里,尽看那些书本知识”,同时要“接触社会,认识社会,进行社会调查,把活文字与死材料两者结合起来,互相补充,才能把社会经济史的研究推向前进”。实地调查,不仅能获得大量民间历史文献,更重要的是,还能观察、体验当地的民风、民俗、山川、河流、地貌、建筑等历史遗存。而“和当地人访问、谈话中,也常常得到文字上无法得到的材料,足以引人思考,从中得到启发”<sup>④</sup>,对于深入、准确解读历史文献具有重要的辅助作用。同样,梁方仲也非常重视社会调查。如《北京市田赋概况》便是根据北平市的调查统计资料写成,详细考察了北平市田赋沿革、种类科则,并提出改革北平田赋的具体意见<sup>⑤</sup>。此外,1939年9月,梁方仲进入陕甘宁边区,随后又进入四川、陕西、甘肃等省,对这些地区的土地、赋税情况进行了八个多月的调查,写成《田赋折价问题:改征实物或实物折价与折价之标准》作为调查报告<sup>⑥</sup>。

傅、梁二氏虽以中国史研究为业,但均受到过良好的经济学、社会学等方面的学科训练,这些学术训练为他们后来从事历史研究奠定了良好的基础。傅衣凌认为,历史学是一门综合性学科,其研究对象涵盖人类生活的各个方面,史家要“成一家之言”,须完善自身的知识结构。他本人的中国社会经济史研究,总是尝试将社会学、人类学、民俗学、统计学、经济学等学科领域的理论、方法与历史学的研究方法结合起来<sup>⑦</sup>。梁方仲在清华读书期间主修经济学,后来进入北平社会调查所工作,受到过良好的经济学和社会学训练,其社会经济史研究更逐渐形成了经济学、统计学、社会学和历史学相互融合的特色<sup>⑧</sup>。二人在研究领域和治学方法上的诸多叠加和相通之处,为他们的后学在社会经济史研究领域频繁交流、取长补短创造了有利条件。

“文革”结束后,中大历史系古代史研究面临八大教授相继去世的严峻局面。汤明樾承前启后,把继承和发扬老师梁方仲倡导的学术研究道路和学风作为自己的使命。他首先恢复了梁方仲开设的“中国经济史”课程,重新整理校对在“文革”前已经排出校样的书稿,整理出版梁方仲遗稿;将梁方仲的学生和在广东从事明清社会经济史的学者凝聚到一起,成立广东明清经济史研究会,并亲任会长;主持第一批国家哲学社会科学重点研究项目之一的“广东的中国社会经济形态研究”,在中大开始招收明清经济史研究生,传授梁方仲的学术思想、治学方法和优良学风。在汤明樾的努力之下,

① [日]田中正俊:《戦時中の福建郷土史研究》,第49-50页。

② 《发刊词》,陶孟和、汤象龙编:《中国近代经济史研究集刊》第1卷第1期(1932年),第2页。

③ 《发刊词》,《益世报》(天津)1935年4月30日,第11版。

④ 傅衣凌:《我是怎样研究中国社会经济史的?》,《文史哲》1983年第2期。

⑤ 梁方仲:《北京市田赋概况》,《中国社会经济史论》,北京:中华书局,2008年,第487-506页。

⑥ 梁方仲:《对于驿运的几点贡献》,《新经济》第4卷第3期(1940年),第52-55页。

⑦ 傅衣凌:《谈史学工作者的知识结构和学术素养》,《文史哲》1987年第2期。

⑧ 李文治:《辛勤耕耘,卓越贡献:追忆梁方仲教授的思想情操和学术成就》,汤明樾、黄启臣主编:《纪念梁方仲教授学术讨论会文集》,广州:中山大学出版社,1990年,第16页。

“广东的中国经济史研究继承了梁方仲教授开创的传统,取得了显著的成绩,成为国内外都有影响的中国社会经济史学科的研究重镇之一”<sup>①</sup>。

陈春声1982年自中大历史系本科毕业,随即追随汤明樾攻读社会经济史方向的硕士,1984年完成硕士论文《清代乾隆年间广东的米价和米粮贸易》,1986年复入厦门大学,师从傅衣凌攻读博士学位。他在傅衣凌的耳提面命之下,“学到了许多进行社会经济史研究有效的理论和方法,开始注意传统农村基层社会的研究,学术价值观有了很大的转变”,后在硕士论文的基础上完成了《市场机制与社会变迁——18世纪广东米价分析》<sup>②</sup>。其治学路径明显继承并综合了梁方仲与傅衣凌的学术路径。

在陈春声看来,区域研究与田野调查、民间文献的收集、整理与研究对于社会史研究具有重要的学术意义。一方面,受人类学经典社区研究的影响,社区的变迁日益受到社会史研究者的重视。小社区的典型研究对于理解一个社会内部多因素的相互关系,从总体上把握社会发展方向,具有其他研究所不能取代的意义。如果把社区(在自然村,或有相近文化特征或社会经济关系的地域)理解为构成社会的基本单位,那么通过实地深入观察而获得对社区内部各种社会关系和各种外部联系的了解,对于深化整个社会史的科学认识是有积极意义的。这种小社区的研究实际上已带有揭示“整体历史”的意义。

其次,在小社区的研究过程中,田野调查的方法是基本的工作方式。在田野调查中,不仅可以搜集到在图书馆中无法获见且极为丰富的民间文献,更为重要的是,在调查时可以听到大量有关区域社会内部的传说和故事,这些口碑资料所揭示的社会文化内涵,往往是在文献记载中未能得以表达的。走出书斋,置身于民间独特的历史文化氛围中,踏勘史迹,采访耆老,尽量摆脱文化优越感和异文化感,努力从乡民的情感和立场出发去理解所见所闻的种种事件和现象,常常有一种只可意会的文化体验,而这种体验又往往能带来新的学术思想的灵感<sup>③</sup>。

由此看来,田野调查绝非仅仅搜集民间文献资料而已,还应在此过程中于历史发生的现场寻找体验,以便更好地解读文献。对此,弟子陈春声总结傅衣凌所强调的“活文字与死材料两者结合起来”的研究方法,“包括了社会经济史研究者要在心智上和情感上回到历史现场的深刻意涵”。事实上,在实地调查中回归历史现场,游神冥想,置身于古人曾经生活与思想过的独特的历史文化氛围中,常常会产生一种只可意会的文化体验,而这种体验有助于阅读文献<sup>④</sup>。

这些看法,在华南学派的内部已成共识。刘志伟认为,历史是在特定的时间和空间范围内展开的,时空存在着复杂而辩证的关系,史学工作者可以通过阅读文献间接感受,至于空间,还有可能去直接感受,虽然历史发生的场景大多早已“面目全非”,但研究者仍可能置身该事件发生的场所,通过反复观察或体验,从中获得某种历史的感悟。他说:“我们始终有一个信念——如果不了解那个地方就无法真正读懂文献,也就是说,我们做田野是为了能更好地读懂文献。”在经过一番田野实地考察之后,再回头读文献,原来没有意义的文献内容在田野经验的积累中就会变得易于把握。郑振满也指出:“为了直接体验空间的历史,我们就亲自到文献中所记载的那些地方去做田野调查。那些文献上死的历史在田野中就变得活生生的,而且在田野中还会发现文献上没有记载的内容,并且看到他们原本就不是孤立存在的,而是与周围的事物联系在一起,历史就变成立体的。然后,我们反过来再到文献中去寻找在田野中所发现的一切。”<sup>⑤</sup>

① 刘志伟、戴和、陈春声:《尚余孤瘦雪霜姿——汤明樾传略》,《汤明樾文集》,第310-322页。

② 陈春声:《市场机制与社会变迁:18世纪广东米价分析》,广州:中山大学出版社,1992年,“后记”第335页。

③ 陈春声:《中国社会史研究必须重视田野调查》,《历史研究》1993年第2期。

④ 陈春声:《走向历史现场》(“历史·田野丛书”总序),《读书》2006年第9期。

⑤ 史克祖、刘志伟、郑振满等:《追求历史学与其他社会科学的结合——区域社会史研究学者四人谈》,《首都师范大学学报(社会科学版)》1999年第6期,第83-84页。

### 三、与海外学界的交流合作

进入1980年代,刘志伟、陈春声、郑振满、周大鸣等人在继承既有学术传统的基础上,积极与海外有共同学术志趣的历史学家和人类学家展开对话、合作,对华南区域社会进行了一系列学术研讨和田野调查活动。这些合作促成了研究闽粤(含台湾和香港)、具有中西不同教育背景的人类学和历史学研究者聚集在一起,通过密切的学术交流,逐渐发展出一种关于传统中国乡村社会历史和文化的研究理论与方法,直接促成了华南学派学术共同体的形成。

1983年6月,汤明樾受邀前往法国巴黎第七大学担任东亚语言文化学系一年的客座教授。法国是西方汉学的重镇,也是年鉴学派的发源地,该学派提倡“整体地”、“总体地”研究历史的成就,在1980年代的国际史学界产生了深远的影响,成为“全世界历史学家进行科学性历史研究的典范”<sup>①</sup>。年鉴学派主张将注意力集中于“历史的社会、经济层次研究,集中于作为群体的人的研究”,与传统史学注重政治史、事件史、个人史的研究明显不同<sup>②</sup>。在具体研究取向上,年鉴学派关注日常生活和底层小人物的命运。该学派的第三代代表人物之一安德烈·比尔吉埃尔认为年鉴学派推行着一种“种群主义”,注重发掘底层民众的历史。在他看来,一个改良过采伐技术的普通农民与赢得了一次战役的将军是具有同等重要的历史人物,从而将历史研究建立在社会现实的每一个层次,这些层次都有其特定的历史<sup>③</sup>。在研究材料的来源上,年鉴学派第三代的另一代表人物雅克·勒高夫主张扩大历史文献的搜集范围,将以前主要依据的书面文献,代之以一种包括了这些文献和各种书写材料、图像、考古、口述等来自民间和非文本多元的史料;同时认为早期年鉴学派倡导研究的经济史、社会史已不再是新史学的先锋领域了,人类学超越了经济学、社会学和地理学,成为新史学的优先对话者,并主张将史学、人类学和社会学这三门最接近的社会科学合并成一个新学科——历史人类学<sup>④</sup>。

在法讲学期间,汤明樾与年鉴学派有过密切的接触,这对于与世界学术隔绝了三十余年的中国学者来说,冲击之大不难想象。回国后,汤明樾对国内中国经济史研究与国际学术潮流间存在的差距颇感忧虑,他希望通过自身的努力改变这一现状。当1980年代国内学界对年鉴学派尚处于介绍阶段之时,他就开始直接指导陈春声、刘志伟等人运用年鉴学派的理论进行具体的中国史研究。在为李龙潜《明清经济史》和陈春声的《市场经济与社会变迁》二书所作的序言中,汤明樾指出:“法国年鉴学派的出现,更促进了经济史研究从社会总体上把握经济现象的趋势。当代的经济史已经摆脱了画地为牢的学科藩篱,越来越具有一种全面的综合的历史阐释色彩。”<sup>⑤</sup>历史研究中的考释工作对社会经济史研究仍然十分重要,除此之外,“还应多尝试吸取社会学、人类学、计量经济学等方法,对某些经济现象作出近似的、多样化的推算和估算,这种尝试或许是有益的”<sup>⑥</sup>。在他看来,经济史研究不能脱离当时的政治和社会环境去解释经济现象,需要从整体上来把握一个时代,重视经济活动的文化背景和文化意义,并鼓励陈春声、刘志伟等学生与海外的人类学家积极合作,将研究兴趣转到文化的研究上,在小社区开展田野调查研究,探求对社会经济史整体性理解的新途径<sup>⑦</sup>。

1993年,勒高夫受邀来中国访问,第一站便在华南学派的大本营——中大历史系座谈,这反映出勒高夫的学术见解与华南学派的学术诉求有合拍之处。勒高夫在中大历史系的演讲中,继续为建

① [美]格奥尔格·伊格尔斯:《欧洲史学新方向》,赵世玲、赵世瑜译,北京:华夏出版社,1989年,第87页。

② [法]马克·布洛赫:《为历史学辩护》,张和声、程郁译,北京:中国人民大学出版社,2006年,第40页;姚蒙:《法国当代史学主流:从年鉴派到新史学》,台北:远流出版公司,1988年,第53页。

③ [法]安德烈·比尔吉埃尔:《历史人类学》,[法]勒高夫、P·诺拉等主编:《新史学》,姚蒙编译,上海:上海译文出版社,1989年,第235页。

④ [法]雅克·勒高夫:《新史学》,[法]勒高夫、P·诺拉等主编:《新史学》,第6、36、40页。

⑤ 汤明樾:《序》,陈春声:《市场机制与社会变迁——18世纪广东米价分析》,第4页。

⑥ 汤明樾:《序》,李龙潜:《明清经济史》,广州:广东高等教育出版社,1988年,第3—4页。

⑦ 刘志伟、戴和、陈春声:《尚余孤瘦雪霜姿——汤明樾传略》,《汤明樾文集》,第323—324页。



立历史人类学鸣锣开道。他说：“人种学在变成人类学，即关于人的科学，而不是关于种族的科学。这样的研究方向对我们十分重要，因为我们得以更好地理解人们日常生活的历史，一切人的历史，而不单纯是理解社会上层的历史。然而，人类学主要是从功能主义(le fonctionnalisme)和结构主义(le structuralisme)两个学派内部发展起来的。可是，功能主义和结构主义并不重视时间，也不考虑历史。所以，有意成为人类学家的史学家应当创立一门历史人类学。”<sup>①</sup>勒高夫这段演讲词被华南学派代表人物在不同场合加以引用，成为华南学派论证历史人类学“合法性”的理论来源。

在汤明樾的鼓励与支持下，陈春声、刘志伟等中大历史系同仁与海外人类学、历史学学者建立了密切的合作联系。汤明樾去世后，美国耶鲁大学人类学系东亚委员会主席萧凤霞在唁函中回忆了汤明樾对促进这种合作的贡献。她说：

80年代在学术上是令人振奋的十年。不管是中国还是西方，学术研究的结构和思想都有了空前的变化。当时汤教授正从法国归来，我们谈话的主题，正是欧洲史学和人类学研究的新方向。我们的学术思想交融之时，正值学术史上一个重要的转折时期，当时全世界的历史学已经历了从重视政治史到重视经济史和社会史的转变过程，文化的意义在历史运动中的角色日益受到重视；与此同时，人类学也摆脱了共时性的结构主义和功能主义的分析模式，转而关心在日常生活中不断重现的文化意义，这种新的研究规范的核心，在于历史感。

诚如萧氏所言，正是汤明樾将国际学术界充满活力的思想介绍给研究中国的海内外同行，使他们认识到：跨学科的研究趋势可以为中国历史的实证性研究作出贡献。所以在萧凤霞眼中，汤明樾的学术活动，“表达了一种将中国和西方学术传统的精华融合为一种新的综合的坚定信念”<sup>②</sup>。

科大卫和萧凤霞自1980年代起便与刘志伟、陈春声等有着“共通的兴趣”的国内学者开始合作，对珠江三角洲进行了长达十余年的调查与研究。1995年，科大卫与萧凤霞合编《脚踏实地：华南的地缘》，该书总结了这一时期多人的研究成果，这些成果均“强调把文献和田野研究结合才是‘脚踏实地’”的研究风格<sup>③</sup>。《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》是科大卫集结了他二十多年华南研究的集大成之作，他从实证与理论两方面，再次明确了华南学派对于区域社会史研究的定位：“区域历史的研究，如果不能产生出宏观分析，就会变成狭隘的地方掌故。”“对于一个区域的优秀研究，会迫使我们对中国其他地区提出新问题，如果考虑周全的话，甚至会迫使我们对中国以外的社会提出新问题。”<sup>④</sup>

与科大卫的史学科班出身不同，萧凤霞早年追随美国著名人类学家施坚雅，受到过严格的人类学学科的训练，但她一向认为“跨越学科的界限，是学者应有的追求”。在萧凤霞的华南研究实践中，强调聆听多种历史声音，在“批判地运用文献的同时，脚踏实地地走进田野里去”，通过“阅读地方文献，进行实地调查，和官方文件互相比次，辨别各种叙述的弦外之音”<sup>⑤</sup>。在这种取向的指导下，她写出《文化活动与区域社会经济史的发展——关于中山小榄菊花会的考察》一文，该文通过田野调查结合历史文献的记载，对菊花会在小榄镇的历史文化生活中的意义作出了初步考察。此后，又发表《传统与循环再生——小榄菊花会的文化、历史与政治经济》对这一问题作了继续思考<sup>⑥</sup>。她与刘志伟合作完成的《宗族、市场、盗寇与蛋民——明以后珠江三角洲的族群与社会》一文，通过耙梳传统文献与

① [法]雅克·勒高夫演讲：《〈年鉴〉运动及西方史学的回归》（1993年6月10日），刘文立译，《史学理论研究》1999年第1期，第124页。

② 萧凤霞为汤明樾所写《唁函》，转引自刘志伟、戴和、陈春声：《尚余孤瘦雪霜姿——汤明樾传略》，《汤明樾文集》，第325—326页。

③ [美]科大卫：《告别华南研究》，华南研究会编：《学步与超越：华南研究会论文集》，香港：文化创造出版社，2004年，第27页。

④ [美]科大卫：《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2009年，第411—412页。

⑤ 萧凤霞：《廿载华南研究之旅》，华南研究会编：《学步与超越：华南研究会论文集》，第31—37页。

⑥ 萧凤霞：《传统与循环再生——小榄菊花会的文化、历史与政治经济》，《历史人类学学刊》第1卷第1期（2003年），第99—131页。

田野调查所得民间资料,尝试运用“历史学的方法去探索珠江三角洲社会,用人类学的眼光去解读珠江三角洲的历史”,揭示出“明清时期珠江三角洲地方人士在使用各种族群标签的过程中,所涉及的复杂的政治和经济资源的争夺”<sup>①</sup>。

在与海外学者的诸多合作计划中,以1991年开始的“华南研究计划”最为重要。该计划由时任香港中文大学人类学系主任陈其南主持,在大陆的负责人是刘志伟,参加成员包括:陈其南(香港中文大学)、萧凤霞(耶鲁大学)、科大卫(牛津大学)、蔡志祥(香港科技大学)、刘志伟(中山大学)、陈春声(中山大学)、罗一星(广东省社科院)、陈支平(厦门大学)、郑振满(厦门大学)、郑力民(安徽省社科院)。其后,该计划的很多学术活动,先后有来自不同国家和地区的华南地区问题研究者参与。其研究旨趣及最初的设想可以说主导了此后二十余年华南研究的方向。

“华南研究计划”全称“华南传统中国社会文化形态研究”,该计划的初期目标是结合人类学的田野研究和历史学的地方文献分析,针对华南几个代表性地区的主要社会文化层面展开深入考察。尝试运用当代社会科学的研究方法对中国传统社会的特质提出一些属于本土性的观点,以为其他有关现代华南社会发展和变迁研究提供立足点。并通过此种集体性的研究计划,加强研究者之间在方法和理论思考方面的交流,为共享地区个案研究的材料信息和下一个阶段提出有关中国社会的一般性理论做准备工作。同时,通过研习讨论和实地研究,期望就当代的学术思想和方法论与中国青年学者共同切磋学习。

该计划以明清以降至1949年之前的“传统”中国社会为研究对象,同时容许研究者依所研究小区和材料的限制作出调整。在研究方向上规定:(1)各研究者在实际研究中可能对不同的社会文化层面有所偏重,这些层面包括家族、宗族、小区组织、宗教信仰、族群意识、经济形态、政治结构或生态系统等等;(2)各研究者同时也将在区域和主题意识方面尽量提供可互相协作和整合的基础;(3)在研究的特色上,除了尝试结合人类学与历史学的研究方法外,也主张将孤立的村落小区研究整合到区域社会的历史架构中。因此每位研究者所选定的小区研究点或探讨的个案,必须考虑到如何整合或关联到该区域或社会的横切面与历史的纵深架构中。

在预期的研究成果方面,则提出了“三步走”计划,具体为:第一年经过几次有计划的研习讨论之后,每位研究者提供至少一篇论文,根据各自过去的研究地区和研究课题,提出一个总结性的观点。为衔接下一阶段以本计划主题为中心的研究方向,这些论文经过研习会的批评和讨论,修改订正后即汇集成一本论文集,作为第一年的初步研究成果报告。第二年的主要工作在于田野资料的收集和分析,研究者根据第一年工作研讨会所得的结论,分别选择了合适的区域和小区个案,开始进行较长时期和较深入的文献和田野研究。期中也举行两三次的研习汇报,交换工作经验心得,保持工作方法和资料定位的一致性。第三年重点在于延续研究资料的分析整理和撰写工作。务必在第三年结束的时候,各研究者能就自己所研究的小区和项目完成一本专著(monograph),构成一个系列作为本研究计划的成果报告。其中也计划以研究小组的论文为核心,每年一次就特定的地区或主题举办研讨会,出版研究论文集。

整个计划的目的在于透过人类学小区研究和历史学地方史研究的结合,探讨传统中国小区社会的基本形态和社会制度特质。对研究基本对象村落单位的选择,须考虑其整合到大区域历史的可能性。研究应形成一方面可以充分运用人类学田野调查的技术和理念,另一方面又能掌握和收集地方文献(谱牒、契据、口传、碑铭等)和区域社会史背景的特色。在研究理念方面,除了重视整理分析和形态建构的工作之外,希望每一个研究者透过这个“集体性”的合作计划,不但可经由其他参与者的批评讨论使自己的研究和著作获得改善精益,也可以扩展对其他地区和其他现象的了解,为更深一层的综合理论性研究建立基础。同时也期待经由这个研究小组的协力合作,尝试发展出有关中国社

① 萧凤霞、刘志伟:《宗族、市场、盗寇与蛋民——明以后珠江三角洲的族群与社会》,《中国社会经济史研究》2004年第3期。

会文化的新方向。从1991年8月到1992年8月,科大卫、萧凤霞、陈春声、刘志伟、蔡志祥等人在广东新会、佛山、番禺、澄海,福建莆田以及香港等地召开数次工作坊,就各自田野点中的重要问题展开深入广泛的对话。在工作坊开展的过程中,每位成员最重要的任务包括交换田野研究方法的心得、文献材料的解读经验和人类学观念与方法的学习。透过这些小组工作研讨会,整个研究计划可获得完整的共识,而在研究方法和理念上也可达致沟通与协调。

遗憾的是,随着陈其南1993年离开香港中文大学返回台湾任职,该计划在制度层面的运作便中止。如果用今天审查一个研究计划成功与否的标准来看,由于没有出版过一本真正完全属于这个计划的论文集或专书,可以说是以“零成果”收尾。然而刘志伟在回顾过去三十年“华南研究”发展的道路时却认为,这个计划在“华南研究”发展的历程上是“一个具有转折点意义的标志”:

这不仅因为这个计划采用的田野工作坊的方式一直延续下来,成为我们开展各种集体学术研究活动的基本模式,甚至也应用在我们的学生训练实践中;也不仅仅因为这个计划把一群在学术上有共同追求的朋友聚集在一起,形成了后来被人们称之为“华南学派”的群体;最重要的是,这个计划把人类学者和历史学者、研究闽(含台湾)和研究粤(含香港)的学者,西方教育背景和中國大陸教育背景的学者聚集在一起,大家无拘无束地交换的研究心得,在历史现场考察中思想碰撞触发的灵感,在热烈讨论中的激烈争辩中,发展起一种关于传统中国乡村社会历史和文化的研究取向,形成了渐次清晰的理论思考,甚至建立起一种富有特色的研究模式,不仅影响了计划参与者,也影响了他们一大批学生的研究。

换言之,虽然该计划未能拿出“标志性”成果,其影响却是深远的。按照刘志伟的说法:“由这个计划聚集起来的研究群体,在后来十五年中并没有停止自己的脚步,他们走出的研究道路,一直在向前延伸。在‘华南研究计划’中形成共识的学术追求和研究取向,已经对今天关于传统中国乡村社会研究,甚至在中国历史学新方向的探索中,产生了深远的影响,这些影响,是远非计划预设的‘成果指标’完成了多少可以衡量的。”<sup>①</sup>

诚如刘志伟所言,正是在该计划的组织体系和所传达的学术旨趣之下,使得这批具有相近研究志趣和独特治学观点、方法、风格的学者开始聚拢过来,形成了“华南研究”共同的学术理念。

#### 四、华南学派与中国近现代学术

通过本文的梳理考察,可见对“华南学派”史学理论学术渊源的把握,主要不外“传统”、“师承”和“会通中外”三个维度。

首先,华南学派的形成植根于中大既有的学术“传统”。如果我们审视语史所的整个学术理念和运作实践,可以清晰地发现以下三个特点:一、研究对象已由注重社会上层或精英政治下移到民间风俗、普通民众的日常生活。二、材料依据已由较为单一的传统文献转向了民间文献、考古发掘、田野调查实物、口述文化等多元材料的搜寻和综合运用。三、研究手段已进入语言学、历史学、人类学、考古学、民族学、民俗学、社会学等学科之间的交叉互动和整合。这种学术路向的转变,是对20世纪初以来“新史学”思潮的真正实践与深化。诚如当年陈锡襄总结国学研究特点时所说:“国学的研究自受了新史学和科学的洗礼,一方面扩大了眼光,从旧有的经史子集中打出一条‘到民间去’的血路;一方面缜密其方法,用统计学、社会学、人类学、地质学、生物学、考古学种种科学的方法来切实考求人文的真相,而予以簇新的解释。”<sup>②</sup>

在中国史学由传统向现代转型,或者说是向“科学化”为主旋律的变革过程中,语史所的整个运

① 刘志伟:《〈华南研究计划〉追忆(代序)》,游子安、卜永坚编:《问俗观风——香港及华南历史文化》,香港:华南研究会,2009年,第IV—VIII页。

② 陈锡襄:《闽学会的经过》,《中山大学语言历史学研究所周刊》1927年第7期。

作无疑具有一定的启示意义。理论上,以顾颉刚、傅斯年为首的语史所同仁受了西方传来的科学教育,秉持“没有功利的成见”,“一切学问不都是致用”的非功利主义态度<sup>①</sup>,以进化的眼光重新认识历史,拓展研究视野,以具有“社会史性质的‘民史’和‘国史’取代昔日以‘帝王将相’为中心的历史”<sup>②</sup>;实践上,为能实现将语言历史学建设成为与“其他的自然科学同目的同手段”的目标,他们加大田野调查和考古发掘等类似于自然科学的“实验”性环节来提高所得材料的科学水准,并努力学习将西方近代自然科学和社会科学知识如民族学、人类学最新研究成果运用到历史研究中。他们的学术,始终透达出一种中西学互相交织、摩荡融合的鲜明时代特征。

新中国建立后,中大的历史教育始终是跨越历史学和人类学两大学科。因此,当学界近年来对突然冒出来的“幽灵”——“历史人类学”这一新名词展开热烈讨论的时候,刘志伟指出:

近年来有关历史人类学的议论,制造了一种印象,好像历史学与人类学的结合或对话,是一种新潮。实际上并非如此。中国人类学从一开始就和历史学结合得非常紧密,而中国现代史学的建立,也从一开始就深受人类学的影响。大家都知道,1920年代傅斯年先生在中大创办的中央研究院历史语言研究所(实际上真正有影响的是语史所——引者注),就是把语言学、考古学、人类学和历史学放在同一机构中的。解放后中大历史系中的著名教授,全部都有包括人类学在内的各门社会科学的学科背景。这些学术渊源,对我们有非常深的影响。……我们在1980年代中期与人类学家合作开始在乡村做田野调查的时候,激励我们的,不正是顾颉刚、容肇祖这些史学前辈当年在北京的妙峰山、在广东的东莞考察的身影吗!<sup>③</sup>

同样,陈春声在为历史人类学研究中心出版的“历史·田野丛书”总序中回顾语史所学术特色时曾指出:“傅斯年等先生20世纪20年代在这里创办语言历史研究所,就倡导历史学、语言学与民俗学和人类学相结合的研究风格,并在研究所中设立人类学组,培养研究生,开展民族学与民俗学的调查研究;顾颉刚、容肇祖、钟敬文等先生开展具有奠基意义的民俗学研究,对民间宗教、民间文献和仪式行为给予高度关注,他们所开展的乡村社会调查,表现了历史学和人类学相结合的研究特色。”并进一步指出,在语史所同仁的研究中,“文献分析与田野调查的结合,表现得和谐而富于创意,并未见后来一些研究者人为制造的那种紧张”<sup>④</sup>。

对于中大既有的学术传统对华南学派形成的学术影响,赵世瑜也有同感。在1990年代中期,他曾将《民俗周刊》认真阅读一遍,甚觉与中大历史人类学研究中心所编辑的刊物《华南研究资料中心通讯》“有异曲同工之妙”,并认为“传统就是传统,无法割断”<sup>⑤</sup>。这些民俗学、人类学方面的论著给赵世瑜以很大的启发,他认为前人关于社会历史、宗教和文化的调查成绩不在现在之下,他近年所做的课题或是由前辈提出来的问题,或是没有回答完的问题,“于是真正明白我们应该往那条路上走”,而并非是他自己另起炉灶想出来的<sup>⑥</sup>。

郑振满认为,现在学界在谈论历史人类学时,将其与1980年代的社会史研究相关联的看法有点“狭隘”,除此之外还有一个更深刻的“根源”在于,中大和厦大在民国时期都有人类学,“而且人类学、历史学、民族学和民俗学等几个学科从来都在一起,都在历史系”<sup>⑦</sup>,甚至认为“历史人类学”的特征就

① 顾颉刚:《发刊词》,《中山大学语言历史学研究所周刊》1927年第1期。

② 参见胡逢祥:《科学与人文之间》,《史学理论研究》2003年第3期。

③ 萧凤霞、包弼德等人在哈佛大学讨论历史人类学的谈话记录被整理之后,由组织人之一刘平将这篇谈话记录稿发给刘志伟,希望其谈点读后感。刘志伟拜读之后,感触良多,写下《“史无定法”“学有所本”》一稿。该文在正式刊出时原题目略去,改为《特约评论人语》,随谈话内容一起登载在《文史哲》上。见刘志伟:《特约评论人语》,《文史哲》2007年第5期。

④ 陈春声:《走向历史现场》(“历史·田野丛书”总序),《读书》2006年第9期。

⑤ 赵世瑜:《致××、××兄的信》(1996年12月24日),《华南研究资料中心通讯》第7期(1997年4月15日),第70页。

⑥ 赵世瑜、梁勇:《政治史、社会史、历史人类学——赵世瑜教授访谈》,《学术月刊》2005年第12期。

⑦ 萧凤霞、包弼德等参与讨论,刘平、刘颖、张玄之整理:《区域·结构·秩序——历史学与人类学的对话》,《文史哲》2007年第5期。

是“研究民俗的历史学”<sup>①</sup>。正是在这个意义上,周大鸣认为2001年“中大历史人类学中心”的成立是中大既有学术发展“水到渠成”的一桩事<sup>②</sup>。

其次,师承傅衣凌、梁方仲的中国社会经济史研究特色。傅衣凌和梁方仲从事中国社会经济史研究均源于1930年代的中国社会史大论战,以这场大论战为背景,“社会史遂有取政治史而代之之趋势”<sup>③</sup>。历史学家稽文甫将这一时期的中国社会史的研究分为为概说、论战和搜讨三个时期。其中“论战期”的作品“材料取自过去的史家,解释取自过去的理论家,作者不过从中拍合一下子”,此类成果充其量只能叫做“中国史的社会学的解释”<sup>④</sup>。以郭沫若发表《中国古代社会研究》为标志,中国社会史研究进入“搜讨期”,各种期刊杂志均能以搜集史料相号召,“偏重材料的搜集,而轻视理论的探讨”,这种学术风气的出现是由之前“空洞论战到处碰壁之后”的一种必然趋势<sup>⑤</sup>。其中《食货》杂志的创办可以说是这种学风转变的风向标,其在中国社会经济史的研究道路上,为“脱离宣传革命的窠臼,而走上了研究学术的大路”的功绩不可埋没<sup>⑥</sup>。

此后,学界关于社会经济史史料的搜集和整理成为该领域研究中的一项重要的工作,如陶希圣的《搜读地方志的提议》,鞠清远的《地方志的读法》,瞿兑之的《读方志琐记》,王沉的《关于地方志》等论文,提倡收集地方志中的社会史学史料,以及出版地方政府卷宗档册,民间所藏的农民或家庭的流水账、店铺的生意账、公司的营业账等民间社会经济史资料<sup>⑦</sup>。

正是在此学术背景之下,傅衣凌不仅注意方志在社会经济史研究中的作用,还通过田野调查的过程中发掘大量前人所不重视的契约文书、族谱、账本、唱本、科仪书、日记、民间传说、宗教榜文、日用杂书、碑刻、墓志铭、民谣儿歌、乡规民约等民间文献或实物资料,逐渐形成了以民间文献证史,以民俗乡例证史,以实物碑刻证史的学术风格;而在众多提倡运用地方志资料的学者当中,梁方仲则是利用地方志资料来研究王朝制度与地方社会的学者中最成功的一位<sup>⑧</sup>。

正因为华南学派的代表人物陈春声、刘志伟、郑振满等人早年的学术风格承傅衣凌和梁方仲社会经济史研究理论与方法的痕迹太重,有学者评道:“‘华南学派’的经济史味道太浓,有前辈遗留下来的决定论的嫌疑。”<sup>⑨</sup>不过,我们也应该看到,该学派自1990年代以来开始“经营文化”,他们认为“了解传统社会经营行为的社会文化背景,是考察特定社会单位或行为经营方式的改变,或者他们对社会条件的适应机制所必需的”。在研究中国传统社会的时候,从社会史及文化人类学的视角出发,尽量避免从“纯经济”的角度去讨论,而是力求展现多方面的、复杂的、互动的经营活动之实态,经营活动背后“权力空间”的影响与运作情形,以及这些活动所蕴含的社会文化因素<sup>⑩</sup>。诚如王学典所言,该学派开始从社会经济史蜕变为社会文化史,从社会经济史学派蜕变为历史人类学派<sup>⑪</sup>。有趣的是,这一转变正与年鉴学派的若干成员自20世纪七八十年代之后从社会经济史转向社会文化史的时间

① 郑振满:《从民俗研究历史:我对历史人类学的理解》,《明清福建家族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第269页。

② 周大鸣:《中山大学人类学系与中国人类学的发展》,《中山大学学报(社会科学版)》2009年第6期。

③ 见顾颉刚为瞿宣颖纂辑《中国社会史料丛钞(甲集上)》(上海:商务印书馆,1937年)所作的序,第1页。

④ 见陶希圣为瞿宣颖纂辑《中国社会史料丛钞(甲集上)》所作的序,第1页。

⑤ 见稽文甫为马乘风《中国经济史》(上海:商务印书馆,1935年)所作的序,第1-3页。

⑥ 顾颉刚:《当代中国史学》,上海:上海古籍出版社,2006年,第99页。

⑦ 汤象龙:《对于研究中国经济史的一点认识》,《食货》第1卷第5期(1935年),第2页。

⑧ 见陈春声、刘志伟为香港科技大学华南研究中心、华南研究会合编之《经营文化:中国社会单元的管理与运作》(香港:香港教育图书公司,1999年)所作“前言”,第Ⅲ页;刘志伟、陈春声:《梁方仲先生与中国社会经济史研究》,《中山大学学报(社会科学版)》2008年第6期。

⑨ 王铭铭:《我所了解的历史人类学》,《西北民族研究》2007年第2期。

⑩ 见陈春声、刘志伟为香港科技大学华南研究中心、华南研讨会合编之《经营文化:中国社会单元的管理与运作》所作“前言”,第Ⅰ-Ⅲ页。

⑪ 王学典:《二十世纪中国历史学》,北京:北京大学出版社,2009年,第210页。

基本一致<sup>①</sup>。

其三,1980年代以来与海外学术的交流合作直接促成了华南学派的兴起。新中国成立后,一度因政治氛围的影响,中国内地呈封闭状态,一些国外学者试图透过台湾、香港以及东南亚华人社区的田野调查作为“外围”的“试验场”来解释中国社会的家庭、宗族、婚姻、民间信仰、宗教仪式等特色。1980年代之后,国内政治、社会和学术逐渐开放,海内外历史学和人类学者交流合作渐趋频繁,开展了把历史学与人类学相结合研究华南地域社会的学术实践。如科大卫、萧凤霞与刘志伟、罗一星等人开始合作在珠江三角洲地区“脚踏实地”开展田野调查工作;同一时期郑振满和丁荷生在福建莆田的调查;陈春声和蔡志祥在广东潮州的调查等。此时,施坚雅关于中国农村市场和结构、弗里德曼关于中国的宗族等人类学理论逐渐被介绍到国内,并引起大陆学者的重视。在此过程中,1988年成立的华南研究会,以“打破传统学科的框架,结合人类学和历史学的方法,从精致的地域研究延伸到文化国家的建构”为研究宗旨<sup>②</sup>。1991年陈其南主持的“华南研究计划”便以该协会会员为基础,将来自海内外具有不同学术背景而有共同追求的学人聚集在一起,形成了“华南学派”的主体,并逐渐摸索出人类学田野调查与历史学文献分析相结合的研究模式。

在与海外学术交流的过程中,法国年鉴学派的影响也不容忽视。但我们也应当看到,年鉴学派倡导的关注底层民众的日常生活以及运用人类学、社会学等多学科交叉的研究取向,与20世纪初梁启超提倡新史学应眼光向下,要求突破以帝王将相和政治史为基干的狭隘格局,转向“国史”或“民史”建设的新史学思想正相一致。正如赵世瑜所言,“眼光向下”并不是当下学界的发明,在清季民初的历史学界,如梁启超等人对“二十四史”的尖锐批判,1930年代从事民俗研究的学者便已积极倡导,即是例证。奇怪的是,当改革开放之后,随着学界日益关注民众的日常生活,关注小人物的生活与命运,“大家都说这是受年鉴学派的影响,但却没有意识到八九十年前我们的前辈就提出来了”。所以,他认为“眼光向下”这个口号的提出,是1930年代的学人“在民主大潮背景下,深刻反思的结果。从学术史来讲,对后人的影响,是非常大的”<sup>③</sup>。因此,年鉴学派关注底层民众的史学思想,之所以被当代中国历史学者接受并引入实践领域,实际上也可视为与这一中国现代史学传统自然接榫的结果。

最后,笔者还要指出,本文探讨的主题,虽只是一个现代史学流派学术理论的形成过程,但由于这一过程与中国近百年来的社会及其学术思潮的变迁是如此息息相关,故其中折射出的实为中国史学由传统走向现代的缩影,其间的曲折和成功,不仅对华南学派自身来说是一份值得珍视的遗产,对整个当代中国史学的建设,也不无相当的启示作用。

[责任编辑 扬眉]

① 参见[英]彼得·伯克:《法国史学革命:年鉴学派(1929-1989)》,刘永华译,北京:北京大学出版社,2006年,第3页。

② 蔡志祥:《华南:一个地域,一个观念和一个联系》,见华南研究会编:《学步与超越:华南研究会论文集》,第2页。

③ 赵世瑜、梁勇:《政治史、社会史、历史人类学——赵世瑜教授访谈》,第11页。

# 论先秦思想史中的语言方法

## ——义理与训诂一体性新议

郑吉雄

**摘要:**“语言”作为一种方法而不止是载体形塑了先秦思想史。传统义理、训诂之争已属不必要,因为语言既然是思想展开的方法与艺术,那么义理和训诂就是一体相融而非对立相斥。近代学科整合为“语言作为方法”塑造了成熟的环境,汉字的歧义性则表明语言的变异常常透出意义的多层次性。镶嵌了蕴含浓厚政教训诂词藻的神圣经典,为中国思想的语言方法启导了源头。孔子确立名教更奠定了语言的礼教伦理作用。战国诸子如墨、道之批判儒家,针对的正是名教、名学方法的逻辑与理论,名家更以激烈的立场解构名教。荀子遂提出新名学,全面回应各种反名教的“名”论,为这段绵延数百年的“语言陈述”论辩暂时刻上了句号。

**关键词:**语言;经典;名教;名学;义理;训诂

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.04

### 一、“语言”作为方法:方法论中被遗忘的板块

本文主旨在于强调思想史中的语言陈述(language discourse),说明“语言”作为一种方法,如何形塑先秦思想史。

自2001年起,在语言学与哲学之间建立一道桥梁,一直是笔者的兴趣所在。2003年笔者在台湾大学邀请了来自台湾大学、清华大学(新竹)、“中央研究院”中国文哲研究所的同行,一起研究“行”字和其他字,并举办了研讨会。其后笔者曾在台湾大学开过专门课程<sup>①</sup>,也曾在欧美和亚洲多所大学主办或合办过相关主题的研讨会共六场<sup>②</sup>,个人出版过专著一种<sup>③</sup>,主编过论文集三种,十余年来撰写的论文,多少都在申论这个主旨。几年前台湾学界创办了《东亚观念史集刊》,最近第11期除了设立

**作者简介:**郑吉雄,香港教育大学文化史讲座教授。

※本文初稿宣读于台湾“中央研究院”文哲研究所“离词、辨言、闻道——古典研究再出发国际学术研讨会”(2016年6月11-12日)。写定后,承审查人及责任编辑曹峰教授提出多项意见,改定后复承香港中文大学哲学系荣休教授关子尹教授审阅赐教,俾进一步修订,谨此致谢。

① 指笔者在2009-2010年与杨秀芳教授在台大中文研究所合办的“语文学与经典诠释专题讨论”。

② 2006年8月23日,我们与北海道大学合办“首届东亚经典诠释中的语文分析国际学术研讨会”。2008年11月23日,与北京大学中国古文献研究中心合办“中国经典文献诠释艺术学术研讨会”。2010年6月28日与Confucius Institute at Rutgers University合办“International Symposium on Chinese Classics and Thought”。2011年6月10日在International Institute for Asian Studies (Leiden University),笔者代表IIAS主办“Reading Matters: Chinese and Western Tradition of Interpreting the Classics”国际研讨会。2014年10月17日笔者通过香港UGC GRF计划在香港教育大学举办“第二届中国经典文献的诠释艺术国际学术研讨会”。2015年10月2日我们与香港浸会大学饶宗颐国学院合办“先秦经典字义源流”国际学术研讨会。

③ 郑吉雄:《周易玄义诠解》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2012年。

专题“日本学者之中国思想研究中的观念史(古代篇)”收录佐藤将之、竹田健二、青山大介、工藤卓司、桥本昭典的五篇论文,以及佐藤将之的专题引言《日本学者追求“观念史”研究的固有历史脉络与三个契机》外,又特别开辟“关键词报告”专栏,收录中村未来、菅本大二、草野友子、魏伶珈的四篇论文。其中菅本大二近十年来持续研究“天”观念<sup>①</sup>,直到为《东亚观念史集刊》撰文时仍在关注“天”的问题<sup>②</sup>。2016年6月,范丽梅教授、黄冠云教授在“中研院”文哲所举办了“离词、辨言、闻道——古典研究再出发国际学术研讨会”,专门讨论此一主题,本文就是应他们邀请在会议中宣读的论文。看来笔者十几年前的努力,在学术界也曾激起几丝涟漪,差堪告慰。学术界年轻一辈学人接续这项有意义的工作,则令笔者分外欣慰。

与其说“语言”在中国经典研究中被忽略,不如说乃是因为误解而被低估。我们阅读近一个世纪关于“中国思想史”<sup>③</sup>的论著,以及关于先秦经典文献诠释的论著,其中论及“语言”问题的非常多,但似乎很少注意到“语言”是作为一种“方法”全面地构筑起哲理的世界,叙说了思想的历史发展,而不仅仅是语义的载体而已。

按李若晖《老子集注汇考》第一卷所引当代学者对《老子》道经第一章“道可道,非常道;名可名,非常名”的研究,“名”总被宽泛地理解为一般意义上的“语言”或“为事物命名”这一现象。如王中江所说的“言说方式”<sup>④</sup>,王强所说的“器物总称”<sup>⑤</sup>,夏含夷所谓“按照时间演变的名称”,都没有什么例外,——难怪“语言”常被引导到符号学(semiotics)方向上去探求其字形(“视”的符号)、字音(“听”的符号)透显意义的作用;又或者从社会—语言学(social—linguistics)的视角出发,“语言”被视为主要是人类沟通的媒介,在社群中约定俗成,肩负着意识交流的功能,学者们由此解释先秦思想家对“名”的探讨。

不过,单循上述观点去理解“语言”在早期中国思想史中的角色,恐怕是低估了它的重要性。回到古代,语言并不只是沟通媒介,“名”的活动也并不只是为事物命名而已。严肃地说,语言是真理的示现、世界观的建构、伦理教化的动能、人间秩序的寄托,甚至是真理、世界观、伦理教化、人间秩序的根本(fundamentality)。本文篇首提出的“语言陈述”(language discourse,或译为论述、言谈)一词,也许会让读者想起福柯(Michele Foucault)侧重历史、社会的解释<sup>⑥</sup>。然而本文讨论的范围,并不止于福柯所特别感兴趣的社会层面,而是既涉及古文字源的探索,也涉及概念范畴的哲理蕴含。本文将论述范围限定为汉代以前的一段中国思想史,将会讨论古代中国的“名”及其与汉代以降的诂训、故训、训诂的关系。譬如说,殷商及西周王朝所关切的“天”和“天命”,如何反映于“天”这个术语上?

① 菅本教授曾于2004年接受笔者在台湾大学主持的“观念字”(关键词)研究计划的邀请,发表了《中国古代における“天”概念の形成と展开——金文資料を中心として》(该文收入郑吉雄主编:《观念字解读与思想史探索》,台北:台湾学生书局,2009年,第53—72页;又收入《梅花女子大学文化表现学部纪要》第2号[2005年12月],第105—116页)。

② 菅本大二《先秦时期“天”概念之形成与展开》(《东亚观念史集刊》第11期)也介绍了拙作《释“天”》一文(见第344页)。

③ 为行文方便,文中所谓“中国思想史”暂时涵括“中国哲学史”。“哲学”这个概念源自欧洲,中国之有哲学研究始于20世纪初,当时正是后工业革命时期,科学主义和达尔文进化论流行的年代,新实在论(New Realism)也在这样的氛围下从英国到迅速扩散至美国,罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)和摩尔(George Edward Moore, 1873—1958)都是代表性人物。在中国,冯友兰亦接受新实在论,并随其《中国哲学史》上下册而影响至广。由此可见在中国学术界所谓“中国哲学”,其兴起明显是受当时时代影响的。同时期唐君毅《中国哲学原论》以诸如“天”“性”“理”“道”等概念作为各单元之称,则是走观念史研究进路。而钱穆先生著《中国思想史》则特别举《左传》叔孙豹“三不朽”之说为例,指出中国之思想与“哲学”本质上有别。

④ 王中江认为,当“名”被滥用而远离事物与人的真实存在时,它也就异化。见王中江:《道家形而上学》,转引自李若晖:《老子集注汇考》第一卷,上海:上海辞书出版社,2015年,第313页。

⑤ “《老子》一书,关心的‘道’是‘常道’;关心的‘名’是‘常名’。‘道’是宇宙的根本大法;‘名’是世界的器物总称。‘道’是‘法’,‘名’是‘器’。有‘道’则可以约‘名’,有‘名’则可以显‘道’。”见王强:《老子道德经新研》,转引自李若晖:《老子集注汇考》第一卷,第326页。

⑥ 福柯将“discourse”此一语汇,从语言学或语义学(semantics)范畴推衍到语言在现实世界中展开的社会架构,包括权力与身份的展现。参考 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, translated by Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972)。



经典所反映出了古人怎样的语言策略？其意义又为何？孔子的“正名”思想所代表的语言策略又为何？孔子以后，“名”如何成为战国诸子驰骋于义理交锋场域的利器？总而言之，早期中国围绕着政治教化的中心展开的种种自然与人文关系的讨论，无不藉由“语言”而发挥。从此一观点考察，将中国经典的“名”理解为一般意义上的“语言”，存在着方法论上的缺失，好比拼拼图时遗忘了其中一个重要的板块。

在中国思想史研究中，从谢无量、胡适出版《中国哲学史》(1916)、《中国哲学史大纲》(1919)起，至1930年冯友兰出版《中国哲学史》，1952年钱穆先生出版《中国思想史》，乃至1998年葛兆光出版副标题为“七世纪前中国的知识、思想与信仰世界”的《中国思想史》，关于上古思想史的讨论，“语言”作为一个核心板块，基本上是被忽略的。这不能不说是思想史研究方法上的一个很大的缺陷。读者也许认为，此一领域的著作讨论到先秦“名”家学者不少，但事实上对于“名家”诸如公孙龙子、惠施，“名学”如墨辩等等讨论得并不够，因为“语言”不应只被视为众多研究课题中的一个，而应该被视为一种贯彻近一千年(约自西周初年至东汉)中国哲人呈现思想的主要方法。

自清代以来“训诂”与“义理”的断裂，是当前“语言”这个重要板块常被遗忘的主要原因。近三十年出土简帛研究，则使这个障碍稍获弥补。在出土简帛文献研究中，语言文字学专业知识是不可或缺的。仅仅受过哲学训练而不具备文字音韵专业知识的学者不容易闯过“释读”这一关，而不得不仰仗古文字学家的第一序研究。近二十年来海内外的简帛研究者中，杰出者几乎都兼具语言文字和哲理思想两方面的知识和训练，也因此而产生了不少新成果。所以简帛研究使语言在思想史研究上重新扮演了重要的角色，这理应令人振奋。不过从武汉大学简帛研究中心出版的期刊《简帛》每年对当年简帛研究的回顾与综述来看，我们又不得不承认简帛研究对“语言”的关注，目前仍停留在“识字”一项，对语言与思想之间的内在关系问题仍然讨论得很少。

中国经学，对于中国思想史的研究而言，其重要性绝不亚于简帛研究，但它的发展却远不如简帛研究。在简帛学盛行的今天，当考古文物、文献改变了我们对中国古代文明的认识后，“五经”对很多学者而言就只能算是认识早期中国文明的一部分材料而已。从方法论上讲，新出土材料的辨伪释读工作早已将“五经”研究包括在内，使之成为学术界的新焦点。笔者没有作过严谨的统计，但据陋见观察，近二十年中国全国各重点大学专门研究古文字或出土文献的机构和人员，其每年生产的研究成果数量恐怕远比专门研究经学的多得多。海峡两岸原本专研经学但后来兼及简帛文献研究而斐然有成者，远比专研简帛文献而后来活跃于经学研究的学者为多。究其原因：出土简帛研究的对象，常包括传统“五经”经传。有趣的是，简帛研究本身，常被归属于古文字研究、考古研究、古文献研究、历史研究等几个范畴，与经学研究的关系反而显得薄弱。这大概是因为经学文献汗牛充栋，厘清旧问题已极不易，经书的伦理训诲，与现代社会又存在巨大鸿沟。由于“五经”经传在千百年形成极其丰富、多样而复杂的诠释传统，既开先秦思想系统化之开端，又是语言艺术的高峰。就此而言，专门的经学研究既与中国思想史研究关系密切，又有助于我们认识中国古代运用语言表述真理的艺术，它的重要性可想而知。

近十年来中国大陆学界致力于推动“国学”研究。2013年全国国学研究者曾力争将“国学”列为一级学科，可惜功败垂成。于是又有学者倡议“古典学”。裘锡圭先生指出，中国古典学重建已进入第二个阶段。他提出的重建工作的主要项目在于古书的解读和辨伪，同时也部分地涉及诸子的年代先后研究<sup>①</sup>。中国古典学的重建，与早期中国思想史的重建不无关系。古典学无论是辨伪、年代、校勘，都与本文主旨关于“语言”作为一种方法，以及中国思想史研究密不可分。但严格而言，这些都不是思想史的研究。

<sup>①</sup> 裘锡圭：《中国古典学重建中应该注意的问题》，见《裘锡圭学术文集·简牍帛书卷》，上海：复旦大学出版社，2015年，第334-344页。

其实日本近代学术界对于“观念”的研究远较中国为多,如佐藤将之在《东亚观念史集刊》第11期《日本学者之中国思想研究中的观念史(古代篇)》之《专题引言》所提到的丸山真男的概念史研究。要知道观念或概念研究原本就不限于古代思想史,它也可以是纯哲学研究,或者也可以像诸如丸山真男对“国家”等政治概念所进行的现实批判。尽管各种研究进路都十分有价值,但毕竟与本文“重建早期中国思想史”的重心不同。除了菅本大二、佐藤将之的相关研究,令笔者特别感到振奋的是池田知久教授高足曹峰教授所著《中国古代“名”的政治思想研究》<sup>①</sup>。这部书的精警处有二:第一是作者并未像20世纪初的中国学者那样一谈到“名”学就动辄援引欧陆的逻辑学大做文章<sup>②</sup>;第二是作者扣题很紧凑,将焦点集中在政治思想上,而政治教化又正好是先秦思想史的核心课题。作者认为,“先秦秦汉时期的政治思想不能没有‘名’这根线索”<sup>③</sup>,这十分正确。除了关于《尹文子》的性质与年代一节笔者与曹峰见解不同,以及曹峰未论及儒家“声训”以外,其余部分我们大多走在相同的方向上。

在进入正文前,还要说明一点:“语言”之为思想史上重要但被遗忘的板块,只是中国思想史研究几个重要课题之一,而不是唯一。其余的重要课题尚有诸如:早期中国思想史的主要特征问题、中国思想史的分期问题、二重证据法的运用问题<sup>④</sup>等等。它们之间有着千丝万缕、环环相扣的关系。

与本文主题直接相关的先行研究,包括笔者与几位同行2009年发表的关于“行”字的共同研究成果<sup>⑤</sup>,笔者2012年关于《太一生水》的研究成果<sup>⑥</sup>,2015年关于“天”字的研究成果,2017年发表的《名、字与概念范畴》<sup>⑦</sup>,均可与本文并参。其中《释“天”》一文特别提出汉语的特殊性,以说明“语言”之所以成为一种方法的原因:

“天”的意义弄不清楚,中国思想史上众多重要的问题,都难以厘清。而愚见认为,研究的方法,首要之务是深切认知汉字形音义结合统一的本质,明了三者不可分割,然后以传统小学之法分析探求其形音及结构之义,同时以哲学思辨之法玄思冥索其抽象之义。此所谓“结构”、“抽象”二义,实统一于一字之中而相互映照。传统所谓“训诂”、“义理”两种进路,正是达致此二义的津梁。当然,研究至于义理抉尽无遗之时,则必然发现二义实同出一源,孰为结构之义?孰为抽象之义?始终无法二分。此又往往缘于汉字形音义结合统一的本质,故虽不断衍生新义成为“意义群”,亦始终有一根本理念作为其内核,统摄诸义。由此而观,传统学者无论坚持“训诂明而后义理明”抑或“义理明而后训诂明”,都不免陷入得一而遗一的危险。唯有兼顾训诂与义理,进而探明汉字“结构”与“抽象”二义,始不辜负新时代学人站立于先哲前贤巨人肩膀之上,让学术与时为新。<sup>⑧</sup>

由此可知,面对数量庞大、以汉字书写的中国古代经典,研究者在解释汉字时,不能只将字形视为视觉形象,单纯研究其形构来探索意义,而忘记了大多汉字在形构之上尚有丰富的抽象意义。反过来说,研究者也不能望文生义,见一字未深探其字源之义就玄思冥索,畅论其哲理的意义,而对于

① 曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,上海:上海古籍出版社,2017年。

② 池田知久在《序言》中也指出,作者摆脱了长久以来中国学者过度采用西方学术框架的约束。见[日]池田知久:《序言》,曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,第2页。

③ 曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,第20页。

④ 近年来,在出土文献研究热潮中,不断涌现出如何将出土文献与传世文献互相释证,也即如何恰当地运用所谓的“二重证据法”的问题。

⑤ 郑吉雄、杨秀芳、朱歧祥、刘承慧:《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》,《中国文哲研究集刊》第35期(2009年9月)。

⑥ 郑吉雄:《太一生水释读研究》,全国高等院校古籍整理研究工作委员会、《中国典籍与文化》编辑部编:《中国典籍与文化论丛》第14辑,南京:江苏古籍出版社,2012年,第145—166页。

⑦ 郑吉雄:《名、字与概念范畴》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期。

⑧ 郑吉雄:《释“天”》,《中国文哲研究集刊》第46期(2015年3月)。这段文字是文稿通过审查后,主编特别邀请笔者加写的一段说明方法论立场的文字。

形构的特殊性视而不见。

## 二、从汉字的歧义性、异文，到义理训诂之争

汉字有形有音，属于“具象”，在表述语义的同时，也传达“抽象”的玄义。先秦时期思想家无不视语言文字为思想义理的寄托，也是真理论辩的武器。上文提及“语言陈述”四字，意在强调语言无不与政治教化发生关系。而若再严格区分，“语言”与“文字”又有不同。语言可独立于文字而藉由“形”和“音”引起意义的千变万化，文字也能脱离读音的个别性而在意义之海上生起万丈波涛。由语言而文字而语词而概念，再加上经书的歧义性(multiplicity of meaning/polysemy)，一个幻影般的思想世界便呈现出来。

对于《周易》卦爻辞，20世纪初的学者多视之为“故事”，以影射“古史”，呼应“古史层累说”<sup>①</sup>。学者们则每考订其“本义”，如于省吾《双剑谿易经新证》即为一例。但研究者似乎忽略了这样一个现象：卦爻辞中惯常虚构事例，用以说明卦爻之义，后世则将虚构事例实体化为真实故事，像《比》卦“九五”爻辞“显比”<sup>②</sup>，《泰》卦“九二”爻辞“包荒”<sup>③</sup>都是例子。将卦爻辞虚构解说“弄假成真”乃至进一步“认假作真”，这真是《周易》作者所始料不及的。

又卦爻辞辞例，用本义少，用引申义多，常借用字义引申，扩大辞义喻指的范围。拙著《从卦爻辞字义的演绎论〈易传〉对〈易经〉的诠释》<sup>④</sup>列举二十二卦，说明卦辞与爻辞都是从“卦”之“名”引申出一个或多个新意义而成。此足以证明《易传》紧扣经文字义演绎经文字义的方法，根本上就是在承袭经文作者的字义演绎方法。举《大壮》卦为例：卦名“壮”前缀见于战国，字形从“士”，本义为大，义指男性<sup>⑤</sup>，在本卦则为四阳在下，二阴在上，为阳息卦，故专指抽象“阳”义的壮盛。然而据《周易集解》，“壮”又有“伤”之义。故《易》家或释“初九”之“壮于趾”为“伤于趾”<sup>⑥</sup>。据王引之《经义述闻》，“壮”又有“止”之义<sup>⑦</sup>。无论“伤”或“止”，都与壮盛义不同。如据高亨之说，则“壮”借为“戕”<sup>⑧</sup>。可见《周易》作者在撰著经文时，特意藉由“字”的歧义性来演绎出一个以上的意义，推广一卦之“名”成为一个意

① 1926年12月顾颉刚开始撰写《周易卦爻辞中的故事》(原刊1929年12月《燕京学报》第6期，翌年11月修改，收入《古史辨》第3册)，要将过去如“筑室沙上”、以“战国秦汉间材料造起”的“三皇直到孔子的《易》学系统”推倒，更藉由考辨卦爻辞中的故事、《易经》的年代定位，还原《周易》作为筮书的本来面貌。自此以后，《周易》卦爻辞皆为故事成为主流意见，而汇集于胡朴安于1942年出版的《周易古史观》一书。

② 如《比》卦“九五”爻“显比”二字以下“王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉”，实际上并非故事，而是用来说明“显比”之意义的虚构。按《史记·股本纪》，“汤出，见野张网四面，祝曰：‘自天下四方皆入吾网。’汤曰：‘嘻，尽之矣！’乃去其三面。祝曰：‘欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网。’诸侯闻之，曰：‘汤德至矣，及禽兽。’”(司马迁：《史记》卷三《股本纪》，北京：中华书局，1959年，第95页)此一古史传说，即“王用三驱，失前禽”所本。

③ “包荒”《帛易》作“苞妄”。《经典释文》云：“‘苞’。本又作‘包’，必交反。下卦同，音薄交反。……‘荒’……郑读为康，云虚也。”(陆德明：《经典释文》上册，上海：上海古籍出版社，1984年，第83页)郑玄读“荒”为“康”训“虚”，即将“包”字读为“匏”，“包荒”就是“匏虚”。“匏虚，用冯河”，是将匏瓜掏空，用以渡河，即《庄子·逍遥游》所谓“今子有五石之瓠，何不摅以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？”庄子所谓“摅以为大樽而浮乎江湖”虽然不是史实，却是将“包荒”一词化为了具体的生活便利。

④ 参见《汉学研究》第24卷第1期(台北：汉学研究中心，2006年6月)。

⑤ 季旭升指出，“壮”本义为“大”，取义于雄性的强壮：“‘壮’前缀见战国，从士，丩声。这时‘士’字的意义已指男性。……或以‘壮’字从‘士’(原注：或作立形。《战国古文字典》701页说)。案：‘壮’字或从‘立’形，见楚系文字，其实楚系文字并没有其它从‘士’的偏旁可以和‘立’相通的例子。”(季旭升：《说文新证》上册，台北：艺文印书馆，2002年，第51页)故朱熹《周易本义》曰：“大，谓阳也。四阳盛长，故为‘大壮’。”(朱熹：《周易本义》，台北：大安出版社，1999年，第140页)

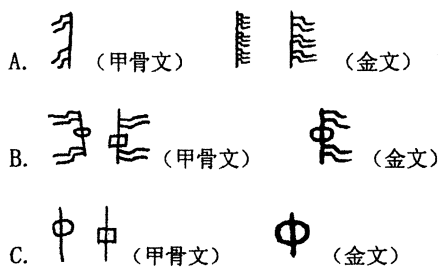
⑥ 《经典释文》：“壮，马云：伤也。”(陆德明：《经典释文》上册，上海：上海古籍出版社，1999年影印北京图书馆藏宋刊本，第99页)《周易集解》引虞翻：“壮，伤也。”(李鼎祚：《周易集解》，台北：台湾商务印书馆，1968年，第170页)

⑦ 《经义述闻》卷二“故受之以大壮”条：“今案：壮者，止也。《传》曰：‘遯者，退也。’物不可以终遯，故受之以大壮’者，物无终退之理，故止之使不退也。”(王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第63页)

⑧ 高亨《周易古今注》：“壮训为伤，实借为戕。《说文》：‘戕，枪也。他国臣来弑君曰戕。’”(高亨：《周易古今注[重订本]》，北京：中华书局，1984年，第256页)

义群。由字的多义性可推扩至“异文”，这方面详见拙著《〈易〉学与校勘学》<sup>①</sup>。《周易》经文的年代，笔者采屈万里先生之说，认为撰著于西周初年。或有研究者认为晚出，但最迟亦不晚于西周末叶<sup>②</sup>。笔者举此一例，是要说明在“五经”之中，利用汉语汉字的特性，进行抽象意义的推衍，这种做法出现的年代甚早。这也是笔者一直深信中国思想史的起源，应该始于西周初年的原因。

出土文献提示的“异文”能够反映语言意义的拓展变异现象，以及这种现象与思想史的关系，有一个很好的例子，那就是“中”字。“中”字之所以让古典文史学者凝聚目光，乃是因为它原本与《周易》的尚中哲学、孔子的“中庸”思想（后由子思撰为《礼记·中庸》），以及上古“中国”一词都有关系。几年前因为清华简《保训》篇，“中”字又引起学界热议。2013年笔者发表了《先秦经典“中”字字义分析——兼论〈保训〉“中”字》，综合分析吴大澄、段玉裁、王国维关于“史”字持“中”之说，并涉及甲骨、金、石碑文中的“中”字字形，总结了先秦“中”字字义的演变<sup>③</sup>。2017年10月，裘锡圭先生在上海复旦大学出土文献与古文字研究中心主办的“出土文献与传世典籍诠释研讨会”上发表了《说〈盘庚〉篇的“设中”——兼论甲骨、金文“中”的字形》，并归纳出“中”字三种最初的写法：



裘先生认为，A和B是一字的异体，是立于标示四方土地中央测风向的旗帜一类物品；C则是另一个较A和B出现更早的指事字。他的后一个观点很有价值，那就是深信C出现较早，理据是：

“左中右”、“上中下”、“前中后”、“大中小”等观念，都应该是在文字出现之前就存在于人们头脑之中的。在古汉语里，含有中间一类意义的“中”这个词，应该早已存在。决不可能先出现作为徽帜、旌旗名称的“中”，然后引申出“中”的各种一般意义。<sup>④</sup>

这个判断至为重要。关于清华简《保训》中的“中”字，学界存在着“旗帜”和“中道”两派解释。照裘先生上述讲法，“中”字构形原本作C，表达的正是抽象之义，其年代较表实物义的A与B更早。但笔者要补充一点，“中”字的语源只说明了其义理的起源部分，C型的“中”字所含有的抽象意涵，决不能与春秋以后包括“中庸”一词在内“中”字的“各种一般意义”等量齐观。当然，我们也不能低估语源学的意义——正因为“中”字有抽象义在前，而实物义又透过测风向的旗帜表述自然界之“中”，所以“中”字很早就同时包含“中道”和“准则”两个意义，于是就有了《尚书·盘庚》的“设中”，《召诰》的“自服于土中”，《周易》的“中行”等词出现，这也为后来的“中庸”思想设立了场景。

“中”字抽象义早于实物义之论，和笔者当年与几位同行一起研究“行”字的结论可谓异曲而同工。我们当时发现，“行”字作为“五行”有抽象的意思，而《说文·行部》曰：“行，人之步趋也，从彳

① 郑吉雄：《〈易〉学与校勘学》，刘玉才、[日]水上雅晴编：《经典与校勘论丛》，北京：北京大学出版社，2015年，第9—37页。

② 如周锡鞞认为成书于西周初年的古本《周易》原为图像，即《左传》韩宣子聘鲁，观书于太史氏时所见的《易象》。今本《周易》则为共和时期召穆公虎所著。详见其《〈易经〉的语言形式与著作年代——兼论西周礼乐文化对中国韵文艺术发展的影响》《再论〈周易〉的作者与成书年代》，氏著《易经新论》，香港：中华书局，2013年，第23—48、71—105页。

③ 收入陈致主编：《简帛·经典·古史》，上海：上海古籍出版社，2013年，第181—208页。

④ 裘锡圭：《说〈盘庚〉篇的“设中”——兼论甲骨、金文“中”的字形》，《“出土文献与传世典籍诠释研讨会”论文集》，上海：复旦大学出土文献与古文字研究中心主办，2017年10月。

于。”<sup>①</sup>但甲骨文和金文“行”字则是四达之衢的形象。杨秀芳就说：

道路在今天来说，可能是先开发而后提供人行走，但在古代来说，恐怕是人行走后才形成道路。《庄子·齐物论》说“道行之而成，物谓之而然”，行走于人来说是生理活动的一部分，而行走之迹自然形成为道路。换言之，可能是行走义在先，道路义在后。一般来说，语言总是先于文字。从语言的发生来看，虽然行走义在先，但是在写定为文字的时候，与行走义具兼类关系的名词道路义却因具象而比较容易表现。甲骨文宁取道路之形，动词行走义便只好藉道路之形来表现；这种一形而兼有动词名词两义的现象，从兼类的“记”“书”等词来看，其实是顺理成章的。<sup>②</sup>

由此可知，要了解哲学概念范畴，语源、字形、词义演变的研究至关重要，从事哲学的学者不应该低估之。但进而言之，文字研究也不该囿限于探讨本义，再说字形表达的也未必是本义。从多角度、多层次，兼采各种进路研究古代经典文献，从而探索其思想，才是一条康庄大道。

我们重新回到“中”字，它在思想史上实在太重要了。《中庸》思想的源流影响固无论矣！东汉末年徐幹以《中论》探讨“中”，提出“上求圣人之中，下救流俗之昏”，认为其重要性不言而喻。魏晋以降，龙树《中论》传入中国，以“中道”表达空义，又与儒家、道家的“中”大不相同。唐代道教徒汲取般若“空”义而发展出“重玄”的思想，儒家学者李翱则再度从儒典《中庸》里拈出“中”字回应释老。至北宋，周敦颐在《通书》中将“中”字与“诚”“通”等观念加以结合，阐释道学核心概念；理学家则发明“致中和”的思想，为《中庸》全篇作出新诠。“中”字在战国常指涉“心”<sup>③</sup>，至明代“中”的观念与心学合流，“中”又与“心”相结合，成为理学核心概念，伪《古文尚书·大禹谟》所谓“十六字心传”——“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”——扮演了关键的角色。先秦经典中的“中”观念，在后来成为儒家道统思想、佛教空性义理、道教内丹的核心观念。至清代，学者舍虚就实，江永释“中”字为“官府簿书”，吴大澄、王国维踵事增华，标示了清代以降儒者不满于前贤将“中”字的哲理意义过度膨胀，转为以实证的态度考核“中”字在古史中的实义。今天我们将甲骨文以降的“中”作为一个汉字，推及其背后的语源，再推及其成为一个概念范畴之后的全部演变，实有助于我们确立“语言”作为先秦思想之重要建构方法的正确认知。

探讨“天”“行”“中”等字，我们还会接触到训诂与义理的关系问题。这个问题之被讨论乃是北宋新儒学兴起以后的事，而清代经学家对于宋儒治学方法的批判则是尤其重要的一环。自周敦颐、张载，下迄南宋朱熹等大师巨子，无不抽绎出经典中关乎核心义理的字词深加阐发。陈淳《北溪字义》的出现虽然谈不上总结了二百余年理学对关键词的内涵、外延与相关义理，但却开宗明义地标榜了“字义”这个概念，而与刘熙《释名》一书相映成趣——一个凸显“名”，一个凸显“字”，让研究中国经典传统和中国思想的学者，对于“名”“字”与真理的密切关系可思过半。中国经典诠释传统，一向不喜欢将方法论抽离于实证。读者只看到某个字被学者释为某某、或“读为某”、或“读若某”，常常摸不着头脑。对于不甚熟悉古汉语的读者而言，《释名》《字义》一类书名，以及经典传注所运用的术语和方法，往往让人一头雾水。

宋学和清学各有所长。在字词训诂之学方面，宋明儒的确难望清儒的项背。一直喜欢谈“字义”的戴震在《与是仲明论学书》中说：

经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。求所谓字，考诸篆书，得许氏《说文解字》，三年知其节目，渐睹古圣人制作本始。又疑许氏

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》卷二，北京：中华书局，2013年，第78页。

② 郑吉雄、杨秀芳、朱歧祥、刘承慧：《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》，《中国文哲研究集刊》第35期。

③ 如《诗大序》所谓“情动于中而形于言”，《庄子·天运》所谓“中无主而不止”，《周易·坤·文言》谓“君子黄中通理，正位居体”，《礼记·仲尼燕居》“子曰：‘夫礼，所以制中也。’”又如《郭店楚简·语丛一》所谓“人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信”。这些“中”字皆指“心”而言。说详拙作《先秦经典“中”字字义分析——兼论〈保训〉“中”字》，陈致主编：《简帛·经典·古史》，第181—208页。

于故训未能尽,从友人假《十三经注疏》读之,则知一字之义,当贯群经,本六书,然后为定。<sup>①</sup>

戴震这段很精警的文字,能真正欣赏的实在不多。他区分“字的本义”和“故训之义”两途,指出了只执著字典辞书讲字的本义是不够的,还要广泛地归纳字在经典中的运用实况,察其变迁,交叉比对,才能窥见全豹。熟悉《说文解字》的人应该都知道,其中部首和各字的排列顺序都在显示文字意义之系统,许慎并不是单讲“字”的本义而已,更重要是能联系上经书中的训解。所以,戴震所说的“一字之义,当贯群经,本六书,然后为定”,许慎不见得没有注意到。戴震显然在这一点上对许不甚满意,所以特别强调要关切“字”在经典全体中的意义。这段讲方法论的话深具价值。直至今日,只注重从形和音去讲某一字之“本义”,忽略了考察文字在经典实际运用中的意义变化者,仍大有人在。

其后戴震在《题惠定宇先生授经图》中又说:

训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也。<sup>②</sup>

这段文字将焦点转到循“故训”而获得的“理义”的“内”与“外”的双向性上去,既内向地存乎“我心之所同然”,也向外地“存乎典章制度”。换言之,理义既非孤立,亦无绝对客观可言,因为它处处都与人心“所同然”互格;理义亦非纯粹抽象,因为它无法被抽离于语境也就是历史上的典章制度,因此必须回到文献所记载的典章制度上,去理解其语境的形成(contextualization),才能把握“理义”的全部。过去研究者常常将戴震这段话的意思,局限在义理的衡定要先取决于训诂抑或先取决于义理,把一个复杂的问题简单化为义理、训诂先后之争,着实令人遗憾。

世有“戴段二王”之名。戴震的治学方法为他的弟子段玉裁及王念孙、王引之父子所继承并发扬光大。但在义理发明方面,戴震并没有任何一位弟子承传,只有他的晚辈论敌章学诚将他求“理”于典章制度的想法一变而为求“道”于典章制度<sup>③</sup>。其后企图发扬戴震“训故明……理义明”以及“当贯群经”两大心愿的,可能就是主编《经籍纂诂》又著《性命古训》的阮元了。傅斯年为阮元后一部著作作了《辨证》,将阮元大大推崇一番,却反过来批评戴震“犹未脱乎一家之言,虽曰《疏证》,固仅发挥自己之哲学耳”。拙见认为,阮元和前一派的许多经学家一样,对戴震并不了解。傅斯年的说法,更嫌浅薄。首先,傅氏《性命古训辨证·引语》称许《性命古训》:

实为戴震《原善》、《孟子字义疏证》两书之后劲,足以表显清代所谓汉学家反宋明理学之立场者也。<sup>④</sup>

持论焦点完全错置。戴震的新方法,在于解构复杂的语义,包括人心、礼俗、典章、制度等,目的是要了解语境的全体,而不是胶柱鼓瑟于圣贤训诲。“反理学”三字,岂足以说明之呢?戴震认为“理义”不能凿空的主要原因,在于经典“语义”时常埋藏在典章制度的脉络(context)中。换言之,戴震的“理义”,并不单指圣贤所讲的语言训诲而已。伦理道德是人类群体共同心理(“心之所同然”)、共同行为所形塑出来,最后反映于典章制度者。研究者只循传统义理之途,幽思冥索,默契本体,而不循典章制度去印证,岂能明白<sup>⑤</sup>?因此,“明训诂”以“明理义”根本上不是争义理和训诂在方法论上的先后,而是提倡“理”的研究应该由文献推扩到文化、历史、伦理等。傅斯年又认为戴震书“犹未脱乎一家之

① 戴震:《东原文集》卷九,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,合肥:黄山书社,第370页。《戴震全书》所收《文集》整理者余国庆、杨蔚蔚据钱穆《中国近三百年学术史》年代考据,校注称:“题下‘癸酉’二字为微波榭本所无,当系经韵楼编时误加。”(《戴震全书》第6册,第376页)

② 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第505页。

③ 此说详见拙作《论戴震与章学诚的学术因缘——“理”与“道”的新论》,《文史哲》2011年第3期。

④ 傅斯年:《性命古训辨证》,台北:新文丰出版公司,1985年,第11页。

⑤ 戴震的方法,可以借用艾尔曼(Benjamin Elman)“语境化”一词予以说明。2015年11月26日《明清史研究资料》刊登了《谁的思想史?——汪晖、艾尔曼的学术对话》,艾尔曼在对话中表示他“研究中国思想史主张‘语境化’(contextualization),也就是把思想同经济、政治、社会的背景相关联”。这里二人的差别在于,戴震的焦点在于上古而着重于跨越时代的“礼”,包括制度、风俗、伦理、仪轨等,而艾尔曼的取向则偏重于社会史和文化史。

言,虽曰《疏证》,固仅发挥自己之哲学耳”,此一批评更是失之空泛。举凡有哲学理趣的学者,无不以发挥自己的哲学为务,这有什么问题呢?傅斯年又说阮元较戴震“方法丕变”:

阮氏聚积《诗》、《书》、《论语》、《孟子》中之论性、命字,以训诂学的方法定其字义,而后就其字义疏为理论,以张汉学家哲学之立场,以摇程朱之权威。夫阮氏之结论固多不能成立,然其方法则足为后人治思想史者所仪型。其方法惟何?即以语言学的观点解决思想史中之问题是也。<sup>①</sup>

其实,阮元在方法上毫无丕变可言,因为阮氏并不了解戴震的义理世界,只好谨愿退守语义学的路子。而傅斯年先生所讲的“语言学”,依照他一贯的理念,应该是集中在以语料学(corpus linguistic)为主的语文学、词义学、句法学等上面,而根本没有碰触哲学层面或诠释学层面的语言学。要知道哲学和诠释学的核心关怀,主要以“认知”作为一种广义的德性实践及其相关的精神活动,涉及诸如情感(emotion/sentiment)、共感(empathy)、意识(consciousness)等等元素<sup>②</sup>,这些都是寄寓于文献之中却又超然于文献之外的经验。它不是经典文献本身的问题,更不是注释或字词训释所能解决的问题。傅先生显然没有考虑这些,因此他所讲的“汉学家的哲学”,其实与真正的“哲学”并无丝毫交集。

