

2011

[总第 325 期]

ISSN 0511-4721

4



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

全国中文核心期刊  
中国人文社会科学核心期刊  
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊  
教育部“名刊工程”首批入选期刊  
新中国60年有影响力的期刊  
中国出版政府奖期刊奖

# 文史哲

双  
月  
刊

1951年5月创刊

2011年第4期  
(总第325期)

2011年7月5日出版

顾 问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信  
袁行霈 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

## □世界文明对话/儒耶对话

- 儒学与基督教:人类危机与世界文明对话(笔谈) ..... (5)
- 主张对话、反对冲突是时代的最强音 ..... 许嘉璐(5)
- “善”与“善的生活”:孔子与基督 ..... [美]谢大卫(7)
- 和合与对话 ..... 张立文(10)
- 儒耶之间对话的可能性 ..... [美]白诗朗(12)
- 宽容和多元:基督教和儒学传统中的良知自由 ..... [美]大卫·利特尔(14)
- 《中庸》君子论:困境和出路 ..... 谢文郁(17)
- 

## □文史新考

### 唐代都邑的钟楼与鼓楼

- 从一个物质文化侧面看佛道两教对中国古代社会的影响 ..... 辛德勇(20)

### 《汉武帝内传》非葛洪之作补证

- 兼论逯钦立辑录五首葛洪佚诗的真伪 ..... 丁宏武(38)
- 

## □海外中国学

- 从“Confucian”到“Ru”:论美国汉学界对上古儒家思想研究的新趋势 ..... 董铁柱(48)

### 学术翻译的软肋

- 对欧美汉学论著之中译诸问题的思考 ..... 程章灿(55)
- 

- 侠儒论:党锢名士的渊源与流变 ..... 牟发松(64)
-

- 东汉时期道教参与丧葬活动的考古学证据 ..... 杨爱国(86)
- 史学理论探索与命题话语权的建构 ..... 陈支平(92)
- 全球化视野下的贸易、资本主义与经济史
- 从茶叶与经济来探讨以 19 世纪中西茶叶与鸦片贸易为例 ..... 黄敬斌(98)
- 

文学文体,还是文化文体?

- 古代散文界说之总检讨 ..... 欧明俊(107)
- 论宋人落第诗 ..... 诸葛忆兵(121)
- 

□左翼文学问题

- 美国“红色三十年代”左翼小说论 ..... 刘 林(130)
- 精神秩序的整一化与革命历史主体的诞生
- 论革命文学对革命信仰的书写与强化 ..... 李跃力(139)
- 

□政治哲学与法哲学研究

- 道德与法律的关系类型辨析 ..... 李寿初(154)
- 宪法解释的性质与方法
- 兼及宪法解释性质的论争 ..... 牟宪魁(161)
- 

- 《文史哲》2009 年“年度名篇奖”揭晓 ..... (120)
- 
-

## 儒学与基督教：人类危机与世界文明对话(笔谈)

**编者按：**当今不同文明间交流、借鉴和融合的范围在扩大，矛盾、冲突和危机也在加深。世界需要对话，只有理解彼此之异，才能找到彼此之同。通过对话，可以懂得、欣赏、学习对方，增进友谊，和睦相处。只有加强对话，超越危机，人类文明才会有和平、进步与发展。本刊自本期始，推出“文明与对话”栏目，以搭建不同文明会合交融的平台。目前推出的是儒耶文明间的对话，我们不回避儒家和基督教之间的差异，有差异才有多元，双方才都有持续前进的外部动力，东西方文化特别是儒耶两种文明的高层次交流与对话实践，将综合出人类更新更高的文化成果，产生带动人类进步的重要精神力量，并推动儒学进一步实现世界性的文化认同。

**关键词：**儒家文明；基督教文明；危机；对话

### 主张对话、反对冲突是时代的最强音

许嘉璐

(山东大学儒学高等研究院教授，山东济南 250100)

当今世界需要对话，尤其是不同文明之间的对话。通过对话，可以懂得对方、欣赏对方、学习对方，增进友谊，和睦相处。对话的对应物是对立、是冲突，冲突的最高形式就是可怕而可恶的战争，冲突的原因，除了经济寡头无止境的贪欲之外，其社会基础则是普遍存在的误解和偏见。在对话和冲突当中，人民自然选择前者。

在经济全球化的推动下，现在世界各国都面临着自然环境恶化、收入差距拉大、人心浮躁、社会动荡、道德沦丧等等共同的难题。在经济全球化的今天，这些问题是每个国家都无法独自解决的，这就进一步加大了国际对话与合作的必要性和紧迫性。面对人类的共同困境，各国的人们无奈或惧怕者有之，麻木而躲闪者有之，希望并加剧危机者也有之。但是，希望就在于警醒并遏制这种不良事态者，虽然我们不能直接作出国际关系的政治决策，甚至有的朋友认为，思想界、舆论界主张对话的声音是微弱的，呼喊者是寂寞而痛苦的，但是，在社会、责任观念普遍淡薄之际，我们可以作出一种理性的思考，并用实际行动进行展示，可以唤起人们沉睡已久的良知，可以在各种文明的对话中发现普遍，可以制衡乃至遏制走向文明冲突的势头。我们并不孤独，因为我们的主张符合人类发展成长的规律，符合绝大多数人的愿望，符合不同文明先圣先知的教导。在我们身后，有着亿万善良的人们渴望友谊和平、安定幸福的无声的诉说和无助的眼神。

尼山是孔夫子的诞生地，曲阜和泗水是他生活时间最长的地区。山东作为中国人口第二大省，除了孕育了千古伟人孔夫子，在中国古代思想最为活跃、伟大哲人纷出的战国时代，还是学术最发达、学者最集中的地方。战国时代虽然距今两千多年，但是那时所绽放的中华民族的智慧之光至今仍然在照耀着中国人治国的思路，活生生地存在于人们的生活中。这些伟大哲人的遗踪和遗迹还保

存在山东省的地上和地下。凝望着郁郁葱葱的尼山,或许可以想象出两千五百年前孔夫子为什么在他的家乡发出“逝者如斯夫,不舍昼夜”(《论语·子罕》)、“登东山而小鲁,登泰山而小天下”(《孟子·尽心上》)、“知者乐水,仁者乐山”(《论语·雍也》)的感慨和议论以及人们所熟悉的许多伟大的教条。或许我们可以想见他为了天下苍生站在没有减振器和滚珠轴承的木板车上,在古代坎坷的土路上颠簸,向各诸侯国呼吁“仁政”和治国的真谛。也可以想象,他的道得不到实行,于是退而在曲阜进行讲学,寄希望于学生把自己那超越当时当地涵盖古今宇宙的学说传承下去,这是非常人所能有的刚毅和坚韧。这样的时代感、历史感,对于我们思考当下的世界是很重要的。

儒家文明和基督教文明都为人类作出了极其伟大的贡献,至今还在影响着地球上大多数人,有人断言,这二者的激烈冲突是不可避免的。如果真是那样的话,必然造成人类又一次巨大的灾难。我们当然不同意这一观点。这种理论是着眼于二者之异,没有考虑不同事物之间总有着许多共同点和关联。二者是可以沟通的,是可以互为补充的。而且,我们不能抛弃了文明一直在流动,自它发生之日起就没有停止过演进、丰富、完善,以适应不同时代的事实。在这漫长的过程中,任何文明都在异质文明中寻找对自己适合并且有用的内容作为自己进步的营养。我们不回避儒家和基督教之间的差异,因为差异,所以多元,所以双方都有持续前进的外部动力。只有理解彼此之异,才能找到彼此之同。

不同文明间的对话,可以论证多元的历史经验、时代特征和对人类发展的重要意义,可以产生这样一些议题或思想:文明多元化是人类共同财产;文明的多样性;不同文明之间的差异不应成为世界冲突的根源,而应是世界交流与合作的动力与起点;学术界应该倡导和保护世界文化多样性,推进不同文明之间的对话;坚持文明多元化、坚持不同文明间对话,互相尊重、互相理解、互相倾听、互相学习,是形成国际民主、建立公正合理的国际新秩序的重要内容;坚持以对话、商谈方式处理国际事务,维护各国特别是广大发展中国家的根本利益;坚持通过文明对话消弭误解和分歧,是为人类建设可持续未来的必经之路,等等。

不论何种文明,都认同仁爱、诚信、包容、和谐等思想与精神,例如《论语》所倡导的“和为贵”(《论语·学而》)、“和而不同”(《论语·子路》)、“民无信不立”(《论语·颜渊》)、“三人行必有我师焉”(《论语·述而》)等名言就完美地体现了这些理念。而基督教文明,就像《圣经》里所说的,“像神爱人类那样爱所有的人”,“要爱人如己”,“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”,“人在最小的事上忠心,在大事上也忠心”等等,同样是在追求至善、至美、至真,企盼社会安宁、人生幸福、天下太平。儒家文明和基督教文明是当今世界两个影响力巨大的文明,开展这两大文明的对话与交流在今天具有突出的意义和时代紧迫性,今后应该进一步加强沟通和了解,在新的基点上建立起彼此相互尊重、欣赏而又和睦通融的新型文明关系。

儒家文化和基督教文化的不同在于对终极真理、第一推动力、宇宙本体的不同态度和认识,在于由此而形成的思维方法的差异。

儒家——进而影响、扩展到几乎全体中国人,对思辨抽象的本体没有兴趣,把宇宙的来源归结为“自然”,或曰“本然”,视宇宙为一个生生不息的圆融的整体,人是宇宙的一个组成部分,是其中最高贵的一员,与万物为一体。由此而形成的思维方式则是一元的、综合的;“一”分为“二”,这个“二”相互依存、相互转化,然后合“二”为“一”;处事则不取两端而主“中道”。基督教——进而扩展到整个欧罗巴、美利坚乃至世界相当广泛的地区,基于信仰而形成的思维方式则为二元对立的、非此即彼的、分析的。正是基于各自的哲学理念,所以儒家对于不同的观念是包容的,而基督教的教义则具有一定的排他性。

中国的哲学理念保障了中华民族数千年的繁衍发展和相对稳定,造就了古代科技、经济、文化的辉煌,但同时也留下了历代帝王利用儒学维护利益集团统治、对儒学进行扭曲以及后世儒学过于偏重于把“心”作为本源而产生种种弊病的后门;基督教哲学激励了人们对平等的追求,促进了近代科

学技术的突飞猛进，加深了人类对物质、地球和宇宙构成的认识，改变了世界的物质层面的面貌，但也不是完美的。不但在越来越多的科学领域二元论遇到了物质世界并不领情、与之相矛盾的现象，而且二元对立的绝对性，为后来的种族优越论、单一世界论以及视冲突为必然准备了思想和理论基础。

因此我认为，无论是儒家文明还是基督教文明，当下都有一个共同的、重要的任务，这就是要对自己所信奉的经典作 21 世纪的重新阐释。我们所应该做的是回到两千五百年前的智者那里汲取智慧，弄明白他们的智慧。在弄明白他们的智慧、传达他们的智慧过程中我们就是在创造，现在首先要做的不是急于建立 21 世纪的所谓新体系。

儒家文明与基督教文明两种哲学都是历代人们思考人生和未来的智慧结晶，思考的对象都是人和人所生存的环境，追求的都是人类为了幸福而应该具有的道德。这就是二者最大的共同点。我读《圣经》，常常感觉几乎就和读孔夫子关于仁、义、礼、智、信的教导一样，感受到先知先圣所期望于人类的、我们理当遵循的规范原则，至今温习这些教导就好像我的父兄昨天在对我进行谆谆教导。因而，这些教导当然适用于当代。今天人心、社会和世界的混乱，归根结底就是人们忘记了、抛弃了、背叛了先圣先哲的一再告诫。

中国有宗教吗？中国人有信仰吗？答案自然是肯定的。在我看来，信仰就是对当下现实中并不存在、未来也无法达到的某种精神和能力的信任、仰慕和希求。中国人在世俗层面上最根本的信仰是“天道”或曰“天理”，这是经由祖父辈、父辈传下来的古老的教导，而这教导的源头则是先圣先哲，先圣先哲的智慧则来自于《易传·系辞上》所说的“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说”。换句话说，中国人的信仰是由“近取诸身，远取诸物”而获得的。中国人崇尚“德”，德的支柱是“仁、义、礼、智”，这就是孟子所说的人之“四端”，后来又加上了一个“信”，形成了“仁义礼智信”。这种信仰并不妨碍很多中国人同时相信鬼神，信仰佛陀，信仰基督，信仰安拉，甚至于一个人兼信两种或三种。在中国有不少家庭，家庭的成员分别有不同的信仰，但是全家一直和睦相处。这是很值得研究的现象。这种现象存在的原因之一是中国人在现世中以德为上，是因为有人对死亡还有恐惧，或者希望摆脱现实中的一些迷惑与羁绊，或对是否有来世存有疑虑，于是寄托于某种超越的存在。儒家信仰和其他信仰能够并存于一身或一家，就是因为在于现世人生精神的提升中各种信仰有许多共同之处，再加上儒家的“君子和而不同”的包容性。这说明，对于中国的过去和现在来说，那种认为一神教是高级宗教，多神教基本属于“原始宗教”，以及只有信仰唯一的、超越的、绝对的、先验的神才是信仰的主张和标准，并不适用。基于对这种情况的了解，外国朋友在观照现实的中国时，有许多现象——包括经济的、政治的、社会的——就容易了然，中国和其他各国学者讨论不同文明的同和不同的时候，可能障碍也就少了一些。

希望主张对话、反对冲突的话语能成为我们这个时代的最强音！希望人类的智慧之光能够穿透笼罩于人类自身之上的物质与贪欲的迷雾，让人类看到湛蓝湛蓝的天空！

## “善”与“善的生活”：孔子与基督

[美]谢大卫

（美国贝勒大学）

五四运动时期所排斥的儒学似乎并不等同于孔子本人的思想。新儒家在二战前已被提倡，在 20 世纪二三十年代儒学被抨击为反现代思想的过程中成型，在 21 世纪以令人震惊的方式被演绎和重

学技术的突飞猛进，加深了人类对物质、地球和宇宙构成的认识，改变了世界的物质层面的面貌，但也不是完美的。不但在越来越多的科学领域二元论遇到了物质世界并不领情、与之相矛盾的现象，而且二元对立的绝对性，为后来的种族优越论、单一世界论以及视冲突为必然准备了思想和理论基础。

因此我认为，无论是儒家文明还是基督教文明，当下都有一个共同的、重要的任务，这就是要对自己所信奉的经典作 21 世纪的重新阐释。我们所应该做的是回到两千五百年前的智者那里汲取智慧，弄明白他们的智慧。在弄明白他们的智慧、传达他们的智慧过程中我们就是在创造，现在首先要做的不是急于建立 21 世纪的所谓新体系。

儒家文明与基督教文明两种哲学都是历代人们思考人生和未来的智慧结晶，思考的对象都是人和人所生存的环境，追求的都是人类为了幸福而应该具有的道德。这就是二者最大的共同点。我读《圣经》，常常感觉几乎就和读孔夫子关于仁、义、礼、智、信的教导一样，感受到先知先圣所期望于人类的、我们理当遵循的规范原则，至今温习这些教导就好像我的父兄昨天在对我进行谆谆教导。因而，这些教导当然适用于当代。今天人心、社会和世界的混乱，归根结底就是人们忘记了、抛弃了、背叛了先圣先哲的一再告诫。

中国有宗教吗？中国人有信仰吗？答案自然是肯定的。在我看来，信仰就是对当下现实中并不存在、未来也无法达到的某种精神和能力的信任、仰慕和希求。中国人在世俗层面上最根本的信仰是“天道”或曰“天理”，这是经由祖父辈、父辈传下来的古老的教导，而这教导的源头则是先圣先哲，先圣先哲的智慧则来自于《易传·系辞上》所说的“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说”。换句话说，中国人的信仰是由“近取诸身，远取诸物”而获得的。中国人崇尚“德”，德的支柱是“仁、义、礼、智”，这就是孟子所说的人之“四端”，后来又加上了一个“信”，形成了“仁义礼智信”。这种信仰并不妨碍很多中国人同时相信鬼神，信仰佛陀，信仰基督，信仰安拉，甚至于一个人兼信两种或三种。在中国有不少家庭，家庭的成员分别有不同的信仰，但是全家一直和睦相处。这是很值得研究的现象。这种现象存在的原因之一是中国人在现世中以德为上，是因为有人对死亡还有恐惧，或者希望摆脱现实中的一些迷惑与羁绊，或对是否有来世存有疑虑，于是寄托于某种超越的存在。儒家信仰和其他信仰能够并存于一身或一家，就是因为在于现世人生精神的提升中各种信仰有许多共同之处，再加上儒家的“君子和而不同”的包容性。这说明，对于中国的过去和现在来说，那种认为一神教是高级宗教，多神教基本属于“原始宗教”，以及只有信仰唯一的、超越的、绝对的、先验的神才是信仰的主张和标准，并不适用。基于对这种情况的了解，外国朋友在观照现实的中国时，有许多现象——包括经济的、政治的、社会的——就容易了然，中国和其他各国学者讨论不同文明的同和不同的时候，可能障碍也就少了一些。

希望主张对话、反对冲突的话语能成为我们这个时代的最强音！希望人类的智慧之光能够穿透笼罩于人类自身之上的物质与贪欲的迷雾，让人类看到湛蓝湛蓝的天空！

## “善”与“善的生活”：孔子与基督

[美]谢大卫

（美国贝勒大学）

五四运动时期所排斥的儒学似乎并不等同于孔子本人的思想。新儒家在二战前已被提倡，在 20 世纪二三十年代儒学被抨击为反现代思想的过程中成型，在 21 世纪以令人震惊的方式被演绎和重

塑<sup>①</sup>,把儒学当作一个统一的思想实体已变得不可能。这样的事情也发生在基督教身上。耶稣没有写书,甚至没有编辑整理他之前的犹太教书籍。他的思想,乃是他的学生的口头阐述,而这些又被解释并由四福音的作者们应用于不同的文化背景中。基督教源于西亚,但西亚文化也许仅仅对于理解亚洲思维的一些因素以及耶稣教导的习俗方面起部分作用。至于欧洲和美国,融合(syncretism)是一个因素。可以说,中国基督教的独特风格部分是受到了儒学和道家的影响,同时,似乎是非常深远地受到了马克思主义的影响。

严格地说,耶稣和孔子都不是现代意义上的哲学家。伦理,才是他们密切关注的,并在他们的思想中处于首要地位。耶稣和孔子经常受到比较的伦理观点是他们各自有关“黄金规则”的论述:对孔子而言,是“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》);对耶稣而言,是“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”(《圣经·路加福音》6:31)。耶稣积极意义上的规则与孔子消极意义上的规则,以箴言的形式表达了同样的实质。在深层意义上,这两个规则展现了本体论意义上的差别,也因此表明了在他们各自的语境中关于人们如何认识智慧的终极本质上的不同。

《论语·卫灵公》中,这一原则被重申,表明“恕”(reciprocity)的合乎礼仪性。这一“恕”规则的本质是实用主义的对和谐的关怀,这一和谐基于深思熟虑的自我利益的基础。孔子所要表达的对“善行”的追求,正是古希腊学者所谓的“*eudaimonia*”,远远超出了那隐晦的黄金规则所涵盖的范围。曾参用“忠”、“恕”概括孔子一以贯之的“道”(《论语·里仁》)。这已足够说明他思想的鲜明特点是一种社会智慧,一个互相负有责任的礼仪(*decorum*),在这种礼仪中,善的行为造就好的品德,这不仅是箴言,更是一种习惯性的和人所需要践行的实践。它是一种适用于王侯、君子和学者的政治智慧。

类似说法,耶稣是给他的门徒说的,他的门徒不是王侯,而是在那些通常是骄横的王侯统治下、没有任何门路进入上层的农民。他们被这样训导,“你们的仇敌,要爱他”,“恨你们的,要待他好”(《路加福音》6:27-28),当“有人夺你的东西去,不用再要回来”(《路加福音》6:29-30)。这显然不是一个规范的政治建议,亦非耶稣提供给统治者(他很少关注的一个阶层)的智慧。在这里,黄金规则在任何意义上都不是“恕”或者相互看顾。恰恰是通过这样的行为,他的弟子们才能成为“至高者的儿子”,因为至高者同样也是“恩待那忘恩的和作恶的”(《路加福音》6:35)。对于耶稣而言,“爱人如己”,“他人”中包含着敌人。因此,这两个看似相似的规则,深深植根于各自的社会结构以及伦理环境中。一种是通过政治的仁的张扬来提倡社会的和谐,另一种是提倡与“至高者”(或如孔子所言之“天命”)的和谐,它是通过对压迫者的顺从甚至主动地对之仁慈这样的一种哲学的张扬而达到的。通过相互的了解和同情,这两种智慧的传统是能够得到相互提升的。

基督教中用于描述自我奉献的“爱”(agape/agapetos)通常指一种强烈的、有时是全心的爱,而儒学中的核心概念“仁”是一个基于团体的概念,来源于人们对自己氏族的忠和孝,它通常是指一种淡定,虽然它也崇尚那种人生的期冀都达到后的处之泰然的状态。

《论语》中“仁”的美德由有价值的或“幸福的”人生所构成。一个道德的、雄辩的“君子”仍有可能缺乏“仁”(goodness)的品质。“仁”在这里指的是一种心灵品质或者存在状态,用以与对仁的追求区别开来。实现仁对于年轻的统治者而言是一个激励,他们伴随着接近仁而成长,逐渐会成为柏拉图所说的哲学王。仁会在热爱它的人的行动中,而非言语中反映出来,因此我们认为孔子的黄金规则是一个人行为端正地践行这一德性生活的结果,“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)。

爱与仁的关系在耶稣的教导中表现得更加明显。如使徒约翰所说,他的楷模式的德行,本身就是对“上帝就是爱”(《约翰一书》4:8,16)的一种证明。人的善的生活就是与上帝在创造中所表达出

<sup>①</sup> Leonard Swidler, “Confucianism for Modern Persons in Dialogue with Christianity and Modernity,” *Journal of Ecumenical Studies* 40 (2003), 12-25; Daniel A. Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

来的善保持和谐一致，对上帝的“福”(goodness)的感激使得人在生活的各个领域成为善得以可能的条件(《诗篇》122:9, 128:5;《箴言》19:8;《传道书》3:12-13)。“上帝是善的”是《诗篇》反复强调的一个主题(《诗篇》100:5;106:1;107:1;118:1)，对于人而言的“善”被认为与上帝或“至善”有某种和谐的呼应关系。在《旧约》中，它不仅包括对律法的遵从，还指按照上帝的福的见证而进行的生命实践：“世人哪，耶和華已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行。”(《弥迦书》6:8)

耶稣在具体的社会维度，扩大了“爱”(agape)和“福”的内涵。在世俗事务中忽视耶稣所称的“天国的财宝”是愚蠢的，“天国的财宝”是对善的敬重行为的神圣的认同。忽视把自己富足的财产分给贫困的人这一责任，既是对“仁”(benevolence)的违背，也是对践行共同的善的疏忽(《路加福音》12:15-21)。耶稣强调“人的生命不在乎家道丰富”(《路加福音》12:15)，这里谴责的并不是财主的财富，而是他对财富的敬拜和对上帝的忽视。

区分开世俗的财物(goods)与真正的善(Good)，我们可以更好地理解“善行”(beatitudes)或者在《路加福音》中所说的关于“善行”(good life)的语句了。“有福了”(blessed)这个词语在希腊语中是“makarios/makariotes”，在古典希腊文本语境中，它的涵义近于“幸福”(happiness)，甚至表示与神和谐相处，达至一种客观的“幸福生活”或曰“善行”(good life, eudaimonia)。但《新约》则认为：谁是有福的？穷人。因为上帝的国是他们的。“你们饥饿的人有福了，因为你们将要饱足；你们哀哭的人有福了，因为你们将要喜笑；人为人子恨恶你们，拒绝你们，辱骂你们，弃掉你们的名，以为是恶，你们就有福了。”(《路加福音》6:21-22)不是悲伤于他们被压迫的处境，而是应该为之喜悦，因为通过对精神而非物质上的善的追求，他们将获得永恒的奖赏。与路加福音中的“四福”对应的是“四祸”，它们属于希腊语所称的“kakodaimonia”，具有讽刺意味的是，这些祸却接近于世俗标准中的“幸福生活”，至少在希腊化时期的大多数的《路加福音》的读者这样理解<sup>①</sup>。耶稣对穷人的关注，也许是他的伦理道德中最特别的部分，至少在这一点上，他与马克思而非孔子有更多的共同之处。事实上，孔子认为：“君子周急不继富。”(《论语·雍也》)按照耶稣的说法，来源于善的智慧要求爱穷人，如同《论语》中一定语境下的仁，这种智慧要求它必须成为普世的，并不仅仅局限于一个家庭或者民族。至此，有这样一组近似的对比：孔子要求“贫而乐，富而好礼”(《论语·学而》)，这一教导在一定程度上接近于“善”(beatitudes)，但由于缺少命运的最终倒转——天国的奖赏这个维度，它表现的是对社会现状接受的态度。

正如孔子和耶稣所做的那样，在个人的生活或者行为中寻求善，关联性(relational)这一因素不能被忽略。或许正如 An Yanming 所言，儒学把关联性压缩为家庭中的爱，它是如此排外以至于“让父亲把给予他自己的孩子的爱同样地给予其他家庭的孩子，是没有任何自然根基的”<sup>②</sup>，这种阶层式、家长式的特点使儒学不能完全与基督教或者任何注重普世的文化形式相比较<sup>③</sup>。这里耶稣的教导是一个警醒：一个人要追求天国(他用来描述善的高层次的概念)应该抛弃他的家庭(《路加福音》14:26)。正如 Pilgrim W. K. Lo 所指出的，“国家”(the state)这一概念在汉语中由“国”(land)与“家”(family)组成<sup>④</sup>，而“上帝之家”(family of God)这个更为普世的概念，来源于耶稣所教导的“上帝是我们共同的父”，它也许能帮助我们避开对不太人性化的国家利益的追求，从而更倾向于去满足那构成国家和一个更为广阔世界的人们的需要。

同耶稣一样，孔子清楚地表明了他对天的道德规则的强烈的信仰。对现在的儒学——并且在—

① Hesiod: Works and Days, ed. With Prolegomena and Commentary, M. L. West (Oxford: Clarendon Press, 1978; 1982).

② An Yanming, "Family Love in Confucius and Mencius", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 7.1 (2008), 52.

③ Swidler, 20.

④ Lo, 175.

一定程度上对基督教而言,部分问题在于,近来家庭作为一个更大社团的根基这一观念已经淡薄,儒学在这一点上需要更正。

中国古代宗教有一个关于“仁”的神圣来源的一神论概念<sup>①</sup>。Clark认为,这一神圣的概念后来变得比儒学中的“天”更富人性和更缺乏抽象性。在基督教中,随着《旧约》的展开,人性的因素进一步增强。Swidler等学者认为“作为具体的人的拿撒勒的耶稣”是这一进程的顶点,而这正是吸引“在第三个千年的中国”的地方<sup>②</sup>。同样,孔子也吸引着受耶稣影响的西方人,他们积极关注孔子的智慧以及孔子对仁的不懈追求。对于信奉儒学以及那些皈依耶稣的人们相互尊重而言,还有值得进一步探讨的空间,我希望这篇文章在没有充分夸大相互联系和相互启发的情况下,能为此提供一些思路。要实现“求同存异”,需要我们展现以耶稣为榜样的超越的爱,同时还要努力成为君子。正如孔子所言:“君子和而不同,小人同而不和。”(《论语·子路》)如果我们沿着这条相互尊重之路成为君子,那么在我们这个地球村中,它将会结出累累硕果。

[冯传涛译 李梅摘编]

## 和合与对话

张立文

(中国人民大学哲学系教授,北京 100872)

在世界经济全球化、网络普及化的情境下,人们生存世界的信息空间和时间愈来愈缩小,其所面临的冲突和危机的共同性、普遍性在增长,其所化解冲突和危机的认同性、共识性在加强。尽管如此,各国各民族、各地区强弱贫富、价值观念、宗教信仰各有不同,以至矛盾重重,势不两立,但互相交流、对话、理解,以达和合,则是化解各个国家、民族、宗教、文明之间冲突和危机的有效方法和最佳选择。

所谓和合,是指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多形相、无形相的互相冲突、融合,与在冲突、融合的动态变易过程中诸多形相、无形相和合为新结构方式、新事物、新生命的总和。和合学是指研究在自然、社会、人际、人自身心灵及不同文明中存在的和合现象,并以和合的义理为皈归,以及既涵摄又度越冲突、融合的学问。

和合之所以是化解各种冲突和危机的有效方法和最佳选择,是因为和合是中华人文精神的精髓和首要价值,是传统文化思想的精粹和生命智慧,是中华民族五千年来的价值观念、精神理念、道德信仰,并渗透积淀在大众的日常生活之中,而成为中华心、民族魂,同时,还因为和合在以下五个方面体现了中华民族的基本精神。

一是人道。孔子说:“己所不欲,勿施于人。”(《论语·颜渊》)这是普遍运用于化解自然、社会、人际、心灵、文明间冲突和危机的指导原则。子贡说:“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。”(《论语·公冶长》)指出了人与人之间的人道主义原则。国家、民族、种族、宗教、集团、个人,都应该得到人道的对待,这是人所应具的尊严。无论是他人、他家、他国,还是他民族、他宗教、他文明、他集团,

<sup>①</sup> Kelly Clark, “The Gods of Abraham, Isaiah, and Confucius,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 5.1 (2005): 109 - 136.

<sup>②</sup> Swidler, “What Christianity can offer China in the Third Millennium,” *Journal of Ecumenical Studies* 40 (2003): 153 - 154.

文明对话的生命活力只有在和合的怀抱里孕育,只有在和爱的氛围里成长,只有在互相尊重中壮大,只有在“以他平他谓之和”中结果。当前人类共同面临着人与自然、人与社会、人与人、文明与文明之间的冲突和紧张,以及由此带来的生态危机、社会人文危机、道德危机、精神危机和价值危机。换言之,当下的自然、社会、人际、心灵、文明都处于病态之中,这种病态严重损害着每个人的身心健康,损害每个国家、民族的持续发展,以至损害我们的子孙后代的健康。人类所共同面临的严重威胁,是对于这种病态的恐惧。环境的污染、战争的恐怖、人际的疏离、信仰的危机、文明的紧张、生存环境的恶化,严重威胁每个人的心身,引起人们的恐惧。恐惧是各宗教的缘起之因,佛教恐惧生老病死等痛苦,为解脱苦海红尘,通达阿弥陀佛净土,而敬畏佛祖,崇拜佛教。基督教恐惧思恶、作恶而激怒上帝,上帝降洪水毁灭一切有生之类。为解脱再次作恶犯罪,便要不断忏悔、救赎自身,以便到达天国。伊斯兰教恐惧不信道而犯罪,不义而不敬畏真主,就会得到真主的惩罚,到不了天堂乐园。为化解威胁,拯救恐惧,这是每个宗教的缘起。任何宗教都是对生命拯救的一种形式。

当前化解人类所共同面临的各种冲突与危机的最佳选择,拯救病态而获得人与自然、社会、人际、心灵、文明健康的道路,便是和合。和合是一种终极的关切,是人类共享的精神家园。

天地和合则美,万物和合则生,人身和合则康,人人和合则善,心灵和合则静,家庭和合则兴,社会和合则安,国家和合则强,世界和合则宁,文明和合则谐。

## 儒耶之间对话的可能性

[美]白诗朗

(美国波士顿大学神学院)

如何鼓励一种积极的基督徒与儒教徒之间的约谈?这是一个两难的问题。目前,在基督徒一方有一种与日俱增的进行信仰间对话的兴趣。虽然这样,还存在一个历史问题即基督徒所指“对话”到底意味着什么?或者基督徒将会承认他们的宗教仅仅是上帝对人类慷慨恩典的诸多启示之一种吗?有一种神学解释对于亚伯拉罕主义传统的信徒而言或许是可行的。例如,犹太教学者认为,上帝为正义和虔诚的异教徒在来世预留了位置,但不是犹太人去告诉一个基督徒或儒教徒要怎样才能参加到上帝的末世盛宴中来。对犹太人来说,尽力做一个虔诚的、有学问的犹太人就足够了。或许将来有一天大多数基督徒将会持有类似的观点。

这在神学上是如何可能的呢?实际上存在多种途径。例如,圣灵降临教派的神学家致力于信仰之间对话的理论建构与实践,他们对圣灵角色的强调也许会为基督教如何考虑其他信仰人群提示一条道路。如果天上有许多大厦,并且圣灵会在每个渴望的灵魂中运行,那么圣灵将使这些人以及整个群体的生活与工作充满活力与生气,而这些人或人群已经超出了基督徒运动的范围限制。总而言之,基督教神学家是有途径来形成不同的并且积极的有关其他宗教的观点的。我认为这种对其他宗教的神学上的重估成为“新宗教改革”运动的一部分。

我同样也相信,这种可能的“新宗教改革”并不只是概念上的,这种努力对于睿智与广博的基督徒来说何其重要。我认为朱熹“格物”的例子是作为道德上进行自我修养过程中的重要部分。朱子并不仅仅将他在《大学》中发掘出的这个重要概念解释为要我们走出去考察这个世界中的物理对象,尽管他强调这是“格物”一个不可或缺的部分。我们还必须了解并回应我们的周围世界,包括与自然的关系,与他人的关系,与别种文化的关系以及与其他宗教传统的关系。考察这个世界是进行精神上自我修养的一个非常重要的部分。当然,朱熹坚信他所服膺的“道学”已经是对所有人最优越的教

导。然而，另外一些伟大的儒家学者如宋代的苏轼（1037—1101）和明代的王阳明（1472—1529）则坦诚地承认，一个儒者实际上还有很多东西需要学，例如向佛教学习。

在我们的世界中实现任何形式的和谐都需要对宗教进行严肃认真的研究。杰出的德国神学家汉斯·昆提出，如果世界上各种宗教之间不先实现和平，那么世界各国、各地区之间便不会出现和平。真正关心全球和谐的人，必须将这种对和平或和谐的希望，起码是在一定程度上，建立在宗教间的相互理解实现了极大增进的基础之上。

第二个问题针对新儒家，在 21 世纪，一个重生的、复兴的和改革的儒家传统是什么样子<sup>①</sup>？世界各地——中国、韩国、日本，甚至现在美国的波士顿等地，已经出现对儒学研究复兴的极大兴趣与热情。然而，在新儒学将成为一种哲学或社会实践这一点上并没有达成共识。对一些人来说，儒学的复兴根本不是一种好想法，因为他们相信无论过去这种传统有什么优点，而今 21 世纪的中国文化革新都不需要儒家思想作为其中之一部分。这些关于儒学复兴性质的多样化观点，引起了关心新儒学的人的激烈争论与对话，范围遍及当前流行的大众文化市场以及学院内的学术研究。

不论 21 世纪的新儒学以何种创造性的形式出现，都有一些当前流行的西方哲学与神学论述可以作为其富有成效的对话伙伴<sup>②</sup>。我的第一个建议可能会令读者感到奇怪，那就是与称作决疑论的西方伦理学系统对话。这是一种非常重要的古典与近代早期伦理学论证形式，已于 17 世纪衰落。其合理之处在于，决疑论作为一种伦理学论证形式，指出道德执行者需要了解各种原因构成的复杂系统以及伦理问题需求解决的情形。不同于 20 世纪晚期的基督教情境伦理学，细心的决疑论学者在考察了问题的来龙去脉之后，还将尊重其历史传统中著名的伦理学教义。这一点，值得引起基督教历史上的伦理学思考。传统作为智慧之人如何应对类似问题的一种记忆积淀非常重要，但是要承认在某些情形下传统不会给出完美的答案，而此时人类理性必须在决定复杂的伦理问题过程中发挥决定性作用。我提及决疑论传统的原因在于，这与儒学的伦理论证具有很强的家族相似性。儒学的这种伦理论证在现代复兴过程中将实用主义、德性论、后果论，甚至义务论等各种元素融合进其复杂的思想形式，而成为一种吸引人的新形式。当多数研究儒学伦理学的学者禁不住想要给他们的传统德性伦理学贴上标签的时候<sup>③</sup>，我则建议通过多途径进入到当前儒学伦理系统与西方伦理学思想家的对话中来。

这种建议的原因之一，也是我相信儒耶对话存在另外一个天生搭档，即受到过程哲学与神学的相关学派（与 Alfred North Whitehead 和 Charles Hartshorne 等人有关，参见 Berthrong 1994；2006）以及自然主义的实用主义（与 Charles Pierce, William James, John Dewey, George Herbert Mead 和 Justus Buchler 等人有关）影响的现代西方神学家。我指出这些思想家及不同思想学派的原因在于，他们在各自的宇宙理论中都为作为重要主题的过程找到了一席之地。无论新儒学将来如何发展，非常明确的是其重要人物都要确认过程在儒学传统中担负的重要角色，这种传统始自《易经》，传到宋代新儒家，再传至 20 世纪现代新儒学传统的创始人那里。最为显著地被新儒家引用的语句出自《易经》：生生不息。这个关于繁衍过程的术语吸引人之处在于，它涉及到个人乃至一个传统随着时间的推移而发生变化，因为宇宙论是由过程构成的，包括了人类的知识与道德愿景。宇宙

① 关于英语世界对新儒学的讨论可以参见 Makeham 2008, Metzger 1977, 2005, and Bresciani 2001.

② 就像没有人能够说出新儒学在现代中国将如何呈现自身一样，我们也难以精确地描述将会出现什么样的比较哲学对话。在英文文献中，你会发现哲学家描写儒学时用到了大陆哲学、分析哲学、诠释学、美学、德性伦理、社会文化史、实用主义、自然主义、过程思想、女权主义、解构主义等诸多视角。这还仅仅是当前比较流行的一些形式。令人激动的是，我们发现不同的哲学家对儒家思想，以及中国古典哲学时期的其他思想产生越来越浓厚的兴趣。

③ Rosalind Hursthouse(1999)对西方传统中的德性伦理学的历史及其最近三十年来的复兴作出了细致的梳理。而大多数现代西方哲学家并未意识到中国的儒学思想家们同时也在进行着一种德性伦理学。我们只能期望这两种伟大德性伦理学传统之间尽快开展更多的对话，很明显双方存在很多需要向对方学习之处。

与我们一样都在变化,而我们变化的途径之一便是对话。如果对话是一种互助的变化,那么我们可以展望对话平台将表达一种文化间的和谐相处,而不是在21世纪人与人、国家与国家之间关系的完全一致性。

在哲学意义上,接下来的一种方式或许包含了Justus Buchler(1974; 1990)所谓的一种平等的哲学而非一种优先的哲学。Buchler的意思是在一种平等的哲学中,我们接受任何事情都是“真实的”,并且这种哲学还赋予我们尝试着判断我们经验中的某个或某些元素是否更为真实,以及决定我们生活中可能遇到的其他一些事情的机会。例如他指出,有时一种可能性就像真的一样,或者可能比某些经验事实更为重要,比如我们面前的道路中间的一块石头。朱熹似乎一直在寻求证明这样一个论点,即一种恰当的道德行为就如同可以在具体存在物的经验世界中找到的东西那样“真实”。另一方面,优先的哲学则驶入另外一个不同的方向,即寻求将某些真实定义为“确实为真的”。因此,在这种情况下,一个人可能是一个理想主义者,坚持不变的形式或“理”或者模型才是“确实为真的”,而这些形式或原则之经验的、变化的显现,在本体论或宇宙论模式下相较前者是不够“真实”的。我突然想到对“和而不同”的一种理解方式,将是对一种平等的哲学的认可,也就是说我们将认可任何事物的价值与实在性,就像肯定某些内在的真实价值及这些事物本身。如果这种对话的平等是合理可信的,那么我们就应该接受某种形式的和谐,这种和谐认为差异恰是基督徒与儒教徒之间开展对话的一个绝佳话题。适宜的结局,引用穆斯林的比喻,将是一种稳健的、卓有成效的追求善举的比赛,一个充满仁慈的世界,基督徒称之为可爱的社区。在儒学语境中,这将是一项任务,即用真理转化“仁”与“勇”,以“智”来识别这种奇妙的创造性、生成的平等性,这些都将是真诚对话开展的潜在力量。

[王强伟译 曹峰摘编]

## 宽容和多元:基督教和儒学传统中的良知自由

[美]大卫·利特尔

(美国哈佛大学神学院)

本文比较儒学和基督教传统各自对良知自由学说,也就是对宽容和多元文化的贡献,结论是:两种传统主要的区别在于,清教徒基督教发展出了保护良知自由的宪法和法律,而儒家则没有。我对儒家传统中良知自由主题的了解来自两部论著,一是马来西亚华人彼得·张的博士论文<sup>①</sup>,二是哥伦比亚大学西奥多·德·巴里教授所著的《儒家的困境》<sup>②</sup>。德·巴里将彼得·张对王阳明的讨论放置在了一个更为广阔背景下,他强调,从孔子开始,天赋人权的思想就被重构成了君子们(morally noble persons)“对人类事业在最广意义上的个人委身和使命”。他说,那变成了一种“对他们个人政治和道德良知”的要求,“那是对良知和理想标准的一种让人无法抵挡的号召,它被冠以‘天命’的称谓,是人类事务的最终标准和审判”。

彼得·张描述了王阳明对孟子之“心”的补充。“心”是指一种明辨是非的内在能力,王阳明用新词“良知”对其进行了补充。良知,就是依据基础道德真理对自身进行监察的能力。王阳明进而发展

<sup>①</sup> Peter Chang, "A Comparative Study of Bishop Joseph Butler's and Wang Yang Ming's Conception of Conscience." 比较宗教学博士学位论文,哈佛大学,2008年。

<sup>②</sup> Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1991.

与我们一样都在变化,而我们变化的途径之一便是对话。如果对话是一种互助的变化,那么我们可以展望对话平台将表达一种文化间的和谐相处,而不是在21世纪人与人、国家与国家之间关系的完全一致性。

在哲学意义上,接下来的一种方式或许包含了Justus Buchler(1974; 1990)所谓的一种平等的哲学而非一种优先的哲学。Buchler的意思是在一种平等的哲学中,我们接受任何事情都是“真实的”,并且这种哲学还赋予我们尝试着判断我们经验中的某个或某些元素是否更为真实,以及决定我们生活中可能遇到的其他一些事情的机会。例如他指出,有时一种可能性就像真的一样,或者可能比某些经验事实更为重要,比如我们面前的道路中间的一块石头。朱熹似乎一直在寻求证明这样一个论点,即一种恰当的道德行为就如同可以在具体存在物的经验世界中找到的东西那样“真实”。另一方面,优先的哲学则驶入另外一个不同的方向,即寻求将某些真实定义为“确实为真的”。因此,在这种情况下,一个人可能是一个理想主义者,坚持不变的形式或“理”或者模型才是“确实为真的”,而这些形式或原则之经验的、变化的显现,在本体论或宇宙论模式下相较前者是不够“真实”的。我突然想到对“和而不同”的一种理解方式,将是对一种平等的哲学的认可,也就是说我们将认可任何事物的价值与实在性,就像肯定某些内在的真实价值及这些事物本身。如果这种对话的平等是合理可信的,那么我们就应该接受某种形式的和谐,这种和谐认为差异恰是基督徒与儒教徒之间开展对话的一个绝佳话题。适宜的结局,引用穆斯林的比喻,将是一种稳健的、卓有成效的追求善举的比赛,一个充满仁慈的世界,基督徒称之为可爱的社区。在儒学语境中,这将是一项任务,即用真理转化“仁”与“勇”,以“智”来识别这种奇妙的创造性、生成的平等性,这些都将是真诚对话开展的潜在力量。

[王强伟译 曹峰摘编]

## 宽容和多元:基督教和儒学传统中的良知自由

[美]大卫·利特尔

(美国哈佛大学神学院)

本文比较儒学和基督教传统各自对良知自由学说,也就是对宽容和多元文化的贡献,结论是:两种传统主要的区别在于,清教徒基督教发展出了保护良知自由的宪法和法律,而儒家则没有。我对儒家传统中良知自由主题的了解来自两部论著,一是马来西亚华人彼得·张的博士论文<sup>①</sup>,二是哥伦比亚大学西奥多·德·巴里教授所著的《儒家的困境》<sup>②</sup>。德·巴里将彼得·张对王阳明的讨论放置在了一个更为广阔背景下,他强调,从孔子开始,天赋人权的思想就被重构成了君子们(morally noble persons)“对人类事业在最广意义上的个人委身和使命”。他说,那变成了一种“对他们个人政治和道德良知”的要求,“那是对良知和理想标准的一种让人无法抵挡的号召,它被冠以‘天命’的称谓,是人类事务的最终标准和审判”。

彼得·张描述了王阳明对孟子之“心”的补充。“心”是指一种明辨是非的内在能力,王阳明用新词“良知”对其进行了补充。良知,就是依据基础道德真理对自身进行监察的能力。王阳明进而发展

<sup>①</sup> Peter Chang, "A Comparative Study of Bishop Joseph Butler's and Wang Yang Ming's Conception of Conscience." 比较宗教学博士学位论文,哈佛大学,2008年。

<sup>②</sup> Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1991.

了一种关于良知的非常复杂的观点，用以作为个人道德自治的基础，同时也作为广泛而高度升华的个人道德反省形式的基础。王阳明的想法所带来的特有好处是使得他赞成一种能包容明代所出现各种信仰传统的宽大胸襟。“在不违背先天知识的条件下，人们可以自由地表达各自观点”。这里包含着良知自由观的重要成分，据此，每个人的良知准则都具有相同的优先权，应该得到同样的尊重。这种观点对于一种宽容和多元化的文化明显具有积极的暗示作用。

然而，彼得·张指出，王阳明深受自己思想的折磨。由于为一位同僚辩解，他得罪了强大的宫廷，遭受了刑罚和流放。彼得·张作出了一个概括性的论断：与17世纪的英国不同，在明代以及以后的时代，中国都没有出现个人的良知自由权利思想，也没有将之上升为对个人良知准则不受政权侵害的法律保护。有趣的是，德·巴里主要关心的是儒家传统没能产生“人民有权改变和废黜”政府的思想（按照美国《独立宣言》中的说法），而这种权利在美国的开国者们看来，是同良知自由一样的不可剥夺的个人权利。

德·巴里的要点在于，在儒学传统中，存在着一种对“王权至上”的长久承诺，而在犹太教—基督教传统中，这种程度的承诺并不存在。尽管儒家同样认为道德真理是先天的，并且是可获得的，但是人们“仍然要依照天命顺从统治者”。儒家圣人辅佐统治者，给予统治者道德建议、指导，甚至批评，但这并不代表人民的权利（或他们的个人权利）是独立于和先在于君权的东西，这些并不能成为与法制理念一致的、对君权施以宪法化约束的基础。与儒家不同，在希伯来圣经中，“人民”直接进入一种与上帝间的契约关系，这种关系先于统治存在，而这构成了一种对政权施以合法约束的形式。

在此，我要说明美洲殖民地的新教基督徒——即所谓“清教徒”——的思想对美国的法律思想与实践的影响，特别是其对良知自由的影响。并非所有现代立宪政体的定义性特征都完全出现在了早期清教徒的纲领中，但所出现的那些已足以展现一种紧密的家族相似性。这些特征可列举如下：一部先于政府存在，被理解为基础法律的成文法典，并以政府所代表的“人民”的一种“自觉的”、“直接而明确的”行为为基础；政治与法律权威的归属，包括权力的限制和分配，诸如所列限制之外的政府行为是一种对“无权之力”的使用，并且如有需要，要对其加以强制的约束；一套独立的司法制度来对成文法进行解释，并评定其合宪性；以及对一系列不可剥夺的个人权利的法规划，其执行被视作合法政府的一个决定性条件。

早期清教徒文件中的观点很好地捕捉了清教徒思想中潜在的契约假设，其中之一提出，殖民地成员“在上帝和彼此面前庄严缔约，将我们自己结合成为一个公民政体，以使我们可以达至更好的秩序，更好地生存下去，并……不时制定和构建公正、公平的法律、条例、法案、宪法和政务机构，这些将被视作是最符合并最方便于殖民地的共同利益的”<sup>①</sup>。

在这些具有其时代特征的言辞中，我们可以看到现代立宪政体的关键特征的明确体现：一种由“人民”施行的“自觉的”、“直接而明确的行为”，界定了政府的公职以及这些公职的宪法限制，并且这是建立在“一部先于政府存在，被理解为基础法律的成文法典”的基础上的。

现代立宪政体的一个关键特征便是对一系列不可剥夺的个人权利的法规划，而这是清教徒制宪经验中的一个核心方面。1641年，马萨诸塞湾殖民地采纳了一份名为《各类自由之主体》（Body of Liberties）的文件，其核心特征是，对所谓宗教信仰和实践的“完全自由”权利——实际上，这就是良知自由——的保护。问题在于，在马萨诸塞湾和其他大部分的殖民地中，信仰和实践自由受到了严格的限制，以至于只有那些被“正统的”权威所信任的个人才具有依其意愿去信仰和实践的自由。所有其他人都将被惩罚或驱逐，或二者兼有。官方的理由是，正统的宗教信仰和实践对公共秩序而言是必不可少的。因此，出于对殖民地的和平与繁荣的考虑，加强特定的宗教信仰和实践成为占据支

<sup>①</sup> “The Mayflower Compact”, in Williston Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism* (Boston: Pilgrim Press, 1960), 92.

配地位的权威的职责所在。

一位名叫罗杰·威廉姆斯(Roger Williams)的清教徒,对马萨诸塞湾的立场提出了坚决的反对。他认为那样的观点大大地误解了基督教的教义和人类理性与经验的本性。对他而言,所有人类都应当自由地遵从他们所持有的良知,这种良知应当适应于某些特定的宽泛限度,这些限度,如他所宣称的,将会比马萨诸塞湾和其他大多数殖民地许可更高的宽容性和多元性。由于他的这些观点,威廉姆斯被驱逐出了殖民地,后来在一些美洲土著朋友的帮助下,他购买了土地,并于1635年开始了罗得岛殖民地的建立。

与其他殖民地类似,罗得岛采取了一种在很大程度上与其邻邦相似的宪法,但它们之间存在着一个决定性的差别。罗得岛的宪法包含了对良知自由的规定,这种宽容在当时是独一无二的。它欢迎所有那些在其他殖民地通常会受到惩罚或驱逐的人——那些我们所知的浸礼会教友和贵格会教徒、英国国教教徒和犹太人,威廉姆斯甚至会为天主教徒、穆斯林、美洲土著和无神论者的权利申辩。

威廉姆斯对他所称的“灵魂自由”有着一种激进的承诺,而这些行为正是对其承诺的表述。他的立场只是对基督教传统中内部评判(internal forum)与外部评判(external forum)间,或者说是良知与公民权威间的区分,作了发挥与再诠释,若加以不同的管理与强制,二者在某些方面是平行的,一者受“心灵之律法”的支配,另一者则由“剑之律法”管辖。

在威廉姆斯的思想中,这一区分有着数重基础。其一明显是宗教性的。他花费了相当多的时间来诠释基督教的经典,特别是耶稣的形象与影响,来证明真正的基督教赞成一种剑与心灵的区分。但他同样信任理性与经验。他相信良知的本质是建立在对真理与权利的坚定信念基础上的内心赞同。这是一种身体力量无法产生的东西。强力无法强迫信仰,因为信仰依赖于由论证与证据构成的理性。如在抢劫或强奸中的强力威胁,并不是一种本来意义上的理性,因为它缺少一种正当的辩护。在内部评判中,唯一可以被恰当利用的“武器”是“精神上的”,也就是服从于通常所理解的规范标准的恳求与论证,其目标是一致达成的或衷心的协定。因此,公民对良知的强制性努力所导致的,要么是轻视及流血与折磨的可能性,要么是伪善,二者均无法对良知有所促进。

威廉姆斯援用了一种无视宗教身份,对所有人有效的道德法律的理念,作为保护全体公民的“共同权利、和平与安全”的恰当基础。这些标准在可容忍的宗教实践上加置了重要的限制。威廉姆斯坚持,公民执法官应被赋予权力,去惩罚那些违反了他所认为的公共安全与秩序之基本条件的宗教授权行为。例如,他赞同,即便是出于信仰目的的人殉也应当被视作违法。

除了对于所有公民的“共同权利、和平与安全”的保护外,威廉姆斯在17世纪中叶的殖民地美洲展示并促进了一种很高程度的宗教和文化宽容的制度化。他说,“成千上万”的穆斯林、罗马天主教徒和异教徒(意指美洲土著)“就其本人而言,同他们所居住的国土中的任何国民,在本性上都同样的文明、开化和和平”。

威廉姆斯的理念对美国的法律思想和实践有着深远的影响,关键在于,威廉姆斯关于良知自由的理念被明文昭示在了一个为良知的自由实践权利提供了保证的现代宪法系统之中。这一约定是建立在致力于保护“人民的权利”——包括他们影响政府的个人权利——的法制理念基础上的。

尽管我们尝试性地提出,儒家体系中的许多组成部分也同样深刻地构成了关于良知自由的教条,但是,依照德·巴里的观点,决定性的区别或许在于,儒教并没有发展出诸如良知自由等个人权利的法律条文,也没有发展出现代立宪制的基础。

[安 乐、田 芳译 曹 峰摘编]

## 《中庸》君子论：困境和出路

谢文郁

（山东大学犹太教与跨宗教研究中心教授，山东济南 250100）

君子理念在中国文化中一直扮演着重要角色。《礼记·中庸》从“率性之谓道”出发，展现了这样一种君子生存：适当地按照天命所赋予的本性为人处事。进一步，过一种君子的生活，其关键点在于诚实地面对自己。这是一条以诚为本的君子之道。

《中庸》在讨论“诚”这种情感倾向时涉及了两种“善”：“本性之善”和“善观念”。关于这个“本性之善”，《中庸》说：“诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。”这里，“明乎善”和“诚乎身”是在同一层次上说的。“明”是一种自我呈现，而不是概念表达。因此，在“诚”中“明善”也就是呈现本性或生存本身。也就是说，这个“善”和概念中表达的善完全不同的东西，因而不受到任何善恶观念的影响。在这个意义上，在“诚”中所呈现的善就是生存自身的冲动，因而是绝对的善。

但是，人不是一种依靠本能而活的动物。他有自我意识，并在此基础上进行判断并选择。就人的实际生活来看，在“诚”中所呈现的善必须上升为一种意识，并作为一种意识参与到人的判断和选择活动中。也就是说，在“诚”所看到的善必须概念化，成为一个观念，引导人的判断和选择。《中庸》在谈到这一点时指出：“诚之者，择善而固执之者也。”这里描述的生存是一种从“诚”出发的生存，即“诚之者”。在“诚”这种生存状态中，善（即生存本身冲动）自然呈现。面对这个“善”，人开始把它概念化，即“择善”，并把概念化的“善”作为生存选择的指导原则，这便是“固执”。于是，赤裸裸的生存冲动之善便转化为一种善观念。人的判断和选择都是在某种善观念中进行。

问题在于，人的善观念是否正确地把握了本性之善呢？对此，《中庸》采取了一种“不断完善”的说法。在“诚”中所表达的本性之善乃是生存冲动本身，因而是一种绝对的善。但是，当一个人进行“择善”而把它概念化时，在不同的经验背景和概念思维水平中，所形成的善观念是不同的。作为观念中的善，存在着不同角度和不同水平等方面的差异。比如，对于同一件事，在不同的生活阶段，同一个人会有不同的评价，并且对自己以前作出的评价（或善观念）有后悔的感觉。后悔这种感情的出现表明，人的善观念是一个不断完善的过程。《中庸》用“弗措也”这种语言强调这个完善过程。

我们看到，在《中庸》看来，这两种善的分化是人的生存的显著特征。对于一个在本能中生存的动物来说，它完全遵循自己的本性冲动，没有判断和选择，因而也就不需要所谓的善观念。因此，一般动物的生存乃是一个简单的遵循本性过程，也是一种“成”。但是，人的成长过程是在“诚”中实现的。就文字而言，“诚”由“言”和“成”组成。“言”涉及人的语言和意识。在“诚”中的成长过程是“善观念”对“本性之善”之体会、判断和表达的不断完善化过程。这就是修身养性的过程。

不难指出，“本性之善”在这个成长过程中每一次被概念化，所形成的善观念总是不充分、不准确的。只要在“诚”中，“本性之善”就会呈现在生存中，并对当下的“善观念”施加压力，要求它完善自身。不过，在这个逐步完善的过程中，随时都可能出现这种事：人在择善固执时把这个尚待完善的“善观念”当作是绝对的善，并以此作为他的生存出发点。也就是说，这个“善观念”不但是当下的判断选择的根据，而且是永恒不变的根据。一旦这样做，他的“诚”被遮蔽，“本性之善”无法呈现，而他的“善观念”的完善过程就停止了。《中庸》称这样的生存为“小人”，属于顽固不化的人。

小人作为一种生存状态，其特征是把某种善观念绝对化，使之等同于真理，并以此为标准作为生存判断和选择之根据。于是，任何与之相左的立场观点就都会被判为错误。在待人接物上，小人自以为是，“而无忌惮”（《礼记·中庸》）；在行动上，为达目的（在他的善观念中判断为善的目的），无所

不用其极,“行险以徼幸”(《礼记·中庸》)。这是一种被某种善观念所控制的生存。我们认为,任何善观念都局限在某种视角中。只要角度转换,这个善观念也可以被判断为恶的。因此,《中庸》认为,小人的所作所为只是得一时之利“而无忌惮”,终究为害。小人之路使人远离天命本性,破坏生存。

不难看到,小人和君子只有一步之差。小人把绝对性赋予某种善观念,压抑本性之善,从而终止了善观念的完善过程。修身养性因此不再必要。人们在心理上有这种倾向:当一种善观念形成之后,作为善恶判断的出发点,它不会把自己判断为不善。因此,善观念对于持有者来说有着深刻的情感支持。也就是说,如果我们持定一种善观念,我们在情感上不希望其中有任何差错,即它应该是真正的善。实际上,一旦发现它的错误,我们就会放弃它。我们在情感上有把善观念绝对化的倾向。

我们需要关注小人问题。作为比较,我这里引进基督教关于罪人的一些说法。基督教的为人之道有两个重点,即罪人概念和拯救概念。在基督教语境里,“罪”指的是“违背神的旨意”。一般来说,一个人能够遵守法律是因为他知道法律。如果他对法律无知,他就无法守法。基督教谈论的罪涉及神的旨意,以神的旨意为标准判别一个人是否犯罪。如果一个人不知道神的旨意,他就无法遵守神的旨意,因而已经生活在罪中。因此,认识神的旨意乃是关键所在。但是,他如何才能知道神的旨意呢?在基督教的说法中,始祖亚当、夏娃在伊甸园违背耶和华的旨意而吃了禁果,从此自己拥有了善恶观念。我们称这个故事为“堕落故事”。堕落后的人拥有善恶观念,并以此来判断一切事物的好坏,神的旨意也不例外。对于人来说,自己所拥有的善恶观念乃是终极的判断标准。如果神的旨意符合了他的善恶观念,人就判断为好并加以接受;如果不符,人就判断为坏并加以拒绝。在人的善恶判断中,神的旨意失去了它的主导性。

基督教的罪人概念要强调的是,人无法依靠自己来遵循神的旨意。我们这样看,对于基督教来说,好的生存是在神的旨意中的生存。好人就是那些遵循神的旨意而生活的人。如果人能够完全按照自己的能力来遵守神的旨意,人就不会走向犯罪的道路而成为坏人。亚当、夏娃在伊甸园生存时,他们一直是按照神的旨意做事的。这是一种好的生活。他们也许做了很长时间的好人。不过,在堕落之后,人类就只能根据自己的善观念进行判断—选择。这是一个现实的生存。这个生存是罪人的生存。在这个语境中,基督教关心的就是如何脱离这个罪的生存。这种意识称为罪人意识。

人在堕落后已经对神的旨意无知,因而没有能力遵守神的旨意。这是一种罪人生存。而且,罪人无法依靠自己的内在力量来寻找神的旨意。因此,在基督教看来,罪人需要一种外在的力量来使他摆脱罪的生活。如果这一外在力量是在神之外的其他力量,人仍然无法认识神的旨意并遵循之。因此,这个外在力量除了神自己之外,不可能是其他力量。这种从神自己而来的力量,一旦进入罪人的生存,就成了这个人的拯救力量。这便是基督教的拯救概念。这里,神被理解为一种全能全善的力量。

神的力量进入人的生存是建立在信任情感这一基础之上的。信任是一种情感。当我们在某件事情上相信一个人的时候,等于心甘情愿地在这件事情上把判断权交给了这个人。他的心思意念以及他的判断通过我们的信心而完全转移到我们的生存中,并至少在这件事情上,他的心思意念就成了我们的心思意念,他的判断也成了我们的判断。基督教关于神的拯救的说法与此类似:基督徒在信心中把主权交给神,让神的旨意取替他们的的心思意念。于是,神的力量在信心中成为他们的生存力量。

基督徒在进行决策时相信他正在作出的决定是符合神的旨意的。一方面,他根据他现有的理解力尽可能充分地进行判断,并在此基础上作出最佳决策。这是一个正常人的理性活动。他的决策完全受制于他的理解力。也就是说,对于决策者来说,有什么样的理解力,就会给出什么样的判断和决策,他不可能超出他的理解力进行决策。但是,另一方面,这里的判断决策是在他的信心中给出的。他相信神拥有绝对主权。这个主权是对一切事物的主权,包括周围环境、心思意念,以及过去和将来事件等等。在这个信心中,他相信他的判断决策完全在神的掌控之下。这是一种信任情感。需要强

调的是，这里的信任情感不是一种判断。他相信（而不是理性判断）他的决策符合神的旨意。他在信心中已经交出了判断权。因此，他已经没有主权对他的决策是否符合神的旨意这一点进行判断。

对于当事人来说，在信心中，他当然希望自己的计划能够成功。而且，在他的理性判断中，他努力地把各种可行性因素考虑了进去。但是，既然交出了判断权，这件事之成功与否就不是自己说了算。如果神愿意它失败，神自然有他的理由。如果神愿意它成功，神也有他的理由。无论成功失败，神都有他的理由。当事人交出了判断权，目的是要让神的旨意引导自己的生存。因此，他在行动中无论成功失败，他都要感谢神，因为这是神所愿意的。更重要的是，他还必须在成功或失败中寻求神的旨意。一件事成功了，神为什么让它成功？失败了，神为什么让它失败？在寻求神的旨意中，当事人就可以摆脱成功的负担和走出失败的苦难。这是基督徒的实际生存过程：无论出了什么事，都有神的旨意；他要做的事是，寻求神的旨意。神的旨意是在基督徒的生存过程中彰显的。

这便是罪人得到拯救的生存过程。我们看到，这个生存过程始于对自己的罪人地位的感受。认罪培养了一种堕落意识，认识到自己的思想观念缺乏真正的善性，缺乏真理。这种堕落意识也称为忏悔意识。在此基础上，人的自以为是的态度受到冲击。于是，他希望摆脱自己的罪人地位，得到拯救。我们认为，基督事件在这种忏悔意识中移植了一种信任情感：相信耶稣是神的独生子，能够带领人摆脱罪人地位，领受神的祝福。于是，在人类社会中出现了一种在信心中顺服神的旨意的基督徒生存。在这种生存中，神的旨意始终是主导力量。

综上，从儒家的角度看，基督教的“罪人一拯救”说法乃是一种重视小人问题的思路。我们认为，重视小人问题并不是劝做小人，而是要走出君子困境。这里的比较还是相当顺畅的。首先，罪人和小人都自以为是，拒绝神的旨意或天命，因而不是一种好的生存状态。其次，基督徒和君子则引导一种好的生存状态。前者顺从神的旨意，后者顺从天命之性。神的旨意也就是神对一个人一生的设计和安排；而天命之性则是天赋予人的生存基础。然而，儒家所倡的修身养性淡化了小人问题，终于导致在实际生活中深深陷入君子困境。基督教的堕落意识和认罪意识呼唤罪人的信心（相信耶稣是救主），从而在信任情感中指出一条接受拯救之路。我想，走出君子困境而成全君子之道，基督教的“罪人一拯救”说法是值得认真思考的。

[责任编辑 曹峰 李梅]

## 唐代都邑的钟楼与鼓楼

——从一个物质文化侧面看佛道两教对中国古代社会的影响

辛德勇

**摘要:**钟楼和鼓楼,是中国古代都邑当中两个非常重要的标志性景观。在当代社会民众的一般印象中,当这两座建筑成对组合配置时,通常是钟楼居东,鼓楼在西,常言所说“晨钟暮鼓”,正与这种东西方位相对应。然而,若是追溯它的历史渊源,则可以看到,这种配置形式并不是亘古不变的传统,而是唐代以来佛教在全国各地普遍兴盛之后才逐渐形成的现象。首先是在唐代世俗社会的建置当中,以东鼓西钟作为定制,而佛寺则以东钟西经作为定制,佛寺的制度并且迅速为道观所仿效。至南宋时期,在一部分介于世俗建置与道教宫观之间的祠庙当中,率先出现了融合仙凡两界的东钟西鼓对置形式,情况开始发生改变。紧随其后,元朝在道观中比较普遍地采用了这种新的布局形式。进入明代,它又被佛寺接纳成为通行的定制,并在清代发展成为佛、道两教和世俗三界共同行用的钟、鼓楼配置准则。

**关键词:**钟楼;鼓楼;都邑

钟楼和鼓楼,是中国古代都邑当中两个非常重要的标志性景观。在当代社会民众的一般印象中,当这两座建筑成对组合配置时,通常是钟楼居东,鼓楼在西,常言所说“晨钟暮鼓”,正与这种东西方位相对应。然而,若是追溯它的历史渊源,则可以看到,这种配置形式并不是亘古不变的传统,而是唐代以来佛教在全国各地普遍兴盛之后才逐渐形成的现象。

### 一、尘世章法

《尚书·尧典》谓帝尧“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时”,反映出颁授属民以节令时日,是中国古代社会生活中十分重要的事情。在通都大邑当中,设置特定的场所,用以撞钟击鼓,最初往往是为了昭示一日之中的不同时辰。蔡邕《独断》记述汉代钟鼓报时制度云:

鼓以动众,钟以止众。夜漏尽,鼓鸣,则起;昼漏尽,钟鸣,则息也。<sup>①</sup>

不过,汉代是否建有类似钟楼和鼓楼的设施,今已无从考究。只是《史记》在记载吕后布设计策杀害韩信一事时,谓“吕后使武士缚信,斩之长乐钟室”,唐人张守节以为这一“钟室”,即“长乐宫悬钟之室”<sup>②</sup>，“钟”需要悬而置之,自然是用以撞击鸣响,盖古时多以钟(繁体为“鍾”)来通作“鐘”字,亦即钟鼓之钟(案,下文若无需要特别说明的情况,这种钟鼓之钟,一般径行统一书作“钟”字)。不过,钟鼓在当时也是宫廷常用的乐器,此处钟室究竟是报时的设施,或是存放乐器的场所,现在还很难判断。

目前所知,时代较早的钟鼓楼,见于三国时期的曹魏邺城。嘉靖《彰德府志》有相关纪事云:

**作者简介:**辛德勇,北京大学历史系教授(北京 100871)。

※ 本文在2010年12月21-22日台湾清华大学历史研究所举办的“唐史研究的新视野:都市、交通与物质文化”学术研讨会上首次宣读。

① 蔡邕:《蔡中郎外集》卷四《独断》,清咸丰二年杨氏海源阁仿宋刊本,第29页a。

② 《史记》卷九十二《淮阴侯列传》,北京:中华书局,1959年,第2628-2629页。

钟楼。鼓楼。二楼在文昌殿前东、西。<sup>①</sup>

文昌殿是魏都邺城宫城的外朝,这显然是设置于宫廷之中的报时钟鼓。

此《彰德府志》成书于嘉靖元年,看似时代较为迟晚,但纂辑者崔铎叙述其撰著缘起,云:“正德己卯,太保汤阴李公,于中秘得宋《相台志》十二卷,元《续志》十卷,郡守陈公万言令所部各以其志送官。是岁冬,予辑而正之。……启书读之,宋《志》事略具而文义芜鄙,元以下亡观焉。乃别为例,作九志,凡八卷。其事兼采诸史,其文则删润者过半矣。”<sup>②</sup>从而可知,《彰德府志》所记曹魏邺城宫阙制度,必定出自李公所得宋人志书,而这种蓄藏于“中秘”的相州旧志,乃是北宋元祐年间当地知州李琮命人“效宋敏求《河南志》成此书”<sup>③</sup>,李琮等人当时自有可靠史料依据,《彰德府志》的记载亦信而可从。遗憾的是,钟、鼓二楼分列文昌殿前东、西两侧的说法,过于笼统。因为上古以来《诗经》等文献就习惯以“钟鼓”的顺序并称二者,而古人叙述东西方位,通常都是先东后西,所以,钟、鼓“二楼在文昌殿前东、西”的说法,很有可能是出自上述习惯的随意性表述,我们还无法对钟楼和鼓楼各自所在的东、西方位,作出区分别。

这种东西相对配置的钟楼和鼓楼,并没有被很好地直接继承下来。稍后至西晋时期,戴延之在《西征记》中记述说,洛阳宫城外朝太极殿前,有“左右各三铜钟相对,大者三十二围,小者二十五围”<sup>④</sup>,没有提到同样起报时作用的鼓。可见在这一时期还没有形成在主建筑前东、西相对配置钟、鼓的固定制度。

东晋时期,匈奴人赫连勃勃在今鄂尔多斯地区建立的夏国,所筑都城世称统万城,至清朝道光年间,犹残存有许多建筑遗迹。著名学者徐松在榆林知府任上曾特地派人勘察,在他得到的报告当中,提到了钟、鼓二楼的遗迹:

道光二十五年,榆林府知府徐松,檄怀远县知县何丙勋,确查夏统万城故址。丙勋于是携南针纸笔,随步定向,……至旧相传之白土城。细加相度,……其地有土城,周围三重,俱用土筑。渡无定河西行二里许,进头道城。又西半里许,进二道城。又西数十武,进三道城。头、二道城内,但余瓦砾。三道城内,南面西隅钟楼,东隅鼓楼。鼓楼仅存基址,坚筑白土墩,高五六丈,无级可乘。钟楼尚堪登眺,高约十余丈,白土筑成鸡笼顶式大厦一间半,已圯其半,悬钟屋顶,形迹宛然。周围飞栏八层,插椽孔穴,历历可数。尚有三四孔余松椽半椽,问椽之长出者,悉为鞑鞑獠升拔而薪之矣。南面列土墩七,坚硬如石,似系台楼之基。北头有白土坡,似系宫殿之基。北城东西两角,亦有土墩,当即俗所谓转角楼者。内城东西不及一里,南北约一里有余。<sup>⑤</sup>

上述情况,足以清楚说明在统万城宫城大殿前面的西南角上建有钟楼,但东南角上与之对峙的另一座建筑遗迹,却并不一定就是鼓楼。盖如何丙勋所述,这一建筑已经仅存基址,不像钟楼一样,还剩有悬挂大钟的“形迹”,可以用作复原的依据。参照洛阳宫城太极殿前左右同时置钟的情况,并不能排除东南角的建筑或许也是一座同样的钟楼。南齐萧鸾举兵入宫,谋罢废齐帝萧昭业,“率兵自尚书入云龙门,……帝在寿昌殿,闻外有变,使闭内殿诸房间,令阉人登兴光楼望,还报云:‘见一人戎服,从数百人,急装,在西钟楼下。’”<sup>⑥</sup>所说“西钟楼”应指西侧之钟楼,而既然特以“西钟楼”相称,似乎就应相对另设有一座“东钟楼”,而不大可能是东与鼓楼相对应。盖汉人旧说以为“古者天子左五钟,右

① 嘉靖《彰德府志》卷八《邺都宫室志》,上海:上海古籍书店,1964年,第3页a。

② 嘉靖《彰德府志》卷首《彰德府志目录》末附崔铎自序,第2页a-3页a。

③ 晁公武:《昭德先生读书后志》卷二下《地理类》“相台志”条,北京:现代出版社,1987年,第933页;嘉靖《彰德府志》卷五《官师志》,第12页。

④ 徐坚等:《初学记》卷十六《乐部·钟》引戴延之《西征记》,北京:中华书局,1962年,第396页。

⑤ 张牧:《蒙古游牧记》卷六《内蒙古伊克昭盟游牧所在(鄂尔多斯)》,太原:山西人民出版社,1991年,第122页。

⑥ 《南齐书》卷四《郁林王本纪》,北京:中华书局,1972年,第74页。

五钟”<sup>①</sup>，左右相对置钟，乃是本自这一传统。

较赫连勃勃筑统万城钟楼略微迟晚一些，北魏于神瑞三年(414)在京师平城“建白楼，楼甚高竦。……后置大鼓于其上，晨昏伐以千椎，为城里诸门启闭之候，谓之戒晨鼓也”<sup>②</sup>。这种鼓声，专门用于控制城门的启闭时间，鼓楼也同样具有专门的作用。迁都洛阳之后，北魏依旧建有一些独具特色的钟鼓设施，特别是在地方各州城当中，也开始“置楼悬鼓”<sup>③</sup>。与此同时，相对来讲，钟的作用在都城当中似乎相对有所加强。

《洛阳伽蓝记》记载北魏明帝灵太后胡氏，曾以音响效果奇佳，而将龙华寺内一口声传五十里的大钟，“移在宫内……与内讲沙门打为时节”<sup>④</sup>。《水经·穀水注》记述说，在魏明帝兴建的金墉城上，“西面列观，五十步一睥睨屋台，置一钟，以和漏、鼓”<sup>⑤</sup>。这种置钟应和漏、鼓以报告时辰的做法，此前在南朝的萧齐，已经见到应用。《南史·裴皇后传》记齐永明中，“上数游幸诸苑囿，载宫人从后车。宫内深隐，不闻端门鼓漏声，置钟于景阳楼上，应五鼓及三鼓。宫人闻钟声，早起庄饰”<sup>⑥</sup>。继此之后，南朝陈人徐陵致书于北齐仆射杨遵彦，内有句云：“至于铛铛晓露，的的霄烽，隔溱浦而相闻，临高台而可望。”<sup>⑦</sup>所说“铛铛晓露”，正是描述时钟与漏壶相匹配使用的样态。这是与汉代按照早晚不同时辰而区分使用鼓、钟不同的另一种钟鼓配用方式。不过，《北齐书·儒林传》记载权会“曾夜出城东门，钟漏已尽，会唯独乘驴”<sup>⑧</sup>，依旧在沿用蔡邕提及的漏尽钟鸣制度，说明在这一时期还没有形成一种南北各地普遍施行的钟鼓报时方式。

北魏平城的“戒晨鼓”，后来在唐朝长安城里重又现身。《唐六典》对京师长安城中通过敲击钟鼓来控制城门启闭的制度，有如下记载：

城门郎掌京城、皇城、宫殿诸门开阖之节。……开则先外而后内，阖则先内而后外，所以重中禁、尊皇居也。候其晨昏，击鼓之节而启闭之(承天门击晓鼓，听击钟后一刻，鼓声绝，皇城门开。第一咚咚声绝，宫城门及左右延明、乾化门开；第二咚咚声绝，宫殿门开。夜第一咚咚声绝，宫城门闭；第二咚咚声绝，宫城门闭及左右延明门、皇城门闭。其京城门开闭，与皇城门同刻。承天门击鼓，皆听漏刻契至乃击，待漏刻所牌到，鼓声乃绝)。<sup>⑨</sup>

这里所说导引京城诸门启闭的鼓点，同时也兼主坊市之门的开阖。《新唐书·百官志》对此亦略有记载：

左右街使。掌分察六街徼巡，凡城门坊角有武侯铺，卫士彍骑分守。大城门百人，大铺三十人，小城门二十人，小铺五人。日暮，鼓八百声而门闭；乙夜。街使以骑卒循行踣諠，武官暗探；五更二点，鼓自内发，诸街鼓承振，坊市门皆启，鼓三千挝，辨色而止。<sup>⑩</sup>

长安城城门依鼓声启闭，据云系唐太宗时马周建言所致：“先是，京城诸街，每至晨暮，遣人传呼以警众，周遂奏诸街置鼓，每击以警众，令罢传呼，时人便之。”<sup>⑪</sup>唐人特称之为“街鼓”<sup>⑫</sup>，李贺有诗句“晓声隆隆催转日，暮声隆隆呼月出”<sup>⑬</sup>，吟咏的就是这种鼓声。

分析上述记载可以看出，长安城里这种“街鼓”是始发于宫城之内，它同设置在皇城、宫城里面的

① 许维遹：《韩诗外传集释》卷一，北京：中华书局，1980年，第16页。

② 王先谦：《合校水经注》卷十三《漯水注》，北京：中华书局，2009年，第207页。

③ 《北史》卷四十三《李崇传》，北京：中华书局，1974年，第1594页。

④ 周祖谟：《洛阳伽蓝记校释》卷二，北京：中华书局，1963年，第72页。

⑤ 王先谦：《合校水经注》卷十六《穀水注》，第252页。

⑥ 《南史》卷十一《后妃传·武穆裴皇后》，北京：中华书局，1975年，第330页。

⑦ 《陈书》卷二十六《徐陵传》，北京：中华书局，1972年，第327页。

⑧ 《北齐书》卷四十四《儒林传·权会》，北京：中华书局，1972年，第593页。

⑨ 李林甫等：《唐六典》卷八“门下省城门郎”条，北京：中华书局，1992年，第249—250页。

⑩ 《新唐书》卷四十九上《百官志四上》，北京：中华书局，1975年，第1285—1286页。

⑪ 《旧唐书》卷七十四《马周传》，北京：中华书局，1975年，第2619页。

⑫ 李昉等：《太平广记》卷四十九《神仙》引唐皇甫枚《三水小牍》佚文，北京：中华书局，1961年，第307—308页。

⑬ 李贺：《歌诗编》卷四《官街鼓》，北京：北京图书馆出版社，2002年，第12页。

报时鼓一样,还要与漏刻、大钟配合使用,这一点同北魏洛阳金墉城以及南朝萧齐景阳楼以钟配合漏、鼓的情况,性质完全相同。

根据一般情况来推测,唐代有很多设置,应当是沿承杨隋旧规。隋东都洛阳城外朝乾阳殿庭院之“东南、西南,各有重楼,一悬钟,一悬鼓。刻漏则在楼下,随刻漏则鸣钟、鼓”<sup>①</sup>。显而易见,唐代长安城的报时制度,与隋代的报时制度如出一辙,而隋代乃明确建有钟楼和鼓楼。唐长安城大明宫外朝含元殿,“殿东南有翔鸾阁,西南有栖凤阁,与殿飞廊相接。又有钟楼、鼓楼”;又兴庆宫大同殿前面<sup>②</sup>,同样也是“左右有钟楼、鼓楼”<sup>③</sup>。如前所述,我们并不能据此推定隋唐宫廷中钟楼和鼓楼所配置方位。

从礼制角度讲,隋唐长安城中最核心的建筑,一直是宫城太极宫正殿太极殿,“朔望则坐而视朝焉”<sup>④</sup>。即使是在高宗以后,实际施政于大明宫或兴庆宫的情况下,一些特别重大的礼仪活动,诸如冬至祭祀圜丘、皇帝时享太庙等,通常还是要在太极殿举行某些仪式<sup>⑤</sup>。因此,太极殿前的钟、鼓楼配置情况,在当时应该最具有标志性意义。

宋敏求《长安志》记述唐长安城太极殿“殿东隅有鼓楼,西隅有钟楼,贞观四年置”<sup>⑥</sup>,亦即东鼓西钟,这是有关钟、鼓楼具体方位最早的记载,意义非常重要<sup>⑦</sup>。

《唐会要》所记唐代州县官市分别用鼓和钲来导引开、关市肆的制度,有助于我们理解当时何以要这样配置钟楼和鼓楼:

景龙元年十一月勅,诸非州县之所,不得置市。其市当以午时击鼓二百下,而众大会;日入前七刻,击钲三百下,散。其州县领务少处,不欲设钲鼓,听之。<sup>⑧</sup>

《诗经·小雅·采芣》言“钲人伐鼓,陈师鞠旅”,汉毛亨传以为“钲以静之,鼓以动之”<sup>⑨</sup>,亦即东汉人赵岐所说“兵以鼓进,以金退”<sup>⑩</sup>。《孙子·军争》引古《军政》,谓将领指挥作战,“言不相闻,故为金鼓”,唐人杜佑释云“金,钲、铎也”,李筌亦曰“鼓进铎退”<sup>⑪</sup>,自然同为此意。《诗经·邶风·击鼓》之“击鼓其镗,踊跃用兵”<sup>⑫</sup>,曹刿论战所说“夫战,勇气也。一鼓作气,再而衰,三而竭”<sup>⑬</sup>,以及后世习语“鸣金收兵”,就都是基于这一情况。唐朝交易之市,以鼓启之,以钲闭之,正是源于古代师旅分别用鼓和钲来号令士卒进退行止的做法。与此相似,唐代地方州县父母官“一日两衙,朝衙晚衙,须听鼓声,方知坐衙”<sup>⑭</sup>,同样也是依随鼓声,升堂理政。

① 晁载之:《续谈助》卷四摘录唐杜宝《大业杂记》,清光绪十三年归安陆氏刻《十万卷楼丛书》本,第29页a。

② 宋敏求:《长安志》卷六,北京:中华书局,1990年,第105页。

③ 宋敏求:《长安志》卷九,第121页。

④ 李林甫等:《唐六典》卷七“工部郎中员外郎”条,第217页。

⑤ 萧嵩等:《大唐开元礼》卷四《吉礼·皇帝冬至祀圜丘》、卷三十七《吉礼·皇帝时享于太庙》,北京:民族出版社,2000年,第35、203页。

⑥ 宋敏求:《长安志》卷六,第102页。案为排除传刻过程中的文字讹误,核对了成化邵阳书堂刻本和嘉靖西安知府李经刻本这两个早期印本,其相关内容,与毕沅刻本并没有差异。又案《初学记》卷十六《乐部·钟》引岑文本《太极殿前钟铭》(见第397页),谓“贞观之十四载,岁在上章,乃诏工者鬼氏,铄铜为钟,陈诸路寝之庭,以纪壶人之节”,记此铜钟铸造于贞观十四年,与《长安志》所记钟、鼓楼置于贞观四年者有所不同,未详孰是。

⑦ 案今传本宋程大昌《雍录》(明万历刻《古今逸史》本)卷三《唐西内太极宫图》(第9页)绘制钟楼居东、鼓楼在西,与《长安志》的记载相反,此图较《长安志》后出,疑有讹误。又该书同卷《阁本大明宫图》(第5页)上钟、鼓二楼的相对位置,也是东钟西鼓,疑同属误绘。

⑧ 王溥:《唐会要》卷八十六《市》,上海:商务印书馆,1936年,第1581页。

⑨ 陈奂:《诗毛氏传疏》卷十七,清道光二十七年吴门南园扫叶山庄原刻本,第24页b。

⑩ 孙奭:《孟子注疏》卷一上,台北:艺文印书馆,2007年,第2页。

⑪ 佚名辑:《十一家注孙子》卷中《军争》,杭州:西泠印社,2005年,第36页b。

⑫ 陈奂:《诗毛氏传疏》卷三,第14页b。

⑬ 杜预:《春秋经传集解》,上海:上海古籍出版社,1988年,第150-151页。

⑭ 圆仁:《入唐求法寻礼行记》卷二,上海:上海古籍出版社,1986年,第83页。

钟与钲、铎,声音、性质俱差相仿佛。清晨日出东方,开启门扉,势如进军破阵;傍晚日落西山,闭塞城阙,状同回马收兵,相互之间,理正相通。虽然在长安城中并没有分别用鼓声和钟声来导引各处门户的开启与关闭,但是在建造固定搭配的钟楼和鼓楼时,还是会考虑到钟、鼓之间这种作用差别,从而将鼓楼安设在东侧,钟楼安设在西侧。

进一步深入分析,可以看到,这种东、西对应形式,还隐寓有传统五行思想的背景。《淮南子》有相关记载云:

何谓五星?东方木也,……其神为岁星,其兽苍龙,其音角。……西方金也,……其神为太白,其兽白虎,其音商。<sup>①</sup>

钟通常是用铜、铁等金属铸成<sup>②</sup>,其性属金,自毋庸置疑,鼓一般则是用木与革两种材料制作而成。《周礼·考工记》有“鞀人为皋陶”,东汉人郑众谓“皋陶,鼓木也”,清人孙诒让释之曰:“云‘皋陶,鼓木也’,谓鼓匡也。……匡皆以木为之。”<sup>③</sup>因知鼓在五行之中,性宜属木。木性之鼓宜居于东方,而金性之钟宜居于西方,这应该就是唐长安城宫廷当中钟、鼓楼方位配置的深层义理。

## 二、释家制度

除了世俗社会用以颁授时辰之外,方外的寺院和道观也有类似的设施。唐人段成式在《酉阳杂俎》一书中,记述长安城平康坊菩提寺钟楼的情况说:

寺之制度,钟楼在东,惟此寺缘李右座林甫宅在东,故建钟楼于西。<sup>④</sup>

这一记载说明两点重要问题。第一,唐代寺院通常建有钟楼(关于这一点,在唐代文献中有很多例证,无需一一举述),而在大多数情况下,寺院的钟楼应当坐落在东侧,菩提寺“建钟楼于西”属于特例。第二,段成式特别强调这是寺院的制度,恰好可以证明,世俗社会的制度与此不同,前述长安城宫城太极殿前偏居东侧的钟楼,应该是俗世普遍通行的定制,从而可以推断,大明宫含元殿和兴庆宫大同殿前面钟、鼓二楼的方位,应当与太极殿前完全相同。

如前所述,《洛阳伽蓝记》记载北魏洛阳龙华寺内曾置有一口大钟,已有研究者指出,唐代佛寺的钟楼,与此或许具有某种源流关系,但当时是否设有钟楼,则“未见记载”<sup>⑤</sup>。这里无意展开论述唐代寺院设置钟楼的缘起,不过至迟从隋代开始,寺院当中应当已经普遍施行这一制度,因为隋开皇六年(586)所立的《龙藏寺碑》,在描摹这座寺院景观时,即有句云:“夜漏将竭,听鸣钟于寺内;晓相既分,见承露于云表。”<sup>⑥</sup>显示出这已经是一种比较通行的情况。

原其用意,佛寺鸣钟,亦不过为僧众修习佛法和饮食起居晓示时辰而已。如唐人崔涂有《赠休粮僧》诗云“闻钟独不斋,何事更关怀”<sup>⑦</sup>,说明在不“休粮”时,寺院的僧侣是要依照钟声,在固定的时间里进餐。又如张继《枫桥夜泊》诗中的名句“姑苏城外寒山寺,夜半钟声到客船”,入宋以后,墨客雅士,议论纷纭,许多人列举同类诗句,指出唐代姑苏、会稽、梓州等许多地方的寺院,都有夜半击钟的做法,僧人谓之“分夜钟”<sup>⑧</sup>;陆游则更进一步推测,以为这很可能是一种通行于各地的释家制度,“恐

① 何宁:《淮南子集释》卷三《天文训》,北京:中华书局,1998年,第183-188页。

② 金明七真:《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》,北京:文物出版社,1988年,第752页。

③ 孙诒让:《周礼正义》卷七十九,北京:中华书局,1987年,第3296页。

④ 段成式:《酉阳杂俎》续集卷五《寺塔记》上,北京:中华书局,1981年,第252-253页。

⑤ 傅熹年主编:《中国古代建筑史》第二卷第三章第七节《宗教建筑》,北京:中国建筑工业出版社,2001年,第482页。

⑥ 王昶:《金石萃编》卷三十八隋张公礼《龙藏寺碑》,北京:中国书店,1985年,第2页a-4页b。

⑦ 崔涂:《崔涂诗集》之《赠休粮僧》,明嘉靖刻本,第10页a。

⑧ 吴曾:《能改斋漫录》卷三“分夜钟”条,上海:上海古籍出版社,1979年,第67-68页。

唐时僧寺自有夜半钟也”<sup>①</sup>。由此特殊事例,也可以看出唐代僧寺中鸣钟报时的普遍性<sup>②</sup>。

唐人黄滔在昭宗乾宁四年(897)撰写的《泉州开元寺佛殿碑记》一文当中,也提到了当时寺院的钟楼:

寺制,殿象王者之居,尊其法也。其后金地莲扃,周旋四海,鸟飞兔走,或故或新,至如神运之,灵莫灵矣,亦靡得而岿然,则我州开元寺佛殿之与经楼、钟楼,一夕飞烬,斯革故鼎新之数也。……仲弟检校工部尚书为兹郡之秋也,……乃割俸三千缗,鳩工度木,烟岩云谷之杞梓椽栴,投刃以时,趋功以隙,食以月粟,付以心俸,不期年而宝殿涌出,……而五间两厦,昔之制也。……东北隅则揭钟楼,其钟也新铸,仍伟旧规;西北隅则揭经楼,双立岳峰,两危蜃云。东瞰全城,西吞半郭。霜韵扣而江山四爽,金字骈而讲诵千来。是知天地日月鬼神,不欲一存其物,将有待于后人也。<sup>③</sup>

上述记载,证实唐代寺院的钟楼,确实如段成式所说,是配置在偏靠东面的一侧。

值得注意的是,按照黄滔的记载,泉州开元寺在与钟楼相对应的西面一侧,乃是建有“经楼”。研究建筑史的专家早已注意到唐代寺院布局的这一特点,有论述指出:

唐代佛寺中,钟楼和经藏已经作为一组对称设置的建筑物,出现在中院的两侧。……经藏与钟楼往往对称设置在佛殿的两侧。……但在敦煌唐代壁画中所见,佛寺内钟楼、经藏的位置却无定制。不仅可以左右对置,且有的设于殿侧,有的骑跨于前、后廊之上,或以角楼的形式出现。现实中是否有这些做法,尚无法确定。<sup>④</sup>

今案如前引《酉阳杂俎》所述,在大多数情况下,寺院里的钟楼,应当设在东侧,似乎不大可能毫无缘由地随意左、右对置,只有出现诸如“缘李右座林甫宅在东”这一类特殊问题时,才会将钟楼与经藏东、西相互调换位置。正像研究者已经指出的那样,高僧道宣在唐高宗乾封二年撰著的所谓《戒坛图经》当中,便有清楚规划,规定在寺院“后佛说法大殿”前面的“七重塔”两侧,应是“塔东钟台”、“塔西经台”<sup>⑤</sup>,这也就是段成式所说的“寺制”。道宣自言其书系“博寻群录,统括所闻”而成<sup>⑥</sup>,其间自有释家的道理,而敦煌壁画所绘寺院布局形式,不尽合乎唐代文献的记载,已经有人作过具体勘比<sup>⑦</sup>,因而,本来就不宜将其每一处细节,都视作真实的写照。

不过,如黄滔所记,泉州开元寺的钟楼和经楼,系分别建造在佛寺主殿的东北、西北两隅之上,这说明敦煌唐代壁画上钟楼与经藏在南北轴线方向上所处的各种位置,应该都合乎当时的真实情况。

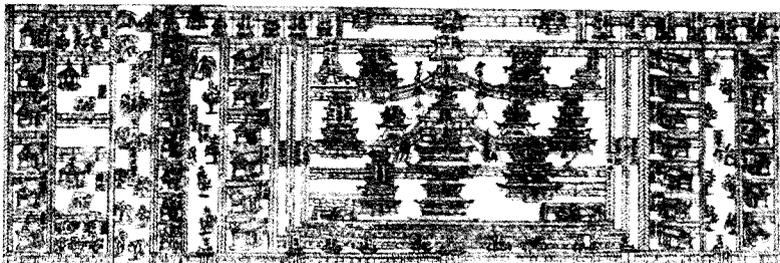


图1 南宋刻本《戒坛图经》所附寺院平面图<sup>⑧</sup>

① 陆游:《老学庵笔记》卷十,北京:中华书局,1979年,第130页。

② 案《南史》卷七十二《文学传》载齐人丘仲孚“少好学,读书常以中宵钟鸣为限”(第1764页),后世学者如明人郎瑛《七修续稿》卷四“半夜钟”条(北京:中华书局,1959年,第790页)等,或以为唐代僧寺夜半鸣钟,当即“沿流”于此,所说自然引人思索,只是这种夜半击钟的做法,到底是世俗社会影响僧寺,还是倒转过来,反而是由僧庐传入尘世,尚有待进一步研究,才能得出确切的结论。

③ 黄滔:《莆阳黄御史集》,上海:商务印书馆,1936年,第275—279页。

④ 傅熹年主编:《中国古代建筑史》第二卷第三章第七节《宗教建筑》,第482页。

⑤ 释道宣:《关中创立戒坛图经》之《戒坛高下广狭第四并引图相》,东京:大正一切经刊行会,1927年,第810—813页;傅熹年主编:《中国古代建筑史》第二卷第三章第七节《宗教建筑》,第482页。

