

2010

[总第 320 期]

ISSN 0511-4721

5



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

中国期刊方阵“双奖”期刊
第三届全国期刊奖银奖
教育部“名刊工程”入选期刊
第二届全国双十佳学报
山东省十佳期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学引文数据库来源期刊
中文社会科学引文索引来源期刊(CSSCI)
参加期刊编校无差错承诺活动

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2010年第5期
(总第320期)

2010年9月5日出版

顾问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希

封面设计

蔡立国

□中国社会形态问题

关于中国古代(周至清)社会形态问题的新思维…………… 张金光 (5)

“祀谱”、“世系”与史诗

——对《诗经》“史诗”诗体源流及演述方式、文化场域的考察 …… 韩高年(32)

“融会异同,混合古今”

——庾信用典艺术发覆 …… 周广璜(41)

民族矛盾向忠奸斗争的结构转换及其文化意义 …… 许建中(53)

突围与建构:论日本现代女性文学的发展…………… 肖 霞(63)

从方镇牧伯到武臣阶秩

——唐宋职位符号品位化的个案研究 …… 赵冬梅(75)

辽道宗“愿后世生中国”诸说考辨…………… 张其凡 熊鸣琴(84)

基督教与中国地方社会

——以近代潮汕教会医院为个案的考察…………… 胡卫清(94)

超越“近代主义”对“日本主义”的图式

——论丸山真男的政治思想史学…………… 唐利国(107)

□审美文化

“肉身”也能“证道”

——论审美活动中的身心关系…………… 陈伯海(115)

□左翼文学问题

左翼文学创作中的马雅可夫斯基“情结” 杨经建(123)

□中国哲学研究

牟宗三“即存有即活动”释义 丁为祥(132)

新出简帛与古书书名研究

——《古书通例·古书书名之研究》补 李 锐(140)

□政治哲学研究

公共性的文化建制:中国公民社会公正实践的伦理价值诉求 袁祖社(148)

寻求自由与民主的内在和谐

——贡斯当自由思想剖析 王彩波 张胜玉(158)

□动态与综述

中国古典诗歌“主题研究”述评与省思

——以历史、政治主题及理论建构为中心 陈向春(164)

关于中国古代(周至清)社会形态问题的新思维

张金光

摘要:以往学界用以表述中国古代社会的诸多概念和范畴,如“五种生产方式”说等,基本都来自于西方学术话语体系,唯独缺少产生于中国自身的理论话语体系,而在理论模式的建构方面尤为贫乏。事实上,全部中国历史的进程是以国家权力为中心运转的,国家权力决定并塑造了中国社会历史的基本面貌;中国国家的核心权力是土地国家所有权;周至清间社会形态可分为四个递进相续的时期:邑社时代(西周春秋)、官社时代(战国秦)、半官社时代(汉唐间)、国家个体小农时代(宋清间)。

关键词:社会形态;国家权力;地权;邑社;官社;半官社;个体小农

半个多世纪以来,表述中国古代社会的一些概念和范畴大都是舶来品,有的直接来自于欧洲中心论以及在其上形成的西方学术话语体系,有的是辗转、间接来自西方,或者是仿制品。整齐、条理、系统化的“五种生产方式”说是斯大林总结提出的。他者如农村公社、中世、中古、庄园制,以及比较系统的“古典社会—六朝贵族制—唐宋变革”论等,大抵是参照西方中心论及其西方学术话语体系而提出的。

20世纪50年代,史学界也曾有关于所谓中国古代史分期问题、资本主义萌芽问题、农民战争问题、汉民族形成问题、土地所有制问题的讨论,并掀起轩然大波,一时被誉为“五朵金花”。其实,“五朵金花”的怒放,不外乎以“五种生产方式”说为基本构架的单一理论模式去观察中国历史。其间虽也有大量的实证出现,然而这些实证却不是为了从中发现实在的中国历史逻辑,并由此创立符合中国历史实际的理论分析范畴、概念,而恰是为了获得其既定理论预期的结果,并证明现成理论预设的正确,因而只能最终表现为削足适履,终日徘徊于“五种生产方式”说的既定框格。

关于人类社会历史的发展,马克思主义的创始人并未提出如“五种生产方式”说那样明确的阶段论理论模式。不过,马克思确曾提出过包括中国在内的东方社会历史的特殊性理论问题。中国的学术界也曾就此问题进行过热烈的探讨,并取得了一些成绩,然而却始终未能作出符合中国历史实际和特点的新的理论概括。而一些实际的研究其最后的落脚点,仍然是在于证明中国古代是奴隶制社会,或是封建制社会。中国古史分期问题的讨论最为典型,尽管是群儒舌战,热闹非凡,但争来争去仍不出“五种生产方式”说之窠臼。之所以如此,一个理论上的重要原因,便是囿于“五种生产方式”说的既定模式。而关于中国的研究,应力求走出西方历史中心论以及西方学术话语体系笼罩之境,深入中国历史实践,通过大量的实证分析,作出符合中国历史实际的理论模式建构。

一、关于中国历史社会经济形态新坐标体系的设想——国家权力中心论

这个社会形态新坐标体系的特点是:由传统的二维关系调整为三维关系,由平面关系调整为立体关系,由左右关系调整为上下关系,横向关系调整为纵向关系,民间关系调整为官民关系,由社会间关系调整为国家对社会间关系。官民关系,国家与社会的关系,构成新坐标体系的中轴线,民间、

社会、国家、民族其盛衰荣辱皆赖之。

研究中国历史上的社会经济形态问题,传统的方法总是企图在一个社会平面中寻求基础关系——社会坐标中轴线。这个社会体系是从民间寻求社会生产关系中的剥削关系及被剥削阶级。其路径必然是拿着显微镜去找奴隶或农奴。这种关系找到之后,就让它来决定其上层建筑、国家形态,国家就代表那个主导阶级,于是就认定为某种社会。在这个社会坐标体系中,国家只不过是一种上层建筑,它只是为基础服务,于是国家跟社会,官跟民之间成了一种间接关系,一种次要的关系,国家的面目必须通过民间阶级关系才能折射出来。这并不符合中国的历史实际。

二维构成平面,三维构成立体,社会是立体的,而不是平面化的。传统的方法略去了国家权力这个在中国社会历史中一个最重要的、决定性的维度。在中国历史上,国家权力实为纲中之纲,它决定一切,支配一切。不是民间社会决定国家,而是国家权力塑造社会,国家权力、意志、体制支配、决定社会面貌,应以国家与社会间的关系,简言之曰官民对立关系来观察、认知、表达、叙述中国古代社会历史。如此才能说明中国古代社会历史的本质属性。

我们必须确立如下观点:官民二元对立是中国古代社会阶级结构的基本格局。它不仅是中国古代官社经济体制下的社会阶级结构的基本格局,而且是此后数千年中国社会之社会阶级结构坐标中轴线。官民之间,除政治上统治与被统治的关系之外,还是一种经济关系,是剥削与被剥削的关系,也就是说,它是以土地国有制、国家权力、政治统治为基础建立起来的社会生产关系。这种生产关系是国家体制式社会生产关系或曰权力型社会生产关系。这种生产关系比之民间社会的任何经济关系都具有无与伦比的稳定性、凝固性、恶劣性、暴力性。这一对生产关系,在时、空两个维度上比之民间的任何生产关系都具有无与伦比的广泛性和普遍意义,此乃是中国社会的历史基因。三千年间,这一生产关系总是以不同形式重塑着中国社会历史,万变而不离其宗。

国家体制式的社会生产关系至少具有如下特点:

国家体制式的社会生产关系其一切行为均具有普遍性,无远弗届,无时不在。

国家体制式的社会生产关系具有普遍强暴性,其运作并不纯粹依靠经济原则,而是靠国家权力支撑,赖行政命令运筹。它的一切经济索求指标都是有求必取、取而必足,即所谓“朝令而暮得”。

国家体制式的社会生产关系以追求国家财利最大化为目标,因而具有普遍掠夺性。纵观中国历史,其国家之索取大抵皆经历着三部曲:初则有轻徭薄赋,与民休息之名。其目标只是将索取量维持在民庶所能承受的最高限度的警戒线内,此则因“可怜大地鱼虾尽”,已掠无可掠,不得不然耳。继则各种索取的设制纷至沓来,驴打滚式的索取制度叠加在一起,民已不堪其重负,此即黄宗羲之所谓积累莫返之“暴税”不已阶段。然此还算一种国家制度。待末期则毫无制度可言,达到了言必取,行必果,已至于洗劫民财的时期,比盗贼还要盗贼。李斯曾向二世建言,“税民深者为明吏,杀人众者为忠臣”(《资治通鉴》卷八《秦纪三》)。《资治通鉴》卷二二〇《唐纪三十八》“肃宗宝应元年”条载:“租庸使元载,以江、淮虽经兵荒,其民比诸道犹有资产,乃按籍举八年租调逋负及逋逃者,计其大数而征之;择豪吏为县令而督之,不问负之有无,资之高下,察民有粟帛者,发徒围之,籍其所有而中分之,甚者什取八九,谓之白著^①。有不服者,严刑以威之。民有蓄谷十斛者,则重足以待命,或相聚山泽为群盗,州县不能制。”唐人元结言:“使臣将王命,岂不如贼焉?今被征敛者,迫之如火煎。”^②

在这个国家体制式的社会生产关系图式中,管理者皆为国家权力人。权力人的权力寻租成为普遍行为。权力转变为财富的原则乃万古不替之铁律。贪污、盗窃、贿赂、假公济私成为公开的国家制度。

国家体制式的社会生产关系系统庞大且最易失控,自身缺乏有效免疫系统,一染病毒便极易造

① 胡三省注引《白著歌》:“上元官吏务剥削,江淮之人多白著。”

② 元结:《贼退示官吏》,《元次山集》,北京:中华书局,1960年。

成全系统崩溃,产生体制性的周期震荡与倾颓颠覆,循环轮回不已。

官社体制下,孟子所言“君子”与“野人”的对立格局即基本的官民对立格局。“君子”们以王(皇)为首结成统治主阶级,这就是国家权力人阶级。孟子之言,言简意赅,不仅正确地表明了官社体制下基本的社会生产关系及社会阶级关系,而且言中了此后二千余年来基本的社会阶级关系的中轴线结构。

在官社体制下,实行国家普遍份地授田制,于民间基本生存资源的配置上,处处贯彻着均平的道义经济原则,绝无而且也不容许有体制性的具有剥削意义的地主阶级产生。一切决定和支配民人生存状态和品质的经济、政治关系尽发生在官民之间。

孟子曾指出:“诸侯之宝三:土地、人民、政事。”(《孟子·尽心下》)在这三宝中,关键着“土地”、“人民”的最为重要的一宝就是“政事”,是宝中之宝。政事不是空的,其决策、贯彻执行,皆赖最高统治主及其大小臣工——即孟子所谓“君子”集团以行之。若无善政,则土地、人民离散,民将不民,国将不国。行仁政,则可给民庶社会带来福祉。真是成也萧何,败也萧何。国之废兴、民之存亡,君子集团是应负责的。

在孟子所言这个井田官社组织中,实行税敛法,其法为:“野九一而助,國中什一使自賦。”这里的社会阶级政治经济关系是“无君子莫治野人,无野人莫养君子”(《孟子·滕文公上》)。这里的社会格局被规定为:“或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人:天下之通义也。”(《孟子·滕文公上》)可见“君子”是“劳心者”,是统“治”者,是被养(剥削)者;“野人”是“劳力者”,是被统“治”者,是“养君子(被剥削)”者。“君子”,他们本身是政府官员,也代表着国家政府。这里的社会阶级结构是“君子”与“野人”对立统一的格局。这种格局的实质就是官民对立。官民格局及其对立,便是中国整个古代社会国家、社会阶级结构矛盾对抗的主要和支配形态。

国家体制式社会形态(生产关系)的根基是土地国有权制度。

在土地国有制与国家授田制之下,造成了官社经济体制,也造成了国家索取租赋徭役的基本制度,也就是说,土地国有制及其国家授田制就是其时国家索取和剥削制度的根据。从孟子所说粟米之征、布缕之征、力役之征,到秦租赋徭役制度的基本规模,实乃成就了中国古代两千年来国家索取制度的基本结构。由官社体制衍生的秦的租赋徭役索取制度,以缩影的形式展现了中国古代国家三元一体索取和剥削制度的基本面貌和规律。故从战国秦官社体制下的国家索取制度可作为分析中国历代国家索取制度的逻辑起点,并可以秦作为分析中国两千年间官民间这一对历史基因性的社会生产关系的切入点。

在秦的租赋徭役制度下,就租、赋、徭三者的比例来看,赋重于租,徭役又远远重于租赋。说明对人口户的占有,即对人力的剥削是远远重于土地的。可见,其剥削制度虽未“舍地”,而实以“税人”为重。这正是土地国有制下,国家索取和剥削形态的特点。这里必须再次强调指出,秦租赋徭役剥削制度的本原与基础,乃是其普遍的土地国有制及其国家份地授田制。如果说较为严肃的制度,尤其是一定量量的剥削,尚可使其本末基本协调一致因而造就了秦自孝公以来“四世有胜”,乃至嬴政依次殄灭六国一统中国的辉煌历史局面,那么,由于种种原因,而造成官社小农份地荒芜不治,而勤苦所获,复被刮净剥光,民生无以为计,则其统治剥削遂失先天之本,而帝国大厦也便瓦解土崩了。秦的历史结局又正如此。

秦赋税徭役制度确立与发展的路径与途程,以缩影的形式展现并预示了中国古往今来一切赋税制度发展变革的基本历史规律。古代许多常征税目都来源于临时的杂派苛捐,无论是中央或是地方的临时之摊派,相沿既久,便转化为“合法”常征。对农民的剥削,租赋徭役虽有常征,但政府从来也并不以此为限,只要是政府需要,便又重生出新的摊派名目。如此反复累积不已,直至农民无法承受,天下土崩,王朝覆灭为止。然后又开始新的一圈轮回。明清之际,黄宗羲曾深刻指出此规律:“若夫定税则如何而后可?曰:斯民之苦暴税久矣,有积累莫返之害,有所税非所出之害,有田土无等第

之害。”其中“积累莫返之害”乃为“害”中之要“害”。“何谓积累莫返之害？三代之贡、助、彻，止税田土而已。魏晋有户、调之名，有田者出租赋，有户者出布帛，田之外复有户矣。唐初立租、庸、调之法，有田则有租，有户则有调，有身则有庸，租出谷，庸出绢，调出缣，布麻，户之外复有丁矣。杨炎变为两税，人无丁中，以贫富为差，虽租、庸、调之名浑然不见，其实并庸、调而入于租矣。相沿至宋，未尝减庸、调于租内，而复敛丁身钱米。后世安之，谓两税，租也，丁身，庸、调也，岂知其为重出之赋乎！使庸、调之名不去，何至是耶！故杨炎之利于一时者少，而害于后世者大矣。有明两税，丁口而外，有力差，有银差，盖十年而一值。嘉靖末行一条鞭法，通府州县十岁中夏税、秋粮、存留、起运之额，均徭、里甲、土贡、顾募、加银之例，一条总征之，使一年而出者分为十年，及至所值之年一如余年，是银、力二差又并入于两税也。未几而里甲之值年者，杂役仍复纷然。其后又安之，谓条鞭，两税也，杂役，值年之差也，岂知其为重出之差乎！使银差、力差之名不去，何至是耶！故条鞭之利于一时者少，而害于后世者大矣。万历间，旧饷五百万，其末年加新饷九百万，崇祯间又增练饷七百三十万，倪元璐为户部，合三饷为一，是新饷、练饷又并入于两税也。至今日以为两税固然，岂知其所以亡天下者之在斯乎！使练饷、新饷之名不改，或者顾名而思义，未可知也。此又元璐不学无术之过也。嗟乎！税额之积累至此，民之得有其生也亦无几矣。今欲定税，须反积累以前而为之制。授田于民，以什一为则；未授之田，以二十一为则；其户口则以为出兵养兵之赋；国用自无不足，又何事于暴税乎！”（《明夷待访录·田制三》）黄氏除暴税久害之法不可行，然其发现并总结的“暴税”“积累莫返”定理却是源远流长，是为历代赋役不替之律。

黄氏之说，认为历代赋税改革只是改头换面、换汤不换药，易名而未除其实，因之造成“积累莫返之害”，暴税不已，以至于“亡天下”。这结论无疑是正确的，黄氏的发现是有价值的，这确乎是触到了中国历史上赋税制度发展的规律。何以如此？黄氏认为使旧“名不去，何至是耶”！不过，这倒只是个现象，而未触及本质。因为，之所以“暴税”“积累莫返”，不是个技术问题，而是个本质问题。从历史上来看，自先秦而后的一切赋税制度和改革，甚至一些“著名”的改革，其根本目的都不是为了真正减轻农民负担，而其本质与目的则是为了保证国家财政最高额（实是无限额）的收入和财路的畅通。一言以蔽之，国家一切权力之运筹，其旨在于算计农民，追求国家财利的最大化，甚而是无限化，此为历代“暴税”之根因。在这种原则之下，设计具体制度，故其初行之时，国家财政困窘之状可收一时之疗效，而实难解社会之病痼。加之国家权力人的百计寻租，故又必然一天天烂下去。黄氏定理是不可避免的。

从历史事实来看，历代国家征收赋税以及不论何种改制，其所依据的基本原则只有一个，即向农民要多少，不是根据农民的实际收入和承受能力，而是决定于政府的财政需求，不论政府的胃口有多大，农民是必须满足的，羊毛还是要出到羊身上的。自商鞅变法时便言“官属少，征不烦”。虽时有税率的规定，如什一之税，十五税一，三十税一等等，表面看来似乎是轻税，然这却是一个极具弹性的橡皮筋，即使在政治清明之时，在行政实践上也是一个无法操作的原则。我们从官社体制下的观稼评产，均计赋税，表面看来似是非常认真利民，而实际上官社成员却是必移口粮以足其既定之余额。秦收租也是很认真的，实行明码收租，然仍不免租政实践中的“故轻故重”之陋规。汉氏较秦暴税之弊，而轻田野之征，然却被时人指责为“厥名三十，实十税五也”（《汉书·食货志上》），以及“乡部私求，不可胜供”（《汉书·贡禹传》），“廉者取足，贫者充家”（《后汉书·左雄列传》）。史称汉“量吏禄，度官用，以赋于民”（《史记·平准书》）。学术界对此也曾大唱赞歌，殊不知此中正埋藏着后来一切暴税重赋的恶根。《平准书》这个国家十字财政方针，就是“量出分负”的原则，几千年以来，竟成了合理合法的财政搜刮不替之律。可以说，此原则不改，暴税则不免，黄氏定理就起着作用。做得好尚可收一时之小效，然终难解长远之重负，其归宿必是暴税不止，以至于天下土崩。

官民之间矛盾关系的发展变化是一个历史过程。一个很值得探讨的历史事实是战国时期，战事频仍，徭役繁兴，然而并未引起大规模的农民反抗，而秦统一之后，仅十四年，便有席卷全国的陈胜吴

广起义爆发。

原因何在?可以肯定地说:官逼民反。秦汉三次农民大起义,都不是民间社会矛盾对抗引发的集体暴力行动事件。而且还可以说,整个中国古代,自陈胜吴广起义以迄于太平天国运动,其间涉及面较大的、带有全局性的农民集体造反行动,都是“官逼民反”,是弱势群体“野人”们在忍无可忍之时,铤而走险,反抗君子集团的以谋生路的斗争。

秦末农民暴动,并非由于民间矛盾所引发,而只是由于无法忍受官府的索求才揭竿而起的。它是官民矛盾长期积就激化的必然结局。它并且以缩影的形式,预示了此后二千余年来的中国社会阶级矛盾发展变化的基本历史途程。

二、关于中国土地关系问题的哲学思考——中国历史地权本体论

研究中国历史,有三个概念必须重视:“王土”、“王民”、“王权”。此之谓中国古代国家权力形态之“三纲”,而“王土”制又为纲中之纲。三者实为一体,三股绳拧成一股绳,便是国家权力的至高无上与无限放大,即:拥有一切、垄断一切、支配一切、专制一切。这便决定了中国古代社会的基本历史面貌。

首先必须对“王”加以正名。

笔者所谓“王土”、“王民”、“王权”之“王”,并不能简单地理解为一个“个体”,而是一个大写的符号,即国家权力的符号。这是中国文明的特殊概念。明乎此,才可以谈论和解读中国问题中各种冠以“王”字概念的真正意蕴及其本质属性。

“王民”规定了古代中国民庶的身份问题。“王土”生“王民”,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》)。“封略之内,何非君土,食土之毛,谁非君臣。”(《左传·昭公七年》)都是讲的一个意思,人生长生活在“王土”之上,喝“王土”上的水,吃“王土”生长出来的毛物,自然便成为“王民”,即国家之臣民。臣民有臣民的义务,即为国家耕织致粟帛,纳租税赋徭役。

“王权”是至高无上的国家权力的象征符号,是国家权力的偶像化,好供人们崇奉、膜拜。王权属于国家权力制度,在国家权力之中,不在国家权力之外之上。“王权”不能涵盖国家权力,国家权力则可以涵盖“王权”。笔者故以“国家权力”立总名而言之,不以“王权”综总之。

首先必须说明的是,研究中国地权及地权史,为什么要提出并预设一个“地权本体”概念?

综观中国地权史实际,总觉冥冥之中,有一个像幽灵一样不可抗拒、无与伦比的东西存在着,其充天盈地,无处不在,无时不在。可借用哲学上“本体”这一概念来表述它。“本体”是不“待”的,它不需要其他相对待而存在,它是绝了“对”的,也就是说,具有绝对性。是它的存在决定了其他地权形式的存在。以中国传统思想而论,犹如“道”、“器”两个概念。形而下者谓之器,形而上者谓之道。地权本体即地权形上之道。各种具体地权制度尽在地权形下之器中。这里也可以说,道之大原出于天,天不变,道亦不变。在中国地权史中,总觉有一种永恒性的东西存在着。故在整个中国地权史中,笔者不用“所有权”与“占有权”等概念作为对其通体总长时段的整体结构的区分,而是采取“地权本体”与“具体制度”的结构图式来分析中国地权结构的,如此便将中国地权分作两个层次:本体与表象两个层次。这两种分析方式是迥然不同的。因为在本体下是允许制度变化的。笔者以为后一种分析法,解释力度比较强,符合中国历史实际,否则便有悖于中国历史实际。

“王土”观念即中国地权“本体”。通天下、古今,“王土”一体也。“王土”观念即土地国有权观念。这是认知和解读全部中国问题本质属性之关键与要害之所在,舍此便不得其本。

《诗经·小雅·北山》云:“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。”“王土”观念在中国土地所有权制度史中,是一个带有根本性的观念,是一个政治性很强的观念,但同时也具有实在的经济内容。随着周天子的式微,非但不是“王土”的减弱,而却是在更高层次上的增强,逐渐成为普遍的真正的土地国有制(说详后)。制度是随时多变的,然而观念却是永恒的。于此亦可见这个观念具有超然

性,也就是说其为中国土地所有权制度之本根。

“王土”观念及其制度,自周代产生并确立以来,成为中国历代土地所有权制度中的本体、本根。这是周人留给斯国斯民最重要的创造性的历史文化遗产,它规定和制约、支配着中国土地所有权制度的历史变迁。它不仅标志出中国地权史的本质属性,而且规定了中国古代社会历史形态的基本面目和历史逻辑进程。

“王土”观念的要害在于“王”。故其百代不替。“王”,即国家的代表,是国家权力的符号,故曰“朕即国家”。“王土”观念不仅是一个观念,而且有着不可抗拒和动摇的载体和主体,其载体和主体便是政治国家,故其非为一般观念,而是国家暴力机构的观念和意志,它随时可以暴力为后盾而为所欲为地展现自己,成为实践行动而支配现实社会经济。

“王土”,即地权国有。它既是观念,同时又是一种制度。作为一种具体土地制度,其自周代创立,初始为带有虚构性的“王土”制度。至战国而为之一变,成为“普遍的真正土地国有制度”^①。至于西汉初年,又为之一变,土地私有权制度自国有地权中衍生而出而确立。从此开始了中国历史上具有国家制度意义上的私有地权制度化时期。然而此后诸多大的历史关节如:西汉末年的“王田”化即土地国有化运动,汉晋间的各种“限田”制度,北朝隋唐五朝的均田制度,元明清的国家圈地运动,太平天国的“天朝田亩制度”,乃至20世纪50年代我国的土地集体化运动,以至今日;更加之自先秦创立的以土地国有制及国家普遍授田制为根据的,以租赋徭役为基本内容的国家索取制度历二千余年而不衰,至于明代一条鞭、清的摊丁入亩,竟又明确规定由土地来承担。这些于二千年间时隐时现,时强时弱,反复不已的制度,这种永恒性的历史性悖论,笔者用“王土”观念作为地权“本体”,来表述它,这是一个事实,它不需要作出解释。

以“王土”观念作为地权本体的设定,可以妥善地对中国土地私有权及其制度,以及中国式的财产私有权制度作出解释。在作为地权本体的“王土”观念下,在一定时期是允许有私有地权存在的,不承认这一点也不符合中国历史实际,只是不完善而已,然而毕竟是所有权。在中国土地关系史的研究中,经常会陷入土地私有制与土地国有制的两难境地。这种研究困境,导源于中国历史实践逻辑悖论的存在。——此二种所有权不在同一层次,质量不等,私有地权制度的形成并不意味着国有地权(“本体”)的消失,“王土”本体是永恒的,变化的是“制度”,“制”可变,而“体”不可变。所以笔者不使用“所有一占有”结构区分,而用“本体—具体制度”结构来区分地权关系。

周代创立“王土”观念及其制度,这是中国历史上的“大事因缘”。近日,著名美籍华裔史家何炳棣先生在清华大学高等研究院演讲,讲题曰《国史上的“大事因缘”解谜——从重建秦墨史实入手》。何先生谈到,六十多年前,陈寅恪先生对冯友兰先生《中国哲学史》(下册)的《审查报告》三,特别提出论断:佛教经典言:“佛为一大事因缘出现于世。中国自秦以后,迄于今日,其思想之演变历程至繁至久,要之,只为一大事因缘,即(两宋)新儒学之产生及其传衍而已。”何先生言:“今日反思陈师两项(今只引其一——引者)论断皆有商榷余地。两宋新儒学之产生,固然是我国近千年来思想史上的大事,但就全部传统中国历史而言,真正最大之事应是秦专制集权统一郡县制大帝国的建立及其传衍。”^②

今日看来,何先生所言“秦专制集权统一郡县制大帝国的建立及其传衍”,确为全部传统中国历史的真正最大之事。不过,笔者以为周代创立的“王土”观念及其制度之发展传衍,也是全部中国历史及其问题之最大事。我国自周始各种国家权力日臻于集中,以土地所有权为轴心的各种权力的下移,与新模式的权力集中乃是同一个事物的两面,是同步的。旧式权力的下移,却同时是向更高级阶段新的集中,土地所有权是各种国家权力中的核心权力,强大的高度集中的国家权力,就是高度集中

① 张金光:《试论秦自商鞅变法后的土地制度》,《中国史研究》1983年第3期。

② 文见《光明日报》2010年6月3日第11版。

起来的土地所有权。孟子言：“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”土地为国家宝中之宝。土地乃生民之本，国家之本，国家命脉之所在，历朝历代皆咬定不放。《国语·楚语下》云：“天子之田九畝，以食兆民，王取经入焉，以食万官。”这与“普天之下，莫非王土”是同义语。唐陆贽言：“土地，王者之所有；耕稼，农人之所为。”（《陆宣公集》卷二《均节赋税恤百姓》）朱熹言：“普天之下，莫非王土；江之东西，亦皆王民。”（朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷二十《申免移军治状》）明太祖尚言：“九州之田，皆系于官，法井以给民。民既验丁以授田，农无旷夫矣。”（朱元璋《大诰续编·序》，《全明文》卷三十）三千年来，土地国有权一直决定并规范着中国地权以及财产权的基本制度和面貌，并决定了中国历史之命运及其历史进程。

今以“地权本体—具体制度”结构式，对中国问题之本根——土地问题进行长时段分期（四期）：

（1）西周春秋：虚构的“王土”时代

初民社会无所谓土地所有权制度。西周在地权史上最大的贡献便是提出了“普天之下，莫非王土”的观念，并创立了“王土”“封建”制度。所谓“虚构”有二义：它是一种法权的确立；国家尚无力直接掌握土地。

因之，研究西周春秋时代的土地问题，不能不认真讨论“王土”下的“封建”制度及其所造成的结局：通过层层分封，形成了土地的多级占有制，即同一块土地的所有权为多个层次的人所分享，其中最顽固的实际拥有者还是邑社，而终端所有权则在周王即国家之手。

“封建”制中，最具本质意义的节目就是“授土授民”，此为“封建”之当然事。孟子所谓“诸侯之宝三：土地、人民、政事”者，即从此而得也。

在周代，封建诸侯，是天子的权力，此谓“天子建国”。周天子将天下即“王土”，切出若干块给予诸侯，用现代政治经济的观点看，从某种意义上说，这属于一种古老的委托管理制，天子与诸侯之间，也可以说通过分封便结成了一种权利与义务的交换关系，周天子将一部分土地和人民交给诸侯管理，诸侯获此部分土地和人民等诸项权利，则必须同时对周天子尽种种义务。

《左传·定公四年》记封建之事最为详备，曰：“昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周。”

叙述天子建国封邦礼制最为详备者莫过于《诗经·大雅·崧高》篇，毛序：“尹吉甫美宣王也。天下复平，能建国亲诸侯，褒赏申伯焉。”郑玄笺曰：“尹吉甫、申伯，皆周之卿士也。尹，官氏。申，国名。”申国早已存在，《崧高》所云为“再命”与“再受命”。

其一章云：“崧高维岳，骏极于天。维岳降神，生甫及申。维申及甫，维周之翰，四国于蕃，四方于宣。”可证诸侯乃周之桢干，四方之藩屏，并宣示周仁惠于四方。

其三章云：“王命申伯，式是南邦。因是谢人，以作尔庸。王命召伯，彻申伯土田，王命傅御，迁其私人。”按，既言“因是谢人”，便是因受其民。王命召伯整治申伯之土田，并为之配置了职官——“傅御”之类，并其家臣便随迁其地。这一切都显示了周王对诸侯土地、人民具有控制权。而申伯之责便是如诗所言，代周王而“南土是保”。

其五章有句云：“锡尔介圭，以作尔宝。”“介圭”，是诸侯镇国之宝，是其权力和身份的象征物。诸侯朝见天子时，要执圭作为觐见礼的。天子之处有圭冒，当与之相合。此礼制待后世官僚制下，则发展为命官玺印制。

《礼记·礼运》篇云：“故天子有田（此“田”为“甸”与“采”？既与下“国”、“采”相系，知此必为一特指范围或即普天之下之土也——引者）以处其子孙，诸侯有国以处其子孙，大夫有采以处其子孙，是谓制度。”天子为天下的大宗，天下之共主，是天下的土田和人民的最高所有者，即《诗经·小雅·北山》所云“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。诸侯乃一国之君，是本国土地和人民的最高所有者，所谓“封略之内，何非君土，食土之毛，谁非君臣”（《左传·昭公七年》）。此间原则和基调同前者是一样的，只是范围小了些，是处在天子大圈子范围之中的又一小圈子。卿大夫是采邑土地和人民的所有者，他们的采邑数也是有规定的。这就叫“制度”。要之，邑数虽有规定，然亦在君之口耳。

据周礼制,天子与诸侯之间,通过“命”与“受命”的方式建立起一种主导与服从的关系。从理论上讲,这种关系带有世袭性。由“纘戎祖考”观之,韩侯在这次受命之前,早已世为韩侯。因之,这次“王亲命之”与“韩侯受命”乃是属于“再命”与“再受命”。这显示了周王的主导地位。认真遵从此等制度,举行这等典礼,是一种美政,故毛序谓此诗曰:“尹吉甫美宣王也,能锡命诸侯。”认识这一点很重要。诸侯在“始受命”之后,虽说是世袭的,对于周王来说,具有相对独立性,然是有条件的,嗣侯须经再命以确认之,这是原则性制度,表明周天子拥有绝对权力和权利,不管他的权力和权利能实现到如何的程度,这种周礼制度的原理则是绝对的,此可归结为如下之观念:“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”是也。这个原则行之久远,随着时代的变迁,一直以各种转型的方式贯彻下去。严格说来,这还算不上一种继承权,在本质上,只是一种将土地与人民按照一定制度转授与代受的行为。一直到汉初吕后《二年律令》,在国家授田制中仍规定,户人所获受之田,须经国家户籍确定代户人身份,再由政府行政作为转授其户父所受之田的对象,代户人者方才可代受政府所转授其户父初受之田。这种制度的原理与上言授土授民的周礼制度直是一个,在中国,“王土”的观念与制度是极牢不可破的,不论制度如何转型与变迁,土地的本体所有权总是操在“上(国家)”之手。土地所有权之最高层次为周天子。

西周金文透露,西周有土地转移现象。然而对这些转移现象的实况及其性质,学界尚未有给予深刻说明。对于田地,周王具有终端所有权。贵族对田地的占有权,须由周王或周王的代表最终确定认可,方才为合法。尽管土地在贵族之间或有所流转,但必在周王或王官的安排下才得以进行。这是合法渠道,至于个别例外,只是表明王权的式微,而“王土”的原则仍是牢不可破的。

从文献和金文反映的情况来看,土地在贵族中,自周王而下构筑了不同层级,通过分封和赏赐造成了不同的占有层次、大小不等的若干占有圈子套叠在一起,这些层级都带有政治身份性,而最实际、最顽固不化的占有和使用者还是村社共同体组织,它们的名号通常称作“邑”、“田”或“里”,这是划分土地进行耕作生产的最基本的社会生产组织单位。若《大簋盖》言“锡大乃里”,《召卣器》言“赏毕土方五十里”,《鬲比鼎》言“复贿鬲比田十又三邑”者即是。

在上的占有者层级多政治变幻,而最基层的邑可因其在上的层级变幻而政治归属不定,然邑组织本身亦即其内部结构却是不可动摇的,而其组织完整的躯壳也是不可打破的,大抵是整邑整邑地完整转移。而至战国则普遍形成了书社制度,遂又有政社合一制的乡里制度产生。

大致说来,总的历史趋势是,至战国、秦,随着松散虚构的“王土”制渐次进于高度发展的“普遍的土地国有制”^①,而其社会生产组织亦自邑社而进展为政社合一的官社乡里制度^②。

(2) 战国、秦:从“王土”到“皇土”,普遍的真正土地国有制的高度发展

待到春秋之末,特别是战国时期,随着生产力的迅速发展,邑社迅速解体,再加上各国的改革,遂使土地所有权在各诸侯国开始向强有力的土地国有制升华。他们把土地所有权集中起来之后,不再裂土分君,制造中间层次,而是由国家政府直接“制土分民”,遂完成了土地普遍国有制与其下的私人使用制的二重结构。

各国的路径大抵相同,而以秦最为典型。商鞅实行的田制改革,其实质就是土地国有化运动。他把立足于邑社土地所有基础上的多级分享同一块土地所有权的多层结构,简化为普遍国有与私人使用、占有的二级结构。这主要是通过两种手段和渠道来完成的。一是取消分土而守的封侯、采邑制,代之以郡(商鞅变法时秦尚未设郡级)县制,并重新以新的军功“家次”“名田宅”,并令宗室等无军

① 张金光:《试论秦自商鞅变法后的土地制度》,《中国史研究》1983年第2期;张金光:《秦制研究》第一章《土地制度》,上海:上海古籍出版社,2004年。

② 张金光:《银雀山汉简中的官社经济体制》,《历史研究》2001年第5期;张金光:《秦制研究》第五章《官社经济体制》,上海:上海古籍出版社,2004年。

功者不得属籍(《史记·商君列传》)。即使偶有封君若商君、穰侯等,亦不过是衣食租税的大土地占有主而已。且照着宗室无军功不得属籍的比例,新贵们的后代无功亦“无所芬华”,这就把封君分享土地所有权的可能性排除了。秦的军功家次是多变的,并无常贵,故其田宅占有权亦不固定,占有土地的数量亦随“家次”而升降。秦自孝公以后,掣肘王权的特种贵族势力终难形成,以及大土地占有者不多,其根本原因就在于土地所有权高度集中在国家手里,强大的王权就是高度集中起来的土地所有权。二是在村社解体大潮中,通过“集小乡邑聚为县”(《史记·商君列传》)、“壹山泽”(《商君书·垦令》)等措施,完成了对邑社土地所有权的集中和垄断。经过上述过程,秦国把土地所有有高度集中起来,在土地国有化的基础上,由国家统筹“为国分田”(《商君书·算地》)、“制土分民”(《商君书·徕民》),确立并发展了官社经济体制,使小民摆脱了封君、邑社等的控制,而直接成为国家的臣民,通名于上,列为编户,纳租税,服徭役,以应军国之需。适应这种土地所有权集中的需要,则有直属中央调动的各种行政系统机构的设立,以分掌兵刑谷货诸事。

在普遍土地国有制下,战国、秦土地有两种基本的使用、占有形态和经营方式,一部分是由国家政府机构直接经营管理,一部分则是通过国家授田(包括军功授田)而转归私人经营使用。要之,一切土地所有权皆在国家。这就是所谓“六合之内”,“皇帝之土”(《史记·秦始皇本纪》)。在战国、秦,所谓私人使用、占有的土地无不打上国有制的烙印。

终秦之世,尚有不少官田遗留给汉家。也就在秦汉易鼎之际,对国有土地有一个大的冲击,国家直接控制经营的土地数量锐减,有相当大一部分良田转入秦末汉初的地方小吏之手,他们乘机暴发起来。汉五年(前202),刘邦发布的安民诏道出了这个转机:“且法以有功劳行田宅,今小吏未尝从军者多满。”从军归来的战士,尽管多高爵,且又有皇帝多次“诏吏先与田宅”的旨意,其结果却是“久立吏前,曾不为决”(《汉书·高帝纪》)。可见,以有功劳行授田之制,此时已无法推行。这是汉家从嬴秦接受下来的大量国有耕地已被地方官吏侵吞殆尽的写照。秦汉之际,“小吏未尝从军”,而于土田却多满足。这是因为他们身为地方乡里小吏,直接掌管民政、土田管理分授事宜,因乘势便利而侵吞之。这是秦汉之际国有土地损失迅速而大量转为私人占有的一个重要途径。

战国、秦,以至于西汉初年,是中国历史上典型的国家普遍授田制时期。过去,人们大多是步着董仲舒所定的调子唱和着,以为秦民可以任意占垦土地。这是一个错误。殊不知,秦自商鞅变法,至秦统一后,乃至秦末汉初,在一个相当长的时期内,实行并继续维持着国家普遍授田制。

从“顷”的概念普遍被使用,可知农民基本上还能保有百亩田,并可以看出,份地授田的底子基本上未被破坏。赋税以顷计,睡虎地秦简《田律》云:“人顷刍藁。”田界以“顷畔”^①为基础,《商君书·算地》中的“制土分民”、“分田”,亦以百亩顷田为基数。此正与秦律“顷畔”概念相合。军功授田亦以顷计,按级递升,得军爵一级“益田一顷,益宅九亩”(《商君书·境内》)。称“益田”,“益宅”,实含有在原授田宅基础上有所增益之意。一级益一顷,以顷为率升进。一级所除庶子又恰为一人。此亦正合一夫授田百亩的基数。又《孟子·梁惠王上》:“百亩之田,勿夺其时。”《管子·轻重》:“一农量壤百亩也,春事二十五日之内。”一般说来,战国时代,一夫治田百亩,春种时须二十五日,夏耘苗时亦须二十五日。秦简《司空》云:“居赀赎责(债)者归田农,种时、治苗时各二旬。”此大致符合战国一夫治田百亩的用时标准。上述皆表明秦人一般尚守着百亩上下的土地。《吕氏春秋·任地》等篇所言规整的亩畎田间布置,以及《月令》、《更修田律》反映的田间等量均衡整齐的布置规划状况,均反映了秦平均授田而耕的历史存在。《吕氏春秋·审分》篇说“今以众地者……分(读为“份”)地则速”,指的就是秦始皇初年份地授田的情况。战国时代,普遍存在着国家授田制,《孟子·滕文公上》载有“井地”授田实行方案,并称有人到滕国“愿受一廛而为氓”。魏有“行田”之制,直至战国之末,“为户”“予田宇”

① 《睡虎地秦墓竹简·法律答问》。

的王令尚载入《魏户律》：“自今以来，段（假）门逆吕（旅），赘壻后父，勿令为户，勿鼠（予）田宇。”^①《荀子·王霸》：“农分田而耕。”《商君书》有“分田”之说。战国时代某地区施行律文——银雀山汉简《田法》篇，明言“州、乡以地次受（授）田于野”^②。《商君书》把“制土分民”、“为国分田”，叫做“任地待役之律”的理论。睡虎地秦简《田律》云：“入顷畎，以其受田之数。”文献资料所透露的消息与此甚合。龙岗秦简、湘西里耶秦简皆表明其时有行田即授田事宜。近年，天水市放马滩出土秦简《日书》，其中有言曰：“可受田宅”^③。云梦龙岗秦简^④律文可明证直到秦始皇统一中国前后，尚认真推行着国家授田制。更有张家山汉简载有汉初施行律令——吕后《二年律令》给我们提供了上自关内侯下至庶人、司寇、隐官共22个授田系列标准数据。

综上所述，可以断然铸成一个不可动摇的铁案：战国、秦，乃至汉初吕后年间，在如此一个相当长的历史时期内，实行并一直维持着多种形式的国家普遍授田，直至汉文帝才彻底废止国家普遍份地授田制。现在所需要做的则是从各个不同角度对战国、秦国家普遍授田制加以深刻研究。

国家普遍授田制之通则有五：“为户予田宇”、“乡田同井”、定量份地、定期还授、“制辕田”。授田之首要原则为“为户予田宇”，是以户口为准。凡在国版上正式立户通名列户主者，皆有权接受国家授予的田宅。

直到汉初吕后年间，国家尚立法规定了以传统庶民份地授田为基础的22个标准等级授田序列。

也就在此时，经过国家授田制内土地占有长期的两极背反失衡，国有地权的层层分割，授田份地占有的日益凝固化，加之管理土地的各级官吏以各种方式盗侵官田等因素，遂促成私有地权发育之必然趋势。待秦始皇三十一年（前216）“使黔首自实田”至汉吕后《二年律令》的颁布，尽管国家还在努力对土地实行管控，但在国有地权中孕育的私有地权已经发育成熟。在战国秦汉之际的历史上，并无一个宣布私有地权成立的明确界限，而是经由对国有地权的逐步分割、凝固、异化，而渐进于私有的，国家废止“制土分民”，停止对民间份地占有的管控，同时也就是土地私有制及私有地权的确立和形成。至《二年律令》后文帝废止普遍授田制，则意味着国家普遍授田制的终结。中国传统土地国有制与国有地权制度的根本变革在于秦始皇三十一年至汉文帝即位期间。私有地权最终完成于汉文帝即位废止普遍国家授田制之时。

（3）汉、唐间：土地国有制度的衰变期。国家以地权本体为根据的限制个人土地拥有量的为田立制及均田制

战国至唐间，地权制度之变迁可分为二大段：前期为传统普遍土地国有制及其国家普遍授田制时期；后期则为新国家授田制——国家均田制阶段。其间，汉是一交替、过渡时代。

秦汉之际，土地国有制破坏。自汉文帝始，传统国家份地授田制不存在了，传统官社消亡。地权本体——“王土（土地国有权）”观念——虽然是永恒的，但不管此时土地在实际上还受着什么限制，土地国有制——作为具体制度——毕竟已是金瓯不完，土地私有制正以脱缰野马之势，一发而不可收拾地向前奔进着。

国家直接掌握的土地，还当秦汉之际，便由于遭到来自地方官吏们的洗劫，其数量即已锐减。刘邦于汉政权初建之时便深感对高爵已无可授之田。当文帝即位之初，普遍土地国有制的堤防已被冲垮，土地私有制正以不可遏止之势发展着。“公田转假”，是造成汉公田锐减主要原因。汉之国有土地又大多是苑囿池泽，官荒草田，国营现耕地甚少。至汉武帝时，由于“县官开园池，总山海”，“立诸农，广田牧，盛苑囿”，“置任田官”（《盐铁论·园池》），更加没收了一些现耕地，因而国有土地骤增，方才

① 《睡虎地秦墓竹简·为吏之道》附《魏户律》。

② 银雀山汉墓竹简整理小组：《银雀山竹书〈守法〉、〈守令〉第十三篇》，《文物》1985年第4期。

③ 何双全：《天水放马滩秦简综述》，《文物》1989年第2期。

④ 龙岗秦简见中国文物研究所、湖北省文物考古研究所编：《龙岗秦简》，北京：中华书局，2001年。

有一部分良田增加。汉代的“公田转假”,有两种形式:一是由权势之家从政府手中大面积的赏贷和占垦,或政府(皇帝)将大量官田赐与权贵之家;二是当天灾频仍之时,或大量人口流亡之际,由政府将官田以小片形式假给贫民,以助其生计。前者如酷吏宁成,罢官之后,“乃赏贷买陂田千余顷,假贫民,役使数千家”(《汉书·宁成传》)。又,红阳侯王立“因南郡太守李尚占垦草田数百顷,颇有民所假少府陂泽,略皆开发”(《汉书·孙宝传》)。其中有很多地块原本为民从少府所假借并已开发出来,现在又为权贵王立囊括套占。还在汉昭帝始元六年(前81),中央政府召开的盐铁会议上,国家公田,尤其是公田的使用方式,便已成为民间社会代表文学们抨击的主要对象之一。文学说:“今县官之多张苑囿,公田、池泽,公家有鄣假之名,而利归权家……公田转假,桑榆菜果不殖,地力不尽,愚以为非先帝之开苑囿池籞,可赋归之于民,县官租税而已。”所谓“鄣假”,即圈占并出假。何以说利归权家?这是因为权贵们往往通过“公田转假”(“转假”,即从政府假来,然后再二次出假)的方式,以低代价从政府假取或以种种名目、手段非法占取大量公田,他们或将这些公田闲置,利广占而不利广耕,或以高租出赁于贫民,贫民难以承受其高额剥削,一般不乐接受。所以,“公田转假”的结果是:一方面权家获取高利,同时亦有“地力不尽”者。《汉书·王莽传中》所谓“豪民侵陵,分田劫假。厥名三十税一,实什税五也”,正是“利归权家”的缘故。因之,文学们主张,先帝所开之苑囿池泽,“可赋归之于民,县官租税而已。假税殊名,其实一也”(《盐铁论·园池》)。即是说,取消权家“公田转假”的中间环节,直接赋归于民,收取租税。收租税与收假税(假公田,一般是要收假税的)名虽异,而其实是一样的,因为政府并未受损失。诸如上述汉代的“分田劫假”,“公田转假”,利归权家的事情,在秦末是不曾出现的。这是秦汉间田制之最大不同处。

面对上述文学们的批评,政府代表“默然”无以答对,然亦未接受他们的主张。不过,有些时候,在某些特殊情况下,汉政府倒也往往开放苑囿陂池,假民公田,甚而不时放免假税。此例甚多,恕不赘述。

公田转假之事在后日的南朝也曾发生过。《梁书·武帝纪》大同七年诏曰:“如闻顷者,豪家富室多占取公田,贵价僦税,以与贫民,伤时害政,为蠹已甚。自今公田悉不得假与豪家,已假者特听不追。”

从上述诸发生在官民之间的假田事件看来,自秦汉而六朝,皆未改变其国有土地的性质。

此况之下,国家屡屡设制对个人土地拥有量进行限制干预。前期主要是限田,为田立制,限制拥有量,如汉末限田,王莽则直接宣布“王田化”,恢复传统土地国有制度,然终告失败。

仲长统《昌言·损益》篇言:

井田之变,豪人货殖。馆舍布于州郡,田亩连于方国。身无半通青纶之命,而窃三辰龙章之服;不为编户一伍之长而有千室各邑之役。荣乐过于封君,势力过于守令。……盖分田无限使之然也。

仲长统为汉末献帝时人,其所言豪富“馆舍布于州郡,田亩连于方国”,大抵是东汉的事情。不过,其所言“井田之变,豪人货殖”,是说错了的。这是由于轻信了董仲舒言商鞅变法“除井田,民得卖买,富者田连阡陌,贫者亡立锥之地。……或耕豪民之男,见税什五”(《汉书·食货志上》)的话所致。董仲舒的话是错的,他是将汉武帝时的事情强加于秦商鞅变法之后,此事吾曾详辨之^①。再者,将“豪人货殖”与“井田之变”联系在一起亦有误。因为他抹去了战国、秦乃至西汉初年这一漫长的普遍土地国有制及其国家普遍授田制历史时段——而且是中国历史发展的关键时段。自汉文帝即位始,国家停

^① 张金光:《试论秦自商鞅变法后的土地制度》,《中国史研究》1983年第2期;张金光:《秦制研究》第一章,上海:上海古籍出版社,2004年。

止普遍授田,私有地权自国有地权中衍生而出并确立为国家普遍制度。笔者亦曾详辨之^①。自此,土地私有制迅速发展,日趋集中,不久便达到相当规模,引起了人们的普遍关注。

汉武帝时遂有限田之议,汉末,哀帝时师丹又提出“宜略为限”的粗略的田地占有量的最高限额标准数据。这已是无可奈何的对土地占有量的管控之法。东汉末,荀悦《申鉴·时事》篇言:“诸侯不专封富人,民田逾限,富过公侯,是自封也;大夫不专地,人卖买由己,是专地也。或曰:‘复井田欤?’曰:‘否。专地,非古也;井田,非今也。’然则如之何?”曰:“耕而勿有,以俟制度可也。”荀悦面对现实土地的因“专地”而“占田逾限”的问题,提出“耕而勿有”的原则。然而在土地私有制下,其制度设计与操作,却相当困难,故“以俟制度可也”的话是缺乏实践意义的。汉晋唐间设计此限制者代不乏人,但收效者甚微。

西晋的“占田”亦系一种限田制度。《晋书·食货志》:

(其官)品第一者占五十顷,第二品四十五顷,第三品四十顷,第四品三十五顷,第五品三十顷,第六品二十五顷,第七品二十顷,第八品十五顷,第九品十顷。

值得一提的是,比之种种限田之说及其制度设计,更具现实意义的是汉代的假民公田、赋民公田等行动。不过,在政府的大利盘剥之下,其结局却走向了它的反面。如果超过了其承受的限度时,用绳索也无法把他固着在土地上。当世就有人指出,贫民虽赐之田,犹贱卖以贾,流亡远去。至南北朝犹然,朱(一作“宋”)孝王的《关东风俗传》言:

贫户因王课不济,率多货卖田业,至春困急,轻致藏走,亦懒惰之人,虽存田地,不肯肆力,在外浮游,三正卖其口田以供租课。比来频有还人之格,欲以招慰逃散,假使暂还,即卖所得之地,地尽还走,虽有还名,终不肯住。^②

后期则有北魏、北齐、北周、隋、唐等五朝的国家均田制度。

国家均田制度的作用与意义是双重的,其立制之初衷,一方面欲规范、抵制、限制自汉以来权力势要之家及豪富吏民盗侵占垦官田之弊;同时,通过给予农民一定生产和生存条件的保障,以培养国家税役之源。

均田制亦如汉末王莽“王田”化的制度,亦具有以国家权力变更私有地权的意义。其时国家并无更多的土地以充授受,许多是将本为人户之“世业”,更名为“桑田”、“永业田”,以并入国家均田制系统。

北魏以下迄于唐五朝均田制度是有连续性的,是一个历史发展过程,至唐均田制为集大成者,最为精细详备。

《唐六典》卷三《户部》“郎中员外郎”条载:“凡给田之制有差,丁男中男以一顷(原注:“中男年十八以上者,亦依丁男给”),老男笃疾废疾以四十亩,寡妻妾以三十亩,若为户者减丁之半。凡田分为二等,一曰永业,一曰口分。凡道士给田三十亩,女冠给田二十亩,僧尼亦如之。凡官户受田减百姓口分之半。凡天下百姓给园宅地者,良口三人以上给一亩,三口加一亩,贱口五人给一亩,五口加一亩,其口分、永业不与焉(原注:“若京城及州县郭下园宅,不在此例”)。凡给口分,皆从近便,居城之人,本县无田者,则隔县给受。凡应收受之田,皆起十月,毕十二月。凡授田,先课后不课,先贫后富,先后少。凡州县界内所部,受田悉足者为宽乡,不足者为狭乡。凡官人受永业田,亲王一百顷,职事官正一品六十顷……”

《魏书》卷一一〇《食货志》:“太和九年,下诏均给天下民田:诸男夫十五以上,受露田四十亩,妇人二十亩,奴婢依良。丁牛一头受田三十亩,限四牛。所授之田率倍之,三易之田再倍之,以供耕作

① 张金光:《试论秦自商鞅变法后的土地制度》,《中国史研究》1983年第2期;张金光:《秦制研究》第一章,上海:上海古籍出版社,2004年;张金光:《普遍授田制的终结与私有地权形成——张家山汉简与秦简比较研究之一》,《历史研究》2007年第5期。

② 杜佑:《通典》卷二《食货典·田制下》引。

及还受之盈缩。诸民年及课则受田,老免及身没则还田。奴婢、牛随有无以还受。诸桑田不在还受之限,但通入倍田分。于分虽盈,没则还田,不得以充露田之数。不足者以露田充倍。”“诸地狭之处,有进丁受田而不乐迁者,则以其家桑田为正田分。”“诸桑田皆为世业,身终不还,恒从见口。有盈者无受无还,不足者受种如法。盈者得卖其盈,不足者得买所不足。不得卖其分,亦不得买过所足。”

唐之二等,曰永业、口分,北魏之二等,曰桑田、露田。露田又有“倍之”、“再倍之”受田之说,此与传统的撂荒制耕作方式有关,即一易、再易之田,故有倍之、再倍之之量。需要说明的是,露田、倍之、再倍之三者虽有联系,然细较之,露田四十亩是为口分田之基数,只有此四十亩称为露田,与“倍田分”是有严格区别的,其别不仅在于数量,而在地块空间应是严格区别开来的,故北魏之授田才有“诸桑田不在还受之限,但通入倍田分,于分虽盈,没则还田,不得以充露田之数。不足者以露田充倍”。

作为口分田之露田又称为“正田分”。此从进丁受田而不乐迁者,“则以其家桑田为正田分,又不足不给倍田,又不足家内人别减分(即口分田,亦即正田分)”可得证实。此即受田先露田而后桑田之原则也,太和田令叙述顺序亦暗含此原则。

可见,五朝均田制度与战国秦汉间之国家普遍授田制度有所异同。二者言其同,则皆系以土地国有制为基础建立起来的一种国家授田制度,构成了一种国家体制式社会生产关系(说详后)。

言其异,则在传统国家普遍授田制度下,所受田地,只有一种田块,其中绝不别为二种。自汉文帝时,传统国家普遍授田制度退出历史舞台,土地私有权开始确立并成为国家制度,在此社会大背景下产生的均田制中,则分出二部分性质不同田块,此为适应不同背景下设计之制度也。前为普遍国有制,后为私有地权既成之后,为融通此现实而故分出二种,综合官私二背景以成此制。

均田制中,田分二等,溯其原委,乃中国地权之本体之存在所使然也。司马朗曾向曹操建议:“又以为宜复井田,往者以民各有累世之业,难中夺之,是以至今。今承大乱之后,民人分散,土业无主,皆为公田,宜及时复之。”(《三国志·魏书·司马朗传》)尽管此土地原各有主,然却不是永恒的,一旦脱籍离开此土,便非其所有也,此等田主是有条件的,而不是无条件下的脱籍去土,原主即丧失了土地所有权,即成为公田。此等公田,乃是作为制度之公田,非观念也,也可以看作是土地国有权观念的外化,即展现而变为具体制度。至于均田中之二等之分,永业也是一种个人所有权,口分是现受者。二者皆为土地国有权,只是背景、来源不同,前者为累世之业背景下之表现,后者为新受于国家者,然皆系国有其权也。此必辨之。

(4)宋清间相对自由的私有地权发展时期

自中唐后,均田制破坏,停止对农民的土地授受;同时国家取消了自汉以来的限田制,“田制不立”,“不抑兼并”。民间地权关系及土地拥有量都有了新的变化。总的趋向是私有地权相对自由充分,同时占有量相对集中,地权权利束多样化,出现了一田二主、一田三主等多田主的地权分割现象。

汉唐间多田制改革,表明国家在保证农民的生产与生存条件上仍希图有所作为。宋后则多税制改革,国家变着花样的理财,实致力于搜刮,而对于民庶之生存基地——土地不置一顾,民在国家权力面前彻底无助了。

四、周至清间社会形态四期说

今以国家权力与地权本体及其制度为坐标体系,以叙述中国古代社会形态问题。

(一)邑社时代(西周春秋)

中国古代有没有农村社会共同体?答案应是肯定的。不过,在“五种生产方式”说笼罩一切的时代,实际上障碍着或者抹杀了这种具体的研究。长期以来对中国古代社会的研究,最后的目的,基本上是为了作出是奴隶社会还是封建社会的结论来。比如有的学者也曾对村社进行了研究,然而落脚点却是把它说成是集体奴隶制,是东方型奴隶制。这实则歪曲了事物的本质。这里,问题并不在于对农村社会共同体成员的处境作何种描述,只在于生拉硬扯地靠合传统的五种生产方式形态说。

关于中国古代农村社会共同体存在与否的问题,至今学术界尚无一致的结论。20世纪50年代,当中国古史社会分期问题讨论舌战方殷之前后,学术界还谈论起此事来。然自那之后便很少听到讨论的声音,尤其是详细的探讨,则几乎是销声匿迹了。

笔者相信中国古代存在农村社会共同体制度,或可名之曰“邑社”。

邑社的最高集体信仰就是“社”。自宗教信仰方面言之,“社”是抽象的具有大权威的神。“社”,首先是包括土地所有权在内的权力的象征。《说文·示部》:“社,地主也。”《玉篇·示部》:“社,土地神主也。”当是正确的。不仅土地所有权在意识中属于社神,而拥有社主,能主祭社神,也是具有土地所有权的象征。这是社神权威的基础。不仅土地,而且与土地有关的一切农事活动亦与之有重大关涉。社神,可以说是一个社会群体的最大保护神。所以在古代,一个群体或这个群体的代表,都必须参与“社”会活动,尤其是作为一个社群体的代表人物,更是无不注重对“社”的建设和对“社”会活动的组织。先秦,自天子以至于庶民无不重社祭。这种意识的本原,还是因为在始初,社神与邑里群体的存在是一致的。

不能否认中国古代农业社群——邑社的存在。早期的农村社群占有一定的地域空间,是一个相对比较独立的社会经济体、一个小国寡民的社会圈子,自身比较稳定,变化不大。《老子》所勾勒的“邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”式“小国寡民”的社会圈子,就反映了中国古代农村社会群体的史影。但必须指出的是,中国自进入文明社会以后,就从来也没有游离于一定政权之外的独立自主的农村邑社的存在。即便是早期的邑社,也总是在一定政权之下存在的,它们受着一定政权的控制与支配,是在政权的羁绊中生存的。从这种意义上说,中国古代的邑社,本质上就是官社,即受一定政权支配的邑里社群共同体。这又是中国古代邑社的特点,因受着一定政权的支配,这也就是其非独立性之所在。从这种意义上说,它是一定政权所藉以实现其统治剥削的社会生产组织。因之,可以说,这种民间社群实长期如泥丸子般受着一定政权的揉搓而改变着它的外观,它的发展实与国家政权组织形式的发展相一致,是一定国家体制下的民间社会组织细胞。

纵观先秦秦汉的历史,社会组织的历史形态,大致经历了如下阶段:初为相对独立性较强的邑里社群共同体,继而则渐进为各种国家政权势力严格控制下的社群组织。此时比之后世之官社,其独立性仍较强。因为,尽管在其上政权势力屡更,村社的小圈子仍是牢不可破的。

从反映西周社会历史的主要文献资料《诗经》来看,在农业上,还无从发现传统的所谓奴隶制和封建制生产关系,我们所见到的乃是一种可称之为农村社会共同体即邑社的存在。

《诗经·周颂·噫嘻》:“噫嘻成王,既昭假尔,率时农夫,播厥百谷。骏发尔私(孙祚云先生以为“私”为“耜”字之误),终三十里,亦服尔耕,十千维耦。”对此是不能解释为农奴主庄园或奴隶主庄园的大生产的。这里实是说的周天子一年一度的在“公田”即“籍田”,亦即所习称的“千亩”,举行籍田典礼即开耕典礼的情况。这种田也不能说成是周天子的私人庄园。周天子是当时国家的代表,他的社会统治基础就是邑社共同体,他与邑社发生的关系,是国家与社会亦即与民的关系,而不是私人关系。这是个大界限,因为这涉及到社会与国家根本性质问题。当时普遍存在的社会组织形式是邑社,邑社的土地在形式上分为两部分,一种是个体使用的份地,一种是邑社的公田。这是一种带有普遍意义的形式。周天子以及各级统治主,作为在邑社之上的统治主以及国家政权的代表,自然也有公田,其“公田”乃是农村社会共同体公田的升华物。“籍田”,天子有,各诸侯国亦有,凡封土之君皆有。籍田之入的用途,一供祭祀,再供尝新,三供布施救济穷困农夫(《国语·周语上》载虢文公曰“廩于籍东南,钟而藏之,而时布之于农”)。这在当时,上自天子,下至庶民社会共同体,都具有普遍的社会意义,而不是私家的事情。直到战国时,李悝为庶民五口之家作家计,还计算有“社间尝新之费”。只此一点源远流长的广泛的社会性,我们就不能把“骏发尔私,终三十里,亦服尔耕,十千维耦”,看作是周天子私人庄园的事情。把这种国家政权与民间社会发生的关系,等同于私家奴隶主或封建农奴主庄园生产关系,并向传统的奴隶制或封建农奴制社会模式挂靠,都是不对的。周天子实是凭藉着

国家政权的力量和一个传统习惯,平调了农村社会共同体的成员来耕“公田”的,把“三十里”的公田耕好之后,再去“服尔”私“耕”。为了“趋泽”,田野上满布着耕夫,所以称“十千维耦”,言其多也。也同时显示了这种生产的集体性与及时性。其他像《周颂》之《臣工》、《丰年》、《载芟》、《良耜》,《小雅》之《甫田》、《大田》等诗篇,大抵都是在这种共同体的社会政治经济体制下形成的诗歌。

还在西周宣王时,我们就已经可以看到政权对邑社共同体的控制有些失灵的现象。据《国语·周语上》载,宣王一上台就“不籍千亩”了。待其败于姜戎氏而丧南国之师后,便“料民于太原”。仲山父谏阻道:“民不可料也,夫古者不料民而知其少多。”通过司民、司商、司徒、司寇、牧、工、场、廩系统“皆可知也”。“于是乎又审之以事,王治农于籍,搜于农隙,耨获亦于籍,弥于既烝,狩于毕时。是皆习民数者也。”(《国语·周语上》)司民以下都是对民的控制系统。现在通过这些系统以知民数,已是很困难了。又,在“习民数”的几种政事活动中,有两项很值得注意,这就是“治农”、“耨获”皆于籍的问题。这两项助耕籍田的活动都与邑社体制密切联系着,而宣王却早已“不籍千亩”了。据仲山父说宣王“治民恶事”。可见,对于这些传统的治民控制系统的失灵,以及政事的荒疏,宣王已无意于去加以恢复,而是另制新法以习知民数,故“卒料之”。宣王“料民于太原”,是我们从文献上所能看到的最早的由政府主持的人口统计。从这个事件中,我们看到的是传统的通过邑社共同体以知民数的手段的废弛,反映了国家政权对邑社共同体控制力的松动,也标志着邑社本身的变化。

周代早期公社组织的情况,从文献上已无从详细查考。但在西周时代,在周王畿与封國中普遍存在着农村社会共同体组织则是没有问题的。笔者以为《诗经·豳风·七月》^①便表明了一个更为完整和典型的邑社模式的存在,比较形象地反映了早期邑社的情况。诚然,有学者认为《七月》篇中的农夫是农业奴隶,有的说是农奴。笔者则以为他们是邑社的社员。

《七月》的农夫们不是奴隶,而是有室家、有组织的邑社成员。他们有自己的家室,有自己的经济。“七月在野,八月在宇,九月在户,十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠,塞向墐户;嗟我妇子,曰(聿)为改岁,入此室处!”可见他们在邑里有自己的单独住房。这正可与《诗经·周颂·良耜》“以开百室……百室盈止”相互发明印证。这里的“百室”,不是奴隶主或农奴主的庄园,也不是在夸耀奴隶们或农奴们住着如此多的房子,而是表明了邑社成员的集体组织性。农夫们有自己的耕具:“三之日于耜,四之日举趾。”正月里修理耒耜等农具之类,二月里耕地。他们在耕地时,吃着老婆孩子送来的饭,并且还可以有一部分供给田畯吃。从举趾耕作之时,“同我妇子,饁彼南亩,田畯至喜”来看,这农夫是使用着自己的耕具,吃着自己的饭来从事耕作的。不过是在田畯的管理下来进行的。但在劳动之时,有田官之类来监工,并不足以表明他们是奴隶或农奴。要看到,战国末期的秦国法律还规定“百姓居田舍者,毋敢酤酒,田啬夫、部佐谨禁御之”(《睡虎地秦墓竹简·田律》),这些编户齐民的自由劳动依然受监临,便不能由“田畯至喜”,而认为那些虽有自己的耕具、吃自家的饭,然而受监临的农夫们就是奴隶或农奴。

他们一齐去打猎。“一之日于貉”,“二之日其同,载缋武功”。集体出猎,同时习武。这绝非奴隶或农奴。在那时,定期集体出猎本是民间的共同生产活动和礼节。更值得注意的是,他们可以“私其獾”。有一部分猎获物归己,并以此来鼓励他们努力去猎获。这个狩猎活动乃是为“公”即为集体,亦即为邑社组织来进行的。这种制度源远流长。《周礼·夏官·大司马》叙述“大阅礼”中有献禽一节,曰“大兽公之,小兽私之”。直到战国时期,从出土于银雀山汉墓中的竹简《田法》可知,其时还于年终“大息”庆典之时,由地方官吏及田啬夫组织农民集体出猎,以助大息之费。《田法》反映的是战国官社活动状况。监临《七月》的农夫们劳动的,是官方派去的“田畯”。这个“田畯”,就是后世《月令》中“命田舍东郊”之“田”。这一点很值得注意。此证明他们这个集体带有“官”社的性质,或即是官府严

^① 《七月》,孙祚允先生说是周“灭商前后的民歌”,又说是“西周初年诗”(见氏著《诗经与周代社会研究》,北京:中华书局,1966年,第98、202页)。或说“豳风即鲁风”,反映春秋时诸侯国情况。

格控制下的农业生产共同体。再从“载纘武功”来看,他们活动的目的和意义实际上已超出了这个小国寡民的狭隘圈子,在其上定有更高的官方管理者。可见,这里的“公”与“公子”都是不可解释为私家奴隶主或农奴主的。

“九月筑场圃,十月纳禾稼:黍、稷、重、穋,禾、麻、菽、麦。嗟我农夫,我稼既同,上入执宫功。昼而于茅,宵而索綯!亟其乘屋,其始播百谷!”这里的“纳稼”,并未说纳给谁,还不能说就是给予奴隶主或农奴主。结合上面情况来看,只能说纳于邑社,或自己收打。“入执宫功”的“宫”,也并不好就理解为奴隶主或农奴主的大院。“宫功”,实即指城邑中室内的活络而言。一个规模比较像样的邑社,都有自己的公共建筑物,是大家集会的场所,这当然需要社员们集体筑修。直到汉代,居邑里门还是由里人共治的。“于茅”、“索綯”,也是社员在邑里中干公共活或自己准备这些备用之物。“乘屋”之“屋”,乃是农夫自己的屋,即如前所言“入此室处”之“室”。在离开邑居到远野去进行生产之时,是要住在田舍中的(邑居与田舍之别,直到秦汉时尚存在)。在离家之前,是必须将自己的“室屋”修理一通。这是由于那时建筑材料太简陋的缘故。

至于诗的最后说:“朋酒斯飧,曰杀羔羊;跻彼公堂,称彼兕觥:万寿无疆!”这等热烈的场面,可能是奴隶主或农奴主们所肯慷慨解囊,并容忍奴隶或农奴们踏进他们的宅院去闹腾一番的吗?笔者以为这实是古代农业共同体在年终举行的庆典活动。一直到秦时,于里社之日,尚有政府赐羊酒于里民的习惯。这就是传统的古代邑社“朋酒斯飧,曰杀羔羊”的遗俗。诗中的“公堂”,乃是邑社的公共场所建筑。至春秋时尚有乡校、校室,乃至秦还有“学室”,汉尚有“街弹之室”。此皆为中国古代村落邑里共同体“公堂”的历史演变物。“跻彼公堂,称彼兕觥”,乃是到邑社公共场所去“称彼兕觥”。“万寿无疆”并非对奴隶主或农奴主老爷们的祝辞,而是社员农夫们相互称道。“万寿无疆”之颂,在《七月》的时代,还并未成为统治主们的专利,而是尽人皆可称道之的。

综上所述,笔者以为《七月》诗所写乃古代邑社的生产生活场景。这里并未区分公、私劳动,只是集体劳动的场面多了些,所展现的应是早期邑社的情景。它虽然没有直接用“社”这个称呼,然而这是一个村落共同体则是没有问题的。而从“田峻至喜”、“载纘武功”等言来看,这个邑社还是颇具“官”气的。

待到春秋时期,各诸侯国对邑社曾普遍进行过整理活动,并开始向战国典型官社经济体制过渡。《国语·齐语》载:齐桓公用管仲改革,“参其国而伍其鄙,定民之居,成民之事,陵为之终……”。这便是首先对民加强行政编制,以加强对民的控制,且对民事进行统一安排,包括民之身后事都要统加考虑。其民事之大端,便是士、农、工、商四民“勿使杂处”。这也可以说是将民进行四官分职,以互不相杂的四个系统系民。在组织形式上,四民都是“群萃而州处”的。这就是集中管理。比如对农民的管理是:“令夫农群萃而州处,察其四时,权节其用,耒耜耨芟。及寒,击萁除田,以待时耕。及耕,深耕而疾耰之,以待时雨,时雨既至,挟其枪刈耨耨,以旦暮从事于田野。脱衣就功,首戴茅蒲,身衣赆褌,沾体涂足,暴其发肤,尽其四支之敏,以从事于田野。少而习焉,其心安焉,不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成,其子弟之学不劳而能。夫是,故农之子恒为农,野处而不昵。”(《国语·齐语》)这里可以看出,国家行政对于农民以及农业生产都具有极强烈的支配和强制性。

管仲又具体地制国以为二十乡,“作内政而寄军令焉”。“内教既成,令勿使迁徙。伍之人,祭祀同福,死丧同恤,祸灾共之。人与人相畴,家与家相畴,世同居,少同游。故夜战,声相闻,足以不乖;昼战目相见,足以相识,其欢欣足以相死。居同乐,行同和,死同哀。是故守则同固,战则同强。”(《国语·齐语》)这不就是一个以行政为统帅,政、农、军合一的,包括社会精神文化生活在内皆合一的共同体吗?也不妨把它称作早期官社之一种,或战国官社之序幕。

他的伍鄙之制便是“相地而衰征,则民不移;政不旅旧,则民不偷;山泽各致其时,则民不苟;陵阜陆瑾,井田畴均,则民不憾;无夺民时,则百姓富;牺牲不略,则牛羊遂”(《国语·齐语》)。这里实行着井田均地,民无怨声;合理的负担,民不流失;牛羊繁殖,百姓富有。此皆为其为政的目标。这绝不是

奴隶制或农奴制所能概括得了的。于此鄙野的“定民之居”之法便是起于“三十家为邑”的行政系列编制。这绝不是奴隶制或农奴制,或者什么封建生产关系。

这种国鄙制度,普遍存在于西周和春秋时期。或把这种国、野(乡、遂)制度看作对立制度,反映当时的阶级对立:“这种‘乡’和‘遂’对立的制度(亦即‘国’和‘鄙’或‘野’对立的制度),实质上就是当时社会结构中阶级对立的制度。”“国都附近‘乡’中的居民”,“实际上就是统治阶级的一个阶层”^①。但笔者以为,这事实上是两套邑社体系,其间并无统属与被统属、统治与被统治之别。诚然,这两套体系是有差别的。不过,其别乃在于职业分工之不同,而非阶级之差。这种职责之别,不是自由职业或自然形成的差别,而是人为造成的,即由国家政府人为编制而成的。之所以如是编制,这与当时的经济背景、产业结构、社会基础(邑社社会共同体的长期存在)、防御体系以及自然环境等有着密切的关系。当时自一国之整体而言,大抵是地旷人稀,加之生产能力低下,耕作粗放,其势必广种而薄收。因之一城则必有广漠纵深之旷野,而诸多协作共耕之方式亦势在必行。无事在邑居,农忙时则出就田野而庐处。此实为城乡一体,而非国野对立。若齐国鄙制中之三十家为邑,即可视为一国,此为屯聚,亦必有较好之城防以自卫。若管仲所言之国鄙,其“国”为齐都,城池宽广。为了保卫都城,或出兵他境,由于交通不便,再加以以军事技术装备之笨重,故守战之事,当以国都附近编军为最佳方案,训练、调遣、集结,一切皆便。而鄙野则不宜充军,因太辽远之故也。这是由于当时皆无常备职业兵,生产力低下,而只能亦兵亦农。只此一点便决定了,在军事上,国野之间之责任必有不同。然此断非阶级之分野。其军事上的责任之不同,似可作如下比:其土乡可视为当时的正规军,训练、武器皆较精良,保国出征皆赖之。若以后世比,此似可以三国之士家制度况之,因为他们都是世代为军士的。然又不尽同也。或类后世之府兵制编制。又,从管仲言制鄙“以守则固,以征则强”,可见鄙亦负有军事之责,而鄙亦必有军事组织,只是文略不具耳。鄙中之军事组织可视为民兵,当以自卫为主。这种国野军事之别,乃是由于地理位置之异所造成的分工与责任之不同,而非阶级的对立。若就军兵而言,土乡之军与鄙野之军亦可以宋之禁军与厢兵之别况之。其实,不论在国或在野,皆是兵农合一的。国鄙之别是内外之别,远近之别(以国都为准)。这实是“砥其远迹”原则在军事责任上的运用。

“参国伍鄙”之法,关键在于寓兵于农、兵农合一。鄙中之农民,亦从军事;国中之军士,亦为农夫(《管子·小匡》正作“士农之乡”)。其别乃在于其具体军事责任之不同,二者相辅而相成。若以之为兵农分制,便失管仲“参国伍鄙”制度之本。他的“作内政而寄军令焉”,实则首先是建立在作“农”的基础之上的,他的内政就包括了农政,也可以说是政农合一的。他的“政”是统帅,农是基础,“统帅”主要是统帅的农,他的“士乡十五”,实则为士农之乡。他的内政之中寄军令,而其政则实又寄于农、合于农。他借编政的机会以编军,然其编政的本身同时就是编的农。管仲是要把全国搞成一盘棋,以国家政治行政为统帅,将兵农合一。非但如此,其政、其农、其兵,甚至于社会、精神文化生活等尽皆合一,而并以政统之。此乃管仲改制之本。只是由于远近地理之别,为了利于战事,才实行了貌似有别而其实质为一的两套编制系统。

这两种以政为统制的政、农、军等之合一制,其基层与民间均带有邑社社会共同体性质,实为一种前官社经济体制。《礼记·曲礼上》曰:“四郊多垒,此卿大夫之辱也;地广大,荒而不治,此亦士之辱也。”《礼记·少仪》曰:“问士之子长幼,长则曰能耕矣,幼则曰能负薪,未能负薪。”可见,士家之子弟,到达一定年龄是必须由官方安排耕田等劳动的。这与后世银雀山汉简《田法》等篇中官社经济体制之下之“整作”、“半作”规制是一致的。这种统一的、固定的强制性,是官社经济体制的特点。

据《国语·周语中》载,周定王使单襄公聘于宋,遂假道于陈,以聘于楚。他一路上看到陈国的情况,却是一番极不景气的现象。据传统时令,九月当除道。今时已至十月(“火朝睹”),陈国还是大草塞道不可行;十月,已当地净场光之时,陈却仍是“野有庾积,场功未毕”;整个陈国亦是“垦田若

① 杨宽:《古史新探》,北京:中华书局,1965年,第165页。

艺”——垦耕之田稀少,等等。陈放着这一切应该做的事情不做,却“民将筑台于夏氏”。至此可见,陈国的农业生产关系并非奴隶制生产关系。因之,陈国农业生产的不景气,导源于陈侯平调“民”力为夏氏筑台等荒政。亦可见此“民”乃为陈国农业生产的唯一担当者。这等“民”绝不是私家奴隶,因为陈侯可以任意平调;他们也不可能是个体自由小农,因为当时社会远尚未发展到如此水准。笔者以为他们当是陈国农业共同体——邑社的成员,不妨把他们称作社“民”。这从单襄公回周以后对周王引经据典所发的一大通议论便可看得更清楚:“故先王之教曰:雨毕而除道,水涸而成梁,草木节解而备藏,陨霜而冬裘具,清风至而修城郭宫室。故《夏令》曰:九月除道,十月成梁。”诸如此类的一套月令行政事务安排,始初本来就是农业共同体的行事历。后来站在共同体之上的统治主接过来尊行之,而今单襄公认为陈侯亦当如此执行,并教导其民“收而场功,耨而畚耨,营室之中,土功其始”。而今陈侯却反于是:“今陈国火朝睹矣,而道路若塞,野场若弃,泽不陂障,川无舟梁。是废先王之教也。”他认为,按“周制”要求,当“民无悬耜,野无奥草,不夺民时,不蔑民功,有优无匮,有逸无罢,国有班事,县有序民。今陈国道路不可知,田在草间,功成而不收,民罢于逸乐。是弃先王之法制也”。由于陈国政治腐败,夺民时,取民功,使民悬耜而不耕,以致野生大草,乃至功成而不收。从谷物露积于野,场功未毕来看,这还是集体生产的较大场面。不过,不是奴隶制或农奴制生产的大场面,而是邑社农业。由于陈国举事不时,而使陈国邑社生产不景气。陈国的社会,是政府控制下的邑社体制。

至于楚国的情况,如《左传·襄公二十五年》载:“子木使庀赋,数甲兵。甲午,蒯掩书土田,度山林,陂菽泽,辨京陵,表淳卤,数疆潦,规偃猪,町原防,牧隰皋,井衍沃。量入修赋,赋车籍马,赋车兵、徒卒、甲楯之数。既成,以授子木。”其做法,乃是以作井作牧等方式对邑社加以统一整理。这意味着加强了政府对邑社共同体的干预和控制,因为,当时任何形式的邑社共同体都不是游离于国家政权之外的独立组织,它总是被纳入国家政权规模的民间社会经济实体。

郑国在鲁襄公三十年,“子产使都鄙有章,上下有服,田有封洫,庐井有伍”的举措,也是政府对村社的干预、整理,且带有改为官社的味道。他的“田有封洫,庐井有伍”,就是把当时郑国的农业共同体从社会族团的控制下集中到郑国家手中统一管理。前言“庐井有伍”,后述舆人之诵曰“取我田畴而伍之”,可见在郑国对人的编伍与对田的编伍是一致的,这也就是如后来孟子所说的“乡田同井”的原则。编人与编田的一体化,即人地同编,这就是后日政社合一的基本倾向。子产对郑国井田邑社,由政府进行人、地同编,乃可作为走向战国政社合一的官社的序曲。

春秋以后,我们便可以看到作为社会生产组织基本细胞,直接以“社”名称呼的情况。最普通的名字是“书社”一称。应当指出,在历史上,邑本也是一种共同体。包括宗族的、邑社的,都可称邑。邑有大小不一,范围广狭不等。小者竟有“十室之邑”,大者亦不过如《诗经·周颂·良耜》所谓“百室盈止”。当春秋之时,如“齐侯曰:自莒疆以西,请致千社,以待君命”(《左传·昭公二十五年》)。又,管仲夺伯氏骈邑三百,饭疏食,没齿无怨言(《论语·宪问》)。又,齐桓公见管仲“与之书社三百,而富人莫之敢距(拒)也”(《荀子·仲尼》)。又,“齐为卫故,伐晋冠氏,丧车五百。因与卫地,自济以西,榘媚杏以南,书社五百”(《左传·哀公十五年》)。又,“卫公子启方以书社四十下卫”(《吕氏春秋·先识览·知接》)。又,鲍叔又成,“荣于齐邦,侯氏锡之邑,二百九十又九邑”^①。这是北方的社、邑。邑必有社,或邑即社,邑社合一。这里的社既然可以作为单位对象来赐与,它必然首先是一个具有实际经济内容的实体,而具有现实经济功能,而非仅为一宗教信仰团体。社的意义是双重的,这种邑类的共同体组织,他们相互团聚的精神纽带,便是社,也就是对社的共同信仰。他们不论在所有制以及生产体制方面,至此时经历了何种变革,却仍定期地过着社邑的共同精神生活,故他们既可称邑,又可称社。从上述情况来看,其社邑的范围也都是很小的。南方的楚国,到战国时期,尚仍有邑社。包山楚简第138简反面文曰“同社、同里、同官不可证”(《包山楚墓》)。这是说的在法律诉讼中,同社、同里、

① 郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》卷八,北京:科学出版社,1956年,第10页。

同官之人不可作证人。可见社仍是与人们生活密切相关的小圈子。“社”、“里”同言,可见二者并非合一。就包山楚简透露的情况来看,可知里上有邑,社与邑应是有所联系的。或者说,在历史上,这些在野之邑,本皆为邑社之类共同体。简文之所谓“同社”,是否意味着同邑,社、邑是否合一,尚未敢定,谨阙疑待考。不过,《管子·乘马》篇说过:“方六里,名之曰社,有邑焉。”由此可知,社有邑。社是社会群体组织,有共同信仰,又有共同经济基础,占有一定方域的土地(比如此说“方六里”);邑则是其共同聚居之处,同时包括一定方域之原野。社、邑实为一体,只是自不同角度称谓之而已。

至此可以明显看出,“社”的意义是双重的,从组织角度而言,它是一个社会群体;自信仰而言,则又是这个社会群体的共同信仰,虽然它不是这个小群体的专有信仰,信仰的范围远远超出了这个小圈子之外,成为更大范围的乃至整个华夏族团的共同信仰,但这却并不妨碍以对它的信仰为核心,尤其是以对社的祭祀生活为共同的精神纽带来构成一个个小圈子。这个社会小群体的经济基础,便是共同占有一块土地,使其成员彼此之间具有密切的经济联系。像这种占有一定数量的土地,彼此之间有着比较密切的经济联系,过着一定共同的精神生活的小群体,不论称其为什么名字,这样的小圈子无疑是存在的,可以称它为社,也可以称它为邑,还可以叫别的什么名字,然而这并不妨碍我们去认知和说明它的实质。实则“社”的综合全面意蕴应是具有共同社的信仰的社会群体,也即本文所谓之“邑社”。过去讲“社”的人,总是把它单纯从神格、信仰角度去谈,而忽视了它的社会集团及其经济意义。笔者以为讲“社”,必须把二者结合起来去认识。实际上,在先秦秦汉的历史中,也只有“社”的活动才是一个全民性的、具有普遍意义的社会群团的集体活动。起初的社群的社会活动是最为根本的,随着邑社组织的变迁而其社会活动也在同步变迁,各类、各层次的社会活动实皆为邑社共同体的社会活动的升华物,这一点从未被人清楚地认识到。所谓王社、国社、侯社也只不过是原邑社的“社”的升华。《诗经·大雅·绵》:“乃立冢土,戎丑攸行。”《尚书·泰誓》:“受命文考,类乎上帝,宜乎冢土。”“冢土”,即大社。周王之大社,乃是由普通邑社升华而来。王是各社的首领,自然他应有相对的大社了。然普通小邑社却仍是基础。在上的政治权力可以变迁,然在下的社邑小圈子却牢不可破,无论赏赐还是划野分疆,这个社邑小圈子却只能完整地转移和存在下去。

最后,社神是邑社成员共同的也是最重要的信仰,只有此才是他们唯一团结精神的纽带。社神是邑社抽象的,然而也是唯一的保护神。故研究社神之信仰,亦必须将其与农业共同体的群体组织联系起来说明,方才得其历史真实与深刻认识。有了并认识到这个社会群体组织,社神的信仰才有了基础;有了这个社神的信仰,方才在心理与意识中,潜在地也最深刻地觉悟到这个群体的存在。社神的共同信仰,便是这个社会群体共同团结联系的精神感召与纽带。

邑社的历史,当春秋之时产生了比较剧烈的变化,开始趋于消亡。此后则渐为政社合一的官社经济体所取代。这是与土地国有制及国家授田制高度发展的历史相一致的。虽可以说,它与旧村社体制前后相继,然与旧邑社制则有着本质的不同,它并不是原村社制自身的自然发展,而是国家政权强制推行的产物。必须肯定地指出,此等官社实则是新生事物,是在土地国有制高度发展以及国家授田制的普遍推行之下形成的一种新的社会经济体制,代表着一定社会历史形态。“政社合一”是其最基本的、最突出的特点,也标示出这种社会经济体制的本质。行政编制与授田耕垦的一致性(即孟子所言“乡田同井”),便是其典型形态。待后世,则日趋由“合一”渐进为较单纯的乡官政权,而份地受田农也同时转化为较为自由的国家份地农,进至汉则有普遍的国家个体小耕农经济体制的发展。大致说来,此等官社经济体制的普遍的高度的发展是在战国、秦时,其远程则可上溯至春秋。

(二)官社时代(战国—秦—汉初)

大致说来,总的历史趋势是,至于战国,随着松散虚构的“王土”制渐次进于高度发展的普遍的土地国有制,而其社会生产组织亦同时自邑社共同体进展为政社合一的官社乡里制度。

战国、秦时,土地国有制高度发展,实行“普遍的真正的土地国有制”,同时实行着“国家普遍授田

制”。这便构成了官社经济体制的根基。所谓“普遍”也者，概无例外之谓也。“在普遍土地国有制下”，“一切土地所有权皆在国家”；所谓“真正”也者，即“非虚构”，而“具有实际的经济内容”之谓也。“研究土地国有制问题，不能简单地把它当作国家对地皮的单纯占有，而必须把它当作社会生产关系体系来进行综合分析，换言之，应首先把它看作是以土地国有权为基础的统治剥削关系。因之，不仅要确定它的法权形式，而且应确定其经济内容”，“国家掌握全国土地所有权，并且运用土地，通过各种不同形式的田宅授受制度，使作为主要生产资料的土地与直接生产者结合起来”，以索取直接生产者的土地产品^①。“官社经济体制模式”在时间与空间上都具有普遍性，代表着一定历史阶段的社会形态，它是由古代农村社会共同体——邑社，向比较自由的汉代国家半官社个体小农经济支配形式过渡的普遍历史过渡形态。

官社经济体制这种社会历史体系和理论模式中具有如下一些主要观点：

官社经济体制的经济基础，是普遍土地国有制及其普遍国家份地授田制。

官社经济体制，融国家政权行政、社会、政治、经济、生产、军事、精神文化等为一体，实为一以政治行政为筋骨框架的多面社会立体组织体。

官社经济体制的组织形式，其首要特点，简言之，可谓“政社合一”，详言之，实是以国家基层行政为统绪，以农为本，包括农业社会生产、军事以及社会、经济、精神文化生活等在内的一切服从于国家政治、同国家政治行政的一体化，其基本框架结构，乃是以政府行政系统进行编民、编农，甚至于编军，在这个“合一”体中，“政”是筋骨，是统绪，是绳贯，是支配一切、统帅一切的。在这里，国家政治行政支配经济生产、进而支配一切表现得最为充分，“政社合一”制不仅表明了官社的性质，而且是区别官社与邑社的重要标志之一。中国古代社会历史之所以走到“政社合一”的官社地步，那是因为农业社会里，政治权力本是支配一切、笼罩一切的。因之，在官社消亡之后，而社会历史却是依然如此。这便是官社虽不存，而官民对立的社会结构格局却终未变。这就是中国历史的根本特点。

官社体制下，农业生产的基本管理原则，是实行各种类型的份地分耕定产承包责任管理制度。

官社体制下，国家授田份地农的社会、经济生活以及精神文化生活均走向模式化。

官社体制下，生产具有国家行政指令下的集体性、统一性和强制性。

官社体制下，乡里基层行政组织的权力之重大与繁多，职能与功能之复杂，皆绝非后世乡官所可比；由于实行份地授田，甚至换土易田，使民生经济带有均衡性，民间缺少阶级分化，没有体制性的地主阶级产生；国家/政府—社会、官—民对立格局，是当时社会阶级结构的基本特点，亦是其时社会阶级矛盾对立与对抗的支配形态，官—民结构及其对立成为社会关系的支配形式，当时的社会，便是以“君子”官僚为主体，构成统治主阶级，他们同时是剥削阶级。国家/政府、官，居于绝对的、决定性的强势支配地位，而社会、民则处于被支配的弱势地位，是完全被动的角色。这在中国古代历史上，便早已构成一个最基本的、最突出的社会历史特点。官方的一切行事与作为，皆决定着民间社会的命运，其安危、治乱、兴衰、存亡皆赖之。国家政府的代表便是大大小小的官僚群，他们既是国家一切律令法规的制定者，同时又是执行者，国家权力通过他们来具体运作，达于民间社会。因之，国家权力恰成为他们图谋私利的工具，权力转变为财富，乃是不替之铁律。在中国历史上，以及人们的意识形态中，政权（政府）与国家不分，执政者与国家权力不分（“朕”即国家是最为集中的概括。“朕”亦即官僚群的集中代表者，是统治主阶级的首领）。官社体制以缩影的形式包涵并展现了后日历史中的不替之律：官方及政治权力总是支配一切的。这种国家—社会体制，即官—民体制，亦即国家体制式社会生产关系，构成了历代王朝盛衰的同一个原因。

官社经济体制实行多样化产品分配方式：助耕官田法、份地农分耕定产责任制法、“先实公仓，收余以食亲”法、税斂法（贡法）即“校数岁之中以为常”的分成定额法、“三官分职，资相为业”，亦即“各

^① 张金光：《试论秦自商鞅变法后的土地制度》，《中国史研究》1983年第2期。

尽所能,相贸以功”法。

总而言之,在强有力的“普遍的真正土地国有制”基础上,产生了“政社合一”的“官社经济体制”。官社经济体制模式在中国历史上具有较为普遍的规律性。凡是在强有力的土地国有制或集体所有制下,官社经济体制大抵是一种支配形态。其他如满洲早期的八旗制度,金的勐安谋克制度等,亦可以看作是一种官社体制。前些年我国的人民公社体制,亦可视为一种官社体制。其与古代官社体制虽有本质的不同,但在形式和某些特点上,与之亦确有相似之处。因为它们赖以产生和存在的基础有其相同的一面。

要我们提供一种具体的具有详细组织结构的完整官社组织样板,是不现实,也是不可能的。因为迄今为止,所见一切文献与考古材料还不能给我们提供一部较详的官社组织法,不仅现在不可能,将来也不可能。因为这种现代意义上的系统的典制,在那个时代就根本不具备。但是,从历史实际出发,对现有材料经过综合细致的分析,在诸多典制的相互关联中,却完全可以翻然透析出一种在学术史上从未被认知的带有普遍意义的社会经济体制模式,这也是事实。这种社会经济体制模式,是无法用传统的“五种生产方式”说中奴隶制或时兴的新兴地主封建制形态去概括、解释、挂靠的,与传统的农村公社理论框框也格格不入。对于这种新认知的模式,笔者用“官社经济体制”模式去概括、称谓,并以之解释当时的社会。在战国、秦时,其具体的组织形式可以理出数种类型来。不过,应当指出,其具体形式还可能更多,这里只是就文献所提供的可知情况而论列。这几种也并不是封顶之数,而这几种在有些地方也可能结构为一种或两种形式,或者是一种递进的历史过程。今以秦简《厩苑律》“以四月”条为例而略作分析以见其一般。

为了说明秦在商鞅变法后官社存在的一些较具体的情况,这里有必要分析一下睡虎地秦简《厩苑律》“以四月”条。律文曰:“以四月、七月、十月、正月肤田牛。卒岁,以正月大课之,最,赐田啬夫壶酉(酒)、束脯,为早(皂)者除一更,赐牛长日三旬;殿者,诎田啬夫,罚冗皂者二月。其以牛田,牛减絮,治(笱)主者寸十。有(又)里课之,最者,赐田典日旬;殿,治(笱)卅。”可以说,迄今为止,所有秦简秦律的研究者,对于此律之内容皆未得其要旨,更未能触到此律所反映的社会生产经济结构之本质。学者或以官营农业,或以官营牧业去解释,此亦皆不沾其皮毛。《厩苑律》此条,用人们惯闻的较自由的散户小农乡村的观念和理论亦同样是无法解释的,然若以官社理论体系论之,便可迎刃而解。笔者以为,其实这是秦官社经济体制的一种典型的生产结构模式。

