

2019

[总第 372 期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
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

2019 年第 3 期
(总第 372 期)

2019 年 5 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

刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□纪念五四运动一百周年

从“帝国疆域”到“国家领土”

——“五四”之前有关“主权”问题的日本刺激与中国反应

..... 葛兆光(5)

从文化与政治角度解读“五四”前后的李大钊 汪荣祖(14)

论五四时期的“孝道悖论” 黄启祥(24)

□政治哲学研究

劳动法“倾斜保护原则”正义价值探寻

——以马克思正义理论为视阈 穆随心(35)

□中国哲学研究

文以明道:9 至 13 世纪《原道》的经典化历程 刘成国(42)

佛道回流,还是经学势然?

——《中庸》升经再论 杨少涵(62)

佛教历史意识的兴起

——以法显行记的几则记载为中心 陈志远(74)

□ 儒学研究

格物致知:儒学内部生长出来的科学因子 马来平(87)

封禅礼的经学意旨 顾 涛(98)

鲁学研究的几个问题刍议 马士远(115)

□ 审美文化研究

从“茗饮”到“品茗”

——中国古代关乎“茶”之饮用诸概念演变史考略 林美茂 赵子涵(130)

黄帝形象对中国“大一统”历史的贡献 杜贵晨(139)

Contents

Ge Zhaoguang	From “Imperial Territory” to “National Dominion”: Japan’s Stimulation and China’s Response on the Sovereignty Problem before the May Fourth Movement	5
Wong Young – tsu	An Interpretation of Li Dazhao before and after the May Fourth Movement: The Cultural and Political Perspective	14
Huang Qixiang	The Paradox of Filial Piety in the Period of the May Fourth Movement	24
Mu Suixin	A Probe into the Justice Value of the Labor Law “Inclined Protection Principle”: Based on Marx’s Theory of Justice	35
Liu Chengguo	Writings Clarifying the Dao: The Canonization Course of “The Original Dao” from the 9th to the 13th Century	42
Yang Shaohan	The Return from Buddhism and Daoism, or the Inevitable Trend of the Studies of Confucian Classics? —On the Promotion of <i>The Doctrine of The Mean</i>	62
Chen Zhiyuan	Sacra, the Extinction of Dharma, and the Rise of Historical Consciousness in Medieval Buddhism	74
Ma Laiping	Studying the Nature of Things: the Scientific Factor Stemmed from Confucianism	87
Gu Tao	The Confucian Philosophy of the Feng and Shan Sacrifices	98
Ma Shiyuan	A Discussion of Several Problems in Research of the Lu Studies	115
Lin Meimao, Zhao Zihan	From <i>Mingyin</i> to <i>Pinming</i> : A Brief Study of the Evolution of the Concepts on Tea Drinking in Ancient China	130
Du Guichen	The Contribution of the Yellow Emperor’s Image to Chinese History of “Grand Unification”	139

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

从“帝国疆域”到“国家领土”

——“五四”之前有关“主权”问题的日本刺激与中国反应

葛兆光

摘要:从晚清到民初,正是中国从传统帝国之宗主主权向现代国家之主权、传统帝国之疆域向现代国家之领土转化的关键时期,所以,政学两界的舆论也从晚清的“寻求自强”转向民初的“保全国土”。“五四”之前中国边疆意识之觉醒,与日本政界的步步进逼难以分开;对四裔历史认识之资源,也和日本学界的满蒙回藏研究息息相关。中日关系的这种复杂纠葛,正是“五四”前夕“救亡”思想的一个重要来源。以浮田和民《中国之将来》一文的发表为标志,“五四”之前日本有关中国保全和割裂的言论,对中国社会上下造成强烈刺激。以往学界用“启蒙”和“救亡”双重主题描述“五四”并无不妥,只是,“启蒙”和“救亡”的次序宜调整为“救亡性的反帝政治运动过程,碰上了启蒙性的新文化思潮,二者结合促成了这场五四运动”。“救亡”始终是现代中国的中心话题和巨大力量,“启蒙”则是局限于精英世界的话题,远远没有成为民众世界的共识。因此,“启蒙”至今仍是国人未竟的使命。

关键词:五四运动;救亡;启蒙;主权;宗主主权;领土;疆域

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.01

一、“保全”还是“割裂”:从浮田和民《中国之将来》说起

五四运动的前六年即1913年,袁世凯当政。这一年,《东方杂志》和《独立周报》两大刊物同时用几期的篇幅,连载分别由吴涛和逐微翻译的浮田和民著《中国之将来》。在《中国之将来》中,这个在近代中国影响很大的日本学者,对中华民国的未来充满怀疑,觉得袁世凯政府不仅不是共和制度,而且也没有“中等社会”的制约,所以,对这个独裁君主式的人物有没有能力统治好中国本部十八省,尚存有疑问,更不要说“保全十八省以外之属地”。

浮田和民认为,蒙古在俄国支持下已经宣告独立,西藏得到英国保护,并要求中国政府“永不得干涉其内政,(中国)徒拥宗主国之虚名而已”,而满洲更是全部成为“外部之势力,非复属于支那者矣”。他觉得,“改革支那之第一要义,当先削其领土,减少人口”。当然,汉族地区是例外,“欲分割其本部,断断乎有所不能”。在他看来,可以分别治理的,在十八省之外,也就是满蒙回藏区域^①。

这个说法不是浮田和民一个人的私见,也不是民国之后日本人才有的新策,如果再参考差不多同时代的中岛端的《支那分割之命运·附驳议》(1912)^②、酒卷贞一郎的《支那分割论》(1913)^③、内藤

作者简介:葛兆光,复旦大学文史研究院教授(上海 200433)。

① [日]浮田和民:《中国之将来》(原题《支那之将来》),逐微译,《独立周报》第18期(1913年),第40页。

② [日]中岛端:《支那瓜分之命运附驳议》,田雄飞译,上海:上海群益书社,1913年。

③ [日]酒卷贞一郎:《支那分割论》,东京:启成社,1913年。

湖南的《支那论》(1914)^①,就明白这几乎已是日本政界和学界的共识。如果我们把时间再上推至晚清,就可以看到,1894年甲午战争的失败和1895年《马关条约》的签订,原本中国人心目中的蕞尔小邦居然打败堂堂的天朝上国,迫使大清朝签订城下之盟。这不仅是整个近代中国思想巨变的关键,也是世界各国重新思考中国未来的起点。同样,更是日本上下重新思考日中关系,并且重新界定“中国”的开端。

1894年海战的失败与1895年《马关条约》的签订,比1840年鸦片战争的结果更让中国人感到难堪。因此我一直强调,中国思想世界的真正转变,也就是从“传统内变”不得不转向“传统外变”,实际上就是在这个时代^②,正如梁启超《戊戌政变记》所说,“唤起吾国四千年之大梦,实则甲午一役始也”^③。民初中国的普遍观念与民众情绪,始终在这一事件的延长线上。1895年后的几年里,在有关未来中国命运之大讨论中,最让中国知识人深受刺激、震动和难堪的文字,一篇是日本人尾崎行雄(1858-1954)的《支那处分案》,一篇是有贺长雄(1860-1921)的《支那保全策》^④。这两篇文章把日本对中国的两种策略,以及中国所面临严峻的生死存亡问题,坦率地摆放在所有中国知识人的面前。特别是1899年1月31日《亚东时报》第五号发表“飞天道人”翻译的有贺长雄《支那保全论》,这篇原刊于日本《外交时报》的文章,一开头就尖锐地提出这个问题:中国应当被“保全维持”,还是“不免割裂”^⑤?

二、晚清到民国:“寻求自强”到“保全国土”

查看晚清民初的报刊,会发现一个特别的现象,就是有贺长雄和尾崎行雄的这两篇文章,在此后若干年里不断地被中国知识人提起,可见它们给中国人心头留下的刻痕之深。

不过大体上看,晚清最后那十几年里,似乎“变法图存”也就是维护帝国之存在更为重要,国土被分割的危机感,或捍卫大一统的紧迫感,似乎还不那么紧迫,至少还是第二序而不是第一序的事情,因此,“寻求自强”优先于“保全国土”。不要说章太炎、刘师培、汪精卫等强烈主张汉族民族主义的所谓“革命派”,就是在主张维护大清帝国疆域,要求在帝国内部变革的所谓“保皇派”那里,某些边疆地区的主权和边缘族群的归属,似乎也还不是现在所谓的“核心利益”。1894年,忧心于国势的谭嗣同,就曾建议把新疆卖给俄罗斯,把西藏卖给英吉利,“以二境方数万里之大,我之力终不能守,徒为

① [日]内藤湖南:《支那论》,东京:会文堂书店,1914年。

② 葛兆光:《1895年的中国:思想史上的象征意义》,见《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰——中国思想史》第2卷,上海:复旦大学出版社,2000年,第671-679页。

③ 梁启超:《戊戌政变记》,转引自丁文江、赵丰田:《梁启超年谱长编》,上海:上海人民出版社,1983年,第38页。

④ [日]尾崎行雄:《支那处分案》,载《清议报全编》第5辑“论中国”(横滨新报社辑印,第92页以下);《支那保全论》,飞天道人译(《亚东时报》第5期,1899年,第4-8页)。这两篇文章或类似内容的演讲,都曾被翻译和刊载多次,可见在中国关注者之多。如前者,还有演讲《支那灭亡论》(《清议报》第75-76册,1901年11月2日),以及单行本《并吞中国策》(王建善译,上海:开明书店,1903年)。其中,《支那灭亡论》卷首“译者按语”痛心疾首地指出,尾崎行雄是主张分割中国的人,但是他指出中国的病根,却“殊足发我国人之深省,语曰:知病是药,忧国者当可以察受病之根,而求下药之法”。

⑤ 《支那保全论》这篇文章,与东亚同文会以及近卫笃磨、大隈重信的亚洲主义观念一致,影响非常广泛,也被多次翻译和刊载。此后数年还刊载于《外交报》第29期(1902年11月14日)、《经世文潮》第4期(1903年8月8日)。有关“支那保全论”的历史背景,可以参看王屏《近代日本的亚细亚主义》第三章《亚细亚主义的基本理论》(北京:商务印书馆,2004年,第97-100页)。有贺长雄参与中国政治极深,由于日本首相大隈重信之策略,1913年有贺长雄曾经担任袁世凯的顾问,并在“二十一条”交涉中,反复往来于中日之间,所以,他之于中国的观点在日本政界影响也极大。

我之累赘”^①；1898年，就连捍卫大清帝国疆土最卖力的康有为，也觉得如果推行新政缺钱，不妨把西藏这种荒远之地卖给英国，“可得善价供新政用”^②。

可是在19世纪末，放弃朝鲜和割让台湾，对帝国毕竟是一个巨大而惨痛的刺激。1895年之后，如何维护帝国疆域和族群的完整，逐渐成了君臣上下不能不关注的问题^③。无论是排满的革命派还是护清的保守派，都开始关注这一事关“国土”的问题，进入20世纪之后，“保全领土主义”已经成为话题^④。就连过去并无行使主权之意识的海洋权益，也在日本的刺激下成了动辄牵动帝国上下神经的事情。以南海为例，1909年，一艘中国渔船发现日本人西泽吉治在东沙岛挖鸟粪，消息传回国内，引致广东掀起一波抵制日货的运动。在民间抗议的压力下，大清政府试图解决这个问题。两广总督张人骏和日本驻广州总领事达成协议，日本承认中国对东沙的主权，西泽退出东沙岛，换得十三万银元补偿。同时，张人骏还派出船只，用了三个星期巡航西沙群岛，并且绘制了新地图。要知道，绘制地图在很大程度上就是为了标示主权，即这片海域的归属^⑤，而“主权”或“海权”，并不是传统帝国而已经是现代国家的观念。不过，由于那个时代的大清王朝已经到了灭亡的边缘，争取国家主权的这一努力，很快便化为泡影。

1911年10月辛亥革命以后建立的中华民国毕竟不同。辛亥革命并不止是一姓换了一姓，而是新桃换了旧符。无论你说辛亥革命是成功还是不成功，它毕竟是按照共和制度建立的现代国家即主权国家。所以，尽管孙中山原本也是汉族民族主义的提倡者，也曾为了争取日本支持，试图拿某些主权和利益作交换^⑥，但根本上，他仍然不仅有大中国一统之思，也有大中国的主权意识。早在1901年，他就曾针对有贺长雄《支那保全论》和尾崎行雄《支那分割论》提出，中国“从国势讲没有保全的理由，从民情上讲没有分割的必要”^⑦。前一句说的是当时的大清帝国应当被推翻，后一句说的是传统中国民众在感情上仍倾向于大一统国家。

更何況，中华民国肇建以来，无论是革命派还是保守派，都背负不起割地赔款、丧权辱国的罪名，

① 谭嗣同《上欧阳中鹓书》：“试为今之时势筹之，已割之地不必论矣。益当尽卖新疆于俄罗斯，尽卖西藏于英吉利，以偿清二万万之欠款。以二境方数万里之大，我之力终不能守，徒为我之累赘，而卖之则不止值二万万，仍可多取以为变法之用，兼请英俄保护中国十年……费若不足，则满洲、蒙古缘边之地皆可卖，统计所卖之地之值，当近十万万，盖新疆一省之地已不下二万万方里，以至贱之价，每方里亦当卖银五两，是新疆已应得十万万，而我情愿少得价者，以为十年保护之资也。”（蔡尚思等编：《谭嗣同全集（增订本）》，北京：中华书局，1998年，第161—162页）

② 夏孙桐在《书孙文正公事》中记载，孙家鼐曾问康有为，“国家财力只有此数”，施行新政，面临高昂的费用怎么办？康有为回答说不用担心，“英吉利垂涎西藏而不能遽得”，如果“朝廷果肯弃此荒远地，可得善价供新政用”（闵尔昌编：《碑传集补》卷一，台北：文海出版社“近代中国史料丛刊”影印燕京大学国学研究所1932年本，1973年，第120页）；在康有为《日本变政考》中，他也以日本把库页岛（桦太岛）卖给俄国，和俄国把阿拉斯加卖给美国为例，建议对于“其边远之荒地不毛，以虚名悬属，不关国本”的地方，可以出售以筹新政资金（《康有为全集》第四卷之《日本变政考》卷七，北京：中国人民大学出版社，2007年，第194页）。

③ 在维护大清帝国疆域和族群问题上，康有为、梁启超、杨度等人可以作为代表，如杨度《金铁主义说》就说，“以今日中国国家论之，其土地乃合二十一行省、蒙古、回部、西藏而为其土地，其人民乃合满汉蒙回藏五族而为其人民，不仅于国内之事实为然，即国际之事实亦然”。并且特别强调，不能失去一部土地一种人民，“必使土地如故，人民如故，统治权如故”。见刘晴波主编：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社，1985年，第302—304页。

④ 参看杨度《游学译编·叙》（1902，《杨度集》第一册，82页）、胡汉民《排外与国际法》（《民报》第6号，1906年7月）、汪精卫《驳革命可以召瓜分说》（《民报》第6号，1906年7月）关于“领土保全主义”的讨论。

⑤ [英]比尔·海顿(Bill Hayton)：《南海》（*The South China Sea: The Struggle for Power in Asia*），林添贵译，台北：麦田出版，2015年，第91—92页。

⑥ 孙中山《致日本首相大隈重信函》（1914年5月11日）提出，“今日日本宜助支那革新，以救东亚危局，而支那之报酬，则开放全国市场，以惠日本工商”。转引自王芸生：《六十年来中国与日本》第六卷，第34页（上海书店“民国丛书”第三编据“大公报出版部”1933年本影印）。

⑦ 孙文《支那保全分割合论》，原载日本东邦协会编《东邦协会会报》（1901）；又署名“逸仙”，发表于1903年日本东京出版的《江苏》第6期。

只能同意“五族共和”，希望新的中华民国维持大清帝国的疆域和族群^①。

三、民国之初：从宗主权到主权，从疆域到领土^②

因此，过去革命派那种偏激的汉族民族主义，似乎在辛亥革命之后渐渐退潮，就连当年激烈倡言“排满”、要建立汉族中国的章太炎，也在中华民国建立之初改了口径说，“南方大定以来，鄙人即主张保全领土”^③。甚至为了一统，他建议在西藏建铁路干线，“移民实边”；在新疆设总督管理，以维持统一局面；担忧东三省的土著“对中国之感情不如对于外国之深”，所以，建立了所谓“统一党”^④。而作为统一新中国的理想，孙中山在1912年1月1日《临时大总统就职宣言书》中，也接受“五族共和”的政治理念，宣布“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏族为一族，是曰民族之统一”^⑤。在25天后拟议的《大中华民国临时约法草案》中，不仅有“大中华领土无论现在及将来，在区域中者，受同一政府之统治”的表述，而且特别说明“中华民国领土，为二十二行省，内外蒙古、西藏、青海”^⑥。显然，在共和制国家刚刚建立时，就像晚清帝国割让台湾那样把领土割出去，被列强特别是日本撕裂，这是数亿国民尤其是知识人绝不可能接受的。当时，参与起草和讨论《临时约法》的一些代表就指出，这既是为了保全领土完整，避免国际承认的麻烦，也是为了防止蒙藏等处的“反侧之形”和外国的“明攫暗取”^⑦。而此后，尽管袁世凯当政，他也只能反复声明蒙古、西藏、回部“同为我中华民国领土”，蒙人、藏人、回人“同为我中华民国国民”。1914年5月1日颁布的《中华民国约法》，更明确用“帝国疆域”和“民国领土”两个不同的概念，宣布“中华民国之领土，依从前帝国所有之疆域”^⑧。

必须注意到从“疆域”到“领土”这一转变，意味着作为现代国家，中国的“主权”问题开始凸显：帝国时代含糊的“宗主权”逐渐转为明确的“主权”，笼统的“疆域”（或传统所谓“藩属”“羁縻”“土司”之地）逐渐被确认为有边界的“领土”^⑨。民国政府建立之后，不仅陆续颁布有关西藏、蒙古的法规，设立

① 内藤湖南《支那论》曾指出，中国现在提倡“五族共和”，只是维持过去领土的一个保守主张，并非中华民族图发展的积极理念。

② 涉及传统帝国之范围，为什么要用“疆域”一词，而涉及现代国家之范围，则用“领土”一词来表达，葛剑雄《历史上的中国：中国疆域的变迁》（上海：锦绣文章出版社，2007年）“序言”讲得很清楚，可供参考。

③ 从辛亥革命之后，这种思潮很快就被接受，如原来主张“排满”的邓实等办《民国报》，就宣布要“以汉族为主体，同化满蒙回藏，合五大民族而为一国民”；民国成立之后的1912年3月，黄兴等人发起成立“中华民国民族大同会”；同年5月，袁世凯在北京也授意成立“五族国民合进会”，以汉人姚锡光为会长，而以满蒙回藏汉各一人为副会长。参章太炎：《在长春各界欢迎会上演说》（1913年2月22日），见《章太炎全集》第一四卷《演讲集》上册，上海：上海人民出版社，2014年，第183页。

④ 分别参见章太炎：《在统一党南通县分部成立大会上之演说》（1912年4月8日）、《在中华民国联合会改党大会上之演说》（1912年3月2日）、《在统一党欢送会上之答辞》（1912年12月23日），见《章太炎全集》“演讲集”上，第165—170、182页。

⑤ 孙中山：《临时大总统就职宣言书》，原载《东方杂志》第8卷第10号（1912年），收入《孙中山文集》，北京：团结出版社，2016年。

⑥ 《临时约法》第一章，见《申报》1912年2月1—2日，第3版。杨天宏在《清帝逊位与“五族共和”》（《近代史研究》2014年第2期）一文中，特别指出《临时约法》的重要性，批评近年来片面强调《清帝逊位诏书》重要性的做法，指出“将《清帝逊位诏书》的颁布视为中华帝国没有像其他帝国那样四分五裂的原因，甚至将其拔高到与奠定了民国政制及法理基础的《临时约法》姊妹篇的地位，有违历史，非伦非类，难以服人”。

⑦ 夏明华等编：《近代中国宪政历程·史料荟萃》，北京：中国政法大学出版社，2004年，第200—202页。

⑧ 陈荷夫：《中国宪法类编》，北京：中国社会科学出版社，1980年，第404页；方素梅：《民国初年的制宪活动与民族事务》，《民族研究》2011年第5期。

⑨ 值得注意的是，这种根据现代国际准则和国家观念，明确区分“内”（领土）、“外”（藩属）的意识，也与近代中国与日本的外交往来有关，并在新的形势下被迫逐渐明确，日本学者冈本隆司曾引用1876年江华岛事件后，日本公使森有礼和李鸿章在天津有关“邦土”的对谈。李鸿章就解释“清日修好条约”中的“所属邦土”一词，指出凡是交纳赋税、受政治管辖的中国各省，就叫做“土”，而不交赋税、不受政治管辖的周边各国，就叫做“邦”。这一点参看冈本隆司：《中国における“领土”概念の形成》，载冈本隆司编：《宗主权の世界史》，名古屋：名古屋大学出版会，2014，第292—321页，特别是第299页；又，他的另一篇论文《“主权”の生成と“宗主权”——20世纪初の中国とチベット・モンゴル》一文，对主权与宗主权的区分也有所论述，可以参考。见《近代东アジアにおける翻译概念の展开》（京都大学人文科学研究所附属现代中国研究センター研究报告，2013）。

专门机构加强蒙藏地区的管理,更以现代国际通行的法律形式,确认领土主权^①。以前面提到的海洋主权为例,民国肇建,“海权”就被提上了政府的议事日程。1912年,海军、外交、农林三部就讨论过领海界线。到了1914年第一次世界大战中,民国政府就拟议设置海界,并由统帅部牵头,预备发布“公海与领海之界址”^②。

当然,对于中华民国来说,更重要的仍是作为陆地边疆的满蒙回藏^③。此时的列强尤其是日本,对于满蒙回藏虎视眈眈,始终不视之为中华民国之疆土。民国之初日本即试图“伸张南满以至所谓东部内蒙古之势力”^④,两年后又借世界大战的机会,甚至企图占有原来被德国控制的山东半岛。同时,在这几年里,前面提及的中岛端《支那分割之运命附驳议》、小寺谦吉《并吞中国论》、川岛浪速《并吞中国书》等表达日本并吞或分割中国之野心的文章,陆续在中国被翻译出来,更加警醒了中国知识人。“五四”之前的那几年,在中国的报刊上,反复出现这些惊心扎眼的消息,更刺激着中国知识人的神经,如“日人之蒙古视察”(1913)、“日人热心研究满蒙”(1913)、“日人之我国经营蒙古观”(1915)、“日本拟设置满蒙领事馆”(1916)、“日人谋我满蒙之感言”(1916)、“日本拓殖满蒙之新计划”(1916)。

“五四”虽然发生在1919年,对国族存亡和疆域得失的焦虑,却在此前几年就逐渐酝酿成熟。特别是,皇权笼罩下的大清帝国于1911年终结之后,在共和制的中华民国之下,不仅更多的国民对公共事务有了相对丰富的了解渠道和参与热情,而且迅速增多的报章杂志与新式学校,更提供了资讯传播平台^⑤,这使得来自日本的种种刺激,成为传染感情和形成运动的动员力量,这正是“五四”能够成为运动的缘由之一^⑥。

四、东邻的刺激:日本舆论与中国反应

问题是,如何维持“五族共和”?如何捍卫领土主权?当时,很多中国的政治家和知识人却没有想清楚。从1913年之后,南北和议、袁氏窃国、青岛事件、二十一条,这一连串事件的发生才提醒人们高度注意,也恰恰是日本对于满蒙回藏鲜的觊觎,刺激了人们对这个既是政治问题又是学术问题的日益关注:“中国”究竟应当有多大的疆域,“中华民族”究竟应当包括多少族群?

日本的舆论倾向几乎一边倒^⑦。以明治末年到大正初年的若干著名日本学者为例,我们不妨对当时日本的舆论倾向,作一个大略估计。从这些学者的论述中可以看到,在日本主流政治和思想界来看,他们普遍认定,虽然中国需要保全,但这个“中国”只意味着是“本部”,而中国本部就是在长城以南,满蒙回藏都不在其中。前面提到过内藤湖南1914年发表的《支那论》,而与内藤湖南并称明

① 冯建勇:《重构国家认同:民初中央政府对蒙藏边疆地区之统合——以1911—1915年为中心》,《黑龙江民族丛刊》2009年第4期。

② “五四”之后的1921年到1922年,更在海军推动下,设立了一个专门讨论海权问题的“海界委员会”。主席倪文德指出,“海界关系军务、税务、渔业”这三方面的国家权利。他们一方面按照“主权在我”的原则,一方面尊重国际法和国际惯例,对公海、领海、内海、海岛等等问题,参酌英、美、法、日等国的情况,反复讨论,制定了一系列的划分领海的方法,遵循国际惯例议定中国领海范围为三英里约十华里。在1922年,成立了海道测量局,开始进行划界工作。参见陆焯:《海界委员会与民初海权意识》,《史林》2014年第6期;刘利民:《民国北京政府海界划分问题考察》,《安徽史学》2018年第5期。

③ 李新、李宗一主编《中华民国史》(北京:中华书局,1996年)第2卷(1912—1916)上册第3章《帝国主义列强对中国边疆的侵略和善后大借款》,详细论述了民国建立之初中俄有关外蒙古问题以及中英有关西藏问题的交涉过程,可供参考。

④ 王芸生:《六十年来中国与日本》第6卷,北京:生活·读书·新知三联书店,1980年,第17页。

⑤ 有关那个时代各种新闻媒体、印刷出版、新式学校对思想转变的作用,参看张灏:《中国近代思想史的转型时代》,载氏著《时代的探索》,台北:“中央研究院”·联经出版事业公司,2004年)。

⑥ 周策纵先生在《五四运动,现代中国的思想革命》(周子平等译,南京:江苏人民出版社,1999年)的《导言》中,虽然也指出五四运动包括“新思潮、文学革命、学生运动、工商界的罢市罢工、抵制日货以及新式知识分子的种种社会和政治活动”,但由于他把五四运动界定在1917年到1921年这段时间,对“五四”之前这些历史背景,叙述就得较为不足。

⑦ [日]犬养毅:《支那的将来》,转引自杨栋梁主编,王美平、宋志勇著:《近代以来日本的中国观》第4卷(1895—1945),南京:江苏人民出版社,2012年,第184—186页。

治、大正年间日本“东洋学”两大领袖之一的白鸟库吉,比内藤湖南更早,在1912年和1913年就在影响很大的杂志《中央公论》和《东洋时报》上预言,辛亥革命后,来自外国的压迫会更多,将来蒙古、西藏、满洲也许都会被取走,而中国能够守住的最多是十八行省。他认为,如果中国守住十八省,那么,满洲就是俄国、中国和日本,甚至是俄国、英法美德和日本三方相互较量的地方^①。

有关民国初年(1912—1919年)日本政界与学界对中国的观察、想象和图谋,中国学界近年来已经有较详细的研究,有的学者把这一时期日本的“中国观”称之为“中国亡国论”^②。近年,日本学者藤田昌志也在《明治、大正の日本论·中国论》中指出,从明治时代的胜海舟、福泽谕吉、中江兆民,到大正时代的吉野作造、内藤湖南、北一辉等,虽然立场各异,但有关中国领土的看法却大同小异,与一开头我们引用的浮田和民相似,说明这恰恰是日本上下的共识^③。他们普遍认为,处于弱势的中国,无论是袁世凯还是孙中山的政府,保全十八省就算不错,至于那些满蒙回藏之地,中华民国最好不要多管。

毫无疑问,这与日本帝国的扩张野心相关。从日本的明治维新之后也就是中国的晚清时代起,日本就对满蒙怀有领土要求,这一点,我们从明治年间突然风起云涌的满蒙研究就可以看出。1908年,白鸟库吉在满铁总裁后藤新平的支持下,建立满鲜历史地理调查部,陆续出版《满洲历史地理》(1913)、《朝鲜历史地理》(1913),建立“白山黑水文库”,在1915年更出版《满蒙研究汇报》,大大推动了日本上下对朝鲜、满洲、蒙古的历史研究与现实关切^④。这一动向引起中国的极大警觉,正如1914年一个名为“静观”的中国人在《雅言》杂志上所说,日俄战争之后,日本“囊括南满,俨若己有,及近年以来,见俄人在外蒙之活动,日益生心于内蒙古。(日本)朝野上下,一德一心,有并吞满蒙之意”^⑤。

“朝野上下”和“一德一心”观察得都很对。的确,这不仅是日本学界的倾向,也是日本政界的倾向。在1912年中华民国成立之后,日本陆相即著名的山县有朋就在《对清政略概要》中提出,“日本必须在此适当时机出兵满洲”。这一时期,日本也在满蒙地区积极扶持宗社党肃亲王耆善和一些蒙古王公,推动“满蒙独立运动”^⑥。所以,1915年2月2日中日双方讨论“二十一条”时,日方大使日置益也承认,“本国一般之议论,有主张吞并满洲者,有主张分割中国者,此等议论,在贵国人民闻之必多不快,然本国人民确有为等此等主张者。是虽欲亲善,而仍不免生出误会”。日置益同时也承认,“自两国报纸上观之,舆论之感情极为相反”^⑦。

然而,日本这类“极为相反”的看法,被翻译成中文在中国报刊上发表,就提醒了中国国民,也刺痛了中国知识人。就像前引静观《满蒙处分论之谬误》所说,“若日本苟并吞满蒙,实无异为引起中国瓜分之导火线”^⑧。由于日本对南满洲和东蒙古地区的利益欲求几乎是直言不讳,而1915年提出“二十一条”无理要求,更是激怒了中国民众,所以,尽管青年毛泽东也曾倡言中国要分成二十七块,在和友人通信中却说,中国“以纵横万里而屈于三岛(指日本),民数号四万万而对此三千万为之奴,满蒙

① [日]白鸟库吉:《满洲问题与支那的未来》,原载《中央公论》(明治四十五年六月)第26卷第六号;《支那の国体と中华民国の現状》,原载《东洋时报》(大正二年八月)第一七九号。二文均收入《白鸟库吉全集》第10卷,东京:岩波书店,1971年,第146—158页,161—178页。

② 杨栋梁主编,王美平、宋志勇著:《近代以来日本的中国观》第4卷(1895—1945),特别参见第5章《中国亡国论的应验——分裂满蒙》。

③ [日]藤田昌志:《明治大正の日本论·中国论》,东京:勉诚出版社,2016年。

④ 葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,北京:中华书局,2011年,第244—245页。

⑤ 静观:《满蒙处分论之谬误》,《雅言》第1卷第7期,第27页。

⑥ 郭宁:《寻求主导:日本与承认中华民国问题(1912—1913)》,《抗日战争研究》2016年第3期。

⑦ 王芸生:《六十年来中国与日本》第6卷,第107—108、109页。

⑧ 静观:《满蒙处分论之谬误》,《雅言》第1卷第7期,第28页。

去而北边动，胡马嘒嘒然入中原”^①。

这段话大概很反应当时中国知识界的心病。心病来自日本的虎视眈眈，但有意思的是，医治心病的某些药方，却也和日本的启迪相关。

五、政治与学术：谁来证成现代中国合法的疆域与族群？

前面说到，在重建“中国”和“中华民族”的过程中，有关“满蒙回藏苗”等民族和边疆问题逐渐凸显。如何从历史中说明这些族群和疆域的来龙去脉，在法律上论证这个包拢四裔的“大一统”中国在现代的合法性，在政治上使这些不同族群认同新的共和制国家？当时的中国知识界并没有准备好。有关边缘区域和族群的很多问题，还需要深入研究，在这一问题上，中国学界却还得依赖和中国立场相左的日本，不得不说是个绝大的笑话。

所谓“五族共和”的中国，究竟算不算所谓的“民族国家”，也就是当时国际流行的“一个民族一个国家”？如果中国仅仅等于“中国本部”，中华民族仅仅等于“汉族”，每个民族都有“自决权”，则满蒙回藏等族群和疆土将有分离出去的理由。所以，在民国肇建的那几年里，吴贯因、李大钊、孙中山都建议，不分满蒙回藏汉，“凡是籍隶于中华民国之人，皆为新中华民族”。可问题的另一面是，大清帝国两三百年的扩张，已经成了一个庞大帝国，理藩院、盛京将军和六部分别管辖的区域与族群，又实在太复杂，只要看看乾隆盛世所绘《皇清职贡图》，就明白帝国之内的区域与族群差异性有多大。中华民国推翻大清帝国，把亚洲最古老的帝制中国改造成亚洲第一个共和制国家。可是，如果原封不动地继承原有疆域和族群，则必须从“传统帝国”到“现代国家”、从“臣民”到“国民”，——从“差异性统治”到“同一性管理”，不能不有一个根本转化。

然而，说起来容易，族群差异和文化认同毕竟有所不同，民族并不是说同化就同化的。那么，回到帝制时代那种分别治理之策吗？恐怕也不行。在1919年“五四”之前的那些年，日本人对袁世凯的“国体变更”十分关注，他们觉得中国真怪，“四年以来，既定国体为共和，今乃复昌言帝制”；他们看到袁世凯“多授予满蒙王公以勋章，又渐唱五等封爵之制”，可那不是现代国家而是传统帝国^②。国内也有人对“五族共和”这个说法提出异议，说为什么新的共和国，一定要把众多族群合为一体？但也有人提出了另一问题，为什么中华民族是五族而不是六族？1917年，申悦庐《中华民族特性论》就说“五族共和”不正确，“盖就中华民族而言，实有汉满蒙回藏苗六族”^③。同一年，夏德渥撰写的《中华六族同胞考说》也建议，在汉、藏、蒙、满、回之外，加上“苗”，统称为“华族”^④。

可是，民国之初的政治家和学问家们大都是汉族，而平常的关注也只在核心区域，他们对满蒙回藏苗真的有所认识吗？他们真的了解这些过去被视为“蛮夷”的族群吗？这些中国之边缘的族群究竟能不能认同中华民国并使它维持一统呢？这些问题是政治的，也是学术的。要知道，学术取向总是和政治状况相关。陈寅恪曾说，“自古世局之转移，往往起于前人一时学术取向之细微”^⑤。这话也

^① 刘晓原曾指出，早期毛泽东在为《大公报》撰写的文章中，也曾表达过中国分裂论，觉得中国“索性不谋总建设”，而“二十二行省三特区两藩地……最好分为二十七国”，但很快放弃了这种极端的说法。参见中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱》卷一，北京：中央文献出版社，1993年，第24页。另参看刘晓原：《边缘地带的革命：中共民族政策的缘起（1921—1945）》，香港：中文大学出版社，2018年，第25页，第26页。

^② 东京·飘萍：《日人所谓变更国体之里面》，《申报》1915年9月7日，第3版。

^③ 申悦庐：《中华民族特性论》，原载《宗圣学报》第2卷第8期（1917年12月）。申氏这篇文章，在1943年重新发表在《东方杂志》第39卷第19期。

^④ 夏德渥：《中华六族同胞考说》，湖北第一监狱石印本，1915年检定，1917年印行。参看吉开将人：《苗族史の近代（三）》，《北海道大学文学研究科纪要》第129卷（2009年11月），第32—33页；黄兴涛：《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》，北京：北京师范大学出版社，2017年，第118—119页。

^⑤ 陈寅恪：《朱延丰突厥通考序》，《陈寅恪文集·寒柳堂集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第163页。

可以反过来说,学术之转移,也常常来自世局之变迁。原本,对于满蒙回藏苗的研究,汉族为传统的中国学者并不甚措意,当时有关边疆或民族领域学术研究,也多从日本转手引进。尽管嘉(庆)道(光)以来,也有所谓“西北史地之学”和“蒙元史重编”等新学术取向,但坦率地说,之于边疆民族问题的关注,不仅是被日本野心刺激出来的,对边疆民族的知识,也往往是从日本转手引进的。

谭汝谦曾经统计过中国翻译日本著作的数量^①,指出晚清到民国之间,新知识和新思想往往转手自日本,所以,我才说那个时代“西潮却自东瀛来”^②。如果回到那个时代作一番统计,就可以看到,1919年前中国学界可以参考之有关满蒙回藏苗的著作,竟然大都来自日本学界或转手自日本学界。1910年1月7日,《申报》发表一篇“时评”,题目是《日本人而竟研究中国乎》,其实日本人热心研究中国,国人早就知道,但用了这个题目,还加上“而竟”二字,不免故作惊讶。这篇文章对学者服部宇之吉和外务省官员阿部守太郎建立支那研究会,“一时海陆军人、新闻记者、学者、实业家等从风响应”,表示非常“不可解”,并说:“中国者,吾人之中国也,乃中国人不自研究,而必待日本人集会研究,抑独何也。”^③

可这就是现实。特别是,在满蒙苗藏回等边缘区域和非汉族群的研究领域,中国学界反而只能借助日本人的研究^④。我也注意到,那个时代中国有关“四裔”的研究,往往需要参考日本的成果。日本学界的研究,不仅涉及地域和族群相当广泛,而且深入和细致程度,也比中国先行一步甚至几步。诚如陈守实所说,在中日、日俄两次战役之后,日本的研究视野,“自台湾、福建、朝鲜、东三省、内外蒙古,西至新疆”^⑤。以东北地区为例,不仅甲午战争之前,日本军方就编撰了《满洲地志》(1889),一些日本军人也出版有《满洲纪行》(岛弘毅,1879;菊池节藏,1886)^⑥。至于后来被翻译成中文、有关满蒙回藏的著作中影响较大的,如考察苗疆有鸟居龙藏的《苗族调查报告》(1903),研究西藏有河口慧海的《西藏三年》(1909),讨论满洲有鸟居龙藏的《满洲人种考》(1910),研究蒙古有河野原三的《蒙古史》(1911)^⑦;此外,还有令中国学界相当反感的矢野仁一的《蒙古问题》(1916)等等^⑧。

这些著作在“五四”前夕,陆续传入中国或翻译成中文,日本学界对四裔的研究,深刻地刺激了中国学界。顺便可以一提的是,1917年,《新青年》第3卷第3号特别发表了以治中国四裔之学见长的桑原骈藏《中国学研究者的任务》,这篇文章曾给正在回国途中的胡适以很大的启迪^⑨。

小结:五四运动大背景的再认识

虽然,如今都把“五四”叫做“新文化运动”,也更重视“五四”对“文化和思想启蒙”的意义,但1919

① 金耀基《中日之间社会科学的翻译(代序)》指出,1895年以前,中国只译过一册日本社会科学方面的书,但1895年甲午战争后,到1919年五四运动期间,译日本书“高达中国所译外国书籍的总数百分之六十,俨然凌驾翻译欧西著作之上,显然出现了日本文化入超的现象”。见[日]实藤惠秀监修,谭汝谦编:《中国译日本书综合目录》,香港:中文大学出版社,1980年,第31页。

② 葛兆光:《西潮却自东瀛来》,《西潮又东风:晚清民初思想、宗教与学术十讲》,上海:上海古籍出版社,2006年,第47-66页。

③ 见《申报》1910年1月7日第一张第5版“时评”。

④ 有关西藏,光绪三十三年(1907)有西藏调查会翻译日本西藏研究会编《西藏》(成都:西藏调查会,1907年),有1908年四川杂志社翻译日本山县初男《西藏通览》(四川杂志社;此书又有1909年成都西藏研究会译本,有1913年北京陆军部重译本);关于满洲,有1906年富士英翻译冈田雄一郎《满洲调查记》。

⑤ 陈守实:《东西洋汉学家考证中国边疆史地的态度问题》,《襄勤大学师范学院季刊》1934年第1期。

⑥ 关于这一方面,也可参考张明杰:《近代日本人涉华边疆调查及其文献》,《国际汉学》2016年第1期。

⑦ [日]河野原三:《蒙古史》两卷本,欧阳瑞骅译,上海:上海江南图书馆,1911年。

⑧ 仅仅以《东方杂志》为例,第九卷九号(1913年)有翻译自日人的《蒙古风俗谈》《云南土司一览》;第十卷七号(1914年1月)有章锡琛翻译的《中俄对蒙古之成败》;第十卷十二号(1914年6月),有许家庆翻译井上禧之助的《满洲之石炭》;第十三卷三号(1916年3月)有病骥译《日僧入藏取经记》(即河口慧海之事);第十四卷七号(1917年7月)有君实翻译日人的《中国之喇嘛教与回回教》和《西藏语之特征》。

⑨ [日]桑原骈藏:《中国学研究者的任务》,J. H. C生译,《新青年》第3卷第3号(1917年5月)。胡适阅读之后的反应,见《胡适日记全编》第2册,合肥:安徽教育出版社,2001年,第614页。

年“五四”运动的直接刺激和现实缘起，毕竟还是针对国土分裂，尤其是“二十一条”^①。应当说，它更是国族危亡刺激下的救亡运动，而日本因素在其中起了非常大的作用。只是后来有关“五四”的各种研究著作中，讨论“启蒙”意义的多，而讨论“救亡”影响的少；讲它激起新文化新思想的多，讲它刺激国家与族群意识的少^②。

这里顺便要说，我仍然觉得，把“救亡”和“启蒙”看成是近代中国史的两条主线，这一判断虽然简单却没有大错。现在回头来看，广义的五四运动就是“救亡”和“启蒙”两大主题的交织。李泽厚在《启蒙与救亡的双重变奏》中早就说过，“五四”是“启蒙性的新文化运动开展不久，就碰上了救亡性的反帝政治运动，二者很快合流在一起了”^③。

笔者同意这个说法，只是有两点补充。第一，有必要把这一叙述的次序，稍稍修改一下。由于“五四”之前精英阶层和民众世界的情绪，更多来自国土分裂的危机感，因而这段表述不妨改成：“救亡性的反帝政治运动开展过程中，碰上了启蒙性的新文化思潮，二者很快结合在一起，共同促成了那场‘五四运动’。”第二，过去很多人认为，20世纪上半叶，在“救亡”和“启蒙”两大主题之间，是“救亡”压倒“启蒙”，笔者却觉得“启蒙”似乎从来没有压倒过“救亡”，因为“救亡”始终是现代中国的中心话题和巨大力量，而“启蒙”却是精英世界的话题，远远没有成为民众世界的共识。因此，“启蒙”至今仍是一个未竟的事业。

（本文是2019年4月在哈佛大学、卫斯理学院等举办的“五四百年”学术讨论会上发表的论文，感谢王德威教授、宋明炜教授的组织 and 邀请。）

[责任编辑 刘京希]

① 周策纵在《五四运动：现代中国的思想革命》一书中，虽然也说到“五四”之缘起，一方面是有“二十一条”和“巴黎和会”激起的爱国热情，一方面也是试图从科学和民主重估中国传统以建设一个新中国。但是，他整部书的重心，还是在强调后一方面即启蒙的意义。对于前一方面的来龙去脉，论说得不太充分。其实，关于“主权”的焦虑和危机，才是五四运动的重大背景。举一个例子，“五四”时期的“北京学界全体宣言”强调的就是“中国的领土破坏，中国就亡了”，“中国的土地可以征服而不可以断送”。

② 例如我们前面提到的周策纵先生的名著《五四运动：现代中国的思想革命》。

③ 李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，《现代中国思想史论》，北京：东方出版社，1987年，第13页。

从文化与政治角度解读“五四”前后的李大钊

汪荣祖

摘要:李大钊是五四新文化运动的一员主将,是中国最早的马克思主义者,但在迎接马克思主义之前,托尔斯泰的人道主义思想对李大钊的影响不可小觑。李大钊于1916年发表的《青春》一文,可以说是对托尔斯泰“复活”微旨的诠释,其意无非要让垂死的中国复活,问如何以理性自觉创造新文明?破旧立新的方案何在?他终于在1917年俄国的十月革命中找到答案。李大钊因十月革命的成功而重视马克思主义,认为是“庶民胜利”的秘方。他自迎接十月革命后,一直在中国领导以俄为师的革命运动,成为创立中国共产党的奠基人、促成国共合作的要角、华北工运的主导者。李大钊对于马克思主义在中国传播的重要意义,不在于其对学理的创发,而在于其革命行动,最终他虽然牺牲,却为下一阶段的革命活动开启了契机。

关键词:李大钊;托尔斯泰;马克思主义;五四新文化运动

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.02

引言

李大钊(1891^①-1927)是五四新文化运动的一位主将,他“生得仪表不错,身长面白,留有两撇胡子,河北话说得干净而响亮,待人接物,皆有一定分寸”^②,但历史声名不如胡适与陈独秀;他被尊为中国马克思主义之父、中国共产党创党元老,而声名也不如陈独秀与毛泽东,这主要是因为他英年遇害,出师未捷身先死,较易为后人淡忘。新文化运动原是思想运动,不是政治运动,他原想凭借思想革新改变旧中国,但因1919年巴黎和会出卖中国的山东权益,引发5月4日的爱国运动,导致新文化运动的政治化。新文化运动的旗舰杂志《新青年》原来广泛介绍西学,而于1919年5月出版马克思专号,刊登了《马克思学说》《马克思学说批评》《俄国革命之哲学基础》《马克思传略》《巴枯宁传略》诸文,还有李大钊的《我的马克思主义观》。《新青年》杂志的两大编辑陈独秀与李大钊遂成为中国共产党的两大奠基者。这两位最积极的新文化知识分子参与领导了激进的政治运动,结果陈独秀饱受牢狱之灾,而李大钊则牺牲于刑场,最为惨烈。

美国著名历史哲学家莫里斯·曼德尔鲍姆(Maurice Mandelbaum, 1908-1987)曾说:“史家不宜仅见历史人物的本身,而应去理解其人及其背景和时代的关系。”^③李大钊生于19世纪末,成长于20世纪初,成为中国第一代受西式教育的知识分子,与传统已无纠葛。他早年就读于北洋新政设立的法政专门学校,除学习英、日文外,还选读了政府与法律、行政学、司法程序、宪法、选举制度、政治思

作者简介:汪荣祖,南开大学历史学院访问讲座教授,台湾中坜“中央大学”历史讲座教授,“中央研究院”近代史研究所兼任研究员,美国维吉尼亚州立大学荣退教授。

① 一般说李大钊的生年是1888年,但他留日就读早稻田大学注册时所填的出生日期为1891年10月6日,参见[日]森正夫:《李大钊》,东京:大文堂,1967年,第99页。

② 李璜亲见后的观察,参见李璜:《五四运动与少年中国学会(中)》,《明报月刊》(香港)第4卷第6期(1969年6月),第38页。

③ Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York, 1958), 7.

想等课程,已经熟悉西方民主思想与制度^①。他在西式的法政学校,已学到广泛的西学^②。他尚未毕业,中华民国已经成立,对民主宪政的实施寄以极大的希望,自也不免对民初乱局感到沮丧^③。他在学校时已是《言治》月刊的编辑部部长,开始发表忧国忧民的文章^④,但他对共和始终寄以厚望,所以当袁世凯聘请美国比较政府行政法专家古德诺(Frank J. Goodnow, 1859-1939)为他制定称帝宪法时^⑤,李大钊不仅发表文章而且组织神州学社,维护共和、反对帝制复辟^⑥。

一、李大钊与托尔斯泰

李大钊的思想倾向于西方,一如其他新文化知识分子,视西方文明为现代,认为传统必须现代化。李大钊的西方偶像,初非马克思(Karl Marx, 1818-1883),而是俄国大文豪、西方文学史上的巨子托尔斯泰(Leo Tolstoy, 1828-1910)。李大钊尊崇托尔斯泰,称之为“托翁”。托翁在文学上的高超造诣,涉及敏锐的思想和对人类命运的深切关怀。他深感两千年来的历史,一直是由少数人压迫多数人,政府亦由一小群奸诈之徒控制,既不道德且又暴戾,而人民大众才是创造历史的道德力量,道德发展更有赖于多数民众的觉醒。托尔斯泰是虔诚的基督徒,但反对教会,视之为不当的威权,认为真正教徒的永久快乐来自内省、纯正与大爱。他呼吁自由、理性与爱情,但反对婚姻制度与私有财产,认为是对自由的束缚。他身为贵族,但站在被迫害的多数穷苦大众一边,展现出他的人道主义(humanism);其无政府主义的倾向,乃是基于爱与个人道德以迈向无阶级、无政府的进程。他痛恨一切的压迫,故亦同情庚子事变时期被镇压的拳民。他谴责八国联军的暴行,特别批评德皇威廉(Friedrich Wilhelm, 1859-1941)和他本国的沙皇尼古拉二世(Nicholas II, 1868-1918),指两人为罪魁祸首^⑦。他因而关怀中国,读孔子、老子书,并与辜鸿铭有书信往来,建议中国不要走日本的道路,以维持纯正的农业社会^⑧。他晚年借《复活》(Resurrection)^⑨这本小说,怒斥他所立足的世界社会不公,暴露司法缺乏正义,鞭笞教会的虚伪;在经济思想上,他倡导亨利·乔治(Henry George, 1837-1897)的社会利益归公说,自愿将所有私产归公,他的理想是没有拘束的、自由自在、祥和乐利的地方小区。他反对暴力,认为唯有有一种永远的道德革命,使人类内心不断更新。对教会的抨击导致他被开除出教,但他的公众声望不减。他对宗教的看法有其冷静观察,能看到当时邪恶的政教关系。他深信生活的目的存在于一般人的生活之中。

托尔斯泰的人道主义思想对李大钊的影响不可小觑。李大钊行文多引西方学说,但在迎接马克思主义之前,他较完整介绍的外国学说,唯有于1913年自日文译出的《托尔斯泰主义之纲领》一文^⑩。李大钊所谓“托尔斯泰主义”(Tolstoyism)一词,非其杜撰,西方原来就有此名词,指的就是托氏之思想与主张。“纲领”也就是托翁学说的结晶,所揭八点,最主要指出当前是一没有正义的世界,因是“淫乐”的少数阶级统治“饥穷”的下层阶级,李大钊译之为“虚伪之文明”,虚伪的背后是国家暴力。要消除虚伪的文明,“革命必不得不至”。托翁平生既然主张非暴力,革命暴力自不能为其赞同,故其

① 参阅甘厚慈:《北洋公牍类纂》,北京:京城益森印刷有限公司,1907年,第3a、37a、39a、39b-40a页。

② 参阅《李大钊选集》,北京:人民出版社,1959年,编者所写《李大钊同志生平事略》第1页。

③ 参阅[日]森正夫:《李大钊》,第64-66页。

④ 参阅朱文通主编:《李大钊传》,天津:天津古籍出版社,2005年,第58-69页。

⑤ 古德诺于1913-1914年间出任袁世凯的顾问,起草新宪法。古氏于1913-1915年间两度提出草案,第一案将袁世凯定位为终身总统,授予处理预算与外交政策之全权。第二案于1915年完成,实为袁氏称帝立宪,但不久袁氏忧愤而亡故。

⑥ 李大钊:《国情》,《甲寅》第1卷第4期(1914年11月),第4-7页。

⑦ Derk Bodde, *Tolstoy and China* (New York: Johnson Reprint Corporation, 1967), 25.

⑧ Ibid., 25, 44, 107.

⑨ *Resurrection*(俄名:Воскресение, Voskreseniye),首先在Niva周刊上连载,1899年首发。英文译本参阅Leo Tolstoy, *Resurrection, A Novel*, trans. by Louis Maude (New York: Dodd, Mead & Co., 1901).

⑩ 李大钊:《托尔斯泰主义之纲领》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第五卷,北京:人民出版社,2006年,第407-409页(此文译自日本人中里弥之助所写《托翁言行录》)。

所谓革命,实乃欲“去旧恶就新善之心的变化”^①,也就是托翁所说,有赖于多数民众的道德发展与觉醒。纲领中的“悔改”与“悟道”应即“觉醒”之意,纲领中的“劳动者”即托翁心目中穷苦的大多数人民,是人间理性与良心权威之所在,也是创造历史的道德力量。托尔斯泰谴责国家暴力与制度的迫害,关怀人民大众的苦难,嫉当权派之恶如仇,最得李大钊的认同,因其亲眼目睹的民国初年,正是军阀乱政、危机四伏、民不聊生的时期,一般老百姓在政治、社会、经济上都受到严重迫害。他在民国二年四月发表的《大哀篇》,一开头就说:“嗟呼!斯民何辜!天胡厄之数千年而至今犹未苏也!”^②将三千年中华帝国比作托翁所说不道德的、压迫人民的国家体制。推翻清王朝、共和建立亦未给人民带来幸福。政党与议员以及“狡猾万恶之官僚”图利谋私,不惜“敲民之骨,吸民之髓”,而武夫又拥兵自重,各地都督成为一方的专制,“满地兵燹,苍夷满目,民生凋敝”,斯乃“少数豪暴者掠夺之幸福,非吾民安享之幸福也”^③。不久他又表达对其所处之中国的隐忧:外敌环伺,造成“边患”;兵员不易遣散,造成“兵忧”;外债难以偿还,造成“财困”;南涝北旱,造成“食艰”;事多人少,造成“才难”。更可忧虑者,一有“党私”,不争政见而闹意见;二有“省私”,地方畛域,使神州有瓜分之虞;三有“匪氛”,一般盗贼之外,兵在伍时抢掠,退伍后为寇,几成盗贼世界。他遂“环顾神州,危机万状”^④。于此可见,李大钊的时代关切,丝毫不亚于托尔斯泰,两人都表现出同情受压迫者、谴责压迫者的人道主义。有学者认为:李大钊对人民困苦的关注,应源自肩负社会责任的儒家仁道思想,而这种思想深植中国人的灵魂深处,乃是“李大钊倾向俄国革命的因素之一”^⑤。然而李大钊并不尊儒,甚且反对儒家,认为儒教使得中国衰落,可见之于其《民彝与政治》一文^⑥,毋庸置疑,他反儒近似托翁之反对基督教会。更何况儒家民本思想乃基于民能载舟、亦能覆舟为统治者的设想,而李大钊似更欣赏托尔斯泰的人道主义,两人都站在人民一边,反对国家与政府的暴虐。

李大钊一如托尔斯泰,亦重视人民大众的创造力,可见之于其对精英政治的针砭。他既批评卡莱尔(Thomas Carlyle, 1795-1881)的“英雄崇拜”(hero-worship),又批评爱默生(Ralph W. Emerson, 1803-1882)的“神化英雄”(hero-myth),宣称英雄主义有碍人民大众的利益,20世纪不应再有英雄主义^⑦。李大钊之“唯民主义”针对当时挥之不去的精英社会观念、威权思想与政治,明显基于关怀穷苦大众的思维。他于1913年秋赴日留学时,体验到在野的“自由民主运动”如何对抗在朝寡头政府的威权统治,在早稻田大学念书,又受到多位主张民主与宪政的教授的影响,回国后即以民主自许,以帮助贫苦与抑制豪强自命^⑧。

1916年发表的《青春》一文,可以说是李大钊对托尔斯泰“复活”微旨的诠释,其意在于要让垂死的中国复活。进化论在19世纪末到20世纪初举世风行,严复译之为“天演论”,遂亦在中国流通,影响广泛,认为生物固有生死,而国家或文明之兴亡,亦如有机体之有生有死。青春与衰老相对,以李之见:就相对而言,“有青春即有白首,有健壮即有颓老”,以至于死亡;但就绝对而言,可有永续之青春,若谓:“其变者,青春之进程,其不变者,无尽之青春也。”以“无尽”统“有尽”,使青春无尽乃“回天再造之精神”。李大钊认为有此精神与气魄,才“能永享宇宙无尽之青春”。相对而言,当时的中国已

① 参见李大钊:《托尔斯泰主义之纲领》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第五卷,第407页。

② 李大钊:《大哀篇——(一)哀吾民之失所也》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第一卷,第10页。

③ 参阅李大钊:《大哀篇——(一)哀吾民之失所也》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第一卷,第10-12页。

④ 李大钊:《隐忧篇》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第一卷,第1-3页。

⑤ Sung-k'ang Huang, *Li Ta-chao and the Impact of Marxism on Modern Chinese Thinking* (the Hague, 1965), 23. 此说又与其于页18所说李是一“天生的极端分子”(He was a born radical)相矛盾。

⑥ 守常:《民彝与政治》(1916年5月),《李大钊选集》,第42页。

⑦ 守常:《民彝与政治》(1916年5月),《李大钊选集》,第50页。

⑧ 郁巖:《送李龟年游学日本序》,《言治》第4期(1913年9月),第86页。有关李大钊留日经验,参阅[日]森正夫:《李大钊》,第97-100页。

是“老大之邦”“濒灭之民族”，欲使之起死回生，“重返于无尽青春之域”，则有赖于“青年之自觉”^①，近乎托尔斯泰所说：“吾人为了生活必须再生(born again)，经过理性自觉(rational consciousness)而存在。所谓理性自觉，乃‘知需要别求个人之外的快乐’。”^②也就是要追求大多数人的快乐。托、李两人要求自觉，均意在再生，差异仅一里之遥耳。

李大钊特别重视青年，不仅因青年最具青春活力，且其本人当时仅二十出头，也属青年之列。他亲眼目睹从濒临灭亡的古老帝国到纷扰的初建民国，油然而产生“汲汲孕育青春中国再生”的雄心壮志。其壮志又不止于青春之中国，而是欲以理性与努力，求“青春之人类，青春之地球，青春之宇宙，资以乐其无涯之生”^③。度其意，岂非要创造青春人类之新文明以取代腐败虚伪的旧文明？所以李大钊呼吁青春之中国并非仅仅是国族主义的要求^④。

如何以理性自觉创造新文明？破旧立新的方案何在？李大钊在1917年找到了答案，那就是来自俄国的大革命。之前，托尔斯泰在给辜鸿铭的信中说：“我认为我们这一时代的人文世界的伟大革命必将成功，而中国在此革命中会在东方各民族之前扮演非常重要的角色。”^⑤李大钊显然以为俄国的共产革命就是人文世界的伟大革命；其实，托尔斯泰与马克思都在追求人类迈向无阶级、无国界的进步运动，差异的是托尔斯泰要求每个人以爱为最高原则，摒弃暴力，而马克思则主张经济决定论以及阶级斗争。李大钊只见其同，未能辨别差异，可从他所得到的俄国大革命的讯息而知。李大钊所了解的俄国大革命不是暴力的，而是庶民的胜利、人道的胜利。他所认识的马克思，近似美国实证主义哲学家何克(Sindey Hook)所说的：“是民主的社会主义者、世俗的人文主义者，以及人类自由的斗士。”^⑥

二、迎接俄国革命

按照夏济安的说法，由于历史的原因，中国没有“亲俄派”(Russophiles)^⑦。不过中国知识分子自清末民初以来注意到俄国文学为被压迫者发声，与侵略中国、欺凌俄国人民的沙皇政府呈强烈的对比，二者有压迫者与被压迫者之区别^⑧。当俄国爆发革命，革命党被视为对抗政府的“民党”。俄国民党对抗沙皇政府之际，中国的北洋政府正提倡“贤人政治”与“孔子教育”，包括李大钊在内的新文化主张者视为意在巩固专制政府，与俄国民党有意气相通之势。所以当1917年听到俄国二月革命推翻沙皇政权时，不满北洋政府的中国知识分子得到鼓舞，李大钊即认为俄国革命将有助于自由与民主在中国的出现与成长^⑨。

二月革命之后不久又爆发了十月革命，列宁夺权后三天，上海的《民国日报》就报导了布尔什维

① 李大钊：《青春》，《李大钊诗文选集》，北京：人民文学出版社，1981年，第104、106—107页。此文原载《新青年》第2卷第1号(1916年9月)。

② Tolstói, “Life,” *The Novels and Other Works of Lyof N. Tolstói* vol. 18 (New York: Charles Scribner’s Sons, 1904), 353, 326.

③ 李大钊：《青春》，《李大钊诗文选集》，第108、113页。

④ 有谓“李之国际主义立场其实具有深层的国族主义内容”(Li’s seemingly internationalist position had, however, a profoundly nationalistic content)，见 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 144. 殊非正解。

⑤ 引自 Ernest J. Simmons, *Leo Tolstoy* vol. 2 (New York: Vintage Books, 1960), 389.

⑥ 语见 Sindey Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Ann Arbor: the University of Michigan Press, 1962), 2.

⑦ T. A. Hsia, “Demons in Paradise: the Chinese Image of Russia” (unpublished paper, University of Washington), 3.

⑧ 参阅鲁迅：《南腔北调集·祝中俄文字之交》，《鲁迅全集》第四卷，北京：人民文学出版社，2005年，第473页。

⑨ 守常：《俄国大革命之影响》，《甲寅日刊》1917年3月29日，收入《李大钊选集》，见第81—82页。

克(the Bolsheviks)推翻克伦斯基临时政府,以及将与德国议和的消息^①。李大钊的回应七个月后始出,要因事出其意料之外。《民国日报》的报导称十月革命为“政变”(coup d'état),当时也有担忧政变后内乱的言论。李大钊之响应虽然略晚,但反应非常积极和正面。最值得注意的是,他认为布尔什维克承袭了俄国的人道主义传统,才能一方面唤醒其国人,另一方适应新世界。他强调若无人道主义,便无十月革命,甚至说俄国的人道主义最能感动人心,非其他民族可比。他更指出俄国的人道主义有其渊源,19世纪的俄国文学“为自由之警钟,为革命之心声”^②。在李大钊心目中,十月革命无疑是托尔斯泰基督教人文主义的延续,亦是他为之倾心的一大原因。另一倾心的原因则更为具体:新俄刚刚建立,即于1917年12月3日谴责沙俄具有侵略性的外交政策,并要与东方各国平等相待。列宁又对中国革命表示友善与支持,并经共产国际派员协助。俄国社会主义苏维埃联邦共和国政府甚至于1920年9月27日主动宣布:之前所有俄国政府与华条约“一概无效”(null and void),放弃所有夺取的中国领土与俄国在华特权,无偿永远归还中国,包括所有沙俄政府与资产阶级所掠夺者^③。苏俄最后虽未能履行承诺,然而当喀拉翰宣言随十月革命的炮声传到中国,对中国公众舆论激起了极大的反响,振奋人心,于是使俄国独占西方意识形态的鳌头,成为中国人心目中正义与自由的象征^④。李大钊亦深信十月革命讲人道的真民主,正为20世纪新文明铺路,他因而指出,十月革命不同于法国革命,后者的爱国主义与国族主义是战争的源头,而前者则是人道主义与国际主义,乃是和平之光。十月革命遂将更新19世纪的旧文明,使全球进入青春的新世纪。他甚至说:俄国精神将能融合东西文明,而能够创造世界新文明者非俄国人莫属^⑤。何谓新文明?就是他认为的真正民主,他说:

现代生活的种种方面,都带着 Democracy 的颜色,都沿着 Democracy 的轨辙。政治上有他,经济上也有他;社会上有他,伦理上也有他;教育上有他,宗教上也有他,乃至文学上、艺术上,凡在人类生活中占一部位的东西,靡有不受他支配的。简单一句话, Democracy 就是现代唯一的权威,现在的时代,就是 Democracy 的时代。^⑥

所以依李大钊之见,真正的民主是全面的,认为十月革命正是要实施全面的民主,诉诸人类在所有方面的自由,与法国大革命只是政治革命,不可同日而语。李大钊说:“1789年的法国革命,是19世纪中各国革命的先声,1917年的俄国革命,是20世纪中世界革命的先声。”^⑦他既确认十月革命是真正的民主革命,他对之热情迎接,认为俄国革命的成功是全世界庶民的胜利,也就不足为奇。所谓庶民,指广义的工人,也就是靠工作吃饭的所有人;其他的人不是“强盗”,就是“乞丐”。他的结论是:今后的世界将是“一大工厂”,所以“我们要想在世界上当一个庶民,应该在世界上当一个工人”^⑧。

① 见《民国日报》(上海)1917年11月10日,收入中国社会科学院历史研究所编:《近代史资料》1957年第15期(总第16号),第112—113页。

② 李大钊:《法俄革命之比较观》,《李大钊选集》,第102页。另阅李大钊:《俄罗斯文学与革命》,《李大钊诗文选集》,第126页。此文之出现证明李大钊“除托尔斯泰外,几无受到其他俄国思想影响”(Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, 63)之不正确。

③ 俄国新政府正式宣称原文是“The government of the Russian Socialist Federate Soviet Republic declares null and void all the treaties concluded with China by the former governments of Russia, renounces all seizures of Chinese territories and all Russian concessions in China, and restore to China, without any compensation and forever all that had been predatorily seized from her by the Tsar's government and the Russian bourgeoisie.”见 Jane Degras, *Soviet Documents on Foreign Policies* vol. 1 (New York, 1951), 214. 全文另载 *China Year Book* (1924), 870—972. 参阅洪焕椿:《五四时期的中国革命运动》,北京:生活·读书·新知三联书店,1956年,第33页。

④ 参阅 Hung, *Li Ta-chao and the Impact of Marxism on Modern Chinese Thinking*, 8.

⑤ 李大钊:《法俄革命之比较观》,《李大钊选集》,第102、103、104页。

⑥ 李大钊:《劳动教育问题》,《李大钊诗文选集》,第216页。

⑦ 李大钊:《庶民的胜利》,《李大钊诗文选集》,第203页。

⑧ 李大钊:《庶民的胜利》,《李大钊诗文选集》,第203页,另参阅第201—202页。

三、李大钊对十月革命的认识

李大钊对俄国革命的理解,影响到他对欧战的认识。他不认为欧战的胜利是联军的胜利,当然也不是参与联军的北洋政府的胜利,“乃是德国的社会主义战胜德国的军国主义”,“是人道主义的胜利,是平和思想的胜利,是 Bolshevism 的胜利,是赤旗的胜利,是世界劳工阶级的胜利,是 20 世纪新潮流的胜利”,甚至是“列宁(Lenin),陀罗兹基(托洛斯基, Trotsky)的功业”。事实上,列宁在欧战胜利前已经与德国议和,脱离欧战,安能说列宁的功业?李大钊的意思是全世界被压迫人民针对资本家与政客们的胜利,是精神与文明的胜利,而此精神与文明正由列宁所领导的革命所代表,所以才说 Bolshevism 的胜利。他知道 Bolshevism 信仰“马客士”(马克思, Karl Marx),是超越国界的、革命的社会主义,打破资本家独占利益的制度,所以认为欧战是“合世界无产庶民对于世界资本家的战争”。他特别提到语言学家威廉氏(Harold Williams, 1876-1928)视 Bolshevism 为一群众运动,且带有“宗教的气质”,证明“Bolshevism 在今日的俄国,有一种宗教的权威,成为一种群众运动。岂仅今日的俄国,20 世纪的世界恐怕也不免为这种宗教的权威所支配,为这种群众的运动所风靡”。他也认识到俄国革命是世界革命的导火线,相信“尚有无数国民的革命将连续而起”^①。

当俄国革命尘埃落定,李大钊更感乐观,思想益发激进。他于 1918 年 2 月继章士钊出任北京大学图书馆主任,并于翌年在史学系开“唯物史观”“史学思想史”“现代政治”“社会主义与社会运动”等课程^②。他任北京大学图书馆主任时,为北京大学购进两万册的西文书,一千本日文书;这些书“大多数是马克思列宁主义的著作和社会科学的书籍”^③。他深信战后的 1919 年是“新纪元”的开始:“这个新纪元带来新生活、新文明、新世界,和 1914 年以前的生活、文明、世界,大不相同,仿佛隔几世纪一样。”不一样是因为,这个新纪元“是世界革命的新世纪,是人类觉醒的新纪元”^④。李大钊自然关切国人如何进入新纪元,他认为需要教育无助的庶民使他们能够自觉^⑤。他更鼓励年轻人下乡去,教育农民以启愚昧,要比住在城市更有意义(极像托尔斯泰之言)。他提醒青年们,若要使共和重生,必须从农村开始。他要青年们“学那闲暇的时候就来到都市里著书,农忙的时候就在田间工作的陶士泰(托尔斯泰)先生,文化的空气才能与山林里村落里的树影炊烟联成一气,那些静沉沉的老村落,才能变成活泼泼的新村落。新村落的大联合,就是我们的‘少年中国’”^⑥。难怪李璜回忆说:“我在‘少中’民七的九、十月间会议席上,听见他(李大钊)十分赞成(王)光祈的新村运动,主张大家都弃却都市生活,而到农村去劳动。”李璜以为李大钊是“陶渊明的信徒”^⑦,却不知李大钊是受到了托尔斯泰的启示。

四、托翁的影响余波荡漾

当时中国的农民,生活在痛苦与愚昧之中,受到贪官与劣绅的任意宰割,所以知识青年应该下乡去教育而后解放他们,使“黑暗的农村”成为“光明的农村”。不过,李大钊要知识青年前往农村,并无意要进行农村革命,而是希望农民知道共和立宪的真谛,了解民主政治与民主主义,争取“廓清选举”,实施公平的普遍选举^⑧。若将李大钊的农村构想与后来毛泽东发动农民革命说成一脉相承,未

① 李大钊:《Bolshevism 的胜利》,《李大钊选集》,第 205、206-207、207-208、208 页。

② 金毓黻:《李大钊与五四运动》,《观察》第 6 卷第 13 期(1950 年 5 月),第 12、11-15 页。金氏据北京大学档案撰成此文。

③ 据匡裕从:《五四前后的李大钊思想》,《史学月刊》1958 年第 5 期第 19 页。

④ 李大钊:《新纪元》,《李大钊诗文选集》,第 213、215 页。

⑤ 参阅李大钊:《联治主义与世界组织》,《李大钊选集》,第 130-134 页;《劳动教育问题》,《李大钊诗文选集》,第 216-218 页;《唐山煤厂的工人生活》,《李大钊选集》,第 153-154 页;《战后之妇人问题》,《李大钊选集》,第 140-145 页。

⑥ 李大钊:《“少年中国”的“少年运动”》,《李大钊诗文选集》,第 164 页。

⑦ 李璜:《五四运动与少年中国学会(中)》,《明报月刊》第 4 卷第 6 期(1969 年 6 月),第 39 页。

⑧ 李大钊:《青年与农村》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第二卷,第 304-306 页。

免似是而实非^①。李大钊认为十月革命的成功是庶民的胜利、被压迫者的胜利,他因感动而迎接革命的思想虽渊源于马克思主义,但这新思想里的旧影未消。他将农村与都市作善恶的对比,无疑显示出托尔斯泰“新村主义”对他的影响犹在。难怪有马克思主义史家指出李大钊仍未理解中国马克思主义革命的性质与途径^②。

马克思其人与《共产主义宣言》早在辛亥革命前的1900年代就曾由同盟会的朱执信在《民报》上译介^③,但在十月革命之前并未受到重视。李大钊也是因十月革命的成功而重视马克思主义,认为是“庶民胜利”的秘方。俄国共产党因信奉马克思主义而后有十月革命,而李大钊则因十月革命的成功才开始接受马克思主义。换言之,他接受马克思主义之际,不可能对此学说已有深识。他在1919年5月自称,“我平素对马克思没有什么研究”,之所以不惜“僭越”来谈,是由于俄国革命以来马克思主义“几乎风靡全球”。李大钊的门生张国焘回忆说:“我们商谈的出发点还是救国的途径,认为舍效法苏俄外别无他途可循。我们确认俄国所以能推翻沙皇和雄厚的旧势力,抗拒来自四面八方的外力压迫,都是得力于俄共的领导,换句话说便是马克思主义的大放光芒。由于李大钊先生的启发,认为一切问题须从了解马克思主义着手。”^④

李大钊于1919年5月15日发表的《我的马克思主义观》,无疑是当时介绍马克思主义最全面的一篇文章。此文主要是翻译马恩的一些主要概念,诸如资本论、唯物史观、共产党宣言、阶级竞争等,且译文大都取自日本马克思主义学者河上肇的作品。他还转译了反对马克思理论的四种批评,也有一些独出机杼的不同看法。例如他不赞同物质决定上层建筑说,认为“经济现象和法律现象,都是社会的原动力,他们可以互相影响,都于我们所求的那正当决定的情状有密切的关系”^⑤。此外他更质疑“阶级斗争”(class struggle),所以刻意用“竞争”来取代“斗争”,甚至代为解释说:

他(马克思)只把他的阶级竞争说应用于人类历史的前史,不是通用于过去、现在、未来的全部。与其说他的阶级竞争说是他的唯物史观的要素,不如说是对于过去历史的一个应用^⑥。

他认为克鲁泡特金(Peter A. Kropotkin, 1842-1921)的“互助”终究会取代马克思的“斗争”说:“这互助的原理是改造人类精神的信条,我们主张物心两面的改造,灵肉一致的改造。”接着说:“阶级的竞争,快要息了。互助的光明,快要现了。我们可以觉悟了。”^⑦总之他期盼的“少年中国”,是“由物质和精神两面改造而成的”,不能偏废精神改造,因其乃是“本着人道主义的精神,宣传互助、博爱的道理”^⑧。他认为阶级斗争之说,是马克思的“小小的瑕疵”,但如果认为人类历史是阶级斗争史的马克思主义没有了阶级斗争,则与托尔斯泰的人道主义就相差无几矣。李大钊将马克思的社会主义经济,视为人道主义经济学^⑨,也就不足为怪了。人道主义与精神改造无疑与李大钊思想相始终,其中显然与马克思主义有抵触之处。至于中国现状是否符合马克思的“决定论”(determinism),也就难以顾及了。

五、十月革命是庶民的胜利

俄国十月革命的最大意义,就李大钊而言,并非他百分之百赞同的马克思主义,而是庶民的胜利、被压迫者的胜利、人道主义的胜利,以及一个新纪元的开始。在他眼中,俄国革命的成功为全世

① 美国学者麦斯纳大发一脉相承说,参阅 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, chapter XI.

② 李龙牧:《李大钊同志和五四时期马克思主义思想的宣传》,《历史研究》1957年第5期,第10、16页。

③ 势伸(朱执信):《德意志社会革命家小传》,《民报》1906年第2期,第4-7页。

④ 张国焘:《我的回忆》第1册,香港:明报月刊出版社,1971年,第80页。

⑤ 李大钊:《我的马克思主义观》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第三卷,第33页。

⑥ 李大钊:《我的马克思主义观》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第三卷,第30页。

⑦ 李大钊:《阶级竞争与互助》,《李大钊诗文选集》,第229-230页。

⑧ 李大钊:《“少年中国”的“少年运动”》,《李大钊诗文选集》,第162页。

⑨ 李大钊:《我的马克思主义观》,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第三卷,第31-32、17-18页。

界的解放铺了路,促使他想要积极参与其事。诚如陈独秀所说:“俄罗斯之革命非徒革俄国皇室之命,乃以革世界君主主义侵略主义之命也。”^①连反对马克思主义的胡适也填了一首词,歌颂俄国革命^②。当时的客观环境也不允许中国知识分子孤立于文化范畴之内,不谈政治,不采取行动。欧战后巴黎和约暴露中国仍受帝国主义羞辱的现实,中国虽是战胜国,因英日同盟之故,仍然失去了山东权益,美国威尔逊总统虽强调民族自觉,亦无济于事,举世似乎唯有苏俄反对帝国主义,站在正义的一边。所以在李大钊看来,今日世界不是国与国之间的矛盾,而是帝国主义与反帝国主义之间的矛盾,压迫者与被压迫者之间的矛盾。李大钊在此思想气候中,不仅仅是爱国主义者,也是反帝的“列宁主义”(Leninism)者,更是人类解放运动的推动者。他遂在1919年5月4日之后,逐步走上反帝、反军阀政治活动的道路。因此,十月革命对李大钊这一辈知识分子来说,乃是揭开人类解放运动的序幕,中国的革命无疑是人类解放运动的一部分。

李大钊在北京大学筹设俄文班,组织“马克思学说研究会”,然后走出学院象牙塔,走向街头,先号召学生到城里接触劳动群众,成立社团,进行宣传工作,纪念五一劳动节,中国知识分子开始与劳工阶级集合。此时正好有一批曾经参加欧战的中国工人,约有四万人,在苏俄政府的协助下于1918年陆续回国^③。李大钊遂于1920年10月成立北京共产主义小组,并出版《劳动音》周刊,以期提高工人的觉悟,又于同年年底,在长辛店开办了劳动补习学校,推行平民教育与领导北京社会主义青年团,最终于1921年7月促成中国共产党的成立^④。李大钊虽未能南下参与其事,却无疑是最重要的推动者,且更积极地在此北方高举反帝、反军阀的红旗,发展工人运动。

李大钊早先认为俄国革命是庶民的胜利,是全球的大势所趋,显然过于乐观,事实并非如此。俄国的共产革命不仅未在全球畅行,反而遭到强权的遏制与孤立。中国革命响应俄国而起,所受到的障碍亦复不小,北洋政府及其官僚权重势大,与之相抗犹如螳臂挡车。在知识界也遭遇到保守派与自由派的挑战,因而有与胡适的“问题与主义”,以及与梁启超等的“社会主义的论战”。来自国外帝国主义势力的干预,亦未尝稍减。李大钊于1922年10月间,在华北领导的罢工风潮,就遭遇到吴佩孚与英美的武力镇压。翌年2月7日的京汉铁路大罢工,又是一场血腥屠杀,史称二七惨案。李大钊为了增强革命实力,于1923年加入国民党,与其领导人孙中山建立联合阵线。然而国共合作并不顺畅,孙中山死后,矛盾日甚,以至于决裂。李大钊北返后的人身安全也屡遭威胁,成为北洋政府追缉的对象。

六、李大钊以俄为师的挫折

1924年6月李大钊前往莫斯科参加共产国际第五次代表大会,在苏联住了将近半年,感受到俄国人对中国革命运动的热情支持,深信工农在苏联当了家,所以“中国革命非学俄国不可”^⑤。然而中国情况不同,不可能照搬布尔什维克震惊世界的十月革命的模式,当时除军阀割据皆革命者之敌之外,帝国主义在华势力无所不在,西方意识形态绝不容共产主义漫延。所以在中国进行俄式革命,仍然是冒险犯难之事。革命势力之薄弱促使共产国际鼓励中共与国民党合作,李大钊与孙中山扮演联合阵线的主要角色,将社会主义革命纳入资产阶级之中,但孙中山仍应段祺瑞之请北上,参加善后会议,愿与反动势力妥协,而李大钊也要借直系冯玉祥的国民军之助力,但均无功。即使中苏于1925年建交后,共产党依然是军阀与帝国主义势力的死敌,反之亦然,共产党人依然没有人身安全的保障。李大钊作为中共北方区执行委员会的领导人,持续进行群众运动不歇,尤其当五卅反帝斗争时,

① 参阅陈独秀:《俄罗斯革命与我国之觉悟》,《新青年》第3卷第2号(1917年4月),第2页。

② 胡适:《新俄万岁》,《新青年》第3卷第4号(1917年6月),第1-2页。

③ 刘文英:《十月革命与五四运动》,《历史教学问题》1959年第4期,第3页。

④ 参见周子信:《李大钊与中国共产党的创立》,《江淮论坛》1981年第3期,第14-21页;李樾:《李大钊与中国共产党的创立》,中共中央党史研究室科研局编:《李大钊研究文集》,北京:中共党史出版社,1991年,第218-227页。

⑤ 《李大钊传》编写组:《李大钊传》,第178-179页。

李大钊在北京发动数十万人的大游行,结果亦以“惨案”终结。李大钊在北京因反帝、反军阀,自身险象环生。段祺瑞政府于1926年3月18日暴力镇压抗议群众之后,宣称对于“假借共党学说,啸聚群众,屡肇事端”者,“着京内外一体严拿,尽法惩办”^①。段祺瑞政府被推翻后,张作霖奉军入主北京,对付共产党的手段更加严酷:凡有主张共产者,不分首从,一律处死。李大钊及其党人为了安全,不得不移入苏联大使馆避难,未料奉军的京师警察厅于1927年4月6日闯入大使馆,李大钊及其19位追随者遭到逮捕,并于22天后全部被处以绞刑。使馆乃国家领土的延伸,入侵使馆不为国际公法所允许,军阀胆敢如此,并非无知,显然是得到在华帝国主义强权反苏反共势力的默许与支持,即使有违惯例,也在所不惜。同时苏联也遭遇到西方世界的孤立与遏阻,无力反制。

孙中山于1925年逝世后,国民党的右派以共为敌,不再相容,使共产党人腹背受敌。蒋介石北伐军于1927年到达上海,于4月12日突然清党,共产党人几乎全军覆灭。蒋在上海捕杀共产党人之余,还密电张作霖“主张将所捕党人即行处决,以免后患”^②。中共精英在这一年的大量牺牲,标示1927年是以俄为师的革命运动最为惨淡的一年。李大钊自1917年到1927年始终是主导人物,他的遇害及共产党的大灾难终结了一个阶段。在这一阶段中,李大钊从主张新文化到迎接十月革命与马克思主义,到因改变现状的责任感走出书斋从事政治活动,到领导共产主义革命活动,到为革命牺牲,无论在思想上还是在行动上,都是极为重要的人物,他因此而被尊为中国马克思主义之父。李大钊的确是最早全面介绍马克思主义的中国知识人,但他有关马克思的知识主要来自河上肇的日文著作。马克思的原作几经翻译,难免在深度理解上会有失误。更可注意者,他进入马克思的世界主要是由于十月革命在俄国的成功,认定马克思提供了革命成功的秘方,于是将重点从研究秘方,转移到秘方在中国的执行。换言之,他在尚未深入理解马克思的学说之前,就开始执行根据马克思理论的革命活动。因此,李大钊不是中国的普列汉诺夫(Georgi V. Plekhanov, 1856-1918),这位俄国的马克思主义之父对唯物史观、唯物哲学史,以及群众与个人在历史上的角色,有不少创发性的著作,尤其是他的《一元论史观的发展》(*The Development of the Monist View of History*)^③专著,得到恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)的赞赏,并于1895年2月8日直接写信给普列汉诺夫,祝贺他的专著在俄国所取得的重大成就^④,而且翌年就有了德文版。在这方面,李大钊远不能与普列汉诺夫相比。

李大钊的重要不在学理上的创发而在其行动,他自迎接十月革命后,一直在中国领导以俄为师的革命运动,成为创立中国共产党的奠基人、完成国共合作的要角,尤其是华北工运的主导者。他深信俄国革命会起连续效应,引发欧洲以及全世界被压迫人民的解放,显然过于乐观。共产主义革命虽在俄国成功,建立了苏维埃政权与共产国际,但遭遇到西方列强与日本帝国主义的干预和围堵,难有进展。李大钊所面对的内外挑战与艰难困苦,更难以克服,最后连他本人也不免被反动势力所绞杀。不过,李氏锲而不舍的努力虽然惨败,却为下一阶段的革命活动开启了契机,有其重大历史意义。

七、余 论

1927年的惨痛教训证明城市起义与工人运动在中国的彻底失败,形势迫使中国革命转向农村,使毛泽东有了他主张农民革命的主客观环境。毛泽东于长征途中崛起,与共产国际分道扬镳,并于日军入侵的国难时期激扬农民革命的国族意识,于二战后获得共产革命的胜利。马克思认为,农民因其保守性格,不可能像被剥削的工人阶级般具有与剥削资产阶级斗争的积极性。1927年前李大

① 语见《申报》1926年3月21日。

② 语见《民国日报》(汉口)1927年月21日。

③ 此书收入 G. Plekhanov, *The Selected Philosophical Works* Vol. 1, 480-697.

④ 恩格斯致普列汉诺夫函,收入 *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels* Vol. 50, 439.

钊并未从事任何形式的农民革命，他主要领导华北工人运动，但因为客观条件的缺乏，难有进展，最终失败。1937年后八年抗战，抵御外敌入侵，其间北方广大农民亲历日帝侵略军的残暴，自然而然在国族主义动员下，形成庞大的潜力，毛泽东领导的农民运动证实农民亦可成为革命成功的先锋，未必如马克思所说无产阶级工人才有可能。再者，凝结农民的精神力量是“国族主义”(Nationalism)，而非无祖国的国际主义，此国族主义与前述农民革命都足以修正或丰富马克思学说，促成马克思主义在中国的本土化。按理论或学说需经由实际经验验证，马克思有鉴于资本主义的剥削性质而后有“马克思主义”(Marxism)，列宁有鉴于帝国主义的掠夺而后有“列宁主义”(Leninism)，毛泽东有鉴于中国悠久的农民起义传统而后有“毛主义”(Maoism)。更有进者，自斯大林(Joseph Stalin)继列宁掌管苏联后，其目的已是“建立大俄国”(creating Great Russia)，无异是一“新彼得大帝”(new Peter the Great)^①。此乃大俄罗斯国族主义，国际主义云乎哉！类此皆可见马克思主义在历史语境中的不同发展，毛泽东根据中国经验，对马克思主义修订颇多，且代言了“中国的马克思主义”(Chinese Marxism)。

有这样一种论断：李大钊作为“中国马克思诠释者的重要性远重要于作为中国共产党的政治领导人”^②。其实正好相反，他在政治运动上的重要性远重要于对马克思主义的诠释。他诚然是第一个中国马克思主义者，毛泽东也是受其影响而走上马克思主义之路^③，但马克思主义最重要的中国诠释者，非毛泽东莫属。所谓中国马克思主义的特色，最引人注目的特点之一，是马克思国际主义中呈现强烈的国族主义。仅指李大钊是“激情的国族主义者”，则昧于他的“国族主义”见诸他反帝、反军阀的行动——实际内容是反帝的“列宁主义”。李大钊的“反帝国主义”(anti-foreign imperialism)大旗，乃针对当时军阀勾结帝国主义在华势力的现实，外人甚至往往误为“排外主义”，但实际内容不出反帝国主义的“列宁主义”。李大钊那个时代的中共仍然走共产国际的路线，重点在工运，不可能是“激情的国族主义者”。然而毛泽东所面临的是日寇大举入侵，乃国家存亡之秋，在北上抗日的征途中，经过遵义会议，走自己的路，倾向国族主义乃势所必然，而此倾向尚未见之于李大钊的时代。

中国马克思主义的另一特色是农民革命，李大钊是否“早毛泽东十年预见中国的革命将是农民革命”^④？当时的中国仍是农民大国，任何有心的知识分子不可能不注意到广大农民的福祉。在李大钊的眼里只有两种人，一是他赞赏的靠劳力吃饭者，另一是他谴责的不劳而获者，广大的农民自然属于前者，而他受到托尔斯泰的启示要青年“前往乡村”教育农民或向农民学习，初未想到要农民当革命的先锋。他自走出书斋，从宣扬新文化到从事政治活动，一直以华北工运为主轴。毛泽东领导农民革命，基于1927年之前工运的失败；要言之，俄国革命的经验未能在中国复制。中国农民革命的成功，殊非李大钊能够预见，亦大出斯大林的意料之外。李大钊初识马克思主义时对陌生理论的质疑，尚未经检验，至毛泽东，则证实外来学说不能完全适用于本土，因而有所修正，而又逢抗日战争同仇敌忾的环境，以抵御外侮动员华北农民，证明农民在革命运动中扮演的重要角色，因此，毛泽东农民革命之成功为马克思主义共产革命添写了新的篇章。

[责任编辑 李梅]

① 语见 A. J. P. Taylor, "The Great Antagonists," in A. J. P. Taylor, *From the Boer War to the Cold War: Essays on Twentieth-century Europe* (London: Penguin Books, 1995), 280.

② Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, xii.

③ See Edgar Snow, "Autobiography of Mao," in *Red Star over China* (New York, 1938), 31.

④ Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, 80-81.