⑥ 释道宣:《关中创立戒坛图经》自序,第807页。

⑦ 杜斗城:《敦煌五台山文献校录研究》,太原:山西人民出版社,1991年,第119—121页。

⑧ 引自傅熹年主编:《中国古代建筑史》第二卷第三章第七节《宗教建筑》,第477页。

在同一时期日本兴建的寺院当中,同样可以看到上述钟楼配置形式的影响。例如,在相当于唐玄宗开元天宝之际的圣武天皇天平年间,奈良的法隆寺和东大寺,就都在寺内主建筑大讲堂的东南和西南两处,分别建有钟楼和经楼<sup>①</sup>。

钟楼和设在钟楼对面作为“经藏”的建筑,道宣《戒坛图经》分别称作“钟台”和“经台”,而不是黄滔所说的“钟楼”和“经楼”。白敏中撰述《滑州明福寺新修浮图记》,谓“由是起殿,中虚屋,周廊四回,前三其门,庭二其台,架危楼以耸钟,植修茎以飞幡,界宇峻严,宛如鹫山”<sup>②</sup>,这里所说“架危楼以耸钟”之“台”,自然是指“钟台”,而“植修茎以飞幡”,则应该是指《戒坛图经》中钟台和经台前面东西并立的那两个幡杆,可以说是与之相互呼应的一组建置。《隋书》记载隋都大兴城中有恶少沈光,值文帝仁寿三年,“初建禅定寺,其中幡竿高十余丈,适遇绳绝,非人力所及,诸僧患之。光见而谓僧曰:‘可持绳来,当相为上耳。’诸僧惊喜,因取而与之。光以口衔索,拍竿而上,直至龙头。系绳毕,手足皆放,透空而下,以掌拒地,倒行数十步。观者骇悦,莫不嗟异,时人号为肉飞仙”<sup>③</sup>。读此可知,“植修茎以飞幡”渊源有自(此等“修茎”系植立于一方形石座之上,即所谓“幡竿石”),在道宣撰述《戒坛图经》以前,固已有之。

白敏中这一记述,向我们透露出唐代寺院中这一组建筑,或楼或台,形式和名称还不够统一。在此需要稍加说明的是,如前所述,《龙藏寺碑》在描述该寺情状时有句云“夜漏将竭,听鸣钟于寺内;晓相既分,见承露于云表”,又有语云“疏钟响度,层盘露泫”<sup>④</sup>,所说承露云表,与钟对应,似乎是讲经藏的建筑,但“层盘”以及“承露”云云,在这里应该是借指带有多重轮盘的塔刹,就其狭义而言,应即“相轮”,不必一定要与经楼、经台相关联。《陈书》记载宣帝太建六年十月丁卯,“太雨,震大皇寺刹、庄严寺露盘”<sup>⑤</sup>,所谓“露盘”,同样是指佛塔上的相轮。

另外需要说明的是,在唐高宗仪凤四年(679)撰写的《大唐方与县故栖霞寺讲堂、佛、钟、经碑》上,有文句描写说:“洪钟晓韵,风传浮磬之滨;法鼓霄惊,声扬孤桐之岭。”<sup>⑥</sup>有研究者据此推论,虽然唐代都邑之内的佛寺当中一般并不设置与钟相当的大鼓,但“山林佛寺中确有置鼓的做法”<sup>⑦</sup>。今案这通石碑题作“讲堂、佛、钟、经碑”,系因当地“清信士”张师旷等创建讲堂、阎文褒等“敬造一佛二菩萨、洪钟一口、《多心经》一部”<sup>⑧</sup>,诸事正与碑额一一对应,文中初不必非言及击鼓事宜不可。晋人孙绰在所撰《游天台山赋》中尝吟咏云“法鼓琅以振响,众香馥以扬烟”,唐人李周翰释曰:“法鼓,钟也。”<sup>⑨</sup>这是因为印度早期佛教寺院制度,在会聚僧众举行说法等事时,都是使用木棍,来敲击一种名为 ghanṭa 的木制响器,汉译梵文佛经,音译时会以“鞞槌”、“鞞椎”等字来比拟这种响器的名称,支那本邦僧侣乃谓“随机设教,击鞞椎以集众”,意译则有钟、鼓、铙、铃等多种译法,即“梵语鞞椎,凡瓦、木、铜、铁之有声者,若钟、磬、铙、鼓、椎、板、螺、呗,丛林至今仿其制而用之”<sup>⑩</sup>。所以在唐人眼里,“声扬孤桐之岭”的所谓“法鼓”,完全可以借指洪钟,《大唐方与县栖霞寺讲堂、佛、钟、经碑》的用法,应当与此相同,并不能用作寺院等同置备洪钟大鼓特别是同时对置钟楼和鼓楼的证据。

① 关野贞:《日本建筑史》第三章第三节《佛寺》、第四章第四节《佛寺》,《日本の建築と藝術》上卷,东京:岩波书店,1940年,第161-166、232-237页。

② 李昉等:《文苑英华》卷八二〇白敏中《滑州明福寺新修浮图记》,北京:中华书局,1966年,第4331页。

③ 《隋书》卷六十四《沈光传》,北京:中华书局,1973年,第1513页。

④ 王昶:《金石萃编》卷三十八隋张公礼《龙藏寺碑》,第3页a。

⑤ 《陈书》卷五《宣帝纪》,第92页。

⑥ 陆增祥:《八琼室金石补正》卷三十八唐朱怀隐《大唐方与县故栖霞寺讲堂、佛、钟、经碑》,北京:文物出版社,1985年,第258-259页。

⑦ 傅熹年主编:《中国古代建筑史》第二卷第三章第七节《宗教建筑》,页482。

⑧ 陆增祥:《八琼室金石补正》卷三十八唐朱怀隐《大唐方与县故栖霞寺讲堂、佛、钟、经碑》,第258-259页。案“《多心经》一部”句之“经一”两字,原石阙泐,此从《八琼室金石补正》增补。

⑨ 萧统:《文选》卷十一晋孙绰《游天台山赋》并唐李周翰注,北京:人民文学出版社,2008年,第174页。

⑩ 释德辉:《敕修百丈清规》卷八,东京:大正一切经刊行会,1927年,第1155页;又参见白化文:《汉化佛教法器服饰略说》二《鸣器》,北京:商务印书馆,1998年,第18页。

### 三、道从于佛

佛寺在主建筑东侧建造钟楼的做法,很快就对道观的布局产生了直接影响。道教经书中有一题作“金明七真”撰著的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》,因玄宗即位之初编撰的《一切经音义》已称引此书,研究者以为“最迟应在唐玄宗之前问世”<sup>①</sup>。书中记述道教科仪,逐一讲说道观内天尊殿、天尊讲经堂、说法院、经楼和钟阁等各种建筑的配置情况,其有关“钟阁”的记载为:

科曰:凡造经楼,高下、大小、华素,亦任人力,然要在容纳见在三洞宝经,四辅玄文,使风日流通,雨露隔绝,即为第一上。安置并须宜便,此非永制。

科曰:凡造钟阁,轨制与经楼同,务令牢固,四面疏薄,使钟声不碍,六时嘹亮。宜在天尊殿前,即与经楼对,左钟右经。精思院别置亦然。<sup>②</sup>

道教的产生,本来就是模拟佛教制度的结果,故上述道观主殿前面东西相对配置的钟阁和经楼,理应仿自僧寺的布局形式。北周天和五年(570),武帝撰有《二教钟铭并序》,称“五月丙寅,造钟一口”,用以“弘宣两教,同归一揆”<sup>③</sup>,显示出释、道两教在鸣钟示众以节制修行方面,本来就有近似的做法。又唐睿宗景云二年(711),为中宗所建景龙观铸造铜钟,谓之曰:“庶其晓散灵音,镇入鹑鸾之殿;夕腾仙韵,恒流鸞鹊之闾。”<sup>④</sup>不啻晨夕,都是仅以钟声司辰,反映出当时的道观与佛寺一样,还没有设置对应于钟楼的鼓楼。

这部《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》,还对铸钟的规制作有说明,从中可以了解到当时一些具体的做法:

凡钟者,四众所会,六时急务,此器若阙,则法集乖轨。经曰“长斋会玄都,鸣玉扣琼钟”,又“法鼓会群仙,台唱靡不同”是也。凡有五种造。一者金钟,二者银钟,三者五金合铸成钟,四者铜钟,五者铁钟。或九角八角,或四角两角,复有无角。或大则万石,小则一斗,各在时耳。既造成已,皆须镌勒铭记国号、年岁、郡县、观名、所为之意。使万代有归,六时不替矣。……凡钟磬皆须作虞悬之。<sup>⑤</sup>

所说铸钟使用金属的材质,通常当然不过或铜或铁而已,金钟、银钟则只能用于某些特殊的玄坛(佛教道场的情况,应当亦大致仿佛)。

唐代以后,北宋英宗治平至神宗元丰年间,有三佛齐人华伽罗在广州重修天庆观,道士何德顺建立《广州重修天庆观记》石碑,叙说其修建经过。碑中从“始构大门”开始,逐一记述华伽罗修造的各项建置,包括宣诏堂、保真堂、北极殿、斋厅、三清殿、御书阁,并“铸大钟,起钟楼”,“莫不规模宏备,焕若洞府”<sup>⑥</sup>,可是却绝未提及“鼓楼”之类的设施,反映出当时还在沿承《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》确立的制度。

南宋时陆游撰写《洞霄宫碑》,谓临安府大涤山洞霄宫在经历建炎兵火之后,于“绍兴二十五年,以皇太后之命,建昊天殿、钟楼、经阁,表以崇闳,缭以修庑”<sup>⑦</sup>。稍后,在孝宗乾道年间,道士叶大直主持修建松江府仙鹤观,“为寥阳殿于中,前设三门,旁立两庑,翼以经、钟二楼,后建昊天宝阁”<sup>⑧</sup>,都是将钟楼与经阁或经楼并称,与《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》记述的章程,愈加吻合。

至南宋末,有记载云绵州彰明县紫云山崇仙观,“东岳、天师、钟楼在前左,三元、桂籍、真宫、真武在前右。南辰、五师在后左,经楼、瑞真堂后右”<sup>⑨</sup>,所说“经楼”虽然已经不再像“经台”一样与钟楼东

① 王卡:《敦煌道教文献研究》之《目录篇》二《敦煌道教文献分类叙录》“三洞奉道科戒营始”条,北京:中国社会科学出版社,2004年,第137-139页;丁培仁:《增注新修道教目录》二《戒律清规类》“洞玄灵宝三洞奉道科戒营始”条,成都:巴蜀书社,2008年,第213-214页。

② 金明七真:《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》,第745页。

③ 释道宣:《广弘明集》卷三十五周武帝撰《二教钟铭并序》,上海:中华书局,1925年,第296页。

④ 王昶:《金石萃编》卷六十九唐睿宗《景龙观钟铭》,第6页b。

⑤ 金明七真:《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三《法具品》,第752页。

⑥ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》之《广州重修天庆观记》,北京:文物出版社,1988年,第287页。

⑦ 陆游:《渭南文集》卷十六《洞霄宫碑》,北京:中华书局,1976年,第2126页。

⑧ 邵亨贞:《野处集》卷一《仙鹤观记》,台北:台湾商务印书馆,1983年,第6页a。

⑨ 魏了翁:《重校鹤山先生大全文集》卷三十八《紫云山崇仙观记》,上海:商务印书馆,1929年,第9页a。

西相对设置,但在钟楼偏居于东侧这一点上,仍然是在仿效佛家的做法。又温州永嘉县北的大若岩上有广福灵真宫,始建于北宋徽宗宣和三年,当时的建置,除正殿三清殿外,“又有两殿、五祠、一钟楼,皆在岩中”<sup>①</sup>,虽然仅设有钟楼而尚未营建经楼,设施还不够完备,或许是适应新的情况而有所调整,但基本上还是在遵奉上述布局原则。

赵宋王室南渡之后,在女真人统治的北方黄河流域,同样也在承续着这一规制。金世宗大定十四年(1174),中都十方大天长观重修告成,史臣郑子聃记其布局形式云:

前三门榜曰十方大天长观。中三门曰玉虚之门,设虚皇醮坛三级。中大殿曰玉虚,以奉三清。次有阁曰通明,以奉昊天上帝。次有殿曰延庆,以奉元辰众像。翼于其东者,有殿曰澄神;翼于其西者,有殿曰生真,以奉六位元辰。

东有钟阁曰灵音,兼奉玉皇上帝、虚无玉帝。次有阁曰大明,以奉太阳帝君。次有殿曰五岳,以奉诸岳帝暨长白山兴国灵应王。

西阁曰飞玄,以秘道藏,兼奉三天宝君。次有阁曰清辉,以奉太阴皇君。次有殿曰四渎,以奉江河淮济之神。

洞房两庑暨方丈凡百六十楹有奇。<sup>②</sup>

道观内灵音钟阁与飞玄经阁正是东西相向而立。

#### 四、融俗入老

道教的宫观,与世俗社会按照礼制或风俗祭祀的祠庙,既密不可分,同时又有所区别。正因为如此,在钟、鼓楼的设置方面,有些祠庙就成了道教世界与世俗社会之间相互融合的媒介。

山西省荣河县今存天启三年(1623)重刊上石的《蒲州荣河县创立承天效法厚德光大后土皇地祇庙像图石》碑,最初镌刻于金太宗完颜晟天会年间,正值南、北两宋交替之际,反映了北宋汾阴后土祠的平面布局形态。图上在主殿“坤柔之殿”正门“坤柔之门”南面的院落当中,居东面西,绘有一座钟楼,为三间二层九脊带平座腰檐式建筑,西面与之相对应的位置上,虽然也绘有建筑,却只是一座三间单层亭子<sup>③</sup>。西面这座亭子在图上虽然没有文字标识,但显然不大可能属于与钟楼性质相当的鼓楼或是“鼓亭”,而这种东西两侧不相对称的情况,与释、老二教将钟楼与经阁这两种不同性质的设施搭配组合,恰好如出一辙,相承相因的脉络,了然在目。这间小亭,很可能也起着类似经阁的作用。

宋末元初人邓牧,在元成宗大德年间撰著《洞霄图志》,所绘大涤山“洞霄宫图”,在“洞霄宫”门外的东南角上标示有“钟楼”,相对称的西南角上标示有“经阁”,经阁的体量,亦明显小于钟楼<sup>④</sup>。与此

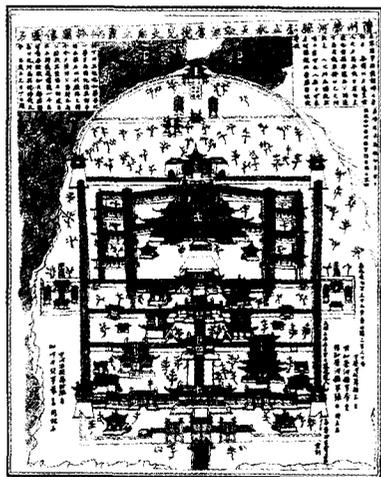


图2 《蒲州荣河县创立承天效法厚德光大后土皇地祇庙像图石》碑摹本

① 虞集:《道园学古录》卷四十五《大若岩广福灵真宫铭》,上海:商务印书馆,1929年,第3页a。

② 佚名辑:《宫观碑志》之金郑子聃《中都十方大天长观重修碑》,北京:文物出版社,1988年,第716页。

③ 陈同滨等主编:《中国古代建筑大图典》上册上卷《坛庙寺观》之《蒲州荣河县创立承天效法厚德光大后土皇地祇庙像图石》拓本和摹本,北京:今日中国出版社,1996年,第118-119页;郭黛姮主编:《中国古代建筑史》第三卷第四章第二节《宋金重要礼制建筑类型及形制》,北京:中国建筑工业出版社,2003年,第144-149页。

④ 案邓牧《洞霄图志》通行有《知不足斋丛书》本,但是已经佚失此“洞霄宫图”,《四库全书》本同样阙载该图。又检《中国古籍善本书目》,知国内公藏亦别无早期刊本。因此,上面所作论述,系转据陈同滨等主编:《中国古代建筑大图典》上册上卷《坛庙寺观》所收录之《洞霄宫图》(第133页),此图似属元代刻本,疑为海外藏品。

相似,今河南嵩山所存《大金承安重修中岳庙图》碑,在南面中三门外东南角处的碑楼后面,标绘有一“钟楼”,虽然中三门外西南角处的碑楼后面,并没有与之对应的藏经建筑<sup>①</sup>,但应当与前面所述温州永嘉县的广福灵真宫一样,不过是对成规有所简省或者是作些局部微调而已。

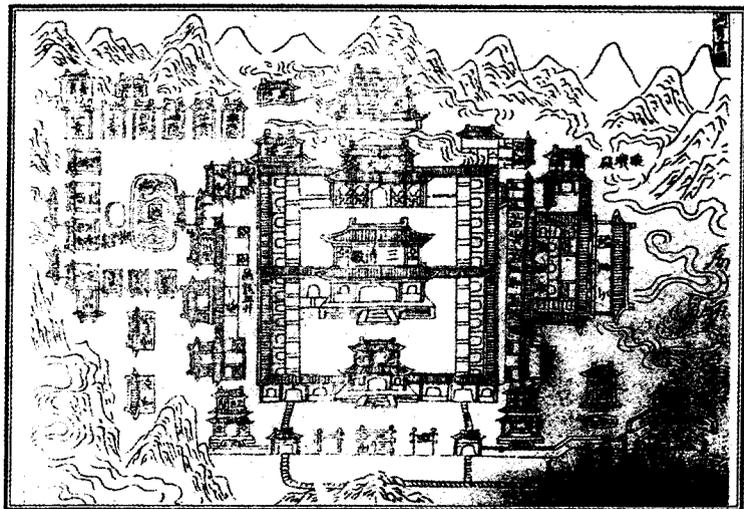


图3 《洞霄图志》中的洞霄宫图

汾阴后土祠和嵩山中岳庙这种钟楼设置形式,显然是在移用道教的规制,而南宋时期衡山南岳庙的情况,则反映出这类祠庙建筑融通世俗体制的那一个侧面。南宋人陈田夫对此尝有记述云:

嘉应门五间,门里西设鼓司神二尊。……

东北碑楼,大宋新修南岳司天王庙碑,翰林学士李昉奉敕撰,景德三年二月二十五日立。楼上悬铁钟一座,绍兴十一年安仁县百姓舍。……

西北碑楼,大宋重修南岳司天王碑,翰林学士苏易简奉敕撰,待诏黄识篆,碑阴有楷书。楼上有銜鼓一,端拱二年六月五日立。<sup>②</sup>

在庙宇西侧,东对钟楼,建楼置鼓,显然是吸收融汇了钟、鼓对置的世俗传统,而在二者的相对方位上,是以佛、道两教钟楼居东的定制为基础,把新增入的鼓楼,修建在经台或经楼、经阁原本所在的位置上。

从上文所述宋金时期的情况可以看出,这种东钟西鼓的布局形式,并没有马上被各地道观所接纳,而且直到元代,仍有一部分道观似乎还在遵用唐人旧规。

元代留存下来大量修建宫观的碑铭,但在很多时



图4 《大金承安重修中岳庙图》碑拓本

<sup>①</sup> 曹婉如等编:《中国古代地图集》“战国—元”分册第76图“大金承安重修中岳庙图图碑”、第77图“大金承安重修中岳庙图拓片”、第78图“大金承安重修中岳庙图墨线图”,北京:文物出版社,1990年;陆增祥:《八琼室金石补正》卷一二七《梁襄修中岳庙图碑》,北京:文物出版社,1985年,第900—901页。

<sup>②</sup> 陈田夫:《南岳总胜集》卷上,东京:大正一切经刊行会,1927年,第1064页。

候,只是采用一种颇为程式化的语句来加以描述,诸如“三清有殿,七真有堂,斋有厨,贮有库,客有寮,至于蔬圃井碓,无一不备”<sup>①</sup>;又如“三清有殿,祖真有堂,灵官有祠,道众有室,若斋厨库厩、蔬圃果园、陆田水碓之属,按绪而毕”<sup>②</sup>，“三清五祖,前后相承,东西庀寮舍庖廩、井厩园圃,无不序备”<sup>③</sup>;还有“建圣像之殿,方壶、斋堂、厨舍、次第而列,田墅仓廩,蔬圃水碾,井池碓碓,至于马牛之厩,莫不完置”<sup>④</sup>,等等,殊少述及道观院内具体的设置及其空间配置形式。尽管如此,还是能够找到一小部分清晰的记述,藉以复原当时钟鼓楼的配置情况。

一方面,元朝有一部分道观,还在延承唐宋定制,只建有钟楼,不设鼓楼。如上一节提到松江府仙鹤观有“经、钟二楼”,元顺帝至正年间重修这座道观时,“殿阁门庀,二楼翼室,旧所有者,一皆就新”<sup>⑤</sup>,亦即依照原样修整好经楼和钟楼。又如邓文原撰《杭州福神观记》,记述仁宗延祐年间整修杭州福神观事云:

于是卜吉肇工,倾资抡才。重门外扃,两虎翼卫。为殿周阿,以奉三清。又建福神观殿,以祀玄武。像设邃严,圻堦完美。悬钟有亭,函丈有室。堂庑庖湑,各有攸处。<sup>⑥</sup>

其以钟亭与“函丈”之室相对举,显示出此福神观似乎尚未兴建鼓楼之类的设施。

另一方面,早在灭宋之前的蒙古蒙哥初年,关中当地道士整修骊山华清宫建筑,即声称已经使“钟、鼓有楼,灵官有堂”<sup>⑦</sup>。元代道观中像这样钟、鼓并存的记载,可以看到很多。譬如武当山大太一真庆万寿宫,“像设端伟,钟鼓壮亮”;扬州玄妙观“鼓有嘉响,钟无厉声”<sup>⑧</sup>;杭州宗阳宫“钟鼓有节,幢盖有仪”<sup>⑨</sup>;江西龙虎山繁禧观“有二楼以递钟鼓之声”<sup>⑩</sup>,同一座山上的仙源观,也是建有“钟、鼓二楼”<sup>⑪</sup>;富州丰山之阳的冲玄观,时有“钟鼓之声,笙磬之音,铿锵于其外”<sup>⑫</sup>;江西宜黄仙原观的布局大势,是“前有殿,后有堂,像设钟鼓如仪”<sup>⑬</sup>,等等。这些情况,显示出各地道观已经比较普遍地增筑鼓楼,使之与旧有的钟楼相对应。至于钟、鼓二楼的具体方位,可以从仁宗延祐三年在龙虎山仙岩兴建的元禧观中看出:

殿名宗元,钟楼、鼓楼翼于左右。堂名玄范,东、西二厢曰楚樵、曰爱梅;东、西二馆曰清真、曰宝玄。<sup>⑭</sup>

钟楼在左翼亦即宗元殿的东侧,鼓楼在右翼亦即大殿的西侧,显然直接继承了宋代衡山南岳庙的钟、鼓楼配置形式。

元代以后的明、清两朝,这种东钟西鼓的配置形式,已经普遍施行于各地道观,学术界对此有比较一致的认识。在明万历刻本《新镌海内奇观》的《白岳图》上,我们可以看到,玄天太素宫大殿背后左、右两侧,各有一座孤耸的山峰,分别被标绘为钟峰和鼓峰,显然是象征着东钟西鼓<sup>⑮</sup>。这一画面,生动地反映出道教宫观当中钟、鼓二楼东西对置的普遍性。

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》之元人鹿森撰《会仙观记》,第591页。

② 胡聘之:《山右石刻丛编》卷三十元王道亨撰《真常宫记》,太原:山西人民出版社,1988年,第50页b。

③ 胡祇遹:《胡祇遹集》卷十七《太清宫碑》,长春:吉林文史出版社,2008年,第376页。

④ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》之元田璞撰《重修隆阳宫碑》,第823页。

⑤ 邵亨贞:《野处集》卷一《仙鹤观记》,第7页a。

⑥ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》之元邓文原撰《杭州福神观记》,第1155页。

⑦ 李道谦辑:《甘水仙源录》卷十蒙古商挺撰《增修华清宫记》,北京:文物出版社,1988年,第810页。

⑧ 程巨夫:《雪楼集》卷五《均州武当山万寿宫碑》、卷十九《扬州重建玄妙观碑》,台北:台湾商务印书馆,1983年,第23页a、28页b。

⑨ 任士林:《松乡集》卷一《大护持杭州路宗阳宫碑》,台北:台湾商务印书馆,1983年,第24页a。

⑩ 陈旅:《安雅堂集》卷十《龙虎山繁禧观碑铭》,台北:台湾商务印书馆,1983年,第3页b。

⑪ 黄潜:《黄潜全集》之《龙虎山仙源观记》,天津:天津古籍出版社,2008年,第359-360页。

⑫ 揭傒斯:《揭傒斯全集》卷六《冲玄观记》,上海:上海古籍出版社,1985年,第359页。

⑬ 吴澄:《吴文正集》卷四十七《仙原观记》,台北:台湾商务印书馆,1983年,第14页a。

⑭ 吴澄:《吴文正集》卷四十八《仙岩元禧观记》,第7页a。

⑮ 杨尔曾:《新镌海内奇观》卷一《白岳图》,长沙:湖南美术出版社,1999年,第12页。



图5 明刻《海内奇观》上的钟峰和鼓峰

在大殿前面相向安设钟、鼓这种配置形式，最初虽然是起源于中朝宫廷，但元朝在道观内互换二楼东西方位这一做法，同样也施行于都城当中，改变了宫廷固有的方位设置观念。

北宋都城东京开封，其宫城内部布局完全模仿隋唐洛阳城，北宋时人叶梦得称“太祖建隆初，以大内制度草创，乃诏图洛阳宫殿，展皇城东北隅，以铁骑都尉李怀义与中贵人董役，按图营建”<sup>①</sup>，因而其钟、鼓楼位置，亦一依前朝旧规，在大内“文德殿庭东南隅有鼓楼，其下漏室；西南隅钟楼”<sup>②</sup>。宋人南渡以后，汴梁城虽然被女真人占据，但宫阙建筑并未遭受破坏，文德殿改名隆德殿，“左曰东上阁门，右曰西上阁门，皆南向。鼓楼在东，钟楼在西”<sup>③</sup>。直至元代初年，其殿廷遗迹，尚且历历在目，当时人记述钟、鼓二楼的相对位置，依然谓之曰“鼓在东，钟在西”<sup>④</sup>。同样，在规模和布局多承用隋唐遗制的北宋陪都西京洛阳，其正衙文明殿，也是“东南隅有鼓楼，西南隅有钟楼”<sup>⑤</sup>。

唐宋以来世俗社会这种钟鼓楼配置形式，在元代仍然有所沿承。披览元人李好文编绘的《长安志图》，可以清楚看到，在元奉元城亦即今日西安的城垣之内，依旧还是鼓楼（案图上系标作“敬时楼”）在东，钟楼在西<sup>⑥</sup>。然而，这种情况在很大程度上只是历史成规的一种自然延续，并不能代表当时的整体面貌，正是在元代，宫廷中东鼓西钟的方位设置，开始出现变化。世祖至元四年（1267），元朝兴建大都城，建正衙曰大明殿，有“风仪门在东庑中，……麟瑞门在西庑中。……钟楼，又名文楼，在风仪南；鼓楼，又名武楼，在麟瑞南”<sup>⑦</sup>。钟、鼓二楼的东西方位，恰好相互对调，显然受到道观布局形式的影响。

元代宫廷中出现的这种转变，与元朝统治者的文化背景具有密切关系。骤然兴起于北方草原的蒙古民族，不受汉族传统观念和习俗的束缚，很容易将民间道观中普遍流行的钟鼓楼配置形式移用于宫禁之中。元大都罗城当中钟、鼓二楼的配置，甚至更打破了东西对峙形式，其钟楼在“京师北省东，鼓楼北，至元中建”<sup>⑧</sup>，这可以进一步说明，元大都的钟、鼓楼设置，根本就未尝遵循传统规矩。

① 叶梦得：《石林燕语》卷一，北京：中华书局，1984年，第2-3页。

② 徐松：《宋会要辑稿》方域三之三，北京：中华书局，1957年，第7361页。

③ 《金史》卷二十五《地理志中》，北京：中华书局，1975年，第587-588页。

④ 杨奂：《还山遗稿》卷上《汴故宫记》，民国张钧衡刻《适园丛书》本，第2页b。

⑤ 徐松：《宋会要辑稿》方域一之九，第7322-7323页；徐松辑：《元河南志》卷四《宋城阙古迹》，北京：中华书局，1999年，第231页。

⑥ 李好文：《长安志图》卷上《奉元城图》，清乾隆甲辰毕沅灵岩山馆刻本，第11页b-12页a。

⑦ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十一“宫阙制度”条，北京：中华书局，1959年，第251-252页。

⑧ 于敏中等：《日下旧闻考》卷五十四《城市》引元熊梦祥《析津志》佚文，北京：北京古籍出版社，1983年，第868页。

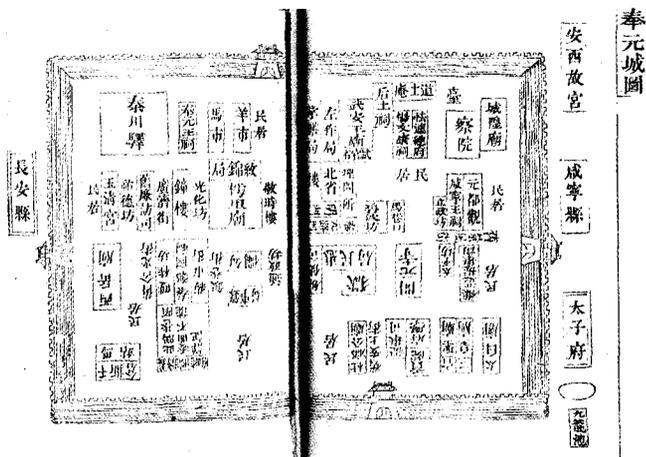


图6 清毕沅刻本《长安志图·奉元城图》上的钟鼓楼

### 五、三界归一

正因为违逆中朝成规,元代宫廷中这种东钟西鼓的配置方式,并没有能够为世俗社会所直接继承下去。逮明初朱元璋修筑中都凤阳城时,便一返华夏旧章,在罗城中兴建钟、鼓二楼时,使其仍旧东西对峙,并列于皇城承天门外,而且其相对位置,依然是东鼓西钟,“鼓楼在府中云霁街东,钟楼在云霁街西,俱本朝洪武八年建”<sup>①</sup>。继凤阳之后在南京城中建置的钟鼓楼,也是“钟楼在鼓楼西”,中间夹有北兵马寺衙门<sup>②</sup>,《大明一统志》记云:“钟楼在金川门内,鼓楼在钟楼之东二里,俱洪武十五年建。”<sup>③</sup>由于明清两朝在宫廷之内已经不再继续安设钟鼓楼,上述两都的钟鼓楼配置,也就标志着全面恢复了宋人旧规。

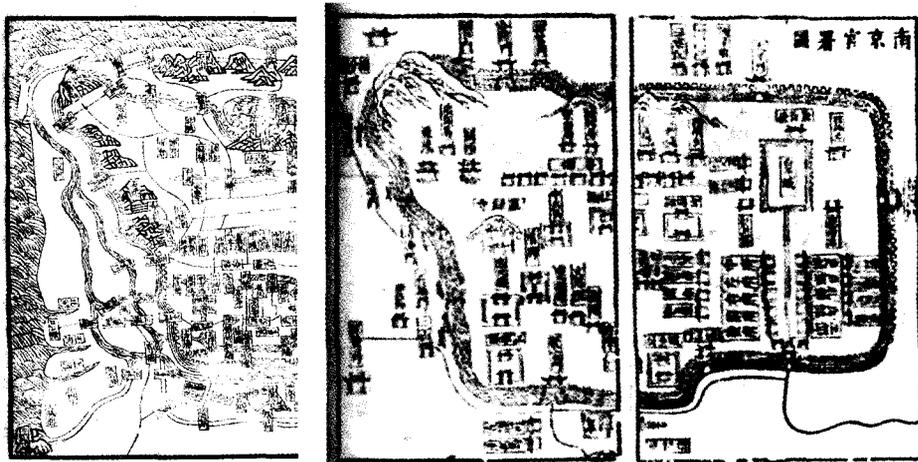


图7 明嘉靖间刻《金陵古今图考·国朝都城图》与万历刻《三才图会·南京官署图》上的南京钟、鼓楼

明代其他一些同时东西对置钟鼓楼的都邑,通常也都是这样(明清时期都邑内钟鼓楼的设置,情况比较复杂,有混放钟、鼓于一楼者,有南北对置二楼者,亦仅有设钟楼或鼓楼者,并有谯楼、鼓角楼以

① 明官修《大明一统志》卷六《凤阳府·宫室》,西安:三秦出版社,1990年,第132页。

② 明官修《洪武京城图志》之《楼馆》,南京:南京出版社,2006年,第50页;陈沂《金陵古今图考》之《国朝都城图》,民国十八年中社影印明嘉靖间原刻本,第24页;王圻、王思义:《三才图会》之《宫室》卷三,上海:上海古籍出版社,1988年,第1028页。

③ 明官修《大明一统志》卷六《南京·宫室》,第116页。

及钟鼓楼等诸多名称)。如康海记宁夏固原镇城,“东悬鼓,西悬钟”<sup>①</sup>。又如嘉靖《天长县志》载该县“县衙之前,左有鼓楼,右有钟楼”<sup>②</sup>;嘉靖《长沙府志》也记载长沙府城之中“旧有钟楼一,在府治后之右;鼓楼一,在府后之左”<sup>③</sup>;明人谢肇淛记山东聊城于嘉靖间得钟于水中,“今置府西钟楼中者是也”<sup>④</sup>,虽然没有提到鼓楼,但钟楼居西的情况,仍与上述诸处相同。其他一些比较重要的地方官署,情况也与州县衙署相同。如山西河东盐池之“巡盐察院,居运治之中。明成化十年,侍御王公臣创建。……院东有鼓楼,西有钟楼。鼓楼建于万历七年,侍御房公寰,钟楼乃正德十三年侍御宋公铎所创也”<sup>⑤</sup>,等等。

如上一节所述,介于世俗与道观之间的祠庙,在宋元时期,有一部分仿效道教规制,东钟西藏,还有一部分如衡山南岳庙,则是兼容世俗与道教,开创了东钟西鼓的配置形式,但另外尚有一些祠庙,一直沿用东鼓西钟的制度,更多地体现出世俗的特性。如建筑史学者已经指出,泰山岱庙,在元、明两代都保持着东鼓西钟的传统<sup>⑥</sup>。受岱庙的影响,泰山顶上的碧霞灵应宫,历经有明一代,直至清朝康熙年间,也始终是“东鼓楼、西钟楼”<sup>⑦</sup>。在道光年间刊刻的《华岳志》上,绘有与岱庙性质相同的华山西岳庙平面布局图,图中这组建筑,同样是东为鼓楼,西为钟楼<sup>⑧</sup>。其他还有一些地方性祠庙,如陕西三原县城隍庙,其钟、鼓二楼同样如此配置<sup>⑨</sup>。这种情况,不妨视作一种历史的残余。

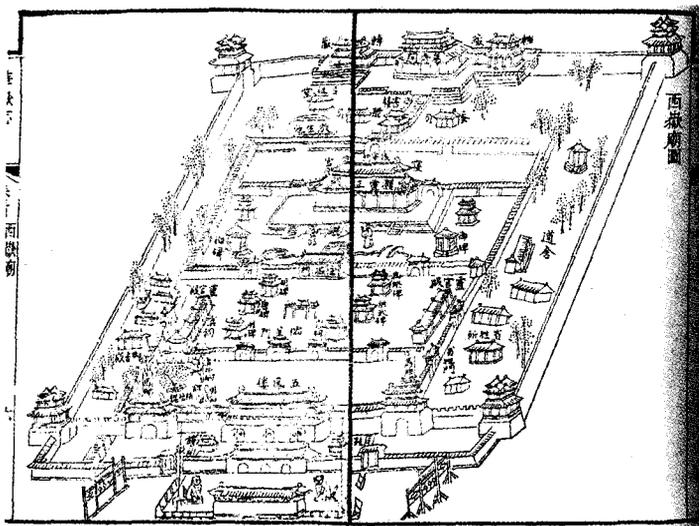


图8 道光《华岳志·西岳庙图》上的鼓楼和钟楼

在佛教寺院当中,则从北宋初期起,一直持续着唐代以来的传统。例如,北宋前期人宋白曾描述国都开封城内著名的大相国寺云:“岳立正殿,翼舒长廊,左钟曰楼,右经曰藏。”<sup>⑩</sup>又如元代金陵的保

① 康海:《康对山先生集》卷二十六《固原镇鼓楼记》,明万历十年潘允哲刻本,第3页a。

② 嘉靖《天长县志》卷三《人事志·县志》、卷五《人事志·文章·纪载》载明王心《鼓楼记并铭》,上海:上海古籍书店,1962年,第11页a、52页a。

③ 嘉靖《长沙府志》卷五《兵防纪·长沙府城》,明嘉靖刻本,第22页。

④ 谢肇淛:《廉徐》卷二,日本京师书肆林伊兵卫等宽政戊午丙辰间刻本,第4页b。

⑤ 苏昌臣:《河东盐政汇纂》卷二《糜宇》,清康熙刻本,第20页。

⑥ 潘谷西主编:《中国古代建筑史》第四卷第三章第二节《地神坛庙》,北京:中国建筑工业出版社,2001年,第138-139页。

⑦ 查志隆:《岱史》卷九《灵宇纪》,上海:上海古籍出版社,1989年,第60页;康熙《泰安州志》卷二《建置志·祠宇》,民国铅印本,第3页b。

⑧ 李榕:《华岳志》卷首附图,长沙:湖南美术出版社,1999年,第169页。

⑨ 潘谷西主编:《中国古代建筑史》第四卷第三章第二节《地神坛庙》,第148页。

⑩ 明官修《永乐大典》卷一三八二二《二真·寺》之“相国寺”条引宋白《铭》,北京:中华书局,1986年,第5908-5909页。案王世贞《弇州山人四部稿》卷一三六《文部》记有“大相国寺碑铭”条,谓“寺碑在大梁,为翰林承旨宋白撰,待诏吴郡书,完好若新立者”(明万历刻本,第5页b),应即此铭。

宁禅寺,始建于孙吴时期,至“宋太平兴国中,赐额曰保宁,祥符六年,增建经、钟楼,观音殿,罗汉堂,水陆堂,东、西方丈,庄严盛丽”<sup>①</sup>,同样也是以钟楼与经楼对举。由于宋元时期流传下来有《禅苑清规》、《禅林备用清规》、《幻住庵清规》、《敕修百丈清规》,以及南宋末年日本来华僧侣彻通义介所绘《五山十刹图》等诸多比较系统的丛林制度文献,寺院规制,有章可寻,建筑史学者对比研究相关实例和遗迹后指出,这种东钟楼、西经楼的配置形式,一直持续到元朝末年,而鼓楼出现于寺院,“是明代寺院布局上的一个新要素,并形成了左钟楼右鼓楼对置的格局。对置于寺院前端两侧的钟鼓楼,构成了元代以后明清两代寺院最显著的特征与标志”<sup>②</sup>。

有人论述佛教寺院的布局形式,以为从宋代起,在禅宗寺院里面就出现了比较固定的左钟右鼓制度,并逐渐推及全国,至明代乃终成定格。由于在大多数情况下,寺院山门都是南向而开,故所说左钟右鼓,实际上也就意味着东钟西鼓<sup>③</sup>。宋代尚有一些文人和僧侣,常常使用“晨钟暮鼓”、“朝钟暮鼓”以及“声钟击鼓”之类的词汇,来描摹寺院生活<sup>④</sup>,从而很容易给人以钟、鼓并重的印象。左钟右鼓之制施行于宋代寺院的说法,或许就是由此推衍而来。

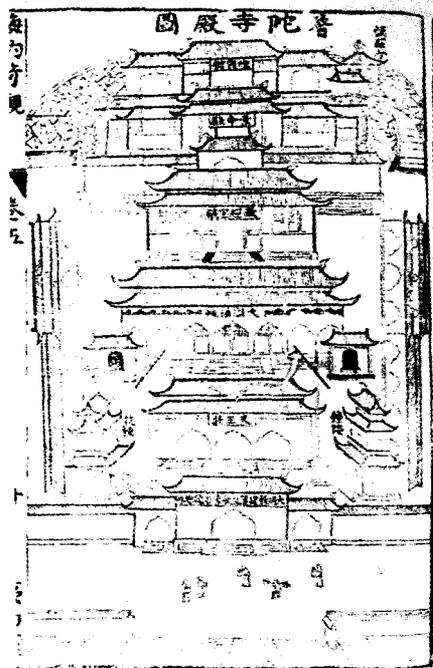


图9 明刻《海内奇观·普陀寺殿图》上的钟楼和鼓楼<sup>⑤</sup>

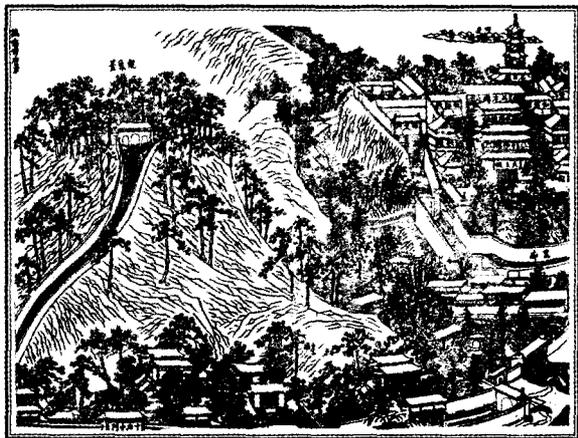


图10 明天启刊《金陵梵刹志》中的鸡鸣寺<sup>⑥</sup>

今案元《敕修百丈清规》记述宋元禅寺制度,列举寺内有大钟、僧堂钟、殿钟三种不同用途的佛钟,其具体区别如下:

- ① 张铉:《至正金陵新志》卷十一下《祠祀志·寺院》“保宁禅寺”条,北京:中华书局,1990年,第5699页。
- ② 潘谷西主编:《中国古代建筑史》第四卷第六章第一节《汉地佛教建筑》,第300-305页。
- ③ 白化文:《汉化佛教法器服饰略说》二《鸣器》,第20、52页。
- ④ 案宋人著述中书有“晨钟暮鼓”者,如欧阳修《居士集》卷五《庐山高赠同年刘允中归南康》(北京:中国书店,1986年,第35页),黄庭坚《山谷别集》卷七《智海禅院大殿功德疏》(台北:台湾商务印书馆,1983年,第2页b);书有“朝钟暮鼓”者,如苏轼《东坡集》卷三《游径山》(上海:中华书局,1928年,第54页);书有“声钟击鼓”者,如释圆悟克勤《佛果圆悟禅师碧岩录》卷二(京都:贝叶书院,约明治时期印本,第10页a),等等。
- ⑤ 杨尔曾:《新镌海内奇观》卷五《普陀洛珈山图》,第81页。
- ⑥ 陈同滨等主编:《中国古代建筑大图典》上册上卷《坛庙寺观》所收录之明葛寅亮撰《金陵梵刹志》天启刻本插图“鸡鸣寺右景”,第188页。

大钟。丛林号令资始也。晓击则破长夜，警睡眠；暮（暮）击则觉昏衢，疏冥昧。引杵宜缓，扬声欲长。凡三通，各三十六下，总一百八下，起止三下稍紧。鸣钟行者，想念偈云：“愿此钟声超法界，铁围幽暗悉皆闻。闻尘清净证圆通，一切众生成正觉。”仍称观世音菩萨名号，随号扣击，其利甚大。遇圣节、看经、上殿下殿、三八念诵、佛诞、成道、涅槃、建散楞严会、讽经、斋粥、过堂、人定时，各一十八下。如接送官员，住持尊宿，不以数限。库司主之。

僧堂钟。凡集众则击之。遇住持每赴众入堂时，鸣七下；斋粥下堂时、放参时、旦望巡堂吃茶下床时，各三下（住持或不赴堂，或在假，则不鸣）。堂前念诵时，念佛一声，轻鸣一下，末叠一下。堂司主之。

殿钟。住持朝暮（暮）行香时，鸣七下。凡集众生（升）殿，必与僧堂钟相应接击之。知殿主之。<sup>①</sup>

文中规格最高的“大钟”便是悬挂于钟楼之上，这种制度，一直被沿用到今天<sup>②</sup>。鼓的用途，同样也有很多区别：

法鼓。凡住持上堂、小参、普说、入室并击之。击鼓之法：上堂时三通，……小参一通，普说五下，入室三下，皆当缓击。

茶鼓。长击一通。侍司主之。

斋鼓。三通，如上堂时，但节会稍促而已。

普请鼓。长击一通。

更鼓。早、晚平击三通。徐随更次击。库司主之。

欲（浴）鼓。四通，次第候众击（其详见知浴章）。知浴主之。

以上宜各有常度，毋（毋）令失准。<sup>③</sup>

两相比较，可以看出，虽然在清晓黄昏，钟鼓都有报时的功能，但无论这种报时的“更鼓”，还是“身份”最为尊显的“法鼓”，或者其他各种佛寺用鼓，其作用和地位，都远不足以与“大钟”相并比，特别是在阐扬佛理方面，这一“大钟”还独擅有超法界、破铁围、证圆通、成正觉的神圣功效，盖当时善男信女，笃信佛祖说法，“撞钟一声，以示阿难及诸大众反观内照，得入理门”<sup>④</sup>，这一点正是当时的寺院仅建有钟楼而未尝专门兴修鼓楼的内在缘由。

在宋僧宗夬撰著的《禅苑清规》一书中，与殿主、阁主、塔主、罗汉堂主、水陆堂主、真堂主一道并列有“钟头”一项名目，述其职事为“拂拭尘埃，列正供具，以时洒扫，庄饰香灯，参后展席，以待众人瞻礼”，实际上是分头打扫寺内各类“教务”房舍，“钟头”显然负责收拾钟楼，可是却没有开列管理鼓楼清洁卫生的人员；又书中《训童行》一篇，一一论列各项僧人职事，也只训示“打钟行者，不得失时。常令洒扫，并斋时烧香礼拜，愿闻钟声，皆得解脱”，同样没有对应的“打鼓行者”<sup>⑤</sup>，这些情况正显示出当时的寺院还没有设置鼓楼。

虽然日本入宋僧侣《五山十刹图》中所描绘的禅宗寺院布局形式，并不完全一致，有的甚至没有标绘钟楼（如明州天童寺），有的寺院是钟楼西与观音阁相对（如台州万年寺），但在设置钟楼的情况下，钟楼位居东侧，而且西侧绝没有鼓楼与之对应，这一点则是各个寺院共有的配置形式<sup>⑥</sup>，这也应该是当时各地伽蓝普遍奉行的通则。

明瞭上述僧寺制度，便有理由判别，诸如“晨钟暮鼓”之类的词句，在宋元时期，不过是对僧侣鸣

① 释德辉：《敕修百丈清规》卷八《法器章》，第1155页。

② 白化文：《汉化佛教法器服饰略说》二《鸣器》，第19—20页。

③ 释德辉：《敕修百丈清规》卷八《法器章》，第1156页。

④ 刘喜海：《金石苑》之宋王威久撰《宋灵峰院钟楼记》，清道光二十八年刘氏来凤堂原刻本，第1页b。

⑤ 释宗夬：《禅苑清规》卷四“殿主钟头”条、卷九《训童行》，郑州：中州古籍出版社，2001年，第50、118—119页。

⑥ 张十庆：《五山十刹图与南宋江南禅寺》之图版《龙华院本（大宋名蓝图）》，南京：东南大学出版社，2000年，第114—116页。

钟击鼓生活方式的一种形象描述而已,并不能说明当时在寺院里面已经建有与钟楼并峙的鼓楼。南宋时人曹勋记述高宗绍兴年间在临安兴修仙林寺事,谓当地起初“僧舍无有,钟鼓莫闻”,有僧智卿因谓:“上圣既宅有四海,抚存八紘,甄以千乘万骑,巡幸浙右,可无佛宇?朝钟暮鼓,讲如来妙旨,为有众之归依,则三乘既传,六用可警。”都是钟、鼓并提,而随后在当地肇建佛寺,系“创为三门、佛殿、药师殿、法堂、佛阁、戒坛、寝室、方丈、僧堂、厨库、廊庑、钟楼、磨坊、病院,选僧浴厕,无一不备”<sup>①</sup>,落成之后,并没有见到鼓楼,这一事例,可以清楚印证上述推断。

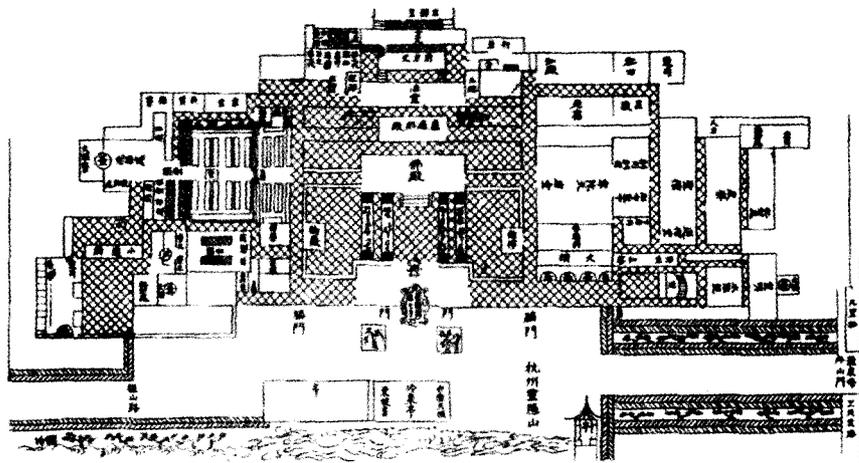


图 11 《五山十刹图》上的南宋杭州灵隐寺伽蓝配置形式

另外,还曾有学者以为,道观当中左右对置钟、鼓二楼的制度,是在明代几乎与佛寺同步形成<sup>②</sup>。如上一节所述,元代在道观中已经比较普遍地同时并置钟楼和鼓楼,而且寻其渊源,可以一直上溯到南宋和蒙古时期,因此,这种说法,并不符合实际情况。僧侣在寺院中增设鼓楼,并使之与钟楼两相对峙,这显然是在效法道观。我们看到,起初效法佛寺设置钟楼的道观,最终又反过来将自己确立的钟鼓楼配置形式,传递给寺院。过去有些研究者认为,佛寺中东钟楼、西经藏的制度,一直持续到明代初年,“大概到明代中叶,才在其对应的西侧建立鼓楼”<sup>③</sup>,若是这样,道观影响僧寺的时间轨迹,将愈加彰显。

在佛、道两教的共同影响下,世俗社会的钟、鼓二楼配置方位,也逐渐发生变化。至明代后期,就有一些都邑把钟楼改建到鼓楼东侧,继元代之后,重又出现了东钟西鼓的格局。例如,上一节已经谈到,今西安城的钟鼓楼,在宋元时期本来是东鼓西钟,明洪武十三年重建鼓楼,大体还在原来的方位,而到万历十年,则将钟楼移至鼓楼之东“南北东西皆大街”的都邑中心位置上(即今西安钟楼的位置,迁移前原本在今广济街口)<sup>④</sup>,相对位置颠倒过来。又如今南京大钟亭的前身即为南京钟楼,在今鼓楼亦即明初以来的鼓楼东北,与《洪武京城图志》记载的相对位置,也恰恰相反,这是因为原来的钟楼在清康熙初年已经圯毁,迨至光绪年间,始重又新建此亭<sup>⑤</sup>,位置的改移,正反映出清朝人的钟鼓楼匹配观念。

入清以后,这种趋势得到了更为广泛的发展。譬如在清代前期,浙江海宁县潮神庙,“前为仪门

① 曹勋:《松隐文集》卷三十一《仙林寺记》,民国刘承幹刊《嘉业堂丛书》本,第2页a-3页a。

② 潘谷西主编:《中国古代建筑史》第四卷第六章第四节《道教建筑》,第359页。

③ 《中国建筑史》编写组编著:《中国建筑史》第四章第一节《寺庙祠观》,北京:中国建筑工业出版社,1986年,第90页。

④ 民国《咸宁长安两县续志》卷五《地理考》下并所引明龚懋贤撰《钟楼碑记》,1936年铅印本,第2页a-3页a。

⑤ 国家文物局主编:《中国文物地图集》之《江苏分册》(北京:中国地图出版社,2008年)上册《南京市市区文物图》(一),第144-145页;下册《文物单位简介》,第28页。

三楹,大门三楹,左钟楼、右鼓楼”<sup>①</sup>,这还可以归属为南宋以来祠庙方面的例证。其他如广东清远县,在康熙年间修“东南角钟楼一,西北角鼓楼一”;又广东琼山县学,于乾隆年间因圯于飓风,“移建于鼓楼之东、钟楼之北”,钟楼显然也是坐东面西,与鼓楼相对<sup>②</sup>;还有康熙时山东“历城之东,旧有钟楼,不知其始所自,……楼与鼓楼对峙”<sup>③</sup>;民国时期的河北卢龙县城,为清朝永平府治城,城内有钟楼、鼓楼,都是从清代承袭而来,其相互位置,也是钟楼居东,鼓楼偏西<sup>④</sup>,这些就都是作为都邑附属设施的具体例证,体现出钟鼓楼配置形式演化的最终结果。

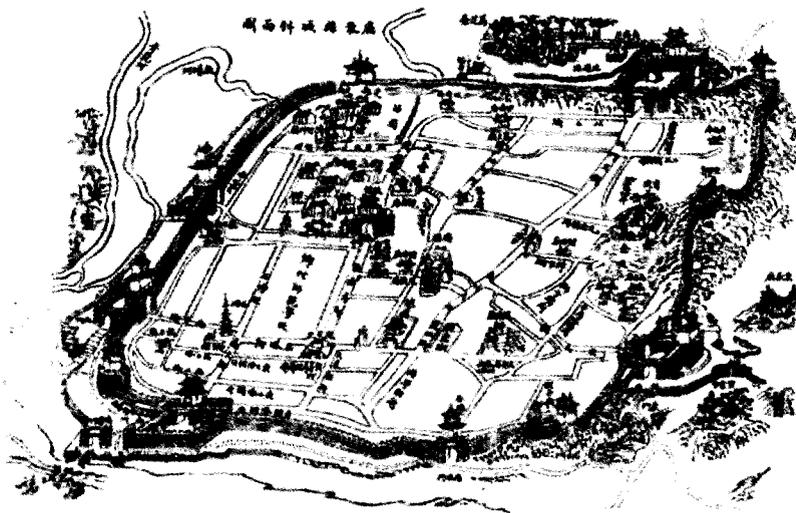


图 12 民国《卢龙县志·卢龙县城斜面图》上的钟鼓楼

至此,我们已经梳理出唐代以来中国都邑当中钟、鼓二楼东西方位配置的演变大势:首先是世俗以东鼓西钟为定制,佛寺以东钟西经为定制,佛寺的制度并且迅速为道观所仿效。至南宋时期,在一部分介于大千尘寰与三清灵宇之间的祠庙当中,率先出现了融合仙凡两界的东钟西鼓对置形式,情况开始发生改变。紧随其后,元朝在道观中比较普遍地采用了这种新的布局形态。进入明代,它又被佛寺接纳为通行的定制,并在清代发展成为寺院、道观与人世城郭共同行用的钟、鼓楼配置准则。不过,这只是一个非常粗略的轮廓,其中有一些关键问题,需要进一步论证;还有诸多细节,需要逐一展开;至于表象背后的深层机理,更有待来日再予以剖析揭示。

[责任编辑 扬眉]

① 雍正《浙江通志》卷二一八《祠祀·杭州府》下,台北:台湾商务印书馆,1983年,第3页a。

② 道光《广东通志》卷一二五《建置略·城池》、卷一四二《建置略·学校》,清道光刻本,第26页a、8页b。

③ 卫既齐:《廉立堂文集》卷七《重修钟楼记》,清乾隆刻本,第7页。

④ 民国《卢龙县志》卷首“卢龙县城斜面图”、卷一《疆域·城池》,台北:成文出版社,1968年,第40、43页。

## 《汉武帝内传》非葛洪之作补证

### ——兼论逯钦立辑录五首葛洪佚诗的真伪

丁宏武

**摘要:**20世纪80年代以来,随着学界对汉魏六朝杂史杂传小说研究的日渐深入,葛洪造作《汉武帝内传》的疑问也越来越多。综合相关领域的研究成果,结合《抱朴子·内篇》和《神仙传》对西王母会汉武帝的传说只字不提,《抱朴子·内篇》无一语涉及佛理,对所谓仙药的认识和等次划分与《内传》也明显不同等文本方面的证据,可以推断《内传》不是葛洪所作,逯钦立辑录的五首佚诗也不是葛洪之作。此外,《内传》的诗文用韵反映了魏晋时期的吴语特征,陈国符关于“《内传》韵文于汉代出世”的结论也值得商榷。

**关键词:**《汉武帝内传》;葛洪;逯钦立;葛洪佚诗

长期以来,由于受疑古思潮的影响以及对道教和道教文化的偏见,以余嘉锡先生为代表的不少学者认为两晋之交的葛洪善于作伪<sup>①</sup>,《汉武帝内传》(以下简称《内传》)就是葛洪虚构伪托之作。但是,20世纪80年代以来,随着对葛洪和以《内传》为代表的汉魏六朝杂史杂传小说研究的日渐深入,《内传》非葛洪之作的证据也越来越多,结合从《内传》与《抱朴子·内篇》、《神仙传》的文本比较中发现的一些新证据,余嘉锡等人的论断应该重新反思和辨正。

#### 一

《汉武帝内传》又称《汉武内传》、《汉武帝传》。就文献记载看,《齐民要术》卷十、《三辅黄图》卷三已有征引,说明此书写成于唐前。唐宋时期的史志目录如《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《通志·艺文略》、《郡斋读书志》、《中兴馆阁书目》等均有著录,但都未署明作者;一些小说总集如《续谈助》、《类说》等亦不署作者姓氏;唯唐人张柬之《洞冥记跋》(《续谈助》卷一引)称“葛洪造《汉武内传》”,日人藤原佐世(唐昭宗时人)《日本国见在书目录》“杂传家”著录《汉武内传》二卷,亦云“葛洪撰”<sup>②</sup>。明清以来,关于《内传》的作者,众说纷纭,总起来看,主要有以下几种说法:

1. 班固说。明清刊本如《五朝小说》、《龙威秘书》、《墨海金壶》等大都题汉班固撰。李剑国认为“盖误传班固作《汉武故事》,又连类而及《内传》”<sup>③</sup>。

2. 葛洪说。清代学者孙诒让《札迻》卷十一据唐人张柬之的《洞冥记跋》,谓此书出于葛洪依

**作者简介:**丁宏武,西北师范大学文史学院副教授(甘肃兰州730070)。

① 洪业即云:“我看了《抱朴子》全书,知道葛洪是个博学能文之士,同时也知道他是个妄信、妄说、妄引、妄辩之人。”余嘉锡论及《西京杂记》时也说:“其书题为葛洪者本不伪,而洪之依托刘歆则伪耳”;“葛洪序中所言刘歆《汉书》之事,必不可信,盖依托古人以自取重耳”。徐公持、程章灿等先生也有类似看法。详见洪业:《再说〈西京杂记〉》,《洪业论学集》,北京:中华书局,1981年,第399页;余嘉锡:《四库提要辨证》卷十七,北京:中华书局,1980年,第1007-1017页;徐公持:《魏晋文学史》,北京:人民文学出版社,1999年,第507页;程章灿:《〈西京杂记〉的作者》,《中国文化》第9期,北京:三联书店,1993年,第93-96页。

② [日]藤原佐世:《日本国见在书目录》,《丛书集成新编》第1册,台北:新文丰出版公司,1986年,第376页。

③ 李剑国:《唐前志怪小说史》,天津:天津教育出版社,2005年,第197页。

托<sup>①</sup>。余嘉锡《四库提要辨证》卷十八据《洞冥记跋》及《日本国见在书目录》等记载,认为此书为葛洪撰<sup>②</sup>。逯钦立据而认定其中所载《法婴玄灵之曲》二首、《上元夫人步玄之曲》一首、《四非歌》一首为葛洪手笔<sup>③</sup>。王利器《葛洪著述考略》同之<sup>④</sup>。

3. 王灵期等上清派人士说。日本学者小南一郎经过详尽细密的分析考证,认为《内传》的成书与上清派道士有密切的关系,但并没有指出具体的撰人<sup>⑤</sup>。台湾学者李丰懋进一步从王灵期的才学志向、师承渊源、造构经目及流传情形等四个方面来论证《内传》是王灵期等上清派人士造构上清经时的产物<sup>⑥</sup>。卿希泰先生也根据《内传》所反映的思想内容,认为“此书作者当为早期上清派道士”<sup>⑦</sup>。

4. 原始作者为周义山之门徒,后经楼观派道士的加工与增饰。王青在小南一郎、李丰懋等学者研究成果的基础上,针对《内传》作者“把上清派祖师级的仙真王子登贬为西王母侍女”、“陶弘景作为正统的上清派道士在编写《真诰》时无一字提及《汉武帝内传》”等疑问,认为《内传》“不是嫡系的上清派道士所作”,它反映的是上清教派的前身即其南渡以前的教团活动,并非作于一时一地,而是屡有增饰;其原始作者当是周义山之门徒,后来在楼观道内传播,并经过了他们的加工与增饰<sup>⑧</sup>。

此外,还有一些学者没有直接指明撰人,但推测了此书作者的时代,主要有以下三种说法:

1. 东汉人所作。李剑国《唐前志怪小说史》说:“《内传》作者已难考知,然产生时代却有迹可寻,我以为时在东汉末年至曹魏间。”<sup>⑨</sup>但并未作详细论证。

2. 六朝文士所为。胡应麟《少室山房笔丛》卷三十二《四部正讹下》云:“《汉武内传》,不著名氏。详其文体,是六朝人作,盖齐梁间好事者为之也。”<sup>⑩</sup>《四库全书总目提要》卷一四二据张华《博物志》、郭璞《游仙诗》、葛洪《神仙传》文字与本书有相合处,以为“其殆魏晋间文士所为”<sup>⑪</sup>。钱熙祚《守山阁丛书》本《〈汉武帝内传〉校勘记序》则据《内传》与《汉武故事》、葛洪《抱朴子》相涉处及用《洞冥记》文,认为“大约东晋以后浮华之士造作诞妄”<sup>⑫</sup>。

3. 唐人所作。北宋晁载之在《续谈助》卷四《汉孝武内传跋》中,根据宋代流传本《内传》卷上末有唐天宝五载终南山道士王游岩跋语,遂以为“此书游岩之徒所撰也”。南宋张淏《云谷杂记》卷二引韩子苍语亦云:“《汉武内传》盖唐时道家流所为也。”但正如李剑国先生所说:“《内传》著于《隋志》,引于《齐民要术》,其出唐前无疑。”<sup>⑬</sup>宋人所谓唐人所作之说显然不能成立。

虽然《内传》的确切作者与作期尚难论定,但经过学术界的反复论证,目前,《内传》为六朝人所作的提法基本上已为学术界所接受。但是,“六朝人所作”仍然是一个比较宽泛的说法,葛洪、王灵期等上清派人士、周义山之门徒、楼观派道士、无名氏等,究竟哪一个是《内传》真正的作者?《内传》是否确为葛洪著述?逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗·晋诗》卷二十一辑录的五首葛洪佚诗,是否确为葛洪手笔?又据陈国符先生考证,“《汉武帝内传》韵文于汉代出世”<sup>⑭</sup>,这一论断能否成立?诸如此类的问题,仍有进一步研究的必要。

① 孙诒让:《札迻》,北京:中华书局,1989年,第391页。

② 余嘉锡:《四库提要辨证》,北京:中华书局,1980年,第1132页。

③ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》中册,北京:中华书局,1983年,第1091—1093页。

④ 王利器:《葛洪著述考略》,《文史》第三十七辑,北京:中华书局,1993年,第33—54页。

⑤ [日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,北京:中华书局,2006年,第256—420页。

⑥ 李丰懋:《六朝隋唐仙道类小说研究》,台北:台湾学生书局,1986年,第76—85页。

⑦ 卿希泰主编:《中国道教》(三),上海:东方出版中心,1994年,第43页。

⑧ 王青:《〈汉武帝内传〉研究》,《文献》1998年第1期。

⑨ 李剑国:《唐前志怪小说史》,第197页。

⑩ 胡应麟:《少室山房笔丛》,上海:上海书店出版社,2001年,第318页。

⑪ 永瑤、纪昀等撰:《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第1206页。

⑫ 钱熙祚:《〈汉武帝内传〉校勘记序》,转引自余嘉锡《四库提要辨证》卷十八,第1131页。

⑬ 以上俱引自李剑国:《唐前志怪小说史》,第197页。

⑭ 陈国符:《〈道藏〉经中外丹黄白法经诀出世朝代考》,《陈国符道藏研究论文集》,上海:上海古籍出版社,2004年,第126页。

## 二

如前所述,由于张柬之《洞冥记跋》和藤原佐世《日本国见在书目录》都有葛洪撰《内传》的记载,所以清代以来,孙诒让、余嘉锡、逯钦立等人也都认为《内传》为葛洪所作。对此,姚振宗《隋书经籍志考证》并不认同,认为张柬之系据葛洪《西京杂记跋》而误记,故葛洪依托之说也不可靠<sup>①</sup>。

20世纪80年代以来,随着学术界对以《内传》为代表的汉魏六朝杂史杂传小说研究的越来越深入,尤其是小南一郎《中国的神话传说与古小说》(其第四章为《〈汉武帝内传〉的形成》)、李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》(其第二章为《〈汉武帝内传〉研究——〈汉武帝内传〉的著成及其衍变》)以及王青《〈汉武帝内传〉研究》等专著的问世,使得葛洪造作《内传》的疑问越来越多:

其一,据小南一郎、李丰懋等人考证,《内传》所记载的“灵飞六甲十二事”系统的道书经籍,两晋时期基本上是在上清派道士手中传授,且与《紫阳真人内传》、《真诰》卷五、《上清大洞真经》等的记载大同小异;《内传》的内容与《茅君内传》有密切关联(如其中的诸天妓乐等片段有明显的因袭痕迹),整体采用古上清道经《消魔智慧经》的服食说;《内传》的行文风格与《真诰》、《紫阳真人内传》、《茅君内传》等十分接近,所以,《内传》的成书与上清派道士有密切的关系,李丰懋明确指出《内传》乃王灵期等人造构上清道经时的产物<sup>②</sup>。今按:小南一郎等人的结论切实可信,基本上排除了葛洪造作《内传》的可能。因为据陶弘景《真诰》卷十九《真诰叙录》以及《云笈七签》卷五李渤撰《真系》等记载,东晋哀帝兴宁二年(364),南岳夫人魏华存等众仙真下降,将清虚真人王褒所授“上清”众经三十一卷并诸仙真传记、修行杂事等传授于弟子杨羲,杨羲用隶书写出,再传于许谧、许翊等人,此后又辗转相传,流传甚广,于是,一个以皈依上清经篆为标志的新道派——上清派渐次形成<sup>③</sup>。但是,陶弘景《真诰叙录》明确记载,“《上清真经》出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子(364年)”<sup>④</sup>,此时葛洪已经去世,所以根本不可能参与《内传》的敷演造作<sup>⑤</sup>。

其二,据王青先生考证,《内传》可以看作是一次传经仪式的实际记录,文中提到的《五岳真形图》、“灵飞六甲十二事”、《消魔服食经》、《四极明科经》等多种道经符图,除《五岳真形图》外,其他几种,《抱朴子·内篇》根本没有提及,说明葛洪对这一系统经籍很不熟悉,所以葛洪造作《内传》的可能性极小<sup>⑥</sup>。小南一郎也认为“灵飞六甲十二事”的传承,是“寻求中国西部神山的大概是起源于中原地带的”另一个传承,这与“主要是在江南发展起来的《五岳真形图》的传承”形成了对照<sup>⑦</sup>。今按:王青、小南一郎等人的观点对于论证《内传》非葛洪所作很有说服力。众所周知,葛洪是道教史上有名的目录学家,所撰《抱朴子内篇·遐览》是道教史上第一部道经目录,记载了葛洪所见的所有道书经籍,“灵飞六甲十二事”等不被著录,说明这几种道经确实属于另一个传承体系。同时,由于受家世、师承以及地域文化的影响,魏晋时期江南土著的学术传统,在葛洪身上有明显的体现,作为两晋之交固守江南学风的土著士人<sup>⑧</sup>,其不熟悉或拒绝接受来自北方的另一种传承,也完全在情理之中。“灵飞六

① 姚振宗:《隋书经籍志考证》,《二十五史补编》第四册,北京:中华书局,1955年,第5372页。

② 参[日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,北京:中华书局,2006年,第351-359页;李丰懋:《六朝隋唐仙道类小说研究》,台北:台湾学生书局,1986年,第76-85页。

③ 参卿希泰主编:《中国道教》(一),上海:东方出版中心,1994年,第102页;卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,成都:四川人民出版社,1996年,第337页。

④ [日]吉川忠夫等编:《真诰校注》,朱越利译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第572页。

⑤ 关于葛洪的年寿及卒年,史籍记载不一,《晋书·葛洪传》等称葛洪享年八十一岁,当卒于晋哀帝兴宁元年(363);《太平寰宇记》卷一六〇引袁宏《罗浮记》称葛洪享年六十一岁,当卒于晋康帝建元元年(343)。笔者通过详细考辨《神仙传》、《世说新语》、《高僧传》、《晋书》、《道藏》以及敦煌遗书等所载有关葛洪卒年的各种文献,认为葛洪实卒于晋康帝建元元年(343),享年六十一岁。详参丁宏武:《葛洪卒年考》,《宗教学研究》2007年第2期。

⑥ 王青:《〈汉武帝内传〉研究》,《文献》1998年第1期。

⑦ [日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,北京:中华书局,2006年,第358、359页。

⑧ 参唐长孺:《读〈抱朴子〉推论南北学风的异同》,见《魏晋南北朝史论丛》,北京:三联书店,1955年,第361-381页。

甲十二事”等道经在《抱朴子·内篇》中根本没有提及,说明葛洪造作《内传》的可能性确实很小。

其三,杨义《中国古典小说史论》通过纵向考察汉魏六朝杂传小说文体形态的历史变迁,认为《内传》“是神仙道教的教理神谱形成期急于向世人宣传的作品”;“中国自有小说以来,未尝有如《汉武内传》那样,对一代雄主采取如此神仙式的居高临下的叙事角度。汉武帝于此已脱去帝冠龙袍,西王母、上元夫人与他的关系已变作天仙与俗物的关系”;“《汉武帝内传》的靡丽辞采,当非写《抱朴子》、《西京杂记》的葛洪的手笔,《四库全书总目》认为‘其文排偶华丽,与王嘉《拾遗记》、陶宏景《真诰》体格相同’,是有眼光的”;“西王母、上元夫人出场,群仙数千随行的那副排场,尤其是仙人名目繁多的头衔,如上元夫人是‘三天上元之官,统领十万玉女名篆者’之类,也是被人称为‘神仙家之汉学’的《抱朴子》作者不敢设想的,这大概是《四库全书总目》称《内传》与《真诰》‘体格相同’的原因”<sup>①</sup>。赵益在系统考察六朝神仙传记的发展演变时也说:“从《列仙传》、《神仙传》的较简短叙事发展到上清系诸真传记的长篇描述,从单纯的仙人故事发展到越来越着重于人物的修道历程与修道进阶乃至更多教义的记述,可以明显看出新道教义理化的痕迹和发展趋势。最重要的是,叙述者已经从《列仙传》、《神仙传》的教外人士转向了教内之人(无论是刘向还是葛洪,他们严格上都属于教外之士,与上清经传的作者迥然不同),从而在撰作缘起、叙事角度乃至深层动机上都发生了显著变化,仙传再也不是单纯证明‘仙道不虚’的工具,而变成了喻教乃至布道传教的重要手段。”并且认为:“当神仙传作品越来越倾向于某种特殊内容时,也就是当其突破了‘史传’的内容属性而增加其世俗性及宗教虚构性内容时,一言以蔽之,亦即当神仙传作品呈现出‘小说’的面貌时,其内在结构便随之而发生变化。……而《汉武帝内传》则是这一过程中由内容变化而引起结构突破的最典型例子。”<sup>②</sup>今按:学界普遍认为《内传》具有明显的小说结构与虚构性内容等文本特点,这也是《内传》非葛洪所作的重要证据。因为就现存著述看,葛洪有相当自觉的著述意识,治学态度也比较严谨,其著述一般有自叙,说明撰述缘由及编撰体例,而且一旦引用别人的言论,一般都注明出处。又据《神仙传序》<sup>③</sup>,葛洪编集《神仙传》,是因弟子滕升之问,有感于“刘向所述,殊甚简略”,所以“抄集古之仙者,见于仙经服食方及百家之书,先师所说,耆儒所论,以为十卷”。不难看出,《神仙传》旨在证明“仙道不诬”,又以典籍所载与先师耆儒之言为依据,所以不允许随意虚构敷衍,不论写作意图还是文本特点,都与《内传》明显有别,二者同出一人之手,显然不大可能。

其四,在深入探讨《内传》与上清派关系的过程中,学界发现了一个值得注意的现象:陶弘景作为正统的上清派道士,在整理编撰《真诰》时竟无一字提及《内传》;在梁以后的上清派经籍记载中也不见《内传》的影子<sup>④</sup>。今按:陶弘景在著述中不提《内传》,也是《内传》非葛洪所作的旁证之一。据《梁书》、《南史》以及陶翊《华阳隐居先生本起录》等记载,陶弘景笃信神仙道教,也十分尊崇葛洪,他“年十岁,得葛洪《神仙传》,昼夜研寻,便有养生之志”(《梁书·陶弘景传》),此后不仅增补了葛洪的《肘后备急方》,而且撰著《抱朴子注》二十卷,由此可见葛洪及其著述在陶弘景心目中的地位和影响。又据王家葵先生考证,在陶弘景整理的《真诰》中,有不少文字直接引自《抱朴子·外篇》,而且直接借用《神仙传》中的人物杜撰若干炼养口诀,对“道”的本体的认识,《真诰》与《抱朴子·内篇》也有一致之处<sup>⑤</sup>,这说明早期上清派道士杨羲、许谧等人和陶弘景都比较重视葛洪的著述,并适当予以引用和借鉴。如果《内传》确为葛洪所作,《真诰》偏偏对文体风格更为接近的《内传》绝口不提,显然不合情理。

其五,陈国符先生根据于海晏《汉魏六朝韵谱》以及罗常培、周祖谟《汉魏晋南北朝韵部演变研究》第一分册的韵部分合,结合《内传》中韵文的用韵情况,得出“《汉武帝内传》韵文于汉代出世”的结

① 杨义:《中国古典小说史论》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第99、100页。

② 赵益:《六朝南方神仙道教与文学》,上海:上海古籍出版社,2006年,第197、214页。

③ 此《序》严可均辑《全晋文》不录,王利器《葛洪著述考略》据《汉魏丛书》本补入,文刊《文史》第三十七辑,1993年。

④ 王青:《〈汉武帝内传〉研究》,《文献》1998年第1期。

⑤ 王家葵:《陶弘景丛考》,济南:齐鲁书社,2003年,第195页。

论<sup>①</sup>。又张华《博物志》卷八所载“汉武帝好仙道，西王母七月七日夜漏七刻乘紫云车来”云云，与《内传》相合；郭璞《游仙诗》之六“燕昭无灵气，汉武非仙才”，与《内传》中王母所云“殆恐非仙才”语也相合。如果确如《四库提要》所言，《博物志》和《游仙诗》乃承袭《内传》之语，那么《内传》原始文本的出现应在东晋初年以前，葛洪所作之说也难以成立。

总之，虽然目前关于《内传》的作者和成书年代尚无定论，但是综合各家之说，葛洪造作《内传》的可能性极小。

### 三

《内传》非葛洪所作，还能从《内传》与《抱朴子·内篇》、《神仙传》的文本比较中发现更多的证据。

首先，《内传》大肆渲染的西王母会汉武帝传说，《抱朴子·内篇》和《神仙传》都只字不提。

与其他仙传相比，《内传》最明显的特色，就是在传统的西王母会汉武帝故事的基础上进行加工增饰，构造新的传经神话。与《博物志》和《汉武故事》等作品的同类记载相比，《内传》中西王母的形象、西王母侍女的名称以及诸仙真侍女的服饰都更加具体，而且增加了传授经籍的情节和诗歌互答的内容，其文本主体围绕西王母与上元夫人降授武帝道经，以戏剧模式层层推进，把仙界领袖与人间帝王的一场会晤渲染得绘声绘色，极具戏剧效果<sup>②</sup>。但是，在葛洪亲自撰述的《抱朴子·内篇》和《神仙传》中，却从未提及西王母会汉武帝这一传说故事，《内传》的主角之一西王母以及上元夫人、青真小童等重要仙真，在葛洪“抄集古之仙者”，旨在证明“仙道不诬”的《神仙传》中也没有任何踪迹。胡孚琛认为：“葛洪在《内篇》的写作中，参阅和征引了前代流传下来的数以千计的仙经符书，继承其师传和道统，采撷前人成说，汲取汉魏以来方士修仙理论和方术的精华融入魏晋的神仙道教之中。”<sup>③</sup>但就在这样一部集战国秦汉神仙思想和方术之大成的道教典籍中，仅在《仙药》、《杂应》、《登涉》等篇共四处提到西王母<sup>④</sup>，而且与汉武帝没有任何联系。在《论仙》篇，葛洪广征博引，反复论证神仙实有、神仙可学的观点，针对秦皇汉武的求仙不获，葛洪从君主存在本身与“仙法”相矛盾的观念出发，从根本上否定了帝王学仙的可能性。为了探究汉武帝学仙失败的现实原因，葛洪反复提到与汉武帝往来的方士如李少君、栾太、齐少翁等人的事迹，但从未提及西王母等仙真降临授经之事。与之相应，在《神仙传》里被提及的帝王中，汉武帝出现的次数最多。虽然武帝本人《神仙传》未立有专传，但在卷二《伯山甫传》，卷三《王兴传》，卷四《刘安传》，卷五《泰山老父传》、《巫炎传》、《刘凭传》，卷六《李少君传》，卷八《卫叔卿传》、《墨子传》等篇章中，都有武帝的名字及其求仙问道之事，然而其中从未涉及西王母等降临授经之事。学界普遍认为，《抱朴子·内篇》与《神仙传》相辅相成，后者所传述的神仙事迹，处处都在为前者“长生可致，仙道不诬，神仙可求”的基本思想服务，而且是自成体系的神仙传说，并非只是零散的仙真传闻的汇集。尽管由于《神仙传》版本流传等原因，《抱朴子·内篇》与《神仙传》在有些事实的记述上也存在矛盾和差异（如李阿、李宽、李八百事），但二者对神仙事迹的记述仍有不少重复，《神仙传》中有相当多的神仙，如魏伯阳、沈羲、王远（王方平）、玉子、卫叔卿、壶公、费长房、蓟子训、介象、王仲都、李阿、赵瞿、李少君等，又见于《抱朴子·内篇》，这表明它们在神仙传说上有着共通的基础<sup>⑤</sup>。正是基于这一文本特点，《抱朴子·内篇》和《神仙传》都未提及西王母会汉武帝这一传说故事，就为我们推断《内传》是否为葛洪之作提供了一个新的依据。总之，对于西王母会汉武帝这

① 陈国符：《〈道藏〉经中外丹黄白法经诀出世朝代考》，《陈国符道藏研究论文集》，第126页。

② 详参王青：《〈汉武帝内传〉研究》，《文献》1998年第1期；赵益：《六朝南方神仙道教与文学》，第214页。

③ 胡孚琛：《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》，北京：人民出版社，1989年，第111页。

④ 《仙药》：“或云仙人杖，或云西王母杖。”《杂应》：“或问辟五兵之道……或佩西王母兵信之符。”《登涉》：“卯日称丈人者，兔也；称东王父者，麋也；称西王母者，鹿也。”《艺文类聚》卷九十八引《内篇》佚文云：“火芝常以夏采之，叶上赤，下茎青，赤松子服之，常在西王母前，随风上下，往来东西。”见王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第196、270、304、360页。

⑤ 参[日]小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，第244—246页；赵益：《六朝南方神仙道教与文学》，第188页。

一传说,《内传》大肆渲染,《抱朴子·内篇》和《神仙传》只字不提,三者同出一人之手,显然不大可能。

其次,《内传》多处引用佛教术语,明显杂糅佛教思想,而《抱朴子·内篇》论神仙道教之事,无一语涉及佛教,基本保持着中国本土宗教的民族文化风格<sup>①</sup>。

鲁迅《中国小说史略》认为《内传》“窃取释家言”,小南一郎亦称“《内传》的文章可见到几处直接受佛教影响的词语”,并附注云:“例如‘十方’的方位计算方法,‘五浊’之人的说法,以及‘身投饿虎’等用语,都是易见的例子。”<sup>②</sup>就文本内容看,《内传》确实受佛教思想影响较大,并且大量使用了佛教术语。如上元夫人一见武帝即云:“五浊之人,耽湎荣利,嗜味淫色,固其常也。”“五浊”即佛教所谓“五浊恶世”,佛教认为尘世中烦恼痛苦炽盛,充满五种浑浊不净,故有此说<sup>③</sup>。此外,《内传》还用“乱浊”、“尘浊”、“臭浊”等术语指称人世,用“下土浊民”、“淫浊之尸”等指称汉武帝,显然也是由“五浊恶世”引申而来。又如《内传》表示空间方位,前后四次使用“十方”一词:

侍者天皇扶桑大帝君,及九真诸王,十方众神仙官。

上元之官,统领十方玉女之名录者也。

比及百年,阿母必能致女于玄都之墟,迎女于昆阆之中,位以仙官,游迈十方。

然此子性气淫暴,服精不纯,何能得成真仙,浮空参差十方乎?<sup>④</sup>

佛经称东、西、南、北及东南、西南、东北、西北、上、下为“十方”<sup>⑤</sup>,《内传》的空间方位观念,与中土传统的“四方”、“六合”或“八方”不同,显然也是受到了佛教思想的影响。《内传》使用的佛教术语,还有表示时间观念的“劫”或“万劫”,如西王母罗列的仙药中有“空洞灵瓜,四劫一实”,《上元夫人步玄之曲》歌辞曰:“挹景练仙骸,万劫方童牙。”“劫”为梵语“劫簸”(kalpa)之略,佛教认为世界经历若干万年就毁灭一次,重新再开始,这样的一个周期为一“劫”<sup>⑥</sup>,一“劫”包括“成、住、坏、空”四个时期,叫做“四劫”。“万劫”犹如“万世”,形容时间极长。《内传》中提及的仙果珍肴,如三千年一结实的仙桃、万载一生的八陔赤蕪以及四劫一实的空洞灵瓜等等,都有超现实的生长周期,用“劫”或“万劫”来计量时间,无疑受到了佛教思想的影响。此外,《内传》中西王母与上元夫人讨论武帝的求仙志向,还引用了佛经“身投饿虎”的典故<sup>⑦</sup>。总之,《内传》铺陈敷演的虽然是道教的传说故事,但在行文过程中又大量借用佛教术语,说明其作者受到了佛教思想的影响。这既是《内传》的文本特点之一,也是判断《内传》是否为葛洪所作的重要依据。

葛洪有无佛教思想,王明先生曾有专文予以探讨,认为“葛洪神仙道教的代表作《抱朴子·内篇》里并无佛教思想”,“葛洪的一生,初则醉心儒学,继则提倡神仙道教。为了大力宣扬神仙道教,长时间从事搜罗丹方和制炼金丹,并且精研医药学,撰成巨著。主要原因,道与佛的信仰宗旨相连,神仙

① 王明:《葛洪有无佛教思想的探讨》,《世界宗教研究》1990年第2期;胡孚琛:《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》,第72、73页。

② 鲁迅:《中国小说史略》,北京:东方出版社,1996年,第23页;[日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,第273页。

③ 鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷一《方便品第二》:“诸佛出于五浊恶世,所谓劫浊、烦恼浊、众生浊、见浊、命浊。”(佛陀教育基金会印赠:《大正新修大藏经》第九卷,台北:世桦印刷企业有限公司,1990年,第7页)鸠摩罗什译《阿弥陀经》:“释迦牟尼佛能为甚难希有之事,能于娑婆国土五浊恶世劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊中,得阿耨多罗三藐三菩提。”(《大正新修大藏经》第十二卷,第348页)

④ 王根林等校点:《汉武帝内传》,收入《汉魏六朝笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,1999年,第144、147、148、152页。

⑤ 宋子瞻集《首楞严义疏注经》卷四:“阿难云:何名为众生世界?世为迁流,界为方位。汝今当知:东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界,过去、未来、现在为世。方位有十,流数有三。”(《大正新修大藏经》第三十九卷,第885页)康僧铠译《无量寿经》卷下:“佛告阿难,无量寿佛威神无极,十方世界无量无边不可思议。”(《大正新修大藏经》第十二卷,第272页)

⑥ 鸠摩罗什译《大智度论》卷三十八:“时中最小者六十念中之一念,大时名劫。”(《大正新修大藏经》第二十五卷,第339页)《慧苑音义》曰:“劫,梵言。具正云羯腊波,此翻为长时。”(转引自丁福保编《佛学大辞典》,北京:文物出版社,1984年,第613页)

⑦ 佛经关于“舍身饲虎”的记载有异,据北凉高昌沙门法盛译《菩萨投身饲饿虎起塔因缘经》、梁释宝唱等辑《经律异相》卷三十一等,舍身饲虎者为乾陀利国国王太子栴檀摩提;而据《贤愚经》卷一《摩诃萨埵以身施虎缘品》以及义净译《金光明最胜王经·舍身品》等,其人又是释迦牟尼的前身大车国的第三王子摩诃萨埵。萨埵王子舍身饲虎之事,在后世大乘佛教里评价非常高,天台、华严、法相等等宗都有引用,与尸毗王割肉济鹰,都被作为“布施极限”的代表。

道教刻意希求长生,佛教则主张涅槃无生,兼以儒家的伦理道德礼俗亦与佛家相抵触,所以他对于佛教思想并没有多大兴趣”<sup>①</sup>。王先生的论断,在胡孚琛的专著《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》中得到进一步证实,作为国内第一部以《抱朴子·内篇》为研究对象的专著,此书全面探讨了葛洪神仙道教思想的渊源、内容及历史特点,在论及魏晋神仙道教与佛教的关系时,胡氏认为“葛洪著《抱朴子内篇》论神仙道教之事,竟无一语涉及佛教,这说明至少在葛洪在世时,佛教对神仙道教影响还不小,当时的神仙道教还没有积极吸取佛教的宗教形式”<sup>②</sup>。从文本内容看,《抱朴子·内篇》确实没有引用“五浊”、“十方”、“身投饿虎”等佛教术语和典故,“劫”字共出现五处(见《畅玄》、《微旨》、《遐览》、《自叙》等),但均与“劫盗”、“抢劫”之义相关联,与佛教表示时间观念的“劫”迥然有别。值得注意的是,《抱朴子·内篇》之《对俗》篇说“布施”求报,不算善事;《地真》篇又详细论述“守一”之法。汤用彤先生在论述《太平经》与佛教的关系时认为,《太平经》中的“布施”与“守一”似均受佛教的影响<sup>③</sup>。但据王明先生考证,“布施”一词,最早见于《庄子·外物》引《诗》及《文子·道原篇》,葛洪所谓“布施”不求报,“当属道教积善修仙的固有思想,与佛教无涉”<sup>④</sup>。关于“守一”之法,卿希泰等先生认为源于《老子》的“得一”、“抱一”和《庄子·在宥》的“我守其一”的思想,其后“守一”为道教所继承,成为重要的修炼方术,《太平经》对此有反复论述,“葛洪的一和守一思想乃是对这些思想的继承和发展”<sup>⑤</sup>。

王明在探讨葛洪有无佛教思想时,还提出《神仙传》卷四《阴长生传》载阴长生诗云:“惟余束发,少好道德。弃家随师,东西南北。委放五浊,避世自匿。三十余年,名山之侧。”<sup>⑥</sup>其中的“五浊”显然是佛教术语。对此,王先生认为“盖或偶用释家个别术语,只是表示避世遁俗的意思”。事实上,《阴长生传》载诗之“委放五浊”一语,并不能成为判断葛洪有佛教思想的确证,原因有三:其一,就今传诸本《神仙传·阴长生传》的文本看,其中“阴君《自叙》云”之后的内容(包括阴君诗三篇),疑为后来所增补,因为此传开始介绍阴君的籍贯出身,然后叙述其学仙求道的经历及“在民间三百余年,后于平都山东白日升天而去”的结果,紧接着交代了其著书情况以及葛洪关于“神仙实有”的感慨。按一般史传的体例,传文应该至此结束,但此后又附录了阴君《自叙》及其诗三篇,末尾又云“阴君处民间百七十年,色如女子,白日升天而去”,与前面所说前后矛盾。传文之所以不合体例且前后矛盾,比较合理的解释就是其后半部分为后世所增补,因为葛洪本人擅长著述,且被干宝誉为“才堪国史”,一短篇传记不可能出现如此多的低级失误。其二,阴长生其人,《抱朴子·内篇》之《对俗》与《金丹》篇均有记述,《金丹》篇云:“近代汉末新野阴君,合此太清丹得仙。其人本儒生,有才思,善著诗及丹经赞并序,述初学道随师本末,列己所知识之得仙者四十余人,甚分明也。”<sup>⑦</sup>这段记载与《阴长生传》互相印证,说明葛洪《神仙传》原始文本中确有《阴长生传》,当无疑问;今本《阴长生传》所附阴君《自叙》及其诗三篇如果为后人增补,当是据《金丹》篇所述按图索骥,如果这种推论成立,阴君诗之“委放五浊”云云,当非葛洪《阴长生传》原本内容;退一步讲,即使阴君诗三篇为葛洪《阴长生传》原本所有,也只能说明阴君受到佛教思想的影响,《神仙传》仅仅是照抄原文,并不能说明葛洪受到佛教思想的影响,逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗·晋诗》不辑录为葛洪佚诗,是有道理的。其三,《太平广记》卷八引录《神仙传·阴长生传》全文,其中“委放五浊”一语,明钞本作“悉放五经”<sup>⑧</sup>;又《历世真仙体道通鉴》卷十三《阴长生传》此句又作“委放五经”,则“五浊”又作“五经”,联系上下文,“五经”比“五浊”更符合文意,

① 王明:《葛洪有无佛教思想的探讨》,《世界宗教研究》1990年第2期。

② 胡孚琛:《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》,第72、73页。

③ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:北京大学出版社,1997年,第73、75页。

④ 王明:《葛洪有无佛教思想的探讨》,《世界宗教研究》1990年第2期。

⑤ 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,第125、311页。

⑥ 此处引文据《太平广记》卷八引录《神仙传·阴长生传》,《汉魏丛书》本与此全同,《四库全书》本则大同小异,“委放五浊”作“委于五浊”。详李昉等编:《太平广记》卷八,北京:中华书局,1961年,第53—55页。

⑦ 王明:《抱朴子内篇校释》,第77页。

⑧ 李昉等编:《太平广记》,北京:中华书局,1961年,第55页。

如此则与佛教无关。

总之,就现存葛洪的著述看,其思想体系与佛教并不相协,也无一语涉及佛教,说明《内传》的作者绝不是葛洪。

第三,《内传》与《抱朴子·内篇》对所谓仙药的认识和等次划分也有明显的区别。

就文本内容看,《内传》主要借西王母会汉武帝的故事论述修道养生之方和道经道法之传授事宜。在西王母告诉汉武帝的修仙之方中,除叙述其师元始天王所言守三一之法外,还详细论述了诸种不同层次的仙药及其功效。《内传》将药物区分为太上所服、天帝所服、飞仙所服、地仙所服四个等级,包括植物、矿物、动物等不同的种类。太上所服之药指生长于仙界的金瑛夹草、广山黄帝等,以天界仙岛的天然植物及动物药居多;天帝所服之药指生长于灵山圣地的奇珍异兽所形成的药物;飞仙所服之药包括人工合成丹药和仙岛所生仙药两类;地仙所服之药为世间常见的养生药物,大都属于草木药。总体来看,《内传》所谈的药物,以仙岛自然形成的植物、动物、矿物药为主为上,以人工合成丹药为次,以俗世常见的草木药为下。与《内传》相比,《抱朴子·内篇》则非常重视人工合成的金丹大药,在《金丹》篇,葛洪从企求修炼成仙的现实愿望出发,反复申述只有金丹大药才是上品神药:“余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所披涉篇卷,以千计矣,莫不皆以还丹金液为大要者焉。”“长生之道,不在祭祀事鬼神也,不在导引与屈伸也,升仙之要,在神丹也。”<sup>①</sup>在《仙药》篇,葛洪还按照自己的思想将各种所谓仙药分为若干层次,认为“仙药之上者丹砂,次则黄金,次则白银,次则诸芝,次则五玉,次则云母,次则明珠,次则雄黄,次则太乙禹余粮,次则石中黄子,次则石桂,次则石英,次则石脑,次则石硫黄,次则石飴,次则曾青,次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴,一名托卢是也”<sup>②</sup>。与《内传》所载仙药相比,《仙药》篇所载以《内传》所列第二等以下、属于人世之间所见所有之矿植物居多,显然较为低下<sup>③</sup>。从文本体现的叙述视角看,《仙药》篇所述局限于现实世界实际存在的矿植物,而《内传》却超越了现实,扩展到了想象中的仙界。对于被人称为“神仙家之汉学”(清人方维甸《校刊〈抱朴子内篇〉序》)、撰写神仙传记都要讲究出处和依据的葛洪来说,《内传》仅凭想象罗列的仙界神药,显然太不切合实际了。总之,《内传》与《抱朴子·内篇》对所谓仙药的认识和等次划分有明显的区别,这也是《内传》非葛洪所作的重要证据。

