

2010

[总第319期]

ISSN 0511-4721

4



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

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

# 文史哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2010 年第 4 期  
(总第 319 期)

2010 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

---

## □人文前沿/如何言说文化中国

超越表征:中国话语的诠释传统及其当下观照 ..... 吴宗杰 胡美馨 (5)

特约评论人语 ..... 张汝伦 (14)

---

唐宋进士科取舍依据的演变 ..... 张希清 (16)

---

## □中国哲学研究

论老子思想中所内涵的“绝对性”因素 ..... 乔 健 (39)

全真精神及其当代价值 ..... 牟钟鉴 赵卫东 (54)

乾嘉汉学的殿军—阮元 ..... 姜广辉 (60)

---

## 在中国发现宗教

——日本关于中国民间信仰结社的研究 ..... 孙 江 (68)

中国传统社会民间信仰之考察 ..... 路 遥 (82)

---

一种新形态的中国古代文学研究的研究:研究综述 ..... 张可礼 (96)

---

---

|                            |               |
|----------------------------|---------------|
| 《西都赋》“长安事象”征实考论 .....      | 王长顺 张新科 (105) |
| 论曹植对屈骚的接受传播 .....          | 于浴贤 (113)     |
| 敦煌音写本《心经序》与玄奘取经故事的演化 ..... | 张石川 (119)     |

---

□文史新考

|                         |           |
|-------------------------|-----------|
| 王国维致缪荃孙、劳乃宣未刊书札笺释 ..... | 马忠文 (125) |
|-------------------------|-----------|

---

□审美文化

|                          |           |
|--------------------------|-----------|
| 民间文学中“工具”主题的本体美学阐释 ..... | 张义宾 (128) |
| 论“恐惧”的形态及其悲剧意义 .....     | 周 怡 (134) |

---

□政治哲学与法哲学研究

|                                        |           |
|----------------------------------------|-----------|
| 自由意志与现代中国伦理学、政治哲学、法哲学的人性论基础 .....      | 吴根友 (144) |
| 自然的城邦如何实现城邦的自然？<br>——亚里士多德实践理性探析 ..... | 金林南 (152) |
| 论社会转型期政治信任的法治基础 .....                  | 刘建军 (159) |

---

## 超越表征:中国话语的诠释传统及其当下观照

吴宗杰 胡美馨

**摘要:**多年以来,在中西文化交流中,西方人以表征语言来解释中国,且成为中国人理解自身文化的范式,遮盖了中国文化的本初内涵。中国话语具有突出的诠释传统,它超越表征语言的局限,通过微言、微意的叙事风格,开辟出大量让人们在行动中领悟世界的解读空间,对语言中的人为价值判断保持高度警惕并加以消解。这种微言大义式的言说方式在中国话语的现代化过程中逐渐削弱,但仍然对中国当下话语实践产生重大影响。在跨文化沟通和国际政治对话中,这一特征既表现出中国话语的力量,又是许多误解的根源。因此,从跨文化的角度,从中国古代经典入手解读中国诠释性话语的来由,指出它对当下的影响,厘清它与种种现代人构建的中国表征话语之间的界线,具有重要的意义。

**关键词:**中国话语;诠释;表征;价值消解;春秋笔法

### 一、福柯视角下的中国表征话语

表征(representation)是对现实的一种话语再现,但这一现实本身却也是语言构造的。正如福柯所说,话语不仅反映现实,它也构造现实。从这一视角来看中国话语,“中国”无论是作为一种言说对象、认知概念还是一种社会活动过程,都是在语言里被想象、构建出来的。对中国人而言,它是凝聚民族共同体、想象国民性的依托;对外国人而言,它是一种被想象的他者。“中国”在话语层面并不一定具有真实的中国传统内涵,其涵义往往取决于话语形式和言说本身。套用福柯的话语构建(discursive formation)理论来定义:“中国”是由所有对“中国”进行确定、分割、描述和解释,讲述它的发展,指出它多种多样的对应关系,对它进行判断,并在可能的情况下替它讲话,同时以它的名义把应该被看作是它的谈话连接起来的话语构成的陈述群中被言说出来的东西的整体<sup>①</sup>。话语中的“中国”不是稳固不变、客观存在的事物,而是话语构建的对象。

如果我们从话语构建的视角去审视一系列跨文化交际研究领域有关中国沟通方式、中国国民性、中国话语身份等的研究,也可能会发现同样的问题。例如,“面子”<sup>②</sup>、“集体主义”<sup>③</sup>、“关系”<sup>④</sup>、

---

**作者简介:**吴宗杰,浙江大学外国语言文化与国际交流学院教授(浙江杭州 310058);胡美馨,浙江大学外国语言文化与国际交流学院博士研究生,浙江师范大学外语学院副教授(浙江金华 321004)。

① 本句引用的除了加引号的“中国”外,其他均为福柯原话。见[法]米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强、马月译,北京:三联书店,1998年,第34页。

② Jia. W., 1997, Facework as a Chinese conflict preventive mechanism: A cultural/ discourse analysis. *Intercultural Communication Studies*, 7(1), 43 - 61.

③ Cai, B, 2005. Are Chinese collectivists twenty years later: A second look at the individualism and collectivism construct? *Aurco*, 11, 67 - 80.

④ Ma, R., 2004, Guanxi and Chinese communication behaviors. In G. M. Chen (Ed.), *Theories and Principles of Chinese Communication* (pp. 363 - 377). Taipei, Taiwan: WuNan.

“和谐”<sup>①</sup>以及“和谐作为一种表演”<sup>②</sup>等是国际跨文化研究中描述中国文化特征的常见概念,它们看似源于中国,实则从西方“旅行”<sup>③</sup>归来的词语,已变成表征话语。用这种话语范式来研究中国文化,很容易变成有关中国的西方表征话语陈述群,一系列西方表征术语的集合,简言之就是西方话语的构建系统。它们不仅难以触及中国传统文化本质,而且可能掩盖对中国文化的认识。

这一话语的起源可追溯至西方人刚进入中国之时。他们用自己带来的语言、自己的表征视角去审视中国,从而产生一系列用以概括中国文化的表征概念。比如19世纪下半期在中国居住多年的北美传教士亚瑟·斯密思在其专著《中国人气质》(Chinese Characteristics)中,用西方范畴来定义中国国民性,不过这些范畴经常是用中国词语命名。该书用26章逐一描述中国人,包括:

爱面子、经济、勤劳、礼貌、不守时、不精确、善于误解、迂回、表面上有弹性其实固执、思想混乱、神经麻木、轻视外国人、无公共精神、保守、不在乎舒适和方便、身体富活力、有耐性毅力、知足常乐、孝顺、仁爱、无同情心、社会台风、讲信用重法、互相猜疑、缺乏真诚、多神泛神无神。<sup>④</sup>

在这个框架下,斯密思用了诸如“曾有中国县官被砍头时被允许身着官服保住体面,而视此为特别恩赐”、“中国人哪儿都可以……好像狗熊冬眠一样规律地夏日午后头两个小时,不拘地点,本能地睡觉”来证明中国人“爱面子”、“神经麻木”。这些表述看似描写了中国人的生活特征,但并没有真正从文化内部来理解中国,对中国的了解仅止于这些词语。不管是砍头时保下来的面子,还是居闹市而不被吵扰的虚静心态,似乎都不需从中国文化本身去进一步理解,却仅以西方表征话语来描述。对此,詹姆士·何维亚作了这样的评述:

斯密思等人的中国见闻录将“爱面子”写成殖民地人民独具的特质,而否认(八国)联军的代表们对自身外表的重视。他们的话语因此制造了“体面说”。西方人这样解释中国人的结果,就使他们理直气壮地认为中国人崇信的象征物是迷信,混淆了外表与真实,因此,摧毁其城墙不足惜。<sup>⑤</sup>

今天对中国社会与文化的研究也许已没有殖民时代的显性偏见,但一种实证主义的科学偏见仍然可能主导对中国文化的理解。引用斯密思的话是想说明:西方关于中国的种种表征话语的根本问题是缺乏跨文化沟通所必需的文化理解与文化包容的态度。斯密思在论述有关“中国人和西方人的差异”时,不是带着解读的态度去试图领悟中国,而是从自身视角生产西方关于中国的话语,亦即福柯所说的话语建构。“中国”、“中国人”以及“中国民族特征”只是通过西方表征话语构建出来的概念,它们看似有逻辑、连贯、实证,但其文化内涵却都只能停留在表征层次。那么,如何才能跳出这些表征语言的约束而进入细腻的文化理解?更重要的是:什么是理解?中国传统话语又是如何呈现其有别于西方表征话语的“理解”、“阐释”呢?我们不妨从汉学家Clark读了《论语》前三句话后的思考来切入这个问题。

当然,我知道“学而时习之”是悦的,“有朋自远方来”是乐的,“人不知而不愠”是君子行为。但为什么这就能被视为经典呢?……《论语》提出的问题远多于它所给出的答案……我相信这

① Chen, G. M., 2001, Toward transcultural understanding: A harmony theory of Chinese communication. In V. H. Milhouse, M. K. Asante, and P. O. Nwosu (Eds.), *Transcultural Realities: Interdisciplinary Perspectives on Cross-cultural Relations* (pp. 55 - 70). Thousand Oaks, CA: Sage.

② Chang, H. - C., 2001, Harmony as performance: The turbulence under Chinese interpersonal communication. *Discourse Studies*, 3(2), 155 - 179.

③ 刘禾:《跨语际实践——文学,民族文化与被译介的现代性(中国,1900 - 1937)》,宋伟杰等译,北京:三联书店,2002年,第45页。

④ 刘禾:《跨语际实践——文学,民族文化与被译介的现代性(中国,1900 - 1937)》,第83页。

⑤ 刘禾:《跨语际实践——文学,民族文化与被译介的现代性(中国,1900 - 1937)》,第93页。

本极为重要的典籍有着比我想象的更多的意义，所以它把我带入了一片诠释的海洋。<sup>①</sup>

中国传统话语中处处存在着此类文字看似简单、实则让人深思的“诠释的海洋”。“学如不及，犹恐失之”<sup>②</sup>是中国人耳熟能详的成语，然而这一句子并未说明要学的是什么、犹恐失去的又是什么。这个“学习对象”的缺失却给人们留下无穷的领悟空间。中国传统的政治学、伦理学、社会学、宗教学等，尽量通过一种超越表征语言的言说方式来表达。它甚至可以在这些术语都不需存在的情况下，深入探究这类词语所关注的问题；它不会去陈述很多观点，却留下无数思考的空间；它不会对问题作很多解释，却十分关注人们在这些問題上的言语行动。许多在今天看似不可理解的文本留存着对重大问题的思想阐释，比如《礼记》、《易经》、《春秋》等等。这种超越表征语言局限的言说方式还在继续影响着当代中国话语。下面，我们将通过对中国传统文本的话语分析，来探究什么是中国话语的阐释传统、它与表征话语的区别在哪里。这一梳理，对于跨文化研究、包括增进世界对当代中国话语的理解具有重要的意义。

## 二、中国话语的诠释传统

中国话语的诠释传统指的是中国传统话语中，极少使用表征语言，但却通过语言开辟出大量让人们在行动中领悟世界的解读空间。它用言说去牵引不可言说的内容，以“不言”言说丰富的意义。我们在《礼记》里读到关于政治学、伦理学、教育学、社会学、哲学等方面的中国思想，但是没有看到这些学科的词语；在《易经》里看到如何消解语言带来的人为价值判断；在《春秋》历史记录中感悟到“微言”写“大义”的“正名”作用。

### 1. 国家、伦理、知识、教育的诠释方式：以《礼记》为例

在中国传统话语中，很少有诸如“政治”、“伦理”、“知识”、“教育”之类的概念。但这并不是说中国传统话语不关注这些问题，相反，这些问题是中国传统话语的重要内容，但它们经常被溶解在具体事件的叙事中，尤其是关于“礼”的叙事中，人们在“礼”的实际行动中体现、解读这些概念涉及的内涵。《礼记·昏义》中新媳妇拜见公婆的一段叙述可以很好地阐明这一点。《礼记·昏义》详细叙述了婚礼次日，新媳妇需按下面礼仪拜见公婆：

夙兴，妇沐浴以俟见。质明，赞见妇于舅姑，妇执笄、枣、栗、段（同“脰”）脩以见，赞醴妇，妇祭脯醢，祭醴，成妇礼也。舅姑入室，妇以特豚饌，明妇顺也。厥明，舅姑共飧妇以一献之礼，奠酬，舅姑先降自西阶，妇降自阼阶，以著代也。<sup>③</sup>

这段叙述的大意是，婚礼次日，新妇一大早就沐浴更衣，等着拜见公婆。天刚刚亮，新妇就带着枣（表示“早”）、栗（“颤栗”，表恭敬）和脰脩（表振作）等去拜见公婆。之后，公婆以“一献之礼”酬新妇（一献之礼指主人取酒爵致客，称为“献”；客还敬，称为“酢”；主人把酒注入觥或爵后，自饮并劝宾客随饮，称“酬”，合起来称“一献之礼”）。这一礼仪表明孝顺的媳妇得到作为主人的公婆的接纳，但接下来我们看到宾主关系发生了微妙变化。一献礼成后，公婆便从西阶退出。古时西阶为宾位，阼阶（东阶）为主位。新妇从阼阶下来，由此表示媳妇将从舅姑手中接过家政，成为主人，由此实现家政权力的交接。而“见舅姑”之礼，又明确了她将敬奉公婆。行礼的过程中，没有什么“孝顺”、“勤劳”、“换位”等言说，但公婆、媳妇的角色、地位、家庭伦理都得到恰当感悟，并由此建立和谐的家庭关系。更重要的是《昏义》中的“妇礼”，不只针对家庭内部，而是关乎“天下”。在婚礼仪式中，夫妇之义、父子

① Clark, K. J. Three kinds of Confucian scholarship. *Journal of Chinese Philosophy*. 2006, 109 - 134. 中文为本文作者所译。

② 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理：《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》标点本，北京：北京大学出版社，1999年，第105页。

③ 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理：《礼记正义》，李学勤主编《十三经注疏》标点本，北京：北京大学出版社，1999年，第1620 - 1621页。

关系、君臣关系、社会秩序等重要社会意义都包含在这些简朴平实的叙述里。那么,“妇礼”如何与社会政治有关呢?《礼记》指出“昏礼”是“礼之本”,它将引向和谐的社会政治关系。妇礼是建构社会和谐关系的开始。通过它,使新媳妇(也包括公婆)明白自己在整个社会秩序中所应承担的合适位置和职责并依此行事。推而广之,社会权力关系的变化也应该与此礼一样,充分彰显家庭和社会关系的和谐、仁孝。所以,《礼记·昏义》评述说:

成妇礼,明妇顺,又申之以著代,所以重责妇顺焉也。妇顺者,顺于舅姑,和于室人,而后当于夫,以成丝麻布帛之事,以审守委积盖藏。是故妇顺备而后内和理,内和理而后家可长久也,故圣王重之。<sup>①</sup>

男女有别,而后夫妇有义;夫妇有义,而后父子有亲;父子有亲,而后君臣有正。故曰:昏礼者,礼之本也。<sup>②</sup>

《广雅·释诂一》云:“别,分也”,“男女有别”,意谓在家庭中,夫与妇各有其职。“别”乃“不同”,不同是和谐的基础,并不具有压迫性质的从属、上下、高低关系,没有后人所谓的“男权主义”、“女性是男性的附属品”这样的表征语言所表达的意义,其背后是“有义”。而这种“有别”的关系是通过婚礼中的各个程序而不是解释来明确的,夫妻关系确立后,才可以在新婚夫妇双方对待父母的心理和态度上确立父母与新婚夫妇之间的亲情关系,从而“父子有亲”,明确了家庭伦理关系,才能以同样的原则建立有序的社会政治关系,使“君臣有正”而社会和谐。最终也就是实现《礼记》所言的“大道行而天下为公”的理想社会。婚礼中对“别”的处理方式,推及社会就是人与人之间和谐关系的处理方式。因此,《礼记》对婚礼的叙述和解释,并非只是记录一种仪式、一个过程,而是使施行这些“礼”的各方在行动(而不是表述)中解读自己的身份,把握与家庭成员、与社会的关系,在这样的意义阐释中,构建“天下”的政治关系。对此,《大学》作了这样的述评:

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。<sup>③</sup>

中国古代哲学中,个人对社会的认识是通过“礼”的过程来实现的,在行礼过程中实现“正心”、“诚意”,如此才能“齐家”、“治国”、“明德”。那么礼又是如何达成个人对家庭、伦理、政治关系的理解呢?这种理解(领悟、阐释)在认识论上体现为什么?它与建立在西方语言命题之上的道德教条有什么区别?

在中国传统话语有关政治、伦理、国家等表述中,概念、术语基本缺席,但人们的理解并不因术语的缺席而减少。相反,这种理解融合在行动里,因此行礼“礼”并非表演,而是在行动中领悟人生、领悟社会。这些关于政治、家庭、伦理的知识以超越表征语言的方式被记录在“礼”的详细叙述中,而不是单凭理论来论述。因此,我们可以认为《礼记》这样的中国话语显示出一种诠释传统。表征语言(观点)被最大程度地减少,社会意义、道德意义通过礼的细节描述来表达,“礼”的意义的解读也在行礼过程中实现,也就是阐释、理解是在行动中实现,而非文字论述中实现,从而达到“知行合一”的境界。道德、宗教、社会、政治等分属于不同学科的内涵由于没有这些表征词语的划分割裂而彼此融合,在行礼的过程中,宗教感受(祖宗敬重)、道德情感、伦理关系、社会秩序作为一个整体被领悟。礼的解读也是个人知识成长的教育过程,因而在古代,礼部还掌管“教育”,督教天下。中国传统话语的领悟内容(或称知识)存在于表征语言之外。对于这样一种无言的、编织在行动中的理解与知识,海德格尔作过重要的论述,Dreyfus是这样概括他的思想的:

在个体活动中体悟“我是一个人”是介入一些行为的结果:这些行为包含着个人头脑所不能

① 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编《十三经注疏》标点本,北京:北京大学出版社,1999年,第1622页。

② 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编《十三经注疏》标点本,第1620页。

③ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理:《礼记正义》,李学勤主编《十三经注疏》标点本,第1592页。

穷尽的领悟。……对存在的理解体现为我们在不同领域中“知道该如何做事”，而不是存在于这样那样的信条里。因此，我们表现出来的对存在的理解与领悟不在任何人的理性理解里，我们在不知不觉中拥有着“知”。<sup>①</sup>

中国话语中这种不可言说的意义超越了现代语言学中所说的“意义”之局限性。索绪尔所奠定的现代语言学只能说明符号的所指(signified)意义，而中国传统话语所关注的意义不在于符号，其核心在于诠释(interpretation)。这是一种于“无言”处的意会(intelligibility)，而不是表征(representation)，是中国话语最核心的本质。新妇在见舅姑前“沐浴以俟见”，是培育一种恭敬而隆重的心情去拜见公婆；带了“枣栗段脩”是表达尊敬之情；从不同的台阶走下是在领悟家庭角色和社会角色的转变，等等。新媳妇在实际行动中领悟到这些知识。这些知识不可言说，但又存在于所有参与者的内心世界。

人们不禁要问：中国传统话语虽然关注的是“无言”，试图牵引出诠释的空间，但它自身仍然是一种语言。任何语言必然包含表征语言的人为价值判断(褒贬)，即便是《礼记》这样一种平淡的记述，今天很多人仍然认为这是“封建”产物，需要清除。那么中国传统话语对此是如何做出反应，即如何尽可能消弭语言带来的价值判断呢？我们可以从《易经》语言中去探究这一问题。

## 2. 话语价值观的消解：以《易经》为例

中国传统话语往往不绝对化地表达价值判断，而是让一些错综复杂、正负莫辨的自然现象和社会现象都可以放在相互转换、相互平衡的话语体系中。《易经》正是这一中国话语特征的典型代表。《易经》以一个“转化”(“易”)的概念，突出表达事物、现象不能轻易以“好”/“坏”、“是”/“非”来评价，而是强调事物、现象之间相互转化、平衡的永远趋势。这包括阴阳、刚柔、内外、上下、吉凶、顺逆、利害、得失、始终等关系。《易经》语言不把事物分放于正义/邪恶的对立关系，柔弱、退让、凶险可能转换成坚韧、进取、吉境，反之亦然。这有别于西方哲学中的二元对立辩证关系，后者往往包含人为的正义与邪恶、正确与错误等价值判断。在《易经》话语中，“吉凶”是自然现象在人与人关系里的反映，如：

子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”……是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。<sup>②</sup>

在这样的话语中，一切变化，皆类自然现象，不存在人为价值判断。因此《易经》话语尽可能地通过对天地自然的感悟将价值体系加以消解。天不知善恶，地震可能会比战争摧毁更多的生命，但我们无法说它邪恶。海德格尔认为一切价值——即便是起到积极作用的价值——均是人为造成的，而《易经》对这些由人为语言构成的意义关系始终保持必要的警觉。这种警觉不仅体现为《易经》在表达上尽量少用词语，以求最简约的语言，尽最大可能剔除语言所可能造成的对意义的制约作用，更重要的是，《易经》认为，词语意义源自“象”、从属于“象”，而“象”则由更为根本的“意”所决定。这里的“意”不是指语言学里的符号语义，而是一种“心悟”，对事物的整体把握，如庄子《庖丁解牛》中展现的“神遇”、海德格尔哲学里解读的“领悟”(understanding)。王弼如此解读“意→象→言”三者的关系：

言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言，象者，所以存意，得意而忘象。<sup>③</sup>

这里，“意”是“象”的本源，“象”再产生语言的意义，亦即“言”。因此得到“意”就可以忘掉“象”，得到“象”就可以忘掉“言”。“圣人立意在先，立象系辞在后，后人必须尊重这一次序。”<sup>④</sup>《周易》作为“群经

① Dreyfus. *Being in the World: A Commentary on Heidegger*. Boston: MIT Press. 1991, p. 18. 中文为本文作者所译。

② 周振甫：《周易译注》，北京：中华书局，2007年，第245—247页。

③ 王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第599页。

④ 朱伯崑主编：《周易知识通览》，济南：齐鲁书社，1993年，第921页。

首义”以“不言”去“言说”，“言说”为了道明“不言”，是“观于天地之谓也”（《庄子·知北游》）。《易经》把语言平衡在一个“易”的概念上，消解了好坏之分，用很少的词语，浓缩了大量知的空间，构造出一个平衡价值判断的诠释空间，对整个中国话语产生了深刻影响，几乎一切人与事都可以从《易经》中得到解释。这也是《易经》之所以成为中国“群经首义”、成为中国传统话语之精髓的一个重要原因。

但是中国传统话语并不回避语言价值判断的社会功能。当社会关系混乱、道德伦理丧失、生灵涂炭时，语言将起到“正名”的作用，让社会秩序重归和谐。孔子说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴。”（《论语·子路》）这种“正名”式的中国传统话语可以在《春秋》中得以一窥。

### 3. “微言大义”：以《春秋》为例

《春秋》是中国第一部史学著作。作为一部编年体史书，其内容都经过严格选择，每年记事最多不过二十来条，最少只有两条；最长的条文不过四十余字，最短的仅一字（如：《春秋·隐公五年》：“螟。”）。《春秋》措辞为什么如此谨慎，每写必短？这些简短的看似纯粹记录性的措辞均扮演重大的价值褒贬功能，这一特点人们称之为微言大义的“春秋笔法”<sup>①</sup>。我们不妨以《春秋》中的一条“弑君”记录与《春秋》另一条记录“西狩获麟”来分析“春秋笔法”的价值阐释传统。

其一，卫州吁弑君：“戊申，卫州吁弑其君完，……九月，卫人杀州吁于濮。”（《春秋·隐公四年》）

孔子在记录这条史实时，先是用了“弑”，臣子杀君夺位，为大乱，故用“弑”；而卫国人杀死州吁，却是除了一个“乱贼”，属正义之举，故用“杀”。虽只一字之差，且都是针对国君，却具有治史者的评判作用：何种行为值得后人称道，何种行为后人应竭力避免。同时孔子在“卫人杀州吁”的记录中，不记人名，只写“卫人”，似要表示杀州吁这样的乱贼，是卫国人民的共同心愿，可见州吁所为，激起公愤，故他虽当了国君，同样当诛。但孔子并没有用“叛贼”、“大逆不道”、“罪过”等带有价值判断的表征语言来表达他对“弑君”史实所涉及的人的态度，然而他所用的每一个词语无不试图矫正被颠覆了的社会秩序。但这种秩序的失落及恢复这种秩序的呼吁，则要人们通过情境中的解读、对话，去深刻理解在这简短叙述中所蕴含的“正名”大义。《春秋》是孔子藉以表达仁学的政治学著作，但整部经文却没有出现“仁”字，而是在最后用“西狩获麟”来著明。“子罕言利与命与仁”（《论语·子罕》）。这一语言特征可以用孔子自己的话来说明：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”（《史记·太史公自序》）《春秋》也就是通过描写行事来著明其政治思想。

其二，西狩获麟：“（哀公）十有四年春，西狩获麟。”（《春秋·哀公十四年》）

“西狩获麟”短短四个字，看似只记载了一件小事，实则蕴含整部《春秋》乃至孔子一生对“仁”之大义的追求。这是整部经文的结尾，据说也是孔子的绝笔。要理解这四个字想表达什么意义，还需从“麟”的符号意义来理解。“麟”在中国古代被视为“仁兽”。《公羊传》对“西狩获麟”作解如下：

何以书？记异也。何异尔？非中国之兽也。然则孰狩之？薪采者也。薪采者则微者也，曷为以狩言之？大之也。曷为大之？为获麟大之也。曷为为获麟大之？麟者，仁兽也。有王者则至，无王者则不至。有以告者曰：“有麋而角者。”孔子曰：“孰为来哉！孰为来哉！”反袂拭面，涕沾袍。<sup>②</sup>

从《公羊传》这一阐释可以看出，在孔子看来，只在明君当政、礼义风行天下时，才是麟出现并能够被认识、被尊崇的时候。而鲁哀公十四年，天下礼义不兴，秩序混乱，麟这样的仁兽不时而现，天下无人认识，致被樵夫所伤。故而孔子伤心涕下：“麟啊麟，在这样礼之不行的时候，你为什么要来呢？”

<sup>①</sup> 《史记·孔子世家》：“孔子在位听讼，文辞有可与人共者，弗独有也。至于为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一词。”后人遂称这种寓褒贬于曲折的文笔之中的写作手法为“春秋笔法”。

<sup>②</sup> 公羊寿传，何休解诂，徐彦疏，浦卫忠整理：《春秋公羊传注疏》，李学勤主编《十三经注疏》标点本，北京：北京大学出版社，1999年，第709—713页。

故而孔子记载“西狩获麟”，是要批判哀公十四年不是一个适合“麟”这样的仁义之物出现的时候，换言之，是要批判其时社会之“仁义”不兴，也表达了他的无奈与忧伤。然而《春秋》话语中却没有出现任何批评、批判的言词，只是通过词语的细微选择来达到批判的目的。

首先，“狩”是古时用于王者的“大”词，而这里将其用在“薪采者”亦即平民百姓身上，是因为“麟”的到来是一件大事，故用“狩”字是为突出“麟”。其次，仅言“获麟”而不言麟之不被人识、误被人伤，是想通过“麟”来“正名”：“麟”已到来，“礼”何时能归？藉此呼吁合礼、和谐的社会秩序。孔子作《春秋》对史料不作字面评判，只通过精心的选词，来进行“微言大义”的“正名”行动。故孔子作《春秋》的根本目的不是记录历史，而是传达“正名”天下的“礼”。另外，《春秋》的内容，包括对某一事件是否列入《春秋》，也包括某一事件中的某些细节是否要列入事件中，都具有高度选择性，其义法、指归不仅有书写了的，还有大量没有书写的，以“不言”而“言”，“言不言之说”。这些没有言说的内容成了后世千百年来各个版本的“传”、“注”、“疏”的阐释对象，并形成了中国话语的诠释传统。但是《春秋》具体要正的是什么名？作者要树立的是什么价值观？在《春秋》中却没有直接解释。不过《礼记·礼运》中载：

昔者仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹。仲尼之叹，盖叹鲁也。言偃在侧，曰：

“君子何叹？”孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。”<sup>①</sup>

从这里可以看到，孔子的理想是要建立“大道之行也”的“大同”世界，而不是“大道既隐，天下为家”的“小康”社会，故孔子内心对于在《春秋》中要传达的“礼”及要正的“名”，有着明确的理解。然而对孔子而言，建立在表征语言上的解释并无意义，故孔子的话语态度是“述而不作”——只传述，不作评论发挥。孔子《春秋》中的“不作”，只是不用概念性的、表征性的抽象语言来评论，但他在写作过程中已经巧妙地把自己的价值观编织到措辞用字中。这种叙事风格同时又给不同身份的读者留下了比照自省的对象。“述而不作”的话语方式建立了中国一种尊经为尚、读经为本、解经为事、依经立义的话语言说方式、意义构建方式和话语解读方式，对中国数千年文化产生了决定性的和极为深远的影响。“以此为中心而历史地展开的各种人文阐释活动，实际上是古代知识分子在面向现实之际，依托于对传统的确认来争取批判权力的精神行为。”<sup>②</sup>

这种史学话语对于现代人意味着什么？不可理解？不像历史？如受西方“线性”、“因果关系”史学观影响的梁启超对《春秋》等传统中国史学话语的评论是：

一条纪一事，不相联属，绝类村店所用之流水帐簿。每年多则十数条，少则三四条。又绝无组织，任意断自某年，皆成起讫。所记仅各国宫廷事，或宫廷间互相之关系，而社会情形一无所及。天灾地变等现象本非历史事项者，反一一注意详记。<sup>③</sup>

梁启超当时不能理解中国传统史学话语，因为他已经接受了建立在表征语言之上的西方历史观，即历史应该用陈述构成的知识（解释）体系。梁启超的这些评论说明，中国传统史学中含义深刻的“春秋笔法”在注重分析史实因果关系、强调史实之间的线性联系的西方史学话语体系中并不能得到理解。这也说明今天西方历史学家很可能也有同样的误读。梁的误读代表的是中国话语的历史性转折，随着西方表征话语进入中国，中国人不再能用阐释（领悟）的方式去理解中国传统话语气质。因而如果只把它当“史”看，《春秋》被讥为“断烂朝报”或“流水帐簿”在所难免。然而如果只把它当史，则显然未能理解《春秋》所重者不在史事、而在“义法”和“正名”的意义构建。

上文我们用三个中国经典文本解读了中国传统话语的诠释特征及其内涵。今天这些文本所代表的话语方式似乎已退出我们的社会生活。确实，当代中国话语已经全面注入西方表征话语，但在

① 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理：《礼记正义》，李学勤主编《十三经注疏》标点本，北京：北京大学出版社，1999年，第1656页。

② 张金梅：《〈春秋〉笔法”与中国文论》，四川大学博士论文，2007年，第47页。

③ 梁启超：《中国历史研究法》，上海：上海古籍出版社，1998年，第11—12页。

那些西方人还不能理解的地方,有时甚至我们自己也意识不到的地方,中国传统话语仍以集体无意识的方式在言说。我们有必要让这些话语展现出来,因为这是让世界认识中国、理解中国,与中国进行深入沟通的重要前提。

### 三、中国话语传统对当下的观照

“五四”以来,随着中国书面语不断接受西方语言体系的影响,中国发生了巨大的话语转型,逐渐形成了中国语言的现代性(Chinese linguistic modernity)<sup>①</sup>。在这一转型过程中,中国话语阐释传统逐渐失落,而表征语言日益进入中国话语体系。但这种表征语言的泛滥并非说明中国话语传统已被破坏殆尽,事实上,它一直巧妙地隐藏在中国现代话语实践中,直到今天,仍处处可见这一传统对中国当下话语实践的观照。

邓小平提出“不争论”,“摸着石子过河”,才让中国社会发展开始脱离表征话语的禁锢。改革开放的繁荣局面不是一个理论家事先设计出来的,而是“摸着石头过河”,在行动中理解意义,在行动中决定后续行为,这种行动中的理解,恰如《礼记》中新妇“见舅姑”时在行动中理解自己应有的心境和行为。仔细解读邓小平的语言风格,深刻的大道理,却用百姓能懂的大白话阐释得明明白白、简简单单。他扭转了“五四”以来不断扩张的形而上学话语。

“言不可言之说”的中国话语传统现在仍显示在法律、教育、外交等各个领域。这种言说方式有时让西方世界不可理解,有时又使其感悟到其中的震慑力量。下面,我们将以若干当下中国话语文本为例,来解读这一传统对当下的观照。《反分裂国家法》作为中国21世纪初一部重要的国家法律,典型地呈现出中国话语的阐释传统。该法用五分之四的篇幅(十个条款中的八条)谈论两岸统一的美好前景。这些表述与西方以理性为前提的法律条例不同,它关注语言的内在精神,而不是法律逻辑,体现的不是非此即彼,而是儒家“和为贵”的中庸思想。在该法的具体条文里有许多这样的表述:“以和平方式实现祖国统一,最符合台湾海峡两岸同胞的根本利益”、“……台湾可以实行不同于大陆的制度,高度自治”、“以最大的诚意,尽最大的努力”、“鼓励和推动”两岸和平、“主张通过台湾海峡两岸平等的协商和谈判”、“正式结束两岸敌对状态”、“尽最大可能保护……生命财产安全……正当权益……;……保护……权利和利益”等。只在极为有限的篇幅中提到在不得已情况下“采取非和平方式及其他必要措施”。那么这些话到底想说什么意思?作为一部具有威慑力量的《反分裂国家法》,该法律却用了大量不具威慑性的柔性陈述。即使在关键条款中,也始终没有出现“战争”二字。但很显然,为“捍卫国家主权和领土完整”,“非和平方式”将是“必要措施”。“战争”在这里以“不言”的方式加以表述,“不言”之处恰是所有言说指向的意义,而这个没有直接表述出来的内容是要让全世界都明白中国政府的最后底线。这种法律陈述在国际法律话语中极为罕见,因为在法律这一“语类”(genre)中,通常要求以直截了当、没有任何歧义的语言来表达意义。而《反分裂国家法》正是发挥了中国话语的阐释传统,以“不言”表达出最需表达的“言外意义”。我们可以发现,面对台独风云,中国的反应方式常是“喜怒哀乐之未发(谓之中)”(《礼记·中庸》),但在必须表达意见的时候,如面对“法理台独”,“非和平”即战争将成为和平的手段。如此,通过“迂回”(detour)的话语策略<sup>②</sup>,牢牢把握两岸关系和平发展的主题。这种话语策略也正是“道可道,非常道”的老子话语策略,体现了中国话语的诠释传统。

另一个体现这一传统的当下话语实践例子是“科学发展观”。“科学发展观”是我国当前国家政

① Chuang Chun-mei, *Chinese Writing Difference in Modernity: the Discourse of Chinese Linguistic Modernity and Cultural Translation*. Unpublished doctoral dissertation. The City University of New York, 2002, p. iv.

② Jullien, F., *Detour and Access*. Boston: MIT Press. 2004, p. 7.

治的重要指导思想。这一指导思想与“发展才是硬道理”相比,在语言上有明显的继承(如“发展”),而在表达上又有细微差别(如“科学”与“硬道理”),体现出治国方略上的一个重大发展。但呈现在话语上,只是几个字的细小变化。这个变化没有直接表达“科学发展”与“发展是硬道理”之间有何具体差异,但是它留给人们无穷的解读空间。这种表达可能令西方人费解:“科学”是什么意思?为什么以如此模糊的方式表达一个国家的重大方略?它与前人又有何差异?这些问题,字面上没有明晰答案,但中国人基于前三十年国家经济发展的成果与代价,又可以理解到它与过去的差别。“科学发展观”成为一种实用主义的处理贫穷、环境和社会公正问题的话语。在这里,“科学”起的是“正名”(Rectification)作用。然而它正什么名?“科学发展观”一词并不给出具体答案,各级政府需要根据当地具体情况去理解、去执行。这就像“学如不及,犹恐失之”(《论语·泰伯》)那样提供了丰富的解读空间。

而“科学”之内容显然迥异于西方理性思维中的“科学”。不难看出,“科学”在这里被赋予了中国话语中才有的“空灵”、“虚无”的意义。它看似没有任何具体的所指内容,却包含了中国经济文化发展所需要面对的重大问题和对策。因而“科学发展观”最主要的不是给出一个什么是“科学”的命题,而是提醒人们时时处处需密切关注自己所处的情境,根据情境来采取与之相应的行动,最终达到和谐发展的境界。在更大意义上,它是呼唤人们解读自己所处的社会环境、人文环境、自然环境,并在充分理解的前提下,促发积极的变化。这种在行动中理解、在理解的基础上行动的哲学,恰是中国话语阐释传统在当下中国话语中的恰当体现。

#### 四、结 语

如果世界不是表征对象、如果比喻意义不再试图象征性地表征事物,会当如何?如果思想的目的是为了得出抽象结论、如果语言不再试图下一个定义而是尝试去反映环境,会当如何?如果言说世界的目的不是为了得出真理,会当如何?为什么中国人不以古希腊人构建西方意义系统那样构建出精神层面的根本意义?这些问题是法国哲学家 Francois Jullien 在其研究中国语言特征的《迂回与进入》(*Detour and Access*)一书中提出的令人深思的问题<sup>①</sup>。用这些问题来收拢我们的讨论,显然是合适的。总体来说,中国传统话语更重视通过激发情景化的理解(situated understanding),而不是着意给出一个意义确切的表征命题。在中国话语传统中,语言只是理解世界的一个通道,只是把人们领向大“道”的路标,语言本身不成为人们知的对象。对此,《庄子·外物》曰:

荃者,所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者,所以在兔,得兔而忘蹄;言者,所以在意,得意而忘言。

吾安得夫忘言之人而与之言哉?<sup>②</sup>

然而,中国话语的这样一个传统在当今以西方话语为主导的国际话语环境中未必能被恰当理解,因而中国所处的话语环境并不理想。要以中国自身的话语气质与外部世界对话,仍有一定困难。西方国家若欲与中国开展真正的跨文化交流,有必要了解中国话语的这一根本性特征。对于中国而言,亦当通过各种策略,使外部世界逐渐理解中国话语这一独具气质,而不是总以西方话语标准来衡量中国的言说方式。若外部世界暂不能理解,则可“入则鸣,不入则止”(《庄子·人间世》),而在恰当的领域与问题中,针对恰当的对象,则可有意识地以中国话语方式发出中国的声音。

[责任编辑 渭 卿]

① Jullien, F., *Detour and Access*. Boston: MIT Press. 2004, p. 8. 中文为本文作者所译。

② 钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2002年,第646页。

## 特约评论人语

张汝伦

(复旦大学哲学系教授, 上海 200433)

在人类文化系统中,语言具有核心的地位,它不但表达人们的思想感情,描写我们的世界,也使人们得以沟通交流。我们无法想象一个没有语言的人类世界。在此意义上,可以说,没有语言就没有世界。然而,成也萧何,败也萧何,语言在给人类带来种种便利时,也给人类带来不少麻烦。西方传统中通天塔的故事就揭示了语言的多样性给人类带来的麻烦。然而,语言的多样性不仅仅限于有不同的语言,也在于语言有不同的用法和形态。例如,理论的语言不同于文学的语言,陈述的语言不同于隐喻的语言。用心理学的术语去理解庄生梦蝶的寓言,难免贻笑大方。

语言又与思维方式有着密切的关系。从古希腊开始,西方思想就有明显的以视觉为基本模型的特征,柏拉图的“相”的概念(idea)就是一个明证。这种思维方式发展到近代,就形成了以表象为基础的思维模式。表象是西方近代思维的基本模式,海德格尔一生对此不厌其烦地反复论述。这种思维方式的基本预设是,心灵不能亲知对象,只能通过我们的经验和观念“表象”对象,这就产生了以下的基本问题:表象关系究竟是一种因果关系、相符关系,还是类似关系?但不管怎么说,人们认为我们只能这样来认识事物,也只能这样来表象(表达)事物。因此,人们认为,由概念和术语组成的命题,是对世界及其事物的唯一正确的表达,虽然语言的其他表达方式和形态从来也没有消失过。就像表象构成近代西方人基本的感知世界的方式,以此为基础的语言表达方式也不言而喻构成了现代性主要的话语系统,以至于维特根斯坦和许多其他的语言哲学家要大声疾呼,提醒人们注意日常语言的基础性和正当性。但由于现代科学理论和(政治、经济、社会等)制度语言是以这种表象语言(即表征)来表达的,往往使得人们误以为它是唯一合法的科学语言。

近代中国同样为现代性的思维方式和话语所支配,近代西方的思维方式和语言表达方式,在许多人看来是唯一正当且正确的思维方式和表达方式,其他的思维方式和语言表达方式,不是落后的就是不科学的。因此,有人就批评中国人不讲逻辑,孔夫子不懂概念定义的方法,等等。殊不知自己只知其一,不知其二。人类从来就可以有不同,但同样合理的思维方式和表达方式,这些人却把近代西方的表象方式作为唯一正确的思维方式和表达方式。

《超越表征:中国话语的诠释传统及其当下关照》(以下简称《超越》)一文对西方表征语言对现代中国的压倒性影响作了敏锐的反思,指出它成了“中国人理解自身文化的范式,遮盖了中国文化的本初内涵”。虽然这篇文章没有对表征语言的特征和局限性有很好的揭示,但它的目的不在此处,而在要揭橥“中国话语具有突出的诠释传统”,可以超越表征语言的局限。这是此文的价值之所在,虽然它所说的中国话语其实是古代中国话语或曰传统中国话语。

表征话语的特征是陈述或描述,它的追求目标是准确或精确。当然,这并不是说它是依样画葫芦去描摹事物;相反,它往往是通过预先设定的概念来规定事物,硬让鲜活的事物屈从概念,不能被概念和范畴规范或限定的东西,就是非本质的、无足轻重的东西,可以不予考虑,因为概念规定了事物的本质。这种表征语言的恶性极致,就是目前流行的后现代话语方式:各种表征(概念)像时尚那

样层出不穷,钩心斗角,五花八门,却云山雾罩,不知所云。人们看到的不是生活的常青树,而是苍白的表征。表征话语是以表象为基础,它基本上是一种认识性,而不是实践性的话语,它的目的主要地是对事物的规定和认识,而不是本身就是一种实践方式。这种表征话语在中国传统中不是一点儿也没有,但确实“极少使用”。

《超越》一文的作者认为,中国传统的话语是一种诠释话语,它的特点是“通过语言开辟出大量让人们在行动中领悟世界的解读空间。它用言说去牵引不可言说的内容,以‘不言’言说丰富的意义”。它的主要目的不是认识的、理论的,而是行动的、实践的。其实,任何话语都有诠释的成分,西方的表征话语也不例外。但中国的诠释话语因为其实践的特征,它的“阐释、理解是在行动中实现,而非在文字论述中实现,从而达到‘知行合一’的境界。道德、宗教、社会、政治等分属于不同学科的内涵由于没有这些表征词语的划分割裂而彼此融合”。并且,由于中国传统话语的目的是实践的而不是认识的,所以它“所关注的意义不在于符号”,而在实际行动中意会人文世界的意义。行动本身就是一种对意义的阐释,一种体现性,而不是表征性的阐释。所以古人对于语言表述和语言本身并不像意义那么看重,“得意忘言”并非道家一派如此,而是古人言说的基本态度。

中国传统话语的这些以实践目的为基础的特征,使得中国文化和中国思想都有鲜明的实践特征。另一方面,话语与实践不二,是实践的基本形式。反过来,实践种种也可以被看作是一种话语表达。这种境界,是表征话语无法达到的。表征话语必然造成世界的分裂:现象与本体,主体与客体,自然与人文,理论与实践,事实与价值,等等。我们今天认为理所当然的这些区分,其实与表征话语在西方文化中的支配地位有莫大的关系。

当然,表征话语并非一无是处,在一些特定的范围内,它不仅是必要的,而且也是有成效的。但不管怎么说,表征话语不是原初的话语形式,而是一种特定的、派生的话语形式。它对于人类发展的贡献有目共睹,它的局限也随着人类的发展日益暴露。相反,中国传统话语方式并不仅仅是中国独有的,而是人类多少都有的原初话语方式,只是在中国传统文化中它始终占支配地位。然而,一般而言,现代文化是建立在表象和表征话语基础上的,当今世界(包括中国)的流行话语方式是表征话语。在此情况下,人们很容易以为表征话语是唯一正确,或科学,或正当的话语形式。在很大程度上,人们的确已经不知道也不理解其他的话语方式了。因此,我怀疑国人在与西方人交流时不是用表征话语,而是用传统的诠释话语。问题首先不是要使西方人了解中国话语的这一根本特征,而是要自己能用这种话语方式来表达。在这一点上,倒是有些西方思想家走在了我们前面。

有某种传统不等于继承了这种传统,意识到传统话语的特征也不等于就在使用传统话语方式,这并不仅仅取决于主观的努力,更取决于生活方式。当人们在国外学习或参加国际学术会议时,大概只能用表征话语,否则就会被人拒绝。而当人们能共同为改变世界而奋斗时,就必然会有使用其他话语方式的空间和可能。于连认识到中国传统话语的若干特征,但不得不用表征话语来表达。这不仅仅是因为他是现代法国人,更因为他的生活方式是典型现代的(“现代”在这里不是一个纯粹时间概念,而是一个文化概念),我们不能指望他用中国传统的话语方式来表达。

同样,我们如果只承认现代性的思维方式和生活方式是唯一可能的思维方式和生活方式的话,我们也没有可能真正不以现代西方的话语标准来衡量中国传统的言说方式,更没有可能用传统的言说方式来言说。比如说,如果我们不是像古人那样以求道而不是求财为有意义的生活的唯一目标的话,我们又怎么会让语言把我们领向大道?我们必然追求数目字管理;必然不断提出许多概念和定义,而不是把握已经存在的意义;必然追求对世界的表象,而不是对世界的理解。就此而言,超越表征,谈何容易。

## 唐宋进士科取舍依据的演变

张希清

**摘要:**从隋唐五代到北宋初期,进士科取舍的依据经历了从“公荐”、“公卷”加“程文”到“禁公荐”、“罢公卷”、“一切以程文为去留”的演变过程,这也就是从“以程文考试成绩为主”到“一切以程文为去留”的演变。这一演变经历了四百多年的时间,是通过对朝臣“请托”、知举官徇私滥取“重行朝典”和完备以封弥(糊名)、誊录为代表的一整套贡举考试制度来完成的。“一切以程文为去留”虽然有一定的偶然性,但它较好地体现了“公开考试、平等竞争、择优录用”的原则。可以说,这一演变是历史的必然选择,它不但在中国古代历史上具有重要意义,而且在我们今天也具有借鉴的价值。

**关键词:**科举制度;公荐;公卷;程文;封弥;誊录

1993年,我在《关于科举制度创立的几个问题》一文和《中国科举考试制度》的小书中,曾对“科举”下过一个定义,即:“科举制度是朝廷开设科目,士人可以自由报考,主要以考试成绩决定取舍的选拔官员的制度。”<sup>①</sup>2007年,我在《科举制度的定义与起源申论》中,又重申了这一定义,并进一步指出:关于科举的第三个要素,我的表述是“主要以考试成绩决定取舍”,强调了“主要”二字,而不是“一切以程文为去留”。因为在隋唐五代及宋初,在决定取舍的因素中还有“通榜”、“公荐”等不少推荐的成分。另外,在隋唐五代及宋初,应举人还要向知贡举官投纳所撰诗文,称为“省卷”,亦称“公卷”,以供观其素业。宋仁宗庆历元年(1041)之后,既“禁公荐”,又“罢公卷”,程文(试卷)始成为评定艺业、决定取舍的唯一根据,即陆游所说的“一切以程文为去留”。在庆历元年之前的四百多年间,贡举考试均非“一切以程文为去留”,但不能因此而说这四百多年间的主要通过考试选拔官员的制度不是科举,所以将科举的第三个要素表述为“主要以考试成绩决定取舍”是最为确切的<sup>②</sup>。现将从隋唐五代到北宋初期四百多年间进士科取舍依据的演变,在前人研究的基础上,试作一些进一步的探讨。

### 一、“公荐”与“行卷”

众所周知,汉魏南北朝的察举制度,是一种主要依据推荐而选拔官员的制度。脱胎于察举制度的科举制度,在其初期,亦即隋唐五代及北宋初期,还保留有推荐的残余和遗迹,所谓“公荐”就是一种突出的表现。

唐代的贡举考试分为解试、省试两级。其解试,一般由州县的属官主持;而省试,在唐高祖武德(618-626)时,初由吏部的考功郎中主持;从唐太宗贞观(627-649)时起,改由吏部的考功员外郎主持;至唐玄宗开元二十四年(736),因为参加贡举的士人日益增多,权贵的请托日益频繁,下第举人率

**作者简介:**张希清,北京大学历史文化研究所、中国古代史研究中心教授(北京100732)。

① 张希清:《关于科举制度创立的几个问题》,《北大史学》第1辑,北京:北京大学出版社,1993年;《中国科举考试制度》,北京:新华出版社,1993年。

② 张希清:《科举制度的定义与起源申论》,《河南大学学报》2007年第5期。

多喧讼,考功员外郎只是“从六品上”的中级官员,位低权轻,已经难于应付这种局面,于是以考功员外郎李昂为举人所讼为契机,改由“正四品下”的高级官员礼部侍郎主持贡举,称为“知贡举”;有时也会派遣中书舍人或吏、户、兵、工诸部的侍郎等官员掌贡举,称为“权知贡举”。唐朝进士科的取舍高下,一般即由知贡举一人决定,有时会聘请一位交情深厚的朋友作为助手,称为“通榜”。南宋洪迈《容斋四笔》卷五《韩文公荐士》条云:“唐世科举之柄,专付之主司,仍不糊名,又有交朋之厚者为之助,谓之通榜。”<sup>①</sup>