论五四时期的“孝道悖论”

黄启祥

摘要:在“五四”反传统的新文化运动中出现了一个奇特现象,当时的一些知识分子一方面无情地抨击孝道,一方面又深情地躬行孝道,我们将此现象称为“孝道悖论”。孝道悖论以一种耐人寻味的方式呈现了当时知识分子在孝道问题上认识与实践的矛盾以及情感与理智的冲突。以新文化运动中三位有代表性的人物即鲁迅、胡适和傅斯年为例来考察这一现象,我们发现尽管他们非孝的理由很多,但是一个不可否认的事实是,他们因为在婚姻上尽孝(服从母亲之命)而非孝,深层原因则是出于孝心而非孝。他们未能将某些具体行孝规定与源自内心的孝意识和孝义务加以明确的区分,这是导致孝道悖论的重要原因。孝道悖论从一个侧面显示了孝的不可否定性。

关键词:五四;非孝;孝道悖论;孝心

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.03

对孝道的批评并非始于五四时期,更没有终结于五四时期,但是五四时期对孝道的批评无疑最为引人注目。这个时期的“非孝”思潮不仅遍及文学、哲学、史学等不同领域,而且左、中、右各个阵营皆有学者投身其中,他们对孝道的批评之激烈可谓前所未闻。在这个“非孝”思潮中出现了一个奇特现象,当时的一些知识分子一方面猛烈地抨击孝道,一方面又虔诚地践行孝道,并被人们奉为孝亲典范,我们将这种现象称为五四时期的“孝道悖论”。孝道悖论以一种耐人寻味的方式呈现了当时知识分子在孝道问题上认识与实践的矛盾以及情感与理智的冲突。下面以新文化运动中三位有代表性的人物即文学家鲁迅、哲学家胡适和历史学家傅斯年为例来考察这一现象,探究孝道悖论产生的原因,并由此揭示孝的人性根据。

一、非孝的孝子

五四时期的知识分子从不同角度对孝道进行了批评,就鲁迅、胡适和傅斯年而言,他们的批评大致可分为以下几个方面:

其一,孝道没有正当根据。在他们看来孝道的传统理论基础是父母施恩论,而这种理论是站不住脚的。鲁迅认为,父母生育子女是生物的一种本能,对子女无恩可言,孝道不过是“东方古传的谬误思想”。胡适认为父母并非有意生下子女,也未征得子女同意,父子之间没有什么恩情,父母无权要求子女尽孝。傅斯年认为孝道是父母强加于子女的义务^①。

其二,孝道的本质是不平等的亲子关系。鲁迅认为在这种关系中“亲权重,父权更重”^②，“父对于

作者简介:黄启祥,山东大学哲学与社会发展学院暨犹太教与跨宗教研究中心教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“孝道的哲学基础和思想含义研究”(15AZX013)的阶段性成果。

① 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,2005年,第136-137页;参见胡适:《“我的儿子”》,季羨林主编:《胡适全集》第1卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,第653-658页;傅斯年:《万恶之原》,林文光编:《傅斯年文选》,成都:四川文艺出版社,2009年,第32-34页。

② 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第134页。

子,有绝对的权力和威严;若是老子说话,当然无所不可,儿子有话,却在未说之前早已错了”^①。这种不平等的父子关系“一味收拾幼者弱者”,是一种长者本位与利己思想^②。傅斯年认为孝道单方面有利于父母而无益于子女,他说:“中国人是为他儿子的缘故造就他儿子吗?我答道,不是的,他还是为他自己。”^③在他们看来,这种不平等的父子关系违反了生物进化论,是败坏人性的结果。

其三,孝道实际上是一种“孝的宗教”。胡适认为,儒家不信鬼神,便发明孝的宗教来代替神的宗教。在这种宗教中父母是一种让人行善去恶的道德监督和制裁力量。他说,“中国儒家的宗教提出一个父母的观念,和一个祖先的观念,来做人生一切行为的裁判力”^④，“儒家的父母便和别种宗教的上帝鬼神一般,也有裁制鼓励人生行为的效能”^⑤，“人若能一举足,一出言,都不敢忘父母,他的父母便是他的上帝鬼神;他的孝道便成了他的宗教”^⑥。胡适多少还承认孝道的道德作用,鲁迅则认为孝道根本不具有道德价值^⑦。

其四,孝道泯灭独立人格和才能发展。胡适说,孝道“把个人淹没在家庭伦理里面了”^⑧,甚至“简直可算得不承认个人的存在。我并不是我,不过是我的父母的儿子。故说:‘身也者,父母之遗体也。’又说:‘身体发肤,受之父母。’我的身并不是我,只是父母的遗体”^⑨。傅斯年认为中国的家庭“逼着迁就别人,弄得自己不是自己”^⑩,让子女过着奴隶般的生活。他愤懑地说:“这样的奴隶生活,还有什么埋没不了的?”^⑪他认为奉行孝道的中国家庭非常摧残个性,“可恨中国的家庭,空气恶浊到了一百零一度。从他孩子生下来的那一天,就教训他怎样应时,怎样舍己从人,怎样做你爷娘的儿子。决不肯教他做自己的自己。一句话说来,极力的摧残个性。”^⑫

其五,孝道虚伪。鲁迅说:“拼命地劝孝,也足见事实上孝子的缺少。而其原因,便全在一意提倡虚伪道德,蔑视了真的人情。”^⑬他认为中国有关孝道的旧学说旧手段,例如,汉有举孝,唐有孝悌力田科,清末有孝廉方正,“实在从古以来,并无良效,无非使坏人增长些虚伪,好人无端地多受些人我都无利益的苦痛罢了”^⑭。他还认为一些行孝方式非常荒谬,例如“哭竹生笋”是一种迷信,“老莱娱亲”令人反感,“卧冰求鲤”让人有性命之虞^⑮。胡适认为儒家学者为了维护孝宗教的秩序,制造很多僵化的行孝形式,让人严格遵守,孝的真正意义反而因此被埋没了。他说:“这竟是现今戏台上的台步、脸谱、武场套数,成了刻板文字,便失了孝的真意了。”^⑯

最后,孝道导致严重社会后果。鲁迅指责孝道残酷,斥之为不顾人命,教坏后人,损害儿童。胡适认为孝宗教的一大弊病在于“养成一种畏缩的气象,使人销磨一切勇往冒险的胆气”^⑰。不仅如此,

① 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第134页。

② 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第142—143页。

③ 傅斯年:《万恶之原》,林文光编:《傅斯年文选》,第33页。

④ 胡适:《不朽——我的宗教》,季羨林主编:《胡适全集》第1卷,第667页。

⑤ 胡适:《中国古代哲学史》,欧阳哲生编:《胡适文集》第6卷,北京:北京大学出版社,1998年,第246—247页。

⑥ 胡适:《中国古代哲学史》,欧阳哲生编:《胡适文集》第6卷,第247页。

⑦ 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第138页。

⑧ 胡适:《中国古代哲学史》,欧阳哲生编:《胡适文集》第6卷,第246页。

⑨ 胡适:《中国古代哲学史》,欧阳哲生编:《胡适文集》第6卷,第246页。

⑩ 傅斯年:《万恶之原》,林文光编:《傅斯年文选》,第33页。

⑪ 傅斯年:《万恶之原》,林文光编:《傅斯年文选》,第33页。

⑫ 傅斯年:《万恶之原》,林文光编:《傅斯年文选》,第32页。

⑬ 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第143—144页。

⑭ 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第142页。

⑮ 鲁迅:《坟·我们现在怎样做父亲》,《鲁迅全集》第1卷,第144页;《朝花夕拾·二十四孝图》,《鲁迅全集》第2卷,第261—262页。

⑯ 胡适:《中国哲学史大纲》,季羨林主编:《胡适全集》第5卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,第303页。

⑰ 胡适:《中国古代哲学史》,欧阳哲生编:《胡适文集》第6卷,第247页。

胡适还批评中国的婚姻制度、家族制度和孝道为“大害”^①，认为它们阻碍中国进步，他“把中国日益深化之危机的全部责任都归之于孝道”^②。傅斯年则认为奉行孝道的中国家庭为万恶之原，是毁灭善的最大势力^③。

这里暂且不论鲁迅、胡适和傅斯年批判孝道的理由是否能够成立^④。一个人如果不了解他们的生活经历，看到上述他们对于孝道的批判，一定会认为他们都是不孝之子。但是事实绝非如此。相比于他们在理论上对于孝道的抨击与否定，他们在现实生活中并没有背叛自己的家庭，更没有厌弃自己的父母，相反，他们都是恪守孝道的孝子，而且被人们奉为孝亲典范。

首先，尽心尽力奉养父母。鲁迅年少时就非常孝敬父母。1894年他的父亲一病不起，那时他只有十三岁，为了减轻母亲的压力，他几乎每天奔走于当铺和药店，当押衣服和首饰，为父亲买药治病^⑤。鲁迅在北京任职而母亲在绍兴生活时期，他不仅按月往绍兴汇款养家，给家里写信更是频繁。母亲希望鲁迅将全家接往北京，他便独自奔走，在北京买房修屋，设计改建，购置家具，足足忙了九个月^⑥。鲁迅与母亲同在北京期间，不仅对母亲的衣食住行悉心照料，而且对母亲的精神生活体贴入微，根据母亲的爱好给母亲购买小说。1927年以后鲁迅与母亲分处京沪，这个时期他除了每月按时给母亲寄生活费，还根据母亲的饮食喜好，经常寄火腿给母亲。同时他不断写信，问候关心母亲。这期间他写给母亲的信多达220多封。鲁迅在生命的最后几年身患疾病，但他一直没有对母亲透露病情，也从未向母亲提及自己的一些危险处境，以便让母亲安度晚年。

胡适非常体恤母亲的生活不易，他追忆母亲时充满深情地说：“我母亲二十三岁做了寡妇，又是当家的后母。这种生活的痛苦，我的笨笔写不出一万分之一二。”^⑦胡适的母亲去世后，他感到十分痛苦，他说：“生未能侍，病未能侍，毕世劬劳未能丝毫分任，生死永诀乃亦未能一面。平生惨痛，何以如此！”^⑧可见胡适奉养母亲的赤子之心。

傅斯年的夫人俞大綵回忆：“孟真侍母至孝……太夫人体胖，因患高血压症，不宜吃肥肉。记得有几次因我不敢进肥肉触怒阿姑，太夫人发怒时，孟真辄长跪不起。他窃语我云：‘以后你给母亲吃少许肥肉好了。你要知道，对患高血压症的人，控制情绪，比忌饮食更重要，母亲年纪大了，别无嗜好，只爱吃肉，让她吃少许，不比惹她生气好么？我不是责备你，但念及母亲，茹苦含辛，抚育我兄弟二人，我只是想让老人家高兴，尽孝道而已。’”^⑨抗日战争全面爆发后，傅斯年忙于中央研究院各所搬迁事宜，无暇顾及家庭，更无力陪侍母亲避难同行。后来他千方百计令人将母亲接到重庆。每当言及七十高龄老母逃难之事，他总是心怀歉疚之情。他曾对同事说：“老母幸能平安至后方，否则将何以面对祖先？”^⑩殷殷孝心苍天可鉴。

其次，尊敬父母。鲁迅曾说：“我幼小时候实未尝蓄意忤逆，对于父母，倒是极愿意孝顺的。”^⑪1902年3月鲁迅东渡日本留学，其母因日夜思念，大病一场。次年暑假鲁迅回国探亲，他听说此事后对两个弟弟说：“我们的母亲是世界上最好的母亲了，我们将来都要好好孝敬母亲才对。”^⑫鲁迅不仅

① 胡适：《胡适留学日记》，上海：上海书店，1948年，第250—251页。

② [美]格理德：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义》，鲁奇译，南京：江苏人民出版社，1989年，第107页。

③ 傅斯年：《万恶之原》，林文光编：《傅斯年文选》，第31—34页。

④ 对此，笔者将另文讨论。

⑤ 鲁迅：《呐喊·自序》，《鲁迅全集》第1卷，第437页。

⑥ 周建人：《鲁迅和周作人》，《新文学史料》1983年第4期，第1页；周海婴：《鲁迅与我七十年》，上海：文汇出版社，2006年，第65页。

⑦ 胡适：《四十自述》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第37页。

⑧ 胡适：《先母行述》，季羨林主编：《胡适全集》第1卷，第754页。

⑨ 岳南：《陈寅恪与傅斯年》，西安：陕西师范大学出版社，2008年，第181页。

⑩ 岳南：《陈寅恪与傅斯年》，第181页。

⑪ 鲁迅：《朝花夕拾·二十四孝图》，《鲁迅全集》第2卷，第261页。

⑫ 李允经：《鲁迅的婚姻与家庭》，北京：北京十月文艺出版社，1990年，第25页。

孝敬母亲，而且教育儿子要孝敬祖母。周海婴刚会写字，鲁迅便让他给祖母写信，表示问候。

胡适对母亲的尊敬更是溢于言表。他说：“我的母亲是我生平最敬爱的一个人。”^①他在《四十自述》中饱含深情地叙述了他童年和少年时期母亲在做人的方面给予他的良好教育，以及母亲自身的榜样力量，他称赞母亲“气量大，性子好”^②，“待人最仁慈，最温和，从来没有一句伤人感情的话”^③。胡适将自己做人和治学的成就归功于母亲的温良仁厚和教子有方。他说：“我在我母亲的教训之下住了九年，受了她的极大极深的影响。……如果我学得了一丝一毫的好脾气，如果我学得了一点点待人接物的和气，如果我能宽恕人，体谅人，——我都得感谢我的慈母。”^④胡适曾说：“我唯一的安慰是在我离家十一年后，从美国回家看到了母亲。”^⑤由此可见母亲在胡适心中的地位。

据《陈寅恪与傅斯年》一书记述，傅斯年虽已成为学界和政界呼风唤雨的人物，且霸气十足，不把任何人放在眼里，但偶遇母亲发脾气，乃立即长跪不起，听任母亲斥责，直到老太太发完脾气，让他起来方才站起，或是对母亲解释，或是好言安慰。

第三，葬祭以礼。鲁迅不仅孝敬父母，也敬重祖先。鲁迅少时父亲去世，1933年绍兴老家要修祖坟，鲁迅慨然出资，写信告诉母亲，已“汇去五十元，倘略有不足，俟细账开来后，再补寄，请勿念。”^⑥胡适曾在《我对于丧礼的改革》^⑦中阐述了他改革丧礼的建议，同时记述了他母亲去世后的祭礼与葬仪。他对丧礼的改革是为了更真切自然地表达对于母亲的由衷敬爱之情。1941年傅斯年因积劳成疾在重庆中央医院治疗休养，在这期间其母突然去世。未能于母亲最后的日子床前尽孝，这让他深感愧疚。母亲去世时傅斯年生活拮据，他尽其所能，买棺葬母。后来他说：“棺材是卖几箱子书换来的。朋友有劝我开吊者，我实在办不到。”^⑧

第四，继亲之志，述亲之事。《中庸》曰：“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”^⑨胡适在这方面给人的印象最为深刻。胡适三岁多时其父就去世了。他虽然对父亲的形象没有多少记忆，但是他将与父母一起生活的这段时间称为“最神圣的团居生活”^⑩。他说：“[父亲]给我的遗嘱也教我努力读书上进。这寥寥几句话在我的一生很有重大的影响。”^⑪在后来的岁月里，胡适以各种方式缅怀父亲，努力从父亲留下的文字中追寻他的人生与思想轨迹。他在《口述自传》中用一章的篇幅叙述了父亲的生平业绩^⑫，还专门记述父亲独力营造一个宗祠的故事^⑬，并称自己明理性重经验的为学路径是步父亲的后尘。日本侵华期间胡适想方设法保全父亲的遗稿，将其运往美国保存。后来胡适将这些遗稿加以整理、编辑和发表，使之流传于世。可以说他的一生都在努力让父母的期待成为现实。

《孝经·纪孝行章》曰：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。”^⑭鲁迅、胡适和傅斯年于此身体力行。他们的孝亲事迹还有很多，这里只能简而述之，不能一一例举。最激烈反对孝道的人却真诚不欺地践行孝道，这不是一个孝道悖论吗？这个悖论背后隐含着怎样的冲突？

① 胡适：《我对于丧礼的改革》，欧阳哲生编：《胡适文集》第2卷，北京：北京大学出版社，1998年，第545页。

② 胡适：《四十自述》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第38页。

③ 胡适：《四十自述》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第39页。

④ 胡适：《四十自述》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第39页。

⑤ 胡适著，周质平编译：《不思量自难忘——胡适给韦莲司的信》，合肥：安徽教育出版社，2001年，第140页。

⑥ 鲁迅：《鲁迅全集》第12卷，北京：人民文学出版社，2005年，第490页。

⑦ 胡适：《我对于丧礼的改革》，欧阳哲生编：《胡适文集》第2卷，第538—548页。

⑧ 傅斯年：《黄祸》，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》第4卷，长沙：湖南教育出版社，2003年，第302页。

⑨ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2013年，第27页。

⑩ 胡适：《四十自述》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第24页。

⑪ 胡适：《四十自述》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第25页。

⑫ 胡适：《胡适口述自传》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第157—175页。

⑬ 胡适：《一个狄克推多——我父亲独力营造一个宗祠的故事》，季羨林主编：《胡适全集》第18卷，第451—454页。

⑭ 曾振宇注译：《孝经今注今译》，北京：人民出版社，2018年，第114页。

二、孝子为何非孝

世上没有无缘无故的恨与憎,也没有无缘无故的批判和否定。五四时期的这些知识分子为什么反对孝道?我们可以追溯两个方面的原因,一个是他们公开表达的,如前所述;另一个是他们未曾明言的。他们公开批判孝道的理由未必是他们批判孝道的真实原因,至少不是他们批判孝道的全部原因。美国著名心理学家和哲学家威廉·詹姆士认为哲学家的观点是个人性格与经历的反映,哲学见解“只是[哲学家]对于生命的整个冲动的一些感觉方式和对于生命的整体流动的一些理解方式。这些见解是一个人的全部性格和经验……所施于他的”^①。这个观点同样适用于解释“五四”时期知识分子们的非孝观点。我们不否认鲁迅、胡适和傅斯年批评孝道有其反对旧道德和倡导新道德的时代背景与动机,但是他们之所以反对孝道,也有其不可否认的自身原因。

鲁迅、胡适和傅斯年之所以如此激烈地抨击孝道,一个非常重要的原因是他们对于自己婚姻的不满。他们反对孝道与其婚姻何干?这里有一种自然的不可否认的联系。婚姻大事遵从父母之命和媒妁之言,这在中国历史上具有悠久的传统,《诗经·齐风·南山》曰:“娶妻如之何?必告父母……娶妻如之何,非媒不得。”^②《白虎通·嫁娶》曰:“男不自专娶,女不自专嫁,必由父母,须媒妁。”^③二十世纪初期,婚姻之事遵从父母之命和媒妁之言,仍是一大孝行。私定终身被认为违背礼教,甚至大逆不道。林语堂在谈到这种观念对子女婚姻的影响时说:“它从我们手中夺去了缔结婚姻的权利,把这种权利给了我们的父母;它让我们与‘媳妇’结婚而不是与妻子结婚。”^④通过考察胡适、鲁迅和傅斯年“五四”前后的生活遭遇可以发现,他们都曾对自己的婚姻非常不满,而他们所不满意的婚姻无一不是母亲包办的结果。他们之所以接受自己不满意的婚姻乃是因为他们不想对母亲不孝。这些批评孝道者看似在一般意义上批评孝道,实则他们心中所指乃是孝道在婚姻上的体现或者婚姻上的孝道。

鲁迅的原配夫人朱安是由鲁迅的叔祖母一家做媒介绍给鲁迅母亲的。当时鲁迅正在日本留学,母亲去信告知,为他定下了这门亲事,他复信表示反对,提出“要朱家姑娘另外嫁人”,可是母亲坚持要他与朱安成婚^⑤。鲁迅当时身在异国,如果他坚持不接受家庭安排的婚姻,是能够做到的。但是鲁迅事母至孝,不想让母亲失望和扫兴,不想让母亲经受退婚的难堪,也希望有个人陪伴寂寞的母亲^⑥,因此他最终还是于1906年与朱安成婚。

婚姻可以强求,但是爱情却强求不得,谁也无法强迫一个人去爱他不爱的人。“举行婚礼那天,鲁迅表现得阴郁沉闷。第二夜就睡到书房去了”^⑦,婚后第四天他就返回日本继续他的学业。鲁迅的母亲后来这样评价他们的婚姻:“他们既不吵嘴,也不打架,平时不多说话,但没有感情,两人各归各,不像夫妻。”^⑧鲁迅后来跟友人谈起朱安时曾多次说:“她是我母亲的太太,不是我的太太。”^⑨

鲁迅并不认为朱安有什么过错,实际上他认为朱安也是一个受害者^⑩。但是婚姻上的这样一个经历使得鲁迅在谈到母爱、孝道与婚姻时表露出非常矛盾的心情。他说:“我有一个母亲,还有些爱

① William James, *A Pluralistic Universe* (London: Longmans, Green and Co., 1909), 20-21.

② 程俊英、蒋见元:《诗经注析》(上),北京:中华书局,1991年,第276页。

③ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第452页。

④ 林语堂:《中国人》,郝志东、沈益洪译,上海:学林出版社,1995年,第181页。

⑤ 李允经:《鲁迅的婚姻与家庭》,第22-28页。

⑥ 鲁迅曾对人说:“当时正在革命时代,以为自己死无定期,母亲愿意有个人陪伴,也就随她去了。”(复旦大学、上海师大、上海师院《鲁迅年谱》编写组:《鲁迅年谱》上册,合肥:安徽人民出版社,1979年,第67页)这也是一份孝心,虽然有功利的考虑。

⑦ 陈漱渝:《许广平的一生》,天津:天津人民出版社,1981年,第144页。

⑧ 俞芳:《我记忆中的鲁迅先生》,杭州:浙江人民出版社,1981年,第143页。

⑨ 陈漱渝:《许广平的一生》,第145页。

⑩ 参见鲁迅:《热风·四十》,《鲁迅全集》第1卷,第338页;《准风月谈·男人的进化》,《鲁迅全集》第5卷,第301页。

我,愿我平安,我因为感激她的爱,只能不照自己所愿意做的做……因为感激别人,就不能不慰安别人,也往往牺牲了自己,——至少是一部分。”^①他对好友许寿裳谈到自己的婚姻时说:“这是母亲给我的一件礼物,我只能好好地供养它,爱情是我所不知道的。”^②鲁迅甚至暗示他与朱安的婚姻就像慈母的毒药,他说:“最悲苦的是死于慈母或爱人误进的毒药。”^③1918年8月20日他在给许寿裳的信中又说:“人有恒言:‘妇人弱也,而为母则强。’仆为一转曰:‘孺子弱也,而失母则强。’此意久不语人,知君能解此意,故敢言之矣。”^④他在《伪自由书》中也吐露类似的观点:“我向来的意见,是以为倘有慈母,或是幸福,然若生而失母,却也并非完全的不幸,他也许倒成为更加勇猛,更无挂碍的男子的。”^⑤正像鲁迅的一位传记作者所言,鲁迅的母亲“虽是出于好心,然而却为他包办了一桩极不称心的婚事,这不能不对他的心理、性格、思想和以后的生活和创作产生深远的影响。”^⑥这种影响就包括他对孝道的批评。

与鲁迅一样,胡适也是为了顺从母意而接受了非己所愿的婚姻。胡适13岁时母亲为他与江冬秀订婚。1908年17岁的胡适在上海求学期间,母亲让其回家结婚。他在致母亲的信中以求学要紧为由坚决辞婚,但同时又说不敢违背母亲之意。因怕母亲逼他与江冬秀成婚,直到1910年夏赴美留学,胡适一直没有回家。胡适在美国留学四年之后,尤其是与韦莲司产生恋情之后,改变了自己的婚恋观,从原来排斥、批判和抨击西方的自由婚恋观念而转向批评中国的婚姻制度、家族制度和孝道。他一方面不愿对江冬秀履行婚约,一方面又不能违弃婚约而娶韦莲司。这种进退两难的处境在其思想上的表现是一度主张“不婚”与“无后”^⑦。当韦莲司得悉胡适在中国已订婚之后,问他:“若吾人所持见解与家人父母所持见解扞格不入,则吾人当容忍迁就以求相安乎?抑将各行其是,虽至于决裂破坏而弗恤乎?”胡适说:“此问题乃人生第一重要问题,非一言所能尽,余细思之,可得二种解决:……父母所信仰(宗教之类),子女虽不以为然,而有时或不忍拂爱者之意,则容忍迁就,甘心为爱我者屈可也。父母老矣,一旦遽失其所信仰,如失其所依归,其痛苦何可胜算?人至暮年,不易改其见解,不如吾辈少年人之可以新信仰易旧信仰也。其容忍也,出于体恤爱我者之心理,故曰‘为人的容忍’。”^⑧

胡适虽然主张婚姻自由,但是在“甘心为爱我者屈”和“容忍迁就”的心态下,勉强默认了他与江冬秀的婚姻。1917年12月胡适奉母之命,在老家与江冬秀举行婚礼。胡适说:“我唯一的安慰是在我离家十一年后,从美国回家看到了母亲。临终前,她告诉病榻边的人说:她很高兴能活着见到我从海外回来,见到我和她所择定的人结婚,又听到我们即将得子的消息。”^⑨周质平说:“母亲临终前这番话,对胡适来说太重要了!他的‘容忍迁就’,‘为爱我者屈’,不全是为了这一刻吗?”^⑩“胡适的母亲为他备尝了二十几年的艰辛,把一辈子的希望全寄托在他身上,他也不负母亲的愿望,放弃了‘不婚’,放弃了‘无后’,放弃了心中所爱,博得了母亲临终前的一点安慰。”^⑪

可以看出,胡适迎娶江冬秀,虽然有出于事业以及名誉的功利考虑,也许还有出于人道主义的考虑或对于婚姻中弱者一方的同情,但是主要还是出于对母亲的孝顺,不愿拂逆母意。胡适在1918年

① 鲁迅:《致赵其文》,《鲁迅全集》第11卷,北京:人民文学出版社,2005,第477页。

② 许寿裳:《亡友鲁迅印象记》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第66页。

③ 鲁迅:《华盖集·杂感》,《鲁迅全集》第3卷,第51页。

④ 鲁迅:《致许寿裳》,《鲁迅全集》第11卷,第365页。

⑤ 鲁迅:《伪自由书·前记》,《鲁迅全集》第5卷,第4页。

⑥ 李允经:《鲁迅的婚姻与家庭》,第259—260页。

⑦ 胡适:《胡适留学日记》,第441、410—411页。

⑧ 胡适:《胡适留学日记》,第441、442页。

⑨ 胡适著,周质平编译:《不思量自难忘——胡适给韦莲司的信》,第140—141页。

⑩ 周质平:《胡适的情缘与晚境》,合肥:黄山书社,2008年,第41页。

⑪ 周质平:《胡适的情缘与晚境》,第41页。

5月2日致老友胡近仁的信中说：“吾之就此婚事，全为吾母起见，故从不曾挑剔为难（若不为此，吾绝不就此婚。此意但可为足下道，不足为外人言也）。今既婚矣，吾力求迁就，以博吾母欢心。吾所以极力表示闺房之爱者，亦正欲令吾母欢喜耳，岂意反此以令堂上介意乎！”^①这封信表明，胡适不仅于结婚一事，而且闺房之爱，也都是为了博取母亲欢心。

但是胡适在内心深处对于由母亲之命和媒妁之言促成的婚姻是深感苦闷和非常不满的。他在婚前四十九天（1917年11月21日）写给韦莲司的一封信中袒露了自己的心迹：“我不能说，我是怀着愉快的心情，企盼着我们的婚礼。我只是怀着强烈的好奇，走向一个重大的实验——生活的实验！……我实在非常不情愿在此时为了婚礼而中断我的工作！”^②胡适认为，夫妇之间的正当关系应以异性恋爱为主要元素，异性恋爱专注于一个对象，情愿永久和他所专注的对象共同生活，才是正当的夫妇关系^③。在他看来，没有爱情的夫妇关系，都不是正当的夫妇关系，更无贞操可言，只能说是异性的强迫同居^④。他甚至说：“若没有一种真挚专一的异性恋爱，那么共同生活便成了不可终日的痛苦，名分观念便成了虚伪的招牌，儿女的牵系便也和猪狗的母子关系没有大分别了。”^⑤

由于婚姻的不如意，胡适自然不想让这婚姻结出果实，由此我们可以理解他为什么主张“无后”主义，并在自己的文章、演讲、小说及剧本中强烈抨击传统礼教和旧式婚姻。他于1918年9月发表的一篇题为《美国的妇人》讲演中，宣扬美国的婚姻自由与女子“自立”，折射出他自己的婚姻状况与理想追求之间的冲突；他发表在1919年3月15日《新青年》第6卷3号上的《终身大事》是我国新文学史上第一个现代白话剧本，其中明确地表现了五四时期恋爱自由和婚姻自主的思想，内含对自己婚姻的思考与抗争；他发表在1919年4月15日《新青年》第6卷第4号上的《论贞操问题》对“父母之命、媒妁之言”决定的无爱婚姻进行了鞭挞，其中包含了他的不满乃至愤懑^⑥。

傅斯年在亲子关系和婚姻问题上所批评的“中国家庭实在情形”^⑦，也是他自己家庭的实在情形。傅斯年父亲早逝，他16岁时由祖父和母亲做主，与丁蘸萃拜堂成亲。丁姑娘与傅斯年的处世态度和生活方式反差极大，二人一经接触，就搞得傅斯年颇为不快。随着傅斯年年龄增长和系统接受与传统教育不同的现代教育，他对自己的婚姻越来越感到不满。他们两人长期分居，没有共同志趣，感情更是无从谈起。他为此悲愤满腔，想摆脱这种困境，又如同老虎吃天，无处下口，转来转去总不得要领，十分苦恼^⑧。他在抨击此类家庭时，对传统的“父母之命，媒妁之言”的婚姻形式深恶痛绝。他说：“‘中国做父母的给儿子娶亲，并不是为子娶妇，是为自己娶儿媳儿。’这虽然近于滑稽，却是中国家庭的实在情形。”^⑨这种不满和痛苦外化为对传统道德的批判，即从理论上批判那似乎应为此负责的孝道，痛斥传统的“天理”对人欲的压抑和束缚。

婚姻上的不幸或对于婚姻的不满并不一定导致对孝道公开的直接的批评。中国历史上由父母之命所导致的婚姻悲剧并不鲜见，但是由此理直气壮地公开批评和否定孝道者却非常稀有。究其原因，五四时期的这些知识分子之所以猛烈抨击孝道，还缘于其鲜明的时代文化背景。面对屡次遭受外敌入侵和国家衰落的局面，他们从文化上进行反思的一个结果便是儒家思想应为此承担责任，反孔非儒成为新文化运动的一个核心主题。另一方面，这些新派知识分子接受了外来观念，追求思想

① 胡适著，欧阳哲生、耿云志编：《胡适书信集》上册，1996年，第156页。

② 胡适著，周质平编译：《不思量自难忘——胡适给韦莲司的信》，第136页。

③ 胡适：《论贞操问题（答蓝志先）》，欧阳哲生编：《胡适文集》第2卷，第512页。

④ 胡适：《论贞操问题（答蓝志先）》，欧阳哲生编：《胡适文集》第2卷，第512页。

⑤ 胡适：《论贞操问题（答蓝志先）》，欧阳哲生编：《胡适文集》第2卷，第511—512页。

⑥ 参见胡适：《美国的妇人——在北京女子师范学校讲演》，《终身大事（游戏的喜剧）》，《论贞操问题（答蓝志先）》，欧阳哲生编：《胡适文集》第2卷，第490—502、624—634、511—517页。

⑦ 傅斯年：《万恶之原》，林文光编：《傅斯年文选》，第33页。

⑧ 岳南：《陈寅恪与傅斯年》，第180页。

⑨ 傅斯年：《万恶之原》，林文光编：《傅斯年文选》，第33页。

解放,主张恋爱自由和婚姻自主。这使得批判传统的家庭制度与家庭伦理成为一时风气。

简言之,鲁迅、胡适和傅斯年为了尽孝而接受了非己所愿的基于父母之命的无爱婚姻。在他们看来,正是社会普遍接受的孝道使他们不得不接受这种婚姻,这使他们对孝道非常不满。他们之所以敢于公开批评孝道,是因为他们受到外来文化的影响。他们通过把自身置入外来文化的处境获得批判儒家文化和传统孝道的视域,想以此超出这个传统来看待和否定这个传统。他们对孝道的批评并非毫无道理,外在权力或习俗规定的“孝道”或者传统孝道中的一些具体行孝方式确实已不合时宜。但是他们忽视了这种批判本身也受到传统的影响和规定。他们在对孝进行各种批判的同时有意或无意地忽视了这个传统道德的合理根据。正因为如此,他们全盘非孝的言论难以让人信服,既未说服别人也未说服自己。

三、非孝者的孝心

如果我们真正了解鲁迅、胡适和傅斯年为何批评孝道,我们也就能够在一定程度上解释他们为什么躬行孝道。如前所述,他们批评孝道的直接原因是其对婚姻的不满。他们一方面追求恋爱自由和婚姻自主,一方面又要面对父母之命和媒妁之言。在当时的历史环境下,婚姻自主意味着在婚姻问题上摆脱父母的意愿与权利,也就是抛弃对父母应尽的一种义务,所以婚姻自主的主张就与批评孝道联系在一起了。在婚姻问题上最令他们感到焦灼的与其说是背负不孝之名的压力,不如说是抗拒婚姻可能给母亲造成的难堪与窘境。他们不愿因违逆母命而让其受到伤害,宁愿选择自己忍受痛苦。正是这种孝心使得他们接受了非己所愿的婚姻。也就是说,真正令他们躬行孝道的是源自其内心的孝意识与孝义务。我们从他们的著作、日记、书信和传记中能够清楚地看到这一点。

鲁迅、胡适和傅斯年虽然出于孝心而接受了母亲定下的婚姻,但是这毕竟不是他们想要的婚姻。如果他们的父母像他们一样接纳婚姻自主的思想,他们在婚姻问题上就不会与父母产生冲突了。这种冲突的根源在于传统孝道与子女婚姻的捆绑。在这个问题上,他们无论是接受父母之命决定的婚姻还是批评孝道,都未清楚区分源自内心的孝意识和孝义务与某种具体的尽孝方式,他们所真正反对的实际上是后者而非前者。听由父母主宰婚姻,这虽是一定历史时期尽孝的一种方式,但它并非孝的固有之意,也并非为孔子和孟子所固守,我们从孟子论舜可知他并不主张在婚姻问题上完全听从父母的意见。“五四”知识分子批判的对象本应是对一种尽孝方式的僵化遵从,可是他们批判的矛头却指向了孝本身。

简言之,鲁迅、胡适和傅斯年之所以反对孝道,究根结底是因为传统孝道对于婚姻的绑架让他们在自己的幸福与父母的幸福之间陷于两难。他们实际上并非一概否定孝道,而是反对在婚姻上缺乏自主权利。他们对孝道的批判恰恰是要实现孝亲与婚姻自主的统一。也就是说,他们因为在婚姻上尽孝而非孝,他们非孝则是为了更好地尽孝。或者说,正因为他们是孝子,所以他们非孝,他们非孝乃是出于孝心。由此,我们看到他们虽然在理论上非孝,但并非要放弃自己的孝亲义务,更不是提倡不孝,事实上他们深怕在人们中间引起这种误解。鲁迅曾说:“现在说话难,如果主张‘非孝’,就有人会说你在煽动打父母。”^①胡适也为自己辩解说,他非孝的意思“决不至于做打爹骂娘的事,决不至于对他的父母毫无感情”^②。

如果我们达成了这一点,我们就可以看到人们通常对孝道悖论的解释存在的问题。一种观点认为五四时期反对孝道的知识分子之所以践行孝道是因为传统道德对他们的惯性约束。五四时期有不少作品反映知识分子所承受的文化传统重负与对新文化的追求之间的冲突,它们把孝道悖论看作从旧道德到新道德的过渡中必然出现的现象。根据这种解释,五四时期的新派知识分子身受传统与

① 鲁迅:《且介亭杂文·说“面子”》,《鲁迅全集》第6卷,第131页。

② 胡适:《“我的儿子”》,欧阳哲生编:《胡适文集》第2卷,第523页。

现代双重观念的影响,他们背负着传统重荷反对传统,在颠覆旧道德的同时不能完全挣脱传统礼教的羁绊,新旧道德同时在他们生活中发生作用。他们既不想放弃对爱情与自由的追求,又不想违背孝亲的义务,无论在理智上还是在情感上都纠结于孝与非孝之间,这使得他们一方面以现代的眼光批评孝道,一方面又以传统的方式躬行孝道。鲁迅、胡适和傅斯年的一些表述似乎也能够佐证这种解释。例如,鲁迅说:“我们既然自觉着人类的道德,良心上不肯犯他们少的老的罪,又不能责备异性,也只好陪着做一世牺牲,完结了四千年的旧账。”^①胡适曾告诉他的朋友刘易斯·甘尼特:“我们这一代是必须奉献给我们的父母和我们的孩子的一代中间人。除非我们能摆脱一切的影响,我们就必须要按父母的愿望与他们为我们选择的姑娘结婚。”^②傅斯年感到无可奈何但又充满抗争地说:“我们现在已经掉在网里了,没法办了。想个不得已的办法,只有力减家庭的负累,尽力发挥个性。不管父母、兄弟、妻子的责难,总是得一意孤行,服从良心上的支配。其余都可不顾虑,并且可以牺牲的。”^③傅斯年还奉劝没有掉在网里的人,“独身主义是最高尚,最自由的生活,是最大事业的根本”^④。

五四新文化运动已经过去百年,现代化的中国社会已经建立起来,从旧道德到新道德的过渡期应该结束了。根据这种解释,我们在抛弃孝道方面应该毫无顾虑了。然而,现在的中国社会却并非像“五四”知识分子所宣扬的那样抛弃了孝道,而是更多地在弘扬孝道,呼唤孝道的回归。今天城市街道两边的墙上又绘上了鲁迅所讽刺和抨击的二十四孝图。对此,我们又该作何解释?上述观点显然不足以说明鲁迅、胡适和傅斯年奉行孝道的原因。

另一种观点认为五四时期反对孝道的知识分子践行孝道乃是源于社会环境(舆论)的压力。^⑤胡适的日记似乎可以为证。他在日记中转述朋友的话说,许多旧人都恭维他,不背旧婚约,是一件最可佩服的事!朋友们敬重他,这也是一个原因^⑥。他在《我对于丧礼的改革》一文中也说:“仔细想来,我还是脱不了旧风俗的无形的势力,——我还是怕人说话!”^⑦

毫无疑问,传统会给反传统者以制约。但是通过这种观点来解释孝道悖论并没有足够的说服力。首先,胡适自己否认了这一点。他说他之所以不背旧婚约,“不过心里不忍伤几个人的心罢了。假如我那时忍心毁约,使这几个人终身痛苦,我的良心上的责备,必然比什么痛苦都难受。……我是不怕人骂的,我也不曾求人赞许,我不过行吾心之所安罢了”^⑧。这里所说的“吾心”既包括良心也包括孝心。其次,胡适等人既然担心违反孝道的做法会给自己带来舆论的压力,让自己在社会中陷于窘境,为什么还要大张旗鼓地公开批判和否定孝道?难道在当时的社会环境中公开批判和否定孝道不会给他们带来舆论的压力?他们一方面担心违反孝道有损于自己在社会上的道德形象,给自己的社会生活造成困扰,一方面又明目张胆地公开反对孝道,这不是自相矛盾吗?再者,鲁迅、胡适和傅斯年的朋友圈主要是思想比较开放的新派知识分子,他们大都支持婚姻自主的观念。他们既然能够接受“非孝”的观点,也会接受他们在婚姻问题上不再遵从父母之命和媒妁之言。

还有一种观点把五四时期的孝道悖论回溯到古老的爱情与亲情之间的冲突。例如,周质平明确认为:“胡适婚姻的矛盾,基本上是一个爱情与亲情的冲突,而结果则是爱情向亲情屈服,或者说爱情被亲情所扼杀。”^⑨五四时期描写青年知识分子爱情与亲情冲突的作品并不少见。从一个方面说,孝道悖论包含着爱情与亲情或者恋爱与孝爱的矛盾。但是这种观点虽然似乎可以解释“五四”知识分

① 鲁迅:《热风·四十》,《鲁迅全集》第1卷,第338页。

② [美]格里德:《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义》,第12页。

③ 傅斯年:《万恶之原》,林文光编:《傅斯年文选》第34页。

④ 傅斯年:“万恶之原”,林文光编:《傅斯年文选》第34页。

⑤ 倪婷婷:《“非孝”与“五四”作家道德情感的困境》,《文学评论》2004年第5期,第32页。

⑥ 胡适著,曹伯言整理:《胡适日记全编》第3卷,合肥:安徽教育出版社,2001年,第451页。

⑦ 胡适:《我对于丧礼的改革》,欧阳哲生编:《胡适文集》第2卷,第543页。

⑧ 胡适著,曹伯言整理:《胡适日记全编》第3卷,第451页。

⑨ 周质平:《胡适的情缘与晚境》,第32页。

子的爱情或婚姻悲剧,但是它不足以解释孝道悖论。而且,认为鲁迅、胡适、傅斯年等人的爱情被亲情所扼杀,这种说法也不符合事实,因为鲁迅和傅斯年在初婚时尚未有自己中意的爱情。再者,如果说他们的婚姻是亲情对爱情的扼杀,我们如何解释后来鲁迅与许广平的热恋以及傅斯年与俞大绾的婚姻,如何解释胡适不仅与韦莲司浪漫了一生,而且在婚后还与包括曹佩声在内的其他几位女子产生了浓烈的恋情。

以上从一个侧面即婚姻问题考察了五四时期的孝道悖论。需要指出的是,并非一切包办婚姻都是悲剧婚姻,婚姻包办也非五四时期知识分子批评孝道的唯一原因,亦非孝道悖论产生的唯一原因。例如,李大钊一岁多时失去双亲,其婚姻由祖父包办。他十岁时娶了大他六岁的赵纫兰,尽管两人后来的文化程度相差甚远,但是他们和如琴瑟,始终不渝。不过,在李大钊身上也存在孝道悖论。他批评孝道,提倡婚姻自由,同时也孝敬老人。李大钊在“由经济上解释中国近代思想变动的原由”一文中说,“总观孔门的伦理道德,……于父子关系,只用一个‘孝’字,使子的一方完全牺牲于父”^①,“他[孔子]的学说,所以能在中国行了二千余年,全是因为中国的农业经济没有很大的变动,他的学说适宜于那样经济状况的原故。现在经济上生了变动,他的学说,就根本动摇,因为他不能适应中国现代的生活、现代的社会”^②。李大钊认为:“社会上种种解放的运动……也就是推翻孔子的孝父主义、顺夫主义、贱女主义的运动。”^③李大钊在北京女子高等师范学校讲授伦理课时也说:“孝道并不是天经地义的事情”,“我们今天所以反对孝道,是因为社会的基础已经起了新的变化……我不主张儿子对自己行孝”^④。但是他又说:“可是我却疼爱自己的老人;因为他抚养了我,教育了我,为我付出过很大的心血。疼爱自己的老人,这是人之常情,不能算是孝道。”^⑤李大钊与鲁迅、胡适、傅斯年一样,一方面批评孝道,一方面孝敬父母和祖辈,尽管他们批评孝道的理由不同。

李大钊试图区分孝道与“人之常情”。问题在于传统的孝道最初不正是起源于人之常情吗?那些非孝者出于人之常情而孝亲的行为不是符合孝道吗?孝道与孝心可以截然分离吗?李大钊一方面认为孝道是一定经济基础和社会基础的产物,经济基础和社会基础已经发生了变化,孝道应当废止,另一方面又基于“人之常情”或孝心而孝敬自己的老人。这说明孝心并不随着经济基础和社会基础的改变而改变,既然如此,孝道焉能全盘否定?

孝与人性之间的联系或许不是通过孝道倡导者而是通过孝道批评者而得到更加发人深思的揭示。我们看到,无论出于婚姻的考虑,还是出于经济基础的考虑,还是出于其他问题的考虑而批评孝道者终究都难以否认自己的孝心。如果连最激烈反对孝道者都是躬行孝道的孝子,这是否意味着孝从根本上是无法否定的?孝与人性有着某种不可分割的联系?

孝道悖论不只是反映了五四时期知识分子认识与实践的矛盾以及理智与情感的冲突,也流露出他们在认识上的模糊、混淆与困惑。他们对一些具体行孝方式与源自内心的孝意识和孝义务之间的不同似乎有所感觉。如前所述,胡适认为一些行孝形式并无孝的真意,李大钊认为“孝道”不同于“人之常情”。但是,总的说来,他们没有清楚地区分某些具体行孝方式与源自内心的孝意识和孝义务,因而在理论上不加区别地将两者一同摒弃。由不同时代的生活方式所影响或规定的具体行孝方式会有不同。古代“男不自专娶,女不自专嫁,必由父母,须媒妁”^⑥的做法在现代社会已不适宜。但是一些具体行孝方式的变革与差异并不意味着对孝的否定。孝绝非一时的特殊文化现象,而是符合人性并且必然自人性而出的德性。根据张祥龙教授结合人类学与哲学的研究,人类新生婴儿的极度不

① 李大钊著,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第3卷,北京:人民出版社,2006年,第145页。

② 李大钊著,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第3卷,第149页。

③ 李大钊著,中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第3卷,第148页。

④ 李星华:《回忆我的父亲李大钊》,上海:上海文艺出版社,1982年,第71页。

⑤ 李星华:《回忆我的父亲李大钊》,第71页。

⑥ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,第452页。

成熟以及由此造成的亲子联体,使得古代狩猎—采集的人类社会中的父母必须有更长远的时间意识,知道如何养活和保护自己和婴儿。古代人在几十年的生育与养育子女的时间里所产生的应对生存挑战的意识会在几十代、几百代、几千代的重复和考验后,留存在人性之中^①。孝就根植于这种深长的内时间意识。正因为如此,尽管在西方基督教文化传统中,孝意识被有意无意地压制,孝义务被一些人视为缺乏合理的依据,但是就像诺曼·丹尼尔斯(Norman Daniels)所指出的,大多数人也不否认自己对孝义务具有一种直觉,不否认这个现象——大多数子女想帮助他们的父母——是合理、适当而且可嘉的,也承认这样一个事实——许多子女都感到他们对父母负有责任,许多成年子女深切关心他们父母的遭遇,认为自己应感激父母为照顾他们所付出的辛劳^②。

新文化运动的矛头所向是以儒家为代表的中国传统文化,孝是中国传统文化的一个基石,也是儒家思想的根本。徐复观在《中国孝道思想的形成、演变及其在历史中的诸问题》一文中说:“在五四运动时代……直接从孝道及与孝道密切相关的文化现象来否定中国的文化,这才算是接触到了中国文化的核心,迫攻到中国文化的牙城。”^③“五四”知识分子对于孝的批判产生了深远的甚至不可逆的后果,这种后果不仅反映在诸多文字作品和思想观念领域,而且像张祥龙教授所指出的,民国和1949年以后的婚姻法也部分地体现了“五四”“新青年”的家庭诉求,而今天的孝道衰微现象也不能说与新文化运动没有某种即便遥远但却内在的关联^④。而“五四”知识分子对外在权力规定的“孝道”与源自内心的孝意识和孝义务未加明确的有意识的区分不能不说是产生这种后果的一个重要原因,尽管它不是唯一的原因。

[责任编辑 李 梅]

① 张祥龙:《家与孝:从中西间视野看》,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年,第100—101页。

② Norman Daniels, *Am I My Parents' Keeper? : An Essay on Justice Between the Young and the Old* (New York: Oxford University Press, 1989), 32—36.

③ 徐复观著,李维武编:《徐复观文集》,武汉:湖北人民出版社,2002年,第55页。

④ 张祥龙:《家与孝:从中西间视野看》,第59页。

劳动法“倾斜保护原则”正义价值探寻

——以马克思正义理论为视阈

穆随心

摘要:从“契约社会”到新的“身份社会”的时代变迁,引发了倾斜性地保护劳动者的历史性诉求。现代西方法学流派认为,劳动法“倾斜保护原则”符合实质正义原则。在马克思正义理论看来,该原则不过是自由主义正义观的自我修正与调适,其“底线”是不改变资本主义制度的质的规定性,因而难以逃脱其固有的“资本意识形态藩篱”,无法从根本上体现社会生活的整体性价值逻辑,其结果必然是无法通达劳动者“自由而全面发展”的终极追求目标。劳动法“倾斜保护原则”正义价值的真实践行与超越,是基于追求自由自觉的劳动及劳动者本位的马克思“劳动者正义”观的证成、实现;是在真实改变社会现实、谋求社会生产关系的根本变革中,确立“劳动者利益本位”的历史生成性价值实践运动。

关键词:劳动法;“倾斜保护原则”;劳动者利益本位;劳动者正义

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.04

就学理意义而言,劳动法的本质在于以“倾斜保护原则”为灵魂,通过宏观性的国家力量和中观性的社会力量,倾斜性地对劳动者权益予以保护。该原则标志着劳动法从私(民)法中的出离及独立。处于全球复杂现代性背景下的当代中国社会,由于社会实践范型的变革,引发劳动关系转型的规模化、复杂化、市场化,导致劳动关系主体及其利益诉求的多元化,其结果是使得劳动关系矛盾进入凸显期和多发期。尤其是近年来“新常态”下经济下行压力的持续加大,“矛盾凸显期”特点日趋明显。破解劳动关系矛盾,推进构建和谐劳动关系,将“矛盾凸显期”转化为“可持续科学发展期”,其本质在于构建和谐的“劳动者利益本位”形成、表达、社会立法和价值实践机制。基于此种理据,深入阐释与澄明劳动法“倾斜保护原则”正义价值,就成为当代中国现实与历史实践的双重呼吁。

一、劳动法“倾斜保护原则”的时代意蕴:从“契约社会”到新的“身份社会”

身份社会的根本标志是社会、国家、政治、宗教聚合为一,所有私域均被公域所遮蔽、所淹没,“旧的市民社会直接地具有政治性质”^①,“中世纪的精神可以表述如下:市民社会的等级和政治意义上的等级是同一的”^②。如此,“身份”最终作为确立社会关系的唯一方式,引发社会成员之间的不平等,自由只为一部分成员所专属。近代资产阶级革命高举“自由”“平等”“博爱”尤其是“自由”“平等”的鲜

作者简介:穆随心,陕西师范大学哲学与政府管理学院副教授(西安 710119)。

基金项目:本文系国家社科基金重大招标项目“五大理念的制度实践与美好生活的价值逻辑”(15GDC004)的阶段性成果。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第186页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第90页。

明旗帜^①，最终生成、确立了一种如此深刻地影响人类历史演进的社会制度：近代资本主义社会——人类社会从“身份”社会进入到“自由”“平等”的“契约社会”。这一社会制度的确立，“表现出现代的市民社会和政治社会的真正的相互关系”^②，从而催生对劳动者“平等”保护的時代要求。就法律层面而言，个人利益本位的私（民）法的地位得以根本确立，“意思自治”作为私（民）法的“帝王”原则，完全可以把所有社会关系看作“平等”关系和“契约”关系，正如美国著名法学家布鲁克斯·亚当斯所谓“美国的文明建立在契约自由的理论之上”^③。

然而，这种“意思自治”、“契约自由”的本质在于全然为资本主义私有财产制度服务与辩护，建立在私有财产制度基础之上的平等归根结蒂是形式平等^④，自由不过是消极自由^⑤。在这种抽象的形式平等、消极自由下，私（民）法“不知晓农民、手工业者、制造业者、企业家、劳动者等之间的区别，而只知道……只是‘人’”^⑥。结果必然是：“使经济上的强者利用契约为欺压弱者的工具”^⑦，“自由权，便以保障形式上的平等为后盾，压倒性地有利于有产者而不利无产者”^⑧。有关这一点，被誉为20世纪复兴古典自由主义价值最重要思想家之一的英国政治思想家以赛亚·伯林，在其里程碑式的自由主义著作《自由论》中也通过分析“穷人完全有自由住进昂贵的饭店”悖论探讨过。^⑨

所以，近代市民社会中的“从身份到契约”运动天然内含其历史辩证法的否定因素，最终必然演进到新的“身份社会”，但这种新的“身份社会”鲜明地区别于古代社会的“等级身份”，是充分体现“肯定否定规律”的，它确认劳动者弱势主体身份，依此对弱势主体实行倾斜保护并追求相对的实质性平等、自由。所以，现代社会掀起了“从契约到身份的运动”^⑩；进而，进入到“根据社会的经济的地位以及职业的差异把握更加具体的人、对弱者加以保护的時代”^⑪。

在社会劳动领域，劳动法意义上的劳动关系的本质特点及最大特色在于其从属性^⑫；基于此，形成了劳动者弱势主体和雇主强势主体身份。一方面，从属性主要表现为“人格从属性”^⑬。“人格从属性”决定了“劳动关系绝非如斯的对等人格间纯债权关系，其间含有一般债的关系中所没有的特殊的身分因素，……事实上即成为人格本身的从属”^⑭；另一方面，从属性也补充体现为“经济从属性”。

① 较之“博爱”，“自由”“平等”更具社会制度意义。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第91页。

③ 转引自李永军：《从契约自由原则的基础看其在现代合同法上的地位》，《比较法研究》2002年第4期。

④ 需要澄清的是，许多论者认为形式平等就是“机会平等”，其实不完全准确。这方面的论述可参见：Douglas. Rae, *Equalites* (Mass: Harvard University Press, 1981), 65 - 66; [美]萨托利：《民主新论》，冯克利、阎克文译，北京：东方出版社，1993年，第350页；[美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第58页。

⑤ 在西方思想史上，霍布斯首先为“自由”定义：“自由这一语词，按其确切的意义来说，就是外界障碍不存在的状态。”（[英]霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，北京：商务印书馆，1985年，第97页）后来作为“两种自由”的集大成者的以赛亚·伯林有更为精细的定义：消极自由意指“我本来是可以去做某些事情的，但是别人却防止我去做——在这个限度以内，我是不自由的；这个范围如果被别人压缩到某一个最小的限度以内，那么，我就可以说是被强制（coerced），或是被奴役（enslaved）了”。据此，消极自由就是指：“在什么样的限度以内，某一个主体（一个人或一群人），可以、或应当被容许，做他所能做的事，或成为他所能成为的角色，而不受到别人的干涉。”（[英]以赛亚·伯林：《两种自由概念》，刘军宁等编：《市场逻辑与国家观念》，北京：生活·读书·新知三联书店，1995年，第200-203页）实际上，“消极自由”理念完全体现在近代私（民）法之中。

⑥ [德]拉德布鲁赫：《法学导论》，米健、朱林译，北京：中国大百科全书出版社，1997年，第66页。

⑦ 管欧：《当前法律思潮问题》，刁荣华主编：《法律之演进与适用》，台北：汉林出版社，1977年，第122页。

⑧ [日]大须贺明：《生存权论》，林浩译，北京：法律出版社，2001年，第34页。

⑨ [英]以赛亚·伯林：《自由论》（《自由四论》扩充版），胡传胜译，南京：译林出版社，2003年，第372页。

⑩ 傅静坤：《20世纪契约法》，北京：法律出版社，1997年，第62页。

⑪ [日]星野英一：《私法中的人》，王闯译，梁慧星主编：《民商法论丛》第8卷，北京：法律出版社，1997年，第185-186页。

⑫ 有关劳动关系的属性，大陆法系的主流学说和司法实践采“从属性”说，与其对应的是英美法系的“控制说”。英美判例法中的“控制说”与大陆法系的“从属性”实质上是一致的。

⑬ 学界通常认为“人格从属性”涵盖“组织从属性”，所以省略“组织从属性”叙述。

⑭ 黄越钦：《劳动法新论》，北京：中国政法大学出版社，2003年，第6页。

“经济从属性”决定了劳动者对自己从事的工作不能用指挥性、创造性、计划性的方法加以影响^①。这样,劳动者弱势主体和雇主强势主体身份得以形成。而这一“新的身份”所形成的劳动者实质不自由、不平等,必须通过“倾斜保护”加以克服,劳动法“倾斜保护原则”便应运而生。劳动法通过确认劳动者的弱者“身份”,视劳动者生存利益为社会公共利益,对于失衡的从属性的劳动关系进行适当矫正,从而追求实质性平等与自由。

二、劳动法“倾斜保护原则”:自由主义正义观的自我修正与调适

一般而言,因理论基础不同,近代西方自由主义正义观主要分为两大类,即社会契约论正义观与功利主义正义观。社会契约论正义观以抽象的人性论作为出发点,颠覆神学自然法,使其彻底世俗化,完成了从天国到人间的巨变,有力地促进了资产阶级革命和资本主义制度的建立。从此以后,“自由”、“平等”,尤其是自由的观念深入人心。古典自然法的代表人物众多,观点及论证方法也不完全相同,但并不影响其大致相同的社会契约论框架。其中,洛克在格老秀斯、霍布斯等自然法学派的基础上,成为近代西方社会契约论自由主义正义观的集大成者。洛克的社会契约论正义观的核心意蕴在于:人^②的生命、健康、自由、财产权等是自然的、理性的、正义的,这构成了人的“自然(天赋)权利”。为了使“自然(天赋)权利”得到保护,人们就得通过社会契约,组成国家和政府,形成人定法律,如果国家和政府不能很好地保护“自然(天赋)权利”,人们完全可以采取各种手段,甚至可以采用暴力颠覆国家和政府,这并不违背正义原则。19世纪,西方资产阶级政治革命最终完成,进一步打开了资本主义经济纵深前行的空间,资本主义不断高歌猛进,其中心任务转化为资本主义经济建设以及财富的创造与积累。相较于功利主义正义观,社会契约论正义观强调先验的“自然(天赋)权利”“玄学”,在为资本主义经济发展“保驾护航”的效用,其“劣根性”的一面暴露无遗,以至于反倒成为障碍:“资产阶级用来推翻封建制度的武器,现在却对准资产阶级自己了。”^③完全可以说,功利主义正义观精准地回应了时代的要求。功利主义正义观反对社会契约论正义观,更加注重直接地为世俗个人服务,毫不避讳地追求世俗个人利益,亦极力推崇“平等”、“自由”观念。功利主义正义观认为,自然法学家只是沉溺于“自然(天赋)权利”等的“玄学”论证,而“对法律的内在结构、实施技术等从不过问”^④。它反对自然法的“正义”、“(超验)理性”等观念,认为自然权利、社会契约是无足轻重的“幻想”与“神话”^⑤,坚信理性的行为或制度应当能够促进“最大多数人的最大幸福”。然而,撇开社会契约论正义观与功利主义正义观的激烈争论,我们仍会清楚地发现,二者都不否认平等权、自由权、财产权,尤其肯认自由权、财产权乃正义观念的核心意蕴,落脚点都明确无误地指向自由主义。

近代抽象的自由、平等的“大厦赖以矗立的坚固基石”,在于维护个人利益和财富的私有制。而俨然成为市民社会的“君主”的私有制,决定了近代自由、平等的“现代性神话”破灭的不可避免性。清醒过来的工人阶级“开始进行反抗”^⑥。风起云涌的无产阶级社会主义运动和革命,以及不可避免的周期性发生的破坏力难以估量的经济危机,使得资产阶级统治岌岌可危。

如何避免近代自由、平等的“现代性神话”的破灭?立足于社会现实的要求,从康德非典型社会契约论,到黑格尔反社会契约论萌芽,资产阶级思想家粉墨登场,提供各种各样的顶层设计方案。康德寄希望于“绝对命令”,黑格尔崇拜的是“国家”,密尔向往“总体(社会)功利”,美国新制度学派的领

① 黄越钦:《劳动法新论》,第95页。

② 这里的“人”,实际上就是追求世俗个人利益的新兴资产阶级。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第37页。

④ 严存生主编:《西方法律思想史》,西安:陕西人民教育出版社,1996年,第192页。

⑤ 王哲:《西方政治法律学说史》,北京:北京大学出版社,1988年,第370页。

⑥ 马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第321页。

军人物加尔布雷斯依托“大社会”^①,罗尔斯推崇“差别原则”^②,但它们的精髓要义却明确无误:不动摇私有制经济基础和个人利益本位的法律基础,不改变资本主义制度的质的规定性。这在法学领域的具体体现就是“法律社会化运动”。社会法学后来居上,如火如荼。其主要代表人物有法国的狄骥、奥地利的埃利希和美国的庞德。社会法学的直接目的是对劳动者等弱势主体提供倾斜性保护,进而保证社会安全。基于对两次世界大战特别是第二次世界大战的深沉反思,新自然法学自觉摒弃传统,努力克服形式自由与平等的缺陷。其中,最充分的体现是罗尔斯新自然法的“差别原则”,而这一原则与社会法学的“倾斜保护原则”大同小异^③。至于现代分析法学,其领军人物主要是奥地利的凯尔森和英国的哈特,实际上已不同程度地向自然法学靠拢。凯尔森承认合法意义的正义^④,哈特承认坚持最低限度的自然法^⑤。一言以蔽之,“基本规范”“最低限度的自然法”“差别原则”实际上与“倾斜保护原则”如出一辙,异曲同工。在三大法理学派看来,劳动法的“倾斜保护原则”就是对形式平等、消极自由的反思与纠正,它符合实质正义原则。然而,所有这些反思与纠正,不过是一种改良主义,只是自由主义正义观的自我修正与调适^⑥,并不能体现社会生活的整体性价值逻辑。但是,我们必须承认,由于现实人类社会还找不到一种足以替代资本主义的完美制度设计,因之,自我修正与调适后的自由主义正义观很难在短期内丧失其主导地位。

三、限度与超越:马克思正义理论视域下的劳动法“倾斜保护原则”

“马克思正义理论的出场,是以其清醒的总体性实践超越意义上的文化与价值批判立场。”^⑦在马克思正义理论看来,无论是平等权、自由权还是财产权等,都摆脱不了资产阶级法权的“资本意识形态藩篱”,而马克思主义经典作家主要依托其市民社会理论以及资本主义雇佣劳动理论,对资产阶级法权进行透彻批判,尽管并未专门对劳动法“倾斜保护原则”的正义价值进行剖析。

(一) 劳动法“倾斜保护原则”:历史进步尺度的澄明

马克思正义理论认为,必须“从社会生产出发来理解正义”,是社会生产决定了正义的历史性和相对性。马克思指出:“新的更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。”^⑧从社会生产出发,坚持正义的历史性和相对性,劳动法“倾斜保护原则”的正义性便一览无余。这充分体现在,劳动法“倾斜保护原则”是市民社会内在局限的自我修正与调适,是国家在劳动法领域的干预协调。这些做法,顺应了资本主义社会生产的发展,凸显了劳动法“倾斜保护原则”的历史进步性。正如马克思在《资本论》中所明确指出,英国工厂法就是“作为工人阶级的身体和精神的保护手段”^⑨。“从法律上限制工作日的朴素的大宪章……多么大的变化啊!”^⑩

(二) 劳动法“倾斜保护原则”:谋求社会生产关系的根本变革

尽管劳动法“倾斜保护原则”具有正义性的一面,但依据“从社会生产出发来理解正义”,就会发

① 亦即在其经典名著《富裕社会》所言的“均衡力量”。

② 关于马克思与罗尔斯有关正义问题的共同出发点及异质性,参见姚大志:《正义的张力:马克思和罗尔斯之比较》,《文史哲》2009年第4期。

③ 严存生主编:《西方法律思想史》,西安:陕西人民教育出版社,1996年,第284页。

④ 有论者认为凯尔森的“基本规范”是所谓“纯粹法学”的最大“悖论”,“这个规范……只是一个肯定‘自然法’存在的命题,一个肯定正义之存在的声明”([意]登特列夫:《自然法——法律哲学导论》,李日章等译,北京:新星出版社,2008年,第130页)。

⑤ “法律实证主义代表人物哈特也终于……接受了最低限度自然法的学说。”参见[意]登特列夫:《自然法——法律哲学导论》,第233页。

⑥ 对此,资产阶级思想家并不刻意避讳。例如,黑格尔就认为普鲁士王国是体现“绝对观念”的最好国家制度,从而为现存制度的合理性辩护;罗尔斯的“正义论”只主张将私有财产权归入“差别原则”的调控中,而绝不是推翻现存私有制。

⑦ 袁祖社:《“正义”对“制度”的介入与规制——马克思正义观的实践难题》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2014年第3期。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,2012年,第3页。

⑨ 马克思:《资本论》第1卷,第576页。

⑩ 马克思:《资本论》第1卷,第349—350页。

现其明显的历史局限性,进而必然提出谋求社会生产关系的根本变革的要求,全部原因在于该原则归根结蒂还是在为市民社会的私有制辩护。劳动法“倾斜保护原则”充其量属于分配领域改良,其“底线”是决不会从根本上变革资本主义制度的质的规定性,只是相对纠正私(民)法所奉行的绝对“契约自由”给劳动者带来的抽象的平等和消极自由,依此对劳动者弱势主体实行倾斜保护,并追求相对的实质性平等与自由。因此,如列宁所指:“改良主义是资产阶级对工人的欺骗,只要存在着资本的统治,尽管有某些改善,工人总还是雇佣奴隶。”^①“在雇佣劳动制度的基础上要求平等的或甚至是公平的报酬,就犹如在奴隶制的基础上要求自由一样”^②,这就形成了劳动法“倾斜保护原则”的内在局限性。只有扬弃资本主义私有制,进行社会生产关系的根本性变革,才能克服其局限性。

(三)劳动法“倾斜保护原则”:在谋求社会生产关系的根本变革中确立“劳动者利益本位”

1. 马克思正义理论的本质核心:“劳动者正义”

相比于原教旨的自由主义正义观以及经过不断调适的自由主义正义观,马克思正义理论是一种全新的正义观,它具有“历史性”和观念史意义的优越性,它所追求的就是最终实现人的自由全面解放和发展。马克思正义理论意味着,正义所关注的坐标原点需要确定在社会历史的真正主体——劳动者身上。马克思敏锐精确地捕捉到了时代劳动主题^③,这一点已成为诸多学者的共识^④。在国内,代表学者是北京大学仰海峰教授,他将劳动看作近代西方思想史上最重要的概念。他认为“不管是从政治学意义上讨论劳动与所有权关系的洛克,还是在经济学意义上用劳动的能力理解价值的斯密,或是在哲学意义上讨论劳动与自我意识的实现的黑格尔,乃至在宗教意义上将劳动解读为人的自我救赎的天职的韦伯,无不体现了劳动在近代思想中的核心地位。‘劳动’不仅是近代思想的重要的标度,并且构成了人的本质性的基础”^⑤。在国外,哲学人类学家巴蒂斯塔·莫迪恩指出:“劳动……是卡尔·马克思的伟大直觉。”^⑥汉娜·阿伦特认为“马克思是19世纪唯一的使用哲学用语真挚地叙说了19世纪的重要事件——劳动的解放的思想家”^⑦。雷米·C·关特认为马克思在“哲学史上第一次将劳动放在哲学的核心位置”^⑧。依据“从社会生产出发来理解正义”这一历史唯物主义的正义理论,马克思正义理论批判、揭露了资本主义雇佣劳动制度对劳动者保护的漠视,凸显了对劳动者“自由而全面发展”的真挚的、满怀深情的向往。一言以蔽之:马克思正义理论的本质核心是“劳动者正义”——劳动者“自由而全面的发展”。

也正是由于上文所分析的劳动法“倾斜保护原则”的限度,所以,依据马克思正义理论的“劳动者正义”,只有改变“社会现实”中劳动者利益本位扭曲化的总体性状况,才能真实践行并超越劳动法“倾斜保护原则”。

要改变此种扭曲化状况,必须对自由主义劳动正义及其改良主张进行多维批判。马克思在拜物教的意义上对资本主义生产中劳动正义以物的形式的过度表达进行了彻底批判。自由主义劳动正义及其改良价值实践在形式上实现了人的自由自觉理念型“正义劳动”,却在实质上建构了对劳动者更大的立体化、多层次、深领域、多价值的文化实践性劳动压迫与奴役。在对资本主义社会“劳动权

① 《列宁选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第330页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,2012年,第47页。

③ 在马克思成熟时期的著作中,异化劳动仅仅只是作为论述资本主义社会雇佣劳动和资本对抗关系的概念,已不再作为说明历史的理论和方法。实际上,“异化劳动”已逼近“社会生产”,一旦除去“异化劳动”的人本主义外观,社会生产就呈现在人们面前。参见林进平:《马克思的“正义”解读》,北京:社会科学文献出版社,2009年,第119页。

④ 当然,许多持这一观点的学者并不完全赞同马克思有关劳动主题的立场、观点和方法。

⑤ 参见仰海峰教授2016年6月12日在南京大学哲学系、南京大学马克思主义社会理论研究中心所作专题讲座“劳动成为商品究竟意味着什么?”,<http://philology.nju.edu.cn/2c/1c/c4708a142364/page.htm>。

⑥ [意]巴蒂斯塔·莫迪恩:《哲学人类学》,李树琴、段素革译,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005年,第137页。

⑦ [美]汉娜·阿伦特:《马克思与西方政治传统》,孙传钊译,南京:江苏人民出版社,2007年,第12页。

⑧ 王江松主编:《现代西方劳动哲学名著选编》,北京:中国言实出版社,2015年,第44页。

利一制度”的结构破解与重建中,马克思彻底颠覆了资本主义劳动价值哲学的现实基础,反叛了基础主义的本质劳动文化价值话语,从而使旧的劳动价值发生了革命性转变,即“劳动者利益本位”的价值运动的真实实现。此种实现是以马克思劳动正义的生成性现代呈现为特质,以现实社会中劳动法“倾斜保护原则”的真实践行与超越为策略。

从劳动者利益本位生成性价值实践出发,马克思将费尔巴哈非历史的、直观的“劳动价值”哲学范式,以及黑格尔“绝对精神”的超验形式“劳动价值”哲学范式,完全地解构、变革为实践的历史唯物主义范式。基于此,在马克思劳动价值论中,“现实的劳动者个人”及其历史性的社会生存特质,替代了旧有的劳动价值论本体化的“劳动者个体”以及抽象的永恒人性。马克思强调:“这是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们已有的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。”^①此种特定生存条件中的劳动者何以呈现其现实劳动生活,自然就成为马克思“劳动者正义”的“问题框架”。因而,马克思“劳动者正义”价值实践的根本要义,就在于怎样在现实劳动生活结构中找到消灭劳动权益受剥削、受奴役的异化劳动实践状况,消灭现实劳动生活中各种异化的价值假象:无产者需要“消灭劳动”^②。在这里,“消灭劳动”,就是指消灭异化的、强制的、消极的和奴役的劳动,真正使劳动成为“自由见之于活动”^③,进而证成、实现“现实的人的本质和社会的本质”。如此,实现劳动者真正意义的现实生活路径及确立劳动者利益本位——劳动生活价值实践逻辑——便构成了马克思“劳动者正义”的根本品格。

2. 劳动者利益本位的“劳动者正义”价值实践:改变与生成

实际上,体现现代性的道德价值命令的自由主义劳动正义及其改良的以物质利益(商品、资本和消费等劳动产品)为目的(物质利益的附属品或“奴隶”)、甚至以劳动本身(劳动过程)为目的(劳动过程的“奴隶”)的“动物化”特质^④,不但为马克思“劳动者正义”价值实践所否弃,更重要的是,马克思直指现代性社会结构深处的劳动伦理价值规范。正如美国学者麦卡锡所言:“这实际上是一部社会伦理学的分析典范,兼有对现代性的拷问及对古典政治学的批判,处理的不再是个体内部抽象的道德决定、自由意志,而是寻求共同体中善的生活。”^⑤在劳动正义问题上,马克思正义理论所展开的实质性价值实践,在于劳动权益的实践性改变与生成。由此,劳动者利益本位的马克思“劳动者正义”价值实践表现为以下方面:

其一,以“劳动者正义”生活世界的生成为其价值目标。为使这一价值实践更为清晰,马克思进行了其“劳动者正义”的主体正义生成性理论设计,即从解释世界到改变世界的深刻转变。通过揭示两类劳动价值哲学的差异,马克思发现了其“劳动者正义”的生成性特质。改变世界在马克思劳动价值实践中就是劳动实践、劳动关系、劳动价值的更新,在于掌握现实“劳动者正义”生活价值自身的矛盾,促使现实劳动生活的自我否定、自我扬弃与自我超越,劳动者打破作为某种“目的”的奴隶的束缚而超越为自在自为的主人,由劳动对人的“奴役”走向对人的“解放”,由劳动的“动物化”走向“人化”,劳动再也不是外在的“异己力量”。

其二,劳动者利益本位价值实践的真实实现,构成马克思“劳动者正义”价值实践的核心。劳动者利益本位价值实践的实现,不是依靠正义与非正义的理论探讨,不是也绝不可能是“说出来的”,而是以劳动者自由自觉劳动实践活动的发生为标志。任何制度性、理论性的劳动正义设计只是现代性社会中的一种参照性的正义方案。马克思的“劳动者正义”价值实践始终根植于劳动生活自由自觉

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第519页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,第573页。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第174页。

④ 汪胤:《本质与劳动:马克思哲学思想的现象学解读》,北京:人民出版社,2014年,第44页。

⑤ [美]麦卡锡:《马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学》,王文扬译,上海:华东师范大学出版社,2011年,第162—165页。

实践发生的现实性,并使其不断内蕴着“时代性”生命。一如马克思所指:“全部社会在本质上是实践的。”^①与此同时,必须承认劳动者利益本位价值实践的真实实现,具有“实践的领域总体性”、本质呈现和渐进实现的“历史生成性”,是一场旷日持久的、以从根本上改变劳动者命运的真实而伟大的“社会运动”^②。劳动者利益本位价值实践的真实实现,不可避免地呈现出阶段性的特点。

其三,马克思“劳动者正义”价值实践有其展开的历史结构。劳动者利益本位的确立也有其自身的历史唯物主义结构。他们的劳动价值活动及其物质条件不是凝固不变或“周而复始”的低水平重复活动,而是指向“美好生活”、“劳动者正义”价值的公共性追求;不是单个劳动事件的集合体,而是“美好生活”、“劳动者正义”价值实践过程的集合结构。马克思在《资本论》手稿中曾基于人的发展、人的社会活动、人的物质生活条件,对劳动生活历史结构的基本内容作出精到阐释:“人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形态,在这种形态下,人的生产能力只是在狭隘的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形式,在这种形式下,才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。”^③质言之,马克思在这里明确展示了一个置于一种社会生产方式及相应的政治、经济与社会结构的劳动者个体的生命和劳动自由解放的“生活世界”^④。如此,完全可以说,“人的依赖”属于劳动生活正义实践的过去形态,“物的依赖”属于劳动正义生活实践历史结构的现在形态,那么“个人的全面发展”则属于劳动正义生活实践历史结构的未来形态。马克思“劳动者正义”价值实践是劳动生活的原生态结构、关系结构、历史结构的内在统一,是同一社会劳动正义生活的三个不同向度。在马克思“劳动者正义”价值实践的现代历史开展中,社会关系结构与历史结构共同构成共时性与历时性的劳动关系正义价值实践,这两种结构统一于“劳动者正义”生活的元结构中,从而使马克思劳动价值实践展现为生成而敞开的有机社会过程。

我国劳动法“倾斜保护原则”的价值的真实实践行与超越如何可能的问题,构成当代中国特色社会主义实践过程中无法回避的“必答题”。毋庸置疑,必须坚持马克思“劳动者正义”的最高价值目标,将其作为改造当代中国劳动关系社会现实的根本尺度。与此同时,我们必须承认劳动者利益本位价值实践的真实实现,具有本质呈现和渐进实现的“历史生成性”;必须充分认识到,当代中国社会已经出现了愈来愈明显的“领域分离”^⑤,造成当代中国社会结构分化、利益分化与利益冲突,异化的、强制的、消极的、奴役的劳动等一系列弊端必然或多或少地需要当代中国承受^⑥。这构成了当代中国劳动者必须承担的正义“阵痛”及“代价”。但是,我们必须“缩短和减轻分娩的痛苦”,将“劳动者正义”这一核心指向与目标牢固地根植于推进构建和谐劳动关系之中,让“劳动者正义”深度介入规制制度安排和实践,真正实现社会发展与“劳动者正义”之间的历史生成逻辑。

[责任编辑 刘京希]

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,第505—506页。

② 袁祖社:“正义”对“制度”的介入与规制——马克思正义观的实践难题,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2014年第3期。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷,第52页。

④ 这也为海德格尔“在世界之中”的人的生存结构所佐证,参见[美]马尔库塞:《历史唯物主义现象学论稿》,李杨译,张庆熊校,《当代国外马克思主义评论》第9辑,北京:人民出版社,2011年,第365—404页。

⑤ [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓雯译,南京:江苏人民出版社,2010年,第13页。

⑥ 我们可仿照罗尔斯的反问方式“是否自由社会主义的政体在实现两个正义原则方面能够做得更好?”来予以设问:“是否不经过中国特色社会主义阶段而直接进入马克思所设想的共产主义第一阶段对中国来说能够做得更好?”

文以明道：韩愈《原道》的经典化历程

刘成国

摘要：自中唐至宋初，韩愈《原道》的影响有限。北宋仁宗朝的前三十年，是《原道》走向经典化的关键时期。它被士人精英尊为文以明道的典范，排佛卫道的一面旗帜。它所揭橥的道统谱系，为方兴未艾的儒学各派提供了争取正统地位的言说方式。它以新颖的论述，引领了“原”体写作。自仁宗嘉祐年间至北宋后期，《原道》遭遇到佛教契嵩和儒学内部的各种质疑批判。不过，这并未逆转其经典化的历程，反而由此开启了宋代学术思想在本体论、心性论等层面深入发展的契机。绍兴和议后，宋、金南北对峙，《原道》的经典化在不同的地理、文化空间中呈现出不同轨迹。在南宋，韩愈虽被理学家从道统中排除，《原道》文以明道的经典地位却岿然不动。借助于科场文化的推动，它进而成为普通士人文章写作的必读作品，经典的形成跨越了士人各个阶层。至于在女真统治下的北方中国，由于浓郁的“三教合一”学术思想氛围，《原道》一直较受冷落。直至蒙元时期，随着理学北传以及文坛宗韩之风的兴起，《原道》的经典意义才得以逐渐凸显。

关键词：《原道》；经典化；道统；排佛；科场文化

DOI：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.05

作为韩愈文集里的“命根”^①，《原道》是中国古代文学史、思想文化史上最经典的篇章之一。1954年，陈寅恪先生发表《论韩愈》一文，高度推崇韩愈在唐宋思想文化转型中的承上启下之功，将其历史功绩归纳为：建立道统证明传授之渊源；直指人伦，扫除章句之繁琐；排斥佛老，匡救政俗之弊害；呵诋释迦，申明夷夏之大防；改进文体，广收宣传之效用；奖掖后进，期望学说之流传^②。其中前五点，即与《原道》密切相关。理学家程颐认为，自孟子以后截止北宋，只有《原道》一篇，“要之大意尽近理”^③。同时在散文史上，《原道》也长期享有“古文之祖”的崇高地位。不过，《原道》的这种经典地位，并非一蹴而就，而是在漫长的历史进程中，由士人精英、国家意识形态、科场文化等多方建构而成。本文试图追溯9至13世纪《原道》经典化的历程，呈现在这一历程中围绕《原道》而激发的种种文学、思想、文化新变。

一、走向经典

韩愈文集中，共有五篇文章以“原”名题，分别是《原道》《原性》《原毁》《原人》《原鬼》。通常认为，这五篇文章作于唐德宗贞元十九年(803)韩愈贬谪阳山前后，是他有感于张继来书，深思熟虑地扶树教道之作。其中《原道》一篇，尤其堪称韩文代表，于后世影响深远。

在文章中，韩愈首先以“仁义”来界定儒家之道，并与老子之道划清界限：

作者简介：刘成国，华东师范大学古籍所教授(上海200241)。

① 茅坤：《唐宋八大家文钞》卷九，《景印文渊阁四库全书》第1383册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第107c页。

② 陈寅恪：《论韩愈》，《历史研究》1954年第2期。

③ 《河南程氏遗书》卷二上，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第37页。

博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子有小人，而德有凶有吉。老子之小仁义，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天罪也。彼以煦煦为仁，孑孑为义，其小之也则宜。其所谓道，道其道，非吾所谓道也。其所谓德，德其所德，非吾所谓德也。凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。

文章继而追溯儒家之道创自三代圣王，包涵广大，是社会秩序、文明形成、历史发展的基础。此道在古代圣王、孔子、孟子之间传承。孟子之后，由于秦朝暴政，以及佛、老异端的干扰，儒道衰微不振，导致生民“不闻圣人仁义之说”，“穷且盗焉”。欲改变这一状况，须恢复先王之道，排斥佛、老二教，“人其人，火其书，庐其居”^①。

无论在内容还是形式上，《原道》都体现出强烈的开拓与创新，洋溢着韩愈炽热的卫道精神。它首次运用散体单行的形式，避开当时已趋圆熟的“论”体，而选择以“原”名篇，来论述一个儒道本原、异化或衰微、回归与重振的三部曲。它首次提出了一个儒道传承的完整谱系，对儒道的内涵作出清楚界定，并首次拈出《大学》中“正心诚意而将有为”，来与佛、道的清净寂灭对峙，进而主张一种激烈的排佛举措。

《原道》问世后，一些韩门弟子及古文家，如中唐李翱、皇甫湜、赵德、林慎言，晚唐五代孙樵、皮日休、陆龟蒙、沈颜、孙郃等，接受了道统说，并顺理成章地将韩愈置于其中，与孟子、扬雄并称^②。这样，从上古圣王，中由孔、孟、荀、扬，直至韩愈，构成了一个完整的传道谱系。

不过，从现存文献看，《原道》在中、晚唐远未取得“经典”地位。这或许因为当时的主流文化依然是一种文学文化，它的核心特征为综合和兼容，尤其体现在三教关系中。在社会生活和群体秩序方面，士人遵循儒家的社会伦理规范；而在个体心灵、内在信仰层面，则往往从佛教和道家寻求精神解脱^③。身处此种文化氛围之浸染，《原道》激进的反佛立场显得相当偏执而突兀。比如，韩愈的好友兼古文同道柳宗元、刘禹锡，就表示出与《原道》迥异的倾向^④。晚唐由古人骈的文学巨匠李商隐，则对以《原道》为核心的排佛卫道系列论述，进行了犀利批评^⑤。至于一般的士人群体，不妨接受禅宗的“传灯”说，可对同属权力谱系话语、以排佛为标的儒家道统，也很难认可。

五代文坛，骈文复盛，古文衰微，甚至于韩愈文集都已流失散佚，难睹全貌^⑥。现存的五代文献，未见明确针对《原道》的评论或引述^⑦。明显秉持骈体文学观而反对复古的《旧唐书》史臣，虽然认可韩愈的古文创作“务反近体，抒意立言，自成一家……世称韩文焉”，但并不承认他的儒道传承之功，反予指责：“然时有恃才肆意，亦有盭孔、孟之旨……又为《毛颖传》，讥戏不近人情，此文章之甚纰缪者。”^⑧

① 韩愈著，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》卷一《原道》，上海：上海古籍出版社，1986年，第13页。

② 赵德《昌黎文录序》：“昌黎公，圣人之徒欤……所履之道，则尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟、扬雄所授受服行之实也，固已不杂其传。”（董浩等编：《全唐文》卷六二二，北京：中华书局，1983年，第6276页）林简言《上韩吏部书》：“去夫子千有余载，孟轲、扬雄死，今得圣人之道，能传说圣人之道，闻下耳。”（董浩等编：《全唐文》卷七九〇，第8280页）

③ 钱穆曾指出：“唐代人物，一面建功立绩，在世间用力；一面求禅问法，在出世间讨归宿。始终是分为两扇的人生观。”（钱穆：《中国学术思想史论丛》第5册《初期宋学》，合肥：安徽教育出版社，2004年，第6页）陈弱水则将唐代士人的心态和思想格局概括为一种典型的“外儒内释”。（陈弱水：《柳宗元与中唐儒学复兴》，《唐代文士与中国思想的转型》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第268—280页）

④ 柳宗元于天台宗颇有好感，曾明确表示不赞成韩愈排佛，见《柳宗元集》卷二五《送僧浩初序》，北京：中华书局，1979年，第673页。刘禹锡则对《原道》中道统话语，不以为然，可见刘禹锡著，瞿蜕园笺：《刘禹锡集笺证》卷二九《赠别君素上人》，上海：上海古籍出版社，1989年，第942页。

⑤ 李商隐：《上崔华州书》，李商隐著，刘学锴、余恕诚校注：《李商隐文编年校注》，北京：中华书局，2002年，第108页。

⑥ 韩集在五代的流传情况，比较模糊。刘真伦认为：“晚唐五代众多的文学选本中，仅《又玄集》选录韩诗两首，表明了韩文在这一时期的衰微。”见刘真伦：《韩愈集宋元传本研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第27页。

⑦ 《旧五代史》中，仅卷一二七《马裔孙传》提及后周马裔孙“慕韩愈之为人，尤不重佛”，“生平以傅奕、韩愈为高识”。（北京：中华书局，2016年，第1942—1943页）

⑧ 刘昫等：《旧唐书》卷一六〇《韩愈传》，北京：中华书局，1975年，第4204页。

洎赵宋开国,结束了五代几十年的干戈扰攘,文教重启。韩愈文集从断壁残垣中被发现,逐渐流行于世。柳开、王禹偁这两位宋初古文领袖,已经开始运用《原道》中的儒道谱系话语。仁宗即位后,古文运动在历经真宗朝的萧条后重振,士人群体中的“尊韩”思潮蔚然成风。韩愈文集经过柳开、穆修、刘焯、尹洙、欧阳修等人的校勘整理,也已经完整面世。《原道》一文在士人群体中开始引起广泛共鸣,逐渐走向经典。

仁宗朝天圣至嘉祐初的三十多年间(1023—1056),是《原道》经典化历程中的关键时刻。它被士人推崇为排斥异端、以文明道的典范,与《孟子》《荀子》《法言》等相提并论,共同羽翼六经。韩愈本人则厕身于孔子之后的“五贤”行列,身系道统之传,如石介曰:

孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏五贤人,吏部为贤人而卓。不知更几千万亿年复有孔子,不知更几千数百年复有吏部。孔子之《易》《春秋》,自圣人以来未有也;吏部《原道》《原仁》《原毁》《行难》《对禹问》《佛骨表》《诤臣论》,自诸子以来未有也。呜呼,至矣!^①

圣贤之道无屯泰。孟子、扬子、文中子、吏部,皆屯于无位与小官,而孟子泰于《七篇》,扬子泰于《法言》《太玄》,文中子泰于《续经》《中说》,吏部泰于《原道》《论佛骨表》十余万言。^②

石介,字守道,号徂徕先生,宋学开山之一,与孙复、胡瑗一起被后世尊为“宋初三先生”。他是仁宗朝古文运动的先锋、“尊韩”思潮的倡导者,其卫道之炽热,辟佛之激烈,不逊色于韩愈。《原道》即充当了他排斥异端的理论根据。他甚至认为,由于韩愈排佛之难远过孟子卫道之难,《原道》在儒家典籍中的重要性也在《孟子》之上:

《书》之《洪范》,《周礼》之六官,《春秋》之十二经,《孟子》之七篇,《原道》之千三百八十八言,其言王道尽矣。箕子、周公、孔子之时,三代王制尚在,孟子去孔子且未远,能言王道也,不为艰矣。去孔子后千五百年间,历杨、墨、韩、庄、老、佛之患,王道绝矣。虽曰《洪范》、曰《周官》、曰《春秋》、曰《孟子》存,而千歧万径,逐逐竞出,诡邪淫僻、荒唐放诞之说,恣行于天地间,无有御之者。大道破散消亡,睚眦然惟杨、庄之归,而佛、老之从。吏部此时能言之为难,推《洪范》《周礼》《春秋》《孟子》之书则深,惟箕子、周公、孔子、孟轲之功,则吏部不为少矣。余不敢厕吏部于二大圣人之间,若箕子、孟轲,则余不敢后吏部。^③

石介对佛老的抨击,尤其强调夷夏之辨和伦理纲常,如谓“夫佛、老者,夷狄之人也,而佛、老以夷狄之教法乱中国之教法,以夷狄之衣服乱中国之衣服,以夷狄之言语乱中国之言语”^④，“灭君臣之道,绝父子之亲,弃道德,悖礼乐,裂五常,迁四民之常居,毁中国之衣冠,去祖宗而祀夷狄”^⑤。这与《原道》中视佛教为“夷狄之法”,教唆民众“子焉而不父其父,臣焉而不君其君,民焉而不事其事”,是一脉相承的。至于石介对佛教的措置应对,也沿袭了《原道》的激烈粗暴,欲将之逐出中国,摒弃四夷:“或曰:‘如此,将为之奈何?’曰:‘各人其人,各俗其俗,各教其教,各礼其礼,各衣服其衣服,各居庐其居庐。四夷处四夷,中国处中国,各不相乱,如斯而已矣。则中国,中国也;四夷,四夷也。’”^⑥

在石介的引领下,仁宗朝士人纷纷接受了《原道》中的排佛立场,开始大张旗鼓,诋斥佛教。陈善《扞虱新话》卷一指出:“退之《原道》辟佛老,欲‘人其人,火其书,庐其居’,于是儒者咸宗其语。”^⑦其

① 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》卷七《尊韩》,北京:中华书局,1984年,第79—80页。

② 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》卷一九《泰山书院记》,第223页。

③ 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》卷七《读原道》,第78页。

④ 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》卷六《明四诛》,第71页。

⑤ 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》卷五《怪说上》,第61页。

⑥ 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》卷一〇《中国论》,第117页。关于石介排佛,可参徐洪兴:《思想的转型——理学发生过程研究》,上海:上海人民出版社,1996年,第364—368页。

⑦ 戴建国主编:《全宋笔记》第5编第10册,郑州:大象出版社,2012年,第87页。蒋义斌指出:“在讨论宋代排佛的声浪中,应该注意韩愈古文的鼓动力。宋代排佛论者,往往是因为喜爱韩愈的文章,而引发排佛的情绪。”(蒋义斌:《宋代儒释调和论及排佛论之演进》,台北:台湾商务印书馆,1988年,第12页)

中欧阳修的地位最为崇高，影响也最为深远。叶梦得《避暑录话》卷上：

石介守道与欧文忠同年进士，名相连，皆第一甲。国初诸儒以经术行义闻者，但守传注，以笃厚谨修表乡里。自孙明复为《春秋发微》，稍自出己意。守道师之，始唱为辟佛、老之说，行之天下。文忠初未有是意，而守道力论其然，遂相与协力，盖同出韩退之。^①

据此，作为仁宗朝古文领袖，欧阳修起初并未有明确的排佛之意，因受同年好友石介之影响，故相与协力排佛。他立足于人情常理，批评佛教“佛言无生，老言不死，二者同出于贪”^②。佛教徒“坐华屋享美食而无事”^③，擅于“动摇兴作”^④，诱民为非，弃绝人伦。“彼为佛者，弃其父子，绝其夫妇，于人之性甚戾，又有蚕食虫蠹之弊”^⑤。他庆历年间排佛的代表作《本论》，即模仿《原道》而撰^⑥。只是，欧阳修对待佛教的举措，远较韩愈、石介温和。他不主张“人其人，火其书，庐其居”，而强调儒家须修政教之本以胜之：“今尧、舜、三代之政，其说尚传，其具皆在。诚能讲而修之，行之以勤而浸之以渐，使民皆乐而趣焉，则充行乎天下，而佛无所施矣。《传》曰‘物莫能两大’，自然之势也，奚必曰‘火其书’而‘庐其居’哉！”^⑦

除石介、欧阳修外，仁宗朝前期以排佛著称的古文家还有李觏、章望之、黄晞等。张舜民《谭津明教大师行业记》曰：“庆历间……天下之士学为古文，慕韩退之排佛而尊孔子。东南有章表民（望之）、黄鞞隅（晞）、李泰伯（觏），尤为雄杰，学者宗之。”^⑧他们沾丐于《原道》，或援引其中“六民”说以为排佛的理论基础，或对其中“人其人”的作法予以调整。如李觏对《原道》相当服膺，尝谓“孟氏荀扬醇疵之说，闻之旧矣，不可复轻重”^⑨。他针对仁宗前期财政之困窘，提出富国之策在于“殴游民而归之”，佛教徒即为当殴之冗者：“古者祀天神，祭地祇，享人鬼，它未闻也。今也释老用事，率吾民而事之，为缙焉，为黄焉。籍而未度者，民之为役者，无虑几百万。广占良田利宅，媿衣饱食，坐谈空虚以诳曜愚俗。此不在四民之列者也。”^⑩李觏强调：“缙黄存则其害有十，缙黄去则其利有十。”他认为《原道》提出的排佛举措“言之太暴，殴之亡渐”，难免扰民，转而主张“止度人而禁修寺观者，渐而殴之之术”^⑪。细绎其理论基础，则仍然脱胎于《原道》^⑫。

《原道》在仁宗朝前期之所以流行，并遽然被提高至文以明道的经典地位，远远超过韩愈文集中其他篇章，当非偶然。这与仁宗朝前期抑制佛教的政策，以及政治变革的呼声有关。

如前所述，自问世以来，《原道》在三教并重的中晚唐其实颇惹非议。北宋开国后，太祖、太宗、真宗三朝意识形态以模仿唐代为基调，在崇尚儒家文教同时，对佛、道二教均有扶持。如宋太祖于开宝四年（971）派人赴益州开雕大藏经。宋太宗曾普度僧尼，大规模营寺造塔，建立译经院、印经院。真宗佞道之余不忘崇佛，尝撰《崇释论》论儒、释“迹异道同”。仁宗佛教造诣颇深，曾与多位佛教大德来往，探讨义理，并撰《佛牙赞》《景祐天竺字源序》等文，谄神佞佛。在帝王支持下，佛教势力在真宗朝