律文言“又里课之”,此对耕牛养用之里课也。前所言“最,赐田啬夫……”,以下则为乡课。

首先应指出,这里所说的田(乡)、里,不是一种特殊性的若国营农业般的组织,而首先是国家政府普遍的基层社会行政组织,同时又是普遍的国家份地农的社会农业经济生产组织。从对耕牛饲养、使用的评比、赐罚,皆由政府以国法论之,尤其是皆以国家普遍徭役制标准论之来看,只此一点便足以表明这种组织绝不是什么民间散户农民的生产,亦非带有特殊意义的国营农业系统,而是带有普遍意义的即与国家行政编组一致的,亦即政社合一的社会集体性生产组织。这正是一种典型的官社经济体制模式。这一组织具有如下特点:

第一,乡田合一。战国、秦时,“乡”与“田”这两个概念的内涵、实质及其间之关系,过去是不明白的。对于“乡”,长期以来虽熟视,且亦能道,然实不着其本质之边际。对于“田”,则更不知有此概念(作为一组织而言)。至于对“乡”、“田”之关系的认识,则更无从谈起。战国、秦的乡绝不仅是人们所通常理解的单纯行政的“乡”,它同时是一个生产组织,而且还是一个社会组织。“田”,早先曾作为官职名称存在过,如双名“田峻”、“治田”、“大田”等,此等田官有时径以单名“田”称之。《月令》“命田舍东郊”之“田”便是。待官社之兴后,“田”又在习惯上成为这种官社生产组织的称谓,同时它还具有乡的行政职能。如“田啬夫”、“田典”、“典田”以及赵之“田部吏”等等之“田”皆可作如是观。这种“田”同时具有基层行政的职能,这是必须知晓的。也可以说,“田”就是社,后政府设乡与共理,乡就是乡部,与田合一。《厩苑律》“以四月”条中,虽未出基层乡官之名,亦未明出基层乡政之事,但却完全可

以肯定地说,此中的“田”官同时执行着乡政,则是毫无疑问的。评比田牛,为皂者除更,如此生产之优劣,却以国家标准徭役之行政加以劝勉,只此一点便足以明证此田事与基层行政必是合一的。在《田律》中,规定田啬夫与乡部之佐共同在田间监督管理生产事,可证此等田官同时做着乡官行政的事情。然而必须明辨的则是,乡与田的关系,却不能理解为是两套组织,实则乡、田是二而一的东西,乡田合一,皆指同一个组织。自生产言之,乡本即称“田”,作为普遍的农业社会生产组织即以田统称之,乡是最基本的一个层次,同时又是基层政权行政组织。秦之乡本无乡啬夫之称,此田啬夫一身而二任焉。这就是乡田合一,亦即政社合一。商鞅变法,“集小乡邑聚为县”。昔学者皆以为是设县行政,外此而无他。诚然设县行政是不错的。然以吾观之,此说并不全面,也可以说是极其片面的,并未触到事物最本质的东西。其实这项改革本质的、更重要的方面则是确立官社经济体制的体系,将民间农业社会生产纳入国家行政系统,并且创立了乡里政社合一的组织系统。乡官不仅以行政治民,更重要的则是直接代表国家政府分配土地使用权,且组织生产、监督管理生产,因而实际上掌握着官社成员的经济命脉,卡住社民的脖子。国家也便由此而对民间社会实行着直接的更有效的控制。此乃典型的官社经济体制形态。

第二,此“田(乡)”、“里”既然是政社合一的组织,因之,“田(乡)”“里”的管理者——“田啬夫”、“田典”——其职权亦是政社合一的。他既有乡行政职能,又同时具有组织、管理生产的职能。这位田啬夫所管辖的范围与对象就是田(乡)、里邑落,也就是《史记·商君列传》所称商鞅变法后“乡邑大治”的“乡邑”、“集小乡邑聚为县”的“乡邑聚”及其农夫们。此“田”即乡。在邑曰乡,在野曰田,乡、田其实一也(自不同侧面言之,则殊其名。又,在三晋,赵有“田部吏”,其职为既管收赋税,又管户口。管户口即管对人的行政治理。可见,他的职能也是双重的,亦透露了政社合一的色彩。亦可见战国时各地其社会水平具有共性。《孟子·滕文公上》之“乡田同井”,更明显表示为政社合一),是一种政社合一的组织。另有《田律》云:“百姓居田舍者毋敢酩(酩)酉(酒),田啬夫、部佐谨禁御之”。这里的“百姓”,就是秦普通的国家份地农,春耕时出居田野,“田啬夫、部佐”要监督他们的生产劳动。此“部佐”即乡佐,“田啬夫”即后日之乡啬夫。可见,此“田”就是孟子所谓“乡田同井”的“田”。皆为政社合一的官社经济体。

就其历史渊源而言,“田”、“邑”、“里”,在古代本就是对邑社群体从不同角度的称谓。西周金文中有赐田、邑、里的记载。啬夫亦本为邑社领袖。秦律中的田、里以及田啬夫、田典都与古邑社有着历史渊源关系,不过早已皆非古貌了。“田”、“里”等已政社合一。以生产论,则可曰田;以行政论,则可曰乡。这就是乡部的产生。乡田合一,亦即政社合一,此为典型官社形态。秦简中的田啬夫既管生产,又为乡政之长,一身而二任焉。里亦如之。而“田”所辖之人户其身份也是双重的,自政言之,他既为国家之编户,而自生产言之,则又是官社组织之份地农。可称之为“田”农,亦可曰官社社员。田啬夫以行政手段来督课份地农从事于生产。秦的田啬夫管理生产,由上引《田律》及《厩苑律》皆可证。“田”且自有经济,由秦《效律》所云“都田啬夫”“坐其离官属于乡者”可证。银雀山汉简《田法》篇,载明田啬夫主持授田,并主管督耕“课民”,与秦简是一致的。综上所述,可见田啬夫、田典既是乡官,又直接组织并管理生产。云梦龙岗秦简透露,至秦末,其乡部尚有“稷官”,里级职有“典田”。稷官可签发出入禁苑从事农耕以及其他工技任务的通行凭证。可见从其称谓到其职事都是主要涉于地方基层行政和以农业为主的生产事宜的职务,这是毫无疑问的。简文中所透露的秦乡里此等职能是很特殊的,后世不见。这正是官社经济体制的特点。正是通过此政社合一体的漫长历史过程,才逐渐过渡到汉代后半官社个体小耕农的散户乡村。

第三,田夫——以牛田者(亦即律文所言“主者”,即主田者,亦即耕者)、皂者皆括在其中,只是“田”内分工的不同——的身份是双重的。他们使用着集体共养之田牛进行生产,经济生产共同体成员的色彩还是很浓的;而律文更明显地表明他们乃是国家行政编户,担负着国课更徭等庶务。此即政社合一之表象也。

第四,农牧分职而结合,资相贸功为业。田、里共养耕牛,民户分散使用。不过要受着国家行政的督课管理。这也正是在官社经济体制下,政府基层行政管理生产之职能的表现。田(乡)、里组织(乡、里是官社组织的两个层次)有自己的,亦即属于集体的田牛,“田(乡)”中有“牛长”主管其事,又有皂者专司田牛的养牧。此皂者就是田(乡)、里的耕牛饲养员。田(乡)、里之人皆有权使用田牛,即“以牛田”。不过,养用之不善是要受到处罚的,或罚劳,或打板子。这类田牛的养用,与国营牧场的放牧性质是绝对不同的。有的学者将此当作国营牧业,这是完全错了的。秦简《厩苑律》“将牧公马牛”条反映的才是国营牧业情况。这种牧业带有游牧性质。律云“将牧公马牛,马牛死者,亟谒死所县”,可为之证。“将牧”条中的饲养放牧者有“隶臣”,又有“徒食牛者”,身份不一。“以四月”条中的“皂者”,与“主田者”,皆系国家编户,亦即官社成员,显与上述将牧者的身份不同。且“以四月”条中的主要饲养方式当为圈养。“将牧”者乃为“公马牛”,即为国家官府所有。其养的目的,在于为官府“乘服”等用提供马牛。而本条所示,乃为社民间集体所有、所用,且主要为民间耕田提供畜力。“以牛田者”不是借用,不付出任何代价,只是因为使用不善而造成牛掉膘,有关人员才受到惩罚。“公马牛”与“田牛”迥异,“公马牛”属官府,而“田牛”属“政官合一”的田社。

可见,其生产具体组织形式,采取农牧分职授业,相贸以功的方式。在一个经济体内,凡采取这种具体生产组织形式的地方,其经济生产都带有一定的集体性,不然是无法“资相为业”的。

这里的农牧分职,不是从事于商品生产,而是官社体内为谋生计而实行的生产分工。“皂”者养牛,“以牛田者”耕田种地,其粮食当是共同调集分配的,不然是无法维持分职者的生计与再生产的。这种具体的生产组织形式,与《吕氏春秋·上农》篇的实行“三官”分职,“男女贸功,资相为业”之法,以及银雀山汉简《田法》之“皆以所长短官职之”,“明示民,乃为分职之数,齐其食饮之量,均其作务之业”之制,皆是属于同一个体系。本条《厩苑律》所反映的乃是农牧既分职而又相结合的乡村官社经济体的状况。秦简《厩苑律》“以四月”条,与《秦律杂抄·牛羊课》中的评比繁殖率,以及《吕氏春秋·季春纪》中的“游牝于牧”,皆为当时官社经济体制之下的牧群管理制度,“评比”、“游牝”、“乡赘合游”,皆为官社组织牧业生产之职能。用复除国家徭役之法劝养田牛,此乃政社合一体制之典型反映。待官社消亡,乡村变为纯粹乡官统治下的散户私有个体小农乡村,便无此习惯与立法的必要了(汉已不见)。偶有为之者,则竟被誉为了不起的清官循吏之德政。组织管理生产,在官社体制下,是政府的责任,而今却成了德政,这便是不同历史时代的反差。

第五,生产的强制性。大量的文献证明,官社体制下,社民耕种田地是带有极大的强制性的,是在政府官社的监理与统一指令下从事于生产活动的。《周礼·地官》“载师”职文曰:“凡宅不毛者有里布;凡田不耕者出屋粟;民无职事者出夫家之征。”又“甸师”职文曰:“凡庶民不畜者祭无牲,不耕者祭无盛,不树者无椹,不蚕者不帛,不绩者不衰。”诸如此类的国家政府立法,都是官社对其成员的强令耕织畜牧的规定。这在汉后就不见了。《吕氏春秋·上农》篇:“民不力田,墨乃家畜(蓄)。”银雀山汉简《田法》对粮食生产少者则有罚为“公人”之制。秦商鞅变法后,则有对“怠而贫者,举以为收孥”的规定。秦简《田律》明定田啬夫等要“禁御”百姓生产者的某些行动。本条《厩苑律》规定,对田牛养用不善者要罚劳若干日,乃至打板子。这都是在官社体制下,政府管理生产的强制性立法。若《公羊传·宣公十五年》何休注曰:“吏民春夏出田,秋冬入保城郭。田作之时,春,父老及里正旦开门,坐塾上,晏出后时者不得出,莫不持樵者不得入。五谷毕入,民皆居宅,里正趋缉绩,男女同巷,相从夜绩,至于夜中,故女功一月得四十五日作,从十月尽正月止。”这里的里正与父老是基层政府官员。在其管理下的里民,其生产与生活的步调是极其集体统一而一致的,且带有极其强烈的强制性。上述皆为处在不同历史阶段的官社经济体的状况。

第六,战国、秦之乡里,与汉之乡里,其性质各不相同,此必明辨。秦乡里最具特色的便是它首先具有社会生产组织的职能。这在汉是没有的。《汉书·百官公卿表》关于秦乡里职掌的叙述,是不确切的,是以汉制代替秦制,应当修正。

综上所述,毫无疑问,《厩苑律》“以四月”条给我们透露出一种官社经济体制的多种信息。这是过去学术界所从来不知道的。这里所提供的官社经济体模型,其大致面目是:这种官社分田(乡)、里两个层次。这与其政府基层行政的级数是一致的;秦政府基层田(乡)、里行政吏员及其所治理之民,其职责、身份都是双重的,亦即是政社合一的;以农牧为主,分职合作,多种经营;生产生活具有极强的强制性和统一性;经济具有一定的集体性。仅此数点,便可足见这种广泛的特殊的农业生产经济体制,绝不是传统的“五种生产方式”说中的奴隶制和地主封建制两种模式所可容纳得了的。

本条《厩苑律》不是狭隘的地方土政策,而是秦之国法,具有极其广泛的普遍的概无例外的适应性,因之,其所透露的官社经济体制模式亦同样具有广泛和普遍的意义。由此观之,过去所争论的这个社会是奴隶制还是新兴地主封建制,其实是连边也不沾的事情。那都是从一个假想的而并非放之四海而皆准的既定模式出发的强为挂联靠合的套数,而不是从中国历史实际出发。因之其结论一出,便离题千里。

一般说来,待土地国有制高度发展,在国家份地授田制下,原来行政控制下的邑社也便解体,而发展为以行政为统绪的高度发展的政社合一的官社制度。银雀山汉简《田法》类型是这种官社体制的典型代表之一。上引《厩苑律》中的田里组织或秦的“乡邑”,则是官社的另一种形式,与《田法》式有所异。不过其皆为政社合一的官社则无殊。

笔者有青川秦牍《更修为田律》型、《吕氏春秋·审分篇》型、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》型、书社等型,此不赘述。

不过,若将其加以比较之,则可大致确认为一个递进的历史过程。如:《月令》、青川秦牍秦武王二年《更修为田律》皆言修封埒、正疆畔事,然却明显表现为不同时代的事情。何以知之?由此同类事件安排在不同时间进行知之也。《月令》皆于春正月“修封疆,审端经术”,定是新开封疆,反映的是土地定期重分、换土易居下的情况。《更修为田律》于秋八月修封埒正疆畔,此显然是在维持旧封疆。此非土地重分之情节,而是土地使用较为固定时的景象。一般说来,此与耕作制度即农业耕作能力以及技术装备条件相一致。由此可知,青川型当后于《月令》型。

(三)半官社时代(汉-唐)

何以称半官社?一因,汉自文帝废止国家普遍授田制,官社之基础消失了,然前代官社之遗风尚存于世。再因,国家虽时有计口赋民公田之举,又有北朝隋唐五朝均田制实行,然其国家授田则不如官社下严格、足量,生产管理不如此前严整,对于生产和生存条件的满足与保障力度不够强。

1. 在先秦至两汉的历史上,普遍存在着一种总名为“弹(或曰单、憺)”的乡村社会组织。这种组织的存在,乃是先秦至两汉乡村社会之所以区别于后世乡里社会的重要标识之一。汉代乡村保留着比较明显的古代官社共同体的影子,乡民间保留着比较密切的社会经济以及精神文化生活方面的诸多共同联系,从这些民间社会组织——不论是官办的、还是民办官控的、抑或是民间自为的组织来看,其间所表现出的其时乡里民间社会自治、自助的精神还是很浓厚的;同时乡官权力重,政府对乡村社会的控制能力强,显示出前代官社共同体的遗风。

在传世的汉代官印中,以“弹”、“单”等为名者甚多,约有近百方。可见这类组织在历史上确曾是普遍存在过的。这种组织的存在,又恰是先秦至两汉之乡村社会区别于后世乡里社会之标识所在。然而对于这种社会组织,学术界至今却尚未作出系统的具体的专门研究,以至于障碍着对于当时乡村社会历史真正面貌的正确、具体、深刻的认识。可以肯定地说,这些组织的性质、内部组织结构与面目并不尽相同,然由于文献阙文,至今我们还无法作出更全面的研究。不过,这种组织虽于传世文献记载中疏略阙文,然于传世著录的或晚近发现的金石资料中却略可详于文献所得。于此有限的记载中,却仍可约略窥其大概。文献著录的有四块东汉碑,碑文记录着当时建立了一种名曰“弹”、“单”的组织,主要涉及到赋役问题。从总的方面来看,碑文都提到在大致相同的背景下,为着大致相同的目的,为了解决同类的问题,而组建了一种社会组织,这种社会组织的状况,尽管其具体面目各有所

异,但是其共同性还是主要的。历来也有不少学者曾涉及到此组织,然而详细与综合地触及社会本质的系统研究则尚付阙如。以今日之史学视野观之,这些资料所透露的社会信息,无疑是至为珍贵的,对于重新正确审视汉代乡村社会真正的具体的本来面貌,无疑是最为重要的资料,由此为窥探秦汉乡村社会具体的真正的面貌提供了一个新的视角和解释框架。

“正弹”系官办完给徭役的组织,可谓之官“弹”,非民间事。虽说是“因民所利”,然毕竟带有一定的强制性。既然为解决国家徭役而设,有涉人员当系全部徭役适龄者。

“正弹”所涉及事项重大,范围广泛,非里间所能独自为之者。“弹”系由县组建,报请郡府批准。碑侧尚刻有郡府的批文。《鲁阳碑》尾刻有四乡耆夫之职名,可见此弹尚有乡政府合作其事,共同组建并管理之。总之,此“正弹”是以县为单位,各乡或设有分部组织。。

“正弹”有经费。既为雇役,则须有一笔数量相当可观的经费,这是“正弹”赖以确立并维持下去的经济基础。“弹”有钱粮,是没有问题的。《昆阳碑》云:“□耕千耦,梵梵黍稷。”又有“单钱”。正弹经费的来源大致有三:一为赋敛;二为官府公田之收;三为正弹积储钱货之利息。正弹经费,当初主要来自赋敛。弹组织有耕田事宜。东汉时,各县乡还是有不少官(公)田的。《昆阳碑》谓“□耕千耦,梵梵黍稷”,《鲁阳碑》残留有“……□□□储”的字样,都透露出了政府有耕官田备积储的消息。这些官田,抑或是用募雇来的役卒来共耕以为正弹经费之入的。

“正弹”实行均轻赋敛,平徭役的原则。“正弹”组建的背景便是赋役“烦苛”,以及在徭役之政中,贫富劳苦不均的现实,搞得怨愁之声载道。组建官弹的目的在于“愍念蒸民,劳苦不均,为作正弹,造设门更”,而使“富者不独逸乐,贫者不独”劳苦(《汉酸枣令刘熊碑》)。

“正弹”具有明显的生产事宜、互助精神与“弹劝”。应当承认,“正弹”于其调贫富、均劳逸、平徭役之中,自然还是有些互助精神在的。“正弹”的“弹劝”之义也还是很明显的。其不仅平徭役,均轻赋敛,而且有合耦计耕之事。“□耕千耦,梵梵黍稷”之语,既包括组织乡民耦耕乡里公田之事,也包括了民间的合耦相佐助之意。《昆阳碑》云“劝导有功”,《鲁阳碑》云“咸用殖殷”,《刘雄碑》曰“岁为丰穰”,都透露了正弹有组织生产之事宜。此正弹平徭合耦的活动就其历史渊源而论,还是与官社经济体制的古老传统相联系着的。

除“正弹”之外,汉尚有“街弹”,实属无疑。“街弹”的活动、作用及其性质如何?

一是为“治稼穡”而于“街弹之室”“合耦”。二是趋其耕耨。此即《汉书·食货志上》之所谓“趋泽”。督劝里民及时耕作,此本即汉基层政府组织从官社经济体制下接过来的乡里管理生产的传统。三是,既组织相庸佐助,则必有先后次序的商定,何者先耕,何者后耕,此即《周礼》之所谓“行其秩序”者也。“街弹”其事,乃是官社经济体制之遗存。

2. 北朝隋唐五朝实行均田制对个体农民实行授田耕垦,以为国家提供租赋税役。此正如北魏太和九年(485)诏所言:“诸民年及课则受田,老免及身没则还田。”(《魏书·食货志》)

《唐律疏议》卷十三《户婚律·里正授田课农桑》条:“诸里正,依令授人田,课农桑。”在均田制基础上,有租庸调法的国家索取制度、府兵制度产生(府兵制实是建立在国家授田制基础上征兵制)。此为其时国家基本制度。所谓“课农桑”,不仅是理赋税,还包括了农桑等生产事宜的管理职能。

《魏书》卷一一〇《食货志》载:“诸初受田者,男夫一人给田二十亩,课蒔余,种桑五十树,枣五株,榆三根。非桑榆之土,夫给一亩,依法课蒔榆枣。奴各依良。限三年种毕,不毕,夺其不毕之地。于桑榆地分杂蒔余果及多种桑榆者不禁。诸应还之田,不得种桑榆枣果,种者以违令论。地人还分(应还之份田——引者)。”种蒔计划皆有统一规定。此仍为一种带有国家指令性农业的性质,犹有前世国家普遍授田制下,统一管理生产事宜之遗趣。

国家均田制决定了此时府兵制度的建置。《资治通鉴》卷一八七《唐纪一》“武德二年七月”条:“初置十二军,分关内诸府以隶焉。皆取天星为名。以车骑府统之。每军将、副各一人,取威名素重者为之,督以耕战之务。由是士马精强,所向无敌。”《新唐书》卷五十《兵志》:“[武德]六年,以天下既

定,遂废十二军,……居岁余,十二军复,而军置将军一人。军有坊,置主一人,以检察户口,劝课农桑。”这是国家授田制下兵农合一制。

从府兵制的建置,反复言“督以耕战之务”、“劝课农桑”来看,其仍不离自战国以降,在普遍土地国有制及国家授田制之下确立的普遍征役(包括兵役)制之本,此仍在传统官社体制下的兵农合一制范围之内。

此期有大土地所有者,然其性质与欧洲庄园经济绝不相类,可称为大田庄,数量也并不普遍,且亦未取得支配地位。

(四)国家一个体小农时代(宋—清)

至中唐,均田制破坏,建中(780—783)后两税法行。从此,国家再不为田立制度,对民间土地占有之差距再不过问而听任之。国家所着眼计较者尽在财政税役之人。从这层意义上说,国家完全丧失了自战国孟轲所言“制民之产”的功能,无视民之生存基地些许保障,而纯粹变成一种聚敛机构。南宋叶适言:“自汉至唐,犹有授田之制,则其君犹有以属民也;犹有受役之法,则其民犹有以事君也。盖至于今,授田之制亡矣。民自以私相贸易,而官反为之司契券而取其直。”(《水心别集》卷二《民事上》)官民之间变成了一种更加赤裸裸的聚敛关系。国家权力的寄生腐败性更加暴露无余。

朱熹言:“古者苛剥之法,本朝皆备。”(《朱子语类》卷一一〇)其实宋朝之苛捐杂税比之五代还多,名目繁多到时人已不可备言。宋承唐和五代之遗制,夏、秋两税仍是乡村主要土地税种,是计亩而征的。此为所谓“正税”。然决不可以此计较民庶负担之轻重。扰民之甚尽在苛捐,所谓苛政猛于虎也。宋代两税之附加税名目繁多,诸如支移、折变、加耗、义仓、各种附加税钱等等,不胜枚举。此为大项,而其细目,更不可胜述。

胥吏渔利百姓,自古已然,而揽户承揽赋税,却是宋的创造。“民听命于揽子,则又备费矣。”(刘子恽《屏山集》卷二《维民论中》)

承宋、金之旧,元代有杂泛(力役)差役(职役)。职役是唐、宋之后兴起的役目,其重要性日增。全体民户都要派充当役(元代人的户籍身份与前代大不相同,是按职业划分为诸色户计的,有军、站、民、匠、儒、盐、僧、道诸色户之别)。有些民户宁肯以破产——卖掉生存基地之法来避役,所谓“半顷薄田忧户役,近来贱卖与人耕”(元淮《农家》)。

自唐均田制破坏,战国以降的“制土分民”之制便宣告彻底终结。国家对民间土田占有不均之情况已不悉知,亦不屑一顾,赋役不均已病入膏肓。

自杨炎两税法之行,其后国家变法屡见不鲜,然从本质而言,皆为政府理财,目标皆在于确保从民间索取最大化的财利,而为民之生计者无一在焉。诸如宋之王安石变法,明之一条鞭法、清之摊丁入亩皆不出此也。农民之最起码的生存条件底线——足量土地“恒产”——不得政府保障,而却让土地承载了国家最基本的赋役之源。

即如有明一代,政府所加于民之索取之苦罄竹难书。河南、山东一带,徭役繁重,尤其是科差杂泛,民不堪其供。如治河之役都是随时兴发的,属于杂差之徭,向为无底洞,扰民之甚者也。据《明史》卷一八二《马文升传》载,中州沿河两岸,岁役不下五六万人,山东、河南等地塞决之夫不下二十余万。《世宗实录》卷十八“嘉靖元年”条载:“河南山东修河人夫,每岁以数十万计,皆近河贫民,奔走穷年,不得休息。”《孝宗实录》卷一七六载弘治十四年(1501),监察御史顾潜奉命至北直隶、山东及河南印马,回京奏报曰:“近历养马地方,如永平、顺德、广平三府,地狭人稀。大名虽颇殷富,然皆苦徭役繁重。真定、保定、河间三府俱冲要地,供亿军旅,至于累月夫役动用万人。山东兖州、东昌、济南,河南开封、卫辉、彰德,境滨河海,沙鹵地不可耕,又路当接递,曳挽人夫夜不及息,民困已极,庐舍几空。况重以马政追征,买补相继,困益极焉。”

明人于慎行《兖州府志·田赋志》:“序曰:国家田赋之制,无虑二十取一,较之《禹贡》亦非溢也。然而田野之氓,或呻吟转徙,不任公家之租税,何哉?法本轻而后稍滋重也。有因事而加赋,或已竣

而未除,有缘灾赐租,或已收而他抵,有褒益于盈虚,而阴移其敝,有羨溢于铢两而明腴其膏。此赋不均平而民无告也。……赋出于田,其类凡四:曰夏税,曰秋粮,曰丝绢,曰马草。而土贡、盐钞、课程附焉。”其《户役志》“序曰:国家取民之法,因地制宜,不可比而一也。江以南,赋重而役轻,其民苦于租税;江以北,赋轻而役重,其民苦于更徭。……徭役之法,出于户口,其类有四:曰力差,曰银差,曰里甲,而马政别记焉”。

一般说来,有明一代,江南赋重役轻,江北则是役重赋轻。这只是就南北之区其各自的赋役之科的比例而言,然就农民而言,则是赋役皆重,遂构成了民之不堪承受之重负。明代赋役之重,早已积重难返,正如于公所言,改革之方,“讲究擘画”,“几无遗策”。大致说来,至嘉靖年间,渐归垄为条鞭之法,然始终未能解决赋役之重、征课之繁的问题。而农民之重负并未减轻。

于氏在《户役志》末附录了隆庆元年(1567)户部尚书葛守礼《宽农民以重根本疏》。葛守礼是反对一条鞭法最力的人,于隆庆元年做了六个月的户部尚书。他在这篇《疏》文中写道:“臣筮仕为彰德府推官,历观河南人物殷富,沃野盈畴,其时赋役尚如旧也,后有巡抚河南者,以江南之法行之河南,按地科差,始将租庸调之征,并之于地,有家有身者皆不与焉。于是农民嚚然丧其务本之心,地愈多者苦愈甚,富者贫,贫者逃,而田卒污莱,弃为萑莽。如修武等县极目不见其界。及臣为巡抚,入其境,见田野荒芜,黎民憔悴。咨访其故,始知为以地科差之害。夫江南以地科差,盖收入既多,又十年始一应差,故论地亦便。若河之南北,山之东西,地多瘠薄沙碱,每亩收入不过数斗,而寸草不生亦有之,且又年年应差,并之于地,无怪农民失所也。既而放告,有卫辉府淇县民至舍原价,空以地归原主,一日而具状者二百人。中亦有原主抵告者。随而审之,云:当时为贫卖地,今地归于我,将何办差?一人必欲归,一人苦不受,时亦无可奈何。乃叹曰:土地生物以养人,财用于是乎出,至使人恶之如是,为法之弊,以至此哉!乃谕而遣之。即查复旧规田地,令纳本等税粮,及驿地站粮丝绵绢布,门户人丁则应力差等役,民乃喜若更生又乐种田,而逃亡者亦渐复业焉。未几迁官,而继之者不察,又复以地科差,今其患未已,不知调整作何状,此亦可以为戒矣。近北直隶乃又仿而行之,计地征银,农民丧气,无计得脱田亩,将来畿内荒芜,必可立见。闻之此法又将浸淫及于山东。夫山东地大半滨海,盐碱沙薄,甚至不毛,民已苦包粮,若再加以差,民不至尽逃,地不至尽荒不已也。先此独以纳粮负累,民亦逃亡,见今沂费郯滕之间荒田至二万余顷,人烟继绝,周回几百里。庙堂之上,经画招徕开垦者二十余年,竟无一人归尺地垦者。倘科差之风不止,则举山东为沂费郯滕,在数年之间尔,可不畏哉!臣农家也,习知农苦。”葛守礼提出要皇帝“明诏严禁以地科差”。条鞭之法,在当朝便毁誉各有所加,此亦确为事实。于慎行基本支持葛尚书的意见,通过这篇疏文,将其时农民所受赋役之苦述说得淋漓尽致。

或言此时期有资本主义萌芽产生,地主经济亦未取得支配地位。这一时期决定其基本社会形态的乃是“国家一个体小农”之结构关系。

总的来看,中国历史的进程无疑是以国家权力为中心运转的,国家权力支配一切,由其规定、规范了中国历史的基本进程,决定并塑造了中国社会历史的基本面貌;中国国家的核心权力是土地国家所有权。本乎此,大致可将中国古代(周至清)社会形态分为四个递进相续的时期:邑社时代(西周春秋)、官社时代(战国—秦)、半官社时代(汉—唐间)、国家个体小农时代(宋—清间)。此正是从中国历史内在的基本实践发展逻辑出发,揭示了中国历史自身之规律性。

“祀谱”、“世系”与史诗

——对《诗经》“史诗”诗体源流及演述方式、文化场域的考察

韩 高 年

摘 要:近来学界对史诗的研究日趋热烈,但讨论的重点主要集中在边疆地区民族史诗文本的整理和演述过程的描述上。因为人类学方法的引入,使史诗研究有可能成为一种专门的学问。利用出土文献材料,对《诗经》“史诗”诗体的来源,华夏族史诗与边疆民族史诗发展的不平衡性等问题进行探讨,可以看出先秦文献中所说的“帝系”、“系世”即是讽诵于祭祀仪式的口头史诗的文字形态的“节缩本”,它们最初不具备合乐演唱的条件,只是口头史诗表演者的“提示本”。甲骨刻辞中的“祀谱”也是此类。《诗经》中的周族史诗只撮述故事梗概的文本特点是在接受了节缩后的“提示本”的基础上形成的。导致这一结果的原因是中国早期史官书写传统的早熟。在书写传统的过滤下,大量的口传史诗湮没在文本定型的背后。这也是上古时期华夏地区族群史诗流传较少的深层原因。

关键词:祀谱;世系;《诗经》;史诗;诗体起源;演述

殷商甲骨卜辞中有一类很特殊的记事之辞——“表谱刻辞”,其中包含“干支表”^①和“祀谱刻辞”、“家谱刻辞”两类。前一种可能是商代记录和颁布时历的文献,与后世的“月令”类文献相似。后二种则是商王家系和殷商贵族世系记录的梗概或“简写本”。专家认为这“是我们现在仅此一见的我国三千多年前的宝贵谱牒史料”^②。其性质与《周礼》、《大戴礼记》等书中所提到的由各级史官掌管并讽诵的“帝系”、“世系”类文献相似。考其源流,《诗经》史诗在文体上与此类文献有密切的关系。据载,“帝系”、“世系”类文献传之史官与巫官,最初应是借讽诵于各类祭祀仪式而流传的口头传说、故事的“梗概”、“提纲”。为便于记忆,这类文献在形式上多为谱系形式。它们虽然无文学性可言,但对于其后文学文体,尤其是《诗经》史诗的影响却不能低估。

一、祀谱刻辞与“帝系、世系”

《礼记·表记》云:“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼。”殷王在一年中几乎天天祭祀,祭祀对象除天神地祇外,主要是祖先。据罗振玉统计,卜辞内容以卜问祭祀居第一,即其证。《国语·鲁语上》:“夫祀,国之大节也,而节,政之所成也,故慎制祀以为国典。”既然祀典即国典,就不能不制定制

作者简介:韩高年,西北师范大学文史学院教授(甘肃兰州 730070)。

基金项目:国家社科重点项目“礼乐制度及其变迁与春秋文体源流研究”(09BZ20)的阶段成果。

① 商代以干支配合记日,一甲子六十日,共两个月。“干支表”系用于干支依次记日,类似日历。有的横行书写,有的直行书写,有刻全表(六行)的,有刻一半(三行)的。目前发现最完整的干支表要数:《契》165.表分六行,行二十字。从字体看,为帝乙帝辛时期之物。详参陈湛玮:《甲骨文简论》,上海:上海古籍出版社,1987年,第92-93页。

② 于省吾:《甲骨文“家谱刻辞”真伪辨》说:“武丁时期的兽骨刻辞,记载了一个贵族十一世祖先的私名,这是一个从商代初年开始,以男子为世系的专记私名的谱牒。”见《古文字研究》第四辑,北京:中华书局,1980年。

度,谨慎从事。在商代,祭祀制度是其他一切制度礼仪的基础。为免于祭祀中混淆祖先次序,使祀典有序进行,殷人发明了“周祭”制度和依忌日祭祖制度^①。“周祭”是指以“乡、翌、祭、彤、劓”五种祭祀轮流祭祀祖先,依次进行,周而复始,每一周期称为一“祀”。殷代祖先都以死日干支名为庙号,而祭先王必在其忌日,如祭上甲在甲日,报乙在乙日,余依此类推。为使次序不乱,殷人将受祭祀祖先的名字依其世系位次序刻于甲骨之上。这些珍贵的记录殷人祖先谱系的卜辞,具有“谱系”的性质,所以被称为“祀谱”刻辞。

“祀谱刻辞”的内容非关占卜,是一种在祭祀场合对口头叙事活动起辅助作用的特殊记事刻辞。其文本依照时代先后并结合祖先的功劳大小专门记录商王朝先王先妣的祭祀次序,以商王历代祖先的名谥为纲,以便在祭祀时起备览查阅之用。如《粹》113、114,《契》20、209等即是。而“家谱刻辞”^②则记录王室以外的贵族世系。著名的《库》1506片即是^③,除此之外,家谱刻辞在全部十五万片甲骨中不为多见,学界对其真伪尚有争论^④。因此本文讨论涉及到“祀谱”、“世系”时以祀谱刻辞为主。

据《周礼·春官·小史》:“小史掌邦国之志,奠系世,辨昭穆,若有事,则诏王之忌讳。大祭祀,读礼法,史以书叙昭穆之俎簋。”郑玄注:“郑司农(众)云:‘志,谓记也。《春秋传》所谓《周志》,《国语》所谓《郑书》之属是也。史官主书,故韩宣子聘于鲁,观书太史氏。系、世谓《帝系》、《世本》之属是也。小史主定之,瞽矇讽诵之’”,《国语·鲁语上》:“工史书世”,孔子云“周因于殷礼”(《论语·公冶长》),周人于大祭祀使史官依“世系之书”叙(序)昭穆之次,虽具体内容不同,但其原理即承袭殷人祭祖依祀谱祭祀历代祖先之制。周史在祭祀中“奠系世”一类,即是殷人祭祖定“祀谱”。“系世”亦即“祀谱”。所不同者,“祀谱刻辞”主要的功用在于祭祀时的“参考、备览、查阅”,而周人的“帝系”之类,则体现出明确的记录传述历史的意识,是仪式上诵唱的内容之一,具有教育参加祭祀的王族成员的作用。

《帝系》、《世本》是用以祭祀神灵和祖先的“谱系”,今本《大戴礼记·帝系》即此类文本。因《大戴礼记·帝系》颇具神话传说的色彩,前人多以为不可信。但饶宗颐研究指出:《帝系》之类,虽有不少神话意味,但据近年出土新史料来判断,其可信据的程度大大超乎我们的想象。饶先生根据湖北出土之《包山楚简》简文:“口祷楚先老僮、祝融、媿𪔐(熊)各两羚,昌祭。”验证《帝系》等文献上所说的楚人世系的真实性。《帝系》记楚人远世:“颛顼娶于滕氏,滕氏奔之子谓之女禄氏,产老童。”它们也与《山海经》郭璞注引《世本》“颛顼娶于滕坟氏,谓之女禄,产老童”完全一致。老童之名,始见于《山海经·西山经》:“颛山,其上多玉而无石,神耆童居之。”郭璞注:“耆童,老童,颛顼之子。”《史记·楚世家》言:“高阳生称,称生卷章。”裴骃《集解》引谯周云:“老童即卷章。”证以包山简之老僮,则以作“老童”者为是,以形相近致讹。由老童之见于楚简,可见《帝系》所说之可信^⑤。饶先生据此还认为,在殷商时代有小史专门负责“奠世系”。“世与系是二件事,世可以说是谱牒学,系是姓氏学,二者在中国后代有极丰富之材料,发展而成为专门之学。”由此可知,周人的“世系”与殷商的“祀谱”本质上都是在祭祀仪式上讽诵时以备观览和参阅的“简化的历史”。

周人“系世”与殷商“祀谱”之间存在着共同性和承继性,这还可以从二者文本结构的相似性得到确认。祀谱和系世都突出祖先神灵世次,并且借助于祭祀规格的高低区分其地位、评价其功业。祀谱刻辞中涉及殷代世系的如:

《后》上8·140:“乙未酒兹品,上甲十,𠂤乙三,𠂤丙三,𠂤丁三,示壬三,示癸三,大乙十,大

① 参看常玉芝:《商代周祭制度》,北京:中国社会科学出版社,1987年。

② 胡厚宣:《甲骨文“家谱刻辞”真伪问题再商榷》,于省吾:《甲骨文“家谱刻辞”真伪辨》,均见《古文字研究》第四辑。

③ 文中引甲骨卜辞出处均依通例作简称,下文同此。

④ 王宇信:《甲骨学通论》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第144页。

⑤ 饶宗颐:《史与礼》,参看陈其泰等编:《二十世纪中国礼学研究论集》,北京:学苑出版社,1998年,第52—61页。

丁十,大甲十,大庚十,小甲三,□□□,□□□,祖乙十。”^①(又见《戡》1·100;《粹》112)

此为武乙或文丁时祀谱刻辞,张光直认为这是“甲骨文中记载的关于世系最重要的资料”之一^②。辞中的“酒”,意谓以酒祭神。“兹品”,系物品以祭。卜辞常见“酒品”(《合集》30286,32384等),是酒祭与品祭常合而为一。《礼记·郊特牲》:“笱豆之实,水土之品也。不敢用褻味而贵多品,所以交于神明之义也。”“酒品”系指用酒及水产、土产祭神。“十”即十品;“三”即三品,指所用祭品的数目。这个祀谱记录了从上甲到祖乙的世系,次序与《史记·殷本纪》大体相符,而对列祖祭品数目的不同,也显示了对不同祖先功业及地位的某种评判。《逸周书·世俘》载武王克商后祭天祭祖,“王不格服,格于庙,秉语治庶国,籥人九终。王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升,维告殷罪”。朱右曾云:“以列升,谓以王礼祀三王,以侯礼祀太伯、虞仲、邑考也。”王国维云:“周时以嫡庶、长幼为贵贱之制,商无有也,故兄弟之中有未立而死者,其祀之也与已立者同。”^③是说武王祭祀周人列祖所依世系之礼与殷人相同。另外比较典型的祀谱如《粹》113:

甲戌翌上甲,乙亥翌上乙,丙子翌上丙,□□翌上丁,壬午翌示壬,癸未翌示癸,□□□□□,□□翌大丁,甲午翌□□,□□□□□,□□翌大庚。(又见《契》20·10)

此为帝乙或帝辛时祭祀谱系,是说舞羽(翌)而祭自上甲至大庚的历代祖先。辞中祀谱亦与《史记·殷本纪》及其他文献所载商王世系大体相合。还有《契》256·10:“□未卜,□雨自上甲,大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示□。”(又见《甲》2282,《佚》986),为廩辛或康丁时祀谱。《乙》213:“翌乙酉有伐于五示,上甲、咸、大丁、大甲、祖乙。”此为武丁时祀谱。《后》上20·5:“甲辰卜,贞王宾祖乙、祖丁、祖甲、康祖丁、武乙衣亡尤。”此为帝乙或帝辛时祭祀世系。这些祀谱所记录的商王世系均可与传世商人世系相印证。

二、卜辞“工典”、“祭册”与周代祭祀中的“讽诵诗世”

根据文献记载和卜辞研究成果,殷商祭祀仪式一般由占卜(确定对象、时间、祭祀方式等)、工典、献牲、侑食、乐舞、祷告求成、感恩答谢等七个环节组成。其中第二个环节与周人祭祀中史官“讽诵诗世”相似,也与祭祀仪式上史诗的展演有密切的关系。通过对商周二代祭祀中这两个类似仪节的具体情况及其源流关系的考察,可以对早期史诗的展演环境、文体功能等加以认识和描述。

《合集》035399:“癸卯王卜,贞,旬无尤。在九月,甲辰工典,其幼其翌。亡尤无灾。”这是在举行翌祭祖先举行“贡典”仪式。此外据周祭卜辞,殷人祭祀乡祭、祭祭、荔祭等祭祀之前均有“工典”的仪节。所谓“工典”,即“贡典。工用作贡,有贡奉之义。典指典册。贡典就是在祭祀时奉上典册”^④。《吕氏春秋·古乐篇》载:“汤命伊尹作为《大濩》,歌《晨露》……以见其善。”《大濩》为祭祖之乐,《晨露》即歌颂祖先之歌。商王以乐、歌配合以祭祖,是研究古代文艺者的常识。这在《楚辞》中有丰富的例证。《天问》:“启棘宾商,九辩九歌”,“宾”即“宾祭鬼神”之意。商,朱骏声《说文通训定声》以为“乃帝字之误”。祭帝以歌乐,夏商之制如此。《九歌·东君》写迎送日神仪式,歌乐亦为主要仪节:“羌声色兮娱人,观者憺兮忘归。絃瑟兮交鼓,箫钟兮瑶簫。鸣篪兮吹竽,思灵保兮贤姱。翺飞兮翠曾,展诗兮会舞。”王逸《楚辞章句》概括这一古俗说:“昔者楚南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祀,其祀必使巫覡作乐歌以娱神。”展诗会舞,乐歌娱神,为殷人祭祀之常。由此推论,卜辞“贡典”当亦非一般的“贡奉”,而应是巫史之流以其所擅之技歌以献之。

① 郭沫若:《殷契粹编》,北京:科学出版社,1965年,第112页。

② 张光直:《商代文明》,毛小雨译,北京:北京工艺美术出版社,1999年,第154页。

③ 王国维:《殷卜辞中所见先公先王考》,《王国维遗书》第1册,上海:上海古籍书店,1983年影印本。

④ 赵诚:《甲骨文与商代文化》,沈阳:辽宁人民出版社,2000年,第160页。

晁福林根据相关材料和殷商祭祖的情况对“工典”仪式中“典册”的内容作了如下推断：

“工典”即贡册，指贡献典册于神灵之前，《尚书·多士》谓“惟殷先人，有册有典”，故殷人祭祀时可能将牺牲祭品和祈祷之辞书于典册而贡献。如卜辞谓“六月乙巳工典其灌”（《合集》38310），即六月乙巳日先贡献典册，然后再举行灌祭。《诗经·楚茨》的“工祝致告”当和卜辞“工典”意思相同。^①

祭祀中贡献于神灵的典册，其内容除了记录祭品种类与书写祷告之辞外，应当也包括“祀谱”之类。依殷制，祀谱是祭祀祖先的依据，同时还是巫祝和商王在祭祀仪式上赞祖先功业和供训诰臣民时引证的“提纲”或“提示文本”。卜辞中有“册”祭，“册”，从册从口，专家认为相当一部分指祭祀名，其义盖为口诵典册以祭神。殷人祭祀“尚声”，以歌乐祭祖。为满足祭祀之需，实行乐教，“以乐造士”^②。典册所书内容当是颂扬祖先功业或与本族历史有关的先王“世系”。卜辞云：“丁酉卜，其呼多方小子小臣，其教戒。”祭祖的祀谱亦有教诫之用。祭祖重乐，而乐则以史为其内容，因此乐歌与历史为一体。从世界各民族早期文化来观察，祀谱可以说是祭祀祖先的神圣事务的物态表现形式，是“圣物”。掌握祀谱不仅意味着掌握祭祀祖先的技术，也意味着拥有了祭祀祖先的资格和控制人间政治的权力。

《周礼·春官》“小史”：“小史掌邦国之志，奠世系，辨昭穆，若有事，则诏王之忌讳。大祭祀，读礼法，史以书叙昭穆之俎簋。”《国语·楚语》记申叔时云教育太子：“教之《世》而为之昭明德而废幽昏焉。”韦昭注：“《世》，谓先王之世系也。昭，显也。幽，暗也。昏，乱也。为之陈有明德者世显，而暗乱者世废也。”可见世系除标明祖先世次外，也有评判祖宗功业的内容，所以用以教国子。而周人世系所自出的祀谱，一方面类似于后世祭祀制度的作用，规定什么时间、以什么样的规格祭祀哪些祖先；另一方面，这类刻辞客观上也起着记录历史的作用，对于参与祭祀者起着传述历史、警戒教育的作用。为便于记忆与更好地被接受，所以这类内容常在仪式上作为仪式叙述辞传播，采取了易于接受的方式。

“世系”之用，文献多载之。贾谊《新书·傅职》：“教之语，使明上世，而知先王之务。教之故志，使知废兴者而戒惧焉。”“故志”即是《周礼》郑注所谓“志”，目的在于从过去历史中取得教训。唐人柳芳《族谱总论》云：“氏族者，古史官所记也。昔周小史，定系世，故古者有《世本》。”（参茆泮林辑本）《史通·书志》篇：“周撰《世本》，式辨诸宗。”又《杂述》篇：“《世本》辨姓，著自周室。”由此上推，殷商时代甲骨上之“谱系刻辞”，可能是在祭祀仪式上诵读给商王听的，其功用亦在为祭祀而“辨昭穆”，当然也有“明上世”，“知兴衰”的训戒作用。

值得注意的是，这种在祭祀仪式上依照“祀谱”、“世系”讽诵祖先功业和本族历史的仪节似乎是早期人类文化的一个普遍现象。《旧约》为古希伯来民族的宗教文化圣典，其中既有颂神的《诗篇》，也有记载神的谱系的《历代志》（上、下）^③；还有《创世纪》在记洪水之后，又概述闪族历代祖先的谱系，饶宗颐先生认为这是古希伯来民族谱学之萌芽^④。仔细考察《创世纪》和《历代志》中记录谱系的内容，会发现它们在内容与传播方式上与甲骨卜辞中谱系刻辞有着惊人的相似性。

此外，古代两河流域的苏美尔人流传下来的《苏美尔王表》，记载了从苏美尔人历史开端——王权自天而降——到伊新王朝（前 1933—前 1730）这期间各邦大部分王的名字，他们统治的城邦的名称，以及他们为王的时间。《苏美尔王表》依次勾勒了古代两河流域城邦的早期历史的轮廓，具有神话传说的性质，类似于族谱。《王表》最初刻在十五块泥板上，用楔形文字记录^⑤。此外古埃及的《巴

① 晁福林：《夏商西周的社会变迁》，北京：北京师范大学出版社，1996年，第409—410页。

② 马端临：《文献通考·学校考》，北京：中华书局，1986年。

③ 参看《旧约全书》（神版），中国基督教协会，1989年，第384—450页。

④ 饶宗颐：《史与礼》，陈其泰等编：《二十世纪中国礼学研究论集》，北京：学苑出版社，1998年，第52—61页。

⑤ 参看[美]雅格布森：《苏美尔王表》，郑殿华译，北京：三联书店，1988年。

勒莫石碑铭文》也属于“国王年录”及“谱系”性质文献^①。说明族谱、系世的出现是早期文明的一个普遍现象。这也从一个侧面证明殷人“祀谱”与周代“世系”同为祭祀仪式上讽诵历代祖先事迹的文本梗概。

三、“祀谱”、“诗世”的演述与“史诗”的生成

“国之大事，在祀与戎”，随着祭祀年复一年、日复一日地举行，史官及巫祝在祭祀仪式上讽诵“祀谱”、“世系”的活动不断地重复进行，这一方面使世系本身随之不断被润色和完善，甚至被改写，世系中某些祖先的地位因现实的需要而改变，有些上升，有些下降；重要人物如始祖和开国之君的事迹被详细呈现，次要的则只记其名号，甚至逐渐淡出世系；另一方面，世系口述文本的不确定性，使上述世系的重复演述导致一种新的文体——史诗的产生。在不断重复进行的口头世系演述中，某些祖先如始祖或其他重要人物逐步被集中或详细地讲述，而原来仅似提纲的世系，也被演述者加以许多细节，并在表达方式上进行适当的改进，而变得丰富和有文采。《仪礼·聘礼》云：“辞无常，孙（逊，顺也）而说（悦）。辞多则史，少则不达。辞足以达，义之至也。”为什么说“辞多则史”呢？郑玄注说的“史谓策祝”，恐非是。这个“史”应是名词用为形容词，是言语说得过多，就会像史官一样有所增饰。这里是将“史”看作超过了“辞达而已矣”的标准的一种文风。这从另一个角度昭示了史诗文本生成与祭祀演述世系之间的内在关联。

《诗经》史诗^②的文本结构类型，与上述世系口头演述的两个趋势之间存在着对应关系：第一类史诗包含有历代帝王系谱，显系由“祀谱”、“系世”细化而成；另一类则是以始祖或重要人物事迹为中心的篇章，显系由祭祀集中叙述和歌颂始祖的演述转变而来。显然，史诗在结构上的二分，来源于早期祭祀中系世演述活动所导致的系世口述文本的两种可能演变趋势。

《诗经》史诗常见的是以先王之系世为叙事梗概的诗篇。从其文本结构说，它是祀谱和世系的“放大”和细化。显系由前者发展而来，中间可能加上了祀谱和系世的口述者根据祭祀所需而进行的润色和加工，如吸收关于祖先事迹的传说，根据史实加以适当的想象和虚构，甚至一些使讲述、讽诵更加生动和有吸引力的细节或技巧。如《商颂·玄鸟》之首章：“天命玄鸟，降而生商。……古帝命武汤，正域彼四方。”也是系谱的细节化——扼要地记叙了谱中涉及到的帝王的事迹。《长发》以玄王——相土——汤——武丁为梗概，而以武丁功业为中心展开，也是如此。这类诗篇的创作，是为某种现实的政治目的，往往以王室之系世为梗概，叙述时王所自出，并表明时王在嫡系王位继续序列中的正统地位。如《大雅·下武》之一、二章：

下武维周，世有哲王。三后在天，王配于京。

王配于京，世德作求。永言配命，成王之孚。

《诗序》：“《下武》，继文也。武王有圣德，复受天命，能昭先人之功焉。”戴震《诗考正》释“下武”曰：“按上世数而下，故下有后义。下武，谓继承步武，故曰世有哲王。《国语》：‘在下守祀，不替其典。’韦《注》云：‘下，后也。’屈原《离骚》之赋：‘及前王之踵武。’”这都表明“先王系世”一类的内容在雅颂诗篇中被一再提及，主要是颂扬时王（成王），为其现实的统治制造声势。成王以前的系谱是“世有哲王”。这句最短的文字，记叙了最长的世系。

《鲁颂·閟宫》之次章云：“后稷之孙，实维大王。居岐之阳，实始翦商。至于文武，缙大王之绪。”此章主要是系谱，并最简要地记叙了帝王的事迹。三章以后以武王、成王和鲁公伯禽的事迹为中心。

① 李晓东：《埃及历史铭文举要》，北京：商务印书馆，2007年，第4—13页。

② 学术界或以此为“史诗”，以补中国古代史诗之缺，另一种观点则认为中国古代史诗不发达，不存在产生史诗的条件。参看洪湛侯：《诗经学史》，北京：中华书局，2002年，第663—665页。

全诗以周室王系为次第构成。鲁为周公之后,被周室特许以天子之礼。王朝系世、谱系一类的文献,也应在赏赐之列。所以《鲁颂·閟宫》所述周人王室系世及事迹,与《生民》、《绵》等大体相同。

从上面的例证可以看出,这些以王室世系为梗概的诗篇,显然与独占王室世系阐释权的史官关系密切。他们只是在需要时讽诵这类“文件”,或者说,上揭诸例,就是另一种形式的“系谱”、“系世”。

第二类史诗是由单纯列举谱系,过渡到集中追叙颂扬某王功烈的诗篇。这类诗篇如:《绵》(古公亶父)——以古公的故事为主;《皇矣》(王季、文王)——以文王的故事为主;《文王有声》(文王、武王)——以对文、武的赞词为主;《公刘》(公刘)——以公刘的故事为主。前两篇以系谱为主,对事迹记叙得比较短,后两篇则对事迹记叙得比较长。在《大雅》中,对于古公以前的先王,一篇诗全部用于颂扬一个人,到了王季以后的人王,一篇诗中就能说到两代的帝王。而《鲁颂》、《商颂》里,从祖神到现世的帝王都在一篇诗中。而且,这些诗把重点放在记叙连续的系谱本身上,记叙先王的事迹只用最小限度的篇幅。事迹能进入诗篇的祖先,大多是始祖,或是在本族历史上圣明贤哲、功业突出的典型。就始祖而言,在西周诗歌中,似以母系的比较多,比如姜嫄(《大雅·生民》)、王季之妻大任(《大雅·大明》)等;商诗,则以父系的系谱较多,如《商颂》诸篇。

以始祖或某一祖先事迹为中心的史诗,一般其重点是歌颂民族开国或创业的帝王,而这一类诗中常附带提及带有神性特点的女性始祖。这与卜辞“祀谱”附记先妣世系有相同之处。从这类诗的内容和结构形式来看,其直接来源当即是前述由祝史讽诵于祭祀仪式的祖先“系谱”及始祖传说。如《大雅·大明》全篇颂扬文王、武王的功业,惟第二章云:

挚仲氏任,自彼殷商。来嫁于周,曰嫔于京。乃及王季。维德之行。大任有身,生此文王。孔颖达《毛诗正义》说:“此篇主美文王有明德,而上述大任之配王季,故解之云:‘此言文王有德,亦由父母也。’”“但说文王之德,则追本其母。”而《思齐》一篇则全篇颂扬文王的事迹,篇中亦述及文王之母大任,还有古公亶父之妻周姜,文王之妻太姒。诗的作者似乎有意突出周人的女性祖先们对成就王业的辅佐之功,颂祷她们“则百斯男”、“子孙千亿”的延续种族的功劳^①:

思齐大任,文王之母。思媚周姜,京室之妇。大姒嗣徽音,则百斯男。

所以《毛诗正义》说:“作《思齐》诗者,言文王所以得圣,由其贤母所生。”

《生民》一首,全篇是歌颂其周人男性始祖后稷的故事,而以追述的口吻,提及周部族的女性始祖姜嫄。诗的前三章言后稷生之所由显异之事,是后稷生于姜嫄也。后五章言后稷长而有功,为周室奠基。《诗序》揭示这首诗的用意说:“《生民》,尊祖也。后稷生于姜嫄,文、武之功起于后稷,故推以配天焉。”是说周人由文王受天命,武王除乱定天下,王功皆起于后稷,故祭天而以祖配祭。诗中说:“厥初生民,时维姜嫄。”是后稷又生于姜嫄。《国语·周语下》云:“后稷勤周,十有五世而兴。”《鲁颂·閟宫》之首章:“赫赫姜嫄,其德不回。……是生后稷。”亦是以后稷的故事为中心,兼及姜嫄。

《大雅》的叙事诗虽然也涉及到要颂扬的人王的连绵系谱,但主要是记叙某一代或两代帝王的事迹。这是一个较为明显的变化。比如《下武》,也用“世有哲王”那样笼统的赞美,但其立足点仍在赞扬时王。这种现象的成因,是出于在典礼和筵席间颂扬祖先的仪式需求,也就是说,史诗对系谱的叙述方式的改变,是在新的仪式需要的促进下,系谱向着为现实政治服务的方向发展。

四、从讽诵到引证:演述方式的转变及其结果

周人建国,思殷鉴不远,宗教思想大为改观,将祭祀改造为实施“礼”来体现德的礼乐制度。到春秋时期,“承继着西周文化的发展趋向,充满实证精神的、理性的、世俗的对世界的解释越来越重要,

^① 马瑞辰《毛诗传笺通释》:“百男,特颂祷之词,犹《假乐》诗‘子孙千亿’耳。”北京:中华书局,1988年,第832页。

而逐渐忽视宗教的信仰、各种神力及传统的神圣叙事。宗教性和非宗教性的仪式形式逐步让位于德行精神的强调,礼仪文化逐渐转化,形式化的仪式文明渐渐转变为理性的政治思考和道德思考。”^①祀谱、世系随着祭祀的衰落而从中剥离出来,使口头演述活动式微,史诗由此失去了演述传播的文化场域,宣告了史诗时代的终结。见于卜辞的祀谱用于祭祀时口头演述活动的取资参阅,周人的“系世”则是祭祀口头演述的文本,至春秋时期,卿大夫在朝聘会盟等政治活动中引证祀谱、系世,则是着眼于兴亡和德行内涵的发掘。演述方式的变化,隐含着人文思想、理性思想兴起后,祀谱、系世的文本化、历史化倾向。

春秋时期,贵族卿大夫对“系世”的引证蔚然成风,这在《国语》、《左传》当中有相当多的例证。这种风气是西周以来史鉴思想与讲史传统在春秋时的复兴。与祭祀中对世系的演述不同,在朝聘会盟中的引证,其目的是多方面的,或在于借引述自己祖先的事迹功业而提高政治威信,或是借助述祖之功而谏诤君主,或者意在强调跟有权威的祖神的关系来获得某种资源和优势……总之都体现着理性和人文内涵。而综观春秋时人对世系的引述,祖先世系和上世神谱的历史化是其共同的倾向。如《国语·鲁语上》展禽云:

夫祀,国之大节也;而节,政之所成也。故慎制祀以为国典。今无故而加典,非政之宜也。夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典。昔烈山氏之有天下也,其子曰柱,能殖百谷百蔬;夏之兴也,周弃继之,故祀以为稷。共工氏之伯九有也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。黄帝能成命百物,以明民共财,颛顼能修之。帝尝能序三辰以固民,尧能单均刑法以仪民,舜勤民事而野死,鲧鄩洪水而殛死,禹能以德修鲧之功,契为司徒而民辑,冥勤其官而水死,汤以宽治民而除其邪,稷勤百谷而山死,文王以文昭,武王以武烈,去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼,郊尧而宗舜;夏后氏禘黄帝而祖颛顼,郊鲧而宗禹;商人禘舜而祖契,郊冥而宗汤;周人禘尝而郊稷,祖文王而宗武王;幕,能帅颛顼者也,有虞氏报焉;杼,能帅禹者也,夏后氏报焉;上甲微,能帅契者也,商人报焉;高圉、大王,能帅稷者也,周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报,此五者国之典祀也。加之以社稷山川之神,皆有功烈于民者也。及前哲令德之人,所以为明质也;及天之三辰,民所以瞻仰也;及地之五行,所以生植也;及九州名山川泽,所以出财用也。非是不在祀典。

在德行和功业成为价值衡量标准的春秋时代,上世神灵和祖先都变成了人为构拟的历史链条中的一环。

始祖的神话传说在春秋时人的引述活动中被历史化为宗族的历史事实,引述者常常述自己祖先系谱而明示本族所自出。如《左传·昭公十七年》载是年秋,郯子来朝,鲁昭公与之宴。问少皞氏鸟名官之故,郯子曰:

吾祖也,我知之。昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名。炎帝氏以火纪,故为火师而火名。共工氏以水纪,故为水师而水名。大皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也。玄鸟氏,司分者也。伯赵氏,司至者也。青鸟氏,司启者也。丹鸟氏,司闭者也。祝鸠氏,司徒也。鵙鸠氏,司马也。鸛鸠氏,司空也。爽鸠氏,司寇也。鹁鸠氏,司事也。五鸠,鸠民者也。五雉,为五工正,利器用,正度量,夷民者也。九扈,为九农正,扈民无淫者也。自颛顼以来,不能纪远,乃纪于近。为民师而命以民事,则不能故也。

郯为少昊之苗裔,在郯子的引证之言中,远古的神谱已经完全成为人间的历史。看来,由于朝聘会盟中取资引证的需要,神和祖先的系谱被历史化、文本化是必然的趋势。

在商与西周时期,只有商族与周族的起源神话在祭祀中作为史诗演述,并且见于典籍的记载。

① 陈来:《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:三联书店,2002年,第10—11页。

而到了东周,类似于酄一类的氏族的诞生的神话突然间增多,这些氏族的始祖都无一例外地被视为历史人物和英雄。张光直先生指出:

东周文献中的英雄诞生神话不外有以下几个来源。第一个来源可能是商殷或西周已有的氏族始祖诞生神话,在商代及西周(就我们所知)未付诸记录,而到了东周才被记录留存下来的。为什么到了东周才见诸文字的原因可能很多,但我相信主要的原因有二:(一)文字的使用到了东周普遍化,不复为王族公族所专用;(二)姬族到了东周已经逐渐失去其在政治与文化上独占的权威,较小的氏族抬头,将其族原(源)神话付诸记录以为其争取政治地位的执照。属于这一类的神话,或者包括少皞氏的神话与所谓祝融八姓的传说。

第二个来源可能是在殷及西周为边疆的蛮夷而到了东周被吸收容纳到中原文明的氏族神话。东周时代为中土文明大扩张的时代,不但与夷夏的接触频繁,不少在早先是“夷”的,到了东周都成为正统文化的一部分,而他们的族原神话也就混入了东周的文献。属于这一类的,也许有伏羲氏的神话。

第三个,同时也是最重要的一个来源,可能是古代以及当代的神话人物历史化、人化,而形成英雄先祖。一个最熟知的例子,就是黄帝;黄帝很可能就是上帝尊神的一个人化的形式,到东周文献中如《国语》与《大戴礼》成为许许多多氏族的共同祖先。^①

《诗经》史诗产生于商及西周时代,东周文献中绝不见史诗。上引张先生所述,颇可解释何以出现这种现象。谢林说:“神的世界和神的历史在形成时所经历的危机不是诗人的身外之事;危机发生在诗人自己身上,危机造就出他们的诗篇……并不是他们个人……是深入诗人意识的神话意识的危机,成就了神史。”^②英国神话学者凯伦·阿姆斯特朗指出:轴心期,“对于古代神话的态度,不同地区的轴心运动立场并不完全一致,彼此存在着微妙的差别。某些文明对部分神话抱有敌意,而另一些文明则采取‘不干涉主义’的放任态度”。“中国文明似乎比其他文明更早就开始了对轴心时代的精神求索”。“具有高度文明的中国人‘不语怪力乱神’,缺少相应的神话传承”^③。祭祀活动中的世系的口头演述、丰富多彩的祖先历史的神话传说等,是史诗生成的前提条件。这些条件在春秋时期都渐渐地转变或不复存在,再加上西周以后书写工具的进步,使口述及口头讽诵的传统让位于文本书写,因此史诗的演述也就在华夏文化的大传统当中走向衰落。

五、史诗演述场域的转移与“史诗精神”的延续

“礼失而求诸野”,祭祀中的祀谱、系世及史诗的演述也随着祭祀文化这一大传统向边疆地区及社会下层传播,以另一种面目在文化的“小传统”中得以延续。在周人的文化版图上,楚地绝对算得上是边裔和荒野。虽然在周初有许多姬姓小国分封在江汉流域的楚地,但到春秋初期,“汉阳诸姬,楚实尽之”,楚人自己也自称“我,蛮夷也,衣服制度不与中国同”。周初与周族的密切联系,使楚文化受到华夏文化的影响,而西周末年至春秋前期与华夏地区的对立与相对隔绝,又使中原文化的某些传统在本族文化中失传后反而完整地保留于楚地。祭祀中史诗的演述,就在好祭祀、信鬼神的楚地巫祭文化场域中得以保存下来。其文本就是《天问》。

《天问》与屈原其他作品在内容和形式上都差别很大,因此,近代以来颇有人怀疑不是屈原所作。如陆侃如说:

近人颇疑《天问》非屈原作,但迄今未能成定论。德国支那学家康拉第指出《天问》文法与他

① 张光直:《英雄世系》,《青铜挥尘》,上海:上海文艺出版社,2000年,第163-164页。

② [德]恩斯特·卡西尔:《语言与神话》,于晓等译,北京:三联书店,1988年,第251页。

③ [英]凯伦·阿姆斯特朗:《神话简史》,胡亚楠译,重庆:重庆出版社,2005年,第91-95页。

篇歧异,是一大功绩。查《天问》中共用了十四个“厥”字,十个“是”字,七个“爰”字,四个“胡”字。又《天问》多疑问字。持与他篇相较,我们看出两点,“几”字绝不见于他篇,而《离骚》与《九辨》等篇中的“岂”字则不见于《天问》。由此可知其间确有文法上的区别,而此篇之非屈原所作,是可以断定的。^①

陆先生指出《天问》与屈原其他作品在文法上的差异,见其卓识,但因此就说与屈原无关,则嫌武断。导致《天问》诗体奇特的原因,是屈原继承了楚地所传古史诗之体。顾颉刚早就指出《天问》“颇有《诗经》之后,《论语》之前之风”,其内容很少受战国人历史观念的影响^②。杨向奎也认为:原始社会和奴隶社会,历史保存在巫祝的诗歌里,巫祝以舞降神,祝辞即是史诗。《天问》即是史诗,其内容来自神职时代的历史,他们的舞曲即史诗,由天而人,神话与历史杂糅,当时的神巫分别不出天人,于是天人的历史合而为一,《天问》的素材在《周颂》之前,虽然文字的加工在其后^③。

《天问》所述古史,如“洪水传说”、“夏史传说”、“商史传说”、“周史传说”、“古史逸闻”、“楚史传说”等,均与春秋时期所传古史不同,当有更古的来源,可能即是春秋以前中原地区古史诗在巫祭文化浓重的楚地的遗留。如《天问》中关于“启棘宾商”的传说,同《山海经·大荒西经》的记载相合;而“何勤子屠母,而死分竟地”的启出生的神话,后羿的神话,则与《淮南子·本经训》的记载相似。关于殷商民族的历史,《天问》云:“简狄在台,譬何宜?玄鸟致胎,女何喜?”情节与《诗经·商颂·玄鸟》、《吕氏春秋·音初篇》、《荀子·成相篇》等所记传说一致。而关于殷人祖先王亥、王恒、上甲微的事迹的记述,据王国维考证,则与甲骨卜辞、《山海经·大荒东经》、《竹书纪年》等记载相符合^④。关于周始祖后稷的诞生,《天问》说:“稷维元子,帝何竺之?投之于冰上,鸟何燠之?”这可以看作是周族史诗《生民》前半部分的概括。由其内容来看,《天问》所述古史传说,均来源于夏、商、周三族早期的史诗或传说——一个较早的更为原始的古史系统。

到战国末年,在楚地尚存的祭祀文化,为《天问》所代表的巫史史诗的传承提供了展演的场域。这使屈原得以见到此史诗文本,作为创作的素材,把自己对于历史的感叹借古史兴亡之事的叙述和思索表达出来,加以发挥而成一特殊的诗体。屈原的《天问》虽脱离了上古史诗演述的祭祀语境,贯注着作者的理性探索精神,但其历述宇宙天地万物之源起,诵陈夏、商、周历代之“兴”与“亡”等所体现出来的慎终追远意识,却是对史诗精神的创造性继承。

综上所述,最初的文学多具有实用功能,文学的审美功能往往在人类从实践对象中发现自我的那一刻起萌发出来。史诗也是如此,最初只为记录祖先的系世或本民族的历史,以满足祭祀的需要,同时也寄托着史诗传述者对祖先神灵的宗教情感。从《诗经》史诗诗体(语言形式、结篇方式)的追溯,也可以证明上述论点。

祀谱与祭祀关系密切,在宗族首领独自占有说唱系谱权限的部族社会中,系谱是祭祖仪式中所歌的“史诗”的“蓝本”或提纲;反过来说,作为仪式叙述的“史诗”,是在祖先系谱的基础上加以一定的细节而发展出来的。

边疆地区民族口传史诗非常发达,而汉族不发达,汉文文献中史诗文体也比较简质。这种格局和现状,是上古时期,尤其是西周春秋时期,理性人文精神觉醒后,祭祀仪式史诗演述场域由庙堂朝廷的中心位置向散在四夷的边缘地带发生位移的结果。

[责任编辑 刘 培]

① 陆侃如:《楚辞补说》,《陆侃如古典文学论文集》,上海:上海古籍出版社,1987年。

② 刘起钎:《古史续辨》引,北京:中国社会科学出版社,1991年,第8页。

③ 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,北京:人民出版社,1992年,第342页。

④ 王国维:《殷卜辞中所见先公先王考》,《观堂集林·史林》,北京:中华书局,1963年。

“融会异同,混合古今”

——庾信用典艺术发覆

周广璜

摘要:庾信作品最突出的特点就是大量用典,其用典艺术之高妙,达到了炉火纯青的地步。他善于借用古人逸事来自比,使用精练的语言描绘广阔的现实画卷,也善于利用典故与现实的暗合,达到自然贴切、使事无迹的艺术效果;他善于运用“语典”来描写现实、抒发感受,也善于选取颇具意象意义的典故。庾信用典的方法主要有明用、暗用、正用、反用、虚用、活用、化用、借用、正反合用、虚实合用等等,尤善于采用避实就虚之法,即使正用、明用典故,由于他高超的表达艺术,也给人以飘逸流利之感。庾信用典极富创新性,他能“于异中求同,同中见异,融会异同,混合古今,别造一同异俱冥、今古合流之境界”,把用典艺术推进到一个前所未有的思想性与艺术性兼具的新高度。庾信用典在其创作的前后期也存在着一定的距离,与后期抒写乡关之思的作品大量用典、手法纯熟不同,前期作品较少用典,即或用典,也大多缺乏真实感。

关键词:庾信;故实;唯美文学;表现手法;多样性

用典亦称“用事”、“隶事”、“使事”,或曰“运典”、“运事”、“引事”,是文言写作尤其是文学创作的一种表达方式,更是中国古典诗词文赋的一个重要特色,具体说来就是通过引用古事或剪裁融化古语成言来写实事、表今意^①,亦即刘勰所说的“据事以类义,援古以证今”、“引成辞以明理”^②。一般地说,用典有其积极的一面,恰当地运用典故,能够以简驭繁,使语句精练,进一步丰富作品的内涵,使读者在有限的词句内产生无限的联想,从而使作品内容含蓄不尽,耐人寻味,进一步增强作品的语言表现力及艺术感染力^③。但用典也有其消极的一面,用得不好,极易流于奥僻、晦涩和穿凿附会,致使作品艰深难懂,支离零碎,影响作品美感。所以,用典的高下优劣,最主要的,还是在于作家的才力、气魄和艺术造诣。有的作家只顾炫博逞富,一味地在作品中用典,东拉西凑,牵强附会,故弄玄虚,被人称为“蠹文虫”、“掉书袋”^④,

作者简介:周广璜,山东大学《文史哲》编辑部、文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:国家社科基金项目“全魏晋南北朝赋评注”(批准号:05BZW014)的阶段性成果。

① 按:也有论者把用典视为一种修辞手法或表现手法,只是所取角度不同而已,其实质并无原则性区别。本文在这里采用张中行先生的说法。张先生曾给“用典”下过一个定义:“用较少的词语拈举特指的古事或古语以表达较多的今意。”张中行:《文言和白话》,北京:中华书局,2007年,第108页。

② 刘勰《文心雕龙·事类》云:“事类者,盖文章之外,据事以类义,援古以证今者也……引成辞以明理者也。”周振甫:《文心雕龙今译》,北京:中华书局,1998年,第339页。

③ 钱钟书先生指出:“隶事运典,实即‘婉曲语’(periphrasis)之一种。……用意无他,曰不‘直说破’(nommer un objet),俾耐寻味而已。”(《管锥编》第四册,北京:中华书局,1979年,第1474页)黄侃先生亦十分重视用典在文章写作中的重要性:“尝谓文章之功,莫切于事类,学旧文者不致力于此,则不能逃孤陋之讥;自为文者不致力于此,则不能免空虚之诮。”(黄侃:《文心雕龙札记》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第241页)

④ “蠹文”一词见于钟嵘《诗品序》:“……遂乃句无虚语,语无虚字,拘挛补衲,蠹文已甚。”(张怀瑾:《钟嵘诗品评注》,天津:天津古籍出版社,1997年,第116页)“掉书袋”一词出自宋人马令的《南唐书·彭利用传》:彭利用“对家人稚子,下逮奴隶,言必据书史,断章破句,以代常谈,俗谓之掉书袋”(《丛书集成初编》本)。后用以讽刺人说话、写文章爱引经据典,卖弄才学。

其结果不仅达不到用典的目的,相反,只能使副作用增加,这样,典故用得越多也就越糟,如南朝刘宋作家颜延之、谢庄,齐梁作家任昉、王融等人^①,宋初杨亿、刘筠、钱惟演等西昆体诗人,北宋大诗人黄庭坚及其江西诗派作家^②,他们的一些作品即有这种倾向。而有的作家则由于学识丰赡、才华横溢、功力深厚,具有铁群之才气匠心,因而使事用典得心应手,不露痕迹。庾信、杜甫是中国文学史上用典最为突出的作家,他们的作品使事用典浑然天成,而无晦涩艰深之弊,即属于这一类。所以我们今天评论古人的作品,要尽可能地采取客观辩证的态度,不能像某些人那样一提到用典就讳莫如深。隶事用典既然在中国文学史上有一两千年的辉煌,自然有其合理之处。胡应麟《诗薮·内编》卷四云:“用事患不得肯綮,得肯綮,则一篇之中八句皆用,一句之中二字串用,亦何不可?宛转清空,了无痕迹,纵横变幻,莫测端倪,此全在神运笔融,犹斫轮甘苦,心手自得,难以言述。”^③就指出了隶事用典的奥妙及其与作家艺术修养的关系。作为六朝文学的集大成者,历来被视为唐律先驱和骈文宗匠的庾信,其文学作品最突出的特点就是大量用典,并且用得灵活贴切,别具匠心,其用典艺术之高妙,可谓达到了炉火纯青的地步。前贤时彦对庾信用典艺术多有论析,胜义迭出,然尚缺乏全面系统的研究。笔者不揣寡陋,在前人研究的基础上,试对庾信作品的用典特色、用典方法及其他相关问题进行粗浅的探讨,不当之处,谨求正于方家。

一

庾信用典灵活自然,独具匠心,别有风致。他不像时人那样,多系逞才肆博,追赶时髦,为用典而用典,他的用典特别是后期那些抒写乡关之思、羁旅之愁的作品的用典是不得已而为之的,是为更好地表达内容、抒写感情服务的,其最突出的特点即是借古代人物故事来隐喻自己的生平,抒写一己之情。因为他羁旅魏周,南冠楚囚,如圈牢之养物,不便于直接表达自己对故国的怀念和内心的痛苦,所以才选择了这种方式,假古事来比喻、影射现实^④。这集中地体现在他的素有“诗史”之称的长篇骈赋《哀江南赋》中。《哀江南赋》全篇用典,“使事则古今奔赴,述感则方比抽新。又缘为隐为彰,时不一格,屡出屡变,汇彼多方。河汉汪洋,云霞蒸荡,大气所举,浮动毫端”^⑤。庾信巧妙地组织、运用典故和成言,贴切地表达了自己内心的种种愁绪,诚如沈德潜所说,庾子山“造句能新,使事无迹”^⑥,其指南梁,则以楚事为辞,言西魏,多以秦人自喻。于是钟仪之悲、庄舄之吟、韩非之痛、李陵之恨、荆轲之别、丘明之耻,滔滔汨汨,浩浩瀚瀚,汹涌澎湃,奔泄而出,纵横婉转,翻空出奇。既无牵缀之迹,复免板重之讥,但觉云兴霞蔚,灵气舒卷,焕然成文,斐然成章,密丽典雅,雄奇深秀。

① 钟嵘《诗品序》:“观古今胜语,多非补假,皆由直寻。颜延、谢庄,尤为繁密,于时化之。故大明、泰始中,文章殆同书抄。”(张怀瑾:《钟嵘诗品评注》,第116页)并特别批评颜延之“喜用古事,弥见拘束”(《诗品》卷中,张怀瑾:《钟嵘诗品评注》,第308页)。钟嵘对于任昉、王融等人“竞须新事”的做法尤为不满:“近任昉、王元长等,词不贵奇,竞须新事;尔来作者,寝以成俗。”(《诗品序》,张怀瑾:《钟嵘诗品评注》,第116页)

② 宋初以杨亿、刘筠、钱惟演为代表的西昆体作家,其创作雕琢太甚,用典过度,备受后人诟病。黄庭坚作诗爱用僻典,亦为时人所轻。北宋魏泰《临汉隐居诗话》云:“杨亿、刘筠作诗务积故实,而语意轻浅。一时慕之,号‘西昆体’,识者病之。”“黄庭坚喜作诗得名,好用南朝人语,专求古人未使之事,又一二奇字,缀葺而成诗,自以为工,其实所见之僻也。故句虽新奇,而气乏浑厚。”(何文焕辑:《历代诗话》[上],北京:中华书局,1981年,第328、327页)黄庭坚特别推崇“夺胎”“换骨”法:“山谷云:……不易其意而造其语,谓之换骨法。窥人其意而形容之,谓之夺胎法。”(惠洪:《冷斋夜话》,王大鹏等选编:《中国历代诗话选》[一],长沙:岳麓书社,1981年,第360页)刘克庄《江西诗派小序》指出:“豫章(黄庭坚)稍后出,会萃百家句律之长,究极历代体制之变,搜猎奇书,穿穴异闻,作为古律,自成一家,虽只字半句不轻出,遂为本朝诗家宗祖。”(丁福保辑:《历代诗话续编》[上],北京:中华书局,1983年,第478页)而江西诗派的诗歌理论正是遵奉黄庭坚的“夺胎换骨”、“点铁成金”诗学主张。因此,黄氏被江西诗派奉为祖师(吕本中《江西诗社宗派图》尊黄庭坚为祖,方回则把杜甫和黄庭坚、陈师道、陈与义称为江西诗派的“一祖三宗”。

③ 胡应麟:《诗薮》,上海:上海古籍出版社,1979年,第65页。

④ 参见谭正璧、纪馥华:《庾信诗赋选》,上海:古典文学出版社,1958年,“序言”第19—20页。

⑤ 陈祚明:《采菽堂古诗选》卷三十三《北周二·庾信》,陈祚明评选,李金松点校:《采菽堂古诗选》下册,上海:上海古籍出版社,2008年,第1080页。

⑥ 沈德潜选:《古诗源》卷十四,北京:中华书局,1984年,第345页。

巧妙地借用古代人物及其故事来自比,既可以恰切地展现个人特定的处境,发抒一己之感怀,又能给人以清新隽永之致,增强作品的艺术感染力。比如写自己的狂饮宴乐,即用晋人山简醉酒倒骑马,王戎观舞入迷,以王戎如意击人的故事为喻(《对酒歌》:“山简接篱倒,王戎如意舞”^①)。写自己生活郁闷,不能饮酒弹琴以自适,则曰阮籍思酒未得、嵇康倦于弹琴著书,借以表示自己身处乱世、困于尘俗的索索心情(《拟咏怀》其一:“步兵未饮酒,中散未弹琴。索索无真气,昏昏有俗心。”《奉和永丰殿下言志十首》其九:“阮籍尝思酒,嵇康懒著书”)。阮籍、嵇康在当时都是对政治不满、志不得遂的抑郁之士,庾信与他们的身世颇有相似之处,故取以为喻。再如,言自己不愿仕魏、周而愿归隐,使用自古以来著名的大隐士巢父、壶公、伯夷、叔齐、愚公、陶潜来自喻。写自己厌倦做官,则用司马相如病居茂陵,疏广、疏受东门辞群公,张衡“归田”的故事来作比。描写自己的寂寞贫寒,即用太史公司马谈留滞周南山、程婴寂寞、赵壹钱尽、东方朔索米、陈平负郭的故事来渲染自己贫穷凄寒的境况。抒写自己身仕魏、周的耻辱悔恨心情,则曰“崔骃以不乐损年,吴质以长愁养病”(《小园赋》);“伯玉何嗟,丘明唯耻”(《竹杖赋》);“遂令忘楚操,何但食周薇。三十六水变,四十九条非。丹灶风烟歇,年龄蒲柳衰”(《谨赠司寇淮南公》);“张仪称行薄,管仲称器小”(《拟咏怀》其十九);“惟有丘明耻,无复荣期乐……木皮三寸厚,泾泥五斗浊”(《和张侍中抒怀》)。悼念梁元帝遇难和梁朝的覆亡,则曰“三日哭于都亭,三年囚于别馆”,“傅燮之但悲身世,无处求生;袁安之每念王室,自然流涕”(《哀江南赋序》);“空营卫青塚,徒听田横歌”(《拟咏怀》其八);“鼎湖去无返,苍梧悲不从。徒劳铜爵妓,遥望西陵松”(《拟咏怀》其二十三);“大夫唯闵周,君子常思亳”(《和张侍中抒怀》);“大夫伤鲁道,君子念殷墟”(《奉和永丰殿下言志十首》其三),等等。而庾信始终唱叹的还是他的乡关之思、羁旅之悲,为此,他把古往今来的羁旅之客、去国之人,差不多全都搬了出来:微子去殷,孔子去鲁,钟仪南寇,庄舄越吟,吴起别燕,韩非囚秦,子产离官,陈完羁旅,张良忆韩,李斯辱秦,荆卿不还,李陵永去,班超起异域,杨仆关西,张翰不归吴国,陆机空在洛阳……这些人的身上无疑都有子山自己的影子,庾信在对他们满怀同情地描写时,自然而然地抒发了自己的乡关之思、羁旅之愁。在中国文学史上,似乎也只有庾信能够把这些人物和故事有机地凝合在一起,自然巧妙地绘就一幅凄惨伤心的去国离家、羁旅他乡的人物画廊。这,应该说是庾信的一种贡献。

庾信用典的第二个特点,是善于使用极为精练的语言,精心描绘广阔的现实画卷,并且巧妙地利用典故与现实的暗合,亦即“古典”与“今典”的妙合无垠,给人以一种一唱三叹、回环复沓的艺术感受,从而达到自然贴切,“造句能新,使事无迹”^②的艺术效果。如“惟有山阳笛,凄余《思旧》篇”(《伤王司徒褒》),三国文士向秀为悼念挚友嵇康、吕安而作《思旧赋》,此是“古典”;而庾信追念亡友王褒而作《思旧铭》,则系“今典”——在此,“古典”、“今典”水乳交融,妙合无垠。再如“宰衡以干戈为儿戏,缙绅以清淡为庙略”(《哀江南赋》),上句典出《汉书·周亚夫传》,汉文帝参观周亚夫细柳营严整军营后,慨叹道:“嗟乎,此真将军矣!乡(向)者霸上、棘门如儿戏耳。”下句典出《晋书·王衍传》,西晋宰辅王衍崇尚清淡终致亡国。庾信在此合用二典,是指梁朝宰臣朱异等人轻视武备,不修甲兵,一味地崇尚清淡,而无济于政事,短短两句话就把梁朝官员们的腐败无能、伤民误国的现实图景描绘出来。“既而齐交北绝,秦患西起”(《哀江南赋》),典出《战国策·秦策二》,陈轸对楚王说:“且先出地绝齐,秦计必弗为也;先绝齐后责地,且必受欺于张仪。受欺于张仪,王必惋之。是西生秦患,北绝齐交,则两国兵必至矣。”西魏都城长安,古为秦地,故称“秦”;“齐”指北齐高氏政权。“齐交北绝”实际上是说梁朝与北齐的外交关系破裂,“秦患西起”则是指西魏恭帝派柱国大将军万纽于谨、中山公宇文护率大军五万攻打江陵。在这里,典故与现实融为一体,达到了高度的统一。“齐交北绝,秦患西起”短短八个字,便把梁朝亡国前的危境生动传神地表现出来。“五郡则兄弟相悲,三州则父子离别”(《哀江

① 本文所引庾信作品,均据倪璠注、许逸民校点《庾子山集注》(北京:中华书局,1980年)。

② 沈德潜:《古诗源》卷十四,北京:中华书局,1984年,第345页。

南赋》),也是典故与史实自然契合,上句“五郡兄弟”典出异本《搜神记》^①,下句“三州父子”典出《孝子传》^②。而所谓“今典”,“五郡兄弟”显然是指湘东王萧绎、邵陵王萧纶、武陵王萧纪、庐陵王萧续、南康王萧绩五兄弟;“三州父子”则是指湘东王萧绎为荆州刺史,邵陵王萧纶为郢州刺史,武陵王萧纪为益州刺史,三人与梁武帝萧衍为父子关系。当时,侯景攻打建康甚急,梁武帝诸子援兵在外,父子兄弟不能救援,故曰“相悲”、“离散”。短短十四个字,便将这种战乱的场面淋漓尽致地勾画出来。这里,与其说是用典,不如说是直接写实,典故与史实若合一契,使人们不觉得是在用典,作者的高妙处即在于此。陈寅恪先生对庾信这种灵活地驾驭“古典”、“今典”的高超艺术曾给以特别的关注和论说^③。

大量地运用古代成语成言亦即“语典”来描写现实、抒发感受,是庾信用典的又一个特点。这一点,在《哀江南赋》中表现得尤为突出。如《哀江南赋》“日暮途远,人间何世”,语出《吴越春秋》和《庄子·人间世》^④,言自己衰老已极,难以有所作为。又如《哀江南赋序》“头会箕敛者,合从缔交;锄耰棘矜者,因利乘便”,化用《史记·张耳陈余列传》和贾谊《过秦论》语^⑤,比喻陈霸先以布衣起兵反梁,而胡颖、徐度、程灵洗等人纷纷响应,合作灭梁。“白虹贯日,苍鹰击殿”(《哀江南赋》),径用《战国策》成辞^⑥,以烘托渲染梁朝灾异屡现,出现亡国之兆。“敝箠不能救盐池之咸,阿胶不能止黄河之浊”(《哀江南赋》),则是借用孔融语和《抱朴子》语^⑦,比喻梁朝大势已去,侯景叛军兵强寇急,自己在朱雀桁北率领三千余人拒敌,已根本无济于事,“遂弃军走”^⑧。“忠臣解骨,君子吞声”(《哀江南赋》),系用《国语·越语下》成言,并化用江淹《恨赋》语^⑨,描写梁元帝忌忠疑贤,王琳、陆法和等忠臣志士皆饮恨吞

① 《搜神记》卷四:“五郡之人……悉皆孤独,俱行卫国……因结义为兄弟。长字仲伯,次名文仲,次名季仲,次名叔仲,次名雅仲。五人相将诣卫国市中。见一老母,孤单告乞。五人收养侍奉,敬如事亲母,孝心无二。已经三年,其母遇疾,五人忧愁不能寝食。母曰:‘吾是并州太原人董世台之女,嫁同郡张文贤为妻,任北海太守。因遭荒乱,文贤早亡,葬在太原赤山之下,八冢同行,东头第一冢是贤家。吾死后,汝等若能与我送葬到冢侧,吾平生之愿毕矣。吾遭荒乱之日,有一子,姓张名遗,年七岁,胸中有七属,足下有通彻之纹,父丧,因流浪相失。汝等宜思记之。他日有如此子,即我子也,宜话吾之由。’言讫而卒。五人扶丧至太原,忽叔仲横被朝歌令禁系。时有一人,走投太守,言养母之状,述并葬之由。太守曰:‘汝何姓氏?’具以对之,因话男之形状。太守闻之,号哭踣地:‘此吾母也!吾以幼小,兵革乱离,母子相失迄今。’又哭之。乃发使往朝歌迎丧,并具表闻奏于魏帝,陈其流浪之由,并述五人孝状。善其义重,可以旌之,各为太守……”干宝:《搜神记》(八卷本),《稗海》第一函,明万历(1573-1620)商濬辑刻本。

② 《太平广记》卷一六一《感应一·三州人》引《孝子传》:“晋三州人约为父子,父令二人作舍于大泽中,欲成,父曰:‘不如河边。’乃徙焉。又几成,父曰:‘不如河中。’二人乃负土填河,三旬不立。有书生过,为缚两土豚投河中。父乃止二人曰:‘何尝见江河填耶?吾观汝行耳。’明,回至河边,河中土为高丈余,袤广十余里,因居其上。”李昉等编:《太平广记》,北京:中华书局,1995年,第1158页。

③ 陈寅恪《读〈哀江南赋〉》云:“兰成作赋,用古典以述今事。古事今情,虽不同物,若于异中求同,同中见异,融会异同,混合古今,别造一同异俱冥,今古合流之幻觉,斯实文章之绝诣,而作者之能事也。自来解释《哀江南赋》者,虽于古典极多论说,时事亦有所征引。然关于子山作赋之直接动机及篇中结语所特致意之点,止限于论说古典,举其词语之所从出,而于当日之实事,即子山所用之‘今典’,似犹有未能引证者。”见陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第234页。

④ 《吴越春秋·阖闾内传第四》:“子胥曰:‘为我谢申包胥曰:“日暮路远,吾故倒行而逆施之于道也。”’”周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海:上海古籍出版社,1997年,第63页。《庄子》有《人间世》篇,王先谦《庄子集解》曰:“人间世,谓当世也。”

⑤ 《史记·张耳陈余列传》:“秦为乱政虐刑以残贼天下,……百姓罢(疲)敝,头会箕敛,以供军费,财匮力尽,民不聊生。”(司马迁:《史记》,北京:中华书局,1982年,第2573页)贾谊《过秦论上》:“诸侯恐惧,会盟而谋弱秦,不爱珍器重宝肥饶之地,以致天下之士,合从缔交,相与为一。”“锄耰棘矜,非铦于钩戟长铗也。”“秦有余力而制其弊,追亡逐北,伏尸百万,流血漂橹。因利乘便,宰割天下,分裂河山。”(萧统编,李善注:《文选》卷五十一,北京:中华书局,2005年,第707、709、708页)

⑥ 《战国策·魏策四》:“夫专诸之刺王僚也,彗星袭月;聂政之刺韩傀也,白虹贯日;要离之刺庆忌也,苍鹰击于殿上。”张清常、王延栋:《战国策笺注》,天津:南开大学出版社,1993年,第663页。

⑦ 倪瓒注《哀江南赋》引孔融曰:“敝箠不能救盐池之卤。”(倪瓒注,许逸民校点:《庾子山集注》第一册,北京:中华书局,1980年,第116页)《太平御览》卷七三六《方术部十七·术》引刘安《淮南万毕术》:“胶搅水则清,敝箠止咸,取箠以内酱中,咸着箠矣。”(李昉等撰:《太平御览》,北京:中华书局,1998年,第3265页)葛洪《抱朴子·外篇·嘉遁》:“寸胶不能治黄河之浊,尺水不能却萧丘之热。”(《抱朴子》,上海:上海古籍出版社,1990年影印明《正统道藏》本,第164页)

⑧ 司马光:《资治通鉴》卷一六一,北京:中华书局,1956年,第4986页。

⑨ 《国语·越语下》:“圣人不出,忠臣解骨。”左丘明撰,鲍思陶点校:《国语》,济南:齐鲁书社,2005年,第317页。江淹《恨赋》:“自古皆有死,莫不饮恨而吞声。”胡之骥注,李长路、赵威点校:《江文通集汇注》,北京:中华书局,1984年,第9-10页。

声,不得救国。“不有所废,其何以昌,有妨之后,将育于姜”(《哀江南赋》),全用《左传》语^①,则是借指梁朝灭亡,陈朝昌盛。这些,都是正面借用或化用成言成语来写时事。有时候,作者还反用文义以切时事。如《史记·高祖本纪》和《史记·项羽本纪》分别有“丰,故梁徙也”、“楚虽三户,亡秦必楚”之语,庾信将“丰、梁”和“秦、楚”的语序一颠倒,写成“梁故丰徙,楚实秦亡”(《哀江南赋》),谓梁元帝从建业徙都江陵,结果为西魏所灭。《吕氏春秋·大乐》曰:“天地车轮,终则复始,极则复返。”庾信反说“天道周星,物极不反”(《哀江南赋》),深深地悲叹故国的不能恢复。以上这些都是反用文义以切时事的例子。

总之,庾信运用古代成语成言来写实事的手法极为圆熟,不露任何痕迹,即使不熟谙古书的人读了也不觉得他是在用典,如同他自己创作的语言一样。有些成言成语一经庾信融化裁剪,进入他的作品里也就失去了它们原来的意义,从而变成一种新的词汇了,真正做到了“实事贵用之使活,熟语贵用之使新,语如己出,无斧凿痕,斯不受古人束缚”^②。

庾信用典的第四个特点是善于选取富有形象性、故事性,既通俗易懂又颇具意象性的典故,给人以想象回味的余地^③。如“唱歌云欲聚,弹琴鹤欲舞”(《游山》),用《列子·汤问》秦青抚节悲歌,响遏行云的故事^④。“汉帝看桃核,齐侯问枣花”(《道士步虚词十首》其六),上句化用《汉武帝内传》所载汉武帝在王母娘娘处食仙桃而收桃核事,下句则是明用《晏子春秋》所载齐景公问晏子海枣为何华而不实之典^⑤。此外,“枯木期填海,青山望断河”(《拟咏怀》其七),上句用《山海经·北山经》所载精卫填海之故事,下句则用《水经注·河水》所记河神巨灵分开华山以使黄河水流通之典。“闻鹤唳而心惊,听胡笳而泪下”(《哀江南赋》),上句系用《晋书·载记十四·苻坚下》所记前秦苻坚兵败于淝水,闻风声鹤唳,皆疑为晋兵之典,下句乃用《晋书·刘琨传》所记刘琨在晋阳为胡骑所困,中夜奏胡笳,贼皆流涕歔歔的故事。“望赤壁而沾衣,叙乌江而不渡”(《哀江南赋》),上句用《三国志·吴书·周瑜传》所载周瑜于赤壁破曹操事,下句用《汉书·项籍传》所载项羽兵败后于乌江拒绝乌江亭长舫舟江东事。“沉白马而誓众,负黄龙而渡江”(《哀江南赋》),上句用《汉书·高帝纪》所载汉高祖即位后,与功臣刑白马盟誓,让其履行“非刘氏不王”诺言之故事,下句则用《吴越春秋》所载大禹渡江南巡,遇黄龙负舟之典^⑥。他如“埋长狄于驹门,斩蚩尤于中冀”(《哀江南赋》),上句用《左传》所载鲁文公派遣叔孙得臣追获长狄侨如并令人杀之,埋其首于驹门之故事,下句乃用《帝王世纪》所载“黄帝戮蚩尤于中冀之野”之典;“冤霜夏零,愤泉秋沸”(《哀江南赋》),上句用《淮南子》所载邹衍含冤,六月飞霜之故

① 《左传·僖公十年》:“(里克对晋惠公曰:)‘不有所废也,君何以兴?欲加之罪,其无辞乎?臣闻命矣。’”又《左传·庄公二十二年》:“陈公子完与颀孙奔齐。……初,懿氏卜妻敬仲,其妻占之,曰:‘吉。是谓“凤皇于飞,和鸣锵锵。有妨之后,将育于姜。五世其昌,并于正卿。八世之后,莫之与京。”’”杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1801、1775页。

② 沈德潜:《说诗晬语》卷上,丁福保辑:《清诗话》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第524页。

③ 林继中先生对庾信属意于隶事用典的意象化也给予很高的评价:“庾信之于文学史,有两点值得一书:一是让情志再主文学,为美文安上灵魂;一是有意于隶事用典的意象化,使之成为特殊的文学语言。……六朝文学的转机,关键就在于此。”林继中:《文化建构文化史纲:魏晋—北宋》,北京:北京大学出版社,2005年,第84页。

④ 《列子·汤问》:“薛谭学讴于秦青,未穷青之技,自谓尽之;遂辞归。秦青弗止;饯于郊衢,扶节悲歌,声振林木,响遏行云。薛谭乃谢求反,终身不敢言归。”杨伯峻:《列子集释》,北京:中华书局,1997年,第177页。《太平御览》卷八〇三《珍宝部二·珠下》引孙柔之《瑞应图》曰:“晋平公鼓琴,有玄鹤二八而下,衔明珠,舞于庭。”李昉等撰:《太平御览》,北京:中华书局,1998年影印本,第3567页。

⑤ 《晏子春秋·外篇第八·景公谓晏子东海之中有水而赤晏子详对第十三》载:“(齐)景公谓晏子曰:‘东海之中,有水而赤,其中有枣,华而不实,何也?’晏子对曰:‘昔者秦缪公乘龙舟而理天下,以黄布裹蒸枣,至东海而捐其布,破黄布,故水赤;蒸枣,故华而不实。’公曰:‘吾详问子何为?’对曰:‘婴闻之,详问者,亦详对之也。’”卢守助:《晏子春秋译注》,上海:上海古籍出版社,2006年,第285页。

⑥ 《吴越春秋·越王无余外传》:“禹济江,南省水理,黄龙负舟,舟中人怖骇。禹乃哑然而笑,曰:‘我受命于天,竭力以劳万民。生,性也。死,命也。尔何为者?’颜色不变。谓舟人曰:‘此天所以为我用。’龙曳尾舍舟而去。”周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海:上海古籍出版社,1997年,第106页。

实,下句系用《后汉书·耿恭传》所载耿恭据守疏勒城,被匈奴切断水源,耿恭整衣拜井,泉水秋沸之典故;“石望夫而逾远,山望子而愈多”(《哀江南赋》),上句用曹丕《列异传》、刘义庆《幽冥录》所载武昌阳新县城北望夫山之典^①,下句用任昉《述异记》所载中山韩夫人望子陵之事^②,等等,这些典故本身就是一个生动形象的传说或故事,庾信用极为简洁的语言概括地巧妙运用,便可以从感情上吸引住读者,使读者产生丰富的联想,加以再创造性想象,从而进一步突出了作品的艺术形象性,增强了作品的感人力量。

庾信的《枯树赋》向被视为用典繁密、辞意艰深之作,但由于作者采用了象征的写法,创设了枯树这一意象,“他把胸中郁结最深的意绪寄托在枯树上,浓墨重彩地加以描述渲染”,“广泛征引传说和典故里的各种树……平凡的树寄寓了不平凡的家国身世之悲”^③。作者以“拔本垂泪,伤根沥血”的枯树自喻,并且多选取富有形象性、故事性的典故,所以尽管此赋用典密集,我们也不觉得这篇赋作多么难读,反倒觉得语新意妙,意趣盎然。且看赋末一段文字:

况复风云不感,羁旅无归,未能采葛,还成食薇。沉沦穷巷,芜没荆扉,既伤摇落,弥嗟变衰。
《淮南子》云:“木叶落,长年悲。”斯之谓矣。乃歌曰:“建章三月火,黄河万里槎。若非金谷满园树,即是河阳一县花。”桓大司马闻而叹曰:“昔年种柳,依依汉南;今看摇落,凄怆江潭。树犹如此,人何以堪!”