那么,知贡举及其通榜凭什么决定进士科的取舍高下呢?唐代进士科起初只试时务策,唐高宗调露二年(680)“加试杂文两道,并帖小经”<sup>②</sup>。至唐中宗神龙元年(705),最后确定了“先帖经,然后试杂文及策”的三场考试制度。所谓“杂文”,起初为箴、铭、论、表之类;唐玄宗开元年间(713-741),开始或诗、赋居其一,或全用诗赋,到天宝年间(742-756),才开始专用诗赋。帖经、杂文和策的考试成绩,应该是进士科决定取舍高下的依据。但在隋唐五代及北宋期,并非尽然。因为当时举人试卷尚未封弥(糊名)、誊录,知贡举的个人好恶及外界的影响也起有很大的作用。正如前引《容斋四笔》卷五《韩文公荐士》所说:“唐世科举之柄,专付之主司,仍不糊名,又有交朋之厚者为之助,谓之通榜,故其取人也畏于讥议,多公而审。亦有胁于权势,或挠于亲故,或累于子弟,皆常情所不能免者。”<sup>③</sup>

南宋李焘《续资治通鉴长编》卷四“乾德元年九月丙子”纪事云:“故事,每岁知举官将赴贡院,台阁近臣得保荐抱文艺者,号曰‘公荐’。”这不但是宋初的惯例,也是宋初以前即隋唐五代的惯例。如《唐摭言校注》卷八《通榜》载:

贞元十八年,权德舆主文,陆修员外通榜帖,韩文公荐十人于修,其上四人曰侯喜、侯云长、刘述古、韦纾,其次六人:张荪、尉迟汾、李绅、张俊餘,而权公凡三榜共放六人,而荪、绅、俊餘不出五年内,皆捷矣。<sup>④</sup>

这就是说,进士科的取舍高下不仅仅取决于应举人的考试成绩,而且台阁近臣的推荐也起有很大的作用。在某种情况下,权臣的推荐甚至可以起到决定性的作用。如《唐摭言》卷六《公荐》条载:

崔郾侍郎既拜命,于东都试举人,三署公卿皆祖于长乐传舍,冠盖之盛,罕有加也。时吴武陵任太学博士,策蹇而至。郾闻其来,徵诤之,乃离席与言。武陵曰:“侍郎以峻德伟望,为明天子选才俊,武陵敢不薄施尘露!向者,偶见太学生十数辈,扬眉抵掌,读一卷文书,就而观之,乃进士杜牧《阿房宫赋》。若其人,真王佐才也。侍郎官重,必恐未暇披览。”于是搢笏朗宣一遍。郾大奇之。武陵曰:“请侍郎与状头。”郾曰:“已有人。”曰:“不得已,即第五人。”郾未遑对。武陵曰:“不尔,即请此赋。”郾应声曰:“敬依所教。”既即席,白诸公曰:“适吴太学以第五人见惠。”或曰:“为谁?”曰:“杜牧。”众中有以牧不拘细行间之者。郾曰:“已许吴君矣。牧虽屠沽,不能易也。”<sup>⑤</sup>

崔偁主持的这次在东都洛阳举行的进士科考试,发生在唐文宗大和二年(828)。在他离开长安时,“三署公卿”冠盖相接,纷纷到“传舍”送行,盛况空前,其目的大都是请托推荐举人。太学博士吴武陵以《阿房宫赋》举荐杜牧,要求录取为“状头”(即第一名状元)。因为状元已经许给别人,不得已被预定为第五名。有人说杜牧“不拘细行”。崔郾说:“已经答应吴君了。杜牧即使是杀猪的、卖酒的,也不能改变了。”如果说杜牧由吴武陵的推荐被预定为第五名,是因为他的《阿房宫赋》文才出众,那么更多由权贵推荐而及第的举人却是依靠权势了。如《唐摭言》卷九《恶得及第》条载:

高锴侍郎第一榜,裴思谦以仇中尉关节取状头,锴庭谴之,思谦回顾厉声曰:“明年打脊取状

① 洪迈:《容斋四笔》,北京:中华书局,2005年,第686-687页。

② 封演:《封氏闻见记》卷三《贡举》,文渊阁四库全书本。

③ 洪迈:《容斋四笔》,第686-687页。

④ 王定保撰,姜汉椿校注:《唐摭言校注》,上海:上海社会科学院出版社,2003年,第155页。

⑤ 王定保撰,姜汉椿校注:《唐摭言校注》,第118页。

头。”明年，锺戒门下不得受书题，思谦自怀士良一缄入贡院；既而，易以紫衣，趋至阶下白锺曰：“军容有状，荐裴思谦秀才。”锺不得已，遂接之。书中与思谦求巍峨，锺曰：“状元已有人，此外可副军容意旨。”思谦曰：“卑吏面奉军容处分，裴秀才非状元，请侍郎不放。”锺俛首良久曰：“然则略要见裴学士。”思谦曰：“卑吏便是。”思谦词貌堂堂，锺见之改容，不得已遂礼之矣。<sup>①</sup>

按唐文宗开成三年(838)高锺第三次知贡举，裴思谦为状元。裴思谦之所以被预定为状元，则完全是靠大宦官仇士良的权势了。所谓“思谦词貌堂堂，锺见之改容，不得已遂礼之矣”云云，盖为饰辞。高锺所以答应取裴思谦为状元，并非因为看到“思谦词貌堂堂”而“改容”，而是迫于仇士良的淫威“不得已”而为之的。

正因为公卿大臣的“推荐”对进士科的取舍高下起有重要作用，所以有唐一代，“行卷”之风十分盛行。在参加科举考试之前，应举的士人纷纷将自己撰写的诗文做成卷轴，投送至公卿大臣之门，以求其“延誉”、举荐。有关行卷的时间、地点、内容、格式以及行卷时的着装等等，程千帆先生在《唐代进士行卷与文学》中，傅璇琮先生在《唐代科举与文学》中都有比较详尽的论述，此不复赘<sup>②</sup>。本文将主要考察北宋初期公荐、行卷与延誉的情况。

五代时期，依然承袭唐末“公荐”、“行卷”的遗风。《五代会要》卷二十三《缘举杂录》条载：

(后唐明宗天成四年[929]十月一日)中书门下条流贡举人事件如后：“……今后主司不得受内外官寮书题荐托举人，及安排考官。如或实在知有才学精博者，任具奏闻。若受书题嘱托，致有屈人，其主司与发书人并加黜责，其所举人别行朝典。……”奉敕：“宜依。”

虽然中书门下曾经奏准内外官僚不得“荐托举人”，但同时又规定“如或实在知有才学精博者，任具奏闻”，等于自我否定。宋陈鹄《耆旧续闻》卷八载：

后唐明宗公卿大僚皆唐室旧儒，其时进士贽见前辈，各以所业，止投一卷至两卷，但于诗赋、歌篇、古调之中取其最精者投之，行两卷，号曰双行，谓之多矣。故桑维翰只行五首赋，李相愚只行五首诗，便取大名，以至大位。岂必以多为贵哉！裴说补阙只行五言十九首，至来秋，复行旧卷，人有讥之者，乃云：“只此十九首苦吟，尚未有见知，何暇别卷哉？”<sup>③</sup>

宋陶岳《五代史补》卷五《举子与冯道同名》条亦载：

冯瀛王道之在中书也，有举子李导投贽所业。冯相见之，戏谓曰：“老夫名道，其来久矣，加以累居相府，秀才不可谓不知，然亦名道，于礼可乎？”李抗声对曰：“相公是无寸底道字，小子有寸底道字，何为不可也？”公笑曰：“老夫不惟名无寸，诸事亦无寸，吾子可谓知人矣。”了无怒色。<sup>④</sup>此外，还有不少举人行卷与公卿延誉、举荐的记载。可见五代“公荐”、“行卷”依然是很盛行的。

## 二、“公荐”与“行卷”的行禁

那么，宋代的情况又如何呢？史籍记载，宋初仍然因循唐末五代“故事”，实行“公荐”制度，因而“行卷”与“延誉”之风依然盛行。此时进士科取舍高下的依据仍然有着考试成绩之外的很多因素。但是，不久即开始禁止“公荐”。罗从彦《豫章文集》卷二《尊尧录》云：

国初取士，宗伯之司，旷而未设，但择名臣有闻望于禁掖台省者权典之。太祖尝谓近臣曰：“闻及第举人呼有司为恩门，自称门生，见知举官辄拜之。此甚薄俗，非推公取士之道。又缙绅

① 王定保撰，姜汉椿校注：《唐摭言校注》，第186页。

② 程千帆：《唐代进士行卷与文学》，《程千帆全集》第八卷，石家庄：河北教育出版社，2001年；傅璇琮：《唐代科举与文学》，西安：陕西人民出版社，2007年。

③ 陈鹄：《耆旧续闻》，《知不足斋丛书》本。

④ 陶岳：《五代史补》，明毛氏汲古阁刻本。

间,多以所知进士致书主司,谓之公荐。朕虑误取虚誉,当悉禁之。”<sup>①</sup>

《续资治通鉴长编》卷四“乾德元年九月丙子”载:

诏:“礼部贡举人,自今朝臣不得更发公荐,违者重置其罪。”故事,每岁知举官将赴贡院,台阁近臣得保荐抱文艺者,号曰“公荐”,然去取不能无所私,至是禁止。

宋太祖虽然在北宋开国第四年即下诏禁止“公荐”,但是收效甚微。宋太祖开宝五年(972),柳开在《河东集》卷七《上窦僊察判书》中说道:

今之所谓进士者,天下几百人,凡所能中有司之选者,其道有三:非材,非力,非智,即不得从其列。斯三者,能用其一,皆为取名之良者矣。……于三之中,苟复能参用其二者,即誉之与位,劳不失矣。有能兼是者,由来鲜哉!夫所谓材者,文章也;力者,权势也;智者,朋党也。文章之用,固如金石;权势之要,疾如风雷;朋党之附,密如胶漆。……友朋间凡进于有司者,开常以是言告之,其取名也者,彼于得失也,无能逃脱于此。或三者之中俱无一也,见其来而私惧焉。

这就是说,宋初进士科的取舍依据仍然是:一是文章,即试卷的考试成绩;二是权势,即是否出身于权贵之家;三是台阁近臣的延誉和举荐。事实也正是如此。

宋初,即有大量“世禄之家”凭借权势进士及第,迫使朝廷采取对“食禄之家”进行覆试等措施。

《续资治通鉴长编》卷九“开宝元年三月癸巳”载:

权知贡举王祐擢进士合格者十人,陶穀子邴,名在第六。翌日,穀入致谢,上谓左右曰:“闻穀不能训子,邴安得登第?”遽命中书覆试,而邴复登第。因下诏曰:“造士之选,匪树私恩,世禄之家,宜敦素业。如闻党与,颇容窃吹,文衡公器,岂宜斯滥!自今举人凡关食禄之家,委礼部具析以闻,当令覆试。”

《宋会要·选举》三之二所载此诏曰:

取士之道,责实为先。今岁辟礼闈,明悬科级,贤良之选,务在得人,世禄之家,尤宜笃学。如闻缙绅之内,朋比相容,论才苟爽于无私,擢第即成于滥进。自今应诸色举人内,有父兄骨肉食禄者,委礼部贡院于奏名之时,并别具开析,当议更与覆试,贵于公道,无所屈焉。

此即《举人父兄骨肉食禄者覆试诏》。其两种文本都说明“缙绅之内,朋比相容”,“如闻党与,颇容窃吹”,造成取士不公,为了防止权贵之家擢第滥进,因而对其采取单独“覆试”的措施。

开宝六年(973),知贡举翰林学士李昉用私情将“材质最陋”的同乡武济川等录取及第,宋太祖为了“克叶于至公”并亲自掌握取士大权,在省试之上建立了殿试制度<sup>②</sup>。开宝八年(975),宋太祖再次亲试省试合格举人,在诏书中承认:“向者登科名级,多为势家所取,致塞孤寒之路,甚无谓也。”并说:“今朕躬亲临试,以可否进退,尽革畴昔之弊矣。”<sup>③</sup>

为了防止权势滥进,宋太祖在创立殿试制度的同时,再次下诏严厉禁止“公荐”,并颁布了详细的处罚条例。《宋会要·选举》三之三载:

开宝六年四月,诏:“……今后凡中外文武官僚荐囑举人,便即主司密具闻奏,其被荐举人勒还本贯重役,永不得入举场;其发荐之人,必行勘断。犯者,许逐处官吏及诸色人陈告;如得实,应募职及令录当与升朝官,判司簿尉即与本处令录;其诸色人,赏绢五百匹,以犯事人家财充,不足,以系省绢添支。”

宋太祖虽然再一次从法律上禁止“公荐”,但实际上并未见严格实行。在史书上,宋太祖、太宗两朝均未见有人因为“荐囑举人”而受到惩处的记载。

至于广大士人纷纷利用台阁近臣的延誉和举荐以觊觎一第,在北宋初期,更是不亚于唐及五代。

① 罗从彦:《豫章文集》,文渊阁四库全书本。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷十四“开宝六年三月辛卯”,北京:中华书局,2004年,第297页;《宋会要·选举》七之一。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷十六“开宝八年二月戊辰”,第336页。

现仅以柳开和王禹偁为例,简要谈谈这方面的情况。

柳开,字仲涂,本名肩愈,字绍先,自号东郊野夫,又号补亡先生,大名(今属河北)人。大名柳氏,可谓是一个书香门第和小的官宦之家。柳开“幼颖异,有胆勇”,“既就学,喜讨论经义”,“慕韩愈、柳宗元为文”<sup>①</sup>,但是直到二十三岁时,仍未通过贡举的解试。宋太祖开宝二年(969)八月,知制诰王祐出知大名府。王祐是大名府莘县人,曾于乾德四年(966)和开宝元年、开宝八年三知贡举,“多拔擢寒俊,毕士安、柴成务皆其所取也”<sup>②</sup>。开宝八年(975)状元王嗣宗,“以文谒王祐,颇见优待”<sup>③</sup>;太平兴国八年(983)进士及第的李建中,“携文游京师,为王祐所延誉”<sup>④</sup>。王祐出知大名府,柳开即首先三次将名片呈送给王祐,接着写信请求一见。其《上大名府王祐学士书》云:

开窃自念,幸而不生于夷狄之中,自五岁而读书,以至于此,凡十九年矣。当时便诵执事之文章,与夫圣人之言杂而记之,敢望今日亲逢执事于是邦哉?……开颇有自知其幸也,敢请见焉。执事倘不罪而宽容之,成乎开之大幸矣。开再拜。<sup>⑤</sup>

王祐很快答应了柳开的请求,接见了他。于是柳开又写了第二封信,表示感谢。其《上王学士第二书》云:

我国家四海,今治者盖得执事者之在于位也。执事之心,固常在于取士矣。当今取士之道,独有礼部焉。每岁秋八月,士由乡县而举于州郡,由州郡而贡于有司,有司试其艺能,择其行义,得中者,后进名于天子,始得为仕也。然士之虽有贤能,由乡县而得闻于州郡者,由州郡而得闻于有司者,万少其一二矣。……

开行修而人不誉,辞成而众不解,瑰然独处,出无与交,亦将由乎乡县而举州郡,岂敢遂望贡于有司乎!……幸逢执事之来,故有望于执事矣。是以三投刺而一奉书,先斋沐而后请见焉。执事果不罪而与之进退揖让,俯仰周旋,使得尽其仪焉。执事之若此者,固无失也,盖以接其士而欲求其贤,以致于国也。开之幸者则过矣。何也?本将由乡县州郡而贡有司,苟得贡于有司,而敢遽望于有司之知乎?今者不由乡县州郡,而亟得拜见于执事,执事复加之褒扬之赐,开未知从何而便至于此也,宜何以报执事耳!姑进其言而谢焉。开再拜。<sup>⑥</sup>

在上书表示感谢之后不久,柳开即将自己的作品呈送给王祐,并写了第三封信。其《上王学士第三书》云:

开再拜。谨投所业书、序、疏、箴、论一十七篇,纳其后进进谒之礼,非为文也。开始将见于执事之时,欲收拾有所罄其鄙恶,士咸谓开伤于太古,不若择其浅近者以献之。开惧其失也,遂取旧所著文,写以五通。暨乎得见于执事,执事赐之大恩,不罪狂愚,私心复悔,遽拟易之。又虑以疏其次第之仪,时日相悬,不可也,即俟于后,以别有闻。<sup>⑦</sup>

《宋史》卷四四〇《柳开传》云:“王祐知大名,开以文贽,大蒙赏激。”于是,柳开又写了第四封信,希望“时得容进于门”,今后能够再次晋见。其《上王学士第四书》云:

某不度鄙陋,近献旧文五通。书以喻其道也,序以列其志也,疏以刺其事也,箴以约其行也,论以陈其义也。言疏而理简,气质而体卑,用于时不足为有道之资,纳于人不足为君子之观,妄而贡于执事者,自知其过大矣。执事苟不摈斥而时得容进于门,而今而后,益知其幸也。开

① 《宋史》卷四四〇《柳开传》,北京:中华书局,1977年,第13023—13024页。

② 《宋史》卷二六九《王祐传》,第9243页。

③ 《宋史》卷二八七《王嗣宗传》,第9647页。

④ 《宋史》卷四四一《李建中传》,第13056页。

⑤ 柳开:《河东集》卷五,四部丛刊本。

⑥ 柳开:《河东集》卷五,四部丛刊本。

⑦ 柳开:《河东集》卷五,四部丛刊本。

再拜。<sup>①</sup>

柳开向王祐行卷,首先三次呈上名片,然后又连续四次上书,这是按照唐五代以来举子见先达之礼恭敬行事的。北宋王辟之《澠水燕谈录》卷九云:

国初,袭唐末士风,举子见先达,先投贱刺,谓之“请见”。既与之见,他日再投启事,谓之“谢见”。又数日,再投启事,谓之“温卷”。或先达以书谢,或有称誉,即别裁启事,委曲叙谢,更求一见。当时举子之于先达者,其礼如此之恭。近岁举子不复行此礼,而亦鲜有上官延誉后进者。<sup>②</sup>

王辟之于英宗治平四年(1067)中进士,《澠水燕谈录》则成书于哲宗绍圣二年(1095)。其所说“近岁”当在其中进士之后,此时已早无贡举意义上的行卷了。但柳开应举时尚在北宋初年,所以犹“袭唐末士风”。(1)“三投刺”; (2)奉书“请见”,即《上大名府王学士书》; (3)再投书“谢见”,即《上王学士第二书》; (4)奉书“行卷”,即《上王学士第三书》; (5)“委曲叙谢,更求一见”,即《上王学士第四书》。

柳开行卷之后,是否在王祐知大名府任上解试合格,未见明确记载。但是,直到太祖开宝五年(972),他仍然接连向观察判官窦僖、翰林学士梁周翰、翰林学士卢多逊等行卷,可见他尚未进士及第。开宝四年夏初,柳开曾登于翰林学士卢多逊之门,“直以恶文干于左右”,并请教是否到开封府参加解试。因为,“凡近年举进士者,唯开封解为盛,礼部升而中第者,十居其五,所以天下之士,群来而求荐焉,争先而冀上焉”。卢多逊说:“汝何必须开封解矣?去年李蔚解于郑而成名,有司不遗其材,斯果在于开封乎?汝但效其李蔚耳,无执于内外解也。”于是,柳开“遂西入郑郊,果获首荐”。当年十一月,柳开又向卢多逊上书,一方面向卢多逊报告他在郑州获得解元的消息,并表示感谢说:“开是知其进有利于有司矣,岂不尽系于执事乎!”另一方面又请求卢多逊继续提携。他在《上卢学士书》的末尾说:

自秦汉已来,有名之士登用于民上者,谁不曰某因某而彰于时,某因某而获于位乎!今由古也,弗可废矣。开虽不敏,愿从事于斯。开受性介僻,与世少合,今虽司贡士执事不当于任,然望赐于执事也,誓心不迁矣。愿出于执事之门下,开实为荣。……荷执事之恩,宜将何报!姑致谢而进斯言焉。开再拜。<sup>③</sup>

卢多逊曾于乾德三年(965)、五年和开宝四年(971)三知贡举,所以柳开信誓旦旦,即使次年卢多逊不知贡举,也愿意出于他的门下。

开宝五年,扈蒙权知贡举,闰二月二日,奏合格进士安守亮等十一人、诸科十七人。柳开不幸落第。但他并不灰心,三天之后,即写信给窦僖请求延誉。他在《上窦僖察判书》中说:

后二月五日,开再拜谨奉书于执事:……开本在魏东郊著书,以教门弟子,愿有终焉之志。不幸迨来父兄以家贫令求禄以养生,交朋以时亨,勉趋仕以专道,故束带冠发,编修简策,欲陪士君子之下,有冀望于名焉。退而自度,其己之于时也,正在此常惧者耳。谓其材也,即文章不合于俗尚;谓其力也,即权势下列于民件;谓其智也,即朋党绝疏于世务。如是求而望得也,可不艰哉?或谓子可从人以访诸,用决其得且失矣。开遂北走,是来愿伏门下,以冀执事之知,进退之间,唯执事之命耳。故以是书,敢为赞业之先客也。开再拜。<sup>④</sup>

仅仅十二天之后,柳开又上书窦僖。其《上窦僖察判第二书》云:

后二月十七日,开再拜言于执事:……其当今之文士才子,虽国家崇异此道,碌碌散满于天下,或有已得名者,或有未得名者。观其徒徒繁,求其人即少,若较其杰出者,不过五六人耳。范师回(杲)、李天钧、郭杲之、宋素臣(白)、孙文通、李守之之辈,或文或才,皆谓众不能及者也。

① 柳开:《河东集》卷五,四部丛刊本。

② 王辟之:《澠水燕谈录》,北京:中华书局,1981年,第118-119页。

③ 柳开:《河东集》卷八,四部丛刊本。

④ 柳开:《河东集》卷七,四部丛刊本。

……其此数子之中，受知与恩于执事之门下者过半矣。……执事苟能固其诚，执其义，有所贤，抱所能者，谁不延颈而望、叠迹而来矣。开非自尊之论，其与此数君子，亦有一日之长可容厕其间矣。敢望执事以一言而见知，以万力而拔举也，不是虚矣，不是二三其求矣。执事之心，果肯若前芳而不弃于材，即开之志不误其此来也。事蹙时迫，辞旨恳切，余其面闻，死罪死罪。开再拜。

窦僖虽然只是一个观察判官，但其兄窦俨曾于建隆二年(961)知贡举；乾德四年(966)秋，再知贡举，因是年冬卒而改为王祐。其兄窦俨、侃、偁，也相继登科。窦僖兄弟五人，“当时号为窦氏五龙”<sup>①</sup>。宋白、范杲等均出于窦氏门下，所以柳开一再写信恳求窦氏“以万力而拔举”。

柳开向窦僖的行卷，似乎未见到什么反应，所以他不久又向右拾遗梁周翰行卷。梁周翰答书称赞柳开“贤过于韩吏部(愈)”，并对他将名字肩愈改为开等问题，提出了质疑。于是，柳开又上书予以解释。其《答梁拾遗改名书》云：

四月十五日，乡贡进士柳开再拜：……去秋(指开宝四年)八月已来，遂有仕进之心以干于世，故得今以所著文投知于门下，实为之举进士矣。窃冀于公者，公以言誉之，公以力振之，同于常辈而是念矣。<sup>②</sup>

此书上于开宝五年四月十五日。梁周翰“幼好学，十岁能属词。周广顺二年(952)，举进士”。入宋，深受宰相范质、王溥器重，“引为秘书郎、直史馆”，“乾德中，献《拟制》二十篇，擢为右拾遗”，“五代以来，文体卑弱，周翰与高锡、柳开、范杲习尚淳古，齐名友善，当时有‘高、梁、柳、范’之称”<sup>③</sup>。开宝八年，又曾同知贡举。梁周翰著名于官场文坛，在古文方面，与柳开又是同道，所以柳开认为向他行卷是会有效果的。

在经过一番紧张的行卷活动之后，柳开又参加了开宝五年秋天的解试，并有幸得解而参加开宝六年春天的省试。宋初进士科取士名额甚少，开宝六年之前，每榜取士一般只有七八人，最多也只有十几人，竞争异常激烈。大概因此之故，柳开在得到赞誉的同时，也遭到了某些人的诋毁。为此，开宝六年二月，柳开又向当年知贡举的翰林学士李昉上书。他在《上主司李学士书》中首先写道：

二月日，乡贡进士柳开再拜献书于执事：……自去年(按：指开宝五年，972)秋应举，在京师间，士大夫或以恶文见誉者多矣，度明公之所亦甚知也。是以小子行事之间，不复列于此书者，以开所纳文中有《东郊野夫》及《补亡先生》二传，可以观而审之。为人也，誉之声从来既有矣，毁之者果不能无之也。窃听近日嚣嚣成风，兴谤之徒十或一二。誉开者斯既君子，毁开者斯必小人，度明公必不以小人之毁而易君子之誉开也。然自有礼部岁贡士来，岁岁群进于有司也。有材者必有誉，有誉者必有成，既而材斯异，誉斯至，成斯见，未有一人能免其小人之群毁也，故明公之所深察者也。

然后，柳开又列举了唐光化二年(899)赵光逢知贡举时，其先祖柳璨应举而遭到毁谤的事例。称赞赵光逢非但不信谤书，反而“始得一书，乃迁其名而进一等”。当年共放进士二十七人，赵光逢本来对柳璨“将以榜末处之”，因为“前后得谤书二十六通”，遂列柳璨于第二。柳开在上书的最后说：

开虽不敢望踵于先人，而明公岂肯使赵专美也？……苟明公不以二三小人之毁而移听于开，即开之名出于明公门下也。万万敢自贺曰必矣。开再拜。<sup>④</sup>

虽然柳开在这封信中高谈阔论，旁征博引，煞费苦心，但大概并未能打动李昉。是年三月七日，知贡举李昉奏名新及第进士雍丘宋准等十人、诸科二十八人诣讲武殿谢恩，而柳开则不幸又一次落榜了。

① 《宋史》卷二六三《窦俨传》，第9094页。

② 柳开：《河东集》卷五，四部丛刊本。

③ 《宋史》卷四三九《梁周翰传》，第13000、13003页。

④ 柳开：《河东集》卷七，四部丛刊本。

不过,柳开到处频频行卷,最终还是在进士及第中起到了关键作用。《续资治通鉴长编》卷十四“开宝六年三月”载:

辛酉,新及第进士雍丘宋准等十人、诸科二十八人诣讲武殿谢。上以进士武济川、《三传》刘濬材质最陋,应对失次,黜去之。济川,翰林学士李昉乡人也。昉时权知贡举,上颇不悦。会进士徐士廉等击登闻鼓,诉昉用情,取舍非当。上以问翰林学士卢多逊,多逊曰:“颇亦闻之。”上乃令贡院籍终场下第者姓名,得三百六十人。

癸酉,皆召见,择其一百九十五人,并准以下及士廉等,各赐纸札,别试诗赋,命殿中侍御史李莹、左司员外郎侯陟等为考官。

乙亥,上御讲武殿亲阅之,得进士二十六人,士廉预焉。……责昉为太常少卿,考官右赞善大夫杨可法等皆坐责。自兹殿试遂为常式。

因知贡举李昉用情取舍不当而宋太祖亲自主持复试,重新取进士二十六人,柳开才得以厕身其间。叶梦得《石林燕语》卷八云:

国朝取士,犹用唐故事,礼部放榜。柳开少学古文,有盛名,而不工为词赋,累举不第。开宝六年,李文正昉知举,被黜下第。徐士廉击鼓自列,诏卢多逊即讲武殿覆试。于是,再取宋准而下二十六人,自是遂为故事。再试自此始。然时开复不预,多逊为言开英雄之士,不工篆刻,故考较不及。太祖即召对,大悦,遂特赐及第。

由此可知,若非翰林学士卢多逊的鼎力举荐,即使宋太祖御试,柳开仍然不会进士及第。可见,柳开的《上卢学士书》是起了重要作用的。由此看来,武济川进士及第的依据不仅仅是他的考试成绩,而且还因为(甚至更重要的是)他的老乡李昉是知贡举;同样,柳开进士及第的依据也不仅仅是他的考试成绩,而且还有(甚至更重要的是)翰林学士卢多逊的举荐。

王禹偁与柳开有所不同,他不但因向文坛领袖、宰执大臣行卷而进士及第,而且广泛接受举人的行卷,多方为之延誉和举荐<sup>①</sup>。王禹偁字元之,济州巨野人。始为“磨家儿”<sup>②</sup>,即出身于以磨面为生的贫苦人家。自云:“家本寒素,宅于澶渊(今河南濮阳)。梁季乱离,举族分散。叔父没于兵而葬雷夏,伯父没于客而葬博关,太夫人又旅葬于济。”<sup>③</sup>遂为济州人。宋太祖开宝四年(971),王禹偁十八岁时,受到济州团练推官毕士安的赏识和礼遇,始逐渐有名。二十岁起,始游学他乡。其间曾经向左拾遗宋白投书行卷。其《投宋拾遗书》云:

十一月二十日,乡贡进士王某谨斋庄沐浴,裁书百拜于拾遗执事:

……顷者,明公之典宋、鲁也,某尝策杖辞亲,揭厉行潦,编文著书,求明公之顾,一接威重。属明公有泰山之祷,某以晨羞阙贡,旅火是逼,不果志业,彷徨而归居鲁西。二年间,贫病相绊,乞衣假食,以给切累。勉强为文,皆有悲愁寒冻之意,不知他人之见者,悯乎?咎乎?周乎?舍乎?但以砚席旧交,变化殆尽,故里眈眈,以为不才。

今年春,始敢囊琴笈文,来诣辇毂,登明公之门以求誉,师明公之道以进身。未知明公按剑而拒之?解榻而延之?向所谓以某为首,则贤于某者不远千里而来矣,其在今日哉!且某赍旨甘之具,为桂玉之费,久留阙下,则身与亲冻馁俱至矣。进之、退之?俟明公命。<sup>④</sup>

宋太宗太平兴国五年(980)三月,王禹偁曾经省试合格,“受知春卿,荐以甲科”,但是“廷试不利,前功并遗”<sup>⑤</sup>。宋太祖开宝九年即太宗太平兴国元年(976)十月,宋太宗即位,宋白被“擢为左拾遗、权知究

① 徐规:《王禹偁事迹著作编年》,北京:中国社会科学出版社,1982年。

② 毕仲游:《西台集》卷十六《丞相文简公(毕士安)行状》,丛书集成初编本。

③ 王禹偁:《小畜集》卷十九《送鞠仲谋序》,四部丛刊本。

④ 王禹偁:《投宋拾遗书》,《宋文选》卷七,文渊阁四库全书本。

⑤ 王禹偁:《小畜外集》卷十三《送进士郝太冲序》,四部丛刊本。

州,岁余召还。泰山有唐玄宗刻铭,白摹本以献,且述承平东人望幸之意”<sup>①</sup>。王禹偁这封《投宋拾遗书》大概写于太平兴国四年十一月。从投书中可知,早在开宝九年即太平兴国元年,宋白在知兖州时,王禹偁就曾辞亲离家,跋山涉水,编文著书,求见宋白,以便行卷,但由于宋白去祭泰山,自己又缺乏旅费,只好无果而返。太平兴国二年、三年,由于“贫病相绊”,勉强为文,“皆有悲愁寒冻之意”,无法示人。太平兴国四年春天,才将所作诗文编装为卷轴,来到京师,登门行卷,请求宋白延誉,时宋白大概在直史馆、判吏部南曹任上。由于宋白从太宗征北汉及契丹,直到十一月,王禹偁似乎尚未得到宋白的答复。大概这封《投宋拾遗书》呈上之后不久,得到宋白的接见,王禹偁即参加了太平兴国五年的省试。

此榜省试文明殿学士程羽权知贡举,中书舍人宋白等同知贡举。由于受到宋白的提携,王禹偁省试遂以甲科合格奏名,所以他在《送进士郝太冲序》中说:“泊予受知春卿,荐以甲科,喧喧我名,雷奋人耳。”但是闰三月殿试时,他却功亏一篑。所以他接着写道:“廷试不利,前功并遗。茫茫九衢,尘土相困,愤气一吐,高于虹霓。”不过他并不灰心,所以又接着写道:“然我朝甚明,我志俱壮,誓雪前耻,庸何恨哉!”<sup>②</sup>

太宗太平兴国六年(981),诏权停贡举。七年秋,照例举行解试。八年正月,命中书舍人宋白权知贡举,知制诰贾黄中、吕蒙正、李至,直史馆王洙、韩丕、宋准,司封员外郎李穆、监察御史李范、秘书丞杨砺等九人同知贡举。王禹偁则为省试合格奏名进士第一人。三月,殿试,禹偁遂乙科进士及第。宋白知贡举与王禹偁为省元之间的背后有何关系,九年之后即太宗淳化三年(992),他在《寄献鄜州行军司马宋侍郎》长诗中曾有所透露。《宋史》卷四三九《宋白传》云:“白凡三掌贡士,颇致讥议,然所得士如苏易简、王禹偁、胡宿、李宗谔辈,皆其人也。”太平兴国八年,解试、省试、殿试均尚未实行封弥誊录制度,此前王禹偁多次向宋白行卷,请求延誉和举荐,宋白则是一位往往以个人的好恶决定举人取舍的知贡举,以至因此“颇致讥议”。综合以上种种情况,可以断定,王禹偁的进士及第,与他此前多次向宋白行卷而得到延誉和提携是有密切关系的。也就是说,王禹偁的进士及第,不仅仅是依据他的考试成绩,知贡举宋白的延誉和提携无疑也起了重要作用。当然,王禹偁的程文也是很出色的。现存有其《省试:三杰佐汉孰优论》和《省试:四科取士何先论》,可见一斑。另据其《律赋序》有云:“禹偁志学之年,秉笔为赋,逮乎策名,不下数百首,鄙其小道,未尝辄留。秋赋春闱,粗有警策,用能首冠多士,声闻于时。然赋罢即为同人掠夺其草,于今莫有存者。”<sup>③</sup>可知,他的律赋也是“声闻于时”的。

王禹偁科举入仕担任右正言、直史馆之后,尤其是任左司谏、知制诰之后,也有很多举人向他行卷,他也多加奖掖。宋太宗淳化二年(991),他在《送丁谓序》中描写当时向他行卷盛况时说:

主上躬耕之岁(按端拱元年),仆始自长洲宰被召入见,由大理评事得右正言,分直东观。既岁满,入西掖掌诰,且二年矣。由是今之举进士者,以文相售,岁不下数百人。朝请之余,历览忘怠。然有视其命题而罢者,有读数句而倦者,有终一篇而止者。或诗可采,其赋则无有也;或赋可称,其文则无有也。能全之者,百不四五,况宗经树教、著书立言之士乎!<sup>④</sup>

每年向他行卷者竟有数百人之多,真让他应接不暇。虽然行卷的水平参差不齐,大都不如人意,而对其中的佼佼者,如孙何、丁谓等,他还是大加延誉和举荐的。淳化元年(990)冬,孙何再到京城,登门拜见王禹偁,告归时,王禹偁即赠之以序曰:

国家乘五代之末,接千岁之统,创业守文,垂三十载,圣人之化成矣,君子之儒兴矣。然而服勤古道,钻仰经旨,造次颠沛,不违仁义,拳拳然以立言为己任,盖亦鲜矣。富春孙生有是夫!

① 《宋史》卷四三九《宋白传》,第12998页;田锡:《咸平集》卷十五《府解后有诏旨权停贡举因成长句寄太素兼简韩丕茂才》,文渊阁四库全书本。

② 王禹偁:《小畜外集》卷十三,四部丛刊本。

③ 王禹偁:《小畜集》卷二,四部丛刊本。

④ 王禹偁:《小畜集》卷十九,四部丛刊本。

先是,余自东观移直凤阁,同舍紫微郎广平宋公尝谓余曰:“子知进士孙何者耶?今之擅场而独步者也。”余因征其文,未获。会有以生之編集惠余者,凡数十篇,皆师戴六经,排斥百氏,落落然真韩、柳之徒也。……

余是以喜识其面,而愿交其心者有日矣。今年冬,生再到阙下,始过吾门,博我新文,且先将以书,犹若寻常贡举人,恂恂然执先后礼,何其待我之薄也?观其气和而壮,辞直而温,与夫向之著述相为表里,则五事之言貌,四教之文行,生实具焉。宜其在布衣为闻人,登仕宦为循吏,立朝为正臣,载笔为良史,司典谟、备顾问,为一代之名儒。过此则非吾所知也,岂止一名一第哉!告归许田,序以为赠,余非多可而易与者也。凡百君子,宜贺圣朝得贤,吾道之不坠尔。<sup>①</sup>

王禹偁在赠序中对孙何给予了极高的评价,不但称赞他“服勤古道,钻仰经旨,造次颠沛,不违仁义,拳拳然以立言为己任”,其文“凡数十篇,皆师戴六经,排斥百氏,落落然真韩、柳之徒也”;而且预期他:“宜其在布衣为闻人,登仕宦为循吏,立朝为正臣,载笔为良史,司典谟、备顾问,为一代之名儒。过此则非吾所知也,岂止一名一第哉!”王禹偁不但在赠序中对孙何极力赞扬,同时还“夸于同列,荐于宰执间”<sup>②</sup>。

淳化二年春,丁谓亦再到京师,登门拜见王禹偁,告归时,王禹偁亦赠之以序曰:

去年得富春生孙何文数十篇,格高意远,大得六经旨趣,仆因声于同列间。或曰:“有济阳丁谓者,何之同志也。其文与何不相上下。”仆未之信也。会有以生之文示仆者,视之,则前言不诬矣。是秋,何来访仆,既与之交,又得生之履行甚熟,且渴其惠顾于我也。

今春生果来,益以新文二编,为书以投我。其间有律诗、今体赋文,非向所号进士者能及也。其诗效杜子美,深入其间;其文数章,皆意不常而语不俗,若杂于韩、柳集中,使能文之士读之,不之辨也。由是,两制间咸愿识其面而交其心矣,翰林贾公尤加叹服。是知道之尊人也,岂位也乎哉;学之富人也,岂贵也乎哉!今之不勤于道、不力于学而望人之知者,宜视丁氏子之道何如哉!告归许田,序以为赠。<sup>③</sup>

王禹偁在赠序中对丁谓也给予了极高的评价,称赞“其诗效杜子美(甫),深入其间;其文数章,皆意不常而语不俗,若杂于韩(愈)、柳(宗元)集中,使能文之士读之,不之辨也。由是,两制间咸愿识其面而交其心矣,翰林贾公(黄中)尤加叹服”。同时,也向同僚极力推荐。如当年三月,他即致书故宰相薛居正的养子、左千牛卫大将军、知扬州事薛惟吉,其《荐丁谓与薛太保书》云:

三月一日,左司谏、知制诰王某谨致书于淮海薛侯阁下:

……有进士丁谓者,今之巨儒也。其道师于六经,泛于群史,而斥乎诸子;其文类韩、柳,其诗类杜甫,其性孤特,其行介洁,亦三贤之俦也。先君尝为泾原从事,幼而侍行,故参政宴公(偁)抚顶叹异,以女妻之。伟乎宴公,能知人也如是!去年冬,携文百篇,游辇毂下,两制司言之臣,览之振骇,金谓今之举人,未有出乎右者。……

唯阁下以名相之子,得大将军官,而能市义礼贤,读书好古,知丁谓者非侯而谁?是以裁书荐才,不远千里。至止之日,幸解榻焉。<sup>④</sup>

王禹偁这封推荐信对丁谓的评价更高,如说他是“今之巨儒”,不但“其文类韩、柳,其诗类杜甫”,而且“其性孤特,其行介洁,亦三贤(按指韩、柳、杜)之俦也”。

王禹偁还赋诗对孙何、丁谓大加赞扬。司马光《涑水纪闻》卷二载:

孙何、丁谓举进士第,未有名。翰林学士王禹偁见其文,大赏之,赠诗云:“三百年来文不振,

① 王禹偁:《小畜集》卷十九《送孙何序》,四部丛刊本。

② 王禹偁:《小畜集》卷二十九《孙府君(庸)墓志铭》,四部丛刊本。

③ 王禹偁:《小畜集》卷十九《送丁谓序》,四部丛刊本。

④ 王禹偁:《小畜集》卷十八《荐丁谓与薛太保书》,四部丛刊本。

直从韩、柳到孙、丁。如今便好令修史，二子文章似六经。”二人由是名大振。

司马光认为此诗赠于孙何、丁谓进士及第之后，恐误。孙何状元及第，丁谓亦中第四名进士，不能说孙、丁及第后仍“未有名”。另外，“三百年来文不振”，《宋史》卷二八三《丁谓传》云：“禹偁大惊重之，以为自唐韩愈、柳宗元后，二百年始有此作。”且韩愈生于唐代宗大历三年（768），孙何生于宋太祖建隆二年（961），丁谓生于宋太祖乾德四年（966），韩愈与孙何、丁谓年龄相差仅二百岁，故“三百年”应为“二百年”之误。不过“二人由是名大振”则是确实的。

淳化三年正月，翰林学士苏易简权知贡举，翰林学士毕士安，知制诰吕祐之、钱若水、王旦权同知贡举，孙何为省试合格奏名进士第一人。三月殿试，孙何又以进士第一人及第，丁谓亦以进士第四人及第。淳化二年九月，王禹偁因尼道安案被贬为商州（治今陕西商县）团练副使。孙何、丁谓进士及第时，他虽身在贬所，却仍然十分高兴，立即写诗祝贺云：

昨朝邸吏报商山，闻道孙生得状元。

为贺圣朝文物盛，喜于初入紫微垣。<sup>①</sup>

既然孙何、丁谓进士及第之前，王禹偁已经被贬出京城，是榜殿试又已经开始实行糊名考校，王禹偁的延誉和举荐是否对孙、丁的及第还有作用呢？回答应该是肯定的。因为既然省试尚未实行封弥（糊名）制度，孙、丁经过王禹偁的延誉，早已名声大振，对孙何省试合格奏名第一，即为省元，丁谓亦省试合格奏名，应该是起有重要作用的。柳宗元在谈到唐朝知举官省试阅卷的情况时，曾经分析说：

所谓先声后实者，岂唯兵用之，虽士亦然。若今由州郡抵有司求进士者，岁数百人，咸多为文辞，道今语古，角夸丽，务富厚。有司一朝而受者几千万言，读不能十一，即偃仰疲耗，目眩而不欲视，心废而不欲营，如此而曰“吾能不遗士”者，伪也。唯声先焉者，读至其文辞，心目必专，以故少不胜。<sup>②</sup>

柳宗元的分析是颇有道理的。至于殿试虽糊名考校，孙、丁仍能高中，说明他们的考试成绩确实也是很优异的。

宋太祖、太宗两朝的贡举之制，虽然开始禁止“公荐”、创立殿试、设特奏名、唱名赐第及在太宗末年殿试封弥（糊名）考校等，在考试方法方面，实行了一些改革，以便“允叶至公”，“广求俊彦”，巩固和加强赵宋王朝专制主义中央集权的统治，但是“禁公荐”等措施的作用不大，举人行卷、公卿延誉、知举官滥取之风依然盛行，导致“权势争前，而孤寒难进”<sup>③</sup>，问题十分严重。

宋太宗至道三年（997）九月，为了解决“权势争前，而孤寒难进”的问题，一些臣僚提出了“世禄之家”与“寒峻之士”分别于国子监与州郡考试的建议。如孙何《上真宗请申明太学议》云：

国家必欲开孤进之路，辟至公之门，莫若再举令文，复严经术，使寒峻之士，由乡里以升闻，世禄之家，自成均而出仕。太学不得补庶人之子，神州不得贡卿士之门。<sup>④</sup>

又如，《续资治通鉴长编》卷四十二“至道三年九月壬午”载：

监察御史王济上疏陈十事，……又曰：“贡举不严，则权势争前，而孤寒难进。必欲均之，莫若令皇朝三品及见任文武升朝官子孙、弟侄，荐名于两监，而未升朝官子弟及白屋之士，荐名于州郡，然后升于礼部，第其可否，亦两分之。若然，则权势异途，孤寒自进矣。”

孙何、王济之所以提出这样的建议，说明当时“权势争前，而孤寒难进”已经达到了十分严重的程度。但是“世禄之家”与“寒峻之士”分别考试的办法并不可行，因而也未得到真宗采纳。宋真宗继位之后，主要是围绕进士科取舍高下依据的问题，采取了打击请托、徇私等人为干扰和完备以封弥誊录为

① 王禹偁：《小畜集》卷八《闻进士孙何及第因寄》，四部丛刊本。

② 柳宗元：《柳宗元集》卷二十三《送韦七秀才下第求益友序》，四部丛刊本。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四十二“至道三年九月壬午”，第885页。

④ 孙何：《上真宗请申明太学议》，《宋朝诸臣奏议》卷七十八，上海：上海古籍出版社，1999年，第848页；李焘：《续资治通鉴长编》卷四十二“至道三年九月壬午”，第881—882页。

代表的防闲制度两项措施,并取得了显著成效。

宋真宗继位之始,即在太宗权停贡举五年之后,重开贡举。咸平元年(998)正月,即命翰林学士、宋太祖建隆元年(960)即北宋首科状元杨砺知贡举,并在接见时语之曰:“贡举重任,当务选擢寒俊,精求实艺,以副朕心。”<sup>①</sup>二月三日,又下诏曰:

春官取士,抑惟旧章,举而复之,所委甚重,冀从精择,以尽至公。宜令礼部贡院考试毕日,录合格人姓名以闻,当议降敕放榜赐及第。如覆试有谬滥,知举官重行朝典。<sup>②</sup>

要做到“冀从精择,以尽至公”,就需要严禁和打击“嘱请”即宋初的所谓“公荐”。因为如前所述,从宋太祖乾德元年(963)九月禁止“公荐”之后,台阁近臣若再荐嘱举人,就要“重置其罪”了<sup>③</sup>。景德年间(1004—1007),即“禁公荐”四十余年之后,宋真宗又一再重申此禁。《宋会要·选举》三之七载:

景德元年九月十七日,令御史台谕馆阁台省官,有以简札贡举人姓名嘱请者,即密以闻,当加严断。其隐匿不言,因事彰露,亦当重行朝典。<sup>④</sup>

又如《宋会要·选举》一九之三至四载:

景德四年十二月二十二日,以翰林学士晁迥等权知贡举。既受命,帝召对,谕以取士之意,务在至公,擢寒俊有艺者。……帝又曰:“外言荐嘱举人者,先以姓名达两制词臣。卿等受得,当速还之。入院后,如有简札请求者,并即时以闻。”

令出惟行,宋真宗也果然对馆阁台省官荐嘱举人、知举官徇私滥取“重行朝典”了。如从咸平元年(998)到景德二年(1005)的短短七年间,真宗即连续办了四起贡举作弊的案件,这是宋太祖、太宗两朝所没有的。如《宋会要·选举》一九之二至三载:

(咸平元年)六月三日,密州发解官鞠傅则荐送非其人,准法罚铜九斤。诏特停现任,仍令进奏院传报诸路,以戒官吏。

密州发解官鞠傅“荐送非其人”的具体情况不详,但从“诏特停现任”、“传报诸路”来看,其情节应该是颇为严重的。不过,此案通报之后,有的官吏并没有以为鉴戒,仍然顶风犯案。如《宋会要·选举》一九之三又载:

(咸平元年)九月十六日,淄州邹平县令正可象,坐考试举人受钱三万,法当绞。诏贷死,决杖配少府监役;知州、通判各停官。帝曰:“官吏如此,何以束拔寒俊?”令刑部别定条制以闻。

淄州邹平县的州县官因考试举人受贿而被惩罚,是因为在解试中州县官不是以考试成绩为举人取舍的主要依据,而是以权势与金钱决定举人的取舍。

宋真宗不但严办州县官解试违法的科场案,而且对省试、殿试中请托、徇私的京朝高官也严惩不贷。如《续资治通鉴长编》卷五十一“咸平五年三月庚戌”载:

比部员外郎、直史馆洪湛削籍,流儋州。工部尚书兼御史中丞赵昌言、膳部郎中兼侍御史知杂事范正辞并削一任,昌言责授安远行军司马,正辞滁州团练副使。推直官殿中丞高鼎、主簿王化并削两任,鼎责授蕲州别驾,化黄州参军。

洪湛等受到“削籍,流儋州”等重罚,是因为“临津尉任懿纳贿登第”事发,本来是原来的知贡举王钦若受贿作弊,因为王钦若“出为同知枢密院事,以湛代之”,“湛之人贡院,懿已试第三场毕”,但“钦若方被宠顾”,宋真宗说:“朕待钦若至厚,钦若欲银,当就朕求之,何苦受举人赂耶?且钦若才登政府,岂可遽令下狱乎?”遂由洪湛代王钦若受过<sup>⑤</sup>。在这起科场案中,受贿者已经不是州县官,而是两府大臣;科举考试已经不是初级的解试,而是十分关键的省试了。

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷四十三“咸平元年正月丙寅”,第907页。

② 《宋会要·选举》三之六,北京:中华书局,1957年。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四“乾德元年九月丙子”,第105页。

④ 《宋会要·选举》三之七。

⑤ 以上引文均见李焘:《续资治通鉴长编》卷五十一“咸平五年三月庚戌”,第1118—1119页。

再如《续资治通鉴长编》卷五十九“景德二年四月丁酉”载：

枢密直学士刘师道授忠武行军司马，知制诰陈尧咨单州团练副使。先是，师道弟几道举进士，礼部奏名，将廷试。近制，悉糊名校等。尧咨为考官，教几道于卷中密为识号。几道既擢第，或告其事，诏落籍，永不得预举。上初欲含容，不复穷理其事，而师道固求辨理，诏东上阁门使曹利用、兵部郎中边肃、内侍副都知阎承翰诣御史府杂治之，坐论奏诬罔，与尧咨并及于责。

大理寺丞王湛者，咸平五年登进士第，与几道同，至是，狱词连及，亦削官。

这起科场案则发生在殿试糊名考校中，考试官教礼部奏名进士，采取“于试卷中密为识号”的办法作弊而“擢第”。涉及的殿试考试官知制诰陈尧咨是真宗咸平三年(1000)的状元，其兄陈尧叟为宋太宗端拱二年(989)的状元，兄陈尧佐亦于端拱二年进士及第。在宋初，他可以名正言顺地对刘几道进行“公荐”，也可以看到刘几道试卷上的名字，用情录取。而到景德二年，既已“禁公荐”，又在殿试、省试中施行了封弥(糊名)制度，他们采取“于试卷中密为识号”而使刘几道擢第，就是徇私作弊，公然违背了真宗一再重申的“贡举重任，当务选擢寒俊，精求实艺，以副朕心”，“取士之意，务在至公，擢寒俊有艺者”的宣谕，也就必须“重行朝典”了。