① 戴建国主编：《全宋笔记》第2编第10册，郑州：大象出版社，2006年，第281页。

② 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷一四二《唐会昌投龙文》，北京：中华书局，2001年，第2295页。

③ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷六〇《原弊》，第870页。

④ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷三九《御书阁记》，第568页。

⑤ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷一七《本论》，第291页。

⑥ 孙奕著，侯体健点校《履斋示儿编》卷七曰：“公（欧阳修）以文章独步当世，而于昌黎不无所得。观其词语丰润，意绪婉曲，俯仰揖逊，步骤驰骋，皆得韩子之体，故《本论》似《原道》。”（北京：中华书局，2004年，第103页）

⑦ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷一七《本论下》，第292页。

⑧ 释契嵩著，林仲湘校注：《谭津文集校注》卷首，成都：巴蜀书社，2014年，第3页。

⑨ 李觏著，王国轩点校：《李觏集》卷二八《答李观书》，北京：中华书局，2011年，第337页。

⑩ 李觏著，王国轩点校：《李觏集》卷四《富国策第四》，第143—145页。

⑪ 李觏著，王国轩点校：《李觏集》卷四《富国策第五》，第145—146页。

⑫ 其他如强至《祠部集》卷三《卖松翁》：“群雄驰骋尚谲诈，辄以仁义游六国。时乎释老肆分籍，愈以《原道》破群惑。”（《景印文渊阁四库全书》第1091册，第0029d页）

后期急剧膨胀^①，随之引发了严重的社会治安、财政民生等系列问题。仁宗即位后，陆续有朝臣上奏，请求抑制佛教^②。天圣五年(1027)，范仲淹上书执政，请求停止修建寺院，限制僧徒游方，并将此视为变革更张的重要措施，“斯亦与民阜财之端也”。其立论基础，便是《原道》中的“六民”说，以佛教徒不事生产、耗费民食，导致物贵民困：“盖古者四民，秦汉之下，兵及缙黄，共六民矣。今又六民之中，浮其业者不可胜纪，此天下之大蠹也。士有不稽古而禄，农有不竭力而饥，工多奇器以败度，商多奇货以乱禁，兵多冗而不急，缙黄荡而不制，此则六民之浮不可胜纪，而皆衣食于农者也，如之何物不贵乎？如之何农不困乎？”^③

范仲淹不是单纯的排佛论者。他请求抑制佛教势力，主要着眼于国计民生，将佛教视为国家财政困难的根源之一。稍后，由于与西夏开战，宋廷财政愈形窘迫，三冗问题凸现。宝元二年(1039)，权三司度支判官宋祁上疏论三冗三费，将“僧道日益多而不定数”视为三冗之一，将“道场斋醮”、京师寺观视为“三费”中的两费，请予抑制裁减^④。在巨大的财政压力下，仁宗被迫调整佛教政策。如景祐元年(1034)闰六月，“毁天下无额寺院”^⑤。康定元年(1040)八月，“罢天下寺观以金箔饰佛像”^⑥。庆历四年(1044)六月，开宝寺灵宝塔火灾，仁宗遣人于塔基掘得旧瘞舍利，内廷看毕，再命送还本寺，许令士庶烧香瞻礼。谏官余靖极力谏止：

臣观今天下，自西陲用兵以来，国帑虚竭，民间十室九空。陛下若勤劳罪已，忧人之忧，则四方之民安，咸蒙其福矣。如其不恤民病，广事浮费，奉佛求福，非所望于当今。且佛者方外之教，理天下者所不取也。割黎民之不足，奉庸僧之有余，且以侈丽崇饰，甚非帝王之事。^⑦

正是在佛教势力膨胀、用兵西夏、朝廷财政危机严重等严峻的社会问题刺激下，北宋的精英士大夫们将《原道》拈出褒扬，从中汲取解决当代困境的思想资源。盖《原道》之作，本身就“具有特别时代性，即当退之时佛教徒众多，于国家财政及社会经济皆有甚大影响”。它将汉代以后帝国秩序之混乱，治道之不振，归结于佛教入侵所导致的民生凋弊、经济萧条和伦理失范，“实匡世正俗之良策”^⑧。这为仁宗朝前期抑制佛教势力的发展以解决财政危机，以及效法先王的政治变革，提供了一个合法化论证，可供仿效。以上所举石介、孙复、欧阳修、李觏、余靖等人，既是庆历革新的参预者，又是儒学复兴的领导者。他们对《原道》的推崇，对佛教的排斥，除了财政方面的务实考虑外，也体现出一种深沉的文化忧患意识、本位心理。这尤其弥漫于石介的《中国论》《怪说》、欧阳修的《本论》等文中。而追根

① 徐松辑，刘琳等点校《宋会要辑稿》道释一：“国初，两京、诸州僧尼六万七千四百三人，岁度千人……(天禧五年)僧三十九万七千六百一十五人，尼六万一千二百三十九人。景祐元年……僧三十八万五千五百二十人，尼四万八千七百四十二人。庆历二年……僧三十四万八千一百八十八人，尼四万八千四百一十七人。”(上海：上海古籍出版社，2014年，第9979-9980页)

② 李焘《续资治通鉴长编》卷一〇二天圣二年十二月丙寅：“权判都省马亮言：‘天下僧以数十万计，间或为盗，民颇苦之。请除岁合度人外，非时更不度人，仍自今毋得收僧犯真刑及文身者系帐。’诏可。”(北京：中华书局，2004年，第2370页)《宋会要辑稿》道释一：“(天圣)四年正月，开封府以长宁节，请放试到僧、尼、道士、女冠、童行，及诸禅院拨放者三百八十九人，止放三百人。宰臣王曾等言：‘剃度太多，皆堕农游手之人，无益教化。’张知白曰：‘臣任枢密日，尝断劫盗，有一火之中全是僧徒者。’仁宗曰：‘自今切宜渐加澄革，勿使滥也。’”(第9986-9987页)

③ 范仲淹，《范文正公文集》卷九《上执政书》，范仲淹著，李勇先、王蓉贵点校：《范仲淹全集》，成都：四川大学出版社，2002年，第216页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一二五宝元二年十二月癸卯：“时陕西用兵，调费日蹙，祁上疏论三冗三费曰：‘……何谓三冗？天下有定官，无限员，一冗也。天下厢军不任战而耗衣食，二冗也。僧道日益多而无定数，三冗也。三冗不去，不可以为国。请断自今日，僧道已受戒具者姑如旧，其方著籍为徒弟者悉还为民，勿复岁度。而州县寺观留若干，僧道定若干，后毋得过此数……何谓三费？一曰道场斋醮，无日不有，或七日，或一月，或四十九日。各挟主名，未始暂停。至于蜡、蔬、膏、面、酒、稻、钱、帛，百司供亿，不可费计……二曰京师寺观，或多设徒卒，或增置官司，衣粮所给，三倍他处。帐幄谓之供养，田产谓之常住，不徭不役，坐斋齐民。而又别饰神祠，争修塔庙，皆云不费官帑，自募民财，此诚不逞罔上之尤者……请一切罢之，则二费节矣。’”(第2941-2943页)

⑤ 脱脱等撰：《宋史》卷一〇《仁宗二》，北京：中华书局，1977年，第198页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一二八康定元年八月戊戌，第3034页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一五〇庆历四年六月丁未，第3633页。

⑧ 陈寅恪：《论韩愈》，《历史研究》1954年第2期。

溯源，则与《原道》一脉相承，“因释迦为夷狄之人，佛教为夷狄之法，抉其本根，力排痛斥”^①。

《原道》中的道统谱系话语，为北宋士人提供了新型的价值标准和行为依据，被他们广泛接受。或用于排斥异端、树立自己学派的合法性；或用于日常交游，用以构建社会网络，建立群体认同。

《原道》所揭橥的道统谱系，具有排斥与建构两种功能。通过树立一个圣贤谱系，并把自己（或师友）列入其中，可以申明本人学说在儒学传统中的合理性、合法化；而那些没有列入谱系中的前贤或时辈，则被视为儒学中的异端，或处于次要地位。我们在北宋文献里，追溯到至少有四、五十位著名士人，曾经完整或片断地运用《原道》中的道统话语。他们基本沿袭了《原道》中的儒道传承模式而有所新变，即：“……尧舜一文王、武王、周公—孔子—孟子……荀子……扬雄……王通……韩愈……”^②。其中，“一”部分是韩愈提出的谱系，“……”部分，诸家根据自身学术建构以及对儒学传统的体认，认识不同。至于韩愈之后的空位，北宋士人有时以身自任，表明本人在这一谱系中的地位，从而为本学派在儒家传统中争取正统地位。另一种常见的情形是属之于师友，表明归趋之意。

众所周知，北宋儒学自仁宗一朝焕发出全新生机，各个学派纷纷涌现，儒学思想呈现出一种多元开放的格局。《原道》中的道统谱系，为这些学派争取正统地位提供了新颖的话语表述方式。程颐固然以此种话语形态来表明理学的独特地位，如谓：“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生（程颢）生千四百年之后，得不传之学于遗经。……圣人之道得先生而后明，为功大矣。”^③其他士人也未尝不然。日本学者土田健次郎将此种现象称为“继承绝学观念的普遍性”^④。这种为各家学说争取正统地位的话语功能，是《原道》在北宋中期获得经典化的重要原因。

此外，在士人社会交游和人际网络的构建上，《原道》中的道统话语也发挥着微妙作用。在宋代士人广泛的社交活动中，如干谒、走访、行卷、投贄等，道统话语可以为宾主双方提供一种新型的身份认同方式，让干谒者在志于圣人之道的面子下，正大光明地向对方表明诉求，并且为一些身处逆境的士人提供一种崇高价值观念的支持和归属感。道统话语固有的“派系”属性，对于士人间师生关系的形成、师友传承的纽带，也提供了一种高明的话语修辞。

从文体角度看，以《原道》为首的《五原》开创了一种新型的文章议论方式——原体。现存的唐代文章中，韩愈之前尚无以“原”名篇者。再往前追溯，尽管《淮南子》卷一有《原道》，刘勰《文心雕龙》中有《原道》篇，但二者均为学术著述中的一个片段、部分，并非独立成篇的文章，后者且以骈文出之。直到韩愈《五原》，方以追溯本原的方式，来论述一些宏大抽象的命题，剖析现状，指出症结，从而承担、分化了“论”体文中的某些特殊功能。徐师曾《文体明辨序说·原》：“按字书云：‘原者，本也，谓推论其本原也。’自唐韩愈作‘五原’，而后人因之，虽非古体，然其溯原于本始，致用于当今，则诚有不可少者……其题或曰原某，或曰某原，亦无他义。”^⑤随着《原道》的日益流行与渐受推崇，“原”体在仁宗朝获得众多士人的模仿，如孙冲《原理》、贾同《原古》、尹洙《原刑》、石介《原乱》、欧阳修《原弊》、释契嵩《原教》《广原教》《原孝》《论原》、张方平《原蠹》、李觏《孝原》《原文》《原正》、胡瑗《原礼》、蔡襄《原赏》、司马光《原命》、王安石《原性》《原教》《原过》、潘兴嗣《原谏》、孙洙《明堂原》《封禅原上》、李清臣《法原》《势原》等。以上作者均为仁宗朝古文名家，他们的参预写作，标志着一种新型文体逐渐定型。其所原均为一些相对抽象、宏大的概念或社会问题，如礼、乐、人、性、道等等；其表述则围绕着本原、

① 陈寅恪：《论韩愈》，《历史研究》1954年第2期。

② 北宋道统话语也发生了一些变异，如话语重点更加倾向于对儒学传统的清理和学派自身合理性的申明，攘佛色彩相对弱化；一种以儒、释调和为取向的谱系话语初露端倪，等等。

③ 《河南程氏文集》卷一《明道先生墓表》，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第640页。

④ [日]土田健次郎：《道学之形成》，朱刚译，上海：上海古籍出版社，2010年，第37页。

⑤ 徐师曾认为，“原体”与一般的论说文无甚差异，“至其曲折抑扬，亦与论说相为表里，无甚异也”（徐师曾：《文体明辨序说》，北京：中华书局，1962年，第132页）。笔者并不认同，因另有专文讨论“原体”，此处不赘。

异化、回归而展开。

仁宗嘉祐五年(1060)七月,《新唐书》修成,其中《韩愈传》赞曰:

当其所得,粹然一出于正,刊落陈言,横骛别驱,汪洋大肆,要之无抵牾圣人者。其道盖自比孟轲,以荀况、扬雄为未淳,宁不信然?……昔孟轲拒杨、墨,去孔子才二百年。愈排二家,乃去千余岁,披衰反正,功与齐而力倍之,所以过况、雄为不少矣。自愈没,其言大行,学者仰之如泰山、北斗云。^①

试与五代《旧唐书·韩愈传》所谓“时有恃才肆意,亦有盪孔、孟之旨”“文章之甚纰缪者”相比^②,对韩愈的评价可谓云泥悬殊。这个论断,可以视为仁宗朝“尊韩”思潮的一个官方总结。而《原道》则被特地拈出予以表彰,认为足以和孟子、扬雄的著述相提并论:“其《原道》《原性》《师说》等数十篇,皆奥衍闳深,与孟轲、杨雄相表里而佐佑六经云。”^③《原道》文以明道的经典地位,已经初步确立。

二、质疑和批判

就在仁宗朝的古文家们配合朝堂上陆续实施的各项抑制佛教政策,以韩愈《原道》《谏佛骨表》等为理论旗帜进行排佛运动时,佛教徒立刻敏锐地觉察到这一思想趋势,并迅速展开反击。其代表人物是明教大师契嵩。

契嵩,俗姓李,字仲灵,自号潜子,藤州镡津人。七岁出家,十三得度落发,十四岁受具足戒,云门第四世弟子。仁宗庆历年间,契嵩以古文著《辅教编》,阐明儒、释一致,试图调和二教。嘉祐元年(1056),随着排佛浪潮的高涨,契嵩的护教行为更趋积极,在上书仁宗、公卿大臣请求护法的同时,撰写了《非韩子》三十二篇,严厉批评古文家排佛的精神领袖韩愈,试图为排佛之举釜底抽薪。其诋韩的策略,即力辨韩愈仅为文词之士,并未真正领悟圣人之道:

刘昫《唐书》谓韩子“其性偏僻刚讦”,又曰:“于道不弘。”吾考其书,验其所为,诚然耳。欲韩如古之圣贤,从容中道,固其不逮也,宜乎识者谓韩子第文词人耳。夫文者,所以传道也;道不至,虽甚文,奚用?若韩子议论如此,其道可谓至乎?而学者不复考之道理中否,乃斐然徒效其文。^④

《原道》作为韩愈文以明道的代表作,“宋代儒学复兴之肇基”、“儒佛对抗的交锋重点”^⑤,遂名列《非韩子》第一篇,成为契嵩重点批判的对象。

针对《原道》中“博爱之谓仁”至“道与德为虚位”六句,契嵩首先指出,既然道与德为虚位,则《原道》之名不妥:“道德既为虚位,是道不可原也,何必曰《原道》?《舜典》曰:‘敬敷五教。’盖仁义,五常之谓也。韩子果专仁义,目其书曰《原教》可也,是亦韩子之不知考经也。”^⑥继而,契嵩旁证博引儒家中《曲礼》《说卦》《论语》《系辞》《礼运》等经典,指斥韩愈故意颠倒道德仁义的次序,置仁义于道德之前。然后再引《系辞》中“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”,《说卦》中“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”,《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,等等为据,力证圣人之道,决不止于仁义而已,而是“天地万物莫不与之”。“是道德,在《礼》则中庸也,诚明也,在《书》则《洪范》皇极也,在《诗》则思无邪也,在《春秋》则列圣大中之道也。”^⑦韩愈将儒

① 宋祁等撰:《新唐书》卷一七六《韩愈传》,北京:中华书局,1975年,第5269页。

② 刘昫等撰:《旧唐书》卷一六〇《韩愈传》,第4204页。

③ 宋祁等撰:《新唐书》卷一七六《韩愈传》,第5265页。

④ 释契嵩著,林仲湘校注:《镡津文集校注》卷一九《非韩子第三十》,第382页。

⑤ 洪淑芬:《儒佛交涉与宋代儒学复兴》,台北:大安出版社,2008年,第132页。

⑥ 释契嵩著,林仲湘校注:《镡津文集校注》卷一七《非韩子第一》,第320页。

⑦ 释契嵩著,林仲湘校注:《镡津文集校注》卷一七《非韩子第一》,第322页。

家之道德，仅仅局限于日常伦理行为之仁义，乃“（忘）本略经”，只能愈辨愈惑^①。

《原道》中最犀利的排佛利器是“六民说”，即以士、农、工、商为四民，儒者主教，而佛老为冗：

古之为民者四，今之为民者六；古之教者处其一，今之教者处其三；农之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；贾之家一，而资焉之家六。奈之何民不穷且盗也！^②

契嵩则以为，“古今迭变，时益差异，未必一教而能周其万世之宜也”^③。自周、秦以后，时益浇薄，人心益伪，仅凭儒家已无法满足教化之需，佛教应时而出，“欲其相与而救世”，决非空耗民食之冗。唐贞观、开元年间，天下大治，佛、老益盛，即是明证^④。

至于《原道》所揭橥的儒家道统谱系，尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公、孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉，契嵩则予以尖锐质疑：周公孔子、孔子孟子相去百年，“乌得相见而亲相传稟耶？晒韩子据何经传，辄若是云乎？”另据《论语》等儒家典籍，禹、汤所传，亦“未闻止传仁义而已”，“至于汤、文、武、周公、孔子、孟子之世，亦皆以中道、皇极相慕而相承也。”《原道》中的道统谱系，无论是传承方式，还是所传内容，均与儒家经传扞格。最后，契嵩得出结论：《原道》徒守人伦之理，昧于大道^⑤。

以外在的仁义行为、规范来界定儒家之道，的确是《原道》的特色所在。它是汉唐儒学外向礼教经世传统的沿袭，同时也契合中唐以后兴起的天人相分思潮。契嵩凭借着深厚的佛学心性素养，深入到儒学内部，从儒家经典中挖掘不同的思想传统，如《中庸》、《大学》、《系辞》对天道、心性的诸多论述，来凸显“道德”的形而上意义，批判韩愈仅以仁义界定道德是“小之也”，未得儒家真谛。这是《原道》问世以来，所遭受到的最严峻、最深刻的批判。此后直至南宋以后，宋代儒、释两教对韩愈及《原道》的批评，义理方面均未超出契嵩之闾域，无非有所损益而已。

契嵩的生卒年代与欧阳修相同，各具极高的古文造诣。不同的是，欧阳修继承韩愈的衣钵，以平易流畅的文风推进宋代古文运动，契嵩则以古文操戈入室，力攻韩愈的文章、经术及出处进退。他对于《原道》的批判，具有重要的学术思想史意义。在经历了中晚唐短暂的天人相分思潮后，北宋中期以后的学者又试图重新绾结天人分裂，为儒家伦理行为、价值观乃至政治制度，寻求一个超越的宇宙本体依据，从而为秩序寻求一个更加牢固的基础。它不仅仅是外在的、超越的，而且根植于人的本性中，具有内在的心性根源。契嵩对《原道》的批判，开启了这一思想史转变的契机，促使北宋儒学向本体与心性两个层面作更深的探寻。

契嵩的批判，在仁宗嘉祐、英宗治平年间产生了极大反响，许多排佛论者由此戛然而止，转而趋之好之。陈舜俞《谭津明教大师行业记》曰：

仲灵独居，作《原教》《孝论》十余篇，明儒释之道一贯以抗其说。诸君读之，既爱其文，又畏其理之胜而莫之能夺也，因与之游。遇士大夫之恶佛者，仲灵无不恳恳为言之，由是排者浸止，而后有好之甚者，仲灵唱之也。^⑥

值得一提的是，这种批评很快便以对话方式，编入到北宋治平年间徐君平所撰《韩退之别传》中，以更为通俗的媒介广泛传播：

子之不知佛者，为其不知孔子也，使子而知孔子，则佛之义亦明矣。子之所谓：“仁与义为定名，道与德为虚位”者，皆孔子之所弃也。愈曰：“何谓也？”大颠曰：“孔子不云‘志于道，据于德，依于仁，游于艺’？盖道也者，百行之首也，仁不足以名之。周公之语六德，曰知、仁、信、义、中、

① 释契嵩著，林仲湘校注：《谭津文集校注》卷一七《非韩子第一》，第323页。

② 韩愈著，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》卷一《原道》，第14页。

③ 释契嵩著，林仲湘校注：《谭津文集校注》卷一七《非韩子第一》，第327页。

④ 释契嵩著，林仲湘校注：《谭津文集校注》卷一七《非韩子第一》，第328—329页。

⑤ 释契嵩著，林仲湘校注：《谭津文集校注》卷一七《非韩子第一》，第331—332页。

⑥ 释契嵩著，林仲湘校注：《谭津文集校注》卷首，第3页。

和。盖德也者，仁义之原，而仁义也者，德之一偏也。岂以道德而为虚位哉？子贡以博施济众为仁，孔子变色曰：‘何事于仁？必也圣乎？’是仁不足以为圣也。”^①

唐宪宗元和十四年(879)正月，韩愈因谏佛骨被贬潮州。其间，他曾与僧人大颠交往，赞其“能外形骸以理自胜，不为事物侵乱”，并“留衣服为别”^②。之后，佛教徒中逐渐流传韩愈晚年信佛，甚至虚构出他受大颠点化而证悟佛法。《韩退之别传》即在此传说基础上踵事增华。文中大颠对《原道》的驳斥，正是从仁义道德的次序入手，引证儒家经典，点出韩愈“不知孔子”，这明显是钞自契嵩。不同的是，契嵩《非韩子》中的雄辩滔滔，论端锋起，被一种诙谐、幽默、调侃的机锋所取代，最终韩愈“瞠目而不收，气丧而不扬，反求其所答，忙然有若自失”，在大颠面前俯首敛眉。在南宋以后的禅林道场中，《韩退之别传》以其特有的戏谑风格风靡一时，在某种程度上颠覆了韩愈的卫道形象，解构了《原道》的文本。钱钟书认为：“盖辟佛而名高望重者，如泰山之难摇，大树之徒撼，则释子往往不挥之为仇，而反引之为友。……释子取韩昌黎、胡致堂而周内之，亦正用吞并术。”^③可谓得之。

大约从仁宗至和、嘉祐之际开始，随着儒学复兴的深入发展，庆历之际兴起的儒学各派逐渐走出对韩愈的亦步亦趋，心摹手仿，对其诗文写作、学术思想、人品道德展开了与契嵩相似的质疑和批判^④。总体而言，这些质疑和批判，主要集中于两个方面。一，韩愈汲汲于富贵，戚戚于贫贱，不能固贫^⑤，无异庸人^⑥，“好名”^⑦，“畏死”^⑧。人品道德，颇可挑剔。二，进而与韩愈的学术思想相联系，怀疑其学问根底，认为这反映了韩愈性命之学的不足，并进一步得出他由文见道、“倒学”的评价：“愈之视杨、墨，以排释、老，此愈之得于孟子者也。至于性命之际，出处致身之大要，而愈与孟子异者，固多矣。故王通力学而不知道，荀卿言道而不知要，昌黎立言而不及德。”^⑨“退之晚来为文，所得处甚多。学本是修德，有德然后有言，退之却倒学了。因学文日求所未至，遂有所得。”^⑩与此相关的则是韩愈性三品说，混淆才、性，不足定论^⑪。韩愈本质上是一文人，不知圣人之道^⑫，“韩愈之于圣人之道，盖亦知好其名矣，而未能乐其实”^⑬。

① 《隆兴佛教编年通论》卷二三，第325页上，转引自洪淑芬：《儒佛交涉与宋代儒学复兴》，第211页。

② 韩愈著，马其昶校注；《韩昌黎文集校注》卷三《与孟尚书书》，第212页。

③ 钱钟书：《谈艺录》，北京：中华书局，1984年，第383—384页。

④ 这些儒者中，有些曾受契嵩影响，如文同《新刻石室先生丹渊集》卷一〇《送无演归成都》：“曾读契嵩《辅教编》，浮屠氏有不可忽。”（《宋集珍本丛刊》第9册，北京：线装书局，2004年，第168页）

⑤ 司马光著，李文泽点校《司马光集》卷六八《颜乐亭颂》：“韩子以三书抵宰相求官，《与于襄阳书》谓先达后进之士，互为前后，以相推授，如市贾然，以求朝夕米仆赁之资，又好悦人以铭志而受其金。观其文，知其志，其汲汲于富贵，戚戚于贫贱如此，彼又乌知颜子之所为哉！”（成都：四川大学出版社，2010年，第1401页）

⑥ 欧阳修《与尹师鲁第一书》：“每见前世有名人，当论事时，感激不避诛死，真若知义者。及到贬所，则感恩怨嗟，有不堪之穷愁形于文字，其心欢戚无异庸人，虽韩文公不免此累。”（欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》卷六九，第999页）

⑦ 《河南程氏遗书》卷一八：“退之正在好名中。”（程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第232页）

⑧ 张舜民《史说》：“马文渊有言：‘……韩退之潮阳之行，齿发衰矣，不若少时之志壮也，故以封禅之说迎宪宗……退之非求富贵者也，畏死尔。’”（吕祖谦编，齐治平点校：《宋文鉴》卷一〇八，北京：中华书局，1992年，第1498页）

⑨ 王令著，沈文倬点校：《王令集》卷一四《说孟子序》，上海：上海古籍出版社，2011年，第266页。

⑩ 《河南程氏遗书》卷一八，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第232页。“倒学”之说，肇自吴孝宗，被二程吸纳。吴曾《能改斋漫录》卷八：“程正叔云……然此意本吴子经耳。子经《法语》曰：‘古之人好道而及文，韩退之学文而及道。’子经名孝宗，欧阳文忠公尝有诗送吴生者也。荆公与之论文甚著，临川人。”（上海：上海古籍出版社，1979年，第234页）

⑪ 《河南程氏遗书》卷一九：“扬雄、韩愈说性，正说才也。”（程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第252页）苏轼著，孔凡礼点校《苏轼文集》卷四《扬雄论》：“韩愈者又取夫三子之说，而折之以孔子之论，离性以为三品，……圣人论性也，将以尽万物之天理，与众人之所共知者，以折天下之疑。而韩愈欲以一人之才，定天下之性，且其言曰‘今之言性者，皆杂乎佛、老’。愈之说，以为性之无与乎情，而喜怒哀乐皆非性者，是愈流入于佛、老而不自知也。”（北京：中华书局，1986年，第110—111页）

⑫ 杨时著，林海权点校《杨时集》卷二五《与陈传道序》：“若唐之韩愈，盖尝谓世无仲尼，不当在弟子之列，则亦不可谓无其志也。及观其所学，则不过乎欲雕章镂句，取名誉而止耳。然则士固不患不知有志乎圣人，而特患乎不知圣人之所以学也。”（北京：中华书局，2018年，第666页）

⑬ 苏轼《韩愈论》：“韩愈之于圣人之道，盖亦知好其名矣，而未能乐其实。何者？其为论甚高，其待孔子、孟轲甚尊，而拒杨、墨、佛、老甚严。此其用力，亦不可谓不至也。然其论至于理而不精，支离荡佚，往往自叛其说而不知。”（《苏轼文集》卷四，第114页）

作为韩愈文以明道的代表作,《原道》成为众矢之的,尤其是开篇八句。如二程批评曰:“恻隐固是爱也。爱自是情,仁自是性,岂可专以爱为仁?……退之言‘博爱之谓仁’,非也。仁者固博爱,然便以博爱为仁,则不可。”^①“(韩愈)只云‘仁与义为定名,道与德为虚位’,便乱说。”^②《原道》中的道统谱系,则遭到司马光从根本上的冲击、颠覆:

足下书所称引古今传道者,自孔子及孟、荀、扬、王、韩、孙、柳、张、贾,才十人耳。若语其文,则荀、扬以上不专为文;若语其道,则恐韩、王以下,未得与孔子并称也。若论学古之人,则又不尽于此十人者也。孔子自称述而不作,然则孔子之道,非取诸己也,盖述三皇五帝三王之道也。三皇五帝三王,亦非取诸己也,钩探天地之道以教人也。故学者苟志于道,则莫若本之于天地,考之于先王,质之于孔子,验之于当今。四者皆冥合无间,然后勉而进之,则其智之所及、力之所胜,虽或近或远、或小或大,要为不失其正焉。舍是而求之,有害无益矣。彼数君子者,诚大贤也,然于道殆不能无驳而不粹者焉。足下必欲求道之真,则莫若以孔子为的而已。夫射者必志于的,志于的而不中者有矣,未有不志于的而中者也。彼数君子者与我皆射者也,彼虽近,我虽远,我不志于的,而惟彼所射之从,则亦去的愈远矣。^③

韩愈自称因读扬雄书而尊信孟子,因读孟子书而知孔子之道,而荀子之书也与孔子之道相合。三人大醇小疵,与孔子之道最终一脉相通,故可以位列道统谱系中^④。其中隐含之义,则是凡、圣有间,士人修业进德,不能一蹴而就,不妨先向道统中的诸贤学习,逐渐靠近圣境。司马光则以为,孟子、荀子、韩愈等人不足以继承儒家之道,与其效仿他们,不如直接学习孔子。又《原道》之“道”,虽系先王所创,却与天地自然无关。而司马光则以为孔子之道来自先王,而先王则“钩探天地之道以教人”。这其实对《原道》乃至整个唐宋古文运动理论预设,予以质疑乃至否定。据题注,此书作于仁宗嘉祐二年(1057)九月二十四日,正与契嵩非韩同时。

北宋后期苏门高足张耒继承苏轼的观点,认为韩愈“以为文人则有余,以为知道则不足”。他最核心的论证,便是《原道》前八句所言不当:

然则愈知道欤?曰:愈未知也。愈之《原道》曰:‘博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之之谓道。’果如此,则舍仁与义而非道也。‘仁与义为定名,道与德为虚位。道有君子有小人,德有吉有凶。’若如此,道与德特未定,而仁与义皆道也。是愈于道本不知其何物,故其言纷纷异同而无所归,而独不知子思之言乎?‘天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。’曰性、曰道、曰教,而天下之能事毕矣。礼乐刑政,所谓教也,而出于道;仁义礼智,所谓道也,而出于性。性则原于天。论至于此而足矣,未尝持一偏曰如是谓之道,如是谓之非道。曰定名,曰虚位也,则子思实知之矣。愈者择焉而不精,语焉而不详,而健于言者欤?^⑤

张耒的指摘,其实是沿袭契嵩。他以儒学中的《中庸》传统,来抨击《原道》仅以外在行为言仁,忽略了性与天道,的确不无道理。

以上诸人,皆为有宋一代文化巨子。他们的批判,并非欲彻底否定韩愈,而是在高度崇敬同时^⑥,企图超越《原道》,往本体论和心性论方向研精覃思,致广大而极精微。这与契嵩对《原道》的批判,有

① 《河南程氏遗书》卷一八,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第182页。

② 《河南程氏遗书》卷一九,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第262页。

③ 司马光著,李文泽点校:《司马光集》卷五九《答陈充秘校书》,第1237-1238页。

④ 韩愈著,马其昶校注:《韩昌黎文集校注》卷一《读荀》,第37页。

⑤ 张耒著,李逸安点校:《张耒集》卷四一《韩愈论》,北京:中华书局,1990年,第677-678页。

⑥ 欧阳修被称为宋代韩愈,自不待言。苏轼则对韩愈极为推崇,称其“文起八代之衰,而道济天下之溺”。(《苏轼文集》卷一七《潮州韩文公庙碑》,第509页)司马光也认可韩愈之排佛,并非一概否定:“世称韩文公不喜佛,常排之。余观其《与孟尚书书》论大颠云:‘能以理自胜,不为事物侵乱。’乃知文公于书无所不观,盖尝遍观佛书,取其精粹而排其糟粕耳。不然,何以知不为事物侵乱,为学佛者所先耶?今之学佛者,自言得佛心,作佛事,然曾不免侵乱于事物,则其人果何如哉?”(司马光著,李文泽点校:《司马光集》卷六九《书心经后赠绍鉴元丰五年十二月十三日作》,第1409-1410页)

着根本不同。在这方面,北宋新学领袖王安石体现得最为明显。

王安石早年诗文创作出入韩愈之藩籬,对韩极为推崇,尝谓“自孔子之死久,韩子作,望圣人于百千年中,卓然也”^①。“时乎杨墨,已不然者,孟軻氏而已;时乎释老,已不然者,韩愈氏而已。如孟韩者,可谓术素修而志素定也,不以时胜道也。惜也不得志于君,使真儒之效不白于当世,然其于众人也卓矣。”^②中年以后,则欲跨越中唐古文诸家,直溯孔、孟,故讥讽韩愈“力去陈言夸末俗,可怜无补费精神”^③。又曰:“他日若能窥孟子,终身何敢望韩公。”^④“韩公既去岂能追,孟子有来还不拒。”^⑤这种行为,绝非仅仅如钱钟书所云“拗相公之本色”^⑥,而是“晚年所学有进,不欲仅以文章高世,而岂有意于贬韩子哉”^⑦。这反映了北宋中期儒家中的一流学者,已不甘心再受《原道》之笼罩,而力图超越。其《答韩求仁书》曰:“扬子曰:‘道以道之,德以得之,仁以人之,义以宜之,礼以体之,天也。合则浑,离则散,一人而兼统四体者,其身全乎?’老子曰:‘失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。’扬子言其合,老子言其离,此其所以异也。韩文公知道有君子有小人,德有凶有吉,而不知仁义之无以异于道德,此为不知道德也。”^⑧此中已鲜明体现出一种欲统摄诸家、融汇贯通的学术取向。

因此,以上种种质疑和批判,并未从根本上撼动《原道》的历史地位,逆转其经典化进程。《原道》中的排佛卫道,代表了一种儒家本位主义立场,后世任何自居于儒家正统的学派,都难以抹煞其合法性、必要性。如理学创始人二程兄弟,尽管自许继承了孟子之后千年不传之道,将韩愈排除在道统外,也不得不承认:“韩愈亦近世豪杰之士。如《原道》中言语虽有病,然自孟子而后,能将许大见识寻求者,才见此人。至如断曰:‘孟氏醇乎醇。’又曰:‘苟与杨择焉而不精,语焉而不详。’若不是他见得,岂千馀年后便能断得如此分明也?”^⑨“孟子论王道便实……孟子而后,却只有《原道》一篇,其间语固多病,然要之大意尽近理。”^⑩随着经典化的进展,《原道》逐渐成为一种恪守本位、与异端划清界限的象征、符号,每当儒学面临佛、老冲击时,便会被卫道者当作圣物一般顶礼膜拜。谢适《适正堂记》曰:

然今之世,学释、老者竟非吾儒,其言汪洋浩渺,足以骇世绝俗。而儒者反取释老之言,以明六艺之学。呜呼!安得孟軻、扬雄、韩愈之徒出而排之,使吾圣人之道廓如也。吾友吴迪吉作楼于其居第之西,其下辟以为堂,图孔子、荀卿、扬雄之像于其间,又取韩愈《原道》之书写于其壁,而名其堂曰“适正”。盖取扬雄《法言》所谓适尧、舜、文王为正堂者也。迪吉属予以记,且使道其名堂之意。余谓迪吉:“子坐于中堂,瞻数子之容而思其学,观《原道》之书而详其义,则尧、舜、文王之道参乎其前矣。”^⑪

吴迪吉生活于北宋后期。他将孟子、扬雄等像绘于堂上,并将《原道》文本书之于壁,再请谢适撰文记之。这一系列的行为,极富象征性地表明了他坚守儒家、拒斥异端的价值取向、学术立场。圣贤图像与《原道》文本,作为一种隐喻符号而承担了吴迪吉这位儒家士人的精神寄托:微斯人,吾谁与归?

同样重要的是,《原道》对儒学史的叙述,在北宋后期获得官方认可,被纳入到朝廷意识形态的建构中。这主要表现在孔庙从祀制度上。与唐代相比,宋代孔庙制度一个最深刻变化,便是接受了《原

① 王安石:《临川先生文集》卷七七《上人书》,上海:中华书局上海编辑所,1959年,第811页。此文作于宋仁宗庆历六年(1046),具体考证可见拙著《王安石年谱长编》卷二,北京:中华书局,2018年,第158页。

② 王安石:《临川先生文集》卷八四《送孙正之序》,第885页。

③ 王安石:《临川先生文集》卷三四《韩子》,第372页。

④ 王安石:《临川先生文集》卷二二《奉酬永叔见赠》,第264页。

⑤ 王安石:《临川先生文集》卷一二《秋怀》,第181页。

⑥ 钱钟书:《谈艺录》,第62—65页。

⑦ 蔡上翔:《王荆公年谱考略》卷五,詹大和等著,裴汝诚点校:《王安石年谱三种》,北京:中华书局,1994年,第282页。

⑧ 王安石:《临川先生文集》卷七二《答韩求仁书》,第763—764页。

⑨ 《河南程氏遗书》卷一,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第5页。

⑩ 《河南程氏遗书》卷二,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第37页。

⑪ 谢适:《竹友集》卷八,杨守敬编:《续古逸丛书》之四二,扬州:广陵书社,2001年。

道》中的道统说，将传道谱系中的各位贤人，以明道之儒的身份，区别于汉唐郑玄等传经之儒，从祀孔庙，并分别封以公、伯爵位。神宗元丰七年（1084年）五月，从礼部林希议，诏：“自今春秋释奠，以邹国公孟轲配食文宣王，设位于兖国公之次。荀况、扬雄、韩愈以世次从祀于二十一贤之间，并封伯爵：况，兰陵；雄，成都；愈，昌黎。”^①由此，《原道》中的儒道传承谱系，通过孔庙从祀、配享而被制度化、意识形态化，一直延续到清末。这也不妨视为北宋朝廷对《原道》经典地位的认可。

三、经典铸就

南渡以后，韩愈文集的整理笺注异常兴旺，出现了若干搜罗宏富、校勘精细的笺注本，如樊汝霖《韩集谱注》、严有翼《韩文切证》、祝充《音注韩文公文集》、王伯大《别本韩文考异》、文说《详注昌黎先生文集》、魏仲举《五百家注昌黎文集》、廖莹中《东雅堂昌黎集注》等。它们引证丰富，注释详尽，为《原道》的广泛流行提供了坚实的文本基础。

南渡以来，南宋的学术版图发生了巨变。王安石新学不再是朝廷正统意识形态，而理学则日益壮大。作为一代理学宗师，朱熹对《原道》的评价被其门人后学奉为圭臬，影响深远。

朱熹“自少喜读韩文”^②。早年即立志校勘韩愈文集，直至晚年去世前方穷几十年之功完成《韩文考异》，用力甚劬。他继承、总结了北宋各家的质疑、批评，将韩愈彻底驱逐出道统谱系，但同时又不得不承认《原道》确系由文见道之作：

孟轲氏没，圣学失传，天下之士背本趋末，不求知道养德以充其内，而汲汲乎徒以文章为事业。……韩愈氏出，始觉其陋，慨然号于一世，欲去陈言以追《诗》《书》六艺之作，而其弊精神、糜岁月，又有甚于前世诸人之所为者。然犹幸其略知不根无实之不足恃，因是颇泝其源而适有会焉，于是《原道》诸篇始作……则亦庶几其贤矣。然今读其书，则其出于谄谀戏豫放浪而无实者自不为少。若夫所原之道，则亦徒能言其大体，而未见其有探讨服行之效。……至于其徒之论，亦但以剽掠僭窃为文之病，大振颓风、教人自为为韩之功。则其师生之间、传受之际，盖未免裂道与文以为两物，而于其轻重缓急、本末宾主之分，又未免于倒悬而逆置之也。^③

“其弊精神、糜岁月，又有甚于前世诸人之所为者”，这是批评韩愈本质上不脱文人习气；“颇泝其源而适有会焉，于是《原道》诸篇始作”，这是承认韩愈于儒道确有所见，《原道》即是代表作。“所原之道，则亦徒能言其大体，而未见其有探讨服行之效”，这是批评韩愈虽能见道，但缺少践履操持之实。“裂道与文以为两物，而于其轻重缓急本末宾主之分，又未免于倒悬而逆置”，此即程颐“倒学”、“由文见道”之引申发挥。可见朱熹继承了北宋诸家之说，将韩愈牢牢界定在“文人”的身份，无预道统。正所谓“考其平生意向之所在，终不免于文士浮华放浪之习，时俗富贵利达之求”^④。

朱熹也批评《原道》以爱言仁，仅得其用，而遗其体^⑤；又批评“《原道》中举《大学》，却不说‘致知在格物’一句”^⑥。但整体上，他承认《原道》于儒道确有发明：“退之《原道》诸篇，则于道之大原，若有非

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三四五“元丰七年五月壬戌”，第8291页。作为国家祭典之一，孔庙从祀制由东汉以下逐渐成形，至唐玄宗开元年间开始完整运作。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷八三《跋方季申所校韩文》，朱杰人等主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社，2002年，第3905页。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷七〇《读唐志》，朱杰人等主编：《朱子全书》第23册，第3374—3375页。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷六七《王氏续经学》，朱杰人等主编：《朱子全书》第23册，第3283页。

⑤ 黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》卷一三七：“器之问‘博爱之谓仁’。曰：‘程先生之说最分明……要之，仁便是爱之体，爱便是仁之用。’蒋明之问：‘《原道》起头四句，恐说得差。且如博爱之谓仁，爱如何便尽得仁？’曰：‘只为他说得用，又遗了体。’”（北京：中华书局，1986年，第3270—3271页）

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一三七，第3271页。

荀、扬、仲淹之所及者。”^①“如《原道》之类，不易得也。”^②“《原道》其言虽不精，然皆实，大纲是。”^③这种评价较之二程并无多少新意，只是由于朱熹崇高的历史地位以及理学成为王朝的意识形态，遂对后世产生了巨大影响。南宋晚期理学家真德秀编选《文章正宗》，即贯彻了朱熹的评价。书中选录《原道》，承认其传道有功，只注释文章的史实、典故等，对修辞、技巧则不予置评。篇末又附程、朱二人对《原道》之评价，强调必须参考二人之说，方可理解此篇大旨。

南宋时期，儒学内部对《原道》的批评整体上明显减弱。尽管不时有一些企图融汇儒释的学者对《原道》发出微词，质疑其中的传道谱系^④，可针对这些批评的辩护，也与日俱增。如杨万里即为《原道》中“道与德为虚位”、“人其人，火其书，庐其居”两个最惹争议的问题辩解。他指出，“道德”有名而无形。无形，指道德是一套价值观念，“惟其有名，圣人之所以实之以用世也；惟其无形，异端之所以入之以欺世也”。所谓“道与德为虚位”，并非指道德的内涵为虚，而是指由于道德是一种无形的价值观念，所以倘若“天下既安而侈心生焉”，“翫以为常”，不知践履服行，则佛教异端便可乘虚而入，以其价值观来把持天下。杨万里把道德比喻成“巨室”，指出韩愈将儒家仁义确定为道德的内涵，“而后道德之虚位，可得而实矣”^⑤。他进而将“天下之人于佛老”者分为三类：士大夫中“好焉者”，以为借助佛教“可以悟性命而超死生”；普通士民中“畏焉者”，侥幸于借助福田利益超脱轮回报应；其他“愚夫细民之惰者、无能者、废疾者、鰥寡孤独者”，则羡慕佛教徒“不业而食，不劬而居”，从而依附其教，此为“利焉者”也。针对前者，《原道》中提出须“人其人，火其书，庐其居”以去之；针对民之“利焉者”，《原道》则提出恢复先王之道，“鰥寡孤独废疾者有养也”；针对“畏焉者”，韩愈的《与孟简书》《吊武侍御书》中则力破福田之妄^⑥。杨万里将《原道》置于韩愈的排佛事业整体中予以考察，凸现其意义，是对以往批评者的委婉回应。

南宋后期大儒黄震则对北宋以来对《原道》的主要批评，逐一反驳。这些批评包括《原道》以博爱言仁，以道德为虚位，只提及《大学》“正心诚意”却不及“格物致知”，《原道》中传“道”内容及方式等等。黄震认为，以上批评主要来自于二程语录，但“决非程氏之言”或为“程子一时偶然之言”。程颐门人中沾染佛学者，如上蔡谢氏（良佐），托附二程语录，批评《原道》，“发为异说”，“吹毛求衅”，其目的是“欲阴为异端报仇”。倘若稽以孔、孟之说，则《原道》与之契合，“不可非也”。黄震高度肯定了《原道》文以明道的典范地位：“自昔圣帝明王所以措生民于理，使其得自别于夷狄、禽兽者，备于《原道》之书矣。孔、孟没，异端炽，千有余年，而后得《原道》之书辞而辟之，昭如矣。”^⑦“自孔孟歿，异端纷扰者千四百年。中间惟董仲舒‘正谊’、‘明道’二语，与韩文公《原道》一篇，为得议论之正。”^⑧

黄震，字东发，庆元慈溪人，宝祐四年（1256）登进士第。其学博而能醇，专崇朱子，“然于朱子成说亦时有纠正，不妮妮姝姝务墨守”^⑨。他为《原道》所作的辩解，相当中肯。平心而论，程颐、朱熹等理学家对韩愈及《原道》的批评，大都基于本学派的独特学术思路，属于后见之明，偏离了《原道》写作时的历史语境、思想氛围。黄震提出“学者无以其语出于《程录》而遽非《原道》，必以孔孟之说而稽

① 《晦庵先生朱文公文集》卷六七《王氏续经学》，朱杰人等主编：《朱子全书》第23册，第3283页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一三七，第3260页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一三七，第3270页。

④ 如南宋范浚《范浚集》卷一五《题韩愈原道》：“韩愈《原道》以爲尧传舜，舜传禹，至汤、文、武、周公、孔子、孟轲。轲之死，不得其传。呜呼！愈诚知道者，而略于子思耶？《原道》而不知有子思，则愚；知有子思而不明其传，则诬。愚与诬，皆君子所不取。愈诚知道者耶？”（杭州：浙江古籍出版社，2014年，第181页）刘子翬《屏山集》卷一《圣传论·孟子》：“圣贤相传一道也，前乎尧、舜，传有自来；后乎孔、孟，传固不泯。韩子谓‘轲死不得其传’，言何峻哉！……莘门主妄，密契圣心，如相授受，政恐无世无之。孤圣人之道，绝学者之志，韩子之言何峻哉！”（《景印文渊阁四库全书》第1134册，第0377b—0377c页）此皆沿袭北宋余论，无甚新见。

⑤ 杨万里著，辛更儒笺校：《杨万里集笺校》卷八六《韩子论上》，北京：中华书局，2007年，第3409—3410页。

⑥ 杨万里著，辛更儒笺校：《杨万里集笺校》卷八六《韩子论下》，第3411—3412页。

⑦ 黄震：《黄氏日钞》卷五九，《景印文渊阁四库全书》第708册，第0467b页。

⑧ 黄震：《黄氏日钞》卷三三，第0018c页。

⑨ 钱穆：《中国学术思想史论丛》卷六《黄东发学述》，第1页。

之，则于读《原道》几矣”，是一项高明的策略，既未得罪师门，又凸现出《原道》的价值所在。钱穆认为：“北宋儒学复兴，靡不尊韩，直至二程而其说始变。……下逮朱子，晚岁亲校《韩集》，于昌黎可谓偏有所嗜，然亦每讥韩公为文人。……至东发乃始畅发之，几乎依据《原道》非议《遗书》，此在伊洛以下理学传统中洵可谓未有之创举也。”^①

从以上为《原道》极力申辩、曲为维护的议论中，可以看出南宋儒学对《原道》的评价渐趋一致，其经典地位已经稳定，故而对于其经典化历程中所遭遇的各种非议，予以驳斥。《原道》是文以明道的典范，这几乎成为南宋主流学术思想文化的共识，即便是至高无上的皇权，也难以扭转。李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三《原道辨易名三教论》：

淳熙中，寿皇尝作《原道辨》，大略谓三教本不相远，特所施不同，至其末流，昧者执之而自为异耳。以佛修心，以道养生，以儒治世可也，又何惑焉。文成，遣直殿甘昺持示史文惠。史公时再免相，侍经席也。史公奏曰：“臣惟韩愈作是一篇，唐人无不敬服，本朝言道者亦莫之贬。盖其所主在帝王传道之宗，乃万世不易之论。原其意在于扶世立教，所以人不敢议。陛下圣学高明，融会释、老，使之归于儒宗，末章乃欲以佛修心，以道养生，以儒治世，是本欲融会而自生分别也。《大学》之道，自物格、知至而至于天下平，可以修心，可以养生，可以治世，无所处而不当矣，又何假释、老之说邪？陛下此文一出，须占十分道理，不可使后世之士议陛下，如陛下之议韩愈也。望陛下稍审定末章，则善无以加矣。”程泰之时以刑部侍郎侍讲席，亦为上言之，于是易名《三教论》。^②

孝宗一向钟情于佛教，“博通内典”^③，佛学造诣颇深，并以佛教护法自居。淳熙八年（1181），他撰写《原道辨》反驳韩愈的排佛论，显然是体会到《原道》对佛教的巨大威胁，有感而撰。其观点并不新颖，无非是唐代“以佛修心，以道持身，以儒治世”三教分工论之翻版，而北宋太宗、真宗也曾持有。但此文居然遭到前宰相史浩、刑部侍郎程大昌的反对，不得不易名为《三教论》。

史浩，字直翁，南宋名相，《宋史》卷三九六有传。他对佛教其实并无恶感，其文集中有多篇与佛教徒唱酬之什。他之所以对孝宗所撰《原道辨》提出异议，主要是考虑到《原道》宣扬的儒家之道已经是朝廷正统意识形态，“所主在帝王传道之宗，乃万世不易之论，原其意在于扶世立教，所以人不敢议。”倘若此文颁行，势必会助长佛教气焰，动摇《原道》这一面反佛赤帜，引起莫大争端：“臣恐陛下此文一出，天下后世有不达释老之说而窃其皮肤以欺世诳俗者，将摭陛下之言，以为口实，靡然趋风，势不可遏。”^④《原道》作为坚持儒家文化本位的一种象征、一个典范，轻易撼动不得。

士大夫精英们的推崇、批评，或创作中的模仿、学术中的借鉴，乃至朝廷意识形态的建构，通过注释、序跋、史评、语录、笔记、书信等各类书写体裁，引领风气之先，推动思潮转换，将《原道》一步步推向经典。但《原道》经典地位的最终铸就，尚有赖于南宋科场文化催生的各类看似不登大雅之堂的科举参考用书。作为士人社会流动、改变命运的一种主要途径，科举考试在南宋的竞争变得异常激烈。随着印刷技术的提高，图书出版的繁荣，以通过考试为目的各类参考书广泛刊刻流传，如类书、古文选本、时文选本等^⑤。它们在上层权力文化精英与下层普通民众士人之间，搭建起沟通的桥梁，将精英阶层推许的《原道》经典，广泛地传播、普及，而这又转而强化了《原道》的经典地位。正如吴承学先生所指出的：“中国古代文学经典形成的重要而独特的条件之一，是通过选本即通过对作品的删述、汇编和价值阐释，达成形成经典的目的。……比起西方的理论阐释，选本的重要和独特之处更为明显。此外，如评点、引用、类书的采用、史书经籍志或艺文志、目录学的记录和评价等等，也是中国古

① 钱穆：《中国学术思想史论丛》卷六《黄东发学述》，第14页。

② 李心传著，徐规点校：《建炎以来朝野杂记》乙集卷三，北京：中华书局，2000年，第544页。

③ 叶绍翁著，冯锡麟点校：《四朝闻见录》甲集，北京：中华书局，1989年，第31页。

④ 史浩：《鄞峰真隐漫录》，《景印文渊阁四库全书》第1141册，第0612b页。

⑤ 刘祥光：《印刷与考试：宋代考试用参考书初探》，《“国立”政治大学历史学报》第17期（2000年），第57-90页。

代文学具有自身特色的几种经典形成方式。”^①

第一类,古文选本。南宋几种重要的古文选本《古文关键》《崇古文诀》《文章轨范》《古文集成》等,都是为士人参加科举考试而编写的入门读物,它们均选录《原道》。与之前或同时刊刻的各种韩愈文集、选本不同,这几种选本不仅提供《原道》的文本、词语异文、注释训诂等,而且利用圈点涂抹等新型文学批评方式,对《原道》的用词、造句、修辞、构思,结构上的抑扬、开阖、奇正、起伏等艺术技巧,进行详细点评,剖析无遗。如被称为评点第一书的吕祖谦《古文关键》,于卷首冠有“总论看韩文之法”：“第一,看大概、主张;第二,看文势、规模;第三,看纲目、关键。”^②“看韩文法:简古,一本于经。学韩文简古,不可不学他法度。徒简古而乏法度,则朴而不文。”^③卷三选入《原道》全文,予以评点涂抹。如特别点出文中十七个“为之”字,以示醒目;于“奈之何不穷且盗也”旁批曰:“好句法”;于“甚矣,人之好怪也”旁批曰:“接有力”^④。其特色是集中作形式技巧的批评,而不涉及儒家之道。“既是对全文要有一个整体的把握,也要具体考察其章法、布局、结构,分析各段落如何铺叙,各段落之间如何响应,研究其遣辞造句、起结、剪裁、转折等文字功夫。”^⑤

吕祖谦弟子楼昉所编《崇古文诀》“大略如吕氏《关键》”^⑥,卷八亦选《原道》,题下评曰:“词严意正,攻击佛老,有开阖纵舍,文字如引绳贯珠。”^⑦南宋晚期谢枋得所编《文章轨范》于韩文尤所用心,“所录汉、晋、唐、宋之文凡六十九篇,而韩愈之文居三十一。”^⑧如卷四录《原道》:

博爱之谓仁,五字句。行而宜之之谓义,七字句。由是而之焉之谓道,八字句。足乎已无待于外之谓德。十字句○开端四句,四样句法,此文章家巧处。仁与义为定名,道与德为虚位。上句长,此两句短,便顿挫成文。^⑨

《原道》开首六句,最惹争议。诸家所评,一向都集中于其内涵,即何为仁义,何为道德,何为虚位,韩愈之界定妥否。谢枋得则完全从修辞入手,着眼于这六句的句法、句势之美感,堪称创举。又如评“为之师”至“其亦不思而已矣”一段,也不评价这些措施的妥当与否,而是拈出抉发其句法、章法顿挫之妙:“此一段连下十七个‘为之’字,变化九样句法,起伏顿挫,如层峰叠峦,如警涛巨浪,读者快心畅意,不觉其下字之重叠。此章法也。”^⑩

尽管早在北宋中期,宋祁即已留意到《原道》的艺术创新:“韩退之……《原道》等诸篇,皆古人意思未到,可以名家矣。”^⑪黄庭坚也强调“文章必谨布置”,“每见后学,多告以《原道》命意曲折”^⑫。但宋、黄二人皆点到为止,无甚发挥,对《原道》的艺术特色作仅作整体印象式品评。而以上几种古文选本中的评点,从整体式把握,转向对《原道》的语言、句式、结构等进行细致入微的剖析。在巨细无遗地呈现出《原道》的艺术特色时,也为初学者传授技巧作法,指点创作的具体途径、入门轨辙。这种金针度人式的普及工作,诚然不免琐碎细杂之嫌,也难入大家法眼,但它把《原道》中艰苦的构思、艺术新创,条分缕析,使之变成一种古文写作的常识和技巧,并借助科举场域“以古文为时文”的观念,使之广泛传播,从而极大地拓展了《原道》的传播、授受,使之从精英群体的高头大章,走向平民化。

① 吴承学、沙红兵:《中国古代文学的经典》,《中山大学学报》2004年第6期。

② 吕祖谦:《古文关键》卷首,《景印文渊阁四库全书》第1351册,第000-6a页。

③ 吕祖谦:《古文关键》总论,第0718b-0718c页。

④ 吕祖谦:《古文关键》总论,第0723a-0725b页。

⑤ 吴承学:《现存评点第一书——论〈古文关键〉的选编、评点及其影响》,《文学遗产》2003年第4期。

⑥ 永瑤、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一八七,北京:中华书局,1965年,第1698页。

⑦ 楼昉:《迂斋先生标注崇古文诀》卷八,中华再造善本,北京:北京图书馆出版社,2005年,第24页。

⑧ 永瑤、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一八七《文章轨范》提要,第1703页。

⑨ 谢枋得:《叠山先生批点文章轨范》卷四,北京:北京图书馆出版社,2005年“中华再造善本”版,第1页。

⑩ 谢枋得:《叠山先生批点文章轨范》卷四,第3页。

⑪ 宋祁:《宋景文公笔记》卷中,戴建国主编:《全宋笔记》第1编第5册,郑州:大象出版社,2003年,第56页。

⑫ 胡仔:《茗溪渔隐丛话前集》卷一〇,北京:人民文学出版社,1962年,第63页。

第二类,应付科举考试的各种学习类书。宋代自神宗熙宁三年(1070)以后,科场上重视以策、论取士,催生了类书的繁荣:“宋自神宗罢诗赋、用策论取士,以博综古今,参考典制相尚,而又苦其浩瀚,不可猝穷,于是类事之家,往往排比联贯,荟粹成书,以供场屋采掇之用。”^①这些类书从浩瀚的典籍中,将考生所需要的各种知识、文献分门别类地予以纂集,以适应策、论写作中引喻论证之需。现将南宋几部重要科举应试类书征引《原道》列表如下:

南宋六部类书征引《原道》表

类书	作者	卷数	类别	征引《原道》中文字
群书会元截江网	佚名	三十四	异端类	自“老子之小仁义”至“人其人,火其书,庐其居,庶乎其可也。”
		三十五	诸子类	《新唐书韩愈传》、两宋诸儒评韩愈及《原道》
记纂渊海	潘自牧	五十	“论议部”之“任情不任理”	责冬之裘者曰:曷不为饮之之易也? 责饥之食者曰:曷不为饮之之易也。
		七十九	“性行部”之“疾恶”类	人其人,火其书,庐其居。
		九十八	“识见部”之“闻见浅狭”类	老子之小仁义,非毁之也,其见者小也。坐井而观天,曰天小者,非天罪也。
事文类聚	祝穆	别集卷五	韩退之文	其《原道》《原性》《师说》数十篇,皆奥衍宏深,与孟轲、扬雄相表里,而佐祐六经云。
事类备要	谢维新	外集卷十七	刑法门	是故君者出令者也……以事其上则诛。
		外集卷三十二	玺绶门	相欺也,为之符玺以信之。
		外集卷三十五	服饰门	是责冬之裘者曰:曷不为葛之之易也。
		外集卷六十中	锦绣门	夏葛而冬裘,渴饮而饥食。其事殊,其所以为智一也。今其言曰:曷不为太古之无事? 是责冬之裘者曰:曷不为葛之之易也。
新笈决科古今源流至论	林骥	后集卷一	韩门	《原道》一篇扶持名教,与轲书相表里。《进学解》《师说》等作,精粹入道理,不下刘向。
		后集卷八	排异端	《原道》一篇,名教砥柱。《佛骨》一疏,群疑冰释。障百川而东之,回狂澜于既倒者,昌黎之功也。
历代名贤确论	佚名	卷八八	评鹭人物	历代对韩愈的评价,包括《原道》。

作为普通士人的日常工具书,学习、应试时的必备参考资料,以上类书按照某些主题,将《原道》

① 永瑛、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一三五林骥《源流至论》提要,第1151页。

中的文字分门别类,割裂掇摭。这种作法亵渎琐屑,断章取义,将其文本分拆离析,不成片段。不过,通过这种方式,《原道》更容易成为士人一般性的知识储备和文学常识,在写作时可以随手拈来,左右逢源。经典真正成为日用。

第三类,时文选本。时文,即科场应试之文。那些成功通过各级考试的科举时文,对于一心企望登第的士人而言,诱惑极大;阅读、模仿时文,无疑是一种最稳妥、快捷、高效的考试速成方式。时文选本的刊刻,自北宋前期即已有之,至南宋时随着科举应试人数的巨增,其需求更大,其刊刻流传更加广泛。在鱼龙混杂的各类时文选本中,魏天应编、林子长笺注的《论学绳尺》是流布较广的考生学习揣摩科场论体文的参考书,很适合考察此类选本如何参预到《原道》经典化形塑中。此书“编辑当时场屋应试之论,冠以论诀一卷。所录之文,分为十卷,凡甲集十二首,乙集至癸集俱十六首。每两首立为一格,共七十八格。每题先标出处,次举立说大意,而缀以评语,又略以典故分注本文之下”^①。全书所选南宋时文有150余篇,上自南宋绍兴二年(1132),下迄理宗咸淳四年(1268),文章作者,多为南宋历届科考之省元、亚魁、状元或舍魁、太学私魁、太学公魁等。圈点批抹,形式兼备,有总批、眉批、旁批等。

在《论学绳尺》中,至少有30位作者曾征引《原道》。其中,有2篇的论题直接出自《原道》,即陈傅良《博爱之谓仁》、黄九鼎《定名虚位如何》,全文即围绕论题展开议论。也有时文直接评论《原道》观点之得失,如卷七载方澄孙《庄骚太史所录》:“异时因文以见道,《原道》中数语,君子许焉。然后世终不以为得六经、孔孟之正传者,盖愈之学虽正,而其文终出于变,则亦秦汉而下之文杂于其心,足为之累者多耳。”^②更多的时文,则或是直接引用、化用《原道》中的词汇、语句,如卷三载文及翁《文帝道德仁义如何》:“世之人主,惟患其天资之不本于仁且厚也。夫苟一本于仁且厚,则由是而之之谓道,足已无待于外之谓德,事合乎宜之谓义。”^③此出自《原道》首四句。卷五载高起潜《仁义礼智之端如何》:“绝灭之学,惨于老氏。”^④此出自《原道》“老子之言道德,吾有取焉耳。及搃提仁义,绝灭理学,吾无取焉耳。”又或是学习《原道》中的字法、句法、文法,如卷三载丁应奎《太宗文武功德如何》:“噫!其亦幸而太宗之天终定也,其亦不幸而太宗之天未纯也。”注曰:“‘幸不幸’三字,学韩《原道》文。”^⑤卷二载方岳《圣人道出乎一》:“圣人之为天下也,其具则礼乐刑政、典章文物,其伦则君臣父子、夫妇朋友,其教则仁义礼乐、孝慈友悌,其位则宗庙朝廷、州闾乡党。其所酬酢,其所经纶,盖有万之不齐也。”注曰:“以下数句说圣人之道,是学韩《原道》文法。韩《原道》:‘其文诗书易春秋,其法礼乐刑政,其民士农工贾,其位君臣父子师友宾主昆弟夫妇,其服桑麻,其居宫室。’”^⑥

据笔者统计核对,以上30多位作者,对《原道》的征引、化用高达90多处。《原道》对于这些公魁、私魁、状元、省元等科场达人,真可谓寻奢殆尽,体无完肤。这一方面说明,《原道》已经在南宋时文写作中成为士人手摹心追的文章典范;另一方面,这些成功的应试范文借助于选本形式,在南宋科举社会中发挥着巨大的传播效应、示范效果,又转而深化、强化着《原道》的经典地位。经典的铸就,从而跨越了南宋士人中各个阶层。

四、断裂与恢复

以上所述,空间上仅止于南宋一百五十余年统治的淮河以南区域。至于先后在女真、蒙古统治下的北方中国,《原道》的经典化则经历了一个从突然断裂到逐渐恢复的坎坷历程。绍兴和议后

① 永瑛、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一八七《论学绳尺》提要,第1702页。

② 魏天应编,林子长笺:《论学绳尺》卷七,《景印文渊阁四库全书》第1358册,第0422b页。

③ 魏天应编,林子长笺:《论学绳尺》卷三,《景印文渊阁四库全书》第1358册,第0177a页。

④ 魏天应编,林子长笺:《论学绳尺》卷五,《景印文渊阁四库全书》第1358册,第0292c页。

⑤ 魏天应编,林子长笺:《论学绳尺》卷三,《景印文渊阁四库全书》第1358册,第0181c页。

⑥ 魏天应编,林子长笺:《论学绳尺》卷二,《景印文渊阁四库全书》第1358册,第0140d页。

(1141),金源与南宋形成南北对峙之势,地理悬隔,而学风、文风亦颇不同。所谓“程(颐)学盛于南,苏(轼)学盛于北”^①。正当理学在南宋逐步兴起并蔚为大观时,北方金源流行的则是与程学势如水火的苏轼、苏辙之学。前者力排佛、老异端,后者则以融汇儒、释、道为特色。金源统治百年间,苏文、苏诗、苏词风靡文坛,儒林中则普遍弥漫着“三教同源”“三教归一”“三教同功”的思想,对士人的影响广泛而深远^②。单就儒、释关系而言,由于新道教在北方的异军突起,势力之盛足可凭凌儒家,有些士人为应对其冲击,转而与佛教寻求合作,“对南宋理学家严格排斥佛老的言说有所抵制,认为这将自剪羽翼”^③。在以上学术思想背景下,主张激烈辟佛的《原道》,在金源一代的评价、影响,自然与南宋不可同日而语。从借材异代至国朝文派,直至贞祐南渡后,金源诸位大儒、著名文士,如宇文虚中(1079-1146)、蔡松年(1107-1159)、蔡珪(?-1174)、王寂(1128-1194)、党怀英(1134-1211)、王庭筠(1151-1202)、李纯甫(1177-1223)、杨云翼(1170-1228)等等,大都曾出入三教,为文则兼师欧(阳修)、苏(轼),对《原道》均甚少提及。金末文坛领袖王若虚(1174-1243)所著《滹南遗老集·文辨》,是金源评论韩愈及其文章最丰富、最重要的文献,从中可窥一代风气。

《文辨》共四卷,136条,其中42条评论韩文。此书特色,在于“尊苏轼而于韩愈间有指摘”^④。尊苏是金源一朝之风气,而指摘韩愈,则体现了金源文人面对这位文化巨人的微妙态度。一方面,即使被奉为圭臬的苏轼,对韩愈也崇敬有加,誉之为“文起八代之衰,道拯百世之溺”;另一方面,韩愈激烈的排佛态度,使得这些出入儒释的文人、儒士难免尴尬。他们采取的应对策略,或者是有意或无意地回避、曲解;又或者在勉强认可韩愈开拓性地位同时,百般挑剔。王若虚即如此。在整体上,他肯定韩愈的古文成就:“为诗而不取老杜,为文而不取韩、柳,其识见可知也。”^⑤在此前提下,则对韩文的文体、文势、立意、遣词、用句等进行全方位地指摘批评。如评《伯夷颂》曰:“止是议论散文,而以颂名之,非其体也。”^⑥评《樊少述墓志》中“其可谓至于斯极者矣”曰:“‘斯极’字殊不惬。古人或云‘何至斯极者’,言若是之甚耳,非极至之极也。”^⑦评《猫相乳说》云:“猫有生子同日者,其一母死焉,有二子饮于死母。母且死,其鸣啾啾。‘母且死’一句赘而害理。‘且’字训‘将’也。”^⑧对于韩愈为人,王若虚不仅沿袭北宋诸儒“不善处穷”的陈调,更以《潮州谢表》劝宪宗封禅为其“罪之大者”^⑨。具体到《原道》,则谓:“寒然后为之衣,饥然后为之食。木处而颠,土处而病也,然后为之宫室。三‘然后’字,慢却本意。”又云:“‘责冬之裘者曰:曷不为葛之之易?责饥之食者曰:曷不为饮之之易?’‘葛之’‘饮之’,多却‘之’字”。又谓:“退之《原道》等篇,末云作《原道》……犹赘也。”^⑩对于韩愈的道统说,也予以驳斥:“韩退之尝曰:孟氏醇乎醇,荀、扬大醇而小疵。以予观之,孟氏大醇而小疵,扬子无补,荀卿反害,不足论醇疵。”^⑪细究王意,恐不止对韩愈仅仅“间有指摘”,而是对北宋以来形成的韩愈在儒道传承及古文运动中的崇高地位,提出质疑和挑战,转而以苏轼代之:“韩愈《原道》曰:‘孟轲之死,不得其传’。其论斩然,君子不以为过……韩愈固知言矣,然其所得亦未至于深微之地,则信其果无传已。”^⑫这其实已隐然将韩愈逐出孟子后的传道谱系了。

① 翁方纲:《石洲诗话》卷五,北京:人民文学出版社,1981年,第153页。

② 翁方纲曰:“尔时苏学盛于北,金人之尊苏,不独文也,所以士大夫无不沾丐一得。”(《石洲诗话》,第156页)

③ 邱轶皓:《吾道——三教背景下的金代儒学》,《新史学》第20卷第4期,台北:三民书局,2009年,第59页。

④ 永瑤、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一六六《滹南遗老集》提要,第1421页。

⑤ 王若虚:《文辨四》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷三七,沈阳:辽海出版社,2006年,第424页。

⑥ 王若虚:《文辨二》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷三五,第395页。

⑦ 王若虚:《文辨二》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷三五,第398页。

⑧ 王若虚:《文辨二》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷三五,第399页。

⑨ 王若虚:《臣事实辨》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷二九,第330页。

⑩ 王若虚:《文辨二》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷三五,第394页。

⑪ 王若虚:《议论辨惑》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷三〇,第343页。

⑫ 王若虚:《道学发源后序》,王若虚著,胡传志、李定乾校注:《滹南遗老集校注》卷四四,第533页。

直到金源贞祐南渡(1214)后,随着国势日颓,儒林中要求重建思想秩序和重估儒学价值的诉求日趋高涨。文坛上在“尊苏”主流之外,一股宗韩之风隐约出现。至金末元初,韩愈的地位越来越重要,成为士人写诗作文的重点师法对象,《原道》作为儒学正统的经典意义重新凸现。例如,金源后期文坛盟主、儒林领袖赵秉文(1158—1232),早年为文尊崇欧、苏,素喜佛学,然“颇畏士论,又欲得扶教传道之名,晚年,自择其文,凡主张佛老二家者皆削去,号《滏水集》,首以中和诚诸说冠之,以拟退之原道性”^①。《滏水集》以《原教》为压卷第一篇,是现存金代文献中仅见的原体之作。而以中和诚诸说冠于文集之首,以拟《原道》,这正是对《原道》文以明道、排斥异端的经典象征性之肯定。

自蒙古灭金至元朝灭宋近五十年间(1235—1279),北方文坛上的宗韩群体逐渐壮大。金、元之际最杰出的文学家元好问(1190—1257),视韩愈为唐宋文坛之巨擘,“正大卓越,凌厉百家,唐宋以来,莫与之京”^②;并自称“九原如可作,吾欲起韩欧”^③。与元齐名的杨焕(1186—1255)“作文……以蹈袭剽窃为耻”^④,曾删集韩文成《韩子》十卷,又撰《韩子辨》,“配合《韩子》,在竖立韩愈道统、文统地位的同时,对长期盛行于北方的苏学进行清算”^⑤。其他如雷渊(1184—1231)、郝经(1223—1275)、魏初(1232—1292)、阎复(1236—1312)、姚燧(1238—1313)、卢摯(1242—1314)、张之翰(1243—1296)、元明善(1269—1322)、张养浩(1270—1329)等著名士人均以韩文为典范,予以不同程度地仿效,试图以韩文之雄浑奇古,矫苏文之率易流滑之弊。刘祁(1203—1250)、王恽(1227—1304)等人亦以学韩为标榜,“引韩以矫苏”,蔚然成风。尽管诸人所得深浅不一,风格各异,但基本已实现创作典范从宗苏至韩、柳、欧、苏多元化的转变。

此期随着赵复北上(1235),南宋理学也开始全面北传,并与金源地区原有的理学余绪合流。一批服膺理学的文士、儒者,试图整合理学与古文两大传统,文、道并重,遂援引韩愈为同道。被南宋理学家驱出道统的韩愈,又被重新纳入,成为孟子与北宋理学五子之间传道的中介,而《原道》文以明道的经典意义,也随之凸显。在此过程中,大儒郝经(1223—1275)与有力焉。

郝经字伯常,蒙元著名政治家、理学家、文学家。他曾拜元好问为师,早年即喜韩文,尝撰《赠韩愈礼部尚书制》,对韩愈推崇备至。身处金、元易代之乱世,郝经虽信奉理学,却反对空谈道德性命,而注重儒学之经世实用,强调“道贵乎用,非用无以见道也”^⑥。他主张士人当以济民为己任,不拘小节,出仕行道;并身体力行之,于金源亡后积极仕元,为忽必烈出谋划策。以此种出处哲学为标准,他对韩愈作出了崭新的评价。例如,韩愈曾三次上书宰相求官,两宋诸儒普遍视为韩愈道德上的瑕疵,以及心性修养不足、缺乏道德践履之反映。郝经却认为,韩愈此举并非戚戚贫贱而汲汲富贵的躁举轻进,而是为了行道济民,不以一身之私而忘天下之忧患。这与北宋范仲淹居丧言事、先天下之忧而忧的精神是一致的^⑦。他进而高度评价韩愈在儒学传承中攘斥异端、力挽狂澜的功绩,以为“立圣人之道者,莫如韩文公”,足以与北宋周敦颐、邵雍、二程等并立道统^⑧。甚至于被理学家视为不传之秘的孔孟心学,湮没千年后,也是由韩愈发其端绪,继而由理学家揭示本源:

颜天曾始传,心授相世及。《大学》宏纲举,《中庸》性理切。浩气有孟轲,六经复为七。向微三大贤,圣统几废绝。尔来一千年,晦没无人说。韩李端绪开,伊洛本根揭。^⑨

这恐怕是程颐、朱熹等难以接受的。

① 刘祁:《归潜志》卷九,北京:中华书局,1983年,第106页。

② 蒋之翘辑注本《唐柳河东集》卷首《读柳集叙说》,转引自吴文治编:《韩愈资料汇编》第2册,北京:中华书局,1983年,第612页。

③ 姚奠中编:《元好问全集》卷一《赠答刘御史云卿四首之三》,太原:三晋出版社,2013年,第12页。

④ 姚奠中编:《元好问全集》卷二三《故河南路课税所长官兼廉访使杨公神道之碑》,第438页。

⑤ 魏崇武:《论蒙元初期散文的宗韩之风》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2012年第2期。

⑥ 郝经著,秦雪清点校:《郝文忠公陵川文集》卷二四《上紫阳先生论学书》,太原:山西人民出版社,2006年,第343页。

⑦ 郝经著,秦雪清点校:《郝文忠公陵川文集》卷二四《上赵经略书》,第347—348页。

⑧ 郝经著,秦雪清点校:《郝文忠公陵川文集》卷二六《去鲁记》,第367页。

⑨ 郝经著,秦雪清点校:《郝文忠公陵川文集》卷三《子思墓》,第33页。

在此种思想语境中，作为韩愈扶树教道的名篇，《原道》顺理成章被抬升为辅助六经之作：“不读《易》《诗》《书》《语》《孟》，不见圣人之功。知圣人者，孟子而下，惟韩文公为最。《原道》一篇，详且尽焉。”^①类似的褒扬，在北宋初期的尊韩思潮中曾由石介等古文家提出，但在蒙元时期的思想文化语境中，则赋予了新的内涵，即《原道》与宋代理学经典著作《通说》、《太极图》、《西铭》等共同辅助六经，同为文以明道的典范：

异端起而杨、墨出，故孟子辞而辟之。圣学失其传，故子思作《中庸》；孟子没而道学不传，故韩子作《原道》；科举极盛不适用，而言不成章，浮淫鄙俚之极，故周子作《太极图》《通书》。圣经虽存，而诂训乖缪，义理昏昧，故二程、朱、张辈为之注解。^②

邪说兴而大道废，议论胜而文气卑，其来久矣。……若《原道》《原人》《太极图说》《通书》《西铭》等作，方可称继三代者。^③

一些理学家也模仿《原道》进行写作，把两宋以来业已成熟的“原”体继续推进完善，如胡祗遹（1227—1295）撰《原心》《原教》，吴澄（1249—1333）撰《原理》，吴师道（1283—1344）撰《原士》等。

截止十四世纪，《原道》“文以明道”的经典性，已经体现在士人的儒学启蒙教育中。出生于十三世纪末的谢应芳（1295—1392），便以诗歌形式极具象征地表现出《原道》的经典意义所在：“六经家业愧无传，教儿只读《原道》篇。有怀欲得语同志，东飞恨不生双翅。牛鬼蛇神虽孔多，青天白日奈人何。愿言正己斥邪说，始终一念坚如铁。寸膏欲澄千丈浑，厥功有无宜莫论。”^④六经虽谦称不传，但以《原道》教儿，亦足以排斥牛鬼蛇神等异端学说，捍卫儒家正统。经历了近五百年的曲折历程后，《原道》的经典化最终融汇了南宋、金源两条不同的空间轨迹，在大一统的元朝得以确立。

以上追溯了《原道》在九至十三世纪的经典化历程。大致而言，北宋时期《原道》的经典化，主要聚焦点于它所原之“道”的内涵及传承谱系。南宋时期，这一进程则转移至“文”的方面。关于韩愈所原之“道”的认识渐趋一致，而《原道》的形式技巧则借助于科举文化的推动，成为士人古文写作的圭臬与范式。《原道》的经典化决非是一个单纯的时代审美问题，而是文学审美与学术思想、国家意识形态、科场文化相互纠结、共同发力的结果。这一过程，首先由士人群体中“创造性的少数”精英所发起，继而被纳入到朝廷意识形态的建构中，最终在科举文化场域中，《原道》的经典化地位得以铸就。

至于在金源统治下的北方中国，《原道》的经典化进程则出现断裂，呈现出不同空间轨迹。直至金、元易代之际，随着文坛上尊韩之风的兴起、理学的北上，《原道》的经典地位才逐渐得以确立。

就《原道》本身而言，它涵盖了中国文化史上“正统与异端”“帝国的兴衰”等多重宏大主题，足以吸引各个时代、各个群体的关注。它以散体单行的形式，以一种崭新的言说方式，通过追溯本原，对历史的起源、发展、变异、衰落提供了一个全面的叙述，并将根本原因归咎于异端的侵扰而导致儒家正统价值观念的湮没，继而提出了相应举措，发掘出新的思想应对因子。这就为中唐以后儒学的反思重建和政治变革，提供了合法化论证，指明了方向。它那激烈的排佛举措，表现出坚守儒家文化本位、对抗佛道异端的毫不妥协。凡此种种，都是《原道》被奉为经典的文本机制。一旦遭遇相似的历史情景，这种独特的文本机制，便会激发出一代又一代关于正统一异端对峙的历史想像，以及回归本原的变革诉求。

[责任编辑 刘 培]

① 胡祗遹：《紫山大全集》卷一〇《创建三皇庙记》，《景印文渊阁四库全书》第1196册，第0189a页。

② 胡祗遹：《紫山大全集》卷二〇《立言》，《景印文渊阁四库全书》第1196册，第0338a—0338b页。

③ 程钜夫：《雪楼集》卷一五《李仲渊御史行斋漫稿序》，《景印文渊阁四库全书》第1202册，第0207a页。

④ 谢应芳：《龟巢稿》卷六《寄野居处士》，《丛书集成续编·集部》第110册，上海：上海书店，1994年，第471页。

佛道回流,还是经学势然?