傅先生的反理学立场是人所共知的,其与丁文江在1923年表达的反玄学立场基本上一致。同属反理学,傅先生的情况与戴震截然不同。戴震直接从方法论上否定理学。这个“否定”本身是建基于一个哲学命题:戴震根本否认先验的共相(universality),认为共相仅能从殊相(particularity)归纳而来。所以,近代新儒家学者强调的“内在超越”根本上与戴震的信念南辕北辙——这也是新儒家学者讨厌戴震的主因。戴震讲“气化”,只从“阴阳五行”的分化讲起,由此而确定“理”的字义是“分理、条理、肌理”,再据此论证必须透过了解人类社群礼俗、礼制、礼仪的历史演进,来考察抽象的理义。因此戴震正是以语境化、脉络化的取径,循典章制度的进路发明“理义”,以否定宋儒先验的“天理”。这确实捕捉到了宋儒长于概念分析而短于历史分析的弱点<sup>③</sup>。傅先生似乎并不了解戴震的方法论立场,以至于他“以语言学的观点解决思想史中之问题”的讲法似是而非。

笔者主张在语言学和哲学之间搭建桥梁,却无意沿袭戴震的旧路。笔者所提倡的“将语言视为方法,解决思想史之问题”,严格来说无论是阮元《性命古训》,还是陈淳《字义》、戴震《孟子字义疏证》,抑或傅斯年的《辨证》,都无法达致。陈淳、戴震方法虽不同,但在以追求义理为目标上却是一致的,而非旨在探索思想的历史发展与变迁。在他们的观念中,可能压根儿没有所谓“思想史”这一回事。“思想史”的进路,并不同于传统的“在经中求道”的学者所遵循的某种用以解决特定义理问题的进路,而是旨在描绘一幅错综复杂地包含着各种思想流派之观念的综合性图像,其中既包含具象的文字与文献、作为背景的历史条件、思想家阐述的抽象的概念,以至于众多思想家共构的对话及其呈现的共同关怀,而又从历史角度包含着对各个不同阶段的考察与呈现。例如,“中”字最初表达“前中后”“左中右”“上中下”的“中”义,后有测风向旗帜之“中”,而有标准、准则之义,后来再产生“盛筭之器”的“中”,并且演化出时间、空间的“中”观念而被运用到《尚书》《周易》等西周早期经典,进而产生“极”“高”等义<sup>④</sup>。我们依循这几条线索去理解《礼记·中庸》的“中”观念,就会对整个观念的树状历

① 傅斯年:《性命古训辨证》,第11—12页。

② 这一进路或认为,语言(language)、书写之文献(written texts)、语言传统(linguistic tradition)均对“意义”有着无法避免的约束和改变,从而影响诠释与理解。可参考[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,2013年,第三章。

③ 此说详见拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》,台北:台大出版中心,2008年。

④ 《尚书·洪范》“皇极”,《伪孔传》云“中也”。上博简《巨先》之“巨”,裘锡圭、周凤五读为“亟”。又《广雅·释诂》云:“极,高也。”《说文解字》“极”字,段玉裁《注》曰:“凡至高至远皆为之极。”更多讨论请参考郑吉雄:《先秦经典“中”字字义分析——兼论〈保训〉“中”字》,陈致主编:《简帛·经典·古史》,第181—208页。

史发展,有不同的体会和发现。再如“天”字,本为人首之象,早已寄寓天人合一的思想。“天命”在《诗经》之《大雅》《周颂》,以及《尚书·周书》诸篇中,都是涉及周革殷命中周天子的专用名词<sup>①</sup>,至《礼记·中庸》始为子思赋予新义,扩及人类普遍之善性。这是同一个词汇在不同的历史背景下发生意义大转变的例子。

### 三、经典奠立时代的语言镶嵌

古典儒学中的知识论,原本就离不开语言文字。甲骨文的“知”字左边偏旁就是“矢”字,象“箭”之形;《说文解字》释“知”曰“识晷也”。“晷”就是“辞”,就是语言文字。所以《说文解字》解“晷”字曰:“意内而言外也。”段玉裁《说文解字注》:

有是意于内,因有是言于外,谓之晷。……意即意内,晷即言外。言意而晷见,言晷而意见。意者,文字之义也;言者,文字之声也;晷者,文字形声之合也。凡许(慎)之说字义,皆意内也。凡许(慎)之说形说声,皆言外也。有义而后有声,有声而后有形。造字之本也。<sup>②</sup>

“形”看得见,“声”听得到,合而为“言”,“意”则是“言”的内核。我们常说“语言”是表情达意的工具,但在中国古典哲学中,“语言”就是思想的寄托。语言文字的“形”与“声”是“言”发诸外的部分;说到底,“意”或“义”是“形”与“声”的主宰。在心性之学的传统中,大家注意的是“意内”,是内在的意义,关于语言文字形声结构的“言外”的部分,却常被忽略、轻视。

一旦我们意识到“言”与“意”的关系,认清“语言”作为抽象玄理之载体的事实,再近距离考察《诗经》《尚书》《周易》中语言的各种运用,就能立即理解《易》《诗》《书》就是中国思想史的起点。

董仲舒《春秋繁露·精华》说“《诗》无达诂”。《诗》的核心元素就是语言,所谓“无达诂”则意味着语言的流动性(fluidity),这种流动性决定了诠释的开放性。《尚书》主要为典谟训诂,多属记言体裁,与语言的关系不言而喻。故《汉书·艺文志·六艺略》所记战国以降经师治经著述,往往称“章句”“传”“说”等等名称,唯《诗经》《尚书》二经有“故”或“解故”:《尚书》有《大小夏侯解故》二十九篇,《诗经》有《鲁故》二十五卷、《齐后氏故》二十卷、《齐孙氏故》二十七卷、《韩故》三十六卷,又有《毛诗故训传》三十卷。此外“小学”十家四十五篇中,有《杜林苍颉故》一篇。这个“故”字并不寻常,它与“诂”字有关系。《汉书》颜师古《注》谓:

“故”者,通其指义也。它皆类此。今流俗毛诗改“故训传”为“诂”字,失真耳。<sup>③</sup>

颜师古认为“故”字比较准确,是“通其指义”的意思,写成“诂”就无法表达真义。这恐怕不是事实。首先,《汉志》说“汉兴,鲁申公为诗训故,而齐辕固、燕韩生皆为之传”,并无证据显示此所谓“训故”与《毛诗故训传》的“故训”有本质上的不同。而且汉人“训诂”“训故”“诂训”“故训”等名,其共同的语源可能就是《诗经·大雅·烝民》:

小心翼翼,古训是式。<sup>④</sup>

“训”从“言”,“古训”重心仍在于语言。《说文》释“故”为“使为之也”,解释的是作为语辞用的“故”。而关于“诂”字,《说文》云:

诂,故言也。从言古声。《诗》曰“诂训”。<sup>⑤</sup>

这里明显有“故旧”之意。就此而言,“故”字语源仍为“古”。而为了强调语言,加上“言”旁就成为“诂”。“古训是式”,毛《传》解释曰:

① 此说详拙作《从遗民到隐逸:先秦道家思想溯源——兼论孔子的身份认同》,《东海中文学报》第22期(2010年7月);《试论子思遗说》,《文史哲》2013年第2期。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第434页。

③ 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1707页。

④ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,北京:北京大学出版社,2000年,第1434页。

⑤ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。



古,故也;训,道也。<sup>①</sup>

段玉裁《说文解字注》说:

故言者,旧言也,十口所识前言也。训者,说教也。训故言者,说释故言以教人,是之谓诂。<sup>②</sup>

又说:

此句或谓即《大雅》“古训是式”,或谓即毛公“诂训传”,皆非是。按:《释文》于《抑》“告之语言”,下云:“户快反……《说文》作诂”<sup>③</sup>,则此四字当为“《诗》曰告之语言”六字无疑。《毛传》曰:

“诂言,古之善言也。”以“古”释“诂”,正同许以“故”释“诂”。陆氏所见《说文》未误也。<sup>④</sup>

“诂言”义为“古之善言”,就是笔者所说的“古”加言旁强调语言。“诂言”义同于“古训”,就是“训故言”,亦即依循美善之言语。(依《毛传》:“训”为“道”。)这是因为《诗》的功能,就是笔者一直强调的“语言”是一种方法,而不是载体。范宁《春秋穀梁传序》中说:

故父子之恩缺,则《小弁》之刺作;君臣之礼废,则《桑扈》之讽兴;夫妇之道绝,则《谷风》之篇奏;骨肉之亲离,则《角弓》之怨彰;君子之路塞,则《白驹》之诗赋。<sup>⑤</sup>

这真是对“语言”是一种方法的最佳说明。礼俗乖悖,藉由诗赋讽喻,以申不平。过去学界论《诗序》的美刺之说,多认为作者强调了《诗》的教化作用,却忽视了真情实感的表达。其实这两者并不冲突。美刺之说,反映的是语言语义的灵活运用,提醒读者不囿限于文字语言的表层,而能注意语言的流动性和诠释的开放性,认识诗人如何将文辞的意义引导到另一个层面,正如《蓼莪》表达了孝子怀亲的哀思,《诗序》则认为它“刺幽王,民人劳苦,孝子不得终养”。《礼记·曲礼》所谓“教训正俗”<sup>⑥</sup>,正说明了教化和语言是一体之两面。由此可见,若将“训诂”狭窄化为一种探讨语义的学问,实是买椟还珠,忽略了它含有“以美善之语言为德行范式”的本义。然则毛亨为《诗经》作“传”而称为“故训”,并不单单刺取字词表面的语义,其中也包括德性训海的深层语义,更反映了在西周神圣经典奠立的年代,音乐、语言、德性、训海等诸义恒相融合,亦即《尚书·尧典》所谓:

诗言志,歌永言,律依永,律和声。八音克谐,无相夺伦,神人以和。<sup>⑦</sup>

《诗序》亦谓“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗”,“志”是未成言的“诗”,“诗”是已成言的“志”,诗与志都统合于“言”<sup>⑧</sup>,其义正相类同。

《尚书》与《诗经》性质不同,但以“语言”为核心元素的情况却如出一辙。《礼记·玉藻》有谓“动则左史书之,言则右史书之”<sup>⑨</sup>,学者将《尚书》归为右史之职掌,大致无异辞。篇章则不外“典、谟、训、诰、誓、命之文”<sup>⑩</sup>,孔颖达《正义》申论“名”为《尚书》记言的核心精神之所依托,颇有眼光:

道本冲寂,非有名言。既形以道生,物由名举,则凡诸经史,因物立名。……圣贤阐教,事显于言,言愜群心,书而示法,既书有法,毋号曰“书”。……且“言”者“意”之声,“书”者“言”之记。

① 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第1434页。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。

③ 按,《经典释文·毛诗音义下》原文为“户快反。语言,古之善言。《说文》作诂,云:‘诂,故言也。’”(陆德明:《经典释文》上册,第376页)

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。

⑤ 范宁集解,杨士勋疏:《春秋穀梁传注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第5页。

⑥ 孔颖达《疏》引熊氏云:“训,谓训说义理。”(郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第18页)

⑦ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第95页。

⑧ 《汉书·艺文志》谓:“故哀乐之心感,而歌咏之声发。诵其言谓之诗,咏其声谓之歌。”(班固:《汉书》卷三十《艺文志》,第1708页)这意味着《诗》与《乐》为“六经”之二,彼此相合。

⑨ 郑玄《注》曰:“其书《春秋》、《尚书》其存者。”孔颖达《正义》谓:“《经》云‘动则左史书之’,《春秋》是动作之事,故以《春秋》当左史,所书左阳,阳主动,故记动。《经》云‘言则右史书之’,《尚书》记言语之事,故以《尚书》当右史,所书右是阴,阴主静故也。”(郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第1022-1023页)

⑩ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷一《尚书》序,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第11页。

是故存“言”以声“意”，立“书”以记“言”。<sup>①</sup>

首两句颇有《老子》“道恒无名”之意味，但“形以道生，物由名举”以下，则一变“无”的宗旨而转为“有”，意谓无形之“道”与万化之“形”的统一，正如无形之“名”与有形之“物”的统一。落实于经史，凡“名”皆有指涉之“物”。于是孔颖达又引《周易·系辞传》“书不尽言，言不尽意”，以申论《尚书》“存言以声意，立书以记言”的用心。

《尚书》体裁，孔颖达区分为十体，“典、谟、贡、歌、誓、诰、训、命、征、范”，加以说明，其中“典、谟、训、诰”固然是言语训诲，而其他绝大多数亦是。孔氏察觉到了这一点：

《益稷》亦谟也，因其人称言以别之。其《太甲》、《咸有一德》，伊尹训道王，亦训之类。《盘庚》亦诰也。……《高宗彤日》与训序连文，亦训辞可知也。《西伯戡黎》云：“祖伊恐，奔告于受”，亦诰也。《武成》云：“识其政事。”亦诰也。《旅獒》戒王，亦训也。《金縢》自为一体，祝亦诰辞也。《梓材》、《酒诰》分出，亦诰也。《多士》以王命语，自然诰也。《无逸》戒王，亦训也。《君奭》周公诰召公，诰也。《多方》、《周官》上诰于下，亦诰也。《君陈》、《君牙》与《毕命》之类，亦命也。《吕刑》陈刑告王，亦诰也。<sup>②</sup>

由此可见，《尚书》几乎全属古代圣人训诲之言，故《汉书·艺文志》说：

古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》。<sup>③</sup>

“左史记言，右史记事；事为《春秋》，言为《尚书》”的讲法，为后世学者如刘知幾《史通》所承袭。此说虽然被章学诚在《文史通义》中大加批评，但章的批评在于强调《尚书》之“言”与“事”虽两面而实一体，故反对读《尚书》者只注意“言”而忽略背后的“事”<sup>④</sup>，可见他并没有否定《尚书》以记言为主的事实。总之，因为西周初年周公制礼作乐，六经皆史，亦皆先王之政典，故《诗》《书》对语言的重视，恰好反映了在经典形塑的神圣时代，“语言”已镶嵌于政治，而形成现代所谓“政治论述”，成为周人政治原理的展现。就“记言”“记事”之别而言，对语言的重视，又何止于“记言”的《尚书》？记事的《春秋》，“别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖”，所凭借的正是范宁在《春秋穀梁传序》中所谓的：

一字之褒，宠踰华衮之赠；片言之贬，辱过市朝之挞……《春秋》之传有三，而为经之旨一，臧否不同，褒贬殊致。<sup>⑤</sup>

“字”关乎拨乱反正，这不正好说明语言文字的伟大？！

“五经”之中，《周易》最具抽象哲理，而哲理与语言的关系特别密切。试看《观》卦，王家台秦简《归藏》作“灌”。作“灌”，实即《论语·八佾》“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣”的“灌”。《观》卦卦辞：

盥而不荐，有孚颙若。<sup>⑥</sup>

《周易集解》引马融解释如下：

盥者，进爵灌地以降神也，此是祭祀盛时。及神降荐牲，其礼简略，不足观也。<sup>⑦</sup>

“观”之为义，与“盥”有关。“盥”，《说文解字》释为“澡手也”，为“进爵灌地以降神”的准备，是“灌”祭

① 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷一《〈尚书〉序》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第1页。

② 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷一《〈尧典〉》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第22页。按：“命”亦关乎语言。按《说文解字》，“命”“令”互训，甲骨文字形上为口字倒形，下为人跪坐之姿。故有上向下命令之义，如《说命》所述殷高宗命傅说为相，《微子之命》为“命微子启代殷后”之类。

③ 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，第1715页。

④ 《文史通义·书教中》云：“《书》无定体，故附之者杂。后人妄拟《书》以定体，故守之也拘。古人无空言，安有记言之专书哉？汉儒误信《玉藻》记文，而以《尚书》为记言之专书焉。于是后人削趾以适履，转取事文之合者，削其事而辑录其文，以为《尚书》之续焉。”章学诚著，仓修良编注：《文史通义新编新注》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第27页。

⑤ 范宁集解，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第8页。

⑥ 王弼注，孔颖达疏：《周易注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第114页。

⑦ 李鼎祚：《周易集解》卷五，第112页。

的一部分。王家台秦简《归藏》作“灌”反映的正是此义。王弼《周易注》云：

王道之可观者，莫盛乎宗庙。宗庙之可观者，莫盛于盥也。至荐，简略不足复观，故观盥而不观荐也。孔子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”尽夫观盛，则下观而化矣。故观至盥则“有孚颙若”也。<sup>①</sup>

《说文解字》这样解释“观”字：

禘视也。从见，萑声。<sup>②</sup>

“观”“灌”皆从“萑”，辑本《归藏》此卦作“瞿”，以王家台秦简《归藏》作“灌”考之，显然为“萑”形近之误<sup>③</sup>。“观”“盥”“灌”又与“裸”有关。《说文解字》释“裸”字曰：

灌祭也。从示，果声。<sup>④</sup>

由此可见，王家台秦简《归藏》之作“灌”，绝非只取其声音相同以为“观”之假借，而是关乎祭祀的内容与精神。《左传·襄公九年》“君冠，必以裸享之礼行之”，杜预《注》云：

裸，谓灌鬯酒也。<sup>⑤</sup>

孔颖达《疏》曰：

《周礼·大宗伯》：“以肆献裸享先王。”《郁人》：“凡祭祀之裸事，和郁鬯以实彝而陈之。”郑玄云：“郁，郁金，香草也。鬯酿秬为酒，芬香条畅于上下也。筑郁金煮之，以和鬯酒。”《郊特牲》云：“灌用鬯臭。”郑玄云：“灌谓以圭瓚酌鬯，始献神也。”然则“裸”，即灌也，故云“裸谓灌鬯酒也”。裸是祭初之礼，故举之以表祭也。<sup>⑥</sup>

《周礼·春官·大宗伯》“以肆献裸享先王”郑玄《注》曰：

裸之言灌，灌以郁鬯，谓始献尸求神时也。《郊特牲》曰：“魂气归于天，形魄归于地，故祭所以求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。”灌是也。<sup>⑦</sup>

扼言之，“裸”为祭祀之专名，“灌”则专指礼中“灌以郁鬯”之仪式。《礼记·郊特牲》云：

周人尚臭，灌用鬯臭，郁合鬯，臭阴达于渊泉。灌以圭璋，用玉器也。既灌，然后迎牲，致阴气也。萧合黍稷，臭阳达于墙屋，故既奠，然后炳萧合膋芴。

“膋芴”即“馨香”。郑玄《注》曰：

膋当为“馨”，声之误也。奠或为“荐”。<sup>⑧</sup>

这部分的祭礼，先使气味(臭)达于渊泉，再使气味达于墙屋。前者为“灌”礼，属阴；后者为“荐”(奠)礼，属阳。先阴而后阳，秩序井然。黄庆萱说：

“盥”、“荐”都是宗庙祭祀的仪式。盥，通灌，于宗庙神龛前东向东白茅为神像置地上，而持鬯酒灌白茅束成的神像上，使酒味渗入渊泉以求神。荐，是将牺牲陈列在供桌上。<sup>⑨</sup>

黄先生似乎没有注意到祭祀仪式中也有阴阳之喻。朱熹在《周易本义》中云：

观者，有以示人，而为人所仰也。九五居上，四阴仰之，又内顺外巽，而九五以中正示天下，所以为观。……颙然，尊敬之貌。<sup>⑩</sup>

① 王弼注，孔颖达疏：《周易注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第114页。

② 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第412页。

③ 灌、观皆从“萑”声，“萑”“裸”古音均见母元部，白一平(William H. Baxter)的Baxter-Sagart system为\* C. q<sup>w3</sup>ar - s。

④ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第6页。

⑤ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第1004页。

⑥ 左丘明传，杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第1004-1005页。

⑦ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第541页。

⑧ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第952-953页。又，“芴，音香”，见陆德明：《经典释文》中册，第728页。

⑨ 黄庆萱：《周易读本》，台北：三民书局，1980年，第250页。

⑩ 朱熹：《周易本义》，第68页。

按,“观”“灌”从“藿”声,“灌”“裸”“盥”音义相近。可见,《观》卦本义原关乎神圣的祭礼,但又绝非如“古史”一派的解释,指该卦为记述某一古代故事,因为《观》卦诸爻都引申“观临”“目视”之义,并非史书记实。以“盥”字之会意而分析,有盥手洗涤之义。

倘若再以《临》卦与《观》卦互证,《观》《临》互为覆卦,《临》亦有观临目视之义。在《说文解字》中,“临”字紧接“监”字之后,释“监”字为“临下也”,释“临”字为“监也”<sup>①</sup>,二字互训。“监”字甲骨文字形像人俯身自器皿所盛之水为镜自照<sup>②</sup>,故称“监”,或加偏旁为“鉴”,与“临”字像人巨目注视。《观》卦“观我生”“观其生”“观国”等义亦与之相近(按,凡《周易》六十四卦,每两卦为一组,每组意义或相反,或相近)。《观》卦卦辞用“裸”“灌”祭祀之义,以譬喻观民、自观的神圣性。祭礼先“裸”而后“荐”,“盥而不荐”,意即向先祖神灵敬酒,而不以宗庙祭祀的惯例献祭,“有孚颙若”,主要依靠的是个人的孚信。前一卦《临》有“君临”之意,指君主临民教民,故爻辞有“咸临”“甘临”之名;《观》则不限于君主,而及于士大夫对人民生活的各种观察,故爻辞有“观我生”(治国者自观)、“观其生”(观民)之别——后者以人民为观察对象,前者则以自己为观察对象。总结上文分析,“观”“灌”“裸”“盥”与“临”“监”等都彼此相关,共同呈现相关的意义系统:观民、临民有似祭礼,必须神圣虔敬,关键则在于自监自省。由此我们也了解到,对待《周易》的异文,未必要执著于对错是非,重点在于恰当地运用相互关联的语言观。

语言作为一种方法在《春秋》中的体现,则主要在于通过褒贬,发挥语言文字在德性伦理上施展力量的神圣功能。三《礼》则涵括面较广,并不限于语言。限于篇幅,本文暂不讨论。

在过去的一个世纪中,汉语古典学界常忽视“语言”这一思想的核心元素。“语言”的这种核心性,从西周初年神圣性语言镶嵌于最早期的文献《易》《诗》《书》中已见其端倪。可惜思想史学者鲜少从传统经学训诂的角度考虑问题,而研究经学训诂的学者则不太关注语言的哲理影响。

#### 四、从语言、观念到思想:语言作为一种方法

语言学原本就是古典哲学的一个重要的部分,在欧洲、中国、印度等古文明传统中均如此。《圣经》是基督教的圣典,教义以救赎为目标。信仰实有赖于对《圣经》的诠释,以求正确地理解《旧约》和《新约》的教诲。希腊哲学则是理性主义的高扬,从柏拉图《对话录》以来,经由狄尔泰(Wilhelm Dilthey)和海德格尔(Martin Heidegger)的努力,诠释学焦点由经典扩大到社群各个方面,并转至个人存在的种种问题,在其中“语言”总是一个核心元素。

让我们回来观察古代中国文明中的语言世界。中国古代文明和古希腊、古印度文明固然有共同的部分,但相异的部分可能更多。譬如“隐逸”,在欧洲隐逸多出于宗教动机,在中国则多由于政治缘故。因此欧洲意义上的“隐逸”多用“hermit”或“eremites”(此二字在拉丁文中同源)指称,中国意义上的“隐逸”则通译为“recluse”,在朝代改易的时候,“隐逸”甚至被译为“政治难民”也即“political refugees”。语言陈述在早期中国的表现,也同样与在欧陆或印度大不相同。这不但是因为中国经典由汉字汉语构成,受到语言文字的制约,更因为上古中国语言与哲学二者均紧密依附于政治体系,因此处处带有政治意涵。在殷周时代知识为统治阶层所专有,哲学则更多出于政治教化的动机与目的。于是“语言”在经典中的镶嵌与铺陈总含有浓厚的政治教化意味,而经学的“训诂”方法实即衍出自礼乐刑政的“正名”思想。自此以后,“礼教”和“名教”成为同义词,规范着上自帝王下迄士阶层的生活。

在勾稽经典文献的意义时,“识字”是第一步,“小学”因而成为经学的基础训练。细察字形、聆听读音,成为治学的基本工夫。儒家之学在于训练政教人才,而儒家学者理想的治学途程,就是透过文

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第392页。

② 何琳仪:《会人以皿中盛水照影之意》,氏著《战国古文字典》下册,北京:中华书局,1998年,第1451页。

字的察识和读音的聆听,让经典寓意藉由耳目感官,产生知性理解而内化于内心,让德性滋润身体,用行为来开展政治。荀子《劝学》所谓“君子学也,入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静。端而言,蠕而动,一可以为法则”,其意义正在于此。

正因为如此,“古训”自然而然寄寓于语言文字,“故训”则将古老经典确立为政治教化之无形圣殿,而“诂训”之学则是登入堂奥前所必经的洗礼仪式。一旦“语言”成为一种方法,它就不再是单纯的表情达意的工具,而成为“礼”的基础。此可见文明发展背景的不同,造就了古代中国与欧洲、印度在语言观上的大异其趣。

《周易》是上古王朝圣典之一,其中诸如《乾》《坤》《观》《临》《鼎》《革》等都是核心的政治论述。其中,《兑》卦可能是最直接地申论语言艺术的卦,对语言的重要性进行了充分说明。《说文解字》释“兑”：“说也。从儿,台声。”这显然是据《周易》以为说,因《彖传》《说卦传》《序卦传》均称“兑者,说也”。朱骏声《说文通训定声》“兑”字条继续沿袭此说,高亨参考了朱骏声的论点而进一步发挥道:

兑即说之古文,从八从口,“儿”像气之分散,许云“台声”,非也。《彖传》等训兑为说,当取谈说之义,非喜悦之悦也。本卦兑字皆谓谈说。……“九二,孚兑吉,悔亡”,孚兑者,以诚信之度向人谈说也。……“六三,来兑,凶。”来兑者,言未及我,而我自来说也。《论语·季氏》篇:“言未及之而言谓之躁。”《荀子·劝学》篇:“不问而告谓之傲。”又曰:“未可与言而言谓之傲。”《易》之“来兑”,即《论语》所谓躁,《荀子》所谓傲也。古人取多言,故《系辞传下》曰:“吉人之辞寡,躁人之辞多。”来兑者必多言,多言者必多败,故曰来兑凶。其戒人者深矣。“九四,商兑未宁,介疾有喜”。……商者,计议也。商兑,犹今言商谈,即相与计议之谈说也。《尔雅·释诂》:“宁,安也。安,定也。”商谈者其事未定,故曰商兑未宁。……“上六,引兑。”“引兑”者,言及于我而我乃兑也。即有人牵引我言,而我乃言也。《论语·季氏》篇:“言及之而不言谓之隐。”《荀子·劝学》篇:“可与言而不言谓之隐。”《易》之引兑,即不隐之意。……则当言即言,而不可隐矣。其辞虽简,而于谈说之道,可云周备。<sup>①</sup>

以上高亨释《兑》卦卦义,与历代《易》家之说十分一致。《象传》所谓“丽泽,兑,君子以朋友讲习”,王弼释九二“孚兑”为“失位而说”,六三“来兑”为“求说”“佞说”<sup>②</sup>,朱熹谓“说有亨道,而其妄说不可以不戒”<sup>③</sup>。故高亨指出“释谈说之道,可云周备”,可谓画龙点睛。《周易》卦爻辞阐释,深微周遍,高《注》引孔子、荀子所强调的不躁不隐、君子如响等等语言艺术,不仅属辞令技巧,更涉及待人处事艺术及德性持守原则等问题,正是引申自《易》《兑》卦的义理。

章太炎《国故论衡》有《原名》一文,征引大乘佛典关于情感思维的描述,论析人类认知事物后的意识活动如何决定了事物的命名,以及命者与受者在理解上的歧异,可谓别开生面,为中国概念范畴的研究揭开了新页。拙作《名、字与概念范畴》<sup>④</sup>对此已有所阐释。在此,笔者仅依使用上的不同,将语言略分为四个层面:

- (一)日常生活的功能性语言,达到一般沟通功用即可。
- (二)日常生活的功能性语言,同时包括高层次综合性的意义引申。
- (三)抽象观念的运用,由此达彼,由甲而乙,衍生出政治、社会、伦理、教化等各种用途。
- (四)抽象观念的运用,推衍为各种语言型态,发展为艺术表现,主宰着思想哲理的演变。

从《易》《诗》《书》的内容看,古经典语言的运用早已超出第(一)(二)层次,而大量展现于第(三)(四)层次,“一字多义”(polysemy/multiplicity of meaning)现象<sup>⑤</sup>对此提供了有力的证据。“一字多

① 高亨:《周易古经今注(重订本)》,第332—333页。又,《说卦传》曰:“兑为口舌。”

② 王弼注,孔颖达疏:《周易注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第276页。

③ 朱熹:《周易本义》,第212页。

④ 郑吉雄:《名、字与概念范畴》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期。

⑤ 参见郑吉雄:《〈易〉学与校勘学》,刘玉才、[日]水上雅晴编:《经典与校勘论丛》,第9—37页。

义”是指一个字在表述一个意义时，亦不妨碍其同时表述另一个（或两个、三个）意义，由此而构成了《诗经》的讽喻技巧。白居易所谓“兴发于此，而义归于彼”（《与元九书》），意义随着语言的流动而流动、而拓展、而变幻。多义性展现于《周易》，则是“卦爻辞语义的二重性”——表层语义之上，还有另一层抽象义理，语言作为媒介，跳跃地联系着不同类别的事物。这种跳跃，加上《易》卦取象，开启了通往无限可能性的义理世界之门，《系辞传》“观象系辞”即其表现之一<sup>①</sup>。举例来说，“井”卦之读为“阱”又书为“棗”，是因为该卦论说水井干涸了、又被利用为捕兽之陷阱。这固然有理可说、有迹可寻，但“豫”为“豫乐”，再引申为“舍止”“休息”等诸义，再引申则为“由豫”（即犹豫）之义。“蛊”为“腹中虫”或“皿中虫”，再藉由读音相同引申为“故”，而比附“故事”，以衍释“干父之蛊，干母之蛊”“高尚其事”的训诲意义，其中的跳跃，就不能不视为哲理意义的拓展了。“五经”将语言视为理民治世的工具，这说明周民族早就知道语言并非单纯表情达意的工具，而是实质上主宰世界的利器。

## 五、从正名、声训到伦理教化：孔门的语言方法

虽然近一个世纪以来学者每不相信孔子读《易》之事<sup>②</sup>，但读者只参看《易传》大量的“子曰”，便知战国研《易》学者的思想多渊源自孔子。按《论语》所记，孔子述及《周易》卦爻辞的例子不止一处，如论“听讼”出于《讼》卦，论“不恒其德，或承之羞”则出于《恒》卦。而且，孔子常化用《易》之语义，如《论语·学而》中“节用而爱民”一语为槩括《节》卦卦义。当然，也许有人认为“节”本兼有节约、节操二义，孔子不过是在用“节”的一般语义。但试看《论语·季氏》：

益者三友，损者三友……益者三友，损者三友。<sup>③</sup>

又《论语·为政》：

子张问十世可知也。子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”<sup>④</sup>

孔子将“损”“益”两个观念用得那样纯熟，恐怕和《周易》《损》卦与《益》卦的义理有关，尤其《损》卦《六三》“三人行则损一人，一人行则得其友”，正是因益反损之意，与《季氏》所论“三友”之义明显有关。而《论语·子路》则记载：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！‘不恒其德，或承之羞’”。子曰：“不占而已矣。”

邢昺《疏》：

“不恒其德，或承之羞”者，此《易》恒卦之辞，孔子引之，言德无恒，则羞辱承之也。子曰：“不占而已”者，孔子既言《易》文，又言夫《易》所以占吉凶，无恒之人，《易》所不占也。<sup>⑤</sup>

邢昺认为，孔子是直接引《易》而论德。这是很值得注意的。《论语》中也有间接引《易》的例子，如《颜渊》：

子曰：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”<sup>⑥</sup>

《讼》卦义为争讼，卦辞所谓“中吉，终凶”，初六爻辞“小有言，终吉”。言语的争讼固无伤大雅，但发展至终极，则“上九，或锡鞶带，终朝三褫之”，“鞶带”为命服之饰，非卿士或大夫不能穿着，结果或至于“终朝三褫”，那就是“终凶”之象。孔子所谓“必也使无讼”，其实和《讼》卦卦义是一致的。然

① 其说大意谓包牺氏观象于天观法于地，近取诸物，作八卦，于是各种器物制度的制作，均与某一“卦”有关。顾颉刚等古史辨学者，对此则大加抨击，以为是牵强附会。

② 详参郑吉雄、傅凯璋：《〈易传〉作者问题检讨》（上、下），《船山学刊》2015年第3、5期。

③ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第257页。

④ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第25—26页。

⑤ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第203页。

⑥ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第186页。

而最有趣的还是《论语·述而》：

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”<sup>①</sup>

近世学者每据《鲁论》“易”作“亦”的孤证，而谓孔子未有学《易》之举<sup>②</sup>，完全不理睬《周易》卦义，以及陆德明“今从古”的判读<sup>③</sup>，可算是充分迎合古史辨运动的疑古思潮。在笔者看来，《论语》此章恰好反映了孔子的语言旨趣。《大过》是《周易》第二十八卦，原以二、五爻皆为阳爻，刚而不应；所谓“大者过”即卦辞“栋挠”，谓巨大的差别，正如“九二”爻辞“老夫得其女妻”及“九五”爻辞“老妇得其士夫”。幸而卦辞“利有攸往，亨”。读者细察该卦不难发现，“过”字并无孔子所谓“可以无大过”的“过失”之义。换言之“五十而知天命”的孔子其实是将“大过”一语，故意转化为“巨大的过失”之意，宣之于口，以申明学《易》要无差失，这必须有相当的人生阅历，达到知命之年，庶几免于迷信。这种做法，其实恰好发挥了《周易》“一字多义”的本色，通过引申、比附将语义转到另一个方向上去。可惜前人读《论语》而能领略《易》理的似不多。

《兑》卦“来兑”“引兑”所提示的对待语言的严肃态度，恰好说明孔子“仁”说之教的其中一项原则——慎言。且看孔子的教言：“刚毅木讷近仁”（《论语·子路》）、“仁者，其言也讷”（《论语·颜渊》）、“巧言令色鲜矣仁”（《论语·学而》）等，都指向这项原则。“仁者”有如是的慎言准则，君子当然也有相同的“慎言”的要求，如《论语·宪问》：

君子耻其言而过其行。<sup>④</sup>

又如《论语·为政》：

子贡问君子。子曰：“先行其言而后从之。”<sup>⑤</sup>

“言从其行”既是君子的准则，“言过其行”必然是可耻的。“慎言”并不止于个人言行，更要实施于政治教化，这正是《论语·子路》记孔子对子路所说的“正名”理论：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”<sup>⑥</sup>

“正名”的关键在于“名”“实”一致。这具有多个层次：“为之难，言之得无切乎”是一层，重视实践，提示“行”先于“言”的原则，是及身的德性要求。由自我推而及于社群，施用于政治，“名”又有了另一层意义：“名”的端正，关乎礼乐的兴废、刑罚的中否，也是“名之必可言，言之必可行”的进一步拓展。这里就涉及“语言”的方法——声训，正如先师张以仁教授在一篇极具启发性的论文《声训的发展与儒家的关系》中所说的，孔子视“名”与其所表述之“实”有一种绝对的不可移易的关系<sup>⑦</sup>。正如《论语·颜渊》所载：

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”

“政”在语源上源出于“正”，由端正之“正”衍生出政治之“政”。孔子藉由同源的字义、相同的语音，建

① 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第101页。

② 此说由钱穆先生启其端，一个世纪以来学者多相信之。何泽恒《孔子与〈易传〉相关问题复议》（《台大中文学报》2000年第12期）曾征引众说一一厘析，意亦赞成钱先生的论点。《经典释文·论语音义·述而第七》：“易，如字。《鲁》读‘易’为‘亦’，今从古。”（陆德明：《经典释文》下册，第1363页）

③ 又，何晏《论语集解》（《十三经注疏[标点本]》版）正是作“易”而不是“亦”。敦煌文献唐代抄本“伯希和2510”号所记郑玄注解的《论语》本子，也保存了这一章，内容是：“子曰加我数年五十以学易可无大过矣。”只有末句少了一个“以”字。由此可见，“易”字不应被妄改为“亦”。

④ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第223页。

⑤ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第21页。

⑥ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第193页。

⑦ 张以仁：《声训的发展与儒家的关系》，氏著《中国语文学论集》，台北：东升出版事业公司，1981年，第53—84页。

立了“政”与“正”之间的一个绝对关系，由是而推论出“子帅以正，孰敢不正”的训诲。孔子这样一讲，便等于认真地将“声训”手段，变成了儒家治术的原理，“君子于其言”“无所苟而已矣”就不再及身而止，而必须推及于政治教化了！难怪《论语·八佾》记宰予答鲁哀公论社树，差点儿让孔子接不上来也说不下去：

哀公问社于宰我。宰我对曰：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。曰：使民战栗。”子闻之曰：“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”<sup>①</sup>

“栗”是周人社树，原与“战栗”无关<sup>②</sup>。“战栗”之“栗”，应该是用《诗经·豳风·七月》“栗烈”的语义，也就是后来出现的“慄”字（“慄”采用了“栗烈”字的音与义，而加“心”旁强调内心恐惧）。宰我将社树的“栗”引申为“战栗”原本并没有什么道理，但将字义作跳跃式的引申，如“政者，正也”的例子，本来就是孔子的教诲，如今宰我引申到凸显人民对政权的恐惧上，尽管孔子不赞成，竟也不好说宰我错。难怪孔子只能无可奈何地说“成事不说，遂事不谏，既往不咎”了。由此而论，“君君臣臣父父子子”并不是单纯地“君主要像个君主的样子……”那样浅显的意义<sup>③</sup>，而是说，君之所以为君、臣之所以为臣，都必须回归语源的意义去确认（reinstate）政治教化的内涵。声训的办法，子思可能已有所继承。徐幹《中论·贵验》引子思曰：

事自名也，声自呼也。<sup>④</sup>

这两句话近于马王堆帛书《经法·称》“物自正也，名自命也，事自定也”的意思。事实上《说文解字》正是释“名”为“自命也”：事物的规则与定义不是外铄的，而是内存的；它的“内存”显现于外，就成为它的“名”。“名自命也”实即子思所说的“事自名也，声自呼也”，说明了声训之法以解释“名”的原理，和孔子“政者，正也”如出一辙。孟子说：

庠者，养也；校者，教也；序者，射也。<sup>⑤</sup>

这里的做法同样是藉由声音来确定某一字在政治伦理上具有某种绝对性的涵义。思、孟以后，荀子继续推崇儒家学说，说“君者，善群也”（《王制》）<sup>⑥</sup>，“君者，民之原也”（《君道》）<sup>⑦</sup>，并进而说：

君者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。<sup>⑧</sup>

显然，这里用的也是同一手段。

要知道孔子“正名”思想的方法论预设是：汉字的读音与意义具有绝对的关系。每个字的读音，都不是随意赋予的。学者必须准确地掌握读音，沿着读音去追寻，才能准确地演绎哲理的、伦理的意涵。这是儒家名学方法颠扑不破的至理，这说明广义的训诂学（包含声韵学在内）并不单单是经学的一个部门，而是中国思想方法的支柱。明了这种“声”→“义”的绝对关系，才能明白儒家复兴礼乐的理论基础。

① 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第223页。

② 何晏《注》：“孔子曰：‘凡建邦立社，各以其土所宜之木。宰我不本其意，妄为之说，因周用栗，便云使民战栗。’”邢昺《疏》：“孔子闻宰我对哀公使民战栗，知其虚妄，无如之何，故曰：‘事已成，不可复解说也；事已遂，不可复谏止也；事已往，不可复追咎也。’厉言此三者以非之，欲使慎其后也。”又：“以社者，五土之摠神，故凡建邦立国，必立社也。夏都安邑，宜松；殷都亳，宜柏；周都丰镐，宜栗。是各以其土所宜木也。”（何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤等整理：《十三经注疏（标点本）》，第45—46页）

③ 杨伯峻：《齐景公向孔子问政治。孔子答道：‘君要像个君，臣要像个臣，父亲要像个父亲，儿子要像儿子。’”（氏著：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第135页）

④ 徐幹撰，孙启治解诂：《中论解诂》，北京：中华书局，2014年，第80页。

⑤ 赵岐等注，孙奭等疏：《孟子注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第162页。

⑥ 《说文解字》：“‘群’：从羊‘君’声。”

⑦ “君”见母文部，“原”疑母元部，声韵皆相近。

⑧ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，北京：中华书局，1997年，第237页。张以仁师《声训的发展与儒家的关系》说：“班治，王先谦《集解》读班为辨，辨、治同义。班、辨唇音且同在元部；设，王先谦训为用；藩，屏藩，保护也；饰，文饰。有政治则有阶级，有阶级则有礼制，服物采章因是而生。”（氏著《中国语文学论集》，第53—84页）



## 六、名学论战的肇兴：老子的“名”论的批判

名学的兴起，始于对“名”的哲学性理解，亦即上文所述“语言”发展四阶段中的第三阶段，入于“观念”的层次。也就是说：语言已不限于日常交流功能，而成为探索哲理的方法。正如伽达默尔所谓“诠释学的本体论转移”<sup>①</sup>，“语言”是主导。主客的“对话”也不是一种“行为”(conduct)，而是语言内涵与精神双向的互涉，是语言自身传达的真实(truth)在作用。先秦思想家的哲学对话，自始也是受语言主导。他们对话的源头是神圣王朝所撰著的经典，凭借的是经典以文字记录的圣王语言，而语言并不如伽达默尔所说的是诠释经验(hermeneutical experience)的媒介(medium)，而是一种方法、手段，用以兼顾经典形成过程中的原意(original meaning)、喻意(metaphors)和后起新意(creative meanings)的融合与纠缠。这是由《易》《诗》《书》发展至于孔子的一个悠远的传统。严格来说，思想史上名学，不能说始于惠施、公孙龙。儒家从孔子、子思以降即有一套承继自西周初年的独特的名学<sup>②</sup>，其中，字的读音与意义的绝对关联(如“政者，正也”)是其必要条件，其目的则是贯彻礼乐、伦理所设定的道德意涵，而以孔子“正名”思想敲了第一响钟声。自此以后，儒家以外的其他诸子百家，其思想亦无不依托其自身独特的名学而开展。《老子》道经开首即说：

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。

这一章吸引了古今中外学者纷纷讨论，却言人人殊<sup>③</sup>。夏含夷《“非常道”考》<sup>④</sup>臚列了十几种较具权威性的西方汉学家对《老子》第一章的翻译，然依笔者陋见，皆因未能上溯到孔子名学以为根源<sup>⑤</sup>，以至于对老子的言论有未达之一问。我们首先必须先厘清《老子》这一段话的言说对象为何。他所针对的正是礼教的内核——“名”的理论，也就是孔子的名学。要知道孔子名学包含两个层面：其一，礼乐制度中纲纪伦常秩序的确立；其二，语言文字(名)与指涉事物(实)的绝对关系。前者是治道的实施，后者则是理论的自然基础，二者相合，共同构筑了一个森严的“名”的世界。孔子以“正名”思想而立名教，还进一步说“君子疾没世而名不称”(《论语·卫灵公》)。君子之“名”是什么呢？《礼记·檀弓上》说：

幼名，冠字，五十以伯仲，死谥，周道也。<sup>⑥</sup>

“名”属于个人隐私，具有神秘性。男性及冠即代表进入公领域活动，就要立一个在意义上能影射“名”的假名——“字”<sup>⑦</sup>，以作公领域活动之用。自此以后，中国男性无不兼有“名”与“字”。君子没世，有没有可称之“名”，这是孔子所重视的。这可能源自周民族谥法的古老传统<sup>⑧</sup>——逝世者的德行应透过活着的人为他另立一个“名”，来获得总评。从方法上看，这也是“正名”思想的一部分，是“名，

① 参考伽达默尔《诠释学 I：真理与方法(修订译本)》第三章。

② 胡适《诸子不出于王官论》已指出诸子各有其名学，见胡适著，欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，1998年，第182页。

③ 此一课题参考资料甚多，读者可参许抗生：《再解〈老子〉第一章》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第15辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年；李若晖：《道之显隐》上下篇，王博主编：《哲学门》总第20、21辑，北京：北京大学出版社，2010年2月、2010年7月，第235-270、179-192页；韩国良：《三十年来老学研究存在的问题及反思》，《孔子研究》2010年第4期；萧无波：《近三十年来〈老子〉文本考证与研究方法述评——兼与韩国良先生商榷》，《孔子研究》2012年第3期。

④ [美]夏含夷：《“非常道”考》，《国学学刊》2011年第4期。

⑤ 此关乎老子年代问题。笔者认为老子其人年代不可考，《史记·老子韩非列传》所记孔子问礼于老子，亦可能是传说中众多“老子”之一。笔者倾向于认为《老子》成书时间肯定较《论语》为晚，因为该书中的“有”“无”等抽象概括与概念思维显得极为成熟。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第220页。

⑦ 中国人的“字”，英语世界或译为“style name”，其实未能捕捉到它的意思。

⑧ 谥法之兴，按学界共识，应始于西周中叶。《逸周书》有《谥法解》，学者认为当为周人所作，而非周公所作。黄怀信、张懋镛、田旭东：《逸周书汇校集注》(上海：上海古籍出版社，2006年，下册，第618页)称：“此篇实周人为周公、太公制谥而作。”“谥”的意思，就是在帝王公侯等逝世后，用一个字来总结其生平事迹功过。《逸周书·谥法解》：“谥者，行之迹也。号者，功之表也。车服，位之章也。是以大行受大名，细行受小名；行出于己，名生于人。”陈逢衡引《礼·外传》：“谥者，行之迹也，累积平生所行事善恶而定其名也。”《礼记·表记》：“谥以尊名”，郑《注》：“谥者，行之迹也。”读者可参考《逸周书·谥法解》汇校集注中的意见。

自命”的方法<sup>①</sup>。由此，礼制中的语言文字之道，被推到一个涵括生前死后、包罗德性治道的抽象理论层次，为纲常伦理的种种名称，设立了具有绝对性意义的康庄大道。而老子“道可道”一节，正是针对此一命题提出了根本上的反驳。

《老子》将“名”置于哲理论辩之第一课题，这在思想史上意义甚大<sup>②</sup>。《老子·第一章》进而曰：

无名天地之始，有名万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

《第二章》曰：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。

我们要注意老子相信“道常无名”。依庄子名实论：“名者，实之宾也”，“名”与“实”是并生的，也是并存的，所以有名则有实，无实则无名。故“无名天地之始”，是说万物未生之时处于“道”（天地源始）的状态，是既无名亦无实；及至万物始生，有一物之实，则有一物之名。故有天之实，就有天之名；有地之实，就有地之名。这是“有名万物之母”的意思，也是《老子·第四十章》“天下万物生于有，有生于无”的意思。“有”与“无”既是相对之名，也是相对之实，彼此是相生、并存的关系。从“无名”变而为“有名”，“无实”变而为“有实”，名与实虽属异类，却同出一源，而“玄”就是它们同源的共因（common factor）。共因是“玄”，同源则是“道”。认知的方法，一者要“无欲”，无欲才能观“无名无实”的道；另一要“有欲”，有欲才能观“有名有实”的天地万物。方法虽然不同，共因（玄）、同源（道）却是一致的。笔者之所以说“道”是“无名无实”，是因为老子的“道”只是假名，不是与任何“实”物相副的真名，甚至与“有”相对的概念“无”亦不足以说明“道”，因为“道”是与物无对的。《老子·第二十五章》云：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。……人法地，地法天，天法道，道法自然。

正如礼教社会男性以“名”为讳，以“字”代行，“字”就是一个影射真名却又不“真”的“假名”。“道”也只是这个“混成”之“物”的“字”，正因为“道”没有“实”体，也就没有“名”。这就是“道常无名”。《老子·第三十二章》云：

道常无名。……始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。<sup>③</sup>

如上所论，名、实是相依存的。一旦有“实”体存在，即有随之而生的“名”。概念上的“有”，是集体存有的抽象之“名”，其中每一个存有的实体——譬如天、地、人、禽——也有各自的名，亦各止于其“名”所指涉的范畴。“知止”，可以不殆。但谈到“道”，因为它不是“名”，没有“实”存，自然就没有“止”可言。所以就概念上推论，“道”就是超越于万物的抽象存在，故能成为一切事物的根源，也就不能为经验法则所知。至于“道”所生的经验界的万物，皆有“实”，亦皆有“名”，也因为“共因”（玄）的存在，而依循了“同出”（同出于“道”）而“异名”的自然法则，成为两两相对——善与不善、有与无、难与易、长与短、高与下——的存在形式。而这种两两相对的形式，必将时时呈现相反之结果。世间万物皆循此法则，不过，治世的圣人却不能陷入相对相反的循环，而要仿效“无名”之“道”，由是而推至于“无为”：

① 按：“名”实即“字”，《论语·子路》孔子“必也正名乎”，郑玄《注》：“正名，正书字也。”但这个“字”也不是现今人所讲的表情达意的文字，因为“名”实际上与“铭”字有关。《说文解字》释“名”为“自命也”，段玉裁《注》引《祭统》《周礼·小祝》，谓“铭者自名”，并引《士丧礼》称为死者“作器刻铭，亦谓称扬其先祖之德著己名于下”，说明许慎认为“名”可取代“铭”字，而其意源出于举办丧礼的人称扬死者生前的德行以自名。

② 马王堆帛书作“无名万物之始也，有名万物之母也”。关于《老子》道经首章的解释，读者可参李若晖《老子集注汇考》第一卷，其中庐列内容极为详尽。

③ 马王堆帛书《老子》、郭店楚简《老子》甲组均作“道恒无名”。

是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作焉而不辞，生而不有。为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（《老子·第二章》）

有与无为相生，难与易为相成。“美”“恶”亦然，有“美”之标榜，则必有“恶”随之而生；有“善”之传颂，则必有“不善”随之而来。圣人则“不由而照之于天”（《庄子·齐物论》），因圣人托名于“道”而治世，故必须仿效“道”无名无为的模式致治。这是老子的根本信念。

“道可道”的“道”在上古汉语中既是动词也是名词，前一“道”字是道路，后者是依循此“道”之意；至“非常道”之“道”又是名词。照《老子》的讲法，“名可名，非常名”，正是因为“道可道，非常道”之故。因为“道”恒常变动，既然“常道”并不恒“常”，则“名”也必然没有“常”可言。“无名天地之始”，天地万物有名之“实”生于无名之“道”，亦恒常变易。“实”恒变，则依附“实”的“名”也必随之而变。“道”既不恒“常”，“实”自然也不恒“常”，“名”也更理所当然不恒“常”了。此不啻彻底推翻了儒家将“名”视为纲纪伦常的理论依据。

既说“名者，实之宾也”，名、实就是宾主的关系。有“宾”的存在，才有所谓“主”，正如有“你”才有“我”，反之亦然——假设世界上只有一个人，就不会有“我”这个“名”，因为没有“你”的存在与称谓。这正是“名者，实之宾也”的意思，也是名实关系的通义——名和实，是同时并起、互相依存的。我称之为“通义”，是因为它既适用于儒家，也适用于道家及任何诸子。在于儒家，名、实关系是绝对的，“君”“臣”“父”“子”之“名”各有其“实”，是伦理教化上自然规定的内涵。这些“名”一旦存在，活在其中、承担着它们的人类就有责任去充实、实现其内涵。从伦理学的角度看，孔子及其后学所专注的，是名实关系具有稳定性、不变的一面，后世儒者将名教视为纲常、常道正缘于此。

我们必须了解儒家这种名实观，才能明了老子“道可道，非常道；名可名，非常名”想要阐述什么。“语言”作为一种“方法”，在先秦思想史上的重要性，由此可见一斑！在老子看来，儒者将名与实视为永恒不变的理念，其实不堪一击，这关键不在于“名”不可靠，而在于“实”随时而变——推至根本，就是“道”周行不殆的无常。我们借用《易纬》所说“易”有“简易”“变易”“不易”三义来说，儒家的名实观可谓着眼于“不易”，老子的名实观则可谓着眼于“变易”。

## 七、名学论战的肇兴：庄子的重言寓言

庄子与老子取径不同，在分析手段上更喜欢运用寓言。“寓言”一词，俗见皆视之为虚构的故事，英文通译为 fable 或 parable。但《经典释文》则说：

寓，寄也。以人不信己，故托之他人，十言而九见信也。<sup>①</sup>

意思是说，将自己想讲的话假托他人之口说出，化主观为客观，以取信于人。这就与“故事”没有什么关系。“寓言”以外，还有“重言”，“重”读为“尊重”字，意思是“为人所重者之言”（亦据《经典释文》）。又有“卮言”，《经典释文》说：

卮，字又作卮，音支。《字略》云：“卮，圆酒器也。”李起宜反。王云：“夫卮器满即倾，空则仰，随物而变，非执一守故者也。施之于言，而随人从变，己无常主者也。”司马云：“谓支离无首尾言也。”<sup>②</sup>

“寓言”是假托他人的语言，“重言”是为人所看重的语言，“卮言”则是随物而变、非执一守故的语言。庄子真是将语言的艺术发挥到淋漓尽致！《齐物论》首论述南郭子綦与颜成子游的问答，是一段深有启发性的对话。子綦直指子游“女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁”，子游问“敢问其方”，子綦即答：

<sup>①</sup> 陆德明：《经典释文》下册，第1558页。郭象《注》亦作“寄之他人，则十言而九见信”，见郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第4册，北京：中华书局，1961年，第947页。

<sup>②</sup> 陆德明：《经典释文》下册，第1558页。

夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呿。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，实者，咬者，前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调，之刁刁乎？<sup>①</sup>

“风”吹过不同形状的众窍，而有不同的声音；同样，“道”透过不同的“心知”形塑，于是有不同的意见，从而有不同的言论。有趣的是，这一段申论“天籁”的话，子游并没有听懂，所以他继续问：

地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。<sup>②</sup>

他没有注意到子綦“大块噫气”一段话讲的就是“天籁”。最后子綦画龙点睛说：

夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！<sup>③</sup>

就自然界而言，“怒者”是风，众窍吹万不同，是因为它们各具形体，“似鼻，似口，似耳，似枅”，而有不同声音；就人生界而言，“怒者”是道，众人言论不同，亦因为各持己见，各师成心，是非遂大异其趣。“儒墨之是非”，由此而生。此种人间之是非，不啻是“道”透过儒者、墨者（其他诸子亦然）的心知，发而为不同的言论：

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。<sup>④</sup>

儒家言何以为儒家言？墨家言何以为墨家言？这与同一“大块噫气”吹过不同的“窍”，或调调、或刁刁，情况如出一辙。儒墨之言，亦属另类“吹万不同”。故庄子以天籁之喻为始，而全文归结于“言”与“道”的关系。借用佛教“物无自性”或“诸法无自性”的理念，他强调的正是“言无自性”——语言并没有自身的真实意义，因为它完全随人类“心知（智）”的摇曳而变幻。而不幸的是，心智天生是脆弱的、变态的、摇荡的：

与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐纍纍。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如絺，以言其老溷也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！<sup>⑤</sup>

而人人随其心的脆弱、变态、摇荡而有“言”之相辩，正如有风作众窍而有“吹”万不同。但人类之无知可悲，更有甚于众窍，因众窍有定向而有调调、刁刁之异，人类则“未成乎心而有是非”：

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鼂音，亦有辩乎，其无辩乎？<sup>⑥</sup>

其极致者，则产生了公孙龙子、惠施一类的名辩之家：

昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终。<sup>⑦</sup>

儒家承继西周经典传统，依据字源之关联确立“名”与“实”、“喻”与“指”之间的绝对性。及战国，

① 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第45—46页。

② 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第49页。

③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第50页。

④ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第63页。

⑤ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第51页。

⑥ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第56、63页。

⑦ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第74—75页。

诸子学说蜂起,礼崩乐坏之余,时代新风气促使诸子多以儒家学说为批判对象。名家学者一意提出诸如“白马非马”“今日适越而昔至”之类的命题,切割“名”与“实”、“喻”与“指”的关系,进而颠覆人类经验的逻辑。其意原本在于破除儒家视为天地间不可移易的纲常伦理,然而“舍本”势必“逐末”,聆听此种论辩的人别有“成心”,辩论者本人也忘记了破除名教的终极目标,而以混淆是非为能事,甚且或用以弋取富贵。《史记》谓“各著书言治乱之事,以干世主,岂可胜道哉”(《史记·孟子荀卿列传》),结果是“非所明而明之”,而进入“彼亦一是非,此亦一是非”之局面。这可能是最令庄子感到无奈的所在。在他的观察中,“喻指”活动说明喻与所喻、指与所指并不必然相称,因之名实亦无定。在“实”体恒常变动的世界中,世界的真相,亦非固定、有限之语言(名)所能穷尽。因此,“以指喻指之非指”,其实仍在牢笼之中;必须以“非指”(不属世俗名实范畴之“名”)才能“喻指之非指”。天地、万物,亦不外如是也!这是《庄子》书中常出现诸如瞿鹊子、长梧子、啮缺等奇特而不见于他书的人物之名的原因。此一观念,实即老子“道可道,非常道;名可名,非常名”意思的延伸。故“道未始有封,言未始有常”,“分也者,有不分也;辩也者,有不辩也”(《庄子·齐物论》)。故庄子有见于名教的不可恃,语言的不可靠,不得已而“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觐见之也。以天下为沈浊,不可与庄语;以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广”(《庄子·天下》)。

自孔子确立“名”的理论框架以后,老子、庄子对于“名”进行了体系宏大的阐述,理论上着眼于变动,范畴上归本于自然。《老子》言简意赅,《庄子》则以创造性的文笔,充分将语言技巧运用于博大阔肆的论辩文章中,将道家反儒、反礼乐的思想的理论部分提升至前所未有的高度。战国诸子思想,以儒、道二家最具代表性。这也正是以上选取二家为例,说明语言陈述在中国思想史上作用的主因。至于战国思想中各派对于概念范畴的激烈讨论及相互影响,拙作《名、字与概念范畴》<sup>①</sup>别有讨论,读者可参之。

## 八、名家“名”论的激扬

孔门大量使用正名、声训的方法表明,中国古代经典对语言文字的运用,从一开始就与伦理教化相结合,而非局限于语言学的范畴。透过老子、庄子对“名”的种种论述,我们发现在道家对礼乐世界的批判中,“名”是首当其冲被检讨的对象。过去,章太炎曾承章学诚“六经皆史”之说,接受《七略》《汉志》诸子之流皆出于王官之说,胡适则针锋相对地作《诸子不出于王官论》。尽管笔者并不十分欣赏胡适的这一观点,但其论证诸子皆有其名学,并以此质疑“名家”一说则颇合吾意。《汉书·艺文志》即曾指出“名”与“礼”的源流关系:

名家者流,盖出于礼官。古者名位不同,礼亦异数。孔子曰:“必也正名乎!名不正则言不顺,言不顺则事不成。”此其所长也。及警者为之,则苟钩(鈇)析乱而已。<sup>②</sup>

班固所说,就儒家而言固然合理。儒家学说旨在维护西周以降的礼乐教化体系,儒家名学因而与《易》《诗》《书》取向最为相合。但儒家以外的诸子则不然,如道家、墨家、名家、法家等,无不以儒家为批判对象。

墨家名学,在20世纪初多被学者视为中国古代之逻辑学。但视之为纯逻辑学,殊不合历史事实。循名责实,墨家名学实际上仍是对儒家名教的重新检讨,而其重新检讨的动机,不外两端:一者在于“非儒”“非乐”等反儒学理念;二者在于深知“名”的重要性,而欲重新为各种“名”下定义。前者可以视为诸子政治立场的延伸,后者则涉及认识论(epistemology)的问题,在先秦诸子学说中有着特别的价值。如《经上》云:

故,所得而后成也。……体,分于兼也。……知,材也。……虑,求也。……知,接也。……

① 郑吉雄:《名、字与概念范畴》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期。

② 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,第1737页。

怒，明也。……仁，体爱也。……义，利也。……礼，敬也。……行，为也。……实，荣也。……忠，以为利而强低也。……孝，利亲也。……信，言合于意也。……佞，自作也。……谀，作谗也。……廉，作非也。……令，不为所作也。……任，士损己而益所为也。……勇，志之所以敢也。……力，刑之所以奋也。……生，刑与知处也。……卧，知无知也。……梦，卧而以为然也。……平，知无欲恶也。……利，所得而喜也。……害，所得而恶也。……治，求得也。……誉，明美也。……诽，明恶也。<sup>①</sup>

以上所讨论的名——故、体、知、虑、仁、义、礼、行之类，不但关乎伦理纲常，而且涉及人类认知活动的动机与性质。例如，“故”的概念，除了“所得而后成”外，尚可进一步区分为后文申论的“小故”与“大故”，前者“有之不必然，无之必不然”，后者“有之必然，无之必不然”。“故”就是现代汉语所谓“条件”，此节实际上是在界定“必要条件”与“充分条件”。又如“仁”先是被界定为“体爱”，后文则进一步阐述，谓“仁，爱己者，非为用己也，不若爱马”，至于《经说下》则进一步说：

仁，爱也。义，利也。爱利，此也。所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱所利亦不相为内外。其为仁内也，义，外也，举爱与所利也，是狂举也。<sup>②</sup>

这段话的要旨在于反驳孟子告子“仁义”“内外”之说，意思是“爱”“利”在于此（例如“我”），“所爱”“所利”在于彼（我所爱、我所利的对象），这两者并不相为内外。譬如我爱某人，某人被我所爱；我利某人，某人为我所利。说“我爱某人”属“仁”属“内”，“某人为我所利”属“义”属“外”，在逻辑上并不成立，因为二者并没有关系。我们要注意《墨经》不但反驳了告子的“仁内义外”，“举爱与所利也，是狂举也”表示其认为孟子“仁义”皆源出于内的观念也不能成立。由此一例可见，《墨经》所论述的概念范畴，部分与儒家相同，立场则迥异。这说明其论辩的对象为儒家的名学，旨在针对儒家提出的伦理学与认识论的概念范畴提出异议。由是而让我们重新检视墨辩的名实观，《经上》论“名”有“达名”“类名”“私名”三者之分，而不变的的原则却在于“是名也，止于是实也”。正因此，其后有所谓“二名一实，重同也”之说。《小取》说：

夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然。论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。<sup>③</sup>

“辩”的功能是多样的！是与非需要阐明，治与乱需要审断，同与异需要明辨，名与实需要细察，更重要的是要由摹略万物的实然，进而论求群言之比——亦即阐明事物的实存状态，再归结于“名”也就是语言的问题，用“名”来呈现“实”，用文辞抒发意旨，用言说阐明事理。语言之道，推而广之，可厘清自然界及人文界一切事理，是条理、纲纪的关键。“君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”（《礼记·大学》），可谓深得“为己之学”的精髓。在这一点上，儒、墨在原则上并无不同，而只是有崇礼乐与非礼乐之异而已。

接下来，我们来看传统所谓“名学”的两位代表性人物——惠施与公孙龙子。

惠施（约前 370—前 310），宋（今河南省商丘县）人，活跃于魏、楚之间，于国际间推动合纵以抗秦。魏惠王时，因与张仪不合，惠施被逐出魏国，转赴楚，后返宋。魏惠王薨，惠施始返魏。《庄子》书所记惠施与庄子辩论甚多。如《庄子·逍遥游》中即有二条，其一论大瓠，其二论大树，均“大而无用”：

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不喁然大也，吾为其无用而掊之。”

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立

① 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第309—315页。

② 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，第391页。

③ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，第415页。

之涂,匠者不顾。今子之言,大而无用,众所同去也。”<sup>①</sup>

周人尚德,以“德”论人,以“德”之大小衡定人的职分名位。由此推理,大有大用,小有小用,故政治制度有圣人、后牧、卿士、大夫、士的等第之分。惠施则宣称“大而无用”,目的显然在于破除儒家大小名分体系。又《庄子·德充符》云:

惠子谓庄子曰:“人故无情乎?”庄子曰:“然。”惠子曰:“人而无情,何以谓之人?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,恶得不谓之人?”惠子曰:“既谓之人,恶得无情?”庄子曰:“是非吾所谓情也。吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”惠子曰:“不益生,何以有其身?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,无以好恶内伤其身。今子外乎子之神,劳乎子之精,倚树而吟,据槁梧而瞑。天选子之形,子以坚白鸣!”<sup>②</sup>

惠施提出的辩题是“人故无情”,认为“情”是“人”的必要条件,也即《墨经》的“无之必不然”。“人故无情”则失去了必要条件,这样,“人”之名还能成立吗?这隐然是站在了重视情感的儒家的对立面<sup>③</sup>。惠施坚持人类有“身”,自然不得不做“益生”之事;但为了益生而“无情”,又悖悖了人类应该“有情”的本质。他试图以此揭示世俗礼教的矛盾之处。庄子赞成惠施“人故无情”,但将“无情”诠释为“人不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”,认为“身”是自然所赋予,当顺应自然而不以好恶伤之,而且指责惠施为了辩论,而悖悖了大自然赐予可贵的自由生命。由此二例可见,庄子常坚持自然无为的原则,惠施则常针对世俗之说或儒家学说,以提出悖论。《庄子·天下》篇记惠施之学最详,所谓“历物十事”:

惠施多方,其书五车,其道舛驳,其言也不中。历物之意,曰:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。无厚,不可积也,其大千里。天与地卑,山与泽平。日方中方睨,物方生方死。大同而与小同异,此之谓小同异;万物毕同毕异,此之谓大同异。南方无穷而有穷,今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央,燕之北越之南是也。泛爱万物,天地一体也。”

惠施以此为大,观于天下而晓辩者,天下之辩者相与乐之。卵有毛,鸡三足,郢有天下,犬可以为羊,马有卵,丁子有尾,火不热,山出口,轮不跟地,目不见,指不至,至不绝,龟长于蛇,矩不方,规不可以为圆,凿不围枘,飞鸟之景未尝动也,镞矢之疾而有不行不止之时,狗非犬,黄马骊牛三,白狗黑,孤驹未尝有母,一尺之捶,日取其半,万世不竭。辩者以此与惠施相应,终身无穷。<sup>④</sup>

惠施“历物之意”有运算的意思,但“意”字意味着他并不讲算术细节<sup>⑤</sup>,亦不侧重逻辑问题,而是旨在提出深具认识论意味的认知方法问题,挑战当时思想家们所习用的概念。“大一”之名甚为古老,至战国则更为广泛。惠施特别立意于诸说之外,用“至大无外”“至小无内”说明之。“大”“小”与“内”“外”均属相对观念,也是人类经验知识中的普通概念。正因为“内”“外”为相对,“无外”既无法理解,“无内”自亦难以想象。用“无外”来定义“至大”的“大一”,“大一”必超出人类经验想象;用“无内”来定义“至小”的“小一”,“小一”同样必不可究诘。既如此,则无论是“大一”还是“小一”,此类概念均属《墨经》所谓“狂举”,而不能成立。“日方中方睨,物方生方死”二语,与《庄子·齐物论》相同。

① 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第1册,第36、39页。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第1册,第220—222页。

③ 儒家重视情感,不但见于《尚书·洪范》《礼记·乐记》《礼记·中庸》诸篇,出土文献如郭店楚简《性自命出》谓“道始于情”。郭店楚简《五行》篇则谓“不变不悦,不悦不戚,不戚不亲,不亲不爱,不爱不仁”,强调人类各种情感彼此间同中有异,异中有同,彼此依存、互相影响,失去了其中一种能力,也会影响到其他的能力。故此,君子最好能在各种情感之间取得平衡,以便展现“仁”的境界。《礼记·檀弓下》记子游论“礼”与“情”的关系非常生动:“礼有微情者,有以故兴物者;有直情而径行者,戎狄之道也。礼道则不然,人喜则斯陶,陶斯咏,咏斯犹,犹斯舞,舞斯愠,愠斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊矣。品节斯,斯之谓礼。”

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第4册,第1102、1105—1106页。

⑤ 章太炎言:“仅言其意,则与几何仅言其理者同,其致用者尚少也。”(章太炎:《历物疏证》,上海人民出版社编,沈延国校点:《章太炎全集·膏兰室札记》,上海:上海人民出版社,2014年,第210页)

“大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异”，或可借用《荀子·正名》所谓“共名”“别名”理解之：就“存有”而言，万物无不相同，举“有”字以概括，一切万物皆“有”；就差异而言，则万物莫不相异，举同一棵大树之叶为例，虽千万片而片片不同<sup>①</sup>。

从“泛爱万物，天地一体也”可知，惠施的心志在于反名教。要知道儒家即使有“天地一体”的理想，亦终将因名教、礼教的推行而南辕北辙，与目标背道而驰。这是因为“名者，实之宾也”，“实”的复杂性无穷，而“名”的功能性有限，儒者立名教以区别尊卑亲疏，此与天地一体的理想必然背道而驰。因此就现实世界而言，“名者，实之宾也”恰好提醒了人们注意“名”随时变异的本质。老子、庄子都注意到儒家名教在理论上此一严重弱点，惠施亦不例外。惠施反名教，最终是要劝人明白语言文字不可依恃，应该直接超越语言文字，体会万物混而为一的本质。他并不以扰乱时人对天地万物的认知为目的<sup>②</sup>。

我们接下来讨论公孙龙子的名学，其终极关怀与惠施截然不同。公孙龙（前320—前250）是战国中晚期赵国人，曾为平原君门客，据诸家考据，年世约较庄子略晚。《公孙龙子·迹府》<sup>③</sup>记其为“六国时辩士也。疾名实之散乱，因资材之所长，为‘守白’之论”<sup>④</sup>。《战国策·赵策二》载苏秦对秦王说：

夫刑名之家皆曰“白马非马”也。<sup>⑤</sup>

公孙龙子著名的名学论题有“指物”“白马”“坚白”，皆已见于《庄子》内篇。《齐物论》除前引“昭文之鼓琴也……非所明而明之，故以坚白之味终”外，又云：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。

天地一指也，万物一马也。<sup>⑥</sup>

《公孙龙子·指物》所谓“物莫非指，而指非指”，《坚白》的“离坚白”，庄子早已论及。但这未必影响公孙龙子诸论的原创性，因为名家原本擅于借用名人隽语，用悖论的方式，否定其原意。这正如《迹府》假托回应孔穿质疑白马论，而引孔子评楚王“楚人遗弓，楚人得之”，认为“人亡弓，人得之而已，何必楚”更为合宜<sup>⑦</sup>，以支持自身白马之论<sup>⑧</sup>。

庄子所说“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指”，首先，我们要弄清楚“名”“字”“指”三者在先秦时期的区别：

（一）“名”：依循事物之“实”而有。有是“物”，则有是“名”。儒家“正名”“声训”的方法皆依据此一理念而产生。

（二）“字”：假托之“名”。它与“名”有某种从属的关系却并不是“名”本身，如《老子》谓“吾不知其名，字之曰道”，则“道”是“字”，可以影射“有物混成”之“物”但终究并非“物”之“名”。

（三）“指”：“物”的约定俗成的称谓，既不是“名”，亦不是“字”，而是世人依功能、需要而给予“物”

① “历物十事”中，部分已不可究诘，后人费心猜度，实亦无根据之推测。“天与地卑，山与泽平”，“卵有毛，鸡三足，郢有天下，犬可以为羊，马有卵”均属其例。

② 惠施虽为庄子知音，因二人皆主张天地一体，但在方法上庄子并不欣赏惠施，认为彼操持的亦属名教语言，自亦难免困于名教樊笼之中，所谓“以指喻指之非指”即指此，亦即“非所明而明之，故以坚白之味终”。而庄子之方法，则以谬悠无稽的寓言、重言，超越儒家名教的语言系统，所谓“以非指喻指之非指”即指此。

③ 《公孙龙子》在西汉时共存十四篇，至北宋仅存六篇：《迹府》《白马》《指物》《通变》《坚白》《名实》。学界多认为《迹府》乃公孙龙子后学所作，记公孙龙的行迹。

④ 屈志清：《公孙龙子新注》，武汉：湖北人民出版社，1981年，第1页。

⑤ 刘向集录：《战国策》，上海：上海古籍出版社，1985年，第645—646页。

⑥ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第66页。

⑦ 屈志清：《公孙龙子新注》，第6页。

⑧ 按，楚王所谓“繁弱之弓”“忘归之矢”亦皆寓言而命的“假名”。“楚人遗弓，楚人得之，又何求乎”当表达一种仁人爱物之心，楚王自不介意其他楚人得此弓。孔子贯彻仁义，遍诸四海，故引申其说，至全人类皆可，故谓“何必楚”。此亦符合孔子思想。而公孙龙子则穿凿其说，谓“楚人”异于“人”，用以引证其“白马”异于“马”之论，甚且用此说，攀引已说为符合孔子儒术之说。由此可见，公孙龙子名辩之方术，足以炫人耳目，攫取政治利益，而不在于泛爱万物，天地一体。



的称呼。

关于名家之“名”的讨论,还需注意四点:

其一,名家源出于“礼官”的可能性很小,产生自儒家“正名”思想则大致无问题。名学辩论的内容常常将孔子及其弟子纳入,名家学者有时也被视为广义的儒家同道,如《庄子·秋水》说公孙龙“少学先王之道,而明仁义之行,合同异,离坚白,然不然,不可不”。

其二,这些常被视为“名学”的论题可能延续了十年以上至数十年,很难说哪个论题属于哪一位思想家。例如庄子讥惠施“以坚白鸣”,但坚白论并非惠施的主要论辩。此外,没有被归属于名家的思想家也有参与论辩者,包括庄子与荀子。

其三,公孙龙子的名辩,根据各种文献的记载,很可能有政治上的实际作用,让他得以达成某些目的。例如罗振玉刻《鸣沙石室古书丛残》唐写本古类书第一种“白马”注:“公孙龙度关。关司禁曰:‘马不得过。’公孙龙曰:‘我马白,非马。’遂过。”<sup>①</sup>此轶事虽未必真实,但恰可反映出公孙龙子白马之论可能属于某种政治伎俩。

其四,惠施与公孙龙子是战国最著名的名家,本身也招致其他思想家(如庄子)的批评。《史记·平原君虞卿列传》:“平原君厚待公孙龙。公孙龙善为坚白之辩,及邹衍过赵言至道,乃绌公孙龙。”<sup>②</sup>《史记集解》引刘向《别录》同样记载邹衍反对公孙龙子之说:“齐使邹衍过赵,平原君见公孙龙及其徒綦毋子之属,论‘白马非马’之辩,以问邹子。邹子曰:‘不可。彼天下之辩有五胜三至,而辞正为下。辩者,别殊类使不相害,序异端使不相乱,杼意通指,明其所谓,使人与知焉,不务相迷也。故胜者不失其所守,不胜者得其所求。若是,故辩可为也。及至烦文以相假,饰辞以相悖,巧譬以相移,引人声使不得及其意。如此,害大道。夫缴纷争言而竞后息,不能无害君子。’坐皆称善。”<sup>③</sup>由《别录》所言,倘若公孙龙子之辩在于务使人“相迷”,仅止于“引人声使不得及其意”,则其名学显然与惠施“泛爱万物,天地一体”有着不同的目标。

公孙龙子的“名”学目前尚存数篇相关著作。除了历来被名学研究奉为焦点的《白马》篇外,专论名实关系的《名实》篇与论物与指关系的《指物》篇可能更为关键。其中,《名实》篇云:

天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实而不旷焉,位也。出其所位,非位。位其所位焉正也。以其所正,正其所不正;不以其所不正,疑其所正。其正者,正其所实也。正其所实者,正其名也。其名正,则唯乎其彼此焉。<sup>④</sup>

这段文字对“名”“实”的阐释实属先秦思想的通谊,符合“名者,实之宾也”的意旨。天地以及生于其中的事物都是“物”,这是无可争议的。“名”所指涉的正是事“物”的实然。实事求是、恰到好处的“实”可称为“位”。实物处于合宜的位置就是“正”。“正名”,就是要“正其所实”,从“实”上求“名”的端正。“位其所位”则“正”。与此相关,有两项工作:

其一,“以其所正,正其所不正”,就是以端正之事物作为准绳(如谓“君者,群也”)加以推扩,去端正“不正之事物”。

其二,“不以其所不正,疑其所正”,即厘清正不正的界线,避免误用不正之事物作为准则,反过来怀疑已端正的准则。(例如不可用“不能群”的例子,来怀疑“君”的“能群”。)公孙龙子又说:

夫名实,谓也。知此之非此也,知此之不在此也,则不谓也。知彼之非彼也,知彼之不在彼也,则不谓也。<sup>⑤</sup>

在这段文字中“彼”“此”二概念用法相同,扼而言之就是界定彼此。无论是知“此”之非“此”或不在

① 罗振玉:《鸣沙石室古书丛残》,《中国西北文献丛书》第八辑《敦煌学文献》第11卷,兰州:兰州古籍书店,1990年,第499页。

② 司马迁:《史记》卷七十六《平原君虞卿列传》,第2370页。

③ 司马迁:《史记》卷七十六《平原君虞卿列传》,第2370页。

④ 屈志清:《公孙龙子新注》,第66—68页。

⑤ 屈志清:《公孙龙子新注》,第71页。

“此”，抑或“彼”之非“彼”或不在“彼”，都不要妄求称谓。因为严格而言，“谓”须名实相副。

以上的文字内涵，其理甚明，甚至用来描述儒家正名思想，亦不为过。《指物》之论亦复如此：

物莫非指，而指非指。……天下无指者，生于物之各有名，不为指也。<sup>①</sup>

公孙龙子所谓“指”，即庄子“以指喻指之非指”之“指”。如前所述，“指”与“名”近似而不同。“物莫非指”与“物各有名”完全是两回事。“名”依“实”而产生，例如我们本于月亮圆缺的周期，而将一“月”(month)的名称定为“月”，“月”(month)之名与实正是这样相互结合的。此即“物各有名”。“指”则是任意设定的。因此“名”与“指”是不一样的。“不为指”，意思是事物约定俗成的称谓并不是“名”，因而没有绝对性。