宋真宗不但严厉惩处贡举中的徇私作弊，更重要的是建立和完备了以封弥(糊名)誊录为代表的一整套贡举考试制度。如前所述，殿试的“糊名考校”是宋太宗末年创立的。《续资治通鉴长编》卷十三“淳化三年三月戊戌”载：

上御崇政殿，覆试合格进士。先是，胡旦、苏易简、王世则、梁颙、陈尧叟皆以所试先成，擢上第，由是士争习浮华，尚敏速，或一刻数诗，或一日十赋。将作监丞莆田陈靖上疏，请糊名考校，以革其弊，上嘉纳之。于是，召两省、三馆文学之士，始令糊名考校，第其优劣，以分等级。

此即殿试“糊名(封弥)考校”之始。所谓封弥(糊名)就是将试卷卷首举人的姓名、年甲、三代、乡贯等密封或去掉，代之以字号，然后再交考试官评定成绩的一种试卷考校的制度。《宋史》卷四二六《陈靖传》记载与《续资治通鉴长编》略同，都是说为了革除“士争习浮华，尚敏速”的弊病，而采取的一种制度，其实质则是“选擢寒俊，精求实艺”，“务在至公”。

淳化三年(992)三月殿试之后，直到至道三年(997)三月宋太宗去世之前，连续五年均“诏权停贡举”。宋真宗继位后，从咸平元年(998)到咸平三年，则连续三年均开贡举。咸平元年、二年，真宗“以谅阴中”，不御试；咸平三年始御试，继续“封印卷首”即“糊名考校”，从此，殿试糊名考校成为定制。不仅如此，自咸平二年开始，省试也施行了封弥(糊名)制度。《宋会要·选举》一九之三载：

二年正月十日，以礼部尚书温仲舒等知贡举，刑部员外郎董龟正、太常博士王陟同试举人及封印卷首，仍当日入院。

《续资治通鉴长编》卷四十四“咸平二年正月乙丑”云：“礼部贡院封印卷首自此始。”这里的“封印卷首”亦即“糊名考校”。

如果说景德二年(1005)之前，贡举制度的改革还是单个性的，那么从景德二年到大中祥符八年(1015)的十年间，贡举制度的改革则是整体性的。其标志即是《考试进士新格》、《诸州发解进士条制》的制定与颁行。

首先是封弥誊录制度的完备与普遍推行。施行封弥(糊名)制度之后，尚未能完全杜绝试卷考校中的作弊。因为考试官还可以通过辨认笔迹得知试卷出于何人之手。为了堵塞这一漏洞，真宗时还创立了誊录制度，即雇用书吏将举人的试卷用红笔誊录、对读之后，再交给考试官评定等第。《宋会要·选举》七之九载：景德二年，

五月十三日，帝御崇政殿，试礼部奏名河北举人，内出《建用皇极赋》、《昭德塞违诗》、《汉文宣二帝政理孰优论》题。帝召王钦若等一十一人于内阁糊名考校，分为六等。别录本，去其姓名，召两制、尚书、丞郎、两省、给谏、馆阁官凡三十人，分处殿东、西阁覆考之。帝遣中使宣谕，令尽公平，无得压降等第，令钦若总详之。

“别录本”就是誊录。景德二年(1005)五月,即是殿试誊录之始。至于省试誊录制度的施行,《续资治通鉴长编》卷八十四“大中祥符八年正月甲午”载:

命兵部侍郎、修国史赵安仁知礼部贡举,翰林学士李维、知制诰盛度、刘筠同知。……是岁,始置誊录院,令封弥印官封所试卷付之,集书吏录本,诸司供帐,内侍二人监焉。命京官校对,用两京奉使印论,复送封印院,始送知举官考校。

据此可知,省试的誊录制度,至迟在大中祥符八年(1015)正月已经开始施行,并“始置誊录院”了。

至此,在殿试、省试中已经普遍施行了封弥誊录制度,这就从制度上有效地禁止了馆阁台省官的荐举举人和知举官的徇私滥取。至于解试封弥誊录的施行,其封弥制度在宋真宗大中祥符四年(1011)之前即施行于开封府解试,至迟在宋仁宗明道二年(1033)普遍施行于诸州府军监的解试;誊录制度则最后在仁宗景祐四年(1037)施行于开封府、国子监及诸州府军监的解试。<sup>①</sup>

关于《考试进士新格》的制定,《宋会要·选举》三之八《贡举杂录》载:

(景德四年)闰五月十五日,龙图阁待制陈彭年言,请令有司详定《考校进士诗赋杂文程式》,付礼部贡院遵行。又请许流内选人应宏词拔萃科,明经人投状自荐举策试经义,以劝儒学。诏《贡举考试进士程式》,宜令彭年与待制戚纶、直史馆崔遵度、姜屿议定,余令彭年各具条制以闻。

经过大约五个月的讨论,翰林学士晁迥等上《考试进士新格》,诏颁行之。《宋会要·职官》一三之九载:

景德四年十月[十二日],翰林学士晁迥等上《考试进士新格》。诏曰:“甲乙设科,文章取士,眷惟较艺,素有常规。特用申明,聿加刊定,既遵程式,免误学徒。庶敦奖善之怀,以广至公之道。宜令崇文院雕印,送礼部贡院颁行。”

《宋大诏令集》目录卷一七二有《颁考试进士新格诏》,惜有目无文,上述当是此诏或此诏的摘要。关于《考试进士新格》的内容,不得其详。《玉海》卷一一六“晁迥上《考试进士新格》,诏颁行”下注云:“《国史志》:《礼部考试进士敕》一卷,晁迥等撰。礼部试进士,旧用唐制。景德中,陈彭年始为条目。”据此,《新格》应该有相当丰富而具体的规定,其中关于封弥誊录的条文当更为详细、更具有可操作性。为了说明《考试进士新格》的用意,宋真宗在发布《颁考试进士新格诏》之后,还在贡院门上张贴了“诏榜”。《宋会要·选举》三之八载:

闰五月二十五日,诏榜贡院门曰:“国家儒学斯崇,材能是选。眷惟较艺,务在推公。而近岁有司罔精辩论,尚存请托,有失拟伦。其何以待八方英秀之流,辟四海孤寒之路?虑遗贤俊,深轸予衷。今乡赋咸臻,礼闈方启,俾司文柄,慎择春官,用革弊源,别申条制,靡间单平之选,庶无微幸之人。咨尔众多,咸体予意。”

诏榜张贴时间原文系于景德三年,但景德三年无闰月,并据《续资治通鉴长编》卷六十七“景德四年十二月丙辰”纪事,应为景德四年。再据诏榜中云“今乡赋咸臻,礼闈方启”,其张榜时间并非“闰五月二十五日”,而应该是“十月十二日”与“十二月二十四”之间,可能是“十月二十五日”,待考。但诏榜受到举人的普遍欢迎则是确实的。《续资治通鉴长编》卷六十七“景德四年十二月丙辰”载:

先是,上降诏榜下礼部贡院,序所以杜绝私请、搜扬寒秀之意,举人见者咸喜。丙辰,上与王旦等言及之,旦等曰:“昨颁《考较新格》,周行中颇有议论,且言中书不能守科场大体,但疑春官有私。及诏榜出,天下士乃知陛下务尽至公,恐多遗才,故更此条贯也。”

《考试进士新格》是晁迥领衔上奏的,因为他当时是翰林学士,之前曾于景德二年同知贡举,之后又于大中祥符元年、五年两知贡举,对《考试进士新格》的编修无疑起了重要作用。但是,如上所述,提出编修《考试进士新格》者则是陈彭年,他也曾于大中祥符元年与晁迥同知贡举,在编修《新格》过程中则起到了主要作用。僧文莹《玉壶清话》卷五说:

<sup>①</sup> 张希清:《宋代科举封弥誊录制度述论》,载《科举制的终结与科举学的兴起》,武汉:华中师范大学出版社,2006年。

陈彭年……除正言，待制于龙图阁。与晁少保迥、戚密学纶条贡举事，尽革旧式，防闲主司，严设糊名、誊录。……凡科场仪范，遂为著格。

另外，《续资治通鉴长编》卷六十七“景德四年十月乙巳”载：

翰林学士晁迥等上《考试进士新格》，诏颁行之。初，陈彭年举进士，轻俊，喜谤主司。宋白知贡举，恶其为人，黜落之，彭年憾焉。于是更定条制，多因白旧事而设关防。所取士不复拣择文行，止较一日之艺，虽杜绝请托，然置甲等者，或非人望，自彭年始也。

而《宋史》卷二八七《陈彭年传》和卷四三九《宋白传》也有类似的记载。如《陈彭年传》云：

陈彭年字永年，抚州南城人。……幼好学……年十三，著《皇纲论》万余言，为江左名辈所赏。……师事徐铉为文。太平兴国中，举进士，在场屋间颇有隲名。……然佻薄好嘲咏，颇为宋白所黜，雍熙二年(985)始中第。……与晁迥同知贡举，请令有司详定考试条式。真宗因命彭年与戚纶参定，多革旧制，专务防闲。

可见《考试进士新格》的编修，有着陈彭年与宋白之间的矛盾这一背景。太平兴国五年(980)宋白同知贡举，八年间知贡举，他一再黜落陈彭年，除了恶其“轻俊，喜谤主司”之外，大概还因为陈彭年是抚州南城人，而宋白是大名人，当时北方士人与南方士人之间尚有一定的矛盾。宋白黜落陈彭年的依据不是贡举考试的成绩，而是自己个人的好恶。所以晁迥、陈彭年等编修的《考试进士新格》“多革旧式”，“严设糊名、誊录”，“止较一日之艺”，即只是依据考试成绩决定举人的取舍高下，目的即在于“防闲主司”，“务尽至公”。

另外，大中祥符年间，晁迥、陈彭年等还编修了《诸州发解进士条制》。《宋会要·选举》一四之二〇载：

大中祥符元年七月二十八日，内出新定《州郡考试举人格式》，付宰臣等参定，令与《礼部格式》同，方可施行。

于是，“龙图阁直学士陈彭年言：‘前所颁《诸路发解条式》，与《礼部新格》不同，虑官吏惑于行用，望申明之。’诏翰林学士晁迥等重加详定”。经过了四年的讨论，到大中祥符四年(1011)八月癸未，“迥等上其书，乃颁于诸路”<sup>①</sup>。其《颁诸州发解进士条制诏》曰：

比者，有司著式，以定计偕，冀考核之惟精，庶贤才之并进。朕以春官辨等，即置于设科；列郡荐能，始谐于观国。倘循定制，虑或遗材；用广搜罗，俾加裁损。其令礼部颁下诸州。<sup>②</sup>

此外，大中祥符四年五月二十七日，翰林学士晁迥曾准诏详定《礼部贡院条制》<sup>③</sup>；大中祥符四年十一月丙子(七日)，真宗御崇政殿亲试时，也曾内出新定御试条制<sup>④</sup>。还有，大中祥符五年四月六日，诏礼部贡院取前后诏敕经久可行者编为条例<sup>⑤</sup>。大中祥符八年四月，“诏兵部侍郎赵安仁详定权知贡举起请事件，与陈彭年等编入《贡院条制》”<sup>⑥</sup>。至此，宋代贡举考试方法方面的各种制度已经趋于完备。《续资治通鉴长编》卷八十四“大中祥符八年三月戊戌”载：

赵安仁等上礼部合格人数、姓名。上顾谓宰相曰：“今岁举场，似少谤议。安仁等适对，朕亦以此语之矣。”王旦曰：“条式备具，可守而行，至公无私，其实由此。”<sup>⑦</sup>

科举取士的“至公无私”是由《考试进士新格》、《诸州发解进士条制》等贡举条制作为保证的。正是以封弥誊录为代表的贡举条制的完备，最后从制度上杜绝了朝臣“请托”、“荐囑”和知举官的徇私滥取。

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷七十六“大中祥符四年八月癸未”，第1731页。

② 《宋会要·选举》一四之二二。

③ 《宋会要·选举》三之九。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷七十六“大中祥符四年十一月丙子”，第1740页。

⑤ 《宋会要·选举》三之一〇。

⑥ 《宋会要·职官》一三之九。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》，第1920页。

既然“请托”、“荐嘱”在决定进士科的取舍高下中失去了作用,举人们也就不会再纷纷“行卷”以求延誉和举荐了。正如宋仁宗宝元元年(1038)进士及第的范镇《东斋记事》卷三所说:

初,举人居乡,必以文卷投贄先进。自糊名后,其礼寝衰。贾许公为御史中丞,又奏罢公卷,而士子之礼都亡矣。

事实上,在真宗咸平二年(999)殿试、省试均施行封弥(糊名)制度之后,举人“行卷”与朝臣延誉、举荐就很少了;景德、祥符年间《考试进士新格》、《诸州发解进士条制》颁行之后,“行卷”与延誉、举荐之风则几乎绝迹了。此后即使尚有个别士人“行卷”,也大都不是原来意义上的“行卷”了。

### 三、“公卷”的行罢

在唐及五代,举人除向公卿大臣投献所写诗文等作品,即“行卷”以求“公荐”之外,还要向知贡举官投纳所撰诗文,称为“公卷”,亦称“省卷”,以供观其素业,作为进士科取舍高下的依据之一。

唐代科举投纳公卷始于何时,未见明确记载。《旧唐书》卷九十二《韦安石传》附《韦陟传》云:

陟字殷卿……后为礼部侍郎。陟好接后辈,尤鉴于文,虽辞人后生,靡不谙练。曩者主司取与,皆以一场之善,登其科目,不尽其才。陟先责旧文,仍令举人自通所工诗笔,先试一日,知其所长,然后依常式考核,片善无遗,美声盈路。<sup>①</sup>

韦陟以礼部侍郎知贡举,事在天宝元年(742)。他不是像过去知贡举那样,“皆以一场之善,登其科目”,而是“先责旧文”即先命应举人于考试前交纳旧日所作的诗文,“知其所长,然后依常式考核”。这大概是唐代纳公卷之始。但此时恐怕只是知贡举韦陟的个人行为,而非省试的一项正式规定。另据元结《次山集》卷十《文编序》云:

天宝十二载,漫叟以进士获荐,名在礼部,会有司考校旧文,作《文编》纳于有司。……所为文,可戒可劝,可安可顺。侍郎杨公见《文编》叹曰:“以上第污元子耳,有司得元子是赖。”……明年,有司于都堂策问群士,叟竟在上第。

由此可知,到天宝十二年(753),纳公卷即成为省试的一项规定了。其制为:得解举人“冬集礼部”时,除了纳家状之外,还需要纳公卷。第二年春天省试,公卷成为有司取舍的依据之一。傅璇琮先生说:“由上面引述的韦陟与元结的例子,可以推断,举子纳省卷作为一项制度,当是在天宝元年至十二年之间形成的。”<sup>②</sup>这一推断应该是可以成立的。

唐代所纳公卷的内容,开始并未有具体规定。李观《帖经日上侍郎书》云:

乡贡进士李观,长跪荐书侍郎座右:……十首之文,去冬之所献也,有《安边书》、《汉祖斩白蛇剑赞》、《报弟书》、《邠宁庆三州擒军记》、《谒文宣王庙碑文》、《文大夫种碑》、《项籍碑》、《请修太学书》、《吊韩弇没胡中文》等作,上不罔古,下不附今,直以意为为辞,辞论成章。中最逐情者,有《报弟书》一篇,不知侍郎尝览之邪?<sup>③</sup>

李观这封信是省试帖经日写给知贡举的礼部侍郎的,信中所说“去冬之所献”的“十首之文”应该是所纳的公卷。李观,唐德宗贞元六年(790)、七年,省试接连不利,贞元八年进士登上第。由此可知,唐德宗贞元年间,公卷有十首之多,其中有书启,有碑文,有记赞,有奏章,有吊文,等等。

公卷之文,大概诸体兼备,其数量或多多益善。如皮日休《皮子文藪序》云:

咸通丙戌中,日休射策不上第,退归州东别墅,编次其文,复将贡于有司,发篋丛萃,繁如藪泽,因名其书曰《文藪》焉。比见元次山纳《文编》于有司,侍郎杨公浚见《文编》叹曰:“上第污元

① 刘昫等撰:《旧唐书》,北京:中华书局,1975年,第2958—2959页。

② 傅璇琮:《唐代科举与文学》第十章《进士行卷与纳卷》,西安:陕西人民出版社,1986年。

③ 李观:《帖经日上侍郎书》,《全唐文》卷五三三,北京:中华书局,1983年。

子耳。”斯文也，不敢希杨公之叹，希当时作者一知耳。赋者古诗之流也，伤前王太佚，作《忧赋》；虑民道难济，作《河桥赋》；念下情不达，作《霍山赋》；悯寒士道壅，作《桃花赋》。《离骚》者文之菁英者，伤于宏奥，今也不显《离骚》，作《九讽》。文贵穷理，理贵原情，作《十原》。太乐既亡，至音不嗣，作《补周礼》、《九夏歌》。两汉庸儒，贱我《左氏》，作《春秋决疑》。其余碑、铭、赞、颂、论、议、书、序，皆上剥远非，下补近失，非空言也，较其道，可在古人之后矣。古风诗，编之文末，俾视之粗俊于口也，亦由食鱼遇鲭，持肉偶饌。《皮子世录》，著之于后，亦《大史公自序》之意也。凡二百篇，为十卷，览者无消矣。

咸通丙戌，即是唐懿宗咸通七年(866)；八年，皮日休登进士第。《文薮》即是他仿元结《文编》而编次的公卷。这份公卷的数量竟有十卷、二百篇之多，其文体亦兼有赋、文、歌、碑、铭、赞、颂、论、议、书、序等，可谓应有尽有。大概公卷数量太多，知贡举无暇遍览，所以晚唐、五代，对所纳公卷的数量作了限制。《唐摭言》卷十二《自负》条载：

刘允章侍郎主文年，榜南院曰：“进士纳卷不得过三轴。”刘子振闻之，故纳四十轴。

同书卷九《四凶》条亦载：

刘子振，蒲人也，颇富学业，而不知大体。……居守刘公主文岁，患举子纳卷繁多，榜云“纳卷不得过三轴”。子振纳四十轴，因之大掇凶誉。子振非不自知，盖不能抑压耳。

刘允章知贡举在唐懿宗咸通九年，其所以张榜规定“进士纳卷不得过三轴”，大概与前一榜皮日休纳卷十卷、二百篇有关。刘子振明明知道纳公卷不得过三轴，却故意纳四十轴，可见当时“纳卷繁多”已经蔚然成风，不能自己。

五代时，对公卷的数量和内容又有进一步的规定。《五代会要》卷二十二《进士》条载，后周显德二年(955)五月：

尚书礼部侍郎、知贡举窦仪奏：“其进士请今后省卷限纳五卷已上，于中须有诗、赋、论各有一卷，余外杂文、歌篇，并许同纳，只不得有神道碑、志文之类。”……从之。

晚唐刘允章规定所纳公卷的上限不得过三轴，窦仪所奏请也应该是公卷的上限，而不应该是下限，即不得过五卷。至于他奏请“于中须有诗、赋、论各有一卷”，因为当时进士科的考试内容主要是诗、赋、论，这样才能起到通过公卷以观其素业的作用。

宋初，踵唐及五代之制，解试、省试犹用公卷。沈括《梦溪笔谈》卷九载：

柳开少好任气，大言凌物。应举时，以文章投主司于帘前，凡千轴，载以独轮车。引试日，衣襦自拥车以入，欲以此骇众取名。时张景能文有名，唯袖一书，帘前献之。主司大称赏，擢景优等。时人为之语曰：“柳开千轴，不如张景一书。”

柳开于宋太祖开宝六年(973)进士及第，沈括说他应举时以独轮车纳公卷千轴，有点儿过于夸张，但可以说明宋初科举犹纳公卷。《宋会要·选举》一四之一七载：宋太宗至道三年五月九日“仍令都官郎中黄夷简权收接省卷、家状，候毕日具奏取旨”。《宋史》卷二九一《王博文传》亦载：

博文年十六，善属文，举进士开封府，以回文诗百篇为公卷，人谓之“王回文”。淳化三年，太宗亲试进士，以年少罢归。

王博文生于宋太祖开宝六年(973)，他十六岁参加开封府解试时，应为宋太宗端拱元年(988)。如果说《梦溪笔谈》属于笔记小说，并非信史，而《宋会要》和《宋史》的记载则可以确证宋初公卷制度的施行。公卷的评定，历来是一个问题。既然行卷可以抄袭他人之作，公卷也可假借他人文字，难以保证就是应举人自己所作，此其一。其二，解试、省试考试官不过数人，入院考校公卷时间有限，而所纳公卷繁多，致使无暇遍览，更不用说详览了。《宋会要·选举》三之七至八载：

(景德二年)十二月五日，礼部贡院言：“昨详进士所纳公卷，多假借他人文字，或用旧卷装饰，重行书写，或被佣书人易换文本，是致到省无凭考校。请自今并令亲自投纳，仍于试卷上亲书家状。如将来程试与公卷全异，及所试文字与家状书体不同，并驳放之。或多假借他人文字，

辨认彰露,即依例扶出,永不得赴举。其知举官亦望先一月差入贡院,考较公卷,分为等第。如事业殊异者,至日更精加试验。所冀抱艺者不失搜罗,躁进者难施伪滥。”从之。<sup>①</sup>

此应为景德公卷新制。至于所纳公卷的内容和数量,礼部贡院的上奏中没有说明,应该仍由旧制。神宗时,知审官院苏颂上《议贡举法》曰:“旧制,秋赋先纳公卷一副,古律诗赋、文论共五卷。”<sup>②</sup>其内容、数量与后周显德二年尚书礼部侍郎、知贡举窦仪所奏准者略同,大概北宋初期均依此制。

既然“进士所纳公卷,多假借他人文字,或用旧卷装饰,重行书写,或被庸书人易换文本,是致到省无凭考校”,即使令应举人亲自投纳,并于试卷头亲书家状,将来也很难辨别所试文字与家状书体的异同,以及所纳公卷是否假借他人文字,仍然是难以为凭。另外,宋真宗朝每榜应进士举者约有三千多人,应诸科举者约有一万多人。试想真宗朝三千多应进士举人齐赴省试,而仁宗朝诸科举人减少,应进士举者则增加到四五千人,按公卷一副共五卷计算,省试则约有两万卷之多;此时省试的知贡举、同知贡举为三到四人,而且他们还要负责进士、诸科的出题等事务,即使先一月差入贡院,又如何能详加考校、分为等第?公卷既无凭考校,又无暇考校,根本难以实现“抱艺者不失搜罗,躁进者难施伪滥”的愿望,行之何用?

从宋真宗景德二年到仁宗庆历元年,近四十年间,未见关于“公卷”施行的记载,其景德公卷新制施行情况如何不得而知。《宋会要·选举》一五之一一载:

(庆历元年)八月十一日,权知开封府贾昌朝言:“故事,举人秋赋纳公卷。今既糊名、誊录,则公卷但录题目,以防重复,不复观其素业,请罢去。”从之。

《续资治通鉴长编》卷一三三“庆历元年八月丁亥”亦载:

罢天下举人纳公卷。初,权知开封府贾昌朝言:“唐以来礼部采名誉,观素业,故预投公卷。今有弥封、誊录,一切考诸试篇,则公卷为可罢。”诏从之。

如前面第一节所述,宋代科举封弥(糊名)制度首先在宋太宗淳化三年(992)施行于殿试;然后在宋真宗咸平二年(999)施行于省试,一说省试封弥施行于真宗景德四年;再然后在真宗大中祥符四年(1011)之前施行于开封府解试,最后至迟在仁宗明道二年(1033)普遍施行于诸州府军监的解试。誊录制度则首先在真宗景德二年(1005)施行于殿试,然后至迟在真宗大中祥符八年(1015)施行于省试,再然后在仁宗景祐四年(1037)施行于开封府、国子监及诸州府军监的解试。

在宋代的科举考试中,省试是最为关键的一级考试。在宋真宗咸平二年(999)(至迟在景德四年[1007])省试施行封弥(糊名)制度,以及在真宗大中祥符八年(1015)省试施行誊录制度之后,公卷的意义就不大了。省试不再通过公卷“观其素业”,而是“公卷但录题目,以防重复”,最后“一切考诸试篇”,公卷不再作为进士科取舍高下的依据之一了。到宋仁宗明道二年(1033)和景祐四年(1037)在殿试、省试和解试中先后普遍施行封弥(糊名)、誊录制度之后,公卷制度很自然地于庆历元年(1041)被废罢,从此,进士科完全“一切以程文为去留”了。

#### 四、“一切以程文为去留”

由以上考察可知,隋唐五代及北宋初期,在进士科取舍的依据中,除了应举人的考试成绩之外,“公荐”与“公卷”也起有重要作用。宋太祖乾德元年(963),开始“禁公荐”;真宗朝随着封弥(糊名)誊录制度的创立和普遍施行,“行卷”之风渐息,“公卷”也不再起什么作用;到仁宗庆历元年,“公卷”亦最终被废罢,应举人的考试成绩成为进士科取舍高下的唯一依据。正如南宋陆游所说:“本朝进士,

<sup>①</sup> 《续资治通鉴长编》卷六十一“景德二年十二月己卯”亦载此奏,“于试卷上亲书家状”作“于试纸前亲书家状”,第1376页;苏颂《苏魏公文集》卷十五《议贡举法》作“于试卷头自写家状”,据此,“试卷上”似应作“试卷头”。北京:中华书局,1988年。

<sup>②</sup> 苏颂:《苏魏公文集》卷十五《议贡举法》;《历代名臣奏议》卷一六六,文渊阁四库全书本。

初亦如唐制,兼采时望。真庙时,周安惠公起,始建糊名法,一切以程文为去留。”<sup>①</sup>那么,我们应该如何评价这一历史现象呢?

南宋刘克庄在为“累上春官不第”的姚元泰所作的墓志铭中说:

呜呼!先行后艺,古也。行艺兼取,汉也。遗行取艺,唐也。坏取士之法,自唐始。然当其时,主司得求士,陆修、权德舆是也。先达得荐士,陆修、韩愈是也。士得自荐,行卷是也。论定于平素,而一日之工拙不与焉。至本朝,文法益密,主司不敢求,先达不敢荐,士不敢自荐,糊名焉,置棘焉。欧公欲绌刘辉而得刘辉,苏公欲取李廌而失李廌。二公皆文擅当世,眼高四海,而抑扬去取之际如此。然则君之屡擢于春官,无怪也。

姚元泰曾为“福州首荐”,“累上春官不第”,“卒年五十有五”,“平生所欠一第”<sup>②</sup>。但是,元泰“屡擢于春官”并非因为“主司不敢求,先达不敢荐,士不敢自荐,糊名焉,置棘焉”,而是因为:第一,贡举是选拔性考试,宋代应举人太多,取士名额有限,以解试每一百人取一人,省试每十人取一人计算,其登第的比例只有千分之一,而实际比例较此更小,绝大部分应举人笃定要落第;第二,虽然刘克庄说他“天下皆诵君赋,尤工策论”,但恐怕其程文的考试成绩还不够出类拔萃,或者不合乎考试官的标准,所以落第。在这里,刘克庄是从主司“求士”、先达“荐士”、士人“自荐”三个方面评论唐宋时期取士之法演变的,下面我们就从这三个方面加以考察。

首先,关于主司“求士”。前引南宋洪迈说:“唐世科举之柄,专付之主司,仍不糊名……故其取人也畏于讥议,多公而审。”但他紧接着又说:“亦有胁于权势,或挠于亲故,或累于子弟,皆常情所不能免者。”<sup>③</sup>事实上,“取人也畏于讥议,多公而审”只是“主司得求士”的一个次要的方面;而“有胁于权势,或挠于亲故,或累于子弟”则是人之常情,在所难免,因此而造成的取士不公的种种弊端,才是“主司得求士”的主要后果。如前述唐文宗开成三年(838)高锴知贡举,放裴思谦为状元,就是胁于大宦官仇士良的权势。宋赵令畤《侯鯖录》卷四云:“唐末五代,权臣执政,公然交赂,科第差除,各有等差。故当时语云:‘及第不必读书,作官何须事业。’”以致晚唐奔波科场数十年的杜荀鹤发出“空有篇章传海内,更无亲族在朝中”<sup>④</sup>的浩叹。

宋太祖开宝元年(968)三月十日,《举人父兄骨肉食禄者覆试诏》曰:“如闻缙绅之内,朋比相容,论才苟爽于无私,擢第即成于滥进。”<sup>⑤</sup>至道三年(997)九月宋真宗刚继位时,监察御史王济上疏陈十事曰:“贡举不严,则权势争前,而孤寒难进。”<sup>⑥</sup>这些都是由于主司“胁于权势”所致。开宝八年(975)太祖在殿试时曾说:“向者登科名级,多为势家所取,致塞孤寒之路,甚无谓也。今朕躬亲临试,以可否进退,尽革畴昔之弊矣。”<sup>⑦</sup>其实,即使殿试皇帝也不可能事必躬亲,具体决定举人的取舍。在施行封弥(糊名)誊录制度之前,难免是主司“求士”,也就难以革除“向者登科名级,多为势家所取,致塞孤寒之路”的弊病。

主司“挠于亲故”者也甚多。《太平广记》卷一八二引《芝田录》云:

唐崔蠡知制诰日,丁太夫人忧,居东都里第。……崔公卜兆有期,居一日,宗门士人有谒请于蠡者。……公闻之,延入与语,直云:“知公居缙绅间清且约,太夫人丧事所须,不能无费。某以辱孙侄之行,又且资用稍给,愿以钱三百万济公大事。”蠡见其慷慨,深奇之,但嘉纳其意,终却而不受。此人调举久不第,亦颇有屈声。蠡未几服闋,拜尚书右丞,知礼部贡举。此人就试,蠡

① 陆游:《老学庵笔记》卷五,北京:中华书局,1979年,第69页。

② 刘克庄:《后村先生大全集》卷一四九《姚元泰墓志铭》,四部丛刊本。

③ 洪迈:《容斋四笔》卷五《韩文公荐士》,第686—687页。

④ 杜荀鹤:《唐风集》卷二《投从叔补阙》,文渊阁四库全书本。

⑤ 《宋会要·选举》三之二。

⑥ 《续资治通鉴长编》卷四十二“至道三年九月壬午”,第885页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷十六“开宝八年二月戊辰”,第336页。

第之为状元。众颇惊异,谓蠡之主文以公道取士,崔之献艺由善价成名,一第则可矣,首冠未为得。以是人有告于蠡者,答曰:“崔某固是及第人,但状头是某私恩所致耳。”具以前事告之。于是中外始服,名益重焉。

按崔蠡唐文宗开成四年(839)知贡举,宗门士人崔某“调举久不第”,“蠡第之为状元。众颇惊异”,认为“一第则可矣,首冠未为得”,崔蠡公开承认“是某私恩所致耳”。可见,这无疑是“胁于亲故”。

又如前述开宝六年(973),翰林学士李昉知贡举,“用情取舍非当”,武济川因为是其乡人,即被录取。在讲武殿谢恩时,武济川等因“材质最陋,应对失次”被黜去。李昉因此被责降为太常少卿<sup>①</sup>。又如宋白,在太宗朝“凡三掌贡士,颇致讥议。……白尝过何承矩家,方陈倡优饮宴。有进士赵庆者,素无行检,游承矩之门,因潜出拜白,求为荐名。及掌贡部,庆遂获荐,人多指以为辞”<sup>②</sup>。再如《续资治通鉴长编》卷一〇一“天圣元年十一月己未”载:

降侍御史高弁为太常博士,职方员外郎吴济为都官员外郎,太常丞、直集贤院胥偃为著作佐郎,监察御史王轸为太常博士;监兖州、涟水、光化军、郢州酒税。……初,弁等为开封府发解官,举人讼其考试不公,上……因听止取讼者试卷看详。弁与济、偃乃坐擅拆举人卷首,择有名者居上;轸为封弥官,而不以闻……故有是命。

高弁、吴济、胥偃等开封府解试的考官如此“求士”,恐怕也是“胁于亲故”吧!至于前述咸平五年(1002),知贡举王钦若受贿作弊,令任懿登第一案<sup>③</sup>,较之“胁于亲故”,则更为不堪了。

其次,关于先达“荐士”。固然,如前所述,吴武陵举荐杜牧,王禹偁对孙何、丁谓之极力延誉,对科举选拔人才是有一定积极作用的。但是,它与主司“求士”一样,也不能摆脱私情。正如前引太祖尝谓近臣所说:“又缙绅间,多以所知进士致书主司,谓之公荐。朕虑误取虚誉,当悉禁之。”<sup>④</sup>也正如《续资治通鉴长编》卷四“乾德元年九月丙子”纪事所说:“故事,每岁知举官将赴贡院,台阁近臣得保荐抱文艺者,号曰‘公荐’,然去取不能无所私,至是禁止。”可以说是,号曰“公荐”,实为“私请”。

事实是,虽然也有某些真才实学之士通过主司“求士”和先达“荐士”而科举及第,但这些做法更为势家子弟垄断科举大开方便之门。一般士人无权无势,也大都无由交结权贵,无人推荐,则只能望榜兴叹!这显然是察举制度的残余。正如唐开元时王泠然上宰相张说书所说:

仆窃谓今之得举者,不以亲,则以势;不以贿,则以交;未必能鸣鼓四科,而裹粮三道。其不得举者,无媒无党,有行有才,处卑位之间,仄陋之下,吞声饮气,何足算哉!<sup>⑤</sup>

其三,关于士人“自荐”。南宋赵蕃云:“唐室登科士,多因行卷知,至今传不朽,犹或谓能诗。”<sup>⑥</sup>南宋王楙又说:“行卷之礼,人自激昂,以求当路之知。其无文无行,乡闾所不齿,亦不敢妄意于科举。”<sup>⑦</sup>其实,这也是后代人说前代事,只知其一,不知其二。而唐朝人薛登就指出:

今之举人,有乖事实。乡议决小人之笔,行修无长者之论。策第喧竞于州府,祈恩不胜于拜伏。或明制才出,试遣搜扬,驱驰府寺之门,出入王公之第。上启陈诗,唯希款唾之泽;摩顶至足,冀荷提携之恩。故俗号举人,皆称“觅举”。觅为自求之称,未是人知之辞。察其行而度其材,则人品于兹见矣。徇己之心切,则至公之理乖;贪仕之性彰,则廉洁之风薄。<sup>⑧</sup>

晚唐的杜荀鹤就是一个四处奔走“觅举”的代表。葛立方《韵语阳秋》卷十八云:

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷十四“开宝六年三月辛酉”,第297页。

② 《宋史》卷四三九《宋白传》,第12998—12999页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五十一“咸平五年三月庚戌”,第1118—1120页。

④ 罗从彦:《豫章文集》卷二《尊尧录》,文渊阁四库全书本。

⑤ 王定保撰,姜汉椿校注:《唐摭言校注》卷六《公荐》,第123页;《全唐文》卷二九四。

⑥ 赵蕃:《淳熙稿》卷九《送李元藻入浙三首》,文渊阁四库全书本。

⑦ 王楙:《燕翼治谋录》卷二,北京:中华书局,1981年,第11页。

⑧ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一〇一《薛登传》,北京:中华书局,1975年,第3138页。

杜荀鹤老而未第,求知己甚切,投裴侍郎云:“只望至公将卷读,不求朝士致书论。”投李给事云:“相知不相荐,何以自谋身?”投所知云:“知己虽然切,春官未必私。宁教读书眼,不有看花期。”投崔尚书云:“闭户十年专笔砚,仰天无处认梯媒。”如此等句,几于哀鸣矣。<sup>①</sup>

北宋初期,举人“自荐”,亦复如此。如宋真宗时,孙何在《上真宗请申明太学议》中也指出:“今士子名为乡举,其实自媒,投贄于郡府之门,关节于公卿之第。”<sup>②</sup>即使南宋人也多有与王栐之说相反者。如宋末元初马端临《文献通考》卷二十九引江陵项安世语曰:

风俗之弊,至唐极矣。王公大人巍然于上,以先达自居,不复求士。天下之士,什伍伍,戴破帽,骑蹇驴,未到门百步,辄下马奉币刺再拜以谒于典客者,投其所为之文,名之曰求知己。如是而不问,则再如前所为者,名之曰温卷。如是而又不问,则有执贄于马前自赞曰:“某人上谒者。”嗟乎!风俗之弊,至此极矣。此不独为士者可鄙,其时之治乱盖可知矣。<sup>③</sup>

项安世,字平父,其先括苍人,后家江陵。宋孝宗淳熙二年(1175),进士及第。其言更有道理。

唐代举人为了行卷觅举,更有抄袭他人诗文而弄虚作假者。宋王说《唐语林》卷七载:

卢司空钩为郎官,守衢州,有进士贄谒。公开卷阅其文十余篇,皆公所制也。语曰:“君何许得此文?”对曰:“某苦心夏课所为。”公曰:“此文乃某所为,尚能自诵。”客乃伏,言:“某得此文,不知姓名,不悟员外撰述者。”<sup>④</sup>

《太平广记》卷二六一《李秀才》、《唐诗纪事》卷四十七《李播》、《类说》引《芝田录》略同,而更为详细生动。这大概可以算作当代著作、论文抄袭的先祖,其弊病不言自明。

另外,主司“求士”、先达“荐士”和士人“自荐”还很容易结成一个“利益集团”即“朋党”。自唐代以来,进士皆称知贡举及延誉者为座主、师门,而自称为门生,座主与门生之间终生结成互相依存的亲密关系。唐末,甚至出现了“礼部知贡举有得程文优者,即以己登第时名次处之,不以甲乙为高下也,谓之‘传衣钵’”<sup>⑤</sup>的情况。如邵伯温《邵氏闻见录》卷七载:

范鲁公质举进士,和凝为主文,爱其文赋。凝自以第十三登第,谓鲁公曰:“君之文宜冠多士,屈居第十三者,欲君传老夫衣钵耳。”鲁公以为荣至。<sup>⑥</sup>

先达与行卷举人之间也有着知贡举与及第举人之间类似的关系。韩愈曾经说过:

布衣之士,身居穷约,不借势于王公大人,则无以成其志;王公大人,功业显著,不借誉于布衣之士,则无以广其名。是故布衣之士虽甚贱而不谄,王公大人虽甚贵而不骄,其事势相须,其先后相资也。<sup>⑦</sup>

后唐明宗即对这种结为座主门生关系的现象予以禁止。《五代会要》卷二十三《缘举杂录》载,后唐长兴元年(930)六月:

中书门下奏:“……及第举人放榜时,并须据才艺高低,从上依资安排,不得以只科取鼎、岛、岳、斗之名。兼不得呼春官为恩门、师门,不得自称门生。除赐宴外,不得辄有率敛,别谋欢会。……”从之。

宋太祖即位后,如前所述,也曾对近臣说过:“闻及第举人呼有司为恩门,自称门生,见知举官辄拜之。此甚薄俗,非推公取士之道。”<sup>⑧</sup>并于建隆三年(962)九月一日下诏明令禁止。《宋会要·选举》三之一

① 葛立方:《韵语阳秋》卷十八,上海:上海古籍出版社,1984年,第245页。

② 孙何:《上真宗请申明太学议》,《宋朝诸臣奏议》卷七十八,第849页;《续资治通鉴长编》卷四十二“至道三年九月壬午”,第882页。

③ 马端临:《文献通考》卷二十九《选举考二》引江陵项氏(安世)语。

④ 王说撰,周勋初校证:《唐语林校证》,北京:中华书局,1987年,第650页。

⑤ 叶梦得:《石林燕语》卷八,北京:中华书局,1984年,第114页。

⑥ 邵伯温:《邵氏闻见录》,北京:中华书局,1983年,第62页。

⑦ 韩愈:《韩昌黎集》卷十八《与凤翔邢尚书书》,四部丛刊本。

⑧ 罗从彦:《豫章文集》卷二《尊尧录》,文渊阁四库全书本。

至二载其诏曰：

国家悬科取士，为官择人，既擢第于公朝，宁谢恩于私室？将惩薄俗，宜举明文。今后及第举人不得辄拜知举官子孙弟侄。如违，御史台弹奏。应名姓次第，放榜时，并须据才艺高低，从上安排，不得以只科为贵；兼不得呼春官为恩门、师门，亦不得自称门生。除赐宴外，不得辄有率敛。并依后唐长兴元年六月敕处分。

宋太祖之所以于乾德元年(963)“禁公荐”及于开宝六年(973)创立殿试制度，根据当时的诏书，似乎只是为了“杜绝请托”和“精辨否臧”、“克叶于至公”<sup>①</sup>，防止势家垄断科举，“致塞孤寒之路”<sup>②</sup>。诚然，这无疑是其中的重要原因之一。但主要原因则是鉴唐之弊，收揽威权，在收兵权之后，把科举取士的大权也收归皇帝亲自掌握，变“恩归有司”为“恩由主上”<sup>③</sup>，使及第举人成为“天子门生”，以防止知贡举官与及第举人结党营私，从而巩固和加强赵宋王朝专制主义中央集权的统治。

由上述可见，隋唐五代到北宋初期，那种“主司得求士”，“先达得荐士”，“士得自荐”，“论定于平素，而一日之工拙不与焉”的取士之法并非善法。而宋朝“主司不敢求，先达不敢荐，士不敢自荐，糊名焉，置棘焉”的取士之法才是既可以“杜绝私情，搜罗寒秀”，“精求实艺”，“克叶至公”，又可以巩固和加强赵宋王朝专制主义中央集权的统治的良法。《旧唐书》卷一六四《王播传》附《王起传》载：唐穆宗长庆元年(821)“钱徽掌贡士，为朝臣请托，人以为滥”。在此之前，也是“贡举猥滥，势门子弟，交相酬酢，寒门俊造，十弃六七”<sup>④</sup>。苏轼在熙宁二年(1069)五月所上《议学校贡举状》中说得非常透彻：

或欲举唐室故事，兼采誉望，而罢封弥。……此数者皆知其一，不知其二者也。臣请历言之。……唐之通榜，故是弊法。虽有以名取人、厌伏众论之美，亦有贿赂公行，权要请托之害。至使恩去王室，权归私门，降及中叶，结为朋党之论，通榜取人，又岂足尚哉！<sup>⑤</sup>

最后，关于“公卷”(省卷)问题，宋仁宗庆历元年(1041)被废罢之后，似乎没有遇到太多议论，只是宋神宗时，知审官院苏颂在讨论贡举改革时曾经建议恢复公卷。他在所上《议贡举法》中说道：

所谓士子不事所业者，举人不纳公卷是也。旧制，秋赋先纳公卷一副，古律诗赋、文论共五卷。预荐者，仍亲赴贡院投纳，及于试卷头自写家状。其知举官，去试期一月前差入贡院，先行考校。内事业殊异者，至日更精加试验。如程试与公卷全异，及书体与家状不同者，并行驳放。或假借他人文字，辨认彰露，亦便扶出，永不得赴举。是举人先纳公卷，所以预见其学业趣向如何，亦有助于选择也。

景祐以前，学者平居必课试杂文、古律诗赋，以备秋卷，颇有责任心于著述者。自庆历初罢去公卷，举人唯习举业，外以杂文、古律赋诗为无用之言，而不留心者多矣。此岂所以激励士人笃学业文之意邪？

臣欲望自今举人请应依前令投纳公卷一副，不得假借他人文字，并亲书试卷头家状，一准旧制。委知举考试官预先看详，以备将来与试卷参验是非而升黜焉。如此，庶几人知向学，不为苟且之事矣。<sup>⑥</sup>

苏颂所建议恢复的投纳公卷的方法，乃是前述景德二年(1005)十二月制定的投纳公卷新制，其目的是为了解决公卷“假借他人文字”和知举官“考校公卷”时间不足的问题。如前所述，即使应举人“亲书试卷头家状”，和“知举官，去试期一月前差入贡院，先行考校”，也无法解决“无凭考校”和“无暇考校”的问题。而且，如前所述，在殿试中，已经于太宗淳化三年(992)施行了封弥(糊名)制度，并于景

① 《宋会要·选举》七之一。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷十六“开宝八年二月戊辰”，第336页。

③ 《宋会要·选举》三之二二。

④ 刘昫等撰：《旧唐书》，第4278页。

⑤ 苏轼：《苏轼文集》卷二十五，北京：中华书局，1986年，第724—725页。

⑥ 苏颂：《苏魏公文集》卷十五；《历代名臣奏议》卷一六六，苏颂《贡举议》。

德二年又施行誊录制度;在省试中,已经于咸平二年(999),至迟于景德四年(1007),施行了封弥(糊名)制度,并至迟于大中祥符八年(1015)以前又施行了誊录制度。当时,权知开封府贾昌朝指出:省试糊名誊录之后,已经不再考校公卷,而是“公卷但录题目,以防重复,不复观其素业”<sup>①</sup>。这样,应举人投纳公卷还有什么必要呢?所以,庆历元年(1041)废罢公卷是必然的。至于苏颂所说“激励士人笃学业文”云云,也不成其为恢复投纳公卷的理由。应举人所纳“古律诗赋、文论共五卷”,实际就是宋代进士科考试的主要内容。既然科举取士是士人获得高官厚禄和实现“治国平天下”抱负的终南捷径,不必投纳公卷,他们照样会“笃学业文”,“用心于著述”,“人知向学,不为苟且之事”,苏颂的担心是多余的。贡举考试在施行封弥(糊名)誊录制度之后,再保留公卷制度,除了为势家权贵子弟大开方便之门以外,只能是一种累赘。要做到“抱艺者不失搜罗,躁进者难施伪滥”,最好的办法还是像杜绝“荐囑”、“请托”那样,彻底废罢公卷制度,“一切以程文为去留”。

“公卷”之不适宜用于贡举,主要是因为贡举是一种全国性的大规模的考试,难以解决“无凭考校”和“无暇考校”的问题。对于制举来说,所谓“公卷”还是有必要而且可行的。宋代制举规定,应制举人必须在考试前先缴进词业,审核合格,才能取得参加制举考试的资格。如宋仁宗天圣七年(1029)闰二月二十三日,诏曰:

应内外京朝官……仍先进所业策论五十首,诣阁门或附递投进,委两制看详。如词理优长,具名闻奏,当降朝旨,召赴阙。<sup>②</sup>

宋高宗绍兴元年(1131)正月,礼部讲求典故亦云:

旧制,科场年,春降诏,九月赴试。……各具词业缴进(词业谓策论五十篇,分为十卷,随举状缴进入举词),送两省侍从参考,分为三等:文理优长为上等,文理次优为中等,文理平常为下等。考试缴进次优以上,召赴阁试。<sup>③</sup>

这一规定,在制举中一直得到了贯彻。如宋哲宗绍圣元年(1094)五月二十三日,翰林学士承旨曾布等奏:“看详到应[制]科人辞业,三人并优长,五人并次优,七人并平常。”诏次优已上人召试<sup>④</sup>。应制举人考试前缴进的“所业策论五十首”,就类似于北宋初期贡举考试中的“公卷”。宋代制举是比贡举要求更高的科举科目,参加考试人数和录取名额都甚少,便于解决“无凭考校”和“无暇考校”的问题。在制举考试中,“先进所业策论五十首”这种类似“投纳公卷”的制度,还是有积极作用的。

综上所述,从隋唐五代到北宋初期,进士科取舍的依据经历了从“公荐”、“公卷”加“程文”到“禁公荐”、“罢公卷”、“一切以程文为去留”的演变过程,这也就是从“以程文考试成绩为主”到“一切以程文为去留”的演变。这一演变经历了四百多年的时间,是通过朝臣“请托”、知举官徇私滥取“重行朝典”和完备以封弥(糊名)誊录为代表的一整套贡举考试制度来完成的。“一切以程文为去留”虽然有一定的偶然性,有幸有不幸,但它比较好地体现了“杜绝私请、搜扬寒秀”、“精求实艺”、“务在至公”的取士之意,也比较好地体现了“公开考试、平等竞争、择优录用”的普世原则。当时“举人见者咸喜”<sup>⑤</sup>;欧阳修则极力称赞这一取士之制:“其无情如造化,至公如权衡,祖宗以来不可易之制也。”<sup>⑥</sup>宋仁宗庆历元年(1041)之后,“一切以程文为去留”的贡举取士之制,不但终两宋之世未变,而且为后来的元、明、清历代所继承。可以说,这一演变是历史的必然选择,它不但在中国古代历史上具有重要意义,而且在我们今天也具有借鉴的价值。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《宋会要·选举》一五之一一。

② 《宋会要·选举》一一之一六——一七。

③ 《宋会要·选举》一一之二〇。

④ 《宋会要·选举》一一之一九。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷六十七“景德四年十二月丙辰”,第1514页。

⑥ 《欧阳修全集》卷一一三《论诸路取人札子》,北京:中华书局,2001年,第1716页。

## 论老子思想中所内涵的“绝对性”因素

乔 健

**摘 要:**老子思想中内涵着对“人之自为”等的“绝对”认同,对“雌”、“弱”、“下”的“绝对”偏重。对这些具有“绝对”性质的因素的揭示,有助于更加全面地认识老子的“辩证思维”,彰显老子思想的特质和价值。

**关键词:**老子;辩证思维;绝对性;人之自为

长于辩证思维是老子思想的重要特点<sup>①</sup>,老子思想中所内涵的具有“绝对”性质的因素却与老子的“辩证思维”始终相伴随。在老子的思想体系中,雌雄、强弱、高下等两两对立的事物和概念往往是相反相成的,但两两对立、相反相成的事物和概念却有被老子所“绝对”肯定的一方,在两两对立的价值取向上也有老子所“绝对”偏重的方向。老子的辩证思维常常被提及,但老子思想中所内涵的“绝对性”因素却往往被忽视,这种忽视直接引发了一系列对老子思想理解的偏差。