——《中庸》升经再论

杨少涵

摘要:《中庸》原为《礼记》之一篇,南宋以后成为“四书”之一。在《中庸》由“篇”升格为“书”的过程中,佛道人士早在宋代儒家之先已对《中庸》进行了广泛关注和大力提倡。据此,学界引申出一种《中庸》“回流说”,即《中庸》是从佛道回流至儒家的。但“回流说”没有或不能回答这样一个问题:儒家经典众多,佛道何以单单抽取《礼记》之《中庸》加以关注与提倡呢?这个问题之所以没有得到回答,一个根本原因在于前述“回流说”忽略了《中庸》升经的经学史背景。《中庸》升经的经学史背景,是指随着《礼记》的经学地位不断提升,《中庸》的社会地位也水涨船高,正是在这样一个经学史流变的背景下,南朝的戴颙、梁武帝等佛道人士在“格义”“清淡”时,或中唐的儒家士人在行文作赋时,才会把既具有崇高经学地位又具有普遍义理的《中庸》作为关注与提倡的对象,进而也才有了两宋以后的《中庸》升格为经。

关键词:《中庸》;《礼记》;升格;佛道;经学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.06

一、《中庸》“回流说”及其内在问题

无论是从中国经学史还是从中国哲学史来看,《中庸》升格为经都是一个令人称奇的过程。在这个过程中,《中庸》能够“升经”^①的内在原因一直是学界经久不衰的议题。尤其是佛道二家对《中庸》之发现与流传的影响,更是学者们反复念叨的话题。清初姚际恒曾说:“予分出此帙,以为伪《中庸》者,盖以其为二氏之学也。”^②姚氏所谓的“二氏”即释、老二氏。他还斩钉截铁地说:“好禅学者,必尚《中庸》;尚《中庸》者,必好禅学。”^③现代学者们对《中庸》与佛道二家的关系所进行的考察更为细致严密。陈寅恪在《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》(1934)中述及宋初僧人智圆在宋明儒学家之先对《中庸》的大力提倡^④。钱穆也曾先后撰写两篇专文《读智圆闲居编》(1947)及《读契嵩檀津集》

作者简介:杨少涵,曲阜师范大学政治与公共管理学院教授(山东日照 276826)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究规划基金项目“经学史视域下的《中庸》升格问题研究”(18YJA720015)的阶段性成果。

① 在中国经学史上,宋代以后出现了以《四书》取代《五经》之势。而在《四书》中,《中庸》《大学》《孟子》都曾有过一个升格为经的过程。这个过程简称为“升经”。“升经”之说最初是用于《孟子》的升格运动。王应麟《玉海》卷四二《艺文·经解、总六经》曰:“国朝方以三传合为一,又舍《仪礼》,而以《易》《诗》《书》《周礼》《礼记》《春秋》为六经,又以《孟子》升经,《论语》《孝经》为三小经,今所谓九经也。”关于孟子“升经”的过程,可参考徐洪兴:《唐宋间的孟子升格运动》,《中国社会科学》1993年第5期;周淑萍:《宋代孟子升格运动与宋代儒学转型》,《史学月刊》2007年第8期。

② 姚际恒著,简启楨辑佚,江永川标点:《礼记通论辑本》(下),《姚际恒著作集》第3册,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2004年,第315页。

③ 姚际恒著,简启楨辑佚,江永川标点:《礼记通论辑本》(下),《姚际恒著作集》第3册,第316页。

④ 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》,《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第284页。

(1977),分别讨论了智圆与契嵩对《中庸》的孤明先发^①。

近年来的相关研究以余英时与杨儒宾两位先生的研究最具代表性。2003年,余先生大作《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》问世。在该书的超长绪说中,余先生基于陈寅恪、钱穆二先生的前期研究,遍考相关文献,最后提出这样一个“假说”:

首先我要提出一假设之说,即《中庸》的发现与流传似与南北朝以来的道家或佛教徒的关系最为密切。与道家、佛教都有交涉的戴颛曾注《礼注中庸篇》,佛教徒梁武帝则有《中庸讲疏》。此外《隋书》卷三二《经籍志一》列《私记制旨中庸义》五卷,可能是臣下记梁武帝关于《中庸》的另一著作。这种情况似乎表示《中庸》最早受到重视是出于佛教徒“格义”或新道家“清谈”的需要。李翱所读的《中庸》大概也来自佛教徒所传的系统。这一假说可以解释为什么智圆“以僧徒而号中庸子”这个事实。《宋史·艺文志一》所载宋代儒家专讲《中庸》之作,以《胡先生中庸义》为最先,但胡瑗已远在智圆之后。因此我假定《中庸》在北宋是从释家回流而重入儒门的。^②

根据余先生的考察,宋代儒家从心性义理方面阐释《中庸》肇始于“宋初三先生”之一的胡瑗,但早在胡瑗之前,南朝的戴颛、梁武帝萧衍,中唐的李翱,宋初的智圆、契嵩,都已对《中庸》给以相当的重视。而这些人要么直接就是佛徒,要么与佛老有亲密交涉,他们出于佛教徒的“格义”或新道家的“清谈”需要而重视《中庸》。从这样一个历史顺序来看,确实是佛道两家提倡《中庸》在先,儒家重视《中庸》在后。对于原本就属于儒家经典的《中庸》而言,从佛道两家之提倡到道学家之重视,这个过程的确呈现出一种从佛道回到儒家的“回流”现象。所以余先生的这个“假设之说”可以进一步概括为“回流说”。

相比于余英时先生的“回流说”,杨儒宾先生关于《中庸》与佛道之关系的说法可以称之为“回应说”。这一说法集中见于其《〈中庸〉怎样变成了圣经》一文^③。在此文中,杨先生认定《中庸》本来就有一种天道性命学说,但后世对此天道性命学说的诠释却有分歧,并逐渐分为两个系统:一个是心性论的系统,一个是气化论的系统。唐代以前,前一个系统以戴颛、梁武帝、梁肃、权德舆、刘禹锡等释老之徒或佛教居士的诠释为代表,后一个系统以郑玄、孔颖达等人之汉唐注疏为代表。在杨先生看来,宋代儒学是为回应佛道而出,“理学的重要语汇背后,几乎每个词语都有相对应的佛老概念与之角力”^④。所以到了宋代,《中庸》的两个诠释系统因为儒学的这种历史责任而遇到了不同的宿命。杨先生说:

这套学问在李翱、周敦颐兴起之前,确实未曾受到正视。虽然汉唐儒者也有他们的“性命之学”,一种气化和融、人与天协的中和或中庸状态始终被他们视为人格的最高境界,但这样的性命之学在基本存有论的视野下如何能证明自己,或者如何能回应像佛、道那般具有深刻思辨力道的义理体系,他们不能说明。难怪自从兴起后,气化论的性命之学却被他们遗忘在历史的角落里,直到晚明,才有一个可以较圆满的统合气化论与心性论诠释的新《中庸》之学出现。^⑤

“这套学问”即以“性命之学”为核心的天人哲学,显然属于《中庸》的第一种诠释系统。在儒者内部,这套学问开端于中唐的李翱与北宋的周敦颐,中经张载、二程、杨时、罗从彦、李侗等理学家,最终大成于朱熹。《中庸》的经书地位也在这一诠释系统中得到确立。《中庸》的第二种诠释系统即气化

① 钱穆:《中国学术思想史论丛》(三),《钱宾四先生全集》第20册,台北:联经出版公司,1994年,第103—136页。

② 余英时:《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》(上篇),台北:允晨文化公司,2003年,第130页。

③ 杨先生此文最初写于1999年,题为《中庸、大学变成经典的历程》,载于《台湾大学历史学报》第24期(1999年12月)。后经大幅度修订,《学《中庸》分论》,《中庸》部分题为《〈中庸〉怎样变成了圣经》,初载于吴震编:《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第490—518页;后又收于杨儒宾:《从〈五经〉到〈新五经〉》,台北:台湾大学出版中心,2013年,第195—238页。

④ 杨儒宾:《作为性命之学的经学——理学的经典诠释》,《从〈五经〉到〈新五经〉》,第22页。

⑤ 杨儒宾:《〈中庸〉怎样变成了圣经》,《从〈五经〉到〈新五经〉》,第238页。

论则为宋代的司马光所继承。但是气化论的诠释系统无法“回应像佛、道那般具有深刻思辨力道的义理体系”，于是也就逐渐被“遗忘在历史的角落里”。

“回流说”与“回应说”的不同之处在于二者对《中庸》心性之学之源始有不同的判断。“回流说”试图说明《中庸》的心性之学维度是由佛道之徒诠释出来的，然后再由儒家接手；“回应说”则力证这种心性之学之维本来就是《中庸》思想的一种诠释可能，只不过在唐代以前，佛道学者比儒者更容易走进这一可能，到了宋代，儒家出于回应佛道的需要，才重新捡回了自家的老本行。

当然，“回流说”与“回应说”也有相同之处。我们可以通过两组追问来逼出其相同之点。对于“回流说”，我们可以追问：那些佛道之徒在“格义”或“清谈”时为何不选取儒家其他经典，而单单选中《中庸》？对于“回应说”，我们可以追问：即使《中庸》本有心性之学的诠释维度，但何以唐代以前的儒者没有发掘出来，而必须等到宋代儒家面对佛道的挑战时才去“复活”此意义？或者问：如果没有佛道二家对《中庸》心性之学的重视，那么宋明儒家是否就不会去“复活”《中庸》的心性之学？而佛道二家又何以单单重视《中庸》而非其他经典呢？这便又回到了与“回流说”相同的问题上去。所以“回应说”其实可以纳入“回流说”。也正是在这意义上，本文正标题前半部分只取“回流”二字。

总之，“回流说”的短板在于，它只看到了佛道二家重视《中庸》，而没有回答二家何以只重视《中庸》。这其实也是前述姚际恒所面临的问题，他说“好禅学者，必尚《中庸》”，但“好禅学者”何以只“尚《中庸》”，《中庸》何以会进入好禅学者之法眼呢？这是《中庸》升经的一个“知识考古学”问题。这个问题不解决，《中庸》升经的终极原因便始终隐而不彰。

二、《礼记》自立门户与《中庸》水涨船高

《中庸》原为《礼记》第三十一篇，故此，考察《中庸》的升经过程，就不能不关注《礼记》在经学史上的地位变动情况。中国古代经典依其性质有经、传、记之分。《博物志·文籍考》曰：“圣人制作曰经，贤人著述曰传。”^①《春秋左传注疏》曰：“经者，常也，言事有典法可常遵用也。传者，传也。博释经文，传示后人。”^②这说明经是圣人所作之原创文献，传是贤者对经所撰述之解释文字，而记则是后学对经、传文本所作之补充说明性的“补记”^③。根据以上区分，《礼记》一书最初只“是记而非经”^④，“是补经之作”^⑤。更具体地说，《礼记》之“礼”是经，即《礼经》，而《礼记》之“记”只是经之补记，是附属于《礼经》经文的参考资料^⑥。两汉有所谓“五经”（《易》《书》《诗》《礼》《春秋》），其中的《礼》即《礼经》，亦即后来所谓“三礼”之《仪礼》。只不过当时《仪礼》并无“仪”字，以《仪礼》指称《礼经》是南朝梁、陈以后之事^⑦。既然《礼经》是《仪礼》，那么《礼记》作为礼经之补记，起初就只是对《仪礼》经文的解释性内容。在作为经的《仪礼》与作为记的《礼记》之关系中，前者居于本体地位，而后者只是其附释性材料。此即朱熹所说“《仪礼》，礼之根本，而《礼记》乃其枝叶”^⑧。

《礼记》最初虽然只是《仪礼》之补记附释，但今传《礼记》的内容却不仅仅限于对今传《仪礼》的解释。其中的原因在于今传《礼记》异常复杂的文献来源及其编纂过程。河间献王刘德“修古好学”，四

① 张华撰，范宁校证：《博物志》卷六《文籍考》，北京：中华书局，1980年，第72页。

② 左丘明传，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠等整理：《春秋左传正义》卷二，北京：北京大学出版社，2000年，第37页。

③ 王葆玟：《两汉经学源流》，台北：东大图书公司，2008年，第45页。

④ 蒋伯潜：《十三经概论》，上海：上海古籍出版社，1983年，第333页；蒋伯潜、蒋祖诒：《经与经学》，上海：世界书局，1941年，第64页。

⑤ 沈文倬：《略论礼典的实行和《仪礼》书本的撰作》（下），《文史》第十六辑，北京：中华书局，1982年，第6页。

⑥ 吕友仁：《礼记正义校点前言》，郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第2-3页。

⑦ 段玉裁：《经韵楼集》卷二《礼》十七篇标题汉无“仪”字说，《续修四库全书》第1434册，上海：上海古籍出版社，2002年，第592页。

⑧ 黎靖德辑，郑明等校点：《朱子语类》卷八四，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第17册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第2888页。

方道术之人不远千里将私藏先祖旧书献奉于他。河间献王“从民得善书”,其中就有《仪礼》与《礼记》。这是《礼记》的第一个来源,即献王得书。鲁恭王刘余“好治宫室”。他在扩建自己王宫的时候,把孔府的墙壁给破坏了,结果在孔府墙壁里发现了一批古文经传,其中也有《礼记》。这是《礼记》的第二个来源,即孔壁藏书。《汉书·艺文志》载有“《记》百三十一篇”,这个《记》即《仪礼》之“记”。这一百三十一篇《记》文,据考就包括以上献王得书与孔壁藏书两个来源^①。现存《仪礼》十七篇,其中十二篇的末尾都附有“记”文^②,这些“记”文应该与这一百三十一篇属于同一性质的作品。当然这一百三十一篇《礼记》只是一些补充解释《仪礼》的零散文章,并非一部编辑完整的著作^③。当然,从这些零散的文章到编辑完整的今传《礼记》,还要经过一个颇为复杂的删削编纂过程。戴圣是这个过程中的一个关键人物,《礼记》的最初编纂者就是戴圣,其所编之《礼记》被称为《小戴礼记》。《小戴礼记》编成以后,东汉末年的马融、卢植传小戴之学,并皆为《礼记》作注。可能他们仍嫌《小戴礼记》复杂,于是就“去其繁重”,并将《月令》《明堂位》《乐记》等其他释《礼》文献合进来,这样就成了一种新版的《礼记》。也就是说,新版《礼记》不仅采用了直接解释今传《仪礼》的记文,还将与今传《仪礼》内容没有直接关系的其他一些著作中的或单独成篇的通论性文章也吸收了进来^④。

对今传《礼记》贡献最大的当属郑玄。郑玄通注《三礼》,其注兼采古今,不法一家,删裁繁诬,简洁明了,所以郑注一出,天下归往,“自汉末至唐,除魏晋之际一度几为王学夺席,皆以郑《注》为中心”^⑤。郑玄为《礼记》四十九篇作注,其最大影响是使《礼记》脱离《仪礼》,开始摆脱其附属地位而独立行世。从此以后,《礼记》不但与《仪礼》《周礼》并驾齐驱,鼎足而立。三国时期,魏文帝黄初五年(224)立太学,制五经课试法,“置博士十九人”,《礼记》与《周官》《仪礼》等经书“皆列于学官”^⑥。这是《礼记》在经学史上第一次立于学官。东晋元帝践阼之初,简省博士,郑注《礼记》与其他诸经共置博士九人,而“《仪礼》《公羊》《穀梁》及郑《易》皆省不置”。尚书左仆射荀崧以为不妥,遂上疏力请增置郑玄注《仪礼》及其它三经博士各一人。荀崧之请虽蒙元帝允准,但适会王敦之难,终不得行^⑦。所以在本次置立博士官中,“三礼”之《周官》《礼记》皆入选,而盛行于两汉的《仪礼》却旁落。这是《礼记》在经学史上第一次越位于《仪礼》。

《礼记》虽然在魏晋时期立于学官,置有博士,并有超越《仪礼》之势,但这时的《礼记》仍然只是一家之学,还没有成为天下共习之业。要超脱一家之域而为天下共习,最简捷的路径是上升为国家意志,成为官方教材,也就是取得的经书的地位。《礼记》的这一身份转换,是在科举兴起之后的唐初完成的。唐太宗贞观四年(630),诏颜师古考定《五经》,“颁于天下,命学者习焉”。经文既正,贞观十二年(638),又诏孔颖达与诸儒撰修《五经正义》,“令天下传习”。唐高宗永徽四年(653),《五经正义》最后刊定,“诏颁于天下,每年明经,依此考试”^⑧。于是“自《五经定本》出,而后经籍无异文;自《五经正义》出,而后经义无异说。天下士民,奉为圭臬”^⑨。《五经正义》之五经依次为《周易》《尚书》《毛诗》《礼记》《左传》,“于《三礼》独收《礼记》”,这是第一次以朝廷的名义正式将其升格为经,且拔之于《仪

① 朱学勤:《郭店简与〈礼记〉》,《重写学术史》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第174—175页。

② 沈文倬说:“《士丧礼》上下篇的‘记’集中在《既夕》篇末,表面上是一篇,其实是通乎上下的,应该说十三篇有附‘记’。”参见沈文倬:《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》(下),《文史》第十六辑,第6页。

③ 叶国良、夏长朴、李隆献:《经学通论》,台北:大安出版社,2014年,第249—250页。

④ 当然这不是说这些内容与《礼》没有直接关系,而很可能是这部分内容所对应的《礼》没有流传下来。参见吕友仁:《礼记讲读》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第1页。

⑤ 杨天宇:《礼记译注·前言》,上海:上海古籍出版社,2004年,第30页。

⑥ 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷五三《大学》,北京:中华书局,1988年,第1464页;房玄龄等撰:《晋书》卷二四《职官志》,北京:中华书局,1974年,第736页;陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷一三《魏书·王肃传》,北京:中华书局,1964年,第419页。

⑦ 房玄龄等撰:《晋书》卷七五《荀崧传》,第1976—1978页。

⑧ 王溥:《唐会要》卷七七《论经义》,北京:中华书局,1955年,第1405页。

⑨ 马宗霍:《中国经学史》,上海:上海书店,1984年,第94页。

礼》《周礼》二经之上。于是《三礼》之学,在唐代形成了《礼记》独盛的局面^①。唐玄宗开元十六年(728),《周礼》《仪礼》与《公羊》《穀梁》才重新成为明经科考的内容,于是“五经”也相应变成了“九经”^②。从唐初直至终唐,以《五经正义》统一经典这一做法屡遭诸儒批判。但这种批判始终未成普遍风气,唐室原则上始终以官定教本为举国贡举之依据^③。从这个角度来说,唐太宗诏孔颖达撰《五经正义》与汉武帝纳董仲舒谏独尊儒术,对中国儒学史有着同样重大的意义^④。

我们知道,“中庸”二字首次以书名出现是在《史记》卷四七《孔子世家》:“子思作《中庸》。”^⑤《汉书·艺文志》与《中庸》有关的记载有三条,其中《六艺略》“礼”类有两条:(1)“《记》百三十一篇。七十子后学者所记也。”(2)“《中庸说》二篇。”《诸子略》“儒家”类有一条:(3)“《子思》二十三篇。名伋,孔子孙,为鲁缪公师。”这三条内容与今传《礼记·中庸》的关系有以下三个层面。首先,“《记》百三十一篇”应该属于孔门七十子后学解释《仪礼》的早期《礼记》类作品。其次,“说”与“记”属于同一性质,都是对“经”之解说补记,那么“《中庸说》二篇”也应该属于释《礼》类作品^⑥。“《记》百三十一篇”与“《中庸说》二篇”既然各为一条,那么我们可以断定,《中庸说》二篇并不属于一百三十一篇。《汉书·艺文志》是根据刘歆《七略》“删其要”而成,而南朝齐梁人阮孝绪《七略序》认为刘歆《七略》又是根据其父刘向《别录》“撮其指要”而成。据此可以推测,《中庸说》二篇很可能是刘向以前的西汉儒生所做之《礼记》类作品,而且在班固纂修《汉书》时仍然能够见到。最后,今传《礼记·中庸》原本可能在《子思》二十三篇之内,后来被戴圣合入《礼记》^⑦。郑玄《礼记目录》引用刘向《别录》说《中庸》在《礼记》属于“通论”,那么在刘向以前,《中庸》已是《小戴礼记》之一篇。《隋书》卷一三《音乐志上》说:“《中庸》《表記》《防记》《缙衣》皆取《子思子》。”^⑧这就是说,《子思》二十三篇本有一篇与礼有关的论文《中庸》,后被合入《礼记》,又因为其与《仪礼》的关系不是十分紧密,所以被刘向《别录》放入“通论”。这篇《中庸》随着今传《礼记》被保存下来,而《中庸说》二篇则因为没有被合入《礼记》而逸失不传,到郑玄那个时代就已经见不到了。总之,《汉书·艺文志》所载以上三条原本各自独立,今传《礼记》之主体应该是由《记》一百三十一篇而来,后来《子思》二十三篇中之《中庸》被合进来,这就是今传《礼记》之第三十一篇。

以上考察旨在说明,《礼记》在郑玄之后,经过魏晋南北朝,至唐初基本完成了其升经过程。《中庸》作为《礼记》之一篇,随着其母体之经学地位的抬升而水涨船高,进而受到社会的普高关注,也是自然而然之事。

三、宋戴颛与梁武帝之注《中庸》及其“《礼记》学”背景

《礼记》由“记”升格为“经”,为《中庸》由“篇”独立成“书”提供了一个契机:《中庸》作为《礼记》四十九篇之一,随着《礼记》成为“经”,自然会被士人所熟悉并关注。但仅仅有此契机,并不足以保证《中庸》必然能够脱离《礼记》而单独成为“经”。因为《礼记》共有四十九篇,为何偏偏是《中庸》能够抓

① 杨天宇:《礼记译注·前言》,第30页。

② 王溥:《唐会要》卷七五《明经》,第1373页。

③ 高明士:《隋唐贡举制度》,台北:文津出版社,1999年,第284-311页。

④ 范文澜:《中国通史》第4册,北京:人民出版社,1978年,第243页。

⑤ 关于“子思作《中庸》”的说法,后世学者多有辨疑。参见杨少涵:《中庸考论——儒家情感形上学之创发与潜变》附论第一节《〈中庸〉成书的九大疑点》,北京:社会科学文献出版社,2015年,第378-408页。

⑥ 徐复观认为《中庸说》二篇“即今《礼记》中之《中庸》别行者”(徐复观:《中国经学史的基础》,台北:学生书局,2004年,第164页),所以《中庸说》与《中庸》一样,可能也属于释《礼》性质的作品。

⑦ 南宋王柏已有此想:“因见《汉志》有《中庸说》二篇”五字,心颇异之,求于诸子之列,已有《子思》二十三篇。窃意《大学》、《中庸》当在二十三篇之内矣。”(王柏:《鲁斋集》卷一〇《中庸论上》,《景印文渊阁四库全书》第1186册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第156页)

⑧ 令狐德棻:《隋书》卷一三《音乐志上》,北京:中华书局,1973年,第288页。

住契机,终获殊荣呢?根据余英时的“回流说”,北宋初期至中期,在沙门士大夫化的儒释互动过程中,《中庸》先是被佛门高僧研读,然后再“从释家回流而重入儒门”,并为儒者所重视。这一说法对考察《中庸》独立成经的过程,确有发覆之功。但这一假说所着重考察的只是北宋初、中期的情况,而《中庸》走向独立的过程所牵扯到的历史背景却更为广阔,其中的情况甚为复杂,远非“回流说”所力所能及范围。

《中庸》与佛道二家明确发生关系始于南朝的戴颙。戴家是隐逸世家,戴颙父兄“并隐遁有高名”,戴颙还名列《宋书·隐逸传》第一人。《隐逸传》这样记载戴颙:

乃述庄周大旨,著《逍遥论》,注《礼记中庸》篇。……自汉世始有佛像,形制未工,造特善其事,颙亦参焉。宋世子铸丈六铜像于瓦官寺,既成,面恨瘦,工人不能治,乃迎颙看之。颙曰:“非面瘦,乃臂肥耳。”既错减臂胛,瘦患即除,无不叹服焉。^①

这一记载显示戴颙有两方面的浓厚兴趣。首先,戴颙崇尚自然,并著《逍遥论》以“述庄周大旨”,由此可见戴氏在道家之学上造诣匪浅。其次,戴颙还工于佛像制造,连专业的雕像工人也“无不叹服”。后世对戴氏父子的佛像雕刻技艺更是赞叹有加:“二戴像制,历代独步。”^②但从上引材料中可以看出,佛道二家对戴颙的影响并不相同。戴颙不但在生活方式上融入道家,而且在道家学术方面也有相当造诣;相反,在佛教方面,戴颙更多的可能只是一种兴趣爱好,尚谈不上学术创发。

当然,《宋书》此处所载最为重要的是戴颙曾注《礼记中庸》篇。这是史书上个人研究《中庸》的最早记载。《宋书》所载不明卷数,《隋书·经籍志》载为《礼记中庸传》二卷。另外根据《旧唐书》《新唐书》经籍艺文志的记载,除了《礼记中庸传》以外,他还著有《月令章句》十二卷,而《中庸》《月令》都是《礼记》中的单篇。从这些史载来看,戴颙的著述仅限于《庄子》与《礼记》。由此我们也可以判断,戴颙虽然有佛教的背景,但这种背景尚只是一般性的观玩兴趣,对其学术思想有深刻影响的应当是道家的《庄子》与儒家的《礼记》。如果这个判断成立,那么我们可以进一步推测,戴颙所著《中庸传》很可能是以道解之,至于佛教思想的影响,则尚处于潜在状态;而戴颙对儒家经典独情钟于《礼记》,也决非偶或使然,必定与《礼记》地位的抬高有着内在的关联。

有佛道背景而注《中庸》的第二个人物是梁武帝萧衍。梁武帝佞佛谄道,闻名史册。梁武帝与道教的关系,集中体现在他与道教茅山派创始人陶弘景的交游上。萧、陶很早就开始交游了,《南史》卷七六《陶弘景传》说“(梁)武帝与之交”,《隋书·经籍志》亦说“(梁)武帝素与之游”。齐东昏侯永元二年(500),萧衍起兵叛齐,兵围建康,陶弘景曾遣弟子“假道奉表”,表示拥戴。在齐梁禅代之际,陶弘景又用图谶来为萧衍登基制造天意合法性。萧衍即位后,对陶弘景更是“恩礼愈笃,书问不绝,冠盖相望”,“国家每有吉凶征讨大事,无不前以谘询。月中常有数信,时人谓为‘山中宰相’”,陶弘景则以炼制丹药作为回报^③。但是天监三年(504)四月初八佛诞日,四十一岁的梁武帝刚刚即位三年就下了一道《舍事李老道法诏》,舍道归佛。诏曰:“弟子经迟迷荒,耽事老子,历叶相承,染此邪法。习因善发,弃迷知返,今舍旧医,归凭正觉。”^④改元普通以后,梁武帝更是大建寺庙,数次舍身,召开大会,升座说经,并令王侯弟子皆受佛诫,让臣下奏表上书称其为“皇帝菩萨”,对佛教的信仰无以复加。梁武帝“在位四十八年,几可谓为以佛化治国”^⑤。

梁武帝作为一个皇帝,却如此佞佛谄道,这一现象极易掩盖这样一个事实:儒学对梁武帝也有着深刻的影响。尤其是在梁武帝下诏舍道入佛后的第三天,即勅门下:“老子、周公、孔子等,虽是如来

① 沈约:《宋书》卷九三《隐逸·戴颙》,北京:中华书局,1974年,第2277—2278页。

② 弘赞:《兜率龟镜集》初集《戴颙处士》,CBETA, X88, n1643, p0055, c10—11。

③ 萧、陶交游的具体情况,可参见王家葵:《陶弘景丛考》第一章《陶弘景交游丛考》第一节《陶弘景与梁武帝》,济南:齐鲁书社,2003年,第23—41页。

④ 释道宣:《广弘明集》卷四, CBETA, T52, n2103, p0112, a16—18。

⑤ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,《汤用彤全集》第一卷,石家庄:河北人民出版社,2000年,第359页。

弟子,而化迹既邪,止是世间之善,不能革凡成圣。”^①在这道诏书中,梁武帝把儒家的周、孔二圣与道家的老子同归入邪道,可谓严厉批判。这就更会让人产生这样一个错觉:儒学只是梁武帝的批判对象,根本不可能对他有什么影响。

事实并非如此。梁武帝曾写过一首广被引用的《述三教诗》,此诗的前半部分如下:

少时学周孔,弱冠穷六经。孝义连方册,仁恕满丹青。践言贵去伐,为善在好生。

中复观道书,有名与无名。妙术镂金版,真言隐上清。密行遗阴德,显证在长龄。

晚年开释卷,犹月映众星。苦集始觉知,因果方昭明。不毁惟平等,至理归无生。^②

在此诗中,梁武帝非常简练地总结了自己一生问学的三个阶段:“少时学周孔”“中复观道书”“晚年开释卷”。这就告诉我们,梁武帝在青少年时代所学者为周孔儒学,甚至在弱冠已经穷读六经。改信道佛,是中年以后之事。梁武帝这一自述作为诗,固然有简单化之嫌,作为“一种修辞手法”,多少也可能有些“文学上的夸张”^③,但征之于史书,还是大体可信的。《梁书》卷三本纪第三《武帝下》曰:

少而笃学,洞达儒玄。虽万机多务,犹卷不辍手,燃烛侧光,常至戌夜。造《制旨孝经义》,《周易讲疏》,及六十四卦、二《系》、《文言》、《序卦》等义,《乐社义》《毛诗答问》《春秋答问》《尚书大义》《中庸讲疏》《孔子正言》《老子讲疏》,凡二百余卷,并正先儒之迷,开古圣之旨。王侯朝臣皆奉表质疑,高祖皆为解释。修饰国学,增广生员,立五馆,置《五经》博士。天监初,则何佟之、贺瑒、严植之、明山宾等覆述制旨,并撰吉凶军宾嘉五礼,凡一千余卷,高祖称制断疑。于是穆穆恂恂,家知礼节。大同中,于台西立士林馆,领军朱异、太府卿贺琛、舍人孔子祛等递相讲述。……兼笃信正法,尤长释典,制《涅槃》《大品》《净名》《三慧》诸经义记,复数百卷。^④

《梁书》“少而笃学,洞达儒玄”与《述三教诗》“少时学周孔,弱冠穷六经”几乎完全照应。梁武帝所造诸书几乎皆与儒家六经有关,可见其“卷不辍手”当指儒家经典。“万机多务”是指他处理公务。萧衍十九岁出仕,二十岁始受道法,四十一岁改宗佛教。如果“万机多务”从他出仕算起,那么他在信道宗佛的过程中,仍然在坚持阅读儒家经典。相反,其“笃信正法,尤长释典”则只是“兼”之。

《梁书》的这一记载,也与梁武帝治国与著述的情况相契合。从治国方面来看,梁武帝治国,“并敦儒术”^⑤。为了尽快振兴国家的基础教育,梁武帝“修饰国学,增广生员”,“置《五经》博士”,“广开馆宇,招内后进”,“立孔子庙”,“幸国子学”,“亲祠明堂”(《梁书》卷二)等等,都是他在治国方面并敦儒术的具体措施^⑥。梁武帝本人的儒学修养也很高。根据《梁书·武帝本纪》与《隋书·经籍志》的记载,他一生著述上千卷,大半属于儒学,另一小部分属于佛教,道教部分几乎不名其一。这就呈现出一个与戴颙相似的情形:佛教对戴颙的影响可能仅限于佛像雕塑等兴趣爱好,而道教对梁武帝的影响,可能也仅限于炼丹吃药等个人兴趣,尚不足以渗入其深层生命世界。梁武帝的儒学著述涵盖《诗》《书》《礼》《乐》《易》《孝经》等经书。这些著述仅量多,而且还在思想层面“洞达儒玄”,“正先儒之迷,开古圣之旨”。这都是一般的儒家经生也难以做到的。由此足见,无论是在思想学术方面,还是政治实践方面,儒学在梁武帝的生命中都占有很大的份量。回过头来再看梁武帝称周孔为邪道的那道勅令,就不得不让人怀疑究竟是其本人所作,还是推尊佛教的沙门人士所为^⑦。

值得注意的是,在梁武帝的著述中,就有《中庸讲疏》一卷。大同六年(540),朝臣朱异、贺琛还

① 释道宣:《广弘明集》卷四,CBETA,T52,n2103,p0112,a27-29。

② 释道宣:《广弘明集》卷四,CBETA,T52,n2103,p0352,c12-17。

③ 周一良:《论梁武帝及其时代》,《周一良集》第一卷,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第425页。

④ 姚思廉:《梁书》卷三《武帝纪下》,北京:中华书局,1973年。

⑤ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,《汤用彤全集》第一卷,第360页。

⑥ 关于梁武帝以儒治国以及梁代儒学发展的详细情况,可参考杨恩玉:《治世盛衰:“元嘉之治”与“梁武帝之治”初探》第六章第五节、第八章第一节,济南:齐鲁书社,2009年,第179-186、230-234页;林登顺:《魏晋南北朝儒学流变之省察》,台北:文津出版社,1996年,第100-107页。

⑦ 丁红旗:《梁武帝天监三年“舍道归佛”辨》,《宗教学研究》2009年第1期。

“递日述高祖《礼记中庸义》”,想必此书是梁武帝相当得意之作。《隋书·经籍志》还载有《私记制旨中庸义》五卷,“从制旨两字看来,恐亦萧衍所作”^①。根据前面的介绍,道教对梁武帝的影响仅限于炼丹制药,那么其所著《中庸讲疏》受道教思想影响到底有多大,便大可商量。按照梁武帝《述三教诗》的划分,《中庸讲疏》应该是他早中期的著作,那么《中庸讲疏》更多的还是儒家思想,佛教影响可能不会太多。《中庸讲疏》即使是其中后期著作,那么这也只能说明梁武帝以佛教思想来反观《中庸》,而《中庸》本身则早已在其生命中渗透流淌。说得更明白些,以《中庸》为载体的儒家思想早在其生命中根深蒂固,佛教思想只不过是重新审视此生命之根的一个视角而已。

以上考察可以说明这样一个事实:戴颙与梁武帝之注《中庸》不可避免会受到佛道的影响,但这种影响是在《礼记》独立的大背景下进行的。由于郑玄之注,《礼记》开始脱离《仪礼》而单独行世,到了南朝齐梁间,《礼记》《周礼》《仪礼》等三《礼》之学更是风生水起。这从《南史·儒林传》的记载就可以看出。南朝士人中,“传三《礼》”“受三《礼》”“撰三《礼》”者不绝于缕,“明三《礼》”“好三《礼》”“通三《礼》”“善三《礼》”“长三《礼》”“精三《礼》”者,代有人出。在这种经学大背景下,《中庸》作为《礼记》之一篇,在南朝受到关注也是必然之事。由此而言,戴颙与梁武帝之注《中庸》也就不必大惊小怪了,因为这只不过是《礼记》学发展过程中的一个必然现象。

四、《礼记》升格为经与中唐士人共话《中庸》

戴颙《中庸传》与梁武帝《中庸讲疏》在唐代已经失传,时人与后人又其只言片语之摘引,所以今人根本无从窥其义旨。从现有的材料来看,《中庸》重新受到关注及其义理得到初步发挥,是中唐以后之事。唐初《礼记》列入《五经正义》,成为明经考试的官定教材。唐代科举科目众多,但是在取士倾向与考试难易等多重因素的促动下,“士人所趋,明经、进士二科而已”。明经侧重于识字记诵,进士侧重于杂文策论。唐高宗调露二年(680)以后,明经与进士都要加试“帖经”。“帖经者,以所习经掩其两端,中间开唯一行,裁纸为帖,凡帖三字,随时增损,可否不一,或得四、得五、得六者为通。”^②帖经相当于今天考试中的填空题,给出一行经文,帖住其中三字,让考生填写^③。帖经等考试定式要求考生必须把整本经文及其注疏都背得滚瓜烂熟,才能应付科考。所以无论是明经科还是进士科,对考生的经学素养都要求极其高^④。

在唐代的科考命题中,《礼记》占很大的比例。在唐代科考诗、文、赋三种形式的命题中,在试律诗与试律赋两个方面,从《礼记》中所出试题都占据绝对大的比例^⑤。在这种情况下,《大学》《中庸》随之显耀于士人眼中。中唐以后,知识阶层对《大学》《中庸》的重视已经形成习尚^⑥。这种习尚具体反映在三个方面。首先是明经策试开始从《中庸》中出题。贞元十九年(803),明经科策问第二道题中

① 周一良:《论梁武帝及其时代》,《周一良集》第一卷,第421页。

② 杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷一五《历代制下》,第356页。

③ 郭绍林:《驳唐代进士难、明经易说》,《史学月刊》2002年第1期。

④ 龚鹏程:《唐朝中叶的文人经说》,《湖南大学学报(社会科学版)》2006年第1期。

⑤ 据统计,唐代科考诗、文、赋三试所引诸经次数如下:

	易	书	诗	仪礼	周礼	礼记	左传	公羊	穀梁	论语	孝经	尔雅	孟子
试律诗	0	3	4	0	0	6	2	0	0	2	0	0	0
试策文	7	17	17	0	1	6	13	0	2	18	3	0	4
试赋文	4	8	5	1	5	18	7	0	0	1	1	0	2

参见洪铭吉:《唐代科考明经进士与经学之关系》,台北:天津出版社,2013年,第295、300、323页。

⑥ 涂耀威、周国林:《韩愈与〈大学〉及其相关问题考述》,周少川主编:《历史文献研究》总第二十八辑,上海:华东师范大学出版社,2009年,第125页。

“蹈白刃或易于中庸”^①一语,即出自后来朱熹所订《中庸》第九章。贞元二十一年(805),重臣权德舆曾以《大学》《中庸》策问考生:

《大学》有明德之道,《中庸》有尽性之术,阙里宏教,微言在兹。圣而无位,不敢作礼乐。时当有闻,所以先气志。然则得甫、申之佐,犹曰降神;处定、哀之时,亦尝问政。致知自当乎格物,梦奠奚叹于宗予。必若待文王之无忧,遭虞帝之大德,然后凝道,孰为致君?尔其深惟,以判其惑?^②

其中的“尽性”“不敢作礼乐”“哀公问政”“文王无忧”“凝道”等词分别见于《中庸》第二十二、二十八、二十、十八、二十七章(按朱熹《中庸章句》分章)。科举考试有一个规律,往届考试从某书出题,后面的备考者必然会对该书大加关注。根据这一规律,可以想象,在以后的应试者心目中,《中庸》必占相当重要的地位。

其次是考生答题,多引《中庸》。随着《礼记》的升格,《中庸》成为天下士人童而能诵、耳熟能详的内容,考生在答题时征引《中庸》的情况也逐渐增多。韩愈的省试策论就是一个典型的代表。贞元八年(792),经过四次进士考试,韩愈终于登第。但是根据唐代的科举制度,进士登第只是获得了入仕的资格,要想穿上官服,还要参加吏部的博学宏词科考试。于是韩愈就马不停蹄地参加了当年的吏部考试,但在复审时被驳下落选。贞元九年(793),韩愈二度应考,并作《省试颜子不贰过论》:

夫圣人抱诚明之正性,根中庸之至德,苟发诸中形诸外者,不由思虑,莫匪规矩;不善之心,无自入焉;可择之行,无自加焉。故惟圣人无过。所谓过者,非谓发于行,彰于言,人皆谓之过,而后为过也;生于其心,则为过矣。故颜子之过,此类也。不贰者,盖能止之于始萌,绝之于未形,不贰之于言行也。《中庸》曰:“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。”自诚明者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也,无过者也;自明诚者,择善而固执之者也,不勉则不中,不思则不得,不贰过者也。故夫子之言曰:“回之为人也,择乎中庸得一者则拳拳服膺而不失矣。”^③

此次省试的题目出自《论语·雍也》,而韩愈此论的基本材料则包括《中庸》第二十一章“诚明”“明诚”、第八章颜回“择乎中庸”与《孟子·公孙丑上》知言养气章的内容。根据唐代贡举规定,考试教材虽然是《礼记》等九部“正经”,但“《孝经》《论语》并须兼习”^④。所以考题出自《论语》,韩愈应之以《礼记·中庸》,以及后来《原道》对《礼记·大学》的引用,都属于当时一般士人的正常知识储备。从思想层面来看,韩愈认为过与无过不在外在的言行,而在内在的心性。根据人的内在心性,他把人分为两等,一等是无过之圣人,一等是有过但不贰过之贤者。韩愈还将这两种人与《中庸》第二十、二十一章的内容进行对应比照:无过之圣人是不勉而中、不思而得之自诚明者,不贰过之贤者是择善固执之自明诚者。宋代道学开山周敦颐名著《通书》曾盛赞颜回“不迁怒,不贰过”^⑤。而“《通书》‘学颜子之所学’一语,已为当时士人所习闻”^⑥,故而才会有胡瑗以之试十八岁的程颐,由此成就的理学名篇《颜子所好何学论》,其中心思想和典据文献与韩愈《颜子不贰过论》也多有相似^⑦。由此亦可见,韩愈对宋代儒者影响之巨。

最后,时人行文作论也常以《中庸》为题材。中唐古文运动的先驱人物梁肃在《止观统例议》一文

① 徐松撰,孟冬补正:《登科记考补正》,北京:北京燕山出版社,2003年,第642页。《补正》引文“中庸”二字有书名号。根据《中庸》原文,书名号当删。

② 权德舆:《明经策问八道》,董诰等编:《全唐文》卷四八三,北京:中华书局,1983年,第4940页。

③ 韩愈:《韩昌黎全集》卷一四《省试颜子不贰过论》,北京:中国书店,1991年,第224页。

④ 李林甫等撰,陈仲夫点校:《唐六典》卷二“尚书吏部考功员外郎”,北京:中华书局,1992年,第45页。

⑤ 周敦颐:《通书·志学》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,北京:中华书局,2009年,第23页。

⑥ 马一浮:《泰和宜山会语》卷二《颜子所好何学论释义》,吴光主编:《马一浮全集》第1册(上),杭州:浙江古籍出版社,2013年,第52页。

⑦ 程颐:《河南程氏文集》卷八《颜子所好何学论》,程颐、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第577-588页。胡瑗试程颐事,见《伊川先生年谱》,程颐、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第338页。

中两引《中庸》^①。在该文中,梁肃提出了“复性明静”之说。此说明显是努力将《中庸》“自明诚”和“诚之”思想与佛教天台宗的止观思想进行会通^②。被后人誉为“闽学鼻祖”^③的欧阳詹年青时曾与乡人“灵源道士(蔡明浚)、虹岩逸人(罗山甫)有潘湖合炼奉养之契”^④。贞元八年(792),欧阳詹与韩愈同登“龙虎榜”。应举期间,欧阳詹曾撰《自明诚论》:

自性达物曰诚,自学达诚曰明。上圣述诚以启明,其次自明以得诚,苟非将圣,未有不由明而致诚者。文武周孔,自性而诚者也,无其性不可而及矣;颜子游夏,得诚而明者也,有其明可待而至焉。……先师有言曰:“生而知之者上,所谓自性而诚者也。”又曰:“学而知之者次,所谓自明而诚者也。”^⑤

此论中有关“诚明”的几句内容出自《中庸》第二十一章,后面引其“先师”之言中“生而知之”“学而知之”则出自《中庸》第二十章。

韩愈与欧阳詹两论中还有一个共同现象,即都以《中庸》的“诚明”为中心议题展开讨论。这个议题一直到宋代仍然在持续。北宋范仲淹在科举考试中作《省试“自诚而明谓之性”赋》^⑥,陈襄也曾撰《诚明说》并进献给宋神宗^⑦,南宋王柏则有《诚明论》^⑧。可以说,《中庸》的“诚明”问题在唐宋两代是一个热门的普遍话题

除了“诚明”问题,《中庸》的“性情”问题也是中唐士人颇为关心的一个话题。在这方面贡献最大的当属韩愈的弟子兼侄婿李翱。贞元十五至十八年间(799—802),李翱作《复性书》三篇。《复性书》最主要的一个理论命题就是性善情昏。此书上篇开卷就说:

人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。……性者,天之命也,圣人得之而不惑者也;情者,性之动也,百姓溺之而不能知其本者也。圣人者岂其无情耶?圣人者,寂然不动,不往而到,不言而神,不耀而光,制作参乎天地,变化合乎阴阳,虽有情也,未尝有情也。然则百姓者,岂其无性耶?百姓之性与圣人之性弗差也,虽然,情之所昏,交相攻伐,未始有穷,故虽终身而不自睹其性焉。^⑨

一般认为,李翱“复性说”的直接来源是梁肃的“复性明静”说^⑩。李翱的确也曾师事梁肃。比较李翱的《复性书》与梁肃的《止观统例议》,无论是在遣词造句,还是在论证方法上,两书都有很多相同之处。但李翱对性的理解完全来自《中庸》。李翱用“人生而静,天之性也;性者,天之命也”来解释《中庸》首章第一句“天命之谓性”。关于这种天命之性,《复性书上》说“圣人知人之性皆善”,到了《复性书》中就说得更明白了:“性无不善”。这说明,《复性书》是肯定性善论的。

关于性情问题的讨论,后面的脉络就广为人知了。韩愈读到《复性书》后,对其中灭情复性“杂佛

① 梁肃:《止观统例议》,董诰等编:《全唐文》卷五一七,第5258页。该文所引《中庸》两句话分别为:“仲尼有言:‘道之不明也,我知之矣。’”此在《中庸》第四章。“古人云:‘生而知之者上也,学而知之者次也,困而学之,又其次也。’”此在《中庸》第二十章。

② 潘桂明、吴忠伟:《中国天台宗通史》,南京:凤凰出版社,2008年,第310页。

③ 出自《闽政通考》,转引自王春庭:《纓胡之纓,化为青衿——欧阳詹与中原文化》,《漳州师范学院学报(哲学社会科学版)》2006年第3期。

④ 欧阳詹:《欧阳行周文集》卷八《与王式书》,《景印文渊阁四库全书》第1078册,第245页。关于欧阳詹与蔡、罗隐居之事的辨正,可参阅张伟民:《欧阳詹年谱及作品系年》“肃宗至德二年(757)”条,华中科技大学硕士学位论文,2005年;杨遗旗:《欧阳詹生平考辨三则》,《湖南科技学院学报》2011年第6期。

⑤ 欧阳詹:《欧阳行周文集》卷六,《景印文渊阁四库全书》第1078册,第235页。

⑥ 范仲淹:《范文正公文集》卷一《省试“自诚而明谓之性”赋》,范能潜编集,薛正兴校点:《范仲淹全集》,南京:凤凰出版社,2004年,第18—19页。

⑦ 陈襄:《古灵集》卷五《诚明说》《进诚明说》劄子,《景印文渊阁四库全书》第1093册,第526—527页。

⑧ 王柏:《鲁斋集》卷一〇《诚明论》,《景印文渊阁四库全书》第1186册,第159—161页。

⑨ 李翱:《李文公集》卷二《复性书上》,《景印文渊阁四库全书》第1078册,第106—107页。

⑩ 潘桂明、吴忠伟:《中国天台宗通史》,第310页。

老而言”相当不满意,佛门中人甚至还形象地描绘韩愈当时曾叹息地说:“吾道萎迟,翱且逃矣!”^①于是韩愈就写了“五原”,其中《原道》一文将李翱所开示的儒家道统系统化,而《原性》一文则全面阐述了自己著名的“性情三品说”。同为韩愈高弟的皇甫湜对韩愈的观点有所保留,在《孟子荀子言性论》一文,他更倾向于孟子之言“合经为多益,故为尤”^②。杜牧更是直接就《原性》中所提到的孟子、荀子、扬雄三人而写了一篇《三子言性辨》,但结论却肯定了荀子:“苟言人之性恶,比于二子,苟得多矣。”^③

也就是说,中唐士人围绕《中庸》开展出了一系列的中心议题,其中最主要的就是我们上面所讨论的“诚明”与“性情”问题。这些士人由于时代风气使然,在讨论这些问题时,不免会涉及到佛教思想。但他们之关注《中庸》,以及佛教在其中的影响,都是在前述《礼记》升格为经的科举背景下进行的。

五、结 语

北宋初、中期,随着韩愈、李翱等人所推行的古文理论与实践风行士林,由他们所开辟的以《中庸》为中心的情性论,也为新学、洛学、关学、蜀学等儒家各派以及以契嵩为代表的佛教人士所接棒。后者从正反两个方面继续推向深入,并最终合流为北宋新儒学的兴起。

当然,《中庸》由“篇”独立为“书”,由《礼记》之一篇升格为《四书》之一书,还需要宋、元两朝儒者与皇权的双重推动。在这个过程中,宋、元两朝的两位仁宗一头一尾,起到了关键作用。北宋仁宗天圣五年(1027),中国科举史上出现了一项创举,即《中庸》被作为御书颁赐新科进士人手一册,并令宰相相当众宣读^④。御赐《中庸》“自后遂以为常”,作为常制,推行下去^⑤。对于一篇文章来说,此举意义非同小可。元世祖期间《四书》成为必考书,而《五经》则降为选考书。这是“《四书》地位凌驾五经的一个表征”^⑥。元仁宗皇庆二年(1313)十一月,诏考试程式“《大学》《论语》《孟子》《中庸》内出题,并用朱氏章句集注”^⑦。《四书》正式成为科场教材。《中庸》由“篇”独立成“书”,升格进入新的经书系统,成为科举考试的必读书,至此完成。

回顾以上考察,我们会发现一些与“《中庸》回流说”相逆的命题。首先,《中庸》受到戴颙、梁武帝等崇佛之人的重视,他们专门为之作注,此与经学尤其是《礼记》学的发展有着紧密的联系。《礼记》得到郑玄作注进而自立门户,这是《中庸》身价抬高的一大关键。如果不是由于郑玄作注而独立出来,《礼记》仍然附属于《仪礼》,可能根本不会被立于学官,当然也就不会受到世人关注。在这种情况下,作为《礼记》之一篇的《中庸》,也就不会被单独提出来进行研究。戴颙、梁武帝之注《中庸》,即使是为了与道士清谈或与佛徒格义,但如果不是《礼记》被立于学官,他们恐怕根本不会选择《中庸》。有谁会拿一部名不见经传的著作来与人清谈呢?又有谁会选择一部没有社会地位的文章来与佛经进行格义呢?

其次,《中庸》在中唐受到士人的广泛关注,是由《礼记》升格为经所决定的。唐初,《礼记》迈越《仪礼》《周礼》,成为“五经”之一,有唐一代,《礼记》独大。更重要的是,唐承隋制,科举取士,《礼记》成为科举考试的必选教材。仕途攸关,天下士人无不熟读《礼记》。经过一百多年的发展,中唐以后,科举考试从《中庸》出题,考生答题广引《中庸》,渐成风气。学思日久,《中庸》里面的很多话题,比如“诚明”“性情”等,也逐渐独立出来,成为士人讨论的中心议题,甚至发展成为系统的哲学理论。李翱

① 赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传》卷一七《唐朗州药山惟俨传》,北京:中华书局,1987年,第424页。

② 皇甫湜:《皇甫持正集》卷二《孟子荀子言性论》,《景印文渊阁四库全书》第1078册,第74页。

③ 杜牧:《樊川文集》卷三《三子言性辨》,《景印文渊阁四库全书》第1081册,第580页。

④ 王应麟:《玉海》卷三四《天圣赐中庸》,《景印文渊阁四库全书》第943册,第78页。

⑤ 御赐《中庸》作为常制的具体情况,可以参考周春健:《宋元明清四书学编年》,台北:万卷楼图书公司,2012年。

⑥ 叶国良、夏长朴、李隆献:《经学通论》,第673页。

⑦ 宋濂等撰:《元史》卷八一《选举志》,北京:中华书局,1976年,第2019页。

的“灭情复性”论是其典型代表。

最后,《中庸》能够从《礼记》四十九篇特出而成为关注的焦点,与其文本体裁有关。章太炎在分析《汉书艺文志》书目时曾提出一个“原理”与“支节”的区别:“原理愜心,永远不变。一支一节的,过了时,就不中用,所以存灭的数不同。”^①有些书多讲人生社会方面的“原理”,这可称为原理体裁;有些书多讲支支节节的“技术”,这可称为技术体裁。原理体裁的书因愜于人心而流传久远,而技术体裁的书则往往因技术过时而不为后人所关注。《中庸》在刘向《别录》中属于“通论”,更具有思想性和议论性,属于原理体裁的书。只有这种文本才适合清谈与格义,才适合用来讨论身心性命的问题,而且也只有这种文体才方便科举考试策论出题与答题。相反,《仪礼》《周礼》及《礼记》之《月令》《内则》《玉藻》《明堂位》等则重于具体礼制仪式方面的内容,很难与佛道思想贯通,而且又由于其时效性太强,出题时联系现实的弹性不大,考生答题时发挥的空间太小。所以戴颙、梁武帝不会拿它们来清谈或格义,中唐士人也不会在仕途爽意时想到这些支节技术,在科举考试中,赋论部分往往也不会从中出题,考生在答题时也难以引用其书。这就是说,《中庸》之受到科举考试的青睐,是自身的文体性质使然。当然,刘向《别录》所举之“通论”有十六篇,何以只有《中庸》获此殊荣呢?这大概要归因于《中庸》尤其是其“诚明”“性情”等方面的内容更具有哲学上的思辨性与普遍性,故才能够成为永恒的话题。

总而言之,《中庸》升经有两个方面的原因,一是随着《礼记》的升格,《中庸》也水涨船高,成为天下读书人的必读熟读书籍。这是《中庸》升经的外在原因。二是《中庸》自身文本富含思想性、思辨性,能够成为道士清谈与佛徒格义的借鉴文本,也方便科举考试的策论出题与考生引以答问,并最终发展出一套独立的哲学思想。这是《中庸》升经的内在原因。在儒释道三教互动过程中,佛道对《中庸》的关注虽然起到了推波助澜的作用,但总体上必须在这两方面原因的基础上发挥作用。北宋儒家之所以会高度重视《中庸》,最主要的原因应该也还是这两个一言以蔽之,《中庸》在唐宋时代蒸蒸日上的威望,并非是从佛道回流而来。相反,宋初智圆、契嵩等佛徒之所以会大力提倡《中庸》,反而完全可以用这两个原因来解释。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

^① 章太炎:《论诸子的大概》,章太炎著,章念驰等整理:《章太炎全集》第二辑《演讲集》(上),上海:上海人民出版社,2015年,第122页。

佛教历史意识的兴起

——以法显行记的几则记载为中心

陈 志 远

摘 要:法显在师子国所闻佛钵经,改写了此前流传的佛钵传说,将之视为佛法住世的标志。其所描述的佛法兴衰过程,是移用早期佛教经典中关于“三中劫”的宇宙论描述,放入到释迦佛灭,弥勒下生的佛陀论框架中。佛钵以百年为尺度移动的时间表,同时期佛教经典中类似表现是对教团修行实践的描述,正、像二时的划分,佛灭年代的具体推算,和时间表的制定,起初是三个独立的传统,并在5世纪逐渐融合。

关键词:法显;佛钵;法灭;历史年代学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.07

佛教作为一种世界宗教,其传播的历史穿越了不同的文明体。对教史的追述自然地会将各个传统中的史事联结成一个整体。在佛教传入的早期,汉地已经获知了佛陀和佛灭后百年左右阿育王的有关事迹^①,但对此后的印度佛教史,以及与华夏王朝史对应关系的建构,经历了相对漫长的过程。本文所关注的是这张中、印历史的同步对照年表是如何逐步充实起来的?这种具有世界通史雏形的学术探索,背后又有哪些求知的动机?

笔者曾经撰文探讨中古时期佛诞日推算的立论依据和阐释技巧,指出相关的讨论肇端于刘宋,大盛于北周至唐初,这可以视为佛教历史意识成熟期的形态^②。由此上溯,当我们把目光转移到4—5世纪之交,发现法显游历五天竺的见闻显示出一些颇为耐人寻味的迹象。本文以此为讨论的起点,结合同时期的经论,作一些初步的观察和推论,算是佛诞日推算问题之“前史”吧。

一、师子国所传佛钵经

法显在游历佛国的最后一站师子国(今斯里兰卡),听当地僧人口述了一个佛钵的传说。传说的内容值得仔细分析,故不避繁冗,备引如下:

法显在此国,闻天竺道人于高座上诵经云:“(A)佛钵本在毗舍离,今在捷陀卫。竟若干百年(原注:法显闻诵之时定有岁数,但今忘耳),当复至西月氏国。若干百年,当至于阩国。住若干百年,当至屈茨国。若干百年,当复来到汉地。住若干百年,当复至师子国。若干百年,当还中天竺。(B)到中天已,当上兜术天上。弥勒菩萨见而叹曰:‘释迦文佛钵至。’即共诸天华香供养七日。七日已,还阎浮提。海龙王将入龙宫。至弥勒将成道时,钵还分为四,复本频那山上。弥勒成道已,四天王当复应念佛如先佛法。贤劫千佛共用此钵。(C)钵去已,佛法渐灭。……

作者简介:陈志远,中国历史研究院古代史研究所助理研究员(北京 100732)。

^① 关于阿育王传说在汉地早期的接受史,参见 Antonello Palumbo, “Models of Buddhist Kingship in Early Medieval China,” 余欣主编:《中古时代的礼仪、宗教与制度》,上海:上海古籍出版社,2012年,第287—338页。

^② 参见陈志远:《辨常星之夜落——中古佛历推算的学说及解释技艺》,《文史》2018年第4期。

(引文见下)法显尔时欲写此经。其人云：“此无经本，我心口诵耳。”^①

这部口诵的佛经(简称“师子国所传佛钵经”)可以概括为三个部分:(A)佛钵的渐次迁移;(B)弥勒成道前后佛钵的变化;(C)佛法灭尽还生,直到弥勒出世的过程。其中B段难解的点很多^②,但大体来说是起承上启下的作用,呼应前后两段的情节。这里主要看A、C两段。

1. 佛钵之迁移(A段)

关于佛钵迁移的传说,学界已有不少研究^③,核心的观点是认为佛钵作为圣物,它的移动使远离佛陀生前传法地域的“边地”获得某种宗教权威性,因此在宗教圣地的构建中有其重要的作用。这里值得注意的是法显对佛钵移动方式的描述。

涅槃类经典都说,佛陀入灭是在毗舍离附近的拘尸那竭城(Kuśinagara),佛钵也留在了那里。法显记云:“从此东南行十二由延,到诸梨车欲逐佛般泥洹处。而佛不听,恋佛不肯去。佛化作大深堑,不得渡。佛与钵作信遣还。其处立石柱,上有铭题。”^④后来,5-7世纪间大量的求法僧传记载,佛钵存在于犍陀卫国旧都弗楼沙(Puruṣapura,今巴基斯坦白沙瓦附近)^⑤。

那么佛钵是怎样从毗舍离(Vaiśālī)迁移到犍陀卫(Gandhavat)的呢?佛教经典中有三种不同的记述。据《付法藏因缘传》、罗什译《马鸣菩萨传》^⑥以及藏译《多罗那他佛教史》记载,贵霜王迦腻色伽将佛钵和马鸣菩萨一起从中天竺佛陀故地劫掠到了北方的月氏国。分立政权的君主用武力争抢佛陀的圣物,这在早期佛教的经典中屡见不鲜,比如八王分舍利事件。7世纪玄奘到弗楼沙,只见当年供养佛钵之故基,也说明佛钵再次被人移到了别处^⑦。

在佛钵圣迹当地,流传着佛钵时轻时重的逸闻。智猛在法显西行后不久到弗楼沙,礼拜佛钵,“香华供养,顶戴发愿,钵若有应,能轻能重,既而转重,力遂不堪。及下案时,复不觉重”^⑧。《高僧传·鸠摩罗什传》也说罗什到沙勒国顶戴佛钵,“心自念言,钵形甚大,何其轻耶?即重不可胜。失声下之。母问其故。答云:‘儿心有分别,故钵有轻重耳。’”^⑨

① 法显撰,章巽校注:《法显传校注》,北京:中华书局,2008年,第137-138页。

② 比如既然佛钵被海龙王将入龙宫,又怎样突然到了频那山上?钵分为四个以后,为什么又说“贤劫千佛共用此钵(高丽藏本作“一钵”)?”

③ 参见[日]桑山正进:《カーピシー=ガンダーラ史研究》“鬘宾与佛钵”“佛钵的消灭”,京都:京都大学人文科学研究所,1990年,第43-59页,第149-153页。Koichi Shinohara, “The Story of the Buddha’s Begging Bowl: Imagining a Biography and Sacred Places,” in P. Granoff and Koichi Shinohara ed., *Pilgrims, Patrons and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions* (Vancouver: University of British Columbia Press, 2003), 8-107; 李静杰:《佛钵信仰与传法思想及其图像》,《敦煌研究》2011年第2期,第41-52页。

④ 法显撰,章巽校注:《法显传校注》,第79页。此事典据见《增一阿含经》卷三六《八难品》:“尔时,世尊欲使毗舍离城人民还归,即化作大坑,如来将诸比丘众在彼岸,国土人民而在此岸。是时,世尊即掷已钵在虚空中与彼人民,又告之曰:‘汝等好供养此钵,亦当供养高才法师,长夜之中获福无量。’是时,世尊与钵已,即时诣拘尸那竭国。”[日]高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修大藏经》第2册,经号125,东京:大正一切经刊行会,1924年,第749页上栏第13-19行。本文按照国际通行的标记方法,标记为:T02, no. 125, p. 749, a13-19。并参见玄奘、辩机原著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》“吠舍釐国”,北京:中华书局,1995年,第598页。

⑤ 参见[日]桑山正进:《カーピシー=ガンダーラ史研究》,第43-59页。

⑥ 落合俊典注意到日本七寺古抄本有另外一个《马鸣菩萨传》的较短版本,与隋唐时期零散的引文比较可知,此本才是该传的较早形态,而诸本大藏经所收的版本(T2046)不见于隋唐时期,推测是唐以后的作品。杨启圣进一步认为古抄本可以视作罗什及其弟子时代的作品。参见[日]落合俊典:《二种の马鸣菩萨传—その成立と流传》,[日]牧田谛亮、落合俊典编:《七寺古逸经典研究丛书》第5册,东京:大东出版社,2000年,第619-646页;Stuart Young, *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), 251-264。因此藏内版本的《马鸣菩萨传》尽管包含月氏王抢夺佛钵的故事,时代却相当晚。这个故事最早见于《付法藏因缘传》。

⑦ 玄奘、辩机原著,季羨林等校注:《大唐西域记校注》卷二:“王城内东北有一故基,昔佛钵之宝台也。如来涅槃之后,钵流此国,经数百年,式遵供养,流转诸国,在波刺斯。”(第236-237页)

⑧ 慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷三《智猛传》,北京:中华书局,1992年,第125页。

⑨ 慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》,第46-47页。沙勒国的佛钵传说,在隋代那连提耶舍译《德护长者经》中也有提到,《佛说德护长者经》卷二:“时大行王,以大信心大威德力供养我钵,于尔数年,我钵当至沙勒国。”(T14, no. 545, p. 849, b24-26)但根据法显的记述,该地所有似乎是佛唾壶。《高僧法显传》:“其国中有佛唾壶,以石作之,色似佛钵。”(T51, no. 2085, p. 857, c18-19)

法显的叙述似乎受到二者的影响,却作了某些重要的扭转:

昔月氏王大兴兵众,来伐此国,欲取佛钵。既伏此国已,月氏王等笃信佛法,欲持钵去,故兴供养。供养三宝毕,乃校饰大象,置钵其上,象便伏地不能得前。更作四轮车载钵,八象共牵,复不能进。王知与钵缘未至,深自愧叹。即于此处起塔及僧伽蓝,并留镇守种种供养。^①

在这段文字之前,先是介绍了迦腻色伽得佛授记,在弗楼沙起塔的功业。劫夺佛钵的主人公却换成了迦腻色伽之外的某位月氏王,结果无功而返^②。这里继承了第一种叙事月氏王与佛钵关系的暗示,但同时强化了第二种叙事的逻辑,强调佛钵的移动是命定的安排,决非人力所可转移。在这个全新的叙事逻辑里,佛钵具有了圣物的尊严,成为法运兴衰的标志物。

佛钵将至汉地,这一传说成立年代甚早。《佛灭度后棺敛葬送经》云佛灭度后,佛钵“转当东游,所历诸国凶疫消歇、君臣康休、谷帛丰穰、欣恻无患,终远三途,皆获生天。极东国王仁而有明,钵当翔彼”^③。该经又名《师比丘经》,是一部道安所见的经典,成立年代不晚于4世纪^④。此外,东晋兴宁三年(365)刁凿齿致道安的书信称“月光首寂将生真土,灵钵东迁忽验于兹”^⑤,也必有所本^⑥。这些都是法显西行以前的文献。

时代稍晚,僧祐《出三藏记集》“疑经录”著录了题为《佛钵记》的伪经:

《佛钵经》一卷。或云《佛钵记》,甲申年大水及月光菩萨出事。

《弥勒下教》一卷。在《钵记》后。^⑦

《法苑珠林》还有零星记载:

又依《钵记》云:释迦如来在世之时,所用青石之钵,其形可容三升有余。佛泥洹后,此钵随缘往福众生,最后遗化兴于汉境。此记从北天竺来,有两纸许,甲子岁三月至石涧寺。僧伽耶舍小禅师使于汉土,宣示令知。^⑧

从僧祐著录连抄的结构和《法苑珠林》概述的情节可知,经文中虽然加入了月光菩萨出世和具有道教色彩的甲申大水^⑨等主题,佛钵移动,中经劫灾,最后迎来弥勒下教这一整体叙事框架,显然受到法显所记经本的强烈影响。

“师子国所传佛钵经”的特异之处在于,撰作者不仅提到汉地和师子国将成为佛钵所到之地,更重要的是创造了佛钵在整个佛教世界移动的完整回路。佛钵的几个落脚点,无一不是佛法隆盛之地^⑩。从佛陀入灭的地方出发,最终回到中天竺,上升兜率天,落到未来佛弥勒的手中,这个过程佛教的命运经历了怎样的起伏?为了理解这一点,需要仔细寻绎经文所体现的时间观。

2. 法灭观(C段)

先将“师子国所传佛钵经”C段全文引在这里:

① 法显撰,章巽校注:《法显传校注》,第33页。

② 理雅各的英译本认为此月氏王就是迦腻色伽,章巽先生的校注认为这当是迦腻色伽之前的某位月氏王,可能是汉文史料中记载的丘就却。参见 James Legge, *A Record of Buddhist Kingdoms* (Oxford: Clarendon Press, 1886), 34; 法显撰,章巽校注:《法显传校注》,第37页注18。从上下语境中看,“昔”字只表示此王年代在法显之前,而与迦腻色伽的前后关系并不清楚。另外迦腻色伽在位期间,佛钵是否已经在弗楼沙了,法显的记述也完全没有涉及。因此只能说是“迦腻色伽之外”某王。

③ 《佛灭度后棺敛葬送经》, T12, no. 392, p. 1114, c6-8.

④ 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷三,北京:中华书局,1995年,第102页。

⑤ 僧祐:《弘明集》卷一二, T52, no. 2102, p. 77, a1-2.

⑥ 武绍卫认为该句典据是今已佚失的《小申日经》,参见《中国汉文佛教疑伪经所见月光童子信仰研究》,首都师范大学硕士学位论文,2014年。

⑦ 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷五,第225页。

⑧ 道世撰,周叔迦校注:《法苑珠林校注》卷三〇,北京:中华书局,2003年,第943页。

⑨ 菊地章太认为,甲申大水主题与晋宋禅代密切相关,参见[日]菊地章太:《甲申大水考——东晋末期の图谶的道经とその系谱》,《东方宗教》第87号(1996年),第1-20页。

⑩ 屈茨国(Kucha, 龟兹)不是法显经行之地,当地信仰佛教的状况可以从《高僧传·鸠摩罗什传》等文献得到印证。

钵去已，佛法渐灭。佛法灭后，人寿转短，乃至五岁。五岁之时，粳米、酥油皆悉化灭，人民极恶，捉木则变成刀杖，共相伤割杀。其中有福者，逃避入山，恶人相杀尽已，还复来出。共相谓言：“昔人寿极长，但为恶甚，作诸非法故。我等寿命，遂尔短促，乃至五岁。我今共行诸善，起慈悲心，修行仁义。”如是各行信仪，展转寿倍，乃至八万岁。弥勒出世，初转法轮时，先度释迦遗法弟子、出家人及受三归、五戒、八斋法供养三宝者。第二、第三次度有缘者。

这段经文叙述了佛法渐灭，人世的种种惨状，随后又逐渐变好，最终弥勒出世的过程。中间的主体部分对人世兴衰起落的呈现，其实来源于佛教中的经典描述。佛教认为世界会经历刀兵、疾病、饥馑“三中劫”(antarakalpa)。经文所言人寿短至五岁，随后增长至八万岁；食物化灭，导致饥荒的发生；捉草木即成刀杖，刀兵四起种种现象，如果对照《长阿含经·世记经》关于“刀兵劫”的描述，会发现二者甚至在文字上都十分接近：

佛告比丘：“有三中劫。何等为三？一名刀兵劫，二名谷贵劫，三名疾疫劫。云何为刀兵劫？此世间人本寿四万岁，其后稍减寿二万岁。……其后人寿稍减，当寿十岁，是时女人生五月行嫁。时世间所有美味，酥油、蜜、石蜜、黑石蜜，诸有美味皆悉自然消灭，五谷不生，唯有稗稗。……

“时七日中有刀剑劫起，时人手执草木、瓦石，皆变成刀剑，刀剑锋利，所拟皆断，展转相害。其中有点慧者见刀兵相害，恐怖逃避，入山林、坑涧无人之处，七日藏避，心口自言：‘我不害人，人勿害我。’其人于七日中，食草木根，以自存活，过七日已，还出山林。时有一人得共相见，欢喜而言：‘今见生人，今见生人。’犹如父母与一子别，久乃相见，欢喜踊跃，不能自胜。彼亦如是，欢喜踊跃，不能自胜。是时，人民于七日中，哭泣相向，复于七日中，共相娱乐，欢喜庆贺。时人身坏命终，皆堕地狱中。所以者何？斯由其人常怀瞋怒，害心相向，无慈仁故，是为刀兵劫。”^①

类似的内容亦见于《杂阿毗昙心论·择品》《大毗婆沙论》等说一切有部毗昙^②。

“师子国所传佛钵经”在世界“触底”的描述之前加入佛钵消失作为征兆，而以弥勒三会作为结局，从而构成关于法灭的叙事。这一结构安排也并非独创，笔者发现它与《长阿含·转轮圣王修行经》极为接近。这部经是学界广为关注的作品，凡讨论弥勒信仰、转轮圣王或者佛教时间观，都会谈及。日本出版的《现代语译·阿含经典》第二卷有此经详细的校注和解题。根据学者研究，该经的平行文本有巴利语《长部》第26经《转轮圣王狮子吼经》(DN. III, *Cakkavatti-Sihanāda-suttanta*)以及汉译《中阿含经》卷一五《转轮圣王经》^③。

依经文所言，久远以前六代转轮圣王以正法治国，新旧交替之际，金轮宝失而复现。直到第七代国王即位，对金轮宝消失之事无动于衷，也不承用旧法。政治呈现衰敝之象，贫穷、劫盗、兵杖之患相继出现，人寿也从四万岁减到十岁：

如是展转，为恶不已，其寿稍减，当至十岁……

尔时，当有刀兵劫起，手执草木，皆成戈铤，于七日中，展转相害。时有智者远逃丛林，依倚坑坎，于七日中怀怖畏心，发慈善言：“汝不害我，我不害汝。”食草木子以存性命，过七日已，从山林出。时有存者，得共相见，欢喜庆贺言：“汝不死耶？汝不死耶？”犹如父母唯一子，久别相

① 《长阿含经》卷二二《世记经·三中劫品》，T01, no. 1, p. 144, a19-b25.

② 《杂阿毗昙心论》卷一一《择品》：“刀兵、病、饥馑，说名中劫过者，三种中劫过，谓刀兵、病疫、饥馑。刀兵劫者，谓乃至人寿十岁时，贪痴恶境界，行诸邪法，各住害心。手执草木，皆成刀剑，更相杀害。如是经七日，刀兵中劫过。”(T28, no. 1552, p. 959, b20-24)《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一三四：“如是中劫小三灾现：一刀兵，二疾疫，三饥馑。初刀兵劫将欲起时，赡部洲人极寿十岁，为非法贪染污相续，不平等爱映蔽其心，邪法萦缠瞋毒增上。相见便起猛利害心，如今猎师，见野禽兽，随手所执，皆成刀杖。各逞凶狂，互相残害。七日七夜，死亡略尽。赡部洲内才余万人，各起慈心，渐增寿量。”(T27, no. 1545, p. 693, a7-14)

③ [日]丘山新等撰：《〈转轮圣王修行经〉解题》，《现代语译·阿含经典·长阿含经》第2卷，东京：平河出版社，1997年，第23-26页。

见,欢喜无量。彼人如是各怀欢喜,迭相庆贺,然后推问其家,其家属死亡者众,复于七日中悲泣号咷,啼哭相向。过七日已,复于七日中共相庆贺,娱乐欢喜,寻自念言:“吾等积恶弥广,故遭此难,亲族死亡,家属覆没,今者宜当少共修善,宜修何善?当不杀生。”尔时,众生尽怀慈心,不相残害,于是众生色寿转增。^①

此后人民渐修十善,寿至八万岁,先后有转轮圣王儂伽和弥勒佛出世^②。

对比《转轮圣王修行经》和“师子国所传佛钵经”的C段,二者的相似性是明显的。首先,在结构上,二者都遵循了圣物消失——佛法渐灭——智者修善——弥勒出世的情节安排。中间的两个环节如上文所述来源于早期经典中对“刀兵劫”的描述,经文的撰作者把这一宇宙论性质的描述进而嵌入到释迦佛遗法消灭,未来佛弥勒下生的佛陀论时间架构里^③。

第二,正因为整体的结构是佛陀论和宇宙论的组合,所以世界的好转,佛法的复兴,完全没有未来佛弥勒或任何神圣救世主的介入。弥勒下生位于佛法命运曲线的顶点,是佛法复兴的结果而非缔造者、促成者。这与道教的救度观念差异很大,在道教经典如《洞渊神咒经》中,一般救世主或者他们派遣的使者出现,都会“荡除天地,更造日月”,给现世带来彻底的扭转^④。

第三,劫灾的幸存者,经文的表述是“智者”^⑤,他们逃入山中,意识到了世界苦难的来源,因而自觉修行十善或者释迦遗法,似乎要经历漫长的时间,才最终得到弥勒的点化。

最后,如果说圣物的消失标志着佛法衰落的开始,佛钵数百年间在各处移动的过程似乎并不意味着衰落。从这理解出发,我们希望讨论佛教经典中类似时间表的性质。

二、以百年为尺度的时间表

十分遗憾,法显没有记住佛钵迁移的时间细节,但他转述这一时间表以百年为尺度,这一点仍然具有十分重要的意义。我们知道,编制时间表一直是历史编纂学的重要研究对象。而佛教的时间表又是与法灭思想紧密联系的。在欧美学界,拉莫特(Etienne Lamotte)和那体慧(Jan Nattier)两位学者先后对法灭观念下的时间表作了系统梳理^⑥。那体慧的工作虽然出转精,但很大程度上仍是基于拉莫特的考察。二者关注的重点是法灭的年数从500年转变为1000年到更长,这一变化历程背后的宗教意图。

然而有一个问题被忽略了,就是这些时间表内部的划分尺度,以及时间表自身的性质。本节的考察是从“师子国所传佛钵经”所呈现的时间表开端,而把类似的以百年为尺度的时间表作为一种历史编纂的体裁单独拿出讨论,希望解决两个问题:一是时间表描述的对象有没有变化?二是如果有,描述对象的变化给时间表编订带来了哪些技术上的要求?

(0)“师子国所传佛钵经”

上文已经指出,经文对法灭的叙述是从C段“钵去已”之后开始的。换言之,A段讲述佛钵从毗

① 《长阿含经》卷六《转轮圣王修行经》, T01, no. 1, p. 41, a11 - b12.

② 只是《中阿含经》的对应部分没有弥勒出世的内容。

③ 这里“宇宙论”(cosmological tradition)和“佛陀论”(Buddhological tradition)的区分是借用Jan Nattier提出的概念。前者是指佛教传统中对宇宙成坏的叙述,后者是指三世诸佛出现的序列。两者各自代表一定的时间观念,起初独立发展,后来又有一定程度的融合。参见Jan Nattier, *Once Upon A Future Time* (Berkeley Calif.: Asian Humanities Press, 1991), 10 - 26.

④ 关于道教的末世和救度思想,参见刘屹《近年来道教研究对中古史研究的贡献》(《中国史研究动态》2004年第8期)所引先行研究。

⑤ 《长阿含经·世记经》的翻译是“黠慧者”。辛嶋静志指出,“黠”表示“智慧”,是早期汉译佛典的常用表达,参见[日]辛嶋静志:《早期汉译佛典的语言研究》,《佛典语言及传承》,裘云青、吴蔚琳译,上海:中西书局,2016年,第57 - 59页。

⑥ Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism, from the origins to the Saka Era*, trans. Sara. Webb - Boin (Louvain: Université de Louvain, 1988), 191 - 202. Jan Nattier, *Once Upon A Future Time*, 27 - 64. 后者有纪赞的详细书评,参见纪赞:《书评:未来某时:佛教法灭预言研究》,《新加坡佛学研究学刊》第2辑(2015年),第197 - 232页。

舍离经历多地，最终回到中天竺的过程，应该都是正法住世的时代，这其中没有佛法渐趋衰亡的迹象。另外值得注意的是，如果我们相信法显记忆准确的话，经文并没有给出佛钵从毗舍离到犍陀卫的具体年数。也就是说，这份时间表讲述的全部是将来的预言，而不含有对过去史实的追认。

(1)《佛使迦旃延比丘说法没尽偈》(T2029)

此经全为偈颂体，在道安的目录中即有著录，因此可以确定成立于4世纪或之前。那体慧进而对经文的成立地做了推测。经中提到著名的侨赏弥预言，那氏根据“将有三恶王，大秦在于前，拨罗在于后，安息在中央，由于是之故，正法有弃亡”^①这一句，认为符合条件的区域只有当时的大夏(Bactria)地区。但是照我自己直观的理解，这里的“前、中、后”可能只是列举的顺序(把“中央”放在后面说或许是为了考虑押韵)，因为下面紧接着说“夷王大凶恶，处在于北方”，才是交待其方位的。因此那氏的相关讨论虽然探讨中亚佛教很有魅力，但其立论的基础或许还值得推敲。此处暂且存疑。

经文的主要内容是叙述佛法灭尽后教团的种种乱象，在经文的最末有迦旃延比丘的偈颂：

尊者迦旃子，兴此悲哀已，则为诸弟子，说正法未尽：三百岁多解脱，三百岁闻戒定，三百岁修佛寺，入千年责怨害。说比丘乐无乐，习独处床席居，在于彼行无方，当降伏诸爱欲。^②

观察经文的基本结构便可理解，迦旃延是在告诫诸比丘在佛法未尽的正法时代加倍勉励修行。因此这份一千年的时间表是对佛法住世期间的描述。谈及正法消逝的原因，经文中也提到“正法在于世，终不自没尽，因有象法故，正法则灭尽”^③，但并没有截然地划分正、像二时，而是在时间表中暗示了某种衰减的渐变走向。之所以认定是衰减，是因为经中提到正法灭尽的原因是利养的某种过剩^④，而“修佛寺”作为第三个三百年的主导特征，暗示了这一趋向。

(2)《毗尼母经》(T1463)

这是一部将戒律中的要事以论母组织的文本，部派归属存在争议，最近学界比较倾向于认为与法藏部《四分律》关系最为密切^⑤。该经在隋代的《历代三宝记》《仁寿录》等始被著录，翻译年代较晚，但这并不代表其成立年代也较晚。

《毗尼母经》最末提到迦叶责阿难十事，其中的第十事为：

若女人不出家者，佛之正法应住千年。今减五百年，一百年中得坚固解脱，一百年中得坚固定，一百年中得坚固持戒，一百年中得坚固多闻，一百年中得坚固布施。^⑥

阿难劝佛接受比丘尼僧团，使佛正法住世由一千年缩短为五百年，这是早期诸部共传的经典讲法^⑦。很明显，这里的五个一百年时间表也是对正法的描述。对于五百年之内的趋势，拉莫特复述这段文字时的理解是教团先后由“解脱、定、持戒、多闻、布施”所主导(dominated in turn by)^⑧。而当我们理解了《迦旃延偈》所暗示的逻辑以后，便可知道时间表内部存在衰落趋势。此外还需要提到，与“师子国所传佛钵经”类似，以上两经的时间表也不包含任何实际发生的史事。

(3)《佛般泥洹后变记》(T145*)

这是一部极为短小的佛经，抚尾正信在考察《法灭尽经》时梳理了此经的历代著录情况。此经在僧祐的著录中还有《小般泥洹经》《佛般泥洹后比丘世变经》等异称，《法经录》斥为伪妄，《历代三宝

① 《佛使迦旃延比丘说法没尽偈》，T49, no. 2029, p. 11, b12-16.

② 《佛使迦旃延比丘说法没尽偈》，T49, no. 2029, p. 12, b25-cl. “责怨害”据宋元明宫本改，高丽本原作“青苑说”，不可解。“说比丘”，宋元明宫诸本作“诸比丘”。

③ 《佛使迦旃延比丘说法没尽偈》，T49, no. 2029, p. 11, a21-23.

④ 《佛使比丘迦旃延说法没尽偈百二十章》：“佛法斯亦然，利养故灭尽。”(T49, no. 2029, p. 11, a24-25)

⑤ 参见[日]望月信亨主编：《望月佛教大辞典》，东京：世界圣典刊行协会，1974年，第4322页下栏-4323页中栏。[日]井上博文：《〈毗尼母经〉结集记事について》，《印度学佛教学研究》第55卷第2号，2008年，第142-148页。

⑥ 《毗尼母经》卷三，T24, no. 1463, p. 818, c4-8.

⑦ Jan Nattier, *Once Upon A Future Time*, 28-33.

⑧ Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism, from the origins to the Saka Era*, 193.

纪》题刘宋慧简译,《彦琮录》《内典录》著录为疑伪,《开元录》则断为伪妄。曹凌指出敦煌遗书 S. 2109 是一个连抄本,写本的第 3 段题为《般泥洹后比丘十变经》,很有可能就是经录中记载的作品^①。方广钊编《大英图书馆藏敦煌遗书》刊布了该卷图版,并做了详细的解题目录,可知写本的第 1、2 段分别抄写宣讲戒律的《新岁经》《恒水经》,第 4 段抄写的是在结构和内容上均与此经极为相近的《法灭尽经》。另外根据字体、纸张等特征判断,时代定为 5—6 世纪写本^②。

依敦煌本,全经内容大致分为三段,第一段讲佛灭后 1300 年间教团衰落的现象,这一部分包含一份百年为尺度的时间表。最后的结果是大水遍阎浮提,月光童子出世,“纯以般若波罗蜜教化人民”,五十一年乃去。第二段叙述法灭尽后,人寿五岁,海水、大地尽皆沸腾。此后弥勒出世,诸沙门多有堕地狱者,而白衣升天。第三段言弥勒出世千岁以后,“诸三昧尊经尽当到天竺北”,但此地人民互相嫉妒,终堕地狱。

此经出现了许多独特的主题,比如月光童子与弥勒结合方式。月光童子在佛法灭尽之前,以法王治世五十余年,这一“回光返照”的情节在同一写卷后面抄写的《法灭尽经》,以及情节更为繁复的《首罗比丘经》中都出现了^③。经文声称弥勒出世以后仍有乱象,贬低僧人和褒扬在家修行者,这些极端的讲法为其他弥勒经典所未见,这或许是法经将此经判为疑伪的原因。

菊地章太指出,藏内《佛母般泥洹经》的末尾,还附录了《佛般泥洹后变记》。除了文字上的细微出入,基本相当于经文的前半,也就是与本节讨论主题密切相关的时间表。更重要的是这份时间表恰到佛灭后 1000 年为止,而没有包括佛灭 1300 年后的景象以及月光童子治世种种情节:

我般泥洹后百岁,我诸弟子沙门,聪明智慧如我无异。我般泥洹后二百岁时,阿育王从八王索八斛四斗舍利,一日中作八万四千佛图。三百岁时,若有出家作沙门,一日中便得道。四百岁时,数念佛及法以比丘僧,供养和上阿闍梨。五百岁时,沙门婆罗门及人民,无不啼泣念佛者。六百岁时,诸沙门便行入山中树下塚间求道。七百岁,便行内外学经,若有沙门婆罗门问事无不解了,悉坏九十六种外道。八百岁时,便复念行作佛图荫疾次作佛图。九百岁,便念行治生求利害处所。千岁时,便行与国王相随教习兵法战阵,自行屠杀,妻妾子女。^④

与敦煌本后文的种种极端讲法不同,这段文字的内容相对保守,若与前面讨论的《迦旃延偈》和《毗尼母经》对比,呈现出一种过渡性的特征。菊地章太认为,藏经本“变记”可能有梵文本依据,敦煌本则是汉地增广的形态。理由是:首先,时间表的总年数是一千年,这是经典中常见的说法。其次,沙门一日中得道,入山中树下塚间求道,内外学经,作佛图诸事,约略可以对应《毗尼母经》列举的“解脱”“定”“多闻”“布施”等节目,而类似的概念在 7 世纪玄奘译《佛临涅槃记法住经》中也出现了,后者可以还原为梵文^⑤。

这些意见大体可从^⑥,笔者在此补充两点:首先需要注意的是,《大正藏》的底本高丽本《佛母般泥洹经》末尾没有“变记”,查房山石经本也没有附该本。《大正藏》作为校本的宋思溪藏、元普宁藏、明

① [日] 抚尾正信:《法灭尽经について》,《龙谷论丛》创刊号(1954 年);曹凌:《中国佛教疑伪经综录》068“空寂菩萨所问经”条,上海:上海古籍出版社,2008 年,第 154—163 页。

② 方广钊、吴芳思主编:《英国国家图书馆藏敦煌遗书》第 34 册,桂林:广西师范大学出版社,2014 年,第 2—3 页解题,第 40—51 页图版。

③ 参见武绍卫:《中国汉文佛教疑伪经所见月光童子信仰研究》,第 106—107 页;刘屹:《月光与弥勒:一对中国佛教末世组合的固化与离散》,孙英刚主编:《佛教史研究》第 1 卷,台北:新文丰出版股份有限公司,2017 年,第 1—29 页。

④ 《佛母般泥洹经》后附《佛般泥洹后变记》, T02, no. 145, p. 870, b29—c13.

⑤ [日] 菊地章太:《世の转变と戒律のゆくえ——般泥洹后比丘世变经の成立をめぐる》,《日本敦煌学论丛》第一卷,东京:比较文化研究所,2006 年,第 137—166 页。不过《法住经》并无梵文本,“解脱”“定”等项的梵语还原,参见 Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism, from the origins to the Saka Era*, 194—195.

⑥ 菊地氏说也有可以商榷之处。比如认为将结构类似的《毗尼母经》《法没尽偈》视作《变记》成立的依据,似乎缺少证据。另外,将《变记》所云诸沙门“入山树下塚间求道”与《法没尽偈》中的“闻戒定”和《毗尼母经》中的“坚固定”对应也不太准确。前者的“闻戒定”应该分别对应于后者的“坚固定”和“坚固持戒”。

嘉兴藏均有，查宋元之际苏州开雕的磧砂藏也有此本^①。因此“变记”的文本是江南系统大藏经的独特形态^②。

其次，此经的时间表中加入了佛灭后 200 年阿育王收佛舍利起塔这一实际发生的史事。这个年份在经典里找不到依据。今存有关阿育王的汉译经典都记载他的年代是佛灭后 100 年或 116 年^③。因此如果必要对此经的成立地作一判断的话，笔者愿意提出一个假设：即如果经中某个知识性的细节与汉地所有“正典”均不相合，而这个细节又与经文的主旨无关，则只能考虑此经的成立地是在汉地以外。基于先行研究及以上考虑，推测如下：

经文有两种存在形态，开头佛灭一千年的时间表（即附刻于刻本大藏经的形态）是经文的古层，它的构成汲取了此前经典的叙述模式，而踵事增华，最重要的发展是插入了阿育王事迹，体现了造经者对早期佛教史纪年的关切。这部分内容当是在汉地以外成立的。而此后经文的激进主张不仅与弥勒经典教义不合，也与经题不无矛盾，应当是汉地撰述。

（4）《禅秘要法经》（T613）

历代大藏经题鸠摩罗什译，是依据《法经录》《开元录》等。最早对此提出怀疑的是境野黄洋。他指出《出三藏记集》里罗什的译经有“《禅经》三卷”（注：一名《菩萨禅法经》，与《坐禅三昧经问》）和“《禅法要》三卷”（小注：弘始九年闰月五日重校正）。第二条小注的日期与僧叡《关中出禅经序》给出的日期相合，另据《高僧传·僧叡传》可知，所谓的《禅法要》三卷，不过是《坐禅三昧经》的一个修订本，与《禅秘要法经》无关。既然否定了罗什译出说，境野提出该经是昙摩蜜多于刘宋元嘉年间（424—453）在定林寺译出，这可以从《出三藏记集》和《名僧传抄》得到印证^④。因此至少从目录上考察，最早的记载都将译者指向出身罽宾的禅师昙摩蜜多。

然而其中还有疑问。山部能宜注意到，《出三藏记集》在昙摩蜜多名下著录了四部经，从内容上判断都不是严格的翻译作品，而是属于禅修手册性质的编辑作品。而其中《观普贤菩萨行法经》《虚空藏观经》受到南朝译出的《菩萨善戒经》影响，可断定是南朝成立的。《五门禅经要用法》来源复杂，本节讨论的《禅秘要法经》他认为是中亚地区产生用汉语撰作的。既然四部经的来源和性质如此不同，因此不能排除伪托的可能^⑤。近年又有美国学者 Eric Greene 研究指出，经文是以《五门禅经要用法》的结构为基础加以组织的，也有证据表明该经的撰述者对印度佛教术语的无知，因此推测是在南朝的汉语环境中成立的伪经^⑥。

山部能宜和 Greene 氏都认为此经是汉地撰述，可谓证据确凿^⑦，而经中所述禅法的主体内容有印度来源，也是不争的事实。分歧之处在于经文的成立地域。笔者现阶段无法最终解决这一问题，

① 《磧砂大藏经》第 59 册，北京：线装书局，2005 年，第 446 页；中国佛教协会、中国佛教图书文物馆编：《房山石经（隋唐刻经）》第 3 册，北京：华夏出版社，2000 年，第 627 页。

② 按，《佛母般泥洹经》，僧祐著录为沮渠京声译，费长房声称见到了同样是慧简翻译的该经异本（《历代三宝记》卷一〇，T49，no. 2034，p. 93，b22）。这种做法让人怀疑费长房所据的慧简译经目录是不是已经暗示了这一连抄形态？

③ 参见 Antonello Palumbo，“Models of Buddhist Kingship in Early Medieval China.”余欣主编：《中古时代的礼仪、宗教与制度》，第 287—338 页。

④ 僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》卷二：“《禅秘要》三卷（小注：元嘉十八年译出，或云《禅法要》，或五卷）。”（第 58 页）《名僧传抄》“说处”有“昙摩蜜多译《禅秘要》三分、《五门禅经》一分事”，金陵刻经处本。

⑤ 关于此经研究史的回顾，本文的介绍均转引自 Yamabe Nobuyoshi, *The Sūtra on the Ocean—Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocrypha Sūtra* (Doctoral Dissertation, 1999), 106—107.

⑥ Eric M. Greene, *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism* (Doctoral Dissertation, 2012), 86—135. Greene 氏的研究承蒙陈瑞翹博士教示，谨此致谢。

⑦ Greene 氏的讨论也有商榷的余地。比如认为经文中“空、无相、无作、无愿三昧”的表达，是汉地的撰述者不熟悉三解脱门的含义，杂糅了第三解脱门 *aprahita* 的两种汉译（无作、无愿）所致。其实“空无相无愿无作”的表达，在汉译《胜天王般若》、八十《华严》中都有用例（参见《胜天王般若波罗蜜经·无所得品》，T08，no. 231，p. 712，b15—18；《大方广佛华严经·离世间品》，T10，no. 279，p. 301，a26—27），这些经典都是译出时地确定的文本，而且译者并不相同。

不过 Greene 氏提出的一个事实值得考虑。《禅秘要法经》有两处独特的表达仅见于北凉县无讖的译经。其中一处就出现在经文末尾的法灭时间表中。经文说：

千五百岁后，若有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，赞叹宣说无常苦空无我观者，多有众生怀嫉妒心，或以刀斫、或以瓦砾打拍彼人，骂言：“痴人！世间何处有无常观苦空无我？身肌白净无量，云何反说身为不净？汝大恶人，宜合驱摈。此相现时。百千人中。无有一人修无常观。”此相现时，法幢崩，慧日没，一切众生盲无眼目。释迦牟尼佛虽有弟子，所著袈裟，如木头幡，自然变白。诸比丘尼犹如淫女，街卖色以用自活。诸优婆塞如旃陀罗，杀生无度。诸优婆夷邪淫无道，欺诳百端。此相现时，释迦牟尼无上正法永没无余。^①

其中“如木头幡”的表达，只见于《大般涅槃经》^②。此经用语与县无讖译经的亲缘性或许暗示两者产生于同一时地，即 5 世纪上半的河西地区。

接下来观察《禅秘要法经》法灭预言的内容，会发现这份时间表与此前讨论的经典有两个显著不同。一是法灭的总年数突破了一千年。二是佛灭后每百年的变化不再是以持戒、禅定、布施等修行方式的相继流行为特征，而是一味强调修习无常观的重要性。佛法兴衰的唯一标志是修无常观获得解脱者的多少。这与禅观经典中贬斥讲经等修行方式的总体基调是相符的。

(5)《摩诃摩耶经》(T383)

《摩诃摩耶经》，僧祐著录为失译，《历代三宝记》和《法经录》都著录南齐县景译，年代不详^③。不过智顓的《菩萨戒义疏》记载菩萨戒源流时说：“(法)进弟子僧遵，姓赵，高昌人，传师戒法。复有比丘县景，亦传此法，宗出彼郡，故名高昌本。”^④法进是县无讖的弟子，在高昌受菩萨戒。从引文语气推断，县景当是法进弟子，或至少是县无讖传教系统中的一员。他流寓南朝的时间大概是在 460 年高昌沮渠政权覆灭之后^⑤。另外僧祐《释迦谱》有两条较长的引文，经比对与今本大致相合^⑥。《出三藏记集》还记载，萧子良有“抄《摩诃摩耶经》三卷”^⑦，可知此经在南齐永明年间(483—493)，在南朝已经比较流行^⑧。

经文内容在义理上可以说毫无突出的特色，不过是十二因缘之类的常见术语。其核心的意旨通过其独特的情节设置所传达。在经典的佛传类作品中，佛陀的母亲摩耶夫人在佛陀诞生七日后即歿世，另外佛陀上升忉利天为母说法以及之后从三十三天降下的事虽然常见，但没有经典对说法的细节加以描写。此经上卷扩充了为母说法的情节，似乎非常强调对母报恩的主题，下卷则叙述佛灭度后，摩耶夫人从天降下，佛陀从金棺中起而再生说法之事。在经文最后，阿难向摩耶夫人转述了佛陀

① 《禅秘要法经》卷三，T15，no. 613，p. 269，b29—c12。

② 《大般涅槃经》卷六，T12，no. 374，p. 399，a16—18。类似的用例还出现在 6 世纪的敦煌本伪经《最胜妙定经》中。参见 Eric M. Greene, *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism*, 540, n. 6。但法显译本的对应部分以及藏译本都没有这个表现。这一点亦由陈瑞翻博士见告。

③ 费长房《历代三宝记》卷一一：“群直直云：齐世沙门释县景出。既不显年，未详何帝。”(T49，no. 2034，p. 96，a26—28)法经《众经目录》卷一，T55，no. 2146，p. 115，c12—13。

④ 智顓：《菩萨戒义疏》卷上，T40，no. 1811，p. 568，c18—20。

⑤ 关于县景所传高昌本菩萨戒的讨论，参见[日]船山徹：《六朝時代における菩薩戒の受容过程——刘宋・南齐期を中心に》，《东方学报》第 67 期，1995 年，第 32—39 页，第 126 页注 45。

⑥ 僧祐：《释迦谱》卷二“释迦母摩耶夫人记”，T50，no. 2040，p. 54，b28—p. 55，a14；卷四“释迦双树般涅槃记”，T50，no. 2040，p. 73，b26—p. 74，c6。

⑦ 僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校：《出三藏记集》卷五，第 218 页。

⑧ 敦煌遗书 P. 2160 有题记云：“陈至德四年(586)十一月十五日，菩萨戒弟子彭普信敬造《摩诃摩耶经》两卷。”可见此经在陈朝仍然流行。图版参见《法藏敦煌西域文献集成》第 7 册，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 206—215 页。

灭度前所说的法灭预言^①。

关于卷下摩耶夫人临棺哭悼的主题,最有益的讨论是宫治昭对涅槃图的考察。他指出,巴米扬石窟(如K窟)和莫高窟隋代洞窟(以295窟为代表)都有摩耶夫人在佛陀枕边出现,而类似的主题在印度、犍陀罗艺术中没有先例。这种表现可以看到中亚伊朗系四臂娜娜女神的影响。因此描述这一情节的《摩诃摩耶经》也与中亚地区的文化有很深的渊源^②。

昙景的高昌背景以及经文与昙无讖译经的互文关系同样可以支持这一判断。此处将预言法灭的段落备引如下:

我于往昔曾闻世尊说于当来法灭之后事云:佛涅槃后,摩诃迦叶共阿难结集法藏。事悉毕已,摩诃迦叶于狼迹山中入灭尽定,我亦当得果证,次第随后入般涅槃,当以正法付优婆掬多,善说法要如富楼那,广说度人。又复劝化阿输迦王,令于佛法得坚固正信,以佛舍利广起八万四千诸塔。二百岁已,尸罗难陀比丘善说法要,于阎浮提度十二亿人。三百岁已,青莲花眼比丘善说法要,度半亿人。四百岁已,牛口比丘善说法要,度十万人。五百岁已,宝天比丘善说法要,度二万人,八部众生发阿耨多罗三藐三菩提心,正法于此便就灭尽。

六百岁已,九十六种诸外道等邪见竞兴,破灭佛法。有一比丘名曰马鸣,善说法要,降伏一切诸外道辈。七百岁已,有一比丘名曰龙树,善说法要,灭邪见幢,然正法炬。八百岁后,诸比丘等乐好衣服,纵逸嬉戏,百千人中或有一两得道果者。九百岁已,奴为比丘、婢为比丘尼。一千岁已,诸比丘等闻不净观、阿那波那,瞋恚不欲,无量比丘若一、若两,思惟正受。

千一百岁已,诸比丘等如世俗人嫁娶行媒,于大众中毁谤毗尼。千二百岁已,是诸比丘及比丘尼作非梵行,若有子息,男为比丘、女为比丘尼。千三百岁已,袈裟变白不受染色。千四百岁已,时诸四众犹如猎师,好乐杀生,卖三宝物。千五百岁,俱睽弥国有三藏比丘善说法要,徒众五百;又一罗汉比丘善持戒行,徒众五百。于十五日布萨之时,罗汉比丘升于高座说清净法,云此所应作、此不应作。彼三藏比丘弟子答罗汉言:“汝今身、口自不清净,云何而反说是粗言?”罗汉答言:“我久清净身、口、意业,无诸过恶。”三藏弟子闻此语已,倍更恚忿,即于座上杀彼罗汉。时罗汉弟子而作是言:“我师所说合于法理,云何汝等害我和上?”即以利刀杀彼三藏。天龙八部莫不忧恼,恶魔波旬及外道众踊跃欢喜,竟破塔寺,杀害比丘。一切经藏皆悉流移至鸠尸那竭国,阿耨达龙王悉持入海,于是佛法而灭尽也。^③

这段文字内容丰富,后世引用率极高,谈及末法者往往注意^④。与本文之前讨论的所有时间表相比,《摩诃摩耶经》有两点显著不同。一是整体的时间框架。法灭的总年数为1500年,其中正法500年,后面的1000年是何属性没有明说,但应该是像法。二是此处的时间表中加入了较多的历史事件和人物,事迹可考的有阿育王、优婆掬多、马鸣和龙树。前面两位是阿育王譬喻类经典(Aśokāvadana)中的人物,时代容易确定是佛灭后一百年。值得分析的是经文将马鸣、龙树分别系于佛灭后600—700年这一独特讲法。其实,传法者的系年与正法、像法的理解有密切的关联。

汉地关于马鸣、龙树这两位印度祖师的年代,影响最大的是鸠摩罗什僧团的讲法。罗什的弟子僧叡所撰《喻疑论》中,有一个明确的正法500年、像法500年的结构。按照他的说法,“前五百年也,此五百年中,得道者多,不得者少,以多言之,故曰正法。后五百年,唯相是非,执竞盈路,得道者少,

① 关于《摩诃摩耶经》主题的分析,参见 Hubert Durt, “The Meeting of the Buddha with Māya in the Trāyastriṃśa Heaven,” 《国际佛教学大学院大学研究纪要》第11号(2007年),第45—66页;“The Post-Nirvāṇa Meeting of the Buddha with Māya,” 《国际佛教学大学院大学研究纪要》第12号(2008年),第1—35页。

② [日]宫治昭:《涅槃和弥勒的图像学》,李萍、张清涛译,北京:文物出版社,2009年,第472页。

③ 《摩诃摩耶经》卷二, T12, no. 383, p. 1013, b22—p. 1014, a3.