综上所述,《内传》大肆渲染的西王母会汉武帝传说,《抱朴子·内篇》和《神仙传》都只字不提;《内传》多处引用佛教术语,明显杂糅佛教思想,而《抱朴子·内篇》论神仙道教之事,无一语涉及佛教;《内传》与《抱朴子·内篇》对所谓仙药的认识和等次划分也明显有别。这些文本方面的依据和前人发现的种种疑问相辅相成,足以证明《内传》绝非葛洪之作。

#### 四

葛洪是两晋之交著名的道教学者,《晋书》本传称誉他“博闻深洽,江左绝伦;著述篇章,富于班马”。据《抱朴子外篇·自叙》、《晋书·葛洪传》、《道学传》等记载,葛洪著有“碑、颂(《晋书》本传“颂”作“谏”)、诗、赋”百卷,说明葛洪也有诗歌作品传世,但至今已散佚殆尽。

葛洪佚诗,前人共辑有五首。明人冯惟讷《诗纪》卷三十二、近人丁福保《全三国晋南北朝诗·晋诗》卷五辑有《洗药池》诗一首。逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗·晋诗》卷二十一又据《汉武帝内传》补辑四首:《法婴玄灵之曲》二首、《上元夫人步玄之曲》一首、《四非歌》一首。

《洗药池》诗辑自《金陵玄观志》,诗前有序云:“池在赣州兴国县,洪过境,见山灵水秀,遂结庐筑

① 王明:《抱朴子内篇校释》,第70、77页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》,第196页。

③ 萧登福:《〈汉武帝内传〉中所呈现的服食与养生思想》,《中国道教》2009年第4期。

坛,凿池洗药,留四言诗一首。”全诗仅四句:“洞阴泠泠,风佩清清。仙居永劫,花木长荣。”<sup>①</sup>逯钦立《晋诗》卷二十一:“诗殆后人伪托。”然未加论证,也未言所据。徐公持《魏晋文学史》认为:“葛洪晚年由建康赴广州罗浮山炼丹,途经赣州可能颇大,固不得遽言其伪也。”并且说:“‘仙居永劫’乃佛道结合之句,可知葛洪亦涉足佛理。”<sup>②</sup>今按:此诗可确定为后人伪托之作,理由如下:其一,“仙居永劫”与“花木长荣”对仗,“永劫”意即“永世”,正是佛教表示时间观念的术语<sup>③</sup>,而现存葛洪的著述无一语涉及佛理。其二,在《抱朴子·内篇》之《对俗》篇,葛洪认为“求长生者,正惜今日之所欲耳”,“若委弃妻子,独处山泽,邈然断绝人理,块然与木石为邻,不足多也”。由此可见葛洪修道求仙的目的,在于最大限度地满足人生欲望,而背离亲人、隐居山泽,显然不是他孜孜追求的仙居生活。葛洪的这种思想,可能受了司马相如等人的影响,《汉书·司马相如传下》云:“相如以为列仙之儒居山泽间,形容甚臞,此非帝王之仙意也,乃遂奏《大人赋》。”其《大人赋》亦云:“鬻然白首,戴胜而穴处兮,亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮,虽济万世不足以喜。”<sup>④</sup>从中可见两汉以来,传说中西王母的仙居生活,并非随心所欲,理想完美,这可能也是葛洪在《抱朴子·内篇》和《神仙传》中很少提及西王母及其神仙生活的主要原因。

由于《内传》不是葛洪所作,所以《法婴玄灵之曲》等四首诗不是葛洪之作,也无须重复辩驳。值得注意的是,这四首诗也为学界确定《内传》的成书背景与作者信息提供了非常重要的文本依据。首先,《上元夫人步玄之曲》歌辞有“万劫方童牙”一语,其中“万劫”就是典型的佛教术语,也是判断《内传》非葛洪所作的重要依据之一。其次,据小南一郎、李丰懋等人考证,《无上秘要》卷二十有《道迹经》的一条佚文,是早期《茅君内传》的一部分,主要描绘西王母为茅盈作诸天妓乐,其文本内容与《内传》中“王母乃命侍女王子登弹八琅之璈”以下奏乐、唱歌一段基本雷同,有明显的因袭痕迹<sup>⑤</sup>,这一证据与道经传承、服食观念以及传经风格等方面的证据相结合,说明《内传》的成书与上清派道士有密切的关系,从而进一步排除了葛洪造作《内传》的可能。

关于《法婴玄灵之曲》等四首诗,还有一个比较重要的问题需进一步探讨。陈国符先生根据于海晏《汉魏六朝韵谱》以及罗常培、周祖谟《汉魏晋南北朝韵部演变研究》第一分册的韵部分合,得出“《汉武帝内传》韵文于汉代出世”的结论,其具体理由如下:《玄灵之曲》“姥”、“马”二韵合用,为汉代之鱼部;二曲“歌”、“戈”、“麻”三韵同用,两汉有例,魏晋宋例多,齐梁陈隋无此三韵通用例;《步玄之曲》“麻”韵、“歌”韵同用,两汉有例,但极少,魏晋宋亦有例,至齐梁陈隋几全为“麻”韵独用;《四非歌》(又作《田四非答歌》)“寒”、“桓”、“元”、“淳”四韵合用,即汉代之真部、元部合韵<sup>⑥</sup>。这种说法,与学界普遍比较认同的《内传》为六朝人所作的观点存在很大的距离。

事实上,根据作品文本的用韵情况推断其写作年代,除遵循某一时期诗文押韵的普遍规律外,还必须考虑到由方音等问题而造成的特殊现象。李丰懋认为:“古人用韵较宽,且江南地区并不一定与其他地区一致,何况在古声韵学史上,汉魏晋的韵部分合,常有一致之处。今即将《汉武内传》的歌辞定于汉代,自是只有部分合理,不如将其定为东晋前后、上清经编撰行世的时期,较合乎古人用韵的道理。”<sup>⑦</sup>李丰懋的观点虽然缺乏详细的论证,但是已经考虑到方音对诗文押韵的影响,而且也不断得到与之相关的音韵学研究成果的证实。周祖谟先生在《魏晋宋时期诗文韵部研究》一文中,多次提到

① 引文据逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》中册,北京:中华书局,1983年,第1091页。

② 徐公持:《魏晋文学史》,第511、501页。

③ 僧肇《注维摩诘经》卷六《不思议品第六》云:“截人手足,离人妻子,强索国财,生其忧悲,虽然有目前小苦,而致永劫大安。”(《大正新修大藏经》第三十八卷,第383页)

④ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第2592、2596页。

⑤ [日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,第386页;李丰懋:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第28-31页。

⑥ 陈国符:《〈道藏〉经中外丹黄白法经诀出世朝代考》,《陈国符道藏研究论文集》,第126页。

⑦ 李丰懋:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第34页。

魏晋时期以陆机、陆云为代表的吴郡人,其诗文用韵“在各部里比同时代一般的人都宽泛”,但是鱼部“模鱼虞三类分用很严格”;侵部除《广韵》侵韵字相押外,还和盐韵的“潜”、咸韵的“掺咸”、覃韵的“南潭”等字相押,这些都不是与作家审音精粗有关的偶然现象,而是与江南吴地的方音有很大的关系<sup>①</sup>。丁邦新在《魏晋音韵研究》一书中,根据大量资料对魏晋时期各种主要方言的特征进行详细考察,其中关于吴语的考察结果,与周祖谟的观点基本一致,如鱼部中“鱼”韵分用,“模”韵与“虞”韵同用;侵部与“盐”韵字“潜”通押;歌鱼二部音值接近;真元二部音值接近等等<sup>②</sup>。在此基础上,日本学者赤松祐子详细地考察了《真诰》的诗文押韵情况,结果发现“《真诰》虽然成书于南北朝齐梁之间,但其中的韵文则呈现和编者陶弘景身处的南北朝时期那种讲究的押韵风尚不同,大体上比较倾向于古代做法,而且和丁书中归纳所得有关魏晋时期的一般音韵情况亦颇为不同。该书中的各种语音现象和以陆机、陆云兄弟为代表的吴地诗人既然有很多相通之处,当是反映了吴方言的特点”<sup>③</sup>。《真诰》的诗文押韵之所以有吴语特征,与其原始文本的作者及写作年代有密切关系。据《真诰》卷十九、卷二十之《真经始末》、《真胄世谱》等记载,《真诰》一书虽为南朝齐梁道士陶弘景整理编集,但其大部分内容为东晋兴宁、太和年间(363—371)杨羲、许谧、许翊等人的“通灵”记录。杨、许等人死后,这些“通灵”记录流播江东,历经数代,至公元5世纪末才由陶弘景编纂成书<sup>④</sup>。而参与降神“通灵”的杨、许等人,都是江南的土著士人,《真诰》的诗文押韵反映江南本地的语言特征,也完全在情理之中。当然,随着永嘉之乱以来北人南渡的历史越长,北方文化与南方本土文化的融合越来越深入,尤其是南齐永明年间(483—493)沈约等人发现四声,提出声律论之后,对诗文押韵的要求就更为严格,这可能就是《真诰》的用韵和南北朝时期那种讲究的押韵风尚不同的主要原因。

值得注意的是,前引陈国符总结的《内传》韵文的押韵特点,与丁邦新和赤松祐子考察所得魏晋时期的吴语特征也几乎完全一致。具体来说,《玄灵之曲》二曲的“歌”、“戈”、“麻”三韵同用与《步玄之曲》“麻”韵、“歌”韵同用,正与赤松祐子所列吴语特征的第一条“歌戈麻三韵同用”相符;《玄灵之曲》的“姥”、“马”二韵合用即歌鱼二部上声同用,与丁邦新总结的“歌鱼二部音值接近”和赤松祐子总结的第七条“鱼虞模三韵跟歌韵通押”也完全相合;《四非歌》的“寒”、“桓”、“元”、“諄”四韵合用,与丁邦新总结的“真元二部音值接近”和赤松祐子总结的第十条“真諄欣文痕魂韵同用,山仙元先韵同用,而且这十韵也几乎可以说是完全同用”也基本相合。总之,《内传》韵文的押韵特点,与魏晋时期的吴语特征几乎完全一致,结合《内传》的行文风格与《真诰》、《紫阳真人内传》、《茅君内传》等十分接近,《内传》的成书与南方神仙道教上清派有密切的关系等已有的结论,我们完全可以认为《内传》的诗文用韵同样反映了魏晋时期的吴语特征,其作者应该是魏晋时期的江南士人。

综上所述,虽然目前关于《汉武帝内传》的作者和成书年代尚无定论,但是综合相关领域的研究成果,结合《抱朴子·内篇》和《神仙传》对西王母会汉武帝的传说只字不提,《抱朴子·内篇》无一语涉及佛理,对所谓仙药的认识和等次划分与《内传》也明显不同等文本方面的依据,可以推断《内传》不是葛洪所作。逯钦立《晋诗》卷二十一辑录的五首葛洪佚诗亦非葛洪之作。《内传》的诗文用韵反映了魏晋时期的吴语特征,陈国符关于“《内传》韵文于汉代出世”的结论值得商榷,不能作为判断《内传》写作年代的确证。

[责任编辑 渭 卿]

① 周祖谟:《文字音韵训诂论集》,北京:北京大学出版社,2000年,第97、107、110、114页。

② 丁邦新:《魏晋音韵研究》(英文),台北:《中央研究院历史语言研究所专刊》第65种,1975年。转引自[日]赤松祐子:《〈真诰〉诗文押韵中所见的吴语现象》,见徐云扬编:《吴语研究》,香港:香港中文大学新亚书院,1995年,第332页。

③ [日]赤松祐子:《〈真诰〉诗文押韵中所见的吴语现象》,见徐云扬编:《吴语研究》,第329—344页。

④ 王家葵经过详细考证,认为《真诰》的撰著年代在齐建武三年至永元元年之间(496—499)。详参王家葵:《陶弘景丛考》,第210—214页。

## 从“Confucian”到“Ru”:论美国汉学界对 上古儒家思想研究的新趋势

董铁柱

**摘要:**近年来,不少西方汉学家把“儒”翻译成“Ru”,代替了传统的“Confucian”。这一术语使用的变化体现了汉学家们研究视角和方法的变化。在越来越多的西方学者抛弃了传统的哲学视角,转而从历史的角度对上古儒家思想进行分析之后,儒家哲学内部的差异性成为当前汉学家们研究的焦点。尽管西方学者们在“Ru”的内涵和定义上还存在着一定程度的分歧,但是对于儒家内部多样性的研究已经成为一个潮流。而这一翻译术语的变化在改变了汉学家们研究视角的同时,也陷入了“孔子思想不可知论”的困境,并在一定程度上给海外儒学研究带来了交流上的困难。

**关键词:**西方汉学;儒家;Ru;Confucian

西方学界对于儒家思想的研究已有多年的历史。近十几年来,西方汉学界对于先秦两汉儒家思想的研究呈现出了新的趋势。从表面上看,越来越多的汉学家开始使用“Ru”这一术语,而传统的“Confucian”一词则逐渐受到冷落。这种术语使用的变化实际上体现了汉学家们研究视角和研究方法的变化。简而言之,就是美国汉学界对上古儒学的研究视角从哲学逐渐转变到了历史,从关注儒家的同一性转变到了关注儒家内部的差异性。本文将详细考察目前活跃在美国汉学界的几个重要学者的观点,以探讨这些学者在强调区分“Confucian”和“Ru”的背后所试图传达的研究方法,进而揭示西方汉学界上古儒学研究新趋势的意义。

### 一、从哲学到历史

20世纪七八十年代的美国汉学界对儒学的研究以哲学角度为主,当时活跃的汉学家们大多有着较高的哲学素养,通常从西方哲学的角度出发来诠释儒家思想:或用西方哲学的范畴来分析儒家思想,从而发现两者的相同之处——分析哲学家赫尔伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)写于1970年代的《孔子:即凡而圣》<sup>①</sup>可谓其中的代表;或用儒家思想来反思西方哲学,从而发现两者的差异——著名汉学家郝大维和安乐哲(David Hall & Roger Ames)合著于1980年代的《通过孔子而思》<sup>②</sup>乃这一方法的典范。这两本著作在1990年代被翻译成中文后,为中国学者所广泛借鉴<sup>③</sup>。它们在西方汉学界同样影响巨大,已故汉学家葛瑞汉在1980年代末所著《道之辩士——古代中国的哲

**作者简介:**董铁柱,美国 Wofford College 外文系助理教授(Spartanburg, USA, 29302)。

① Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, Harper and Row, New York, 1972.

② David Hall and Roger Ames, *Thinking through Confucius*, State University of New York Press, 1987.

③ 参见高书文:《郝大维、安乐哲:〈通过孔子而思〉》,赵敦华主编:《哲学门》第八卷,北京:北京大学出版社,2007年,第310-317页。

学辩论》<sup>①</sup>中专门讨论了“孔子和 20 世纪西方哲学”,对之前的孔子哲学研究作了回顾,其中主要提到的就是上述两本著作<sup>②</sup>。史蒂芬·威尔逊(Stephen A. Wilson)在 2002 年所写的一篇探讨“儒家思想中个人和伦理关系”的论文中,也以芬格莱特和郝、安的两部著作作为讨论的出发点<sup>③</sup>。

芬格莱特与郝大维和安乐哲的研究之所以影响如此之大,是因为两者都将孔子思想和现实社会紧密相连。正如有些学者所指出的那样,芬格莱特的研究试图将孔子思想和西方社会紧密联系,以找寻孔子思想在现代西方社会的实践可能性<sup>④</sup>。而郝大维和安乐哲的研究虽然方法不同,但是他们同样把孔子视为“后现代主义者的榜样”<sup>⑤</sup>。不过,由于他们的哲学背景,无论是芬格莱特,还是郝大维和安乐哲,都简单地将《论语》中的材料视为孔子本身的哲学思想。他们在使用文献材料的时候,几乎没有对文本从历史的角度提出过质疑。这种对文献的处理方法,表明他们默认了儒家思想内部的统一性。

十多年来,美国汉学家们对于中国传统文献的态度发生了明显的变化。汉学家们逐步摒弃了传统的研究方法,对儒家思想的研究呈现出一种新的趋势。笔者将这种趋势称为“去儒家化”。所谓“去儒家化”,是指研究者否认有所谓的一成不变的儒家存在,不再以传统的“Confucianism(儒家思想)”来指称自孔子以降一直到清代儒者的思想,从而对儒家思想的研究根据不同历史阶段进行了比传统研究更为细致的划分。主张“去儒家化”的美国汉学家主要从事上古到中古的中国历史和思想研究,他们几乎不再采用比较哲学的研究方法,而将目光直接注视在中国思想本身。陆威仪(Mark Edward Lewis)、齐思敏(Mark Csikszentmihalyi)和戴梅可(Michael Nylan)等学者为这一派的代表人物。虽然这些学者之间也存在着很多分歧,但是他们都赞成一个观点:儒家思想从来就不是一个统一的学派。换言之,这些学者要脱下罩在众多古代思想家身上的“儒家”外衣,将思想家们当作真正的个体——而不是儒家中的个体——来研究。因此,笔者将这种趋势称为“去儒家化”。

在这些学者看来,用儒家思想来指称从孔子、孟子、荀子到董仲舒和扬雄的各种不同思想过于笼统,容易忽略思想家之间的差异,从而让人对儒家思想的发展产生误解。因此,他们认为传统汉学将儒家内部各种不同的思想都简单地翻译成“Confucianism”是欠考虑的。不少学者提出使用“Ru”和“Confucian”两种翻译方式,来区分先秦儒家和汉以后的儒家。这种翻译的变化,当然不是一种简单的文字游戏,而是对于以前的西方汉学界忽视“儒家思想”内部差异的一种反动。二战以来,早期汉学家如顾立雅(Herrlee Glessner Creel)、孟旦(Donald Munro)、倪德卫(David S. Nivison)<sup>⑥</sup>等人一直没有明确定义“Confucian”一词的内涵,从而将这一概念使用得非常宽泛。而目前西方学者们对于“Ru”和“Confucian”的区分,表明他们对儒家思想的研究日益细微,不再满足于笼统的比较研究了。

## 二、对儒家内部的多样性的反思

詹启华(Lionel Jensen)在 1997 年出版了《制造儒家思想》一书<sup>⑦</sup>,在书中考察了自 17 世纪以来

① A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, IL, 1989.

② A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, IL, 1989, pp. 22 - 31.

③ Stephen A. Wilson, “Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: A Classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical reflection” in *Confucius and the Analects*, edited by Bryan Van Norden, Oxford University Press, 2002, pp. 94 - 115.

④ Frederick Sontag, “Review of *Confucius: The Secular as Sacred*,” in *Religious Studies*, Vol. 10, No. 2 (Jun., 1974), pp. 245 - 246.

⑤ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, IL, 1989, p. 30.

⑥ 如孟旦《早期中国“人”的观念》(*The Concept of Man in Early China*, University of Michigan Press, 2001)、倪德卫《儒家之道》(*The Ways of Confucianism*, Open Court, 1996)等书中,都用“Confucianism”和“Confucian”来指称不同的“儒家”学者。

⑦ Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, 1997.

的西方传教士对于孔子形象的塑造过程——也就是孔子从“Kongzi”变“Confucius”的过程。在详细分析了利马窦(Ricci)、金尼阁(Trigault)以及其他重要传教士的作品之后,詹启华指出:在当时,与中国文化——一种相异而优越的文化——的接触对传教士们来说是一种震撼,而这种震撼使得渴望分析并向欧洲人介绍中国文化的传教士们产生了一种默契,他们共同将中国的思想家孔子塑造成了神秘的“孔夫子”,并给予孔子一个拉丁化的名字“Confucius”。虽然詹启华的研究被不少学者所诟病<sup>①</sup>,但是在笔者看来,其研究的重要性在于正式对“Confucius”这一西方汉学界对孔子的标准翻译提出了质疑。詹启华的质疑并不拘泥于翻译本身,而是对于“Confucius”这一翻译的内涵提出了疑问。

詹启华对于“Kongzi”和“Confucius”的区分在学界马上引起了回应。1998年,白诗朗(John H. Berthrong)出版了《儒家之道的转化》<sup>②</sup>。书中虽然没有用大篇幅论证儒学(Ru)和儒家思想的不同,但还是在书的介绍部分简单讨论了“Ru”和“Confucian”以及“Confucianism”的差异,对“儒生”(Ru)一词是否就是指最早的儒家思想者(Confucian)提出了怀疑,并提出对“Ru”的内涵应该重新认识<sup>③</sup>。戴梅可对白诗朗的这一疑问极为肯定,认为是《儒家之道的转化》一书所提出的一个极为重要的问题<sup>④</sup>。在对此书的评论中,戴梅可说道:“毫无疑问,‘Ru’的内涵和远古时期的儒(Confucian)有着明显的不同。……当然,任何时候一个人想要确认人数众多的‘Ru’中谁到底是真正的‘Confucian’,都会遇到定义的问题。”<sup>⑤</sup>戴梅可进一步指出,白诗朗区分汉代以来的经学家和先秦儒家的研究方法,与宋朝的新儒家们否认汉代儒学正通行从而追寻新道统的观念相一致<sup>⑥</sup>。

在这样的背景下,戴梅可和其他一些汉学家提出用“Ru”来指称汉代以来的经学家,而用“Confucian”来指称独尊儒术之前孔子的学生和追随者们。在他们看来,孟子、荀子等先秦儒家的思想虽有所差异,但是他们的统一性和连贯性不容怀疑,而且《史记》中对于先秦儒家们的描述也有共同之处——这一共同之处在于先秦儒家都主张通过提高日常生活中的修养来改善社会,从而达到圣人之境界。戴梅可说:“正是在这一点上,早期儒者表明自己是孔子的真正追随者。”<sup>⑦</sup>在戴梅可看来,汉代以来的经学家们已经是一群用经学来追求政治权利的人,他们渴望的不再是“圣人”的境界了。

2001年,戴梅可出版了《“儒家”的五经》<sup>⑧</sup>一书,书名中的“Confucian”上被加了引号,以表示并没有所谓的从先秦到两汉的儒家传统。她在书中解释了打引号的原因:“晚期学者所认为恒久不变的‘儒家思想’(Confucianism)其实从未真正存在过。‘儒家思想’这一术语是对不断发展的思想思潮的一种抽象化和简单化——这显然是有用的,但总是会误导别人。它既是思想思潮发展的产物,也同样是一个主体。”<sup>⑨</sup>她明确指出:“我对‘Confucian’一词的使用仅限于自我认定的对孔子的教育和文化产物的追随者。……Ru,通常被翻译成 Confucian,意味着‘经学家’。……虽然后期的程朱理学

① R. Po-chia Hsia, “Review of *Manufacturing Confucianism*,” in *History of Religions*, Vol. 41, No. 1 (Aug., 2001), pp. 71-73.

② John H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Westview Press, 1998.

③ John H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Westview Press, 1998, p. 6.

④ Michael Nylan, “Review of *Transformations of the Confucian Way*,” in *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 4, Oct., 2000, pp. 632-637.

⑤ Michael Nylan, “Review of *Transformations of the Confucian Way*,” in *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 4, Oct., 2000, pp. 632-637.

⑥ Michael Nylan, “Review of *Transformations of the Confucian Way*,” in *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 4, Oct., 2000, pp. 632-637.

⑦ Michael Nylan, “Review of *Transformations of the Confucian Way*,” in *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 4, Oct., 2000, pp. 632-637.

⑧ Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, Yale University Press, 2001.

⑨ Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, Yale University Press, 2001, p. 3.

家只把自己学派内的成员称为 Ru(儒),但是‘儒’通常被用来指代多种复杂的情况,意义和‘士’相近。”<sup>①</sup>

戴梅可在解读“五经”时,提供了大量历代学者针对同一文本所持的不同观点,向读者清楚展现了经学发展过程中的多样性,从而为自己区分“Ru”和“Confucian”作了最好的注脚。她在书中反复强调:将孔子和“五经”相联系是公元前 2 世纪以来的“政治行为”<sup>②</sup>。她的这一观点得到了不少汉学家的共鸣<sup>③</sup>。

因此,区分“Ru”和“Confucian”对于这些学者来说绝不是一种文字游戏或翻译趣向,而是意味着一种不同的儒学研究观点和方法。如前所言,20 世纪七八十年代的汉学家们对于儒家思想的研究相对缺乏细分,当郝大维和安乐哲等人引用《论语》作为孔子思想的论据时,他们默认《论语》是可依赖的先秦文献,是研究孔子思想的基础。但是 1990 年代以来,众多像戴梅可这样拥有历史学背景的汉学家们已经不再满足于对文本的简单化处理,也越来越重视儒家内部的差异。即使是拥有哲学背景的汉学家们也开始探讨从《论语》出发认识孔子的可靠性。例如,先后在密歇根大学和波士顿大学哲学系执教的艾文贺(Philip J. Ivanhoe)在研究《论语》时提出了“谁的孔子”这样的疑问<sup>④</sup>。

艾文贺的疑问基于对《论语·公冶长》中“子贡曰:‘夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也’”这一段文字的解读。他细致分析了从汉朝到清朝近两千年间何晏、二程兄弟、戴震和章学诚等五位学者对这段文字的不同解释,令人信服地显示了儒家内部对于《论语》和孔子思想诠释的多样性。他最后指出,我们应当注意《论语》诠释的丰富性和儒家内部的差异性,我们应当时刻问自己,我们所理解的孔子究竟是谁的孔子。艾文贺的研究方法表明,哲学家们已经受到了历史学家的影响,简单地将儒家思想等同于孔子思想的时代已经过去。戴梅可和白诗朗等人将“Ru”与“Confucian”区分的主张,已经开始产生影响了。

### 三、对先秦儒家内部统一性的质疑

不过,随着越来越多的汉学家们开始区分“Ru”和“Confucian”,对于具体如何使用这两个翻译,汉学家们有着不同的主张。与戴梅可用“Ru”指代汉朝经学家相反,以齐思敏为代表的学者们认为“Ru”只能用来称呼先秦的儒家,而汉朝以后的儒生们虽然把孔子视为他们思想体系的建立者,但是实际上却和先秦儒家的思想有着根本的不同,因此他们拒绝把汉朝和汉朝以后的思想家称为“Ru”。虽然他们对于如何使用“Ru”有着分歧,但是从根本上讲,两者对于儒家内部多样化的认识却是相同的。也就是说,在他们看来,先秦儒学和汉代儒学的异大于同。对于先秦儒家和汉代以来思想的研究,这些主张“去儒家化”的学者们都尽量避免用“儒家”这样的词语来统称某一批思想家。近年来美国学者依然对传统的重要思想家诸如董仲舒、扬雄和王充非常重视。戴梅可计划翻译扬雄的《法言》和王充的《论衡》全文,齐思敏也非常关注扬雄,王安国(Jeffery Riegel)则长时间关注王充。他们强调,要避免用“儒家”或者“道家”这样具有封闭性和排他性的词汇来形容一个思想家。在愈来愈多的汉代思想家作品被翻译成英文的情况下,美国汉学家们可以更加细致地进行儒学研究。从这一点上看,美国汉学家对于儒学研究的细分化确是大势所趋。

齐思敏一直对儒家学派的提法持怀疑态度。通过详细考察孔子在汉代文献中的形象以及《论

① Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, Yale University Press, 2001, p. 2.

② Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, Yale University Press, 2001, p. 7.

③ Robert F. Campany, “Review of *The Five ‘Confucian’ Classics*,” in *History of Religions*, Vol. 43, No. 3 (Feb., 2004), pp. 258 - 261.

④ Philip J. Ivanhoe, “Whose Confucius? Which Analects?” in *Confucius and the Analects*, edited by Bryan Van Norden, Oxford University Press, 2002, pp. 119 - 133.

语》在汉代的传播状况,他首先提出汉代是“Kongzi”——先秦的孔子——变成“Confucius”——我们现在所熟悉的孔子——的关键时期<sup>①</sup>。同时,他主张用 Kongzi 来称呼战国前的孔子。齐思敏明确指出,《论语》和汉朝文献中的孔子形象,是汉朝学者刻意塑造的结果。他认为先秦的孔子思想并没有与政治权威如此紧密地相连<sup>②</sup>,而现在英文中 Confucius 一词,已经包含了太多的汉朝以来的孔子形象,因此他主张将真正的孔子翻译成 Kongzi。

同时,齐思敏在其《物质道德:古代中国的伦理和身体》一书中指出:就历史的角度来看,用“Ru”来指称先秦儒比用“Confucian”更加准确<sup>③</sup>。在他看来,先秦时期“儒”指的是一群以使用古代礼仪文化知识为生的人,孔子虽然是这群人的最杰出代表,但是这些人并不一定就是孔子的直接追随者,不同的儒生有着不同的礼仪传统,所以才有“君子儒”和“小人儒”之分<sup>④</sup>。齐思敏的这一观点是对夏含夷(Edward L. Shaughnessy)《孔子之前》<sup>⑤</sup>结论的回应。夏含夷研究的基本前提是:儒家的各个经典的产生都是在孔子之前。齐思敏显然对此表示赞同。齐思敏认为,西方人习惯使用的“Confucian”一词由于词根的关系,容易让人产生误解,以为儒生都是孔子的门人。所以他觉得用“Ru”一词来指称先秦儒家更加准确<sup>⑥</sup>。

他进一步指出,虽然和“Confucian”一词相比,“Ru”没有那么多歧义,但是“Ru”的真正内涵并不清楚<sup>⑦</sup>。和詹启华一样,齐思敏也引用了章太炎和胡适对“儒”的考证,但是他最后的结论依然是我们无法给“Ru”下一个明确的定义。由此可见,齐思敏对于儒家内部多样化的探究从某种意义上讲已经比戴梅可更加深入。如前所述,戴梅可主张用“Confucian”一词指代先秦儒生的理由是她认为先秦儒生的共性大于差异——先秦儒生都是孔子思想的追随者。对于戴梅可来说,儒家内部最主要的差异是先秦儒家和汉代儒家之间的差异。而齐思敏则在承认汉代儒家内部多样化的同时,更进一步强调了先秦儒家的差异,否认了孔子在先秦儒家思想发展中的核心地位。因此笔者认为他对于“去儒家化”的主张更为彻底。

“去儒家化”的研究态度和齐思敏的研究方法直接相关。齐思敏非常重视出土文献,他把近40年出土的材料视为研究先秦思想的最重要资料——因为这些材料没有被汉代经学家们所篡改。因此,从包山到郭店的各种出土文献都在他的研究范围之内。他希望用这些材料来审视那些被人忽视或误读的传世材料,从而对先秦儒家思想有一个重新认识。不过,他对于出土文献并非盲目相信。他明确指出,“那种认为一个人可以用静态的传世文献和出土材料构建一个贯穿两千年的‘对话’的想法是必然有问题的”<sup>⑧</sup>。他只希望通过融合出土材料和(与出土材料同时的)传世文献,以尽可能地展现儒家思想的多样性。

#### 四、对认识孔子可能性的质疑

但是,有些汉学家显然不满足于仅仅对于儒家传统连续性的否认,他们不但要“去儒家化”,甚至要“去孔子化”。所谓“去孔子化”,就是强调文献资料的历史局限性,否认我们可以认识孔子“真实面

① Mark Csikszentmihalyi, “Confucius and the *Analects* in the Han,” in *Confucius and the Analects*, edited by Bryan Van Norden, Oxford University Press, 2002, pp. 134 - 162.

② Mark Csikszentmihalyi, “Confucius and the *Analects* in the Han,” in *Confucius and the Analects*, edited by Bryan Van Norden, Oxford University Press, 2002, pp. 134 - 162.

③ Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, 2004, pp. 16 - 17.

④ Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, 2004, pp. 15 - 16.

⑤ Edward L. Shaughnessy, *Before Confucius: studies in the creation of the Chinese classics*, SUNY, 1997.

⑥ Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, 2004, pp. 15 - 16.

⑦ Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, 2004, p. 17.

⑧ Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Brill, 2004, p. 2.

貌”的可能性,从而从根本上淡化甚至否认孔子对于儒家思想的影响。陆威仪就是这一类学者的代表。

和齐思敏一样,陆威仪也主张以“Ru”代替“Confucian”,而且他也用“Ru”指称先秦儒家。同样,通过对《史记·孔子世家》文本的解读,陆威仪指出“Confucius”一词所代表的孔子是经过以司马迁为代表的汉代学者包装之后的孔子,与先秦的孔子形象相去甚远。因此,他也主张用 Kongzi 来称呼先秦的孔子。但是陆威仪的态度显然更为激进。如果说詹启华区分“Kongzi”和“Confucius”还是为了揭示西方传教士们对于孔子的“塑造”,而齐思敏所强调的也不过是先秦孔子和汉代孔子的不同,那么陆威仪在《古代中国的写作和权威》<sup>①</sup>一书中则是通过揭示司马迁“对孔子的神话化”<sup>②</sup>,以告诉读者认识“真正”孔子的不可能性。

对于《史记·孔子世家》中孔子形象和司马迁自己的联系,杜润德(Stephen Durrant)在1995年出版的《司马迁之镜》一书中已经有了详细的阐述<sup>③</sup>。杜润德在书中的主要观点,是《孔子世家》中的孔子历程就是司马迁自己生活经历的反映。陆威仪对此表示赞同<sup>④</sup>。不过,陆威仪的研究走得更远。他把孔子、周公以及伏羲相提并论,认为汉以来孔子的形象和后两者一样,代表着一种神话化的政治权威,而这种从伏羲到周公最后到孔子的政治权威是通过《易经》的流传得以实现的。陆威仪指出:汉代以来,通常认为伏羲是传说中八卦的发明者,《易》在周文王和周公手中成为了一个成熟的体系,而孔子则是《易》的编辑者,汉以来的这一说法正是为了塑造从伏羲到孔子的政治权威。通过《易》,孔子虽然只是素王,却拥有了向后人预言王朝兴衰的强大力量。众所周知,伏羲的存在只是一个神话。至今学者仍然无法考证伏羲的确实身份。将孔子的形象和伏羲相等同,这直接意味着对孔子认识的不可能性,而承认认识孔子的不可能性的直接后果就是否认儒家思想和孔子的密切联系。

陆威仪对于孔子形象的解构是他对中国上古文本解构的重要一环。在《古代中国的写作和权威》一书中,他还对屈原形象的真实性的真实性提出了质疑,认为屈原只是一个虚构化的人物<sup>⑤</sup>。这种后现代解构主义的分析方法得到了不少美国汉学家的赞同。杜润德和鲍则岳(William G. Boltz)都对陆威仪的研究评价甚高,甚至认为该书是葛瑞汉《道之辩士——古代中国的哲学辩论》以来二十多年中西方汉学界最重要的著作<sup>⑥</sup>。马丁·斯文森(Martin Svensson)和查尔斯·霍克布(Charles Holcombe)也认为《古代中国的写作和权威》堪称经典<sup>⑦</sup>。这表明陆威仪的“去孔子化”观点已经成为了美国汉学界的一种潮流。

这些学者对于儒家思想和孔子的还原,和民国时期章太炎、胡适等人在《原儒》、《说儒》中试图寻找儒家的原本意义有着本质的不同。民国时期的学者们,无论是疑古派还是信古派,都是根据考据材料对历史进行重新分析,他们所怀疑的,在很大程度上是某些长期以来根深蒂固的观点而不是史料本身。而这些西方汉学家深受解释学和后现代理论的影响,在强调文本本身力量的同时,否认通过文本认识真正历史原貌的可能性。在他们看来,《史记》所记载的内容,只是代表司马迁的观点,而不能用来作为研究先秦孔子的资料。陆威仪始终将《史记·孔子世家》中所载的孔子经历称为故事,

① Mark Lewis, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999.

② Mark Lewis, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999, pp. 219 - 238.

③ Stephen Durrant, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. SUNY, 1995.

④ Mark Lewis, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999, p. 218.

⑤ Mark Lewis, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999, pp. 177 - 192.

⑥ 参见杜润德和鲍则岳对该书的评论, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999, 封底。

⑦ Martin Svensson, “Review of *Writing and Authority in Early China*”, in *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 4 (Oct., 2000), pp. 614 - 619; Charles Holcombe, “Review of *Writing and Authority in Early China*”, *The American Historical Review*, Vol. 105, No. 1 (Feb., 2000), p. 189.

并认为《孔子世家》和《公羊传》一样,对孔子的描述都是为了适应汉朝自身政治和文化的需要<sup>①</sup>,我们从中只可能了解为何司马迁要如此描写孔子,而不可能认识真正的孔子。他对于《孔子世家》之史料价值的判断,彻底否定了通过《史记》了解孔子的真正生活的可能性,从而将自己也带入了困境。如果还原孔子的结果就是否认可以真正认识“孔子”,“去儒家化”的最终结果就成了“去孔子化”,孔子变成了一个不可认识的神秘人物,那么研究孔子的意义究竟何在?如果儒家内部的差异性足以抹杀儒道之间的差异,那么历史上儒道之分究竟又是为何?这些问题显然值得我们进一步去思考。

## 五、结 论

西方汉学家对于“Ru”和“Confucian”的区分,似乎和孔子的“正名”思想相一致。所谓“名不正则言不顺”,如果“儒”的内涵不明确,那么对于所谓儒家思想的研究就会是空中楼阁。就目前来说,对于“Ru”和“Confucian”的界定还远远没有定论,而且笔者个人认为也不会有最终的定论。关注多样性或者同一性,这只是方法论的不同,两者并没有优劣之分。随着美国汉学家对于汉代以来文献的分析日益细致,儒家内部的多样性也许将在相当时间内得到更多的关注。但是,在区分“Ru”和“Confucian”的情况下,对于如何使用这两个术语,汉学界应早日达成一致,否则将会造成不必要的语义混乱。

同时,包括“Ru”在内的拼音术语在汉学界的日益流行,在表明美国汉学研究摆脱西方哲学术语束缚的同时,也意味着汉学家可能面临与非汉学家之间的交流困境。如果普通西方读者需要首先了解各个拼音术语的意义才能管窥汉学研究,那么这对汉学研究的推广也许是作茧自缚。毕竟,美国的汉学研究从二战后开始繁荣,就是一直与现实相紧密联系的<sup>②</sup>。也许,汉学家们在将儒家思想内部细分之后,所要考虑的就是如何把儒家思想内部的多样性与现实相联的问题了。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

<sup>①</sup> Mark Lewis, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999, p. 237.

<sup>②</sup> 魏思齐:《美国汉学研究的概况》,《汉学研究通讯》总 102 期,2007 年 5 月。

## 学术翻译的软肋

——对欧美汉学论著之中译诸问题的思考

程章灿

**摘要:**新时期以来,尤其是1990年代以后,伴随着国门日开,海外汉学论著之译介引起越来越多人的兴趣,译入数量日多,并通过新的观念思维与方法之挹注,推动了相关学术领域研究之进展。但不可否认,此中也不免鱼龙混杂,泥沙俱下,存在的问题甚至比其他领域的翻译更多、更严重。这些问题大致可归纳为如下几个方面:选目不平衡、译文不准确、专名翻译错误、中文文献未还原、版本选择及译注问题。应充分认识到这些问题的严重性与特殊性,以便共同努力提高海外汉学中译之水平,为国际学术交流和国内学术进步提供良好的基础。

**关键词:**海外汉学;译介

新时期以来,随着国内外学术文化交流的日益频繁,对国外学术著作的译介也出现了一个新的高潮,无论是在西方学术史上占有重要地位的古典学术名著,还是反映哲学社会科学等方面的最新理论和最新研究进展的当代学人的论著,都源源不断地译介到了国内,并对国内学者和学术界产生了显著的影响。与此同时,特别是从20世纪90年代以来,国外学者有关中国研究(学术界一般称为“汉学”或者“中国学”研究,本文统一采用“汉学”之名)的成果,包括其理论、观点和方法,也越来越引起国内学者的重视,无论是专著还是论文,都越来越多被翻译成中文,介绍到中国学术界,并产生了前所未有的广泛的影响。国内多家出版社,包括中华书局(如刘俊文主编“日本学者研究中国史论著选译”丛书等)、三联书店(如“海外学人丛书”以及近年开始出版的“宇文所安作品系列”等)、上海古籍出版社(如“海外汉学丛书”、“域外汉学名著译丛”以及《神女之探寻——英美学者论中国古典诗歌》、《牧女与蚕娘——法国汉学家论中国古诗》等)、中国社会科学出版社(如“中国近代史研究译丛”以及《法国当代中国学》、《美国中国学手册》等)、学苑出版社(如《列国汉学史书系》等)以及上海远东出版社(如“美国史学大师史景迁中国研究系列”)等,相继组织出版了一批颇有影响的国际汉学研究著作翻译丛书。其中规模较大、持续时间最长、也最为引人注目的是刘东主编、江苏人民出版社出版的“海外中国研究丛书”。其他出版社有关海外汉学方面的译介与出版,也时见于坊间。此外,近年来在这一方面出版成绩最为突出的是大象出版社。其“大象国际汉学研究书系”包括“西方早期汉学经典译丛”、“当代海外汉学名著译丛”、“海外汉学研究丛书”等三个系列,架构庞大,颇为壮观。

除了中国社会科学院的国外中国学研究中心之外,近年来,国内不少大专院校也纷纷成立了一些国际汉学领域的研究机构,例如北京外国语大学海外汉学研究中心、华东师范大学海外中国学研究中心等,虽然各自的研究方向与工作重点有所不同,但不约而同的是,它们都投入了相当大精力,从事国际汉学研究成果之译介。在比较文学与翻译学等相邻或相关学科,也有不少学者对国际汉学

**作者简介:**程章灿,南京大学中文系教授(江苏南京210093)。

**基金项目:**本文为2010年国家社科基金重大项目“中国古代文献文化史”(批准号:1082D130)的阶段性成果。

有浓厚兴趣,对国际汉学之研究与译介方面亦有所涉足。此外,介绍国际汉学之研究成果以及研析其研究方法与理论观念的论文,不仅集中见于以《世界汉学》(中国艺术研究院)、《国际汉学》(大象出版社)和《汉学研究》(中华书局)等为代表的专业刊物之上,也散见于其他学术刊物乃至其他报章杂志,规模可观,有人甚至称之为“热点”,或者尊之为“显学”。

总的来看,我们应该承认,这是一个可喜的现象,至少,它标志着我国学术界的视野日益开阔,同时也显示了国内学者努力与国际学术界进一步沟通、对话的自觉意识。无论是国际汉学成果的原原本本的翻译,还是提要钩玄的介绍,都多少从学术思维上给国内学者带来一些启发和刺激,从学术方法上带来某些更新和启迪,从学术观点上提供一些参考和借鉴,其学术贡献是有目共睹的。如果从更宏观的文化视野来看,则20世纪90年代以来汹涌而至的这一轮国际汉学译介热潮,正好与80年代盛极一时的对西方哲学、美学包括文艺学等方面论著的译介相映成趣,充分反映了国内对民族本位文化研究之兴趣方兴未艾,彰显了中国学者在建设新世纪中国学术文化过程中对中外学术汇流的热切期望。

国际汉学研究成果绝大多数是以外语发表或出版的,因此,即使不是完整或纯粹的翻译,一般的评介或者专门的研究,都要涉及到对外语文献的翻译与理解问题。理解的深度如何,翻译的准确与否,直接关系到评介的可信度与研究的质量。就近年出版物的情况来看,笔者以为,这方面的问题可以说相当严重,而且并没有引起学界的足够重视。长此以往,不仅会严重损害汉学翻译的声誉,阻碍国际汉学研究的发展,而且可能郢书燕说,以讹传讹,也会对国内学术研究产生不良的影响。国际汉学研究涉及的国别之多、语种之繁,远远超出个人能力范围。因此,本文只能以个人了解及阅读较多的欧美汉学研究为限,就欧美汉学研究论著中译中所存在的问题提纲挈领,分门别类,举证说明,以期引起学界同人的注意。实际上,在近年来的国际汉学论著中译中,欧美学者论著所占比例最大。虽然,欧美汉学文献涉及多语种,其中,法语和德语的汉学文献数量和质量都相当可观,但是目前从英文译为中文者最多,加之个人的学识与知见有限,因此,损之又损,本文所论基本上只限于欧美汉学论著中的英文论著。最后还要说明,本文所谓中译,是广义的,主要包括单纯的翻译,也涉及少数以翻译为基础的对相关学者及其成果的评介与研究。

## 一、选目极不平衡

从整体上看,目前欧美汉学论著的译介,无论从学科领域还是从作者时代或地域分布上来说,都是极不平衡的。就学科领域而言,译入最多的论著,基本上是属于广义的中国史研究领域,包括社会史、宗教史、思想史以及近年来国外比较热门的性别研究,而有关中国文学与中国艺术研究方面的论著则译入较少。就作者的时代分布而言,大多数作者是现今仍然在世的当代汉学家,而已经过世的学者则很少进入译介者的视界。换言之,就是较多关注学界现状,而较少回顾学术历史。与时俱进,后出转精,固然可以说是学术研究的通则,但是,有一些研究著作已经成为欧美汉学史的名著或经典,其作者虽已过世,但其成果却至今没有过时。例如,去年刚刚逝世的著名汉学家霍克思(David Hawkes)对《楚辞》以及《红楼梦》的翻译与研究等。又如去世距今已二十多年的美国著名汉学家薛爱华(Edward Schafer),身前著作甚多,但除了《唐代的外来文明》一种之外,其他皆未引起学界注意<sup>①</sup>。某些著作虽然已被同类著作所取代,但从学术史角度来看,仍有其不可替代的价值。例如,作为第一部英文中国文学史著的翟理斯《中国文学史》,从今天的眼光来看,自然属于草创之作,粗浅得

<sup>①</sup> 《唐代的外来文明》,吴玉贵译,北京:中国社会科学出版社,1995年。2005年,陕西师范大学出版社又出版了此书的彩色插图珍藏版本。作者名皆译作“谢弗”。薛爱华另有《神女——唐代文学中的龙女与雨娘》、《朱雀——唐代的南方意象》、《琼崖》、《步天》、《闽帝国》、《时间之海上的蜃景》等,北京三联书店已经购买了前两本书的中译版权,正在翻译出版中。

很,但此书早已成为欧美中国文学史研究的奠基之作,从研究西方汉学史的角度来看,这类著作自有其不可替代的价值<sup>①</sup>。可以说,目前的汉学翻译基本上是“现在时”,而没有“过去时”。我以为,这一偏颇应亟待纠正。

就地域分布而言,被译介较多的是美国学者的论著,而其他国家的学者,特别是汉学研究比较发达的法国、德国、荷兰汉学家的研究成果,则较少受到注意。例如法国现代汉学家沙畹(Edouard Chavannes)对于泰山的研究、伯希和(Paul Pelliot)的文献考据以及戴密微(Paul Demieville)的佛教研究,德国当代汉学家瓦格纳(Rudolf G. Wagner)对中古服食风尚的研究,荷兰现代汉学家高罗佩(R. H. van Gulik)对嵇康以及古琴等的研究,尚未引起中国学者足够的注意。

就具体书目而言,目前的译介也存在冷热不平衡的问题。总的来看,是明显缺乏整体与系统的规划,随意性大,常常是“拉到篮子里就是菜”。少数汉学名家的著作受到特别关注,甚至不止有一个版本。例如,著名学者刘若愚的《中国文学理论》至少有3种中译本,而著名汉学家费正清(John King Fairbank)的自传也至少有两种译本,出版时间相距不远<sup>②</sup>。由于不同译者或出版社之间缺乏沟通,导致重复翻译,资源浪费。各译本质量之优劣高下也差别很大。杜国清是刘若愚的学生,《中国文学理论》杜译本质量亦堪称最佳。又如,《中国制度史研究》(Studies in Chinese Institutional History)是杨联陞先生的一本英文论文集,这些论文于1946—1957年间发表于《哈佛亚洲学报》(Harvard Journal of Asiatic Studies),1961年由哈佛大学出版社出版。原书总共二百来页,算不上厚,文章不多,也都不长,可是所讨论的问题,除了杨先生所擅长的中国经济史领域之外,还涉及国史诸朝兴衰、帝制中国的作息时间以及古代中国的人质诸问题,读来饶有趣味。这部论文集早有中文译本,即1983年台湾联经出版事业股份有限公司出版的《国史探微》。此书收录杨先生论文14篇,除基本上涵盖英文本《中国制度史研究》一书(只少一篇)之外,还多出了原见于杨先生的另一本英文论文集《汉学散策》(Excursions in Sinology, Harvard University Press, 1969)的几篇文章。据杨先生自序中说,此书的选目乃至书名,都是联经公司和余英时先生商定的,杨先生本人“抽暇看过全部译稿,很欣赏译笔之忠实畅达”;“只建议了极少数的小修改,并且增加了若干条按语补注”,至于附录中特别编制的论著目录,也“已经十得其九”。总之,杨先生对联经的这个版本不仅认可,而且相当满意。1998年,辽宁教育出版社编印“新世纪万有文库”时,曾将此书引进到大陆,列入其中的“近世文化书系”,2005年,新星出版社再次印行此书。这不仅表明了出版界对杨先生学术的推崇,也是对联经版《国史探微》的充分肯定。总之,这本书在海峡两岸已有质量可靠、繁简体不同的三个版本,不必再耗费人力物力去重新翻译。之所以这么说,是因为最近看到江苏人民出版社“海外中国研究丛书”出版了新的中译本《中国制度史研究》。同书异译,不仅没有后出转精,后来居上,相反,新译本篇名翻译远不及联经本简洁、准确,某些专有名词的中文回译也纰漏屡见。唯一值得一提的是,新译本比联经本多了一篇《斯纳博士〈中国古代的食物与货币〉注解》,但是,如果只是为了这样一篇并不多么重要的论文,似乎大可不必重译全书。

① 近悉,有台湾学者正拟翻译该书。在这个意义上,卫三畏(Samuel Wells Williams)《中国总论》(The Middle Kingdom)与翟理斯《中国文学史》是同类著作。令人高兴的是,《中国总论》已经有中译本,陈俱译,陈绛校,2005年由上海古籍出版社出版,列为“域外汉学名著译丛”之一。

② 《中国文学理论》中译本有:赖春燕译,《中国人的文学观念》,台北:成文出版社,1977年;杜国清译,《中国文学理论》,台北:联经出版事业股份有限公司,1981年,2005年杜译本在江苏教育出版社以简体字出版;赵帆声译,《中国的文学理论》,郑州:中州古籍出版社,1986年;田守真、饶曙光译,《中国的文学理论》,成都:四川人民出版社,1987年。《费正清自传》的两种译本为:黎鸣、贾玉文等译,黎鸣校,《费正清自传》,天津:天津人民出版社,1993年;陆惠勤、陈祖怀、陈维益、宋瑜译,章克生校,《费正清对华回忆录》,上海:知识出版社,1991年。

## 二、译文不准确

译文不准确是不少欧美汉学论著的中译本所存在的共同问题。其主要原因无非两方面,一是译者语言能力有限,无法理解到位,或虽有理解而无法顺利地表达出来;二是译者工作态度不够认真,很多译著又没有专人校读,即有漏译或错译,也无人纠正订补。1993年,美国学者伊沛霞(Patricia Ebrey)出版专著《内闾——宋代妇女的婚姻和生活》<sup>①</sup>,这是近年来有关宋代妇女史研究最重要的成果之一,值得译介。遗憾的是,江苏人民出版社2004年出版的中译本《内闾——宋代的婚姻和妇女生活》却问题多多,正如莉苇在书评中所指出的,译者甚至连书名都译错了,正确译法应该是《内闾——宋代妇女的婚姻和生活》<sup>②</sup>。其他错译不胜枚举。例如第25页有一句译文:“为什么男人发起女人忍耐”<sup>③</sup>,初读颇不解其意,后来检核原文,所谓“发起”的原文作 *agitated*,则此句译作“为什么男人好激动,而女人善忍耐”较好。又如,第160页、第304页“度宗(记录为1264-1274)”,实应译为“度宗(1264-1274在位)”。译者显然没有正确理解原文“r. 1264-1274”中“r.”的意思,故凡是涉及皇帝在位年限的说明,本书几乎全部译错。再如,第300页将“生育”(fertility)误译作“多产”。第32页还有这样一段译文:

宋代并不是完全没有男女不分的情况。佛教的目标之一是在消除阶级和种族界限的同时消除男女界限。名为菩萨的参悟者与其说被雕得既像男又像女,不如说融合了两性特征:可以说中国艺术家在塑像时对菩萨的性别做了大胆的想像。但是即便在这里,性别特征更分明的趋势也很明显,宋代的观音菩萨塑像越来越普遍地表现为女性。

此段内容在英文本中第37页:

Sung China was not entirely without androgynous image. One goal of Buddhism was to transcend the distinctions between male and female along with those of class and ethnicity. The enlightened beings called bodhisattvas were described in sutras as neither male nor female but rather combining traits of each; Chinese artists, accordingly, often portrayed them with ambiguous sexual identity. Yet even here a trend toward making the sexes more distinct is apparent; during the Sung the popular bodhisattava Kuanyin came to be portrayed more and more regularly in distinctly female form.

我以为,这段文字更准确的译法应该是这样的:

宋代并非完全不存在男女两性同体的形象。佛教的目标之一,即是在超越阶级和种族区别的同时,超越男性与女性的区别。在佛经的描述中,觉悟者菩萨的形象既非男亦非女,而是融合了两性的特征,因此,中国艺术家在描绘菩萨形象时,也经常将其性别特征表现得很含糊。但是,即使在这个地方,将两性特征区别开来的趋势也是很明显的:在宋代,广受大众信仰的观音菩萨越来越多被描绘为明确的女性形象。

译者大概将 *ambiguous sexual identity* 中的第一个词看成了 *ambitious*,所以错译成了“对菩萨的性别做了大胆的想像”。对比之后不难看出,原译文与原文之间颇有距离。又如第48页有这样一句译文:“‘渭阳’指《诗》里的一首诗提到的一对甥舅,秦国康公在渭阳会见他的舅舅、晋国的文公,文公帮助他得到晋国的王位。”晋文公怎么可能帮助秦康公得到晋国的王位?太匪夷所思了。查原文为:

① Ebrey, Patricia Buckley, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, University of California Press, 1993.

② 莉苇:《〈内闾〉一书的译名及其他》,《博览群书》2005年第11期。

③ [美]伊沛霞:《内闾——宋代的婚姻和妇女生活》,胡志宏译,南京:江苏人民出版社,2004年。

The term Wei-yang alludes to one's mother's brother's family, based on a poem in the Books of Poetry that commemorated Duke K'ang's meeting at Wei-yang with his mother's brother, Duke Wen, who helped him gain the throne of Chin. 原来是说秦康公帮助晋文公取得晋国的王位,译者误会其意。严格地讲,帮助晋文公复国的应该说是秦穆公,而不是时为太子、在渭阳送别舅舅晋文公的秦康公。原作者在此表述不准确,译者也没有发现并指出。此类例子甚多,亦不限于此书,限于篇幅,恕不多举。

### 三、专名翻译错误

专名翻译的准确与否,其实也能反映译者对原文是否理解,是构成译文准确性的重要部分。严复当年感慨“一名之立,旬月踟蹰”,既突出了专名翻译的重要性,更强调了它的艰难。近年来在学术界尤其是翻译界传为笑话的几个例子,如把孟子(Mencius)音译为“孟修斯”,将《孙子兵法》(The Art of War)直译作“《战争的艺术》”,将蒋介石(Chiang Kai-shek)译作“常凯申”,都与专名翻译有关。可见,汉学论著中的专名翻译不仅有其特殊性,而且问题较多,甚至比较严重,所以这里特别析出,分类加以论列。

第一,关于人名翻译。汉学著作中的人名,特别需要注意的是两类人名。第一类是某些特殊身份的西洋人物姓名。一般来说,西洋人名只要根据其读音翻译就可以,如有固定译法,遵循固定译法即可。但在汉学著作中,有几种特殊身份的西洋人物姓名却是例外。一种是汉学家,另一种是从事涉华事务的西洋人,包括传教士、商人和外交官等。这些人往往取有汉名,或者为其自拟,或者虽非自拟而却得到其本人认可,行之已久,约定俗成。翻译这些人名要尊重成规,尽量采用汉名,否则,轻者造成一些混乱,重者造成这些名字既有社会知名度及其历史文化内涵的流失<sup>①</sup>。例如,把著名汉学家高本汉译为伯恩哈德·卡尔格林(Bernhard Karlgren)<sup>②</sup>,把康达维(David R. Knechtges)译作戴维·克内克特格斯<sup>③</sup>,虽然与正确读音有点距离,不能算大错,但至少显得不够专业。有些西洋人名拼法相似,读音相近,译者不慎加辨识,也会张冠李戴,产生讹误。例如,有一本影响颇大的译著,把翻译《晚唐诗歌》的伦敦大学教授葛瑞汉(Angus Charles Graham),误作瑞典著名汉学家高本汉<sup>④</sup>。此外,也有少数汉学家拥有两个汉名,一个为其自拟,一个虽非自拟而亦得到本人之认可,如研究中国史的汉学名家 Denis Twitchett,其本人自拟汉名为杜希德,但国内学术界多数译作“崔瑞德”,据说他本人也认可<sup>⑤</sup>,但不知他是否有点将错就错的无奈。

第二类则是华人姓名,这些姓名原来为汉字,但到了汉学论著中,通常变成以拉丁字母拼写,而拼写方案五花八门,因时、因地、因人、因方言读音而异。如果说,翻译前文所述的那些西洋人姓名,关键是找到正确的汉化方案,那么,翻译华人姓名的关键则是还原。如果华人姓名出自原书所征引的中文文献,原书又详列出处或附有中文,译者只要覆检中文文献,便不难还原其汉名。除非原作者

<sup>①</sup> 在这一方面,《在华耶稣会士列传及书目》、《补编》(北京:中华书局,1995年)及《近代来华外国人名辞典》(北京:中国社会科学出版社,1981年),皆应参考。陈引驰撰《从〈西方汉学界的中国文论研究〉谈考察海外汉学的若干问题》(《文汇报》2003年5月22日“学林”),亦曾专门论及这一问题。

<sup>②</sup> 乐黛云、陈珏编选:《北美中国古典文学研究名家十年文选》,南京:江苏人民出版社,1996年,第681页。

<sup>③</sup> [英]崔瑞德、鲁惟一编:《剑桥中国秦汉史(公元前221—公元220)》,杨品泉等译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第554页注80。

<sup>④</sup> [美]高友工、梅祖麟:《唐诗的魅力》,李世耀译,武非校,上海:上海古籍出版社,1989年,第53页、第190页注14、第191页注36。第53页云:“按照高本汉(A. C. Graham)的解释”,误。第191页注36又云:“高本汉,瑞典著名汉学家,此句引自他所翻译的《晚唐诗歌》。”此注是译者自加,非原注所有,亦误。

<sup>⑤</sup> 赖瑞和:《追忆杜希德教授》,《汉学研究通讯》26:4(总104期),2007年11月。如流行颇广的《剑桥中国秦汉史》、《剑桥中国隋唐史》、《剑桥中国明代史》(北京:中国社会科学出版社,1990—1992年)即译其名为“崔瑞德”。

不标文献出处,或者该文献极为罕见难得,否则,这类人名应该不易译错。遗憾的是,这一方面仍有不少错译的例子,反映出某些译者态度不认真,而且严重缺乏专业知识。有一本书居然将“庾信”、“庾开府”误译作“虞信”、“虞开府”,将“林传甲”译作“林川稼”。最不可思议的是,它还将评点《三国演义》的清初人毛宗岗译成了“毛泽东”<sup>①</sup>!另一方面,如果华人姓名出自西文文献,未附汉字,则还原汉名相对要难得多。1980年代以前,在欧美汉学界普遍采用的汉字拼写方案是Wade-Giles System,与中国大陆长期以来推行的汉语拼音方案颇不相同,容易引起误会。在一篇研究诸宫调的汉学论文中,译者竟将戏曲研究名家柳无忌译成“刘武之”<sup>②</sup>,即因此所致。

翻译港澳同胞和海外华侨尤其是东南亚华侨的西文名字时,需要特别慎重。他们有的采用Wade-Giles System来拼写姓名,有的采用其他的一些拼写方案,最难办的是,有时他们并不依据普通话(国语)读音,而是根据方言(粤语、客家话、厦门话)等读音,发音不易,还原更难。如著名汉学家兼翻译家刘殿爵(D. C. Lau),其姓名经常被译错,有人译作“D. C. 洛”<sup>③</sup>,有人译作“劳”<sup>④</sup>,著名学者陈荣捷(Chan Wing-tsit)之姓氏也常被误译为“詹”<sup>⑤</sup>,皆因此名乃据方音拼写所致。另一方面,在海外生活的华侨华人及华裔汉学家,为了适应西方的语言环境,也为了生活和工作的方便,不仅全部将汉名改用拉丁字母拼写,有的还会将汉名缩写为字母,另起一个洋名代用,只保留姓氏全拼,中西合璧,形成诸如John C. Y. Wong(王靖宇)、James T. C. Liu(刘子健)、James J. Y. Liu(刘若愚)之类的姓名。不熟悉欧美汉学界情况的人,往往不明所以,率尔直译,就不免弄出“王约翰”之类的译名<sup>⑥</sup>。略有所知而不加小心,也有可能出错。有人就将研究中国历史的普林斯顿大学教授刘子健,误译为研究中国文学的斯坦福大学教授刘若愚<sup>⑦</sup>,只因二人都姓刘,且洋名相同。此外,还有一种特殊的情况,即华裔女性出嫁之后,又在自己的姓氏之前冠以夫姓,遂有张孙康宜、赵叶嘉莹之类的署名,某些西文论著征引文献目录中甚至只标其夫姓,汉译时若照搬不改,也容易引起误解或混淆。如夫家姓钟(?)的秦家德(Chung, Priscilla Ching),因此被人错译成“崇青”,而德国汉学家马汉茂(Helmut Martin)之妻廖天琪(Martin-Liao, Tianchi),也就被错译成了“廖马丁”<sup>⑧</sup>。但是,也必须承认,由于信息渠道的限制,某些人名(特别是某些已经作古的人物)有时很难还原。在这种情况下,与其硬译,不如存而不译,还不失为审慎阙疑的态度。例如Ngo Van Xuyet(吴文雪)这个名字,因为是越南人用的汉名,较难还原,如果暂时找不到其对应的汉字,宁可保留其西文姓名之原貌,不要硬译为恩戈·凡·许叶<sup>⑨</sup>,以免误导读者。

第二,关于书名、篇名、报刊及出版社名称的翻译。书名、篇名所涉及的基本是汉名还原问题。在西方中国中古史研究中,于1950到1960年代陆续出版的、由加州大学卜弼德教授主编的《中国正史译丛》(Chinese Dynastic Histories Translations, East Asia Studies, Institute of International Studies, University of California, UCP, Berkeley and Los Angeles)是一套重要的基础文献研究丛书。丛书中有一种,是由柏克莱加州大学教授罗杰斯(Michael C. Rogers, 1923-)译注的《晋书·苻

① 乐黛云、陈珏编选:《北美中国古典文学研究名家十年文选》,第148、303、661页。

② 乐黛云、陈珏、龚刚编选:《欧洲中国古典文学研究名家十年文选》,南京:江苏人民出版社,1998年,第347、374页。

③ 乐黛云、陈珏编选:《北美中国古典文学研究名家十年文选》,第106页。又,同书第107页弗朗索瓦·郑(Francois Cheng)是“程纪贤(程抱一)”之误译。

④ [美]刘若愚:《中国的文学理论》,田守真、饶曙光译,成都:四川人民出版社,1987年,第211页注30、第259页。《内闾》,第257、272、278页。

⑤ [美]伊沛霞:《内闾:宋代的婚姻和妇女生活》,第257、272、278页。

⑥ [美]刘若愚:《中国的文学理论》,第212、262页。

⑦ [美]杨联陞:《中国制度史研究》,彭刚、程刚译,南京:江苏人民出版社,2007年,第54页注5。

⑧ [美]伊沛霞:《内闾:宋代的婚姻和妇女生活》,第279、292页。

⑨ 乐黛云、陈珏、龚刚编选:《欧洲中国古典文学研究名家十年文选》,第117页。又同书第40页Vincent Yuchung Shih(施友忠)、第44页Wing-tsit Chan(陈荣捷)、第307页Chunfang Yu(于君方)、第334页Chung-wen Shih(钟时雯)等一概不译,则似失于疏懒。

坚载记》(*The Chronicle of Fu Chien: A Case of Exemplar History*, University of California Press, 1968)。而《美国中国学手册》第 369 页译作《福建地方史》<sup>①</sup>, 相差实在太远了。显然, 译者既没有认真考察 Fu Chien 的拼法, 更没有核对原书。这是书名误译之例, 篇名误译亦不乏其例。美国学者包弼德在其名作《斯文: 唐宋思想的转型》中提出, 吴筠精通道术, 并引薛爱华论吴筠诗《步虚词》(*Cantos on Pacing the Void*)一为证, 《斯文》中文本误译吴作为《玄纲论》<sup>②</sup>, 不仅误诗为文, 混淆文体, 而且令人无法覆按查考。至于中文出版社名, 在西文中或采用意译, 或采用 Wade-Giles System 拼写音译, 回译时也要小心。最可笑的是有人将大陆港台三家的商务印务馆都译成了“商业出版社”<sup>③</sup>!

报刊名称也是专名的一种, 除了汉名还原之外, 还涉及尊重历史名称和约定俗成的习惯等问题。与汉学研究相关的报刊名, 在翻译时不仅有其特殊性, 亦有特别的困难。这些专名主要包括两类, 一类是一些重要的汉学研究期刊, 另一类是近代以来西人在华所办的一些西文报刊, 其共同点是大多数都有中文名称, 或者有一个约定俗成的中文译名。在翻译这些专名的时候, 如果不加注意, 不使用原中文报刊名, 或者不遵循既有的规范, 就会误导读者, 或者使读者不知所云。例如 *Monumenta Serica* 是一份历史悠久的老牌汉学研究刊物, 其中文刊名是《华裔学志》(“华裔”二字在此指“中国及其周边”), 而有人不了解这一历史, 将此刊物名译为《档案丛刊》<sup>④</sup>, 暴露了其对于欧美汉学历史的生疏。再如, *Chinese Repository* 是 19 世纪前期在广州的西方商人所办的一份英文报纸, 一般译为《中国丛报》, 而在《十九世纪西方人眼中的中国》的《参考文献目录》中译作《中国宝库》<sup>⑤</sup>, 甚至还有人译为《中国博览》<sup>⑥</sup>。《淡江评论》(*Tamkang Reivew*) 是台湾淡江大学主办的一份重要的英文学术期刊, 其作者涵盖中欧美各地, 却不幸被误译成《坦岗评论》<sup>⑦</sup>。此外, 近代外国人在华所办报刊的名字, 如 *Shanghai Evening Post & Mercury* (大美晚报)、*North China Daily News* (字林西报), *North China Herald* (北华捷报) 等等, 诸如此类的专名翻译也要特别注意。

此外, 外国来华公司, 如英资公司怡和洋行 (*Jardine, Matheson and Company*, 又译“渣甸洋行”)、美资公司旗昌洋行 (*Russell and Company*), 情况与此类似, 如果不小心, 也容易出错。

第三, 其他专有名词的翻译。汉学论著涉及中国研究的各个学科, 每个学科都有一些专有名词, 翻译的准确与否, 对于正确理解原著、推动相关学科研究影响甚大。中国历史学和地理学研究中, 有各种各样的专有名词, 业内人士耳熟能详, 而圈外人则难以完整掌握。《蒙元入侵前夜的中国日常生活》中有这样一段译文: “在洗澡时不仅要洗净身体, 还要洗净头发。为此, 官员的俸禄被称之为‘沐食’; 而有关洗浴的中文词也就得到了‘十天之期’的涵义。‘起先的洗浴日’、‘中间的洗浴日’、‘最后的洗浴日’分别意指一个月的上旬、中旬和下旬。”<sup>⑧</sup> 所谓“沐食”, 实际上应该译为“汤沐食”, 正史中多见; “起先的洗浴日”、“中间的洗浴日”、“最后的洗浴日”等, 应分别译为上浣、中浣和下浣, 南宋人惯

① 中国社会科学院文献情报中心编, 孙越生、陈书梅主编:《美国中国学手册》(增订本), 北京: 中国社会科学出版社, 1993 年。又, 此书第 326 页译 Vivien W. Ng 为恩格, 亦误, 此人是华裔, 其名字中的“W.”是 Wai-ying 之缩写, 其姓当是“吴”(或“伍”)。同书第 325 页 Franklin Chewlin Ng (吴兆伦), 译姓不误, 而名当译作吴兆麟。

② [美]包弼德:《斯文: 唐宋思想的转型》, 刘宁译, 南京: 江苏人民出版社, 2001 年, 第 378 页。

③ [美]伊沛霞:《内闾: 宋代的婚姻和妇女生活》, 第 243、248、263、268、269、271 页。按: 此书再版重印时此诸处已改正。

④ 《中国比较文学通讯》2002 年第 3 期(总第 50 期), 第 38 页。

⑤ [英]约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》, 蒋重跃、刘林海译, 北京: 时事出版社, 1999 年。

⑥ [德]傅吾康:《十九世纪的欧洲汉学》, 陈燕、袁媛译, 原载《国际汉学》第 7 辑, 收入张西平主编:《欧美汉学的历史与现状》, 郑州: 大象出版社, 2006 年, 第 119-129 页。此译名见第 122 页。另外, 此文第 124 页将诸桥辙次《大汉和辞典》误译为《中文大词典》; 第 125 页将翟理斯误译为翟理思, 将其《华英词典》(*A Chinese-English Dictionary*) 误译为《英汉词典》; 第 127 页误译卫三畏为塞缪尔·韦尔斯。

⑦ 《中国的文学理论》, 第 262 页。

⑧ [法]谢和耐:《蒙元入侵前夜的中国日常生活》, 刘东译, 南京: 江苏人民出版社, 1995 年, 第 89 页。此段译文后译者有注: “此句中文出处不详, 权且直译出来, 留待方家指教原文所本。”

常以此指每月上、中、下旬者,宋元典籍中司空见惯。又如,《中国中短篇叙事文学史》有一句译文:“中原和南方的大城市诸如扬州和广东省”<sup>①</sup>,明显不合常识,因为广东是省,无论如何不能说是大城市。笔者没有见到原文,但基本上可以推断其原文是Canton,此词在西文中指广州,而不是广东。正确理解此词,不仅需要地理常识,还要具备一定的中外交通史知识。而将 t'ien-ch'un(忝眷)、t'ien ch'i(忝戚)分别译为“贱亲”、“贱戚”<sup>②</sup>,不仅不合原文读音,也反映了译者不熟悉宋代书启的用词习惯。

#### 四、中文文献未还原

将西文汉学论著译为中文,还原原书所征引的中文文献,是译者必不可少的一门功课。这一工作的质量与成败,取决于译者的专业学识、工作态度及其努力程度。在这一方面,《内闾》初印本存在的问题颇为严重,多处中文文献没有还原。例如第79页有一段译文,原文中征引《事林广记》前集卷十所录《拦门诗》、《答拦门诗》,第109页引魏仲恭《朱淑真诗集序》,初印本皆未还原中文文献,重印本虽然还原,但仍有误字。应该说,还原这些中文文献,并无多少技术难度,只要找到那些并不特别难找的原书,就能解决问题。稍微有点技术难度的是,给核查到的中文原文标点,《内闾》中也经常看到标点断句的错误。例如,第47-48页将洪适《盘州文集》卷六十四《第五子昏书》点得支离破碎,可见译者昧于四六文之形式,没有读懂原文:

三世联姻旧矣。潘杨之睦,十缙讲好。惭于曷末之间,宋城之媿岂偶然。渭阳之情益深矣。

伏承令女施繁有戒,是必敬从尔姑。第五子学箕未成,不能酷似其舅。爰谋泰卦用结欢盟。夸百两以盈门。初非竞侈,瞻三星之在户,行且告期。<sup>③</sup>

又如第56页又将原出《后村先生大全集》卷一四〇《祭赵闽宰》的一段四言韵文,点得不成样子。如此态度,这种水平,真是少见得很。

与《内闾》相比,《中国总论》中译本在中文文献还原方面用力甚勤,态度也较谨慎。此书《译后记》说道:“原著引用中文著作很多,尽可能按原出处回译;未能查到原文的,则据英文译出。有一些引文虽可检出其出处,但为了便于看出著者对所引原文的理解,或所引英译与原文有出入,如《诗经》、《道德经》的部分引文,则按英译之意予以译出,而不按原来中文回译。”这样处理也是审慎可取的。但是,原书所引中文诗文仍有几篇未能还原,未免美中不足。例如,《中国总论》第493-494页所译《苏蕙颂》,中文原题《拟织锦图诗》,旧题苏蕙作,译者因“不明出处”,只好“据英译再行译出”,句式或为五言,或为七言<sup>④</sup>。译者已经注意到《璇玑图》(其图文见《回文类聚》卷一),却未注意到《拟织锦图诗》(图文见《回文类聚》卷二)时,以致未能还原出正确的诗句(“君承皇诏安边戍,送君远别河桥路。含悲掩泪赠君言,莫忘恩情便长去。……”),可谓失之眉睫。又,第479-480页有一段内容为讲解《圣谕广训》的译文,译者亦“未能查得原文”只好“据英文转译”。其实,此段文字出自王又朴《圣谕广训衍说》第七条(从“你们者些愚民,都不晓得道理,就依著他们佛书上说,……”到“假如你们不跟著《圣谕》上的教训学,止把《圣谕》念上几千遍几万遍,难道朝廷就喜欢你,给你官做,赏银子钱与你不成?”)<sup>⑤</sup>。因原文甚长,恕不一一具录。

① [德]莫宜佳:《中国中短篇叙事文学史》,韦凌译,上海:华东师范大学出版社,2008年,第71页。

② [美]伊沛霞:《内闾:宋代的婚姻和妇女生活》,第74页。

③ 按此段应点作:“三世联姻,旧矣潘杨之睦;十缙讲好,惭于曷末之间。宋城之媿岂偶然,渭阳之情益深矣。伏承令女施繁有戒,是必敬从尔姑;第五子学箕未成,不能酷似其舅。爰谋泰卦,用结欢盟。夸百两以盈门,初非竞侈;瞻三星之在户,行且告期。”

④ [美]卫三畏(S. Wells Williams)著,陈俱译,陈绛校:《中国总论》,上海:上海古籍出版社,2005年。按:《中国丛报》(Vol. 10, No. 12, Dec. 1841)中亦谈到此诗,并载其图,然似不出卫三畏之手。

⑤ 据日本早稻田大学藏清王又朴著,吴鸿恩辑:《圣谕广训衍说》,光绪戊申(1908)广州重刊本,3b-5b。

## 五、版本选择、译注及其他问题

欧美汉学论著之中译,还要注意版本的问题。一些影响较大的汉学论著,其发行量往往比较大,也就有不止一种版本,甚至版本情况相当复杂。魏理的汉诗翻译及汉学著作基本上都有多种版本。卫三畏的《中国总论》也有1847年初版和1883年修订本,二者颇有出入。中译本正确选择以修订本为据,并认真比较了两种版本的异同,“著者在修订时删掉的句子,如果还能说明一些问题,酌情将其保留在‘译注’中”<sup>①</sup>。这些译注不仅体现了译者的敬业精神,也提高了中译本的学术质量。

在汉学论著翻译中,译注可以发挥很大的作用。除了对西洋故实应该加注之外,对原书中所存在的明显属于硬伤性质的错误也应该提出。《内闾》第252、269页将《清尊录》的作者廉布(字宣仲)误作廉宣,即属应予是正之例。至于《中国中短篇叙事文学史》第28页竟称竹林七贤“之中有一位是妇女”,第42页将张华《神女赋》当作汉赋,第45页称《齐谐记》书名取自《庄子·齐谐》,第157页称元代王士禎《西厢记》,第232页将《八洞天》解释“带有八个洞的天空”,诸如此类的错误,荦荦大端,译者不能默不作声,否则以讹传讹,似乎对读者不负责任。

此外,汉学论著的中译,还应该根据这类著作的特殊情况,相应作一些措辞变通,或者文辞删减。这些论著在西方出版,书名或篇题常常要加上“中国”字样,中译时有时可以删减,不必照搬。有些论著引中文文献,多加注其西语译本,如引丁传靖《宋人轶事汇编》,多加注章楚(Djang Chu)英文译本,这类征引有时过于累赘,也可以酌情删削。如果译者对所译论题有一定专业基础,甚或是同行专家,那么,在译完全书之后,倘能以某种方式(例如前言或后记)发表自己的译后感言,或补充材料,或就其引证及分析阐述加以评述,或发挥其论点,相信对读者、对于译本质量的提高,都是有积极意义的。

以上论述多就目前欧美汉学论著中译中所存在的疵病提出批评,只是举例性质。这绝不是说在这些例子外便无其他疵病;更非全盘否定目前的汉学论著翻译。提出这些问题,是以肯定欧美汉学论著中译的重要性为前提的,但也希望唤起更多翻译及阅读此类论著的同行的注意。如果有更多译者不断提高自身学术修养和语言水平,增加对西方汉学历史及现状的了解,熟悉相关的专业规范,则这一特殊的翻译事业必将得到繁荣健康的发展,最终为这一领域的国际学术交流和国内学术进步奠定良好的基础。

[责任编辑 刘培]

<sup>①</sup> 《译后记》,《中国总论》,第1135页。

## 侠儒论：党锢名士的渊源与流变

牟发松

**摘要：**两汉士风及其主体历经数变。尚武、犯禁的战国卿相之侠，以聚养私剑、藏匿亡命为特征，见养、见匿者渐亦被称为侠，非徒因见养、见匿者亦有所养、所匿，主要还是因为养者、匿者与见养、见匿者已结合成一个利益相关的社会群体。秦汉之际及西汉前期，闾里布衣之侠成批出现，根源于社会、政治结构的剧烈变化。当时的职业游侠以外于体制或反体制为其基本特征，体现为一种自我牺牲的英雄主义人格和行为方式。西汉中后期，游侠群体出现由侠而儒的“变节”，过程曲折往复，变节者往往未脱侠质，实为“儒侠”。两汉之际游侠儒教化大体完成，但侠风犹存。肇因于与宦官的权力斗争，深层次根源则是察举制度，致使士林由名节而苦节，形成侠气张扬的婞直士风及其主体——本文号为“侠儒”的党锢名士群体。由婞直而权谋，从苦节到诞节，则是魏晋名士的形成过程。

**关键词：**游侠；私剑；变节；侠儒

### 一、两汉魏晋士风变迁中的侠与儒

关于游侠的研究，中国学者自章太炎、黄侃、吕思勉、钱穆、陶希圣、劳幹、瞿同祖以降，日本学者自宫崎市定、滨口重国以降，积累了丰厚的成果<sup>①</sup>。儒学及儒士，自来为研究热门，相关论著更是汗牛充栋，不胜枚举。本文仍以“侠儒”为论题，则试图在前人基础上作一点新的探讨。

《十七史商榷·党锢传总叙》称：“《党锢传》首总叙说两汉风俗之变，上下四百年间了如指掌”，又谓范曄所论当是前承袁宏《后汉纪》卷二十二桓帝延熹九年（166）党锢之祸条下“袁宏曰”。兹将袁、范所论，表列如下<sup>②</sup>。

**作者简介：**牟发松，华东师范大学历史系教授（上海 200241）。

① 章太炎：《馥书·儒侠》（重订本）、《检论·儒侠》，《章太炎全集》（三），上海：上海人民出版社，1984年，第140、439页。黄侃：《释侠》，《中国现代学术经典·黄侃卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第391、393页。吕思勉：《秦汉史》第十四章第三节“游侠”，上海：上海古籍出版社，2005年，第461—462页。陶希圣：《西汉时代的客》，《食货》第5卷第1期，1937年；《辩士与游侠》，上海：商务印书馆，1931年，第40—93页。钱穆：《释侠》，原载《学思》第1卷第3期，1942年；后收入《中国学术思想史论丛》（二），合肥：安徽教育出版社，2004年，第116—120页。劳幹：《论汉代的游侠》，《劳幹学术论文集甲编》，台北：艺文印书馆，1976年，第1021—1025页；《汉代的豪强及其政治上的关系》，《古代中国的历史与文化》，北京：中华书局，2006年，第283—304页。瞿同祖：《汉代社会结构》第五章“游侠”、“对豪族的控制”，上海：上海人民出版社，2007年邱立波汉译本（英文版初刊于1972年），第188—198页。宫崎市定：《汉末风俗》，《宫崎市定全集》第7卷，东京：岩波书店，1992年，第133—139页。增渊龙夫：《中国古代的社会和国家》第一篇第一章“汉代民间秩序的构成和任侠习俗”，东京：岩波书店，1996年，第77—118页；汉译载刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第3卷，北京：中华书局，1993年，第537—540页。

② 王鸣盛：《十七史商榷》卷三十八《后汉书十》，上海：上海书店出版社，2005年，第266页。《后汉书》卷六十七《党锢列传》，北京：中华书局，1965年，第2183—2218页。《后汉纪》卷二十二，北京：中华书局，2002年，第432—434页。

时 段	《后汉书·党锢列传·序》	《后汉纪》桓帝延熹九年“党锢之祸”条袁宏论
春秋	叔末浇讹，王道陵缺，而犹假仁以效己，凭义以济功。	春秋之时，礼乐征伐，霸者迭兴，以义相持，故道德仁义之风，往往不绝，虽文辞音制渐相祖习，然宪章轨仪，先王之余也。
战国	霸德既衰，狙诈萌起。强者以决胜为雄，弱者以诈劣受屈。至有画半策而绾万金，开一说而锡琛瑞。或起徒步而仕执圭，解草衣以升卿相。士之饰巧驰辩，以要能钓利者，不期而景从矣。	战国纵横，强弱相陵，臣主侧席，忧在危亡，无不旷日持久以延名业之士，而折节吐诚以招救溺之宾，故有开一说而饷执圭，起徒步而登卿相，而游说之风盛矣。
汉初	及汉祖杖剑，武夫勃兴，宪令宽赊，文礼简阔，绪余四豪之烈，人怀陵上之心，轻死重气，怨惠必讎，令行私庭，权移匹庶，任侠之方，成其俗矣。	高祖之兴，草创大伦，解赭衣而为将相，舍介冑而居庙堂，皆风云豪杰，屈起壮夫，非有师友渊深可得而观，徒以气勇武功彰于天下，而任侠之风盛矣。
西汉中后期（袁论西汉后期至东汉前期：元成明章之间）	自武帝以后，崇尚儒学，怀经协术，所在雾会，至有石渠分争之论，党同伐异之说，守文之徒，盛于时矣。	元成明章之间，尊师稽古，宾礼儒术，故人重其学，各见是其业，徒守一家之说，以争异同之辨，而守文之风盛矣。
两汉之际	至王莽专伪，终于篡国，忠义之流，耻见纓纆，遂乃荣华丘壑，甘足枯槁。虽中兴在运，汉德重开，而保身怀方，弥相慕袭，去就之节，重于时矣。	袁论无此时段
东汉后期（袁论谓和帝以后）	逮桓灵之间，主荒政缪，国命委于阉寺，士子羞于为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣。	自兹以降，主失其权，阉竖当朝，佞邪在位，忠义之士，发愤忘难，以明邪正之道，而肆直之风盛矣。

按范曄、袁宏均将东汉末党锢名士的婞直之风，上溯至西汉初的任侠之俗。以经明行修著称的汉末党锢名士，与汉初游侠有何关联？两汉士风前后历经数变，不同阶段的士风有何内在联系？尚有进一步研究的余地。这些问题的探究，将有助于把握党锢名士的群体特征，对于把握两汉乃至东汉魏晋间的历史演进亦不无裨益。

## 二、所谓“侠儒”

本文所说的“侠儒”，乃指党锢名士。这里的“侠儒”不是“侠”（“任侠之风”）和“儒”（“守文之风”）的简单相加，而是一个偏正词组，意为带有侠风的儒。“侠儒”一词出现的时代颇为晚近，囿于见闻，迟至唐、宋间仍未出现<sup>①</sup>。本文以“侠儒”指称党锢名士，乃因这一词语有助于揭示党锢名士的群体特征。尽管前人无此用法，不无生造之嫌，却也不完全是向壁虚构。汉儒之不脱侠义气节，前人已有注意，而将党锢名士直接比诸游侠，至迟三国两晋时已有其例。

<sup>①</sup> 汤显祖《蕲水朱康侯行义记》：“独怪江楚之间不少学者，江多儒侠而楚多侠儒。”载贺复征：《文章辨体汇选》，文渊阁四库全书本。

晋葛洪《抱朴子·外篇·正郭》批评郭泰既不应举出仕,却又无心“真隐”,而“无故沉浮于波涛之间,倒屣于埃尘之中,邀集京邑,交关贵游……巷结朱轮之轨,堂列赤绂之客,辎车盈街,载奏连车。诚为游侠之徒,未合逸隐之科也”。又引“故太傅诸葛元逊”(吴执政诸葛恪)之语:“林宗隐不修遁,出不益时,实欲扬名养誉而已。街谈巷议以为辩,汕上谤政以为高。时俗贵之歛然,犹郭解、原涉见趋于曩时也。”<sup>①</sup>郭、原都是西汉的名侠,可见诸葛恪、葛洪均将郭泰视为游侠。

又清何焯《义门读书记》卷二十三《后汉书党锢传·张俭》“外黄令毛钦操兵到门……钦叹息而去”条:“党锢者,游侠之变,其行有清浊,而以意气相死则同归也。”则认为党锢名士变自游侠,其气质与游侠相同。同书同卷《党锢传·贾彪》“吾不西行大祸不解……于是威服其裁正”条,则径称“伟节(贾彪字)亦游侠之魁”<sup>②</sup>。

东汉党人不尽载于《后汉书·党锢列传》中,但《党锢列传》所列“三君”、“八俊”、“八顾”、“八及”、“八厨”诸有称号者,无疑为党锢名士的代表性人物,其中郭泰不仅在“以德行引人”的“八顾”中名列首席,而且是东汉末年最著称的人物批评家,堪称党锢名士代表的代表,故在当时享有极高声望,《正郭》中葛洪谓其“名称重于当世”,诸葛恪则谓“时俗贵之歛然”。更有进者,我们知道党锢运动的大本营是京师洛阳的太学,基本队伍则为太学诸生,而“太学诸生三万人,郭林宗(泰)贾伟节(彪)为其冠”<sup>③</sup>。正因为贾彪是太学生领袖,所以他虽不在“三君八俊”等有称号者之列,却仍在《党锢列传》中立有专传。“太学诸生之冠”的郭泰、贾彪,前者被诸葛恪称之为东汉版的“郭解、原涉”,后者被何焯称之为“游侠之魁”,不啻说太学诸生多为游侠。作为党锢名士代表人物的郭泰既被视为“游侠之徒”,他所代表的这一群体之带有游侠特征,似不足为怪。

清赵翼《廿二史札记》卷五“东汉尚名节”条有云:“自战国豫让、聂政、荆轲、侯嬴之徒,以意气相尚,一意孤行,能为人所不敢为,世竞慕之。其后贯高、田叔、朱家、郭解辈,徇人刻己,然诺不欺,以立名节。驯至东汉,其风益盛。盖当时荐举征辟,必采名誉,故凡可以得名者,必全力赴之,好为苟难,遂成风俗。”<sup>④</sup>亦将战国刺客、西汉游侠、东汉儒士视为一脉相承。顾炎武《日知录》卷十三“两汉风俗”条谓“三代以下风俗之美,无尚于东京者”,重要论据之一即为“党锢之流,独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝,风雨如晦,鸡鸣不已”<sup>⑤</sup>。所谓“依仁蹈义,舍命不渝”,即何焯所谓“以意气相死”,赵翼所谓“以义气相尚”,这都是典型的游侠风范。

诸葛恪生长于汉末,与党锢事件时代相接。葛洪《抱朴子》撰于西晋,亦离汉未远。明清之际的何焯、顾炎武、赵翼,都是以博闻强识、学问深广著称,因而他们对党锢名士的印象和判断,无论是得诸传闻,还是依凭史籍文献,都不会是凭空虚构。上引《后汉纪》、《后汉书》在追溯党锢婞直之风的渊源时,均上溯至汉初任侠之风,显示二者间存在着密切的历史关联,二书作者(东晋袁宏、刘宋范晔)显然是根据他们所掌握的史实和资料所作出的判断,姑且不论这些史实和资料是否完全符合本来的实际的历史<sup>⑥</sup>。若就今天我们所能见到的文献史料所呈现出的党锢名士形象而言,的确是一身侠气。当然,党锢名士虽为“游侠之变”,带有浓重的侠气,却毕竟是追求经明行修、修齐治平的儒生,正是在这种意义上,本文以“侠儒”名之。下面的分析,以“婞直之风”及其主体党锢名士与“任侠之风”及其主体游侠之间的联系和区别为主要线索,以揭示党锢名士群体的本质特征为主旨。作为分析的基础

① 杨明照:《抱朴子外篇校笺》卷四十六,北京:中华书局,1997年,下册,第464、472页。

② 何焯:《义门读书记》卷二十三,北京:中华书局,1987年,第391—392页。

③ 《后汉书》卷六十七《党锢列传序》,第2186页。

④ 王树民:《廿二史札记校证》卷五,北京:中华书局,1984年,第102页。

⑤ 顾炎武:《日知录》卷十三,石家庄:花山文艺出版社,1990年,第312页。

⑥ 近年来日本学者安部聪一郎对袁、范二书中所描绘的东汉名士形象提出质疑,认为其形象是二书作者根据魏晋以降的意识改写或者加写的,即东晋南朝贵族以自己时代的意识所理解所重写的历史。见安部聪一郎:《〈后汉书·郭太列传〉的构成过程——作为人物批评家的郭泰形象的成立》,载《金泽大学文学部论集》(史学·考古学、地理学篇)第28号,2009年;《党锢“名士”再考——对贵族制成立过程的再检讨》,《史学杂志》11编10号,2002年。

和前提,我们首先必须对于汉代游侠的起源、分类及其群体特征等问题,在前人基础上作进一步的辨析。

### 三、《韩非子》中“以武犯禁”的“侠”

事物的本质往往蕴藏在它的起源中,为了把握汉代游侠的群体特征,有必要明了其渊源。关于游侠起源的最原始、最经典的史料当数《韩非子》。该书《五蠹》篇云:

儒以文乱法,侠以武犯禁,而人主兼礼之,此所以乱也。夫离法者罪,而诸先生以文学取;犯禁者诛,而群侠以私剑养。……富国以农,距敌恃卒,而贵文学之士;废敬上畏法之民,而养游侠私剑之属。举行如此,治强不可得也。国平养儒侠,难至用介士,……故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇。……是故乱国之俗,其学者则称先王之道以籍仁义,盛容服而饰辩说,以疑当世之法而贰人主之心。……其带剑者,聚徒属,立节操,以显其名而犯五官之禁。……此五者,邦之蠹也。

同书《孤愤》篇:

其可以罪过诬者,以公法而诛之;其不可被以罪过者,以私剑而穷之。是明法术而逆主上者,不僇于吏诛,必死于私剑矣。

《人主》篇:

夫有功者受重禄,有能者处大官,则私剑之士安得无离于私勇而疾距敌?