一般来说“辩证”总是排斥和否定“绝对”的,但在老子那里“辩证”和“绝对”却统一在了一起。老子对是非、善恶、高下、强弱等的对立统一、相反相成的强调,主要着眼于对以在上者的意志为转移却被普遍接受的价值标准、价值导向和礼法制度等的“批判”,与这种批判相伴随的,是老子对“自然无为”及作为自然无为最终落实的“人之自为”(在本文中往往简化为“自为”)的“绝对”认同,对“雌”、“弱”、“下”的“绝对”偏重(这种“认同”、“偏重”中也包含着对与认同对象截然相悖的观念和行为的批判)。正是这些被老子“绝对”肯定的因素的存在,才使老子思想在人类历史的进程中能够切实有效地“警示”、“参照”和“引领”人们的一切观念和一切行为,使老子思想具有了永恒和普世的价值<sup>②</sup>。任何一种有价值的思想,特别是具有永恒、普世性质的思想,无论多么复杂和“辩证”,其核心理念必然是在毫不含糊地“绝对”肯定着什么,同时也在“绝对”否定着应该否定的东西,否则一种思想的核心主张、根本特质和关键取向就无法彰显。

以“道”为参照和依归的“自然→无为→自为”是老子思想的主干,也是老子所主张的根本的政治原则。老子的这一思想主干和政治原则与在上者所确定、又被世俗寻常之人所普遍认同的价值尺度、规范准则、理想目标等往往是直接对立、截然相反的,所以老子在确立自己思想系统的时候就必须经常不断地对这些尺度、准则、目标等进行批判,这就是老子常常要与“公认”的东西“反着来”<sup>③</sup>的根本缘由。在老子看来,世俗寻常的价值判断、价值追求等总是不对的,对“反面”因素的“反”恰恰就

**作者简介:**乔健,兰州大学历史文化学院教授(甘肃兰州 730000)。

① 严格说来“老子”是书名而非人名,《老子》中的内容也可能不全是老子本人的东西,所以严谨的学者往往给“老子”加上书名号。但本文为了行文的方便,一般不加书名号。征引《老子》原文,章节排序依照通行本,文字以高明先生的《帛书老子校注》中的《帛书老子甲本勘校复原》为准。

② 参见袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社,1991年,第119页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第215、494、620页。

③ 参见萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第432页;滕守尧:《中国怀疑论传统》,沈阳:辽宁人民出版社,1992年,第16页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第422、669—670页。

能够“返”向“正”<sup>①</sup>，恰恰就是正确的。如果没有“绝对”否定和肯定的东西，“反”和“返”就没有依据和目标，也无法成立。

具有“绝对”性质的“道”<sup>②</sup>是以“人为之本”的万物之“本根”<sup>③</sup>，同时也是老子思想的起点，被老子所“绝对”肯定的“人之自为”则是老子思想最终的落实处，因此可以说老子思想是以“绝对”始，又以“绝对”终，对立统一、相反相成的“相对”的概念和因素，只是老子为了阐明其思想中更为关键且具有“绝对”性质的价值要素和价值指向的串连性环节。

下面就对上述问题进行具体的论述。

## 一、老子“辩证思维”所内涵的“批判性”

老子提出，“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为也。上仁为之而无以为也。上义为之而有以为也。上礼为之而莫之应也，则攘臂而扔之。……前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其薄，居其实而不居其华。故去彼取此”（《老子·第三十八章》）。说明其一，“上德”与在上者所确定并被世人所普遍接受的“下德”直接对待，在观念和行为上均体现了“上德”之精神因而真正“有德”的“圣人”却“不自以为有德，不炫耀自己的德性”<sup>④</sup>，而死抱着“下德”不松手并刻意表现自己是“有德”的人，实际上完全“无德”，老子的这一认识当然体现了“辩证”之精神。其二，从“仁”到“义”到“礼”每况愈下，能够确立“礼”并强迫人们来遵从这下之又下的“礼”的人只能是掌握着巨大权力的在上者，自以为具有“前识”的能力并时常运用“前识”<sup>⑤</sup>的人也只能是自视甚高的在上者，因而老子运用“辩证思维”的根本目的，是以“大道”为依据对现实社会、对在上者的观念和进行批判<sup>⑥</sup>。

在《老子》一书中强调两两对立的事物和概念的相反相成的最为典型的材料是第二章：“天下皆知美之为美，恶已；皆知善，斯不善矣。有无之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相随，恒也。是以圣人居无为之事，行不言之教。万物作而弗始也，为而弗恃也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。”在本章的前半部分老子强调的是事物和概念“辩证”的“相对”，而后半部分强调的则是以“辩证”为基础、同时又在“辩证”之上的应该“绝对”肯定的“无为”，说明老子对美恶、善不善等“辩证”的对立统一、相反相成的强调，最终是为了“绝对”肯定“无为”的必要和“无为”的价值。萧公权先生指出，“‘无为’之政治哲学遂成为失望之有心人对于暴君苛政最微妙而最严重之抗议。……老庄怀疑政治之效用而肯定个人之价值”<sup>⑦</sup>，说明“无为”既内涵着严厉的批判，同时也蕴涵着以“批判”为基础的对“个人价值”的“建构性”肯定，而认同每一个“个人”的“自为”，是对个人价值最为关键的肯定。高亨先生指出，“‘是以’二字疑后人所加，……本章此前八句为老子之相对论，此后八句为老子之政治论。文意截然不相联，本无‘是以’二字，明矣”<sup>⑧</sup>。刘笑敢先生则指出，“竹简本有本章内容。……相当于传世本第二章的内容在竹简甲本第一组中排在相当于第六十三章和第三十二章的文字之间，前后各有一个标明分段的符号‘■’，后面还留有空格”<sup>⑨</sup>。说明传世

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第223页。

② 参见王淮：《老子探义》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第2、104页；陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第69页；萧天石：《道德经圣解》，北京：华夏出版社，2007年，第197页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第8页。

④ 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第397页。

⑤ 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第7页。

⑥ 参见止庵：《老子演义》，北京：中华书局，2007年，第39、87页。

⑦ 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第155页。

⑧ 高亨：《老子正诂》，上海：开明书店，1943年，第6—7页。

⑨ 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第107页。

本第二章后半部分内容不是“错入此处”，而竹简本有“是以”二字<sup>①</sup>，因此说“本无‘是以’二字”也显然不对。之所以会出现这样关键性的判断失误，似乎就在于高亨先生忽略了老子之“辩证”着眼于目标十分明确的“批判”，而这种批判既要以应该“绝对”否定的东西（如在统治者意志主导下的以世俗寻常的价值判断为依据来明确区分是非善恶等。因为“标准”原本就不对，所以区分得越明确问题就越大）为批判的标靶——即在上者所确定的“是”实际上往往是“非”，“善”往往是“恶”，同时也需要以“绝对”肯定的因素（如“无为”→“自为”）为批判的依据和批判的“建构性”落实。《老子》二章前后两部分内容的逻辑关联性恰恰为人们认识老子既以“辩证”的“相对”来进行批判，又以“非辩证”的“绝对”为依据和落实提供了典型的例证。

《老子》第二十章与第二章所表达的主题、所体现的思维逻辑非常接近。在二十章中老子阐述了“唯”与“诃”、“美”与“恶”这样两两对立的事物和概念的“辩证”的相对性，但老子对这种“相对性”的强调，最终是为了阐释自己与以在上者的意志为转移的世俗寻常的价值判断、价值追求恰相背反的“政治哲学”<sup>②</sup>。具体地说，“众人熙熙”所追逐的目标只能是功名利禄，而这种追逐又以在上者明确区分“贵贱善恶、是非美丑”<sup>③</sup>为基础，因为只有当贵贱是非等“刚硬”地确定之后，登上高位才能获得功名利禄，才能取得人生的“成功”，“向上”攀登也才完全是“善”和“是”的，人们也才会向更“高”更“贵”处狂热追逐。而老子以“相对”为依凭对两两对立者的“齐平”<sup>④</sup>，就有消解现实社会中贵贱是非的意义，且这种齐平和消解最终的落脚点还是“绝对”地朝“愚”、“沌沌”、“昏”、“闷闷”——即对功名利禄和贵贱是非“麻木迟钝”、毫不措意的方向迈进，向“本然”的“婴儿”处趋进靠拢。

徐复观先生指出，老子通过“辩证思维”所实现的“玄同”以“完成自己个体生命的价值”<sup>⑤</sup>为最终的归宿，即“玄同”是对在上者主导下的一系列“分辨”的批判和超越，但“人”通过“自为”所完成的“自我实现”，却是内涵着“批判”的“玄同”具有“绝对”性质的建构性归趋，因此通过“辩证思维”所实现的“玄同”是前提，而被老子所“绝对”肯定的“人之自为”则是“玄同”的最终结果。具体地说，通过“玄同”以“人之为本”的万物就被完全齐平了，此时此刻由在上位者所确定、但被人们普遍认同的以尊卑贵贱的判然分别为前提，以功名利禄为追求目标的“外在”的价值尺度就在根本上被颠覆了，而当“外在”的价值尺度不复存在，当功名利禄不再是人们普遍热望的目标之后，以本真自我的自然自由实现为核心内容的价值系统就随之而确立，无法由任何人、包括“圣人”所预知预设的丰富多彩的“自为”方式也就会层出不穷，一个个具体存在的个体就能够沿着“自为”的路径去实现“本真”之“自我”。上述这一切基本上都是很难在现实中实际落实的“理想”，但这些“理想”却对实际政治、对人们的观念和行为有着永恒的警示、参照和引领的作用。

止庵先生指出，“《老子》五千言，归根结底，即是‘反者道之动，弱者道之用’。前一句讲道的规律，在于事物向着相反方面转化；后一句讲利用这一规律，所以置身于弱的一极，以期‘柔弱胜刚强’”。将“反者道之动，弱者道之用”提炼出来以彰显老子思想的灵魂之所在的确精辟，但止庵先生一再强调的“道的规律，在于事物向着相反方面转化”的观点似乎存在商榷的余地<sup>⑥</sup>。老子之“反”既是对社会现实的“批判”，也是向“根”、“朴”、“婴儿”<sup>⑦</sup>——归根结底还是向“道”处的“复归”<sup>⑧</sup>，如果认为“反”仅仅是“向着相反方面转化”，那么被老子“绝对”肯定的“柔弱”就必然向“刚强”转化，而被老

① 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第112页。

② 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第160页；王淮：《老子探义》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第188页。

③ 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第146页。

④ 乔健：《中国古代思想研究》，北京：民族出版社，2008年，第165页注②。

⑤ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第350页。

⑥ 止庵：《老子演义》，北京：中华书局，2007年，第95、191、137页。

⑦ 王淮：《老子探义》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第161页。

⑧ 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第126页。

子所“绝对”否定的“刚强”也必然会向“柔弱”转化,这与老子“单向”地“绝对”肯定“柔弱”、否定“刚强”并不吻合,也与止庵先生本人认为老子一般性地主张“柔弱胜刚强”、“去‘刚强’而取‘柔弱’”、“取‘柔弱’,而舍‘坚强’”<sup>①</sup>的观点相矛盾,因为如果事物总会向相反的方面转化,“柔弱胜刚强”、“去‘刚强’而取‘柔弱’”还有什么意义?因此虽然老子的“辩证思维”也包含着一些“事物向着相反方面转化”和对立面的对立统一、相反相成的成分<sup>②</sup>,但如果对这些内容作了不适当的强调,对老子思想中所内涵的“绝对性”因素有所忽略,那么老子许多更为关键的理念就失去了着落,老子“辩证思维”所具有的“批判”特质也将被遮蔽。

以“绝对”的“道”为依托、通过“辩证思维”来进行“批判”仅仅是老子思想的中间过渡环节,老子“批判”的最终归宿还是通过“自然→无为”以实现“人之自为”,下面笔者就来分析作为老子思想主干的“自然→无为→自为”系统中所内涵的“绝对性”因素。

## 二、老子“自然观”中所内涵的“绝对性”因素

“自然”是老子思想体系中一个十分抽象且含容广泛的概念<sup>③</sup>,由于它含容太广、抽象度太高,所以很难被清晰地界定。通观老子的整体思想,“大自然”<sup>④</sup>、人类的远古时期、人的婴幼儿阶段等等天地万物的“原初状态”<sup>⑤</sup>和时间在先的事物受到“人为”的影响最小,最具“本然”的特性,因而是老子“自然观”最为“客观”、“实在”的思想资源和参照对象,同时也是老子“自然”含义的明确指向。另外“自然”既是老子所“绝对”认同的政治操作原则,更是老子政治实践“终极”的“形上”目标,而一个个活生生的个体自自然然地顺应着其“本真”特性的“自为”,则是老子之“自然”相对“形而下”的具体内容和实现途径。

未被“人类文明”和人的作为所破坏所污染的大自然、远古、婴儿等“万物”“本真”的存在样式始终被老子所“绝对”地肯定,是老子为现实存在的人们所确定的努力目标、参照系统和矫正坐标,因而在老子的自然观系统中具有“绝对”优先的地位。在老子的思想系统中,不存在大自然与“人类文明”、远古与当今、婴儿与成人之间“辩证”的对立统一、相反相成。正如“希言自然”(《二十三章》)强调的“希言”和“自然”的绝对性价值,而非“希言”与“多言”、“自然”与“人为”之间“辩证”的“对立统一”。

“大自然”的存在特性、运作方式和作用结果是老子建构自己的思想系统、提出自己的观念主张的重要参照和依托。老子认为在“天之道”的作用下,“万物”自自然然就会处于公平合理的存在状态,而与“天之道”恰相背反的“人之道”作用的结果总是非常坏的,所以“人”“绝对”应以“大自然”为参照,在观念和行为上向大自然通过自自然然的运行所形成的秩序和原则趋进靠拢(《七十七章》)<sup>⑥</sup>。

老子“常以道深德厚之人比作无思无虑的赤子,书中多见”<sup>⑦</sup>,可见老子对“赤子婴儿”的认同程度。“赤子婴儿”没有被“文明”污染,因此方能以“混浑”的态度来过一种“混浑”的生活<sup>⑧</sup>,且自自然然、不知不觉地处于“混浑”的状态,在老子看来这当然是一种极其“自然”的存在方式,因而被老子“绝对”肯定。

① 止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第140、190页。

② 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第223页。

③ 参见刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第46、56、291页。

④ 参见高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第27页;唐君毅:《中国哲学原论·原道篇卷一》,台北:台湾学生书局,1986年,第301页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第510页。

⑤ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第292页。

⑥ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第726页。

⑦ 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第90页。

⑧ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第345页。

人类在远古时期的存在状态,是对古史有相当了解的老子重要的思想资源、参照系统和批判依据<sup>①</sup>,“绝对”地崇“古”非“今”也相应成为老子思想的一个重要特点<sup>②</sup>。老子之崇“古”,是以与“自然”相吻合的“古”为理想参照和价值尺度来“绝对”地否定和批判“当今”的一切,特别是“当今”在上者主导下所确定的与“自然”不相吻合的价值目标、规范准则和礼法制度,所以老子的崇“古”在很大程度上是为了非“今”,而与老子“历史倒退论”恰成对待的“历史进化观”最为“实在”的意义,就是对“当今”在上者地位的强化,是对“当今”统治者主导下的一切作为的完全彻底的肯定,而这种强化和肯定只能更加促进“当今”在上者的自大张狂<sup>③</sup>。如果把老子思想与时代背景联系得更加紧密一些,似乎可以说老子对“古”的绝对崇尚和对“今”的绝对否定,与老子对春秋晚期开始的通过严密的户籍制度来强化对百姓的控制<sup>④</sup>以实现“富国强兵”、“广土众民”的“宏大”目标的批判有所关联,因为作为“今”的核心内容的这一切与“人”自自然然的自主自为截然相悖。

刘笑敢先生对《老子·第五十七章》是这样理解的:“一般人常把这些内容解释为老子反对人类文明的进步,反对法律制度等,这都未必是老子的本意。在我们看来,这里讲的是文明进步带来的副作用,是对人类发展中出现的新问题的反思,未必是对法律本身或文明进步的全面否定。”<sup>⑤</sup>而杜正胜先生通过研究证明君王宫殿的建设规模和水平“进步”神速,民居的发展则长期停滞,这应该能够说明“国家”“进步”的速度远远超过了生产力和民间社会发展的速度<sup>⑥</sup>,进而说明“国家”的“汲取能力”<sup>⑦</sup>很早就很强,因此“文明”的“进步”与“统治者垄断的资源更多,拥有的权力更大”、“整体资源集中在少数人手中,众人创造的财富大部分用来供养少数统治者”<sup>⑧</sup>紧密相伴。竭力主张以“无为”的原则来制约在上者、孜孜追求万物齐平且精通古史的老子对此应该有所了解,所以老子所否定的似乎就不仅仅是“法律制度”和“文明进步”所引发的“副作用”,如果仅仅如此,老子与其他各家各派就没有本质区别了。刘笑敢先生对老子的这种理解,应该是要把老子思想解释得更加“全面”、“圆融”和“积极”一些,但实际结果却可能导致老子思想的鲜明特点和老子政治批判的锐利程度的大大减弱,这似乎也与对老子思想中所内涵的一些“绝对”性质的因素有所忽略不无关系。

刘笑敢先生为老子之“自然”加上了“人文”这样的修饰限定词,因此似乎可以说他认为老子“自然”的核心特质就是“人文”。刘先生进而指出:“提出‘人文自然’之概念的直接出发点是为了防止和杜绝下列及类似误解。(一)杜绝将老子之自然误作自然界或大自然的同义词,说明老子之自然不是物理自然;(二)杜绝将老子之自然误作动物界野蛮相食的状态或生物界的自发状态,说明老子之自然不是动物之自然或生物之自然;(三)杜绝将老子之自然误作人类历史上的原始社会的状态,说明老子之自然并非主张历史的倒退;(四)杜绝将老子之自然误作与人类文明相隔绝的状态,说明老子之自然不是反文明、反文化的概念;(五)杜绝将老子之自然误作没有任何人为努力的状态,说明老子之自然不是无所事事的主张。”<sup>⑨</sup>刘笑敢先生所要“防止和杜绝”的“误解”除“动物界野蛮相食的状态”之外,或多或少、或隐或显地均内涵在老子的“自然观”中,而“人文”这一概念却很难与老子之“自然”

① 参见萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第154页;王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第147、263、294—295页。

② 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第127页;王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第153页;李零:《人往低处走:〈老子〉天下第一》,北京:三联书店,2008年,第159页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第187页。

③ 参见王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第153、227—231、295页;乔健:《中国古代思想研究》,北京:民族出版社,2008年,第70—72页。

④ 杜正胜:《编户齐民》,台北:联经出版事业公司,1988年,第24、50、34页。

⑤ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第558页。

⑥ 参见杜正胜:《古代社会与国家》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年,第168、42、121页。

⑦ 秦晖:《传统十论——本土社会的制度、文化及其变革》,上海:复旦大学出版社,2008年,第51页。

⑧ 杜正胜:《古代社会与国家》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年,第198、208页。

⑨ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第48页。

协调起来,甚至直接与“自然”相悖。刘笑敢先生之所以提出上述观点,似乎就源于他太过强调“辩证”地认知老子思想,而对老子思想中所内涵的“绝对性”因素则估价不足。另外刘笑敢先生认为老子之“自然”的核心内容是“自然的和谐、自然的秩序”<sup>①</sup>,但“自然的和谐、自然的秩序”多多少少有点空洞,笔者以为“任人自为”、“人人自为”应该是“自然的和谐、自然的秩序”的核心内涵和最终实现,如果不突出强调“人之自为”在老子自然观中的地位,无论怎样诠释老子之“自然”都很难避免空洞,都很难使老子之“自然”落到“实”处。

### 三、老子“无为观”中所内涵的“绝对性”因素

在《老子》一书中直接间接讲“无为”的内容很多,“位于道家思想中心地带”的“无为”<sup>②</sup>既是老子思想体系中一个至关重要的概念,也是“自然”、“自为”等一系列重要观念不可或缺的中介环节,是许多重要观念的归结点,是“道”的落实通道,是对人、特别是对在上者最为明确、具体和“实在”的要求,而具有“绝对”性质的价值偏向在老子“无为观”中体现得也最为丰富和充分。

老子的“无为观”是其“自然观”的逻辑延续。所有的人、特别是在上者的“无为”——即尽量不作为甚至完全不作为、不刻意作为、不胡作非为等等本身就最为符合“自然”的原则,向“自然”这一政治终极目标的趋进靠拢,也必然要求所有的人、特别是在上者以“无为”的境界、原则和态度来为人行事,来应对一切。

《老子·第二章》中的一段内容是对“无为观”的关键阐释:“圣人居无为之事,行不言之教。万物作而弗始也,为而弗恃也,成功而弗居也。”说明“无心施为”<sup>③</sup>——即主观上自觉地“不作为”是“圣人”之所以为“圣人”的核心要素,且这种“不作为”方能引发“万物”的充分“自为”。其他论述“无为”一些具体细节的言论均可理解为对《老子·第二章》的补充和说明:“不上贤,使民不争。不贵难得之货,使民不为盗。不见可欲,使民不乱”(《第三章》);“圣人执一,以为天下牧。不自是故彰,不自见故明,不自伐故有功,弗矜故能长。夫唯不争,故莫能与之争”(《第二十二章》);“见素抱朴,少私而寡欲”(《第十九章》);“圣人去甚,去泰,去奢”(《第二十九章》)。上述一系列论述所强调的均是“不”、“少”和“去”,以如此之多的“不”什么什么来论述自己的一系列关键性主张,因此说老子之“无为”强调的是在上者“无所作为”<sup>④</sup>——即“绝对”地“不作为”似乎离事实并不太远,正如老子从未说过通过在上者主动自觉的“作为”能把什么事情做好,而是不断强调在上者的一切“作为”只能使事情变得更坏(《第七十五章》)<sup>⑤</sup>。老子还认为“杀”应该由“天”来执行<sup>⑥</sup>,推而广之,一切最为关键的举措均应由“天”而非“人”来实施;再推而广之,面对人世间的这一切,在上者均应以“无为”的原则和态度来加以应对——即尽可能地甚至“绝对”地“不作为”。

刘笑敢先生提出“无为的根本意义就在于维护了万物的自然发展。……无为的根本目的、根本表现、根本意义都是‘能辅万物之自然’。可见,无为不是无所事事,不是不负责任,不是畏缩不前,而是有着高于常人之为的抱负和理想,也就是维系和保护天下万物自然生长、黎民百工自然生产的秩序,也就是维护社会自然和谐的理想状态”<sup>⑦</sup>。刘先生的论断有巨大的启发意义,但似乎也对“无为”

① 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第48—49页。

② [美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2004年,第197页。

③ 参见王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第12页。

④ 李零:《人往低处走:〈老子〉天下第一》,北京:三联书店,2008年,第180页;止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第12、84页。

⑤ 参见王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第280—281页。

⑥ 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第279页。

⑦ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第619页。

的“积极”方面强调得稍显过头了一些。首先,“作为动词的‘辅’……在《老子》里仅此一见”<sup>①</sup>,说明老子本人很少提及作为人的“动作行为”的“辅”,之所以如此似乎就在于“辅”的“人为”色彩毕竟比较浓重,太强调“辅”的价值和意义,“辅”便有可能朝“具体化”、“实在化”的方向“异化”,即老子之“辅”原本强调的是“圣人”自己去“辅”,而让他人实际去“做”,可一旦太过强调“圣人”之“辅”,现实社会中的在上者(这些人很容易自视为“圣人”)便很容易越俎代庖地“亲自”代他人去“做”,进而打着帮助实现“自然”的旗号来实现自己的目的、满足自己的欲望。其次,“‘辅’的行为对象是万物之自然,……‘辅’的行为补语是‘不敢为’,显示之所以采取‘辅’的行为,其理由在于‘不敢为’,因为‘为者败之,执者失之’”<sup>②</sup>,即“辅”最终的落脚点还是“消极”意义上的“不敢为”,而非“积极”地去做什么,彻底根绝“作为”的冲动并进而“不作为”,就应该是一种最为根本的“辅”。其三,如果“抱负和理想”太高,且特别关注和实施“维系”、“维护”等等,在上者就很容易偏向“有为”。刘笑敢先生当然强调的是“维系”、“维护”的“无为”的性质,但带有主动、自觉和“积极”性质的“维系”、“维护”与“奋发有为”的界限实在是非常模糊的,把握好具有“有为”性质的“维系”、“维护”和“无为”性质的“维系”、“维护”的分寸也困难到几乎无法操作的程度,而在上者干脆“无所作为”进而“任人自为”则目标明确也最易操作,它在不知不觉中就是一种“辅”。更何况如果“人”真的充分“自为”了,就连“维系”和“保护”都变得多余了。刘笑敢先生一系列“问题”的产生,似乎与其太过强调老子“作为”和“无为”之间的“辩证统一”,而对老子“无为”中所内涵的“圣人”应该“绝对”地“无所作为”这样更为关键的内容有所忽略不无关系。

接下来一个无法回避的问题就随之而产生了,如果“圣人”只是“无所作为”而“任人自为”,那么还要“圣人”干什么?“圣人”在“任人自为”的过程中究竟应该起什么作用?笔者以为对这一问题不应作太过“著实”的理解,老子无为思想最为关键的特质是“批判”而非“建构”,老子始终关心和一再强调的是在上者“不应该”做什么而非“应该”做什么。在春秋战国之际,在上者显然是太过“有为”了,此时的在上者只要不刻意“有为”,实际政治中的根本问题往往就釜底抽薪地彻底解决了,因此对始终关心着实际政治且把理想的“圣人”作为现实在上者的警示和参照、作为否定性的批判依据的老子那里,在根本上只有“圣人”不应该做什么的问题而完全没有他们应该做什么的问题。更何况以否定性质的“无为”为原则和尺度来审视一切,人们、特别是应以“圣人”为榜样的在上者“不应该”做什么非常的明确,而“应该”具体地做什么则非常不明确也不应该明确,因为这种明确恰恰是在上者“有为”的重要标志。如果上述说法能够成立,那么说老子之“无为”强调的是在上者绝对地“无所作为”,无论与春秋战国之际的实际状况还是老子思想的核心特质应该都是吻合的,而人们之所以不大愿意承认“无为”的核心内容就是在上者的“无所作为”,似乎就在于这样说太过“绝对”也太不“辩证”了,事实上“批判”显得非常“绝对”往往正是“批判”的根本特性之所在,因为“批判”是以“理想”的“应然”为依托而非以“现实”目标的成功“实现”为指归的,基于作为自由思维产物的“应然”的“批判”因其不必面面俱到、不必斤斤于“落实”因而可以在相当程度上“无视”“客观现实”,它往往会也“理应”会显现出“绝对”的性质。

“战争”是与“无为”截然对立的最为“有为”的行为,所以“反战”就成为老子思想的重要内容。正如王淮先生所言,“凡道家皆为天生之和平主义者,此实缘于其自然主义之基本立场与无为而治之政治哲学。何以言之,盖宗‘自然’则必主‘无为’而反‘有为’,有为之大且甚者,莫过于战争,故凡道家必反对‘战争’而崇尚‘和平’也”<sup>③</sup>,“老子论道以‘自然’为宗,论政以‘清静无为’为主,故原则上老子

① 许建良:《“辅”——因循哲学的始发轮》,《云南大学学报》2008年第3期。

② 许建良:《“辅”——因循哲学的始发轮》,《云南大学学报》2008年第3期。

③ 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第187页。

反对战争”<sup>①</sup>。

老子的反战应该具有“绝对”的性质,实际上把王淮先生“原则上老子反对战争”的论点再往前推进一小步,就可以说老子是“一般”乃至“绝对”地反战。老子“绝对”反战最为根本的原由,就缘于在“自然”的、人人充分“自为”的“小邦寡民”的理想生活状态下,战争完全是多余的<sup>②</sup>。反之战事一开,全国上下就必须“拧成一股绳”,“人”必然随之而变成工具和手段<sup>③</sup>,程度不同、类型各异的“自为”便无从谈起。老子“反战”已成学界共识,但几乎无人明言老子“绝对反战”,因为“绝对”的提法不大符合“辩证”的原则。

老子“绝对”反战最为突出的体现,就在于他对战争“正义性”的否定。在老子心目中完全没有“正义战争”的概念,因为战争就要杀人,所杀之人在世俗寻常人等的心目中是“敌人”,在“慈悲”(《老子·第六十七章》)<sup>④</sup>的老子心目中他们却是“一般”意义上的“人”,而杀“人”则是对“慈悲”“绝对”的背离,所以老子提出“杀人众,以悲哀莅之。战胜,以丧礼处之”(《老子·第三十一章》),说明在对“人”有着更加深刻和合理的体认并进而生发出更为“超越”的价值判断的老子那里,“慈悲”理应覆盖一切“人类”——其中当然包括“敌人”。当“慈悲”没有了任何人我敌友的“对待性”区分因而不分彼此地含容所有的人的时候,“慈悲”就变得“绝对化”了。老子还提出“天下有道,却走马以粪”(《老子·第四十六章》),说明在天下“有道”之时战争完全是多余的,战争完全是天下“无道”的时候所出现的“反常”的情况;“以道佐人主,不以兵强于天下”(《老子·第三十章》),这里的“以兵强于天下”应该涵盖一切战争,而非仅指“非正义战争”,说明在老子看来一切战争均与“道”截然相悖。反之一旦认同了战争的“正义性”,“正义”就往往会被强权盗用;一旦承认了“正义战争”的概念,就为有着强烈“有为”冲动的当权者提供了从事战争的“正当”理由,战争也就往往会轻易地兴起;一旦分别战争的“正义”和“非正义”性质,就必须确定判断“正义”与否的标准,而这一标准的确定当然需以在上者的意志为依据,以在上者所主导的“宣传”功用的充分发挥为转移<sup>⑤</sup>。

萧天石先生提出“人生天地间,欲求生存,岂可一日无兵乎?……大道行于天下,何用兵于天下为?亦备之而已,备而不用,兵亦无兵”<sup>⑥</sup>。这应该是古已有之的“兵不可废”(参见《左传·襄公二十七年》)观念的进一步延续,但是“兵不可废”与老子的基本主张显然是不一致的,所以萧先生在两者间所作的弥合也并不成功。如果“兵”只始终需“备”却永远不“用”,那么“备”将变得毫无意义。更为关键的是在“现实”社会中“兵”当然是“不可废”的,但在超越现实的“理想”世界中,在老子基于“理想”对社会现实进行批判所形成的理念系统中,“兵”则完全是多余和“可废”的。

刘笑敢先生提出“老子并非害怕战争,而是反对战争,极力避免战争,然而战则必胜”<sup>⑦</sup>,王淮先生也提出老子的一些战争原则乃“战无不胜之道”<sup>⑧</sup>,这些认识与老子思想的原貌并不吻合。老子似乎不大可能有“战则必胜”这样太过“实在”、“积极”和“世俗”的想法,事实上如果真的按老子的主张来打仗,仗干脆就没法打了!认为老子具有“战无不胜”观念的主要依据是《老子·第六十七章》,但王淮先生认为“夫慈以战则胜,以守则固,天将救之,以慈卫之”。……此数句疑为古注语,错入经文,

① 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第121页。

② 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第360页。

③ 参见乔健:《中国古代思想研究》,北京:民族出版社,2008年,第23、54、176页。

④ 程树德先生指出:“儒家之所谓仁,即佛氏之慈悲”(《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第430页)。古今中外各种文化的核心价值往往具有相通性,因此将老子之“慈”大体上理解为内涵深邃广远的“慈悲”似无不妥,刘笑敢先生在阐释此章时就使用了“慈悲”一词(《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第657页),萧天石先生也曾提出“老子慈悲心切”(《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第285页)。

⑤ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第630页。

⑥ 萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第427页。

⑦ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第657页。

⑧ 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第262页。

挂在章尾。通体观之,极不自然”<sup>①</sup>,说明王淮先生对通过“慈”就能打胜仗的看法也不无疑虑,同时也说明境界极高的“慈”与非常“实在”的“战胜”的确很难协调起来。如果第六十七章的所有文字均是《老子》的原文,恐怕也只能从“长时段”的视角和“道理”处将“以战则胜,以守则固”理解得更“虚”而非更“实”、更“理想化”而非更“现实化”一些,正如《老子·第七十三章》强调的是“不战”,强调的是战争取胜之关键因素的“勇敢”在根本上就不是一种正面价值,强调的是在“长时段”中爱好和平者、柔弱者因其观念和行为与“道”相合,所以“在道理上”最终“应该”能够“取胜”。

如果说《老子》的很多章节是在“论兵”<sup>②</sup>,老子思想内涵着“战无不胜之道”,以老子思想为指导真的就能够打胜仗,那么势必将老子的某些思想理解为指导战争的战略甚至战术,势必会尽可能地将老子思想拉向“现实”,以使老子思想变得更加“功能化”、“实用化”和“积极化”。这些实际上把老子思想“具体化”和“狭窄化”<sup>③</sup>的“努力”与老子思想“批判”的特质明显不符,也会损害老子思想的“理想性”和“超越性”,而这些“问题”的出现与对老子“绝对”反战倾向的估价不足似乎不无关系。

王淮先生指出:“无论就任何观点言,在人类之社会中战争永远是一种文化现象之病态,老子首先诊断病理,认为病因在于为政者主观心理之‘多欲’、‘不知足’与‘欲得’。是故釜底抽薪之道,厥为消灭一切可能的战争之动机。而老子之处方,则为‘知足常足’。知足是一种‘智慧’,同时也是一种‘德性’之涵养。老子之政治哲学以人君之修‘德’养‘智’为第一义。”<sup>④</sup>王淮先生深刻地指出了在老子看来战争的发生与在上者的“多欲”和“不知足”有着紧密的关联,但仅仅将老子之“知足”落实为一种“智慧”和“涵养”似乎又有些空洞了。袁保新先生指出:“如果‘大道’在人间的失废,主要是因为‘始制有名’、‘散朴为器’的过程中,定名引起了心知的执取,器用诱发了情欲的追逐,则重建人间价值秩序,回归‘大道’的途径,首先就是将制造争斗对立的根源——主观心知与情欲所缠结的虚妄主体——予以撤销。”<sup>⑤</sup>所谓“虚妄主体”应该是以追求外在物欲(对富国强兵、开疆拓土、广土众民等的欲求也可归入广义的“物欲”范畴)满足为人生根本目的的“主体”,由于这种“追求”与“人之本然”截然相悖,所以从事这种“追求”的“主体”就只能是“虚妄”的。与“虚妄主体”的物欲满足相对待的,是通过“无为”、“自为”的普遍实现的不懈追求方能体验到的“大欢愉”式的满足,这种满足又是对物欲的克服、对“人”的本真生命价值的深刻体认及在此基础上“精神生命”的实现<sup>⑥</sup>的结果,老子的“外其身而身存”、“无私成其私”(《老子·第七章》),就是这种克服、体认和实现的最佳证明。老子这里的“外”、“无”均有否定、摒弃和超越之义,而前后两“身”和两“私”则根本不同,前者是肉体、物欲意义上的“身”和“私”,后者则是通过深刻而丰富的精神性活动所实现的、以“超越”为本质特征的“精神”意义上的“身”和“私”。另外老子提出“圣人无积,既以为人,己愈有;既以予人矣,己愈多”(《老子·第八十一章》),说明“圣人”所“无积”的是“物质”,而“圣人”最终“有”和“多”的则属“精神”的范畴<sup>⑦</sup>;“天下皆谓我大,大而不肖。夫唯不肖,故能大”(《第六十七章》)意义上的“大”,也只能是个体自我通过深刻复杂的精神活动方能体认和实现的、以精神的满足和升华为核心内容的极特殊的“大”,故“不肖”——即与世俗寻常的“价值追求”、“价值实现”和满足方式全然不同。总之,“绝对”地趋向和认同“精神”同时“绝对”地贬斥“物欲”,而非主张“精神”与“物欲”之间的对立统一、相反相成是老子思想的重要内涵和特点,是老子“绝对”反战的关键性依据。

老子“无为观”的一项重要内容是“绝对”偏重“雌、弱、下”,并进而要求在上者“绝对”向“雌、弱、

① 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第260-261页。

② 李零:《人往低处走:〈老子〉天下第一》,北京:三联书店,2008年,第211、214、216、225页。

③ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第708页。

④ 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第188页。

⑤ 袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社,1991年,第95页。

⑥ 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第88页。

⑦ 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第298页。

下”处趋进靠拢,正如王淮先生所言“老子之思想显然是有‘重点’而有所‘取’的(贱与下),此与庄子之思想善于运用‘双遮’而游于‘中’的智慧不同”<sup>①</sup>;李零先生所言“恕道,讲的是对等。这是孔子的思想。老子不一样,他贵柔贵弱贵下,处处讲的是不对等”<sup>②</sup>;止庵先生所言“如用阳刚、阴柔来讲,则似乎道只是个阴柔”<sup>③</sup>，“惟一能明确的,就是‘善为道者’总是体现出阴柔一面”<sup>④</sup>。因此虽然“雌、弱、下”在世俗寻常的眼目中仅仅是“消极”和“负面”的,但“绝对”地认同“雌”和“弱”、“绝对”地趋向“下”却被老子“绝对”地肯定,向“下”既是老子“无为”明确而“绝对”的指向,也是“无为”的鲜明标志、基本前提和重要结果。在老子“无为观”的最根本处不存在“雌”与“雄”、“弱”与“强”、“下”与“上”的对立统一、相反相成,正如“阴阳”的概念最具对立统一的“辩证”性质,但老子却提出“万物负阴而抱阳,冲气以为和。天下之所恶,唯孤寡不穀,而王公以自名也”(《老子·第四十二章》),说明老子思想体系中的“阴”与“阳”是有主次高低之分的,“负阴抱阳”是以“阴”为根本依托的“抱阳”,更为关键的是,“负阴而抱阳”以“王公”向“孤寡不穀”这样“绝对”的“低下”处的趋进靠拢为最终落实,这种趋进靠拢也是实现“和”的根本途径。这同时也说明因为“无为”的主体主要是“圣人”<sup>⑤</sup>,所以向“下”主要是对应该效法“圣人”的在上者的要求,而芸芸众生往往无“下”可下。把在上者往“低”处拉而非往“高”处捧,是老子始终一贯的基本立场和价值偏向,而儒家、特别是法家都有把君王和圣贤向“高”处捧的趋向。

唐君毅先生认为应该这样理解老子的“人法地,地法天,天法道,道法自然”：“先横断老子所言之道为四层面,则上述老子之言之高下不同者,即皆可分别纳之于不同层面之中;然后观其如何可逐步转进,以层层上达,更相通贯。”<sup>⑥</sup>并进而认为“法地、法天、法道、法自然,既各为一事,又有次第升进之义”<sup>⑦</sup>。既然是“次第升进”,那么“法天”当然就高于“法地”,“天”自然就比“地”更为重要,“高”在价值序列上也就优于“低”,这一切似乎与老子的主体思想并不吻合,虽然唐先生也注意到了“法地”、“法天”、“法自然”的“通贯”,而强调“法地”、“法天”、“法自然”的“通贯”<sup>⑧</sup>,的确比强调它们之间的层次区分要合理得多。如果强调由“法地”到“法自然”的“次第升进”,那么势必会认为老子思想中存在着一个高低分明的价值序列和由“低”向“高”不断提升的价值追求,但老子似乎并没有这样的观念,正如徐复观先生曾对以黑格尔的辩证法“解释老子‘有’‘无’的思想”提出了切中要害的批评,并进而提出“各归其根”“只是向道自身的回归,也决不同于向高一层的发展”<sup>⑨</sup>。

“人法地,地法天,天法道,道法自然”这样具有“次第升进”意味的内容在《老子》中仅出现了一次,以此为依据构建起老子言“道”的四个层次——实质上是构建起老子思想的整体结构,似乎有证据不足的嫌疑。更为关键的是唐君毅先生把老子的价值取向往“上”推而非向“下”拉了,事实上“绝对”取“下”而非取“上”是老子至为关键的价值偏向,而唐君毅先生也已注意到老子对“下”的偏重<sup>⑩</sup>,但唐先生似乎又不甘心仅仅强调老子思想的趋“下”特性,这似乎与唐先生太过强调老子之“辩证”有关,如以“辩证思维”来认知事物,就不应该“绝对”趋“下”,甚至表面趋“下”而实质上却是向“上”。

① 王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第160页。

② 李零:《人往低处走:〈老子〉天下第一》,北京:三联书店,2008年,第196页。

③ 止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第10页。

④ 止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第32页。

⑤ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评评论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第561页;止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第22页。

⑥ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇卷一》,台北:台湾学生书局,1986年,第294页。

⑦ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇卷一》,台北:台湾学生书局,1986年,第299页。

⑧ 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第354页;袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社,1991年,第96页;止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第57页。

⑨ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第336页。

⑩ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇卷一》,台北:台湾学生书局,1986年,第301—303页。

#### 四、老子“人之自为”观念中所内涵的绝对性因素

以“个体的自主性”<sup>①</sup>为核心内容、作为“道法自然”的关键指向<sup>②</sup>的“人之自为”是老子“无为观”最终的归宿,如老子认为“圣人”之“无为”最终应落实于“民”的“自化”、“自正”、“自富”和“自朴”(《老子·第五十七章》)——概括地说就是“自为”,这也说明“无为”是“因”,“自为”是“果”;“无为”是“自为”的前提,“自为”是“无为”的落实。老子还认为“万物”仅应“宾服”于“道”,且应“自”宾(《老子·第三十二章》),即自主自觉、自然而然地“宾”,“自宾”是对在上者教化引领、强迫控制的否定,其最为“实在”的意义是“万物”中的“人”在“道”的引领和支撑下的充分“自为”,即“为”到哪儿算哪儿,“为”成什么算什么<sup>③</sup>,同时最大限度地实现其本真生命之价值。

对“无为”最终必然落实在“人之自为”,古往今来的有识之士已有许多精辟的论述:鸠摩罗什提出“己虽无为,任万物之自为,故无不为也”<sup>④</sup>;蒋锡昌提出“‘希言自然’,谓圣人应行无为之治,而任百姓自成也”<sup>⑤</sup>;萧公权提出“无为之第一义为减少政府之功用,收缩政事之范围,以至于最低最小之限度。盖天下之事,若听百姓自为,则上下相安,各得其所。若强加干涉,大举多端,其结果必至于治丝益棼,庸人自扰”<sup>⑥</sup>;萧天石提出“道,虚而无为,以任民之自为;虚而无治,以任民之自治;虚而无用,以任民之自用;虚而无成,以任民之自成”,“圣人无为,因人自为”<sup>⑦</sup>。

现实社会中既有“善人”,也有“不善人”,“善人”的“自为”当然应该被认同,但“不善人”的“自为”同样应该被认同吗?这一问题又进而引发了一系列新的问题:如果只有“善人”的“自为”应该被认同,而“不善人”的“自为”则应被坚决制止,那么由谁、根据什么标准来区分“善人”与“不善人”?能够作出这种至关重要的区分的人,除了极少数“圣贤”之外还能有其他人、特别是作为“自为”主体的芸芸众生吗?区分所依据的标准除了在上者根据自己的意志所确定的法度和规范之外,还能有其他标准吗?如果在严格区分“善人”与“不善人”的基础上仅仅认同“善人”的“自为”,那么“自为”还真的能够存在吗?面对如此众多的无可回避的问题,解决之道似乎只剩下泯灭善恶,混同“善人”与“不善人”,许多学者正是通过这样的思路来理解老子、来解决问题的。

老子提出“道者万物之主也,善人之宝也,不善人之所保也”(《老子·第六十二章》);“善者善之,不善者亦善之,德善也”(《老子·第四十九章》),表明老子明确区分了“善人”与“不善人”、“善者”与“不善者”。既然对“善人”与“不善人”有所区分,说老子对所有的人皆“一视同仁”<sup>⑧</sup>、说老子“泯灭善恶”<sup>⑨</sup>并不妥当。唐君毅先生提出老子“其旨明不同于世之君子之分辨善人与不善人,而严拒不善人之旨,亦正通于老子言天道之义者。……天道亦有‘包涵善恶,而以恶成善,归于浑化善恶’之义。故

① 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第349页。

② 唐君毅先生指出:“唯赖有此生而不有之道,然后一一之事物,得各自然其所然,则道正为一一事物之自然其所然之主。唯其主之、且遍主之、常主之,以法其自身之自然,而后有‘一一事物之自然其所然,若不见道为之主’也。”(《中国哲学原论·原道篇卷一》,台北:台湾学生书局,1986年,第327页)“各自然其所然”应该就是以“人”为核心的“一一之事物”的充分自为,这似乎能够说明以“无为”为中介的“人之自为”是“道法自然”明确而关键的指向。

③ 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第195页;乔健:《中国古代思想研究》,北京:民族出版社,2008年,第184、188页。

④ 转引自王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第192页。

⑤ 蒋锡昌:《老子校诂》,上海:商务印书馆,1937年,第156页。

⑥ 萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第162页。

⑦ 萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第151、24页。

⑧ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第491页。

⑨ 参见萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第53页;高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第368页。

人法天,亦当兼容善人与不善人,以浑天下之心,不必过重善人与恶人之别”<sup>①</sup>。事实上“兼容善人与不善人”并不等于“浑化善恶”,虽然老子绝不“严拒”不善之人。另外“恶人”是在“实实在在地”“作恶”,如笼统地强调“以恶成善”则会淡化恶人、特别是在上位的恶人之“恶”。对寻常人等“不善”的宽容,对简单机械地分别善恶的批判,与在明确区分善恶的基础上严辞斥责大恶者(“盗跖”<sup>②</sup>)的所作所为,在老子那里是并行不悖的,但这种“并行不悖”与简单笼统的“辩证”完全不同。

老子还提出“大道甚夷,民甚好径”(《老子·第五十三章》);“民之轻死,以其求生之厚也,是以轻死”(《老子·第七十五章》);“百姓皆属耳目焉,圣人皆孩之”(《老子·第四十九章》)<sup>③</sup>;“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜也,以其无以易之也。柔之胜刚,弱之胜强,天下莫弗知也,而莫能行也”(《老子·第七十八章》);“吾言甚易知也,甚易行也;而人莫之能知也,而莫之能行也。……知我者希,则我贵矣。是以圣人被褐而裹玉”(《老子·第七十章》)。上述言论表明在老子看来“好径”者、“轻死”者、“属耳目”者及对其关键性理念“莫能知、莫能行”者是一个庞大的群体,而绝非少数。这同时也说明老子对现实的、活生生的“人”有着深刻而理智的认识,他并没有对“人”予以过高的估价,正如止庵先生所言老子“从来就不认同于普通百姓”<sup>④</sup>。

不认同普通百姓,但却认同所有的人——其中自然涵盖着“不善人”的“自为”,是老子最具价值的“辩证思维”的结果,同时也是老子“自为观”的最为关键之处。老子提出“圣人恒无心,以百姓之心为心。善者善之,不善者亦善之,德善也。信者信之,不信者亦信之,德信也。圣人之在天下,歙歙焉,为天下浑心”(《老子·第四十九章》),说明老子所强调的是“圣人”之“恒无心”,“圣人”之“恒无心”的具体内涵是无论“百姓心”是好是坏,“圣人”都必须以它为转移,必须予以“绝对”的认同,而不能有自己的主观好恶和价值偏向。“圣人”之“恒无心”最为关键的体现,是“不善者亦善之”,而“任人自为”、特别是任“不善者”“自为”,才是最为具体和彻底的“善之”。当“不善者”的“自为”被完全认同之后,“人之自为”便显现出“绝对”的性质、达到了“彻底”的程度,这同时也能说明老子之“辩证”得到了具有“绝对”性质的要素的关键性支撑。

老子之所以“绝对”认同“不善者”的自为,就在于只有这种认同方能使芸芸众生的“自为”真正实现,只有这种认同方能使“人”和“人”所赖以生存的“社会”变得更加美好,正如蒋锡昌先生所言,“‘德’假为‘得。’此言民之善与不善,圣人一律待之以善而任其自化,则其结果皆得善也”<sup>⑤</sup>。但蒋先生并未明言为何“圣人一律待之以善,而任其自化”就会使“结果皆得善矣”,笔者尝试作这样的解释:当没有了外在的强制,当认同了所有的人的“自为”,当所有的人——特别是“不善人”在现实生活中都能够充分“自为”、都能独立自主地承担起自己的责任之后,趋善避恶就会成为人们普遍的行为方式,因为在人人普遍“自为”的条件下,行善往往能得到他人的以善相报,作恶也将会受到各种形式的惩罚,这种局面的长久持续将会使“善”的空间大大扩充,“不善”的必要和可能大大减少,最终“则其结果皆得善矣”。如果上述理解大致无错的话,那么萧天石先生“善者吾善之,不善者吾亦善之,无物我之分,无亲仇之别,一视同仁,而入于人我一体,物我同化之境界,亦即天人物我之大同境界”<sup>⑥</sup>的观点便有商榷的余地了。老子应该不是对“善者”和“不善者”“一视同仁”,“人我一体,物我同化”的说法也略显空洞,这种空洞的言辞恰恰遮蔽了老子认同“不善者”之“自为”、且“不善者”之充分“自为”必然能够“得善”这样更为关键的内容。另外萧天石先生似乎太过强调各种形式和内容的“一”和

① 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇卷一》,台北:台湾学生书局,1986年,第314页。

② 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第270页。

③ 参见高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第195-196、63-64页。

④ 止庵:《老子演义》,北京:中华书局,2007年,第38页。

⑤ 蒋锡昌:《老子校诂》,上海:商务印书馆1937,第306页。

⑥ 萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第208页。

“同”了<sup>①</sup>,事实上“人之自为”的最终结果往往是千差万别、“不一”和“不同”的<sup>②</sup>。萧先生对“一”和“同”的过度强调也许源于其对“整体”的人与“个体”的人的混淆,同时事实上以“整体”的人取代了“个体”的人。而当“人”被“整体化”之后,“个体”意义上的“人”也就无足轻重了,“人”也就被“抽象化”和“空洞化”了<sup>③</sup>,严格意义上的“人之自为”也就无从谈起了。萧天石先生在理解和阐释老子思想的过程中所出现的“问题”,应该与其太过关注“辩证”所必然强调的各种对立面的“统一”,却对老子思想中所内涵的“绝对性”因素在这一具体问题上的体现——即“人之自为”应该“绝对”地落在每一个活生生的“个体”的充分“自为”上有所忽略不无关系。