④ 甚至摩尼教的《摩尼光佛教法仪略》都引用此经(T54, no. 2141A, p. 1280, a18—20),以袈裟变白为摩尼教将兴之讖。

不得者多,亦以多目之,名为像法”^①。在这个整体的时间框架中,吉藏引述僧叡所传罗什之学,对马鸣、龙树的年代也有明确的讲法。《中观论疏》:“睿师《成实论序》述罗什语云:马鸣是三百五十年出,龙树是五百三十年出。”^②是以僧叡《大智度论序》言:“马鸣起于正法之余,龙树生于像法之末。正余易弘,故直振其遗风,莹拂而已;像末多端,故乃寄迹凡夫,示悟物以渐。”^③马鸣、龙树所处时代的不同,关系到他们以何种形态造论弘扬佛法。因此在罗什关河三论之学里,马鸣、龙树的系年与其对正、像二时的划分构成了一个精致的时间序列^④。

反观《摩诃摩耶经》的时间表,二者的结合存在一些龃龉之处。那体慧指出正法500年、像法1000年的说法现存经典仅见于《大集经·月藏分》^⑤。此外她还敏锐地观察到,这一正、像二时的区分,与时间表中每百年中教团状况的描述并不一致,既然说佛灭五百岁,“正法灭尽”,而七百岁时龙树“灭邪见幢,然正法炬”,显有矛盾,因此可能是后加上去的^⑥。

仔细观察《摩诃摩耶经》的时间表,我们发现最大的变化发生在佛灭后700年。佛灭700年以前是一个传法谱系;800—1400年则是教团戒律废弛的描述;最后1500年是著名的憍赏弥预言,作为法灭尽的总收束。佛灭后700年处的断裂仅见于《大般涅槃经》,经云:“我般涅槃七百岁后,是魔波旬渐当沮坏我之正法。”^⑦类似的年数别处从未见过。但经文此处又明确接受了正法500年说,因此在之后的两百年,设置了一个阶梯。马鸣、龙树两比丘被安排在佛灭600—700年间,他们不仅善说法要,还需要破斥外道的邪见。经文的作者似乎在努力调和500年和700年这两个数字。

如果考虑到同为昙无讫所译的《悲华经》对正、像二时年数的记载又与《摩诃摩耶经》等各不相同,这一混乱现象说明,《摩诃摩耶经》法灭时间表可能正是在5世纪中前期新学说集中出现的语境中产生的,要在新的正像二时划分中,重新排定马鸣、龙树的年代,因而呈现出某种杂糅、过度的特征。

初步的观察

本节检讨了五份以百年为尺度的法灭时间表,回到开头的两个问题,即时间表所描述内容的变化以及由此带来的技术困难。笔者观察的结论是,法灭时间表起初与划分正、像二时的时间表没有关系,《迦旃延偈》和《毗尼母经》以及较短版本的《佛般泥洹后变记》都没有提到正、像区分,其核心的意图是对佛教中的修行方法有所偏重,认为多闻外学和利养的过剩会导致佛法的衰落,而完全没有对历史事件的系年。其中每百年特征性的修行节目各经的排列具有继承性^⑧。另外从法灭的总年数看,这些经典所主张的学说都没有突破1000年,是相对保守的讲法。

变化发生在《禅秘要法经》和《摩诃摩耶经》这里,根据先行研究和笔者个人的观察,很可能成立于5世纪中亚地区,和北凉昙无讫的译经存在较多亲缘性。两经传达出一种对佛法传承相当不同的理解,我称之为“传承的窄化”。对于前者,它意味着佛法的存灭全系于“无常观”的禅法;对于后者,它意味着维持佛法不灭的是一系单传的善说法比丘。另外两者的法灭总年数也都突破了1000年,变成了1500年。《摩诃摩耶经》的结构显然带来了更多历史编纂意义上的技术困难。它要面对的是全新的正、像二时划分和具体人物的系年,二者是互为表里的。

① 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷五,第234—235页。

② 吉藏:《中观论疏》卷一,T42, no. 1824, p. 18, b24—26。

③ 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷一〇,第386页。

④ 前引日本七寺古抄本《马鸣菩萨传》记载马鸣生于“佛灭后三百余年”,龙树生于“其后五百年”,正可证明此本与罗什所传关河旧说相符。

⑤ 《大方等大集经》卷五六《月藏分·法灭尽品》:“今我涅槃后,正法五百年,住在于世间,众生烦恼尽,精进诸菩萨,得满于六度,行者速能入,无漏安隐城。像法住于世,限满一千年。”(T13, no. 397, p. 379, c5—10)

⑥ Jan Nattier, *Once Upon a Future Time*, 51.

⑦ 《大般涅槃经》卷七《如来性品》,T12, no. 374, p. 402, c26—27.

⑧ 这种继承性甚至延续到了《大集经·月藏分》和玄奘译《法住经》,限于篇幅,在此不展开讨论。

但迄今为止的所有讨论还没有触及一个更关键的问题,即对当下境遇的体认,也就是说,今日去佛灭多久?对该问题的回答涉及对佛灭年代的精确计算,这在法显的游记中也可找到端倪。

三、佛灭纪年的精确计算

关于佛灭(以及与此相关的佛诞)年代的推算方法,笔者已经撰文探讨过。该文指出,南朝流行的佛诞日是基于《左传》和《太子瑞应本起经》的比附,将之定在周昭王十年。其最初成立的年代是刘宋时期^①。这里结合法显的见闻对此前的情况做一点补充。

法显所闻佛灭年代,最确切的记载是在师子国供养佛齿的仪式上听辩说人唱言:“(佛)泥洹已来一千四百九十七岁。”^②费长房《历代三宝记》在讨论佛诞年代的时候注意到此说,推定“佛生时则当殷世武乙二十六年甲午,至今开皇十七年丁巳,便已一千六百八十一年”^③。然而他的推算并不准确,错误在于他认为法显在师子国听到此说的时间“时正当晋义熙元年(405)”^④。其实应当是义熙六年(410),由此上推,佛灭年代为公元前1087年。

在此之前,法显刚刚越过葱岭到达陀历国时还有一段对话。当地有弥勒造像,于是:

众僧问法显:“佛法东过,其始可知耶?”显云:“访问彼土人,皆云古老相传,自立弥勒菩萨像后,便有天竺沙门赏经、律过此河者。像立在佛泥洹后三百许年,计于周氏平王时。由兹而言,大教宣流,始自此像。非夫弥勒大士,继轨释迦,孰能令三宝宣通,边人识法。固知冥运之开,本非人事,则汉明帝之梦,有由而然矣。”^⑤

这里法显所述应该是汉地僧人的系年。据今日的历史年表,周平王卒于公元前718年,上推300年,佛灭年代竟与法显所述师子国的推算大致符合,这或许是他乍闻此说而并不感到惊异的原因。另外注意法显是平阳武阳人(今山西襄垣),东晋隆安三年(399)从长安出发,中间求学经历不详^⑥。那么他与陀历国僧人问答中的“彼土”,只能指中国北方地区。

公元400年,即法显从长安出发的第二年,罗什来到长安,开始了十年的译经生涯。前引罗什弟子僧叡《喻疑论》对佛灭年代却有截然不同的说法。僧叡出身于魏郡长乐,此后四处游学,曾在罗什门下名列十哲^⑦。但《喻疑论》明确提到“今《大般泥洹经》法显道人远寻真本,于天竺得之,持至扬都”,因此可以肯定是僧叡来到南方以后的作品。《喻疑论》云:“昔汉室中兴,孝明之世,无尽之照,始得挥光此壤。于二五之照,当是像法之初。”^⑧汉明帝于公元57—75年间在位,按照正法500年,像法500年之说,向上倒推500余年,佛灭年代大致在公元前500年,远比法显的推算要晚,总年数不超过一千年。

晋宋之际,在是否已至佛灭千年这一点上,时人的说法并不一致。慧远的《襄阳丈六金像赞序》说“末年垂千祀,徒欣大化”^⑨,殷景仁的《文殊像赞序》说“自世尊泥洹,几将千祀”^⑩。同为罗什弟子的僧导在刘宋孝武帝孝建初年(454)登座讲经,云“昔王宫托生,双树现灭,自尔以来,岁逾千载”^⑪。

① 参见陈志远:《辨常星之夜落——中古佛历推算的学说及解释技艺》,《文史》2018年第4期。

② 法显撰,章巽校注:《法显传校注》,第131页。

③ 费长房:《历代三宝记》卷一,T49, no. 2034, p. 23, a16.

④ 费长房:《历代三宝记》卷七,T49, no. 2034, p. 71, b25—28.

⑤ 法显撰,章巽校注:《法显传校注》,第22—23页。

⑥ 慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷三《法显传》,第87页。

⑦ 慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷六《僧叡传》,第244—245页;卷七《慧叡传》,第259—260页。横超慧日指出,僧传所记慧叡与僧叡,实为同一人物。参见[日]横超慧日:《僧叡と慧叡は同人なり》,《东方学报》(13—2),1942年。

⑧ 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷五,第234—235页。

⑨ 道宣:《广弘明集》卷一五,T52, no. 2103, p. 198, b22.

⑩ 道宣:《广弘明集》卷一五,T52, no. 2103, p. 199, a18—19.

⑪ 慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》卷七《僧导传》,第281页。

值得注意的是,佛灭千年这个年份未必都与像法将尽的忧患感联系起来。王琰《冥祥记》记载朱士行到于阗求法,受到小乘众僧的非难。士行言:“经云:‘千载将末,法当东流。’若疑非佛说。请以至诚验之。”这样看来,佛灭千年预示着佛法东传,反而是值得期待的。《冥祥记》虽然成书于齐梁之际^①,但此条记载当有所本。因结尾标示“慧志道人先师相传,释公亦具载其事”^②,这里的“释公”是指道安,查《出三藏记集》卷三“安公失译杂经录”有“仕行送《小品》本末一卷”^③,因此可以推定是道安以前便已流传的说法。回顾习凿齿致信道安所述月光出世,灵钵东迁的讖记,背后可能也有佛灭千载,佛法东流的年份作为依据。

公元4-5世纪之交,无论是西北印度、斯里兰卡,还是汉地,都流传着佛灭年代的各种推算,但尚未见有人对此做明确的论证或者讨论。这种随意的态度或许说明佛灭纪年尚未与末法焦虑建立紧密的联系。

四、结 语

法显是一个伟大的旅行者。中古时期求法僧(传法僧)的长足跋涉,勾连起中国与南亚次大陆的历史。然而在佛教史学的书写传统中,天竺、中土历史的连接点却不是这样平凡的僧人,而是具有超验性格的圣物。中国早期佛教史的书写里,汉明帝感梦金人,重要性远远超过安世高在洛阳翻译佛经。康僧会安放在建初寺中的舍利,也远比他本人到达建康更有标志性。同样道理,“师子国所传佛钵经”中,呈现了一幅宏阔的佛教弘法版图,连接各个据点的是释迦佛涅槃前作为印信的饭钵。

不同的是,佛钵的移动在空间的维度之外还暗示了一个时间维度。历史的轮回开始于释迦佛的涅槃,终结于未来佛弥勒的下生。其中必然包含一个佛法渐灭又再度复兴的过程。于是佛钵的存在本身,又获得了第二重性格,成为佛法住世的标志物。

佛钵以百年为单位,在佛法的隆盛之地相继移动,本质上反映出人们对佛法渐灭这一境遇细腻的时间感受。比较同时代同类型的5件作品,分析其性质,我们发现以百年为尺度的时间表,正、像二时的划分,以及佛灭纪年的准确推算三个独立的传统。时间表的早期形态核心的关切不在历史纪年,而是对教团各种修行方式的描述。佛灭纪年的计算虽然在汉地可以追溯至4世纪甚至更早,但并未与法灭的时间表产生逻辑上的必然关联,换言之,法灭迫近当下的焦虑相对淡薄。正、像二时的时段划分加入佛灭以后的时间表,则要到鸠摩罗什和昙无讖主持译经的时代,也就是5世纪的中前期。相对来说,与昙无讖译场关系密切的几部经典《摩诃摩耶经》《涅槃经》《悲华经》,人事的系年、时间表的排列以及正、像二时的年数,彼此时有矛盾,比较松散。鸠摩罗什的学说据僧叡所述,则有一个精致自洽的结构。举凡正法、像法的年代,龙树、马鸣的位置,当下佛灭之纪年,皆有圆满的安排。但若论对后世的影响,《摩诃摩耶经》的影响反而更大。

翻检南北朝后期产生的《像法决疑经》等伪经,以及北朝隋唐流行数百年的三阶教经典,不难觉察出一种普遍的思想转向:不仅在时间架构上于正、像二时之后,接续了长达一万年的末法时期,更重要的是,在确认当下处于末法的前提下,出于对人觉悟根性的怀疑,转而否定传统的修行方式,提倡更为简捷激烈的修法。这标志着佛教历史意识的又一次重大转变。

[责任编辑 孙 齐]

① 关于《冥祥记》的作者和成书年代,参见王青:《晋阳王氏的家世门风与〈冥祥记〉的创作》,程章灿编:《中国古代文学文献学:国际学术研讨会论文集》,南京:凤凰出版社,2006年,第142-159页。

② 道世撰,周叔迦校注:《法苑珠林校注》卷二八引,第866页。

③ 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷三,第108页。

格物致知：儒学内部生长出来的科学因子

马来平

摘要：从格物致知与科学关系的角度看，历史上格物致知的含义曾经发生过两次重大转向：一次是程朱理学格物致知说的形成，另一次是明末清初实学思想家格物致知观的形成。两次转向均对科学起到了显著的促进作用。通过这两次重大转向，格物致知经历了一个认知含义不断扩大、最终由一个道德概念转变为兼具道德和认知双重性质的概念并用来自表征科学的过程。该过程表明：格物致知与科学不是无关，而是大有关联，格物致知乃是儒学内部生长出来的科学因子。这一点既决定了儒学与科学具有根本上的相容性，也为证明儒学具有自己的认识传统、具有与现代科学相接榫的可能性，提供了内在依据。

关键词：格物致知；科学；儒学；儒学与科学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.08

“格物致知”是宋明理学乃至整个儒学的核心概念之一，而且深具认识论意味。因此，格物致知与科学的关系是考察儒学与科学的关系的一个重要窗口，抑或说，研究儒学与科学的关系，不可回避格物致知与科学的关系。

自宋代始，学界关于格物致知的理解一直聚讼不已，以致明代大儒刘宗周慨叹“格物之说，古今聚讼有七十二家”^①之繁。明末清初以后，又别出格物致知与科学是否有关之争。“有关论”者认为格物致知包含对外物客观规律的认识维度，因而与科学有关；“无关论”者则坚称《大学》格物致知的本义是关于修身的功夫论，与科学无关。两种观点亦是聚讼纷纭，于今犹然。“无关论”者如劳思光先生认为“无论赞同或反对朱氏之学说，凡认为朱氏之‘格物’为近于科学研究者，皆属大谬”^②；侯外庐等先生认为：“物理既不是客观世界‘草木器用’的知识，‘吾心之知’亦不是从客观世界的研讨中取得的认识。……这样的格物致知，这样的即物穷理，致吾之知，实在谈不上有什么科学的意味。”^③“有关论”者如《中国大百科全书·哲学卷》在解释“即物穷理”的条目中认为，“其中含有认清事物规律的合理因素”^④；余英时先生说：“朱熹这一派人强调穷理致知，便是觉得理未易察……所以要一个个物去格，不格物怎么知道呢？这里面显然牵涉到怎样求取知识的问题”^⑤；成中英先生说：“朱子接受二程的指引，建立了一个就事物求真理（即物以穷理）的认知观。更重要的是，朱子对知识的重要性有下列的认识：知识能帮助我们本性的善、本性的良知昭明显显。”^⑥

究竟如何看待格物致知与科学的关系呢？与其他概念一样，格物致知概念是流动的和变化的，因而格物致知与科学的关系也是流动的和变化的。仅仅局限于某一特定历史时代对格物致知及其

作者简介：马来平，山东大学儒学高等研究院教授（山东济南 250100）。

① 刘宗周著，吴光编校，陈剩勇、蒋秋华审校：《刘宗周全集》第二册《经术下》，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第618页。

② 劳思光：《新编中国哲学史》第3册，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第230页。

③ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》上册，北京：人民出版社，1997年，第402页。

④ 胡绳主编：《中国大百科全书·哲学卷》，北京：中国大百科全书出版社，1987年，第334页。

⑤ 余英时：《论戴震与章学诚》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第330页。

⑥ 成中英：《创造和谐》，北京：东方出版社，2011年，第135页。

与科学的关系进行争论,难以打破各执一词的僵局,应当把格物致知及其与科学的关系置于整个社会历史长河之中,动态地予以考察。若此,或许能找到解决争端的出路。本文将尝试从科技哲学的角度对格物致知概念的两次重大转向及其影响予以考察,以期加深对格物致知与科学关系的认识。

一、第一次重大转向:程朱理学格物致知说的形成

在儒学发展史上,程朱理学格物致知说的形成,是一个重要事件,我们不妨将其称之为格物致知概念的第一次重大转向。这次重大转向主要表现在以下两个方面:

(一)格物致知在儒学中地位的跃升

据考证,宋代以前,“格物”和“致知”仅出现于《礼记·大学》篇,而且也没有以“格物致知”或“格致”的形式连用^①。表明它们一直是儒学中的普通概念,没有引起人们的特别注意,自然也没有对“中国古代科学”产生独立的直接影响。那时《礼记》注家众多,诸如郑玄、孔颖达、李翱等对“格物”、“致知”众说纷纭,漫无定论,而且,基本上局限于伦理道德的范围。其中,汉代经学家郑玄的解释颇有影响。他认为“格”即“来”,“物”即“事”;“致”或为“至”,“知”是知善恶、吉凶之所终始,格物、致知即是,“其知于善深则来善物,知于恶深则来恶物,言事缘人所好来也”^②。该释义旨在强调“知”的作用,认为“致知”是“格物”的前提,善恶之知制约人的善恶行为和命运。总之,囿于纯道德范围来理解致知与格物的关系。

至宋代,程朱发扬光大孟子思想,尊信《大学》,把“大学”篇从《礼记》中独立出来,将其列为儒家核心经典的“四书”之首。朱熹进一步将《大学》分为一“经”十“传”、重订章句,新增“补传”,并把“孔子之言、曾子述之”、仅有250字的《大学》经文的主旨概括为初学入德之门的三纲领、八条目。八条目是实现三纲领的路径,而格物、致知则是八条目付诸实施的入手处。朱熹一反自秦汉以来绝少讲格物致知的旧习,集二程和张载等人之大成,在《大学》章句“补传”和《语类》等许多场合,详尽阐发了格物的对象、方法和目的。与此相对应,心学也高度重视格物致知概念。王阳明提出“致良知”说,对格物致知给予了迥然相异的解释,认为“致知”是“致”自己心中先验的“良知”,并非从外界事物中获得知识。至此,格物致知分别被纳入理学和心学两种对立的理论体系,成为宋明理学乃至整个儒学的核心概念之一。

(二)格物致知彰显了面向外物的认知含义

关于格物致知,朱熹训“格”为“至”,训“物”为“事”,格物即是接触事物,探求其理;训“致”为“推极”,训“知”为“识”,致知即是“推极吾之知识,欲其所知无不尽也”^③。格物致知的要义是即物穷理,而且穷究到极致。用朱熹的话说即是“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也”^④。即物穷理,其含义有以下几点:致知必须格物;格物必须穷理;穷理必须穷尽;格物致知是一个基于格物量的积累而达到顿悟的过程。总之,朱熹突出的贡献是把格物解释为“即物穷理”,从而使得格物致知突破单纯的道德视域,彰显其认知含义:

1. 外物是格物的重要对象

在程朱看来,格物范围无限广大、无所不包,“语其大,至天地之高厚;语其小,至一物之所以然,

① 金观涛:《从“格物致知”到“科学”“生产力”——知识体系和文化关系的思想史研究》,台北,《“中央研究院”近代史研究所集刊》第46期(2004年12月),第105—157页。

② 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》,《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第1673页。

③ 朱熹:《大学章句》,《四书集注章句》,北京:中华书局,1983年,第4页。

④ 朱熹:《大学章句》,《四书集注章句》,第6页。

学者皆当理会”^①；“天道流行，造化发育，凡有声色貌像而盈于天地之间者，皆物也”^②。他们反复申明，不论是圣贤书，人的道德实践、道德意识，还是客观外物，都是格物的对象。其中，客观外物作为格物的对象，不容忽视。例如，有人问程颐，格物是外物，还是性分中物？他回答说：“不拘。凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理。”^③当有人问朱熹，格物是否不当从外物上留意，只须内省即可时，他斩钉截铁地回答：“外物亦是物。格物当从伊川之说，不可易。”^④当然，青年时代的朱熹（36岁）也曾说过：“格物之论，伊川意虽谓眼前无非是物，然其格之也，亦须有缓急先后之序，岂遽以为存心于一草木器用之间而忽然悬悟也哉？且如今为此学而不穷天理、明人伦、讲圣言、通世故，乃兀然存心于一草木、一器用之间，此是何学问？如此而望有所得，是炊沙而欲其成饭也。”^⑤这里，朱熹讲的是格物的轻重缓急和以伦理道德为终极目的，旨在反对沉湎于草木器用之间而置穷天理、明人伦、讲圣言、通世故于不顾的做法，并非反对将草木器用作为格物对象。王阳明对朱熹的格物致知观提出了严厉批评：“朱子所谓‘格物’云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就事事物物求其所谓定理者也，是以吾心求理于事事物物之中，析‘心’与‘理’而为二矣。”^⑥朱子的论敌王阳明关于“析‘心’‘理’为二”的批评，从反面证明了朱熹的格物对象的确是包括外物的。程朱之所以强调接触外物，是因为：按照“理一分殊”，总天地万物之“天理”，与事事物物之理像月映万川那样彼此相通，是一个“理”。认识“天理”，需要从有迹可循的事事物物之“理”作为入手处。

2. 格物过程包括洞察外物的性质和规律

一种观点认为，在宋明理学那里，格物致知的“物”对于“知”只是一个条件，一种启发人达到某种道德觉解的媒介，并无认识外物性质和规律的意思。这种说法，针对陆王心学尚可，并不适用于程朱理学。朱熹明确指出，格物致知对事物之理不可只知其一，不知其二，或只知表面，不知底里，应该“推极吾之知识，欲其所知无不尽也”^⑦。他又说：“天地中间，上是天，下是地，中间有许多日月星辰，山川草木，人物禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器之中，便各自有个道理，此便是形而上之道。所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理而已。”^⑧总之，格物穷理既包括穷究事物的“所当然”，也包括穷究事物的“所以然”：“凡事固有‘所当然而不容已’者，然又当求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。”^⑨“所当然”指事物的当然之则；“所以然”指事物当然之则的根据和原因，即事物之“理”。在程朱那里，“致知之要，当知至善之所在”^⑩，作为事物之“理”的“所以然”固然主要是指一切具体情境下，人的行为应止“至善”之“所以然”，但由于应止“至善”之“所以然”往往与作为事物性质和规律的“所以然”颇有类同或相通之处，而后者较之前者，毕竟较易于为人所把握，所以格物穷理也要探究外物的性质和规律。正如作为当代新儒家代表人物之一的唐君毅所说：“然吾人应具体事物，以何者为当然，恒有待于吾人先知事物之实然及其所以然，由是而吾人知实然与其所以然之理，亦可助成吾人之知种种具体行为上当然之理。”^⑪正是因为此，朱熹也才说：“虽草木亦有理存焉。一草一木，岂不可以格。如麻麦稻粱，甚时种，甚时收；地之肥，地之硠，厚薄不同，

① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷一八，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第193页。

② 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2010年，第526页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷一八，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第247页。

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一八，北京：中华书局，1986年，第407页。

⑤ 朱熹：《答陈齐仲》，朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第1756页。

⑥ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年，第50页。

⑦ 朱熹：《大学章句》，《四书集注章句》，第4页。

⑧ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷六二，第1496页。

⑨ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一八，第414页。

⑩ 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，第526页。

⑪ 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第213页。

此宜植某物,亦皆有理。”^①这里所说的草木之理,分明包含草木的性质和规律。在谈到“合内外之理”时,他说:“目前事事物物,皆有至理。如一草一木,一禽一兽,皆有理。草木春生秋杀,好生恶死。‘仲夏斩阳木,仲冬斩阴木’皆是顺阴阳道理。自家知得万物均气同体‘见生不忍见死,闻声不忍食肉,’非其时不伐一木,不杀一兽,‘不杀胎,不斫夭,不复窠’,此便是合内外之理。”^②这里,不仅申明事事物物之理包含事物的性质和规律,而且已经近乎涉及到要尊重事物的性质和规律了。值得注意的是,朱熹有时甚至把格物穷理直接和当时的科学技术联系起来。他说:“历象之学,自是一家。若欲穷理,亦不可以不讲”^③;“律历、刑法、天文、地理、军旅、官职之类,都要理会。虽未能洞究其精微,然也要识个规模大概,道理方浹洽通透”^④。

总之,在程朱那里,格物的终极目的固然是体悟道德原理,但既然把穷究事物之理作为入手处,就不可避免地会旁及探求外物之性质和规律。为此,牟宗三先生说:程朱所说的“理”“于道德实践(成德之教)根本为歧出,为转向;就其所隐涵之对于经验知识之重视言,此处之‘致知’即可视为道德实践之补充与助缘”^⑤,这种对程朱格物致知观在认识论上转向的充分肯定,洵为至论。

3. 认知方法是格物方法的重要组成部分

与认为外物是格物的重要对象以及洞察外物的性质和规律包含于格物过程等观点相一致,程朱理学主张格物的方法既包括察之念虑等内省方法,也包括向外的认知方法,而坚决反对那种单纯依靠内省或完全弃用内省的做法。所以朱熹说:“今人务博者,却要尽穷天下之理;务约者又谓反身而诚,则天下之物无不在我,此皆不是。”^⑥程朱不仅一再强调格物的途径包括求诸文字、应接事物、索之讲论、察之念虑等多种方式;同时也一贯重视分析和比较方法。他说:“学问须严密理会,铢分毫析”^⑦;“但求众物比类之同,而不究一物性情之异,则于理之精微者有不察矣。”^⑧而且,当朱熹强调儒士们“如律历、刑法、天文、地理、军旅、官职之类,都要理会”的时候,他怎么可能会把认知方法完全排除在格物方法之外呢?总之,程朱所主张的格物方法中,是包括观察、试验、比较、类比等科学认知方法在内的。

另外,关于格物方法,朱熹继承了二程的观点,在许多场合,一再讲“豁然贯通”,如“至于用力既久,而一旦豁然贯通焉”^⑨等;而且与此相联系,程朱还一再讲“类推”。如,朱熹把“致知”中的“致”解释为“推”:“致,推极也”^⑩,认为“所谓格物者,常人于此理,或能知一二分,即其一二分之所知者推之,直要推到十分,穷得来无去处,方是格物。”^⑪

如何看待程朱所主张的“贯通”与“类推”的格物方法呢?

首先,“贯通”和“类推”不是单纯的内省方法。关于这一点,程朱的态度十分明确。程朱认为,他们所主张的“贯通”和禅宗内省式的“顿悟”有质的区别。朱熹甚至专门批判了禅宗的方式,将自己讲的“豁然贯通”与禅宗的“顿悟”划清了界限。他说:“此殆释氏‘一闻千悟,一超直入’之虚谈,非圣门明善诚身之实务也。”^⑫

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一八,第420页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一五,第296页。

③ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第2892页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一一七,第2831页。

⑤ 牟宗三:《心体与性体》(上),上海:上海古籍出版社,1999年,第44页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一一七,第2822页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷八,第144页。

⑧ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,第530页。

⑨ 朱熹:《大学章句》,《四书集注章句》,第7页。

⑩ 朱熹:《大学章句》,《四书集注章句》,第4页。

⑪ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一八,第407页。

⑫ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第24册,第3493页。

其次，“贯通”和“类推”是以包含认知成分在内的具体格物活动的量的积累为基础的。关于这一点，程朱的观点是贯彻始终的。他们一再申明：“只是这一件理会得透，那一件又理会得透，积累多，便会贯通”^①、“只是才遇一事，那就一事究竟其理，少间多了，自然会贯通”^②等等。

总之，程朱所主张的“贯通”和“类推”至少包含以下三重含义：其一，认识主体经验的积累；其二，从感性经验向理性认识的升华；其三，对外部事物客观规律的探究和洞察。“贯通”的前提之一是经验的积累；“类推”的前提之一是同类事物之理的相似。因此，作为格物方法的“贯通”和“类推”与科学发现的灵感、直觉等非理性方法有相通之处。事实上，科学发现的灵感、直觉等方法正是基于“贯通”和“类推”。尽管科学是理性的事业，但理性方法在科学认知中的作用是有限的，以致爱因斯坦高度评价直觉在科学发现中的作用，他认为科学发现没有固定的逻辑通道，“只有通过那种以对经验的共鸣的理解为依据的直觉，才能得到这些定律。”^③

二、第二次重大转向：实学思想家格物致知观的形成

自明代中叶始，伴随程朱理学的衰颓而从中分化出的元气实体论思潮和王阳明心学体系中分化出的气实体论思潮汇聚在一起，形成了蔚为大观的实学思潮。该思潮迅速成为儒学发展的主流。引人注目的是，继程朱之后，明末清初实学思想家格物致知观的形成，标志着格物致知又发生了一次重大转向。这次转向主要表现在以下几个方面：

（一）承认认知在格物致知中具有独立地位

在程朱理学的基础上，实学思想家进一步强化了格物致知说的认知含义。他们强调格物致知就应当研究天地万物之理，以致吾人之知识，强调知识对于外部世界的依赖性，从而改变了程朱理学格物致知说仅仅旁及认识客观外物的观点，而在格物致知中赋予认识客观外物以独立地位。如，实学派代表人物颜元在对格物的解释上，一反以往诸家的观点，认为“格物之‘格’，王门训‘正’，朱门训‘至’，汉儒训‘来’，似皆未稳”^④，而把“格”训为“手格猛兽”之“格”、“手格杀之”之“格”，指出“格物谓犯手实做其事”^⑤正像对于蔬菜，“必箸取而纳之口，乃知如此味辛。故曰：‘手格其物而后知至。’”^⑥就是说，他认为，格物的要义是认知必须接触外物，依靠实行。方以智把知识分为三类：质测、宰理和通几。其中，质测相当于科技知识，用他的话说即是“物有其故，实考究之，大而元会，小而草木蠹蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。”^⑦他将“格物”视为“质测之学”，认为“舍物，则理亦无所得矣，又何格哉！”^⑧强调经验认识方法，以及认识对于客观外物的依赖性。王夫之不仅一贯强调见闻之知，将见闻之知与德性之知并列看待，而且；也赞同方以智，指出，“盖格物者，即物以穷理，唯质测为得之。若邵康节、蔡西山，则立一理以穷物，非格物也”^⑨。声称以方以智所提倡的“质测”作为即物穷理的方法，这分明是要探求外物的客观规律了。陆世仪明确将格物穷理分为格事理、格物理两种，指出“始从事理入，则切乎身心，继从物理观，则察乎天地”^⑩；认为格物除“四书、五经、性理、纲目”外，“水利、农政、天文、兵法诸书，亦要一一寻究，得其要领”^⑪。陆氏把格物分为格事理、格物理两种，又

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷四四，第1140页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一八，第396页。

③ [美]爱因斯坦：《爱因斯坦文集》第1卷，北京：商务印书馆，1977年，第102页。

④ 颜元：《颜元集》，北京：中华书局，1987年，第491页。

⑤ 颜元：《颜习斋先生言行录》卷上，《颜元集》，第645页。

⑥ 颜元：《颜元集》，第159页。

⑦ 方以智录：《物理小识》，上海：商务印书馆，1937年，“自序”第1页。

⑧ 方以智录：《物理小识》，第2页。

⑨ 王夫之：《搔首问》，《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第637页。

⑩ 陆世仪：《陆桴亭思辨录辑要》（一）卷三《格致类》，北京：中华书局，1985年，第32页。

⑪ 陆世仪：《陆桴亭思辨录辑要》（一）卷四《格致类》，第44页。

指出“从物理观，则察乎天地”，而且明确把水利、农政、天文、兵法诸书，列入格物范围，其格物致知观的认知意味已是十分浓重的了。

(二)批判王学末流深陷格心、正心

自明代中叶王学勃兴，程朱学派对王学的抗争和批判就已经开始，至明末王学衰落，程朱理学复兴，实学思想家以及其他具有实学倾向的儒士对王学末流的批判更是一浪高过一浪。这一批判是全方位的，但批判王学末流深陷格心、正心而不知格物是焦点之一。如，实学家顾炎武激烈抨击王学末流痴迷格心、正心而不知格物，背离孔门为学宗旨，“不习六艺，不综当代之务^①，而专心于内，已非儒学之正宗。^②实学家陆陇其批评道，若像王学末流那样“居敬而不穷理，则将扫见闻，空善恶，其不堕于佛老以至于师心自用而为猖狂恣睢者鲜矣”^③。具有鲜明实学特点的明朝政治家、思想家、东林党领袖高攀龙批评王学末流把格物归结为格心、正心，实际是将儒学“入于禅”，极为有害。他指出：“圣人之学所以与佛事异者，以格物而致知也。儒者之学每入于禅者，以致知不在格物也。致知而不在格物者，自以为知之真，而不知非物之则，于是人心逾矩，生心害政，去至善远矣。”^④

(三)以“格物穷理”指称科学

明代实学思潮兴起不久，1583年，利玛窦等传教士进入中国内陆，传教士所传西方科学以其内容上的客观性、形式上的精密性，以及功能上的有效性等特点，与中国实学思潮一拍即合，迅速被实学引为同道，成为实学的一翼，并形成了二者良性互动的局面。自然而然，传教士和以徐光启为代表的热情接受和传播西方科学的一批儒家士人，也成为实学的一支特殊力量。在传教士的带动下，实学思想家格物致知观发展到了以“格物穷理”指称科学。

最先把格物致知和西学联系起来的是利玛窦。利氏接受儒士们的建议，确立了“补儒易佛”的传教方针。他在采取儒冠儒服、广交士人、熟读儒家经典，以及用拉丁文翻译“四书”等多项措施的基础上，精心选择了程朱用以解释“格物致知”的“格物穷理”概念指称西学，进行了为西学正名的工作。在其宣传教义的代表作《天主实义》中，他基于亚里士多德关于“实体”与“依附体”相区别的观点，强调“物”与“理”乃是“实体”与“依附体”的关系。二者的这种关系决定了“理”在“物”中，“有物则有物之理”，“无此物之实，即无此理之实”^⑤。致知必须“穷彼在物之理”，从而把格物穷理由一个道德概念转换成一个认知概念；同时认为，程朱理学的所谓“太极”与“理”作为依附者，不可能是“物”的创造者，“物”的创造者只能是“天主”，从而把程朱理学的“格物——穷理——致知”转换成“格物——穷理——知天主”，把发现和认识“天主”堂而皇之地置换为格物的最高目的，赋予神学以格物穷理的名义。利玛窦在之后的《译〈几何原本〉引》中，重申包括科学在内的整个西学均是“格物穷理之学”：“夫儒者之学亟致其知，致其知当由明达物理尔。物理渺隐，人才顽昏，不因既明累推其未明，吾知奚至哉？吾西陲国虽褊小，而其庠校所业格物穷理之法，视诸列邦为独备焉，故审究物理之书极繁富也。”^⑥

同是意大利籍的传教士艾儒略在《西学凡》一书中，以介绍耶稣会学校为代表的欧洲学制与学科分类体系的形式，明确了格物穷理所应包括的学科内容。他指出，西学包括文科、理科、医科、法科、教科和道科等六科，每种又细分为若干具体内容。其中，理科，又称理学或哲学，是格物穷理的中心，

① 顾炎武：《夫子之言性与天道》，顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》，第158页。

② 顾炎武：《夫子之言性与天道》，顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》，上海：上海古籍出版社，2014年，第158页。

③ 柯崇朴：《四川道监察御史陆先生陇其先生行状》，钱仪吉等编纂：《清代碑传全集》上册，上海：上海古籍出版社1987年，第103页。

④ 高攀龙：《高子遗书》卷九上，文渊阁《四库全书》本。

⑤ [意]利玛窦著，[法]梅谦立注，谭杰校勘：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014年，第96页。

⑥ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006年，第198页。

分为逻辑学、物理学、形而上学、几何学、伦理学等^①。从此以后，传教士在中国无论传播宗教，还是科学，开始使用格物穷理名义。例如，传教士毕方济在《灵言蠡勺》中将哲学译为“格物穷理之学”^②。传教士傅泛际在《寰有论》和《名理探》中分别将物理学和逻辑学视为穷理学的一部分^③。甚至不少传教士译著的书名都使用了与格物穷理相关的名词，如《空际格致》《坤舆格致》《坤舆格致略说》等。

由于明末清初实学思想家已具备承认认知在格物致知中具有独立地位的思想基础，所以，他们顺利地接受了传教士将西学视为格物穷理之学的做法。但是，他们中间的绝大多数人都审慎地把神学与科学区别开来，认为只有科学符合儒家格物穷理的本意。甚至像徐光启那样的属于实学派的奉教士人也不例外。徐光启在他的著述中多次谈到格物穷理之学，例如，在为《几何原本》所写的序言中，他说：“顾惟先生之学，略有三种：大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象数”^④；在为《泰西水法》写的序中，他说：“余尝谓其教必可以补儒易佛，而其绪余更有一种格物穷理之学……格物穷理之中，又复旁出一种象数之学”^⑤。不难看出，在徐光启那里，格物穷理之学仅指自然科学，而不包括西方神学。另外，徐光启盛赞《几何原本》具有“四不必”（“不必疑，不必揣，不必试，不必改”）、“四不可得”（“欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得”）、“三至三能”（“似至晦，实至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁，实至简，故能以其简简他物之至繁；似至难，实至易，故能以其易易他物之至难”）等特点^⑥，这不仅是对《几何原本》中几何知识和公理化演绎方法的赞誉，而且，也充分表现了徐光启的格物致知观：格物是对自然界外物的性质和规律的探求；所致之知具有客观性、逻辑性和简单性；演绎方法是格物致知的重要方法。显然，在徐光启那里，科学知识与伦理道德已经完全分离，科学取得了真正的独立性。而且，他坚持以格物穷理之学指称西方自然科学，并认为西方自然科学和西方宗教学一样，能够起到补儒易佛的作用。随后，儒士们又把中国古代传统科学也称之为格物穷理之学。如熊明遇运用西方科学考证和完善中国传统科学的代表作就叫《格致草》。就这样，以“格物穷理之学”或“格致”指称“科学”的做法很快被中国儒士和清朝官方普遍接受。至晚清洋务派和维新派又重新改造了“格致学”，用以指称近代自然科学。1895年甲午战争之后，中国社会对科学技术的需要陡增，以“格致学”指称近代自然科学所具有的认知与道德“剪不断、理还乱”的局限性充分暴露，于是，20世纪初，格致学称谓完成了它的历史使命，而被由日本引进的“科学”称谓所取代。

三、两次重大转向的影响

格物致知概念的两次重大转向对于格物致知与科学的关系意味着什么？它对于科学界的科学观和科学发展产生了什么实际的影响？下面，我们将扼要予以讨论。

（一）第一次重大转向对于科学界的科学观和科学发展的影响

程朱之前，儒家也重视对于道德的认识，如孔子讲“未知。焉得仁”^⑦，“知者利仁”^⑧等，把知作为得仁的手段，重视知对仁的作用。但那时，认识与道德的关系是比较外在的。程朱所实现的格物致知概念第一次重大转向的深意在于，程朱把认识因素作为体悟道德原则必不可少的一个环节而融入了儒家的道德修养理论，包括认识客观外物在内的认识因素，在儒学的核心层面得以显现。从而从

① [意]艾儒略答述：《西学凡》，明崇祯《天学初函》本，第1—13页。

② [意]毕方济：《灵言蠡勺引》，[意]毕方济口授，徐光启笔录：《灵言蠡勺》，明崇祯《天学初函》本，第1页。

③ 参见[葡]傅泛际译义，李之藻达辞：《寰有论》卷一，明崇祯刻本，第1页；[葡]傅泛际译义，李之藻达辞：《名理探》卷一，上海：商务印书馆，1935年，第1、5页。

④ 徐光启著，王重民辑校：《刻几何原本序》，《徐光启集》上册，上海：上海古籍出版社，1984年，第75页。

⑤ 徐光启著，王重民辑校：《泰西水法序》，《徐光启集》上册，第66页。

⑥ 徐光启：《几何原本杂议》，[意]利玛窦述，徐光启译，王红霞点校：《几何原本》，上海：上海古籍出版社，2011年，第13页。

⑦ 朱熹：《论语集注》卷三，《四书章句集注》，第80页。

⑧ 朱熹：《论语集注》卷二，《四书章句集注》，第69页。

认识论的角度强化了儒家“天人合一”的思想,进一步凸显出在儒学那里,人伦道德在一定程度上,成为宇宙秩序的集中体现,人间伦理与宇宙万事万物之理获得了有限统一。这其中尽管不乏臆想和比附的成分,但客观上必定有助于人们把目光移向自然现象及其性质和规律的探求,进而使得格物致知对科学,确切地说是对作为“前科学”的“中国古代科学”,以及科学界的科学观起到促进的作用。关于宋元时期中国科学技术全面发展而成为我国古代科学技术的高峰时期,已成学界共识,此不赘述。这里仅从以下两个角度略予说明:

第一,引发科学界纷纷从认知角度理解格物致知。许多宋元明科学家明确认为他们所从事的古典科学即是格物之学,或者说是程朱格物致知说的实践。如,宋代生物学家陈景沂认为“多识于鸟兽草木之名”的生物学研究属于格物致知之学:“且《大学》立教,格物为先,而多识于鸟兽草木之名,亦学者之当务也……以此观物,庸非穷理之一事乎”^①;元代名医朱震亨在《格致余论》“序言”中称“古人以医为吾儒格物致知一事”^②;元代朱世杰的《四元玉鉴》由莫若所写的“序”中称数学为“古人格物致知之学”^③;金代刘祁在《重修证类本草》“跋”中,认为中医药学是格物之学,“又饮食服饵禁忌,尤不可不察,亦穷理之一事也”^④;明太祖朱元璋之子朱棣等在其所编医学著作《普济方》中说:“愿为良医力学者,当在乎致知,致知当在乎格物。物不格则知不至。若曰只循世俗众人耳闻目见谓之知,君子谓之不知也”^⑤;明代李时珍则明确认为医学属于格物致知之学:“虽曰医家药品,其考释性理,实吾儒格物之学,可裨《尔雅》《诗疏》之缺”^⑥等等。这些均是从认知意义上理解格物致知的。如果认定程朱格物致知说首次突破单纯的道德视域而彰显了格物致知认识含义的话,那么,在宋元明时期程朱理学逐渐成为显学的情况下,就有理由认为,上述情况当是对程朱格物致知说的一种响应。

第二,促成宋元明折射科学繁荣的“类书”繁荣局面。自宋代至晚明,以汇集百科知识的“类书”为表现形式的博物学发展迅速。这些“类书”包含大量科技知识,有的甚至是以科技知识为主的。所以,“类书”的繁荣,从一个侧面折射了科学的繁荣。如,南宋“类书”《事林广记》,经元代学者增补后,包括43个部分,其中就有天象、历候、地舆、数学等。朱棣等人的《普济方》载药方多达61739首,是中国历史上规模最大的医药方剂“类书”。李时珍的《本草纲目》是一部医学专著,同时也带有“类书”性质。该书将药材分为1892种,附方一万多首。其中有独创,也汇集了前人医学类书的成果,计引证医学专著或类书800余种。整体上看,“类书”的繁荣,明显受到了程朱格物致知说的积极影响。许多“类书”作者在书中明确谈到了格物致知与认识自然的密切关系,如宋代学者程大昌在其“类书”《演繁露·序》中,开篇即交代了撰写此书的根据:“大学致知,必始格物。圣人之教,初学亦期其多识鸟兽草木之名也。”^⑦宋代学者王应麟为罗愿的生物学著作《尔雅翼》所作“后序”中,特别申明该书的出发点是:“惟《大学》始教,格物致知,万物备于我,广大精微,一草木皆有理,可以类推。”^⑧宋代叶大有为王贵学《兰谱》所写的《序》中也声称:种兰是“格物非玩物”。此外,韩境在《全芳备祖·序》中指出,《全芳备祖》是部“独致意于草木蕃庠,积而为书”的作品,因为“大学所谓格物者,格此物也”;“昔孔门学诗之训有曰:多识于鸟兽草木之名。”^⑨有的甚至以格物致知为书名。如宋代僧人赞宁的《格物粗谈》、明代曹昭的《格古要论》等。特别是明代书商胡文焕出版的《格致丛书》有181种、600余套之多(据《四库全书总目》),社会影响极其广大。该书是耶稣会士到达中国之前中国传统自然知识和其

① 陈景沂:《全芳备祖》,北京:农业出版社,1982年,“序”第9页。

② 叶怡庭:《历代医学名著序集评释》,上海:上海科学技术出版社,1987年,第274页。

③ 莫若:《四元玉鉴》序,朱世杰:《四元玉鉴》,清嘉庆王莹铃家钞本,“序”第1页。

④ 刘祁:《重修证类本草跋》,张金吾辑:《金文最》卷二五,清光绪二十一年重刻本,第7页。

⑤ 朱棣等编:《普济方》卷二四三“脚气门”,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 李时珍:《本草纲目》,哈尔滨:黑龙江科技出版社,2013年,《凡例》。

⑦ 《演繁露原序》,《四库全书》子部十《演繁露》卷一至三。

⑧ 《深宁先生文钞摭余编》卷二,王应麟著,张骁飞点校:《四明文献集(外二种)》,北京:中华书局,2010年,第309页。

⑨ 陈景沂:《全芳备祖》,北京:农业出版社,1982年,第5、7页。

他各类知识世界的一次大规模展示。为此，美国著名汉学家艾尔曼认为，自程朱以后，“‘格物’取代‘博学’、文学鉴赏或佛教中的虚无主义，而成为专事经典、历代正史和自然研究的文人的圭臬”^①。

基于上述情况，国内外科学史界大量学者明确承认程朱理学的格物致知观对科学界的科学观和科学发展起到了促进作用，因而对程朱理学实现了格物致知概念的第一次重大转向持认同态度。例如，日本著名科学史家薮内清说：“而北宋儒学复兴，主张实用学问的儒者颇不乏人，他们注重功利，提倡霸国与强国，并以之教育学生，因此宋代很多儒生对于水利、算术和兵法有兴趣，得到了不少成就。”^②韩国科学史家金永植先生指出：程朱格物致知观的提出，“这一变动的主要结果，便是对道德自我修养的重视，逐渐胜过了在文学和文化上的造诣，同时也使人们对天地自然的兴趣与日俱增。”^③英国科学史家李约瑟认为：“因此，这样一个结论是并不牵强的，即宋代理学本质上是科学性的，伴随而来的是纯粹科学和应用科学本身的各种活动的史无前例的繁盛。”^④中国科学史家席泽宗在其主编的《中国科学技术史·科学思想卷》中列专节讨论格物致知说“对科学发展的影响”，认为：“‘格物’的‘物’包罗万象，既有人文的，也有自然的。不少学者强调自然方面，因而将更多的注意力投向自然。由于‘格物致知’又是一种认识事物的方法，它在认识自然方面的应用，促进了科学的发展。”^⑤

（二）第二次重大转向对于科学界的科学观和科学发展的影响

格物致知概念的第二次重大转向经由格物致知派生的格物穷理概念对科学界的科学观和科学发展起到了更加突出的积极作用：

第一，提高了儒士们对自然科学的认识。既然“格物致知”是儒学的核心概念之一，而自然科学可以视为格致之学，那么，自然科学就绝非雕虫小技，而是关乎儒学根本的大事了。这一点，成为当时不少儒士的共识。除徐光启、李之藻等一批奉教儒士和梅文鼎、王锡阐和薛凤祚等一批科学家以外，乾嘉学派也持此观点。如乾嘉学派的代表人物之一江永就曾依据格物致知强调过自然科学的重要性。他说：“算学如海，句股、三角八线为步历之管键，亦尝思之深而习之熟，颇知其要。程子论格物，天地之所以高深，亦儒者所当知。明于历算，而天地所以高深者，可以数计而得，不出户而知天下，不窥牖而知天道。此之谓矣。”^⑥以戴震惠栋为代表的乾嘉学者，“凡治经学者多兼通”天算^⑦，以致阮元称：“盖自有戴氏，天下学者乃不敢轻言算数，而其道始尊。”^⑧

第二，促进了西方科学在中国的传播。西方科学获得了格物穷理的名义，实际上意味着至少在形式上，它被纳入儒学的范畴。这就使它在中国的传播取得了合法性，从而大大减少了传播过程中随时可能发生的种种阻力。应当说，明末清初西方科学大规模地涌入中国，格物穷理概念是有功劳的。

第三，推动了中国古代科学的近代化转型，从而间接地对近代科学在中国的发生和发展做出了贡献。在西方古代科学实现转型并踏上具有普世性近代科学进程的情况下，中国古代科学何去何从，是一个颇具挑战性的问题。将西方科学冠名为格物穷理之学，一方面是增强了西方科学知识的地方性，提供了西方科学知识与中国本土文化深度融合的前提和条件；另一方面，也为中国古代科学

① [美] 艾尔曼：《科学在中国（1500—1900）》，原祖杰等译，北京：中国人民大学出版社，2016年，第6页。

② 转引自刘昭民：《理性的发皇——灿烂的宋元金科技》，刘岱总主编：《中国文化总论·科技篇·格物与成器》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992年，第180页。

③ [韩] 金永植：《朱熹的自然哲学》，上海：华东师范大学出版社，2003年，第2页。

④ [英] 李约瑟：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，何兆武等译，北京：科学出版社/上海：上海古籍出版社，1990年，第527页。

⑤ 席泽宗主编：《中国科学技术史·科学思想卷》，北京：科学出版社，2001年，第389页。

⑥ 余龙光：《双池先生年谱》，北京图书馆编：《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第94册，北京：北京图书馆出版社，1999年，第508—509页。

⑦ 梁启超：《清代学术概论》，成都：四川人民出版社，2018年，第33页。

⑧ 梁启超：《清代学术概论》，第33页。

的发展和转型指明了方向,从而为中国古代科学顺利汇入世界近代科学主流开辟了道路。当时中国的科学家和热心科学的儒士们正是在西方科学和中国科学都是格致之学的前提下,提出了“西学中源”说,并开始了贯穿有清一代大规模的中西科学会通运动。在这场运动中,中国古代科学发生了三方面的变化:(1)复兴。在西方科学传入之前的明代前期,中国古代科学陷入危机。科学人才尤其天文学人才匮乏、大量科学经典失传,以致连徐光启都无法看到《九章算术》,宋元间的“天元术”已无人理解。这种情况在明末清初发生根本转变,特别是在乾嘉学派形成以后,中国古代科学一度出现了复兴局面:从古籍中辑佚和发现了一大批古代科学著作;兴起了一股注疏、校勘和研究古代科学著作的高潮;出现了以科学家传记形式总结和阐扬中国数理科学传统的皇皇巨著《畴人传》。(2)纯化。中国古代科学长期包含大量占验成分。如数学中的“内算”、天文学中的占星术和地理学中的堪舆术等。这些占验成分使得中国古代科学表现出某种神秘色彩。西方科学特别是其中的近代科学部分为中国古代科学树立了典范,进而使中国人认识到了占验内容的荒谬性和危害。于是,明末清初中国古代各学科陆续开始清理和剔除各自所包含的占验成分。(3)深化。以梅文鼎、王锡阐、薛凤祚和“谈天三友”等为代表的科学家们在西方科学的启发下,运用西方科学的理论和方法开展了独立的科学研究,取得了一批原创性的成果,从而深化和向前推进了中国古代科学。

格物致知概念的两次重大转向对科学界的科学观和科学发展所产生的上述影响,从不同的侧面表明,格物致知概念的确包含科学内涵,而且愈来愈浓重,愈来愈为科学界乃至全社会所认同。

四、余 论

关于以格物致知表征科学,晚清名臣张之洞曾在其广为流布的《劝学篇》中表达过这样一种观点:“《大学》‘格致’与西人‘格致’绝不相涉,译西书者借其字耳。”^①这就提出了一个严肃的问题:明末清初用格物穷理概念表征科学,是否仅仅借用了程朱理学概念的躯壳,而与其格物致知说的内涵毫无关系呢?若然,实际上就是对格物致知概念发生第二次重大转向的一种否定。因此,很有必要予以澄清。

首先,明末清初以格物穷理之学命名科学不是空穴来风,也不是传教士的一厢情愿,他们是在经过多年钻研、翻译儒家经典的基础上,才选择了格物穷理概念。就是说,他们是有所本的,程朱理学的格物致知概念的确包含面向外物的认识维度。在这一点上,格物致知与西方近代科学是一致无二的。格物致知与西方近代科学的主要差异表现在认识方法上:西方近代科学主张运用干预自然、变革自然的实验方法来认识自然,格物致知未达到这一高度。但前面说过,格物致知并不排斥经验方法,而且在实学思潮的推动下,总的说来,格物致知的方法是朝着注重经验方法的方向发展的。

其次,以格物穷理命名科学虽然由传教士发起,但最终的实现却不是由传教士单方面所决定得了的,关键因素是中国实学思想家乃至更多的儒家士人是否接受这一命名。历史事实告诉我们,在明王朝内外交困、风雨飘摇的危亡时期,实学思想家基于对理学空疏误国的深刻反省,毅然革新程朱理学格物致知说,突出和强化格物致知的认识含义,乃是格物穷理与科学结缘的肥沃土壤。从这个意义上说,明末清初格物穷理对科学的正面作用,功劳应当主要归功于当时的实学思想家。实学运动的实质是儒学认识含义质的扩张,抑或说是儒学朝向形成自己具有近代气质的认知传统迈出了关键一步。因此,明清间实学运动的意义不容低估,对实学思潮在儒学发展史上的地位当刮目相看。另外,在革新程朱理学格物致知说方面,实学派在儒学内部不是孤立的,而是得到了相当多儒家士人的赞同和支持的。学界认为,矢志革新程朱理学格物致知说的实学堪称“明清时代精神的集中反映和社会进步思潮的主流”^②;“及至晚明时期,学术思想又转入另一个新的方向,实学思潮取代王学而

① 张之洞:《劝学篇·会通第十三》,《近代文献丛刊》,上海:上海书店出版社,2002年,第69页。

② 葛荣晋主编:《中国实学思想史》中卷,北京:首都师范大学出版社,1994年,第1页。

起,奔腾澎湃,风起云涌……遂成为一时学术的新导向”^①。可见,明末清初用格物穷理表征科学不是“《大学》‘格致’与西人‘格致’绝不相涉”,而是势在必然。

应当指出,一些人之所以否认格物致知与科学的关联性,说到底,是因为他们拒绝承认格物致知的科学内涵。在《大学》“补传”中,朱熹着重指出:“是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”^②显然,在朱熹看来,格物致知的要义乃是:接触客观外物是达到体认至善之理目的的基本路径。应当说,程朱理学关于通过接触客观外物,最后达到体认至善之理目的的主张,包含着人的道德法则和客观外物的规律具有某种一致性的合理内核。宇宙与人生本来不二:人生是宇宙长期演化的结晶,它内在地属于宇宙,是其特殊的构成部分。宇宙与人生的这种有机关联性决定了知识与道德并非截然二分,而是相互包含和融合的。认识客观外物的规律有助于体悟和认识人的道德原则,甚或说,前者是后者的必要环节,人类对于道德的追求离不开知识的参与;同样,人类追求真理的科学活动,也有有机地包含着道德成分。人类追求真理的科学活动归根结底是有目的的,是要投入应用的。就是说,是要关涉道德和价值的。因此,科学认知不应也不能像实证主义和逻辑实证主义那样拒斥道德,相反,应当把追求真理与追求崇高的道德境界结合起来、融为一体。正是基于知识与道德的上述关系,格物致知具有科学内涵才是必然的、毋庸置疑的。

总而言之,通过上面把格物致知及其与科学的关系置于整个社会历史长河之中所做的动态考察,可以看出,格物致知与科学并非无关,而是大有关联。格物和致知的认识含义最初隐匿在原始儒学的道德框架中,到了宋明理学那里,格物和致知连用,并且其含义发生了一次质的飞跃。格物致知的认识含义不仅开始受到了重视,而且在整个儒学思想的系统中,得到了初步安顿。后来随着格物致知认识含义的逐步扩大,特别是至明末清初儒学内部实学思潮兴起和西方科学传入之后,格物致知的含义再次发生质的飞跃,以致格物致知成为科学的代名词,最终实现了格物致知与科学的初步统一。格物致知概念的这一演变历史充分表明,格物致知具有丰富的科学内涵,它不是一个纯粹的道德概念,而是儒学内部生长出来的科学因子。这一点既决定了儒学与科学具有根本上的相容性^③,也为儒学形成自己的认识传统,并与现代科学相接榫提供了内在依据。

[责任编辑 李梅]

① 王家俭:《清史研究论叢》,台北:文史哲出版社,1994年,第24页。

② 朱熹:《大学章句》,《四书章句集注》,第7页。

③ 马来平:《儒学与科学具有根本上的相容性》,《自然辩证法研究》2016年第8期。

封禅礼的经学意旨

顾涛

摘要:封禅典礼遭到“非古”“不经”的斥责由来已久,由检讨可知,此二说均难以成立,自阮元、孙星衍以来已有多位学者就封禅之渊源进行过探索。在学界已取得的成绩基础上,有必要对封禅的经学依据进行系统的梳理。汉代讖纬之学已对封禅进行过主动的理论建设,就残存的纬书来看,封禅的功能在于考绩,封禅的现实依据在于天下治平已得到一定的彰显,这在《白虎通》中更有较成规模的理论建构。更早的《诗》《书》等六经经文则显示,聚土为封,除地为坛即禅,于山顶祀天告成是封禅的古义,此义与天子巡狩检视天下,最终以太平功成而告天的仪节相汇合,明堂的起源亦与之密切相关。司马迁在《史记》“八书”中设置《封禅书》,与封禅在六经中的古义一脉相承,并且他又接受了以《管子》为代表的齐地泰山封禅说,将两者糅合起来构筑其政治哲学。从礼治模式上看,封禅是治国臻于最高理想的仪式标志,是国家祭礼系统的顶点,应当处于无限延宕的状态,其背后蕴入了国家治理的最高目标。秦始皇、汉武帝将封禅强行拉回现实中去实行它,自然要遭到司马迁的斥责。而现实封禅实践中所蕴入的封禅者的私心,则逐渐使封禅典礼徒有其壳,从而表现出了“礼仪的蝉蜕化”这一制度史变迁的典型特征。

关键词:中国礼制史;封禅;祭礼系统;礼治

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.09

古代礼制被误解,封禅可谓重灾区。事到如今,学术界基本上已将封禅与歌功颂德、劳民伤财、自欺欺人等画上了等号,难怪有学者毫不客气地讥刺“‘封禅’实际上是傻子和骗子合作上演的一场闹剧”^①。这是用近代以来的观念粗率排斥古代礼制的典型,若果真是如此,则作为《史记》“八书”之一的《封禅书》完全可以不作,清代大儒阮元亦不必写就专文以证“封禅为古大礼”^②。真要以科学与迷信简单的二元对立来论定的话,何止封禅将跌入“闹剧”的泥潭,整个古代祭礼系统均难有翻身的可能。

封禅,作为古代祭祀中最为隆盛、最令人瞩目的标志性典礼,究竟如何理解其在古代政治制度中所占据的地位,恐怕直接关乎中国礼治模式的探索深度。职是之故,我们将从国家法的角度来重新审视封禅,对封禅的经学依据进行系统的梳理,揭示制度史上的封禅所内蕴的政治哲学。

一、封禅“非古”“不经”说检讨

封禅典礼遭到直接的非议,已然由来已久。很多学者均曾追溯到隋王通(584—618)《文中子·

作者简介:顾涛,清华大学人文学院副教授(北京 100084)。

基金项目:本文系国家社会科学基金专项“《通典》边疆史地文献的史料来源及疏误集证”(2018VJX103)的阶段性成果。

① 韩兆琦、张大可、宋嗣康、梁燕玲编著:《史记题评与咏史记人物诗》,张大可、丁德科主编:《史记论著集成》第2卷,北京:商务印书馆,2015年,第93页。诸如此类的评论不乏其人,又如陈戍国便曾辛辣地定性道:“所谓封禅,不过是迷信天神地祇而又身居权力之颠的人在泰山及其周围所作的一种公开的或隐蔽的表演,对天神地祇的跪拜是对自然神的景仰和求助,对世人的炫耀是力量的发泄和自诩,那不仅是君临天下、欲望得逞的表示,也是宗教迷信自欺欺人的狂热。”(陈戍国:《中国礼制史·秦汉卷》,长沙:湖南教育出版社,1993年,第118页)

② 阮元撰,邓经元点校:《封泰山论》,《掇经室集》二集卷七,北京:中华书局,1993年,第535页。

王道篇所言：“封禅之费，非古也，徒以夸天下，其秦汉之侈心乎？”^①元初马端临《文献通考·郊社考》节引此说，径称“按文中子曰：封禅非古也，其秦汉之侈心乎”，并明确指出“当以文中子之言为正”^②。这被视作“封禅非古礼”说之源起。

其实，《文中子》所斥之封禅“非古”，针对的主要是“费”“侈”这一点，宋阮逸注：“费，费耗国用也。”^③孙作云作出进一步解释：“在后代的儒家的眼里，秦始皇是中国最大的恶君，其罪状在焚书坑儒，汉武帝的行事其实是和秦始皇差不多的，特别在好大喜功这一方面……因为封禅是恶君所行的，而且其事久湮，其详不可得而记闻，所以儒生们便否认封禅古礼之存在。”^④可是，马端临钞录《文中子》之言，径自删去“封禅之费，非古也”中“之费”二字，偷换成了“封禅非古”；马氏更进而有言，封禅“《诗》《书》所不载，非事实也”，这话更是《文中子》没有说过的。马氏自然别有所据，检较《文献通考》稍早的章如愚《群书考索》中，便有论“古无封禅”一条，列出：“论封禅为非古者，王仲湮也；以封禅为不经者，李泰伯也；以封禅为不足信者，苏子由也。”^⑤王仲湮即文中子王通，李泰伯乃南宋著名学者李觏，苏子由即苏轼。据此，认为封禅“不经”，似乎当追踪至李觏（1009—1059）。李觏在其著名的《礼论七篇》中确实有如下一句：“[武帝]黷兵好胜，竭天下之财，以事四夷，延方士，筑宫馆，以求神仙，用不经之言，以东封泰山，禅梁父。”^⑥然而此句仍不过是在非议汉武帝之靡费、好胜，斥其所行之仪为“不经”，严格说来仍非指封禅本身为“不经”。其说经过章如愚，再进一步经过马端临，终于大大咧咧地变成了封禅“《诗》《书》所不载”的话，由此几乎一笔抹杀了封禅的经学之源，而将秦皇、汉武作为封禅的始作俑者。此说经过另一位吃了豹子胆的学者——清人梁玉绳进一步推演，梁氏在《史记志疑》中堂而皇之地说：“三代以前无封禅，乃燕齐方士所伪造，昉于秦始，侈于汉武。”^⑦由此，“封禅非古礼”说彻底定型。20世纪以来对封禅的责难，基本上无出此说之右者。

为以上学者所忽略的，是早于文中子一百年的梁人许懋之说；许懋才是封禅“不经”说的真正倡导者。梁武帝天监八年（509），有臣子请封会稽禅国山，帝因集儒学之士草封禅礼仪，时任征西鄱阳王咨议兼著作郎的许懋建议以为不可，武帝嘉纳许说，请者遂停。《梁书·许懋列传》详载许氏之论曰：

夫封禅者，不出正经，惟《左传》说“禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国”，亦不谓为封禅。郑玄有参、柴之风，不能推寻正经，专信纬候之书，斯为谬矣。……是为合郊天地有三，特郊天有九，非常祀又有三。《孝经》云“宗祀文王于明堂，以配上帝”，雩祭与明堂虽是祭天，而不在郊，是为天祀有十六，地祭有三，惟大禘祀不在此数。……诚敬之道，尽此而备。至于封禅，非所敢闻。^⑧

许氏指出五经正文未有明言封禅之处，《左传》“禹会诸侯于涂山”不可坐实为封涂山；其所谓郑玄“不能推寻正经，专信纬候之书”，指的是“郑引《孝经钩命决》云‘封于泰山，考绩柴燎，禅乎梁甫，刻石纪号’。此纬书之曲说，非正经之通义也”^⑨。许懋深刻地质疑了封禅在经学上的依据，是历史上反

① 王通撰，阮逸注释，陈益标点：《文中子》，上海：扫叶山房书局，1926年，第7页。按后来学者非议封禅，大都追溯至此说，如孙作云《泰山礼俗研究》七《后儒对于封禅的疑难》即以文中子之说为最早。孙说参见《孙作云文集》第三卷《中国古代神话传说研究》（下），开封：河南大学出版社，2003年，第778页。

② 马端临著，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》卷八四《郊社考十七》，北京：中华书局，2011年，第4册，第2567页。

③ 王通撰，阮逸注，陈益标点：《文中子》，第7页。

④ 孙作云：《泰山礼俗研究》，《孙作云文集》第三卷《中国古代神话传说研究》（下），第778页。

⑤ 章如愚：《群书考索·别集》卷一四，北京：书目文献出版社，1992年影印本，第1359页。

⑥ 李觏：《礼论第七》，李觏著，王国轩校点：《李觏集》卷二，北京：中华书局，1981年，第22页。

⑦ 梁玉绳：《史记志疑》卷一六，北京：中华书局，1981年，第792页。

⑧ 姚思廉：《梁书》卷四〇《许懋传》，北京：中华书局，1973年，第577—578页。

⑨ 姚思廉：《梁书》卷四〇《许懋传》，第575页。

思封禅最为深刻的一位。如果仅如《文中子》所言,封禅的问题只是在好大喜功、费财费力上,那么就象子贡“欲去告朔之饩羊”,拿孔子的话“尔爱其羊,我爱其礼”便很容易驳斥,因为形式的靡费不足以抹杀礼义的合理内核。只有像许懋这样,试图从经学上釜底抽薪,认为此礼没有权威依据,方可让鼓吹封禅者一时无言以对。

许懋更进一步抽绎《史记·封禅书》的错漏与不合理处,尤其是力图论证司马迁引述的“孔子论述六艺,传略言易姓而王,封泰山禅乎梁父者七十余王矣”不可信。所谓“古者封泰山禅梁父者七十二君”,《封禅书》记载最早出自管仲之言,司马贞《索隐》:“案:今《管子》书其《封禅篇》亡。”^①虽然有学者认为今本《管子·封禅》乃袭《史记·封禅书》补缀而成,不过据杨英的考证,封禅在《管子》成书的战国中晚期,已“从线条模糊的传说发展成细节清楚的事实”^②。孔子是否说过封禅者七十余王,已不得而知,如今《管子》书中则明确提出封禅古有其源,而为司马迁所采信。既然如此,那么从思想逻辑上看,釜底抽薪拿掉《管子》七十二君之说,《封禅书》在思想史上也便成为无源之水。许懋正是这么做的。他指出三皇、五帝之封禅“皆道听所得,失其本文”,七十二君,世数难稽,“妄亦甚矣”^③。《资治通鉴》节录许氏之论,简称许云“然则封禅之礼,皆道听所说,失其本文”^④,其用心即在此。司马光可谓洞悉许氏之旨。

许懋从经学文献和历史源流两方面入手,架空了封禅,使其成为无源之水、无本之木,梁武帝不得不“嘉纳之”。从学理上看,许懋的封禅“不经”之说超过了《文中子》的“非古”之说,故不少礼学家亦深信其说,如清秦蕙田《五礼通考》在铺叙封禅礼制的卷四九即劈头指出:“封禅之名,六经无之也,其事始于秦始皇。……许懋之论,深切著名。”^⑤若要从正面来思考封禅的性质与功能,必须先破许懋之说。

清代乾嘉五十九年(1794),时任泰安府知府的金焯编纂《泰山志》,卷一二《封禅志》中入收经学名家孙星衍(1753-1818)、阮元(1764-1849)两篇文章,开启了正面论述封禅礼义之途,此书刻印于嘉庆十三年(1808)。孙星衍与阮元曾在一系列礼制问题上有过讨论,据李江辉研究,孙氏《封禅论》与《拟置辟雍议》《圜丘郊祀表》《方丘北郊表》《明堂大禘及迎气还祭十二月告朔表》《五庙二祧辨》《周制七庙二祧表附圣证论及难王义》《附社稷表及难王义》等先后构成“一系列考证明堂、辟雍、庙制、郊祀制度的论文”^⑥。除《封禅论》外,其他数文均于1794年编入孙氏个人文集《问字堂集》,阮元接读此集大表赞赏,称“精博之至,此集将来积累既多,实本朝不可废大家也”,然却就孙氏尚未着笔的封禅典礼,提出了自己的独见^⑦。阮氏恐适在此年登临泰山有感而发,撰就《登泰山论》^⑧,略后,又为金焯所编《泰山志》作序,其中均倡论封禅之源。那么可以推想,孙星衍撰作《封禅论》,当正是在得见阮元为其《问字堂集》所作赠言之后,受阮氏启发而进一步衍伸之,故此文未入该集,而在数年后编入《岱南阁集》。

阮元《封泰山论》在封禅问题的研究上作出了一项重大突破,那就是区分了秦汉以来封禅施行之弊与封禅的礼义,认为两者不是一回事。阮云:

① 三处引文见司马迁:《史记》卷二八《封禅书》,北京:中华书局,2012年,第2册,第1266、1264、1265页。

② 杨英:《封禅溯源及战国、汉初封禅说考》,《世界宗教研究》2015年第3期。

③ 姚思廉:《梁书》卷四〇《许懋传》,第576页。

④ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷一四七《梁纪三》,北京:中华书局,1956年,第10册,第4590页。

⑤ 秦蕙田:《五礼通考·吉礼四十九》“四望山川附封禅”,苏州:江苏书局,光绪六年(1880)重刊本,第1页。

⑥ 李江辉:《晚清江浙礼学研究》,西安:陕西人民出版社,2011年,第62-63页。

⑦ 阮元:《阅问字堂集赠言·阮元》,孙星衍撰,骅宇骞点校:《问字堂集 岱南阁集》卷首,北京:中华书局,1996年,第9-12页。

⑧ 参见王章涛编著:《阮元年谱》,合肥:黄山书社,2003年,第67-68页。

秦始皇、汉武帝之求长生，光武帝之用谶纬，宋真宗之得天书，皆以邪道坏古礼，不是为封禅咎。^①

此后在《阅问字堂集赠言》中，阮元说得更加明确：“秦、汉慕古，建明堂，行封禅礼，不得谓之非礼，亦不得谓之无德；惟是求仙采药，致坏封禅二字名目耳。光武尚可，唐玄宗、宋真宗等，仍是汉武故智，以致宋元以来，目光如豆之儒，启口即詈封禅，是岂知司马子长、司马相如之学者哉？”^②所谓“坏古礼”“坏封禅二字名目”，显然是指不能因为秦汉以来施行封禅的弊病，而非议封禅礼制本身。这一区分具有重要的历史意义，由此，《文中子》以来的“侈心”说亦得到了合理的说明。“侈心”并非封禅典礼礼义之固有，乃是秦汉以后滋生出来的弊端，包括求仙、得天书等等亦皆如是。不过，阮元对封禅之依据、古源之论，只是出于一厢情愿的相信，其云“元之鄙见，此当是洪荒以前之大典礼，最古不可废者”，辟雍如此，封禅亦然；他自己也承认“此虽凭虚臆断”，可见真正对封禅的经义进行发掘，阮元尚无能为力。

孙星衍正是接续了阮元的接力棒，开启了探索封禅经义的门扉。孙氏《封禅论》是迄今所见第一篇对封禅的经学依据进行专门解析的不可多得成果，其思路基本上是以许懋的“不经”说为靶心，在阮元凿开了混沌之后，奋勇前进，封禅经义的大框架由此确定。孙氏作为一代经学家，眼光已非“拘于《诗》《书》古文而不敢骋”的辟儒，而是由经籍文本的比对走向经义的会通。抽绎孙文的主要学术贡献，约有如下三大端：（一）认为纬书之说犹通古义。在孙氏看来，“纬书有增加，有醇杂，是在择之而已”，其中“有三代古说，不可废也”，郑玄所举《孝经钩命决》即其一例。此举旨在破许懋所谓“纬书之曲说”，从而证封禅的礼义核心在“巡狩考绩”。（二）举证《尧典》《皋陶谟》等作为封禅的经学依据。此举直接针对许懋所说封禅“不出正经”，推论封禅之古源在“或命或讨，天子皆登山，考其绩，积柴燔牲，告天以黜陟之”。（三）推论七十二君皆封禅“必三代时相传旧说”。此举同样针对许懋认为的七十二君“失其本文”，在孙氏看来，此说同样见于《庄子》，而据实有其事的“黄帝合符釜山”“禹会涂山”，便不可因其他未载而疑毁之^③。

阮、孙之文笼罩了整个19世纪，一个多世纪以来，无有出其右者。20世纪以顾颉刚为首的“古史辨派”则似乎又回到了梁玉绳以前毁废的老路上，连阮元的二分逻辑都丢弃了。具有里程碑意义的研究，当归诸孙作云（1912—1978），孙先生于1940年撰成《泰山礼俗研究》（包括上篇《封禅考》，下篇《禅让考》），次年受聘于北京大学文学院，此文便作为他讲授“中国古代神话”课程的讲义铅印刊发。此文之所以可视为20世纪以来进一步攻破许懋说的里程碑，主要是因为孙先生使用人类学的研究方法，充分论证了封禅有着深远的历史渊源，其源头可追溯到新石器时代的桌石坟（Dolmen），并进而论证了古所谓明堂、辟雍、宗庙等，均与封禅同一源^④，由此有力地击碎了所谓封禅“非古”“不经”之说。如果从思想源流上看，孙先生此文可以说是在一个半世纪之后，遂了阮元当年想实现而未能实现之志。阮元当年虽然已认识到辟雍与封禅“当是洪荒以前之大典礼，最古不可废者”，然其时考古学尚未能从金石学中独立出来，注定他不可能取得实证性突破，故而只是猜测“封者即南郊祭天也，禅者即北郊祭地也”^⑤。如今站在孙先生论证的基础上反观阮氏之说，不得不钦佩他的睿智与明辨，然而他在无法实证的前提下贸然推说封即南郊，禅即北郊，则是大部分礼学家难以接受的。若是用孙先生的逻辑，郊天与封禅本同源，则解释力度大增矣。

① 阮元：《封泰山论》，《揅经室集》二集卷七，北京：中华书局，1993年，第535页。

② 阮元：《阅问字堂集赠言·阮元》，孙星衍撰，骈宇骞点校：《问字堂集 岱南阁集》卷首，北京：中华书局，1996年，第11页。

③ 参见孙星衍：《封禅论》，孙星衍撰，骈宇骞点校：《问字堂集 岱南阁集》，第203—205页。

④ 孙作云：《泰山礼俗研究》上篇《封禅考》，《孙作云文集》第三卷《中国古代神话传说研究》（下），第682—781页。

⑤ 阮元：《阅问字堂集赠言·阮元》，孙星衍撰，骈宇骞点校：《问字堂集 岱南阁集》卷首，第10页。

此后与孙作云取径相近而续有推进者不乏其人,其中比较引人瞩目的当数凌纯声的系列长文和邬可晶的硕士论文《先秦两汉封禅研究》。凌先生是法国巴黎大学的博士,自50年代以来就采用民族学、人类学的方法系统研究中国古代宗庙、社稷及封禅之源,其中《北平的封禅文化》(1963)、《中国古代社之源流》(1964)、《中国的封禅与两河流域的昆仑文化》(1965)三篇文章可视为代表作。凌先生的结论是:“中国古籍载《诗经》之社方、《礼经》之郊丘、《中庸》之郊社、《史记》之封禅、《汉书》之郊祀,都指祭祀神鬼所在的坛墪而言,这一坛墪文化的特征有四:封土曰坛,除地曰墪,坛而不屋,露天而祭。”^①又云:“社是中国最原始祭祀神鬼的坛墪,当初上帝、天神、地祇及人鬼,无所不祭。……可以假设社之源流,在时间方面,起自新石器时代的初期,直延续到现代;空间方面,源于西亚的两河流域,东流经中亚而东亚,南下而至东南亚,东渡太平洋,远抵中南美洲而及北美。”^②在封禅起源问题上,凌先生是至今为止取得卓越贡献的学者,从凌先生所建构的平台来看,孔子、《管子》、《庄子》等(均为《史记·封禅书》所引)所倡远古七十二君行封禅者,应当有着深远的社会基础和历史渊源,正如孙星衍所说的“必三代时相传旧说”^③,不可轻率地以世数难稽而否定之。孙作云、凌纯声二位所开拓的人类学研究路径,留待继续探索的空间还比较大^④。21世纪以来,通过古文字和考古资料来研究商周以来封禅实况被提上议事日程,其中邬可晶的硕士论文(2007)便是其中优秀的成果。邬先生大量引证封、禘及相关字形在甲骨文中的使用实例,并举出青铜器天亡簋铭文所记乃周武王登封太室山(最早由林沅于1993年指出),由此证实封禅在商周时期文献难征阶段仍然留有遗存^⑤。邬先生这一方法被杨英予以了进一步充实和推阐,并且杨先生首次对经籍中何以失载古已有之的封禅作出了说明:“是因为十三经多为周代文献,而周代享国八百年,未改朝换代,自然不会有再告成之礼。”^⑥杨先生此说牵涉封禅的性质,或许未必人皆认同,不过,经杨先生此论,21世纪的学术界若继续简单地以“不经”“非古”来斥责封禅的正当性,不假思索地拾人牙慧,则就未免显得太有些思而不学了。

二、纬学对封禅礼义的建构

一百年前,梁启超为考论郊、禘二祭之所出,详细举证六经经文所言祭事,撰成《志三代宗教礼学》(1918),以明“我国宗教盖最高一神教,而辅以祖先教”。此文可以看作研究郊、禘二祭背后所蕴宗教道德观念的经典之作。今观其所举例证,大率出自《诗》《书》,若梁氏所云:

《诗》《书》所记,言必称天,或冠以形容之语,曰皇天,以表其博大;《书经》“其自时配皇天”,“格于皇天”,《诗经》“肆皇天弗尚”,“燕及皇天”等。曰上天,以表其崇高;《诗经》“明明上天,照临下土”,又“上天之载”等。曰昊天,以表其絜白;《书经》“钦若昊天”,《诗经》“昊天有成命”,“昊天其子之”,“昊天疾威”,“昊天曰明”,“昊天不弔”等。曰旻天,以表其森严;《书经》“旻天大降丧于殷”,《诗经》“旻天疾威”等。亦曰帝;《书经》“帝乃震怒”,“惟帝降格”,“告勅于帝”,“帝钦罚之”等,《诗经》“在帝左右”,“帝谓文王”,“顺帝之则”,“帝度其心”,“履帝武敏歆”,“帝命率育”,“帝命不违”等。曰上帝;《书经》“肆类于上帝”,“以昭受上帝”,“予畏上帝”,“上帝监民”,“用端命于上帝”等,《诗经》“上帝既命”,“克配上帝”,“皇矣上帝,临下有赫”,“上帝居歆”,“上帝不宁”,“上帝板板”,“荡荡上帝”等。曰皇上帝;《书经》“惟皇上帝降衷于下民”,《诗经》“有皇上帝”。曰昊天上帝;《书经》“皇天上帝,改厥元子”。曰昊天上帝;《诗经》“昊天上帝,则不我遗”。曰皇帝;《书经》“皇帝

① 凌纯声:《北平的封禅文化》,《中国边疆民族与环太平洋文化》(下),台北:联经出版事业公司,1979年,第1377页。

② 凌纯声:《中国古代社之源流》,《中国边疆民族与环太平洋文化》(下),第1446-1447页。

③ 孙星衍:《封禅论》,孙星衍撰,骈字鸾点校:《问字堂集 岱南阁集》,第204页。

④ 差不多同时,苏雪林对封禅与两河流域死神祭祀的关系亦有一定的研究,然尚未能在学术界产生影响。参见苏雪林最早出版于1973年的《屈原与〈九歌〉》篇七《大司命与死神》,武汉:武汉大学出版社,2007年。

⑤ 邬可晶:《先秦两汉封禅研究》,浙江大学中国古典文献学硕士学位论文,2007年。

⑥ 杨英:“封禅”溯源及战国、汉初封禅说考》,《世界宗教研究》2015年第3期。

哀矜，庶戮之不辜”，“皇帝清问下民”。曰皇；《书经》“皇建其有极”。曰后帝。《诗经》“皇皇后帝”。天帝一也，而有二名者，以天示抽象观念，以帝示具象观念，帝者以人拟神之称，欧语所谓人格神也。^①

梁氏每出一言，均有经句为证，其后又“刺举《诗》《书》之言天道者而观其会通焉”，凡十事，论证方式同上所引，每一条理论的得出均辅列有《诗》《书》经文出处。由此推导出其结论曰：“《诗》《书》两经所言祭事，皆祭天、祭祖，无祭群神者；至《周礼》及《礼记》，而群祀之名杂见焉，其大别为天神、地示、人鬼、物彪四种。……大抵我国宗教道德之根本观念，莫重报恩，所谓反本报始，不忘其初也。”^②梁文清晰地告诉我们，要确立古礼的地位与价值，必须研究其背后的经学依据，因为中国文化的价值观念确立于经学，后世国家典章、社会运作、人伦观念均胎孕于经籍之中。正如陈寅恪所言，“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现；故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面”^③。陈先生所谓“儒家学说”，指的就是经学思想。

因此，封禅典礼若失去经学的依据，便在“制度法律公私生活”体系中缺失了应有的位置，即使能够证明其渊源甚古，也能设法说明《诗》《书》等经籍未载有其缘由，可是依然难免诸如秦蕙田尚且割截不断的“圣主不须封禅，凡主不应封禅”^④的严厉指责。难怪汉武帝当年，在汾阴得宝鼎之后，便有心封禅，可惜群儒无法从经籍中找出封禅的礼仪记载，“言封禅人人殊，不经”，而只是采“《尚书》、《周官》、《王制》之望祀射牛事”聊以应付，终而至于激怒了武帝，“尽罢诸儒不用”^⑤。这是封禅第一次遭遇所谓“不经”的定性，这也由此成为其挥之不去的阴影，到南朝梁，许懋甚至以此为理由成功劝止了欲行之封禅。鉴于封禅之被误解已有很深的历史积淀，对其经学依据，也就是其在儒家学说中如何被界定与阐释，进行一番系统的梳理，看来是绕不过去的功课。

最为直接的，是汉代纬学曾主动对封禅礼义进行过理论建设，许懋提到的《孝经钩命诀》“封于泰山，考绩柴燎，禅乎梁甫，刻石纪号”即是一例。如果我们改换一下立场，不是像许氏那样为求言说之目的而寓入深重的成见，以“此纬书之曲说，非正经之通义”将纬书全面抹杀的话，研究的视野可以大大地扩展。

《隋书·经籍志》对讖纬的界定，是隋唐主流学术理念的最佳反映，当时学者之说有云“孔子即叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及讖，以遗来世”，因此《隋志》“录其见存，列于六经之下，以备异说”。《隋志》的处理很清楚，图讖纬书乃是与经传稍异的另外一种经学建构，故同样列入经部。后世有些学者仅看到《隋志》有“然其文辞浅俗，颠倒舛谬”云云，即从而贬抑之，更有甚者则将“符应”定性为迷信，从哲学史上界定为“这实是思想低落的表征”^⑥，制造出讖纬之学“除了在汉代风行一时，在中国古代的其他时期多被视为异端，而摒于严肃的学术研究以外”^⑦的印象。这个“古代的其他时期”指的就是宋以来，一直延续到安居香山、中村璋八编辑《纬书集成》（1959初版/1991重修完毕）之前，这种情况都没有彻底的改观。20世纪90年代以来，情势逐渐回暖，凿破混沌者当数钟肇鹏，其著《讖纬论略》（1991）明确指出：“讖纬的出现，……以神权的力量增加了经学的权威性，从而巩固了经学的统治地位，这就是讖纬附经，亦以辅经的妙用。”又云：“明堂、灵台、辟雍、封

① 梁启超：《志三代宗教礼学》，《饮冰室合集》专集之四九，北京：中华书局，1989年，第9册，第1页。

② 梁启超：《志三代宗教礼学》，《饮冰室合集》专集之四九，北京：中华书局，1989年，第9册，第4页。

③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第283页。

④ 秦蕙田：《五礼通考·吉礼四十九》“四望山川附封禅”，第1页。

⑤ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，北京：中华书局，1982年，第2册，第1293—1294页。

⑥ 张岱年：《中国哲学史大纲·序论》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第17页。

⑦ 吕宗力、栾保群：《〈纬书集成〉前言》，[日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第6页。

禅等制度,纬书中均有详细记述,可以补古礼经传之遗。”^①以纬书辅经,总算回到了《隋志》的学术路数上。接踵钟先生,徐兴无的研究可谓扭转了讖纬文献冷寂的局面,在徐先生的视野中,“讖纬学说有着与汉唐经学接近的学理依据”,“它的真正的对手恰恰是高明精致的宋学”^②,就其思想谱系上看,是“经学与民间儒学融合阴阳五行学说、相术与占星等文化传统和知识资源,依托六经造作讖纬”^③,由此图讖纬书在经学史与思想史上的价值逐渐彰显出来。

纬书中直接言及封禅者,徐兴无的著作中除《孝经钩命决》之外,又检出两条重要资料,不过由于讖纬类文献芜杂纷乱,需严加辨析后方可予以推论。其中第一条出自《礼纬》:

刑法格藏,世作颂声。封于泰山,考绩柴燎。禅于梁甫,克石纪号。英炳巍巍,功平世教。^④

此例出自《大戴礼记·保傅》篇卢辩注所引,未明确标注具体是《礼纬》的哪一篇^⑤,《古微书》《纬书集成》等均据此收入,《古微书》收入《礼含文嘉》之内^⑥,不知何所据,《纬书集成》则一秉卢注,杂收入最后无法归篇的《礼纬》类^⑦。陈立《白虎通疏证》亦引述此例,文字略有出入,然不影响文义,并明确标注出处是《大戴礼注》引《斗威仪》^⑧,亦不知其何所据。徐先生转引则据《白虎通疏证》,故径标为《礼纬斗威仪》。此条明确指出封于泰山旨在“考绩”,所采用的仪式是“柴燎”,并点出了封禅的礼义之所在。此条与《孝经钩命决》基本一致,郑玄在《礼记·礼器》注引录《钩命决》,以证古礼有“巡守至于方狱,燔柴祭天,告以诸侯之成功也”^⑨。两相对照,可知孙星衍将封禅的主要功能界定为“考绩之礼”,依据正在此。

第二条重要的文献出自《春秋汉含孳》,此条遭受误解深重,至今涵义尚湮没无闻,且看其文:

天子受符,以辛日立号。帝宰奉图,帝人共观。九日悉见,后世之过,方来之害。以告天曰:“请封禅到岱宗,昼期过数,告诸命。”^⑩

此条出自《太平御览·礼仪部十五》^⑪,《纬书集成》据之收录,并予以标点如上,唯“昼”字阙一笔,作“书”^⑫,徐兴无著作仍之。然而如此标点,殊不堪读。徐先生既然说讖纬之类“还是新帝王行封禅大典的太平祥瑞和经典依据”,可是此条明确记载从图录上看到了“后世之过,方来之害”,这如何可成为封禅的瑞兆?任蜜林则仅就前一句“天子受符”来说,将此条看作“纬书也认为,封禅是帝王受命所必需的仪式”,又说“封禅是帝王受符的标志性活动”^⑬,同样对“后世之过,方来之害”避而不谈,均未达一间。今查《古微书》,其所辑此例文字与上面引文有较大的出入,今抄录如下,并试重施标点:

天子受符,以辛日立号。//冢宰奉图,宗人共观九日,悉见后日之过,方来之害。以告天,曰:“请封禅。”到岱宗,画期过,数告请命。^⑭

《古微书》同样标注出自《御览》,然帝宰,作“冢宰”;帝人,作“宗人”;后世,作“后日”;昼期,作“画期”;诸命,作“请命”,凡五字相异,必源自另一版本。皮锡瑞《汉碑引纬考》引证此例,亦标注出自《御

① 钟肇鹏:《讖纬论略》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,前言第5页、第三章第85页。

② 徐兴无:《讖纬文献与汉代文化构建》,北京:中华书局,2003年,第301页。

③ 徐兴无:《经纬成文——汉代经学的思想与制度》,南京:凤凰出版社,2015年,第280页。

④ 徐兴无:《讖纬文献与汉代文化构建》,第294页。按,兹转引此例,文字则据《大戴礼记》卢注。

⑤ 王聘珍:《大戴礼记解诂》卷三,北京:中华书局,1983年,第62页。

⑥ 孙穀编:《古微书》卷一七,上海:商务印书馆,1939年,第329页。

⑦ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成·礼编》,第533页。

⑧ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》卷六,北京:中华书局,1994年,第278页。

⑨ 郑玄注,孔颖达正义,吕友仁整理:《礼记正义》卷三三《礼器》,上海:上海古籍出版社2008年,第1002页。

⑩ 徐兴无:《讖纬文献与汉代文化构建》,第295页。

⑪ 李昉等编:《太平御览》卷五三六《礼仪部十五》,北京:中华书局影印本,1960年,第2429页。

⑫ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成·春秋编》,第812页。

⑬ 任蜜林:《汉代内学——纬书思想通论》,成都:巴蜀书社,2011年,第246页。

⑭ 孙穀编:《古微书》卷一二,第229—230页。

览》，文字与《古微书》全部相同，唯省去第一句“天子受符，以辛日立号”^①。由此推测，“天子受符，以辛日立号”恐当单独成句，不与下连属。参诸《纬书集成》所辑前一条“天子所以昭察，以从斗枢，禁令天下，系体守文，宿思以合神，保长久。天子受符，以辛日立号”^②，可见“天子受符，以辛日立号”这一句应当与“天子所以昭察，以从斗枢”相并列，“冢宰奉图”则是又一事，徐、任等的解读均误。若依此版本重作标点，则文意豁然贯通：冢宰奉上所得河图，经过宗人们九日细致研读，一致洞察到其中蕴含着即将发生的过失和快要降临的祸害，天子拟以告天封禅厌之，然到达泰山，图画所示日期已过，故只得反复向天请命，罪己而求策。此句之义与《尚书中候》“今比目之鱼不至，凤凰不臻，麒麟遁，未可以封”适相合，而与《河图会昌符》所谓“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，帝刘之九，会命岱宗”正相反。由此来看，纬书为封禅铺设了一个必要的现实基础，那就是天下治平，反映到图讖上，就是必有灵瑞呈现，若此条件不具备，则天意不允以封禅，即使抵达泰山，亦不得登。正如《后汉纪》的作者袁宏所说的，“封禅者，王者开务之大礼也。德不周洽，不得辄议斯事；功不弘济，不得仿佛斯礼”^③。因此，当建武三十年（54），张纯、赵憙等群臣首度上言宜封禅，光武帝诏曰“即位三十年，百姓怨气满腹，吾谁欺，欺天乎”，并严格下令不可“盛称虚美”，这一认识正可与《汉含孳》之义相应。