《八说》篇:

枉法曲亲谓之有行,弃官宠交谓之有侠。……有行者法制毁也,有侠者官职旷也……人臣肆意陈欲曰侠,人主肆意陈欲曰乱。

《显学》篇:

耕者则重税,学士则多赏,而索民之疾作而少言谈,不可得也。立节参民,执操不侵,怨言过于耳,必随之以剑,世主必从而礼之,以为自好之士。夫斩首之劳不赏,而家斗之勇尊显,而索民之疾战距敌而无私斗,不可得也。国平则养儒侠,难至则用介士,所养者非所用,所用者非所养,此所以乱也。

《八奸》篇:

为人臣者聚带剑之客,养必死之士,以彰其威。为己者必利,不为己者必死,以恐其群臣百姓而行其私,此之谓威强。

《六反》篇:

学道立方,离法之民也,而世尊之曰“文学之士”;……活贼匿奸,当死之民也,而世尊之曰“任誉之士”。

《问辩》篇:

是以儒服带剑者众,而耕战之士寡。

韩非子认为儒和侠是蛀蚀国家政权的五种害虫中最严重的两种。据上引,儒又称“学者”、“文学之士”,他们“学道立方”,“称先王之道”,“籍仁义、盛容服、饰辩说”,以“枉法曲亲”为“有行”。侠又称“带剑者”、“私剑之士”、“任誉之士”,他们“弃官宠交”,“以私剑养”或“有私剑之捍”,或“聚带剑之士、养必死之士”,以“聚徒属、立节操”、“活贼匿奸”而得誉。

顾炎武《日知录》卷七“士何事”条:“春秋以后,游士日多。……而战国之君遂以士为轻重。文者

为儒,武者为侠。”<sup>①</sup>近代学者如吕思勉<sup>②</sup>、顾颉刚<sup>③</sup>、冯友兰<sup>④</sup>诸氏,多主此说。唯顾氏以为“古代之士皆武士”,文士乃“蜕化”自武士,自战国文武两集团对立,“文者谓之‘儒’,武者谓之‘侠’”。冯友兰亦谓儒士为贵族政治崩坏中所分化出来的士阶级中的“文专家”,其“武专家”则为侠士,但又认为“墨家出自侠士”。章太炎、黄侃师徒则谓游侠近儒,其中漆雕氏之儒“最与游侠相近”。章氏云“儒者之义,有过于‘杀身成仁’者乎?……世有大儒,固举侠士而并包之”,“《礼记·儒行》所称,诚侠士也”;黄氏亦云“侠之名,在昔恒以儒拟”,“儒者言仁义,仁义之大,舍侠者莫任矣”。《儒行》“固侠之模略”,“仁侠异名而有一德”。二氏所论,要在说明侠出于儒,章氏称“漆雕氏之儒废,而闾里有游侠”,即寓此意<sup>⑤</sup>。劳幹干氏却认为汉代游侠与道家(黄老)有“部分渊源”,二者在思想上兼容、相通,“彼此常常结合”,乃因二者“同属于社会较低阶级”,“游侠是汉代的民间行为而黄老是民间的信仰”,游侠之“任情适性”,“只有在道家之中可以适合”<sup>⑥</sup>。以上诸说虽各有其依据,然均无确据足以证伪他说而独树一帜。不过他们都以偏尚武力作为“侠”的特征,都认为侠产生于封建贵族制崩坏、士阶层显著分化的战国时代,这一点与上引《韩非子》关于侠的论说是相应的。

按游侠注重践行,以剑代言,注重“行动”,却未必有“主义”。劳幹氏既说游侠在行动上不需要“任何学术或思想做基础”,思想上亦与道家无“相承之序”<sup>⑦</sup>,又说游侠与主张“清静无为”的道家有渊源关联,则颇难自圆其说。“侠者无书,不得附九流”<sup>⑧</sup>,亦为九流所不容,如儒、墨即“排摈”而“不载”,因而无论将游侠附丽于儒家,抑或归并于墨家,牵合于道家,都很难在文献上找到灼然实据。

实际上“侠”之为辞在先秦文献中出现甚少。《战国策·燕策·燕太子丹质于秦章》所载田光对荆轲说的“夫为行使人疑之,非节侠士也”<sup>⑨</sup>。再就是上引《韩非子·五蠹》“儒以文乱法,而侠以武犯禁”的著名论断,以及书中多处出现的与“儒”对举的“侠”。韩非、荆轲是同时人,先后卒于秦始皇十四年(前233)、二十年(前227),他们所说的“侠”,与活跃于秦汉之际的游侠,理应是同一类人,这从荆轲刺秦王以及策划此事的燕太子丹、“节侠士”田光的行事,特别是《韩非子》关于侠拥有私人武力以威臣民,树立个人名声以聚徒属,置私人交谊于君权国法之上的描述,对照《史记》、《汉书》游侠列传中诸人的行事,便可以得到确认。故《史记·游侠列传》开宗明义即引述《韩非子·五蠹》“儒以文乱法,而侠以武犯禁”,标举游侠“尚武”、“犯禁”的特征。班固《汉书·游侠传》前序和《叙传》述《游侠传》立传之旨,皆严厉批判游侠以“匹夫之细”而“藏甲”、“专杀”;荀悦《汉记·论》则称“游侠之本,生于武毅”,“立气势,作威福,结私交以立强于世”,均与《韩非子》对游侠以尚武、犯禁为特征的描述相一致。

① 顾炎武:《日知录》卷七,第336页。

② 吕思勉:《秦汉史》第十四章第三节“游侠”:“游侠者,古武士之遗也。……及封建井田之制稍坏,诸侯大夫亡国败家相随属,又或淫侈不恤士,士遂流离失所,而民之有才知覬为士者顾益多,于是好文者为游士,好武者为游侠。”第461—462页。

③ 顾颉刚:《武士与文士之蜕化》,《史林杂识初编》,北京:中华书局,1963年,第85、88—89页。

④ 冯友兰:《原儒墨》,《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社,2000年,第303—304页。

⑤ 详见章太炎《馥书·儒侠》、黄侃《释侠》。黄氏承章氏说,又有所阐发,不过章、黄师徒论侠,与他们与现实政治的看法、主张有关,系有为而发。又《韩非子·显学》谓孔子之后“儒分为八”,漆雕氏居其一。

⑥ 参见劳幹:《论汉代的游侠》、《汉代的豪强及其政治上的关系》二文。

⑦ 劳幹:《论汉代的游侠》。

⑧ 章太炎:《馥书·儒侠》。

⑨ 缪文远:《战国策新校注》卷三十一,成都:巴蜀书社,1987年,第1115页。又同书卷十七《楚策·楚考烈王无子章》(第580页)“(李)园死士夹刺春申君斩其头”条,《史记·春申君列传》(第2398页)“夹”作“侠”。《资治通鉴》卷六秦始皇帝九年(第216页)亦作“春申君人,死士侠刺之”,胡三省注:“‘侠’读曰‘夹’,盖夹而刺之。魏晋仪:卫有侠毅队,亦曰夹毅队。”据之可知“侠”为“夹”之异体。《仪礼·士丧礼》“妇人侠床东面”条,据贾公彦疏“言侠床者,男子床东,妇人床西”云云,则“侠”亦即“夹”。又《庄子·盗跖》“侠人之勇力而以为威强”之“侠”,其音、义通“挟”,说见王先谦《庄子集解》、郭庆藩《庄子集释》。

#### 四、“侠”与“私剑”

对于《韩非子·五蠹》“儒以文乱法，侠以武犯禁……夫离法者罪，而诸先生以文学取；犯禁者诛，而群侠以私剑养”一段话中“侠”与“私剑”的关系，论者有不同的理解。较流行的说法是将二者等同，谓“侠”即“私剑”，上述近代学者以尚武作为侠的特征（武士），大抵支持这样一种说法，但这种说法与韩非子乃至司马迁、班固对侠的理解并不符合。《韩非子》中所谓“侠”有明确的指向，即养士结客的贵族，这样的侠自以“战国四公子”为典型，故《史》、《汉》二书《游侠传》追叙游侠历史，均以“四豪”为其滥觞，战国时“捭腕游谈者”亦“以四豪为称首”，而战国四公子虽然也“带剑”，但以聚士结客即养“私剑”著称。近代学者中最早明确指出此点的是陶希圣，他在《西汉时代的客》一文中称：“战国至西汉所谓侠，是养客或结客的人的名词。”而陶氏更早的著作《辩士与游侠》，即以战国四公子、张良、朱家、郭解等养士结客或“藏亡纳死”者为典型和代表<sup>①</sup>。钱穆《释侠》一文，通过详细占有和深入辨析战国、秦汉时期有关侠的相关文献数据，经系统论证之后得出如下明快结论：“侠乃养私剑者，而以私剑见养者非侠”；“凡侠皆有所养，而所养者非侠”；“挟辅人者为侠，非见挟辅者为侠”；“藏匿亡命者为任侠”；“盛养此辈门客、食客、刺客者则侠也”<sup>②</sup>。今读《史记》、《汉书》之游侠传，无论“有土卿相”之侠，还是闾里布衣之侠，乃至暴豪之侠，无不养刺客、藏亡命，即《韩非子·八奸》所谓“聚带剑之客，养必死之士”。而见养的剑客、死士如专诸、豫让、聂政、荆轲之辈，《史记》乃收入《刺客列传》中。

但钱穆又引《韩非子·六反》篇：“行剑攻杀，暴傲之民也，而世尊之曰廉（廉）勇之士。活贼匿奸，当死之民也，而世尊之曰任誉之士。”认为韩非子“既以养私剑者为侠，浸假而亦遂以见养者称侠；既以藏匿亡命者为侠，浸假而亦遂以见藏匿者称侠”，“韩非既云然，而史公亦曰‘孟尝君之于薛，收纳任侠奸人六万家’”。又征引《淮南子·人间训》所载游侠率其“徒属”以灭梁大富人虞氏之事，作为养私剑者与见养者、藏匿活命者与见藏匿者一并被视为游侠的佐证<sup>③</sup>。按钱氏对上引《六反》篇及《史记·孟尝君列传》末“太史公言”的解读或有未谛<sup>④</sup>，因“尊之曰任誉之士”的“当死之民”乃“活贼匿奸”者，而非见“活”、见“匿”者，但以见养、见藏匿者称侠，《韩非子》中实另有例证。

我们注意到，《韩非子》每以“私剑”、“带剑者”代指游侠而与儒相对。如《五蠹》篇“故明主之国……无私剑之捍，以斩首为勇”；“是故乱国之俗……其带剑者，聚徒属，立节操，以显其名而犯五官之禁”；《问辩》篇“是以儒服、带剑者众，而耕战之士寡”。其中《孤愤》篇“其（法术之士）不可被以罪过者，以私剑而穷之”，旧注径以侠客释“私剑”：“若无过失可诬者，则使侠客以剑刺之，以穷其命也。”<sup>⑤</sup>不仅“侠”与“私剑”（或“带剑者”）互称，甚或二者并称，如《五蠹》篇：“废敬上畏法之民，而养游侠、私剑之属。”即将“游侠、私剑”连称并举，同称之为“侠”，与儒相对。这是因为养匿私剑、亡命者的游侠

① 陶希圣：《西汉时代的客》、《辩士与游侠》。

② 钱穆：《释侠》。最近的相关重要论文有章培恒：《从游侠到武侠——中国侠文化的历史考察》，亦持此说，见《复旦学报》1994年第3期。

③ 《释侠》，第369—370页。《国史大纲》亦称：“任侠之所舍匿，则曰‘宾客’……任侠既以意气肝胆匿亡命，则亡命者亦出肝胆意气感激相报，乃至作奸剽攻、铸钱掘冢之类，无所不为。”于是“后人乃渐以此等为‘侠’”。北京：商务印书馆，1996年，第137页。

④ 《韩非子·六反》“活贼匿奸，当死之民也，而世尊之曰任誉之士”，钱氏据清卢文弨“誉疑是侠”之说，谓“任誉之士”即“任侠之士”。按此处“活贼匿奸”的“任誉之士”，诚为典型的任侠之士，不过卢文弨“疑”誉为侠，乃以意度之，未提出依据。“任誉”又见《商君书》之《说民》、《赏刑》篇，《管子·立政九败解》，意谓保护、赞誉他人，其含义与《六反》中“任誉”略同。《六反》篇中“任誉之士”，太田方解《韩非子翼蠹》作“任侠名誉之士”（转引自增渊龙夫：《汉代民间秩序的构成和任侠习俗》，汉译本，第533—534页）。最重要的是《六反》篇中“活贼匿奸”句，钱氏以被活之“贼”、被匿之“奸”为“当死之民”，亦即“任侠之士”，据以指出韩非子将“见藏匿者称侠”。实际上细绎上引《六反》篇原文，“当死之民”指“活贼匿奸”者，一如上句“暴傲之民”指“行剑攻杀”者，似不应有疑。又钱文称：“史公亦曰‘孟尝君之于薛，收纳任侠奸人六万家’。此六万家，当不专指养人匿人，亦必多见养见匿之家也。”按钱氏认为“史公文称收纳任侠奸人六万家，盖任侠为其首，奸人为之属”，极是，唯以之作为将任侠、奸人同视为“侠”之例证，则与原文不符。

⑤ 元何犴注《韩非子》所引旧注，文渊阁四库全书本。

与被游侠所养匿之私剑、亡命，已紧密结合成一个利益攸关的社会群体即游侠集团，因而人们将他们一并称之为游侠。而且在这类游侠集团中，往往见养者亦有所养，构成复杂的重层结构。如魏之信陵君，养食客三千，后又得“夷门抱关者”侯嬴为“上客”，而侯嬴又自有其客“屠中力士朱亥”，并带着朱亥一起加入了信陵君的游侠集团，正是有赖于侯嬴之智，朱亥之力，信陵君得以夺魏大将晋鄙之军以救赵。若以养匿私剑、亡命者称侠，就侯嬴而言，相对信陵君，他是客，但相对于朱亥，则为侠<sup>①</sup>。据《史记·游侠列传》，西汉布衣大侠如朱家、郭解、剧孟等，交游广泛，门下之客不乏自为任侠者。如“父事朱家”的楚人田仲，“以侠闻，喜剑”，他既是朱家的剑客，又是著名的游侠。朱家所匿养的亡命之客季布，本身也是一个闻名的大侠。郭解为河内轵人，其侠名远播，不仅“旁近县贤豪”（豪即“侠”代名词），甚至邻郡河南郡“洛阳（县）豪”亦唯郭解之命是从。故游侠集团中人一并被称之为侠，实不足怪。司马迁曾在《游侠列传》中感叹“侠客之义又曷可少哉”，以“侠客”指称游侠。这里的“侠客”可以理解为侠、客并称<sup>②</sup>，也可以理解为行侠之客，还可以理解为亦侠亦客者。《后汉书》卷三十二《阴识传》附《阴兴传》：“（兴）虽好施接宾，然门无侠客。”又同书卷四十一《第五伦传》附《第五种传》载第五种因宦官陷害，“坐徙朔方”，种故吏孙斌“将侠客晨夜追种，及之于太原，遮险格杀送吏……遂得脱归”。上引两例侠客则显属行侠之客。总之，尽管两汉及以前，游侠主要指养匿私剑、亡命者，但因养匿者与与被养匿者同属一集团，故间或亦称被养匿之私剑、亡命者为侠。

## 五、闾里布衣之侠与有土卿相之侠、豪暴之侠

《韩非子》中所谓“侠”，即指以战国四公子为代表的养士结客的贵族，《史记》、《汉书》也都以“四豪”为游侠滥觞，然而如所周知，司马迁《史记·游侠列传》特别声明所立传彰扬者，乃“闾巷”、“乡曲”的“布衣之侠”，而非四公子之类的“有土卿相”之侠。传中所列“汉兴”以来游侠，包括天下“言侠者皆引以为名”的代表性人物郭解，均未出任过任何官职，是名副其实的“匹夫”、“布衣”。而且布衣之侠中，“朋党宗强比周、设财役贫，豪暴欺凌孤弱，恣欲自快”的所谓“暴豪”之侠，《史记》亦摈而不为立传。《汉书·游侠传》增列的萇章、楼护、陈遵、原涉等人，虽说其活动年代均在司马迁以后，但楼护、陈遵官至列卿、爵拜列侯，是典型的卿相之侠。“城西柳市”萇章，被视为“闾里之侠”代表人物的原涉，也都有出任官职甚至官至二千石的履历。而且“萇章”与“东市贾万”、“翦张禁”、“酒赵放”均为“长安宿豪大猾”，其“报仇怨养刺客”，垄断坊市，“并兼役使，侵渔小民”，号称“百姓豺狼”<sup>③</sup>；原涉更是门下“刺客如云”，以“放纵”、“好杀”著称；他们正是司马迁所谓“盗跖居民间者耳”的“豪暴”之侠。又据《史记·货殖列传》：

其在闾巷少年，攻剽椎埋，劫人作奸，掘冢铸币，任侠并兼，借交报仇，篡逐幽隐，不避法禁，走死地如鹜者，其实皆为财用耳。

这种以“财用”为目的而不择手段、违反“法禁”的“闾巷”行侠“少年”，正是司马迁所说的为“恣欲自快”而“设财役贫”、聚敛财富的“暴豪之徒”。司马迁并不认为他们具有游侠的资格，“游侠亦丑之”，不过是以任侠为手段的“货殖”人物，而且属于其中“最下”的“奸富”，故在《货殖列传》提及，而不将之收于《游侠列传》。以往论者多注意到《史记》、《汉书》对游侠的评价不同，前者为正面评价，后者为负面评价，实际上在《游侠传》入传对象的标准及选择上，《汉书》亦与《史记》有别。正是因为入传标准及对象不同，故《史记·游侠列传》所收“私义廉洁退让、有足称者”之侠如郭解，班固《汉书》亦持某种

① 《史记》卷七十七《魏公子列传》，第2377—2383页。

② 汪涌豪、陈广宏：《侠的人格与世界》，上海：复旦大学出版社，2005年，第370页。

③ 《汉书》卷七十六《王尊传》，第3234页。

肯定态度<sup>①</sup>；而《汉书·游侠传》所收“暴豪”之侠如葛章，如上所述，司马迁原本就是持批判态度的。

据上可知，游侠有各种类型。有土卿相之侠与闾里匹夫之侠的区别在于身份、阶层，分野本十分清楚，值得注意的是，匹夫之侠大量出现的时代主要集中于秦汉之际及西汉前期，太史公称“古布衣之侠靡得而闻”、“自秦以前匹夫之侠湮没不见”，问题是秦以前是否已有布衣之侠<sup>②</sup>。苏轼《论养士》称：“春秋之末至于战国，诸侯卿相皆争养士，自谋夫说客、谈天雕龙、坚白同异之流，下至击剑扛鼎、鸡鸣狗盗之徒，莫不宾礼，靡衣玉食以馆于上者，何可胜数。”秦始皇“既并天下，则以客为无用”，“故堕名城、杀豪杰，民之秀异者散而归田亩，向之食于四公子、吕不韦之徒者皆安归哉”，故至秦末大乱则自下乘时而起<sup>③</sup>。王夫之《读通鉴论》亦称：“游侠之兴也，上不能养民而游侠养之也。秦灭王侯，奖货殖，民乍失侯王之主而无归，富而豪者起而邀之，而侠遂横于天下。”<sup>④</sup>苏、王二氏所论对于考察秦汉之际游侠的活跃极富启示意义，甚至与现代社会学分析方法有某些相通之处，特别是以下几点值得注意。

其一是“秦灭王侯”，“民之秀异者散而归田亩”。秦汉以前养士结客的游侠为“诸侯卿相”，秦汉之际的游侠有诸侯卿相，也有诸侯卿相所养之客“散而归田亩”者。《史记·留侯世家》称韩国贵族之后张良：“秦灭韩。良年少，未宦事韩。韩破，良家僮三百人，弟死不葬，悉以家财求客刺秦王，为韩报仇。……得力士，为铁椎重百二十斤。秦皇帝东游，良与客狙击秦皇帝博浪沙中，误中副车。……居下邳，为任侠。项伯尝杀人，从良匿。”这是昔日卿相之侠在秦统一后为“布衣之侠”之例。如研究者早已指出的，大梁人张耳，曾是魏公子信陵君所养之客，后又自为任侠致客，秦灭魏后被通缉，亡命他地，仍养客结士，汉高祖刘邦就曾为其门下之客，而刘邦本身即是一个活跃于下层社会的结客任侠者<sup>⑤</sup>，这是昔日卿相之侠所养之客在秦统一后任侠于民间之例。

其二是“游侠之兴也，上不能养民而游侠养之也”。秦始皇统一天下，彻底废分封、行郡县，对《韩非子》所严厉批判的卿相之侠严加打击，如“杀豪俊”<sup>⑥</sup>，制订控制游士流动的《游士律》<sup>⑦</sup>，力图通过包括迁徙在内的严刑峻法加以镇压，将中央集权延伸到社会基层。于是卿相之侠被迫转而布衣之侠，与此同时，游侠集团内部的人际关系和组织形态亦随之潜伏于民间。当秦帝国一朝瓦解，这些游侠集团便成批涌现出来，并以所养匿的剑客、亡命为核心，成建制地投入到反秦战争中，即增渊龙夫所谓“豪侠势力的军事势力化”，因而建立汉帝国的“布衣将相”<sup>⑧</sup>中，不少人都有任侠的经历和名声。

其三是“秦灭王侯，奖货殖……民乍失侯王之主而无归，富而豪者起而邀之，而侠遂横于天下”。西汉一朝尤其是武帝以前任侠成风，史家究其原因，或认为“及至汉兴，禁网疏阔，（前承战国四公子‘藉王公之势、竞为游侠’）未之匡改也”；或认为“及汉祖仗剑，武夫勃兴，宪令宽賒，文礼简阔，绪余四

① 《汉书·游侠传》序：“郭解之伦以匹夫之细，窃杀生之权，其罪已不容于诛矣。观其温良泛爱，振穷周急，谦退不伐，亦皆有绝异之姿。”而《史记·游侠列传序》虽高度评价郭解，亦称其“不轨于正义”。此点请参考东晋次：《汉代任侠论札记》，《三所大学教育学部研究纪要》第51卷（之一），2000年；第52卷（之二），2001年。

② 章培恒：《从游侠到武侠——中国侠文化的历史考察》认为“先秦时期未必已有‘布衣之侠’”。

③ 《苏轼文集》卷五《论养士》，孔凡礼点校，北京：中华书局，1986年，第139—141页。此文旧本或题作“六国论”，或作“战国任侠”，或作“游士失职之祸”，后两题似更切合其内容。

④ 王夫之：《读通鉴论》卷十一《武帝》，北京：中华书局，1975年，第58页。

⑤ 《史记》卷八十九《张耳陈余列传》、卷八《高祖本纪》，参增渊龙夫：《汉代民间秩序的构成和任侠习俗》，汉译本，第537—540页。

⑥ 《史记》卷六《秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》。又同书卷八十九《张耳陈余列传》：张、陈二人均亡命外游，以贤著称，“秦灭魏数岁，已闻此二人魏之名士也，购求有得张耳千金，陈余五百金。张耳、陈余乃变名姓，俱之陈，为里监门以自食”。可知秦灭六国后“杀豪俊”绝非虚言。如所周知，秦对待地方豪俊的另一个办法是迁徙。

⑦ 睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简·秦律杂抄》“游士律”：“游士在亡符，居县贲一甲，卒岁贲之。”“有为故秦人出，削籍，上造以上为鬼薪，公士以下刑为城旦。”北京：文物出版社，1990年，第80页。余英时将游士、游侠视为古代帝国政治系统中“自由流动的资源”，并从帝国统治者对这种资源的调节、控制来看待秦《游士律》的意义。余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第52—55页。

⑧ 王树民：《廿二史札记校证》卷二“汉初布衣将之局”条，北京：中华书局，1984年，第36—37页。

豪之烈,人怀陵上之心”<sup>①</sup>。按汉帝国创立者刘邦,自少及长,自布衣至天子,都对游侠充满敬意:“始微少时,数闻公子(魏信陵君)贤。及即天子位,每过大梁,常祠公子。高祖十二年,从击黥布还,为公子置守冢五家,世世岁以四时奉祠公子。”<sup>②</sup>汉初法律宽简,号称“网漏吞舟之鱼”<sup>③</sup>,至少高祖及吕后、惠帝时代,未见对游侠有何限制。汉初官僚贵族,往往有任侠的经历和好尚,当然他们也绝不缺乏任侠养士的影响和实力。因而史家以历史传承、禁网疏阔、统治层多武侠出身三个方面,来解释西汉前期官僚之竞相任侠,有相当强的说服力。但上述理由却不足以解释汉前期间里布衣之侠的兴起。上引苏轼《论养士》从社会层面即妥善安置“天下豪杰”、“民之秀杰”,以避免秦末失职游侠率众反叛的重演,来解释汉前期对任侠者养客或被养的纵容;王夫之从经济层面即秦“奖货殖”来解释秦汉之际“富而豪者”起而为侠,“横行天下”;可能对于西汉前期布衣之侠的兴起更具说明力。

我们看到,正是随着汉武帝以后儒家思想逐渐在国家意识形态中占据统治地位,特别是随着以儒学经典的掌握及其实践(经明行修)为基础的察举制度的完备,地方社会领袖也就是苏轼所谓“秀杰”、“秀异”之民,循着这条较狭窄但却较为稳定的人仕途径不断加入到统治阶层之中<sup>④</sup>,任侠风气相应衰落,游侠之辈相应减少以致不足以在正史中立类传。

秦是否“奖货殖”姑且不论,至少西汉前期虽然重农,却绝不轻商,“汉兴,海内为一,开关梁,弛山泽之禁,是以富商大贾周流天下,交易之物莫不通,得其所欲”<sup>⑤</sup>。西汉前期私人工商业、商品性种植业之兴盛及其在社会经济生活中地位之要重,可能在中国前近代历史上空前绝后。我们看到,也正是在西汉前期货币商品经济鼎盛之时,任侠之风特别是布衣之侠也趋于极盛。历史资料及今人研究表明,西汉游侠与富商大贾有着密切的联系,他们中不少人特别是其中的豪暴之侠,往往垄断坊市或者兼营商业手工业,游侠群体范围广泛的交友,与“富商大贾周流天下”可能有着相似甚至重合的地理路线和交通管道<sup>⑥</sup>。《史记·游侠列传》所谓“暴豪之徒”,即“北道姚氏、西道诸杜、南道仇景、东道赵他羽公子、南阳赵调之徒”,《汉书·游侠传》所载“城西柳市万章”、“东市贾万”、“翦张禁”、“酒赵放”等,以及两书中所载“处处各有”的“郡国豪杰”,县邑“贤豪”,大抵都是在当时繁盛的商品经济土壤中发育成长起来的一代豪侠。他们虽不是战国四公子那样的“有土卿相”,以奉邑官俸养士结客,却也有足够的经济实力养匿剑客、亡命,若借用太史公的造语,可以将他们称为“素封”之侠。尽管他们为“私义廉洁退让有足称”之侠所羞于同列,太史公亦不屑于为之立传,然而在数量上他们可能是当时游侠阶层的主体<sup>⑦</sup>。

## 六、职业游侠及其群体特征

关于职业游侠与非职业游侠的区别,首先要确定的是游侠是否作为一种职业。一种说法认为“游侠是一种习性,不是一种职业”,“(他们)并不把行侠当作谋生手段。……他们也未必是职业武士。

① 《汉书》卷九十二《游侠传·序》,第3698页。《后汉书》卷六十七《党锢列传·序》。

② 《史记》卷七十七《魏公子列传》,第2385页。

③ 《史记》卷一二二《酷吏列传》,《汉书》卷二十三《刑法志》。

④ 许倬云:《西汉政权与社会势力的交互作用》,《许倬云自选集》,上海:上海教育出版社,2002年。

⑤ 《史记》卷一二九《货殖列传》。

⑥ 平势隆郎:《何谓游侠的“儒”化——豪族石碑出现的背景》,西安碑林博物馆编:《纪念西安碑林九百二十周年华诞国际学术研讨会论文集》,北京:文物出版社,2008年。

⑦ 而且随着西汉后期士林任侠之风消退,这样的游侠还在不断产生,实际上哪里有豪杰和兼并,哪里就有游侠的身影。司马迁曾在《史记·货殖列传》中指出:“凡编户之民,富相什则卑下之,伯则畏惮之,千则役,万则仆,物之理也。”仲长统则在《昌言》中描述了东汉末年的“豪人”:“膏田满野,奴婢千群,徒附万计”;“船车贾贩,周于四方,废居积贮,满于都城”。他们“不为编户一伍之长,而有千室名邑之役”,“相与同为编户齐民,而以财力相君长”,而且“刺客死士,为之投命”(文见《后汉书》卷四十九《仲长统传》)。崔寔《政论》更具体谈到那些“累巨亿之货”者“行苞苴以乱执政,养剑客以威黔首,专杀不辜,号无市死之子,生死之奉,多拟人主”,见《通典》卷一《田制》引。

……他们是具有强烈个性、为了某些信念而实施某些行为的一群人”；另一种说法认为游侠没有“生业”：“好勇任侠者由于没有自身生业的游民性质，只好集于更有力者之下寄食，所谓‘群侠以私剑养’。”<sup>①</sup>这两种说法均可商榷，且相互之间存在矛盾。若以职业作为求生手段即“生业”，那么，没有“生业”的游侠就只能以游侠为职业。如果不以游侠为职业，而仅是“习性”和“信念”，他们就必须另有求生手段即职业，藉以保持其习性，实现其信念。

若游侠是指见养之剑客，如果他是以武力、践诺守信乃至生命作为见养的代价，那是职业。如果别无选择，或因负案在身被迫亡命（季布），或因饥寒交迫铤而走险（《东门行》的主人公<sup>②</sup>），那是“生业”；诸如聂政、朱亥等，原本有职业足以自养、养亲，至于荆轲更无生活问题，他们选择剑客生涯，则是以出于“士为知己者死”及信守诺言，这是以游侠为事业。

若游侠是指养匿剑客、亡命者，那么他或者另有生业，或仕或农或工或商，或因其任侠声名得到官僚贵族、富商大贾资助，从而有足够的经济基础以从事其任侠事业，即如劳幹所称，他们“是以游侠为职业的，至少也是以游侠当做一种事业来看”，其生业是为任侠服务的。如果他们别无生业，则是以任侠本身为生业，即通过养匿剑客、亡命行为本身获得经济利益，则其任侠是为生业服务的。包括为需求者提供安全保障或为之行刺、实施武力威胁等，获得报酬，或者通过所匿养的私人武力，在“街巷”垄断坊市工商之利，在“乡曲”“任侠兼并”、“设财役贫”，以获得“财用”。

依上所论，很清楚，《史记·游侠列传》列有专传的布衣之侠朱家、剧孟、郭解等，均以任侠为职业，甚至为事业，三人中只有朱家业农，有田有奴<sup>③</sup>，但其业农不在“财用”，旨在支撑任侠，以致因任侠而“家无余财”。剧孟号称死时“家无余十金之财”，郭解被徙茂陵时亦号称“贫不中訾”。司马迁不屑于列入《史记·游侠列传》的豪暴之侠，则以“财用”为追求目标，任侠不过是追求“财用”的手段。西汉前期文臣武将中以任侠著称且《史记》列有专传者为数极众，如张良、陈平、窦婴、季布、灌夫、汲黯、郑当时，乃至田叔、栾布等，不胜枚举<sup>④</sup>，他们不被列入《史记·游侠列传》，盖因其本为职业官僚，其留于史策者，乃是其军事、政治业绩。如张良年轻时堪称专业游侠，但其任侠在于结客报家国之仇，自称“家世相韩，及韩灭，不爱万金之资，为韩报仇强秦”。他自从参加刘邦反秦大军后，报仇事业既融入反秦战争中，便成为一个职业的军事家、政治家，其功成身退，则可见仍不脱职业游侠气质。

《汉书·游侠传》除前承《史记》列有朱家、剧孟、郭解等布衣之侠外，又将代相陈稀、吴王濞、淮南王安、魏其侯窦婴、武安侯田蚡、名将卫青、霍去病等视为卿相之侠，并择取楼护、陈遵立传：“成帝时，外家王氏宾客为盛，而楼护为帅。及王莽时，诸公之间陈遵为雄。”今读此二传，可知二人与其说是官员，不如说是疏财仗义的职业游侠。楼护初任官谏大夫，“使郡国。护假贷，多持币帛，过齐，上书求上先人冢，因会宗族故人，各以亲疏与束帛，一日散百金之费”。“其居位，爵禄赂遗所得亦缘手尽”。陈遵“放纵不拘”，性嗜酒，好交友，自号酒客，在官不任事，初任公府掾史即“曹事数废”。然其任侠之名闻于遐迩，“列侯近臣贵戚皆贵重之。牧守当之官，及郡国豪桀至京师者，莫不相因到遵门”。可见楼、陈任官，均不以公事为重，甚至“在官不任事”，实际上是以公事服务于任侠，确如前引《韩非子》所说：“弃官宠交谓之侠”，“有侠者官职旷也”。以“闾里之侠为魁”而入《汉书·游侠传》的原涉，则是因“季父为茂陵秦氏所杀”而辞官为侠，不能自返（详下文），非如楼、陈虽有官职而以任侠为爱好为职业。

总之，入《史记·游侠列传》者，均为职业的平民游侠；入《汉书·游侠传》者，亦为职业或准职业

① 刘若愚：《中国之侠》，上海：上海三联书店，1991年，第3—4页；增渊龙夫：《汉代民间秩序的构成和任侠习俗》。

② 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》汉诗卷九《东门行》：“出东门，不顾归，来入门，怅欲悲。盎中无斗米储，还视架上无悬衣。拔剑东门去，舍中儿母牵衣啼。……咄！行。吾去为迟，白发时下难久居。”北京：中华书局，1983年，第271页。吕思勉谓《东门行》的主人公实际上是一个被迫选择游侠生涯的贫民，“所谓游侠者，原不过如此”。说见吕思勉：《秦汉史》，第462页。

③ 《史记》卷一〇〇《季布列传》。

④ 吉书时：《西汉的侠官》，《北京师范大学学报》1995年第5期。

游侠。荀悦《后汉纪》论中抨击以游侠为首的三游(游侠、游士、游行)有云:“国有四民,各修其业。不由四民之业者,谓之奸民。”游侠不是国家、法律所认可的正当职业,却仍是一种职业,即以之为生业,乃至事业,包括以其他职业为名为掩护而实际以游侠为职事者,尽管这是一种被官方视为奸民之业的职业。其他以仕、农、工、商诸正业为职业者,即使他们有任侠的气质、习性、作风乃至信念,仍不得视为职业游侠。有些因特定目的一度任侠,或在人生某一阶段特别是少年时代一度倾向于任侠者,亦不得视为职业游侠。

通过上文对游侠源起、分类的辨析,根据《史记》、《汉书》游侠列传及其他相关纪、传、书志,以及已有的相关前人成果<sup>①</sup>,参以“游”、“任”、“侠”的训诂证据<sup>②</sup>,我们可以对游侠特别是职业游侠群体的特征作如下大致的概括:

其一,守信用,重友谊。朋友间“相与信为任,同是非为侠”,受人之托,“其行必果,已诺必诚,不爱其躯”,不惜以生命为代价履践诺言。

其二,重气节,快意恩仇。“轻死重气,怨惠必报”,甚至睚眦必报。

其三,疏财仗义,损己益人,“救人于厄,振人不赡”。而且周济、帮助他人而不自伐,不图回报。

其四,“不轨于正义”,即不守法律,外于体制或反体制。不从事社会认可的谋生行业(士农工商),以任侠为业。具有经济收入的非法性(如非法经商、“借交复仇”所得。特别是“攻剽椎埋”即“劫人作奸、掘冢铸币”等)、任侠手段的残酷性、集团组织的地下性(黑社会),集团成员的少年性等特征。

其五,来源复杂、多样,交游广泛、庞杂,多为外于体制或反体制性质的交往,因而游侠是一种“自由流动的资源”<sup>③</sup>,有一定的联系网络、组织形态。

其六,“侠”含有一种自我牺牲的英雄主义人格和行为方式(往往跟救助不轨行为联系在一起),往往享有很高的社会声望和社会评价,具有很强的社会影响力和号召力(如“宰相得之若得一敌国”的大侠剧孟<sup>④</sup>)。

具有上述特征的游侠群体,主要活跃于西汉时期,活动地域则以首都长安及北方郡县都会最为集中。若就其总体面貌而言,乃属于外于体制乃至反体制的区域社会力量,若就其阶层属性而言,他们算不上是一个独立的社会阶层,而是依附于其他阶层,游侠或兼商贾、地方豪强甚至官吏特别是乡

① 见上举劳幹、瞿同祖、刘若愚、汪涌豪、陈广宏、许倬云、增渊龙夫、东晋次、平势隆郎诸氏论著。王学泰从游民视野,考察了“游士的辉煌与解体”、“自命为社会良心的游侠”,特别注意到游侠的“脱序”性质及“善于交游、有人追随”,以及“游侠品格与生活的独特性”等。说见王学泰:《游民文化与中国社会》(增修版)第三章,北京:同心出版社,2007年。所参考的比较重要的单篇论文,还有刘修明、乔宗传:《秦汉游侠的形成与演变》,《中国史研究》1985年第1期;宋超:《〈史记〉、〈汉书〉游侠列传试探——兼论两汉社会风尚的变迁》,《学术月刊》1985年第10期;王子今:《说秦汉“少年”与“恶少年”》,收入《秦汉社会史论考》,北京:商务印书馆,2006年。

② 《说文》释“尊”字:“侠也,三辅谓轻财者为尊。”又以“俦”、“侠”二字互释(北京:中华书局,1963年,第101、164页)。《史记》卷一〇〇《季布栾布列传》:“季布者,楚人也,为气任侠。”此条宋裴骃《集解》:“孟康曰:‘信交道曰任。’如淳曰:‘相与信为任,同是非为侠,所谓权行州里,力折公侯者也。’或曰任,气力也;侠,俦也。”唐司马贞《索隐》:“如淳曰‘相与信为任,同是非为侠,所谓权行州里,力折公侯者’,其说为近。”(第2729—2730页)《汉书》卷三十七《季布传》:“为任侠有名。”颜师古注:“应劭曰:‘任谓有坚完可任托以事也。’如淳曰:‘相与信为任,同是非为侠。’师古曰:‘任谓任使其气力。侠之言挟也,以权力侠辅人也。’”(第1975—1976页)又《墨子·经上》:“任,士损己而益所也为。”同书《经说上》:“任,为身之所恶,以成人所急。”(北京:中华书局,《诸子集成》孙诒让《墨子间诂》本,第192、204页)《周礼》卷十《地官·大司徒》“以乡三物教万民……二为六:孝、友、睦、姻、任、恤”条,郑玄注:“任,信于友道。”“以乡八刑纠万民……五曰不任之刑”条,郑注:“任,谓朋友相任。”(北京:中华书局,《十三经注疏》本,第708页)“游”有游说、游行义,《汉纪》卷十武帝建元二年公孙弘族诛郭解条荀悦论“三游”(北京:中华书局,2002年,第158页)。余英时谓“荀悦论三游之‘游’,已不强调其背井离乡之原始义,而特指其不安本业之引申义”(《士与中国文化》,第53页)。“游”还有交游义,《左传·隐公三年》:“其子厚与州吁游,禁之不可。”(《十三经注疏》本,第1724页)以上之游,均有游离于体制之外之意。“游”又谓“无官司者”(《周礼·师氏》郑玄注,《十三经注疏》本,第731页),此点与上引《韩非子》所谓“弃官宠交谓之为侠”相通。将侠作为游民的一种。总之,轻财,任气,相互信任,损己益人,崇尚友道,游离于体制之外,与官方对立,是游侠、任侠的基本意义。

③ 余英时:《古代知识分子阶层的兴起与发展》,《士与中国文化》,第54页。

④ 《史记》卷一二四《游侠列传》:“洛阳有剧孟。……剧孟以任侠显诸侯。吴楚反时,条侯为太尉,乘传车将至河南,得剧孟,喜曰:‘吴楚举大事而不求孟,吾知其无能为已矣。’天下骚动,宰相得之若得一敌国云。”第3184页。上述概括中所引史料均出自前文所引《史记》、《汉书》游侠列传及相关传记。瞿同祖:《汉代社会结构》,第197页。

里胥吏于一身，其群体内部组织的疏密程度则因时、因地、因人而异<sup>①</sup>。

## 七、游侠群体由侠而儒的“变节”

钱穆曾指出：“前汉《游侠》、《货殖》(列传)中人，后汉多走入《儒林》、《独行传》中去。”<sup>②</sup>这是汉武帝独尊儒术以来，“守文之风”大盛、民间儒业长足发展的结果，从而发生游侠的群体性转变。最早提出“游侠儒教化”的，可能是宫崎市定氏。他将变化的时代确定为东汉，又独具只眼地通过下列史料，谓其转变高潮发生于东汉和帝以降。《后汉书·王涣传》：“少好侠，尚气力，数通剽轻少年。晚而改节，敦儒学，习《尚书》。”时在和帝朝。同书《段颍传》：“少便习弓马，尚游侠，轻财贿，长乃折节好古学。初举孝廉，为宪陵园丞。”时在顺帝桓帝之际。同书《郭太(林宗)传》附《宋果传》：“性轻悍，喜与人报仇，为郡县所疾。(郭)林宗乃训之义方，惧以祸败。果感悔，叩头谢负，遂改节自救。”时在桓帝灵帝之交<sup>③</sup>。这里需要补充的是，游侠的“改节”或“折节”，实际上早在西汉时代就已开始。《汉书》卷七十五《眭弘传》：

字孟，鲁国蕃人也。少时好侠，斗鸡走马，长乃变节，从嬴公受《春秋》。以明经为议郎，至符节令。孝昭元凤三年正月，泰山莱芜山南匈匈有数千人声，民视之，有大石自立……石立后有白鸟数千下集其旁。……孟推《春秋》之意，以为：……当有从匹夫为天子者。……说曰：先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位。……孟使友人内官长赐上此书。时，昭帝幼，大将军霍光秉政，恶之，下其书廷尉。奏赐、孟妄设袄言惑众，大逆不道，皆伏诛。

眭孟的“变节”发生在因其先师董仲舒上天人三策而设立五经博士的汉武帝时期，所学亦为董氏所传《公羊春秋》。公羊家一是主张礼乐教化亦即“声教”；一是主张天人相应，禅国让贤<sup>④</sup>。眭孟则是第一个公开上书请皇帝物色贤人、禅让帝位而被诛杀的(其后还有盖宽饶)，这应该与他“少时好侠”的经历不无关系。其长大后虽“变节”习儒，学优而仕，但“轻死重气”的任侠性格一如其故。自秦始皇统一六国，天下一家，“人主之威”即如汉文帝时贾山《至言》所说：“非特雷霆也；势重，非特万钧也。开道而求谏，和颜色而受之，用其言而显其身，士犹恐惧而不敢自尽。”<sup>⑤</sup>但西汉一代，敢于犯颜直谏者仍不乏其人。如当面说汉武帝“内多欲而外施仁义”、骂丞相公孙弘等“徒怀诈饰智以阿人主取容”的汲黯，本传即称其“好游侠，任气节，行修洁，其谏，犯主之颜色”<sup>⑥</sup>。《汉书》卷六十七《朱云传》：

字游，鲁人也，徙平陵。少时通轻侠，借客报仇。长八尺余，容貌甚壮，以勇力闻。年四十，乃变节从博士白子友受《易》，又事前将军萧望之受《论语》，皆能传其业。好倜傥大节，当世以是高之。……(元帝时)云素好勇，数犯法亡命……迁杜陵令，坐故纵亡命。……云(于朝会上)曰：“……臣愿赐尚方斩马剑，断佞臣一人以厉其余。”上(成帝)问：“谁也？”对曰“安昌侯(丞相)张禹。”上大怒。……御史将云下，云攀殿槛，槛折，云呼曰：“臣得下从龙逢、比干游于地下，足矣！未知圣朝何如耳？”

① 关于这些问题，请参卜宪群：《秦汉社会势力及其官僚化问题研究之一——以游侠为中心的探讨》，载郑州大学历史学院编：《高敏先生八十华诞纪念文集》，北京：线装书局，2006年。

② 钱穆：《国史大纲》，北京：商务印书馆，1996年，“引论”第22页。

③ 宫崎市定：《汉末风俗》(初刊于1942年)，《宫崎市定全集》第7卷，第137—138页。《后汉书》卷七十六、卷六十五、卷六十八，第2486、2144、2229页。

④ 钱穆：《国史大纲》谓汉武帝以前鼓吹变法，武帝以后鼓吹让国。第151页。

⑤ 《汉书》卷五十一《贾山传》，第2330页。并参徐复观：《西汉知识分子对专制政治的压力感》，《两汉思想史》第1卷，上海：华东师范大学出版社，2001年。

⑥ 《史记》卷一二〇《汲黯列传》，第3106、3108页；《汉书》卷五十《汲黯传》，第2317页。

长安及其附近陵县,素为豪杰游侠云集之所<sup>①</sup>,朱云即生长于五陵县之一的平陵。这位以豪勇著称的“轻侠”,人到中年才变节习儒,宜乎一身侠气不改,“好勇”如前:“数犯法亡命”,身为县令后仍“故纵亡命”,甚至还在朝堂上当着皇帝公卿发作侠气。诸如眭弘、朱云,虽改节为儒,却仍然是“侠”,若准本文“侠儒”之义,应称他们为“儒侠”,因为他们身上最本质的特征还是“侠”。惟其如此,在“游侠儒教化”过程中,很多人没能完成这一转变,以夭折告终。不仅如此,还有已完成由侠而儒的变节者,又重新回到了游侠的行列。《汉书》卷九十二《游侠传·原涉》:

字巨先。祖父武帝时以豪桀自阳翟徙茂陵。涉父哀帝时为南阳太守。天下殷富,大郡二千石死官,赋敛送葬皆千万以上,妻子通共受之,以定产业。时又少行三年丧者。及涉父死,让还南阳赙送,行丧冢庐三年,由是显名京师。礼毕,扶风谒请为议曹,衣冠慕之辐辏。为大司徒史丹举能治剧,为谷口令。……先是涉季父为茂陵秦氏所杀,涉居谷口半岁所,自劾去官,欲报仇。谷口豪桀为杀秦氏,亡命岁余,逢赦出。郡国诸豪及长安、五陵诸为气节者皆归慕之。涉遂倾身与相待,人无贤不肖闾门,在所间里尽满客。或讥涉曰:“子本吏二千石之世,结发自修,以行丧推财礼让为名,正复讎取仇,犹不失仁义,何故遂自放纵,为轻侠之徒乎?”涉应曰:“子独不见家人寡妇邪?始自约教之时,意乃慕宋伯姬及陈孝妇,不幸壹为盗贼所污,遂行淫失,知其非礼,然不能自还。吾犹此矣!”

这是一个由儒返侠的典型和标本。原涉出身于豪侠之家,在武帝时被迁徙到陵县之后,这个家族遂竭力融入体制,从他父亲官至南阳太守,可知成效明显。原涉在父亲死后,在“少行三年丧”的当时(成帝时)依礼服丧三年,又让巨额“赙送”,如此突出的孝、廉为他在主流社会赢得了巨大声誉,由之释褐为官。后来却因一个偶然事件,他又重新回到“长安、五陵诸为气节者”即游侠之中,这是他的祖父曾经属于的社会群体,从此走上了一条不归路,欲返而难返,一往而不返,直到以游侠犯罪被诛,其首级被“县(悬)之长安市”。

但西汉武帝以降,修习儒经并身体力行,即所谓“经明行修”,不仅蔚为一代士风,更成为国家选举的主要标准。大约在两汉之际,游侠儒教化的转变即已取得决定性的胜利,上引《后汉书·党锢列传·序》所述由“任侠之风”而“守文之风”,赵翼《廿二史札记》“汉初布衣将相之局”、“东汉功臣多近儒”二条<sup>②</sup>,即是两汉间士风及其主体完成由侠而儒转变的生动概括。被其父视为“无赖”的汉高祖,原为地方社会中的豪侠固无疑问。号称中兴明主的汉宣帝,从小虽“修文学经术”,“高材好学”,但或因生长于民间,受社会上侠风的濡染,“喜游侠,斗鸡走马……数上下诸陵,周遍三辅,常困于莲勺卤中,尤乐杜、鄂”<sup>③</sup>。光武帝刘秀以“谨厚长者”著称,《后汉书》本纪载其兄“伯升好侠养士”,而刘秀却“勤于稼穡”,“事田业”,实际上并非如此。与光武帝同时代的马援即评价他“阔达多大节,略与高帝同”。光武的亲姊湖阳公主亦称他“为白衣时,藏亡匿死,吏不敢至门”。这都是典型的游侠风范。但在西汉中后期儒学成为主流意识形态、选举标准的大趋势下,光武帝早已放弃自己年轻时的任侠习气,到长安上太学,“受《尚书》”,即位后提倡经学,不遗余力,正像他同姐姐推心置腹时所说:“天子不与白衣同。”<sup>④</sup>上面提到的东汉名将伏波将军马援,“少有大志”,但“受《齐诗》”却“不能守章句”,遂放弃儒业到“边郡田牧”创业。后因其兄马况死后,援“行服期年,不离墓所;敬事寡嫂,不冠不入庐”,以孝悌之行获官。其后因擅自释放重罪囚徒,再度“亡命”边郡北地,“转游陇汉间”,以疏财仗义著称,实为一游侠。及至晚年,他虽远在千里之外的战场,却“遥寄家书”诫诲子侄,希望不要效习“豪侠好

<sup>①</sup> 班固《西都赋》所谓“乡曲豪举,游侠之雄。节慕原、尝,名亚春、陵。连交合众,骋骛乎其中。若乃观其四郊,浮游近县,则南望杜霸,北眺五陵,名都对郭,邑居相承。英俊之域,拔冕所兴,冠盖如云,七相五公。与夫州郡之豪杰,五都之货殖,三选七迁,充奉陵邑”。《文选》卷一,第23页。

<sup>②</sup> 王树民:《廿二史札记校证》卷二《史记·汉书》,第36-37页;卷四《后汉书》,第90-91页。

<sup>③</sup> 《汉书》卷八《宣帝纪》,第8,236-237,257页。

<sup>④</sup> 《后汉书》卷一上《光武帝纪上》,第1,3页;卷二十四《马援列传》,第831页;卷七十七《酷吏列传·董宣》,第2490页。

义”的大侠杜季良，在他的督促下，其兄子马严、马敦由“通轻侠客”，“好击剑、习骑射”而“专心坟典”，“通《春秋左氏》”，以儒学、“义行”著称，马氏家族也从此成为著称的儒学世家，马严子马续、马融，均为东汉一代名儒<sup>①</sup>。

上举《廿二史札记》“东汉功臣多近儒”条称：“西汉开国，功臣多出于亡命无赖，至东汉中兴，则诸将帅皆有儒者气象，亦一时风会不同也。”下面又历举光武君臣之习儒讲经事迹，此不赘引。正如宫崎市定氏所指出的，及至东汉后期，游侠已群体性转变为儒生。记载东汉历史的《后汉书》取消了《史记》、《汉书》的游侠类传，即是这一社会事实在史学编纂上的反映。其后的时代，游侠一类人物仍时有所见，但他们基本上是以个体形态而非社会群体形态存在。

## 八、侠儒群体——侠气张扬的党锢名士

在前引《后汉书·党锢列传·序》中，范曄将婞直之风归结为两个方面：其一为“品核公卿”，“裁量执政”，即对执政者特别是宦官专政进行公开批评；其二为“激扬名声”，“互相题拂”，即士人自我标榜与相互标榜，以期在选举上获得优势。婞直之风的主要表现方式则是通过编造歌谣和议论批评等舆论手段——当时人所谓“清议”，另外就是聚徒讲学、会葬以及偶尔的请愿等大规模的群体行为。史载桓帝时有几次较大规模的太学生上书，其中两次是针对宦官<sup>②</sup>，都达到了目的。士林舆论显示出巨大的政治影响，士人对此局面深受鼓舞，并对未来充满信心，憧憬着从宦官浊流势力中夺回政权特别是选举权的美好前程，“以为文学将兴，处士复用”，故无不“争慕其风”<sup>③</sup>，于是“婞直之风，于斯行矣”。但事态的发展及其结果，恰恰与士人的预期相反，婞直非但没有达到目的，还招致了两次党锢之祸。而从党锢事变形成、发展及其消灭的全过程中，可以看到汉末“婞直”士风及其主体党锢名士与游侠风气的相似性。

(1) 轻死重气、义重于生。在两次党锢之祸中，很多被捕、被害的党锢名士是主动投案或自决于死的。自诣狱者有巴肃、李膺、范滂、崔寔等人。上引何焯《义门读书记》称党锢名士为“游侠之变”，正是认为党人与游侠虽“行有清浊”之别，但在“以意气相死”上则“同归”一途。所谓“清浊”，即游侠“不轨于正义”，而党人乃为天下公义，如李膺所谓“事不辞难，罪不逃刑，臣之节也”，主动诣狱投死。与李膺同狱而死的荀诩，死前自称“求仁得仁，又谁恨也”<sup>④</sup>。党人以生命作为最后的投枪，以徇正义。侍御史景毅以其子为李膺门徒，却因名籍漏夺而不预党祸，遂自表免归；名将皇甫规以自己家乡所在的西部州郡无人预党禁为耻，遂自表为党人<sup>⑤</sup>；“八及”之一的张儉亡命时“望门投止，莫不重其名行，破家相容”，“其所经历，伏重诛者以十数，宗亲并皆殄灭，郡县为之残破”。这不仅使我们想起西汉季心，“气盖关中……为任侠，方数千里，士皆争为之死”。又郭解被吏追捕，逃亡至临晋，临晋人籍少公为了掩护郭解而自杀<sup>⑥</sup>。总之，党锢名士“依仁蹈义”、“舍命不渝”的气节，与“轻死重气”、“已诺必诚、不爱其躯”的游侠风范极为相似。

(2) 外于体制或反体制的舆论、声望。代表皇帝的宦官和党锢名士之间的清浊对立，实际上是朝

① 《后汉书》卷二十四《马援列传》，第827—845、858—862页。关于光武、马援，请参宫崎市定：《汉末风俗》。

② 一次是永兴元年(153)讼朱穆，一次是延熹五年(162)讼赦皇甫规。分见《后汉书》卷四十三《朱穆传》附孙《朱穆传》、卷六十五《皇甫张段列传》。

③ 《后汉书》卷五十三《周黄徐姜申屠列传》，第1752页。

④ 巴肃、李膺、范滂俱见《后汉书》卷六十七《党锢列传》，崔寔见同书卷六十二本传。荀诩事见《太平御览》卷二十九《时序部·元日》引《李膺家录》。北京：中华书局，1960年，第138页。《后汉书》卷六十二《荀淑传》“荀诩”作“荀昱”。以下凡引自《后汉书·党锢列传》者，一般不再出注。

⑤ 《后汉书》卷六十五《皇甫张段列传》，第2136页。

⑥ 《史记》卷一〇〇《季布栾布列传》，第2732页；卷一二四《游侠列传》，第3188页。以下引自《史记》、《汉书》的《游侠列传》者，一般不再出注。

廷和士林间的对立,而所谓“党人”本来就是作为违犯国家法律、终身不准任官的罪人。作为一支外于体制乃至反体制的社会力量,党锢名士与游侠颇有相似之处。东汉选举和乡里清议有紧密的关系,而主持乡里清议的正是所谓名士,甚至出现了汝南许劭、许靖所主持的每月对郡内人物进行升降品题的“月旦评”<sup>①</sup>。上文谈到,以太学为中心的士林舆论显示出了巨大的政治影响:不但直接影响到朝廷高官的声望和地位,如汝南范滂、渤海公族进阶、扶风魏齐卿等,因其“非议”执政,批评深刻,以至“自公卿以下,莫不畏其贬议,屣履到门”,“折节下之”;而且还影响到中央高官的选举,如“汉中晋文经、梁国黄子艾,并恃其才智,炫曜上京”,“洛中士大夫好事者,承其声名,坐门问疾,犹不得见。三公所辞召者,辄以询访之,随所臧否,以为与夺”,竟隐操三公辟举之权<sup>②</sup>。总之,从地方到京师的士林舆论(清议),成为在一定程度上独立于朝廷之外同时又对朝廷特别是对于选举施加重要影响的力量。这与当年郭解、剧孟在社会上具有极高的声望和影响力,甚为相似。《史记·游侠列传》载郭解“入关,关中贤豪知与不知,闻其声,争交欢(郭)解”。有一位儒生对郭解有所批评,竟被杀害,郭解对此事并不知情,凶手也不知所在,吏以郭解无罪,御史大夫公孙弘说:“解布衣为任侠行权,以睚眦杀人,解虽弗知,此罪甚于解杀之。”即指郭解的声望之高,影响力之大,已是无远弗届,早就超出郭解所直接接触的范围,从而对国家公权形成了严重挑战。正是公孙弘的议论,使郭遂被定讞族诛。而党锢名士的名号,据《群辅录》所载,三君、八俊、八顾之前,均冠以“天下”,八及、八厨之前,均冠以“海内”。如三君之首的窦武号为“天下忠诚窦游平”、八及之首的陈翔号为“海内贵珍陈子鳞”云云<sup>③</sup>,这“天下”(“海内”义略同),就是《后汉书·党锢列传》所谓“天下士大夫皆高尚其道而污秽朝廷”的“天下”,也就是士大夫的天下,与朝廷相对立的天下。它也表明了党锢名士广被天下、远播海内的声望和影响力。

(3) 外于体制或反体制的组织、群体。第一次党锢之祸后,党人虽被书名王府,禁锢终身,但最终仍被赦归田里,元气未伤,其名声反而更高,如范滂赦归回乡之际,“汝南、南阳士大夫迎之者数千两”,从而使党人更加坚信自己的力量,在某种程度上助长了“婞直之风”,所谓三君、八俊、八顾、八及、八厨等称号的全国性名士团体便形成于此时,川胜义雄将之称为野党式的“影子内阁”<sup>④</sup>。甚至有些州郡也模仿京城三君八顾形式“另相署号”,如山阳郡即“刻石立埴”,采取乡里结弹形式,“共为部党”,标志着士人与朝廷的对抗公开化、组织化。党锢罪名中的“党”,即是“共为部党”,可以说,作为一种体制外势力的党锢名士群体,其组织程度相对于游侠是有过之而无不及的。

(4) 疏财仗义。名士称号中所谓“八厨”的“厨”,范晔释为“言能以财救人者也”。上揭《群辅录》亦释为“倾财竭己,解释怨结,拯救危急”。虽无称号却仍名列《后汉书·党锢列传》的何颙,在“党事起”后,“常私入洛阳,从(袁)绍计议,其穷困闭厄者,为求援救,以济其患”。可知名士的“疏财仗义”亦颇类游侠,川胜义雄氏更认为八厨就是“儒学行义者”(即党锢名士)中的游侠式富豪与逸民<sup>⑤</sup>。

(5) 复仇。复仇在汉代是公开的至少是半合法的行为,大概与汉代流行的《春秋公羊传》之肯认报仇、礼赞侠勇有关。据日本学者日原利国氏研究,相对于《周礼》对于复仇非但不是无条件的认可毋宁说体现出很强的限制意愿,《公羊传》乃无调和余地、无制约条件地主张复仇,积极肯定复仇,这在儒家经传中是独具特色的<sup>⑥</sup>。据《后汉书》本传,周党曾遭乡佐当众侮辱,久久不能释怀。后游学长

① 《后汉书》卷六十八《郭符许列传》。并参见唐长孺:《东汉末期的大姓名士》,《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,1983年。

② 《后汉书》卷六十八《郭符许列传》。

③ 《群辅录》(传陶潜撰),《增订汉魏丛书·别史》本,台北:大化书局,1977年,第1444—1445页。参见毛汉光:《中国中古社会史论》第四篇《中古士族性质之演变》,台北:联经出版事业股份有限公司,1988年,第80—84页。

④ [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会研究》,徐谷苑、李济沧译,上海:上海古籍出版社,2007年,第6—11页。

⑤ [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会研究》,第23页。

⑥ [日]日原利国:《春秋公羊传研究》二“侠气和复仇”,东京:创文社,1976年,第49、72—97页。

安，“读《春秋》，闻复仇之义，便辍讲而还”，与乡佐克期决斗<sup>①</sup>。“八俊”之一的魏朗，“兄为乡人所杀，朗白日操刃报仇于县中”，后遭党禁，自杀。上面提到的何颀，“友人虞伟高有父仇未报”，临终向颀泣诉此事，颀“感其义，为复仇，以头酹其墓”。又《后汉书·苏章传》，载其兄曾孙苏不韦，因其父为李嵩所杀，立志报仇，却始终未能得手，遂杀嵩妾“并及小儿”，复“掘其(嵩)父阜冢，断取阜头，以祭父坟”。然而“士大夫多讥其发掘冢墓，归罪枯骨，不合古义”，只有何休和郭林宗予以肯定。何休谓不韦堪与伍子胥相比，大概因为他是春秋公羊学大家，故肯定复仇。而郭林宗认为，伍子胥“见用强吴”，因吴主阖庐支持，并依靠吴国军队，始得报父之仇，而苏不韦则“单特孑立，靡因靡资，强仇豪援，据位九卿”，“出于百死”，终于复仇，故优于伍子胥。作为党锢名士代表人物的郭泰，对苏不韦复仇的评价更高于何休，充分表明了这一群体对复仇的态度。如所周知，怨惠必报，快意恩仇，“借交(助人)报仇”，是游侠最重要的性格特征。无怪乎葛洪要说郭泰“诚为游侠之徒”了。

(6)广泛交游。宦官所列李膺的罪状中，有“养太学游士，交结诸郡生徒”一项。当时京师洛阳，聚集着成千上万来自各地的学生(“太学游士”)，相互间的交游活动繁忙而炽烈，就像太学生符融对他邻寝室的同学、同乡仇览所说：“今京师英雄四集，志士交结之秋，虽务经学，守之何固？”郭泰以“性明知人，好奖训士类”著称，《后汉书》本传载其所识之人中成名者，即达六十人，来自全国各地。《郭有道碑》称其“周流华夏”，广交师友<sup>②</sup>；前引《抱朴子·正郭》篇谓其“自西徂东，席不暇温”。就史籍所见，其游历之处，除家乡太原外，还有陈留、汝南、颍川、扶风、陈国、梁国、江夏等地，所到之处往往访问郡国学官、诸生<sup>③</sup>。《郭林宗别传》称其“入颍川则友李玄礼，至陈留则结符伟明，之外黄则亲韩子助，过蒲亭则师仇季智，止学舍则收魏德公，观耕者则拔茅季伟，皆为名士。至汝南见袁闳不宿而去，从黄宪三日乃去”，“士争归之，载(名)刺常盈车”。郭林宗卒后，“四方之士千余人，皆来会葬”，谢承《后汉书》谓“自弘农函谷关以西，河内汤阴以北，二千里负笈荷担弥路，柴车苇装塞途，盖有万数来赴”<sup>④</sup>。按游侠亦具有广泛的社会联系。《史记·游侠列传》称鲁朱家，“专趋人之急，甚己之私。……自关以东，莫不延颈愿交焉”；洛阳剧孟，“母死，自远方送丧盖千乘”，皆是其证。而据上述郭泰行迹，确与游侠不无相似，故上引《抱朴子》也正是从他“邀集京邑，交关贵游”，“栖栖惶惶”、“彰惶不定”，将其归为“游侠之徒”。

总之，姑且不论“义”之正或不正，在舍生取义、自我牺牲的英雄主义人格和行为方式上，党锢名士和游侠的相似度是非常高的。这也就是《孟子》所谓“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”、“虽千万人，吾往矣”<sup>⑤</sup>的大无畏精神。正是在这个意义上，不畏强暴、杀身成仁的党锢名士获得了后世的高度评价。《后汉书》作者范曄在李膺、陈蕃等传论中，浓墨重彩，情注笔端：“李膺振拔污险之中，蕴义生风，以鼓动流俗，激素行以耻威权，立廉尚以振贵执，使天下之士奋迅感慨，波荡而从之，幽深牢破室族而不顾，至于子伏其死而母欢其义，壮矣哉！”“(陈蕃等)功虽不终，然其信义足以携持民心。汉世乱而不亡，百余年间，数公之力也。”至今读来仍令人凛然。顾炎武所谓“三代以下风俗之美，无尚于东京者”，赵翼所谓“东汉尚名节”，主要就是指的这种重气轻身、舍命取义的侠义、侠气。这种精神也内化为中国古代士大夫的性格基因之一。

① 《后汉书》卷八十三《逸民列传·周党》，第2761页。

② 《后汉书》卷七十六《循吏列传·仇览》、卷六十八《郭符许列传》；《文选》卷五，蔡邕《郭有道碑文》，北京：中华书局，1977年，第800—801页。

③ 胡秋银：《关于郭泰生平的几个问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第17辑，武汉：武汉大学出版社，2000年；[日]远藤裕子：《汉代地方官学的政治机能》，《立命馆史学》第14期，1993年。

④ 《太平御览》卷四四四《人事部·知人》引《郭林宗别传》，第2043页；《后汉书》卷六十八《郭符许列传》注引《(郭)泰别传》及《谢承(后汉)书》，第2226—2227页。

⑤ 《孟子》卷三《公孙丑上》、卷十一《告子上》，北京：中华书局，1980年，《十三经注疏》本，第2752、2685页。

## 九、由婞直而权谋

党锢名士以生命来演绎婞直,意味着这是婞直之风最淋漓也是最后的表演方式。袁宏在赞赏党锢名士的“肆直之风有益于时”的同时,就已看到此风将“使天下之人自置于必死之地”。事实上两次党锢之祸,“天下豪杰及儒学行义者,一切结为党人”<sup>①</sup>，“天下善士”几乎被一网打尽。司马光对党人孤注一掷的方式持否定态度,认为“党人生昏乱之世,不在其位,四海横流,而欲以口舌救之”,“以至身被淫刑,祸及朋友,士类歼灭而国随以亡,不亦悲乎”,又认为党锢名士中,“唯郭泰既明且哲,以保其身,申屠蟠见几而作,不俟终日,卓乎其不可及已”。与司马光持相同看法者尚有其人<sup>②</sup>。实际上党锢名士在事件之中及其之前、之后,对士林婞直之风持保留态度者亦有其人,与态度不同相应的是表现有异。试大别为以下几类。

(1)党祸之前的清醒派。受县令王涣资助而赴洛阳上太学的仇览,对太学生忙于交际求名、“章句渐废而多以浮华相尚”的风气非常不满,自己仍坚持读书,认为:“天子修设太学,岂但使人游谈其中?”这是浮躁氛围中难得的冷静者。又申屠蟠:“尝游太学,退而告人曰:昔战国之世,处士横议,列国之王,争为拥彗先驱,卒有坑儒之祸,今之谓矣。”在婞直之风炽盛之时,申屠蟠已先知先觉地预见到士林婞直之风必将带来悲剧性后果,作为众人皆醉中的独醒者,其内心之痛苦可以想见,所以他“乃绝迹于梁碭之间,因树为屋,自同佣人”<sup>③</sup>。旨在逃离现场,以免看到不愿看到的情景。清醒派中还有郭林宗、徐稚一类,他们对士林的婞直和抗争在挽救东汉危局的作用上,持悲观,不如说持绝望态度。郭林宗曾说:“吾夜观乾象,昼察人事,天之所废,不可支也。方今卦在明夷……吾将岩栖归神,咀嚼元气……为优哉游哉,聊以卒岁者。”他判断时局大坏,无可挽救,虽说是参据天象、卦卜,恐怕主要还是基于“人事”。徐稚则传语郭泰:“大树将颠,非一绳所维,何为栖栖不遑宁处?”因而他们都对婞直之风保持一定距离,并始终处于不仕的状态。所以作为“八顾”之首的郭泰,“及党事起,知名之士多被其害”,泰却因无“危言核论”即无“诽讪朝廷”之语而得免。但在陈蕃、窦武被害,第二次党锢之祸大批杀害党人之时,“林宗哭之于野,恸”<sup>④</sup>,于次年春以42岁英年而死,不能说与他对时局的忧虑和绝望无关,我一直以为他是非正常死亡。

(2)党祸中的求生派。首先是前面说到的“一人逃死,祸及万家”的张俭,他一直活到建安初年,享年84岁,可能是党锢名士中年寿最高者。对张俭这种“孽自己作、空污良善”的行为极为不满的夏馥,为八顾之一,本传称党祸事发,他“翦须变形,入林虑山中,隐匿姓名,为冶家佣”。其弟夏静好不容易找到他,他却说:“吾以守道疾恶,故为权宦所陷。且营念苟全,以庇性命,弟奈何载物相求,是以祸见迫也。”苟全性命是他在党祸之后的唯一追求。贾彪和何颙,在党祸发生后都致力于营救党人。前者在第一次党祸之后,通过游说上层,促使桓帝将党人赦归乡里。后者在第二次党祸之后,“乃变姓名亡匿”,同时接济穷困党人,帮助被通缉的党人逃隐,“全免者甚众”。总之,他们力求将名士的牺牲减少到最低限度,不是一味的轻死重气。

(3)党祸中和党祸后的策略派(吉川忠夫氏称之为权谋派<sup>⑤</sup>)。在党锢名士中,颍川陈寔的表现是

① 《后汉纪》卷二十二桓帝延熹九年袁宏论,第434页;《后汉书》卷八《灵帝纪》“建宁二年十月”条,第330-331页。

② 《资治通鉴》卷五十六“灵帝建宁二年十月”条末“臣光曰”,第1823页。王夫之:《读通鉴论》卷八《桓帝》:“党锢诸贤,或曰忠以忘身,大节也;或曰激以召祸,畸行也。言畸行者,奖宽容之福以堕士气。言大节者,较为长矣,而犹非定论也。”其下曰:“诸贤之无所择而怒,无所恤而过用其刑杀。……身与国俱毙,无他,舍本攻末而细己甚也。”第215-216页。

③ 《后汉书》卷五十三《周黄徐姜申屠列传》,第1752页;卷七十六《循吏列传·仇览》,第1752页。《后汉纪》卷二十二桓帝延熹九年,第432页。

④ 《后汉纪》卷二十三“灵帝建宁二年”条,第453页;《后汉书》卷六十八《郭符许列传》、卷五十三《周黄徐姜申屠列传》。

⑤ [日]吉川忠夫:《范曄与后汉末期》,《六朝精神史研究》,东京:同朋舍,1984年,第191-192页。关于权谋派,本文参考了吉川氏的论述。

很与众不同的。第一次党祸时，“逮捕党人，事亦连寔，余人多逃避求免，寔曰：‘吾不就狱，众无所恃。’乃请就焉”，其自动投狱，是出于稳定士心。其后宦官张让父死归葬，“虽一郡毕至，而名士无往者，让甚耻之，寔乃独吊焉”，表现了他对当时盛行的“婞直”之风，持有保留态度。以后“(宦官)复诛党人，让感寔，故多所全宥”，在客观上缓和了名士与宦官之间的尖锐对立，挽救了一大批党人的性命，为尔后颍川名士辈出留下了种子。同为颍川籍的荀爽，因党事逃亡十余年后，于董卓执政时被迫出仕，“未十旬而取卿相”，“意者疑其乖趣舍”，即怀疑荀爽的出处是否合乎道义。范曄推原其情，“以为出处君子之大致也，平运则弘道以求其志，陵夷则濡迹以匡时”<sup>①</sup>，他举出荀爽不顾个人安危，在迁都问题上营救杨彪、黄琬，又与王允、何颉谋诛董卓，以挽救汉皇朝(“几振国命”)，以证明荀爽的出仕，正是为了匡时济民。

第一次党锢之祸之后，当陈蕃、窦武谋诛宦官时，“天下雄俊，知其风旨，莫不延颈企踵，思奋其智力”<sup>②</sup>，将“婞直之风”推到鼎盛点。然而，当限于舆论范围的“清议”从批判的武器演成武器的批判，也推促了士林婞直士风的谢幕，因为亢奋中的名士们早已自信到丧失理智，本应高度机密的武装政变，竟在动手前已天下皆知，注定了这次军事行动的失败命运。在陈、窦覆败后的第二次党祸中，党人几乎被捕杀殆尽，“婞直之风”的主体作为一个群体既不复存在，这种风气本身自然归于歇灭。形势出乎意料的逆转，主观愿望与客观现实间的强烈反差，使士人们的信念受到了严峻挑战，史料表明，他们甚至开始怀疑自己匡正天下的能力，由失望、恐惧，走向怀疑、彷徨。与此同时，士林也发生了群体性转变。

党锢事件之后的汉末魏晋之际，士林的主角渐渐换成魏晋名士，政治的主角则是其中的有权谋者，因为刚刚过去的历史以鲜血昭示：政治、军事斗争不同于清议，不能徒凭“口舌”，权谋和策略才是最重要的。这是汉魏之际谋略之士辈出的历史背景。那么，由党锢名士而魏晋名士的士林群体转变又是如何发生的呢？

## 十、从名节到苦节

北宋程颐说：“东汉之士多名节，知名节而不知节之以礼，遂至于苦节。故当时名节之士，有视死如归者。苦节既极，故魏晋之士变而为旷荡，尚浮虚而亡礼法。”<sup>③</sup>按程颐所论，虽无论证，盖本于《周易》“节卦”卦辞“苦节不可贞”之义。孔疏据王注而总括卦辞之义有云：“《象》曰：‘节以制度。’《杂卦》云：‘节，止也。’然则节者，制度之名，节，止之义。制事有节，其道乃亨，故曰‘节、亨’。先须得中，为节过苦，伤于刻薄，物所不堪，不可复正，故曰‘苦节不可贞’也。”<sup>④</sup>伊川据以揭示东汉魏晋间士风转变的过程及原因——名节之极而至苦节、苦节之极而至诞节(详下文)，是极为深刻的。尚须追问的是，名节为何要“至于苦节”，苦节又为何要趋于“极”呢？如果先说结论的话，它与汉代的察举制度有关，这是汉魏士风及其主体转变的内在原因。

自西汉武帝尊崇儒术，特别是“好儒”的元帝之后，经学大盛，儒生日多。成帝时太学“增弟子员三千人”。东汉光武帝“爱好经术”，明帝亲临太学典礼，至顺帝时“游学增盛，至三万余生”，郡国学生尚不在其内。民间经师开私学授徒，“传业者浸盛”，门生数量众多，或“编牒(学生名册)不下万人”，如汝南蔡玄门下，“其著录者万六千人”<sup>⑤</sup>。儒生的出路只有学优而仕一条，开门授徒也不过是这一条

① 具见《后汉书》卷六十二荀淑、陈寔诸传。

② 《后汉书》卷六十九《窦何列传》、卷六十六《陈王列传》。

③ 朱熹编：《二程遗书》卷十八，上海：上海古籍出版社，2000年，第288页。按程颐所论，盖本于《周易》“节”卦卦辞“苦节不可贞”之义。

④ 《周易正义》卷六“节”卦，《十三经注疏本》，第70—71页。

⑤ 《汉书》卷八十八《儒林传》；《后汉书》卷七十九《儒林列传》。

道路的延伸——应“学优”而生。东汉“内外官及职掌人”即所有官职为15万余人，察举常科（孝廉、秀才、博士弟子等）每年不会超过500人，其他特科、特举数量有限，且不稳定<sup>①</sup>。而在东汉中期，在太学乃至私学习业的儒生，总数以十万计，都挤在入仕这一条独木桥上，竞争的激烈程度可以想见，即蒋济所谓“学者如牛毛，成者如麟角”<sup>②</sup>。而东汉后期又是宦官专权的时代，其“构害明贤，专树党类……子弟支附，过半于州国”，“父兄子弟皆为公卿列校，牧守令长、布满天下”<sup>③</sup>，占去大量职位，从而使士人向上流动的通道变得更加狭窄，也使士大夫集团与宦官势力的矛盾更加激化，这也是党锢事件发生的重要原因。而促使士风改变的根本原因还是士林内部的竞争。

经学之盛，主要原因即如班固所说，在于朝廷“劝以官禄”，“盖禄利之路然也”。“少孤、好学”后因通经而任高官的夏侯胜曾现身说法：“士病不明经术；经术苟明，其取青紫如俯拾地芥耳。”<sup>④</sup>汉代选举以察举为代表，察举又以孝廉为主，秀才（茂才）次之。但“察举各科，无一不与经学有关”。“通一艺以上”是儒生（诸生）入仕所必经的考试，东汉顺帝朝的“阳嘉新制”，“通家法”即考试经术始成为察举孝廉一个必经环节<sup>⑤</sup>。孝廉本为儒家伦理的实践，故察举孝廉的中心环节还是郡国举荐，举荐的重点则在德行，即孝悌与廉让。总之，汉代选举的主要标准，按照当时的术语就是“经明行修”。

“经明”可以通过自己努力，其成绩也便于考察。“行修”则取决于他人的观察和评价。儒家所提倡的以孝为中心的伦理秩序，为由内向外、由亲及疏的扩展，将起点放在作为一个家族成员的道德行为上，然后推及乡党。因此宗族乡党的批评，道德所施对象的评价，也就是所谓“乡里清议”、“乡论”，就成为选举上最重要的凭藉和标准<sup>⑥</sup>。郡国对孝廉的举荐，其根据就是被举荐者在乡党的名望，可见“行修”要取得好的成绩，实取决于名望。“名士”的古义为名望高而不仕者，习见于东汉的“名士”称号未必不仕，却必为名望高者。范曄在《后汉书·方术列传》“论”中称“汉世（东汉）之所谓名士者”：“虽弛张趣舍，时有未纯，于刻情修容，依倚道艺，以就其声价，非所能通物方，弘时务也。”所谓“刻情修容”就是矫揉造作以表现“行修”，“依倚道艺”即依托经术也就是“经明”，“就其声价”便是凭借上述两条以博取名望，高抬身价<sup>⑦</sup>。所谓“弛张趣舍，时有未纯”，则指通过不正当的手段博取名望；“非所能通物方，弘时务”乃指这样的名士并不能通达事理、应付时需。范曄所论，真实地刻画了东汉士林的风气，当时察举上的竞争，在“经明”上固然也有表现，如“守文之风”除了造成章句繁琐之外，据《后汉书·儒林列传》，还“有私行金货，定兰台漆书经字，以合其私文”者，即为明显作弊。但竞争主要还是表现在“行修”上。

作为儒家伦理实践的“行修”，具体体现为礼教或曰名教，包括小至言行举止的中礼，大至对三纲五常的遵循。当时太学诸生，有专门的服装，要习矩步。《后汉书·儒林列传》称光武帝建武五年（29）“修起太学”后，“服方领、习矩步者，委它（迤）乎其中”。列于《儒林列传》中的杜抚，“沉静乐道，举动必以礼”；他的学生周燮，《后汉书》本传载其“志行高整，非礼不动，遇妻子如君臣”。但礼之大者莫过于丧礼，鉴于“生孝”难以考察，故服丧便成为孝的主要表现形式。如上文所述，在原涉生活的西汉成帝时代，少有依礼行三年丧者，但到两汉之际特别是进入东汉后，行三年丧的就多了起来。光武帝时“雅称儒宗”的韦彪，《后汉书》本传称其“孝行纯至，父母卒，哀毁三年，不出庐寝。服竟，羸脊骨立异形，医疗数年乃起”。他后来“举孝廉”可谓名副其实。至迟在安帝时行三年丧已普遍化，其后士

① 《通典》卷三十六《职官》“后汉官秩差次”，北京：中华书局，1988年，第986、991页；《后汉书志》卷二十八《百官五》，中华书局点校本《后汉书》；黄留珠：《秦汉仕进制度》第8章至第13章，西安：西北大学出版社，1985年，特请参第102、169页。

② 蒋子（济）：《万机论》，《太平御览》卷四九六《人事部·谚下》，北京：中华书局，1960年，第2268页。

③ 《后汉书》卷七十八《宦者列传》“序论”、卷五十四《杨震列传》附子《杨秉传》。

④ 《汉书》卷七十五《夏侯胜传》。

⑤ 黄留珠：《秦汉仕进制度》，第187页。阎步克：《察举制度变迁史稿》第三章“阳嘉新制”，沈阳：辽宁大学出版社，1997年。

⑥ 说见唐长孺：《九品中正制度试释》，《魏晋南北朝史论丛》，北京：三联书店，1955年，第86页。

⑦ 唐长孺：《东汉后期的大姓名士》，《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年。

人为了在“行修”上有异常表现，于是有突破之举。安帝时汝南薛苞，“丧母，以至孝闻”，父及继母死后，又“行六年服，丧过于哀”；苞与其侄分家时，“奴婢引其老者”，“田庐取其荒顿者”，“器物取朽败者”。廉即让，让名让财，薛苞真是既孝且廉，宜乎公车特征拜官，“受禄致礼”，乃实至而名归<sup>①</sup>。宗室东海王臻及弟蒸乡侯俭以及袁绍都是服丧六年，因父死时年幼，长大后又补服三年。又有为长官、举主、恩师制服守丧者，为同僚、同窗千里奔丧者<sup>②</sup>。让爵让财者，亦多不胜举，如乡侯邓邯死后，其子邓彪让其爵位于异母弟邓凤，张禹父卒后，以田宅让其伯父，韩棱以父财数百万让给从弟韩昆<sup>③</sup>。以上都是对儒家丧礼和汉代法定爵位、财产继承方式的突破。赵翼《廿二史札记》“东汉尚名节”条将这种现象与当时的选举制度联系起来：“盖当时荐举征辟，必采名誉，故凡可以得名者，必全力赴之，好为苟难，遂成风俗。”其实东汉人应劭《风俗通义》所列“愆礼”、“过誉”诸篇，就是针对这类现象进行批评的。如他在《愆礼》篇中指出，当时有人在母亲、兄弟死后不归家服丧，却为长官、举主服丧，难道“真不爱其亲而爱他人”吗？实因后者“皆在权威之门”，“庶福报耳”，就是希望以后在仕途上得到奥援，在社会上获得名誉。虽然“过”了一些，儒家本强调中庸，“过犹不及”，但儒家又有“观过知仁”之说<sup>④</sup>，故还是宁左勿右保险，宁过而唯恐不及。

对礼的突破既根源于要在“行修”上出奇制胜，以获得作为察举凭藉的名誉，于是这种突破就有类于打破纪录的体育竞赛<sup>⑤</sup>，为破纪录而百计千方，“好为苟难”；同时也一如体育竞赛，难免出现虚伪和作弊。后汉服丧上的最高纪录是桓帝时青州乐安郡人赵宣创造的。他“行服二十余年”，以墓道为居室，“乡邑称孝，州郡数礼请之”。郡太守陈蕃听到他的模范事迹后，亲临访问，方知宣“寝宿冢藏”，“孕育其中”，“五子皆服中所生”，这是严重违反丧礼的行为，遂大怒而“致其罪”<sup>⑥</sup>。因为依礼服丧，衣食、住行、起居皆有严格规定，三年下来，大抵如上举韦彪，“羸脊骨立”，不成人样，“医疗数年”才能康复，死于服丧中的不乏其例。这是孝的作伪。

据《后汉书·循吏列传·许荆》，荆祖父许武被举为孝廉后，考虑到两个弟弟还未出名，就“共割财产以为三分”，而“自取肥田广宅奴婢强者，二弟所得并悉劣少”，从而为两个弟弟博得了“克让”也就是“廉”的名声，均被察举为官。若干年后，许武又召集“宗亲”，哭诉当年分家时自己多占财产，是为了弟弟们的前途，并且又将自己业已增殖的财产“悉以推二弟，一无所留”。而此举又为许武博得了更高的声誉，因为过去贪财是为了弟弟当官，是“孝悌”，现在将财产送给弟弟，是“廉让”，于是“远近称之”，官升至“长乐少府”。显然，这两次财产分割，都是有预谋的操作、炒作、矫揉造作，是廉的作伪，也是孝悌的作伪。

求名之弊的第三种表现，是名士间的“共相标榜”，“以为声价”，用当时的辞汇，则是“浮华”、“朋党”、“交会”。对此，前人所论已详<sup>⑦</sup>，此不赘述。

总之，选举过程中出现的种种虚伪、做作，正是苦节走向极至的反映，标志着汉代以乡举里选为基础、以荐举为特征的察举制度走向了反面，已不可能挑选出真正的人才，即如《抱朴子·审举》所引东汉“时人语”所云：“举秀才，不知书；察孝廉，父别居。寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡。”“不知

① 《后汉书》卷二十六《伏侯宋蔡冯赵牟韦列传》、卷三十九《刘赵淳于江刘周赵列传》。

② 《后汉书》卷四十二《光武十王列传·东海王彊传》附《刘臻、刘俭传》，卷七十四上《袁绍刘表列传》，卷三十七《桓荣传》附《桓典、桓焉传》，卷六十六《陈王列传》，卷六十二《荀韩钟陈列传》，卷七十六《童恢传》附《童翊传》，卷六十四《吴延史卢赵列传》等等，不备举。

③ 《后汉书》卷四十四邓彪、张禹诸传，卷四十五《袁张韩周列传》等等，不备举。

④ 应劭撰，王利器校注：《风俗通义校注》卷三《愆礼》、《过誉》等篇，北京：中华书局，1981年。参见[日]神矢法子：《关于后汉时代的“过礼”——试对所谓“后汉末风俗”的再考察》，《九州大学东洋史论集》第7辑，1979年。

⑤ 关于在追求名誉上的出奇制胜有类于体育竞赛，请见宫崎市定：《汉末风俗》。此点对本文启发尤多。

⑥ 《后汉书》卷六十六《陈王列传》。

⑦ 较早、较集中的代表性论著，有侯外庐等著：《中国思想通史》第二卷“两汉思想”第十章“汉末统治阶级的内讧与清议思想”，北京：人民出版社，1957年；唐长孺：《九品中正制度试释》第一节“九品中正制创立的原因与曹魏政治”。

书”即是“经明”的异化，“父别居”则是“行修”的异化。葛洪将之归咎于宦官当权，“危害忠良”、任用私人而导致“台阁失选”，忽略了作为深层次原因的选举制度。曹操毅然提出“唯才是举”的选举政策，甚至公然声称要选用“不仁不孝而有治国用兵之术”者，就是针对上述汉末的选举之弊而发<sup>①</sup>。

## 十一、由苦节而诞节——从党锢名士到魏晋名士

我们在上面的分析中认为，伊川所谓“名节而不知节之以礼，遂至于苦节”的深层次原因，在于经学的兴盛激化了儒生数量膨胀和选举资源有限（加之被宦官侵占）之间的矛盾，导致仕途竞争白热化，最终使察举制度诸要素变质、异化，与当初的目标预设相悖，从而走向崩坏。而伊川所谓“苦节既极，故魏晋之士变而为旷荡”，则是与上述察举制度崩坏相表里的名教之治的破产有以致之。这样一个变化过程，至迟在东汉后期就已见端倪。《风俗通义》卷四《过誉》：

江夏太守河内赵仲让，举司隶茂材，为高唐令。……为郡功曹所选，颇有不用，因称狂，乱首走出府门。太守以其宿有重名，忍而不罪。后为大将军梁冀从事中郎，冬月坐庭中，向日解衣裘捕虱，已，因倾卧，厥形悉表露。将军夫人襄城君云：“不洁清，当亟推问。”将军叹曰：“是赵从事，绝高士也。”他事若此非一也。

正如应劭在按语中所说：“《洪范》陈五事，以貌为首；《孝经》列三法，以服为先。”衣冠、冠带，本是儒家礼乐文明的象征，因而成为官吏、士人的代称。前面提到东汉太学生的典型形象，就是“方领”、“长裾”、“矩步”、“进止必以礼”。而赵仲让却“乱首”“称狂”，甚至于当众裸体，这是对当时名节、苦节的反动，并开魏晋名士刘伶、王澄、谢鲲、胡毋辅之、阮放、光逸等“散发裸裎”、“裸体”的先河<sup>②</sup>。而且赵仲让“宿有重名”，甚至连执政梁冀都任其狂放，也许梁冀认为，别人裸体自然是失礼，但对于“绝高士”的赵仲让来说，不过是演绎其高情逸致的“行为艺术”而已。表明士林风气及评价标准正在悄然生变。

据《后汉书·袁闳传》，闳“少励操行，苦身修节”。其父任彭城相（职同郡太守），他在“省谒”的来往途中，包括在彭城郡界，“变名姓，徒行”，既不肯暴露郡相之子的身份，又不肯坐父亲给他派的公车。其父死于任上，他去迎丧时“不受赠”（按照当时惯例是很大一笔钱）。他还拒绝身居高官的叔父袁逢、袁隗的赠馈。这是绝对的廉，到了不近人情的“苦节”地步。袁闳在护父丧途中，“缙经扶柩，冒犯寒露，体貌枯毁，手足血流，见者莫不伤之”，是一种恪遵丧礼到令人感动的至孝。然而当“延熹末，党事将作”时，袁闳却不著冠服，“散发绝世”，“筑土室”自居。其母亲死后，他竟“不为制服设位”即不穿孝服、不设母亲灵位，与他父亲死时所表现出的至孝绝然不同。东汉初年以来，由三年之丧而六年而二十余年，以至服丧期间饮酒食肉，在丧礼上完成了由苦节向诞节的转变。时人无法适应诸如袁闳那样的由“苦节”一转而至“旷荡”，故称闳为“狂生”，认为他精神错乱了。实际上这是由于袁闳对时局的深深绝望，一并对自己过去所坚持的价值观（名节、苦节）也丧失了信心。这样的“狂生”是特定时代的产物，不独有偶，比如列于《后汉书·独行列传》的向栩：“少为书生，性卓诡不伦。恒读《老子》，状如学道。又似狂生，好被发，著绛绡头。……不好语言而喜长啸……（后特征）拜赵相。及之官……略不视文书，舍中生蒿莱。”读《老子》、被发、不著士服，长啸，以及当官而不任事，在在都是尔后魏晋名士的行事特征。而且这种变化不仅仅限于外表、行为。《后汉书·逸民列传·戴良》：

字叔鸾，汝南慎阳人也。……少诞节，母喜驴鸣，良常学之以娱乐焉。及母卒，兄伯鸾居庐啜粥，非礼不行，良独食肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰：“子之居丧，礼乎？”良

<sup>①</sup> 陈寅恪：《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》，《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年。

<sup>②</sup> 详见《晋书》卷四十九谢鲲、阮放、光逸、胡毋辅之诸传；余嘉锡：《世说新语笺疏·德行篇》“王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者”条，上海：上海古籍出版社，1993年，第24页。

曰：“然。礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论。夫食旨不甘，故致毁容之实，若味不存口，食之可也。”论者不能夺之。

按“诞节”，《汉书》卷四十《叙传下》“《汉书》叙”中“陈汤诞节”条，颜注有云：“诞节，言其放纵不拘也。”其意与《晋书·王忱传》所谓“忱自恃才气，放酒诞节”的“诞节”相同，亦同于《世说新语》篇目之一的“任诞”，也就是上引伊川语中的“旷荡”。戴良之学驴鸣以娱其母，岂不是与西晋名士孙楚因王济生前喜爱孙楚作驴鸣，故在济灵前维妙维肖地作驴鸣<sup>①</sup>相似么？重要的是戴良母亲过世后，其兄伯鸾仍恪守丧礼，戴良却“食肉饮酒”，而且悲伤起来就哭，于礼该哭时未必哭。这些都是严重的失礼，但他伤心憔悴（毁容）的程度却丝毫不亚于他依礼守丧的哥哥。更重要的是他不认为自己失礼，其诞节行为自有其理论根据。他认为丧礼是用以限制那些缺乏人伦孝思、邪情荡佚者的，而他对母亲的孝思和哀伤由衷自怀，虽饮酒食肉，也符合礼（别人问他：“居丧，礼乎？”良曰：“然。”），因为对他来说，酒肉吃在口里也是苦的，故身心憔悴。惟其如此，他可以超越礼的限制，包括饮食衣著方面的丧礼规定。他直指礼的人伦本质，而不拘守甚至超越其外在形式，可视为嵇康“越名教而任自然”的先声。阮籍服母丧期间照旧饮酒食肉，葬母时“蒸一肥豚，饮酒二斗，然后临诀”，“举声一号，呕血数升”，以致“废顿良久”<sup>②</sup>。实质上也是注重对母亲的天然孝思，而无视丧礼的繁文缛节。可以说，从理论到实践，“诞节”的戴良已无异于尔后“任诞”的魏晋名士，倘与嵇阮同时，他应是《世说新语》的合适人选，竹林也很可能不止七贤。后汉的另一位“狂生”仲长统，在其《述志诗》中激昂地表白——“叛散《五经》，灭弃《风》、《雅》，百家杂碎，请用从火……元气为舟，微风为楫，敖翔太清，纵意容冶”<sup>③</sup>，更与儒道融合的魏晋玄学家同调<sup>④</sup>。

读《世说新语·德行》，我们看到，以党锢之祸为契机，“有澄清天下之志”（陈蕃）、“以天下名教是非为己任”（李膺）的侠气张扬的党锢名士，经由“其器深广，难测量也”、“汪汪如万顷之陂”的袁奉高之类人物为中介，逐渐演变为“爱恶不争于怀，喜怒不寄于颜”（嵇康）、“言皆玄远、未尝臧否人物”（阮籍）的魏晋名士。党锢名士和魏晋名士都是能言善论之辈，却经历了由清议而清谈，由“政治上之实际性质”而“口中或纸上之玄言”，由“指实之人物品题，而为抽象玄理之讨论”的转变<sup>⑤</sup>。但游侠舍生取义、损己益人的英雄主义气质，儒家君子以天下为己任的情怀，仍是中国士大夫性格特征中最可宝贵的构成之一。汉魏之际的英雄群像中，如三国的创业君主曹操、刘备、孙权<sup>⑥</sup>，都是一身侠气的人物。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《晋书》卷四十二《王济传》，第1207页。