作者一连用了春秋时陈公子完羁旅不归^④、《诗经》“采葛”、伯夷叔齐采薇而食、陈平负郭穷巷、汉建章宫大火、晋石崇金谷园花树竞放、潘岳河阳遍种桃树、东晋桓温对树兴叹的典故,用典非常自然,既准确又贴切。同时灵活地化用陶渊明《归园田居》“白日掩荆扉,虚室绝尘想”,宋玉《九辩》“悲哉,秋之为气也。萧瑟兮,草木摇落而变衰”,《淮南子·说山训》“故桑叶落而长年悲也”,张华《博物志》卷十《杂说下》“年年八月,有浮槎去来不失期”等典故,成功地演绎敷衍,用以抒写自己的故国之念、乡关之思。赋中用典虽然繁密,但由于所用之典均具有极强的形象性、故事性,词藻清丽,意境凄美,既通俗易懂又颇具意象意义,不仅没有影响读者阅读理解,相反还极大地增强了作品的意涵和抒情效果。所以,庾信“用典不但没有限制住作品内容的表现,反而大大地帮助了它,用典结果使得词句含蓄,在少量的语汇里能含有更多更深刻的内容,可以使人产生更多的联想和丰富的想象”^⑤。

二

庾信用典门目错综,方法甚多,笔力雄健,含蓄深远,可谓锻炼惊奇,迥出前代。撮其要者,主要有明用、暗用、正用、反用(翻用)、虚用、活用、化用、借用、正反合用、虚实合用、并列使用等等^⑥,但他尤其善于采用避实就虚之法,使用典不流于平直呆板,而显得灵活多变,婉转多姿。其用典之技巧,可谓达到了炉火纯青的地步,诚如许东海所言:“庾信用典的艺术技巧,已经是出神入化,变化自如,……可谓登峰造极。”^⑦

① 旧题曹丕《列异传》载:“武昌阳新县北山有望夫石,状若人立者。传云:昔有贞妇,其夫从役,远赴国难。妇携幼子钱送此山,立望夫而形化为石。”(曹丕等撰,郑学棻校注:《〈列异传〉等五种》,北京:文化艺术出版社,1988年,第27页)《太平御览》卷四十八《地部十三·南楚诸山》引顾野王《舆地记》曰:“武昌郡奉新县北山有望夫石,状若人立者。今古传云:昔有贞妇,其夫从役,远赴国难,携弱子钱送于此山。既而立望其夫,乃化为石。因以为名焉。”(李昉等撰:《太平御览》,北京:中华书局,1998年影印本,第233页)

② 《太平御览》卷一七八《居处部六·台下》引《述异记》:“中山有韩夫人愁思台、望子陵也。”李昉等撰:《太平御览》,北京:中华书局,1998年影印本,第867页。

③ 臧清:《枯树意象:庾信在北朝》,《中国文化研究》1994年夏之卷(总第4期)。

④ 据《左传·庄公二十二年》记载,鲁庄公二十二年(前672)春,陈国发生内乱,陈太子御寇被杀,公子完和颀孙逃到齐国避难,后改名田完,八世而有齐国。

⑤ 谭正璧、纪馥华:《庾信诗赋选》,上海:古典文学出版社,1958年,“序言”第19页。

⑥ 参见任振稿:《深沉凄切,韵长旨远——从〈哀江南赋〉看庾信的创作手法》,《烟台师范学院学报》(哲社版)1999年第4期。

⑦ 许东海:《庾信生平及其赋之研究》,台北:文史哲出版社,1984年,第100页。

众所周知,典故明用(或曰实用)、正用最难出彩,但在庾信的作品里,即使正用、明用典故,也由于他写作艺术的高超,所以不仅没有板滞之态,反而给人以一种飘逸流利之感。正用、明用者,如“燕客思辽水,秦人望陇头”(《拟咏怀》其三)、“秋风别苏武,寒水送荆轲”(《拟咏怀》其二十六)、“宝鸡虽有祀,何时能更鸣”(《慨然成咏》)、“潘岳秋兴,嵇生倦游,桓谭不乐,吴质长愁”(《竹杖赋》)、“婕妤有自伤之赋,扬雄有哀祭之文”(《伤心赋序》)等等,这些故实本身就非常通俗易懂,而庾信又用得非常自然,十分贴切,毫无板滞之感,并赋予典故以新的意涵,因此,人们读来不觉得他是在用典,更觉得他在娓娓而谈,自述心曲。他尤其擅长反用典故,如“步兵未饮酒,中散未弹琴”(《拟咏怀》其一),嵇康、阮籍以旷达磊落著称,此处反用,是说自己不能够像他们那样饮酒弹琴而表现得安闲放达,言外之意是故国之念,耿耿于心。“遂令忘楚操,何但食周薇”(《谨赠司寇淮南公》),则是用钟仪囚晋,尚操楚音,伯夷、叔齐不食周粟而饿死首阳山之典。钟仪和伯夷、叔齐都是古代受人称赞的有节之士,这里庾信反用之,是说深悔自己屈节仕敌,忘记了故国(《哀江南赋序》“让东海之滨,遂餐周粟”取意同此)。“倘使如杨仆,宁为关外人”(《率尔成咏》),系用西汉楼船将军杨仆封侯之典。杨仆曾被武帝封为关外侯,但他始终以做关外人为耻辱;庾信反说自己愿为关外人,寓意是既然自己失身魏周,与其厚着颜皮回归故国,倒不如常在异域,终老关西。他如“今日张平子,翻为人所怜”(《归田》)、“连盟翻灭郑,仁义反亡徐”(《奉和永丰殿下言志十首》其八)、“学异南宫敬,贫同北郭骚”(《和裴仪同秋日》)等等,亦属此例。此外,庾信还特别擅长活用、化用典故,如“临风亭而唳鹤,对月峡而吟猿”(《枯树赋》),上句用“华亭鹤唳”著名典故——西晋陆机在洛阳被谗临刑前,感慨生平,悔入仕途^①,后句乃化用晋人袁山松《宜都山川记》、盛弘之《荆州记》所载渔歌“巴东三峡巫峡长,猿鸣三声泪沾裳”^②,由于作者不是刻板地套用,而是活化其意其境,故而有化腐朽为神奇之致,极为自然地烘托出作者晚年凄苦痛悔的心境。正因为庾信不是为用典而用典,而是为更好地表达内容服务,为抒情遣怀服务,语出自然,用得十分贴切,所以用典虽多,使人读来不仅没有堆砌感,反觉音韵铿锵,流畅自如。刘师培先生即指出了这一点:“庾子山哀艳之文用典最多,而音节甚谐,其情文相生之致可涵泳得之,虽篇幅长而绝无堆砌之迹。……故知堆砌与运用不同,用典以我为主,能使之入化,堆砌则为其所囿,而滞涩不灵。”^③

庾信用典极富创新性,他能于异中求同,同中见异,进一步彰显典故的内在意蕴。适应作品内容表达的需要,庾信多采取暗用、虚用、并列使用典故之法,从而增强了作品的艺术效果。暗用典故,就是只引取典故的事义,而不径引原文^④。暗用的,如:“赭衣居傅岩,垂纶在渭川。”(《拟咏怀》其二)“留滞终南下,惟当一史臣。”(《奉报寄洛州》)“寂寥共羁旅,萧条同负郭。”(《和张侍中述怀》)分别暗用殷王武丁权臣傅说未发迹时隐居傅岩、西周姜尚垂钓渭水、西汉太史公司马谈留滞周南山、春秋时陈国公子完避难羁旅齐国、汉初陈平萧条负郭的故实,喻指自己羁旅北周,郁郁不得志。“的卢于此去,虞兮奈若何”(《拟咏怀》其八),暗用项羽乌江作歌泣别虞姬典,以“的卢”伤梁元帝死亡,而以虞姬自伤。

① 刘义庆《世说新语·尤悔》载:“陆平原河桥败,为卢志所谗,被诛。临刑叹曰:‘欲闻华亭鹤唳,可复得乎?’”(徐震堃:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第479页)华亭,又名华亭谷,在今上海市松江县西。建安二十四年(219),陆机祖父陆逊以智取荆州之功被封为华亭侯。此地有清泉茂林,景色优美。吴亡后,陆机、陆云兄弟在此闭门读书十余年。

② 《艺文类聚》卷九十五《兽部下·猿》引《宜都山川记》(按:即《宜都山川记》):“峡中猿鸣至清,诸山谷传其响,泠泠不绝。行者歌之曰:‘巴东三峡猿鸣悲,猿鸣三声泪沾衣。’”(欧阳询撰,汪绍楹校:《艺文类聚》,上海:上海古籍出版社,1982年,第1652页)《世说新语·黜免》刘孝标注引盛弘之《荆州记》:“峡长七百里,两岸连山,略无绝处,重岩叠嶂,隐天蔽日。常有高猿长啸,属引清远。渔者歌曰:‘巴东三峡巫峡长,猿鸣一声(按:《水经注》、《艺文类聚》、《太平御览》俱引作“三声”,是)泪沾裳。’”(徐震堃:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第461页)

③ 刘师培:《汉魏六朝专家文研究·论文章之音节》,刘师培著,陈辞编录:《中古文学论著三种》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第117页。

④ 刘勰《文心雕龙·事类》云:“观夫屈宋属篇,号依诗人,虽引古事,而莫取旧辞。”周振甫:《文心雕龙今译》,北京:中华书局,1998年,第340页。

“河无冰而马渡,关未晓而鸡鸣”(《哀江南赋》),系用东汉光武帝刘秀渡滹沱河、燕太子丹夜过函谷关之典,暗喻江陵士民被虏去国。“季友之亡,鲁可知矣;齐丧子雅,姜其危哉!”(《周上柱国齐王宪神道碑》)暗用《左传·闵公二年》“季氏亡,则鲁不昌”和《左传·昭公三年》“又丧子雅”、“姜其危哉”两个语典^①,喻指周宣帝宇文赧擅杀齐王宇文宪,暗喻北周王室骨肉相残,北周将亡。典故的虚用与实用相对,与暗用相类,有人干脆就将其与暗用等同起来,只不过所用之典都是较为常用的“熟事”^②。虚用典故的最大特点是重在取义而不必拘于字面形式,而其“取义”也不必拘执于典故之原义,有时可以仅取其一点加以想象发挥^③。巧妙地作品中虚用典故,可以收到意想不到的艺术效果。庾信也擅长虚用故实,如:“空营卫青冢,徒听田横歌。”(《拟咏怀》其八)由汉武帝为卫青“起冢象卢山(阴山)”、田横门人作《薤露》《蒿里》哀歌为田横送葬之故实,联想到自己身陷异域,既不能像卫青那样为国捐躯,又不能如田横五百壮士那样慷慨赴义,一死而殉故国,苟活人世,痛何如哉!作者在这里巧妙地运用故实,无疑增厚了典故的内涵,给人以回味无穷的妙致。他如“昔日张平子,翻为人所怜”(《归田》)、“近学衡阳雁,秋分欲渡河”(《和侃法师三绝》其二)、“开上林而竞入,拥河桥而争渡”(《春赋》),等等,也都是巧妙地运用典故,使得作品清新灵透,意趣隽永。由于庾信是一代骈文宗师,其作品多以骈俪出之,所以在他的作品中,更多的还是并列使用典故,正如钱钟书先生所说,“用事每重见叠出”^④。如:“涸鲋常思水,惊飞每失林。”(《拟咏怀》其一)“鸟何事而逐酒?鱼何情而听琴?”(《小园赋》)“项羽之晨起帐中,李陵之徘徊歧路,韩王孙之质赵,楚公子之留秦,无假穷秋,于时悲矣!”(《思旧铭序》)“荆轲有寒水之悲,苏武有秋风之别。”(《小园赋》)“畏南山之雨,忽践秦庭;让东海之滨,遂餐周粟。”“将军一去,大树飘零;壮士不还,寒风萧瑟。”(《哀江南赋序》)这些典故,并行交叉使用,均用得恰切自然,相映成趣。

庾信尤其善于把两个典故一正一反、一虚一实地绾合在一起,即所谓正反合用、虚实合用。正反合用的,如:“还思建邺水,终忆武昌鱼”(《奉和永丰殿下言志十首》其八),此典出自三国时流行于东吴建业一代的童谣:“宁饮建业水,不食武昌鱼。宁还建业死,不止武昌居。”^⑤庾信在这里,上句正用其义,下句反用其义,意思是说自己尽管在北周位望通显,但无论如何还是忘不了江南故国的(吴之建业、武昌皆今之梁地)。“惟有丘明耻,无复荣期乐”(《和张侍中述怀》),典出《论语》。《论语·公冶长》:“子曰:‘匿怨而友其人,左丘明耻之,丘亦耻之。’”庾信在这里,上句“惟有丘明耻”,属正用,言自己屈身事敌,只有耻辱而已。荣启期是春秋末年著名的乐天派人物,庾信却说“无复荣期乐”,反用其典,是说自己从今以后不能再有任何欢乐了。“是以乌江舣楫,知无路可归;白雁抱书,定无家可寄。”(《拟连珠》其四十四)上句用楚霸王乌江自刎典故,属正用;下句乃苏武鸿雁传书之典,则明显地属于反用,言苏武在匈奴还有书信可寄汉廷,而自己在北周,属亡国罪臣,虽欲寄书故国,又安能哉?虚实合用的,如:“其面虽可热,其心长自寒。”(《拟咏怀》其二十)“不言登陇首,惟得望长安。”(《拟咏怀》其二十二)“班超生而望反,温序死而复归。”“燕歌远别,悲不自胜;楚老相逢,泣将何及。”(《哀江南赋》)

① 《左传·闵公二年》:“成季之将生也,桓公使卜楚丘之父卜之,曰:‘男也。其名曰友,在公之右。间于两社,为公室辅。季氏亡,则鲁不昌。’又筮之,遇《大有》之《乾》,曰:‘同复于父,敬如君所。’及生,有文在其手曰‘友’,遂以命之。”(杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1787页)《左传·昭公三年》:“齐公孙灶(子雅)卒。司马灶见晏子,曰:‘又丧子雅矣。’晏子曰:‘惜也,子旗不免,殆哉!姜族弱矣,而嬖将始昌。二惠克爽犹可,又弱一个焉,姜其危哉!’”(杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2032页)

② 姜夔:《白石道人诗说》:“僻事实用,熟事虚用。”何文焕辑:《历代诗话》(下),北京:中华书局,1981年,第680页。

③ 参见好好先生:《让文章寓意深远——寓意法》(<http://blog.sina.com.cn/lesson8>, 2007-02-05)。

④ 钱钟书:《管锥编》第四册,北京:中华书局,1979年,第1524页。

⑤ 《三国志》卷六十一《吴书·陆凯传》载陆凯上疏谏孙皓徙都武昌云:“……又武昌土地,实危险而壅确,非王都安国养民之处,船舶则沉漂,陵居则峻危,且童谣曰:‘宁饮建业水,不食武昌鱼;宁还建业死,不止武昌居。’臣闻翼星为变,荧惑作妖,童谣之言,生于天心,乃于安居而比死,足明天意,知民所苦也。……愿陛下留神思臣愚言。”陈寿撰,裴松之注:《三国志》,北京:中华书局,1982年,第1401-1403页。

“草无忘忧之意,花无长乐之心。非夏日之可畏,异秋天而可悲。”(《小园赋》)“未能采葛,还成食薇。”(《枯树赋》)“非有班超之志,遂已弃笔;未见陆机之文,久同烧砚。”(《谢滕王集启序》)上述故实,多系人所尽知的“熟语”“熟事”,作者巧妙地将其组织在一起,一反一正、一虚一实,互相印证,形式上既显得活泼,又可以加深感情的表达。清人蒋士铨对庾信此类用典技法甚为推崇:“使事之法,以虚活反侧为上,平正者下矣;谋篇之法,以离纵开宕为上,铺叙者下矣。试观庾氏之文,类皆一虚一实,一反一侧,而正用者绝少。甫合即开,乍即旋离,而顺叙者寡。是以向背往来,漂回取势,夷犹荡漾,曲折生姿。”^①就指出了庾信用典方法的创新之处。

庾信用典的其他方法尚多,兹不备述。

另外特别值得注意的是,庾信用典大都是选取通俗易懂、明白如话的故实,中间加以白描的常语,便使人读后觉得清新可玩,如《拟咏怀》其十八:

寻思万户侯,中夜忽然愁。琴声遍屋里,书卷满床头。虽言梦蝴蝶,定自非庄周。残月如初月,新秋似旧秋。露泣连珠下,萤飘碎火流。乐天乃知命,何时能不忧?

又如《哀江南赋》中描写江陵陷落之后,十余万士民被掳入关,生离死别悲惨凄凉的之苦况,动人心魄,震撼人心,增强了赋作的悲剧艺术效果:

水毒秦泾,山高赵陁。十里五里,长亭短亭。饥随蛰燕,暗逐流萤。秦中水黑,关上泥青。于时瓦解冰泮,风飞电散。浑然千里,淄、渑一乱。雪暗如沙,冰横似岸。逢赴洛之陆机,见离家之王粲。莫不闻陇水而掩泣,向关山而长叹。

此段句句用典,亦句句写实,但由于作者高超的艺术手法,叙事用典,极为贴切,使古事今情,混然一体,而意与境浑,故“能令事如己出”(宋·刘攽《中山诗话》),如大匠运斤,不见斧凿之迹,浑然天成,而气韵自高,洵为千古绝唱^②。总之,庾信用典可谓包蕴汪洋,错综变化,曲尽其妙,而臻于完美。可以说,庾信把用典艺术推进到一个前所未有的思想性与艺术性完美结合的新高度。

三

使事用典是六朝文学尤其是齐梁文学的一大特色,也是唯美文学风气在当时文学创作上的具体表现,具有浓厚的形式主义色彩。黄侃先生曾说:“汉、魏以下,文士撰述,必本旧言,始则资于训诂,继而引录成言(汉代之文几无一篇不采录成语者,观二《汉书》可见),终则综辑故事。爰自齐梁,而后声律对偶之文大兴,用事采言,尤关能事。其甚者,捃拾细事,争疏僻典,以一事不知为耻,以字有来历为高,文胜而质渐以漓,学富而才为之累,此则末流之弊,故宜去甚去奢,以节止之者也。”^③对齐梁文坛隶事用典的弊端给予了一定程度的批评。

用典使事在南朝尤其是齐梁的勃兴,有着深刻的社会历史原因和文化成因。王瑶先生曾深入地分析了“数典用事”在齐梁盛行的原因:“当时对于文人的评价是以富博为高,文人当然也以富博自矜,因为这可以表现他们的高贵风雅,也可对仕途有助;而文学底内容的空虚,又亟须一种浮肿的形式的繁缛华丽来装璜,那么诗文中的唯以数典用事为工,自然会蔚为风气了……。另外一种现象可以说明这种风气的,是当时文人们聚会时的互相隶事。……因为当知识被当作囤积对象的时候,一条条的典故正像货品一样,是文人们企图占有和积累的目标。占有得数量多的人自然会得到一般人的重视,他自己也以此自矜,更从而提倡和鼓励这种风气的增长。……随着数典用事之风的流行,齐梁时编纂类书的风气也盛极一时,都是为了适应文人隶事属对之助的。”^④何诗海也从文化、学术、政

① 蒋士铨:《评选四六法海·总论》,清光绪十五年(1889)云林阁校刊本。

② 参见陈寅恪:《读〈哀江南赋〉》,《金明馆丛稿初编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第234页。

③ 黄侃:《文心雕龙札记·事类第三十八》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第240页。

④ 王瑶:《隶事·声律·宫体》,《中古文学史论》,北京:北京大学出版社,1998年,第284-287页。

治等方面深入探讨了齐梁时期使事用典现象产生的原因：“使事用典……这种现象的产生，是由风靡一时的隶事游戏直接促成的。而隶事游戏作为一种表现博学的文化风习，又与学术思潮的变迁、察举制度的复兴等文化、政治背景息息相关。”^①可见，齐梁时期使事用典之风的炽盛，是一种必然的文化现象。

在追新求变创作风气的影响下，六朝文人尤其是齐梁文人在创作中“偏采百字之偶，争价一句之奇，情必极貌以写物，辞必穷力而追新”（《文心雕龙·明诗》）^②，纷纷以夸富骋博为能事，挖空心思用典，似乎唯有多用故实，尤其是多用僻典才能见出作者学问的渊博、文章的典雅博丽。风气所向，作者竞胜，“遂乃句无虚语，语无虚字，拘挛补衲，蠹文已甚”（钟嵘：《诗品序》）^③，致使作品古奥艰涩、佶屈聱牙，令人读后不知所云。即使用得较好，也无非“所使之事易知，所运之巧相似”^④，千篇一律，罕有创新。作品内容也流于空洞虚泛，缺乏真情实感。在这种境况下，与时人不同，诗人庾信却能“拔出于流俗中”，运其生花妙笔，写其高情远意，在作品中大量用典而又“使事无迹”，给当时的文坛带来了清新刚健之气。

庾信出身于著名的南阳新野庾氏文学世家，祖父庾易，南齐高士，“志性恬静”，朝廷屡辟不就，唯“以文义自乐”^⑤。父亲庾肩吾是当时著名的文学家。庾信“幼而俊迈，聪敏绝伦”^⑥，十五岁射策高第，入东宫为昭明太子萧统的讲读^⑦。中大通三年（531）四月萧统病逝，七月，晋安王萧纲被立为皇太子，庾信又出任萧纲的抄撰学士。他是“徐庾体”的代表作家^⑧，“鸿名重誉，独步江南”，“妙善文词，尤工诗赋，穷缘情之绮靡，尽体物之浏亮，谄夺安仁之美，碑有伯喈之情，箴似扬雄，书同阮籍”^⑨。后因天下板荡、家国罹难而屈身事敌，羁旅北朝。在北地，他虽然颇受统治者的礼遇，“位望通显”，但他念念不忘故国，时时悔恨自己的失节行为，于是，无穷孤愤，倾泻而出，万斛悲愁，一寓于文。庾信以其异军突起的创新精神和独具的才识，融合南北文学之长，将他的满腔真情——“亡国之痛”、“乡关之思”投入到文学创作中，引入到用典技巧中——因为他羁留北地，“在敌人统治下写诗，是不能畅所欲言的，只好用典来比喻影射”^⑩，进一步扩展了文学的表现空间；并且他善于灵活地运用典故以写实事，纯熟地驾驭“骈四俪六”的语言格式，用事而又不为故实所囿，故能独出机杼，别开生面；兼之生活阅历、创作经验丰富，学问渊博，故能自由出入经史子集、三教九流以及稗史传说之中^⑪，从而扩大了用典的题材和领域，庾信本人也成为中国文学史上用典的巨匠，对后世产生了深远的影响^⑫。诚如清

① 何诗海：《齐梁文人隶事的文化考察》，《文学遗产》2005年第4期。

② 周振甫：《文心雕龙今译》，北京：中华书局，1998年，第61页。

③ 张怀瑾：《钟嵘诗品评注》，天津：天津古籍出版社，1997年，第116页。

④ 陈祚明：《采菽堂古诗选》卷三十三，陈祚明评选，李金松点校：《采菽堂古诗选》下册，上海：上海古籍出版社，2008年，1081页。

⑤ 参见萧子显：《南齐书》卷五十四《高逸传》，北京：中华书局，1972年，第940页。

⑥ 令狐德棻：《周书》卷四十一《庾信传》，北京：中华书局，1983年，第733页。

⑦ 周滕王宇文逌《庾子山集序》云：“年十五，侍梁东宫讲读。……玉墀射策，高等甲科。”倪璠注，许逸民校点：《庾子山集注》，北京：中华书局，1980年，第55页。

⑧ 令狐德棻《周书》卷四十一《庾信传》：“时肩吾为梁太子中庶子，掌管记。东海徐摘为左卫率。摘子陵及信，并为抄撰学士。父子在东宫，出入禁闼，恩礼莫与比隆。既有盛才，文并绮艳，故世号‘徐庾体’焉。当时后进，竞相模范。每有一文，京都莫不传诵。……《庾信》聘于东魏，文章辞令，盛为邺下所称。”（《周书》，北京：中华书局，1983年，第733页）

⑨ 宇文逌：《庾子山集序》，倪璠注，许逸民校点：《庾子山集注》，北京：中华书局，1980年，第51、53页。

⑩ 谭正璧、纪馥华：《庾信诗赋选》，上海：古典文学出版社，1958年，“序言”第19—20页。

⑪ 宇文逌《庾子山集序》评庾信云：“若乃德、圣两《礼》，韩、鲁四《诗》，九流七略之文，万卷百家之说，名山海上，金匱玉版之书，鲁壁魏坟，缥帙缥囊之记，莫不穷其枝叶，诵其篇简。岂止仲任一见之敏，世叔五行之速。强记独绝，博物不群。”（倪璠注，许逸民校点：《庾子山集注》，北京：中华书局，1980年，第53页）令狐德棻《周书》卷四十一《庾信传》亦言庾信“博览群书，尤善《春秋左氏传》”（《周书》，北京：中华书局，1983年，第733页）。

⑫ 明人王鏊云：“为文好用事，自邹阳始。诗好用事，自庾信始，其后流为西昆体，又为江西派，至宋末极矣。”（王鏊：《震泽长语》卷下《文章》，《丛书集成初编》第222册，上海：商务印书馆，1937年，第31页）按：王鏊所言不尽正确，其实最早在诗中大量用典的作家，应该是“元嘉三大家”之一的颜延之。庾信则是唐前用典最多、最成功的作家。

代四库馆臣所说:“(庾)信北迁以后,阅历既久,学问弥深,所作皆华实相扶,情文兼至。抽黄对白之中,灏气舒卷,变化自如,则非(徐)陵之所能及矣。张说诗曰:‘兰成追宋玉,旧宅偶词人。笔涌江山气,文骄云雨神。’其推挹甚至。”^①

应当指出的是,庾信用典在其创作的前后期也存在着一定的距离,如庾氏前期作品较少用典,——这在梁代使事用典寔成风气的环境中殊为不群;即或用典,也大多缺乏真情实感,为用典而用典,有时也由于过分追求行文的整饬,所以不免有生拉硬拽之感。而庾氏后期的少量诗赋如《象戏赋》、《马射赋》、《奉和赐曹美人》、《和赵王看伎》、《奉和法筵应诏》等奉和之作以及郊庙歌辞等歌功颂德之作的用典,尽管艺术技巧也很纯熟,但由于多系应景之作,没有真情实感,所以便缺乏艺术感染力。与此相反,庾信后期抒写乡关之思、羁旅之愁的诗赋文章,由于融入了他对故国故园的思念之情,其用典便极富真情实感,具有深刻的社会现实内容,不同于前期的为用典而用典,艺术表现上也较前期更为成熟,更加自然贴切,叙事抒情,登造极巅,达到了“语如己出,无斧凿痕”的炉火纯青之境地^②。诗圣杜甫一生对庾信十分崇拜,《戏为六绝句》其一云:“庾信文章老更成,凌云健笔意纵横。”所谓“老成”^③,所谓“凌云健笔”,所谓“意纵横”,尽管是就庾信晚年的文学创作成就而言的,但自然也包括对其用典艺术的褒奖。钱钟书先生曾深入地分析了庾信晚年善用故实,风格“老成”之因:“子山辞赋,体物浏亮,缘情绮靡之作,若《春赋》、《七夕赋》、《灯赋》、《对烛赋》、《镜赋》、《鸳鸯赋》,皆居南朝所为。及夫屈体魏周,赋境大变,惟《象戏》、《马射》两篇,尚仍旧贯。他如《小园》、《竹杖》、《邛竹杖》、《枯树》、《伤心》诸赋,无不托物抒情,寄慨遥深,为屈子旁通之流,非复荀卿直指之遗,而穷态尽妍于《哀江南赋》。早作多事白描,晚制善运故实,明丽中出苍浑,绮縠中有流转;穷然后工,老而更成,洵非虚说。”^④是极有见地的。

正如任何事物无不具有两重性一样,尽管庾信“善运故实”,“无斧凿痕”,“不受古人束缚”,但由于其作品中用典过多,刻意求工,有时候又给读者阅读带来了困难,甚至有些典故用得过僻,令人莫知所云,如《道士步虚词》十首几乎全是用道家语言写成,用典太僻,尽管写得比较“清空”,还是觉得有些艰涩难懂。另外,庾信用典也有个别舛误之处,正如前人所指出的,《汉书·艺文志》有“别栩阳赋五篇”,“别栩阳”自是人名,而《哀江南赋》却误云“栩阳亭有离别之赋”,将其作为地名来用了。而在“碎于长平之瓦”(《哀江南赋》)一句中,也把地名搞错了。按《史记·廉颇蔺相如列传》:“秦军军武安西,秦军鼓噪勒兵,武安屋瓦尽振。”很显然,赋中“长平”乃系“武安”之误。再如《枯树赋》“小山则丛桂留人,扶风则长松系马”,“小山”应是“淮南小山”,本是指西汉淮南王刘安的一部分门客,庾信在这里却误用为“山岳”之“山”了。难怪金代文学批评家王若虚指斥《哀江南赋》用典“堆砌故实”,“荒芜不雅,了无足观”^⑤了。但是,这毕竟是白璧微瑕,同时也是用典本身所难以避免的弊端^⑥,丝毫掩

① 永瑢、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一四八《〈庾开府集〉注提要》,北京:中华书局,1983年,第1276页。

② 沈德潜:《说诗晬语》卷上,丁福保辑:《清诗话》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第524页。清初诗文选家陈祚明也对庾信的造语抒情艺术极为叹服:“审其造情之本,究其琢句之长,岂特北朝一人,即亦六季鲜俪。”陈祚明评选,李金松点校:《采菽堂古诗选》下册,上海:上海古籍出版社,2008年,第1081页。

③ 明人杨慎《升庵诗话》卷九对庾信晚年诗赋的“老成”曾作过深入的解释:“庾信之诗,为梁之冠绝,启唐之先鞭。史评其诗曰‘绮艳’,杜子美称之曰‘清新’,又曰‘老成’。绮艳清新,人皆知之,而其老成,独子美能发其妙。余尝合而衍之曰:绮多伤质,艳多无骨,清易近薄,新易近尖。子山之诗,绮而有质,艳而有骨,清而不薄,新而不尖,所以为老成也。若元人之诗,非不绮艳,非不清新,而乏老成。宋人诗则强作老成态度,而绮艳清新,概未之有。若子山者,可谓兼之矣。不然,则子美何以服之如此。”丁福保辑:《历代诗话续编》(中),北京:中华书局,1983年,第815页。

④ 钱钟书:《谈艺录》(补订本),北京:中华书局,1998年,第300页。

⑤ 王若虚《溇南遗老集》卷三十四《文辨》云:“庾信《哀江南赋》堆砌故实,以寓实事,虽记闻为富,笔力亦壮,而荒芜不雅,了无足观。如‘崩于巨鹿之沙,碎于长平之瓦’,此何等语?至于‘申包胥之顿地,碎之以首’,尤不成文也。”《溇南遗老集》,《四部丛刊初编·集部》,上海:上海书店,1989年影印本。

⑥ 宋人陈善《扪虱新话》云:“文章不使事最难,使事多亦最难。不使事难于立意,使事多难于遣辞。”王大鹏、张宝坤等编选:《中国历代诗话选》(二),长沙:岳麓书社,1985年,第550页。

盖不了庾信用典的高妙和成功。

综上,仅从庾信作品的用典便可看到庾信创作艺术成就之一斑。庾信博学多才,众体皆善,以其卓越的文学成就和文坛宗主地位,对当时南北文风的融汇起到了异常重要的作用,作为集六朝文学之大成的杰出作家,庾信对唐代文学的影响更为直接^①。明人杨慎认为“庾信之诗,为梁之冠绝,启唐之先鞭”^②,清代四库馆臣亦认为庾信的骈偶之文“集六朝之大成,而导四杰之先路,自古迄今,屹然为四六宗匠”^③。庾信的五七言诗肇启唐律先声,唐初四杰骈偶之体因袭是出,自不待言;其诗文辞赋句法的灵活多变、用典的精到、对仗的工切、音律的讲求、语言的锤炼以及风格的沉郁悲壮,对诗圣杜甫的影响尤为明显^④,所以在杜甫的心目中,庾信无疑是最受欢迎的前代作家。同时,他的清新的才思和诗风又给予伟大诗人李白以很深的影响。杜甫曾把李白比作“清新庾开府”(《春日忆李白》),即是说李白深受庾信清新诗风的影响。李白《赠宋中丞》“白猿惭剑术,黄石借兵符”之诗句,即是化用庾信《宇文盛墓志铭》“受图黄石,不无师表之心;学剑白猿,遂得风云之志”句意;而李白《赠常侍御》“传闻武安将,气振长平瓦”之诗句,很显然更是因袭了庾信《哀江南赋》“碎于长平之瓦”的错误,由此可见庾信对李白的影响之大。晚唐大诗人李商隐对庾信诗法、用典技巧亦步亦趋^⑤,其骈文更是师法庾信。宋代大文豪苏轼经常化用庾信的诗句^⑥,黄庭坚对庾信诗歌的语言艺术佩服得五体投地^⑦,南宋的遗民文人们更是对其《愁赋》的意象作了整体的接受和阐释^⑧。明人张溥说得很好:“史评庾诗‘绮艳’,杜工部又称其‘清新’、‘老成’,此六字者,诗家难兼,子山备之。玉台琼楼,未易几及。文与孝穆敌体,辞生于情,气余于彩,乃其独优。”^⑨诚为确论。

[责任编辑 刘 培]

① 林继中先生指出:“从某种意义上说,唐代文学之成功,举其大纲就是情志再主文学,挽回南朝滑落的颓势。庾信因此成为转折点上标志性的人物。”林继中:《文化建构文学史纲:魏晋—北宋》,北京:北京大学出版社,2005年,第84页。

② 杨慎:《升庵诗话》卷九,丁福保辑:《历代诗话续编》(中),北京:中华书局,1983年,第815页。

③ 永瑢、纪昀等撰:《四库全书总目》卷一四八《〈庾开府集〉提要》,北京:中华书局,1983年,第1276页。

④ 黄庭坚曾指出杜甫、韩愈善于融化前人之语:“自作语最难。老杜作诗,退之作文,无一字无来处,盖后人读书少,故谓韩、杜自作此语耳。”(黄庭坚:《答洪驹父书》,蒋方编选:《黄庭坚集》,南京:凤凰出版社,2007年,第303页)陈祚明则认为杜甫诗直接师法庾信:“庾开府诗是少陵前模,非能青出于蓝,直是亦步亦趋,独当以他体之优见异耳。”(陈祚明评选,李金松点校:《采菽堂古诗选》下册,上海:上海古籍出版社,2008年,第1081页)李调元亦云:“李诗本陶渊明,杜诗本庾子山,余尝持此论,而人多疑之。杜本庾信矣,李与陶似绝不相似。不知善读古人书,在观其神与气之间,不在区区形迹也。”(李调元:《雨村诗话》[二卷本]卷下,詹杭伦、沈时蓉校正:《雨村诗话校正》,成都:巴蜀书社,2006年,第13页)

⑤ 何焯《义门读书记》卷五十七《李义山诗集上》曰:“义山五言出于庾开府,七言出于杜工部,不深究本源,未易领其佳处。”《义门读书记》卷五十八《李义山诗集下》评《镜槛》诗:“陈无己谓昌黎以文为诗,妄也。吾独谓义山是以文为诗者。观其使事,全得徐孝穆、庾子山门法。”何焯撰,崔高维点校:《义门读书记》下册,北京:中华书局,1987年,第1243、1260页。

⑥ 南宋黄彻《碧溪诗话》卷八:“(苏东)坡有‘白衣送酒舞渊明’,人有疑‘舞’字太过者。及观庾信《答王褒赠酒》诗:‘未能扶半卓,犹足舞王戎。’盖有所本。”黄彻撰,汤新祥校注:《碧溪诗话》,北京:人民文学出版社,1998年,第133页。按:黄彻在此所引苏轼此诗题为《章质夫送酒六壶,书至而酒不达,戏作小诗问之》,庾子山原诗题则为《答王司空赠酒》。

⑦ 黄庭坚对庾信尤其喜爱(山谷《题意可诗后》云:“宁律不谐,而不使句弱;用字不工,不使语俗,此庾开府之所长也……”,《山谷集》卷二十六,文渊阁四库全书本),不仅在诗文创作中大量用典,学习庾信清新绮丽的风格(方回《桐江集》卷四《跋许万松诗》云:“山谷诗本老杜,骨法有庾开府,有李玉溪,有元次山。”上海:商务印书馆,1935年影印《宛委别藏》本,第18页),而且还书写庾信的诗句。他曾书写庾信的《题画屏风》诗,今传世。黄庭坚书庾信《题画屏风》诗帖,明代程敏政、孙成、吴承恩等人并有题跋。此帖今存,藏江苏省泰州市博物馆。

⑧ 卞东波:《庾信〈愁赋〉专论》,《中国典籍与文化》2006年第2期。

⑨ 张溥辑:《汉魏六朝百三名家集》第五册《庾开府集》,南京:江苏古籍出版社,2003年,第375页。

民族矛盾向忠奸斗争的结构转换及其文化意义

许建中

摘要:在古代叙事文学中,以民族冲突为题材的文学作品往往随着情节的发展,初始构置的民族矛盾渐趋淡化,汉民族内部的忠奸斗争逐步上升为作品表现的主要内容,形成了一个作品内在结构由民族冲突向忠奸斗争转换的独特文学现象。这一现象在明代中后期特定历史阶段的通俗文学创作中得到了较为集中的表现。这一现象的结构功能在于彰显和强化作品的忠奸斗争,文化意义则在于体现了中国古代知识分子从政治伦理角度理解、说明历史文化现象和社会政治生活的传统思维定势。这种传统思维定势累积深厚,其认识论基础是汉民族的道德自省意识和仁政思想传统、“以德怀远”与攘外安内的史传传统、内敛固本的社会发展意识。我们在今天分析这一现象,应坚持历史唯物主义立场,对传统的忠奸斗争持有更为全面、正确的认识,应特别重视在文学创作和文学评论中体现进步的历史观。

关键词:古代文学;忠奸斗争;民族矛盾;结构转换;思维定势;唯物史观

一、一个独特的文学现象:民族矛盾向忠奸斗争的结构转换

忠奸斗争是明代文人传奇创作的三大主题之一^①。考察明代的忠奸斗争剧,并由此进一步考察相关的文学作品,存在着一个独特的文学现象:我国古代以民族矛盾为题材的作品,内在结构多由民族冲突转换到忠奸斗争。按照常理,以民族矛盾为题材的作品,主要故事情节和主要矛盾冲突应着重表现民族间的纠葛和斗争。但在中国古代文学作品的实际描述中,大多数作品往往随着情节的发展,初始构置的民族矛盾却渐趋淡化,汉民族内部的忠奸斗争逐步上升为作品表现的主要内容。作品往往将民族之间的矛盾冲突由故事的缘起或主要事件转化为故事的背景或情节展开的基础,故事重点则在于表现汉民族内部的忠奸斗争,以民族冲突强化忠奸斗争的尖锐和激烈,深化忠奸斗争的意义和价值。

梁辰鱼《浣纱记》是以双重结构表现男女悲欢离合和吴越兴衰存亡的历史剧名作。作品大量选用史志和杂记,生动地表现了春秋末期吴越相争这一惊心动魄且又极富戏剧性的历史故事。在剧情的发展阶段,前两部分(第5—16出)以勾践、范蠡君臣为主演,吴国内部的忠奸斗争仅为穿插。第三部分(第18—30出)吴越两国的形势穿插交替;越国卧薪尝胆,奋发图强;吴国则君王腐败,忠奸斗争激烈,危机日深;两线并进,吴越顺逆进一步转化。在剧情的高潮部分(第31—34出)和结束部分(第35—44出),剧情重心明显转到吴国,忠奸斗争的激化和吴国情境的逆转构成了舞台表演的主要场面,越国的复仇雪耻则成为穿插性辅助线索。忠奸斗争在全剧具有表现昏君佞臣迫害忠义贤良并最终导致吴国自取败亡的意义,是构成吴越兴亡结局的重要内容。这一剧情结构的转换显然不仅考虑

作者简介:许建中,扬州大学文学院教授(江苏扬州 225002)。

基金项目:国家社科基金项目“从民间戏文到文人传奇的文化研究”(批准号:02BZW018)的阶段性成果。

^① 郭英德先生对此已有详细论述和精彩概括,见其:《明清文人传奇研究》,北京:北京师范大学出版社,1992年,第92页;《明清传奇史》,南京:江苏古籍出版社,1999年,第111页。

到剧情编排和场面调剂,更重要的是揭示吴越强弱之所以逆转的历史启示,深化作品的创作主旨。

如果说《浣纱记》的吴越之争还算不得典型的民族矛盾,我们可再举《精忠旗》为例。

冯梦龙《精忠旗》是敷演岳飞故事的名剧。全剧以“岳飞涅背”为中心事件,以“精忠报国”为贯穿线索,通过抗金挫敌、冤狱屈死、历史翻案三个基本情节段落,表现“子孝臣忠”的主题,表达“不忍精忠冤到底”的创作目的。作品以7出(第5—11出)写岳飞的“抗金挫敌”,展开的是岳飞与兀术的冲突,体现了宋、金间卫国与侵略的民族矛盾;以13出(第13—25出)展开岳飞与秦桧的冲突,演绎朝廷的忠奸斗争,详细描写岳飞蒙冤被害的全过程;并以3出(第27、28、30出)写其妻子儿女的惨遭迫害,具体表现忠奸斗争的激烈和残酷。秦桧所具有的内奸身份,强化了这场忠奸斗争所具有的爱国与卖国的性质。作品将民族矛盾逐步外化为戏剧情境,而将忠奸斗争作为正面展开和具体表现的主要内容,戏剧冲突的性质发生了由民族矛盾向忠奸斗争的结构性转换,体现了作者“未有权臣在内,大能将立功于外者”的基本认识^①。

值得重视的是,这种由民族矛盾向忠奸斗争的内在结构转换,较为广泛地存在于表现民族冲突题材的小说、戏曲、词话等多种叙事性作品之中,如流传广泛、影响深远的杨家将故事、呼家将故事、岳飞故事,说唐系列中的《粉妆楼》、《飞龙全传》,说宋系列中的《万花楼演义》、《五虎平西演义》、《五虎平南演义》,等等。孔尚任在总结南明王朝覆灭的历史原因时,矛头也直指南朝的佞臣悍将。他在《桃花扇小引》中对此有十分明确的说明:

《桃花扇》一剧,皆南朝新事,父老犹有存者。场上歌舞,局外指点,知三百年之基业,隳于何人,败于何事,消于何年,歇于何地。不独令观者感慨涕零,亦可惩创人心,为末世之一救矣。^②

一些英雄传奇以主要笔墨集中塑造英雄形象、高扬英雄主义,但在表现英雄豪杰抗御外敌、建功立业的过程中,往往有小人作祟、设置障碍;待内奸得以揭露、小人得以清除,英雄豪杰在民族战争中方能施展智勇,终获成功。以杂剧《薛仁贵衣锦还乡》、话本《薛仁贵征辽事略》、小说《说唐演义后传》为代表的薛家将故事,较为典型地体现了这一特点。表现群雄纷争、历史兴亡的《三国志演义》,英雄争霸,逐鹿中原,何等豪迈;然而三国归晋,也无不因为君昏臣奸、朝政腐败。将主要情节冲突从民族矛盾转换到忠奸斗争,已经成为中国古代文学表现民族冲突类作品具有一定格式化意义的结构方式,构成了一种独特的文学现象。

与此相应,表现忠奸斗争的作品也大多以民族矛盾为基础或背景。表现忠奸斗争的作品原本应当着重表现朝廷内部的政治斗争,但在实际描写中也多设置了民族冲突的背景,或者穿插一些民族矛盾的辅助性、背景性情节,使得忠奸斗争因此具有了爱国与卖国的意义,强化了忠奸斗争的重要性,以此与一般的不同见解或意气之争相区别。明传奇剧本《鸣凤记》重点表现“双忠八义”与严嵩奸党集团前赴后继、艰难曲折的政治斗争,但作者有意识地将“收复河套”和“抗御倭寇”这两个重大历史事件作为这场斗争的缘起和时代背景,就使得明中叶这场著名的朝廷内部的党争具有了关系民族重大利益的意义。在白朴的《梧桐雨》、马致远的《汉宫秋》和洪昇的《长生殿》这类描写帝王故事的作品中,民族矛盾成为全剧的一条重要辅助性线索,构成了戏剧冲突展开的一个重要情境,客观上表现出作品悲剧的民族意义,强化了主题的深刻性。表现“官逼民反”、逼上梁山的《水浒传》,也增入了“征辽”故事^③,以民族战争的情节突出、强化水浒英雄的忠义性质。这类故事情节的背景设置具有一定的泛化倾向,成为上述独特文学现象有意味的呼应与补充。

民族矛盾与忠奸斗争的交织、互动,其结构功能在于突出、强化忠奸斗争的曲折、激烈和残酷。

① 关于具体作品的分析,参见拙著《明清传奇结构研究》(郑州:中州古籍出版社,1999年,第119—131、180—193页)、拙文《论传奇历史剧创作的虚实相生》(《扬州大学学报》1997年第4期)。

② 孔尚任:《桃花扇小引》,王起主编:《中国戏曲选》(下),北京:人民文学出版社,1992年,第1022页。

③ 《大宋宣和遗事》中有征方腊而无征辽故事,《水浒传》最早的嘉靖百回本已有征辽故事。参见何心:《水浒传的演变》,《水浒研究》,上海:上海古籍出版社,1985年,第74—78页。

忠奸斗争始终占据矛盾冲突的主导地位,民族矛盾往往从属、从辅。表现忠奸斗争的作品以民族矛盾为背景或故事缘起,其目的并不在于表现民族冲突,而是为了强化忠奸斗争,藉以体现主人公的精忠或贤良。汤显祖的《牡丹亭》仅仅为了表明杜宝为“国之栋梁”,也要让他面对一下民族冲突,让他用游戏的方式展示一下自己的军事才干。

当然,中国古代文学历史悠久,作品繁多,构成丰富,情况也十分复杂。有些以民族矛盾为背景的作品与忠奸斗争并无直接关联,如传奇《白兔记》、《拜月亭》等;李开先的《宝剑记》、李玉的《清忠谱》等表现忠奸斗争,并不涉及民族矛盾;《说唐全传》重在表现英雄群体声势浩大的反隋斗争和李渊父子的建立唐朝,隋末的君戾臣奸构成了英雄反隋的时代背景。因此,我们并不认为所有的相关作品都具有从民族矛盾到忠奸斗争的这种结构转换。但是,在中国古代民族矛盾与忠奸斗争交织、互动的文学创作中,由民族矛盾向忠奸斗争的内在结构转换,以民族矛盾强化忠奸斗争或突出人物忠良的品格塑造,确已存在于众多的作品之中,已经成为一种较为稳定的情节结构模式,而且这种模式一直影响到了当代的创作。

二、忠奸斗争:悠久的历史传统与明中叶特定历史阶段的文学主潮

汉民族历史认识上的所谓忠奸斗争十分悠久。《左传·襄公四年》引述的夏代逸史“羿浞代夏”,实质上即表现了上古社会以氏族间矛盾为基础的忠奸斗争:

昔有夏之方衰也,后羿自钅迁于穷石,因夏民以代夏政。恃其射也,不修民事,而淫于原兽。弃武罗、伯困、熊髡、龙圉,而用寒浞。寒浞,伯明氏之谗子弟也,伯明后寒弃之,夷羿收之,信而使之,以为己相。浞行媚于内,而施赂于外,愚弄其民,而虞羿于田,树之诈慝,以取其国家,外内咸服。羿犹不悛,将归自田,家众杀而亨之,以食其子。其子不忍食诸,死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室,生浇及豷,恃其谗慝诈伪,而不德于民。……靡自有鬲氏,收二国之烬,以灭浞而立少康。^①

从历史上看,因朝廷君昏臣奸而导致民不聊生、国家混乱乃至在群雄纷争和民族战争中败亡的事情,从夏桀、殷纣开始,代不乏陈,枚不胜数。如秦之赵高、汉之王莽、唐之李林甫、宋之秦桧、元之阿合马,明之刘瑾、严嵩和魏忠贤等等,无不如此。他们的表现方式不完全相同,但为了一己私利或集团、阶层的利益,不仅严重激化了当时的阶级矛盾,而且也与社会其他阶层的矛盾和民族矛盾不可调和。他们独揽朝纲,党同伐异,狼子野心,凶残狠毒;骄奢淫逸,花天酒地;阴谋诡计,祸国殃民。他们个人品格低劣,在社会的政治规范、经济秩序和生活准则诸方面破坏作用极大,造成国势削弱、社会动荡的后果也十分严重。史称:“王德将衰,政在奸臣。鹰犬搏击,纵之者人。遭其毒螫,可为悲辛。作法为害,延滥不仁。”^②“小人得志,逞其狡谋,壅阏上听,变易国是,贼虐忠直,屏弃善良,君子在野,无救祸乱。”^③人们传统认为:忠奸斗争关系国家兴亡,百姓安危;权奸是内乱外患根源,并且往往是外寇内应,而忠臣是民族栋梁,国泰民安的保障。此即所谓“治者,君也;求所以治者,民也;推君之治而济之民,吏也。故吏良,则法平政成;不良,则王道弛而败矣”^④。鉴于历代权奸在社会秩序和社会发展方面所起的破坏性作用,鉴于中国古代“为尊者讳”、“只反贪官,不反皇帝”的社会政治伦理规范,这种认识有其一定的历史合理性。《隋书》对此有一段秉持封建正统思想的表述:

夫肖形天地,人称最灵,以其知父子之道,识君臣之义,异夫禽兽者也。传曰:“人生在三,事

① 杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》卷二十九,阮元校刻:《十三经注疏》下册,中华书局,1980年,第1933页。按:屈原《离骚》所言与此相合,《国语·晋语》、《山海经·海内经》、《淮南子·本经》等均与此不合,表明自古以来对这一段有关夏史的记载颇有怀疑。

② 刘煦等撰:《旧唐书》卷一八六下,北京:中华书局,1975年,第4861页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷四七一,北京:中华书局,1977年,第13697页。

④ 欧阳修等撰:《新唐书》卷一九七,北京:中华书局,1975年,第5615页。

之如一。”然则君臣父子,其道不殊,父不可以不父,子不可以不子,君不可以不君,臣不可以不臣。故曰君犹天也,天可仇乎?是以有罪归刑,见危授命,竭忠贞以立节,不临难而苟免。故闻其风者,怀夫慷慨,千载之后,莫不愿以为臣。此其所以生荣死哀,取责前哲者矣。至于委质策名,代卿世禄,出受心膂之寄,入参帷幄之谋,身处机衡,肆赵高之奸宄,世荷权宠,行王莽之桀逆,生灵之所仇疾,犬豕不食其余。虽荐社污宫,彰必诛之衅,斫棺焚骨,明篡杀之咎,可以惩夫既往,未足深诫将来。昔孔子修《春秋》,而乱臣贼子知惧,抑使之求名不得,欲盖而彰者也。^①

文学作品到明代中后期形成了鲜明而突出的忠奸斗争主题。《水浒传》表现“乱自上作”、官逼民反,正以忠奸斗争为具体社会背景;《三国志演义》表现历史纷争,忠奸斗争成为三国归晋的深层次内因。两部作品产生于元末,但刊行、传播则是在明中叶。文人传奇创作以《鸣凤记》、《浣纱记》、《宝剑记》为代表,忠奸斗争已成为历史剧和现代剧中重要的表现内容。伴随着小说、戏曲等通俗文学的繁荣兴盛和广泛传播,民族矛盾向忠奸斗争的内在结构转换逐渐构成一种独特的文学现象。

这是明代中后期特定历史阶段社会生活的产物。明代已步入中国封建社会后期,各种社会矛盾积重难返。尤其到了中晚明时期,社会生活中涌现出了一些历史上从未有过的新情况:在繁荣的社会经济活动中,首先在东南沿海地区的手工业和工商业中萌生出了一些新的生产力和生产关系的因素;以利玛窦与徐光启的交流、合作为代表,西方科学文明第一次与中国的科学成就平等对话;理学、心学、实学、佛学、西学等等相互辩难、离析、交错、兼容,学术思想空前活跃,士大夫自觉担荷起社会文化的权力;以武昌、苏州等地的市民暴动为标志,正直士大夫与城市市民表现出政治结盟的倾向。封建政治统治的腐败和黑暗在此时期表现得淋漓尽致:帝王昏庸荒唐和消极怠工,宦官横行霸道和为非作歹,权奸结党营私和残害异己,等等。特别要指出,由于传统的生产关系与现实的社会生产力、传统的上层建筑与新鲜、生动的社会生活之间产生了严重的、不可调和的矛盾,传统社会内在调节机制对此“因循牵制”^②,束手无策。这些共同构成了中晚明特定的社会形势和政治格局^③。忠奸斗争激烈而又丰富,现实生活为文学创作提供了丰富的题材。士大夫对于社会文化权力的实际掌握,则为他们文学创作中直笔或曲笔大量表现忠奸斗争提供了现实基础。

以民族冲突作为忠奸斗争的背景和情境,也是在中晚明忠奸斗争题材中出现的一种新的重要表现方式。明初虽有鞑靼、瓦剌骚扰北边,但百余年间仅英宗正统十四年(1449)“土木之变”可称惊险;幸赖于谦等中流砥柱,挽狂澜于既倒。明中叶后,民族矛盾此起彼伏,危机不断。嘉靖年间,倭寇侵扰海疆,以汪直为首的内奸与他们里应外合,为患最为严重。与此同时,葡萄牙殖民者买通明朝官员,两次侵占澳门。万历年间爆发了长达五年的援朝抗倭战争。天启二年(1622)荷兰殖民者入侵澳门,次年入侵台湾。晚明在李自成农民起义的背景下展开了与后金(清)争夺东北的激烈战争。中晚明社会一直处于尖锐、激烈的民族矛盾之中,而且大都可以看到汉奸的身影或朝中绥靖者的声音。严峻的现实生活是创作表现民族矛盾题材文学作品的本源,是以民族外部战争来表现、揭露和强化民族内部忠奸矛盾这一独特文学现象的现实基础。

这里需要说明两点。

第一,以民族战争作为背景来揭露民族内部忠奸斗争主题的独特文学现象,入清后即迅速消

① 魏徵等撰:《隋书》卷八十五,北京:中华书局,1973年,第1887页。

② 张廷玉等撰:《明史》卷二十一,中华书局,1974年,第294页。

③ 这方面研究已经取得了丰硕成果,参见丁易:《明代特务政治》,北京:群众出版社,1983年;[美]乔纳森·斯潘塞:《改变中国》,曹德俊等译,北京:三联书店,1990年;韩大成:《明代城市研究》,北京:中国人民大学出版社,1991年;陈建华:《中国江浙地区十四至十七世纪社会意识与文学》,上海:学林出版社,1992年;余华清:《中国宦官制度》,上海:上海人民出版社,1993年;关文发、颜广文:《明代政治制度研究》,北京:中国社会科学出版社,1996年;冯天瑜:《明清文化史散论》(第二版),武汉:华中理工大学出版社,1998年;何俊:《西学与晚明思想的裂变》,上海:上海人民出版社,1998年;左东岭:《王学与中晚明士人心态》,北京:人民文学出版社,2000年;等等。

歇。这是因为满清作为入主中原、一统南北的少数民族,不允许强调民族冲突,甚至不允许单纯讲求忠良。

他们的基本理论是:“生民之道,惟有德者可为天下君。此天下一家,万物一体,自古迄今,万世不易之常经。”故不可但以地之远近而不论德之有无,不可以“华夷之辨”议论满清的入主中原、君临天下^①。他们强调思不出位、各守本分:“使孔孟当日得位行道,惟自尽其臣子之常经,岂有以韦布儒生,要自做皇帝之理!”^②“君臣之际,一德一心”:臣子“忠诚报国,公正无私”,君王“至诚御下,恩眷大臣”,“洵为上下相孚,明良盛事”^③。故明君在上,臣子不得以忠臣自视;有昏君才有忠臣,自比忠臣,实则贬抑圣君明主。

他们的基本做法是:以严禁结社和兴文字狱的方法打击士大夫对朝政的议论,以科举取士和开馆编书二种方法羁縻、笼络知识分子。俞正燮《癸巳存稿》卷八《释社》载:

我朝顺治九年,礼部颁天下学校卧碑,第八条云:“禁立盟结社。”十七年正月,又以给事中杨雍建言,禁妄立社名。……十六年例,则士学不端、结社订盟者,黜革。康熙二十五年,查革社学。雍正三年,定例拿究。

清朝的文字狱,从现有的材料来看,始于顺治五年(1648)的毛重倬翻刻《制艺序》案,此后连绵不断,愈演愈烈,至乾隆朝达到高峰。这是“大棒”,另外还有“胡萝卜”。一是在正常科目取士外,大开恩科,且名目繁多:“其特诏举行者,曰博学鸿词科、经济特科、孝廉方正科。若经学,若巡幸召试,虽未设科,可附见也”^④,甚至“嘉惠儒臣耆年,边方才子,不惜逾格”^⑤,以此网罗天下才俊。二是将大批“硕儒”和学术人才麇集于馆阁,开馆编书,礼遇有加。《康熙字典》、《古今图书集成》、《佩文韵府》、《骈字类编》,还有《皇舆全览图》、《大清会典》、《朱子大全》、《性理精义》等等,都是在康熙朝编纂的。另外《明史》、《四库全书》等均开馆于康熙朝,完成于乾隆朝。其实这便是元人刘壎所揭露的宋太宗的所谓“老英雄法”:

当时削平诸僭,其降臣聚朝,多怀旧者。虑其或有异志,故皆位之馆阁,厚其爵禄,使编纂群书,如《太平御览》、《广记》、《英华》诸书,迟以年月,因其心志。于是诸国之臣,俱老死文字间。世以为深得老英雄法,推为长策。^⑥

只是满清朝廷对这种方法使用得更自觉、更长久、更广泛、更有效。

第二,这一独特的文学现象在中晚明形成鲜明而突出的创作主潮,并不表示它在明代中后期之前和此后便断然无存。事实上,元杂剧中便有大量与此相近的作品,除上所述,还有关汉卿的《哭存孝》、纪君祥的《赵氏孤儿》、孔文卿的《东窗事犯》、无名氏的《谢金吾》等等;小说《说岳全传》、《说呼全传》等也是在清代才最终完成集大成之作的。中国古代文学创作具有题材继承的显著特点,文学创作在不同历史阶段往往具有不同的创作主题,同一主题在不同历史阶段也具有不同的地位和表达方式的差异性。元、明、清三代的社会历史条件有所不同:元代是以蒙古落后的奴隶制游牧民族战胜先进的中原封建农耕文化,建立了大一统帝国;清代则是以高度汉化的满族为主导的大一统社会,满汉地主阶级建立了较为稳固的联盟;明代则封建经济高度发展,疆域却远不及元代和清代,中后期民族矛盾激烈。因此,元杂剧中此类主题的创作,更多地带有浓厚悲剧性的时代色彩,与明代中后期作品多为正剧有所不同;清代的此类作品是惯性沿袭了文学的传统内容和表现方式,却不再以政治性批判作为主要内容,或者说相对于中晚明作品中鲜明、强烈的现实政治批判,重点则更在于宣扬忠义教

① 张万钧、薛予生:《大义觉迷录》,北京:中国城市出版社,1999年,第1-2页。

② 张万钧、薛予生:《大义觉迷录》,北京:中国城市出版社,1999年,第106页。

③ 张万钧、薛予生:《大义觉迷录》,北京:中国城市出版社,1999年,第242-243页。

④ 赵尔巽等撰:《清史稿》卷一〇九,北京:中华书局,1977年,第3175页。

⑤ 赵尔巽等撰:《清史稿》卷一〇八,北京:中华书局,1977年,第3167页。

⑥ 刘壎:《古今类编》,《隐居通议》卷十三,《四库全书》第866册,上海:上海古籍出版社,1989年,第122页。

化。明代中后期作品中表现的丰富的社会生活内容和鲜明的政治倾向性,在清代作品中多被淡化,被忠君尽义的封建伦理思想教条所取代。

三、民族思想传统:政治伦理的形而上认知与历史文化累积

国家是人类社会在一定发展阶段的产物,是在阶级冲突中产生、为控制阶级对立所需要的^①。发生在统治阶级内部的所谓忠奸斗争,实质上是以道德判断的方式替代了是非判断,具有掩饰社会利益重新分配的性质。民族矛盾本质上也是民族利益的重新分配问题。正是在“利益”这一点上,忠奸斗争有可能与民族冲突相交错。也正是在这一点上,忠奸双方成为不同利益集团和不同利益阶层的实际代表。明中叶“双忠八义”与严嵩奸党集团的斗争,晚明东林清流与魏忠贤阉党集团的斗争,都体现了这一点。

所谓“民族”、“忠奸”,实质上都是历史概念。在不同的历史阶段,民族、忠奸的内涵是有所差异、甚至有所转换的。中国古代相互冲突、争斗的不同民族,在历史发展过程中也不断同化、融合,这是不争的事实。“忠奸”也是如此。以忠为例,在儒家经典论述中,“忠”的内涵是较为丰富的。《论语·学而》:“为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”“子曰:君子不重,则不威;学则不固。主忠信。”朱熹注:“人不忠信,则事皆无实,为恶则易,为善则难,故学者必以是为主焉。”^②《论语·里仁》:“曾子曰:夫子之道,忠恕而已矣。”朱熹注:“尽己之谓忠,推己之谓恕。而已矣者,竭尽而无余之词也。”^③可见孔子所言之“忠”,主要是从社会伦理的一般规范立论的,指对别人重然诺、尽己力,具有信、义的内涵。但到了程朱理学,“忠”得到了片面的强化。“程子曰:‘……忠者天道,恕者人道;忠者无妄,恕者所以行乎忠也;忠者体,恕者用,大本达道也。’”^④“程子曰:‘人道唯在忠信,不诚则无物。且出入无时,莫知其乡者,人心也。若无忠信,岂复有物乎?’”^⑤朱熹在《甲寅行宫便殿奏札一》中也说:“君臣父子,定位不易,事之常也;君令臣行,父传子继,道之经也。”^⑥很显然,宋儒已将“忠”单纯地理解为顺从君王的政治伦理准则,从而抹杀了其中社会行为规范的丰富内涵。孔子“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)、孟子“民为重,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)等观点,《穀梁传》反复强调“民者,君之本也”^⑦的思想,都体现出朴素的原始民主观念;《左传·宣公二年》鉏麇不杀赵盾子,乃是因为:“不忘恭敬,民之主也。贼民之主,不忠;弃君之命,不信。有一于此,不如死也。”^⑧鉏麇遂触槐而死的行,屈原爱国忠君又怨君的政治批判态度,都表现出以是非观念为内核的善恶评判倾向。传统所谓“良禽择木而栖,良臣择主而事”,更是以炒君王鱿鱼的气势,体现了社会个体是非判断的自主性原则。而这些在程朱理学中都被彻底地政治伦理化、教条化了。

古代文学作品中民族矛盾向忠奸斗争的结构转换,其文化意义在于体现了中国古代知识分子从政治伦理角度理解、说明历史文化现象和社会政治生活的传统思维定势。这种累积深厚的传统思维定势,是以汉民族的道德自省意识和仁政思想传统、“以德怀远”与攘外安内的史传传统、内敛固本的社会发展意识作为认识论基础的。

传统儒家将源于古代宗法社会礼乐传统的“道”,视为自然的运行规律和做人的最高准则,经孔

① 参见恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1966年,第156-158页。

② 朱熹:《论语集注》,济南:齐鲁书社,1992年,第5页。

③ 朱熹:《论语集注》,济南:齐鲁书社,1992年,第34页。

④ 朱熹:《论语集注》,济南:齐鲁书社,1992年,第35页。

⑤ 朱熹:《论语集注》,济南:齐鲁书社,1992年,第5页。

⑥ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷十四,朱杰人等主编:《朱子全书》第20册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第665-666页。

⑦ 范宁集解,杨士勋疏:《春秋穀梁传注疏》卷四、卷九,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2378、2401页。

⑧ 杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》卷二十一,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1867页。

子、孟子、韩愈和朱熹的阐述^①,建立了所谓“道统”。“道为天地之本,天地为万物之本”;“天由道而生,地由道而成,物由道而行。天地人物则异也,其于由道一也”^②。较之宇宙、自然,儒学更重人道。《论语·阳货》:“君子学道则爱人。”子产也提出:“天道远,人道迩,非所及也。”^③韩愈反对佛、老的“清静寂灭”,在《原道》中认为“道”乃“相生养之道”:“凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也。”这便将孟子“吾日三省吾身”的个体性道德自省原则社会伦理化了^④。朱熹在《读大纪》中进一步发挥说:“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”^⑤更将此扩大化、教条化了。因此,信守儒家传统的伦理道德观念便具有了卫“道”的意义。通过仁政德治达到社会稳定发展和百姓安居乐业,通过道德自省以达到个体的修养提升和人格完美,成为封建政治伦理和道德规范的理想境界,也是古代士大夫评判社会、时事和人物的根本标准。突出政治斗争中的忠奸对立,实质上是以道德自省原则和仁政德治理想作为现实政治批判的思想武器。所谓“忠臣不怕死,怕死不忠臣”^⑥、“佐邦家柱石坚牢,为朝廷莫避儿曹”,竭尽忠诚,“杀身殉国”^⑦;所谓“直须把谗臣退远,方能保社稷万年”^⑧,明代大量涌现的表现忠奸斗争的作品,正体现了当时士人的这种仁政意识和卫道使命。在古代封建专制统治时期,这种对于现实政治的批判具有历史的正义性和合理性。但是,从道德自律和仁政理想角度满足于善善恶恶的评判和劝善惩恶的教诲,仍局限于个体和社会较为狭隘的道德约束和调整,“事实上的利益冲突无从用实际的言语道出,有些权力上的斗争,原来因技术问题而产生,也要假装为道德问题”^⑨。

传统儒家从社会仁政德治的理想出发来看待和处理民族关系,在历史上形成了“修德怀远”与攘外安内的史传传统。孔子从地缘之远近、族类之亲疏、政治和文化之不同论述华夷之辨:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”(《论语·八佾》)“子曰:‘管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。’”(《论语·宪问》)“尊王攘夷”成为后代儒家评赞齐桓公的最大功绩^⑩。“乱在外为奸,在内为轨;御奸以德,御轨以刑。”^⑪这种“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”^⑫的不平等民族观念,具体表现为“夷蛮”、“狄翟”必须臣服于周天子的统治,必须贡纳物品,否则经过“修名”、“修德”,进一步便是“修刑”,以武力征讨了^⑬。这种观念认识贯穿于整个封建社会。虽然其间也有《春秋》、《荀子》、《淮南子》等追求和宣扬大一统的思想^⑭,但这种大一统必须以华夏民族为基础,必须以尊崇和保证华夏民族的主导性为前提:“中国日,卑国月,夷狄时”;“不以中国从夷狄”;“不使夷狄之

① 主要见于《论语·尧曰》、《孟子·公孙丑下》、韩愈《原道》和朱熹《大学章句序》等。

② 邵雍:《观物篇五十三》、《观物篇五十九》;《皇极经世书》卷十一,卷十二;《四库全书》第803册,上海:上海古籍出版社,1989年,第1034、1045页。

③ 杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》卷四十八,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2085页。

④ 其实孟子是从社会伦理的角度讨论个体道德自省问题的。《孟子·尽心下》:“君子之守,修其身而天下平。”这也是儒家的传统认识。《大学》的观点最为著名:“修身、齐家、治国、平天下。”《中庸》解释说:“知所以修身,则知所以治人;知所以治人,则知所以治天下国家矣。”两者目标有所不同。韩愈则将两者同一化了。此后人们多从这一角度认识和理解个体道德完善与社会伦理构建两者间的关系。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷七十,朱杰人等主编:《朱子全书》第23册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第3376页。

⑥ 张忱石、钟文、刘尚荣、楼志伟:《浣纱记校注》第三十三出,北京:中华书局,1994年。

⑦ 张忱石、钟文、刘尚荣、楼志伟:《浣纱记校注》第十二出,北京:中华书局,1994年。

⑧ 范世彦:《磨忠记》第十一出,《古本戏曲丛刊二集》,北京:商务印书馆,1955年。

⑨ 黄仁宇:《中国大历史》第十四章,北京:三联书店,1997年,第184页。

⑩ 参见《新刊四书五经·春秋三传》(上),元人注,北京:中国书店,1994年,第145、178页。

⑪ 杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》卷二十八,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第1922页。

⑫ 何休解诂,徐彦疏:《春秋公羊传注疏》卷十八,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2297页。

⑬ 司马迁:《史记·周本纪》,北京:中华书局,1959年,第136页。

⑭ 《春秋》的大一统思想包涵在“微言大义”的表述之中,又见《荀子·王制》、《淮南子·俶真训》。

民,加乎中国之君”^①。在历史上,“中国的官僚组织及人民如果整个地确守纪律保持团结,此泱泱大国绝不会受制于外来之少数民族”^②。因此“攘夷”必先安内,内政清明、实力强盛便成汉民族处理民族关系和民族矛盾时的基本前提。

仁眇天下,义眇天下,威眇天下。仁眇天下,故天下莫不亲也;义眇天下,故天下莫不贵也;威眇天下,故天下莫敢敌也。以不敌之威辅服人之道,故不战而胜,不攻而得,甲兵不劳而天下服,是知王道者也。……四海之内若一家,故近者不隐其能,远者不疾其劳,无幽闲隐僻之国,莫不趋使而安乐之。夫是之谓人师,是王者之法也。^③

荀子的这段话表达了古人对此的一般认识。《汉书·匈奴传论赞》:

故先王度土,中立封畿,分九州,列五服,物土贡,制外内,或修刑政,或昭文德,远近之势异也。是以《春秋》内诸夏而外夷狄,……圣王……是以外而不内,疏而不威,政教不及其人,正朔不加其国;来则惩而御之,去则备而守之。其慕义而贡献,则接之以礼让,羁靡不绝,使曲在彼,盖圣王制御蛮夷之常道也。^④

这成为传统史鉴华夷大防的基本观念。明洪武四年(1371),渤泥国人贡,宋濂颂之:“……元有国百余年,亦不复至。方今圣人在上,威德之所被,远无不届。玺书一颁,辄稽首臣顺。稽之往古,允谓过之。”^⑤这是明人乃至中国古代对于此类事件的一般描述方式。

所谓内敛固本的社会发展意识,实质上是基于以上两种观念而形成的一种社会基本意识。汉民族在历史上不是没有向外主动侵占的行为,但就其基本观念和基本历史而言,并不以张扬武力、外向掠夺和拓展生存空间作为民族发展的指导思想,不以扩张、侵略作为自立于民族之林的主导性倾向。孔子的为政思想主要是对统治者思想修养和社会秩序的规范性要求:

君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与! (《论语·学而》)

为政以德,譬如北辰居其所而众星共之。(《论语·为政》)

齐景公问政于孔子。孔子对曰:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)

孔子认为招抚远者,其基础仍在于修德固本:

叶公问政。子曰:“近者悦,远者来。”(《论语·子路》)

孔子曰:“……丘也闻有国有家者,不患贫而患不均,不患寡而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。夫如是,故远人不服,则修文德以来之。既来之,则安之。今由与求也,相夫子,远人不服,而不能来也;邦分崩离析,而不能守也;而谋动干戈于邦内。吾恐季孙之忧,不在颛臾,而在萧墙之内也。”(《论语·季氏》)

以孔子的为政思想为基础,《礼记·礼运》描绘了古代中国关于大同世界和小康社会的社会理想。这种社会理想,与封建农耕经济的社会结构和封建宗法制度的社会规范相适应。这已成为封建时期历代仁人志士孜孜以求的一种社会理想^⑥。以明代为例,明成祖时,解缙作《献太平十策》:“思当今之急务,王政之大端,不过十事而已:一曰参井田均田之法,二曰兼封建郡县之制,三曰正官民,四曰兴礼乐,五曰审辅导之官,六曰新学校之正,七曰省繁冗,八曰薄税敛,九曰务农,十曰讲武。”嘉靖时崔铣作《政议》十篇,是为均田,覆举,重辅,简侍,省官,师田,本末,修礼,订学,通议^⑦。明中叶与明初的社

① 范宁集解,杨士勋疏:《春秋穀梁传注疏》卷十五,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2426-2427页。

② 黄仁宇:《中国大历史》第十四章,北京:三联书店,1997年,第199页。

③ 北京大学《荀子》注释组:《荀子新注》,北京:中华书局,1979年,第122-124页。

④ 班固:《汉书》卷九十四下,北京:中华书局,1962年,第3833-3834页。

⑤ 宋濂:《渤泥入贡记》,陈子龙等选辑:《明经世文编》卷二,北京:中华书局,1962年,第16页。

⑥ 参见拙文《水泊梁山:农民理想的构筑和义理道德的深化》,《扬州师范学院学报》1995年第2期。

⑦ 陈子龙等选辑:《明经世文编》卷十一、卷一五三,北京:中华书局,1962年,第77-81、1527-1532页。

会状况已有很大变化,嘉靖时期朝政议论的热门话题,如河道、漕运、钞关、拒倭、安南、防夷、御胡、边防、军备、军饷、流民、弭盗、慎狱等等,是明初所没有或较少涉及的。但两个时期士大夫所论朝政大要,却十分相近。四库馆臣评价说:“《政议》十篇,准今酌古,无儒生迂阔之习。”^①因此我们不能讲崔铣迂腐、不谙世事。这只能说明古代士大夫议论“王政之大端”,其实大都秉持内敛固本的基本观念,以理想社会为范本,作形而上的论道^②。对于明代忠奸斗争剧的创作,也可作此种基本的认识:作者秉持先验的政治理想,对现实生活中种种丑恶现象作出无情的揭露和批判,但这种政治理想在现实社会能否实现,则不予讨论。

我们在阅读古代史传和古代思想家的论述时,可以明显地感受到古人这种从道德角度理解、说明历史和社会的思维定势和叙述习惯。专制政体总以道德作护符^③,这一传统是十分牢固和持久的。文学作品中以民族矛盾为背景强化忠奸斗争的创作,可以看作是这一传统思维定势和叙述习惯在明代特殊历史条件下以文学方式的表现。

四、历史唯物主义立场的确立:我们在当下应予特别强调的基本认识

我们在今天分析这一独特的文学现象,应坚持历史唯物主义立场,对传统的忠奸斗争持有更为全面、正确的认识。

首先是不能将文学描写的忠奸斗争简单地等同于历史。以史为鉴可以明兴亡,文学也是认识社会的一个重要途径。但是我们必须充分考虑皇权至上、为尊者讳等中国古代宗法社会的特定文化传统,考虑中国古代以“过褒”、“归恶”为主要方式进行道德判断的思维定势。我们可以说“权奸误国”,不能讲“权奸亡国”,不能简单地将所有责任都往权奸身上一推了之,因为这不符合历史唯物论。《论语·子张》:“子贡曰:‘纣之不善,不如是之甚也。是以君子恶居下流,天下之恶皆归焉。’”李渔进一步评论说:

传奇无实,大半皆寓言耳。欲劝人为孝,则举一孝子出名,但有一行可纪,则不必尽有其事,凡属孝亲所应有者,悉取而加之,亦犹纣之不善不如是之甚也。一居下流,天下之恶皆归焉。其余表忠、表节,与种种劝人为善之剧,率同于此。^④

此虽言传奇创作,却指出了古人“善善恶恶”和全善全恶的一般的道德判断方式。“古今所谓忠臣孝子,皆未足深信,乃史笔缘饰,欲为后代美谈耳!”^⑤这种认识是清醒的。

其次是不能将对于忠奸斗争的传统认识无限放大,尤其是不能将对于忠臣的传统认识无限拔高。我们高度评价古代忠臣义士的高尚人格,充分肯定他们的高风亮节在形成中华民族优秀传统文化传统中的重要作用和历史地位,这是毋庸置疑的。但是,关于“忠奸斗争”和“忠臣”的传统认识是特定历史阶段的产物,它是以强化人治、排斥法治为提前的,仅适用于封建宗法社会而不适用于现代公民社会。这一传统认识客观上造成了中国社会对于“明君贤臣”、“忠臣良将”、“清官廉吏”等等的严重依赖,形成了中国民众长期国民意识的空白或淡薄。有人称之为“国民政治心理的幼稚病”^⑥,这是一

① 永璠、纪昀等撰:《四库全书总目》下册,北京:中华书局,1965年,第1500页。

② 黄仁宇《中国大历史》以两章讨论明代社会:“明朝:一个内向和非竞争性的国家”,题注:明代极端的中央集权和明太祖建立的庞大农村集团,“导向往后主政者不得不一次次采取内向、紧缩的政策,以应付从内、从外纷至沓来的问题”;“晚明:一个停滞但注重内省的时代”,题注:“当时的士绅官僚,习于一切维持原状,而在这种永恒不变的环境中,形成注重内思的宇宙观。”北京:三联书店,1997年,第197、217页。

③ 黄仁宇:《中国大历史》第十四章,北京:三联书店,1997年,第199页。

④ 李渔:《闲情偶寄》卷一《审虚实》,中国戏剧研究院编:《中国古典戏曲论著集成》第七册,北京:中国戏剧出版社,1959年,第20页。

⑤ 昭槁:《嘯亭续录》卷三《古史笔多缘饰》,昭槁撰,何英芳点校:《嘯亭杂录》,北京:中华书局,1980年,第451页。

⑥ 王毅:《明代通俗小说中清官故事的兴盛及其文化意义——兼论皇权制度下国民政治心理幼稚化的路径》,《文学遗产》2000年第6期。

个十分深刻的见解。

再次是不能简单地用封建时代民族冲突和忠奸斗争的观念、方法考察和认识现代社会。忠奸斗争作为一种历史悠久的传统观念,其思维定势和叙述习惯在当代社会中仍时有浮现、有所传承:如“文革”时期“路线斗争”的认识,当今对于“忠臣”、“清官”的普遍呼唤和渴求,等等。但是,今天的社会发展已全方位超越了历史:公民意识和民主意识逐步增强,经济、文化、法律制度和依法治国方略推进实施,党风廉政制度不断完善,独立自主外交政策的全面施行,等等。当今国家与民族间的关系也与古代有了很大不同:文化的差异、冲突、交流与融合,经济的矛盾与互补,国家间综合国力的比拼和双赢,等等。在新的历史阶段,我们应以新的观念和方法来认识、分析当今的世界和社会。“世异则事异”,“事异则备变”^①。我们应持这种基本态度,坚持与时俱进。

但问题是文学创作相对滞后于社会发展。在当今表现古代政治题材的文学作品和影视作品中,忠奸斗争仍是基本主题之一,甚至成为一种教条、一种模式,文学观念在相当大的程度上仍没有超越忠奸斗争的基本范畴。值得肯定的是谢晋先生的《鸦片战争》。这部作品具备了现代视角:林则徐和琦善都是清朝的忠臣,他们施行的方针、政策、方法、手段不同,挽救民族和朝廷的目的则完全相同。换言之,战与和其实是清王朝当时应对外敌入侵的两种基本手段,林则徐和琦善只是清王朝这两种政策的具体执行者。影片较之谢先生1960年代执导的《林则徐》,不再简单地从忠奸斗争的传统角度认识、理解鸦片战争,而是从政治专制、社会腐朽、经济衰败、军事落后等更为广阔的历史背景上展示清王朝失败的根本原因,更为深刻地表现了“落后就要挨打”的历史教训。遗憾的是这样具有历史深刻性的作品实在太少了。在讨论古代文学作品中从民族矛盾到忠奸斗争结构性转换这一论题时,我们对于当代社会生活中传统、落后历史观的种种表现,以及这些表现仍相当广泛、甚至具有一定的社会影响力,表示极大的关注。我们应坚持宣传、贯彻历史唯物主义的观点和方法,对忠奸斗争有一个更为清醒、深刻的认识。当下应特别重视在文学创作和文学评论中体现进步的历史观,深入认识社会之所以如此发展的内在动因,努力摒除传统、落后的历史观。

[责任编辑 贺立华]

^① 梁启雄:《韩子浅解》,北京:中华书局,1960年,第470—471页。

突围与建构:论日本现代女性文学的发展

肖霞

摘要:随着战后日本社会的发展与全球化进程的推进,日本女性文学的创作理念、题材、表现手法、技巧等都在悄然地发生着变化。尤其是在社会性别意识、女性解放思想和人本主义理念的影响下,女性的心境写作、身体写作、个人化写作,开始超越传统意义上的婚姻、家庭和伦理道德范畴,用“反常”的手法解构或重塑现实社会中的婚姻形式、夫妻间的权利和义务、妊娠与生育、父母与子女的关系、同性或异性之间的性的关系等。而这一切都取决于宏大叙事、国家叙事等重大题材的淡化,因此,在消费文化背景下带有“个人化”写作特点的日常叙事、欲望叙事就成为日本女性文学发展的一种经常性状态。这种状态越来越受到男性及男性作家的认可和推崇,无形之间影响到男性作家的写作,悄然改变着日本文坛,代表了日本现代文学的发展趋势。从女性史的角度看,这是日本现代女性文学一个突围与建构的过程。

关键词:日本;现代女性文学;建构;发展

本文从女性史的视角,结合战后日本经济社会发展状况,按照日本女性文学发展的时间脉络,将日本现代女性文学的突围与建构的过程分为以下几个阶段予以阐述,即:战后民主化风潮中女性文学的“集体救赎”;女性意识的确立与日本“新女性文学”的诞生;男女平等与女性文学创作的多元化选择;“走出家庭”与女性文学的新时代;女性“中流意识”的泛化与女性文学转向;女性“个我”的确立与女性文学的日常叙事。

一、战后民主化风潮中女性文学的“集体救赎”

1945—1955年的十年间,日本虽然结束了法西斯的军事统治,开始了民主国家的建设进程,但是,日本妇女的生存状况却没有得到根本的改善,在很多情况下,妇女们不得不成为国家的牺牲品。战败之初,日本政府打着“为保护日本民族的纯洁性,使广大妇女免受美国占领军的蹂躏”的幌子,在战败后的10天内就敦促花柳界组织了“特殊慰安设施协会”,其成立的宣言中写道:“作为处理战后事宜的一项国家紧急措施,其困难的工作是通过我们的职业慰问占领军。数千名‘昭和的阿吉’^①组成人墙,阻止汹涌的波涛。与那些英灵一道维护民族的纯洁,成为维护战后社会秩序基础的地下支柱。”^②仅东京就设立慰安设施20多处,全日本约有20万妇女从事这种职业,在当时被称为“特别女子挺身队员”。后因性病在美军中流行,盟军总部遂下令废止公娼制度,特殊慰安设施于1946年3月被迫关闭。后来,许多妇女流落街头变成私娼,而由此带来的直接后果是15万至20万混血儿童的出生。1946年元旦,日本裕仁天皇在占领军最高司令部的授意下,发表了“人间宣言”,承认自己

作者简介:肖霞,山东大学外国语学院日语系教授(山东济南250100)

基金项目:本文为教育部人文社会科学研究2007年度一般项目(批准号:07JA752009)的阶段性成果。

① “昭和的阿吉”:1856年8月,美国总领事哈里斯胁迫当时的日本幕府签订《日美通商条约》,为拉拢讨好哈里斯,幕府官员将17岁的漂亮艺伎斋藤吉(即“阿吉”)送与哈里斯消遣。后阿吉与之分手并投河自尽。这里意指占领时期的慰安女性要向幕末年代的阿吉一样,为国家利益牺牲自己。

② 转引自王新生:《“昭和的阿吉”——谈什么样的外国史》,《博览群书》2009年第6期。

是人,不是“现世之神”。伴随着天皇权威的消解,民主主义改革之风日盛。1946年,日本第90次国会开幕,女性第一次作为议员出席会议;当年11月颁布的《新宪法》明确规定主权在民、和平、男女平等、尊重基本的人权。在第三章中明确提到“没有性别差异”,实行男女平等。当处于社会底层的女性们为了果腹而不得不从事皮肉生意,而日本政府在占领军的监督下不得不实施民主改革的同时,日本的民主主义文学运动应运而生。这是以第二次世界大战后日本兴起的民主主义革命为背景,汲取无产阶级文学的血脉,以杂志《新日本文学》为中心展开的文学运动,目的在于更大限度地团结进步作家,呼吁作家和国民要顺应历史潮流,共同为实现民主主义社会而奋斗。战后较为民主、自由的环境,以及争取民主自由和争取妇女参政议政的社会环境为女性的文学创作提供了诸多可能性,虽然女性也是战争的受害者和牺牲品。另一方面,女性在战争中被迫充当劳动力,她们在工作和日常生活中都积累了丰富的经验,为战后参与社会工作创造了条件,甚至于在战后经济的混乱中,能够凭自身的经验捕捉政治、经济的动向,在时代剧变的社会环境中谋求自身的解放和发展。

伴随着民主主义运动及思潮,许多战前就已非常著名的女性作家开始贴近社会现实进行创作活动,对过去的战争和面临的社会现实进行反思和怀疑。她们从家庭、政治、文化、经济、社会发展、社会心理、人际关系、科技发展等各个方面去思考人生的价值、入世与出世的思想、人性的扭曲以及生命存在的意义。女性作家成为现代日本文学发展的重要力量。1946年,《新日本文学》创刊号上刊登了女作家宫本百合子的文章《歌声哟,响起来吧》,发出了战后民主主义文学的第一声。同时,该刊还刊登了宫本百合子的小说《播州平原》,作者借助小说中的女主人公的切身感受再现了二战结束时令人难忘的那一刻:“空气在八月正午的酷暑中燃烧,天地和群山笼罩在无边无际的热浪之中。但全村没有一丝声音。沉寂无声。广子切身地感受到了这一切。从八月十五日的正午至下午一点钟,整个日本鸦雀无声,其时,日本悄悄地翻开了这沉重的一页……”。自此,以宫本百合子发表的小说《播州平原》为开端,战争期间备受压抑的老作家首先登场,表现出空前的创作欲望。平林泰子发表了《这样的女人》(1946),佐多稻子发表了《我的东京地图》(1946),壶井荣发表了《妻子的地位》(1947)等。1950年后,宇野千代的《阿繁》、林芙美子的《浮云》、圆地文子的《女坂》、幸田文的《流动》等相继发表,充分表现了女性作家特有的感性及认识。她们的作品不仅对战争进行了反思,更重要地是通过反思引导人们走出战争的阴影,树立起重新生活的信心。与此同时,佐多稻子、平林泰子、宫本百合子、野上弥生子等人还参与了战后日本民主主义文学的有关论争。她们从文学的特殊性和创作主体的个性出发,探索文学表现的想象性和创作模式的多样化,为拓展民主主义文学的创作道路做出了历史性的贡献。