对万物齐平、生命平等的强调与“混同善恶”并不是一码事。与认同“不善者”之“自为”密切关联的对万物齐平、生命平等的强调体现了对善恶的超越,但实现这种超越需以分别善恶而非不分善恶为前提,因为不泯灭善恶才有超越善恶的问题,泯灭了善恶“超越”便会落空,“超越”将变得毫无意义。而不少学者似乎把较低层次的明确善恶与更高层次的超越善恶混为一体了,老子的“浑心”应该属于更高层次的超越善恶而非不分善恶。也只有在明确善恶的基础上又“超越”了善恶,“人之自为”才有了更高层次的理念依据。

“任人自为”、特别是任“不善者”之“自为”是以“圣人”在“超越”的层面不太过“明白”、不苛察——即“浑心”<sup>④</sup>为基础的,既然是以“圣人”“超越”之后所达到的境界和作为为基础,那么“自为”似乎就是有条件的而非“绝对”的了。但“《老子》中的圣人高于统治者,而不等于统治者”<sup>⑤</sup>,即“圣人”是理想而非现实中人<sup>⑥</sup>,必然能够达到“自然”的境界同时必然能够“无为而治”是“圣人”之所以为“圣人”不证自明的前提,“圣人”只会“任人自为”而完全不可能引领甚至强制人们去“他为”,因此“圣人”的存在与“自为之人”的存在是互为前提、相互证明、契合无间、浑然一体的,所以任何人、包括“不善者”的“自为”在根本上仍是“绝对”和无条件的。另外老子将“圣人”的存在“虚化”到几近于无的程度,作为“道”的人格化形式的“圣人”在很大程度上仅具“虚”而非“实”的“符号”意义,这种意义上的“圣人”就对现实中活生生的“人”的“自为”形不成任何干扰和阻碍,这也使“人之自为”在根本上仍是“绝对”的。

老子提出“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”(《老子·第五章》)。对老子这段著名论述,陈鼓应先生是这样理解的:“在这里老子击破了主宰之说,更重要的,他强调了天地间万物自然生长的状况,并以这种状况来说明理想的治者效法自然的规律(‘人道’法‘天道’的基本精神就在这里),也是任凭百姓自我发展。这种自由论,企求消解外在的强制性与干预性,而使人的个别性、特殊性以及差异性获得充分的发展。”<sup>⑦</sup>高明先生的理解是“‘天地不仁’,言天地无施,则万物自长;‘圣人不仁’,言圣人无施,则百姓自养”<sup>⑧</sup>。说明老子在此强调的仍是无论“善人”还是“不善人”均应“自为”,也只有当所有的人都充分“自为”之后,其“个别性、特殊性以及差异性”方能“获得充分的发展”,人也方能“自长”和“自养”。

老子还提出“圣人恒善救人,而无弃人,物无弃材,是谓袭明。故善人,善人之师;不善人,善人之资也。”(《老子·第二十七章》)说明老子仍然是在清晰地划分“善人”与“不善人”的基础上主张“超

① 另参见萧天石:《道德经圣解》,北京:华夏出版社,2007年,第323、360页。

② 参见陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第83页。

③ 参见张灏:《幽暗意识与民主传统》,北京:新星出版社,2006年,第217-220、234页。

④ 参见楼宇烈:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第130页;王淮:《老子探义》,台北:台湾商务印书馆,1969年,第196页。

⑤ 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第309页。

⑥ 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第69页;刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第561页。

⑦ 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年,第83页。

⑧ 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第244页。

越”地“无弃人”，“无弃”的对象显然是“不善人”（《老子·第六十二章》），而任“不善人”之“自为”应该是“无弃”最为具体、实在和积极的内涵。对老子的这一论断，萧天石先生的解释是“圣人抱道而行，言为世法，行为世则，以利众生，以化天下，故为不善人之师。至若凡夫，流转于物欲，懵懵于生死，迷而不悟，往而不返，故适为圣人行道救世之资。善资不善，不善师善，二者互为转用，至其极也，善恶同权，圣凡无分”<sup>①</sup>。事实上“圣人”、“善人”之“化”与“人之自为”是完全不相容的，真正的“自为”是排斥和否定任何人、包括“圣人”之“化”的。说“不善人”“适为圣人行道救世之资”，更是把“人”中间的一部分变成了“圣人”之“救世”所“取资”的工具和手段，这与老子的自为观相距更远。其最终结论“善恶同权，圣凡无分”既与前面的论述在逻辑上很难统一协调起来，也未必符合老子的本意。在萧先生之外，还有不少学者认为老子有“不善人化于圣人之道”<sup>②</sup>、“感化人民”<sup>③</sup>、“化民成俗”<sup>④</sup>之类的思想，这应该与老子至关重要的自为观不相一致。另外刘笑敢先生指出“老子哲学并非笼统地反对道德教化，所以，尽管天道自然，却是常与善人的”<sup>⑤</sup>，而“教化”只能是“善人”对“不善人”所实施的行为，只要存在一部分人对其他人实施“道德教化”的情况，严格意义上的“人之自为”便无从谈起，所以“教化”与“自为”截然相悖，对这一至关重要问题产生模糊的认识，应该与对老子“自为”的“绝对性”有所忽略不无关系。另外“任人自为”是“圣人”“无为”不知不觉的结果，“圣人”一旦“无为”了，“人之自为”在不经意间就会自自然然地萌生、扩展和深化，而“人之自为”的具体内容和方式等只能是不明确且不应该明确的，因为谁能知道千差万别的芸芸众生会自为成什么样子和“应该”自为成什么样子！如果个别“圣贤”能够知晓芸芸众生自为的“实然”和“应然”结果，那么人们就必然需要接受在上者的“教化”，“自为”也须得到“圣贤”的“指导”，这样“自为”在本质上就只能是“他为”了。

陈鼓应先生将老子的上述论断解释为“善人可以做为不善人的老师，不善人可以做为善人的借镜。……具有这种心怀（指无弃人无弃物——笔者注）的人，对于善人和不善的人，都能一律加以善待。特别是对于不善的人，并不因其不善而鄙弃他，一方面要劝勉他，诱导他，另一方面也可给善人作一个借鉴”<sup>⑥</sup>。陈先生同样认为“不善人”是“善人”所“借鉴”和“取资”的对象，仍然强调老子思想中包涵着“劝勉”和“诱导”的成分，这与“真实”的老子似乎很难一致，而在更加超越的层面上淡化“师”与“资”的区别<sup>⑦</sup>也许才是更为合理的解释。另外如果“不善的人”应该被“劝勉”和“诱导”，那么由个别“善人”——在现实社会中只能是在上者以自己所认同、所确定的标准为依据来严格区分“善”与“不善”、“善人”与“不善人”便成必要。一旦由在上者作出这样的区分，无限扩大“不善人”的范围便是必然的了，因为没有缺陷的完人在现实社会中完全不存在，严苛“责下”又是在上者普遍的心理定势和政策依据，因此对“善人”与“不善人”的这种区分的最终结果，只能是把个别在上者之外的整个人群均变为“不善人”，变为“劝勉”和“诱导”的对象，这样的“逻辑推导”和现实状况在古今中外的历史中并不罕见，根除这种推导和现实的釜底抽薪之道，只能是在“超越”的层面上“浑化”“善”与“不善”，且进而善待所有的人，而“善待”的核心内容是“绝对”地认同一切“人”、特别是“不善人”的“自为”。

“小邦寡民”的人生理想是老子“任人自为”观念的人格化体现。充盈着“寡民”的“小邦”是“自然→无为→自为条件”下的有历史依据的“理想国”<sup>⑧</sup>，在这种对人的现实生存状态有着重要的警示、参照和引领作用的“理想国”中，人们不必被“劝勉”和“诱导”，更无须被强制就会自自然然、自主自为地

① 萧天石：《道德经圣解》，北京：华夏出版社，2007年，第208页。

② 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第127页。

③ 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第232页。

④ 王淮：《老子探义》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第244页。

⑤ 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第741页。

⑥ 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年，第176—177页。

⑦ 参见高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第368—369页。

⑧ 杜正胜：《古代社会与国家》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1992年，第457页。

吃该吃的,穿该穿的,习惯于该习惯的,住在该住的居所,并自以为“甘”、“美”、“乐”、“安”,这的确是一种生机盎然、恬静和乐,不对天地万物造成任何伤害,同时也避免成为广土众民、富国强兵的工具和手段的“自为”的生活方式。而“寡民”充分“自为”的结果,必然是“寡民”的千差万别、各具个性而非千人一面,因此“小邦寡民”与许多学者心目中的“大同”有着根本的差异,前者的核心和关键是“人”之“异”,而后者则是“人”之“同”。老子之“玄同”的核心“所指”应该是外在等级贵贱的泯除,而非“人”的内在特性的泯灭。

杜正胜先生指出:“族群间的对敌意识愈强,内部的服从要求愈重,统治者与被统治者的分野也愈明显。”<sup>①</sup>而在“小邦”中完全不存在所谓的“敌人”,在“寡民”中间也完全没有统治者和被统治者的区分,“寡民”也就完全无须服从强大的高高在上的异己力量。与之相一致,外在的强制、功名利禄的诱惑均不复存在,为谋求私利而不择手段地进行残酷争斗的必要性将荡然无存,“作恶”也在根本上变得毫无必要,甚至连作恶的欲念都不易萌生,这一切必然使“寡民”们在不知不觉中就能够通过“自为”而全部变成“善人”。

老子的“辩证思维”着眼于对复杂事物的深刻把握,更着眼于对在上者所确定的价值目标、价值尺度和礼法制度的批判,而老子思想中所内涵的“绝对性”因素则是老子“批判”的根本依据,是老子政治理想的肯定性指向和建构性落实。梳理清楚与老子之“辩证”相伴随的“绝对性”因素,能够使老子思想的核心内容、根本特性和基本价值都更加清晰。

[责任编辑 曹峰 李梅]

<sup>①</sup> 杜正胜:《古代社会与国家》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年,第124页。

## 全真精神及其当代价值

牟钟鉴 赵卫东

**摘 要:**全真道作为道教中的改革派,提倡精神超越、内丹修炼、建立教团、出家修行等,这与传统道教所主张的肉体成仙、外丹修炼、个体修道、在家修行等有诸多不同。从某种意义上讲,王重阳通过三教合流所建立起来的全真内丹学,达到了道教理论的最高峰。全真道所提出的修道长生、济世度人、性命双修和三教合一等思想内容,对于我们今天处理身心关系、宗教冲突等,仍然具有重要的借鉴价值。丘处机作为早期全真道的扛鼎人物,不仅使全真道由山东走向全国,为全真道培养了大批优秀人才,他西行觐见成吉思汗,劝其“寡欲止杀”,也为中华民族作出了重要贡献。今天的道教界应该继承济世度人的全真精神,提倡“生活道教”,积极参与生活、提升生活、改进生活,把全真道的优良传统发扬光大。

**关键词:**牟钟鉴;全真道;当代价值

赵卫东:牟先生,您好!您是山东人,曾主持国家社科基金项目“全真七子与齐鲁文化”,在全真道研究方面有极深的造诣,而全真道作为“道教中之改革派”<sup>①</sup>,与传统道教有很大的差别,您能不能谈谈全真道与传统道教到底有什么不同?

牟钟鉴:全真道可以作为道教后期的代表。前期道教,若找个代表人物的话,可以是葛洪。前期道教追求肉体长生,而到了全真道以后,它放弃了肉体长生。这一点王重阳说得很清楚,他认为人不可能长生不死,因此他转而追求精神的不死。这是一个很大的差别。再一个差别,前期道教由于追求肉体长生,在术的方面特别强调外丹术,后期道教则强调内丹术,这个变化应该说从唐代就已经开始了。唐代外丹达到鼎盛,同时也暴露了外丹术的很多弊病,唐代很多皇帝吃了外丹,未得长生,反致速死,包括唐太宗。唐太宗原来不信,但晚年吃丹,被丹药毒死了,因为那些丹药有毒。但外丹也有它的历史功绩,比如化学的出现,而且后来它也用一些方法来治毒,所以外丹术对于中医的推动是有功绩的,它可以治一些病,但追求长生却不行,后来转到内丹。内丹术应该说是从陈抟开始的,到王重阳那里得以发扬光大。我的看法是,内丹学在全真道那里达到了一个高峰;我甚至认为,中国哲学理论有三个高峰,都是三教合流的结果。最早出现的就是佛教的禅宗,在唐代就有了。第二个高峰是宋明道学,我不称其为宋明理学,我采纳的是我的老师冯友兰先生的说法<sup>②</sup>,因为道学下面有理学、心学、气学三大学派<sup>③</sup>,它是吸收了佛老而使儒学达到了一个高峰。第三个高峰是最晚的,就是全真道的王重阳和“全真七子”的全真内丹学,在道教里头可以称之为一个高峰。这一理论高峰过去研究得不够。我们通过研究认为,它有很多东西需要发掘。这是一个差别。还有好几个差别,其中一个就是三教合流。早期道教并不是完全不吸收儒、释两家的东西,但是不太明显。比如葛洪就强

**作者简介:**牟钟鉴,中央民族大学哲学与宗教学学院教授(北京 100081);赵卫东,山东师范大学齐鲁文化研究中心副教授(山东济南 250014)。

① 陈垣:《南宋初河北新道教考》,北京:中华书局,1962年,第2页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第五册,北京:人民出版社,1988年,第9—25页。

③ 张立文:《宋明理学研究》,北京:中国人民大学出版社,1985年,第680—681页。

调以道为本,对儒家的思想比较排斥,因为他生活在两晋之交,那时候佛教还没兴盛起来,所以葛洪的《抱朴子》等书受到佛教的影响不明显。到了全真道的时候,三教合流达到了一个新的高峰,这个高峰不仅在于政策上的三教并奖,也不仅在于三教找到了它们功能上的一致性,而且在于三教在理论层面上进行了融合。所以,全真道的内丹学是在一个很高的层次上实现了三教合流。

还有,早期的丹鼎派个人行为比较多,葛洪就很明显,他没有组织,基本上是个个人行为。丹鼎派炼外丹需要花很多钱,需要有钱人来帮助他们拜个师傅在深山里炼丹。到了全真道的时候,有个大的改革,王重阳走向了民间,在民间建立起一些组织,把他的思想直接传播到民众中去。这就是在胶东建立的“三州五会”<sup>①</sup>。建立“三州五会”花费的时间并不长,前后不到一年时间,“三州五会”的信众达到数千人。后来全真道就继承王重阳的这个传统,到处去民间建立组织,这就对社会民众产生了巨大影响,不仅道士把道教作为自己的信仰,很多民众也把道教视为自己的信仰。“走向民间”是全真道对传统道教的一个改革,其他方面的改革也还是比较多的。比如在戒律上,全真道受到了佛教的影响,主张不结婚,建立了一套丛林制度。全真道与正一道的一个重要区别就是,正一道叫伙居道士,可以结婚生子,是完全和世俗生活打成一片的。而全真道则要求不结婚,要求出家,比较正规地出家,戒律比较严格。

**赵卫东:**您能不能谈谈全真道有哪些主要的思想和主张?

**牟钟鉴:**我觉得主要是两条线:对自身而言就是修道长生,对社会而言就是济世度人。它坚守这两条。一方面,它对自己戒律要求很严,要修道,而且要很刻苦地长期修道,在这方面最典型的就是丘处机。他前后在磻溪和龙门修道十三年,下的力气很大,所以他的道业很深。另外一个就是特别重视公益,要苦己利人,要济世度人。行善积德比掌握一些道术要重要得多。但它内部也有些变化,王重阳与马钰比较重视无为,他们讲修炼的方法,不特别重视术的层面。他们讲究“清静”,就是要排除私心杂念,保持清静的内心。到了丘处机有一个变化,就是注重有为,存无为而行有为,更积极地对外,有强烈的苦己利人、济世救危的思想,所以才有了雪山之行。他要尽他最大的力量在乱世中保全更多人的生命,拯救处于水深火热中的百姓,为此他不辞辛苦,前后用了三年多时间西行,要去说服一个杀红了眼的军事统帅。今天看来,这要冒很大的风险。你要是顺从他,这没意义;如果你要劝说他,又有可能惹怒他。从丘处机的诗可以看出来,他是为了百姓才去冒着生命危险劝说成吉思汗的<sup>②</sup>,最后成功了。这件事情最能体现全真道的社会性和对社会的贡献。由于这个大功德(按照道教讲,功德成仙,积善成仙,这是第一位的),他就扩大了全真道的影响。当然,全真道后来并不都是这样,有人躲到深山老林里去修炼,这个教在社会上就没有多大用处了:你不给社会做事情,社会也不关心你,就这么简单。但关心社会应该是它本来的精神。

**赵卫东:**刚才您谈了全真道的两个主导精神,一个是修道长生,另一个是济世度人。这两个主导精神对全真道产生过重要影响。一般我们在谈到全真道的时候,还会谈到“性命双修”和“三教合一”,您能不能再谈一下这两个方面?

**牟钟鉴:**性命双修从隋代苏元朗就开始提出来了<sup>③</sup>,后来就成了全真道的一条基本修道原则。它有一个基本的原理叫做生道合一,即大道是永恒的,个体生命不能永恒,怎么才能达到永恒呢?要和大道一体化,这就是“生道合一”。用什么方式达到这个目标呢?“性命双修”。所谓“性命双修”,就

<sup>①</sup> “三州五会”是指王重阳于金大定七年(1167)至九年(1169)间,在山东登、莱、宁海三州先后建立起来的“三教七宝会”、“三教金莲会”、“三教三光会”、“三教玉华会”、“三教平等会”五个全真道下层民众组织。

<sup>②</sup> 在西行观见途中,丘处机曾有诗云:“我之帝所临河上,欲罢干戈致太平。”见李志常:《长春真人西游记》卷下,《道藏》第34册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第492页。

<sup>③</sup> 陈国符曾言:“至隋代,有青霞子苏玄朗。《罗浮山志》曰:‘隋开皇中,来居罗浮。’乃著《旨道篇》示之。自此道徒始知内丹矣。”盖自此始有内丹之称,而葛洪之金丹,乃称外丹。内丹书籍,行文隐秘,疑亦始自青霞子。”陈国符:《道藏源流考》下册,北京:中华书局,1963年,第438页。

是一个炼气,一个炼神。它的性功主要是吸收了儒家与佛家的思想。性功就是心性的功夫,用今天的话来讲,可以叫做心理的训练,或者说就是磨练意志,全真道也叫炼神。命功是道教所特有的,儒家与佛教不讲命功,道教的特殊性就在于它讲命功。命功炼气,炼气其实就是生理的训练,而生理的训练要与心理的训练结合起来,它是不可分割的。不过,还有个南宗,就是张伯端创立的南宗。其实南宗本来没有,它并不自称为南宗,因为它跟全真道北宗的宗旨比较接近,所以就被纳入到全真道里面去,作为全真道的南宗。在性命双修上,它们的差别一般人认为是,南宗主张“先命后性”,北宗主张“先性后命”。都是“性命双修”(一个生理的训练,一个心理的训练),南宗、北宗又有些差别:更侧重于什么,什么更主要一点。所以丘处机说:“七分性功,三分命学。”<sup>①</sup>紫阳真人张伯端则比较强调命功。在这一点上,南宗、北宋有这样一个差别。关于这一点,我写过一篇文章,认为性命双修对社会具有普遍意义<sup>②</sup>。我们现在什么叫身体健康?身心俱健。四肢发达,肌肉发达,也没有病,但心理很脆弱,或者心理变态,或者有抑郁症,这都不是健康。心理的健康在当代经济社会更显得重要,尤其是年轻人,精神压力那么大,心理不健康的比原来增加了。所以全真道对于生理健康、心理健康这两个方面同时重视,具有非常强的当代价值:以前说德、智、体,那个“体”是不包括心理健康的,今天应该把它加进去,我们不妨学一点全真道的“性命双修”。

我认为,道教对中国的一大贡献就在它的生命学,重视生命,珍惜生命,优化生命,道教下的功夫最大。儒、释、道三家,佛教视身体为“臭皮囊”、枷锁,儒家认为道德生命最重要,“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》),身体好点坏点不是个大问题。两家都不是很重视生理的健康,后来儒者讲养生,也是因为吸收了道教的东西。对养生文化贡献最大的是道教,这是它对于今天非常有价值的资源。而它的生命学,我愿意称为“东方的生命科学”,因为它和西方的生命科学有很大的不同。西方的生命科学更多地侧重于自然科学的框架,它以解剖学和遗传学为基础,但是对于人身体作为一个生命活体所具有的一些无形的系统,它缺乏了解。而这一点全真道研究得非常深,这方面内容如果好好发掘出来,可以和西方的生命科学形成互补,从而建立起一个东方的生命学,但是我们需要用现代的一些语言加以阐释和提高。

全真道以前的道士也讲三教融合,比如唐代成玄英重玄学,也吸收佛教,吸收儒学。但是没有像全真道讲得这么彻底,“三教一家”<sup>③</sup>,不分彼此。王重阳、丘处机更以《孝经》、《心经》、《道德经》教人<sup>④</sup>,三教的经典一块来传播。王重阳认为,三教本来就像同根的一棵树的三个枝<sup>⑤</sup>。这是非常具有包容精神的,用我们现在的语言来讲,这是有一种跨宗教、跨文化的心胸。所以有的学者认为全真道是儒家的一个派别,有的学者则把它当作一个新的教派、新的宗教来看待,陈垣先生就称它为“新道教”<sup>⑥</sup>。所以三教融合的理论,在全真道那里达到了一个顶峰,后来再没有超过它的。

我最近作比较宗教学的研究,拿中国的宗教和西方的宗教进行比较。三教有不同的来源,但是它们的发展趋势是渐行渐近,而西方三大一神教则渐行渐远。我不赞成“合一”说,因为它们并没有合成一家,还是各自保持了自己的特点,只是越走越近,形成了一个“文化三角间架”,支撑着整个中国传统文化。三教鼎立,是中国传统文化的核心,这个核心不是两极,而是一个三角间架,所以很牢固,而且很有弹性。内在的核心基因丰富多样,向外又是无限开放的,这是中国传统文化较之西方文化的一个特点。

① 丘处机:《邱祖语录》,《藏外道书》第11册,成都:巴蜀书社,1992年,第284页。

② 牟钟鉴:《“性命双修”的普遍意义》,叶至明主编:《道教与人生》,北京:宗教文化出版社,2002年,第145-148页。

③ 王重阳:《重阳全真集》卷一,《道藏》第25册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第696页。

④ 陈垣:《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年,第452页。

⑤ 王重阳:《重阳真人金关玉锁诀》,《道藏》第25册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第802页。

⑥ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,北京:中华书局,1962年,第1页。

今天看来,三教合流是一个很好的传统,要发扬这个传统。我们一度学苏联,也是很有排他性的:批判封资修,古代文化是封建主义的不要,西方文化是资本主义的不要,后来又说苏联东欧的文化是修正主义的,也不要。这样就把自己封闭起来了。但这不是中国传统,而是苏联模式。我们现在省悟了,我们也要开放,不仅经济上开放,文化上也要开放,恢复我们的优良传统。东方文化原来是被人瞧不起的,被边缘化的。西方人写的世界宗教史,对待中国宗教,或者边缘化,简单提一下,或者不知所措。用他们的模式不好套,不知如何表述。我看到好多西方宗教史,说中国宗教是大杂烩,不知怎么解读。其实,恰恰我们的多元通和模式才是人类文明的方向,因为几乎世界各种宗教在中国都有,世界宗教、民族宗教、民间信仰,甚至还是原始崇拜,在中国全都有,世界三大宗教的主要教派在中国都有,这样就等于一个小世界,我们中国用自己的传统处理得比较和谐,没有宗教战争,没有宗教裁判所,虽然历史上曾是政治专制主义,但是文化上始终都是多元、和谐的。我们这个传统,西方人为什么不学一学呢?中国一放大也就是现在的世界。多民族,多宗教,怎么相处?打吗?那样只会同归于尽,没有出路。还是要和。宗教之间区别很大,没有关系,完全可以求同存异,“和而不同”(《论语·子路》)。关于这一点,我觉得儒家的贡献很大,儒家有两个传统(或叫两派),一个是“和而不同”,一个是排斥异端,力辟杨墨。佛教进来以后,两派、两个传统打架,最后是宽容派、主和派占了上风,“和而不同”,殊途同归。魏晋南北朝时期三教之间的争论,结局正是如此。唐代以后就影响到国家的政策,宗教政策和文化政策就是三教并奖,以后就一直继承下来了。所以我们中国的文化不仅是多元的,而且是开放的。开放到什么程度?现在合法的五个大的宗教,有四个是外来的,在中国都有它和平发展的空间。唯一土生土长的道教,还是最弱的。这种情况在全世界大国里没有第二家。美国也有很多宗教,但它的底色是基督教,所以美国总统要按着《圣经》来宣誓。基督教的原则也是美国内政外交的基本原则,别的教绝对没法跟基督教平起平坐。阿拉伯地区,它的底色绝对是伊期兰教,这是没有问题的,虽然它不一定是政教合一的,但是国教一定是伊斯兰教。国教跟政教合一不是一回事,你看穆沙拉夫是一个世俗的总统,但是他的政治意识形态一定是伊斯兰教,这是不能改变的。中国之所以能延持这么久,单靠一个强有力的政权在政治上的统一做不到,这么多的民族,这么大的地域,恰恰因为它承认各个民族、各种信仰有相对的独立性,可以发展,这些群体才愿意生活在这个国家里,它觉得可以有相对的自由,它不愿意走。如果是一个教统治整个思想,这种情况不会持久,最后大家受不了。因为一个教的结果不仅是政治的专制,还是文化的专制,这是违背人情的。所以中世纪的欧洲基督教一统天下,最后还是分裂成几十个国家。正因这样,所以必须得有文化多样性的空间,这点恰恰也是中国文明能长久延持的一个重要条件。中国为世界文化提供了一个很好的样版,中国能做到的,世界应该也能做到。这不是我们盲目自夸,我们确实做到这一步了。

**赵卫东:**在“全真七子”中,丘处机对全真道的贡献最大,请您谈一谈丘处机对中国传统文化,对中华民族的贡献主要体现在哪些方面?

**牟钟鉴:**从近处说,全真道在丘处机时最为兴旺。丘处机是王重阳最优秀的弟子,我把他称为早期全真道的扛鼎人物<sup>①</sup>。全真道有一个发展过程:胶东是发祥地。但胶东在金元之际属于边陲地区,不是当时的文化、经济等核心地带,因此,王重阳的第二步是把全真道传回他的祖庭,就是关中,王重阳的老家。祖庭有它不可替代的地位。这样全真道就开始兴盛,引起了朝廷和社会各界的关注。这第二步还不足以使全真道达到全国规模,必须把它传到燕京。把全真道传到燕京是丘处机的功劳。燕京就是现在的北京,有座白云观,原来叫长春宫,就是丘长春的祖庭。目前丘长春的祖庭主要有两个,一个是山东栖霞的滨都宫(太虚宫),一个是北京的白云观,在陕西磻溪还有个祖庭,但最主要的是这两个。全真道传到北京,情况就不一样了。北京金时叫中都,元代叫大都,是金元两代的都城,非常核心的地方。这样,全真道就在中心地带一下子成为全国性的大教。这应该是丘处机的功劳,

<sup>①</sup> 牟钟鉴等:《全真七子与齐鲁文化》,济南:齐鲁书社,2005年,第24页。

因为他有雪山之行,利用成吉思汗的影响,使全真道发展到全国。

丘处机还培养了一批弟子,这些弟子成为全真道非常得力的接班人,从而使全真道在元代大部分时间处于兴盛的状态。虽然当中也遇到一些挫折,但基本上是兴盛的。我始终认为,“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》),孔子这话是绝对的真理。你的主义再好,没有人弘扬不行,因为主义是死的,需要人把它变活。所以,丘处机的功劳就在于,不仅使全真道达到鼎盛,而且可持续发展。丘处机培养的这批接班人,不仅道行很高,宗教学识很高,而且不搞内斗,这一点我觉得比佛教强得多。在这一点上我是批评佛教的,禅宗为了一个衣钵都动了杀念,惠能是偷偷地跑掉的,往南跑,神秀这批人去追,要追到那个衣钵。全真道的掌教却是互相谦让的,在丘处机的下一代中,从来没有你争我斗的现象,我觉得这个非常成功。其他宗教中几乎都有争权夺利的现象发生,甚至互相残杀。丘处机不仅培养自己的学生,马钰的学生、孙不二的学生等他都培养。由于马钰、孙不二等人死得早,他们的学生最后都归在了丘处机的门下,他们之间从不分裂。不像我们现在某些大学,两个博士生,老师不一样,互相之间就有隔阂。我们系就不是这样,我们系一视同仁,互相之间只是分工不同,老师关心所有的学生,学生之间也不分彼此。我觉得这是学了一点儿全真道的,但不是有意学的。丘处机的贡献不只这些,他在内丹上、理论上对重阳祖师都有重大的发展,这方面研究得还不太够,尤其是他的内丹学,研究得很不够,其实他有很多新东西。

丘处机的贡献不仅超出了宗教,也超出了民族,这是因为他有一个伟大的西行,而这个西行的意义不亚于玄奘。玄奘的西行只是文化之旅,丘处机的西行则是生命之旅、和平之旅,在某种意义上更伟大,具有极大的社会意义<sup>①</sup>。我们用那么多的笔墨去表彰玄奘,宣传丘处机的笔墨却太少了。在中国宗教史上没有第二个人可以与丘处机相比较,甚至可以说他是空前绝后的,这样说一点儿也不过分<sup>②</sup>。但有人说当时成吉思汗是蒙古人,丘处机是汉人,作为汉人去帮成吉思汗稳定社会,是一种汉奸行为。我觉得这简直是岂有此理。丘处机脑子里没有民族的界限,救人是他唯一的宗旨。而且你不能要求当时一个手无寸铁的宗教家去组织一批队伍来捍卫群众的利益,你怎么能这样要求呢?他利用他自己的影响,用一种宗教的思想,去感化一个还没有接受中原文化熏陶的军事统帅,一个游牧民族的领袖。——因为还没有接受中原文化的熏陶,所以还具有很强的野蛮性。丘处机第一次带给他中原地区的文明,把儒、释、道带给他了,给他讲敬天爱民、不嗜杀人的道理<sup>③</sup>。当然,其中也包涵了一些利用宗教来神道设教的内容,但用这种方式丘处机成功了。虽然现在很难统计,但我觉得成吉思汗后来还是减少了杀戮的。他原来攻城,只要不投降,一旦城破,便是屠城,非常野蛮,他后来减少了。丘处机的理念是人类的,没有民族的界限,这是一种超越民族的宗教家的情怀。你用民族斗争的眼光去看他,这就是以小人之心度君子之腹,以小人之心度真人之腹。对这个我特别反感。当然,有一点必须注意,成吉思汗想利用丘处机来统治汉人,这是真的。但是,稳定有什么不好,打仗就好吗?非要斗到底才好吗?尽量少死人,这是第一位的。我觉得丘处机这种精神非常了不起。

丘处机还有其他的贡献。丘处机成功以后,完全不是那种小人得志的架势。八思巴当了帝师以后就飞扬跋扈了,他下面的人也跟着飞扬跋扈。丘处机那么成功,他的徒弟在白云观给他修了一座

① 南怀瑾曾经把唐玄奘与丘处机相比较:“唐代玄奘法师,为了求法,在交通阻塞的当时,单人渡戈壁沙漠等地的险阻,远到印度去留学十八年,声名洋溢中外,功业长留人世,这也是一件永为世人崇拜的事实。可是人们却遗忘了当成吉思汗武功鼎盛的时期,他远自印度边境,也为了一位学者道士,派兵车来中国,迎接丘长春。而且更忽略了丘长春的先见之明,他不辞艰苦地到雪山以南,是为得预先布置,保持民族国家文化的传统。这是多么可歌可泣,而且含有无限悲愤的历史往事!因为他是一位道教的道士,便被自命儒家的历史学者们轻轻地一笔抹煞,无奈不可乎!”南怀瑾:《中国道教发展史略》,上海:复旦大学出版社,1996年,第108—109页。

② 牟钟鉴在《丘处机是伟大的宗教思想家和实践家》一文中称丘处机是“中国道教史上的第一人”。见《齐鲁文化研究》第三辑,济南:齐鲁书社,2004年,第123页。

③ 关于丘处机为成吉思汗讲道的内容,参见耶律楚才编录:《玄风庆会录》,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第387—390页。

漂亮屋子,他进去以后看了看就走了,为什么呢?太豪华了<sup>①</sup>!他直到去世都保持着很简朴、很清静、很艰苦的生活,一直没有变。这说明他不是为了成为名人,为了把他的教门搞大,别的什么都不管,他不是这样的人。丘处机的精神,我们今天真的应该好好学习一下。我曾几次跟中国道教协会副会长、北京市道教协会会长黄信阳道长探讨这件事,他说他正在跟文艺界联合,准备拍个片子,就叫“丘祖西行”。玄奘事迹的普及,跟小说《西游记》关系极大;若没有《西游记》,没有孙悟空的形象,玄奘的事迹老百姓能知道多少!宗教一定不要仅仅理解为“教义宗教”,一定要扩大为“艺术宗教”。古往今来都是这样,宗教建筑艺术,宗教文学艺术,宗教绘画艺术,宗教雕刻艺术……你进到教堂里所受到的影响源于感受,而不只是理解,感受是最重要的,比如庄严、伟大等等,可以提高人的心灵境界。感受完了再去看看布道等仪式,这绝不只是一个理性的接受,学生和研究者容易这样理解宗教,其实不是。我觉得很遗憾。以后在宗教艺术的研究方面要加强点。真正的“西游记”恰恰是李志常写的《长春真人西游记》<sup>②</sup>,但这个“西游记”是一个实录。他跟着老师丘处机,走到哪儿就把哪儿的风土人情等记录下来,它不是文学作品。现在有人说,小说《西游记》是道士所著<sup>③</sup>,说它讲的都是丹道的思想,不过是用形象思维来讲述的。有一位学者,曾在中国社科院哲学所做博士后,叫李安纲,他研究《西游记》的一系列论著<sup>④</sup>,整个用道教来解释,算作一家之言吧。

**赵卫东:**关于道教,最后再问您一个较为现实的问题。中国道教协会副会长张继禹前几年提出建构“生活道教”的想法<sup>⑤</sup>,您也曾撰文对此问题谈了自己的看法<sup>⑥</sup>,这里能不能再具体地谈一谈您的基本观点?

**牟钟鉴:**我对“生活道教”是肯定的。我认为,道教在近现代衰落有各种原因,其中一个原因就是教义缺少创新,清代以后道教的理论创新明显不足。民国年间有一个特别值得我们表彰的人,就是陈樱宁,他提出了“仙学”理论<sup>⑦</sup>。但是这个理论没有构造完毕。陈樱宁之后,又一个提出道教新理论的就是张继禹道长。据我所知,张继禹的“生活道教”受到了“人间佛教”<sup>⑧</sup>的影响。道教必须关心现实生活,不能只关起门来修炼,这样怎么进行革新呢?所以必须在教义上有新的提法。张继禹说“生活道教”并不是要让道教随顺世俗,而是参与生活,提升生活,改进生活,它是积极的,其实也就是全真道济世度人这一传统的发扬。我觉得这个提法应该鼓励,但具体内容还可以讨论。张继禹提出“生活道教”以后,受到了某些压力,由于各种原因,这种讨论后来中断了。现在有一些人士,包括一些高层人士,鼓励张继禹继续探讨“生活道教”。我也曾给他提过,叫“生命道教”行不行啊?他说他最近先不讨论这个问题,想想再说。最近,他又重新提到这个话题。我在台湾访问时也提到,张继禹提出“生活道教”,这恰恰表明,当代宗教领袖愿意努力地根据时代的要求,想在理论上作一些现代转型和创新。目前道教面临的两个最大的问题就是理论创新不够和人才培养不足。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 段志坚:《清和真人北游语录》卷二,《道藏》第33册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第162页。

② 《道藏》第34册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第480—501页。

③ 胡义成、张燕:《〈西游〉作者:扑朔迷离道士影》,《阴山学刊》2001年第3期。

④ 1990年代以来,李安纲发表和出版了一系列有关《西游记》的文章和著作,不仅认为吴承恩不是《西游记》的作者,而且还把它视为一部证道书。

⑤ 张继禹:《祝福你,新千年》,《中国道教》2000年第1期。

⑥ 牟钟鉴:《关于生活道教的思考》,叶至明主编:《道教与人生》,北京:宗教文化出版社,2002年,第26—31页。

⑦ 陈樱宁:《道教与养生》,北京:华文出版社,1989年,第444页。

⑧ 1920年代,太虚法师提出“人生佛教”理论,极力倡导佛教的现代化与人间化。后来,印顺法师把“人生佛教”发展为“人间佛教”,得到多位高僧大德的认同与支持,使“人间佛教”成为佛教世俗化与现代化的重要构想。

## 乾嘉汉学的殿军——阮元

姜广辉

**摘要:**宋明儒者诠释儒家经典,重视义理的发挥,并由此建构了一套“阐发心性义理之精微”的理学体系。清儒反对这种“舍实求虚”的治学方法,尝试另走一条由经典文字训诂来建构新理论体系的道路。阮元提出“推明古训”,重新理解孔子“仁”学,便是这样一种尝试。在经典版本校勘学方面,阮元校勘十三经,摒弃凭臆“恢复”的古本,拒绝率尔“改正”古书,彰显了他关于经典传本的甄选原则,以及关于版本校勘的审慎精神。

**关键词:**阮元;仁;相人偶;《古周易》;《古文尚书》

阮元是乾嘉学者中一位比较特殊的人物,他在经史、小学、天算、舆地、金石、校勘等方面造诣极高,可称得上“学优”;他青年即中巍科,深得乾隆皇帝赏识,其后在嘉庆、道光两朝出任封疆大吏,晚年入朝为大学士,可称得上“位优”;他在任期间先后创建诂经精舍、学海堂,培养出许多学术人才,并主持编纂《经籍纂诂》,组织校刻《十三经注疏》和《皇清经解》等,在相当程度上汇集了乾嘉汉学在校勘、训诂、解经等方面的成果,可称得上“绩优”。有此“三优”,阮元堪称乾嘉时期经典考据学的殿军人物。

乾嘉时期的学界深受戴震影响,形成这样一种学术风气:一是认为非专门之学不是学问,至少不是像样的学问;第二,认为非有独到见解不必著述,无文献根据不应发议论。阮元的学术集中反映了这一特点,本文所论只是关于阮元经学思想的两个侧面。

### 一、阮元的经典诠释思想

清代考据学家重视经典的文字训诂,很少作义理的发挥,因此学术史家会认为清代学术缺乏“思想性”。然综合来看清代学术的发展,顾炎武主张“经学即理学”,戴震由“以情絜情”言“理”,凌廷堪提出“以礼代理”,章学诚标举“六经皆史”,至阮元又以“相人偶”论“仁”,都反映出宋明理学思想对清儒的无形压力,以及他们为破除理学思想体系所做的种种努力。宋明理学以建构性命哲学体系的方式来体现其“思想性”,清儒则通过对经典文字的训诂来一点一滴地“榨取”思想。本节论述阮元的经典诠释思想,其重心则在《孝经》和《论语》,他说:“孔子之学于何书见之最为醇备欤?则《孝经》、《论语》是也。……周、秦以来子家各流皆不能及,而为万世之极则也。”<sup>①</sup>

#### (一)《孝经》为众经之祖

中国古代经典文化起于何时、何人?这在中国学术史上一直是个悬而未决的问题。阮元认为,中国古代经典文化始于孔子作《孝经》,且以“孝经”二字标题,为孔子自名。以后儒家诸经缀以“经”

作者简介:姜广辉,湖南大学岳麓书院教授(湖南长沙 410082)。

① 阮元:《石刻孝经论语记》,见阮元:《擘经室集》上,北京:中华书局,1993年,第238页。以下所引用《擘经室集》皆为此版本,随文标注篇名,不再另行出注。

字,皆出于此。释、道二教名其经典,也袭取于此。阮元说:

“孝经”二字标题,乃孔子所自名。故孔子曰:“吾行在《孝经》。”《史记》:“孔子以曾子为能通孝道,故授之业,作《孝经》。”……据此诸古籍,知“经”之一字,始于此书。自此之后,五经、六经、七经、九经、十三经之名,皆出于此。释、道之名,其书曰“经”,亦始袭取于此。(《揅经室集·孝经解》)

先秦儒家重要文献《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》,皆未以“经”名。而唯独《孝经》以“经”名。司马迁《史记》说孔子作《孝经》,因《论语》及其他先秦文献未有相应记载作为印证,且《孝经》中多处引“孔子曰”,所以治学术史的学者并不认为《孝经》的作者就是孔子。然《吕氏春秋·先职览》说:“《孝经》曰:‘高而不危,所以长守贵也。满而不溢,所以长守富也。……’”所引内容出于《孝经·诸侯章第三》。《孝经》是先秦文献,当无疑义。阮元提出孔子作《孝经》,且自以“孝经”二字题其书,推论或许较为大胆。但因有《史记》等书的根据,也可自备一说。

阮元认为“孝道”是儒学的核心价值,汉代纬书中有孔子“志在《春秋》,行在《孝经》”之语。阮元认为孔子实有其语,并非是汉人的杜撰和假托,并说“此八字实为至圣之微言,实有传授,非纬书家所能撰托”(《揅经室集·孝经解》)。贾谊《过秦论》总结秦王朝覆灭的教训是“仁义不施,而攻守之势异也”,阮元认为贾谊的认识还不到家,提出“秦祚不永,由于不仁,不仁本于不孝,故至于此也。贾谊知秦之不施仁义,而不知秦之本于不知《孝经》之道也”,因为“不孝则不仁,不仁则犯上作乱,无父无君,天下乱,兆民危矣”(《揅经室集·孝经解》)。

阮元认为《论语》首篇首章“学而时习之”三节概括了孔子生平学行的始末。他说:“此章三节,皆孔子一生事实,为《史记·孔子世家》全篇之总论,故弟子论撰之时,以此冠之二十篇之首也。”(《揅经室集·论语解》)而《论语》首篇第二章则阐述了孔子仁学的根本,其文为:“有子曰:……君子务本,本立而道生。孝悌也者,其为仁之本与!”阮元认为,人们原来认为是有子所说的这四句话,原是孔子之语。他的根据是刘向《说苑·建本篇》引孔子曰:“君子务本,本立而道生。”同篇又引孔子曰:“立体有义矣,而孝为本。”刘向在西汉领校秘书,所见传记百家古说甚多,他所引孔子之语,定有所本。阮元又引《后汉书·延笃传》延笃论曰:“夫仁人之有孝,犹四体之有心腹,枝叶之有根本也。圣人知之,故曰:‘夫孝,天之经也,地之义也,人之行也。君子务本,本立而道生。孝悌也者,其为仁之本与!’”就文献而论,延笃所引圣人(即孔子)之言,前14字载于《孝经》,已明标“子曰”,即为孔子之言。后19字则见于《论语》首篇第二章有子之言。延笃认为是孔子之语。阮元由此认为,两汉旧说皆以此十九字为孔子之言。而这段话讲明了仁、孝二者的关系,即对于“仁”而言,“孝”是更根本的。

## (二)重新理解孔子仁学

孔子学说的核心是仁学思想,然而“仁”的本质意义是什么?千百年来,学界并无定诂。北宋谢良佐将“仁”解释为“觉”,其反面“麻木不仁”就是“不觉”。然而佛教之“佛”亦训为“觉”,这不免有儒、释混同之嫌。南宋朱熹在对此说予以严肃批评的同时,将“仁”定义为“心之德,爱之理”,并将“仁”看作心性之本体,与“天理”具有同等地位。朱熹的解释得到后世的信从。但在阮元看来,宋儒无论将“仁”解释为“觉”,还是解释为“心之德,爱之理”,都仅将“仁”看作自生自长、孤立独存的东西,而他认为,“仁”虽有其内在性,但必须在人与他者的关系中体现。他说:“仁具于人心性,犹五谷之种,谷种须种之方熟,仁须为之方成。”(《揅经室集·孟子论仁论》)又说:“凡仁,必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见。若一人闭户斋居,瞑目静坐,虽有德、理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣。”(《揅经室集·论语论仁论》)

1. “仁”字的意义 阮元作过统计,《论语》中共有“仁”字105个,分布于58章之中。但对“仁”字意义的直接解释,则须借重《论语》外的《大戴礼记·曾子制言》篇和《礼记·中庸》篇。他说:

元窃谓诠释“仁”字,不必烦称远引,但举《曾子制言》篇“人之相与也,譬如舟车然,相济达也。人非人不济,马非马不走,水非水不流”,及《中庸》篇“仁者,人也”,郑康成注“读如‘相人偶’

之人”，数语足以明之矣。春秋时，孔门所谓仁也者，以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。（《擘经室集·论语论仁论》）

古所谓“人耦”，犹言尔我亲爱之辞。独则无耦，耦则相亲，故其字（按：指“仁”字）从人二。（《擘经室集·论语论仁论》）

《中庸》中有“仁者，人也”之语，郑玄为之作注，指出此句中的“人”字，不应在通常意义上理解，而应“读如‘相人偶’之人”。郑玄注经，多次使用“相人偶”一语，这是当时的俗语，人皆知之，因而郑玄并未对之再加解释。可是以后此语不再流行，后人已经不明其义了<sup>①</sup>。南宋朱熹就曾写信给吕祖谦说：“‘相人偶’，此句不知出于何书？疏中亦不说破，幸以见告。”<sup>②</sup>

“人偶”又作“人耦”，据笔者推测，此词的来源可能与“耦耕”有关。从中国古代农业耕作史看，先民在发明牛耕技术之前，是实行“耦耕”的，耕必二耜相对，共发畎垅，因而必须二人并耕，左右起土，才能进行耕作。这种彼此合作、相互照应的搭伴关系，就叫“人耦”或“人偶”。后来礼家在解释礼仪的精义时，较多使用“相人偶”之语，如《仪礼·聘礼》：“公揖，入，每门每曲揖。”郑玄注：“每门辄揖者，以相人偶为敬也。”当诸侯国君迎接别国重要宾客时，每入一门，都揖拜礼让，然后进入。郑玄解释说这种礼仪体现了“相人偶”的礼敬之意。

由上所论，“仁”体现为人与人的相互关系，既有“人非人不济”，即相互帮助之意，又有“尔我亲爱”，即相互爱护之意，亦有“以相人偶为敬”，即相互礼敬之意。

## 2. “仁”字的起源 阮元论“仁”字的起源说：

“仁”字不见于虞夏、商《书》及《诗》三《颂》、《易》卦爻辞之内，似周初有此言而尚无此字。其见于《毛诗》者，则始自《诗·国风》“洵美且仁”。再溯而上，则《小雅·四月》“先祖匪人，胡宁忍予”。此“匪人”，“人”字实是“仁”字……盖周初但写“人”字，周官礼后始造“仁”字也。（《擘经室集·论语论仁论》）

周人已有“仁”的观念，当无疑义。《逸周书·武顺》篇云：“卿不仁，无以集众。”同书《文政》篇云：“仁守以均。”《大聚》篇云：“生无乏用，使（死）无传尸，此谓仁德。”《官人》篇云：“言忠行夷，争靡及私……情忠而宽，貌庄而安，曰有仁者也。”后人以《逸周书》驳而不纯，以为有后人窜入文字，因而不甚信据。阮元论“仁”的起源而不引《逸周书》，郭沫若甚至认为春秋以前绝无“仁”字<sup>③</sup>。但已多有学者指出上引《逸周书》诸篇信为古书，如张大业《逸周书管笺序》说，《大聚》、《文政》等篇“醇雅渊懿，皆丰镐盛时之文”。陈逢衡《逸周书补注叙略》谓，《大聚》等篇“为备荒而设，可见周家体恤民隐至意”，又谓《武顺》等篇为兵法，亦是“周人手笔”等等<sup>④</sup>。

3. 圣、仁、智的等次 阮元以为，《论语》中多讨论如何做上等之人，而上等之人又分为三等，即圣人、仁人和智人。在孔子思想学说中，“圣”是道德与智慧最高的境界，“仁”则较“圣”降低一等。“仁”之所以成为孔子思想学说的核心观念，是因为在孔子看来，仁道是现实可行，人人皆可依循的，“我欲仁，斯仁至”。阮元说：

孔子论人，以圣为第一，仁即次之。仁固甚难能矣，“圣”、“仁”二字孔子皆谦不敢当。子贡视“仁”过高，误入圣域。故孔子分别“圣”字，将“仁”字降一等，论之曰：“所谓仁者，己之身欲立则亦立人，己之身欲达则亦达人。”所以必两人“相人偶”而“仁”始见也。（《擘经室集·论语论仁

① 阮元《擘经室集·论语解》：“元此论乃由汉郑氏‘相人偶’之说序入，学者或致新僻之疑，不知‘仁’字之训为‘人’也，乃周、秦以来相传未失之故训。东汉之末犹人人皆知，并无异说。康成氏所举‘相人偶’之言，亦是秦、汉以来民间恒言，人人在口，是以举以为训，初不料晋以后此语失传也。大约晋以后异说纷歧，狂禅迷惑，实非汉人所能预料。使其预料及此，郑氏等必详为之说，不仅以‘相人偶’一言以为能近取譬而已。”

② 朱熹：《晦庵集》卷三十五《答吕伯恭·别纸》，文渊阁四库全书本。

③ 参见郭沫若：《孔墨的批判》，见郭沫若：《十批判书》，北京：东方出版社，1996年，第87页。

④ 参见罗家湘：《逸周书研究》，上海：上海古籍出版社，2006年，第3、4页。

论》)

又,智者,仁之次。《汉书·古今人表》叙论九等,列智人于仁人下。子张以仁推令尹子文及陈文子,孔子皆答以未智焉得仁,明乎必先智而后能仁也。……此可验圣、仁、智三者之次矣。(《擎经室集·论语论仁论》)