② 余嘉锡：《世说新语笺疏》，第727—731页。

③ 《后汉书》卷四十九《仲长统传》：“性倜傥，敢直言，不矜小节，默语无常，时人或谓之狂生。”第1646、1644页。

④ 以上所论戴良、向栩及仲长统等人，请参侯外庐等著：《中国思想通史》第2卷“两汉思想”第10、11章，第404—411、455—456页。

⑤ 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年。

⑥ 《三国志》卷一《魏书·武帝纪》：“太祖少机警，有权数，而任侠放荡，不治行业。”同书卷三十二《蜀书·先主传》：“先主（刘备）不甚乐读书，喜狗马、音乐、美衣服。……好交结豪侠，年少争附之。”卷四十七《吴书·吴主传》注引《江表传》：“（孙权）性度弘朗，仁而多断，好侠养士。”第2、871—872、1115页。

## 东汉时期道教参与丧葬活动的考古学证据

杨爱国

**摘要:**东汉时期的早期道教对死亡采取了自然主义的态度,以解除文、道符、升仙图像等方式积极参与了当时的丧葬活动,这些活动丰富了丧葬礼俗的内容,给人们一种新的心理安慰方式,扩大了道教在社会上的影响。因此,东汉时期道教与丧葬礼俗关系的研究不容忽视。

**关键词:**东汉;道教;丧葬活动;解除瓶

近年来,对道教的研究方兴未艾,其中道教起源时期<sup>①</sup>,即汉代道教的研究受到学界的普遍重视。学者们一方面沿着传统的道路,对传世文献大下功夫,另一方面不断用新资料来丰富早期道教研究。在这些新资料中,考古发现的文物受到学人的特别青睐,解除瓶及其上的解除文、道符、买地券、画像石等艺术品、印章、肥致碑等均被用来研究早期道教的内容及其表现形式,甚至道教派别<sup>②</sup>。这些研究成果有力地推动了道教研究的发展。由于这些新资料大多出自东汉时期的墓葬,可能与丧葬活动有关,本文将从参与丧葬活动的角度考察东汉时期的道教,以期丰富早期道教研究的内容。

东汉时期的早期道教虽然继承发展了战国以来的神仙思想,追求长生不死和得道成仙,但是同时也继承了传统的对死亡的自然主义态度<sup>③</sup>,即相信一般人是要死的。早期道教经典《太平经》中就说:“今人居天地之间,从天地开辟以来,人人各一生,不得再生也。”“夫物生者,皆有终尽,人生亦有死,天地之格法也。”东汉时期的道教不仅相信人是要死的,而且认为生死是不同的,“死生异路,安得相比”<sup>④</sup>。活着可以追求长生不死,既然已经死了,还是要按照一定的礼俗安葬死者。尽管早期道教也主张事死不能过事生<sup>⑤</sup>,但不是不管死者。正是对死亡有了这样的观念,东汉时期的道教徒积极参与当时的丧葬活动是顺理成章的。

需要说明的是,道教是中国土生土长的宗教,它在形成和发展的过程中与中国传统的思想、文化和宗教信仰等有千丝万缕的联系,具体到本文涉及的材料,则更多地与巫术有关。诚如学者指出的那样,“就两汉情况而言,仍是巫与巫术的黄金时代”<sup>⑥</sup>。不过这个时候的巫术,更多的已经是道教巫术,如画于解除瓶上的灵符<sup>⑦</sup>。东汉的解除文在内容上与此前的告地下文书在内容上也已经有

**作者简介:**杨爱国,山东省石刻艺术博物馆研究馆员(山东济南 250011)。

① 笔者以为,道教的起源可以西王母崇拜的出现和齐人甘忠可向朝廷上《天官历包元太平经》为标志,时间在西汉晚期,比一般以东汉顺帝时《太平经》出现为道教的起源要早。

② 除了发表在学术期刊和相关论文集上的论文外,还有以考古发现为主研究道教的著作,如张勋燎、白彬:《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年;刘昭瑞:《考古发现与早期道教研究》,北京:文物出版社,2007年。

③ 相关研究参见余英时:《东汉生死观》,侯旭东等译,上海:上海古籍出版社,2005年,第78-84页。

④ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第340、341、554页。

⑤ 《太平经》专有一章讲“事死不得过生法”,参见王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第48-53页。

⑥ 马新:《两汉乡村社会史》,济南:齐鲁书社,1997年,第352页。

⑦ 王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期;胡新生:《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,北京:人民出版社,2010年,第63页。

了不同,“很可能出自早期道徒之手”<sup>①</sup>。尽管如此,为了防止在使用材料的过程中扩大道教的范围,本文将只使用东汉坟墓发现和出土的资料,这些资料已经为学者们认可是属于道教范畴的。当然,这个认可不可能是大家一致的意见,对有些材料是否属道教,肯定会有见仁见智的看法。

## 一、传统解除观念和仪式的继承与应用

考古发现中最常见的解除瓶和解除文,反映了东汉时期道教在对待死亡的态度和丧葬仪式等方面对传统的继承。所谓解除,就是通过对鬼神的祭祀而除去凶灾,是古已有之的巫术。王充在《论衡》中专设《解除》一章对其详加批判,从王充的批判中可以看出,解除术在汉代社会是广泛流行的。

道教兴起之后,把传统巫术中的解除拿了过来。《太平经》中说:“生亦有谪于天,死亦有谪于地。”<sup>②</sup>谪就是罪过,解谪就是解除罪过。所谓“下为帝王万民具陈,解亿万世诸承负之谪”<sup>③</sup>,就是解除亿万世的各种罪过。“天教吾具出此文,以解除天地阴阳帝王人民万物之病也,凡人民万物所患苦,悉当消去之”<sup>④</sup>,也是相类似的意思。

考古发现或传世的解除瓶,在学术界名称不一,有的称之为镇墓瓶(罐),有的称之为解除(注)瓶,其上或有解除文,或无解除文,本文根据其上的解除文一律将其称作解除瓶。目前可以确定为解除瓶的器物主要是陶器,形制有两种:一种为大平底罐式,如河南洛阳烧沟 147 号墓和 1037 号墓随葬的陶罐(两座墓葬的年代皆为东汉晚期)<sup>⑤</sup>,洛阳史家湾东汉墓随葬的永寿二年(156)解除瓶<sup>⑥</sup>等;另一种为瘦高的瓶式,形制一般为侈口,平折沿,方唇,束颈,斜肩,斜直腹,平底,如西安中华小区东汉墓地 18 号墓随葬的解除瓶。值得注意的是,西安中华小区东汉墓地还有的墓随葬的是大平底式解除瓶,如 15 号墓随葬的阳嘉四年(135)解除瓶和 22 号墓随葬的熹平六年(177)解除瓶等<sup>⑦</sup>。

东汉时期,洛阳和西安等地出土的解除瓶和解除文,年代最早的为东汉明帝永平三年(60),最晚的为献帝初平四年(193)<sup>⑧</sup>。这些解除瓶都出自墓中,与丧葬礼俗有关自不待言,而判定其与道教有关,除了解除文的内容,如“死生异路,毋复相忤”,“生死异路,相去万里”<sup>⑨</sup>,“死人行阴,生人行阳,各自有分圃,不得复交通”<sup>⑩</sup>等,与上文提到的《太平经》中的“死生异路,安得为比”相类外,更直接的证据是解除瓶上往往画有道符<sup>⑪</sup>。如陕西省长安县韦曲镇南李王村 5 号墓随葬的朱书解除瓶上的解除文文右为道符<sup>⑫</sup>。陕西咸阳渭城区窑店镇聂家沟村一汉墓中出土的陶解除瓶上,除了画有道符和星象,腹部还有朱书 5 行 24 字的解除文:“生人有乡,死人有墓。生人前行,死人却行。死生异路,毋复相忤。”<sup>⑬</sup>

不仅画在解除瓶上的道符,表明解除文不是一般的巫师所为,而是出自道徒之手,而且宝鸡铲车

① 胡新生:《中国古代巫术》,济南:山东人民出版社,北京:人民出版社,2010年,第261页。

② 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第74页。

③ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第64页。

④ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第694页。

⑤ 洛阳队考古发掘队:《洛阳烧沟汉墓》,北京:科学出版社,1959年,第97页,第98页图四九-14。

⑥ 蔡运章:《东汉永寿二年镇墓瓶陶文考略》,《考古》1989年第7期。

⑦ 西安市文物保护考古所:《西安中华小区东汉墓发掘简报》,《文物》2002年第12期。

⑧ 张勋燎、白彬:《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年,第55页。

⑨ 嵇振西:《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》1980年第1期。

⑩ 河南省文物研究所:《密县后土郭汉画像石墓发掘报告》,《华夏考古》1987年第2期。

⑪ 王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》1991年第1期。罗二虎把汉代画像中的一些符号也与道符相连。参见罗二虎:《东汉画像中所见的早期民间道教》,《文艺研究》2007年第2期。

⑫ 贞安志、马志军:《长安县南李王村汉墓发掘简报》,《考古与文物》1990年第4期;王育成:《南李王陶瓶朱书与相关宗教文化问题研究》,《考古与文物》1996年第2期。

⑬ 刘卫鹏、李朝阳:《咸阳窑店出土的东汉朱书陶瓶》,《文物》2004年第2期。

厂1号汉墓<sup>①</sup>等朱书解除文中提到的“黄神”应当就是“黄神越章”的省称。“黄神越章”被认为与道教有关,如释玄光在《辩惑论》中就骂道士“造黄神越章,用持杀鬼”<sup>②</sup>。释玄光虽是南北朝时人,但当时道士造的“黄神越章”印,在汉代已经有类似之物,罗福颐编的《秦汉南北朝官印征存》中就收录有“黄神之印”的印章<sup>③</sup>。另外一个常在解除文提到的“天帝使者”也被认为是道教人物<sup>④</sup>。

道教徒们不仅用解除瓶和解除文来帮助丧家解除灾殃,还用其他被认为具有解除功能的物品,如雄黄等物同时随葬,以增强解除的功力。如陕西潼关吊桥2号墓随葬的5件解除瓶内就有雄黄<sup>⑤</sup>。西安市和平门外雁塔路4号出土初平四年(193)朱书解除瓶内装有汉白玉石一小块<sup>⑥</sup>。陕西咸阳教育学院2号汉墓随葬的永平三年(60)解除瓶内装的东西较多,有白砂石条1件、黄砂石块2件、蓝和青灰小颗粒3件、鸡蛋壳1件,另外,该墓在前室门口还放有铅人9件<sup>⑦</sup>。江苏省睢宁县刘楼东汉墓中室上部填土中随葬的1件陶罐中放有3件铅俑<sup>⑧</sup>。山东省邹平县开发区7号画像石墓封门砖外的墓道中随葬1件灰陶罐,内装1个动物的骨骼、1个鸡蛋、2块红色颜料和2件男女铅俑<sup>⑨</sup>。这些随葬品被认定为与道教有关,是因为在解除文中提到它们<sup>⑩</sup>,而且潼关吊桥2号墓、咸阳教育学院2号墓等墓葬中的解除瓶中就装有这些随葬品。

## 二、道教升仙追求与坟墓艺术中的相关图像和文字

东汉时期的早期道教继承了战国以来神仙家的思想,追求长寿,追求成仙,并且相信通过修炼能够成仙。《太平经》中就说:“奴婢常居下,故不伸也,故象草木。故奴婢贤者得为善人,善人好学得成贤人;贤人好学不止,次圣人;圣人学不止,知天道门户,入道不止,成不死之事,更仙;仙不止入真,成真不止入神,神不止乃与皇天同形。”与此同时,道徒们也指出,不是人人都可以成仙,能成仙的人极少,即所谓“白日之人,百万之人,未有一人得者也”,“尸解之人,百万之人乃出一人耳”<sup>⑪</sup>。

东汉时期的道教虽然继承了战国以来的神仙思想,但崇信的对象已经有了一些变化。战国至西汉武帝时期,人们更多地受燕齐方士的蛊惑,崇拜海上神仙,秦皇汉武皆受之迷。自从汉武帝崇信少翁、栾大和公孙卿等方士,欲见海上仙人未果之后(参见《汉书·郊祀志》),海上仙人的地位有所下降,与此同时,山里仙人乘虚而入,而山里仙人的代表就是西王母。至西汉晚期,西王母崇拜已经形成相当大的气势,哀帝时京师祠西王母事件就是一例。据《汉书·五行志》载,哀帝建平四年(前3)“夏,京师郡国民聚会里巷仟佰,设张博具,歌舞祠西王母。又传书曰:‘母告百姓,佩此书者不死。不信我言,视门枢下,当有白发。’至秋止”。其声势之大,持续时间之长可见一斑。

与哀帝时京师郡国民祠西王母的时间相先后,西汉末齐人甘忠可曾向朝廷上《天官历包元太平

① 宝鸡市博物馆:《宝鸡市铲车厂汉墓》,《文物》1981年第3期。

② 释玄光:《辩惑论》,僧祐编:《弘明集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第50页。

③ 罗福颐主编:《秦汉南北朝官印征存》,北京:文物出版社,1987年,编号第四九〇、一一七七。

④ 王育成:《东汉天帝使者类道人与道教起源》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第16辑,北京:三联书店,1999年,第181-203页。

⑤ 陕西省文物管理委员会:《潼关吊桥汉代杨氏墓群发掘简报》,《文物》1961年第1期。

⑥ 唐金裕:《汉初平四年王氏朱书瓶》,《文物》1980年第1期。

⑦ 刘卫鹏:《汉永平三年朱书陶瓶考释》,岳起主编:《文物考古论集——咸阳市文物考古研究所成立十周年纪念》,西安:三秦出版社,2000年,第164-169页。

⑧ 睢文、南波:《江苏睢宁县刘楼东汉墓清理简报》,《文物资料丛刊》(4),北京:文物出版社,1981年,第112-115页。

⑨ 李曰训、郑希敏、郭立民:《山东邹平发现汉代墓地》,《中国文物报》2007年9月14日第2版。

⑩ 如陕西长安县三里村墓随葬解除瓶上的解除文中就提到:“铅人池池,能春能炊,上车能御,把笔能书。”与解除瓶同出的1件陶罐内放有2件铅人,可与解除文对应。陕西省文物管理委员会:《长安县三里村东汉墓葬发掘简报》,《文物参考资料》1958年第7期。陕西潼关吊桥2号墓随葬的5件解除瓶外壁朱书:“中央雄黄,利子孙,安土。”瓶中亦装有雄黄。陕西省文物管理委员会:《潼关吊桥汉代杨氏墓群发掘简报》,《文物》1961年第1期。

⑪ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,第222、596页。

经》，东汉时期的《太平经》在一定程度上继承了这本书的思想，而我们目前所能见到的西汉末年至王莽时期的西王母形象，就出现在鲁南苏北的画像石椁上。如山东微山县微山岛万庄村 20 号汉墓是 5 椁并列的墓葬，其中 1 号、2 号和 4 号石椁东侧板上都刻有西王母形象。4 号石椁东侧板上的右格内刻一栋二层楼，楼两侧有双阙；西王母头戴胜，凭几坐在二层楼上，身旁有玉兔捣药和一只壶分列左右；楼下右侧是三青鸟、九尾狐、蛇身人和鱼身人，左侧是鸡首人，鸡首人后立一人，人后上方是一龙执烛照明<sup>①</sup>。

东汉时期，西王母崇拜不断发展，《太平经》即云：“乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母，比若四时周反始，九十字策传方士。”<sup>②</sup>而且，汉代坟墓艺术中西王母及与她相伴的图像，以及后来出现的东王公都是在道教兴盛后迅速扩散开来的<sup>③</sup>，这绝不是时间上的巧合，而是有着深刻的内在联系。

与道教有关的坟墓艺术品的分布范围比上文提到的解除类随葬品更为广阔，不仅出土解除类随葬品的地区都有这类艺术品，在这些区域之外的陕北和晋西北也同样存在，如画像石。陕北的画像石是东汉才出现的，晋西北的画像石则是继承陕北画像石而来，这里的画像石上也常见西王母形象。

东汉道教徒不仅以图像的方式向人们宣传升仙的思想<sup>④</sup>，还常常在图像旁题相关的文字，明示有关升仙内容，其中，最具代表的文字是“此上人马皆食太仓”<sup>⑤</sup>。“此上人马皆食太仓”常见于山东地区东汉画像石上的题记，且分布范围较广，在嘉祥、曲阜、枣庄、泗水、苍山、临沂、安丘、东平、肥城、长清、东阿等地发现的画像石上皆有所见。不仅山东，江西、湖北、江苏、安徽、河北、陕西、内蒙古等省区的东汉文物上也有类似的文字。陈直在考释河北望都汉墓壁画题字时指出：“太仓为汉代太仓令，藏粟最多之处，比拟死者禄食不尽之意。”<sup>⑥</sup>这应当是“此上人马皆食太仓”的一层意思，不过这句话可能不止这一层意思。刘增贵就肥城北大留墓画像石上的“此人马食太山仓”指出，图像上“所描述的人物车马府第，皆属死后世界之太山君管辖，同样不能视为生前生活场景之重现”<sup>⑦</sup>。我们则认为它的确不是生前生活场景的重现，而是与道教相关。

《太平经》卷四十七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀第六十三》云：“‘今天地实当有仙不死之法，不老之方，亦岂可得耶？’善哉，真人问事也。然，可得也。天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布白也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。常当大道而居，故得入天。”<sup>⑧</sup>《太平经》卷一〇〇《有过死谪作河梁诫第一百八十八》中又说：“天有倡乐乐诸神，神亦听之。善者有赏，音曲不通亦见治。各自有师，不可无本末，不成，皆食天仓，衣司农……不得无功受天衣食。”<sup>⑨</sup>既然不死药可以比作太仓之粟，“太仓”在有的榜题文字中又写作“天仓”。由此可以推测，所谓“此上人马皆食太仓”，并非真希望死后能食太仓之粟，而是要上天食不死之药。

### 三、道教徒与普通人的丧葬礼俗之异同

上文所述是讲道教徒参与普通人的丧葬礼俗活动，那么他们自己死后如何处理呢？

① 微山县文物管理所：《山东微山县微山岛汉代墓葬》，《考古》2009年第10期。本文描述的左右是图像本身的左右，与原报告观者的左右正相反，特此说明。

② 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第62页。

③ 相关研究参见李淦：《论汉代艺术中的西王母图像》，长沙：湖南教育出版社，2000年；巫鸿：《汉代道教美术试探》，《地域考古与对“五斗米道”美术传统的重构》，《礼仪中的美术》，北京：三联书店，2005年，第485—508页。

④ 有学者认为汉画上常见的孔子见老子图也是汉代道教仪式的表现。参见姜生：《汉画孔子见老子与汉代道教仪式》，《文史哲》2011年第2期。

⑤ 杨爱国：《“此上人马皆食太仓”解》，中国社会科学院考古研究所、陕西省考古研究院、西安市文物保护考古所编：《汉长安城考古与汉文化》，北京：科学出版社，2008年，第565—570页。

⑥ 陈直：《望都汉墓壁画题字通释》，《考古》1962年第3期。

⑦ 刘增贵：《汉代画像阙的象征意义》，《中国史学》第10卷（2000年12月）。

⑧ 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第138页。

⑨ 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第579页。

道教徒虽然自称可以化去不死,并以此惑众,引人信教,但客观上却无法逃脱死亡的命运。虽然在已知的东汉墓中能够确定为道教徒的墓葬数量很少,但仅有的少数之例还是能看出一点问题来。

说到东汉道教徒的墓葬,最具代表性,且常被人们引用的是河南偃师南蔡庄乡南蔡庄村建宁二年(169)“真人”肥致墓<sup>①</sup>。肥致墓为砖室墓,由墓道、甬道、前室及左右侧室、后室组成,与当地常见的东汉晚期墓的形制没有多少差别,不仅如此,墓中的随葬品除了肥致碑以外,其他的如陶盒、甗、罐、铁剑等皆与同时期墓相似<sup>②</sup>。虽然该墓早年曾被盗,具道教特色的随葬品可能已被盗走,但残存的随葬品说明,“真人”也用俗人的随葬品,如果不是肥致碑的存在,仅据墓葬形制和残存的其他随葬品,我们很难把这座墓定为“真人”墓,由此可见,东汉时期道教徒的墓葬与非道教中人的墓葬同一性极强,不似后来的僧人墓与俗人墓判然有别。

另外,四川的个别崖墓中出有道符一类的铜印章<sup>③</sup>,巫鸿认为“这类铜印在崖墓中发现可证明死者为道教徒”<sup>④</sup>,而崖墓在东汉晚期至蜀汉时期的四川是极为流行的一种墓葬形制。江苏江宁的东汉早期墓中出土有“黄帝神印”的道教木印<sup>⑤</sup>,遗憾的是只有印章的报道,没有墓葬的报告,对墓葬的形制、随葬品以及与周围墓葬的关系不得而知。“黄帝神印”与传世的“黄神越章”当属一类,是道士们常用的神印<sup>⑥</sup>。西安世家星城169墓出土“黄神之印”道教陶印<sup>⑦</sup>,和肥致墓一样,该墓的形制以及其他随葬品与西安地区同时期其他墓葬没什么明显的不同。也有学者只谈印章的功能,不及墓主的身份,如张勋燎和白彬就认为这类印章(封泥)和解除瓶一样是解除器<sup>⑧</sup>。从目前所能见到的资料看,虽然不排除此类印章(封泥)有解除的作用,但它并不与解除瓶等物同出,笔者也怀疑使用者的身份可能有些特别,是道教徒的可能性极大。

以上例子说明,虽然东汉时期道教徒的墓葬形制和墓中的随葬品与非道教中人的墓葬形制和随葬品多有雷同之处,但还是会有标明其身份的特殊随葬品如印章之类存在,以示其非俗人。

#### 四、道教参与丧葬活动的意义

我们今天能查考到的东汉时期道教参与丧葬活动的方式主要有两种:一是通过制作和出售解除瓶等解除用品直接参与到丧葬活动中去;一是巫道信仰的内容在民间广为流传,其中有关的内容被丧葬礼俗所采用,如“此上人马皆食太仓”之类,这时,巫师道徒未必亲自参加丧葬活动,我们把这种情况称为间接参与。道教参与丧葬活动,对当时丧葬礼俗的意义主要表现在以下几个方面。

最直观的意义是丰富了丧葬礼俗的内容。众所周知,丧葬礼俗同其他礼俗一样,随着社会的变化而变化。新石器时代晚期,当社会变成等级结构的时候,丧葬礼俗马上对之作出反应,于是在考古发现中,我们看到这一时期的墓葬无论规模、葬具,还是随葬品的组合与陈设,都出现了等级化。东周时期,随着礼制遭到破坏,用鼎制度受到挑战,于是在墓葬中,我们看到了同样的现象。这两点是从比较大的方面着眼,细节性的变化更是不胜枚举。东汉中期以后,逐渐在社会上流行的道教和早已在社会上流行的巫术对丧葬活动的共同参与无疑丰富了丧葬活动的内容,使丧葬礼俗中出现了一

① 河南省偃师县文物管理委员会:《偃师县南蔡庄乡肥致墓发掘简报》,《文物》1992年第9期。

② 洛阳地区东汉晚期墓可参见洛阳地区考古发掘队:《洛阳烧沟汉墓》,北京:科学出版社,1959年。

③ 冯广宏、王家佑:《四川道教古印与神秘文字》,《四川文物》1996年第1期。

④ 巫鸿:《汉代道教美术试探》,《礼仪中的美术》,北京:三联书店,2005年,第455—484页。

⑤ 邵磊、周维林:《江苏江宁出土三枚古印》,《文物》2001年第7期。

⑥ 吴荣曾认为汉代的这类印章“都是人们驱鬼辟邪所用之物”,没有提到它们是否与道教有关。参见吴荣曾:《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《先秦两汉史研究》,北京:中华书局,1995年,第362—378页。胡新生则认为“黄神越章”是东汉至魏晋南北朝时期道士最常用的神印。参见胡新生:《中国古代巫术》,第228页。这类印能在从江苏到四川这么广阔的地域里出土,不是一般巫术所能做到的,应当是道教兴起后,作为道教神印不断扩散的结果,如同东汉时期西王母崇拜一样。

⑦ 西安市文物保护考古所:《西安东汉墓》,北京:文物出版社,2008年,第722页图三四八—5。

⑧ 张勋燎、白彬:《中国道教考古》,北京:线装书局,2006年,第53页。

些前所未有的东西,如解除瓶和解除文、道符之类,以及坟墓艺术中西王母等与道教有关的图像。

道教参与丧葬活动最重要的意义是帮助人们找到了一种新的心理安慰方式。由于对死者的敬畏,人们需要对自己的心灵进行安慰,对死者的安葬,并在安葬前后举行各种仪式都有这方面的目的。道教徒的行为有极强的神秘性,并且被很多人承认有法力,因此,无论请他们医病,还是请他们参与丧葬活动,对于邀请者都能起到心理安慰的作用。道教虽然与传统的巫术有着千丝万缕的联系,但道教参与丧葬活动对人们的心理安慰与传统的巫术又有所不同。传统的巫术只是用解除一类的仪式,让死者安心住在地下世界,不要搅扰生人,而道教在此基础上,又给死者营造了一个地下神仙世界,让其和生产不死药的西王母在一起,永享荣华。

道教对丧葬活动的参与增加了人们在丧葬活动中的开支。道教参与丧葬活动之后,有可能在本地替换某些原有丧葬活动,但更大的可能是在原有活动的基础上增加道教的内容,这样一来,哪怕只是买一个无字的解除瓶,也在客观上增加了丧家的经济负担。虽然缺少直接证据来证明我们的推论,可以参考的资料还是有的。一些汉代画像石题记中就记录了所用的费用,如著名的山东嘉祥武氏阙铭中就写道:“使石工孟孚、李弟卯造此阙,直钱十五万;孙宗作师(狮)子,直四万。”<sup>①</sup>山东莒南东兰墩出土的孙氏阙铭中也写道:“元和二年正月六日,孙仲阳、仲升父物故,行丧如礼,刻作石阙,贾直万五千。”<sup>②</sup>这些文字清楚地说明,东汉时期的丧葬活动已经有很浓的商业气息,在这样的社会环境中,人们要用与道教有关的物品随葬,同样不可能是免费的。

道教对丧葬活动的参与为其在社会上传播,扩大自身的影响增加了一种方式。为人治病、消灾、参加丧葬活动是巫术产生和发展的动力,土生土长的道教因为与巫术等传统宗教有千丝万缕的联系,在它产生之初,就继承巫术原有功能参与到治病、消灾和丧葬活动中去,是一种自然的现象,而这为它在社会上传播,扩大自身的影响起到了积极的作用。从现在见到的考古资料看,东汉时期丧葬礼俗中与道教有关的文物大多出在道教流行的山东、苏北,直到四川这样的区域范围内,其他地区相关较少,这种重合应当是道教通过参与丧葬礼俗扩大自身影响的表现之一。

请道教徒参与丧葬活动或购买道教用品在墓中随葬的家庭从社会上层到下层都有。陕西潼关吊桥杨氏墓地是东汉中晚期著名的四世三公杨震家族的墓地,墓中使用了解除瓶;河南洛阳烧沟墓地中的墓主身份普遍较低,无一能与吊桥杨氏墓相匹,墓中也有使用解除瓶的情况。这一现象从一个侧面说明,当时道教在一定的区域内受到社会各阶层人士的广泛欢迎。

总之,东汉时期道教对于丧葬活动的参与,对非道教徒而言丰富了丧葬礼俗的内容,增加了一种心理安慰的方式;对道教而言则借此扩大了自身的影响,增加了自己的收入。而且,与古已有之的巫术、西传而来的佛教一样,道教不仅在产生之初就参与丧葬活动,至今在一些乡村,道教仍然在参与丧葬活动,只是方式和近两千年前的东汉时期有所不同而已。正如林富士在研究东汉晚期的疾疫与宗教的关系时所指出的那样:“巫祝、道士,与僧人,针对当时人的需求,适时提供了心理或生理上的医疗与救护,也使他们各自吸引了不少的信徒,因而形成三者鼎足而立的局面。当然,单以疾疫流行的社会情境,并不足以解释巫、道、佛三种宗教势力在东汉晚期的发展。但是,疾疫流行与宗教情势二者之间在当时的紧密交缠,却也不能忽视。”<sup>③</sup>东汉时期道教与丧葬礼俗的关系同样不容忽视。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 蒋英炬、吴文祺:《汉代武氏墓群石刻研究》,济南:山东美术出版社,1995年,第11页。

② 刘心健、张鸣雪:《山东莒南发现汉代石阙》,《文物》1965年第5期。原报告将该阙左右侧面图像和题记位置颠倒。

③ 林富士:《东汉晚期的疾疫与宗教》,台北《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十六本第三分(1995年),第695-745页。

# 史学理论探索与命题话语权的建构

陈支平

**摘要:**理论探索应该是中国历史学家们的不懈追求,然而在过去的一百年时间里,中国史学理论探索基本上是借助西方的理论来改造或替代自己原有的思维评判模式,从而产生了许多削足适履的不良反应。在新世纪的世界多元文化格局下,中国的历史学以及其他的人文社会科学,需要的是我们自身的坚持与自信,而不是过分地对于西方的理论与方法论亦步亦趋。中国历史学家应该积极地建构和开拓中国历史学的命题话语权。只要我们自己能够对于中国的历史学作出坚实的贡献,那么随着我国国力的增强以及国际地位的提升,中国的文化学术影响力必然随之提升,任何的急于求成和邯郸学步,都不是我们推进中国历史学前进的根本之道。

**关键词:**史学;史学理论;社会经济史学

史学理论的探索,是一个让近代以来中国的历史学家们既感到无比兴趣而又十分头疼的永恒问题。中国的历史学家们之所以对史学理论的探索有着无比的兴趣,是因为从近现代以来,大家深感老祖宗留给我们的治史之道,过于陈旧呆板,不能适应时代进步的需求。而西方学界层出不穷的人文社会科学理论及方法论,往往可以让人产生耳目一新的效果。于是,借助西方等海外史学理论来充实或改造自己,成了20世纪以来中国历史学界的学术潮流。然而,这种借助于海外史学理论来充实或改造自己的理论重构,却往往又有削足适履的不良反应,这当然很让中国的历史学家们感到十分的头疼。笔者试就中国社会经济的理论与方法论问题谈三个方面的想法。

## 一、理论探索必须与中国历史学的实际相结合

近二十年来,中国的社会经济史学研究,在专门经济史、区域经济史以及断代经济史领域取得了众多的成果,值得自豪。然而毋庸讳言的是,学者们对于中国社会经济史学的理论与方法论方面的探索总结,似乎滞后于中国社会经济史实的研究,未能引起足够的重视。

理论和方法论的探索,对于推动中国经济史学的研究,其作用是不言而喻的。20世纪中国的历史学家运用西方的人文社会科学理论与方法论来研究中国的历史,当然首先是运用马克思主义的唯物史观。唯物史观的运用,可以说完全改变了中国历史学的传统思维模式,为中国历史学重构与进步发挥了毋庸置疑的作用。然而与此同时,全搬这种理论的学术后遗症,同样也是十分明显的。譬如,近年来学界反复讨论而纠缠不清的“封建社会”一词,就是这种后遗症的显著体现。

改革开放之后,中国的一部分学者们,开始对于全盘照搬西方的人文社会科学理论来研究中国的历史文化,进行了重新的审视与反思。20世纪80年代初,吴承明先生就中国经济史研究的一系列理论方法论问题,进行了具有开创性的思考探索。特别是发表于《中国经济史研究》1992年第1期的《中国经济史研究的方法论问题》一文,全面地阐述了中国历史学方法论的新发展,以及自己对

于方法论的深刻解读和思考。吴承明先生在这篇文章中指出:中国的马克思主义史学建立以来,我们的失误,多半是在教条主义上。对于外国通用的一些经济学方法,在我国都有一个先是否定、然后肯定的过程,而且都是在研究社会主义现实经济上应用以后,才引起史学家的注意。在方法论上,史学家是比较保守的。正因为如此,吴承明先生对一些重要的研究方法进行了前瞻性的介绍,这其中包括经济计量学、发展经济学、社会学、系统论、区域经济史方法,以及我们耳熟能详却又理解有所偏颇的历史唯物主义和史料学与考据学方法。吴承明先生关于中国经济史学理论与方法论的一系列思考探索,对于这二十年来中国经济史研究摆脱陈旧的思维模式,摸索新路子,起到了有益的指导作用。

研究中国社会经济史,我们不能断然排斥国外的人文社会科学理论,而是应该予以消化吸收。傅衣凌先生早在半个世纪之前,就开始了跨越社会学、历史学、经济学、民俗学等多学科的学术研究。傅先生早年在日本受过社会学的训练,在研究中特别注重从社会史的角度研究经济史,在复杂的历史网络中研究二者的互动关系;注重地域性的细部研究、特定农村经济社区的研究;把个案追索与对宏观社会结构和历史变迁大势的把握有机地结合起来;强调注意发掘传统史学中所轻视的民间文献如契约文书、谱牒、志书、文集、账籍、碑刻等史料,倡导田野调查,以今证古,等等。他提出的中国传统社会“弹性论”、“早熟又不成熟论”、“公私体系论”,以及“中国传统社会多元结构论”等一系列著名论点,在中国历史学界特别是中国经济史学界产生了重要而深远的影响。著名经济学家吴承明先生认为傅先生在晚年所提出的“中国传统社会多元论”和“明清社会变迁论”,是自梁启超提出“近世”概念以后,对中国近代史最精辟的看法<sup>①</sup>。“傅衣凌晚年提出‘明清社会变迁论’,提出‘从16世纪开始,中国在政治、社会和文化方面发生一系列变化’,但因种种原因,这些变化有中断以至倒退,但最后仍未脱离世界经济发展的共同规律,我深佩其说”<sup>②</sup>。傅衣凌先生在消化吸收海外社会科学理论与方法论上的探索,无疑应该值得我们学习。

20世纪90年代初,方行、魏金玉、经君健诸位先生在《中国经济史研究》上对中国封建社会的自然经济和商品经济结构等一系列问题展开热烈的讨论。这是一次更有针对性的经济史理论探索,其意义不仅在于对以往的封建社会经济结构研究进行深刻的梳理反思,而且试图探讨开拓新的理论思维方向,为新世纪的中国经济史研究夯筑更为坚实的学术基础。这次经济史理论问题的讨论,其成效也是显而易见的:人们已经不能习惯于用单线的思维来考察中国传统社会的所谓自然经济和商品经济问题了,从不同的层面和视野来分析中国传统社会的多元经济结构,已为新一代的经济史学者所普遍认同。

老一辈学者对于中国社会经济史学理论方法论的重视以及他们不懈的思考探索,固然是我们中国社会经济史学界的宝贵财富,但是如果我们年轻一代的经济史学者对于中国经济史学理论方法论的思考探索缺乏兴趣,不能很好地继承下去,那么中国的社会经济史研究,势必失去了其不断发展的理论依据与强盛后劲。中国社会经济史是根植在中国这块土地上的社会经济发展史,中国经济史学理论方法论,必须与中国历史发展的实际历程相结合,这才是真正扎根下来的理论方法论。希望我们年轻一辈的经济史学者,能够像前辈学人那样,在经济史学理论和方法论的思考探索上,走出新的路子。

## 二、加强宏观研究与命题话语权的建构

大概是受到20世纪50至70年代历史学界的某些以论代史、泛论空谈之风的负面影响,这二十

<sup>①</sup> 吴承明:《要从社会整体性发展来考察中国社会近代化——在“纪念傅衣凌逝世十周年学术座谈会”上的讲话》,《北京商学院学报》1998年第2期。

<sup>②</sup> 吴承明:《传统经济·市场经济·现代化》,《中国经济史研究》1997年第2期。

年来中国社会经济史学界的研究方向,有意无意地回避对于中国社会经济史问题的整体宏观审视,而更多地热衷于具体专题与区域问题的研究,特别是区域经济史的研究,参与的学者不少,成果也很多。深入开展具体专题的研究和区域性的研究,固然有助于推动中国经济史的细部考察,进而以小见大,剖析中国社会经济史的方方面面。但是如果中国的社会经济史学者都把主要精力用于细部的考察,终究无法完全代替中国社会经济历史的整体宏观审视。中国社会经济史学的构建,将缺乏其应有的完整性。

笔者一直比较感兴趣于区域经济史的研究,也曾经为推动区域经济史研究呼吁倡议过。但是近年来的一些研究成果,却不能不让我对于中国社会经济史的宏观研究有所反思。举两个例子。一是美国学者麦迪森(August Maddison)的一部著作《世界经济二百年回顾》近年在中国出版,该书声称在清代嘉庆末叶的1820年,全世界的GDP大约是7150亿美元(1990年国际美元),而中国占有2190亿美元,将近达到全世界的三分之一。这个经济史的数据立即在国内引起了高度重视,许多政府官员和新闻媒体纷纷向国内的经济史学家求证,甚至责怪中国的经济史学者何以如此愚钝落后,中国在一百多年前有如此辉煌的成就为何视而不见?例子之二是我们的同行好友秦晖教授,就中国历史上的农民赋税负担问题提出了所谓的“黄宗羲定律”。这一“定律”的提出十分引人注目,其在经济学界、政治学界的影响似乎远远大于历史学界,据说连某些国家领导人都感叹不已,更不用说许多地方官员奉为口头禅,时加引述。

老实说,美国学者的所谓1820年的世界GDP数据,是怎么算出来的?其可靠性如何?在严谨的经济史学者眼里,都是需要认真考虑印证的。“黄宗羲定律”既然命名为“定律”,似乎也有许多值得认真论证说圆的地方。尽管如此,这些论点的提出,毕竟为我们的社会包括我们的经济史学界提供了一个可以相互讨论的命题。假如我们经济史学界的同仁都不太关心类似宏观问题的研究,提出相应的带有普遍意义的讨论命题,那么我们的中国经济史研究就将逐渐失去其共同关注的前进方向和学术意义,更遑论对于社会现实产生应有的借鉴价值。这些年来,我们的经济史学者也许以为只有扎扎实实地作好经济史细部探索之后,才有可能综合各种细部的研究成果,进行宏观的整体考察。但在实际上,这是一个永远不能够达到的目标。经济史的细部研究与整体的宏观考察应当是并行不悖的,二者的关系是相辅相成,互为补充、互为促进的,不存在孰先孰后的问题。中国经济史是发生在中国人身上的社会经济历史,在中国经济史的整体宏观研究上,作为中国的学者,理应拥有更多的命题话语权,不应当老是跟在外国人后面团团转,而不管外国人讲得是对还是错。

近二三十年来,中国的有些学者之所以热衷于跟在西方学者的论说后面,模仿学步,除了因为受到20世纪50至70年代历史学界的某些以论代史、泛论空谈唯物史观之风的负面影响而望而却步之外,在一定程度上也反映了这个时代从封闭走向开放过程中所产生的某种浮躁学术心理。人们急于摆脱旧框架的束缚而寻求新的突破,最便捷的道路,莫过于引进搬弄一些可以引人瞩目的新概念。于是,所谓的“与国际接轨”的醒目标签就大量出现在中国的各行各业,包括我们的历史学界。

现在回头看起来,这些年来引进搬弄的一些西方史学理论与方法论,并没有在中国的历史学界产生什么太大的学术影响力。无论是法国的“年鉴学派”也好,还是威廉·施坚雅的六边型市场理论也好,等等,大体如此。事实上,所谓的“与国际接轨”,本身就存在着一个重心的问题。至今人们所热衷言谈的“与国际接轨”,似乎其接轨的重心是在西方,而不是中国。与国际接轨,就是委屈自身,接他人之轨。这种接轨,归根到底,还是与20世纪50年代以来照搬西方的唯物史观从而所造成的某些“削足适履”的情景并无本质上的差异。我们为何不能让外面的人来接我们的轨呢?

傅衣凌先生和法国年鉴学派的第一代学者几乎是同时代的人。傅先生在中国社会经济史领域所进行的注重基层社会的细部考察与宏观审视相结合以及跨学科的学术探索,与同时代的法国年鉴学派的学人们所秉持的将传统的历史学与地理学、经济学、语言学、心理学、人类学等多种社会科学相结合,把治史领地扩展到广阔的人类活动领域特别是社会生活史层面,使得历史学研究与其他社

会科学联系更加紧密的学术意趣,实实有许多相通之处。然而,由于20世纪下半叶中国社会的封闭状态,和外国学界缺少应有的交流,因此,与年鉴学派在欧洲史学取得主导地位的发展情况相比,这一时期的中国社会经济史研究显得沉寂,但是傅衣凌先生在如此艰难的学术环境里,开创出深具学术生命力和国际影响力的中国社会经济史学,这一事实无疑是不应该被抹杀的,是应该让我们倍加自豪和珍惜的。如今,在国际学术界,“科际整合”已成为不可阻挡的潮流,历史学与其他人文科学的边界更加模糊,在互相渗透和融合中产生了许多新兴学科生长点。中国年轻一代的史学家们对于法国年鉴学派产生了浓厚的兴趣,而傅衣凌教授所开创的中国社会经济史学特别是区域社会经济史学,也已引起了学术界的广泛兴趣。美国、加拿大和港台的一些人类学家,也受到中国社会经济史学派的影响,注重民间文献的解读和阐释。可以预见,中国社会经济史学将随着我国改革开放的不断深化而在国际的学术交流中显露出应有的互动与影响力。

20世纪50年代至70年代,中国的历史学界围绕着生产关系的演变而开展了一系列的问题讨论,其中最为著名的是所谓的“五朵金花”的讨论。固然,这种历史学命题的产生,在一定程度上受到了当时政治命题的影响。然而我们应该看到,这些命题的提出与讨论,吸引了国内众多历史学家的积极参与,开拓了许多中国传统史学所未曾涉及的研究领域。更有甚者,由于这种命题讨论的话语权掌握在中国的历史学家手里,反而吸引了许多海外学者包括欧美学者的参与。20世纪80年代,中国的历史学家们对于“五朵金花”及资本主义萌芽问题逐渐失去了应有的兴趣,而海外的一些学者,却仍然久久兴犹未尽。如美国的黄宗智、王国斌,加拿大的赵冈等人,陆续出版了许多很有学术影响力的相关议题的研究成果。即使是上面所提到的麦迪森(August Maddison)的《世界经济二百年回顾》,恐怕也不能完全排除他的研究,在某种程度上受到上一世纪中国历史学界关于明清时期社会经济特别是商品市场经济史研究的影响。第二次世界大战之后,西方的政治家及大部分的知识分子们,已经对于马克思主义失去了其正面的兴趣,甚至视之为洪水猛兽;此时的中国又处在与世界基本隔绝封闭的状态,但是这种掌握命题讨论话语权的学术研究,依然产生了非凡的影响力。这种状态,难道不应该引起我们的深思吗?

中国的历史学家对于中国历史学的进步,应该起到引领性的主导作用。而这种主导作用的发挥,显然必须以不断地建构和更新我们自己的命题话语权为前提,只有这样,我们才不至于永远地跟随在外国人的后面,围绕着别人设定的命题争论不休。当然,我们这样说,并不等于就要否定甚至排斥引进和借鉴国外的先进的人文社会科学理论与方法论。笔者始终认为,马克思主义唯物史观,即使从今天的学术角度来看,它的正确性与普世性依然无法让我们忽视。同样的,国外的许多现代人文社会科学理论与方法论,都在不同程度上具有其学术上的合理性与借鉴价值,值得我们去关注和吸取。任何闭门造车、固步自封而沾沾自喜的学术态度,都是与现代社会文化进步的多元化趋向所不相适应的。

### 三、中国社会经济史的重要问题必须旧事重提

那么,我们应该如何在中国社会经济史的学术研究上不断地树立自己的命题话语权从而起到引领性的学术主导作用呢?试图完整地回答这一问题,几乎是不可能的。但是,这里要着重指出的是,从中国社会经济史的角度来思考,有关国计民生、社会变革与时代进步的结构性问题,无疑是我们不断建构和更新我们自己的命题话语权的主要领地。20世纪50年代至70年代中国历史学界围绕着生产关系的演变而开展了一系列的讨论,之所以至今仍然产生着学术影响,它的秘密正在于此。

中国的历史学研究必须构建自己的命题话语权,这就需要具备较为敏锐的时代变迁感,随着时代变迁及多元文化的前进而不断开拓新的研究领域,而与此同时,一些具有反映中国历史文化发展基本特征的主题领域,也是需要不断追求探索、持之以恒加以充实的。这就像西方学者对于文艺复

兴与民主宪政史的不懈研究一样。不断开拓中国社会经济史研究的新领域,固然是我们经济史学界的一项重要任务,但是作为中国社会经济史的基本核心问题,我们同样有必要予以一如既往的高度重视。

中国的人文社会科学界往往有着“因噎废食”的通病。许多学者记取了20世纪历史学研究过于政治化和概念化的教训,对于上一世纪历史学界所热心讨论的命题,有些畏缩情绪,甚至于不屑一顾。近二十年来,中国社会经济史的学者们特别是年轻一辈的学者们,都在努力开拓经济史研究的新领域,这无疑是一种可喜的现象。但是不可否认的是,人们在寻求开拓新的研究领域的同时,中国社会经济史的一些重要问题而且在上一世纪一度成为研究热点的课题,却正在为人们所遗忘。这其中有一个最突出的例子,就是中国传统社会农村经济与农民问题的研究,以及商业、商人及市场问题的研究。

中国农村经济与农民问题的重要性,这是众所周知而又不容置疑的。学者们之所以在新时期里缺失对于这一极为重要的经济史问题的研究,在很大程度上与20世纪经济史理论教条主义的偏颇以及学界的“一窝蜂”有所关系。然而无论如何,作为中国两千年来经济史的基础核心,农村经济与农民问题不仅直接关系到历代中国人的繁衍生息,而且还对国家的兴衰、政权的更替,以及思想文化的陈袭演变,都产生了不可估量的原动力式的广泛影响。即使到了今天,农业经济及农村经济在全社会的国民生产总值中的比重大大下降,但是超规模的农民群体与广阔的农村社会,依然在时时地散发出她的巨大的潜在影响力。农村与农民问题已经成为现代中国的一个最为严峻的社会经济改革难点,是任何一个政府所不敢忽视而又必须认真解决的紧迫问题。

通过对于现代中国农村经济与农民的观察,我们不难发现,现代的中国农村与农民问题,在本质上与中国传统社会的农村及农民问题,有着显著的历史延续性与共通性,历史上中国农村及农民所发生的许多事情,在现代的中国农村,依旧可以看到它的依样模式或变异形态。如果说明清时期中国的农民负担曾经出现所谓的“黄宗羲定律”的话,那么现代中国农村的“黄宗羲定律”现象难道就完全消失了吗?任何国家的工业化过程都出现了农村人口向城市转移的现象,但是中国春节喜庆时刻的农民工“春运”难题,为什么仅出现在中国?当前蔓延于全国各地的“圈地拆迁”之痛,不正是一千多年来农村土地问题在新时期的反映吗?中国农村及农民问题的旧事重提,是我们经济史学界永恒的任务。

同样的,中国传统社会里的商业及商人,是以农民经济为核心的中国传统多元经济结构中的一个重要组成部分,因而这一问题也曾经在20世纪中叶引起起来学术界的热烈讨论。由“资本主义萌芽”讨论所引申出来的中国传统市场等问题,以吴承明先生为代表的中国经济史学派,作出了重大的学术贡献。但是到了本世纪以来,大概是人们对于当时的“中国资本主义萌芽”问题讨论有了某种程度的反思与检讨,而商业及商人在内的所谓商品经济,是研究中国资本主义萌芽产生的最主要前提,因噎废食,年轻的学者们对于这一问题的探索,也就缺少兴趣,较少有人问津了。

但是,中国商业及商人问题的重要性,并不会因人们的研究兴趣的增减而有所变化。事实上,以往学界对于中国商业及商人问题的许多认识,都有重新讨论的必要。上一世纪,学者们过于执著于中国传统社会属于“自给自足的自然经济体制”的认知,往往自觉不自觉地把商业经济及商人的发展,与农业经济对立起来。这种把农业经济与商品经济对立起来的思维模式,并不十分符合中国传统社会的实际。根据笔者的分析,中国传统社会里的农业经济与商品经济,基本上是属于多元经济结构的共生体,它们之间有着比较密切的依存关系。当然,这两种经济成份间的某些不和谐现象也是存在的。而这种既和谐又不和谐的经济关系,正是我们今后有必要进行深入研究的一个不可或缺的重要领域。

近年来,笔者在明清时期的家族商人方面作了一些探索<sup>①</sup>。在家族商人的发展演变历程中,我们

<sup>①</sup> 参见拙著《民间文书与明清东南族商研究》,北京:中华书局,2009年。

可以清楚地看到家族组织、乡族组织在商人们的经济经营活动中所起到的某些促进作用。这说明中国的传统家族制度及其组织,是可以在一定程度上跟随着时代的步伐,逐渐融入到社会经济变迁的进程中,并且在其间发挥着某些积极作用的。中国传统的家族、乡族制度及其组织,作为明清以来社会基层的基本构造,其文化观念已经与社会经济的变迁和发展息息相关,融为一体。因此,我们如果从传统家族文化发展的层面来考察,则传统的家族制度可以容纳商业经济的事实,就不足为奇了。中国的家族制度所具有的比较广阔的包容性和自身修复与适他功能,使得中国的家族制度可以不排除时代的新生事物,而一旦在社会环境允许和经济形态变迁的情况下,家族组织也可能在一定程度上接受或适应时代所催生的各种新事物,包括家族组织适应商业市场经济的运转模式。中国传统家族制度完全有可能在近现代的社会经济变迁历程中,发挥比较积极的适应和促进工商业市场经济进步的作用,从而保持与时代潮流的共同前进。

从中国近现代企业的发展历程看,无论是海外的华人华侨企业,或是当代的私营企业,都有着一个共同的显著特征,即这些企业都在不同程度上带有家族经营的色彩。这种家族经营的特征,往往受到学者们的诟病。但是如果我们从中国家族制度具有包容性和自身修复与适他功能的文化角度来思考,则中国私营企业的这种特征,就不难为人们所理解。更为重要的是,不管人们对于中国私营企业带有家族经营色彩理解与否,这种社会经济现实却是始终存在,而且还必然存在于一个相当长的历史时期里。甚至可以说,中国近现代企业带有一定程度的家族、乡族经营的色彩,也许正是中国商品市场经济及中国工商业企业家有别于西方社会的一个重要特征。

显然,这些带有中国社会基本特征的历史学研究,是不可能毕其功于一役的,需要我们从事历史学研究的同仁们薪火相传,不断地发现问题、解决问题,从而推动学术的前进,引领中国历史学的前进方向。举一个经济史之外的例子。前些年,中国的历史学界及考古学界,组织多学科的力量,从事“夏商周断代工程”,一度引来了一部分国外学者的批评之声。我认为,中国学者从事“夏商周断代工程”的研究,就是一项具有建构命题话语权的重要工作。只要我们自己能够扎扎实实地完成这项研究,对于学术有所推进、有所创新,无论是受到国际上学者的赞扬也好,批评也罢,都是这一学术命题话语权已经确立起来的一种表现。夏商周断代年表的重新编定,只要是科学的,国际上的历史学者就不能不采用。其最终的学术地位,在于其学术命题话语权能否经得起时间的验证,而不是口舌之争。

在过去的一百多年时间里,中国的历史学,也包括中国的其他人文社会科学,在国际社会上的声音十分微弱。随着国家改革开放的不断进步,包括历史学家在内的中国人文社会科学家们,急迫希望自己的学科能够在国际上有着比较强烈的展示声音,这是十分正常的。然而我们应该清醒地认识到,西方文化霸权主义已经在这个地球上横行了很长的时期。作为落后的国家,任何的文化表述,都在习惯性上被视为低劣的产品;更不用说西方的相当一部分人还对发展中的中国带有莫名其妙的政治与文化偏见。在这样的处境下,中国的历史学以及其他的人文社会科学,需要的是我们自身的坚持与自信,而不是过分地对于西方的理论与方法论亦步亦趋。只要我们自己能够对于中国的历史学作出坚实的贡献,那么随着我国国力的增强以及国际地位的提升,中国的文化学术影响力必然随之提升,任何的急于求成和邯郸学步,都不是我们推进中国历史学前进的根本之道。希望我们年轻一代的经济史学者们,能够在中国社会经济史学的理论探索、宏观研究、命题建构,以及中国社会经济史的基本问题的深入研究探索上,发挥聪明才智,开创出崭新的局面。

# 全球化视野下的贸易、资本主义与经济史

——以19世纪中西茶叶与鸦片贸易为例

黄敬斌

**摘要:**在国外学术界,以沃勒斯坦和弗兰克为代表的两派观点,在经济全球化的起源、进程,中国卷入全球化的时代、角色和路径等问题上,存在着激烈的争论。《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》一书通过考察19世纪中西贸易史,为相关问题的讨论提供了新的思路和实证材料,有利于澄清这场争论中的一些重要问题。特别是,在茶叶和鸦片贸易中,中、英双方在组织和战略上的差异性,凸显了双方背后的经济体系确实存在巨大差别,按照布罗代尔的定义,这种差别正体现着“资本主义”与“市场经济”的对立。此外,经济史的考察还提醒人们,对于当代主流经济学视为真理的一些命题和结论,也值得用历史的眼光重加分析和检讨。

**关键词:**全球化;资本主义;中西贸易;经济史

现实是历史的延续,历史研究在某种意义上是现实的反映。今天人类社会的“现实”,是全球经济的联系越来越紧密,不同文化的交融越来越突出,世界越来越结合为一个整体。在历史研究中,对于这样一个世界的特点及其起源和形成的过程也倾注了越来越多的注意力。一方面,以沃勒斯坦、弗兰克为代表的学者们以“世界体系”的形成和发展为核心,对世界史、特别是15、16世纪以来世界史的书写提出了新的理论构想,并对这一时期世界不同国家和地区在“全球化”大潮中的地位和作用,作出了不同诠释;另一方面,众多学者仍然关注工业革命和现代化进程的起源和原因,对于东、西方经济和历史在近代的“大分流”展开了日益深入的探讨。在这些研究中,以马克思、韦伯为代表的19世纪社会理论屡屡受到质疑和反思,历史发展的进程也得到重新建构。近年来,随着相关学术成果译成中文引入国内,国内学术界对这一学术思潮也有了较为广泛的了解,并开始产生一些积极的回应<sup>①</sup>。

仲伟民的新著《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》(三联书店2010年版,下文简称《茶

**作者简介:**黄敬斌,复旦大学历史系讲师(上海200433)。

<sup>①</sup> 这方面的代表性成果主要有:[法]费尔南·布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》(三卷本),顾良、施康强译,北京:三联书店,2002年,法文初版于1979年;[美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》,中译本已出前三卷,集体译,北京:高等教育出版社,1998-2000年,英文初版于1974-1989年;[德]安德烈·冈德·弗兰克、巴里·吉尔斯主编:《世界体系:500年还是5000年?》,郝名玮译,北京:社会科学文献出版社,2004年,英文初版于1993年;[美]王国斌:《转变的中国:历史变迁与欧洲经验的局限》,李伯重、连玲译,南京:江苏人民出版社,1998年,英文初版于1997年;[德]贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2001年,英文初版于1998年;[美]彭慕兰:《大分流:欧洲、中国及现代世界经济的发展》,史建云译,南京:江苏人民出版社,2003年,英文初版于2000年;[美]乔万尼·阿里吉、[日]滨下武志、[美]马克·塞勒登主编:《东亚的复兴:以500年、150年和50年为视角》,马援译,北京:社会科学文献出版社,2006年,英文初版于2003年;[荷]皮尔·弗里斯:《从北京回望曼彻斯特:英国、工业革命和中国》,苗婧译,杭州:浙江大学出版社,2009年,英文初版于2003年;[日]滨下武志:《中国、东亚与全球经济:区域和历史的视角》,王玉茹等译,北京:社会科学文献出版社,2009年,英文初版于2008年。

叶与鸦片》一书,便是这些学术回应中的一个代表。全书在前人既有研究成果的基础上,以19世纪中西贸易中的两种大宗商品——茶叶和鸦片为主要线索,以详尽的数据资料,建构起19世纪茶叶和鸦片贸易的发展历程,评析了其整体特点。同时,它还提出了一些超越中西贸易本身的理论问题,给人以启迪与思考。本文拟针对这些问题,结合学界的相关理论展开探讨,兼论《茶叶与鸦片》一书的得失。

## 一、小物品推动大贸易

在全球贸易的早期发展史上,一个引人注目的现象是:一些在今天看来“无足轻重”的、甚至“无用”的小东西占据了贸易货物的统治地位。布罗代尔说,作为早期世界贸易和商业资本主义的发动机,“欧洲是世界上各种新鲜事物的中心”,“十二和十三世纪迷上香料和胡椒;十六世纪出现烧酒;然后是茶、咖啡,还不算烟草”<sup>①</sup>。“地理大发现”以后东西方贸易的主题,16、17世纪仍然是香料和胡椒,以荷兰与东南亚为主角<sup>②</sup>;18、19世纪则转变为茶叶,英国和中国成为主角。《茶叶与鸦片》一书指出,一直到19世纪晚期,逐渐发展扩大的中国对外贸易中,占据最重要地位的货物,不是机器设备,不是钢铁矿产,不是粮食棉花,甚至也不是纺织品,在大多数的年头里,占据进出口贸易货值绝对多数的,出口是茶叶,进口则是鸦片<sup>③</sup>。我们所熟悉的欧洲“资本主义”向殖民地倾销工业产品、掠夺原材料的贸易形式,并不是这一时期中外贸易的特征。

因为鸦片战争的特殊影响,在传统的历史编撰中,19世纪中外鸦片贸易的地位和影响已经得到清晰的阐述,但是茶叶在贸易中的地位,可能会让多数人觉得很意外。无论如何,以茶叶和鸦片为主的对外贸易也许会让人低估其意义:毕竟在今天琳琅满目的商品世界里,茶叶和鸦片,以及类似的“成瘾性”消费品已经高度边缘化,绝成不了大宗货物的题材。事实上,在欧洲,以这种“小物品”为主要标的的早期世界贸易的重要性,从一开始就遭到强烈的质疑:“每年从英格兰、葡萄牙和低地国家出发的商船队,运走了基督教世界尤其是我国几乎所有的金子、银子和硬币,用来购买我们不需要的物品。”<sup>④</sup>后世有些历史学家们也论称,由这些货物构成的远程贸易,其货值与欧洲的内部贸易相比“无疑只占很小的份额”,因而否定它的历史重要性<sup>⑤</sup>。同样的,对于19世纪中外贸易的发展及由此带来的国际经济因素对中国经济的整体影响,也有不少国外学者作出较低的估计,从而否认外来经济势力的冲击力<sup>⑥</sup>,不过,由于对外贸易在中国近代史上的突出地位,中国的历史学家很少提出类似的论点。

《茶叶与鸦片》一书全面探讨了茶叶和鸦片贸易对于中、英两国经济、社会、文化和政治方面的影响,对于其历史意义给予了高度评价。它提出,茶叶消费在英国的普及起到了一种“带刺激性的‘兴奋剂’”的作用,而且与糖的消费结合在一起,提供了一种额外的能量来源,因而对18、19世纪的“勤勉革命”大有推动作用<sup>⑦</sup>。鸦片在中国起到的作用则恰恰相反。当然,与此相比,这两种贸易更重要的作用可能体现在:通过茶叶贸易,东印度公司及后来的各大商行赚取了巨额利润,英国政府也从中获得巨额税收。鸦片贸易不但具有同样丰厚的利润,而且是中英印三角贸易中不可或缺的组成部分

① [法]布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷,第292、306页。

② [澳]安东尼·瑞德:《东南亚的贸易时代(1450—1680)》第二卷,孙来臣等译,北京:商务印书馆,2010年,第1—10页。

③ 参见仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》第二章第三节、第三章第二节,北京:三联书店,2010年。

④ [英]托马斯·孟:《贸易论》,[英]托马斯·孟、尼古拉斯·巴尔本、达德利·诺思:《贸易论(三种)》,顾为群等译,北京:商务印书馆,1982年,第6—7页。

⑤ [法]布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第二卷,第432页。

⑥ 参见[美]柯文:《在中国发现历史》,林同奇译,北京:中华书局,2002年,第133—149页。

⑦ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,北京:三联书店,2010年,第245—248页。

分,这成为茶叶贸易得以持续的关键<sup>①</sup>。完全可以说,19世纪的茶叶和鸦片贸易乃是西欧资本主义发展与扩张大历史的重要组成部分,“这两种商品的国际贸易及其复杂关系影响了19世纪的中国,并使中国深深卷入经济全球化的旋涡”<sup>②</sup>。

## 二、经济全球化:中国的角色与路径

《茶叶与鸦片》一书这样论述经济全球化及中国在其角色与路径:“经济全球化与资本主义的产生过程基本一致,它既是资本主义产生的原因,也是其结果,其策源地在欧洲。……有人索性称之为‘西方化’”,“经济全球化对中国的影响开始于18世纪,但真正对中国经济和社会产生重大影响是从19世纪开始。中国社会的根本变革亦开始于19世纪。”<sup>③</sup>在这样的认识下,针对中国在全球化体系中的地位及由此反映出来的中国经济结构的特点,《茶叶与鸦片》指出:在全球化的浪潮中,中国最初“试图阻止西方势力向中国内地的渗透”,后来又沦为“任人宰割的配角”,最终成为19世纪商战和全球化的失败者;19世纪中国的经济结构无法适应全球化带来的新变化,甚至是同“近代经济成长”背道而驰的;全球化使中国失去了独自发展的机会,当然这种“独自发展”的方向绝不可能是欧美式的现代化道路;中国19世纪的深刻危机是“内外交互作用的结果”<sup>④</sup>。

应该说,这些论述是颇具冲击力的,它将19世纪的中外贸易置于全球化、全球史视野下来考察,并在此视野下,提出了许多以往我们在“国史”和“对外贸易”的学术框架下所不曾考虑到的问题,——怎样透过茶叶与鸦片的贸易,来看待当年经济全球化浪潮中中国的地位与角色?全球化的性质和推动力是什么?有没有东西方的“分流”,它到底体现在哪些方面?它们触及到了近二三十年来,国内外学术界,特别是经济史学界思考和争论的一些核心问题。但令人遗憾的是,《茶叶和鸦片》在相关理论的阐述方面仍显得薄弱,对于这些问题的讨论,似乎没有真正参与进去。

《茶叶与鸦片》关于经济全球化的观点显然深受沃勒斯坦的影响,在沃勒斯坦看来,“现代世界体系是一历史体系,(16世纪)发端于欧洲的部分地区,后来扩展到把世界其他一些地带也纳入其中,直至覆盖了全球。……直到19世纪中国才被纳入了这一世界体系”<sup>⑤</sup>。然而,贡德·弗兰克却对这样的观点提出了尖锐的批评,他认为,早在18世纪以前,甚至早在“地理大发现”之前,已经存在着作为一个整体的世界经济体系或“全球经济”(global economy)<sup>⑥</sup>,只不过在某种意义上跟今天的世界经济体系相反,在当时的全球体系中,居于“中心”地位的是亚洲,特别是中国和印度,而欧洲则居于这个体系的边缘地位。只是由于从美洲得到了大笔金钱,“名副其实贫穷可怜的欧洲人”才能参与到亚洲主导的“世界贸易体系和劳动分工”中来,并最终在18世纪以后取代了亚洲在世界体系中的“火车头”位置<sup>⑦</sup>。

必须承认,弗兰克对世界贸易经济史的重构有其合理的部分:仅从专业化生产、地区分工和贸易的发展来看,16世纪的欧洲绝不是“历史的起点”,自然也就谈不上把由这些因素组成的“贸易体

① 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第248—262页。

② 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第9页。

③ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第1—2、266页。

④ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第266—267、282、288、306—308、317等页。

⑤ [美]沃勒斯坦:《现代世界体系》第1卷,“中文版序言”,第1页。

⑥ 值得提及的是,《白银资本:重视经济全球化中的东方》这一中译书名多少扭曲了弗兰克的原意,英文书名 *Reorient: The Global Economy in the Asian Age*,其中 *Reorient* 的翻译需要深入讨论,此处不赘,但副标题却是毫无疑问的,应当译为“亚洲时代的全球经济”,这充分表明了弗兰克本来的理论野心。

⑦ [德]贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》,特别是第180—186页。在另外一部论文集中,弗兰克和吉尔斯更提出,至少就“旧大陆”而言,“世界经济体系”的历史完全可以上溯到5000年前,这个体系虽然“并非总是一成不变的”,但却是“同一个世界体系”。见弗兰克、吉尔斯主编:《世界体系:500年还是5000年?》,第3—5、355页。

系”，从欧洲扩展到世界其他部分的问题。如果他关于 18 世纪以前东亚和南亚经济贸易体系的规模和繁荣程度高于欧洲的观点能够成立（考虑到东方庞大的人口和经济规模，这很可能是对的），把西来的欧洲人及其背后的经济体系当作是“边缘”也并非异想天开。然而问题在于，弗兰克的“世界贸易体系”和沃勒斯坦的“现代世界体系”究竟是不是一回事？

沃勒斯坦的意思很明白，他的“现代世界体系”指的是“资本主义世界经济体”，他明确承认，16 世纪的“欧洲不是当时唯一的世界经济体”，“还存在其他世界经济体”，甚至“从经济意义上说，当时西北欧还是一个非常边缘的地区”，但是，“只有欧洲走上了资本主义发展的道路从而使它能超过其他的世界经济体”<sup>①</sup>。正是在这一点上，弗兰克真正与沃勒斯坦“分流”了：弗兰克断然否认资本主义兴起于欧洲，全球化是“西方化”的看法，认为这是典型的“欧洲中心主义”。他和吉尔斯提出，在 5000 年的世界体系中，“资本积累过程是历史发展的原动力”，它“并非仅仅始于 1500 年（的欧洲），并非仅仅从公元 1500 年才变得持续不断”<sup>②</sup>。在《白银资本》中，他进一步认为，“世界经济中的主要结构变迁、甚至主要制度变迁并不是由于欧洲制度的扩散造成的”，无论是中国还是印度，历史上都并不缺乏大商人和巨型商业组织、广阔而复杂的信贷市场，以及其他被认为决定了“欧洲兴起”的制度因素：产权、市场、理性精神。他最终提出，应该将“资本主义”与其他任何关于“生产方式”的冗长讨论统统抛弃，从“世界经济本身的结构与运动”出发来考察不同地区的兴衰<sup>③</sup>。

如果弗兰克的学说能够成立，那么中国就不是晚到 18 世纪才受到经济全球化的影响，而在 19 世纪才被动地卷入“资本主义”世界经济中，相反，它早就在这个世界经济中了，只不过在 19 世纪“暂时”衰落了而已。更重要的是，据此我们还必须认为，19 世纪的中国和西欧，在经济结构和制度上并不存在什么重要的差别，根本没有什么“资本主义”的入侵。这个世纪的经济史，如同此前和此后的任何一个世纪一样，主题只是“世界经济”各个组成部分周期性的起伏兴衰，而不是一种经济制度或体系对另一种制度或体系的挑战和征服。这样，对于 18、19 世纪中国在全球经济中的角色和地位固然必须重新定位，而以往我们关于中国的“近代化”及卷入经济全球化浪潮的历程和路径的理解，尤须重新加以检讨<sup>④</sup>。

对于弗兰克的批评，沃勒斯坦坚持认为，他的研究分析方法“只是使欧洲‘殊异化’罢了”，而不能说是“欧洲中心论”<sup>⑤</sup>。然而，在弗兰克及加州学派的其他学者们看来，强调欧洲的“特殊性”，——无论是带有价值肯定意味的“优越性”还是中立态度的“殊异性”，正是欧洲中心论的核心特征。在“欧洲兴起”的原因探索方面，他们始终强调，19 世纪以前的中国和欧洲，在经济结构、经济发展的动力和机制、生产力和市场经济发展的水平、经济组织的特点等方面，相似性要大大超过差异性，欧洲工业革命和近代经济的兴起因此不能从这些方面得到解释<sup>⑥</sup>。然而，对于多数学者来说，即使对加州学派抱有同情态度，在这方面仍是有保留的，如乔万尼·阿里吉尽管接受弗兰克的观点，认为“很久以

① [美]沃勒斯坦：《现代世界体系》第 1 卷，第 14 页。

② 弗兰克、吉尔斯主编：《世界体系：500 年还是 5000 年？》，第 4、355 页。

③ [德]贡德·弗兰克：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，第 281 - 306、438 - 441 页。

④ 贡德·弗兰克《白银资本：重视经济全球化中的东方》一书的这些观点和结论，特别是在中国历史经济地位的评价、世界体系的历史重构、社会学的思想方法等问题上，曾在国内学术界引发热议，可见其理论冲击力之强。参见刘禾：《欧洲路灯光影以外的世界——再谈西方学术新近的重大变革》，《读书》2000 年第 5 期；王家范：《解读历史的沉重——弗兰克〈白银资本〉读后》，《史林》2000 年第 4 期；刘北成：《重构世界历史的挑战》，《史学理论研究》2000 年第 4 期；琼岛整理：《贡德·弗兰克谈〈白银资本〉》，《史学理论研究》2000 年第 4 期；秦晖：《谁？面向哪个东方？——评弗兰克〈重新面向东方〉，兼论“西方中心论”问题》，《开放时代》2001 年第 8 期；周立红：《弗兰克思想的转航与悖论——兼评〈白银资本〉及其在中国引发的争议》，《史学月刊》2002 年第 1 期；张国刚、吴莉苇：《西方理论与中国研究——从〈白银资本〉谈几点看待西方理论架构的意见》，《史学月刊》2002 年第 1 期；安然：《对现代性的否定与自我否定——读贡德·弗兰克的〈白银资本〉》，《史学理论研究》2003 年第 1 期；何爱国：《弗兰克与沃勒斯坦关于世界体系的著名论争》，《新亚洲文明与现代化》，上海：学林出版社，2003 年等。

⑤ 弗兰克、吉尔斯主编：《世界体系：500 年还是 5000 年》，第 353 页。

⑥ [美]王国斌：《转变的中国》，第 10 - 31 页；[美]彭慕兰：《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》第一、二部分。

来,全球体系就是以亚洲为中心”,并在很大程度上认可彭慕兰等人对于东西方经济结构和水平相似性的分析,但仍认为,由于“没有走上向资本主义转变的道路”,东亚在19世纪只能“向以英国主导的全球资本主义体系臣服归并”,欧洲则依赖资本主义的力量“逐渐控制了全球”,也就是说,“大分流”的根本原因仍在于欧洲的“资本主义”<sup>①</sup>。

### 三、贸易、市场经济与资本主义

“资本主义”是一个在学术史上备受争议的术语,以之来描述18、19世纪全球化历程中东西方经济结构的差异本来并不新鲜,但不同学者使用这个术语时的具体含义并不完全一致<sup>②</sup>。沃勒斯坦更多地在“生产方式”的含义上使用这个词汇,他所定义的“资本主义”是:它是占用剩余品的一种新形式,它不是建立在对剩余农产品的直接占用上,不是以贡品的形式(如在世界帝国的情况下),也不是以封建地租的形式(如在欧洲封建制度下)。它建立在更有效更扩大的生产力基础上(先在农业方面,然后在工业方面),运用世界市场机制,并有国家机器的“人为的”协助(即非市场的)<sup>③</sup>。弗兰克也在“生产方式”的意义上理解“资本主义”,但拒绝承认它是一种“新形式”,因而否定它对于近代欧洲经济兴起的特殊意义,以及对于18、19世纪东西方历史“分流”的解释力<sup>④</sup>。

历史学界较多关注的是布罗代尔关于“资本主义”的论述。布罗代尔认为,“资本主义”的本质是一种通过垄断、投机活动来牟取高额利润的资金运营手段,是人类经济生活三个层次中最高的一个级别。这一定义把资本主义与市场经济严格区分开来,甚至是对立起来:前者虽然以后者的存在为基础,但却有能力按照自己的利益操纵和控制后者,而不是遵从后者的游戏规则,是一种“不透明”的经济层次<sup>⑤</sup>。沃勒斯坦对于布罗代尔这种资本主义与市场经济对立的观念作了精辟的阐述:“经济生活是守规律的,资本主义是不寻常的;经济生活是可预知的领域,资本主义是投机的领域;经济生活是透明的,资本主义是朦胧或晦暗的;经济生活指涉低额利润,资本主义指涉的则是不同寻常的高额利润;经济生活意味着解放,资本主义意味着丛林;经济生活中是真正的供需自动调节的价格,资本主义中是权力和狡诈控制的价格;经济生活内含控制的竞争,资本主义倾向消灭控制和竞争;经济生活由普通人主导,资本主义则为霸权所保护,是霸权的物化。”<sup>⑥</sup>

相对于体系、生产方式等等大而化之的范畴,布罗代尔对资本主义概念及其基本特点的论述要具体得多,而且可能抓住了近代以前东西方经济体系差异的一个关键点。乔万尼·阿里吉认为,弗兰克关于“生产方式”的批评是可以接受的,但从布罗代尔定义的资本主义出发观察,18、19世纪东亚与欧洲经济结构与组织的差异、欧洲在经济全球化过程中的主导地位仍一目了然<sup>⑦</sup>。布罗代尔本人指出,在工业部门能够为资本家提供高额利润之前,“流通领域才真正是资本主义自身的活动领域”,而15至18世纪欧洲人主导的远程贸易,由于其高度的不确定性、高利润性和集中性,尤其为“资本主义”提供了大展身手的基本活动场所,并使之以前所未有的规模、速度和影响力发展壮大起

① [美]乔万尼·阿里吉、[日]滨下武志、[美]马克·塞尔登主编:《东亚的复兴:以500年、150年和50年为视角》,第332-334、356、378页。

② 传统的各类关于“资本主义”的定义被归纳为三派:马克思学派注重“生产关系”,尤其是雇佣劳动的出现;韦伯学派注重“资本主义精神”;第三个学派则“重视自然经济蜕变为金融经济的过程”。具体讨论参见黄仁宇:《资本主义与二十一世纪》,北京:三联书店,1997年,第1-15页。

③ [美]沃勒斯坦:《现代世界体系》第1卷,第28页。

④ [德]贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》,第438-441页。

⑤ [法]布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷,第19-21页。

⑥ [美]沃勒斯坦:《否思社会科学——19世纪范式的局限》,刘琦岩、叶萌芽译,北京:三联书店,2008年,第250页。

⑦ [美]乔万尼·阿里吉、[日]滨下武志、[美]马克·塞尔登主编:《东亚的复兴:以500年、150年和50年为视角》,第338页。

来<sup>①</sup>。即使是彭慕兰也承认,当欧洲人的生意开展到东亚时,两个地区的商业组织至少在海外贸易部门中显得差异巨大。他力图证明,这种差异对于欧洲人来说并不构成优势,因为如果不使用武力,欧洲人的股份公司往往竞争不过中国人“沿街叫卖的小资本主义”的帆船<sup>②</sup>。但彭慕兰忘记了,布罗代尔的资本家之能取得成功,本来就不靠市场竞争,相反,它一般意味着不择手段的垄断和霸权。

实际上,《茶叶与鸦片》在考察 19 世纪的中英贸易时,提供了丰富的实证材料,颇有助于回答这样的问题:欧洲人来到亚洲时,贸易双方及其背后的经济结构是否真的是“同质”的? 19 世纪的东西方贸易中,英国人的优势是否确实展现在“资本主义”上? 就此意义而言,该书抓住了 19 世纪中西贸易的关键情节,要理解这个时代的全球化、理解东西方的“分流”,也许没有什么比对外贸易中的组织与冲突更加直观了。可惜的是,该书没有就此进一步深入下去,这不能不说是一大遗憾。

《茶叶与鸦片》指出,19 世纪中西(主要是中英)茶叶和鸦片贸易的发展轨迹,在某种意义上具有类同的特点。茶叶出口经历了前半个世纪的长期兴旺和扩张,繁荣期一直延续到 1860 年代,但在世纪最后二三十年间,逐渐受到印度、锡兰、日本茶叶的强大挑战,最终几乎失去了英国和美国市场,其货值在对外贸易总值中的比重也逐步下降;鸦片的进口在前半世纪随茶叶贸易的兴盛而兴盛,并在鸦片战争之后以不可遏制的势头迅猛发展,然而同样在世纪末的几十年间,由于国内罂粟种植迅速扩大带来的替代效应而逐渐衰落,相对于日渐扩大的消费市场,最终进口鸦片只能维持一个极小的份额<sup>③</sup>。简言之,印度茶叶在英国市场上打败中国茶叶,中国鸦片在中国市场上打败了印度鸦片。

在各个发展阶段,茶叶贸易始终控制在英国大商人手里:1833 年之前是东印度公司的垄断时期,此后也仍是怡和等大公司占据主导地位。这些大贸易商资金雄厚、信息灵通,对于贸易的全局及可能获得的利润有着清晰的认识。出口商方面,鸦片战争之前的广州行商表面来看颇有资本家的实力和垄断地位,然而不论是他们,还是行商制度解体后面对英国贸易商的大小商人,资金问题始终是发展的瓶颈,而且他们对于茶叶贸易的全局从来没有真正掌握过,只是被动地回应英国商人的需求<sup>④</sup>。

在经济学中,垄断厂商是价格制定者或市场操纵者,竞争厂商则是价格接受者或市场参与者。毫无疑问,无论是鸦片战争前的广州行商还是战后的普通商人,都不具有操纵者的地位,具有这种地位的是东印度公司和 1833 年后把持中英茶叶贸易的各大洋行。英国人茶叶消费的普及是东印度公司业务拓展的结果,而不是中国人的主动推销;英国贸易商有意识地通过控制贸易数量来保证高额利润,中国的茶商和茶农则绝无此能力,反而因此经常要遭受亏损<sup>⑤</sup>。

布罗代尔指出:“资本主义能够和善于选择自己的活动范围,……它有制订战略和改变战略的能力”,资本主义大商人“控制着远程贸易这个关键的战略位置;他们信息灵通,这在信息传递缓慢和昂贵的时代更是无敌的武器;他们一般还得到国家和社会的配合,因而始终能够心安理得、若无其事地绕过市场经济的规律。对别人有强制性的东西,对他们不一定有强制性”<sup>⑥</sup>。以此对照中英双方的茶叶贸易,哪一方具有这种性格,哪一方只是参与市场经济的随波逐流者,可谓不言自明。值得一提的

① [法]布罗代尔:《15 至 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》第二卷,第 235、432 - 437 页。

② [美]彭慕兰:《大分流:欧洲、中国及现代世界经济的发展》,第 160 页。

③ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第 35 - 157 页。

④ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第 55 - 60、89 - 92、176 - 178 等页。

⑤ 陈国栋也细致地考察过 19 世纪初东印度公司主导广州贸易时的茶叶贸易惯例,从中可以清楚地看到,公司、行商和真正供应茶叶的茶商之间明显不平等的交易和谈判地位,尤其是茶商,“同行人数相当多,而他们每一家的资本额又不大,要以集体或个别的力量来操纵市场几乎是天方夜谭”。见陈国栋:《1760 - 1833 年间中国茶叶出口的习惯做法》,《东亚海域一千年》,济南:山东画报出版社,2006 年,第 247 - 266 页,引文见第 264 页。

⑥ [法]布罗代尔:《15 至 18 世纪的物质文明、经济与资本主义》第二卷,第 430 页。

是,19世纪后期印度茶叶生产的发展及最终对中国茶叶的“替代”,又反映了资本主义“在别人家里”<sup>①</sup>发展的成果:大种植园和机器加工的生产方式,不但降低了成本,而且保证了质量,这是印度茶叶取胜的关键<sup>②</sup>。而且,它还进一步凸显出,19世纪英国的经济体系确实具备强大的“改变战略的能力”。

鸦片贸易的前期发展无疑也生动地反映了资本主义善于“制订和改变战略”的特点:中国人的鸦片消费同样是东印度公司业务拓展的结果,而且这种业务拓展具有明确的目的性,也就是以鸦片输入中国来填平英国对华贸易的长期逆差,同时将印度牢牢绑在它的全球体系之中<sup>③</sup>。而19世纪后期中国鸦片“进口替代”的实现,部分原因在于英国的“鸦片贸易遭到全世界的谴责,且茶叶已经完全不依赖中国”,因此“与中国通商的兴趣也就越来越淡”<sup>④</sup>。也就是说,从“战略”上看,鸦片贸易已经不重要了。中国鸦片的“胜利”实际上也反映出,一旦真正按市场机制和规则来展开较量,中国的经济结构和个体未必就毫无竞争力,即使是农民,对市场信号的反应恐怕也是足够灵敏的。只不过,仅有市场经济是不够的,19世纪后期世界资本主义的主要“活动场所”已经转向垄断性的机器大工业,中国已经在国际经济竞争中被甩了下来。看起来,弗兰克的“世界经济本身的结构与运动”并不足以解释这种失败。

因此,从19世纪的中西茶叶、鸦片贸易中,我们看到的确实是强大的“资本主义”商业体系对阵一个仅仅是“活跃的市场经济及其包含的各种因素”<sup>⑤</sup>。东方是否存在布罗代尔式的“资本主义”因素呢?布罗代尔本人及其他学者并没有简单地加以否定,布罗代尔明确表示,他赞同“资本主义曾光顾过社会的所有形态”的看法,但同时他也强调,“中国的资本主义只是在逃脱国内的监督和约束时,才能充分施展其才能”<sup>⑥</sup>。乔万尼·阿里吉将明清时期中国及东亚的资本主义描述为处于一种“夹缝”状态下,在地区体系层面上被“外部化”了,“它只在该地区边缘地带得到了充分发展,而在最有影响的核心地区则停步不前”。弗兰克引为重要证据的郑氏商业帝国,只是这个总体趋势中一个短暂而局部的例外而已<sup>⑦</sup>。具体的经济制度和组织的形态,在东西方并没有太大的差异,弗兰克和加州学派的其他学者在这一点上或许是正确的,但是在发育和活跃程度上的差别,仍足以导致“分流”。

#### 四、理论的困境:经济史透视下的经济学

理论被认为是现实经验的提升与抽象,人们因此期待,社会科学理论应该反映社会历史发展的过程,并总结其“规律”。然而,社会现象具有错综复杂、不可重复、不可实验的特点,这使得研究者们无法像自然科学家那样,准确地测定各种现象和变量之间的因果关系链,甚至于无法对社会现象的具体范畴进行精确的、避免争议的定义。经济学号称社会科学皇冠上的宝石,仍不能避免这些问题。今天的经济史研究固然需要强调经济学理论框架与方法的应用,然而在另一方面,经济学理论本身却也面临着经济史研究结论的挑战。

如上所述,《茶叶与鸦片》让读者注意到19世纪中西贸易中的组织和战略差异:英国东印度公司

① 布罗代尔的说法,他认为,在工业革命之前,“流通领域才真正是资本主义自身的活动领域”,因此工业部门中的资本主义可以说是资本主义“在别人家里”。见《15至18世纪的物质文明、经济与资本主义》第二卷,第235页。

② 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第77-84、175页。

③ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第101-123页;另参见[美]乔万尼·阿里吉、[日]滨下武志、[美]马克·塞尔登主编:《东亚的复兴:以500年、150年和50年为视角》,第371-376页。

④ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第275页。

⑤ 布罗代尔对中国市场经济的评价语,见《15至18世纪的物质文明、经济与资本主义》第二卷,第668页。

⑥ [法]布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济与资本主义》第二卷,第646-647页。

⑦ [美]乔万尼·阿里吉、[日]滨下武志、[美]马克·塞尔登主编:《东亚的复兴:以500年、150年和50年为视角》,第356-358页。

及其后继者具有强大的市场操纵能力,目标明确,善于制订和改变战略,而且,它们得到身后的国家(政府)和社会的大力支持,甚至能推动战争的发动;相比之下,中国卷入对外贸易的生产者、商人乃至广州行商,只是被动地因应外国市场和商人的需求,对市场的全局缺乏了解,政府与官员则将对外贸易视为不得不应付的麻烦事,根本谈不上为了商业和商人的利益制订政策乃至国家战略。在布罗代尔关于资本主义与市场经济的层次划分理论中,这两种差异巨大的国家经济体系可以恰如其分地找到自己的对应点。

东西方经济组织的差异也许在贸易接触中体现得最为明显,但却绝不局限于贸易组织。众所周知,在“重商主义”的名目下,西欧国家对经济和贸易活动的干预和管理开始得很早,罗斯托把这些政策的内容总结如下:改进国内的交通设施、直接间接鼓励和保护手工业和采矿业、使军队拥有独自的经济基础、保证有充足的粮食供应、扩大财政收入、提高行政机构的素质等等,是“相当典型的一整套现代化的活动”<sup>①</sup>。19世纪后期以来渐次兴起的后发工业国家,从德国、日本、俄国(苏联)到东亚各经济体,其经济发展过程更无一例外都有国家积极推动的因素在内。同时期的清政府,正如《茶叶与鸦片》一书所言,在抓住历史机遇推动经济发展方面,展现出来的只是“无知与无能”<sup>②</sup>。在上述重商主义政策的各个方面,可以说中国明清两代政府都没有积极、系统的举措,有学者因此认为清政府在经济政策上奉行的是一种“不干涉论”<sup>③</sup>。加州学派的学者们从另一个角度论称,18世纪中国国内市场的规模、密度并不逊色于、甚至往往超过同期的欧洲国家,而且,很可能更加“自由”<sup>④</sup>。

对“自由市场经济”的信奉可以说是主流经济学的“执念”,微观经济学的整个理论体系,无非就是对市场经济效率的证明,而且这种证明告诉人们,越是“完善”的市场体制,在资源配置方面效率越高,垄断程度的增加伴随着效率的下降,政府的干预则除了捣乱坏事以外没有别的好处。现代宏观经济学尽管承认“市场失灵”,并要求政府在出现经济危机时出手干预,然而对于市场在“资源配置”和推动经济增长方面的基本作用也绝不质疑。在解释现代经济增长的历史时,主流经济学往往回避国家的力量,或者,即使承认19世纪后期以来后发工业国政府对经济发展的推动作用,也坚持认为,在现代经济增长的策源地——西欧,特别是英国,经济发展是市场经济“自发”运作的结果。工业革命伴随着重商主义政策的放弃及自由贸易政策的推行,也带给人们这样的印象:市场被“解放”了,生产力就被解放了,——尽管自由贸易政策与重商主义同样是一种国家经济战略,也同样反映着英国商人和制造业者的要求<sup>⑤</sup>,并且时常伴随着霸权主义的武力威胁和战争。

市场经济的“效率”这一概念的真实意蕴,在微观经济学的理论体系中其实很清楚。英国经济学家米尔斯总结说,边际革命以后的经济学不再关心经济和财富增长的问题,而将研究的目的设定为“在一个资源总量既定的框架中确定均衡和最佳状态”,这使得经济学成了一门“蓄意排除规范性陈述、以考虑如何配置给定的资源总量为主的学科,这就意味着很少关心诸如‘这些总量是如何确定的?’、‘如何才能使这个总量得到增长?’之类的问题”<sup>⑥</sup>。也就是说,微观经济学的“效率”是一个静态概念,与动态的经济增长、工业革命、经济全球化等概念实际浑不相干:一个贫穷、落后、不发展、孤立的经济体,从“既定资源总量”的利用状况来看,完全可能是非常有效率的<sup>⑦</sup>。在微观经济学的“效率”

① [美]W. W. 罗斯托:《这一切是怎么开始的:现代经济的起源》,北京:商务印书馆,1997年,第40—41页。

② 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第314页。

③ [日]岸本美绪:《清代中国的物价与经济波动》,刘迪瑞译,北京:社会科学文献出版社,2010年,第283—292页。

④ [美]彭慕兰:《大分流:欧洲、中国及现代世界经济的发展》,第64—85页。

⑤ 亚当·斯密在评价重商主义的起源时论称:“谁是这重商学说体系的设计者,不难于确定。……那一定是生产者,因为生产者的利益受到那么周到的注意。但在生产者中,我们的商人与制造业者,又要算是主要的设计者。”见[英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》下卷,郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆,1974年,第229页。

⑥ [英]约翰·米尔斯:《一种批判的经济学史》,高湘译,北京:商务印书馆,2005年,第200页。

⑦ 舒尔茨评价危地马拉和印度的两个传统农业村落,即用了“贫穷而有效率”、“十分贫穷而有效率”这样的表述。见[美]T. W. 舒尔茨:《改造传统农业》,梁小民译,北京:商务印书馆,1987年,第32、35页。

与经济增长、产业革命之间,实际上经济学家们远没有能构建起令人信服的因果关系链来。一如米尔斯所指出的,“经济学的首要作用应当是为在经济增长、就业和通胀、减少贫困、确保一种可持续的未来等等方面所面临的关键问题提供答案”,然而“目前研究和教学领域中的经济学理论,没有有关这些问题的答案,并且从未作出过回答”<sup>①</sup>。

经济史的研究暗示着,作为一种垄断和市场操纵力量的“资本主义”,以及伴随资本主义兴起的西欧民族国家,在工业革命、经济增长和全球化的历史上也许起到了最为重要的作用。沃勒斯坦认为,“绝对王权在西欧的兴起与欧洲世界经济体的出现,显然是同时发生的”。“有充分依据可以表明,它既是原因也是结果。”一方面,资本主义农业和商业的扩张为官僚国家机构的扩大提供了经济基础,但另一方面,“国家机构本身就是新资本主义体系的主要经济基础(更不用说是其政治保障了)”。“在整个现代时期国家权力持续增长。资本主义世界经济体看来需要并促进了这一增强中央集权与国内控制的长过程。”<sup>②</sup>这与主流经济学力图论证的观念——市场带来效率,并带来现代经济增长和长期繁荣——无疑相去甚远。以中国历史的发展脉络来看,近二三十年明清经济史研究的普遍结论认为,市场经济的发展确实改善了资源配置的效率,通过分工、专业化的发展促进产出和收入的有限增长,然而只有市场经济,却无法带来技术变革、体制突破和现代经济增长<sup>③</sup>。

《茶叶与鸦片》一书明确指出,繁荣的茶叶出口贸易本可以带动相关产业的发展,成为经济近代化的桥头堡,但由于政府的无知与无能,中国错失了一次发展的机遇<sup>④</sup>。茶叶的生产和贸易是否能承担起近代化桥头堡的地位也许是值得讨论的,但确实充当了中国近代化桥头堡的丝绸业,尽管经历了19世纪后期到20世纪初期的繁荣和发展,最终却仍在日本丝绸业面前败下阵来,其背后的历史逻辑,仍可以解读为中国“常规市场经济”对抗日本“国家资本主义”的失败<sup>⑤</sup>。

把现代经济增长的“根本”原因归结到垄断和国家干预上去,对于经济学家们来说自然是很难接受的,在某种意义上,这也是从一个极端走向另一个极端。沃勒斯坦总结布罗代尔的历史发展观,认为他“看到的不是直线的进步,而是垄断力量(所谓真正的资本主义)和自由力量之间的持续紧张状态”。但不管怎么说,布罗代尔的资本主义理论终究要求我们把一切都“颠倒过来”<sup>⑥</sup>。在今天国内的经济史学界,讨论最多的仍是如何在中国经济史的研究中应用和贯彻经济学理论和方法,而另一方面,经济学是否应该从经济史中吸取些什么,似乎很少有人提及,相反,经济学界对于历史的忽视却是普遍的现象。无法令人信服地解释历史,对现实的理解及开出的药方也就很难说是准确的,因此也许我们都应该听听沃勒斯坦的疾呼:“历史是理论,可以说唯一可能有效的经济理论是经济史理论。”<sup>⑦</sup>

[责任编辑 扬眉]

① [英]约翰·米尔斯:《一种批判的经济学史》,第5页。

② [美]沃勒斯坦:《现代世界体系》第1卷,第173、175页。

③ 黄宗智较早对“商业化带来近代化”的“规范认识”提出批判,但他的分析逻辑是将中国历史上的商业化视为不同于欧洲的“过密型商品化”,事实上仍不敢质疑欧洲的“正常”商业化进程带来工业革命和近代化的因果链。参见黄宗智:《中国经济史中的悖论现象与当前的规范认识危机》,《史学理论研究》1993年第1期。

④ 仲伟民:《茶叶与鸦片:十九世纪经济全球化中的中国》,第314页。

⑤ 参见徐新吾主编:《中国近代缫丝工业史》,上海:上海人民出版社,1990年,第310—322页。

⑥ [美]沃勒斯坦:《否思社会科学——19世纪范式的局限》,第245—257页,引文见第256页。

⑦ [美]沃勒斯坦:《否思社会科学——19世纪范式的局限》,第300页。

# 文学文体, 还是文化文体?

## ——古代散文界说之总检讨

欧明俊

**摘要:**古人多以内容本位、技艺本位界说散文,是本体论,还有以作者本位、本原本位、功能本位界说散文,皆具“片面的深刻”。散文有“形而上”、“形而下”之分,形而上者是散文之道,是本质、精神和灵魂,形而下者是散文之艺(技、术),属于技术层面。散文的定义,为是非真假判断,散文的本质界说,是高低优劣的价值判断,实为不同的概念。散文不仅是纯粹的文学文体,还是文化文体。古代多元的散文观,各有合理性和局限性,应宽容看待,切忌以“专制”思维视之。