就上述文字考察，公孙龙子在“名”“实”问题上并没有诡辩的嫌疑。站在上述制高点上，他再展开关于“白马非马”“离坚白”等论题的辨析，足以让听者无法质疑他的理论基础。这是他的高明处。要知道，如果依照他的定义将“谓”的活动定义为“名实”相副，接下来的一连串名辩，都可以吹毛求疵至于极致，人亦不能指斥其非，情况可能变得非常严重。例如，知“彼”(白马)之非“彼”(马)，知“彼”(白马)之不在“彼”(马之属)，亦“不谓也”，就可以轻易让“白马非马”这个课题毫无瑕疵地成立。若再加上与孔穿答问时所举孔子言“楚人”与“人”的轶事相支持，又再加上《通变》里面的诡辩方法<sup>②</sup>，自此以往，一切语言与事物天经地义的名实关系，都可以轻易加以质疑。最后“不以其所不正，疑其所正”将根本无法做到，名教的秩序遂可能因诡辩而陷于危机。

《荀子·非十二子》批评名家“辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”，是站在政治教化之功能的角度批评名家为无用。《庄子·天下》这样总评名家之学：

桓团公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。惠施日以其知与人之辩，特与天下之辩者为怪，此其柢也。

然惠施之口谈，自以为最贤，曰天地其壮乎！施存雄而无术。南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。以反人为实而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂隩矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸！夫充一尚可，曰愈贵道，几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！<sup>③</sup>

上述庄子批评极精到。“实”为“形”，“名”为“影”，“形”(实)随时变化，“影”(名)则流为诡辩，想归返事物之“实”，并无丝毫成功之可能，真可谓“形与影竞走”。天地之道极大，语言则不过是人类各自师其成心而发出之轂音而已。纠结于语言樊笼之中，而自以为能破此樊笼，固然不可能，而亦可谓“一蚊一虻之劳”。有见于此，庄子则另辟蹊径，以谬悠之语言，演说谬悠之宇宙，绕过语言的干扰，以摧破儒家名教的牢笼。

## 九、荀子对名家诡辩的反击

荀子是先秦儒家最后一位大师，不但儒学理论精到，单就今本《荀子》与二戴《记》的关系而言，其传经之功亦不可没。荀子怨于战国时期群雄并立、游士横议导致价值观念紊乱之弊，从治道强调儒家价值，因此对名家诡辩亦有独到的响应。今《荀子》书中《解蔽》《正名》两篇，即属于此一论述的专章。《解蔽》所论，主要是以政治伦理为核心，讨论人类认知差误的原因：

① 屈志清：《公孙龙子新注》，第29页。

② 《公孙龙子·通变》：“谓鸡足，一。数足，二。二而一，故三。谓牛羊足，一。数足，四。四而一，故五。牛、羊足五，鸡足三。”按：“鸡足”是共名，只有一个“足”字，而计算“数”(动词)足则有二，故共为“三”(屈志清：《公孙龙子新注》，第39页)。牛羊足之例亦同。依逻辑学而论，共名之“足”与可计算之“足”根本无法相加，但此种支离名实的方法，正是公孙龙子所以自豪者。

③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第4册，第1111—1112页。

欲为蔽,恶为蔽,始为蔽,终为蔽,远为蔽,近为蔽,博为蔽,浅为蔽,古为蔽,今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽,此心术之公患也。<sup>①</sup>

而防杜方法即所谓“解蔽”,解蔽的关键在于“心”。这是《解蔽》下文畅论“心”“虚壹而静”的背景。而《正名》则绕过名家诡辩,先揭示“名”由刑名、爵名、文名<sup>②</sup>、散名<sup>③</sup>的历史发展,说:

“见侮不辱”,“圣人不爱己”,“杀盗非杀人也”,此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名而观其孰行,则能禁之矣。“山渊平”,“情欲寡”,“刍豢不加甘,大钟不加乐”,此惑于用实以乱名者也。验之所缘无以同异而观其孰调,则能禁之矣。“非而谒楹有牛,马非马也”,此惑于用名以乱实者也。<sup>④</sup>

“惑于用名以乱名”“惑于用实以乱名”“惑于用名以乱实”皆有损于治道。我们要注意到,正名思想从孔子宣示以来,名实相副,一直是不变的准则,即使公孙龙子也要强调“正其所实者,正其名也”。然而,荀子显然吸收了老子“道可道,非常道;名可名,非常名”之教,而着眼于“变通”,认为有一部分“名”是随时而变的:

名无固宜,约之以命。约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜。名无固实,约之以命实,约定俗成谓之实名。名有固善,径易而不拂,谓之善名。<sup>⑤</sup>

荀子强调“约定俗成”,等于从理论层面不再坚持“名”“实”的绝对性,这在先秦儒家名教学说中,可谓石破天惊之论!不过他也强调“径易而不拂”的善名不妨执著,又务实地守住了儒家核心价值。这一套学说,实可称为儒家新名学。基于此一新名学,他强调王者要“循于旧名,作于新名”:

今圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱,是非之形不明,则虽守法之吏,诵数之儒,亦皆乱也。若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。然则所为有名,与所缘以同异,与制名之枢要,不可不察也。<sup>⑥</sup>

承认“名”会因“实”随时而变而改变,是荀子名学的一大突破,也適切地响应了老子“名可名,非常名”的理论挑战:

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名,使民疑惑,人多辨讼,则谓之大奸,其罪犹为符节、度量之罪也。<sup>⑦</sup>

荀子指斥乱名者致人民疑惑辨讼等奸恶之事兴,提醒王者要随时制名,以谨慎率民。我们在赏叹荀子的过人的智慧之余,也必须注意这段文字潜藏了让人不安的信息。要知道孔子“正名”思想的关键,在于“名”与“实”的绝对性。而在方法上,“名”的诠释有赖于形音义的分析,其中声音尤其关键,声训之成为汉代以前儒家名学的主要方法,恰可证明这一点。正因为有了形音义分析的条件,名教体系,必有赖于学问德业兼具的君子的解释,而非由掌握政治权力的王侯任意规定,由此才能保证德性的优先及知识的尊严。如今“制名”之权柄授于“王者”,哪些“新名”王者应予制作,哪些“乱名”应予去除,解释权和决定权全在掌握政权者之手。“名”的固宜抑或不宜,界线亦由掌权者判定。在荀子看来,“王者”固然是圣主而非独夫,但从历史长河观察,从中国历代帝王专制的史实考虑,荀子的办法却委实值得商榷。

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第388页。

② 杨倞《注》:“《康诰》曰‘股罚有伦’,是亦言股刑之允当也。‘爵名从周’,谓五等诸侯及三百六十官也。文名,谓节文、威仪。《礼》,即周之《仪礼》也。”王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第411页。

③ “散名之加于万物者,则从诸夏之成俗曲期。”杨倞释“成俗”为“旧俗方言”,见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第411页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第420—421页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第420页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第414—415页。

⑦ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第414页。

## 十、结 论

本文尝试从方法论的角度,说明“语言”在经典建构、传述乃至形成诠释传统的过程中的关键地位,进而指出传统学者对“语言”的重视,无法满足学界对早期中国思想史研究的需要,是为方法论上遗失或被遗忘的一个板块。文章继而勾稽《易》《诗》《书》中的语言镶嵌,说明西周初年“语言”作为一种表述政治理念(或意识型态)的方法,已标志了中国思想史的起源。中国经典由汉字汉语构成,受到语言文字的制约,而古代中国语言与哲学二者均紧密依附于政治体系,因此处处带有政治意涵。由此可知,汉字形、音、义统一的特性,让士人在勾稽经典文献的意义时,不得不逐字细察字形、聆听读音,在察识聆听的过程中,寓意得以进入而植根于身体,身体成为修德以治世的道场。“古训”寄寓于语言文字,“故训”确定了古老经典成为政治教化的神圣场所,“诂训”之学则是登入堂奥前必经的洗礼仪式。

孔子整齐《六经》,承接西周圣典的传统而宣示了“正名”的方法与理念。孔子处于乱世,认为政治失序起于名实混乱,以语言确立纲常伦理秩序,即以声训的办法提倡“正名”。孔子修《春秋》,重视一字之褒贬,“贬天子,退诸侯,讨大夫”,认为重新将“名”“实”关系的一致性摆正了,即可以收到重要的政治效力。

儒者将操作汉字声音与义训的方法,延伸于治术。名实相符,正是礼制的必要基础。于是,利用“名”联系人伦事物、礼制伦常乃至自然事物的大门打开了,这进而引发对儒家礼乐深致不满的先秦诸子纷纷建构其新名学。老子、庄子、墨辩、名家如惠施及公孙龙子等都穷尽方法,就“名”“实”问题提出新见,破除儒家礼乐旧矩矱。此中名家鞭辟透里,理论方法的挑战不可谓不高明,也引出了庄子、荀子、邹衍等思想家提出响应与批判。整个先秦思想上的“名”的论述,因而被提升到逻辑学、哲学的高度,也因为与政治教化关系紧密而拓展到了政治学、伦理学的范畴。盱衡周初至战国八百余年,“语言”一直是思想发展史上关键性的元素,是引导、决定思想史走向的一种重要的方法。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

# 变夷从夏

## ——五胡政治观念-实践分析

雷 戈

**摘要:** 学人喜欢用一种华夏主义的眼光来安置和评价胡人在中国历史上的位置和特性,却忽视了胡人的历史特质以及对汉人观念的冲击乃至颠覆。胡人在汉人的帝王之间加入了一个新位阶,从而构成了王→天王→皇帝三级序列。汉人说“胡人不能为帝”,结果五胡十六国彻底否定了这个命题。胡帝入主中国的过程,不仅是学习和融入中华文明体系的过程,同时也是反思和修正中华道统谱系的过程。胡人观念影响中国思想的方式是实践而非思辨。胡人观念对中国思想史的最大贡献是,证明了皇权主义是一个充满活力的开放性政教文明体系。

**关键词:** 胡人;汉人;皇帝;天王;五胡十六国

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.05

人们向来重视胡人历史,而忽视胡人思想<sup>①</sup>。虽然胡人思想使用的是汉人话语,但其思想仍有其特异者。这就是,胡人思想是胡汉时代的历史产物<sup>②</sup>。尽管胡人历史早已进入中国历史,但我们仍需在中华思想的谱系中仔细辨认胡人思想的脉络、踪迹和特征。

大体说来,学人喜欢用一种华夏主义的眼光来安置和评价胡人在中国历史上的位置和特性<sup>③</sup>。这样做固然无大错,但却忽视了胡人的历史特质及其对汉人观念的冲击乃至颠覆。笔者关心的不是胡人怎么一点点地变成汉人,而是胡人在变成汉人的过程中如何影响和改变汉人<sup>④</sup>。即,胡人如何学习和模仿汉人,自然是一个有价值的问题;胡人的汉化如何重塑汉人观念,乃至重构汉人心中的胡人形象,则是一个更有意义的问题。因为这一过程不仅是胡人必须学会和接受用汉人话语表达自己的思想训练,同时也是以汉之矛攻汉之盾的历史实践。胡人用汉人话语表达自己,同时也迫使汉人接受和认同自己用“汉语”表达出来的胡人观念的现实正当性和历史合理性。这对汉人无疑是一个艰难的选择:既要欣赏胡人用“汉语”说话,又要承认胡人提出的要求。除非汉人陷入自相矛盾的悖论,只愿意胡人使用“汉语”,却拒绝胡人像汉人那样说话。事实上,胡人观念-实践已经迫使汉人不得

**作者简介:** 雷戈,河北大学历史学院教授(河北保定 071022)。

① 古代史家对胡帝无多善言。比如:“胡寇不仁,有同豺豕,役天子以行觞,驱乘輿以执盖。……自古篡夺,于斯为甚。”(房玄龄等撰:《晋书》卷一〇三《刘曜载记》,北京:中华书局,1974年,第2703页)“赫连勃勃獯丑种类……窃先王之徽号,备中国之礼容,驱驾英贤,窥窃天下。……虽弄神器,犹曰凶渠。”(《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3213-3214页)“自五胡纵慝,九域沦胥,帝里神州,遂混之于荒裔;鸿名宝位,假威之于杂种。尝谓戎狄凶隘,未窥道徳,欺天擅命,抑乃其常。”(《晋书》卷一二五《冯跋载记》,第3134页)尽管《晋书》“史臣曰”仅代表唐代的主流意见,但也反映了胡汉时代以来三百年的普遍意识,即胡人称帝本身就不正当。

② 大体而言,胡汉时代的历史界限与五胡十六国的历史轨迹基本一致。

③ 这是中国学界的主流,特点有二:一是偏爱用“先进/落后”或“文明/野蛮”的二分法来俯视胡人对汉人的所作所为;二是用“汉语”叙述他人对自己的认知和评价,并将其纳入自我评价体系。新旧学人似乎越来越倾向于将此手法赋予更多的知识性趣味。至于其间有意无意地遮蔽和扭曲了多少异样或异质的“胡人意识”,人们并不在意。

④ 但这绝非一个通常所说的汉人胡化问题,或更为一般化的胡汉融合问题。

不走出这个思维怪圈,即无条件承认胡人称帝的历史创举对中国思想史造成的“准革命性冲击”。

这种“实践论”的思想史分析与胡人汉化或汉人胡化无关。它希望将胡汉置于平等地位,呈现出胡人的观念—实践已经迫使汉人承认胡人与自己一样,有称帝的资格和能力,也能堂堂正正地在中国土地上做皇帝,成为中国历史上一个真正的皇帝。

## 一、胡帝的名号

胡人建国,似乎唤起了汉人对久已消逝的春秋的历史记忆。因为,胡人一经称王,往往依照春秋诸侯行事。比如,慕容儁即燕王位,“依春秋列国故事称元年”<sup>①</sup>。最值得注意的是,在帝王名号上,胡帝似乎有所创新。所谓创新,也只是恢复了汉人早已废弃的“天王”。不过,细致考究,胡汉“天王”含义并不完全一致。简单说,汉人天王等于天子<sup>②</sup>,胡人天王却非天子。换言之,胡人在汉人的帝王之间加入了一个新位阶,从而构成了王→天王→皇帝三级序列。

表面看,胡人拉大了王和帝之间的距离。实际上,对胡人来说,一旦称王,也就等于称帝。因为尽管胡人只用王号,但照样享受天子礼仪。比如,石勒称赵王,一方面,“依春秋列国、汉初侯王每世称元,改称赵王元年。始建社稷,立宗庙,营东西宫”;另一方面,却大摆天子威仪,“朝会常以天子礼乐飨其群下,威仪冠冕从容可观矣”。同时,“始制轩悬之乐,八佾之舞,为金根大辂,黄屋左纛,天子车旗,礼乐备矣”<sup>③</sup>。可见,对胡种来说,称王称帝都差不多。只要自己愿意,就能把自己打扮成天子。问题是,既然如此,为何胡人还要在王与皇帝之间,弄出一个天王头衔?为何不一步到位?从王到天王,再到皇帝,这种繁琐有何意义?笔者认为这种想法不是来自汉人,而是胡人的念头<sup>④</sup>。

从思想史角度看,胡人为何偏爱“天王”,确实是一个饶有趣味的问题<sup>⑤</sup>,但这恐怕不能简单归结于胡人分权体制<sup>⑥</sup>。虽然大部分胡帝都称过天王,比如西凉吕光、吕纂、吕隆均称天王,后燕慕容云称

① 房玄龄等撰:《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》,第2831页。

② 春秋时,为区别于吴越僭称王,而独尊周天子为天王,所谓“故加‘天’以别之也”(参见顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释(全校本)》卷四“天王”条,上海:上海古籍出版社,2006年,第196页)。应该说,“天王是在王这一传统称号的范围内所能体现出的至高无二的权威”([日]谷川道雄:《隋唐帝国形成史论》,李济沧译,上海:上海古籍出版社,2011年,第246页)不过,历史实态或许更为复杂。“天王”一词在南朝的使用就一反常态,成为“诸王”的同义词。不光萧齐官员时将“诸王”与“天王”混用,诸侯王也自称“天王”。胡三省解释说,天王“盖谓是天家诸王”(《资治通鉴》卷一三九《齐纪五》“明帝建武元年”,北京:中华书局,1956年,第4343页)。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇五《石勒载记下》,第2735—2736页。

④ 现有文献中,不见汉人的丝毫提示,反而都是胡人在自行其是。

⑤ 胡汉时代有二汉人亦自称天王。一是冉闵,“僭称天王,国号魏”(《晋书》卷八《穆帝纪》,第196页)。一是冯跋,“僭称天王于昌黎,而不徙旧号,即国曰燕”(《晋书》卷一二五《冯跋载记》,第3128页)。此二人是胡化汉人。当然,是否称天王,不能完全以胡汉种族之别来解释。但有一个事实不能忽视,东西魏分治时,汉人高洋径直称帝,鲜卑人宇文觉却先称天王。虽说高欢相当鲜卑化,但在天王名号问题上,胡汉之别还是发生着某种深刻而微妙的文化定向作用(参见陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,上海:上海古籍出版社,1982年,第43、93页)。事实上,观察汉人文明统系,除了周天子称天王,战国诸侯称王而不称天王,始皇称帝之后更无人妄称天王。因为在皇帝观念的强力塑造下,帝王二分已成定局和共识。自称天王,纯属不伦不类,徒遭耻笑。另外,就“天王”名号而言,关键不在王,而在天。似见胡种对天情有独钟。比如,突厥在给隋文帝的外交文书中,将“天生”“天下”“天子”一并嵌入自己名号。此外突厥人尊称唐太宗为“天可汗”,似乎皆寓此意。当然,汉人对天也是一往情深,所以才有了天子名号。不过,却不能将天可汗直接换位成天子。天子是天之子,天可汗是天下之可汗。这正符合胡人对天王的用法,即天下之王。

⑥ 在谷川道雄看来,天王意味着分权,或集权不够,皇帝则代表着绝对专制,“君主避开称帝而多使用天王称号”是宗室“分权体制”的表现(参见其《隋唐帝国形成史论》,第76、247—249页)。这种解释将宗室分权视作限制胡人君主专制的体制因素。但这种解释并不能得到足够的史料支持,相反,其所征引的史料往往与其结论相左。比如,石勒、石虎称天王,显然不存在权威不足的问题。二人称天王时,其权力的绝对性无以复加,较之皇帝有过之而无不及,并无任何宗室力量与之抗衡。又如,前秦苻雄“权侔人主”,但其兄苻健依然称帝。后来的苻坚虽称天王,但其权威毋庸置疑。他南征东晋尽管遭到了众多臣子包括其弟苻融的坚决反对,但他照样成行。这两个例子,从正反两面表明,胡主称天王绝非因为宗室分权而导致权威不足。至于前燕君主称帝,后燕君主改称天王,更是与权力大小无关。此外,冉闵称天王与宗室分权制约可谓风马牛不相及。是可知,胡主称天王,虽非随意,但也并非必然,而是带有某种种族气质的偏爱性选择。

天王,甚至就连丁零翟辽都“自号大魏天王”<sup>①</sup>。不过,尽管胡人自称天王,但其他胡人却未必认账。比如,石虎自称天王,李寿却称其“赵王”。这让石虎很不满:“李寿将李宏自晋奔于季龙,寿致书请之,题曰‘赵王石君’。季龙不悦,付外议之,多有异同。”<sup>②</sup>可见,胡国之间称呼天王还是王,可能会引发一场不大不小的外交纠纷。

在胡人观念中,天王比王高贵,但又低于皇帝。其真实含义是,以天王名号行使皇权。即,天王是不称皇帝的皇帝。尽管如此,天王与皇帝依然有所差异。比如,石勒先称“赵天王,行皇帝事”<sup>③</sup>,半年后称帝。二者之别仅在于,称帝后多做了两件事,即大赦和改元,可见这两件事是皇帝独有的权力<sup>④</sup>。

天王与皇帝的关系在于,称帝者往往要先称天王。换言之,天王是称帝的热身。如石勒、苻坚、吕光等,无不如此。赫连勃勃解释自己先称天王的意图:“朕无拨乱之才,不能弘济兆庶,自枕戈寝甲,十有二年,而四海未同,遗寇尚炽……皇帝之号,岂薄德所膺!”就是说,功德不够,不能称帝。“群臣固请,乃许之。于是为坛于灞上,僭即皇帝位。”<sup>⑤</sup>

胡人之所以钟爱“天王”,是因为它高于一般的王,这应该就是天下之王。关于这一点,石季龙有过说明:“朕闻道合乾坤者称皇,德协人神者称帝,皇帝之号非所敢闻,且可称居摄赵天王,以副天人之望。”<sup>⑥</sup>是可知,德行不足,暂居天王。换言之,天王是仅次于皇帝,同时又能体现“天人之望”的特殊名号<sup>⑦</sup>。这样,天王就具有了天下之王的寓意。从道理上讲,天下之王就是天子。但胡人显然不把天王视作天子,而是将其视为低于天子、但又高于王的一个特殊名号。这样,胡人所谓的天王就是介于帝、王之间的一个被赋予新义的政治名位。

史称,石虎“依殷周之制,以咸康三年僭称大赵天王”<sup>⑧</sup>。这句话非常关键。这表明,第一,胡帝清楚地知道天王的真实含义,即殷周时期权力的最高位阶——天子;第二,胡帝之天王源于殷周天子,而非佛教天神;第三,胡帝明确认为,天王不如皇帝响亮、霸气,故而,天王便成为皇帝的必经之路,称帝者必先称天王;第四,胡帝这种做法意味着在自己的短短一生中就重演了汉人从天王到皇帝的整个历史。

围绕天王,还有一些有趣的现象。一是,有的胡人自称天王,同时又向东晋称臣。比如,靳准自号“汉天王”,却又“遣使称藩于晋”<sup>⑨</sup>。二是,有的胡人自己称天王,却追封父亲为皇帝。比如,苻坚自称大秦天王,又追谥“父雄为文桓皇帝”<sup>⑩</sup>;石虎一方面“追尊祖弼为武皇帝,父寇为太宗孝皇帝”,另一方面“立其郑氏为天王皇后,以子邃为天王皇太子”<sup>⑪</sup>。依照汉人礼制,多少有些不类。三是,有的胡人将天王弄成比太子更高一级的名号。比如,吕光立“太子绍为天王,自号‘太上皇帝’”<sup>⑫</sup>。太子尚未称帝,却将自己封为“太上皇帝”,可见此“太上皇帝”并非本来意义上的“太上皇”。因为,太上皇相对于皇帝而言,可儿子却是天王,而非皇帝。这表明,天王实际上就是皇帝。但偏偏不用皇帝名

① 魏收:《魏书》卷九十五《徙何慕容廆列传》,北京:中华书局,1974年,第2066页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》,第2771页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇五《石勒载记下》,第2746页。

④ 当然,也有称王即改元和大赦的。比如,司马睿“承制改元,称晋王于建康”(《晋书》卷五《孝愍帝纪》,第131页);冯跋称天王,“赦其境内,建元曰太平”(《晋书》卷一二五《冯跋载记》,第3128页)。不过二人皆为汉人。所以,对那些先称天王后称帝的胡人而言,确有如此之分。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3209页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》,第2762页。

⑦ 就是说,天王有皇帝之实,而无皇帝之名。参见[日]谷川道雄:《隋唐帝国形成史论》,第246页。

⑧ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》,第2765页。

⑨ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇二《刘聪载记》,第2679页。原作“汉大王”,据校勘记:“《通鉴》九〇‘大’作‘天’,疑‘大’字讹。”

⑩ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一三《苻坚载记上》,第2884页。

⑪ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》,第2765页。

⑫ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二二《吕光载记》,第3063页。

号,这说明天王与皇帝还是略有不同。四是,有的胡人胡汉两种名号混用。比如,苻健和赫连勃勃皆称天王、大单于;石虎以太子石宣“为大单于,建天子旌旗”<sup>①</sup>。不过,一旦称帝,就绝不再自称单于。比如,苻健称帝后,“以大单于授其子苌”<sup>②</sup>。因为单于是胡人名号,皇帝是汉人名号。胡人称帝表明他们更看重汉人名号。即,胡人向汉人表明,他是以汉人天子而非胡人天子的身份来统治汉人的,亦即以汉治汉。总之,胡人称帝去掉单于,是想宣称,他是有权合法统治胡汉二民的“汉人天子”。换言之,胡人称帝不名单于,不是简单的汉化姿态,而是彻底的中国化象征。他向汉人表明,他不是把汉人当胡人来管制,而是把汉人当汉人来统治的“汉人天子”。虽然胡人的族性是蛮夷,但他们照样有能力像汉人那样去管理汉人,甚至他们还可能比汉人天子统治得更好。五是,有的胡人称帝之后,却又返回王号。比如,慕容盛“去皇帝之号,称庶人大王”<sup>③</sup>。不过,另外一个例子就很悲摧了。李演劝成汉皇帝李寿“归正返本,释帝称王,寿怒杀之”<sup>④</sup>。

## 二、胡帝的自我认同

胡人能否称帝,无论胡人还是汉人,都有不同看法。同为汉人,晋朝高官刘琨断然声称:“自古以来诚无戎人而为帝王者。”<sup>⑤</sup>但后秦尚书郎韦宗却不这么看。姚兴遣他出使南凉,南凉王秃发傉檀“论六国从横之规,三家战争之略,远言天命废兴,近陈人事成败,机变无穷,辞致清辩”,使韦宗深有感触:“命世大才、经纶名教者,不必华宗夏士;拨烦理乱、澄气济世者,亦未必《八索》、《九丘》。……车骑神机秀发,信一代之伟人,由余、日磾岂足为多也!”<sup>⑥</sup>而流民首领更是向石勒直率表白:“公天生神武,当平定四海,四海士庶皆仰属明公,望济于涂炭。”<sup>⑦</sup>

同为胡人,姚弋仲常说:“自古以来未有戎狄作天子者。”<sup>⑧</sup>慕容廆也曾愤懑地表示:“昔猗狁之强,匈奴之盛,未有如今日羯寇之暴,跨躐华裔,盗称尊号者也。”<sup>⑨</sup>对此,石勒并不认同。他玩了一手曲线称帝的把戏。他的对手戏是王浚。王浚在永嘉年间,曾领乌丸校尉,多次击败石勒,势力大增,渐生僭妄之心。石勒见有机可乘,便生“吞并之意”,奉表推崇王浚为天子:“勒本小胡,出于戎裔,值晋纲弛御,海内饥乱,流离屯厄,窜命冀州,共相帅合,以救性命。今晋祚沦夷,远播吴会,中原无主,苍生无系。伏惟明公殿下,州乡贵望,四海所宗,为帝王者,非公复谁?”同时,石勒又派人向王浚表白:“自古诚胡人而为名臣者实有之,帝王则未之有也。石将军非所以恶帝王而让明公也,顾取之不为人之所许耳。”石勒此言固然是为了蒙骗和迷惑,但此言之所以能掩人耳目,说明它是一个人们普遍认可和信奉的观念。即,胡人不可称帝。石勒示弱的口气是自称“小胡”,表示自己绝无称王称帝之意。结果,王浚死在石勒手里,石勒自己称帝了。

其实,在这个过程中,石勒早已形成了自己的信念,即胡人必能称帝。他把这个看法同邵续进行过交流。邵续初为县令,时天下乱,邵续投奔王浚,为太守。王浚被杀,邵续“权附于勒”。这样,邵续与石勒之间形成了某种性质的君臣关系。后来,邵续归依元帝。被俘后,石勒质问他:“续蚁封海阿,跋扈王命,以夷狄不足为君邪?”石勒这个问题,道出了汉人的心声。不过,对石勒来说,这压根儿不是问题。因为他是以问代答。他以提问的形式否定了问题本身。但他之所以这么说,某种意义上,

① 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》第2769页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一一二《苻健载记》,第2870页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二四《慕容盛载记》,第3103页。《魏书·徒何慕容廆列传》作“庶民大王”(第2070页)。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一一《李寿载记》,第3046页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇四《石勒载记上》,第2715页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二六《秃发傉檀载记》,第3151页。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇四《石勒载记上》,第2714页。

⑧ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一六《姚弋仲裁记》,第2961页。

⑨ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》,第2810页。



也是想从汉人那里得到历史道统的支持和政治观念的帮助。而邵续也承认,胡人有称帝的资格。他指出:“周文生于东夷,大禹出于西羌,帝王之兴,盖惟天命所属,德之所招,当何常邪!”而此时恰是有德者建功立业之际:“晋末饥乱,奔控无所,保合乡宗,庶全老幼。……伏惟大王圣武自天,道隆虞夏,凡在含生,孰不延首神化,耻隔皇风,而况囚乎!”<sup>①</sup>

对胡人来说,汉人能当皇帝,胡人为何不能当皇帝?这就好比,姓刘的能当皇帝,姓李的照样能当皇帝。确实有些汉人深信胡人不可能称帝,没想到,胡人不但称帝,而且争先恐后地纷纷称帝,中原几成胡人之天下。总之,胡人不但能称帝,还能在中国做皇帝,给中国人当皇帝,甚至当中国皇帝的皇帝<sup>②</sup>。这在此前是不可想象的政治景观。汉人称帝多少都背负有某种道义压力,比如天命、民意、德行,甚至对本朝的背叛等等。胡人则全无这些心理包袱。

胡人能否做皇帝?能否做统治汉人的中国皇帝?这貌似一个真正的伪问题。因为,在此之前,这压根儿不可能成为一个问题,人们也不思考这个问题。在此之后,它已经不再是一个问题。因为它已成现实,毫无思考的必要。可见,胡人称帝只是一个现象,一个事实。如果把现象或事实当作一个问题提出,往往可能变成没有思想价值的伪问题。但胡人称帝似乎并不如此简单。因为在胡人称帝前后,始终伴随着一些观念性的东西在变化。比如胡人只能佐命天子,不能自命天子,所以胡人的政治身份和权力来源只能依附于中国皇帝。这是慕容氏前往东晋寻求政治支持的关键动机。但石勒的豪言似乎更贴近历史的本真和皇权的本质。当前赵皇帝刘曜封赏他王号时,他却不屑一顾:“赵王、赵帝,孤自为之,何待于彼邪!”<sup>③</sup>这对熟悉《汉书》的石勒来说,显然更符合汉人称帝的路数。当年,刘邦就是这么登上皇位的。

是可知,思想问题不能自己解决,往往需要历史解决。一旦历史解决了思想问题,这个问题就没有意义了。比如,孟子说“不仁者不能得天下”,结果秦始皇灭六国,直接否定了这个命题。又如,汉人说“胡人不能为帝”,结果五胡十六国彻底否定了这个命题。可见,思想命题如果太具体,就很容易被证伪。朱熹改变说法,说三代以下,天子皆天理不纯<sup>④</sup>。这就有点形而上了,很难被证伪。因为思想从具体历史中剥离出来,便获得了某种超越性。

胡帝都希望将自己国家的正统性追溯到中国远古的尧舜。比如,“大燕受命,侔踪虞夏,诸所施行,宜损益定之,以为皇代永制”<sup>⑤</sup>。不过,对姚萇来说,获得正统性资格的主要就是传国玉玺和符命。对苻坚来说,称帝不能全信图讖,还要看五胡名次<sup>⑥</sup>。这是苻坚很看重的一点,表明胡种之间存在着一种政治德性等级。至于传国玉玺,在苻坚看来,无足轻重,所以才会送给东晋:“萇求传国玺于坚曰:‘萇次膺符历,可以为惠。’坚瞋目叱之曰:‘小羌乃敢干逼天子,岂以传国玺授汝羌也。图纬符命,何所依据?五胡次序,无汝羌名。违天不祥,其能久乎!玺已送晋,不可得也。’”不过,要求禅让这点,倒是姚萇的发明。将禅让引入胡人之间,成为不同胡族、不同胡国之间权力传承的一种方式,确有创意。这可能是五胡十六国中唯一的例子。姚萇“求为尧舜禅代之事”,苻坚斥责说:“禅代者,圣贤之事。姚萇叛贼,奈何拟之古人!”<sup>⑦</sup>

① 房玄龄等撰:《晋书》卷六十三《邵续传》,第1705页。

② 百姓和官员对中国皇帝的感情和心态,显然隐含有对胡帝正统性的质疑和拒斥:“刘聪出猎,令(怀)帝行车骑将军,戎服执戟为导,百姓聚而观之,故老或歔歔流涕,聪闻而恶之。聪后因大会,使帝行酒洗爵,反而更衣,又使帝执盖,晋臣在坐者多失声而泣,尚书郎辛宾抱帝恸哭,为聪所害。”(《晋书·孝愍帝纪》,第132页)

③ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷九十一,第2867页。

④ 朱熹制造了三代与汉唐的对立,无意中凸显了王权和皇权之殊异。似乎三代之王行天理,汉唐之帝行人欲。却不知皇权较之王权更具包容性和开放性。比如,人们很难想象,三代会有夷狄入主中国之情景,更难想象三代中如有一个蛮夷王朝将会怎样。某种意义上,这既体现出中华专制主义的政体超越性,又展示出中华皇权主义的秩序普适性。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》,第2836页。

⑥ “五胡次序”乃胡人自谓,就连“五胡”都是胡人自命。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一四《苻坚载记下》,第2928—2929页。

胡人称帝具有单一形式,这使得胡人根本不认可禅让。“大丈夫行事当磊磊落落,如日月皎然,终不能如曹孟德、司马仲达父子,欺他孤儿寡妇,狐媚以取天下也。”<sup>①</sup>石勒这个说法直接否定了禅让,“欺人孤儿寡妇,狐媚以取天下”也成为后世否定禅让的最有力的理由。可见,胡人的观点也能被汉人接受,并成为汉人政治观念的一部分。既然石勒否定了禅让,自然看不上晋朝,更看不上偏安的东晋。某种意义上,对有些胡人来说,东晋并非正朔。灭中国而中国之,即为正道。显然,这已经彻底颠覆了春秋以降的“夷狄入中国则中国之”的传统观念。换言之,胡人对禅让的否定,等于否定了魏晋以来的政治现实,等于直接否定了晋朝的统治合法性,等于否定了王莽开创的革命传统,等于否定了儒家学说中的禅让观念,等于否定了尧舜禅让的大公理想。总之,胡人对禅让政治的否定具有深刻的思想价值。相形之下,人们以往仅关注胡人在中国历史上的其他方面,比如政治史、民族史、文化史、生活史等,却从不注意胡人观念对中国思想的独特影响。

刘元海称帝标志着胡人称帝时代的来临。从一开始,胡人称帝就有明确的直接取代汉人皇帝之意。永嘉二年,刘元海即皇帝位。太史令建议:“平阳势有紫气,兼陶唐旧都,愿陛下上迎乾象,下协坤祥。”于是“迁都平阳”<sup>②</sup>。胡人建都标榜皇威,一点儿不亚于汉帝。赫连勃勃“发岭北夷夏十万人,于朔方水北、黑水之南营起都城。勃勃自言:‘朕方统一天下,君临万邦,可以“统万”为名。’”<sup>③</sup>

胡人虽然称帝,但其内心还是以汉帝为榜样,甚至偶像。其比较对象都是汉人中的圣王明君,而绝无本族人物。比如,刘曜“自比乐毅、萧、曹”,刘聪甚至推崇他为“世祖、魏武之流”<sup>④</sup>。石勒在这方面,尤为坦率和自负:

(石勒)谓徐光曰:“朕方自古开基何等主也?”对曰:“陛下神武筹略迈于高皇,雄艺卓犖超绝魏祖,自三王已来无可比也,其轩辕之亚乎!”勒笑曰:“人岂不自知,卿言亦以太过。朕若逢高皇,当北面而事之,与韩彭竞鞭而争先耳。脱遇光武,当并驱于中原,未知鹿死谁手。……朕当在二刘之间耳,轩辕岂所拟乎!”<sup>⑤</sup>

徐光如此吹捧石勒,并非汉人无耻,实乃士大夫的习性使然。当年始皇置酒咸阳宫,文武百官齐声颂扬始皇功德超过五帝,直追三皇,现在徐光也说石勒功业乃“轩辕之亚”,不但说法差不多,就连用词都很相似。而石勒显然也很享受这种汉语语境下的古今比附和文字游戏。

不过,石勒将自己定位于“二刘之间”,确属别具一格。不言而喻,石勒最崇拜的汉人皇帝是刘邦。他的许多做法似乎也都是在不自觉地模仿刘邦。比如,他的衣锦还乡宛如刘邦还乡的翻版和再现:

勒令武乡耆旧赴襄国。既至,勒亲与乡老齿坐欢饮,语及平生。初,勒与李阳邻居,岁常争麻池,迭相驱击。至是,谓父老曰:“李阳,壮士也,何以不来?沓麻是布衣之恨,孤方崇信于天下,宁讎匹夫乎!”乃使召阳。既至,勒与酣谑,引阳臂笑曰:“孤往日厌卿老拳,卿亦饱孤毒手。”因赐甲第一区,拜参军都尉。令曰:“武乡,吾之丰沛,万岁之后,魂灵当归之,其复之三世。”<sup>⑥</sup>

当石勒情不自禁地说出:“武乡,吾之丰沛,万岁之后,魂灵当归之。”历史似乎穿越到了五百年前。刘邦和丰沛长老、民众、儿童笑谈戏语,其乐融融,一派祥和。很难说,这是石勒在刻意仿效刘邦,但其中流露出来的气息却使人浮想联翩。无独有偶,苻坚也如法炮制:“坚自邈如枋头,宴诸父老,改枋头为永昌县,复之终世。坚至自永昌,行饮至之礼,歌劳止之诗,以飨其群臣。”<sup>⑦</sup>刘邦肯定想不到,自己

① 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇五《石勒载记下》,第2749页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇一《刘元海载记》,第2651页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3205页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇三《刘曜载记》,第2683页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇五《石勒载记下》,第2749页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇五《石勒载记下》,第2739页。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一三《苻坚载记上》,第2893页。

这出貌不经意的回乡插曲竟然在胡帝手中一演再演,可见胡帝对汉家皇帝气度排场的心仪和仰慕。

在胡人皇帝心中,似乎隐藏有一个念头,模仿汉人皇帝,与汉帝一比高下。比如,苻坚就非常喜欢与东晋比。梓潼太守周虓兵败降秦,“属元会,威仪甚整,坚因谓虓曰:‘晋家元会何如此?’虓攘袂厉声曰:‘戎狄集聚,譬犹犬羊相群,何敢比天子!’及吕光征西域,坚出钱之,戎士二十万,旌旗数百里,又问虓曰:‘朕众力何如?’虓曰:‘戎狄已来,未之有也。’”<sup>①</sup>

### 三、汉化的胡人政治观念

胡人对自己族裔身份的态度并不一致。有的明确,有的含糊,有的麻木,有的忌讳,有的暧昧。比如,刘曜“自以形质异众,恐不容于世,隐迹管涔山,以琴书为事”<sup>②</sup>。胡人相貌迥异汉人,这使充满政治抱负的胡人往往变得敏感。又如,李寿与石虎连横,遭到群臣反对。龚壮劝谏:“陛下与胡通,孰如与晋通?胡,豺狼国也。晋既灭,不得不北面事之。”<sup>③</sup>李寿本为氐人,也算胡人之列,被臣子当着和尚骂秃驴,却不以为然,毫无芥蒂。这并非其大度,而是早已汉化,不以胡汉为忌。再如,慕容镇对韩淖说:“今年国灭,吾必死之,卿等中华之士,复为文身矣。”<sup>④</sup>言外之意,燕国虽是胡人,却并非文身之蛮夷。这样,就在胡族之间区分出了更加文明与野蛮之别。可见胡人心中也有自己的华夷之辨。

应该说,胡主确实有相当自觉的种族意识<sup>⑤</sup>。他们经常略显谦卑地自称“胡夷”“小胡”“小羌”等;同时,他们对其他胡族又习惯性地流露出由衷的轻蔑,比如前秦称姚萇为“羌贼”,后秦称苻登为“氐贼”,前秦呼鲜卑为“白虏”,鲜卑称前秦为“逆氐”。当然,胡人之间有时也会称呼“大胡”<sup>⑥</sup>,愤怒之际还会诅咒他胡为“死胡”<sup>⑦</sup>。

胡国之间的相互炫耀,作为一种外交游戏,无疑包含有胡人的自我优越感和胡族之间的睥睨意识。成汉将领李宏自晋奔赵,李寿致书石虎要人。后赵中书监王波认为:“寿既号并日月,跨僭一方,今若制诏,或取馘反,则取消戎裔。宜书答之,并赠以楛矢,使寿知我遐荒必臻也。”没想到这反而给李寿一个自我夸耀的机会:“李宏既至蜀汉,李寿欲夸其境内,下令云:‘羯使来庭,献其楛矢。’季龙闻之怒甚,黜王波以白衣守中书监。”<sup>⑧</sup>石虎恼怒是因为他自感在这场外交游戏中意外失分。

当然,胡主自己也会辨析胡汉之别。比如,高瞻降于慕容廆:

廆署为将军,瞻称疾不起。廆敬其姿器,数临候之,抚其心曰:“君之疾在此,不在余也。今天子播越,四海分崩,苍生纷扰,莫知所系,孤思与诸君匡复帝室,翦鲸豕于二京,迎天子于吴会,廓清八表,俾勋古烈,此孤之心也,孤之愿也。君中州大族,冠冕之余,宜痛心疾首,枕戈待旦,奈何以华夷之异,有怀介然。且大禹出于西羌,文王生于东夷,但问志略何如耳,岂以殊俗不可降心乎!”<sup>⑨</sup>

① 房玄龄等撰:《晋书》卷五十八《周访传》,第1584页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇三《刘曜载记》,第2683页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二一《李寿载记》,第3045页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二八《慕容超载记》,第3182页。

⑤ 这种意识显然也包含有华夷之辨的内容。比如,段叔军就提醒哥哥段匹磾要提防刘琨:“我,胡夷耳;所以能服晋人者,畏吾众也。今我骨肉乖离,是其良图之日;若有奉琨以起,吾族尽矣。”(《资治通鉴》卷九十,第2859页)

⑥ 比如,刘曜称石勒为“大胡”。二人交战,刘曜俘获羯人。刘曜问:“大胡自来邪?其众大小复如何?”羯人说:“大胡自来,军盛不可当也。”(《晋书》卷一〇三《刘曜载记》,第2700页)

⑦ 比如,慕容廆“夜梦石季龙啖其臂,寤而恶之,命发其墓,剖棺出尸,踢而骂之曰:‘死胡安敢梦生天子!’遣其御史中尉阳约数其残酷之罪,鞭之,弃于漳水”(《晋书》卷一〇六《慕容廆载记》,第2841页)。

⑧ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》,第2771—2772页。

⑨ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》,第2813页。

不过,胡主的政治话语和思想逻辑,始终都陷在汉人语境中<sup>①</sup>。即便他们谴责汉人,或自认优于汉人,也没有超出汉语樊篱,使用的仍是汉人标准。如赫连勃勃和沮渠蒙逊结盟时宣称:“爰自终古,有国有家,非盟誓无以昭神祇之心,非断金无以定终始之好。然晋楚之成,吴蜀之约,咸口血未干,而寻背之。今我二家,契殊曩日,言未发而有笃爱之心,音一交而怀倾盖之顾,息风尘之警,同克济之诚,戮力一心,共济六合。若天下有事,则双振义旗;区域既清,则并敦鲁卫。”<sup>②</sup>总之,胡帝们的所作所为无不都在尽力效法和攀比汉人。汉人眼中的圣王更是胡帝仰慕的偶像。即便胡人政治实践有所创造,并增添了一些新元素,也没有超出汉人语境。比如,苻坚南征,就以汉帝口吻指责东晋:“朕以不德,忝承灵命,君临万邦,三十年矣。遐方幽裔,莫不来庭,惟东南一隅,敢违王命。朕爰奋六师,恭行天罚。”<sup>③</sup>又如,后燕歌颂本国,也是借助批评周公而进行的:

(慕容)盛听诗歌及周公之事,顾谓群臣曰:“周公之辅成王,不能以至诚感上下,诛兄弟以杜流言,犹擅美于经传,歌德于管弦。至如我之太宰桓王,承百王之季,主在可夺之年,二寇窥窬,难过往日,临朝辅政,群情绎穆,经略外敷,辟境千里,以礼让维宗亲,德刑制群后,敦睦雍熙,时无二论。勋道之茂,岂可与周公同日而言乎!而燕咏阙而不论,盛德掩而不述,非所谓也。”乃命中书更为《燕颂》以述(慕容)恪之功焉。<sup>④</sup>

是可知,胡人对中国政治思想的改变和推进,始终是以“中国”身份进行的,没有打破“中国”框架。它体现和张扬的仍是中华精神。这样,胡人对华夏文明的全盘接受,使得胡人既能迅速融入中华政教体系,又能获得士大夫的广泛支持。事实上,胡主对汉人价值理念和道义标准的无条件认同,已成为胡人政治实践中的常态。

这种常态样式之丰富,几乎涵盖了胡人的整个政治生态。主要表现为:一是胡主使用天命话语的娴熟程度,不亚于汉帝。如刘聪俘获晋司徒傅祗之孙后,对其子傅畅说:“尊公虽不达天命,然各忠其主,吾亦有以亮之。但晋主已降,天命非人所支,而虔刘南鄙,沮乱边萌,此其罪也。”<sup>⑤</sup>

二是胡主改姓,观念逻辑还是汉人的敬天。如赫连勃勃下诏:“朕之皇祖,自北迁幽朔,姓改妘氏,音殊中国,故从母氏为刘。子而从母之姓,非礼也。古人氏族无常,或以因生为氏,或以王父之名。朕将以义易之。帝王者,系天为子,是为徽赫实与天连,今改姓曰赫连氏,庶协皇天之意,永享无疆大庆。系天之尊,不可令支庶同之,其非正统,皆以铁伐为氏。”<sup>⑥</sup>

三是胡主改国号,承袭三代。赫连勃勃“自以匈奴夏后氏之苗裔也,国称大夏”<sup>⑦</sup>。在攀附上古方面,胡帝更热衷托大<sup>⑧</sup>。

四是胡帝多以匡复华夏大统为志业。如:

姚兴镇北参军王买德来奔。(赫连)勃勃谓买德曰:“朕大禹之后,世居幽朔。祖宗重晖,常与汉魏为敌国。中世不竞,受制于人。逮朕不肖,不能绍隆先构,国破家亡,流离漂虏。今将应运而兴,复大禹之业,卿以为何如?”买德曰:“自皇晋失统,神器南移,群雄岳峙,人怀问鼎,况陛下奕叶载德,重光朔野,神武超于汉皇,圣略迈于魏祖,而不于天启之机建成大业乎!今秦政虽

① 就连汉人对胡人的歧视同样也进入了胡人思想,成为胡人自觉接受的文化观念。比如:“(索)充后梦见一虏,脱上衣来诣充。(索)统曰:‘虏去上中,下半男字,夷狄阴类,君妇当生男。’终如其言。”(《晋书》卷九十五《艺术·索统传》,第2494页)胡人属阴,低于汉人,这种地道的汉人文化价值,也被胡人视为理所当然。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3207页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二三《慕容垂载记》,第3084页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二四《慕容盛载记》,第3100页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一〇二《刘聪载记》,第2662页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3206页。按,“是为徽赫实与天连”一句当断为“是为徽赫,实与天连”。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3202页。

⑧ 无独有偶,后来的党项立国西北,亦称“大夏”。虽说因唐朝所封“夏国公”而名,却也有巧合之义。

衰，藩镇犹固，深愿蓄力待时，详而后举。”勃勃善之，拜军师中郎将。<sup>①</sup>

五是有的胡主干脆以华夏自居。赫连勃勃在“刻石都南”的功德碑上当仁不让地宣称：

我皇祖大禹以至圣之姿，……光启有夏。传世二十，历载四百。……爰始逮今，二千余载，虽三统迭制于崑函，五德革运于伊洛，秦雍成篡弑之墟，周豫为争夺之藪，而幽朔谧尔，主有常尊于上；海代晏然，物无异望于下。故能控弦之众百有余万，跃马长驱，鼓行秦赵，使中原疲于奔命，诸夏不得高枕，为日久矣。<sup>②</sup>

六是胡帝对大一统有明确目标。比如石勒说：“吴蜀未平，书轨不一，司马家犹不绝于丹杨，恐后之人将以吾为不应符录。每一思之，不觉见于神色。”<sup>③</sup>又如苻坚说：“今四海事旷，兆庶未宁，黎元应抚，夷狄应和，方将混六合以一家，同有形于赤子。”<sup>④</sup>

七是胡帝对礼乐和王化也有着自觉追求。“吕光发长安，(苻)坚送于建章宫，谓光曰：‘西戎荒俗，非礼义之邦。羈縻之道，服而赦之，示以中国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残掠。’”<sup>⑤</sup>

八是慕容氏复兴燕国时，表述的观念依据从头到尾都充斥着儒家主张的历史道统：“先帝应天顺时，受命革代，方以文德怀远，以一六合。神功未就，奄忽升遐。昔周文既没，武王嗣兴，伏惟陛下则天比德，揆圣齐功，方阐崇乾基，纂成先志。”<sup>⑥</sup>

九是胡国的扩张和征服，以中华自居，贬斥东晋为南蛮。比如，前秦要求前凉臣服于己，前凉却以自己臣属东晋而拒绝，并指出胡国多无诚信，并举例后赵曾背信弃义。苻生派阎负和梁殊出使凉州，二人与凉州牧张瓘有过很长一段对话<sup>⑦</sup>，前后通观，双方对话交织着道义和实力的两套话语，呈现出连环张力之势，非单一逻辑所能解释。整个语境充斥着国际间王霸之道交相叠用的外交辞令。令人印象深刻的是，前秦使臣的语气腔调宛若战国纵横策士，先声夺人，雄辩滔滔，义利兼施，情理并致。最后达到攻心效果。

十是胡国之间也有纵横之策。这种“约分天下”的天下观与汉人毫无二致。石虎给李寿写信：“欲连横入寇，约分天下。寿大悦，乃大修船舰，严兵缮甲，吏卒皆备糗粮。”<sup>⑧</sup>既然不能一统天下，便退而求其次地分割天下，就像楚汉相争时的鸿沟之约。当然，“约分天下”永远是中华天下观的权宜之计，虽有其当时当下的策略合理性，却非正统性的最终取向。

十一是讨伐文告，一如汉人。苻登“秣马厉兵，告(苻)坚神主曰：‘曾孙登自受任执戈，几将一纪，未尝不上天锡祐，皇鉴垂矜，所在必克，贼旅冰摧。今太皇帝之灵降灾疾于逆羌，以形类推之，丑虏必将不振。登当因其陨毙，顺行天诛，拯复梓宫，谢罪清庙。’”<sup>⑨</sup>胡人像汉人一样，斥责和鄙视其他胡人。胡主的逻辑很有意思。不论对汉人，还是对他胡，一律以中华正统性自居。无论指责汉人，还是贬斥胡人，胡主皆无任何心理障碍和逻辑矛盾。

十二是胡人评论其他胡国，也使用汉人话语。既无忌讳贬胡，亦无自贬之嫌。鲜卑人段辽“于密云山遣使诈降，(石)季龙信之，使征东麻秋百里郊迎，敕秋曰：‘受降如待敌，将军慎之。’辽又遣使降于慕容皝曰：‘胡贪而无谋，吾今请降求迎，彼终不疑也。若伏重军以要之，可以得志。’”<sup>⑩</sup>

十三是胡帝自称“国家”。比如，尚书令王鉴等人批评刘聪宠信宦官，刘聪痛斥他“慢侮国家，狂

① 房玄龄等撰：《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》，第3205页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》，第3210页。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇五《石勒载记下》，第2753页。

④ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一三《苻坚载记上》，第2896页。

⑤ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一四《苻坚载记下》，第2914页。

⑥ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一一《慕容皝载记》，第2852页。

⑦ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一二《苻生载记》，第2875—2876页。

⑧ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一一《李寿载记》，第3045页。

⑨ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一五《苻登载记》，第2953页。

⑩ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇六《石季龙载记上》，第2769页。

言自口，无复君臣上下之礼”<sup>①</sup>。又如石勒宣称：“国家应符拨乱，八表宅心，遗晋怖威，远窜扬越。”<sup>②</sup>

十四是胡主著书立说阐发的治国理念完全出自汉儒学说。慕容廆说：“狄者，人命之所悬也，不可以不慎。贤人君子，国家之基也，不可以不敬。稼穡者，国之本也，不可以不急。酒色便佞，乱德之甚也，不可以不戒。”著《家令》“数千言以申其旨”<sup>③</sup>。

十五是胡主的效法对象均是汉人圣王明君或有为之主。比如姚萇说：“吾于舜之美，未有片焉；汉祖之短，已收其一。”<sup>④</sup>又如李寿“动慕汉武、魏明之所为，耻闻父兄时事，上书者不得言先世政化，自以己胜之也”<sup>⑤</sup>。

十六是胡帝模仿汉帝，下罪己诏。侍中乔豫、和苞严厉批评刘曜大兴土木。刘曜欣然表示：“非二君，朕安闻此言乎！以孝明于承平之世，四海无虞之日，尚纳钟离一言而罢北宫之役，况朕之闇眇，当今极弊，而可不敬从明海乎！……可敷告天下，使知区区之朝思闻过也。”<sup>⑥</sup>

十七是胡帝对待本国忠臣的做法，宛若汉帝。如石勒将营邺宫，廷尉续咸上书切谏：

勒大怒，曰：“不斩此老臣，朕宫不得成也！”敕御史收之。中书令徐光进曰：“陛下天资聪睿，超迈唐虞，而更不欲闻忠臣之言，岂夏癸、商辛之君邪？其言可用用之，不可用故当容之，奈何一旦以直言而斩列卿乎！”勒叹曰：“为人君不得自专如是！岂不识此言之忠乎？向戏之尔。人家有百匹资，尚欲市别宅，况有天下之富，万乘之尊乎！终当缮之耳。且敕停作，成吾直臣之气也。”因赐咸绢百匹，稻百斛。<sup>⑦</sup>

石勒一方面承认臣子忠言是对人君自专的合理制约，一方面又认为自己有权造宫殿。只是为了鼓励臣子进谏，不妨成全续咸一个直臣面子。给臣面子，君得里子，恰是君臣游戏的一种潜规则。石勒熟谙此道，并非简单的汉化所致，乃是君主专制的一般权术。此种权术不限华夷，一律皆然。原因无他，专制的普遍法则使然。

十八是胡帝对待敌国忠臣的做法，与汉帝毫无二致。苻坚俘虏晋人周虓，虓后与坚兄子苞谋反事泄：

（苻）坚引虓问其状，虓曰：“昔渐离、豫让，燕、智之微臣，犹漆身吞炭，不忘忠节。况虓世荷晋恩，岂敢忘也。生为晋臣，死为晋鬼，复何问乎！”坚曰：“今杀之，适成其名矣。”遂捽之，徙于太原。后坚复陷顺阳、魏兴，获二守，皆执节不挠，坚叹曰：“周孟威不屈于前，丁彦远洁己于后，吉祖冲不食而死，皆忠臣也。”<sup>⑧</sup>

## 四、更为复杂的胡人政治观念

胡人建国，同样需要一种道义支持和观念依据。对这种政治套路，胡人并不陌生。慕容廆“自称鲜卑大单于”。其子慕容翰对他说：

求诸侯莫如勤王，自古有为之君靡不杖此以成事业者也。今连、津跋扈，王师覆败，苍生屠脍，岂甚此乎！竖子外以鹿本为名，内实幸而为寇。封使君以诛本请和，而毒害滋深。辽东倾没，垂已二周，中原兵乱，州师屡败，勤王杖义，今其时也。单于宜明九伐之威，救倒悬之命，数

① 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇二《刘聪载记》，第2677页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷六十三《邵续传》，第1704—1705页。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》，第2808页。

④ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一六《姚萇载记》，第2970页。

⑤ 房玄龄等撰：《晋书》卷一二一《李寿载记》，第3046页。

⑥ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇三《刘曜载记》，第2689页。

⑦ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇五《石勒载记下》，第2748页。

⑧ 房玄龄等撰：《晋书》卷五十八《周访传》，第1584—1585页。

连、津之罪，合义兵以诛之。上则兴复辽邦，下则并吞二部，忠义彰于本朝，私利归于我国，此则吾鸿渐之始也，终可以得志于诸侯。<sup>①</sup>

这种“勤王杖义”自觉寻求道义支持的政治策略显然很成功。尽管石勒曾自负地说：“帝王之起，复何常邪！赵王、赵帝，孤自取之。”<sup>②</sup>但前赵作为胡人在中国建立的第一个国家，确实已经意识到了政治道义的必要性。匈奴左贤王刘宣认为：

晋为无道，奴隶御我，是以右贤王（刘）猛不胜其忿。属晋纲未弛，大事不遂，右贤涂地，单于之耻也。今司马氏父子兄弟自相鱼肉，此天厌晋德，授之于我。单于积德在躬，为晋人所服，方当兴我邦族，复呼韩邪之业，鲜卑、乌丸可以为援，奈何距之而拯仇敌！今天假手于我，不可违也。违天不祥，逆众不济；天与不取，反受其咎。<sup>③</sup>

刘元海表示：“夫帝王岂有常哉，大禹出于西戎，文王生于东夷，顾惟德所授耳。今见众十余万，皆一当晋十，鼓行而摧乱晋，犹拉枯耳。上可成汉高之业，下不失为魏氏。虽然，晋人未必同我。”匈奴人尽管意识到自己与晋人的对立，但对自己反晋仍然充满了乐观的政治预期。这种判断既包含了胡人的政治观，也包含有胡人的历史观。它必然引申出胡人的正统观。“汉有天下世长，恩德结于人心，是以昭烈崎岖于一州之地，而能抗衡于天下。吾又汉氏之甥，约为兄弟，兄亡弟绍，不亦可乎？且可称汉，追尊后主，以怀人望。”<sup>④</sup>可见与汉人的关系成为前赵正统性的来源。

其实，胡人正统观的形成是一个复杂过程。其含义也充满歧异。最关键之处在于，它究竟是胡人建国的正统性，还是胡国取代中国的正统性？显然，前者相对简单一些。因为它只需要暴力和武功。只要打下一块自己做主的地盘，即可称王称帝。五胡十六国建国的路数大体如此。后者就要复杂多了。事实上，五胡十六国也仅有前秦动了南征的念头，并付诸实施。但它不光遭到了来自各方面的强烈反对，而且铩羽而归。是可知，胡汉时代，胡人正统性的内涵还比较单一。至少还不能将灭亡东晋的正统性逻辑充分容纳进来。苻融反对南征的主要理由是：“国家，戎族也，正朔会不归人。江东虽不绝如縑，然天之所相，终不可灭。”这里的“国家”，既指苻坚，又指前秦，但意思并无二致，即我们胡国不具有取代中国的天然正统性。苻坚“谓江东可平”，用事功实力反驳苻融的胡族身份论，认为它隐含有一种自我矮化的心理倾向。或许这正是苻坚指责苻融“汝所以不如吾者，正病此不达变通大运”之所在。在苻坚看来，刘禅蜀汉之所以为中国所灭，恰恰表明中国不是铁板一块，正统性既非人人有份，亦非固定不变，而是据实力而获之，因德行而有之。其实，德行也是实力的证明。表面看，苻坚所说义正词严，坚实有力，但倘若联系到“坚既有意荆扬，时慕容垂、姚萇等常说坚以平吴封禅之事”<sup>⑤</sup>这个事实，就不难明白苻坚的真实用意。苻坚坚持南征，就是为了获得空前的历史正统性。这恰恰说明，他内心并不相信自己已经具备了正统性。可见，苻氏兄弟的分歧在于，苻融认为，既然没有正统性，就不能南征；苻坚认为，不南征，就没有正统性，即南征正是为了取得正统性。前者相信，正统性源于先天族性；后者坚信，正统性源自后天努力。二人之辩由此构成一种命定论和实践论的观念张力，并因而陷入了某种“鸡生蛋蛋生鸡”的循环逻辑。理论上，二人都正确；实践上，苻坚更正确。历史的诡异在于，恰是实践证明苻坚的错误。就是说，苻坚并不是败于自己的理论，而是败于自己的实践。这样，他就再无翻身机会，证明自己的理论。

据此可知，胡人正统观是胡人在政治成长过程中的战争实践产物。它并未构成一种胡人观念的整体性。其特点既有别于东晋正统观，也有别于其他胡人政权。这意味着，就像胡主“约分天下”一样，此起彼伏的胡国存在，客观上使得正统性成为一种多元和可分的东西，即正统性具有了某种可分

① 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》，第2805页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇四《石勒载记上》，第2729页。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇一《刘元海载记》，第2648—2649页。

④ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇一《刘元海载记》，第2649页。

⑤ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一四《苻坚载记下》，第2935页。

性和多元性。比如,成汉皇帝就明确表示,自己与东晋地位平等。李雄先称王,后称帝。他表示:“起兵之初,举手扞头,本不希帝王之业也。值天下丧乱,晋氏播荡,群情义举,志济涂炭,而诸君遂见推逼,处王公之上。”后来,前凉张骏“遗雄书,劝去尊号,称藩于晋”。李雄回信说:“吾过为士大夫所推,然本无心于帝王也,进思为晋室元功之臣,退思共为守藩之将,扫除氛埃,以康帝宇。而晋室陵迟,德声不振,引领东望,有年月矣。会获来颺,情在闇室,有何已已。知欲远遵楚汉,尊崇义帝,《春秋》之义,于斯莫大。”<sup>①</sup>李雄认为,当今的晋室就像春秋的周室,尊晋帝就像楚汉之际尊义帝。所以,他有资格要求“与晋穆帝分天下”。当张骏遣张淳“称藩于蜀,托以假道”时,李雄问张淳:“贵主英名盖世,土险兵强,何不自称帝一方?”张淳回答:“寡君以乃祖世济忠良,未能雪天下之耻,解众人之倒悬,日昃忘食,枕戈待旦。以琅邪中兴江东,故万里翼戴,将成桓文之事,何言自取邪!”李雄表示:“我乃祖乃父亦是晋臣,往与六郡避难此地,为同盟所推,遂有今日。琅邪若能中兴大晋于中夏,亦当率众辅之。”<sup>②</sup>言外之意,李氏建国巴蜀与司马睿建都江左,是一个性质。所以,我与东晋平起平坐,就像春秋齐桓晋文一般<sup>③</sup>。

据历史实态,胡人正统观似乎经历了一个复杂变化。第一阶段,缺乏正统意识,继而产生正统意识。比如,前燕廷尉监常炜认为:“大燕虽革命创制,至于朝廷铨谟,亦多因循魏晋。”<sup>④</sup>第二阶段,通过向东晋正统寻求援助,来建立自身正统。五胡之中,鲜卑是最早明确希望从东晋那里获得正统性支持的胡族。“宋该等建议以(慕容)廆立功一隅,勤诚王室,位卑任重,不足以镇华夷,宜表请大将军、燕王之号。”韩恒却表示反对:“自群胡乘间,人婴荼毒,诸夏萧条,无复纲纪。明公忠武笃诚,忧勤社稷,抗节孤危之中,建功万里之外,终古勤王之义,未之有也。夫立功者患信义不著,不患名位不高,故桓文有宁复一匡之功,亦不先求礼命以令诸侯。宜缮甲兵,候机会,除群凶,靖四海,功成之后,九锡自至。且要君以求宠爵者,非为臣之义也。”<sup>⑤</sup>第三阶段,形成了具有本族特点的正统观。这意味着,不同胡族就有不同的正统观。正因如此,胡国为了张扬自己的正统,往往会称其他胡国为“伪”。比如夏就称秦为“伪秦”<sup>⑥</sup>。在建构本族正统观的过程中,胡人对本族习俗特性的自我认知以及制定相应的政治策略都逐渐变得自觉和清晰起来。南凉利鹿孤称王时,谟勿仑就认为:

昔我先君肇自幽朔,被发左衽,无冠冕之仪,迁徙不常,无城邑之制,用能中分天下,威振殊境。今建大号,诚顺天心。然宁居乐土,非貽厥之规;仓府粟帛,生敌人之志。且首兵始号,事必无成,陈胜、项籍,前鉴不远。宜置晋人于诸城,劝课农桑,以供军国之用,我则习战法以诛未宾。若东西有变,长算以縻之;如其敌强于我,徙而以避其锋,不亦善乎!<sup>⑦</sup>

胡人正统观还需要解决一个问题,就是胡人有无称帝的资格?赫连勃勃的恼怒或许缘此而发。他指责隐士韦祖思:“我今未死,汝犹不以我为帝王,吾死之后,汝辈弄笔,当置吾何地!”<sup>⑧</sup>慕容儁和冉闵之间曾辩论过这个问题,冉闵干脆否定了胡人称帝的合法性。被俘之后,“儁立闵而问之曰:‘汝奴

① 房玄龄等撰:《晋书》卷一一一《李雄载记》,第3038-3039页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一一一《李雄载记》,第3039页。

③ 其实汉人政权也有类似看法。比如,前凉张祚在称帝诏书中说:“昔金行失驭,戎狄乱华,胡、羯、氏、羌咸怀窃玺。我武公以神武拨乱,保宁西夏,贡款勤王,旬朔不绝。四祖承光,忠诚弥著。往受晋禅,天下所知,谦冲逊让,四十年于兹矣。今中原丧乱,华裔无主,群后念以九州之望无所依归,神祇岳渎罔所凭系,逼孤摄行大统,以一四海之心。辞不获已,勉从群议。待扫秽二京,荡清周魏,然后迎帝旧都,谢罪天阙,思与兆庶同兹更始。”这道诏书将前凉的正统性与晋愍帝直接联系起来,“改建兴四十二年为和平元年”(《晋书》卷八十六《张轨传》,第2246页),有点类似刘备称帝要拉上汉献帝一样。言外之意,不承认东晋正朔,只是表示,将来一旦还都洛阳,就去掉帝号。这似乎暗示,前凉称帝只是暂时的权宜之计。即,张祚的帝号只是临时借来的,等到机会成熟,就会还给晋朝天子。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》,第2838页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》,第2842-2843页。

⑥ 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3211页。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二六《秃发利鹿孤载记》,第3145页。

⑧ 房玄龄等撰:《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》,第3209页。



仆下才，何自妄称天子？’闵曰：‘天下大乱，尔曹夷狄，人面兽心，尚欲篡逆。我一时英雄，何为不可作帝王邪！’”<sup>①</sup>冉闵与鲜卑之争在于，鲜卑强调君臣大义，即奴仆不能反主；冉闵强调胡汉种族，即胡种不能称帝。

所谓“自古胡人为辅佐名臣则有矣，未有为帝王者”<sup>②</sup>，虽然还有人说，也只是戏言；虽然还有人信，但信念不敌事实。因为胡人称王称帝，已是不争事实。对徐光来说，就像曹魏一样，平定中原的石勒已经具备了“中国皇帝”的正统性：“魏承汉运，为正朔帝王，刘备虽绍兴巴蜀，亦不可谓汉不灭也。吴虽跨江东，岂有亏魏美？陛下既苞括二都，为中国帝王，彼司马家儿复何异玄德，李氏亦犹孙权。符箒不在陛下，竟欲安归？”<sup>③</sup>

不过，石勒绝对不可能说出刘邦那种“与士大夫共有天下”的慷慨之语。他最多能说出与子孙共有天下<sup>④</sup>。“勒如邺，临石季龙第，谓之曰：‘功力不可并兴，待宫殿成后，当为王起第，勿以卑小悒悒也。’季龙免冠拜谢，勒曰：‘与王共有天下，何所谢也！’”<sup>⑤</sup>至于赫连勃勃对被俘的后秦将军王奚说的“与卿共平天下”，就更是缺乏政治观念含义<sup>⑥</sup>。

与谁共有天下以及如何共有天下，成为天下观的核心。值得注意的是，胡主们似乎发展出一种“天下善恶一也”的观念。先举一个“天下之善一也”的例子：“晋求南乡诸郡，(姚)兴许之。群臣咸谏以为不可，兴曰：‘天下之善一也，刘裕拔萃起微，匡辅晋室，吾何惜数郡而不成其美乎！’遂割南乡、顺阳、新野、舞阴等十二郡归于晋。”<sup>⑦</sup>姚兴的天下观很有特点。他虽不承认东晋正朔，但仍愿意与东晋保持友好关系。再举一个“天下之恶一也”的例子：“祖逖牙门童建害新蔡内史周密，遣使降于(石)勒。勒斩之，送首于祖逖，曰：‘天下之恶一也。叛臣逃吏，吾之深仇，将军之恶，犹吾恶也。’逖遣使报谢。”<sup>⑧</sup>

应该注意到，打天下的胡主有出身贵族，比如前赵刘聪、前燕慕容廆等，也有出身平民，比如后赵石勒等。但无一例外，他们均自然接受并认同汉人的政治理念、治国之术以及整套礼乐制度。这样，胡人入主中国，面对的是一个高度成熟和发达的政治文明体系。他们无需改变什么，他们只需改变一个主人就行了。他们只要凭借武力攫取天下，剩下的一切都是现成的。在这个过程中，他们俨然成了中国人。他们的言行举止与中国人毫无二致。如慕容儁宴群臣于蒲池，“酒酣，赋诗，因谈经史，语及周太子晋，潸然流涕”，其君臣对话语境以及话语，如果不是刻意凸显其胡人族性，我们完全无法分辨这是胡帝治下的君臣游戏<sup>⑨</sup>。它与汉帝治下的君臣关系没有丝毫差异。可见，对胡人而言，所谓汉化，首先是胡帝进入中华皇权主义秩序的“皇帝化”。就是说，在中华皇权主义谱系中，胡帝与汉帝一般无二，皆是具备正统资格的中国皇帝。

如此一来，禅让能否用于夷狄君主？换言之，夷狄君主是否也有禅让的资格或德性？成为这一时期皇权秩序中最具挑战性的思想史问题。不过，胡主们并没有直接回答这个问题。他们只是面对这个问题，作出了自己的判断。慕容儁表示：“吾既不能追踪唐虞，官天下以禅有德，近模三王，以世

① 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇七《石季龙载记下》，第2796—2797页。

② 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》卷八十八，第2805页。

③ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇五《石勒载记下》，第2753页。

④ 后来石虎就是这么说的。石虎“命石宣祈于山川，因而游猎，乘大辂，羽葆、华盖，建天子旌旗，十有六军，戎卒十八万，出自金明门。季龙从其后宫升陵霄观望之，笑曰：‘我家父子如是，自非天崩地陷，当复何愁，但抱子弄孙日为乐耳！’”（《晋书》卷一〇七《石季龙载记下》，第2782页）由是可知，皇帝制度，一人之天下，所有人皆家奴。

⑤ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇五《石勒载记下》，第2750页。

⑥ 房玄龄等撰：《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》，第3204页。

⑦ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一七《姚兴载记上》，第2985页。

⑧ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇五《石勒载记下》，第2739页。

⑨ 房玄龄等撰：《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》，第2840—2841页。

传授。”<sup>①</sup>显然,这里似乎没有华夷之辨的意思,倒是苻坚的态度更为明确一些。他断然拒绝姚萇提出的禅让要求:“禅代者,圣贤之事。姚萇叛贼,奈何拟之古人!”<sup>②</sup>

尽管如此,有的胡主确实对某些早有定论的儒家观念给予了彻底否定。比如,后燕皇帝慕容盛对周公、伊尹等圣贤的评价完全与众不同,称:“古来君子皆谓周公忠圣,岂不谬哉!”“朕见周公之诈,未见其忠圣也。……周公亲违圣父之典而蹈嫌疑之踪,戮罚同气以逞私忿,何忠之有乎!”<sup>③</sup>慕容盛的这番论断并非强词夺理,而是有着内在理据。他批评中书令常忠、尚书阳璆、秘书监郎敷“徒因成文而未原大理”,即不应迷信经文而迷失大道。显然,慕容盛并不拘泥儒学经典,而是有着自己的独特判断:

昔周自后稷积德累仁,至于文武。文武以大圣应期,遂有天下。生灵仰其德,四海归其仁。成王虽幼统洪业,而卜世修长,加吕、召、毛、毕为之师傅。若无周公摄政,王道足以成也。周公无故以安危为己任,专临朝之权,阙北面之礼。管蔡忠存王室,以为周公代主非人臣之道,故言公将不利于孺子。周公当明大顺之节,陈诚义以晓群疑,而乃阻兵都邑,擅行诛戮。不臣之罪彰于海内,方貶王《鸛鷖》之诗,归非于主,是何谓乎!又周公举事,称告二公,二公足明周公之无罪而坐观成王之疑,此则二公之心亦有猜于周公也。但以疏不间亲,故寄言于管蔡,可谓忠不见于当时,仁不及于兄弟。知群望之有归,天命之不在己,然后返政成王,以为忠耳。大风拔木之征,乃皇天祐存周道,不忘文武之德,是以赦周公之始愆,欲成周室之大美。考周公之心,原周公之行,乃天下之罪人,何至德之谓也!周公复位,二公所以杜口不言其本心者,以明管蔡之忠也。<sup>④</sup>

在慕容盛看来,周公之奸、管蔡之忠已被儒家学说黑白颠倒。慕容盛可能是将周公拉下圣坛,并为管蔡翻案的第一人。如此逆转周公和管蔡的历史地位,可谓石破天惊。据其所论,有理有据,并非故作惊人之语。条分缕析,独具只眼,对三代历史作了近乎颠覆性的认知。应该说,慕容盛是最具经学素养和历史见识的胡人皇帝。

进而,慕容盛又与常忠等人讨论了“伊尹、周公孰贤”的问题。在他看来,伊尹还不如周公:“伊尹以旧臣之重,显阿衡之任,太甲嗣位,君道未洽,不能竭忠辅导,而放黜桐宫,事同夷羿,何周公之可拟乎!”并进一步申论<sup>⑤</sup>。通观慕容盛所言,传统说的忠臣未必真忠,奸臣未必真奸,昏君更是未必真昏。其中的关节点在于如何端正臣子的事君之道。“臣之事君,惟力是视”,而不能“挟智藏仁以成君恶”。所谓忠君就应该“当务尽匡规之理以弼成君德”,而不是包藏祸心,挟私奉君,陷君于不仁。就此而言,不仅周公、伊尹不是忠臣,就连吕、召二公亦非真正的忠臣,他们皆属私心事君,首鼠两端之流。慕容盛之言堪称耸人听闻的诛心之论,但又确实令人耳目一新<sup>⑥</sup>。

总之,慕容盛对儒学精心建构的这套正统政治谱系不以为然,而是充满了强烈的质疑。这种质疑即便不考虑其特殊身份,也足以成立,成一家之说。这表明,胡帝入主中国的过程,不但是学习和融入中华文明体系的过程,同时也是反思和修正中华道统谱系的过程。这个过程,展示出皇权秩序的“开放性”以及政治思想的“多元性”。

## 五、简单结语

胡人似乎在短短一个世纪,就完成了汉人从春秋战国到秦汉数百年的观念演进。无论胡人帝王

① 房玄龄等撰:《晋书》卷一一〇《慕容儼载记》,第2841页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷一一四《苻坚载记下》,第2929页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二四《慕容盛载记》,第3100—3101页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二四《慕容盛载记》,第3101—3102页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷一二四《慕容盛载记》,第3102页。

⑥ 更深一层分析,慕容盛所说显然不是学术清谈,而是政治警告。他意在敲打汉人官员,切莫心存侥幸或图谋投机,更不要妄想揣摩圣意,因为胡人皇帝比汉人君主更不好糊弄。

的名号,还是胡主登基所需要的图讖、符命、祥瑞,以及德性论证和程序规定,比起汉帝,一样不少。可见胡帝的政治实践和观念迅速成熟。一言概之,胡人观念与汉人本质无别。其中虽然难免有汉化的塑造作用,但它主要受制于胡族自身的历史特性,以及这种历史特性展示出来的政治特质。这种历史特性和政治特质共同指向于皇权专制主义。透视其深层结构,这恰是皇权秩序的有机扩展。

一部中国史,半部胡人史<sup>①</sup>。从春秋“蛮夷猾夏”到晋代“变夷从夏”,整个中国古代历史的演化趋势是:华夷之间的此消彼长越来越呈现为胡人对汉人的强力支配性和统治权威<sup>②</sup>。胡人皇帝的政治能力和文化素养逐渐得到了汉人心悦诚服的认同和敬重。胡人皇帝在中国历史上的政治地位毋庸置疑,但他们的思想特质却不为人知。当然,胡人确实没有给中国历史贡献一个所谓的思想家。在传统意义上的思想史谱系中,绝对找不到一个胡人思想家的名字。但这不等于说胡人没有自己的思想,或他们的思想毫无价值。只是说,胡人思想更多属于一种实践性观念,往往通过一种具体的行为、措施、政策、仪式、制度等表现出某种独特的价值诉求。即便完全汉化的胡人皇帝(就像清代的康熙帝和乾隆帝一样),其思想依然包含某种根深蒂固的胡人意识和理念。清代皇帝思想对中国历史的影响已经具有了特定时间段的全局性,早期胡人思想对中国历史的影响显然达不到这个程度。尽管如此,五胡十六国作为胡人思想在中国历史上的初次实践,已经在客观上改变了中国原有的思想认知,即胡人自认为可以和汉人一样称帝,不仅击败汉人皇帝,统治汉人,而且表现出不俗的统治能力,赢得汉人的支持。可以说,胡人用暴力行动彻底改变了汉人的原有观念。这一过程,构成了一种独特的思想史景观。胡人通过暴力实践了自己的观念,同时也改变了汉人的观念。由此成为一种最不寻常的思想史历程。

概言之,胡人观念影响中国思想的方式是实践而非思辨。胡人观念对中国思想史的最大贡献是,证明了皇权主义是一个充满活力的开放性政教文明体系。它几乎可以容纳任何一个民族和文化。这就是说,任何一个民族和文化都可以在中华皇权主义秩序中占据一席之地,甚至成为华夷共主,以皇帝之名统治中国。

[责任编辑 孙 齐]

① 从五胡、北魏到五代,继而辽金夏元,最终至满清,呈现出一条清晰有序的皇权进化史。这一进程既丰富了皇权主义的内涵,也扩展了皇权秩序的边界,从而使中华专制主义展示出一种与时俱进的生命力。胡帝的统治方式和制度实践所包含的独特观念性以及对思想史的改造性,迄今仍是一个全新的思想史论域。

② 如果考虑到晚清人们将西方称为“西夷”或“洋夷”,就更能清晰地观察到胡人对中国的巨大影响已经延伸至最近的历史当下。当然,这种影响已从实践扩展到整个思想领域,甚至成为决定中国历史走向的最为深刻的革命性观念。

# “赤九”讖与两汉政治

代国玺

**摘要:**“赤九”讖与“赤精子之讖”性质相近,皆为西汉成帝之时甘忠可、夏贺良等人所撰,目的在于劝说成帝封禅改制。此讖虽为成帝而造,但在成帝之时并未产生效果,其作用发挥于西汉哀帝以至东汉章帝期间。哀帝于建平二年六月的改元易号,是受其影响。莽汉之际,“起兵者皆称后汉”的局面与其颇有关系。更始帝与汉光武先后以移花接木的方式将“赤九世”坐实为自己,藉以证明天命在己,获取士民归附。“赤九”讖还对东汉前期的政治有着重大影响。东汉的宗庙制度是围绕它建立起来的,东汉前期以“制礼乐”为政治目标,也是受其推动。“赤九”讖之所以能具有这种影响,是两汉之际的特殊历史背景造成的。

**关键词:**赤九;赤精子之讖;汉成帝;改制;汉光武帝

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.06

图讖对于两汉之际的政治,影响匪浅。关于此事,古今史家论述已多,不待赘引<sup>①</sup>。两汉之际的讖言颇多,其中有不少确实也发挥了效果,但大多都止于一时一事而已。若要论影响之重大,无疑要数西汉后期出现的“汉家历运中衰,当再受命”这个“赤精子之讖”<sup>②</sup>,它为“刘氏复兴”准备了舆论基础,在政权变革中发挥过重要作用。但奇怪的是,恰恰是这个讖言,“今天残存的纬书资料中却未见记载”<sup>③</sup>。这颇值得注意。“赤精子之讖”为东汉复兴提供天命基础,光武帝令人删定讖纬、宣布图讖于天下,自然要以其为重心,而后世政权也没有删削它的必要。依常理推之,东汉纬书中有关“赤精子之讖”的内容应该不少,其流传至今亦应有所留存才对,今却丝毫不见载,何以如此?有无可能今见纬书本有留存,只是它以别的表述方式呈现?