在众多的作品中,值得一提的是女作家壶井荣于1952年创作的《二十四只眼睛》。这部作品被誉为是一部关于女性的同情与牺牲的非正式的民族叙事。随后被木下惠介拍成同名电影,广为流传。作品中“女主角对于太平洋战争失败造成的历史创伤起了一个充满魔力的治疗者的作用,从而缓解了民主进程中的困苦。这种精心铺就的妇女和儿童的泪水洪流魔术般地创造了一种无视战争介入的历史延续感,重新发明了作为‘受害者’而非‘惩罚者’的破碎的民族身份,以此来同化那些‘不可同化之物’”^①。正如有论者所说:好的小说是诗,是哲学,是宗教。《二十四只眼睛》关于女性情感体验的叙事,真实地推动了1953—1957年间日本人摆脱战后阴影、确立民族认同感并将其同化于战后民主社会的过程,其故事本身就颇具宗教效应。这一文学叙事的种种救赎行为和救赎意念的告白,在战后史上曾起到了跨越时空、抚慰心灵创伤的作用,这种被具象化了的“慈善母亲”似的女性的个人体验,特别是情感的真诚流露,即使是在社会转型时期的政治民主化进程中,依然使得整个民族的情感得以“集体救赎”,而且也使得日本女性文学从平庸走向崇高。“罪感意识”是各民族共有的一种文化现象,由罪感而产生的救赎,其母体源于人类社会原始阶段,后演化为基督宗教意义上的人的

① [日]斋藤绫子:《织泪成曲:哭泣的政治与重塑女性公共领域》,范倍译,《北京电影学院学报》2005年第3期。

原罪和苦难以最终解脱的希望。在宗教看来,罪恶是人类的天性,人类必须要为自己所犯下的罪恶付出代价并接受惩罚。为此,人类应自觉地通过善行和忏悔的方式(即由自在存在变为自主存在)来洗刷罪恶,由此而净化心灵,实现救赎,获得再生。这也是宗教给予人类的关于罪与罚、善与恶、生与死、爱与恨、美与丑等人性问题的思考。《二十四只眼睛》这部典型的反战作品,时时刻刻都在提醒着人们,战争是一种反自然的、最邪恶、最极端的破坏力量,它颠覆社会、摧残感情、抹杀人性并毁坏着生活中一切美好的东西,展示着人类生存中最为荒谬与残暴的一幕。日本所发动的侵略战争不仅给亚洲人民带来了深重的苦难,同时也把日本人民拖入了苦难的深渊。战后的日本,伴随着盟国远东法庭对日本军国主义战犯的审判和战争清算,整个民族陷入了一种混沌的负罪氛围之中。从某种意义上来说,这种由战争、战败、审判、清算而产生的罪感意识,对日本民族无疑“是一种高位体验,一种悲天悯人的深沉人文思考,它往往源于人性丑陋的激发,在否定前尘往事的环节中回归生命的本真”^①。《二十四只眼睛》中女教师和孩子们因战争所饱受苦难,再一次向人们展示了他们是在替整个日本民族“埋单”。小说中,女教师的形象作为日本传统“母亲”的隐喻,她为孩子们悲惨遭遇而一次又一次地“流泪”,“泪水”在冲刷人们心头阴霾的同时也成为整个民族源于心灵深处的一次次“忏悔”。正如詹姆斯·乔治·弗雷泽在其著作《金枝》中论述道:“整个民族积累起来的不幸和罪过有时都一起堆在将死的神身上;据信他可以把所有不幸和罪过永远带走,让人们清白无罪,幸福快乐。把自己的罪孽和痛苦转嫁给别人,让别人替自己承担这一切,是野蛮人头脑中熟悉的观念。”^②古希腊、罗马时代人们已经在使用着这个方法,每当遇到瘟疫流行的时候,就会有一个穷苦出身的人自愿来做替罪羊,人们“让他穿上圣衣,用神枝装饰起来,领着他走遍全城,同时高声祷告让人们的全部灾害都落到他一人头上。然后把他扔出城外,或在城墙外由人们用石头把他砸死”^③。在这里,由女教师连同十二个孩子组成的“受难群体”,无疑已沦为代替日本民族接受“惩罚”的现实当中的“受难耶稣”。在这种带有历史必然的文学叙事中,他们(活着的和死去了的)获得了战后幸存国民的强烈的心灵共鸣。也正是这种由“母爱之泪”汇成的洪流,在超度逝者亡灵的同时替整个民族完成了一次超越现实、超越心灵的“集体救赎”。这就是文学。从严格意义上应该说,这是女性文学作品中女性人物的女性意识的力量所在。

可以说,日本战败后的第一个十年,是现代日本女性文学起步的十年,也是日本女性作家通过文学的“集体救赎”开拓空间实现自我确立的十年。

二、女性意识的确立与日本“新女性文学”的诞生

1956—1965年的十年间,日本国民经济进入历史上空前的快速发展时期。1956年底,以石桥湛山为首的自由民主党新一届内阁上台,在随后的十年间,出现了“神武景气”^④、“岩户景气”^⑤和“奥林匹克景气”^⑥三次经济发展高峰。到1964年时,日本的国民生产总值比1956年翻了一番。1960年1月19日,《新日美安保条约》签订,使日本摆脱半占领状态,从法理上取得真正的独立。1961年,“日本通”埃德温·赖肖尔出任战后第四任美国驻日本大使,展开了一系列的“政治思想攻势”,大肆推销美国文化和生活方式。同时,日本经济的迅速恢复和发展也带来了社会的信仰危机,西方的存在主

① 贺根民:《道德箴规与中国文学叙事的救赎情结》,《北方论丛》2009年第6期。

② [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝:巫术与宗教之研究》,徐育新、汪培基、张泽石译,北京:中国民间文艺出版社,1987年,第771页。

③ [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝:巫术与宗教之研究》,第824页。

④ “神武景气”:指1956—1957年间日本经济发展的好势头。神武是传说中日本第一代天皇,日本借此取“自古以来”之意。“神武景气”最早是从证券交易中传播开来的。

⑤ “岩户景气”:1958—1961年间由日本民间企业家高效率的设备投资带来的经济好势头,包含超过“神武景气”之意。

⑥ “奥林匹克景气”:指1961—1964年间,为准备东京奥运会而开展的大规模的基础设施建设,由此带动了日本社会经济的繁荣。

义哲学和美国的女权主义思想、女性主义批评意识开始进入日本社会思想领域,并在20世纪60年代影响到日本的社会意识形态。面对经济发展、信仰危机以及西方各种社会思潮的侵扰,人们开始自省和反思。另一个值得注意的现象就是,到20世纪50年代中期,40%的日本企业是由女性支撑的,妇女逐渐成为推动社会发展的原动力。从20世纪60年代起,日本妇女就业人数明显增多。这一社会现象的出现,在某种程度上开阔了日本女性的社会表现空间。随着女性意识的确立,女性文学创作也进入了一个转型期。1955年后,日本女性作家开始跳出以家族、家庭、家人和妻子、母亲为中心的创作世界,从不同角度观察社会,以不同方法和方式表现人生,性爱、身体、生殖、婚姻等成为诠释女性如何表现自我、确立主体的有效载体,从而使女性文学迎来了一个新的时代,标志着“新女性文学”的诞生。

新女性文学的代表人物主要有仓桥由美子、森茉莉、有吉佐和子、濑户内寂听、田边圣子、河野多惠子、曾野绫子、原田康子、三浦绫子、大原富枝、圆地文子、芝木好子等人。仓桥由美子首开“新女性文学”之先河。她于1960年出版了短篇小说集《党派》,并获女性文学奖,由此揭开了“新女性文学”的序幕。短篇小说《党派》虽明显带有模仿萨特的痕迹,但她借一个女子的叙述,批评了人们盲目迷信自己的能力和权势,揭示了理性的空虚和存在的危机。随后,有美国留学经历、能以敏锐的目光洞察社会的有吉佐和子采用现实主义的创作手法,创作了一系列凸现时代特征的社会问题小说。其中,《非色》(1963)等系列小说表现了作者对重大社会问题的关注。从后殖民女性主义角度来看,“《非色》可以被看作后殖民女性主义的代表作,其中隐含着种族、文化、经济、性别等话语。这部小说的内容具有强烈的社会现实性,在理论上超越了女性主义文学批评早期取得的成果”^①。这一时期女性作家中较早涉足“性”领域的是濑户内寂听。她于1957年发表了《花芯》,引起文坛的关注,后来又发表了《夏日的终结》(1962)、《依恋》(1963)等作品,大胆探索女人的性世界。另一位女性作家田边圣子的作品巧妙地运用大阪方言,轻快地描写了男女内心的细微之处,其暗含叛逆精神的幽默同时引起了读者的共鸣。她的短篇小说《感伤旅行》(1963),叙述了37岁的独身广播作家有以子为人圆滑,与众多男性相处竟没发现自己早已经成为别人口中的话题。她钟情于一位共产党员却遭背叛,冲动之下与比自己小15岁的聊天对象发生了关系。当两人准备旅行计划时,无休止的工作打乱了一切,两人都觉得感伤旅行已经结束。这部作品以20世纪五六十年代为背景,以巧妙的笔触描写了政治与文化的对立,饱含感情地刻画了复杂的人类本性。女作家河野多惠子则善于性爱和性变态方面的心理描写,她以小说《看护幼儿》(1961)、《蟹》(1963)涉足于女性很少介入的“幻想”性表现领域,以写实的手法表现了人之所以作为人的重要性以及追求品位的内心世界。其他还有曾野绫子的《远来的客人们》(1954)、原田康子的《挽歌》(1955—1956)、三浦绫子的《冰点》(1964)等作品,都是颇受欢迎的畅销书。此外,大原富枝的《婉女》(1960)、芝木好子的《豆腐皮》(1960)等作品,触及到当时大家普遍关心的男女平等问题,揭示了封建家族制度对女性的束缚,集中反映了“新女性文学”的主题意识。

三、男女平等与女性文学创作的多元化选择

1966—1975年间,是日本经济高速增长的时期,日本女性的生存状况有了明显的改善,主要体现在:一是女性接受教育的人数和层次有了较大的提高;二是女性就业人数和层次也有了很大的变化;三是女性自信心得到提高;四是女性要求解放的彻底性得到充分展现。1965年11月,日本经济

^① 吴菲、任常毅:《并非因为肤色——对有吉佐和子的〈非色〉的后殖民女性主义解读》,《北京第二外国语学院学报》(外语版)2007年第8期。

在经历了短暂的萧条后持续高速增长,出现了日本战后历史上又一个经济发展时期——“伊奘诺景气”^①。日本国民生产总值在1967年超过英法,1968年超过德国,从而成为仅次于美国的世界第二经济大国。经济高速增长,收入提高,物质丰富,城市性的消费方式普及到了农村,与之相伴的则是各种社会问题的积聚和爆发。由环境污染而引起的“水俣病”^②、“疼痛病”^③、“光化学烟云”^④等现代社会病相继发生,交通死亡人数剧增,而社会资本和社会保障则相对匮乏。与此同时,1967年,联合国大会上通过了《废除妇女歧视宣言》,进一步推动了世界范围内以追求男女平等为目标的妇女解放运动。日本女性也不落后,她们在反观自身的同时,力争从学理上分析女性的地位,探求日本女性运动的特色。1970年后的日本,由于第三产业迅速扩大,加上接受高等教育的女性人数急剧增加,女性大量进入社会实现就业。经济的独立增强了女性的自信,她们要求找回女性曾经失去的尊严。秋山洋子认为,“这一运动不仅仅停留在以女性获得权利、在政治和社会上实现男女平等为目标,还具有对以前的社会结构、两性关系从根本上进行叩问和重构的意图。这一叩问和重构同时也是针对女性自身的。在这一运动中产生了这样一种叩问:女性是不是在作为体制的受害者的同时也是体制的共谋?”^⑤1970年8月,田中津美提出的“从厕所中解放出来”的口号颇具代表性。这一口号带有极强的隐喻色彩,可谓日本女性解放的宣言。“厕所”,是对作为性对象的女性的蔑称;“公共厕所”则是在二战期间用来指称慰安妇的黑话,后来成为“迅速和男人上床的女人”的别称而公开流行。田中提出“从厕所中解放出来”这一极具刺激性的话语,是想要表达被“主妇”和“娼妇”割裂了的包含“性”在内的“女人”的全部。在女性的解放就是性的解放这一点上,女性解放(リブ)这个术语同以前的女性运动之间画出了一条分界线^⑥。“厕所”既是对女性性别功能的一种强调,也是对女性生存空间的一种特殊限定。田中在这里看出了女性所受到的压迫和所处的被动地位,因而强调性别的对立。1972年的日本,围绕着优生保护法掀起了一场争论,女性解放的倡导者提出了“生不生孩子是女人的自由”,打出了“堕胎的女人就是我”的口号,提出了解禁避孕药的要求。一时间,社会上充满了要求承认流产、拥护堕胎、颠覆母性的呼声。此时,经济社会发展的跌宕起伏,使得人们对传统文学、经典文学作品以及传统文学的表现手法和创作技巧失去了阅读的兴趣和耐心。人们在文学上期待创新,社会希望作家们用新的文学形式去唤起人们的关注。于是,在1970年前后的日本文坛上出现了“内向的一代”^⑦,而更加引人注目的是战后出生的青年女作家们的蜂拥登场。她们在推理小说、家庭小说、女性“私小说”、心理小说等方面尽情地表达女性意识,使文学创作呈现出明显的多元化创作趋向。

年轻的女作家们面对日新月异的社会,开始在高科技信息化社会以及在信息爆炸和精神隔绝中寻找精神家园。她们凭藉旺盛的创作能力和活跃的思维方式,以独特的后现代视角和细致透明的剖白,开始叙述女性生存的欲望,重新续写女性意识的谱系,以表达对原有性别秩序、性别规范与性道德的质疑。1972年,有吉佐和子发表了长篇小说《恍惚的人》,涉及到了当时日本经济社会发展所带来的家庭制度、社会养老、老人的自我认识以及妇女就业等社会问题,向人们传达了女人“只要活着,

① “伊奘诺景气”:指1965年11月—1970年7月间的经济持续发展期。伊奘诺是日本古典作品《古事记》中记述的创造日本国的天神、神武天皇之父神。伊奘诺景气因连续57个月的空前繁荣,无论是从时间上,还是从规模上都超过了“神武景气”、“岩户景气”而得名。

② “水俣病”:指发生在熊本县水俣市的有机汞中毒症。

③ “疼痛病”:指发生在富山县神冈矿山的镉污染中毒。

④ “光化学烟云”:指发生在三重县四日市的、伴有哮喘症状的慢性支气管炎病。它由石油企业排除的二氧化硫等造成的严重空气污染所致。

⑤ [日]秋山洋子、加纳实纪代编:《战争与性别——日本视角》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第2页。

⑥ 参见[日]上野千鹤子:「日本のリブ—その思想と背景」,井上輝子・上野千鶴子・江原由美子編:「リブとフェミニズム」(日本のフェミニズム1),東京:岩波書店,1994年11月,第4页。

⑦ “内向的一代”:1971年,日本文艺评论家小田切秀雄首次使用此称谓,旨在否定那些在20世纪60年代随着学生运动的退潮而感到倦怠,从而开始脱离政治意识形态的作家、评论家。其代表人物是作家吉井由吉、黑井千次、小川国夫、后藤明生等,女作家大庭美奈子、富冈多惠子等,评论家秋山骏、柄谷行人等。

人生就有价值”这一人生主题。金井美惠子的《爱的生活》(1968)、三枝和子的《镜中的黑暗》(1968)、吉田知子的《无明长夜》(1970)、津岛佑子的《活物云集的房子》(1973)等都是此期出现的优秀之作。另外,三浦绫子的现代小说《羊丘》(1966)、《自我构图》(1968)、《有路》、《石子之歌》(1974)、《盐峰》(1975)等,大庭美奈子的小说《三只蟹》(1968)、《鱼的泪》(1971)等作品,其主题也都是用不同的形式探索女性和母性的问题。向田邦子涉足小说、随笔、电视剧等领域,她的电视剧有《时间哟,昭和元年》(1970)、《萝卜花》(1970)、《如阿修罗一般》(1979)等。她的作品通过时光的作用,以正确的记忆及成熟的目光,用饱含乡怨的情感,鲜明地再现了战前典型的中产阶级的家庭。文章底处流露着对人的敏锐的观察、对人生尖锐的批判及温和的幽默。盐野七生则发表了《文艺复兴的女人们》(1968)、《丘波尔·波鲁基亚或许优雅的冷酷》(1970)、《神的代理人》(1972)等作品,作者凭借自己丰富的史料知识,通过缜密的调查取材,从女性的视角表现了以意大利为中心的地中海世界的历史。仓桥由美子的长篇小说《梦幻浮桥》(1971),描述了英文科的女学生牧田桂子有一个比自己大一岁的恋人宫泽耕一,桂子在从嵯峨野幽会回来的路上,偶然看见母亲与一陌生中年男子走在一起,后来得知那个男子就是耕一的父亲欲司。桂子的父亲圭介又与欲司的妻子三津子私通。牧田、宫泽两夫妇之间进行了夫妇交换,所以桂子与耕一有可能是异母兄妹。后来桂子与自己的毕业论文指导教师山田结婚,而耕一也与相亲的对象结婚,然而两组新夫妇之间的交换夫妇活动又露出了端倪。这部小说虽然贯穿着典雅的古典主义传统,但其中也包含了极度的不道德的放荡不羁。仓桥由美子的文学中形成了一种与日本近代小说的文学传统完全不同的小说概念,即抽象小说的“反现实主义”。她通过自己独特的才能,展现了女性作家少有的强烈的抽象性、观念性的作风。富冈多惠子的小说创作以独特的幽默口吻描绘了以家族和性为中心的人间百态。这一时期,登上文坛的女作家们除了文学创作之外还有一个共同的特点,即很多人具有演艺特长,她们在日趋多元化的社会中从各个方面展示自己的才能。

在这一时期,文学中的反“母性”现象成为日本女性文学创作的另一条主线,体现了女性要求破除传统社会的性别束缚,以实现自身社会价值的强烈愿望。反“母性”主题,集中表现在大庭美奈子、高桥高子以及三枝和子的小说创作中。大庭美奈子小说中的女主人公们否定母性的强烈态度和对母性的深恶痛绝集中体现在《三只蟹》中。主人公坦言:在20世纪的今天,妊娠不再是结果的象征,而是不毛与破灭的代名词。这句话可谓当代女性的公开宣言,即她们不再将传统女性的“生儿育女”、“贤妻良母”作为自己人生价值的唯一标准,而是要通过破坏,重新设置自己的人生追求。而高桥高子的短篇小说集《彼方的水音》(1971)中的女主人公们,对自己作为母性生产感到非常恐惧和厌恶。她们不但对自己的母性感到羞恶,同时也憎恨自己的姐妹、女儿以及所有的女性们,甚至对她们产生了杀机。同样,三枝和子也在她的小说《幼小的,歌声般颜色的血液》中写出了对母性的憎恶:我,闭上眼睛。出于一种憎恶,无论如何我也得将这个孩子杀掉。出于一种憎恶,出于一种对生命渐次形成的恐惧。人生人,世上没有比这种行为更丑恶的了!与女性文学中的反“母性”主题形影相随的另一个主题是“女性的娼妇性”。三枝和子在她后来创作的《别了,男人时代》(1984)中断言:女人如果要获得真正的爱的话,那么在与男人交往时就不能要孩子。如果为了生育才去和男人来往的话,必定寻觅不到真正的爱情。换言之,只有只求性爱而不要孩子的这种女性的“娼妇性”,才能使女人具有真正的存在价值。但是,这种女性的“娼妇性”,并非是以往的“娼妇”一词的翻版,而恰恰是新女性(撇弃家庭、孩子和母性)的最显著的特征。这种“娼妇性”与其说是男人的奴隶,不如说是自我主宰、自我解放;与其说意味着女性的卑贱,莫若说代表着女性的崇高。问题的关键是在男女关系中女性行为的主动性和自始自终的自我支配性^①。可以说,三枝和子的小说集中描写了追求“娼妇性”的女性的独立意识。

^① 参见孙树林:《当代日本女性文学中的反“母性”问题及其他》,《日本学刊》1994年第1期。

四、“走出家庭”与女性文学的新时代

1976—1985年间,日本有更多的女性选择走出家庭进入社会实现就业。女性就业并参与社会活动,使得职业女性的自我认识 and 自我评价逐渐发生了变化,她们变得自信并开始对男性主宰的社会领域产生怀疑,并开始选择新的生活方式。这是因为,职业劳动不仅被认为是个人获取社会资源的主要途径,而且还是人生成长过程中不可缺少的内容。1976年初,日本发生了“洛克希德案件”^①,随后引起了日本政坛的更迭。1978年上台的大平正芳提出,日本已经从经济建设时期进入重视文化的时期,要打好家庭基础,发展地方田园城市,建设日本型福利社会。1982年中增根康弘上台后提出了“战后政治总决算”,强调日本要成为“政治大国(国际国家)”。一方面积极参与国际事务,另一方面打开国门接受国际社会的参与。由此,日本进入到在经济、政治、文化、社会发展等各个领域全面推行国际化的时代,多元化的社会文化背景初步形成。同时,随着日本经济社会的飞速发展,20世纪70年代中期,日本的劳动力结构发生了很大的变化。许多家庭主妇开始走上工作岗位,女性劳动力就业人数持续增加。据日本劳动省的有关调查资料统计,到1984年,与丈夫一起工作的妇女第一次超过全职太太。1976—1985年十年间登上文坛的女作家几乎都是战后出生的,多元共生的文化丰富了她们的文学表现,她们开始按照自己的创作意志展开文学想象,同时,也标志着日本文坛上“女性时代”的到来。

这是一个女性作家辈出且有些“疯狂”的时代,主要代表人物有:金井美惠子、津岛佑子、宫尾美登子、泽地久枝、林京子、森礼子、吉行理惠、加藤幸子、增田水子、中岛薰、新井素子、山田咏美等人。另外,在诗歌和戏剧方面,许多女性作者也十分活跃,如,吉原幸子、青木春美、井坂洋子、渡边江利子、如月小春等。她们在各自的领域创作了许多优秀作品,丰富了女性文学的百花园。女性文学的代表性作品有:金井美惠子的《没有岸的海》(1974)、《柏拉图式的恋爱》(1979)、《落下来的水》(1981)、《文章教室》(1985)等,林京子的《祭场》(1975)、《金刚石·玻璃》(1978)、《米歇尔的口红》(1980)、《上海》(1983)、《三界人家》(1984)等,宫尾登美子的《阳晖楼》(1976)、《岩伍备忘录》(1977)、《寒冷的山茶花》(1977)、《一弦琴》(1978)、《序舞》(1982)、《朱夏》(1985)等。宫尾登美子以自己丰富的经历和审慎的取材为基础,鲜明生动地刻画了与命运抗争的主人公形象以及她们的内心世界。井坂洋子在20世纪70年代末期登上现代诗的舞台,以女性独特的生理感觉表现与充满束缚和偏见的日常生活的对抗,迎来了20世纪80年代女性诗歌的热潮。她的代表作有《朝礼》(1979)、《男子的黑衣》(1981)、《GIGI》(1982)、《爱的发生》(1984)等。富冈多惠子的创作,刚开始以脍炙人口、热情洋溢的诗作得到认可,后来转向以独特的幽默口吻描绘以家族和性为中心的人间百态的小说创作,同时在文学评论等领域也有所建树。她的长篇小说《壶中庵异闻》,描写了主人公“我”与沼田一同居住时,他依靠为壶中庵横川仓太发行的雏本印刷铜版画赚取微薄的固定收入,“我”也不得不帮他们做那些极复杂的工作。横川死后“我”开始阅读他的著作,后来听到妻子和朋友的谈话,了解了他的生活。横川不仅刊行雏本,而且还不顾周围人的不解,在风俗考证及古书贩卖方面也执著于自己的爱好。这部作品从“我”的角度探究了使横川那样积极活跃的原动力,既是对于沼田度过的每一天的反思,也是对自己表现行为的思考。在“我”看来,现实与创造性的工作哪个都不那么重要,表达了作者对艺术创作的特权化的批判。金井美惠子的作品在很大程度上受谷崎润一郎的影响,同时受到外国作家纳博科夫、福楼拜、布朗肖等人的影响。其长篇小说《没有岸的海》,描写了在海边城镇居住的“他”用一本黑色的笔记本记述着以“自己”为主体的各种语言。那既是给记忆中的女性(不在身边的

^① 洛克希德案件:是指1976年2月美国洛克希德公司副经理柯钦向美国参议院证实,公司为了向全日本航空公司出售三星飞机,曾向日本政界的幕后人物儿玉誉士夫和丸红、国际兴业等公司提供了30多亿日元的“活动费”。为此,日本政府经过调查,逮捕了涉嫌此案的政府官员和公司负责人。

恋人)的信,也可以作独角戏当作小说来读。有一天,一个自称曾与他有过共同过去的女孩出现在他面前,不久他想起了所有的事情,感觉到了唯一存在于自己身上的无数的“自己”,迎来了没有终点的故事的开始。这部作品中对反复记述的徘徊与怀疑,也都在被重复记述的故事中表现出来。

这一时期,在众多的女作家中最引人注目的是津岛佑子的小说创作。津岛佑子的作品主要有《葎之母》(1975)、《草卧之处》(1977)、《宠儿》(1978)、《光的领地》(1979)、《翻山的女人》(1980)、《水府》(1982)、《火河之畔》(1983)、《默市》(1984)、《夜光追踪》(1986)等。津岛佑子的小说不是直接反对“母性”,而是积极地肯定女人的“性”和女人的“生产”特性。在故事叙事中,家庭中的父子(女)关系被解构,作者拒绝血缘关系和现行社会制度下的父亲,认为新出生的子女只要愿意,可以从雄性动物里随便选一位作为父亲就够了。比如,公园里的公猫,猫父亲可能比人父亲更好。女性“生产”出来的子女,只属于母亲,父亲是谁并不重要,男人只不过是一种自然的存在而已。女人也应是一种没有束缚的自然存在。男人和女人之间除了在“性”上还可以维持一定的关系并达到理解、和谐之外,已不再有必然的连带关系,女人也不再需要男人了。津岛佑子1岁时失去父亲,13岁时失去哥哥,38岁时失去长子,这种现实经历在她的文学作品中留下浓重的影子。她的作品主要以对父、兄、逝去者的怀念为基调,表现了女性的生存方式。她的长篇小说《夜光追踪》,描写了“我”是现代小说作家,未婚生下了孩子,但孩子却在事故中丧生,陷入沉痛中的“我”开始耽读王朝故事书《夜晚觉醒》,感觉到其中的作者都有丧子之痛,于是“我”开始给那个“你”写信,同时开始编写翻版小说,要将其改写成自己的故事。小说以两条主线相互交叉叙述,即“我”写给《夜晚觉醒》作者的书信和“我”创作的翻版小说《夜晚觉醒》。特别是后者,表面看来是描写公主们的人生,其中暗示着奴仆们的命运,构建了经历过丧子之痛的女性们的多层故事空间。

五、女性“中流意识”的泛化与女性文学转向

1986—1995年的十年间,人们厌倦了无休止的加班加点的“疯狂工作”的生活状况,家庭生活、享受生活等消费意识逐渐确立。日本社会自20世纪80年代开始了“第三次消费革命”^①,这一社会现象,表现在日本的社会意识方面,就是“中流意识”^②的成熟化和广泛化。据20世纪70年代后的历次调查结果表明:“具有中流意识的人一直在80—90%之间。这反映了国民对大众消费生活的‘满足度’和社会的相对安定……从性别上看,具有中流意识的人的比率,女性高于男性(大约高五个百分点),具有‘下流意识’的,男性高于女性(也大约高五个百分点)。”^③由以上情况可以看出,日本女性具有中流意识的比率高于男性,这就为女性的个性追求、自我完善和女性社会意识以及价值观念的基本确立奠定了基础,同时,也使得日本女性获得了更大的存在空间,女性的意志开始得到自由表达。例如,20世纪90年代,有38%的25—29岁的妇女未婚,从而因出生率下降而导致“少子化”现象。同时,人们的生活方式已不再整齐划一,人们开始频繁地出入高档的休闲娱乐场所和出国旅游。“上班族”开始认识到“健康、家庭及人际关系”才是幸福的三大要素。就连1989年的日本国民白皮书也宣称:日本社会正由工作挂帅转入重视多元价值的时代^④。随着妇女地位的提高,“在1989年的参议院选举中,妇女选民人数超过男性270万,妇女候选人占候选人总数的五分之一,达146位,而在1986年的上届选举中只有86位。在日本参议院中,已有10%的女议员。美国舆论认为,在1989年的参议院选举中,自民党惨败的原因之一是‘日本妇女向男人统治的政府挑战’,这是‘一场静悄悄的

① 第三次消费革命:指在生理欲望需求和物质欲望需求获得较大满足的条件下,人们开始的旨在实现追求个性、追求创造性为其特征自我实现的需求欲望。

② “中流意识”:是指日本国民对医疗保险、养老金等社会保险制度和教育水平高低等“社会资本”的评价。

③ 吴廷彦主编:《日本史》,天津:南开大学出版社,1997年,第1160—1161页。

④ 参见吴廷彦主编:《日本史》,天津:南开大学出版社,1997年,第1189页。

革命’。”^①这一社会意识的转变使得日本女性开始从夫妻、家庭、情爱、异文化碰撞、女性意识等多种角度进行写作。她们的文学观念、创作手法、文本的叛逆气质以及超越时代的表现力度,从多个层面否定和颠覆了日本现实主义文学的各种观念。

1986年,日本第94届直木文学奖授予短篇小说《只要赶上末班飞机》和《京都行》的作者林真理子。林真理子的获奖,标志着其作为一位成熟的女作家登上了日本大众文学的顶峰。其作品再现了一个“爱”的主题,深刻反映了现代女性勇于打破传统的女性形象建构自我的精神轨迹。日本小说家黑岩重吾曾对其作品作了如下评价:“可以作为自传体式的爱情小说来读。但是,它们摆脱了以往爱情小说的少女趣味,……体现了林真理子崭新独特的文学特色。”^②1991年,“日本女性文学会”宣告成立;许多书店专门设置了女作家专柜;一些文学刊物也专门辟出专栏刊登女作家的文学作品;同时也有许多刊物专门为女作家们出版专辑。更令人激动不已的是,日本的女作家开始接连不断地、大量地获得包括芥川奖、直木奖在内的日本各类文学奖项,而且获奖人的年龄也越来越年轻。她们的共同特点是表现出一种浓郁的后现代气息。例如,1990年,小川洋子以《妊娠日记》获得芥川文学奖。“妊娠”这个原本就是女性的行为被女性自身所直接描述,在日本还是第一次。这一由女性所描写的女性的“妊娠了的身体”,作者并没有从赞美女性生育所带来的生命价值的角度去给予礼赞,相反却显现出一种让人不快的感觉。这种女性自己叙述自身的方式的出现,标志着日本已进入女性写作与女性阅读的时代。在这一时期,不断涌现出的女作家及其作品,直接冲击着传统的社会伦理价值观,尤其是以第一人称“我”而展开的带有“个人主义”色彩的“口语小说”(或“私小说”),用社会最普通的语言或者是方言,以身体叙事、心理叙事的形式,赤裸裸地表达对现实生活的感受。她们在作品里经常使用诸如“鱼”、“厨房”、“拇指”、“妊娠”等隐喻去表现或象征女性的地位和权利,以达到批判父权制及男性专制的目的。

因此,“致力于打乱传统的小说语言规范,在话语表现上独树一帜,是上个世纪末本世纪初日本女性创作表现在语体上的一大特征。一些作家刻意背离惯常的话语表达、语体叙述模式,以此向男权中心话语宣战。……进入20世纪90年代后,一些女作家通过文本表达自我、张扬个性的意识更趋强烈,如多和田叶子、荻野安奈、笙野赖子、津岛佑子等。她们的文本在语言表现方面各具魅力,正是西方女权主义关于女性话语言说的一个文本实验”。同时,“日本女性文学全新话语空间的打造,则大大地加速了小说语言解体的步伐。女作家们的创作体现了摧毁男权话语体系,解构既有的语言模式的大胆尝试以及构建女性话语空间的愿望”^③。例如,山田咏美给人的强烈印象在于她从女性的侧面大胆描述性爱,同时,在描写青少年敏感心理的小说创作方面也展现出实力。除了讲述男女关系的小说外,她的作品中还有一些涉及青春期彷徨的情感世界。她的中篇小说《吉西的背骨》(1986)描写了可可在俱乐部结识了黑人男子利库并与他同居,但与他的儿子吉西相处得很不融洽,可可第一次面对这种不能逃避的人际关系。吉西的母亲因为与利库不和而离家出走,所以少年吉西内心不得安宁。不知如何应对利库、吉西父子的可可放声大哭,这时吉西过来坐在她的身旁抚摩着她的脊背。虽然两人之间的问题尚未得到解决,但吉西的手臂给可可带来了安慰。可可“感受到那既不是恨也不是爱,而只是一个人的手骨而已”。可可可以对待成人的态度对待吉西,始于两个人身体的接触。这是在双亲不和的环境中成长的吉西不懂人间之爱的表现。比起没有血缘关系的母亲的身份,吉西选择了没有任何充当母亲角色意愿的可可,其中表现出旨在摸索人种不同、血缘不同的人们的家庭关系以及追求自由的作家的基本姿态。松浦理英子的作品主要将女/男、受虐狂/性虐狂等一般概念二元论的对立项作为差异的概念来理解,旨在建立多样性的人际关系。例如,在她的小说《大拇

① 吴廷彦主编:《日本史》,天津:南开大学出版社,1997年,第1162—1163页。

② [日]林真理子:《只要赶上末班飞机》,王建康译,桂林:漓江出版社,2004年,第192页。

③ 参见王宗杰:《试论当代日本女性文学的特征》,《东北师范大学学报》(哲学社会科学版)2005年第5期。

指P的修行时代》(1993)中,讲述了一个右脚大拇指的形状酷似男性生殖器的女大学生的故事。她将性器置于非特权化的位置,追求一种以生殖器无性化为前提的性爱的可能性。而松本侑子的《植物性恋爱》(1990)则表达了“我希望被爱,却不希望被统治”的愿望。故事中的女主人公,由于幼时曾被强暴过,她无法接受在肉体上成长为成熟女人的现实,从而希望自己成为偶人。桐野夏生的作品作为日本的私家侦探小说,刻画了少有的女性硬汉派的世界及主妇心理暗藏的阴暗面。她以故事叙述者的想象力创造了厚重的情节,是女性作家创作以女性侦探为主角的神秘文学的旗手。笙野赖子的小说旨在捕捉那些难以捕捉的事物并用语言表达出来,仔细品味后才能发现经雕细琢的语言背后的历史性及共同意识性等丰富的形象。她的短篇小说《二百回忌》(1993),描写了在父亲一方的家里举行二百回忌的故事。据说死者会死而复生,死者与生者的界限就会消失。离开自己有十年之久的“我”,接到了二百回忌的通知返乡回家。这个法事是一百年才举行一次的,而且不同于受习俗束缚的普通法事,会发生各种混乱的事情。小说在二百年的时空跨越中打乱时间序列并使之相对化,对《古事记》及神话等日本古代的传统故事施以怀疑的目光,通过语言将其瓦解。同时,打破现实生活的习俗,使苏醒的死者自在地论述,这种法事,幽默地瓦解了旧有的家族制度。内田春菊的长篇小说《父亲、父亲》(1994),描写了“我”(静子)在母亲及养父的不讲道理的教育下长大,14岁时与同年级的男生性交怀孕,受到养父的责备之后,养父以检查为名开始与“我”性交。后来接受人工流产出院后又被养父强制与其性交,母亲也没有反对,于是“我”就过着这样的生活。最后在一个初秋的早上,16岁的“我”离家出走了。作者自己曾公开说过这是以事实为基础创作的作品,所以容易被理解成讲述被强奸经历的作品,但是,小说在更大程度上反映了作者出色的观察力、描写力形成的小说的张力。从描述的语言方法及表现父亲形象时的幽默成分都可以看出小说的虚构性。吉本芭娜娜的文学创作则体现了“生命是一个疗伤的过程”。她善于以通俗、细腻、流畅的文笔精心描绘20世纪八九十年代的青年男女独特的青春生活及青春体验;故事情节富于新意且不落俗套,给人以新奇之感;人物感情往往是纤细的、哀伤的、病态的,颇能引起当代青年的共鸣。她的作品虽具有独特的个人风格,但总少不了一些共同的要素,例如死亡、离异、乱伦、变性、同性恋、超能力等,因而芭娜娜的作品既是现实社会的写照,又充满神秘的色彩。她的文学还通过性的越境及从血缘关系中解放出来等形式将“脱离制度”的构想具体化。柳里美的作品,虽然仍然保留着日本“私小说”传统的外在表现形式,但是,在阅读她的作品时,会明显地感觉到她是在借用“私小说”这一体裁的外壳进行另一种新的文学体裁的创作。女作家们不再为写一些无关痛痒的日常琐事(私小说)而浪费时间,她们通过对历史的重塑和抉择,已开始超越日本传统的“私小说”,进入到新的批判现实主义的时代。

六、女性“个我”的确立与女性文学的日常叙事

1996年后,随着后工业社会的发展,知识和精神的神圣性已不再像以前那样被人们所推崇,人性被极大地异化且变得更趋世俗化,尤其是伴随着高消费时代的到来,文学同样也被打上了消费的烙印。当今日本的女作家们大都接受过良好的文化教育或者是高等教育,她们追求时尚,强调个性,崇尚个人化。同时,商品化观念得到普及,伦理精神被物化,消费文化深入人心,随之而来的就是生活方式的改变。缺少了国家意志和极端民族主义目标的社会似乎一下子变得“日常化”而平平淡淡起来,于是人们在这种平淡中开始挖掘生活的真实。性、性关系、恋爱、婚姻、婚姻形式、家庭结构、家庭关系、家庭形式、家庭组成模式、越轨与犯罪等等进入文学表现的视野,于是,从平淡中发现不平凡,从平凡中发现不平凡,便成为20世纪八九十年代日本女作家追求的创作题材。从日本近年的女性文学作品来看,这些平常的社会现象在作品中都有所体现。同时她们的“创作也迎合了广大消费者的心理,她们奉行的是一种‘快乐原则’,扩张的创作姿态成了她们的特征和典型的表达方式”^①。

① 孙科、姜建红:《20世纪90年代女性主义文学兴起的文化语境》,《长沙师范专科学校学报》(徐特立研究)2008年第1期。

文学上的“日常叙事”^①,使得更多的女作家在消费文化流行的当代赢得了崇高的荣誉和社会的认可,日常叙事成为日本文学走向大众文学的存在形态。

这种始于20世纪60年代,成长于20世纪八九十年代,发展于21世纪初始年代的日常及日常性的文学叙事形式,使得年轻、自由、开放、早熟的女作家们创作的作品既充满迷幻、飘浮而又不脱离现实,既有身体体验的书写又有内心的剖白。社会在改变着她们,她们又在改变着人们审视的目光和评判的标准,继而又影响着社会。例如,当今日本文坛早熟的“少女文学”,其共同点是作品具有极强的现实性和日常性。可见,日常叙事已成为日本女性写作的艺术文本存在形态。之所以出现这一现象,正如论者所说,“关注日常生活及其价值,这得力于女性视角,它是女作家在意识形态衰弱之后,回到妇女生活本位的自然选择”^②。她们在日常生活中往往从自我出发,描写自我的生活和内心世界,用她们那早熟的心理去揣摩、观察,不约而同地描写了她们同龄人的孤独与迷惘,反映了她们想要走出孤独,重新建立起正常的人际关系的欲望。例如,桐野夏生的作品不受文学领域分界的束缚,她的长篇小说《OUT》(1997),讲述了在武藏村山市的便当工厂值夜勤相识的四位主妇(雅子、弥生、邦子、吉江)的故事。为了帮赌博、搞婚外情并且杀死丈夫的弥生隐瞒罪行,雅子接受了她的请求,邦子、吉江将其丈夫的尸体在澡堂分解后当垃圾丢掉。但夜晚俱乐部的经营者佐竹感觉到了她们的犯罪,后来他杀死了邦子,并将雅子逼得走投无路。这部作品为从解谜的推理小说发展到犯罪小说开辟了新境界。作为女性作家执著追求描写女性的桐野夏生,不是以女性主义而是以现实主义观点构筑了自己独特的现实世界,她将现代女性的代表——家庭主妇内心的空虚刻画得栩栩如生,用存在主义的描写方法表现她们的现实生活,获得了巨大的成功。

从日本女性文学发展的历史进程看,日常和日常性的文学叙事是与女作家的“个人化写作”联系在一起的。“个人化”概念,“是与群体化相对的,它不是由个体向一般发散,而是向个体内部深入。……其创作动机是:让女性身体内部的生命欲望体验得到自我表达”^③。而“个人化写作”,按照李洱的说法,“第一是逼近个人经验的写作,第二是呈现个人生活的真实性”^④。例如,1996年上半年,日本的第115届芥川文学奖由女作家川上弘美获得,获奖作品是《踩到了蛇》;而直木文学奖则由女作家乃南朝获得,获奖作品是《冻僵的牙齿》。柳美里在2000—2001年间,连续发表了《男人》、《灵魂》、《活着》等一批言辞激烈的作品,被认为是对日本现有文坛体制的一种批评和反叛。进入新世纪后,在日本连连获得芥川奖、直木奖的女作家及其作品也向人们充分证实了这一点。例如,年轻成名的岛本理生,早在15岁时就从事写作并获奖。2001年,她以小说《剪影》获得第44届群像新人文学奖(优秀作品奖)。高中阶段,又以小说《Little By Little》(一点点)入围第128届芥川文学奖,从而成为优秀作品奖得主,并获得世人的高度评价。在小说《Little By Little》中,作者成功地刻画出处于残缺家庭中的女主人公橘文面对恋人——年轻的拳击手周,其内心的摇摆不定与情感变化,揭示了这一年龄层的少女所特有的青春冲动与情感迷惘,从而受到文坛的好评。2003年1月,第128届芥川文学奖桂冠被女作家大道珠贵的作品《咸味兜风》摘走。兜风为男女主人公驾车出游,而他们俩总爱驱车去海边,呼吸染有大海气息的潮风,故曰咸味。主角“我”是个36岁的独身女性。老作家黑井千次评论道:“三十多岁的女性与六十多岁的男性之间的关系看似机关算尽,却又不无纯真之处,这两相对立而生发出悲哀的幽默,正是魅力之所在。”而作者自己则解释说:“我想描绘通情达理的三十来岁的女人一面感恩戴德,一面又几乎被这重负压垮、郁闷曲折的内心世界。”小说人物的状态,正是经济萧条时期日本人生存状态的真实写照。从这个意义上讲,小说的“有气无力”也许正表现了日本社会

① 日常:按照日本学者的看法就是没有事件的每一天。而日常性,则指每天平凡的日常事务变成生存的主要内容,或者说成为做人的条件而经常占据优先地位。

② 陈晓明:《勉强的解放:后新时期女性小说概论》,《当代作家评论》1994年第3期。

③ 孙科、姜建红:《20世纪90年代女性主义文学兴起的文化语境》,《长沙师范专科学校学报》(徐特立研究)2008年第1期。

④ 李洱:《个人写作与宏大叙事》,《作家》1999年第3期。

的有气无力^①。2004年,第130届芥川奖被两位美少女绵矢梨沙和金原瞳摘取,刷新了获奖作家的最小年龄纪录。绵矢梨沙的获奖作品《想踢他的背》,描述了一个高中一年级的女生对于她所在乎的男孩所持有的一种特殊感情的故事。这对因不能够加入小团伙而陷入孤独境地的高中生,相互之间产生了一种说不上友情也说不上恋情的情感。面对男孩,女孩子在情感上产生了一种“真想狠狠踢他那悲哀而蜷缩、毫不设防的背”的冲动。其作品“行文流畅,见解朴实无华”,“令人感到了一种洋溢着青春微笑的风格,对于成年读者来说,也许还能激发一种怀旧的回忆”^②。金原瞳的获奖作品《给舌带上耳饰》,以扎耳钉、穿耳环以及纹身等的“身体改造”为题材,“大胆地揭露了现代年轻人内心深处隐藏的恐惧和无尽的悲哀。作者以主人公冷眼旁观的态度,描述着令人可怕的分岔的舌头和布满青龙的后背,叙述着充满虐待狂色彩的做爱场景,给人留下了深刻的印象”^③。2006年1月,39岁的女作家丝山秋子以作品《在海上等你》成为134届芥川奖得主。2006年7月,三浦希昂和森绘都两位女作家同获第135届直木奖。三浦希昂获奖当年29岁,获奖作品《Mahoro站前多田便利屋》,作品以东京郊外为舞台,描写了两个共同经营便利屋的搭档,在各自家庭截然不同的成长故事。森绘都的获奖作品《风中飞舞的塑料布》为短篇小说集,生动地刻画了将热情倾注于难民救助的国际公务员、佛像修复师等人物形象。2007年1月,23岁女作家青山七惠的《一个人的好天气》获得第136届芥川奖。作品描述了因没有考上大学而初次离开家庭,一个人来到东京生活的20岁女主人公三田知寿的故事。小说中的主人公,作为一个初入社会的少女,面对复杂的社会哀怨而不颓废,平淡又不脱离现实,最后,她能一个人很好地生活下去。2008年1月,31岁的女作家川上未映子的《乳和卵》获得第138届芥川奖。获奖作品带着冗舌的文学风格,通过描写姐姐、妹妹以及姐姐的女儿三人的生活,讲述了身心之间的关系以及“我”是什么。2008年7月,旅居东京的中国女作家杨逸凭借作品《浸着时光的早晨》获得第139届芥川文学奖。该书作为一部细腻描绘人生苦恼与悲喜的青春小说,叙述了一位中国男子的理想与失落以及此后在日本的生活历程。作品以“触手可及的新鲜度”写出了一个人就算拼尽性命也要生活下去的强烈意愿,这种感觉只有身处异国才能体会得如此真切。杨逸的获奖展示了日本文学大奖的国际视野。

纵观日本现代女性主义文学的历史发展,我们会发现,随着全球化进程以及日本社会的发展与变迁,日本女性文学的创作理念、创作题材、表现手法乃至创作技巧都在悄然地发生着变化。尤其是在人本主义理念的影响下,女性的心境写作、身体写作、个人化写作开始超越传统意义上的婚姻、家庭和伦理道德范畴,用看似“反常”的手法解构或重塑现实社会中的婚姻形式、夫妻间的权利和义务、妊娠与生育、父母与子女的关系、同性或异性之间的性的关系等等。而这一切都取决于宏大叙事、国家叙事等重大题材的淡化,因此,在消费文化背景下带有“个人化”写作特点的日常叙事、欲望叙事就成为日本女性文学发展的一种经常性状态。这种状态越来越受到男性及男性作家的认可和推崇,无形之中影响到男性作家的写作,悄然改变着日本文坛,代表了日本现代文学的发展趋势。也就是说,日本女作家们作为传统家族、家庭解体过程的直接参与者,同时,也是这个过程的叙述者,她们试图超越日本传统文化的局限,去洞察和挖掘人性中相通的部分,以展现现代年轻人交往的新形式。她们倡导新型的家庭关系,颠覆原有的传统伦理观念;她们拆掉约定俗成的藩篱,用身体去感受男女之间的生活而不必担心踏入家庭的陷阱;用内心深处赤裸裸的告白去疗愈现代人心中无边的孤独与寂寞,并引领日本文学走向文学的国际化 and 现代化。无疑,她们的文学标志着日本文学发展的新方向。

[责任编辑 贺立华]

① 参见施小炜:《第128届芥川奖:〈咸味兜风〉》,《文汇报》2003年2月14日。

② [日]阿刀田高:「綿矢りさ 金原ひとみ 大人のための芥川賞の読み方」,『週刊文春』第46卷第7号,2004年2月。

③ 参见宋协毅、张美蓉:《“少女文学”的大爆发——浅析日本第130届芥川奖获奖作品》,《日语知识》2004年第5期。

从方镇牧伯到武臣阶秩

——唐宋职位符号品位化的个案研究

赵冬梅

摘要:晚唐五代,节度使、节度观察留后、观察使、防御使和刺史等“牧伯”,皆是地方军政长官,属于职位序列,但已经开始发生名实分离,“实任”之外,复有“兼领”与“遥领”之别。至宋,则演变为纯粹的武官品位,知州取代“实任牧伯”为地方行政长官,“兼领”与“遥领”则转变为由“武选官”和“军职”共享的武臣阶秩。五代宋初中央军事优势的重建,“兵权宜分”的政治理念,是牧伯品位化转型的背景和主要的推动力。在宋代的政治实践当中,牧伯的品位化,发挥了使武官进一步分化为“武选”和“军职”两大不同群体的作用,从而强化了皇权对兵权的控制。

关键词:牧伯;职位;品位化;遥郡;正任

刺史、防御使、团练使、观察使、节度观察留后与节度使,构成了宋代武官品位序列的最高层次。武选官在武阶之外,加领刺史至节度观察留后,以厚俸禄,是为“遥郡”;落去武阶,只带刺史以上至节度使,则为“正任”。遥郡与正任,是所谓“右列序迁之宠”^①,是武选官和军职共有的品位符号。

正任与遥郡所共用的这套阶秩符号,宋人统称为“牧伯”,“伯者,言一州之长;牧者,言牧养下民”^②,牧伯是刺史和节度等使在唐代地位的真实写照。唐代地方行政体制为州、县两级制,刺史为一州的长官,“掌肃清邦畿,考核官吏,宣布德化,抚和齐人,劝课农桑,敦敷五教”^③。唐代中后期,主要是由于军事目的,节度、观察、防御、团练等使职相继出现并常设地方,“关河诸道,多以节度兼领观察,江湖僻远,则以观察而带团练”,此外,又有单行的防御、团练使。节度等使“统属列郡”,辖区从数州到一州不等;“兼牧首州”,例兼首州刺史^④;辖区内兵、刑、钱、谷大权尽在掌握,是晚唐五代地方权力的实际掌控者。

那么,这些掌握实权的藩方牧伯,是如何在宋代逐步蜕变成为武臣迁转的阶秩符号的呢?这个问题,可以分解为两个问题:第一,作为地方实权职位的牧伯是怎样从职位符号转变为品位符号的?第二,牧伯与内职—武选官的关系,服务禁庭的内职与职在“牧养下民”的诸“州长”之间有着怎样的历史联系,而这种历史联系,又是如何沉淀成为武选官阶与(作为品位符号的)牧伯名称之间或交叠(是为遥郡)或相压(是为正任)的等级关系?

晚唐至宋初的牧伯,按照与所领州的关系,可以分为三类:一、实任者,在其位、莅其任而谋其政,本人实际到州任职,并履行该职位所规定的职责;二、兼领者,在其位、谋其政但不莅其任,本人并不

作者简介:赵冬梅,北京大学历史学系副教授(北京 100871)。

① 马端临:《文献通考》卷五十九,北京:中华书局,1986年,第539页。

② 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷十七《周书·立政》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年。

③ 《旧唐书》卷四十四,北京:中华书局,1975年,第1919页。

④ 吴廷燮:《唐方镇年表》,《二十五史补编》本,北京:中华书局,1956年,第7283页。

实际到州任职,但却承担该职位所规定的职责,“遥控”州政;三、遥领者,不在其位不谋其政,本人另有任职,惟藉牧伯头衔以标识品位。

实任牧伯,构成了晚唐至宋初最重要的地方职位符号体系,这个体系中的各个职位——节度使、观察使、防御使、团练使和刺史之间,虽然不必有直接的统属关系,但彼此间具有清晰的等级差异。唐咸通十四年(873)七月,唐懿宗临终遗诏即云:“诸道节度、观察、团练、防御等使,及监军、诸州刺史,受寄至重,并不得离任赴哀。”^①节度、观察、团练、防御等使之间已经有着很清楚的梯级关系,惟与“诸州刺史”之间尚隔一监军。究其原因,节度等使虽已常驻地方,然以来源论,则与监军皆是中央派出差遣,而刺史才是地方长官。

后唐同光二年(924),命令诸牧伯“列第于神州”以表“爱君之诚节”,诏“诸道节度、观察、防御、团练、刺史等,并宜令洛京修宅一区”^②。同光三年所奉行的举丧故事诏书,则有“诸道节度、观察、防御、团练、刺史及僚佐等闻哀后,当日成服,三日改黻,十三日除”^③。与唐懿宗遗诏相比,同光两诏书皆是直接以刺史上承节度等使,构成了严整的牧伯等级序列。这一等级序列的出现,一方面反映出中央对地方现实军政秩序的承认,另一方面也透露出方镇势力日蹙的境况,节度等使“地盘不断被割裂,管内支郡日益减少”,非复当年跋扈,呈现出沦落为一州之长的趋势^④。

后晋时,契丹欲以王威为定州节度使,但遭到了石敬瑭的拒绝,石敬瑭答复说:“中国将校自刺史、团练、防御使序迁,方授旄节,请遣威至此任用,渐令升进,乃合中土旧规。”^⑤可见,此时刺史、团练、防御使、节度(观察)使已经被作为了一个较严格的升迁序列。宋人则干脆认为“唐世州郡……其结衔分节度、观察、防御、团练,名称虽有高下,实皆守臣也”^⑥,相应地,州也被分成节度州、观察州、防御州、团练州、刺史州(又称军事州)等若干等级,是为州格。

节度等使和刺史间基于职位的等级差异,可以被“移用”来标志牧伯官员的品位迁转,其具体的做法,较普遍地是在州长人选不变的情形下,通过抬升州格,来提高州长的地位。举例来说,建隆元年(960),昭义节度使李筠叛命,“怀州刺史马令琮度李筠必反,日夜储待,以待王师”。宋太祖欲示褒奖,“亟令授令琮团练使”,而宰相范质认为“大军北伐,方藉令琮供亿,不可移他郡”,于是,乃“升怀州为团练,以令琮充使焉”^⑦。怀州从刺史州升为团练州,唯一目的,就是实现对刺史马令琮的升迁嘉奖。从马令琮与怀州的关系来看,无论是为怀州刺史,还是为怀州团练使,他的职位,其实都是怀州的州长,但是他个人在牧伯序列中的地位,却得到了提高。

再举一个事例,何继筠在后周世宗时即出任棣州刺史,宋太祖于建隆二年(961),“升棣州为团练州,以继筠充使”,乾德四年(966),何继筠又升任本州的防御使^⑧。不变的是何继筠与棣州的关系,变化的是他个人的地位。人情喜升不喜降,久任一职,自然需要随着资历的增长提高待遇;职位调动,自此徙彼,倘无黜责,则须示升迁。通过州格的异动,来提升州长的地位,来满足任职者对自身待遇的期望,利用实任牧伯职位符号体系所蕴含的等级差异,来实现职位调度的平稳顺滑,是惠而不费的聪明做法。宋太祖显然非常喜爱这一制度工具,仅在建隆元年,州格获得提升的即有:单州、唐州、怀

① 《旧唐书》卷十九上《懿宗纪》,第684页;《唐大诏令集》卷十二《懿宗遗诏》作:“诸道节度、观察、防御、团练等使及监军、诸州刺史,委寄至重,并不得离任赴哀。”北京:中华书局,1999年,第72页。

② 《册府元龟》卷十四,后唐庄宗同光二年八月敕,北京:中华书局,1985年;《旧五代史》卷三十二《唐书·庄宗本纪六》,北京:中华书局,1976年,第439页。

③ 《五代会要》卷八《服纪》,北京:中华书局,1998年,第97页。

④ 朱玉龙编著:《五代十国方镇年表》,北京:中华书局,1997年,“前言”第2—3页。

⑤ 《旧五代史》卷八十八《晋书·王庭胤传》,北京:中华书局,1976年,第1150页。

⑥ 程大昌:《演繁露》续集卷二“制度·知州”,四库全书本。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一“建隆元年四月戊戌”,北京:中华书局,2004年,第14页。

⑧ 《宋史》卷二七三《何继筠传》,北京:中华书局,1977年,第9326页;李焘:《续资治通鉴长编》卷七“乾德四年闰八月己丑”,第178页。

州、洛州、棣州、庆州、宿州、舒州^①。这些州格提升的具体原因,可考者大多与提高官员的待遇有关。州格独立于州政的单独提升,使得实任牧伯间的等级差异,呈现出某种相对独立的、类似于品位等级的性质。

以上是实任牧伯,以下说兼领牧伯。兼领牧伯的特征,是所领州在王朝的有效控制区域内,但州长本人并不到任,“唐时节度使或以亲王、宰相兼领,皆居中遥领,不之任”^②。亲王、宰相兼领节度使皆始于唐玄宗朝,开元十五年(727)五月“癸酉,以庆王潭为凉州都督兼河西诸军节度大使,忠王浚为单于大都护、朔方节度大使,棣王洽为太原冀北牧、河北诸军节度大使,鄂王洎为幽州都督、河北节度大使,荣王琬为京兆牧、陇右节度大使,光王琑为广州都督、五府节度大使,仪王澹为河南牧,颖王潭为安东都护、平卢军节度大使,永王泽为荆州大都督,寿王清为益州大都督、剑南节度大使,延王洊为安西大都护、碛西节度大使,盛王沐为扬州大都督,并不出閤”^③,此亲王兼领节度。开元十六年(728),“检校兵部尚书、河西节度、判凉州事萧嵩为兵部尚书、同中书门下平章事,余如故”,萧嵩自河西节度使入相,然“常带河西节度,遥领之”^④,此宰相兼领节度。萧嵩之后,宰相兼领节度者,还有李林甫、杨国忠等人^⑤。

需要注意的是,唐代亲王与宰相兼领藩镇的意义大不相同。唐玄宗时代的皇子,已经从分散居住的王府进入了十王宅,由宦官监管,集中居住,“虽开府置官属及领藩镇,惟侍读时入授书,自余王府官属但岁时通名起居,其藩镇官属亦不通名”^⑥。因此,诸藩王之领都督、州牧、节度大使,纯粹是虚名。而宰相之领节度,则应当是真正地遥控。例如萧嵩在河西,“以军政委于(牛)仙客”,入朝之后,又以牛仙客知节度留后事,他本人显然对河西军政应当保有相当的影响力^⑦。

到了五代,“兼领”节镇者,多数为中央的实权人物,主要是中央禁军的高级将领^⑧。后蜀“节度使多领禁兵,或以他职留成都,委僚佐知留务,专事聚敛,政事不治”^⑨;后汉侍卫都指挥使史弘肇兼领归德节度使,“领宋州节而掌侍卫,留京师”,他的“亲吏杨乙收属府公利”,“月率钱万缗以输弘肇”^⑩。由此看来,五代的兼领节度使重在获取经济利益,是皇帝与功臣宿将之间利益分肥的一种方式。

五代的兼领节度使,与唐代的宰相遥领节度使,也存在着本质的区别。唐代宰相遥领节度使者,如萧嵩,与本镇留后牛仙客之间固然关系密切,然二者均为天子之臣,牛仙客并非萧嵩私臣,他所效忠和服务的对象,是唐朝的皇帝和中央。五代天子的威权隳堕,“家臣”关系盛行,为兼领节度使知留务者,是其私臣亲吏,心中不知有天子,只知有府主,故以聚敛钱财取媚府主为能事。而兼领节度使身居首都、遥控州政,本镇的权力,其实往往处于真空状态。这种措置,在边防要地,则很可能会削弱战备力量。因此,当后唐明宗发表枢密使安重海兼领襄州节度使的制书下达之后,“重海之党”却以为“襄州地控要津,不可乏帅,无宜兼领”,而安重海“即自陈退”^⑪。

宋初,又有兼领防御、团练使和刺史,“任边郡者,皆令兼领内地一州,处其家属”^⑫,“所部州县莞

① 《宋史》卷八十五《地理志一》、卷八十六《地理志二》、卷八十七《地理志三》、卷八十八《地理志四》、卷八十九《地理志五》,第2106、2111、2113、2114、2123、2128、2131、2150、2156、2180、2184、2189、2195、2198、2211、2215页。

② 王鸣盛:《十七史商榷》卷八十八“监节度、兼节度”,上海:上海书店出版社,2005年,第972页。

③ 《旧唐书》卷八《玄宗纪上》,第190-191页。

④ 《旧唐书》卷八《玄宗纪上》,第192页;卷九十九《萧嵩传》,第3095页。

⑤ 《唐会要》卷七十八“宰相遥领节度使”条,第1437页。

⑥ 《资治通鉴》卷二一三,北京:中华书局,1956年,第6778页。

⑦ 《旧唐书》卷一〇三《牛仙客传》,第3196页。

⑧ 司马光谓“兼者,以本职兼节镇,禄赐优于遥领者”,《资治通鉴》卷二九一,第9507页。此“遥领”指的是遥领域外州镇,即“遥郡”,与唐代宰相、亲王之“遥领”不同。

⑨ 《资治通鉴》卷二八二,第9220页。

⑩ 《资治通鉴》卷二八八,第9403页。

⑪ 《旧五代史》卷三十六《唐书·明宗纪二》,第498页。

⑫ 《宋史》卷二七五《谭延美传》,第9372页。

榷之利悉与之”^①。建隆二年(961),李汉超自控鹤左厢都校、恩州团练使拜齐州刺史、本州防御使,从禁军军职转为地方长官,乾德二年(964),调任关南兵马都监,仍兼齐州防御使。李汉超在关南“远斥堠,审号令,养士如子,戢军无私。威声飙驰,亭障山立,绝窥边之虏,有狭野之众”,而齐州“之大事亦皆听命,千里之内,若指掌焉”^②。关南兵马都监,又称关南巡检,麾下兵士虽然只有“三千而已”,却是宋朝防御契丹的前哨尖兵^③,被宋太祖倚为边塞长城。而关南之地,在石敬瑭割让给契丹的十六州范围之内,周世宗时始收复,长期饱受战乱之苦,人口锐减,经济凋敝,因此,考虑到统兵者的经济利益,从内地拨一州军作其守边的补偿,显然十分必要。李汉超之兼齐州防御使,“齐州属州城钱七八万贯,悉以给与”^④。

实任、兼领牧伯之外,又有遥领牧伯。遥领牧伯区别于兼领牧伯的最核心特征,是其所领之州不在王朝有效的控制区域内,是域外州。唐“至德(756—758)后,河西、陇右戍兵皆征集,收复两京”,“河西军镇多为吐蕃所陷”,惟伊西北庭节度观察使李元忠守北庭、四镇节度留后郭昕守安西府,“二镇与沙陀、回鹘相依,吐蕃久攻之不下”^⑤;然而,直到建中二年(780),二人才得以与唐中央互通消息。此前,“伊西、北庭为蕃戎所隔”,实际上已经脱离唐朝控制,重新成为化外之地。但是,四镇、北庭节度使的除授却并未断绝,“间者李嗣业、荔非元礼、孙志直、马磷辈,皆遥领其节度使名”^⑥。比如马磷,“永泰初(765),拜四镇行营节度兼南道和蕃使,委之禁旅,俾清残寇。俄迁四镇北庭行营节度及邠宁节度使兼御史大夫……移镇泾州,兼权知凤翔陇右节度副使,泾原节度,泾州刺史,四镇北庭行营节度使如故,复以郑滑二州隶之”^⑦。马磷等人之遥领北庭、四镇节度使,目的应当主要是表明唐廷对陷蕃之地的主权,而不可能与北庭、四镇发生任何实质性的关系^⑧。

实任、兼领和遥领,往往也交互使用,呈现出比较复杂的情况。以下试举三个具体的事例:

一、荆罕儒在后周“为控鹤、弩手、大剑直都指挥使。从平淮南,领光州刺史,改泰州,为下蔡守御都指挥使兼舒、蕲二州招安巡检使。(显德)四年(954),泰州初下,真拜刺史兼海陵、盐城两监屯田使”^⑨。荆罕儒之领光州刺史与初领泰州刺史时,光州和泰州皆尚在后周的版图之外,故属遥领,他的实际身份,先是禁军的直都指挥使,后奉调守边,任下蔡守御都指挥使兼舒、蕲二州招安巡检使。显德四年,泰州已入后周的版图,荆罕儒亦得“真拜”,实莅泰州刺史之任,出任地方长吏,成为实任牧伯。

二、乾德二年(964),李汉超自实任齐州防御使调任关南兵马都监,仍兼齐州防御使,是为兼领防御使。“太平兴国初(976),迁应州观察使,判齐州,仍为关南巡检”^⑩。应州在宋朝属于化外州,李汉超之带应州观察使,当然只能是遥领。但观察使地位高于防御使,因此,李汉超自齐州防御使转为应州观察使,由防御使转观察使,属于升迁,而应州在化外,还必须“判齐州”,方能不失实惠。

三、建隆初(960),宋太祖亲征泽潞,以洺州团练使郭进为本州防御使,充西山巡检。西山扼守北汉东下侵犯镇、定,与契丹、北汉相互应援的交通要道,设置西山巡检的意图,是切断契丹入援北汉的

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷十七“开宝九年十一月庚午”,第384页。

② 徐铉:《徐骑省集》卷二十五之二、之三《大宋李公德政碑文》,四部丛刊本。

③ 欧阳修撰,李伟国点校:《归田录》卷一,北京:中华书局,1981年,第8页。

④ 《宋史》卷二五七《李继和传》,第8972页。

⑤ 《旧唐书》卷四十四《地理志三》,第1647页。

⑥ 《旧唐书》卷十二《德宗纪上》,第329页;卷一二〇《郭子仪传》附《郭昕传》,第3474页。

⑦ 《旧唐书》卷一五二《马磷传》,第4066页。

⑧ 检诸史料,晚唐又有京兆万年县人王宗“世隶神策军,为京师富族,财产数百万”,“自军校累至检校司空、金吾大将军、左街使,遥领兴元节度”,“善兴利,乘时贸易,由是富拟王者,仕宦因贵而贵,侯服玉食,僮奴万指”。王宗与兴元的具体关系不详。《旧唐书》卷一八二《王处存传》,王宗为王处存、王处直兄弟的父亲,第4699页。

⑨ 《宋史》卷二七二《荆罕儒传》,第9309页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五“乾德二年十二月”,第139页;《宋史》卷二七三《李汉超传》,第9334页;《徐骑省集》卷二十五《大宋李公德政碑文》。

交通线,孤立北汉。郭进本任洺州团练使,是实任牧伯;调任具有重要战略意义的西山巡检,仍兼领洺州,以处家属、厚俸禄,并将洺州州格自团练使抬升至防御使,以增重他的身份。宋太宗即位,为示恩宠,又以郭进“领云州观察使,判邢州,仍兼西山巡检”^①,云州与应州一样,都不在宋朝的实际统治区域内,因此,在升任观察使的同时,郭进还必须兼判邢州。

在以上的迁转实例当中,从表面上看,三种牧伯之间似乎不分轩輊,依照节度使、观察使、防御使、团练使、刺史的高低顺序统一排列等级,进行升迁调度,比如李汉超之自齐州防御使(实任转兼领)迁应州观察使(遥领),郭进之自洺州团练使(实任)迁洺州防御使(兼领)迁云州观察使(遥领)。但是,在当时的实际政治生活中,在当时人的观念中,三类牧伯的功能差别是非常清晰的。实任牧伯,是地方的军政长官;兼领能遥控州政、“处家属”、收“所部州县榷管之利”,因此,宋初都只施于守边的将领,“任边郡者,皆令兼领内地一州,处其家属”^②;遥领所领州都在域外,可以增重身份、增加俸禄,但其人之地位高低,则完全系于职位。

宋初的牧伯之官,从根本上说仍然是职位符号。但是,即使是在实任的情形下,州格也可以独立于州政,获得单独提升,从而使州长的地位得到提升,来满足选任的需要,这就使得实任牧伯间的等级差异,呈现出某种相对独立的、类似于品位等级的性质。而遥领牧伯,正是借用了实任牧伯间的等级关系,来标志阶秩,牧伯遥领的前提,是所领之州不在域内,在遥领的情形下,牧伯与所领之州,不可能发生任何实质性关系,是纯粹的品位符号。

在兼领的情形下,牧伯仍然是本州的最高军政长官,拥有对本州军政的处置权,但却另有差遣职位。州长本人与所管州在空间上的离违,造成了州长与州政在一定程度上的脱节,州政转由州长的代理人掌管,州长只能遥控而无法亲临。兼领牧伯,因而兼有了职位符号与品位符号的双重功能。代理人环节的出现,对牧伯的州长职事构成了潜在的冲击,并最终使牧伯沦为空阶。

二

五代至宋,遥领牧伯,得到了更为广泛的应用,成为内职与禁军军职增重阶秩的常用品位符号。例如,符彦卿在后唐天成三年(928),为龙武都虞候、吉州刺史。次年,因为攻克定州有功,授耀州团练使^③。吉州、耀州都不在后唐有效控制区域内,皆属遥领。后周有内客省使、恩州团练使郑仁海,“是时中国无恩州,此即南汉之恩州也,郑仁海遥领团练使耳”^④。宋初,多以中央禁军的将领,遥领境外州,如宋太祖“命典军列校遥领湘南诸郡,不逾岁,果得其地”;乾德元年(963),“复以龙捷左厢都指挥使、岳州防御使夏津马仁瑀等为汉、彭诸州防御使”^⑤。内职之遥领牧伯者,比如魏丕,自宋初即出掌作坊,历任作坊副使、正使,太祖“讨泽潞、维扬,下荆、广,收川、峡,征河东,平江南,皆先期谕旨,令治兵器,无不精办”,积年久次,立下汗马功劳,开宝九年(975),得“领代州刺史,仍典作坊”^⑥。

军职、内职遥领、兼领牧伯的基础,是军职、内职与实任牧伯之间,在人选上的共通性。五代至宋初,可与实任牧伯之间实现顺畅的人员流动的职位体系,正是禁军军职与内职。禁军军职和内职,皆属于中央职位,实任牧伯则是地方职位,因此,自禁军军职、内职调任牧伯,是为“出”;自牧伯调任禁军军职或内职,则为“入”。禁军将校与牧伯迭任的例子,比如:

康怀英,朱温麾下猛将,朱温即位之前已任陕州节度使,开平元年(907),率大军攻打潞州,严重失利,改授右卫上将军,闲置在京。“三年夏,命为侍卫诸军都指挥使,寻出为陕州节度使兼西路行营

① 《宋史》卷二七三《郭进传》,第9335页。

② 《宋史》卷二七五《谭延美传》,第9373页。

③ 《宋史》卷二五一《符彦卿传》,第8837页。

④ 《资治通鉴》卷二九〇“广顺二年三月戊申”,胡三省注,第9475页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四“乾德元年六月辛丑”,第95—96页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷十七“开宝九年三月己巳”,第365页。

副招讨使”^①。

索自通,后唐明宗天成元年(926)五月壬午,“以左右厢马军都指挥使索自通为忻州刺史”,是为“出”;“岁余召还,复典禁兵,领韶州刺史”,是为“入”,韶州刺史是遥领。索自通后又“出为大同军节度使,累岁,移镇忠武,改京兆尹、西京留守”,皆是实任牧伯^②。

内职与牧伯迭任的例子,比如:朱温的女婿、驸马赵霖,开平二年(908)十二月,充大内皇城使。开平三年(909)七月,“出为宿州团练使,旋移州刺史。其后累历近职,连典禁军”^③。

翟光邺,后唐明宗时,“累迁至皇城使”,长兴(930—933)中,“出为耀州团练使”,是实任牧伯。“清泰初(934),入为左监门卫大将军”,是南班官,属于闲职。“晋天福(936—944)中,历棣、沂二州刺史、西京副留守”,属于实任牧伯。“开运初(944),授宣徽使”,再次入朝担任高级内职。“青州平,除为防御使,朝廷以兵乱之后,人物凋敝,故命光邺理之”,是实任青州牧伯,且政绩突出^④。

李承福,后晋“高祖家臣,高祖登极,历皇城、武德、宣徽使,左千牛将军”,是高级内职,后“出为澶州刺史,迁齐州防御使”,实任牧伯^⑤。

刘继勋,后晋高祖镇邺都时为客将,从历数镇,“及即位,擢为阁门使”,“出为淄州刺史,迁澶州防御使,俄改郑州,自宣徽北院使拜华州刺史,岁余,镇同州”^⑥。

禁军军职、内职与牧伯在人选上的共通性,是一种现实的存在,“五代诸镇节度使,未有不用勋臣武将者,遍检薛、欧二史,文臣为节度使者,惟冯道暂镇同州,桑维翰暂镇相州及泰宁而已……乃至不隶藩镇之州郡,自朝廷除刺史者,亦多以武人为之。《欧史·郭延鲁传》谓‘刺史皆以军功拜’”^⑦。“武将”指军人,此不待言。“勋臣”,则指皇帝即位前的使府僚佐、家仆,是内职的主要来源^⑧。

“武将勋臣”与“方镇节钺”之间的现实联系,也造成了一种思维定势,即牧伯应当由这些人担任,如范仲淹所论:“廉察、刺史之位遂为武官。”^⑨这种认识,迥异于唐前期有关牧伯人选的观念。在唐前期,已经开始出现了“刺史多是武夫、勋人”的现象,但武人为牧伯,在观念上仍然被认为是不合治道的流弊。宋人曾论云:“唐室文臣,自员外郎、郎中以上,出为刺史、团练、防御、观察、节度等,皆是养将帅之道,岂尝限以文武?”^⑩但事实上,唐太宗贞观二十二年(648),马周就曾指出:“今朝廷独重内官,县令、刺史,颇轻其选,刺史多是武夫、勋人,或京官不能职,方始出外;而折冲、果毅之内,身材强壮者,先入为中郎将,其次始补州任。边远之处,用人更轻,其才堪宰莅,以德行见擢者,十不能一。”开元三年,张九龄也谈到:“而今刺史、县令……至于武夫、流外,积资而得官,成于经久,不计有才,诸若此流,尽为刺史。”^⑪

到了宋初,现实政治的磨砺,已经使人们的看法发生逆转,承认了牧伯与武人、“武干”之间的正当联系^⑫。事实上,内职的武官身份的认定,也恰恰得益于它与牧伯、军职之间的人员共通性。

实任牧伯与禁军军职、内职迭相出入的基础,是中央军事优势的重建。五代至宋,经过无休止的

① 《旧五代史》卷二十三《梁书·康怀英传》,第316—317页。

② 《旧五代史》卷三十六《唐书·明宗本纪二》,第498页。《旧五代史》卷六十五《唐书·索自通传》,第871页。

③ 《旧五代史》卷十四《梁书·赵攀传》附《赵霖传》,第195页。

④ 《旧五代史》卷一二九《周书·翟光邺传》,第1698页。

⑤ 《旧五代史》卷九十《晋书·李承福传》,第1192页。

⑥ 《旧五代史》卷九十六《晋书·刘继勋传》,第1278页。

⑦ 赵翼撰,王树民校证:《廿二史札记校证》卷二十二“五代藩郡皆用武人”,北京:中华书局,2007年,第473页。

⑧ 比如裴枢即称呼朱温的使府“内客将”、曾任昭宗宫苑使、街使的张廷范为“勋臣”,《旧唐书》卷一一三《裴遵度传》附《裴枢传》,第3357页。

⑨ 范仲淹:《范文正公集》卷十六《让观察使第一表》,四部丛刊本。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一二五“宝元二年末”,“直史馆苏绅陈便宜八事”,第2952页。

⑪ 杜佑:《通典》卷十七《选举五》,北京:中华书局,1988年,第402、412页。

⑫ 比如宋太祖曾着意选择儒臣之有“武干”者辛仲甫委以统兵之职,并当面许诺他“若公勤不懈,不日亦当为牧伯也”。李焘:《续资治通鉴长编》卷十三“开宝五年十二月”,第293页。

战乱,方镇势力每况愈下,能够与中央抗衡的强藩日渐凋零,与此同时,中央禁军的力量不断壮大,赋予了皇帝调整中央与地方关系、重建中央集权的资本。在中央军事优势的支持下,皇帝可以派遣自己亲信的军职、内职出任牧伯,加强对地方的控制。

在政治思想方面,牧伯制度则遭到了根本质疑,被视为与中央集权对立的离心力量。赵普指出“方镇太重,君弱臣强”,是唐季以来“战斗不息,生民涂地”的根本原因,主张“稍夺其权,制其钱谷,收其精兵,则天下自安矣”。赵普的主张被宋太祖认为是“息天下之兵”、结束唐季以来战乱局面的长治久安之计^①。

在这种思想的指导下,一方面,在新并州军,宋朝越来越普遍地采用知州制,不设牧伯;另一方面,旧有州军的实任牧伯,越来越普遍地离开本州另有公干,由实任转为兼领,而州政则由朝廷派官权知。牧伯与州政代理人之间的关系也发生了质变,牧伯对本州州政的影响被逐渐排除。开宝七年(974),德州刺史郭贵“权知邢州”,他所兼领的德州则由国子监丞梁梦昇权知。按照传统,郭贵的家属在德州安顿,“贵之族人、亲吏,在德州颇为奸利,梦昇以法绳之”。郭贵拜托老朋友史珪在宋太祖面前告御状,说:“梁梦昇权知德州,欺蔑刺史郭贵,几至于死。”史珪是宋太祖跟前的宠臣,然宋太祖并不为所动,却道:“此必刺史所为不法,梦昇真清强吏也。”不仅如此,宋太祖还立即传令中书,升迁梁梦昇为左赞善大夫,仍知德州^②。在这样一种风气之下,兼领牧伯对州政影响力的衰退,是不难想见的。

中央集权的加强,观念的变化,以及日渐步入和平发展的首都生活可以想见的诸多优越性,都增强了任职中央的吸引力,离开首都和皇帝、出任牧伯,甚至成为一种惩罚性调动。比如在“陈桥兵变”中拥戴有功的禁军将领王彦昇,“后为京城巡检,中夜诣王溥第……意在求赂”,“翌日,溥密奏其事。上益恶之。(建隆元年四月)丁丑,出彦昇为唐州团练使。唐本刺史州,于是始改焉”^③。王彦昇此前已是遥领恩州团练使,因此须抬升唐州州格来适应他的身份,但自天子宿卫、禁军将领出牧唐州,已属惩戒。马仁瑀也是因为犯错误而被调离禁军,出任州牧的。禁军将领、外戚王继勋骄横跋扈,“凌蔑将帅”,马仁瑀心不能平。“帝将讲武郊外”,二将“遂欲相图,各勒所部兵私市白挺”,准备寻衅火并一场,以泄私愤。“太祖密知之,诏罢讲武,出仁瑀为密州防御使”^④。

简而言之,中央军事优势的重建,赋予了皇帝整顿中央与地方关系、重建中央集权的力量;对“唐季以来”战乱历史的反思,则使牧伯制背上了沉重的历史包袱,被视为中央集权的对立面,遭到了新王朝的遗弃。宋太宗末至真宗初,知州取代牧伯,成为州级行政长官,知州制取代刺史制,成为宋代的州级行政制度。世异时移,价值观念悄然转变,出任牧伯的诱惑力,已经远远逊于任职中央,牧伯制向知州制的转移,并未遭到有力抵制。

知州取代牧伯之后,“凡诸使赴本任或知他州,皆不签书钱谷事”^⑤,彻底地转变成为品位符号。实任牧伯制度已经废除,兼任牧伯遂变为虚名,但其地位、待遇仍高于遥领,故以“正任”称之,以示区别^⑥。正任与遥领的区别,变成了是否带其他品位符号,带则为遥领,除落阶官则为正任。

“遥领”的范围从境外州扩大到所有的州。除授时候,州名的字面含义,成为了首要的考虑因素之一,例如:景德元年(1004)冬十月癸未,以引进使、潘州刺史何承矩领英州团练使。初议进秩,上谓宰相曰:“承矩知书好名,以才能自许,宜择州之美名者授之。”^⑦又如景德二年,东上閤门使孙全照进

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二“建隆二年二月戊辰”,第49页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷十五“开宝七年二月甲申”,第317页。

③ 《宋史》卷二五〇《王彦昇传》,第8829页;李焘:《续资治通鉴长编》卷一“建隆元年四月丁丑”,第11页。唐州自刺史州升团练州事,《王彦昇传》不载,而《宋史》卷八十五《地理志一》有唐州“建隆元年升为团练”,第2114页,故从《续资治通鉴长编》。

④ 《宋史》卷二七三《马仁瑀传》,第9345页。

⑤ 《宋会要辑稿》职官四七之一,引《两朝国史志》。

⑥ 比如,正任以上,本镇公使钱许私用,见《东都事略》卷一九《李用和传》。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五十八“景德元年十月癸未”,第1273页。

秩,领英州刺史,“全照形短,精悍知兵,以严毅整众,然性刚使气,专任刑罚。中书初进拟严州,上曰:‘全照深刻,常虑人以严察谤己,今授此州,似涉讥消。’乃改命焉”^①。

以上是节度等使和刺史的阶官化历程。与之相比,节度观察留后的情况则比较特殊。“观察留后,乃五季藩镇身离官所,以亲信留充后务之称”^②,具有过渡性和临时色彩,非常设性正式职位。节帅去世之后,藩镇权力的实际操盘手,往往自称留后,以待朝廷的正式承认,而朝廷多别无选择。因此,在晚唐五代的观念当中,留后的地位只低节度使一等。但直至宋初,留后尚未跻身官方所列的地方长吏之列,乾德四年(966),下诏禁止诸州吏民举留长吏,诏书云:“自今诸州吏民不得诣京师举留节度、观察、防御、团练使,刺史、知州、通判,幕职、州县官。”^③其中就不包括留后。留后正式进入职官序列,是在牧伯阶官化以后。真宗大中祥符六年(1013),授宦官刘承规安远军节度观察留后、左骁卫上将军致仕,真宗为此解释说:“两使留后,古非致仕官……以承规逮事三朝,累著勤效,故优之也。”^④自此,留后也进入了武臣阶秩的序列,北宋中期的杂压仪制,已载有节度观察留后一官,在节度使之下,观察使之上。政和七年(1117),改留后之名称为承宣使。

三

遥郡和正任,是武选官和军职共有的阶秩标志符号。更准确地说,遥郡是武选官和军职共有的加官;而正任则是武选官、军职之外的,一个相对独立的阶秩序列,正任的地位,要高于武选官和一般军职。武选官、军职,均可向上爬升至正任,或者反过来说,武选官和军职,是正任官僚的两大来源。

遥郡具有加官性质,必须和诸使或军职结合起来,才能构成迁转梯级;脱离诸使或军职,即无所谓遥郡。加领遥郡,都是为了安置资深而一时不获提拔的官员,增其廪禄,使安旧职。遥郡“资品并止本官叙”^⑤,领遥郡者的朝仪班位等皆取决于其本官。“朝谒御宴,惟正任预焉”^⑥,遥郡不得预。宋仁宗庆历八年(1048)十一月,宦官景福殿使、梓州观察使、内都知王守忠领武信军留后。仁宗特旨,允许王守忠“如正任班,他无得援例”,王守忠“遂移閤门,欲缀本品坐宴,閤门从之”。但却遭到了御史何郯的极力反对,何郯上疏,极论正任、遥郡待遇有别:

臣伏闻閤门近进四日紫宸殿宴人使坐图,入内都知王守忠亦列在杨景宗下预坐。臣访闻得《閤门仪制》,内外臣僚带刺史至节度观察留后,并系遥郡,不得正官班列,以至赐与进献颇甚殊绝。唯正刺史已上,凡遇宴会,坐次方许列在殿上。今若以守忠带两使留后,便依正官例升殿预宴,即是自今内外臣僚,凡带遥郡,皆合殿上预坐,启僭坏法,莫此之甚。且朝廷仪品,所以辨尊卑上下之分,不可轻弃旧章,以生紊乱。

杨景宗是正任官,可以在殿上坐,王守忠是遥郡,“不得正官班列”。虽然皇帝要开特例,閤门司也为他奏定了座次,但遥郡得正任待遇,其事属越礼非法,所以遭到了何郯的反对,“守忠自知未允,宴日,辞而不赴”^⑦。正任与遥郡的待遇差别,得到了维护。

正任是独立的迁转梯级。禁军军职转员至厢都指挥使兼领遥郡后,再向上,如无空缺可补,则脱离军职系统,转为正任,所谓“员溢,即从上罢军职,为正团练使、刺史之本任,或(有)〔补〕他州总管、钤辖”^⑧。具体而言,“其岁满当去者,随其本资,高者以正任团练使、刺史补外州总管、钤辖,小者得州

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷六十“景德二年六月辛丑”,第1347页。

② 《宋大诏令集》卷一六四《观察留后改为承宣使御笔》,第628页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七“乾德四年七月乙丑”,第173页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷八十一“大中祥符六年七月丙申”,第1839页。

⑤ 《宋史》卷一六六《职官志六》,第3948页;《职官分纪》卷三十九,第720页。

⑥ 《宋史》卷一六六《职官志六》,第3948页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一六五“庆历八年十一月戊戌”,第3972—3973页。杨景宗为正任,参《宋史》卷四六三《外戚上·杨景宗传》,第13554页。

⑧ 《宋史》卷一九六《兵志十》“迁补之制”,第4877页。

都监,当留者于军职内升补,谓之转员”^①。

举例来说,宋真宗咸平五年(1002)四月“己巳,以捧日左厢都指挥使朱能为怀州团练使,右厢都指挥使安赞为博州团练使;天武左厢都指挥使元澄为瀛州团练使,右厢都指挥使郑诚为保州团练使;殿前指挥使左班都虞候耿斌为雄州刺史,右班都虞候周绪为滨州刺史,并罢军职”,转为正任官,得到了品位提升。“寻以赞知贝州,能知洺州,澄知莫州,诚知赵州,斌知深州,绪知冀州,悉兼本州部署”,六人获得了新的职位任命,从军职转入外任武职系统^②。大中祥符二年(1009),又有“捧日左右厢都指挥使蒋信、王瑀等八人,并罢军职,正授诸州团练使。寻命知濮、单、洺、泽、卫、莫、济、唐等州,仍择官通判州事”^③。

宋代武选官升入正任序列的途径,除了“宗室国戚”身份特殊,初除为遥郡,“再迁便领正任”之外,普通官员主要有以下三条:一是通过资历的积累,“其横行、诸司使带遥郡防御使者,年劳至深、边功优异,即落遥郡为正任官”。二是调任“管军”臣僚,“外官初除管军,便带正任刺史,或随其人见带遥郡就除之”^④。普通军职的迁补,在职业军人集团内部进行,通过定期举行的转员产生。管军则不必由职业军人担任,它只要求任职者必须具备正任以上资序,“都指挥使以节度使为之,而副都指挥使、都虞候以刺史以上充”^⑤。武选官带遥郡团练使、刺史,虽然不能像带遥郡防御使那样,可以因年劳、边功直“落遥郡为正任”,但是如果调任管军,则可以获得正任品阶,“应管军臣僚,因乞改军职,遂以本官出守、或领副总管,方有带正印者”^⑥。

十分有趣的是,正任与遥郡虽然“恩数辽绝”,但是迁转之际,并不遵循先在遥郡内部迁转至最高阶,而后转入正任最低阶的次序,而常常是“落阶官授正授”,即“直超转本等正官”,比如从遥郡防御使直接转为正任防御使,中间超越不止几许。这种状况,应当源于遥领牧伯的军职、内职与实任牧伯之间的相互调动,当时出入之际,只是职位调动,与品位的高低关涉不大,在牧伯阶官化以后,便显得有些过分优越,然而凡是能落阶官为正任者,大多是皇帝有意提拔和褒奖的亲信、边将和军职,因此并未受到责备。直到北宋灭亡以前的靖康元年(1125),“落阶官授正授”、“直超转本等正官”,才被指责为“奸巧希进躐取”,而改为“应遥郡承宣使有功劳除正任者,止除正任刺史”^⑦。

武选官与军职,对遥郡品位资源的共享,透露出这两个官僚群体之间的历史渊源;正任这一独立的品位序列的存在,则使得武选官与军职在现实社会中合二为一,殊途同归,共同构成与文官相须而并存的武官群体。正任的存在,又使得武选官与军职的差异,表现为一种“出身”差异,出身于武选官的正任官僚,和出身于军职的正任官僚,虽然同为正任武官,但他们在社会观念和官僚生态中的处境,却有着有时并非细微的差别,在他们的身上,仍然保留着来自武选官与军职的差异。因此,虽然正任可以在形式上,将武选官和军职出身者混为一群,但武选官与军职,仍然是两个不同的官僚群体。宋代的武官群体,是“合”而不“同”的,这正是宋代“兵权宜分”政治理念的实际贯彻。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 洪迈:《容斋三笔》卷十五“禁旅迁补”,第595页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷五十一“咸平五年四月己巳”,第1123页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷七十一“大中祥符二年正月丁丑”,第1590页。

④ 谢维新:《古今合璧事类备要》后集卷六十三,“防御使”之“历代沿革”注引熊克《职略》所钞蔡惇《官制旧典》,上海:上海古籍出版社,影印文渊阁四库全书本,1992年,第238页。《文献通考》卷五十九《职官考十三》,“团练使”条注亦引,然不如《古今合璧事类备要》文字完整,第539页。

⑤ 《宋史》卷一六六《职官六》,第3927页。

⑥ 谢维新:《古今合璧事类备要》后集卷六十三,第238页。

⑦ 马端临:《文献通考》卷五十九“刺史”,第539页上。

辽道宗“愿后世生中国”诸说考辨

张其凡 熊鸣琴

摘要:关于辽道宗“愿后世生中国”说,学术界有生“北宋”说、生“契丹”说和生“佛诞生地”说三种不同的理解。考察辽道宗所处时代,辽朝、辽道宗与北宋争胜的心态,以及辽道宗本人尊崇佛教的文化取向,将“愿后世生中国”之“中国”作“佛诞生地”理解,不论是从文本语境,宗教逻辑,还是从人物心态诸方面,都无一不合。

关键词:辽道宗;“中国”;学唐比宋;崇佛

关于辽道宗耶律弘基“愿后世生中国”之说,最初的记载,来自于北宋晁说之《嵩山文集》卷二《朔问下》:

契丹自澶渊之盟到今凡(九)十有八年矣!可谓久矣!古未有也。宗庙社稷之威灵于是乎在。然今虏主鸿基者与有力焉,涂路之人皆知。虏主虽生羯犬之乡,为人仁柔,讳言兵,不喜刑杀。慕仁宗之德而学之,每语及仁宗,必以手加额,为仁宗忌。日斋不忘,尝以白金数百,铸两佛像,铭其背曰:“愿后世生中国。”其用心盖可知也。^①

在很长一段时期内,它只是一个孤证。直至1934年,张江裁《燕京访古录》一书问世,于此才有了可以相互印证的记载:

西便门内西北一里,菜园井台后,有颓残佛殿三楹,内有一台,上座一佛,高三尺八寸,恶像狰狞,须发鬃烈,双耳环佩下垂,如金刚像,半衫半甲,花云战靴,双手捧钵、左髻盘、右髻立、眦目裂齿,威武绝世,背后镌阴文篆书银佛铭曰:“白银千两,铸二佛像。威武庄严,慈心法相。保我辽国,万世永享。开泰寺铸银佛,愿后世生中国。耶律鸿基,虔心银铸。”共四十七字,考此地,当是大辽开泰寺也。^②

查《辽史》卷二十《兴宗纪三》,重熙二十三年(1054)冬十月癸丑,“以开泰寺铸银佛像,曲赦在京囚”^③,则辽确实有在开泰寺铸银佛之事。辽兴宗于次年八月病逝,耶律弘基即位,是为辽道宗。铸银佛时,辽道宗还是皇太子,为了行文的统一与方便,在此仍以庙号称之。该条记载,后来被陈述收入《全辽文》卷二《银佛背铭》^④。

作者简介:张其凡,暨南大学中国文化史籍研究所教授;熊鸣琴,暨南大学中国文化史籍研究所博士研究生(广东广州 510632)。

① 晁说之:《嵩山文集》卷二《朔问下》,四部丛刊本。

② 张江裁:《燕京访古录》,北京:中华印书局,1934年,第21页。

③ 《辽史》卷二十《兴宗纪三》,北京:中华书局,1974年,第247页。

④ 陈述主编:《全辽文》卷二《银佛背铭》,北京:中华书局,1982年,第33页。按,《全辽文》收录《燕京访古录》该条记载时径将“耶律鸿基”改为“耶律弘基”,其依据乃在于辽道宗本名为“耶律弘基”,在出土的清宁四年《圣宗钦哀皇后哀册》、大康二年《兴宗仁懿皇后哀册》、大康七年《圣宗仁德皇后哀册》中,其名讳均刻作“弘基”。见向南:《辽代石刻文编》,石家庄:河北教育出版社,1995年,第282、375、393页。为避宋太祖赵匡胤之父赵弘殷之讳,后人将其名讳记作“洪基”或“鸿基”。参见陈述:《辽史避讳表》,陈述主编:《辽金史论集》第四辑,北京:书目文献出版社,1989年,第87-99页。为了行文的统一,本文除引用史料时依照原文外,一律书辽道宗名讳为“耶律弘基”。