**关键词:**散文;古文;载道;文之道

本文所谓“古代散文界说”,是指古人对散文的界说。散文之“体”,有狭义、广义之分,狭义的指体裁,是体制之体,即形式,如字句、声调等;广义的指文学、文化之体,指区别于其他文体的一切特征,不只是形式,还有题材、主题、风格、技艺等。本文用广义散文文体概念。

现代散文观念,深受近现代西方“纯文学”观念的影响,“散文”是文体“四分法”中的一种,与诗歌、小说、戏剧并列,强调感性、抒情性、审美性、艺术性。刘经庵《中国纯文学史纲》不论散文,将散文完全排斥于“纯文学”之外。古今散文观念往往差异很大,甚至完全相反。但看文学史实际,问题并非如此简单。仅仅以“纯文学”标准认识古代散文概念是不够的,而应从传统汉语言文章的实际情况出发。

古代散文是一种独特的历史存在,古人对散文的界说有许多真知灼见,极具理论价值,但也存在不少片面性。本文试作全面系统的梳理和检讨。

### 一、散文及相近概念

现代通行的是以“散文”指称古代散体文,“散文”和“散体文”是同一概念。古人只是偶尔使用“散文”这一概念,历代文论著作如陈骙的《文则》、吕祖谦的《古文关键》、王若虚的《文辨》、吴讷的《文章辨体序说》、方苞的《古文约选》等,又如“文说”、“文品”等,几乎没有以“散文”概念来指称对象。古人多以“文”、“文章”、“辞章”、“古文”指称散文,而不用“散文”概念。但“散文”概念已通行百年,约定俗成,故本文仍用“散文”概念指称古代散文。什么是散文或散体文?古人有不同界说。

#### (一)古代“散文”,有不同层次的含义,实为不同的概念

古人并不是简单地以广义、狭义“两分法”看散文。最广义的散文,与韵文相对,包括一切种类与形式的非韵文,散文就是非押韵之文章。狭义的散文,只指散体文,与骈文相对。或散文即辞章,是

作者简介:欧明俊,福建师范大学文学院教授(福建福州 350007)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“现代散文理论的古典资源研究”(批准号:10BZW082)的阶段性成果。

有文采之文,近于现代“纯文学”意义上的散文。最狭义的散文,特指说理文或叙事文、抒情文,排斥他体。这几种概念往往并行不悖。古人界说散文,有具体的语境,所指不同,内涵各异,不应简单泛泛理解。

## (二)散文与古文

“古文”,古人还表述为“散文”、“文章”、“古文辞”、“古文词”、“辞章”、“词章”等。古文是散文正宗,是“文统”。陈衍《散文体正名》,主张以“散文”、“散体文”取代“古文”、“古文辞”之称<sup>①</sup>。实际上,“古文”不能简单化等同于“散文”。古人常“诗古文辞”并称,“古文辞”即多指非诗体的散文;“古文”是正宗、传统、典范,与“时文”或“今文”相对,是时间概念,更是内质界定、价值判断;“古文”又与骈文或小品相对。“古文”具有不同的内涵。

## (三)散文与骈文

正统文人以“古文”(散体文)为文章正宗,排斥骈文。作为桐城古文理论的“反拨”,阮元《文言说》云:

孔子于《乾》、《坤》之言,自名曰“文”。此千古文章之祖也。为文章者,不务协音以成韵,修词以达远,使人易诵易记,而惟以单行之语,纵横恣肆,动辄千言万字,不知此乃古人所谓直言之言,论难之语,非言之有文者也,非孔子之所谓文也。<sup>②</sup>

阮元继承了六朝“有韵为文,无韵为笔”的观念,主张“文”须排偶对仗,有声韵,否则就是“直言之言,论难之语”。阮元认为,与散文相对,骈文才是真正的“文”,而无韵散行者只是“笔”,将散文排除于“文”外。刘师培《广阮氏文言说》承阮元观点,力倡韵偶之文,主张以“藻饰”、“对偶”、“声律”为“文”之标准,强调“‘文’以‘藻绩成章’为本训”,“就应对言,则直言为言,论难为语,修词者始为文。文也者,别乎鄙词俚语者也”<sup>③</sup>。刘氏将“文”与“言”、“语”分别开来,认为“文”才是真正的文学,排除“鄙词俚语者”,也就是不承认通俗文的价值。

刘开主张骈散融合,不能偏废。《与王子卿太守论骈体书》说:“夫文辞一术,体虽百变,道本同源。……故骈之与散,并派而争流,殊途而合辙。……骈中无散,则气壅而难疏;散中无骈,则辞孤而易瘠。两者但可相成,不能偏废。”<sup>④</sup>1937年,商务印书馆出版的陈柱《中国散文史》将古代散文史描述为骈散分合演变史,“自无骈散之分以至于有骈散之分,以至于骈散互相角胜,以至于变而为四六,再变而为八股。散文虽欲纯乎散,而不能不受骈文之影响。骈文虽欲纯乎骈,而亦不能不受散文之影响”<sup>⑤</sup>。

古人眼中,骈文与散文(古文),通常是平行概念,不是统属关系。骈散之争只是大散文内部的概念之争。现代不少学者将散文等同于古文,以散文涵盖骈文,即以散文为母概念,骈文为子概念,骈文归属于散文,是不合理的。

“散文”只是指称此类文的一种概念,可做“共名”。文学与经学分离后,散文指经、史、子、集的“集部”之文。“辞章”(词章)讲究文采、辞藻、想象、技巧,接近于现代“纯文学”意义上的散文。李商隐在《樊南甲集序》中以“古文”与“今体”对称,“古文”指散体,“今体”即指骈文,也就是“四六”。同是“散文”概念,内涵各异,要区别对待。

## (四)古代散文属于“文体”,还是“文类”?

西方文类(genre)概念,是指诗歌、散文、小说、戏剧等体性不同的文学类型,每一文类均代表着特有的一套成规。“文体(style)”,是指某一作家或某一时代所表现出来的文学风格。Style,一般学

① 《小说月报》17卷号外,1926年。

② 阮元著,邓经元点校:《擘经室集》三集卷二,北京:中华书局,1993年,第605页。

③ 陈引驰编:《刘师培中古文学论集》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第183页。

④ 刘开:《刘孟塗集·骈体文》卷二,清道光六年姚氏槩山草堂刻本。

⑤ 陈柱:《中国散文史》,北京:商务印书馆,1998年影印,第1页。

者译为“风格”,徐复观《〈文心雕龙〉的文体论》认为“文体”更近乎 style 的英文原意<sup>①</sup>。中国古代的“文类”,是指文体的归类类型和具体文体的分类,标准不同,归类和分类不同。古代“文体”,类似西方的“文类”,西方的“文体(style)”,则类似中国古代的“风格”。古代广义散文,多指“文类”,不像现代散文,是“文体”。古代广义散文类下的古文、骈文,有时是文类,有时是文体,序、跋、记、论、说、铭、赞、尺牍等体式,才是具体的“文体”概念。古人论散文,有时指文类,有时则指文体,应认识清楚。

#### (五)散文文体的“原生态”和“衍生态”

古代散文是流动概念,一直与时俱变。“原生态”文体,是指文体的初始形态,以后演进过程中产生新变,则称“衍生态”文体。散文有“原生态”与“衍生态”之别,“原生态”的散文,言、文一体,骈、散一体,雅、俗一体,道、艺一体,“应用性”、“文学性”一体;“衍生态”的散文,则言、文分离,骈、散分离,古(文)今(文)分离,雅、俗分离,道、艺分离,“应用性”、“文学性”分离。应动态地看待古代散文,仅将其视为“纯文学”之体,仅重“原生态”或“衍生态”,必然“遮蔽”散文史及整个文学史许多真相。

## 二、散文定义与本质界说

散文的定义,即回答什么是散文,什么不是散文。作为文体,古代散文有基本的规定性,就是不押韵,形式上不固定,否则便不是散文。诗歌即使写得再好也不是散文,这是绝对的。

古人多以诗体为参照,比较中界说散文。以押韵与否为标准,屠隆《刘子威先生澹思集序》云:“夫道之菁英为文,文之有韵为诗。”<sup>②</sup>李东阳以有无“声律讽咏”区别诗文,《沧洲诗集序》论诗云:“盖其所谓有异于文者,以其有声律讽咏,能使人反复讽咏,以畅达情思,感发志气,取类于鸟兽草木之微,而有益于名教政事之大。”<sup>③</sup>作者《匏翁家藏集序》又云:“言之成章者为文,文之成声者则为诗,诗与文同谓之言,亦各有体,而不相乱。”<sup>④</sup>散文就是非押韵之文。

什么是散文?什么是散文的本质?二者实为不同的概念,古人界说散文,多指散文的本质,可从以下几大方面看。

#### (一)内容本位

散文的本质界说,多从散文本身着眼,即“本体论”。回答散文是写什么的,写什么的不是散文。古人多强调立意本位,“意”是散文的生命和灵魂,仅具散文形式,不是真正的散文。萧颖士《江有归舟三章序》强调:“文也者,非云尚形似,牵比类,以局夫俚偶,放于奇靡。其于言也,必浅而乖矣。”<sup>⑤</sup>吴伟业《陈百史文集序》云:“夫文者,古人以陈谏矢训、作命敷告、教世化俗者之所为,非仅以言辞为工者也。”<sup>⑥</sup>

内容本位,历代论者所指不同,兹分别论之。

##### 1. 载道本位

散文是载道之文,或者说载道的才是散文。“文载道”强调散文的内质精神,形式是其次的。按此标准,很多非载道散文就不是真散文。

柳宗元《答韦中立论师道书》云:“始吾幼且少,为文章,以辞为工。及长,乃知文者以明道。”<sup>⑦</sup>为文重在“明道”,仅仅文辞之工是不够的。韩愈《答李翱书》强调“道”是内在的,“文”是外在的,自己自

① 徐复观:《中国文学精神》,上海:上海书店出版社,2006年,第146页。

② 屠隆:《白榆集》卷二,《明代论著丛刊》本,台北:伟文图书出版有限公司,1977年。

③ 周寅宾点校:《李东阳集》第二卷《文前稿》卷五,长沙:岳麓书社,1985年,第72页。

④ 周寅宾点校:《李东阳集》第三卷《文后稿》卷四,第58页。

⑤ 中华书局编辑部点校:《全唐诗》(增订本)卷一五四,北京:中华书局,1999年,第1597页。

⑥ 吴伟业著,李学颖集评标校:《吴梅村全集》卷二十七,上海:上海古籍出版社,1990年,第655页。

⑦ 柳宗元:《柳河东集》卷三十四,上海:上海人民出版社,1974年,第542页。

觉培养醇正的“道”，“行之乎仁义之途，游之乎《诗》《书》之源，无迷其途，无绝其源，终吾身而已矣”<sup>①</sup>。所论之“道”，主要指正统的儒家仁义学说。周敦颐在《周子通书·文辞》第二十八中正式提出“文以载道”命题，更加强调“道”的第一性，而“文”仅仅被视为一种负载工具。他说：“文，所以载道也。轮辕饰而人弗庸，徒饰也，况虚车乎！文辞，艺也；道德，实也。……不知务道德而第以文辞为能者，艺焉而已。”<sup>②</sup>明确重“道”而轻“艺”。孙复《答张洞书》说：“夫文者，道之用也；道者，教之本也。故文之作也，必得之于心而成之于言。”<sup>③</sup>朱熹强调：“道者，文之根本；文者，道之枝叶。”<sup>④</sup>道与文的关系，是道、器关系，体、用关系。

“载道”说重视散文的实用性，自然重道而轻文，重内容而轻艺术，道、文分离。魏了翁《坐忘居士房公文集序》说：“文云者，亦非若后世哗然从众取宠之文也；游于艺以博其趣，多识前言往行，以蓄其德。本末兼该，内外交养，故言根于有德，而辞所以立诚。”<sup>⑤</sup>宋濂《文原》云：“大抵为文者，欲其辞达而道明耳！吾道既明，何问其余哉！”<sup>⑥</sup>“文以载道”说将文学的社会政治功能置于审美功能之上，将文完全工具化。这种观点推向极端，即是“作文害道”，从根本上否定文学。释契嵩《非韩》说：“夫文者，所以传道也。道不至，虽甚文奚用？”<sup>⑦</sup>

“文载道”的“道”内涵丰富，可指天道、自然之道，儒家原典之道，理学家之道，或统治之道，或指充实的现实生活内容。实际上，“道”可属于“文”本身，不是外在于“文”。“文”、“道”可以“一体”，不必“文”、“道”分离。

“文载道”与“诗言志”对举，正统文人多视散文为功令之具，是应世文章，而诗歌才是个人的抒情言志的工具，两者分工不同。以“载道”界说散文本质，自然不合现代“纯文学”观念。

有论者强调散文的审美娱乐特质，强调“文”的独立性，是对“载道”观念的超越。汪藻《答吴知录书》云：“经术者，黍稷稻粱也；文章者，五味百羞也。用黍稷稻粱之甘，以充吾所受天地之冲和，固其本矣；若遂以五味百羞为无补于养生，皆废而不用，则加笾陪鼎，殽蒸折俎，不当设于先王燕飧之时也。”<sup>⑧</sup>强调文章的“调剂品”功能，不同于“经术”的“必需品”功能。

## 2. 抒情本位

散文是抒情的，真情才能创造出真散文。郑樵说：“千古文章，传真不传伪。”<sup>⑨</sup>明代陈嘉兆评陈仁锡《东粤李老师集序》时说：“作文字无一诚立于其间，便是伪理学，伪经济”<sup>⑩</sup>。郑元勋《媚幽阁文娱·自序》云：“文以适情，未有情不至而文至者。”<sup>⑪</sup>黄宗羲《明文案序》云：“凡情之至者，其文未有不至者也。”<sup>⑫</sup>黄宗羲编选《明文海》即以“情至为宗”。1883年，王韬撰文强调：“文章所贵在乎纪事述情，自抒胸臆，俾人人知其命意之所在，而一如我怀之所欲言，斯即佳文。”<sup>⑬</sup>自抒胸臆，吐露真情，即成“佳文”。

文，心之声，抒写性灵也。李贽《童心说》云：“夫童心者，真心也。……夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。”“天下

① 马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第170页。

② 周敦颐著，徐洪兴导读：《周子通书》，上海：上海古籍出版社，2000年，第39页。

③ 孙复：《孙明复小集》，《四库全书》本。

④ 黎靖德编，王星贤校点：《朱子语类》卷一三九，北京：中华书局，1986年，第3319页。

⑤ 魏了翁：《鹤山先生大全文集》卷五十一，《四部丛刊》本。

⑥ 罗月霞主编：《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第1406页。

⑦ 释契嵩：《禅津文集》卷十六，《四部丛刊》本。

⑧ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第一五七册，卷三三八〇，上海/合肥：上海辞书出版社、安徽教育出版社，2006年，第161页。

⑨ 袁枚《答蕺园论诗书》引。袁枚著，周本淳标校：《小仓山房诗文集》（四），上海：上海古籍出版社，1988年，第1803页。

⑩ 陆云龙等选评，蒋金德点校：《明人小品十六家》（下），杭州：浙江古籍出版社，1996年，第510页。

⑪ 郑元勋：《媚幽阁文娱》卷首，明崇祯三年刻本。

⑫ 沈善洪主编：《黄宗羲全集》第十册，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第18页。

⑬ 王韬：《韬园文录外编》，郑州：中州古籍出版社，1998年，第31页。

之至文,未有不出于童心焉者也。”<sup>①</sup>真人才有童心,有童心才有真心,有真心才有真文、至文。李贽论的是“文学”,主要指散文。袁宗道《论文》云:“口舌代心者也,文章又代口舌者也。”<sup>②</sup>说真话、说心里话的才是好文章。顾起元《睡心集序》云:“夫文者,心灵之所变化也。”庄元臣《论学须知引》说:“夫文,心声也。意积于心而声冲于口,如泉之必达,如火之必蒸,如疾痛之必鸣号,不待思之而后得也。然虽不思而性灵之所抒洩,天真之所吐露,自有伦有次,有文有理,斐然可观,不待饰之而后工也。”<sup>③</sup>陆云龙《叙袁中郎先生小品》也说“文章亦自抒其性灵而已”<sup>④</sup>。李渔《名词选胜序》云:“文章者,心之花也。”黄宗羲《论文管见》云:“所谓文者,未有不写其心之所明者也。”<sup>⑤</sup>刘熙载《游艺约言》云:“文不本于心性,有文之耻甚于无文。”“文,心学也。心当有余于文,不可使文余于心。”<sup>⑥</sup>散文是心灵之文、性灵之文。上述诸论,近于现代“纯文学”散文概念。

钱澄之《重刻青箱堂集序》说:“文也者,载道之器,即达情之言也。”“盖未有非道而可言情,无情而可为诗文者也。”<sup>⑦</sup>认为“情”与“道”如水乳交融,是不能截然分开的,他将“载道”与“言情”统一起来。

古代散文,载道是“大传统”,抒情是“小传统”,一个是绝对的主流,是“文统”,一个是非主流。“文言情”,现代被绝对化,认为散文只是抒情的。以“纯文学”观念看,人们更认可“文言情”。但我们首先要尊重古人的观念,不应将古代主流散文观念完全“颠覆”,把非主流当作主流,边缘视为中心。

### 3. 说理本位

载道,即是说理,“道”是特殊的“理”。“道”与“文”相对,“理”则多与“情”、“事”相对,说理与载道,同中有异,应分别看待。

理学家和部分正统文人眼中,理即文。真德秀《文章正宗纲目》认为文章“以明义理、切世用为主”<sup>⑧</sup>。毛先舒《文论二》云:“文者,理也。”<sup>⑨</sup>郝经《答友人论文法书》说:“夫理,文之本也;法,文之末也。有理则有法矣,未有无理而有法者也。”<sup>⑩</sup>陈绎曾《文筌序》云:“文者何?理之至精者也。”<sup>⑪</sup>赵孟頫《刘孟质文集序》主张:“文者,所以明理也。自六经以来,何莫不然。其正者自正,奇者自奇,皆随其所发而合于理,非故为是平易险怪之别也。”<sup>⑫</sup>散文即说理之文,与诗言志抒情不同。这是对散文本质的独特认识,自有其合理性,但将理与情、事对立起来,是对文的狭隘化理解。

### 4. 叙事本位

诗文比较,论者多强调散文的叙事特质,有别于诗的抒情。元好问《杨叔能小亨集引》云:“诗与文,特言语之别称耳,有所记述之谓文,吟咏情性之谓诗,其为言语则一也。”<sup>⑬</sup>明张佳胤《李沧溟先生集序》说:“诗依情,情发而葩,约之以韵;文依事,事述而核,衍之以篇。”<sup>⑭</sup>吴乔说:“文之辞达,诗之辞婉。书(文)以道政事,故宜辞达;诗以道性情,故宜辞婉。意喻之米,饭与酒所同出;文喻之炊而为饭,诗喻之酿而为酒。文之措辞必副乎意,犹饭之不变米形,啖之则饱也。诗之措辞不必副乎意,犹

① 李贽:《焚书·续焚书》,北京:中华书局,1975年,第98-99页。

② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷二十,上海:上海古籍出版社,1989年,第283页。

③ 王水照编:《历代文话》第三册,上海:复旦大学出版社,2007年,第2209页。

④ 陆云龙等选评,蒋金德点校:《明人小品十六家》(下),第105页。

⑤ 黄宗羲:《南雷文定》三集卷三,《续修四库全书》本。

⑥ 薛正兴点校:《刘熙载文集》,南京:江苏古籍出版社,2001年,第751页。

⑦ 钱澄之:《田间文集》卷十四,《续修四库全书》本。

⑧ 真德秀:《文章正宗》卷首,《四库全书》本。

⑨ 毛先舒:《撰书》卷三,清顺治十八年刻本。

⑩ 郝经:《陵川集》卷二十三,《四库全书》本。

⑪ 王水照编:《历代文话》第二册,第1226页。

⑫ 赵孟頫:《松雪斋文集》卷六,《四部丛刊》本。

⑬ 元好问:《遗山文集》卷三十六,《四部丛刊》本。

⑭ 李攀龙:《沧溟先生集》卷首,明万历重刊本。

酒之尽变米形,饮之则醉也。”<sup>①</sup>是以诗体为参照界说散文,强调其异。

#### 5. “致治”本位等

有人主张“致治”本位,张惠言《文稿自序》云:“古之以文传者,虽于圣人有合有否,要就其所得,莫不足以立身行义,施天下致一切之治。”<sup>②</sup>或主张“明志”本位,王勃《上吏部裴侍郎启》云:“君子以立言见志。遗雅背训,孟子不为;劝百讽一,扬雄所耻。苟非可以甄明大义,矫正末流,俗化资以兴衰,家国由其轻重,古人未尝留心也。”<sup>③</sup>独孤及在《检校尚书吏部员外郎赵郡李公中集序》中说:“志非言不形,言非文不彰,是三者相为用,亦犹涉川者假舟楫而后济。”认为“文不足言,言不足志,亦犹木兰为舟,翠羽为楫,玩之于陆而无涉川之用”<sup>④</sup>。蒋湘南认为文章是“国运精华之所萃”,《与田叔子论古文第三书》云:“夫文章者,国运精华之所萃也。文章盛则人才盛,人才盛则儒术盛,儒术盛则治道盛。”<sup>⑤</sup>田北湖强调文章“表见精神”,《论文章源流》云:“故夫文者,聚灵府之能力,综万端之异名,藉以表见精神者也。”<sup>⑥</sup>

#### 6. 综合内容本位界说

上述诸论,只强调散文本质的某一方面,必然存在明显的局限性。有论者综合诸论,王禹偁《答张扶书》云:“夫文,传道而明心也。”<sup>⑦</sup>载道与明心见志融为一体。明黄省曾《空同先生文集序》云:“夫文者所以发阐性灵,叙诏伦则,形写人纪,彰泄天化。物感而言生,声谐而节会,乃玄黄之英华,而神理之自然也。”<sup>⑧</sup>黄宗羲《论文管见》云:“文以理为主,然而情不至,则亦理之郛廓耳”<sup>⑨</sup>。“情”、“理”一体。在《恽逊庵先生文集序》中,魏禧明确说:“惟文章以明理适事,无当于理与事,则无所用文。故曰:文者,载道之器。”魏禧认为文章要能“见诸行事而有功”,才算是有用之文。魏氏将明理、适事、载道三者统一起来。陆继辂《与赵青州书》云:“夫文者,说经、明道、抒写性情之具也,特文不工则三者皆无所附丽。”<sup>⑩</sup>综合界说克服了单纯强调某一方面内容的局限性,但局限性仍是存在的。

#### (二)技艺本位

散文,艺也,技也,术也。散文是一种艺术,无艺术性的即不是散文。散文源于性情志意,但是性情志意不直接就是散文,散文乃艺也。古人多重技艺,文天祥《跋萧敬夫散文稿》云:“累丸承蜩,戏之神者也;运斤成风,伎之神者也。文章一小伎,诗又小伎之游戏者。”<sup>⑪</sup>把散文当作一种技艺来看。宋俞成《文章活法》云:“文章一技,要自有活法。”<sup>⑫</sup>亦有轻技艺的,章学诚《陈东浦方伯诗序》云:“诗文同出六籍。文流而为纂组之艺,诗流而为声律之工,非诗文矣。”<sup>⑬</sup>

同重技艺,视角不同,标准不同,观点各异。

#### 1. 神气本位

神王、气足才是真正的散文。刘大櫆《论文偶记》云:“行文之道,神为主,气辅之。曹子桓、苏子由论文,以气为主,是矣。……至专以理为主者,则犹未尽其妙也。”他强调:“神者,文家之宝。文章

① 吴乔:《围炉诗话》卷一,《适园丛书》本。

② 张惠言著,黄立新校点:《茗柯文编》,上海:上海古籍出版社,1984年,第117页。

③ 王勃:《王子安集》卷八,《四部丛刊》本。

④ 董浩等编:《全唐文》卷三八八,北京:中华书局,1983年,第3945-3946页。

⑤ 蒋湘南:《七经楼文钞》卷四,清同治九年刻本。

⑥ 《国粹学报》第一年第二期,清光绪三十一年。

⑦ 王禹偁:《小畜集》卷十八,《四部丛刊》本。

⑧ 李梦阳:《空同先生集》卷首,《明代论著丛刊》本,台北:伟文图书出版社有限公司,1976年。

⑨ 黄宗羲:《南雷文定》三集卷三。

⑩ 陆继辂:《崇百药斋文集》卷十四,《续修四库全书》本。

⑪ 文天祥:《文山先生全集》卷十,《四部丛刊》本。

⑫ 俞成:《萤雪丛说》卷上,《左氏百川学海》本。

⑬ 《章学诚遗书》卷十三,北京:文物出版社,1985年,第110页。

最要气盛,然无神以主之,则气无所附,荡乎不知其所归也。”<sup>①</sup>刘熙载《游艺约言》云:“文之道,在鼓之舞之以尽神。鼓舞有为而神无为,有为正无为之所自见也。”<sup>②</sup>柳冕《答衢州郑使君论文书》说:“夫善为文者,发而为声,鼓而为气。直则气雄,精则气生,使五采并用,而气行于其中。”<sup>③</sup>苏辙《上枢密韩太尉书》云:“辙生好为文,思之至深,以为文者气之所形,然文不可以学而能,气可以养而致。”<sup>④</sup>明王文祿《文脉》卷一云:“文显于目也,气为主;诗咏于口也,声为主。文必体势之壮严,诗必音调之流转。”<sup>⑤</sup>

## 2. 趣味韵本位

散文要有灵趣韵味,否则便不成其为文。陈继儒《〈文娱〉序》谓小品需有“法外法,味外味,韵外韵”<sup>⑥</sup>。陆云龙《叙袁中郎先生小品》说:“率真则性灵现,性灵现则趣生。”<sup>⑦</sup>林纾《春觉斋论文·应知八则·神味》认为“论文而及于神味,文之能事毕矣”<sup>⑧</sup>。

## 3. 语言艺术本位

散文是语言艺术,言之美、言之精者为文。皇甫湜《答李生第二书》指出:“夫文者非他,言之华者也,其用在通理而已。”<sup>⑨</sup>司马光《赵朝议文稿序》云:“在心为志,发口为言,言之美者为文,文之美者为诗。”<sup>⑩</sup>苏伯衡《孔克烈雁山樵唱诗集序》云:“言之精者之谓文,诗又文之精者也。”<sup>⑪</sup>姚鼐《与石甫侄孙》强调:“文章之精妙不出字句声色之间,舍此便无可窥寻矣。”<sup>⑫</sup>赵翼《瓠北诗话》卷十二云:“心之声为言,言之中理者为文,文之有节者为诗。”<sup>⑬</sup>语言精美才是文,并非写出的皆是文。正统文人坚持“文”、“言”分离,主张古文用古语、雅语。方苞强调“古文不可入语录中语,魏晋六朝人藻丽俳语,汉赋中板重字法,诗歌中隽语,南北朝佻巧语”等“五不”的雅语标准。姚鼐继承这一观念,梅曾亮《姚姬传先生尺牍序》引其语云:“先生尝语学者为文不可有注疏、语录及尺牍气。”<sup>⑭</sup>反对古文使用俗语,认为文之所以为文,即在于其语言的典正雅洁。

## 4. 自然本位。

古人多强调自然而然,“无意为文”。汪藻《鲍吏部集序》指出:“古之作者,无意于文也,理至而文则随之。如印印泥,如风行水上,纵横错综,灿然而成者,夫岂待绳削而后合哉?”<sup>⑮</sup>唐顺之《答茅鹿门知县二》云:“一人心地超然,所谓具千古只眼人也,即使未尝操纸笔呻吟,学为文章,但直抒胸臆,信手写出,如写家书,虽或疏卤,然绝无烟火酸馅习气,便是宇宙间一样绝好文字。”<sup>⑯</sup>李贽《杂说》云:“且夫世之真能文者,比其初皆非有意于文也。其胸中有如许无状可怪之事,其喉间有如许欲吐而不敢吐之物,其口头又时时有许多欲语而莫可所以告语之处,蓄极积久,势不能遏。一旦见景生情,触目兴叹;夺他人之酒杯,浇自己之垒块;诉心中之不平,感数奇于千载。”<sup>⑰</sup>李贽所论之“文”泛指文学,也包括散文。“自然”是为文最高境界,无法之法,不求工而自工。不求形似,而求神似,能传神地表情

① 王水照编:《历代文话》第四册,第4106-4108页。

② 薛正兴点校:《刘熙载文集》,第760页。

③ 姚铉:《唐文粹》卷八十四,《四部丛刊》本。

④ 苏辙:《栾城集》卷二十二,《四部丛刊》本。

⑤ 王水照编:《历代文话》第二册,第1693页。

⑥ 郑元勋:《媚幽阁文娱》卷首。

⑦ 陆云龙等选评,蒋金德点校:《明人小品十六家》(下),第105页。

⑧ 王水照编:《历代文话》第七册,第6380页。

⑨ 董诰等编:《全唐文》卷六八五,第7021页。

⑩ 司马光:《温国文正司马公文集》卷五十九,《四部丛刊》本。

⑪ 苏伯衡:《苏平仲文集》卷五,《四部丛刊》本。

⑫ 姚鼐:《惜抱轩尺牍》卷八,清刻本。

⑬ 赵翼著,霍松林、胡主佑校点:《瓠北诗话》卷十二,北京:人民文学出版社,1963年,第175页。

⑭ 梅曾亮:《柏枧山房全集·文集续集》,《续修四库全书》本。

⑮ 汪藻:《浮溪集》卷十七,《丛书集成初编》本。

⑯ 唐顺之:《荆川先生文集》卷七,《四部丛刊》本。

⑰ 李贽:《焚书·续焚书》,第97页。

达意即是好文章,汤显祖《合奇序》说:“予谓文章之妙,不在步趋形似之间。”<sup>①</sup>自然,就是兴之所至,脱口而出,只要出自性灵,率尔漫笔即成佳构。袁中道《答蔡观察元履》说:“率尔无意之作,更是神情所寄,往往可传。”<sup>②</sup>谭元春《古文澜编序》云:“古今文章之道,若水泻地,随地皆泻,……而文章之道,恒以自然为宗。”<sup>③</sup>张裕钊《与吴挚甫书》认为好的文章“惟其妙之一出于自然而已。自然者,无意于是,而莫不备至,动皆中乎其节,而莫或知其然,日星之布列,山川之流峙是也”<sup>④</sup>。“自然”的反面是雕琢、做作、无生气,便不配称作文。

#### 5. 意境本位

林纾《春觉斋论文·应知八则·意境》说:“意境者,文之母也,一切奇正之格,皆出于是间。不讲意境,是自塞其途,终身无进道之日矣。”<sup>⑤</sup>散文必讲意境,有意境的才是散文,无意境的便不是散文。

#### 6. 法本位

为文必讲法度。元揭曼硕《诗法正宗》云:“学问有渊源,文章有法度。文有文法,诗有诗法,字有字法,凡世间一能一艺,无不有法。得之则成,失之则否。”<sup>⑥</sup>明曾鼎《文式序》云:“文不可以无式,式不可以不精。式者何?犹规矩绳墨也;精者何?犹公输之巧也。规矩既设,则不失方圆之则;绳墨既陈,则不失曲直之准。”<sup>⑦</sup>无法无式,则不成其文。

有人反对拘泥于法,袁宏道强调无法之法,《答李元善》说:“文章新奇,无定格式,只要发人所不能发,句法字法调法,一一从自己胸中流出,此真新奇也。”<sup>⑧</sup>

可将古代散文学分为两大传统,一个是“载道”传统,一个是“技艺”传统。技艺本位散文观,注重散文的艺术性、审美性,注重散文本身,更接近“纯文学”的本质,已超越了“载道”传统。

#### 7. 创新本位

独创,有个性的才是真正的散文。叶元恺《睿吾楼文话》卷十二引宋祁《宋景文笔记》曰:“文章必自名一家,然后可以传不朽。若体规画圆,准方作矩,终为人之臣仆,古人讥‘屋下作屋’,信然。”<sup>⑨</sup>明左培《书文式·文式》卷上引瞿景淳语云:“文须从心苗中流出,句句字字都要作不经人道语。”<sup>⑩</sup>完全模拟之作,陈腐因袭,不是真正的散文。

#### 8. 散文技艺本位综合界说

上述诸论,只强调某一方面技艺,必然存在明显的局限性。有论者综合诸说,林纾说:“文字有义法,有意境,推其所至,始得神韵与味。神也、韵也、味也,古文之止境也。”章学诚《与邵二云》认为“文律,不外‘清’、‘真’二字。清则气不杂也,真则理无支也”<sup>⑪</sup>。夏力恕《菜根堂论文》说:“为文之的,雅正清真,包括无余矣。”<sup>⑫</sup>

#### 9. 散文本质综合界说

不少散文家将各种散文内容本位、技艺本位理论调和、融合、综合,追求更为合理的散文界说。杜牧在《答庄允书》中说:“凡为文以意为主,气为辅,以辞彩章句为之兵卫。”<sup>⑬</sup>张裕钊《与吴挚甫书》发

① 徐朔方笺校:《汤显祖诗文集》卷三十二,上海:上海古籍出版社,1982年,第1078页。

② 袁中道著,钱伯城点校:《珂雪斋集》卷二十四,上海:上海古籍出版社,1989年,第1045页。

③ 陈杏珍标校:《谭元春集》,上海:上海古籍出版社,1998年,第601页。

④ 张裕钊:《濂亭文集》卷四,清光绪刻本。

⑤ 王水照编:《历代文话》第七册,第6367页。

⑥ 揭曼硕:《新刻诗法正宗》,明《格致丛书》本。

⑦ 王水照编:《历代文话》第二册,第1535页。

⑧ 钱伯城:《袁宏道集笺校》卷二十二,上海:上海古籍出版社,1981年,第786页。

⑨ 王水照编:《历代文话》第六册,第5480页。

⑩ 王水照编:《历代文话》第三册,第3146页。

⑪ 《章学诚遗书》卷九,第81页。

⑫ 王水照编:《历代文话》第四册,第4067页。

⑬ 杜牧著,陈允吉点校:《樊川文集》卷十三,上海:上海古籍出版社,1978年,第194页。

挥说:“古之论文者曰:文以意为主,而辞欲能副其意,气欲能举其辞。譬之车然,意为之御,辞为之载,而气则所以行也。欲学古人之文,其始在因声以求气,得其气,则意与辞往往因之而并显,而法不外是矣。”<sup>①</sup>意、辞、气三者统一。吴子良《荆溪林下偶谈》卷二说:“为文大概有三:主之以理,张之以气,束之以法。”<sup>②</sup>理、气、法三位一体。李廌在《答赵士舞德茂宣义论宏词书》中认为:“凡文章之不可无者有四:一曰体,二曰志,三曰气,四曰韵。”<sup>③</sup>体、志、气、韵,四者缺一不可。郝经《答友人论文法书》说:“夫理,文之本也;法,文之末也。有理则有法矣,未有无理而有法者也。”“理者,法之源;法者,理之具。理致夫道,法工夫技,明理,法之本也。”<sup>④</sup>理、法并重。明谭浚《言文》卷上《致意》云:“文之所以为文者,词也。文而不以词,何以为文?词之所以为词者,意也。词而不以意,何以为词?意之所以为意者,理也。意而不以理,何以为意?”<sup>⑤</sup>词、意、理并重。钱谦益《周孝逸文稿序》说:“根于志,溢于言,经之以经史,纬之以规矩,而文章之能事备矣。”<sup>⑥</sup>刘大櫆《论文偶记》说:“神气者,文之最精处也;音节者,文之稍粗处也;字句者,文之最粗处也。然论文而至于字句,则文之能事尽矣。”<sup>⑦</sup>姚鼐《古文辞类纂序目》主张:“所以为文者八:曰神、理、气、味、格、律、声、色。”认为“神、理、气、味者,文之精也;格、律、声、色者,文之粗也。”<sup>⑧</sup>李元春《四书文法摘要·余论十二则》说:“文章不外五端:曰典、曰理、曰法、曰气、曰神。”<sup>⑨</sup>刘熙载《艺概·文概》引用“经语”来概括散文本质特征,他说:“文之道可约举经语以明之,曰:‘辞达而已矣’,‘修辞立其诚’,‘言近而指远’,‘辞尚体要’,‘乃言底可绩’,‘非先王之法言不敢言’,‘易其心而后语’。”<sup>⑩</sup>所说很有道理。

综合界定散文本质,克服了单纯强调某一方面的局限性,对散文本质的认识趋向全面合理,极具理论价值,但局限性仍是存在的。

《易传·系辞》曰:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”散文具有“形而上”、“形而下”的不同层面。“形而上”者是散文之“道”,指文心、文意、文理、文情、文神、文气、文味、文韵、文趣、文境等,是散文的本质、精神和灵魂,是更高层次。“形而下”者是散文之“艺”,指文技、文格、文式、文法等纯技巧形式,是技术层面。那么“道”和“艺”的关系究竟如何呢?“道”重要,还是“艺”重要,或二者都重要?古人有不同的理解。有人认为,“道”最重要,只要把思想感情表现出来,工不工并不重要,甚至可有可无。柳开《上王学士第三书》说:“文章为道之筌也。筌可妄作乎?筌之不良,获斯失矣。女恶容之厚于德,不恶德之厚于容也。文恶辞之华于理,不恶理之华于辞也。”<sup>⑪</sup>“文载道”、“文者,心声也”、“文者,理也”,等等,皆是讲散文之“道”,重散文的本质。有人更重视“艺”,讲究技巧、艺术、形式,内容不是很重要。以上两种观念是对立分离的。当然“道”和“艺”即内容和形式的完美统一是最好的,姚鼐《答翁学士书》云:“夫道有是非,而技有美恶。诗文皆技也,技之精者必近道,故诗文美者命意必善。”<sup>⑫</sup>又《敦拙堂诗集序》云:“夫文者,艺也,道与艺合,天与人一,则为文之至。”<sup>⑬</sup>这是理想的散文。

### (三)作者本位、本原本位与功能本位

本体论外,还有以作者本位、本原本位、功能本位界说散文本质的。

① 张裕钊:《濂亭文集》卷四,清光绪刻本。

② 王水照编:《历代文话》第一册,第558页。

③ 李廌:《济南集》卷八,《四库全书》本。

④ 郝经:《陵川集》卷二十三,《四库全书》本。

⑤ 王水照编:《历代文话》第三册,第2329页。

⑥ 钱谦益著,钱仲联点校:《牧斋有学集》卷十九,上海:上海古籍出版社,1996年,第826页。

⑦ 王水照编:《历代文话》第四册,第4109页。

⑧ 姚鼐纂,宋晶如、章荣注释:《古文辞类纂》(上),北京:中国书店,1986年,第26页。

⑨ 王水照编:《历代文话》第五册,第5129页。

⑩ 刘熙载:《艺概》卷一,上海:上海古籍出版社,1978年,第47页。

⑪ 曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第六册,第284页。

⑫ 姚鼐:《惜抱轩文集》卷六,《续修四库全书》本。

⑬ 姚鼐:《惜抱轩文集》卷四。

### 1. 作者本位

有论者从作者即散文家或创作主体这个角度来界定散文本质。散文是人写的,什么人写的才能称作散文?真人才有真性情,真性情才有真散文。宋濂《文说赠王生黼》云:“文者果何繇而发乎,发乎心也。心乌在,主乎身也,身之不修而欲修其辞,心之不和而欲和其声,是犹击破缶而求合乎宫商,吹折苇而冀同乎有虞氏之箫韶也,决不可致矣。”<sup>①</sup>李元春《四书文法摘要·余论十二则》说:“文章根于性情,而本原在心,故心术须端。”<sup>②</sup>人品决定文品。散文是天才的创作,只有大才方能写出好散文,并不是什么人都配写散文的。刘将孙《赵青山先生墓表》云:“文章,英气也,人声之精者为言,言之精者为文。英者,所以精者也。”<sup>③</sup>王文禄《文脉》云:“文之高胜者,必命世才,自出新机,不蹈陈辙,用发吾胸中之蕴概,以文人小之可乎?”<sup>④</sup>散文是个性化的创作。不同身份、个性的人,创作出不同的散文。

### 2. 本原本位

散文是如何产生的,即散文是从哪儿来的。古人强调散文是“不得已”而作,不是苦思冥想刻意而为。有感而发,生活所“激”,散文是自然“写”出来的,不是“做”出来的。刘辰翁《赠潘景梁序》说:“余谓文者,皆不得已也。……夫言虽技也,道亦不离于言。……道不得已为言,言不得已亦道。”<sup>⑤</sup>祝允明在《祝子罪知录》中也说:“文也者,非外身以为之也。心动情之,理著气达,宣齿颊而为言,就行墨而成文。文即言,言即文也。”<sup>⑥</sup>钱谦益《李君实恬致堂集序》说:“文章者,天地英淑之气,与人之灵心结习而成者也。”<sup>⑦</sup>文生于心,是心灵的自然流露。有论者强调文源于“气”,元代戴表元《紫阳方便君文集序》说:“人之精气,蕴之为道德,发之为事业,而达之于言语词章。”<sup>⑧</sup>文章根本源自人所禀受的精气。吴澄《别赵子昂序》说:“文也者,本乎气也。人与天地之气通为一,气有升降,而文随之。”<sup>⑨</sup>有论者强调文源于情,情生文。钱澄之《程姜若松州杂著叙》云:“情至而文生也。”<sup>⑩</sup>龚自珍《五经大义终始论》云:“民饮食,则生其情矣,情则生其文矣”<sup>⑪</sup>。无情则无文。

### 3. 功能本位

影响最大的就是“教化”说,即教化本位。柳冕《谢杜相公论房杜二相书》云:“故文章之道,不根教化,别是一技耳。”又《答徐州张尚书论文武书》云:“夫文章者,本于教化,发于情性。本于教化,尧舜之道也;发于情性,圣人之言也。”<sup>⑫</sup>明确强调散文的功用在于“教化”。“教化”说强调统治者应利用散文自上而下地教化人民,是典型的功利散文观。

载道,明道,传道,贯道,是内容,也是功用。有论者强调散文的实用功能,即有补于世,有益于世。有益即是散文,有害便不是散文。有用即是散文,无用便不是散文。王安石《上人书》云:“所谓文者,务为有补于世而已矣。所谓辞者,犹器之有刻镂绘画也。诚使巧且华,不必适用;诚使适用,亦不必巧且华。要之以适用为本,以刻镂绘画为之容而已”<sup>⑬</sup>。海瑞《教约》称:“文也者,所以写吾之意也……今一生读书作文,于家国身心无毫毛补益,谓之何哉?”<sup>⑭</sup>顾炎武《日知录》云:“文之不可绝于天

① 罗月霞主编:《宋濂全集》,第1569页。

② 王水照编:《历代文话》第五册,第5129页。

③ 刘将孙:《养吾斋集》卷二十九,《四库全书》本。

④ 王水照编:《历代文话》第二册,第1693页。

⑤ 刘辰翁:《须溪集》卷六,《四库全书》本。

⑥ 祝允明:《祝子罪知录》卷八,明万历刻本。

⑦ 钱谦益著,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷三十一,上海:上海古籍出版社,1985年,第907页。

⑧ 戴表元:《剡源戴先生文集》卷十一,《四部丛刊》本。

⑨ 吴澄:《吴文正集》卷二十五,《四库全书》本。

⑩ 钱澄之:《田间文集》卷十三,《续修四库全书》本。

⑪ 王佩诤校:《龚自珍全集》(上),上海:上海古籍出版社,1975年,第41页。

⑫ 董浩等编:《全唐文》卷五二七,第5354、5358页。

⑬ 王安石:《王文公文集》卷三,上海:上海人民出版社,1975年,第45页。

⑭ 陈义钟编校:《海瑞集》,北京:中华书局,1962年,第15页。

地间者,曰明道也,纪政事也,察民隐也,乐道人之善也。若此者,有益于天下,有益于将来,多一篇,多一篇之益矣。”<sup>①</sup>方东树《复罗月川太守书》说:“文不能经世者,皆无用之言,大雅君子所弗为也。”<sup>②</sup>无用无益之文,便没有存在的价值。

有人强调散文超功利的娱乐功能。赵宦光强调“无用之用”,他说:“天地间最无用是文章,文章之最无用是诗。”<sup>③</sup>晚明郑元勋《媚幽阁文娱·自序》说:“吾以为文不足供人爱玩,则六经之外俱可烧。六经者,桑麻菽粟之可衣可食也者;文者,奇葩,文翼之怡人耳目、悦人性情也。若使不期美好,则天地产衣食生民之物足矣,彼怡悦人者,则何益而并育之?以为人不得衣食不生,不得怡悦则生亦槁,故两者衡立而不偏绌。”<sup>④</sup>认为与六经的实用功能不同,散文是用以愉悦读者耳目、性情的。六经是如同人们物质生活的必需品,散文则是人们精神生活的消闲品,是生活的点缀。将散文抬到与儒家经典并列的地位,认为二者不可偏废。这是对传统功利主义散文观念的背离。将散文从政治教化的附庸地位中解脱出来,使之具有相对独立性。散文创作不必写高文典册,不必载道征圣,而只是兴会所至,独抒性灵,自娱自乐而已。以这种观念看散文,故特重娱乐消遣,赏玩美文,“寐得之醒焉,倦得之舒焉,愠得之喜焉,暇得之销日焉”,只求得“一晌之欢也,而非千秋之志也”<sup>⑤</sup>。

同以功能界说散文本质,立场不同,标准不同,观点各异。

散文的本质界说,追求一种审美理想,表达一种文化情怀,是高要求,是极有意义的。

不同时代、不同流派、不同人,对散文的本质有不同的认识,可谓众说纷纭,莫衷一是。每种界说,皆有合理性,同时亦有局限性,皆是“片面的深刻”。不能用一花独放的“专制”思维轻易肯定或否定,要允许这种差异性和多样性的存在。

什么是散文?古人常谈的并不是散文的定义,而是“散文的本质”。散文有“本质”,就有“非本质”,非本质特性,也是散文的特性,并非可有可无的。

散文的定义,为是非真假判断;散文的本质界说,是高下优劣的价值判断。所谓“非文也”,通常不是真假判断,而是价值判断,实际上是说不符合自己的审美理想或品质低劣,不是好散文。

判定是否是散文,首先应看形式,非韵文即是散文,形式是最基本的要求,其次看其本质,徒具形式也是不够的。

#### (四)散文本质与散文之“体”

此处之“体”,指狭义的体,即体制、形式。古人多强调体制为先,重形式,明规矩,没有规矩,无以成方圆。历代学者论散文,多重视“辨体”,强调要“得体”,识“大体”。张戒《岁寒堂诗话》卷上云:“论诗文当以文体为先,警策为后。”<sup>⑥</sup>多主张严分文体疆界,刘祁《归潜志》云:“文章各有体,本不可相犯。……如散文不宜用诗家语,诗句不宜用散文言。……如杂用之,非惟失体,且梗目难通。”<sup>⑦</sup>强调散文的纯正、正宗,保持文体的纯洁性。章学诚《古文十弊》认为“凡为古文辞者,必先识古人大体,而文辞工拙,又其次焉”<sup>⑧</sup>。这是一种“保守”观念,自有其合理性一面。

散文“有体”,又“无体”;“有定体”,又“无定体”。王若虚《文辨》云:“或问:文章有体乎?曰:无。又问无体乎?曰:有。然则果何如?曰:定体则无,大体须有。”<sup>⑨</sup>李纯甫《西岩集序》云:“人心不同如

① 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷十九,上海:上海古籍出版社,1985年。

② 方东树:《仪卫轩文集》卷七,清同治刻本。

③ 赵宦光:《弹雅》卷一,明天启三年刻本。

④ 郑元勋:《媚幽阁文娱》卷首。

⑤ 王纳谏:《苏长公小品》卷首,明万历刻本。

⑥ 丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第459页。

⑦ 刘祁著,崔文印点校:《归潜志》卷十二,北京:中华书局,1983年,第138页。

⑧ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》(上),北京:中华书局,1985年,第504页。

⑨ 王若虚著,胡传志、李定乾校注:《溇南遗老集校注》卷三十七,沈阳:辽海出版社,2006年,第427页。

面,其心之声发而为言,言中理谓之文,文而有节为之诗。然则诗者,文之变也,岂有定体哉?”<sup>①</sup>不固守“定体”,这是一种开放的观念。两种观念并行,“合力”推动文体发展,我们不应偏重于某一方。

### (五)散文之“道”与“器”

此处,“道”是内容,“器”是工具。历代学者多视散文为载“道”之“器”,黄庭坚《次韵杨明叔四首序》曰:“文章者道之器也。”<sup>②</sup>汪莘《访汤粹》云:“文者,道之器。”<sup>③</sup>清张秉直《文谈序》说:“文者,经国之业,载道之器也。”<sup>④</sup>散文是一物多用之器具,几乎任何东西都可以装盛。可抒情,亦可写景、叙事、说理;可论政,亦可论兵、论医、论佛、论道。单纯强调“道”的某一方面,而排斥其他,是狭隘片面的。

## 三、几点检讨

### (一)散文的本质特性仅仅是散文一体独有的吗?

古人喜与诗比较,界说散文本质特性,重两者之“异”。许学夷说:“诗与文章不同,文显而直,诗曲而隐。”<sup>⑤</sup>赵宦光主张诗含蓄,文发露,他说:“诗主含蓄不露(故曰裁诗),言尽则文,非诗也。”<sup>⑥</sup>胡应麟说:“诗与文体迥不类:文尚典实,诗贵清空;诗主风神,文先理道。”<sup>⑦</sup>叶燮《南游集序》云:“诗文一道,在儒者为末务。诗以适性情,文以辞达意,如是已矣,初未尝争工拙于尺寸铢两间。”<sup>⑧</sup>这是严分诗、文疆界,强调文体的独特性。

实际上,古人亦多诗、文合论,认为诗、文一体。郑思肖《心史·总后叙》云:“所谓诗,所谓文,实国事、世事、家事、身事、心事系焉。”<sup>⑨</sup>唐顺之《与洪方洲书》自述:“近来觉得诗文一事,只是直写胸臆,如谚所谓开口见喉咙者。使后人读之,如真见其面目,瑜瑕俱不容掩,所谓本色。此最上乘文字。”<sup>⑩</sup>魏际瑞《伯子论文》云:“诗文不外情、事、景,而三者情为本。”<sup>⑪</sup>诗文不同只在体制、形式,本质上没有区别。诗与文相融相通,不必过求其异。刘熙载《游艺约言》说:“文之理法通于诗,诗之情志通于文。作诗必诗,作文必文,非知诗文者也。”<sup>⑫</sup>所言甚是。诗、文一体观念,弥补了诗、文分疆观念造成的局限性,自有其理论的合理性。

对不同文体,重其“异”,而轻其“同”,过分强调文体特质的独特性、唯一性,夸大文体间的相相对立,非此即彼,势必“遮蔽”各文体的共通性、共同性。“文学性”是各体文学皆有的特质,同样的情感志意,不同的文体皆可表达。文体特质不应完全以排他性为“前提”。诗歌以抒情言志为主,散文以议论载道为主,但不能说议论载道的就不是诗歌,言志抒情的就不是散文。诗歌“曲而隐”,散文“显而直”,但只是相对的,散文也有“曲而隐”,“曲而隐”不是诗歌的“专利”。

### (二)散文只是文学文体吗?

近现代引进的西方文体概念,是“文学文体”概念,中国古代文体概念是“大文学”文体或“文化”文体概念。当下观念的“文学”是纯文学,即学科分类后脱离了哲学、史学、科学、伦理学等而独立出来的文学。古代散文在“大文学”的背景下发展,不仅是“文学”文体,还是超越文学的“文化”文体。

① 元好问:《中州集》卷二引,《四部丛刊》本。

② 刘琳、李勇先、王蓉贵校点:《黄庭坚全集》(一),成都:四川大学出版社,2001年,第124页。

③ 汪莘:《方壶存稿》卷二,《四库全书》本。

④ 王水照编:《历代文话》第五册,第5060页。

⑤ 许学夷著,杜维沫校点:《诗源辨体》卷一,北京:人民文学出版社,1987年,第4页。

⑥ 赵宦光:《弹雅》卷十七《风雅铨上》,明天启三年刻本。

⑦ 胡应麟:《诗薮》外编卷一,上海:上海古籍出版社,1979年,第125页。

⑧ 叶燮:《己畦集》卷八,长沙叶氏梦篆楼1917年刊本。

⑨ 郑思肖:《心史·总后叙》,明崇禎刻本。

⑩ 唐顺之:《荆川先生文集》卷七,《四部丛刊》本。

⑪ 王水照编:《历代文话》第四册,第3594页。

⑫ 薛正兴点校:《刘熙载文集》,第753页。

这种体制可以说是文学,也可以是经学、史学、子学,经、史、子都可借助散文作为载体来表达思想。古代文学实际,“散文”与“文学”的关系,有时,散文即等于文学,有时,散文则包括经、史、子、集一切文体。

有时,我们可跳出“散文是文学”的“前理解”认识古代散文,散文的形式,本身却属于“文学”之外的“文化”,“集部”中许多有关经、史、子的论文,是“文化”文体,而非纯粹的文学之散文。

散文究竟属于哪种文体?“文学”的还是“文化”的?应该考虑作者和接受者两方面。首先要尊重作者本人观念,同时也不应忽视读者的观念。抒情文是文学的散文,这是历代一致观念,但说理文是不是文学?却有不同看法。我们应该尊重作者本人,作者认为是散文,就应该承认,同时承认接受者的“再创造”权利,可以不认同作者观点,甚至完全否定。

学科分类是现代科学发展的结果,而中国传统文化是综合的,与西方的分析式文化不同。文学,本来是综合的“大文学”,逐渐演变并分离出经学、史学、子学等,古代学科分类的混沌状态下,仅将散文简单地归类为“文学”之一体,是对散文的狭隘化理解,是轻贱了散文。

### (三)散文是文学,能完全排斥学术吗?

散文是文学,是创作,学术是研究,两者是不同性质的学科,界限分明。袁桷《戴先生墓志铭》引戴表元语云:“后宋百五十年,理学兴而文艺绝。”<sup>①</sup>将文学与学术完全对立起来。近代史学家刘绍宽在与友人论文时强调“学”的重要性,《答颜次周书》说:“夫文也者,根学而出,非可貌袭而强为也。文有表焉,有里焉。所谓表者:字、句、篇、章皆有法度,言之疾徐,声之高下,气之敛舒,体之整散,词之华赡清妙,按之于迹,皆可寻求;若夫冥力追索,心领神会,拟议于言象之先,调和于心手之际,自非学有本原、积理渊富,则不能沛然能出之。——此所谓里也。”<sup>②</sup>是很高明的见解,学识不是外在于文学的东西。

历代大量的诗话、词话、书论、画论等,该属学术还是文学?从形式上看,只要是韵文,学术文章也是散文。从散文的本质认识,则因人而异,可认为是,也可认为不是。同样的散文“文本”,从文学角度看就是散文,从学术角度看就是学术。因此,文学和学术只存在相对的界限,没有绝对的界限。

### (四)散文等于“集部”之文吗?

传统经、史、子、集“四部”分法中,通常观念,“文学文体”只存在于“集”部之中,经、史、子中,就一定没有“文学文体”吗?“集”部中,就一定都是“文学文体”吗?实际上,不存在完全“非文学”的文体,如《左传》、《孟子》属于经部,《史记》属于史部,《庄子》属于子部,以“文学性”标准看,皆可视为文学散文,即是“文学文体”。仅将《全唐文》、《全宋文》理解为唐、宋两代的“散文”,是片面的。

### (五)小结

古人散文诸界说,许多观点皆需作学理上的检讨。文者,载道之器也。载道才是散文,娱乐消遣之文就不是散文吗?文者,理也。说理的才是散文,抒情的就不是散文吗?文,心声也。写自己心声的才是散文,那么“代言”体的虚拟性情感的抒发就不是散文吗?写景、叙事的就不是散文吗?

古人多以“文”、“文章”、“文艺”、“辞章”、“古文辞”指称散文,传统主流散文观念是“大散文”、“杂散文”,说理文是正宗文体,最受重视。现代“纯文学”观念,古代散文只是纯审美,纯抒情,纯艺术,排斥古代散文“正宗”的说理文,显然是片面的。

古代主流文学观念,文体的尊卑等级秩序是文(包括散文、骈文)第一,其次诗,为文之余,其次词,为诗之余,其次曲,为词之余,小说更是等而下之的文体。散文的至尊地位是其他文体无法企及、无法替代的,《四库全书》收录标准、范围和比重即是明证。近现代散文地位的下降,与各体文学功能观念变化有关,小说、戏剧分担了散文“载道”、“经世致用”的传统功能,甚至成为中心文体,而散文自身也因增强抒情、娱乐的功能,失去了传统的至尊与神圣。近代散文文体由文学的中心向边缘转移。

<sup>①</sup> 袁桷:《清容居士集》卷二十八,《四部丛刊》影印元刻本。

<sup>②</sup> 苍南县政协文史资料委员会编:《苍南文史资料》第十六辑《刘绍宽专辑》,第36页。

近代引入西方“纯文学”观念,重诗歌、戏剧、小说,轻散文,完全“颠覆”了古代文体的尊卑等级秩序。

古代主流文学观念,散文无所不包;当代主流文学观念,散文是纯文学,领域狭窄。古代也有纯文学、纯散文观念,但属于非主流;当代,大文学观念、大散文观念则属于非主流。古今观念正相反。

古人散文观念是一种客观的历史存在,自具其“历史合理性”一面。我们不自觉的错误是轻视甚至忽视古人自我散文界说,而拔高或贬低现代人“观念先行”的古代散文的价值和地位,过于轻视历史。对古人的观念,我们应具“了解之同情”,充分“体认”,给予起码的尊重。科学认识古代散文,既要承认当下通行的观念,又要考虑传统散文观念;既要防止完全以今衡古,以今释古,又要防止完全以西衡中,以西释中。现代以西方“纯文学”散文概念硬套中国古代散文,造成不少混乱。文化观念是多元的,散文观念也应该是多元的。散文是开放的概念,永远有不同的理解和阐释,永远没有统一的标准定义和界说,永远不会定于一尊,这与自然科学不同。古代复杂多元的散文观,各有合理性和局限性,我们应以宏通的视野宽容看待,切忌以“专制”思维,只取一体,排斥他体,唯我独是。散文观念是动态的,是由“前理解”和“当世”观念、“历时”观念共同构成的,应结合历史语境和当下语境,对其作出既合乎历史的、又合乎逻辑的认识和评价。

古代散文研究,是一个说不完的话题,许多看似没有问题的地方都有问题,皆有必要作学理上的深刻检讨。

[责任编辑 刘培]

## 《文史哲》2009年“年度名篇奖”揭晓

经过历时近半年的严格评选,《文史哲》2009年“年度名篇奖”揭晓。郭延礼《20世纪初中国女性文学四大作家群体考论》(第4期)、李治安《两个南北朝与中古以来的历史发展线索》(第6期)、杜保瑞《中国哲学的基本哲学问题与概念范畴》(第4期)三篇佳作入选。

郭延礼《20世纪初中国女性文学四大作家群体考论》一文认为,20世纪第一个二十年,女性文学取得了突出的成就,出现了四大作家群体:即女性小说家群、女性翻译文学家群、女性政论文学家群和南社女性作家群,并具有新的特点:一是创造主体由闺秀嬗变为第一代知识女性;二是文体选择主体意识的强化;三是审美范围的扩大、思想意蕴的深化和艺术上对西方小说的模拟。评委认为,该文对近代女性作家四大群体的分类,对女性作家发展到近代所形成的新特点的归纳,都是近代文学研究中被忽略了,该文是一篇将引领近代女性文学研究发展的重要论文。

李治安《两个南北朝与中古以来的历史发展线索》一文的主要观点,是认为两个南北朝所造成的南、北方隔离与差异,直接影响到中古以来的历史发展。恰恰是在唐宋变革前后,历史发展的线索是呈现南、北复合状态而非单一。这是深入探究考察中近古历史时应该予以格外注意的。评委认为,该文的重要价值在于,作者对宋辽金元至明朝前期的历史发展线索提出新的阐释,是近年少有的既有宏观观照、又有新的具体切入角度的好文章。

杜保瑞《中国哲学的基本哲学问题与概念范畴》一文认为,研究中国哲学,应该提出有别于西方传统而适合中国哲学问题意识的哲学基本问题作为研究进路,并且同时扮演解释架构的功能。当以宇宙论、本体论、工夫论、境界论为中国哲学这种实践哲学的基本问题,并担负解释架构的功能,配合以概念范畴研究法能进入知识细节的优点,在这个基础上,重新对中国三教哲学作出准确理解、正确诠释。然后返回思辨哲学的思路,以形上学、知识论、伦理学的问题意识为进路,再来研究中国哲学,以获得崭新的创造性成果。评委认为,该文思考问题的角度独特,殊多新解,其提出如何改进中国哲学研究方法的看法启人深思。

# 论宋人落第诗

诸葛忆兵

**摘要:**科举考试是宋代绝大多数文人必须经历和体验的一个生活阶段,因此,与科举考试相关的诸多生活形态便成为宋诗描写和表现的一大主题。宋人落第诗或是落第者自抒胸臆,或是他人安慰劝解,诗歌渲染上一层悲苦气氛,富有艺术感染力,是种种写科举题材诗歌中最为出色的。宋人落第诗最常见的劝慰方式是以山水风景、春日风光等自然景色相慰藉,劝慰落第者览景遣情,排解愁绪。由此形成宋人落第诗的一种风貌:融情于景,蕴藉隽永。宋人落第诗大都择要叙说,点到为止,不发长篇议论,故多数落第诗篇幅短小。由此形成宋人落第诗的又一风貌:短小精悍,语意深长。宋人落第诗的风格,以凄怨和悲愤两种情调为主。总之,宋人落第诗摆脱了“议论、才学、文字”的窠臼,面目清新,含蓄淡约,其诗风类似唐诗。

**关键词:**宋诗;落第诗;科举;劝慰;蕴藉

科举考试是宋代绝大多数文人必须经历和体验的一个生活阶段,因此,与科举考试相关的诸多生活形态便成为宋诗描写和表现的一大主题。就考生角度而言,考场命题诗歌,题目和创作时间固定,内容空洞,宋代没有一首考场佳作流传;送人赴考诗歌,或称颂其才华出众,或预祝其金榜题名、前途无量,或鼓励其发奋学习,内容单一,写作手段程式化,亦乏善可陈;贺人登第诗歌,应酬意味最浓,庆贺考生高中和朝廷得才是这类诗歌的大概内容;唯独与落第关联的诗歌创作情感真挚,是种种写科举生活题材诗歌中最为出色的,审美价值最高,所谓“愁苦之言易好”。落第诗或是落第者自抒胸臆,或是他人安慰劝解,诗歌渲染上一层悲苦气氛,富有艺术感染力。由于题材的特殊性,使这一类诗歌在宋诗中别具特色,耐人寻味。

## 一、落第之悲苦愤懑

宋代科举考试录取名额,相对唐代而言,已经有了大幅度的增加,其增加的额度甚至高达十几倍之多。据学者统计,两宋进士一科,大约录取人数在十一万左右。然而,与庞大的参加考试之举子数量相比,录取率依然非常低,每科进士考试录取率大约在百分之三左右。换言之,科举考试落第,是宋代绝大多数文人都经历过的事情。宋代文坛和政坛一代领袖人物欧阳修,就参加了三次科举考试;北宋大诗人梅尧臣,最终也没有通过科举考试,而是通过恩荫入仕,晚年才得到一个“赐同进士出身”特恩;南宋大诗人陆游同样多次考试落第,以恩荫入仕,37岁方得“赐进士出身”;“苏门六君子”之一的李廌,以文章知名,却始终没有通过科举考试,一直被挡在仕途之外。“应举二十载,不免瓢与箪。”(韩维《送赵员外之官宪州》)这是科举社会最常见的现象。像北宋名相王曾“连中三元”(发解试、省试、殿试皆为第一),或像苏轼兄弟一举中第、一考成名,如此事例在宋代极其罕见,属凤毛麟角。如李廌之类一直名落孙山、始终没有入仕的人群数量更为庞大。

“学而优则仕”,中国古代知识分子人生价值实现的唯一方式是出仕为官。隋唐以降,尤其是到

**作者简介:**诸葛忆兵,中国人民大学国学院教授(北京 100872)。

**基金项目:**本文为教育部人文社会科学一般项目“北宋文学演变与科举制度”(批准号:07JA751001)的阶段性成果。

了宋代,通过科举考试进入仕途或改变仕途轨迹是多数士人的必由人生之路。科举考试落第,甚至是一次又一次地落第,给参试者带来巨大的人生挫折感,使其在现实生活中逐渐陷入非常困境。《邵氏闻见录》卷二载:“远方寒士殿试下第,贫不能归,多至失所,有赴水而死者。”这是最为极端的事例。对多数落第者来说,衣食住行没有着落,奔走乞求资助帮助,是很常见的。所谓“囊中无余金,零落空文编”(释智圆《哭叶授》),这是常见的现象。落第的挫折和生活的艰辛对参试者的心理打击或伤害同样非常严重,“未第贫儒感慨多”(释守端《北斗藏身因缘偈》)。北宋钱熙《三韵酸文》以诗意的语言描述落第者的悲戚辛酸:“年年落第,春风徒泣于迁莺;处处羈游,夜雨空伤于断雁。”(《玉壶清话》卷七)吕本中《送曾季直下第归临川》其二云:“头童齿豁衰颓甚,不似京城相别时。”落第者身体衰疲,一至于此。落第士人失望、痛苦、凄怨、悲愤,如此悲苦愤懑的情绪往往在诗歌中得到情不自禁的淋漓抒发。南宋著名作家刘过终身未通过科举考试,其《下第》<sup>①</sup>诗云:

荡荡天门叫不应,起寻归路叹南行。新亭未必非周凯,宣室终须召贾生。振海潮声春汹涌,插天剑气夜峥嵘。伤心故国三千里,才是余杭第一程。

刘过(1154—1206),字改之,自号龙洲道人。他与辛弃疾交往密切,是“辛派词人”中之佼佼者。他才气过人,睥睨古今,“酒酣耳热,出语豪纵,自谓晋、宋间人物”(张世南《游宦纪闻》卷一)。多次科举考试落第,现实政治的黑暗,使刘过的个性转向狂放。刘过自言:“若见故乡吾父老,道长安、市上狂如旧。”(《贺新郎》)表明自己的狂态毕生不改。这首《下第》诗悲愤中略显狂放之态。开篇“荡荡天门叫不应,起寻归路叹南行”二句,悲苦愤慨之情即不可遏制,因过度失望而带来的深度痛苦,就在这“叫天天不应”的狂言中得以释放。“新亭”二句自我安慰,劝慰自己仍然有效力朝廷的机会,这样的安慰和期望是刘过一再参加科举考试的动力。“振海”二句,感情陡转,从海潮汹涌、剑气峥嵘的险怪描绘中,能够感受到诗人磊落不平的内心世界。结尾“伤心”二句,转而凄苦,感情变得异样复杂。回归故乡,愧对家人;回程漫漫,颠簸辛苦;回味落第,伤心无限。种种感慨,一时涌上心头。刘过也在词中倾诉落第的悲苦情绪,《沁园春》云:“四举无成,十年不调,大宋神仙刘秀才。”只能以狂放来掩饰内心巨大的痛苦了。

友人写诗劝慰落第时的刘过,诗风同样跌宕起伏,豪迈狂放。李大方《改之下第赋赠》云:

刘郎气豪酒豪诗更豪,乃肯折节作赋遗恨无纤毫。诗雄赋老不入世俗眼,仰空大叫索酒歌离骚。刘郎新诗今莫敌,挑战梅社无遗力。果然桃李一山开,龙马行天晓无迹。锦标重夺更一年,却来走马春风前。撑肠文字五千卷,吟哦得意扬休鞭。世间荣辱俱游戏,莫为功名销壮志。我辈胡颜自古然,刘蕡况是公家事。银杯锦被驢骝裘,呼童唤酒麈穷愁。自怜却被微官缚,不及相从上酒楼。

李大方,字允蹈,李廌孙。诗歌特别推崇刘过豪气过人,饮酒作诗皆狂放自任,不受世俗拘束。据此出发,劝慰刘过“世间荣辱俱游戏,莫为功名销壮志”。甚至后悔自己被“微官”所束缚,不能追随刘过酣畅淋漓地痛饮酒楼之上,不能过潇洒自在的随意生活。这首诗流畅奔放,寥寥数语便勾勒出刘过狂士的形象,其劝慰的角度亦有新意,诗风与李白接近。

再回头阅读李大方之祖李廌的落第诗。其《某顷元祐三年春,礼部不第,蒙东坡先生送之以诗,黄鲁直诸公皆有和诗。今年秋复下第,将归耕颍川,辄次前韵,上呈编史内翰先生,及乞诸公一篇,以荣林泉,不胜幸甚》云:

半生虚老太平日,一日不知人不识。鬓毛斑斑黑无几,渐与布衣为一色。平时功名众所料,数奇辜负师友责。世为长物穷且忍,静看诸公树勋德。欲持牛衣归颍川,结庐抱耒箕隗前。祇将残龄学农圃,试问瀛洲紫府仙。

李廌(1059—1109),字方叔,号济南。深得苏轼赏识,为苏门弟子中之佼佼者。李廌元祐年间应

<sup>①</sup> 《全宋诗》,北京:北京大学出版社1995年,第31845页。本文所引宋诗,皆出自该版本《全宋诗》,以下不再一一注明。

试,知贡举者为苏轼,然李廌依然无缘科举功名,宋人笔记中关于此事有大量的大同小异的记载。陆游《老学庵笔记》卷十载:

东坡素知李廌方叔。方叔赴省试,东坡知举,得一卷子,大喜,手批数十字,且语黄鲁直曰:“是必吾李廌也。”及拆号,则章持致平,而廌乃见黜。故东坡、山谷皆有诗在集中。初,廌试罢归,语人曰:“苏公知举,吾之文必不在三名后。”及后黜,廌有乳母年七十,大哭曰:“吾儿遇苏内翰知举不及第,它日尚奚望?”遂闭门睡,至夕不出。发壁视之,自缢死矣。廌果终身不第以死,亦可哀也。<sup>①</sup>

李廌落第,竟酿成“七十乳母自缢”的人间惨剧,伤如之何?痛如之何?阮阅《诗话总龟前集》卷二十九引《王直方诗话》:

李方叔为坡公客,坡公知贡举而方叔下第,有诗云:“平生谩说古战场,过目还迷日五色。”山谷和之云:“今年持橐佐春官,遂失此人难塞责。”盖是时山谷亦在贡院中也。<sup>②</sup>

从李廌这首诗诗题得知,李廌元祐年间数度落第,朝廷诸公都有诗相送,苏轼、黄庭坚等皆当时文坛领袖人物。李廌落第,甚至成为轰动当时的科场和文坛事件。李廌所作诗歌,则以凄怨悲苦情调为主。与刘过不同,刘过将落第的原因归结于外部社会,转向狂放;李廌无法将落第的原因推给外部社会,只能自苦自怨。“半生虚老”的叹息,“鬓毛斑斑”的凄苦,“辜负师友”的自责,长期“穷忍”的困顿,“牛衣”归去的落寞,“残龄学农”的无奈,交织在这一首诗中,诗人的精神世界受到了何等的摧残?“鬓毛斑斑黑无儿,渐与布衣为一色”二句,构思新颖别致,语言晓畅明白,描摹细致入微,是值得反复回味的佳句。

李廌还有《下第留别舍弟弼》、《下第留别陈至》等多首落第诗,或云“闵途遭伶俜,勉力济颠坠。百年能几何,三十已一世。……衰残蚤二毛,坎轲穷五技”。或云:“余生宇宙间,动辄多愿违。……盐车初未脱,伯乐第兴悲。宁甘生刍饿,不为场藿嘶。”皆凄苦悲怨,催人泪下。

## 二、劝勉之激励昂扬

从创作内容角度观察,落第诗除了上述自抒凄苦愤懑及劝慰排解之外,最常见的话题是鼓励落第者不要灰心,刻苦读书,再接再厉。魏野《送萧咨下第西归》云:

驴瘦懒加鞭,迟迟念独还。听鸡行晓月,叹雉过春山。渭入黄河浊,云归紫阁闲。明年公道在,莫便掩松关。

这首诗前三联都在写落第者归去时旅途的辛劳和沿途的景致。首二句重在表现落第者的心境:懒得归去,羞于归去,不得不归去,由此带来的精神折磨不言而喻。于是,沿途景色处处引人伤感,画面上笼罩着一层凄迷黯淡的色彩。结尾二句却转向明朗开阔,诗人转而鼓励落第者,期望他不要因此丧气而隐逸。“明年公道在”,既是鼓励落第者明年再度应试,也是对当时科举制度的坚定信心。公平的考试制度,不会遗漏有才能的应试者。

再读林逋的《春日送袁成进士北归》:

春潮上海门,归雁远行分。千里倦行客,片帆还送君。酒波欺碧草,歌叠袅晴云。来岁东堂桂,聊酬一战勋。

这一首诗的结构方式与魏野诗大致相同,情绪更为开朗。落第者要乘“片帆”归去,千里颠簸,海潮汹涌,行客倦苦当在意料之中。在送别酒宴上,举杯相劝,婉歌安慰,都是为了排解落第者之愁绪。结尾二句,诗人更加乐观,甚至展望来年再战的光明前景:“来岁东堂桂,聊酬一战勋。”如果有来年再战告捷的酬劳,“千里倦行”的奔波也是值得的。

<sup>①</sup> 陆游:《老学庵笔记》,北京:中华书局,1997年,第125页。

<sup>②</sup> 阮阅:《诗话总龟前集》,北京:人民文学出版社,1987年,第292页。

这类勉励的话语,表现了宋代文化特有的风貌。两宋时期是中国古代社会及其文化的一个转型期,就官僚体制而言,则是从贵族政治转向文官政治。宋代文人人仕途径大大拓宽,入仕热情极度高涨,逐渐形成“进退皆忧”的精神风貌。宋人对待科举考试有比较理性的态度,“事莫必有胜,必胜难可持”,落第是正常现象。所以,宋人坚定地认为:“志士无终穷,斯言非尔欺。”(均见梅尧臣《侄宰与外甥蔡驷下第东归》)甚至连方外之人劝慰落第者亦云:“清时贫贱诚堪耻,侏儒太饱朔方饥。男儿会有及亲禄,安能泉石久低眉。”(释智圆《送进士万知古》)即使多次落第,也不应该摧残志向:“何妨久垂翅,从此欲惊人。鹰击天风壮,鹏飞海浪春。”(司马光《之美举进士寓京师此诗寄之》)从总体上考察,科举的前景是灿烂的:“我朝屡得人,无不升显赫。”(梅尧臣《送刘定贤良下第赴广陵令》)有了这样的坚定信念,早晚是要博取一功名的。换一种立场观察,落第也是一种人生磨炼,是意志和品格的磨练,对今后入仕大有裨益。范仲淹《送刁纺户掾太常下第》云:

精鉴本非深,英僚暂此沉。火炎方试玉,沙密偶遗金。岂累青云器,犹孤白雪音。敢希苏季子,潜有激仪心。

宋人认为当今为圣明的时代,“英僚”沉埋是暂时现象,终究要脱颖而出。因此,范仲淹以“火炎方试玉”勉励落第者,要经得起烤炼。战国时期之苏秦,落魄时“妻不下织,嫂不为炊,父母不与言”。苏秦“刺股”发奋苦读,最终成就一番伟大事业。范仲淹以这样的事例鼓舞落第者,殷切期望他发奋努力,追求自己的理想不要动摇。

欧阳修则以博通儒家经典勉励落第者,其《送黎生下第还蜀》云:

黍离不复雅,孔子修春秋。扶王贬吴楚,大法加诸侯。妄儒泥于鲁,甚者云黜周。大旨既已矣,安能讨源流。遂令学者迷,异说相交钩。黎生西南秀,挟策来东游。有司不见采,春霜滑归辀。白云喜三传,力欲探微幽。凡学患不强,苟至将焉庾。圣言简且直,慎勿迂其求。经通道自明,下笔如戈矛。一改不足衄,后功掩前羞。

欧阳修对“大旨既已矣”、“异说相交钩”的现状极度不满,赏识黎生“白云喜三传,力欲探微幽”的学习态度和精神,鼓励他“凡学患不强,苟至将焉庾”。一旦到达“经通道自明,下笔如戈矛”的境界,就可以预见科场捷报传来的前景了。届时“后功掩前羞”,这次落第的羞辱或痛苦也就不在话下了。宋人科举考试,渐重策论。他们认为:诗赋“施于治民,亦无所用。不可以此,便为殿最”<sup>①</sup>。所以,范仲淹之“庆历新政”和王安石之“熙宁变法”皆对科举考试有所变革,皆重策论取士。欧阳修对黎生的鼓励,就是从汇通儒家经义、以策论取胜的角度着眼,显示出宋人科举考试逐渐倾向于策论的走势。司马光《亨杞下第作诗示之》亦云:“何妨偶蹉跌,未必遂沉沦。莫叹科名晚,惟忧道谊贫。”重点在于落第者自身学问、道德、品格的培养和完善,不要以考场偶尔失利论得失。司马光《闻龚伯建下第》则云:“文章真长物,堪叹又遗贤。利器空埋土,灵光久照天。赵锥犹未出,荆璧会须传。道在虽穷困,知君不慨然。”司马光立朝耿介,富有政治热情,而不以文学创作见长。这首诗歌重在议论,无论是慨叹“利器空埋土”,还是勉励“荆璧会须传”,都表现出诗人的政治热情。

在这样一个“佑文”的时代,文人精神面貌昂扬。宋代士人视野开阔、胸襟远大的风貌,在落第诗中也有体现。王安石《李璋下第》云:

浩荡宫门白日开,君王高拱试群材。学如吾子何忧失,命属天公不可猜。意气未宜轻感慨,文章尤忌数悲哀。男儿独患无名尔,将相谁云有种哉?

宫门浩荡大开,君王亲自主持考试,广取天下英才。这是一个积极有为的时代,人才必将能够获得施展才华的机会和舞台。王安石认为:李璋有如此的学问和才华,何必为一次的落第而忧伤。科举考试,总有“命属天公不可猜”的偶然因素。落第者最容易表现为牢骚满腹,甚至沉溺于悲怨哀苦。王安石特意提醒李璋:“意气未宜轻感慨,文章尤忌数悲哀。”大男子何患功名不就、事业无成?将相

<sup>①</sup> 司马光:《温国文正司马公文集》卷三十五《选人试经义札子》,《四部丛刊初编》本。

无种,惟有能力和不断奋斗努力者为之。今后出将入相,治国平天下,亦是寻常之事。王安石的人生经历,是那个时代“男儿独患无名尔,将相谁云有种哉”的最好注脚。因此,王安石有理由、有信心如此鼓励落第者。劝慰落第,写得如此豪迈壮阔、气度飞扬,体现的是宋代的时代精神,是宋人的新风貌。

北宋后期,党争剧烈,官场险恶,政治黑暗,对落第者的劝慰就有了新的角度。唐庚《送赵安道下第归乡》云:

大官危,小官卑,君不得官君勿悲。君不见前日宰相今海涯,胡椒八百斛,流落知为谁?又不见州县官,折腰事细儿。常忧一语不中治,敢对西山笏拄颐。大官危,小官卑,君不得官君勿悲。愿君酒量如鸱夷,勿作瓶罍居井眉。与君赌取醉为期,明日乌帽风披披。

唐庚(1071-1121),字子西。诗学苏轼,人称“小东坡”。诗人以“大官危,小官卑”劝导落第者,落第而入仕无路,不一定是坏事,祸兮福之所依。官场倾轧,大官、小官俱无保障,不如脱身仕途之外,饮酒作乐,逍遥卒岁。

浪子型士人柳永落第后放浪形骸,自称:“幸有意中人,堪寻访。且恁假红翠,风流事,平生畅。青春都一饷。忍把浮名,换了浅斟低唱。”(《鹤冲天》)此种情态也表现在落第诗中。郑獬《下第游金明池》云:

骑杀青都白玉麟,归来狂醉后池春。人间得丧寻常事,不避郎君走马尘。

郑獬(1022-1072),字毅夫,皇祐五年状元及第。诗人负状元之才华,却仍然有落第的经历,故狂态大作,借酒浇愁。诗人力图从落第的失意中摆脱出来,“人间得丧寻常事”的自我安慰中,更多的是愤慨之情,其姿态与柳永的“未遂风云便,争不恣狂荡”类似。

### 三、诗风之含蓄淡约

宋人以议论、才学、文字为诗,甚为后人诟病。宋诗不及唐诗,好议论、喜文字、扬才学诸种作为难辞其咎。宋人落第诗风貌独异,基本上摆脱了“议论、才学、文字”的窠臼,面目清新,含蓄淡约,其诗风类似唐诗。

此种独特诗风之形成,与落第之特定情境相关。落第者科场新失意,正被失望、愁苦、愤懑、抑郁、凄怨等情绪所笼罩,自作落第诗,断无发空洞议论、玩弄文字、炫耀才学之兴趣。他人劝慰落第者之作,大都能设身处地,择要叙说或描写,劝慰落第者,点到为止。换言之,落第情境不适宜以议论、才学、文字为诗,故宋人落第诗风别具一格。

劝慰落第,勉励来年再战当是一法。然而,再战之结果不可确定,尤其是新落第情绪极大波动之际,如此劝慰效果甚微。故落第诗最常见的劝慰方式是以山水风景、春日风光、家乡景致等自然景色和官场之外逍遥自在的生活方式相慰藉,劝慰落第者览景遣情,排解愁绪,安心回乡,适意度日。宋人昂扬向上的精神新风貌,也能够从落第诗的宽慰相劝中得以体现。

宋代殿试放榜大都在春天三月,为一年之中风光秀丽、景色最美的时节。诗人可以将周围景色风物随手拈来,劝慰落第者,所谓“趁将春未去,载酒啸吟明”(释居简《卢次夔下第》)。由此形成宋人落第诗的一种风貌:融情于景,蕴藉隽永。以北宋赵湘的两首送人落第诗为例:

尊前泣复歌,清泪酒相和。别岸春风静,孤舟夜雨多。鸟鸣烟草露,花逐夕阳波。我亦无缪者,东西欲奈何?(《送丁鹞下第客游》)

未第逢花尽,残日照渡头。入关频值雨,归棹独随鸥。树暗藏鸣鸟,山空接漫流。琴书不同去,犹在酒家楼。(《辇下送沈天锡》)

赵湘(959-993),字叔灵。“尊前泣复歌”者或许是这位落第的丁鹞,酒宴中的客人显然都被感染,因此有了“清泪酒相和”的场面。诗人以景写情,春风季节,夜雨时刻,黯然分手。落第者乘孤舟远去,此地惟余“鸟鸣烟草露,花逐夕阳波”的寂寥景象。绿草萋萋,露莹烟绕,啼鸟鸣幽;夕阳晚照,

落花飘零,逐波而去。送者和行者,都笼罩在凄迷愁苦的意态之中。二、三两联写景,既以景衬情,又以景相慰藉。这里的景色与酒宴间的主客心境相适应,略带黯淡凄苦,却不至于过度悲伤沉溺。宋人落第的哀伤是有节制的。结句“欲奈何”的发问,所抒发的也是淡淡的哀愁。第二首前三联句句有景。落第者返程途中,缤纷的落花,渡头的残阳,春日的雨丝,随棹的沙鸥,树间的鸣鸟,及空山与漫流相接,杳无尽头,这一切构成一幅既秀丽深邃又空濛凄黯的画面。览景遣情,落第者可以由此转移心绪,努力从落第的失意中摆脱出来。虽然外景浸染上落第者之愁绪,但是,仍然有令人赏心悦览之处。落第者在“酒家楼”上,有朋友举杯相劝,情绪当慢慢得以平复。

以景衬情,这样的写作手段在与科举相关的其他诗歌中非常少见,却频频见于劝慰落第者的诗歌中。寇准《送人下第归吴》诗同样以“白鸟迷幽浦,寒猿叫夕阳”的景象衬托愁情,以“离怀休堕泪,春草正茫茫”的景色劝慰落第归乡者,情景相衬,含蓄委婉。落第诗写景佳句甚多,略作例举:

归棹春潮满,郊居海月明。(徐铉《送严秀才下第东归》)

听鸡行晓月,叹雉过春山。渭入黄河浊,云归紫阁闲。(魏野《送萧咨下第西归》)

远树隐残日,孤烟生暮村。(司马光《送何万下第归蜀》其一)

唤渡吴江秋水涨,解鞍蜀道雪山寒。(周必达《李仁甫赋诗送其子塾下第归次韵为赠》)

平塘水外竹三亩,古木阴中屋数间。(陶梦桂《黄澄伯下第以诗来访次韵》)

在京城等待放榜完毕,再滞留数日,已是春末时节。诗人以暮春景色入诗,抒写凄怨。“把酒思闲事,春愁谁最深?乞钱羁客面,落第举人心。”(曾几《把酒思闲事》)春愁,成为落第诗的寻常表现,在上引诗歌中已频有所见。又如“何由销此恨,独坐落花前”(魏野《闻周孟下第》);“莺老计还失,负书归故乡”(寇准《送人下第归吴》);“花开风雨恶,坐见纷纷落”(梅尧臣《送下第亲旧》),等等。

落第之后回归故乡,是许多落第者的必然选择。所谓“应负男儿四方志,故园归去莫淹留”(杨亿《妹婿黄补下第归乡》)。以落第者家乡景致风物相劝慰,亦是落第诗常见的手法。梅尧臣《送汤延赏秀才下第归》云:

参差绿柳上,撩乱黄鹂飞。失意暂时屈,独嗟千里归。淮船行欲驰,江鹭去应肥。谢朓吾乡守,欣欣见彩衣。

梅尧臣(1002-1060),字圣俞。在绿柳参差飘拂、黄莺撩乱飞舞的大好春季时光,落第失意,独自千里归去,情绪不免低落。然而,诗人笔锋一转,沿淮河归去,路途上江鱼肥美,可以大快朵颐。尤其是故乡美景,当年曾让山水诗人谢朓陶醉,亦必将带给落第者莫大慰藉。诗歌并没有详细描述落第者家乡的美景,因为落第者太熟悉了。只要有“谢朓吾乡守,欣欣见彩衣”二句点醒,落第者自然能产生联想。当家乡美景一幅幅浮现在落第者脑海的时候,落第的苦闷就能够得到一定程度的排解。

进而劝说落第者在家乡逍遥度日,未尝不是一种人生选择。李觏《送张宏下第南归》云:“田宜秫稻应多酒,路入溪山渐少尘。身计未谐归计好,一樽犹可醉乡邻。”故园的溪山,清新明丽,足以陶冶性情;故园的美酒,醇厚芳香,足以自在畅饮。魏野《闻王衢王专下第因有所感》云:“忽见僧来说,千愁集病颜。闻君俱下第,使我转思山。疑欲钻龟卜,穷应叹雉还。此怀何处写,月上太虚间。”魏野一生未曾出仕,“闻君俱下第,使我转思山”,大约是魏野逍遥度日的理由之一。用自身经历劝慰落第者,“月上太虚间”的随意自在生活也是令人向往的。释元肇《仲子平下第二首》其一云:“朱研玉露点《周易》,灯拨金花读《楚骚》。时把渔竿钓烟雨,闲同僧饭荐溪笔。”随意读书,闲来垂钓,与僧共食,生活不是可以过得非常舒适快乐吗?

上文言及落第诗大都择要叙说,点到为止,不发长篇议论,故多数落第诗篇幅短小。由此形成宋人落第诗的又一风貌:短小精悍,语意深长。兹举三首诗为例:

四上不登第,漂流二十年。依依去国恨,杯酒春风前。(蔡襄《别颜慥下第》)

身世几何长百忧,尘埃相望转悠悠。移尊稍欲临池饮,眼看波涛泪亦流。(彭汝砺《侍亲游池有感寄伯兄时伯兄下第南归》)

万里长风鹧退飞，自浇涧水溅征衣。满身只有梅花影，不带西湖柳色归。（艾性夫《落第口号》）

蔡襄(1012-1067)，字君谟。这首五绝前二句说尽颜槩四举不第、二十年奔波赶考而备尝艰辛之情景。后二句劝慰落第：“依依去国恨”，有无限辛酸，无限苦痛；“杯酒春风前”，一切慰藉皆在其中。极为简约的语言，包含了极为丰富的内涵。彭汝砺(1042-1095)，字器资。这首七绝劝慰落第伯兄。身世百忧，尘埃幻灭，一句追问，一笔带过。眼前波涛，眼中泪水，移樽欲饮，悲如之何？身同感受，写出落第者的悲苦意绪。艾性夫，南宋末人，字天谓。万里奔波，征衣水溅，言多年应举之困顿劳苦。“满身只有梅花影，不带西湖柳色归”，够洒脱的，无奈之苦痛亦在其中。这些诗歌，无论是叙说落第之情景，或描写清丽之景色，皆极其简练，旨在引发人们的丰富联想。

#### 四、宋人落第诗的风格

粗略翻阅《全宋诗》，再辅之以关键词“下第”、“未第”、“落第”、“失第”等之电子检索，得宋人落第诗125首。虽有遗漏，宋人落第诗概貌已经呈现。在这125首落第诗中，五七言律绝有97首，所占比率约87%。剩下寥寥几篇古诗，大体在12句以内。最长一首落第诗是南宋程公许的五言古诗《送安少愚下第东归》，108句，540字。如此长篇在宋人落第诗中极为罕见。通过数字统计，可以清晰看出宋人落第诗短小精炼的创作风貌。宋人要在有限的篇幅中抒发或传达诸多情意，自然向唐诗靠拢，形成含蓄隽永的诗风。

再与唐人落第诗比较，前文屡屡言及宋人落第诗表现出来的精神新风貌。唐人所重的进士科考试，录取名额甚少，且多数时间为贵族权门所把持，考试不公现象屡屡可见。“下第常称屈”（韦应物《送槐广落第归扬州》）、“春风下第时称屈”（姚合《送崔约下第归扬州》），是唐人落第时常见的情绪反应。“鬓毛如雪心如死，犹作长安下第人。”（温宪《题崇庆壁》）士人如此悲剧，在唐代非常普遍。与宋人比较，唐人落第诗更多悲苦愤恨之言，很难寻觅昂扬向上之情态。举三首诗为例：

羁情含蘂复含辛，泪眼看花只似尘。天遣春风领春色，不教分付与愁人。（施肩吾《下第春游》）

落第逢人恸哭初，平生志业欲何如？鬓毛洒尽一枝桂，泪血滴来千里书。谷外风高摧羽翮，江边春在忆樵渔。唯应感激知恩地，不待功成死有余。（赵嘏《下第后上李中丞》）

下第只空囊，如何住帝乡？杏园啼百舌，谁醉在花傍。泪落故山远，病来春草长。知音逢岂易？孤棹负三湘。（贾岛《下第》）

宋人因此对唐人此种表现有器量狭小的评价。最为典型的是孟郊，《韵语阳秋》卷十八载：

孟郊《落第诗》曰：“弃置复弃置，情如刀刃伤。”《再下第诗》曰：“一夕九起嗟，梦短不到家。”《下第东南行》曰：“江蓠伴我泣，海月投人惊。”愁有余矣。……至登科后诗，则云：“昔日龌龊不足夸，今朝放荡思无涯。春风得意马蹄疾，一日看尽长安花。”议者以此诗验郊非远器。余谓郊偶不遂志，至于屡泣，非能委顺者，年五十始得一第，而放荡无涯，哦诗夸咏，非能自持者，其不至远大，宜哉。<sup>①</sup>

《青箱杂记》卷七有类似评价：“大凡进取得失，盖亦常事。而郊器宇不宏，偶一下第，则其情陨获，如伤刀剑，以至下泪。既后登科，则其中充溢，若无所容。一日之间，花即看尽，何其速也？”<sup>②</sup>

从宋人对孟郊屡屡的批评中，可以清楚辨析唐宋士人精神风貌之差异。上文言及，宋人劝慰落第者，往往以再度赴试与将来的科举功名相勉励，昂扬向上，就是这种精神新貌的一种展现。更举数篇，以广其例：“雄文不轻售，须待最高名”（徐铉《送严秀才下第东归》）；“烧残灰烬方分玉，披尽泥沙

① 葛立方：《韵语阳秋》，上海：上海古籍出版社，1984年，第244-245页。

② 吴处厚：《青箱杂记》，北京：中华书局，1997年，第73页。

始见金。思苦任成潘岳鬓，道穷莫动孟轲心”(魏野《依韵和李安见寄》)；“道在不须忧晚达，抟风九万是前程”(杨亿《次韵和章频下第书怀之什》)；“六翻冲天观一飞，所养先须微贱时”(黄裳《送方彦稽解元》)；“霜蹄暂蹶未为失，云翻高举终非迟”(李纲《送士特兄下第之衡湘》)。凡此种种，不胜枚举。

宋人落第诗的数量，要远远少于唐人。《随园诗话》卷一云：“落第诗，唐人极多。”粗略翻检《全唐诗》，唐人落第诗的数量是宋人的数倍之多。而《全宋诗》所收录的作品数量则远远多于唐诗，即以收录的诗人数量而言，就是《全唐诗》的四倍。换言之，从数量的统计对比中也可以看出，宋人往往能将落第之事轻易放过，唐人则牵挂萦绕，沉溺其中。

归纳宋人落第诗的风格，以凄怨和悲愤两种情调为主。

宋代科举历经变革，从制度形式方面考察，宋人废除了“公荐”制，确立了弥封、誊录、编排、殿试、锁院等制度，保证科举考试中“一切以程文为去留”的公平竞争原则得到彻底贯彻实施。所以，诸多落第者只是认为自己命运多舛，或是暂时失利，而不是制度不公平。劝慰者也有同样的立场。自怜自怨或他怜他怨，使诗风归于凄怨，这是宋人多数落第诗的情感基调。举二诗为例：

离怀何事共凄然，云路无因着祖鞭。赋苑竹荒沉旧赏，书邮梅老怨残年。庄魂断处星垂地，楚思摇时水接天。赵壹穷愁堪自笑，拟将文腹敌囊钱。(宋庠《感怀寄进士胡肃》)

失意流年老，残春对夕阳。可堪临远道，更复举离觞。花柳已萧索，云山复渺茫。西风如有意，音信勿相忘。(司马光《送何万下第归蜀》其二)

宋庠(996-1066)，字公序，仁宗天圣二年(1024)状元及第。这首诗感怀落第友人之遭遇，令人唏嘘。落第已令人凄苦，更何况与落第友人各自一方，相见无由。诗人从落第者立场思考：云路无望，竹荒梅老；庄魂楚思，弥漫无际。况且，落第者生活之穷愁困顿，也叫人忧虑。诗人设身处地为落第者着想，大约也结合了自己当年落第时的生活体验。魂断思牵，凄怨百端，宋庠这首诗典型地表现了宋人落第诗的基本风格。

司马光(1019-1086)，字君实。残春时节，夕阳西下，于此举杯送别落第友人，人物与景物皆浸染于黯淡凄迷之中。春末萧索的花柳，前程渺茫的云山，为画面增添冷落悲苦之意。托西风问询，绵绵思念之情缭绕不绝。落第的悲伤与送别思念的凄苦交织在一起，构成凄怨的基调。

“晓离村店侵残月，昼歇津亭避疾雷。”(杨亿《元道宗下第东游》)旅途的奔波辛劳也使得落第诗增加一份凄苦的意味。释怀古《送田锡下第归宁》云：“棧阁浮空险，刀州入望微。”释智圆《送进士万知古》云：“秋风袅袅孤魂断，古道迢迢去马迟。”王令《赠周伯玉下第》云：“拔身众人后，载水千里下。微装困无余，归马剧连跨。”饶竦《下第投荆公》云：“又还垂翅下烟霄，归指临川去路遥。”皆其例。

现存更多的宋人落第诗是旁人的劝慰之作。“未看御题目，先寻君姓名。”(魏野《闻李安下第因有所感》)对友人的极为关切，乃至诗歌情感基调与落第者相同。

士人个性不同，对待落第的态度也就不一样。诸多士人，自恃其才，自视甚高，以科举功名为囊中物。一旦落第，就转而怨恨考试不公，情感基调趋向悲愤狂放。龙衮《江南野史》卷七载：

彭年大中祥符初与内翰晁公、今相王君四人同知贡举。省榜将出，入奏试卷。天下举人壅衢而观，其出省诸公皆蹙额其容，独彭年扬鞭肆目，有骄矜贾炫之色。榜出，其甥不在选中，遂怒入其第。会彭年未来，于几上得黄敕，乃题其背云：“彭年头脑太东烘，眼似朱砂鬓似蓬。纡缪幸叨三字内，荒唐仍预四人中。放他权势欺明主，落却亲情卖至公。千百孤寒齐洒泪，欺言无路达尧聪”。彭年一见，怒不获已。遂抱敕入奏，真宗见而不悦，因释其罪。<sup>①</sup>

陈彭年外甥落第，到了恼羞成怒的地步，这是一个走极端的案例。北宋士人落第而作狂态的并不多见，前文例举的柳永、郑獬有此类表现。北宋中后期这种现象有所增加。晁补之《送李知章下第归河北》云：“斗鸡击剑邺王台，万古英雄死不理。子去悲歌宜有和，露萤白首亦常材。”英雄不得志，

<sup>①</sup> 《全宋笔记》第一编第3册，郑州：大象出版社，2003年，第199-200页。

白首不见用,自古而然。诗人的悲愤,掺杂了自身仕途困顿的牢骚不平。这与北宋中后期政局渐转黑暗的现实相关。到了南宋,现实政治黑暗堕落或多或少渗透入科场考试,科举不公现象增多,落第诗风格亦向悲愤转移。前举刘过《下第》是典型一例,再举刘克庄《方汝一下第钱诗盈轴余亦继作》为例:

纷纷肉马上青天,骥耳双垂亦可怜。郊岂因穷吟遂辍,蕢虽不第策犹传。会须有集鸣当世,肯为无媒怨盛年。斗气烛君文卷里,更于何处觅龙泉?