东汉前期,有一种讖语也产生过重大影响,那就是“赤九”讖。所谓“赤九”讖,是指“帝刘之九,会命岱宗”,“赤汉德兴,九世会昌,巡岱皆当”,“赤九会昌,十世以光,十一以兴”等系列讖语。此类讖语,今日纬书尚保留有十数条之多。“赤九”讖之于东汉政治的影响,可见于以下数事:光武之封禅是

**作者简介:**代国玺,山东大学历史文化学院副教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系山东大学青年学者未来计划(YSPSUDU)的阶段性成果,并得到山东大学人文社科青年团队项目资助。

① 赵翼著,王树民校证:《廿二史札记校证》,北京:中华书局,1982年,第87-89页;顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,2005年,第88-104页;吕思勉:《秦汉史》,上海:上海古籍出版社,2005年,第737-742页;陈槃:《古讖纬研讨及其书录解題》,上海:上海古籍出版社,2010年;吕思勉:《吕思勉读史札记》(增订本)中册,上海:上海古籍出版社,2009年,第797-805页;[日]安居香山:《纬书与中国古代神秘思想》,田人隆译,石家庄:河北人民出版社,1991年,第112-138页;钟肇鹏:《讖纬论略》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第147-161页;王步贵:《神秘文化:讖纬文化新探》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第19-40页;杨权:《新五德理论与两汉政治:“尧后火德”说考论》,北京:中华书局,2006年;吕宗力:《汉代的谣言》,杭州:浙江大学出版社,2011年,第45-73、152-169页;孙家洲:《汉代“应讖”讖言例释》,《中国哲学史》1997年第2期;曾雄生:《讖纬的起源》,《学术研究》2006年第7期;黄朴民:《两汉讖纬简论》,《清华大学学报》2008年第3期;等等。

② 赵翼论及莽汉之际的讖图讖,曰:“是当时所谓图讖者,自夏贺良等实有占验外,其余类多穿凿附会,以惑世而长乱。”见《廿二史札记校证》卷四“光武信讖书”条,第90页。

③ [日]安居香山:《纬书与中国古代神秘思想》,第126页。按,安居香山虽提出了此问题,但并未给出明确的答案。

受其推动,封禅祝文獯祭牖陈,章帝的诏令曾明确引及。关于此讖,史籍未明确记载其出现时间。“赤九”讖出现于何时,何以能有这种影响?欲弄清图讖与东汉政治的关系,此问题似不可不予置论。

以上问题,看似不起眼,却是全面揭示图讖与两汉政治关系的肯綮之处。不过,由于事涉神怪,线索隐微,古今学人,措意者甚少。实际上,这些问题并非不可索解,只是其答案在若隐若现之间,并不明晰而已。笔者拟从“赤九”讖入手,钩稽史料,搜寻隐微,藉以揭示“赤精子之讖”与两汉政治之间的复杂互动过程,为我们理解两汉之际的政治历史与社会心理提供一条比较完整的线索。

## 一、“赤九”讖的主旨与撰造时间

《河图》《雒书》中有关“赤九”的讖文,出自何人,成于何时,其所谓“九世”又具体何指,是个关键问题。东汉初年定“赤九”讖为光武受命之符,此事遂涉神怪,自此以降,古人似乎没有再提出别的看法。而近代以来,就笔者所见,就此问题发表新见的人也并不多,似乎只有陈槃、陈苏镇数人而已。陈槃认为“赤九”诸讖是东汉初年由梁松等人所撰造的,旨在劝说光武帝举行封禅<sup>①</sup>。而陈苏镇认为,“赤九”诸讖早在成帝之前可能就已出现,所谓“九世”本指汉高祖刘邦<sup>②</sup>。实际上,两说都不准确。

“赤九”诸讖出现于西汉而非成于东汉初年,这有史料可证,以下两点皆可以说明。其一,据《后汉书·耿纯传》,更始初败,真定王刘扬造作讖记云“赤九之后,癭扬为主”<sup>③</sup>,欲以惑众。此讖要想惑众,必以“赤九”讖的广泛传播为前提,而广泛传播又非一日之功。这足以说明“赤九”诸讖产生于西汉时期。其二,建武十九年(43)春,光武帝“始祠昭帝、元帝于太庙”<sup>④</sup>,其原因据《汉官仪》言:“元帝于光武为父,故上继元帝而为九世。故《河图》云‘赤九会昌’,谓光武也。”<sup>⑤</sup>则早在梁松等人言封禅之十余年以前,光武帝已利用过“赤九会昌”的讖语。故“赤九”诸讖造于东汉初年之说,并不合乎史实。

而陈苏镇则认为,讖纬中所谓的“九世”,皆与刘邦有关。他的依据是“从黄帝算起,孔子是第九位圣人,汉是第九代王朝,汉高祖刘邦当然就是第九位受命帝王了”。这个判断失之迂远。据《续汉书·祭祀志》所载,东汉初年时人所见关于“赤九”封禅的讖文,有三十六条之多,而现今保存下来的,约有以下数条:

《河图会昌符》:“赤帝九世,巡省得中,治平则封,诚合帝道孔矩,则天文灵出,地祇瑞兴。”

《河图会昌符》:“帝刘之九,会命岱宗,不慎克用,何益于承?诚善用之,奸伪不萌。”

《河图会昌符》:“赤汉德兴,九世会昌,巡岱皆当。天地扶九,崇经之常。”

《河图会昌符》:“汉大兴之,道在九世之王。封于泰山,刻石著纪,禅于梁父,退省考五。”<sup>⑥</sup>

《河图会昌符》:“九叶封禅。”<sup>⑦</sup>

《河图》:“九名之世,帝行德,封刻政。”

《河图》:“赤九会昌,十世以光,十一以兴。”<sup>⑧</sup>

《河图提刘予》曰:“九世之帝,方圣明,持衡拒,九州平,天下予。”<sup>⑨</sup>

① 陈槃:《古讖纬书录解题(一)》,《古讖纬研讨及其书录解题》,第261-263、265-266页。

② 陈苏镇:《两汉之际的讖纬与〈公羊〉学》,《文史》2006年第3期。

③ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷二十一《耿纯传》,北京:中华书局,1965年,第763页。

④ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷一下《光武帝纪下》,第70页。

⑤ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷一下《光武帝纪下》注引,第70页。

⑥ 以上四条见司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第七《祭祀志上》,《后汉书》,第3165页;[日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1178页。

⑦ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1178页。

⑧ 以上两条见司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第一《律历志上》,《后汉书》,第3026页;[日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1223页。

⑨ 司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第七《祭祀志上》,《后汉书》,第3165页;[日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》下册,第1185页。

《雒书甄曜度》曰：“赤三德，昌九世，会修符，合帝际，勉刻封。”<sup>①</sup>

《孝经钩命决》：“予谁行，赤刘用帝，三建孝，九会修，专兹竭行封岱青。”<sup>②</sup>

总括以上“赤九”讖文，“九世”有两大功绩，一个即为封禅泰山，一个是推行德政。而这两点恰恰都是刘邦所不具备的。刘邦未曾举行封禅，此固为事实；至于言其行德政，遵行五帝之道、周孔规矩，同样颇为牵强，而且西汉士人也没有类似的议论。还有一点颇值得注意。《河图会昌符》中两条讖文，一曰：“赤帝九世，……诚合帝道孔矩，则天文灵出，地祇瑞兴。”另一曰：“赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，何益于承。诚善用之，奸伪不萌。”两者都非典型的陈述之辞，反而应该归为期许之语。所谓讖者，旨在“预决吉凶”，论理当用断语，这两条讖文却充满期许的意味，其中必有蹊跷。往者不可谏，来者犹可追，期许都是针对未来的。讖纬兴于成、衰，而此时汉高祖的行迹已是定局，故讖语中的“九世”，指的显然并非刘邦。“赤九会昌”之“会昌”亦即“会命岱宗”，重在言“九世”有封禅泰山之举。从西汉士人的观念来看，封禅乃“功成以告天”之举，是国家昌盛的显著表征。讖文言亦九“会昌”，必举“封禅”与“德政”，思想观念上的根源，即在于此。至于陈苏镇认为“会昌”是遇到“昌光出轸”之瑞的意思<sup>③</sup>，其说并不恰当。陈先生有此说，是因为他注意到了《河图》载有一语曰：“刘受纪，昌光出轸，五星聚井。”<sup>④</sup>此讖语所言为刘邦不误，但它与“赤九会昌”关系不大。《河图会昌符》言：“赤汉德兴，九世会昌，巡岱皆当。天地扶九，崇经之常。”刘邦虽有“昌光出轸”的天象，但他并未“巡岱”，所以“九世”不是指他，“会昌”自然与“昌光出轸”无关。那么，“赤九”讖造于何时，出自何人之手，其所谓“九世”又具体何指呢？《汉书·李寻传》载：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等，中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服，未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论，后贺良等复私以相教。

哀帝初立，司隶校尉解光亦以明经通灾异得幸，白贺良等所挟忠可书。事下奉车都尉刘歆，歆以为不合《五经》，不可施行。而李寻亦好之。光曰：“前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道？”时郭昌为长安令，劝寻宜助贺良等。寻遂白贺良等皆待诏黄门，数召见，陈说“汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水将出，灾火且起，涤荡民人。”哀帝久寝疾，几其有益，遂从贺良等议。<sup>⑤</sup>

这段史料颇为关键，是我们了解“赤九”讖的撰造者及其撰造宗旨的重要依据。昭帝时，眭弘言“汉家尧后，有传国之运”<sup>⑥</sup>，所言为禅让，而未尝言汉再受命。西汉言“汉家有再受命”之象者，实际上是从齐人甘忠可开始的。从夏贺良言“汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣”来看，甘忠可所谓的“再受命”，针对的不是别人，而应该就是汉成帝。“赤精子之讖”其实旨在劝说汉成帝来完成“更受命”之事。《河图》《雒书》中凡言“九世”封禅者有三十六条之多，而“封禅”恰恰表征着受命于天。《管子·封禅篇》曰：“古者封太山、禅梁甫者，皆受命然后得封禅。”<sup>⑦</sup>《初学记》引《河图真纪》：“王者封泰山，禅梁甫，易姓奉度，继兴崇初也。”<sup>⑧</sup>都说明“封禅”是“受命”的象征，甚至可以说，“封禅”即“受命”。

① 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》第七《祭祀志上》，《后汉书》，第3165页；[日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1263页。

② 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》第七《祭祀志上》，《后汉书》，第3166页。

③ 陈苏镇：《两汉之际的讖纬与〈公羊〉学》，《文史》2006年第3期。

④ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1223页。

⑤ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七十五《李寻传》，北京：中华书局，1962年，第3192—3193页。

⑥ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七十五《眭弘传》，第3154页。

⑦ 《管子·封禅篇》唐代已佚，其说见《史记》卷二十八《封禅书》，北京：中华书局，1959年，第1361页。

⑧ 徐坚等撰：《初学记》卷十三《封禅》，北京：中华书局，2004年，第333页。

“九世”是“赤刘之后”，他如封禅，当然不属于“易姓受命”，而无疑是“再受命”了。可见，《河图》《雒书》中的“九世会昌”“九世”封禅之类的讖语，实质上就是所谓“汉家再受命”的另一种表述，其与“赤精子之讖”基本是一回事。

再者，从西汉朝廷对汉家宗庙世次的排序来看，成帝恰为“九世”。《汉书·翼奉传》载，元帝之时，翼奉上书曰：“今汉初取天下，起于丰沛，以兵征伐，德化未洽，后世奢侈，国家之费当数代之用，非直费财，又乃费士。孝武之世，暴骨四夷，不可胜数。有天下虽未久，至于陛下八世九主矣。”<sup>①</sup>所谓“八世”盖指高祖、惠帝、文帝、景帝、武帝、昭帝、宣帝与元帝，由于吕后也曾称制，故言“九主”<sup>②</sup>。按此序列，元帝既为“八世”，成帝自然就是“九世”。《汉书·谷永传》载，谷永于元延元年（前12）上书成帝曰：“陛下承八世之功业，当阳数之标季。涉三七之节纪，遭《无妄》之卦运，直百六之灾厄。三难异科，杂焉同会。”<sup>③</sup>所谓“阳数之标季”，意指“阳九之末季”<sup>④</sup>。故谷永言成帝“承八世之功业，当阳数之标季”，是指成帝乃确凿无疑的“九世”。臣子章奏，性质不同于私家著述，故这反映的应该是西汉朝廷所认可的宗庙排序。

这里面的关键在于西汉人言“世”，皆以帝位传承论，而不牵涉辈分次序。董仲舒《春秋繁露》言：“《春秋》分十二世以为三等，有见，有闻，有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。”<sup>⑤</sup>《春秋》为鲁国史，记载鲁国十二公之事，其中隐公与桓公为兄弟，闵公与僖公为兄弟，昭公与定公亦兄弟，皆各自分别计为一世。司马迁《史记·三代世表》，皆以“一王计一世”，如商汤至商纣间有二十九王即计二十九世，而这些王之间，不少为兄终弟及。《大戴礼记·保傅》：“殷为天子三十余世而周受之，周为天子三十余世而秦受之。”<sup>⑥</sup>此亦以一王计一世，而不论其辈序。元帝时，丞相匡衡向被毁之庙祷告谢罪，告谢文中有言：“皇帝愿复修承祀，臣衡等咸以为礼不得。如不合高皇帝、孝惠皇帝、孝文皇帝、孝武皇帝、孝昭皇帝、孝宣皇帝、太上皇、孝文太后、孝昭太后之意，罪尽在臣衡等，当受其咎。”<sup>⑦</sup>显然，告谢文对诸庙的排序有个基本原则：先言帝统，其后才能言辈次。平帝元始中，王莽将“帝统优先”的原则表达得更为明确：“父为士，子为天子，祭以天子者，乃谓若虞舜、夏禹、殷汤、周文、汉之高祖受命而王者也，非谓继祖统为后者也。”<sup>⑧</sup>正是在以“帝统”为经为纲的观念下，王莽才会在孺子婴时言“遇汉十二世三七之厄”<sup>⑨</sup>。孺子婴为宣帝玄孙，乃哀帝与平帝的子侄辈，若以辈次论，哀、平同为十代，他只能为十一代。只有以“帝统”论，才能言此时“遇汉十二世三七之厄”。而更始之时，公孙述认为汉命已绝，所持理由为：“孔子作《春秋》，为赤制而断十二公，明汉至平帝十二代，历数尽也。”<sup>⑩</sup>此所谓“十二世”，不数孺子婴而计吕后，实际上是将帝统为经为纲的原则贯彻得更为究竟。总括说来，重视帝统，以帝位传承言“世”，是西汉士人的共同观念。正是在这种观念背景下，西汉朝廷以“成帝”为九世。而造讖者欲蛊惑朝廷，遂以“九世”为言，劝说成帝改制封禅。

既然“赤精子之讖”与“赤九”讖，内容基本相同，主旨完全一致，皆在于劝说成帝封禅改制，那么，“赤九”讖应该就是“赤精子之讖”的具体版本。至于除“赤九”讖外，“赤精子之讖”还有无别的版本，史乏明征，不易弄清。“赤九”诸讖的撰造者和撰造时间因此也就探明，它们应该出自甘忠可、夏贺

① 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七十五《翼奉传》，第3177页。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七十五《翼奉传》注引如淳曰：“吕后为主，不得为世，故八世九主矣。”第3178页。

③ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八十五《谷永传》，第3468页。

④ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八十五《谷永传》孟康注，第3468页。

⑤ 苏舆：《春秋繁露义证》卷一《楚庄王》，北京：中华书局，1992年，第9—10页。

⑥ 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第49页。

⑦ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七十三《韦贤传》，第3123页。

⑧ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七十三《韦贤传》，第3130页。

⑨ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷九十九上《王莽传上》，第4093页。

⑩ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷十三《公孙述传》，第538页。

良、丁广世等一批士人之手，编造的时间皆在成帝之时<sup>①</sup>。

## 二、“赤九”讖出现的历史背景

一方面是受战国变法改制思想的影响，一方面则由于士人对汉承秦制这个现实的深切不满，“改制”成为贯穿西汉始终的政治议题。从文帝时贾谊提出改正朔的建议起，到王莽推行全面的复古改制，种种的改革建议及其措施无不反映了时人对汉家改制的殷切期望。但是，对于如何改、改什么和改制的目标等问题，西汉士人的看法并非始终一致。以昭宣为界，西汉前后期的改制诉求和内容是有重大差异的<sup>②</sup>。

文帝以至武帝前中期，汉家社会稳定，尤其七国之乱平后，更是政治和洽，海内义安。时人提倡的改制，主要内容为“改历、易服色、巡狩、封禅”与“制礼作乐”等数事，其追求的目标不是回复周代古制，而是建立属于汉家自己的新制度以明汉家法统。

文帝时，贾谊认为“汉兴至孝文二十余年，天下和洽而固”，遂提出“改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐”云云。与贾谊同时而持类似建议的，还有鲁人公孙臣、赵人新垣平等。公孙臣上书曰：“始秦得水德，今汉受之。推终始传，则汉当土德。土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄。”<sup>③</sup>新垣平以望气之术见重于文帝，亦“颇言正历服色事”。数人的建议，都围绕的是凸显汉家法统的问题，并未提及古制，这反映的是汉初士人期望与秦制决裂并建立汉家新制的政治诉求。这些诉求曾获得文帝的支持，他本已命公孙臣为博士，与诸生着手改历服色事，但因受到新垣平作乱的影响，文帝深感被欺骗，遂对改正朔之事失去兴趣。

到武帝即位，《史记·封禅书》载：“汉兴已六十余岁矣，天下艾安，搢绅之属皆望天子封禅改正度也。”<sup>④</sup>反映出此时士人期望建立汉家新制的政治诉求已经很迫切。此时改制的内容，在“改历、易服色、制礼乐”之外，还添加了“封禅”“巡狩”等。这些新内容与旧有的内容在性质上是一致的，宗旨皆在于明确汉家新“受命而王”的地位。董仲舒《三代改制质文篇》曰：“《春秋》曰：‘王正月。’……何以谓之‘王正月’？曰：王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。”<sup>⑤</sup>改历、易服色、制礼乐等，都是要表明汉家是“受命于天”，而非“继人”。既然不是“继人”，其所制礼乐当属新制，而非古制。董氏认为孔子作《春秋》是制一代之法，属于“新王”之事。其所谓“新王”实际上也就是指汉家。其曰：“《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏，亲周，故宋，乐宜亲《招》、《武》，故以虞录亲，乐制宜商，合伯子男为一等。”<sup>⑥</sup>这些内容无疑应该归为损益而得之新制。《汉书·律历志》云：

至武帝元封七年，汉兴百二岁矣。大中大夫公孙卿、壶遂、太史令司马迁等言“历纪坏废，宜改正朔”。是时御史大夫兒宽明经术，上乃诏宽曰：“与博士共议，今宜何以为正朔？服色何上？”宽与博士赐等议，皆曰：“帝王必改正朔，易服色，所以明受命于天也。创业变改，制不相复。……臣愚以为三统之制，后圣复前圣者，二代在前也。今二代之统绝而不序矣，唯陛下发圣德，宣考天地四时之极，则顺阴阳以定大明之制，为万世则！”<sup>⑦</sup>

兒宽等人之“创业变改，制不相复”一语，与李斯所谓“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时

① 留存至今的“赤九”讖，并非俱为甘忠可等人所造，其中亦有少量属于东汉初年士人所增添者。如《河图合古篇》所谓“帝刘之秀，九名之世，帝行德，封刻政”，“帝刘之秀”四字，恐系后汉初年士人在原讖基础上所新添。

② 关于秦汉的改制问题，顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》曾作详细梳理，本文就汉代改制历史的判断，与顾先生颇有出入。顾先生主要强调西汉前后期改制思想的连续性，而本文重在强调西汉前后期改制思想的差异性。

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》，第1381页。

④ 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》，第1384页。

⑤ 苏舆：《春秋繁露义证》，第185页。

⑥ 苏舆：《春秋繁露义证》，第187—191页。

⑦ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷二十一上《律历志》，第974—975页。



变异”云云,在思想上是颇为相近的。更有意思的是,李斯认为秦始皇创立的新制,是亘古所未有的行为,能“建万世之功”;而兒宽等人亦将汉武帝改历视作定“万世则”的创举。这表明时人试图建立的是汉家自己的新制,而且他们对这一新制的效用充满期待。在这种思想背景下,汉武帝于元封元年(前110)封禅泰山,于太初元年(前104)正式宣布改制。《史记·封禅书》曰:“夏,汉改历,以正月为岁首。而色上黄,官名更印章以五字。为太初元年。”<sup>①</sup>《汉书》又言有“协音律”的内容。施行封禅、改正朔、易服色等措施,既标志着汉家正式“受命于天”,也标志着汉家新制开始确立。其所改历名《太初历》,年号名“太初”,亦明确地透露出新制开启新纪元的意思。近来有学者认为,中国古代启用年号纪年恰好是自太初元年始<sup>②</sup>。其说颇有理据。这就更能反映时人对汉家新制的重视和期许。

西汉的鼎盛在武帝之时,而衰相也出现于武帝之时。由于武帝长期外事征战,内改制度,到了晚年弄得天下虚耗、百姓流离,社会危机重重,以至于他不得不下罪己诏<sup>③</sup>。到昭帝之时,眭弘乃有“汉家尧后,有传国之运。汉帝宜谁差天下,求索贤人,禅以帝位”的言论。此论虽起于当时的阴阳灾异学说,不过,由于这种学说一般是稽之术数而揆之人事的,故它实质上是汉家统治危机的反映。汉家的统治危机因宣帝的中兴而有所缓解,有所改观。但自元帝以降,社会又重新陷入各种危机,而且每况愈下。京房曾于召对时问元帝曰:“今陛下即位已来,日月失明,星辰逆行,山崩泉涌,地震石陨,夏霜冬雷,春凋秋荣,陨霜不杀,水旱蝗虫,民人饥疫,盗贼不禁,刑人满市,《春秋》所记灾异尽备。陛下视今为治邪,乱邪?”元帝答曰:“亦极乱耳。尚何道!”<sup>④</sup>到成帝时,谷永上书指出其时为“三难异科,杂焉同会”,纵使成帝“隆德积善”,犹“惧不克济”。正是在这种历史背景下,改制又成为士人的普遍意愿。但此时的改制,其主要目的已非明法统,而为救衰乱。至于改制的内容,占据主流的观点已变为复古而非立新<sup>⑤</sup>。

元帝为太子之时,已颇推重古制。他曾建议宣帝“宜用儒生”,宣帝严厉批评道:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎!”<sup>⑥</sup>这个事件可以视为西汉改制内容即将发生重大变化的标志。元帝即位以后,“复古更化”几乎成为有识之士共同认可的改革方案。如萧望之、周堪、刘向及金敞等四人“同心谋议,劝道上以古制”<sup>⑦</sup>。又如,贡禹对元帝之言曰:“臣愚以为尽如太古难,宜少放古以自节焉。”<sup>⑧</sup>又说:“承衰救乱,矫复古化,在于陛下。”<sup>⑨</sup>“承衰救乱,矫复古化”八字,准确地概括了西汉后期改制思想的形成背景、目的和内容。元帝时期的宗庙制度改革,成、哀时期的官制改革和郊祀制度改革,平帝时王莽推行的复古改制,都是在这种思潮推动下产生的。

不过,西汉后期,士人虽然都期望改革以救衰乱,但并不是说此时仅有“复古”这一剂药方而已。在“复古更化”的策略之外,还有另一种改制路径也颇有影响,那就是甘忠可、夏贺良等士人的汉家“更受命”。这两种不同的改制策略之间有交锋,有冲突,更曾引起激烈的政治斗争。

甘忠可等人的汉家再受命之策,内容主要为封禅、改历、易服色、制礼乐等事。关于封禅,《河图》《雒书》“九世”之讖,言之凿凿。关于改历、易服色,甘忠可言“汉历中衰”,又造《天官历包元太平经》,

① 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》,第1402页。

② 辛德勇:《重谈中国古代以年号纪年的启用时间》,《文史》2007年第1辑。

③ 参看田余庆:《论轮台诏》,《历史研究》1984年第2期。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十五《京房传》,第3162页。

⑤ 西汉改制路线的变化,与学术思想的变化也是密不可分的。西汉前期,今文经学尤其是公羊学大盛,推尊孔子,言“孔子为汉制法”,汉武帝“封禅、改历”以立汉家新制的种种措施以之为理论基础。而西汉后期的复古改制,与古文经学的逐渐兴起有关。元帝以后《穀梁传》受到重视,可以视为由今而古的过渡,而成、哀以降刘歆推举《周礼》《左传》,则是古文经学兴起的标识。刘歆之古文经学,推尊周公,重视古代礼制,为王莽的复古改制提供了理论基础。

⑥ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷九《元帝纪》,第277页。

⑦ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十八《萧望之传》,第3283页。

⑧ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十二《贡禹传》,第3070页。

⑨ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十二《贡禹传》,第3070页。

历名“天官”，这显然是为汉另造新历。再据《河图括地象》“有汉世礼乐文雅出”之语，则“制礼乐”也属于其改制内容之一。凡此种种，显然皆旨在确立汉家重新“受命于天”的法统。可以看出，甘忠可等人提出的改制，承袭的正是西汉前期的策略，其改制方针与汉武帝改制基本一致。不过，汉武帝改制，是在天下又安的背景之下，所以有“封禅以告太平”“太平乃制礼乐”之意，而甘忠可等人却是用封禅、改历等办法来拯救汉家衰敝，并且期望通过新制来重致太平。《河图》曰：“赤九会昌，十世以光，十一以兴。”又曰：“图出代，九天开明，受用嗣兴，十代以光。”<sup>①</sup>这两条讖文是以神示的方式言明“赤九”改制所能产生的效果：“赤九”的后世又重新成为太平之世。

甘忠可等人造“赤精子之讖”，目的即在于劝说成帝采用他们的改制策略。这里有个问题颇值得注意，这些讖语何以在成帝时出现？或者说，“再受命”何以要在“九世”之时，何以一定是成帝？这背后既有汉代术数理论上的考虑，更有现实的原因。甘忠可等人是明于阴阳灾异学说之人，谷永所言成帝“当阳数之标季，涉三七之节纪，遭《无妄》之卦运，直百六之灾厄”，他们肯定是清楚的，其“汉历中衰”就反映了同样的意思。这表明从灾异学说来看，成帝是个关键的节点，若无建树汉家即不可拯救。故甘忠可从阴阳灾异理论出发祭出“更受命”的办法来改制，为此还造出“天地扶九，崇经之常”的讖语来坚定成帝改制的信心。而从现实的层面讲，元帝时起汉家重陷统治危机，成帝承此乱象且有愈演愈烈之势，但士人此时并未对汉家彻底丧失信心，汉家统治犹有转圜的余地。也就是说，成帝之世正处于必改而且可改的时期，而错过了这个机会，怕是想改也于事无补。成帝时期的士人对这个时局应该是有所认识的。历史后来的发展恰恰也说明了这一点，哀、平改制的力度不可谓不大，但都救不回士人对汉家统治的信心，最后只能以“尧舜”禅让的方式宣告结束。由此可见，不论稽之术数，还是揆之人事，“更受命”以改制者都只能是汉成帝。

### 三、“更受命”说与西汉后期政治

甘忠可等人在成帝时为汉家“更受命”所造的种种蛊惑舆论，并未达到预期的效果。他们一上来就遭到了“复古改制”派的严厉打击。前引《李寻传》载：“中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治罪，未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论。”刘向虽然也言灾异，但他在政治上重视古制德政，学术上推崇六经，故不论是甘忠可等人所持的“更受命”以救衰敝的改制方式，还是其借用鬼神之说以达蛊惑效果的做法，都无疑会引起他强烈的反对。反对的结果，就是甘忠可等人或死，或遭惩处。这是“更受命”派与“复古改制”派的第一次交锋，甫一交手，“更受命”就败下阵来。甘忠可等人期望成帝封禅、改历、易服色的政治主张自然也就落空了。

论理，既然“更受命”说着眼点主要在成帝之世，成帝既死，此说就应该告一段落。但由于哀帝之时，汉家统治危机更重，情况更甚于成帝，面对如此困局，有些士人对“更受命”说开始抱有一丝侥幸。故有司隶校尉解光奏甘忠可书，黄门侍郎、骑都尉李寻荐夏贺良诸人等事。这些举动依旧引起了“复古改制”派的反对，代表人物就是刘歆。不过，这一次“更受命”派获得了机会，争取到哀帝暂时的信任。夏贺良等“待诏黄门，数召见”，劝说哀帝“宜急改元易号”。这里需要补充的是，夏贺良等人肯定清楚“赤精子之讖”针对的是成帝，或者说他应该明白汉家已经错过了它最佳的改制时间，但他依旧继续提“改元易号”之策，抱有的可能是“冀其犹可为”的心态，“宜急”二字恰恰就是这种心态的反映。而另一方面，哀帝怀着“几其有益”的态度，听从了夏贺良的建议，在建平二年（前5）六月甲子日正式宣布改元易号：

于是诏制丞相御史：“盖闻《尚书》‘五曰考终命’，言大运壹终，更纪天元人元，考文正理，推历史纪，数如甲子也。……惟汉兴至今二百载，历纪开元，皇天降非材之右，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通！夫受天之元命，必与天下自新。其大赦天下，以建平二年为太初元将元

① [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》下册，第1223页。

年,号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度。布告天下,使明知之。”<sup>①</sup>

哀帝的此次“改元易号”,不能视为普通意义上的改元,其背后是有“改正朔”之意的。其言“受天之元命”,又特地选择“甲子日”改年号为“太初元将”,用“太初”二字,都可反映出其与汉武帝改元太初在意义上的相似性。改元之外,还变革名号,变改漏刻度数,更足以说明这是用另立新制来表征“更受命”。除这些举措外,史载,后月余,“夏贺良等复欲妄变政事”,表明夏贺良等人已经着手陆续推行一系列新制,后来哀帝所言“问贺良等,对当复改制度”云云,也说明此点。这些新制主张立刻遭到“复古改制”派的大力反对:“大臣争以为不可许”。夏贺良等为推行新制,遂以“大臣皆不知天命”为由,建议哀帝“退丞相御史,以解光、李寻辅政”<sup>②</sup>。这无疑是“更受命”派严厉打击“复古改制”派大臣并试图取代他们而全面执政的行动。

建平二年(前5)的七月,实际上是“复古改制”派与“更受命”派之间展开激烈斗争的时期。这个政治斗争既是路线斗争,又是人事斗争,属于你死我活的性质,难以调停。结果如何,关键要看哀帝。而哀帝的心态此时已经发生很大变化。哀帝对夏贺良等人的“更受命”之策,本来只是存“几其有益”的态度,以侥幸之心期望其能改变自己的病况和汉家的乱局。没料到自己的病不但未见转好,反而又感受到了大批“复古改制”派大臣的巨大压力,可谓是乱上添乱。在这种情形下,他彻底放弃了“更受命”派的路线,并下令严惩夏贺良等人,以向“复古改制”派士人交待。建平二年八月,哀帝下诏曰:

待诏贺良等建言改元易号,增益漏刻,可以永安国家。朕信道不笃,过听其言,几为百姓获福。卒无嘉应,久旱为灾。以问贺良等,对当复改制度,皆背经谊,违圣制,不合时宜。夫过而不改,是为过矣。六月甲子诏书,非赦令也,皆蠲除之。贺良等反道惑众,奸态当穷竟。<sup>③</sup>

哀帝不仅完全废弃了建平二年六月的改革措施,同时还通过罪己的方式,全面肯定了“古制”和“经典”无可辩驳的权威性。“改制”只能是“复古”,这一路线获得全面胜利,自此再无其他理论上的对手。正如许多学者曾指出的,“复古改制”无疑是西汉后期改制运动的主要思潮。但这种思潮并非一家独大,唯我独尊。它也遭遇过其他理论的挑战,政治上碰到过波折,路线上出现过反复。不过,最后还是以它胜利而告终。而它的胜利恰恰表明,唯有“复古改制”才能代表西汉后期的时代思潮,唯有迎合这个思潮才能获得士人的普遍认同。新莽的“奉天法古”,正是这一时代思潮的产物。至于“更受命”以立新制的主张,由于它不能反映时代思潮,所以不能在成、哀时期发挥作用,为汉家统治提供帮助。需要进一步指出的是,“赤精子之讖”的影响并未因夏贺良等人的死而就此停止。相反,应该说,它的蛊惑效果实际上才真正开始发挥。只是这些影响已非撰造者的初衷。它是建立在歪曲撰造者原意的基础上的,是有人出于特定目的对其加以巧妙利用而产生的。

第一个利用者就是王莽。王莽为证明自己应当称假皇帝以应天命,于居摄三年(8)十一月甲子上书元后说:

陛下至圣,遭家不造,遇汉十二世三七之阨,承天威命,诏臣莽居摄,受孺子之托,任天下之寄。臣莽兢兢业业,惧于不称。……及前孝哀皇帝建平二年六月甲子下诏书,更为太初元将元年,案其本事,甘忠可、夏贺良讖书臧兰台。臣莽以为,元将元年者,大将来居摄改元之文也,于今信矣。……孔子曰:“畏天命,畏大人,畏圣人之言。”臣莽敢不承用!臣请共事神祇宗庙,奏言太皇太后、孝平皇后,皆称假皇帝。其号令天下,天下奏言事,毋言“摄”。以居摄三年为初始元年,漏刻以百二十为度,用应天命。<sup>④</sup>

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十五《李寻传》,第3193页。按,“诏制丞相御史”应为“制诏丞相御史”。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十五《李寻传》,第3193页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七十五《翼奉传》,第3193页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷九十九上《王莽传上》,第4093—4094页。

王莽的这个改元易称,打的是甘忠可、夏贺良的旗号,利用的正是甘忠可等人所造的讖语。不过,他是以断章取义和李代桃僵的方式来利用此讖的。他不言“汉家”,而只言“更受命”,进而又将受命之人变为自己,藉以为自己篡汉的行为提供合法性。这可以视为利用“赤九”讖的序曲,而真正的大戏即将上演。

#### 四、“赤九”讖与光武帝

西汉后期的“复古改制”思潮虽然最终导致了新莽的奉天法古<sup>①</sup>,可吊诡的是,新莽于十余年间推行的种种复古举措,不仅未能澄清乱局,实现士人所期望的太平盛世,反而内添民乱,外构边患,其乱更甚于汉。新莽乱象引发的是士民对前朝政权的留恋,也即史家所说的“人心思汉”<sup>②</sup>。大众既存这种心态,早在哀帝之时就已流传的“赤九”讖及“赤精子之讖”无疑具有了传播土壤,开始发挥巨大的蛊惑效果。地皇年间所谓的“汉家当复兴”“刘氏复兴”等讖语,其所本很有可能就是“赤精子之讖”。而莽汉之际,各个农民政权欲立旗帜,必先拥立刘氏皇族<sup>③</sup>,背后同样有“赤精子之讖”的影响。更始三年(25),平陵人方望见更始政乱,欲另树旗号,谓安陵人弓林等曰:“前安定公婴,平帝之嗣,虽王莽篡夺,而尝为汉主。今皆云刘氏真人,当更受命,欲共定大功,何如?”<sup>④</sup>从“今皆云刘氏真人,当更受命”一语,即可知“赤精子之讖”在莽汉之际的威力。

莽汉之际出现的“汉家当复兴”“刘氏复兴”等讖语,虽然也传递了“赤精子之讖”的部分内容,但它难以取代“赤精子之讖”,尤其是“赤九”讖。这一方面是因为“赤精子之讖”流传已久,深入人心,更具蛊惑性。另外一个重要原因是“赤九”讖还具有明确的指向性。“汉家当复兴”“刘氏复兴”等讖仅能表明天命在刘,而“赤九”讖不止可赋予刘氏法统,还更进一步指明法统在刘之“九世”。因此,“赤九”讖对于觊觎皇位的刘氏宗室而言,无疑有着更为重要的意义。此讖如能为其所用,在舆论宣传上,不仅可以帮他排异姓,更可助他斥同姓,颇有益于他达到示天下以天命在己和争取民心的目的。汉光武要树立东汉政权的合法性,获取士民归附,“赤九”讖的利用问题,他肯定是要考虑的。何况更始政权一败,真定王刘扬就造讖记云“赤九之后,癭扬为主”,利用“赤九”讖宣称天命在己,蛊惑民众。更为重要的是,当荡平群雄、统一天下后,光武帝还面临着东汉政权如何接续西汉政权的宗庙统绪这一棘手问题。

汉光武对“赤九”讖的利用完成于建武十九年(43)。《后汉书·光武帝纪》载:“十九年春正月庚子,追尊孝宣皇帝曰中宗。始祠昭帝、元帝于太庙,成帝、哀帝、平帝于长安,舂陵节侯以下四世于章陵。”<sup>⑤</sup>东汉的宗庙制度由此而确立。据蔡邕《独断》,这一宗庙制度对两汉诸帝的世次排序如下:

一世	高祖			
二世	文帝			惠帝
三世	景帝			
四世	武帝		长沙定王	
五世	戾太子	昭帝	舂陵节侯	

① 王莽篡汉之初,有“改正朔、易服色、变牺牲、殊徽帜、异器制”之举,这些举措旨在明其代汉而另立法统,而其后的改制措施基本属于复古改制,其宗旨亦在于回归三代礼乐,而非另立新制,故新莽的改制,本质上是西汉后期复古改制思潮的产物。

② 参看赵毅、王彦辉:《两汉之际“人心思汉”思潮评议》,《东北师范大学学报》1994年第6期。

③ 参看赵翼《廿二史札记》卷三“王莽时起兵者皆称汉后”条,第73页。

④ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷十一《刘玄传》,第473页。

⑤ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷一下《光武帝纪下》,第70页。

续表

六世	史皇孙				郁林太守
七世	宣帝				巨鹿都尉
八世	元帝				南顿令
九世	成帝	定陶共王	中山孝王		光武
十世		哀帝	平帝		明帝
十一世					章帝

这个世次<sup>①</sup>，显然是根据辈序来排的，而不是据帝位传承。何以如此排序呢？《独断》对其缘由有详细的说明：

文帝弟虽在三，《礼》“兄弟不相为后”，文帝即高祖子，于惠帝兄弟也，故不为惠帝后，而为第二。宣帝弟次昭帝，史皇孙之子，于昭帝为兄孙，以系祖不得上与父齐，故为七世。光武虽在十二，于父子之次，于成帝为兄弟，于哀帝为诸父，于平帝为父祖，皆不可为之后；上至元帝，于光武为父，故上继元帝为九世。故《河图》曰“赤九世会昌”，谓光武也；“十世以光”，谓孝明也；“十一以兴”，谓孝章也。成虽在九，哀虽在十，平虽在十一，不称次。<sup>②</sup>

所谓“兄弟不相为后”云云，不过是托辞罢了。它不但取消了惠帝、成帝、哀帝、平帝诸人的法统地位，而且使得六世之中并无皇帝，显得颇为滑稽。宋人程大昌就曾指出这种“傅会”“昭昭无理”，“岂不可笑哉！”<sup>③</sup>实际上，此宗庙制度的本质意图在于坐实光武帝为“赤九世”以上继元帝，从而处理其得帝位晚于成帝（兄弟辈）、哀帝与平帝（子侄辈）的问题，解决东汉政权的宗庙统绪。

寻绎光武所确立的西汉世次顺序，可知他对“赤九”讖的利用是通过移花接木的方式实现的。甘忠可等人造“赤九”讖，本是以帝位传承言“世”，只言帝统，不言辈次。而他偷换为以辈序言“世”，采取以辈次为经、以帝统为纬的办法，将“赤九世”坐实为自己。不得不说，这种方式确实巧妙，甚至可以说是精妙。后世之人为其所欺，良有以也。

不过，从真定王刘扬造讖记一事来看，这种巧妙的利用方式似乎并非汉光武的发明。关于真定王刘扬造讖记一事，有几个疑点颇值得注意。其一，刘扬造讖言的时间为更始初败之际。其二，刘扬所造讖言为“赤九之后”而天命在己。其三，更始帝乃景帝子长沙定王刘发六世孙，恰为刘邦九世孙；刘扬乃景帝子常山宪王刘舜第七世孙，恰为刘邦十世孙。这恐怕不是巧合。如此看来，刘扬所谓的“赤九”很有可能即是指更始帝，或者说，早在汉光武之前，更始帝可能已经通过移花接木的方式将“赤九世”坐实为自己，用以宣称天命归己。如果这一推断属实，汉光武之利用“赤九”讖，就不仅是在绝他人之望，同时也是在取消更始政权的合法性以表明统绪在己。

莽汉之际，符命、图讖等神秘思想盛行，社会各阶层都颇为信服。故巧妙利用图讖，往往能起到

① 今见《独断》的所有版本，皆载有此表，则此表纵非蔡邕所制，其排序内容当出于蔡邕无疑。此外，《百川学海》《说郭》《汉魏丛书》《古今逸史》《四库全书》《子书百家》《四部丛刊》等众本《独断》，皆列哀帝、平帝同为十世，惟卢文弨《抱经堂》校本列哀为十世，平为十一世，从众不从寡，故不取《抱经堂》本。

② 蔡邕：《独断》，收入《汉魏丛书》，台北：新兴书局，影印明程荣万历初刻本，1959年。

③ 《考古编》卷七“后汉傅会讖语”条曰：“光武以应讖起，信之既笃，凡出政定制，拜易宰相，亦皆奉以从事。故终汉之世，人人宗尚，遂以为俗。凡事有不与之应者，亦皆牵合文致之。蔡邕《独断》引《河图》曰：‘九世会昌，十世以光，十一以兴。’自高帝以至光武，于世次乃在十二，上不应九，下不在十一。于是汉人曲为之说曰：兄弟不相为后。成、哀、平虽三世相继为帝，然从长沙定王而昭穆之。光武视元帝为父行，而成兄也，哀侄也，平孙也，皆不得以上光武。光武世次，当继元而不继成也。于是高、惠、文、景、武、昭、宣、元，是为八世，而光武世实在九。此其傅会非不巧也。然成、哀、平实尝为帝，乃云兄弟不应相后，故讖文黜成、哀、平而跻光武，以曲就世次当九之文。既昭昭无理矣。更以其说自攻其说，则文之继惠，正兄弟也。若帝弟而兄不得数，如光武之于成帝，然则惠先于文，正当黜矣。惠而当黜，则自高而光才八世耳。今欲其减之至八，则斥成、哀、平使在世数之外。欲其增之至九，则惠、文虽以弟继兄，亦概数之以当世数。岂不可笑哉！”程大昌：《考古编》，北京：中华书局，1985年，第52—53页。

蛊惑士民的效果。光武帝正是借助“赤九”讖，解决了东汉政权的合法性问题。“赤九”讖之于东汉政权，作用既如此，则光武帝以讖决嫌疑，宣布图讖于天下，就是必然的。东汉初期士人以讖纬为内学，也是必然的。而桓谭言“讖之非经”几招杀身之祸，同样不是偶然现象。在东汉初年，相信图讖就是承认东汉政权的合法性，而对图讖产生怀疑也就意味着对东汉政权的统绪构成挑战。

更有意思的是，“赤九”讖在东汉初年影响重大，即使光武帝也不得不受其裹挟。这表现在封禅一事之上。建武三十年(54)二月，群臣建言光武帝封禅泰山，光武帝下诏曰：“即位三十年，百姓怨气满腹，吾谁欺，欺天乎？曾谓泰山不如林放，何事污七十二代之编录！桓公欲封禅，管仲非之。若郡县远遣吏上寿，盛称虚美，必髡，兼令屯田。”<sup>①</sup>至建武三十二年(56)，光武帝因夜读《河图会昌符》，察其中有“赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，何益于承。诚善用之，奸伪不萌”之语，心意稍变，遂诏虎贲中郎将梁松等人搜集《河图》《雒书》中倡言九世封禅的讖文<sup>②</sup>。梁松等人上奏，言：“《河》、《雒》讖书，赤汉九世，当巡封泰山，凡三十六事，傅奏左帷。”<sup>③</sup>见讖书所载如此，光武帝才着手封禅。可见，光武帝本是不愿封禅的，他深知封禅是“功成以告天”，群臣建议此时封禅，实乃欺天！但最后即使违背他本愿，他也不得不封禅，“赤九”讖起了至关重要的推动作用。

西汉甘忠可等人造“赤九”讖，其重要内容就是赤九封禅。故光武帝一旦利用“赤九”讖证明天命在己，封禅就是迟早的事情，不管是否合乎他的本意，他的最佳选择，只能是封禅。因为决定利用“赤九”讖与否的，决定封禅与否的，其实是莽汉之际的社会心理，而不是某一个人的态度。

整体来看，西汉甘忠可等人所作的“赤九”讖，有关“九世”的内容最后基本“应验”于汉光武身上。不过，这种“应验”是由“赤九”讖自身造就出来的，而不是因为冥冥之中真的自有天命。讖语可以造就自身的“应验”，这在历史上比较罕见。“九世”讖可以如此，实际上是莽汉之际的特殊历史背景为前提。社会大众普遍有浓厚的神秘主义观念，人心思汉，是“九世”讖能发挥功效以“应验”的两个基本条件。两个条件缺乏其一，它都不会“应验”。而它的“应验”反过来又说明了社会心理对政权变革的重大影响。

## 五、东汉前期制礼作乐的思想背景

“赤九”讖对东汉的制约，从时间上讲，不止于光武之时；从效果上讲，亦不止定庙制、行封禅等数事而已。它确立的实质上是东汉前期的政治目标。

“赤九”讖出自西汉后期的“更受命”派之手，其指归在于确立汉家新制。光武帝既利用“赤九”讖证明东汉的法统，则制作汉家礼乐制度，就将是无法回避的问题。光武于封禅之后不久，“初起明堂、灵堂、辟雍，及北郊兆域”<sup>④</sup>，就可以视为他对“制礼乐”一事的回应与肯定。可惜此事才过一年，光武帝驾崩，“制礼乐”的任务因此就落在了明帝与章帝的头上。甘忠可等人造来藉以表明“九世”改制效果的讖语，如“赤九会昌，十世以光，十一以兴”，“图出代，九天开明，受用嗣兴，十代以光”等，此时发挥了重大作用，它既赋予明帝、章帝以制礼乐的合法性，且再次重申此事难以回避。明帝与章帝的制礼作乐就是在这种背景下展开的。汉明帝初即位，即因图讖而改乐。《后汉书·曹褒传》载：

显宗即位，(曹)充上言：“汉再受命，仍有封禅之事，而礼乐崩阙，不可为后嗣法。五帝不相沿乐，三王不相袭礼，大汉当自制礼，以示百世。”帝问：“制礼乐云何？”充曰：“《河图括地象》曰：‘有汉世礼乐文雅出。’《尚书璇玑铃》曰：‘有帝汉出，德洽作乐，名予。’”帝善之，下诏曰：“今且改太乐官曰太予乐，歌诗曲操，以俟君子。”<sup>⑤</sup>

曹充所谓“五帝不相沿乐，三王不相袭礼，大汉当自制礼，以示百世”云云，在思想理路上与王莽之复

① 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》第七《祭祀志上》，《后汉书》，第3161页。

② 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》第七《祭祀志上》，《后汉书》，第3163页。

③ 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》第七《祭祀志上》注引《东观书》，《后汉书》，第3163页。

④ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷一下《光武帝纪下》，第84页。

⑤ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三十五《曹褒传》，第1201页。

古改制相反,而与西汉后期的“更受命”派相同,应该是受“赤九”诸讖的影响。这也就表明,明帝接纳曹充的建议因图讖而改乐,属于“更受命”而立新制的举措,而非复古改制的行为。

明帝在位期间,在礼乐制度上有诸多创举。《后汉书·东平宪王苍传》言明帝之时,“四方无虞,苍以为天下化平,宜修礼乐,乃与公卿共议定南北郊冠冕车服制度,及光武庙登歌八佾舞数”<sup>①</sup>。又据《续汉书·礼仪志上》:“明帝永平二年三月,上始帅群臣躬养三老、五更于辟雍。行大射之礼。郡、县、道行乡饮酒于学校,皆祀圣师周公、孔子,牲以犬。于是七郊礼乐三雍之义备矣。”<sup>②</sup>可知东汉的郊祀制度、舆服制度、庙乐制度等皆创于明帝之时。这些礼乐制度,都有显著的新制特色,而不是对古制简单的承袭,有些制度甚至还完全违背古制。这从冕服制度和上陵制度之中,即可察知。

冕服制度,其议发自东平王刘苍,他于永平二年(59)正月公卿共议南北郊问题时,建议说:“孔子曰:‘行夏之时,乘殷之路,服周之冕。’为汉制法。高皇帝始受命创业,制长冠以入宗庙。光武受命中兴,建明堂,立辟雍。陛下以圣明奉遵,以礼服龙衮,祭五帝。礼缺乐崩,久无祭天地冕服之制。”<sup>③</sup>明帝遂“诏有司采《周官》、《礼记》、《尚书·皋陶篇》,乘舆服从欧阳氏说,公卿以下从大小夏侯说”<sup>④</sup>。“孔子为汉制法”,此说承自西汉公羊家与讖纬学说<sup>⑤</sup>,两者主张皆在立汉家新制上,则东汉定冕服制度的出发点本就不在于恢复古制。再从明帝并未拘泥于某经某说,而是杂采众经以成新制来看,其精神是“古为今用”的<sup>⑥</sup>。关于上陵礼仪,《续汉书·礼仪志上》注引《谢承书》曰:

建宁五年正月,车驾上原陵,蔡邕为司徒掾,从公行,到陵,见其仪,忼然谓同坐者曰:“闻古不墓祭。朝廷有上陵之礼,始谓可损。今见其仪,察其本意,乃知孝明皇帝至孝恻隐,不可易旧。”或曰:“本意云何?”“昔京师在长安时,其礼不可尽得闻也。光武即世,始葬于此。明帝嗣位逾年,群臣朝正,感先帝不复闻见此礼,乃帅公卿百僚,就园陵而创焉。尚书阶西祭设神坐,天子事亡如事存之意。苟先帝有瓜葛之属,男女毕会,王、侯、大夫、郡国计吏,各向神坐而言,庶几先帝神魂闻之。今者日月久远,后生非时,人但见其礼,不知其哀。以明帝圣孝之心,亲服三年,久在园陵,初兴此仪,仰察几筵,下顾群臣,悲切之心,必不可堪。”邕见太傅胡广曰:“国家礼有烦而不可省者,不知先帝用心周密之至于此也。”广曰:“然。子宜载之,以示学者。”邕退而记焉。<sup>⑦</sup>

据此可知,东汉的墓祭上陵之礼,创自明帝,而这种制度是完全违背古礼所谓“不祭奠”的大原则的。以上两事足以说明,明帝的制礼作乐,实际上并非王莽复古改制思潮的流波,而是西汉“更受命”以立新制的回响。这种回响能出现,“赤九”讖无疑起到了牵线搭桥的作用。

虽然创举颇多,但明帝并未完成制礼作乐的任务。制礼作乐的未竟事业因此又归“十一世”章帝。《河图》云“赤九世会昌,十世以光,十一以兴”,图讖所述止于“十一世”而已,能不能完成制礼作乐,就看且似乎也只能看章帝了。汉章帝深知此点。他在元和二年(85)二月甲寅下诏颁布四分历时曰:

朕闻古先圣王,先天而天不违,后天而奉天时。《河图》曰:“赤九会昌,十世以光,十一以兴。”又曰:“九名之世,帝行德,封刻政。”朕以不德,奉承大业,夙夜祇畏,不敢荒宁。予末小子,托在于数终,曷以续兴,崇弘祖宗,拯济元元?《尚书璇玑铃》曰:“迷尧世,放唐文。”《帝命验》曰:“顺尧考德,题期立象。”且三、五步骤,优劣殊轨,况乎顽陋,无以克堪,虽欲从之,未由也已。每

① 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷四十二《光武十王列传》,第1433页。

② 司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第四《礼仪志上》,《后汉书》,第3108页。

③ 司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第三十《舆服志下》注引《东观书》,《后汉书》,第3663页。

④ 司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第三十《舆服志下》,《后汉书》,第3663页。

⑤ 讖纬与西汉今文经学的关系,有人已经作过分析。钟肇鹏说:“不论从《春秋繁露》中天人感应论的主导思想,对《春秋》大义微言的阐述,礼制、训诂以及篇目命名都可以看出董仲舒的著作是讖纬的先导,讖纬是董仲舒思想论著的继承和发展,甚至援用董子之文,不改易一字。”(钟肇鹏:《讖纬论略》,第127页)其说颇有理据。有些学者认为讖纬出于方士之手而与儒生无涉,失之偏颇。姑不论其余讖纬,单围绕本文所探讨之甘忠可等人所造的“更受命”说,从学术角度讲,它继承的正是西汉今文经学的思想。

⑥ 阎步克:《服周之冕——〈周礼〉六冕礼制得兴衰变异》,北京:中华书局,2009年,第189—190页。

⑦ 司马彪撰,刘昭注补:《后汉书志》第四《礼仪志上》,《后汉书》,第3103—3104页。

见图书，中心悉焉。<sup>①</sup>

章帝对于自己“托于数终”，担负“续兴”之责，既感到诚惶诚恐，又觉得时不我待。他对制礼作乐，建立汉家制度，内心显然是颇为着急的。以叔孙通自期的博士曹褒察觉到了这点，遂即上书建议章帝“宜定文制，著成汉礼，丕显祖宗圣德之美”。这个建议不久即得到了章帝的呼应。元和三年(86)，章帝下诏曰：“汉遭秦余，礼坏乐崩，且因循故事，未可观省，有知其说者，各尽所能。”<sup>②</sup>遂有章帝专命曹褒撰集《汉礼》一事，章帝力图在乃祖乃父的基础上完成他们未竟的事业，最终全面确立汉家礼乐制度<sup>③</sup>。

对于曹褒撰集《汉礼》，群臣的表现很不积极。章帝下曹褒奏章于太常，太常以为“一世大典，非褒所定”；问班固改定礼制之宜，班固言“宜广招集，共议得失”<sup>④</sup>。万分慎重的态度反映出章帝时群臣对制礼作乐，已经缺乏信心，失去兴趣。对曹褒的支持，完全来自章帝。章帝对于创定汉家礼乐制度是异常急迫的。班固建议“共议得失”，他引谚语“作舍道边，三年不成”，并言“昔尧作《大章》，一夔足矣”，遂将重任交给曹褒一人。待曹褒撰集完毕后，他深恐众论难一，给接下来的推行带来阻力，“但纳之，不复令有司平奏”<sup>⑤</sup>。无视异议，试图尽快完成制礼作乐之事的举措，应该都源自“赤九”讖给他的巨大压力。显然，章帝的制礼作乐缺乏士人的广泛认同，它其实是由“赤九”等图讖所推动的。

制礼作乐的目标，章帝最终还是未能完成。曹褒虽然撰成《汉礼》并将其奏上，但章帝还没来得及颁布施行，就很快驾崩了<sup>⑥</sup>。章帝之死，对无意于礼乐之事的大臣而言，可能恰好是个解脱。这从和帝初年太尉张酺、尚书张敏等人打压曹褒一事就可看出<sup>⑦</sup>。史载，“太尉张酺、尚书张敏等褒擅制《汉礼》，破乱圣术，宜加刑诛”。醉翁之意不在酒，惩处曹褒仅是表象，当政大臣实质上想通过此举来达成其调整朝廷政治目标的意图。其结果是，“帝虽寝奏，而《汉礼》遂不行”<sup>⑧</sup>。东汉朝廷的政治目标因此而发生重大转变，不再以制礼作乐为方向。此后，亦有人言“制礼乐”之事，如张奋曾于永元十三年(101)上疏和帝言“汉当改制作乐，图书著明。王者化定制礼，功成作乐”云云<sup>⑨</sup>，但它已不再能引起皇帝的兴趣，难以发挥作用。

东汉前期的制礼作乐，光武发其端，明帝继其踵，章帝欲竟其功，背后都有“赤九”讖的推动。这一讖语在章帝以前能发挥魔力，而在和帝以降不能决定朝廷政治的目标，是历史条件使然。一个重要的原因是经过光武、明、章的统治，东汉政权的合法性已经稳固，图讖对东汉朝廷的压力减小，君臣开始能从容应对图讖问题。另一方面，“制礼作乐”能否成为政治目标，决定因素还是实际政治状况。光武、明帝之时，颇有中兴气象，“制礼作乐”还能获得士人的支持。和帝以后，政治衰乱之相已著，这种政治目标很自然就被抛弃了。至于章帝，王夫之《读通鉴论》言：“西汉之衰自元帝始，未尽然也；东汉之衰自章帝始，人莫之察也。”<sup>⑩</sup>又曰：“柄下移而外戚宦寺怙恩以逞，和、安二帝无成帝之淫昏，而汉终不振，章帝之失，岂在元帝之下哉？”<sup>⑪</sup>这或许能解释章帝的制礼作乐何以只能靠图讖来推动而难以寻取士人广泛支持。东汉的制礼作乐，本来缺乏坚实的社会基础，主要是靠“赤九”讖的推动，属于先天不足，所以当政治现实稍有不济，后天一旦乏力，它自然就难以为继。从这个层面来看，东汉前期

① 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》第一《律历志上》，《后汉书》，第3026页。

② 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三十五《曹褒传》，第1202页。

③ 曹褒撰《汉礼》，是在叔孙通《汉仪》的基础上，“依准经典，杂以《五经》讖记之文，撰次天子至于庶人冠婚吉凶始终制度”。则其内容主要在冠、婚、吉、凶等社会礼仪制度上，并未修订光武帝、明帝所创设的的宗庙、郊祀、公卿冕服等国家典制。因此，章帝命曹褒撰礼，不是否定光武帝、明帝的改制，而是他力图在其祖其父的基础上完成他们未竟的事业，最终全面确立汉家礼乐制度。

④ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三十五《曹褒传》，第1202—1203页。

⑤ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三十五《曹褒传》，第1203页。

⑥ 曹褒献《礼》时间在章和元年(87)十二月，而章帝崩于章和二年(88)二月。

⑦ 《资治通鉴》系此事于和帝永元五年(93)。

⑧ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三十五《曹褒传》，第1203页。

⑨ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三十五《张纯传》，第1199页。

⑩ 王夫之著，舒士彦整理：《读通鉴论》卷七《章帝》，北京：中华书局，1975年，第171页。

⑪ 王夫之著，舒士彦整理：《读通鉴论》卷七《章帝》，第172页。



的制礼作乐,实际上不过是西汉改制运动的回光返照而已。

## 六、结 语

两汉之际对社会产生实际作用的讖谣并不算少<sup>①</sup>,但若论影响时间之长、作用范围之广、“应验”效果之显著,“赤九”讖首推翹楚,余讖皆难望其项背。从时间来看,“赤九”讖自成帝时造出之后,蛊惑作用发挥于汉哀帝以至东汉章帝间,长达近百年。从范围来看,哀帝时的政治路线斗争,莽汉之际的政权变更,东汉前期的政治目标与政治制度,皆受其推动。从效果上讲,“赤九”讖的诸多内容,尤其是有关“九世”者,都获得“落实”,尽管这种“落实”是以移花接木的方式达成的。纵观东汉以降的历史,能对社会产生较大影响的讖谣,也并不是没有,但它们同样很少能达到“赤九”讖这种影响时效和影响范围。一种讖语能对现实政治产生如此巨大的影响,这在历史上是罕见的。

“赤九”讖能具有这种罕见影响,是两汉之际的特殊历史背景造成的。这种现象的出现,以西汉以来的改制思潮为前提,以两汉之际士民普遍相信天命神示的社会心理为基础,以两汉之际的特殊政治背景为条件。甘忠可等人编造“赤九”讖,本意即是劝说汉成帝能效法汉武帝,举行封禅改制,以挽救汉家颓局,进而致太平。没有西汉前期改制策略作借鉴,“赤九”讖未必出现。而“赤九”讖能够发挥蛊惑效果,又与两汉之际神秘思想盛行密切相关。没有这个基础,“赤九”讖难以传播,更难以产生影响。最关键的是两汉之际的特殊政治背景。王莽篡汉之前,西汉政权犹未激起太大规模的民变,说明它并未彻底丧失民众基础。而王莽代汉又是以和平禅让的方式实现的,它主要是通过政治手段而不是军事手段,西汉宗室仍有颇为强大的政治影响。新莽末年的“人心思汉”局面以及随之而来的刘氏复兴,其所以能出现,原因即在此。“赤九”讖能发挥实际作用,无疑要以此为条件。没有这个条件,谈不上刘氏复兴,“赤九”讖对东汉政治的影响自然就无从谈起了。

“制礼乐”是“赤九”讖的核心内容,它反映的是西汉士人试图建立汉家新制的愿望。这种愿望与复古改制本质上是类似的,都源自对秦制的深切不满,都旨在与秦制彻底决裂。两者的区别主要在于方向的选择上,促因则在于实际的政治状况。以昭宣为界,西汉前期政治清明,士人对汉家政权抱有期望和信心,所以立汉家新制的思想占据主流,而西汉后期,士人对汉家政权缺乏信心,遂不讲立新,而求“复古更化”,这种思潮最后造就了王莽的“奉天法古”。不过,即使在陷入困局的西汉后期,仍有部分士人对建立汉家新制怀有期望,是以有“赤精子之讖”也即“赤九”讖的出现。这些讖语虽未能改变西汉后期的政治路线,但在光武中兴之后,发挥了巨大影响。东汉前期又重新确立了建立汉家礼乐制度的政治目标。直到和帝初年,这种政治目标才被改变。而自此之后,东汉士人以修补弥缝为务,鲜有言全面改制者。可以说,汉代的改制运动,发端于汉文帝,归结于汉章帝,其以创立汉家礼乐制度的追求为始,亦以创立汉家礼乐制度的追求为终,但始终都未能实现。

附识:本文在修改过程中,曾得到刘泽华先生的鼓励与指导,谨此感谢和怀念已故的刘泽华先生。

[责任编辑 范学辉]

<sup>①</sup> 参看吕宗力:《汉代的谣言》,第45—64、152—163页。

# 唐代开元盛世的边疆格局及其西北民族关系

——以敦煌遗书 P. 2555 陷蕃组诗为中心

钟书林

**摘要:**敦煌遗书 P. 2555 是一卷重要文书,其中陷蕃组诗七十二首,反映出当时唐代开元盛世的边疆格局及其与西北各民族之间的复杂关系。P. 2555 陷蕃组诗集中体现的是唐代开元后期大唐与吐蕃、突骑施、大食、突厥等边疆关系,其创作时间可以推定为开元二十二年冬到开元二十四年秋,不是过去通常认为的敦煌沦陷时期或沦陷前夕。陷蕃组诗作者所称呼的“王都护姨夫”即安西都护王斛斯,唐开元后期镇守西域边关的重要统帅,而陷蕃组诗作者身份为大唐出使塞外戎乡的“富有宰相之望”的吏部尚书、皇室宗亲李晟,不是过去通常所提的毛押牙、马云奇。

**关键词:**敦煌遗书 P. 2555 卷;陷蕃组诗;开元政局;吐蕃;李晟

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.07

敦煌遗书 P. 2555“残诗文集”为一卷重要文书,历来备受关注,被誉为“今人对敦煌诗卷校录、研究最富成果者,当推此卷”<sup>①</sup>。又经徐俊先生比对,将此残卷与俄藏 Дх. 3871《唐诗丛钞》缀合为一卷。该卷最引人注目者,为“汇录吐蕃侵略敦煌时代文件,及陷蕃者之诗”<sup>②</sup>。

“陷蕃者之诗”,通称“陷蕃诗”,是一组组诗,关于这组组诗的诗歌数量,学界看法并不统一,有的认为 59 首,有的认为 72 首。有关这组组诗的作者和创作时间,学界分歧也更大。P. 2555 正面有无名氏的 59 首诗歌,以及题名《落蕃人毛押牙遂加一拍因为十九拍》诗 1 首,背面有马云奇《怀素师草书歌》1 首,《白云歌》等 13 首,围绕上述诗歌及其原卷署名,学界对于这组陷蕃诗的作者,主要有以下几种代表性的说法:一是《胡笳十九拍》的作者,自称落蕃人的毛押牙;二是《怀素师草书歌》的作者马云奇;三是怀疑前两种说法,但也提不出信实可靠的作者。

关于这组陷蕃诗的创作时间,学界看法也多有分歧。王重民先生将这七十二首分属两个作者,认为正面 59 首的作者是一位“被吐蕃拘系的敦煌汉族人”。背面的 13 首作品,王重民先生认为是同一位作者:马云奇。他指出:“诗的写作时间与卷二那五十九首佚名诗大致相近,即在公元 785—781 年吐蕃逐渐侵吞河陇地区,而西州、沙州尚为唐军坚守之时。”“这些诗所表现的时间和地点,约在唐代宗大历元年凉州陷于吐蕃到建中二年(781)敦煌陷落之间。”<sup>④</sup>高嵩、邵文实等学者,将这 72 首诗归入吐蕃占领敦煌以后的作品<sup>⑤</sup>。陈国灿先生认为“诗作者是在唐王朝灭亡之后,归义军张承奉称君王

**作者简介:**钟书林,武汉大学文学院教授(湖北武汉 430072)。

**基金项目:**本文受武汉大学人文社会科学青年学者学术团队建设计划资助(Whu2016005)。

① 徐俊纂辑:《敦煌诗集残卷辑考》,北京:中华书局,2000年,第686页。

② 商务印书馆编:《敦煌遗书总目索引》,北京:中华书局,1983年,第267页。

③ 王重民:《〈补全唐诗〉拾遗》,《敦煌遗书论文集》,北京:中华书局,1984年,第36—37、45页。

④ 参阅高嵩:《敦煌唐人诗集残卷考释》,银川:宁夏人民出版社,1982年,第1—3页;邵文实:《敦煌边塞文学研究》,兰州:甘肃教育出版社,2007年,第28—59页。

时‘入戎乡’的。其具体时间大体在公元910至915年之间”<sup>①</sup>。颜廷亮先生综合各家看法后认为王重民的说法似较为稳妥。颜先生强调说：“无论其作者情况如何，这72首陷蕃诗都是唐前期的后期即吐蕃占领敦煌之前若干年间的作品。”<sup>②</sup>以上研究结论分歧较大，莫衷一是，还有进一步探讨的空间。

## 一、陷蕃组诗作者的初步推测与落蕃的大唐使团

### 1. 陷蕃组诗为同一位作者。

笼统说来，这组陷蕃诗，无论认为总量是59首，还是71首<sup>③</sup>，一般都认为正面佚名诗59首，与背面佚名诗12首，诗歌风格大致相近<sup>④</sup>。除此之外，还有两个方面也具有相似性，值得关注。

首先，抄本的笔迹与书写格式相近。敦煌遗书P.2555卷正、背两面所抄诗文，笔迹与书写格式多有变化，细审原卷<sup>⑤</sup>，正面部分大约可以分为三个部分，从卷首的阙题残诗至孔璋《代李邕死表》，为第一部分；中间有四五行空白后，抄写《咏物诗十六首》（原卷阙题，兹据徐俊补辑），此为第二部分；中间留有一行空白，抄写《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》诗，一直到正面卷末，此为第三部分，即从无名氏诗59首，一直到窦昊《为肃州刺史刘臣璧答南蕃书》。背面部分大致可以分为四个部分：一、从阙题残诗至马云奇《怀素师草书歌》，字体较大，与正面笔迹略有差别。二、从《白云歌》至《赠乐使君》，即无名氏12首，字体变小，笔迹与正面第三部分相近。三、王羲之的佚札，从“尚书宣示孙权所求”到“王羲之白”，字体变大，笔迹也略有变化。四、《御制勤政楼下观灯》诗一首，字大如钱，笔迹与前变化较大。此诗柴剑虹先生考订为唐玄宗所作。饶宗颐先生说：“此诗为玄宗上元之夜于勤政楼观灯所咏。”<sup>⑥</sup>按徐俊先生考索：“唐玄宗御勤政楼观灯事，见《唐会要》卷四九：‘开元二十八年，以正月望日，御勤政楼，宴群臣，连夜燃灯，会大雪而罢。因命自今常以二月望日夜为之。’”<sup>⑦</sup>通过上述考察，我们两点需要强调：一、原卷正面无名氏《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》等59首与背面无名氏《白云歌》等12首，笔迹相近。再加之两组诗歌风格相似，因此，这71首诗应为同一人所作的可能似乎更大一些。二、有鉴于原卷的抄写顺序，其卷末所抄写的唐玄宗《御制勤政楼下观灯》诗，如上所述，经徐俊先生考订，作于开元二十八年（740）上元之夜。那么抄于此前的这71首落蕃诗，创作时间似乎也应当早于开元二十八年。事实上，笔者下文的考订，也可以证明这一点。

其次，正面59首与背面12首在诗歌内容、遣词造句上相互呼应，联系紧密。其体现在三方面。

（1）二者所喜用的语词相同。笔者粗略统计，发现二者之间喜用相同的一些语词，如果说一二语词相同，应属巧合，但这些数量较多的语词重复使用，不能不说是作者无意识的一种自我重复。这些无意识的重复，即是出于同一位作者之手的明证。笔者从正面59首、背面12首中简要地择取一些重复性语词，以阐明二者之间的密切关系。为阅读方便，以表格的形式比较如下：

① 陈国灿：《敦煌五十九首佚名诗历史背景新探》，《敦煌吐鲁番研究》第二卷，北京：北京大学出版社，1997年，第93页。

② 颜廷亮：《敦煌文学千年史》，北京：人民文学出版社，2013年，第91—92页。

③ 一作72首，即将马云奇《怀素师草书歌》算入。

④ 潘重规、柴剑虹等先生，认为正面59首与背面12首均是同一位作者。请参阅潘重规：《敦煌唐人诗集残卷研究》，《敦煌学》第十三辑（1988年）；柴剑虹：《敦煌伯二五五五卷“马云奇诗”辨》，《中华文史论丛》1984年第2辑。

⑤ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》第15册，上海：上海古籍出版社，2001年，第334—345页。

⑥ 饶宗颐：《法藏敦煌书苑精华》第5册解说，广州：广东人民出版社，1993年。

⑦ 徐俊纂辑：《敦煌诗集残卷辑考》，第757页。敦煌遗书残卷，校录殊为不易，不敢掠人之美。本文所引敦煌遗书中的诗歌文本，若无特别说明，均出自该书。

喜用语词	正面 59 首	背面 12 首
殊俗	近来殊俗盈衢路《《晚秋羁情》》	诗题《九日同诸公殊俗之作》 《白云歌》自序：“予时落殊俗，随蕃军望之，感此而作。”
断肠 肠断	知我断肠无《《阙题》其五》 君但远听肠应断《《阙题》其四》 欲识肝肠断《《得信酬回》》 羁愁对此肠堪断《《闻城哭声有作》》	知我断肠无《《途中忆儿女之作》》
魂梦 魂断	梦魂何处得归还《《阙题》其一》 魂梦若为行《《阙题》其二》 夜夜魂随西月流《《晚秋》》	祇知魂断陇山西《《九日同诸公殊俗之作》》
逐	朝朝心逐东溪水《《晚秋》》 川逐思弥长《《夏中忽见飞雪之作》》	何事逐漂蓬《《被蕃军中拘系之作》》
漂蓬 漂泊 飘零 蓬转 断蓬	漂泊自然无限苦《《闻城哭声有作》》 为恨漂零无计力《《除夜》》 邂逅漂零虏塞傍《《感兴临蕃驯雁》》 蓬转已闻过海畔《《非所寄王都护姨夫》》 无依类断蓬《《青海卧疾之作》》	何事逐漂蓬《《被蕃军中拘系之作》》
恨	今时有恨同兰艾《《久憾縲绁之作》》 共恨沦流处异乡《《哭押牙四叔》》 每恨沦流经数载《《阙题》其一》 縲绁戎庭恨有余《《阙题》其二》	恨续长波晓夜流《《诸公破落官蕃中制作》》
苦辛 苦	虏口朝朝计苦辛《《非所寄王都护姨夫》》 哀哉存歿苦难量《《哭押牙四叔》》	世人有心多苦辛《《白云歌》》
发白	发为多愁白《《阙题》其三》 宁觉鬓苍斑《《有恨久囚》》	发为思乡白《《途中忆儿女之作》》

尤其值得注意的是，背面 12 首中的《途中忆儿女之作》诗与正面 59 首中《阙题六首》其三、其五的诗句，惊人的相似。《阙题六首》其三开篇两句诗云：“发为多愁白，心缘久客悲。”这与《途中忆儿女之作》开篇两句“发为思乡白，行因泣泪枯”极其相似。试比较如下：

发——为——多愁——白，心——缘——久客——悲

发——为——思乡——白，行——因——泣泪——枯

首句只有一处不同：一为“多愁”，一为“思乡”，二者相互映衬，可以形成互文。第二句字义相近、词性相近，心——行，缘——因，悲——枯，而“久客”与“泣泪”也相互映衬，可以形成互文。

再看《途中忆儿女之作》的三四句“尔曹应有梦，知我断肠无”，与《阙题六首》其五的三四句“随时应入梦，知我断肠无”<sup>①</sup>，第三句一作“尔曹应有梦”，一作“随时应入梦”，颇为相近；第四句却完全相同，都作“知我断肠无”。像以上这些惊人的相似之处，我们很难否定它们不是出于同一位作家之手。

(2)二者语词表达方式相同。例如同是表达泪水与悲愁，正面 59 首中的《感从草初生》诗：“泪与泉俱流”，《晚秋》诗：“斑斑泪下皆成血”、“朝朝心逐东溪水”；背面 12 首中的《被蕃军中拘系之作》诗：“泪滴东流水”，二者表达方式近似。又如，二者同时出现对河、海的描述。正面 59 首中有《闻城哭声

① 《敦煌诗集残卷辑考》录作“知我肠断无”，细审 P. 2555 原卷，作“知我断肠无”。

有作“昨闻河畔哭哀哀”、“非所寄王都护姨夫”“蓬转已闻过海畔，萍居见说傍河津”；背面12首中有《至淡河同前之作》“緘愁欲渡河”、“到来河更阔”，《白云歌》开篇“遥望白云出海湾”。这些“河”、“海”虽然未必都是指淡河、青海，但从地域上看，也不是完全没有关联。