一个存在的疑问是:在认定辽道宗称“愿后世生中国”说信实可靠的前提下,作为契丹皇太子的耶律弘基让人在佛像背上所刻下的“愿后世生中国”,与宋代文人晁说之在其文集中所记录下的“虜主鸿基”“愿后世生中国”,两者表达的内涵是同一回事吗?晁说之《嵩山文集》卷二《朔间下》描述辽道宗“为人仁柔,讳言兵,不喜刑杀,慕仁宗之德而学之”,传达的只是一个游牧可汗对中原国君和中原文化的景仰之情。关于辽道宗“慕仁宗之德”,宋人笔记中也有类似的记载,邵博《邵氏闻见后录》卷一云:

嘉祐二年(1057)秋,北虜求仁皇帝御容。议者虑有厌胜之术,帝曰:“吾待虜厚,必不然。”遣御史中丞张昇遗之。虜主(耶律弘基)盛仪卫亲出迎,一见惊肃,再拜。语其下曰:“真圣主也,我若生中国,不过与之执鞭捧盖,为一都虞候耳。”其畏服如此。^①

与辽道宗有着相同“游牧民族”出身背景的清朝康熙帝对这一记载很是不屑:“彼时宋方畏契丹,增岁币,其政略兵威,有何令契丹可惧处?而契丹主见像惊拜,有都虞候之叹耶?此不过宋臣自诩之言,无足信,益可鄙耳。”^②这一判断有一定的依据。所谓“宋方畏契丹,增岁币”一事,指的是宋仁宗庆历二年(1042)辽宋之间的关南争地^③。最后,北宋做出了重大让步,每年向契丹增加岁币银十万两,绢十万匹,并屈称“纳”岁币^④。可以说在这场外交较量中,北宋落尽下风。在这样的背景下,宋人记载契丹君主如此自抑,的确令人怀疑。同样,重熙二十三年(1054),在北宋屈称“纳”岁币十二年之后,契丹皇太子耶律弘基刻下《银佛背铭》,祈求“愿后世生中国”,其真实情感是否与晁说之《嵩山文集》所传达的内涵一致,就是一个值得辨析的问题了。

辽道宗称“愿后世生中国”之说,也是当今学者引用频率颇高的一则史料,当笔者检视相关文章时,发现有关该史料的运用竟然是一笔糊涂账。其中的关键在于,对该史料中“中国”一词,学者们有不同的理解,大致可以分为以下三种情况:(一)“中国”指“北宋”,史料反映了辽道宗深受中原传统文化的影响,汉化很深;对宋朝仰慕之情,溢于言表云云^⑤。这与北宋晁说之《嵩山文集》传达的内涵相近。(二)“中国”是“契丹”的自称^⑥,史料表明辽道宗不自外于华夏,有取代北宋,以中原正统王朝自居的意愿。(三)“中国”是佛教语言,指佛诞生地——“中天竺”^⑦。

辽道宗的意愿,显然只有一个,后人的理解却是歧义纷呈。英国历史学家爱德华·卡尔说:“历史是历史学家跟他的事实之间相互作用的连续不断的过程,是现在与过去之间的永无止尽的问答交谈。”^⑧我们也注意到,客观历史事件已经不复存在,所谓“事实”,其实是文本“事实”。而以语言建构的文本“事实”,总是同语言词义本身的多重歧义和接触这些文本的个体在观察上的偏差互相纠缠。于是,对已经消失的同一历史事件,不同个体有不同解释的现象,在历史研究中时有发生。本文拟以辽道宗称“愿后世生中国”说为个案,将辽道宗爱慕华风的心态及其文化取向与后人的相关理解进行对照,以检视对同一历史事件,不同个体出现的文本解读上的差异现象。

① 邵博撰,刘德权、李剑雄点校:《邵氏闻见后录》卷一,北京:中华书局,1983年,第4页。

② 康熙:《评鉴闡要》卷七,文渊阁四库全书本。

③ 《辽史》卷十九《兴宗二》云:“(重熙十一年春正月)庚戌,遣南院宣徽使萧特末、翰林学士刘六符使宋,取晋阳及瓦桥以南十县地;且问兴师伐夏及沿边疏浚水泽,增益兵戎之故。”第227页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一三七“庆历二年九月乙巳”条,北京:中华书局,2004年,第3293页。

⑤ 相关文章有:古清尧、林荣贵:《道宗讳名与辽宋关系》,《民族研究》1983年第4期;任崇岳:《论“澶渊之盟”后的宋辽关系》,《历史教学》1984年第1期;李敬武:《论辽代从尊儒到崇佛的演变》,《社会科学辑刊》1993年第4期;袁定基:《中华民族形成史是进行爱国主义教育的好教材》,《西南民族学院学报》1994年第6期;王利民:《论耶律洪基在中国北方民族意识形态转化中的作用》,《文物世界》2008年第5期。

⑥ 即实:《又不同于又及——与刘凤翥同志商榷》,《民族研究》1986年第1期。

⑦ 杨晓春:《“中国”和“印度”》,《学术研究》2005年第5期。

⑧ [英]爱德华·霍列斯·卡尔:《历史是什么?》,吴柱存译,北京:商务印书馆,1981年,第28页。

究竟何谓“中国”?这个词自产生之始,在不同时代、不同情况下,具有不同的含义^①。就史学研究 and 民族关系史研究而言,在古代,“中国”一词,首先是作为一个地域概念出现的。在文献上最早起源于西周时期,如《诗经·大雅·民劳》:“惠此中国,以绥四方。”唐孔颖达疏:“中国,京师也;四方,诸夏也。”^②“中国”一词最初是指一国的都城京师,因地理方位上处在一国之中而得名。到春秋战国时期,“中国”一词包含的范围逐渐扩大至中原地区。其次,“中国”也是与“四夷”相对应而产生的文化概念,《礼记·王制》:“中国戎夷,五方之民,皆有性也……中国、夷、蛮、戎、狄,皆有安居、和味、宜服、利用、备器。”^③《论语注疏》:“诸夏,中国也。”^④《公羊传·成公十五年》:“内诸夏而外夷狄。”^⑤“中国”与“四夷”的分野主要是文化上的意义,钱穆说:“在古代观念上,四夷与诸夏实有一个分别的标准,这个标准,不是‘血统’而是‘文化’。所谓‘诸侯用夷礼而夷之,夷狄进于中国则中国之’,此即是以文化为华夷分别之明证,这里所谓文化,具体言之,则只是一种‘生活习惯与政治方式’。”^⑥再次,“中国”还是一个国家概念。自秦汉起,华夏族与四周所谓戎狄蛮夷诸族逐渐融合,以华夏族为主体的统一国家形成,“中国”一词开始泛指中原王朝所建立的政权,但是一些入主中原的北方民族政权,如北魏也以“中国”自称。辽人也自称“中国”,这在学术界已经取得了共识^⑦。

单就词义而言,辽道宗称“愿后世生中国”之“中国”,既可以理解为“北宋”,也可以作“契丹”自称。如果我们跳出民族史研究的视野,“中国”还可能有其他解释。或许,对辽道宗本人的考察有助于我们探询其中的含义。

辽道宗(1032—1101),名耶律弘基,字涅邻,小字查剌,是辽兴宗的长子。他六岁封梁王,重熙十一年(1042)进封燕赵国王,重熙二十一年(1052)为天下兵马大元帅,始预朝政。重熙二十四年(1055)八月兴宗崩,耶律弘基即位,寿昌七年(1101)病逝,在位共四十六年。皇太孙耶律延禧嗣位后,上谥号尊他为仁圣大孝文皇帝,庙号道宗。虽是游牧民族出身,但据史书记载,辽道宗有明显的汉化倾向:

其一,辽道宗为皇太子时,已接受儒学熏陶,这从他居于王邸时期的几位师傅和近侍就可以看出:萧惟信“资沉毅,笃志于学,能辩论……(重熙)十五年,徙燕赵国王傅,帝(兴宗)谕之曰:‘燕赵左右多面谀,不闻忠言,浸以成性。汝当以道规海,使知君父之义。有不可处王邸者,以名闻。’惟信辅导以礼”^⑧;姚景行“博学。重熙五年,擢进士乙科,为将作监,改燕赵国王教授”^⑨;耶律良“读书医巫闾山。学既博……重熙中,补寝殿小底,寻为燕赵国王近侍”^⑩。此三人均为儒家的饱学之士,这为其当政之后,以儒术治国奠定了基础。道宗初政,便下诏书“求直言”:“朕以菲德,托居士民之上,第恐智识有不及,群下有未信;赋敛妄兴,赏罚不中;上恩不能及下,下情不能达上。凡尔士庶,直言无讳。可则择用,否则不以为愆。卿等其体朕意。”清宁元年(1055)十二月丙戌,又诏左夷离毕曰:“朕以眇

① 关于“中国”一词的含义,学术界已经有很多文章进行了论述,本文于此有所参考。限于篇幅,在此只能列举一二:田倩君:《“中国”与“华夏”称谓之寻源》,《大陆杂志》三十一卷一期;王尔敏:《“中国”名称溯源及其近代诠释》,见王尔敏:《中国近代思想史论》,北京:社会科学文献出版社,2003年;蒋至静:《释“中国”》,《内蒙古社会科学》1985年第3期;陈玉屏:《略论中国古代的“天下”、“国家”和“中国”观》,《民族研究》2005年第1期。

② 《毛诗正义》卷十七《民劳》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第548页。

③ 《礼记正义》卷十二《王制》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1338页。

④ 《论语注疏》卷三《八佾第三》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2466页。

⑤ 《春秋公羊传注疏》卷十八《成公十五年》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2297页。

⑥ 钱穆:《中国文化史导论》(修订本),北京:商务印书馆,1994年,第41页。

⑦ 赵永春:《辽人自称“北朝”考论》,《史学集刊》2008年第5期。

⑧ 《辽史》卷九十六《萧惟信传》,第1401页。

⑨ 《辽史》卷九十六《姚景行传》,第1403页。

⑩ 《辽史》卷九十六《耶律良传》,第1398页。

冲,获嗣大位,夙夜忧惧,恐弗克任。欲闻直言,以匡其失。今已数月,未见所以副朕委任股肱耳目之意。其令内外百官,比秩满,各言一事。仍转谕所部,无贵贱老幼,皆得直言无讳。”^①此二诏从语言到内容都是中原君主诏书的翻版。

其二,辽道宗更致力于儒学的推广,这贯穿于他当政的始终:

(清宁元年十二月)戊戌,诏设学养士,颁《五经》传疏,置博士、助教各一员。

(清宁六年六月)丙寅,中京置国子监,命以时祭先圣先师^②。

(咸雍十年冬十月)丁丑,诏有司颁行《史记》、《汉书》^③。

(大安)二年春正月辛卯,如混同江。己酉,五国诸部长来贡。癸丑,召权翰林学士赵孝严、知制诰王师儒等讲《五经》大义^④。

(大安四年夏四月)癸卯,西幸。召枢密直学士耶律俨讲《尚书·洪范》。

(大安四年五月)辛亥,命燕国王延禧写《尚书·五子之歌》。

(大安五年)三月癸酉,诏析津、大定二府精选举人以闻,仍诏谕学者,当穷经明道。^⑤

其三,以儒学为治道。辽道宗继续扩大开科取士的规模^⑥,并新增了“贤良”科^⑦。他简律文,宽刑狱^⑧，“遣使分道平赋税，缮戎器，劝农桑，禁盗贼”^⑨。

另外,辽道宗还具有颇高的汉文化素养,擅书法^⑩,好诗词,传世之作有《题李俨黄菊赋》:“昨日得卿黄菊赋,剪碎金英填作句。袖中犹觉有余香,冷落西风吹不去。”^⑪

以上种种,往往成为支撑第一种观点——“愿后世生中国”之“北宋说”的依据,然而这些绝非辽道宗的全貌。如其所谓的“求直言”就只是停留在表面,在下“求直言”诏书的第二年,辽道宗即有滥杀大臣的记录:

(清宁二年,萧阿剌)与萧革同掌国政。革谄谀不法,阿剌争之不得,告归。上由此恶之,除东京留守。会行瑟瑟礼,入朝陈时政得失。革以事中伤,帝怒,缢杀之。皇太后营救不及,大恟曰:“阿剌何罪而遽见杀?”帝乃优加赙赠,葬乾陵之赤山。阿剌性忠果,晓世务,有经济才。议者以谓阿剌若在,无重元、乙辛之乱。^⑫

萧革中伤萧阿剌之事,在《辽史》卷一一三《萧革传》中有更详细的记载:“会南郊,阿剌以例赴阙,帝访群臣以时务,阿剌陈利病,言甚激切。革伺帝意不悦,因潜曰:‘阿剌恃宠,有慢上心,非臣子礼。’帝大怒,缢阿剌于殿下。”^⑬则萧阿剌因进谏而遭致杀身之祸。可见辽道宗并不喜欢旁人言己之过,甚至是

① 《辽史》卷二十一《道宗纪一》,第251—252页,第252—253页。

② 《辽史》卷二十一《道宗纪一》,第253页,第258页。

③ 《辽史》卷二十三《道宗纪三》,第276页。

④ 《辽史》卷二十四《道宗纪四》,第291页。

⑤ 《辽史》卷二十五《道宗纪五》,第296页,第298页。

⑥ 以《辽史·本纪》三朝名额的统计,辽圣宗朝录取进士26次409人;辽兴宗朝录士8次约400多人;而辽道宗朝12次1015人。参见王利民:《论耶律洪基在北方民族意识形态转化中的作用》,《文物世界》2008年第5期。

⑦ 《辽史》卷二十二《道宗纪二》:“(咸雍六年五月)甲寅,设贤良科,诏应是科者,先以所业十万言进。”第269页。

⑧ 《辽史》卷六十二《刑法志下》记载:“道宗清宁元年,诏诸宫都部署曰:‘凡有机密事,即可面奏;余所诉事,以法施行。有投诽谤之书,其受及读者皆弃市。’……四年,复诏左夷离毕曰:‘比诏外路死刑,听所在官司即决。然恐未能悉其情,或有枉者。自今虽已款伏,仍令附近官司覆问。无冤然后决之,有冤者即具以闻。’咸雍元年,诏狱囚无家者,给以粮。”第944—945页。

⑨ 《辽史》卷二十一《道宗纪一》,第254页。

⑩ 于敏中等编纂《日下旧闻考》卷五十九云:“辽道宗喜作字,秦越大长公主舍棠阴坊第为大昊天寺,帝为书碑及额,今在燕京旧城。”北京:北京古籍出版社,1981年,第958页。

⑪ 《全辽文》卷二《题李俨黄菊赋》,第49页。

⑫ 《辽史》卷九十《萧阿剌传》,第1355页。

⑬ 《辽史》卷一一三《萧革传》,第1511页。

皇后萧观音也因向辽道宗进谏而被疏远^①。

至辽道宗统治的中后期,他宠信权臣耶律乙辛,政局混乱,刑杀更重,《辽史》卷六十二《刑法志下》云:

然自大康元年,北院枢密使耶律乙辛等用事。宫婢单登等诬告宣懿皇后,乙辛以闻,即诏乙辛劾状,因实其事。上怒,族伶人赵惟一,斩高长命,皆籍其家,仍赐皇后自尽。三年,乙辛又与其党谋构昭怀太子,阴令右护卫太保耶律查刺,告知枢密院事萧速撒等八人谋立皇太子。诏按无状,出速撒、达不也外补,流护卫撒拔等六人。诏告首谋逆者,重加官赏;否则悉行诛戮。乙辛教牌印郎君萧讹都斡自首“臣尝预速撒等谋”,因籍姓名以告。帝信之,以乙辛等鞠按,至杖皇太子,囚之宫中别室,杀挹不也、撒刺等三十五人,又杀速撒等诸子;其幼稚及妇女、奴婢、家产,皆籍没之,或分赐群臣。燕哥等诈为太子爱书以闻,上大怒,废太子,徙上京,乙辛寻遣人弑于囚所。帝犹不寤,朝廷上下,无复纪律。^②

《辽史》对辽道宗的一生有个总体评价:“道宗初即位,求直言,访治道,劝农兴学,救灾恤患,粲然可观。及夫谤讪之令既行,告讦之赏日重。群邪并兴,谗巧竞进。贼及骨肉,皇基寢危。众正沦胥,诸部反侧。甲兵之用无宁岁矣。一岁而饭僧三十六万,一日而祝发三千。徒勤小惠,蔑计大本。尚足与论治哉?”^③从中可知辽道宗这个人物的复杂多面性。就辽道宗执政的整体表现而言,儒学在他的治国之术中所占据的地位并不是很高。关于他的汉化倾向,我们有必要作进一步的分析。

二

对辽道宗种种带有汉化倾向的政策,我们不能作孤立的理解,首先它是对前朝政治的继承和延续。契丹的汉化由来已久,契丹国家的建立就与吸收中原文化制度直接相关。神册二年(917)春,辽太祖耶律阿保机又于上京“建孔子庙”,这是儒学得到契丹王朝正式承认之始^④。待辽太宗耶律德光从石晋手中得燕云之地后,推行汉法更是势在必行,《辽史·百官志一》载:

至于太宗,兼制中国,官分南、北,以国制治契丹,以汉制待汉人。国制简朴,汉制则沿名之风固存也。辽国官制,分北、南院。北面治宫帐、部族、属国之政,南面治汉人州县、租赋、军马之事。因俗而治,得其宜矣。^⑤

根据目前史料,辽代科举始于辽太宗会同初^⑥,辽圣宗统和六年(988),开科取士成为契丹定制,并由此带动崇儒之风,“至景、圣间,则科目聿兴,士有由下僚擢升侍从,翼翼崇儒之美”^⑦。辽道宗之父辽兴宗,史书记载他“善骑射,好儒术,通音律”,重熙二十四年(1055)八月,辽兴宗病情严重,曾召时为燕赵国王的耶律弘基“谕以治国之要”^⑧,如果我们再仔细检视辽道宗推行的汉化政策,可以发现其中很多是沿袭前朝之术。

契丹对中原文化的态度有个传统,即当代学者定义的“学唐比宋”^⑨。契丹曾是唐的附属国,其建国时间(916)是承唐之末,与中原文化的接触首先从唐开始。其建国之初的官制就受唐制影响,“契

① 王鼎《焚椒录》云:“上既擅圣藻而尤长弓马,往往以国服先驱,所乘马号飞电,瞬息百里,常驰入深林邃谷,扈从求之不得。后患之,乃上疏谏……上虽嘉纳,心颇厌远,故咸雍之末,遂稀幸御。”见陶宗仪等编:《说郛三种》,上海:上海古籍出版社,1988年,第8册,第5089页。

② 《辽史》卷六十二《刑法志下》,第945—946页。

③ 《辽史》卷二十六《道宗纪六》,第314页。

④ 《辽史》卷七十二《义宗倍传》,第1209页。

⑤ 《辽史》卷四十五《百官志一》,第685页。

⑥ 《辽史》卷七十九《室昉传》:“(室昉)会同初,登进士第,为卢龙巡捕官。”第1271页。

⑦ 《辽史》卷一〇三《文学传》,第1445页。

⑧ 《辽史》卷二十《兴宗纪三》,第248页。

⑨ 陈述:《辽代史话》,郑州:河南人民出版社,1981年,第47—48页。

丹国自唐太宗置都督、刺史,武后加以王封,玄宗置经略使,始有唐官爵矣。其后习闻河北藩镇受唐官名,于是太师、太保、司徒、司空施于部族。太祖因之”^①。此后,辽太宗灭后晋,从开封撤军时,取“晋诸司僚吏、嫔御、宦寺、方技、百工、图籍、历象、石经、铜人、明堂刻漏、太常乐谱、诸官县、鹵簿、法物及铠仗,悉送上京”^②,因而在修《辽史》的史官看来,契丹的礼仪典章比北宋更“有中原正统性”,“至于太宗,立晋以要册礼,入汴而收法物,然后累世之所愿欲者,一举而得之。太原擅命,力非不敌,席卷法物,先致中京,蹴弃山河,不少顾虑,志可知矣。于是秦、汉以来帝王文物尽入于辽;周、宋按图更制,乃非故物。辽之所重,此其大端”^③。辽人爱“学唐”,表现在各个方面:君主好唐书^④,后妃效仿唐风^⑤,臣下进谏好用唐典^⑥,连伶人打诨,也用唐朝的题材^⑦。

并不是说有李唐文化在前,契丹对北宋文化就没有丝毫兴趣。其实,在文物典章上,契丹效仿北宋之处甚多,但与“学唐”不同,这种效仿更多的是出于一种比超心态。宋人朱彧曾指出:

辽人嗜学中国。先朝建天章、龙图阁以藏祖宗制作,置待制、学士以宠儒官;辽亦立乾文阁,置待制、学士,以命其臣。典章文物,仿效甚多。政和壬辰,朝廷得元圭,肆赦;是冬。辽人亦称得孔子履,赦管内。^⑧

双方文化上针锋相对的事例还有很多^⑨。就此而言,“学唐”就是为了“比宋”,“比宋”又反过来推动了契丹的汉化。

此外,契丹还有与北宋竞争“正统”的意图。辽太宗曾从后晋降臣那里得到中原王朝的传国玉玺,开泰十年(1021),辽圣宗命人“驰驿取石晋所上玉玺于中京”^⑩,并作《传国玺诗》诗云:“一时制美宝,千载助兴王。中原既失鹿(一作“守”),此宝归北方。子孙宜慎守,万世当永昌。”^⑪重熙七年(1038),辽兴宗又以《有传国宝者为正统赋》作为当年科举考试的题目^⑫。至辽兴宗朝关南争地,契丹坚持要北宋在文书上屈称“纳”岁币,已欲凌居北宋之上了。

北宋庆历二年(1042),富弼使辽协商关南争地之事。辽兴宗接见,耶律弘基时为梁王,侍立一旁,目睹了整个过程^⑬。刻《银佛背铭》之事,正发生在北宋屈称“纳”岁币十二年之后的重熙二十三年(1054)。此时他已进封燕赵国王,为天下兵马大元帅,开始参与朝政,史称其“性沉静、严毅,每朝,兴

① 《辽史》卷四十七《百官志三》,第771页。

② 《辽史》卷四《太宗纪下》,第59—60页。

③ 《辽史》卷五十八《仪卫志四》,第919页。

④ 叶隆礼《契丹国志》卷七《圣宗天辅皇帝》云:辽圣宗“好读唐《贞观政要》,至太宗、明皇《实录》则钦伏,故御名连明皇,讳上一字。又亲以契丹字译白居易《讽谏集》,诏蕃臣等读之。”见《二十五别史》,济南:齐鲁书社,2000年,第16册,第57页。

⑤ 王鼎《焚椒录》:辽道宗皇后萧观音“常慕唐徐贤妃行事,每于当御之夕进谏得失。”陶宗仪等编:《说郭三种》,第8册,第5088—5089页。

⑥ 《辽史》卷八十《马得臣传》记载:辽圣宗喜好击鞠,马得臣上书,其中不仅以房玄龄、杜如晦自勉,还以唐太宗与唐玄宗从谏如流的典故对圣宗加以劝谏,“书奏,帝嘉叹良久”。见第1279—1280页。

⑦ 《辽史》卷一〇九《罗衣轻传》:“兴宗败于李元昊也,单骑突出,几不得脱。先是,元昊获辽人,辄剗其鼻,有奔北者,惟恐追及。故罗衣轻止之曰:‘且观鼻在否?’上怒,以纆索系帐后,将杀之。太子笑曰:‘打诨底不是黄幡绰!’罗衣轻应声曰:‘行兵底亦不是唐太宗!’上闻而释之。”第1479页。

⑧ 朱彧撰,李伟国点校:《萍洲可谈》卷二《辽人嗜学中国》,北京:中华书局,2007年,第142页。

⑨ 景德三年(1006)以后,宋廷曾陆续颁布禁令,禁止在边贸互市中出卖儒家经典著作及各种注本之外的图书,违反者将受到严厉惩罚。而契丹也有严厉的书禁政策。见沈括:《梦溪笔谈》卷十五《艺文二》,南京:江苏古籍出版社影印本,1999年。清人赵翼在《廿二史札记》中也例举了不少“澶渊之盟”以后,宋辽双方在交际礼仪中各自尊大的情形。见赵翼:《廿二史札记》卷二十五《宋辽金夏交际仪》,北京:中华书局,1963年,第496—497页。

⑩ 《辽史》卷五十七《仪卫志三》,第913—914页。

⑪ 《全辽文》卷一《传国玺》,第18页。

⑫ 《辽史》卷五十七《仪卫志三》,第914页。

⑬ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一三七“庆历二年九月癸亥”:“翌日,引弼等见契丹国主,太弟宗元子梁王洪基侍,萧孝思、孝穆、马保忠、杜防分立帐外。”第3291—3292页。

宗为之敛容”^①。没有直接的史料保存下来,使我们得以窥探皇太子耶律弘基对宋朝的心态。但就其“严毅”的个性和皇太子的身份,耶律弘基不可能做出有损国威的言行。二年之后,即清宁二年(1056),皇后萧观音作诗一首:“威风万里压南邦,东去能翻鸭绿江。灵怪大千都破胆,那教猛虎不投降。”^②辽道宗深表赞赏。“压南邦”之语,表明挟关南争地之余威,整个契丹对宋朝的优势心态尚在延续。而且,这种与宋朝争胜的心态在辽道宗个人那里有日益强化的迹象。在他统治后期,对高丽册书中已经公然以正统自居。据《全辽文》卷二《遣耶律思齐等赐高丽国王册》、《遣萧好古赐高丽国王太子册》记载:

朕以昊苍眷祐,宜宗貽范,统临天下,四十有三载矣。外康百姓,内抚诸侯。咸底于道,而海隅立社。北抵龙泉,西极鸭绿。祇稟正朔,奉输琛琛。

朕荷七圣之丕图,绍百王之正统;眷言日域,夹辅天朝。^③

又据《辽史》记载,北宋欧阳修撰修《新五代史》,将契丹列于四夷之一附录于书后,该书流入契丹后,大臣刘辉上书云:“宋欧阳修编《五代史》,附我朝于四夷,妄加贬訾。且宋人赖我朝宽大,许通和好,得尽兄弟之礼。今反令臣下妄意作史,恬不经意。臣请以赵氏初起事迹,详附国史。”辽道宗“嘉其言,迁礼部郎中”^④。寿昌六年(1100年,北宋元符三年,宋哲宗病逝,宋徽宗继位)六月,辽道宗又因“有司案牍书宋帝‘嗣位’为‘登宝位’,诏夺宰相郑颢以下官,出颢知兴中府事,韩资让为崇义军节度使,御史中丞韩君义为广顺军节度使”^⑤。

晁说之《嵩山文集》说辽道宗对辽宋和平致力颇多,这个判断也指出了一定的事实。辽道宗在对宋外交上,有一些友好的表示。如前文所引邵博《邵氏闻见后录》记载的辽道宗遣使者至宋求真宗、仁宗画像,以礼崇奉之事。北宋名臣苏辙曾经出使辽国,在其回国后的元祐四年(1089)上书中,也言及对辽道宗的印象:

北朝皇帝年颇见今六十以来,然举止轻健,饮啖不衰,在位既久,颇知利害。与朝廷和好年深,蕃汉人户休养生息,人人安居,不乐战斗。……臣等过界后,见其臣僚年高晓事,如接待耶律恭、燕京三司使王经、副留守邢希古、中京度支使郑颢之流皆言及和好,咨嗟叹息,以为自古所未有,又称道北朝皇帝所以馆待南使之意极厚。有接待臣等都管一人,未到帐下,除翰林副使;送伴副使王可,离帐下不数日,除三司副使,皆言缘接待南使之劳。以此观之,北朝皇帝若且无恙,北边可保无事。^⑥

又据《契丹国志》卷九记载:“辽帝(道宗)大渐,戒孙延禧曰:‘南朝通好岁久,汝性刚,切勿生事。’又戒大臣曰:‘嗣君若妄动,卿等当力谏止之。’”^⑦以上史料表明辽道宗的确有珍惜与宋和平关系的事实。但辽宋之间之所以能保持和平共处之局面,是由双方势均力敌的形势决定的,当年富弼使辽,解决关南争地问题时已经分析得很清楚了^⑧。在这种情势下,辽道宗珍惜与宋的友好关系,却并不示弱。

辽道宗时期与北宋有河东地界之争。辽道宗似乎有过兴兵的念头,并为此询问过大臣,《辽史》

① 《辽史》卷二十一《道宗纪一》,第251页。

② 王鼎《焚椒录》:“(清宁)二年八月,上猎秋山,后率妃嫔从行在所。至伏虎林,上命后赋诗,后应声曰:‘威风万里压南邦,东去能翻鸭绿江。灵怪大千都破胆,那教猛虎不投降。’上大嘉,出示群臣曰:‘皇后可谓女中才子。’次日上亲御弓矢射猎,有虎突林而出,上曰:‘朕射得此虎,可谓不愧后诗。’一发而殪,群臣皆呼万岁。”陶宗仪等编:《说郭三种》,第8册,第5088页。

③ 《全辽文》卷二《遣耶律思齐等赐高丽国王册(寿昌三年)》、《遣萧好古赐高丽国王太子册(寿昌六年)》,第45、48页。

④ 《辽史》卷一〇四《刘辉传》,第1455—1456页。

⑤ 《辽史》卷二十六《道宗纪六》,第313页。

⑥ 苏辙:《栾城集》卷四十二《二论北朝政事大略》,陈天宏、高秀芳点校:《苏辙集》,北京:中华书局,1990年,第748—749页。

⑦ 《契丹国志》卷九《道宗天福皇帝》,第76页。

⑧ 富弼与辽兴宗曾有过一段对话,富弼云:“今中国提封万里,所在精兵以万计,法令修明,上下一心,北朝欲用兵,能保其必胜乎?”(兴宗)曰:“不能。”弼曰:“胜负未可知。就使其胜,所亡士马,群臣当之坎,抑人主当之坎?若通好不绝,岁币尽归人主,臣下所得止奉使者岁一二人耳,群臣何利焉?”兴宗大悟,首肯者久之。见《续资治通鉴长编》卷一三七“庆历二年七月壬戌”条,第3284页。

记载：“帝（道宗）有意伐宋，召景行问曰：‘宋人好生边事，如何？’对曰：‘自圣宗皇帝以威德怀远，宋修职贡，迨今几六十年。若以细故用兵，恐违先帝成约。’上然其言而止。”^①河东地界之争最终仍以和平谈判方式解决，关键还是取决于现实政治：在双方势均力敌的情势下，战争并不符合契丹的利益。辽道宗也有让宋人不胜其扰之时，在外交上讲究策略，有一定的主动性。关于这一点，晁说之有论述：

彼往时所谓刘六符者，有古燕男子之风，尝为其故虜主谓曰：“大辽虽与中国通和，要当十年二十年，必以事挠之，使中国知吾非怯而忘战者。中国常惴惴不自德于岁币，则大辽常有中国为之奉矣。”今彼二十年间，必遣泛使有要于朝廷者，六符之谋行也。嘉祐初，萧扈来请河东地界，王原叔折扈，扈不能对，以封疆条目示之，使扈归。熙宁间，萧禧复以河东地界来，而竟得地，袤延十里。又往时泛使请朝廷无纳元昊之和，而朝廷卒与元昊和。近日，萧俨请朝廷罢兵无西讨，朝廷乃为之罢兵。其动如所欲，日复加深。至于间者斫柳、败盐、刺义勇三字，近日烧榷场一事，牙蕞不制，谓中国柔可侮而不足惮，宜彼有动如所欲之利也。^②

以上分析表明，从心态到行为层面，辽道宗都有与北宋争胜之意。一句“宋帝登宝位”尚觉难以容忍，我们很难想象他曾经公开表示过“后世生北宋”的愿望。笔者以为，《银佛背铭》“愿后世生中国”之“中国”，指代“北宋”的可能性微乎其微。

三

契丹以中国“自称”，大致发生在辽道宗朝前后。重熙十三年（1044），辽兴宗将伐西夏，遣使告宋“元昊负中国当诛”，“其实（西夏）纳契丹降人，契丹讨之，托中国为名也”^③。《宋史》卷三二〇《余靖传》亦记载：“元昊既归款，朝廷欲加封册，而契丹以兵临西境，遣使言：‘为中国讨贼，请止毋和。’”^④这时的“中国”仍指代“北宋”。契丹明确以“中国”一词自称，史籍所载，见于《辽史》卷一〇四《刘辉传》：

大安末，（刘辉）为太子洗马，上书言：“西边诸番为患，士卒远戍，中国之民疲于飞挽，非长久之策。为今之务，莫若城于盐泽，实以汉户，使耕田聚粮，以为西北之费。”^⑤

大安最后一年是1094年，为辽道宗统治后期。“中国”一词本身还兼具文化意义，“中国”就是“诸夏”，契丹以“诸夏”自称，也大致在道宗朝或略晚一些，如《萧义墓志铭（天庆二年，1121）》云：“我道宗大孝文皇帝嗣守丕图，奄有诸夏。”^⑥“夷夏”的区分是文野之分，而文野是后天可变的，故夷夏也是可以互变的，这为北方民族政权以“中国”自居提供了理论依据。辽道宗曾经作《君臣同志华夷同风诗》进呈皇太后。该诗今已佚，仅宣懿皇后萧观音的同名应制之作传世，云：

虞廷开盛轨，王会合奇琛。到处承天意，皆同捧日心。

文章通鹿麋，声教薄鸡林。大寓看交泰，应知无古今。^⑦

《契丹国志》记载，有汉人讲《论语》，至“夷狄之有君，疾读不敢讲”，辽道宗不以为然，以为“上世獯鬻、玃狁荡无礼法，故谓之‘夷’，吾修文物，彬彬不异中华，何嫌之有？”卒令讲之^⑧。“华夷同风”，“彬彬不异中华”，表明契丹此时在文化上已经拥有一定的自信，自认与中华无异。这与辽道宗后期对高丽文书中以“正统”自居相呼应，显示了他对中原文化的某种认同，只是这种认同不能等同于对“北宋”的认同。

① 《辽史》卷九十六《姚景行传》，第1403页。

② 《嵩山文集》卷二《朔问下》。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一五一“庆历四年七月癸未”条，第3668页。

④ 《宋史》卷三二〇《余靖传》，北京：中华书局，1977年，第10409页。

⑤ 《辽史》卷一〇四《刘辉传》，第1455—1456页。

⑥ 《全辽文》卷九《萧义墓志铭（天庆二年，1121年）》，第250页。

⑦ 王鼎：《焚椒录》，陶宗仪等编：《说郛三种》，第8册，第5088页。

⑧ 《契丹国志》卷九《道宗天福皇帝》，第76页。

既然辽道宗时期有以“中国”为“契丹”自称的事实,那么《银佛背铭》之“中国”是否是指代“契丹”?“白银千两,铸二佛像。威武庄严,慈心法相。保我辽国,万世永享。开泰寺铸银佛,愿后世生中国(辽国)。耶律鸿基,虔心银铸。”该理解从逻辑上还算说得通。但到目前为止,所有的分析都只是围绕对“中国”一词的理解而展开,却忽视了《银佛背铭》的文本语境。正如脱离整体无法理解个别,脱离文本理解单个词语,其结果未必准确。《银佛背铭》之“中国”,极有可能既不指“北宋”,也不指“契丹”,而应该作另一种解释。

返回文本,辽道宗刻《银佛背铭》是一种宗教行为,重熙二十三年(1054),为铸佛成功,还特意“曲赦在京囚”,可见整个王朝都在关注这件事情。既为宗教行为,就要用宗教语言理解。在佛教中,祈求后世“生中国”是有特定含义的。《佛说四十二章经》是东汉时期从天竺传入的最早的汉译佛经,其中第三十六章《辗转获胜》,例举了证得佛果,圆满菩提的种种困难:

佛言:“人离恶道,得为人难。既得为人,去女即男难。既得为男,六根完具难。六根既具,生中国难。既生中国,值佛世难。既值佛世,遇道者难。既得遇道,兴信心难。既兴信心,发菩提心难。既发菩提心,无修无证难。”

关于“生中国难”,丁福保注曰:“中国,天竺亦有中国,非我中华之中国也。《水经注》曰:‘新头河又西南流,屈而东南流,经中天竺国,自是以南,皆为中国。人民殷富。中国者,服食与中国同。故名之为中国也。’案,新头河即今印度河。”^①可知,佛教徒祈求“生中国”,是祈求生在佛诞生地——中天竺。在佛教文献语境中,“中国”一词与“中天竺”并称,指的就是佛诞生地。如:东晋《法显传》提到“中国”,其中一处说:“度河便到乌菟国,乌菟国是正北天竺也,尽作中天竺语(原注:中天竺,所谓中国),俗人衣服、饮食,亦与中国同。”^②再如《大唐西域记》云:“(迦湿弥罗国)国志曰:国地本龙池也。昔佛世尊自乌仗那国降恶神已,欲还中国(笔者按,此处“中国”,当指佛世尊所居之处)。乘空当此国上,告阿难曰:‘我涅槃之后,有末田底迦阿罗汉,当于此地建国安人,弘扬佛法。’”^③

而且,铸造佛像与祈求“生中国”之间实际上是有联系的。据唐代释典《法苑珠林》记载:

又《造立形像福报经》云:“佛至拘罗惧国。时国主名优闾王,年始十四,闻佛当来,即敕傍臣左右,皆悉迎佛。到已,头面礼佛,长跪叉手白佛言:天上人中,无能及佛者,光明巍巍,乃能如是。恐佛去已后,虑不复见,今欲作佛形像,恭敬承事,得何福报?愿佛哀愍,为我说之。尔时世尊说偈答曰:

王谛听吾说,福地灰上土,福德无过者。作佛形像报,恒生大富家,尊贵无极珍,眷属常恭敬。作佛形像报,常得天眼报,无比紺青色。作佛形像报,父母见欢喜,端正威德重,爱乐终无厌。作佛形像报,金色身焰光,犹妙师子像,众生见欢喜。作佛形像报,阎浮提大姓,刹利婆罗门,福入于中生。作佛形像报,不生边地国,不盲不丑陋,六情常完具。作佛形像报,临终识宿命,见佛在其前,不觉死苦时。作佛形像报,作大名闻王,金轮飞行帝,典主四天下。作佛形像报,作释天名因,神足典第二,三十三天奉。作佛形像报,此过出欲界,作梵梵天王,迦夷众梵恭。作佛形像报,受福正如是。若能刻画作,天地尚可称,此福不可量。是故供养佛,华香香汁涂,供养大士者,得漏尽无为。”^④

由此可知,铸造佛像虔心供奉会有诸多福报,其中就包括“不生边地国”。清代魏源《海国图志》云:“释典言佛降生,必于大地之中,故印度据南洋、小西洋之间,释氏皆以印度为中国,他方为边地。”^⑤

① 迦叶摩腾、竺法兰同译,丁福保笺注:《佛说四十二章经笺注》,见《丛书佛教文献类编》,北京:北京图书馆出版社,2004年,第2册,第48页。

② 法显:《法显传》,北京:文学古籍刊行社,1955年,第7页。

③ 玄奘述,辩机撰:《大唐西域记》卷三《迦湿弥罗国》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第44页。

④ 道世撰,周叔迦、苏晋仁校注:《法苑珠林校注》卷三十三《兴福篇第二十七》,北京:中华书局,2003年,第1044页。

⑤ 魏源:《海国图志》卷七十四《释五大洲》,长沙:岳麓书社,1998年,第1849页。

《银佛背铭》曰：“开泰寺铸银佛，愿后世生中国。”与宗教逻辑完全吻合。

再从文本扩展到辽道宗本人，大量史料表明他极度崇佛。苏辙使辽上书中描述其：“好佛法，能自讲其书。每夏季，辄会诸京僧徒及其群臣，执经亲讲，所在修盖寺院，度僧甚众”^①。《辽史》中也有类似记录，如咸雍八年(1072)三月，“有司奏春、泰、宁江三州三千余人愿为僧尼，受具足戒，许之”；大康四年(1078)七月，“诸路奏饭僧尼三十六万”^②，此即《辽史·道宗纪》赞所云“一岁而饭僧三十六万，一日而祝发三千”之语。

辽道宗既崇佛，也推崇儒学，但在其崇儒与崇佛之间，有一些不同。儒学对辽道宗而言，首先是治国之术，其儒学水平一般。辽道宗对儒家经典的见解表达，史书记载仅见《契丹国志》卷九：“帝(道宗)聪达明睿，端严若神，观书通其大略，神领心解。尝有汉人讲《论语》，至‘北辰居其所而众星共之’，帝曰：‘吾闻北极之下为中国，此岂其地耶？’”^③可知其对儒典虽有了解，但见解平平。至于辽道宗通书法、诗词之类，那只是儒学的表层^④。

佛学之于辽道宗，既是治国之术^⑤，更是个人信仰^⑥。辽道宗为皇太子之时已经通晓梵文，且深究佛理。大臣赵孝严《神变加持经义释演密钞引文》云：“伏惟天佑皇帝(道宗)，睿智如神，聪谋出俗。以至公治国，赏罚无私；以大信临人，恩威有济。阅儒籍则畅礼乐诗书之旨，研释典则该性相权实之宗。至教之三十二乘，早颐妙义；杂华之一百千颂，亲制雄词。修观行以精融，入顿乘而遽悟。肇居储邸，已学梵文。有若生知，殊非习性。通声字之根柢，洞趣证之源流。”^⑦道宗朝还基本完成了辽朝佛教的两大事业：房山石经的续刻和《契丹藏》的雕造。辽道宗本人也有佛学著作问世，其中包括《华严经随品赞》十卷，并于咸雍四年(1068)二月颁行“御制《华严经赞》”，咸雍八年(1072)七月又以御书《华严经五颂》出示群臣”^⑧。高丽义天《新编诸宗教藏总条》卷一著录有辽道宗《发菩提心戒本》二卷。房山云居寺辽刻石经中有《发菩提心戒一本》，见《房山云居寺石经》图版五十七。编者在说明中疑此戒本“或即系辽道宗耶律洪基所撰之佚本而略作一卷”^⑨。故在时人眼中，辽道宗有“菩萨国王”之称^⑩。

出于深层信仰，希望后世生佛地，证佛果，本在情理之中；辽道宗佛学造诣深厚，也应当洞悉向佛祈求“生中国”的宗教内涵。笔者以为，将《银佛背铭》“愿后世生中国”之“中国”作第三种理解——“中天竺”说，从文本语境、宗教逻辑到人物心态无一不合。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 苏辙：《栾城集》卷四十二《二论北朝政事大略》，《苏辙集》，第749页。

② 《辽史》卷二十三《道宗纪三》，第273、281页。

③ 《契丹国志》卷九《道宗天福皇帝》，第76页。

④ 契丹君主好儒，多流连于书画、诗词、音律之类，在宋人看来，非儒学真谛所在。王称撰，孙言诚、崔国光点校：《东都事略》卷九十四《张舜民传》记载：“舜民少慷慨，善论事。其使辽也，见耶律延禧为皇太孙，因著论以所喜者名茶、古画、音乐、美姝，它日必有如张义朝掣十三州以归，当不四十年见之。”见《二十五别史》，第14册，第810—811页。

⑤ 道殿法师：《显密圆通成佛心要集》卷下云：“昔有辽国天佑皇帝(道宗)，法轮广运，佛慧流通。坚持密咒，聿获神功。遂得禾登九穗，麦秀两岐；宝祚恒安，兆民永乐。”上海：上海佛学书局，1999年，第4页。

⑥ 辽朝的佛教政策有一种非功利化的倾向。综观整个辽代，尽管度僧甚众，文献中却没有丝毫买卖度牒的记录，这种情况一直沿袭到了金初。洪皓《松漠纪闻》云：“金俗奉佛尤谨，公卿诣寺则僧坐上坐。燕京兰若相望，大者三十有六……出家者无买牒之费。”台北：台湾商务印书馆，1979年，第10页。但到了金朝统治中后期，僧侣度牒的发放即常常受到国家财政支配。元代史臣在批评金末弊政时就说：“僧道入粟，始自度牒，终至德号、纲嗣威仪、观主主席亦量其费而鬻之。”见《金史》卷四十六《食货志一》，北京：中华书局，1975年，第1030页。反观辽朝，即使在国家财政非常困难的情况下，度牒始终未曾商品化。度牒的纯洁代表僧侣神职身份的崇高，若无某种程度的信仰，很难做到这一点。

⑦ 《全辽文》卷九《神变加持经义释演密钞引文》，第268—269页。

⑧ 《辽史》卷二十二《道宗纪二》，第267页，卷二十三《道宗纪三》，第274页。

⑨ 唐统天：《辽道宗对佛教发展的贡献》，《社会科学辑刊》1994年第4期。

⑩ 《显密圆通成佛心要集》卷下，第27页。

基督教与中国地方社会

——以近代潮汕教会医院为个案的考察

胡卫清

摘 要:对于近代教会医疗事业的研究,多从两个面向展开,即关注其在福音传播上的辅助性效应和医疗技术上的示范性影响。不过,这两种面向所彰显的都只是教会医疗事业的工具性意义。实际上,从区域社会史的角度审视教会医疗事业设立之进程及其与中国地方社会的关联性,可以为人们认识教会医疗事业提供一个新的视角。在近代,英国长老会在广东潮汕地区先后建立多家医院,迅速构建起强有力的医疗福音网络。对于当地信众来说,教会医院作为一种核心纽带为其提供了超越村际界限的新型交往样式,借助复杂的地缘与亲缘关系,采用群体或亲族皈依的方式,他们建立起带有鲜明本土特征的基督教社区,在教会体制内重建了地域认同和家族认同。

关键词:潮汕;教会医院;基督教社区

关于近代基督教进入中国的意义,无论是从传教史的角度,还是从现代性的叙事角度来予以论述,都隐含着这样一种话语结构,即基督教本身处于道义上的优势地位,中国本土的社会文化则是被改造的对象。只不过前者凸显的是宗教的启示意义,后者彰显的则是文化的启蒙意义。以教会医疗事业而论,身体拯救对于福音传播的工具性意义成为传教史关注的重点,而教会医院在体制和技术上的进步性对于中国社会的示范效应则是现代性话语的中心内容。然而无论是启示还是启蒙,都要设定一被“启”的对象,本土社会不免在充满慰藉性的关怀中被高度抽象与简单化,沦为一个固闭的静态物象,本土社会自身机制所具有的高度活力及其在容纳外来事物时所展现的主体性则基本被忽略了。基督教究竟是怎样“进入”中国的,它与本土的社会文化是怎样发生关联的?如果把基督教及其附属事业视为一种文本的话,本地人是用一种什么眼光和视角来阅读该文本的,他们所诠释的文本意义与西方差会所赋予的意义有无落差,其中有没有误读?在这里,笔者选取潮汕地区的长老会所属的几所福音医院作为典型个案,通过对医院的坐落位置与所在市镇空间关系的描述,对医院病人的地域分布及其与布道事业的关联性的分析,来揭示基督教进入地方社会后的实际处境,进而说明在这种处境下对于教会医院和教堂,本地中国人与信徒也许有着不同意义的诠释。

一

施坚雅在以城市为中心划分近代中国的经济大区时,将以潮州府城为中心的广东东部归入东南沿海地区。本地区的中心城市是潮州,它既是惠潮嘉分巡兵备道的治所,也是潮州知府的治所,同时还是海阳县治之所在。根据施坚雅的研究,1843年潮州府城是第二大城市,其府城亦为全国五十大

作者简介:胡卫清,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)、韩山师范学院潮学研究院兼职教授(广东潮州 521041)。

基金项目:国家社科基金项目“近代中国教会的自立”(批准号:07BZS029)的阶段性成果。

城市之一,人口在10万以上^①。20世纪初年时,府城人口达20万左右^②。有清一代,它是整个岭东的政治中心,在1860年汕头开埠之前,它还是该地区的经济和文化中心,其经济腹地不仅涵盖福建西部地区,也包括江西南部地区。

近代英国长老会进入中国后,分别在福建漳厦、广东潮州和台湾地区建立独立的教区。就语言和文化形态而言,潮州地区与闽南地区实为一体,而地理上又毗邻,本可合并为一个教区,但英国长老会分别设立独立教区,显然是充分考虑了政区地理因素对传教事业的影响。清康熙八年潮州府领十一县,雍正十一年领八县,析程乡、平远、镇平,另置嘉应州,与潮州分治。乾隆三年,新设丰顺,共领九县,即海阳、潮阳、揭阳、饶平、惠来、大埔、澄海、普宁、丰顺,直至有清一代结束^③。事实上,英国长老会在岭东地区传教也主要是在潮州地区进行,后虽渐次开辟海陆丰教区,但传教区域仍集中在所谓的大潮汕地区,北部的嘉应州则为巴色会的传教区。

英国长老会在潮汕地区主要开设了3所医院。最先开设的是汕头福音医院。1863年,英国长老会第一位医务传教士吴威廉(Dr. William Gauld)到达汕头,最初是在本地人的一间小屋子里开始从事医疗宣教,后迁到传教站的老屋子工作^④。1867年新医院落成,可容留70到80名病人留医^⑤。1877年,医院正式在大门口挂了“福音医院”的招牌。1878年再建新的总医院和麻风病院^⑥,设计容纳100人留医,实际入院人数有时竟达195名^⑦。其次是五经富医院的开设。客家地区的医务传教自1881年起方开始进行^⑧,到1884年五经富才拥有一个较为正规的诊所,可以容纳12个病人留医^⑨,以后逐步发展为正规的医院。潮州府城的医务传道进行得最晚。1883年高似兰医生(Dr. P. B. Cousland)奉派到潮州开始医务传道工作,然一直到1888年才住到府城中,最初是在虎尾巷租屋作为诊所,施医赠药^⑩。因房屋狭窄,不敷应用,先迁马使埕,再迁猴洞(今同仁里)^⑪。高似兰认为医院要正式成立,非择地建筑不可,乃购地于府城南门外堤顶,1896年3月府城福音医院正式落成开业。除这三所医院外,英国长老会还在三河坝、大埔、汕尾和福建上杭等地开设了医院,规模都较小。

从地理分布看,汕头福音医院作为英国长老会潮汕教区的中心医院位于新兴商业市镇汕头。当初,英国长老会在潮汕设立教区时并没有考虑将传教站设在潮州府城,而是于1858年在汕头开辟了传道站^⑫。汕头开埠之前不过是一人口有数千之众的渔村,到1915年市区人口才36851名^⑬,其规模

① 施坚雅:《十九世纪中国的城市化》,施坚雅主编:《中华帝国晚期的城市》,叶光庭等译,北京:中华书局,2000年,第247、275页。

② J. Campbell Gibson, *Mission Problems and Mission Methods in South China*. New York, 1901. p. 120.

③ 饶宗颐总纂:《潮州志·沿革志》,潮州地方志办公室影印本,第一册,第28—30页。

④ William Gauld, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1878. p. 3.

⑤ William Gauld, "The Medical Missions at Swatow", *The Chinese Recorder*, 1868, p. 74.

⑥ William Gauld, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1878. p. 2.

⑦ Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847—1947*. Reprinted by Cheng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 205.

⑧ Alexander Lyall, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1882*. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1883. p. 20.

⑨ Alexander Lyall, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1884*. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1885. p. 24.

⑩ Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847—1947*, p. 245.

⑪ 潮州福音医院史略(原件无日期,根据内容推断该档形成当为1949年底前后),汕头市档案馆藏(以下简称“汕档”):12—11—31。

⑫ Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847—1947*. Reprinted by Cheng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 33.

⑬ 饶宗颐总纂:《潮州志·户口志》第四册,潮州地方志办公室影印本,第1644页。

自然远不能与府城相比。不过,在19世纪50年代后期,府城官绅对于外国人的排拒态度使英国人的入城问题受到阻碍^①,更遑论在此建立中心传教站了。而此时汕头对外贸易已颇具规模,外国商人和鸦片贩子纷至沓来。贸易发展十分迅速。最重要的是汕头交通条件,通过榕江、韩江往北部腹地十分便捷,走海道往香港和南洋更无窒碍。传教士选择此地作为医务传道的中心,自是充分考虑了本地的商业和交通条件,利用商业网络作为医院发展的依托和进入内地的基地。

英国长老会选择五经富设立医院有以下几个因素:首先,五经富在揭阳县西部,属客家人地区,且处于交通孔道,由此往东北直通丰顺、三河坝、大埔,是一片长二百英里、宽三十五英里的广大客区工场。其次,该地与汕头传教站距离不远,往来很便利。第三,五经富虽然不是很大的市镇,但也是一人烟稠密的聚落,五个村庄连在一起,形成一个中心^②。五经富成为长老会客家教区的中心,在此设立医院,成为开辟客家工场的重要辅助。1900年客家教区与汕头教区分立之后,五经富医院遂成为与汕头福音医院并立的教区中心医院。

相比之下,府城福音医院则属于教区次中心医院。该医院坐落于府城南门外,而非府城之内,实具一定的象征意味。从某种意义说,这是教会与本地官绅力量较量的结果。这并非是说在当时教会的医务传道完全无法在城内进行,而是指在府城内建筑一座规模较大的正式医院是否符合教会的利益。事实上,早在1865年英国长老会就在府城内设立了教堂,但该教堂一直是由本地传道人管理,城内没有找到传教士的住处。甚至,传教士最初进入府城也是冒着颇大风险的^③。在南堤顶购地建设进程也并不顺利,先是地皮买到之后官府不许验印契据,这意味着官府并不希望该买卖合法化,在建设过程中医院的围墙也曾三次被人偷偷破坏^④。这种情况并非特例。美国浸礼会在此也遭遇到同样的情况,其购买凤凰洲作为传教点的计划因本地绅士的反对而搁浅,最后不得不在府城对岸的笔架山上建立传教士的居所,本地人称之为“番仔楼”。不过,如果因此说本地人民完全排外,似又与事实相悖。因为医院的建设就是想改变小型门诊无法满足人民就医的现状。合理的解释是本地确实存在一股反对外国人的势力,其领头者应是本地绅士。但因何反对,究竟是哪些绅士反对,史无明载,其动因无外是道义与利益兼而有之。

有学者认为,教会医院在中国的设立是一种“陌生空间”的强行植入,因而引起国人的猜忌和反对,导致教案的发生^⑤。这种说法对于某些相对封闭的内地传教区应当是有效的,但对长期与海外保持密切联系的沿海地区未必完全适用。尽管潮汕地区在近代也发生过不少教案,但无一起是因为“采生折割”和挖眼入药等谣传引起的。在潮汕,无论官绅还是民众对于教会医院和西医并无恐惧和陌生感。教会医院自开办起床位就远不能满足留医病人的需要,就是最好的说明。实际上,本土社会有着极其复杂多变的结构,并非是一个封闭的静态社会。在对外方面虽然存在某些反对外国人的势力,但整体上仍呈现相当的开放性。以府城之教会医院为例,该医院能在府城南门外堤顶建立,已经说明了本地小区对于外来宗教具有相当的包容性。当时在府城南门外堤顶有两座很有名的古庙,其一是关帝庙。建庙时间不详,雍正八年(1730)张士琏纂修的《海阳县志》已载入该庙。当时关帝庙已纳入官方祭祀系统,每年春秋二祭,五月十三诞日致祭^⑥。不过官员主祭祀的应是位于镇署右侧的关帝庙,并非此庙。光绪二十四年(1898)修成的《海阳县志》明确说明,南堤顶等处的关帝庙为“民间私建”。南堤顶的另一座庙是安济庙,亦称青龙庙,据说是“创自前明”,则到清末至少亦应有二百余

① 陈历明编校:《明清实录潮州事辑》,香港:艺苑出版社,1998年,第270页。

② Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*, pp. 213-214.

③ Rev. George Smith, 'Missinary visit to Ch'ao Chou Foo' *The Missionary Recorder*, June, 1867, pp. 34-36.

④ Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*, p. 246.

⑤ 杨念群:《再造“病人”:中西医冲突下的空间政治 1832-1985》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第45-61页。

⑥ 张士琏纂修:雍正《海阳县志》,潮州地方志办公室2002年影印本,第92页。

年历史^①。上述张士琏之县志也已收录,当时为民间祭祀之所。到清末时,该庙已纳入官方祭祀系统,每年春秋二仲月和诞日由官员致祭。根据记载,清末府城南堤顶安济庙的游神赛会,已是府城内外规模最大的民间宗教活动,当安济圣王未出游时,“人民争先赴庙膜拜者以万数”,游神之日更是全城空巷,盛况空前^②。民国时期参与游神的人曾高达十余万人,“全城如醉如狂”^③。教会医院及附属教堂正位于上述两庙之间,与安济庙且是紧邻。然数以万计的民众进庙拜神,浩浩荡荡的游神队伍从医院门前通过,教会医院竟然没有受到任何冲击和骚扰,上帝与中国民间之诸神竟然能够长期安然相处,这似乎说明中国传统社区内的民间信仰并不具备绝对主义的特征,而社区内之精英人物也不会因宗教象征符号的不同而对基督教进行攻击。

二

教会医院建立起来后一个值得关注的问题是,它们在当地社会中究竟有多大的影响,或者换句话说在当地社会文化网络中究竟处于什么地位。教会医院就功能而言,主要在两个方面,一个是医治病人,一个是传播福音。这里先考察其纯粹的医学影响及本土社会对其的反应,然后再考察这种医学上的影响与福音传播是否存在某种关联性。

从医务传教士自身来说,由于受过规范的西方医学教育,所以他们自己在与本地医生比较时很自然地表现出一种专业上的优越感。吴威凛就指出,中国人在疾病治疗方面远远落后于西方国家。医生在治疗过程中依据的是错误的原理,完全忽视解剖学和生理学。尽管中国的药典中包含有价值的药物,但能够熟练地使用它们的本地医生并不多。本地的医生是个人自封的,没有严格的资格限制。一些人没有别的本事去维系生计,但只要能看医书,照抄药方就可以自由行医。在很大程度上,人民落入江湖医生手中,他们主要的目的就是收取病人的费用。在吴威凛看来,传教医生将获得本地人民的信任,因为他们真诚地为其福利着想,能用更好的手段有效治疗他们的疾病。尤其是在外科方面,这几乎全部是传教医生的领地,外科手术常常能很快打动本地人,他们的优越性毋庸置疑^④。

对照本地文献,应当承认医务传教士在医疗实践中已经逐步建立起专业优势,并引起了本地人的关注与兴趣。清季由潮汕地方开明人士创办的颇有影响的《岭东日报》就多次登载这方面的消息。其中一篇标题就是《刀法神奇》,文章详细地叙述了福音医院为一婴儿实施肛门手术的全过程^⑤。从文章的标题和内容看作者持非常明显的欣赏态度。不仅外科领域是如此,即便是在中医传统优势的内科领域,传教医生也开始施展其精湛的医术。上述该报还以《西医神效》为题,在叙述了一医学传教士治愈某肝病患者的过程后指出:

自西医入中国,凡治外痈,奏刀砉然,踌躇满志。论者多谓其偏精外科,乌知疗治内症,审辨脏腑,对病下药,复应手奏效如是耶!世有欲访西医者,幸勿震华佗之妙手,而忽扁鹊之精心也^⑥。

这段议论可以非常清晰地看出,通过传教医生之实践,西医在本地已开始取得人们的高度认同,而在这种认同中本地医生的地位已开始受到某种威胁。这种专业上的优势使得他们在某些地方事务中开始取得某种话语权。1903年惠潮嘉道台褚成朴出示晓谕府城各属清理街道沟渠,讲求卫生。

① 卢蔚猷纂修:光绪《海阳县志》,潮州地方志办公室2001年影印本,第179页。

② 《岭东日报》光绪癸卯年二月初二日,《赛会余谈》。

③ 沈敏:《潮安年节风俗谈·安济圣王出游》,1937年1月印,转引自林俊聪:《潮汕庙堂》,广州:广东高等教育出版社,1998年,第403页。

④ Wm. Gauld, "Medical Missions", in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10 - 24, 1877*. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878. pp. 119 - 120.

⑤ 《岭东日报》光绪壬寅年九月廿一日,《刀法神奇》。

⑥ 《岭东日报》光绪壬寅年六月廿一日,《西医神效》。

《岭东日报》在讨论该谕令时,特别提到,“某医院教士某君常言,以显微镜遍照郡垣街道,视微细瘟虫多有积至二尺余厚者,盖卫生之道不讲,平日蓄积污秽之物充塞熏蒸,以种成此恶果也”^①。府城只有一座教会医院,这里的“某医院教士”指的当是高似兰。

教会医院在技术上的优势很快为其赢得了大量的病人,无论是留医人数还是门诊人数都迅速增长。这里以汕头福音医院为例,参见下表:

表 1: 汕头福音医院收治病人一览表(1873—1927 年)

年度	留医数	医院门诊数	合计人数	门诊人次	资料出处
1864	250				教务杂志 ^②
1865	343				同上
1866	465				医院年度报告 ^③
1867	467				教务杂志 ^④
1868	608				医院年度报告 ^⑤
1869	850				同上
1873	833	1000	1833		史高德文章 ^⑥
1877	1073	1104	2177		医院年度报告 ^⑦
1878	1163	1285	2448		史高德文章
1880	2403				医院年度报告 ^⑧
1882	2738	1405	4108		医院年度报告 ^⑨
1883	2838	1597	4435		史高德文章
1888	2719	2397	5116	同上	史高德文章
1890	2958	2929	5887	8913	医院年度报告 ^⑩
1891	2670	2991	5661	10106	医院年度报告 ^⑪
1892	2544	4155	6699		医院年度报告 ^⑫
1893	2766	4586	7352		同上

① 《岭东日报》光绪癸卯年六月初二日,《示谕洁净》。

② William Gauld, "Sketch of the Swatow Medical Mission", *The Chinese Recorder*, Vol. VII(1876), p. 37.

③ William Gauld, Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, For 1866. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1867. pp. 1 - 3.

④ William Gauld, "The Medical Missions at Swatow", *The Chinese Recorder*, 1868, p. 74.

⑤ William Gauld, Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, For 1868 - 1869. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1870. pp. 1 - 7.

⑥ Ernst. H. Scott, "A Review of the Swatow Mission Hospitals - Past, Present and Future" (1931), no. 728, H - 10, EPM, Archives.

⑦ William Gauld, Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1878. p. 4.

⑧ William Gauld, Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1880. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1881. p. 1.

⑨ Alexander Lyall, Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1882. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1883. p. 2

⑩ Alexander Lyall, Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1890. Swatow: Printed by Kwai Fung. p. 1.

⑪ Alexander Lyall, Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1891. Swatow: Printed by Kwai Fung. p. 2.

⑫ Alexander Lyall, Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1892 and 1893. Swatow: Printed by Kwai Fung. p. 1.

续表

1908	3871	9149	13020	30385	史高德文章
1910	2526	7433	9959	36205	医院年度报告 ^①
1914	3417	9800	13217	29383	医院年度报告 ^②
1916	3752	10317	14069	42990	医院年度报告 ^③
1919	3801	10464	14265	43888	史高德文章
1926	2711	12090	14801	50749	医院年度报告 ^④
1927	1700	9354	11234	38080	同上

应当指出的是,门诊人数系指直接在汕头福音医院门诊部就医的病人,并不包括医院医生或助手外出到各传道站巡诊的人数在内。实际上这部分人数也是相当可观的。如上述 1866 年虽没有单独列出的医院门诊人数,但医院门诊和巡诊人数为 2273 名,1867 年为 2071 名,1868 年为 2342 名,1910 年单是总巡诊人数为 5222 名。如果将巡诊人数加进去,至迟到 19 世纪 90 年代中期汕头福音医院每年诊治的病人已达到万余人,到 1916 年前后应达到两万余人。考虑到汕头市到 1914 年市区人口才 36851 人^⑤,则此期间医院病人占市区人口的比例似在一半以上。实际上,这是不可能的。因为医院病人不可能都来自市区。根据传教士的报告,医院病人大多来自距离汕头周边 60 到 80 英里的村镇,根据这个距离可以判定,病人基本上涵盖了潮州府的辖区。前文已述,英国长老会在潮汕主要开办有三所医院,所以,要判断长老会医院在本地区的整体影响,必须将五经富医院和潮州府城之医院的诊治人数也要考虑进去。这两所医院均无系统的统计数据,五经富医院 1884 年的病人总数 2390 名^⑥,1886 年的病人总数为 2540 名^⑦,其规模应为汕头福音医院的一半左右。潮州府城之医院 1904 年度病人总数为 3976 名,1905 年度为 4935 名,其规模约相当于汕头福音医院的 1/3 强。如果各年度大体保持该比例的话,则可以推断,整个长老会的医院系统在 19 世纪八十年代中期以后可以诊治的病人约在 1 万余人,当时潮州府的总人数当在 200 到 300 万之间^⑧,则当时医院病人占地区总人口的 0.5% 左右,到清末三所医院的一年病人总数(包括巡诊人数在内)3 万余人,当在 1% 左右。进入民国之后,该比例应当还要略高一些。

现在的问题是在教会医院中,究竟有多少病人属于医院所在市镇的人口,如果是本埠病人占多数,乃至占绝大多数,则该医院的影响力自然主要是在所在市镇。换句话说,教会医院究竟是面向市民的小区性医院,还是在本地具有广泛辐射面的区域性医院,必须根据病人的来源进行分析。吴威

① Swatow Hospital. November 1, 1910 to October 31, 1911. No. 638, H - 10, EPM, Archives.

② G. Ducan Whyte, *Report of the Swatow Mission Hospital, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1914*. Swatow: Printed by Kwai Fung, 1915. p. 1.

③ Alexander Lyall, *Report of the Swatow Mission Hospital, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1916*. Swatow: Printed by Kwai Fung, 1917. pp. 3 - 4.

④ *Reports and Accounts of the Swatow Mission Hospital in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1926 & 1927*. (原件无出版社和出版日期), pp. 2 - 3.

⑤ 饶宗颐总纂:《潮州志·人口志》,潮州地方志办公室影印本,第四册,第 1643 页。

⑥ Alexander Lyall, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1884*. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1885. p20.

⑦ P. B Cousland, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in and Ung - kang - phu, Connection with the Presbyterian Church of England, for 1886*. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1887. p18.

⑧ 本地区人口尚无准确统计,地方志书所载的户口又多滥冒。据记载,嘉庆二十三年潮州府人口为 1405180 名,而宣统二年则有 644688 户,可知到清末已有 300 万人左右。见饶宗颐总纂:《潮州志·人口志》第四册,潮州地方志办公室影印本,第 1608 页。

禀到达汕头的第二年(1864)就报告说,医院的病人来自 300 个不同的乡村^①,1866 年报告说,登记册上病人来自 400 多处地方,既包括了潮州地区的市镇和乡村,也包括福建省的临近地区^②。1888 年的年度报告说,去年的病人来自潮州府、惠州、嘉应州和福建南部 1663 个乡村。报告指出:“这是一个优势——从传教的角度看绝不是一个小优势——因为有一所大医院靠近传教站,所以全体传教士都能在病人中进行福音工作。汕头福音医院的成功很大程度是基于此种事实。”具体地说,潮州府属澄海分别是 115 个乡村、潮阳 339 个、揭阳 289 个、惠来 130 个、饶平 170 个、普宁 190 个、海阳 224 个、丰顺 26 个、大埔 19 个乡村,惠州 15 个乡村,嘉应州 47 个乡村,福建省 80 个乡村,其他 19 个乡村^③。可以看出,汕头福音医院的医疗影响不仅辐射整个潮州府,还旁及惠州和嘉应州以及近邻福建诏安等地区,而且更为重要的是,医院事实上通过病人已经与广大乡村建立起一种初步的网络联系,否则就难以解释为什么这么多病人来自如此广大而分散的乡村。

衡量教会医院在地方社会的影响,自然不能简单地依据病人人数及其地域分布来说明,还应考察医院在地方医疗实践中所发挥的作用。由于中医在清末缺乏组织机制,且没有留存任何系统的文献,因此很难将传教医生与本地医生进行比较。不过,我们可以通过一些突发的、对地方社会有极大影响的瘟疫疾病来考察传教医生和教会医院在其中扮演的角色。从医院历年的报告单中可以看出,近代潮汕地区霍乱和腺鼠疫频发。最初,教会医院在防治方面并没有什么特别的贡献,其所能做的主要是防止留医者感染,以免引起整个医院的恐慌。但至迟到 1910 年,汕头福音医院已经得到了防治鼠疫的疫苗,并开始进行大规模的防治。怀敦干医生(G. Duncan Whyte)在致 Dr. Dale 的信中说:

去年年末,米医生(Dr. Nina H. Beath)和我都觉得,再推迟给那些围在医院这里的人们注射抗鼠疫疫苗是不公正的。我们知道自己没有许多时间去做这项工作,不过希望工作稍微轻松一些后在中国新年时去做这项工作。你可能听说过,注射过哈菲根(Haffkine)血清的人中只有少部分人感染了鼠疫,大多数人都很健康。注射的效果超出那些邀请者的预期,更多的请求超出我们的能力。尽管我们不得不拒绝某些要求(特别是在鼠疫流行的后期),但我自己就注射了五千多人。我估计有其中一半人是异教徒,不过原则上,基督徒可以优先提出得到治疗。在棉湖镇(黄寿亭是这里的牧师),鼠疫肆虐了一段时间,不过只有一个注射过血清疫苗的病人死亡,当我为他注射血清时他已经被感染。我花了三天时间注射疫苗,治疗了几个鼠疫病例,我很高兴地告诉你,他们中一些人已经康复。……来年,我主张所有医院的职员都要注射抗霍乱疫苗,亲历恐慌是一件可怕的事情!^④

1910 年的医院报告则提到医院注射 5431 例抗鼠疫疫苗,接种 720 例天花疫苗^⑤。1914 年的报告提到 1912 年汕头发生霍乱,“死亡狼藉”,而医院为人注射疫苗,“活人不少”,报告还特别提到,最初怀敦干提倡注射疫苗防止鼠疫时,人们多抱怀疑态度,来注射者“稀弱晨星”,但其防治效果逐步得到人们认可,来注射的人一年比一年多。仅 1914 年春就有 3341 人注射疫苗^⑥。传染性疾病所带来的重大恐慌,实际为教会医院的声誉提升提供了非常好的机会,这也是教会医院发挥社会影响的最好的场所。

① Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847 - 1947*. Reprinted by Cheng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 40.

② William Gauld, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, For 1866*. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1867. pp. 1 - 2.

③ Alexander Lyall, *Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the . Presbyterian Church of England, for 1888*. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1889. p4.

④ Dr. G. Duncan Whyte to Mr. Dale, 16th. Nov, 1911. EPM, H10, No. 638, EPM, Archives.

⑤ Swatow Hospital. November 1, 1910 to October 31, 1911. H10, No. 638, EPM, Archives.

⑥ G. Duncan Whyte, *Report of the Swatow Mission Hospital in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1914*. Swatow: Kwai Fung, 1915. pp. 7 - 8.

从1864年起汕头福音医院就专门为麻风病人提供医疗服务^①,1867年吴威廉在创建病院时特别设置12个位置,在医院之特殊位置,专供麻风病者居住^②。1877年医院治疗麻风病人数为90人,日均留医数为13人。1878年长老会在建设总医院的同时,建设麻风病医院,医院方面认为每年都有大量的麻风病人来寻求治疗,又不能把他们一并收进总医院,遂在城外的一个地方购得一块地基,该地与四周居民区均有一段距离,但与总医院交通便利。这座建筑可容纳20个病人,经费主要由爱丁堡宣道会支付。麻风病医院总造价为951元^③。到1927年时,麻风病院的日均人数达到60名。根据医院报告,病人住院后一般症状多能得到缓解^④。清代乾隆年间潮州府各县均设有专门奉养安置麻风病人的机构——癩民所,然其职责重于养,病人日给银或米不等,且名额有限制^⑤。现福音医院附设麻风医院,专重防治,这种专门医疗当然能获得本地人士的好感。

事实上,传教医生还凭借其精湛医术和良好声誉开始与地方官员建立某种联系。吴威廉在1878年建设新医院时就曾得到本地最高长官惠潮嘉道台张铨的帮助。后者帮助其获得了一块很好的地皮^⑥,且捐银100两,约合大洋144元,帮助医院建设^⑦。张铨之所以帮助建设福音医院,主要是为了回报10年前吴威廉治愈了他的沉痾痼疾。这件事在吴威廉本人的报告和长老会编写的教会史书里曾反复提及,显然教会方面对此是十分重视的。这种影响显然在扩大,1903年新医院进行奉献典礼时,本来没有被邀请的南澳镇总兵和澄海县令主动递名刺,要求出席这种捐款仪式,而仪式是完全按照教会方式进行的,官员们似乎对此也不以为意^⑧。

声誉的累积也为医院获得了稳定的经费来源。汕头福音医院专门将病房分为上、中、下三等,上等病房专供官绅及其家属使用,中等病房供家境较富裕的病人使用,前两者都是收费的,而下等病房资助贫病人士免费使用,但一般要求自供饭食。专门病房的设立不仅使医院的经费相对有了保障,也因此开辟了医院与官绅和商人的联系管道。医院在历次建设中都有本地官绅商人参与捐款,而为了与其身份相符,这些人捐款的数目一般要远高于普通人的捐款。1903年福音医院之附属女子医院建设时,单是汕头富商陈雨亭就向教会捐款6000大洋。该医院遂命名为“雨亭医院”^⑨。

不过,传教医生在专业上的优势是否可以直接转换在其在地方文化事务中的话语权力,他们与某些官员的往来是否就意味着获得了对官员的影响,这两者其实并不存在必然的联系。姑且勿论教会医疗事业对地方文化的一般影响,因为这类问题很难深入讨论,仅仅就对医疗事业本身来说,教会医院也很难说在本地取得了主导性影响。医术上的进步和设备的先进并不能直接转换为在医界的话语权力,因为这牵涉到医疗事业背后的复杂的社会机制与社会心理。前文已述,长老会的教会医疗体系在本地能影响的人数也就在0.5%到1%左右,即使将在同一地区传教的美国浸会的医疗事业也考虑进去,整个教会医疗事业能够影响的人数也不过在2%左右。其余为数众多的人都是由本

① Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847 - 1947*. Reprinted by Ch'eng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 41.

② Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847 - 1947*. Reprinted by Ch'eng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 204.

③ William Gauld, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1878, pp. 3 - 4, 20.

④ *Reports and Accounts of the Swatow Mission Hospital in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1926 & 1927*. (原件无出版社和出版日期), p. 5.

⑤ 周硕勋纂修:《乾隆《潮州府志》,潮州市地方志办公室2001年影印本,第186-187页。

⑥ Edward Band, *Working His Purpose Out; The History of the English Presbyterian Mission 1847 - 1947*. Reprinted by Ch'eng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 205.

⑦ William Gauld, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the . Presbyterian Church of England*. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1878, p. 20.

⑧ English Presbyterian Mission at Swatow, Opening of the New Hospital, EPM, H10, No. 968.

⑨ Swatow Hospital. November 1, 1910 to October 31, 1911. EPM, H10, No. 638.

地医生医治的。而那些到教会医院医治的病人,根据吴威凛等人的报告,多半都是在本地医生医治后没有效果,且花光积蓄之后才到教会医院寻求免费治疗的。而在遇到瘟疫等突发疾病时,外国医生行医必须有本地医生出面协助,才能避免流言和麻烦的出现^①。现在的问题是,为什么医术上落后的本地医生更受到信任?这大约是因为传统中国一直是一个熟人社会,本地医生所具有的社会网络关系很多方面是传教士所不具备的。此外,须指出的是,直到当代,在现代医疗体制已经完整建立起来之后,在潮汕地区中医仍占据相当重要的地位,府城的大街小巷到处都有中药铺,而苦凉茶摊更是比比皆是,本地人除非有重大疾病才到医院诊治,一般情况下都是到中医那里开几副草药回家。这是一种其他地方少见的饶有趣味的文化现象。这表明中医在本地有着非常深厚的社会文化土壤。至于官员与传教医生之间的往来,大体上应是一种礼节性的,个别人因为得到特别的治疗而给与某种实质性的帮助,这种帮助往往也只是一次性的,实际上是人情的回馈。最能说明官员与医院关系性质的事例仍是上述1903年汕头福音的奉献典礼。当时本来邀请了很多官员出席,但其中许多人因为要参加道台母亲的葬礼而缺席。至于商人的捐赠则多半带有很强的功利目的。

其实教会医院对人的灵性的关怀和强调医患之间的密切互动,从某种意义上说正是对于冷冰冰的现代医疗制度的一种补救,然而医疗事业所具有的现代性的内在扩张诉求,使得教会医院为了与为数众多的公私立医院竞争,更加注意凸显教会医院在技术和设备上的进步性。这固然为其赢得了良好的社会声誉,造成教会医院长期门庭若市、供不应求的现象,为了满足这些需求,建设更大更好的医院,购买更先进的医疗设备,要求培训和增派更有水准的医生来工作,遂成为教会医院报告的中心内容,而其福音化的内容则越来越少,往往用一两句话一笔带过。教会医院在本地普通民众的心目中其“医院”的色彩越来越浓,“教会”的色彩越来越淡。而对于进入教会医院的本地人来说,不论是官员,还是商人,还是普通贫民,教会医院也仅仅只是医院而已,并无任何道义上的优越性,只不过为患者多提供了一个选择的场所而已。教会医院作为传教机构的意义并未对他们产生任何影响,福音小册子就在医院里售卖,但他们出来进去时似乎都装着没有看见。

三

不论如何,透过教会医院这个纽带,基督教不仅与本地的广大乡村社会建立了较为密切的联系,而且也与本地区的精英阶层尤其是官员开始进行交往。尽管这种往来多带有礼节性质,但毕竟说明教会医院已在本地具有一定的影响。现在的问题是教会医院的影响是否就一定等于基督教的影响,对于这个问题必须进行深入的分析。近代中国各教会医院的年度报告有一个共同点,就是越来越多的病人数量构成其报告的一个重要内容。汕头福音医院也不例外。问题是这些病人中到底有多少人对基督教的福音感兴趣,教会医院作为福音传播的工具其功能究竟履行得如何。

汕头福音医院的开创者吴威凛非常清楚自己的使命,他认为清楚地理解传教医生的使命十分重要,他指出传教医生到中国来主要不是来推进科学的发展,尽管从医学本身来看这是重要的,如果不是差会派遣他们去做更高尚的工作,医务传教士可以在中国推进科学和医术的发展,但这些不是医务传教士的本职工作。甚至传教士的工作也不仅仅是慈善性的。尽管传教医生可以各种方法使患者恢复健康,使盲人见到光明,使瘫痪者下地行走,传教医院和诊所的建立也鼓励中国人去做类似的慈善努力,但这都不是教会医院的目的。基督教会和传教协会派遣医务传教士,它们的目的只有一个,就是传布基督教。这使得医疗工作成为福音传播的辅助^②。正因为如此,汕头福音医院及此后长

^① P. B. Cousland, *Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, for 1894*. Swatow: Printed by Kwai Fung. p5.

^② Wm. Gauld, *Medical Missions, in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 10 - 24, 1877*. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878. p. 120.

老会在本地区相继建立的医院都很注意病人来源地的分布,希望通过对入院病人进行福音教育,皈依其中一部分人,并与离开医院的病人保持联系,借此作为开辟传教工场的预备。

不过,根据汕头福音医院的报告,每年在医院附属的教堂受洗的人寥寥无几,这倒并不是医院病人对基督教冷漠的缘故,事实上要求受洗的人是很多的,但经过传教士考察被接受的人却很少。因此,仅仅依据在医院直接受洗的数据来考察其传教成效是不够的。前文已述,汕头福音医院及相关长老会医院通过与病人的联系,已经在潮汕建立了一个医疗网络体系。现在应当考察该网络体系与福音传播的关系。从现存史料看,大体可分为以下几类:1.病人在教会医院治疗时,闻道信主,返回家乡后即向家人宣传福音,引人归主,进而成立教会。这是最为常见的模式,如余响声翁之创立黄冈堂^①、胡应顺之创立新饶堂^②、蔡蒜头姆之创立龙仔堂^③、蔡亚雷之创立新亨堂^④、陈望之创立洪洲堂^⑤等皆是循此模式建立教会。2.已皈依主道的医生(多为教会医院培养的西医)在行医的同时布道宣教,进而创设教会。鲤湖堂之设立^⑥、后宅堂之设立^⑦、南塘堂之设立^⑧,都是由医生创立。3.由福音医院直接派人布道,进而设立教会,龙口堂就是这样创立的^⑨。根据笔者的统计,通过上述模式设立的堂会合计28个,而当时汕头大会的全部堂会为81个,这就是说,因受医疗宣教影响而创立的堂会占全部堂会的35%,而其中直接与汕头福音医院直接相关的为20个。另有2处堂会与府城福音医院有关,有一处与汕尾医院相关,其余则与习西医的信徒有关,这些习西医者当时亦多半出自汕头福音医院和府城福音医院。这些堂会涵盖了汕头大会管理的全部传教工场。这说明教会医院对于传教事业确有很大的作用。而占总数的四分之一堂会直接由汕头福音医院的病人创办或参与创办,则说明医院的病人网络与福音传布确实存在密切的关联。

堂会创立固然不易,维系运转则更难。在潮汕约一万平方公里的广阔地域里^⑩,零零落落地散布着81个堂会,除城市堂会外,各堂点之间的距离最近者也在10华里以上,其间如果没有紧密的联系,则各堂会就会被悄然淹没在传统的社区文化中,不会留下任何声响。杨庆堃曾批评中国传统的制度性宗教如释、道等具有去中心化的特征,作为组织主体,寺庙道观的出家人人数有限,彼此之间缺乏联系,很容易缺乏有组织的信众的联系,其结果是,在中国“没有一个权力集中的宗教系统来主导出家人与民众的生活”。他认为西方社会的基督教正好避免了这些特征^⑪。现在的问题是,基督教在中国是否会重复释、道相同的命运。

作为一种从西方传入的宗教,基督教在中国仍然保持了强大的制度性功能。以长老会为例,其总会—大会—堂会的垂直管理模式有效地强化了堂会与中枢之间的联系,而教牧人员的定期改派和传教士及本地布道人员的定期巡视则起到了加强堂会之间横向联系的效果。这期间,教会医院起到了相当重要的作用。在晚清和民国初年,本地并无专门的医疗教育机构,所有的西医培养都是由教会医院的传教医生负责训练和培养,这是一种师徒式的培养方式。这些人一边学习,一边作传教士的助手。待学业完成、医院许可后这些人离开医院到各地执业。由于他们既是基督徒又有医术,往往被推举为堂会的执事和长老,成为教会的中坚。1949年长老会为了庆祝福音入潮一百周年,特别

① 汕档12-11-14黄冈堂会史略。

② 汕档12-11-14新饶堂史略。

③ 汕档12-11-14龙仔堂会史略。

④ 汕档12-11-14新亨堂史略。

⑤ 汕档12-11-14洪洲堂会史略。

⑥ 汕档12-11-14鲤湖堂史略。

⑦ 汕档12-11-14后宅堂会史略。

⑧ 汕档12-11-14南塘堂史略。

⑨ 汕档12-11-14龙口堂史略。

⑩ 黄挺、陈占山:《潮汕史》(上),广州:广东人民出版社,2001年,第14页。

⑪ 杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社,2007年,第296-307页。

为该教会史上有声望和影响的长老和牧师撰写个人传记,其中本地人士入传者共97名。根据笔者的统计,其中与教会医院发生关联者共31人,这31人中有20人曾在汕头、府城和五经富医院里学医^①,这实在是一个不小的比例。有一份数据记载,高似兰在府城福音医院期间,“招集学生一班,课授意学,研究实习,以五年毕业。先后毕业生约数十人,分往各县开业,并协助教会工作,成绩颇有可观”^②。班德撰写的《英国长老会传教史》也提到,1892年客家地区的31名布道员中竟然有11人是医务人员^③。尽管教会医院随着规模的扩大,逐步放弃了直接派遣专人到乡村追踪病人的做法,但通过医院皈依的信徒和培养的医生仍成为连接整个教会网络的有力纽带。

仔细审视这些本土的医务传教人员的身份是一件有趣的事。由于乡村教会往往开办附属小学,很多情况下,学校的教师就是布道员或牧师,这样他们就具有了三重身份,既是传道人,又是医生,还是教师。传道人的身份在教会体制内自然是受尊重的,但在本土文化中,除了少数大寺庙道观的所谓得道高僧和道士外,普通僧道恐怕很难赢得人们的尊重,哪怕是乡民的尊重,但教育却是传统绅士的领域,而医疗作为一种技术手段则可以为传道人接近乡民提供便利,也可以为其累积地方人脉资源,取得在教会乃至在乡村事务中的发言权。

事实上,基督教的布道人员与中国传统僧侣道士是不同的,他们不是龟缩于寺庙道观的消极避世者,而是往来行走于乡村城市之间,是积极的人世者。他们与不同的社会阶层相接触,在极其复杂的地方社会文化网络中,逐步建立自己的关系,进而成为教会与地方的精英。长老会在潮汕的最早信徒盐灶的林旗家族就是最好的说明。林旗入教之前,不过一乡野农人,家世贫寒^④,入教之后,凭借教会体制,在本人和子女的经营之下,其家族竟渐成地方巨族。林旗本人担任盐灶堂长老,其长子文智,亦任该堂长老^⑤。次子文耀,即林芳,任牧师,多次担任汕头区会、岭东大会会长,屡次代表参加全国教会会议,“堪称岭东导师”,是岭东大会历史上最具影响力的本地牧师^⑥。三子文拱,即林起,在汕头福音医院习医,后任汕头堂长老、教师,潮安福音医院院长,在教会内外影响甚巨,其子林章雄任盐坛乡乡长^⑦,五子文荣,任长老布道。满门俱肩圣职,而其“内外孙曾六百余人,蔚然成族”^⑧。其影响力远远超出了教会本身。在岭东,类似的教牧家族还有很多。

受教会体制的制约,教牧人员毕竟具有较大的流动性,这就决定了他们具有既植根于本土社会又一定程度疏离于本土的特点,真正完全与本地社会相结合的是堂会的长老、执事和参加堂会活动的普通信徒。这里仍以福音医院培养的医生为例,考察这些人在堂会内外的影响。我们看到这些人在所在堂会,担任长老和执事等职,负责教会的各项事务。从世俗层面看,堂会就是在地方活动的平台,也是其建立权力影响的基地。他们一面要保护堂会的利益,另一面要扩大堂会的影响。要处理好堂会内部事务,就必须梳理清楚堂会内外复杂的社会人际关系。从某种意义上说,处理堂会事务可能比处理宗族事务更为复杂,因为堂会成员很少是来自单一宗族姓氏的村落。一个堂会往往是周边十里乃至二三十里内自然聚落的信徒聚会点,怎样平衡堂会的内外关系,实是很大的挑战。尽管确有一些堂会在传统乡村政治的影响下,风波不断^⑨,但通常情况下,这些长老、执事都能较好地处理

① 汕档:12-11-16 长老会人物传记名单。

② 汕档:12-11-31 潮州福音医院史略。

③ Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission 1847-1947*. Reprinted by Cheng Wen Publishing Company, Taipei, 1972, p. 275.

④ 汕档:民国资料 C282 长老大会记事册 1891年9月30日潮惠长老大会,林旗长老。

⑤ 魏志远:《中华基督教澄海盐灶堂会百年史略》,第30页。

⑥ 汕档:民国资料 C295 汕头区会议事部,中华基督教会汕头区会第130次会议(1944年5月10-12日),姻翁林芳牧师传略。

⑦ 汕档:民国资料 C295 汕头区会议事部 中华基督教会汕头区会第133次会议(1946年9月3-6日)。

⑧ 魏志远:《中华基督教澄海盐灶堂会百年史略》,第27页。

⑨ 参见胡卫清:《新舞台与旧剧目:岭东长老会黄冈堂驱逐教牧事件解读》,2007年11月中山大学“地方社会文化与近代中西文化交流学术研讨会”会议论文。

堂会内部的矛盾与关系。与此同时,他们对于地方事务也抱有浓厚的兴趣,排难解纷,济贫扶弱,很多都扮演着地方精英的角色。甚且直接担任世俗职务,有担任保长者^①,有担任乡长者^②,有担任民团团长者^③,在地方上广有声望与人脉。

至于普通信徒,由于地位的低下,他们更加注重地缘与亲缘关系。不论堂会,还是教会医院,不论是本地布道人,还是外国传教士,都是其可以利用的资源。在他们看来既然参加了教会,成为教会网络体系的一部分,理所当然地该体系应当无条件地为其服务。事实上,至少对那些灵性比较淡漠、专重教会权势的信徒来说,教会就是一个虚拟的大家族,堂会的负责人、传教士就是身份不等的家族负责人,这些人应当保护他们的利益。当他们与教外之人发生冲突时,教会领袖和传教士就应当坚定地维护其利益,否则就不免受到批评。在府城福音医院工作的高似兰医生就因为不肯对教民的诉讼进行干预,而被信徒粗暴地指责^④。精明的乡民们无论入教与否,无论传教士是否真正支持他们,他们都能巧妙地利用教会达到自己的目的^⑤。尽管英国长老会在清末就已经确立了不干预信徒词讼的政策,但仍然无法避免教会人士利用地缘与亲缘关系,在教会内外谋取自己的利益。

由于基督教信仰的绝对性,信徒加入基督教意味着对其他信仰的放弃,尤其是对祖先崇拜和偶像崇拜的放弃,这的确是对以血缘为纽带的家族认同和以崇拜各种地方神灵为标志的地域认同的重大挑战。事实上,在早期,汕头福音医院的报告中有大量这样的事例。由于基督徒被要求必须回到所在家乡,公开在亲友面前表明自己的信仰,所以许多人都遭到迫害。因为这类行为直接针对乡村社会的亲缘关系和地缘关系,因此许多迫害行动往往是亲友和同宗族里的人来实施^⑥。更多的时候,这类迫害不过就是不信教的丈夫或妻子的痛骂与殴打。

然而基督教的挑战并非整体性的,教会方面所要求的只是让信徒放弃旧的信仰,并未打算让他们割断与家庭和乡村社会的联系,教会方面明白如果基督徒完全脱离传统社区,甚至离开原来居住的村庄,对于基督教在本土社会的建设并不利。所以,教会非但不鼓励基督徒斩断其传统的地缘和亲缘关系,反而要求信徒们尽量地忍辱负重,甚至要求因遭受迫害而离开了家乡的信徒,重新回到原来居住的乡村,重建与家人、族人和村民的良好关系,通过自身的行动为上帝作见证,从而吸引更多的人入教^⑦。也因此,已经入教和准备入教的人很快找到了减轻乃至消除迫害的方法,这就是尽可能地避免使皈依成为个人行为,而使之成为整个家庭、宗族乃至整个村落的集体行为^⑧。当其中某人准备加入教会时,他们往往要引导家庭的其他成员采取相同的行为^⑨,或者利用乡村的邻里关系组织一些人共同参与宗教活动^⑩。这样的事例在汕头福音医院的报告中有很多。当有人准备创建新的堂

① 汕档:民国资料 C295 汕头区会议事部 汕头区会第 128 次会议(1942 年 6 月 10—13 日),蔡芝长老行状。

② 汕档:民国资料 C295 汕头区会议事部 汕头区会第 136 次会议(1949 年 4 月 27—29 日),黄君腾芳传略。

③ 汕档:12—11—16 黄才高长老传略;汕档:民国资料 C295 汕头区会议事部 汕头区会第 129 次会议(1943 年 10 月 5—7 日),李再造长老小传。

④ Philip B. Cousland, Chao-Chow Foo Report for 1902-3. Nov 21, 1903, H10, No. 628.

⑤ Philip B. Cousland, Chao Chow Foo, China. Report for 1901, January to October, H10, No. 628.

⑥ Alexander Lyall, *Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*, for 1888. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1889. p. 7.

⑦ William Gauld, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*. Hongkong: Printed by De Souza & Co. 1878. pp. 11—13.

⑧ 狄德满和李榭熙都专门讨论过村民的集体皈依问题。R. G. 狄德满,《大刀会及其与义和团运动的关系》,苏位智、刘天路编:《义和团运动一百周年国际学术讨论会论文集》(上),济南:山东大学出版社,第 673—702 页。Joseph Tse-Hei Lee, *The Bible and Gun: Christianity in South China, 1860—1900*. New York & London: Routledge, 2003. pp. 119—136.

⑨ P. B. Cousland, *Report of the Mission Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*, for 1894. Swatow: Printed by Kwai Fung. p. 4.