刘克庄(1187—1269),字潜夫,号后村。骥耳双垂,肉马上天,科举考试如此颠倒混乱,让诗人愤慨不已。诗人引唐人孟郊、刘蕢为例,斥责现实黑暗对有志之士的压抑和扼杀。南宋的政治黑暗与中晚唐有相似之处,诗人对唐人遭际就有了更多的深入理解。无处觅龙泉,志士最终被排挤在科场之外,南宋士人对待落第的态度就与北宋士人不同。贯穿整首诗歌的都是因不平而产生的悲愤情绪。

相对北宋而言,部分南宋落第者没有平和接受的心态。南宋半壁江山沦陷,许多参加科举考试的士人亟欲通过考试,进入仕途,为国效劳。偏偏事与愿违,屡试屡挫,其悲愤或狂态因此而生。这在爱国志士身上表现得尤为突出。程公许《送安少愚下第东归》叙说安少愚应试的目的是:“国仇不可忘,储德要力扶。”现实却是:“时俗竞佻巧,捷径争驰趋。悦耳或为忠,仕道宁免迂。”临别之际,安少愚“剧谈重激昂”,依然关心国事,同时亦见愤慨之意。这种情景在南宋较为常见。

落第给宋人带来的情感体验是铭心刻骨的。“无聊独出金门去,恰似当年下第归。”(李宗谔《绝句》)“灯火伊吾夜,犹如未第时。”(戴复古《董叔震书堂》)人生失意,宋人时常以落第情景相比拟。宋人戏列人生四大失意之事:“寡妇携儿泣,将军被敌擒。失恩宫女面,下第举人心。”特殊的生活体验造就特殊类型的诗歌创作,即:宋人落第诗由于题材的独特,带来诗歌写作手段、表现方法、风骨格调的独异,几乎篇篇都是佳作,在宋诗中别树一帜。具体而言,宋人落第诗风貌近似唐诗,情景交融,含蓄蕴藉;其所展现的精神面貌却与唐人不同,带有显著的时代特征。因此,宋人落第诗为宋诗和宋代社会文化研究提供了一个特殊的窗口。

[责任编辑 刘 培]

## 美国“红色三十年代”左翼小说论

刘林

**摘要:**美国“红色三十年代”的小说创作在苏联“无产阶级文学”观念影响下,表现出明显的“向左转”倾向,同时延续了此前现代主义文学倡导形式创新的艺术追求,激进的无产阶级革命思想与前卫形式相融是其显著特点。美国主要左翼作家和批评家具有很强的理论反思能力,在1930年代后期“法雷尔之争”或“左倾错误”讨论中,他们就批评了左翼小说中流露的“口号化”、“政策工具论”、人物形象重复单调等弊病;而且他们发现了左翼文学作为“阶级的文学”沦为“党的文学”是文学的穷途末路,这也正是美国左翼文学衰落的原因。美国左翼文学的论争,实际上触及了世界各国的无产阶级政党如何组织和领导左翼文学运动、如何妥善处理政策宣传与作家创作自由的关系等重大问题。汇聚了多斯·帕多斯、斯坦贝克、亨利·罗斯等小说名家的美国左翼小说创作,对中国的影响颇巨。美国左翼作家史沫特莱积极参与1930年代中国左翼文学运动,伊罗生仿照美国左翼刊物《新群众》在上海创办和编辑英文杂志《中国论坛》向全世界介绍中国左翼作家,斯诺夫妇借用美国“红色三十年代”文学的理论框架观察和研究中国现代文学颇有心得。但美国左翼文学的教训并没有引起中国文坛的重视和研究。

**关键词:**美国文学;左翼小说;向左转;前卫形式;法雷尔之争;阶级的文学;党的文学

“红色三十年代”一词来自美国记者、作家尤金·莱昂斯1941年出版的《红色的十年:论共产主义在美国三十年代的经典之作》,该书“描述和用史料来展现共产主义影响的广度,它那令人惊叹的成功和取得成功的方法”<sup>①</sup>。虽然莱昂斯将三十年代美国共产主义运动说成是莫斯科的颠覆阴谋并不正确,但“红色三十年代”一说广泛流传。在“红色三十年代”期间,文学创作领域受到马克思主义影响尤其显著,十年间发表的左翼小说作品多达70部<sup>②</sup>,其中不乏《北纬四十二度》、《愤怒的葡萄》、《就说是睡着了》之类的小说名作。但长期以来学术界对“红色三十年代”的小说创作及其批评的评价并不高,“人们说‘无产阶级艺术’是30年代的大萧条岁月那个灾难时代的业已失败的探险。因为它试图使个人主义的创作活动服从于集体主义的意识形态,所以从一开始就注定会失败。如果有成功的,那是因为它碰巧或者存心游离于意识形态的轨道之外,脱离了共产党组织令人窒息,毫无幽默感的强权”<sup>③</sup>。甚至“新马克思主义”文学批评家弗·詹姆逊也认为左翼小说批评只达到工人夜校水平,沦为历史古董<sup>④</sup>。这些说法还以1970年代之前的学术研究为背景,无法预见此后“红色三十年代”文学研究日渐升温的趋势。如今,“红色三十年代”文学已被公认为20世纪美国文学史上的重

**作者简介:**刘林,山东大学文学与新闻传播学院副教授(山东济南250100)。

**基金项目:**本文为教育部人文社会科学研究一般项目“欧美文学的讽喻传统研究”(编号:09YJA752013)的阶段性和成果。

<sup>①</sup> Eugene Lyons, *The Red Decade: The Classic Work on Communism in America During the Thirties*, Arlington House, 1971, iii. 本文引用的英文资料除注明译者外,均由本文作者翻译。

<sup>②</sup> W. B. Rideout, *The Radical Novel in the United States (1900 - 1954)*, Oxford University Press, 1956, pp. 292 - 300.

<sup>③</sup> Paul Lauter, “American Proletarianism”, in *The Columbia History of American Novel* (哥伦比亚美洲小说史), ed. Emory Elliott, 北京:外语教学与研究出版社, Columbia University Press, 2005, pp. 331 - 356.

<sup>④</sup> [美]弗雷德里克·詹姆逊:《语言的牢笼·马克思主义与形式》,钱佼汝、李自修译,南昌:百花洲文艺出版社,1995年,第1页。

要阶段,其中的很多作品已成为学者教授的研究对象,左翼小说的批评实践也和这一时期政治倾向相对保守的“新批评”一道<sup>①</sup>,成为构筑 20 世纪美国文学格局的重要因素之一。

## 一、“和我的阶级一同崛起”

跨入 20 世纪门槛的美国,迅速超越欧洲大陆上的传统资本主义国家,崛起为一个工业和金融的新兴帝国,创造和消耗着数量空前的物质财富。美国公众普遍相信进步主义、人的无限潜能、以个人成功为标志的“美国之梦”和资本主义制度的财富创造能力。但在创造巨大物质财富的同时,美国社会隐藏着贫富差距不断拉大、日趋对立的严酷现实。从 19 世纪末开始,美国就不断被描绘成“由流浪乞讨者阶级和百万富翁阶级组成的两个国家”,其中“流浪乞讨者阶级”包括大量涌进的外国移民、城市贫民区里的非洲裔美国人、犹太人等少数族裔和农业季节工人等。大多数产业工人生活相对稳定富足,左翼杂志《新群众》的一位编辑抱怨说,美国工厂的女工们穿着丝织长筒袜,工人们被收音机和福特汽车收买了,他们都没有丝毫的阶级意识<sup>②</sup>。但即使这些人,也不可避免地在“大萧条”冲击下转变看法,认为现行制度出了问题。在各种带有进步主义特征的社会理论中,唯有马克思主义可望为合理解释现实境遇准备理性答案,促使马克思主义在美国得到广泛传播。“大萧条”对多斯·帕多斯、马尔科姆·考利等中产阶级知识分子的触动尤为巨大。“经济衰退则是他们的另一共同经历,其精神上的破坏性几乎不亚于那场战争。”<sup>③</sup>如果说“一战”的经历产生了挥之不去的迷惘情绪,那么,“大萧条”则使很多人思想左倾。更何况在美国深陷萧条之时,苏联正在成功实施第一个“五年计划”。苏联的形象变成一幅相当美好的图画:“除了某些不太重要的物质上的不舒适以外,这个国家摆脱了困扰资本主义国家的经济和精神病态。”<sup>④</sup>在经历一番曲折以后,多数作家顿生“今是而昨非”之感。同时,“十月革命”后苏联逐步形成的“无产阶级文化”和“无产阶级文学”理论也得到广泛传播。

“向左转”倾向既与 1929 年开始的“大萧条”有关,也和美国文学中的左翼传统密不可分。约翰·里德和杰克·伦敦是这一传统的标志。里德亲历俄国“十月革命”并出版《震撼世界的十天》,列宁曾亲自撰写序言,将它推荐给全世界工人阶级。他的一生充满传奇色彩,在美国家喻户晓;以他的名字命名的“约翰·里德俱乐部”是左翼文艺的主要组织,以此为基础形成左翼文学的主要阵地《新群众》、《党派评论》。伦敦的小说《铁蹄》是左翼文学中的第一部经典,书中对工人罢工起义,建立“芝加哥公社”的描写给读者留下深刻印象。此后,左翼小说层出不穷,如描写工人恶劣工作条件的 J. H. 布劳尔的《曼依的面粉厂》(*The Mills of Mannon*, 1909)、C. T. 杰克逊的《我兄弟的守护者》(*My Brother's Keeper*, 1910)、Z. 伯克莱的《生存的机会》(*A Chance to Live*, 1918),描写移民困境的亚伯拉罕·卡兰的《大卫·莱温斯基发家史》(*The Rise of David Levinsky*, 1917),展望革命前景的乔治·克雷姆·库克的《断裂》(*The Chasm*, 1911)、阿瑟·布拉德的《耶塔同志》(*Comrade Yetta*, 1913)、俄内斯特·普尔的《港口》(*The Harbor*, 1915),描写个人革命经历的艾格尼丝·史沫特莱的自传体小说名作《大地的女儿》(1929)等。

1930 年代的小说家既拥有左翼小说的创作传统,又面临着“大萧条”的现实考验。新的现实,包括经济生活、社会生活、以及人们对未来的想象图景,都在呼唤着新的文学。约瑟夫·弗里曼在《美

<sup>①</sup> 美国“新批评”政治倾向上的保守特征,从阿伦·退特、兰色姆等“南方平均地权论者”的第一部论文集题目上就可隐约看出。该论文集最初定名为《反对共产主义的战线》,后改为《我将表态》。甚至在采用现标题后,沃伦和退特还想加上一个副标题:“反对马克思主义的论文”。当然,也有研究者不同意这种看法,更强调这一流派对现代资本主义社会的批判态度,参见 Mark Jancovich 的专著 *The Cultural Politics of the New Criticism* (Cambridge University Press, 1993)。

<sup>②</sup> Daniel Aaron, *Writers of the Left*, Oxford University Press, 1977, p. 161.

<sup>③</sup> [美]马·考利:《流放者的归来——二十年代的文学流浪生涯》,张承谟译,上海:上海外语教育出版社,1996年,第4页。

<sup>④</sup> Daniel Aaron, *Writers of the Left*, p. 148.

国无产阶级文学作品选·序言》中指出，“艺术的独特领域和实际行动、科学有所不同，它是人类经验的把握和传递。但是人类经验是一成不变，普遍有效的吗？12世纪的人类经验和20世纪的完全一样吗？”<sup>①</sup>三十年代的文学创作从一开始就敏锐把握住社会心理和民众情绪的新变化，明确呼吁“向左转”。麦克·高尔德在《新群众》上发表著名社论《年轻作家们，向左转吧》，影响很大。V. F. 卡尔弗顿也在1934年发表了《文学向左转》予以响应，并指出“无产阶级文学”的特征在于表明工人阶级不仅有力量赢得一场罢工，而且有能力创造一个更美好的新社会<sup>②</sup>。后来实现“向左转”的美国作家既包括长期从事左翼文学运动的作家、新近涌现出来的工人作家，也包括二十年代流亡巴黎，三十年代已经回归本土的中产阶级知识分子。这三大群体汇聚起来，成为“红色三十年代”的主力。

“红色三十年代”小说在继承以往左翼小说批判锋芒的基础上，发展出鲜明的政治倾向性。小说大多以主人公的成长为主题，描写主人公对全新共产主义信仰的认同和皈依。它们和传统的成长小说不同，不再是对生活、世界的哲理思考或人生意义的体验领悟，而是具有一个确凿无疑的归宿，即全新的政治信仰。这成为“红色三十年代”小说叙述的时代特色。这些小说向读者展现美国普通民众获得明确阶级意识的具体过程，并在解释人物“向左转”的动因时关注两个问题。首先，它们强调人物的转变主要是个人生活经历的结果，是人物性格成熟发展的必然结局。主人公通过各种生活经历发现马克思主义，通过罢工斗争等方式走向新的信仰。以流浪、罢工、与警察搏斗为代表的直接反抗资本主义制度的实际斗争，成为这些小说中主人公成长的“通过仪式”。主人公此后获得新的政治认同，也获得继续生活下去、斗争下去的勇气和力量。这些写法暗示没有天生的马克思主义者或共产主义者，人物的政治信念归根结底是人物自主选择的结果，甚至一个家庭里的亲兄弟也会由于不同的生活道路而走向不同的政治归宿，如《挣我的面包》中，约翰成长为罢工的组织者，而他的哥哥巴希尔则把获得白领阶层的工作，和老板的千金小姐结婚作为自己的人生目标。其次，在人物设计上，除了主人公之外，往往还有“引路人”形象(Mentor Characters)<sup>③</sup>。他们也是小说故事的一部分，但所占篇幅往往较少，而且一般出现在小说的后半部分。可见，人物转变的基本模式是内因为主，外因为辅。这些写法表明人物的“向左转”发生在人物思想意识深处，是内在的和自觉自愿的，而非由外在力量强加之后才能产生。

这一时期最具代表性的小说包括麦克·高尔德的《一文不名的犹太人》(*Jews without Money*, 1930)、罗伯特·坎特韦尔的《丰饶之地》(*The Land of Plenty*, 1934)、杰克·康罗伊的《被剥夺权利的人》(*The Disinherited*, 1933)、亨利·罗斯的《就说是睡着了》(*Call It Sleep*, 1935)、多斯·帕多斯的《美国》三部曲、詹姆斯·T·法雷尔的《斯塔兹·洛尼根》三部曲(1932-1935)、约瑟芬妮·赫伯特斯的《特雷克斯勒家族》三部曲(《同情是不够的》、《刽子手在等待》、《金绳索》, 1933-1939)等。它们关注普通民众，特别是下层贫民的生存状况，对他们经受的物质困境和精神戕害寄予深切同情，大声疾呼改变草根阶层毫无人性尊严的屈辱生活。麦克·高尔德的《一文不名的犹太人》是作者对少年生活的回忆，伤感地讲述个人经历，展现社会底层的生活悲剧。暗淡沮丧生活的唯一慰藉来自穷人之间的慷慨温情和无私母爱，主人公由此升华了对下层民众的态度：“妈妈！妈妈！我仍然通过出生时的脐带和你相连。我不会忘记你。我必须对穷人忠诚，因为我无法不对你忠诚！因为认识你，我才对穷人有信心。这个世界必须变得对穷人宽容仁慈一些！妈妈，你教会我这一点！”<sup>④</sup>在主人公最后“觉醒”时，他把即将到来的工人革命比作救世主弥赛亚，希望这是“一个伟大的开端”。小说结

① Joseph Freeman, "Introduction" in *Proletarian Literature in the United States*, eds. G. Hicks et al., International Publishers, 1934, pp. 9-28.

② V. F. Calverton, "Literature Goes Left", *Current History* (New York), 41:3 (1934; Dec.), pp. 316-320.

③ Barbara Foley, *Radical Representations: Politics and Form in U. S. Proletarian Fiction 1929-1941*, Duke University Press, 1993, pp. 305-306.

④ Michael Gold, *Jews without Money*, Avon Books, 1965, pp. 112-113.

尾处站在肥皂箱子上发表演说的政治鼓动者扮演了“引路人”的形象。杰克·康罗伊《被剥夺权利的人》的主人公拉里从小家境贫寒,一心想通过教育改变命运。但他不断面临失业威胁,感到失去工作也就失去了自尊。他最后积极组织农业工人罢工。下面这段描写堪称画龙点睛之笔:“我再也不会因为被别人看到我做这样的工作而羞耻,我以前一度是那样的。我知道我要想实现我青春岁月时的伟大梦想,哪怕是接近这些梦想的东西的唯一途径就是和我的阶级一同崛起,和那些被剥夺权利的人一同崛起。”<sup>①</sup>这些作品在当时影响很大,甚至今天读来仍然感人至深。罗伯特·坎特韦尔的《丰饶之地》则把工人的觉醒或成长分成两部分。小说第一部分“能量与光明”描写一家门窗木材厂的工人领袖哈根利用一次停电的机会,在黑暗中发动罢工。小说的第二部分“一个工人的教育”将叙述视角转向哈根之子约翰尼。他积极参与罢工,这一经历给他极大的启示,“从来没有什么东西给过他类似的奇特感受,既兴奋又有力,在接下来的一星期里,他将这种记忆视若珍宝,情绪低沉时就会想起它,就像唤起强烈有力的神奇之物”<sup>②</sup>。类似的小说还有J. 斯梯尔的《搬运工》(*The Conveyor*, 1935)等。另外一批作家则致力于塑造美国社会中产阶级成员“向左转”的文学形象。约瑟芬·赫伯斯特的《特雷克斯勒家族》三部曲近来受到研究者的特别关注<sup>③</sup>。在三部曲的最后一部《金绳索》中,农场主斯蒂夫·卡尔森失去土地后热情参与组织抗议大企业的示威游行。著名作家多斯·帕多斯代表了左翼文学中的“同路人”作家,他的《美国》三部曲展现了20世纪前三十年的广阔社会画卷,对“美国之梦”提出前所未有的质疑。三部曲最后一部《挣大钱》的结尾处,一个孤独的年轻人在城外公路边等着搭个便车,“他等待着,头脑晕眩,肚中饥肠纠结,闲下来的双手毫无知觉,身边车流呼啸而过”<sup>④</sup>。这一场景和“三部曲”开始的场景前后呼应,但缺乏了开头场景中关于美国经济繁荣、言论自由、为国家献身等方面的“宏大叙述”。它以“生活失败”为主题昭示读者:生活在眼下的美国,即使圆了“美国之梦”也仍然难免失败感;而且正是因为失败,才说明美国社会出了问题,才需要改革或者革命。

## 二、“革命传统可以保持彻底的文学性”

麦克·高尔德无疑是“红色三十年代”左翼文学的领军人物,除了小说创作外,他还提出“无产阶级的现实主义”,并从九个方面论述了这一概念的具体内容,主要包括文学应以工人阶级为描写对象,表现他们的生活经验,细致入微地描述他们的工作技能,并对未来充满革命热情;这种新文学在形式方面反对雕琢虚饰的语言和离奇编造的故事情节。虽然提出了这些初步设想,但“无产阶级的现实主义”的“新形式”尚待左翼作家在实践中不断探索,途径之一便是学习借鉴此前现代主义文学,创造出兼具革命性和文学性的新文学。评论家阿·卡津认为新文学的“革命传统可以保持彻底的文学性”,并回忆说,“30年代的作家是想证明我们自身经历的文学价值,从我们自身的生活中认识艺术的可能性,……从而表明我们的激进力量可以保持现代文学的实验冲动”<sup>⑤</sup>。思想上的激进力量和艺术上的实验冲动,是“红色三十年代”文学的两个关键词,其汇合之处在于文学形式的创新和实验,这也是这些左翼作家被称为先锋作家、前卫作家的主要原因,“他们强有力地挑战了中产阶级的价值观,探索美国生活中那些相对来说未被探索的领域,在艺术形式上从事活跃的实验”<sup>⑥</sup>。

成功借鉴现代主义文学手法的左翼小说可以亨利·罗思《就说是睡着了》为代表。小说大量运

① Jack Conroy, *The Disinherited*, Seven Seas Publishers, 1965, p. 279.

② Robert Cantwell, *The Land of Plenty*, Farrar and Rinehart, 1934, p. 298.

③ Michael Thurston, "The Poetic is the Political", *College Literature* 29:2 (Spring 2002), pp. 142 - 148.

④ Dos Passos, U. S. A. • *The Big Money*, Random House, INC., 1937, p. 561.

⑤ [美]萨克文·伯科维奇主编:《剑桥美国文学史》第六卷,张宏杰等译,北京:中央编译出版社,2009年,第206页。

⑥ Robert Shulman, *The Power of Politics: the 1930s Literary Left Reconsidered*, University of North Carolina Press, 2000, p. 19.

用意识流、象征主义手法,至今还广获好评。小说结尾时,主人公睡在床上,回想着参加罢工示威的经历,身下的床垫变成了鹅卵石铺成的街道,耳边叫喊声不断,头上飞舞着工人被警察驱散时丢弃的鞋子、衬衣、内衣等等,但他感到的“不是痛苦或恐慌,而是胜利和承诺”<sup>①</sup>,从而隐讳地写出人物身上阶级意识的萌芽。这种象征或讽喻的手法也见于斯坦贝克《愤怒的葡萄》。乔德一家人离开俄克拉荷马州的沙化土地的旅程可以看成现代农民的“出埃及记”,他们一心寻求加州的就业机会,就像古代希伯来民众奔往上帝的“许诺之地”。纳撒尼尔·韦斯特的《蝗灾之日》中的蝗虫意象主要来自《圣经·旧约·出埃及记》,散见于《旧约·列王记上》、《新约·启示录》等,暗喻灾难、毁灭、动乱等,小说中的大多数人物和主人公一道,在“美国之梦”破灭后陷于与世隔绝,精神毁灭。

与上述小说不同,《美国》三部曲尝试着在更大规模上综合运用多种新的实验手法。名人传记、新闻短片、照相机眼、人物故事等四种形式构成小说叙述的四个侧面,犹如四大支柱支撑起艺术想象的大厦。其中,“新闻短片”为千姿百态的活动重构一个活生生的世界,“名人传记”部分表达作者爱憎情感,“照相机眼”聚焦于作者内心,写出作者从少年到青年的成长过程。值得注意的是,这些手法单独用于小说,肯定不是第一次,但综合起来运用,将它们集合在一部作品中,则是第一次。作者不是单独在某一个方面有所创新,而是在综合运用上做出新的开拓。小说大胆革新传统手法,将历史潮流和个人体验,集体与个体,史实与虚构组合成一个整体。小说对人物塑造的传统方法进行改进,突出特点是采用了“片段化、蒙太奇”的写法。每个人物的生活都分成几个片段来讲述,和其他人物命运产生交叉汇聚。没有主角,也可以理解成都是主角。这种“集体主义”式的写法,和作者的政治理想有一定联系。在即将到来的社会主义革命中,不是哪一个人,而是工人阶级这个整体将要扮演主要角色。这启发左翼作家不再使用单个主人公,而是设计多个主人公组成一个整体,创造一种“集体主义”的小说形式。在每一片段中,小说将传统故事叙述和打乱时序的报纸新闻组合在一起,产生蒙太奇效果。读者把令人眼花缭乱的素材拼接起来,寻求涵义。它使读者时刻感受着人物命运的跌宕起伏,体验着社会变迁、历史发展趋势、他人影响等多种因素交汇产生的合力,犹如乘坐“过山车”一样,在目不暇接的画面刺激、头脑晕眩中将艺术想象力维持在亢奋状态,和人物一起分享喜怒哀乐。虽然人物命中注定将会失败,但读者能看到人物为什么会失败,以及他们在痛苦生活中或沉沦,或挣扎,或抗争。萨特分析小说给读者的印象冲击时说:“在资本主义社会,人们没有生活,他们仅有命运。(多斯·帕多斯)从来没有说过这话,但他使读者感受到这一点。他审慎而又小心翼翼地表达出来,直到我们感觉好像碾碎了我们的命运。我们已转变成反叛者了;他亦如愿以偿了。”<sup>②</sup>资本主义之所以不可接受,不仅因为它榨取工人的剩余价值,而且因为它把人变成了命运的牺牲品。强调小说叙述对读者直接作用的小说名作还有《愤怒的葡萄》。斯坦贝克在小说一三五等单数章节中展现了美国社会的广阔背景,它们篇幅较短,但构成了人物活动的主要背景;同时在二四六等双数章节中集中描绘了植根于这一社会背景之中的人物命运。随着故事进展,乔德、凯西等主要人物逐步提高政治觉悟,也在读者的心目中激发起改变现状的愿望和激情。

以《就说是睡着了》、《美国》三部曲为代表的左翼小说力求突出实验性、纪实性、自传性、集体性之中的单项或多项特征,形成“自传体小说”、“成长小说”、“社会小说”、“集体小说”。这种“文学体裁的政治学”<sup>③</sup>最终将政治倾向和小说形式连接在一起,避免小说沦为政治宣传工具。如果说1920年代小说家还将小说视为自由想象的游戏,1930年代“向左转”的小说家力图将小说与当前生活联系起来,视小说为描绘社会现象和历史存在的一种体裁<sup>④</sup>,其结果是小说的想象色彩被削弱。《被剥夺

① Henry Roth, *Call it Sleep*, Avon Books, 1963, p. 441.

② Jean - Paul Sartre, *Literary and Philosophical Essays*, trans. Annette Michelson, Rider and Company, 1955, p. 91.

③ Barbara Foley, *Radical Representations: Politics and Form in U. S. Proletarian Fiction 1929 - 1941*, p. 277.

④ [美]萨克文·伯科维奇主编:《剑桥美国文学史》第六卷,第218页。

了权利的人》被作者称为“虚构的纪录片”，兼具小说虚构和历史实录的特征，把生活事件中蕴含的真理用虚构的艺术方式更加震撼人心地描绘出来；华尔特·赫特的《深红色的阴影》中的人物全部为真人，毫无虚构，当时就被称为“现实主义小说创作的全新实验”。左翼小说的另一突出实验表现在叙述策略上。汤姆·克罗默的小说《没有什么等待的》(*Waiting for Nothing*, 1935)不再使用过去时态讲故事，而全部采用现在时态。它一方面带来了叙述的“直接性”，使读者在任何时刻都感同身受；另一方面，它也表明任何叙述都是对真实事件的转述或虚构，语言表达具有先天局限，这些激进观点会引导读者怀疑政治家的漂亮言辞，辨别其中隐含的修辞手段，警惕它们对读者可能施加的微妙的政治影响。这一特点也见于 E. 达尔伯格的《从法拉盛到加路山》(*From Flushing to Calvary*, 1932) 和威廉·马奇的《K 公司》(*Company K*, 1933)<sup>①</sup>。追求叙述“直接性”的作品还有克拉拉·韦瑟瓦克斯的《向前！向前！》(*Marching! Marching!*, 1935)，小说最后将叙述人称从“他(她)”全部改成“我们”，似乎在催促读者跟随主人公一起走上街头。

应该指出的是，这一时期左翼小说从现代派艺术中汲取营养，大力革新表现形式并非心血来潮，其背后的动因可以归纳为以下几个方面。首先，现代主义自身具有政治上的激进色彩，如 T. S. 艾略特评价《尤利西斯》用神话的方法创造了“一种新秩序”，“呈现当代历史的无意义和无政府主义的全景图”<sup>②</sup>。其中蕴含的对现实的不满乃至批判自不待言。同样，左翼小说也力图用全新的政治信念来改造现代社会。其次，现代主义艺术力图“对未来的人类意识进行革命性的探索”<sup>③</sup>，而唯有无产者才有未来，无产阶级文学是属于未来的文学，也就最有资格继承现代主义反叛传统、实验创新的艺术品格，创造新形式。人们经常引用马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》中的名言：“十九世纪的革命不能从过去，而只能从未来汲取自己的诗情。”同时也引用爱兹拉·庞德的话——现代主义是“创新，创新，创新”，以此来融合马克思主义的革命诉求和现代派的创新冲动。最后，1920 年代盛极一时的现代主义进入三十年代后略显疲惫，迫切需要注入新的创新动力。约·弗里曼曾指出，在新的现实面前，传统的，包括现代派的文学都落后于现实，更谈不上艺术创新了。以此推论，左翼文学有理由来“刷新”文学，使文学和现实同步发展。正是鉴于左翼小说和现代主义的密切联系，也可以说左翼小说就属于现代主义，“无产阶级文学是在一场文学革命内部的文学反叛，对那场文学革命它还是忠诚的。它的目标是通过当前现实的知识来刷新这场文学革命”<sup>④</sup>。在上述语境下，人们就很容易理解这一时期主要作家和批评家对文学传统，包括对现代派文学都采取开放态度，欢迎而不是拒斥各种艺术实验。多斯·帕多斯认为一位优秀的小说家在任何社会制度下都是优秀的，惠特曼比任何苏联诗人都更革命；约·弗里曼认为《尤利西斯》是资本主义文明腐朽的卓越镜子，堪称杰作；甚至 T. S. 艾略特也有“极大的用处”，因为他能“粉碎美国资本主义赖以立足的伪善和传统谎言”。在当时的表现主义论争(又称“布莱希特—卢卡奇之争”)中，美国作家普遍同情和支持布莱希特，高尔德甚至被称为美国的布莱希特<sup>⑤</sup>。毫不奇怪，这一时期涌现出来的一大批优秀作品在表现手法上相互竞争，不断开拓，使“红色三十年代”呈现出多姿多彩的文学风貌，“无产阶级文学已经达到的高度，赢得了最反动的批评家的赞叹”<sup>⑥</sup>。

① William Solomon, "Politics and Rhetoric in the Novel in the 1930s", *American Literature*, Vol. 68, December 1996, pp. 799 - 818.

② T. S. Eliot, "Myth and Literary Classicism," in *The Modern Tradition: Backgrounds of Modern Literature*, ed. Richard Ellmann and Charles Feidelson, Oxford University Press, 1965, pp. 679 - 681.

③ [英]马·布雷德伯里、詹·麦克法兰编：《现代主义》，胡家峦等译，上海：上海外语教育出版社，1992年，第13页。

④ Marcus Klein, "The Roots of Radicals: Experience in the Thirties," in *Proletarian Writers of the Thirties*, ed. David Madden, Southern Illinois University Press, 1968, pp. 134 - 157.

⑤ James D. Bloom, *Left Letters: The Culture Wars of Mike Gold and Joseph Freeman*, Columbia University Press, p. 113.

⑥ James F. Murphy, *The Proletarian Moment: The Controversy over Leftism in Literature*, p. 157.

### 三、对“法雷尔之争”的反思与美国左翼小说的国际影响

“红色三十年代”小说创作在取得重要成就的同时,也暴露出一些问题,引发批评意见,史称“法雷尔之争”(The Farrell Controversy)。上文提到的左翼小说家詹姆斯·T·法雷尔在《文学批评笔记》中指出部分左翼小说的人物形象千篇一律,从概念而不是从生活出发;简单化地理解“艺术是阶级斗争的工具”,降低小说的艺术水准,使之沦为罢工手册。他还认为高尔德有“革命的感伤主义”倾向,而另一位批评家希克斯则相信“机械决定论的马克思主义”。这些不足虽然以前也有人指出过,但他毕竟第一次系统总结左翼小说“左倾错误”(Leftism)的主要内容,如“混淆文学与宣传,没有理解文学遗产的重要性,粗暴对待具体作家具体作品中独创性品质,把政治立场引入批评,导致庸俗的、简单化的、与论题无关的结论”,这些看法被称为“由一位美国的马克思主义者在三十年代写出的对马克思主义美学的最扎实的思考”<sup>①</sup>。法雷尔背后的支持者是《党派评论》杂志的两位年轻编辑威廉·菲利普斯和菲利普·拉夫。《党派评论》主要发表研究和评论文章,该刊1934年2月的创刊号宣称忠实于党的革命路线,但更关注文学自身。不久,拉夫等人借用列宁《共产主义运动中的“左派”幼稚病》的说法,指出左翼文学中的“左倾错误”是“任意地将激进思想强加到拙劣的文学形式上”。他们不断批评左翼文学中的“口号化”、“意识形态化”、“政策工具论”的实用主义等倾向,直到1937年公开反对斯大林主义,批评美国的无产阶级文学运动是“把一个政党的文学装扮成一个阶级的文学”。这次争论实际上是左翼文学的自我反思,涉及一系列重要问题。首先,党的领导机关如果过多地干涉作家自由,像组织罢工一样组织艺术创作,就会强制作家根据具体政策写小说,“把很有希望的诗人作家变成短命新闻的制造者”。其次,“艺术是阶级斗争的工具”并不等于说艺术家也是斗争的工具,“工具论”用政治实用主义取代艺术价值,产生消极影响,如有些作家把创作活动等同于宣泄革命热情。有人指出如果现实确实像个别小说所写的那样,资本家都是邪恶的话,那么明天早上资本主义就崩溃了。最后,“早期左倾思维的三个基本错误是把共产党等同于无产阶级,把斯大林主义等同于马克思主义,把苏联等同于社会主义”<sup>②</sup>。党的领导禁止作家发表批评苏联、苏共和斯大林的言论,左翼文学内部严重缺乏平等讨论的民主气氛,菲利普·拉夫、埃德蒙·威尔逊等人后来都自称是独立的马克思主义者,信仰民主的社会主义。

“法雷尔之争”是三十年代后期左翼文学退潮的前奏,其后发生的一系列重大事件加速了退潮速度。1935年以后,共产国际制订“统一战线”政策,提出反对法西斯主义是当前主要任务。这一新政策意味着资本主义国家的民主体制并不是要推翻的对象,而是联合与统战的对象。对左翼作家来说,“很显然,他就不能强调工人罢工中的阶级对峙,不能强调中产阶级的分化瓦解,他就不能作为共产主义的皈依者从隐喻的街垒中发动进攻”。1937年第二次“美国作家大会”呼吁作家反对法西斯主义而不是反对或者改变资本主义制度,将“艺术是阶级斗争的工具”转变为“进步和反动斗争的工具”。这些都造成左翼作家的思想混乱。特别是1939年苏联突然和纳粹德国签署“互不侵犯条约”,这对左翼作家来说不啻于致命一击。世界上首先倡导反对法西斯主义的社会主义国家竟然率先和纳粹德国妥协,使人感到苏联为了国家利益出卖了革命利益,而且此前斯大林清除政治对手的“莫斯科大审判”、肃反扩大化、饥荒等广为人知,损害了苏联形象,具体实现的社会主义似乎和左翼人士心目中的社会主义相距甚远。此时,斯大林反对派领袖托洛茨基的观点也很有市场,他的“无产阶级文化不可能论”<sup>③</sup>和对斯大林的批评都影响了拉夫等人。由此可见,动辄诉诸暴力的苏联党内斗争、变

<sup>①</sup> Terry Cooney, *The Rise of the New York Intellectuals: Partisan Review and Its Circle, 1934 - 1945*, University of Wisconsin Press, 1986, p. 83.

<sup>②</sup> Vincent B. Leitch, *American Literary Criticism: from the Thirties to the Eighties*, Columbia University Press, 1988, p. 84.

<sup>③</sup> [苏]托洛茨基:《文学与革命》,刘文飞等译,北京:人民文学出版社,1992年,第172-173页。

化反复的共产国际的政策策略、复杂动荡的国际形势以及左翼小说的某些缺陷等因素形成强大压力,一批作家批评家退出共产党,导致左翼文学退潮。著名批评家希克斯退党后说:“通过加入共产党,我把我的前途寄托在一群政治家的身上。我本该用更加锐利的目光盯着他们的。对一个主要关注其他方面的人来说,政治可不是什么好游戏。”<sup>①</sup>这段话被后人看成“红色三十年代”的墓志铭。总之,这一时期的左翼作家和批评家在处理个人和政党的关系时,在坚持“向左转”的前提下,强调个人独立和创作自由,强调对普通民众的同情,许多中产阶级知识分子在获得稳定社会地位后,仍然从事左翼文学运动,力求把政治信念、人道情怀、个人自由三者统一起来;在政治和艺术的关系上,他们强调自己首先是作家,然后才是革命作家,而不是相反,认为党的政策并不能自动造就作家;在内容和形式关系上,他们借鉴现代派,强调艺术创新,实验前卫艺术形式和手法。这些看法固然不是无懈可击,但最终塑造了美国左翼小说的独特风貌。当然,我们今天也应该防止有人戴着意识形态的有色眼睛来妖魔化整个左翼文学,把“左倾错误”无限扩大为“红色三十年代”的整体错误。

成就显著、独具特色的美国左翼小说当时就走出国门,产生了值得关注的国际影响。史沫特莱、伊罗生和斯诺夫妇等人都与当时中国左翼文学运动发生直接联系。1930年代的史沫特莱已是蜚声世界文坛的左翼作家。她和宋庆龄一道在美国《新群众》、《新共和》、《民族》杂志上发表文章,揭露国民党政府。在“左联五烈士”牺牲后,鲁迅起草了致西方知识分子的声明《黑暗中国的文艺界现状——为美国〈新群众〉作》<sup>②</sup>,但史沫特莱和茅盾考虑到鲁迅的安全,建议鲁迅暂不发表抨击国民党政府的激烈言辞,只撰写一篇呼吁书分送各国作家。鲁迅的呼吁书在《新群众》上发表后<sup>③</sup>,多斯·帕多斯和其他美国作家很快在莫斯科的《世界革命的文学》杂志上予以回应<sup>④</sup>。史沫特莱在抗战爆发后辗转武汉、长沙、五台山、云岭等地,报道中国军队特别是八路军和新四军的抗战事迹,这些战地报道是促成白求恩大夫来华的部分原因<sup>⑤</sup>。在华十余年,她变成了身无分文的“无产者”,甚至借钱购买回国的船票。和史沫特莱不同的是,伊罗生来自纽约地产富豪之家,曾从上海到重庆溯江而上考察,震惊于中国内地的战乱贫穷和等级差距,思想转变后在上海租界编辑、出版40期英文杂志《中国论坛》,后因接近托洛茨基而受到社会主义阵营的同声谴责。他和史沫特莱一样,都体现了美国左翼作家真诚同情和帮助弱势群体、弱小民族的人道情怀。伊罗生和斯诺在1930年代分别完成《草鞋脚》和《活的中国》,翻译介绍中国现代小说,极大提高了中国作家的国际声誉。1932年5月鲁迅和高尔基、罗曼·罗兰等一道被选为美国“革命作家世界联盟”主席团的名誉成员。另据史沫特莱的记述,1937年她在五台山八路军总部看到了“纽约出版的《新群众报》、《新民族报》、《共产党人》、《亚洲》和一份布拉格出版的法文杂志”<sup>⑥</sup>,甚至修建在延安窑洞里的“鲁迅图书馆”也收藏了《新群众》,而且是最受欢迎的刊物<sup>⑦</sup>。可见美国左翼文学在中国流传之广。

除具体的影响史实外,《中国论坛》和美国《新群众》的相似性和斯诺夫妇采访鲁迅的“问题清单”更值得研究者关注。在《中国论坛》“创刊辞”中,伊罗生一方面说“它将成为中国发表受到帝国主义、资产阶级和国民党的报纸的压制、或者视而不见、或者将之歪曲的消息和观点的媒体”,但另一方面又说“它首先不是任何政党或团体的喉舌”<sup>⑧</sup>。这些看似矛盾的表述,放在美国左翼文学的语境中就容易理解了。《新群众》、《党派评论》、《新共和》这样的左翼杂志政治倾向鲜明,但也保持对任何政党

① Eugene Lyons, *The Red Decade: The Classic Work on Communism in America During the Thirties*, p. 363.

② 《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1989年,第285—290页。

③ Janice R. MacKinnon & Stephen R. MacKinnon, *Agnes Smedley: The Life and Times of an American Radical*, University of California Press, 1988, p. 153.

④ Robert C. Rosen, *John Dos Passos: Politics and the Writer*, University of Nebraska Press, 1981, p. 65.

⑤ Janice R. MacKinnon & Stephen R. MacKinnon, *Agnes Smedley: The Life and Times of an American Radical*, p. 186.

⑥ 《史沫特莱文集》(4),陈文炳等译,北京:新华出版社,1985年,第65页。

⑦ Janice R. MacKinnon & Stephen R. MacKinnon, *Agnes Smedley: The Life and Times of an American Radical*, p. 186.

⑧ [美]彼得·兰德:《走进中国——美国记者的冒险与磨难》,李辉等译,北京:文化艺术出版社,2001年,第104页。

的独立性,不把同情一个阶级等同于听命于一个政党。《中国论坛》发表茅盾等一流作家的作品,体现现代文学创作的最高水准,也和党的具体政策拉开距离,不把艺术创作和政治宣传鼓动混为一谈。这都说明伊罗生“具有纽约左翼劳动组织者的特点”,体现了美国左翼文学特征。《中国论坛》为纪念“四·一二”事变五周年,在1932年出版专号《国民党反动派的五年》,封面便出自《新群众》编辑阿道夫·德恩之手。伊罗生或许有意识地在两个刊物之间建立联系,把《中国论坛》塑造成《新群众》的中国版。

斯诺夫妇在20世纪二三十年代和宋庆龄、鲁迅交往密切。由中国学者发现的“1936年鲁迅与斯诺现代文学谈话录”是现代文学史的重要史料<sup>①</sup>。当时,海伦·斯诺正撰写中国现代文学的研究论文,提出问题请教鲁迅。斯诺记录了鲁迅的回答。答案当然是鲁迅作出的,但“问题清单”的设计和提问方式也在某种程度上限定了回答内容,重要性自不待言。海伦在这方面模仿《新群众》的做法,该刊分别在1927年和1932年向十余位左翼作家发出问题清单,征求答案。如果对比《新群众》这两次问题设计和“斯诺采访鲁迅的问题单”上的23个问题,就会发现一些问题颇有联系。首先,海伦·斯诺问题中相当一部分和中国左翼文学运动有关,她在“问题清单”上写道:“我想通过作家的政治倾向,了解一下当前文学运动的社会背景。凡具有左翼倾向的作家,请统统标出来。”她把左翼倾向作为中国现代文学的主要方向,对此鲁迅完全赞同,“最优秀的作家,几乎毫无例外地都是左翼作家”。同样,在《新群众》“1927年问题清单及回答”中,还有不少人左翼文学持怀疑态度,“就像没有无产阶级的化学或工程学一样,没有无产阶级的文学”。但在1932年调查中,几乎没有作家怀疑文学创作应该介入社会政治危机。可见,左翼文学是1930年代带有国际化特征的文学思潮。其次,海伦“问题清单”关注具体社会背景对作家创作的影响,如国民党查禁进步书刊(问题10),逮捕作家(问题21),“一二·九运动”对作家的影响(问题22)。1932年《新群众》问题清单也有类似倾向,第2个问题(在社会危机面前,美国作家应该采取何种态度?回避,介入还是试图理解它?)和第6个问题(在美国一种无产阶级文学能得到发展吗?)都把左翼文学运动的兴起视为当前社会现实的产物。第三,海伦比较关心“现在有没有出身农工的、真正的无产阶级作家”(问题13)。在美国左翼文学阵营中,此时已经涌现了一批工人出身的知名作家。对比之下,海伦显然关注中国的情况。最后,海伦的第4个问题是“包括最年轻、最新出现的在内,到目前为止,‘新现实主义派’最突出的代表是谁?”,其中的“新现实主义”一词来自高尔德,归入这一派的德莱塞、刘易斯、舍伍德·安德森等人影响很大,但他们不是“无产阶级的现实主义”作家。海伦的问题套用了美国批评界的流行概念来评判中国文学,难免削足适履。鲁迅给予了否定的答案:“他没看到这一派别的理论讨论,也没发现这个学派在中国有它的追随者。”当然,这些看法并不意味着斯诺夫妇简单复制了《新群众》的问题清单,但双方当时都处在世界左翼文学的大背景下,关注和思考问题有很大的共通性,理解了美国“红色三十年代”的大背景,今天的读者自然明白斯诺夫妇会关注哪些问题以及为什么会关注这些问题了。

[责任编辑 贺立华]

<sup>①</sup> 详见《新文学史料》(1987年第3期)安危翻译或撰写的三篇文章:《鲁迅同斯诺谈话整理稿(斯诺整理)》、《鲁迅同斯诺谈话的前前后后》、《埃德加·斯诺采访鲁迅的问题单》。

# 精神秩序的整合化与革命历史主体的诞生

## ——论革命文学对革命信仰的书写与强化

李跃力

**摘要:**革命文学试图将革命信仰深植广布在个体之灵魂深处,以此达成再造历史主体的宏伟目标。一方面,革命文学通过对“转换”模式的反复书写,借助神圣与世俗的二元对立这一宗教形式来凸显革命信仰拯救灵魂的神奇力量;另一方面,通过对革命仪式的精心描摹或仪式化场景的刻意营构,为获得了革命信仰进而成长为革命英雄的个体提供神圣性的确认,展现出在集体暴力作用下个体社会地位的“逆转”。在庆典仪式营造的“狂欢”中,革命信仰得以广泛渗透于处在狂热状态下的个体灵魂内部。革命文学对“革命信仰”的书写、强化与推广,其用意在于借助文学叙事与审美的力量,缝合文学想象与社会现实之间的距离,并通过文学想象来改变个体的人生观与价值观,重塑个体的认知与思维方式,实现精神秩序的整合化,从而干预社会实践,实现再造社会现实与革命历史主体的宏大目标。当革命信仰成为主宰个体一切行为的精神力量,成为个体意志中至关重要的一部分,个体固然由此摆脱了精神上的无政府状态,具有了高尚、伟大等神性特质,但同时也交付出了精神的自主,从身体到精神都皈依于“革命”。值得注意的是,革命成为个体心灵深处坚不可摧的“信仰”,固然有助于革命目标的实现;但当社会历史层面的“革命”结束了,个体精神中的“革命”冲动却与其言谈举止、思维方式融为一体、难舍难分,甚而成为一种集体无意识,要清除它绝非一朝一夕之功——这正是历史带给现代中国革命的深层悖论。

**关键词:**革命文学;革命信仰;精神秩序;革命历史主体;革命仪式

“无论一场革命的起源是什么,除非它已经深入大众的灵魂,否则它就不会取得任何丰富的成果。”<sup>①</sup>勒庞的论断几近箴言。社会、政治秩序的重组和权、利的再分配往往并不意味着革命最后的成功。这是因为,无论怎样的权力,如果没有赢得最大多数的合法性认同,缺少足够多的自愿维护者,都不可能持久,都埋藏着被颠覆的危险。因此,革命的成功需要一场翻天覆地的精神巨变,需要转换个体的人生观与价值观,改变其思维方式和心理、认知结构<sup>②</sup>。也就是说,生产出新的历史主体。

新的革命历史主体的诞生主要是通过革命信仰的植入来实现的。革命中的“信仰”问题之所以万分重要,是因为它与权力秩序之间存在着悖论关系:既相生相成,又相背相离。“当革命行动能够制度化并转化成一种权力秩序的时候,这种革命信仰能够配合、适应这个权力秩序,甚至维系这个权力秩序。而当这个权力秩序已经失去了合法性或正当性的时候,这个革命信仰就会对这个既成的权力秩序构成一种再度革命的威胁。”<sup>③</sup>作为一种群体信仰,革命信仰的基本功用在于:它“武装”起个体

**作者简介:**李跃力,陕西师范大学文学院讲师(陕西西安 710062)。

**基金项目:**中国博士后科学基金资助项目(编号:20100471601)。

① [法]古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,佟德志等译,长春:吉林人民出版社,2004年,第4页。

② 在亨廷顿的定义中,“革命”首先意味着对“一个社会居主导地位的价值观念和神话”的根本性变革,这也是“革命”与叛乱、起义、造反、政变的区别。见[美]塞缪尔·P·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华等译,上海:上海人民出版社,2008年,第220页。

③ 李向平:《信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究》,上海:上海人民出版社,2006年,第6页。

的精神、意志,为新的权力秩序的实现提供不竭的自我牺牲性力量,并为其稳固提供一种整一化的依附性精神秩序。与这一过程相伴随的,是对异质精神力量、精神秩序的清算与排除。

作为现代中国革命不可分割的一部分的革命文学,对革命信仰的书写、强化与推广是实现革命再造历史主体的伟大目标的重要方式。一方面,革命文学借助宗教的基本形式,试图通过世俗与神圣的二元对立来凸显革命信仰拯救灵魂的神奇力量;另一方面,它营造大量的革命仪式或仪式化的革命场景,以情感为中介,将革命信仰广布、深植于个体的意识深处,由此而实现精神秩序的整一化。

### 一、“突变”:信仰的神秘力量

1932年,借《地泉》重版之机,华汉邀请瞿秋白、钱杏邨等人为其作序,用意并不单在审视《地泉》;乃是以此为契机,与“文艺大众化”讨论相携手,清算《地泉》所代表的革命文学的“罗曼蒂克”倾向。在名为“革命的浪漫谛克”的“序言”中,瞿秋白指出:“林怀秋是一个颓废的青年,以前曾经是革命者,但是已经堕落了,过着流浪的无聊的贵公子生活,后来莫名其妙,一点儿也没有‘转换’的过程,忽然振作了起来,加入军队,从军队里转变到革命的民众方面去。”无疑,这种“莫名其妙”的“转换”正是革命文学之“革命的浪漫谛克”特征之一,它把“丑陋的现实神秘化了”。因此,“这种浪漫主义是新兴文学的障碍,必须肃清这种障碍,然后新兴文学方才能够走上正确的路线”<sup>①</sup>。

《地泉》具有的这一“革命的浪漫谛克”特征之所以引起瞿秋白等人的关注,原因在于这种创作倾向并非个例,如林怀秋一样的“突变式的英雄”<sup>②</sup>活跃在许多革命小说之中。尤为重要的是,这种“突变”常常与“恋爱”纠缠在一起,衍化为“革命+恋爱”模式,将现实“神秘化”、“理想化”,弥漫着浓重的浪漫情调。因此,“文艺大众化”将它列为要肃清的障碍自有其道理。

从写作手法上看,“转换”之所以成为“突变”,是因为作家们没有将叙事的焦点集中在“转换”本身,而是将之放在“转换”前后,造成文本“两头大,中间小”,“转换”过程自然就得不到展开。《地泉》花费了大量笔墨去铺陈林怀秋的堕落生活。他悲观颓废,意志消沉,整日在跳舞场中花天酒地、寻欢作乐,麻醉自己的灵魂,耗费自己青春的生命。正如女主人公梦云所看到的:“他的面色是那样的阴郁,他的神态是那样的颓丧,而他的意志又是这样的消沉,这就是他!在酒精中寻求刹那的陶醉,在肉色中追求刹那的快感,麻醉自己的神经,毁灭自己的灵魂的他呀!”这样的林怀秋“只不过是一个心灰意冷的行尸,一块冰凉冷木了的走肉!”<sup>③</sup>而“转换”后的林怀秋也得到了作者的精心描摹,其用意在于和“转换”前的他进行对比:“那时的怀秋是惨败瘦削,颓丧失神,就单说那对眼睛来说吧,随时都是那样似睡非睡似醒非醒的不苏活,少神采,醉迷迷的简直可以象征他游魂似的全生活,现在呢,他身体是很壮健的了,气色是很健康的了,他的灵魂真像驰骋在光明的园野里似的,敏捷,活跃,矫健,等崇高的战士的特征,都全可以在他的全身上发现,就单拿他临别前的最后一瞥眼光来说吧,那是多么的机警敏活!多么的奕奕有神,一月前的怀秋和一月后的怀秋,真成了一个出奇的鲜明的对照,真是前后判若两人啊!”<sup>④</sup>

实际上,华汉对这一“转换”刻意作了不少铺垫。梦云和寒梅的劝诫,兄长来信揭露的家乡所受的经济压迫,跳舞场中受到的外国兵的欺辱,都在促使他重燃革命的热焰。但这只能是“转换”的原因,并不能代替“转换”的过程。“转换”应该是精神上的裂变,是灵魂的重生。瞿秋白之所以说它一点也没有“转换”的过程,所指的应该就是《地泉》没有将“转换”落在精神领域,并将其复杂性和深刻性展露出来,仅仅用几句话就一带而过:“他大大的下了个决心,要重新创造他的有意义和有价值

① 易嘉(瞿秋白):《革命的浪漫谛克——〈地泉〉序》,华汉:《地泉》,上海:湖风书局,1932年,“序文”第6-7页。

② 起应(周扬):《关于文学大众化》,《北斗》第2卷第3、4期合刊,1932年7月。

③ 华汉:《地泉·转换》,上海:湖风书局,1932年,第24页。

④ 华汉:《地泉·转换》,上海:湖风书局,1932年,第204页。

的新生活——总而言之，他是决心要朝好的那条光明大道上走！走！走！”<sup>①</sup>

不仅仅是《地泉》。这一“两头大、中间小”，没有“转换”过程的“突变”模式可以在当时的许多文本中找到。《转变》如此描绘李初燕的“转变”：“过了一年的光景，李初燕完全变成一个革命家了。”<sup>②</sup>《前夜》中的赵楠在爱情失意后也“行尸走肉般的活着”，生活的空虚与凄凉促使他走向了街头，于是猛然惊醒：“这时代是甚么时代呢？我的生活又为甚么生活呢？……啊！这是光明和黑暗斗争着的时代了！是穷人和富人争回自由的年代了！同时，也是青年人的生活开始紧张起来的年代了！我可不能再过着这种空虚的，悲感的生活了啊！”<sup>③</sup>“突变”的主人公往往是小资产阶级的知识分子，为目下自暴自弃、灵魂沉沦、空虚无聊的生活焦虑万状，由此而“转向”革命，去追寻有意义、有价值的人生。主人公由“自省”而发生的“转换”，是个体的灵魂救赎与自我超越，实际上正是革命信仰的获得过程。

但问题的关键在于：将“转换”过程省略真的是作家们创作方法上的失误，抑或是其小资产阶级浪漫习气作祟的结果？若一两个作家出现这种失误尚在情理之中；但作为一种集体创作倾向，其产生则定有其必然性，决不是“失误”所能解释的。将之视作小资产阶级的浪漫根性更是不得要领。其原因在于，在一个“革命”风行、几近神话的时代，投身“革命”还需要条件和论证吗？在这些作家心中，投身“革命”无需过程，也无需理由，自然而然，顺理成章。“革命”是解放之路，也是精神归宿，更是强大的意念和信仰。因此，“突变”一词所概括的，实际上是个体获得革命信仰这一过程的特征，它发生在意识领域，可能就在一念之间；它本身就是神秘的、“莫名其妙”的，根本无法言说，也无需言说。

卡莱尔认为，信仰是“一个人头脑的健康活动”，“获得信仰是一个神秘的不可描述的过程，就像一切生命活动一样不可描述”<sup>④</sup>。勒庞更将革命信仰的非理性、神秘主义特征夸大到无以复加，他在分析法国大革命时指出：“更准确地讲，这些革命人物服从于某种不可避免的逻辑过程，这一进程甚至连他们自己也不能理解。……他们甚至从未觉察冥冥之中有一种力量，鬼使神差地左右着他们的一举一动。……他们以理性为标榜，声称受理性的支配，但实际上，推动他们行为的却根本不是理性。”<sup>⑤</sup>勒庞的观点虽不无偏激，但他对革命信仰所蕴含的非理性神秘力量的揭示却让我们认识到了“突变”得以产生的主要原因。

“突变”问题在“文艺大众化”讨论中的浮现，其背后隐藏着一个十分重要的问题：革命究竟是一种“信仰”，还是一种“资格”？对以华汉为代表的作家们而言，“革命”的历史必然性是一个不言自明的前提。也就是说，“转换”是必然的，“革命”的愿望与行为无需论证。革命作为“信仰”，是个体自我拯救与超越的自然要求，是个体精神上的必然趋向和认同；因而，“转换”只是一种精神的运动，其物理过程无法展开。这就意味着，“革命”对任何个体都是开放的、平等的，只要愿意，就可以马上拥有。作家们所着力要表现的，是革命信仰的神力，是应该信仰革命；而不是革命信仰因何获得。可对瞿秋白们而言，作家们将“转换”想得过于简单了。革命理论家们希望作家们将“转换”过程的难度与复杂性展示出来，其用意是为了说明，真正的“革命”不是天上掉下来的，更不是想得就得；它只有在与大众相结合的斗争中才能产生。那种脱离了大众斗争的“革命”只能是神秘的和虚伪的。因此，要纠正“突变”的浪漫主义错误，“作家要向群众去学习”<sup>⑥</sup>，实行文学的“大众化”。“我们要在错误中学习，要在大众化问题的开展中把这些倾向克服过来，也只有大众化问题的开展，才能克服这些错误的倾

① 华汉：《地泉·转换》，上海：湖风书局，1932年，第84页。

② 洪灵菲：《转变》，上海：亚东图书馆，1928年，第216页。

③ 戴万叶（戴平万）：《前夜》，上海：亚东图书馆，1933年，第185页。

④ [英]托马斯·卡莱尔：《英雄和英雄崇拜——卡莱尔演讲集》，张峰等译，上海：上海三联书店，1988年，第283页。

⑤ [法]古斯塔夫·勒庞：《革命心理学》，佟德志等译，长春：吉林人民出版社，2004年，“导论”第5页。

⑥ 史铁儿（瞿秋白）：《大众文艺的现实问题》，《文学》半月刊第1卷第1期，1932年4月。

向。”<sup>①</sup>由此可见,瞿秋白、钱杏邨将“转换”等诸多问题严肃提出,其目的是为了强调“文艺大众化”的必要性。但是,他们对革命“现实”的区分已经包含着对真假“革命”的审核,只有在“大众化”中才能产生真“革命”,也才能产生正确表现“革命”现实的“唯物辩证法的现实主义”——文学问题与政治问题就是如此相互交会的。

然而,瞿秋白对作家的这一要求显然大而无当,且不说作家无意如此,单就信仰获得的神秘性、非理性而言,要对其做历时性的展开谈何容易?从这一角度来考虑,“转换”成为“突变”,应该是一种必然;它虽然“神秘化”了“革命”现实,却对革命信仰进行了大书特书,其“革命”价值可能是作为当事者的瞿秋白们所没有意识到的。

## 二、革命:灵魂拯救与自我超越

对“转换”的主人公而言,“革命”之所以是“信仰”,是因为它从未在物质层面被理解和考虑,而往往被界定在精神领域,成为拯救个体灵魂的灵丹妙药,被认定为人生的唯一价值与终极意义。借此生命可以获得重生。

“转换”前的主人公往往处于悲观、颓废之中,在灵魂沉沦与自救的冲突中挣扎。他们或因革命落潮,或因情场失意,或深感人生之空虚无聊。由此而自甘堕落、苦闷彷徨,深陷于意义缺失的焦灼之中,生命漂泊无依,人生失去了航向。林怀秋如此,赵楠(《前夜》)如此,李初燕(《转变》)、霍之远(《前线》)如此;美琳(《一九三〇年春上海(之一)》)、素裳(《到莫斯科去》)等女性也概莫能外。当她们试图摆脱这种精神的无政府状态时,都理所当然、毫不犹豫地选择了“革命”而不是任何别的。在他们的意识深处,“革命”就是灵魂之光,就是意义,就是价值;信奉“革命”,一切的心灵阴霾都会烟消云散,人生的意义与生命的价值亦可由此实现。

《前线》中的霍之远“本来很浪漫,很颓废,是一个死的极端羡慕者”,“他对于人生充分的怀疑,但不至于厌倦;对于生命有一种不可调解的憎怨,但很刻苦地寻求着它的消灭的方法”。他投身革命,就是为了“消除他的悲哀”。但一开始,他只把“革命”看作一件“消遣品和艺术品”,因此仍旧在多角恋爱的怪圈中奔逐,精神上的焦虑与痛苦并未消除。唯有当他树立了革命信仰,加入真正的“最革命”的团体之后,他的“悲哀”才荡然无存:“我是多么快乐!我的快乐比较情人的接吻,比较诗人得到的桂花冠,比较骑士得到花后,比较匹夫得到王位,比较名儒得到在孔庙廊下吃生牛肉都还要快乐万倍啊!”由此,他获得了生命的新生,品尝到了发自内心的大欢喜:“啊!啊!这才是我的生活呢!我的生活一向都在无意义的伤感,无意义的沉沦里面消磨过,那实在是不对的!啊!啊!这才是我应该走的光明大道呢!我一向的呻吟,一向的到坟墓之路去的悲观色彩,一向的在象牙塔里做梦的幻想,统统都是不对的!……啊!啊!快乐!快乐!我今晚才觉得‘真’的快乐呢!……”<sup>②</sup>

爱人的无情离去使赵楠感到一种莫名的“属于环境的和内心的压迫”,他深深体味到了自己之前“烂漫的反抗”所带给他的疲倦、幻灭、空虚与恐怖,其原因在于“从前只知道反抗!反抗!而不知道整个的向甚么东西反抗,才会感到疲乏和悲哀呢;而且也不知道反抗的主力军!”在革命者老张的开导下,他认识到,他的个人式的反抗“所掘的不是新的生活的途径”,“却是在替自己掘着坟墓”。这一行为的最终结局“除了装得满怀愁苦之外,还有甚么呢?……啊!还有死那一条路罢!”赵楠终于从灵魂深处爆发出自我拯救的呼喊:“……死!我愿意死吗?一个青年的希望是死吗?……不!我不愿意!”在赵楠看来,这是他“生命复活的一个转机”,“革命”就像“一线黎明的红光”,使他兴奋,令他狂喜,“不独会把过去的无限的悲哀忘却,而且会增加许多新生的力量”。在“一本伟大的书”的引导下,赵楠坚定了革命信仰,他也“跟着时代的需要”,把自己“献给伟大的革命了”。因为“这才是生活!

<sup>①</sup> 钱杏邨:《地泉序》,华汉:《地泉》,上海:湖风书局,1932年,“序文”第26页。

<sup>②</sup> 参见洪灵菲:《前线》,上海:晓山书店,1928年,第2、118、121页。

这才是空虚，着实的现代生活”。赵楠从此“完全变了”，获得了新生<sup>①</sup>。

革命信仰使个体迅速摆脱幻灭感，从意义缺失的苦痛中，从自我毁灭的渊薮中振拔而出，它是个体灵魂的自我拯救。不仅如此，“革命”还为个体提供自我实现的空间，赋予个体生命以崇高价值。这是革命信仰超越性特质的体现。个体生命不仅需要灵魂安顿的精神家园，需要追寻确定的人生意义与生命价值；还需要将之升华，寻求自我的超越。“信仰的超越性在于它能把人从他处身的物质世界提升到精神世界，从现实世界提升到理想世界，让人从一种事实存在变为一种价值存在。”<sup>②</sup>信仰的价值追求使它与现实世界处于一种否定性关系之中，而革命信仰对现实世界的否定无疑是最为强烈的。

在美琳、素裳等女性那里，革命信仰对现实世界的否定主要表现为对“二人世界”的背弃。对她们而言，安逸、甜蜜的“二人世界”之所以成为囚笼，就是因为它阻断了她们与社会之间的联系，将她们拘囿在私人的空间，去经营只有个人意义或者根本毫无意义的爱情和家庭生活，使她们找不到生命的意义与自我的价值，同时也失去了快乐与幸福。而革命信仰则将她们从私人空间召唤出来，引领她们去追求更高的人生境界，充分满足她们自我实现的需要。美琳以前可以为爱情捐弃一切，她自从爱了子彬，“便真的离了一切而投在他怀里了。且糊糊涂涂自以为是幸福的快乐的过了这末久”。换来的代价却是“失去了她在社会上一切的地位”，除爱人子彬外她一无所有。她不能满足于子彬的爱带给她的幸福，“她还要别的！她要在社会上占一个地位，她要同其他的人，许许多多的人发生关系。她不能只关在一间房子里，为一个人工作后之娱乐”。她终于弃掉子彬，“随着大众跑去了”<sup>③</sup>。素裳的心灵体验与美琳大致相同，她对革命的向往也出自对目下家庭生活的不满。资产阶级的物质生活让她备感寂寞、闲暇、无聊，她不愿意在这样的生活中耗费自己的生命，想从中“解放出来”，过上一种新的生活，这新生活“是应该包含着更大意义的范围”。而“如果她的生命开始活跃，她一定要趋向于唯物主义的路，而且实际的工作，做一个最彻底的‘康敏尼斯特’，这才能够使她的生存中有了意义呵”<sup>④</sup>。

“从空虚到充实”，这一小说题目极好地概括了革命信仰带给人精神生活的根本转变。主人公李荆野找不到生活的目标，过着一种颓废彷徨的生活。他因受革命者戈平的连累被抓进牢房，亲眼目睹了戈平的被惨杀，神经受到了强烈的刺激。与坚贞不屈的戈平相比，他“发现自己是个卑鄙的弱者，耽于安乐，意志薄弱”。自我反思的结果使他认定，他正是由“空虚”产生了“痛苦、彷徨、苦闷”，“要是他再不努力从空虚中救出他自己，将来还许会有什么所谓大悲剧的……”于是，他决定走向一条新路。这时，悲惨的牢屋，戈平的被杀，“这些这些，是在将他从空虚引渡到充实去。他预备像老惠所说的，‘站在别人前面去’。他找到了时代。他要给人类做点事。‘我要做个人类的人，不替自己做人的’”<sup>⑤</sup>。

可以看出，无论是林怀秋、霍之远等人还是美琳、素裳，哪怕是“不替自己做人的”李荆野，他们将革命作为信仰，都源自人生意义缺失的痛苦和自我实现的需要，其原始动机都是“为己”的。他们之所以对“革命”本能般的痴迷，是因为他们将“革命”视作谋求个体解放尤其是精神解放的不二法门。这种革命信仰中实际上还回荡着“五四”个性解放的余韵。如果说此时的“革命”信仰尚能容纳个体解放的追求，那到了“十七年”时期，“革命”信仰则表现出对个体欲求的强烈排斥。在《青春之歌》中，卢嘉川就质问林道静：“你想想，你的动机是为了拯救人民于水火呢？还是为了满足你的幻想——英

① 参见戴万叶：《前夜》，上海：亚东图书馆，1933年，第206—208页。

② 冯天策：《信仰导论》，南宁：广西人民出版社，1992年，第15页。

③ 丁玲：《一九三〇年春上海（之一）》，《小说月报》第21卷第9号，1930年9月。

④ 胡也频：《到莫斯科去》，《胡也频选集》，北京：开明书店，1951年，第61—62页。

⑤ 张天翼：《从空虚到充实》，《萌芽月刊》第2卷第2期，1930年2月。

雄式的幻想,为逃避你现在平凡的生活?”<sup>①</sup>这话无疑一语中的。由此看来,“革命”信仰背后的动机也需要审查,从自我精神需要出发的“革命”信仰不仅是不坚定的,而且与革命“无私”的崇高与神圣相违背。因此,林道静虽然笃信革命,但要成为真正的革命战士,还有一段很长的路要走。

### 三、重生:由世俗走向神圣

如前所述,革命信仰所具有的重生意义是通过两种截然相反的个体生存状态的比照彰显出来的。如果将“转换”前个体的生活状态称为“物质化生存”,那“转换”后的则可称为“精神化生存”。前者指向世俗生活层面,后者则引领个体迈进了神圣世界。

“转换”前的个体实际上处于一种“精神危机”的状态。个体精神上的焦灼与痛苦外化为他在世俗生活深渊中沉沦、挣扎的生存状态。人生之所以毫无意义,生命之所以毫无价值,精神力量之所以一天天萎顿、贫弱,就因为个体被困在世俗生活的大网之中不能解脱。革命文学中的世俗生活是一种庸常生活,它的出发点是现世生活的功利考虑,是个人化的物欲需求,它只为个体提供最基本的物质需要和感官欲求的满足。物质化、欲望化是它的主要特征。对个体生命的发展而言,它只具有时间意义,是个体生命最简单的本能延续。在世俗生活中,青春被浪费,生命被空耗,个体的价值与自我超越更是无从谈起。它往往成为个体精神的麻醉剂,意味着个体的沉沦与堕落。

林怀秋在革命落潮后遇到了精神危机,他不知进取反而自甘堕落,试图在酒精与肉欲的追逐中麻醉自己,但这无异于饮鸩止渴。物质化、欲望化的世俗生活不仅不能缓解他的焦虑,反而使他愈加痛苦,濒临灵魂毁灭的绝境。与林怀秋相类,无论是霍之远还是李初燕,一开始都深陷在情欲的泥潭中,性与酒精成为他们麻醉神经的主要方式。霍之远或者在妓女张金娇身上排遣青春的愁苦,或者在情场中奔突,但结果仍旧是悲观颓丧、心力交瘁。李初燕则受制于包办婚姻,与嫂子的不伦之恋也只能半途夭折。他为此而痛恨人类,痛恨他自己。他把“任情恣性”作为人生的基本原则,沉醉于酒精和痛苦的幻想之中,在折磨自己的苦痛中寻求“一种销魂的,迷醉的,超尘世的快感”。但这种“自我消灭”的反抗方式却只能使“他一天一天地觉得他沉沦下去,沉沦到无底的深渊里去”<sup>②</sup>。《冲出云围的月亮》中的王曼英更是在肉体复仇与肉体快感的“悖论”中痛苦、迷惘,找不到人生的方向。素裳与美琳之所以对丈夫的爱和物质的享受产生厌弃,原因就在于这种家庭式的世俗生活淡乎寡味,了无生趣,生命的激情就在日常性的重复中被消磨掉了。

由此看来,“转换”前的世俗生活要么成为主人公麻醉自我、走向沉沦的要素,要么是个体产生价值虚无之焦虑的根源。总之,世俗生活带给个体的,不是幸福,不是自我的认同;恰恰是痛苦,是幻灭,是自我的放逐,是灵魂的万劫不复。对个体而言,世俗生活犹如罪恶的黑手,它引领个体走向的是自我毁灭之路。不仅如此,对世俗生活的沉溺往往与小资产阶级的浪漫习气或资产阶级的享乐主义紧密相连,于是,对世俗生活的厌恶、摈弃就成了革命信仰获得的重要前提。

与“转换”前的世俗生活相比,“转换”后的生活则是一种神圣生活。这两种生活绝不相类乃至格格不入。后者将个体灵魂从黑暗中拯救出来,赋予其光明的前途。对世俗生活的彻底弃绝使个体消除了尘烟气、凡俗气,由此而走向神圣。当李静淑(《灭亡》)下定决心“牺牲一切幸福和享乐”,来为家庭、为自己“向人民赎罪,来帮助人民”之时,“一种崇高的理想开始在她底心中燃烧着。两只大眼射出了强烈的光芒,这里面只含着无限的纯洁。她底脸上现出了一种从来不曾有过的光辉”。在她的哥哥李冷看来,妹妹的微笑是“不寻常的,这是灵魂的微笑”,“他从没有见过他底妹妹是如此美丽的,这时候他自然还不能了解为什么会是这样,但在后来他却懂了。每个革命家在怀着崇高的理想立誓

① 杨沫:《青春之歌》,北京:人民文学出版社,1960年,第120页。

② 洪灵菲:《转变》,上海:亚东图书馆,1928年,第147-148页。

献身于人民的一瞬间都是如此的。”<sup>①</sup>从获得革命信仰的“一瞬间”起,革命者身上就一直闪耀着与众不同的夺目光彩。

革命信仰极端排斥物质化的生活方式,这是革命者得以从世俗生活超脱的重要途径。因此,革命者往往过着一种清教徒式的生活,奉行一种宗教般的“苦行主义”。他们将物质欲求降到最低限度,物质的匮乏与生活的清贫往往成为他们最明显的外在特征。原因在于,“只有克制自己的本性,反向而行,才能把自己提升到更加非凡的境界。正是通过这种方式,他把自己与其他某些盲目追求享乐的人区别开来,在世上为自己争得了一席之地。”<sup>②</sup>《地泉》如此描绘女革命者寒梅的住所:“寒梅这简单狭小的室中,并没有什么陈设,除了床上的毯被洁白得发光而外,全室找不出半个花瓶,也找不出一张壁画,挤满在桌上的是一排整齐的书,横蹲在屋角落里的是那座烧饭的打气炉。十六支柱的电灯吐着幽暗的光波,凄然的四壁都被灰色的情调充满着。”<sup>③</sup>不仅仅是寒梅,几乎所有的革命者对物质的需求都只停留在吃饭、睡觉等最本能的层面,他们的生活堪称原始或原生态,“书”这一“精神”的象征则成为他们唯一的装饰品。与此相比,林怀秋沉醉在酒精和性中的物欲生活就不能不是堕落的。因此,对革命者而言,刻意追求与留恋外在的物质享受常常成为走向“反革命”的危险信号。这种观念在1930年代的革命文学中初露端倪,在“十七年”文学中几乎成了一种“常识”。《红岩》开篇余新江与甫志高见面时就注意到了甫家经过细心布置的幽香而温馨的客厅。如果说这种生活方式是地下工作者甫志高用来做掩护的话,那泡茶这一细节则透露出他对物质生活的讲究。他问余新江喜欢龙井还是香片,余对此却毫不在意,“都一样”,“我喝惯了冷水”<sup>④</sup>。这一场景无疑意味深长,甫志高最终果然因贪恋家庭的幸福生活而被特务逮捕,做了可耻的叛徒。

物质需求的极度拒斥并没有带来革命者生命力的减弱;恰恰相反,革命信仰使其从以物质为基础的世俗生活中超脱出来,焕发出激情与神采,变得生机勃勃、精力充沛,爆发出超乎寻常的生命力量。这一力量的获得是以身体感觉的钝化或消除为前提的,革命者由此成为“机器”,成为“钢铁”。革命者似乎成了“革命”的圣徒,拥有了神性的力量,变成了“超人”、“神人”。在“转换”后,霍之远“因为工作太忙,他觉得顷刻间便要断气的样子。可是,他的精神却反觉得异常的愉快,他的疲倦而憔悴的脸上时常溢着微笑”<sup>⑤</sup>。李初燕也同样沉醉在精神世界的充实与惊喜之中,疲惫、劳累等身体的感觉对他几无作用。革命信仰为革命者提供了永不枯竭的精神能量,精神的兴奋往往能够战胜身体的疲倦。紧张的革命工作令刘希坚极度疲倦而又极度兴奋,革命的形势“把他的精神燃烧着”。他彻夜未眠,虽然“他觉得他是需要睡眠的”,“他还需要吃”,“疲倦已经在他的全身上爬着,并且在扩大,在寻机向他袭击”;但“他现在还不能就去休息”,“他觉得他还应该看看市面的现象”<sup>⑥</sup>。于是,他重新振作精神,来到大街上观察局势。革命信仰的伟大神力在浩然的《金光大道》中的工人陈师傅身上更得到了淋漓尽致的展现,他“一连气两天两夜都没有休息”,发着高烧,但仍要坚持在冰水中劳动。这使主人公高大泉认识到:“为革命劳动,心里边装着国家,这样的劳动太神圣,太有意义了;也只有这样的劳动,才能不怕苦,不怕累,不顾性命。”<sup>⑦</sup>身体的无穷能量就是这样被崇高的革命信仰激发出来的。

革命信仰将个体从世俗世界提升到了神圣世界,世俗世界的痛苦、焦虑、沉沦、堕落、庸俗等一扫而光;革命者由此笼罩在后者赋予的兴奋、充实、进步、崇高、神圣等精神光环之中。革命信仰正是以神圣与世俗的二元对立展现出了它神秘而又神奇的魅力。需要指出的是,神圣与世俗的区分正是宗

① 巴金:《灭亡》(普及本),上海:开明书店,1933年,第210—202页。

② [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海:上海人民出版社,2006年,第297页。

③ 华汉:《地泉·转换》,上海:湖风书局,1932年,第31页。

④ 罗广斌、杨益言:《红岩》,北京:中国青年出版社,1963年,第4页。

⑤ 洪灵菲:《前线》,上海:晓山书店,1928年,第220页。

⑥ 胡也频:《光明在我们的前面》,上海:春秋书店,1930年,第119页。

⑦ 浩然:《金光大道》,北京:人民文学出版社,1972年,第156—158页。

教思想的基本特征。因此,可以说,革命信仰是以宗教的形式显现、建立并付诸实践的。

迪尔凯姆指出:“已知的一切宗教现象,无论是简单的还是复杂的,都有一个共同的特征:即把人了解的全部事物(不管是现实的,还是理想的)一分为二,划分为两大类别,也就是截然不同的两种;这两个类别通常可以用世俗的和神圣的这两个词来表达。把世界分成两个领域,一个包括所有神圣的事物,另一个则包括所有世俗的东西,这是宗教思想独具的特色。”神圣世界与世俗世界之间存在着异质性,“这种异质性如此格格不入以致它经常退化成为一种名符其实的敌对行动。神圣与世俗两大世界不仅被设想成是分离的,而且被设想成两个敌对的和猜忌成性的对手。既然人只有彻底地离开一个世界,所以人被迫彻底地脱离凡俗世界,以便过一种封闭的宗教生活。”<sup>①</sup>在“转换”模式中,“神圣”与“世俗”成了一种非此即彼的人生选择。个体要么在世俗生活中痛苦挣扎,灵魂沉落,坠入自我毁灭的无底深渊;要么信奉革命,获得灵魂的救赎,踏入神圣世界,走上自我超越的光明大道。这其中所包含的个体对革命的情感,完全是宗教情感的改头换面。正是这一宗教式的情感,使革命者克制着世俗的欲望,从“人”走向“神”。“革命”带给个体生命的,不仅仅是灵魂的再生,更是一种“神性”人格。

革命对宗教形式的借用在法国大革命中可以找到先例。勒庞认为,“只有把大革命视为一种宗教信仰的构成,才能清晰地理解它,这一点怎么强调也不为过”,法国大革命之所以“会有如此惊人的扩张力”,“并且至今仍然保持着巨大的威望”,就是因为它采取了宗教的形式<sup>②</sup>。托克维尔也早就指出:“法国革命是以宗教革命的方式、带着宗教革命的外表进行的一场政治革命。……它不仅像宗教革命一样传播甚远,而且像宗教革命一样也是通过预言和布道深入人心。这是一场激发布道热忱的政治革命。”<sup>③</sup>因此,披着宗教外衣的革命信仰更富有终极关怀的意义,也更有普遍性和永恒性。它荡涤灵魂、驱使个体的力量自然就神奇得不可思议。

“信仰作为人的精神追求,乃是为了摆脱他生存于宇宙中的虚无状态,为了摆脱他如动物一般纯为物质利益而生活的低级状况而作的努力。一个超越物质、超越凡俗、超越个人的终极目标才是信仰者的追求对象和人生目的。一般说来,这一目标越是具有普遍的、无限的、永恒的性质就越具有吸引力,越容易激发信徒的神圣的高尚的感情,因而迸发出全部的生命活力,去做奋不顾身、视死如归的追求。”<sup>④</sup>毋庸置疑,“革命”这一现世的“彼岸世界”对个体灵魂拯救、超凡入圣的宗教许诺充满了魅惑。它使个体从精神的无政府状态走向统一有序的信仰状态,为个体提供了精神依托与灵魂皈依。但是,它以个体的精神解放、自我超越、自我实现为旗号,实际上却使个体在完全失去自我的状态下,从身体到精神意志都奉献给了革命。对个体而言,将“革命”视作人生的意义与生命的价值,借此来实现自我的超越,追寻崇高与神圣的品格;其代价就是要遵循诸多宗教般的“禁忌”,排斥任何“人”的欲求,化身为革命“机器”,由“人”变成“非人”。

#### 四、“成人仪式”:凡人到英雄的“脱胎换骨”

获得革命信仰,顺利实现“转换”的个体要真正成为革命英雄,还需要一个神圣性的确认。这一确认是经由革命仪式来实现的。对革命的个体而言,革命仪式的出现往往具有非凡的人生意义。它一方面为个体提供了带有考验性质的活动空间;另一方面见证、确认了个体由凡人到革命英雄的转变,为其人生掀开新的一页,标志着个体的新生。

对个体而言,革命仪式为其开启了一个崭新世界的大门,使其踏上全新的人生之路,一步步成长

① [法]埃米尔·迪尔凯姆:《迪尔凯姆论宗教》,周秋良等译,北京:华夏出版社,2000年,第106、109页。

② [法]古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,佟德志等译,长春:吉林人民出版社,2004年,第137页。

③ [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,北京:商务印书馆,1992年,第51页。

④ 冯天策:《信仰导论》,南宁:广西人民出版社,1992年,第8页。

为革命英雄。这一功能在“十七年”文学中得到了淋漓尽致的阐发。江涛(《红旗谱》)身份的改变与命运的转折源自贾老师为他举行的入团仪式。自此以后,他不再是一名普通的农家子弟,而是光荣的身负重任的共青团员。同样,也正是在作为革命仪式的反割头税大会上,他成为众人瞩目的英雄:“他挺立在千万人前面,讲起话来,如同霹雳闪电,一句句劈进人的心腑,震动了人们的思想,吸住人们的视线。看他手儿一扬,系动千万人的眼神,滴流滴流乱转。嘴唇一动,牵动着千万人的心情,静心谛听。”<sup>①</sup>这一前一后的两个仪式就是江涛一生中最重要的两个人生关口,前者为他提供了成长的契机;后者不仅为他创造了成长的条件,而且锻造了他的英雄人格,并将他的新形象树立在众人面前。

革命仪式所具有的个体成长意义使其成了一种名副其实的“成人仪式”,这一仪式带有浓重的宗教意味。它既是个体由世俗走向神圣、由凡人成为英雄的途径,也为这一转换的完成提供权威性的政治认定。因此,它既是引路人,又是审核官。在宗教生活中,成人仪式的目的在于“将年轻人引入到宗教生活中来”:“人最初在纯粹的凡俗世界里度过了自己的孩童时代以后,开始脱离这个世界,迈入神圣事物的世界。在人们看来,这种状态的转变并没有一种先前已经存在的萌芽,不是这个萌芽简单的、规则的发育,而是整个存在的脱胎换骨。据说,就在此刻,这个年轻人死去了,原来的他不复存在了,另一个人代替了他。他以一种新的形式再生了。”<sup>②</sup>革命仪式的功能则与此相类。稍有不同的是,革命仪式淡化了成长仪式对于个体的物理时间意义,而大大强化了其政治意义与精神价值。“这仪式的场面在红色英雄的成长历程中,不但是一个临界点,其本质至此已达纯粹;同时还是一个分水岭,表明他们从此后将告别过去的本质而成为一个新质的人。”<sup>③</sup>《红旗谱》中的反割头税大会不仅是江涛的成人礼,也是朱老忠、严志和等人完成精神蜕变的“成人”仪式。英勇无畏的朱老忠在这次大会上转变为革命英雄,与冯老兰之间的“家族仇恨”也发生本质性的变异,由此升华为“阶级仇恨”。随后举行的入党仪式是对他们的褒奖,更是革命身份的授予和确认。

列维-布留尔在《原始思维》中指出,在原始民族中,“要使男孩达到‘完全的’男子的状态,仅有身体的成熟是不够的”;也就是说,生理年龄不是最重要的条件,而“那些目的在于使年轻人与图腾或部族的本质互渗的神秘因素、神秘仪式才是最重要的”。因此,“没有行过成年礼的人,不管他是什么年龄,永远归入孩子之列”。原始部族的成人仪式往往是长久而严酷的身体考验,“有时就是真正的受刑:不让睡觉,不给东西吃,鞭笞,杖击,棍棒夹头,拔光头发,敲掉牙齿,黥身,割礼,再割礼,放血,毒虫咬,烟熏,用钩子刺进身体钩着吊起来,火考验,等等”。这些加诸身体的五花八门的酷刑,“无疑是想查明新行成年礼的人的勇敢和耐心,考验他们的丈夫气,看他们是不是能够忍受痛苦和保守秘密”,但这只是“仪式的次要动机”;其主要动机在于“在新行成年礼的人与神秘的实在之间建立互渗,这些神秘的实在就是社会集体的本质、图腾、神话祖先或人的祖先;是通过这个互渗来给新行成年礼的人以‘新的灵魂’”<sup>④</sup>。

依照法国民俗学家根纳普(Arnold Van Gennep)的观点,可以将列维-布留尔所描绘的成人仪式称为“过渡仪式”。它包括三个阶段:隔离(separation),阈限(liminal)或过渡(transition),重整(reintegration),或可称之为“阈限前”、“阈限期”、“阈限后”。维克多·特纳(Victor Turner)认为,其中的第二个阶段“阈限期”最为重要,它为受礼者提供的是“一种神圣的礼仪时空”。“第一个阶段清楚地 将神圣的时空与世俗的时空划分开来。有时,一些暴烈的行为(割包皮、敲掉牙齿、削剃头发、奉献牺牲)表示受礼人先前的社会文化状态的‘死亡’。第三个阶段代表受礼人精力充沛地回归社会,所涉

① 梁斌:《红旗谱》,北京:中国青年出版社,1957年,第369-370页。

② [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海:上海人民出版社,2006年,第35页。

③ 方维保:《红色意义的生成——20世纪中国左翼文学研究》,合肥:安徽教育出版社,2004年,第196页。

④ [法]列维-布留尔:《原始思维》,丁由译,北京:商务印书馆,1981年,第340页、344页。

及的一切失去了其神圣的色彩,回归原态。”<sup>①</sup>这样,个体便经历了一个阈限前的日常状态到阈限中仪式的神圣状态再到阈限后的日常状态的过程,重新回到日常生活世界,承担起成人的种种责任。

与这种原始的过渡性成人仪式相同的是,要迎来革命的“成人”仪式这一人生庆典,革命的个体也需要经受身体上的重重考验。身体上的摧残是考验意志的主要手段,经得住来自异己的物质手段的种种折磨方能达致“成人”之境。“面对痛苦,他必须毫无惧色,从某种程度上说,他甚至只有热爱痛苦,才能欣然履行他的各项责任。”<sup>②</sup>因此,革命的“成人”仪式常常伴随着对身体痛楚的耐受力的考察,同时又是对坚韧的精神意志的嘉奖。更为重要的是,革命仪式还使参与者与革命信仰之间“互渗”,个体从此获得了一个“新的灵魂”,迈入了神圣世界。与此根本不同的是,个体经由革命仪式所走过的道路并不像特纳所说的由日常状态到神圣状态再回到日常状态,而是一条不可逆转的曲线。个体通过“成人”仪式的过渡并未返回到日常生活,而是永远停留在了神圣世界之中。

在《青春之歌》中,入党仪式就是林道静的“成人”仪式。在此之前,她经受了种种考验。无论是去农村战斗,还是在监狱中遭受残忍的刑罚,她都没有动摇革命的斗志,相反却洗去了小资产阶级知识分子的劣根性,成为一名真正的革命战士。入党仪式的举行正是以之前漫长的考验为前提的:“根据你在监狱里的表现,……组织上已经同意吸收你入党了!”这既是对她革命资格的权威性认定,又将一种神圣感与责任感转注于她,使她倍感荣耀、兴奋、幸福,由此使革命的信仰愈加坚定。对林道静来说,入党仪式是她新生的伟大标志:“每个共产党员,当他回忆起他入党宣誓的那一霎那间,当他深深地意识到,从这一刻起,他再不是一个普通人了;当他深深地意识到,他已经高高地举起了共产主义的大旗,他已经在解放人民、解放祖国的战场上成了最英勇最前列的战士时,这是何等的幸福啊;当他深深地意识到,他的运命将和千百万人民的运命紧密地联结在一起,他的生命将贡献给千百万人民的解放和欢乐,这又是何等的幸福呵!”<sup>③</sup>

自入党仪式后,林道静的地位得到彻底改变。她不再是一个需要接受教育、锻炼和考察的对象,而成了引导他人走向革命道路、掀起革命浪潮的革命英雄。《青春之歌》的最后一章用更大规模的示威游行营造了文本的高潮,这一革命仪式的象征意蕴是多重的。对林道静而言,她既是这个仪式的参与者,更是幕后的发动者。因此,这一文本的高潮也是她人生的高潮。从某种意义上来说,她又是这一仪式的主持者,王晓燕、李槐英等人是在她的引导下才投身于革命洪流的。于是,这一仪式便成了王晓燕、李槐英、王鸿宾等人的“成人”仪式,他们同样需要经受身体上的严酷考验,在与军警的肉搏中,在刽子手们的大刀皮鞭之下,去完成他们灵魂的更新,迈入革命英雄的行列。

## 五、地位逆转:外在与内在的双重解放

与大多数具有虚拟性特征的仪式<sup>④</sup>不同,革命文学中的革命仪式往往是政治权力付诸社会实践的直接结果,是革命运动不可分割的重要部分。革命仪式的场景和行为者的心理时空虽然也包含少许虚拟性,但并不占据主流。革命仪式所呈现的场景是社会结构和日常生活的高度浓缩与抽象,折射出的是与此相适应的心理结构与精神秩序。通过集体暴力的合法展演,革命仪式实现了群众社会地位的逆转,铸造了新的社会结构。更为重要的是,它同时也改造了群众的心理结构和精神世界,以革命信仰将之整合为统一的维护新的社会结构与社会秩序的现实力量。因此,它更大意义上是一场

① 关于根纳普“过渡仪式”这一概念的分析,参见[美]维克多·特纳、伊迪丝·特纳:《宗教庆典仪式》,维克多·特纳编:《庆典》,方永德等译,上海:上海文艺出版社,1993年,第256页。

② [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海:上海人民出版社,2006年,第297页。

③ 杨沫:《青春之歌》,北京:人民文学出版社,1960年,第439、442-443页。

④ 薛艺兵指出,仪式是虚拟的世界,它的虚拟性主要包含四个方面:仪式行为方式的虚拟性、仪式表演手法的虚拟性、仪式场景布置的虚拟性以及仪式行为者心理时空的虚拟性。在这个虚拟的世界中,仪式行为者的情感与心态却是真实的。参见薛艺兵:《对仪式现象的人类学解释》(上),《广西民族研究》2003年第2期。

心理战役。这一特征在公审大会(或称“翻身大会”)中体现得尤为明显。如果说成人仪式多针对个体信仰的获得的话,那么公审大会则带有极强的群体性色彩。

公审大会一开始总是难以摆脱旧的社会结构、社会关系的牵制,笼罩着长期以来以此为基础所形成的心理惯性与精神秩序的历史阴影。因此,它往往成为新旧两种势力精神交锋的战场。《暴风骤雨》中第一次斗争韩老六的翻身大会之所以失败,根本原因就在于韩老六的威风尚在,人们没有摆脱旧有的精神秩序的牵绊,对乡村权威的畏惧心、怜悯心尚未消除。这一麻木、怯懦的精神状态和服从惯性是旧势力、旧权威得以长存的关键所在。“几千年的恶霸威风,他们曾经压迫了世世代代的农民,农民在这种力量底下一贯是低头的。”所以,当钱文贵(《桑干河上》)被押到台上的时候,还带着昔日的做派,“牙齿咬着嘴唇,横着眼睛”。于是,公审大会便呈现出两种力量的此消彼长:“在这一刻儿,他的确还是高高在上的,他和他多年征服的力量,在这村子上是生了根的,谁轻易能扳得他动呢。人们心里恨他,刚刚还骂了他,可是他出现了,人们却进住了气,仇恨又让了步,这情形就像两个雄鸡在打架以前那样,都比着势子,沉默愈久,钱文贵的力量便愈增长,看看他要胜利了。”<sup>①</sup>

于是,公审大会必不可少的要经历一个“唤醒”的过程,这一过程被萧队长形象地称为“点火”,即煽动起群众复仇的怒火,冲破既有心理结构的限制与束缚,将代表旧的社会结构与社会秩序的权威烧掉。“诉苦”就承担了这个“唤醒”的功能。“诉苦”凸显了仪式所具有的“表演性”特征,它上演的是一幕幕惊天动地的悲剧。它不仅激发了诉苦者本人的复仇情绪,而且使个体之间的复仇情绪相互碰撞、激荡,汇成了复仇的大浪。每一轮“诉苦”都会引发不可遏制的群体暴力冲动。正是在革命仪式所营构的这一群体共享的情感空间中,所有的参与者都不由自主地被情感、情绪所驱使,个体所压抑的零碎化的隐蔽能量被诱发出来,在“革命”的名义下得到有效整合,汇聚成强大的颠覆性力量。不仅如此,“诉苦”揭示了封建地主的罪恶,否定了现存的社会结构与社会现实,使暴力拥有了毋庸置疑的合法性。当韩老六的罪行以数字化的形式(整死十七条人命,戕害妇女四十三名)被宣布之后,群众立刻掀起了暴力的狂潮:

挡也挡不住的暴怒的群众,高举着棒子,纷纷往前挤。乱棒子纷纷落下来。

“打死他!”“打死他!”分不清是谁的呼唤。

“不能留呀!”又一个暴怒的声音。

“杀人偿命呀!”