此外，纬书言及封禅者尚有多例，比如《太平御览》“封禅”类下首列《河图真纪钩》“王者封太山，禅梁父，易姓奉度，继兴崇功者七十二君”^④。又如《续汉志·祭祀上》收录光武帝建武三十二年（56，四月改元中元）二月封禅刻石纪文，其中便印证有上述《河图会昌符》，此外并《河图赤伏符》《河图合古篇》《河图提刘予》《洛书甄曜度》《孝经钩命决》，共计六种纬书所言讖语，以显光武帝登封乃“以承灵瑞，以为兆民”^⑤。据《后汉书·张纯列传》记载，此文出自时任大司空、以御史大夫身份随从典礼的张纯之手。而张纯在两年前即曾上言请封禅，彼时便举出《乐纬动声仪》及《尚书·尧典》之文以证封禅之义在“治世之隆，必有封禅，以告成功焉”，徐兴无称“其言引纬据经，首举有周之封禅，是典型的汉代经学和纬学构建的封禅说”^⑥，诚是。

不过就现存纬书的零散文献，学者只可以管窥豹，得见汉代纬学就封禅礼义两条主线的简要概括：其一，宗旨在考绩；其二，基础在功成治平。较为完整的建构是在《白虎通》中完成的。光武帝去世后二十余年，章帝建初四年（79）十一月，将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议五经同异，一般认为，《白虎通》就是这次会议的决案汇编，由淳于恭收集起来，章帝予以决断，由班固最终撰集成书^⑦。侯外庐等著《中国思想通史》指出，《白虎通》“作为‘国宪’的钦定经义是集合了大群儒生的奏议而最后由皇帝裁决的民法典”，而其中“特别是讖纬，构成了《白虎通义》的依据，……百分之九十的内容出于讖纬”，从而将《白虎通》定性为“讖纬经学国教化”的产物^⑧。当然在《白虎通》之前，已有经学家通过讖纬进行经学的理论建构，如刘师培便指出“董[仲舒]、刘[向]大儒，竟言灾异，实为讖

① 皮锡瑞：《汉碑引经考》附《汉碑引纬考》，《皮锡瑞全集》第7册，北京：中华书局，2015年，第656页。

② [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成·春秋编》，第812页。

③ 《后汉书志·祭祀上》刘昭注补引袁宏说，见司马彪：《后汉书志》，范晔：《后汉书》第11册，北京：中华书局，1965年，第3171页。

④ 李昉等编：《太平御览》卷五三六《礼仪部十五》，第2429页。

⑤ 司马彪：《后汉书志·祭祀上》，范晔：《后汉书》第11册，第3165—3166页。

⑥ 徐兴无：《讖纬文献与汉代文化构建》，第296页。

⑦ 当然也有学者不认同这一主流观点，如周德良就认为今存《白虎通》其实就是汉章帝救命曹褒所制之《汉礼》，参见《白虎通暨汉礼研究》，台北：学生书局，2007年。

⑧ 侯外庐等著：《中国思想通史》第二卷第七章《汉代白虎观宗教会议与神学思想》，北京：人民出版社，1957年，第226—227、229、232页。按，林聪舜同样将《白虎通》看作是东汉章帝颁行的“国宪”，“借着讖纬对经学中的伦理教训做出神学式的论证，以及赋予统治权力神学基础”，参见氏著《儒学与汉帝国意识形态》，上海：上海人民出版社，2017年，第250页。

纬之滥觞；哀平之间，讖学日炽，而王莽、公孙述之徒，亦称引符命，惑世诬民”^①。不过刘氏同样揭出，只有到了“虎观论经，班固引微书之说”，才“纬学之行，于斯为盛”^②。

《白虎通》对于封禅礼义的理论建构，主要包括如下几个方面：第一，登封的古意在于“始受命之日，改制应天”^③，阮芝生概括说：“‘受命’是资格或条件，‘告代’是义务或目的。”^④这也就是今人所谓的政权合法性的获得。登封的这一项古意，汉以后逐渐迁移到南郊祀天上，历整个西汉二百余年，南郊祀天之制地基奠定^⑤，故阮元所谓“封者即南郊祭天也，禅者即北郊祭地也”，正是就这一历史变革处着眼的。第二，封禅的今意在于“天下太平功成，封禅以告太平也”，故需刻石纪号，这是为了“著己之功迹以自効也”。迹，别本作“绩”，効，别本作“劝”^⑥，阮芝生解释说：“既获天命，当理群生，以致太平，所以到德洽暇给之时，必须告太平于天，一则报（告）成功，二则表示无辱使命。”^⑦这也就是促使光武帝最终同意行封禅的主要动因。其三，封禅的来意在于“明以成功相传”，其采当时口耳相传之说，谓古礼曾封于亭亭之山，“亭亭者，制度审谥，道德著明也”，曾禅于绎绎之山，“绎绎者，无穷之义也”^⑧，宗旨均在广厚其成功之道，以为后世模范，以求长治久安。其四，封禅必须有“符瑞并臻”作为上天考绩为嘉的资格，如果天现灾变，乃“所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也”^⑨，万不可欺天而肆行此礼。这是纬书特赋予天子行封禅的一项心理前提，由此封禅便获得了人心所向的政治权威意义。

从实际运行来看，汉代纬学对封禅礼义的建构基本上是成功的，尤其是在赋予皇帝权力以合法性上，作出了重要的理论探索。

三、从六经经文推导封禅之义

纬学对封禅的理论建构，即使不考虑其仅存片段记载的不完整性，总归仍然落在汉人（甚至是东汉人）的思想体系中，不能完全让怀抱“不经”之说者心服。因此，进一步从六经经文来推导天子行封禅在现实上的可行性，便成为探寻封禅礼义不可或缺的一环。

较早有意这么做的当数苏雪林。苏女士举出《春秋·隐公八年》“三月，郑伯使宛来归祊”下三传的解释，尤其是《公羊传》“天子有事于泰山，诸侯皆从，泰山之下，诸侯皆有汤沐之邑焉”，再加上《礼记·礼器》“齐人将有事于泰山，必先有事于配林”，因“凡古书言‘有事’便是祭祀的意思”，可证“经书里关于封禅的事实颇多”，进而大斥“许懋、王通腐儒不足论”^⑩。苏氏之言过矣。即使加上《论语》“季氏旅于泰山”一例，也只能证明天子、诸侯曾于泰山行过祭祀，尚不能说即是有别于其他山川之祀的唯一的封禅之礼。其实何必如此辗转，上文已然谈到张纯即举出《尚书·尧典》“岁二月，东巡狩，至于岱宗，柴”（今孔传本在《舜典》内）以为经文言及封禅之证，孙星衍亦举证此例，而苏氏则完全忽略了。

今完整摘录相关经文如下：

岁二月东巡守，至于岱宗，柴。望秩于山川，肆觐东后。协时、月、正日；同律、度、量、衡。修

① 刘师培：《国学发微》，邹国义、吴修先编校：《刘师培史学论著选集》，上海：上海古籍出版社，2006年，第137页。

② 刘师培：《讖纬论》，邹国义、吴修先编校：《刘师培史学论著选集》，第211页。

③ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》卷六，第278页。

④ 阮芝生：《三司马与汉武帝封禅》，《台大历史学报》第20期（1996年）。

⑤ 参见顾涛：《汉唐礼制因革谱·叙说》，上海：上海书店出版社，2018年，第29—30页。

⑥ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》卷六，第278—279页。

⑦ 阮芝生：《三司马与汉武帝封禅》，《台大历史学报》第20期（1996年）。

⑧ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》卷六，第280—281页。按，陈立指出此二说可见诸《风俗通·正失》篇。

⑨ 陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》卷六，第283、267页。

⑩ 苏雪林：《封禅论——封禅究竟是怎么一回事》，《屈赋论丛》，武汉：武汉大学出版社，2007年，第265—266页。

五礼、五玉、三帛、二生、一死赞。如五器，卒乃复。

五月南巡守，至于南岳，如岱礼。

八月西巡守，至于西岳，如初。

十有一月朔巡守，至于北岳，如西礼。

归，格于艺祖，用特。五载一巡守，群后四朝。^①

岱宗，伪孔注：“泰山，为四岳所宗。燔柴，祭天告至。”^②《史记·封禅书》一开头就说：“自古受命帝王，曷尝不封禅？”然后举的第一个例证便是《尧典》此例，可见司马迁是有意将此例视作古之封禅遗存的。东汉初年的张纯，明确认定此处所云“至于岱宗，柴”乃“封禅之义也”。此后持此观点者不乏其人，如孙星衍，又如皮锡瑞亦认为“至于岱宗，柴”即是封禅，今文义也”^③。顾颉刚亦赞同此说，从而指出，“至于封禅之事，在经典中惟《尧典》为详。……是封禅之根据在《尧典》明矣”^④。若果然如此，顾先生紧随其后提出来的问题便立即凸现出来：汉儒司马相如作《封禅文》，兒宽作《封禅对》何以不举证此例，乃至“在司马迁《史记》以前无一人引今之《尧典》者”？顾先生的目的自然是要藉此推导出《尧典》之成书晚至汉武帝时代，不过由此也启发我们注意，此例所言“至于岱宗”与汉代所行的泰山封禅之间，尚有明显的区别。

若《尧典》的“至于岱宗”乃封泰山，那么依其文义此后同样要封南岳衡山，封西岳华山，封北岳恒山，可见登封并不限于泰山，这是其有别于秦汉以后封禅的显性特征。学术界受此触发，亦开始展开对封、禅本义及其史源的探索。孔颖达《毛诗正义》即曾进行过寻证，其言：“聚土为封，除地曰埤，变埤言禅，神之也。”^⑤就此，孙作云以来多位学者详作新证，而以杨英在贯通经史方面取得的成绩最为通达。他检出《周礼》文本内“封”字共十八见，比如《地官·大司徒》“制其畿疆而沟封之”的封，是指“起土，确定边界，植树之义”^⑥，此乃封的初义。理解到这一步，我们便可如章太炎般对其史源作如下之推想，“帝王治神州，设险守固，其封大山者，于《周礼》则沟封之典也。因大麓之阻，累土为高，以限戎马，其制比于蒙古之鄂博。是故封禅为武事，非为文事”。章说合乎逻辑^⑦。由聚土为封，引申出杨英所谓“起土为坛祭祀神灵”之义，如《春官·冢人》“以爵等为丘封之度与其树数”，《春官·肆师》“类造上帝，封于大神”等。同样，禅的本字为单、埤，指“在这种经过清整的平地上可进行祭祀或礼仪活动”，如《诗·郑风·东门之埤》“东门之埤，茹蕙在阪”，又如《尚书·金縢》“公乃自以为功，为三坛同埤”，所指的“是在同一片‘埤’上堆土为三座坛”，以祭祀先祖。从这个意义上说，封禅最初所指的便是“在山顶上祀天告成之礼”。由此我们回观孔颖达的解释方案：“封禅之见于经者，唯《大宗伯》云‘王大封，则先告后土’，此外更无封文也；《礼器》云‘因名山，升中于天，而凤凰降，龟龙假’，虽不言封，亦是封禅之事。”^⑧孔氏的本意正是从聚土为封到文之以祭天，然而《大宗伯》之“王大封”，孙诒让引郑玄说，乃“谓武王伐纣时，封诸臣有功者”，“与上经军礼大封为正邦国都鄙之封疆，事异而实相因”^⑨；那么留下的唯有《礼器》“因名山，升中于天”一例，此句与《尧典》之义正相合，正如前所引郑注

① 孔安国传，孔颖达正义，黄怀信整理：《尚书正义》卷三《舜典》，上海：上海古籍出版社，2008年，第82页。

② 孔安国传，孔颖达正义，黄怀信整理：《尚书正义》卷三《舜典》，第82页。

③ 皮锡瑞：《今文尚书考证》卷一，北京：中华书局，1989年，第55页。

④ 顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》卷八《尚书研究讲义·尧典著作时代考》，《顾颉刚全集》，北京：中华书局，2011年，第84—85页。

⑤ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷一九之二《诗·周颂·时迈》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第588页。

⑥ 此段引杨英说，均可见于《“封禅”溯源及战国、汉初封禅说考》，《世界宗教研究》2015年第3期。

⑦ 章太炎：《馥书·封禅》，徐复：《馥书详注》，上海：上海古籍出版社，2000年，第341页。按杨向奎斥章太炎说“出于想象，并无根据”，是苛求于前辈史家。杨说见氏著《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1997年，第202页。

⑧ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷一九之二《诗·周颂·时迈》，阮元校刻：《十三经注疏》，第588页。

⑨ 孙诒让：《周礼正义》卷三五，北京：中华书局，1987年，第5册，第1418页。

曰：“谓巡守至于方岳，燔柴祭天，告以诸侯之成功也。”郑说是。所谓名山，即大山，不一定指泰山。封禅在经文中的这一涵义，在司马迁《史记》中仍有用例，《卫将军骠骑列传》载元狩四年（前119）霍去病出征匈奴大胜，“封狼居胥山，禅于姑衍，登临翰海”，《匈奴列传》同。张守节《正义》：“积土为坛于山上，封以祭天也；祭地曰禅。”《汉书·卫青霍去病传》钞之，颜师古注亦曰：“积土增山曰封，为埽祭地曰禅也。”这一封山之例恰恰可见“封”的本义不是必须针对泰山，也不一定非要天子才可行。葛志毅反而说“这对于帝王亲自封禅泰山常礼而言，乃是变例，……是封禅研究中值得关注之特例”^①，显然是不明“封”在经文中的本义与史源所致。

《尧典》之登封五岳，又与巡狩之礼相辅相成，严格来讲可以视作巡狩完成的最后一个步骤。《礼记·王制》曾概括这一礼制设计的制度性框架：“诸侯之于天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。天子五年一巡守。岁二月，东巡守，至于岱宗柴而望祀山川，……五月，南巡守，至于南岳，如东巡守之礼。八月，西巡守，至于西岳，如南巡守之礼。十有一月，北巡守，至于北岳，如西巡守之礼。归，假于祖祢，用特。”^②相较而言，可知《王制》即刺取《尧典》之文而来，《汉书·郊祀志》谓汉文帝时“使博士诸生刺六经中作《王制》，谋议巡狩封禅事”，恐确有其事。而在制度的设计上，天子巡狩与诸侯朝聘相呼应，下朝报于上，上亦当检视于下。巡狩的内容，据《王制》所记包括：“覲诸侯，问百年者就见之。命大师陈诗，以观民风；命市纳贾，以观民之所好恶，志淫好辟。命典礼考时、月，定日，同、律、礼、乐、制度、衣服，正之。山川神祇有不举者为不敬，不敬者君削以地；宗庙有不顺者为不孝，不孝者君缙以爵；变礼易乐者为不从，不从者君流；革制度衣服者为畔，畔者君讨；有功德于民者，加地进律。”^③《尚书大传》所记略同，而为《白虎通》所引录。大体来说，采风、定律、考绩、黜陟、祀神，均归属于天子治国的职责范围，只有在所有这些完满地完成，所巡之地功成太平，乃得登封其域内之名山。因此，徐兴无认为：“封禅说是对古巡狩礼的发挥与改造。……封禅为天下太平的隆祀，是巡狩礼的极至。”^④詹鄞鑫则从渊源上指出，“从本质上说，封禅起源于部落联盟时代的盟主（王）巡视邦国的制度”^⑤，也不是没有道理的。

结合以上两个方面，约略可以看到，在六经经文中封、禅分言，表示登山柴望，设坛而祭，封禅的这一本义又与巡狩最终完成以告天的仪节相汇合。由此造成的直接后果便是对于有些经文究竟界定为巡狩还是界定为封禅，经学家的意见颇为分歧。比如《诗·周颂·时迈》：“时迈其邦，昊天其子之，实右序有周。薄言震之，莫不震叠。怀柔百神，及河乔岳，允王维后。明昭有周，式序在位。”便是周武王巡狩诸侯的颂歌，《诗序》曰：“《时迈》，巡守告祭柴望也。”可是郑笺却说：“巡守告祭者，天子巡行邦国，至于方岳之下而封禅也。”孔疏述其背景曰：“《时迈》诗者，巡守、告祭、柴望之乐歌也。谓武王既定天下，而巡行其守土诸侯，至于方岳之下，乃作告至之祭，为柴望之礼。柴祭昊天，望祭山川，巡守而安祀百神，乃是王者盛事。”^⑥孔颖达明确认可此诗言巡狩而祭山，是否封禅则未予肯定。同样还有《周颂·般》，亦介于巡狩与封禅之间。诗曰：“于皇时周，陟其高山，墮山乔岳，允犹翕河。敷天之下，裒时之对，时周之命。”《诗序》曰：“《般》，巡守而祀四岳河海也。”毛传亦指明：“高山，四岳也。”郑笺：“巡守其所至则登其高山而祭之，望秩于山川。”孔疏述其背景曰：“《般》诗者，巡守而祀四岳河海之乐歌也。谓武王既定天下，巡行诸侯所守之土，祭祀四岳河海之神，神皆飨其祭祀，降之福助。”^⑦

① 葛志毅：《战国秦汉之际的受命改制思潮与封禅——对封禅礼形成的学术思想探源》，《学习与探索》2006年第5期。

② 郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》卷一六《王制》，上海：上海古籍出版社，2008年，第491—492页。

③ 郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》卷一六《王制》，第491—492页。

④ 徐兴无：《谶纬文献与汉代文化构建》，第282—283页。

⑤ 詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教总论》，南京：江苏古籍出版社，1992年，第427页。

⑥ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷一九之二，阮元校刻：《十三经注疏》，第588—589页。

⑦ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》卷一九之四，阮元校刻：《十三经注疏》，第605页。

传笺疏虽均未定性为封禅,然《白虎通》则明确将此诗认定为“言周太平封泰山也”^①。其实这两例有被指认为封禅的可能,正是从巡狩之后有封山祭神这一环节而言的。同样的情况在《尚书》中亦有用例。如《尚书·周官》:“惟周王抚万邦,巡侯甸。四征弗庭,绥厥兆民。六服群辟,罔不承德,归于宗周,董正治官。”此则是周成王“政抚万国,巡行天下侯服、甸服”(伪孔传)的记载^②。何立平据此指出:“从周初伊始,统治阶级就十分重视巡狩活动,并且巡狩作为王权统治形式和天子特权标志,已开始具有一种制度化的倾向。”^③这无疑是可以成立的。不过,《大戴礼记·保傅》却径称周成王“封泰山而禅梁甫,朝诸侯而一天下”,《管子·封禅》《史记·封禅书》等同大戴之说,如果从上述巡狩与封禅的关系来看,这也未尝不可。从这个意义上来看,天亡簋所记载的“王有大豊,王凡三方,王祀于天室”者,与其如林沅等将之界定为周初的一次封禅礼,也是如今所能见到的最早的封禅典礼^④,而失载于经史典籍,不如依然宽性地界定为登于山顶以柴于上帝,望祭山川,如此可与《诗》《书》所载者相印证,而更能令人信服。

天亡簋的“天室”,不少学者认为即周初的明堂(或商之明堂),李学勤曾说:“‘天室’即祀天之所,徐同柏以至陈梦家先生说‘天室……是祀天的明堂’,实属恰当”^⑤。然而,林沅则为证“王祀于天室”之礼为封禅,刻意否定明堂说,转而求证天室为太室山,其实完全没有必要。要知明堂之起源,本即与封禅的本义有密切关系,张一兵专门研究明堂制度源流,指出:“‘明堂’的发生是由于人群对各种神灵的崇拜,祭祀场所由扫地而祭的‘埴’,到封土而祭的‘坛’。”“伪古文《尚书·金縢》有‘三坛同埴’之说,说明到了后来坛与埴才合为一体”,这也便是明堂的前身^⑥。其实东汉后期蔡邕已辨明堂、清庙、太庙、太(天)室、太学、辟雍“异名而同事,其实一也”^⑦,阮元进一步申明“古人无多宫室,故祭天,祭祖,军礼,学礼,布月令,行政,朝诸侯,望星象,皆在乎是,故明堂、太庙、太学、灵台、灵沼,皆同一地,就事殊名”^⑧。如此也便理解了何以《史记·封禅书》记载“泰山东北址,古时有明堂处”,此恐即古帝王于泰山设坛柴望之处,故汉武帝在行封禅典礼之后,欲重修明堂,便有公王带上明堂图,“图中有一殿,四面无壁,以茅盖”,马端临推论说“黄帝时无明堂则已,苟有之,则一殿无壁,盖以茅”,公王带此图“正太古俭朴之制”^⑨。武帝令于汶上据此图兴造,其旨在复古明矣。清人严杰《明堂解》从礼义上作出如下之区分:“镐京之明堂,是文王庙也;洛邑之明堂,是周公朝诸侯之地也;太山之明堂,是古天子巡狩朝诸侯之处也。”^⑩而封禅泰山之礼义,正从此第三种明堂中铸成。孙作云敏感地意识到“最早的明堂在泰山,且又与封禅有关,而封禅的禅(禴)就是坛,其原为桌石坟,则我想明堂就是封禅(禴)时所封的神坛,其先也是桌石坟”^⑪,亦旨在证二者史源相通。明乎此,或许经学中聚讼纷纭的明堂之制就可以理出一条头绪来。王治心辨析明堂的功能,“《大戴礼》也说:‘明堂,天法也。’《御览》也

① 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》卷六,第282—283页。

② 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》卷一八,阮元校刻:《十三经注疏》,第234页。

③ 何立平:《巡狩与封禅:封建政治的文化轨迹》,济南:齐鲁书社,2002年,第37页。

④ 参见林沅:《天亡簋“王祀于天室”新解》,《史学集刊》1993年第3期;鄧可晶:《先秦两汉封禅研究》,浙江大学中国古典文献学硕士学位论文,2007年;杨英:《“封禅”溯源及战国、汉初封禅说考》,《世界宗教研究》2015年第3期。

⑤ 李学勤:《“天亡”簋试释及有关推测》,《中国史研究》2009年第4期。

⑥ 张一兵:《明堂制度渊源考》,北京:人民出版社,2007年,第31、29页。

⑦ 《后汉书志·祭祀上》刘昭注补引蔡邕《明堂论》,司马彪:《后汉书志》,范晔:《后汉书》第11册,第3178页。

⑧ 阮元:《阅问字堂集赠言·阮元》,孙星衍撰,骅字骞点校:《问字堂集 岱南阁集》卷首,第10页。按,关于太室、明堂、太庙等合一及其史源,还可参王国维:《明堂庙寝通考》,《观堂集林》卷三,中华书局,1959年;孙人和:《左宦漫录·庙学明堂同地说》,《文史》第2辑,北京:中华书局,1963年;杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》三之二《信仰与迷信》,第202—211页。

⑨ 马端临:《文献通考》卷七三《郊社考六》,第4册,第2251页。

⑩ 严杰:《经义丛抄》卷一四,阮元、王先谦编:《清经解》,南京:凤凰出版社,2005年,第8册,第10768页。

⑪ 孙作云:《泰山礼俗研究》上篇《封禅考》,《孙作云文集》第三卷《中国古代神话传说研究》(下),第719页。

说:‘明堂者,天道之堂也。’故以昊天为首祀”^①,此正是古帝王巡狩以登封之义的留存,也即是秦汉以后欲通过封禅典礼以期兴复者。

综上可知,封禅的本义在六经经文中确有确凿的遗存,正好印证了宋永培所说的,“能反映汉字古形、古音、古义体系之面貌的第一手语言材料,……保存在前闻与六经中”^②。只是到了战国之后,封禅的对象才仅限于泰山,这是在六经时代并未出现的。

四、《封禅书》作为“八书”之一的制度设计

对封禅在六经中的古义进行了一定的推导之后,我们接下来要对封禅在国家制度构成中所处的位置和体现出来的功能进行适当的提炼,并期待由点及面,深入理解中国古代礼仪的制度内涵。为避枝蔓,本文接下来选取《史记·封禅书》作为解析对象,来思考太史公视域中的封禅及其制度设计的着眼点。

《史记》“八书”在制度史上具有开创性的历史意义,不仅形成了后来史志书写的深厚传统,而且“八书”本身的价值也得到历来史家的深刻认同。唐司马贞《索隐》明确指出:“此之八书,记国家大体。”(《史记·礼书》篇名下)陈其泰释之曰:“即谓‘八书’包涵的内容是当时人们心目中典章制度和社会生活中八个最主要的部分。”“是则,司马迁‘八书’所载均为当时‘国之政’。”^③即使采张晏之说,谓现存《礼书》《乐书》《律书》(张指为《兵书》)等篇乃后人补缀,非出自司马迁之手^④,这也难以盖住诸如章太炎的已有论断,“史公所注意者,盖在《河渠》、《平准》、《封禅》三书耳”^⑤。不管怎样,《封禅书》确实出自司马迁之手,且又充分体现出司马迁之用心。

司马迁之所以要在“八书”中设置《封禅书》,其本人自曝其原委曰:“受命而王,封禅之符罕用,用则万灵罔不禋祀。追本诸神名山大川礼,作《封禅书》第六。”^⑥可见此篇涵括“万灵”之祀,覆盖“诸神名山大川礼”。《封禅书》在末尾的“太史公曰”中,又说:“余从巡祭天地诸神名山川而封禅焉。入寿宫侍祠神语,究观方士祠官之意,于是退而论次自古以来用事于鬼神者,具见其表里。”^⑦所谓“自古以来用事于鬼神者”,亦是此意,由此可以明确《封禅书》在内容上应该不限于登封泰山,更不是要写登封当时的“俎豆珪币之详,献酬之礼”这些有司职掌之仪。司马迁设置此篇,显然具有绝大的用心,我认为姚大力的概括得其大端,其云:“司马迁要把《封禅书》写成一‘自古以来用事鬼神’的政治—社会文化史,而不想屑屑于典章制度的具体细节”,所要记载的是“直到汉代前期为止华北社会在……‘用事于鬼神’等领域内的集体经验”^⑧。可惜,学界对于这一“集体经验”的研究甚为欠缺,误解者却不乏其人。下文试将《封禅书》全篇的结构析为三个层次,略作揭橥。

其中第一层,是对封禅古义的继承,对封禅在六经中含义的延展。《封禅书》开头即对《尧典》“五载一巡狩”之文全部逐录,作为“自古受命帝王”封禅的典范(见上文)。此后则历叙夏、殷至周以来各种祀事,直至齐桓公时管仲所云“古者封泰山禅梁父者七十二家”(《管子·封禅》),又孔子亦传“封泰山禅乎梁父者七十余王矣”(《韩诗外传》)。关于此所谓“七十二”“七十余”,张守节《正义》把后人带

① 王治心:《中国宗教思想史大纲》,北京:商务印书馆,2015年,第51页。

② 宋永培:《说文汉字体系研究法》第二章第一节《汉字古形、古音、古义体系保存在前闻与六经中》,南宁:广西教育出版社,1999年,第19—27页。

③ 陈其泰:《〈史记〉“八书”历史编纂首创性价值析论》,《史学月刊》2015年第6期。

④ 张晏说见于《史记》卷一三〇《太史公自序》末句下《索隐》所引。有关《史记》篇目的亡佚及现存本的来历,可详参余嘉锡:《太史公书亡篇考》,《余嘉锡文史论集》,长沙:岳麓书社,1997年,第1—99页。

⑤ 章太炎讲演,诸祖耿、王睿、王乘六等记录:《章太炎国学讲演录·史学略说》,北京:中华书局,2013年,第212页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第4册,第2863页。

⑦ 司马迁:《史记》卷二八《封禅书》,第2册,第1299页。

⑧ 姚大力:《司马迁和他的〈史记〉》,上海:复旦大学出版社,2016年,第167、150页。

上了歧路,他说除管子所举的十二家之外,“其六十家无纪录也”,由此开启了后人以考证不实而疑管子、孔子、司马迁所记,并连带着对他们所记的其他用心也一并忽略的传统。难怪孙作云要专门写一篇文章《释七十二》,来辨证“古人以七十二为虚数,犹三九之写虚数同,非实数的七十二”^①;其实,不如干脆按孙星衍之说此“必三代时相传旧说”,反而更显通达。所以问题不在“七十二”是否确数,管子等所要说的是登封泰山之礼渊源甚古。从《封禅书》追叙的这一段古史来看,司马迁首引《尧典》“类于上帝,禋于六宗,望山川,徧群神”,此后又记夏、殷之际“淫德好神”“慢神”,周以来“郊祀”“修社祀”,秦“作西畴”“作鄜畴”“雍之诸祠”等,正是从聚土为封、除地为坛即禅的本义来着笔的。难怪杨向奎读了《封禅书》之后要说“封禅的原义也是通过封禅典礼以通于‘天’”了^②。到了《管子》,封于泰山、禅于梁父的学说方才成型,正如顾颉刚所指出的,泰山封禅说“是从齐国鼓吹起来的”,“齐国人的眼孔小,他们错认了泰山是世界上最高的山,以为它最能接近上帝”^③;葛志毅亦推测,“封禅泰山自应是以大国自居的齐地的政治宗教信仰。稷下学者收集整理了齐地的历史文化遗产,托为齐桓公自比三代受命之君欲封禅泰山之事,制为《封禅》篇且列于稷下丛书《管子》”^④。不管怎么样,此后的封禅便固定地与齐国境内的泰山联系起来,其他天地山川等祭被摒弃于封禅说之外。这一学说在战国秦汉间传播甚广,而同样为司马迁所接受。难怪《封禅书》在引录《尧典》之前,冠于篇首有这样一段话,说“自古受命帝王,曷尝不封禅?盖有无其应而用事者矣,未有睹符瑞见而不臻乎泰山者也”^⑤,这应该是司马迁为凸显篇旨而特意加上去的。但如此一来,这也不可避免地造成了此篇在结构上的第一重矛盾:一方面封禅必于泰山,另一方面又详记其他各种祭祀。学者们因此便不免要像《白虎通》那样,硬要解释“所以必于泰山何?万物之始,交代之处也”,后人沿着这一思路,更有作出如下臆测的:“古人相信天和地的距离是一万五千里,泰山甚高,登上泰山,等于升天路程走了一半,再上天就容易多了。但最要紧的还是泰山处大地脐上,处地之正中,其上即为天门,所以想上天,泰山是最直捷的一条路。”^⑥此显然属于强作解人,与经史传统的实际用例失之远矣。

司马迁本人是否意识到这一矛盾了呢?我认为他不仅充分认识到了,甚至还在写作时刻意安排并利用了这一矛盾,而由此构成了《封禅书》在结构上的第二个层面,也就是体现其政治哲学的核心层。此篇开头被我推测为后加的那一段,以至为精炼的话揭示出了封禅的礼义:“每世之隆,则封禅答焉,及衰而息。”因此,并不是每一位皇帝(天子)都有资格行封禅典礼,即使资格具备,也会因为各种阻碍而未必能真行此礼,即所谓“虽受命而功不至,至梁父矣而德不洽,洽矣而日有不暇给,是以即事用希”;换言之,必须达到“功至”“德洽”“暇给”,并且“符瑞见”,方具备行封禅典礼的资格和条件^⑦。在司马迁笔下,舜、禹之后,只有到了“爰周德之洽维成王,成王之封禅则近之矣”,而此三帝正是后世帝王心目中明君的最高标准,由此封禅也便成为追求治国臻于最高理想的仪式标志。但唐虞之治、成康之治作为政治理念上的最高目标,后世帝王在现实中实际上却是永远无法企及的。从政治哲学上讲,《礼记·礼运》篇的“大同”理想庶几可与之对应,这是孔子所期冀而难以达到的:“大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉”。在礼治的模式中,封禅就是这一政治理想的外化呈现,司马迁所要说明的是历史上很少有完成封禅的先例。由此反过来看,司马迁不惜笔墨详细论述的,其一是整个商代自汤至帝纣,“始未尝不肃祗,后稍怠慢也”,故终前后三十世,祭礼虽丰,然封禅之典则始终

① 孙作云:《泰山礼俗研究》附录二《释七十二》,《孙作云文集》第三卷《中国古代神话传说研究》(下),第840—842页。

② 杨向奎:《司马迁的历史哲学》,《绎史斋学术文集》,上海:上海人民出版社,1983年,第133页。

③ 顾颉刚:《顾颉刚古史论文集》卷一一《周官辨非序》,《顾颉刚全集》,北京:中华书局,2011年,第402—403页。

④ 葛志毅:《战国秦汉之际的受命改制思潮与封禅——对封禅礼形成的学术思想探源》,《学习与探索》2006年第5期。

⑤ 司马迁:《史记》卷二八《封禅书》,第2册,第1259页。

⑥ 苏雪林:《屈原与〈九歌〉》篇七《大司命与死神》,第339页。

⑦ 参见阮芝生:《三司马与汉武帝封禅》,《台大历史学报》第20期(1996年)。

未行；其二便是管仲力阻齐桓公行封禅，其理据是：“东海致比目之鱼，西海致比翼之鸟，然后物有不召而自至者十有五焉。今凤皇麒麟不来，嘉穀不生，而蓬蒿藜莠茂，鸱枭数至，而欲封禅，毋乃不可乎？”^①司马迁详载管仲劝止桓公行封禅，用意十分清楚，封禅作为国家制度设计之巔，可望而不可即，行封禅的资格标准在现实生活中是无法达到的，封禅之举行因而处于无限延宕的状态，后人永远可以拿管仲的话来劝阻皇帝行封禅。正是在这个意义上，《封禅书》引孔子的话：“或问禘之说，孔子曰：‘不知。知禘之说，其于天下也视其掌。’”刘咸炘解释说：“此孔子语断明郊禘之说即封禅也，此乃全篇要义。”^②刘先生的所谓“要义”，在我看来就是封禅在政治哲学上具有无限延宕的意义，在悬置的背后蕴入了国家治理的最高目标。后来纬书中对封禅礼义的阐发，直至《白虎通》对封禅的理论建构，其基本思路是承继自《封禅书》的，由此也可见司马迁对封禅制度的论述符合当时社会人心趋向。

明乎此，我们便可以知道何以司马迁愿意不惮其烦地写其他祭祀之礼，陈其泰分辨说：“狭义的封禅，是封泰山，禅梁父。广义的封禅，则是祭祀天下名山大川。”^③其实属于“广义的封禅”的其他所有祭礼，均是在国家治理的每一个节点上的仪式标志，均是在治国取得一定成效后，表达对天之敬，均是为了今后能封禅告太平功成而再接再厉的中间环节。可见司马迁在接受了齐地产生的封禅说之后，并没有舍弃封禅在六经中的古义，而是将两者糅合起来，从而完成了将封禅作为国家祭祀系统顶点的理论建构。在形式上，封禅代表着所有祭典中最高级别的一种，皇帝（天子）一旦得行此礼，那就意味着：国家足够太平隆盛，社会趋于富庶满盛，治国者便可以自我标榜、自我懈怠了——这是司马迁所不愿意看到的。明乎此，我们也便可以知道何以司马迁要说“封禅用希旷绝，莫知其礼仪”，而且在秦始皇“征从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下”，令议封禅仪节，可是“此议各乖异，难施用，由此绌儒生”^④，同样汉武帝令诸儒“草封禅仪”，“群儒既已不能辨明封禅事，又牵拘于《诗》《书》古文而不能骋”，进而激怒武帝，“尽罢诸儒不用”^⑤。其实，根本的原因司马迁也已经告诉我们了，那就是凡现实中的君王均只可心向往之。封禅典礼并不是帝王随便就可以付诸实现的，它只是制度设计中的一个巅峰环节，主要的作用在引领、导向，故而司马迁明确地记载，皇帝若要强行将这一制度拉低，将会引发儒生的集体崩塌。在叙述秦始皇、汉武帝两次封禅事件时，司马迁之所以毫不客气地予以批斥和讽刺，正是因为他们破坏了封禅在国家制度设计上的功能意义。理解到这一步便可知，班固在《汉书》中将《封禅书》之名改成了《郊祀志》，虽然叙述的内容与司马迁大致重叠，但司马迁制度设计的用心却被湮没了，难怪钱穆要说“其实讲法还是和《太史公书》差不多，只是题目变了，意义便别”^⑥。不过钱先生并没有说明白两者之别究竟在哪里。班固的做法导致很多学者将封禅的意义等同于郊祀，近者如蒋庆在研究祭礼的政治哲学意义时，便认为“‘郊天制度’是指皇帝带领群臣在京郊筑坛燔柴祭天，其目的是表明自己统治的合法性来自天，即来自超越神圣的最高权威”，又认为“古代帝王不远万里劳神伤财去名山大川‘封禅’，就是想解决政治权力的超越合法性问题”^⑦。照此说法，封禅完全可以被南郊所取代，在制度上也便没有存在的必要了。

抽绎出了《封禅书》的第二层核心涵义之后，便可以充分理解此篇的第三个层面，那就是客观地“实录”秦汉以来行祭礼的过程，以及与之相伴的国家治理的真实水平。司马迁说“论次自古以来用

① 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第2册，第1264页。

② 刘咸炘：《太史公书知意》，《刘咸炘学术论集·史学编（上）》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第68页。

③ 陈其泰：《〈史记〉“八书”历史编纂首创新性价值析论》，《史学月刊》2015年第6期。

④ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第2册，第1269页。

⑤ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第2册，第1293—1294页。

⑥ 钱穆：《中国史学名著》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第88页。

⑦ 蒋庆：《王道政治的特质、历史与展望》，《广论政治儒学》，北京：东方出版社，2014年，第315、316页。按，其他很多学者的说法都大致同此，恕不詳引。

事于鬼神者，具见其表里”，所谓“具见其表里”，逯耀东释之曰：“也就是叙述事实的真相，并讨论事实真相发生的原因。”实际上，“《史记》被视为谤书也由此而起”^①。一方面，《封禅书》记载了秦始皇、汉武帝强行封禅的私心，正如宋人叶适所谓的：“至秦始封禅，而汉武因之，皆用方士之说，虚引黄帝而推于神仙变诈，是以淫祀黩天也。”^②对此，司马迁的态度是非常明朗的，说“其礼颇采太祝之祀雍上帝所用”，可见其名实不符，最后还不忘犀利地画上句号：“始皇封禅之后十二岁，秦亡。诸儒生疾秦焚《诗》《书》，诛僂文学，百姓怨其法，天下畔之，皆讹曰：‘始皇上泰山，为暴风雨所击，不得封禅。’此岂所谓无其德而用事者邪？”^③他正是从秦始皇无视封禅作为国家法的法理来立论的，其一意孤行，轻率行之，百姓怨望，德不相称，由此亡国。那么对于汉武帝，司马迁同样认为其不识封禅的礼义，然有鉴于“今上”，故以微讽笔调行文，如牛运震即谓“封禅求仙，秦皇、汉武事迹略同，太史公叙二君事多作遥对暗照之笔；盖武帝失德处，不便明加贬语，而借秦皇特特相形，正以见汉武无殊于秦皇也”^④。后世学者多不明此意，往往将司马迁斥讽秦皇、汉武私心之语，转嫁到作为制度的“封禅”身上，混淆两者，说出诸如“笔者则认为封禅原义，无非是帝王为其一己之私，祈求长生并且希望升天”的话^⑤。正是在这个意义上，我们说阮元的区分（见上文）是具有历史意义的。另一方面，《封禅书》在记叙秦皇、汉武两次封禅典礼的同时，照样记载了其他大量相关事件，诸如“叙祠神、求仙、匈奴、河决、黄金、宝鼎、改正朔、建宫室等事”，很多史家亦不明其故，径自批判司马迁“支离曼衍，组合牵附，则皆为封禅作衬染也”^⑥，也是不明封禅礼义所致。《封禅书》的主体就是要记载国家治理的兴衰以及由祭礼系统所反映出来的得失，祭礼的仪式背后所投射出来的，正是在朝向封禅的过程中帝王及官僚们的不懈努力（当然也有过失）。其实，一旦把握住司马迁建构封禅制度的用心，我们就不难理解其何以在记载了武帝行毕封禅之后，紧接着就记述第二年的“是岁旱”“决河”二事了。其态度、思路如何可谓一目了然，更何况还有其他多处记载亦在彰显这种叙事心态。

经由以上对《封禅书》的三个层面的解读，我们可以看出，司马迁在礼治模式的思考上是具有卓越贡献的。后来汉代纬学将封禅之义杂糅并包，虽然太平功成乃得封禅的礼义没有被丢弃，但祭礼系统所透射出来的政治哲学整体则显然被淡化了。

五、余论：作为国家法的封禅及其蝉蜕化

蒙文通尝有言：“井田、学校、封禅、巡狩、明堂诸端，正所谓‘一王大法’者也。是皆所以救时政之弊，而冀以跻一世于隆平之域。”^⑦蒙先生对礼制所蕴之经义有独特的敏感度，他是从国家法的角度来解读封禅典礼的先锋，也是较早将封禅与《礼记·礼运》联系起来思考的学者。他认为“尧舜禅让相当于大同”，“禅让说体现在礼制上就是封禅”^⑧。所有这些都具有开拓之功，对本文的构思也起了相当大的推助作用。不过，蒙先生的认识尚处于初步提出看法之阶段，对于“一王大法”尚缺乏系统的

① 逯耀东：《武帝封禅与〈封禅书〉》，《抑郁与超越：司马迁与汉武帝时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第155、156页。

② 叶适：《习学记言序目》卷一九，北京：中华书局，1977年，第272页。按，叶氏却又云司马迁“亦知其非，不能论正，反傅会之”，可见亦未能理解迁书。

③ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第2册，第1272页。

④ 牛运震：《史记评注》卷四，西安：三秦出版社，2011年，第91页。按，阮芝生曾详细比较《封禅书》所记始皇帝、汉武帝封禅前后所行祭祀之事，认为两者“心同理同，所以其行事之轨迹有共同近似之处”。参见阮芝生：《三司马与汉武帝封禅》，《台大历史学报》第20期（1996年）。

⑤ 苏雪林：《屈原与〈九歌〉》篇七《大司命与死神》，第340页。

⑥ 牛运震：《史记评注》卷四，第90页。

⑦ 蒙文通：《儒家政治思想之发展》，《经学抉原》，上海：上海人民出版社，2006年，第172页。

⑧ 蒙文通：《孔子和今文学》，《经学抉原》，第240、241页。

论证。本文就封禅典礼的经学依据及其在制度史上的政治哲学内涵进行了进一步的发掘和梳理。沿着这一思路,整个祭礼系统,乃至五礼系统,都有必要进行再开掘,由此庶几可从国家法的角度把握中国古代礼治模式的机理和特质。

此外,本文的研究又延展出另外一项课题。当年阮元已明确作出区分,封禅作为制度设计是一回事,帝王具体施行的模样和流弊是另一回事,两者不可混淆。秦皇、汉武不顾诸儒的反对,强行封禅,将个人私心蕴入其中,这当然已遭到历代学者的斥责;不过,这一私心已然昭示着封禅典礼的礼义内核发生了变异,植入了不老登仙等皇帝个人目的。经由王莽到东汉光武帝,司马迁《封禅书》所构筑起来的制度设计之用心淡化得更加严重。司马彪《续汉志》清晰地揭窳出“世祖欲因孝武故封,实继祖宗之道也”^①,此“祖宗”即汉武帝,可见光武帝借用封禅以上继汉武帝正统的用心已大大压倒了其他一切。此后唐高宗之封禅,据雷闻研究,又填入了新的用心,即建立道教作为其政权正当性的支柱^②。武则天、唐玄宗、宋真宗所举行的封禅典礼,同样各怀鬼胎^③。如此看来,作为国家法意义上的封禅,已徒有其壳,完全走向形式化,内核被蒸发甚至被抽离,典礼施行背后填入的,其实是当朝帝王的个人私心与目的。我们将礼制史上出现的这一变化称为“礼仪的蝉蜕化”。汉唐时期的封禅典礼,与羽化后脱落下来的蝉壳性质几同,其形虽仍与蝉同,而实却已然全变。封禅到了唐宋以后,虽名之为封禅,但其实已面目全非,是蝉蜕化的典型。其他典礼,亦有与封禅相类似者。由此以往,礼制史的研究正有待开拓出一片新的研究领域。

[责任编辑 曹峰 邹晓东]

① 司马彪:《后汉书志·祭祀下》,范晔:《后汉书》第11册,第3205页。

② 雷闻:《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》第2章第二节之《唐高宗封禅大礼中的道教因素》,上海:生活·读书·新知三联书店,2009年,第138—153页。

③ 对此,学术界已有一定的研究,可参阅周善策:《封禅礼与唐代前半期吉礼的变革》,《历史研究》2015年第6期;张维玲:《宋太宗、真宗时期的致太平封禅》,《清华学报》(新竹)第43卷第3期(2011年)。

鲁学研究的几个问题刍议

马士远

摘要:广义鲁学的界定,借鉴狭义鲁学所持的基本标准,即鲁学是鲁人开宗立派的学问,是鲁地的学问。而所谓的鲁地,指春秋时期鲁国的势力范围,即《汉书·地理志》所说的鲁地的分野。广义的鲁学文献,覆盖经、史、子、集四部,而不再局限于经部。广义的鲁学研究,应该将其源头追溯到前儒学时期,那个阶段的鲁学,兼有持守与变通的双重属性,不能简单地用“纯洁性”等词语进行概括。汉宣帝振兴鲁学,动因是多方面的,并且经过了三个阶段,时间比较漫长。把殿中大夫与石渠阁论五经同异相混淆,是对文献未能系统全面把握所致。《孟氏易》属于鲁学系列,不能因为它以阴阳突变解《易》而归入齐学系列。《鲁诗》、孔氏《尚书》,均有以变异解经、以天象附会人事的做法,鲁学并非不言灾异。

关键词:鲁学;鲁学文献;鲁学源头;《孟氏易》

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.10

鲁学之名,作为传统经学的分支,汉代就已有之,这是历史上狭义的鲁学。在地域学术研究日益深入的今天,狭义的鲁学已经无法适应当下学术研究的需要,因此,必须超越经学的藩篱,对鲁学加以扩容,进行重新界定,建立广义的鲁学体系。以往的鲁学研究,有一系列重要问题需要深入思索,辨析其中的得失。有的涉及学术理念,还有的与治学路数密切相关。

一、鲁学名称的由来及其合理界定

鲁学之名最初见于《汉书·儒林传》,具体记载如下:

宣帝继位,闻卫太子好《穀梁春秋》,以问丞相韦贤、长信少府夏侯胜及侍中乐陵侯史高,皆鲁人也,言穀梁子本鲁学,公羊氏乃齐学也,宜兴《穀梁》。^①

把《穀梁传》说成是鲁学,把《公羊传》说成是齐学,其根据是这两个学派的创始人分别出自鲁地和齐地。《汉书·艺文志》著录《公羊传》十一卷,《穀梁传》十一卷。班固自注:“公羊子,齐人。穀梁子,鲁人。”^②公羊子,名高。穀梁子,名喜。西汉宣帝时期鲁学与齐学的划分,是以学派创始人所在地域为依据。《公羊春秋》的创始者公羊高是齐人,故称齐学。《穀梁春秋》的创始者穀梁喜是鲁人,故称鲁学。这种按照学派创始人所在地域所作的划分,在古代一直沿用,但到近代有的学者开始提出置疑:

齐学、鲁学的划分,我上面所说和近代讲义的先生们大不同。他们的划分虽然各人不同,但大多数是汉初经师是某地域的人来划分的,但完全这样分却未必得当。……我认为汉人所说的齐学、鲁学,同近人说什么英国化、美国化一般,是根据他的主义来分辨。他的主义是从鲁国来的,便叫他做鲁学;他的主义是从齐国来的,便叫他做齐学。^③

作者简介:马士远,曲阜师范大学孔子文化研究院教授(山东曲阜 273165)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大招标项目“《尚书》学研究”(18ZDA245)的阶段性成果。

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,北京:中华书局,1962年,第3618页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三〇《艺文志》,第1713页。

③ 蒙文通:《经学抉原》,上海:上海人民出版社,2006年,第24页。

这是对学术流派的划分提出两条标准,一是根据所持的思想理念,二是依托学派创始人所出的地域。可是,在实际操作过程中,这种划分方式往往遇到障碍,无法行得通。原因在于,秉持相同思想理念的学派创始人未必出自同一地域,而出自同一地域的学派创始人所持的思想理念又不一定相同。即以《孟氏易》为例,它的创始人孟喜是鲁人,他不守师法另创新说,别立门派。由于把齐、鲁之学作了如下界定:“鲁学是谨守师传的,齐学是杂取异义的”^①,因此,《孟氏易》被归入齐学系统。显然,所得出的结论与所制定的划分标准无法兼容,相互矛盾。由此看来,还要回到以地域作为界定鲁学这种传统做法。问题的关键在于古人所作的界定是否严密?是否还有需要补充的地方?

西汉宣帝时期对鲁学所作的界定,局限在经学范围之内。当代权威辞书对鲁学所下的定义,基本是沿袭了传统的说法:

鲁学:秦汉之际经学流派之一。学风较为保守。经师中如传《诗》的申公(名培),传《礼》的高堂生,都是鲁人,故名。主要经籍有《鲁诗》《鲁论》等。^②

这是颇为权威的解释,得到普遍的认可。然而,如果按照现代思维进行循名责实,就会发现传统界定所存在的局限性。既然名称是鲁学,顾名思义,应该是鲁地的学问。那么,在经学系统之外,先秦两汉时期的鲁地是否还有其他学问呢?得出的结论是肯定的,在经学系统之外,那个时期的鲁地还有其他的学问存在。有鉴于此,学界已经出现对鲁学的重新界定。有的把鲁学说成是孔子创立的区域儒学^③,有的认为从字面意义立论,鲁学“应当是指鲁地的学问”。“鲁学的核心虽然是儒学,但是又不能简单地划等号。”鲁学还包括丰富的古代典章文献的含义^④。上述界定表明,学界已经开始超越传统经学对鲁学的狭义理解,而从更广泛的意义上阐释,可称为广义的鲁学。这是学术演进的大势所趋,也是深化鲁学研究的必由之路。对于广义的鲁学,它的内涵可作如下界定:

第一,鲁学是由鲁人开宗立派的学问。

这是借鉴西汉经学家对鲁学所作的狭义界定,把它作为鲁学内涵的构成要素之一。鲁学门派的开创者必须是鲁人,而不能是其他地域的成员,这是必须遵循的划分原则。《鲁诗》的创始人申培,《礼》学的创始人高堂生、徐生,《穀梁春秋》的创始人穀梁喜,他们都是鲁人,由他们开宗立派的学问,确定无疑属于鲁学。至于鲁学的传承者,有的是鲁人,有的是其他地域的人,都可以纳入鲁学成员的群体,把他们划入鲁学群体不受地域限制。即以《鲁诗》为例,从申培开宗立派算起,在西汉有五代传人^⑤,这些《鲁诗》传人不论出自何地,都属于鲁学群体的成员。

第二,鲁学是鲁地的学问。

所谓的鲁地,指春秋时期鲁国的势力范围,而不是局限在曲阜周边。这与《汉书》《后汉书》的《儒林传》所说的鲁地稍有不同,空间覆盖面更加广大。这个地域除了鲁国的本土,还包括它的许多附属国,如:任、宿、须句、颛臾、曹、薛、邾、小邾、郕、郟等等。这个地区以曲阜为中心,东到黄海之滨,南到徐州,西至濮水,北至泰山。包括西汉时期的鲁国、东平国、定陶国、山阳郡、东海郡的全部或部分领地。涉及今山东的济宁、菏泽、枣庄、临沂地区。这里在先秦两汉属于鲁文化区,也是儒学和鲁学的发祥地。先秦两汉的鲁学传人,无一例外出自这个地域。

对鲁学所属区域作上述界定,涉及到其与楚地的关系。《史记·货殖列传》称:“彭城以东,东海、吴、广陵,此东楚也。”张守节《正义》:“彭城,徐州治县也。”^⑥徐州,汉代称为彭城,这个地区与鲁学的

① 蒙文通:《经学抉原》,第25页。

② 张岱年主编:《中国哲学大辞典》,上海:上海辞书出版社,2010年,第463页;《辞海》(缩印本),上海:上海辞书出版社,2002年,第1079页。

③ 刘增德:《“鲁学”初论》,《齐鲁学刊》1991年第2期。

④ 跃进:《“鲁学”解》,《齐鲁学刊》2008年第1期。

⑤ 左洪涛:《〈诗经〉之〈鲁诗〉传授考》,《山东师范大学学报》2003年第2期。

⑥ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷一二九《货殖列传》,北京:中华书局,1982年,第3267页。

因缘,已经引起学界的关注:

问题是“鲁诗”的传授,在汉初并不在曲阜,而是在楚王刘交所封之地,即今天的徐州。《汉书·高祖本纪》载六年,“以碭郡、薛郡、郟郡三十六县立弟文信君交为楚王。”文颖注:“薛郡,今鲁国是也。”《地理志》鲁国下云:“故秦薛郡。”则楚王刘交所辖范围本来包括鲁地,唯治所在徐州。^①

这是从西汉初期的行政区划切入,指出鲁学与徐州地区的关联,《鲁诗》的创立确实是在那里,具体记载见于《汉书》的《楚元王传》《儒林传》。如果往前追溯会发现,两汉属于东楚之地的徐州,春秋时期在鲁国的势力范围之内。《诗经·鲁颂·閟宫》写到:“保有凫绎,遂荒徐宅,至于海邦。淮夷蛮貊,及彼南夷,莫不率从。”或称:“徐,徐戎,在今江苏徐州地方。”^②《閟宫》提到的淮夷,春秋时期活动地区在淮河的下游。徐,其地在今江苏洪泽湖北、泗洪南。春秋时期鲁国的势力范围向南到达淮河流域,远在徐州东南。因此,那个时期的徐州可以划入鲁学所属地域。《鲁诗》初创于徐州,它的奠基者申培是鲁人,是鲁人在春秋时期的鲁国旧地创立《鲁诗》学派。

鲁学的覆盖地域包括西汉的东海郡,这又涉及到荀子与鲁学的地域关联。《史记·孟子荀卿列传》记载:“齐人或谗荀卿,荀卿乃适楚,而春申君以为兰陵令。春申君死而荀卿废,因家兰陵。”^③荀子晚年是在兰陵度过的,当时兰陵属于楚地。荀子是自齐入楚,因此,学界经常提到他与齐文化、楚文化的关联。而荀子与鲁文化的地域因缘,则往往被忽视,很少有人提及。

西汉时期,兰陵属于东海郡,治所在郟县,即春秋时期郟国故地。《左传·昭公十七年》记载:“秋,郟子来朝。”^④郟是鲁的附属国,兰陵在春秋时期属于鲁国的势力范围。荀子晚年所居住的兰陵,属于广义的鲁国旧地。荀子在儒学传承谱系中是一位极其重要的人物,清人汪中《荀卿子通论》称:“荀卿之学,出于孔氏,而尤有功于诸经。”^⑤许多儒学经典的传承都要追溯到荀子,其中包括属于鲁学系统的《鲁诗》、《礼》学、《穀梁春秋》。广义的鲁学,可以从兰陵所属地域切入把荀子纳入其中,从他的著作中提炼出属于鲁学的因素。研究荀子与鲁学的关联,学界已经有所关注^⑥,如果能从广义鲁学的角度加以审视,这方面的探索会更加深入。

第三,鲁学包括先秦两汉时期鲁人的辞令文章。

狭义的鲁学是儒学、经学的分支,所涉文献局限在儒学、经学范围之内。广义的鲁学则在所涉文献方面大为扩展,凡是先秦两汉时期鲁人的辞令文章,均纳入观照视野,文献来源贯通经、史、子、集四部。如果从时间段上进行划分,可以粗略地勾勒出它的演进轨迹。春秋时期的鲁学文献,主要是各类辞令,收录在《左传》《国语》这两部书中,其中许多辞令具有很高的文章学价值。清代康熙年间吴楚材、吴调侯两人编选的《古文观止》^⑦,是一部影响颇大的古文读本,其中对春秋时期鲁人的辞令就收录多篇。其中出自《左传》的四篇,有臣下劝阻君主的谏辞,有论述战争的说辞,还有外交辞令。出自《国语》的三篇,包括一篇谏辞,一篇教育儿子的训辞,还有一篇是论述祭祀之礼、对执政大臣加以批判的说辞。这些辞令有的可以纳入经学系统,有的则是游离于经学之外。

进入战国之后,鲁学文献一方面收录一些辞令,同时陆续出现一系列著作,以子学类居多。《论语》《孟子》《孝经》《子思》《曾子》等,都在战国时期结集成书,而以儒家类居多。

进入汉代以后,鲁学文献除了鲁人的辞令、著作之外,还出现一大批颇有艺术价值的文章,其中

① 跃进:“鲁学”解,《齐鲁学刊》2008年第1期。

② 程俊英译注:《诗经译注》,上海:上海古籍出版社,1985年,第672页。

③ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷七四《孟子荀卿列传》,第2348页。

④ 杨伯峻注:《春秋左传注》,北京:中华书局,1990年,第1368页。

⑤ 王先谦集解,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第21页。

⑥ 刘宗贤、蔡德贵:《荀子思想是齐学化的鲁学》,《甘肃社会科学》1994年第2期。

⑦ 吴楚材、吴调侯选编:《古文观止》,北京:中华书局,1959年。

包括诗歌、赋。鲁学向文学方面演变的倾向非常明显,“特别是东汉后期孔融的出现,更标志着‘鲁学’转变的完成”^①。

综上所述,对鲁学作广义的界定,有利于超越经学藩篱,克服它的局限性。从而使得鲁学的覆盖面更加广阔,更具有包容性,也更有利于揭示其属性和特征。

二、前儒学时期鲁学持守与变通的双重属性

狭义的鲁学研究,局限在儒学、经学系统之内。常见的儒林谱、经学传承图表,所作的追本溯源到孔子为止,不再往前延伸。而作为广义的鲁学研究,则必须追溯到前儒学时期,即鲁学的生成阶段。对此,有的学者已经开始关注,把鲁学的创始人追溯到周公:

由周公所开启的鲁学比较全面地移植了周朝的礼乐文化,它极力维护宗周文化的纯洁性,特别重视道德名节和传统文献阐发的宗法伦理观念。正是这样的文化传统和文化氛围,孕育了儒家学派和它的伟大创始人孔子。^②

对鲁学源头的追溯到周公,确实是鲁学研究的必由之路,否则,鲁学就会在很大程度上成为无源之水,无本之木。清人皮锡瑞称:“六经皆孔子手订,无有言周公者。”^③皮氏所持的是今文经学的观念,他的说法不足取。即使六经真的都是孔子手订,如果进一步追问,六经的蓝本又是从何而来呢?显然,这就必然追溯到制礼作乐的周公。

鲁国是周公的封地,那里所保存的礼乐文献颇为完整,《左传·昭公二年》记载,晋国的韩宣子到鲁国出使,“观书于大史氏,见《易》《象》与《鲁春秋》,曰:‘周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”杨伯峻先生注:“此《象》当是鲁国历代之政令。”^④韩宣子从鲁国收藏的文献中感悟到周公之德,这些文献包括《鲁春秋》及鲁国历代政令,系鲁国本土文献。由此可见,鲁学确实源于周公。

把鲁学渊源追溯到前儒学时期,儒学确立后的许多属于鲁学的经学流派,都可以从春秋前期、中期的鲁国文献中找到源头。汉代《礼》学开宗立派的高堂生、徐生都是鲁人,《礼》学属于鲁学系列,传世的经典主要是《仪礼》《礼记》《大戴礼记》。《礼记》有《祭法》篇,郑玄称:“名曰《祭法》者,以其记有虞氏至周天子以下所制祀群神之数。”^⑤《祀法》所记载的主要祭祀对象,均取自《国语·鲁语上》收录的展禽大段话语,只是把它分置两处,个别词语稍有改动。展禽是僖公时期(前659—前627)的鲁国大夫,这个时期下距孔子活动的阶段长达七八十年。这个事实表明,早在孔子创立儒家学派之前,鲁国在祭祀方面已有完备的文献可供依托,后来被纳入儒家经典,在汉代则被鲁学的《礼》派经师所继承。

再看《鲁诗》与前儒学时期鲁学的关联。《左传·襄公十九年》有如下记载:

季武子如晋拜师,晋侯享之。范宣子为政,赋《黍苗》。季武子兴,再拜稽首曰:“小国之仰大国也,如百谷之仰膏雨焉。若常膏之,其天下辑睦,岂唯敝邑?”

对于末句,杨伯峻先生译为:“岂仅我国爱此恩泽。”^⑥《黍苗》是《诗经·小雅》篇名,首二句是“芃芃黍苗,阴雨膏之。”范宣子吟诵这首诗,鲁国的季武子认为此诗表达的是施予恩泽之义。对于这首诗,汉代的齐、鲁、韩三家诗说称:“召伯述职,劳来诸侯也。”《毛序》:“刺幽王也,不能膏润天下,卿士不能行召伯之职焉。”^⑦《毛诗》把《黍苗》说成是刺诗,而包括《鲁诗》在内的三家诗则认定《黍苗》是颂诗,表达

① 跃进:《“鲁学”解》,《齐鲁学刊》2008年第1期。

② 孟祥才:《山东思想文化史》,济南:山东人民出版社,2011年,第20页。

③ 皮锡瑞著,周予同注释:《经学历史》,北京:中华书局,1959年,第94页。

④ 杨伯峻注:《春秋左传注》,第1227页。

⑤ 朱彬训纂,饶钦农点校:《礼记训纂》,北京:中华书局,1996年,第690页。

⑥ 杨伯峻注:《春秋左传注》,第1047页。

⑦ 王先谦集疏,吴格点校:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,1987年,第806页。

的是慰劳诸侯之义。季武子作为当时鲁国的执政大夫,也是从施予恩泽的角度解读这首诗。《鲁诗》把《黍苗》认定为慰劳诸侯之诗,与季武子所作的解读一脉相承。襄公十九年是公元前554年,当时孔子尚未出生,而汉代《鲁诗》学派的理念,已经存在于季武子的头脑中。沿着类似线索继续进行梳理,会发现早期儒学、汉代鲁学与前儒学时期有着千丝万缕的联系。

把鲁学渊源追溯到前儒学时期固然重要,而对这个时期的鲁学进行研究,关键在于准确地把握它的属性,而尽量避免简单化的处理。

前儒学时期的鲁学,继承周公制礼作乐的成果,以尊礼守礼著称。《左传·闵公元年》记载,齐桓公问仲孙湫,是否可以轻易地征服鲁国,仲孙湫回答:“不可,犹秉周礼。周礼,所以本也。……鲁不弃周礼,未可动也。”^①从仲孙湫的回答可以看出,当时的鲁国依礼行事,把周礼作为立国之本。后代的历史著作,也把秉持周礼作为鲁文化的基本特征。司马迁称:“而邹鲁滨洙泗,犹有周公遗风,俗好儒,备于礼,故其民颀颀。”^②颀颀,拘谨而注意小节的样子。在司马迁笔下,鲁国是礼仪之邦。班固亦称鲁地“其民好学,上礼仪,重廉耻”^③。这些记载是可信的,符合鲁地的实际情况。基于历史上的这些记载,当代的鲁学研究,往往强调它的纯洁性。或称“它极力维护宗周文化的纯洁性”^④,或称春秋后期“儒学在鲁国占据统治地位,使鲁学更加纯粹”^⑤。照此说法,鲁学的纯洁性体现在对宗周文化的维护,得益于儒家学派的创立。

前儒学时期的鲁学,确实以持守周礼著称,同时也存在着变通性,是持守与变通兼备的双重属性。它的变通性主要体现在两个方面:一是礼制的调整,二是用人制度的新变。

《礼记·檀弓上》有如下记载:“邾娄复之一矢,盖自战于升陞始也。鲁妇人之髻而吊也,自败于台始也。”^⑥鲁僖公二十二年,鲁国与邾国在升陞交战,鲁军败绩。因为死亡的人数很多,没有足够的衣服用于为死者招魂,就改用箭招魂。复,指为死者招魂,通常用死者的衣服作为招魂的物品。鲁襄公四年,鲁军在狐骀战败,将死亡者运回,“国人送丧者皆髻”。杨伯峻先生写到:

髻,据《礼记·丧服小记》孔疏,本是妇人之丧服。……此处之髻,大概以麻结发之髻。不仅妇人用之,所有迎丧者皆用之,因其易于取材,亦容易办,可见,迎丧者多,亦见鲁军死亡者多。^⑦

以上两次丧礼的改变都是由于战争的缘故,带有临时变通的性质。这两次变通都发生在孔子出生之前。《礼记·檀弓下》记载:“帷殡,非古也,自敬姜之哭穆伯也。”^⑧帷殡,指用帷幕遮挡待葬的棺材。古礼是直接面对棺材哭丧,从鲁国敬姜开始设置帷幕遮挡,此后成为定制。敬姜与孔子是同时代人,这次丧制的改变,出现在孔子创立儒家学派期间。《论语·子罕》篇记载:“子曰:‘麻冕,礼也;今也纯,俭,吾从众。’”^⑨礼帽用麻织成,这是合乎礼的。后来改用丝料,孔子认为用丝料节俭,自己也赞成这种改变。仅以上述材料就可以看出,前儒学时期的鲁国,对礼制多有变通,而不是凝滞固化。当然,这种变通是在礼的体制之内实现的,与那些违礼僭越的举措属于不同性质。

前儒学时期鲁国在用人制度方面的变通性,主要体现在曹刿的步入政坛。《左传·庄公十年》记载:“十年春,齐师伐我。公将战,曹刿请见。其乡人曰:‘肉食者谋,又何间焉?’刿曰:‘肉食者鄙,未能远谋。’乃入见。”杨伯峻先生注:“肉食者盖当时习语,大夫以上之人,每日必食肉也。”^⑩曹刿来自基

① 杨伯峻注:《春秋左传注》,第257页。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3266页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷二八下《地理志下》,第1662页。

④ 孟祥才:《山东思想文化史》,第20页。

⑤ 孟天运:《春秋时期齐鲁文化比较研究》,《聊城师范学院学报》1999年第5期。

⑥ 朱彬训纂,饶钦农点校:《礼记训纂》,第87页。

⑦ 杨伯峻注:《春秋左传注》,第940页。

⑧ 朱彬训纂,饶钦农点校:《礼记训纂》,第127页。

⑨ 杨伯峻译注:《论语译注》,第87页。

⑩ 杨伯峻注:《春秋左传注》,第182页。

层乡间,不是肉食者,属于下层士人。鲁庄公接纳了曹刿,并同乘一辆兵车参战,采纳曹刿的建议,取得长勺之战的胜利。《左传·庄公二十三年》记载,庄公前往齐国观看对土地神的祭祀,曹刿进谏,加以劝阻。这说明在长达十多年的时间里,曹刿一直在朝廷任职。西周实行的是世卿世禄制度,曹刿的入仕属于例外,由此可以看出,当时鲁国用人制度所具有的变通性。章太炎先生在《馥书·官统》中对楚国的官制有如下论述:“南国之法章,君臣犹以官位辨高下,故参用亲羁而无世卿。”^①这是把楚国官制与北方各国加以对比之后得出的结论,对楚国的这种做法予以肯定。曹刿步入鲁国政坛,使那里的世卿世禄制度开始出现裂纹,符合历史发展的潮流,是对历史传统的疏离。

曹刿从下层士人直接步入鲁国政坛,在当时颇为罕见。后来的文献中,他被刻画成一位带有传奇色彩的人物。《左传·庄公十三年》记载,鲁国与齐国在柯地会盟讲和。后来的多种文献记载,曹刿在这次会盟中手持匕首劫持齐桓公,逼迫他还回侵占的鲁国土地。《史记》还把曹刿收录在《刺客列传》。对此,杨伯峻先生作了如下辨析:

叶适《习学记言序目》卷一〇曰:“是时东迁未百年,人材虽陋,未至便为刺客。”卢文弨《钟山杂记》谓曹刿劫桓公事出于战国之人所撰造,但以耳目所见,施之上世,而不知其不合。诚哉是言也。^②

所作的辨析是有道理的。曹刿的形象之所以在战国时期被重新塑造,是因为他以平民身份步入鲁国政坛的经历是战国士人的普遍心理期待,并且付诸实际行动。曹刿是布衣入仕的先行者,得益于当时鲁国用人制度的变通性。曹刿步入鲁国政坛是在庄公十年(前684),下距孔子长达一百三十多年,是前儒学时期鲁国政坛一个重要的变通性举措。

前儒学时期鲁国的礼制官职,兼有继承传统和因时变通两种属性。对于这个时期的鲁学,也应从这两个角度加以全面准确的把握,而不能用“纯洁性”等词语作笼统的概括。即以曹刿为例,他的辞令就体现出持守与变通的双重属性。曹刿论战体现的变通性,不是按照常规做法交战,而是采用人疲我打的战术。庄公前往齐国观社,他的谏辞则是秉持守礼而法先王的理念:“夫礼,所以正民也。”“今齐社而往观旅,非先王之训也。”^③把这类辞令与周礼的相关规定相对照,可以说是一脉相承。曹刿的辞令是前儒学时期重要的鲁学文献,它所体现的持守与变通兼备的双重属性,在同一时段的其他鲁学文献中不时可以见到,应该予以关注。

前儒学时期的鲁学兼有持守与变通双重属性,它是汉代经学系统鲁学的最初源头。依理推断,作为汉代经学分支的狭义鲁学,似乎也应该具有这类属性。可是,学界给出的结论往往与上述推测相反。或称:“鲁学是谨守旧义的,齐学是博采众说的,一个纯笃,一个浮夸,这便是他们最大区别了。”^④这是比较常见的说法,得到普遍的认可,近些年学界基本是以此种结论为依托,对鲁学加以阐释。或称:“鲁学学风严谨,以严守师说,少言阴阳灾异,治学方法以训诂为主要内容。”^⑤此种说法经常可见,似乎已成定论,基本还是从所谓的纯粹性方面进行立论。上述说法看似有一定道理,落到实处却往往经不起推敲。即以所谓的严守师法说为例,早就有学者对此加以置疑。清人皮锡瑞有如下论述:

汉人最重师法,师之所传,弟之所受,一字母敢出入,背师说既不用。师法之严如此。而考其分立博士,则有不可解者。……小夏侯乃大夏侯从子,从之所学,而谓大夏侯疏略难应敌;大夏侯亦谓小夏侯破碎大道。是小夏侯求异于大夏侯,大夏侯又求异于欧阳。不守师传,法当严

① 章太炎:《章太炎全集》(三),上海:上海人民出版社,1984年,第255页。

② 杨伯峻注:《春秋左传注》,第194页。

③ 韦昭注:《国语》,上海:上海古籍出版社,1998年,第153页。

④ 蒙文通:《经学抉原》,第23页。

⑤ 岳广腾:《鲁学的学风与政治影响》,《聊城大学学报》2006年第4期。

谨,而仅为之分立博士,非所谓“大道以多歧亡羊”者乎?^①

皮氏属于经学的今文学派,富有怀疑精神,他的上述置疑是有根据、有道理的。从制度层面讲,如果经师严守师法,同一部经立一个博士官即可。而实际情况是往往同一经而分立几位博士官,这本身就是博士官存在不守师法者的明证。他所提到的大、小夏侯,指夏侯胜、夏侯建,他们是《尚书》的传承者,都是鲁人,是汉代鲁学成员。夏侯胜是夏侯建的叔父,二人是叔侄,又是师生关系,但是夏侯建并没有严守师法,而是与他叔父分道扬镳,因此《尚书》有大、小夏侯之学。至于夏侯胜“求异于欧阳”,指的是他与欧阳高治《尚书》的差异。“欧阳,大、小夏侯氏学皆出于宽。”^②宽,指倪宽。夏侯胜与欧阳高作为《尚书》传人,都出自倪宽门下,但却同门相左,如果都是严守师法,就不会出现这种情况。

对于汉代经学所谓的师法,徐复观先生写道:

师法观念在博士的统绪中流布出来之后,当然也影响到在此统绪以外的儒生,有时也加以应用。但终汉之世,这是非常有弹性的观念,即是,除了思想型的儒者不讲这一套之外,在博士统绪中,他们有时重视,有时并不重视,有时讲,有时并不讲。其特别加以重视的,多半是把它当作排挤、统制的武器加以应用,这在东汉更为明显。……清乾嘉学派对师法意义的夸张,又是在学术进途中自设陷阱,没有历史上的根据。^③

徐复观所作的分析颇为透彻。当下的鲁学研究,如何继承乾嘉学派的朴学传统,同时又不轻信那些似乎颇为权威的定论,确实是值得认真思考的问题。总之,无论是考察前儒学时期的鲁学,还是研究由它所派生出的汉代经学分支的鲁学,都必须以历史文献为基本依据,运用辩证思维,揭示探索对象的多重属性,而不能先入为主,用所谓的纯洁、纯粹等带有理想色彩的词语,对复杂的鲁学现象作抽象的概括。

三、西汉鲁学振兴的原因及始末

西汉时期,作为经学分支的鲁学和齐学,经历了一个彼此消长的过程。武帝时期,齐学骤然兴盛,尤其是《公羊》学派大行其道。到了宣帝时期,鲁学则勃然振兴,成为经学的主流。对于宣帝朝的鲁学振兴,学界已经有所关注,但是所作的描述或是失于简略,或是对历史事实所作的判断有误,因此,有必要进一步加以梳理和辨析。

关于宣帝振兴鲁学的过程,蒙文通先生所作叙述如下:

到汉宣帝知道戾太子好《穀梁》,他便问史高、夏侯胜、韦贤这几位大臣,他们都答应说《穀梁》是鲁学,《公羊》是齐学,应该兴立《穀梁》。宣帝便召集五经诸儒来评论五经的同异,结果大家都说《穀梁》好,都跟着《穀梁》说,宣帝便把《穀梁》立在学官。可见宣帝的本意就在立《穀梁》尊鲁学。^④

蒙氏基本是依据《汉书·儒林传》的记载加以描述,其中提到的召集五经诸儒评论五经同异,指石渠阁会议。这次会议是在宣帝甘露三年(前51),上距宣帝即位的昭帝元平元年(前74),已经二十余年。那么,促成鲁学振兴的因素是什么?具体过程如何?还需要进行细致的探讨。概括而言,促成宣帝朝鲁学振兴的因素主要来自三个方面。

第一,《穀梁》在与《公羊》较量中取得的优势。

《穀梁》与《公羊》的较量,在武帝时期曾经进行过,结果是《公羊》派取胜,由是《公羊》大兴。到了昭帝时期,形势开始发生变化,当时出现两位著名的《穀梁》学派经师,即鲁人荣广和皓星公。“广尽

① 皮锡瑞著,周予同注释:《经学历史》,第77页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,第3607页。

③ 徐复观:《徐复观论经学史二种》,上海:上海书店出版社,2006年,第75页。

④ 蒙文通:《经学抉原》,第22页。

能传其《诗》《春秋》，高材捷敏，与《公羊》大师眭孟等论，数困之，故好学者颇复受《穀梁》。”^①眭孟，名弘，是昭帝朝的《公羊》学大师，《汉书》卷七五有传。荣广作为《穀梁》派的经师，在与《公羊》派的辩论中多次处于优势，从而《穀梁》学一蹶不振的局面开始得到改变，许多学者投到这个学派的门下，是《穀梁》学振兴的先声。

第二，宣帝决定振兴鲁学之初，在他身边已有一批著名的鲁学经师。

《汉书·儒林传》有如下记载：

宣帝即位，闻卫太子好《穀梁春秋》，以问丞相韦贤、长信少府夏侯胜及侍中乐陵侯史高，皆鲁人也，言《穀梁子》本鲁学，《公羊氏》乃齐学也，宜兴《穀梁》。时千秋为郎，召见，与《公羊》家并说，上善《穀梁》说，擢千秋为谏大夫给事中。^②

韦贤是鲁地邹人，他的五世祖韦孟与《鲁诗》创始人申培一道服侍楚元王刘交，与鲁学流派有很深的因缘，韦贤本人师事申培的弟子瑕丘江公。“贤为人质朴少欲，笃志于学，兼通《礼》《尚书》，以《诗》教授，号称邹鲁大儒。”^③无论是家学渊源，还是所处的邹鲁之地，所造就的自然是鲁学经师。夏侯胜，《汉书》卷七五有传。他是鲁地东平人，开创《尚书》大夏侯门派，当然属于儒学经师。至于文中提到的千秋，指蔡千秋，他是昭帝时期的《穀梁》大师荣广、皓星公的弟子，在当时对《穀梁》为学最笃，宣帝时为郎。从上述材料可知，宣帝即位之初，朝廷已有一批鲁学经师，成为宣帝复兴鲁学的依托。

第三，心灵创伤和恋祖情结是宣帝振兴鲁学的主观动因。

宣帝是武帝的曾孙，戾太子之孙。由于江充制造的巫蛊冤案，戾太子、宣帝之父刘进均遇害。宣帝当时在襁褓之中，也被投入监狱。幸亏得到丙吉等人的精心呵护，才幸免于难。他的这种人生经历，必然造成心灵的创伤，同时也产生了心理倾斜，拒斥疏离武帝而同情怜悯他的祖父戾太子。至于对《穀梁春秋》情有独钟，很大程度上是戾太子的缘故。《汉书·儒林传》记载，汉武帝令戾太子习《公羊春秋》，“太子既通，复私问《穀梁》而善之”^④。戾太子私自习《穀梁春秋》违背汉武帝的旨意。可以设想，如果不出现后来的变故，戾太子即位，很可能就会把《穀梁春秋》加以复兴。《后汉书·陈元传》有如下记载：

往者，孝武帝好《公羊》，卫太子好《穀梁》，有诏太子受《公羊》，不得受《穀梁》。孝宣皇帝在人间时，闻卫太子好《穀梁》，于是独学之。及即位，为石渠论而《穀梁氏》兴，至今与《公羊》并存。^⑤

宣帝流落在民间时就学习《穀梁》，为的是继承祖父的遗志，是一种恋祖情结。因此，他在继位后，就开始启动振兴《穀梁》的事业。戾太子是武帝卫皇后所生，故又称卫太子。钱穆先生称，宣帝朝的鲁学振兴，“其初由于宣帝好奇。”^⑥把宣帝振兴鲁学最初的心理动因归结为“好奇”，似乎过于简单，忽略了他的心理创伤和恋祖情结。

宣帝对鲁学的振兴，大体经历三个阶段，前后逾时十多年。

第一阶段，是进行鲁学经师的培养。《汉书·儒林传》对此记载颇详：

时千秋为郎，召见，与《公羊》家并说，上善《穀梁》说，擢千秋为谏大夫给事中，后有还，左迁平陵令。复求能为《穀梁》者，莫及千秋。上愍其学且绝，乃以千秋为郎中户将，选郎十人受。……会千秋死，征江公孙为博士。刘向以故谏大夫通达待诏，受《穀梁》，欲令助之。江博士复

① 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八八《儒林传》，第3617页。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八八《儒林传》，第3618页。

③ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七三《韦贤传》，第3107页。

④ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷七三《韦贤传》，第3617页。

⑤ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三六《陈元传》，北京：中华书局，1973年，第1231页。

⑥ 钱穆：《国学概论》，北京：商务印书馆，1997年，第105页。

死，征周庆、丁姓待诏保官，使卒受十人。自元康中始讲，至甘露元年，积十余岁，皆明习。^①宣帝为培养《穀梁春秋》的学者，可谓呕心沥血。为了使招收的十名生员学业有成，先后有三代《穀梁春秋》的经师执教。第一代经师是蔡千秋，第二代是瑕丘江公之孙，第三代是周庆、丁姓。其中蔡千秋、周庆、丁姓，都出自《穀梁》大师荣广门下。为了强化培养力度，又把著名的《鲁诗》传人刘向也纳入其中。“宣帝时，诏向受《穀梁春秋》，十余年，大明习。”^②这批《穀梁》人材的培养历时十余年，可以说是十年生聚，十年树人。

第二阶段，大议殿中，振兴鲁学，初战告捷。

《汉书·儒林传》对宣帝甘露元年（前53）有如下记载：

乃召五经名儒太子太傅萧望之等大议殿中，平《公羊》《穀梁》同异，各以经处是非。时《公羊》博士严彭祖，侍郎申萼、伊推、宋显，《穀梁》议郎尹更始、待诏刘向、周庆、丁姓并论。《公羊》家多不见从，愿请内侍郎许广，使者亦并内《穀梁》家中郎王亥，各五人，议三十余事。望之等十一人各以经谊对，多从《穀梁》。由是《穀梁》之学大盛。^③

这场辩论分两个阶段进行。第一阶段双方各四人，《穀梁》一方出场的尹更始是蔡千秋早年弟子，培养《穀梁》人材之初就已经能够讲经。刘向是鲁学名家，周庆、丁姓则是培养《穀梁》人材的第三代经师。《穀梁》一方阵容强大，第一阶段辩论《公羊》一方处于劣势，要求再增加一名成员。第二阶段辩论仍然是《穀梁》一方占上风，这场辩论以《穀梁》取胜而告终。宣帝论功行赏，后来，周庆、丁姓被任命为博士。这意味着宣帝振兴鲁学的初战告捷。

第三阶段，石渠阁论经，振兴鲁学，大功告成。

《汉书·宣帝纪》甘露三年（前51）有如下记载：

诏诸儒讲五经同异，太子太傅萧望之等平奏其议，上亲称制临决焉。乃立《梁丘易》，大、小夏侯《尚书》，《穀梁春秋》博士。^④

石渠阁论经是宣帝振兴鲁学大功告成的标志，所增立的博士包括大、小夏侯《尚书》《穀梁春秋》，都是鲁学的经学流派。

石渠阁论经是经学史上一件盛事，也是鲁学在西汉经学中处于主导地位的界碑。古今学者对石渠阁论经予以高度重视，多有论述。需要指出的是，有的论著把石渠阁论经与先前的殿中《穀梁》与《公羊》两派的辩论混为一谈：

到汉宣帝知道戾太子好《穀梁》，他便问史高、夏侯胜、韦贤这几位大臣，他们都答应说《穀梁》是鲁学，《公羊》是齐学，应该兴立《穀梁》。宣帝便召集五经诸儒来评论五经同异，结果大家都说《穀梁》好，都跟着《穀梁》说，宣帝便把《穀梁》立在学官。^⑤

这里所描述的评论五经的场景，是《汉书·儒林传》记载的甘露元年殿中《穀梁》《公羊》两派的辩论，而不是甘露三年的石渠阁论经。还有的著作对石渠阁论经作如下描述：

《儒林传》中相当详细地叙述了穀梁立官的经过。皇帝要为穀梁立官，并事先得到宰相们的同意，尚且费了这样大的准备工作（“积十余岁，皆明习”），开了史无前例的大规模殿中学术讨论会——石渠会。^⑥

这也是把殿中的《穀梁》《公羊》两派的辩论，误认为是石渠阁论经。

造成把两次经学会议相混淆的原因来自两个方面：

① 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八八《儒林传》，第3618页。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》卷三六《刘向传》，第1967页。

③ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八八《儒林传》，第3618页。

④ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷八《宣帝纪》，第272页。

⑤ 蒙文通：《经学抉原》，第22页。

⑥ 徐复观：《徐复观论经学史二种》，第142页。

第一,误解《汉书》关于为《穀梁春秋》立博士的记载。《儒林传》载,甘露元年“乃召五经名儒太子太傅等大议殿中,平《公羊》《穀梁》同异,各以经处是”。这次会议之后,“《穀梁》之学大盛,庆、姓皆为博士”。如果不仔细阅读这段记载,就会认定《穀梁春秋》立博士学官是在这次大议殿中之后立即采取的举措。《宣帝纪》记载,甘露三年“诏诸儒讲五经同异”,随后立《穀梁春秋》博士。由于这两次经学会议的相关记载都在结尾提到立《穀梁春秋》博士一事,因此,后人就把二者相混,把殿中大议《穀梁》《公羊》误认为就是所说的石渠阁论经。不过,如果仔细推敲《汉书·儒林传》的记载,就不会出现上述误解。文中称“由是《穀梁》大盛,庆、姓皆为博士”。《穀梁春秋》立博士官是在这个学派大盛之后,而不是殿中大议完毕立即被立为博士官,立博士官是在甘露三年石渠阁论经后。

第二,误把朝廷宫殿认定为石渠阁。《汉书·儒林传》记载的《穀梁》《公羊》两派的辩论,由萧望之等人现场“大议殿中”。所谓“殿”,指朝廷的宫殿。甘露三年的论五经同异在石渠阁。《汉书·儒林传》对施雠有如下记载:“甘露中与五经诸儒杂论同异于石渠阁。”颜师古注:“《三辅故事》云:石渠阁在未央殿北,以藏秘书也。”^①石渠阁是皇家收藏秘书的场所,相当于后来的图书馆,这与宫殿是不同的。《汉书·宣帝纪》只是提到“诏诸儒讲五经同异”,而没有出示地点,这就使人容易产生误解,把大议殿中与石渠阁论经相混淆。如果能够参照颜师古的上条注释,就不会走入这个误区。

宣帝振兴鲁学是一个漫长的过程,从继位算起,经历了二十多年的时间。他的振兴鲁学不是毕其功于一役,而是分三个阶段进行,其中包括十年的鲁学人材培养、两次经学会议。他不是一开始就全面展开,而是以《穀梁春秋》为突破口,由点到面进行扩展。由于措施得力,因此能够稳健地推进,最终达到预期目的。

宣帝振兴鲁学,萧望之是一位举足轻重的人物。两次经学会议,他都是以太子太傅的身份统领各儒进行评议。对于萧望之在汉代经学中的地位,或称他强调通经以致用,形成齐学与鲁学,好古与趋时融汇兼综的治经风格,称为一代儒宗^②。从萧望之的学缘关系来看,上述结论是有依据的。《汉书·萧望之传》记载:

萧望之,字长倩,东海兰陵人也,徙杜陵。……治《齐诗》,事同县后仓且十年。……又从夏侯胜问《论语》《礼服》。^③

萧望之治《齐诗》,有齐学师承。他师事后仓,后仓是东海郯人,属于鲁学地域。后仓即传《齐诗》,同时又师从东海孟卿学《礼》,属于鲁学系统。至于他从夏侯胜那里接受的《论语》《礼服》方面的学问,则是纯属鲁学。萧望之的学缘关系确实兼有鲁学和齐学因素,不过鲁学所占的比例更大。宣帝振兴鲁学期间的两次经学会议,萧望之均是以太子太傅的身份统领各儒,他在这个阶段的日常事务,“以《论语》《礼服》授皇太子”^④。他向太子所教授的都是鲁学经典。由此可以做出判断,在宣帝振兴鲁学过程中,萧望之是得力的正向推手。或称:“而韦贤、夏侯胜、萧望之、刘向并右《穀梁》,其学渐盛。”^⑤这个结论是公允的。从总体上看,萧望之的心理天平倾向于鲁学,而并非在齐学、鲁学之间不偏不倚。

四、《孟氏易》的鲁学归属

《孟氏易》是由孟喜所创立的经学流派,与《施氏易》《梁丘易》并称,是汉代主要《易》学流派之一。《汉书·艺文志》著录《易经》十二篇,施、孟、梁丘三家。《章句》施、孟、梁丘各二篇。另有《孟氏京房》十一篇,《灾异孟氏京房》十一篇。《艺文志》著录《易》类文献共计十三家,其中与孟喜相关的部分占

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,第3599页。

② 范玉秋:《萧望之及其经学思想探论》,《临沂大学学报》2011年第3期。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七八《萧望之传》,第3271页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷七八《萧望之传》,第3282页。

⑤ 刘师培著,陈居渊注:《经学教科书》,上海:上海古籍出版社,2006年,第46页。

有较大比例。因此,确认《孟氏易》的学派归属,实有必要。

关于孟喜其人及其开宗立派的情况,《汉书·儒林传》有具体记载:

孟喜,字长卿,东海兰陵人也。父号孟卿,善为《礼》《春秋》,授后仓、疏广。世所传《后氏礼》《疏氏春秋》,皆出孟卿。孟卿以《礼经》多,《春秋》烦杂,乃使喜从田王孙受《易》。喜好自称誉,得《易》家侯阴阳灾变书,诈言师田生且死时枕喜膝,独传喜,诸儒以此耀之。^①

孟喜是东海兰陵人,属于鲁人,因为兰陵在鲁学区域之内。孟喜是《易》学开宗立派的人物,创立《孟氏易》。鲁学是鲁地的学问,是鲁人开宗立派的学问,按照这两条标准进行衡量,《孟氏易》确实无疑属于鲁学系统。但是,也有的学者提出不同看法:

以石渠议后十二博士言之,则《鲁诗》,大、小夏侯之《尚书》,后氏《礼》,梁丘氏《易》,穀梁《春秋》,此鲁学之党也。齐、韩《诗》,欧阳《尚书》,施氏、孟氏《易》,公羊《春秋》,此齐学之党也。^②

《欧阳尚书》《公羊春秋》,是学界公认的齐学流派,《孟氏易》也被划入这个系列,把它说成是齐学的组成部分,所持的理由如下:

孟喜传《易》,他得了《易》家阴阳灾变书,他也就把他先生教他的书一齐合起来讲,别人都不知道。……可知孟喜的《易经》是和《公羊》的多非常异义可怪之论是一样的;梁丘谨守京房法,是和《穀梁》是一样的。孟氏是和齐学一党,梁丘是和鲁学一党,是很显然的。^③

《孟氏易》之所以被划入齐学系列,是因为这个流派用阴阳灾异观念解《易》,与《公羊传》有相似之处。《公羊传》是齐学的典型代表,《孟氏易》当然也就属于齐学。这样推论似乎有道理,但是还有令人困惑之处。与《公羊传》相比,《穀梁传》确实罕言阴阳灾变。然而,《穀梁》只是鲁学的一个流派,除了它之外还有一系列鲁学流派。《穀梁》以外的鲁学流派是否也都不讲阴阳灾异呢?这要用具体文献做出回答。