又如，都善于用“云”表达羁愁心绪，正面59首中的《晚秋》诗：“片片云来尽带愁”、《夏中忽见飞雪之作》诗：“云愁雾不开”、《冬(夏)日野望》：“云随愁处断”；而背面12首中有《白云歌》，描叙落蕃者心境的变化。二者略有不同，前者描叙“云随愁处断”，云受到落蕃者的心绪而变化，落蕃者是主动者，云是被动者；而后者描叙落蕃者受到白云的感染，心绪随白云而变化，在白云的变化无常中，诗人逐渐摒去了身系羁押的痛苦，升华到人生变化无常的哲理思考。《白云歌》中作者借诗自白：“余遂感之心自闲”，在白云的感染中，他领悟到“世人迁变比白云，白云无心但纷氤。白云生灭比世人，世人有心多苦辛”，为此诗人最终透彻开悟，将长期的羁旅愁绪放下，顿时洒脱，对前程充满自信。诗歌末句云：“既悲出塞复入塞，应亦有时还帝乡。”这一心境，一反此前所反复抒发的还帝乡遥遥无期的悲苦，体现了作者由于长期羁押而自我遣怀的一种释然，以及对未来必将回归帝乡的一种自信（当然，可能也离不开当时朝廷与吐蕃的反复交涉，详下文）。如正面59首中《夏日非所书情》末句：“为客已遭屯(屯)否事，不知何计得还家。”《晚秋登城之作》末句：“乡国未知何所在，路逢相识问看看。”《阙题》末句：“縲继今将久，归期恨路赊。时时眠梦里，往往见还家。”均抒发归乡前程未卜的忧愁。而《白云歌》却明言：“既悲出塞复入塞，应亦有时还帝乡。”自信归乡应有期。由此也可以看出在归乡情感的抒发上，正面59首与背面12首前后相承的密切关系，由此也更能证实这71首诗应出于同一位作者之手。

(3)二者的家乡都是长安。有学者否定正面59首与背面12首为同一作者时，曾提过“作者的籍贯不同”的说法，认为正面59首的作者是沙州人，背面12首的作者可能是关中人<sup>①</sup>。背面12首中的《白云歌》：“殊为节物异长安，盛夏云光也自寒”，“既悲出塞复入塞，应亦有时还帝乡”，说明作者的家乡很可能就是长安。但正面59首中，虽然作者一行是从沙州(敦煌)出发，其家乡实际上也并不是敦煌，而是长安。正面59首中，有《秋中霖雨》诗云：

山遥塞阔阻乡国，草白风悲感客情。西瞻瀚海肠堪断，东望咸秦思转益。

作者身处瀚海，悲感客情，东望咸秦，遥思乡国。以“乡国”对比“客情”，以“东望咸秦”对比“西瞻瀚海”，作者客居瀚海边，阔别乡国“咸秦”。“咸秦”即秦都城咸阳，唐人多用来借指长安。该义《汉语大词典》已具，书证以白居易《醉后走笔酬刘五主簿长句之赠》：“出门可怜惟一身，弊裘瘦马入咸秦。”罗隐《上雪川裴郎中》诗：“贵提金印出咸秦，潇洒江城两度春。”均是其例。通观文意，这首《秋中霖雨》中的“咸秦”，也是指长安。由此可见，背面12首思念家乡长安，正面59首思念家乡“咸秦”，即长安，二者所思念的家乡都是长安。这又从侧面说明，两组诗很可能是同一位作者，都是这位长安人。

(4)二者都特别提及高僧大德。正面59首中《春日羁情》诗云：“童年方剃削，弱冠导群迷。儒释双披玩，盛名独见跻。”有学者据此判定正面59首诗的作者是一位僧人，从小出家，于佛法颇有研究；而背面12首的作者是一位世俗官员，所以他有《途中忆儿女之作》及赠同官之作<sup>②</sup>。若仔细推敲，这一看法也有待进一步讨论。

其一，正面59首诗中，同样也有途中思念亲戚、儿女及赠同官之作。《除夜》诗云：“亲故睽携长已矣”，《闻城哭声有作》更是说：“昨闻河畔哭哀哀，见说分离凡几回。昔别长男居异域，今殇小子瘞泉台。”昔日痛别长子，今日又殇夭幼子，这说明诗人是有儿女的，显然并不是一位僧人。又，诗人还有《非所寄王都护姨夫》一诗，仅从诗题上看，他还有一位姨夫王都护。正面59首的最后是《闺情》二首，仅从诗题来看，作者就是一位世俗之人，僧侣何来闺情的相思呢？《闺情》其一云：“千回万转梦难

① 伏俊琰：《敦煌文学总论》，兰州：甘肃教育出版社，2013年，第46页。

② 伏俊琰：《敦煌文学总论》，第46页。

成,万遍千回梦里惊。总为相思愁不寐,纵然愁寐忽天明。”其二云:“百度看星月,千回望五更。自知无夜分,乞盼早天明。”将相思的愁苦写得百转千回,入木三分,足见作者世俗的相思之情深重。综上所述,P. 2555 卷正面 59 首诗的作者不是一位僧人,而是一位世俗官员,这一点与背面 12 首的作者身份相同。这更说明了正面、背面的作者即是同一人。

其二,《春日羈情》全诗 16 句,从全诗来看,作者身份也不是僧人,而是世俗官员。因为其中第 13、14 句诗云:“触槐常有志,折槛为无蹊。”“触槐”用春秋时期刺客 麴触槐自杀的典故,此处指自杀,因为诗人身陷戎乡,备受屈辱,所以说“触槐常有志”;“折槛”用汉代朱云典故,朱云朝见汉成帝,请赐剑以斩佞臣安昌侯张禹,触怒成帝,被拉出斩首,朱云牢牢攀住大殿门槛,高声不止,门槛为之折断,后世比喻直言谏诤,此处“折槛为无蹊”指诗人身陷戎乡,无缘面谏天子,空怀忠贞,报国无门。因而从此处可见《春日羈情》作者的政治身份。那么,如何理解《春日羈情》诗中“童年方荆削,弱冠导群迷。儒释双披玩,盛名独见跻”这四句诗呢?此为诗中的第 5—8 句,所描述的不是诗人自己,而是赞誉一位与诗人被羈押相处的大德高僧。其中“弱冠导群迷”、“盛名独见跻”,很明显是对他人的赞誉之语,一般人是不会如此夸耀自己的。与此同时,背面 12 首中有一首《送游大德赴甘州口号》诗,《春日羈情》中所赞誉的这位高僧似乎就是这位“游大德”。大德,是年长德高僧人的敬称。《送游大德赴甘州口号》首句云:“支公张掖去何如”,将这位游大德比拟为支公(晋代著名高僧支遁),这和《春日羈情》中“弱冠导群迷”、“盛名独见跻”的赞誉相通。因此,既然正面 59 首中《春日羈情》与背面 12 首中《送游大德赴甘州口号》所提及的是同一位高僧,那么这 71 首诗的作者也就可以断定确实是同一人。

## 2. 组诗作者与大唐使团随行诸公身份的初步考订。

组诗的作者是谁?历来分歧较大。但在组诗中,有不少直接透露作者身份的诗句。《梦到沙州奉怀殿下》,仅从诗题看,作者可以直接奉怀殿下。又诗句云:“流沙有幸逢人主”、“省到敦煌奉玉颜”、“光华远近谁不羨”、“总缘宿昔承言笑”,可见作者倍受恩宠,同僚羡慕。又《青海卧疾之作》云:“昔时曾虎步,即日似禽笼。”虎步,再现作者昔日的威风,权倾一方。又《晚秋羈情》:“常时游涉事文华,今日羈縲困戎敌。”这是作者的自叙,“文华”指作者的文章才华,“游涉”即漫游、漫步,足见作者才华横溢,创作自由酣畅。据此可知,作者才情横溢,绝非泛泛之辈。与此同时,作者的地位之高,还可以通过大唐随行使团诸公的身份映衬出来。

(1) 押牙四叔。正面 59 首中有《哭押牙四叔<sup>①</sup>》诗云:“共恨沦流处异乡”,这位押牙与作者同时被羈押,病逝戎乡,作者悲痛万分。“押牙”即押衙,为唐以后节度使府宿值军衙武官的名称,这位押牙即是陪同诗人出使、被羈押的军衙武官。陈国灿先生据此推断说:“这从另一方面也证实诗人是配有亲信押牙作随员的使臣。”<sup>②</sup>这是很有道理的,也由此可见作者的重要身份。

除这位押牙四叔外,据背面 12 首诗显示,还有其他“诸公”,这些“诸公”均系诗人的随行人员,而且地位非低。其中有两首诗《九日同诸公殊俗之作》《诸公破落官蕃中制作》,仅从诗题来看,与作者随行的是一个团体,都是当时唐朝的政府官员。仅从《诸公破落官蕃中制作》诗题来看,这些人与作者一起被羈押蕃中,沦为落蕃人。根据其他诗题显示,这些人的官位都不低。具体说来,可考的有以下几位:

(2) 田判官、向将军。此据诗题《俯吐蕃禁门观田判官赠向将军真言口号》。俯,项楚先生说:“‘俯’当作‘附’,下夺‘近’字。‘附近’为靠近之义。”禁门,即宫门。据此可知此诗的创作地点:靠近吐蕃宫门。其诗“说相未应惊燕颌”,“燕颌”为汉代班超典故。《后汉书·班超传》记载,班超自幼即有立功异域之志,相士说他“燕颌虎颈”,有封“万里侯”之相,后奉命出使西域三十一年,陆续平定西域各国的变乱,官至西域都护,封定远侯,成为东汉名将后以“燕颌”为封侯之相。作者以此来夸赞这

① 叔,原卷作“寂”,张先堂、李正宇、陈国灿先生等校为“叔”,今径改。

② 陈国灿,《敦煌五十九首佚名诗历史背景新探》,《敦煌吐鲁番研究》第二卷,第 94 页。

位向将军,向将军也随作者奉命出使,被羁押吐蕃,作者借用班超的典故既是夸赞向将军,也是对向将军的勉励,期望他能像班超那样在远离故国的土地上建立丰功伟业。所以,典故委婉含蓄,颇具深意。又,诗题曰“真言”,“真言”指佛教经典的要言秘语,此处作世俗用,即要言秘语,这秘语就是“燕颔”,作者似乎借机鼓动向将军能够仿效班超,在异域有所军事行动。

(3)邓郎将四弟。此据诗题《赠邓郎将四弟》。诗云:“把袂相欢意最浓,十年言笑得朋从。怜君节操曾无易,只是青山一树松。”前两句叙说作者与邓郎将四弟的交情最深,相交时间长达十年之久。后两句赞扬他节操忠贞,宛如青山之松。这与上一首《俯吐蕃禁门观田判官赠向将军真言口号》“看心且爱直如弦”,意思相近。“直如弦”,像弓弦一样直,比喻为人正直,以此称誉向将军。结合这两处来看,在“诸公”被羁押期间,不免遭受吐蕃的威逼利诱,但邓郎将四弟、向将军等,坚守节操,不为所动,作者以此写诗颂扬。

(3)乐使君。据诗题《赠乐使君》。使君,有两种含义:一是对人的尊称;二是指朝廷官员。“使君”指朝廷官员的含义中,又有两层意思:一是对州郡长官的尊称;二是对奉命出使的人的尊称。从组诗随行的“诸公”身份来看,此处“乐使君”的身份应是朝廷官员,而且是跟随作者一起奉命出使戎乡的人。相对于其他“诸公”,其官阶可能稍低。

(4)周奉御。此据诗题《题周奉御》。“奉御”一职,在唐代为从五品以上。据《旧唐书·职官志》记载奉御不仅职位非低,而且多由外戚、亲信或享有余荫的子弟担任。《旧唐书·张易之传》记载:“(张)易之初以门荫,累迁为尚乘奉御。”张易之为武则天男宠,曾任奉御职。唐代奉御的这些恩宠,在《题周奉御》诗中也可以得到明证。其诗开篇即云:“明王道得腹心臣,百万人中第一人。”称誉周奉御为当朝皇帝难得的心腹大臣,百万人中挑一,足见地位之优渥。这位从五品以上的周奉御,作为诗人随行的使臣,仅据此推断,诗人的身份和官阶必然在周奉御之上,即至少是正五品以上的要员。其具体的姓氏和身份,我们留待下文再来推断。

## 二、陷蕃组诗创作背景与唐代开元后期西北民族关系

在陷蕃组诗的正面 59 首中,多有伤春悲秋之作,季节时令变化明显,从诗歌所显示的时间来看,这位落蕃使臣沦落在戎乡长达三个年头,以其作品顺序,依次有《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》《冬日书情》《夏日忽见飞雪之作》《夏日途中即事》《秋夜》《首秋闻雁并怀敦煌知己》《冬夜非所》《除夜》《春宵有怀》《春日羁情》《晚秋》等诗作,从冬日出敦煌郡算起,作者在戎乡分别度过了两个冬天、两个秋天。揆之史实,笔者认为组诗的创作时间应当在开元二十二年(734)冬到开元二十四年(736)秋。

诗人在很多诗篇中流露出被羁押的时间之长。仅从诗题上体现出来的,就有两首:《久憾縲继之作》《有恨久囚》。《阙题》:“縲继今将久,归期恨路赊。”《感丛草初生》:“縲继淹岁年,归期唯梦想。”又《晚秋》诗:“戎庭縲继向穷秋,寒暑更迁岁欲周。”寒来暑往,想到一年又即将过去了,诗人内心痛苦难熬,泪如血下。《阙题六首》其一云:“每恨沧流经数载,更嗟縲继泣千行。”作者从开元二十二年(734)冬离开敦煌算起,到开元二十四年(736)年秋,共计三个年头,所以诗中说是“数载”,即虚言有三年的意思。为什么说经历三个年头呢?除了作者自叙“每恨沧流经数载”推断外,还可以从这 59 首组诗所显示的时间依次来推断。这 59 首诗歌,大体是以时间为序依次编排的,诗中所出现的季节时令依次有:第一年冬;第二年夏秋冬;第三年春秋。

为下文探讨方便,我们不妨将这 59 首诗,按照其季节时令,分入三个年头之中,详见下表:

年份	季节	诗歌	说明
第一年 (开元二十二年)	冬	《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》、《至墨离海奉怀敦煌知己》、《冬日书情》、《登山奉怀知己》	
第二年 (开元二十三年)	夏	《夏中忽见飞雪之作》、《冬(夏)日野望》、《夏中途中即事》、《青海卧疾之作》、《青海望敦煌之作》	
	秋	《首秋闻雁并怀敦煌知己》、《秋中雨雪》、《临水闻雁》、《秋中霖雨》、《梦到沙州奉怀殿下》、《秋夜望月》、《夏(秋)日非所书情》、《忆故人》、《夜度赤岭怀诸知己》、《晚次白水古戍见枯骨之作》、《晚秋至临蕃被禁之作》、《晚秋登城之作》、《秋夜闻风水》、《望敦煌》、《晚秋羁情》、《国(困)中登山》、《有恨久囚》	《秋日非所书情》，原卷作“夏”，王重民校改作“秋”。诗中虽有“六月尚闻飞雪片，三春岂见有烟花”，似为追忆春、夏的反常特征，不一定意味诗作于夏天。
	冬	《冬夜非所》、《忽有古人相问以诗代书达知己两首》、《得信酬回》、《闻城哭声有作》、《除夜》	
第三年 (开元二十四年)	春	《春宵有怀》、《久憾縲绁之作》、《非所寄王都护姨夫》、《哭押牙四叔》、《阙题》、《感丛草初生》、《春日羁情》、《阙题二首》	《感丛草初生》“縲绁淹岁年”，说明非第一个春天。《阙题二首》“虏塞饶白刺，戎乡多紫荆”，则时令在春季。
	秋	《晚秋》、《阙题六首》、《逢故人之作》、《题故人所居》、《非所夜闻笛》、《感兴临蕃驯雁》、《闺情》	《阙题六首》“每恨沦流经数载”，则非第一个秋天。

由上表可知，第二年春、第三年夏，没有留下诗作。这是什么原因。诗中没有透露信息，但从诗人作为落蕃者的身份来推测，很可能他在这两个时段内被羁押太严，没有太多的人身自由（详下文）。

为什么说是从开元二十二年冬算起呢？这是笔者结合唐代相关史实所作出的推断。判断依据，主要是两个方面。

其一是开元二十二年唐朝边关的紧张局势。陷蕃组诗的第一首《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》，仅从诗题来看，此时敦煌尚在唐朝的掌控之中。

有学者根据组诗中既称“敦煌郡”又称“沙州”（如《梦到沙州奉怀殿下》）这种州、郡并称的现象，只有在归义军时代才有可能，因此将组诗的创作时间推断为归义军时期<sup>①</sup>。《旧唐书·地理志三》“沙州”条记载：“隋敦煌郡。武德二年置州，五年改为西沙州，贞观七年去西字。天宝元年改为敦煌郡，乾元元年复为沙州。”<sup>②</sup>据此，“敦煌郡”为旧称，唐代称“沙州”的时间不长，从贞观七年（633）才开始改名，到天宝元年（742）又改回“敦煌郡”旧称。为什么又改回以前的“敦煌郡”旧称呢？恐怕还是与人们的称呼习惯有关。人们习惯称呼“敦煌郡”，从汉代敦煌设郡以来，一直沿用，改称“沙州”，不那么习惯。所以，只有在很重要的场合，才称为“沙州”，如《梦到沙州奉怀殿下》诗，是“奉怀殿下”之作，所以正式而庄重，用官方称呼“沙州”；而《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》，称“敦煌郡”，只是叙述行旅，属于一般场合，仍用民间习惯性称呼。不仅这71首组诗如此，在《旧唐书》的记载中也是如此。查《旧唐书》记载，除《地理志》外，提及敦煌时仍然习惯用“敦煌郡”旧名，“沙州”的称呼，仅在张议潮光复敦煌后才开始使用较多。《旧唐书·宣宗纪》记载：“大中五年八月，沙州刺史张义潮遣兄义泽以瓜、沙、伊、肃等十一州户口来献，自河、陇陷蕃百余年，至是悉复陇右故地。以义潮为瓜、沙、伊

① 陈国灿：《敦煌五十九首佚名诗历史背景新探》，《敦煌吐鲁番研究》第二卷，第90—99页。

② 刘昫等撰：《旧唐书》卷四十《地理志三》，北京：中华书局，1975年，第1644页。



等州节度使。十一月,沙州置归义军以张义潮为节度使。自此称沙州。”<sup>①</sup>史书特别着重地加上一笔:“自此称沙州”,言外之意,此前并不称为沙州,或者至少“沙州”不是常用名。人们习惯沿用旧称:敦煌。

无独有偶,组诗中还有类似的情况。例如《晚次白水古戍见枯骨之作》,此处“白水古戍”中的“白水”也是沿用旧称。白水,在今甘肃兰州西北,《旧唐书·地理志三》记载:“汉白石县,属金城郡。张骏改白石为永固,贞观七年废县,置乌州。十一年,州废,于城内置安乡县。天宝元年改为凤林,取名也。”<sup>②</sup>白水为汉代旧称,属金城郡,十六国以后,废置变迁,数次易名。此段文字中“改白石为永固”有版本白石作“白水”,盖因白水绕白石城,白水、白石,同地而异名。作者在诗中仍然沿用“白水”旧称。为应付吐蕃入侵,唐玄宗开元五年(717),郭知运、张怀亮置白水军。唐代白水戍虽然在白水境内,但并非兴建于汉代的白水戍旧址上。所以,诗题曰“白水古戍”,以区别于唐代开元五年置白水戍。二者并非一处,这从“失守时更历几春”、“唯余白骨变灰尘”、“汉家封垒徒千所”、“失守时更历几春”等诗句也可以看出此处古戍的特征。

综上,组诗中沿用“敦煌郡”旧称,恰恰说明组诗的创作时间在张议潮光复敦煌之前。

此外顺便提及的是,有学者根据组诗《晚秋羁情》“屋宇摧残无个存,犹是唐家旧踪迹”判定组诗写于唐代灭亡以后。他们认为,诗人在此客称“唐家”,没有称“国朝”“大唐”,完全是隔世之后对前朝踪迹的追思感叹,很符合唐亡后人们的情感和语气<sup>③</sup>。这一说法,不免为智者千虑之一失的判断。

按,“唐家”的称呼,早在唐朝建国初年,就已经开始出现,并且伴随时代的变化,含义也不断丰富。唐朝初建,唐高祖李渊征讨窦建德旧部,范愿等谋求反叛时说:“唐家今得夏王,即加杀害,我辈残命,若不起兵报仇,实亦耻见天下人物。”(《旧唐书·刘黑闥传》)此处“唐家”指以唐高祖李渊为首的唐帝国。武周革命后,“唐家”用例渐多,君臣有时还将“武家”与“唐家”相并而提。《旧唐书·外戚传》记载:

中宗即位,侍中敬暉等以唐室中兴,乃率群官上表曰:“今则天皇帝厌倦万机,神器大宝,重归陛下。百姓讴歌,欣复唐业,上至卿士,下及苍生,黄发之伦,童儿之辈,莫不欢欣舞忭,如见父母。岂不以唐家恩德,感幽祇之心;陛下仁明,顺天下之望?”上答曰:“周唐革命,盖为从权,子侄封王,国之常典。卿等表云‘天授之际,武家封建,唐家藩屏,岂得并封’者,至如千里一房,不预逆谋,还依姓李,无改旧惠……”<sup>④</sup>

此番唐中宗与大臣的对话中,多次出现“唐家”,其中“武家封建,唐家藩屏”,相并而提。“唐家”即自唐高祖以降李氏家族,“武家”即武周革命以来武氏家族。

又,古代的“家天下”制度,“唐家”无疑是国家的象征。《旧唐书·突厥传》记载:“开元八年,噶欲谷曰:‘突厥人户寡少,不敌唐家百分之一。’”此处将“突厥”与“唐家”并提,“唐家”代表的又是李氏所建立的中原王朝。

因此,《晚秋羁情》诗中的“唐家”,不足以成为划分诗歌创作时间的标志和依据。据此判定组诗作于唐亡之后,更是缺乏依据。

而组诗中有一首《非所寄王都护姨夫》诗,诗题中的“王都护”是诗人的姨夫。这是我们解开组诗创作背景之谜的重要依据。“都护”一职,始于汉代。西汉宣帝时,设西域都护,总监西域诸国,并护南北道,为西域地区最高军事行政长官。唐朝沿袭汉朝的“都护”一职,权力职责与汉朝相同,且为实职。唐朝置六大都护,以安西、北庭都护最为重要。据《旧唐书·地理志三》“安西大都护府”条记载,

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷十八下《宣宗纪》,第629页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷四十《地理志三》,第1643页。

③ 陈国灿:《敦煌五十九首佚名诗历史背景新探》,《敦煌吐鲁番研究》第二卷,第92-93页。

④ 刘昫等撰:《旧唐书》卷一八三《外戚传》,第4731-4732页。

唐代安史之乱后,北庭、安西孤立无援,在唐德宗贞元三年(787)为吐蕃所攻陷。此处有《非所寄王都护姨夫》诗,说明当时安西、北庭都护尚在唐朝的控制之下。

又,唐代宗广德二年(764)吐蕃攻占凉州,敦煌与中原的交往开始中断。敦煌遗书中所言及的敦煌沦陷,大多以百年概算,即从广德二年吐蕃入侵河西作为敦煌沦陷的开端,至唐宣宗大中二年(848)张议潮光复,历时85年,概而言之,即百年。倘若按此推算,组诗的创作时间也必然在广德二年前。

依上文讨论,作者如此较长时间地被羁困于吐蕃,结合唐代相关历史文献来看,似乎以开元二十二年到开元二十四年间最有可能。

唐玄宗开元二十二年,是承平盛世的多事之秋,唐代边关潜藏着盛世之下的危机。开元二十二年四月,北庭都护刘涣谋反叛乱被诛。一石激起千层浪,刘涣被诛,引起各方震动,唐朝边关告急。

此前,大唐已与吐蕃、突骑施交恶,攻伐转剧。据《旧唐书·玄宗纪》记载,开元十五年(727)春,凉州都督王君冕“破吐蕃于青海之西,虏辘车、马羊而还”,但很快就遭到吐蕃的反击。同年九月,吐蕃寇瓜州,“执刺史田元献及王君冕父寿,杀掠人吏,尽取军资仓粮而去”。同年,突骑施苏禄、吐蕃赞普围攻安西,被安西副大都护赵颐贞击退。同年,大唐委派兵部尚书萧嵩兼判凉州事,坐镇凉州,“总兵以御吐蕃”。开元十六年春,安西副大都护赵颐贞在曲子城击败吐蕃,同年七月,吐蕃再次入侵瓜州,被刺史张守珪击破。同年,兵部尚书萧嵩、鄯州都督张志亮攻拔吐蕃门城,“斩获数千级,收其资畜而还”,“萧嵩又遣杜宾客击吐蕃于祁连城,大破之,获其大将一人,斩首五千级”。开元十七年,礼部尚书、信安王李祎帅众攻拔吐蕃石堡城。开元十八年冬,吐蕃派遣使者赴长安请降议和。这次战争,长达四个年头,由于萧嵩等指挥得当,取得阶段性胜利。但吐蕃表面请和,却与突骑施联姻,暗中积蓄力量,伺机再犯。对于大唐而言,大敌当前,北庭都护府临时换帅,为稳定军心、稳控局势,不得不煞费苦心。刘涣谋反被诛的详情,史书不载。当时张九龄任中书令,诏敕文书多出其手。今从张九龄《曲江集》中作于此时期的《敕西州都督张待宾书》《敕安西节度王斛斯书》《敕北庭将士百姓等书》《敕伊吾军使张楚宾书》等多篇诏敕文书,约略可以睹见当时的紧张局势。刘涣被诛是在四月,这些诏敕文书集中作于夏初四月、夏中五月。《敕西州都督张待宾书》云:“累得卿表,一一具知。刘涣凶狂,自取诛灭,远近闻者,莫不庆快。卿诚深疾恶,初屡表闻,边事动静,皆尔用意,即朕无忧也。”<sup>①</sup>从敕书看,应是西州都督张待宾向朝廷揭发刘涣罪行,所以朝廷诛刘涣后的第一道敕书颁给了张待宾,敕书结尾云:“夏初渐热<sup>②</sup>”,在时间上稍早于《敕安西节度王斛斯书》,《敕安西节度王斛斯书》的结尾是“夏初已热”。安西都护与北庭都护,同为西北军镇要职,唇亡齿寒,刘涣被诛,必然惊动王斛斯,所以朝廷紧接着即敕书王斛斯。敕书云:“顷者刘涣凶悖,遂起奸谋。突骑施北来窥隙,会须审察,至竟如何?蕃中人来,未可轻信。但当抚养士卒,而临事制宜,必先保全,以此为上。”<sup>③</sup>敕书既晓明刘涣被诛的原因,又督促王斛斯注意防御突骑施、吐蕃。之后,才是晓谕北庭将士、部落及百姓的第三道敕书:《敕北庭将士百姓等书》,可见朝廷对安西都护及边关防御的重视。

刘涣被诛后,西突厥沙陀部落也趁机入境。作于同时期的《敕伊吾军使张楚宾书》云:“近得卿表,知沙陁入界,此为刘涣凶逆,处置狂疏,遂令此蕃,暂有迁转。今刘涣伏法,远近知之。计沙陁部落,当自归本处。卿可具宣朝旨,以慰其心。兼与盖嘉运相知,取其稳便。丰草美水,皆在北庭,计必思归,从其所欲也。卿可量事安慰,仍勿催迫。”<sup>④</sup>盖嘉运,就是朝廷新任命的北庭都护。从敕书内容来看,大唐在这样的多事之秋,不想树敌太多,对于沙陁的入境,采取的是温和忍让的办法。敕书要

① 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,北京:中华书局,2008年,第523页。

② “夏初渐热”,《张九龄集校注》作“夏初已热”,认为与敕王斛斯作于同时(见第525页)。兹从文渊阁《四库全书》。从“渐热”到“已热”来看,敕张待宾书时间略早。

③ 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第523页。

④ 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第528页。

求张楚宾与盖嘉运多沟通,妥善解决。

同一时期,一些与大唐友好的国家也遭到吐蕃、突骑施的侵扰、欺凌。《敕勃律国王书》云:“得王斛斯表卿所与斛斯书,知卿忠赤,输诚国家,外贼相诱,执志无二。又闻被贼侵寇,颇亦艰虞,能自支持,且得退散,并有杀获,朕用嘉之。”<sup>①</sup>敕书颁发时间是开元二十二年五月。敕书中的勃律国王应为小勃律国王。小勃律国王通过安西都护王斛斯转呈。早在开元十年(722),吐蕃进犯小勃律国,唐玄宗派北庭节度使张孝嵩赴小勃律国,助其击退吐蕃(《新唐书·玄宗纪》)。此次吐蕃在北庭节度使刘涣被诛的可趁之机,再次发兵小勃律国。从敕书内容来看,小勃律国一度击退吐蕃侵寇,此时上书,可能是向唐朝请兵。但唐朝此时自顾不暇,只是对小勃律国嘉奖、赏赐了一番。这样的外交敷衍,也是大唐盛世日薄西山的写照。《旧唐书·西戎传》记载勃律国朝贡不绝,开元二十二年,为吐蕃所破。又《旧唐书·吐蕃传》,开元二十四年,吐蕃西击勃律大唐令其罢兵,吐蕃不受诏,遂攻破勃律国。此为大勃律国。小勃律国,与吐蕃接壤。《新唐书·西域传》记载,其国数为吐蕃所困。小勃律国为吐蕃入侵西四镇的军事要地。失去了大唐的庇护,小勃律国王屡遭亡故,从开元末期到天宝初年,“没谨忙死,子难泥立;死,兄麻来兮立;死,苏失利之立”,苏失利之“为吐蕃阴诱,妻以女,故西北二十余国皆臣吐蕃,贡献不入”,“安西都护三讨之无功”。直到天宝六载,高仙芝讨平小勃律国,“于是拂菻、大食诸胡七十二国皆震恐,咸归附”,自是大唐才又重新夺回对西域的控制。而这一切的导火索,都源于开元二十二年北庭都护刘涣的谋逆、被诛,从而波及整个开元后期的西北政治格局。

同时期,张九龄还撰有《敕罽宾国王书》云:“得四镇节度使王斛斯所翻卿表,具知好意。然事在绝域,不可预图,卿若诚心,任彼量度,事遂之日,必有重赏。朕每于远国,未常有所食言,想亦知之,勿致疑也。秋初尚热,卿及首领并平安好。”<sup>②</sup>西域罽宾国王通过王斛斯上表,与大唐共商国事,其时间在开元二十二年初秋。其具体事宜,敕书并未详明,通过安西都护王斛斯上书,必然也与当时的西域形势紧密相关。可能罽宾国的某军事行动需要大唐的帮助,但遭到大唐的婉拒,只是抚慰式地说“事在绝域,不可预图”、“事遂之日,必有重赏”。在开元二十二年夏秋之际,唐朝西北边境战云密布,一触即发,大唐如此谨慎地对待勃律、罽宾等西域友邦,实际为集中全力应对吐蕃、突骑施。这从同一时期传达给西北边镇的敕书中也可以看到这些防御性的战略部署。

其二,结合上述相关唐代边关史实来看,组诗中《非所寄王都护姨夫》的“王都护”,应该时任四镇节度使、安西副大都护的王斛斯。开元二十一年(733)十二月,王斛斯出任安西四镇节度使(《唐会要》卷七十八)。从开元二十二年夏到开元二十四年秋之间,张九龄先后给王斛斯敕书11道,今存《曲江集》中。这11道敕书,都是有关这一时期的唐代西北军镇要事,其中多处涉及唐朝对吐蕃、突骑施的防御策略。因此,我们如果确定了这一点,那么组诗的创作时间,也就大致可以确定为开元二十二年到开元二十四年之间。

同时,我们可以从张九龄给王斛斯等西北军镇、西域诸国,以及吐蕃赞普的数十道敕书中,找寻出它们与这些陷蕃组诗之间的密切关系。

综观张九龄《曲江集》,他给王斛斯等西北军镇、西域诸国、吐蕃赞普的这数十道敕书,创作时间多集中于从开元二十二年夏四月到开元二十四年秋,这与组诗的时令季节跨越三个年头,基本一致。

开元二十二年四月,北庭都护刘涣谋逆被诛;从四月到六月间,朝廷先后敕书西州都督张待宾、安西都护王斛斯、北庭将士百姓、伊吾军使张楚宾、勃律国王等;初秋七月,又敕书罽宾国王;大约冬十月,P.2555卷组诗作者一行奉命出使。这一行人,可能是夏秋时从长安出发,在敦煌稍作休整后,已步入冬季。诗人等奉命从长安出使,其《久憾纆继之作》诗云:“一从命驾赴戎乡,几度躬先亘法梁。”可见作者是一位京官,并曾经多次奉命出使。此次奉命“赴戎乡”,无疑也是由皇帝亲自委派。

① 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第679页。

② 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第683页。

依上文所考,其随行官员周奉御等,至少为从五品以上官员,且为皇帝亲信,地位较高,可见此次出使的规格也较高。至于出使任务是什么,组诗中没有明确交代。可以考知的仅有“赴戎乡”,或安抚安西、北庭都护的军民将士,或助西域友邦迎战吐蕃,总之在这个多事之秋出使戎乡,必然与西北战事紧密相关。因此,作者一行出敦煌后不久,即遭遇吐蕃的羁押。

组诗第一首《冬日出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》:“西行过马圈,北望近阳关。”作者一行从敦煌出发,一路西行,经马圈,近阳关,入退浑国。马圈,即马圈山,在甘肃境内,退浑国,即吐谷浑。《旧唐书·吐谷浑传》:“今俗多谓之退浑,盖语急而然。”吐谷浑自西晋永嘉末年兴起,至龙朔三年(663)为吐蕃所灭。因此,作者此处称“退浑国”,依然用的是旧称,即吐谷浑故地,但自吐谷浑被灭后,便成为大唐与吐蕃的争夺之地。作者一行经吐谷浑故地后,继续西行,到达墨离海。组诗第二首《至墨离海奉怀敦煌知己》:“戎俗途将近”,又第三首《冬日书情》:“异域留连不暇归,万里山河非旧国,一川戎俗是新知”,可知作者此行目的地将近,在墨离海作短暂停留。所谓“异域留连不暇归”、“一川戎俗是新知”,可以想见作者一行在墨离海所受到的热情款待。在墨离海逗留期间,作者思乡心切,闲来登山远眺。其第四首《登山奉怀知己》:“闲步陟高岗,相思泪数行。阵云横北塞,煞气暝南荒。极目愁无限,谁(椎)心恨未遑。”阵云,即浓重厚积形似战阵的云。古人以为战争之兆。此诗虽然季节时令不明,但从下一首《夏中忽见飞雪之作》首句“三冬自北来”,可知仍然是冬季。第五首《夏中忽见飞雪之作》,已是夏中了。其诗云:“三冬自北来,九夏未南回。”作者从北往南折回,却不是回乡;从“三冬”到“夏中”,却仍然还在“南回”的途中。这是怎么回事呢?很明显,作者被羁押了,被人羁押着从北向南走,而且被羁押长达数月之久:从“三冬”一直到“夏中”,没有人身自由。等作者可以适当自由时,却已是夏天了。故诗题曰“忽见”。这其中发生了什么变故,据第七首《夏中途中即事》“万里山河异,千般景色殊”推测,似乎墨离军是与吐蕃交战不利,导致国土沦丧(详下文),作者一行也被俘。不过,这种灾难即将降临的不祥之感,早在上一首诗《登山奉怀知己》中流露出来了。这样的结局似乎早在作者的意料之中。所以,即使被羁押,作者也并没有马上表现出很强的落蕃者的羁愁。这与稍后的诗作,在情感上稍有不同。所以,其后两首,也与这首诗一样,并没有表现出很强的落蕃者的羁愁。从第六首《冬(夏)日野望》“徘徊噎不语,空使泪沾裳”,作者强忍悲痛,到第七首《夏中途中即事》“万里山河异,千般景色殊。愁来竟不语,马上但长吁”,作者痛感山河异色,颇有戮力神州,光复失地壮志难酬之恨,以此长吁短叹,愁噎不语。“万里山河异,千般景色殊”,典故出自《世说新语·言语》,西晋末年,中原沦陷,东晋偏安江南,“过江诸人每至美日,辄相邀新亭,藉卉饮宴”,周顛中坐而叹曰:“风景不殊,正自有山河之异。”众人皆相视流泪,唯丞相王导愀然变色曰:“当共戮力王室,克复神州,何至作楚囚相对。”到第八首《青海卧疾之作》,陡然有了大转变。作者仿佛遭遇晴天霹雳,打击极大,以此卧病不起,意志也颇为消沉。其诗云:“数日穹庐卧疾时,百方投药力将微。惊魂漫漫迷山路,怯魄悠悠傍海涯。旋知命与浮云合,可叹身同朝露晞。”又说:“邂逅遭屯蒙,人情讵见通。昔时曾虎步,即日似禽笼。”从“惊魂漫漫”、“怯魄悠悠”来看,作者定是听闻到了某种不祥的消息,以此惊魂失魄,一病不起,自叹命运无常,身入禽笼。

结合有限的现存唐代史料看,作者前后遭遇的陡然变化,似与当时吐蕃与大唐的谈判密切相关。据《册府元龟》记载,开元二十三年(735)二月,“吐蕃赞普遣其臣悉诺勃藏来贺正,贡献方物”(卷971);又载,开元二十三年三月,“命内使窦元礼使于吐蕃。使悉诺勃藏还蕃,命通事舍人杨绍贤往赤岭以宣慰焉”。这次吐蕃、大唐之间使者往来,实际因为吐蕃猜疑、发生摩擦所致。同时期,有《敕吐蕃赞普书》云:

皇帝问赞普:缘国家先代公主,既是舅甥,以今日公主,即为子婿。如是重姻,何待结约?遇事足以相信,随情足以相亲,不知彼心,复同以否?近得四镇节度使表云:彼使人与突骑施交通,但苏禄小蕃,负恩逆命。赞普并既是亲好,即合同嫉顽凶,何为却与恶人密相往来,又将器物交通赂遗?边镇守捉,防遏是常,彼使潜行,一皆惊觉,夜中格拒,人或死伤,比及审知,亦不忌损。

所送金银诸物及偷盗人等，并付悉诺勃藏，却将还彼。既与赞普亲厚，岂复以此猜疑？自欲坦怀，略无所隐，纵通异域，何虑异心？……晚春极暄。<sup>①</sup>

这通敕书作于开元二十三年三月，由窦元礼或杨绍贤传达给吐蕃赞普。从敕书可知，在此之前，唐朝派遣使者与突骑施沟通，但遭到拒绝；而吐蕃暗中与突骑施勾结，也派遣使者，联络突骑施，但被唐朝边镇发觉，夜间格斗厮杀，吐蕃使者颇有死伤，金银器物等也被唐军没收，由此产生摩擦。

结合这通敕书，上文 P. 2555 落蕃诗中一些原来不甚清晰的疑点，在这里可以得到解答。

1. 使团的出使任务。从这通敕书推断，P. 2555 中的落蕃使团，可能就是这通敕书中提及的唐朝当时派往戎乡与突骑施“交通”的使团，由于苏禄“负恩逆命”，使团没有达成此行目的。

结合当时史实来看，开元二十二年，突骑施苏禄派遣将领阙俟斤入朝，行至北庭，伺机不轨，被时任北庭都护的刘涣诛杀，因生猜嫌，两国交恶。此事唐史不载，见张九龄《敕突骑施毗伽可汗书》。敕书指斥说：“戎俗少义，见利生心，故阙俟斤入朝，行至北庭有隙，因此计议，即起异心，何羯达所言，即是彼人自告，踪迹已露，然始行诛，边头事宜，未是全失。朕以擅杀彼使，兼为罪责，北庭破刘涣之家，仍传首于彼，可汗纵有怨望，亦合且有奏论。”<sup>②</sup>可知阙俟斤入朝，包藏祸心，才被刘涣诛杀，因此并不全是刘涣的过失，即敕书说“未是全失”；但唐朝为了表示诚意，也问责刘涣，削其首级，传于突骑施。

刘涣被诛后，双边关系似乎有所缓和。四月，刘涣被诛；六月，突骑施再次派使者入朝。《册府元龟》记载，开元二十二年六月，“突骑施遣其大首领何羯达来朝，授镇副，赐绯袍银带及帛四十匹，留宿卫”（卷九七五）。宿卫，即在宫禁中值宿，担任警卫，足见何羯达来朝后颇受器重。

同年，唐朝派遣使者与突骑施交好。这一史实，唐史不载，上引王斛斯表知，唐朝派遣使者赴突骑施，却被“负恩逆命”。突骑施对大唐的外交政策这样出尔反尔，与其宗主国突厥的国内政变有关。突骑施“南通吐蕃，东附突厥”，先是唐朝以史怀道女为金河公主嫁给苏禄，稍后突厥、吐蕃亦嫁女与苏禄。突骑施之所以“东附突厥”，以其国小，臣服于突厥。

稍后，突骑施苏禄势力逐渐崛起，周旋于大唐、吐蕃、突厥之间，他利用大唐与吐蕃的矛盾，牟取政治利益，既向大唐示好，又暗中与吐蕃勾结。而突厥毗伽可汗小杀一向与大唐交好，不与吐蕃、突骑施结盟。早在开元十五年（727），吐蕃与突骑施勾结，侵袭唐朝安西四镇，吐蕃暗中联合突厥，突厥毗伽可汗小杀却派使者远赴长安，告发吐蕃阴谋，进一步巩固了与大唐的双边关系。但在开元二十二年十二月，突厥毗伽可汗小杀被大臣毒死（事详《突厥传》），导致西域政治格局的形势急转直下。《册府元龟》记载：“开元二十二年十二月，突厥毗伽可汗小杀为其大臣梅禄啜所毒而卒，帝悼之，辍朝三日。敕曰：‘情义所在，礼固随之，岂限华夷，唯其人耳。突厥毗伽可汗顷者虽处绝域，尝以臣子事朕，闻其永逝，良用悼怀，务广宿恩，以制权礼，宜令所司，择日举哀。甲寅，于雒城南门举哀，命宗正李佺申吊祭焉。’”<sup>③</sup>

毗伽可汗小杀被毒死，噩耗传到长安，唐朝隆重哀悼。再结合 P. 2555 组诗中这支冬日从敦煌出发的赴戎乡使团，一路西进，最终在墨离海逗留了下来，此可能是由于突厥国内剧变的原因。一向与大唐交好的突厥可汗突然被毒死了，正是在这样的情形之下，突骑施摆脱了突厥的钳制，暴露出凶残、贪婪的面目。作者突然感到事态的严峻，战争一触即发，其《登山奉怀知己》愁绪正是这一体现。

组诗多次流露出使团一行被扣押，事发突然，事先没有征兆。《晚秋至临蕃被禁之作》：“邂逅流迁千里外，谁念栖（栖）惶一片心。”《晚秋羁情》：“非论邂逅离朋友，抑亦沦流影羽翮。”《感兴临蕃驯雁》：“邂逅飘零虏塞傍。”其中的“邂逅”，即仓猝、突然。这表明作者一行，很可能是被突然袭击。

2. 使团被羁押原因。突厥毗伽可汗小杀被毒死后，突骑施暗中与吐蕃勾结频繁。可能也就在开

① 张九龄撰，熊飞校注：《张九龄集校注》，第 647 页。

② 张九龄撰，熊飞校注：《张九龄集校注》，第 636 页。

③ 王钦若等编修：《册府元龟》卷九七五，北京：中华书局，1960 年，第 11455 页。

元二十二年十二月突厥政变后，吐蕃派使者趁夜潜往突骑施，据上引《敕吐蕃赞普书》，这批使者被唐朝边镇发觉，唐朝杀伤了突骑施的使者，并扣留了吐蕃送给突骑施的金银器物。因此，吐蕃趁机报复，也袭击并羁押了唐朝当时派往突骑施的使者，即 P. 2555 中的落蕃使团。P. 2555 陷蕃诗《忽有古人相问以诗代书达知己》云：“非论阻碍难相见，亦恐猜嫌不寄书。”其诗中所提及的“猜嫌”，与上文《敕吐蕃赞普书》“岂复以此猜疑？自欲坦怀，略无所隐”等相同，足见当时吐蕃羁押大唐使者完全出于猜嫌所致。又陷蕃诗《久憾縲紲之作》：“即日无辜比冶长”，再次表明：作者一行被无端猜疑。诗中“无辜比冶长”，即用公冶长无罪入狱的典故。作者借此表明心迹，以打消被无端猜疑的误会。

为了共建互信，因此在开元二十三年春，吐蕃、大唐互派使者处理此事。唐朝在敕书吐蕃赞普的同时，还敕书金城公主，让她从中斡旋此事。敕书云：“异域有怀，连年不舍，骨肉在爱，固是难忘。彼使近来，具知安善。又闻赞普情义，是事叶和，亦当善执柔谦，永以为好。……春晚极暄，想念如宜。诸下并平安好。今令内常侍宴元礼往。遣书指不多及。”<sup>①</sup>

结合 P. 2555 落蕃诗来看，此时两国安排使者会面，取得一些进展。如上文所述，P. 2555 落蕃诗中，没有开元二十三年春的诗作，从开元二十二年冬诗作，径直跨越到开元二十三年夏天，据此推断，从开元二十二年冬起，诗人一行即被扣押，完全失去自由，直到开元二十三年晚春，唐朝派内常侍宴元礼、通事舍人杨绍贤赴吐蕃斡旋，诗人一行才被释放出来。宴元礼一行晚春三月赴吐蕃，到诗人一行被释放出来，已是夏天了。所以 P. 2555 落蕃诗《夏中忽见飞雪之作》“三冬自北来，九夏未南回”，自冬季被俘，直到夏季来临时才重建天日，作者巧妙地借夏日飞雪为己鸣冤。

但唐朝这次交涉，只是促使吐蕃释放了这批使团使者，并未将他们遣还大唐，而是往吐蕃境内押解。所以，组诗中有《冬(夏)日野望》《夏日途中即事》等，描叙诗人一行被押解的途中所见。但诗人一行被押往青海后，才得知并不能旋即遣回大唐，而是被继续羁押，诗人听闻这些消息，仿佛晴天霹雳，一病不起，慨叹命运的捉弄与无常。这一点，我们在上文探讨《青海卧疾之作》时也提及了，其诗末句“缅怀知我者，荣辱杳难同”，表达遭此耻辱的愤激。

同时期的《敕吐蕃赞普书》反映当时大唐、吐蕃进一步交涉的失败。敕书云：

皇帝问吐蕃赞普：近宴元礼往，事具前书。赞普后来亦知彼意。朕推心天下，皆合大和，况于彼蕃，复是亲娅，仍加结约，盟誓再三。以至道言之，此亦仁义不薄也。而赞普且犹未信，复是何心？君长大蕃，固不容易。所云去年七月隼州将兵抄掠，兼有谗诱。隼州之外，尚隔诸蛮，既背吐蕃，自行寇抄掠，而乃推托于我，何为遥信虚词？……今既和好，何有嫌疑？至如西自葱岭已来，沿边诸处，或地势是要，或水土是好，彼有城镇，亦皆内侵。朕既不解广求，更以自益，缘已和好，不可细论。且八叠山筑城、改城置镇，皆入汉界，何曾以此为言？而彼即生词，未知何意？边城委任，当择忠良，无信小人，令得间构。夏中已热，赞普及平章事并平安好。遣书指不多及。<sup>②</sup>

敕书所云“朕推心天下”、“而赞普且犹未信，复是何心”等，指责赞普听信谗言，混淆视听，双边互信，难以实现。又同年夏秋之交，《敕陇右节度阴承本书》云：“朕于吐蕃，恩信不失，彼心有异，操持两端，阴结突骑施，密相来往。事既丑露，却以怨尤，乃云姚、嵩用兵，取其城堡。略观此意，必欲为恶。”<sup>③</sup>指责吐蕃暗中突骑施，首鼠两端，妄图挑起事端，恶化双边关系。

同时期，《敕安西节度王斛斯书》：“吐蕃与我盟约，歃血未干，已生异志。远结凶党，而甘言缓我，欲待合谋，连衡若成，西镇何有？”又云：“然则此蕃奸计，颇亦阴深，外示存约，内实伺便”，“卿还须知其变诈，随事交当，使其退不得以此为词，进不得成其凶计”，提醒安西都护王斛斯随时防御吐蕃、突

① 张九龄撰，熊飞校注：《张九龄集校注》，第 629 页。

② 张九龄撰，熊飞校注：《张九龄集校注》，第 652 页。

③ 张九龄撰，熊飞校注：《张九龄集校注》，第 597 页。

骑施的进犯。不久,果然吐蕃、突骑施大举进犯。《敕崑州都督许齐物书》云:“近者投降吐蕃云,蕃兵已向南取盐井。”又《敕西南蛮大首领蒙归义书》云:“吐蕃于蛮,拟行报复。又崑州盐井,本属国家,中间被其内侵,近日始复收得。”盐井在今四川境内,为唐蕃争夺要地,此番交战,唐兵收复盐井,挫败吐蕃锐势。

同年冬,边关战事吃紧,《旧唐书·玄宗纪》:“开元二十三年冬十月,突骑施寇北庭及安西,拔换城。”张九龄《敕瀚海使盖嘉运书》:“突骑施凶逆,犯我边陲,自夏已来,围逼疏勒,频得王斛斯表,见屯遍城。冬中甚冷。”又《敕安西节度王斛斯书》:“累得卿表,知贼等肆恶,终冬不去。冬中甚寒。”从敕书知,双方交战,迨夏至冬,唐朝招募兵马,作持久战。又《敕四镇节度王斛斯书》云:“所缘兵募行赐,则令所由支遣,已别勅牛仙客讫。四镇蕃汉健儿,并委卿随所招募。冬中甚寒。”

在这年秋冬大唐与吐蕃、突骑施的鏖战中,落蕃人也格外愁苦。他们的际遇,与唐西北的战局紧密关联,这在P.2555陷蕃组诗中自然体现出来。如《晚秋羁情》“近来殊俗盈街衢”,作者从异俗外蕃的相互紧密勾结中,体察到边关战事的频仍与紧张,“不忧懦节向戎夷,只恨更长愁寂寂”,表示在此严峻关头,不忧心保持节操,只恨又要被羁押更长时间了。这年冬天,随他一起落蕃的小儿子夭折了,作者无限伤感:“昔别长男居异域,今殇小子瘞泉台。羁愁对此肠堪断,客舍闻之心转摧。”(《闻城哭声有作》)羁旅戎乡,这年除夕他过得格外孤苦。其《除夜》诗云:

荒城何独泪潸然,闻说今宵是改年。亲故睽携长已矣,幽縲寂寞镇愁煎。更深肠绝谁人念,夜永心伤空自怜。为恨漂零无计力,空知日夕仰穹天。

这样的深刻苦痛,即使冬去春来,自然物候传递的新趣,也难以随之驱去。其《春宵有怀》:“独坐春宵月渐高,月下思君心郁陶。”在春宵的喧闹里,他依然是那么孤独、愁闷。但唐代边关迎来了可喜的胜利。《旧唐书·玄宗纪》:“开元二十四年春正月,吐蕃遣使献方物。北庭都护盖嘉运率兵击突骑施,破之。”吐蕃派使者进贡,突骑施被击退。同年春,《敕安西节度王斛斯书》云:“狂贼经冬,犯边为梗”,“又闻此贼寻亦退散,攻围既解,且得休息”。

对于吐蕃的进贡、突骑施的退散,唐朝的高层决策者有着清醒的认识。《敕安西节度王斛斯书》告诫说:“忿戾之虏,行应再来。”《敕吐蕃赞普书》一针见血地说:“近闻莽布支西行,复有何故?若与突骑施相合,谋我碛西,未必有成,何须同恶?若尔者欲先为恶,乃以南蛮为词,今料此情,亦已有备。近令勒兵数万,继赴安西,傥有所伤,慎勿为怪也”,积极粉碎吐蕃的阴谋。但当时突骑施、吐蕃仍然猖獗,唐兵大集,双方鏖战又即将开始。

吐蕃与大唐虽然多次互派使者,但猜嫌进一步加重。这年春夏之交时,《敕吐蕃赞普书》云:“此使前至之日,具知彼意。窆元礼中间所云,亦已备论。且亲以舅甥之国,申以婚姻之好,义非不重,心岂合疑?顷岁以来,加之盟约,此又不信,其如之何?而每来信使,皆以为词。或云越界筑城,或称将兵抄掠。……间构既行,猜嫌互起。朕近已知此,赞普亦须察之,勿取浮言,亏我大信,以绝两国之好,甚善甚善!春晚渐热。”<sup>①</sup>这道敕书相较于以往敕书,措辞激烈,指责赞普不守信义,多次践踏盟约,双边关系恶化。同年夏天,《敕安西节度王斛斯书》云:“朕虽居九重,不忘征戍。况强寇压境,侵軼是虞。去岁因有狂贼在彼,屡有战亡。昨得表言,对之怆恻。兼闻吐蕃与此贼计会,应是要路。斥候须明事,必预知,动即无患耳。夏晚毒热。”<sup>②</sup>边关形势紧张,大战在即。

可能由于边关的严峻形势,这年夏天,P.2555组诗作者一行的人身自由再次受到严密控制,因而在组诗中也没有这年夏天的诗作。

这年春夏间,突骑施在暗中勾结吐蕃的同时,还纠集了其他西域势力,大唐为了彻底击败突骑施等,也开始寻求盟友,联合破敌。《敕诸国王叶护城使等书》《敕突厥可汗书》即是源于这一背景。同

① 张九龄撰,熊飞校注,《张九龄集校注》,第661页。

② 张九龄撰,熊飞校注,《张九龄集校注》,第606页。

年夏天,唐朝甚至开始与远在西陲的大食阿拉伯帝国联手,对付吐蕃、突骑施。《敕安西节度王斛斯书》云:“得卿表并大食东面将军呼逻散·河密表,具知卿使张舒耀计会兵马回。此虽远蕃,亦是强国,观其意理,似存信义。若四月出兵是实,卿彼已合知之,还须量宜与其相应,使知此者计会,不是空言。且突骑施负恩,为天所弃,河密若能助国破此寇讎,录其远劳,即合优赏。……时暑。”<sup>①</sup>

从敕书知,为寻求盟友,王斛斯派张舒耀出使远蕃强国大食,大食同意出兵合围突骑施。

这年与突骑施的交战,获得三次大捷,并沉重打击突骑施苏禄势力,取得阶段性胜利。这在张九龄同年上奏的三道贺状,均有体现。其《贺北庭解围仍有杀获状》:“盖嘉运奏北庭解围,仍有杀获。”这应该是开元二十四年春,盖嘉运击退突骑施自去年夏冬以来的围困。又《贺盖嘉运破贼状》:“知盖嘉运至突骑施店密城,逢贼便斗,多有杀获。且鹵党大众,见在边城,方拟经春,图为边患。忽闻嘉运北入,复有破伤,必其惊忙,当有携散。”这应该是盖嘉运在同年初春击退突骑施后,主动进军,突袭得手。又《贺贼苏禄遁走状》:“知苏禄遁走,入山出界者。……事且无忧,吐蕃纵实西行,苏禄不得相应,其败可必,又无可忧。边鄙且宁,不胜庆慰。”<sup>②</sup>这次破贼,大获全胜,迫使苏禄遁逃,“入山出界”,元气大伤;吐蕃失去了突骑施这个盟友,孤掌难鸣。

此次大唐与吐蕃、突骑施的交战,迄开元二十二年夏,至开元二十四年秋,历时三个年头,以唐朝大捷,吐蕃、突骑施的主动求和告终。《册府元龟》记载:

开元二十四年八月甲寅,突骑施遣大首领胡禄达干来求和,许之,宴于内殿,授右金吾将军员外,置赐锦衣一副,帛及彩一百匹,放还蕃。<sup>③</sup>

同年秋八月,《敕吐蕃赞普书》云:“安西诸军,去此万里,仓卒遇敌,何暇奏裁?既彼交侵,必应拒斗。倘有伤损,可无相尤。……突骑施异方禽兽,不可以大道论之。赞普与其越境相亲,只虑野心难得,但试相结,久后如何,于朕已然,义则合绝。但为誓约在近,亲好又深。先令奔问,欲尽旧情;必定为恶,别为之所。一昨遣内常侍刘思贤送公主封物,并每年国信物,现已临路,适会表来。思贤此行,量其在道迟缓,今故令刘思贤判官刘明子先行,具宣往意。”<sup>④</sup>敕书中,大唐对吐蕃恩威并用,一面指责吐蕃与突骑施相亲,一面解释唐蕃发生摩擦的原因,并以旧情拉拢吐蕃,多次派遣使者入蕃交涉。这样强大的外交攻势,在突骑施大败、求和之际,无疑起了作用。在这年秋,P. 2555 中的落蕃人一行,终于在唐朝与吐蕃的多番交涉下,回到了唐朝<sup>⑤</sup>。

P. 2555 组诗最后反映的季节是秋天,即开元二十四年秋,作者一行结束了被羁押的生活。所以,组诗写到这里,也就戛然而止。

### 三、陷蕃组诗作者身份的再探讨与唐、蕃外交关系

根据上文的初步考察,笔者推测这位陷蕃组诗作者的官衔至少在五品以上,他的这位“王都护姨夫”,就是安西都护王斛斯,唐开元后期镇守西域边关的重要统帅。再结合唐代相关史实和 P. 2555 陷蕃组诗的诗歌文本,笔者进一步考订推测这位陷蕃组诗的作者,很可能是当时多次奉命出使西域、吐蕃的皇室宗亲李晟。

第一,组诗中多次流露出诗人曾经到过这片被羁押之地,并且结交过不少朋友。作者身陷蕃域,却有不少故友,此处落蕃,却也有了与故人相遇的机会。《忆故人》云:“别君彼此两平安,别后栖(栖)惶凡几般。谁(虽)然更寄新书去,忆时捻取旧诗(书)看。”告诉故人别后的思念,不料此番却又相遇,

① 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第 604 页。

② 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第 761、763 页。

③ 王钦若等编修:《册府元龟》卷九七五,第 11455 页。

④ 张九龄撰,熊飞校注:《张九龄集校注》,第 668 页。

⑤ 《文苑英华》及《曲江集》共有七篇张九龄《敕吐蕃赞普书》,这七道敕书创作时间从开元二十三年春至开元二十四年秋,与 P. 2555 组诗中所反映的落蕃者一行被扣押的时间完全相吻合,可见当时以张九龄为首的内阁为营救这批落蕃者所付出的前后努力。



让人感慨唏嘘。又《晚秋登城之作》：“孤城落日一登临，感激戎庭万里心。”“乡国未知何所在，路逢相识问看看。”作者被羁押前行，一路上还能遇到相识者，可见他对这个戎乡的熟悉，故人、相识者不少。其中，也不乏知己，《忽有故人相问以诗代书达知己两首》：

忽闻数子访羈人，问着感言是德邻。与君咫尺不相见，空知日夕泪沾巾。

自闭荒城恨有余，未知君意复何如。非论阻碍难相见，亦恐猜嫌不寄书。

“羈人”表明作者此时的身份，与故人再次相会，身份却迥然有别了。“数子”表明来探望作者的故人较多；“忽闻”表明作者落魄中的激动与意外之情。“与君咫尺不相见”，说明作者被羁押，人身自由受到一定限制。“未知君意复何如”，表明作者忐忑的心情，虽然是故地重返，但身份不同了，所以此时作为“羈人”的他，不敢主动联系故人。不料故人却主动来探访他，给他莫大的心理慰藉。“非论阻碍难相见，亦恐猜嫌不寄书”，作者向故人坦白：不仅有多重阻碍让我们难以相见，也担忧遭到猜嫌、误会，不敢书信联系。作者以诗代书，推心置腹，语重心长，体现彼此挂念的深层关系。又《得信酬回》：“人回忽得信，具委书中情。羈思顿虽豁，忆君心转盈。”这首诗紧承上两首而来，酌其诗意，应是作者“以诗代书达知己”后，很快就收到了故友的回信，来信语意敦敦，顿时消却了作者的羈思之苦。与故人相会，总是让他悲喜交加。《逢故人之作》云：“故人相见泪龙钟，总为情怀昔日浓。随头尽见新白发，何曾有个旧颜容。”回想往昔，情义笃深；如今相见，又添了不少白发。

如果说，上述组诗的诗句仅仅体现的是作者曾经到过此地，那么下文将要讨论的这些诗句所揭示的史实价值就非同一般了。这也是笔者推测组诗可能为李暹所作的主要依据。

陷蕃组诗有《题故人所居》诗云：

与君昔别离，星岁为三周。今日覩颜色，苍然双鬓秋。茅居枕河浒，耕凿傍山丘。往往登樵迳，时时或饭牛。一身尚栖屑，底事安无忧？相见未言语，唏嘘先泪流。

首两句信息很重要，作者自言与故人昔日别离，转眼间三年了。这次重逢，两人身份都发生极大变化，作者是“羈人”之身，故人却也沦为樵隐之士。想起当初，“我们”两人都为国事四处奔波劳碌，如今却落得如此休闲，哪里能不愁心忧虑呢？所以，作者与故人心意相通，“相见未言语，唏嘘先泪流”。按照上文组诗创作时间的推算，这首诗作于开元二十四年秋，作者自言“与君昔别离，星岁为三周”，往前追溯，应是开元二十一年（733）。

开元二十一年，大唐派工部尚书李暹出使吐蕃；同年九月，两国树碑立盟。《旧唐书·李暹传》：

开元二十一年正月，制曰：“继好之义，虽属边鄙；受命以出，必在亲贤。事欲重于当时，礼故崇于殊俗，选众之举，无出宗英。工部尚书李暹，体含柔嘉，识致明允，为公族之领袖，是朝廷之羽仪。金城公主既在蕃中，汉庭公卿非无专对，有怀于远，夫岂能忘？宜持节充入吐蕃使，准式发遣。”<sup>①</sup>

依金城公主旨意，两国于“九月一日树碑于赤岭，定蕃、汉界。树碑之日，诏张守珪、李行祚与吐蕃使莽布支同往观焉”。之后，双方晓谕边关各州县“两国和好，无相侵掠”。李暹以“奉使称职”，“转吏部尚书”。据此记载，开元二十一年正月，李暹受唐玄宗委派，赴吐蕃谈判，经过多番努力，双方缔结和约，分界立碑，从此“两国和好，无相侵掠”。从正月敕书出使，到九月树碑<sup>②</sup>，李暹在吐蕃短暂逗留，结识了当时不少主张与大唐交好的吐蕃官员。但之后不久，吐蕃与突骑施暗中勾结，吐蕃与大唐边将摩擦不断，互有侵掠，吐蕃、大唐之间因此产生猜嫌，扣押了前往塞外戎乡的李暹使团。李暹是唐、蕃结盟立碑的重要使者，吐蕃通过羁押李暹一行，为了在当时的唐、蕃矛盾中获取更多的政治利益，所以，在李暹使团被羁押入蕃的两三年中，唐、蕃之间使者往来频繁，战、和不定。

又，唐、蕃立碑分界，是在赤岭。这是开元二十一年李暹赴吐蕃立盟的重要场地。当李暹一行被

① 刘昫等撰：《旧唐书》卷一一二《李暹传》，第3336页。

② 一说开元二十二年。《旧唐书·吐蕃传》：“开元二十二年，遣将军李侏于赤岭与吐蕃分界立碑。”《旧唐书·玄宗纪》同。

押解入蕃,经过赤岭时,他写下了《夜渡赤岭怀诸知己》:“山行夜忘寐,拂晓遂登高。回首望知己,思君心郁陶。不闻龙虎啸,但见豺狼号。”“独嗟时不利,诗笔唯(虽)然操。更忆绸缪者,何当慰我曹。”所以,作者故地重游,分外感怀。如今,形势大变,“我辈”反被拘押至此。回忆往事,历历在目,让人情何以堪?诗中“绸缪”,指情意殷切,“更忆绸缪者”、“回首望知己”,遥想当时,“诸知己”殷勤款待,如今物是人非,“不闻龙虎啸,但见豺狼号”,当年作者入蕃时接待他的那些忠贞贤臣不见了,吐蕃朝廷被一群宵小奸臣窃据了。他们破坏了唐、蕃两国曾经苦心经营的结盟立碑的和平局面,将唐、蕃拖入战争的深渊。

李暹一行曾被押解至临蕃,这对于他而言,也是一个伤心之地。开元二十一年他出使吐蕃时,这个边镇还在大唐的掌控之中;但转眼间,便已被吐蕃蚕食。临蕃,顾名思义,即临近蕃界的意思。据《新唐书·地理志》唐开元二十年置陇右节度使于此。临蕃何时为吐蕃所攻陷,史书无考。其《晚秋至临蕃被禁之作》:“昔日三军雄镇地,今时百草遍成阴。”首句表达临蕃曾经是大唐边关之地,李暹当时作为入蕃使者,途经此地,可如今已是百草丛生,一片荒败。其《晚秋羁情》:“屋宇摧残无个存,犹是唐家旧踪迹。”与“昔日三军雄镇地,今时百草遍成阴”遥相呼应,抒发的情感也颇为相似。结合这两处诗句,都清晰地表明:作者曾经来过这些地方,今昔变化之大,为作者所痛心。

此外,唐玄宗在派遣李暹出使吐蕃的文书中,特别强调使者的选拔条件时说:“继好之义,虽属边鄙;受命以出,必在亲贤。事欲重于当时,礼故崇于殊俗,选众之举,无出宗英。工部尚书李暹,体含柔嘉,识致明允,为公族之领袖,是朝廷之羽仪。”宗英,即皇室中才能杰出的人。李暹被誉为“公族之领袖”、“朝廷之羽仪”,是当时公认的最佳人选。在这道敕命中,有“殊俗”一词,这在陷蕃组诗中也多次运用。李暹不辱使命,唐、蕃树碑立盟,吐蕃节物、风俗,颇异于长安,“殊俗”一词早已深深地印入他的脑海中。所以,在陷蕃组诗中,“殊俗”一词便常常脱口而出了,如诗题《九日同诸公殊俗之作》、“予时落殊俗”(《白云歌》自序)、“近来殊俗盈衢路”“殊方节物异长安”(《晚秋羁情》)等。因此,仅从“殊俗”一词的使用偏好来看,也与李暹有着较深的关联。

第二,组诗中流露出作者皇室宗亲的身份特征。《非所寄王都护姨夫》:“敦煌数度访来人,握手千回问懿亲。”诗中“懿亲”,唐代时有两种含义:一是指最亲近的亲戚;二是特指皇室宗亲。如果孤立地看,此处可能两种含义都讲得通。但如果结合《梦到沙州奉怀殿下》诗及相关史实来看,此处“懿亲”应该特指皇室宗亲。《梦到沙州奉怀殿下》:“昨来魂梦傍阳关,省到敦煌奉玉颜”、“光华远近谁不羨”,表明作者颇受殿下宠信;《非所寄王都护姨夫》“握手千回问懿亲”的这位“懿亲”,即是《梦到沙州奉怀殿下》中的“殿下”,无论是王姨夫(王斛斯),还是作者(李暹),都奉命辅佐殿下镇守西北边关。

据唐史,这位殿下,即唐玄宗长子李琮。据《旧唐书》李琮本传记载,李琮于开元四年(716)正月,遥领安西大都护,仍充安抚河东、关内、陇右诸蕃大使;开元十五年(727),遥领凉州都督兼河西诸军节度大使。又《新唐书·百官志》记载,大都督、大都护皆亲王遥领,大都护府之政,以副大都护主之。副大都护则兼王府长史,其后有持节,为节度副大使,诸王拜节度大使者皆留京师。在给王斛斯的敕书中,有“敕四镇节度副大使安西副大都督护王斛斯”、“敕四镇节度副大使安西副大都护王斛斯”等语,知王斛斯的职位有副大都护、副大都督、节度副大使等,他以王府长史的身份,代替亲王李琮管理西域政事。王斛斯,即陷蕃组诗作者李暹的姨夫,两人同时效命于亲王李琮。王斛斯镇守边关,李暹多次奉命出使戎乡。李暹,与李琮同为皇室宗亲。《青海卧疾之作》云:“昔时曾虎步,即日似禽笼。”虎步,也流露出作者非同寻常的身份。《旧唐书·李暹传》记载:“李暹,淮安王神通玄孙,清河王孝节孙也。……三迁黄门侍郎,兼太原尹,仍充太原已北诸军节度使。久之,转太常卿,旬日,拜工部尚书、东都留守。”<sup>①</sup>后来以工部尚书的身份出使吐蕃,促成唐、蕃立盟树碑,因此升迁为吏部尚书。

第三,组诗中流露出作者引以自豪的外交能力。《久憾纆继之作》诗云:

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一二《李暹传》,第3335页。

一从命驾赴戎乡，几度躬先亘法梁。吐纳共饮江海注，纵横竞揖惠风扬。……今时有恨同兰艾，即日无辜比冶长。黠虏莫能分玉石，终朝谁念泪沾裳。

诗的前两句表明：作者多次被皇帝派遣奔赴戎乡；后两句，作者颇为自豪于自己的文采词辩，以及合纵连横的外交智慧。后四句，紧承前四句而来，作者痛恨吐蕃统治者兰艾不分，玉石同焚，君子小人无别，使自己蒙受不白之冤，自己纵有才辩，也无济于事。

同样的苦闷，流露在组诗的其他诗篇中。如《秋中霖雨》：“才薄孰知无所用，犹嗟戎俗滞微名。”作者一向自负自己的才华，不料这次却乏术无力。又《非所寄王都护姨夫》：“戎庭事事皆违意，虏口朝朝计苦辛。”再次表明作者出色的外交才能，在此一筹莫展，处处受阻。今昔的变化太明显了，这对于作者的刺激尤大，所以，他在组诗中多次发泄出这种愤激。这一时期，唐、蕃双边关系已经失去互信。这从上文所引的作于同时期的《敕吐蕃赞普书》中，也清晰地体现出来。兹列表如下：

时间	《敕吐蕃赞普书》
开元二十三年春	既与赞普亲厚，岂复以此猜疑？自欲坦怀，略无所隐，纵通异域，何虑异心？
开元二十三年夏	而赞普且犹未信，复是何心？
开元二十四年春	赞普不体朕怀，乃更傍引远事。
开元二十四年春	且亲以舅甥之国，申以婚姻之好，义非不重，心岂合疑？顷岁以来加之盟约，此又不信，其如之何？
开元二十四年秋	勿取浮言，亏我大信，以绝两国之好，甚善甚善。

上述大唐官方敕书多番往来，尚且不易令吐蕃释怀，作者身陷戎乡，又何能自辩得清呢？究其本原，即如《敕陇右节度阴承本书》所云：

朕于吐蕃，恩信不失，彼心有异，操持两端，阴结突骑施，密相来往。事既丑露，却以怨尤。<sup>①</sup>

吐蕃暗中勾结突骑施，事情败露后，恼羞成怒，反迁怒于大唐。如上文所考，作者（李暹）一行赴戎乡，被吐蕃扣押，原因也是吐蕃暗通突骑施被唐朝发觉后的肆意报复。所以，在这样的复杂背景下，作者痛感百口莫辩，才华难伸，显然又在情理之中。

与此同时，在唐代开元时期，能以文采词辩驰骋天下的，在皇室宗亲中，似以李暹为最。他颇为唐玄宗器重，委以出访慰劳的重任。如上文引，开元二十一年出使吐蕃时，皇帝还特别提到了李暹出色的外交口才：“金城公主既在蕃中，汉庭公卿非无专对，有怀于远，夫岂能忘？”由于金城公主还在吐蕃，所以派遣的使者不能有失国体，非有“专对”才行。专对，指任使节时独自随机应答。《论语·子路》：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”李暹才辩超人，足以应对复杂外交场合，所以皇帝又称誉他为“朝廷之羽仪”。如此才辩，与陷蕃诗《久憾縲继之作》“吐纳共饮江海注，纵横竞揖惠风扬”，正互为表里。

据其他史料，可考的也有三次，《册府元龟》卷一三六记载：“开元四年十二月，命卫尉少卿李暹赍玺书，慰劳朔方降户。”又同书卷一四四记载：“开元七年五月朔日有食之，帝素服以候变，令礼部侍郎王□、太常少卿李暹分往华岳、河渚祈求。”同卷又载：“开元十四年六月丁未，以久旱，分命六卿祭山川，张九龄祭南岳及南海，黄门侍郎李暹祭北岳。”P. 2555《闻城哭声有作》诗：“昔别长男居异域，今殇小子瘞泉台。”据诗中自叙，长男去世的时候，他也曾出使异域。又据 P. 2555 组诗，开元二十二年冬，他奉命出使突骑施，途中被吐蕃扣押，羁留长达三个年头，从开元二十二年冬到开元二十四年秋。

第四，组诗中折射出作者落蕃，却依然保持崇高品节。陷蕃诗《晚秋羁情》：“不忧懦节向戎夷”，表明作者不向戎夷低头的从容、自信。他在写给友人的书信中说：“縲继戎庭恨有余，不知君意复何

① 张九龄撰，熊飞校注，《张九龄集校注》，第 597 页。

如？一介耻无苏子节，数回羞寄李陵书。”（《阙题六首》其二）以自身品节愧不如苏武作对比，饱含作者的自谦之意。又《诸公破落官蕃中之作》：“可能忠孝节，长遣困西戎。”以忠孝品节，勉励落蕃“诸公”。仅从诗题“官蕃中”来看，作者一行落蕃之后，可能被吐蕃强行授予官职。但“诸公”受作者品节的感染，也始终坚守节操，不为吐蕃的威逼利诱所屈服。《赠邓郎将四弟》：“怜君节操曾无易，只是青山一树松。”《俯吐蕃禁门观田判官赠向将军真言口号》：“看心且爱直如弦。”作者写诗颂扬邓郎将四弟、向将军等人的忠贞品节。

唐玄宗时期，李暹品节极高，以威重、贞正著称。《旧唐书·李暹传》：“李暹风仪秀整，所历皆以威重见称，朝廷称其有宰相之望。累封武都县伯，俄为太子少傅。”从“所历皆以威重见称”来看，李暹久经考验，多次出使戎乡，不辱使命，甚至身陷吐蕃囹圄之中，因而获得时人的赞誉与尊重。所谓“时危见臣节”，倘若没有经历陷蕃的困辱之境，很难想象时人会有如此溢美的评价。他在写给友人的书信中说：“一介耻无苏子节，数回羞寄李陵书。”（《阙题六首》其二）而将他的品节，与苏武相媲美，正是时人的褒誉。又，从下文“累封武都县伯”来看，倘若李暹没有功勋，单凭吏部尚书的勤勤恳恳，是很难被封为县伯的。又，相较于开元二十一年出使吐蕃，皇帝“以暹奉使称职，转吏部尚书”，李暹此次出色地完成了出使任务，也仅将他从工部尚书擢升为吏部尚书，没有封爵。李暹任吏部尚书的官绩，史书没有明载。而其后之所以被封为县伯的原因，应正是前一句所言“所历皆以威重见称，朝廷称其有宰相之望”，即在落蕃的三年中，李暹以贞正的品节赢得了时人的尊敬。故李暹回朝后，即受封县伯，这是朝廷对其品节的嘉奖。

由于李暹身陷吐蕃，忠贞不屈，广为传颂。所以在坊间也便衍生了他的贞正惊惧鬼神的传奇故事。《太平广记》记载：

唐兵部尚书李暹，时之正人也。开元初，有妇人诣暹，容貌风流，言语学识，为时第一。暹不敢受。会太常卿姜皎至，暹以妇人与之。皎大会公卿，妇人自云善相。见张说曰：“宰臣之相。”遂相诸公卿，言无不中。谓皎曰：“君虽有相，然不得寿终。”酒阑，皎狎之于别室。媚言遍至，将及其私。公卿迭往窥睹，时暹在座。最后往视，妇人于是嘞然有声。皎惊堕地，取火照之，见床下有白骨。当时议者以暹贞正，故鬼神惧焉。<sup>①</sup>

考诸唐史，李暹出任过工部尚书、吏部尚书，而没有出任过兵部尚书，之所以会传讹为兵部尚书，也是因为他的胆气。唐、蕃连年交兵，李暹身陷吐蕃，“不忧懦节向戎夷”，拥有这样的胆气，坊间自然将他的吏部尚书一职传讹为兵部尚书了。《太平广记》所载，虽然为街谈巷议的无稽之谈，但并非完全空穴来风，至少它是建构在时人对李暹贞正品节的公认、热议基础之上的。这些传奇的出现，生动地再现了人们对李暹“正人”品节的认知，也是他身陷吐蕃“不忧懦节向戎夷”品节的投射。

[责任编辑 刘培]