“非把他横拉竖割,不能解恨呀。”老田太太颤颤微微说。<sup>②</sup>

在革命仪式中,作为“群众力量”的集体暴力不停上演,它被赋予了改天换地般的神奇力量,实际上成了被刻意塑造的“圣物”。其前提无疑是革命对“群众力量”的顶礼膜拜。合法性的集体暴力通过在革命仪式上的展演,迅速演变为摧枯拉朽的政治力量,成为新势力开始崛起的标志。

在“群众力量”的作用下,封建地主所具有的现实力量终于土崩瓦解。除此之外,其一贯高高在上的优越感与威严也必须被摧垮。要实现这一成果,就需要将其从道德人格上打倒,最常用的手段是“戴高帽子”。“戴高帽子”应该是1927年北伐前后农村革命运动的发明,毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中曾有提及<sup>③</sup>。茅盾较早地在《动摇》所呈现的农村斗争中写到了它。蒋光慈在《田野的风》中更对戴高帽子游街示众的革命仪式进行了形象化的描述。文中的乡绅张举人和胡根富就是被农会戴上高帽子敲锣打鼓游街示众的。这一场面引发了孩子们的兴趣:“小孩子要居半数,他们跳着嚷

<sup>①</sup> 丁玲:《桑干河上》,哈尔滨:光华书店,1948年,第305、306页。《桑干河上》后来被丁玲改题为《太阳照在桑干河上》,各章加了小标题,内容也作了不少改动。出于论述需要,本文采用的是其初版本,下同。

<sup>②</sup> 周立波:《暴风骤雨》,北京:人民文学出版社,1956年,第168-169页。

<sup>③</sup> 毛泽东在该文中说农会“动不动捉人戴高帽子游乡,‘劣绅!今天认得我们!’为所欲为,一切反常,竟在乡村造成一种恐怖现象”。见毛泽东:《湖南农民运动考察报告》,原载《中央日报》(汉口)副刊第七号,1927年3月28日。

着,就是在玩龙灯的时候也没有这么的高兴。”<sup>①</sup>在批斗钱文贵时,“戴高帽子”就是一个孩子的主意,是“一个十三四岁的孩子”跳上台来,“拿帽子往他头上一放,并吐出一口痰去,恨恨骂道:‘钱文贵,你也有今天!’他跳下去了,有些人跟着他的骂声笑了起来。”<sup>②</sup>“戴高帽子”彻底使被批斗者沦为被戏耍、捉弄的对象,孩子的参与更缓和了公审大会剑拔弩张的紧张气氛,冲淡了它的悲剧色彩,使之成为一种群体观赏性的景观。这样,公审大会严肃的政治性在某种程度上得到消解,转换成了类似民间庆典的仪式。民俗文化中的“高帽子”是妖魔鬼怪的外在显著标志之一。在民间的节日庆典中,人们通过“戴高帽子”来模拟“妖魔鬼怪”的形象,原始的动机可能是祈福避祸,后来逐渐演变成一种民间娱乐活动。在公审大会上,“戴高帽子”自然排除不了娱乐化的心态,但更为重要的还是用这一“软暴力”将被批斗者强行划入“牛鬼蛇神”的“非人”行列,加深其耻辱感,摧毁其人格与尊严。“文革”时期的“革命”仪式不仅将“戴高帽子”运用得出神入化,而且还发明了更多更具毁灭性的手法。

革命仪式宣布了旧的社会结构与社会秩序的覆亡,昭示着新的社会结构与社会秩序的形成,“这是一个结束,但也是开始”<sup>③</sup>。因此,从这一意义上,也可以将这种革命仪式称为“过渡仪式”,它是两种异质社会结构与社会秩序之间的过渡;若从个体层面衡量,这种仪式又可以称为“地位逆转仪式”(rituals of status reversal),“翻身”是它的形象化表述。特纳指出,最好将阈限看作一个过程而不是一种状态,它主要包括两种类型:地位提升的仪式(rituals of status elevation)和地位逆转的仪式。后者是常常在周期性和年度性仪式中出现的阈限,这种阈限通常是集体性的。在文化所规定的时间点上,“那些同属一个群体或类别,在社会结构中固定地处于低下地位的人就会积极地联合在一起,对那些地位处在他们之上的人进行仪式性的领导。而那些身处高位的人必须心怀善意地接受这种仪式性的降卑。……那些深处高位的人常常会受到激烈的言语和身体攻击,那些地位低下的人就是用这种方式来辱骂甚至虐待他们。”<sup>④</sup>在这一仪式中,地位低下的人所获得的地位逆转只是暂时的,甚至是象征性的。当仪式结束,一切又都恢复原样。它实际上起到了缓解社会冲突的作用。因此,特纳又将阈限前一阈限期一阈限后的过程描述为结构一反结构一结构的过程。不难看出,作为革命仪式的公审大会仍带有原始人类仪式的核心形式;但与之不同的是,公审大会所造成的地位逆转既是社会现实,又是精神现实。在它之后出现的社会结构是全新的,与此前的社会结构有着本质的不同,是不可逆转的。

表面上看,公审大会似乎是多此一举,革命运动的领导者完全可以凭借手中的武装力量将旧势力消灭。但正如萧队长意识到的:“如果我们不耐心地好好把群众发动起来,由群众来把封建堡垒干净全部彻底地摧毁,封建势力决不会垮的,杀掉这个韩老六,还有别的韩老六。”<sup>⑤</sup>如果思想没有得到解放,外在的解放也决不可能持久,反动势力仍会卷土重来。因而,作为革命仪式,公审大会需要在双重意义上实现地位的逆转,一是社会现实层面,一是精神心理层面,后者是前者的基础。从社会现实层面而言,它通过合法化的集体暴力将旧势力的权威从现实与象征层面打倒,彻底打破了乡村社会的差序格局,重铸了社会结构。然而,更为重要的还是它的精神价值。革命仪式提供现场感又具有开放性,群众既是其主力,又是其观众;他们经由它用自己的力量改变了命运,并亲眼见证了这种力量的蓬勃成长与变为主宰。这无疑可以推倒他们旧的精神世界,改变其顺从、麻木、软弱的心理状态,强化革命信仰,从根本上捣毁旧的社会结构得以稳固的心理基础。心理上对逆转地位的认同才能维持他们已经逆转了的社会地位。在将张举人和胡根富游街示众之后,“乡间的空气大为改变了”,“乡人们在此以前屈服于金钱势力之下,也就把这种现象当成不可更变的运命的规律,可是从今

① 蒋光慈:《田野的风》,上海:潮风书局,1932年,第205页。

② 丁玲:《桑干河上》,哈尔滨:光华书店,1948年,第306-307页。

③ 丁玲:《桑干河上》,哈尔滨:光华书店,1948年,第315页。

④ [美]维克多·特纳:《仪式过程——结构与反结构》,黄剑波等译,北京:中国人民大学出版社,2006年,第169-170页。

⑤ 周立波:《暴风骤雨》,北京:人民文学出版社,1956年,第77页。

后他们却感觉到这金钱势力并不是神怪不可侵犯的,只要乡下人自己愿意将代表势力的张举人和代表金钱的胡根富打倒,那便不会有打不倒的情事”,“乡下人的粗糙的手掌是很有力量的,从前这力量未被他们意识到,可是现在他们却开始伸出这东西来了。在这东西一伸出来了之后,这乡间的空气便根本地改变了”<sup>①</sup>。

## 六、狂欢:营造信仰的“共同体”

柯泽(David I. Kertzer)指出,仪式对于革命的意义十分重大:“仪式达成重要的组织需求,它将实际的权力关系神秘化并为其提供合法性,甚至在明显缺乏共识的地方也有助于促进普遍的团结,它引导人们按特定的方式去构想他们的政治宇宙(political universe)。在某些方面,仪式对革命运动和革命政权,甚至比对建立已久的政治组织或政权更为重要。要将激进的政治变动制度化,必须有强大的支持为后盾,这就需要人们放弃根深蒂固的积习以及此前建立的关于世界的陈规陋见。”<sup>②</sup>实际上也是如此,革命仪式所具有的心理效应与精神价值比它的现实效用更为重要也更为强大<sup>③</sup>。在革命文学精心描摹的诸多革命仪式中,庆典仪式对人精神的作用尤其不能忽视。它常常在革命取得阶段性胜利之后举行,分享革命所取得的物质成果与精神成果。人们在这一群体狂欢的空间中所获得的,是社会与自身得以新生的大喜,是一种情感上的“高峰体验”。如果说集体暴力的运用改变了原有的社会结构和精神秩序;那庆典狂欢则强化了人们对革命的信奉与崇拜,并使之成为起支配作用的精神力量,进而营造了坚固的信仰“共同体”。

对革命组织而言,庆典仪式十分必要。庆典是一个高度浓缩化的流动性时空,它不仅勾连过去,而且接通未来;它不仅庆祝痛苦生活的结束和新的幸福生活的开始,而且进一步诱发人们对未来美好生活的想象。庆典在革命取得阶段性成功之后举行,其意义并不仅仅停留在物质生活层面,最主要的是它能起到鼓舞士气、凝聚人心、增强团结的精神作用。因而,它是进行政治动员必不可少有效手段之一。无论是在《地泉》还是在《大海》中,在农会领导的革命力量夺取了乡村政权之后,都召开了规模宏大的庆祝大会,其用意不只在畅饮革命胜利的美酒,至为重要的还是为以后的斗争进行有效的社会动员:“每个持着武器的人们,都在这异常兴奋和异常紧张的空气的卷动中,愤愤然而又昂昂然的都变成了一个将要到战场中去肉搏的英勇的战士去了。”<sup>④</sup>在《三家巷》中,新建立的革命政权更借助工农兵代表大会宣布了民主政府的施政纲领,这诱使人们兴奋地构想革命后的幸福生活,并心甘情愿为这一美好目标的实现奉献力量:“你想实施那些政纲,你就不能不流血牺牲,为那些政纲的实施来奋斗!路还远着呢!”<sup>⑤</sup>

革命的庆典仪式自然免不了要借用传统节日的一些庆祝形式,如敲锣打鼓、载歌载舞等。它营造的也是一种“节日”的感觉。但与传统周期性的节日庆典不同,它的狂欢不是形式化的,而是有着鲜明统一的政治内涵与精神指向;它采用了更多的方式去刺激人的感官与精神,标语、口号、演说等为参与者提供了一场感官的盛宴,使其深陷于不可抑制的精神狂热之中。因此,它所带来的精神上的“狂欢”,其程度要比传统节日所引发的“狂欢”更深,其效果也更为持久。其中,演说的煽动作用不可小视。在庆典仪式上,演说者类似于宗教仪式中的布道者,每一席话都能激起一轮群体性的情感

① 蒋光慈:《田野的风》,上海:湖风书局,1932年,第210-211页。

② David I. Kertzer. *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, 1988, pp. 152-153.

③ 布朗指出,研究仪式有三条思路,除考察仪式的目的和原因、思考它的意义之外,还要研究仪式的效果。在他看来,这一效果主要是“心理作用”,而它对社会结构的影响即它的“社会作用”则是“心理作用”的派生效果。“显然,如果我们不考察一个仪式通常的或正常的心理作用,就不可能揭示它的社会功能。”见A. R. 拉德克利夫-布朗:《禁忌》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》上卷,金泽等译,上海:上海三联书店,1995年,第110-112页。

④ 华汉:《地泉·深入》,上海:湖风书局,1932年,第165页。

⑤ 欧阳山:《三家巷》,广州:广东人民出版社,1959年,第364页。

狂潮。在演讲之后的口号声、掌声、歌曲声中,群众像大海一样“翻腾着,咆哮着,叫喊着了!”<sup>①</sup>

在此,有必要将革命庆典仪式上的“狂欢”与巴赫金提出的民间诙谐文化中的“狂欢节”作一对比。当然,二者有本质的不同,但以此为参照可以凸显庆典仪式的某些本质特性。巴赫金指出,“节庆活动永远具有重要的和深刻的思想内涵、世界观内涵”,要使一个时间段成为节日,就“必须把另一种存在领域里即精神和意识形态领域里的某种东西加入进去。它们不应该从手段和必要条件方面获得认可,而应该从人类生存的最高目的,即从理想方面获得认可。离开这一点,就不可能有任何节庆性”。因此,“狂欢节”的意义就在于和官方意识形态化的节日相对立,“庆贺暂时摆脱占统治地位的真理和现有的制度,庆贺暂时取消一切等级关系、特权、过犯和禁令”,“在狂欢节期间,取消一切等级关系具有特别重要的意义”<sup>②</sup>。表面上看,庆典仪式与“狂欢节”似乎有着相似之处:它也具有意识形态上的象征意蕴,它与既存的社会现实以及官方认可的社会等级制度成一种敌对的关系;它也是反专制、反权威、争自由、争平等的;在庆典仪式中,人与人之间的不平等好像也消失了。但实际上却并非如此,两者的不同之处不仅在于,巴赫金描述的“狂欢节”所营构的是一个暂时性的乌托邦王国,而革命的庆典仪式则试图将这一乌托邦王国变为永久的人间现实。尤为根本的差异还在于,巴赫金笔下的“狂欢节”虽然反对官方的意识形态,但它自身并不形成意识形态;它反对权威话语,但它自身并不生产权威话语。作为一个全民性自发自愿参与的节日,它是人们感官欲望的自由宣泄,“代表着多元、非中心、语言杂多,而不是建立新的一元中心权威和神话”<sup>③</sup>。因此,人与人之间是一种“主体间”的关系,它不可能具有政治上的凝聚力与向心力,更缺乏明确的政治目标。人们在这种“狂欢”中获得的是一种身心的解放。而革命庆典中的“狂欢”则是他人引导下的结果,它免不了要树立神话与权威,它貌似杂乱实则有内在统一而严整的秩序,恰恰是为了实现政治上的凝聚力与向心力,因而这种“狂欢”化的话语无不统摄于一种位居中心的权威话语之中。于是,在庆典狂欢中的人们本质上是迷失了自我为权威所控制的,他们的言语已经变为统一的“革命话语”。在《暴风骤雨》中,旧的秧歌被革命歌曲所取代:“二月里来刮春风,湖南上来个毛泽东,毛泽东那势力重,他坐上飞机,在呀么在空中,后带百万兵。”<sup>④</sup>

特纳指出,仪式行为类似于一种情感升华的过程,它“借助本能的情感和社会秩序的规范之间建立起一种恰当的关系”,“使得社会的诸多要求成为人们自愿想去实现的事物。人们受到引导,甘愿去做他们必须做的事情”<sup>⑤</sup>。革命的庆典仪式同样也是一个情感升华的过程,人们在其中获得的是一种超出日常生活的独特的情感体验。特纳将这种体验称为“超体验”,因为“庆典‘滤去’了其他各种体验,从而提取出对每个集团成员都至关重要的那部分体验”。庆典仪式不仅激发、煽动参与者的情感,而且将之净化、提纯、升华,构成了一个使人人沉醉其中的“情感场”。庆典运用各种形式来营造一种“狂欢”的气氛,“显然,人类也同样需要重复的运动、视觉及听觉方面的驱动刺激,并将它们与各类庆典中都能提供的抑扬顿挫的言语和颂歌结合,从而产生感召力、升华的活动以及感情响应”<sup>⑥</sup>。正是在多重刺激的作用下,庆典仪式中的个体陷入了情感的狂热状态,这种状态类似于列维-布留尔所说的“易感”的特别状态<sup>⑦</sup>。实际上,不仅成人仪式需要“易感”状态,庆典仪式同样也需要在参与者处于“易感”状态时实现其与革命信仰之间的“互渗”。这种“易感”状态是一种被情感吞没的“意识丧

① 洪灵菲:《大海》(下部),《拓荒者》第1卷第3期,1930年3月。

② [苏]巴赫金:《拉伯雷研究》,《巴赫金全集》第六卷,李兆林等译,石家庄:河北教育出版社,1998年,第10-12页。

③ 刘康:《对话的喧声:巴赫金的文化转型理论》,北京:中国人民大学出版社,1995年,第193页。

④ 周立波:《暴风骤雨》,北京:人民文学出版社,1956年,第211页。

⑤ [美]维克多·特纳:《戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为》,刘珩等译,北京:民族出版社,2007年,第51页。

⑥ [美]维克多·特纳主编:《庆典》,方永德等译,上海:上海文艺出版社,1993年,第14页。

⑦ 在布留尔那里,这种成人仪式所造成的“易感”状态是为了实现行成年礼的人与社会集体的本质之间的“互渗”。“这个易感状态主要存在于由疲劳、疼痛、虚弱、困苦所引起的一种类似人格和意识丧失的状态中,——简而言之,存在于一种其后将有新生的假死中。”见[法]列维-布留尔:《原始思维》,丁由译,北京:商务印书馆,1981年,第344-345页。

失”状态：“他们为一种极度的欢乐，为一种极有意义的情感而激动而投入到一种好像是无意识的热闹了，这是多么的狂欢呵！”<sup>①</sup>在庆典渲染、营造的狂热状态下，人们往往最容易被某种精神理念所控制、所支配：“我们所说的、所做的、所想的、所感觉的都是由‘让我们相信吧’这一前提所支配的，也就是说，我们信仰真理、信仰现实，相信某种超自然、凌驾于人类、社会、国家之上的力量具有善性，并将它们视作各种现象的初始及终极原因。”<sup>②</sup>革命的庆典仪式让人们沉浸在“革命”所带来的“新生”的狂欢之中，在一种非理性的狂热与盲从的心理状态下，将他们对“革命”的崇奉强化到无以复加，由此营造了一个以共同情感为基础的信仰的“共同体”。这一信仰的“共同体”无疑将成为革命力量最有效的凝聚力和最强大的内驱力。

值得注意的是，任何革命仪式的背后都隐藏着深层的权力关系。革命仪式的举行离不开革命先行者的精心策划，它有的时候看似是群众的自发行为，实际上却始终处在革命者的引导之下。每种革命仪式都有主持者和掌控者，因此，任何革命仪式都不可能成为群众无目的的行动和狂欢，而只能成为有着鲜明的意识形态目的的政治行动。革命仪式对个体而言是一个“受洗”的过程，它的本质作用实际上是改造人心。仪式这一中介很好地达成了这一目标且极好地掩盖了其中深藏的改造/被改造的权力关系。不仅如此，革命仪式的主持者还常常引导人们将对“革命”的信仰实体化为对革命领袖的崇拜。在钱文贵被打倒后的“庆祝土地还家”大会上，程仁就拿出了毛主席像，把取得的成功归结为毛主席的英明，“这个办法，是咱们毛主席给想出的，毛主席是天下穷人的救星，他坐在延安，日日夜夜为咱们操心受累”，并号召大家给他鞠躬。这个场景是凝重而庄严的，人们把心中的感激与崇敬都转加在一个人身上，“台底下男男女女没有一点声音，都跟着把头低下去了”。这样，革命信仰的核心就成了对革命领袖的崇拜：“拥护毛主席！毛主席万岁！”<sup>③</sup>旧的权威被推倒了，新的权威更加牢固地树立起来；人们在革命中获得了物质财富，却交付出了精神的自主。革命仪式就是这样成了造神运动不可或缺的一部分。

从本质上讲，革命文学对“革命信仰”的书写、强化与推广，其用意在于借助文学叙事与审美的力量，缝合文学想象与社会现实之间的距离，并通过文学想象来改变个体的人生观与价值观，重塑个体的认知与思维方式，实现精神秩序的整一化，从而干预社会实践，实现再造社会现实与革命历史主体的宏大目标。然而，颇值深思的是，当“革命”被树立为信仰，且借助宗教形式深深植入人的灵魂，其社会实践效应自不待言，历史遗毒却颇为深重。不得不承认，作为谋求个体自由解放、民族独立富强的“革命”，在一定历史时期是必要的，是历史发展的必然要求，具有正当性或正义性。但“革命”一旦被建构为意义本身，成为群体性的信仰，则可能意味着原有内容的流失和塌陷，而后演化为宗教仪式、符咒和精神偶像。就会使“手段压倒目的”，引发宗教般的狂热，让人失去理智，酿成严重的社会灾难。另一方面，革命作为急剧动荡的社会状态，只能是暂时性、过渡性的，总有终结之日。当社会历史层面的“革命”消失了，而作为精神信仰的“革命”却不可能断然终结。“革命”思维已经深嵌入人的精神领域，与人的言谈举止、思维方式融为一体、难舍难分，甚而成为一种集体无意识。要彻底清除历史遗留在心理上的革命狂热，决非一朝一夕所能完成。

[责任编辑 贺立华]

① 丁玲：《桑干河上》，哈尔滨：光华书店，1948年，第352页。

② [美]维克多·特纳主编：《庆典》，方永德等译，上海：上海文艺出版社，1993年，第14页。

③ 丁玲：《桑干河上》，哈尔滨：光华书店，1948年，第351页。

## 道德与法律的关系类型辨析

李 寿 初

**摘 要:**道德与法律的关系在逻辑上存在包容、无涉和交叉三种可能类型。道德中心论者主张包容说,法律至上论者主张无涉说,事实主义者主张交叉说。包容说过分强调道德上的实质正义,无涉说过分注重法律上的形式正义,片面性显而易见。而交叉说则正确反映了道德与法律关系的本体,因此是关于道德与法律关系的科学理论。

**关键词:**道德;法律;形式正义;实质正义

道德与法律的关系是法哲学中至今难以定论的基本问题,众说纷纭。但是,二者关系在逻辑上只存在包容(含同一)、无涉和交叉三种可能类型,不管何种观点均可归类于包容说、无涉说或交叉说。由于逻辑分析在穷尽可能性的基础上具有达致事物真相的能力,因此,逐一阐释道德与法律关系的可能类型及其学说,或许可以发现二者真实的关系形态。

### 一、关于包容说

人类社会一切形式的社会规范,在本质上都属于道德的范畴。或者说,各种各样的社会规范其实都是道德的不同表现形式,只是由于渗透了其他因素而具有一般道德所没有的其他特性,因此就叫做其他社会规范,但是道德的属性仍旧是这些社会规范的本质特征以及判断它们是否合理的最终依据。这是一种道德中心观念,可以叫做包容说。无论过去还是现在,无论中国还是世界各地,无论传统社会还是现代社会,这些都是道德哲学家或伦理学家的基本思想。亚里士多德说,道德意义上的公正优于法律的公正,是对法律由于其一般性而带来缺陷的公正的纠正<sup>①</sup>。富勒说,法律既要符合指向实体目标的外在道德,又要符合决定程序正当性的内在道德<sup>②</sup>。德沃金说,当律师和法官在争论法律是什么时,实际上是在争论法律应该是什么,他们的意见不一实际上是关于忠实道德的问题而不是所谓的法律问题<sup>③</sup>。不难发现,他们是从普遍主义角度定义道德与法律的关系。尽管社会生活中的道德规范多种多样,道德本身就是一个层次分明的规范体系,但是总会存在着维系社会正常秩序的基本道德。基本道德表现为不同阶级或阶层的道德共识或社会主导道德。因此,他们在定义道德与法律的关系时,道德并非指一切道德类型,而是特指社会基本道德。他们注重考察法律规范内容的本质即“为什么”的问题,不但认为道德是法律的基础,即“道德律宣称应当是什么……法律也无疑是表现着应当是什么”<sup>④</sup>;而且认为道德是判断法律是否合理有效的最终依据,即“道德始终是合法性的基础”<sup>⑤</sup>。因此,法律必须同道德一致,并且只有同道德一致的法律才有效力,即良法才是法。法

**作者简介:**李寿初,上海交通大学马克思主义学院教师(上海 200240)。

① 参见[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2003年,第160-161页。

② 参见[美]富勒:《法律的道德性》,郑戈译,北京:商务印书馆,2005年,第112-138页。

③ 参见[美]德沃金:《法律帝国》,李常青译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第7页。

④ [德]包尔生:《伦理学体系》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第18页。

⑤ [德]哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成等译,上海:上海人民出版社,2000年,第113页。

律应当是以法律形式存在的道德,合法的行为应当是合乎道德的行为,违法的行为也应当是违反道德的行为。反之,同道德不一致的法律不应视作法律,虽具法律形式但不具有法律效力,即恶法非法。

包容说也是西方自然法学派的基本思想。尽管自然法一出现就被滥用,并且其含义也沾染了历史道德的不确定性<sup>①</sup>,但自然法就是社会基本道德、自然法思想绵延不绝是西方法律思想史的一个重大特征。19世纪以前,西方自然法思想相继经历了古希腊罗马的自然主义自然法、中世纪的基督教神学自然法和近代的理性主义自然法(或古典自然法)三种理论形态。19世纪,由于受到历史法学、哲学法学和实证主义法学的质疑,自然法思想一度衰落。到19世纪末自然法思想开始复兴,但真正复兴是在“二战”以后,这时形成的自然法思想就是新自然法学。传统自然法学致力于制定永恒的自然法典,为人们所有的社会行为提供缜密的绝对正确的实体规范,但自然法毕竟不是自然律,由于受到种种不同的解释而变得过于模糊不清<sup>②</sup>。德国新康德主义法学家施塔姆勒认为,永远正义的法律是不存在的,随着环境的变化正义也会演变成不正义,应当建立“内容可变的自然法”<sup>③</sup>。而新自然法学家,如德国的拉德勃鲁赫、美国的富勒、英国的菲尼斯等,不再主张用确定的实体规范而是转向通过某种特定程序或形式标准来评判复杂多样的实在法,也不再将实在法的合法性建立在人人应该遵循的那些原始规则之上,而是将其建立在一套推导出的或派生的规则之上<sup>④</sup>。这种新自然法又被称作程序自然法,实际上它是指存在于现有法律内的或通过法律表现的基本道德规范,以一种宪法原则或“正当程序条款”<sup>⑤</sup>的形式出现,作为评判各种层次实在法合理性的根本标准。在当代西方,自然法学说仍旧是一种主流法律观念,但其理论重心由政治哲学进入了法律哲学,认识路径由科学主义思维转向了价值合理性判断,基本规范从实体目标转向了程序方法,以及效力由直接规范性转向了间接导向性<sup>⑥</sup>。正是通过这些方面的创新,传统自然法理论获得了新的生命力,能够继续为社会制度变革提供思想理论资源和动力。

虽然不同时期、不同倾向的哲学家和法学家对自然法的性质以及其与实在法的关系有各种解释,但西方大体在两种意义上使用“自然法”概念。一种是绝对的主张,认为自然法在任何政治社会中法律本质内涵的最终道德检验标准。一些哲学家和神学家强调,自然法应被奉为所有人类社会的终极法,包括宪法在内的任何人定法在与这一根本的道德或神授法相冲突时都是无效的,因而都不是法律。另一种是不同的但在当代流行的观点,它是解释性的而不是绝对意义上的,它并不认为非道德的法律是无效的,而是主张抽象的、含糊的或非确定的法,包括宪法的抽象条款,应该在语言表述允许的范围内被解释,从而使它们与自然法的规范所假设的人们应该具有的道德权利相一致<sup>⑦</sup>。但不论在哪种意义上使用,所谓自然法都是指一定时期人们共有的基本道德,是与终极价值紧密相连的“法上之法”。自然法赋予人们根本的道德权利和义务,是评判社会行为和国家实在法是否合法的终极标准。

包容说强调法律的实质正义即法律在道德上的合理性,重视主体的价值和利益的实现和保护,

<sup>①</sup> 据沃尔夫统计,拉丁文 *naturale*(自然)一词有 17 种意思,而 *jus*(法律)有 15 种意思,两词的不同排列又会产生自然法的 255 种含义。参见 Brian Tierney:《自然权利思想》Atlanta, Scholars Press, 1997. 转引自[英]科斯塔斯·杜兹纳:《人权的终结》,郭春发译,南京:江苏人民出版社,2002 年,第 23 页。

<sup>②</sup> William A. Banner, *Origin and the Tradition of Natural Law Concepts*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8(1954), p51.

<sup>③</sup> Isaac Husik, *The Legal Philosophy of Rudolph Stammler*, *Columbia Law Review*, Vol. 24, No. 4(Apr., 1924), pp. 387 - 388.

<sup>④</sup> Tim Kaye, *Natural Law Theory and Legal Positivism: Two Sides of the Same Practical Coin?* *Journal of Law and Society*, Vol. 14, No. 3(Autumn, 1987), p. 314.

<sup>⑤</sup> [美]伯尔曼:《法律与革命》,贺卫方等译,北京:中国大百科全书出版社,1993 年,第 308 页。

<sup>⑥</sup> 申建林:《西方自然法学理论的当代走向分析》,《环球法律评论》2007 年第 3 期。

<sup>⑦</sup> 参见[美]德沃金:《自由的法:对美国宪法的道德解读》,刘丽君译,上海:上海人民出版社,2001 年,第 446 - 447 页。

但是忽视了法律形式正义的重要性,如果过分强调实质正义就会破坏或难以建立正常的社会秩序。如果法律是良法,人们在遵守法律的同时也就遵守了道德,法律与道德是一致的。如果法律是恶法,就产生了合法不合理(合乎法律但不合乎道德)或合理不合法(合乎道德但不合乎法律)的非常情形,导致道德与法律之间的冲突。依据包容说,前者非法而后者合法,此时人们应当遵守道德而不应当遵守法律。但实际上这是不可行的,因为在接近完全实质正义的民主法治社会里(现实中不可能存在完全实质正义的社会),公民通常有一种服从不正义制度的法律义务,每个人都有支持和服从那些现存正义制度以及代价不是很大时帮助建立这种正义制度的自然义务<sup>①</sup>。也就是说,公民负有作为公民资格的基本义务,即不把社会安排的缺陷当作一种不服从它们的现成借口,也不利用制度中的漏洞来为自己谋利。只要不正义的制度不超过一定限度,公民维持正义制度的自然义务就约束公民服从它们,只有超过一定限度才为公民不服从提供了可能性。另外,法律具有规范社会行为的现实能力,而道德未必就具有这种现实能力。即使存在的法律不符合实质正义,前后一致地实施它也比反复无常为好,因为人们知道它要求的是什么就可以尝试着保护自己而免受任意专横的对待。反之,如果直接将道德作为社会行为的准则,道德的多样性以及道德见解的不确定性就会使人们陷入没完没了的争论之中,很难保证会在全社会形成有机统一的社会秩序。

## 二、关于无涉说

无涉说是一种法律至上观念,着重社会秩序而非主体价值,强调法律对建构或维护社会正常秩序的重要意义以及形式正义的强大效率。这主要是分析实证主义法学<sup>②</sup>的基本思想,在法学界影响深远。分析实证主义法学从科学主义角度定义道德与法律的关系,反对形而上学的哲学思辨和对道德价值的最终诉求,注重考察法律规范的形式事实即“是什么”的问题:(1)不同于自然法思想的道德法,它完全以经验的态度看待法律,认为只有国家确立的实在法才是法律,无论道德认同与否法律都能独立存在,二者之间没有必然联系,也就是“法外无法”。正义就是合乎国家制定的法律(legality)<sup>③</sup>,所谓不道德的法律只要依法制定就是法律,就具有法律效力,即恶法亦法。(2)它以某种特定的实在法为出发点,主要通过归纳的方法从中提炼出一些基本观念、概念和特性,并将它们与其他实在法中的基本观念、概念和特性进行比较,用以确定某些共同的因素。在此基础上,通过剖析法律术语、探究法律命题在逻辑上的相互关系,使法理学成为一门分析实在法律制度的科学。

19世纪奥斯丁创立了分析实证主义法学,第一次明确区分了自然法与实在法,认为“法理学的对象,是实际存在的由人制定的法,亦即我们径直而且严格地使用‘法’一词所指称的规则,或者是政治优势者对政治劣势者制定的法”<sup>④</sup>。这意味着法理学由哲学转变为科学,其研究重心也由本质和意义转向为现象和事实。凯尔森的纯粹法学理论是“二战”前分析实证主义法学的主流学说。纯粹法学作为一门科学,以法律现实作为研究对象。法律现实是指法律规范或作为这种规范整体的法律秩序,它规定人们应当如何行为,这是一种规范和服从关系。纯粹法学和包含正义、自然法的道德理论的区别是,前者研究“实际上是这样的法律”(the law as it is),后者研究“应当是这样的法律”(the law as it ought to be)。二者是根本对立的,前者是科学,后者是政治意识形态<sup>⑤</sup>。哈特的新分析实证主义法学理论则反映了“二战”后时代发展的要求。他认为奥斯丁对法律的定义过于简单,不适合

① 参见[美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第333-363、383页。

② 实证主义强调以研究事实为依据,如果该事实是实在法,就属于分析实证主义法学;如果是指法律以外的其他社会因素,就属于社会实证主义法学。但现代所讲的实证主义法学通常仅指分析实证主义法学。不论何种外在因素,都是强调有别于主观的客观因素的重要性和合理性。参见沈宗灵:《现代西方法理学》,北京:北京大学出版社,1992年,第143页。

③ 参见[美]博登海默:《法理学:法律哲学与法律方法》,邓正来译,北京:中国政法大学出版社,2004年,第117页。

④ [英]约翰·奥斯丁:《法理学的范围》,刘星译,北京:中国法制出版社,2002年,第13页。

⑤ 参见[奥]凯尔森:《法和国家的一般理论》,沈宗灵译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第183-200页。

复杂的法律制度,以致人们常常错误地将奥斯丁的法律命令说同法律实证主义混为一谈。他认为法律制度的中心或法理学的关键问题在于主要规则和次要规则(primary and secondary rules)的结合,主要规则设定义务,即要求人们从事或不从事某种行为而不管他们愿意与否;次要规则授予权力,即公权力或私权力。在某种意义上,次要规则依附或辅助主要规则,因为根据次要规则,人们可以引进新的主要规则,或修改、取消原有的主要规则,或决定主要规则的范围或控制其实施。他认为任何法律都会受到一定社会集团或个人的道德观念的影响,但不能据此说一个法律制度必须符合某种道德或正义,或一个法律制度必须依靠服从法律的道德义务,或一定法律制度的法律效力的根据必须包括某种道德或正义原则,法律和道德虽有联系但不是必然的联系<sup>①</sup>。今天分析实证主义法学仍旧坚持哈特的基本思想,认为法律反映道德要求是事实但并非必然真理,法律系统本身是可以自治的,可以自证存在的合理性。

分析实证主义法学理论的生成与传承,大致可归结为两方面的原因。首先,法律的形式正义事实是分析法学存在的社会基础。进入近代以来,法律在社会生活中发挥越来越大的作用,逐步超越道德和宗教成为社会主要控制手段<sup>②</sup>。经过14至15世纪的文艺复兴、16世纪的宗教改革、17至18世纪的启蒙运动以及贯穿其中的资产阶级革命,西方资本主义国家相继进入法治社会,法律在国家中具有至高地位。韦伯在考察西方历史后认为,资本主义法治是一个高度形式合理化和富有效率的进步制度,体现的是形式正义<sup>③</sup>。法律针对抽象行为而非具体行为,类似情况类似处理,不同情况不同对待。法律不考虑处理问题的实际后果,法律面前一律平等。法律适用可以不受政治、经济、文化、道德、宗教、舆论等其他社会因素的干扰,即使考虑这些因素也得以法律的名义,法律成了法律人的专有事业和一个相对独立的共同体。法律不但是处理社会问题的最终依据,而且似乎一切问题都可以纳入法律管辖。法律的这种形式正义是一种规则性的正义,相对而言道德上的实质正义因不能法典化为一种规则体系而难以掌握,即使所有的关于实质正义的道德评判都是广泛共享的,它还是主观的<sup>④</sup>。或者说形式正义是客观存在的事实,实质正义因取决于价值判断而是纯粹主观的行为<sup>⑤</sup>。其次,实证主义思想渗透到法律科学,导致法理学研究方法上的革命。19世纪中叶出现的实证主义作为一种科学态度,否弃了哲学、社会科学和自然科学中一切假设性建构,仅仅关注经验性的考察与事实的联系。它反对先验思辨和玄虚精神,主张通过自然科学使用的观察经验事实与感觉材料的实证方法分析问题,并把学术工作限制在分析“给定事实”的范围之内,拒绝超出认知现象的范围,否认理解事物“本质”的可能性。因此,一些法学家期望用自然科学的实证方法取代先验假设,尽量准确地描绘作为社会事实存在的法律规范的客观图景。

为了强调法律的形式正义,分析实证主义法学人为地把法律当作封闭的东西,将所有的评价标准和意识形态因素、一切外部因素和非法律因素从法律中排除出去,建立区别于哲学与其他社会科学的法律科学。但如果“科学”意味着法律可以通过试验来证实,通过归纳而发现,或像几何学或生物学那样互相推断出来,显然法学不是科学<sup>⑥</sup>。首先,作为客观事实,法律的确是科学的研究对象。但不同于自然现象的精确和可重复性,法律是一种复杂多样的社会现象,涉及诸多难以确定的社会因素,不可能精确也更不可能被重复,因此法律不适合作为科学的研究对象。其次,虽然法律特定的语言和形式符合科学要求,但作为经验性命题,它总是要反映一定条件下的社会现象,对法律命题逻

① 参见[英]哈特:《法律的概念》,张文显等译,北京:中国大百科全书出版社,1996年,第27、83、181-195页。

② 参见[美]庞德:《通过法律的社会控制》,沈宗灵译,北京:商务印书馆,1984年,第55页。

③ 参见[德]马克斯·韦伯:《经济与社会》上册,林荣远译,北京:商务印书馆,1997年,第241-251页。

④ 参见[美]昂格尔:《现代社会中的法律》,吴玉章等译,上海:译林出版社,2001年,第198页。

⑤ 参见[英]迈克尔·莱斯诺夫:《二十世纪的政治哲学家》,冯克利译,北京:商务印书馆,2001年,第22页。

⑥ 参见[美]弗里德曼:《法律制度——从社会科学角度观察》,李琼英等译,北京:中国政法大学出版社,1994年,第12-13页。

辑结构的分析实际上离不开对给定条件下社会事实的认识。哈特的同事奥斯丁认为,我们“不是仅仅看到词……而且看到这些词所讲的现实。我们正在用加深对词的认识来加深我们对现象的认识”<sup>①</sup>。伯尔曼认为,法律不是作为一种规则体而是作为一个过程和一种事业,它只有在制度、程序、价值和思想方式的具体关系中才具有意义<sup>②</sup>。拉兹认为,法官对法律义务的陈述必然也是对道德义务的陈述,即使宣称一些法律义务是由不承认道德义务约束力的人所制定的那些法官也是如此,因为他在说二者没有关联时已经思考了二者的联系,因此他在断言关于法律义务的命题时实际上也是在断言关于顺从的道德义务<sup>③</sup>。再次,正义越是屈从于法律的形式逻辑,法律与一般公民的正义感之间的差距也就越大。在他们看来,法律不过是国家或一部分人的工具而已,并不能保护自己的权益,于是法律也就失去了合法性并背离了实质正义的目标。法律的形式正义固然重要,但同时也是立法者和统治者绝对权威的体现,不能排除他们通过法律形式把自己的意志强加给社会大众,其实这样“强奸民意”的现象在现实生活中比比皆是。正是由于分析实证主义法学有益于当权者的统治和社会治理,加之法治社会中法律权威高于道德正义、法律工作更多地表现为技术性职业以及法律人享有一般公民不具备的法律知识特权是一个普遍事实,分析实证主义法学在当代是有着广阔市场的主流法律理论。

### 三、关于交叉说

虽然道德是社会规范的基础,但人类社会的发展至今,社会规范已经生成为一个复杂的规范体系,道德只是其中的一种而已。如果把其他社会规范都简化为道德,不但不符合社会实际,而且违背了社会规范演变的历史规律,因此不能低估或否定其他形式社会规范的作用。自从社会发展到国家状态后,道德和法律就是一个国家的基本规范。道德和法律虽然各自有着相对独立的体系,但二者的规则既有相同的部分也有不同的部分。譬如,道德和法律都反对偷盗、抢劫、投毒等犯罪行为,有些国家的法律规定在公共场所随地吐痰要罚款比人们的道德谴责要严厉得多,通奸在许多国家被道德所反对而法律却不禁止,扶危救困是道德义务却并非法律义务,等等。由此可知,经验世界中的道德与法律既不包容也不无涉,而是交叉在一起,有同有异,相辅相成。交叉说就是基于道德与法律关系的社会事实而作出的一种事实判断。

迄今为止国家秩序可分为人治和法治两种基本形态。人治是统治者的统治,统治者的权力和意志可以超越或凌驾于法律之上,统治者在国家中具有至高地位。而法治是法律的统治,法律具有至高地位,人人应当遵守法律,统治者必须依法活动。虽然法治的思想同国家和法律一样源远流长,但法治成为现实是近代以后的事,之前国家则以人治的社会秩序形态存在。统治者的意志并非个别意志而是整体意志,在社会中表现为主流意识形态的道德观和法律观,也可能以道德规范或法律规范的形式出现,对被统治者和统治者都有约束力。由于有着人类共同的需要,统治阶级的意志也要反映被统治阶级的相同意志。但在传统人治国家,统治者是特权阶层,主导道德和法律更多地体现了他们的利益,被统治阶级的基本利益无从得到保障。由于统治阶级控制社会话语权,统治者随时随地都可能践踏道德或法律,侵犯被统治者的利益。即使存在着关乎社会解体和国家政权更替的基本制度,并且个别地方或社会部分领域道德或法律的作用还非常明显,道德和法律也都没有权威,更不用说它们之间的地位高低,不同道德、不同法律以及道德与法律之间冲突的最终解决都取决于统治者的决断。

① [英]哈特:《法律的概念》,英国 Clarendon 出版社 1972 年版,前言和第 14 页,转引自沈宗灵:《现代西方法理学》,第 185 页。

② 参见[美]伯尔曼:《法律与革命》,第 13、665 页。

③ Matthew H. Kramer, Requirements, Reasons, and Raz: Legal Positivism and Legal Duties, *Ethics*, Vol. 109, No. 2 (Jan., 1999), The University of Chicago Press, p. 375.

人类进入文明社会以后,在任何一个国家中,人们的利益和价值之间既有共同性又有差异性,这种差异性不仅涵盖经济、政治、文化、信仰、习俗等各个方面,而且还处在相互竞争的状态之中<sup>①</sup>。这种状况表明,任何国家都存在理性多元的社会成分,只是在人治国家由于统治者享有特权而使这种社会成分得不到尊重。而在法治国家,法律赋予人们平等的公民资格和基本权利,不存在一部分人高于另一部分人的状况,每种利益或价值只要不危害其他利益或价值的存在都能得到法律的尊重。因此,法治不过是对这种理性多元事实的认可,其核心思想是法律对公共权力的控制<sup>②</sup>。理性多元并非简单指任何国家都存在的多个利益群体,而是指不同利益群体之间的平等包容性、结构开放性以及价值评价非单一性。在该意义上,理性多元国家是一个完全不同于过去的现代国家概念,“历史地看,单纯的多元主义(指这个观念,而不是最近才出现的这个词),是在16和17世纪蹂躏欧洲的宗教战争之后,随着对宽容的逐渐接受而出现的。……多元主义以宽容为前提,……多元主义坚持这样的信念:多样性和异见都是价值,它们使个人以及他们的政体和社会变得丰富多彩”<sup>③</sup>。法治首先在西方资本主义国家产生,随着经济、政治、军事和文化等往来,西方法治的思想和制度相继传播到了世界各地。

无论国家处在人治阶段还是法治阶段,都存在着宗教、道德、习俗、法律等多种制度形式,它们对社会都有一定的整合作用。但法治国家是一个理性多元的政治社会,这就内在设定了:第一,社会中存在多元合理的价值体系,它们之间无高低优劣之分,所有存在者都是平等的;第二,人们以一种理性的态度在经验生活中彼此商谈、交流,构建起主体间的平等的公民关系,拥有平等的基本权利,并且对社会的基本制度和基本问题能形成共识<sup>④</sup>;第三,法律是公民在经验世界中通过商谈达成共识的基础上形成的社会行为准则。法律在本质上是一种自律共识,却以客观的他律方式出现,受国家权力保护,每个公民都必须遵守。因此,法治国家社会的整合首先应是法律整合,它关注公民的行为合法性而不是他们的思想道德,法律将社会统一协调为一个有序存在的结构形态。法律有基本制度和非基本制度之分。表现为宪法或宪法性法律的基本制度是法律的核心部分,具有质的规定性,决定了国家结构类型和公民基本权利。基本制度并不是先在于人的,但它一经形成之后即先在于每个具体公民,它是每个公民的现实生活世界。这里并不是没有冲突,只是因为有了被大家认同的解决冲突的规则,冲突不再像以前那样成为社会破坏力量,而是彼此双方在冲突中共存共长,推动社会良性发展。法律对社会的整合首先是基本制度的整合,正是基本制度决定了一个国家的总体特征,从根本上保障公民的基本权利,保持社会行为方式的一贯性与社会秩序的稳定。表现为各种具体法律的非基本制度则是依据基本制度和特定程序在一定条件下衍生出来的,具有更多的技术性和工具性特征。一方面,作为基本制度的具体形式,非基本制度使基本制度可实证化、可操作化;另一方面,作为各种事实的行为规范,非基本制度在行为层面整合复杂多样的社会生活。基本制度与非基本制度共同形成的对社会的整合,就构成了国家的法治秩序。

法律即使未得到绝大多数公民认可,依靠国家权力仍旧可以实现法律整合。由于法律是公民在经验世界中通过理性商谈达成的共识,法律整合就隐含着对法律的道德认同或接受。认同是一种基于内在价值肯定基础之上的主动认同,而接受则是一种消极接纳,接受可以不认同,但出于理性思考后循法而为。公民对基本制度大多是道德认同,使得公民在整个生活中保持一种人格上的完整性和行为上的一贯性。但不能误以为这是公民对一种价值体系的认同,也不能否定公民与自己既有终极价值的渊源。甚至可能会出现这样的情形,现实生活中的公民不断修正乃至改变既有的价值观念,

① Richard C. Sinopoli, Liberalism and Contested Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality, *The Journal of Politics*, Vol. 55, No. 3(Aug., 1993), Southern Political Science Association, pp. 644 - 645.

② 参见吴玉章:《法治的层次》,北京:清华大学出版社,2002年,第4页。

③ [美]萨托利:《民主:多元与宽容》,冯克利译,《直接民主与间接民主》,北京:三联书店,1998年,第53页。

④ 参见[德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,北京:三联书店,2003年,第144 - 159页。

譬如宗教信仰的变化,即便如此他也不会改变自己对基本制度的道德认同,因为对基本制度的认同是建构社会秩序的思想基础,是一切公民生存和发展的必要条件。公民对非基本制度大多是接受而非认同,这种态度在逻辑与实践两个层面上均与公民在经验世界中的学习积累相一致,是公民尊重法律的自觉理性行为。因此,法治秩序的形成,外在表现为法律整合,内在表现为道德整合,二者密不可分。但这并不意味着道德优先于法律、道德整合优先于法律整合。由于历史上总是充满“没有尽头的”或“无法解决的”道德理论的争执<sup>①</sup>,如果简单地直接将道德规范作为社会生活的准则,就会陷入道德政治的泥沼。惟有通过法律整合,一个基本公正的法治秩序才能最终形成。

任何法律都存在形式正义与实质正义冲突的可能,这是因为:第一,法律和道德的发展不一定同步。任何法律都是对道德价值的反映,是否反映道德价值是法律具有实质合理性的依据。由于道德价值总在不断变化之中,法律的形成有法定程序的要求,因此难以及时反映道德价值的变化。另外,法律一旦形成后就不能朝令夕改,这是对法律形式的基本要求,否则人们将无所适从;同样法律不能随道德价值的变化而变化。第二,法律相对于现实的抽象性。现实生活丰富多彩,法律无论怎样具体都只能是原则性的,即使采取枚举方式也不可能穷尽一切社会现象,它的具体实践有待于具体情况具体对待,这是法律的内在缺陷所在。第三,法律系统的纠偏功能有限。法律自身就是一个有机结合的系统,该系统可以自我调整和克服缺陷,如法律的制定、修改、废除、终止等,但这种制度设置的功能是有限的,不可能避免所有的非实质正义,即使能避免也不可能那么及时,也就是日常所说的“迟来的正义就是非正义”。在法治国家,人们在基本制度上存在着共识,或者说基本制度就是人们共识的体现,法律缺陷主要表现在调整日常生活的非基本制度方面。针对非基本制度方面的缺陷,不应采取价值预设的包容说或无涉说,而应以道德与法律交叉的事实为出发点,首先在法律体制内纠正这些缺陷。如果合法方式穷尽仍旧无效,公民还可以通过非暴力不服从形式迫使国家纠正。但这是在忠诚法律的前提下对法律的不服从,这种忠诚通过公开、和平以及自愿承担违法的后果来体现,以区别于革命和违法犯罪行为。西方国家的实践证明,公民不服从非但不会影响法律的至高地位,而且还是克服法律缺陷的有益方式和有效途径<sup>②</sup>。当然也不排除社会基本价值的变化导致某些基本制度的缺陷。如果出现该情形,在未修正前,任何组织或个人不得以任何理由违背它们。不遵守有缺陷的基本制度在理论上说得通,但实践中不可行,因为这将动摇法治的根基,法律将没有任何尊严和权威可言。一旦法治的底线被打破,法律最终就会沦为权力的婢女,公民的基本权利就难以逃脱被权力蹂躏的悲惨境地。遵守有缺陷的基本制度非但不会阻碍法治的发展,反而是法治社会能够真正生成的内在要求。

综上所述,包容说过分强调道德上的实质正义,无涉说过分注重法律上的形式正义,虽然各自言之有理但均没能全面反映社会现实,片面性显而易见。交叉说则从道德与法律关系的本体出发,针对实质正义与形式正义的冲突不预设立场,只是基于实践理性进行逻辑分析,所作判断更切实际。因此,关于道德与法律的关系,交叉说具有更强的合理性。需要说明的是,这里分析的是经验世界中道德与法律的关系,至于信仰世界中的道德与经验世界中的道德或法律的关系,则是另外一个问题,不在本文探讨的范围之内。

[责任编辑 刘京希]

<sup>①</sup> 参见[美]斯蒂芬·霍尔姆斯:《反自由主义剖析》,曦中等译,北京:中国社会科学出版社,2002年,第150页。

<sup>②</sup> Rex Martin, Civil disobedience, *Ethics*, Vol. 80, No. 2 (Jan., 1970), The University of Chicago Press, pp. 123 - 126.

# 宪法解释的性质与方法

## ——兼及宪法解释性质的论争

牟宪魁

**摘要:** 宪法解释对制宪者原意的探求,不应局限于制宪者在当时的意思,而应探求制宪者处于今日之社会情势下所应有之认知。法官在解释宪法之时,通常会杂糅运用文义解释、体系解释、历史解释、目的解释等一般的法律解释方法。但另一方面,由于宪法裁判具有不同于一般法律裁判的特殊性,为了维护司法审查的正当性,宪法判断又有宪法判断回避、合宪性解释、适用违宪等特有的原则和方法。

**关键词:** 宪法解释; 违宪审查; 宪法判断

美国联邦最高法院的前任院长查尔斯·休斯曾言,“我们臣服于宪法之下,但什么是宪法,却是由法官来告诉我们”<sup>①</sup>。这是因为,宪法规范缺乏明确性,必须由法官在具体个案中适用宪法时,呈现宪法规范的含义。而法官如何呈现宪法的含义,则须经由宪法的解释。宪法解释的过程,也是“发现”宪法文本(text)之含义的过程<sup>②</sup>。由于宪法案件往往带有较强的政治色彩,所以法官的宪法解释也经常会受到“政治问题司法化”、“脱离宪法文本原意”之类的质疑。那么,法官在解释宪法之时,应该秉持何种立场? 为了维护司法审查的正当性,宪法解释应遵循哪些规则? 本文拟从考察宪法解释性质的论争入手,结合国内外的宪法解释理论和实践,探讨宪法解释的一般方法以及宪法判断所特有的原则和方法。

### 一、宪法解释:客观的,还是主观的?

宪法规范和宪法条文具有模糊性、抽象性、开放性和政治性,这就决定了宪法解释不同于一般的法律解释。首先,宪法解释与社会的基本价值体系、国家的政治共同体问题有密切的关联,而法律解释则未必如此;其次,一般的法律规范往往比较具体明确,解释的空间较小,而宪法规范中包含着大量原则性、抽象性的内容,所以解释的空间比较大;再者,一般的法律解释通常是运用规范分析方法来裁判具体的案件,而宪法解释则通常采取宏观的思维模式提供宪法判断,不但要考虑宪法的价值体系,还需要考虑政治发展的需求<sup>③</sup>。

在解释宪法之时,应否排除主观的价值判断,则是涉及宪法解释立场的问题。对此,学界存在对立的观点。例如,在美国宪法学界,就有原意主义与非原意主义的争论。所谓原意主义(originalism),是指应依据制宪者的意图或宪法条文的含义来解释宪法。而非原意主义则主张,要因应社会

**作者简介:** 牟宪魁,山东大学法学院副教授(山东济南 250100)。

<sup>①</sup> Charles Evans Hughes, *Addresses and Papers of Charles Evans Hughes, Governor of New York, 1906 - 1908*, with an introduction by Jacob Gould Schurman, New York: G. P. Putnam's Sons, 1908, p. 139.

<sup>②</sup> 林子仪:《宪政体制与机关争议之释宪方法之应用》,《宪政时代》(台北)第27卷第4期,2002年4月。

<sup>③</sup> 韩大元、林来梵、郑贤君:《宪法学专题研究》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第169页(韩大元执笔部分)。

的变化作灵活的解释,以维护基本的价值和正义,又被称为“现意主义”<sup>①</sup>。原意主义的一个基本论点,是违宪审查制度的“反多数主义难题”(反多数决困境, countermajoritarian difficulty),即从民主主义或多数决的角度来看,由非民选的、终身任职的、不承担政治责任的法官来解释宪法,审查立法的合宪性,已经是令人难以接受了,如果再允许法官根据多数人意志(制宪者原意)之外的因素去进行宪法裁判,那就更无法容忍了。所以,即使允许法官解释宪法,法官也只能去解释和阐述制宪者意图。在否决一项多数决定时,必须基于另一个多数决定,即只能通过解释宪法中的多数意志来审查立法中的多数意志<sup>②</sup>。因此,原意主义强调宪法解释必须忠实于宪法文本,要求法官对制宪者和立法权给予足够的尊重(司法自制, judicial self-restraint),以此制约司法决策者的自由裁量权,防止司法专断,并保证宪法得到共识性的解释。在美国法律界,几乎没有人主张宪法解释可以无视宪法文本,但人们反对机械地拘泥于宪法文本和制宪者意图、否定法官能动性的做法<sup>③</sup>。

对原意主义的主要批评,首先是认为它在方法论上难以成立,即,如果法官没有能力去确定制宪者的意图,那么主张原意主义也就没有意义了;即使能够通过历史材料解读出制宪者的意图,这种意图也往往是抽象的意图,无法运用于具体的个案;更何况,关于制宪的历史材料也未必全面可靠。麦迪逊笔记是综合且无偏见的吗?批准宪法草案时的大半辩论记录的缺失怎么办<sup>④</sup>?其次,即使能够辨明制宪者的意图,也很难解释,它在多大程度上能够制约和拘束后来的人们。为何制宪时的多数人意志应当优越于当代的多数人意志。更何况,当下的大多数宪法争议,往往是制宪之时所无法预见的,制宪者并无具体的“意图”。宪法如果不因应社会的变迁,一味拘泥于僵化的宪法解释,就会背离社会现实的需要,从而失去实效性。另外,真正的制宪者是人民,宪法的起草者只是代笔人,起草者的工作只是把宪法文本写出来交给人民批准,这跟议会中起草法律文件的工作人员没有任何区别;同时,制宪者是一个由很多人组成的群体,受各种利益的驱动而无法形成一致的制宪意图。这种制宪者范围的不明确性和制宪者意图的多元化特性,决定了解释者的主观性必然会融入到对“制宪者意图”的选择之中<sup>⑤</sup>。

日本学者山下健次教授指出,假设存在“原意”,如认为解释者所主张的“原意”,系解释者在解释时所选择的价值,则原意主义与现意主义的不同,系解释者对“原意”所持价值判断的差异,亦可谓改变形态的“现意”之争。他认为,美国的原意主义理论所关注的,是如何抑制因采现意主义而导致的司法解释的恣意性,但是,也不能因此而封闭司法制约政治部门的可能性<sup>⑥</sup>。类似地,在由专门机关掌握宪法解释权的德国,也有客观主义与主观主义的争论。对此,德国学者拉伦茨教授在其名著《法学方法论》中认为,“两说均有其部分的真理,因此都不能毫无保留地接受”<sup>⑦</sup>。既然如此,怎样来解决防止司法专断和回应社会需求之间的紧张关系呢?美国学者德沃金提出了“原则宪法”(constitution of principle)论,主张法官在解释宪法时,应立足于宪法文本,然后从这些宪法条款中抽象出最普通的原则作为解释的标准,力图走出一条既恪守宪法的原则精神,又不拘泥于文本文字;既通过法官的理性判断来弥补宪法的不足,又以普遍的政治道德标准来约束法官的主观任意性的中间道路。这一理论的核心是司法正义,即法官在作判决之时,必须接受独立的超出一般水准的正直要求的制约;而最高法院和参议院在提名法官之时,应拒绝那些信念乖戾或不愿忠实地表明自己意念主张的人<sup>⑧</sup>。王和雄教授则认为,宪法固应随时代而成长,探求制宪者之原意,不能仅以制宪者当时之意思为已

① [日]阿部照哉等著:《宪法》上册,周宗宪译,北京:中国政法大学出版社,2006年,第109页(山下健次执笔部分)。

② 张翔:《美国宪法解释理论中的原旨主义》,《山东社会科学》2005年第7期。

③ 徐振东:《客观主义和现实主义》,《浙江社会科学》2006年第5期。

④ 范进学:《美国宪法解释方法论之辨思》,《现代法学》2006年第5期。

⑤ 徐振东:《客观主义和现实主义》;张翔:《美国宪法解释理论中的原旨主义》。

⑥ [日]阿部照哉等著:《宪法》上册,第109页(山下健次执笔部分)。

⑦ [德]卡尔·拉伦茨:《法学方法论》,陈爱娥译,北京:商务印书馆,2003年,第198页。

⑧ 徐振东:《客观主义和现实主义》,第81-82页。

足,而应以当时之制宪者处于今日之社会情势所应有之认知为必要,甚至应以体系解释、目的解释、比较解释、价值判断之方法为之,亦即应探求制宪意思之现代化与客观化,始能因应因时代演进而随之有所变迁之宪法适用问题<sup>①</sup>。

## 二、宪法解释的一般方法

在宪法解释的实践中,往往杂糅运用多种方法。观诸国内外的释宪实务和理论见解,均认为宪法解释需运用一般的法律解释方法,即文义解释、体系解释、历史解释、目的解释等<sup>②</sup>。

### (一)文义解释

文义解释是指以宪法条文的文字和词组为基础,结合宪法条文的上下文,对宪法条文的字义,作极为狭隘的、准确的解释。例如,全国人大常委会1985年“关于民族自治地方人大常委会无权制定单行条例的法律询问答复”,对宪法条文进行了文义解释。该答复指出:“宪法第116条、民族区域自治法第19条规定,民族区域自治地方的人民代表大会有权制定自治条例和单行条例。根据这一规定,制定单行条例的职权应属于自治区人民代表大会,不是人大常委会。”

许玉秀教授指出,文义解释主要有两个操作程序,第一个是文法解释,第二个是文脉解释。透过文法(即语法)结构,可以对文句有初步的逻辑认知,接着才能在文句上下文的脉络之中,理解文本的含义;而如果每个字不具有一定的含义,就不可能有文本的含义。因此,在文脉解释中,必须确定每个字、每个词以及每个语句的可能含义范围,这也就是文义解释中的“可能文义范围”原则。那么,究竟如何操作“可能文义范围”原则?所谓每个字、词和语句的可能文义,无非是指日常生活及专业生活的经常性认知,而日常性及专业性生活的经验认知,则取决于认知的目的。换言之,字、词、语句的含义,往往取决于它们的用途。不同的用途,可能使形状相同、发音相同的字具有不同的含义,也就是说,文义解释和目的解释会有一定程度的连结<sup>③</sup>。

### (二)体系解释

体系解释是指依据宪法条文之间的关系或关联性,以逻辑推演或比较方式建构条文背后的价值原则或功能结构,由此来界定条文用语之含义,解决规范冲突或补充规范漏洞。例如,美国联邦宪法第5修正案规定,任何人“不得不经由法律正当程序,即被剥夺生命、自由与财产;私有财产不得未获公正补偿即遭占取”。此处未说明“剥夺生命、自由与财产”或“占取”“私有财产”的主体是谁,因而该项宪法修正案究竟是针对联邦政府还是各州政府,还是同时针对两者,从该条文自身无法找到答案。但联邦宪法第1修正案规定,国会不得侵犯宗教自由与言论自由。而该第1修正案是与第5修正案一起作为《权利法案》通过的,因此,结合第1修正案,就能够明白第5修正案所针对的主体是联邦政府,而非各州政府<sup>④</sup>。

### (三)历史解释

历史解释是指从制宪历史的角度来理解宪法,通过探究条文字义的制宪(修宪)原意及其演变,分析宪法条文的本来含义,以避免解释者将其个人偏好强加于民主社会。这就必须考察该条文产生的历史背景,或衡量立法者于立法过程中的原意,比方参考立法理由的说明资料或立法者所阐述的主观意图。例如,法院组织法第17条和全国人大议事规则第30条规定,最高法院对全国人大及其常委会负责并报告工作,地方各级法院对本级人大及其常委会报告工作。1982年4月公布的《中华

<sup>①</sup> 参见我国台湾地区“释字第392号解释”王和雄大法官之部分不同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(九),台北:“司法院”秘书处,1996年,第376页。

<sup>②</sup> 如张千帆:《宪法学导论:原理与应用》,北京:法律出版社,2004年,第187-191页。

<sup>③</sup> 参见我国台湾地区“释字第603号解释”许玉秀大法官之协同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(十八),台北:“司法院”,2006年,第485页。

<sup>④</sup> 张千帆:《宪法学导论:原理与应用》,第188页。

《中华人民共和国宪法修改草案》第72条曾作同样的规定,但在1982年宪法通过之时,该条中却删掉了“最高人民法院”和“最高人民检察院”,表明制宪者认为司法机关在与人民代表大会的关系上应保持相对的独立性,不赞成法院与检察院受人民代表大会质询。曾作为宪法修改委员会副秘书长参与了1982年宪法起草工作的张友渔教授认为,“国务院是国家最高权力机关的执行机关,它具体执行人民代表大会、人民代表大会常务委员会原则上决定的东西,所以执行情况必须报告。法院、检察院的工作性质不同,可以作工作报告,也可以不作工作报告,根据实际需要决定。不以硬性规定必须作工作报告”<sup>①</sup>。可见,制宪者已经认识到法院和行政机关与人民代表大会的关系应区别考量<sup>②</sup>。

#### (四)目的解释

为了适应社会形势发展的需求,或以宪法解释可能对社会造成之影响等实际利益为评价取向,又有所谓的“目的论解释”或“结果取向解释”。该方法强调,为了实现国家的最大利益以及保障公民的基本权利,可不拘泥于宪法文本,从宪法确定的政治权力结构和公民基本权利的目的出发对宪法进行解释。例如,全国人大常委会1998年《关于新疆维吾尔自治区生产建设兵团设置人民法院和人民检察院的决定》规定,在非县级行政区域的新疆建设兵团组织体制内部,分别设立基层法院、中级法院、高级法院以及基层检察院、自治区检察院分院,从而变通解释了宪法第127条、第104条关于县级行政区域设立法院和检察院的规定。而如果适用其他解释方法,是无法推出这个结论的,只能从宪法关于国家目的的有关规定中得出这个推理。即,这种变通解释是为了实现宪法第12条修正案“把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义国家”之目的,符合宪法关于国家权力设置的目的<sup>③</sup>。

#### (五)其他解释方法

在上述的传统解释方法之外,还有学说解释、平衡解释、先例解释、比较解释等方法。学说解释是指在宪法文本和宪法判例对宪法的含义不能提供适当的解释依据时,可根据学说对宪法的含义进行解释,使宪法适应社会的需要而具有处理新的情况的灵活性。平衡解释方法是指解释者以鉴别、评价、比较相互对立(竞争)的主张,即个人或私人组织与政府对立的利益的方式,来确定宪法条款的含义。先例解释方法是指援引已有的宪法解释例对宪法条文进行解释,宪法解释机构在具体案件中作出的宪法解释,明确有关宪法条文的含义、适用条件,从而构成宪法判例,对以后解释和适用宪法具有拘束力。比较解释是指依据域外的法律、制度或案例,予以援引比附推演,宪法解释不但可参考制宪、修宪及立法的资料,还可参考国内外的判例、学说、惯例等进行综合的判断,而援引域外的法律、制度或案例,往往可以使宪法解释更具说服力。但在援引比附域外法律制度之时,必须注意到相互间的兼容性和差异性,如果案情有所不同,则不可任意推演,以免“硬套”之虞。

#### (六)各种解释方法的适用顺序

正如王和雄教授所言,文义解释法在宪法及法律的解释上固然应该优先适用,然依此解释方法所得之结论往往最具缺陷。盖宪法文义常有多种意义,若仅就文字所含蕴之文义而为解释,不是偏执一义,难期周延,就是容易相互矛盾,莫衷一是。即使是在宪法同一条文内之法律名词,亦不应仅以同一法条内之同一文字应为同一解释之原则处理之,而应就规范对象、规范目的、法律体系、历史渊源,乃至于比较法及利益衡量与价值判断之方法综合判断之,始能若合符节、尽得其要<sup>④</sup>。换言之,在实践中,宪法解释的一般方法往往是杂糅运用的,例如,体系解释常不免是基于文义解释而得出结论,扩张解释或限缩解释则往往是目的解释之手段。因此,各种解释方法同等重要,可综合运用而互为补充。如果通过不同的解释方法会得出不同的结论,则应参考国内外的判例及理论学说,以决定采用何种解释方法。

① 张友渔:《宪政论丛》下册,北京:群众出版社,1986年,第171、359页。

② 焦洪昌、姚国建:《宪法学案例教程》,第167-172页(姚国建执笔部分)。

③ 周伟:《宪法解释的方法体系》,《社会科学研究》2004年第5期。

④ 参见我国台湾地区“释字第392号解释”王和雄大法官之部分不同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(九),第380页。

### 三、宪法判断的特殊方法

对有违宪疑义的法律进行的合宪性审查,又称宪法判断。宪法判断(违宪审查)离不开宪法解释,因此,宪法判断固然会运用到宪法解释的一般方法,但另一方面,由于宪法裁判具有不同于一般法律裁判的特殊性,为了维护司法审查的正当性,宪法判断又有宪法判断回避、合宪性解释、适用违宪等特有的原则和方法。

#### (一)宪法判断的回避

有宪法解释权的机关是否有义务对其受理的所有宪法案件都进行宪法判断呢?或者说,可否对一定的案件回避作出宪法判断呢?关于该问题,早在美国确立违宪审查制度之初,就出现了司法消极主义(judicial passivism)的哲学思潮。1893年,哈佛法学院塞耶(James B. Thayer)教授在其发表的经典论文《美国宪政理论的渊源与范围》中,为法院适用议会立法确立了著名的“义务性标准”,即只要议会的立法不是确定无疑地明显错误,就不应被宣判为无效<sup>①</sup>。特别是,到了19世纪30年代,美国联邦最高法院将罗斯福总统为增进劳动者福利而颁布的各项新政立法宣布为违宪之后,对司法介入政治领域的批判此起彼伏<sup>②</sup>。1936年,布兰迪斯(Brandeis)大法官在 *Ashwander v. TVA* (297 U. S. 288)案判决的补充意见中,提出了宪法判断回避的准则,即,法院对于案件涉及的宪法问题,如能不触及该宪法争议,通过其他途径对该案作出裁决,则应回避进行宪法判断。其理由在于,首先,在美国的司法审查制度下,法院只有在宪法问题成为案件解决的前提之时,才有必要进行宪法判断,即所谓“司法自制”的原则;其次,司法如非必要,不宜介入政治部门之判断,即所谓“政治问题不审查”的法理。

在美国、日本等采司法审查制度的国家,宪法判断回避的方法得到了较为广泛的运用。日本的“惠庭事件”判决,是这方面的一个著名案例。1962年,日本北海道千岁郡惠庭町的酪农野崎兄弟二人经营的牧场受到了邻近的陆上自卫队演习的侵扰,演习场的爆炸声音导致奶牛狂奔撞死、受孕率下降、奶量减少。为此,他们多次向自卫队表示抗议,要求中止演习,补偿损失。抗议的结果,双方达成君子协定,损失的补偿因无法律根据不能承诺,但今后自卫队将在射击演习之前给予联络。然而,同年12月11日,自卫队在未进行事前联络的情况下,开始了炮击演习。野崎兄弟到现场抗议,但是演习继续进行,于是他们用钳子切断了与落弹地进行通讯的电话线的若干处。其后检察官对野崎兄弟提起公诉,认为该行为违反了自卫队法第121条(“损坏或伤害自卫队所有或使用的武器、弹药、航空器及其他防卫用物品的,判处五年以下的有期徒刑或者五万日元以下的罚款”)。被告方主张,自卫队法第121条以及该法本身乃至根据该法而存在的自卫队,均违反了宪法第9条和宪法所规定的和平主义原则,因此该自卫队法第121条违宪,被告人无罪。法院判决认为,根据罪刑法定原则,自卫队法第121条所规定之“其他防卫用物品”应严格解释为与该条所列举的“武器、弹药、航空器”“具有密切而高度类似性”的物品,而电话线不属于“其他防卫用物品”的范围,因此,被告人的行为不符合自卫队法第121条的构成要件,宣告无罪。对于自卫队法的合宪性问题,该判决认为,既然被告人的行为无罪,也就没有必要进行宪法判断了(札幌地方裁判所昭和42年3月29日判决,昭和38wa第193号案件)。由此,该判决回避了宪法判断,通过法律解释,同样地使被告人获得了无罪判决。尽管法官回避了对自卫队违宪问题作出判断,但被告人因丧失了诉讼利益,无法再对该判决提出上诉;而检察官方面也未提起上诉。关于自卫队违宪问题的政治纷争从而告一段落,而一审的无罪判决也成为了该案的确定判决。

<sup>①</sup> James B. Thayer, “The Origin and Scope of the American Doctrine of Constitutional Law”, *Harvard Law Review*, vol. 7 (October 1893), pp. 129 - 144.

<sup>②</sup> [日]佐藤幸治:《现代国家と司法権》,东京:有斐阁,1988年,第542页。

一般认为,宪法判断回避的方法主要适用于采行司法审查制度的国家(例如美国和日本)。而在德国,尽管宪法法院制度自身带有“司法的政治化”、“政治的司法化”<sup>①</sup>之倾向,对政治问题法理的适用空间较小,但是,司法自制原则很早就已被德国的宪法法院所接受<sup>②</sup>。韩国受德国的影响,也设立了宪法法院,虽然迄今还未出现以司法自制理论回避宪法判断的案例,但在2003年的宪法诉愿案件(宪法裁判所2003年12月18日宣告,03宪ma第255、256号合并案件)中,诉愿请求人主张国会同意出兵伊拉克的行为侵害了国民的和平生存权。对此,宪法法院的最终决定(五位宪法法官的多数意见)认为,该案的请求人并非基本权利直接受到侵害的被害人本人,不具有“自我关联性”,因此驳回了其宪法诉愿请求。其他四位宪法法官的补充意见虽然赞同多数意见的结论,但在理由上则是采取了司法自制的理论,即“出兵伊拉克在性质上是关系到国防、外交的高度政治性的问题,对于那些明显经过了宪法和法律的法定程序的案件,应尊重总统和国会的判断,对此法院应保持克制”,至于政治部门的判断妥当与否,最终会在选举中接受国民的评判<sup>③</sup>。

## (二)法律的合宪性解释

法律的合宪性解释,又称合宪法律解释原则(Verfassungskonforme Auslegung),是指“应依宪法之规范意旨及价值体系解释法律,而于某项法律规定有多种解释可能时,为避免该项法律被宣告为违宪,应采可导致其合宪之解释”。王泽鉴教授指出,“此项解释为体系解释之一种,在于探讨某项规定在整个法体系中的地位及功能,以解决规范冲突。又此项合宪解释系以法律为对象,性质上属法律之解释,惟在其具体化的过程中,尚须对宪法加以诠释,一方面在于保全法律,以维护法秩序的安定,他方面亦在开展宪法,以实践宪法的规范功能。不惟普通法院负有依合宪原则解释法律之义务,释宪机关更可藉此原则之运用达成规范控制之目的”<sup>④</sup>。许玉秀教授则认为,所谓依照一般解释方法有两种可能结论则以合宪结论为优先选择,并不是推定规范合宪,也不是只要可以解释为合宪就不应该为违宪宣告,而是因为依照一般解释方法,本来就有合宪解释的可能,如果依一般解释方法,并没有合宪解释的可能,就没有所谓合宪解释优先可言<sup>⑤</sup>。

合宪解释是出于司法者对有直接与多元民主正当性基础之立法者的尊重,有其合理性。但正如许宗力教授所言,适用合宪解释原则也有其界限,例如不得逾越文字可能合理理解的范围,不能偏离法律明显可辨的基本价值决定与规范核心。尤其是逾越立法的基本价值决定与规范核心,强行赋予法律明显非立法者所欲之内容,再宣告其合宪,这种解释方式,与其说是出于对立法者意志尽可能大的尊重,倒不如说是司法者僭越立法者地位进行立法,与对立法者的善意强暴无异。遇此情形,反而是直接宣告法律违宪,让立法者有机会重新思索,或选择作进一步修正,继续追求其原始的立法目的,或选择改弦更张,以崭新思维另立新法,或干脆放弃立法,才是对立法者的真正尊重<sup>⑥</sup>。日本学者

① [日]芦部信喜:《宪法学における憲法裁判論》,《法学協會雜誌》(東京)第113卷第8号,1996年8月,第1158页。

② [日]阿部照哉:《ドイツの憲法裁判における司法の自己抑制について》,《法学論叢》(京都)第110卷第4、5、6合并号,1982年3月,第60-63页;Hans G. Rupp, “Some Remarks on Judicial Self - Restraint”, *Ohio State Law Journal*, vol. 21, no. 4 (Autumn 1960), pp. 507 - 510.

③ [韩]闵炳老:《韓國の違憲審査制の現況と課題》,[日]大沢秀介、小山剛編:《東アジアにおけるアメリカ憲法》,東京:庆应义塾大学出版会,2006年,第88页。

④ 参见我国台湾地区“释字第437号解释”王泽鉴大法官之协同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(十一),台北:“司法院”秘书处,1998年,第96-97页。

⑤ 参见我国台湾地区“释字第603号解释”许玉秀大法官之协同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(十八),第488页。学理上一般认为,“合宪性解释”应符合三项要件:1. 系争规范有合宪及违宪等多重解释之可能性;2. 合宪之解释结论并未超越系争规范之文义范围;3. 合宪之解释结论并未抵触其他可清楚辨识之立法意旨(参见我国台湾地区“释字第582号解释”许玉秀大法官之协同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(十七),台北:“司法院”,2005年,第546页)。

⑥ 参见我国台湾地区“释字第585号解释”许宗力大法官之部分不同意见书。台湾地区“司法院”大法官书记处编:《“司法院”大法官解释续编》(十七),台北:“司法院”,2005年,第750页。

芦部信喜教授曾指出,对于刑事法和限制表达自由的立法而言,若涉及罪刑法定主义或规制表达自由的规定本身含糊不明确,则应直接判决其违宪<sup>①</sup>。韩国宪法法院针对威权时代侵害人身自由和表达自由的国家保安法所作的合宪限定决定,则是这方面的一个代表性案例。该案的请求人因涉嫌以支持反国家团体为目的持有、散布图书和出版物而被起诉,为此主张国家保安法第7条第1项的文字(如赞赏、鼓舞)有多重的含义,适用范围广泛,违反了法治主义、罪刑法定主义,构成违宪;对该法第7条第2项之适用,有导致言论、出版自由及学术、艺术自由萎缩之虞,导致恣意执行的可能性。但是,宪法法院顾及政府和执政党方面坚决反对修改该条的态度,在宪法决定中认为,“某一法律概念有多重含义,可进行多种解释之时,为形成以宪法为最高法的法律秩序,应作出符合宪法之解释,即合宪性解释”;该法第7条第1项及第5项的处罚对象可缩小限定解释为仅针对那些有产生实质性危害的明显危险性的情形,使对国家之存在与安全及自由民主之基本秩序无害的行为被排除于处罚的范围之外(宪法裁判所1990年4月2日宣告,89宪ka113号案件)。其后,国家保安法于1991年第七次修改之时,在第7条第1项中增加了“明知危及国家之存在与安全或自由民主之基本秩序”这一主观要件。但是,法院又就新的规定向宪法法院提请违宪审查,其理由是,修改后的条文虽然接受了宪法法院的合宪性解释,但第7条第1项中依然保留了“成员”、“活动”、“赞同”等存在多重含义、过于宽泛的概念;新增的主观要件在判断基准上并不明确,有被恣意滥用之虞;所谓的“国家变乱”概念意义不明确,与刑法上的“国宪紊乱”之区别也不明显。对此,宪法法院的宪法决定认为,新增的主观要件(“明知危及”)基本上已消除了扩大解释的危险,只要对该主观要件进行限定解释,即可消除第7条在概念上的多义性和在适用范围上的广泛性;因此,第7条并不存在侵害、限制表达自由的危险,不构成对罪刑法定主义之违反(宪法裁判所1996年10月4日宣告,95宪ka2号案件)。

但是,韩国宪法法院的合宪性解释以及基于该解释而新增的主观要件,在实践中并没有被严格遵守。按照韩国国家人权委员会的统计,自1991年国家保安法第七次修改之后的十年里,根据国家保安法被逮捕的3047人之中,适用第7条者竟达2762人(占90.6%),极端地反映出国家保安法第7条侵害人权之严重程度。实际上,国家保安法违反了现代刑法的基本原则——罪刑法定主义,即什么样的行为应被认定为犯罪,对该罪应适用什么样的刑罚,应事先由法律明确规定。只要国家保安法上的“国家僭称”、“国家叛乱”、“国家机密”、“赞赏、鼓舞、赞同”、“利敌出版物”、“成员”等概念仍是存在多种含义的不确定法律概念,即使增加了主观要件,也难以摆脱被恣意滥用之虞<sup>②</sup>。因而,宪法法院在国家保安法违宪审查案中奉为主臬的合宪性解释方法,被韩国学者批判为“逃避带有较强违宪嫌疑之政治纠纷案件的避难所”<sup>③</sup>。

### (三)法令违宪与适用违宪

对于诉讼中被提起的宪法争论点,如认为不宜以宪法判断回避以及法律合宪性解释的方法来处理,则法院如不作出合宪判断,就要作出违宪判断。作为违宪判断的方法,有法令违宪与适用违宪之分。法令违宪,是判断法令本身违宪的方法。适用违宪,是判断法令本身合宪,但将其适用于当下个案则构成违宪的方法。前者是就法令的字面加以审查,与案件事实无关;后者则是就法令对于具体个案之适用加以审查。

日本的第二次家永教科书诉讼一审判决是采用适用违宪方法的一个典型案例。1953年,家永三郎教授撰写的高中教科书《新日本史》被检定为合格,其后被用做高中教科书使用。但在1963年,日本政府文部省检定认为该教科书不合格,次年又作出了附条件的合格决定,其中附有三百多项的修改意见。家永教授认为该检定违法违宪,于1965年提起国家赔偿诉讼,要求日本政府赔偿该检定

① [日]芦部信喜:《宪法诉讼の理論》,东京:有斐阁,1973年,第50页。

② [韩]闵炳老:《韩国の違憲審査制の現況と課題》,第88页。

③ [韩]丁信焕:《韩国宪法における違憲審査制論序説(二·完)》,《早稻田大学大学院法研論集》(东京)第89号,1999年3月,第139页。

给自己带来的精神痛苦和稿费损失,被称为“第一次家永教科书诉讼”。1966年,家永教授对该书中的34处内容进行了修改,再次申请检定,文部省对其中的6处修改作出了不合格的检定决定。于是,家永教授在1967年再次起诉,要求撤销该检定决定,被称为“第二次家永教科书诉讼”。第二次诉讼的一审判决认为,学校教育法第21条的教科书检定制度本身并不违宪,但文部省的该检定决定对教科书作者的学术见解进行了事前审查,因而是违法和违宪的(东京地方裁判所昭和45年7月17日判决,昭和42年行wa第85号案件)。该判决的理由是,教科书检定制度虽然是对出版物的事前审阅,但只要不审查思想的内容,就不属于日本宪法上禁止的出版审查。由于教科书检定制度是为了根据学童的身心发展阶段实施必要且适当的教育、维持教育机会均等、提高教育水准所必须的环节,尽管宪法上的表达自由条款不允许事前的出版审查,但是,在以上的限度内,即使对教科书的写作、出版的自由进行适当的限制,从公共利益的角度看,也是必要且合理的,故而不构成对表达自由的侵害。但是,教科书检定中的审查,应当仅限于对教科书中的书写错误、排版错误以及其他明显的错误、教科书装订等的技术性事项以及教科书内容是否在教育课程的大纲范围之内等方面。显然,审查超出了上述的范围,则该检定就违反了宪法第21条第2款及教育基本法第10条的规定。

适用违宪的方法,并非仅适用于美国、日本等国家的附随性违宪审查制度。在抽象性违宪审查制度之下,也同样有所应用。例如,从我国台湾地区“大法官会议”的“释字第242号解释”中,就可以看到对前述(狭义的)适用违宪方法之运用。而我国台湾地区的大法官释“宪”制度,就是抽象性的违宪审查制度。该案的申请人邓某出生于大陆,1940年在福建省与陈女士结婚,到台湾后,又于1960年与吴女士结婚。1980年代,两岸人民开始恢复联系,陈女士于1986年以其曾与邓先生缔结婚姻关系在前,且该婚姻关系并未消灭为由,聘请律师向“台中地方法院”起诉,请求依1985年6月3日修正公布前之“民法亲属编”第985条、第992条禁止重婚之规定,撤销邓某与吴女士之婚姻关系。“台中地方法院”于1987年判决原告胜诉,被告的上诉在二审和再审中均遭驳回。提起再审之诉,台湾地区“最高法院”仍予以驳回,于是,邓、吴两人之婚姻被法院撤销成为确定。邓某以“民法”第985条违“宪”为由,于1989年4月13日申请台湾地区“司法院大法官会议”解释。对此,“司法院大法官会议”于1989年6月23日作出“释字第242号解释”,认为1985年6月3日修正公布前之“民法亲属编”第985条、第992条之规定乃维持一夫一妻婚姻制度之社会秩序所必要,与“宪法”并无抵触。惟国家遭遇重大变故,在夫妻隔离、相聚无期之情况下所发生之重婚事件,与一般重婚事件究有不同,对于此种有长期实际共同生活事实之后婚姻关系,若仍可适用上述规定予以撤销,就会严重影响其家庭生活及人伦关系,反足妨害社会秩序,就此而言,自与“宪法”第22条保障人民自由及权利之规定有所抵触<sup>①</sup>。由此,“释字第242号解释”推翻了台湾地区“最高法院”判决的见解。

该号“大法官解释”作出后,受到普遍肯定。这是因为,1949年后,大量赴台人士因两岸分隔,不得已将配偶乃至整个家庭留在了大陆。正如该号“大法官解释”所言,“在夫妻隔离、相聚无期之情况下”,不少人在台湾重新结婚,另组家庭,有了下一代甚至已成了祖父母。由于这是一个不得已的现实,基于人道的考量,也不能不容忍这种非常状态之下出现的“重婚”现象<sup>②</sup>。就宪法判断的方法而言,该号“解释”指出“民法亲属编”第985条、第992条本身并不违宪,然而将上述规定适用于此案,就与“宪法”第22条保障人民自由及权利之规定有所抵触。这一宪法判断所采用的,正是适用违宪的方法,从而兼顾了法律的抽象正义与个案的具体正义。

[责任编辑 刘京希]

<sup>①</sup> 我国台湾地区“司法院”解释编辑委员会编:《“司法院”大法官会议解释续编》(四),台北:“司法院”秘书处,1990年,第165页。

<sup>②</sup> 颜厥安:《规则与法治》,徐显明、刘瀚编:《法治社会之形成与发展》下册,济南:山东人民出版社,2003年,第936-937页。

近代引入西方“纯文学”观念,重诗歌、戏剧、小说,轻散文,完全“颠覆”了古代文体的尊卑等级秩序。

古代主流文学观念,散文无所不包;当代主流文学观念,散文是纯文学,领域狭窄。古代也有纯文学、纯散文观念,但属于非主流;当代,大文学观念、大散文观念则属于非主流。古今观念正相反。

古人散文观念是一种客观的历史存在,自具其“历史合理性”一面。我们不自觉的错误是轻视甚至忽视古人自我散文界说,而拔高或贬低现代人“观念先行”的古代散文的价值和地位,过于轻视历史。对古人的观念,我们应具“了解之同情”,充分“体认”,给予起码的尊重。科学认识古代散文,既要承认当下通行的观念,又要考虑传统散文观念;既要防止完全以今衡古,以今释古,又要防止完全以西衡中,以西释中。现代以西方“纯文学”散文概念硬套中国古代散文,造成不少混乱。文化观念是多元的,散文观念也应该是多元的。散文是开放的概念,永远有不同的理解和阐释,永远没有统一的标准定义和界说,永远不会定于一尊,这与自然科学不同。古代复杂多元的散文观,各有合理性和局限性,我们应以宏通的视野宽容看待,切忌以“专制”思维,只取一体,排斥他体,唯我独是。散文观念是动态的,是由“前理解”和“当世”观念、“历时”观念共同构成的,应结合历史语境和当下语境,对其作出既合乎历史的、又合乎逻辑的认识和评价。

古代散文研究,是一个说不完的话题,许多看似没有问题的地方都有问题,皆有必要作学理上的深刻检讨。

[责任编辑 刘培]

## 《文史哲》2009年“年度名篇奖”揭晓

经过历时近半年的严格评选,《文史哲》2009年“年度名篇奖”揭晓。郭延礼《20世纪初中国女性文学四大作家群体考论》(第4期)、李治安《两个南北朝与中古以来的历史发展线索》(第6期)、杜保瑞《中国哲学的基本哲学问题与概念范畴》(第4期)三篇佳作入选。

郭延礼《20世纪初中国女性文学四大作家群体考论》一文认为,20世纪第一个二十年,女性文学取得了突出的成就,出现了四大作家群体:即女性小说家群、女性翻译文学家群、女性政论文学家群和南社女性作家群,并具有新的特点:一是创造主体由闺秀嬗变为第一代知识女性;二是文体选择主体意识的强化;三是审美范围的扩大、思想意蕴的深化和艺术上对西方小说的模拟。评委认为,该文对近代女性作家四大群体的分类,对女性作家发展到近代所形成的新特点的归纳,都是近代文学研究中被忽略了,该文是一篇将引领近代女性文学研究发展的重要论文。

李治安《两个南北朝与中古以来的历史发展线索》一文的主要观点,是认为两个南北朝所造成的南、北方隔离与差异,直接影响到中古以来的历史发展。恰恰是在唐宋变革前后,历史发展的线索是呈现南、北复合状态而非单一。这是深入探究考察中近古历史时应该予以格外注意的。评委认为,该文的重要价值在于,作者对宋辽金元至明朝前期的历史发展线索提出新的阐释,是近年少有的既有宏观观照、又有新的具体切入角度的好文章。

杜保瑞《中国哲学的基本哲学问题与概念范畴》一文认为,研究中国哲学,应该提出有别于西方传统而适合中国哲学问题意识的哲学基本问题作为研究进路,并且同时扮演解释架构的功能。当以宇宙论、本体论、工夫论、境界论为中国哲学这种实践哲学的基本问题,并担负解释架构的功能,配合以概念范畴研究法能进入知识细节的优点,在这个基础上,重新对中国三教哲学作出准确理解、正确诠释。然后返回思辨哲学的思路,以形上学、知识论、伦理学的问题意识为进路,再来研究中国哲学,以获得崭新的创造性成果。评委认为,该文思考问题的角度独特,殊多新解,其提出如何改进中国哲学研究方法的看法启人深思。