《诗经·小雅·十月之交》首章如下:“十月之交,朔月辛卯。日有食之,亦孔之丑。彼月而微,此日而微。今此下民,亦孔之哀。”毛传:“之交,日月之交会。丑,恶也。月,臣道,日,君道。”郑玄笺:“君臣失道,灾害将起,故下民亦甚可哀。”^④《毛诗》学派把日月交会而出现日食,说成是臣侵君之象,是君臣之道丧失所致。对此,王先谦有如下案语:

《汉书·刘向传》,向上封事曰:“当是之时,日月薄蚀而无光,其《诗》曰:‘朔月辛卯,日有蚀之,亦孔之丑。彼月而微,此日而微。今此下民,亦孔之哀。’”《汉书·元帝纪》永光四年诏引“今此下民”二句,《后汉书·章帝纪》建初五年诏引“亦孔之丑”句,皆明《鲁》《毛》文同。^⑤

王先谦提到的刘向、元帝、章帝皆习《鲁诗》,刘向还是《鲁诗》传人。他们都把日食视为灾异,并与人世间的灾象相沟通。王先谦提到刘向所上的封事,他在援引《十月之交》的一系列诗句之后作出判断:“此皆不和,贤不肖易位之所致也。”^⑥这是典型的以天象附会人事,是用灾异观念解《诗》。

《诗经·小雅·雨无正》首章如下:“浩浩昊天,不骏其德。降丧饥馑,斩伐四国。”王先谦写道:

《新序·杂事五》云:“夫政之不平,而吏苛乃甚于虎狼矣。《诗》曰:‘降丧饥馑,斩伐四国’,夫政不平也,乃斩伐四国,而况一人乎?”言饥馑之灾自天降之以丧我民也,王又不平其政,以斩伐我四国,则饥馑之灾亦王召而降之也。《鲁诗》训义,无“诸侯侵伐”意。^⑦

刘向依据《鲁诗》解说天灾,认为出现饥荒是周王政治上失误所招致。而没有取《毛诗》的说法,把“斩

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,第3599页。

② 蒙文通:《经学抉原》,第85页。

③ 蒙文通:《经学抉原》,第23—24页。

④ 王先谦集疏:《诗三家义集疏》,第674页。

⑤ 王先谦集疏:《诗三家义集疏》,第675页。

⑥ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三六《刘向传》,第1935页。

⑦ 王先谦集疏:《诗三家义集疏》,第683页。

伐四国”释为诸侯的侵犯。刘向作为《鲁诗》传人，是用天人感应观念解说灾异。

《诗经·小雅·正月》首章如下：“正月繁霜，我心忧伤。民之讹言，亦孔之将。”王先谦写道：

《汉书·刘向传》刘向上封事曰：“霜降失节，不以其时，其《诗》曰：‘正月繁霜，我心忧伤。民之讹言，亦孔之将。’言民以是为非，甚众大也，此皆不和，贤不肖易位之所致也。”《白虎通·灾变篇》：“天所以有灾变何？所以谴告人君觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也。‘霜’之为言亡也，阳以散亡。”……皆鲁说也。^①

刘向是《鲁诗》传人，《白虎通》的编纂者班固家族世习《鲁诗》，他们都是秉持天人感应的阴阳灾异观念解读《正月》一诗。

《鲁诗》号称醇正，但是它并没有疏离阴阳灾异观念，没有超脱传统的天人感应思维模式，这是研究鲁学必须予以正视的历史事实。

孔安国是孔子的后裔，也是《尚书》的传人，他的《尚书传》兼有鲁学和孔氏家学的性质。《尚书·商书·高宗彤日·序》称：“高宗祭成汤，有飞雉升鼎耳而雊。”孔安国传：“耳不聪之异，雊鸣。”孔颖达疏：

《洪范》五事有貌、言、视、听、思，若貌不恭，言不从，视不明，听不聪，思不睿，各有妖异兴焉，雊乃野鸟，不应入室。今乃入宗庙之内，升鼎耳而鸣，孔以雊鸣在鼎耳，故以为耳不聪之异也。^②

殷高宗武丁祭祀成汤，有雊鸟登鼎耳而鸣，孔安国认为这是一种反常的现象，属于灾异。造成这种灾异的原因是殷高宗听觉不灵，未能兼听所招致，孔颖达疏则是阐发孔传的依据，从理念上追溯到《尚书·洪范》。

《尚书·周书·金縢》记载，周成王对周公产生怀疑，周公作《鸛鸛》之诗予以回应。在这个时候，出现了自然灾害：“秋，大熟，未获。天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔，国人大恐。”孔安国传：“蒙恒风若，雷以威之，故有风雷之异。”孔颖达疏：

《洪范》咎征云“蒙恒风若”，以成王蒙暗，故常风顺之，风是暗征。而有雷者以威怒之，以示天之威怒有雷风之异。^③

孔安国认为，雷电狂风大作，是由周成王被人蒙蔽，处于暗昧状态所造成的恶果。与风相对应的是受蒙蔽状态，而雷电则是对人的威慑。孔颖达疏指出孔安国的这种灾异观念，源自《尚书·洪范》的相关记载。

《鲁诗》、孔氏《尚书》是鲁学的两个主要派别，它们运用灾异观念解说《诗经》《尚书》，在传世文献中留下一系列相关证据，被后世所援引、阐释。《鲁诗》、孔氏《尚书》并没有因为其中包含阴阳灾变观念而被从鲁学中剔除，更没有因此被列入齐学系统。同样作为鲁人鲁地学问结晶的《孟氏易》，把它划入齐学系列，似乎亦有失公允。

如前所引《汉书·儒林传》的记载，孟喜是东海兰陵人，字长卿，其父号孟卿。父子的字号都有卿字，这与荀子晚年在兰陵度过有关。刘向《孙卿书录》写道：

唯孟轲、孙卿唯能尊仲尼，兰陵多善为学，盖以孙卿也。长老至今称之曰：“兰陵人喜字卿，盖以法孙卿也。”^④

兰陵是先秦儒学殿军荀子的第二故乡，他晚年在那里招收生徒传承儒学，许多经学流派的近源都能追溯到荀子。孟喜父子的字号均取卿字，表达的是对荀子的崇敬。刘向与孟喜基本上属于同一时段的人，他对兰陵的民风习俗很熟悉，知道把卿用作字号的缘由，为考察孟喜的学术归属提供了一条线索。

① 王先谦集疏：《诗三家义集疏》，第665页。

② 孔安国传，孔颖达疏：《尚书正义》，北京：中华书局，1980年影印《十三经注疏》本，第176页。

③ 孔安国传，孔颖达疏：《尚书正义》，第197页。

④ 严可均辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1958年，第333页。

《汉书·儒林传》记载,孟喜之父孟卿,“善为《礼》《春秋》,授后仓、疏广”。孟卿所传的是《公羊春秋》,属于齐学。所传的《礼》则是属于鲁学。孟卿兼有齐、鲁学缘,而他弟子在治经方面做大的不是齐学,而是鲁学。孟卿传《礼》于后仓,“仓说《礼》数万言,号曰《后氏曲台记》,授沛闻人通汉子方,梁戴德延君、戴圣次君、沛庆普孝公。……由是《礼》有大戴、小戴、庆氏之学”^①。戴德编次的《礼记》、戴圣编次《礼记》,作为鲁学的经典流传至今,二戴是后仓的弟子、孟卿的再传弟子。由此而言,孟卿对西汉鲁学功不可没。

孟喜生在兼治齐、鲁之学的家庭,其父孟卿嫌《礼经》多,《春秋》烦杂,令孟喜师从田王孙受《易》,投到齐学经师门下。但是孟喜不守师法,自立新说,以阴阳灾变说《易》,从而自创门派。孟喜出生在鲁学地域而又开宗立派,自然应该把《孟氏易》纳入鲁学系统。从它在西汉经学的最终结局来看,汉宣帝确实把它作为鲁学流派加以对待。《汉书·儒林传》对经学博士有如下记载:

初,《书》唯有欧阳,《礼》后,《易》杨,《春秋》公羊而已。至孝宣世,复立大、小夏侯《尚书》,大、小戴《礼》,施氏《易》,孟、梁丘《易》,穀梁《春秋》。^②

据《汉书·宣帝纪》记载,石渠阁会议之后,“乃立《梁丘易》,大、小夏侯《尚书》,《穀梁春秋》博士”^③。由此推断,大、小戴《礼》,《施氏易》,《孟氏易》立为博士,是在石渠阁论经结束增立博士官以后,宣帝去世前。大、小戴《礼》属于鲁学系统,而《孟氏易》《施氏易》之所以也列为博士,很大程度上与这两个《易》学流派创始人所处地域有关。孟喜是兰陵人,施雠是沛人,这两个地方都在鲁学覆盖的区域之内,这是《施氏易》《孟氏易》得以立为学官的因素之一。宣帝以振兴鲁学为己任,他可能把这两个学派作为鲁学的组成部分看待。如果它们在当时确实已经被认定为齐学流派,那么,把它们增列为博士的可能性不大。

《汉书·儒林传》记载:“京房受《易》梁人焦延寿,延寿云尝从孟喜问《易》。”^④这又涉及《孟氏易》与《京房易》即焦延寿的关联。《汉书·艺文志》著录《孟氏京房》十一篇,《灾异孟氏京房》六十六篇。班固把《孟氏易》《京氏易》合在一起加以著录,表明这两个《易》学流派之间的关联。京房出自焦延寿门下,而焦延寿自称曾经向孟喜问《易》。“从两人《易》学的内容看,可以肯定焦延寿曾从孟喜问《易》,而将孟说向前发展了一大步的。”^⑤《孟氏易》属于鲁学系列,而焦延寿、京房又与《孟氏易》存在直接或间接的关联。既然如此,鲁学研究就应该把京房、焦延寿纳入学术视域之内,即使不把它们定为鲁学经师,起码应探讨它们与《孟氏易》的关联。至于把焦延寿的《焦氏易林》作为齐学著作看待,这种观点是否正确,也有进行讨论的必要。

孟喜以阴阳灾变说《易》,关于这种解《易》方式的由来,皮锡瑞有如下论述:

《汉志》易家有《杂灾异》三十五篇,是《易》家本有传言灾异一说,而其传此说者,乃是别传而非正传。汉儒籍此以傲其君,揆之《易》义,“纳约自牖”与“神道设教”之旨,皆相吻合。可见人臣谄谀之苦心,亦不背圣人演《易》之宗旨,而究不得为正传者。^⑥

在皮氏看来,以阴阳灾变说《易》,不是孟喜所自创,而是渊源有自,在他之前就存在这类文献。这种说《易》方式不是经学的正统,属于旁支别派,但是并不违背经典本义。首先,《易》经本身就有许多灾变事象,皮氏提到的“纳约自牖”,出自《坎》六四爻辞,作为灾变事象看待。其次,《易传》允许以灾变说《易》所引的“神道设教”之语出自《易》观卦彖辞。所谓的神道设教,就包括以灾变说《易》。最后,皮氏从功用方面指出,这种说《易》方式,为的是对君主加以警示,是臣下煞费苦心之举。皮氏之论颇

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,第3615页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,第3621页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八《宣帝纪》,第272页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷八八《儒林传》,第3601页。

⑤ 徐复观:《徐复观论经学史二种》,第76页。

⑥ 皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局,1954年,第19页。

为公允可取。

由此看来,因为《孟氏易》以阴阳灾变说《易》而把它从鲁学系列剔除,划入齐学系列,是难以成立的。仅仅因为《穀梁春秋》所涉用灾异解说人事的条目甚少,而断言鲁学学风严谨,少言阴阳灾异^①,实属以偏概全,有违于鲁学的实际情况。钱穆先生在援引《汉书·五行志》的相关记载之后写道:

此可见汉儒以阴阳五行说经,其言皆各不同,各自因时以意为论耳,非古经之真本也。^②

所谓的以阴阳五行说经,也就是以阴阳灾变说经。《汉书·五行志》记载,属于齐学系统的董仲舒,与属于鲁学系统的刘向、刘歆,都以阴阳灾变说经。但是,对于同一类灾变事象,他们所作的解释各不相同。齐学的解说有别于鲁学,即使在鲁学内部,刘向、刘歆虽然是父子关系,有时对同一类灾变事象的解说也存在差异。不应该把是否用灾变解经作为区分齐学与鲁学的标准,正确的做法是研究各个学派如何用灾变解经,通过对比找出彼此之间的差异,并且揭示造成这种差异的根源。

五、余 论

鲁地是儒学的发源地,而儒学是鲁学的核心。儒学从生成期开始,人们就把其视为鲁地的学问。《庄子·天下篇》在追溯古代学问的源头时写道:

其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士缙绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。

成玄英疏:“邹,邑名也。鲁,国号也。……先生,儒士也。言六义名法布在六经者,邹鲁之地儒服之人能明之也。”^③儒学是鲁人开宗立派的学问,是鲁地的学问,在战国时期已经成为显学。“世之显学,儒、墨也。儒之所至,孔丘也;墨之所至,墨翟也。”虽然儒、墨并列称为显学,但是,墨学与鲁学亦有密切关联:“墨子行踪多自鲁出发者,或因墨子好学,鲁文物繁盛而徙居于鲁也。”^④对鲁学的探索,不仅有利于儒学的深入研究,而且有助于对包括墨子学派在内的先秦诸子的系统考察。《庄子·天下篇》称儒学文献“其数散于天下者,百家之学时或称而道之”,指出了作为鲁学核心的儒学,在当时已经产生巨大的影响,确实有必要加以梳理。

近些年来,随着出土文献的陆续面世,鲁学的深入系统研究变得更加迫切。马王堆汉墓帛书《周易》的出土面世,把《周易》研究引向深入。陈来先生以帛书《易传》为依据,认为孔门《易》学应是在鲁地发生,后在齐地发展,最后在楚地综合^⑤。孔门《易》学最初如何在鲁地生成,是鲁学的重要研究课题。李学勤先生指出,郭店竹简和上博简的发现,其重要意义就在于它们救活了《礼记》和《大戴礼记》,证明这两部文献是可靠的^⑥。《礼记》《大戴礼记》是鲁学的重要文献,长期以来,由于疑古思潮泛滥,许多人怀疑它们的可靠性,因而缺少必要的关注。由此留下的学术空白,应该由鲁学研究加以填补,梁涛先生在这方面已经取得突破,从郭店竹简中提炼出许多属于鲁学的文献^⑦。

鲁学研究的迫切性日益明显。可是狭义的鲁学指的秦汉时期的经学分支,带有很大的局限性,无法适应当下鲁学研究的需要,有必要加以扩容。经过扩容之后的广义鲁学,不再只是秦汉经学的分支,而是从先秦到两汉鲁地鲁人学问的总和,所涉及文献不再局限于经部,而是覆盖经、史、子、集四部。对鲁学地域的界定,不再局限于鲁国本土,而是扩大到春秋时期鲁国的势力范围,从而把众多的古代学人及文献纳入鲁学的范畴。对鲁学地域的这种界定,符合古人对鲁地所下的定义。《汉书

① 岳广腾:《鲁学的学风与政治影响》,《聊城大学学报》2006年第4期。

② 钱穆:《国学概论》,第104页。

③ 郭庆藩集释,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2004年,第1068页。

④ 韩非著,陈其猷校注:《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社,2000年,第1125页。

⑤ 陈来:《帛书易传与先秦儒家易学之分派》,《周易研究》1999年第4期。

⑥ 李学勤:《重写学术史》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第170—176页。

⑦ 梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第14—15页。

·地理志》写道：

鲁地，奎、娄之分野也。东至东海，南有泗水，至淮，得临淮之下相、睢陵、僮、取虑，皆鲁分也。^①

广义鲁学的地域覆盖面，没有超出这个范围，与班固所划定的地域大体一致。

鲁学是鲁地的学问，是鲁人开宗立派的学问。广义鲁学所作的这种界定，沿袭的是狭义鲁学所采用的划分标准。鲁学在本质上是区域性学问，它与齐学、楚学、三晋之学，都是以学问的生成地命名。后来的湘学、徽学、浙学、闽学等，也都是由所生成的地域得名。区域性学问各有自己的特点，但是，其中往往存在不同的思想流派。儒家、墨家、道家、法家等先秦诸子，是以思想理念为标准所作的划分。如果对鲁学的界定兼用地域标准和思想标准，势必造成逻辑上的混乱，在实际操作过程难免出现自相抵牾、顾此失彼的弊端。

系统深入的鲁学研究，需要以系统深入的文献阅读为基础。以往和当下鲁学的研究出现的偏差，往往是文献功夫欠缺所造成。如果全面掌握《汉书》有关宣帝的记载，就不会把他振兴鲁学的原因简单地归结为出自好奇心。如果仔细研读《汉书》有关宣帝振兴鲁学的全部记载，就不会把宫殿内《公羊》《穀梁》的辩论，与石渠阁论五经同异混为一谈。再如，《孟氏易》把阴阳与时日相结合，把十二个卦与一年十二个月建立起对应关系，有的学者因此“断言孟喜在此一系统中有关键性甚至是创始者的地位”^②。其实，写定于战国时期的《说卦》，就已经把八经卦与一年中的八个时段建立起对应关系：

震为东方，为正春。巽为东南方，为春末夏初。离为南方，为正夏。坤为西南方，为夏末秋初。兑为西方，为正秋。乾为西北方，为秋末冬初。坎为北方，为正东。艮为东北方，为冬末春初。^③

把《周易》的八卦与一年中的不同时段建立起对应关系，这个系统在《说卦》中已经具备雏形，只是未用明确的语言加以系统地表述，仅仅点明“兑为正秋”，其余的对应系统需要人们按方位进行推演。了解了这种情况，正确的研究理路应该是去辨析孟喜对《说卦》所建立的卦与时段对应系统的继承与发展。对于孟喜而言，这个系统的建立他并不是关键性人物，更非首创。类似学案在鲁学中还有许多，对它们的处理均需以系统深入的文献阅读为依据，而不能轻易地给出结论。

中国近代以来的文史研究，一直在疑古与信古之间徘徊。随着大量出土文献的面世，疑古过猛的思潮得到抑制，很大程度上已经走出疑古的时代。与此相伴随，信古过笃的倾向又有所抬头，当下鲁学研究的偏差，往往来自盲目地听信古人，盲目地相信所谓的权威结论。汉代经学重师法，这个出自乾嘉学派的说法，清人皮锡瑞已经提出理由充分的置疑。可是，当下许多学人仍然重复乾嘉学派已经过时且违背历史实际的结论，把它用于汉代的经学、文学研究。再如，所谓的鲁学纯粹之说、罕言灾异之论，都是重复前人已有的说法。这就提出一个十分尖锐的问题：鲁学研究主要是为了验证前人已有结论，还是以事实为根据审视前人已有的结论，在此基础上对它们予以继承、发展和修正，并且超越前人，有新的发现，给出新的科学的结论。显然，后一种做法才是鲁学研究正确的理路。

[责任编辑 刘 培]

① 班固撰，颜师古注：《汉书》卷二八《地理志下》，第1662页。

② 徐复观：《徐复观论经学史二种》，第76页。

③ 周振甫译注：《周易译注》，北京：中华书局，1991年，第289页。

从“茗饮”到“品茗”

——中国古代关乎“茶”之饮用诸概念演变史考略

林美茂 赵子涵

摘要:中国古代关于“饮茶”有哪些主要说法?其最初的概念是什么?所谓“品茶”与“品茗”,究竟是否同义?它们最初出现在什么时代,载于哪个文献?诸如此类的问题,本应成为中国茶文化思想史研究的基础性议题,但却始终被相关研究者所忽视。实际上,“茗饮”是表现喝茶的最初概念,它出现在南北朝时期。自唐代茶文化兴起之后直到清代,在“茗饮”之外,又先后出现了“茶饮”“啜茶”“吃茶”“饮茶”“品茶”“品茗”等提法,其中使用最多的是“茗饮”“啜茶”“品茶”“品茗”这四个概念。清代以后,此前的“茗饮”“啜茶”概念基本消失,“品茶”与“品茗”两个概念则广泛流行,而成为时至今日表现喝茶的主要概念。不过,若就其最初意思细究的话,则“品茶”范畴要大于“品茗”。“品茗”只是一种文学性表现,仅仅指向茶汤的品鉴,而“品茶”则包含对于茶叶的鉴别、水的选择等。总的来说,当原本作为饮食文化的茶文化进入“品茶”或“品茗”的境界之后,茶作为物质享用品的意义就会逐渐减弱,饮茶的主体性审美与精神性追求意义便会大大凸显。

关键词:茶;茗;茗饮;啜茶;品茶;品茗

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.11

“茶”之为饮,在古代中国由来已久。从目前文献记载看,至少从汉代的《僮约》开始就出现相关记载。作为一种饮食文化,茶文化自唐代滥觞,直到清代,出现过各种不同的饮茶概念。从最初的“茗饮”到后来所谓的“品茗”,期间经过了漫长的历史发展过程。在这个过程中,人们使用最多的有“茗饮”“啜茶”“品茶”“品茗”四个概念。这四个概念所使用的时代、场合、语境、内涵等并非完全一致。我们从这些概念的发展史可以看出茶文化在不同时代的发展状况,勾勒出一幅古代中国茶之饮用史略。本文拟就上述问题,展开文献的历史性考辨,梳理中国茶文化从“茗饮”到“品茗”的发展脉络。

一、茶与茗

古代中国关于“茶”有多个字,一般认为“茶”字最初出现在唐代。陆羽《茶经》曰:

茶者……其字,或从草,或从木,或草木并。从草,当作“荼”,其字出《开元文字音义》;从木,当作“槩”,其字出自《本草》;草木并,作“茶”,其字出《尔雅》。

其名,一曰茶,二曰槩,三曰藪,四曰茗,五曰蔎。周公云:“槩,苦茶。”扬执戟云:“蜀西南人谓茶曰

作者简介:林美茂,中国人民大学哲学院教授、中华经典研究中心研究员(北京100872);赵子涵,中国人民大学哲学院博士研究生(北京100872)。

基金项目:本文系中国人民大学科学研究基金重大项目“江户时代日本朱子学的发展与演变”(18XNL006)的阶段性成果。

菴。”郭弘农云：“早取为茶，晚取为茗，或一曰莽耳。”^①

上述《茶经》中关于“茶”的命名与记载，成为后世论“茶”的最基本的文献依据。从这个记载中我们不难发现，古代关于“茶”的别名至少有六个字，即“茶”“檟”“檟”“菴”“茗”“莽”，而在后世发展过程中，则基本上只剩下“茶”和“茗”两个字被沿用至今^②。

然而，关于“茶”字与“茗”字的相关历史，有几个问题需要澄清：

第一，“茶”字起源的时间问题。根据郝懿行《尔雅义疏》：“今茶字古作茶……至唐陆羽著《茶经》，始减一画作‘茶’。”然而以上述《茶经》所言“其字出《开元文字音义》”来判断，这种起源说似乎不准确。根据沈冬梅《茶经校注》中的考证，《开元文字音义》是唐玄宗开元二十三年（735）编成的一部字书，此书中已收有“茶”字^③。而《茶经》大概完成于公元758—761年间（曾用名《茶论》）^④。也就是说，在《茶经》写成之前的25年左右，唐代已经出现了“茶”字。不过，南宋魏了翁《邛州先茶记》中却有与郝懿行相同的观点：“惟自陆羽《茶经》、卢仝《茶歌》、赵赞茶禁以后，则遂易茶为茶。”^⑤可见，陆羽最先使用“茶”字的观点，在中国茶史研究中流传很广。但是，就《开元文字音义》早于《茶经》而言，沈冬梅的观点应该予以认可。尽管上述诸家的观点存在分歧，但关于“茶”字出现在唐代这一点诸家则是一致的。然而，还有一些文献需要引起我们的注意，在唐代以前的文献中，似乎已经出现了“茶”字使用的记载。三国吴陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》卷上曰：“椒树似茱萸……蜀人作茶，吴人作茗，皆合煮其叶以为香。”^⑥《三国志·吴书·韦曜传》曰：“曜素饮酒不过二升，初见礼异时，常为裁减，或密赐茶莽以当酒。”^⑦从这些文献可以看出，在唐代以前，古人已经开始使用“茶”字。当然，由于这些文献属于宋以后的刻本，也许已经刻者修订，把“茶”改为“茶”。但如果这些文献属实，则“茶”字在唐以前就已经存在了，至少在《开元文字音义》之前已经存在，因此才会被收入此书之中。总之，“茶”字在古代中国的起源时间无法确考。只是到了唐代中国茶文化兴起之后，由于陆羽《茶经》流传的影响，这个文字才开始流行。

第二，“茗”字与“茶”字的关系问题。上引《茶经》所谓的“早取为茶，晚取为茗”表明：茶的采摘时间先后乃是两种不同命名的缘由。但是，在上述陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》所谓的“蜀人作茶，吴人作茗”中，则是地域的不同导致了不同名称，此两者对于“茗”与“茶”的关系，显然有着各自不同的解释。除此之外，在北宋徐铉注释的《说文》中，却出现了新的认识，即把“茗”作为“茶芽”来解。而《茶经》在“七之事”中多次谈到“茗”，值得注意。首先，有两个关于“茗”之发现的故事。（1）“《神异记》：‘余姚人虞洪入山采茗，遇一道士，牵三青牛，引洪至瀑布山曰：‘吾，丹丘子也。闻子善具饮，常思见惠。山中有大茗，可以相给。祈子他日有瓯牺之余，乞相遗也。’因立莫祀，后常令家人入山，获大茗焉。’”^⑧（2）“《续搜神记》：‘晋武帝世，宣城人秦精，常入武昌山采茗。遇一毛人，长丈余，引精至山下，示以丛茗而去。俄而复还，乃探怀中橘以遗精。精怖，负茗而归。’”^⑨这两个故事，都是关于时人发现

① 陆羽撰，沈冬梅校注：《茶经校注》，北京：中国农业出版社，2006年，第1页。

② 这里所说的“茶”的别名，并非“茶”的雅号，或者别称，关于“茶”的雅号，别称在历史上出现许多，如在唐代就有“露芽”“水厄”等。而宋代陶穀《茗荈录》中，搜集茶的别称雅号就有“玉蝉膏”“清风树”“清风使”“森伯”“水豹囊”“不夜侯”“冷面草”“苦口师”等多种。

③ 陆羽撰，沈冬梅校注：《茶经校注》，第61页。

④ 陆羽撰，沈冬梅校注：《茶经校注》前言，第9页。

⑤ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，上海：上海文化出版社，2010年，第159页。

⑥ 陆玑撰，毛晋增补：《毛诗草木鸟兽虫鱼疏广要》，北京：中华书局，1985年影印本，第31页。

⑦ 陈寿撰，裴松之注：《三国志》卷六五《吴书·王楼贺韦华传》，北京：中华书局，2006年，第863页。

⑧ 陆羽撰，沈冬梅校注：《茶经校注》，第46页。

⑨ 陆羽撰，沈冬梅校注：《茶经校注》，第47页。

“茗”的传说,且都是出自志怪小说类文献。就这两个文献均出自晋代人之手而言^①,可以推断,在“茶”的命名流行之前,似乎“茗”的用法更早也更普遍一些。其次,文献中出现了“茶”与“茗”并用为一个单词的“茶茗”。比如,根据《茶经·七之事》记载:“《神农食经》:‘茶茗久服,令人有力、悦志。’”^②“《宋录》:‘新安王子鸾、豫章王子尚诣昙济道人于八公山,道人设茶茗。子尚味之曰:‘此甘露也,何言茶茗。’””^③“《夷陵图经》:‘黄牛、荆门、女观、望州等山,茶茗出焉。’”^④“《茶陵图经》云:‘茶陵者,所谓陵谷生茶茗焉。’”^⑤这些地方都是“茶茗”并用。这里的“茶茗”,有些版本为“茶茗”。一般认为“茶茗”即为“茶茗”,所以现在的多数文献统一把《茶经》中相关的内容校勘为“茶茗”。另外,关于“茶”与“茗”同为一物,在《茶经·七之事》中也有记载:“《世说》:‘任瞻,字育长,少时有令名,自过江失志。既下饮,问人云:‘此为茶?为茗?’觉人有怪色,乃自申明云:‘向问饮为热为冷。’””^⑥这个记载很有趣,说明任瞻最初认为“茶”与“茗”为不同的东西,但发现周围对他的提问露出奇怪的神色时,马上改口说自己所问的是茶的冷热问题。

第三,《茶经》之后,其他与“茶”有关的文字,除了“茗”之外,几乎已不再被人们采用。在《茶经》之外的唐五代其他茶文献中,使用“茶”字者占绝大多数,仅偶尔出现以“茗”字或“茶芽”“茗芽”说茶的情况,其他几个与“茶”有关的文字已经很少看到了。在与茶相关的文献中,上述现象俯拾皆是。而从文献名称上看,这种现象甚至表现得更为突出,除了几篇论水的文献外,主要的文献都是以“茶”命名。比如《煮茶水记》(张又新)、《茶酒论》(王敷)、《茶述》(裴汶)、《采茶录》(温庭筠)、《茶谱》(毛文锡)等。至此,以“茶”作为这种植物的名称的约定显然已经基本定型,这可能也正是学界把“茶”字的出现与定性,确定为自唐代开始的原因之一。而这些,显然应该是受到陆羽影响的结果,即《茶经》已经为“茶”的命名定调了。与这种现象相呼应,在关于饮茶的叙述中,就出现了两个常见的表现,即“茗饮”与“茶饮”。而“茗饮”使用的次数,比“茶饮”更多。这又是一个有趣的现象。从唐代的文献看,这是不是由于“茗”与“茶”意义等同,故在唐人看来两者只是分属呼称与号所致?具体情况不得而知。但敦煌出土的唐代中后期人王敷《茶酒论》记载:“茶……百草之首,万木之花。贵之取蕊,重之摘芽。呼之茗草,号之作茶。”^⑦在这里,似乎“茗草”为称谓,属于学名,而“茶”则为其号。那么,从唐人崇尚高雅之风而言,似乎“茗饮”比“茶饮”更具有审美性的意味。

总之,根据以上称谓梳理,足见在唐代,茶与茗皆为茶名。虽然当时可能偶尔还存在诸如“檟”“茶”甚至“芽”等之类的称谓,但是,最常用的还是“茶”与“茗”这两个字。与此相关,对于现在所谓的饮茶,唐代则出现了“茗饮”“茶饮”“啜茶”三个单词,其中“茗饮”明显居多。

二、“啜茶”与“茗饮”

在我们对于“茶”与“茗”有了上述基本认识之后,接下来就可以探讨:古代对于饮茶或喝茶,都采用哪些语言来表现?从结论来说,自唐至明,茶文献关于喝茶所使用的单词,主要是“茗饮”“啜茶”与“品茶”。直到清代,相关文献仍在继续使用这些表达,其中特别以“茗饮”与“品茶”使用最多,但相形

① 《太平御览》所引《神异记》出自“王浮《神异记》”。王浮为晋惠帝时道士。据《隋书·经籍志》,《续搜神记》又名《搜神后记》,为晋陶潜所撰。然而,在传世的《搜神后记》中有陶潜死后的内容存在,为此后人怀疑此作为伪托陶潜所作,甚至在《四库提要》中把其当作元人遗书。不过,从陆羽《茶经》即引用其内容而言,此书一定不会是陆羽之后的文献,而只是因为后人对此书不断添加了新的内容,所以才有一些陶潜死后的内容混入书中。

② 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第45页。

③ 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第48页。

④ 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第50页。

⑤ 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第50页。

⑥ 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第47页。

⑦ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第68页。

之下“啜茶”一词在清代则几乎不见了,这时又多出了一个新的表现用语:品茗。

根据《中国古代茶书集成》的收集整理^①,唐至五代关于茶文化的文献主要有:《茶经》《顾渚山记》《水品》(陆羽)、《煎茶水记》(张又新)、《十六汤品》(苏廙)、《茶酒论》(王敷)、《茶述》(裴汶)、《采茶录》(温庭筠)、《茶谱》(毛文锡)等。其中,陆羽的《茶经》《顾渚山记》《水品》里用以表现饮茶的有六个动词:“饮”“啜”“食”“服”“爵”“味”——其中“饮”占绝大多数,此由其专设“六之饮”一项即可见一斑。仅在《茶经》中“饮”字即出现 32 次,其中 27 次与茶有关。仅次于“饮”字的是“啜”,但“啜”字只在两种情况下出现。其一是作为动词单独出现一个“啜”字,如“啜半而味寡”“啜苦咽甘,茶也”^②。还有一种情况是与“饮”字并用,即以“饮啜”形式出现,如“如冷,则精英随气而竭,饮啜不消亦然矣”^③等。纵览其他人的文献,喝茶所使用的动词,主要的也都只有“饮”“吃”“服”“啜”等,而用一个单词表现喝茶的情况则主要是“茶饮”与“茗饮”。但在此后的历史发展过程中,“茶饮”这一表达逐渐消失,特别是到了明代,偶尔会出现“饮茶”,却基本不再使用“茶饮”了,而“茗饮”直清代,仍然在茶文献中被继续使用。

饮茶之“饮”以“啜”字表现,初见陆羽《茶经》,即上述的“啜苦咽甘,茶也”之说。五代蜀人毛文锡的《茶谱》沿用了这种表现:“湘人以四月摘杨桐草,捣其汁拌米而蒸,犹蒸糜之类,必啜此茶,乃其风也。尤宜暑月饮之。”^④使用动词“啜”字来表现“喝茶”之“喝”或“饮茶”之“饮”,似乎是古代比较普遍的现象。除了唐、五代如此,宋代以后,虽然“饮”字偶尔出现,而“啜”字的表现更为常见。如陶穀在《茗荈录·水豹囊》中说:“煮茶啜之,可以涤滞思而起清风。”^⑤又如赵佶《大观茶论》可见“啜英咀华,较篋笥之精,争鉴裁之妙”^⑥,而谢宗《论茶》也有所谓的“昏俗尘劳,一啜而散”^⑦等。在这里有一种现象需要注意,那就是用“啜”表现饮茶之“饮”往往是在文学意味强、更具审美性的文字表现时出现的。在宋代文学作品中,尤为著名的有王安石《寄茶与平甫》一诗:“碧月团团堕九天,封题寄与洛中仙。石楼试水宜频啜,金谷看花莫漫煎。”^⑧还有收入在朱熹《晦庵集》中的吟茶诗《茶坂》(或曰“云谷茶坂”,为云谷二十六咏之一):“携簏北岭西,采撷供茗饮。一啜夜窗寒,跣趺谢衾枕。”^⑨而朱熹的“一啜”这种表现与上述谢宗同样,这种表现直接影响到明代诗人。到了明代,许多文献都使用“啜”字来表现茶事之“饮”或“喝”的意义。此时除了“茗饮”的传统表现之外,“茶饮”两个字单词几乎不再出现,虽然偶尔出现“饮茶”但亦不多见,取而代之的是频繁出现“啜茶”“品茶”的表现形式。此外,“品水”“品泉”等表现也开始大量出现。这些现象,可能与明代追求茶之“品真”的风尚有关。如陆树声《茶寮记》曰:“茶入口,先灌漱,须徐啜。俟甘津潮舌,则得真味,杂他果,则香味俱夺。”^⑩而在文学作品中,以“啜”字表现饮茶的现象表现得尤为突出。如杨万里《谢木舍人韞之送讲筵茶》“老夫七碗病未能,一啜犹堪坐秋夕”^⑪,梅尧臣《答建州沈屯田寄新茶》“一啜同醉翁,思君聊引领”^⑫等。

“啜茶”二字连缀为一个单词,这种现象从唐代开始似乎已经比较普遍。如唐代释皎然、颜真卿

① 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第 3—86 页。

② 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第 36 页。

③ 陆羽撰,沈冬梅校注:《茶经校注》,第 36 页。

④ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第 81 页。

⑤ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第 90 页。

⑥ 赵佶著,沈冬梅、李涪编:《大观茶论》,北京:中华书局,2013 年,第 7 页。

⑦ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第 174 页。

⑧ 王安石:《临川先生文集》卷三二,四部丛刊影明嘉靖本,第 10 页。

⑨ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷六,四部丛刊影明嘉靖本,第 17 页。

⑩ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第 222 页。

⑪ 杨万里:《诚斋集》卷一七,四部丛刊影宋写本,第 3 页。

⑫ 梅尧臣:《宛陵先生集》卷二二,四部丛刊影明万历梅氏祠堂本,第 11 页。

等《月夜啜茶联句》诗^①，以及释灵澈《唐四僧诗》中辑引的常达诗句“啜茶思好水，对月数诸峰”^②等，其中都可见对“啜茶”的文学表现。在宋代，虽然就笔者目前所掌握的茶文化的专门文献而言还没有找到“啜茶”一词，但在一些文人、雅士的文献中，如二程、陆游、苏东坡、司马光、朱熹等人的诗文中却皆可见到“啜茶”一词的用例。而到了明代，在茶文献中则多见“啜茶”一词。如朱权《茶谱》曰：“然而啜茶，大忌白丁，故山谷曰：‘著茶须是吃茶人。’”^③另外在赵观为田艺蘅《煮泉小品》作的叙中亦可见“固尝饮泉觉爽，啜茶忘喧，谓非膏粱纨绔可语”^④等内容，在该文献的本文中，也出现了“啜茶”的用例。

总的来说，人们似乎更习惯或钟情于以“啜”字来表现喝茶，究其原因，可能与人们喝茶的目的有关。茶作为饮料，如果仅用来解渴，当然大口“饮”或“喝”是常态。然而，喝茶属于一种追求高雅的饮食文化行为，除了其物质性的意义之外，更是一种超越物质意义的精神性追求。正如田艺蘅《煮泉小品》所言：“饮之者一吸而尽，不暇辨味，俗莫甚焉。”^⑤那么，如果想不俗，更为了品尝茶的真味，鉴别茶汤的优劣，那显然就不能大口牛饮，而需要慢慢品味，小口细啜才行。“啜”为小口微吸的动作，与大口之“饮”或“喝”相对，属于“品”茶的范畴，即古来所谓“大口为饮，小口为品”。“啜茶”的喝法，显然不是为了解渴，而是追求茶之真味的品鉴。正因此，中国茶文化才逐渐发展为以“品茶”来表现喝茶。那么，“茗饮”的提法又是如何形成并流传开来的呢？

就目前所掌握的文献而言，“茗饮”一词，南朝宋人刘敬叔的志怪小说《异苑》属于较早提到“茗饮”的文献：“剡县陈务妻，少与二子寡居，好饮茶茗。宅中先有古冢，每日作茗饮，先辄祀之。”^⑥此处内容，后世茶文献多有辑引。除此之外，还有北魏杨衒之所著《洛阳伽蓝记》中记载：“刘缙慕王肃之风，专习茗饮。”^⑦到了唐代，陆羽《茶经》亦有此概念，如“欲煮茗饮，先炙令赤色”（《茶经·七之事》）^⑧。这里所谓的“茗饮”似乎仅可作为“茶”之义来解，但在文脉上则仍然具备饮茶之意。不过，需要注意的是，以“茗饮”来表现喝茶时，茶作为物质性的存在意味浓厚，精神性的追求则并不明显。这就与上述“啜茶”的品鉴性追求在意蕴上存在着一定的区别。

在宋代，除了如前述朱熹的茶诗之外，还有叶清臣《述煮茶泉品》曰：“昔酈元善于《水经》，而未尝知茶；王肃癖于茗饮，而言不及水表，是二美吾无愧焉。”^⑨赵佶《大观茶论》：“荐绅之士，韦布之流，沐浴膏泽，薰陶德化，咸以雅尚相推，从事茗饮。”^⑩魏了翁《邛州先茶记》中记载了苏轼《问大冶長老乞桃花茶栽东坡》诗句：“周诗记苦茶，茗饮出近世。”^⑪明代依然如此，真清《水辨》附录之鲁彭《刻茶经叙》评价陆羽的意义与贡献时说：“厥后茗饮之风行于中外，而回纥亦以马易茶，由宋迄今，大为边助，则羽之功，固在万世，仕不仕，奚足论也！”^⑫程百二编撰的《品茶要录补》中更是把“茗饮”列为专节介绍。在清人增补修订出版的明人黄履道《茶苑》卷一三、卷一四、卷一五、卷一九等中，则出现了“茗饮”“茗饮谭经史”“茗饮愈脑疾”等条目，其中卷一还辑录了《广州志》和《西平县志》中的“南人以为茗饮”“采

① 颜真卿：《颜鲁公文集》卷一二，清三长物斋丛书本，第13页。

② 释灵澈：《唐四僧诗》卷六，清文渊阁四库全书本，第1页。

③ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第182页。

④ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第198页。

⑤ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第201页。

⑥ 刘敬叔：《异苑》卷七，清文渊阁四库全书本，第1页。据说刘敬叔是彭城人，其生年不详，“敬叔”是他的字，卒于宋明帝泰始年间，约公元468年前后。以此推断《异苑》早于杨衒之的《洛阳伽蓝记》（547年成书）。

⑦ 此书成书于公元547年，但现存最早的都是宋代刻本，故原文可能经过宋人的修订，其原文是否是“茗饮”不得而知。此记载亦见于明代高元浚《茶乘》、陈继儒《茶董补》所辑录的茶文献，以及刘源长辑录的《茶史》、陆廷灿辑录的《续茶经》等文献中。

⑧ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第10页。

⑨ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第94页。

⑩ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第124页。

⑪ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第159页。

⑫ 朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第192页。

叶可为茗饮”等记载。由此可见,到了明代,“茗饮”作为饮茶的通俗概念被广泛使用。到了清代刘源长辑《茶史》时,序言的开句就谈到“茗饮”^①。而陆廷灿辑《续茶经》也多处使用这个概念。冒襄辑编的《芥茶汇钞》一书中,则与前述程百二一样,干脆把“茗饮”作为章节名称。不过,这种现象主要出现在清初,并且除了茶文献之外,在一般的文献特别是文学性较强的文献中,“茗饮”已经明显很少使用,而逐渐被“品茗”所替代。

总之,在中国古代很长一段历史时期,“茗饮”是一个人们常用的名词性概念,与“啜茶”“品茶”同时被使用着。不过,“啜茶”用法并不普遍,特别是在“品茶”概念出现之后,它仅在一些诗文之中偶或出现。而“茗饮”则一直与“品茶”并存着。从其最早见于南北朝时期而言,“茗饮”的存在亦显然早于“啜茶”“品茶”两个概念。然而,也许是因为“茗饮”这个概念的使用语境、范围似乎比“品茶”要小,它虽然也曾一度作为文献小节标题被使用过,但终究无法像“品茶”那样,上升为茶文化的范畴性概念。而当中国茶文化有了自觉的“品茶”追求后,茶之饮用,基本上就从原来的物质性层面,上升到具备精神性意义与审美性追求的层次。

三、“品茶”与“品茗”

谈到“品茶”,人们自然会想到宋代的《品茶要录》,以及明代的《品茶要录补》与《品茶八要》等以“品茶”命名的文献。据说唐代陆龟蒙著有《品茶》一书,但是该书似乎已经失传,其具体内容不得而知^②。不过,在唐代,这个文献似乎属于孤例,就笔者涉猎的文献而言,尚无更多的相同用例。而到了宋代,在诗文中则可以见到“品茶”之说。比如,晁说之《初至鄞州感事》诗云:“尚喜屋山阿,双泉如鸣琴。远明桑苎翁,品茶疑未湛。”^③陈岩《煎茶峰》:“缓火烘来活水煎,山头卓锡取清泉。品茶嫩检茶经看,舌本无非有味禅。”^④但在与茶文化相关的诸文献中,最早应该是北宋黄儒《品茶要录》一书直接以“品茶”作为命名。苏轼盛赞此书曰:“《品茶要录》十篇,委曲微妙,皆陆鸿渐以来论茶者所未及。非至静无求,虚中不留,乌能察物之情如其详哉!”^⑤然此书虽论茶精细入理,但其所谓的“品茶”,只是关于茶的“采制烹试”以及茶品的鉴别,并非后世理解的涉及饮茶环境、茶侣选择以及关乎“茶汤”品鉴意义的“品茶”。可以说,最初出现的这篇以“品茶”命名的文献,阐述的只是“茶叶”的品鉴问题,而没有具体的“茗饮”内容,不涉及“茶汤”的品鉴等。不过,这个文献在古代仍然影响深远,以致到明代出现了程百二辑编的《品茶要录补》,增补“宋黄道辅所辑”中缺少的内容^⑥。但《品茶要录补》基本属于茶文化史及其传说的杂谈辑录,与所谓的“品茶”之意不相契合。只是到了华淑撰述《品茶八要》时,才开始出现了具备后世所谓的“品茶”意味的相应内容。《品茶八要》的内容很短,全文只有三百多字,分为“一人品、二品泉、三烹点、四茶器、五试茶、六茶候、七茶侣、八茶勋”^⑦。具体地说,“人品”是对于茶人的要求,“品泉”涉及的是煮茶时对于水的要求,“烹点”是讨论煮茶时的用火与候汤的心得,“茶器”则是对于器皿的讲究,“试茶”指如何品啜茶的真味,“茶候”阐述的是品茶需要怎样的环境,

① 刘源长辑《茶史》序一云:“世称茶之名,起于晋宋以后,而《神农食经》、周公《尔雅》已先及之。盖自贡之尚方,下逮眠云卧石之夫胥,得为茗饮。”(朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第558—559页)

② 根据《佩文韵府》卷九八之四中记载:“陆龟蒙作《品茶》一书继《茶经》之后。”然此书现已失传,不知道其中的内容。根据程百二编《品茶要录补》引述《升庵先生集》:“龟蒙置茶园顾渚山下,岁取租茶,自判品第。”由此可见,其主要内容应该是关于茶的品鉴问题,是否涉及茶汤的品味不得而知。

③ 晁说之:《嵩山文集》卷四,四部丛刊续编影旧钞本,第36页。

④ 陈岩:《九华诗集》,民国宋人集本,第30页。

⑤ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第114页。

⑥ 朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第418页。黄道辅即黄儒。

⑦ 此文献为华淑根据陆树声《茶寮记·煮茶七类》改编而成。拙文采用的是张玮的校订本,见朱自振、沈冬梅、增勤编著:《中国古代茶书集成》,第459—460页。

“茶侣”是对一起品茶之人的素质、学识的要求，“茶勋”指喝茶的功效。这些内容，基本涵盖了关于饮茶的所有要素。故此，此文献虽短，却标志着明代茶文化发展至此，饮茶的文化性要求已臻完善，真正具备了我们现在所理解的“品茶”所应该具有的内涵。但值得注意的是，这里所谓“品茶”已经不再是黄儒所论述的对于“茶叶”的品鉴，而是主要侧重于关于“茶汤”以及茗饮之人、环境与技艺的追求，至于茶叶本身如何则基本不再述及。不过，需要注意的是，这个文献中所涉及的“品茶”所需的各种要素，其实在明代初期就已初见端倪。

明代初期，明太祖朱元璋的第十七子宁王朱权所著的《茶谱》中，详细阐明了对于茶客的素质要求，以及喝茶时主宾礼数、营为，饮毕“话久情长”，“或庚歌，或鼓琴，或弈棋，寄形物外，与世相忘，斯则知茶之为物，可谓神矣”等，从而指出“啜茶大忌白丁”，品茶需要懂茶之人等问题。这些内容，才是构成“品茶”内涵的关键要素。显然，朱权当时还没有把与喝茶有关的各种要素都归入“品茶”的范畴之中，反而是他所阐述的这些内容，具备了后世“品茶”的基本内涵。尽管如此，《茶谱》作为茶文献仍然具有承前启后，开启明代茗饮新风的意义。所以，朱权自信地表示，自己著《茶谱》，是为了“崇新改易，自成一家”^①之说。《茶谱》之所以对于明代的茗饮文化具有开创性的意义，还在于朱权明确指出宋代的团茶“杂以诸香，饰以金彩，不无夺其真味”的问题，提出了“天地生物，各遂其性，莫若叶茶”的主张，揭示了明代品茶文化的真意所在。正是源于对茶之“真味”的追求，明代中后期茶人们才逐渐形成了“品茶”求真的茗饮风尚。前述“品茶八要”，以及作为其直接来源的陆树声《茶寮记·煮茶七类》^②等，都是以此为源头发展起来的明代茶人的茗饮审美文化。

与上述“品茶”的概念形成发展过程的丰富性相比，“品茗”概念的出现与相关文献就显得单薄与模糊。从结论上说，“品茗”一词的用例，在唐代至清代与茶文化相关的各种文献中几乎不存在。它只是中国茶文化作为一种具有审美意味的消费文化。随着时代的发展，作为消费主体的文人士大夫们，在其所创作的一些具有文学性意味的文献中才使用的一种新的“品茶”概念。就目前笔者所掌握的文献而言，这个概念最初应该是出现在明代末期。

明末的闽派代表诗人谢肇淛在其所著的具有博物志性质的《西吴枝乘》中，初次用“品茗”来表示饮茶：

余尝品茗，以武夷、虎邱第一，淡而远也；松萝、龙井次之，香而艳也；天池又次之，常而不厌也。^③

除此之外，在施绍莘《花影集》中也出现同样的用例：

屈指生涯，填词问句，品茗评香，叫兄呼你。暇则围碁，亦尤贤乎已。^④

而到了清代，这种用例在文学性文献中就更为多见。如清初文人傅仲辰有一首以“品茗”为题的诗：“粉枪香满客臆携，块磊堪浇细品题。莫道贫居无福分，济南泉水甲青齐。”^⑤另外，在一些札记、随笔、游记、诗名、诗句中也常见“品茗”的句子。如华岳《赠果棠》：“晴昼则披襟吟笑，朗夕则煮泉品茗，陶陶容与，何其快乎！”^⑥梁章钜《碧泉品茗》：“湛碧轻瓯活火炉，出山清与在山符。闲情欲索江村句，韵事应添石铍图。”^⑦宝璿《晨起喜雪用岑嘉州和王员外二韵》：“早朝几辈冒寒归，月落乌蹄闪素辉。

① 本段中的《茶谱》引文毕取自朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第182页。

② 关于《煮茶七类》的作者是谁，茶史研究中尚未论定，一说认为是徐渭的作品，而在后世文献中，有人把其归为陆树声《茶寮记》的一部分。徐渭在勒石刻写该文时，则作序称此文为唐代卢仝所作。

③ 这一段内容的相关记载，清代汪灏等人1708年编的《广群芳谱》以及陆延灿1734年编就的《续茶经》等，都曾有引用。可参见朱自振、沈冬梅、增勤编著：《中国古代茶书集成》，第671—672页。

④ 施绍莘：《秋水庵花影集》卷五《诗余》，明末刻本，第50页。

⑤ 傅仲辰：《心齋诗选》卷一三，清树滋堂刻本，第10页。

⑥ 华岳：《离垢集》卷二，清道光十五年华时中刻本，第16页。

⑦ 梁章钜：《退菴诗存》卷二四，清道光刻本，第10—11页。

碧玉瓯香宜品茗，翠云裘冷笑添衣。”^①俞樾《湖楼山馆杂诗》序：“余每游山，自龙井走九溪十八涧而至理安小憩，又至虎跑品茗而还，自癸酉年始，几成游例矣。”^②范祖述《杭俗遗风》记载：“吴山茶室，正对钱江，各庙房头，后临湖水，仰观俯察，胜景无穷。下雪初晴之候，或品茗于茶室之内，或饮酒于房头之中，不啻置身琉璃世界矣。”^③黄遵宪《日本国志》曰：“武将健卒皆赏花品茗自命风流，游冶之事，无一不具。”^④还有慵讷居士的笔记小说《咫闻录》：“陈几与先生次坐西廊，品茗纳凉。”^⑤吴趸人《二十年目睹之怪现状》第五十回：“我们围炉品茗，消此长夜……”^⑥刘鹗《老残游记》卷九标题曰“一客吟诗负手面壁 三人品茗促膝谈心”^⑦。徐珂《施少兰看洋广杂货》中记载：“有施少兰者，好天足，落拓不羁，常至北四川路三多里口之茶肆品茗，然不于楼上而于楼下，以来往之妇女多，可作刘桢之平视，不必倚楼俯察，以耗目力也。”^⑧在清代文学性文献中随处可见“品茗”的用例。

从上述关于“品茗”的用例中，我们基本可以得出这样的结论：“品茗”一词，自明末以来作为文人们的文学性用语出现，从清代开始，逐渐被广泛使用，成为人们描述喝茶的一种别称，具有很强的文学表现意味，存在于各种小说、诗文、随笔、札记、方志等文献中，基本不属于茶文献使用的概念。需要注意的是，到了清代“品茶”的概念仍然被广泛使用。即使同一个人，也同时使用两种名词。如上述慵讷居士，在同一文献中除了使用“品茗”外，也使用“品茶”概念，如“游幕来粤赋闲待聘者余邀之同行登茶楼品茶”^⑨。这里的“品茶”与上述的“品茗纳凉”，两个概念的含义是相同的。这种现象说明，到了清代，关于喝茶，主要有“品茶”与“品茗”两种表现，这种情形与唐代同时使用“啜茶”“茗饮”表现饮茶或喝茶的用语现象有些相似。不过，我们还必须注意的是“品茶”与“品茗”的不同之所在。在茶文化史上，“品茶”既作为一种范畴性概念在明代得以确立，又作为一种名词性概念仅以饮茶的含义在清代被人们使用。而基本上只出现在文学作品中的“品茗”概念，如果一定要把其归属于茶文化领域的话，那么与“品茶”这种具有的范畴性意义相比，它仅仅只是作为名词性概念，到了清代替代了原来的所谓“啜茶”“茗饮”，在文学性较强的文献中逐渐被人们作为饮茶或喝茶的代名词使用而已。而这个概念，只有当其与人们熟悉的拥有范畴性意义的明代确立的“品茶”概念结合起来时，才能充分体会其丰富的审美性内涵。而我们今天则一般都是在相同的意义上使用“品茗”与“品茶”，这种用语习惯可以说肇始于清代，尽管这两个概念在中国茶文化史上原本有着不尽相同的含义。

四、结语：从“茗饮”到“品茗”

通过本文的上述考略与梳理，我们基本上可以对茶之饮用概念在我国古代的基本发展脉络有一个大致的把握。总的来说，最早出现的是“茗饮”，到唐代出现了“啜茶”“茶饮”，但是“茗饮”仍然被使用，而到了宋代，“茶饮”的用语已经很少见，偶尔出现的是“饮茶”。“啜茶”虽然在茶文献中不多见，但在文学作品中仍然被使用，取而代之的是“品茶”概念，并诞生了最初以“品茶”命名的茶文献。而到了明代，“品茶”概念被广泛使用，除了茶文献之外，文学性较强的文献中也出现了大量的“品茶”表述。除此之外，明代还克服了宋代把“品茶”一词用于关于茶叶之优劣品鉴层面的局限，开始将饮茶所需要的各种文化要素纳入其中，从而使“品茶”作为一种茶文化的范畴性概念得以确立。这种现象

① 宝璽：《文靖公遗集》卷一〇，清光绪三十四年羊城刻本，第2页。

② 俞樾：《春在堂诗编》诗五十甲丙编，清光绪二十五年刻春在堂全书本，第6页。

③ 范祖述：《杭俗遗风》，上海：上海艺文出版社，1989年，第25页。

④ 黄遵宪：《日本国志》，上海：上海古籍出版社，2001年，第383页。

⑤ 慵讷居士：《咫闻录》卷四，清道光二十三年刻本，第22页。

⑥ 吴趸人：《二十年目睹之怪现状》（上），北京：人民文学出版社，2000年，第455页。

⑦ 刘鹗：《老残游记》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第48页。

⑧ 徐珂编撰：《清稗类钞》第4册，北京：中华书局，1984年，第1885页。

⑨ 慵讷居士：《咫闻录》卷一〇，清道光二十三年刻本，第28页。

的出现,与明代出现的茶之“品真”的审美追求有直接关系。然而,在明末还出现了另一种表述,那就是以“品茗”来表现喝茶,从而促成了“品茗”在清代文学性文献中普遍使用的现象。不过,这种表现,似乎也仅局限于文学性文献,如人物传记、地方志、随笔、札记、游记、诗词中。清代专门的茶文献,则基本不使用“品茗”,而仍然采用“品茶”概念。与此同时,“品茶”除了作为原有的范畴性概念,亦开始与“品茗”一样,主要用来表现饮茶或喝茶的含义,作为名词性概念,它也出现在文学作品之中。可以说,“品茗”只是狭义的“品茶”概念的别称,或者说属于饮茶或喝茶的文学性表现,总体上仅具有茶汤品鉴或者一般所谓的喝茶的意蕴,至于茶叶、茶汤、环境、茶侣等要素则基本不触及。故此,“品茗”只有与广义的“品茶”概念,即追求饮茶综合要素的“品茶”联系起来,才能具有丰富的内涵。这种内涵,可以让我们进一步认识到:茶文化在中国发展到以“品茗”来表现的阶段之后,茶的物质性审美意义中具备了更为丰富的精神性内核与本质,从而鲜明地凸显出在人与茶的关系中人的主体性存在的意味,或者说让茶去成全人的审美性存在。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

黄帝形象对中国“大一统”历史的贡献

杜贵晨

摘要:中华民族自有神话传说以来,由史籍与文学共同塑造形成的黄帝形象为“三皇”之殿、“五帝”之首,最称中华“人文始祖”。黄帝首创“大一统”观念并最早实践,功在当时,利在百世,其个体形象遂被增饰放大,乃至几乎无美不归,在族统、神统、政统、物统、道统等诸人文主要方面,成唯一提纲挈领、发凡起例、开物成务、率先垂范、作始成统之伟大形象,其后无论“王”“臣”,皆自认为“黄帝子孙”。从而无论黄帝其人在历史上的真相如何,他的形象都实已成为中华多元统一国族的超级图腾与共同信仰,中华“大一统”恒久不变的象征。影响至今,仍是中华民族的民族共识和精神纽带,无时不有、无远弗届地维系并促进华夏族群共存共荣、共理共享的伟大理想与实践,尤其是中国本土“大一统”社会的形成与发展。总之,黄帝形象是中华民族精神的一笔宝贵财富,值得华夏儿女永续珍重,崇敬发扬,以血浓于水之精诚,戮力同心,为天下后世造福。

关键词:黄帝形象;“大一统”;族统;神统;政统;道统

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.03.12

引言

中国上古黄帝其人尽管在历史学中尚未尽确考,但多数学者公认其是中国上古一位伟大的部落首领,更无可否认其历史上逐渐定于一尊的形象对华夏历史文化传统形成所起到的无与伦比的重大作用。故《史记·五帝本纪》史首黄帝,载其以超凡的意志与卓越的才智领导部落日益壮大,并在“神农氏世衰,诸侯相侵伐,暴虐百姓,而神农氏弗能征”的乱世中,毅然起兵,以战止乱,享诸侯,诛蚩尤^①,“万战万胜”^②,最后代炎帝而成为当时部落共主的“天子”。后世或以其位伏羲、神农(炎帝)二氏之后为“三皇”^③之殿,或以其在颛顼、帝喾、尧、舜之前为“五帝”之首;或以“三皇”并尊为华夏“人文始祖”,或以“炎黄”同列称“炎黄子孙”。但是,历代于“三皇”“炎黄”之中往往最尊黄帝,除恒自称“黄帝子孙”之外,纪时亦用“黄历”,即黄帝所制历。而先于《史记·五帝本纪》推黄帝为“五帝”之首者,有“《世本》十五篇。古史官记黄帝以来迄春秋时诸侯大夫”^④,“《(竹书)纪年》起自黄帝,终于魏之今王”^⑤,诸种文献上溯国史,言“自黄帝……”或“黄帝以来……”^⑥及类似表达络绎不绝,皆推黄帝为国史之第一人。自汉高祖刘邦于沛县起事之初即“祠黄帝,祭蚩尤于沛庭”^⑦,至汉武帝“北巡朔

作者简介:杜贵晨,山东师范大学文学院教授(山东济南 250014)。

① 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,北京:中华书局标点本,1982年,第3页。

② 李昉等编:《太平御览》卷一五引《黄帝玄女战法》,北京:中华书局,1985年,第78页。

③ “三皇”有诸说,此取最通行《三字经》云:“自羲、农,至黄帝。号三皇,居上世。”羲农,即伏羲、神农。神农氏即炎帝。

④ 班固:《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局标点本,1962年,第1714页。

⑤ 裴骃《史记集解》引,司马迁:《史记》卷四四《魏世家》,第1849页。

⑥ 如《晋书》《宋书》《宋史》《元史》等诸史言律历、祭祀等皆曰“自黄帝以来”。

⑦ 司马迁:《史记》卷八《高祖本纪》,第350页。

方,勒兵十余万,还祭黄帝冢桥山^①,历代公祭最尊黄帝。至今世毛泽东《祭黄帝陵文》亦称黄帝陵为“中华民族之始祖轩辕黄帝之陵”,以黄帝为“吾华肇造”之“始祖”^②,都明确以黄帝并且只有黄帝作为中华民族最重要的“人文始祖”。至今两岸三地(港、澳、台)、海内外华人,甚至邻邦友人多有来中国大陆寻祖认宗,也是基于自认“黄帝子孙”的心理。由此可见,自古及今,黄帝是海内外华夏民族认同的最大共识,文化上共同的“根”,是“华夏一统”^③“中华一统”^④“四海一统”^⑤“天下一统”^⑥最强有力的纽带和万世一系的象征。但是,近今学者所见多在黄帝作为民族历史记忆、精神源头之象征的一面,而忽视了其在中华五千年文明史上促成和在近三千年古史上维系中华“大一统”之有更为实际的作用,从而黄帝研究仅成上古史的一个课题或传统文化层面上一个似乎玄虚的问题。这就不能全面反映历史的实际,也不符合我华夏民族自古及今共尊黄帝的历史要求,从而黄帝形象对中国历史发展的实际影响成为一个亟待深入探讨的问题,而首在其对“华夏一统”等“大一统”作用的认识。故拟为本文论黄帝形象对中国“大一统”历史的贡献,并先为说明如下。

首先,本文题称“黄帝形象”(以下或简称“黄帝”),一是为了区别于历史与人类学家所一向关注却迄今未能确考的自然人或纯历史人物的黄帝,二是认为在中国历史上真正起了实际作用的黄帝,既是极大可能为一大部落领袖的历史人物的黄帝,更是以可能的自然人和纯历史人物黄帝为“基因”的、在口传与文本中塑造出来的带有神话艺术性特征的“黄帝形象”,乃至不排除其只是“皇天上帝”的别名^⑦。换言之,本文主要不是关于历史人物黄帝的研究,而是关于历史上史籍、传说与文学交互影响酝酿塑造的黄帝形象反作用于历史的研究。故读者不以本文所取资料或有不合于史法,则幸甚。

其次,本文的探讨不免并用史籍与神话传说的资料,似乎混淆了历史与文学的界限,不可能达至对历史真相的探讨,其实不然。一是人类历史只有被记述下来才可能是后人能够回眸的“历史”,而被记述的历史必然是主观下的客观,而不可能是纯客观的“历史”,从而历史与文学在本质上并无绝对的界限;二是中国古史与文学文献均源于生活,今存包括《史记·五帝本纪》在内诸史有关黄帝的记载,以今天的观点看,仍不乏“荐绅先生难言之”者,而实乃“神话多于史实”^⑧,很大程度上属于文学(不实或虚构)的形象,可与实际也包含了“历史”的神话传说中的黄帝形象作合一的考论;三是虽然历史的进程造就了史籍与文学,但史籍与文学作为历史进程的产儿一旦问世,也就成为参与并创造新的历史的一个强大因素。其作用越是在历史与文学混沌未分上古时代,就越是容易有更大的发挥。从而本文论“黄帝形象”本身是文学的或至少是带有文学性的,但论这一形象对中国“大一统”历史所起的作用,却是真有历史具体性的。从而本文虽系从文学出发的讨论,但最终是跨在历史与文学的边缘对黄帝形象促成与维系中国“大一统”真相的历史学追求。

其三,还要进一步指出的是,并非历史上应属实有的黄帝,而是历史上由史籍与文学共同塑造的超级“图腾”式的“黄帝形象”对中国“大一统”历史形成与维系起了更大的作用。例如本文以下将要讨论到的黄帝封禅泰山乘龙上仙之说固然为无稽之谈,但正是这无稽之谈引起并最后促成了汉武帝封禅泰山,宣示其王朝“大一统”的历史壮举。由此可见讨论黄帝封禅泰山上仙的文学性故事,其实

① 司马迁:《史记》卷一二《孝武本纪》,第472—473页。

② 毛泽东:《祭黄帝陵文》,中央档案馆编:《中国共产党八十年珍贵档案》第1卷,北京:中国档案出版社,2001年,第400页。

③ 宋濂等撰:《元史》卷二二《武宗本纪一》:“诏曰:仰惟祖宗应天顺人,肇启疆宇,华夏一统,罔不率从。”(北京:中华书局,1978年,第493页)

④ 张廷玉等撰:《明史》卷六七《舆服志三》,北京:中华书局,1974年,第1651页。

⑤ 《晋书》卷八二《虞傅传》:“今四海一统,万里同轨。”(北京:中华书局,1974年,第2140页)

⑥ 司马迁《史记》卷八七《李斯列传》:“夫以秦之强,大王之贤,由灶上骚除,足以灭诸侯,成帝业,为天下一统,此万世之一时也。”(第2540页)班固《汉书》卷一三《异姓诸侯王表第一》:“故据汉受命,谱十八王,月而列之,天下一统,乃以年数。”(第364页)

⑦ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海:上海书店出版社,2011年,第439页。

⑧ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第587页。

是研究秦、汉“大一统”历史的重要题目之一。因此,一方面历史的黄帝难以详考,另一方面对中国“大一统”历史形成直接和持续起了作用的实际是历史与文学所共同塑造的“黄帝形象”却分外鲜明,引人注目。笔者不仅是作为一个治古典文学者在历史问题的探讨面前藏拙,而是千虑一得,欲努力于以史学与文学的资料,并用研究历史的方法来探讨这一问题,幸读者能有所鉴谅焉。

其四,由于以上诸原因,本文所采用的资料,对其内容的真伪乃至在更大范围内别有与之矛盾者都不作辨析。此非不为也,而是本文势所不能兼顾,亦没有必要,而唯求从资料总体所可见历史的真实或可称之为现在古籍有关黄帝资料的“大数据”得出拙见认为合理的结论。

最后,本文以下就黄帝形象对中国“大一统”历史的贡献,拟从其对中国“大一统”观念的产生和最初实践与中华族统、神统、政统、物统、道统等方面传统的形成与维系作用分别予以考量,得出的主要认识有六,曰:“大一统”之始祖,华夏族统之核心,千古神统之纲领,历朝政统之根本,“成命百物”之造主,百家道统之根本。

一、“大一统”之始祖

上引诸史言“华夏一统”“中华一统”“四海一统”“天下一统”等意义趋同,而“一统”之说则本于《尚书·武成》言“大统”^①、《春秋公羊传·隐公元年》称《春秋》书“王正月”为体现文王“大一统”^②。而黄帝以下有记载的历代开国帝王,无不欲创业垂统,为万世规,实际最长不过数百年而亡,而仅留遗响。最成功不过如“百代都行秦政法”,但也只是秦始皇成其“大一统”的某种手段垂范后世。而黄帝却不然。黄帝作为“三皇”之殿、“五帝”之首,几乎在一切方面实现了一言而为天下法,一人而为万世则的“王天下”目标,成为中华“大一统”的实际创意者与创始人,乃超然于历代开国之君以上,当之无愧为中华“大一统”之始祖和永恒的象征。

中国上古“大一统”观念形成甚早。上引《尚书·武成》叙武王克殷后追忆文王九年他继位之初将行伐纣之时的形势,称“大统未集”,此“大统”实即“大一统”之略语,或至少包含“大一统”的观念。《论语》载孔子称赞“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下”^③,《孟子》载孟子对梁惠王“问曰:‘天下恶乎定?’吾对曰:‘定于一。’”^④实际也都蕴含有“大一统”思想倾向。但今见“大一统”最早出现于《春秋公羊传·隐公元年》曰:“何言乎王正月?大一统也。”《汉书·董仲舒列传》亦曰:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”^⑤《汉书·王吉列传》:“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也。”^⑥云云,以及《文选》曹子建《求自试表》“方今天下一统”下注:“《尚书大传》曰:‘周公一统天下,合和四海。’然一统,谓其统绪也。”^⑦等等,至晚在汉代经史学家的文本中,《春秋》“大一统”已经成为封建王朝政治上成功之首要和最重大标志,而且内涵也更加具体丰富,不仅有政体上的“一统”,而且有社会的“同风”与“和合”,是对全面有效政治统治与社会治理的高标准要求。

但是,本作者考察认为,中国上古“大一统”观念的萌芽不仅早于孔子、左氏,而且早于《尚书·武成》,远自黄帝就已经实际地被发明创造出来了。有关坚强而又明确的证据是成书至晚在战国前后的《管子·地数》载:

黄帝问于伯高曰:“吾欲陶天下而以为一家,为之有道乎?”伯高对曰:“请刈其芜而树之,吾谨逃其蚤牙,则天下可陶而为一。”黄帝曰:“此若言可得闻乎?”伯高对曰:“上有丹沙者,下有

① 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第184页下。

② 何休注,徐彦疏:《春秋公羊传注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2196页下。

③ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2512页上。

④ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2970页上。

⑤ 班固:《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2523页。

⑥ 班固:《汉书》卷七二《王吉传》,第3063页。

⑦ 曹植:《求自试表》,萧统编,李善注:《文选》中册,北京:中华书局,1977年,第518页上。

黄金。上有慈石者，下有铜金。上有陵石者，下有铅锡赤铜。上有赭者，下有铁。此山之见荣者也。苟山之见其荣者，君谨封而祭之，距封十里而为一坛，是则使乘者下行，行者趋，若犯令者罪死不赦，然则与折取之远矣。”^①

对此，本作者认为，一是虽然上引所记未必即史实，但是至晚战国时把这一问对记为黄帝有“欲陶天下而以为一家”之意，并问计于伯高是一个事实；二是从伯高对问看黄帝的目的，虽然似为跑马圈地强占他人地盘，表面上与后世“大一统”之说相去甚远，但恰恰如此才更合于后世“大一统”的实质，即帝王一人的“家天下”。而且其言“陶”本谓制作陶器，句中用如动词犹言“治”。故所谓“陶天下而以为一家”，可说无论言内言外都与后世君臣期盼推崇的“华夏一统”“天下一统”的目标符契相合。而称“一家”者，又可以说是后世“夏传子，家天下”和“打天下，坐天下”之“家天下”思想的黄帝式表达，而“家天下”又不过是后世“大一统”之俗称。所以，黄帝作为《史记》所推尊的“五帝”之首，同时是或被认为是中国古代“大一统”“家天下”观念的创意者。而且无独有偶，《论语》载：“司马牛忧曰：‘人皆有兄弟，我独亡。’子夏曰：‘商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？’”^②其就司马牛言家事而曰“四海之内，皆兄弟也”，岂不也隐有“天下一家”^③之意。可见“大一统”观念至孔子的时代已深入人心。

在“家天下”的意义上，后世多祖述黄帝“陶天下”之意。据《汉籍全文检索系统》(第四版)二十六史(含注)检索，最集中反映“大一统”思想的“家天下”一语命中《史记》《汉书》《三国志》《南史》《魏书》《梁书》《元史》《新元史》等八史 8 篇 10 次，“四海一家”语命中《隋书》《宋史》《元史》《新元史》等四史 8 篇 8 次，“天下一家”语命中《后汉书》《晋书》《南史》《北史》《北齐书》《魏书》《隋书》《旧唐书》《新唐书》《新五代史》《宋史》《金史》《元史》《新元史》《明史》等十五史 33 篇共 34 次，足见“大一统”观念贯穿力之强大而持久。此非“三皇五帝”中他者形象之所有，唯黄帝能有此一言而为千古帝王法。

黄帝又是中华“大一统”之最早实践者。其具体情形虽无可详考，也一定与后世“打江山，坐天下”的形式有别，但古籍尤其《史记·五帝本纪》所载黄帝败炎帝、诛蚩尤，“万战万胜”的过程，和设官、推历、治民等经世的努力与成就，无非是其“陶天下而以为一家”的实践。从而黄帝当之无愧为中国“大一统”实际奠基之第一人。其影响深远，以致后世在数千年王朝“一治一乱”轮回中一直延续了至少框架统一、文化一贯的中国历史。而一次又一次地改朝换代，无非是中国历史假以英雄争霸之“家天下”形式不断刷新“大一统”的局面而已。此又非“三皇五帝”中他者形象之所有，唯黄帝能一身而为千古帝王之范。故《管子·法法》有云：“黄帝、唐、虞，帝之隆也，资有天下，制在一人。”^④尽管其在那样早的时代就把黄帝称为中国自古“家天下”的第一人，并不能否定后世《三字经》“夏传子，家天下”和明代以来秦始皇为“千古一帝”^⑤之说，但是无疑也提供了思考中国帝王政治史的新角度。

黄帝对后世“大一统”历史的影响有以下几个方面。

1. 黄帝封禅泰山升仙之说推动“泰山封禅”，对中国“大一统”起到特殊的促进和保障作用。《左传·成公十三年》：“国之大事，在祀与戎。”^⑥中国自上古以降，历朝最大的祭祀是封禅，并越来越集中于泰山封禅。故《管子·封禅》虽载有管仲曰：“古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。昔无怀氏，封泰山，禅云云。虑羲封泰山，禅云云。神农封泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。黄帝封泰山，禅亭亭。颛顼封泰山，禅云云。帝喾封泰山，禅云云。尧封泰山，禅云云。舜封泰山，禅

① 梁运华校点：《管子》，《新世纪万有文库》本，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第210—211页。

② 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第2503页上。

③ 范晔：《后汉书》卷七《孝桓帝纪》，北京：中华书局，1965年，第299页。

④ 梁运华校点：《管子》，第55页。

⑤ 张建业主编：《李贽全集注》第4册《藏书注》(1)，北京：社会科学文献出版社，2001年，第45页。

⑥ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1911页中。

云云。禹封泰山，禅会稽。汤封泰山，禅云云。周成王封泰山，禅社首。皆受命然后得封禅。”^①但至《史记·孝武本纪》仅载：“封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。”^②故在汉代人的认知中，黄帝并且只有黄帝才是封禅泰山完美的典型，而封禅泰山对一代王朝的意义又无比重大。《白虎通义》卷五《封禅》述其详曰：“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天，天下太平功成，封禅以告太平也。所以必于泰山何？万物之始，交代之处也。必于其上何？因高告高，顺其类也。故升封者，增高也。下禅梁甫之基，广厚也。刻石纪号者，著己之功迹以自效也。天以高为尊，地以厚为德。故增泰山之高以报天，附梁甫之基以报地。明天之命，功成事就，有益于天地，若高者加高，厚者加厚矣。”^③又《后汉书·祭祀志·封禅》注引袁宏曰：“崇其坛场，则谓之封；明其代兴，则谓之禅。然则封禅者，王者开务之大礼也。”^④

这就是说，泰山封禅的意义仿佛是新朝天子向上帝申请确认其向前朝夺权合法性的“执照”，宣示其统治天下合法性和天子一人之威权的仪式。所以，汉兴于高祖、惠帝、高后、文、景五代皇帝（后）都由于各种原因未能封禅泰山的情况下，汉武帝继位之初，就有“搢绅之属皆望天子封禅改正度也”^⑤。但因忙于边事等也并未十分留意。直到元封元年（前110）有齐方士公孙卿拿黄帝上封泰山成仙说事，才使汉武帝泰山封禅之念勃然而兴，曰：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳！”^⑥由此可见汉武帝封禅泰山，公开的名义固然是汉朝受命改制、功成告天，内在的动机却是“孝武帝欲求神仙，以扶方者言黄帝由封禅而后仙，于是欲封禅”^⑦，传说中黄帝泰山封禅成仙之事才是汉武帝最终决定封禅泰山和屡次封禅的关键。但也不可否认，汉武帝自元封元年起先后九至泰山，七次封禅，也确实有宣示、维护、加强汉王朝“大一统”政治的作用，并直接启发了后汉光武，唐高宗、玄宗以至宋真宗等帝王延续泰山封禅的传统，同时强化了泰山为“五岳之首”的地位，影响重大而深远。

2. 黄帝“欲陶天下而以为一家”的政治理想激发乱世豪杰“争天下”的雄心。《史记·陈涉世家》载涉召令徒属有曰：“王侯将相宁有种乎！”^⑧《史记·高祖本纪》载“高祖常繇咸阳纵观，观秦皇帝，喟然太息曰：‘嗟乎，大丈夫当如此也！’”^⑨《三国志·蜀书·先主传》载：“先主少时，与宗中诸小儿于树下戏，言：‘吾必当乘此羽葆盖车。’”^⑩《金史·擢盪温敦思忠传》载：“海陵曰：‘自古帝王混一天下，然后可为正统。……’”^⑪以及据《汉籍》二十六史电子书检索，各种称“混一华戎”（《北史·魏本纪》）、“混一车书”（《魏书·王慧龙传》）、“混一海内”（《北史·尔朱荣传》）、“混一天下”（《晋书·刘毅传》）、“混一宇宙”（《晋书·习凿齿传》）之类崇尚“大一统”的表达频繁出现，其用或为劝进，或为抒怀，其在有心者个人或为理想，或为妄念，但是作为历代帝王霸主、英雄豪杰不谋而合、前仆后继的追求，都直接或间接地反映着“大一统”是中国历史发展的方向。总之，合抱之木，生于毫末，黄帝曰“吾欲陶天下而以为一家”正是中国“大一统”历史观念形成的先声。

3. 黄帝又是后世图王霸业者“打天下”的典范。《史记·五帝本纪》载：

轩辕之时，神农氏世衰。诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐。炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振

① 梁运华校点：《管子》，第142页。

② 司马迁：《史记》卷一二《孝武本纪》，第181页下。

③ 班固：《白虎通义》卷六《封禅》，陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第278—279页。

④ 司马彪撰，刘昭补注：《后汉书志·祭祀上》，范晔：《后汉书》，第3171页。

⑤ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第1384页。

⑥ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第1394页上。

⑦ 司马彪撰，刘昭补注：《后汉书志·祭祀上》，范晔：《后汉书》，第3163页。

⑧ 司马迁：《史记》卷四八《陈涉世家》，第1952页。

⑨ 司马迁：《史记》卷八《高祖本纪》，第344页。

⑩ 陈寿：《三国志》卷三二《蜀书·先主传》，北京：中华书局，1959年，第871页。

⑪ 脱脱等撰：《金史》卷八四《擢盪温敦思忠传》，北京：中华书局，1975年，第1883页。

兵,治五气,艺五种,抚万民,度四方,教熊罴貔貅虎,以与炎帝战于阪泉之野。三战,然后得其志。蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之,平者去之,披山通道,未尝宁居。^①

由此可知,与传说中上古帝位“禅让”不同,黄帝是中国历史上最早“习用干戈”以武力征服得“天下”者,并成为后世图王霸业者以武力“混一天下”的榜样。如《汉书·酈食其列传》载酈食其说齐王有曰:“夫汉王发蜀汉,定三秦;涉西河之外,援上党之兵;下井陘,诛成安君;破北魏,举三十二城;此黄帝之兵,非人之力,天之福也。”^②又《周书·熊安生传》载:“及高祖入邺……幸其第,诏不听拜,亲执其手,引与同坐。谓之曰:‘朕未能去兵,以此为愧。’安生曰:‘黄帝尚有阪泉之战,况陛下龚行天罚乎。’”^③又,《北史·隋本纪》载隋炀帝伐高丽诏有曰:“黄帝五十二战,成汤二十七征,方乃德施诸侯,令行天下。卢芳小盗,汉祖尚且亲戎;隗嚣余烬,光武犹自登陇。岂不欲除暴止戈,劳而后逸者哉。”^④又,《北史·司徒石附司徒丞传》:“及帝还代……诏丞等以移都之事,使各陈志。燕州刺史穆黑进曰:‘今四方未平,谓不可不移。臣闻黄帝都涿鹿,古昔圣王不必悉居中原。’帝曰:‘黄帝以天下未定,故居于涿鹿。既定,亦迁于河南。’广陵王羽曰:‘臣思奉神规,光崇丕业,请决之卜筮。’帝曰:‘昔轩辕请卜兆,龟焦,乃问天老,谓为善,遂从其言,终致昌吉。然则至人之量未然,审于龟矣。’”^⑤又,《新唐书·突厥传》:“自《诗》、《书》以来,伐暴取乱,蔑如帝神且速也,秦、汉比之,陋矣。然帝数暴师不告劳,料敌无遁情,善任将,必其功,盖黄帝之兵也。”^⑥又,《新唐书·魏徵传》载徵曰:“五帝、三王不易民以教,行帝道而帝,行王道而王,顾所行何如尔。黄帝逐蚩尤,七十战而胜其乱,因致无为”^⑦。《新唐书·苏瓌传》附《苏颋传》载苏颋上言有曰:“古天子无亲将,惟黄帝五十二战,当未平之时。自阪泉功成,则修身闲居,无为无事。陛下拔定祸乱,方当深视高居,制礼作乐,禅梁父,登空桐,何至厌天居,衽金革,为一日之敌?”^⑧又,《宋史·苏洵传》引洵《心术》论“为将之道,当先治心”,盛赞曰:“虽并天下而士不厌兵,此黄帝所以七十战而兵不殆也。”^⑨等等,虽时移事异,人代不同,但以黄帝为治军争战之楷模实成传统。

4. 黄帝是“大一统”政治之最高境界,既是励精图治的榜样,又是“无为而治”的表率。前者如贾谊《新书·修政语上》载:“故黄帝职道义,经天地,纪人伦,序万物,以信与仁为天下先。然后济东海,入江内,取绿图,西济积石,涉流沙,登于昆仑,于是还归中国,以平天下,天下太平,唯躬道而已。”^⑩后者主要体现于《周易·系辞传》所称“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”^⑪,后儒从中提取出了王者之政要重视教化、无为而治的思想。如《荀子·王霸篇》曰:“故君人者,立隆政本朝而当,所使要百事者诚仁人也,则身佚而国治,功大而名美,上可以王,下可以霸。……垂衣裳而天下定。”^⑫顾炎武《日知录》卷一《垂衣裳而天下治》曰:“垂衣裳而天下治,变质而之文也。自黄帝尧舜始也。故于此有通变宜民之

① 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第3页。

② 班固:《汉书》卷四三《酈食其传》,第2109页。

③ 令狐德棻等撰:《周书》卷四五《儒林》,北京:中华书局,1974年,第813页。

④ 李延寿:《北史》卷一二《隋本纪》,北京:中华书局,1974年,第463页。

⑤ 李延寿:《北史》卷一五《司徒石附司徒丞传》,第554—555页。

⑥ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷二一五下《突厥传》,北京:中华书局,1975年,第6069—6070页。

⑦ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷九七《魏徵传》,第3870页。

⑧ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一二五《苏瓌传》,第4401页。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》卷四四三《苏洵传》,北京:中华书局,1977年,第13093页。

⑩ 贾谊著,王洲明注评:《新书·修政语上》,南京:凤凰出版社,2011年,第115页。

⑪ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第87页上。

⑫ 《荀子》,《诸子百家丛书》缩印本,上海:上海古籍出版社,1989年,第68页上。

论。过此以往未之或知也。”^①自黄老之学至晚从战国时期形成^②，其影响逐渐扩大，至汉初乃有曹参入相惠帝，行胶西盖公“言治道贵清静而民自定”的“黄老术”^③，即所谓“无为而治”。“无为而治”首见于《论语·卫灵公》：“子曰：‘无为而治者，其舜也与？夫何为哉，恭己正南面而已矣。’”^④本是儒家政治所理想的境界，却至晚汉代成为“垂衣裳而天下治”之黄老政治的一个特征，并对汉初政治有深刻影响。即所谓“孝文本好刑名之言。及至孝景，不任儒，窦太后又好黄老术”^⑤，并“萧（何）规曹（参）随”^⑥，乃有“文景之治”著名的盛世。故姜宸英《湛园未定藁·黄老论》云：“汉自曹参为齐相，奉盖公治道，贵清静而民自定。其后相汉，遂遵其术，以治天下，一时上下化之。及于再世，文帝为天子，窦太后为天下母，一切所以为治，无不本于黄、老，极其效，至于移风易俗，民气素朴，海内刑措……所以修身齐家、治官莅民者，非黄、老无法也。”^⑦

因此，虽然“黄老术”用于治道也有其明显的局限，即《风俗通义》所说：“然文帝本修黄、老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为，以故礼乐庠序未修，民俗未能大化，苟温饱完给，所谓治安之国也。”^⑧所以，后来便不得不有汉武帝之“罢黜百家，表章六经”^⑨。此后历代王朝至少表面上都奉孔孟之道的儒学为治道。但即使如此，黄帝“垂衣裳而天下治”仍然是帝王政治的美好理想。司马迁作《史记》尚且“论大道则先黄老而后六经”^⑩，历代帝王臣子论及治道，则更多以“黄老术”之治道为信仰。如《宋史·苏澄隐传》载太祖征太原还，问澄隐养生之术：“对曰：‘臣之养生，不过精思练气尔，帝王养生即异于是。老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和，昔黄帝、唐尧享国永年，得此道也。’上大悦。”^⑪又《宋史·礼志》载宋徽宗大观年间“诏以黄帝为先师”^⑫；又明焦竑《玉堂丛语》卷之一载：“世庙（嘉靖）登极之日，御龙袍颇长，上俛视不已。大学士杨廷和奏云：‘陛下垂衣裳而天下治。’上悦。”^⑬是皆以黄帝“垂衣裳而天下治”为当政之理想与表率。

二、华夏族统之纲领

自古及今，中国是一个多民族的国家。各民族在长期的独立发展、竞争合作与融和共进中形成了以汉族为人口绝大多数并长时期居于多民族共生主体地位的历史格局。因此，把多民族共生的华夏族群视为一“族”而论其统系，汉民族无疑居于华夏族群中心的地位。这与民族平等友好和少数民族的依法自主无关，而是说在中华多民族大家庭中，汉民族因聚居华域之中和人口最多、经济文化更为发达之故，不能不担当更多现实任务和历史责任，并因此而成为华夏族统的主脉。

然而，即使汉民族也一如国内外任何民族，自有文明以来，都逐渐发展基于婚姻的家为基本单元和以血亲家族为社会基础的共同体。从而自古以来，汉族作为“华夏一统”的主脉，又是以不同历史时期先后崛起的某个政治上的大族为核心得以实现的。这种核心大族，基本上只是各个时期的帝（王）族。中国古代所谓“国家”，其实只是一代帝王如“李唐”“赵宋”“朱明”等“家天下”的事实，也就

① 顾炎武：《日知录集释》卷一《垂衣裳而天下治》，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点，上海：上海古籍出版社，2014年，第17页。

② 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》：“慎到，赵人。……学黄老道德之术，故慎到著十二论。”（第2347页）慎到（约前390—前315），被尊称为慎子。

③ 班固：《汉书》卷三九《曹参传》，第2013页。

④ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第2517页上。

⑤ 班固：《汉书》卷八八《儒林传》，第3592页。

⑥ 班固：《汉书》卷八七《扬雄传》，第3573页。

⑦ 姜宸英：《湛园未定藁·黄老论》，清康熙刻本。

⑧ 应劭撰，王利器校注：《风俗通义校注》，中华书局，1981年，第96页。

⑨ 班固：《汉书》卷六《武帝纪》，第212页。

⑩ 班固：《汉书》卷六二《司马迁传》，第2738页。

⑪ 脱脱等撰：《宋史》卷四六一《苏澄隐传》，第13511页。

⑫ 脱脱等撰：《宋史》卷一〇五《礼志》，第2552页。

⑬ 焦竑：《玉堂丛语》，北京：中华书局，1981年，第31—32页。

表明了“族统”是“政统”的基础。这在一个王朝是如此，在“百代兴亡朝复暮”^①的整个中华民族历史上也是如此。故本文论黄帝形象对中国“大一统”历史的贡献亦自历代帝王之“族统”入手。

中国历代帝族溯源，虽在理论上可以上至无怀^②、伏牺、神农氏等，也确有如《周易·系辞下》谓“古者包牺（即伏牺）氏之王天下”至于“神农氏作……神农氏没，黄帝、尧、舜氏作”等的历史叙述^③，以及孔安国《尚书序》、皇甫谧《帝王世纪》、孙氏注《世本》等并以伏牺、神农、黄帝为三皇的排列顺序，但是，一方面如有的学者所考，那诸多的先王，其实只是“黄帝”的别名（详后），另一方面据《大戴礼记·五帝德》载，早在孔子答宰我问，讲古即已勉强上溯至黄帝，而不及其他传说中更早的帝王^④。由此可见，黄帝当之无愧为中华历史上最古老之“第一家族”。

作为中华上古“第一家族”，黄帝族系也最早受到社会和史家的关注，成为民族的共同记忆，进入历史文献的记载。《国语·晋语四》载秦司空季子对出逃秦国的晋公子重耳曰：

黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已，唯青阳与夷鼓，皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也。夷鼓，彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者，四母之子，别为十二姓。凡黄帝之子，二十五宗。其得姓者十四人为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僂、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。同德之难也如是。^⑤

杨希枚先生《〈国语〉黄帝二十五子得姓传说的分析（上）》一文在引用上述文字之前著评说“在先秦文献上，关于黄帝族姓的传说……为最早而较详的材料”，后又论曰：“这项材料，至少从汉代以来（如《史记》），即为史家称引不绝，且成为溯论中国古代民族与文化起源和演变的重要论据之一。这因为中国汉族至今仍是以‘黄帝子孙’自居的。”^⑥其实，《晋语》之外，《山海经》中还别有消息。袁珂《山海经·海经新释》卷一一经云：“有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。”^⑦卷九经云：“东海之渚中有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虺。黄帝生禺虺，禺虺生禺京，禺京处北海，禺虺处东海，是为海神。”^⑧卷一二经云：“黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬。白犬有二牝牡，是为犬戎。”^⑨卷一三经云：“流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司焜之国。黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、鳞身、渠股、豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。”^⑩又云：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”^⑪这些记载本身的意义都需要诠释，未免说法不一，兹不具论，但说此诸多载记真实反映了《山海经》作者对“黄帝族姓”的关注乃至崇拜，是无可置疑的。还值得注意的是，卷一三经又云：“炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工，共工生术器，术器首方颠，是复土穰，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”^⑫“戏器生祝融”下袁珂《新释》曰：“郭璞云：‘祝融，高辛氏火正号。’珂案：大荒西经云：‘颛顼生老童，老童生祝融’，祝融又为黄帝裔。然黄、炎古本同族，故为炎帝裔者，又可以传为黄帝裔也。”^⑬