① 李昉等编：《太平广记》卷三二九，上海：上海古籍出版社，1990年，第3册，第392—393页。

# 清鲜关系中清朝礼制的张力

——以康熙年间清朝册封朝鲜王世弟为中心

[韩] 孙成旭

**摘要:**册封是清鲜关系的重要基础。清朝利用册封巩固上国与属国之间的封贡关系,朝鲜受清朝的册封,获得王室的正统性,确保国内政治的稳定与军事上的安全。康熙六十年,朝鲜在国内激烈的党争中,请封延祜君李吟为世弟,而康熙三十五年,清朝曾据《明会典》中“待王与王妃年五十无嫡,始立庶长子为王世子”,拒绝过朝鲜请封世子。这次在北京的奏请也是困难重重,经过朝鲜使臣多方面的努力,最终考虑到维持朝鲜国内政治的稳定,康熙帝特准册封,但是也警告“兄弟继及,一时之权道”,强调王位继承的礼制问题。从请封到准封的过程表现出,清朝对朝鲜加强礼治,朝鲜对其以“礼的言说”应对,逐步置于以清朝为中心的“礼”之世界秩序。

**关键词:**康熙;册封;问罪;王世弟;清鲜关系

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.08

在中国传统对外关系的研究中,不少学者认为明清时期中朝关系为册封与朝贡关系的“典型”。1968年,费正清就在其主编的《中国的世界秩序》的序文中指出,中国为了保持“世界秩序”以“武”、“礼与法”的手段“控制”周边国家,以“文、德”、“宗教”的手段“吸引”周边国家,而以“利”、“外交”的手段“操纵”周边国家。其中,以“文”和“德”的方式与周边国家建立关系为最理想的途径,明清时期中朝关系是最典型的例子<sup>①</sup>。全海宗在《清代韩中朝贡关系考》中,认为清朝与朝鲜以“朝贡”与“册封”的行为模式交往,其相关制度比较完善,具有礼仪性和形式性表现,并且清朝几乎没有要求过朝鲜出兵,也几乎没有干涉过朝鲜的内政,故清鲜关系称为“典型的朝贡关系”<sup>②</sup>。李云泉的《朝贡制度史论》在对中国古代对外关系体制研究中指出,明清时期中朝关系属于“典型而实质的朝贡关系”,其主要特征是册封、朝贡、采用年号等突出的礼仪性与较强的政治隶属性<sup>③</sup>。

然而,有些学者对中朝关系为封贡关系的“典型”存在质疑。有人认为明清时期中朝关系在中国历史上是罕见的例子,并不能称为“典型”<sup>④</sup>,也有人认为朝鲜被迫接受与清朝的封贡关系,其关系与清朝和其他朝贡国关系性质不同<sup>⑤</sup>。对前者而言,如把明清时期中朝关系看为中国传统关系之理想模式的话,也就是所说的封贡关系的“典型”。对后者而言,确是明清两朝与朝鲜建立封贡关系的

**作者简介:**孙成旭,山东大学历史文化学院讲师(山东济南 250100)。

① [美]费正清编:《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》,杜继东译,北京:中国社会科学出版社,2010年,第10-12页。

② [韩]全海宗:《清代韩中朝贡关系考》,氏著《中韩关系史论集》,全善姬译,北京:中国社会科学出版社,1997年,第181-242页。

③ 李云泉:《朝贡制度史论》,北京:新华出版社,2004年,第71-72、142-143页。

④ [韩]俞长根:《中外学界对‘满清殖民主义’的讨论》(‘만청 식민주의’를 둘러싼 중·외 학계의 논의),《中国历史学界的清史研究动态》(중국 역사학계의 청사연구 동향),首尔:东北亚历史财团,2009年,第229页。

⑤ [日]岩井茂树:《清代の互市之“沉默外交”》,[日]夫马进编:《中国东アジア外交交流史の研究》,京都:京都大学学术出版会,2007年,第381页。

途径不同,产生朝鲜对明朝与清朝的感情与“恭顺”程度不同<sup>①</sup>。朝鲜表面上虽然承认了清朝的“上国”地位,遵守清承明制的以“册封”与“朝贡”形式之礼制,但内部实际已产生了反清的感情,蔑视夷狄“清朝”,这种情感一直持续到19世纪末。诚然,清朝在承明礼制的基础上,对朝鲜实行“礼治”的影响是不可忽略的。黄枝连认为清朝平定三藩之乱后,对朝鲜实行德化政策,清鲜关系进入“就事论礼、就礼论事”的状态,此后经过康乾盛世,“中国人把朝鲜人带进‘礼义世界’”,使“中朝关系在‘礼仪’世界里登峰造极”<sup>②</sup>。他强调了在清鲜关系的发展中,清朝对朝鲜实施礼治的作用及影响。

夫马进在《明清时期中国对朝鲜外交中的“礼”和“问罪”》中,换个角度探讨作为外交战略的“礼治”问题与其对朝鲜的影响。他认为:“黄枝连的研究仅仅说明了‘礼治’的理念,而忽视了‘礼治’的实态,即与‘礼’有着不即不离关系的‘问罪’问题。”<sup>③</sup>他所谓“问罪”是“中国对没有遵守‘礼’的国家进行的制裁”,也可以说与“德治”相反的一面。他通过分析明清时代中朝之间围绕册封与外交文书发生的外交事件,探问问罪作为礼治的作用及其影响。对清鲜关系而言,他分析了从康熙十八年(肃宗五年,1679)至康熙二十八年(肃宗十五年,1689)之间集中发生的清朝对朝鲜外交文书违式“问罪”事件,其背后意图为:“通过对朝鲜课以罚银的措施,硬将朝鲜置于体现着等级秩序的礼的世界之中,而且将其束缚在其中,不让朝鲜离开礼的世界秩序。”<sup>④</sup>他认为,清朝对朝鲜的“问罪”与“德治”并不能抹掉朝鲜怀着反清情绪与“小中华”意识,但是两国关系“相对”稳定时期是从康熙二十八年“外交文书违式事件趋于终结”时开始的。

可是,此后康熙年间,围绕册封世子与世弟问题又发生了朝鲜不符礼制问题<sup>⑤</sup>。康熙三十五年(肃宗二十二年,1696),清朝拒绝朝鲜请封李昫为世子<sup>⑥</sup>,次年朝鲜再次请求册封时,才得到了允准。康熙六十年(景宗元年,1721),朝鲜向清朝请求册封世弟,得到康熙帝的特准,而清朝内部对其发生争论,奏请过程并不顺利。这两起请封的名分都十分薄弱,因为李昫是庶妃之子,请封世弟更是前所未有的事情。中国皇帝对属国有册封权力,故对名分薄弱或不符礼制的请封进行制裁并不意外,而之前清朝从未对朝鲜册封提出异议。那么,在两国关系“相对”稳定时期,清朝重视朝鲜册封的意图何在?朝鲜又该如何应对?“问罪”和应付的过程对清鲜关系影响如何?从这一些列问题出发,本文拟以康熙六十年朝鲜请封世弟为中心,考证朝鲜请封时外交交涉的情况,进一步探讨清朝对册封的看法以及其对朝鲜的影响。

## 一、朝鲜请封世弟的困扰

请封世弟的朝鲜国王景宗,由于非正妃之子,在被册封世子之时就曲折重重。康熙三十五年(肃宗二十二年,1696),其父肃宗向清朝请求将李昫册封为世子。而不久前,康熙二十九年(肃宗十六年,1690),清朝仿照《明会典》编成《大清会典》,但《大清会典》中并未规定朝贡国的王位继承问题,故

① 孙卫国:《大明旗号与小中华意识:朝鲜王朝尊周思明问题研究(1637—1800)》,北京:商务印书馆,2007年,第21—22页。

② 黄枝连:《天朝礼治体系研究》下卷(《朝鲜的儒化情境构造——朝鲜王朝与满清王朝的关系形态论》),北京:中国人民大学出版社,1994年。

③ [日]夫马进:《明清时代中国对朝鲜外交中的“礼”与“问罪”》,《明史研究论丛》第10辑(2011年),第285页。

④ [日]夫马进:《明清时代中国对朝鲜外交中的“礼”与“问罪”》,《明史研究论丛》第10辑,第300页。

⑤ 关于康熙年间清朝册封世子与世弟的相关研究,有金文植的《英祖的国王册封与韩中关系》(《英祖의 国王册封에 나타난 韩中关系》,《韩国史学研究》[韩国]23,2012),金一焕的《李健命的奏请使行(1712—1722)与〈寒圃斋使行日记〉》(《李健命의 奏請사행(1712—1722)과〈寒圃齋使行日記〉》,《东亚细亚文化研究》[韩国]58,2014)和李善洪的《朝鲜向清奏请王储册封问题探析——以朝鲜景宗的册封为例》(《北华大学学报》2016年第4期)。这些研究比较详细地考察了朝鲜请封的过程,但并未深入分析清朝反驳朝鲜请封的意图。

⑥ 宋慧娟:《清代中朝宗藩关系嬗变研究》,长春:吉林大学出版社,2007年,第44—45页。

清朝依据《明会典》中“待王与王妃年五十无嫡，始立庶长子为王世子”<sup>①</sup>的规定拒绝朝鲜的请封。清朝利用《明会典》，给仍然尊崇明朝的朝鲜看清朝礼治的正当性。朝鲜认为清朝所拒之由并不合礼制，“皇明祖训五百里内宗藩，虑有嫡庶争立之患，有此定制，而非可用于外藩之意”<sup>②</sup>。故次年，朝鲜虽内心存在不满，仍再次派遣使臣请封世子，为准封只能强调“早完封典，则国本以定，人心赖安”<sup>③</sup>。在这次请封过程中，值得一提的是，朝鲜除上奏《再请册封元奏》以外，还上奏了《再陈请封事情别奏》，详细解释册封世子的名分。其事之前，朝鲜向清朝请封王、王妃、世子时，虽有名分不足之时，但都较为顺利地得到准封，故朝鲜只在形式上做请封奏文，内容相当简略。并且原则上，朝鲜奏请一件事只需上奏一通表文，但这次上奏了两通表文，这也是清入关以来，朝鲜首次为之。其原因在于，朝鲜意识到这次请封世子的名分薄弱，故特意上别奏强调自己的名分，必须用“礼的言说”说服清朝。最终，清朝接受了“早定储嗣以系民望”的理由，将李昉册封为世子<sup>④</sup>。

此次请封世子风波之前，肃宗向清朝共四度请封王妃，不仅次数频繁，而且后面两次请封王妃的名分相当薄弱。这一时期，朝鲜南人与西人两派斗争激烈，其结果是南人没落，而西人再次分裂为老论与少论<sup>⑤</sup>。党争分裂影响到肃宗王妃的地位。康熙十九年（肃宗六年，1680），肃宗正妃仁敬王后离世，肃宗迎娶了继妃闵氏，将她册封为仁显王后。不过到了康熙二十八年（肃宗十五年，1689），仁显王后受到南人派的攻击，肃宗以“性度违戾，不但不顺乎臣身，以至语犯先臣王及先妃”为由<sup>⑥</sup>，废闵氏，后将嫔妃张氏立为王后。可是康熙三十三年（肃宗二十年，1694），肃宗将张氏降格为嫔妃，复闵氏位。朝鲜向清朝奏请时云：“臣于伊时，率尔处置，事过之后，追悔实深”，且“今辄循国内輿情，仍前以闵氏为妃，张氏处以副室，庶几家道顺序，而正一邦风化之本”<sup>⑦</sup>。此奏请的理由虽然说服力不强，但是肃宗又无法将王妃废立是党争的结果据实说出。肃宗四次册封王后，都得到了清朝的允准，虽觉名分较为牵强，清朝也未表现出异议。然而，这并不意味着清朝不关心朝鲜册封之事。康熙十八年（肃宗五年，1679）至康熙二十八年曾发生过几次朝鲜外交文书违式之事，清朝向朝鲜责问非礼之罪。其中，康熙二十八年向清朝请求将仁显皇后复位一事时，奏请文中出现了“德冠后宫”一词，而这是只有皇帝的后宫才可使用的，外藩是不能使用的<sup>⑧</sup>。这一时期，清朝还是十分关注朝鲜非礼之事，故也应当注意到朝鲜王权的继承问题，所以在此背景下才会出现拒绝世子册封之事。

康熙五十九年（景宗即位年，1720），世子李昉即位为朝鲜国王，7月27日朝鲜为告讣请谥，请以世子承袭向清朝派遣使臣<sup>⑨</sup>。清朝接受朝鲜的请封，于11月8日以散秩大臣渣克亶为正使，礼部右侍郎罗瞻为副使，往朝鲜册封世子李昉为朝鲜国王<sup>⑩</sup>。渣克亶和罗瞻于次年1月9日渡鸭绿江入朝鲜<sup>⑪</sup>，他们从鸭绿江到汉城的路程中，不断要求以皇旨见面国王弟、子侄及宗室。朝鲜朝廷向清朝敕使解释：国王有两位胞弟，其中一名已经去世，而另一名生有重病不便会见。11月28日，在朝鲜朝廷拒绝其会见王弟的情况下，清朝敕使强烈要求：“不可无端不见而去。贵国如欲不施，须以王弟病重曲折，书出小纸而赠我，则吾当归奏，而王弟某氏出娶某氏，亦请书给。”故领议政金昌集不得不给敕

① 《同文汇考》原编卷二《封典二》“礼部知会不准请咨〔丁丑〕”，韩国国史编纂委员会编：《同文汇考》（《韩国史料丛书》第24辑）第1册，首尔：国史编纂委员会，1978年，第32—33页；《肃宗实录》卷三十一“肃宗二十三年三月十一日壬戌”。“待王与王妃年五十无嫡，始立庶长子为王世子”原文载于《皇明祖训·职制》，张德信等主编：《洪武御制全书》，合肥：黄山书社，1995年，第405页。

② 《肃宗实录》卷三十一“肃宗二十三年三月二十七日戊寅”。

③ 韩国国史编纂委员会编：《同文汇考》原编卷二《封典二》“再陈请封事情别奏”，第1册，第33页。

④ 韩国国史编纂委员会编：《同文汇考》原编卷二《封典二》“礼部知会准请咨”，第1册，第35页。

⑤ 马小进：《朝鲜党争考》，《广大学报》1949年第1期。

⑥ 《肃宗实录》卷二十一“肃宗十五年八月十一日甲戌”。

⑦ 韩国国史编纂委员会编：《同文汇考》原编卷二《封典二》“〔甲戌〕请王妃复位奏”，第1册，第39页。

⑧ [日]夫马进：《明清时代中国对朝鲜外交中的“礼”与“问罪”》，《明史研究论丛》第10辑，第297—303页。

⑨ 韩国国史编纂委员会编：《同文汇考》补编卷七《使行录》，第2册，第1716页。

⑩ 《清圣祖实录》卷二九〇“康熙五十九年十一月八日辛未”。

⑪ 《景宗实录》卷三“景宗元年一月九日辛未”。

使书面回答：“国王弟子侄，似因皇旨中均谕之盛恩，而国王时无嗣续，先王有王子二人，一则前冬身死，一则身病方重，不得出入，宗室则先王与先祖王，皆无兄弟，故无强近族属。时存王子，先王嫔崔氏出，妻故郡守徐宗悌之女。”<sup>①</sup>清勅使收此书后，以文字烦杂为由更请删削，并且问景宗年纪，嗣子情况，王弟年岁与嗣续等问题。朝鲜史官在记载当时情况时，附加对其事的看法。有人“言：‘颐命为使价时，多费银货，行赂彼国。’此虽出于疑阻过虑，而此际胡差假托皇旨，倡说无前之事，人心之惊疑惑，乌得免乎？”<sup>②</sup>当时，少论派支持景宗，而李颐命为老论派的领导之一，故史官怀疑李颐命贿赂清朝，敕使故意难为景宗，并做出支持王世弟的举动。但是，其怀疑并不合理，因为一年后景宗请封世弟时，清朝追问了不少问题。从肃宗四度请封王后到世子请封被拒的过程中，康熙帝自然会关注朝鲜的请封与其内情，故敕使所说的皇旨应是康熙的本意。

景宗即位不久，康熙六十年（景宗元年）8月20日，将延祢君李昉册封为世弟。当时景宗33岁，其王妃端懿王后18岁，对于刚刚即位的国王来说，如此着急册封世弟是令人十分不解的。这里面有两个原因，一是景宗从被封世子以来遂患痼疾，《景宗实录》记载“上自在东宫，积忧畏，遂成难状之疾，历岁沉痼，火热上升，有时昏迷”<sup>③</sup>。另一方面在老人派的支持下，其父的仁显王后支持延祢君为世弟<sup>④</sup>。8月25日，景宗任命金昌集为正使，赵泰亿为副使，俞拓基为书状官<sup>⑤</sup>。9月5日，正使由金昌集改为砺山君李枋<sup>⑥</sup>。9月7日，李枋上书，由于年事已高身体病弱，且“性本空疏，蒙无知识，自量才分，其不能竣事而僨败”<sup>⑦</sup>，辞奏请正使之职。李枋曾出使清朝四次，清朝更优待以王亲为身份的使者，所以他是适合这次任务的人员。但是康熙三十五年清朝拒绝朝鲜请封世子以后，朝鲜大臣都意识到请封任务并不简单，而且请封世弟的名分不足，更难以实现，所以李枋才极力推脱此次的王命。9月12日，景宗改正使为左议政李健命，命副使赵泰亿做奏请册封文<sup>⑧</sup>。9月24日，赵泰亿以自身能力不足，且事关重大为由，向景宗表示难以撰奏文，请“必另择一代文翰之人，使之草创润色”<sup>⑨</sup>。由此，景宗命“与馆阁掌臣，同议撰出”，到10月14日，改副使为尹阳来<sup>⑩</sup>。从此可知，由于册封世弟的名分薄弱，不易说服清朝，给奏请使臣带来极大的负担。

从使团人员的动员到经费的筹备中也可看出这次使行的压力。9月15日，李健命向景宗上疏，这次使行极为重大，为“一行凡事及彼中周旋之道，固当靡不用极”，需要“银货周旋”。尤其是，罗瞻去年曾经为册封朝鲜国王来过朝鲜，是主管朝鲜事务的礼部侍郎，故必要给他礼金，而且“罗瞻出来时，两医司医官林大材，以其看病事，率去湾上，且治其家丁之病，颇为款待”，故建议带林大材出使清朝<sup>⑪</sup>。10月2日，景宗引见李健命时，李健命提出这次使行的费用问题：

今番则自我所请，事系重大，必多操纵之弊矣。丁丑年银货事，虽无可考文书，而其时三使臣中，惟宋相琦一人在朝，且闻其时译官之言，则国储有裕，故费去十二万两银货，而彼人如有所索，则其中二万两，量入为用之意，定夺而去。其时礼部，又为防塞，而皇帝特命准许，故所费银货，无可之事，还为持来。……今番则与丁丑事有异，而京外各衙门所储荡竭，虽难如前费去，

① 《景宗实录》卷二“景宗即位年十一月二十八日辛卯”。

② 《景宗实录》卷二“景宗即位年十一月二十八日辛卯”。

③ 《景宗实录》卷十五“景宗四年八月二日壬申”。

④ [韩]李熙焕：《景宗代辛丑换局与壬寅狱事》（《景宗代의辛丑换局과壬寅獄事》），《全北史学》（全州）15（1992年），第10—12页。

⑤ 《景宗实录》卷四“景宗元年八月二十五日癸未”。

⑥ 《景宗实录》卷四“景宗元年九月五日癸巳”。

⑦ 《承政院日记》“景宗元年九月七日乙未”。

⑧ 《承政院日记》“景宗元年九月十二日庚子”。

⑨ 《承政院日记》“景宗元年九月二十四日壬子”。

⑩ 《景宗实录》卷五“景宗元年十月十四日辛未”。

⑪ 《承政院日记》“景宗元年九月十五日癸卯”。



而二万两,依丁丑例量入为用,五万则委诸员役,以为取敛需用之意,定夺后,分付于各衙门。<sup>①</sup>

上文所说的“丁丑年银货事”,是康熙三十五年朝鲜被拒封世子后,次年再次向清朝奏请册封世子时的事情<sup>②</sup>。李健命提出按此前为例,以贿赂为目的带2万两银货,此外还要备用5万两<sup>③</sup>。景宗都应允。由此可知,朝鲜请封世弟之前,已经意识到请封的名分薄弱,故欲用贿赂的手段得到准封。不过,从丁丑年“礼部又为防塞,而皇帝特命准许,故所贲银货无可之事,还为持来”来看,虽然为得准封,李健命做好了各方面的充分准备,但是请封世弟之事最重要的还要看皇帝如何决定。

## 二、清朝对朝鲜请封的质疑

以李健命为正使的朝鲜奏请使于康熙六十年10月27日从汉城出发,12月28日抵达北京<sup>④</sup>。朝鲜使臣一般入住会同馆,但这次俄罗斯使团率先入住,故朝鲜使团不得不下榻十方院<sup>⑤</sup>。礼部侍郎罗瞻得知朝鲜使臣入京消息后,送车邀朝鲜译官李硕材、韩斗刚、医官林大材相见。他在见李硕材与韩斗刚时,也同时见林大材的原因是,“恐烦耳目,须与御医携来,有若问疾者然”<sup>⑥</sup>,就是“托此邀致译辈,以为面议”<sup>⑦</sup>。朝鲜正副使为国王的代表,由于“人臣无外交”的原则,不得随意接触清朝官员,而且当时对朝鲜三使的门禁政策严格<sup>⑧</sup>,不便直接与礼部侍郎接触。此时,朝鲜使臣利用“御医”身份与一些清朝官员沟通成为了较为普遍的做法。次年1月3日,罗瞻又派人给朝鲜使臣送去食物,正使李健命命李硕材、韩斗刚、林大材等带清心丸、朝鲜纸等作为回礼。他们回来后,向李健命汇报罗瞻“为我国事,频有宣力之事”<sup>⑨</sup>。此后,李、韩、林三人成为李健命与罗瞻之间交流的媒介。

三使到京第二天,去礼部呈交《请册封世弟元奏》与《陈请封事情别奏》。这次与康熙三十五年被拒封后,次年再请封时一样,朝鲜上了“别奏”,详细解释朝鲜请封延礽君为世弟的理由。第一,景宗自幼疾病缠身,“气甚痿弱,最是嗣续之路,绝望已久”;第二,强调血脉的正统性,景宗的曾祖孝宗与祖显宗无旁支,父肃宗的血属只有景宗与延礽君;第三,已有前例,康熙三十五年朝鲜奏请册封世子时,“礼部援据会典藩王五十岁无嫡嗣之文,覆议不许”,而康熙帝次年特准册封;第四,上国封外藩的世子时会照顾小国之意,“亦可为巩固屏翰之图”<sup>⑩</sup>。朝鲜列出景宗的健康、延礽君的血统、册封非嫡子为世子的前例、属国的稳定等各方面的理由,尽力防止清朝对请封世弟提出质疑。

1月18日,李硕材与林大材见罗瞻回来,传达其意:“礼部事渠当担可图云。而内阁亦有周旋,事当用二万两天银,然后可图云。”<sup>⑪</sup>但是朝鲜使臣手中银两不足,只有与会同馆贸易结束后才可凑足,故先拒绝了罗瞻的要求。次日,李硕材与林大材又见罗瞻,然后向李健命回报内阁即将审议,于22日或23日向康熙帝上奏,此事必要周旋,需要五千两。李健命与使团内人员商议后,将钱交给了罗瞻。不久,译官韩兴五与李枢将礼部序班的话转来曰:“奏本今日以该部(礼部)议奏,下于内阁。礼

① 《承政院日记》“景宗元年十月二日己未”。

② 关于康熙三十六年朝鲜请封世子时在北京的交涉过程,可参考当时奏请正使的军官权喜学所写《燕行日记》。权喜学:《燕行日记》,载林基中编:《燕行录续集》第109册,首尔:尚书院,2008年。

③ 朝鲜使臣在使行过程中,常常贿赂清朝官员,参见张存武:《朝鲜对清外交机密费之研究》,《“中央研究院”近代史研究所集刊》1976年第5期。

④ 李健命:《寒圃斋使行日记》,复旦大学文史研究院、韩国成均馆大学东亚学术院大东文化研究院合编:《韩国汉文燕行文献选编》第13册,上海:复旦大学出版社,2011年,第321、359页。

⑤ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第359页。

⑥ 李喆辅:《丁巳燕行日记》,《燕行录全集》第37册,第478页。

⑦ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第381页。

⑧ 祁庆富、[韩]金成南:《清代北京的朝鲜使馆》,《清史研究》2004年第3期。

⑨ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第368页。

⑩ 韩国国史编纂委员会编:《同文汇考》原编卷二《封典二》“陈请封事情别奏”,第1册,第42页。

⑪ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第381页。

部科道依例看查后,明日当送礼部云。”<sup>①</sup>但是前后诸说互相矛盾,李健命“莫不知其孰是”。实际上,朝鲜使臣试图多途径收集信息,但又无法判断信息的真实性,往往在作决定时举棋不定。1月21日,礼部笔帖式偷偷告于朝鲜使臣,“昨日折的本,今始下来,仍降旨意,令内院大臣等会议一处,同朝鲜国来使臣问明白”<sup>②</sup>。次日,提督也告知朝鲜使臣,朝鲜奏请表“已于正月二十日奉旨,览王奏贺,知道,该部知道,请其表二通,于正月二十一日中堂马等面奉上谕,着礼部查明俱奏,将原表交礼部,礼单例不进呈云”<sup>③</sup>。从此可知,罗瞻的周旋并未成功,甚至康熙帝还命大臣开会调查朝鲜奏封的事情,且1月19日罗瞻的消息并不准确,只是索贿之策。

到1月23日,清晨,礼部通官引导朝鲜三使与译官韩兴五、李枢、李硕材、书写李春芳至午门外朝房处。大学士嵩祝(又作松柱)、王頊龄、王揆、礼部尚书赖都、陈元龙、内阁学士阿克敦、额和纳、格甬布、李周望、礼部汉左侍郎王思轼、满右侍郎罗瞻共十一人为调查朝鲜请封世子之事等待于此<sup>④</sup>。如此众多清朝阁老亲自审问朝鲜使节,是明清时期前所未有的事情。由此看出,康熙帝对袭王不久且壮年的国王着急请封世弟之事有相当质疑,且高度重视朝鲜的奏请。对朝鲜使臣而言,在此审问中如何利用“礼的言说”消除其质疑以及说服清朝,成为请封成功的关键。

大学士先以书面形式向朝鲜三使提问了有关国王年岁、健康状况、子女情况以及延祔君的年岁、与国王是否同母等问题。朝鲜三使商议后,副使尹阳来以楷字书于长笺,回答传呈于大学士。从大学士到礼部侍郎,全部见毕后,王思轼先说“很好”,继而又问:“延成君(延祔君)系是前国王正妃所出乎?”<sup>⑤</sup>三使答曰:“以大妃元无诞育。”又问曰:“延成君系是何人所生,而见今在否?”在刚提交的书面回答中,已回答此问题,故三使反问:“此亦有旨否?”大学士曰:“此则吾辈所问,而必详知,然后可以启奏。”三使遂答曰:“延成君先国王偏宫崔氏所诞,而崔氏戊戌病卒矣。”大学士又问:“国王即有病患,则见今委顿耶?”三使答曰:“只是痿弱之症,而视朝听政,有何委顿之事乎?”此回答后,调查会议结束。三使行礼,出朝房时,礼部通官传大学士之言问:“国王虽有病患,而常时肥瘦若何?”三使答以“肌肤丰硕”<sup>⑥</sup>。从此可知,这次调查的关键是围绕景宗的健康问题,因为这意味着国王将来是否能有子嗣,如果健康尚可,年纪又尚轻,会有生子的可能性,就不必着急册封世弟。但是,朝鲜使臣不能直白地描述景宗的状况,因为这是不敬之罪,故只能说“只是痿弱之症”,而“肌肤丰硕”。可见这样的解释很难说服清朝,也留下争论之余地。

### 三、礼部内准稿与驳稿之争

这次调查后,朝鲜使臣心中十分不安,甚至译官李枢找来卜术之人询问何时可以批准何时可以回国<sup>⑦</sup>。时过十日,2月4日朝内阁序班张姓人传言:“朝鲜国奏为谨奏事,奉旨,该部议奏;又请奉事,奉旨,知道了,该部知道。旨末细书言本是昨晚鼓时分到,今早折奉云。”<sup>⑧</sup>罗瞻与礼部序班也传告了同样的消息。这次奏请最终由礼部内部商讨,因此礼部所持具体意见以及如何奏议是十分重要的问题。2月12日,礼部序班又来告知内情,“昨日满大人具不进署,惟三堂汉大人到署,而陈大人(陈元龙)、景大人(景日珍)吩咐汉司官封世弟之稿,具题不可再为迟缓,又阿公与各位司官商量,先将驳

① 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第382页。

② 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第383页。

③ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第383—384页。

④ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第386页。

⑤ 《清实录》与《寒圃斋使行日记》将“延祔君”记录为“延成君”,显为避清皇太子胤祔讳。

⑥ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第388—389页。

⑦ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第392页。

⑧ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第394页。

稿做起,明日好与满大人看,特将此稿抄阅,大约是四五日内无非定准稿,可不必心急”<sup>①</sup>。副使听到消息后认为“从中弄妍做出诸堂所不知之驳稿,以作恐动索赂之资,极可痛腕”<sup>②</sup>。不过,事情并非这么简单。朝鲜使臣从此几乎天天收到礼部内部商议的消息。2月16日,礼部序班传给朝鲜使臣还未决定的奏稿的草稿,其内容是反对朝鲜册封世弟<sup>③</sup>。当天晚上又传给朝鲜使臣当天礼部讨论的争论,赖都、陈元龙、罗瞻、景日珍会于礼部衙门商讨册封之事。议制司司官说康熙三十六年案件的文书保管于议制司,而且礼部满尚书赖都查阅《大清会典》后,说“封王之事系主客司,封世子之事系议制司”,问景日珍与罗瞻,哪司来办理这次朝鲜册封之事。罗瞻认为先主客司办理,并主张要做准稿,“大学士等明白回奏,我等何不做准稿,仰体皇上旨意”<sup>④</sup>。由此可知,他们之间争论纷纷,最后未能得到统一结论。故两司各自办理后再行商议。

两天后,礼部内争论进一步加剧。赖都收到议制司的草稿后与罗瞻说:“我正月间耳闻,高丽人为此带银数万使用,今又兼两司争斗必有缘故。”<sup>⑤</sup>他认为此事反复争论无果,必与朝鲜使臣贿赂有关,以此强烈打压罗瞻。罗瞻回语曰:“若在主客司做驳稿,今在议制司须用做准稿。”<sup>⑥</sup>而原本主客司的意思是准稿,议制司是驳稿,罗瞻此语的意思是两司本来相恶,意见不可能统一。罗瞻更进一步拿圣旨压赖都,“我们若不做准稿,恐不体皇上旨意”,建议:“我要做驳稿,你们要做准稿,虽然如此,不如两议,准与不准双请。”<sup>⑦</sup>其实,他们并不知晓皇帝的本意,但双方都有先例,各方也都对自持的奏稿抱有信心。在这样的情况下,朝鲜使臣与议制司员外郎苗寿的亲友罗丹、赖都的门客蔡氏、赖都家亲族申氏等联络周旋。但这些努力都行不通,2月19日礼部准备驳稿。蔡氏根据赖都的话,解释其原因,称赖都“意本欲做准稿,主客、议制两司相争,其多有器器之谈,或恐混被污蔑之名,使做驳稿”<sup>⑧</sup>。

2月20日,罗瞻通过李硕材转告,奏议之事本人已竭尽全力,但礼部尚书之意万无挽回之势,无法改变形势,几日内大学士马齐入奏,只有恳求他成事之望。因此,他建议:“特准事成后,当初欲用于礼部之物,不可不移给云。”<sup>⑨</sup>罗瞻在出驳稿之前,顿无消息,而突然有此言,李健命认为:“必是探得马阁老之意在于准许,又生白地罔利之计。”与副使、书状官商议后,决定慢慢应付此事<sup>⑩</sup>。2月21日,礼部的题本送至内阁,礼部以景宗正在壮年,袭王未久,即将延初君请封世弟,典例不符为由,建议不许朝鲜册封世弟的请求<sup>⑪</sup>。

#### 四、另一周旋者与特准册封的余波

2月22日,对朝鲜请封反对的礼部题本送至皇帝驻蹕的畅春园<sup>⑫</sup>。但是24日,出现了与礼部题本建议相悖的结果,皇帝特许朝鲜册封世弟<sup>⑬</sup>。皇帝特准朝鲜册封世弟背后,存在着朝鲜使臣非正式周旋的通道。此通道的周旋者是内务府侍卫常明。其人为朝鲜使团中湾上军官金震弼的远亲,曾祖

① 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第398页。

② 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第399页。

③ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第402—405页。

④ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第402—406页。

⑤ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第402—408页。

⑥ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第409页。

⑦ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第409页。

⑧ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第410页。

⑨ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第415页。

⑩ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第415—416页。

⑪ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第418页。

⑫ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第419页。

⑬ 李健命:《寒圃斋使行日记》,《韩国汉文燕行文献》第13册,第421页。

原为朝鲜义州人，“丁卯被虏，而其母于康熙有阿保之功，故其子孙为康熙所爱恤”<sup>①</sup>。他年前以山海关税官，朝鲜国使行往来时，多有顾见之事<sup>②</sup>。李健命的奏请使团到京不久，金震弼向李健命请求与常明见面，见面时译官金是瑜还携带了清心丸、扇子等礼物一同前往。此后，常明与金震弼有多次往来<sup>③</sup>。甚至1月7日，常明带礼部通官朴得仁、文奉先、洪二哥等人与朝鲜三使会面。他与朝鲜使臣说他的祖坟在朝鲜，经常会怀念故乡，朝鲜使臣感谢他对家乡的惦念，且曰：“今因国家大事入来，而未知皇帝处分，心甚闷菀。”常明痛快地答曰：“我如有宣力处，敢不竭诚。”<sup>④</sup>

2月19日礼部出驳稿前，朝鲜使臣只欲通过罗瞻进行周旋，无奈罗瞻几次三番索要贿赂，他们对他的信任度大为下降，因此不得不找常明，请求周旋内阁的方法。是日，金振弼从常明家回来报告，称常明言：“马阁老与我最亲，而此人廉白，家资累万，不可以利诱，当以公言权之，帝若有问，要令善辞赞成。赖则贪狠，而复未易动得。而其婿吾之亲族，夕当招来，息及明早可以回报。”<sup>⑤</sup>且曰：“吾只有一子，资产亦足生活，若有一毫图利之心，天必灭吾之后，吾眷眷于你国者。”<sup>⑥</sup>因为有常明的这一席话，所以当罗瞻再次有贿赂要求时，三使并未答应。此后，礼部题本送至畅春园，2月22日，常明与马齐接触后，与三使解释马齐可周旋，但“不可空手造事”。朝鲜使臣“虽未知真贖之如何，而切迫之中，犹不无万一侥幸之心，许以四千之数、二匹之马”<sup>⑦</sup>。2月24日，康熙帝召见马齐，询问议奏之事后特准请封世弟<sup>⑧</sup>。李健命在3月9日派先来军官，向朝鲜通告皇帝特准册封世弟之事<sup>⑨</sup>。朝鲜朝廷于3月26日收到报告<sup>⑩</sup>。

然而，李健命的任务并没有完满地结束。李健命为了完成朝鲜册封世弟任务，周旋礼部，且通过常明非正式地接触马齐，虽然最终得到康熙帝的允准，但他在回渡鸭绿江时即被发配。这是老论派与少论派之间斗争的结果。李健命出使清朝后，老论派建议以世弟代为听政，而少论派激烈反对，最后，听政之事无疾而终，也就是少论派得到了政治上的胜利。此后，少论派不断要求处罚金昌集、李颐命、李健命、赵泰采等老论派大臣，而没有达到目的。到3月27日，少论派又让睦虎龙诬告这四人等密谋发动政变，最终老论派遭到清洗<sup>⑪</sup>。4月18日，只有副使与书状官向景宗复命，但两人也未能躲过被发配的命运。6月19日，少论派提出三使在京的外交活动问题，郑楷与李巨源上疏：

豫建国本，所以重宗庙也。膺专对之任者，据理陈奏，期于准请，事理当然，而向者咨文撰述之人，敢以痿弱二字，肆然加之于圣躬，及其与彼人问答之际，复申痿疾之说，且以左右媵属等语，白地妆撰，厚诬君父。此岂为人臣子所敢萌心，而发口者哉？噫！以兄与弟，名正言顺，陈请之际，何患无辞，而必以桓温之加于帝奕之痿字，笔之于奏文，申之于问答，至以媵御等说，随意敷衍，以实其诬？噫嘻痛矣！少有一分顾忌之意，戴天履地，安敢乃尔？无君不道，辱国诬上之罪，不可不严加惩治。<sup>⑫</sup>

他们认为三使与清朝交涉过程中使用“痿弱”、“痿疾”、“媵属”等词语，厚诬景宗，故必须将他们流放。

① 《朝鲜景宗实录》卷十三“景宗三年九月十日丙戌”。关于常明的生平，参见徐凯、陈昱良：《清代金氏常明史事考述》，《韩国学论文集》第15辑（2007年）。

② 李颐命：《疎斋集》卷十一，《影印标点韩国文集丛刊》第172册，首尔：民族文化推进会，1995年，第294页；正臣：《栎翁遗稿》，《影印标点韩国文集丛刊》续第53册，首尔：民族文化推进会，2008年，第118—119页。

③ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第368页。

④ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第376页。

⑤ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第411—412页。

⑥ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第412页。

⑦ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第419页。

⑧ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第421页。

⑨ 李健命：《寒圃斋使行日记》，《韩国汉文燕行文献》第13册，第434页。

⑩ 《朝鲜景宗实录》卷六“景宗二年三月二十六日辛亥”。

⑪ 《朝鲜景宗实录》卷六“景宗二年三月二十七日壬子”。

⑫ 《朝鲜景宗实录》卷八“景宗二年六月十九日壬申”。

虽然这并不是康熙帝的意图,但是他对朝鲜加强礼治的政策影响到朝鲜内政。当时,在少论派掌握政权的情况下所成的《景宗实录》中,关于这次奏请使在京的活动记录极为简略。而到乾隆四十三年(正祖二年,1778),老论派主导修纂了《景宗实录》,此时删除了对老论派不利的内容,且添加景宗年间党争背后的事情<sup>①</sup>。其中,他们在景宗二年3月26日条中,添加正使李健命派先来军官报告的奏请内容,此内容主要是康熙六十一年一月二十三日清朝大臣与朝鲜使臣对质、调查请封的对话。意味着三使在京外交交涉中并没有不敬之言,与此相反,他们努力得到清朝册封的允许。虽然册封世弟之事已经过去五十多年,但仍然影响到朝鲜的党争,因为这件事与老论的正统性密切相关。

除朝鲜国内政治问题外,康熙帝仍然对王弟被册封一事存有消极的看法。此次康熙帝特准册封世弟是在意朝鲜国王景宗“嗣续维艰”的问题。在调查此事时,三使的回答较为模糊,对于国王今后能否有子嗣的问题含糊其辞,而且礼部的最终意见为不准册封。然而,健康问题的判断是较为主观的事情,马齐正是利用这一点说服了康熙,特准了册封世弟一事。现在相关史料不足,无法确切了解其背后的内容。但是清朝向朝鲜派敕使,所下册封文书中明确可以看出康熙帝的想法,康熙帝在《颁诰命彩币勅》中说道:“朕惟父子相传,有国之常经,兄弟继及,一时之权道。”但是朝鲜“情辞恳至”,故康熙帝“勉允所请”,而最后说:“王如兆叶煤祥,吉占熊梦,王其再奏。”<sup>②</sup>实际上,勉强允准朝鲜所请册封。

## 五、结 论

康熙年间朝鲜请求册封并不是形式上的礼仪,是清朝礼治朝鲜的重要表现,其意义突出表现于康熙六十年清朝与朝鲜对朝鲜请封世弟交涉的过程中。康熙帝即位前,两国交涉过程中很少因为礼仪问题出现矛盾。而康熙帝即位后,“有效运用传统外交理念,采取多方面措施,积极争取朝鲜的事大以诚”<sup>③</sup>。从康熙十八年到康熙二十八年清朝由朝鲜外交文书违式,以罚银的方式,对朝鲜实施制裁。这种方式的“问罪”是单方面的惩罚,清朝难以得知朝鲜的回应。清朝平定三藩之乱后,与朝鲜的关系逐渐进入相对稳定的阶段,对朝鲜进行另一种“问罪”,便是康熙三十五年拒封世子与康熙六十年册封世弟事件。从此过程中看出清朝主导的“礼的言说”在实际外交中普及与推行的实态,以及朝鲜对其的反应。

康熙三十五年前,朝鲜向清朝奏请王、王妃、世子册封时,只在形式上呈交简略的奏文。但是康熙三十五年被拒绝册封后,次年再次奏请时,不仅准备了请封的奏文,还为说服清朝呈交了解释朝鲜册封正当性的奏文。当时,由于有拒封的前例,清朝官员不敢收受贿赂,且清朝拒封的依据是《明会典》中的规定,在此情况下,朝鲜只能靠“礼的言说”说服清朝。

康熙六十年,朝鲜与前次一样,呈交原奏文与别奏文,旨在说服无有前例的世弟册封,但是此过程并不顺利。康熙帝对请封世弟有质疑,指示内阁大臣审问朝鲜奏请使臣。审问后,再命礼部商讨能否允准朝鲜请封,礼部最终由典例不符建议拒绝册封。而康熙帝采纳大学士马齐的建议,考虑到朝鲜内部的稳定,特准册封朝鲜世弟,与此同时向朝鲜警告,兄弟继及,只为一时之权道。

康熙帝通过这两起册封事件,让朝鲜接受清朝主导的礼制秩序,且在礼治上提高了清朝的权威。此后,朝鲜向清朝奏请时,如感到名分薄弱,且为说服清朝,除原奏文外还要一起呈交别奏文强调名

<sup>①</sup> 《朝鲜景宗修正实录》卷三“景宗二年三月二十六日辛亥”。关于《景宗实录》的修纂过程与其意义,参见[韩]吴恒宇:《〈景宗实录〉的编纂与修正》(『경종실록』의 편찬과 수정),《民族文化》(韩国)42,2013;[韩]허태웅:《从〈景宗实录〉与〈景宗修正实录〉比较来看老论的政治义理》(『景宗實錄』과『景宗修正實錄』의 비교를 통해서 본 老論의 정치 의리),《史学研究》(韩国)112,2013;张光宇:《朝鲜王朝后期政治与实录纂修——以〈景宗实录〉的修正为中心》,《当代韩国》2015年第2期。

<sup>②</sup> 韩国国史编纂委员会编:《同文汇考》原编卷二《封典二》“颁诰命彩币勅”,第1册,第43页。

<sup>③</sup> 宋慧娟:《康熙帝对朝鲜政策透析》,《社会科学战线》2005年第6期。

分,而在准备奏请过程中相当担忧是否能奏请成功。例如,雍正二年(英祖十三年,1737),朝鲜奏请册封世子。朝鲜国王英祖册封的世子并非王后所生,而是庶妃所生,且年纪尚小,只有两岁,在正统性与名分上较为薄弱。从康熙年间请封世子与世弟的前例来看,难以预测请封的成功,故英祖十分在意此次的使行。是年五月二十四日上廷时,徐命均向英祖报曰:“今兹奏请文,外议皆谓务主恳切,若以东朝企待之意为言,则似好矣。”英祖回曰:“今此奏请,事体虽重,彼国异于皇明,何可以此藉重?只以予春秋渐高,企望甚切为辞可也。”<sup>①</sup>由此可知,康熙帝对朝鲜实施礼治得到不少成效。

清朝礼治的效果与朝鲜内部党争密切相关。17世纪后期,围绕礼讼之争等礼制问题各党派之间的争论激烈,获得礼制的主导权对党派的生存事关重大。在这样的政治环境中,虽然朝鲜怀着“小中华”意识,并不认同“夷狄”清朝是天朝,但是如果没有顺利得到册封的话,随时都会激发朝鲜内部政治的争论,甚至威胁到王权的正统性。而且,清朝在朝鲜请封时,往往以《明会典》为依据挑出礼制问题,表示清承明制的连续性与其依据的正当性。故此,朝鲜较为容易受到“问罪”形式的清朝礼治。

总之,为了“不让朝鲜离开礼的世界秩序”<sup>②</sup>,康熙帝对朝鲜逐步加强礼治,朝鲜对其以“礼的言说”应对。从雍正年间开始,《清实录》等清朝官方文献中常常出现“恭顺”一词来描述“朝鲜”,其意味着对清朝而言,进入雍正时代,朝鲜“恭顺事大”,稳定地置于以清朝为中心的“礼”之世界秩序。

[责任编辑 范学辉]

① 《朝鲜英祖实录》卷四十四“英祖十三年五月二十四日辛亥”。

② [日]夫马进:《明清时代中国对朝鲜外交中的“礼”与“问罪”》,《明史研究论丛》第10辑,第300页。

# 感通本体引论

——兼与李泽厚、陈来等先生商榷

蔡祥元

**摘要:**儒家哲理的关键问题是:一种源自人心的仁爱情感如何能够成为贯通物我内外的天人之道。当前学界对此问题主要有实体论与情感论两种不同的回答。实体论凸显了仁道的形而上之维,但它在完成仁道形而上学建构的同时,使其脱离了仁者之仁的本意,沦为一种抽象的形而上学实体。情感论回归仁者的原本情感体验,避免了仁道的抽象实体化,同时却陷入了经验主义的困境。感通本体论以感通为视角,揭示仁道如何能够既立足仁者之仁,又能够超出仁者的主观性限制,成为贯通物我内外的枢机。

**关键词:**仁体;情感;仁道;感通

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.09

余英时借康德对传统形而上学的批判,对新儒家重构儒家道统的做法提出了深刻而尖锐的批评,认为其思想关键处是一种“超理性的证悟”的“特殊的信仰”<sup>①</sup>。余英时这个指责针对的不只是新儒家的论证,它同时也对儒家“天人合一”的思想道统提出了挑战。如果儒家思想之道统不能用理性的方式来作出说明,那么,作为儒家乃至整个中国哲学之核心理念的“天人合一”思想都将有可能沦为一种迷信的残余,或者即康德所说的“先验幻相”。当代儒学中的实体论与情感论可以视作对余英时上述责难的某种间接回应,它们都试图以更加理性化的方式来重构儒家道统。实体论的主要代表是陈来的仁学本体思想,情感论则包括李泽厚的原始情感论、蒙培元的普遍情感论与黄玉顺的纯粹情感论等不同主张。下面的考察将表明,这两种思路都难以真正跨越康德给形而上学思辨划下的界限。实体论有失于概念思辨,可能导向抽象的形而上实体;情感论通过返回情感本源避免抽象的实体建构,却陷入了经验论的思想困境,无法挺立儒家道统中的天地精神。

下面我们将以考察实体论与情感论之间的张力为契机,重溯宋明道学开端处的文本,表明其中蕴含着一个以感通为本体的思想维度。此维度可以吸收情感论不离仁者的思想初衷,以仁者为仁体的“身体”保证,避免仁体成为抽象的形而上实体。与此同时,通过追溯仁者之仁的发动端倪,从经验情感的根子处剥离出一个不同于经验情感的先行开道的可能性,以此表明它为何能超出自身而达乎他人、达乎天地万物,从而又确保了仁道的形而上之维。

## 一、儒家思想哲理的根本问题

仁是儒家思想的核心概念,在不同的语境中有不同含义,大致包括如下三个层面:情感经验层面的仁爱,伦理层面的仁性与形而上层面的仁道。

**作者简介:**蔡祥元,山东大学儒学高等研究院副教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系山东省社会科学规划项目“孔孟之道的当代阐释”(15CWHJ16)的阶段性成果。

① 余英时:《犹记风吹水上鳞——钱穆与现代中国学术》,台北:三民书局,1991年,第72-73、97页。

仁爱指的是一种仁者爱人的具体情感。“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”（《论语·颜渊》）这种情感经验层面的爱并不直接体现儒家思想的特征。爱的情感，每个人都可以有所体验，每个民族、每种文化都会有相关的观察与描述。仁性则是在观察、体验到仁爱的基础上，对仁爱情感之何所来的一个推定。我们为什么会具有仁爱的情感？它肯定与我们天性里的某些东西有关。把这种天性称为仁性或仁爱之性，这也没有什么问题。没有它，仁爱的感情就没有着落。但是，这个设定本身也不必是儒家的。儒家思想哲理的独特性在于把这个仁爱天性作为人之为人的根本，也即作为人的本性。至此，儒家的特点才显示出来。

但是，问题也就来了。人有七情六欲，它们在人的天性里皆有其根据，为什么偏偏把与爱相关的天性作为人的本性呢？当孟子把恻隐之心作为人性之本的时候，告子就提出了反对意见。但是告子没有意识到，孟子辩护的关键在于他区分了两种不同的性：一种是自然的天性，这是人与一般生物尤其是动物所共有的自然本性；另一种是人与动物相区别的性，那才是人性。孟子说的性善是着眼于后者而言的。“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也……”（《孟子·公孙丑上》）孟子所观察到的那几个“善端”，是动物所不具有的，动物不会恻隐、不会羞恶。告子的辩驳则是着眼于第一种性展开的，在这个意义上就没有切中孟子思想的要害，也就不构成对它的反驳。

不过从证明的角度看，孟子的理由还不能说是充分的。他只是表明了恻隐之心是源发的，是动物所没有的，但是要论证仁性就是为人之本，还需要进一步表明，除了仁性以外，人与动物没有其他的本质性区别。这方面讨论，告子没有继续，孟子也没有展开。我们知道，西方文明传统从苏格拉底甚至可以说从巴门尼德开始，就把一种与感觉相对的理性（或理智）作为人的本质特性。与仁性不同，理性着眼点是对真理的认知与把握。至于仁性根本还是理性根本，这是可以争议的。不过，既然它们都关乎人与动物的本质区别，它们之间也就没有截然的对错之分，只是一个方向性的选择。在文明发端之初，选择哪个方向，会影响后面整个文明形态的开展。关于它们各自的是非得失，这里就不展开了。现实就是，孔子、孟子为华夏文明作了一个选择，因此影响并塑造了华夏文明的基本形态。

选择仁性作为人的本性，也还只是一个开端。儒家之为儒家，单靠这个选择，它的独特性并不能得到完全彰显。仁之为仁，还在于它的第三个维度，也即作为形而上层面的贯通物我内外的天人之道。仁道说的是这一形而上层面的仁。在儒家传统中，对于形而上层面的仁有不同的命名，比如仁体、仁理、仁道乃至仁心等，都是着眼于这一层面而言的。就像牟宗三指出的，这几个词在宋儒那里是可以通用的<sup>①</sup>。虽然仁道思想已经隐含在孔孟的文本之中，但是，到明道这里才以“仁者浑然与物同体”“仁者以天地万物为一体”（《二程遗书·二先生语二上》）的形式得到明确的表述。明道的论断，与孟子性善之论有一个关键不同。孟子的论述更多还是从伦理层面考量人之为人，“仁也者，人也”（《孟子·尽心下》），明道则将这一考量提升到形而上的高度。在他这里，仁不仅仅要使人成为人，还要与天地万物的存在相互贯通。由此，儒家的思想哲理被注入了一个新的视角，也即：从孔孟的人伦之道走向了贯通物我内外的天人之道。

由此而来的问题就是，这种源自人性的情感如何能够超出人的主观性限制，达到与天地万物共为一体的状态？这个道理就不像前两者那么自明了——不仅不自明，甚至有违常理。这个道理如果讲不明，那么儒家哲理的独特性也就出不来。当代儒学界的实体论与情感论都是针对此问题展开的。

① 牟宗三：《心体与性体》（中），上海：上海古籍出版社，1999年，第179页。



## 二、仁学本体论之得失

陈来的《仁学本体论》是对儒家形上本体的最新发明。正如他在该书前言中指出的,此书不只是单纯介绍仁学思想,而且是重构一个新的仁学本体论<sup>①</sup>。该书对仁学本体的重构,也得到了学术界的广泛认可,被认为是原创的、精细的,能够代表当代儒学研究的最新发展<sup>②</sup>。该书对其思想切入点的展示主要集中在前言与第一章“明体”中,其核心内容可以概述为仁体。虽然仁体的观念在宋明时期已经提出过,但是陈来指出,在宋儒那里,仁体主要被理解为心性之体,而在他的论著中,仁体主要作为本体论、宇宙论的观念来使用(《仁学本体论》,第29页)。

陈来对仁体的阐发大致分为两个方面:一体之仁与生生之仁。这两方面内涵宋儒仁体思想中都有,但《仁学本体论》有自己的视角。在作者看来,宋儒的“一体”主要限于仁者所要达到的某种(主观)境界,而他的仁体则要进一步克服万物一体对仁者的依赖,把一体作为万物的本然状态来对待,从而突出万物一体的本体论内涵(《仁学本体论》,第30页)。生生之仁同样如此。宋儒虽然也从生生讲仁,把生生之仁与万物一体关联起来考察,但作者认为,他们对于这种关联本身并未给出足够的证明(《仁学本体论》,第37页)。这就表明,作者对于两者的关联将给出更为明证的阐发。把生生与本然状态合在一起,可以看到,仁体乃是一种生生不已的万物本然之体。以此,笔者把仁学本体的哲学立场解读为有机实体论。作者也多处点出仁体乃是有机关联之整体,比如:“此一体既是整体,又是关联共生的整体,指整体内各部分各单元之关联共生,即此便是仁体,便是本体。……一体不仅是总体,更重要的意义在于强调一体之中的有机关联。”(《仁学本体论》,第30-31页)“万物一体之一体,内在包含了万物有机关联的思想,同时又表现了有机整体的观念。”(《仁学本体论》,第74页)此种有机实体的思想,确实说出了某些隐含在程朱理路之中、但没有被明确说出的观念。

进一步阅读论述“仁体”的相关章节可以发现,此有机实体的思想来源主要是斯宾诺莎的实体论与怀特海的过程哲学。一方面,该书把实体解读为万物存在及运动变化的根本原因,比如,“宇宙万象及其运动的根源和依据”(《仁学本体论》,第17页)、“活动流通的内在动因,是宇宙活动力的动源,……动之‘机’就是动力因”(《仁学本体论》,第42页)、“天地之心是指天地运动的内在动力因,是宇宙生生不息的内在根据和根源,这与作为法则、规律的理的含义是不同的”(《仁学本体论》,第43页)等等。这一从“原因”角度理解本体的思路明显带有斯宾诺莎实体观的影子。该书“绪言”中也明确指出,斯宾诺莎的实体论与中国哲学的实体观是相当接近的(《仁学本体论》,第15页)。

另一方面,把仁体作为万物有机关联的思想则借鉴了怀特海过程哲学的视角,比如说仁体“乃是此物生生不已的生机,由此仁而有此物之生长不已,由此可知仁即是万物充满生命活力、生生不已的生机”(《仁学本体论》,第43页),是“一个整体的存在,动态的存在,过程的全体”(《仁学本体论》,第13页)。该书也提及怀特海的观点作为自己思想的佐证,“还是怀特海说的对,‘哲学的关键就在于要在个体性和存在的相关性之间保持平衡’”(《仁学本体论》,第71页)。对比作者对仁体的设定与怀特海形而上学的原则,可以更清楚地看出它们的对应关系:

吾人仁体说之本体的设定,乃在设立世界存在、关联、生生与运动的根源,此根源不是宇宙发生义,故本体非第一推动者。而是宇宙时时有、永不枯竭的内在根源。(《仁学本体论》,第12页)

怀特海重建形而上学必须依赖于几个主要原则,动态原则、过程原则、关联原则和生成原则。(《仁学本体论》,第72页)

因此,该书的仁体观可以看作是斯宾诺莎的原因观与怀特海的过程观的结合,也即:把有机关联

① 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第1页。后引此书皆随文夹注书名及页码。

② 参考杨立华、赵金刚整理:《中国哲学再建构的当代路径——由〈仁学本体论〉展开的对话》,《哲学动态》2015年第5期。

的整体作为万物的根本原因,从而使仁体具有了本体论宇宙论的意谓。借助西方哲学的视野,重构中国哲学基本论题,这是没有问题的。当年宋明理学的整个思想建构就是通过与佛老的对话展开的,在拒斥佛老的同时,也暗中吸收了不少它们的思想。问题在于,这个视野是否足够契合儒家哲理的思想内涵。

在笔者看来,无论是斯宾诺莎的实体或原因概念,还是怀特海的有机或过程思想,都难以完成这个使命。以此来建构的仁体说或有机实体论,将面临如下问题与挑战。

首先,将这两个概念整合在一起是有问题的。作者没有明确意识到,斯宾诺莎的原因观与怀特海的过程哲学是两个不同层面的东西,它们之间充满难以调和的张力。怀特海建构过程哲学,其目标就是要消除传统形而上学中的本源、原因等实体概念,欲借过程自身来说明实在。这是一种主张过程即实在的思想立场。在怀特海看来,正因为万物本身就是有机关联的整体,就是变化不已的实在自身,所以,根本不需要在此实在背后再设立一个“终极原因”来作为“推动者”。事实上,他对斯宾诺莎的实体观提出过明确的批评:

有机哲学与斯宾诺莎的思想体系有着密切的联系。但是与之不同的是,有机哲学抛弃了思想的主—谓形式,因为它关注这种形式直接体现事实最根本特征的前提。结果就避免了“实体—属性”概念;并且以动态过程的描述代替了形态学的描述。……一方面,使过程成为终极的东西;而另一方面则使事实成为终极的东西。<sup>①</sup>

怀特海的过程哲学与斯宾诺莎的实体论之间的矛盾,在陈来的论述中也有体现。比如,他一方面指出仁体是宇宙的动力因,同时又指出它不是亚里士多德实体论中的第一推动者(《仁学本体论》,第72页)。我们知道,动力因概念源自亚里士多德的四因说。根据亚里士多德的说法,事物的运动变化总有一个导致其运动变化的推动者,这个推动者就是动力因。既然运动者必有推动的原因,如此推下去,必然推出存在一种最终的、最初的动力因,它是不动的。因为如果它也是运动的话,那么,还需要一个新的动力因。这个不动的推动者,就是第一推动者<sup>②</sup>。由此可见,第一推动者与动力因这两个概念是互相关联的。如果把仁体解读为动力因,那么作为仁之本根的道体,也即太极,作为不动的推动者(“但太极实体自身则不动,无一息不停止”<sup>③</sup>),就是第一推动者——除非首先表明,文中的动力因不是亚里士多德意义上的动力因。这是过程哲学与传统实体哲学之间的矛盾。根据传统实体论,应该存在并设定一个根本原因。根据过程哲学,这样一个设定是多余的。所以,陈来一方面循实体论思想指出仁体乃是根本的动力因之后,另一方面又按照过程哲学的思路,否定了第一原因的存在。

其次,这种有机关联之整体的思想与儒家哲理之间也“貌合神离”。将事物的质的方面类比为有机生命,从而整个宇宙被类比为有一个有生命的有机体,相比传统机械论的宇宙观有某种改进。陈来也有这个意图<sup>④</sup>。这种思想在西方哲学中早有尝试,被称为活力论,在历史上是针对机械论提出的。但是,这种有机实体并不能真正克服机械论之蔽,它本质上跟机械论一样,依然是一种实在论,只不过一个是机械实在,一个是生命实在或有机实在<sup>⑤</sup>。活力论之所以不能克服机械论之蔽,是因为它们在思想方法上是一致的,即都是一种形而上的概念思辨。怀特海本人明确指出,他的过程哲学就是

① [英]怀特海:《过程与实在》,李步楼译,北京:商务印书馆,2011年,第15页。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》1071b5,苗力田译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第249页。

③ 陈来:《仁学本体论》,第20页。

④ 陈来:“一个充满生机的宇宙不是一个机械的宇宙,必然是一种动态、有机、联系、创造、和谐的有机整体,生生有机体的根本特征是活动,活动表现为过程,整个宇宙,包括自然、社会和人的生命,都是一个个生生不息的能动的过程。”(《仁学本体论》,第38页)

⑤ 柏格森对决定论的批评,参见[法]柏格森:《时间与自由意志》,吴士栋译,北京:商务印书馆,2014年,第105-107页。

以这种方式展开的,其意图是“力求构成一种融贯的、合乎逻辑的、必然的普遍观念体系”<sup>①</sup>。作为儒家思想之精髓的天道、天命等观念能以这种合逻辑的、必然的方式建构出来吗?它们可能成为这样一种普遍化的观念体系吗?也许正因为这种貌合神离,虽然该书对有机关联整体思想进行了详尽的剖析与建构,但它透露出来的“气象”却与我们在读宋儒文本时所感受到的那种“天地气象”总有出入。

第三,仁体观念并不能克服朱子理学之蔽。陈来明确指出,朱子的理学思想是其仁体观念的思想来源。“无论如何,朱子的仁体论和仁气论,特别是他重视流行统体的思想,他的以仁为实体、总体的思想,为仁体论建构提供了重要的依据和方向。”(《仁学本体论》,第46页)与此同时,陈来也对朱子理学提出了明确的批评。在他看来,朱子将伦理法则提到本体的高度,夸大了规律的独立性与普遍性,从而导致了理在气先、理在物先的错误观点<sup>②</sup>。《仁学本体论》构思仁体观念的思想动机,就是要把“流行统体”的“气”作为本体,以克服朱子理学中“理在气先”的思想困境。如果说朱子理学的基本思路是把人伦法则先天化,使它成为物我所共有的“天理”的话,那么《仁学本体论》的仁体则是将这一基于人伦的“先天法则”替换成“先天实在”(“有机关联的整体”)。相比“有机关联”这种“先天实在”,在我看来,先天法则更接近道。毕竟,道乃万物由之以成的东西。如果朱子的天理都因此而可能有沦为抽象、空洞道理的危险,那么,这种先天的有机实在如何能避免陷入同样抽象的形而上思辨呢?

因此,虽然该书的仁体观切中了儒家思想哲理的关键问题,并意欲打开一个理解儒学道统的新视野,但是,要将此视野贯通下去而完成对仁学本体的重构,在我看来,还有不少问题需要得到进一步回答。

### 三、情感本体论之得失

与陈来所主张的实体论建构不同,不少学者试图从情感角度重建仁学的形而上学。他们都对实体论建构提出了批评,认为仁爱情感才是儒家思想哲理的立足点。他们对情感有不同的理解视角,大致有如下几种代表性观点,分别是李泽厚的原始情感论、蒙培元的普遍情感论与黄玉顺的纯粹情感论。

#### (一)原始情感论

根据李泽厚自己的回顾,他在1980年代初期就提出了“情感本体论”的主张<sup>③</sup>。情感本体论是针对实体论提出的。他认为牟宗三等现代新儒家参照西方哲学传统重新建构儒学本体论的做法存在严重问题。这种思想建构中含有明显的实体论倾向,而此倾向与儒家思想传统是隔膜的。“牟宗三和现代中国学人则受西方哲学影响,以‘仁体’、‘道体’等等作为超越经验现实世界的本体。”(《由巫到礼,释礼归仁》,第122页)其原因在于他们没有看到先秦儒家讲心性时都离不开情。牟宗三体系核心的“内在超越说”也并没有因为吸收康德哲学的框架而克服宋明理学本身的巨大矛盾,内在超越依然是一种超越,隐含着本体与现象的割裂,从而与注重“天人合一”“体用不二”的中国思想传统难以有效沟通<sup>④</sup>。

在李泽厚看来,此传统的根源在先秦原典,它可进一步追溯至远古的巫史传统。而只有追溯至这样一个远古传统,中国古代的“天命”“天道”“天意”才具有某种直接的可理解性:

我以为,对中国文化和中国儒学特征的探究,应该再一次回到先秦原典。我多次指出,中国

① [英]怀特海:《过程与实在》,第9页。

② 陈来:《朱子哲学研究》,上海:华东师范大学出版社,2000年,第150页。

③ 李泽厚:《由巫到礼,释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第29—30页。后引此书,仅随文夹注书名及页码。

④ 李泽厚:《说儒学四期》,上海:上海译文出版社,2012年,第8—9页。

之不同于西方,根本在于它的远古巫史传统,即原始巫术的直接理性化。它使中国素来重视天人不分,性理不分,“天理”与人事属于同一个“道”、同一个“理”。从而,道德律令既不在外在理性命令,又不能归纳为与利益、苦乐相联系的功利经验。中国人的“天命”、“天道”、“天意”总与人事和人的情感态度(敬、庄、仁、诚等)攸关。<sup>①</sup>

考虑到李泽厚希望回归远古的巫术传统来获得对天人合一的原初理解,他的情感本体论可以称为原始情感论。他指出,巫术传统的礼仪制度与规范并不是世间的人与人之间的相互约定,而被强调为天地宇宙的普遍法则,这套法则由巫师们所掌握,用来与天地和神明相沟通(《由巫到礼,释礼归仁》,第51页)。所以,巫礼中的原始情感自然包含着某种天人合一的观念。据此李泽厚又进一步指出,儒家传统的基本观念都需要回归这种原始情感才能得到清楚明白的说明:

因之孔子所要“追回”的,是上古巫术礼仪中的敬、畏、忠、诚等真诚的情感素质及心理状态,即当年要求在神圣礼仪中所保持的神圣的内心状态。这种状态经孔子加以理性化,名之为“仁”。(《由巫到礼,释礼归仁》,第30页)

但是,这种原始的情感体验是多数原始思维都会具有的。根据列维-布留尔的考察,原始思维是以“万物有灵”为基础展开的,它们相信灵魂可以脱离身躯而存在,万物之间(包括人与物之间)存在着一种神秘的“互渗”关联<sup>②</sup>。巫术就是他们与自然打交道的方式。李泽厚也明确指出,他之提及“巫”所着眼的就是“自人类旧石器时代以来各民族都曾有的原始人群的非直接生产性的歌舞、仪式、祭祀活动”(《由巫到礼,释礼归仁》,第39页)。儒家的礼仪与远古巫礼有某种渊源关系,这是正常的。儒家德性背后有某种原始情感的渊源,这也是可以理解的。但是,既然这种原始情感乃是原始民族所共有的,对它的考察就不足以显示出儒家情感之独特性。

理解儒家天人合一的关键并不在于回到这种原始思维,而在于把握周公的制礼作乐以及孔子的践仁知天,是如何实现对此种原始思维的“超越”的。事实上李泽厚也注意到了这个关键的区别,并指出周公的“制礼作乐”与孔子的“‘释’礼‘归’仁”可以帮助完成对原始思维的超出(《由巫到礼,释礼归仁》,第31页)。可是对这个“可以超出”的可能性本身,李泽厚并未具体展开,并且坦言由于文献的缺乏,他只是在给出一个猜测性的论断,而无法给出正面回答:“但这两者(‘巫’和‘礼’)是如何具体转换和衔接的呢?文献无征,史料缺乏,与拙前文一样,这里提出的仍然只能是猜测性的论断。”(《由巫到礼,释礼归仁》,第40-41页)

如果说西方文明对原始思维的超越是以理性、逻辑为特点,那么,儒家的超越则是以德性为立足点展开的。理解儒家天人关系思想因而就不在于回到原始情感,而在于把握它对原始情感的超出。没有这种超出或“超越”,儒家的天人合一就只是一种具有迷信色彩的原始思维而已。儒家仁道传统与原始巫术存在某种事实上的渊源关系,这是可以理解的。但是,仁道的本质更在于它是如何超出原始思维的。在这个意义上,可以说原始情感论的整个讨论并未抓住仁道的思想焦点。

## (二)普遍情感论

蒙培元同样立足情感本体的立场对实体论提出批评。他认为,中国哲学本体的立足点在人的作用心上,本体离不开此本心之大用,而熊十力的体用论与牟宗三的心体、性体都走上了实体论,没有真正立足“作用心”来开显本体。他说:

中国哲学讲“本体心”或“心本体”,但这并不是实体意义上的本体,而是指本体存在或存在本体,它是本源性的,但又是潜在的,没有实现出来的。它要实现出来,则必须通过“作用心”,或呈现为“作用心”。由作用而显其本体,或由功能而显其本体,本体必然表现为作用或功能,这就是中国哲学的“本体论”。对此,熊十力先生曾有过精辟的论述,但他没有同实体论划清界限。

<sup>①</sup> 李泽厚:《说儒学四期》,第14页。

<sup>②</sup> [法]列维-布留尔:《原始思维》,丁由译,北京:商务印书馆,2014年,第80页。

后来,牟宗三先生也大讲“心体”与“性体”,却完全走上了实体论。<sup>①</sup>

此作用心的立足点就是人的情感。当然,个人的情感体验不可避免地具有相对性、主观性,因此,能够为本体奠基的情感不应只是个体的仁爱之情,而是需要对它有一个超越,从而成为某种具有普遍意义的情感体验:

仁作为心灵境界,是人的生命价值和意义的最高标志。它虽以心理情感为基础,但又必须超越情感,成为普遍的存在方式,这样,就同个别的心理现象、个人的情感欲望有了区别。只有从超越的层面看,仁才是境界,否则,便只是一些个别具体的情感活动,没有普遍意义。<sup>②</sup>

那么如何超越情感的个人性而成为具有普遍意义的仁爱情感呢?蒙培元指出,仁的根源不在对象之中,而在人心之中,它的基础就是同情心与爱这种道德情感。虽然这种道德情感源自个人内心,但是,人会设身处地为他人考虑,我认为痛苦的事情,别人也会认为是痛苦的,从而我不愿意的事,也不会施加于别人,这是人之常情。这种推己及人的人之常情就是仁,这样它就已经不单是个人的情感体验,而是包含了某种“理性”,从而成为一种普遍化的情感<sup>③</sup>。这种普遍化的情感不仅可以超出个人达乎他人,还可进一步达乎天地万物。

但是,这种意义上的普遍化和超越,并没有真正超出经验。首先,此种普遍化主要是一种基于同情心的推己及人。这就表明,它的基础是“同情心”,这依然是一种情感。其次,虽然同情心可以帮助我们超出个人化情感,将对自我的爱投射到他人甚至一般的事物上去,从而将“私爱”转变为具有普遍性的“仁德”,但是,这不过是转移并增加了爱的对象,从爱个人转变为爱他人、爱万物,这里的“爱”始终还是同一个层面的东西,都是经验情感层面的爱。根据这一思路,仁者与物同体,就会失落为对天地万物的“关怀”或“情怀”。“前面说过,仁的境界不仅是普遍的人间关怀(如‘四海之内皆兄弟也’),而且是一种宇宙关怀,比如‘知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿’(同上),就表现了这样的情怀。”<sup>④</sup>这种普遍关怀只是增加了关爱的对象,把它作了数量上的推广,关爱本身依然是情感经验的,依然是个体性的情感。

### (三)纯粹情感论

黄玉顺的生活儒学中同样蕴涵着一种以仁爱情感为本源的思想。他通过区分仁爱的三个层级——也即本源之仁,形而下之仁与形而上之仁——来表明仁爱情感的本源性地位。本源之仁是生活儒学的思想立足点,形而下之仁与形而上仁则是他对以往乃至当代种种仁爱观的总结与批评。

简言之,形而下之仁指的是日常经验层面有关仁爱的道德情感以及相关的行为规范。这与笔者开头提出的经验层面的仁爱大致相当。这是仁爱思想的出发点。当我们从哲学上反思仁爱情感以及相应行为规范来源的时候,就走向了形而上之仁。形而上之仁是针对所有仁爱观念的形而上学建构。在黄玉顺看来,无论是形上实体,还是形上主体(包括“心体”“性体”),它们都是形而上的设定。他认为,这些设定的根源都是未明的,还需要得到进一步的追问,由此导向作为生活儒学思想核心的“本源之仁”。“本源之仁”不仅是形而下之仁(包括经验层面的相关道德情感与道德规范)的根源,而且是一切形而上层面绝对本体或实体(形而上之仁)的根源<sup>⑤</sup>。为了更好地理解本源的仁爱,他还区分了道德情感与本源情感。人的情感发动起来以后,情感有善有恶,这种与善恶相伴随的情感就是道德情感。但是,本源情感不同,它指涉的是情感的原初发动本身。在情感的发动之初,还无善恶,见孺子入井发动怵惕惻隐之心,这种情感是先于善恶的,这是仁之端。这个是本源层面的情感。当

① 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第11页。

② 蒙培元:《心灵超越与境界》,第139页。

③ 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第57页。

④ 蒙培元:《心灵超越与境界》,第144页。引文中的“同上”,指的是《论语·雍也》。

⑤ 黄玉顺:《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第87页。

我们随后把这个扩而充之,把它作为人心之大者确立以后,它才成为道德情感<sup>①</sup>。

不仅如此,黄玉顺还通过“生”“存”“在”等关键词的训释进一步指出,它们都指向这样一种“本源情境”,此本源情境是前对象化、前概念化的,是一切思想观念的根源<sup>②</sup>。生活儒学中的“生活”与“存在”都是就此本源情境而言,在这个意义上,生活与存在是一回事。“这样的作为生活的存在,或者作为存在的生活,那是先在于、先行于任何存在者的,所以,这样的生活,我把它叫做‘本源情境’。”<sup>③</sup>这里作为大本大源的生活或存在就是仁爱。本源之仁就是这个意义上的本源。因此,作为本源的仁爱,指的是原初的仁爱情感,它刚刚发动,一切思想观念还未介入。这种纯粹的原初情感乃是后来形而上学建构的根源。在这个意义上,笔者把他的生活儒学称之为纯粹情感论。所谓的本源,只不过是未经形而上学概念加工过的情感:“所谓‘最高’境界,就是自觉地回到最初的真切的仁爱情感,此乃是对形而上学的超越。”<sup>④</sup>

与原始情感不同,纯粹情感不必回溯到原始社会状态就能得到理解,它就在我们生活的当下运作着。在这个意义上,它比李泽厚的原始情感更具本源意味。由于它明确悬置并区分了经验层面的道德情感与本源层面的“善端”,从而也有可能比蒙培元的普遍情感更具“普遍性”。但是,纯粹情感论虽然克服了观念化的瓶颈,它由此却可能走向观念的对立面,也即走向经验,因为这种“真切的仁爱情感”很容易被看作一种仁爱的“纯粹经验”。虽然它不同于传统的经验主义,但是它很难与当代改良过的经验主义划清界限,后者同样意识到了日常经验的不纯粹性,里面总已经夹杂了不少“思想观念”。詹姆士把那种未经任何观念加工过的生活之流称作“纯粹经验”:

我把直接的生活之流叫做“纯粹经验”,这种直接的生活之流供给我们后来的反思与其概念性的范畴以物质质料。<sup>⑤</sup>

根据这种纯粹经验主义的基本思路,一切经验发端之初都是原初的。人的情感体验并不只有仁爱,七情六欲都是情感,它们在发动之处都可以是真切的、原初的、不夹杂任何思想观念。那么,黄玉顺主张的本源情感是否是这种意义上的本源情感呢?如果是的话,那么他如何表明仁爱这种情感在发动之初相比其他情感具有更多的本源性地位,并能够为其他一切情感乃至为万事万物的存在奠基?另外,把爱的情感从其他情感中孤立出来,作为本源情感,这种选择本身是否也已经受某种形而上观念的影响?如果不能表明这种真切情感与其他纯粹情感之间的区别,那么,纯粹情感论也就同样无法克服经验论本身可能导向的怀疑论困境。

总之,与实体论不同,情感论强调儒家哲理的立足点是人的情感。虽然论者们看到了传统经验论的困境,但无论是原始情感论、普遍情感论还是纯粹情感论,都无法说明情感相对经验本身的超出,从而也就无法恰当地说明儒学传统中的那个“超越”维度,也就无法说明儒家的天人一贯的超越传统。在这个意义上,陈来对情感论的批评是恰当的。他认为只有爱的情感,不足以挺立仁学传统。“西方哲学是爱智慧,中国儒学是爱的智慧。爱的智慧就是仁学,就是仁学本体论,没有仁学本体论,即使有仁爱,也还不是爱的智慧,不是仁的哲学。”(《仁学本体论》,第11页)但是,既然仁学是爱的智慧,这就意味着它也不能脱离仁爱情感。如果说实体论之蔽在于将本体脱离了仁者之仁,从而失落为抽象实体,那么情感论之蔽则在于从根子处抹去了形而上之本体,将其还原为情感之用。

通过上述与实体论和情感论的对话我们可以发现,以仁为本体的儒家形而上学传统应当既立足仁爱情感,又能超出情感经验的主体性限制,这才是仁道之所依。陈来也注意到了此“超越”的重要性,“仁既是最后实在,故能超越经验,但又不能脱离经验。仁是本体、生机、本性,故不是情感,情感

① 黄玉顺:《生活儒学讲录》,合肥:安徽人民出版社,2012年,第31页。其中引文出自《孟子·告子上》。

② 黄玉顺:《生活儒学讲录》,第24—26页。

③ 黄玉顺:《生活儒学讲录》,第24页。

④ 黄玉顺:《儒教问题研究》,第88页。

⑤ [美]威廉·詹姆士:《彻底的经验主义》,庞景仁译,上海:上海人民出版社,1987年,第49—50页。

只是用,但仁学本体论立体而不遗用,但不能以用为体”(《仁学本体论》,第39页)。事实上,李泽厚也曾指出过仁爱情感具有一个“既……又……”的维度,“这种文化精神以‘即世间又超世间’的情感为根源、为基础、为实在、为本体”<sup>①</sup>。可惜的是,这样一个“既(即)……又……”的思想精神,无论在陈来的仁学本体论中还是在李泽厚的情感本体论那里,都没有得到充分的剖析与展示。