阮元指出,孔子的高足子贡已经对“仁”有所误解,即“视仁过高”,将“仁”等同于“圣”。这里,阮元之意不在批评子贡,而在于批评魏晋玄学家和宋明理学家。魏晋以后,异端空虚玄妙之学盛行,至宋明之时,学者更将“仁”等同于宇宙本体——“天理”,等同于一种圣人境界。如程颢《识仁篇》说:“学者须先识仁,仁者,浑然与物同体。……识得此理,以诚敬存之而已……理有未得,故须穷索。存久自明,安待穷索?此道与物无对,大不足以名之。”<sup>①</sup>宋明理学家“视仁过高”的认识错误,导致他们流为“虚悟远求”,不能就切近之事“为仁”,这便使仁学成为玄虚的空谈。《论语·子张篇》载曾子之语:“堂堂乎张也,难与并为仁矣。”阮元解释说:“其曰‘为仁’,可见仁必须为,非端坐静观即可曰仁也。曰‘并为’,‘并’即‘相人偶’之说也。”(《擎经室集·论语论仁论》)在阮元看来,孔子之所以将“仁”降一等,就是“虑及后世言仁之务为高远”(《擎经室集·论语论仁论》)而预为防范。

4. 再释“克己复礼为仁”《论语·颜渊》篇载:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”对这一句的理解,关系对孔子仁学基本思想的理解。汉代扬雄将“克”字解释为“胜己之私之谓克”,宋明理学家的解释大体循此思路。如朱熹《论语集注》解释“克己复礼”说:“克,胜也。己,谓身之私欲也。复,反也。礼者,天理之节文也。”<sup>②</sup>这样就将“克己复礼”与“存天理,去人欲”的理学宗旨对接在一起了。从社会思潮说,宋明理学家倡导“人欲净尽,天理流行”,企图建构一个精神世界的乌托邦,此思潮发展到明后期已经发生转化,走向它的反面,即学者们开始更多地重视现实的社会生活,承认人们私欲的合理性。从而反对理学家对《论语》“克己复礼为仁”章所作的解释,提出自己新的理解。阮元就是在这种背景下再释“克己复礼为仁”的:

颜子“克己”,“己”字即自己之“己”,与下“为仁由己”相同,言能克己复礼,即可并人为仁。……仁虽由人而成,其实当自己始,若但知有己,不知有人,即不仁矣。……若以“克己”字解为私欲,则下文“为仁由己”之“己”,断不能再解为“私”,而由己不由人反诘辞气与上文不相属矣。(《擎经室集·论语论仁论》)

阮元认为,《论语》此章中前言“克己复礼”,后言“为人由己”,两“己”字是统一的,即皆作“自己”解。在《论语》此章中,“为仁由己,而由人乎哉”是一反诘句,恰恰对应“克己复礼”一句。若后一句“为仁由己”作“自己”解,那前一句“克己复礼”之“己”也当作“自己”解。如果将“克己复礼”之“己”解作“自己”,那能否将“克己复礼”一语解释得更通顺呢?从汉人那里找根据,马融曾将“克己”解作“约身”,从近人那里寻印证,毛奇龄《四书改错》曾对“约身”说作了较详尽的发挥。阮元说:

毛西河检讨《四书改错》曰:“马融以‘约身’为‘克己’,从来说如此。惟刘炫曰:‘克者,胜也。’此本扬子云‘胜己之私之谓克’语。然‘己’不是‘私’,必从‘己’字下添‘之私’二字,原是不安。至程氏,直以‘己’为‘私’,称曰‘己私’。致《集注》谓‘身之私欲’,则以‘己’上添‘身’字,而专以‘己’字属‘私欲’。于是宋后字书皆注‘己’作‘私’,引《论语》‘克己复礼’为证,则诬甚矣。毋论字义无此,即以本文言,现有‘为人由己’‘己’字在下,而一作‘身’解,一作‘私’解,其可通乎?……克者,约也,抑也。己者,自也。何尝有己身私欲重烦战胜之说?”(《擎经室集·论语论仁论》)

阮元又援引友人凌廷堪对“克己复礼”的说解。凌氏曾通检《论语》全书,以为《论语》中使用“己”字时,多“人”、“己”对言,即使文中单独使用“己”字时,若作“私欲”解,也多不可通。因此“克己复礼”

① 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第16—17页。

② 朱熹:《论语集注》,见朱熹:《四书集注》,北京:中国书店,1994年,第119页。

之“己”定然不作“私欲”解。阮元说：

凌次仲教授曰：“即以《论语》‘克己’章而论，下文云：‘为人由己，而由人乎哉！’‘人’、‘己’对称，正是郑氏‘相人偶’之说。若如《集注》所云，岂可曰‘为仁由私欲乎’？再以《论语》全书而论，如‘不患人之不己知’，‘夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人’，‘己所不欲，勿施于人’，‘古之学者为己，今之学者为人’，‘修己以安人’，‘君子求诸己，小人求诸人’，皆‘人’、‘己’对称。此外之‘己’字，如‘无友不如己者’，‘人洁己以进仁’，‘以为己任’，‘行己有耻’，‘莫己知也’，‘恭己正南面’，‘以为厉己’，‘以为谤己’，若作‘私欲’解，则举不可通矣。马注以‘克己’为‘约身’，最得经意。”（《揅经室集·论语论仁论》）

通过援引毛奇龄和凌廷堪对“克己复礼”的说解，阮元使人认识到这样一点，朱熹《论语集注》对“克己复礼”的解释并不符合《论语》本文原意，以此撼动“存天理，去人欲”的理学宗旨。而通过《论语论仁论》，阮元展示了一种新的解经方法，不是从思想家个人的哲学体系出发来解经，而是从经典本文出发，先通过归纳、细绎的方法来弄清关键字义，然后再通过疏解经典本文来体会经典的真精神。

### （三）“圣贤之道，无非实践”

侯外庐先生说：“阮元不是一个哲学家，而是一个史料辨析者。”<sup>①</sup>中国古代有“哲人”的概念，而无“哲学”的概念，“哲学”概念是现代从西方引进的。但中国古代无其名而有其实，例如宋明理学家的思维方式便是一种哲学型思维，他们并以此思维方式去解释儒家经典。相比之下，清代大多数考据学家，包括阮元，其思维方式则是一种历史型思维。在我们看来，说阮元不是一个哲学家，并不意味着阮元的学术思想中完全没有哲学，而是阮元自己，乃至大多数清代学者不愿做宋明理学那样的哲学家，而宁愿做“史料辨析者”。今天，在多数人的观念中，“哲学家”是相当荣耀的称号，学者专家可以有許多，能称得上“哲学家”的却少之又少。然而在那些注重史料根据的历史学家那里，“哲学家”一词便有些许贬意。因为在他们看来，所谓“哲学家”便是那些“空谈义理”，每个人都自说一套的人。其实，清代学者差不多就是这样看待宋明理学家的。

在对待经典的解释上，南宋陆九渊曾提出，“六经注我，我注六经”，“学苟知本，六经皆我注脚”<sup>②</sup>。陆九渊将“哲学家”的特点勾勒得极其鲜明：哲学家们为了建构自己的哲学体系，本质上都在采用“六经皆我注脚”的办法。陆九渊也许是一个较为极端的例子，即在被学者视为比较客观的朱熹那里，不也是从他的哲学思想出发去重新诠释经典吗？正因为每一位“哲学家”都有自己的一套哲学体系，所以他们每一次对经典的解释都可能带来一种新的曲解！

哲学家对经典的解释，经常采取的是“体认”的方法，我们可以称之为“直接解释法”，其表达的形式经常是我认为如何如何，这里有一种非常自信、一往无前的开拓创新精神。这种解释方法虽然可能适应当时学术的发展需要，但对经典本意而言，可能相去甚远。清代学者放弃了这种解释方法，他们对经典的解释，经常采取的是“考据”的方法，我们可以称之为“间接解释法”，其表达的形式经常是某某认为如何如何，这个“某某”，通常是汉儒，因汉儒“去圣未远”，师法相承，不致乖离经典本意太多。这里有一种尊重历史，还历史以真面目的求实求真精神。这种解释方法有较强的历史感，然而它也带来一个缺点：经典不是离人们更近而是更远了。阮元《揅经室集自序》称：“室名‘揅经’者，余幼学以经为近也。余之说经，推明古训，实事求是而已，非敢立异也。”“推明古训”是方法，所谓“古训”通常是指汉儒的训诂。“实事求是”是阮元的治学宗旨，阮元的文集中对此曾反复加以强调<sup>③</sup>。

阮元没有刻意标榜他的哲学主张，但在他的学术思想中，也是有哲学倾向的，这个哲学倾向就是

① 侯外庐：《中国思想通史》第五卷，北京：人民出版社，1956年，第578页。

② 陆九渊：《象山语录》，见陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第399、395页。

③ 如阮元《揅经室集·惜阴日记序》：“《汉书》云：‘修学好古，实事求是。’后儒之自遁于虚而争是非于不可究诘之境也，岂河间献王竟逆料而知之乎！我朝儒者，束身修行，好古敏求，不立门户，不涉二氏，似有合于‘实事求是’之教。”

倡导实践哲学,反对本体哲学。他在《论语解》中解释“学而时习之”一句时,特别强调“学”兼诵、行二义,他说:“‘学而时习之’者,学兼诵之、行之。……圣人之道,未有不于行事见而但于言语见者也。”(《肇经室集·论语解》)所谓“行”,就是实践。

《论语·里仁》篇载孔子对曾子说:“吾道一以贯之。”《论语》所载孔子这句话是非常重要的。它关系孔子之道的性质问题。北宋邢昺为何晏《论语集解》作疏说:“贯,统也。孔子语曾子,言我所行之道,唯用一理以统天下万事之理也。”<sup>①</sup>南宋朱熹的《论语集注》以此为基础,所释义理更为精深。朱熹解释说:“贯,通也。……至诚无息者,道之体也,万殊之所以一本也。万物各得其所者,道之用也,一本之所以万殊也。”<sup>②</sup>按照邢昺的理解,“一以贯之”之“一”是指统驭“天下万事之理”的那个“一理”;“贯”作统驭解。他把“一理”与“万理”解释为主从关系。按照朱熹的理解,“一以贯之”之“一”是指体现于品汇万殊中的那个本体之“道”,即“理一”。“贯”作通彻解。他把“一理”与“万理”解释为体用关系。而为了体认本体之道,朱熹进一步提出“一旦豁然贯通”说:“一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”<sup>③</sup>宋儒的解释,影响十分深远,今人无论其旧学深浅,在运用“一以贯之”这个词汇时,大多不出宋儒的理解范围。

但清儒阮元曾对此理解提出质疑,他指出,“一以贯之”之“一”通于“壹”,解作“皆”。这是一个副词,不是数量词。“贯”作“行事”解。“吾道一以贯之”的意思是“吾道皆以行事为教”。阮元并且表明,他提出这一看法,不是一己之独见,而是根据大量的汉儒传注训诂资料做出的。他说:

《论语》“贯”字凡三见,曾子之“一贯”也,子贡之“一贯”也,闵子之言“仍旧贯”也。此三“贯”字,其训不应有异。元按:贯,行也,事也。三者皆当训为“行事”也。孔子呼曾子告之曰:“吾道一以贯之。”此言孔子之道皆于行事见之,非徒以文学为教也。“一”与“壹”同,壹以贯之,犹言壹是皆以行事为教也。(《肇经室集·论语一贯说》)

阮元批评朱熹“一旦豁然贯通”之说,迹近禅宗。他说:

若云贤者因圣人一呼之下,即一旦豁然贯通焉,此似禅家顿宗冬寒见桶底脱大悟之旨,而非圣贤行事之道也。……故以“行事”训“贯”,则圣贤之道归于儒。以“通彻”训“贯”,则圣贤之道近于禅矣。(《肇经室集·论语一贯说》)

孔子所讲的“吾道一以贯之”,容易从本体哲学的角度做出解释,阮元却极力反对这样做,认为此种方法近于参禅。他强调“孔子之道皆于行事见之”,倡导一种实践的哲学。他说:“考列国时,孔、曾、游、夏诸圣贤及各国君卿大夫之德行名言……皆为处世接物之庸行,非如禅家遁于虚无也。”(《肇经室集·诂经精舍策问》)阮元将“贯”解作行事,也把《大学》“格物”解作行事,他提出:“圣贤之道,无非实践。孔子曰:‘吾道一以贯之。’贯者,行事也。即与‘格物’同道也。……先儒论‘格物’者多矣,乃多以虚义参之,似非圣人立言之本意。”(《肇经室集·大学格物说》)。

阮元在倡导实践哲学的同时,力反本体哲学。关于后者,我们还可以举一个例证。阮元著有《太极乾坤说》一文,在魏晋玄学家和宋明理学家那里,“太极”通常被解释为宇宙本体,被当作“道”和“天理”的别名。但阮元认为,所谓“太极”,是指天体“北极之实象”,并非抽象的哲学概念。他说:“太极即太一,太一即北辰,北辰即北极,则固古说也。……而后儒舍其实以求其虚,何也?”(《肇经室集·太极乾坤说》)

阮元无论对“一以贯之”的“理一”也好,对作为“天理”别名的“太极”也好,凡在宋明理学家那里作为宇宙本体的哲学概念,毕一一加以解构。在他看来,宋明理学家关于所谓“本体”的哲学是“舍其实以求其虚”,在抽象的概念中讨生活,无益于现实的人生实践。

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京,北京大学出版社,2000年,第56页。

② 朱熹:《论语集注》,见朱熹:《四书集注》,北京:中国书店,1994年,第65页。

③ 朱熹:《大学章句》,见朱熹:《四书集注》,北京:中国书店,1994年,第7页。

## 二、阮元的经典版本校勘学思想

阮元在版本学、校勘学方面有着卓越的见识和贡献。本节从其版本校勘学的“思想性”着眼,主要在于彰显他关于经典传本的甄选原则,以及关于版本校勘的审慎态度。从前一方面说,阮元摒弃凭臆“恢复”的古本,从后一方面说,阮元拒绝率尔“改正”古书。

儒家经典及其注疏文本在长期传承过程中发生了许多变化。从经籍传授说,在汉代,同一经典因师法、家法不同,而有不尽相同的传本,后来师法、家法逐渐废除,加之功令所尚,一家独尊,而众家尽废。从经籍形式说,汉代是经、注各自单行,其后变为分传附经的形式,而有所谓“经注本”。到了宋代,学者勇于疑经、改经,汉唐注疏皆摒而不用,纷纷另作新注。对于清代经典考证学家而言,首先面临一个经典文本的甄选问题。谈到经典文本,自然有一个求古本之真的问题。然而古本早已不存,而以复古本为名,凭臆造作所谓“古本”,又岂可信据?在解决了经典文本的甄选问题之后,又会面临一个版本校勘的原则问题,如果得到了一个较好的底本,发现底本中有明显的误字,是否径直改正它呢?万一并非底本有误,而是校改者的误判呢?这样岂非愈校愈误吗?阮元主持《十三经注疏》校勘之局,他是用什么原则来处理以上问题的呢?下面略举《周易》与《尚书》二经之例说明之。

### (一)关于《周易》

《汉书·艺文志》著录“《易经》十二篇”,唐颜师古注:“上下经,及十翼。”这是说汉代田何所传之《周易》上下经加十传,是经、传分开的。当时传《易》诸家中,独费直所传之《易》为古文,刘向曾以中秘所藏古文《易》校施、孟、梁丘诸家之经,唯有费直所传之《易》与古文《易》同。东汉之时,马融、郑玄皆传费氏《易》,费氏《易》遂盛于世。王弼作《周易注》,即本费氏《易》,并拆分《彖传》、《象传》、《文言》之文附于相应卦爻辞之下<sup>①</sup>。孔颖达因王弼、韩康伯《周易注》而作《周易正义》,学者宗之,古本《周易》遂不复存。

北宋时,学者试图恢复古本《周易》,吕大防始考验旧文,作《周易古经》二卷,晁说之作《录古周易》,将上下经与十传重新分编,薛季宣、程迥、李焘、吴仁杰、吕祖谦继有同类著述。朱熹本吕祖谦《古周易》而作《周易本义》,理由是王弼本以传附经,使学者“未及玩心全经,而遽执传之一端,以为定说”<sup>②</sup>。其实,《周易》古文本无可考,诸家所作不无自我作古之嫌。以是,自明永乐年间官修《周易大全》,复改从王弼本。阮元为孔颖达《周易正义》之《校勘记》作序,文章开头不谈《周易正义》,却大谈所谓《古周易》,继又批评惠栋之改经字,其实皆在影射晁以道、朱子所谓“《古周易》”之不足法,而认为今人治《易》,仍应循守王弼、孔颖达的注疏之本。阮元说:“《古周易》十二篇,汉后至宋晁以道、朱子始复其旧。自晁以道、朱子以前,皆《彖》、《象》、《文言》分入上下经卦中,别为《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》五篇,郑玄、王弼之书业已如是,此学者所共知……《易》之为书最古,而文多异字,宋晁以道《古文易》掇摭为之,如郭忠恕、薛季宣《古文尚书》之比。国朝之治《周易》者,未有过于征士惠栋者也,而其校刊雅雨堂李鼎祚《周易集解》与自著《周易述》,其改字多有似是而非者。盖经典相沿已久之本,无庸突为擅易。况师说之不同,他书之引用,未便据以改久沿之本也,但当录其说于考证而已。”(《肇经室集·十三经注疏校勘记序》)

### (二)关于《尚书》

《尚书》有“今文”和“古文”的名目,不同时代,所谓“今文”和“古文”有不同的指谓。汉代伏生所传 29 篇,立为学官者有欧阳、大、小夏侯三家,被称为“今文《尚书》”,孔安国家所献《古文尚书》增多伏生《书》16 篇,被称为“孔壁《古文尚书》”,此汉代《尚书》之“今文”和“古文”。孔壁《古文尚书》大约

<sup>①</sup> 也有人说,分传附经不自王弼始,早在郑玄,甚至费直之时就已肇始了。

<sup>②</sup> 朱熹:《晦庵集》卷八十二,文渊阁四库全书本。

亡于晋永嘉之乱。东晋时,梅赜上《古文尚书》58篇,其中33篇与伏生所传29篇同,所多之数乃将伏生《书》之《尧典》分出《舜典》1篇;《皋陶谟》分出《益稷》1篇;又将《盘庚》分为上、中、下3篇,就其内容而言,本属“今文《尚书》”。另外所谓“《古文尚书》二十五篇”,后世阎若璩、惠栋、程廷祚等考证为伪作,称之为“伪《古文尚书》”。此为梅赜本《古文尚书》之“今文”和“古文”。唐太宗时孔颖达等奉诏作《尚书正义》,实本此梅赜本《古文尚书》。唐玄宗不喜古文,天宝三年(744),“诏集贤学士卫包,改古文从今文”,今所传“《尚书》五十八篇”即卫包奉诏改定之本。汉代所谓“古文”实是战国时期的六国文字,汉晋人称之为“科斗文”,“今文”是指汉代所通行之“隶书”。唐代所谓“古文”是指“隶书”,“今文”是指当时的“楷书”,学者所称为“俗书”者。

《玉海》载:“唐陆德明《释文》用古文。后周显德六年,郭忠恕定古文刻版。”<sup>①</sup>此书宋初不甚流行。后吕大防得之于宋次道、王仲至家,晁公武取以刻石,薛季宣据以作《训》,其书遂大显于世。《四库全书总目》卷十三于“《书古文训》十六卷”条下评道:“季宣此本,又以古文笔画改为今体,奇形怪态,不可辨识,较篆书之本尤为骇俗。其训义亦无甚发明。……故虽宋人旧帙,今亦无取焉。”学者或推测郭氏所得为唐朝秘府所藏未经卫包改过的梅赜本《古文尚书》,然其时上距天宝三年已二百余年。不知郭氏从哪里得到此书,故学者疑其为贋本。

关于《尚书》传本,阮元提出如下看法:

自梅赜献孔《传》而汉之真古文与今文皆亡,乃梅本又有今文、古文之别。《新唐书·艺文志》云:“天宝三载,诏集贤学士卫包,改古文从今文。”……乃若天宝既改古文,其旧本藏书府,民间不复有之,更经丧乱,即书府所藏亦不可问矣。……乃后周显德六年,郭忠恕独校《古文尚书》上之,上距天宝三载已二百余年,不知郭氏从何而得其本?……其为贋本无疑。((《擎经室集·十三经注疏校勘记序》))

这里有几点值得注意:第一,阮元已明确肯定汉代有真《古文尚书》,梅赜所献《古文尚书》自然为伪作,他说,《孝经》“孔《注》今不传……孔《注》即存,不过如《尚书》之伪《传》,决非真也”(《擎经室集·十三经注疏校勘记序》),并表彰阎若璩等“卓然不惑,求是辨诬”(《擎经室集·拟国史儒林传序》);第二,阮元虽认为梅赜所献《古文尚书》为伪作,但在《十三经注疏》校勘本的刻印计划中,并没有排除孔颖达依据梅赜本《尚书》58篇所作的《尚书正义》;第三,阮元所据之“《尚书》五十八篇”乃卫包奉诏改定之本。五代之郭忠恕虽称得卫包改定前之《尚书》58篇,因其来历不明,摒而不取。

通过以上两例,可以略见阮元在版本校勘学方面的两条重要原则。其一,反对凭臆“恢复”古本。求古本之真,其意本非不美。但古本既已不存,则应取“相沿已久之本”,而不应自我作古,另造所谓“古本”。其二,反对率尔“改正”古书。晁以道之所谓“《古周易》”与郭忠恕之所谓“《古文尚书》”,皆以所谓古文改今体,以致奇形怪态,不可辨识。因而阮元提出:“刻书者最患以臆见改古书,今重刻宋板,凡有明知宋板之误字,亦不使轻改,但加圈于误字之旁,而别据校勘记,择其说附载于每卷之末,俾后之学者不疑于古籍之不可据,慎之至也。”(《擎经室集·江西校刻宋本十三经注疏书后》)这就是说,即使底本有明显误字,也不轻改,仅加标记于误字之旁,而于校勘记中加以说明。

以上所论,仅是阮元版本校勘学思想之一端,这也反映出他的“实事求是”的治学态度。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 王应麟:《玉海》卷三十七,清光绪九年(1883)浙江书局重印本。

# 在中国发现宗教

## ——日本关于中国民间信仰结社的研究

孙 江

**摘 要:**如何安置被称为“宗教”、“迷信”的民间信仰及其结社,是近代国家建设中每每出现的问题。通过对明治以来日本关于民间信仰话语的爬梳,可以确认近代日本关于中国民间信仰(特别是信仰结社)认识的知识背景;从日本到中国的认识投影不是简单的复制,会因人、因时、因地而出现交错,各种关于中国民间信仰的称呼——邪教、迷信、宗教、新宗教、类似宗教,可谓其表征。从这一考察中还可以看到,在“东洋学”或“支那学”之外存在着一个绵延不断的非主流的中国研究传统,它通过“道教”(通俗道教)这一言语装置表现出来。道教研究既来自对“东洋学”或“支那学”之批判,更受到了日本“民俗学”方法的影响。

**关键词:**宗教;民间信仰;民俗学

### 引言:“中国有中国的尺度”

1923年1月12日和13日,在天津发行的、由橘朴任主笔的日文报纸《京津日日新闻》刊登了署名“朴庵”(橘朴)的题为《与周氏兄弟对话》的文章。文章记述了1月7日星期天下午橘朴和另一日本人拜访位于北平新开路周树人(鲁迅)、周作人兄弟住处的情形,其中有一段橘朴和鲁迅谈论迷信/宗教的文字,这里将其改译为对话体征引如下<sup>①</sup>:

橘:看到12月中旬北京报纸刊有道生银行开业的广告,那是不是扶乩?

周:不清楚。说到扶乩银行,很早就有了。前门外西河边有一家叫慈善银行的就是,最滑稽的是那家银行的经理是名为吕纯阳的仙人。

橘:是唐代的吕纯阳吗?他可是仙人中的仙人呀!但是,早在一千年前即已死去的仙人成了民国银行的经理,岂不可笑?

周:的确是很可笑的事情。

橘:一千年前死去的仙人何以能承担责任?

周:恰恰相反。活财神梁士诒终止交通银行的支付业务,将纸币贬值了一半以上。而不老不死的仙人吕纯阳绝不会干这种没有慈悲心的事,所以人们可以安心,这是扶乩信徒的坚定信仰。至于如何到官府登记,那我不清楚了。对信徒们来说,无论如何要让吕纯阳当经理,否则他们是不会答应的。

橘:迷信无疑很滑稽,但是,在迷信者看来没有比这更认真的事了。此外,在考虑这种在民众中发生并且传播的迷信的起因时,我觉得,不管怎样,应该对迷信者抱以深深的同情为

**作者简介:**孙江,日本静岡文化艺术大学国际文化学科教授。

**基金项目:**本文受到教育部哲学社会科学重大攻关课题“民间信仰与中国社会研究”(04JZD00030)的支持。

<sup>①</sup> 朴庵:《周氏兄弟との対話》(上),山田辰雄等编:《橘朴 翻刻と研究——“京津日日新聞”》,东京:庆应义塾大学出版会,2005年,第157—158页。

好。何以如此呢?中国民众在数千年来沉积的政治性的、社会性的罪恶的压抑下无处逃避,不正是不安的生活自然地、不可避免地孕育了迷信吗?

周摇头笑道:但是,搞扶乩迷信的多为官吏和有钱人,而穷人是无法加入进去的。

橘:的确如你所说。在穷人的迷信中,我感到有意思的是在理教。在理教以天津为中心,在直隶、山东以及河南都有很多信徒,南方的南京据说也有很大的团体。

周同意道:确实是个讲情有义的宗教。禁酒禁烟,讲究节约,加强团结以防止统治阶级之压迫,崇拜观音菩萨以祈求现世和来世之幸福,就此而言,与迷信一致无二的在理教是满足了无助的中国劳动阶级要求的宗教。

关于这次中国迷信/宗教的谈话,橘朴在其他场合有不同的表述,无疑,谈话后五天形成的上述文字应该是最原始的版本<sup>①</sup>。这个谈话首先涉及到民间信仰的表述问题。何谓迷信?何谓宗教?二人讨论的本是扶乩迷信,鲁迅的谈话中却出现了“宗教”一词,显然鲁迅没有明确区分宗教和迷信界限的意识。宗教即迷信,迷信即宗教,这也是橘朴的看法。

其次为被表述的民间信仰的现在形态问题。仙人吕纯阳的本真性(authenticity)决定其能跨越时空生活在民国时代信众的生活之中;同样为扶乩迷信,还有穷(在理教)富(道院)之分,可见迷信和宗教具有社会属性。

接下来,自然要追问如何看待这些在现实中存在的、被表述为迷信或宗教的民间信仰的问题。虽然,鲁迅和橘朴都没有刻意区分迷信和宗教之不同,但字里行间却尽显出二人意见之歧异:日本人橘朴认为“应该对迷信者抱以深深的同情”,而中国人鲁迅则以旁观者的姿态冷静观察“他者”。实际上,如果审视这次谈话的其他内容(包括二人的一贯言行)则不难发现,二人在对中国、对中国宗教/迷信的认识上存在着根本的差异。鲁迅在橘朴的谈话中毫不掩饰地批判了中国家族制度、中医和中国人缺乏科学精神等,表达了对中国和中国人前途的极度悲观。相反,日本人橘朴则明确表示:“今天西方文明统治了世界,即便在中国,接受新教育的人也不自觉地受其感化而用西方的尺度来衡量自己国家的事情。但是,我认为这种态度是错误的。中国有中国的尺度。我对他说,对于过去四千年在与西方没有关系的情况下发展起来的文化,不管怎么说,还是应该用中国的尺度来加以评价。”<sup>②</sup>橘朴这段话比之一个甲子后产生巨大反响的美国学者柯文(Paul Cohen)提出的“在中国发现历史”有着更为深刻的内涵<sup>③</sup>。

仅就中国民间信仰而言,橘朴提醒论者应该明确站在什么立场讨论被称为迷信/宗教的中国民间信仰。和橘朴有着同样近代知识背景的鲁迅——橘朴称鲁迅是“绝不逊于弟弟的日本通”,为什么在看待同一中国问题时会有截然不同的观点。在讨论中国民间信仰时,论者本身碰到的难题不仅有中西、中日之别,还有近代与传统、科学与迷信之异,论者讨论的文本也存在同样的问题。本文作为考察19世纪以来日本的中国民间信仰之研究,首先关注的是百年来日本人认识中国民间信仰表象背后方法转换之问题,即近代的、日本的、中国的要素如何作用于其关于中国民间信仰认识之上之问题。

① 关于这次对话,橘朴在另外两处著述中也提到过。参见橘朴:《通俗道教的经典》(上),《月刊支那研究》第一卷第五号,1924年,第102页;《道教と神話伝説——中国の民間信仰》,东京:改造社,1948年,第30-31页。

② 朴庵:《周氏兄弟との対話》(上),山田辰雄等编:《橘朴 翻刻と研究——“京津日日新聞”》,第156页。

③ 毫无疑问,必须将橘朴的“中国有中国的尺度”放在具体的历史语境和其中国认识的脉络中来理解。我之所以认为这句话深刻乃是因为橘朴有明确地批判欧美中心及其变异日本本位意识的意图。柯文的“Discovering history in China”被直接翻译为“在中国发现历史”[美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,北京:中华书局,1989年),可谓词达而意未尽,在中国学界造成了极大的误读。这种误读在日本也同样存在,日译本书名为《知的帝国主义——东方主义与中国像》(《知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像》,佐藤慎一译,东京:平凡社,1988年)。对这句话的理解只能放在作者对美国中国学进行反省的脉络里来,而不能放在中国历史或批判东方主义的语境之中。夏明方在《一部没有“近代”的中国近代史——从“柯文三论”看“中国中心观”的内在逻辑及其困境》(《近代史研究》2007年第1期)一文中对柯文的诘难中涉及到了这一问题。

为了解决上述问题,设定所讨论内容之范围是必要的。对于中国人的信仰,法国著名汉学家葛兰言(Marcel Granet)在《中国的宗教》一书里描述了1912年他在北京一所新建监狱里看到的光景:在说教室讲坛上方的墙壁上,悬挂着耶稣、老子、孔子、约翰·霍华德和穆罕默德五位教主的头像。葛兰言认为,中国人对儒释道“三教”信仰的具体内容“毫不关心”,墙壁上五幅肖像所显示的宗教混合主义(syncretisme)其实并没有实际意义<sup>①</sup>。葛兰言虽然揭示了中国人信仰的基本特征,但他讨论的所谓中国宗教——儒教、佛教和道教都是文本中的“宗教”,与中国民众的实际生活并无直接的关系,而本文所要讨论的却是以现在进行时态存在的、对民众的日常生活发生实际作用的具有混合主义特征的民间信仰,具体而言,以鲁迅和橘朴谈话中所提到的道院、在理教等信仰结社为中心,检讨日本人何以关注这类民间信仰结社,从这类民间信仰结社到底发现了什么,等等。

其实,民间信仰在东亚(日本和中国)之所以成为一个大问题,是与近代民族国家建设密切相关的。西欧在树立近代国家的过程中,以往的宗教(天主教和新教)被排斥于世俗权力之外,近代国家是以实现政教分离为中心而展开的。而在日本和中国,如何在近代国家的框架下安置如此众多的民间信仰和结社,自始就是非常棘手的问题。实际上,今天被广泛使用的“宗教”、“迷信”之类概念都是从棘手的问题丛中产生的,因此,在讨论日本人的中国民间信仰研究前,有必要首先梳理作为表述的日本民间信仰之问题。

## 一、作为表述的日本民间信仰

近代日本语境中的民间信仰含义暧昧,既可指占卜、禁忌、巫术等现象,也可指新兴宗教团体,而“俗信”、“迷信”往往是其同义语。

战后日本著名学者堀一郎在《民间信仰》一书中认为,“民间信仰本身含有非常多样的现象,不单是左右横面向广,上下之间也有很多内容。上接历史上的既有宗教教义,下与教团组织结构关系密切,很难将民间信仰和既有宗教切割开来。但是,在民间信仰这一名称下,也存在一些人们可以理解的基本观念,如果将其剥离出来,就多少可以理解这个词语所具有的内涵”<sup>②</sup>。“民间信仰的中心特征在于与自然宗教有着直接的、或者残留性的、习惯性的、连续性的性格”<sup>③</sup>。亦即,堀一郎认为民间信仰与既有宗教不无关系,是自然宗教的残留物<sup>④</sup>。

对此,稍后出版的另一位著名学者樱井德太郎的《民间信仰》一书则指出,界定宗教是一件十分困难的事情,一般而言,所谓宗教是先出现可称之为教祖的人物,存在教祖所倡导的教义教理;接着出现结集于教义教理下的布道者及其布道活动;进而出现信奉教义教理的被组织起来的信徒教团。比较而言,界定民间信仰更为困难,因为民间信仰里没有如宗教一样倡导教义的特定的教祖,它是从村落、城镇地方社会过着平淡生活的民众中产生出来的,因此民间信仰产生于地域社会的共同体,而与宗教的超时间、超空间相比,民间信仰充满了泥土味的地方要素。在日本民间社会流行的观音法会、地藏法会、庚申法会等信仰团体虽然与既有宗教里的信仰相似,但并非同一物<sup>⑤</sup>。他认为,民间信仰的主要特征有四:第一,重叠性。从结构上看,其核心是原始的民族信仰和产灵信仰、祖灵信仰,其周边是从佛教、儒教、道教、基督教等外来宗教派生出来的俗信仰,由此形成了重叠的圆形构造。第二,重视现世利益的性格。民间信仰带有很显著的“福神”特点,即使人生充满不幸,“恶灵”和“魔神”跳梁跋扈,人们坚信能够转祸为福。第三,流行性。大多数民间信仰都沉淀于人们宗教生活的底层,

① Marcel Granet, *La Religion des Chinois*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 157.

② 堀一郎:《民间信仰》,东京:岩波书店,1970年,第8页。

③ 堀一郎:《民间信仰》,第12页。

④ 也可参阅堀一郎:《民间信仰史の諸問題》,东京:未来社,1971年,第36-51页。

⑤ 樱井德太郎:《民间信仰》,东京:土高书房,1989年,第10-12页。

但也有浮出社会表层、流行一时的,特别是将不幸而死的人祭祀为神(如抚慰菅原道真的“北野天神”即是)。第四,习俗化。大多数民间信仰会变成民间习俗而沉淀于民众生活的底层<sup>①</sup>。与堀一郎的看法相异,樱井强调民间信仰与宗教之不同,归纳了若干民间信仰的基本特征,除去第一点带有明显的文化本质主义和近代民族国家色彩外,其他三点均具有普遍性,也见诸世界各地其他民间信仰之中。

以上二位学者的看法代表了战后日本学界对民间信仰的认识,影响至今<sup>②</sup>。战后日本实现了宗教、结社自由,一改以往将许多民间信仰视为“迷信”、“俗信”的偏见,出现了反省“迷信扑灭运动”之声音<sup>③</sup>,因此,战后日本学界的认识并不能反映战前日本人的看法。其实,即使是在战前,日本人的认识亦非匀质的、没有断裂的,要理解从明治末年(清末)以来到二战结束期间的日本对中国民间信仰的看法,还需要梳理战前,特别是明治、大正时期日本人是如何认识自身的民间信仰之问题,因为对他者的认识往往就是自身认识的投影。

明治以来,在围绕何谓民间信仰的讨论中,宗教、迷信和类似宗教是三个重要概念,这三个被赋予一定内涵的概念分别从不同角度界反映了何谓民间信仰之问题。细究起来,三者互相关联,都是19世纪中叶以后的产物。

“宗教”一词最早出现在六朝以降的佛教典籍里,意为“宗旨”、“教派”。19世纪末,“宗教”又作为 religion 的翻译语经由日语而进入近代汉语。近代日本语中的“宗教”一词出现在明治元年和二年(1868—1869)对美国 and 德国的外交文书中,指称基督教,与汉籍佛典中的“宗教”——“宗旨”、“宗派”意思大体一致<sup>④</sup>。大约在1880年代以后,宗教才作为一个独立的整词在日语中固定下来,这正和清末黄遵宪等在日本接触“宗教”的时期相吻合<sup>⑤</sup>。日本语境化的宗教概念所涉及的问题十分繁杂,这里无法深入讨论,不过,无论从何种角度议论,有两个核心问题是绕不开的:一个是近代日语中的宗教概念如何从他称概念转变为自称概念之问题,另一个是宗教概念自身的内在差异化之问题。

虽然,“宗教”几经周折成为日语中的惯用语,其含义却一直不很确定。作为 religion 的翻译语的宗教指基督教,只有少数政府官员和知识人知道 religion 和宗教之关系恰如《日米修好通商条约》中之“礼拜神佛”语<sup>⑥</sup>。稍后,佛教也被纳入作为近代语的宗教这一语言装置里。但是,纵观19世纪后半叶的言论界,围绕基督教出现了严重的意见分歧:是将基督教国教化,还是抵制基督教?是将基督教看作西方文明的象征,还是仅视为一种特别的信仰?这些意见分歧限制了宗教内涵的扩展,不但后来被称为民众宗教、民俗宗教的信仰团体不包含在“宗教”里,即使神社、神道等亦常常不在“宗教”范畴之内<sup>⑦</sup>。

这种情景的出现与宗教概念的差异化互为因果。明治初年,在实现近代国家转型过程中,如何在近代秩序中安置“社寺”(神社与寺庙)成为明治日本面临的国家与宗教关系的另一个大问题。在经历了激烈的“神佛分离”、“排佛毁释”、“恢复神祇官”等运动后,绝大部分“社寺”失去“公费”支援而不得不“独立自营”,唯有神宫系统和招魂社系统的神社因其“慰灵”行为而与普通神社性质别异,被定位为国家祭祀<sup>⑧</sup>。但不甘于这种境遇的神道界通过“神祇官复兴运动”、“神社局独立”等强调神道

① 樱井德太郎:《民间信仰》,第38—41页。

② 1990年代,在日本民俗学界开始出现反省堀一郎等关于民间信仰属于“自然宗教”范畴、为日本人固有之信仰以及将民间信仰与精英或组织宗教对立起来认识的方法的声音。参见华园聪彦:《欧米における“popular religion”の研究動向》,冈田重精:《日本宗教への視角》,东京:东方出版,1994年,第441页。

③ 迷信调查协议会编:《生活習慣と迷信》,1955年12月。

④ 日本关于宗教概念的研究很多,早期的研究可参阅相原一郎介:《訳語“宗教”の成立》,《宗教学紀要》5,1938年。

⑤ 关于近代中国语境中宗教概念的考察,参阅陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》第13卷第4期,2002年12月。

⑥ 矶前顺一:《近代日本の宗教言説とその系譜》,东京:岩波书店,2003年,第34页。

⑦ 山口辉臣:《明治国家と宗教》,东京:东京大学出版会,1999年,第330页。

⑧ 羽贺祥二:《明治維新と宗教》,东京:筑摩书房,1994年,第404页。

是“非宗教”的“国家祭祀”而不断寻求国家的资助,从而在“作为宗教的神道”和“非宗教”之话语的紧张中产生了近代神道教派,形成了一般所说的被国家公认的神道教派<sup>①</sup>。

撇开人们对日本宗教概念内涵理解的些微不同,当宗教话语装置里仅仅安置了基督教与佛教、甚而还有神宫与神道十三教派后,宗教之外的信仰及其团体又该如何处置呢?1897年,东京帝国大学教授、宗教学权威姊崎正治在《哲学杂志》上撰文认为,所谓“民间信仰”是指外在于“组织宗教”的信仰和惯习,分为民间崇拜和民间故事。继而,他根据泛灵论的学说,认为民间信仰具体有三个形态:文化落后地方常见的古代自然崇拜的遗留,基于人格统一产生的天然崇拜以及由组织性宗教的变化、曲解和混淆而来的民间信仰<sup>②</sup>。可见,这位致力于建立日本宗教学的学者对民间信仰的评价是非常低的。的确,在提倡“文明开化”的明治时代,民间信仰大多被斥为迷信,意欲以“哲学”融会东西的井上圆了从明治到大正不遗余力地调查各地民间信仰,把对民间信仰中的“怪力乱神”的研究称为“妖怪学”,出版了《妖怪学讲义》、《妖怪学杂志》、《妖怪丛书》等等,其中《妖怪学讲义》影响最大,部分内容还被蔡元培翻译成中文<sup>③</sup>。《妖怪学讲义》是认识明治日本对于被视为“迷信”的民间信仰态度的重要文本,初版分为六册于1894—1895年出版。正如书名所显示的,作者试图以“妖怪学”来创建一门跨越自然科学和人文学科的学问,以便究明妖怪生成的原理:“诸学问之应用尚不彻底,愚民仍彷徨于迷离,呻吟于苦中者众矣哉。余固以为今日之文明为有形之器械进步,未及于无形之精神发达。若能于此愚民之心地架诸学之铁路,点知识之电灯,则明治伟业始可曰成也。”<sup>④</sup>他以科学主义的观点把妖怪分为“物怪”、“心怪”、“理怪”,意欲一一破解。关于迷信与宗教之关系,他写道:“盖世间宗教徒多为迷信、妄想所制,由此而来之弊害不可为不多也”,“现今之宗教,即便无吾所举之弊害,然尚未见行真正宗教者”<sup>⑤</sup>。对于宗教在迷信上的作用则批判道:“世间之迷信,有偶然发生与系于联想者二种,如强化之,则与宗教混一。要之,此类迷信皆因人之迷于吉凶,惑于死生之道而起。若明吉凶之理,究死生之道,则迷信立去,人心趋安也。此乃真正宗教之目的,亦即真正教育之目的也。”<sup>⑥</sup>

井上的看法反映了明治政府所推进的近代化政策的指向。1905年,井上编写了一本影响很大的名为《迷信解》的小册子,他声称这本书是“根据对修身教科书所列举的迷信事项进行详细解释,为了让更多的人了解”<sup>⑦</sup>。在明治政府颁布的“国定修身教科书”里都列有“不要误入迷信”,“避开迷信”的内容,以具体事例告诫学生何谓迷信,如何破除迷信等<sup>⑧</sup>。生活在明治时代的日本人都必须接受小学乃至中学义务教育,学校修身教科书是如何界定迷信的呢?一部“寻常小学修身书”里写道:“迷信因地方不同而种类杂多,如四国地方的犬神、出云地方的人狐、信浓地方的妖狐等是最典型的例子”,教科书告诫学生以下迷信是不存在的:(1)狐狸等动物骗人或狐狸附于人体;(2)不存在天狗;(3)没有恶魔作祟;(4)不要信奇怪的加持和祈祷;(5)符咒神水不可信;(6)卜筮、神签、相面、家相、鬼门、方位、九星、墨色等都不可信;(7)没有什么吉日、凶日;(8)其他与此相类似的都不可信。而在高等小学教科书里,“世上有种种迷信,幽灵、天狗、骗人的狐狸以及附入人体的狐狸等均不可信,此外奇怪的加持祈祷、卜筮神签等亦不足靠”。对于人们信仰的妖怪现象,可以利用科学知识将其排斥。迷信话语一直是明治以后大正和昭和前期笼罩于民间信仰的符咒,出现了许多关于迷信的著作,各种著作

① 桂岛宣弘:《教派神道の成立——“宗教”という眼差しの成立と金光教》,《江戸の思想》7,ぺりかん社,1997年。

② 姊崎正治:《中奥の民間信仰》,堀一郎:《民間信仰》,第29—30页。

③ 井上圆了妖怪学著述的中译本至少有四种,其中以蔡元培所译《妖怪学讲义录总论》(上海:商务印书馆,1906年)最为著名。

④ 井上圆了:《妖怪学讲义》,《井上円了選集》第16卷,东京:东洋大学,1999年,第19—20页。

⑤ 井上圆了:《妖怪学讲义》,《井上円了選集》第16卷,第73—74页。

⑥ 《井上円了選集》第18卷,第233页。

⑦ 井上圆了:《迷信解》,东京:国书刊行会,1987年,第7—11页。

⑧ 关于明治时代教科书中破除迷信的叙述,可参见海后宗臣编:《日本教科書大系・近代编》第3卷“修身(三)”,东京:讲谈社,1962年。

普遍认为迷信是人之非理性的产物,通过科学知识的普及可以克服<sup>①</sup>。

但是,明治末年以后,日本出现了从民俗学角度挖掘各种民间信仰和习俗的趋向,从而催生了日本民俗学的诞生。明确要和井上的“妖怪学”对抗的是柳田国男,他广泛收集日本各地的各种妖怪传说和地区分布,认为妖怪信仰是人对于神信仰衰退的产物<sup>②</sup>。与井上截然不同,柳田没有将妖怪视为独立的学问来进行研究,而是将其视为民俗学的一个有机组成部分。柳田自觉地将自己的学问与民族学相区别,在他看来,民族学是在先进与落后的近代语境中由先进的文明国对落后的非文明国所进行的研究,而他所倡导的民俗学(他自称为“民间传承”或“乡土”)则是本国的庶民(原文作“常民”)对自身历史的自我认识。因此,同样研究妖怪,柳田的研究含有打破近代/国家权力对历史解释垄断的意味<sup>③</sup>,井上的研究则是近代/国家权力在历史解释上的传声筒。

从围绕民间信仰的分歧可见,日本知识界对民间信仰存在截然不同的看法:一方面视民间信仰为反科学、反近代的“迷信”,另一方面则将其作为历史传承的遗留,具有日本历史和文化“本真性”的民俗学的研究对象。这样截然对立的关于民间信仰的看法同时共存于“日本近代”这一知识空间中,不会不投影于受其浸淫的日本人关于中国民间信仰的认识上。事实上,后文所要探讨的内容即是这两种看法的投影及其重影。

在简单概观了围绕民间信仰的宗教和迷信概念后,接下来要问的是,在宗教话语与迷信话语之间是否存在中间性的民间信仰话语呢?即有时可能被视为宗教,有时又可能被视为迷信,或者兼而有之之问题。答案是肯定的。这类民间信仰团体战后其历史形态(从幕府末期到近代)被称为“民众宗教”,与历史形态在谱系上和性格上相关联的现在形态被称为“新兴宗教”<sup>④</sup>,而在战前日本,多数情况下被称为“类似宗教”,这是一个被当今许多研究民众宗教/新宗教学者忘记的概念。1873年,明治政府颁布了禁止降神附体、灵媒等律令,从法律上对民间信仰团体的发展加以限制。在此,明治政府不是以暧昧模糊的宗教装置来规范民间信仰,而是从文明开化和反迷信的角度试图规范民间信仰。及至大正年间,开始从宗教角度审视民间信仰团体。1919年3月,大正帝国政府宗教局在发布的通牒发宗第十一号命令中第一次出现了“类似宗教”一语,内容如下<sup>⑤</sup>:

现在,在行政意义上的宗教指神道、佛教和基督教三教,一如前述,其中自称神佛道者仅指被公认之教宗派。因此,神、佛、基三教以外之宗教及属于神、佛、基系统而未被公认者在行政上称为类似宗教,以其他方法区别对待。

可见,对于国家权力来说,“宗教”之外存在的众多的“类似宗教”既是一种未被公认的客观存在,亦是一种公权力和民间社会之间张力关系作用下的话语性存在。比较而言,前者并不重要,重要的是后者,即国家权力何时、怎样认定了“类似宗教”并对其加以掣肘之问题。日本近代两次对大本教的弹压便证明了这一点。因此,在笔者看来,在讨论近代国家(日本和中国)和民间信仰关系时,问题的中心不在宗教和迷信,而在于未被国家权力公认的民间信仰团体——“类似宗教”话语及其类似的其他话语。

## 二、作为表述的中国民间信仰

明治以来日本形成的宗教/非宗教话语对于日本人关于中国民间宗教/信仰的认识有着怎样的

① 这个时期的代表性著作甚多,日野九思《迷信の解剖》(东京:第一书房,1938年初版,1986年再版)后出,胪列了此前中村峽、冲野岩三郎、富士游等人的著作。

② 柳田国男:《妖怪谈义》,《定本柳田国男集》第4卷,东京:筑摩书房,1968年。

③ 参见柳田国男:《国史与民俗学》(1935年),《定本柳田国男集》第24卷,东京:筑摩书房,1968年。

④ 村上重良:《近代民众宗教史的研究》,东京:法藏馆,1972年,第5页。

⑤ 池田昭:《大本史料集成》之三《事件篇》,东京:三一书房,1985年,第236页。

影响呢?以下,本文以战前日本关于中国民间信仰的田野调查为中心,在日本近代历史——殖民扩张的编年序列里概观日本人是如何观察中国民间宗教/信仰之问题。

### (一)“秘密结社”与“民间信仰”——明治时期

19世纪70年代以后,随着明治日本近代国家的形成,日本步欧美列强之后尘将中国作为其扩展帝国势力的目标。为了了解中国的情况,帝国政府内的陆军省、海军省和外务省竞相派遣“调查员”到中国进行实地考察,收集情报。在“调查员”发回日本国内的报告里有不少内容涉及会党和民间宗教结社。对于这些民间结社,报告除了沿用清朝官方文书里的“会匪”、“会党”和“教匪”、“教党”等称呼外,还不分名目类别将它们统称为“秘密结社”。可以说,明治日本关于中国民间宗教/信仰的认识乃是始于对秘密结社的认识<sup>①</sup>。

对秘密结社进行考察且留下比较详细文字的是宗方小太郎、平山周等,他们一身而二任,一方面参与清末排满知识人的“革命”活动,另一方面还兼做日本外务省的“调查员”。宗方在作于1907年的《支那的秘密结社》一文里,提及哥老会、白莲教、连庄会、盐枭、安清道友会等多种秘密结社,认为哥老会“其宗旨在反清复明,打倒清朝,恢复明室”<sup>②</sup>。白莲教虽然不是该文叙述的重点,但宗方将白莲教放在与其他“秘密结社”同一序列里加以观察,在他看来,民间信仰的结合体——白莲教也具有政治反叛的传统和性质。

平山周在中国秘密结社研究史上占有重要位置。1911年11月1日出版的《日本及日本人》杂志刊载了一篇题为《支那的革命党及秘密结社》的没有作者姓名的长文,次年这篇长文以平山周之名被翻译成汉语以《中国秘密社会史》的书名由商务印书馆出版。该书影响甚大,时至今日仍是研究中国秘密结社历史的必读之作。《支那的革命党及秘密结社》正文加附录共108页,其中第1、2、3章涉及白莲教、秘密结社起源和天地会的篇幅有48页,正如田海(ter Haar)所指出的,这部分内容在体例上、特别是在关于三合会叙述上参考和翻译了史丹顿(William Stanton)的英文原著<sup>③</sup>。史丹顿所著《三合会或天地会》出版于1900年,作者宣称“秘密政治结社存在于许多国家,但世界上没有一个地方如中国那样广泛滋生并产生如此坏的影响”<sup>④</sup>。他把三合会和历史上的白莲教、八卦教等叛乱相勾连,从汉代赤眉之乱一直叙述到晚清时期太平天国运动和三合会的起事,甚而认为海外的秘密结社组织虽然失去了以往的政治目标,却仍常常给所在地带来严重的危害。这一观点为平山周所沿袭。此外,平山强调白莲教和天地会两种结社都是以“反清复明”为宗旨的结社<sup>⑤</sup>。从该书的内容看,前半部系秘密结社/宗教叛乱史,后半部为反清革命党之历史,这种叛乱—革命框架下的秘密结社叙述影响了后来关于中国秘密结社的叙述。自然,包含在秘密结社这一话语装置里的“民间宗教/信仰”团体也被赋予了反叛的色彩。

在日本外务省外交史料馆里还保存了其他“调查员”收集的资料,其中最为详细的是名为山口升的委托(“嘱托”)调查员送呈外务省的若干资料。山口升的资料作于1910年5月至10月,他把哥老

① 参阅拙稿《话语之旅——对中国叙述中秘密结社话语的考察》,《中国学术》第18辑,北京:商务印书馆,2004年。

② 宗方小太郎:《支那に於ける秘密結社》,神谷正男编:《宗方小太郎文書——近代秘録》(上),报告第214号(1907年9月28日),东京:原书房,1975年,第187页。

③ 荷兰学者田海最早指出该问题。他批评平山周《中国秘密社会史》是“一部(糟糕的)剽窃翻译之作(a [badly] plagiarized version)”(Barend J. ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*, Sinica Leidensia Vol. 43, Leiden: Brill, 1998, p. 28.)。“平山的书是对威廉·斯丹顿(William Stanton)关于香港三合会的翻译剽窃”,“具有讽刺意味的是,平山的翻译在1919年又被徐柯(《清稗类抄》——引者注)剽窃了”(ibid., p. 36)。另参阅“The Gathering of Brothers and Elders(KO-LAO-HUI), A New View”, in Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer eds., *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden: E. J. Brill, 1993, pp. 259-283.)。田海的这两个论点非常重要,笔者也注意到平山周《中国秘密社会史》的文本来源问题,但是得出的结论与田海不尽相同,对此已另文专述。

④ William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, Hong Kong: KELLY & Walsh, LTD., 1900, p. 1.