⑩ Alexander Lyall, *Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England*, for 1882. Swatow: Printed by Kwai Fung. 1883. pp. 4—7.

会,则多采取鼓励多户亲族乃至整个宗族皈依的方式^①。通过这种方式,基督教至少在本土社会取得了真正的立足之地,较好地融入了传统的社区之内。而对于信徒和堂会长老、执事来说,在教会的鼓励和默许下,他们在教会体制内部分重建了家族认同和地域认同。

在新堂会的建设中,正因为教会精英充分利用了地方社会的地缘和亲缘关系,才使得建堂得以成功。而在建堂过程中发挥过重大影响的人物与家族自然就是堂会的开创者和堂会事务的主导者。岭东长老会的许多堂会在追溯其历史起源时,所构建的堂史谱系与传统族谱并无太大的不同,而教会谱系所体现的地方权力话语态势,与族谱也无本质性的区别。通过借助本土社会的地缘与亲缘关系,基督教已经深深扎根于中国社会。

余 论

作为基督教的福音辅助机构,教会医院凭借其技术和体制的优势,很快扎根于本土,在一片广大的地域之内,迅速地构建起一个强有力的福音传播网络。这既表明基督教对本土社会有着很强的适应性,也说明本土社会尤其是相对传统的乡村社会对于外来事物有着极强的容纳能力。然而,正如传教士是依据西方经验来观察本土社会一样,本土社会对于传教士和教会医院也同样存在一种文本误读。这种误读应分为两种。对于不信教的官绅商人和普通病人来说,他们对于传教医生和教会医院主要是一种技术性的选择误读,他们故意忽视了后者的福音功能。而对于本地的基督徒来说,则是一种文化意义上的文本误读。他们自然非常清楚传教医生的使命和教会医院设立的目的,但是,对于本地信众来说,基督教作为一种外来的制度性宗教,其强大的制度性功能对本土社会既构成很大的挑战,同时也是一种可以利用的巨大资源。堂会与堂会之间、堂会与医院和传教站的联系网络,为信教的乡民们提供了一种超越村际界限的新的交往样式。以堂会平台,借助复杂的地缘与亲缘关系,教会内的精英人物建立起带有鲜明本土特征的基督教社区,成功地在教会体制内部重建了地域认同和家族认同,特殊主义的价值观重新成为教会内部的交往准则,并通过教会谱系的构建强化了教会内部权力分配的合法性。

基督教的普世性要求其必须超越地域性,而不能沦为一种地域性的组织,信仰的个人性也要求其超越传统的亲缘和血缘关系,使每个人能够真正地单独面对上帝。然而,传教事业不能悬置在空中,必须扎根于本土社会,必须与本地的社会文化发生关联,而依托地缘与亲缘关系则是进入本土社会的方便途径。事实上,基督教在近代中国既具有分散性宗教的强烈入世特征,尤其是基层堂会与传统小区保持非常密切的联系,而非如中国主流宗教那样,寺庙与道观是逃避世俗社会的场所,同时基督教还具有中国另一类制度性宗教——民间秘密教门的某些特征,既植根于地域,又超越地域性限制,各地宗教场所相互保持非常密切的联系。所有这些,使得基督教与去中心化的中国传统主流宗教形成鲜明对比,后者并不构成对地方文化秩序尤其是官府权力的挑战。处在本土社会文化网络之中的基督教会的强大的组织功能为乡村政治的运作提供了一个新的平台,而其对信徒的强力控制则可能被本地的世俗精英阶层视为另类。近代基督教本土化的进程在一定程度上加深了本土对基督教的疑忌,使其不仅有可能遭遇地方势力的排挤,更有可能遭到正式的国家权力的压制,陷入两难之中。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 汕档 12-11-14 新饶堂史略。

超越“近代主义”对“日本主义”的图式

——论丸山真男的政治思想史学

唐 利 国

摘 要:丸山真男是著名的日本政治思想史家。学界一般认为他有个从面向西方的“近代主义”者,到面向本土的“日本主义”者的思想转变。而丸山一直认为思想史在本质上只能是问题史,强调研究者在尊重历史客观性的同时,必须突出自己的主体性,适应时代需要设定学术课题。他认为日本从战前到战后所面临的共同课题是思想的近代化(或现代化)的问题。为了深入探讨妨碍日本人完成这一课题的深层的思想因素,他终于形成了其独特的关于日本思想史的一个整体性的解释理论,即“原型”/“古层”论。

关键词:丸山真男;近代主义;日本主义;问题史

丸山真男(1914—1996)是日本政治思想史研究的名家,对该领域的日本学者长期保持着强大的指导力。其门下俊杰辈出,有藤田省三、石田雄、神岛二郎等著名学者,形成了所谓“丸山学派”,丸山本人甚至被戏称为“‘丸山教团’的法皇”^①。丸山的主要作品已被翻译成东西方多种文字,影响力远播于日本国门之外。除了致力于日本政治思想史研究之外,丸山还是战后日本政治学的重要开拓者。他密切关注美国行为主义政治学的新进展,并对现代日本的政治状况作出了深刻而独到的分析,有“丸山政治学”之称。丸山的学问不是单纯的学究式的研究,而是灵敏地回应了时代思想的脉动,因此其声望远超出专业领域,吸引了日本知识界以致大众媒体的广泛关注,被视为战后日本民主主义的理论旗手。

作为战后日本思想界的代表性人物,丸山真男在 1996 年的辞世引起了新一轮的谈论丸山的热潮。有学者致力于继承和进一步发展丸山的思想,即所谓丸山正统派;有学者从或左(所谓国民国家批判)或右(所谓政治现实主义)等不同角度出发来批判丸山。但是这些研究往往关注的是丸山真男的思想本身,“对丸山的日本思想史研究的方法和内容的深入批评,无论从哪个立场上看都是欠缺的”^②。丸山真男是一位抱有强烈的问题意识和突出的方法论自觉的学者,如果不深入分析他在思想史领域的学术工作,便不可能准确理解其思想本身。日本思想史学会 1999 年度大会举行了以“丸山思想史学的地平线”为题的学术研讨会,对其方法与成就进行了系统的考察,有数位学者深入分析

作者简介:唐利国,北京师范大学历史学院副教授(北京 100875)。

基金项目:本文为“教育部人文社会科学研究项目基金资助”(项目批准号:08JC770002)之成果。

① 丸山真男:《エドワード・サイデンステッカー、日本の不謬ならざる法皇》,《後衛の位置から—現代政治の思想と行動—》,东京:未来社,1995 年,第 140 页。

② 安丸良夫:《丸山思想史学と思惟様式論》,大隅和雄、平石直昭编:《思想史家丸山真男論》,东京:ぺりかん社,2002 年,第 190 页。此外,关于各种丸山真男论的总结,还可参考小林正弥:《丸山真男と公共哲学—論争の構図—》,见小林正弥编:《丸山真男論—主体の作為、ファシズム、市民社会—》,东京:东京大学出版会,2003 年,第 1—39 页;坂垣哲夫:《丸山真男の思想史学》,吉川弘文馆 2003 年版,第 195—205 页;等等。

了丸山史学方法中的思维方式问题、自我问题等^①。在学习现有研究成果的基础上,本文尝试对丸山思想史学的发展进行一个整体性的梳理,以求明确其治学的基本立场。

一、问题的提出

丸山真男对日本政治思想史的研究大致可以分为三期。第一期作品以近世(1603—1867年)日本思想史论为主题,代表作是《日本政治思想史研究》(岩波书店1952年版),由他在日本战败之前完成的三篇论文构成。第二期作品的主题是以民族主义问题为核心的近代日本思想论,由两个方面的内容构成:一是以他在日本战败投降之后展开的以《超国家主义的逻辑与心理》(1946年)、《日本法西斯的思想和行动》(1947年)和《军国支配者的精神形态》(1949年)等名文为代表的日本法西斯主义批判,二是以一系列的福泽谕吉研究为代表的论述近代日本启蒙思想的文章^②。第三期作品的主题可称之为日本思想通论,以论文《日本的思想》(1957年)^③为标志,丸山为了探讨日本思想的固有倾向,开始着手进行通史性的、整体性的日本思想史研究,最后形成了其独特的“原型”(或称“古层”等)论。丸山所谓“原型(古层)”,指的是日本思想中的某些固有倾向,他认为这是从根本上制约着日本人如何思考问题的结构性因素。

丸山在战前完成的第一期作品中已经开始致力于揭示在日本近世思想史中,近代性思维逐渐萌芽并最终遭受挫折的历史过程。丸山在战后不久正式发表的第一篇文章《近代的思维》中更加明确地写道:“在我国,近代的思维……还没有真正获得。”^④此后,随着丸山第二期作品的陆续推出和第一期作品的整理再版,逐渐确立了他在战后日本思想界的指导性地位,同时也造就了他作为“近代主义”者的形象。在日本,所谓近代主义是指这样一种思想倾向:致力于以起源于西欧的近代社会为理想目标而推进日本的近代化,但并非只关心作为经济进步和制度变革的近代化,而是特别关注社会变革的承担主体(即“近代人格”)的确立问题^⑤。无论是赞扬其对战后思想启蒙的贡献,还是批判其西方中心主义的偏见,丸山之“近代主义”者的形象维持了几近三十年,直到他在1972年发表《历史意识的古层》^⑥。这是其第三期作品的代表作,揭示了自太古以来直至现代,一直顽固地盘踞在日本人思想深处的历史意识的构造(即所谓日本思想史上的“古层”或“原型”)。由此而形成了一个通说,认为丸山有个从面向西方的“近代主义”者,到面向本土的“日本主义”者的思想转变;一般强调转变前的丸山局限于一元单线的历史发展阶段论,而转变后的丸山基于文化接触论的多元历史观,突出了日本自身的历史特殊性。如佐藤诚三郎便认为丸山有个“从马克思主义的发展阶段论或者启蒙主义的进步史观向对日本文化的个性的关心的转换”^⑦。

然而,正是在被目为典型的近代主义者的时期,丸山于1946年写成《陆羯南——人与思想》—

① 讨论会的成果后出版为大隅和雄、平石直昭编:《思想史家丸山真男论》,东京:ペリカン社,2002年。此外与本文主题相关的重要成果有米原谦:《丸山真男—一作為から古層へ—》,见小笠原弘亲、饭岛升藏编:《政治思想史の方法》,东京:早稻田大学出版部,1990年,第9—43页;米谷匡史:《丸山真男の日本批判》,《现代思想》1994年1月号《丸山真男〈特集〉》,第136—161页;富田宏治:《丸山真男—近代主義の射程—》,西宫:关西学院大学出版社,2001年;等等。

② 丸山真男论述日本法西斯主义的主要文章均收入《现代政治の思想と行動》(未来社1956年出版上卷,1957年出版下卷,1964年出版增补版);其福泽谕吉论散见各处,参见丸山真男:《福泽谕吉与日本近代化》,区建英译,上海:学林出版社,1992年。

③ 最初于1957年11月刊登于由岩波书店出版的《岩波講座現代思想》第11卷《現代日本の思想》,后收入丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第2—66页。

④ 丸山真男:《丸山真男集》第三卷,东京:岩波书店,1995年,第4页。

⑤ 可参考日高六郎:《戦後の“近代主義”》,日高六郎编:《現代日本思想大系34 近代主義》,东京:筑摩书房,1964年,第7—52页;金原左门:《社会科学の諸理論と歴史学》第二节《近代主義社会学理論の発想様式》(近代主义社会科学理论的思考方式),见历史学研究会、日本史研究会编:《講座日本歴史》第10卷《現代歴史学の展望》,东京:东京大学出版会,1971年,第62—73页;等等。

⑥ 丸山真男:《歴史意識の古層》(《历史意识的古层》),最初发表于《日本の思想》第六卷《歴史思想集》(东京:筑摩书房,1972年),后收入丸山真男:《忠誠と叛逆——転換期日本の精神史的位相——》,东京:筑摩书房,1992年,第293—351页。

⑦ 佐藤诚三郎:《丸山真男論—その近代日本観—》,《中央公论》1996年第12期。

文,意在表明:“日本主义或国粹主义里面不也有好的地方吗。”^①文章最后总结道:“如上所述,陆羯南的日本主义有意识地综合了民族主义和民主主义。不管多么不彻底,那是在本质上对日本近代化方向的正确透视。”^②丸山虽自认“本质上具有强烈的普遍主义志向”,却无意提倡“没有民族主义的普遍民主主义”^③。他一贯既批评所谓“欠缺理论”所主张的“欧洲曾经有的东西,日本没有”,也批评所谓“固定的‘先进国’理论”所主张的“日本下一步将会重新经历西欧曾经经历过的某一特定的历史发展阶段”^④。如果近代主义是指以近代西欧为理想社会的话,丸山当初便不是这种近代主义者。早在1946年发表的《近代的思维》一文中,他已经开始了对西欧神话的批判:“在过去的日本完全看不到近代思想的自生性成长,这样的见解也绝非正确。……这种……‘无缘’说……之中包含着这样的危险性:它使得国民对自己的思想能力丧失自信,结果反而会回归曾经流行的近代思想即西欧思想这种简单划等号的公式。”这篇文章同时也明确突出了日本近代化道路的特殊性:“思想的近代化没有表现为对封建权力的引人注目的反抗,而是表现为居于统治地位的社会意识的自我分解,这里体现了日本这个国家的显著的特殊性。”^⑤丸山对日本特殊性的重视,可以追溯到他在战争时期的研究。他认为西欧近代政治思想和近代思维方式是同步发展的,在日本则两者之间有个时间差,近代思想的萌芽首先体现于传统思维方式的分解过程中,虽然没有发展出从正面批判封建权力的政治思想体系,但思维方式的变革却是“不断涌出的近代性的源泉”。他致力于在此前提之下揭示“日本社会的、狭义而言则是日本思想的近代化的类型”^⑥。

与在《日本政治思想史研究》中把朱子学直接视为近世日本的支配性社会思想相比,在《历史意识的古层》中,丸山突出了近世日本朱子学之不同于中国朱子学的日本特色,在对近世日本儒学史的整体把握上提出了和以前不同的视角。这的确体现了丸山第三期作品对异文化接触的历史影响的重视。但是在这两种不同的视角背后,传统社会向近代社会发展演变的基本理念并无改变。如果说《日本政治思想史研究》的重点在于分析日本的“近代思想的自生性成长”,而“原型(古层)”论的重点则在于分析:日本固有思想中限制近代意识成长的因素。如同坂本多加雄所论:“丸山恐怕是考虑到在日本形成他作为理想的‘近代精神’的困难程度,于是到日本传统的历史观中间去探索其原因。”^⑦丸山认为日本尽管有外在的近代化的炫人眼目的发展,但在思想上一直未能突破“原型”的束缚,以致于难以真正实现精神层面的近代化。因此,丸山在展开“原型”论的同时,也一直在寻找打破“原型”限制的能量。他高度评价镰仓新佛教、武士原初气质等的思想史意义,正体现了这一意图。

丸山的“原型”论,或被批判为有失偏颇的日本特殊主义,或者被称赞为对日本特殊性的准确把握,但是,无论其观点本身是否正确,本文想强调的是其观察问题的基本立场,即在承认世界历史普遍规律的前提下来思考日本的特殊性。在丸山看来,文化接触所可能导致的发展类型的复杂化,正是人类历史普遍规律的具体表现。他自述道:“我对本土的或者日本的之类的词语几乎有过过敏反应。”“无论什么样的内发的文化,被完全异质的他者的文化所刺激,通过这种火花四溅的过程,进行新的创造和飞跃,这是理所当然的。”^⑧他后期的“原型”论不仅与其前期已经形成的并非西欧中心的“近代主义”并不对立,相反,正是他深化了对各国近代化历程的复杂性的理解的产物。他始终是立足于普遍主义的规范意识来关注日本特殊性:“我承认我的思想中有着对欧洲文化的抽象化。我认

① 鹤见俊辅:《語りつぐ戦後史》(I),东京:思想の科学社,1969年,第83页。

② 丸山真男:《丸山真男集》第三卷,东京:岩波书店,1995年,第105页。

③ 丸山真男:《丸山真男対話篇2 現代日本の革新思想》(上),东京:岩波书店,2002年,第14页。

④ 丸山真男:《開国》,日高六郎编:《現代日本思想大系》第34卷《近代主義》,东京:筑摩书房,1964年,第283页。

⑤ 丸山真男:《丸山真男集》第三卷,东京:岩波书店,1995年,第4页。

⑥ 丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第5页。

⑦ 坂本多加雄:《近代日本精神史論》,东京:株式会社讲谈社,1996年,第67页。

⑧ 丸山真男:《丸山真男集》第九卷,东京:岩波书店,1996年,第369、371页。

为那是人类的普遍性遗产。……如果不能将过去的某些东西进行理念化,什么思想都不可能形成。……我一点儿也不否认我曾尽自己最大的努力向欧洲思想史和文化史学习。同样,通过研究中国,学习建立判断的基轴,不也很好吗?东洋对西洋、日本对外国,我厌恶这种思维方式。”^①用面向西欧的“近代主义”或面向本土的“日本主义”之类的概念来框定丸山真男并不妥当,他看待历史的眼光辩证而全面,只是在具体文章的写作中有所侧重^②。鉴于现有研究对丸山的内在连续性重视不足,本文计划集中考察其变化中的不变之处,希望能够超越“‘近代主义’对‘日本主义’”的固定图式,以揭示丸山思想史学中的某些本质特点。

二、作为问题史的思想史

丸山真男曾写道:“我被评价为既非学者也非思想家的怪物。这在某种意义上是准确的。但之所以被目为奇怪,是因为我所贯彻的重大的问题关心,完全不被批判者所关心。我在杂志上发表的堪称对象繁多的论文的方法论视角集中于一点,即如何打破日本式的关于‘认识的客观性’的因袭观念,以及关于思想或理念的同样根深蒂固的观念,并使两者互相交锋。”他激烈批判日本思想传统中的两点弊端:在客观主义的名义下的主体性缺失,以及用所谓思想取代史实的非历史主义。丸山认为:“所谓认识的客观性……必须自觉地意识到,认识活动必须由自己负责来构成素材,因此不可避免地要踏入思想和价值判断的领域。但是在另一方面,所谓‘思想’也绝对不是学问性认识的代用品。”他的学术理想使他既不肯做一个“以欠缺主体性的价值参与的‘认识’为满足的学者”,也不赞成“对像矿物质一样冰冷的知识缺乏内在热情的思想家”,力求在思想与学术之间保持平衡^③。

具体到思想史学,丸山一方面强调“思想史毕竟是必须由严密的史料考证来支持。因此,在史料的斟酌和运用上,与一般的历史学有着共通的一面”,另一方面认为与一般的历史学相比,思想史尤其需要研究者自身主体性的支撑:“思想史家的思想无论如何都是过去的思想的再创造的产物。”因此,思想史研究必须在严格尊重历史的客观性的同时,充分发挥自身的主体性,在严密的史料考证的基础上,再现历史上的思想。思想史“正好位于把历史上的思想当做素材来展开自己的哲学的‘思想论’与一般的历史叙述的中间”。思想史家的这种处境就像音乐演奏家,要在严格遵循乐谱的前提下表达自己的感情与理解:“一方面要接受历史的限制,另一方面要重新建构历史,在此两者之间辩证的紧张关系中,再现过去的思想。这是思想史的本来课题,也是其乐趣的源泉。”^④

从这种立场出发的思想史必然表现为问题史。丸山战前完成的《日本政治思想史研究》“绝非所谓近世时期的网罗无遗的政治思想或者政治学说的通史,不如说一、二、三哪一章本质上都是问题史”^⑤。他在战后倾注多年心力的日本政治思想史讲义,形式上是通史,实质上也是问题史。丸山曾写道:“我一直认为思想史只能作为问题史而存在。”^⑥如果研究者缺乏问题意识,一味强调客观性,往往就变成了旁观的思想史,止步于简单罗列某一时期某位思想者的某些主张。历史资料浩如烟海,历史事像无穷无尽,历史学家必须根据自己的判断作出一定的取舍,如果没有特定的问题关心,就无法形成真正的历史叙述。

如何把思想史上的事件转化为一个“问题”来把握呢?丸山认为必须通过移情体验,把过去的具

① 鹤见俊辅:《語りつぐ戦後史》(I),东京:思想の科学社,1969年,第94页。

② 关于丸山真男写作中的这一特点,中文论述可参见区建英:《译者序:福泽谕吉研究与丸山真男》,见丸山真男:《福泽谕吉与日本近代化》,第16页。

③ 丸山真男:《自己内対話》,东京:みすず书房,1998年,第248-249页。丸山所引用的评论,见吉本隆明:《丸山真男論・序論の序》,《吉本隆明全著作集》(12),东京:劲草书房,1969年。

④ 丸山真男:《忠誠と反逆一転換期日本の精神史的位相一》,东京:筑摩书房,1992年,第377、379-380、378、380页。

⑤ 丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第4页。

⑥ 丸山真男:《忠誠と反逆一転換期日本の精神史的位相一》,东京:筑摩书房,1992年,第391页。

理事态“抽象为‘典型的状况’”。他写道：“思想家用当时的语言和当时的价值标准进行写作。研究者必须重新思考：他当时面对的问题是什么？把思想家当时面对的问题放在当时的历史状况之中进行考察，并重新解读为今天的或者将来的时代的问题，于是，我们就可以把历史上的思想家所面对的问题，作为我们自己的问题进行主体性的思考。”^①研究者必须首先发挥自己的想象力，置身于历史之中进行换位思考，然后超越具体的历史场景而提取出能够反映人类一般处境的思想史问题，从而才可能把对历史人物所面对的问题和“我们自己的问题”真正统一起来进行内在的思考。丸山的论文《开国》（1959年）便是这样一篇典范之作。他通过研究日本历史上的“第二次开国”（即明治维新时代的开国），抽象出从封闭社会到开放社会演变的典型问题，以求促进对战败后的日本的历史境况（所谓“第三次开国”）的思考。丸山强调：“不要仅仅把历史性的开国归结于一定的历史现实，还有必要自由地从中汲取现在的问题和意义。”^②作为历史事实，日本“第二次开国”的结局是在封闭的传统社会崩溃之后并未形成新的开放社会，反而形成了新的封闭社会即近代天皇制国家。文章最后说：从近代日本的“痛苦体验”中能够“引申出什么”，“这完全是正面临着‘第三次开国’（指日本战败之后的状况——引者注）的我们的自由选择和行动的问题”^③。其意图显然是警告同时代的日本人不要重蹈覆辙，不要以为法西斯主义的灭亡会自然而然地带来自由开放的社会。

总之，为了突出研究者自身的主体性，丸山特别强调对所谓“超学问的动机”（或称问题意识）的自觉。他曾如此盛赞原南繁对西方政治思想史的研究：“超学问的动机推动着严密的学问操作，对现代的切实的问题意识与纯粹的历史研究在最深处完美契合”，“这才是思想史这种学问在本质上所应承担的课题。”^④在他看来，真正的思想史家与时代是呼吸与共的。思想史研究必须立足于对时代问题的关心，“通过再现过去的思想，来研究对当今社会的意义”^⑤。丸山多姿多彩的思想史研究中令人惊异的前后一致性，首先来自于他对思想史的学问本质的这一理解。那么，他具体有着怎样的时代认识和问题意识呢？

三、“近代化的同时现代化”

丸山真男的学问核心是从思想史的侧面思考日本近代化的问题。他从战前开始强烈关心“近代思维”的问题，战后继承了这一主题，并在新的历史条件下不断将其丰富发展。他最初踏入日本政治思想史研究领域的时候，恰逢日本对外侵略战争逐步进入高潮。一批追随法西斯主义的知识分子提倡“超越、克服近代”，批判欧美近代思想对日本的影响，主张回归本民族传统的所谓“日本主义”。丸山曾如此回顾其《日本政治思想史研究》中诸论文的执笔动机：“在‘超越、克服’或‘否定’近代的叫嚣声中，注目于明治维新的近代的侧面、并进一步关注德川社会中近代的要素的成熟，这不仅是对我自己，大概对所有自觉地顽强抵抗法西斯主义历史学家的人们而言，可以说是最后死守的据点。这是不可否认的事实。我致力于德川思想史的一个所谓超学问的动机也在于此。”其中论述“前期”国民主义（即民族主义）的第三篇论文是他接到征兵令之后，在出发前怀着作为遗著的心情赶写出来的。对抗皇国史观的“危机意识”和学术研究中的“历史意识”难分难解地纠结在一起，他日后写道：“如果读者认为支撑着这篇论文的主体性意识，已经超过了历史学家应有的最低限度的‘禁欲’，过度泛滥于历史叙述之中，我甘愿接受这一非难。”^⑥

① 丸山真男：《忠诚と反逆—転換期日本の精神史的位相—》，东京：筑摩书房，1992年，第116、117页。

② 丸山真男：《开国》，日高六郎编：《现代日本思想大系》第34卷《近代主義》，东京：筑摩书房，1964年，第283页。

③ 丸山真男：《开国》，日高六郎编：《现代日本思想大系》第34卷《近代主義》，东京：筑摩书房，1964年，第312页。

④ 福田欢一：《丸山真男とその時代》，东京：岩波书店，2001年，第4页。

⑤ 丸山真男：《丸山真男講義録》第一册《日本政治思想史》（1948年），东京：东京大学出版会，1998年，第15页。

⑥ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京：东京大学出版会，1952年，第8、10页。

日本投降之后,知识分子纷纷改变战前的立场,丸山“很轻蔑这种突然变异”^①。他日后回忆道:“对于那些曾经在战争时期活跃一时的知识分子们,当时不如说是抱着憎恶和轻蔑之情。那种感情之强烈,自己现在已经难以想象了。”^②丸山曾揭示日本人有种“突然变异”般地“转向”(即转换方向)的弊习^③。或许正因如此,周围的日本人很容易以为丸山也在“转向”。实际上,丸山出于对身为日本人的自觉,对此有着明确的抵抗意识:“与昨天所说的话毫无关系似的,突然就改口了。我在心情上就不喜欢这样。可以说是一种内在的连续性,或者说可以说是一种保守性。”^④他在战后正式发表的第一篇文章中明确说道:“我打算更加专心致志地研究日本的近代性思维的成熟过程,这也是到目前为止我的学术关怀的最为切实的对象。因此可以说,虽然客观形势激烈变动,我的问题意识却没有任何变化。”^⑤他并非无视时代变迁,而是自觉地把日本帝国主义的崩溃这一“可与数十年、数百年相比的历史状况的变动……的意义作为切实的学术性的课题来接受”。但他强调:“虽说问题意识有差异,今后也不是要踏上与我曾摸索至今的方向完全无关的‘新奇’的道路。”^⑥

战败后的日本面临着怎样的时代课题?丸山称之为“近代化的同时现代化”,因为“已经不是单纯的近代化、纯粹的近代化,登上日程的是近代的扬弃、市民社会的扬弃”^⑦。近代化和现代化其实同是 modernization 的译语,前者强调克服封建残余,后者强调近代社会的自我扬弃,两者分指同一问题的不同侧面。在战后重登东京大学讲坛之初,丸山热情洋溢地讲道:“我们面临着一个有着双重构造的课题:一方面要提倡在社会的所有方面克服封建制和实现近代化,与此同时,在另一方面,对‘近代’(市民社会)本身的扬弃正在成为世界性的课题,我们也要将其作为自己的课题。这一双重性的课题,显著地增加了日本完成现在的民主革命的困难,但也正是这种双重课题,即近代化的确立和向现代化的演变,使我们有可能建立对封建制及其思想的真正科学的批判性认识。”^⑧由此也可看出,丸山不仅并非那种西欧至上的近代主义者,也绝非把近代本身视为神圣,他所理解的 modernization(近代化或现代化)是一个不断在自我否定中演变的进程。这种“不断近代化”的观念,反映到战后日本近代化的精神层面即民主化问题上,就形成了其独特的“不断革命”论。丸山认为:“所谓民主主义是个内含着永恒矛盾的概念,即人民的支配——多数者的支配。多数人进行支配,少数人被支配,这是不自然的。正是因此,民主主义只有不是作为制度、而是作为过程,永远处于运动之中,才可能真正实现。”^⑨但是在日本战后初期的历史条件下,丸山的首要关心在于日本人近代人格即独立自由的人格的形成,自然而然地将重心放在了克服前近代性残余的方面,于是长期被认为是个近代主义者,而他也如此感慨:“我自己被贴上了所谓西欧近代主义的标签,对此一方面深感荣幸,另一方面也想提出抗议。”^⑩

在日本投降两个多月后,丸山写道:“首先人们应该——成为独立的人。基于自己的判断确定真伪、正邪。不钻入他人制作的范式,自己创造自己的思考范式。对于认为错的事情,首先马上说 NO。这种可以说‘NO’的精神——孟子所谓‘虽千万人,吾往矣’的精神——是其中最重要的。……不能说 NO 的软弱性格,是雷同、阳奉阴违、党派性、喜欢有人斡旋、妥协性等各种各样的国民性缺陷的源

① 丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第3页。

② 鹤见俊辅:《語りつく戦後史》(I),东京:思想の科学社,1969年,第85页。

③ 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第12页。

④ 鹤见俊辅:《語りつく戦後史》(I),东京:思想の科学社,1969年,第83页。

⑤ 丸山真男:《丸山真男集》第三卷,东京:岩波书店,1996年,第3页。

⑥ 丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952年,第2-3页。

⑦ 丸山真男:《丸山真男講義録》第一卷《日本政治思想史》(1948年),东京:东京大学出版会,1998年,第7页。

⑧ 丸山真男:《丸山真男講義録》第一卷《日本政治思想史》(1948年),东京:东京大学出版会,1998年,第16页。

⑨ 丸山真男:《自己内対話》,东京:みすず书房,1998年,第56页。

⑩ 丸山真男:《丸山真男集》第九卷,东京:岩波书店,1996年,第374页。

泉。”^①特别值得注意的是,丸山并非置身事外似地批判日本人,而是强调自己批判近代日本的“根本动机”无一不是“作为体验过战争之后的一个日本人的自我批判”^②。他如此回忆写作《超国家主义的逻辑与心理》(1946年)的心理路程:“日本战败后,半年多苦苦思索的结果,我好不容易到达了这样的结论:天皇制对日本人的自由人格的形成——依据自己的良心判断和行动,并对其结果负责的人,即和‘依赖他人’正相反对的人格类型的形成——而言是致命的障碍。……在后来人眼中,这也许不过是我的‘思想’的当然流露,然而论文的一行一行,对我而言都是在拼死说服昨日之我。我被近代天皇制约束得如此之深,从天皇制的‘魔力中解放出来’对我而言绝非容易的课题。”^③这篇论文揭示了近代天皇制政体没有责任主体的本质,对日本国民产生了冲击性的影响。文中说:“国家在‘国体’(即近代天皇制政体——引者注)中占据了真善美的价值内容……只要国法是来自于作为绝对价值的‘国体’,其自身的正当性便以其内容的正当性为基础,轻松自在地渗透到所有精神领域。”在这种“国体”之下的日本人,“不存在自由的主体意识,个人并非依据自己的良心而约束其行为,而是由更上一级的(从而也就是更接近终极价值即天皇的)人物所制约。”于是在近代日本“形成了通过压力的转移来保持精神平衡的现象。来自上面的压迫感,通过恣意地向下面的人发泄而依次转移,从而形成了维持整体平衡的体系。”丸山批判道:“这正是近代日本从封建社会继承的最大‘遗产’之一。”^④在战前已经迂回地抵制皇国史观的丸山真男,现在终于开始从正面批判近代天皇制。

丸山本来认为,是近代日本的政治体制阻碍了近世以来逐渐萌芽的近代思维的成长,因此他在战后初期对日本思想的真正近代化满怀期待。但是随着日本经济的复苏和快速发展,精神革命的课题渐趋不了了之。他满怀郁愤地写道:“1960年代的日本,旧态依然的人们和集团关系正与令人眼花缭乱的‘近代化’野合。因此,去哪儿都好,从羽田机场乘坐喷气式飞机离开日本的土地的瞬间……马上心情为之一爽。”^⑤在此背景下,丸山逐渐开始进入其第三期的研究,转折点即其1957年的论文《日本的思想》。他也认为这篇文章在他自己整个的思想史研究中占有一个“特殊的位置”:“在这篇文章中灌注了我从大学毕业以来所面对的各种学术课题,以及在追求这些课题的过程中不可避免地刻下印痕的我的思想历程,与此同时,这也成为我以后的关心方向的新起点。”^⑥

丸山第三期作品依然继承了第二期作品中对日本思想中“病理现象的结构性原因”^⑦的强烈关心,但是他开始认识到阻碍日本思想近代化的还有更深层的因素。论文《日本的思想》一面继续批判天皇制:“对于人格的主体——无论是在自由的认识主体的意义上,还是在伦理性的责任主体的意义上,或者在秩序形成的主体的意义上——的确立而言,从一开始它就内含了成为决定性的桎梏的命运。”一面开始着手向历史更深处挖掘:“我们的传统宗教,都没能承担通过和新思想对决、从而自觉地实现传统的再生的功能,所以新思想一个个毫无秩序地堆积起来,近代日本人的精神的杂居性越发严重。”^⑧对日本思想病理的结构性成因的不断深入的探讨,最终引导丸山走向对日本思想史的通史性、整体性的把握。论文《日本的思想》正是他初次尝试的重要成果,因此,尽管其考察事项主要属于日本近代,却被命名为“日本的思想”。丸山说:“就我自己的问题意识和观察角度而言,毕竟只能称之为‘日本的思想’。在这一点上,即使被批评为傲慢的僭越,也是不得已的。”^⑨此后,从1964年至1967年,丸山以四年连续讲义的形式完成了一幅日本思想通史的壮丽图卷(即《丸山真男讲义录》第

① 丸山真男:《自己内対話》,东京:みすず书房,1998年,第10-11页。

② 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第186页。

③ 丸山真男:《丸山真男集》第十五卷,东京:岩波书店,1996年,第35页。

④ 丸山真男:《現代政治の思想と行動》(増补版),东京:未来社,1964年,第15、25页。

⑤ 丸山真男:《丸山真男集》第九卷,东京:岩波书店,1996年,第369页。

⑥ 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第183、184-185页。

⑦ 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第186页。

⑧ 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第63页。

⑨ 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第184页。

四到第七卷,东京大学出版会1998—2000年版),提出了著名的“原型”论。他的基本设想是:日本人要完成精神革命,必须先完成思维方式的变革;而要变革思维方式,必须先要自觉地认识到它。“‘日本以前是怎样的?’对这一问题上升到整体性的认识,是通往控制这种思维方式、克服其弱点的途径。”^①例如丸山曾指出日本人思想活动中的一个常见模式是“由于‘记忆复苏’而突然变异般地向‘传统’回归”。他设想:如果能够清醒地认识到其精神构造,就可以“自觉地驱使我们的‘记忆复苏’,那样的话,就应该不会再简单地重复一直存在至今的‘突然变异般的转向’这种模式了吧”^②。因此,他坚信:“把过去作为一个整体性的构造来认识,这本身就是变革的第一步。”^③

如上所述,尽管日本从战败到复兴,时局变化之波谲云诡令人眼花缭乱,但在丸山眼中,时代课题并无本质变化,即日本思想的近代化或日本人近代人格的形成。这种内在的问题意识的持续性,从根本上决定了其思想史研究中的强韧的连续性。其第一期作品是在近世传统思想的自我分解过程中探寻近代性的成长及其挫折;第二期作品则对近代日本思想史中向前近代复归的现象展开批判;第三期作品又进一步追溯日本思想的固有传统,尝试揭示战后日本民主主义精神革命再度受挫的深层原因。丸山真男的思想历程是一个名副其实的“发展”过程,而非缺乏内在连续性的转变。他曾感慨:“我是在根本上反映了时代呢?或者根本就是反时代的呢?我的实际感受只有后者。”但他马上强调:“理念正是在自然倾向性的‘逆流’处,才有其存在意义,我对此确信不疑。”^④对理念的现实批判功能的确信,正是支撑了丸山从战前到战后的思想史研究的最基本的“超学问的动机”。福田欢一曾道:丸山真男的学问是“与时代格斗的产物”^⑤。如果“格斗”不仅是指直面时代,而且是指对时代的冷峻批判,这句话堪称是对丸山的人格与学问的简洁而准确的总结。

[责任编辑 扬眉]

① 丸山真男:《丸山真男集》第十一卷,东京:岩波书店,1996年,第222页。

② 丸山真男:《日本の思想》,东京:岩波书店,1961年,第188页。

③ 丸山真男:《丸山真男集》第十一卷,东京:岩波书店,1996年,第223页。

④ 丸山真男:《自己内対話》,东京:みすず书房,1998年,第246页。

⑤ 福田欢一:《丸山真男とその時代》,东京:岩波书店,2001年,第3页。

“肉身”也能“证道”

——论审美活动中的身心关系

陈伯海

摘要:在西方哲学与审美传统中,身体主体遭到忽视,一直是个突出的问题。实际上,审美主体乃是身心合一的身体,这是审美活动得以顺利开展的必要前提。身体要从事审美,必须给自身开发出一个具有自我超越性能的“形上”维度,方能使自己从生存与实践的主体转化为审美主体。这一自我超越的取向由身体本身的有限性与无限性的矛盾统一而产生,其最终根据即在于身体作为个体生命的“独在”及其与外在世界“共在”的双重性存在方式。身体的“形上”维度又是同其他方面的内涵相结合的,当它以自我超越的性能进入审美领域,便同时亦将其固有的生物学与社会学机能一并带了进去,这一整体机能的作用让审美体验的生成与发展有了保证,并使审美的生命感发能落实于人的行为方式,进而沟通了审美与现实人生的联系。时下“身体美学”的倡扬有助于提升人们对身体审美功能的重视,但一味突出官能享受和欲望满足,用感官娱乐涵盖审美,则容易导致割裂身心关系,消解审美应有的超越性能。

关键词:审美主体;身心合一;“形上”维度;整体机能

提起审美活动,人们的关注点多集中在审美主体、审美对象以及它们相互间的关系即所谓审美主客关系上,而对于另一重关系即审美活动中的身心关系,则往往有所忽略,甚至将审美归结为纯粹的精神活动,不承认有“身体”的参与。其实身心关系是审美活动中的一个极其重要的方面,不掌握好这一方面的关系,便不能彻底理解审美的性能并真正揭示其内在奥秘。在这个问题上,晚近的趋势似乎有了变化,“身体”开始在审美中大行其道,有所谓“身体写作”、“身体阅读”、“身体艺术”乃至“身体美学”诸口号的出现,一时间,“身体”成了众方瞩目的焦点,这对于扭转传统的偏见无疑有积极意义。但伴随着“身体”的显扬,却常是“心灵”的放逐,审美又被等同于纯身体性行为,表现为单纯的感官享受或欲望满足,这里同样缺少了一个身心合一的维度,并不能正确体现审美活动中应有的身心关系。看来对此问题作一番专门探讨很有必要,我们就来尝试做这一工作。

一、哲学与审美传统中的“身体”

“身体”与审美活动究竟有什么关系呢?概括地说,它要进入这个领域,有两条基本的途径:一是充当审美对象,二是扮演审美主体。前者渊源有自,从古希腊开始盛行的人体雕塑,近世欧洲惯见的人物肖像画与裸体画,中外各民族流传不辍的以人体为表演手段的各种艺术形态(舞蹈、戏剧、电影)和描写人体美的文学作品(如我国古代的宫体诗和一部分曲子词),以及当下风行的“人体艺术”等,都提示着这条以“身体”充当审美对象的通道,影响不可谓不广,但说到底终只能算审美领域里的一个局部现象(即审美对象中的一部分),而不具备全局性意义。“身体”要在审美活动中发挥全局性

作用,只有担任审美主体一途,可正是在这个问题上它长期遭受冷遇,所以我们更要作为重点来思考。

“身体”的受到冷落,跟传统哲学思想的重精神而轻肉体的倾向分不开。即以中国古代思想传统来说,早期道家人物如杨朱虽有“拔一毛而利天下不为也”的主张^①,显示出避世以全身的价值取向,但那是特殊历史环境下的产物,后世未见广泛流传。道家的代表人物如老子、庄子皆“重生”而并不“贵身”,其以自然无为为养生之道,对于人力、人欲一概采取贬抑态度,故有“人之大患在于有身”的告诫^②,以及通过“无己”(消解自我欲求)以求得“无待”(精神逍遥自由)的向往^③,他们不会正视身体的功能自不待言。后世的佛教徒更是把世间万事万物皆看为虚空,身体在他们眼里不过是一具“臭皮囊”,成佛作祖均有待于彻底摆脱身体欲望的诸种牵绊,才能进入空明虚静的“涅槃”境界以证得大道。三教中,只有儒家稍稍重视身体,其“修、齐、治、平”的处世方略将“修身”放在第一位,要求士君子“壹是皆以修身为本”^④,似乎站到身体本位的立场上来了。但细究下来,其“修身”主要指人的道德修养,根柢上仍属精神层面的事,于是“修身”必须以“正心诚意”为前提,这样一来,身体本位便又转移到心性本位的立场上去了。当然,道德修养不能不顾及行为方式,故而心性的锻炼终须落实于身体行为,并借助个人的身体力行来带动周围人群,以实现齐家、治国、平天下的理想,所以身体仍被赋予一定的地位,担当着由“内圣”转向“外王”的中介。不过从总体上看,身体还只是精神的承载物,精神(特指人的道德理性)才是真正的主体,这也是我们民族文化传统的核心所在。

与我国古代文化相比照,西方思想传统里重精神、轻肉体的表现更为鲜明。古希腊人颂扬“阿波罗”精神即理性精神,以为唯有凭借理性才得以穿越那变幻不实现象界,而进入理念世界的本真。柏拉图就曾宣称,“保证身体需要的那一类事物是不如保证心灵需要的那一类事物真实和实在的”^⑤,还说:“带着肉体去探索任何事物,灵魂显然是要上当的。”^⑥亚里士多德虽然以现实的个体存在为实在,但依据其“形式”与“质料”的二分法,他将“灵魂”归诸“形式”即“理性实体”,而将“身体”归之于可分解的“质料”即“非实体”^⑦,畸轻畸重之意亦很显然。中世纪基督教会高扬希伯来传统,则信仰取代了理性的主宰地位,人要凭信仰以求得灵魂的救赎,肉体及其感官欲望便成了使灵魂堕落的原因。由此看来,作为西方文明起源的“两希”传统,均有高抬心灵、鄙视肉身的意向,身体之不得成为主体固所当然。

迨迨至于近世,哲学思维中的认识论转向将主体的作用空前凸显出来,人的先天理性遂亦得到更高的崇扬。近代哲学的鼻祖笛卡儿,以“我思故我在”的命题确立了主体在哲学思考中的优先地位,但他所肯认的“我”,仅是一个纯思维的主体,完全不包含肉身在内。诚如他自己所表白的:“我只是一个在思维的东西,也就是说,一个精神、一个理智,或者一个理性。”^⑧这一说法十分典型地反映出近代西方世界观里对主体的认识,它在康德哲学的“先验自我”与黑格尔哲学的“绝对精神”上均得到延续与衍伸。相比之下,近代经验论哲学似较为注重身体的功能,其以感性经验为知识的门户,便意味着对身体感官作用的肯定,但一旦感性经验被提升为具有普遍性相的理性原则时,则又产生了脱离身体的危险,可见身体的主体性能并未因此得到确认。至于彻底的经验论者如休谟、柏克莱,干脆否定理性,只承认自我经验的实在性,但在这样做的时候,他们同时也否定了外在世界连同自己身体的真实存在,更遑论其主体地位了。

① 《孟子·尽心上》引杨朱之说,见《四部丛刊》本《孟子》卷十三。

② 按:今本《老子》第十三章有言:“吾所以有大患者,为吾有身;及吾无身,吾有何患?”后人即据此意加以概括云。

③ 参见《庄子·逍遥游》所述。

④ 参见《礼记·大学》,《纂图互注礼记》卷十九,《四部丛刊》本。

⑤ [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1996年,第375页。

⑥ [古希腊]柏拉图:《斐多篇》,沈阳:辽宁人民出版社,2000年,第15页。

⑦ 参看[古希腊]亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,北京:中国人民大学出版社,2000年,第146页。

⑧ [法]笛卡儿:《第一哲学沉思录》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1986年,第26页。

西方哲学传统中对身体的真正发现,大概要以费尔巴哈的人本主义哲学为肇端。他一反以往理性主义的信条,强调“理性的主体只是人。是人在思想,并不是理性在思想”,“所以新哲学并不是以无本质、无色彩、无名称的理性为基础,而是以饱饮人血的理性为基础的”,“人乃是理性的尺度”^①。有如马克思所指出,费尔巴哈所谓的“人”是一种“感性”的存在物,这里就含有以身体为主体的用意。马克思进一步突出了人作为“感性活动”的存在,于是身体与人的实践行为得以紧密地联系起来,身体更构成了实践活动的主体^②。这在西方哲学史上实具有划时代的意义,不过他们本人并没有明确提出“身体”这一概念。

将“身体”概念正式引入哲学领域的,当以19—20世纪之交意志哲学的倡导者叔本华和尼采为代表。叔本华称“身体”为“直接的客体”,意思是说,人要通过自己的身体(即以身体为媒介)来与外在世界打交道,则身体也“就成为主体在认识时的出发点”^③。他还将“身体”同他所鼓吹的“生命意志”挂起钩来,认为“意志的每一真正的活动都立即而不可避免的也是他身体的动作”,“身体的活动不是别的,只是客体化了的,亦即进入了直观的意志活动”^④,这样一来,身体似更取得了某种本原性的意义。但叔氏哲学的归结点是要泯灭人的生命意志以求解脱,故“身体”终亦随“意志”在审美静观或宗教信仰中遭到消解。据此,真正发扬了身体的能动作用的,不得不首推尼采。尼采将生命的本原归诸“强力意志”,明确指出“强力意志”即身体的活力及其创造功能^⑤。为此,他坚决摒弃传统的灵肉二分说,宣告“我整个地是肉体,而不是其他什么;灵魂是肉体的某一部分的名称”^⑥,并谓“我们认识自然的渴望乃是一种肉体想借以自我完善的手段。或者毋宁说,要想改变肉体的营养、居住方式、生活方式得作无数的试验。因为,肉体中的意识和估价,一切种类的苦乐观都是这些变化和实验的象征”^⑦。正由于身体的主导作用得到确认,他才能大胆地宣布“要以肉体为准绳”,“一切有机生命发展的最遥远和最切近过去靠了它又恢复了生机,变得有血有肉”^⑧。在他看来,涵摄精神于其内的身体,才是创造价值的源泉,因亦是衡量一切价值的标准。可以说,尼采真正创建起一种身体哲学,“身体”到他手里才正式确立为生命的主体,同时也就是审美的主体了。

尼采之后,哲学思想中直接接续“身体”话头的不算很普遍,但在生命哲学、存在主义、后期现象学以及一部分后现代思潮那里,均可不时地发见“身体”的踪影,对尼采的身体主体观亦续有发展。就美学思想而言,尼采的影响着重表现在两个方面:一是经由海德格尔、萨特的存在主义的中介,在梅洛-庞蒂以及杜夫海纳的现象学美学中,将身体确定为审美知觉与审美经验的主体;二是在后现代思潮中,由巴塔耶、德勒兹、福柯等人将尼采的理念同弗洛伊德对“原欲”的阐发结合起来,以身体等同于欲望,并从欲望的实现方式来考察“审美的人”和建立“身体美学”。这两种思路对我们今天把握身体作为审美主体,都有相当的参考价值,但也不能盲目追随,须加精心择别与采纳。

二、身体在何种意义上成为审美主体

要研究身体充当审美主体的职能,需要先讨论它究竟以何种性能进入审美活动,也就是说,它是在何种意义上才能成为审美主体,这是全面考察其作用机制的前提条件。而要辨明其何以能担当审

① [德]费尔巴哈:《未来哲学原理》,《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,北京:三联书店,1962年,第180—181页。

② 参见马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1966年,第16页。

③ [德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆,1982年,第47页。

④ [德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,第151页。

⑤ 尼采《超善恶》中云:“身体必须是强力意志。它生长,处心积虑,想要取得优势”,“因为身体是活的,而且因为生命本身就是强力意志”,北京:中央编译出版社,2000年,第203页。

⑥ [德]尼采:《查拉图斯特拉如是说》,上海:上海文艺出版社,1987年,第43页。

⑦ [德]尼采:《权力意志——重估一切价值的尝试》,张念东、凌素心译,北京:商务印书馆,1991年,第682页。

⑧ [德]尼采:《权力意志——重估一切价值的尝试》,第152页。

美主体,又须对身体自身的内涵先作一大致界定。

“身体”一词通常可以从两个不同的角度来加以指认。其一是生物学意义上的“身体”,即指有生命的生物机体,包括骨骼、肌肉、皮肤、器官等组织以及呼吸、循环、消化、神经等各个生理系统在内,其中亦应包含其心理感应机能。因为生命活动本就是生理与心理的统一,失去了心理机能,只能算“躯体”(如植物人)乃或“尸体”,不再是活生生的“身体”。另一个涵义是社会学意义上的“身体”,指作为特定社会存在物的个人,包括其所具有的各种社会身份与扮演的社会角色,所形成的诸种社会关系与社会经历,所采取的行为方式与所产生的思想意识,乃至其个人拥有的财产、地位、权力、荣誉等。这里同样显示着外在社会因素与内在心理因素的协调统一,亦即社会的人与个体的人的统一。这两种“身体”,前者是生存活动的主体,后者则成为实践活动的主体;实践活动要建立在生存活动的基础之上,故后一个“身体”亦常将前一个“身体”包摄于自身之内。但不论哪一个“身体”,其作为能动的主体,总必须是身心合一的“身体”,亦便是将心理机能纳入其身体机能并从属于其整个生命活动的“身体”。身心合一乃是活的身体的必备条件(那种割裂身心为二元,视心灵可以脱离身体,或以身体为单纯物质存在的观念,均无事实依据),也是身体有可能充当审美主体的重要前提。

但光是身心合一就足以构成审美主体了吗?还不够,更须有其他条件的配合。前面说过,生物学意义上的身体只能成为生存的主体,社会学意义上的身体则能担当实践行为的主体,这都不属于审美活动的主体。审美显现为超越性的精神追求,不能单凭生物学或社会学意义上的身体来承担其主体的职能,它还要求“身体”给自身开发出一个新的维度,即自我超越的维度,以便从生存与实践活动的层面提升到审美超越的领域中去。

那么,“身体”有无可能给自己开发出这样一个新的维度来呢?有可能,其根据就在于身体自身的有限性与无限性的矛盾统一。我们知道,任何身体作为个体的存在,其存在范围总是有限的,相对于无限广阔的外在世界来说,更是如此。但身体又并非孤立绝缘的存在。作为活生生的生命活动,它每时每刻都需要同外在世界交换物质、能量和信息,亦即是要在不断开放自身的过程中,以求得自己的生存与发展;而作为社会动物的人,更无时无刻不置身于各种社会交往关系及其相互作用之中,成为他自身的“一切社会关系的总和”^①。依此而言,则任何身体都不仅仅是单独的存在,乃是与其对象物、与其所处环境乃至与其存身的整个世界的共通性存在。“独在”与“共在”均属身体的存在方式,这正是身体的有限性与无限性之间的矛盾统一。

身体自身的这种辩证统一关系,于其生存与实践活动中都是存在着的,但在人们的日常生活里,由于它总是以个体行为的方式表见自己,常会掩抑其与外在世界的共属关系。尤其是在那些实用功利性的活动过程中,身体确立自己为功利需求的出发点与目的所在,将对象物(包括他人)看成是实现自身目的的手段和资源,于是人与世界的共属关系便转成了人对外物的单方面占有以及外物对人的隶属关系,身体的独一无二的性能也就更突出了。身体个体性的显扬,似乎构成其力量的标志,而究其根柢,恰恰表露出它的有限性,因为再有力量的个体,亦总只是有限的存在物,达不到真正的无限。要通向无限,必须自我超越,即回复到身体与外在世界原有的沟通状况,让“独在”与“共在”重新取得统一。这就要求身体暂时摆脱种种实用功利关系的羁绊,以超越的姿态来反观和体认其与世界的一体化的关联,进而使个体生命融通并复归于群体生命、族类生命以至宇宙生命的大本大原,这也就是审美活动的功能所在(哲思、信仰亦皆具有这类功能,兹不具论)。所以审美的超越绝不是脱离现实的乌托邦式的向往,它扎根于现实的生命活动之中,是存在的生命本原的深度体现。海德格尔晚年所极力鼓吹的“人与存在共属”、“天地神人共舞”^②,以及梅洛-庞蒂一再宣扬的“世界整个就在

① 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第18页。

② 参见《物》、《同一律》诸篇所述,均载孙周兴选编:《海德格尔选集》,上海:上海三联书店,1996年。

我里面,而我整个就在我的外面”^①,它们“都参与到同一个普遍的肉体性和可见性之中”,“从皮肤之下达至存在的深处”^②,表达的便是这样的领悟。其实在我们民族的传统里,“天人合一”、“万物一体”本就是我們看待宇宙人生的最基本的理念,我们的先人会有“反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)的体验,即将自身生命汇流于“大化”之中而产生出洋溢着喜悦、幸福之情的感受,其用为依据的也正是这一原理。

由此可见,审美活动实起于由人的生命的有限性与无限性相矛盾统一所引发的精神自我超越的需求,而这种自我超越的需求亦构成了身体(即人的生命活动)自身的一个维度,是与其生物学性能和社会学性能相并列的另一个新的维度——精神自我超越的维度,或称之为身体的“形而上”的维度。审美主体便是凭借着身体的这一“形上”维度建立起来的。这个“形上”维度属身体所本有,但在人的日常生活及其实用功利性活动中,往往潜藏不露,一旦进入审美、哲思、信仰之类超越性精神追求的领域,便会自行凸现,由幕后走向前台,执行起活动主体的职能来。由于它显示出来的是一种精神超越的倾向,人们容易将它归之于纯心灵的感应,审美也就成了单一的心灵活动,而实际上,精神超越的需求仍出自身体并从属于身体,是身体的有限性与无限性的矛盾统一在精神领域里的集中反映,亦便是身体自身机能的一部分了。身体的这一机能,同它在其他方面的机能(如生物学机能、社会学机能等),又是相互贯通、相互转化的。正是人在其自然生命活动和社会实践活动中的“独在”与“共在”的双重性存在,形成了身体自身有限性与无限性的对立统一,更因实用功利关系下有限性需求对无限性需求的漠视与掩抑,导致精神层面上以自我超越方式突破有限、重返无限的努力。照这样看来,身体的“形上”维度亦不能单独存在,必须建立在其生物学与社会学的机能之上,并含摄前二者以为自己的有机构成。因此,身体充当审美主体,固然是由其自我超越的性能所决定的,但当它以自我超越的性能进入审美活动领域时,便同时也将其所含摄的生物学与社会学的机能一并带了进去,使之共同参与审美主体的构建。换言之,以“形上”维度为基点的整个身体,才是完整意义上的审美主体,这是我们把握审美活动中身心关系的一个重要关键。

三、身体在审美体验过程中的作用

上文既已讲清身体自身的性能及其在何种意义上成为审美主体,接下来我们便可进而考察它在审美活动中的作用,这个作用又有多方面的表现。

首先,审美活动是以人的现实生命活动为根基的,没有人在其现实生命活动过程中的各种切身的感受与体验,审美体验便无从引发,亦难以生成。而人的实际生活感受乃是身体与外在世界打交道的产物,身体的生物学机能和社会学机能在其间起着主导的作用。在这个层面上,身体虽尚未构成审美活动的主体,却已为审美的出现创造了前提,身体的这一功绩自不应忽略。

其次,从实际生活感受向审美体验的转变,须经由生命体验的自我超越来实现,这一超越性追求的驱动力便来自身体的“形上”维度。正是身体为突破自身的有限性而力图面向无限开放的那种精神需求,促成人对自身原有生命体验的再体验,以使之向超越性的审美体验转化,并由此而带动了身体本身由生存与实践的主体转变为审美主体。审美主体通过审美活动生成,同时又主导着审美活动的进程,两者互联互通,并行而不悖。所以说,以“形上”维度为基点的身体构建了审美主体,并引领着审美活动的行进。不过在这个问题上,我们要看得更周全些,那就是:不仅仅身体的超越性维度为审美活动的开展提示了方向,且其生物学维度与社会学维度亦同时进入审美领域,共同参与着审美活动的营运,这个问题比较复杂,需要稍稍展开来谈一谈。

① [法]梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2001年,第511页。

② [法]梅洛-庞蒂:《可见的与不可见的》,转引自[美]普里莫兹克:《梅洛-庞蒂》,关群德译,北京:中华书局,2003年,第80页。

我们将审美体验理解为人对其原有生命体验的一种再体验,离开了这种把原有生命体验予以对象化观照的再体验,就很难实现生命体验的审美超越。而经过超越后的审美体验,它之区别于原有生命体验的,是去除了那些与一己当下的利害得失紧密相关的杂质,从而使生命的本真意义得以凸现出来。尽管如此,审美体验并没有改变其自身的体验形态,它同原有生命体验一样仍属活生生的心理感受,不是什么抽象的理性思维。我们知道,体验是一种以情感为导向的心理活动,它需要一定的生理机能作为保障,这种生理机能只能来自身体的生物学维度。恰如美国心理学家威廉·詹姆斯所言:“完全脱离肉体的人类情感是不存在的”,而若我们试图从中抽取出“它那具有身体症候的所有情感,那么我们就会发现没有给我们留下任何东西”^①。这一断语对于审美体验来说,同样是适合的。故梅洛-庞蒂宣称:“正是在把他的身体借用给世界的时候,画家才把世界变成绘画。”^②杜夫海纳也认为:“审美对象……的全部意义是在感性中给定的。感性当然必须由肉体来接受。所以,审美对象首先是呈现于肉体,非常迫切地要求肉体立刻同它结合在一起。”^③西方审美心理学界有所谓“内模仿”说的一派,就是专门从审美者的生理机制与其观照对象取相应姿态的角度上,来解说审美心理感受的成因的^④。这些都表明身体的生物学机能确实参与着审美活动的构建,其于审美情感体验的生成有着密切的关系。

另一方面,我们要看到,审美的情感体验又并不能等同于普通的情绪心理,它不光含有生理的机能,还具备着丰富的社会内容,故而单纯从生物学维度来理解审美,亦是不妥当的。人的实际生活感受中本来就有大量的社会因素存在,其够得上称之为生命体验的,更含藏着深刻的社会意蕴。由现实生命体验转化为超越性的审美体验,虽然剔除了其中混杂着的个人实用功利性成分,却并不排斥其社会内涵,不但不排斥,反倒由于剔除杂质,净化了原有的体验,而使其所蕴含的生命本真(连同其所具有的社会意义)更形凸显。这就是为什么审美体验尽管具有超越性能,却仍属社会意识心理的范畴;而作为传达人的审美体验的各种艺术样式,亦仍然可归入社会意识诸形态的缘由。审美既然在本质上属于社会现象,要把握其社会意义,又须倚仗身体的社会学机能(故审美的人不仅应该是感性的人,同时亦应是社会的人)。因此,如果说,身体的生物学机能参与构建着审美体验的心理形式,那么,身体的社会学机能便协助构建了审美体验的社会内容。两者都在身体的超越性维度的指引下共同发挥作用,从而保证了审美体验的顺利生成和逐步深化,而身体以其整体机能充当审美活动的主体,亦由此得到了比较完整的阐述。

末了还须追问一下,审美体验的生成与发展,最终又会达致什么样的结果呢?那便是人的生命感发,是主体与对象融通为一,审美者感受到自我生命与天地万物交流无碍的那种大自由与大欢喜。这既是精神上的自由解放,亦是身体上的自由解放,因为感发所起到的提升生命境界、增强生命活力的功效,原就包括了人的身心机能的各个方面。况且精神上的感发也必须带动身体的感发,落实于人的行为方式,审美方能回归于现实人生并推动人生的美化改造,这才是其“无用之用”的最终实现。可以说,身体又成了沟通审美与整个人生的枢纽,起到了最终落实审美功能的重大作用。

总之,身体参与着审美活动的全过程,履行着不折不扣的主导职责,其担当审美主体应属受之无愧。以往我们习惯于拿“心物交感”来概括审美体验的成因,其实际“心物交感”外,还有一个“身心合一”的向量,必须把两个方面结合起来,才能对审美有较完全的认识。更值得注意的是,身体参与审美活动,实质上起到一个沟通审美与现实人生的作用。现实生命体验之能转化为审美体验,以及审

① [美]威廉·詹姆斯:《心理学原理》,转引自[美]舒斯特曼:《生活即审美》,彭锋等译,北京:北京大学出版社,2007年,第203页。

② [法]梅洛-庞蒂:《眼与心》,刘韵涵译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第128页。

③ [法]杜夫海纳:《审美经验现象学》,韩树站译,北京:文化艺术出版社,1992年,第377页。

④ 参见谷鲁斯《动物的游戏》、《人类的游戏》和浮龙·李《论美》诸作。《论美》第九章“论移情作用”有中文译文,收入朱立元主编:《二十世纪西方美学经典文本》第一卷,上海:复旦大学出版社,2000年。

美生命感发之回归、落实于现实人生的美化改造,均须凭靠身体为中介。而身体之所以能起到这样的作用,就因为它将生物学机能、社会学机能和超越性机能集合于自身并贯通为一体,故离开身体的统一性,走向身心二元,必然会导致审美与现实人生的脱节。当然,身体之具有这种综合性能,又源自它时时处处置身于人的总体生命活动进程之中,或者说,正是人的生存、实践、超越这条生命活动之链,造就了身体的多方面机制,使它形成了统摄生命活动各个层次的功能,存在者与其存在活动不可分割的原理即此可见。

四、作为欲望的身体及其与审美的关系

身体在审美活动中的主导作用已如上述,这里还须就时下兴起的“身体美学”问题作一点辨析。在美学发展史上,身体与审美有着多方面的联系,这同身体本身具有多重涵义分不开。早期的经验论美学家将身体认作感官(特别是视听器官),往往从感性认知上来界定审美活动,于是美被理解为某种感性形式或经验。19—20世纪之交的尼采将身体归结为意志,侧重发扬身体(意志)的创造功能,美也便成了创造力的表现。晚近的思潮则是将身体等同于人的欲望,更从欲望得到实现或遭受压制的角度来看待审美的功效,以建立新的“身体美学”,而这一新思潮又和当前社会的消费主义倾向相结合,造成审美的感官官能化及其在日常生活里的普泛化,有必要加以认真反思。

回顾历史,用欲望来表征人的本性,在现代学术思想中当以弗洛伊德心理分析说最具代表性。其以“原欲”为人的深层心理(无意识心理),“原欲”即构成“本我”,“本我”作为最深层的“我”,从根本上制约着“自我”,故“原欲”所体现的便是人的本性。弗氏所讲的“原欲”,偏重于人的生物本能(有所谓“性本能”、“死本能”之说),它在文明制度下经常遭受压抑,得不到自由伸张的机会。要释放其能量,只有将其转形、升华为某种创造文明的力量(审美与艺术创作亦其中之一),也就是让其“放弃原始冲动的满足”,“牺牲其本能的享乐”,“而转向他种较高尚的社会的目标”^①,这实际上便是人的自我超越的追求了。不过弗氏所理解的超越(“升华”)范围比较广泛,不单指审美、信仰之类精神生活领域的追求,亦常包括以创新精神从事各种社会活动和文明建设在内。后来的马尔库塞诸人以“爱欲”解说文明构造的动因,实亦取自弗氏之说。他们的共同点在于虽然肯定欲望的本原意义,却都有一个予以“升华”(即自我超越)的要求,以为唯有这样,才足以使其提升为精神文明创造的强大动力。

至于时下后现代思潮中所讲的“欲望”,则不限于人的本能,乃是涵摄了现代文明社会中各种现实的以至虚拟的欲望在内。后现代思潮亦不讲欲望的“升华”,而只关注其实现的方式。在某些人(如德勒兹)看来,“欲望”好比生产的机器,是“驱动其他机器的机器”,它营造着文明世界的方方面面,“社会生产在确定条件下纯粹是而且仅仅是欲望本身”^②,其目的便在于让欲望得到满足。但在另一些人(如福柯)看来,“欲望”(身体)历来是受权力所控制的,权力机制“通过控制思想来征服肉体”,“给它打上标记”,“强迫它完成某些任务、表现某些仪式和发出某些信号”^③,所以人自身的欲望并不能得到真正的实现,经常以官能刺激作为自我补偿与宣泄的手段。而无论是张扬欲望的创造力,还是喟叹其受厄制的命运,在后现代消费社会环境下,欲望的最终指向终只能归之于身体官能的享受即感官消费(以官能刺激为自我宣泄,亦是一种感官消费)。有如鲍德里亚所指出的,“在经历了一千年的清教传统之后”,“身体”的“重新发现”,它“在广告、时尚、大众文化中的完全出场”,致使“在这一心理和意识形态功能中它彻底取代了灵魂”^④。这样一来,人就蜕变成了纯粹肉体性的人或只图感官

① [奥]弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,北京:商务印书馆,1984年,第9页。

② [法]德勒兹:《反俄狄浦斯》,引自汪民安等编:《后现代性的哲学话语——从福柯到赛义德》,杭州:浙江人民出版社,2000年,第40、50页。

③ [法]福柯:《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,北京:三联书店,1999年,第113、27页。

④ [法]鲍德里亚:《消费社会》,刘成富、全志钢译,南京:南京大学出版社,2000年,第139页。

享乐的人,身心合一便也转成为肉身完全吞没和消解了心灵。从语源学上讲,“感性”与“审美”在西方语汇中本就是同一个 aesthetic,故而“感性的人”亦可理解为“审美的人”,而“审美”又被混同于官能享乐和感官消费,这便预示了当代西方“身体美学”的归趋所在。

如何看待这一新的美学潮流呢?平心而论,以“欲望”指代人的本性,自有其不可颠扑的真理在。欲望本是需求的心理反应,而需求正植根于人性深处,是人性的天然标志,所以从欲望出发来考察审美活动的起因,不失为一条有效的途径。比如一般美学著述里常要论及人的审美需要,这“审美需要”中就含有爱美、乐美和享受美的事物的欲望成分在,可见欲望是不能轻易否定的。不过要看到,人的需求有多种多样,欲望也不当停留在单一的平面上。生存、实践、超越,构成人的生命活动之链,同时便形成为需要的层级结构。循此轨迹,由生存的欲望、实践功利的欲望,经自我超越,转形、升华为美的追求的欲望,这才是构建美学的富于活力的起点,而“身体”既然在其间起着必不可少的串合作用,则“身体美学”自亦有了充分展开的空间。但若是丢掉了超越性精神追求这一至关重要的环节,抹杀了身体自身固有的“形上”维度,光从官能享受的角度来谈论欲望的实现,实际上便是将审美降低为单纯的感官消费或心理宣泄,其片面性亦显而易见。更何况当下消费社会里的感官消费,在很大程度上仅只是符号消费,人们热衷于抢名牌、追明星、赶潮流、跟时尚,即以虚拟的感官满足来代替实在的官能享乐,其审美的虚假性和欺骗性就更形严重了。

应该承认,从人的总体生命活动来看,官能满足以至心理宣泄都有其必要性与合理性,不能简单否弃。而审美作为感性生命的发动,更离不开感官愉悦的效应。我们的先人将审美活动的功能概括为“应目”、“会心”、“畅神”三个方面^①,这“应目”正是指予人以感官的愉悦,可见它乃是审美活动的题中应有之义。强调审美的感官官能作用,不仅有助于克服以往认知论美学一味突出其认识功能,有将审美活动理性化的危险,还可藉以推动审美与艺术活动走出精英分子的“象牙塔”,进入日常生活与大众生活,同群众性娱乐活动打成一片。这既是审美的普泛化,亦预示着其新的生机之所在。故而我们对于时下兴起的“身体美学”潮流,要有一个全面的估价,不抹杀其积极意义的一面。与此同时,我们也要清醒地看到,感官愉悦并非审美的全部。审美作为感性生命的发动,重在生命的感发,亦即通过体验生命以感发生命,而感官只不过是进入体验以促成感发的必由之路罢了。这就是为什么古人论及“应目”之后,又须继以“会心”、“畅神”的缘故。为此,我们既应承认感官愉悦的作用,更须突出审美对心灵解放和生命感发的功能,而不当以单纯的官能享受来涵盖审美。时下有关“身体美学”的鼓噪,即常存在着这一偏颇,是需要给予关注和辨正的。这并不意味着我们对于审美与日常娱乐生活之间的互动现象要横加阻难,绝非如此!如上所述,审美的生命感发中即包含有感官愉悦的成分,而人们的日常娱乐生活里亦常蕴有审美的因子,两者尽可交相为用,这也正是审美的日常生活化和日常生活的审美化所应遵循的基本途径。但这不等于取消二者之间的差别,更不应导致用一种活动形式来顶替另一种活动形式,而应让它们既有分工又相互合作,以实现共同推进。另外,在审美活动内部亦会有精英审美文化与大众审美文化的区别,前者更多地保有审美的纯粹性与超越性,后者则往往吸纳多量感官娱乐的成分,它们之间亦应达成互补互动,以建立良性的文化生态,利于共同发展。而若一力伸张精英意识,拒斥从大众文化中吸取养料,将会招致固有精英形态的僵化与萎缩;反过来说,一味迎合大众娱乐消费的需要,甚至引进各种低级趣味以招徕消费者,亦必然造成大众文化中审美因子的脱落,这都是我们所不取的。以上各种关系处理上的要害在于对“欲望”(“需要”)有一个全面的理解,而其根子更在于对作为欲望主体的“身体”能形成比较完整的认识,这才是我们对“身体”作审美思考的目的所在。

[责任编辑 刘 培]

^① 参见宗炳《画山水叙》所述,《画论丛刊》上卷,北京:人民美术出版社,1962年,第1页。

左翼文学创作中的马雅可夫斯基“情结”

杨 经 建

摘 要:1930年代中国左翼文学的外源性成因是前苏联的无产阶级文学。准确地说,左翼文学在历史文化意识、艺术创作理念、主题话语诉求和审美精神气质上更多地受益于马雅可夫斯基及其创作。在作家的创作价值立场或身份认同、角色认定上,左翼作家群体与马雅可夫斯基具有明显的精神契合性;马雅可夫斯基诗作的主题话语是“革命”,左翼文学所倡导的“革命文学”亦可视为马雅可夫斯基式“革命”文学的创造性重构;马雅可夫斯基作品的大众化取向是前苏联无产阶级文学“现代性信念”的审美转述,从文学大众化中寻求“现代性”精神也是左翼文学的基本创作诉求;马雅可夫斯基的诗歌“除了雄壮豪迈的主旋律之外,还存在着柔弱感伤的音调”,左翼文学在为暴风骤雨的时代倾情歌唱的同时,也留下了知识分子自我“柔弱感伤的音调”的心灵记录。

关键词:马雅可夫斯基;左翼文学;创作价值立场;“革命”主题话语;文学大众化;感伤化格调

必须申明,马雅可夫斯基情结中“情结”所指的并非心理学层面的语义,也不是一个严谨的逻辑分析概念,而是一种喻指性的话语描述。它实际上是指马雅可夫斯基及其创作对1930年代中国左翼文学(以下简称“左翼文学”)形成的构成性影响所导致的创作定势(倾向)和文学素质。左翼文学的主将蒋光慈曾在1926年所写的《〈十月革命与俄罗斯文学〉小引》中以“十月革命”为界把文学分为“新俄文学”与“旧俄文学”,他主张更需要加以译介的是“十月革命”后出现的“革命作家”的作品,甚至认为高尔基也“已经老了,现在已经不是他的时代了”^①。而马雅可夫斯基显然是“十月革命”期间及其后“革命作家”的典型代表。蒋氏所谓“高尔基老了”之谓也很容易使人联想起左翼文学初期郭沫若们对鲁迅的“封建余孽”的指责。无独有偶,蒋光慈此番见解与左翼文学倡导者、也是左翼文学主要理论家的瞿秋白的观点形成呼应,“早在1923年8月,瞿秋白就写了《劳农俄国的新文学家》一文,介绍苏联诗人马雅可夫斯基和劳工派的波列塔诺夫等等,……这可以说是中国现代文学介绍俄苏无产阶级诗人的肇始”。“无论俄苏还是中国,左翼文学最先取得成果的无疑是诗歌体式,因为诗歌抒情言志,最适合无产阶级表达自己的阶级意志,而且诗歌短小精悍,也容易被无产阶级诗人用来作为自己阶级进行阶级宣传的武器。”^②在此意义上,本文论题的提出具有充分的事实依据和学理价值。

所谓左翼文学之“左翼”既指作家的价值立场,也关涉与其相联系的文学思潮。就前者而言,作家的立场缘于自我身份的认同和社会文化角色的定位。而正是在身份认同与角色认定上,以后期创造社、太阳社、我们社为主导的左翼作家群体与马雅可夫斯基具有一种精神契合性。

马雅可夫斯基出生于格鲁吉亚巴格达吉地区的一个林务官家庭。中学期间父亲因病去世导致

作者简介:杨经建,湖南师范大学文学院教授(湖南长沙410081)。

① 蒋光慈:《〈十月革命与俄罗斯文学〉小引》,《创造月刊》1926年第4期。

② 谭桂林:《本土语境与西方资源——现代中西诗学关系研究》,北京:人民文学出版社,2008年,第162、158页。

家道中落。读中学时他就对马克思主义发生兴趣并且参加了地下革命工作。1905至1909年间他曾三次被当局逮捕入狱。1915年9月,马雅可夫斯基被征服役,在此期间他写成长诗《战争与世界》和《人》,诗中热情呼唤着在告别痛苦的大地上将会出现新的“自由的”人。

也许马雅可夫斯基这个族类是俄国19、20世纪特殊的社会文化现象。别尔嘉耶夫指出,知识分子在俄罗斯是一种精神性的而非职业性和经济性的群体,只凭观念并且只凭社会性质上的观念而结为一体^①。也因此,俄罗斯知识分子与所有阶层的日常生活和传统相脱离,更与以农民为主体的人民大众的生活距离遥远。而马雅可夫斯基们则是19世纪俄国社会的转变过程中由贵族阶层、僧侣阶层和下层平民中分化产生出的一批小知识分子阶层,他们夹在巨大的封建官僚集团和庞大的农奴群体之间。他们既不满于以政治为表征的主流社会,也不满于以文化为表征的世俗社会,因而游离于现实社会并具有叛逆精神。他们觉得传统价值体系无法化解因现实生活震荡而引发的精神焦虑,不惜用激进的方式在思想范式上改弦易辙,这就使其与革命运动有一种天然的亲和力。

的确,马雅可夫斯基与“十月革命”有一种不解之缘。在他看来,“革命”使得今后有可能按照社会公平的原则建立一个世界。在这个世界里,以往因社会政治与社会文化的双重疏离而生成的焦虑,可以在神圣的理想和伟大的事业中消解;另一方面,组织化、合理化和普遍化的意识形态既为个体知识分子从集体意义上获取力量,更符合知识分子群体的自尊需求,他们可以通过自我把握生活的方式得到关于人的生活意义和世界存在的理由。故此,马雅可夫斯基很快投身无产阶级文学便是一种顺理成章的人生选择。即如此言,“诗人在自己的创作道路之初就宣称:‘我前进,用雷鸣的轰响震惊世界……’他曾坚定地说这是‘我的革命’,自己‘最终却用子弹画上了句号’”^②。

正是在这一点上,左翼文学的主导性作家与马雅可夫斯基有着明显的精神血缘。1930年代初期瞿秋白就发现:“五四到五卅之间中国城市里迅速地积聚着各种‘薄海民’(Bohemian)——小资产阶级的流浪的智识青年。”^③或许他们是拥有自由选择权利的一代,但他们获致的自由却是一种被主流社会抛弃的自由,一种在现实社会找不到人生位置的自由。之所以如此,皆因城市文明与现代教育使他们告别了宗法乡村和传统绅士的生存环境和生活方式,同时他们又承受着被资本主义关系挤出运转轨道的生存压力。现实社会并没有为其个体化的过程提供安全稳定的基础,近代以来的屡次社会革命的结果都无法改变他们边缘化的现状。张灏所谓“现代知识分子的人生困境主要源于他们社会政治地位的边缘化”^④,在某种意义上指涉的就是上述“薄海民”。

已有学者指出,左翼文学思潮的传播者大多来自中国的中、下等社会阶层,例如“中等地主兼商人”、“破落官绅”、“中、小商人”和“农民”等家庭。左翼文学思潮的承载者主要是两类人:一是1920、1930年代曾受到晚清革命思想、马克思主义和日本左翼社会思潮极深影响的日本留学生,归国后他们与另一批由破败乡村走向城市的知识青年汇合,通过上海这个新文化中心把左翼激进思潮传播到中国的广大城乡;一是抗战时期的流亡学生和解放后培养的工农作者,他们人生的选择与中国革命的发展具有某种“同步性”,在他们身上,折射出左翼文学思潮的本土化倾向和文化心理特征^⑤。比如茅盾,由于“家道中落”,1916年,他不得不中断在北京大学预科的学业入商务印书馆做了普通译员。其情其状亦如他在小说《追求》中所述,张曼青、王仲昭等无论怎样执著地追求,最终还是没有找到属于自己的生活位置,不能获得主流社会的认同,从而陷入了生存与心灵的双重困境。或者说,他们是一个相对独立的知识分子阶层:处在社会上层和社会下层之间的联系通道上。他们因此有自己的社会感受和精神体验。犹如郭沫若所说,“我们所共通的一种烦恼,一种倦怠”乃属于普通平民青年,

① 参见[俄]别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想的宗教阐释》,邱运华等译,北京:东方出版社,1998年,第15页。

② [俄]符·维·阿格诺索夫主编:《20世纪俄罗斯文学》,凌建侯等译,北京:中国人民大学出版社,2001年,第177页。

③ 瞿秋白:《〈鲁迅杂感选集〉序言》,王运熙主编:《中国文论选·现代卷》(中),南京:江苏文艺出版社,1996年。

④ 张灏:《中国近百年来革命思想道路》,《张灏自选集》,上海:上海教育出版社,2002年,第295页。

⑤ 参阅程光炜:《左翼文学思潮与现代性》,《海南师范学院学报》(人文社科版)2002年第5期。

“我们没有这样的幸运以求自我的完成,而我们又未能寻出路径来为万人谋自由发展的幸运”^①。

在此,不妨将其与“新月派”作一个对照。“新月派”是一批具有贵族精神和绅士气息的现代文人。事实上,20世纪以来从传统社会形态向现代社会形态演进的过程造就了这样一批知识分子:他们出身于传统的书香世家,自幼接受过系统的中式教育,海外留学生涯又使他们接触了近代西方的文化思潮和迥异于中国封建专制的西方民主政治。因此他们对本国文化传统在某种程度上具有较为超脱的姿态:虽心怀匡世救弊的忧患意识并向往个性解放,但他们期望通过宣扬“人性”之爱,通过艺术美的感染来化解人间的纷争与仇恨;他们企盼倡言民主与自由来消除社会的不平与政治的黑暗。所有这些,促使“新月派”持有一种与左翼作家迥异的文化心态和文学立场。因此之故,30年代之所以出现左翼文学作家与自由主义派作家的激烈论战也就不难理解了。

总之,对于类似于马雅可夫斯基的大多数左翼作家而言,“这些出身社会中、下层,实际也从未真正有过‘学院’和‘书斋’体验的作家,对中上层社会抱的是敌视的态度。当时代激流涌来时,它便容易作出告别都市走向乡村、告别个性而选择大众、告别幻想而投身革命的抉择”^②。诚然,选择左翼激进的文学立场并不是出身寒微、对社会不满的青年必然和唯一的选择,但这种人生“境遇”确实容易与抨击现代社会、强调阶级斗争的左翼文化思想不谋而合。换言之,特定的身份属性、社会感受和精神焦虑构成了左翼作家特定的创作话语标识。

二

苏俄时期伟大的思想家别尔嘉耶夫在《俄罗斯思想》一书中指出:“在俄罗斯,道德的因素永远比智力因素占优势。”^③19世纪以来,俄罗斯知识分子强烈地感受到在专制独裁的政治压迫和思想钳制下社会现实中的种种丑恶和不幸。而改造不公正的社会现实、拯救人民于水火便成了俄罗斯知识分子无怨无悔的使命。为了达到这个目的,俄罗斯知识分子精英们准备作出任何牺牲。“弗兰克在《偶像的毁灭》中曾非常形象地分析道,在那个时代,大多数俄国知识分子都生活在一种信仰之中,具有一种‘生命意义’;对这种信仰的最好定义就是革命信仰。……尽管在自由派、激进派、民主派、民粹派和马克思主义者之间存在不同的具体政治纲领,由于对革命的信仰,各党派之间的差别主要是对现存制度的恨和摆脱这一制度的要求的强度,即革命激烈程度的量的差别。”^④惟其如此,才有了《苦难的历程》中知识分子为洗净自身,走向革命,成为革命民众一员的艰苦历程。质言之,一种由道德焦虑感而升华出的历史忧患精神在俄罗斯知识分子身上具有很大的普遍性。一旦由于历史、时代的原因,这种历史忧患精神便会转化为政治热情和革命激情。以致“二十世纪自1917年革命以来,俄国文学……仍然是光辉灿烂的文化之一”。因为“俄国作家不仅满足了美学经验,也满足了思想的需要。大多数作家都充当了教育者和鼓舞者的角色”^⑤。其中,马雅可夫斯基及其诗歌可谓最具典范意义的表征。

不言而喻,“红色革命”是20世纪席卷全球的历史现象,它在改变了人类历史生活的同时也创造了与之相适应的意识形态和文学艺术。于是,当“革命”和“文学”互为前提、相互连接的时候,一种特定的话语概念就诞生了。对于马雅可夫斯基来说,用诗的手段所把握的艺术世界的主题话语就是“革命”。当马雅可夫斯基为革命的辉煌所感染进而热情歌颂“红旗遮天,鲜艳如火”(《向左进行曲》)时,他便成为革命年代最激进的旗手;在他的《穿裤子的云》、《列宁》、《好》等名作中,“革命”的主题话语成为诗性思维的基础。直至1930年自杀前他还在为革命的乌托邦热情而无力地歌唱。可以说,

① 郭沫若:《孤鸿——致成仿吾的一封信》,《文艺论集续集》,北京:人民文学出版社,1979年。

② 程光炜:《左翼文学思潮与现代性》,《海南师范学院学报》(人文社科版)2002年第5期。

③ [俄]别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》,雷永生等译,北京:三联书店,1995年,第13页。

④ 周力:《俄罗斯知识分子在20世纪革命中行为的文化特征》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2005年第10期。

⑤ [美]爱德华·布朗:《十月革命以来的俄国文学》,薛君智编:《欧美学者论俄苏文学》,北京:社会科学文献出版社,1996年。

以马雅可夫斯基为代表的前苏联无产阶级文学“这种新的文化体验、文学交流给中国作家以前所未有的新鲜感、创作冲动、探索欲望和创新动力,使他们在独创性的模仿中把文学和现实尤其是革命有机地联系在一起,这就为中国革命文学的生成奠定了良好的基础”^①。

左翼作家倡导的“革命文学”亦可视为马雅可夫斯基“革命”文学的创造性重构。

“革命”作为20世纪中国的一个核心语汇,同时也是凝聚着数代中国人的理想和期望的一个有着克里斯玛般魔力的符码。实际上,中国新文学就是以“五四”文学革命为创世纪的,因为只有在“革命”中新文学才能完成启蒙主义使命。从“文学革命”到“革命文学”,左翼文学其本质意义就是一场无产阶级政治革命的思想启蒙运动。从李初梨的《怎样地建设革命文学》、成仿吾的《从文学革命到革命文学》到茅盾的《“五四”运动的检讨》、瞿秋白的《五四和新的文化革命》,随着“革命”这一核心话语概念的展开,文学的认识发生了深刻乃至根本的变化。“革命”不仅成为文学创作的主导性话语或文学话语体系的基本叙述原则,更成为人们理解世界的根本方式——意识形态。

譬如左翼文学的经典性文本“革命加恋爱”小说,在其本质上它不单是一种文学叙述,更是当时革命者的“真实”生活经验,是他们上演的“人生戏剧”。茅盾曾在《“革命”与“恋爱”的公式》一文中概括了“革命”与“恋爱”这一对立性叙事结构元素在创作演化过程中各自功能的转换态势:其第一阶段显示的是,“将‘恋爱’写成了主体,而‘革命’成了陪衬,——‘恋爱’穿了件‘革命’的外套”。然而到了第三阶段,“把‘恋爱’和‘革命’的关系完全从另一新的角度来观察”^②,即,“革命”终于取代了“恋爱”成为唯一的话语能指。毋庸置疑,“左翼文学运动以高度的政治自觉和全新的思想信仰,深深感化了包括鲁迅在内的新文学‘巨匠’,他们纷纷放弃论争走向联合,共同营造了一个声势浩大的红色文学运动,并以强烈的革命话语霸权,最终压倒了一切反对者的微弱呼声”^③。

事实上,“革命”既是文学难以回避的历史的、时代的使命,“革命”又致使文学负载过度——所谓不能承受之重,一切都在情理之中。相对而言,马雅可夫斯基由于所处的历史文化语境——“十月革命”的成功使得“历史的必然要求”已获满足,他的诗歌能表现出对旧世界的解构冲动与对新世界的创世激情的“革命”过程的完整性,而左翼文学所诉诸的只是对旧世界的解构冲动,至于对“革命”过程的完整性呈现那是随后解放区文学的职责了。

问题也许还在于,革命本身具有解放的意义,而人的解放本身就富于审美性质。蒋光慈坚信革命与艺术的同一性:“革命就是艺术,真正的诗人不能不感觉得自己与革命具有共同点。诗人——罗曼蒂克更要比其他诗人能领略革命些!”^④不难发现,从“普罗文学”开始,左翼文学的绝大多数作家就以一种由革命热情衍生的浪漫激情,去刻意营造种种超越现实的崇高而完美的艺术境界。

严格地说,这种“革命”的“浪漫”可以用俞兆平先生对高尔基的浪漫主义观的论述来理解。高尔基在《俄国文学史》中指出:浪漫主义不是一种关于人对世界的态度的严整理论,也不是一种文学创作理论;浪漫主义乃是一种情绪,它其实复杂地而且始终多少模糊地反映出笼罩着过渡时代社会的一切感觉和情绪的色彩。而它的基调则是:对新事物的期待、在新事物面前的惶惑、渴望认识新事物的那种烦躁不安的神经质的向往。高尔基进而把浪漫主义分为消极浪漫主义——“个人主义的浪漫主义”与积极浪漫主义——“社会性的浪漫主义”或“集体主义的浪漫主义”,后者萌生、孕育的温床和土壤是“社会主义思想的导师”,是社会主义制度的宣扬者。所以高尔基对“浪漫主义”一词的使用“仅仅限于指无产者崇高的战斗情绪而已”^⑤。

如此看来,在马雅可夫斯基的诗作中,革命的浪漫外观恰如其分地应和着诗人的激情。即便是

① 陈红旗:《“俄苏体验”与中国左翼文学的发生》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2006年第11期。

② 茅盾:《“革命”与“恋爱”的公式》,《茅盾全集》第20卷,北京:人民文学出版社,1990年。

③ 宋剑华:《论左翼文学运动的人文价值观》,《福建论坛》2006年第1期。

④ 蒋光慈:《蒋光慈文集》第4卷,上海:上海文艺出版社,1988年,第68页。

⑤ 参见俞兆平:《中国现代三大文学思潮新论》,北京:人民文学出版社,2006年,第56—60页。

他早期的代表作《穿裤子的云》，也能将未来主义的艺术表述与充沛的革命激情以及理想主义的积极进取精神交融。至于他后期具有里程碑意义的长诗《列宁》和《好！》，更是通过对民众生活中最重要事件的诗意叙述，使人们重温革命所树立的理想是多么崇高。在此，“革命与艺术、浪漫精神相通，后者显然没有直接改变社会制度，却以心灵与感官的震荡为革命的到来作好了铺垫”^①。

与此相同，左翼文学以“革命”为主导、以政治抒情为本色的浪漫主义精神也有目共睹。“比如蒋光慈的《短裤党》、《咆哮了的土地》，华汉的《马林英》、《女囚》、《地泉》三部曲，洪灵菲的《流亡》、《前线》、《大海》，胡也频的《光明在我们的前面》、《到莫斯科去》，欧阳山的《七年祭》、《鬼巢》，以及魏金枝的《奶妈》和丁玲的《一颗未出枪膛的子弹》等作品，都是以极度浪漫的政治理想主义色彩，并借助作品中的主人公之口，直接投射了创作主体反抗叛逆的时代情绪。与此同时，他们还以马克思主义的阶级斗争人生哲学，精心营造了一种属于纯粹精神理念的主观叙事模式。”^②

应该说，文学浪漫主义的根本问题是要解决人生理想皈依的问题，人的精神价值问题。而左翼文学“革命”主题对“浪漫主义”的导引在一定程度上势必将价值论简化为目的论、功用论，从而遮蔽了文学浪漫主义的价值本质。另一方面，左翼文学的浪漫主义又强调一种“精神革命”，其目的是人的感性及其现实社会的审美解放，因为审美的力量就在于它能促使人洞察现实的美好趋向，能窥见乌托邦精神中的同一性之光。换言之，左翼文学摒弃审美独立的理念，从政治功能和生产方式上重新定义文学，既以文艺为革命政治的工具，也借革命来解除束缚、追求自由。由是，左翼文学的理论和实践与以马雅可夫斯基为代表的苏俄无产阶级文学的“积极浪漫主义”具有相似的实验性质。

三

左翼文学一旦确立了“革命”的主题话语，便在历史承担、主客体预设、创作观念和审美风格等方面都和此前的文学有着许多本质的区别。也如《中国无产阶级革命文学的新任务——一九三一年十一月中国左翼作家联盟执行委员会的决议》所规定的，其中“首要的第一重大的问题，就是文学的大众化”，“今后的文学必须以‘属于大众，为大众所理解，所爱好’（列宁）为原则”。“只有通过大众化的路线，即实现了运动与组织的大众化，作品，批评以及其他一切的大众化，……才能创造出真正的中国无产阶级革命文学”。

反观前苏联无产阶级文学亦可发现，“一战及其现代化危机同时也是现代性信念危机。与反现代化的文化保守主义（从法国革命后的浪漫主义到20世纪斯宾格勒《西方的没落》思潮）不同，马克思主义及列宁主义苏维埃是以更加强劲的现代性进步信念修正与发展现代化，因而被视为‘现代性的第二次浪潮’。作为替代资本主义的新现代化模式，列宁主义的苏维埃社会重心基点正是以‘大众平等’置换‘个体自由’。巴黎和会时凸显出法国革命后民族国家格局的危机，‘大众平等’从而扩展为‘民族平等’信念，后者在二战后民族解放实绩支持下将社会主义的现代性信念推至高峰。……民主平等的现代化观念与不懈追求进步的现代性时间—历史哲学信念，是‘文艺大众化’形态革新的动力机制”^③。而作为前苏联无产阶级文学代表性作家的马雅可夫斯基无疑是文学大众化身体力行的创作倡导者和实践者。

“鼓手和诗人”是马雅可夫斯基为其参加创办的教育人民委员部机关刊物《公社艺术》报第一期所写的《给艺术大军的命令》中的诗句。它道出的心声是：把艺术从艺术家的象牙之塔里解放出来，从贵族资产阶级唯美主义的沙龙里解放出来，要造成一种群众性的“街路”和“广场”的艺术。他的《开会迷》、《官僚制造厂》、《护照》、《列宁》、《好！》等诗歌，以及讽刺话剧《臭虫》、《洗澡》等追求大众化

① 冯绍雷：《20世纪的俄罗斯》，北京：三联书店，2007年，第148页。

② 宋剑华：《论左翼文学运动的人文价值观》，《福建论坛》2006年第1期。

③ 尤西林：《20世纪中国“文艺大众化”思潮的现代性嬗变》，《文学评论》2005年第4期。

创作的作品使他获得极大声誉,也使得“马雅可夫斯基敢于标新立异,敢于向旧的诗歌传统挑战,他把俄罗斯缪斯之神从虚无缥缈的天国请到芸芸众生的尘世,从高雅圣洁的殿堂请到充满矛盾的现实世界……人民群众中涌现出大量新颖的富有时代色彩的词语,马雅可夫斯基大胆地、堂堂正正地把他们请上诗歌的宝座”^①。似乎可以说,马雅可夫斯基诗歌的大众化创作取向是前苏联无产阶级文学“社会主义的现代性信念”的审美转述。