感通本体论将以此问题的可能性为引线,尝试在实体论与情感论“之间”走出第三条道路。

#### 四、感通本体论的思想立足点

为了更好地理解感通本体的意谓,这里先对“本体”一词的使用作些澄清。在今天的学术语境中,“本体论”通常用作西方哲学中“ontology”一词的译名,这样“本体”一词就对应于西方形而上学传统中的“on”(存有、存在、物之所是)。但是,考虑到中国传统哲学也把万物之所以然的根源或根据称作“本体”<sup>②</sup>,这个翻译就有问题了,因为对于何谓本体,它给出了一个不同于西方的回答,这个回答就是“道”,这是一种从根子上有别于“on”(存在)的本体。如果要加以区分的话,可以把西方形而上学传统中的“ontology”译为“存在论”(这已经是当下通行译法),相应地,把中国形而上学传统称为“道本论”(Dao-logy)<sup>③</sup>。感通本体论说的就是中国道本论传统中的仁道思想。

事实上,蒙培元已经指出了感通在儒家哲学思想中的重要性。他指出,儒家哲学的本体离不开作用心。这里的作用心是就心灵与外界事物的相互感通而言的。他还表明,这种感通不是感知或认识意义上的,而是存在意义上的。这就已经具有了某种感通本体论的意谓。“中国哲学所谓‘感应’或‘感通’之学,在很大程度上是指心灵与外界事物的相互关系而言的。但不是感知与被感知的关系,或认识与被认识的关系,而是存在意义上的潜在与显现的关系,即所谓‘寂’与‘感’、‘隐’与‘显’的关系。”<sup>④</sup>但是,蒙培元这里的感通主要指潜在的东西进入了显现状态,这种“显一隐”视角下的感通,在笔者看来,还不足以真正彰显感通的本体义。如果感通只是把潜在的东西显现出来,那么这就意味着那潜在的东西才是“本体”,感通在这里只不过辅助性地帮助潜在的本体显露出来。感通本体论与此不同,它要凸显的是,此一感通现象的背后并无潜在的东西隐含着,感通本身就是本体自身的终极运作。这是感通本体论的思想立足点。

从本体角度谈仁道,是宋明道学相对于先秦儒家的突破。而在宋明道学的发端处就已经隐含了以感通为本体的理路。周子是宋明道学先驱,其思想主要见于《太极图说》和《通书》。前者是对儒家道统之形上本体——“此所谓无极而太极也,所以动而阳、静而阴之本体也”<sup>⑤</sup>——的建构,并把此本体即太极作为人之为人(“人极”)的内在根据。《通书》则是对此太极人极何以能够相互贯通的思想蕴意的进一步阐释。在朱子看来,此思路同时构成了二程天道性命思想的开端。“盖先生之学,其妙具于太极一图。《通书》之言,皆发此《图》之蕴。而程先生兄弟语及性命之际,亦未尝不因其说。”<sup>⑥</sup>

周子论述本体的关键在于明确区分两种不同的动静:一个是太极或本体之动静,一个是物之动静。两者的区别是,太极之动静相互贯通,“动而无动,静而无静”,物则不同,物之动与物之静是各自把持自身而相互排斥的,“动而无静,静而无动”(《通书》)。在指出本体之动静与物之动静的区别之后,周子又进一步点出两者区别的关键:“物则不通,神妙万物。”(《通书》)这里的神,当指太极本体的运作。由此可见,物与本体的根本区别在于:一个是不通,一个是通。这就表明,“通”才是本体所在。

① 李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第29页。

② 比如朱子在对周敦颐《太极图说》的注中就用了“本体”一词,“此所谓无极而太极也,所以动而阳、静而阴之本体也”(周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第1页)。

③ 关于存在与道的关系,笔者将另文探讨。

④ 蒙培元:《心灵超越与境界》,第4页。

⑤ 周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第1页。

⑥ 周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第44页。

结合《周易》对易之本体运作的描述,这里蕴涵着的、以感通为本体的理路可以看得更为清晰:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”(《易传·系辞下》)合而言之,易即太极即本体,此本体以感通的方式运作,从而不同于事物。在将太极或本体确定为感通以后,周子进一步确定人极。人之为人,在周子看来,就在于他能够将把太极作为人的本体,“得其秀而最灵”(《通书》)说的就是人能够得此本体以为自己的本体。在这里,周子也明确点出人性的关键在于“感动”,“五性感动而善恶分”(《通书》),这里的“感动”应当是感通本体在人这里的具体体现。可以说,人的灵性、人之为人就在于这一点感通之性。圣人之为圣人,就是能将感通之性充分彰显出来。“无思而无不通,为圣人。”(《通书》)当感通之性完全实现出来以后,人就能够与天地万物合而为一。

但是,由于周子文本的简约,他实际上只是粗线条地勾勒出了孔孟之道的本体论构架,其中的道理还远没有达到令人信服的地步。大致说来,它还有如下两大问题需要回应:

其一,太极的存在如何得到保证?虽然周子指出天地万物背后具有一个无极而太极的本体,但是,这个本体能否被确证?若否,它就只是一个泛泛的思辨。我们可以思辨出各种各样的本体论,比如西方哲学传统中的柏拉图、亚里士多德、莱布尼茨、斯宾诺莎、黑格尔等等,他们都建构了一套自己的本体论思想,并且它们都有严格的展开与论证,周子不可能就凭那几十个字就完成儒学的本体论的建构。

其二,感通何以能够是人之为仁,从而也成为人之为人之本?周子同样也只是指出,得太极本体是人与万物的区别所在,得此本体人才能够成其为人。但是,周子同样没有给出足够的理由。

只有以上两个问题都得到合理的辩护与回应,援太极以立人极,也即孔孟之道的本体论奠基,才算告一段落。但是,正如牟宗三所言,周子本人对于孔子的践仁知天、孟子的尽心知天领会得并不十分真切<sup>①</sup>。在笔者看来,周敦颐只是给出了一个本体论奠基的方向,具体的工作主要是由明道来完成的。“先生出,倡圣学以示人,辨异端,辟邪说,开历古之沉迷,圣人之道得先生而后明,为公大矣。”<sup>②</sup>在明道这里,蕴涵在周子文本中的感通本体的思想得到了进一步展开与发挥。不管明道在思想上的发明是否直接受周子影响而来,从其留下的文本可以看出,他的思考是承接周子的思想框架而来。他要解决的核心问题就是周子思想中的天人关系问题:“尝喻以心知天,犹居京师往长安,但知出西门便可到长安。”(《二程遗书·二先生语二上》<sup>③</sup>)明道这里“以心知天”的思想,与周敦颐援太极以立人极的思路是一贯的。

相比周子,明道有关天人关系的论述在以上两个问题上都有关键突破:

首先,明道用观天地生物气象的方式进一步辩护“太极一本体”的存在。在《太极图说》中,周子只是很简略地勾勒出太极的本体结构,在《通书》中,虽有进一步展开,但基本上是援引《易传》中的相关论述,对太极本身存在的可能性,并无更深次的辩护。明道不同,他对此问题有进一步展开。他辩护的关键在于,此天地之仁可以被“观”到。如果成立,这将是一个强有力的辩护。他说:

观天地生物气象。(《二程遗书·二先生语六》)

万物皆有春意,便是“继之者善”也。(《二程遗书·二先生语二上》)

“天地之大德曰生”。“天地氤氲,万物化醇”。“生之为性”。万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地万物一物也,而人特自小之,何哉?(《二程遗书·明道先生语一》)

明道这里的“生物气象”“春意”“生意”,说的并不是万物生成或生长发育这一自然现象,而是天地的“生物之心”,也即天地之仁。“‘生生之谓易’,是天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者,即

① 牟宗三:《心体与性体》(上),第305页。

② 程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》(上),北京:中华书局,1981年,第640页。

③ 程颢、程颐撰,潘富恩导读:《二程遗书》,上海:上海古籍出版社,2011年。后引此书,仅随文夹注书名及篇名。



是善也。善便有一个元底意思,‘元者善之长’,万物皆有春意,便是‘继之者善也。’”(《二程遗书·二先生语二上》)天地生物之心,也就是天地之心本身,此乃天之所以为天。那么,为何天地有此生物之心?为何此天地之心不是人心的虚构?明道的上述观点就是对此问题的回答。

理解明道上述回答的关键在于如何理解“观”。这里的“观”自然不是通常意义上的肉眼观察,因为如此只能看到天地生物的自然现象,但看不到其“气象”,可以看到万物生机勃勃,但看不到“生意”盎然。明道的“观”天地生物气象,与老子讲的“万物并作,吾以观复”(《老子》第十六章)的“观”,道理是相通的,都是一种感通式的观感。观察通常预设被观察的对象相对于观察者是独立存在的。观感则不同,它需要观者自身参与其中,因此被观感的对象是由观者参与其中构成的。

这里还需要区分两种不同的“参与”。我们知道,经验主义者主张感觉经验是主体参与构成的,比如色、香、味等感觉对象也都需要我们的参与,它们都不是自在的客观对象。但是那种参与可以说是一种完全被决定的过程,主体在这个过程中并没有什么“自由”可言。孩子天生就能看到不同的颜色、听到不同的声音,这是一个“自然”的过程,也正如此,它们通常也被当作客观对象来看待。但观感中的参与不同,观感需要某种后天的训练,也即儒者所谓的修身的“工夫”。因此,它并不是一个完全被决定的自然过程,里面是有主体的“自由”可言的。比如我们观摩书画艺术。一个小孩子可以天生看到色、香、味,但没有一定的训练,却是看不到书画作品的“气韵”的,他看到的无非是一笔一画、一黑一白,看不出涂鸦与艺术作品的区别。观天地生意、观天地生物气象也类似,它需要的则是儒者的修身工夫。只有通过仁者的此种修身养气工夫,实现了与天地万物“相摩相荡”,才能“观”到天地生物“气象”。麻木不仁者是看不到这种“生意”“气象”的。明道曾明确指出,“观”天理的关键在于放开心胸,如此才能合内外而观天地之仁。“观天理,亦须放开意思,开阔得心胸,便可见,……须是大其心使开阔,譬如为九层之台,须大做脚须得。”(《二程遗书·二先生语二上》)这种放开心胸的观感与那种擦亮眼睛的观察因而也就不是同一个层面的事。由此也可看出,观天地生物气象与实现仁者之仁,是同一个过程,它说的都是在内外贯通的意义上的观感、观摩,而不只是一个外在的观察。在观摩的过程中,与天地万物相摩相荡,而后得其气象,得其生意。

不仅如此,明道还以感通式的体察为人心之仁提供了辩护。这方面论证主要是借助医书所言的手足痿痹现象展开的,他以此来指点出人心之仁:

医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自与己不相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。”(《二程遗书·二先生语二上》)

医家以不认痛痒谓之不仁,人以不知觉不认义理为不仁,譬最近。(《二程遗书·二先生语二上》)

医书有以手足风顽谓之四体不仁,为其疾痛不以累其心故也。(《二程遗书·二先生语四》)

以上几处引文思路基本一致,均系以医书所言的手足麻木不仁来指点人心之仁与不仁。大家都知道,手足在麻痹的时候是没有感觉的。医书说此状态是不仁,不仁也即不通,“气已不贯”。这就反过来表明,仁是一种与通相关联的状态。那么,我怎么知道我的手足是不是麻木的?这同样不能通过观察来把握。在手足痿痹状态,从观察的角度来看,手足与身体还是一体的,并无两样。用明道的话说,对感通也即对自身是否处于仁态的把握,可以称之为“体察”,如所谓“独能体是心而已”<sup>①</sup>。这里的“体察”与前面的观象一样,都不是外在的观察,而是感通自身实现出来的过程。明道提出的识仁或“仁体”,就是以这种感通式的“体察”为立足点的。仁者以天地万物为一体,并不只是说天地万物关联成一个整体。从明道所举的例子中也可以看出,在手足痿痹时,它们与身体依然是连结在一起的,但这种连接在一起,并非明道心目中的“一体”。因为在这种情况下,我们可以深切地体察到

① 黄宗羲原著,全祖望修补,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》(一),北京:中华书局,1986年,第553页。

手足不是自己的。“若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”由于从麻木不仁到内外感通，大家都可以有切身的体察。明道就以此指点出人心之本就是此种感通。

陈来把万物关联一体的本然状态作为仁体，在笔者看来，就没有注意明道所暗示的两种不同的“一体”。明道的一体或仁体，说的不是万物简单地相互关联在一起（可称之为“关联体”），而是一种以仁者为“中介”而发生的内外感通状态（可称之为“感通体”）。一旦不麻木了，一旦通了，手足与身体就处于一种活生生的“一体”状态。这个一体，是以感通为本体的“一体”。感通是此万物一体的枢机。唯有与天地万物相感通，也即能“体天地之化”，而后才有“万物一体”。“言体天地之化，已剩一体字。只此便是天地之化，不可对此个别有天地。”（《二程遗书·二先生语二上》）“天地之化”并不是一个等待着我们去体察的外在对象，它并不外在于这个体察过程，此“体察”即是感通，从而即是天地之化之“体”。这是感通本体论与实体论的根本区别。西方现当代哲学中的过程论者、要素一元论者等等，都说的是万物一体，但是它们的一体与儒家的一体有根本的区别。前者是某种思辨性的先天关联实在，后者则有待于仁者之仁。

由此我们还能看到感通本体论与情感论的区别。此处的感通不同于经验层面的感觉。手足痿痹不仁时，我们就没有感觉了，不再能通过它们去感触外物的存在。而这同时就表明，感通不同于感觉。当手足处于感通态的时候，它能感觉外物的存在，能具有不同的感觉，这种感觉本身是流动的、变易的，而这种感通状态本身却是相对恒定的。可以说，感通是感觉得以可能的“通道”。作为仁道的感通不同于情感，它能够打开一个新的物我内外关系之通道。在此通道中，我们可以有新的感觉。这种通道的开启，先乎感觉。它暗中引导我们的感觉，引导我们的情感体验。

这种感通的能力或可能性可以称之为“仁心”，也即人心那一点“虚灵不昧”之灵明。人一出生，就有此仁心，就能够与父母、与他人乃至与外物发生感应。此种感应互通，是一个人能够成为人的关键。仁爱的感情以及语言的习得，都以此感通为前提。刚出生的小孩如果没有这种感通能力，他是不可能学会语言的。鸚鵡能听见并模仿人的语言，但是它不能学会说话。为什么？因为它缺少这种感通能力。感通是一种被动发生，它不是理智可以随意控制的。另一方面，被动发生又不意味着它是一个完全被动接受的过程。感通之为感通，就在于它能够生出一个通道，而这个通道恰恰是朝向未来的，并因此能够事先引导我们的行为方式。这是一种先行开道的能力。为什么小孩子能学会语言？小孩子听见大人对他说话的时候，不只是单纯的记忆与模仿。如果只有记忆与模仿，那么，他就只能鸚鵡学舌，永远不可能学会说话。此过程最关键的是，在听到大人声音的时候，他能够有“回应”，能够“预判”其中的“意谓”。虽然此种意谓在这里还不是明确的意义，但它是意义的前身。这就是感通，它不只是接受，而且还能借助所接受的东西获得一种往前伸展的“趋势”，从而有一个对接受内容的“超出”。

感通能力即是仁心，人之为人的“种子”（“心如谷种，其生之性乃仁也”<sup>①</sup>），此乃人心之本。成人以后，仁心逐渐成为成心，使得人与人之间、人与物分离开来。人有七窍，此仁心可以称之为第八窍。这是人之为人最重要的一窍。此窍在人出生时是自然开启的。否则你不能成为人。你看小孩子，成天都手舞足蹈的。成人以后，思虑日深，成心、机心渐重，此窍逐渐闭合。随着年纪增长，我们拥有的东西越来越多，而拥有的快乐反而越来越少。为什么？这是因为这第八窍闭合得越来越紧。

此感通开启的通道影响我们的感觉与认知，从而也直接影响我们对存在的把握与体认。这个意义上的感通已经不只是人伦道德层面的东西，同时还有本体论的意谓，因为它还暗中引导着我们对事物的直接感受，从而也引导着事物向我们的“呈现”。如此，根据感通本体论，“仁者以天地万物为一体”中的“一体”，不是先天自在的一体，不是概念思辨的一体，而是感通之后生成的一体。

① 黄宗羲原著，全祖望修补，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》（二），第1525页。

## 五、结 语

最后,回到我们开头提出的那个问题,也即,一种源自人心的仁爱情感如何能超出自身而成为贯通天地物我的仁道?从感通本体论的角度看,这不是因为人与万物本来就是一个先天的关联整体,也不是通过爱的情感来实现一种后天的关联,而是在仁爱情感的根子处揭示出人之为人的另一种可能性,一种能够超出自身从而能够与他人以及他物相互感通的可能性。此可能性正是人之为人之“枢机”,也是儒家仁道思想之所依。仁者以天地万物为一体,离不开“仁者”之“仁”。由于此感通之可能性最直接、最源发地体现在亲子关系之中,这就从整体上决定了儒家思想强调孝悌、强调亲亲的哲理特征,“仁者,人也,亲亲为大”(《中庸》)。我们知道,父母甚至可以比子女自身更能深切地感受其冷暖痛痒。这里的“感同身受”正是人心之感通本性的生动体现,它表明,人心在根子处有一种能够超出自身去代替他人感受的能力。儒家重视孝道,不只是为了给老人养老送终,让他们有个好的归宿,而是同时希望能以此更好地唤醒并更长时间地维持住人在幼年时期与父母亲的那种互相关联的“感通”关系——“孟武伯问孝。子曰:‘父母唯其疾之忧。’”(《论语·为政》)——从而守住自己的“仁心”。此种“感通”状态或仁态,不只是为了孝道之根,也是一个人能够与他人、与万物和谐相处的出发点,“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也”(《论语·学而》),“知者乐水,仁者乐山”(《论语·雍也》)。只有复其感通之性,人才能够与他人相唱和,也才能纵情于山水之间,如此,才有万物一体。这种“一体”,才是“活”的一体。

因此,情感论虽然强调仁道离不开人心,但它无法恰如其分地说明仁道何以能够超出人心的主体性限制而成为贯通物我内外的天人之道。没有这样一个超出与贯通,儒家乃至中国文化的精气神就立不起来,甚至会沦为某种“实用主义”。李泽厚把儒家的理性解读为实用理性,安乐哲把儒家伦理归结为角色伦理,在笔者看来,都没有很好地看到此贯通天人的仁道在儒学思想中的奠基地位。实体论虽然看到了此超越与超出之贯通的重要性,但是,它将仁者之仁所达到的内外一贯的“结果”作为本体,并将它普遍化,这就使得如此而来的“关联整体”成为无源之水、无本之木,失落了何以能够内外一贯的“本源”。事实上,虽然实体论与情感论在立场上针锋相对,但它们都没有看清仁者何以能够发动仁心而能够达到与天地万物相互一贯的道理,也因此都将它归为某种神秘体验。李泽厚就这样评价“仁者以天地万物为一体”：“作为个人体验,确乎可以承认有某种神秘经验,但神秘体验一般颇难具有客观普遍性,经常是偶发、短暂、独特和充满个体差异的,……”(《由巫到礼,释礼归仁》,第131页)陈来也暗示,通过仁爱达成的人与物的合一具有某种神秘性,因此他要提出一种万物本然关联的实体论来消除仁者与物同体的神秘性(《仁学本体论》,第34页)。从感通本体论看,这里的情况就不同了。此处的“体”既不是什么神秘体验,也不是本然的关联实体,而正是感通本体所在。

此“体”不仅不是神秘体验,也不是“先验幻相”。根据康德哲学,当我们超出经验领域去使用知性范畴,去把握经验背后的本体时,就会产生幻象,这种幻象是理性自身构想出来的“思想存在物”<sup>①</sup>。但是,根据以上对感通本体思路的考察,我们发现,儒家思想传统中的本体是可以回避康德的批判的,它与先验幻象之间有关键区别。虽然此天地之仁、人心之仁并不是感觉经验的对象,具有一个对纯粹经验领域的“超出”,但是,此“超出”并不意味着它仅仅成为单纯的概念思辨或康德所说的“思想存在物”,因为它可以被“体察”、被“观感”,而非单纯的概念设定。由此亦可看出,中国天道中蕴涵的哲理“超出”了西方传统形而上学经验与理性的二元对立,也正因此我们才需要“另辟蹊径”,才可能接近它、通达它。

[责任编辑 邹晓东]

① [德]康德:《未来形而上学导论》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第72页。

# 朱棣“革除”建文年号考

——以孔尚任所藏《燕王靖难札付》为证

杨永康

**摘要:**清孔尚任所藏《燕王靖难札付》可以证明朱棣“革除”建文年号的史实确实存在。结合《奉天靖难记》、《明太宗实录》关于“革除”事迹的相关书写之法,可以对朱棣“革除”建文年号的史实形成以下几点新的认识:首先,朱棣在即位之前就已经“去除”建文年号。建文二年,用庚辰纪年;建文三年开始以洪武纪年,并追改建文纪年,否认建文帝的合法性。其次,朱棣即位之后废除建文之政的同时正式“革除”了建文年号,使洪武纪年合法化。再次,宣德时期,史臣们认为“革除”建文年号背后透露出来的“篡夺”之意太过明显,在纂修《太宗实录》的时候,创造出元年、二年、三年、四年、洪武三十五年的纪年方式来取代洪武纪年,对朱棣“革除”史实有意曲笔隐讳,给后人的认识造成混乱。最后,因为误读了《太宗实录》的书法,万历朝臣在恢复建文年号的政治活动中,明确否定了朱棣曾经“革除”建文年号。王世贞、余继登、顾炎武、潘柅章等著名学者均不同程度地接受了这种说法,对《明史》以及后世影响极大。

**关键词:**《燕王靖难札付》;靖难之役;“革除”;《奉天靖难记》;《明太宗实录》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.10

在朱棣是否“革除”了建文年号的问题上,明清多数私家野史认为是确定无疑的,但是也有不少著名学者如王世贞、顾炎武、潘柅章等持否定态度,对包括清官修《明史》的后世影响甚大<sup>①</sup>。近来,笔

**作者简介:**杨永康,山西大学历史文化学院教授(山西太原 030006)。

① 关于朱棣是否“革除”年号的问题,学界目前尚无定论,众说纷纭。即便是肯定说或否定说内部也没有形成统一的看法。孟森《明清史讲义》存有两说,一方面正文采用了《明史》的说法否认朱棣革除建文年号:“诏今年以洪武三十五年为纪,明年为永乐元年,建文中更改成法,一复旧制。”(孟森:《明清史讲义》上册,北京:中华书局,1981年,第95页)另一方面在《明代系统表》中又说:“革除初,以建文在位之四年并作洪武三十五年。后渐弛。”“建文。革除时废。后渐见文字中。至隆武时始奉命复称。”(同上,第7页)承认朱棣革除建文年号。王崇武以《奉天靖难记》洪武纪年为证,否定王世贞、顾炎武、王鸿绪的说法,肯定朱棣曾经革除建文年号(参见王崇武:《奉天靖难记注》卷一,北京:商务印书馆,1948年,第30页)。吴辑华也认为朱棣革除过建文年号,主要依据是《奉天靖难记》和《皇明法传录》(参见吴辑华:《明代建文帝在传统皇位上的问题》,《元明史研究论集》,大陆杂志史学丛书第1辑第6册,台北:大陆杂志社,1960年,第106-109页;《明代纪年问题》,《明清史研究论集》,大陆杂志史学丛书第2辑第4册,台北:大陆杂志社,1962年,第1-10页)。《剑桥中国明代史》说:“1402年剩下的几个月被称为洪武三十五年。新皇帝用这种办法明确地否定了建文帝的合法性;他把次年称为永乐元年。”这种观点认为朱棣只革除了建文四年六月以后的建文年号,代之以洪武三十五年,之前的建文年号并未革除(〔美〕牟复礼、〔英〕崔瑞德编:《剑桥中国明代史》,北京:中国社会科学出版社,1992年,第223页)。商传认为:“夺位之后,朱棣废除了建文年号,开始他只是把建文四年(公元1402年)改称为洪武三十五年。此后不少趋炎附势的人便将建文四年全部革除,这就是所谓‘革除之际’。其实这并非朱棣原意,他只是不愿意在夺位之后再沿用建文年号罢了。”这种说法沿袭了顾炎武“建文不革于成祖,而革于传闻,不革于诏书,而革于臣下奉行者的文”的观点(商传:《永乐皇帝》,北京:北京出版社,1989年,第140页)。潘忠泉、李怡认为:“概言之,明成祖意图抹去建文朝一段历史,故禁毁建文朝政治文字,遂使建文朝失去了基本史料;而以洪武三十五年为纪,虽没有明确说要完全革除建文年号,但已有革除之意,此后,又通过重修《太祖实录》和修撰《奉天靖难记》使建文一朝年号与真实历史生生消失,行革除之实。”他们否认朱棣最初有明诏革除建文年号,但认为朱棣有过追改之实,这种说法应该源自于潘柅章“成祖未尝有革除之名,可也;谓未尝有追改之实,不可也”的观点(潘忠泉、李怡:《建文朝年号革除考述》,《北方论丛》2006年第3期)。文章误认为《奉天靖难记》成书于《太祖实录》之后,应该是没有见到王崇武先生的《奉天靖难记注》。吴德义认为:“以明成祖无革除之名,但有追改之实,后世称革除君,是‘名以义起’。应该说,潘氏的分析是洞幽烛微,实事求是,切中要害的。”很明显,吴德义同意潘柅章的说法(吴德义:《〈明史〉杨士奇‘举三事’说质疑》,《西南大学学报》2010年第5期)。

者在清人孔尚任所著《享金簿》中发现一条重要史料,可以证明朱棣“革除”建文年号的史实确实存在。围绕这条史料,本文就朱棣“革除”建文年号问题进行了一些考证,不妥之处,敬祈方家指正。

## 一、明万历年间官方否认朱棣“革除”说之缘起及其影响

朱棣革除建文年号之事,明代官方文献没有明确记载,但私家野史记载颇多。宋端仪《立斋闲录》云:“太宗皇帝既即位,革建文元年、二年、三年、四年年号,仍称洪武三十二年、三十三年、三十四年、三十五年。具改皇太子及妃,称皇兄懿文皇太子、皇嫂懿敬皇太子妃,建文君废为建庶人。”<sup>①</sup>正德时黄佐谓“诏革除建文年号,仍称洪武”<sup>②</sup>。祝允明《野记》卷二:“皇后大渐,召三杨于榻前,问朝廷尚有何大事未办者。文贞首对有三事,其一,建庶人虽已灭,曾临御四年,当命史官修起一朝实录,仍用建文之号。后曰:‘历日已革除之,岂可复用?’对曰:‘历日行于一时,万世信史,岂可蒙洪武之年以乱实?’后颌之。”<sup>③</sup>嘉靖时郑晓也说:“成祖即皇帝位,革除建文年,仍称洪武,以故洪武有三十五年。”<sup>④</sup>万历时谭希思同样认为“革除建文年号,仍以洪武纪年”<sup>⑤</sup>。后世对于建文帝及其时代多称“革除君”或“革除朝”,以“革除”命名的野史笔记也不在少数。如宋端仪《革除录》、黄佐《革除遗事》、许相卿《革朝志》、郁衮《革朝遗忠录》、符验《革除遗事》、朱睦《革除逸史》。相关史籍或以洪武纪年,或以革除纪年,或以干支纪年,或去建文只书元年、二年、三年、四年。可以说,朱棣革除建文年号是明代私家史学的主流认识。

然而,从万历朝中后期开始,史学界掀起了一股否定朱棣革除建文年号的思潮,包括王世贞、余继登、顾炎武、潘柽章等在内的著名学者都参与其中,从学术角度论证朱棣没有革除建文年号。追根溯源,万历年间朝臣两次要求恢复建文年号的政治活动直接推动了这一思潮的产生和发展。

靖难革除之事事关国体,话题敏感,官方多数时候采取回避态度。这一情况到了万历朝开始有了明显的变化。隆庆六年,万历皇帝即位之初明确表彰建文尽节诸臣<sup>⑥</sup>。到了万历十六年,开始有朝臣提出恢复建文年号的问题。国子监司业王祖嫡上疏请求恢复建文年号,并纂修建文实录以及景皇帝实录。他提出五条理由来说明“建文纪年不可泯”:“自古无道之君天人共弃,闻革其命矣,不闻革其年。自师曰靖难,明非复仇,胡为追薄海内外已奉之正朔而去之?不可一。靖难宣力诸臣安希茅土,日构建文之过,本非成祖之心。事平固已幡然感悟,故鄙李贯独无封事,谕吏部不念旧恶,榜条方列,旋即除毁。革除之议起于六月庚午,命府部建文条格悉复旧制,今年称三十五年而已,然皆一时逢迎之臣从谏为此,后世不察,遂谓成祖独断,归过君父,使亲亲之心不白。不可二。或谓成祖定鼎功同再造,如复革除则师疑无名。夫天下者,太祖之天下也。太祖之视成祖、建文同一子孙也,今日之视二祖同一祖宗也。不革除谓不能仰体成祖心,必革除其为仰体太祖心乎?书靖难所以彰成祖再造之功,不革除所以纪建文在位之实,何悖之有?矧成祖谟烈昭垂,岂以革除显,不革除晦乎?不可三。国史野史上下并传,世往往信野史而疑国史,若谓国事多讳不若求之野耳。夫年既革除,事必散逸,今纪建文者无虑数十家,谬无相承,至有不忍读者逞其雌黄,遂淆朱紫,岂细故也哉?不可四。革除者不过使天下后世不复知有建文耳,而千万世之后,宁能以建文之实录为洪武之虚年乎?大书特书,固将不免。与其纪年立史于千万禩之后,孰与今日之为得乎?不可五。”<sup>⑦</sup>王祖嫡从三个方面否定

① 宋端仪:《立斋闲录》卷二,《续修四库全书》第1167册,上海:上海古籍出版社,2002年,第560页。

② 黄佐:《革除遗事》卷一《革除君纪》,《四库全书存目丛书》史部第47册,济南:齐鲁书社,1996年,第256页。

③ 祝允明:《野记二》,邓士龙辑,许大龄、王天有主点校:《国朝典故》卷三十二,北京:北京大学出版社,1993年,第539页。

④ 郑晓:《吾学编》卷十一《逊国记》,《四库禁毁书丛刊》史部第45册,北京:北京出版社,1997年,第95页。

⑤ 谭希思:《明大政纂要》卷十二,《四库全书存目丛书》史部第14册,第522页。

⑥ 张廷玉等撰:《明史》卷二十一《神宗本纪一》,北京:中华书局,1974年,第261页。

⑦ 《明神宗实录》卷一九五“万历十六年二月丁丑”,台北:“中研院”史语所校勘本,1962年,第3673—3678页。又见王祖嫡:《师竹堂集》卷二十九《论革除附疏疏》,《四库未收书辑刊》第5辑第23册,北京:北京出版社,1997年,第319—322页。

朱棣曾经革除建文年号。首先，朱棣没有必要革除建文年号。理由是自古革命，只闻革其命，不闻革其年。其次，以李贯事为例，证明朱棣并无心革除建文年号，只是将建文四年六月庚午以后的几个月改称为洪武三十五年。最后，“革除”说法是“逢迎之臣”从谏所为。

疏下礼部复议，时任礼部尚书的沈鲤对王祖嫡的建议表示赞成，他说：“伏读成祖登极诏书，不过以建文四年为洪武三十五年，然犹称为少主，未闻降削位号，是在成祖亲亲之心，亦必有不忍绝者。而一时宣力归命诸臣，或务张功伐，或苟存形迹，遂赞成革除之事，其亦未达夫成祖之心耳。”<sup>①</sup>沈鲤继续发挥王祖嫡的观点，进一步提出朱棣登极诏书并没有记载革除建文年号之事，“宣力归命诸臣”应当对革除之事负责，替朱棣开脱、诿过于臣的意味更为明显。

因兹事体大，大学士申时行奏请圣裁，他的立场显然也是倾向于恢复建文年号：“礼部覆司业王祖嫡请复建文年号，改正景皇帝实录。窃惟建文年号，因成祖靖难之日诏今年仍以洪武三十五年为纪，其建文年号相传以为革除，及考《靖难事迹》，亦称少主，称元年、二年、三年、四年，则是未尝革除也，但不称建文耳。”<sup>②</sup>申时行考察了《太宗实录》中《奉天靖难事迹》的纪年方式之后，得出结论——朱棣未尝革除建文年号。由于恢复建文年号涉及一系列的重大政治问题，万历皇帝这次并没有同意恢复建文年号，因而为建文帝纂修实录的建议也就更没有了下文。不过，通过这次尝试，部院朝臣与内阁达成共识，共同要求恢复建文年号，为之后的行动进行了舆论准备。朱棣未尝革除建文年号观点的提出给了身为朱棣子孙的万历皇帝很大的回旋空间，为之后建文年号的恢复作了前期的铺垫。

万历官修本朝史活动的展开再一次为恢复建文年号提供了契机。万历二十一年，陈于陞上疏建议纂修纪传体本朝史，万历二十二年八月正式开馆，到万历二十五年六月因故停止，前后经历两年十个月。修史活动虽然最终失败，但也影响巨大，取得了一些成果<sup>③</sup>。正是在这一修史活动期间，建文年号在国史中得以恢复。如何书写建文朝历史是纂修纪传体国史绕不过去的重要环节。万历二十三年，礼科给事中杨天民、监察御史牛应元相继上疏要求“改正革除建文年号”，礼官范谦覆奏时说：“愿及此纂修之时，命史局于高庙实录中摘洪武三十二年逮三十五年遗事，复称建文年号，辑为《少帝本纪》。”他希望朝廷在纂修国史时恢复建文年号并为建文帝单独设立《少帝本纪》。“奏上，诏以建文事迹附太祖高皇帝之末，而存其年号。”<sup>④</sup>万历皇帝虽然没有同意为建文帝单独立纪，但是同意将建文事迹附于《太祖本纪》之后，用建文年号纪年。这样一来，官方首次同意在国史中使用建文年号。

时任正史副总裁官的余继登对这一结果并不满意，他又继续上疏请求为建文帝单独设立本纪。疏入不报，余继登为建文帝独立修本纪的建议没有获得万历皇帝的回应，最终不了了之。但他在疏中进一步完善了朱棣未尝革除建文年号的说法，值得重视。

夫建文之号当复，诸臣详言之，皇上已允行之矣。然附载太祖高皇帝纪之末，终觉未妥。臣尝考阅实录，思成祖所以改建文五年为三十五年者，盖缘即位之初欲以子继父为名，不欲以叔继侄为名，故为是权宜之举耳，非有明诏革除之也。乃后修史者，不达圣祖之意，遂于建文元年以后书其年而削其号，并削其行事之迹，故此数年间独纪靖难事，而不纪所靖之难为何事，若有所曲讳者。今幸已复其号，似当搜罗故牒，采集传闻，详载当时所用之人、所行之事，别为少帝之纪，是是非非明白无隐，则靖难之兵有名，圣祖之心益白。夫以圣祖所不自讳、所不必讳者，而臣子乃欲强为之讳，非以天奉圣祖也。且事须有实，直道难枉，今野史所记已多失真，若不及今明为之纪，令后世以久愤之心信传疑之语，则史臣之失职不足惜，如圣祖何。<sup>⑤</sup>

① 沈鲤：《亦玉堂稿》卷一，《影印文渊阁四库全书》集部第1288册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第211页；又见王士禛撰，赵伯陶点校：《古夫于亭杂录》卷六“沈鲤奏疏”，北京：中华书局，1988年，第131—133页。

② 《明神宗实录》卷一九六“万历十六年三月壬辰”，第3690—3691页。

③ 参见李小林：《万历官修本朝正史研究》，天津：南开大学出版社，1999年。

④ 《明神宗实录》卷二八九“万历二十三年九月乙酉”，第5354—5358页。

⑤ 余继登：《淡然轩集》卷一《修史疏二》，《影印文渊阁四库全书》集部第1291册，第767—768页。

余继登认为朱棣于建文四年六月庚午之后改用洪武三十五年纪年的做法,只是“欲以子继父为名,不欲以叔继侄为名”的权宜之计,而并非革除建文年号之义。后来的史官误认其为革除,在编纂《太宗实录》时采取了曲笔隐讳的手法,“遂于建文元年以后书其年而削其号,并削其行事之迹,故此数年间独纪靖难事,而不纪所靖之难为何事”,“革除”纷扰由此而起。余继登的解释显然比申时行的说法更富于逻辑也更高明。

万历官修本朝史活动最终中辍未果,建文年号可以写入国史却也是个前所未有的突破。然而我们不能就此认为官方全面恢复了建文年号。明廷对建文年号的承认只限定在当时正在纂修的纪传体国史之中,建文史事尚且附于《太祖本纪》之后。朝臣们为建文帝平反的目的并没有达到,此后依然不断有人上疏请求恢复建文年号,内容涉及立纪、立庙、祭祀、追谥、纂修实录等等问题<sup>①</sup>。万历皇帝之所以会同意在国史中恢复建文年号,就是因为朝臣提出了一个特别的观点——朱棣没有“革除”建文年号。想要恢复建文年号,朱棣“革除”是一道不可逾越的障碍。如果朱棣确实革除了建文年号,那么恢复建文年号意味着推翻朱棣当初的政治决定,这对于朱棣的子孙是不可想象的。朝臣们显然知道万历皇帝的底线,否定朱棣革除建文年号、将革除的责任推到靖难功臣头上显然是个巧妙的办法。为什么会有“革除”的说法呢?那都是靖难功臣们搞的鬼,他们为了逢迎成祖或谋取私利编造出来的,他们应该对此负责。这种说法明显存在着替朱棣开脱、诿过于人的嫌疑。万历皇帝虽然接受了这种说法,但他始终会有疑虑——正式恢复建文年号意味着承认朱允炆的正统地位,朱棣子孙皇位的合法性由何而来?这也可以解释他为什么始终没有同意为建文帝单独设立本纪,更没有以明诏颁布天下,正式恢复建文年号。

万历朝臣希望彻底恢复建文年号的意图虽然没有最终实现,但他们否定朱棣“革除”的说法却对后世影响极大,很多著名学者都接受了这种说法,并进一步加以论证。与王祖嫡同朝为官的王世贞曾说:“今天下称建文为革除年,非也。成祖即位诏,称今年仍以洪武三十五年为纪,其改明年为永乐元年,盖犹乘逾年改元之礼,不欲冒建文之号耳。诏内第一款称建文以来,又慰谕臣民敕称太祖宾天,建文嗣位,大封功臣敕亦同。又戒谕文武群臣敕词‘建文不君’,盖虽泯其尊称,未尝削其年号也。”<sup>②</sup>他认为朱棣以洪武三十五年纪年只是“不欲冒建文之号”,并未削其年号。

顾炎武曾撰《革除辨》<sup>③</sup>一文,明确否定朱棣革除建文年号的说法,影响巨大。

革除之说何自而起乎?成祖以建文四年六月己巳即皇帝位,夫前代之君若此者,皆即其年改元矣。不急于改元者,本朝之家法也;不容仍称建文四年者,历代易君之常例也。故七月壬午朔诏文一款:“今年仍以洪武三十五年为纪,其改明年为永乐元年”。并未尝有革除字样,即云革除,亦革除七月以后之建文,未尝并六月以前及元二三年之建文而革除之也。故建文有四年而不终,洪武有三十五年,而无三十二、三十三、三十四年。夫实录之载此明矣。自六月己巳以前书四年,庚午以后特书洪武三十五年,此当时据实而书者也。第儒臣浅陋,不能上窥圣心,而嫌于载建文之号于成祖之录,于是创一无号之元年以书之史。使后之读者彷徨焉不得其解,而革除之说自此起矣。夫建文无实录,因成祖之事不容阙此四年,故有元年以下之纪。使成祖果革建文为洪武,则于建文之元,当书洪武三十二年矣。又使不纪洪武,而但革建文,亦当如太祖实录之例书己卯矣。今则元年、二年、三年、四年书于成祖之录者,犁然也。是以知其不革也。既不革矣,乃不冠建文之号于元年之上,而但一见于洪武三十一年之中,若有所辟而不敢正书,此史臣之失,而其他奏疏文移中所云洪武三十二、三十三、三十四年者,则皆臣下奉行之过也。

① 参见吴德义:《试论建文史学》,《西北师范大学学报》2010年第2期。

② 谈迁著,张宗祥校点:《国榷》卷十二,北京:中华书局,1958年,第851—852页。按,万历十六年(1572)王祖嫡上疏时,王世贞时任南京兵部右侍郎,他否认革除的说法或许也是受时论的影响。

③ 顾炎武撰,华忱之点校:《亭林诗文集》卷一,北京:中华书局,1983年,第9—10页。

且实录中每书必称建文君，成祖即位后与世子书，亦称建文君，而后之人至目为革除君。夫建文不革于成祖，而革于传闻；不革于诏书，而革于臣下奉行者之文，是不可以无辩。或曰，洪武有三十五年矣，无三十二、三十三、三十四年，可乎？考之于古，后汉高祖之即位也，仍称天福十二年，其前则出帝之开运三年。故天福有十二年，而无九、十、十一年，是则成祖之仍称洪武，岂不暗合者哉。

顾炎武的论点主要有以下几个方面：

1. 七月壬午诏书未尝有“革除”字样。使用洪武三十五年纪年只是为了遵循本朝逾年改元的家法。

2. 退一步来讲，即便说朱棣革除也只是革除七月以后之建文，并未革除六月以前及元二三年之建文。“故建文有四年而不终，洪武有三十五年，而无三十二、三十三、三十四年。”

3. 《太宗实录》的纂修者削去建文年号，只书“元年、二年、三年、四年”，误导后人，“革除之说自此起矣”。这是史臣的失误。

4. “奏疏文移”等官方文件中出现洪武的三十二年、三十三年、三十四年，则皆臣下奉行之过也。

顾炎武最终得出结论：“夫建文不革于成祖，而革于传闻，不革于诏书，而革于臣下奉行者之文，是不可以无辩。”顾炎武不愧为一流学者，其否定革除之说更全面更严密更系统也富于逻辑，然而我们也不难看出顾氏之说吸收了沈鲤、余继登、王世贞等人的一些观点。例如诏书未有“革除”字样是受到了沈鲤的影响，《太宗实录》误导后人是受到了余继登的影响，逾年改制的说法则明显来自王世贞。

顾炎武的好友潘怪章曾经称许过顾炎武的《革除辨》，但同时发现顾炎武的观点有明显的漏洞。

其言犹辨博，然覈其实，则有未然者。谨读成祖即位诏书，盖意在修复旧制，故仍纪洪武以风天下，未尝恶建文之名而必去之，但榜文条例并皆除毁，所谓用因非用革也。然一时有司，逢迎太过，遂追改建文元年至四年六月以前，皆系以洪武，亦势不得不然耳。即以实录考之，洪武三十五年十月丁卯，定北平守城功赏，已有洪武三十二年、三十三年、三十四年之文。徐真本传，书三十二年，升都指挥僉事守山东。宋旺本传，书三十二年调守彰德。皆建文元年事也。可见当时通称，皆易建文为洪武矣。

《皇明通纪》载靖难兵去建文年号，止称元年。此言疑有所本，岂当年军中奏报，惟署年月，故史家因之欤？（《太宗实录》）其于洪武三十一年，先书皇太孙矫诏嗣位，改明年为建文元年。谓改元之诏为矫，此去建文年号之本指也。亦据北平称兵之辞而书之也。

然则革除之名，何自起耶？曰：靖难之后，法禁甚严，士大夫既不忘建文之旧，而又不敢察察言，故口传笔记，或称革除朝，或称革除君，所谓名以义起者耳。至弘治中，修会典，始俨然以革除纪年，要其所缘起者旧矣。故谓成祖未尝有革除之名，可也；谓未尝有追改之实，不可也。<sup>①</sup>

潘怪章利用一些新材料，经过进一步详细辨证，提出了“成祖未尝有革除之名，可也；谓未尝有追改之实，不可也”的看法。潘怪章的一些观点确实发顾氏所未发：

1. 朱棣诏书未尝革除，但有司确曾追改过建文元年至四年六月以前的建文年号，系之以洪武。《太宗实录》中有直接证据，“洪武三十五年十月丁卯，定北平守城功赏，已有洪武三十二年、三十三年、三十四年之文。徐真本传，书三十二年，升都指挥僉事守山东。宋旺本传，书三十二年调守彰德。皆建文元年事也。可见当时通称，皆易建文为洪武矣”。若无追改，《太宗实录》只应该有洪武三十五年的纪年，而不应该出现洪武三十二年、洪武三十三年、洪武三十四年的纪年。“追改”之说将“革除”的责任推到了有司头上。

2. 潘怪章怀疑朱棣靖难起兵之初就已经去建文年号，“军中奏报惟署年月”。这一观点堪称卓识，只可惜却没有找到相关的证据。

<sup>①</sup> 潘怪章：《国史考异》卷四第15条，王云五主编：《丛书集成初编》第3995册，上海：商务印书馆，1935年，第111—112页。为了方便理解，“《太宗实录》”字样为笔者所加。



3、革除之名起于民间而不起于官方,官方有革除之实而无革除之名。民间首先用革除朝、革除君等称谓来纪念建文时代,这种说法到后来被官方所接受。

应当说,潘氏对革除问题的考辨超越了顾炎武的《革除辨》,体现了明清时期革除研究的最高水准,可惜的是潘氏的观点没有引起后人足够的重视。顾炎武与潘怪章的观点虽有差异,但“成祖未尝有革除之名”却是两者的共识。清代王鸿绪《史例议》以及官修《明史》也都采用了这种说法<sup>①</sup>。

## 二、朱棣“去除”建文年号的直接证据——《燕王靖难札付》

然而,潘怪章的说法也有其难以自圆其说之处。既然说“成祖无革除之名”,为什么“奏疏移文”或官方记载(如《太宗实录》)会使用洪武三十二年、洪武三十三年、洪武三十四年纪年呢?将之解释为有司追改,勉强可以说得过去。但是潘怪章还发现了一个更大的疑点——为什么《皇明通纪》说靖难起兵之初成祖就已经去建文年号只称元年呢?他推测应该是史家因袭了当年“军中奏报”的纪年方式。他更进一步推测《太宗实录》关于“皇太孙矫诏嗣位”的书法也是依据了当年“北平称兵之辞”,他试图来以此解释《太宗实录》书其年而削其号纪年方式的来源。只是苦于没有直接的证据,他只能做出推测。显然,这样的猜测已经超越了原先“追改”说的思路。

潘怪章的推测如果被证实,这将揭露一个很重要的事实——靖难之初,就已经除去建文年号了。其实不仅仅是陈建《皇明通纪》<sup>②</sup>,其他史书也有类似的记载。署名为钱谦益所撰的《明史断略》说:“外史曰:靖难初举,革除建文年号,已甘心于建文不两立之势也。”<sup>③</sup>谈迁《国榷》云:建文元年七月壬申,“书上,不报。又传檄天下,言朝廷崇信奸回,残害骨肉,称遵高皇帝祖训,奉天征诛。诛奸臣齐泰等为名,去建文纪元,惟书岁”<sup>④</sup>。《明史纪事本末》这样记载:建文元年七月,燕王命张玉等率兵攻夺九门,首先控制了北平城。“癸酉,燕王誓师,以诛齐泰、黄子澄为名,去建文年号,仍称洪武三十二年。署官属以张玉、朱能、丘福为都指挥僉事,擢李友直为布政司参议,拜卒金忠为燕纪善。”<sup>⑤</sup>以上各书皆云朱棣在起兵之初就已经除去建文年号,只是具体细节仍有出入。《皇明通纪》《国榷》认为只是去建文年号,用元年纪年,并未使用洪武纪年。《明史断略》《明史纪事本末》则使用了“革除”的概念,认为朱棣革除了建文年号,直接使用洪武三十二年纪年。可惜的是以上各史均没有注明所依据史料的出处以及所承袭说法的来源。

这样一来,关于革除就有了三种说法。其一,朱棣即位革除说。朱棣即位后返洪武之政,革建文年号。明代私家野史小说多持这种观点。其二,朱棣并无明诏革除建文年号,只是将建文四年六月庚午以后改为洪武三十五年纪年。由于臣下或有司逢迎成祖,奉行太过,导致革除纪年的产生。顾炎武“臣下奉行太过”说和潘怪章的“有司追改”说可以归入此类。这也是当前学术界的主流观点。其三,朱棣靖难起兵之初即已去除建文年号。如《皇明通纪》《明史断略》《国榷》《明史纪事本末》等史书的记载。这种说法一直以来没有引起足够的重视。到底哪种说法正确呢?笔者近来发现了一条史料可以解决这一问题。清人孔尚任所撰《享金簿》有这样一条记载:

① 王鸿绪《明史稿·史例议》“论革除年号事”云:“建文年号革除之说,明代野乘传述充栋,然按《永乐实录》四年六月庚午以前,成祖入金川门而未即位,犹以建文之四年纪月日也。四年六月庚午以后,成祖已即帝位,不便蒙建文年号而改元,又嫌忌于亡主之年,故称洪武三十五年,以明年为永乐元年,祇权宜数月耳……玩其诏旨,是中间四年非尽称为洪武也。故《实录》以元年、二年、三年、四年为文,是可证也。不知后人何以错认,遂以革除年号笔之于书。善乎王世贞之言曰……顾炎武之言曰……二者俱可谓确论,而证野乘之讹矣。”(刘承幹:《明史例案》卷三《王横云史例议下》,《四库未收书辑刊》第5辑第4册,第578—579页)《明史》卷四《恭闵帝纪》赞云:“乃革命而后,纪年复称洪武,嗣是子孙庶臣以纪载为嫌,草野传疑,不无讹谬。”(第66页)

② 按陈建《皇明通纪》载,己卯洪武三十二年即建文元年七月,“靖难兵去建文年号,自署官属……于是去建文年号,止称元年,以首诛奸臣齐泰、黄子澄为名”(陈建著,钱茂伟点校:《皇明通纪》上册,北京:中华书局,2008年,第322—323页)。

③ 钱谦益:《明史断略》“转战山东”条,《四库未收书辑刊》第3辑第15册,第117页。

④ 谈迁著,张宗祥校点:《国榷》卷十一,第803页。

⑤ 谷应泰编:《明史纪事本末》卷十六《燕王起兵》,北京:中华书局,1977年,第236页。

内府扫出废纸中，得明燕王靖难札付五幅。其一白纸实书《燕王令旨》：“济州卫指挥金事孙观，守城有功，今升本卫指挥同知。如令！准此。”未起兵之前也。又浮纸书云：“《大明燕王令旨》：‘济州卫指挥同知孙观，夹河大战头功，今升本卫世袭指挥同知。’”后书建文元年十二月初二日，复用墨涂抹建文等字，另书洪武三十二年，小纸覆之，上用“燕王图书之记”，印亦九叠篆文，纵横三寸许。此起兵之初也。

余四幅皆黄纸墨刷《燕王令旨》：“白沟河大战并济南二处有功，今升小旗。如令！准此。”后年号但书庚辰年九月十一日，皆填大兴左卫左所军人，一名梁大，（一）名火儿歹，一名太平奴，一名驴儿。

惟梁大礼添书云：“小旗梁大，洪武三十四年闰三月，藁城大战头功，当年十月升本所总旗。如令！准此。”二次挂号斜角图记，年月下印朱押字。余俱夹河大战无押。

初用建文年号，后除去但用庚辰，后复用洪武年号，览此则靖难革除之事班班可考矣。<sup>①</sup>

《享金簿》为清初孔尚任所撰，主要记录了孔氏自己收藏的文玩古董，内容涉及藏品特征、收藏经过以及对它们的鉴赏。孔氏收藏极为丰富，藏品包括书画、碑帖、文玩、乐器等等，《明燕王靖难札付》是其藏品之一。孔尚任曾于康熙二十八年至康熙四十一年在京为官，《札付》应该在此期间为孔氏所获。孔尚任对《札付》的来源、外观（纸墨印押）以及格式内容均进行了细致的描述，由此亦可见《札付》必定为孔尚任私人收藏<sup>②</sup>。

《札付》为清宫内府所出，再从《札付》的外观、印押及内容来看，这五幅《札付》应该是靖难之役中朱棣发布的《燕王令旨》原件，其主要用途是为在靖难之役中立功的军人颁布晋升命令。靖难之役历时四年，大小战争发生无数，这是一个靠军功起家的时代。很多职位低微的靖难兵以战功被迅速提拔为高级指挥官，四年之间从一名普通的军人最终跃升为指挥金事、指挥同知、指挥使的事例比比皆是。明代《武职选簿》保存的类似的军人档案极多<sup>③</sup>，以下略举几例加以说明。

魏勇，指挥金事。外黄查有：魏青，滕县人。有父魏四，吴元年充军，三十三年济南升小旗，三十四年西水寨升总旗，三十五年平定京师升西安后卫左所副千户，永乐八年征进沙漠阵亡。<sup>④</sup>

吕仁，指挥金事。外黄查有：吕仁年三十五岁，系金吾右卫左所带俸指挥金事，原籍山后应昌府人。始祖长吉，洪武二十一年归附，燕山右卫左所军。三十二年，奉天征讨，攻围真定，升小旗；郑村坝大战，升总旗；三十三年，攻围济南，升本所百户；三十四年，克西水寨，升副千户；三十五年，渡江平定京师，升本卫所指挥金事。<sup>⑤</sup>

刘铁柱，指挥金事。外黄查有：刘永，山后人。高祖刘伯颜不花，洪武二十年军；三十二年漠州升小旗，本年郑村坝升总旗；三十三年济南升实授百户；三十四年藁城升副千户；三十五年克应天升济州卫指挥金事。<sup>⑥</sup>

李珍，指挥金事。外黄查有：李珍，年四十三年，系金吾右卫左所带俸指挥金事，原籍顺天府

① 孔尚任：《享金簿》之“明燕王靖难札付”条，《美术丛书》初集第七辑，上海：神州国光社，1913年，第209—210页。又见汪蔚林编：《孔尚任诗文集》卷八“题跋”之“明燕王靖难札付”条，北京：中华书局，1962年，第590页。笔者标点、分段与《孔尚任诗文集》略有不同。

② 根据《享金簿》的记载，除《明燕王靖难札付》外，孔尚任还收藏有《崇祯御书》《崇祯御画山水》《王文成公书绝句》，以及陈献章、湛若水、徐渭、文征明、祝允明、唐寅等人的书画，足见其收藏明代书画品味之高、规模之宏富。

③ 明代实行武官世袭制度，武职的铨选即“武选”是由兵部武选清吏司负责主持，《武职选簿》就是这种武选结果的记录总汇。选簿以历代脚色为纲，内容包括了祖辈以来的籍贯、从军缘由、历辈袭替时间、原因、武职的升降调迁、功次赏罚等。选簿的编成，除了历次武选结果的记录外，还参考并收录了其他一些与武选密切相关的重要文书档案，诸如贴黄、功次簿、零选簿、审稿、堂稿、诰敕等。北京中国第一历史档案馆保存了绝大部分选簿原件，广西师范大学出版社于2001年影印出版。参见梁志胜：《明代的“武职选簿”档案》，《社会科学评论》2003年第1期。

④ 《武职选簿》，《中国明朝档案总汇》第54册，第32页。

⑤ 《武职选簿》，《中国明朝档案总汇》第50册，第41页。

⑥ 《武职选簿》，《中国明朝档案总汇》第50册，第48页。

通州人,高祖李通旧名黑猪儿。洪武十七年充通州卫左所军;三十二年奉天征讨;三十三年白沟河、济南功,升小旗;三十四年夹河、藁城功,升百户;三十五年渡江平定京师功,升扬州卫左所副千户。<sup>①</sup>

谢淮,正千户。外黄查有:谢英,年五十九岁,系金吾右卫左所带俸正千户,原籍直隶扬州府太州如皋县人。始祖谢亮,吴元年归附从军。洪武元年,拨大兴右卫;十三年改燕山右护卫左所,十六年老,高祖谢旺年幼,义高伯祖梁来兴户名不动代役。三十二年七月,奉天征讨,取密云、雄县、漠州,攻围真定,九月,升本所总旗,十一月郑村坝大战功,升本所百户;三十三年四月,白沟河、济南功,九月,升本所副千户;三十四年,藁城、西水寨功,升本所正千户;三十五年正月,克东阿、东平、汶上等处,渡江及平定京师,功,十一月升羽林右卫指挥僉事,未任。永乐三年改金吾右卫左所,带俸。<sup>②</sup>

褚文昌,指挥僉事。外黄查有:褚安,长洲县人。高祖褚胜三,洪武八年军,故,曾祖褚贵代役,三十二年永平功,升小旗;郑村坝功,升总旗;济南功,升百户;东昌有功升副千户;三十四年顺德功升千户;三十五年灵璧大战升□□卫指挥僉事。<sup>③</sup>

张雄,副千户。内黄查有:张旺,阳信县人,祖张五,洪武四年军。二十八年故,父张能补役。三十二年郑村坝大战,全胜,升小旗。三十三年攻围济南有功,升总旗。东昌大战,功,升百户。三十五年渡江,升副千户。<sup>④</sup>

钱继宗,指挥僉事。内黄查有:钱曲例儿,上都县人。洪武二十三年充军,三十三年白沟河升小旗,三十四年夹河升试百户,三十五年渡江升正千户。<sup>⑤</sup>

李时春,指挥同知。外黄查有:李雄,桃源县人。伯祖李旺丙午年军,老,曾祖李信代,洪武三十二年真定有功,升勇士小旗;北门营寨有功,升勇士百户;三十三年白沟河升副千户;三十四年藁城升正千户;三十五年渡江升武德卫指挥同知。<sup>⑥</sup>

引文中的内黄、外黄指的是内府所掌“军职黄簿”。《大明会典》记载:“国初,置军职黄簿,以便稽考”,“洪武二十六年定写黄、续黄例:凡除官,开写年籍、从军脚色,赴内府清理明白。写黄仍写内、外贴黄与正黄,关防走号合同请宝铃记。正黄送铜柜收贮,内、外黄各置文簿附贴,亦于内府收掌”<sup>⑦</sup>。对比纪年方式、遣词用句、行文方式以及所记内容,以上《武职选簿》所引内、外黄与孔尚任所藏《燕王令旨》极为相似,军功、升职等内容明显系直接抄录《燕王令旨》原文。以上内、外黄所抄录的原始文件应该就是《燕王令旨》之类的札付。由于《武职选簿》并非全璧,笔者未能查到《札付》所涉及孙观、梁大等五人的选簿,但通过对以上《武职选簿》所引内、外黄材料与孔尚任所藏《燕王令旨》的相互比较,足以证明孔尚任所藏《燕王令旨》是靖难之役时的原物,其可靠性是没有任何问题的。

另外从图记上来看,孔尚任所藏《燕王令旨》符合当时的用印制度,应该是真品。根据孔尚任的描述,这几幅札付都钤有“燕王图书之记”之印。西藏拉萨大昭寺藏有一件永乐元年三月初一晋王朱济熺致噶哩京喇嘛的文书,上钤“晋府图书”之印<sup>⑧</sup>。由此可见明初并没有制度规范王府用印,藩王发布令旨公文只能用王府“图书之记”印章作为凭证。

① 《武职选簿》,《中国明朝档案总汇》第50册,第49页。

② 《武职选簿》,《中国明朝档案总汇》第50册,第70-71页。

③ 《武职选簿》,《中国明朝档案总汇》第51册,第185页。

④ 《武职选簿》,《中国明朝档案总汇》第51册,第237页。

⑤ 《武职选簿》,《中国明朝档案总汇》第52册,第50页。

⑥ 《武职选簿》,《中国明朝档案总汇》第52册,第25页。

⑦ (万历)《大明会典》卷一二《兵部五》,《续修四库全书》史部第791册,第224页。又参见赵毅:《明代贴黄制度考》,《历史档案》1988年第2期。

⑧ 宋伯胤:《明朝中央政权致西藏地方诰敕》,中央民族学院藏族研究所编:《藏学研究文集》,北京:民族出版社,1985年,第87-88页。

更重要的是,其中四幅黄纸墨刷《燕王令旨》记载的一些史实可以与《奉天靖难记》的相关记载相互印证。这四幅《燕王令旨》发布的时间是庚辰九月十一日,也就是建文二年或洪武三十三年,检《奉天靖难记》洪武三十三年九月壬申(九月十一日),朱棣在这一天曾以“从征有功”给包括陆亨、张信、房宽、张玉、丘福、朱能等在内的大批将领升职,“其余将校皆升一级”<sup>①</sup>。梁大、火儿歹、太平奴、驴儿四人也是在同一天由普通军人晋升为小旗。此外,梁大札付又记载:“洪武三十四年闰三月,藁城大战头功,当年十月升本所总旗。”检《奉天靖难记》洪武三十四年闰三月己亥,确有朱棣大败吴杰、平安于藁城的记载。十月丙子,“师至涿州,大享将士”。梁大由小旗升为总旗应该就是这一天。这些细节表明这几幅《燕王令旨》必是靖难之役中官方文书。

孔尚任所藏《燕王靖难札付》精确地揭示了朱棣靖难起兵去除建文年号的详细经过:“初用建文年号,后除去但用庚辰,后复用洪武年号,览此则靖难革除之事班班可考矣。”建文元年,起兵之初朱棣还尊奉建文年号;建文二年,朱棣开始不使用建文年号,用干支庚辰来纪年;建文三年,朱棣去除建文年号,用洪武三十四年纪年,并追改建文年号。建文四年,朱棣自然使用洪武三十五年纪年。根据札付的纪年书法,建文二年九月十一日用干支庚辰纪年,建文三年十月用洪武三十四年纪年,可以推测朱棣去除建文年号的确切时间应该在建文二年九月十一日至建文三年十月之间。

有证据表明,在建文元年起兵之初,朱棣即使在被废、被称为燕庶人父子之后,尚使用建文年号。姜清《姜氏秘史》收录了起兵之初的《燕王上书》以及《燕王令旨》<sup>②</sup>,朱棣均自称为臣,自然还继续使用建文年号。这可以与《札付》相印证。

另外也有证据表明,在建文四年六月十三日,靖难兵攻克南京时,即在朱棣发布庚午诏书之前就已经使用洪武三十五年纪年。这也可与《札付》相印证。宋端仪《立斋闲录》有这样一条记载:“洪武三十五年六月十三日,燕王令旨,谕在京军民人等知道:‘予昔者守固藩国,以左班奸臣窃弄威福,骨肉被其残害,起兵诛之,盖以扶持宗社保安亲藩也。于六月十三日抚定京城。奸臣之有罪者予不敢赦,无罪者予不敢杀,惟顺乎天而已。或有无知小人,乘时有事,图报私仇,擅自绑缚,劫掠财物,祸及无辜,非予本意。今后凡有首恶,有名,听人擒拿;余无者,不许擅自绑缚。惟恐有伤治道,谕尔众庶,咸使闻知。’”<sup>③</sup>从体例上来看,《立斋闲录》多直接抄录原始档案,此《燕王令旨》所载时间洪武三十五年六月十三日必为原件所有,并非经过后来追改。至此,靖难之役已经持续了近四年时间,朱棣与建文帝早已撕破脸皮,你死我活,如果朱棣这时候还使用建文年号纪年才是令人奇怪的。

从靖难之役的进程来分析,建文元年朱棣仓促起兵尚无暇顾及年号之事,所以才会出现《燕王令旨》嘉奖军功却用建文纪年这样可笑之事。纪年对于公文档案是不可或缺的要素,朱棣在日常的军政活动中逐渐会意识到使用建文年号所带来的不便,于是以庚辰纪年代替建文二年成为临时的选择。到了建文三年,朱棣打着恢复祖制的旗号,明确去除了建文年号,以洪武纪年,并追改建文纪年。这种行为意味着朱棣与朱允炆彻底翻脸,不承认建文帝的合法地位。事已至此,朱棣对下一步棋如何走显然已有规划,不臣之意表露无遗。笔者这里为何用“去除”而不用“革除”呢?建文三年,朱棣未正大位,且一直自称燕王,没有“革除”的名分。因而,朱棣即位之后“革除”建文年号的做法只是对其早先“去除”建文年号行为的正式认可和合法继承。

### 三、朱棣“革除”建文年号的重要证据——《奉天靖难记》

朱棣打着祖训的旗号起兵靖难,然而祖训也是他继承皇位的最大障碍。朱棣继统所面临的最大问题就是朱允炆是朱元璋指定的合法继承人。《明史》记载的朱棣与方孝孺之间的一段对话,颇能反

① (不著撰人)《奉天靖难记二》,邓士龙辑,许大龄、王天有主点校:《国朝典故》卷十二,第238页。

② 姜清:《姜氏秘史》,《续修四库全书》史部第432册,第556页。

③ 宋端仪:《立斋闲录》卷二,《续修四库全书》子部第1167册,第576页。

映在祖制面前，朱棣继统所面临的继统困局。

先是，成祖发北平，姚广孝以孝孺为托，曰：“城下之日，彼必不降，幸勿杀之。杀孝孺，天下读书种子绝矣。”成祖颔之。至是欲使草诏。召至，悲恸声彻殿陛。成祖降榻，劳曰：“先生毋自苦，予欲法周公辅成王耳。”孝孺曰：“成王安在？”成祖曰：“彼自焚死。”孝孺曰：“何不立成王之子？”成祖曰：“国赖长君。”孝孺曰：“何不立成王之弟？”成祖曰：“此朕家事。”顾左右授笔札，曰：“诏天下，非先生草不可。”孝孺投笔于地，且哭且骂曰：“死即死耳，诏不可草。”成祖怒，命磔诸市。<sup>①</sup>

朱棣起兵以清君侧为名，以周公辅成王故事自比，口口声声绝无取代之意。但是这个借口并不能作为他继统的依据。朱允炆自焚而死，皇太子朱文奎不知所终<sup>②</sup>，朱允炆还有幼子朱文圭。朱允炆还有三个弟弟吴王允焮、衡王允煜、徐王允熙。只要朱允炆为“成王”、为正统，朱文圭、朱允焮等人人都比朱棣更有资格继位。如果不正式废除建文帝的合法地位，朱棣就只能当周公。朱棣即位之后，将年仅两岁的朱文圭废为建庶人，幽禁在中都广安宫，朱允焮、朱允煜最终也被废为庶人，朱棣对待建文一系毫不留情的根本原因也在于此。朱棣要依祖训继统必然要否定朱允炆的合法地位，“革除”建文年号就成为唯一的选择。既然早在建文三年已有“去除”建文年号之举，即位后的朱棣“革除”建文年号也就是水到渠成之事，绝对不会偷偷摸摸、遮遮掩掩，必然会有明诏正式革除。朱棣的革除明诏由于种种原因虽然没有保留下来，幸运的是永乐官修《奉天靖难记》被完整地保存下来，细读此书我们不难发现其中所体现出来的“革除”意识。

《奉天靖难记》是记载朱棣“靖难”事迹的一部官修史书，原书未署撰者<sup>③</sup>。由书名我们不难看出，此书是站在朱棣立场来美化“靖难之役”的。关于此书的成书时间，王崇武认为：“书中称成祖为‘今上’，其撰写自在永乐间；又称仁宗为太子、郡王高煦高燾为汉王赵王，而凡与《太祖实录》相同之记事，两两参校，知较《实录》为早。然则此书之纂成年代，最早不能逾永乐二年四月立太子封诸王之前，最晚亦不能在十六年五月《太祖实录》写成以后，要为记靖难史事之较早者也。”<sup>④</sup>吴德义在此基础上进一步推测，认为成书于永乐二年十二月与永乐四年八月之间，并且根据时间推断解缙应该是总裁官，姚广孝可能也参加了编撰<sup>⑤</sup>。笔者认为吴德义的推断大致成立，只是下限还可以提前。《奉天靖难记》有意美化朱棣与周王的兄弟之情，指责朱允炆有意陷害周王、齐王。则是书成书时，朱棣与周王、齐王的关系尚处在蜜月期。检《太宗实录》，永乐三年九月，因周王、齐王不法事，朱棣对他们进行了多次训诫<sup>⑥</sup>，朱棣与周王、齐王关系已经开始不和谐，永乐四年五月，齐王被囚禁在京师<sup>⑦</sup>，同年八月被废<sup>⑧</sup>。据此，笔者认为《奉天靖难记》成书时间的下限可以提前至永乐三年九月。概而言之，《奉天靖难记》成书于永乐三年，应该距离事实不远。宣德皇帝朱瞻基在平息其叔父朱高煦之叛乱后，曾御制《东征记》以示群臣，“凡书高煦之罪及朝廷不得已发兵之故，盖详备云”<sup>⑨</sup>。朱瞻基当是仿照朱棣敕撰《奉天靖难记》的做法，亦可间接证明《奉天靖难记》必为朱棣敕撰。此书的重要性在

① 张廷玉等撰：《明史》卷一四一《方孝孺传》，第4019页。

② 《明史》卷一一八《诸王传三》：“太子文奎。建文元年立为皇太子。燕师入，七岁矣，莫知所终。”（第3615页）

③ 学界关于《奉天靖难记》的研究，首推王崇武先生《奉天靖难记注》，通过对比《奉天靖难记》与《奉天靖难事迹》，揭发“靖难”史实与史官曲笔之处，创获颇丰。另外可以参考的文章还有吴德义：《〈奉天靖难记〉的编撰与历史书写》，《江西社会科学》2014年第3期；杨永康：《朱棣篡史述论》，《社会科学战线》2014年第11期。

④ 王崇武：《奉天靖难记注》，“序”第1页。他评价此书：“本书既丑诋失实矣，然丑诋之中仍可窥见局部真相。”（“序”第13页）

⑤ 参见吴德义：《〈奉天靖难记〉的编撰与历史书写》，《江西社会科学》2014年第3期。作者还进一步推测夏原吉、杨荣、金幼孜、杨士奇等人也参加了《奉天靖难记》的纂修。

⑥ 参见《明太宗实录》卷四十六、卷四十七，第711—712、715、718—719、726—727页。

⑦ 参见《明太宗实录》卷五十四“永乐四年五月庚戌”，第807—808页。

⑧ 参见《明太宗实录》卷五十八“永乐四年八月癸丑”，第853页。

⑨ 《明宣宗实录》卷二十一“宣德元年九月壬子”，第565页。

于——宣德间所修《太宗实录》，卷一至卷九名曰《奉天靖难事迹》，即以此书删改而成。它最大的特点就是洪武纪年记载靖难事迹，建文元年书洪武三十二年、建文二年书洪武三十三年、建文三年书洪武三十四年、建文四年书洪武三十五年。受《春秋》影响，传统史书首重纪年，纪年事关正统。《奉天靖难记》使用洪武纪年的用意就是向天下昭告：朱允炆并非朱元璋的合法的继承人。永乐直接洪武，朱棣才是朱元璋的合法继承人。毫无疑问，洪武纪年是朱棣认可或授意下的官方书法，也是朱棣“革除”建文年号最重要的证据<sup>①</sup>。顾炎武和潘怪章都是因为没有见到此书，才会认为朱棣无“革除”之名。《奉天靖难记》是官方记载“靖难之役”最早的史书，成书时间距离“革除”不远，最能反映朱棣“革除”立场。那么，《奉天靖难记》是如何否定朱允炆的正统地位的呢？

首先，诬蔑朱允炆矫诏继位，从根本上否定其合法性。“允炆矫遗诏嗣位，忘哀作乐，用巫覡以桃茆被除宫禁，以硫磺水遍洒殿壁，烧诸秽物以辟鬼神。梓宫发引，与弟允熈各仗剑立宫门，指斥梓宫曰：‘今复能言否？复能督责我否？’言讫皆笑，略无戚容”<sup>②</sup>。指责朱允炆一直以来对朱元璋不满，有意冒犯梓宫。

其次，诬蔑朱允炆在位失德，天降灾异，以此证明朱允炆被天命所弃。“大兴土木，怨嗟盈路，淫佚放恣，靡所不为。遣宦者四出，选择女子，充满后宫，通夕饮食，剧戏歌舞，嬖幸者任其所需，谓其羊不肥美，辄杀数羊以厌一妇之欲。又作奇技淫巧，媚悦妇人，穷奢极侈，暴殄天物，甚至褻衣皆饰以珠玉锦绣。各王府宫人有色者，皆选留与通，常服淫药，药燥性发，血气狂乱，御数老妇不足，更缚牡羊母猪与交。荒耽酒色，昼夜无度。及临朝，精神昏暗，俯首凭案，唯唯数事而已。”将朱允炆的私生活丑化得比桀纣都荒淫。又说他信任奸臣和阉竖，使得纲纪坏乱，构成大祸。“自是灾异叠见，恬不自省。夜宴张灯荧煌，忽不见人。寝宫初成，见男子提一人头，血色模糊，直入宫内，随索之，寂无所有。狐狸满室，变怪万状，遍置鹰犬，亦不能止。他如日赤无光，星辰无度，彗扫军门，荧惑守心犯斗，飞煌蔽天，山崩地震，水旱疫疠，连年不息，锦衣卫火，武库自焚，文华殿毁，承天门灾，虽变异多端，而酗乐自如。”<sup>③</sup>天降灾异而拒绝反省，其灭亡是咎由自取。

最后，诬蔑朱标、朱允熈、朱桐、蓝玉、方孝孺、齐泰、黄子澄等人品行败坏，将建文一系的重要人物全都丑化成乱臣贼子。建文帝的父亲懿文太子朱标在世时颇受好评，《奉天靖难记》却这样描写他：“初，懿文太子所为多失道，忤太祖意，太祖尝督过之，退辄有怨言。常于宫中咒诅，忽有声震响，灯烛尽灭，略无所惧。又擅募勇士三千余，东宫执兵卫。”<sup>④</sup>其用意很明显，那就是通过否定朱标太子的合法性来否定建文帝皇位的合法性。建文帝的三叔父晋王朱桐与朱标同母，英明神武，素为朱元璋所喜爱，《奉天靖难记》却说他“私有储位之望”，“又好弄兵，擅杀人”。方孝孺正气凛然不屈而死，《奉天靖难记》却把他丑化成一个摇尾乞怜的软骨头。不仅如此，它还编造朱标和朱桐勾结起来共同对付朱棣，朱标与蓝玉勾结监视朱棣<sup>⑤</sup>，将他们丑化成背后搬弄是非的小人。

《奉天靖难记》否定建文帝合法地位的同时，也在极力塑造朱棣才是朱元璋的合法继承人的形象。

① 王崇武先生据此认为：“今案燕王起兵，实以干支纪岁，不用建文纪年。且实录之作，系根据此书，此书明标洪武三十二、三、四、五年，而不作元、二、三、四年，则是永乐间修史，犹不用建文年号，王世贞、顾炎武、王鸿绪诸家所推测者，非事实也。”（王崇武：《奉天靖难记注》卷一，第30页）吴辑华也认为：“案《奉天靖难记》是明成祖当代所著的官书，不称建文之己卯、庚辰、辛巳、壬午四年为元年二年三年四年，而明确的称洪武三十二年、洪武三十三年、洪武三十四年、洪武三十五年。如果明成祖没有革除建文年号，这部在明成祖当代所修的官书《奉天靖难记》，如何能革除建文年号而称洪武？官书《奉天靖难记》在这一点上的记载上，却成为成祖革除建文年号的铁证。”（吴辑华：《明代纪年问题》，《明清史研究论集》，第3页。）

② 王崇武：《奉天靖难记注》卷一，第16页。

③ 王崇武：《奉天靖难记注》卷一，第21—22页。

④ 王崇武：《奉天靖难记注》卷一，第4页。

⑤ 按，蓝玉是常遇春的妻弟，朱标的正妃常氏是常遇春之女，论起来蓝玉是朱标的妻舅，二人有亲戚关系，故《奉天靖难记》加以丑诋。

首先,罔顾朱棣庶出的事实,宣称朱棣高后嫡出,为朱棣继续扫清障碍。依照朱元璋祖训的规定,只有嫡子才有继承皇位的资格。朱棣本为硕妃所生,没有资格入继大统,但他想出了个办法——冒称嫡子,为此朱棣不惜两次篡改《天潢玉牒》、《太祖实录》,把自己打扮成高后之子。《奉天靖难记》开卷即云:“今上皇帝,太祖高皇帝第四子也,母孝慈高皇后。”如此捏造就是为了突出朱棣嫡长子的地位,为其篡位找借口。靖难兵攻克南京后,诸将上表劝进云:“恭惟殿下文明武英,宽裕仁孝,为太祖之嫡嗣,实国家之长君,天生不世之资,民仰太平之主。”诸王上表劝进云:“恭惟大兄殿下龙凤之姿,天日之表,祯祥昭应于图书;尧舜之德,汤武之仁,勋业夙彰于海宇。”群臣再请云:“殿下德为圣人,位居嫡长,当承洪基,以安四海,虽谦德有光,复谁与让?且天命所钟,孰得而辞?”<sup>①</sup>看看这些劝进表,我们就不难理解《奉天靖难记》的良苦用心。太子朱标、秦王朱棣、晋王朱栢均在洪武年间去世,此时的朱棣已为诸王之首,再加上嫡子的头衔,当然最有资格继承皇位。

其次,编造朱元璋曾三次欲立朱棣为太子的故事,鼓吹朱棣的皇位受自于朱元璋。第一次是在懿文太子朱标生前,因其“多失道,忤太祖意”,朱元璋对高后说:“诸子无如燕王最仁孝,且有文武才,能抚国家,吾所属意。”第二次是在朱标死后,朱元璋召侍臣密语曰:“太子薨,诸孙少不更事,主器必得人,朕欲建燕王为储贰,以承天下之重,庶几宗社有所托矣。”后来在刘三吾的反对下不果。第三次是在太祖病危时,问左右:“第四子来未?”朱棣在朱允炆、齐泰的阻止下,未能至京城。根据这样的故事,朱元璋对朱标、朱允炆父子都不满意,朱棣继统最符合太祖的心愿。在太祖旗号的庇护下,朱棣篡夺侄儿皇位的行为变得合法化了。