《山海经》成书或晚于孔子，但其有关黄帝的神话传说必基于一定的史实和更早的文献，并不一定晚于孔子。由自《国语》《山海经》等先秦古书中大量关于黄帝族姓后裔的记载可知，黄帝族姓早在

① 吴敬梓著，李汉秋辑校：《儒林外史会校会评本》，上海：上海古籍出版社，1984年，第1页。

② 《史记》卷二八《封禅书》“昔无怀氏”下裴骃《集解》：“服虔曰：‘古之王者，在伏羲前，见《庄子》。’”（第1362页）

③ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第86页中、下。

④ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，西安：三秦出版社，2005年，第725—726页。

⑤ 韦昭注，胡文波校点：《国语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第237页。

⑥ 杨希枚：《先秦文化史论集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第211页。

⑦ 袁珂校注：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980年，第395页。

⑧ 袁珂校注：《山海经校注》，第350页。

⑨ 袁珂校注：《山海经校注》，第434页。

⑩ 袁珂校注：《山海经校注》，第442—443页。

⑪ 袁珂校注：《山海经校注》，第465页。

⑫ 袁珂校注：《山海经校注》，第471页。

⑬ 袁珂校注：《山海经校注》，第471页。

孔子之前就已经成为举世瞩目的天下第一大姓。故孔子作为《春秋》的作者,于古帝王族系中唯一关注的是黄帝。据说同为孔子所作的《易传》中也说:“黄帝、尧、舜,垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。”^①《大戴礼记·五帝德第六十二》载孔子曰:“黄帝,少典之子也,曰轩辕。”而同书《帝系第六十三》首列“少典产轩辕,是为黄帝”,以黄帝为中国“帝系”之首^②。故《史记》载“太史公曰:神农以前尚矣”^③,而《五帝本纪》以“黄帝”书首,固然出于其独立的考察判断,但也是因为其前已有包括孔子在内许多重要作者,以各种不同方式推黄帝作为中华族姓第一家和第一人做法的先例:

太史公曰:学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来;而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。余尝西至空桐,北过涿鹿,东渐于海,南浮江淮矣,至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉,总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》,其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣,顾弟弗深考,其所表见皆不虚。《书》缺有间矣,其轶乃时时见于他说。非好学深思,心知其意,固难为浅见寡闻道也。余并论次,择其言尤雅者,故著为本纪书首。^④

综合以上引诸书记载可以认为,帝喾、颛顼、尧、舜、禹诸帝以及夏、商、周三代帝王皆黄帝之后。尤其西周灭商,《史记·三王世家》曰:“周封八百,姬姓并列。”^⑤《荀子·儒效》曰:“兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人。”^⑥《左传·襄公十二年》曰:“秋,吴子寿梦卒。临于周庙,礼也。凡诸侯之丧,异姓临于外,同姓于宗庙,同宗于祖庙,同族于祔庙。是故鲁为诸姬,临于周庙。为邢、凡、蒋、茅、胙、祭,临于周公之庙。”^⑦《左传·襄公二十九年》载“叔侯曰:‘虞、虢、焦、滑、霍、扬、韩、魏,皆姬姓也。’”^⑧而《旧唐书·吕才传》载吕才《叙宅经》曰:“唯《堪舆经》,黄帝对于天老,乃有五姓之言。且黄帝之时,不过姬、姜数姓,暨于后代,赐族者多。至如管、蔡、郈、霍、鲁、卫、毛、聃、郛、雍、曹、滕、毕、原、丰、郇,并是姬姓子孙。”^⑨至今黄帝姬姓为中国事实上的第一大族体现于《百家姓》姓氏渊源的考证,是姬姓在《百家姓》中虽仅列第297位,但由姬姓演出之姓却有411个,占《百家姓》总数504姓的82%,再演化出来的姓氏更是难以计数了。而且值得注意的,一是如王、张、李、孙、刘等占中国人口数比例最大的姓,也都是从姬姓分化出去的,二是姬姓如许多其他某些汉姓一样也出现在少数民族中,如回、满、白、壮、苗、水、彝、布依、傣族等多个民族也有姬姓人家^⑩。故有人说姬姓是“万姓之祖”,亦即“以黄帝为万姓之祖”^⑪。这从一个侧面证明着黄帝是汉民族进而华夏族统的核心。

对此,唐代张说对武则天问曾经有过解释。《新唐书·张说传》载:

后(武则天)尝问:“诸儒言氏族皆本炎、黄之裔,则上古乃无百姓乎?若为朕言之。”说曰:“古未有姓,若夷狄然。自炎帝之姜、黄帝之姬,始因所生地而为之姓。其后天子建德,因生以赐姓,黄帝二十五子,而得姓者十四。德同者姓同,德异者姓殊。其后或以官,或以国,或以王父之字,始为赐族,久乃为姓。降唐、虞,抵战国,姓族渐广。周衰,列国既灭,其民各以旧国为之氏,下及两汉,人皆有姓。故姓之以国者,韩、陈、许、郑、鲁、卫、赵、魏为多。”后曰:“善。”^⑫

① 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第87页上。

② 黄怀信主撰,孔德立、周海生参撰:《大戴礼记汇校集注》,第726、777页。

③ 司马迁:《史记》卷二六《历书》,第1256页。

④ 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第46页。

⑤ 司马迁:《史记》卷六〇《三王世家》,第2107页。

⑥ 《荀子》,第35页上。

⑦ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义·襄公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1951页上。

⑧ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义·襄公十二年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2006页下。

⑨ 刘煦等撰:《旧唐书》卷七九《吕才传》,北京:中华书局,1975年,第2721页。

⑩ 姬传东:《姬姓史话》,南昌:江西人民出版社,2007,第57页。

⑪ 杨宗佑主编:《中国家谱学》,济南:济南出版社,2009年,第63页。

⑫ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一二五《张说传》,第4404页。

此外,与族姓相联系而更为根本和深层的原因,应该还包括了华夏人种对“黄”色的认同。对此,《白虎通义·号》释“黄帝”云:“黄者,中和之色,自然之性,万世不易。黄帝始作制度,得其中和,万世常存,故称黄帝也。”^①而从今天的观点可更进一步看到,中国古代汉族为主体的华夏诸民族几无不属于黄种人,应该是那一时代背景上中国“大一统”历史最后的保障。

总之,作为黄种人的最大族群,中国历朝历代都是以宗法制为基础建立起来的封建王朝,而宗法制度由氏族社会父系家长制演变而来,是由氏族男性首领按家族内部血缘关系分配权力建立起来的世袭统治的政治制度。这种以“家传子”为特点的政权传承制度,使统治集团内部权力的转移有序,很大程度上抑制了别姓在政权交接过程中取而代之的可能。尤其至西周武王——周公所确立由兄终弟及转而为嫡长子继承制的帝位继承制度改革以后,更进一步消减了帝族内部(诸皇兄弟、皇子)争权分裂的可能,成为一姓王朝“大一统”的强力保障。即使后来经秦朝改分封为郡县制,宗法力量在朝野政治中的作用都有所削弱,但封建王朝“家天下”的本质不仅没有彻底改变,而且从地方到皇族内部,权力都是向“家长”即皇帝的手中进一步集中;至于宗法制在民间社会的作用即所谓“族权”,则一以贯之,成为中国“大一统”最稳定的社会政治基础。从而形成中国古代政治之家、国同构的特点,即一姓帝王的“族统”,也就是其王朝的“政统”,并在一定条件下(主要是血统与地理空间)成为中国“大一统”一个阶段的基石和标志。如中国历史上所有统一和某些偏居于一隅的王朝,就是或其自认为就是这样的“大一统”时期。

这就是说,就全部中国古史而言,以汉族为中心但不限于汉族,也包括多个少数民族在内的“黄帝之子孙”,即梁启超所省称“黄帝子孙”曰“黄族”^②,或加以历史上“炎、黄本同族”的认知而曰“炎黄子孙”的“族统”,是中国能够形成并长期持续了“大一统”历史局面的基石与标志。

这在古代是显而易见的道理:即有人始有家,有家始有国,得人者得天下。故《三国志·魏书·文昭甄皇后传》裴松之注引王沈《魏书》载甄后有宠,“每因闲宴,常劝帝,言‘昔黄帝子孙蕃育,盖由妾媵众多,乃获斯祚耳。所愿广求淑媛,以丰继嗣。’帝心嘉焉”^③,原因即在于甄皇后此番建言实为壮大“族统”以加强“政统”之计,所以能受到魏文帝的嘉许。

三、千古神统之总管

按先秦古籍中有记载的中国上古神话,虽然应属后世主要居住于中原地区的汉族人历史所有,实际却并不限于汉族,加以其他少数民族或形成较晚,或上古有神话而缺乏记载等原因,今见以《山海经》为代表的中国上古神话,实乃华夏列族共同的神灵世界、精神源头,而其代表人物就是黄帝。

首先,一如中国一部二十四史是一部“帝王史”,中国上古神话则是一部“天神史”,或“天神”而兼“人王”的“神王史”。这些“神王”名号不一,历来学者考论也纷繁多歧,莫衷一是。丁山先生认为:“黄帝即皇天上帝的别名,自顾颉刚《古史辨》首发其蒙,国内史学家迭有补正。”又举战国诸子之“常说”而评论曰:“假使黄帝不是天神,怎能够驱遣鬼神及其他怪物为他驾车开路去见大神,又大合鬼神呢?”^④从而确定了黄帝是天神的观念。何新先生在《诸神的起源》一书中更进一步考证认为:“所谓黄帝即皇帝,其本义正是太阳神。……黄帝是太阳神,伏牺也是太阳神,所以,黄帝和伏牺(即牺皇)是同一人。……太昊又称太皇(泰皇)或泰帝。而黄帝别称皇天上帝。这也表明太昊——伏牺与黄帝是同一神。……黄帝世系与同书(按指《山海经》)所记的帝俊世系又互相重合。由此又可以推知,太阳神黄帝与太阳神帝俊也应是同一的。……帝誉即帝俊,由此可见太阳神帝俊与黄帝也应是同一神的异名。因此,中国古代神话中的伏牺——太昊——高阳——帝俊——帝誉——黄帝,实际上都是

① 班固:《白虎通义》卷二《号》,陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》,第53页。

② 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,《饮冰室文集》之七,《饮冰室合集》第1册,北京:中华书局,1989年,第4页。

③ 陈寿:《三国志》卷五《魏书·文昭甄皇后传》,第160页。

④ 丁山:《中国古代宗教与神话》,第439—440页。

同一个神即太阳神的变名。”^①虽然上古神话中的天神名号不仅仅引文中所述,但与其所未及之共工、蚩尤等相比,以上引文所及之“天神”都是诸神争位中得胜后来又坐稳了“天王”之宝座者,依据“成王败寇”的历史“潜规则”,最具“神王”的代表性。然而,这些“神王”名称,既然都是一个“黄帝”的别名,那么由何新的结论进一步推断,黄帝是中国上古“神统”之首要或纲领,是上古先民神灵信仰中显形或隐蔽之最重要的神,就是顺理成章的了。

作为上古第一“神王”的黄帝在诸天神叙事中或为“三皇”之一,或为“五帝”之一,均居切要或中心的地位。按“三皇五帝”之说,《晏子春秋·内篇谏上第一》“请致五帝”吴则虞《集释》:

孙星衍云:“五帝,五方之帝。”苏舆云:“五帝之名,见于《孔子家语》及《大戴礼》,其说有二:其一,孔子答季康子以伏羲配木,神农配火,黄帝配土,少昊配金,颛顼配水,此言数圣人革命改号,取法于五行之帝,非五帝定名也。其一则孔子所答宰予五帝德,曰黄帝,曰颛顼,曰帝喾,曰尧,曰舜。史公所述《五帝纪》是也。皇甫谧作《帝王代纪》,苏辙作《古史》,郑樵作《通志》,则并祖孔安国,以伏羲、神农、黄帝为三皇,少昊、颛顼、帝喾、尧、舜为五帝,五峰双湖胡氏又主秦博士天皇、地皇、人皇之议,而以伏羲、神农、黄帝、尧、舜为五帝。窃谓诸说唯史公较为有据,道原刘氏以胡说为定论者,恐非。”^②

由上引可见,孔子答季康子以“五行”说五帝,黄帝在中,“答宰予五帝德”则黄帝居首,为太史公所祖述;孔安国等“以伏羲、神农、黄帝为三皇”,相当“秦博士天皇、地皇、人皇之议”,而黄帝即“人皇”。而《史记·秦始皇本纪》载秦博士曰:“古有天皇,有地皇,有泰皇,泰皇最贵。”司马贞《索隐》曰:“按:天皇、地皇之下即云泰皇,当人皇也。……一云泰皇,太昊也。”^③可知泰皇即人皇,即太昊,依上引何新考证等亦即黄帝。

至于孙星衍注云:“五帝,五方之帝。”则见于《淮南子·天文训》:“东方,木也,其帝太皞……治春。……南方,火也,其帝炎帝……而治夏。……中央,土也,其帝黄帝,其佐后土。……西方,金也,其帝少昊……而治秋。其神为太白。……北方,水也,其帝颛顼,其佐玄冥……而治冬。”^④由此五方、五行帝衍生出“五色帝”。《史记·封禅书》载:“(汉王)二年,东击项籍而还入关,问:‘故秦时上帝祠何帝也?’对曰:‘四帝,有白、青、黄、赤帝之祠。’高祖曰:‘吾闻天有五帝,而有四,何也?’莫知其说。于是高祖曰:‘吾知之矣,乃待我而具五也。’乃立黑帝祠,命曰北畤。”^⑤与此“五色帝”一一对应的就是“五星(帝)”之说。《史记·天官书》“其内五星,五帝坐。”司马贞《索隐》曰:“《诗含神雾》云五精星坐,其东苍帝坐,神名灵威仰,精为青龙之类是也。”张守节《正义》曰:“黄帝坐一星,在太微宫中,含枢纽之神。四星夹黄帝坐:苍帝东方灵威仰之神;赤帝南方赤熛怒之神;白帝西方白昭矩之神;黑帝北方叶光纪之神。五帝并设,神灵集谋者也。”^⑥

综合“五帝”与月令、五行、五色、五方等对应关系,可表列如下:

帝名	月令	五行	五色	五方	五星
太昊	春	木	青	东	灵威仰
炎帝	夏	火	红	南	赤熛怒
黄帝	中	土	黄	中	含枢纽
少昊	秋	金	白	西	白昭矩
颛顼	冬	水	黑	北	叶光纪

① 何新:《诸神的起源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第91-92页。

② 吴则虞编著:《晏子春秋集释》卷一《景公欲使楚巫致五帝以明德晏子谏第十四》,北京:中华书局,1962年,第52-53页。

③ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第236、237页。

④ 刘安等著:《淮南子》,《诸子百家丛书》缩印本,上海:上海古籍出版社,1989年,第28页上、下。

⑤ 司马迁:《史记》卷二八《封禅书》,第1378页。

⑥ 司马迁:《史记》卷二七《天官书》,第1299、1300页。

可见,“五帝”神话传说中,无论何种组合都以黄帝为中心,黄帝是华夏神统之纲领,乃为显然。

五帝神话传说中黄帝居中的地位,应是上古黄帝族姓主体一直在华夏地域之“中”生息壮大之历史的反映。按考证,上古“中国”是“包括今日山东、河南、江苏的全部以及河北、安徽、浙江的一部”的“三角块”地区,“这个大三角区域,就是中国古史上著名的中州——中原——地区,亦即古代人心目中所谓‘中国’的所在地。环绕它的三面群山,加上矗立在山东半岛滨海东端的群山丘陵,就是上古史上著名的‘四岳’之所在”。“群山丘陵”环抱的泰山被认为是“位于天地之正中”,故称“中岳”,“也就是上古中国人心目中的昆仑山”^①。而据《史记·周本纪》“封弟周公旦于曲阜,曰鲁”下诸家注:

《集解》:应劭曰:“曲阜在鲁城中,委曲长七八里。”《正义》:《帝王世纪》云:“炎帝自陈营都于鲁曲阜。黄帝自穷桑登帝位,后徙曲阜。少昊邑于穷桑,以登帝位,都曲阜。颛顼始都穷桑,徙商丘。”穷桑在鲁北,或云穷桑即曲阜也。又为大庭氏之故国,又是商奄之地。皇甫谧云:“黄帝生于寿丘,在鲁城东门之北。居轩辕之丘,(于)《山海经》云‘此地穷桑之际,西射之南’是也。”《括地志》云:“兖州曲阜县外城即周公旦子伯禽所筑古鲁城也。”^②

据此可知,“炎帝自陈营都于鲁曲阜。黄帝自穷桑登帝位,后徙曲阜。少昊邑于穷桑,以登帝位,都曲阜”,其中黄帝是既降生于曲阜,而后又代炎帝有天下都于曲阜(今之山东曲阜)^③。然后曲阜又为鲁都数百年,是上古一个很长时期华夏文化的中心。《诗经·閟宫》“泰山岩岩,鲁邦所瞻”句朱熹《集传》云:“泰山,鲁之望也。”又同篇“鲁侯是若”句下《集传》云:“泰山、龟、蒙、凫、绎,鲁之所有。”^④今测实际距离,曲阜去泰山仅百里,上古与曲阜同属“少昊之墟”^⑤,故泰山能为鲁之镇。两地密迩如此,才使得生于曲阜并在曲阜践大位的黄帝有了在泰山活动的诸多神话传说,进一步表明黄帝为上古神王中“含枢纽之神”。这类神话主要有四:

其一,“黄帝合鬼神于泰山之上”。《韩非子·十过》云:“昔者黄帝合鬼神于泰山之上,驾象车而六蛟龙,毕方并辖,蚩尤居前,风伯进扫,雨师洒道,虎狼在前,鬼神在后,腾蛇伏地,凤皇覆上,大合鬼神,作为清角。”^⑥此则说黄帝在各种龙神怪物的簇拥护卫之下,大“合鬼神于泰山之上”,岂非众神之统。

其二,泰山之下是黄帝危难之际受玄女天书,因而能“大定四方”的命运转折之地。宋人张君房辑《云笈七签·九天玄女传》载:“九天玄女者,黄帝之师圣母元君弟子也。……帝起有熊之墟,自号黄帝。……在位二十一年,而蚩尤肆虐。……帝欲征之,博求贤能,以为己助。……战蚩尤于涿鹿。帝师不胜,蚩尤作大雾三日,内外皆迷。……帝用忧愤,斋于太山之下。王母遣使,披玄狐之裘,以符

① 何新:《诸神的起源》,第91-92页。

② 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第127-128页。

③ 关于《史记·五帝本纪》注引皇甫谧云“黄帝生于寿丘(曲阜)”之说,曲辰、任昌华著《黄帝与中华文明》以为“寿丘”是“青丘(在今河北涿鹿)”,此说受皇甫谧《帝王世纪》影响之误(北京:中国华侨出版社,2004年,第167页),并无说服力。按《五帝本纪》起句“黄帝者”《集解》:“徐广曰:‘号有熊。’《索隐》曰:‘……注‘号有熊’者,以其本是有熊国君之子故也。……皇甫谧云:‘居轩辕之丘……’”《正义》曰:“《舆地志》云:‘涿鹿本名彭城,黄帝初都,迁有熊也。’案:黄帝有熊国君,乃少典国君之次子,号曰有熊氏,又曰缙云氏,又曰帝鸿氏,亦曰帝轸氏。母曰附宝,之祁野,见大电绕北斗枢星,感而怀孕,二十四月而生黄帝于寿丘。寿丘在鲁东门之北,今在兖州曲阜县东北六里。生日角龙颜,有景云之瑞,以土德王,故曰黄帝。封泰山,禅亭亭。亭亭在牟阴。”(第1-2页)其中“按”语分明是《集解》作者裴骃个人的判断,而非随声附和。另,《晋书·地理志》亦以“黄帝生于寿丘”(第408页);又,青丘亦《史记》中出现过的地名,见《史记·司马相如列传》录《子虚赋》有“秋田乎青丘,傍徨乎海外”句“《正义》曰:服虔云:‘青丘国在海东三百里。’郭璞云:‘青丘,山名。上有田,亦有国,出九尾狐,在海外。’”(第3015-3016页)是知同书之中,《集解》作者不会使书中已有之地名错为未曾有之地名,而《子虚赋》中“青丘”既在海外,更不可能是黄帝生地。但此事体大,本文不作结论。

④ 朱熹:《诗经集传》,《四书五经》中册,天津:天津古籍书店,1988年,第165页。

⑤ 《史记》卷三三《鲁周公世家》司马贞《索隐述赞》曰:“武王既没,成王幼孤。周公摄政,负扆据图。及还臣列,北面匍如。元子封鲁,少昊之墟。”(第1548页)朱熹《诗经集传·鲁颂四之四》传曰:“鲁,少昊之墟,在禹贡徐州蒙羽之野……今袭庆东平府、沂、密、海等州即其地也。”(第527页上)

⑥ 韩非:《韩非子》,第24页上。

授帝……帝遂复率诸侯再战。……遂灭蚩尤于绝讐之野、中冀之乡……大定四方。”^①其中九天玄女于泰山下授黄帝天书之说,更早见于《黄帝问玄女兵法》《龙鱼河图》《黄帝出军诀》《黄帝内传》《集仙录》等书,可见由来之久,传播之广,受关注之众。

其三,黄帝置玉女为泰山碧霞元君。自宋代以来,碧霞元君渐渐成为是泰山最重要的神祇,并行遍全国,走向世界,其信仰至今方兴未艾。但是,有关此神的由来说法不一^②。而以隋初李谔《瑶池记》“黄帝所遣玉女说”最早也最为完整,且与泰山关系最密:“黄帝尝建岱岳观,遣女七,云冠羽衣,焚修以近西昆真人。玉女盖七女之一,其修而得道者。”^③按汉晋时泰山极顶故有池,名玉女池,旁为玉女石像,至五代即已毁圮。宋真宗封禅重修,更名为“昭真祠”,号为“圣帝之女”,封“天仙玉女碧霞元君”,名号沿用至今。民间则称“泰山老奶奶”或“泰山娘娘”。

其四,一说黄帝上封泰山而乘龙升仙。虽然有《史记·五帝本纪》载黄帝崩,葬桥山,《封禅书》、《孝武本纪》以及《汉书·武帝本纪》等均载有黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下,有龙垂胡髯下迎黄帝升仙之事,但在东汉泰山太守应劭《风俗通义·正失篇》“封泰山禅梁父”中,还是有被“俗说”引作《封禅书》之异说云:“黄帝升封泰山,于是有龙垂胡髯下迎黄帝;黄帝上骑,群臣后宫从者七十余人,小臣独不得上,乃悉持龙髯,拔堕黄帝之弓。小臣百姓仰望黄帝,不能复,乃抱其弓而号,故世因曰乌号弓。”^④此则与《史记》《汉书》所载不同之处,是把黄帝升仙与其封禅泰山联系在了一起。所以虽然以其托于《史记·封禅书》是明显的谬误,但应劭是汉末著名学者,献帝时曾为泰山太守多年,也应该有所根据,至少为因当地“俗说”如此而记。由此可以认为,至晚东汉以降黄帝乘龙升仙之地有了“泰山”说的版本。

上古有关黄帝的神话传说流传至今的并不是很多,却在泰山一处就集中有四则,且事关重大,是令人瞩目的现象。这不排除有某种历史的影子,但主要还应该是泰山距黄帝生地曲阜之近和它“位于天地之正中”的特殊位置,更适配于黄帝作为“含枢纽之神”即中国神统之纲领的地位使然。其效果就是加强了黄帝为千古神统之总管的地位。

四、历代政统之共祖

《史记·三代世表》后载“褚先生”答“张夫子”问曰:

“天命难言,非圣人莫能见。舜、禹、契、后稷皆黄帝子孙也。黄帝策天命而治天下,德泽深后世,故其子孙皆复立为天子,是天之报有德也。人不知,以为泛从布衣匹夫起耳。夫布衣匹夫安能无故而起王天下乎?其有天命然。”“黄帝后世何王天下之久远邪?”曰:“《传》云天下之君王为万夫之黔首请赎民之命者帝,有福万世。黄帝是也。”^⑤

上引“张夫子”之感慨问“黄帝后世何王天下之久远邪”,应即蕴含有以黄帝为超越舜、禹、契、后稷而为“五帝三代”政统之祖脉的认定。

“五帝三代”尚矣,但秦汉及其后世历朝也往往自承或由史家认定黄帝为其政统之始祖。这集中体现于虽然历代王朝在其一家有一家之族统之上,都建立有一国有一国之政统,但是纵观秦汉及其以下,这些无不自诩为“天子”的皇帝们,除了共同以自己是“天命”的继承者之外,也还大都奉黄帝为得姓之始祖,进而推尊为本朝政统之祖。从而黄帝因其为华夏族统之核心地位,又兼有超越历代王朝政统之中华政统共祖之身份。这体现于秦汉及以下历代推本或崇奉黄帝,形成超王朝之中华政统

① 张君房辑,蒋力生等校注:《云笈七签》卷一一四《九天玄女传》,北京:华夏出版社,1996年,第721—722页。

② 参见高海:《玉女考略》、王之纲:《玉女传》,查嗣隆编著,马铭初、严澄非校注:《岱史》,青岛:青岛海洋大学出版社,1992年,第149—150页、第153—154页。

③ 查志隆编著,马铭初、严澄非校注:《岱史校注》卷九《灵宇纪》载王之纲《玉女传》引,第153页。

④ 应劭著,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局1981年,第65页。

⑤ 司马迁:《史记》卷一三《三代世表》,第505—506页。

的象征。秦汉及以下历代相沿,其皇室族姓几乎无不推本黄帝,客观上使黄帝超为历代帝统之统,即中华“大一统”之象征。兹列诸史及其他相关文献记载并略考辨如下:

《史记·秦本纪》:“秦之先,帝颛顼之苗裔。”《正义》曰:“黄帝之孙,号高阳氏。”^①

《汉书·高帝纪》:“高祖,沛丰邑中阳里人也,姓刘氏。”师古曰:“本出刘累,而范氏在秦者又为刘,因以为姓。”^②刘累,尧之后裔,亦黄帝子孙。

《汉书·元后列传》:“孝元皇后,王莽姑也。莽自谓黄帝之后。”^③

《三国志·魏书·武帝纪》:“太祖武皇帝,沛国谯人也,姓曹,讳操,字孟德,汉相国参之后。太祖一名吉利,小字阿瞒。王沈《魏书》曰:‘其先出于黄帝。’”^④

《三国志·蜀书·先主传》:“先主姓刘,讳备,字玄德,涿郡涿县人,汉景帝子中山靖王胜之后也。”^⑤乃汉高祖刘邦之后,亦黄帝子孙。

《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》:“孙坚,字文台,吴郡富春人,盖孙武之后也。”^⑥据《百家姓考略》,孙武系出陈姓。陈姓,黄帝姬姓之后^⑦。

《晋书·高祖宣帝纪》:“宣皇帝,讳懿,字仲达,河内温县孝敬里人,姓司马氏。其先出自帝高阳之子重黎,为夏官祝融。”^⑧帝高阳即颛顼,昌意之子,黄帝之孙。

《宋书·武帝纪》:“高祖武皇帝讳裕,字德舆,小名寄奴,彭城县绥里人,汉高帝弟楚元王交之后也。”^⑨即汉高祖刘邦的旁系后裔,亦黄帝子孙。

《南齐书·高帝纪》:“太祖高皇帝讳道成,字绍伯,姓萧氏,小讳斗将,汉相国萧何二十四世孙也。”^⑩而据《百家姓考略》,萧何、萧道成一系出兰陵郡(今山东枣庄市兰陵县),为商末微子之支孙,亦黄帝之后^⑪。

《梁书·武帝纪》:“高祖武皇帝讳衍,字叔达,小字练儿。南兰陵中都里人。汉相国何之后也。”^⑫同南齐帝,亦黄帝之后。

《陈书·高祖纪》:“高祖武皇帝讳霸先,字兴国,小字法生。吴兴长城下若里人。汉太丘长陈寔之后也,世居颍川。”^⑬而据《百家姓考略》,陈寔为颍川陈姓,乃虞舜之后。虞舜出黄帝,故陈霸先为黄帝之后。^⑭

《北齐书·高祖神武皇帝纪》:“齐高祖神武皇帝,姓高名欢,字贺六浑,渤海蓆人也。”^⑮据《百家姓考略》,渤海高姓出姜姓。姜姓乃炎帝之后,属炎黄子孙^⑯。

《魏书·帝纪·序纪》叙北魏托跋氏之由来云:“昔黄帝有子二十五人,或内列诸华,或外分荒服;昌意少子,受封北土,国有大鲜卑山,因以为号。其后,世为君长……积六十七世,至成皇帝讳毛立,

① 司马迁:《史记》卷五《秦本纪》,第173页。

② 班固:《汉书》卷一《高帝纪》,第1页。

③ 班固:《汉书》卷九八《元后传》,第4013页。

④ 陈寿:《三国志·魏书·武帝纪》,第1页。

⑤ 陈寿:《三国志·蜀书·先主传》,第871页。

⑥ 陈寿:《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》,第1093页。

⑦ 无名氏编:《百家姓》,《原版蒙学丛书》影印本,海口:三环出版社,1991年,第2页。

⑧ 房玄龄等撰:《晋书》卷一《高祖宣帝纪》,第1页。

⑨ 沈约:《宋书》卷一《武帝纪》,北京:中华书局,1974年,第1页。

⑩ 萧子显:《南齐书》卷一《高帝纪》,北京:中华书局,1972年,第1页。

⑪ 无名氏编:《百家姓》,第23页。

⑫ 姚思廉:《梁书·武帝纪》,北京:中华书局,1973年,第1页。

⑬ 姚思廉:《陈书·高祖纪》,第1页。

⑭ 无名氏编:《百家姓》,第5页。

⑮ 李百药:《北齐书》卷一《高祖神武皇帝纪》,北京:中华书局,1972年,第1页。

⑯ 无名氏编:《百家姓》,第33页。

聪明武略，远近所推，统国三十六，大姓九十九，威振北方，莫不率服。”^①故《魏书·礼志》又载：“群臣奏以国家继黄帝之后，宜为土德。”^②而《资治通鉴》卷一三七《齐纪·永明十年》则曰：“魏之得姓，出于轩辕。”^③轩辕，即黄帝。

《周书·文帝纪》：“太祖文皇帝姓宇文氏，讳泰，字黑獭，代武川人也。其先出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野。”^④亦炎黄子孙。

《隋书·高祖文皇帝纪》：“高祖文皇帝姓杨氏，讳坚，弘农郡华阴人也。”汉太尉杨震之后^⑤。据《百家姓考略》，弘农杨氏系出姬姓，黄帝之后^⑥。

《旧唐书·高祖本纪》：“高祖神尧大圣大光孝皇帝姓李氏，讳渊。其先陇西狄道人。凉武昭王暠七代孙也。”^⑦据《百家姓考略》，陇西李氏，系出理氏，皋陶之后^⑧。按《史记·秦本纪》：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。”《正义》曰：“《列女传》云：‘陶子生五岁而佐禹。’曹大家注云：‘陶子者，皋陶之子伯益也。’”^⑨亦帝颛顼之苗裔，黄帝之后。

《旧五代史·梁书·太祖纪》：“太祖……姓朱氏，讳晃，本名温，宋州碭山人。其先舜司徒虎之后。”^⑩据说：“周成王封商纣王之庶出之兄微子启于宋，以奉商祀。至战国后期公元前286年，齐国灭宋，居于江苏碭山的宋微子之裔公子朱的后代以先祖名为姓。”^⑪微子作为殷商帝族之裔出黄帝，故梁太祖亦黄帝之后。

《旧五代史·唐书·武皇纪》：“太祖武皇帝，讳克用，本姓朱耶氏，其先陇右金城人也。”^⑫陇右即陇西，据上考陇西李姓为黄帝之后。

《旧五代史·晋书·高祖纪》：“高祖……姓石氏，讳敬瑭，太原人也。本卫大夫碯，汉丞相奋之后。”^⑬而据《百家姓考略》，卫大夫碯系出姬姓，黄帝后裔^⑭。

《旧五代史·汉书·高祖纪》：“高祖……姓刘氏，讳嵩，本名知远，及即位改今讳。其先本沙陀部人也。四代祖讳湍，帝有天下，追尊为明元皇帝，庙号文祖，陵曰懿陵。”辑录者案：“《五代会要》：湍为东汉显宗第八子，淮阳王昞之后。”可见刘知远绍汉为黄帝之后^⑮。

《旧五代史·周书·太祖纪》：“太祖……姓郭氏，讳威，字文仲，邢州尧山人也。或云本常氏之子，幼随母适郭氏，故冒其姓焉。”辑录者案：“《五代会要》：周虢叔之后。”周虢叔为黄帝后裔，郭威亦黄帝之后^⑯。

《宋史·太祖本纪》：“太祖……讳匡胤，姓赵氏，涿郡人也。”^⑰《宋史·礼志》载：“（真宗）帝于大中祥符五年十月，语辅臣曰：‘朕梦先降神人传玉皇之命云：‘先令汝祖赵某授汝天书，令再见汝，如唐朝

① 魏收：《魏书》卷一《序纪》，北京：中华书局，1974年，第1页。

② 魏收：《魏书》卷一〇八《礼志》，第2734页。

③ 司马光等撰：《资治通鉴》卷一三七《齐纪》，北京：中华书局，2011年，4318页。

④ 令狐德棻等撰：《周书》卷一《文帝纪》，北京：中华书局，1971年，第1页。

⑤ 魏徵等撰：《隋书》卷一《高祖文皇帝纪》，北京：中华书局，1973年，第1页。

⑥ 无名氏编：《百家姓》，第6页。

⑦ 刘煦等撰：《旧唐书》卷一《高祖本纪》，第1页。

⑧ 无名氏编：《百家姓》，第3页。

⑨ 司马迁：《史记》卷五《秦本纪》，第173页。

⑩ 薛居正等撰：《旧五代史》卷一《梁书·太祖纪》，北京：中华书局，1976年，第1页。

⑪ 袁义达主编：《中国姓氏·三百大姓·群体遗传与人口分布（上）》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第49页。

⑫ 薛居正等撰：《旧五代史》卷二五《唐书·武皇纪上》，第331页。

⑬ 薛居正等撰：《旧五代史》卷七五《晋书·高祖纪》，第977页。

⑭ 无名氏编：《百家姓》，第5页。

⑮ 薛居正等撰：《旧五代史》卷九九《汉书·高祖纪》，第1321页。

⑯ 薛居正等撰：《旧五代史》卷一一一《周书·太祖纪》，第1447页。

⑰ 脱脱等撰：《宋史》卷一《太祖本纪》，第1页。

恭奉玄元皇帝。”翌日，复梦……天尊至，……命朕前，曰：“吾人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕皇帝””云云。于是真宗遂以黄帝为赵姓始祖，诏改兖州曲阜县为仙源县，迁县城至寿丘之西，建景灵宫以祀黄帝^①。

《辽史·世表》云：“庖羲氏降，炎帝氏、黄帝氏子孙众多，王畿之封建有限，王政之布濩无穹，故君四方者，多二帝子孙，而自服土中者本同出也。考之宇文周之《书》，辽本炎帝之后，而耶律俨称辽为轩辕后。俨《志》晚出，盖从周《书》。盖炎帝之裔曰葛乌菟者，世雄朔陲，后为冒顿可汗所袭，保鲜卑山以居，号鲜卑氏。既而慕容燕破之，析其部曰宇文，曰库莫奚，曰契丹。契丹之名，昉见于此。”^②明杨慎《升庵诗话》卷一〇：“慕容氏自云轩辕之后。”^③据此，则辽国帝族亦黄帝或炎黄后裔。

《金史·本纪第一·世纪》：“金之先，出靺鞨氏。靺鞨本号勿吉。勿吉，古肃慎地也。”^④肃慎为东北夷。《汉书·武帝纪》“海外肃慎”引晋灼曰：“《东夷传》：今挹娄地是也，在夫余之东北千余里大海之滨。”师古曰：“《周书序》云：‘成王既伐东夷，肃慎来贺。’即谓此。”^⑤与炎、黄二帝为异族。

《元史·太祖本纪》：“太祖……讳铁木真，姓奇渥温氏，蒙古部人。”^⑥黄国荣《蒙古族音乐的传承与发展》一书综述认为：“在蒙古民族的真正族源问题上，多数学者都认为蒙古族出自东胡。”^⑦而据《晋书·载记第八》载：“慕容廆，昌黎棘城（今辽宁义县）鲜卑人也。其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡。”“有熊氏”指黄帝，“有熊氏之苗裔”就是黄帝后人的意思。^⑧

《新元史·本纪·序纪》：“蒙古之先，出于突厥。本为忙豁仑，译音之变为蒙兀儿，又为蒙古。”^⑨《北史·突厥列传》：“突厥者，其先居西海之右，独为部落，盖匈奴之别种也。”^⑩而《史记·匈奴列传》云：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。”^⑪按夏后氏即大禹，黄帝后裔。故元人杨维桢的《正统辩》以元王朝当奉两宋为正统，清乾隆皇帝亦表赞赏^⑫。

《明史·太祖本纪》：“太祖……讳元璋，字国瑞，姓朱氏。先世家沛，徙句容，再徙泗州。父世珍，始徙濠州之钟离。”^⑬《百家姓考略》：“朱，角音。沛郡，颍项之后。”^⑭因知朱元璋家族亦出黄帝之后。

《清史稿·太祖本纪》：“太祖……高皇帝，姓爱新觉罗氏，讳努尔哈齐。其先盖金遗部。”^⑮于炎、黄为异族。

以上考辨表明，二十四史所载诸朝，除金与清代这两个女真族裔的王朝与炎、黄为不同民族之外，其他二十二朝帝君，无论其为汉族或少数民族，均为“黄帝子孙”。这除了说明中国历史上包括匈奴、鲜卑、契丹、蒙古等民族建立的政权在内的绝大多数朝代之“政统”，均因其统治者族姓出“黄帝”或“炎黄”之统而实质是黄帝为始祖的真正的“大一统”。这个“大一统”以单个的王朝之“政统”为基或节点，似断而实连，都是在“黄帝”或“炎黄”同一家族之内部转移和延续，至今有史三千年或文明五千年来永续不断，方兴未艾，是人类历史上一个有趣的社会现象。

① 脱脱等撰：《宋史》卷一〇四《礼志》，第2541页。

② 脱脱等撰：《辽史·世表》，北京：中华书局，1974年，第949—950页。

③ 杨慎：《升庵诗话》，丁福保辑《历代诗话续编》（中），北京：中华书局，1983年，第835页。

④ 脱脱等撰：《金史·本纪第一·世纪》，第1页。

⑤ 班固：《汉书》卷六《武帝纪》，第161页。

⑥ 宋濂等撰：《元史》卷一《太祖本纪》，第1页。

⑦ 黄国荣：《蒙古族音乐的传承与发展》，呼和浩特：内蒙古科学技术出版社，2014年，第1页。

⑧ 慕喜安主编：《慕容、慕容氏族谱》，兰州：甘肃文化出版社，2013年，第2页。

⑨ 柯绍忞撰：《新元史·本纪·序纪》，北京：中国书店出版社，1988年，第15页。

⑩ 李延寿：《北史·突厥列传》，第3285页。

⑪ 司马迁：《史记》卷一一〇《匈奴列传》，第2879页。

⑫ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷八四《礼志三·历代帝王陵庙》，北京：中华书局，1977年，第2528页。

⑬ 张廷玉等撰：《明史》卷一《太祖本纪》，第1页。

⑭ 无名氏编：《百家姓》，第6页。

⑮ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷一《太祖本纪》，第1页。

这里要特别说一下金代和清代。这两个朝代虽间隔有元、明，但先后都出自女真族，而与匈奴、鲜卑、蒙古等族不同，与中原汉族所属“黄帝子孙”或“炎黄子孙”没有“族统”上的联系，似在以黄帝为“政统”之始祖的“大一统”之外了，其实不然。这是因为与“族统”的基于血缘有异，“政统”可以是政治归属上的认可，因各种历史或现实的理由，自认为接续了某前代政权的统系，从而后人不能不视其为该统系为中国“大一统”在该时代合法的代表。在此意义上，金国当年只是偏立于北中国部分地区之王朝，可以不论^①。但是，“其先盖金遗部”^②，入关后全面统治中国近三百年的清朝，虽在固守其满洲族性上坚持不渝，但在“政统”接续的考量上，却自入关之始就用汉人降官范文程计，以“义师为尔（按指汉族吏民）复君父仇”^③为号召，进一步自封为明朝当然的继续统者。后来康熙帝更挖空心思，设法从地脉的关系上主动拉近其满族与汉族的关系，作《泰山龙脉论》（一名《泰山山脉自长白山来》）云：

古今论九州山脉，但言华山为虎，泰山为龙。地理家亦仅云泰山特起东方，张左右翼为障，未根究泰山之龙于何处发脉。朕细考形势，深究地络，迂人航海测量，知泰山实发龙于长白山也。长白绵亘鸟喇之南……西南行八百余里，结而为泰山，弯崇盘屈，为五岳首。此论虽古人所未及，而形理有确然可据者。^④

此论确出于他曾亲至泰山与辽东“细考形势，深究地络”，并且“迂人航海测量”，察觅山脉走向。故所述长白及其支脉的地理形势，都较为准确。然而，作为一代雄主，其意却不在研究地理科学，而是因满洲族以长白山为祖脉，汉族以泰山为“龙脉”，出此论即以借泰山“龙脉”出长白山之说，推行其所谓“满汉一视”、强化满洲族入主并统治中原的合法性和社会基础^⑤。这个做法的政治性目的与其赞同杨维桢《正统辩》以元朝继两宋为正统一致，是明眼人一望可知的，当时满汉百官，尤其是汉族官僚士人都积极拥护。连当时汉族著名诗人袁枚也在《随园诗话》中说：“章槐墅观察云：‘泰山从古迄今，皆言自中干发脉，圣祖遣人从长白山，踪至旅顺山口，龙脉入海，从诸岛直接登州，起福山而达泰山，凿凿可据。’余虽未至旅顺福山，然山左往来，不惟岱宗位震而兑，即观汶、泗二水源流，亦皆自东而西，则泰山不从中干发脉，又一确证也。因纪以诗云：‘两条汶泗朝西去，一座泰山渡海来；笑杀古今谈地脉，分明梦中未曾猜。’”^⑥这在袁枚或不无“随”风顺势的动机，但也表明康熙帝借长白山—泰山一脉相接维护中华“大一统”的用心，在汉族士人中得到了一定程度的响应。

清朝自觉接续以“黄帝”为始祖之中华“大一统”是一贯之国策。显著的表现，一是康熙六十一年（1722）诏令历代帝王“凡为天下主，除亡国暨无道被弑，悉当庙祀”^⑦，自伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜、夏禹以下增至总计164位帝王^⑧；二是自宋以来汉人学者就众说纷纭的三国蜀、魏和宋与辽、金孰为正统之争，乾隆四十九年（1784）有谕廷臣曰：

曩时皇祖敕议增祀，圣训至公，而陈议者未能曲体，乃列辽、金二朝，而遗东西晋、元魏、前后五代。谓南北朝偏安，则辽、金亦未奄有中夏。即两晋诸代，因篡而斥，不知三国正统，本在昭

① 《金史·张行信传》载袁宗朝曾议金当为黄帝之后事，遭否决：“四年二月，为太子少保，兼前职。时尚书省奏：‘辽东宣抚副使完颜海奴言，参议官王恮尝言，本朝绍高辛，黄帝之后也。昔汉祖陶唐，唐祖老子，皆为立庙。我朝迄今百年，不为黄帝立庙，无乃愧于汉、唐乎。’……诏问有司，行信奏曰：‘按《始祖实录》止称自高丽而来，未闻出于高辛。今所据欲立黄帝庙，黄帝高辛之祖，借曰绍之，当为木德，今乃言火德，亦何谓也。况国初太祖有训，因完颜部多尚白，又取金之不变，乃以大金为国号，未尝议及德运。近年宗庙始集百僚议之，而以继宋火行之绝，定为土德，以告宗庙而诏天下焉。顾恮所言特狂妄者耳。’上是之。”（第2366—2367页）

② 赵尔巽等撰：《清史稿》卷一《太祖本纪》，第1页。

③ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷二二二《范文程传》，第9352页。

④ 金荣编，刘兴顺点校：《泰山志》，济南：泰山出版社，2005年，第6页。

⑤ 周郢：《从泰山龙脉之争看满汉文化的冲突与融合》，《泰山与中国文化》，济南：山东友谊出版社，2010年，第81—82页。

⑥ 袁枚：《随园诗话》，《随园全集》第三册，王英志校点，南京：江苏古籍出版社，1993年，第506页。

⑦ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷八四《礼志三·历代帝王陵庙》，第2526页。

⑧ 赵尔巽等撰：《清史稿》卷八四《礼志三·历代帝王陵庙》，第2526—2527页。

烈。……昔杨维桢著《正统辨》，谓正统在宋，不在辽、金、元，其说甚当。^①

由此可见，清朝自其立国之始，就逐渐并日益强烈而坚定地认同以“黄帝子孙”的汉族政权为代表的中国“大一统”。清王朝统治者的这种政治归属意识与文化策略，不仅使其作为当时的“异族”政权为中国“大一统”做出了贡献，而且也使其自身最终成为这一伟大历史传统的新阶段而永垂史册。

五、“成命百物”之造主

黄帝是或被认为是我国上古多数重要制度、器物与艺术行为的主要或主使发明、创造者即“始祖”。我国上古社会的进步体现于制度、器物与艺术的创造，往往被归结于某个伟大人物的功劳，如有巢氏筑屋于树、燧人氏发明用火、伏羲氏画八卦、神农氏尝百草、后稷教民稼穡等等，可说不仅是凡有名号的上古圣君均有所创制，而且正是因其创制的普惠于世，才得传其有上古圣君之名号。虽然他们作为某一创制的“始祖”，未必即其本人最早尝试和最终完成，而肯定有不少属于如今所谓“赢家通吃”的成分，但也可以肯定的是，这些能被称为“始祖”之人物对于相应的创制而言，很可能是起到了重要甚至决定性的作用，从而其至后世才能有该创制“始祖”的地位，成为文化传统上维系中国“大一统”的一个支系或方面。黄帝也是这些“始祖”中的一位，而且从各种记载来看，他作为中国上古制度、器物与艺术主要或主使的创造者，是空前绝后之贡献最大者。这也增强了这一形象对中国“大一统”的维系之力。这方面的资料不难见到，研究颇多，故不详考，仅据诸书记载，并参考诸家研究成果，凡有说推黄帝为主要或主使之“始祖”之创造均为之综合，粗为分类表列如下：

序号	创制	文献根据
1	习用干戈 (建军)	《史记·五帝本纪》：“轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。轩辕乃习用干戈，以征不享。”[索隐]曰：“谓用干戈以征诸侯之不朝。” ^② 《韩非子·扬权》：“黄帝有言曰：‘上下一日百战。’” ^③
2	治五气	《管子·轻重》：“管子对曰：‘燧人以来，未有不以轻重为天下也。……至于黄帝之王，谨逃其爪牙，不利其器，烧山林，破增藪，焚沛泽，逐禽兽，实以益人，然后天下可得而牧也。’” ^④
3	艺五种	《大戴礼记·五帝德》：“(黄帝)治五气，设五量，抚万民，度四方；教熊黑貔豹虎，以与赤帝战于阪泉之野，三战然后得行其志。” ^⑤
4	驯兽为兵	《吕氏春秋·审时》：“黄帝曰：‘四时之不正也，正五谷而已矣。’” ^⑥ 《史记·五帝本纪》：“炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，教熊黑貔貅羆虎，以与炎帝战于阪泉之野。”“时播百谷草木”，“淳化鸟兽虫蛾” ^⑦ 。
5	战法	《太平御览》卷一五引《黄帝玄女战法》：“黄帝与蚩尤九战九不胜。黄帝归于太山，三日三夜，雾冥。有一妇人，人首鸟形，黄帝稽首再拜伏不敢起，妇人曰：‘吾玄女也，子欲何问？’黄帝曰：‘小子欲万战万胜。’遂得战法焉。” ^⑧

① 赵尔巽等撰：《清史稿》卷八四《礼志三·历代帝王陵庙》，第2528页。

② 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第3页。

③ 韩非：《韩非子》，第19页下。

④ 梁运华校点：《管子》，第212—213页。

⑤ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，第728—729页。

⑥ 吕不韦等著：《吕氏春秋》，《诸子百家丛书》缩印本，上海：上海古籍出版社，1989年，第229页下。

⑦ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第3、6页。

⑧ 李昉等编：《太平御览》卷一五引《黄帝玄女战法》，第78页。

续表

序号	创制	文献根据
6	建政	《史记·五帝本纪》：“诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。天下有不顺者，黄帝从而征之，平者去之。” ^① 《晋书·地理志》：“昔黄帝旁行天下，方制万里，得百里之国万区，则《周易》所谓‘首出庶物，万国咸宁’者也。” ^②
7	开辟道路	《史记·五帝本纪》：“天下有不顺者，黄帝从而征之，平而去之，披山通道，未尝宁居。” [索隐]曰：“披音如字，谓披山林草木而行以通道也。” ^③
8	巡狩	《史记·五帝本纪》：“(黄帝)东至于海，登丸山，及岱宗。西至于空桐，登鸡头。南至于江，登熊、湘。北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处，以师兵为营卫。” ^④
9	会盟	
10	营寨	
11	建都	
12	画野分土	陶藻《职官要录》：“以风后配上台。……以为相，翼佐帝德以治民，裁割万方，画野分土，得小大之国万区，而神灵之封，隐于其中。” ^⑤
13	作井田	王夫之《读四书大全说》卷八《孟子·滕文公上》：“乃夏用贡法，而井田则始自黄帝。” “想来黄帝作井田。” ^⑥
14	设官	《周易·系辞下》：“黄帝尧舜……百官以治，万民以察，盖取诸夬。” ^⑦ 《管子·五行》：“昔者黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢龙而辨于东方，得祝融而辨于南方，得大封而辨于西方，得后土而辨于北方，黄帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使为当时。大常察乎地利，故使为廩者。奢龙辨乎东方，故使为土师。祝融辨乎南方，故使为司徒，大封辨于西方，故使为司马。后土辨乎北方，故使为李，是故春者土师也，夏者司徒也，秋者司马也，冬者李也。” ^⑧ 《史记·五帝本纪》：“(黄帝)官名皆以云命，为云师。”“举风后、力牧、常先、大鸿以治民。” ^⑨ 《史记·历书》：“盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官。各司其序，不相乱也。” ^⑩
15	立法	《管子·任法》：“黄帝之治天下也，其民不引而来，不推而往，不使而成，不禁而止。故黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也，所谓仁义礼乐者皆出于法，此先圣之所以一民者也。” ^⑪
16	设监	《吕氏春秋·本味》：“士有孤而自恃，人主有奋而好独者，则名号必废熄，社稷必危殆。故黄帝立四面，尧、舜得伯阳，续耳然后成，凡贤人之德有以知之也。” ^⑫ 《史记·五帝本纪》：“官名皆以云命，为云师。置左右大监，监于万国。” ^⑬

① 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第3页。

② 房玄龄等撰：《晋书》卷一四《地理志》，第409页。

③ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第3、6页。

④ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6页。

⑤ 陶藻：《职官要录》，转引自刘文学主编：《黄帝故里志》，郑州：中州古籍出版社，2007年，第240页。

⑥ 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年，第577—578页。

⑦ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上、中。

⑧ 梁运华校点：《管子》，第127页。

⑨ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6页。

⑩ 司马迁：《史记》卷二六《历书》，第1256页。

⑪ 梁运华校点：《管子》，第132页。

⑫ 吕不韦等著：《吕氏春秋》，第102页下。

⑬ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6页。

续表

序号	创制	文献根据
17	兴祭祀	《史记·五帝本纪》：“万国和，而鬼神山川封禅与为多焉。”[索隐]曰：“……言万国和同，而鬼神山川封禅祭祀之事，自古以来帝皇之中，推许黄帝以为多。多犹大也。” ^①
18	封禅	《史记·孝武本纪》载公王带曰：“黄帝时虽封泰山，然风后、封巨、岐伯令黄帝封东泰山，禅凡山合符，然后不死焉。” ^②
19	造明堂	《史记·封禅书》：“上(汉武帝)欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公王带上黄帝时明堂图。……于是上令奉高作明堂汶上，如带图。” ^③
20	立明台之议	《管子·桓公问》：“黄帝立明台之议者，上观于贤也。” ^④
21	五行	《管子·五行》：“昔黄帝以其缓急，作五声，以政五钟。……五声既调，然后作立五行，以正天时。五官以正人位，人与天调，然后天地之美生。” ^⑤
22	历法	《史记·五帝本纪》：“(黄帝)获宝鼎，迎日推策。”[正义]曰：“……迎，逆也。黄帝受神策，命大挠造甲子，容成造历是也。” ^⑥
	星占	《史记·历书》：“盖黄帝考定星历。建立五行，起消息，正闰余。”[索隐]曰：“《系本》及《律历志》黄帝使羲和占日，常仪占月，奥区占星气，伶伦造律吕，大桡作甲子，隶首作算数，容成综此六术而著《调历》也。” ^⑦
23	律吕	《吕氏春秋·古乐》：“昔黄帝令伶伦作为律。” ^⑧
	乐器(钟、磬)	《世本八种》：“黄帝使伶伦作磬。(《广韵》)澍按：《御览》引磬字作声。《通礼义纂》：帝使伶伦造磬。” ^⑨
24	算数	
25	星官之书	《后汉书·郡国志一》注引《帝王世记》曰：“及黄帝受命，……乃推分星次，以定律度。” ^⑩ 《后汉书·天文志上》序云：“轩辕始受《河图斗苞授》，规日月星辰之象，故星官之书自黄帝始。” ^⑪
26	尚勤	《史记·五帝本纪》：“劳勤心力耳目。” ^⑫
27	节用	《史记·五帝本纪》：“节用水火材物。”[正义]曰：“……言黄帝教民，江湖陂泽山林原隰皆收采禁捕以时，用之有节，令得其利也。” ^⑬
28	教民	《孔子集语·寓言》：“老聃曰：……黄帝之治天下，使民心一，民有其亲死不哭而民不非也。” ^⑭

① 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6、7页。

② 司马迁：《史记》卷一二《孝武本纪》，第484页。

③ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第1401页。

④ 梁运华校点：《管子》，第157页。

⑤ 梁运华校点：《管子》，第127页。

⑥ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6、8页。

⑦ 司马迁：《史记》卷二六《历书》，第1256页。

⑧ 吕不韦等著：《吕氏春秋》，第43页下。

⑨ 宋衷注，秦嘉谟等辑：《世本八种·张澍粹集补注本》，北京：中华书局，1957年，第13页。

⑩ 范晔：《后汉书》，第3385页。

⑪ 范晔：《后汉书》卷三九《赵咨传》，第3214页。

⑫ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6页。

⑬ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6、9页。

⑭ 薛安勤注译：《孔子集语译注》，长春：吉林文史出版社，1996年，第805页。

续表

序号	创制	文献根据
29	开物	《史记·五帝本纪》：“劳勤心力耳目，节用水火材物。”“旁罗日月星辰水波土石金玉”。《索隐》曰：“……言帝德旁罗日月星辰水波，及至土石金玉。谓日月扬光，海水不波，山不藏珍，皆是帝德广被也。” ^①
30	铁矿官营	《管子·地数》：“黄帝问于伯高曰：‘吾欲陶天下而以为一家，为之有道乎？……伯高对曰：‘上有丹沙者下有黄金，上有慈石者下有铜金，上有陵石者下有铅锡赤铜，上有赭者下有铁，此山之见荣者也。苟山之见其荣者，君谨封而祭之，距封十里而为一坛。是则使乘者下行，行者趋。若犯令者罪死不赦。然则与折取之远矣。’” ^②
31	戒奢	《吕氏春秋·去私》：“黄帝言曰：‘声禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。’” ^③
32	生火熟食	《管子·轻重戊》：“黄帝作，钻生火，以熟荤臊，民食之无兹胃之病，而天下化之。” ^④
33	养蚕	《史记·五帝本纪》：“嫫祖为黄帝正妃。”按：嫫，他种文献中或作倮，或作雷 ^⑤ 。 《路史·后纪五》云：“黄帝元妃西陵氏曰倮祖，以其始蚕，故又祀先蚕。” ^⑥
34	舟车	《周易·系辞下》：“黄帝尧舜……剡木为舟。剡木为楫。舟楫之利。以济不通。致远以利天下，盖取诸涣。” ^⑦ 《汉书·地理志》：“昔在黄帝，作舟车以济不通，旁行天下。” ^⑧ 《后汉书志·郡国一》注引《帝王世纪》曰：“及黄帝受命，始作舟车，以济不通。” ^⑨
35	铸鼎	《史记·封禅书》：“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。” ^⑩
36	蹴鞠	《后汉书·梁统传》附《玄孙冀传》“蹴鞠”注引刘向《别录》曰：“蹴鞠者，传言黄帝所作，或曰起战国之时。蹋鞠，兵势也，所以练武士，知有材也。” ^⑪
37	衣裳	《周易·系辞下》：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。” ^⑫ 《大戴礼记·五帝德》：“黄帝黼黻衣，大带黼裳，乘龙扈云，以顺天地之纪，幽明之故，死生之说，存亡之难。” ^⑬
38	服牛乘马	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。” ^⑭
39	重门击柝	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。” ^⑮

① 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第6、9页。

② 梁运华校点：《管子》，第210—211页。

③ 吕不韦等著：《吕氏春秋》，第16页上。

④ 梁运华校点：《管子》，第235页。

⑤ 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，第10页。

⑥ 转引自徐光启：《农政全书》，北京：中华书局，1956年，第692页。

⑦ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

⑧ 班固：《汉书》卷二八《地理志上》，第1523页。

⑨ 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志·郡国一》，范晔：《后汉书》卷一〇九，第3385页。

⑩ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第1394页。

⑪ 范晔：《后汉书》卷三四《梁统传》，第1178页。

⑫ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

⑬ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，第731—732页。

⑭ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

⑮ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

续表

序号	创制	文献根据
40	白杵	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……断木为杵，掘地为臼，白杵之利，万民以济，盖取诸小过。” ^①
41	弧矢	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。” ^② 《史记·封禅书》：黄帝于荆山铸鼎成，乘龙上仙，“余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕，堕黄帝之弓。……其弓曰乌号”。 ^③ 《韩诗外传》载弓工之妻曰：“此弓者，太山之南，乌号之柘。” ^④
42	宫室	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……上古穴居而野处。后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨……” ^⑤
43	棺槨	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树。丧期无数。后世圣人易之以棺槨……” ^⑥ 《后汉书·赵咨传》：“棺槨之造，自黄帝始。”注引刘向曰：“棺槨之作，自黄帝始。” ^⑦ 案《礼记》曰“殷人棺槨”，盖至殷而加饰。
44	华盖	《史记·天官书》张守节《正义》曰：“崔豹《古今注》云：‘黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，常有五色云气，金枝玉叶，止于帝上，有花葩之象，故因作华盖也。’” ^⑧
45	结绳而治	《周易·系辞下》：“黄帝、尧、舜……上古结绳而治。后世圣人易之以书契。” ^⑨
46	巾机之法	《后汉书·朱晖传》附孙穆《谏梁冀书》注：“黄帝作巾机之法，孔甲有盘盂之诫。” ^⑩
47	《河图》《洛书》	《宋书·符瑞志上》：“（黄帝）游于洛水之上，见大鱼，杀五牲以醮之，天乃甚雨，七日七夜，鱼流于海，得《图》《书》焉。《龙图》出河，《龟书》出洛，赤文篆字，以授轩辕。轩辕接万神于明庭，今寒门谷口是也。” ^⑪
48	衡器	《魏书·广平王洛侯附匡建扶传》载《权铭》云：“黄帝始祖，德布于虞；虞帝始祖，德布于新。” ^⑫
49	医学 （医理、 医药、 针灸、 养生等）	《黄帝内经·灵枢经·九针十二原第一》：“黄帝问于岐伯曰：余子万民，养百姓而收其租税；余哀其不给而属有疾病。余欲勿使被毒药，无用砭石，欲以微针通其经脉，调其血气，营其逆顺出入之会。令可传于后世，必明为之法，令终而不灭，久而不绝，易用难忘，为之经纪，异其章，别其表里，为之终始。令各有形，先立针经。愿闻其情。” ^⑬ 王冰《黄帝内经序》：“（《黄帝内经》）稽其言有征，验之事不忒，诚可谓至道之宗，奉生之始矣。” ^⑭

① 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

② 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

③ 司马迁：《史记》卷二八《封禅书》，第1394页。

④ 韩婴著，赖炎元译注：《韩诗外传今注今译》，台北：台湾商务印书馆，1979年，第354页。

⑤ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上。

⑥ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页上、中。

⑦ 范曄：《后汉书》，第1314页。

⑧ 司马迁：《史记》卷二七《天官书》，第1338页。

⑨ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1911页中。

⑩ 范曄：《后汉书》卷四三《朱晖传》，第1469页。

⑪ 沈约：《宋书》卷二七《符瑞志上》，第760—761页。

⑫ 魏收：《魏书》卷一九《广平王洛侯附匡建扶传》，第455页。

⑬ 杨永杰、龚树全主编：《黄帝内经》，北京：线装书局，2009年，第225页。

⑭ 《重广补注黄帝内经素问序》，杨永杰、龚树全主编：《黄帝内经》，第1页。

以上表列诸书所载黄帝或黄帝主使制度、器物与艺术上的各项发明创造,或搜罗未备,但大体已足证明《国语·鲁语上》曰“黄帝能成命百物,以明民共财”^①之说,是早在《史记》书首黄帝之先,就已经是社会上和史官的一种论定,甚至是战国秦汉域内之共识。所以,司马迁《史记》书首黄帝,固然是个人的卓识,但根本上还是承袭了前代久已奉黄帝为华夏政统之始的认识。近今学者丁山著《中国古代宗教与神话考》高度评价说:“黄帝简直成了中国一切文物的创造者——自天空的安排直至人类的衣履,都是黄帝命令他的官吏分别制作的。这样,黄帝不就等于创世纪的所谓耶和华中上帝了吗?因此,我才明白鲁语所谓‘成命百物’,就是创造文物,‘明民共财’,当然就是原始共产社会的写实。”^②

六、百家道统之根本

《孟子》曰:“夫道,若大路然。”^③其延伸在人类精神层面有指天理、学术等义。然而“道”之具体内涵,自古言人人殊,乃至春秋战国有所谓“诸子”。诸子之兴,虽然确如《汉书·艺文志》所说“诸子十家,其可观者九家而已。皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方,是以九家之术蜂出并作”,有时代环境等社会的原因,但论其思想的统绪,却并非“六经之支与流裔”^④。那是班固因武帝以来“罢黜百家,表章六经”^⑤之政的需要而生拉硬扯的说法。从中国早期思想史看,诸子包括儒家共同的文化渊源在黄帝。

人类思想与学术的产生与发展虽然植根于实践的经验,但是上升到理论并形成文献必然是有闲、有需又有能力之阶级思考总结的产物。在这个意义上,《汉书·艺文志》论“九流十家”皆出王官说为无可置疑之事。但是,如儒家出于司徒之官(掌户籍和授田),道家出于史官(掌记录史事和保管档案),名家出于礼官(掌仪节),墨家出于清庙之守(掌守宗庙)等等,虽因于积累,但根本还在其职责有可能形成某家学术的积累,从而设官定职实为后世学术产生的基础。换言之,诸子出于王官,实是出于“王”之设官分守。而“王”之设官分守又一定基于诸官职事特点的考量,从而“王官”之设为学术之始。这在《汉书·艺文志》之“九流十家”所出固然为周官,但就上表所列,周官之设乃溯源于黄帝。从而学在官府的终极是学在帝王,所谓“维昔黄帝,法天则地,四圣遵序……厥美帝功,万世载之”^⑥。四圣,即颛顼、帝喾、尧、舜。是知黄帝作为“五帝”之首,同时是中国上古政教合一的第一人,而华夏万世道统之总源即所谓“黄帝之道”。

“黄帝之道”较早见于《庄子·至乐》称“尧、舜、黄帝之道”^⑦,三者并称;后至《汉书·艺文志》阴阳家类载《黄帝泰素》二十篇。六国时韩诸公子所作,“师古注曰:‘刘向《别录》云或言韩诸公孙之所作也。言阴阳五行,以为黄帝之道也,故曰《泰素》。’”^⑧始为专称。但是,其初并无被赋予华夏学术兼综并包、乘一总万之统的高位,甚至在汉武帝以后因《史记·太史公自序》论“六家要指”及《汉书·艺文志》“诸子出于王官”说未能进一步溯源“黄帝之道”而在学术史上显得隐晦了,但也并未完全埋没,深入考察仍可见有偶尔的揭示和不时的显示。除以上表列黄帝简直成了中国一切文物的创造者之记载所体现的事实,已足表明先秦以来之儒、墨、名、法、道德、阴阳等“诸子百家”,其各自的端绪都可溯源至黄帝的言语行事,从而“诸子百家”之道实于“黄帝之道”为“各执一端”之外,今学者刘全志也认为:“黄帝言辞源于‘先王之书’,它们使黄帝成为‘先王之道’的代表;战国时期……黄帝完全成为

① 《国语》卷四《鲁语上·展禽论祀爰居》,《国语 战国策》合订本,长沙:岳麓书社,1988年,第39-40页。

② 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第445-446页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2756页上。

④ 班固:《汉书》卷二八《艺文志》,第1746页。

⑤ 班固:《汉书》卷六《武帝纪》,第212页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3301页。

⑦ 曹础基:《庄子浅注》,北京:中华书局,1982年,第264页。

⑧ 班固:《汉书》卷三〇《艺文志》,第1734页。

诸子学派的代言人。”^①兹不复论。而但说华夏后世“三教”，除佛教为外来汉化者当作别论之外，本土所传儒、道两家：道家——道教托始老子，更标榜“黄帝”，因有“黄老之学”，从而“黄帝之道”乃自古道家——道教自托之思想学术渊源，而“黄老之学”乃“黄帝之道”之一脉，此诚学界共识，已不必说。从而只要厘清儒家与“黄帝之道”的关系，则黄帝是否中国道统之总源的问题也就可以有答案了。

首先，按贾谊《新书·修正语上》载：

黄帝曰：“道若川谷之水，其出无已，其行无止。故服人而不为仇，分人而不諱者，其惟道矣。故播之于天下，而不忘者，其惟道矣。是以道高比于天，道明比于日，道安比于山。故言之者见谓智，学之者见谓贤，守之者见谓信，乐之者见谓仁，行之者见谓圣人。故惟道不可窃也，不可以虚为也。”故黄帝职道义，经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先。然后济东海，入江内，取绿图，西济积石，涉流沙，登于昆仑，于是还归中国，以平天下，天下太平，唯躬道而已。^②

可见至少贾谊等汉初学者的认识中，黄帝本人就曾提出并深入讨论“道”即“黄帝之道”的问题，“黄帝之道”不是凭空杜撰出来，而是中国上古思想萌芽的标志。

其次，儒家道统追本“黄帝之道”。汉晋以降学者论儒家尧、舜、文、武、周公、孔孟之道多溯源黄帝，如贾谊《新书·修正语上》又载：“帝颛顼曰：‘至道不可过也。至义不可易也。是故以后者复迹也。故上缘黄帝之道而行之，学黄帝之道而赏之，加而弗损，天下亦平也。’”^③又载：“帝喾曰：‘缘道者之辞，而与为道已。缘巧者之事，而学为巧已。行仁者之操，而与为仁已。故节仁之器以修其躬，而身专其美矣。故上缘黄帝之道而明之，学颛顼之道而行之，而天下亦平也。’”^④《大戴礼记·虞戴德》载：“公曰：‘昔有虞戴德何以？深虑何及？高举安取？’子曰：‘君以闻之，唯丘无以更也；君之闻如未成也，黄帝慕修之。’”^⑤又载：“公曰：‘善哉！我则问政，子事教我！’子曰：‘君问已参黄帝之制，制之大礼也。’”^⑥如此等等，足证在孔子或孔子以前古之作者看来，“黄帝之道”才是颛顼、帝喾以下尧、舜、文、武、周公、孔子一系儒家所标榜道统的本源。

第三，先秦儒典习称“黄帝之道”为“黄帝、颛顼之道”或“神农、黄帝之政”。见《大戴礼记·武王践阼》载：“武王践阼三日，召士大夫而问焉，曰：‘恶有藏之约、行之行，万世可以为子孙常者乎？’诸大夫对曰：‘未得闻也！’然后召师尚父而问焉，曰：‘昔黄帝、颛顼之道存乎？意亦忽不可得见与？’师尚父曰：‘在丹书，王欲闻之，则斋矣！’王斋三日，端冕，师尚父（亦端冕）奉书而入……王闻书之言，惕若恐惧，退而为戒书……铭焉。”^⑦即著名的“黄帝六铭”。又或称“神农、黄帝之政”，如《吕氏春秋》虽内容驳杂，但其《上德》篇颇采儒说曰：“为天下及国，莫如以德，莫如行义。以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止，此神农、黄帝之政也。”^⑧虽然诚如《淮南子·修务》所说“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说”^⑨，但也由此可见，先秦儒家至少认可尧、舜、文、武、周公、孔孟之道上接“昔黄帝、颛顼之道”，为“黄帝之道”一脉相传。至于《礼记·中庸》称“仲尼祖述尧舜，宪章文武”，而不言“黄帝”，则一面是尧舜、文武均黄帝之后，称“尧舜”“文武”义中即已有黄帝在；另一方面诚如《大戴礼记·五帝德》载孔子答宰我之问所说，只是由于“禹、汤、文、武、成王、周公，可胜观也！夫黄帝尚矣，女何以为？先生难言之”^⑩，其为后学者言，举近而舍远，避难而就易而已。

① 刘全志：《先秦话语中黄帝身份的衍生及相关文献形成》，《中国社会科学》2015年11期。

② 贾谊撰，王洲明注评：《新书·修政语上》，南京：凤凰出版社，2011年，第115页。

③ 贾谊撰，王洲明注评：《新书·修政语上》，第115页。

④ 贾谊撰，王洲明注评：《新书·修政语上》，第116页。

⑤ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，第1026—1027页。

⑥ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，第1051页。

⑦ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，第639—651页。

⑧ 吕不韦等著：《吕氏春秋》，第167页下。

⑨ 刘安：《淮南子》，《诸子百家丛书》缩印本，上海：上海古籍出版社，1989年，第215页下。

⑩ 黄怀信主撰，孔德立、周海生参撰：《大戴礼记汇校集注》，第723页。

第四,汉晋以降学者以儒学源本黄帝,而儒学概念亦多见于有关黄帝的文献。前者如《隋书·经籍志》:“儒者,所以助人君明教化者也。圣人之教,非家至而户说,故有儒者宣而明之。其大抵本于仁义及五常之道,黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武,咸由此则。”^①虽然未特别强调,但以“黄帝”打头列儒家道统,清楚表明《隋志》作者以儒学源本黄帝的定见。后者如上举诸书所称引汉前“黄帝之道”所语及“德”“仁”“义”“敬”等,均孔、孟等先儒所提倡,后儒所承衍,显示儒学为“黄帝之道”一脉相传的特点。这一特点甚至为道家所认可,如《庄子·在宥》载老聃曰:“昔者黄帝始以仁义撻人之心,尧、舜于是乎股无胈,胫无毛,以养天下之形。”^②

第五,“孔孟之道”与“黄老之学”同源而异派,并出于“黄帝之道”。多种史迹表明古人以“黄老之学”与“孔孟之道”密不可分。如“黄老之学”祖述黄帝,而《史记·孔子世家》载孔子“适周问礼,盖见老子”^③,《老子韩非列传》载孔子赞叹“吾今日见老子,其犹龙邪”^④等,亦不能仅仅看作轶事趣闻,而应是表明在传说与记载者看来孔子与老子惺惺相惜,而儒学与道家一致百虑、殊途同归。不仅如此,而且《周易·系辞传》载“子曰:‘天下何思何虑。天下同归而殊涂,一致而百虑’”^⑤,《礼记·中庸》说“万物并育而不相害,道并行而不相悖”^⑥,《庄子·天下篇》中也说“圣有所生,王有所成,皆原于一”^⑦,由此提出“内圣外王之道”。所以,《汉书·司马迁列传》赞所非议《史记》“论大道则先黄老而后六经”^⑧,并非太史公有意贬低“六经”儒学,而是对“黄老”与“六经”并祖“黄帝之道”,但立说时间有先后次序事实的尊重,不表示对“黄老”与“六经”价值的抑扬。

总之,虽然儒、道异途,但是儒家之学不是作为“黄老之学”对立面出现的,而乃各取“黄帝之道”之一端发展而来,为一枝两花、同源异派。故宋翔凤释《老子》“夫礼者,忠信之薄,而乱之首”曰:“老子著书以明黄帝自然之治,即《礼运篇》所谓‘大道之行’,故先道德而后仁义。孔子定《六经》,明禹、汤、文、武、周公之道,即《礼运》所谓‘大道既隐,天下为家’,故中明仁义礼知,以救斯世。故黄、老之学与孔子之传,相为表里者也。……老子言礼,故孔子问礼。”^⑨而近世学者多以儒、道互补为华夏文化一大根本特色认识的更深厚背景,则是“黄帝之道”为中国道统总源的历史真谛。推而广之,中华道统根本于黄帝,尧舜禹汤文武周公继之,所谓“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”^⑩。至春秋战国,学失王官之养,说者谋道以谋食,“不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂”^⑪,乃渐有“诸子百家”,若不相谋,但根本都不离黄帝。唯其如此,中华五千年文明,三千年古史,虽然亦如他民族“人心不同,各如其面”^⑫,历史上每时每事都不免议论纷歧,各执一端,甚或势同水火,但中华帝国毕竟和而不同,斗而不破,分而能合,未至于如欧洲古代多有宗教战争并因教分邦异治者,皆因“诸子百家”以及后世文化上双峰并峙的儒、道二氏,均依托或可溯源至“黄帝之道”;或说正是由于有“黄帝之道”如无形之手的维系,才确保了中华文明五千年逐渐形成和持续了“大一统”之局。故梁启超曰:“中国种族不一,而其学术思想之源泉,则皆自黄帝子孙来也。”^⑬微黄帝,吾其得为“中国”人乎!

① 魏征等撰:《隋书》卷三四《经籍志》,第999页。

② 曹础基:《庄子浅注》,第147页。

③ 司马迁:《史记》卷四七《孔子世家》,第1909页。

④ 司马迁:《史记》卷六三《老子韩非列传》,第2140页。

⑤ 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第87页中。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1634页下。

⑦ 曹础基:《庄子浅注》,第492页。

⑧ 班固:《汉书》卷六二《司马迁传》,第2738页。

⑨ 朱谦之校释:《老子校释》,北京:中华书局,1984年,第152—153页。

⑩ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第136页上。

⑪ 曹础基:《庄子浅注》,第494页。

⑫ 《春秋左传正义·襄公三十一年》:“人心之不同,如其面焉。吾岂敢子面如吾面乎?”(阮元校刻:《十三经注疏》,第2006页下)

⑬ 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,《饮冰室文集》之七,《饮冰室合集》第1册,第4页。

七、结 语

综上所述,作为古传为“三皇”之殿、“五帝”之首,最称中华民族“人文始祖”的黄帝,其首创“大一统”观念并最早实践,功在当时,利在后世,遂被增饰放大,乃至移花就木,几乎无美不归,在族统、神统、政统、物统、道统等诸人文主要方面,成唯一提纲挈领、发凡起例、开物成务、率先垂范、作始成统之伟大人物形象。其后“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”^①,而无论“王”“臣”,皆自认为“黄帝子孙”。从而黄帝形象成为中华民族共同的图腾与信仰,根本上支持了“中华民族为一极复杂而极巩固之民族”^②之中国“大一统”永远的象征。影响至现今,乃有“中华民族”观念^③和“现今中华民族自始本非一族,实由多数民族混合而成”^④、“中国”为地域概念,“中华”为文化概念,“中华民族”为“文化族名”^⑤等认识的形成,推动经辛亥革命创立的新政体命名“中华民国”,宣言“国家之本,在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国,即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人。是曰民族统一”^⑥。至今经百年沉淀,“中华民族”已成为十三亿中国各族人民的共识,更有“血浓于水”——“华夏一家亲”等感情的表达,标志中国和“中华民族”之“大一统”已经进入新的历史阶段。所以,中国历代帝王“家天下”的“大一统”虽然随着近代反封建的革命已成为历史的陈迹,但中华五千年绵延的民族融和、国家统一的“大一统”观念却经由凤凰涅槃的新生早已深入人心,永续发展。站在中国和中华民族“大一统”的新起点回望历史,追根溯源都来自黄帝“吾欲陶天下而以为一家”的思想与实践。正是这位“人文始祖”如“神”一样的存在,使海内外华夏民族子孙有共称“黄帝子孙”的文化血缘纽带,无时不有、无远弗届地起到维系并促进华夏族群共存共荣、共治共享的伟大理想与实践,尤其是在中国本土“大一统”社会的形成与发展。总之,中国自古历史与文学共同塑造形成的黄帝形象是中华民族精神的一笔宝贵财富,值得我们永远珍视,深入研究,大力发扬,以维护祖国的永续统一,推动社会发展,造福华夏,也造福天下后世。

[责任编辑 北 雁]

① 郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义·小雅·北山》,阮元校刻:《十三经注疏》,第463页中。

② 梁启超:《中国历史上民族之研究》,《饮冰室专集》之四二,《饮冰室合集》第8册,第31页。

③ 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,《饮冰室文集》之七,《饮冰室合集》第1册,第21页。

④ 梁启超:《历史上中国民族之观察》,《饮冰室专集》之四一,《饮冰室合集》第8册,第4页。

⑤ 杨度:《金铁主义说》,《杨度集》,长沙:湖南人民出版社,1986年,第374页。

⑥ 孙中山:《临时大总统宣言书》,刘晴波主编:《孙中山全集》第2卷,北京:中华书局,1962年,第2页。

Abstracts

From “Imperial Territory” to “National Dominion”: Japan’s Stimulation and China’s Response

on the Sovereignty Problem before the May Fourth Movement

Ge Zhaoguang

The period from the late Qing dynasty to the early Republican of China is the critical period that China’s traditional suzerainty transforming into national sovereignty, as well as imperial territory into national dominion. Therefore, the consensus of political and academic circles turned from “seeking self-improvement” to “guarding homeland.” China’s consciousness of the border area before the May Fourth Movement is difficult to separate from the pressure of Japanese politicians, and the cognitive resource of the history of border areas is also closely related to Japan’s studies of the Tibetan, Mongolian, Manchu and Hui. Such entanglement between China and Japan constructs one of the important origins of the “salvation” thought on the eve of the May Fourth Movement. Marked by the publication of Kazumi Ukita’s “The Future of China”, Japan’s opinions on China’s preservation or separation had caused strong irritation throughout Chinese society in that period. There is nothing wrong with narrating the May Fourth Movement by dual themes of “salvation” and “enlightenment”, yet it might be appropriate to adjust the order of the two. “Salvation” has always been the central topic and enormous strength in modern China, while the theme “enlightenment” has been kept far from consensus of the public. So it is still an unfinished work for Chinese people.

An Interpretation of Li Dazhao before and after the May Fourth Movement:

The Cultural and Political Perspective

Wong Young-tsu

Li Daozhao was a key figure in the May Fourth Cultural Movement and the pioneer of Chinese Marxism; however, before becoming a Marxist, he was under profound influence of the premier Russian writer Leo Tolstoy, which should not be overlooked. Tolstoy’s *Resurrection* was prominently echoed by Li’s 1916 essay on “Youthfulness.” In any event, Li wished to see the revival of the moribund China. The questions he had in mind were how to create rationally a new civilization and how to replace the old with a new. He finally found his answer in the success of the October Revolution of 1917, which he deemed as the victory of ordinary people and decided to lean Marxism from it. Since then he had embarked on the Russian-style revolution in China. Subsequently, he became a founder of the Chinese Communist Party, co-founder with Sun Yatsen of the first United Front, and the principal leader of the labor movement in North China. Overall, Li Dazhao, as a Marxist, was more an activist than a creative thinker. He died for his activism as martyr in 1927, and yet he set the stage for the next round of revolution. The one who creatively made Marxism carry Chinese characteristics was none but Li’s disciple, Mao Zedong.

The Paradox of Filial Piety in the Period of the May Fourth Movement

Huang Qixiang

A strange phenomenon appeared in the May Fourth Cultural Movement which was anti-tradition. Some intellectuals at that time attacked the duty of filial piety mercilessly while they performed the duty affectionately. We call this phenomenon “the paradox of filial piety.” The paradox presents the contradiction between the intellectuals’ discourses and deeds and the conflict between their emotion and intellect in filial piety. This article takes three representative figures in the New Cultural Movement namely Lu Xun, Hu Shi and Fu Sinian as examples to investigate this phenomenon, showing that one of the important reasons for their criticism of filial piety is that they performed the duty of filial piety on marriage, and the deep reason is their love and devotion to

their parents. They failed to distinguish between certain specific filial piety regulations and the consciousness and the duty of filial piety derived from human nature, and this is the reason for the paradox of filial piety. The paradox of filial piety shows that filial piety is undeniable.

A Probe into the Justice Value of the Labor Law “Inclined Protection Principle”:

Based on Marx’s Theory of Justice

Mu Suixin

The historical evolution from “contract society” to new “identity society” has brought about an epochal requirement for the inclined protection of the laborers. The modern Western school of law believe that the Labor Law “inclined protection principle” conforms to the principle of substantive justice. In the view of Marxist theory of justice, It is nothing but a self correction and adjustment of liberal view of justice. The “bottom line” of this principle is not to change the qualitative regularity of the capitalist system. It is difficult to escape its inherent “capital ideology barriers” and It cannot reflect fundamentally the integrity value logic of social life. The result is that the ultimate goal of the laborer’s “free and comprehensive development” cannot be attained. The real practice and transcendence of the Justice value of the Labor Law “inclined protection principle” is based on the certification and realization of Marx’s concept of “labor justice” which is in pursuit of free and conscious labor and laborer interest standard; it is the historical generative value practice movement that “laborer interest standard” is established in the process of real changing social reality and seeking the fundamental change of social relations of production.

Writings Clarifying the Dao:

The Canonization Course of “The Original Dao” from the 9th to the 13th Century

Liu Chengguo

From mid-Tang to the early Song period, “The Original Dao” had only limited influence, and the first three decades of the reign of Emperor Renzong of Song was the critical period in its canonization course. It was revered as the model of clarifying the Dao and a flag of opposing Buddhism by intellectuals. The Confucian orthodoxy it revealed provided a way of expression to win legitimacy, and it led the writing in the “original” style with innovative narration. Later, it confronted query and criticism from Buddhism and within Confucianism. However, its course of cannonization was not reversed, and academic thoughts in the Song dynasty gained developing opportunity in dimensions of ontology and mind-nature theory. After the Shaoxing Negotiation, its classical status remained though Han Yu was excluded from the orthodoxy by Neo-Confucians, and it became a must text for scholars by the promotion of imperial examination. In Northern China under the rule of Jurchen, “The Original Dao” was left out due to the strong atmosphere of “combination of three religions.” After the establishment of the Yuan dynasty, the northern intellectuals embraced Neo-Confucianism, and the classical status of “The Original Dao” was settled in a more extensive space.

The Return from Buddhism and Daoism, or the Inevitable Trend of the Studies of Confucian Classics?

—On the Promotion of *The Doctrine of The Mean*

Yang Shaohan

The Doctrine of the Mean was originally one article of *The Book of Rites*, and became one of the “Four Books” after the Southern Song dynasty. In the process of promotion of *The Doctrine of the Mean* from “article” to “book,” Buddhist and Taoist scholars have paid extensive attention to and advocated *The Doctrine of the Mean* as early as the Neo-Confucian in the Song dynasty. This leads to the theory of Backflow, that is, *The Doctrine of the Mean* returned from Buddhism to Confucianism. However, the theory of Backflow does not or cannot answer such a question: with so many Confucian classics, why did Buddhists and Taoists only draw

attention to and promote *The Doctrine of the Mean* in *The Book of Rites*? One of the fundamental reason why this question has not been answered is that this statement ignored the historical background of the promotion of *The Doctrine of the Mean*. This background is that with the promotion of *The Book of Rites*, the social status of *The Doctrine of the Mean* was promoted. Only under such background, the Buddhists and Taoists in the Southern dynasties such as Dai Yong and Emperor Wu of Liang in the *geyi* (analogical interpretation) and *qingtan* (idle talk of metaphysics), and the Confucian scholars in the mid-Tang dynasty in their prose *fu*, will focus on *The Doctrine of the Mean*, and then *The Doctrine of the Mean* was promoted and became the Confucian classics after the Song dynasty.

Sacra, the Extinction of Dharma, and the Rise of Historical Consciousness in Medieval Buddhism Chen Zhiyuan

The scripture on the Buddha's begging bowl which Faxian recorded in Sri Lanka deviates from the legends of the same object in the sense that the bowl is taken as the emblem of the existence of the dharma. The description of the fall and revival of the universe in this sutra is inserted into a Buddhological scheme. The timetable with the span of centuries is originally the description of the dominance of various practice in Buddhist community. The bipartite system Saddharma and Saddharma-pratirūpaka and the calculation of the year of the Buddha's death developed independently, and gradually converged in the 5th century.

Studying the Nature of Things: the Scientific Factor Stemmed from Confucianism Ma Laiping

From the viewpoint of relationship between "studying the nature of things" (*gewu zhizhi*) and science, the meaning of the former has undergone two major shifts: one is its formation in Neo-Confucianism, and the other is practical thinkers' views in late Ming and early Qing period. Through these major shifts, the cognitive meaning of "studying the nature of things" has been gradually expanded, changing from a mortal concept to a concept containing both cognitive and mortal meanings to represent science. This expansion shows that knowledge and science are not independent, but associated. "Studying the nature of things" is a scientific factor stemmed from Confucianism. This proves evidencenot only for the fundamental compatibility of Confucianism and science, but also for Confucianism has its own cognitive tradition, as well as the possibility of connecting Confucianism with modern science.

The Confucian Philosophy of the Feng and Shan Sacrifices Gu Tao

The Feng and Shan Sacrifices had received varieties of criticism for thousand years. Critics argued that these sacrifices failed to follow the traditional principles required in Confucian classics or even to be recorded in them. However, the exploration of origin of the Feng and Shan by Ruan Yuan, Sun Xingyan in the Qing Dynasty and later researchers had determined that these arguments are invalid. This paper attempts to present an observation in the philosophy of Feng and Shan in Confucian classics based on the products produced by previous scholars. The original meaning of Feng and Shan inferred from the *Book of Documents* and *Classic of Poetry* involved building altars at the top of the mountain (Feng), and clearing land at the foot of it (Shan) to pay homage to heaven and earth. This meaning is similar as the ritual proclaiming the peace to heaven after emperor's inspection tour, and also relevant to the origin of Mingtang. Sima Qian documented Feng and Shan as one chapter in *Shih chi* based on both original meaning in Confucian classics and the explanation at Ch'i in *Kuan tzu*, so the political philosophy of Sima Qian was constructed from the mixture of these two theories. On this subject, Feng and Shan became a ritual symbol of the idealist vision of humane governance as well as the top of sacrifice system, so it should be prolonged into an unlimited postponement. However, Qin Shi Huang and Emperor Wu

of Han forced to fulfill their ambitions by Feng and Shan in reality that definitely incurred criticism from Sima Qian. Moreover, these selfish motives eventually encroached upon the essence of Feng and Shan showing a typical characteristic of vicissitude in the history of state and court ritual.

A Discussion of Several Problems in Research of the Lu Studies

Ma Shiyuan

The Lu studies in a broad sense is a genre initiated by the Lu people in the territory of the State of Lu in the Spring and Autumn period recorded in the “Treatise on Geography” of the *Book of Han*. And the documents of the Lu studies in a broad sense is not limited to Confucian classics, but also covers the branches of history, philosophy, and literature. The research of the Lu studies in a broad sense should date the origin of the Lu studies from the pre-Confucianism period, when it combined the dual attributes of both insistence and flexibility. Emperor Xuan of Han promoted the Lu studies for many reasons, and there went through three long stages. The Lu studies also involve disasters, and there are interpretations of classics with changes, as well as analogy of astronomical phenomena with human affairs existed in Lu’s *Classic of Poetry* and Kong’s *Book of Documents*.

From *Mingyin* to *Pinming* :

A Brief Study of the Evolution of the Concepts on Tea Drinking in Ancient China

Lin Meimao, Zhao Zihan

In Chinese tea culture history, there are different kinds of concepts concerning on *yincha*. Sorting out the developing history of these concepts, we can draw the outline of tea as cooking culture and the track from material level to aesthetic pursuit. The very initial concept on tea-drinking is *mingyin* in the Northern and Southern Dynasties. From the Tang dynasty when tea culture prospered to the Qing dynasty, four concepts of *mingyin*, *chuocho*, *pincha*, and *pinming* are most frequently used. *Chuocho* appeared in Tang Dynasty, while *pincha* appeared at the end of Tang dynasty. Until the Song and Ming dynasties, documents named *pincha* had appeared. Especially in the Ming dynasty, concept *pincha* categorically established. However, *pinming* appeared at the end of Ming dynasty as a concept of *pincha* in narrow sense which only appeared in literature references. After the Qing dynasty, concepts of *pincha* and *pinming* are widely used by people, becoming the core concept of *hecha* at present. Nonetheless, the category of *pincha* is larger than *pinming*: it is a concept of literature which means tea soup appreciation, while *pincha* includes identification of tea and choosing the water. When tea culture as cooking culture came into the pursuit level of *pincha* or *pinming*, the significance of tea as material existence was gradually weakened. From material appreciation to spiritual pursuit, to drink tea obtains the significance of subjective aesthetics.

The Contribution of the Yellow Emperor’s Image to Chinese History of “Grand Unification”

Du Guichen

The image of the Yellow Emperor shaped by historical documents and literary works together, is the head of “Three Emperors and Five Sovereigns” and first ancestor of Chinese nation since the age of legends. Mainly in the pre-Qin times, his image was embellished and magnified to be the greatest character in the principle aspects such as ethnic, deity, politics, and orthodoxy. Thereafter, all kings and subjects think themselves as descendants of the Yellow Emperor. No matter what the historical truth is the Yellow Emperor, his image has been the super totem and common faith of the unified multinational China, which maintains and promotes the ideal and practice of the Huaxia ethnic group. In all, the image of the Yellow Emperor is a precious wealth of Chinese nation which could also benefits the world and later generations.