⑤ 平山周:《支那革命党及秘密結社》,原载《日本及日本人》第569号,1911年11月1日;东京:长陵书林再版,1980年,第49页。

会、洪江会、大刀会、小刀会、白莲教、黄天教、马贼、土匪统称为秘密结社。在题为《关于秘密结社的传说及仪式等》里<sup>①</sup>，他根据会簿叙说了天地会的传说与仪式，还谈到哥老会、江南革命协会等，这说明他对光复会的革命活动有所了解。山口在题为《清国情势及秘密结社》的报告中重复了前一个报告里的内容，但叙述比较详细。在序文里，他指出：“三合会、哥老会等大秘密结社现在业已烟消云散，不仅昔日的影响力不再，下层民众中仅有一部分人承认其势力。这些结社改变了旧有的名称，失去了主义，绝大多数聚集无赖游手好闲之徒，进行赌博抢劫窃盗活动，耽于酒色。……哥老会中，虽有标榜革命者，但人数极少，与孙逸仙一派是否有瓜葛，实在值得怀疑，大部分成员都是迷信的或无赖之徒的小结合。”<sup>②</sup>何以秘密结社如此之多呢？他举出了若干原因，其中之一为由于有“宗教上的迷信，各种秘密结社在兴起时，一般总有不少结社利用宗教迷信，诱惑愚民，风靡一时，其中最具代表的例子是洪秀全在发动太平天国时，自称信奉上帝教，刊行《直言宝话》（原文如此——引者注）等书籍吸引人，最后酿成长达二十年、蔓延十六行省的大乱”。“就三合会、哥老会等起源来看，如果了解了其传说故事，可以知道均源自宗教，而且，其会中的仪式习惯皆与宗教有关，实际上，用以维系结社、吸引民心的唯一利器就是迷信。其中在直隶、山东、河南等华北地区，起因于此等宗教性教义迷信的秘密结社不在少数。例如，河南有回教，蔓延于华北一带的白莲教、红灯会及义和拳匪皆以宗教上之迷信为基础而兴起。近来，天津地方之在礼会以‘正心修身’四大文字为教义，不吸烟、不饮酒，严守戒律，与其他秘密结社旨趣稍异，然无疑亦为一种秘密结社。其他如东三省的黄天教，河南的臬获教、在圆教、弥陀会，安徽的插香会、神拳会，四川的教党、大胃顶会等，都应该直接从宗教上寻找其由以产生的原因。”<sup>③</sup>

山口的调查报告与平山周的看法基本一致，两个文本究竟是在怎样的背景下被制作出来的？有学者认为平山抄袭了山口的报告，而笔者的看法则恰恰相反，该问题因与本文主题无关，这里不加讨论。从上述三个调查报告看，在20世纪初的明治末期，日本关于中国民间宗教/信仰的认识主要是通过秘密结社的观察得出的，由于秘密结社被置于“反叛—革命”的叙述装置中，自然作为民间宗教结合体的白莲教等就具有了反叛之传统。这种认识反映了和反清排满革命党过从甚密的日本人对秘密结社的主观期待。正如反叛、迷信这类语词所显示的，在这些日本人看来，民间宗教/信仰具有反近代的“迷信”色彩。这种认识固然得之于对中国民间信仰实际之观察，与明治日本对于民间信仰之近代诠释——迷信话语不无关系。

## （二）“邪教”与“新宗教”——大正时期

大正初期，日本人关于中国民间宗教信仰的知识主要来自新闻、报刊和传闻，因而日文的再复述的可信性很大程度上受制于中文原来的叙述。

1914年6月6日，日本人经营的中文报纸《盛京时报》刊载了题为《东三省之邪教世界》的文章，两天后该文的日文抄译即被日本驻沈阳总领事作为外交文件呈递给外务省。译文复述了原文述及的东北“邪教”黄天教：黄天教主要活动在长春铁岭一带，以“恢复清室”为目的；在理教虽然人数还不多，而且表面十分平静，但其内幕实际上充满“奇幻”，有“种种怪诞形迹”，有可能与“匪党”联手；白莲教主要活动在营口、盖平、海城等地，在各处“蛊惑民众”；大乘教总机关设在哈尔滨俄国租界秦家岗，推演天定之理，预言“某某皇帝”将出，无知愚民趋之若鹜。但是，大乘教不许剪辮者入教，据说大乘教为黄天教的别动队，旨在恢复清帝室：大乘即为“大清可乘之机”；黄羊教初起于本溪湖，势力迅速

① 山口升：《清国秘密結社ニ関スル伝説及儀式等》（明治四十三年十月），各国内政關係雜纂・支那の部・革命党關係（亡命者を含む），明治四十四年（1911）五月至十月。

② 山口升：《清国情勢及秘密結社》，同上。

③ 山口升：《清国ニ於ケル秘密結社》，同上。

膨胀;红灯教活动于西丰县等地,蛊惑愚民,恐与乱党互相勾结<sup>①</sup>。且不说这种将民间宗教结社称为“邪教”的叙述(包括中文叙述)本身所含有的对民间宗教信仰的成见,该文称其预谋“恢复清室”、与乱党勾结到底具有多大的可信性,值得怀疑。实际上,在很多情形下,北京政府或省地方政府往往会以这类言辞作为弹压秘密结社、宗教结社的借口。

在日本人对民国初年关于“邪教”作乱的转述中,有一件可以明确断定出自政治造谣。1913年长江下游江苏、安徽等地盛传九龙会作乱,检验第二历史档案馆的陆军部档案和当时的《时报》、《申报》等报章,从政府到媒体,要么称九龙山为“会匪”,要么称其为“邪教”,真伪难辨<sup>②</sup>。当时,日本驻南京领事船津辰一郎发回国内的报告,沿袭了袁世凯北京政府和媒体的说法,称九龙山为“匪类”,旨在“灭洋兴汉”<sup>③</sup>。而事实上,九龙山是“二次革命”前后反袁世凯革命党的一个秘密组织<sup>④</sup>。袁世凯政府在镇压了政治敌手后给敌手冠以各种污名,而媒体不查,以讹传讹,日本外交官也跟着将错就错。

日本关于中国民间宗教信仰的真正具有实际意义的调查开始于一位名叫林出贤次郎的外交官。1923年9月1日,日本发生了震惊世界的关东大地震。11月,中国红卍字会总会派会员侯延爽等携米二千石、五千美金赴日本慰问灾情。促成此事的是日本驻南京领事林出贤次郎。林出何以特别关注红卍字会?原来,身为外交官的林出和日本民间一个受到大正政府弹压和迫害的“类似宗教”团体大本教有故。大本教本来是一个敌视近代文明、崇尚复古守旧的神道教派——不被公认的“类似宗教”,出口王仁三郎出任教主后,宗旨一变而为激进的改变现世的神道系信仰组织,出口也因此以“不敬”罪被逮捕系狱。林出在向外务大臣介绍红卍字会、履行公务之余,又夹带着做了一件私事,即将红卍字会一行介绍给总部设在京都绫部的大本教教团。林出发现中国的红卍字会与大本教在宗教信仰(宗教大同)和宗教做法(“扶乩”和“镇魂归神法”)上有很多相似之处,试图借红卍字会帮助大本教脱困<sup>⑤</sup>。于是,他不厌其烦地亲自到设在南京的道院总部,撮合二者联手<sup>⑥</sup>。林出称呼红卍字会为“新宗教”反映了大本教的立场,但这种认识在日本人关于中国民间宗教/信仰的调查中非常少见,出现在外交文件上则至为罕见。这种介于宗教和邪教之间的“新宗教”称呼很快被其他称呼——“类似宗教”所代替并在日文中普遍使用起来。

大正时期在日本近代历史上被称为“大正民主”,指在政治、经济和社会等各方面都出现了自由和民主的新气象。就日本关于中国民间信仰而言,也呈现出多样性的色彩。与前述“邪教”、“新宗教”并列,还存在其他多方面的切入视角。一个是以以往存在的“秘密结社”视角。在1920年代日本出版的大量关于中国“秘密结社”的书籍中,其中有一些涉及民间信仰及其结社,最有代表性的大概是长野朗的《中国社会组织》。该书认为中国秘密结社“形态并不单纯”,“其色彩有宗教性的,有政治性的,有匪徒性的,还有带有工会特点的”<sup>⑦</sup>,这些组织可以区分为两个类别:第一,白莲教、红枪会之类的宗教结社。长野朗从这些结社与既有的政治体制关系的角度,将其历史分为“援助朝廷时代”、“反抗朝廷时代”、“排外时代”、“自卫团体时代”。第二,三合会、哥老会、青红帮等“匪徒性的秘密结社”。这些结社“或有政治意图,然非其本面目;间为野心家利用,然其本旨为劫富济贫”<sup>⑧</sup>。长野的论说浮

① 在奉天领事落合谦太郎之致外务大臣男爵加藤高明殿(大正三年六月八日):《東三省ノ邪教世界》,《支那政党及結社狀況調査一件》。

② 拙稿《“九龍山”秘密結社についての一考察》,《中国研究月報》1994年3月号(总第553号)。

③ 《九龍山(秘密結社)ニ関スル件》(在南京領事船津辰一郎,大正二年二月二十日);《九龍山(秘密結社)首謀者処分ニ関スル件》(在南京領事船津辰一郎,大正二年二月二十五日),日本外務省外交資料館所藏《支那政党及結社狀況調査》。

④ 《李楚江为革命牺牲发还遗产》,《江苏省政府公报》第41号,1928年7月9日。

⑤ 拙稿《宗教結社、権力と植民地支配——“満洲国”における宗教結社の統合》,《日本研究》(国際日本文化研究センター紀要)第24集,2002年2月。

⑥ 南京道院袁善淨致红卍字总会函(1923年9月10日),中国第二历史档案馆藏。

⑦ 长野朗:《支那の社会組織》,行地社出版部,1926年,第53页。

⑧ 长野朗:《支那の社会組織》,第161-162、183页。

光掠影,不足以反映包括青帮在内的“秘密结社”的实情,基本上是在重复以往关于秘密结社中民间信仰/宗教的论述。

1920年代的大正时期日本“支那学”、“东洋学”迅速发展,有关中国历史、文化、思想的论著被大量生产,但是这些研究基本上都是关于文本中国的研究,关于现在进行时的中国研究停留在游记类层面,整个中国研究缺乏具有现实感的田野调查基础。无论在思想上还在实践上都堪称例外的是橘朴。橘朴在1924年即批评日本的中国研究,尖锐地指出:“日本人一般没有反省地自以为是高居于中国的先进者。”<sup>①</sup>

### (三)“类似宗教”与“乙种宗教”——昭和前期

前文提到,1919年日本官方文书中第一次正式出现了“类似宗教”一语。不久,该词开始流行并被用于指称日本及其殖民地朝鲜的民间信仰团体。在殖民地朝鲜,朝鲜总督府特别关注“类似宗教”的“政治影响”,要求“类似宗教”要么解散,要么变为高级宗教而获得认可<sup>②</sup>。日本官方文书使用“类似宗教”称呼中国秘密结社、信仰结社的一个最为明显的年代是1930年。其时,针对华北地区广泛发生的红枪会运动,日本外务省以同年山东省博山县发生的黄纱会事件为契机,命令驻中国各地领事馆调查和报告各地的“宗教类似结社”的行动<sup>③</sup>。从各领事馆发回的报告看,被纳入“类似宗教”装置里的民间结社有红枪会、大刀会、黄沙会、神兵等农民武装结社,有青红帮、致公堂等秘密帮会结社,还有在理教、道德社、红卍字会等宗教结社等,“类似宗教”可以说就是秘密结社的同义语。

在1930年的调查中,以关于东北(满洲)红卍字会的报告最为详细。1935年12月,日本国内发生了因弹压大本教而引发的对非公认宗教——“类似宗教”的大弹压,不久这一弹压潮也波及到伪满洲国。1936年11月出版的《省政汇览》(奉天省)认为宗教对于伪满政治整合作用极大,但宗教杂乱、派系复杂,“沉迷于迷信邪教者甚多”<sup>④</sup>。1937年4月,治安部发文:“鉴于以往结社团体乱立簇生而对其进行整顿,使之纳入警察监视圈内,以9个结社(即道德会、红卍字会、大同佛教会、博济慈善会、五台山向善普化佛教会、理善劝戒烟酒会、孔学会、佛教龙华义赈会、回教会)为基础实行许可制,以此来指导取缔(民间宗教结社)。”<sup>⑤</sup>不被认可的“类似宗教”皆属于取缔范围。

与此同时,具体管辖“类似宗教结社”的民生部也开始就各宗教教派性质、信仰等展开调查。1938年9月颁布《暂行寺庙及布教者取缔规则》,规定寺庙、教会、布教所等所有宗教设施必须接受民生大臣的许可<sup>⑥</sup>。1939年10月,民政部《关于暂行寺庙及布教者取缔规则实施上之手续》模仿清朝发给佛教、道教僧侣的“度牒”,给所有传教者发放“身份证明书”<sup>⑦</sup>。1940年以后,治安部对公认之外的“类似宗教结社”采取了取缔方针,这些结社情况如下:第一类有普济佛教会、白阳(羊)教、红阳(羊)教、黄阳(羊)教等,遍布全满洲,它有浓厚的佛教、道教色彩。此外,在新京(长春)、奉天等东北各地有19种邪教。第二类是红枪会等武装结社。世人所知的具有武力色彩红枪会主要潜伏于北满、东边道、热河地方,其他如红纱会、黄沙会、花笼会潜伏于热河,其中一部分迷信坚定者于“九一八事变”后曾针对日、满军警的“讨伐”进行过抵抗<sup>⑧</sup>。第三类是青帮(在家裡)之类的秘密结社。青帮遍

① 橘朴:《中国を識るの途》,《中国研究》(橘朴著作集第一卷),东京:劲草书房,1966年,第6页。

② 青野正明:《朝鮮農村の民族宗教——植民地期の天道教・金剛大道の事例を中心に》,东京:社会评论社,2001年,第122—155页。

③ 外务省より在支各公馆长宛:《宗教類似結社ノ行動ニ関スル件》,昭和五年(1930)九月十八、十九日。

④ 《省政彙覽》第八輯“奉天省篇”,1936年11月。

⑤ 伪满洲国治安部:《満洲国警察史》,内部出版,第565页。

⑥ 《暫行寺廟及布教者取締規則》(民生部,1938年9月24日),《満洲国治安関係法規集成》,第319—321页。

⑦ 《暫行寺廟及布教者取締規則実施上ノ手続ニ関スル件》(民生部,1939年10月26日),《満洲国治安関係法規集成》,第322页。

⑧ 《暫行寺廟及布教者取締規則実施上ノ手続ニ関スル件》(民生部,1939年10月26日),《満洲国治安関係法規集成》,第322页。

布全东北,被认为值得特别留意<sup>①</sup>。

从维系治安、强化教化的角度,伪满对民间信仰结社采取了压抑方针。在日本统治东北期间,出版了大量的关于宗教、类似宗教和民间信仰的书籍,从中可知日本对于“类似宗教”的认识和对策还存在很多不确定的部分:有时把被称为“类似宗教”的青帮、红卍字会与一般宗教不加区别地统称为“宗教”,有时青帮被称为“秘密结社”,红卍字会则被称为“教化团体”,甚而有时将这两者都贬为“邪教”。1940年出版的《满洲宗教志》的目录中共列10种为10章,而民间信仰与道教列为一章,而将“秘密结社”与“类似宗教团体”列为两章,都被作为宗教性团体来看待<sup>②</sup>。

在伪满洲国建立之初,发生的一件误把青帮作宗教的个案也反映了殖民统治者在认识上的混乱<sup>③</sup>。1933年7月关东军组织青帮代表团访问日本,访问期间有一个插曲,即于7月4日和5日在东京芝区增上寺举行了两场研究会。研究会的参加者中有白鸟库吉(东洋史)、姉崎正治(宗教学)、加藤玄智(日本神道)、常盘大定(中国佛教)、小柳司气太(中国思想)等日本一流学者。在观摩青帮代表演示其仪式后,日方与会者和青帮代表以问答形式展开研讨,最后,神道家加藤玄智发表了自己的看法:“家理教乃一自力宗教,别异于在理教之他力宗教,寻根究底,(家理教)盖源于禅宗自力教也。”<sup>④</sup>加藤的看法能否代表所有与会学者的意见无从得知,但这无疑是比较一致的意见。

1937年7月“卢沟桥事变”发生后,日军很快占领了华北广大地区,1938年12月日军在北京设立兴亚院。不久,兴亚院华北联络部主导了对华北地区的民间信仰结社的调查,其中关于北京、天津、青岛以及京汉铁路沿线市、县的秘密结社、宗教结社的调查比较详细,调查结果发表在1941年至1942年兴亚院编纂的《调查月报》与《情报》杂志上<sup>⑤</sup>。1941年12月太平洋战争爆发后,日军加强了对各种民间团体的管理,在统治的地区进行不同程度的调查。1942年傀儡政权华北政务委员总署对所辖之河北、山东、山西、天津特别市等各市、县进行了调查,作“华北乙种宗教团体调查表”。所谓“乙种宗教团体”,是指以民间信仰为基础结成的各种宗教性团体。据指导进行这项调查的日本驻北京大使馆武官武田熙称,当时日本将中国的宗教和信仰分为三类:第一类是“既成宗教”,指佛教、道教、回教和基督教等;第二类是“类似宗教”,既包括传统的民间结社(白莲教、罗教、在理教等),也指新兴宗教结社(万国道德会、红卍字会、一贯道等),所谓“乙种宗教”就是这些“类似宗教”;第三类是“土俗信仰”,或曰“街头信仰”,其特点是自然崇拜和举行降神附体<sup>⑥</sup>。华北政务委员会的分类显然由此而来。在甲种宗教里有佛教、道教、喇嘛教、回教、天主教、东正教、基督教,乙种宗教里有红卍字会、先天道会、一贯道等,丙种宗教则指土地庙、娘娘庙、关帝庙之类信仰。与伪满统治时期一样,伪华北政务委员会对与日语“类似宗教”相对应的“乙种宗教”属于何种宗教系统、有无向地方当局登记表现出极大的关心,既要防范这类宗教结社成为反日势力,又想将其纳入日军华北统治秩序之中。

## 结 语

从以上勾勒的日本对中国所进行的关于宗教信仰的调查可知,殖民统治者试图将权力渗透到基

① 《暂行寺廟及布教者取締規則實施上ノ手続ニ関スル件》(民生部,1939年10月26日),《满洲国治安關係法規集成》,第322页。

② 铁道总局弘报课编:《满洲宗教志》(社员会丛书第41卷),大连:满铁社员会,1940年。

③ 孙江:《增上寺的香堂——1933年东北青帮代表团访问日本》,《南京大学学报》2007年第3期。

④ 加藤玄智:《家理教の宗教的判断》,利部一郎:《满洲国家理教》,东京:泰山房,1933年,第57页。

⑤ 《華北京漢沿線各市県に於ける社会団体、政治団体及其他分化団体並に宗教調査》,《調查月報》第二卷第二号,1941年12月,第238—333页。《山東省魯西各県事情》(下),《調查月報》第二卷第四号,1941年4月。《北京、天津思想団体調査》(上)(中)(下),《調查月報》第二卷第四号,1941年4月;第二卷第五号,1941年5月;第二卷第六号,1941年6月。《支那に於ける秘密結社》,《調查月報》第三卷第二号,1942年2月。《青島に於ける支那側宗教活動状況調査》,《調查月報》第三卷第四号,1942年4月。《山東に於ける宗教結社の現勢》,《情報》第十二号,1940年2月。《青島に於ける青幫》,《情報》第十九号,1940年6月。《青幫の過去と現在》,《情報》第二十九号,1940年11月。

⑥ 武田熙:《支那宗教の実態及其の対策》,皇典讲研究所华北总署厅:《惟神道》第二卷第二册,1943年。

层社会。那么,在这一背景下的调查是否产生了具有学术价值的结果呢?答案是肯定的。具体而言有以下两点:

第一,关于新宗教的研究。对于民国初年大量出现的各种名目的新宗教结社,当时的中国学者大都以“迷信”、“邪教”而嗤之以鼻,更莫说进行实证研究了。在日本,虽然也有蔑视国家公认宗教之外民间信仰的倾向——“类似宗教”的称呼本身就是一个带有歧视色彩的称呼,但是出于殖民统治的需要,日本人注意观察和研究新宗教,认为“新宗教的勃兴与国家的变动密不可分”。1940年兴亚院出版的一部关于道院、救世新教、万国道德会和道德学社等“新宗教”介绍中指出,从鸦片战争到辛亥革命的政局变化致使中国“国体由君主变为民主,政体变为共和”,从此出现了两个思潮:一个是在摆脱了清朝压抑的汉民族得以复兴佛教、道教乃至儒教,另一个是在1920年代出现的非宗教运动。此外,还有一个重要的思潮是试图整合宗教间的不同的“超教派的新宗教”运动。“当然,撇开是不是严格的学理上的宗教之争,必须承认新形态的宗教勃兴这一事实。从道德的角度看,新宗教运动是一个划时代的运动,它通过建造一个巨大的藩篱,认为应该慰藉饱受乱离之苦的人心,试图将人们引入其中”,因此该运动的核心与其说要拯救自身,不如说要进行社会救济<sup>①</sup>。

第二,关于民间信仰的田野调查。日本和中国一样流行多神信仰,但是,与日本的“神佛混淆”相比,中国民间信仰涵括了更为复杂的要素。一本关于东北的民俗著作中写道:“在诸种宗教中,道教在民众中影响最大,是该国民众信仰的中心。但是,就目下的信仰状态看,混入了以道佛儒为主的各种要素,这是因为民众基于现实的实利迷信的特性而赋予之的,如此一来,各种宗教都变成了“混合宗教”。和日本的神佛混淆相比更加混杂,呈现出非常非同一般的奇观。不管是那种情形,混合宗教祈愿的中心是生财、丰收、繁荣、求子、安产、疾病、瘟疫及其他灾害或天灾救济。”<sup>②</sup>这个认识近于本文开始引用的葛兰言关于中国宗教“混合主义”的看法,同时带有以日本为参照系的由贴近中国民间社会而来的独特观察。正因为能够贴近中国社会,所以在战争时期留下了丰富的关于中国民间宗教信仰的调查,这些构成了战后日本中国道教和宗教结社研究的基础。这里且以兴亚院华中联络部的调查为个案概观之。

1942年兴亚院出版了藤本智董、小野兵卫主持的调查《华中民间信仰之实情》一书<sup>③</sup>,其各章内容如下:第一章“出生及幼时”;第二章“红事、订婚与结婚”;第三章“白事、死与葬仪”;第四章“为死者的祈愿、护符”;第五章“关于死者的种种迷信”;第六章“占卜、易与缘起”;第七章“迷信活动”;第八章“宗教祭礼与习惯”;第九章“拥有魔力的动物与植物”。该书调查的是江苏和安徽两省部分地区。在序言中,调查者认为,中国民间信仰缺乏教理,由于民众大多没有文化知识,只能盲从于指导者,因此同样一个仪式,依地方不同,解释、应用和效果均不同<sup>④</sup>。接着又认为:“支那人一般认为人有两个灵魂。第一,至上者是神或魂,来自宇宙的上天及太阳,相信人死后魂飞升上天,作为神明来生活。近代的儒者则主张魂随人死而消灭,而佛教徒相信人死后转生为人或动物,道教徒则认为灵魂转移到星辰的世界。第二,堪称物质性灵魂的是鬼,灵作用于活在魄中的人,鬼来自地下即阴间,随着人死而归于地,与肉体留在墓内,成为死者的幽灵。”“因此,支那的通俗宗教是迷信的混合物,依地方不同,即使有些差异,根本的样子是相同的。因此,他们自称三教为一,每个人都依个人爱好,信仰他们的鬼神。”“(本书)收录了现在支那被崇拜、奉祀的诸神、灵鬼、英雄等祭祀日。”在笔者看来,该调查最有价值的是关于民众的实际宗教活动之介绍,特别是涉及民间宗教结社的内容。如在第七章第12节介绍佛教“吃素”习惯后,紧接着在第13节专门介绍“吃素教”;第24节介绍了《太阳经》,指出在

① 兴亚院政务部:《支那に於ける新興宗教》(“兴亚资料政治编”第九号),昭和十五年(1940)四月,第1—4页。

② 满洲事情案内所编:《满洲国の習俗》,第27页。

③ 兴亚院华中联络部(担当者藤本智董、小野兵卫):《中支における民間信仰の實情》,华中调查资料第406号,1942年6月。

④ 兴亚院华中联络部:《中支における民間信仰の實情》,第2页。

“吃素教”(Vegetarian Sects)中很多信徒崇拜《太阳经》。信徒们每天早起拜日,诵读祈祷文。祈祷文已被印刷出来,在市内的书店可以以低廉的价格买到。《太阳经》中有“太阳三月十九生,家家念佛点红灯”句<sup>①</sup>,由此可知吃素教的《太阳经》不同于明末民间教门中有关经典,它凝聚了对明朝皇帝崇祯的历史记忆/忘却<sup>②</sup>。

这里之所以不厌其烦地介绍该调查,旨在说明其中所提到的民间信仰/宗教的生存状态大多鲜为人知,它们弥补了人们关于华中地区民间信仰和宗教认识的空白。另一方面,笔者更想提问的是,何以以刀枪为后盾的日本人会在中国发现如此活生生的民间信仰?其前辈欧美传教士最早涉足中国民间,他们的笔端下的中国民间又是怎样一种存在呢<sup>③</sup>?二者有何区别?“道教的发现”是笔者试图切入该问题的一个视角。这里且搁笔不论。

对上文叙述现作两点总结。

第一,他者认识与自我认识之关系问题。在本文第一节里,笔者试图通过对明治以来日本关于民间信仰话语的爬梳,来确认近代日本关于中国民间信仰(特别是信仰结社)认识的知识背景问题。从中可以看到,宗教、迷信和类似宗教等话语的流行和交错反映了日本近代国家和民间信仰关系之不确定,这种自我认识投影到日本关于中国的他者认识之上表现为无论是对中国民间信仰的观察,还是对中国社会实际展开的殖民统治,都缺乏内在的一贯性和整合性,由此应验了出席青帮访日代表团在增上寺研讨会的神道家加藤玄智的担心:日本内地存在的宗教/非宗教未解决的问题有可能被带到满州国<sup>④</sup>。需要强调的是,这种从日本到中国的投影并不是简单的“复制”,会因人、因时、因地而出现叠影和交错,各种关于中国民间信仰的称呼——邪教、秘密结社、迷信、宗教、新宗教、类似宗教等可谓其表征。

第二,东洋学/支那学的非匀质性问题。他者认识既然是自我认识的投影与叠影,那么,建诸其上的东洋学/支那学必然也带有自我认识本身所具有的非匀质性的特征。事实上,就民间信仰而言,在“东洋学”或“支那学”之外一直存在着一个绵延不断的非主流的研究传统,即通过“道教”(通俗道教)这一言语装置表现出来的民间信仰研究。道教研究既来自如橘朴对“东洋学”或“支那学”之批判,也来自日本社会正在成长的“民俗学”方法的运用。惟其如此,日本人才有可能接近中国社会存在的“活着的”生活宗教<sup>⑤</sup>。

本文是笔者准备撰写的论文的前半部分草稿,很多资料有待今后补充。承接上文作为表述的日本和中国民间信仰,在论文余下的章节里要讨论的问题有:

一曰宗教话语的交错问题。笔者将通过考察平山周、水野晓梅、藤井草宣、末光高义、小竹一郎、酒井忠夫等人的著述具体分析从明治末年到二战结束时日本的中国民间信仰话语中的宗教/非宗教之问题。

一曰道教的发现。主要追寻源自幸田露伴、小柳司气太,经橘朴、吉冈义丰至战后日本关于中国道教——“通俗道教”、“民众道教”研究的轨迹。在笔者看来,这一研究是百年来日本中国学中最闪亮的部分,远远超过中国本土和欧美的同类研究的水平,迄今尚未引起学界的重视。

一曰革命的与后革命的宗教结社研究。战后日本关于中国宗教/非宗教研究被置于“叛乱一革

① 兴亚院华中联络部:《支中における民間信仰の實情》,第123—125页。

② 参阅拙稿《太阳的记忆——关于太阳三月十九日诞生的知识考古学》,黄东兰主编:《身体·心性·权力》,杭州:浙江人民出版社,2005年。

③ 拙稿《作为他者的“洋教”——关于基督教与晚清社会关系的再解释》(黄爱平、黄兴涛主编:《西学与清代文化》,北京:中华书局,2008年)对该问题略有涉及。

④ 加藤玄智:《家裡教の宗教的判断》,利部一郎:《满洲国家理教》。

⑤ 泽田瑞穗在《中国の民間信仰》(东京:工作社,1982年)一书的“后记”中回忆了所受柳田国男,特别是折口信夫民俗学之影响,特别提及在北京亲自聆听后者讲演之情形,见该书第551—552页。

命”的叙述模式之下,这是一种近代主义的历史叙述,在某种意义上偏离了“历史现场”。如果笔者以往用日文发表的论著能算作日本中国学中的“另类”的话,在我试图寻求的后革命叙述的“历史现场”上赫然呈现出橘朴等所“发现”的“民俗道教”。

橘朴在谈到民俗道教如何深入中国人心时引用了他的合作者中野江汉《道教诸神》载录作者在山东和一位天主教徒的对话,翻译如下<sup>①</sup>:

中野:每个礼拜你的都不缺席跑到天主堂礼拜,你是信徒?

教徒:是啊!俺是真正的天主教徒。

中野:是天主教徒为啥在家里还拜道教的神玉皇?

教徒:天主教徒咋不能拜玉皇?

中野:基督教的天主和道教的玉皇不是不一样吗?

教徒:瞎掰!没有的事!天主就是玉皇,一样的。

中野:天主堂的神甫是这么说的?

教徒:当然啦。神甫就这样说。就是神甫没有说,原来就定好了。管宇宙的神只有一个,不可能有两个。宇宙的主宰天主教叫天主,道教叫玉皇,不同的宗派,叫法不同。

橘朴通过这个小插曲想要说明的是,即使传教士能将中国人规劝为天主的信徒,也无法动摇其内心坚定的道教信仰,民众把圣母玛利亚当作道教的女神,把天主视为玉皇。在橘朴看来,世界上没有一个民族如中国人一般有强烈的宗教情怀,因为在中国人的心中和生活实践里端坐着道教诸神,这与本文开头引用的葛兰言关于中国“宗教混合主义”的评价大相径庭。

[责任编辑 扬眉]

<sup>①</sup> 橘朴:《道教概论》,《中国研究》,第45页。

# 中国传统社会民间信仰之考察

路遥

**摘要:**中国民间信仰历史悠久,对这一概念的界定有必要从其产生和发展的土壤——中国传统社会中予以考察。中国传统社会早期并无独立的宗教。印度佛教传入中国后,在中国化与民间化的过程中,为民间信仰提供了新的神灵崇奉和仪式行为,提高了民间信仰的层次。对传统社会“正祀”、“淫祀”与民间信仰的复杂关系,应从其动态流变去探究。西方基督教传入中国后,将中国传统的佛道教与民间信仰斥为“迷信”,由此引发了中西不同宗教信仰的激烈博弈,这也恰恰展现了中国民间信仰富有强固的生命力和民族的凝聚力。对中国传统社会民间信仰进行客观考察,有助于民间信仰之学科性研究向纵深发展。

**关键词:**传统社会;民间信仰;宗教;迷信

何谓“民间信仰”?它能否被称为宗教?这是在民间信仰研究领域中最受争议的问题。首先,“民间信仰”一词并非普遍流行于东西方。在西方欧美国家多以 Popular Religion 或 Folk Religion 称之,在东方也只盛行于日本和中国大陆,而在港澳台多不用此词。有研究者指出:在台湾除了佛教与基督教之外,“大多数宫庙皆以道教自居,不明白什么叫民间信仰”,“民间信仰实际上是学术定义下的概念……不仅官方不承认‘民间信仰’是宗教,连民众在认知上也是混沌的”<sup>①</sup>。这是颇有代表性的观点。对中国民间信仰究竟如何界定,这是一个比较复杂的问题,笔者认为应与时空相联系,即在不同历史条件下其内涵并不完全一样,若硬设一固定框架去套析,则往往会陷于困境。这就是民间信仰概念难于清晰界定的极为重要原因,而这一点恰少有人详予述及。这里首先还得从学科性研究谈起。

## 一、中国民间信仰之学科性探索始于西方人类学与社会学

### 1. 高延(De Groot)的研究

当前不少论著都认为对中国民间信仰较早进行学科性研究而具有代表性的,当首推荷兰的 J. J. M de Groot (1854-1919),继而是法国的 Marcel Granet (1884-1940)<sup>②</sup>。J. J. M de Groot 取中文名为“高延”,人或译之为“高罗特”<sup>③</sup>。他是荷兰人类学者,1880-1883 年为荷印政府担当汉语翻译,住居荷属东印度群岛之西婆罗洲首府——坤甸,那里的主要居民是华人移民。他在荷印公司支持下开始着力研究中国的社会制度和风俗习惯,于 1888 至 1890 年间居留中国,在福建省东南部特别是在厦门及其周边地区专门从事人类学研究。他同当地平民、和尚、道士、农夫一起生活过,收集过各种

**作者简介:**路遥,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文受到教育部哲学社会科学重大攻关课题“民间信仰与中国社会研究”(04JZD00030)的支持。

① 郑志明:《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》,《文史哲》2006 年第 1 期。

② 参见刘永华:《“民间”何在——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题》,复旦大学文史研究院编:《“民间”何在,谁之“信仰”》,北京:中华书局,2009 年,第 1-9 页。

③ [荷]包乐史(Leonard Blussé):《中荷交往史(1601-1999)》,庄国土、程绍刚译,阿姆斯特丹:荷兰路口店出版社,1999 年,第 132 页。

为荷印政府所需材料,从而使荷印政府更好地了解和顺利地控制秘密会社组织<sup>①</sup>。三年后他回到荷兰,在莱顿大学做了人类学教授。从1892年起至1910年,他陆续出版了六卷本的《中国的宗教体系》专著。这是用人类学方法调查结合文献对中国宗教包括民间信仰在内,具有开拓性探索的权威著作。该书副标题是“古代形式、变迁、历史与现状及其相关的习惯风俗与社会制度”<sup>②</sup>。高延是怎样研究中国宗教的?据该书“总序”,大约有如下几点:第一,他认为以往欧洲汉学对中国宗教的撰写都差强人意,只是通过某些行为规范或向某类无形鬼神灵物祷告求福、祈禳免灾,而对在人们生活中所遵循的礼节、仪式和行为规范则尚未详细勾勒出来。他则要在宽阔视野下,探悉中国宗教的真实生活及其对家庭、社会所产生的影响。第二,他通过对中国不同地区的调查,发现各地社会与宗教生活中的风俗、行为习惯在一定层面上有着明显的一致性,因此每一地区都可视之为源自整体的一种形态。第三,他定期参加调查的对象既有限于家庭活动的信仰者,也有在寺庙观庵接触不同宗派的僧道、驱邪术士以及通灵者、占卜者、风水师……,凡可能接触的相关人士他都加以咨访,从而搜集了未被披露的丰富资料。第四,在他所著书中涉及的宗教信仰、仪式、习俗、制度等都建置在历史基础上进行探索,所以对书中所提到的行为习惯、风俗、实践和仪式等尽量寻其源头,这样就要必备中国古代的知识。

基于此,该书列丧事葬礼、坟墓安置、随葬物品、风水选择、灵魂鬼怪、祖先崇拜和巫术通灵等,作为中国宗教体系之有机构成部分。对于巫术部分,它分为汉以前巫术和汉以后巫术两大阶段;汉以后的巫又分为预言占卜与驱除邪魔两种;还分析了当代的驱鬼之巫术与女性之巫。对以上的宗教普通模式阐述,高延都有较为丰富的文献征引和具有感性的田野调查。他征引了先秦典籍《礼记》、《仪礼》以及其他有关文献记载,接受了“礼不下庶人”的观念,认为“庶人”心胸狭隘、举止粗鲁,遂择中国富裕阶层以及权贵家族作为描述对象<sup>③</sup>。高延对精英与庶人的宗教形式区分是很明确的,认为两者虽可转化但庶人宗教乃源于精英阶层。1901年他又撰成两卷本《中国各教派受苦史》,认为中国的文明(即使是最精英的文化)与西方基督教文化相比,也只能算是“同一般的半文明人群一样”<sup>④</sup>。1890年他从中国返回荷兰后在莱顿大学任人类学教授时作了一次就职演说,题目是“了解中国政治学术方面对我们殖民地的重要意义”<sup>⑤</sup>。可见,他对中国宗教体系的研究是为荷兰殖民事业服务的。

## 2. 葛兰言(Marcel Granet)的研究

继高延研究之后,法国社会学家与汉学家葛兰言对中国宗教也有较系统的研究。英国人类学家弗里德曼(Maurice Freedman, 1920-1975)在《论中国宗教的社会学研究》一文中,对葛兰言之中国宗教研究及其影响给予了相当篇幅的评价。葛兰言是法国现代社会学派开创者涂尔干和法国中国学派开创者之一沙畹的学生。他先在法国里昂高等师范学院任教,后受梯也尔基金会资助于1911-1913年住居北京,1919年在中国又小驻数月<sup>⑥</sup>。他迷恋于对中国的研究,先后撰写的论著主要有《中国古代的婚俗》(1912年)、《古代中国的节庆与歌谣》(1919年)和《中国人的宗教》(1922年)等,其中以《中国人的宗教》尤为重要。

① [荷]包乐史:《中荷交往史(1601-1999)》,第133页。

② J. J. M. De Groot, The religion system of China: its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners custom and social institutions connected therewith, 6 Vols, Leiden: E. J. Brill, 1892-1910.

③ Maurice Freedman, On the Sociological of Chinese Religion, P28, Chinese Society Edited by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, Stanford, California 1974

④ J. J. M. de Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China, Introduction, Leiden, July 1901, Published by Literature House Ltd. Taiwan 1963.

⑤ [荷]包乐史:《中荷交往史(1601-1999)》,第135页。

⑥ Marcel Granet, The Religion of the Chinese People, Introductory Essay by Maurice Freedman; Marcel Granet, 1884-1940, Sociologist, First Published in 1922 by Presses Universitaires de France (Paris), Copyright in the translation and editorial matter, Maurice Freedman, 1975.

他将中国宗教研究同中国社会相联系,认为中国文化乃是世界文化最古老的一种,其先史时期特别悠久。在此基础上,他将中国古代社会分作三大时期:原始时代→封建时代→帝国时代<sup>①</sup>,从而把中国宗教也分为农民宗教、封建宗教与帝国宗教,而帝国宗教就是官方宗教。他对中国宗教亦持整体性观点,其研究方法则更置于社会学理论基础之上。中国宗教为什么是农民宗教开其端,他认为中国古老社会是以农业文明历史悠久而闻名于世界,农耕信仰就是“农民宗教”的集中体现,《诗经》是其论证的一部重要文献。对“封建宗教”的分析,他指出公元前2世纪之前国家被分割成联邦领地(即分封制)，“领地城镇的产生与封建等级的确立是决定历史发展的因素”，所谓“封建宗教”主要就是指封建领主贵族的宗教，平民与贵族、城镇与乡村都被描绘为可以互相补充的组合<sup>②</sup>。“官方宗教”就是儒教，孔子是官方宗教的守护神；认为儒者可分为行政、私人和团体三个派别，而行政宗教是以皇室祖先崇拜处于支配地位，因而皇室祖先崇拜就成为国教<sup>③</sup>。

葛兰言对中国宗教研究走的路径同高延有所不同。高延通过田野调查结合文献，其分析从精英到庶人；葛兰言主要靠文献，而溯其源则是从农民宗教开其端进而是封建领地城镇的领主贵族宗教、再到以孔子儒家为官方的帝国宗教。他虽然从高延的研究中获取了一些人种学信息，但对其著述并不感兴趣，甚至有些鄙视<sup>④</sup>。高延受殖民主义观念影响，视中国文明为“半文明”民族；而葛兰言则受法国人文主义思想影响，视中国文明（与西方相比）亦为高度的文化，甚至认为比其他任何文明都要丰富，乃人类最有影响力的创造之一。但无论是高延还是葛兰言，他们对中国宗教的开创性研究，都十分重视从古老中国的先秦时期溯其宗教体系之源。这也给我们以启示，要深入研究中国民间信仰就必须从悠久的古代中国着手。

## 二、“信仰”、“宗教”之词语早在中国古代就已出现

### 1. “信仰”一词早在西晋时期的汉译佛经中即已出现

中国传统社会从先秦沿袭下来的民间信仰到了东汉明帝永平年间(58—75)，印度佛教之传入使古老的中国宗教信仰焕然一新，继而佛教之中国化与民间化提高了民间信仰的层次。此前，中国民间信仰只是停留于原初性之低层次形态；至是有了新的神灵崇奉和仪式行为，“信仰”、“宗教”新词汇在魏晋之后亦相继出现。

汉语“信仰”一词最早出现在汉译佛经和中国佛典中。大概在公元3、4世纪间，西晋竺法护所译之《佛说月光经》<sup>⑤</sup>中就出现有“信仰”一词。译经中是这样译述的：释迦牟尼在世时，印度摩竭陀国曾有六位国师（号为“六师”）其说因比不过佛陀之教旨，乃请国相出面欲害佛陀于死地，使自己所奉之道为人民男女所信仰；但由于“佛之大道广化无涯，威神感动十方，有菩萨等60万人皆随其后”，国相与六师终被慑服。竺法护对这一大段的译述，是把当时有96种排佛之教说译为“外道”或“邪道”、“邪见”。说明佛陀之教说在当时就已广为人民男女所“莫不信仰”，而且也已显示出佛教已有同儒学争主导之趋势。儒学虽经汉代董仲舒之倡扬被定为独尊地位，但由于后来谶纬神学气氛之弥漫而失去思想文化之主导，到了魏晋时期以儒学与老庄之学相糅合的玄学则代之而起。竺法护所译佛经正是处在这样的历史背景下，通过佛经汉译用“外道”一词以影射玄学。“信仰”佛陀之颂还见于《大宝积经》汉译中（无论是5世纪或7世纪所译），从7世纪玄奘所译之《大宝积经》来看，他也像竺法护那

① 参见杨堃：《葛兰言研究导论》，《社会学与民族学》，成都：四川民族出版社，1997年。

② Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Chapter Two "Feudal Religion".

③ Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Chapter Three "The Official Religion".

④ Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Introductory Essay by Maurice Freedman.