最后,虚美朱棣德行,伪造祥瑞,宣扬朱棣受命于天。“上文武才略,卓越古今。勤于学问,书一览辄记。六经群史,诸子百家,天文地志,无不该贯。日延名儒,讲论理致,自旦达暮不休。言辞从容,简明典奥,谦虚处己,宽仁爱人,始终如一,意豁如也。任贤使能,各尽其才,英贤之士,乐于为用。下至厮养小卒,咸得其欢心。暇则阅武骑射,便捷如神,虽老将自以为不及。每料敌致胜,明见千里,赏罚号令,不爽而信。用是威震戎狄,虏人帖服,不敢近塞。修明文武,力行节俭,故国内无事,上下咸和,年谷累丰,商旅野宿,道不拾遗,人无争讼。每出亲访民间疾苦,抚循百姓,无男女老少皆爱戴焉。度量恢廓,规模宏远矣。”朱棣的形象显然是按照儒家理想的圣王形象来塑造的。为了证明燕王朱棣继位是天命所授,《奉天靖难记》编造了朱棣出生时有祥瑞:“今上皇帝初生,气云满室,光彩五色,照映宫阙,连日不散。太祖高皇帝、孝慈高皇后心异之,独钟爱焉。”<sup>②</sup>长大之后称其有帝王之相:“上容貌奇伟,美髭髯,举动不凡。有善相者见上,私谓人言:‘龙颜天表,凤姿日章,重瞳隆准,真太平天子也。’”<sup>③</sup>靖难起兵时有异人讖谣:“初,允炆起兵时,有道士谣于途曰:‘莫逐燕,逐燕日高飞,高飞上帝畿。’已忽不见,人不知其所谓。至是上即位,方知其言验云。”<sup>④</sup>凡此种种皆宣扬朱棣皇权天授,为其篡位制造舆论。

《奉天靖难记》的编纂不仅仅是为了“献媚成祖”和“称快于一时”<sup>⑤</sup>,而是有更深层次的政治考量。它“革除”建文年号,以洪武纪年,不惜捏造事实,有意对朱标、朱允炆一系君臣进行诬毁,对朱棣进行虚美,其背后的政治动机很明显——从根本上否定朱允炆之统,建立朱棣之统。《奉天靖难记》丑诋朱标、朱允炆一系,强词夺理,言辞激烈,“颇类村姬谩骂”,但这种必欲“革除”之而后快的态度恰恰是当时现实政治的真实反映,《明史》对朱棣“革除之际,倒行逆施,惭德亦曷可掩哉”的评价亦由此可见。

① 王崇武:《奉天靖难记注》卷四,第212—215页。

② (不著撰人)《奉天靖难记一》,邓士龙辑,许大龄、王天有主点校:《国朝典故》卷十一,第199页。

③ (不著撰人)《奉天靖难记一》,邓士龙辑,许大龄、王天有主点校:《国朝典故》卷十一,第199—200页。

④ 王崇武:《奉天靖难记注》卷四,第216页。

⑤ 王崇武:《奉天靖难记注》,“序”第2页。王崇武先生曾云:“案此书以时代较早,恩怨未消,其诬毁懿文,正为献媚成祖。惟此种丑诋,颇类村姬谩骂,自难取信于世,故后修《实录》尽去之。”(“序”第2页)又云:“此书对懿文父子之过分诬毁,虽足称快于一时,实难征信于后世。”(同上,第5页)

一斑。在《奉天靖难记》面前，“成祖无心革除”或“成祖无革除之名”的说法都是站不住脚的。总之，《奉天靖难记》是一部在“革除”史观指导下编纂而成的靖难历史，也是朱棣“革除”建文年号最重要的证据之一。

#### 四、《明太宗实录》对朱棣“革除”建文年号的隐讳及对朱棣“革除”时间的推测

无论是王祖嫡、沈鲤、申时行、余继登，还是王世贞、顾炎武、潘耒章，这些否定朱棣革除建文年号的学者最终都将证据指向了《太宗实录》的前九卷《奉天靖难事迹》。然而，他们都没有见到朱棣敕修的《奉天靖难记》，也就是《奉天靖难事迹》的前身。也正是因为这个原因，他们都被《事迹》误导了，没有意识到《事迹》有意隐讳了朱棣革除建文年号的事实。

通过比较《事迹》与《记》的文本，王崇武发现《事迹》对《记》中过分谩骂丑诋朱标、朱允炆父子之处进行了删改，并指出：“本书既丑诋失实矣，然丑诋之中仍可窥见局部真相；实录既改动失真矣，然改动之中仍可考见部分史实，故非两书比观，不足以尽其真伪，见其所以改及不改之故。”<sup>①</sup>王先生对于《事迹》的纪年方式并没有特别给予关注，但这恰恰是《事迹》与《记》最本质的区别。如前所述，《记》用洪武纪年取代建文年号，以洪武三十二年取代建文元年，以洪武三十三年取代建文二年，以洪武三十四年取代建文三年，以洪武三十五年取代建文四年，《记》纪事止于洪武三十五年七月壬午朔。《事迹》用建文之年而削其年号，以元年取代洪武三十二年，以二年取代洪武三十三年，以三年取代洪武三十四年，以四年取代洪武三十五年，但是建文四年六月庚午以后（包括庚午在内）仍用洪武三十五年纪年，直到年末。

如前所述，《事迹》的这种纪年方式引起了后人至少三种不同的解读。第一种解读，将元年、二年、三年、四年等同于建文元年、建文二年、建文三年、建文四年。据此认为朱棣没有革除建文年号，王祖嫡、申时行等人均持这种意见。第二种解读，史臣误读了朱棣使用洪武三十五年纪年的用意，削去建文年号只存其年。据此余继登、顾炎武认为朱棣没有革除建文年号，而是史臣犯了错。第三种解读，削去建文年号只存其年是史臣依据“北平称兵之辞”如实直书。据此潘耒章怀疑朱棣在靖难起兵之初即将建文年号削去。无论哪种解读均属误读。

《事迹》的纪年方式是史官们费尽心机捏造出来的。因为现实中只存在过两种纪年方式：朱允炆以建文纪年，朱棣以洪武纪年。从来没有过元年、二年、三年、四年这样的纪年方式，这种纪年方式是《太宗实录》所独有的书法，这样做的目的只有一个——掩盖朱棣曾经去除、革除建文年号的史实。

为什么《记》大书特书“革除”，而《事迹》却要隐讳呢？主要是政治背景发生了变化。《记》的纂修距离朱棣继统未远，朱棣迫切需要《记》为自己作政治宣传。大书特书“革除”就是为了证明朱棣继统符合祖制。《太宗实录》成书于宣德五年，距离朱棣继统已有二十七年，朱瞻基的统治已经稳固，可以更客观地看待那段历史。以儒家的观点来看，朱棣“革除”建文年号的行为使得其“篡夺”之心昭然若揭。朱允炆是朱元璋钦定的接班人，朱棣发动靖难之役逼他自焚已属惭德，更遑论明目张胆地革除建文帝的正统地位。这种过分行为如不加以掩饰，必然会如同李世民发动“玄武门之变”一样遗讥千古，儒学修养较高的朱瞻基显然不想让他的祖父背负如此恶名。另外，朱高煦叛乱事件也会影响朱瞻基对“革除”的看法。朱棣以藩王叔父的身份起兵，朱高煦也是以藩王叔父的身份起兵，朱高煦起兵一定会效法朱棣打出类似的旗号<sup>②</sup>。继续宣扬“革除”，是否存在着鼓励叛乱的可能？这会促使朱瞻基重新看待朱棣的“革除”行为。要掩盖朱棣的篡夺行为，就必须掩盖朱棣“革除”建文年号的史实。

既然《事迹》要隐讳“革除”，为什么不完全恢复建文年号呢？因为史官们不可能也不敢否定“靖

① 王崇武：《奉天靖难记注》，“序”第13页。

② 参见王崇武《明靖难史事考证稿》第7章汉王高煦之变与惠帝史书之推测（“中央研究院历史语言研究所专刊之二十五”，1948年）。



难之役”的正义性和合法性,朱棣、朱高炽、朱瞻基统系的合法性来源于此,朱棣“靖难之役”“功同再造”的性质是不可能动摇的,这一点可以从《太宗实录》冠之以“奉天靖难事迹”的标题看出来。完全恢复建文年号意味着建文帝没有过错,也就意味着“靖难之役”的正义性和合法性是有疑问的,这当然是不可接受的。正因为如此,《事迹》虽然删掉了一些过分丑诋之辞,但它基本上全面继承了《记》否定朱允炆正统性的做法<sup>①</sup>。要掩盖朱棣“革除”自然不能使用洪武纪年,但又不能完全恢复建文年号,《事迹》只能使用元年、二年、三年、四年纪年,存建文之年而削其号以示贬义。

总之,由于时代背景不同,《太宗实录》一方面继承了《奉天靖难记》表彰“靖难”的立场,继续否定朱允炆的正统地位,另一方面放弃了《奉天靖难记》宣扬“革除”的立场,对朱棣“革除”建文年号的史实进行了隐讳。受此影响,后世学者纷纷否定朱棣曾经革除建文年号。

如前所述,朱棣在即位之前就已经“去除”了建文年号,那么朱棣正式“革除”建文年号是在什么时候呢?关于这个问题,《奉天靖难记》没有明确的记载,《太宗实录》因为曲笔的原因更不会记载。日历是正统最重要的象征,天下奉行建文日历已有四年,朱棣继统之后首先面临的问题便是向天下说明如何计时的问题。诏令颁布,公文传递都离不开日历,如何对待建文日历,今后如何计时,这是迫在眉睫的问题。据此笔者大胆推测,朱棣的“革除”诏书的发布应该在洪武三十五年(建文四年)六月庚午日,也就是朱棣即位的第二天。《太宗实录》也是从这一天开始使用洪武纪年。

洪武三十五年夏六月庚午,命五府六部,一应建文中所改易洪武政令格条悉复旧制,遂仍以洪武纪年,今年称洪武三十五年。复诸殿门旧名,盖建文中改谨身殿为正心殿,午门为端门,端门为应门,承天门为皋门,正前门为棂门。至是首命撤之,悉复其旧云。<sup>②</sup>

前一天,也就是六月己巳日,朱棣拜谒孝陵之后,被诸王大臣拥立即皇位。第二天,朱棣立刻就废除建文之政,尽复洪武之政,确定今后继续使用洪武三十五年的日历,通过这一系列的动作表明自己的皇位得自于朱元璋。明诏废除建文日历、“革除”建文年号是不言自明之事。早在建文三年,朱棣就以藩王身份“去除”建文年号,使用洪武年号。在当时来讲,虽然打着祖制的旗号,但毕竟名不正言不顺,只是权宜之计。即位之后,名正言顺,必然要通过正式“革除”加以确认,唯有如此才能确立朱棣继统的合法性。“革除”建文之政,“革除”建文年号,其事一也。有趣的是,恰恰也正是这条记载掩盖了朱棣“革除”建文年号的真相,让后人以为朱棣并未“革除”建文年号,只是在建文四年六月庚午以后的日子里使用了洪武年号。

综上所述,笔者对朱棣“革除”建文年号问题形成以下几点认识:首先,朱棣在即位之前就已经“去除”建文年号。建文二年,用庚辰纪年;建文三年开始以洪武纪年,并追改建文纪年,否认建文帝的合法性,不臣之心已然显露。其次,朱棣即位之后废除建文之政的同时正式“革除”了建文年号,使洪武纪年合法化。朱允炆是朱元璋指定的继承人,受祖训约束,不革建文之统就无法正朱棣之统。为了达到这个目标,朱棣不惜篡改历史,捏造事实,编纂《奉天靖难记》来丑化朱允炆,美化自己。再次,宣德时期,史臣们认为“革除”建文年号背后透露出来的“篡夺”之意太过明显,在纂修《太宗实录》的时候,创造出元年、二年、三年、四年、洪武三十五年的纪年方式来取代洪武纪年,对朱棣“革除”史实有意曲笔隐讳,给后人的认识造成混乱。最后,因为误读了《太宗实录》的书法,万历朝臣在恢复建文年号的政治活动中,明确否定了朱棣曾经革除建文年号。王世贞、余继登、顾炎武、潘耒等著名学者均不同程度地接受了这种说法,对后世影响极大。

[责任编辑 范学辉]

① 参见王崇武:《奉天靖难记注》相关章节;谢贵安:《试述〈明太宗实录〉对建文帝形象的描写与塑造——兼论传统史学的曲笔与直书问题》,《学习与探索》2011年第1期。

② 《明太宗实录》卷九下“洪武三十五年夏六月庚午”,第136页。

# 流动性与稳固性:《文选》“赋”类篇题源流考论

杨晓斌

**摘要:**对于《文选》中收录诗文的篇题,一方面我们要认识到从最初的编纂到后来流传中的变化与流动性,另一方面也要认识到其篇题的稳固性。以《文选》“赋”类为例,原作原有篇题,有些是《文选》编纂时改变原篇题而另拟新题,有些是在流传过程中抄写者、刊刻者误题的篇名。其中有以分篇小题为篇题者,也有以赋序小题为篇题者。以赋序小题为篇题者是在流传中的误题,改题的主要原因是由于编纂时分篇造成的。分篇之后,原篇题已不适用,内容与原篇题不相符合,于是另拟新题。当然,并非所有篇幅大的赋作都一定要分篇,也不是都能够分篇的。分篇的前提和条件,首先是由该赋作本身在形式与内容方面的结构体式特征所决定的,其次也与该类赋作的写作成篇过程及其流传特征有关。

**关键词:**《文选》“赋”类;篇题;流动性;稳固性;分篇

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.11

今存《文选》中收录诗文的篇题,大致有四种情形:绝大多数为原作原有篇题,有些是编纂者改变原篇题而另拟新题,有些是原作本无篇题而由编纂者所加,有些则是在流传过程中抄写者、刊刻者改题的篇名。

传统的《文选》篇题研究,依据当下最常见版本的《文选》,用一成不变的眼光,笼统地评判《文选》篇题的正确与否,忽略了诗文篇题在《文选》收录之前的情形,忽略了《文选》最初的编纂与后来流传中篇题的差异,忽略了篇题从流动到渐趋稳固的历程,从而简单地定性为《文选》篇题的谬误。对于《文选》录文篇题,一方面我们要认识到从最初的编纂到后来流传中的变化与流动性,另一方面也要认识到其篇题的稳固性。

## 一、《文选》“赋”类篇题的拟定及流传中的改动

《文选》“赋”类中收录的作品,有些是在编纂时改变原篇题而另拟新题,有些篇题在流传过程中又有所改变。今据尤袤刻本《文选》,选取其他重要的《文选》版本对校<sup>①</sup>,对收入《文选》“赋”类中的几

**作者简介:**杨晓斌,陕西师范大学文学院教授(陕西西安 710119)。

**基金项目:**本文系陕西省第八批“百人计划”项目、(第二批)陕西高校“人文社科青年英才支持计划”项目的阶段性成果。

<sup>①</sup> 指《文选》某一版本系统的祖本或同一版本系统中的重要版本。在李善注本、五臣注本、五臣李善注本(六家注本)、李善五臣注本(六臣注本)、白文无注本系统中,本文各选取其较为完整、有祖本或最有代表性的版本。李善注本系统之六十卷本《文选》,选取南宋淳熙八年(1181)尤袤刻本(中华书局1974年影印本)和清嘉庆十四年(1809)胡克家重刻宋尤刻本(中华书局1977年影印本)。五臣注本系统之三十卷本《文选》,选取南宋绍兴辛巳(1161)建阳陈八郎宅刻本和朝鲜正德四年(1509)五臣集注刻本。五臣李善注本(六家注本)系统之六十卷本《文选》,秀州本《文选》选取韩国奎章阁藏本(以秀州本为底本翻刻),明州本《文选》选取日本足利学校藏本(人民文学出版社2008年影印本)。李善五臣注本(六臣注本)系统之六十卷本《文选》,选取涵芬楼所藏建州本李善五臣注《文选》(《四部丛刊》本据此影印,题为《六臣注文选》,中华书局1987年影印《四部丛刊》本)。白文无注三十卷本《文选》,选取日本九条家本。

篇作品(班固《两都赋》、张衡《二京赋》、左思《三都赋》)的篇题逐一比对,分析传本《文选》所题篇名与原篇题之间的关系。

(一)原有篇题,《文选》分篇,流传中误以赋序小题为篇题——以班固《两都赋》为例

班固《两都赋》,在尤袤本《文选》中,卷中篇题作“两都赋序”<sup>①</sup>,赋序后依次有分篇小标题“西都赋”、“东都赋”,但书前总目和卷首分目中题作“班孟坚两都赋二首”。他本基本相同。

版本系统	具体版本	书前总目篇题	卷首分目篇题	卷中篇题	分篇小标题
李善注本 (六十卷本)	1 尤袤本 <sup>②</sup>	班孟坚两都赋二首	班孟坚两都赋二首	两都赋序 班孟坚	西都赋 东都赋一首
	2 胡克家本 <sup>③</sup>	同 1	同 1	同 1	同 1
五臣注本 (三十卷本)	3 陈八郎本 <sup>④</sup>	班孟坚西都赋 东都赋	班孟坚两都赋 并序 东都赋	同 1	两都赋 东都赋
	4 朝鲜正德本 <sup>⑤</sup>	—————	班孟坚西都赋一首 东都赋一首	同 1	西都赋 东都赋
五臣李善注本 (六十卷本)	5 秀州本 (奎章阁藏本) <sup>⑥</sup>	两都赋二首 班孟坚	同 1	同 1	同 4
	6 明州本(足利 学校藏本) <sup>⑦</sup>	同 1	同 1	同 1	同 4
李善五臣注本 (六十卷本)	7 建州本 (涵芬楼藏本) <sup>⑧</sup>	同 1	同 1	同 1	同 4
白文无注本 (三十卷本)	8 九条家本 <sup>⑨</sup>	—————	班孟坚两都赋 二首并序	同 1	同 4

从该列表可以看出,在多个版本系统的传本《文选》中,班固此赋的书前总目篇题、卷首分目篇题与卷中篇题不一致,赋序后分篇小标题也有差别,卷中篇题都题为“两都赋序”。

该赋原有篇题,原篇题为“两都赋”。从文献记载来看,从汉到南宋之前文献中都题作“两都赋”,或因上下文省称作“两都”。皇甫谧《三都赋序》:“杨雄《甘泉》,班固《两都》,张衡《二京》,马融《广

① 古籍通常有书前总目篇题、卷首分目篇题与卷中篇题,而以正文的卷中篇题(题名)最为全面、准确、可靠,因此一般以卷中篇题为准。

② 南宋淳熙八年(1181)尤袤刻本李善注《文选》六十卷,文中简称为“尤袤本”。下文同。

③ 清嘉庆十四年(1809)胡克家重刻宋尤袤本《文选》三十卷,文中简称为“胡克家本”。下文同。

④ 建阳陈八郎宅刻五臣集注本《文选》三十卷,文中简称为“陈八郎本”。下文同。

⑤ 朝鲜正德四年(1509)刻五臣集注本《文选》三十卷,文中简称为“朝鲜正德本”。下文同。

⑥ 韩国奎章阁藏五臣李善注本《文选》六十卷本(翻刻秀州本,木活字刻本),文中简称为“秀州本(奎章阁藏本)”。本文所据为日本东京大学东洋文化研究所藏本。下文同。

⑦ 日本足利学校藏五臣李善注本《文选》六十卷本(明州本之原版早印本),文中简称为“明州本(足利学校藏本)”。下文同。

⑧ 涵芬楼藏建州本李善五臣注本《文选》六十卷,《四部丛刊》本据此影印,题为《六臣注文选》,文中简称为“建州本(涵芬楼藏本)”。下文同。

⑨ 九条家本,为白文无注抄本,抄写于北宋哲宗元符二年(1099)之前。下文同。

成》,王生《灵光》。”<sup>①</sup>范晔《后汉书·张衡列传》:“(张)衡乃拟班固《两都》作《二京赋》,因以讽谏。”<sup>②</sup>《后汉书·班固传》:“(班固)乃上《两都赋》,盛称洛邑制度之美,以折西宾淫侈之论。”<sup>③</sup>《文心雕龙·诠赋》:“孟坚《两都》,明绚以雅贍;张衡《二京》,迅发以宏富。”<sup>④</sup>史游《急就篇》卷一:“急就奇赋与众不同”,颜师古注:“班固《两都赋》曰:‘上觚棱而栖金爵。’”<sup>⑤</sup>《北堂书钞》卷一三四:“张凤盖。班固《两都赋》云:‘后宫乘钱辂,登龙舟,张凤盖,建华旗。’”<sup>⑥</sup>刘知幾《史通》卷五《载文》:“若马卿之《子虚》《上林》,扬雄之《甘泉》《羽猎》,班固《两都》,马融《广成》,喻过其体。”<sup>⑦</sup>《白孔六帖》:“《两都赋》理胜其辞,《三都赋》文过其意。”<sup>⑧</sup>《太平御览》:“《两都赋》云:‘汉之西都,实曰长安,左据函谷二崱之岨,右界褒斜龙首之险。’”<sup>⑨</sup>

该赋原有篇题,作“两都赋”。不仅有以上的外证,而且还有内证。

其一,班固自称为“两都赋”。在《文选》收录该赋序的末尾,班固说:“故臣作《两都赋》,以极众人之所眩曜,折以今之法度。”

其二,《文选》李善注中,或称引为“《两都赋》”,或称引为“《两都赋》序”,二者之间有严格的区别。

李善注中凡引录前代他书中记载的篇题,则引作“两都赋”,或省称作“两都”。如,《文选》卷一《两都赋序》题下作者名“班孟坚”下,李善注引范晔《后汉书》:“班固,字孟坚。……显宗时,除兰台令史,迁为郎,乃上《两都赋》。”<sup>⑩</sup>《文选》卷二《西京赋》题下作者名“张平子”下,李善注引范晔《后汉书》:“张衡,字平子。……衡乃拟班固《两都》,作《二京赋》,因以讽谏。”<sup>⑪</sup>

李善注中凡引录《两都赋》序文,皆引作“《两都赋》序”,或省称作“《两都》序”。《文选》卷四张衡《南都赋》:“固灵根于夏叶,终三代而始蕃。”李善注:“三代,已见班固《两都》序。”<sup>⑫</sup>《文选》卷四左思《三都赋序》:“班固曰:‘赋者,古诗之流也。’”李善注:“《两都赋》序文。”<sup>⑬</sup>《文选》卷十四颜延之《赭白马赋》:“访国美于旧史,考方载于往牒。”李善注:“《两都赋》序曰:‘国家之遗美。’”<sup>⑭</sup>《文选》卷二十潘岳《关中诗》:“愧无献纳,尸素以甚。”李善注:“《两都赋》序曰:‘朝夕献纳。’”<sup>⑮</sup>《文选》卷二十三颜延之《拜陵庙作》:“否来王泽竭,泰往人悔形。”李善注:“班固《两都赋》序曰:‘王泽竭而诗不作。’”<sup>⑯</sup>《文选》卷二十五卢谌《赠刘琨一首并书》:“抑不足以揄扬弘美,亦以摅其所抱而已。”李善注:“班固《两都赋》序曰:‘雍容揄扬,著于后嗣。’”<sup>⑰</sup>《文选》卷二十六陆厥《奉答内兄希叔》:“属叨金马署,又点铜龙门。”李善注:“《两都赋》序曰:‘内设金马、石渠之署。’”<sup>⑱</sup>《文选》卷三十谢灵运《斋中读书》:“卧疾丰暇豫,

① 萧统编,李善注:《文选》卷四十五《三都赋序》,北京:中华书局,1977年影印清胡克家重刻宋尤袤本,第641页下栏。按,下文脚注中标注《文选》页码时,不作特别说明者,则一律为此版本。

② 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷五十九《张衡列传》,北京:中华书局,1965年,第1897页。

③ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷四十上《班彪列传》附《班固传》,第1335页。

④ 刘勰著,詹鍈义证:《文心雕龙义证》,上海:上海古籍出版社,1989年,第289页。

⑤ 史游撰,颜师古注,王应麟补注:《急就篇》卷一,《丛书集成初编》第1052册,上海:商务印书馆,1936年影印《天壤阁丛书》本,第32页。

⑥ 虞世南撰,孔广陶校注:《北堂书钞》卷一三四“服饰部三·盖”,北京:中国书店,1982年影印南海孔氏刻本,第537页上栏。

⑦ 刘知幾撰,浦起龙释:《史通通释》,上海:上海古籍出版社,1978年,第124页。

⑧ 白居易,孔传:《白孔六帖》卷八十六“文辞”,《影印文渊阁四库全书》子部第892册,台北:台湾商务印书馆,1985年,第400页上栏。

⑨ 李昉等撰:《太平御览》卷四十四“地部九·龙首山”,北京:中华书局,1960年缩印商务印书馆影印宋刻本,第209页下栏。

⑩ 萧统编,李善注:《文选》,第21页上栏。

⑪ 萧统编,李善注:《文选》,第36页下栏。

⑫ 萧统编,李善注:《文选》,第72页下栏。

⑬ 萧统编,李善注:《文选》,第74页上栏。

⑭ 萧统编,李善注:《文选》,第204页上栏。

⑮ 萧统编,李善注:《文选》,第281页下栏。

⑯ 萧统编,李善注:《文选》,第332页下栏。

⑰ 萧统编,李善注:《文选》,第358页下栏。

⑱ 萧统编,李善注:《文选》,第371页上栏。

翰墨时间作。”李善注：“《两都赋》序曰：‘时时间作。’”<sup>①</sup>《文选》卷三十六任昉《天监三年策秀才文》：“鸣鸟蔑闻，子衿不作。”李善注：“《两都赋》序曰：‘王泽竭而诗不作。’”<sup>②</sup>《文选》卷三十七孔融《荐祢衡表》：“足以昭近署之多士，增四门之穆穆。”李善注：“《两都赋》序曰：‘内设金马、石渠之署。’”<sup>③</sup>《文选》卷四十杨修《答临淄侯笺》：“今之赋颂，古诗之流。”李善注：“《两都赋》序曰：‘赋者，古诗之流也。’”<sup>④</sup>《文选》卷四十吴质《答魏太子笺》：“凡此数子，于雍容侍从，实其人也。”李善注：“《两都赋》序曰：‘雍容揄扬。’”<sup>⑤</sup>《文选》卷四十五皇甫谧《三都赋序》：“子夏序《诗》曰：一曰风，二曰赋。故知赋者，古诗之流也。”李善注：“《两都赋》序曰：‘赋者，古诗之流也。’”<sup>⑥</sup>《文选》卷六十任昉《齐竟陵文宣王行状》：“献纳枢机，丝纶允缉。”李善注：“《两都赋》序曰：‘日月献纳。’”<sup>⑦</sup>以上诸多例证中，李善注明确称引“《两都赋》序”，或省称作“《两都》序”，可见李善对于《两都赋》与《两都赋》序二者之间的区别是很清楚的。

其三，《文选》李善注中凡引录、标注出自《两都赋》的赋文或之前在《两都赋》中已注字词，一般不作“两都赋”<sup>⑧</sup>，而是依据正文或原注文文字所属，分别称引为“西都赋”或“东都赋”。笔者据尤袤本《文选》统计，李善注中称引“西都赋”有120多条，称引“东都赋”有30多条，共有两种体例和格式：(1)凡注中引录《西都赋》原文，则用“《西都赋》曰某”。(2)凡标注之前在《两都赋》中已注字词、名物、典故，则用“某，已见《西都赋》”。称引《东都赋》的体例、格式，完全与称引《西都赋》相同。

从前代文献引录和《文选》李善注引篇题可见，该赋原有篇题，李善作注时所见篇题当作“两都赋”或“两都赋并序”（见下文论述）。李善注中首先是将赋与序（即《两都赋》与《两都赋》序）相区别。凡引录《两都赋》序文内容，皆引作“两都赋序”（或省称为“两都序”）；凡引录前代他书中记载的篇题，则引作“两都赋”（或省称作“两都”）。凡引录、标注出自《两都赋》的赋文或之前在《两都赋》中已注字词，依正文或原注文文字所属，分别称引为“西都赋”或“东都赋”。李善注中分别称引，并非篇题称引混乱，也非指篇题作“两都赋序”。其目的方面是明确将赋文与序文区别开来；另一方面分别称引“西都赋”“东都赋”，也是依照《文选》编纂时的分篇做法。陈八郎本卷首分目题为“班孟坚两都赋并序、东都赋”，应该比较接近《文选》编纂时的原貌。再结合九条家本<sup>⑨</sup>来看，其卷首分目题为“班孟坚两都赋二首并序”，一方面保留了《文选》编纂时所题“两都赋并序”；另一方面，所题“二首”表明，该版本也是从一个分篇（分为两篇）的本子抄写而来。可见《文选》编纂时一方面总题“两都赋并序”或“两都赋二首并序”；同时又分篇，标出了分篇小题。李善作注时依照《文选》编纂旧例，既有总题，也有分篇小题，而且作注时分别称引。在后来的流传中，《文选》的抄写者、刊刻者又以赋序小题为篇题，题作“两都赋序”。

再结合《文选》所收文体类别及其排列位次来考察。该卷所收文体为赋，不是序（作为文体的“序”收录在三十卷本系统的卷二十三中）。如果该篇题作“两都赋序”，与《文选》“凡次文之体，各以汇聚”的编排体例不符。因此，从学理上来说，该赋篇题不应当作“两都赋序”。

从赋体本身的特征来看，古人作赋，赋序是赋本身不可分割的部分，在阅读时或文章节录时虽可分开来读，但绝不能认为是独立的文体。班固《两都赋》序文阐释赋之高义以及作此赋之动机，末尾

① 萧统编，李善注：《文选》，第427页上栏。

② 萧统编，李善注：《文选》，第513页下栏。

③ 萧统编，李善注：《文选》，第516页上栏。

④ 萧统编，李善注：《文选》，第564页下栏。

⑤ 萧统编，李善注：《文选》，第566页上栏。

⑥ 萧统编，李善注：《文选》，第641页上栏。

⑦ 萧统编，李善注：《文选》，第828页下栏。

⑧ 全书仅有一处例外：《文选》卷四《三都赋》之《蜀都赋》（左思）：“蒲陶乱溃，若榴裂裂。”李善注：“若榴，已见《两都赋》。”李善注中“两都赋”当作“南都赋”，可能是后来抄写或刊刻致误。见萧统编，李善注：《文选》，第78页上栏。

⑨ 九条家本，为白文无注抄本，抄写于北宋哲宗元符二年（1099）之前。据傅刚先生考察，“保留了不少三十卷本古貌”。见傅刚：《文选版本研究》，北京：北京大学出版社，2000年，第146页。

说“故臣作《两都赋》，以极众人之所眩曜，折以今之法度。其词曰”，以下才引出赋之正文部分。该赋序相当于赋之“引言”，不能作为单独的一篇文章而存在。

对于此赋篇题，刘盼遂先生依据《四部丛刊》影印宋刻《六臣注文选》，认为“《序》为赋之小引，不宜独自为篇”，确为灼见。但对于具体如何处置此篇题，刘盼遂说：“宜标题《东都赋》下注‘并序’二字，灭去《序》后‘西都赋’三字，如王逸注《楚辞》《九歌》《九章》之例也。”<sup>①</sup>按照刘盼遂先生的意见，因为《两都赋》要以东都的法度来折服西都的极度炫耀，重点在凸显《东都赋》，因此在《两都赋》篇题下，当有“序”字，在“序”字下去掉“西都赋”三字，只保留“东都赋”三字，并于“东都赋”题下注“并序”二字。果真如此，确实将赋序与赋之正文区别了开来，但《两都赋》包括《西都赋》与《东都赋》两部分，两部分在内容上既相互融合又可相对独立，如果没有了前面的《西都赋》作铺垫，后文《东都赋》的内容则无的放矢，东都主人批判西都宾所夸耀的西京宏侈富丽就没有了基础；再者，《西都赋》与《东都赋》两部分在结构上是并列的，既然有分篇小标题《东都赋》，就当保留小标题《西都赋》；再者，赋序讲作赋之缘起与动机，既与《东都赋》有关，也概括了《西都赋》的内容，因此赋序依然当在二赋之首。若按照刘盼遂先生的意见，将赋序置于《西都赋》之后、《东都赋》之前，于理不通。

按照以上的分析，以上几个版本系统的《文选》卷中篇题“两都赋序”，是后世流传中抄写者、刊刻者以赋序小标题为篇题，均属误题。更有甚者，将此一篇赋误以为三篇：中华书局1977年影印的清胡克家刻本《文选》，书末附有编辑部编写的《篇目索引》和《著者索引》。《篇目索引》中有“两都赋序”“西都赋”“东都赋”，而没有“两都赋”。《著者索引》中的“班固”条下，也有“两都赋序”“西都赋”“东都赋”。是把一篇赋当作三篇来做了索引，均误。

因此，该赋在《文选》中的卷中篇题当作“两都赋”或“两都赋并序”（或“两都赋有序”），篇题下录赋序，序后依次用小标题“西都赋”“东都赋”以标示两部分的区分（分篇小标题而非总篇题）。如仅仅为了醒目而把赋的正文与赋序作一区别，也可以在卷中“两都赋”题下，再用“并序”或“序”的字样，将赋序与赋之正文加以区别。明人张溥辑《汉魏六朝百三家集》本《班固集》题为“两都赋有序”，比较正确。

## （二）原有篇题，《文选》以分篇小标题为篇题——以张衡《二京赋》为例

张衡《二京赋》，在尤袤本《文选》中，卷中篇题作“西京赋一首”“东京赋一首”。书前总目题“张平子西京赋一首”“张平子东京赋一首”，无卷首分目。除五臣注本和九条家本外，他本与尤袤本基本相同。

版本系统	具体版本		书前总目篇题	卷首分目篇题	卷中篇题
李善注本	1	尤袤本	张平子西京赋一首 张平子东京赋一首	——	西京赋一首 东京赋
	2	胡克家本	同 1	同 1	同 1
五臣注本	3	陈八郎本	张平子西京赋 张平子东京赋	张平子西京赋 张平子东京赋一首	西京赋 东京赋
	4	朝鲜正德本	——	张平子西京赋一首 张平子东京赋一首	同 3

<sup>①</sup> 刘盼遂：《〈文选〉篇题考误》，原刊《国学论丛》第1卷第4期（1928年10月），后收入刘盼遂著，聂石樵辑校：《刘盼遂文集》，北京：北京师范大学出版社，2002年，第221页。

续表

五臣李善注本	5	秀州本	西京赋 张平子 东京赋 张平子	同 1	西京赋一首 东京赋一首
	6	明州本	同 1	同 1	同 1
李善五臣注本	7	建州本	同 1	同 1	西京赋一首 东都赋
白文无注本	8	九条家本	——	同 4	同 5

从该列表可以看出,在多个版本系统的传本《文选》中,该赋的书前总目、卷首分目和卷中篇题都是以分篇小题为篇题,都没有“二京赋”的总篇题。

该赋原有篇题,原篇题当作“二京赋”。在《文选》之前的文献中题作“二京赋”,有时也因语句属对或上下文义省称为“二京”。皇甫谧《三都赋序》:“杨雄《甘泉》,班固《两都》,张衡《二京》,马融《广成》,王生《灵光》。”<sup>①</sup>左思《三都赋》之赋序:“余既思摹《二京》而赋《三都》,其山川城邑,则稽之地图;其鸟兽草木,则验之方志。”<sup>②</sup>《文选》卷二《西京赋》题下作者名“张平子”下,李善注引杨泉《物理论》曰:“平子《二京》,文章卓然。”<sup>③</sup>《三国志·魏书·国渊传》:“时有投书诽谤者,太祖疾之,欲必知其主。渊请留其本书,而不宣露。其书多引《二京赋》。”<sup>④</sup>《后汉书·张衡列传》:“乃拟班固《两都》作《二京赋》,因以讽谏。”<sup>⑤</sup>《文心雕龙·诠赋》:“孟坚《两都》,明绚以雅贍;张衡《二京》,迅发以宏富;子云《甘泉》,构深玮之风。”<sup>⑥</sup>

并且,李善注中凡引录前代他书中记载的篇题,则引作“二京赋”(或省称作“二京”)。《文选》卷二《西京赋》题下作者名“张平子”下,李善注引范晔《后汉书》:“张衡,字平子。……衡乃拟班固《两都》,作《二京赋》,因以讽谏。”<sup>⑦</sup>

可见该赋原有篇题“二京赋”,《文选》编纂时分篇,故以分篇小题为篇题,分题为“西京赋”“东京赋”。

《文选》之后的文献在引录《二京赋》之具体文句内容时,往往引作分篇题“西京赋”“东京赋”。如萧子显《南齐书》、酈道元《水经注》、颜师古《匡谬正俗》、欧阳询《艺文类聚》、虞世南《北堂书钞》、徐坚《初学记》、李延寿《南史》、王应麟《玉海》等,在引录时都称引分篇题,作“西京赋”“东京赋”(此不赘录)。

《文选》李善注中,同《两都赋》一样,凡引录、标注出自《二京赋》的赋文或之前在《二京赋》中已注字词,没有作“二京赋”的<sup>⑧</sup>,而是依正文或原注文文字所属,分别称引为“西京赋”或“东京赋”。笔者据尤袤本《文选》统计,李善注中称引“西京赋”有 210 多条,称引“东京赋”有 90 多条。其称引《西京赋》《东京赋》的体例、格式,完全与称引《西都赋》《东都赋》相同。

《文选》中把《二京赋》分篇,分题为“西京赋”“东京赋”<sup>⑨</sup>,其实是分题篇章题目,而不是该赋的总

① 萧统编,李善注:《文选》,第 641 页下栏。

② 萧统编,李善注:《文选》,第 74 页下栏。

③ 萧统编,李善注:《文选》卷二《西京赋》作者名“张平子”下李善注引,第 36 页下栏。

④ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷十一《魏书·国渊传》,北京:中华书局,1959 年,第 339—340 页。

⑤ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷五十九《张衡列传》,第 1897 页。

⑥ 刘勰著,詹鍈义证:《文心雕龙义证》,第 289 页。

⑦ 萧统编,李善注:《文选》,第 36 页下栏。

⑧ 依据尤袤本《文选》统计。

⑨ 六臣注本系统的建州本中,卷中篇题误作“东都赋”(当作“东京赋”),但题下李善注作“东京”:“东京,谓洛阳。其赋意与班固《东都赋》同。”可能是传抄、刊刻中致误。

篇题,相当于班固《两都赋》中赋序后分篇的小题“西都赋”“东都赋”,是一篇完整的京都大赋的上、下篇。作为京都大赋,其内在结构具有紧密的联系。首先就主题思想之间的联系来说,《西京赋》与《东京赋》是“劝”与“讽”的结构模式,是不能完全割裂或分离的。《西京赋》是整篇赋作“劝”的内容,是《东京赋》存在的基础。《西京赋》中极力夸耀的繁华景象和奢靡风气在全篇最后是要被否定的;反过来,《东京赋》是整篇赋作“讽”的内容,其中极力彰显的懿德勤俭和修饬礼教是全篇所要肯定的。其次就两者之间的行文语句关联来看,在听了凭虚公子大段的个人炫耀之后,“安处先生于是似不能言,恍然有间”,将安处先生的反应作为《东京赋》的开头,以此为界,分为两篇。上、下篇之间用“于是”来关联,具有明显的承接关系。如果截然分开,离开了上篇,则用“安处先生于是”领起的下篇则成了没头没脑的话,显然是不符合思维和行文逻辑的。

因此,《文选》中的书前总目、卷首分目和卷中篇题可以统一题为“张平子二京赋”,并在卷中篇题之后,依次分题小题“西京赋”“东京赋”,以标示上下两部分。

(三)原有篇题,《文选》以分篇小题为篇题,流传中误以赋序小题为篇题——以左思《三都赋》为例

左思《三都赋》,在尤袤本《文选》中,卷中篇题作“三都赋序一首”“蜀都赋一首”“吴都赋”“魏都赋一首”。书前总目题“左太冲三都赋序一首”“左太冲蜀都赋一首”“左太冲吴都赋一首”“左太冲魏都赋一首”,卷首分目题“左太冲三都赋序一首”“蜀都赋一首”“左太冲吴都赋一首”(卷首分目中无“魏都赋”)。除五臣注本和九条家本外,他本与尤袤本基本相同。

版本系统	具体版本	书前总目篇题	卷首分目篇题	卷中篇题
李善注本	1 尤袤本	左太冲三都赋序一首 左太冲蜀都赋一首 左太冲吴都赋一首 左太冲魏都赋一首	左太冲三都赋序一首 蜀都赋一首 左太冲吴都赋一首	三都赋序一首 蜀都赋一首 吴都赋 魏都赋一首
	2 胡克家本	同 1	同 1	同 1
五臣注本	3 陈八郎本	左太冲蜀都赋 左太冲吴都赋 魏都赋	左太冲蜀都赋一首 左太冲吴都赋一首、 魏都赋一首	三都赋序 吴都赋 魏都赋
	4 朝鲜正德本	—————	同 3	同 3
五臣李善注本	5 秀州本	三都赋序 左太冲 蜀都赋 吴都赋 左太冲 魏都赋 左太冲	左太冲三都赋序一首 蜀都赋一首	三都赋序 蜀都赋 吴都赋一首 魏都赋一首
	6 明州本	左太冲三都赋序一首 蜀都赋一首 左太冲吴都赋一首 左太冲魏都赋一首	左太冲三都赋序一首 蜀都赋一首	三都赋序 蜀都赋 吴都赋一首 魏都赋一首
李善五臣注本	7 建州本	同 1	—————	同 3
白文无注本	8 九条家本	—————	左太冲三都赋序一首 蜀都赋一首 吴都赋一首 魏都赋一首	三都赋序 蜀都赋一首 吴都赋一首 魏都赋一首



从该列表可以看出,在多个版本系统的传本《文选》中,该赋的书前总目、卷首分目与卷中篇题不一致,卷中篇题都题作“三都赋序”,赋序后小题也各有差别。

该赋原有篇题,当作“三都赋”。左思自己称该赋为“三都赋”,《三都赋》之序文中说:“余既思摹《二京》而赋《三都》。”<sup>①</sup>赋成后请皇甫谧作了《三都赋序》。此后文献中称引该赋也题为“三都赋”(此不赘录)。

《文选》李善注中称引他书所载篇题,题作“三都赋”。《三都赋序》作者名“左太冲”下李善注引臧荣绪《晋书》曰:“(左思)少博览文史,欲作《三都赋》,乃诣著作郎张载,访岷邛之事。”<sup>②</sup>李善注中称引该赋总篇题,亦作“三都赋”。《三都赋序》题下注者名“刘渊林注”下李善注:“《三都赋》成,张载为注《魏都》,刘逵为注《吴》《蜀》,自是之后,渐行于俗也。”<sup>③</sup>除此之外,李善注中称引篇题没有作“三都赋”的,都是称引分篇题,依正文原文或注文文字所属,分别称引为“蜀都赋”“吴都赋”“魏都赋”。

据袁宏本《文选》统计,李善注中称引《蜀都赋》,共有三种体例和格式:(1)凡注中引录《蜀都赋》原文,则作“《蜀都赋》曰某”。此体例中单独称引的《蜀都赋》就是指左思《蜀都赋》。为了把左思的《蜀都赋》与他人的同题赋作区别开来,李善注中还专门在篇题前加了作者名,此即“扬雄《蜀都赋》”“文立《蜀都赋》”。(2)凡标注之前在《蜀都赋》中已注字词、名物、典故,则作“某,已见《蜀都赋》”。(3)引录旧注,则作“刘渊林《蜀都赋》注曰某”。李善注中称引《吴都赋》《魏都赋》,也有三种体例和格式,与称引《蜀都赋》相同。其中单独称引的《吴都赋》《魏都赋》,就是指左思《吴都赋》《魏都赋》。为了把左思的《魏都赋》与他人的同题赋作区别开来,李善注中还专门在篇题前加了作者名,此即“吴质《魏都赋》”。李善注中引录旧注,《吴都赋》有“刘渊林《吴都赋》注”“张载《吴都赋》注”“刘逵《吴都赋》注”三种。《魏都赋》有“刘渊林《魏都赋》注”“曹毗《魏都赋》注”“刘逵《魏都赋》注”三种。

该赋原有篇题“三都赋”,《文选》编纂时分卷分篇,故以小题“蜀都赋”“吴都赋”“魏都赋”为篇题,后来的流传中,抄写者、刊刻者又误以赋序小题为篇题,题作“三都赋序”。

赋序是赋本身不可分割的部分,绝不能认为是独立的文体。《三都赋》的序文阐释赋之高义以及作此赋之动机,末尾说“余既思摹《二京》而赋《三都》,其山川城邑,则稽之地图;其鸟兽草木,则验之方志。……聊举其一隅,撮其体统,归诸诂训焉”<sup>④</sup>。以下引出赋之正文部分。赋序相当于赋之“引言”,不能作为单独的一篇文章而存在。以上所列几个版本系统的传本《文选》的卷中篇题都作“三都赋序”,属于误题。中华书局1977年影印的清胡克家刻本《文选》中,书末附有编辑部编写的《篇目索引》和《著者索引》。《篇目索引》中列有“三都赋序(左思)”与“三都赋序(皇甫谧)”,并且排列在一起,竟然将左思所作《三都赋》本身的赋序与皇甫谧为左思《三都赋》所作的《序》等同视之,将“赋”体与“序”体混为一谈,明显谬误。在《著者索引》中的“左思”条下,同样列有“三都赋序”。均误。

因此该赋卷中篇题当作“三都赋”或“三都赋并序”,篇题下录赋序,序后依次题分篇小题“蜀都赋”“吴都赋”“魏都赋”,以示区别。

传本《文选》所收以上几篇大赋都原有篇题,其中有的在编纂时分篇,并标出了分篇小题(如《两都赋》);有的在编纂时分篇,以分篇小题为篇题(如《二京赋》《三都赋》);其中有的在后来的流传中抄写者、刊刻者又误以赋序小题为篇题(如《两都赋序》、左思《三都赋序》)。

## 二、《文选》“赋”类分篇改题及其原因

《文选》“赋”类中改变原篇题而另拟新题者,主要是由于分篇造成的(有些是分卷分篇,有些是同

① 萧统编,李善注:《文选》,第74页下栏。

② 萧统编,李善注:《文选》,第74页上栏。

③ 萧统编,李善注:《文选》,第74页上栏。

④ 萧统编,李善注:《文选》,第74页下栏。

卷分篇)。《文选》按文体分类及其时代先后编纂。首先是分类分卷。如果该类赋编排在两卷中,则分为上、下;如果该类赋编排在三卷中或三卷以上,则分为上、中、下。其次是分卷分篇,该篇赋如果编排在两卷或两卷以上卷目中,则分为上、下两篇或上、中、下三篇。再次是同卷分篇。

在三十卷本《文选》中,“京都”类赋编排在卷一至卷三(共三卷),则分为“京都上”“京都中”“京都下”。“田猎”类赋编排在卷四和卷五(分编在两卷中),则分为“田猎上”和“田猎下”。“志”类赋编排在卷七和卷八(分编在两卷中),则分为“志上”和“志下”。“纪行”类赋只编排在卷五,“鸟兽”类赋只编排在卷七,“音乐”类赋只编排在卷九,这三类赋都未分卷,故不再析为上、下或上、中、下。《文选》在后代的流传中,李善注本依然遵循最初的编纂原则,只是作注后析为六十卷,分的卷数更多。同样是以上这几类赋作,“京都”类赋编排在卷一至卷六(共六卷),则分为“京都上”“京都中”“京都下”。“田猎”类赋编排在卷七至卷九(分编在三卷中),也分为“田猎上”“田猎中”“田猎下”。“志”类赋编排在卷十四至卷十六(分编在三卷中),也分为“志上”“志中”“志下”。“纪行”类赋编排在卷九至卷十(分编在两卷中),则分为“纪行上”“纪行下”。“鸟兽”类赋编排在卷十三至卷十四(分编在两卷中),也分为“鸟兽上”和“鸟兽下”。“音乐”类赋编排在卷十七至卷十八(分编在两卷中),也分为“音乐上”和“音乐下”。

《文选》“赋”类作品的分篇,首要因素是录文的篇幅。无论是在起初编纂,还是后来作注或抄写、刊刻时,书中各卷容量应大致均衡,不能相差太多;每卷也有大概相对均衡的容量。比较、考察最初编纂时各卷容量、各篇的篇幅,以原文白文字数(不包括注文)来统计。《文选》“赋”类中,左思《三都赋》篇幅最大(包括左思的赋序,约一万零一百多字),其次是张衡《二京赋》(约七千七百多字),再次是班固《两都赋》(包括赋序接近四千六百字),再次是潘岳《西征赋》(约四千三百多字),再次是司马相如《子虚赋》《上林赋》(共约三千五百多字)。今传三十卷本《文选》最接近《文选》原貌,故以三十卷本《文选》为依据分析。在一卷之中,不能容纳左思《三都赋》的篇幅,故分卷分篇(《蜀都赋》在卷二,《吴都赋》《魏都赋》在卷三)。其次,由于《文选》编排体例“类分之中,各以时代相次”。在京都赋中,按照时代先后,首录班固《两都赋》,但《两都赋》的篇幅不足一卷,故按时代先后以张衡《二京赋》中的《西京赋》来补足一卷;如再加入《东京赋》,又超过了该卷容量,故《东京赋》编排在下一卷之中,因此,张衡《二京赋》的两部分被分割编排于相连的两卷。再次,张衡《东京赋》和《南都赋》不足一卷,又按时代先后以左思《三都赋》的《蜀都赋》来补足。加之左思《三都赋》本身篇幅较大,一卷之中不能全部容纳,其《吴都赋》《魏都赋》两部分被编排在下一卷中,因此,左思《三都赋》的三部分被分割为三篇,编排在前后相连的两卷之中。司马相如《子虚赋》《上林赋》篇幅不足一卷,与扬雄《甘泉赋》、潘岳《藉田赋》、扬雄《羽猎赋》合为一卷。《子虚赋》《上林赋》同处一卷之中,但被分割为两篇。总括而言,《文选》中篇幅较大的几篇赋作,分卷分篇者,有张衡《二京赋》、左思《三都赋》。同卷分篇者,有班固《两都赋》、司马相如《子虚赋》《上林赋》。篇幅虽大,但既不分卷,也不分篇者,有潘岳《西征赋》。

那么,为什么《文选》编纂时要改动原篇题?改题的依据和方法是什么?

由于篇幅较大赋作的分卷分篇或同卷分篇,原来完整的赋作被分割编排在不同的卷目之中,或者原来的一篇赋被分割成了两篇或三篇,原篇题已不适用,内容与原篇题不相符合,于是改动原篇题,另拟新题。

分篇之后,新篇题的拟定,主要是以原赋作相对独立完整部分的小题为篇题。班固《两都赋》、张衡《二京赋》、左思《三都赋》,根据内容的相对独立、完整性分篇。在述主客以首引的虚拟叙事框架下,以代表某地或某方的人所述大段相对完整的内容为主,截为相对独立的两个或多个分篇,分别另题为班固《西都赋》《东都赋》、张衡《西京赋》《东京赋》、左思《蜀都赋》《吴都赋》《魏都赋》。也有根据原赋作内容和文献记载篇题演变而改题新题者,《史记》《汉书》所载司马相如《天子游猎赋》也分篇,题为《子虚赋》《上林赋》。至于以赋序小题为篇题者(如班固《两都赋序》、左思《三都赋序》),则属于后来流传中抄写者、刊刻者所误题。

### 三、《文选》“赋”类分篇依据

如前所述,《文选》中篇幅较大的赋作往往分卷分篇或同卷分篇。但是,并非所有篇幅大的赋作一定要分篇,也不是都能够分篇的。换句话说,凡是篇幅长的赋作都一定要分篇吗?分篇的依据是什么?

其实也不是所有篇幅大的赋作就一定要分篇。《文选》中收录篇幅较大的赋作中,潘岳《西征赋》的篇幅要比《子虚赋》《上林赋》的总和要大(多出八百多字),但不管是在三十卷本还是六十卷本的《文选》中,为什么《西征赋》都没有分篇呢?首先是由该类赋作本身特有的结构体式特征所决定的,分篇必须要有基础和前提,而不是强行割裂。

班固《两都赋》、张衡《二京赋》、左思《三都赋》的结构,赵逵夫先生将其形象地比喻为“葫芦形结构”<sup>①</sup>。其内容和主题,分别有代表某地或某方的几人述说的相对完整、独立的几部分构成,每部分之间又有关联。就其结构形式而言,可以从中间细腰处分为两部分或三部分,然而中间又联通为一体。

作为京都大赋的几部分,一方面,其内在构思与思想主题具有紧密的关联,另一方面,其结构形式又具有相对的独立性和完整性。

班固之前,以司马相如赋作为代表的骋辞大赋,“劝百而讽一”,“讽”附着在全篇的“劝”之后,“劝而不止”,引起人们的批评和不满。在形式结构上,“劝”与“讽”的比例相差悬殊。到了班固《两都赋》,分为代表“西都宾”的“劝”与代表“东都主人”的“讽”两部分,“劝”与“讽”两部分比例均衡,在形式上解决了“劝”与“讽”之间的矛盾。比例均衡的“劝”与“讽”两部分,在结构形式和内容上又具有相对的完整性和独立性。张衡《二京赋》也是“劝”与“讽”的结构模式,其中《西京赋》是整篇赋作“劝”的内容,是《东京赋》存在的基础。《西京赋》中极力夸耀的繁华景象和奢靡风气在全篇最后是要被否定的;反过来,《东京赋》是整篇赋作“讽”的内容,其中极力彰显的懿德勤俭和修饬礼教是全篇所要肯定的。《二京赋》中比例均衡的“劝”与“讽”两部分,在结构形式和内容上也同样具有相对的完整性和独立性。

《三都赋》承袭班固《两都赋》和张衡《二京赋》的结构形式,同时又借鉴了司马相如《子虚赋》《上林赋》的思维模式。《三都赋》中虚构“西蜀公子”“东吴王孙”“魏国先生”三位人物,分别作为《蜀都赋》《吴都赋》《魏都赋》的代表。其中《蜀都赋》盛赞蜀都的富丽和蜀地的险阻,《吴都赋》盛赞吴都的宏大和吴地的富饶、繁华,最后的《魏都赋》强调“正位居体者,以中夏为喉,不以边垂为襟也。长世字甿者,以道德为藩,不以袭险为屏也”<sup>②</sup>,赞颂魏都的宏伟壮丽,魏国的统治顺天应人,处于正统地位。《蜀都赋》《吴都赋》是传统大赋“劝”的内容,《魏都赋》是“讽”的内容。《子虚赋》《上林赋》中代表汉天子的“亡是公”批驳压制了代表诸侯国的子虚先生和乌有先生对楚、齐的夸耀,《三都赋》的构思和内容以为借鉴,“魏国先生”批驳、压制住了“西蜀公子”、“东吴王孙”对蜀都和吴都的夸耀。其主体结构 and 格局仍然是“劝”与“讽”;同时将“劝”的内容由之前的一部分扩展到两部分。《蜀都赋》《吴都赋》两者结合起来,相当于扩展了之前京都大赋中“劝”的内容,从而更加突出了“讽”的力量和重要性。

关于司马相如《子虚上林赋》的写作成篇过程、流传及篇题问题,刘跃进先生认为,“魏晋时期所传文本,题作《上林赋》,但实际还包括《子虚赋》的内容。……《史记》中所说的《子虚赋》作于游梁时期,似为初稿;而《上林赋》则在此基础上加上天子游猎的场面,加工润色,遂成定稿。因此,这是一篇完整的作品,可以称《子虚上林赋》,亦可以简称《上林赋》”<sup>③</sup>。加工定稿后的《子虚上林赋》,是经过统

① 赵逵夫:《〈两都赋〉的创作背景、体制及影响》,《文学评论》2003年第1期。

② 萧统编,李善注:《文选》,第96页上栏。

③ 刘跃进:《〈子虚赋〉〈上林赋〉的分篇、创作时间及其意义》,《文史》2008年第2辑。

一构思、具有完整结构的作品,但上、下篇又各自具有独立的主题,其结构也相对完整。《子虚赋》开头说:“子虚过妣乌有先生,亡是公存焉”,已经为下篇的构思埋下了伏笔,或者在后来的加工润色过程中统一构思并穿插了“亡是公存焉”之类的句子。就其内容而言,上、下两部分中主要是子虚先生、乌有先生和亡是公三人各自的夸耀和独白,是相互比较、逐个压倒的并列式关系,最终突出天子的崇高地位与绝对权威。因此,《子虚上林赋》既是经过统一构思、具有完整结构的作品,同时上、下篇又各自具有独立的主题,其结构形式也相对完整。

但是潘岳《西征赋》的结构形式与上述几篇赋作都不同,《西征赋》是典型的“纪行”赋,主要记述行旅中的所见所闻所感,“移步换景”,描绘沿途的风光景物,并由此而引起对该地相关历史遗迹的追怀,对历史事件和历史人物进行评价。就其体式结构而言,是“一线串珠式结构”,以行踪为线,以沿途的风光景物和历史事件为“珠子”,贯穿在一起。就其内容而言,各部分之间的关系和内部结构是承接关系,不是并列关系或逐个压倒的并列式。因此,《西征赋》虽是鸿篇巨制,内容丰富,但如果从中间截断或分开,则“线断珠散”,就不成其为一篇完整的文章了。

正是由于该类赋作本身特有的结构体式特征(内在的构思和思想主题、外在的结构形式),《文选》中把《两都赋》《二京赋》《三都赋》《子虚上林赋》几篇大赋分篇,合则为一个具有统一构思的整体,分则为相对独立完整的几大部分。

其次,是否可以分篇,也与该赋的写作成篇过程及其流传特征有关。

班固作《两都赋》,有其明确的为政治服务的目的,为了解决朝廷上下有关迁都的争议。班固之前,以司马相如赋作为代表的骋辞大赋,“劝百而讽一”,“讽”附着在全篇的“劝”之后,“劝而不止”,引起人们的批评和不满。在结构形式上,“劝”与“讽”的比例相差悬殊。到了班固《两都赋》,分为代表“西都宾”的“劝”与代表“东都主人”的“讽”两部分,“劝”与“讽”两部分比例均衡,在形式上解决了“劝”与“讽”之间的矛盾。比例均衡的“劝”与“讽”两部分,在结构形式和内容上又具有相对的完整性和独立性。因此《文选》收录编纂时分篇,标出分篇小题,李善注中分别称引《西都赋》和《东都赋》。而且在《文选》收录之前,《两都赋》在流传中也有分篇的实践和先例。《后汉书·班固传》中收录《两都赋》,但分割在上、下两卷之中(卷四十上、卷四十下)。《后汉书》卷四十卷首《班彪列传》题下范晔自注:“自东都主人以下分为下卷。”<sup>①</sup>指把班固《两都赋》从“东都主人”开始以下的部分划分为下卷,上卷(即卷四十上)载录即今本《文选》所收《西都赋》,下卷(即卷四十下)载录即今本《文选》所收《东都赋》<sup>②</sup>。《后汉书·班固传》中把《两都赋》分录于上、下两卷之中,已经有了明确的分篇先例,《两都赋》在之后的流传中就具有了较为稳固的分篇做法和经验。从张衡作《二京赋》、左思作《三都赋》的文献记载来看(见下文),班固写作《两都赋》也应该经历了比较长的时间,不可能在短时期内完成。在《两都赋》作好之后,班固找机会献给了皇帝。《文选》中录有《两都赋》的赋序,其中说“臣窃见海内清平,……故臣作《两都赋》……”,赋序其实是一篇给皇帝献《两都赋》时所上的“表”。上表中说明了写作《两都赋》的原因以及主旨,无非是引起皇帝阅读和接受的兴趣,只是一个全赋的“引子”。《文选》编纂时,把班固的上表改编为赋“序”(应该是删削了冒头敬称和文末的上表时间等),置于赋文之前。后来的抄写者、刊刻者把“序”改为“两都赋序”,又误以为篇题。

张衡“乃拟班固《两都》,作《二京赋》,因以讽谏。精思傅会,十年乃成”<sup>③</sup>。模拟班固《两都赋》,在构思和结构行文时也是比例均衡的“劝”与“讽”两部分,各自具有相对的完整性和独立性。在《二京赋》写成之后的流传中,《西京赋》与《东京赋》曾各自单行。在《文选》编纂之前,《西京赋》《东京赋》就

① 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷四十上《班彪列传》,第1323页。

② 《后汉书·班固传》中载录的《两都赋》下卷以“主人喟然而叹曰”开始,首句开头比今本《文选》收录《东都赋》缺少“东都”二字,据《后汉书》卷四十卷首《班彪列传》题下范晔自注“自东都主人以下分为下卷”。故缺少的“东都”二字当为脱漏。

③ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷五十九《张衡列传》,第1897页。

有旧注。三国时期的薛综曾分别为《西京赋》和《东京赋》作注,即薛综《西京赋》注、薛综《东京赋》注<sup>①</sup>,各自单行流传。李善注《西京赋》和《东京赋》,首先引薛综旧注,然后才用“善曰”标示出下文为自己所作注。给《二京赋》分别作注者,除了薛综外,还有傅巽。《隋书·经籍志》著录梁代存有薛综、傅巽“注《二京赋》二卷”<sup>②</sup>，“二卷”本就是一个分篇的注本。因此《二京赋》的写作成篇过程及其流传特征决定了相对稳固的分篇做法。

左思作《三都赋》,也有一定的政治目的。司马炎是通过禅位的方式“继承”了曹魏的政权,建立了晋朝。左思《三都赋》站在晋承魏统的立场,否定吴、蜀,肯定魏。李善注:“三都者,刘备都益州,号蜀;孙权都建业,号吴;曹操都邺,号魏。思作赋时,吴、蜀已平,见前贤文之是非,故作斯赋,以辨众惑。”<sup>③</sup>左思认为赋作内容应依据事实,其写作时积累学识、搜集材料的时间很长。臧荣绪《晋书》载左思写作《三都赋》时,“乃诣著作郎张载,访岷邛之事。遂构思十稔,门庭藩溷,皆著纸笔,遇得一句,即疏之”<sup>④</sup>。左思对不熟知的岷邛之事向张载请教,之后又构思十年,苦思冥想,不断积累。其写作时间比《两都赋》《二京赋》更长,至少有十多年。其写作过程,本来就是一个都城接一个都城来写作、来完成的,每个都城的赋都有自己的题名,三个都城都写完了,总题“三都赋”。《三都赋》写成之后的流传中,张载为《魏都赋》作注,刘逵为《蜀都赋》《吴都赋》作注。之后,为之作注者很多,逐渐形成一种风气<sup>⑤</sup>。李善注中称引的旧注即有:刘渊林《吴都赋》注、张载《吴都赋》注、刘逵《吴都赋》注,刘渊林《魏都赋》注、曹毗《魏都赋》注、刘逵《魏都赋》注,都是分篇作注。各种注文都附在原单篇赋文之后,与原赋作一起单行流传,因此在流传中就有了相对稳固的分篇传统,《文选》收录编纂时自然会参照或遵循之前单行流传的分篇形式。

从《史记》和《汉书》中的司马相如本传记载可知,《子虚赋》作为初稿,在加工润色为《子虚上林赋》之前就已经单行流传。加工定稿的《子虚上林赋》,后来很多人都曾作过注,有些是给全篇作注,有些是给其中的某部分(《子虚赋》或《上林赋》)作注,两部分也有可能各自单行流传。从《汉书》颜师古注引和《文选》李善注引可知,在《文选》之前,文颖、张揖、司马彪、郭璞都曾给《子虚赋》《上林赋》作过注,还有伏俨、晋灼等人给《子虚赋》作过注,应劭、韦昭等人给《上林赋》作过注。后来《文选》编纂时又将完整的《子虚上林赋》分为《子虚赋》《上林赋》两篇,也是有所依据的,有之前的分篇形式与经验可以参照或遵循。

总之,在《文选》“赋”类中,有些篇幅较大的作品往往分卷分篇或同卷分篇。分篇之后,原篇题已不适用,于是改动原篇题,另拟新题。当然,并不是所有篇幅大的赋作都一定要分篇,也不是都能够仅仅按照篇幅的大小来分篇的。分篇的前提和条件,首先是由该赋作本身在形式和内容方面的结构体式特征(内在的构思和思想主题、外在的结构形式)所决定,其次也与该类赋作的写作成篇过程及其流传特征有关。

[责任编辑 渭 卿]

① 见《文选》李善注引。传本《文选》李善注《西京赋》和《东京赋》中,先引薛综注,之后才是李善自己的注,并用“善曰”来区别。此外,据笔者统计,李善注中称引“薛综《西京赋》注曰”凡26处,称引“薛综《东京赋》注曰”凡8处。

② 魏征等撰:《隋书》卷三十五《经籍志四》,北京:中华书局,1973年,第1083页。

③ 萧统编,李善注:《文选》,第74页上栏。

④ 萧统编,李善注:《文选》卷四《三都赋序》作者名“左太冲”下李善注引臧荣绪《晋书》,第74页上栏。

⑤ 萧统编,李善注:《文选》卷四《三都赋序》注者名“刘渊林注”下李善注:“《三都赋》成,张载为注《魏都》,刘逵为注《吴》《蜀》,自是之后,渐行于俗也。”第74页上栏。

## Abstracts

### **What is Confucianism: Its Kernel and Multiple Dimensions**

Yang Guorong

It is *ren* (benevolence or humanity) and *li* (the ritual or etiquette) that constitute the kernel of the Confucianism, which makes it peculiar to other schools in the history of Chinese thought. Besides being reflected in the system of Confucian thought the unity of *ren* and *li* is also manifested in various domains of human existence including spiritual world, social area and the transition region between Heaven and Humanity. The spiritual world is composed of the spiritual pursuit, the spiritual comfort and the spiritual promotion specifically referring to the religious and ethical dimensions and the comprehensive spiritual status. From the perspective of philosophy the social domains in which the Confucianism expands include politics, ethics and the world of everyday life. As to human existence, the spiritual world refers to the relationship between a human being and oneself, while the social domains related to the relationship among human beings. Observing from the wider horizon, the human existence also contains the transition region between Heaven and Humanity which should also be understood from the perspective of *ren* and *li*. In one word, as the key idea the unity of *ren* and *li* runs through all the aspects of the Confucianism, through which the Confucianism manifest itself as a comprehensive cultural idea system. The embodiment and reality of the Confucianism also lie here, contrasting to which the contemporary mind-focused Confucianism, politics-focused Confucianism, institute-focused Confucianism, life-focused Confucianism usually take some aspect as the whole Confucianism and thus being trapped in various partial understanding of Confucianism.

### **The Opportunity and Predicament in the Development of Contemporary Confucianism:**

#### **A Perspective of the Relation among Political Confucianism and Other Value Ideas**

Li Hongwei

Contemporary Confucianism revives on the basis of Chinese people's new pursuit of the meaning world of existence since the 20th century, as well as the ideological tendency on constructing the cultural foundation of national political community in China since modern times, so its development today has historical necessity. However, contemporary political Confucianists in the person of Jiang Qing focus concern on order especially heavenly order, and emphasize the importance of ritual order as well as innate human inequality, thus causes the collision between the order structure in their understanding and the values of freedom and equality. Yet according to the discourse of Tocqueville who is often cited by Jiang Qing, equal status is exactly the foundation of modern society. In addition, if following Jiang Qing's understanding of ritual order, the status of rule of law as the foundation of a modern society would fall, and the internal identity between rights and obligations would be imbalanced. And we consider that Liang Qichao's idea and construction of public morality can act as the general conditions for joining the traditional and modern times, advancing rights and obligations together, maintaining the continuity of social orders, and building a society ruled by law.

### **The Origin of the Historical Theory of the Southern China School**

Wang Chuan

The Southern China school is a very important academic school in China. The formation of the school's historiography theory is rooted in the academic traditions of "looking down" and interdisciplinary scholarship since the establishment of Sun Yat-sen University. Inheriting Fu Yiling and Liang Fangzhong's theory and

methods in the field of Chinese social economic history. Absorbs the historiography theory of the Annales School. The formation of the South China School history theory is closely related to the changes of society and academic trends in China in the past century. It reflects some of the common characteristics of Chinese historiography from traditional to modern.

### **Early Chinese Intellectual History in Language Discourse:**

#### **Reexamining the Synchronicity of Philological and Philosophical Approaches**

Dennis C. H. Cheng

This essay argues that “language” is not only a “medium” carrying “meaning” but essentially a “method” which structures the development of Chinese intellectual history of the pre-Qin period. While Chinese character is the unification of visual form, sound and meaning, Chinese “philology,” the study of the language as such, should not be limited to the study of verbal meaning of characters, likewise, the study of Chinese philosophy should not exclude the study of visual form and sound of Chinese characters. Base on the artistic “language discourses” in the Five Classics, Confucius declares his “*ming jiao*” (teaching of Names) in order to reinstate the social and political order by connecting/binding the moral meaning of ethic “names” to their sounds and visual forms, ethical responsibility will then be assigned to people in the society via the unification of “*ming*” (name) and “*shi*” (content). Later philosophers of the Warring State period respond to and criticize on the “*ming jiao*” by redefining/reinterpreting the relationship of “*ming*” and “*shi*.” The debates among philosophers on “language” construct a grand picture of “language discourses” and draw the main theme of Chinese intellectual history of the pre-Qin period.

### **Changing the Barbarian to Comply with Cathay:**

#### **An Analysis of the Political Idea and Practice of the Five Barbarians**

Lei Ge

Scholars tend to arrange and evaluate the position and characteristics of the Northern Barbarians in Chinese history in a perspective of Huaxia centralism, but neglect the historical traits of the barbarians as well as their impact and even subversion of the ideas of the Han people. The barbarians added a new rank in the emperor and king system of Han, and made it a three-level sequence of king, heavenly king, and emperor. The Han people said that the barbarians cannot be emperor, yet the Five Barbarians and the Sixteen Kingdoms thoroughly denied this proposition. The course of the barbarian emperors entered and hosted central China is not only a course that they learning and integrating into Chinese civilization, but also a course that they reflecting and revising the pedigree of Chinese orthodoxy. The ideas of the barbarian people influenced Chinese thought by means of practice but not thinking. The greatest contribution of their ideas to Chinese intellectual history is to prove that the imperial power system is a lifeful and open system of political and moral civilization.

### **The Prophecy of the “Essential Spirit of Red” and Politics of the Western and Eastern Han Dynasties**

Dai Guoxi

With similar character, the prophecies of the essential spirit of Red and the ninth generation of Red were both written by Gan Zhongke and Xia Heliang et al. in the reign of Emperor Chengdi of the Western Han, aiming at persuading the emperor to change the ritual system and offer sacrifices to Heaven and Earth. However, the prophecies did not function at that time, but played a role in the period from Emperor Aidi of the Western Han to Emperor Zhangdi of the Eastern Han. Emperor Aidi changed the designation of his reign in June, 5 B. C. was affected by those prophecies, and the situation that the leaders who rose rebellions in the reign

of Wang Mang all called themselves as the “successor of the Han dynasty” was also related to them. Emperors Gengshi and Guangwu successively grafted themselves onto the “ninth generation of Red” to gain allegiance of the people. Moreover, the prophesy of the “ninth generation of Red” had a significant impact on politics of the early Eastern Han dynasty. The ancestral temple system was established around this prophesy, and it promoted “making rites and music” to be the political object in this period. Such influence was caused by the special historical background in the transitional period of the two Han dynasties.

### **The Frontier Pattern in the Kaiyuan Reign and the Relationship with Northwest Minorities of the Tang Dynasty:**

#### **Centering on the Group of Poems Composed in Tibetan Regime in the Dunhuang Documents**      Zhong Shulin

Being collected in No. P. 2555 of the Dunhuang Documents, the group of 72 poems which were composed when the writer was trapped in Tibetan Regime reflect the frontier pattern in the Kaiyuan reign as well as the complicated relationship between the Tang court and minorities in the northwest. This group of poems epitomise the frontier relationship of the Tang court with the Tibetan Empire, Turkish, the Arab Empire, Turkic, and etc. in the last year of Kaiyuan. The creative time can be presumed as from the winter of A. D. 734 to the autumn of A. D. 736, but not during or on the eve of Dunhuang being occupied by the Tibetan Empire as formerly considered. “Uncle Wang the Protector-general” called by the writer is Anxi Protector-general Wang Hushi, an important commander garrisoned the western regions in the later Kaiyuan period; and the writer is actually Li Hao, a kinsman of the imperial house and Secretary of Ministry of Personnel who served as an envoy to the frontier, but not Mao Yaya or Ma Yunqi as used to say.

### **The Tension of Rituals in Qing-Choson Relations:**

#### **Focusing on Qing Emperor’s Installation of the Choson King’s Successor in the Kangxi Period**      Son Sung-wook

Qing emperor’s installation was an important foundation for the relationship between Qing empire and Choson dynasty. Qing empire used it to consolidate Qing-Choson relations and the tribute system. Choson dynasty obtained the legitimacy of royal family and political stability by it. In 1721, Choson dynasty requested Qing empire to install Choson king’s successor in serious political struggle. In 1696, Qing empire had rejected it. The reason was as follows: according to *The Collected Statutes of the Ming Dynasty*, the bastardy eldest son could become the king’s successor only when the king and queen had no legitimate eldest son over 50 years. Therefore the Choson’s envoy had difficult in diplomatic activities for installation in Beijing. Emperor Kangxi finally considered political stability of Choson dynasty, especially allowed the installation of the King’s successor. However, he also warned that “brother’s succession to the throne is temporary convenience,” and emphasized the rite of succession to the throne. It shows that Qing empire used the rule by rites to control over Choson dynasty. Choson dynasty persuaded Qing Empire with ritual discourse, and was gradually incorporated into Qing-centered world order based on the rule by rites.

### **An Introduction into the Ontology of Sympathization:**

#### **With a Discussion with Li Zehou and Chen Lai**

Cai Xiangyuan

A key question of Confucianism is how an affection originated from heart can become a metaphysical Dao that unites the self and the thing, the inner and the outer. To this question, there are two typical different responses, that is, respectively from the perspective of entity and of feeling. The first answer focuses on the



metaphysical dimension of Benevolent Dao. It realizes the metaphysical construction of Benevolent Dao; however, it makes it to be an abstract entity, therefore deviating from the original meaning of the benevolence of the benevolent. The latter goes back to the feeling of the benevolent and thus avoids the substantiation of Benevolent Dao. However, it falls into the dilemma of empiricism. The ontology of sympathization intends to disclose how the benevolent Dao can be established in the benevolence of the benevolent and while transcends the subjective constraint of the benevolent, thus becoming the pivot uniting the self and the thing, the inner and the outer.

#### **A Textual Research of Zhu Di “Abolishing” the Reign Title of “Jianwen”:**

**With the Proof of The Official Documents on Prince of Yan in the Jingnan Campaign**

Collected by Kong Shangren

Yang Yongkang

*The Official Documents on Prince of Yan in the Jingnan Campaign* collected by Kong Shangren can prove the historical fact that Zhu Di did “abolish” the reign title of Jianwen. Combining with the related narrations in *Records of the Jingnan Campaign in Fengtian* and *Veritable Records of Taizu*, we can form some new recognitions about the fact: first, Zhu Di had already “abolished” the title of Jianwen before he ascended to the throne. He numbered the second year of Jianwen reign (A. D. 1400) with Gengchen in the sexagenary cycle. The following year, he began to use the designation of Hongwu, and subsequently changed the designation of Jianwen to deny the legitimacy of Emperor Jianwen. Secondly, while Zhu Di abolished politics of Emperor Jianwen after his enthronement, he also formally abolished the designation of Jianwen and legalized the designation of Hongwu. Then, official historians in the reign of Xuande considered that there revealed too much obvious intention of “usurpation” behind “abolishing” the designation of Jianwen, so they created the calendar of the first year, second year, third year, and thirty-fifth year of Hongwu to replace the calendar of Hongwu reign while compiling the *Veritable Records of Taizu*. This kind of concealing made confusion in later generations. Finally, because of the misreading of the narration in the *Veritable Records of Taizu*, the courtiers in the reign of Wanli denied that Zhu Di once “abolished” the designation of Jianwen in their political action of recovering the designation of Jianwen. Many renowned scholars such as Wang Shizhen, Yu Jideng, Gu Yanwu, and Pan Chengzhang accepted this statement to a certain degree, which greatly influenced *History of the Ming Dynasty* and later ages.

#### **Mobility and Stability:**

**A Textual Research of the Origins of Titles of Rhapsodies in the Selections of Refined Literature**

Yang Xiaobin

About the titles of poems and prose collected in the *Selections of Refined Literature*, we should learn both the stability therein, and the changes and mobility from the beginning of compilation to later circulation. Taking the rhapsodies (*fu*) for instance, some of the original titles were named new titles, and some were miswrote in the circulating process. Among those adapted titles, some are subheadings of divisions, and some are titles of preface to the piece of rhapsody. And the latter situation was a kind of mistake occurred in circulation, mainly caused by the division during the compilation. After the division, original titles no longer fit the content, and so came the new titles. Of course, not all long rhapsodies must be or could be divided. The preconditions for division are firstly decided by the features of a piece of rhapsody on its structure, style, and content; and secondly concerned with the writing process and circulating characteristics of the rhapsodies.