如果说,“马克思主义及列宁主义苏维埃是以更加强健的现代性进步信念修正与发展现代化,因而被视为‘现代性的第二次浪潮’”,那么,“20世纪中国文艺大众化置身于上述现代性第二次浪潮中,从而成为攸关时代精神的思潮”^②。就现代中国文学自身特征而言,从大众化中寻求“现代性”既是文学的现代性焦虑之一,也是“革命文学”的基本特征。这意味着,从“五四”新文学的“为人生”到左翼文学的“为大众”,文学“为什么”的问题实现了历史的转换。“只不过左翼作家认为,‘五四’新文学所强调的‘人生’,意指性过于宽泛、过于模糊、过于抽象,最终只能以知识分子自身的人生体验,去诠释或代表民族整体的人生感受,明显会带有个体情感的极大片面性。所以,他们强调随着无产阶级政治力量的迅速崛起,以及中国社会革命性质的骤然变化,工农大众的革命主体地位必须被凸现出来,文学艺术为工农大众服务必须是毫无条件的思想原则。……知识分子所谓的自我‘个性’意识,也理应无条件地去服从于工农大众的群体意识。”^③显然,文学的大众化理念赋予“人民大众”或“工农大众”以终结封建主义、超越资本主义的历史使命承担者的职责,所以左翼文学的大众化“成为攸关时代精神的思潮”。

问题的另一方面在于,“在现代中国的激进主义知识分子看来,文艺是一种重要的武器,无需精致与华美,而是要方便实用,它需要的是社会组织功能,要能够强有力地鼓动接受者的政治热情,从审美风格来看,这是一种‘尚力’的美学观念,体现在艺术形式上就是追求粗砺与质朴,这和共产主义知识分子完全一致,因而在左翼文学和解放区文学中一以贯之”^④。基于这样一种创作思维逻辑,左翼文学转变了“五四”以批判“国民性”为己任的思想立场,加重了政治意识形态的革命色彩,作家本人也不再作为独立自为的个体艺术家而存在,从而成为工农大众根本利益的政治代表。

“左联”成立伊始便号召无产阶级大众文艺。“左联”共组织开展了三次“文艺大众化”讨论。在“文艺大众化”讨论中瞿秋白的《普罗大众文艺的现实问题》一文否定了“五四”新文学以来的所谓半文半白文学的创作价值,转而向传统的民间文学形式汲取养料,在注重文艺的宣传功能的同时,消解了知识分子写作蕴含的现代文化的导向意义。其价值立场显示了放弃知识分子话语权利而皈依大众话语的倾向。与此同时,左翼作家在创作实践中也作了尝试。先是《大众文艺》刊登了若干“大众文艺小品”、“少年大众”作品,开辟“通信栏”,发表“工厂通信”、“纱厂通信”等;继而鲁迅、瞿秋白都写过通俗歌谣;随后,欧阳山、草明创办《广州文艺》,提倡大众文艺、方言小说,郑伯奇主编的《新小说》以发表通俗作品相号召,钱杏邨也在《大晚报》副刊《火炬》上编辑《通俗文学》。此外,左翼剧作家在工人中间组织蓝衣剧团,上演方言剧,到农村演出等,以不同方式扩大了革命文艺作品在群众中的影响。尤其是在诗歌创作方面大众化创作成果显著,“特别是马雅可夫斯基的诗,为中国诗人们提供了行动的节奏,战斗的节奏。它不是模仿的,而是与自己的要求相应的”^⑤。

简言之,表现“革命”的主题和塑造新的历史主体成了左翼文学意识形态话语的审美规范,而“大众化”努力的最终目标是将工农大众转换为被表达的主体乃至表达的主体,实际上这也是与现代性的规划相一致的——新的主体在现代性的逻辑下被塑造出来后,它必然需要以自己的方式来表达

① 徐琰:《对国内马雅可夫斯基研究的综述》,《山东文学·下半月》2008年第4期。

② 尤西林:《20世纪中国“文艺大众化”思潮的现代性嬗变》,《文学评论》2005年第4期。

③ 宋剑华:《论左翼文学运动的人文价值观》,《福建论坛》2006年第1期。

④ 代迅:《民粹主义与中国现代文艺思潮》,《二十一世纪》(网络版)2003年8月号(总第17期)。

⑤ 王富仁:《中国现代主义文学论》,《天津社会科学》1996年第5期。

自己。

然而问题却在于,左翼文学的创作者普遍以大众的启蒙者、无产阶级意识形态的灌输者身份来倡导文艺大众化,“所以,当左翼作家把自己视为是民族群体意识的全权代表,并坚信为民代言的过程就是作家个体融入阶级群体的自然过程时,其实他们并没有真正走向无产阶级劳动大众,而只是营造了一种无产阶级意识精英化的时代风气”^①。

四

G·M·海德曾认为,马雅可夫斯基是“世界上被人引用最多、理解最少的作家之一”^②。在此,如何“理解”自然见仁见智,不过别尔嘉耶夫的观点值得关注:别尔嘉耶夫“‘敏锐’地发现,在被斯大林称之为无产阶级诗人的马雅可夫斯基的诗歌中,‘除了雄壮豪迈的主旋律之外,还存在着柔弱感伤的音调’。认为正是‘这种两重人格不但有损于他的创作深度,甚而导致了他的悲剧性自杀’”^③。完全可以说,马雅可夫斯基诗歌创作的“柔弱感伤的音调”乃至最终的“诗人之死”,缘于诗人在思想认识上始终无法找到革命文学的破坏性和建设性的结合点,而在创作探索中则体现出个性意识与集体精神之间的无法兼容。

和切·格瓦拉一样,马雅可夫斯基是个极端理想化的革命者。在马雅可夫斯基的自传里,紧接在“我的革命”之后的是:“我到斯莫尔尼宫去了。在那里工作。需要什么干什么。”^④问题却在于,马雅可夫斯基一方面是时代之子和革命歌手,另一方面则是从“白银时代”的“未来派”脱胎出的诗人。“未来派诗人先天地带有革命性因素。在‘白银时代’,未来派是和布尔什维克靠得最近的一个诗歌派别。后来,无产阶级诗歌几乎成了俄国未来主义诗歌在布尔什维克旗帜下的翻版,这并非是没有缘由的事情。”^⑤托洛茨基在《托洛茨基回忆录》中关于“马雅可夫斯基的自杀”写道,马雅可夫斯基首先是诗人和艺术家,是一个脱离了旧世界,但又未完全与之断绝联系的诗人和艺术家,只是在革命后他才开始寻找,并且在很大程度上找到了自己在革命中的支点。情况的确如此,马雅可夫斯基早期诗歌中具有未来主义气质的主人公,在向周围发出挑战的同时又痛苦而尖锐地感到自己在这个敌对世界上的孤独,这其实就是诗人之所以会以极大的热情欢迎“十月革命”的原因。

显然,“革命”与马雅可夫斯基关于“未来”的想法联系起来,他认为“未来”能够击溃萌芽于过去的现在。他试图将未来主义与政治信念结合在一起,先后组成了“康夫”(共产主义的未来主义)等文学团体并主编刊物。还曾写下这样的诗句:“同志们! /到街垒去! /未来主义者们,别再迈方步了/街路是我们的画笔。/广场是我们的调色板。/到街头去,未来主义者们,/向未来跃进!”(《给艺术大军的命令》)如果说马雅可夫斯基起初创作的是摆脱了一切自古以来支配着世界和生活的清规戒律而获得的自由感(《我们的进行曲》、《第四共产国际》),那么后来,他越来越坚决地追随时代,越来越执著地在今天去捕捉那可以感觉得到的明日——“未来”的特征。只是他对于新与旧的关系的看法并未根本改变:他天真地把十月革命的胜利看作未来派的胜利,把革命的胜利简单地理解为破坏、毁掉一切。

因此,尽管马雅可夫斯基努力要做到与时代联为一体,然而早在1920年代他的诗作大肆宣传的崇高革命理想与生活中表现出来的虚幻的共产主义乌托邦之间,就出现了悲剧性的脱节。客观地说,这样的悲剧性脱节也是一种必然,因为马雅可夫斯基式革命激情实质上是一种未来主义化的乌

① 宋剑华:《论左翼文学运动的人文价值观》,《福建论坛》2006年第1期。

② 转引自[英]马尔科姆·布雷特伯里:《现代主义》,胡家峦等译,上海:上海外语教育出版社,1992年,第248页。

③ 陈为人:《从叛逆到皈依》,《社会科学论坛》2009年第3期。

④ 参阅[俄]符·维·阿格诺索夫主编:《20世纪俄罗斯文学》,凌建侯等译,北京:中国人民大学出版社,2001年,第179页。

⑤ 汪剑钊:《俄罗斯“白银时代”诗歌漫谈》,文池主编:《在北大听讲座》第8辑《俄罗斯文化之旅》,北京:新世界出版社,2006年。

托邦想象,“激情导致的冲动可以产生很大力量,但是激情消退后又会造成蔓延社会的失望与颓废。所以至今有人断定由于极端主义传统所致,西方的社会民主主义思想在俄国一开始就是乌托邦式的,在很多情况下它只是一种形似而质异的假象”^①。马雅可夫斯基因而在其后期诗作《回家!》中喟叹着:“我希望能为国家理解/但如果不被理解/又将奈何。”

也许,涅恰耶夫说得极是:革命者是注定要死亡的人,他们没有一切个人的利益,没有个人的事业、情感、私有财产,甚至没有名字,他们所拥有的只有一种事业、一种思想、一种狂热:革命^②。问题在于,马雅可夫斯基对“革命”这一公共领域中的普遍生活过程的接受是极其个人化的。在马雅可夫斯基的诗中,党、祖国、集体与个人之间有着十分复杂而微妙的纠缠:“我”是突出的,独特的,富于活力的,外在的任何伟大的事物都不至于使之消失。他在《列宁》中写道:“党——/唯有党/永远不会背叛我。/今天我是一个平凡的人,/明天/我要在地图上擦掉所有的王国。”“我”不仅仅是“我们”中的一分子,“我”更是具有独立意义的生命个体,是不能随意地加以吞并和整合的——“我”是不容改变的。

马雅可夫斯基之所以把目光投向“未来”,是因为他越来越意识到不可能在现时完全地实现自我。这一意识通过孤独的话题流露出来,在《致谢尔盖·叶赛宁》中,马雅可夫斯基在“个人的境况”中描绘了与辞世笔友的相同环境:“一样的房间,一样的水管,一样不得已的孤独。”孤独感觉的出现是因为这个时代虽然以过去无可比拟的力量造就了新文化的成分,但相对于献身革命的马雅可夫斯基之于“未来”的期望,它就显得过于缓慢和充满矛盾了。由是,马雅可夫斯基的创作不但展示出极端的尖锐性,而且保留了许多纠缠不清、互相矛盾、不和谐的东西:革命与艺术,喧嚣与孤独,坚强的意志与神经过敏,狂热与忧郁,幽默与痛苦……。

帕斯捷尔纳克因此说,“在他装模作样的意志坚强下面,掩盖着他罕见的、多疑而易于无端陷入忧悒的优柔寡断”^③。高尔基曾拿马雅可夫斯基同惠特曼作过比较并断言:“马雅可夫斯基更具有悲剧性。”^④要言之,在以“诗人之死”为表征的马雅可夫斯基式悲剧中,实际上熔铸着俄罗斯民族的悲情性格、俄罗斯知识分子独特的忧郁品质、东正教的悲凉精神、甚至于一种近乎自虐的痛苦感。

虽然,左翼文学作家没有马雅可夫斯基那种以死明志的极端化表现,但也或多或少地体现出“革命”对“文学”的破坏性有余而建设性不足,以及创作中个性意识与集体精神难以兼容,亦显露出所谓“除了雄壮豪迈的主旋律之外,还存在着柔弱感伤的音调”。

事实上,左翼文学在新的历史语境下虽然出现新的创作归趋与异变甚至发生表面的断裂,但其精神品质、心理结构、思维方式在潜意识层次上仍然维系着与“五四文学”的同根性、同源性。这与作为“革命诗人”的马雅可夫斯基在其本质上仍然带有“白银时代”的“未来派”诗人的禀性具有某种家族相似性。就整个左翼文学而言,“左翼革命文学是在‘五四’新文学自我否定基础上发展起来的,那么它的中坚力量也在其思想观念的突然‘嬗变’之后,不得不面临这样一种十分尴尬的两难局面:一方面,他们作为新兴阶级政治意识形态的当然代表,必须不断地去进行自我批判与自我否定,目的是为了彻底肃清‘五四的自由主义的余毒’;另一方面,他们作为无产阶级革命时代的思想先锋,又必须责无旁贷地去传播现代政治革命的价值理念。那么左翼作家究竟是一种什么样的真实身份?他们是否在一夜之间就变成了当然的无产阶级革命者?在当时特定的历史背景下,大多数的左翼作家,似乎都对自身所承担的社会角色,缺乏强烈的自信心”^⑤。即便如左翼文学领导者和理论倡导人的瞿秋白,从《赤都心史》中“中国之‘多余的人’”到绝笔《多余的话》,瞿秋白从不讳言多年的政治生

① 汪剑钊:《俄罗斯“白银时代”诗歌漫谈》,文池主编:《在北大听讲座》第8辑《俄罗斯文化之旅》,北京:新世界出版社,2006年。

② 参见金阁:《革命为什么不可轻言——从〈路标文集〉看俄国知识分子的反省》,《南方周末》2007年11月7日。

③ [俄]帕斯捷尔纳克:《人与事——自传体随笔》,乌兰汗译,北京:三联书店,1992年,第135页。

④ 参见林贤治:《真假马雅可夫斯基》,天涯社区(www.tianya.cn)·论坛·关天茶舍,2007年1月10日。

⑤ 宋剑华:《论左翼文学运动的人文价值观》,《福建论坛》2006年第1期。

涯并没有改变其绅士性格和情感方式,革命理论和斗争实践也没有浸透其人格心理和情操趣味。正是意识到了这一点,他才产生了困窘终生而无法解脱的矛盾。《多余的话》更可见出瞿秋白丰富的情感世界、磊落的精神品格以及作为一名革命知识分子的灵魂痛苦。也如茅盾有关时代女性小说中所表达的情绪感受,“比如说‘幻灭动摇’倾向,这自然是一种灰色的情绪,但问题是,这是不是历史真实,是不是大转折时期追求进步的青年人普遍的心理真实呢?茅盾的同名小说证实了这种情绪的非‘空想’性”^①。可见,左翼文学作家在为那个暴风骤雨的时代倾情歌唱的时候,也留下了知识分子自我“柔弱感伤的音调”的心灵记录。

必须看到,左翼文学在本质上是一种激进的文学思潮形态,它是由一批具有强烈的个性意识、叛逆精神——拜伦式青年知识阶层完成的。就此而言,左翼文学实际上也是一种具有现代主义(强烈的个性意识、叛逆精神)性质的文学运动。这意味着,左翼文学势必与左翼(“左”倾)意识形态之间发生抵牾,也使得既追求进步又具有强烈个性的作家们不能不陷入两难的境地或症状:他们带着明确的目标憧憬与追求进步、自由和乌托邦社会,但作为个体性存在的他们又对乌托邦与现实之间的差距感到巨大的困惑。君不见,在“革命加恋爱”小说中,作家们一方面猛烈地批判“五四文学”中流行的感伤主义和个人主义,然其写作又不能逃脱小资情调;他们对性爱进行大胆的描述并把性爱解放和革命的行为紧密地联系在一起,但这一描述中又不可避免地保留了“资产阶级”颓废的元素;他们被建立强大的中国的乌托邦理想所驱使,不仅在小说中也在现实中热情地拥抱革命和爱情,但却很快就感到沮丧与彷徨,因为他们发现自己处于理想与现实、自我和民族、进步和传统、阳刚的革命精神与阴柔的感伤主义的两难困境中。正是“革命加恋爱”这种写作模式为左翼作家提供了一个最佳的表现场所:通过这样的创作模式,个人不安的体验、痛苦的挣扎与备受折磨的焦虑感被一遍又一遍地重复性书写^②。

蒋光慈曾经以乐观的口气嘲笑诗人海涅对革命风暴又喜又惧的两难心态,但他自己最终也因坚执的个性和公开反左的行为,与雨果评判的“浪漫主义天才的命运”一样“成为一个放逐者”^③。1931年8月31日蒋光慈在贫病和寂寞中死去之际,钱杏邨在追悼蒋光慈的专号里称其“在发展的浪潮中生长,在发展的浪潮中死亡”,这既是对蒋光慈一生的概括,也是对左翼文学那种感伤品质的隐喻。

关于左翼文学与马雅可夫斯基及其创作的关系性构建也许远非上述几点就能阐述的,但笔者以为从这几个层面或许能见一斑。仅此而已。

[责任编辑 贺立华]

① 符杰祥:《左翼浪漫主义文学命运的历史反思》,《东方论坛》2003年第3期。

② 参见刘剑梅:《革命加恋爱:政治与性别身份的互动》,《当代作家评论》2007年第5期。

③ 李欧梵:《浪漫思潮对现代中国作家的影响》,贾植芳主编:《中国现代文学的主潮》,上海:复旦大学出版社,1990年,第88页。

“牟宗三‘即存有即活动’释义

丁为祥

摘要:“即存有即活动”是牟宗三研究宋明理学时所提出的一个判别标准,以对应于所谓“只存有不活动”的自体。所谓“即存有即活动”主要是沿着自体宇宙论的方向,从道体、性体与心体三个层面依次展开的;而其之所以能赋予道德理性以能动、创生的功能,关键也就在于道德理性必然落实于人,而人的主体性与能动性,则正是道德理性之能动、创生功能的具体表现。由此出发,牟宗三还依据宋明理学之体与用、自体与工夫的思想论述了“即存有即活动”与“即活动即存有”之互渗互证与双向限制的关系,从而将道德理性提升到一种宗教精神的高度。在牟宗三看来,从儒家自古以来的一贯精神一直到当代最迫切的现实需要,都亟待一种宗教情怀作为整个民族的精神与底气,从而才能真正挺立起儒家的超越追求。

关键词:宋明理学;牟宗三;宗教情怀;民族精神;即存有即活动;即活动即存有

“即存有即活动”是牟宗三在研究宋明理学时所提出的一个判别标准,以作为儒家正宗精神的标志;相反,如果将道德理性理解为“只存有不活动”的自体,那就只能成为“别子”的表现了。自牟宗三提出这一标准以来,学界的批评一直不绝于耳。因为按一般的理解,“宗子”必须是具有唯一正确性的理解,而“别子”则可以具有多种多样的表现。本文并不关心牟宗三“别子为宗”的说法是否合理,而主要分析其关于“宗子”之基本精神——“即存有即活动”的规定与诠释本身,看看这一规定究竟是从哪个角度提出的,其根据与指向究竟何在。当我们将上述这几个方面作为一个统一的整体来把握时,那么其关于儒家道德自体之基本属性的概括实际也就集中在一点上,这就是“即存有即活动”的宗教情怀本身。所以说,“即存有即活动”不仅是牟宗三判别宋明理学的基本标准,也是他对儒家一贯精神的一种基本诠释。这样一来,宗教情怀与宗教精神实际上也就成为牟宗三对儒家道德理性及其特征的一种基本理解了。

一、道体、性体与心体:牟宗三疏解道德理性的三个层面

在牟宗三对儒家道德理性的基本疏解中,道体、性体与心体是三个最为重要的概念,而这三个概念之依次展开,显现的也就是儒家传统中的“性与天道”——所谓天人合一的重大主题。因而在对这三个概念的诠释中,也就必然表现着牟宗三对儒家道德理性或道德理想主义的基本理解。牟宗三之所以要以《心体与性体》来命名其关于宋明理学的专著,关键也就在于“性体”与“心体”正代表着儒家“形上道体”之现实落实——天道自体之宇宙论展开与人生论落实,而这样一种方向,又集中表现在性体与心体所代表的两个不同的层面上。

对儒学而言,最为首出的概念是天。天不仅是一切存在者所以存在的根据,也是所有非存在之所以不存在的根本原因,因此,天无疑是作为宇宙万物之创生实体与存在根源出现的。但是,作为最高创生实体的天究竟是以什么形态出现于人们的面前呢?牟宗三分析说:

作者简介:丁为祥,陕西师范大学哲学系教授(陕西西安 710062)。

※ 本文为《文史哲》杂志人文高端论坛之二“传统与现代:中国哲学话语体系的范式转换”与会论文。

如果“天”不是人格神的天，而是一“於穆不已”的“实体”义之天，而其所命给吾人而定然如此之性又是以理言的性体之性，即超越面的性，而不是气性之性，则此“性体”之实义(内容的意义)必即是一道德创生之“实体”，而此说到最后必与“天命不已”之实体(使宇宙生化可能之实体)为同一，决不会“天命实体”为一层，“性体”又为一层。^①

中国文化中的“天”没向人格神的方向走，而是走向“於穆不已”之创生“实体”的方向。这种天道本体规定所表现出来的“天”就是所谓“自然”，而其内在的依据与主宰则是所谓“道德”。如此一来，所谓天道创生实体也就成为自然与道德的统一了，或者说是以自然秩序来表现道德价值，以道德价值来贞定自然秩序，是即牟宗三所谓的“宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序”^②。在作为全书之逻辑起点的这一概念规定中，牟宗三明确规定了天道本体的道德属性，而所谓道德价值与自然秩序又是互为表里的，这一特点也就同时决定了整个儒学之“成德之教”——以成就德行为最高追求的基本性质；对人而言，其最高使命，也就可以说是通过自然生命之收摄、提炼以成就所谓道德的生命。这无疑是对儒学基本性质的直接揭示。对此规定，如果我们不能否定道德追求或道德性的天人合一为儒学的最高追求，那么我们这里也就只能先予以基本的认可^③。

由于天命实体之自然与道德融为一体而又以道德为内在依据和主宰的性质，作为其宇宙论之展开与人生论之落实的性体与心体也就全然成为道德意识所贯注下的性体和心体了。在牟宗三看来，儒家道德理性的这一特点，不仅有其经典的依据，也有宋明儒之充分自觉为其表现。他指出：

由于《中庸》之提升，宋明儒即存在地与之相呼应，不但性体与天命实体上通而为一，而且直下由上面断定：天命实体之下贯于个体而具于个体(流注于个体)即是性。“於穆不已”即是“天”此实体之命令作用之不已，即不已地起作用。此不已地起命令作用之实体命至何处即是作用至何处，作用至何处即是流注至何处。流注于个体即为个体之性。^④

儒者所说之“性”即是能起道德创造之“性能”；如视为体，即是一能起道德创造之“创造实体”(Creative reality)。这不是一“类概念”，它有绝对的普遍性(性体无外、心体无外)，惟在人而特显耳，故即以此体为人之“性”。自其有绝对普遍性而言，则与天命实体通而为一。故就统天地万物而为其体言，曰形而上的实体(道体 Metaphysical reality)，此则是能起宇宙生化之“创造实体”；就其具于个体之中而为其体言，则曰性体，此则是能起道德创造之“创造实体”，而由人能自觉地作道德实践以证实之，此所以孟子言本心即性也。^⑤

这样分析下来，结论非常明确，这就是所谓天命创生实体(道体连同作为其宇宙论之展开的性体与人生论之落实的心体)不仅都为道德意识所贯注，而且是能起道德创造作用的实体。在这里，我们可以看到一种明显的宗教情怀，以牟宗三的语言表达，就是所谓“创生性”或“道德创造”的作用，但问题在于，通过这一道德创造作用的疏通，不仅道体、性体与心体连成了一个由道德意识所贯注的精神实体，而且也都具有“即存有即活动”(对道体、性体之“存有”而言)或“即活动即存有”(对心体以及其“活动”之对于性体、道体的落实、蕴含与彰显而言)的特征。所以，牟宗三总结说：

客观地自“於穆不已”之天命实体言性，其“心”义首先是形而上的，自诚体、神体、寂感真几而表示。若更为形式地言之，此“心”义即为“活动”义(Activity)，是“动而无动”之动。此实体、性体、本是“即存有即活动”者，故能妙运万物而起宇宙生化与道德创造之大用。用《论》《孟》通

① 牟宗三：《心体与性体》(一)，《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业公司，2003年，第33页。

② 牟宗三：《心体与性体》(一)，《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业公司，2003年，第40页。

③ 牟宗三关于儒学“成德之教”或“即道德即宗教”、“即哲学即宗教”性质的论定，并不仅仅是一个简单的“认定”或独断性的信仰问题，而是充满着穷根究底的思索与论证的，起码也是以其“本体宇宙论”的哲学进路为基础的。关于牟宗三这一思路的具体形成，参见丁为祥、高琼：《牟宗三“本体—宇宙论”解读》，《陕西师范大学学报》2009年第3期。

④ 牟宗三：《心体与性体》(一)，《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业公司，2003年，第34页。

⑤ 牟宗三：《心体与性体》(一)，《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业公司，2003年，第43页。

而为一而言之,即由孔子之仁与孟子之心性彰著而证实之。是故仁亦是体,故曰“仁体”;而孟子之心性亦是“即活动即存有”者。^①

至此,牟宗三终于完成了从先秦儒学至宋明理学之一贯精神的澄清,同时也是从道体、性体到心体之总体纲领性的提炼。这两个方面的共同指向,就是必须从“即存有即活动”的角度来理解儒家的道德本体,或者从“即活动即存有”的角度来逆觉并反证儒家的道德本体。自然,这也就同时决定,必须将“即存有即活动”作为理解、分析并诠释整个宋明理学之本真精神的一个基本标准。

由于这一标准形成于对儒学发展历史之超越与实然两个不同维度的分析与总结,尤其还存在着孔子之践仁知天与孟子之尽心则知性知天的根据,所以在牟宗三看来,这一标准实际上也就是儒家道德理想主义的精神凝结,它不仅涉及到对儒家基本精神的理解问题,而且也从根本上涉及到儒家道德理想主义的基本性质问题。以“即存有即活动”作为儒家道德本体、道德意识之根本属性这一点,也就可以说是牟宗三对儒学研究的最高结论。

二、为什么道德理性必须是“即存有即活动”的?

为什么道德理性必须是“即存有即活动”的呢?要回答这个问题,首先必须明确牟宗三为什么一定要坚持“宇宙秩序即是道德秩序,道德秩序即是宇宙秩序”。对此牟宗三有过许多论证,而最关键的一点,就在于我们所谓的“宇宙”究竟是怎样形成的。我们所谓的宇宙论究竟是我们心灵观照、投射的产物呢,还是说亘古以来原本就存在着一个洪荒、客观而又非人的宇宙?如果不断地进行这种穷根究底的思索,那么我们可以得出两个基本结论:其一,所谓“宇宙”,实际上只是我们心灵投射与观照的产物,它必然带有我们心灵的色彩;所谓“宇宙秩序即是道德秩序,道德秩序即是宇宙秩序”,正是我们的道德心灵或者说是我们心中的道德秩序著现于自然宇宙上的表现。其二,能否直接由我们生存其中并显现我们心中之道德秩序的实然宇宙推测、追溯那个亘古以来就从来如此、纯粹客观而又完全非人的洪荒宇宙呢?这样的追问超出了我们可以认知的领域,因而事实上成为一种“宇宙论玄想”^②,这样的宇宙存在于我们的认知永远无法达到的领域,《庄子》所谓“生也有涯,而知也无涯”(《庄子·养生主》)已经揭示了这种认知的不可究极性;但另一方面,就其性质而言,它又确实存在于我们可以认知的层面之中,因为这样的宇宙连同这样的穷索本身都仍然属于认知性的问题。如此一来,这种认识或追求反而陷入了所谓认知性的独断(此独断根本不同于指向超越之信仰领域的独断)——所谓“宇宙论玄想”,实际也正是指其认知之独断性而言的。

从这个角度看,我们所言说的宇宙实际上只能是我们生存其中并处处显现我们心灵之道德色彩的实然宇宙,这个宇宙同时也是与我们的心灵息息相通、与我们的生存时时相关的宇宙。这个宇宙具有两个基本特征:第一,这种宇宙的生成根源不在我们之外,而在于我们的心灵本身,因为它本身正是我们心灵之外向投射、外向观照的产物。也正因如此,王阳明才说:“我的灵明,便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明,谁去仰他高?地没有我的灵明,谁去俯他深?鬼神没有我的灵明,谁去辨他吉凶灾祥?天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了。”^③同样,也正是在这一语境下,王阳明才有如下断言:“人的良知,就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石矣。”^④第二,正因为我们所言说的宇宙实际上只是与我们同生共在的宇宙,而与我们共在的宇宙实际上又只是我们心灵投射的产物,因而其通过自然秩序所表现出来的道德秩序或者说其自然秩序本身实际上已经成为我们心中之道德秩序的投射或映现了。这就是牟宗三所谓的本体宇宙论,意即所

① 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第45页。

② 刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:台湾学生书局,1995年,第273页。

③ 王阳明:《语录》三,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第124页。

④ 王阳明:《语录》三,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第107页。

谓宇宙论实际上只是在我们的道德本体意识观照、统摄下所形成的宇宙论。因而,离开了本体论之观照、统摄与主宰作用,所谓宇宙论也就无从成立了。但牟宗三的本体本质上只是道德本体,其依次展现的三个层面——道体、性体与心体也全然由道德意识所贯注,这样一来,作为道体之具体表现的天道本体、人生性体与人生主宰性的心体,又将如何展现其“即存有即活动”的属性呢?

在牟宗三看来,所谓道体在天道领域的表现也就是以自然之“默运”的方式来表达天命实体的道德意志,所以《诗经》就有“维天之命,於穆不已”(《诗经·周颂·维天之命》)的说法;孔子也明确地说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”(《论语·阳货》)到了《中庸》,则直接以“其为物不贰,则其生物不测”(《礼记·中庸》)来表达“天地之道”。至于《周易》,则以“大人”能够直接从自然秩序中逆觉、体察天命实体的道德意志,所以也就可以达到“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时”(《周易·文言》)的境界。所有这些例证,主要也就在于通过自然秩序与道德秩序的直下统一,以突出天命实体体现在自然秩序中的道德价值与道德秩序。而这样一种看法,恰恰又可以证之于理学家对于自然秩序的认知,比如张载就说:

天道四时行,百物生,无非至教;圣人之动,无非至德,夫何言哉!

天体物不遗,犹仁体事无不在也。“礼仪三百,威仪三千”,无一物而非仁也。^①

天本无心,及其生成万物,则须归功于天,曰:此天地之仁也。^②

张载的这些看法,一方面表现了自然秩序与道德秩序的统一,另一方面又强调了人必须将此自然秩序与道德价值的统一——万物创生的根源与动力归功于天。如果从对象认知的角度看(张载一定程度上也承认这种认知),归仁于天、归自然秩序于道德价值的做法似乎是一种有意如此的“强加”,但在张载看来,这却是一种不得不如此的“强加”。正是这种“强加”,才真正体现了儒家对于自然秩序及其形成根源的深入体察,从而也才真正显现了道德价值之作为宇宙万物之本根依据及其存在的价值之源的性质。显然,这主要是由儒者所认知的道德理性的超越性与绝对性决定的^③。对儒家而言,道德价值不仅是自然秩序所以存在的根源,也是其能够为人们所认知的根源。所以,当牟宗三将自然秩序统一于道德价值时,同时也就通过自然秩序之“默运”的方式,直接赋予了天命实体之“即存有即活动”的能动而又创生的功能。

正因为天命实体即是宇宙万物所以存在的根源和依据,而它又不向人格神的方向走,因而它也就必然要内在于万事万物而为其主宰之性。自然,这也就由天命实体展开而为表现万事万物具体存在的所谓宇宙论了,与此同时,本质上作为道德意志、道德理想的天命实体也就必然要内在于万事万物而为之性了。所以,对于性体的这一特征,牟宗三说:

儒者所说之“性”即是能起道德创造之“性能”;如视为体,即是一能起道德创造之“创造实体”(Creative reality)。……自其有绝对普遍性而言,则与天命实体通而为一。故就统天地万物而为其体言,曰形而上的实体(道体 Metaphysical reality),此则是能起宇宙生化之“创造实体”;就其具于个体之中而为其体言,则曰性体,此则是能起道德创造之“创造实体”,而由人能自觉地作道德实践以证实之,此所以孟子言本心即性也(客观地、本体宇宙论地自天命实体而言,万物皆以此为体,即潜能地或圆顿地皆以此为性。然自自觉地作道德实践言,则只有人能以此为性,宋明儒即由此言人物之别)^④。

是故客观地言之曰性,主观地言之曰心。自“在其自己”而言,曰性;自其通过“对其自己”之自觉而有真实而具体的彰显呈现而言则曰心。心而性(性而心),则尧、舜性之也。性而心(心而

① 张载:《正蒙·天道》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第13页。

② 张载:《经学理窟》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第266页。

③ 关于道德理性的超越性与绝对性以及儒家“不得不”赋予天对于万物之存在依据与创生根源的性质,参见丁为祥:《从“我固有之”到“天之所与”——孟子对道德理性之发生机理、存在依据及存在根源的探讨》,《哲学研究》2008年第8期。

④ 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第43页。

性),则汤、武反之也。心性为一而不二。^①

由于心性之间存在着客观性与主体性的差别,因而所谓性体的创造作用实际上也就主要落实在心体上,就是说,所谓性体的创造作用实际也就主要是由心体来落实并实现的。不过,二者仍然存在着人物之别,因为所谓性体,是“就统天地万物而为其体言,曰形而上的实体(道体 Metaphysical reality),此则是能起宇宙生化之‘创造实体’;就其具于个体之中而为其体言,则曰性体,此则是能起道德创造之‘创造实体’,而由人能自觉地作道德实践以证实之,此所以孟子言本心即性也”^②。这就是说,就其遍在性而言,所谓性体实际上也就是天命实体的个体化落实(就其贯通人物而言);而就其内在于万事万物并相对于万事万物而能起超越的主宰作用而言,则称为性体。所以说,所谓性体实际上也就是天命实体的宇宙论落实或宇宙论表现。

但牟宗三又将如何说明心体、性体以及人物之别呢?就人物之别而言,只有人才能够“自觉地作道德实践以证实之”,就是说,只有人才真正具有能起道德创造之大用的心体;而就心性之别而言,所谓性体的创造作用实际只能落实到心体上,并且也只能由心体来落实并具体实现这种创造作用。如果从人与物之共同性出发,所谓人物之别实际上也就只具有“本体论的圆具”与“道德实践的具”之差别。就是说,物只具有“本体论的圆具”义,却不具有道德实践的性能,只有人才具有“道德实践的具”之创造性能。如此一来,所谓心性之别,实际上也就成为人物之别了。对于这一区别,牟宗三说:

是以要者在能分别“本体论的圆具”之无异与“道德实践的具”之有异两者分际之不同。自“道德实践的具”而言之,人能具此理以为性,真能自觉地作道德实践以起道德创造之大用,故能彰显地“完具此理”,并能彰显地做到“万物皆备于我”。然而在其他动物以及草木瓦石则不能有此自觉,因而亦不能有此道德之创造,是即等于无此“能起道德创造”之性也。是故创造实体在此只能是超越地为其体,并不能内在地复为其性,即其他个体并不真能吸纳此创造真几于其个体内以为其自己之性也。此即立显出人物之别矣。自“道德实践的具”而言之,此人物之别尚与人类中有能彰显有不能彰显之别不同。在人类中,不能彰显者,吾人仍承认其实有此性,此是真正的潜具——潜具此理为性,潜具其“万物皆备于我”。然而在物处尚不能说其实践地潜具此理为性,实践地潜具其“万物皆备于我”。实践地言之,彼实根本不能有此性,亦根本不能有其“万物皆备于我”也。是以在物处结果只有情性、本能、物质的结构之性也。此种差别实应正视。^③

在这里,所谓“本体论的圆具”与“道德实践的具”正是指人物之别而言。所谓“本体论的圆具”也就是本体之遍在性的“具”,亦即“性体”之超越而又内在的“具”;而所谓“道德实践的具”则是指人主体实践地“具”,亦即“心体”之内在而又实践地“具”。牟宗三所谓的道德本体的创造作用,归根结底要落实于人,落实到人之“心体”所发动的道德实践上。因此,杨泽波先生评价说,“牟宗三讲天必须有心义,讲‘天地之心’,并不是主张真有一个心在天上,而是强调天要有活动性必须有心义,有心才能有活动性,无心必然无活动性”。“不然的话,性只是客观的潜存,不能发挥任何作用。……只有心活动起来了,性才能真正活动起来,才不至于只是潜存自存”^④。牟宗三自己也说:“若更为形式地言之,此‘心’义即为‘活动’义(Activity),是‘动而无动’之动。此实体、性体、本是‘即存有即活动’者,故能妙运万物而起宇宙生化与道德创造之大用。”^⑤

这样一来,牟宗三的道体、性体以及其创造作用也就全然压向心体了,如果心体的道德创造作用

① 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第45页。笔者怀疑这里的“性而心”与“心而性”为由笔误所导致的次序颠倒,因为这里所谓的“性之也”正是“率性而行”的意思,是“性”之落实于“心”的表现;而所谓“反之也”则是由“心”之表现而逆觉其性、自反其“性”的表现,所以笔者特意在括号里加以注明,以供人们再辨。

② 牟宗三:《心体与性体》一,《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第43页。

③ 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第76页。

④ 杨泽波:《牟宗三三系论衡》,上海:复旦大学出版社,2006年,第157、81页。

⑤ 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第45页。

不能彰显,那么所谓道体、性体的创生作用也就必然要全部落空。牟宗三之所以被视为有史以来最大的心学家,原因盖在于此。但牟宗三的这一说法却未必一定要落空,因为人毕竟是一种道德的存在,人之视听言动、行住坐卧都必然要受到道德心灵的制约。这里且不说孔子的“天生德于予”(《论语·述而》)、子思的“仁者人也”(《礼记·中庸》)以及孟子的“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)本身就蕴含着人是一种道德的生命,仅就孟子的恻隐之心来看,则对人而言,道德本心就确实在起着启动发用的作用。比如关于恻隐之心的具体发生,孟子就是这样分析的:

所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。(《孟子·公孙丑上》)

在这里,恻隐之心的发生以及其睥面盎背、达于四体无疑都可以说是一种道德行为,但这种道德行为的发生却是“非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”,一句话,任何外在的条件、外在的因素都不是恻隐之心产生的真正原因,而恻隐之心的发生又是一种不容否认的已然与现实,那么所谓恻隐之心、悱恻之情就只能归结于人内在的道德心灵了。就是说,只要人的道德本心不受蒙蔽,那么恻隐之心的发生就是一种“不得不然”。这也正是孟子要层层排除所有外在因素的根本原因。显然,所谓恻隐之心的当机发生以及其睥面盎背、达于四体,也正是道德心体之创造作用的表现。当然,从现实人生的角度看,人毕竟有当恻隐却不起恻隐之心的时候,那么这是否就否定了道德心体之启动发用的作用呢?非也。因为“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”(《孟子·离娄下》),这种当恻隐而不起恻隐之心的现象正是人的道德本心疲惫、麻木的表现,至于《周易》所谓“百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”(《周易·系辞上》),也是同样意思。

关于道德心体的创生作用其实还可以求之于孟子志与气的关系来证明。“志”无疑代表着一个人的精神性的力量,与“气”相比,它也可以说是道德心体的表现;而“气”则既代表着人之躯体与质材性的因素,同时也代表着人的感性欲望的力量。但在孟子看来,志与气的关系应当是这样的情形:

志壹则动气,气壹则动志也,今夫蹶者趋者,是气也,而反动其心。(《孟子·公孙丑上》)

志与气相当于人之心与身——精神的力量与躯体的力量,在孟子看来,其相互关系应是:“夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉;故曰:‘持其志,无暴其气。’”(《孟子·公孙丑上》)能够以“志”帅“气”,以道德驾驭知识、主宰欲望,才是君子之为君子的标志,也是“从其大体”的表现。孟子又说:“无恒产而有恒心者,惟士为能。”(《孟子·梁惠王上》)意即只有儒家的士君子才能真正做到以“志”帅“气”,实现“从其大体”的人生;而“气壹则动志”,就只能沦落为“从其小体”的小人,从而进入所谓“庶民去之”的范围了。孟子的志气关系说明,虽然“志”也有不起作用的时候(气壹则动志),甚至也有屈从于“气”的时候,但这不过是“放失”本心而“从其小体”的表现,所以孟子又说:“学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子上》)在孟子看来,“人能充无欲害人心之心,而仁不可胜用也;人能充无穿窬之心,而义不可胜用也;人能充无受尔汝之实,无所往而不为义也”(《孟子·尽心下》)。这里所有的“不可胜用”,也都是指道德心体的创造作用而言的。

三、“即存有即活动”与“即活动即存有”的双向限定及其精神指向

那么,牟宗三的“即存有即活动”一说是否符合儒家传统的一贯精神呢?回答这一问题,首先需从哲学“本体”概念的澄清说起。在儒家传统中,与西方哲学中的本体概念相对应的其实只是“体”,但由于西方哲学中的“本体”首先形成于对象性的认知,是对对象认知的一种抽象和概括,以作为其整个思想体系的逻辑出发点,因而一般说来,西方哲学中的“本体”概念不仅是对象认知的产物,而且往往是一种抽象的本质概念,以指谓事物、现象所以存在的逻辑第一因;而儒家传统中的“体”与“用”则不仅是紧密相连的关系,而且其“体”也往往是指“用”所以发生的根本依据而言的,因而中国哲学尤其是儒家哲学中的“体”首先是指一种能够发生作用的“实体”,这种实体虽然也有其形上的根据,

并且也可以在形上的层面来运用,但其形上与形下的区别并不仅仅表现在具体的存在形式上,而主要在于其所蕴含或指谓的根本依据与价值之源上。因此,西方哲学中的本体往往存在于现象之上或现象之外——西方文化具有认知色彩并表现出强烈的外向超越的特点,原因盖在于此。中国文化中的本体(体)不仅就存在于现象之中,而且直接以现象(用)为自身的存在标志。所以中国哲学中的体用概念虽然在形上形下之别这一点上有同于西方哲学中的本体与现象之处,但其具体的存在方式不仅具有内在性与体验认知的特征,而且还具有体用双方互渗互证的特征。也许正因为这一原因,王阳明说:“即体而言用在体,即用而言体在用,是谓体用一源。”^①又说:“夫体用一源也,知体之所以为用,则知用之所以为体者也。”^②中国体用关系的这一特点,一方面使人可以承体以启用,同时也可以即用以见体;而中国哲学之内在超越、体验认知的特点,也主要是由这种特殊的体用关系决定的。至于牟宗三用“即存有即活动”来规定儒家的道德本体,其实也就主要是沿着传统的体用关系的角度展开的,这也就是说:“存有”是“活动”得以发生的前提,而“活动”则是“存有”的表现与证明。牟宗三的这一规定,确实紧扣着传统体用关系之不即不离的特点。

但“即存有即活动”毕竟是沿着从“体”到“用”的逻辑展开的,对儒家来说,其体用关系除了这一特征外,还具有“即活动即存有”的特点,而且也同样是因其相互的体用关系决定的。按照从天到人、从体到用以及从本体论到宇宙论的展现逻辑来看,其关系自然是“即体即用”、“即存有即活动”的,所以天命实体也就必然要内在于万事万物而发用流行于宇宙大化之中,天道本体也就必然要内在于性体与心体之中。按照“即体即用”、“即存有即活动”的原则,“大体”必然要内在于“小体”之中,并以超越、驾驭与主宰“小体”为使命,而“志”也就必然要内在于“气”之中,并以驾驭和主宰“气化流行”为最高表现。另一方面,由于“体”必然要内在于“用”,因而体与用的关系同时也就必然包含着“即用即体”、“即活动即存有”的一面,包括黄宗羲所谓的“即工夫即本体”的关系^③。如此一来,体与用、本体论与宇宙论以及道体、性体与心体也就全然成为一种存有表现及其反向限制的关系了,就是说,道德本体包括所谓道德本心也只有充分表现于道德实践活动之中,才能成为其道德心体真正存有的现实证明;否则,离开表现道德本体之随缘发用的道德实践活动,那么所谓道德心体实际上也就等于不存在(被蒙蔽了)。因为体与用的互渗互证关系决定,只有发用流行于道德创造与道德实践活动之中,才是道德心体之内在性与道德实践活动之当下性的具体表现与真切证明。

这样一来,关于儒家道德本体论的理解就形成了一个新标准。在传统儒学中,关于道德本体论及其对道德实践的决定作用一直都是按照传统的体用关系来理解的,但体用关系主要被用来说明并论证道德本体论对于道德实践活动之先在性与前提性关系,而对于以道德实践来反证道德本体的实际存有则往往注意不够。比如王阳明说:“盖体用一源,有是体即有是用,有未发之中,即有发而皆中节之和。今人未能有发而皆中节之和,须知是他未发之中亦未能全得。”^④又说:“一如树之根本,贯如树之枝叶,未种根,何枝叶之可得?体用一源,体未立,用安从生?”^⑤凡此当然都是在强调道德本体论的先在性以及道德心体之自觉对于道德实践活动的前提性关系,对于道德自觉基础上的实践落实问题,宋明儒虽也视这一问题为必然性的蕴含关系,却未能予以充分注意^⑥。王阳明的“知行合一”本

① 王阳明:《语录》一,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第31页。

② 王阳明:《答王石潭内翰》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第146页。

③ 黄宗羲说:“心无本体,工夫所至,即其本体。”黄宗羲:《明儒学案·自序》,上海:商务印书馆,1930年。

④ 王阳明:《语录》一,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第17页。

⑤ 王阳明:《语录》一,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第32页。

⑥ 比如程颐就说:“知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。”(朱熹编:《河南程氏遗书》,《二程集》,北京:中华书局,1984年,第164页)又说:“人既能知见,岂有不能行?一切事皆所当为,不必待著意做。”(朱熹编:《河南程氏遗书》,《二程集》,北京:中华书局,1984年,第181页)也正是因为程颐的这一表达,黄宗羲感叹说:“伊川先生已有知行合一之言矣。”(黄宗羲:《伊川学案》,《宋元学案》,上海:商务印书馆,1933年,第61页)实际上,程颐的意思也就是“真知必然能行”的意思。但所有这些表达都说明,两宋理学主要在于强调知必然涵括行,但却未能注意行对于知之限制与反证作用。

身就是针对这一问题而发的,其所谓“知而不行,只是未知”以及“故遂终身不行,亦遂终身不知”^①等,都包含着以“行”表“知”、以“行”证“知”之意,但他主要是在探讨知与行的“本体”如何不为私欲所“隔断”,从而保持知与行的一贯和必然,仍然未能重视“行”对于“知”之实现与彰显的作用。现在,当牟宗三将“即活动即存有”作为道德心体之存有表现与自觉的证明时,道德本体论就必须落实并贯注于宇宙大化之中,而道德本心也必须落实于道德实践与道德创造活动之中。与此同时,道德实践与道德创造活动也就成为其人对道德本体是否自觉的表现与证明了。对于儒家的道德本体论与道德实践论而言,这就不仅从体用逻辑的角度确保了道德实践的必然性,而且也将道德实践与道德创造活动作为道德本体之存有与自觉的表现和证明了。

如所周知,高扬道德本体论一直是儒家自古及今的一贯特征,如果就道德论道德,那么所谓道德理性固然也有其必须落实于道德实践活动的一面,但道德理性毕竟也存在着常常中断于人生实践的一面。就是说,道德理性固然是人生中必不可少的精神因素,但道德理性却未必就能全面地统摄整个人生。而在牟宗三对宋明理学的这一研究与诠释中,他却通过道德理性之“即存有即活动”与“即活动即存有”之互渗互证式的双向限制,实现了道德理性对人生的全面占领与统摄。按照以往的理解,这就远远超出了一般所谓道德理性的统摄能力。问题在于,牟宗三所谓的道德理性并非就是一般所谓作为人之理性的道德,而是一种充满着宗教情怀和信仰精神的道德理性,这也就是其所谓的“成德之教”或“人文宗教”。所以,在《心体与性体》中,牟宗三开宗明义地指出:

此“内圣之学”亦曰“成德之教”。“成德”之最高目标是圣、是仁者、是大人,而其真实意义则在于个人有限之生命中取得一无限而圆满之意义。此则即道德即宗教,而为人类建立一“道德的宗教”也。此则既与佛教之以舍离为中心的灭度宗教不同,亦与基督教之以神为中心的救赎宗教不同。在儒家,道德不是停在有限的范围内,不是如西方者然以道德与宗教为对立之两阶段。道德即通无限,道德行为有限,而道德行为所依据之实体以成其为道德行为者则无限。人而随时随处体现此实体以成其道德行为之“纯亦不已”,则其个人生命虽有限,其道德行为亦有限,然而有限即无限,此即其宗教境界。……要说解脱,此即是解脱;要说得救,此即是得救。要说信仰,此即是信仰,此是内信内仰,而非外信外仰以假祈祷以赖救恩者也。圣不圣且无所谓,要者是在自觉地作道德实践,本其本心性体以彻底清澈其生命。^②

显然,牟宗三已经对儒家的道德理性明确地预付了宗教信仰的内涵,所以他才能够以“即道德即宗教”来定位儒学,并以“无限而圆满之意义”来定位道德理性统摄下的人生。不仅如此,他还要以道德本体作为道德实践的存有基础,以道德实践作为道德心体之存有证明,从而将整个人生中的“解脱”、“得救”之类的超越追求与以“清澈其生命”为指向的儒家自我实现活动彻底统一起来。

这样一种理论规模,既非单纯的道德所能品评,也非单纯的理性所能评价,需从道德、哲学与信仰三者统一的角度才能把握其大概旨意与精神指向。这固然是牟宗三在宗教情怀与信仰的视角下对宋明理学所作的诠释,但这一诠释却为我们提出了一个重要问题,那就是我们究竟应当如何理解传统儒学、如何重塑我们的民族精神?这也是牟宗三对20世纪中国哲学研究所提出的一个严肃问题。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 王阳明:《语录》一,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第4页。

② 牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第8页。

新出简帛与古书书名研究

——《古书通例·古书书名之研究》补

李锐

摘要:余嘉锡先生的《古书通例》对于古书形成中的许多问题,有很好的研究。近年出土的简帛,证实了余先生的许多研究结论。不过余先生写作《古书通例》时,所面对的主要是疑伪书思潮,他并未见到大批的出土古籍,其书也尚未最后完成;而今天不少学者在称赞余先生此书的价值时,多赞颂其预见性,虽有所补充,但是少有就《古书通例》本身做进一步研究者。因此,《古书通例》还有必要借助新出简帛文献进一步完善。

关键词:《古书通例》;余嘉锡;书名

余嘉锡先生的《古书通例》一书,详论古书形成的问题,以及刘向歆父子校书的细节,潜研深思,疏通古今。读此书,可以立见唐宋以来疑伪书风潮尤其是近现代疑古运动中许多争辩,不过庸人自扰。此书为余先生于“三十年代在北京各大学讲授校读古籍时所写的讲义……有讲课临时印本……一九四〇年排印本”^①。然而其时疑古运动中的疑伪书思潮方炽,余先生之说竟几至淹没无闻。

张心澂先生所编著之《伪书通考》,学者多关注其资料作用,此书《总论》中“辨伪方法”部分所录胡应麟、胡适、梁启超、高本汉等学者总结所谓辨伪方法也较受学界重视;惟《总论》中“辨伪事之发生”部分所录若“古人不自著书”,“古人著书不自出名”,“古书世传非成于一手”,“书名非著者之名”,则少有学者关注并知道其源于余嘉锡先生;更不知张心澂已经自乱其例,预示着《伪书通考》中所考定的伪书,有不少将来要翻案。

近几十年来,大批简帛古书如《孙子兵法》,《孙臆兵法》,《晏子春秋》,《尉繚子》,《六韬》,宋玉赋,帛书《周易》经传,帛书、楚简《老子》,《庄子》残篇残简,《离骚》,《涉江》残简,楚简《缁衣》等出土,直接推翻古来学者所得辨伪书的结论;不少出土材料也直接证实了余先生《古书通例》中所提出的观点。《古书通例》一书的价值才逐渐为人称道,李学勤、李零先生等在余先生之说的基础上,依据出土古书,重论古书之产生、流传及整理^②,影响较大。

可惜余先生的《古书通例》一书没有最后完成,相关文字散见于《目录学发微》、《四库提要辨证》、《余嘉锡论学杂著》、《汉书艺文志索隐》^③等书之中。余嘉锡先生生前未得见大批简帛古书之出土,

作者简介:李锐,北京师范大学历史学院史学研究所讲师(北京 100875)。

基金项目:2006年度教育部人文社会科学青年项目“战国秦汉时期的‘学派’研究”(06JC770002)成果。

① 周祖谟:《余嘉锡说文献学·古书通例前言》,上海:上海古籍出版社,2001年,第159、161页。下引余嘉锡先生《古书通例》及《目录学发微》之说,皆出此书,不再另外出注,然标点不全依该版本。

② 李学勤:《对古书的反思》、《论新出简帛与学术研究》,见《当代学者自选文库·李学勤卷》,合肥:安徽教育出版社,1999年,第15-21页。李零:《出土发现与古书年代的再认识》,《李零自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1998年,第22-57页。

③ 《汉书艺文志索隐》一书,旧疑已佚。今知幸存,参见《〈汉书艺文志索隐〉选刊稿》,《中国经学》第二辑,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第1-13页。

其说也有先后不同乃至当弃前说者,笔者在以新出土简帛材料研读余先生的大作过程中,偶有小疑虑;又有余先生之说极简或意在批评随意断古书为伪书,今日之学者未能措意者,似有必要阐发之。今不揣鄙陋,选其可说者数节,就教于大方之家。

《古书通例》卷一“案著录”,共分四大部分,下面依新出简帛材料,讨论其中和出土文献最相关的第三部分“古书书名之研究”。此一部分,余嘉锡先生先区分官书与私作,指出“古书之命名,多后人所追题,不皆出于作者之手,故惟官书及不知其学之所自出者,乃别为之名,其他多以人名书”。继而论官书命名之义例。

一、官书命名之义例

余嘉锡先生本章学诚之说,谓六经皆先王之政典,又引《汉志》诸子出于王官之说,谓“春秋以前,并无私人著作,其传于后世者,皆当时之官书也”。

余先生春秋以前无私人著作说,虽然较之罗根泽的“战国前无私家著作说”稍显合理,然皆为运用“默证”所得结论,未可尽信。罗根泽之文,悍然将相关书籍年代拉晚或归为伪作,今日已不需一条辨。余先生之说,在今日则只能略述其理以为辨驳。古代饥者歌其食,劳者歌其事,这就是民间文学,是最古的私人著作。这时的著作,包括口传的文本,不必一定是书于竹帛的文献,当然,有一些文本也有可能曾经书于竹帛,而我们今天尚看不到。先王有采风之官,收集这些作品并润饰之,成为官书,这是民间文学上升为官方政典,而由民间所来之私学,自然远不止此。后来“天子失官,学在四夷”,则是王官之学下衍而为私学。这种互动,乃是学术发展过程中的常见现象,奈何学者们只论王官之学的流变而不溯其源。官学与私学乃相对概念,官方政典与私人著作也是相对的概念。就如同周相对于大邑商的政治、经济、文化而言,不过偏远小邦,其时的王官之学本来在商。文王招徕贤人,史墙之祖先等影从,周的私学才渐渐兴盛。周灭商后,分殷之遗民,其礼制因殷礼而有所损益,然而虽然有武王访箕子得《洪范》等事,也并未全部吸收商之文化。这时商的文化相对于周的王官之学,却一变而为私学。私学私下流传,或后世才书于竹帛。宋继承商的文化最多,孔子得以涵养周、宋的官、私文化,又周游列国,学无常师,故卓然为一代儒宗。

二、古书多摘首句二字以题篇

余先生指出“古书多摘首句二字以题篇,书只一篇者,即以篇名为书名”。余先生此说,当结合其《目录学发微》所论以观之,“其有古人手著之书,为记一事或明一义自为起讫者,则以事与义题篇,如《书》之《尧典》、《舜典》,《春秋》之十二公,《尔雅》之《释诂》、《释言》等是也。其有杂记言行,积章为篇,出于后人编次,首尾初无一定者,则摘其首简之数字以题篇,《论语》之《学而》、《为政》,《孟子》之《梁惠王》、《公孙丑》是也”。“《诗》三百篇,《国风》皆摘字名篇,大、小《雅》及《周颂》乃有别为篇目者,如《雨无正》、《常武》、《酌》、《桓》、《赉》、《般》之类是也”。

余先生又谓“诸子之文,成于手著者,往往一意相承,自具首尾,文成之后,或取篇中旨意,标为题目”,其后续引叶梦得之言谓“古书名篇,多出后人,故无甚理……惟《庄》、《列》似出其自名”。余先生以今本《列子》为伪书,故仅注曰:“按《庄子》内篇诸篇目,虽皆有意义,而外篇《骈拇》、《马蹄》之类,仍是摘字名篇。”则余先生已基本认同庄子内篇可能是庄子自撰书名。余先生于《目录学发微》中也说:“古书名篇,有有意义者,《书》、《春秋》、《尔雅》之类是也;有无意义者,《论》、《孟》之类是也。《诗》三百篇则兼用之。盖其始本以为简篇之题识,其后遂利用之以表示本篇之意旨。若《庄子》之《逍遥游》、《齐物论》,则由简质而趋于华藻矣。自是以后,摘字名篇者乃渐少。”然则庄子之时,已有自撰有意义之篇名的现象。

考察山二号墓楚简遣策“……周之岁,八月,辛□【之日】车与器之典”,已经可以看作是书者自定标题;上博简中,有《曹沫之陈》、《鲍叔牙与隰朋之谏》、《内礼》之类较有意义之篇名,其墓葬年代与庄

子中年接近,竹简的写定年代当更早。此等虽或是为官书、他人著作题名,但可以推测自撰子书并题篇名之事,在当时应该已经有可能,其时代甚至可能在庄子稍前。今传本及银雀山汉简《孙子兵法》中,多数篇名并非摘字,而史籍并银雀山汉简《见吴王》多提及孙武自作十三篇之事,则孙武自题篇名,或未尝不可。《渚宫旧事》载墨子曾献书楚惠王,而墨子所献很可能即是兼爱、非攻、明鬼等基本思想,则此等篇名或出自墨子所定^①。上博简《内礼》篇名并非摘字,此篇与《大戴礼记》中《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》诸篇颇有渊源,《内礼》或可能是后儒所定篇名,但是其为撰者所定,也不无可能。

余先生所谓“书只一篇者,即以篇名为书名”,乃是讲古书单篇别行之例,举《仓颉》、《凡将》为例,可从。他举《王孙子》一篇时说:“愚谓《汉志》诸子,除不知作者外,皆只以人名书。其只一篇者,盖别无篇题。独《王孙子》又别题其篇曰《巧心》,故注为‘一曰’也。”《汉志》“兵形势”有《王孙》十六篇,与王孙子不知是否相关,无论如何,内容当不同。今考《王孙子》佚文^②,皆为臣谏君之事,疑“巧心”即“考心”,为人君诫书,篇名《巧心》即其本名,或乃王孙子所自题。此篇当曾单篇别行,而《王孙子》之名,殆传其学者所题或校书者改题,以尽量符合“诸子”类“以人名书”之例,而不论其是否只有一篇。余先生于此未言《巧心》之名是否为王孙子自题,殆因王孙子于《汉志》位列宁越与公孙固之间。钱穆先生以为宁越年岁与李克、吴起相伯仲^③,而据《汉志》原注,齐闵王失国尝问公孙固。齐闵王失国依西元纪年为公元前284年,在钱穆先生所推庄子(公元前365—公元前290)卒后。则王孙子年岁或小于庄子,至少不会早庄子多年。而前文已推测庄子之前已经有可能自撰篇名,因此王孙子确有可能自撰书篇名为《巧心》。

三、古书多无大题

余嘉锡先生说:“古书多无大题,后世乃以人名其书。古人著书,多单篇别行;及其编次成书,类出于门弟子或后学之手,因推本其学之所自出,以人名其书。”此多就有名姓之人物及有学派传承可考之著作而言。其后余先生举韩非、董仲舒等之例以说明“古人著书,其初仅有小题(谓篇名)。并无大题也(谓书名)”。这主要是就自著作品而言。

余先生“后世乃以人名其书”之说,所论为《别录》、《七略》之事,并非先秦之实。睡虎地秦简有大题《日书》,马王堆帛书有所谓大题《经法》、《经》^④。今之论者或以《经法》诸篇为《黄帝四经》、《黄帝书》,此与刘向、歆父子编次群书时所用之法或较接近,即是根据内容及篇名等,以类相从,合本相校。马王堆帛书所见标题虽然无关黄帝,然而《经》内有与黄帝相关者,如果别本有相关内容而其题名(未必是大题)关涉黄帝,则《经》颇易归入黄帝书。这仅是据理而推,实际上马王堆帛书《经》等究属何学派,至今尚有争论。由汉代出土书籍的情况,不难推想编次之事,并非皆出于门弟子或后学之手。

小题、大题之名,似乎不足以尽古书标题。余先生在《目录学发微》中曾指出,“《书》有虞、夏、商、周,《诗》有风、雅、颂,而《史》有本纪、表、书、世家、列传,以为全书之纲领。作序之时,举当篇之小题纳之于总称之下,而属之以大名,然后诵读有伦,取携甚便。此大名、总称、小题者,犹之后世之部次也”,进而研究目录之“类例”。则余先生以风、雅、颂等为“总称”。然“国风”之下还有十五邦之名,再其下才是篇名;又古书篇名之下仍有标题,如《荀子·赋篇》下录《礼》、《知》、《云》、《蚕》、《箴》等五篇有标题之赋,及无标题之《遗春申君赋》一篇,《侏诗》一首。因此,顾炎武曾提出“分题”之说^⑤。

① 参见秦彦士:《墨子考论》,成都:巴蜀书社,2002年,第170页。

② 参见阮廷焯:《先秦诸子考佚》,台北:鼎文书局,1980年,第51—56页。

③ 钱穆:《先秦诸子系年》,北京:商务印书馆,2001年,第195页。

④ 参见李学勤:《马王堆帛书〈经法·大分〉及其他》,《道家文化研究》第三辑,上海:上海古籍出版社,1993年,第274—282页;李学勤:《论〈经法·大分〉及〈经·十大〉标题》,《简帛佚籍与学术史》,南昌:江西教育出版社,2001年,第287—296页。

⑤ 顾炎武:《日知录》卷二十,黄汝成:《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第727页。

卢文弨与钱大昕皆以为《诗经》卷首“周南诂训传第一”为小题，“毛诗”为大题，并引陆德明《经典释文》所谓郑玄注三礼等为证^①。然而“周南”之下的“关雎”等方为标题，又“毛诗”下尚有“国风”二字^②，即余嘉锡先生所谓“总称”者，而三礼并无书名、篇名间之标题。钱大昕谓“唐刻石经皆大题在下，如《诗经》卷首，‘周南诂训传第一’列于上，‘毛诗’两字列于此行之下，所谓大题在下也”。然而唐石经于“毛诗”下亦有“国风”二字，且石经《尚书》在下者乃“虞书”之类（其前有隶书题“尚书序”、“尚书卷第二”等）^③。案《经典释文》于“毛诗”云“故大题在下”^④，颇疑陆德明所见故本“毛诗”二字尚在“国风”之下。若然，则古人撰著、疏注之篇题书名等，当是依标题外延之小大，依次排列。因此，以小题、大题为篇名、书名之称，恐尚不足以尽古书之篇题。如马王堆帛书《经法》、《经》之名，它是今天所谓的“大题”吗？《尚书注疏》中，仅有“虞书”之类名称，则它没有“大题”吗？有学者以书题、篇题、章题以作区分，然而恐怕也非反本穷源之论。

若以大题专指书名而言，则余先生所说“古人著书，其初仅有小题，并无大题也”甚是。古书多单篇别行，银雀山汉简等有专抄篇题之木牍，马王堆帛书中拟名为《五十二病方》、《养生方》者，也有专抄篇题的部分，当来自于木牍或竹觚，其时并无大题，而睡虎地秦简《日书》乙种已有大题“日书”，睡虎地秦简《封诊式》也是书名，马王堆帛书《经法》、《经》等或可谓兼有小题、大题。然则此时子书之大题尚处于初创期，或有或无，尚无定规。马王堆汉墓帛书《经法》、《经》诸篇年代，尚难断定，而且作成的年代也未必是题写“经法”、“经”的年代。然而据此以及睡虎地秦简《日书》推测，不难推想大题之起源，当在战国时期。李零先生曾谓书籍普遍书写大题或为隋唐以来之习惯，如汉《熹平石经》尚无大题，唐《开成石经》始有之^⑤。然而据《汉志》来看，普遍题大题或是官方行为，与民间传抄书籍习惯容有不同。至若《熹平石经》，今已残，其以一家之经为主，或所录本无大题，因为传者守一经，不需大题以为分别或不必处处列大题，也可能有如唐石经《尚书》之以“尚书”题卷而今已不可见。古书普遍题书名，疑为六朝时事，晋葛洪自名其书为《抱朴子》，梁萧绎自题所作曰《金楼子》，或可为例证。

四、《汉志》为书命名

余先生云：“《汉志》于不知作者之书，乃别为之名。古之诸子，皆以人名书。然《汉志》中，亦有别题书名者，则大率不知谁何之书也。”余先生所举之例，有儒家之《内业》、《谰言》、《功议》、《儒家言》，阴阳家之《杂阴阳》，法家之《燕十事》、《法家言》，道家之《道家言》，阴阳家之《卫侯官》，杂家之《杂家言》，并谓“此皆《数术略·序》所谓虽有其书，而亡其人也”。

《内业》、《谰言》、《功议》、《燕十事》、《卫侯官》等，余先生谓：“盖皆后人之所题，或即用其首篇之名以名书。”自注：“《管子》有《内业篇》。”此殆据《管子·内业》而反推。但是，此《内业》是否与《管子·内业》相同尚不能确定。《管子·内业》讲积精得道之术，恐非儒者之言，此不比《管子·弟子职》与孝经类之《弟子职》有可能为同一篇。余先生后文言经书、子书编次之法不同，子书校除重复。倘儒家《内业》即《管子·内业》，或可据以相较而不得单立于儒家。马国翰以《谰言》为孔穿所造，自《孔丛子》中录出相关者以为佚文，然而学者多不信。古书分合无定，后人整理时亦无定法。如银雀山汉简《奇正》，整理者尝归入《孙臆兵法》，后又分开单立。今天所见的郭店简、上博简《缁衣》单篇别行，论者据古书记载归其入《子思子》或《公孙尼子》，彼此争议不休。李零先生谓《缁衣》乃记孔子之言，

① 卢文弨：《钟山札记》卷三，《续修四库全书》第1149册，第669—670页；钱大昕：《十驾斋养新余录》卷上，《十驾斋养新录》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第443页。

② 阮元校刻：《十三经注疏·附校勘记》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第269页。

③ 参见严可均：《唐石经校文》，《续修四库全书》第184册，第262、255页。

④ 陆德明：《经典释文》，上海：上海古籍出版社，1985年，第203页。

⑤ 李零：《出土发现与古书年代的再认识》，《李零自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1998年，第27页。

子思、公孙尼都是传述者^①，这个说法比较圆融。然而《缙衣》为何人何派编辑，有无深意，仍然待考。则《汉志》之《内业》等或是别本单行者，久而失其宗。

《儒家言》、《道家言》、《杂阴阳》、《法家言》、《杂家言》等，余先生以为“刘向校讎之时，因其既无书名，姓氏又无可考，姑以其所学者题之耳，皆非其本名也”。然则余先生之预设，大致仅此等篇章，原本无书名，其他民间藏书则送至秘府之前，多已经有了书名。实则由汉简帛书等可知，汉代古书虽多有篇名，少数亦无或只有总冒下文^②之语，并非皆有书名。颇疑《儒家言》、《道家言》、《杂阴阳》、《法家言》、《杂家言》，及《六艺略》《易》类中之《古杂》、《杂灾异》，《诗》类中之《齐杂记》，《春秋》类中之《公羊杂记》，《孝经》类中之《杂传》等，为校书之余，或数十篇，或一二篇，缀为一书。考刘向校书未毕即卒，则此等残杂之书，很可能是刘歆等所编定，将散篇零简以类相从，分于各家之下。知者，纵横家中本当有若干杂篇，可名为《纵横家言》，刘向置之于《战国策》；小说家中本亦当有杂篇，而刘向于《说苑叙录》中云别集以为《百家》。大概刘向于杂篇皆造新书，而刘歆等则杂凑为一编，颇为简便，是故其校书，《别录》未完（刘歆犹校《山海经》等），而《七略》有成^③。《汉志》道家“《杂黄帝》五十八篇”，《汉志》注为“六国时贤者所作”，也可能是杂集有一定水准之“黄帝”言，非一人一派之作，与“小说家”中“迂诞依托”之《黄帝说》性质不同，然而分门别类之法相近。考“兵技巧”有《杂家兵法》，不知张良、韩信或杨仆校兵书之时，是否已兴此法，则刘歆等或可能不过是因袭成法（数术略、方技略中称杂、杂子者尚多，待考；诗赋略中之杂赋类及《秦时杂赋》、《泰一杂甘泉寿宫歌诗》、《杂各有主名歌诗》、《杂歌诗》，其分类则或另有类例，待考）。今所见马王堆汉墓帛书《战国纵横家书》，便因篇章结构颇不一致，故取《战国纵横家书》之名，而放弃了初称名“帛书《战国策》”。河北定州八角廊与安徽阜阳双古堆汉简中，整理者皆采用了《儒家者言》之名，用来称呼所出的儒学文献，颇为简便。若然，则此类书虽是不知作者，但“别为之名”有一定之规可循。此节余嘉锡先生有注云：“此条当与《古书不著撰人篇》第十三条参看。”《古书通例》有《古书不题撰人》节，在此条之前。余先生所言，当指“《汉志·数术略》中所著录之书，无姓氏者十之八九”云云。

五、古书自撰书名

余嘉锡先生论“自撰书名之所自始”，先论书名之始，以为“古书自六经官书外，书名之最早而可据者，莫如《论语》”。又以为“自著书而自命之名”，乃《吕氏春秋》，“萌芽于《吕氏春秋》，而成于武帝之世”。《论语》之名，始见于《礼记·坊记》，据说《坊记》又见于《子思子》。张舜徽先生曾根据汉代载籍怀疑此说^④，恐怕不可据。因为与《坊记》有关的《缙衣》篇已见于郭店简及上博简，与今本大同小异，而且马王堆帛书《要》篇中，已见有孔子之语称《尚书》之名，旧传之说当据改^⑤。《尚书》虽为六经之一，但古代只称《书》。称之为《尚书》，或出自孔子编次之后，则此书名已不同于一般之“六经官书”。

古书题写书名，当源自于官书、文书，即余先生所谓“六经官书”，大概是为了便于档案管理。从出土文献来看，张家山汉简“二年律令”即是所谓书名，下辖众多法律条文。古书自撰书名，因为古人著书不自收拾，多单篇别行，故难考其源。《史记》虽有所述，而余先生惟信《吕氏春秋》。

① 李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：北京大学出版社，2002年，第71页。

② “总冒下文”之说见王念孙：《读书杂志·荀子》“士君子之所能不能为”，北京：中国书店，1985年，第86页。并参见林清源：《简牍帛书疑似标题研究》，《中国文字》新廿九期，台北：艺文印书馆，2003年，第133—176页。“总冒下文”与标题当有联系，如郭店简《五行》开篇有“五行：仁形于内谓之德之行”云云，论者以“五行”为总冒下文之词，非标题，而孔家坡汉简《五胜》与之类似，便以“五胜”作为篇名。

③ 《七略》成书时间至迟不晚于汉哀帝建平元年（公元前6年），要是在是年四月刘歆的《上山海经表》之前。参见李解民：《别录成书年代新探》，《尽心集：张政烺先生八十寿庆论文集》，北京：中国社会科学文献出版社，1996年，第298—311页。

④ 张舜徽：《广校讎略》卷一，《张舜徽集·广校讎略/汉书艺文志通释》，武汉：华中师范大学出版社，2004年，第20页。

⑤ 参见廖名春：《帛书〈要〉与〈尚书〉始称问题》，《帛书〈易传〉初探》，台北：文史哲出版社，1998年，第155—160页。

《史记·吕不韦列传》说“吕不韦乃使其客人人著所闻,集论以为《八览》、《六论》、《十二纪》,二十余万言,以为备天地万物古今之事,号曰《吕氏春秋》”。《吕氏春秋》本有《八览》、《六论》、《十二纪》之名,其号曰《吕氏春秋》,恐怕与余先生所说《虞氏春秋》相近,乃是传之者、时人的称呼——《孔丛子》曾记《虞氏春秋》,以为虞卿自名,然而《孔丛子》此事恐不可信^①——未必是吕不韦号之。余先生分别二者,大概是因为《史记·虞卿列传》明言“世传之曰《虞氏春秋》”,而《吕氏春秋》则是“吕不韦乃使其客……号曰《吕氏春秋》”。然而《史记·老庄申韩列传》记申子“著书二篇,号曰《申子》”,余先生何不以为是自号呢^②?退一步讲,即便《吕氏春秋》是吕不韦自号,它也不是私人自作,应当视为集体著作而吕不韦为之题名,仿佛孔子编次《书》经之后题名为《尚书》一样。与此相同的是《淮南子》之名为《鸿烈》,余先生也以为是自号,大概也因此而宜信“吕氏春秋”是自号。

余先生于“古书多无大题”节,已经多次引《史记》所载为他人之书题名或称雅号者,则私家著作的自撰书名,应当距此不远。现今根据出土古文献来看,南郡守腾所发布之文被题名为《语书》,整理者以为“语书”之意为教戒之文告^③,这就有可能是南郡守腾所自撰的书名。然而这或许属于文书,子书的自撰书名,犹待考。余先生曾于“古书多摘首句二字以题篇”节中谓“书只一篇者,即以篇名为书名”,然而在那里余先生讳言《巧心》之名是否为王孙子自撰。我们认为余先生既然怀疑《庄子》内篇的篇题为自撰,则不能排除《巧心》即是王孙子自撰的篇名,因为书只一篇,于是就成为了书名。

余先生《古书通例》一书,并未对何者为“书”下一个定义。他所讲的“古书”之通例,有“古书多摘首句二字以题篇”,“古书多无大题”,古书多“单篇别行”,这些都是针对的单篇,然而依本节“古书自撰书名”来看,则又是针对的多篇集合之书,用的是现代意义的“书”概念,这里单篇是不能称为“书”的。李零先生曾分别三种不同含义之“书”:作为文字之“书”包括铭刻与书籍,作为档案之“书”文书,作为典籍之“书”古书^④,并曾谓古书篇题即书题^⑤,有不少好意见。我们认为回溯中国古代典籍时,现代所谓书、篇有别的观念应当被抛弃,每一篇即是当时之书,而每一书或仅后世之一篇。后人所集书多,兴起大题之说,故仅视有小题者为篇,以为一书当含多篇。实际上《说文》云:“篇,书也。”古代称“书”者,不必像《尚书》一样皆含多篇。包山楚简《集书》、睡虎地秦简《语书》、张家山汉简《奏谏书》、《脉书》等,都是书,其内部虽可分章节,然而并没有篇名以别之。“书”之本意为动词义之书写,写定之后,即为名词义之“书”,《墨子》中常说“书于竹帛,镂于金石,琢于盘盂”,《说文解字·叙》谓“著于竹帛谓之书”,则金人铭、刻石铭文等都是“书”,奏议公文档案也是书,像《尚书》、《集书》、《语书》、《奏谏书》之类。后世专用书指典籍,则仅《尚书》,秦简《日书》,张家山汉简《脉书》、《算数书》等可以视为书,而称书者未必内中有篇可分。

至于竹简的“篇”、“卷”,章学诚虽然曾经三两语道出古人本意“要在文以足言,成章有序,取其行远可达而已。篇章简策,非所计也”,然而又说“篇从竹简,卷从缣素”,以及“名篇必有起讫,卷无起讫之称”等,可谓多滋误会^⑥。陈坦、叶德辉、钱存训等皆沿袭其说;劳榦、陈槃、陈梦家、刘洪、奚椿年则根据新出简帛指出帛书未必卷,或有折叠者,简册则成卷存放^⑦。李若晖先生总结前人时贤的研究之

① 参见钱穆:《先秦诸子系年》,北京:商务印书馆,2001年,第565页。

② 《史记》言孟子“退而与万章之徒序诗书,述仲尼之意,作《孟子》七篇”,余先生以为是“史公率尔言之”。《汉书·蒯通传》云蒯通“自序其说,凡八十一首,号曰《隼永》”,余先生也以为是“时人号之”者,大概因为《史记·田儼列传》没有“自序其说”及“号曰隼永”之文。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1978年,第22页。吴福助则以为“语书”为“文章类名”,非篇题,参见吴福助:《睡虎地秦简论考》,台北:天津出版社,1994年,第40页。

④ 李零:《三种不同含义的“书”》,《简帛古书与学术源流》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第39-53页。

⑤ 李零:《出土发现与古书年代的再认识》,《李零自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1998年,第28页。

⑥ 章学诚:《文史通义·内篇·篇卷》,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1994年,第305页。

⑦ 赵坦:《汉唐以来书籍制度考》,阮元订:《诂经精舍文集》卷十一,上海:商务印书馆,1936年,第337-338页。叶德辉以下之说,参见李若晖:《古书流传东例》,北京大学博士学位论文,2004年5月,第8-14页。

后,指出:篇谓首尾完整之文章,卷谓由简帛等书籍书写材料之存放方式而形成之书籍计量单位。我们认为此说仍然是根据后世的制度而言,并非穷源反本之论。李零先生曾指出:联简成编则称篇(篇与编通),称卷(以其可以舒卷^①),说是。《史记·留侯世家》说:“出一编书。”《集解》云:“徐广曰:‘编一作篇。’”“篇”以简策编之以丝绳言,“卷”以简策编联成卷言,原义当本接近。如汲冢所出竹书,后人整理,《晋书·束皙传》记有“七十五篇”,而王隐《晋书》称“七十五卷”,是一篇即一卷。由郭店简、上博简等可知,出土简册多有未用之空白简。因此可以推想古人虽然多使用先书后编之法,编订整齐,没有赘余的简,篇、卷即为起讫;然而也当有编好之后待书的空白卷策,若今日之稿纸,或有一些可能在抄写了书籍后尚有部分空白简未使用,以至于出土简册中有空白简。是故篇、卷可书者,多少不定,因而一篇一卷中可以包含多种内容,如《礼记·乐记》疏引郑《目录》云:“此于《别录》属《乐记》,盖十一篇合为一篇。”上博简《子羔》,由抄手文字看,当包含所谓《孔子诗论》、《鲁邦大旱》、《子羔》三文成一卷,而仅题“子羔”^②,以致有此为篇题抑或卷题之争论;至若张家山汉简《脉书》,自称为“书”,它仅后半论脉的部分,大体与马王堆汉墓帛书《阴阳十一脉灸经》、《脉法》、《阴阳脉死候》三书相同,可以说包举多书,而其内容乃《黄帝内经·灵枢》中《经脉篇》之一部分,在后世仅得视之为“篇”。

余先生曾经误信章学诚等之说,以卷为缣帛之特称。不过余先生也曾于《目录学发微》中指出古人虽“多以一篇为一卷”,然篇、卷之分合无定:“古人手著之文,其始不能规定字数,故有篇幅甚短者,则合数篇而为卷。盖过短则不能自为一轴,过长则不便卷舒,故亦有分一篇为数卷者,但大抵起于汉以后耳。”因此,篇、卷之称,本出于竹简之编联,后世则多有篇小卷大之制。《汉志》所载中书,篇、卷之数往往不同,余先生曾疑称卷者为帛书,遂据《风俗通》佚文“刘向为孝成皇帝典校书籍二十余年,皆先书竹,改易刊定,可缮写者以上素也”,以为刘向校书“皆先书之竹简,取其易于改治。速校讎既竟,已无讹字,乃登之油素”。但是所引《风俗通》佚文,乃是根据严可均辑本,前人多误读之,并误归为《别录》佚文。余先生后作《书册制度补考·杀青缮写》,已放弃此说^③。因为中秘之书未必皆登之油素,《别录》佚文有:“《孙子》书以杀青简,编以缥丝绳。”而前引《风俗通》其下亦云:“今东观书,竹、素也。”

竹简多卷放,然古人有漆盒、竹筩,疑竹简亦可平铺层累如折页。是故包山简《受期》、《正狱》、张家山汉简《算数书》等不题书名于简首或简尾数简之背面,《受期》共61枝简,乃至题名于第15简之背面。

余嘉锡先生论《太史公书》时,驳王国维《太史公行年考》所谓史公原书本有小题而无大题之说,谓司马迁于《自序》中已言及“为太史公书序”,又引古人说东方朔于“每卷篇目之下,别题太史公三字,所谓小题在上,大题在下,非谓《自序》中之书名也”,想说明后人所加之大题乃“太史公”而非“太史公书”。然而张舜徽先生认为王国维说是,因为“为太史公书序”当连下读为“为太史公书序略”,而此七字“乃汉以后学者据《汉书》所妄增”^④。据王国维所引汉人称《史记》之名不一,《史记》当为《太史公记》之省称来看^⑤,《自序》中之七字恐怕当如张舜徽先生之说。然则汉世司马迁之时,自撰书名仍少见,多为他人代撰名号。由此来看《吕氏春秋》、《鸿烈》,恐怕确实并非自号。惟有王孙子的《巧心》本为篇名,或出自撰,偶成书名。

① 李零:《简帛的形制与使用》,《简帛古书与学术源流》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第116页。

② 参见李锐:《试论上博简〈子羔〉诸篇的分合》,朱渊清、廖名春编:《上海馆藏战国楚竹书研究续编》,上海:上海书店出版社,2004年,第85-96页;《论上博简子羔诸章的分合》,《简帛释证与学术思想研究论集》,台北:台湾书房出版有限公司,2008年,第145-155页。按:抽文篇名或称“篇”或称“章”,因当时于书、篇、章之认识尚浅。

③ 钱穆先生所撰《刘向歆父子年谱》已先指出前人之误,参见李解民(闻思):《〈风俗通义〉佚文甄别》,《古籍整理与研究》第6期,北京:中华书局,1991年,第287-289页。

④ 张舜徽:《广校讎略》卷一,《张舜徽集·广校讎略/汉书艺文志通释》,武汉:华中师范大学出版社,2004年,第19-20页。

⑤ 王国维:《太史公行年考》,《观堂集林》,北京:中华书局,1969年,第510-512页。

古人常言的“小题在上,大题在下”,今验以简帛,则仅帛书或有此现象。今姑依篇名、书名之说以考“小题在上,大题在下”何以可能。竹简抄写的战国古书,多将篇名题于简背。上博简《鲍叔牙与隰朋之谏》是少数例外,篇名单独成一简,位置在下半简,当是末简^①;此篇简1背部所题之“竞建内之”并非书名^②。郭店简《五行》开篇有“五行”二字,恐不能视为篇名,而是总冒下文之词,类似者为银雀山汉简《将败》,《荀子·修身》中“治气养心之术”等标题。今天所见的出土战国古书多单篇别行,未见书名。睡虎地秦墓《日书》乙种,书名另为一简,书于空白简背的上端,整理者定之为最末简,类似者为张家山汉简《奏谏书》,篇名书于每篇头三简某一之上端,不另为一简,下抄正文;睡虎地秦墓《封诊式》书名书于末简背面,而篇名书于每篇首,空格,然后抄写正文。这些是有书名的,无书名的《秦律十八种》,篇名(律名)书于正文后,二者间留有空格,篇多分段而且每段皆书律名(时有省称);《秦律杂抄》或有篇(律)名,书于正文后,以圆点格开,各篇连写接抄。由此似可见秦时书名尚无定格,而律名似有书于正文后之习惯,包含《为吏之道》所抄之“魏户律”和“魏奔命律”。因此可知,古人之说,多本汉世以后纸、帛抄书而来,大概先抄正文、篇名,再翻转寻找竹简的书名誊录,因此成为小题在上、大题在下之式。然而何以篇名多在正文后?并非如此者也很多见,除前举睡虎地秦墓《日书》与《封诊式》外,像马王堆帛书《足臂十一脉灸经》、《五十二病方》有篇题在行首上端,当是摘自竹简,较晚的有武威汉简《仪礼》丙本《丧服》,“丧服”二字书于首简上端。这一类篇题,便于阅读,故很多见。然而银雀山汉简《尉繚子》、《六韬》^③等将篇名书于篇末,阜阳双古堆汉简《诗经》、定州八角廊汉简《六韬》的篇题中尚有“右方”云云,明确是将篇题放在篇末,类似后世书法的题署;虎溪山汉简《阎氏五胜》与银雀山汉简《八阵》、《延气》、《将义》^④则既书于首简背,亦书于末简尾^⑤(唐开成石经也多见卷首、卷尾同题)。概而观之,竹简抄书,篇名不出在正文前与后两种情况^⑥(简背可视为在正文后,简背简尾皆有篇名者,亦可视为在正文后),而书名则多在简背。因秦律多将篇(律)名书于正文后(睡虎地秦简《效律》是将篇名“效”书于首简背,同于在正文后),张家山汉简《二年律令》法律、法令条文名称也是于正文之后另简书写律令名,书名抄于首简背面——此或是政府公文格式,更具通行性。因此,在国家权威的推动下,小题在正文后之格式逐渐为通行(悬泉置月令诏条书于墙壁,类似帛书,标题书于正文末)。小题在上、大题在下之格式在后来雕版印书中仍然大量存在,然亦逐渐为人所改,而民间抄书,若敦煌卷子,当然有不按政府格式行文的情况。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 参见陈剑:《谈谈〈上博(五)〉的竹简分篇、拼合与编联问题》,“简帛网”2006年2月19日。陈剑指出《鲍叔牙与隰朋之谏》与原所谓《竞建内之》当合为一篇。从篇题简文字与《鲍叔牙与隰朋之谏》部分相近而与《竞建内之》不同,以及篇题简在篇题之下所加饰笔与简8在抄完全篇之后所加饰笔近来看,似更应在篇末。尹湾汉简《神乌赋》篇题独立占一简,书于该简上端,整理者以为是末简。

② 笔者已指出“竞建内之”可与包山楚简比较,乃景建交纳此一简书(或还包括未发表的篇章)。参见李锐:《上博五札记二则》,《古籍整理研究学刊》2007年第3期。则此篇篇题将使用过之竹简刮去题写篇名,恐属于特殊情况。

③ 李零先生指出《六韬》之定名可能有不妥,称之为《太公》或许更好(参见李零:《简帛古书与学术源流》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第370—372页),当从。下定州八角廊汉简《六韬》同。今为便于说明,姑用此名。

④ 末简尾之“将义”在首简背作“义将”,整理者认为当作“将义”。

⑤ 银雀山汉简整理者指出:“竹书可以是一篇一卷,也可以是数篇一卷。如果一卷不止一篇,大概只有第一篇才会在首简的背面写篇题。银雀山竹书中有些短篇的篇题同时写在第一简简背和篇尾,另外一些又只有篇尾篇题而无简背篇题。前者当是一卷的首篇,后者很可能是首篇之外的某篇。例如《孙臧兵法》的《八阵》和《地葆》两篇,书体和行款都很相似,《八阵》篇第一简简背和篇尾都有篇题,当是一卷的第一篇,《地葆》只有篇尾篇题而无简背篇题,大概是编在《八阵》之后的一篇。”银雀山汉墓竹简整理小组:《银雀山汉墓竹简(壹)·简介》,北京:文物出版社,1985年,第6页。整理者之意见值得重视,然张家山汉简《脉书》之书名题于首简背,而书名所对应内容仅为简文后半。

⑥ 银雀山汉简《孙子兵法》“实虚”篇文末有“·”下题“神要”二字,待考。马王堆汉墓竹简《天下至道谈》在“天下至道谈”上加一点,单独为一简。鄙意此并非标题,当连下读为“天下至道,谈(淡)如水,沫淫如春秋气。”至若何故“谈”下空白,待考。

公共性的文化建制： 中国公民社会公正实践的伦理价值诉求

袁祖社

摘要：社会公正作为一种价值，滥觞于道德，蕴涵着一种公共性的实践品质化育与理性追求。特定历史阶段社会公正价值观念的矛盾冲突，既是该社会成员对有关社会公正之共享性信念理解的危机，也是政治国家与公民社会之间利益冲突的现实表现。社会公正的践履，关涉到该社会共同体公共生活之正当性的内在根据问题。中国社会普遍的公正信念的达成，需要做出两个方面的努力：一是政府公共性的理性承诺——程序公正与制度创新追求；二是民众的公民资格、公民身份、公民性的确认问题——权利设定与个体自由获得的内在一致性。

关键词：公共性；公民社会；社会公正；伦理价值

“公正即和谐”，此乃亘古不变的黄金古训。对中国学界尤其是众多具有“家国天下”之人道与公共情怀的知识分子来说，社会公正问题已不是陌生的问题。此一问题从表面看似可欲、可言说，实质上却是一个有着诸多理论迷宫的、足以使当代最睿智的学者望而生畏的理论难题，正所谓：“谁之公正？”“何种公正？”“为谁之公正？”以及“谁为之公正？”

对中国社会公正问题的思考，与其纠缠于一些枝节的问题，倒不如从前提上做一些严肃、深湛的本体性求证与纵深拓进工作。其学理性追求与旨趣在于表明：我们必须明确此一研究究竟是基于何种意义、何种立场上的。通过审视和反思在这个问题上所提供的诸多求解方案，不难发现，就公正的内在义理而言，我们往往仅止于经验层面的“熟知”，而不是理知层面的“真知”。有鉴于此，我们首先需要自觉地以本土文化的立场，以积极的、建设性的态度明确以下几个问题：一是，在现实的社会生活中，国家、社会组织所关心的社会公正，普通民众所面对、谈论、感受和体验的社会公正是否一回事？二是，在特定历史性境域内所出现的中国的社会公正问题的症结究竟是什么？三是，我们既往、当下以及未来应该在什么样的理论范式内论及社会公正？四是，在现存的制度安排框架内，我们能否提供一个有效的新理念和新范式，从而对相对合理、有效地解决社会公正问题有所裨益？

对社会公正作纯粹学理性辨析的目的，最终还是要落实到具体的应对之策，限于篇幅以及笔者之学力，本文不拟一一详论以上问题。所要立论和阐释的基本观点是：社会公正就其作为一种历史实践过程而言，本质上是也只能是依托“构成性共同体”而“自然生成”的历史；社会公正问题的解决，既需要基于“纯公益人假设”的渐进的制度创新促动，更需要社会伦理文化—价值观念的变革以及民众普遍的主体性认同与支持。其具体的叙事逻辑是：立足伦理学的理论视野，围绕罗尔斯所谓“正义

作者简介：袁祖社，陕西师范大学政治经济学院教授(陕西西安 710062)。

基金项目：国家社科基金项目“市场经济与现代社会的公共理性探究——当代公共哲学的理论视角”(批准号 03BZX015)中期研究成果；2005 年教育部“新世纪优秀人才支持计划”——“市民社会与公共精神”资助项目(NCET-05-0860)中期成果。

是社会制度的首要价值”的观点，借鉴当代学界方兴未艾的“公共性”文化研究的新理论视野和多学科的相关理论成果，从社会公正观念生成、确立与实施的内在根据、背景与契机——“公共性社会”理想的缔造这一特定角度切入，分析社会公正与使其成为可能的首要条件——相对自治的公民社会共同体之间的辩证关系，尝试提出一条走出“自由市场与社会公正悖论”价值诉求困境的可能性路径，谋求现代社会整体性的价值共创、慧益共享、合作生存之意义的有效呈现。

一、“断裂社会”公正价值冲突的实质：公共性伦理文化观念的深层危机

在现代性文化与历史实践意义上，公正主要是一个近代现象。“公正”作为一种价值，滥觞于道德，但公正观念及其判断却始终是指向社会的，既指向这个社会的制度，亦指向组成这个社会的民众。现代社会被马克斯·韦伯、涂尔干等著名社会学家称之为立于结构分化、利益多元基础上的“脱魅”了的现代性世俗社会，这是一个以分离为突出特征的个体化了的“抽象社会”。在这样一种以“生物性逻辑”为生存依据的原子式的社会共同体中，很难形成一种实质性的社会“正义共识”。当代美国著名哲学家理查德·罗蒂质问道：“当地球上的人因如此之多的不平等和不公正而相互分离时，我们如何能够谈论‘我们’，如何能够造就一个普遍的和抽象的‘我们’？”^①很显然，罗蒂在这里所关心的“我们是谁”这个问题实际上变成了我们依照什么原则才可能使自己与他人取得认同，因而造就一个以实质性的公正价值追求为基础的休戚与共的社群团体，把我们同“他人”联系在一起。

公正问题的产生与人类共同体的出现几乎同步，但其真正显性化，则与近代以后的社会分化（公共政治生活领域与市民社会的日常生活领域的二分）有关，并表现为与之相应的公民文化与价值追求——具体体现为“公民身份”、“公民资格”、“公民权利意识”等的萌生。因为社会的现代化进程同时就是在社会生活各个层面重新构造社会基本结构和公共政治权力的基础的进程。社会现代性的结果，首先是宗教维系的脱落，或者政治层面的宗教宽容的形成；其次是自由市场逐渐扩展的普选制基础之上的民主以及同样逐渐扩展的权利。“公民”的出现，意味着人从此真正具备双重身份：政治国家中的公民——政治人，与市民社会（civil society）中的“私民”（市民）——“理性经济人”，既受社会公共利益及其实现规则的规约，又受个人利益最大化追求的驱使。所谓的“公正”问题也正是在这种背景下，才具有了真实的意义。这表明，严格意义上的公正观念是近代“社会契约”的产物，是新兴市民阶级、市民社会组织与政治国家之间以普遍公民权利为轴心反复博弈的产物，是制度合法性的集体认同即“社会公意”的体现。正是在市民社会的“私民”与政治国家之间有关权力与权利、社会公共利益与私人利益等的反复较量，西方社会产生了一个以普适性的公正追求为终极价值目标且具有超越性的“公共性文化空间”，明确这一使公正成为可欲、可能的“公共空间”的边界，创造、捍卫这一空间生存、发展的权利，成为文明社会的重要使命。

从基本含义讲，社会公正（social justice）是指一种符合人的本性的、符合社会发展基本宗旨的基本价值观念和准则。公正不是非历史性的主观抽象设定，它总是与特定的社会基本制度相联系，并以此为基准，规定着社会成员具体的基本权利和义务，规定着资源与利益在社会群体之间、在社会成员之间的适当安排和合理分配。换言之，公正表现为“给每一个人他所应得的”这种基本形式^②。由此不难理解《正义论》的作者罗尔斯对社会公正的实质的论断：“对我们来说，正义的主要问题是社会的基本结构，或更准确地说，是社会主要制度分配的基本权利和义务，决定由社会合作产生的利益之划分的方式。所谓主要制度，我的理解是政治结构和主要的经济和社会安排。”可见，制度的正义性/

① [美]扎基·莱迪：《我们将（始终）需要一个普遍性》，参见[法]雅克·施兰格等著、徐友渔编选：《哲学家和他的假面具》，北京：社会科学文献出版社，1999年，第173页。

② [英]D·J·米尔恩：《人的权利与人的多样性——人权哲学》，夏勇、张志铭译，北京：中国大百科全书出版社，1995年，第58页。

公正性是罗尔斯《正义论》的主题、难题所在。在罗尔斯看来,一个组织良好的社会也是一个由它的公开的正义/公正观念来调节的社会。因而,“它是一个这样的社会,其中每一个人都接受并了解其他人所接受的同样的正义原则,同时,基本的社会制度满足着并且也被看作是满足着这些正义原则。在这个社会里,作为公平的正义被塑造得和这个社会的观念一致”^①。在西方伦理思想历史上,当亚里士多德把“公正”誉为政治生活的首要德性时(这一观念深刻影响了罗尔斯),他实际上是在说,一个对公正没有一致看法的共同体,必将缺乏作为政治共同体的必要基础,这种基础的缺乏也将会危及人们的社会生活。

罗尔斯作为“实质性公正”观念的代表人物,把正义的主要问题归结为“社会的基本结构”的观点本身表明,公正本身蕴涵着一种社会“公共性”品质的实践化育与理性追求。在某种意义上也可以说,社会文明的演进过程从而人类的进步过程,也就是社会组织结构与制度公共性程度不断增强的过程,同时也是民众“公正意识”与“公正信念”逐渐养成的过程,民众深厚的“公共性”德性生活品质、丰湛的“公共精神”风范以及自觉而明确的公共责任意识不断提升的过程。反过来说,一个社会在特定历史阶段所出现的“公正”价值观念的矛盾冲突,也可视之为该社会成员对有关公正观念之共享性信念理解的危机。此一危机,实即现代社会的“公共善”观念的危机、“公共性文化”理解的危机——现代社会整体性的群体互惠—合作生存意义的危机。“公共性”观念的危机实际上是“政治国家”与“公民社会”之间利益冲突危机的现实表现。

以中国社会为例,在市场经济与市场社会终于成为现实以后,中国人的“公共性”观念也随之变得极度模糊不清。尤其是随着市场经济体制的实施,人们发现,市场经济本质上是“反公共性”的,是一种“化公为私”的机制。在市场社会面前,人们对以前似乎清晰的、不容争辩的公私观念的认识逐渐变得迷茫起来,大多数民众开始对究竟什么是“公共利益”,哪些应该是属于国家所有;什么是“私人利益”,哪些是社会所有,哪些是自己所有等等逐渐产生怀疑。

怀疑的产生,基于20世纪以来社会现代化进程中复杂的结构变迁的逻辑。因此,理解并明晰中国社会结构的性质,是有的放矢地言说中国社会公正问题实质及其症结的前提。这里需要先行澄清两个概念:一是“多元社会”,一是“断裂社会”。“多元社会”是20世纪60年代在西方兴起的一个概念,后来被人们广泛用于指称西方现代社会的特征。主要有三种涵义:第一,在社会结构分化的基础上形成不同利益群体,承认每个群体的利益都是正当的。第二,就政治制度而言,形成的是一种以自立而多元的政治力量为基础的政治框架,不同政治力量的组织形式就是政党。其政治哲学的基础是:一个政党不可能代表所有人的利益和要求。第三,是多样性的社会方式、价值观念和文化意识的存在。也就是说,不存在“唯一正确”、“唯一正当”的社会方式、价值观念和文化意识。显然,以上三个标准来衡量,中国社会目前还称不上所谓“多元社会”。按照社会学家孙立平先生的看法,当今中国社会可以被恰当地称之为“断裂的社会”：“概括地说,在多元社会中,尽管社会结构分化深刻、各种社会力量并存、不同的价值观甚至相互对立,但这些不同的部分基本是处于同一个时代的发展水平,社会的各个部分能够形成一个整体的社会。但在断裂的社会中,情况却截然不同。其不同的部分几乎是处于完全不同时代的发展水平,它们之间也无法形成一个整体的社会。也就是说,整个社会是分裂的(不是在政治的意义上,而是在社会的意义上)。”^②

古希腊哲学家亚里士多德有言:“凡是属于最多数人的公共事物,常常是最少受人照顾的事物。人们关怀着自己的所有,而忽视公共的事物;对于公共的一切,他至多只留心到其中对他个人多少有些相关的事物。”^③从古至今,人类不懈地谋求“公共事务的治理之道”(2009年诺贝尔经济学奖获得

① [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1997年,第5、441页。

② 孙立平:《断裂——20世纪90年代以来的中国社会》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第11页。

③ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第48页。

者美国经济学家埃莉诺·奥斯特罗姆语)的历史经验和历程表明,一个“断裂的社会”,难以形成罗尔斯所谓有关公正观念的“共享性理解”,难以达成有效的社会合作与团结——社会财富与价值共创基础上的慧益共享,更谈不上所谓“公共性社会”理想的确立问题。制度自身的伦理价值冷漠病症并非始自今日。受近代以来日益猖獗的“工具理性”的侵蚀和影响,几乎所有的制度在不同程度上都以各种名义和借口,使公正成为谋求“发展”、“进步”的牺牲品,公正的缺失被认作是发展所必须付出的必要的“代价”。中国社会诸多公正难题的首要的症结,也正在这里。

二、以国家信仰的名义重塑社会公正主体:

现代性中国的公正难题及其求解方案

一种制度能否获得合理性和持久的影响力,关键看这个制度赖以立足的理论基础,以及在此基础上,民众对其认同度的大小和归属意识的有无、强烈与否等。在这种意义上可以说,一个社会的公正问题也就是该社会共同体公共生活的“正当性”根据的寻索和创制问题。任何一个社会都是由复杂的多重结构组成的宏伟大厦。决定整座大厦稳定的,是深埋在地下的内在根基部分。现代社会政治哲学的理论研究揭示:社会公认的公共性价值信念和伦理道德标准,以及公平和公正的概念,其重要性就相当于大厦的基础,虽不可见,但一旦受到侵蚀,整个社会都会感受到危机的存在。可见,优良制度的供给是实现制度公正(社会公共伦理文化的基石)的前提。此处所谓制度,主要是指使既定共同体的集体行动和秩序成为可能的诸多行为规则,具体体现在社会、政治以及经济行为等领域和方面。其含义所指,包括三个要素:一是所谓正式约束,如国家和政府制定的法律法规等;二是为特定社会共同认可的非正式约束,如价值观念、宗教信仰、道德取向等;三是正式约束和非正式约束借以形成的机制。制度的功能是通过一系列的规则来规范人们的行为,减少主体行为环境中的不确定性,降低交易费用,促进社会发展。通过制度供给,保障过程公平,即每个人都有实现自己潜力、获得自我利益的平等权利,而这个权利就是政府向每一个成员所提供的共同拥有的制度约束。

毋庸讳言,虽然经历了三十多年市场经济实践的锤炼,但我们离健全的、成熟的市场文化和价值的确立还有很遥远的一段路程,还要做出许多努力。在市场经济的实践过程中,我们正是因为如何在如何体现社会制度本有的优越性和先进性特质——制度公正这一关键问题上的疏忽,客观上导致了诸多危害制度道德的恶性病原体的滋生和蔓延。就中国社会来说,当下正面临着对弱势群体的关注、对垄断行业的制约、对腐败行为的防治、对所谓社会精英的“利益结盟”的高度警惕和防范等诸多制度供给机制和应对方略方面的难题。当代中国社会正在生成着的、一定程度的“公正焦虑”所彰显的深层的制度伦理信念和价值冲突,是显而易见、不容忽视的:

一是对市场社会能否解决公正问题的深度疑惑。中国正经历着从“市场经济”向“市场社会”的转型。市场是物质生活的基本方式。不过,在现代之前,市场是嵌入在社会之内的,它受到社会主流价值观和生活方式的规范,并且当它试图越出这些规范时受到社会机制的惩罚。现代社会的市场生活,被称为“资本主义”,逐渐地克服了来自宗教和其他方面的规范力量,使市场成为占据主导地位的生活方式和价值观念。于是,社会被嵌入在市场之内了,卡尔·博兰尼称之为“市场社会”。博兰尼认为,虽然市场的制度从石器时代后期就已普遍出现,但它在经济生活中的角色只不过是附属性的^①。然而到了19世纪,社会成了市场社会,市场经济不再是“嵌入”社会,而是相反,市场宰制了社会^②。从中国社会所处的“现代性”历史—文化境遇着眼,不难发现,中国社会的公正问题还只是生成中的,许多问题并未真正成型,不是完成形态的。我们曾经不满意资本主义的坏的市场经济,因为在

① [英]卡尔·博兰尼:《巨变:当代政治、经济的起源》,黄树民、石佳音、廖立文译,台北:远流出版事业股份有限公司,1989年,第111—112页。

② [英]卡尔·博兰尼:《巨变:当代政治、经济的起源》,第357页。

马克思主义经典作家眼里,那是一种不人道的制度安排,既谈不上公正,也谈不上公平,是富人的天堂,穷人的地狱。为了寻求社会的公平与公正,无产阶级通过艰苦卓绝的革命斗争推翻了人剥削人的制度,当然也包括市场(商品)经济制度。社会主义制度建立起来了,民众普遍以为新生政权很快将会彻底实现社会公平与公正。但计划经济体制下集权经济实行的结果却只带来了“贫穷的公平”和名义上的公正。传统体制下的“公正是建基于一种‘事实上的广义契约’之上:人们交出了自由,换取了安全;他们受到束缚,也得到了保护;失去了机会,也避免了风险”^①。打开国门以后,人们不久就发现,市场经济不是资本主义的专利,实事求是、坚持辩证扬弃的观点,社会主义市场经济体制应该能够带给我们以往没有也不可能实现的富裕、公平和事实上的公正。又经过三十多年的风风雨雨,我们取得了举世瞩目的发展成就,但公平与公正问题却姗姗来迟。对此,少数“先富起来者”处之泰然,多数未富起来者大感失望,介乎两者之间的人则希望这仅仅是走向公正与公平的一段短暂的过程。接下来中国之路应如何走,人们充满期待。

二是民众的“国家信仰”——实质是政府一制度公正性的合法性认同的危机。布迪厄指出:“在一个对国家和公共事业发生信仰危机的时代,人们可以看到两样事物的繁荣:在领导层是腐败盛行,原因是公共事务尊敬的衰落;在被统治者那里,则是个人对现世救助的绝望而信奉宗教。”^②在毛泽东时代,中国人普遍有一种强烈而自觉的“国家”概念,有一种为建设自己的“国家”甘愿吃苦受累的精神。建国初期,众多海外学子克服重重阻挠,从世界各地回到祖国,为了祖国的强大奉献一生,无怨无悔,因为心中有一个“国家”的概念。而今,中国人心中的“国家”概念已大大淡化。布氏上述所描述的“国家”信仰发生危机的时代——上有腐败盛行,下有宗教繁荣,应当让我们惊出一身冷汗而反省。普通民众心目中“国家”概念的淡化,与“精英”们搬来的新自由主义“小政府”理论的理想让中国“国将不国”的政策有关。国人心目中“国家”概念的淡化,更深层的原因,是受“进步论”的蛊惑而否定自己的“文化精神”带来的“文化自卑感”,把西方社会作为全人类共趋之的“样板”。文化自卑造成了国族自卑。“国家”(国族)概念的淡薄,是一种信仰危机的标志。如果一个人对自己的国族发生“信仰危机”,则国危矣^③!

三是由社会公共生活的过度私密化所导致的社会公正主体的严重边缘化问题。当代中国社会的公正难题是公正主体的不明确或缺位,换言之,究竟谁是实施、实现和体现社会公正的当然的合理主体?市场?社会?国家?抑或公民个人?……应该说这个问题从一开始就没有很好地得到解决。

如果说历史的最终目标,就是要把人类世界塑造成为正义和真理支配的世界,那么,国家的目的就是创造一个在本质上真正均等与自由的美好社会,使每个人都充分施展其潜能和个性。实现自我不仅是个人存在的理由,更是国家存在的理由。国家是为人而建立的,人不是为国家而生存的。因此,国家要永远去适应正义,而正义却不能去适应国家。倘使国家变成主体,社会个人沦为唯命是从的工具,那么,价值秩序就必然出现混乱。

当代中国社会公正主体的严重边缘化必然导致解决公正问题的责任被推诿。真正面对、承受并实际体验不公正的是众多普通的社会民众。那么,知识界和政府又提出了哪些方案,从哪些方面着手解决中国的社会公正问题呢?其效果究竟如何呢?

一种方案是社会学家提出的“基于社会公正的分配秩序调整”^④。这种观点认为,中国市场社会中的社会公正的核心问题是分配公正问题。因为一些调查结果表明,人们对贫富差距的社会心态和对自身发展趋势的心理预期已经影响到人们对社会公正的信念,所以必须设法努力从根本上扭转这

① 参见姚洋主编:《转轨中国:审视社会公正和平等》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第229页。

② 转引自河清:《全球化与国家意识形态的衰微》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第27页。

③ 河清:《全球化与国家意识形态的衰微》,第27-28页。

④ 参见李培林等:《中国社会分层》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第97页。

种局面。一方面,调整人们关于贫富差距的社会心态,必须从调整收入分配的政策和制度入手,但同时又要防止“大锅饭”分配体制的回潮。所以,调整的主要方向和新体制的基本框架应当是:初始分配继续坚持主要由市场调节的方针,而再分配要强化政府调节。无论是初始分配还是再分配,都要依靠法律和制度建立秩序。总之,“在社会阶层出现分化的情况下,要把社会公正作为社会整合的一项重要原则,高高举起社会公正的旗帜。社会公正原则的建立,是基于各社会阶层和利益协调的共同价值认同,它不同于微量收入分配均等程度的‘平等’,也不同于市场条件下承认禀赋差别的机会公平,它是在市场竞争原则之上维护共同生活的更高的原则,通过再分配和转移支付来救助和扶持弱势群体,是它的题中应有之义”^①。另一种方案是政治学家所提出的权利平等与机会公平原则。这种观点认为,社会主义市场经济的公正观包括两个方面:一是权利平等观。传统体制下把平等简单地解释为结果均等,忽视甚至否认权利平等。与此不同,市场经济条件下的行为主体如果没有平等的权利,那就不可能实现公平竞争、分配公正。二是机会公平原则。市场经济要求公平竞争,而公平竞争不仅仅是指人们参与社会经济活动从而获得经济收入、财富的机会上的平等,还应包括社会成员“起点上的同时性”。为使上述主张落到实处,就需要建立和完善一整套体制安排,建构一个公正的社会环境。“经济层面,通过市场体系的建立,使各种生产要素、社会资源充分地由市场来配置。让所有的人都有同等的机会支配社会资源,从而减少利用政治或行政上的权力、地位及其他不正当的关系来获取社会资源的可能性;政治层面,加强法制、民主建设,保证公民的权利平等和政治参与,防范、遏止权力的滥用及其无边界的扩展;行政层面,建立现代型的行政体制,精简机构,提高行政效率,转换政府职能,规范政府行为,促使其有规则地运作;社会层面,完善公共教育体制等,建立社会保障系统,建立税收制度,使机会与资源的分配趋于公平合理。”^②

有关社会公正问题,美国当代政治学家沃尔泽所提出的体现现代社会多领域特征的“复合公正观”颇有启示性意义。华尔泽认为,公正不是一种可以预先设立的总体理想,公正只能是一种“不公正的公正”,即许多领域中实际存在的不公正相互抵消、平衡后达到的“复合公正”。现代社会的许多分配领域内部都有欠公正,因为不同的人在这些领域中并不享有同等量的领域物品,而且社会每个领域的分配原则也不相同,如教育、医疗卫生领域的分配原则是需要,商业领域的分配原则是自由交换^③。因此,公正不是指某种物品的平均分配,而是指一系列社会关系形成的总体性质。即使一个人在许多领域中都处于劣势,他至少在公民权利、安全、福利等领域中仍然与他人平等。华尔泽认为,各领域越独立,它们相互的关系就越能产生公正的公民身份,这种公正永远是一个社会实践的“副产品”,不是一种说有就有或者想要有就能有的东西。

总之,公正性观念不是既定的、给予的,而是生成的、多重因素长期博弈的结果。对这些求解方案的合理性、可行性与否作出一锤定音式的公断和评价,显然还为时过早。但学者们对中国社会公正问题的分析及其求解方案,实际上都向我们提出了一个带有鲜明时代特色的严峻而急迫的重要问题:公共性自律。与个体性自律不同,公共性自律实际上是既要求一个道德的个人,同时更为重要的是要求一个道德的社会。这就又进入到下面要分析的另一个深层次的问题。

三、现代公民社会之构成性共同体理念:

公共性自律与实质性公正理想的实现

实现制度公正,体现制度的内在的应有的美德,致力于和谐社会的实践和创造,是一代中国人普遍而崇高的理想。那么,我们究竟怎样才能走出“自由市场与社会公正”的困境?答曰:以共同体的

① 李培林等:《中国社会分层》,第11页。

② 参见肖滨:《社会公正:道德建设之根》,载氏著《现代政治与传统资源》,北京:中央编译出版社,2004年,第289-290页。

③ Michael Walzer, Liberalism and the Art of Separation, Political Theory 12; 3 August 1984. 3.

德性伦理/公共性文化建制的名义。

一谈及市场,许多人本能地认为,市场经济无须考虑社会公正问题。对此,古典自由主义的代表人物哈耶克的观点最为极端。他认为,市场交换无所谓公正与否,市场结果的不平等是我们接受市场秩序的代价。在他看来,社会公正本身就是一个伪问题。与哈耶克的观点相反,另一些人认为,市场竞争可以消弭关于社会公正的讨论,因为一切社会不公都可以通过竞争——市场内和市场外的竞争(如政治市场中的竞争)来化解。这种观点要求人们只关注道德意义上的公正问题,而无须考虑政治意义上的社会公正问题。这种观点也值得商榷。因为道德上的公正行为并不一定会带来道德意义上的满足感。观察一下市场社会就会发现,个体的正义行为——如市场中的交换——可能带来极不道德的后果。被称为因“将道德和良心带入经济学”而获得诺贝尔奖的阿马蒂亚·森对饥荒的研究最具说服力。在《饥荒与贫困》一书中,森令人信服地证明,市场中的自由交换可能导致下层人民的食物索取权丧失(表现为他们的工资降低到无法维持其生存的水平),从而产生大规模的饥荒。这样的结果大概任何人都不会认为是道德的^①。

从理论上讲,自由市场与社会公正之间并不是截然对立的,而是具有有机、内在的辩证关系。一方面,一个追求社会公正的体制同时也必然追求自由,一个由自由市场构建的体制也理应能够保证自由,因为在这样一个体制中,人们可以随心所欲地进行货物及其服务交易;另一方面,自由市场同样也可以造成经济上的低效,即便是运行良好的市场经济也不应当跟自由本身等同起来。正如凯斯·R·孙斯坦所言:“人们通常把自由市场作为经济生产力加以捍卫,这样做是妥当的。但是,人们还认为自由市场应当符合社会正义的要求,这就使事情复杂化了。”^②

在论及公正与共同体的关系时,桑德尔意味深长地指出:“人们对每一个社会都可以问:它公正到何种程度?或者,罗尔斯意义上的‘有序’到何种程度?以及它在何种程度上是一个共同体?……正如罗尔斯所说,问一个特殊社会公正与否,不只是问多数社会成员是否恰好在他们各种各样的欲望中,有公正行动的欲望——尽管这可能是公正社会的一个特征——而是问,这个社会本身是否按照某种方式组织起来的,以至于我们要用正义来描述该社会的‘基本结构’,而不仅仅是这一社会中的人的性情。因此,罗尔斯写道,尽管我们把人的态度和性情称为公正或不公正,但对于公平正义来说,公正的‘首要主题是基本社会结构’。”^③在桑德尔看来,上述设问同样适合于“社会”,“同样,问一个社会是否是一个共同体,也不只是问其多数成员恰巧在他们各种不同的欲望中,有一种和他人联合并推进共同体目的的欲望——尽管这可能是共同体的一个特征——而是问,这个社会本身是否按照某种方式组织起来的,以至于我们要用共同体来描述该社会的基本结构,而不仅仅是这一结构中的人的性情”^④。这就不难理解,当亚里士多德把“公正”誉为政治生活的首要德性时,他实际上是在说,一个对正义没有一致看法的共同体,必将缺乏作为政治共同体的必要基础,也将危及人们的社会生活。从西方当代社会的现实来看,在公正问题上,事实上存在着三种不同的理解:罗尔斯的“分配性公正”;诺齐克的“持有性公正”以及作为对两者之批判性反思基础上的麦金太尔的“历史性/相对性公正”。显然,公正观念的核心从而合理的公正观念建构的关键,在于对“共同体”本质的文化理解及其伦理价值诠释,因为不同的共同体所承诺、持有和实践的公正观念有着很大的不同。“生活在独裁或寡头统治的国家里,我们可能梦想一个分享权力的社会,在这个社会里,每个人都精确地享有同样份额的权力。但我们知道,这种平等握不到新成员的初次聚会结束。……生活在资本主义社会,我们可能梦想一个每个人的钱都一样多的社会。但我们知道,星期天中午十二点平均分配的钱

① 转引自姚洋主编:《转轨中国:审视社会公正和平等》,第3页。

② [美]凯斯·R·孙斯坦:《自由市场与社会正义》,金朝武等译,北京:中国政法大学出版社,2002年,第74页。

③ [美]迈克尔·J·桑德尔:《自由主义与正义的局限》,万俊人等译,南京:译林出版社,2001年,第208-209页。

④ [美]迈克尔·J·桑德尔:《自由主义与正义的局限》,第209页。

不到周末就会被不平等地再分配了。……生活在封建国家,我们可能都梦想一个所有人都平等地得到荣耀和尊敬的社会。但是,即使我们能给每个人相同的头衔,我们也知道我们不能否认——事实上,我们也愿意承认——许多种类不同、程度不同的技能、力量、智慧、勇气、仁慈、精力和风度把每个人区别开来了。”^①桑德尔区分了三种意义的“共同体”观念。一是所谓“手段型共同体”,“这种解释以完全工具性的方式来设想共同体,令人想到的是‘私人社会’的形象,在这样的社会里,个人视社会安排为必要的负担,仅仅是为了追求私人目的而进行合作”;二是所谓“情感型共同体”,罗尔斯即坚持这种观点,“认为该共同体的参与者有某种‘共享的终极目的’,并且认为合作本身就是一种善。他们的利益不总是对抗性的,有时也是互补的和重叠的”;三是桑德尔自己所主张的“构成性共同体”。按照这种理解,“共同体不只描述一种感情,还描述一种自我理解的方式,这种方式成为主体身份的组成部分。按照这种观点,说社会成员被共同体意识约束,并不只是说他们中的大部分人承认共同体的情感,都追求共同体的目的,而是说,他们认为他们的身份——既有他们情感和欲望的主体,又有情感的欲望的对象——在一定程度上被他们身处其中的社会所规定。对于他们来说,共同体描述的,不只是他们作为公民拥有什么,而且还有他们是什么;不是他们所选择的一种关系(如同在一个自愿组织中),而是他们发现的依附;不只是一种属性,而且还是他们身份的构成成分”^②。

共同体与社会公正之间的关系逻辑要求我们接下来说明和分析,中国社会当前实存形态的共同体究竟是何种性质、何种类型的?作为特定共同体建制的中国社会的价值取向与承诺究竟是什么?这种共同体所承诺的社会公正在何种意义上是有效的?它能确保社会公正目标的实现吗?只有在这些问题上取得了相对的共识,对中国社会公正的分析才称得上是富有针对性和建设性的。因为,如果我们对这样一些基本的问题都没有搞清楚或理解得不准确,那么,也就显然无法对这一共同体抱持公正期望,或者对之作出所谓公正与否的伦理认知与道德评价。说得再具体些就是:如果认定公正是共同体的首要价值,如果承认公正与社会共同体之间是相互规定、相互制约的双向同构关系,那么,中国社会奉为首要德性与价值的公正观究竟是什么?它与我们当下生活于其中的共同体之间是否具有内在的同一性?这一担忧和疑惑的理由在于,中国社会从来没有真正形成“有我之境”的相对独立自主的“社群共同体”,民众也缺乏相应的社群生活的经验。在相当长的一个历史时期内,我们社会的公正观念与实践形式都是“体制内”安排的结果,而不是公民社会的自主选择的结果。

运用“共同体”的观念分析中国社会的公正问题,意味着下述一些基本问题必须进入我们理论关注的视野,这些问题是:目前中国社会究竟处在一个怎样的历史阶段和基本的时代背景之下?在这样一个背景之下,中国各种社会力量的组合发生了一些什么样的变化?哪些力量在崛起,哪些力量在衰落,这些社会力量之间的关系是怎样的?是一些什么样的社会力量在影响或左右着中国社会的基本走势,这些力量自身的变化以及其结盟和冲突的可能性如何?在过去的二十多年时间里,中国社会生活的运行机制发生了一些什么样的变化,这些变化对中国社会的基本走势会有什么样的影响?一些重要的社会问题具有怎样的趋势,特别是影响这些趋势的变数有哪些?在社会重要转折时期,如何在结构、制度和组织层面实现中国社会共同体的历史性重建?“在这些问题中,尤为重要的是社会力量的重新组合,以及一个社会是用什么样的制度构架来组织社会生活。”^③我们社会当前所面临的一个较为严峻的现实是:改革以来30多年间社会结构的急剧变化,不同社会力量的角逐,社会规范的片断化,新社会要素的不断生成及其与旧要素的尖锐对立和冲突,以及由此导致的巨大张力的蓄积,使整个社会的进一步发展摇摆不定;各种发展潜能和发展方向的共时存在,导致基本的社会安排难以定型。

① [美]迈克尔·沃尔泽:《正义诸领域——为多元主义与平等一辩》,储松燕译,南京:译林出版社,2002年,第1-2页。

② [美]迈克尔·J·桑德尔:《自由主义与正义的局限》,第181-182页。

③ 孙立平:《转型与断裂——改革以来中国社会结构的变迁》,第28页。

公正是一个现代社会进行制度设计和制度安排的基本依据。公正涵盖了包括经济领域在内的社会全部领域。只有完整地遵循公正的基本规则,才能建成一个真正意义上的现代社会,才能实现恩格斯所预言的那样一种社会目标——应当“结束牺牲一些人的利益来满足另一些人的需要的状况”,使“所有人共同享受大家创造出来的福利”,使“社会全体成员的才能得到全面发展”^①。在新的时代条件下,必须把公正放到一个至关重要的位置。公正既是社会经济发展的基本理念,也是一个由机会均等、按贡献分配以及社会调剂等原则组成的社会经济发展的基本规则体系。只有立足于公正的基本理念与规则,才有可能既增强社会经济发展的活力,又提升社会的整合程度;才有可能既建立起市场经济的正常运转秩序,又逐渐实现人人共享、普遍受益的社会发展的基本宗旨。

中国社会的现实状况已明白无误地说明了忽视社会公正问题而造成的不良后果的严重性。这些年来,中国社会的基尼系数迅速攀升,城乡之间、地区之间、行业之间的贫富差距迅速扩大;失业问题、贫困问题已经到了比较严重的地步;社会保障严重欠债,社会无法有效保障大量陷于困境的社会成员。几乎所有社会阶层都对公正问题提出了十分迫切的要求。改革开放以来,尽管几乎每个人的收入水平都提高了,但相当一部分人却无奈地发现自己处在被相对剥夺的境地:当周围人的境况得到迅速改善的时候,他们自己却止步不前。市场化给中国社会带来了空前的繁荣,但是,也将它的另一面,即结果的不平等性实实在在地展现在世人面前。如果这种状况产生于个人因素,它或许还能够为世人所接受。但现实是,这种状况更多地产生于国家主导的经济和社会政策,这种情况就不能不发人深思。当代美国著名社会政治哲学家戴维·米勒在其所著《社会正义原则》中,比较详细地介绍了西方学者诺尔曼·佛罗里希和乔·奥本海默所作的一系列关于收入分配的实验。实验结果表明,“实验对象具有两方面的关切,一方面要确保没有人生活在贫穷之中,另一方面,他们……试图保证有才能的和从事艰苦工作的人有得到高额报酬的机会。这两个结果能够加强一种收入的最低限度并把个人能够得到的平均薪水最大化而得到最好的满足”^②。实验结果还表明,四分之三的研究对象希望在一种较高的最低限度的保证和提高平均收入的可能性之间保持平衡,并期待着有朝一日也能成为高收入阶层的一员;而且他们的这种信念并不会因为他们可能要为那些收入较低的人缴纳税款而受到削弱。这个实验得到了学界大多数人的认可。实验表明,在一个以社会分化和差异化为基础存在态势的社会中,最大限度地实现社会大多数成员所期望的相对的社会公正,并不是一个不可企及的目标,关键在于公共政策的制定和实施者愿不愿意作为以及以何种价值取向作为。

社会公正追求的本质是理想的“公共性社会”或曰“社会公共性”理想的达成,其直接目的和突出特征有二:一是现代“公民社会共同体”的自治理想的实现;二是民众普遍的自主、自律精神的确立,政府的以及整个社会的公共性从而基本社会结构——制度安排的公正就生成、存在并不断完善于这一过程之中。“一个自由社会或许想保证其所有子民都是自治的。但就目前而言,我们对这个概念的理解虽然使许多问题得到解决,但是对于我们有限的目的而言还是很有帮助的。一个公民能够在一系列合理的选择中作出选择,并且能对其选择加以反思和慎重考虑,从这个角度上,他是自治的。一个社会的公民面临一系列好的选择,而且能够对其选择进行反思和慎重考虑,从这个范围说,社会可以是自治的,而且是政治上自治。”^③然而,在一个所谓价值观和道德判断多元的时代,有关公正诉求的社会的自治和“公共性自律”问题必然遇到两种观念的挑战。一种观念认为,在有关社会公正问题上,根本就没有一个为大家所一致赞同的原则;另一种观念认为,所谓自律问题是无须与社会公正相关的,自律不是别的,它只是完全自由地形成我们的道德见解而已。这两种观念看似有道理,实际上都值得商榷。因为几乎没有人否认,自由平等的理性人结成的社会是我们一致向往的共同体形

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第243页。

② [美]戴维·米勒:《社会正义原则》,应奇译,南京:江苏人民出版社,2008年,第99页。

③ [美]凯斯·R·孙斯坦:《自由市场与社会正义》,第76页。

式,因此,我们仍然有寻求一个为大家一致同意的构成公正社会的任务。“我们最好不要将价值观的多元看作是否定共同的观点的根据,相反应当看到,恰恰是价值观的多元使寻求共同观点的工作更具紧迫性。”^①

从道理上讲,如果我们根本就不认为存在着某种共同的东西,那么,寻求一致同意的原则就不再可能,我们就只能相信我们信念的合理性。无论是就当下还是长远来看,中国普遍的社会公正信念的达成,都需要做出以下几个方面的努力:

一是政府“公共性”的内在限度问题:程序公正观念澄明与政治制度创新追求。当今中国社会中,国家、市民社会民间精英以及广大民众是社会结构中的三个基本的结构因子。追求这三个结构因子之间较为稳定的互动关系,是社会结构的基本构架的合理性目标所在。此处所谓“国家”(state)并不是一般意义上的民族国家(nation-state),而是指国家机构。在传统的国家理论中,人们更加强调的是国家的“代表性”,即将国家看作某些利益集团或其联盟的代表。因此,国家的决策,不过是统治阶级利益和意志的表达。近些年的一些重要的研究则表明,国家是具有明显自主性(autonomy)的实体,是拥有独立利益和目标的社会行动者,公民社会民间精英是指在民间(或处于国家机构之外)、在社会公共领域中起到领导、整合、组合、管理、协调、仲裁等社会作用的力量,公民社会民众则是构成社会成员大多数的普通老百姓,它是以潜在方式发挥重要作用的一种社会力量。

二是民众的“公民资格”与“公民身份”、“公民性”的确认问题:权利设定与个体自由获得的内在一致性。公民资格是一个社会-政治共同体内所有成员在一定平等基础上所拥有的普遍权利和义务的集合,是共同体向各社会群体、家庭和个人分配集体性资源或利益的基础^②。公民资格理论的创始人马歇尔认为,公民资格涉及三种权利^③,即公民权利(即私权利)、政治权利(即公权利)和社会权利,这三种权利在公民中的平等分布有利于民主与社会公正的发展。公民组成共同体分配资源的目的是满足公民的需要,而分配的过程和原则就直接决定民主与实质性社会公正的发展。可以说,现代民主制结合了两个基本的政治信条:一个是全民主权,一个是公民个人自由,缺一不可。由于在实践中所有公民对某个问题极少达成一致,全民主权就极少成为事实可能,这两个信条之间从一开始就存在着内在的紧张关系。公民资格意指个人与国家之间的关系:个人归属于国家并行使对国家事务的决策权,承载全民主权的国家尊重作为个人的每个公民应有的权利并为个人的自由权利提供保障。于是,公民资格成为这两个政治信条的连接点。公民资格所及的范围、公民资格中权利与义务之间的平衡与否的发展变化都影响着民主的发展,民主的成熟程度是与公民资格的发展程度相适应的。不论公民资格已经经历了以及正在和将要经历何种发展轨迹,任何一个现代国家的民主进程从而社会公正的实践过程,都必然要求个人权利得到尊重的公民资格被及基于“人之为人”这唯一条件的所有人身上。惟其如此,民主和“公共生活”才是人人称颂和追逐的善的生活方式。

[责任编辑 刘京希]

① 胡真圣:《从个体性自律到公共性自律》,参见刘可凤主编:《哲学伦理学评论》,北京:中国财经出版社,2003年,第185页。

② 褚松燕:《公民资格定义的解释模式分析》,《天津社会科学》2002年第3期。

③ T. H. Marshall, Class, Citizenship, and Social Development - Essays by T. H. Marshall, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1964, Chapter IV.

寻求自由与民主的内在和谐

——贡斯当自由思想剖析

王彩波 张胜玉

摘要:邦雅曼·贡斯当是19世纪法国杰出的政治理论家,西方最早探讨自由主义与民主关系的理论先驱。他对法国大革命进行了深刻反思,揭示了自由与民主之间的内在张力。从自由主义立场出发,他主张有限度的人民主权,并根据社会历史条件的不同,把自由划分为两种类型:古代人的自由——政治自由和现代人的自由——个人自由;主张代议制民主,并以宪政民主制度规制民主,保障个人自由。贡斯当毕生致力于宪政体制建设,视个人自由为最高价值,试图实现自由与民主的内在和谐,对西方自由主义民主理论和实践的发展产生了深远的影响。

关键词:邦雅曼·贡斯当;自由;民主;宪政;自由主义民主

邦雅曼·贡斯当(Benjamin Constant, 1767-1830)是法国杰出的政治理论家。他对自由的理解、阐释与辩护对后世影响深远。自由是贡斯当的最高信仰,他毕生为自由的理想而战,其自由思想受到自由主义大师哈耶克(Friedrich A. Von Hayek)和伯林(Isaiah Berlin)的援引和继承。在20世纪50年代以前,贡斯当在英语世界和汉语世界一直鲜为人知。二战后,随着思想界对极权主义的批判,贡斯当才逐渐在西方自由主义经典大师中赢得一席之地。在西方思想家中,贡斯当最早提出“古代人的自由和现代人的自由”的自由类型的划分,揭示出了法国大革命中“古代民主”的实践与个人自由的冲突。他对卢梭的人民主权学说进行了批判,指出宪政民主可以更好地维护个人权利,以实现自由与民主的和谐。本文试图以贡斯当所处的历史时代和社会生活场景为背景解读贡斯当的自由思想,同时将其思想放在西方自由思想传统和其逻辑发展脉络之中来理解,力求揭示贡斯当自由思想的独特性和历史连续性。

一、自由与民主的张力:贡斯当对法国大革命的反思

自由与民主是政治哲学中的两个基本概念,同时它们也是代表西方政治思想发展逻辑线索的两个核心理念,在内涵上相互联系。从政治学角度分析,民主表明了政治权力的来源和归属,体现为人民主权和多数原则,自由则更多地涉及政治权力的限度,体现为对政治权力进行限制的宪政制度。在西方近代自由主义产生之初,自由主义和民主在理念上是分立的,实践上也表现出了相互冲突的特性。可以说,法国大革命将自由与民主之间的冲突暴露无疑。

贡斯当作为后革命时代的思想家,一直对法国大革命进行着反思。法国大革命反对建立在国王

作者简介:王彩波,吉林大学马克思主义学院双聘教授,吉林大学行政学院教授(吉林长春 130012);张胜玉,南京信息工程大学公共管理学院博士研究生(江苏南京 210044)。

基金项目:教育部2009年度人文社会科学研究规划基金项目“当代中国政治发展模式研究”(项目批准号:09YJA10008)。

的绝对权力和教会的准政治权力之上的专制制度,大革命的领导者视卢梭为其精神导师,卢梭的人民主权学说和城邦式的直接民主——贡斯当把其称为“古代人的自由”——在法国大革命中得到了淋漓尽致的贯彻施行。法国的底层民众历史上第一次以“主权者——人民”的形象登上了政治舞台,第三等级参与了国家的治理,底层民众实现了广泛的政治参与,革命期间许多群众组织和政治团体得以建立,各种类型的报刊、宣传册大量出现,民众显示出了极为高涨的政治参与热情。虽然卢梭的人民主权学说在反对封建专制王权上起到了积极的作用,但是卢梭式的绝对化、抽象化的人民主权的实践也导致了另外一种后果,即假借“民主”的旗号实行多数对少数的专政,多数借民主的名义强迫少数服从多数的决定。法国大革命期间虽然举行了公职选举,但是预先指定人选,而且要保证他们不能落选;虽然也鼓励公众的公开辩论,但辩论一旦发展到对政府进行质疑即被视为敌视政府,以致不少人因言论被秘密逮捕、监禁甚至送上了断头台。法国大革命后期 1793—1794 年的雅各宾派恐怖专政,更是肆意践踏人权,对人民实行强权统治,最终使“自由、平等、博爱”的革命口号归于流产。法国大革命使得许多原本相信卢梭的“平等地享受自由”信条的人变得惧怕民主。它证明了“民主的理想,其最初的目的是要阻止一切专断的权力(arbitrary power),却因其自身不可限制及没有限制而变成了一种证明新的专断权力为正当的理由”^①。

法国大革命的负面结果促使贡斯当深入思考民主与自由的关系,贡斯当深刻地指出,绝对的人民主权之下只有“古代民主”即“政治自由”的形式,权力的集中和腐败导致“民主”对个人权利和自由的侵犯。他认为,法国大革命的失误在于,将民主这一实现自由的手段当成了最终目的。霍尔姆斯(Stephen Holmes)曾评价贡斯当道:“细心的读者都能发现贡斯当的作品可以使人们对自由主义和民主之间难以解决的冲突这样的神话产生怀疑。”^②贡斯当对此的贡献,本文将一一进行分析。

有了法国大革命的前车之鉴,后革命时代的思想家可以说无一例外地关注民主与自由之间的冲突问题。文森特(K. Steven Vincent)指出:“18 世纪 90 年代,许多关键的争论:人民主权和个人自由、公民宗教和道德自由,在政治危机时的严格立法和非法行为,仍然是自由主义的中心。”^③贡斯当最早从自由主义的角度对卢梭的人民主权学说予以批判和质疑,并提出了自己的人民主权学说。他认为人民主权与个人自由是两个相互关联但又不相同的概念,人民主权仅仅涉及政治权力的归属,虽然它以人民的权力代替了专制君主的权力,但它并不必然保证个人的自由,如果政府打着民主的旗号无限制地行使权力,权力毫不受到约束和限制,那么多数统治会变成“多数的暴政”,结果人民主权反而威胁了个人自由。他认为政治权力的合法性必须来源于人民,这是无可置疑的。但是为了保障公民权利,维护个人自由,必须对人民主权加以限制,首先是对其范围加以规定,并祛除对人民主权的绝对抽象化理解。根据贡斯当的理解,绝对的主权是对个人权利和自由的最大威胁,主权不应该是绝对的而应该是有限的、相对的。而在卢梭那里,主权是不受限制的,是一种理想化的抽象权力。卢梭理论的缺陷最终导致他无法解决实现人民主权的途径这一核心问题,以至于为了不使他的道德理想国覆灭,他宣布主权不可转让、不可分割、不能被代表。

贡斯当清醒地指出了卢梭的建立在极致化理性逻辑基础上的主权有导致专制的可能,它可能使个人权利通过社会契约转化成为无限的、绝对的国家权力。因为抽象的主权者是无法行使实际权力的,要把这种抽象的权力转化成实际的权力,就必须把权力委托出去,交由具体的个人来行使,而绝对的权力一旦转到“多数”人手中,又极有可能落入“少数”人、甚至一个人手中,这时公意就极有可能变成一个人的意志,就出现了以人民主权的民主旗号导致专制统治的情况。“如果你确信人民主权

① [英]弗里德里希·冯·哈耶克:《自由秩序原理》(上),邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第130页。

② Stephen Holmes: Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, Yale University Press, 1984, P2.

③ Steven Vincent: Benjamin Constant, the French Revolution, and the Origins of French Romantic Liberalism, French Historical Studies, Vo23, No4, (fall 2000), P609.

不受限制,你等于是随意创造并向人类社会抛出了一个本身过度庞大的权力,不管它落到什么人手里,它必定构成一项罪恶。把它委托给一个人,委托给几个人,委托给所有人,你仍将发现它同样都是罪恶。”^①

在深刻分析了卢梭的人民主权学说的缺陷之后,贡斯当论述了自己对人民主权的认识,他认为为了给个人保留生存的空间和真正保障个人权利,人民主权必须是有限的,个人自由必须优先于人民主权。贡斯当指出:“世上没有不受限制的权力,不管是人民的权力,还是那些自称人民代表的人的权力,不管是拥有什么称号的国王的权力,还是——最后——根据统治方式不同而表达着人民意志或君主意志的法律的权力,都要受到权力得以产生的同一范围的约束。”他认为,“公民拥有独立于任何社会政治权力之外的个人权利”。主权的行使不能超越公民享有的基本权利的限度,这些权利“就是个人自由、宗教自由和言论自由,包括公开表达的自由、享有财产及免受一切专横权力侵害的保障”^②,他指出这些权利是对主权也即政治权力的最重要、最根本的限制。同时,贡斯当还强调,抽象的人民主权必须转化为具体的、可以代表的政治权力,让高高在上的“人民”,下落为“公民”和“选民”^③。贡斯当通过理论上对人民主权的限定,提出了其对自由的独树一帜的理论诠释和分类。

二、贡斯当对自由的诠释和分类

自由是贡斯当的最高追求。贡斯当从社会历史条件出发,以时代区分为基础对自由进行了分类,把自由区分为“古代人的自由”和“现代人的自由”,他认为两种自由之间不是非此即彼而是互相包容的关系,应该尽量寻求两种自由之间的适当平衡。

(一)古代人的自由与现代人的自由

贡斯当在1819年所作的《古代人的自由与现代人的自由之比较》的著名演讲,是西方世界探讨自由理念的经典之作。以赛亚·伯林指出:“19世纪上半叶的自由主义者,很正确地看出,这种意义下的‘积极’自由,很容易会摧毁许多他们认为神圣不可侵犯的‘消极’自由。他们指出:全民的主权,可以很轻易地摧毁个人的主权。……没有人比贡斯当将两种类型的自由之间的冲突,看得更加透彻,或表达得更加清楚。”^④这是对贡斯当自由思想极高的赞誉。

贡斯当对自由的界定已经不像西方近代契约论者那样依靠一个不证自明的前提性假设,他不是从自然法、先验理性或绝对理念的逻辑推理等普遍主义的方式入手,而是更重视对社会发展的不同阶段进行深入的历史考察。亚里士多德对古代政治参与的合理性从人性论角度进行了假设,从而提出了其著名的“人是天生的政治动物”的论断,这一论断被认为具有真知灼见并影响深远。而贡斯当却不同意这种认识,他认为在古代的城邦,政治参与的广度和深度是由当时的社会历史条件决定的,而不是人性决定的。贡斯当从社会历史条件出发对自由进行划分,对自由采取了历史主义的阐述,因而更具洞见,以至于萨托利称贡斯当对自由的划分为自由主义的“最精妙的阐述方式之一”^⑤。

贡斯当将自由划分为“古代人的自由”与“现代人的自由”,这种划分主要基于以下原因。第一,古代国家(城邦)的范围狭小,个人对于政治生活的影响或重要性比较大,因而公民乐于积极、持续地参与政治生活,把参与政治生活看作是公民的基本标志。而现代国家疆域扩大,公民只能通过代表来表达意见、参与公共生活,因此个人分享政治生活的重要性相应降低。第二,受地域狭小的影响,古代城邦战事频繁,参与战争与公民的荣誉、财富紧密相关,公民必须而且能不断地参与政治生活,

① [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,上海:上海人民出版社,2003年,第78页。

② [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,第83—84页。

③ 参考任剑涛:《中国现代思想脉络中的自由主义》,北京:北京大学出版社,2004年,第247—248页。

④ [英]以赛亚·伯林:《两种自由概念》,陈晓林译,刘军宁等编:《市场逻辑与国家观念》,北京:三联书店,1995年,第205—220页。

⑤ [美]乔·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,北京:东方出版社,1998年,第419页。

在决定战事、选举和监督执政官、政治集会等活动中,都可以体现公民的美德和荣誉。而随着现代国家范围的扩大,商业已经取代战争成为人们获取财富的主要手段,商业经济的发展也使得人们更加追求个人的独立性和个人权利的发展,实现私人领域里的价值。同时,商业的发展使得人们时间有限,只能专注于自己的事业。第三,古代社会奴隶的存在,为公民提供了大量的闲暇时光,他们可以直接参与政治生活;而在现代社会,人们较少有时间持续地参与政治生活,公民乐于把时间用于追求个人财富和享受私人生活。

贡斯当进一步指出,古代人的自由是一种“政治自由”。古代城邦中的自由主要是一种公民资格,也就是对政治生活的参与及决策权利。在古代人那里,没有明确的公私领域划分,公民只重视公共生活,公民处于政治权力和整个社会共同体的控制之下,强调个体对共同体的绝对服从。虽然古代公民在公共事务中几乎人人都是主权者,但是他们在私人关系中却毫无独立性和自主权。他认为这种古代人的自由类似于伯林所定义的“积极自由”。而现代人的自由是一种个人自由。随着商业经济的发展,现代人愈来愈重视私人生活领域,或者说,强调维持一个在法治之下、不受政治权力干涉的私人领域,强调个人权利的不可侵犯性和个人独立性。“个人独立是现代人的第一需要:因此,任何人绝不能要求现代人作出任何牺牲,以实现政治自由。”^①贡斯当指出,法国大革命中现代人颠倒时空企图重现古代的德性共和国,通过不断动员和严苛监督将政治自由极致化的追求,最终付出了惨痛的代价。他认为现代人的自由类似于伯林所定义的“消极自由”,也即“免于强制的自由”。

(二)两种自由的关系

我们应当注意的是,贡斯当对个人自由并不持完全肯定的态度,而对古代式自由即政治自由,也不持完全否定的态度。他认为过分强调个人自由容易忽视人民作为主权者应有的政治参与权利,而过分强调政治自由则会扼杀个人权利和个人的活动空间。虽然贡斯当对政治自由批判较多并认为不宜将其移植到现代社会,但他还是认为政治自由是不可或缺的。他强调说:“我们并不希望放弃政治自由,而是要求在得到其他形式的政治自由的同时得到公民自由。”^②他认为应该把两种自由结合起来,维持它们之间的适当平衡,从中反映出他对自由问题深刻而精辟的洞见能力。贡斯当认为,个人自由才是真正的自由,政治自由则是个人自由的保障,是个人自由发展的工具和手段。政治自由可以提升公民精神,是有效的自我发展的手段。倘若公民个人不关心政治,政治未必能保障个人的利益要求,而政治参与本身就可以作为一种保障公民自由不受侵犯的工具,只有这样,公民的权利才能发展。同时,通过政治参与,公民可以形成对国家的认同和“纯洁、深邃、真诚的爱国情操”,这些将成为国民重要的精神支柱。有学者指出,贡斯当从起初的通过对法国大革命的反思对政治自由基本持反对态度,转变为后来的对政治自由尤其是公民政治参与的肯定,似乎显得前后矛盾。其实,贡斯当思想转变和前后矛盾的根本原因,在于时代的变迁和政局的转换^③。这种认识有其合理性,一个对社会问题表现出深切关注的思想家,他的思想必然会适应社会和政治发展的要求而发生变化。

三、主张维护个人自由的宪政民主制度

在对民主与自由冲突的体察、对主权和自由的诠释的基础上,贡斯当深刻认识到必须对法国现行政治模式进行改造。他认为避免不断的革命动员、互相猜疑和血腥暴力,保持政治稳定的关键,在于形成一种适应法国商业经济与多样文化的政治制度。他指出,法国社会各阶层迫切需要一种既维护公民对政治生活的参与权,同时政治权力又能受到有效制约的宪政制度,以此来解决人民主权和

① [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,上海:上海人民出版社,2003年,第59页。

② [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,第63页。

③ Stephen Holmes: Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, Yale University Press, 1984, P36-43. 贡斯当反对法国大革命时期的不断的政治动员和参与,但面对复辟政府的行为,贡斯当号召民众不能只顾个人私利,应积极参与到政治改革当中去。

个人自由的冲突,实现自由与民主在现实中的和谐。

贡斯当主张代议制民主和实行权力分立与制衡的宪政民主制度。在民主的实现形式上,贡斯当反对卢梭式的直接民主,主张代议制民主。他认为代议制可以把政治自由和个人自由有效地结合起来。他提倡“以权力制约权力”的权力分立与制衡制度,对民主加以规制,以维护公民不可侵犯的个人自由,保障公民权利不受公共权力的侵犯。萨尔沃·马斯泰罗内称贡斯当是“立宪制自由主义最敏锐的理论家”^①。

(一)贡斯当的代议制民主

在民主的实现形式上,贡斯当主张间接民主和代议制。贡斯当认为,随着商业经济的发展,现代人已经不可能过多地关注、也难以有时间较多地参与公共生活,如果说古代公民可以是“专职的公民”,而现代的公民只能是“兼职的公民”。贡斯当认为,“代议制就是,大众希望维护自己的利益,但没有时间去亲自保护自己的利益,于是委托一定数量的人做他们的代表”^②。他认为代议制是现代社会的比较好的政治参与方式,它既可以通过人民的代表表达个人权利的诉求,人民也可以通过直接参与更好地保障个人权利,它能够代表大多数人的利益,是确保个人自由的最可靠手段。

在议会代表的选择上,贡斯当反对传统的世袭制,主张选举制。他认为只有平等的选举权才能保持议会的活力,提出对议员代表要实行定期改选,并吸纳精英参政;主张扩大选举权,实行直接选举制。虽然贡斯当主张扩大选举权,但又认为必须对选民加以适当的财产(土地财产、收入等)限制,在他看来,拥有一定的财产与政治事务的判断能力相关,他坚持政府应尊重私人财产权,反对政府对商业的干预。

贡斯当对代议制民主的诉求顺应了国家—社会分离的近现代社会模式和政治发展潮流,对现代自由主义的发展产生了积极的影响。

(二)贡斯当的权力分立与制衡制度

贡斯当受孟德斯鸠的影响,主张对政治权力的制约和平衡。他考察了英国的宪政体制,在孟德斯鸠的立法权、行政权和司法权“三权分立”的基础上又加进了王权,并主张对立法权进行划分,将立法权分为长期代议权和舆论代议权。由此看来,贡斯当将政治权力划分为王权、行政权、长期代议权、舆论代议权和司法权,并提出五种权力由不同的部门掌管。王权属于国家元首,行政权由大臣行使,长期代议权属于世袭制议院,舆论代议权属于选举制议院,司法权属于法庭。五种权力之间相互制约与平衡,并且任何权力都不得超越个人权利的限制。

1. 王权是一种中立性的权力。在贡斯当看来,王权是最重要的一种权力。贡斯当认为,按照孟德斯鸠的划分,立法权、行政权和司法权在实际运行中难以达到真正的平衡,因为常常会有一种权力居于其他权力之上,以至于权力与权力之间、部门与部门之间经常出现竞争。而王权恰恰可以解决这一问题,可以平衡、协调几种权力。王权的性质是一种中立的权力,它处于几种权力中间且高于其他权力。如果其他四种权力有不当行为,王权有权罢免行政大臣、对世袭贵族重新册封、解散选举制议院、用赦免权淡化司法过失。由此可见,在贡斯当这里,王权可以限制其他四种权力。此外,他认为王权的中立性质可以避免其与任何一种权力相结合而导致的权力扩张。贡斯当对王权的强调受英国君主立宪制的影响,体现出其人民主权学说的不彻底性。

2. 把立法权分为“长期代议权”和“舆论代议权”。贡斯当认为,宪法是确认公民自由、赋予政权以合法性的根本规范,因此宪法等立法工作十分重要。他把立法权分为“长期代议权”和“舆论代议权”。“长期代议权”属于世袭制议院,“舆论代议权”属于选举制议院。世袭制议院的成员由国王册

^① [意]萨尔沃·马斯泰罗内:《欧洲政治思想史——从十五世纪到二十世纪》,黄华光译,北京:社会科学文献出版社,1998年,第284页。

^② [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,第65页。

封任命,但它的人数必须不受限制。世袭制议院和选举制议院之间互相节制、互相平衡。需要注意的是,贡斯当主张内阁制,不赞同大臣与议会代表完全分离,认为大臣可以拥有立法创制权。从这里可以看出贡斯当分权学说的不彻底性。贡斯当对议会权力的扩张非常担忧。他提出“法律的扩张”(proliferation of laws)的概念,意指法律可以对生活过于控制、无处不在。另外,他反对恶法,即没有很好地制定的法律,认为这样的法律只能造成对个人权利的侵害,因此,必须对具有立法权的议会权力加以限制,人民有否决权和解散议会的权力。

3. 对大臣责任的强调。行政权力是具体的实施环节,大臣易于乱用权力谋私。贡斯当在《适用于所有代议制政府的政治原则》的“论大臣的责任”一节中明确指出:“大臣们能在三个不同的方面受到控告,并受到起诉:(1)由于滥用或误用他们的合法权力;(2)由于他们的非法行为损害了与特定个人并与之直接关系的公共利益;(3)由于侵犯个人的自由、安全与财产。”^①在这里,贡斯当明确地指出了行政权力应有的界限。贡斯当认为人民拥有权利,可以通过议会这一民意代表机构对行政权力进行监督,并可以遵循一定的程序对行政权力的不公进行申诉。

4. 重视司法程序。贡斯当认为,为了保护公民自由,司法体系必须独立,并特别强调了司法程序的重要性。他认为,独立的司法体系必须要有君主任命法官、法官常任制、陪审团制度、提高法官的薪俸等措施才能得以保障。司法独立可以防止专横权力的肆意扩张。他强调必须坚持并尊重司法程序,“程序构成了一道安全屏障:省略程序就是削弱或撤销这道安全屏障,因此本身也是一种刑罚。如果我们对被告处以这种刑罚,那就等于提前证实了他的罪行”^②。贡斯当对法国大革命中秩序与程序的混乱深有体会,所以他非常强调程序的公开化。贡斯当还支持出版自由和言论自由,认为这样可以使国民保持活力,用行动来维护宪法制度,形成一定的国民精神和品格。除此之外,他还重视宗教的力量,认为宗教可以作为社会中的积极因素来限制国家的权力。他十分重视文化氛围、国民精神的力量对维持宪政制度的稳定作用。

总之,贡斯当始终如一地站在自由主义的立场上,对自由问题进行了独具特色的阐述。从某种意义上说,自由主义原本对民主就有敌视,加之法国大革命的负面结果,使得民主的暴政的一面暴露无疑。但是从根本上看,自由主义包含的人人平等的理念,预示了自由主义与民主的结合是不可抗拒的历史潮流。历史实践也强有力地证明了,自由主义和民主的结合并没有因为法国大革命的负面影响而终结,恰恰相反,在后来的西方社会政治实践中,两者的结合日趋紧密。正如拉吉罗指出的:“如果注意自由主义的两种典型形式——法国式与英国式,在十八世纪末时仿佛呈现着不共戴天的矛盾与排斥,而在十九世纪的进程中,作为两种运动融会贯通的结果,两者的区别趋于消失。”^③萨托利也对自由主义和民主的结合表明了看法,他认为,在19世纪“自由主义是在汲取了最先的雅各宾民主的教训之后才被欧洲大陆所接受并显示出最佳效果的”^④。贡斯当主张用自由主义规制民主,也即用宪政民主来保障个人自由,这无疑对西方自由主义的走向产生了深远影响,为“自由主义民主”范式的产生做出了巨大贡献。在西方的后革命时代,贡斯当是从理论上阐述自由主义民主原则的第一人。贡斯当作为19世纪法国自由主义重要的代表人物,促进了自由主义民主理论和实践的发展,使得19世纪上半叶的法国成为了自由主义的中心,他的自由思想在西方古典自由主义思想宝库中独树一帜,显现出了智慧的光芒。

[责任编辑 刘京希]

① [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,上海:上海人民出版社,2003年,第147页。

② [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,第246页。

③ [意]圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,杨军译,长春:吉林人民出版社,2001年,第325页。

④ [美]乔·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,北京:东方出版社,1998年,第433页。

中国古典诗歌“主题研究”述评与省思

——以历史、政治主题及理论建构为中心

陈向春

摘要:中国古典诗歌“主题研究”从中国文学“主题学”研究中“分离”出来不仅是出于研究策略的选择,更与中国传统文学观念、中国诗学之特质以及中国诗歌在文学史中的地位有关;近年来中国古典诗歌“主题研究”的发展现状说明,正是在比较文学之“主题学”研究之观念和方法论的引领下,中国古典诗歌的主题研究才有了不断发展的后劲。

关键词:中国诗歌;主题学;主题研究

所谓“主题学”,亦即英语国家常说的“题材史”,是产生于19世纪中叶德国民间故事研究领域的一种理论方法。以这一方法来观照“中国文学”这一庞大共同体中的“古典诗歌”,并非仅仅为研究的便利,更出于以下三点理由:首先,中国传统文论一向有把“诗”与叙事文类区别对待的观念,如南朝谢灵运《山居赋》云:“诗以言志,赋以敷陈。箴铭诔颂,咸各有伦。”(《宋书·谢灵运传》)明人张佳胤说:“诗依情,情发而葩,约之以韵,文依事,事述而核,衍之成篇。”^①此类话头很多,表明中国古人对以诗叙事和议论所持的区别态度,直到清代,还有人强调:“叙事议论,绝非诗家所需,以叙事则伤体,议论则费词也。”^②其次,中国诗所特别突出的一个特质是作为“情感—表现”之诗学类型。与中国文化主情相应,并与西方文学相比照,中国诗在更早的时候即转向以抒情为主,其理论的自觉则以著名的“缘情说”(陆机《文赋》)为标志,此后的刘勰、钟嵘等均有明确阐扬。到了唐代,最终成就的大诗人杜甫,甚至被称为“情圣”(梁启超语)。还有一个更重要的理由,即中国诗的特殊地位。可能是出于对“主题学”研究之“跨越”性的理解,中国古典诗歌在这一宏大研究框架里,一直充当普通角色,即一个可随意跨越的抒情文类。事实上,这是非常值得质疑的。人们都知道,中国古典诗歌在中国古典文学当中,在大部分时间里处于主流的正统地位,这种由社会文化所支撑的特殊地位即充分说明中国诗歌与中国传统文化的特殊关系:中国古典诗歌无论是从它的创作主体的社会身份来看,或是从它与其他艺术形式的关系来看,或是从它在传统社会文化生活当中所发挥的效用来看,它都首先是一种社会文化“工具”。它的文化兼容力即与其他社会文化形式,甚至包括与传统的经济存在形式之间的联系都表现出我们今天所难以想象的适应与和谐。而这种文化力量获得的关键就在于它事实上是作为传统文化的价值符号在发挥作用这一点上。

由于这样一种特殊关系,在考虑中国文学“主题学”研究所面对的“文体”特性之际,便不能采取“一碗水端平”,一律“跨”之的做法,而至少要厘清“中国诗”作为文化载体工具对其他文类的实质性的影响渗透作用。诗歌与其他文类,尤其是与中国古典文学后期发达起来的叙事文学品种之间存在

作者简介:陈向春,东北师范大学文学院教授(吉林长春 130024)。

基金项目:教育部人文社会科学研究项目“‘大诗教’视野里的传统诗教”(批准号:08JA751001)的阶段性成果。

① 张佳胤:《李沧溟先生集序》,见李攀龙:《沧溟先生集》卷首,明嘉靖四十二年魏裳刻本。

② 陆时雍:《诗境总论》,见丁福保辑:《历代诗话续编》下册,北京:中华书局,1983年,第1419页。

的这一不平等之“渗透”关系,可以说,最强烈地表达了中国传统文学与西方文学不同的个性。

此外,“主题学”研究原本“胎生”于民俗学,它天生便与“故事”即叙事文学有着不解之缘。所以,不少研究即使从“诗”起步,最终也会不由自主地转向“叙事”文类,这似乎是一种“宿命”。当这种“先天”的偏爱与“跨文体、跨学科、跨时代、跨民族”,甚至是“超越”的研究理念相结合,便使得中国文学的主题研究如同天马行空,无拘无束。我们以为:如果说“跨”还是保持两只脚着地,站住两块地盘思考,那么,“超”便难免会有迷失“本位”的危险,而即使从方法论层面上考虑,立足于文学、文类、文本之“本位”的主题研究也是一种现实可行的策略之道。

台湾学者陈鹏翔先生认为普通的主题研究与所谓“主题学”研究之主要的区别在于“主题学探索的是相同主题(包括套语、意象和母题等),在不同时代和作家手中的处理,据以了解时代的特征和作家的用意”^①。乐黛云先生也曾指出:“主题学还研究不同时代、不同文化地区的人何以会提出同样的主题;同时也研究有关同一主题的艺术表现、创作心态、哲学思考、意象传统的不同,并对其继承和发展进行历史的纵向研究等等。会通中西文学,开展有关主题的研究应该是一个很有潜力的领域。”^②这些有影响的言论精辟地概括了“主题学”研究的主要内容,既给有能力“跨”有两个地盘的学者指明了具体的研究线路,同时也给站在一面领地上,为“做好自己的事情”而努力耕耘的学者提示了方向。

对于这一领域目前发展的现状来说,我们认为,在当代比较文学之“主题学”研究观念和方法论的引领下,特别是借助于二十多年以来中国古典诗学理论研究、中西方比较诗学、中国文学主题学研究所积累的丰硕成果,中国古代诗歌的主题研究的前景是令人期待的。问题是首先要做好扎实的“基础性”研究,以此给真正意义上的“中西诗歌”文化比较蓄势或铺路。

中国古典诗歌主题研究的发端与通常所说的中国(叙事)文学主题研究起于顾颉刚先生20世纪20年代初关于“孟姜女故事”的研究不同,朱光潜先生于1934年发表的《中西诗在情趣上的比较》一文,应该是对中西诗歌作主题比较研究的经典开篇。此后,学术界的探索至少在十个以上的基本主题的文化阐释方面取得了令人瞩目的成绩,对此笔者已有专文评述,这里仅以最近五年公开出版的若干有代表性论著为评述依据,呈现这一研究领域的新进展,以此求得全貌勾勒的完整。

需要说明的是,到目前为止,学术界对于中国古代诗歌各个基本主题所作的阐释研究呈现出非常不平衡的状况,其中以“历史(咏史怀古)”与“政治”主题的关注度最高,成果数量最多。这一势态的成因大概有以下三个方面:一是学者对自己所熟悉的主题往往用力甚勤;二是对于中国古典诗歌基本主题的划分,学术界尚未取得共识,故而重点自然发生分歧;三是研究成果的不均衡本身反映了某些主题在文化层面的价值要更大。以下仅以“历史”与“政治”主题为评述重点,借此可见以主题切入的方式所展开的中国古典诗歌研究正处在一种持续发展、不断铺垫推进的态势。

(一)针对“历史”主题的研究

赵望秦、李艳梅在《中国古代咏史诗百年研究回顾》(《淮阳师范学院学报》2007年第1期)一文提供了如下数据:80年代至90年代学术界共发表关于中国古代咏史诗研究的学术论文205篇。若加上相关论著的数量,该研究领域的“繁荣”势态实为可观。回顾最近五年,2008至2009年有陈建华的《唐代咏史怀古诗论稿》(华中科技大学出版社,2008年)和张润静的《唐代咏史怀古诗研究》(上海三联书店,2009年)相继问世。两部论著皆以唐代咏史怀古诗类为研讨对象,对唐代咏史怀古诗的发展历程作了详尽的梳理。前者的特色在揭示这一诗类“从开始的寄生于史料,到逐步游离于史料,再到把史料变成情志寄托的工具,这一演化的轨迹,突出了咏史怀古诗由史学附庸走向诗学本体,最终回归到诗心的重要历程”^③。后者则在梳理当中,讨论了唐代咏史怀古诗繁荣的原因,分别从民族文

① 陈鹏翔:《中国文学主题学》,台北:东大图书公司,1983年,第5页。

② 乐黛云:《我的比较文学之路》,《中外文化与文论》第5期,成都:四川大学出版社,1998年,第15页。

③ 魏中林:《唐代咏史怀古诗论稿·序言》,陈建华:《唐代咏史怀古诗论稿》,武汉:华中科技大学出版社,2008年。

化涵养、历史的诗性因素与诗人的审美心理、唐代社会的新形势和新趋尚等三个方面展开。该书认为,“唐代咏史怀古诗的基本格局在中唐已经奠定,晚唐诗人顺风扬帆,缔构了咏史怀古诗的繁荣局面”^①。如果与近年来讨论晚唐怀古咏史诗的某些专题论文比照,显然,这一原因的揭示稍显平淡了。

在以上两部专论之前有李翰所著《汉魏盛唐咏史诗研究——“言志”之诗学传统及士人思想的考察》一书(广西师范大学出版社,2006年),它给我们留下的印象比较深刻。正如杨明先生在为该书所作的《序》中所言,李翰的咏史诗研究将“诗歌创作与时代的思潮、文学风气联系起来,与‘士’的思想、精神风貌联系起来”,因而把咏史诗研究推进到一个深入的思想文化层面。该书认为,自班固以来、直到盛唐的咏史诗,可以大致划分为两种类型:一是“班固式的教谏型咏史诗”,即“以叙述之传体,存教谏之微旨”的咏史诗(第47页)。二是“左思式的借史咏怀型咏史诗”,即以“言志”为指归、以士人的自觉身份意识及责任的承担、品格情操的坚守为文化背景的咏史诗。作者认为从汉魏至盛唐,这两种类型的咏史诗的发展路向可以概括为:前者“是一种量变式的横向发展,在不同的时代、不同的写作背景下,讽喻鉴戒的内容在不断变化,但究其诗学观念、具体写作形态、美学风貌,并没有发生多大改变”;而后者“随士人文化精神之发展、演变,相应呈一种动态性的过程,尤其从初唐末期开始,一路上扬,到李白达到此一类型咏史诗的高峰。这一高峰与士人精神的解放舒张、士气之发越是一致的,其表现形态也可以说就是‘盛唐气象’”(第172页)。李翰的研究从历时性的角度呈现出“历史”主题在盛唐以前诗歌发展之中的基本脉络和形态流变,特别揭示出这一主题的生成、演变与中国传统“言志”诗学传统、士人文化传统的内在关联——这一点非常值得注意,全书的思想魅力和深度感也在此体现。例如说:“‘史’本来是最严肃最士大夫化的事物,以史鉴知得失盛衰以及自我的存在,激励士人的家国情怀以及社会责任感。班固、左思以迄中唐以前,咏史诗大多回旋着这样的主题,‘诗言志’作为最高的潜规则,一直支配着诗人的写作态度。”(第6页)总之,该书的视点颇具穿透力,对于“咏史诗类”的研究而言,无疑起到了重要推进作用。此外,作者将“咏史”与“怀古”区分开来,认为前者多联系着政治、道德使命,后者则因其哲思而玄远,也具有一定启示意义。但也正是这种人为的区分,对于中国古代诗歌的基本主题即“历史”而言,未免有割裂之嫌。

李晓明所著《唐诗历史观研究》(人民出版社,2009年)是21世纪第一个十年最晚出的专论唐代咏史怀古诗类的专著。大约与作者身为史学学者的知识学养有关,该书的确别具一格。因为是从历史观之视角作考察,该书能与通常咏史诗固守文本的研究套路相区别,进而又与主题学研究注重“通观”的思路与方法暗合。“通观”路数在该书的阐释里,显现为“三只眼”,即文、史、哲三重眼光同时发力所造成的深透效果。对读者来说,目及各章的“论题点”往往会生出些许新鲜感,如“咏史诗与旧都的文化沉思”,通过选取金陵和洛阳作为颓废的旧都,来总结唐代士人的文化思虑;“严子陵与唐代的隐逸文化”,通过考察汉魏至唐朝歌咏严子陵诗来探讨唐代隐逸文化及归隐在士人观念世界里的真相。“白居易诗歌中的时空观念”一节尤其值得称道,他写道:“天地日月的生命是那样的宏阔长久”,而人的生命与天地自然的运行相比,简直太过匆忙、太过短暂了。他引白诗:“酒酣四向望,六合何空阔。天地自久长,斯人几时活。请看原下村,村人死不歇。一村四十家,哭葬无虚月。”之后,他说:“这些诗都是对天地自然的直观观察和反思,诗中虽然略涉虚无,语气迹近消沉,却基本道出了人在宇宙中的位置及与宇宙的关系。”(第331页)总之,所有这些以诗为载体的时代性文化观念的追索,都为中国古代诗歌主题“国际”与“国别”比较的“进行曲”添加了一曲悦耳的高音。

(二) 针对“政治”主题的研究

“政治”是今人的概念,其涵盖广泛,这里姑借用以包括古代诗歌研究常提的“贬谪”、“出处”、“求仕”等名目。政治主题的重要性和复杂性是众所周知的。不论是“通观”式的主题内涵及古代文人文化心理的揭示,还是构成“通观”基础的个别意象之挑明,都牵涉到社会政治的复杂背景。

^① 张润静:《唐代咏史怀古诗研究》,上海:上海三联书店,2009年,第98页。

尚永亮先生的《贬谪文化与贬谪文学》(兰州大学出版社,2004年)一书的出版给中国古代诗歌主题研究带来了深刻而震撼的启迪。该书以中唐五大诗人之贬谪人生的悲剧为中心,深入阐释了贬谪的概念、成因、文学表现、遭贬者的心态等。就成因论,作者认为古代遭贬士人存在两大共同点:“一是皆为封建专制制度严酷压抑的产物,二是皆源于广大士人强烈的参政意识及其对品节的持守。”对于被压抑的士人来说,“贬谪即意味着一种人格的蹂躏和自由的扼杀,又标志着一种沉重的忧患和高层次的生命体验。由此导致贬谪士人发生心理、性格、关注对象和思维态势的诸多移位,形成极具范式意义的执着与超越意识”(第2页)。该书系统论述了元和遭贬诗人的孤愤情怀及其在诗中的表现方式,“此种情怀及其表现方式虽或隐或现、或直或曲、或喷发或寄托、或慷慨或深婉,但都指向了一个共同目标,那就是不甘屈服、顽强抗争;都交汇成同一种旋律,那就是深沉激越、苍凉悲壮”。作者认为这便构成了“元和贬谪文学的精髓即悲剧精神”。最有主题学研究意味的是,作者提炼出蕴含这种悲剧精神的一组典型意象即时空数量词、伤禽和笼鹰等。他用诗一般的文字,为读者揭示了这些意象的情感化内蕴:“这歌声尤其悲凉,在七、九、十、十二、十三这些既表示年数又表示生命磨难长度的数字递进中,深寓着贬谪诗人被抛弃、被囚囚的万般痛楚。”(第260页)“伤禽”、“笼鹰”等意象以及“铩翮”、“剪翅”等词语的反复使用,“一方面使人于形象的联想中深深感到严酷的专制制度给贬谪诗人身心造成的巨大戕害,一方面又令人在他们那有如被缚之鹰、被笼之鹤的苦难遭遇中,察觉出一种英雄末路无可奈何的苦闷”(第263页)。纪昀在其《月山诗集序》中说:“三古以来,放逐之臣,黄馘脯下之士,不知其凡几;其托诗以抒怨者,亦不知其凡几。”一部中国古代诗史,几乎可以说是由所谓“骚人迁客的低吟高唱所构成的”,在此意义上说,这部专论对于中国古代诗歌主题研究支撑价值之巨大是不言而喻的。

台湾青年学者郑芳祥的《出处死生——苏轼贬谪岭南文学作品主题研究》(巴蜀书社,2006年)一书以主题切入的方法对苏轼贬谪岭南时期的文学作品进行了研究。具体选取“出处”与“死生”两主题来分论苏轼岭南时期的“生命关怀”。正如书名所示,该书特点在紧贴作品,以诗文互证的方式,较为细致地叙写出这位“经典文人”逆境之中生命刚毅的风貌。

对于文学与政治关系的关注并不局限于“中国古代诗歌主题研究”的范围。“文革”后的一段时间里,由于众所周知的原因,这一论题深陷沉寂,进入21世纪以后,中国内地学人始重拾旧题。2003年有孙琴安先生的《唐诗与政治》(上海人民出版社)一书问世,2006年则有覃召文、刘晟合著的《中国文学的政治情结》(广东人民出版社)出版。前者从社会政治角度切入唐诗研究,系统阐释了唐代各个时期,政治对唐诗演变进程的深刻影响。其间围绕重大政治事件如“安史之乱”等对唐诗风貌影响关系的论述,使得这一阐发深入而落实。作者认为唐诗的成功表明这一时代,它与政治之间的关系是相对“合度”的,研究唐诗的成功可以获得这样的启迪:“文学创作首先应该是自由的,它对政治应是一种自由的选择;而政治也应给作家以创作上的自由权力和空间;作家反映政治有主动与被动之分,凡主动反映,其艺术成就和价值较高;凡被动反映,其艺术成就和价值相对较低”(第5页)。显然,这一结论对唐诗研究界一度存在的“回避”政治,死盯“审美”的解释思路构成一种“解放”。

后者试图从“艺术政治学”角度对中国文学与政治的关系作最宏大的历史考察,但正如论者自己所说“中国文学与政治的关系是一个有着深刻的历史因素与现实因素的普遍性话题,以作者之能力,以本书之容量,要把这一问题描述清楚并评论透彻实在是很困难的事”。值得注意的是,论者从“艺术政治”的视角提出八大“作品母题”即“命运”(穷达意识)、“太阳”(忠君意识)、“大地”(爱民意识)、“英雄”(人格审美)、“苦难”(清官理想)、“贪欲”、“圆满”、“变革”。论者逐一对“母题”作“通观”阐释,在方法上与“主题研究”暗合,虽然由于“容量”逼仄,通释显得粗糙模糊,但以特定视角提炼出来的这些中国文学“作品母题”,还是具有一定的启迪意义的。

(三)理论建构与研究的省思

与侧重于作品的“主题研究”相比较,中国古代诗歌主题研究的理论构建却显得十分艰难。近十

多年以来,一直有学者著文反思,实为艰难之证。如中国文学主题学研究领域的领军学者王立的《中国文学主题学研究反思》(《民族艺术》1998年第3期)、《20世纪主题学研究的历史回顾》(《文艺研究》1998年第2期),王春荣的《20世纪文学主题学研究的三个历史阶段》(《社会科学辑刊》2006年第5期),汪汉利的《主题学研究的理论困境》(《齐齐哈尔大学学报》2007年第7期);兼有困境反思,而偏重于理论建构的论文,如陶东风的《文学史研究的主题学方法》(《文艺理论研究》1992年第1期)、李琳的《近二十年来古典文学主题学研究法述要》(《学术交流》2004年第9期)、王立的《汉语与明清诗学中的主题学方法》(《福建大学学报》2008年第3期)等。在这些理论建构性论文里,汪静的《从主题到意象:法国主题学发展简述》一文(《法国研究》2001年第2期)特别值得关注——文学主题学的理论与方法原本是“泊来”的,对西方理论的进一步介绍,无疑能使这块“他山之石”得到更好的“借镜”(以上限于篇幅,仅作论文题目的列举以提供信息,问题的梳理不在此涉及)。

谢天振先生曾指出:“主题学只能是比较文学的一个组成部分,它着重研究同一主题、体裁、情节、人物典型跨国和跨民族的流传和演变。”^①就是说,“跨越性”才是比较的“主题学”研究的首要特征。“跨”之为义,在于能够跨越两块甚至更多的地盘,之后体察之,比较之,得出新的结论。而整个20世纪中国的“主题学”研究,真正比较意义上的成果并不多见。大部分的研究,还是以一种比较的眼光和方法来重新认识和梳理“本地界”上的文学。这种借用眼光,更多从方法论层面上展开的“中国文学主题研究”是否也属于严格意义上的比较的主题学范畴,目前还存在很大争议。

同样,迄今为止,中国古典诗歌的“主题研究”,大多数也是在“一个地面上”,针对抒情文学即一种文类的研究。更准确地说,是以文化学的眼光和借用比较文学之“主题学”方法,针对中国古典诗歌若干基本“主题”的文化内涵、表达方式等所作的开放性阐释研究。相对于传统文学史“时代环境、作家与作品”的阐释模式,这一“主题通观”式的文学、文化考察,具有独到的发掘力,这是显而易见的。以过程表现来看,最近二十多年的发展,成果显著,渐呈繁荣局面。最大特点在于,所有成果似乎都是为了显现一个中国文化与文学主题研究的宏大框架,在此巨构伟厦之内,中国古典诗歌的主题研究散布于它的各个局部之中,呈现的是一幅“被包裹”、被纠缠的景象(单面与双面的研究成果以及普通主题研究与“主题学”路数的研究之间相互交汇和渗透),学者们长期以来各自为战,在不经意之间促成了一个自由探索,百花齐放的学术空间。

我们认为,中国古典诗歌的主题研究,在当前须注意以下三点:(1)要立足于诗歌本文的解读,从中国古典诗歌史的现象、事实出发,以发现、归纳、总结出中国古典诗歌的若干基本主题。认真梳理基本主题内部的层次关系,使之更加贴近中国诗歌史的“原生态”,这可以说是目前深化这一领域研究的较为紧迫的任务。此外,对于基本主题的“确定”既要追求概括的相对合理性,又要使其符合中国古典诗歌史的实际。对基本主题的阐释也要力求反映中国古人诗歌创作的个性和生命主体精神。(2)要特别注意不同民族和地区文化与文学之间区别点的比较,积累相关知识,逐步建构起真正的“比较研究”视域。“以此思彼,以彼想此”是比较思维的一个自由与理想的境界,但接近这一境界要首先将自己的问题说清楚,即将中国古典诗歌主题研究的着力点更多地放在文化与文学的内蕴阐释的层面,从中国民族的传统心态、价值取向、思维方式入手,深入揭示中国古典诗歌基本主题的民族文化内涵。(3)针对中国古典诗歌而开展的主题研究,要逐渐形成自己的专门理论与知识体系,特别是对基础概念进行具体研究,要建立在理论与现实相互支撑的基础上,增强研究性解读的厚重感和历史感。就目前来看,这一研究领域内的“基础性”概念如“主题”、“母题”、“主题意象”、“主题诗类”,以及“主题学”与“普通主题研究”等各种范畴之间的区别,等等,都需进一步厘清。

[责任编辑 刘 培]

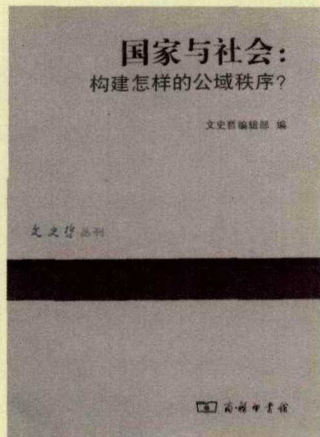
① 转引自乐黛云:《中西比较文学教程》,北京:高等教育出版社,1988年,第184页。

商务印书馆隆重推出“《文史哲》丛刊”

近六十年来,《文史哲》杂志名重学林,声誉远播海外汉学界,在数代读书人心中享有不可忽略的地位。她所刊布的一篇又一篇不同凡响的精湛力作,不断刷新着已经形成的学术共识。新中国学术范型的几次更替,都与这份杂志高度相关。《文史哲》杂志素有把自己的文章按专题结集成册的光荣传统:早在1957年,就曾与中华书局合作,以“《文史哲》丛刊”为名,推出过《中国古代文学论丛》、《语言论丛》、《中国古史分期问题论丛》、《司马迁与史记》等;后又与齐鲁书社合作,出版过《治学之道》等。本馆现再度与《文史哲》编辑部合作,推出下列各书,所收诸文,均为学术史上不可遗忘之作,望学界垂爱。

《国家与社会：构建怎样的公域秩序？》

中国的经济体制改革、政治体制改革和社会体制改革进程,就是重构国家与社会之关系的过程。这样一个社会发展背景,就使得讨论国家与社会之关系的学术资源,为改革时代所紧缺与必需;就使得对国家与社会之关系的探讨,成为学界的热门话题。所有这些讨论,又是紧紧围绕着构建和谐的公民社会这一主题而展开的。有鉴于此,本专辑从全球化与公民社会、公共权力与公民社会、民主宪政与公民社会、环境政治与公民社会、乡村治理与公民社会等六个侧面,全面而深入地讨论了围绕建设和谐的公民社会这一目标,重构国家与社会之关系的可能路径和范式。因此,本专辑既有很强的学术性,又富极强的现实针对性。



《早期中国的政治与文明》

南宋大儒魏了翁有句名言：“不到地头亲自涉历一番，终是见得不真。”对中国的政治与文明来说，“涓流积至沧溟水”，上古秦汉，就是它的“地头”之所在。若要了解传统的中国，洞悉今天的中国，乃至展望未来的中国，追本溯源，回首上古秦汉，舍此更无良途。本专辑瞩目龙山、岳石、尧舜禹等中华早期文明的初曙，更以社会结构和政治、经济、法律、礼仪等典章制度的演进为中心，阐明中国国家在夏商周、战国秦汉时期所经历的历史进程，兼及儒道、黄老等诸子百家所创造的灿烂辉煌的中华元典文化，力求为读者打开一扇了解中国传统政治与文明的大门。

《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》

魏晋南北朝隋唐时期,是中国封建社会发展的重要历史阶段,从社会大动荡、国家大分裂,到民族大融合、国家大统一、空前大繁盛,中国社会完成了整合转型的华丽转身,呈现出一种别样的精彩。在这令人眼花缭乱的历史巨变的背后,中国中古社会变迁的真正主线索,是门阀士族从横空出世到黯然离场的历史过程。汇集了中外专家学者研究成果的《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》专辑,紧扣门阀兴衰这一中古社会的主题,重点探讨庄园制、九品中正制、户籍制、家族兴衰和魏晋玄学等与门阀士族紧密相连的问题;同时兼及整个时代的经济发展、制度建设、文化风尚、人物评价和重大事件等,力求深层次全方位地揭示出中国中古社会变迁的历史面貌。

《“疑古”与“走出疑古”》

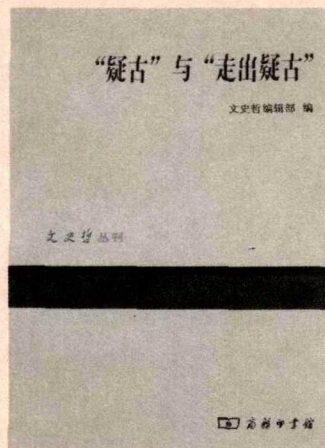
从20世纪20年代的“疑古”,到20世纪90年代的“走出疑古”,都不仅仅局限于古史学、古典

(下转封三)

商务印书馆隆重推出“《文史哲》丛刊”

(上接封二)

学领域，而是席卷整个学术界、思想界的巨大风潮，几乎始终占据着现代以来学术研究的最前沿。本专辑主要收录了《文史哲》杂志“疑古与释古”专栏自2006年3月创设以来所刊发的文章，内容覆盖古史学、学术史、考古学、文献学、文字学、符号学以及出土文献研究等众多学科领域，不仅对古典学研究进行了系统深入的梳理和反思，也为古史重建工作提供了诸多宝贵的分析和见解。“疑古”和“走出疑古”两派学者之间的激烈对话与交锋，在我国大陆主流学术杂志上还是第一次展现，讨论的成果也必将对长期以来倍受关注的“古典学”未来走向产生重大影响。



《儒学：历史、思想与信仰》

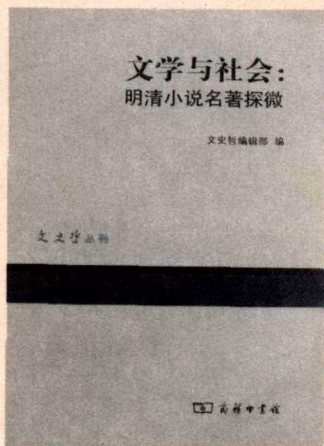
本专辑选编了改革开放以来《文史哲》杂志发表的三次儒学研究笔谈和31篇儒学研究文章。其中，“儒学是否宗教”笔谈发表了张岱年、季羨林、蔡尚思、郭齐勇、张立文、李申六位学者的文章。这组文章得到学界的广泛认同，对该问题的研究起到了重要的推动作用。另外，杨向奎先生的《说理》、庞朴先生的《中庸与三分》、李泽厚先生的《荀易庸记要》、杜维明先生的《全球化伦理的儒家诠释》、成中英先生的《第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位》等优秀论文都是当代儒学研究的重要成果。书中所选文章大致涵盖了这一时期学界关注的儒学研究的热点问题，文章多名家高论，对于进一步深化儒学的研究可以提供有益的借鉴。

《中国古代文学：作家、作品与思潮》

古代文学研究是《文史哲》从创刊伊始就极其关注的一个研究领域。《文史哲》60年来所刊发的古代文学研究文章，是建国以来该领域研究的一个缩影，它清晰地反映了各个时期的研究动向、研究热点和总体水平。其中的一些文章在古代文学研究史上具有里程碑的意义。尽管时代不同、学术风气不断变化，《文史哲》始终恪守持重、扎实的学风。本专辑从作家、作品、文学思潮三个方面选录了不同时期具有代表性的研究文章四十余篇，兼具学术价值与学术史的意义。一册在手，既可以重温那些学术名篇恒久的启示意义，也可以管窥建国以来中国学术的嬗变轨迹。

《文学与社会：明清小说名著探微》

文学是社会现实的反映，文学与社会现实的关系最为密切。恩格斯说：“巴尔扎克的作品汇集了法国社会的全部历史”，巴尔扎克的《人间喜剧》被誉为“资本主义社会的百科全书”；列宁称列夫·托尔斯泰是“俄国革命的一面镜子”。从这个意义上来说，明清小说则无疑是中国明清社会的百科全书。本专辑精选《文史哲》杂志创刊以来发表的海内外名家有关《水浒传》、《西游记》、《金瓶梅》、《红楼梦》、《聊斋志异》的研究论文20余篇，对其思想本质、社会价值、现实意义、艺术结构、艺术价值、文学形象塑造、文学语言、文学史地位等进行了颇具新意的探讨。一册在手，即可通览《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》等五部名著研究之精华，既能获得美妙的艺术享受，又能受到良好的艺术启迪，怡悦性情，增益睿智。



(下转封四)

商务印书馆隆重推出“《文史哲》丛刊”

(上接封三)

《文学：走向现代的履印》

本专辑精选名家学者关于中国现当代文学研究的论文20余篇。其中有对以鲁迅为代表的新文学先驱者思想探索艰难跋涉的研究；有对20世纪文化运动的回溯与反思；有对在改革浪潮冲击下新时期文学作家灵魂的拷问；也有对新的文学研究方法的尝试、对新的历史问题的发掘。本书集中地表现出了中国文学及其研究在走向现代进程中的艰辛和执著精神。

《文学：批评与审美》

本专辑收选著名学者的论文27篇，分三个专题就文学理论和艺术审美等相关问题进行了极富新意的研究。“古代文论家、美学家研究”专题，收有周汝昌、牟世金、吴调公、樊美钧等先生的论文，分别就庄子的审美之“道”、陆机的“绮靡缘情”说、刘勰的文学理论、苏轼的文艺观、王国维的美学观等进行了广泛深入的讨论。“文学理论探讨”专题，收有孟伟哉、狄其懿、杜书瀛、刘光裕等先生的论文，分别就文学典型、文学主题性、艺术语言、艺术形象、艺术时空，以及文艺理论研究的综合创新等问题进行了深入细致的探讨。“文艺美学研究”专题，收有华岗、王元骧、周来祥、曾繁仁等先生的论文，分别就美学理想、审美情感与艺术本质、艺术创造的美学规律、艺术审美的超前功能、形式美学、美育的本质、美学与艺术的关系等问题进行了全面系统的探讨。本专辑汇集了《文史哲》半个多世纪以来有关文学理论和美学研究的妙文高论，具有极高的学术价值。

“《文史哲》丛刊”本辑书目

- 《国家与社会：构建怎样的公域秩序？》(已出)
- 《儒学：历史、思想与信仰》(即出)
- 《早期中国的政治与文明》(即出)
- 《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》(即出)
- 《“疑古”与“走出疑古”》(已出)
- 《考据与思辨：百年中国学术反思》(即出)
- 《中国古代文学：作家、作品与思潮》(即出)
- 《文学与社会：明清小说名著探微》(已出)
- 《文学：走向现代的履印》(即出)
- 《文学：批评与审美》(即出)
- 《知识论与后形而上学：西方哲学新趋向》(即出)
- 《〈文史哲〉与近六十年中国人文学术编年》(即出)

地址：北京王府井大街36号 邮编：100710
总机：(010) 65258899 传真：(010) 65249763
业务电话：(010) 65278537 65126429
邮购电话：(010) 65258899-543
营销中心图书资讯热线：王菊、于玲艳 (010) 65253913
网 址：<http://www.cp.com.cn>
邮购部电子信箱：cp@public2.bta.net.cn

文史哲
Wen Shi Zhe

1951年5月创刊
2010年第5期(总第320期)
2010年9月5日出版

主 编 王学典
副主编 周广璞 刘京希

主管单位 中华人民共和国教育部
主 办 者 山 东 大 学
编辑出版 《文史哲》编辑部
地 址 济南市山大南路27号
电 话 (0531) 88364666 88361606
邮 政 编 码 250100
E-mail: lhs@sdu.edu.cn
印 刷 者 山东旅科印务有限公司
总发行处 济 南 市 邮 局
订 购 处 全 国 各 地 邮 局
国外总发行 中国国际图书贸易总公司
定 价 12.00元

ISSN 0511-4721



刊号：ISSN 0511-4721 (国际标准刊号)
CN 37-1101/C (国内统一刊号)

代号：国外代号 BM194
国内代号 24-4