⑤ 竺法护是世居敦煌之月支侨民，通晓西域各国（大多数属于今天新疆维吾尔自治区）36种语言文字，搜集到大量佛经。他原本居住在长安，于公元266—308年间译出了150余部经论。见中国佛教协会编：《中国佛教》第二辑，上海：东方出版中心，1996年；台北：佛陀教育基金会出版部，1990年。

样宣扬世尊在鹫峰山的德威传说,使摩竭陀国“大长者”贤守率五百“长者”往佛住所顶礼佛足,“于如来所倍生敬重信仰之心”<sup>①</sup>。玄奘还以“信仰”之词赞扬佛法,说“佛法普照如盛日轮,求胜智人应当信仰”<sup>②</sup>。唐贞观年间般若法师奉诏续译华严宗经典《大方广佛华严经》,至宋初明教大师法贤奉诏译《众许摩诃帝经》中,都有进一步称颂佛陀说法而广受人民男女“信仰”。

特别是观音菩萨“信仰”在唐代已广传于民间,其记载多见于公元8世纪初唐中宗年间所译之密宗《不空羼索神变真言经》中,如云:观音菩萨“言词美妙清澈远闻,如紧那罗迦陵频之声;行如牛王,德如狮子,手指纤长,无众怖惧为诸天尊,凡所言天皆信仰”;又云:“观世音菩萨梦觉现身,与授不空智海三昧耶,为除八难、四重、五逆一切诸罪,一切沙门、婆罗门尽皆信仰。”<sup>③</sup>观世音之灵验因其有“心咒”《毗俱知》“以令一切皆生信仰”,能诵此咒即可以消除八难、四重、五逆一切诸罪<sup>④</sup>。还有对观音秘言即真言也都要“加持香王烧供养之”<sup>⑤</sup>。香王是观音十五从属菩萨之一,有其特殊画相,信众烧拜观音菩萨时要加上持诵“香王”即可增加观音秘言之威德神力。可见观音菩萨之咒诵、真言及其观行法门等,在当时就已广受民间欢迎,为民间信仰之所寄。汤用彤先生曾指出:“佛教传入中国,随之而来亦有种种神之崇拜,如华严宗之文殊,法相人之弥勒,隋唐之际观音菩萨、阿弥陀佛已是民间流行之崇拜对象。天台宗则因《法华经》,故特奉观音菩萨,谓为救苦、救难之菩萨也。”<sup>⑥</sup>入宋之后,念佛拜菩萨之风甚盛进而有结社之出现,如天台四明知礼就结“念佛会”而聚僧侣、男女一万人,足见天台宗对民众影响之广大。值得注意的是,这种因念佛或奉观音菩萨所结之社,自南宋开始就发展为“香会”,而“香会”并不一定就是佛教组织,它实由众善男信女奔赴寺观祠庙焚香而起。焚香礼俗早在《周礼》中就有所记载,本非中国所独有,而于古埃及、巴比伦、以色列、爱琴海沿岸、希腊、罗马与印度等沿海地区均已出现过。在中国,是在公元前2世纪汉武帝时由于西域香料之输入,才使原已存在的焚香礼俗得以发展。汉武帝曾梦大月氏用神香可以解除瘟疫,从此西域输入之香料才进入焚香日用<sup>⑦</sup>。六朝以后佛道二教尚香之风大盛,至宋已臻繁荣阶段。宋代庐山白莲社的香事活动是当时最繁盛的景区之一,这在陆游的《入蜀记》中有生动描述。游记中所述之“白莲会”,就是“香会”。香会、香社至元末、明清而尤盛,又进一步扩展为大规模的“香醮”活动。“香会”就是属于民间教派或非教派的民间信仰的典型组织。马西沙有一看法认为发动元末红巾军大起义的主导组织,不是文献所记的“白莲教”,而是拥有极为广大群众基础的香会,是反元的香会发展为香军;这些香会并不固定隶属于某一特定的宗教组织,但它在当时却是由奉弥勒教、摩尼教或白莲教之民间各教派信念汇合而成<sup>⑧</sup>。

“信仰”一词后来并不仅现于民间佛教信仰领域,它从宋代开始亦为儒、道所争颂,如力斥佛教之韩愈至宋就被儒者颂为“大儒先生,世所信仰”<sup>⑨</sup>。宋明时期理学、心学盛行,这样称颂就多见于记载了。道教,其与佛教争为民间男女所“信仰”之颂,从唐代就已开始。据记载唐初李姓王朝崇奉道教,高丽国曾遣使丐请唐高祖指派道士前往高丽开讲,高祖李渊从之,自是之后高丽崇奉道教逾于佛教。迨至宋徽宗又遣道士二人从行,是时高丽国王王侯“笃于信仰,……常有意授道家之策,期以易西教”<sup>⑩</sup>。这里所谓西教就是佛教。

① 玄奘译:《大宝积经》卷三十五,《大正新修大藏经》第11卷,台北:佛陀教育基金会出版部,1990年,第198页。

② 玄奘译:《大乘广百论释论》卷六,《大正新修大藏经》第30卷,第221页。

③ 天竺三藏菩提留志译:《不空羼索神变真言经》卷十二,《大正新修大藏经》第20卷,第286页。

④ 天竺三藏阿地瞿多译:《陀罗尼集经》卷五,《大正新修大藏经》第18卷,第830页。

⑤ 天竺三藏菩提留志译:《不空羼索神变真言经》卷十二,《大正新修大藏经》第20卷,第286页。

⑥ 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1988年,第214页。

⑦ 为稼:《焚香的民俗渊源与历史演变轨迹》,《中国民间文化》1995年第2期。

⑧ 马西沙:《白莲教辨证》,《世界宗教研究》1993年第4期。

⑨ 萧楚:《春秋辨疑》卷三,《影印文渊阁四库全书》第148册《经部·春秋类》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第149页。

⑩ 徐兢:《宣和奉使高丽图经》卷十八,《影印文渊阁四库全书》第593册《史部·地理类·外纪之属》,第855页。

## 2. “宗教”在唐宋已成习语

“宗教”一词在唐代已出现。“宗”与“教”早在先秦典籍中就有记载,将这两个字连缀成词语并非日本汉字所独创,它早在六朝文献中即已出现<sup>①</sup>。日本之有“宗教”一词,其最初亦从汉译佛经之传入。由“宗”与“教”连缀成“宗教”一词,比较集中在唐代华严宗和天台宗典籍的“判教”中。所谓“判教”即“教相判释”,就是将如来所说的教义按照己见将它分别为若干“时”、“教”予以阐述,如华严宗的判教就分有“三时”、“五教”、“十宗”。据华严、天台两宗的“判教”,就有倡“四宗教”、“五宗教”或“六宗教”等各异其解的说法<sup>②</sup>,这是由各大德法师据其所持经论不同而立论的。由于“宗”、“教”二者判释复杂,繁琐连篇,令人目眩,所以有的法师如天台宗湛然就主张毋须别立宗与教,认为“教是能诠,宗是所诠,必互相有不可孤然”,“宗、教既等,不应复分真、不真别”,“从此则下总结宗教二义,既其齐等,真不真名亦皆混同”<sup>③</sup>。唐代华严宗第三祖法藏(643—712)、天台宗第九祖湛然(711—782)以及禅宗灵祐禅师(771—853),都被时人分别尊之为“贤首宗教”、或“天台宗教荆溪尊者”、或“赞扬宗教四十余年”之“大圆禅师”。至北宋,天台宗之四明知礼(960—1028)亦被尊为“天台荆溪宗教”之高僧。宋太宗雍熙年间(984—987)江苏常熟境属之破山兴福寺,因其有天台宗高僧住持而被称为“宗教院”<sup>④</sup>。禅宗到宋代成为中国佛教最有势力的宗派,亦因其有不少大德禅师而与天台、华严、法相诸宗同被赞颂为一方所信仰之“宗教”。在当时禅宗中最显要的高僧莫过于怀琏禅师,据记载,北宋仁宗皇帝曾“垂佛心以治天下,四夷来王,欲隆宗教,乃诏僧怀琏入对便殿,命升座称旨,赐号大觉禅师”<sup>⑤</sup>。如上所述,可见中国佛教经隋唐以来三百多年的发展而渐有融各宗以统称为“宗教”之趋势。宋太祖初年天台宗延寿永明大师曾辑成《宗镜录》(完成于公元961年)与南宋高宗年间禅宗圆悟大师(1063—1135)又编了《碧岩录》,这两部书都被颂为是“举扬宗教”之作。至此,中国佛教已不再限于某个“宗派”而都可统称为“宗教”了。“宗教”之指称,在当时也不仅限于佛教文献,道教与某些民间教派也起而自称或被称为“宗教”。如宋金时期就有道士“主张宗教,壮观玄门”;某些不容于正统佛教之所谓异端白云宗,也可被某些地方民众奉为“白云宗教”了<sup>⑥</sup>。

在这一时期还有一种“宗教”之称,它不同于佛教之宗教,大体可算是宗法性宗教。据《说文·宀部》:“宗,尊祖庙也。”而“教”字据《中庸》云:“修道之谓教。”《礼记·祭义》谓:“合鬼与神,教之至也。”周代实行宗法制分大宗与小宗,汉唐以来由于皇族成员之无限扩张,所以唐孔颖达就主张:“与大宗近者于大宗教之,与大宗远者于小宗教之。”<sup>⑦</sup>至宋徽宗、钦宗年间就有了“南外宗教”与“西外宗教”之设置<sup>⑧</sup>,这是沿着宗法制这条线索发展下来,据此亦可见牟钟鉴所论述之中国有“宗法性传统宗教”说是不无道理的。这里“宗教”一词曾被朝廷用来作为设置治理京师以外皇族机构之称。此设置实渊源于唐高祖武德三年(620),那时为治理京外皇族,于每州置宗师;至宋徽宗初年(1101)设置敦宗院,宣和三年(1121)置西、南外敦宗院教授各一员,又增有博士正录;南宋中兴后“惟置宗教”,而分“西外宗教”于福州、“南外宗教”于泉州。当时所以设“西南外宗教”之机构就是要纠察驻于京外贫而无官者之宗室成员并教导“敦宗院”之宗学生。但这种宗法性“宗教”,只是宋代皇族在京外的一个小机

① 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》(台湾)第13卷第4期(2002年12月)。

② 法藏述:《华严经探玄记》卷一,《大正新修大藏经》第35卷,第110—115页;澄观述:《大方广佛华严经随疏演义钞》卷七,《大正新修大藏经》第36卷,第50—53页。

③ 湛然述:《法华玄义释籤》卷十九,《大正新修大藏经》第33卷,第955页。

④ 朱长文:《吴郡图经续记》卷中,《影印文渊阁四库全书》第484册《史部·地理类·都会郡县之属》,第23页。

⑤ 正受编:《嘉泰普灯录》卷二十二,《新纂大藏卮字续藏经》(河北省佛教协会虚云印经功德倡印,2006年,简称《卮字续藏经》,下同,不另注)第79册,第422页。

⑥ 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》(台湾)第13卷第4期(2002年12月)。

⑦ 《钦定仪礼疏》卷四,《影印文渊阁四库全书》第106册《经部·礼类·仪礼之属》,第170页。

⑧ 潘自牧:《记纂渊海》卷三十四“附录”高佑鉅述:《敬书先公重编诸祖道影传赞后》,《影印文渊阁四库全书》第930册《子部·类书类》,第751页。

构,对民间社会没有什么影响,真正深透于广大民众心灵中的乃是已传有一千多年的民间佛教。明代《佛祖纲目》中就曾将“宗教”界定为“教是佛语,宗是佛心”,即宗是体而教是用的这种“宗教”概念,直至清代康熙帝关注的《御定渊鉴类函》以及雍正帝阅录的《宗镜录》中均可显其痕迹。据上所述,可见中国佛教在走向近代之前已历有一千数百年的传播历程,其某些思想、仪式、典籍与词语均已成为中国传统文化和民间信仰之重要组成部分。荷兰许理和(Erich Zürcher)在其所撰佛教著作中曾这样说:“大约在公元5世纪初就已显示了也许可以被称为‘中国佛教亚文化’的端倪,这标志着中国的前科学明显开始一分为二。”<sup>①</sup>其所积淀的深厚“宗教”观念,也为其后扩大内涵奠定了基础。

### 三、正祀、正祠与淫祀、淫祠

在中国悠久的传统社会中存在有正统的组织宗教与非制度的民间信仰之分,其区别的主要象征乃体现在不同的神明信仰与仪式行为之中,祠庙便是神明之所寄,于是祠神(分正祀与淫祀、正祠与淫祠)也就成为研究者讨论的热点。赵世瑜曾就此提出中国自宋以后有两对相互联系的概念可以作为“精英宗教”与“民间宗教”区别的观点:一是礼与祀,二是正祀(包括杂祀)与淫祀。他认为中国历史上的统治者是把“祀”放在“礼”之中,合乎礼的祀就是“正祀”,否则就是“淫祀”;而与礼相应的范畴是“法”,与礼相对的范畴是“俗”,淫祀或民间宗教就是属于“俗”的范畴<sup>②</sup>。笔者大体上赞同这一说法,但“礼”与“祀”似乎不是对立的范畴。李安宅早在20世纪三四十年代之际,就对《仪礼》和《礼记》进行了社会学的分析,指出:由周代所制定的礼制一直延续了三千多年,这个礼可以说是包括了民风(Folkways)、民仪(Mores)、制度、仪式和政令等;它的大可等于文化,小而不过是区区的礼节,也包括了日常所需要的物件;可以说“礼”就是人类学上的“文化”,包括了物质与精神两方面<sup>③</sup>。据《礼记》所载:“祀”只是“礼”的一部分,“凡治人之道莫急于礼,礼有五经,莫重于祭”。所谓“礼有五经”,即礼分为吉礼、凶礼、宾礼、军礼和嘉礼五种,祭祀则属于吉礼而居五礼之首<sup>④</sup>。据此,笔者认为有“正祀”与“淫祀”作为主要相对范畴即可。

“正祀”与“淫祀”是否即官方(或国家)宗教与民间信仰(或民间宗教)之二分对立关系呢?现在大多数研究者认为两者既有对立又有互动,但笔者认为无论对“正祀”或“淫祀”都不宜以静态观念去套析,而应从其动态流变去探究。

首先,祭祀对象与祭祀主体者互不可分,在《礼记·曲礼下》和《礼记·祭法》中又都各有其具体规定:合乎礼而纳入祀典的就是“正祀”,“非其所祭而祭之,名曰淫祀,淫祀无福”<sup>⑤</sup>。周代行宗法制,祖宗之庙祭属于大典,其规定十分细致,王、诸侯、适士、官师与士、庶人,都有严格的区别,但也并非只针对士、庶人实也指向王之下的各级贵族而言。如鲁国大夫季氏曾擅自到泰山去祭祀,他把正祀、淫祀的界限冲破了,引起了《论语》之非议。这种界限不清,直到秦汉时期仍如此。

秦汉时期全国有形形色色的神祠,周振鹤曾指出:这一时期祭祀对象十分广泛,有多种自然神、动植物神、人神、厉鬼、仙人以及灵物、灵像等,“几乎无神不有祠,无神不致祭”。这些神祠一部分是前代遗留,更多的是新创。秦汉统治者又特别热衷于鬼神之祀,加上方士的成仙鼓吹和播弄,“许多神祠随时随地而立,不少民间信仰也变成国家宗教”<sup>⑥</sup>。蒲慕洲对秦汉时期官方宗教与民间信仰之论述更为全面而具体,他列举秦汉一些君主对神祠限制并不严格的情况,如秦始皇规定:“郡县远方神

① [荷]许理和:《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》,李四龙、裴勇译,南京:江苏人民出版社,2003年,第2版“序言”。

② 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,北京:三联书店,2002年,第81页。

③ 李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海:上海人民出版社,2005年,第3、5页。

④ 钱玄等注释:《礼记》下册《祭统》第二十五,长沙:岳麓书社,2001年,第635页。

⑤ 钱玄等注释:《礼记》下册《曲礼下》,第49页。

⑥ 周振鹤:《秦汉宗教地理略说》,见《中国文化》研究集刊第3辑,上海:复旦大学出版社,1986年,第69—70页。

祠者,民各自奉祠,不领于天子之祝官”;汉高祖十年,有司请令“民里社各自财以祠,制曰可”,汉高祖还在长安设置了来自各地的巫者。汉武帝好求神,立神君,任意将民间人物纳入官方宗教系统之中,后来《汉书》均以“罢淫祀称之”。王莽即位后所立新制度,“自天地六宗以下至诸小鬼神凡一千七百所”,《汉书》也以“鬼神淫祀”称之。于此可见,“所谓官方和民间的差别,也许只是崇拜者的仪节和崇拜目的不同,而不在其根本的宇宙观和道德观,两者的崇拜是可以重叠的”<sup>①</sup>。

唐代是对正祀与淫祀加以规范化时期,将祭祀分为大、中、小祀三大类。唐代礼制经唐太宗时的“贞观礼”,中经唐高宗时“显庆礼”,至唐玄宗时“大唐开元礼”,才有了完备而统一的祭祀典制。对于祭祀神灵、祭地以及祭时、祭节等礼仪程序,都有详细的规定。唐代对宗教的治理,还有一个很重要的措施,那就是国家政权对三教的态度。儒释道三教并奖原始于隋文帝,但把三教并峙推为国策则是始于唐太宗贞观年间<sup>②</sup>。这一决策不仅推动了后来三教合流之趋势,也促使佛、道与民间信仰之间开始了互动。自此佛、道从中晚唐起也进一步世俗化、民间化了。它可以在自己寺观中收伏、容纳或吸收民间祠神,这种变化至北宋时期可谓初步完成<sup>③</sup>。

中国中古史或近世史研究者多认为中国封建社会的发展,到了唐宋是转折时期。其实确切地说应在北宋后期、南宋初期。美国学者刘子健曾指出:“11到12世纪,中国历史长河中出现了一场令人瞩目的转折。”在这期间,社会经济的重心转向长江三角洲,还有文化与政治的变化都在南宋初期发生了重要转型<sup>④</sup>。在这样的大背景下,民间信仰也不能不随之发生变化,祠神的发展就是这一变化的重要标志。朝廷的最突出措施就是在于它对祠神之封赐上:一是量多,二是逐年有。从1071年算起直至南宋灭亡,只有3年未有封赐,其他145年内均年年有封赐<sup>⑤</sup>。南宋时期淫祠特盛,在正祀、淫祠之间出现了广大中间地带的杂祠。虽然这一中间地带在唐代就已出现,但至宋代则有其特异情况:一、经赐额封爵而纳入国家祀典的相当之多;二、也有相当数量封赐了而未纳入国家祀典;三、在广大中间地带出现了不少区域神。民间祠神如何从地方神向区域神而至全国神的发展,乃是考察国家政权与地方社会关系的极为重要象征,对这个象征要从事所奉神祇作重点而深入探析。

明代如何对待祠祀,也是中国民间信仰发展的一个重要历史阶段。朱元璋建立明王朝之初就曾亲自操作修订祀典礼制,洪武二年(1369)诏儒臣修礼书,翌年告成,是为《大明集礼》,以后还亲撰礼制、礼法之书。在洪武最初几年所颁布的一些新祀典诏令中,引起研究者关注的是洪武三年颁发的两次诏书:一、洪武三年(1370)六月癸亥“正神号诏”,二、同年六月甲子“禁淫祠制”。中外研究者对这两次诏令有着不同的评价,其分歧意见主要表现在这两次诏书内容是否纯粹由儒者制定出来的充满原理主义政策,是否出于朱元璋本人的真实意图。其实从朱元璋的宗教思想看,有两点值得关注:一是他主张三教并重,虽然以儒教为主,但并不排斥佛、道。他说:“于斯三教,除仲尼之道祖尧舜、率三王,删诗祭典,万世永赖。其佛仙之幽灵,暗助王纲,益世无穷,惟常是吉”;“三教之立,虽持身荣俭之不同;其所济给之理一,然于斯世之愚人,于斯三教,有不可缺者”;“况于三者之道,幽而灵,张则固,世人无不盖其事而行于世者,此天道也”<sup>⑥</sup>。他说得很明确,孔子之道可万世永赖,而佛道之教乃暗助王纲,均不可缺。二是对鬼神的看法与态度,朱元璋曾撰有一篇《鬼神有无论》,以同“傍人”答问形式明确表述自己的观点:“自秦汉以来兵戈相侵,杀人盈野,致有生者、死者各无所依……今鬼忽现

① 蒲慕洲:《追求一己之福——中国古代的信仰世界》,上海:上海古籍出版社,2007年,第77-89页。

② 牟宗鉴、张践:《中国宗教通史》上册,北京:社会科学文献出版社,2000年,第461-462页。

③ 参看严耀中:《唐代江南的淫祠与佛教》,荣新江主编:《唐研究》第二卷,北京:北京大学出版社,1996年;雷闻:《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》,北京:三联书店,2009年,第276-277页。

④ [美]刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化内省》,赵冬梅译,南京:江苏人民出版社,2002年,第1、4页。

⑤ 此表是参考美国学者韩森统计整理的,见韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,杭州:浙江人民出版社,1999年,第168-170页。

⑥ 朱元璋:《三教论》,胡士萼点校:《明太祖集》,合肥:黄山出版社,1991年,第215页。

忽寂,所在其人见之,非福即祸,将不远矣。其于千态万状,呻吟悲号,不可信有之哉!”<sup>①</sup>

可见朱元璋不仅并重三教,而且还把三教之道都视为“天道”;但他又深信多鬼神,并有强烈的鬼神迷信,这些都同朱熹之理学信念格格不入,而同孔子之儒学思想也有所区别。儒者是不会认定释道之教亦属天道,孔子是“敬鬼神而远之”,理学更不会有强烈的鬼神观。在朱元璋的治国观念和宗教思想中,是礼乐与鬼神亦即儒与俗并重,更益以他对阴阳八卦、算命、占卜等术之宽容。他在洪武三年六月所颁的上述二诏,并不是受什么儒臣所左右,他始终有自己的主见,其真正意图乃是显示他对专制主义权力欲望的扩张。他刚即位时,还来不及考虑如何有效地加强皇权统治,到了正式政权建立后就开始推行其中央集权专制措施了。“正神号诏”中所以要革去此前所封城隍神王之号,实是藉此要把阴间各级城隍神力与阳间各级官僚权力相应,革去城隍神封爵就是以便将其君权控制直接伸向各级地方。“正神号诏”与“禁淫祠制”正是他发出要推行高度中央专制统治的先声。不久他又废去朝廷中书省与丞相制,接着将地方路、府、州县三级减去“路”,只有“府”与“州县”二级,高度的专制主义政权建立起来了。后来又正式颁布《明律》,他“劳心焦思,虑患防微,近二十载”,经反复修改“凡七眷稿”,要其子孙不要乱其成法,“一字不可改”<sup>②</sup>。明律中有关民间信仰、宗教以及对祠神之禁限规定,都在有清一代延续。

综上所述,中国传统社会民间信仰自形成士农工商为国之四民起,已有2500年的历史,其内涵与外延随着社会历史的发展而有所变化;但这并不是说没有其主要形态,而从其发展过程的整体看,显然可以梳理出几条主要线索来。

首先,从古老社会传承下来的许多原初性信仰,因其长久扎根于本土而同广大民众日常生活紧密相连,仍然表现为较普遍的非制度化信仰形态。这方面内容极其复杂,也因其长久世俗化而成为粗野民俗的组成部分。它大致可分为两大类:一是巫术,另一是数术,两者互为交叉。对巫术与数术如何界定,存有分歧看法。所谓巫术,有代表性的观点是“按施术者对待灾异、邪祟的态度和攻击力态度的不同”而分为预测、禁忌、禳除三大类<sup>③</sup>。而所谓数术,是指“对大宇宙即‘天道’或‘天地之道’的认识”<sup>④</sup>,较早据《汉书艺文志》所记它可分为六大类:天文、历谱、五行、蓍龟、杂占与形法,除了一部分属于方技外,其他基本都可纳入这两大类体系内。它虽属于原初性的宗教信仰传承,但也不可一概视之为迷信。

其次,佛、道二教的出现,特别是佛教自外传入及其中国化、民间化,其神明信仰与仪式象征为广大人民所崇奉并依为精神依托,民间信仰因此提高自身层次,对民间社会产生了较为广泛的影响。从唐代开始官方推行儒释道三教并重政策,宋以后三教兼习、合流日趋发展,都为民间信仰注入新的活力,至明清形成三教融混而成为民间信仰的主流形态。

再则,据《左传·成公十三年》载,“国之大事,在祀与戎”,祭祀是治国的头等大事。据《礼记·曲礼》记载:祀又分为正祀与淫祀。正祀当属于官方或正统宗教之体系,而淫祀从其主体言当属于同官方宗教相对立的民间信仰(或民间宗教)。宋代以来祠神之兴盛与官方对它的封赐措施,曾成为制约国家政权与地方社会相互关系之必不可缺重要环节。

#### 四、西方基督宗教冲击下的中国民间信仰

中国封建社会到了晚明出现一大变局,即西方欧美资本主义国家向中国传入独尊上帝一神的基督宗教以图征服中国传统宗教,于是佛道二教与民间信仰都遭到了严重打击,统统被扣上“迷信”贬

① 胡士蓀点校:《明太祖集》,第223—224页。

② 《明太祖实录》卷八十二,汤纲、南炳文:《明史》上册,上海:上海人民出版社,1985年,第97页。

③ 胡新生:《中国古代巫术》(增订本),济南:山东人民出版社,2005年,第3页。

④ 李零:《中国方术正考》,北京:中华书局,2006年,第15—16页。

词而受全面批判。“迷信”一词本在魏晋以来的汉译佛经和中国佛典中已偶尔出现,但那都属于佛经格义而作宗派哲理的阐释。它未见于中国古代传统文献之中,如东汉的无神论代表作——王充《论衡》就未曾出现过此词。从正祀与淫祀之对立(即官方宗教同民间信仰、民间宗教之二分)关系看,至少在明代万历以前还未出现有用汉语“迷信”一词以界定“杂祀”或“淫祀”的性质。西文中虽已使用 Superstition,但也未以汉文“迷信”译之。现有不少论著指出中国民间信仰之被定为“迷信”,乃始于20世纪初某些报刊对中国多鬼神信仰或巫术行为仪式的批判中出现。就我们现在所能看到的文献记载,应该说在清初的“中国礼仪之争”中就已较为广泛用“迷信”一词以批判中国佛道二教和民间信仰了。

### 1. “中国礼仪之争”的引发

“中国礼仪之争”出现于明末清初,它可分为两个阶段:第一阶段从利玛窦入华传教之1582年(万历十年)至1630年(崇祯三年);第二阶段是从1630年至1721年(康熙六十年)。从广义说,由利玛窦入华传教始至1939年罗马教廷宣布废除中国礼仪禁令止,历经350多年的历史;而从其狭义说,则是从1603年(万历三十一年)至1721年(康熙六十年)。礼仪之争溯其源当缘起于耶稣会士利玛窦之对华传教所采取的“补儒辟佛”方针。天主教会在对华传教过程中对中国祖先崇拜及其祭祖仪式应采取什么态度,是教会内部争论最为激烈的问题。1603年传教区神长利玛窦对中国礼仪问题发出文件,认为祭祖仪式“大概不是迷信”,或“不能认为有明显的迷信色彩”,对祀孔仪式则可以让中国教徒遵行<sup>①</sup>。此一决定为大多数入华耶稣会士所接受,但不久利氏于1610年就病逝了。1630年(崇祯三年),天主教方济各会士与多明我会士从菲律宾来到了中国,他们不同意利玛窦的上述规定,这样就把原耶稣会内部的分歧扩大为不同修会之间的矛盾。1693年(康熙三十二年)时为福建宗座代牧的巴黎外方传教会教士阎当(Charles Maigrot)发布了一项否定耶稣会对中国礼仪规定的指令,并宣告在其辖区内的所有传教士都要共同遵守祭祖与祀孔乃属于迷信的决定。1697年罗马教宗下令调查,还派特使铎罗于1705年12月到达北京面谒康熙皇帝。1707年2月7日铎罗在南京发表了公开信,宣布教廷已下令禁止拜孔祭祖,如有教友抗命即处以惩罚。康熙听到后立即下旨驱逐铎罗出境,终止了西方传教士的对华传教,于是礼仪之争又上升为罗马教廷同清廷、罗马教宗同中国皇帝之间的矛盾。

### 2. 天主教汉语文献中对中国“迷信”的批判

礼仪之争到了17世纪30年代转入了第二阶段,其争辩有所转型,1630年是这一变化的开端。从这一时期入华天主教的汉语文献看,其主要代表作有:(1)徐文定公译《破迷》;(2)朱宗元《破迷论》;(3)朱宗元《答客问》;(4)朱宗元《拯救略说》;(5)艾儒略《口铎日钞》;(6)郭纳爵《烛俗迷篇》;(7)罗文平《醒迷篇》;(8)陆铭恩《释客问》;(9)冯秉正《盛世刍尧》等<sup>②</sup>。

先述这几本书的作者及其撰成或印刻年代。(1)徐文定公即徐光启,其生卒年为1562(嘉靖四十一年)–1633年(崇祯六年)。《破迷》撰于何时,尚有待于考释,因文中记有“前朝洪武太祖”这样字句,所以外籍郑安德认为此书非徐光启手笔,应系其后裔“或其裔孙将徐氏遗著补成而付梓”<sup>③</sup>。此说大致可信。李天纲也指出:徐光启之孙女甘第大(教内名)通过潘国光神父,于1680年趁柏应理神父为“中国礼仪之争”事专赴罗马时,出资购买了400本书托他捐献给罗马教皇<sup>④</sup>。据此,可以认为《破迷》一文之撰写在徐光启生前就已进行,而死后则由其孙女甘第大补充完成于1680年以前。

(2)、(3)、(4)三文,均为朱宗元所作。朱宗元,浙江鄞县人,他比“教内三柱石”——徐光启、李之

① [美]苏尔、诺尔编:《中国礼仪之争——西方文献一百篇(1945—1941)》,沈保义等译,上海:上海古籍出版社,2001年,第3—4页。

② 参看[加]郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,北京:北京大学宗教研究所,2003年。

③ [加]郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第3卷第26册。

④ 李天纲:《中国礼仪之争——历史、文献和意义》,上海:上海古籍出版社,1998年,第138页。

藻、杨廷筠年龄小。1631年左右在杭州受洗于阳玛诺,1648年(顺治五年)中了举人。方豪对他有比较高的评价,认为他比教内三柱石虽蹉乎其后,“然亦超乎流俗,有所述造,更不能等闲视之”<sup>①</sup>。朱氏所撰的《破迷论》<sup>②</sup>当不晚于《答客问》(1631年写成);至于其《拯救略说》之作则略后于《答客问》。朱氏这三种著述都完成于明末崇祯年间。

徐光启是天主教耶稣会吸收的中国士大夫教徒,排在“教中三柱石”首位,而朱宗元是中国天主教徒的第二代精英。至于耶稣会士艾儒略,在教内被目为有“西来孔子”之称,连利玛窦也没有获得如此称许。郭纳爵是被誉为西方人介绍孔孟学说的功臣,冯秉正则法国汉学的奠基者。以上都属于教中精英人物,他们所著之书在早期的中西文化交流史中占有重要地位。上列的他们代表作,有的公开以“破迷”、“醒迷”为标题,有的则是在文中有对中国正统宗教以至民间信仰、习俗的系统批判。总的说来,他们都是以破除中国民间信仰与佛道二教并定之为迷信作其总纲。现在再从其内容简单考察一下他们所要破除中国迷信思想之所在<sup>③</sup>。

### 3. 辟佛道教

入华耶稣会士从利玛窦开始就制定了“补儒辟佛”传教方针,利玛窦的辟佛是从辟“偶像”崇拜开始,到了后来礼仪之争时期传教士则转以辟佛之教理为重点。首先是辟佛教之天堂地狱说,因它最易与天主教之天堂地狱观混同,也易对教徒发生误导,所以力辨天主教与佛教在天堂地狱说方面是有严格的区别,如艾儒略、朱宗元、郭纳爵、冯秉正等对此都有详细陈述。除天堂地狱说外,他们还力辟佛之六道轮回、辟佛斋、辟佛之有四大逆,以至于辟佛氏、辟观世音和《楞严咒》、《大悲咒》等,这在徐光启的《破迷》、艾儒略的《口铎日钞》、罗广平的《醒迷篇》与冯秉正的《盛世刍堯》中都有所反映。他们也力辟道教,比较集中于辟“玉皇乃天之主宰”说,徐光启、艾儒略与罗广平对此都有所述。他们又针对宋徽宗之特重道教指出:既“人帝能封天帝,徽宗岂不愿自封为天帝乎,又何不封了自己祖宗。”(《醒迷篇》)此外,对老君、文昌、真武、三官大帝、张天师、八仙、三仙、三茅、许真君等神祇都力辟无漏,在此不一一例举。

### 4. 辟正祀

“正祀”历来被认为属于官方宗教系统。山川、社稷、星辰为历代王朝所祭奉,古儒典籍《礼记》中对此已有记载。而西教士和奉教士大夫都极力予以批判,徐光启、冯纳爵、冯秉正等对山岳、星辰、鬼神之敕封以及对“五祀”(灶神、门神、行神、户神与中霤神)之祭无一不批判。他们也辟城隍神,更辟关羽神。关羽神在宋代受到帝王赐封,至明清又不断加封,在清代宫廷中又奉之。关羽神受赐封后列入正祀,在民间更是香火不断,传教士和奉教士大夫则斥他出身微贱,说他只忠于刘备而不忠于汉朝。“若以羽有灵异故事之,则国家二百年来海内艾安不闻羽有异应”;“此微贱之人,且得微贱之物享之,冀其转祸为福,此不惟获戾上主,抑且获戾壮缪矣”(《口铎日钞》)。朱宗元对关羽的批判更为露骨:“关羽本汉将,诬赠帝天名号,则拜之者为拜忠义关羽乎,抑为拜矫诬之伏魔大帝乎?”以关羽驱魔,“此谓以魔驱魔”(《答客问》)。

### 5. 辟淫祀、淫祠

淫祀、淫祠更是他们所力辟的对象。淫祠同广大民众生活、思想紧密相连,它对天主教在华传播极为不利,所以西教士和奉教士大夫多合力辟之。他们所极力批判的区域性祠神是在宋代就已兴盛的“五圣”和“张王”在对东南江浙一带民间社会极具影响的神祇。关于“五圣”,南宋朱熹第一次回到徽州婺源扫祭祖墓时就对“五通庙”有过访记,说当地“居民才出门便带纸片入庙,士人之过者必以名

① 参看方豪:《中国天主教史人物传》中册,北京:中华书局,1988年,第92、98页;闻黎琴:《朱宗元思想研究》,浙江大学硕士学位论文,2007年5月。

② 胡金平:《论朱东元对原罪的解释——兼其生平著述考》,首都师范大学硕士学位论文,2007年6月。

③ 文中各位传教士的生卒年是根据方豪《中国天主教史人物传》上、中册;代表作及其年代则多见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》。

纸称门生某人谒庙”。朱熹原也反对“五通庙”，但经亲戚们劝说之下也拜谒了神庙。《朱子语类》中记下了朱熹的告诫：“人做州郡须去淫祀，若系敕额者则未可轻去。”至明代徐光启则特辟“五圣神之显灵”说，认为不论“五圣”是否列入正祀或有否赐额，都应该废弃。“张王”也是江南地区的另一重要神祇，其祖庙设在广德军治西五里之横山上，从唐代起此山就被改名为“祠山”。“张王”所以为广大民众信仰，据传也是由于显灵之所致。南宋末它发展成为江南全区域大神，先是被封为最高级的八字王，后又受信众称之为“张大帝”，还以此形成一个以“张王”为中心的神祇群体，先后受封赐神灵有43位，受封赐达30次之多，这在宋代所有祠神中是很少见的<sup>①</sup>。官方对“张王”与“五通”（五显、五圣）的政策不大一样。张王神从淫祀→杂祀→正祀的发展，受到官方封赏；而五通神则是从淫祀→杂祀→淫祀，遭官方严禁摧毁。对于西方传教士和奉教士大夫来说，不论是正祀或淫祀，除儒之外都被目为偶像与迷信，均要力辟而弃之。

## 6. 对中国民俗之彻底否定

中国许多旧有习俗信仰更没逃过西方传教士和奉教士大夫的痛斥，从耶稣会士的汉文著述看这方面被批判的内容有：八字、吉日、接星、风水、相面、抽签、烧纸、躲殃、打醋炭、调神、酒扫、献羊、关煞、活丹、跌魂、剃死婴等（郭纳爵）；占卜、求签、灼龟、起课、择日、星占、画符、念咒、去病驱邪、师公师婆、蛊毒、魔魅、请仙扶乩、妄言祸福、面相、算命、五行、风水、方向、野祭呼魂、烧神化马、纸锭、纸钱、超度破狱、修炼内外丹等等（冯秉正）。从奉教士大夫之著述和译作看，有风水地理、命理、择日、星占、占卜、长生、乱说经咒（见徐光启译作）；有采药、炼丹、符咒、成仙、白日飞升、蜡烛祈赛、神明显灵、择地葬亲、卜筮、择日、推命、相面、占天、占卜等等（朱宗元）。他们所辟这些习俗，绝大部分都是从先秦、秦汉时期由预测时日、吉凶的巫者、日者、卜者和追求长生的方仙、道士流传下来的，也是历经两三千年的牢固民间俗信。

以上由中国礼仪之争所引发的西方天主教会对中国佛道二教与民间信仰习俗的大批判，历经18、19世纪直到20世纪30年代都曾代代延续下来。李天纲指出在这长时段内都有批判中国民间“迷信”的汇编出现，如19世纪80年代有华籍耶稣会士黄伯禄（1830—1909）撰的《训真辩妄》，20世纪初至30年代有法籍耶稣会士禄是遄（Henri Dore, 1859—1931）汇编的十几卷本《中国迷信的研究》（法文、英文）<sup>②</sup>。他二人都属于天主教江南教区的教士，其传教地区都以徐家汇为中心而向四邻省县展开，对中国民间信仰的批判都可追溯到明末清初的天主教文本，内容均不外为“民间习俗”和“神明信仰”两大类。《训真辩妄》中对神明信仰的批判部分，还曾连续刊在光绪二十二年（1896）《益闻录》上。《益闻录》是后来被称为上海四大报刊之一的《汇报》前身，它的早期当是天主教会喉舌。《训真辩妄》原初版于1883年，为什么经十几年后又在报纸上连载发表，这是很耐人寻味的。据笔者翻阅该年《益闻录》，发现它与山东的鲁西南大刀会（义和团前身）率众攻打苏北砀山县境内天主教堂这一事件是同步展开的，当时砀山县的天主教堂口就是隶属于耶稣会江南主教区的徐州教区管辖。从这一年《益闻录》信息报道中，还可以了解到当时与耶稣会直隶东南教区接壤的山东冠县十八村梨园屯，也发生了另一与砀山县类似事件，该村因庙堂之争而引发的民教矛盾正酝酿着一场严重的冲突。

## 7. 一场中西不同宗教信仰的大博弈

山东冠县梨园屯教案始于同治八年（1869）。康熙年间该村有山西移民李姓获得廩贡和官居州同的李成龙、李化龙兄弟，以他们二人为主村中绅富共捐献出38亩多土地和闲宅以作为本村义学地，在此兴建了一座玉皇庙以作为本村和四乡敬神赛会的场所，成为这一移民区域的传统宗教信仰活动中心。19世纪70年代天主教方济各会山东教区派遣教士来到这里发展了近二十户教民，以后

<sup>①</sup> 皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第35页。

<sup>②</sup> 李天纲：《禄是遄和传教士对中国民间宗教的研究》，[法]禄是遄：《中国民间崇拜》，王惠庆译，上海：上海科学技术文献出版社，2009年，“中文版序”。

增至30来户。与梨园屯十八村毗连的直隶威县境属,当时布满了耶稣会直隶东南教区的众多堂口,对冠县十八村奉教者有重要影响。梨园屯为数不多的教民就是这样在依仗教会势力的庇护下敢于向大多数村民挑衅,提出要划分玉皇庙义学地的要求,民教矛盾于是由此激起。梨园屯全村有三条街(后街、前街、西街),村民公推出三街会首、地保以同教民谈判,遂议定了分亩清单如下:

立清分单:冠邑北境梨园屯圣教会、汉教公因村中旧有义学房宅一所、护济义学田地三十八亩。日久年深,风雨损坏,墙垣坍塌,无力修葺。今同三街会首、地保公同商议,情愿按四股清分。汉教三股,应分田地三十八亩,圣教会应分房宅一处,上带破厅房三间,破西屋三间,大门一座,计宅地三亩零九厘一毫,以备建造天主堂应用。<sup>①</sup>

这份“立清分单”是同治八年(1869)正月十九日由12名三街会首、地保签名全立。教民分得三亩多宅地后就由教士收买,拆了玉皇庙盖教堂。村民激愤于教士之干预起而抗争,先有本村6名文武生员向地方官呈诉失败,继而有穷汉“十八魁”出面又失败;乃转向邻境请直隶威县沙柳寨梅花拳首赵三多支持。在官、民、教三方矛盾中,地方官向教会势力屈服,赵三多激于义愤率梅花拳众将梅花拳改名为义和拳继续斗争,终于在1898年爆发了义和拳运动。

这场历经30年的梨园屯教案,从宗教信仰矛盾看表现为“圣教会”与“汉教”的严重冲撞。有关这一方面的资料双方都保存在各自档案内,即中国总理衙门教务教案档和法国巴黎耶稣会档案馆。由一个村的庙堂之争为什么会扩展至北半部中国而成为惊动中外的历史大事件,当在于这场大对抗的实质乃是侵略与反侵略的民族之间的矛盾斗争。天主教会属于具有侵略性的一方积极推行“上帝”的精神征服,而“汉教”则是属于维护民族尊严这一方而被迫进行全民对抗。义和团运动在打出“助清灭洋”、“扶清灭洋”、“保清灭洋”和“替天行道”等旗帜的同时,又广泛地散发传单、揭帖痛斥天主教会“拆毁玉皇庙”、“欺蔑神圣”与“欺压中华黎民”、“欺我君臣”等罪行。其中盛行于京津的众多揭帖中,当以“玉皇大帝下凡”帖最有影响:

我非别人乃是玉皇大帝现身下凡,知汝辈虔心信神,特将颁旨令汝等知道,世道将大乱,此天意注定,不能挽回。混乱扰攘均由洋鬼子招来,彼等在各地传邪教、立电杆、造铁路,不信圣人之教,亵渎天神,其罪擢发难数。我极为震怒,大发雷霆,日夜熟思,本想命令天兵天将下降凡尘,但又想到他们也无力挽回天运,因此,我才率天神天仙下降凡间。凡义和团所在之地,都有天神暗中保护。今告尔三界人士,必须万众一心,必须精练义和团拳术,然后才得熄天怒……<sup>②</sup>

这份揭帖于光绪二十六年四月初一(1900年4月29日)贴在北京西城,1900年5月21日英国驻华公使窦纳乐在致外交大臣报告中将它作为迷信附件寄回英国<sup>③</sup>。与此大同小异的另一份揭帖亦于这一年五月广传于天津、直隶和东北各地。除此之外,还有“义和拳告白”、“增福财神李告白”等,这里不再赘述。

“玉皇大帝”是中国民间信仰中的最高尊神。天人合一是中国传统的宇宙观,无论君臣民都以崇奉天神为万神之最,玉帝就是天神人格化的象征。摧毁玉皇庙、贬低玉帝就是要动摇中国民间信仰的民族根基,这必然要激起民众的激烈反抗。据各种记载看,义和团运动中的许多拳首或团首都曾遵奉玉帝,声称自己乃是奉玉皇大帝之旨或敕令而行事。如在山东平原、茌平一带活动的朱红灯党,“其说则谓明年为劫年,玉皇大帝命诸神下降”<sup>④</sup>。北京义和团就曾拒绝过端王载漪提出的要免杀二品顶戴纳继成的主张,声称“王所遵者皇上,我们所遵者玉帝,如定须赦宥,团民等散去矣”<sup>⑤</sup>。这就是要警告载漪:你虽然是皇族,但要认识到民所遵的玉皇乃是高于人皇的。天津义和团首曹福田也曾

① 台湾中央研究院近代史研究所编:《教务教案档》第五辑,第458页。

② 陈振江、程献:《义和团文献辑注与研究》,天津:天津古籍出版社,1985年,第14—15页。

③ 王崇武译:《英国档案馆所藏有关义和团运动的资料》,《近代史资料》1954年第2期。

④ 蒋楷:《平原拳匪纪事》,《中国近代史资料·义和团》第一册,上海:上海人民出版社,2000年,第354页。

⑤ 刘以桐:《民教相仇都门闻见录》,《中国近代史资料·义和团》第二册,第193页。

声称“吾奉玉皇敕旨……吾将洋人杀尽,即杀赃官贪吏,然后遍查不忠不孝不仁不义者”<sup>①</sup>。至于梨园屯拳首阎书勤就更为典型了,他率几千人马队伍准备去攻打武城十二里庄教堂时遭到了官军围攻,撤退时他骑着大红马、身上背着的神像就是玉皇<sup>②</sup>。以上这些都一再说明了义和团运动既是反抗帝国主义侵略的民族自救斗争,同时也是一场不同宗教信仰的大博弈,其主要象征:一方是深扎于本民族文化土壤的“汉教”玉帝,另一方则是外来而具有征服性的“圣教会”(天主教会)上帝。“汉教”,究竟属于什么性质的信仰,从揭帖中看它频频出现诸如“佛门”、“神佛”、“神仙”、“仙爷烦”、“仙下山”等此类具有宗教性的民间信仰词语,而在义和团运动始发地——冠威地区所发出的“神助拳义和团”揭帖利用“山东圣府抄传”名义而广传于各地,这一切又显示了“汉教”乃是融混三教而不独属于某一教或被称为“大教”的民间信仰。对于“大教”之称在直隶固安县坊城坛上就曾发出有这样一份告白:

四方亲友得知,现今坊城坛上有闺女二十三名。伊等虽然在天主堂为婴孩,全是咱们大教的人……特此谨白。<sup>③</sup>

此揭帖中的“大教”即所谓的“汉教”。据义和团运动始发地的文史工作者曾对“汉教”进行过广泛的田野调查,指出“汉教乃不同于正统宗教,也不是以三教为特征的民间教门之总称或一种”;“顾名思义,‘汉教’即大汉民族的教。它既没有宗教领袖,也没有特定的教规、传统的伦理纲常和佛教教的教义。它是信众们的行为准则,是汉族广大民众自宋明以来在中国三教文化影响下土生土长的一种准宗教”。其具体内容就是“以奉玉皇大帝为天地最高神、奉儒释道三教尊神(太上老君、孔圣和释迦牟尼佛)为基本特征并杂奉无生老母、灶君等民间俗神的广大汉族民众的普遍信仰”<sup>④</sup>。

19世纪末作为反抗帝国主义武装侵略斗争的义和团运动是失败了,但作为一场“汉教”与“圣教会”的大博弈,“汉教”并没有失败或衰亡,反而产生了重要的影响,它迫使“圣教会”不得不改变其传教策略从冲撞转向调适。这场大博弈则充分显示了以“汉教”为号召的中国传统民间信仰乃是极为强韧的精神生命力和历史悠久的民族凝聚力。

就在这一场展开宗教信仰大博弈而其实质为民族大冲突的同时,中国的知识层精英也已开始考虑如何通过中西文化交流升华自己本土宗教信仰以推进民族文化的复兴。此一酝酿从19世纪70年代末就已开始,以杨文会为代表的宗教层精英正试图同基督教接触而实践这一沟通。

基督新教从1807年马礼逊入华始直至19世纪末近一个世纪之内,在中西宗教沟通上如何将英语 Religion 译成最适当的汉语颇费过踌躇,但都没能很好地解决,他们依然遵循明末耶稣会所采用的汉语词“教”称以对应之。在这一点上,日本要比中国早以汉字“宗教”对译,它出现在1869年日本同西欧国家签订的《修好通商航海条约》中<sup>⑤</sup>。其实日本之有汉字“宗教”一词,原也是13、14世纪由中国佛教典籍传入。日本虽于1869年出现有新内涵的汉字“宗教”一词,但也是延至1881年前后才广泛使用<sup>⑥</sup>。中国的杨文会于1878年曾随驻英法公使曾纪泽赴英伦,1884年他回国后就考虑如何通过佛教而与西方沟通并同英国传教士李提摩太有进一步接触,恰好此时李提摩太亦有利用佛学、佛教以沟通西学、西教的意图,于是他俩就如何共同翻译《大乘起信论》的计划进行过商讨。1886年结识了日本佛教学者南条文雄,并通过他拜访了英国东方学泰斗马克思·缪勒(F. Max Müller, 1803-1900)由此了解了比较宗教学。这一切促使杨文会对 Religion 有了新知,于是在他的影响下,19世纪八九十年代至20世纪初,国内出现了一群研究中国佛学的维新派人士,如谭嗣同、梁启超、宋恕、章太炎、康有为和一些有影响的趋新人士文廷式等,他们都有接受宗教新内涵之认知趋向。但正如

① 侨析生:《拳匪纪略》第二卷,《义和团文献辑注与研究》,第106页。

② 山东大学历史系中国近代史教研室编:《山东义和团调查资料选编》,济南:齐鲁书社,1980年,第273页。

③ 陈振江、程献:《义和团文献辑注与研究》,天津:天津古籍出版社,1985年,第45页。

④ 李云豪等编:《梅花拳文理武功传承保护广宗论文集》,北京:中国文史出版社,2009年,第98页。

⑤ 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》(台湾)第13卷第4期(2002年12月)。

⑥ [日]铃木范久:《宗教与日本社会》,牛建科译,北京:中华书局,2005年,第9页。

陈熙远所指出的,他们虽都接受来自日本的影响,而无论是撰《日本国志》(1887年撰成,1895年出版)的黄遵宪,还是编《日本书目志》(1897年编成,1898年出版)的康有为,甚至是接受日本学者姊崎正治邀请访日并发表了《论支那宗教之改革》(1899年)的梁启超,却不必然都用扩大化了的“宗教”概念以对应 Religion 之新义<sup>①</sup>,他们基本上仍离不开中国原有的佛教或儒教内涵。葛兆光也指出他们几乎无一例外地都是以佛学来格西学之义的<sup>②</sup>。杨文会是坚持以中国佛学来沟通西方宗教文化的最有力主张者。他同南条文雄虽已结交二十年,一旦发现日本净土真宗(包括来华之东本愿寺)之教理与中国净土宗相违时,“皆驰其书辨其失,恐魔外乱正法”<sup>③</sup>。前已提及他虽与李提摩太计议过合译《大乘起信论》成英文,但这一合作之背后“却是一开始双方就存有各自不同的宗教打算”。杨文会原借此“以为他日佛教西行之渐”<sup>④</sup>,当他后来发现李提摩太所译之《起信论》违背了佛教原旨而渗以基督教术语新诠释时,则表示了强烈的不满,并拒绝帮助其他欧洲人翻译佛经<sup>⑤</sup>。可见从19世纪80年代起至20世纪初,东西方(包括中、日、英、印)在围绕“宗教”沟通上均已明显地表现出各有自己的打算,也包括了为争取掌握宗教信仰话语主动权而角逐。

在中国近代,到什么时候才开始较广泛使用“宗教”一词以对译 Religion 呢?有认为是1902年梁启超发表《保教非所以尊孔论》或是1903年严复之译弥勒所著《群己权界论》<sup>⑥</sup>。但在1902年梁启超撰《论佛教与群治之关系》一文时,还认为孔教是教育之教而佛教才是宗教之教这样的议论<sup>⑦</sup>。吾意当以1904年《万国公报》上刊出《论儒教与基督教之分》一文可作为标志。该文首述儒教与基督教之分,在于“儒教宗孔子、基督教宗耶稣,耶稣与孔子为东西之两大教主”;不仅如此,它还把中国上古之多鬼神信仰作为附庸以与儒、佛并峙合成三教,进而又把“教”与“宗”连缀成一词,说“宗教改革者,一国之大机而进化之第一级也”<sup>⑧</sup>。《万国公报》是由那些持社会福音派的基督教士创办的,其立论所用汉语词都是经过一再思考的。此文作者范玮是《万国公报》主笔林乐知(Young J. Allen)译西书的四位最得力的助手之一<sup>⑨</sup>,其译词可代表林乐知看法应无疑问。如上所述,可以看出在吸取“宗教”内涵的新知方面,传教士要比黄遵宪、康有为、谭嗣同、梁启超等中国维新人士晚。直到1904年在《万国公报》上才出现有“宗教”一词,其内涵除包括孔子儒教和中国佛教外,还纳入了源自巫教之道教,以及融于民间日常生活中的种种鬼神信仰之“多神教”。至此曾被西方教会诬为“迷信”近四百年之久的中国民间信仰,才被纳入了“宗教”之新知内。认识这一“宗教”词语涵义之转型,以及杨文会居士、诸维新派人士的努力沟通,对于考察并正确评价后来民俗学研究在中国的兴起是不无意义的,它给我们以启示:旧传统与新认知并不是不可逾越的鸿沟。

[责任编辑 扬眉]

① 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》(台湾)第13卷第4期(2002年12月)。

② 葛兆光:《中国思想史》第二卷,上海:复旦大学出版社,2001年,第512—519页。

③ 张尔田:《杨仁山居士列传》,周继旨校点:《杨仁山全集》,合肥:黄山书社,2000年,第576页。

④ 龚隽:《译经中的政治——李提摩太与《大乘起信论》》,孙江主编:《新史学》第2卷《概念·文本·方法》,北京:中华书局,2008年,第121、122页。

⑤ [美]霍姆斯·维慈:《中国佛教的复兴》,王雷泉等译,上海:上海古籍出版社,2006年,第7页。

⑥ 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》(台湾)第13卷第4期(2002年12月)。

⑦ 葛兆光:《中国思想史》第二卷,第526页。

⑧ 《万国公报论文选》,北京:三联书店,1998年,第167—169页。

⑨ 梁元生:《林乐知和在华事业与〈万国公报〉》,香港:香港中文大学出版社,1978年,第115页。

# 一种新形态的中国古代文学研究的研究:研究综述

张可礼

**摘要:**研究综述是20世纪70年代末开始兴起的一种新形态的文学研究的研究。研究综述的兴起有两个重要的契机:一个是20世纪与21世纪之交;一个是改革开放30周年。从70年代末以来,研究综述大体可分为70年代末到80年代前期、80年代后期到2008年和从2008年开始的三个阶段。研究综述有论文、专著和丛书等多种类型。其内容有综合性的,有专题性的。研究综述对于我们了解20世纪以来的古代文学研究状况和推进今后的研究,有重要意义和价值。今后的研究综述,应重视拓展范围、深化理论。

**关键词:**古代文学;研究综述

中国古代文学研究的研究,从20世纪70年代末开始出现前所未有的繁盛局面,出现了一种新形态的文学研究的研究:研究综述。自70年代末到现在,研究综述相继大量涌现,成了中国古代文学研究领域里的一道新的“亮丽的风景线”。

这里所说的研究综述,指的是以大量的研究史料为依托,对古代文学研究中某一问题的研究状况进行分析、归纳、综合论述,以便使读者用较少的时间和精力,对该问题研究的内容、意义、历史、现状、水平、发展趋势等,有一个比较完整、系统、明确的了解,进而从中获得有关信息,受到启示,为今后的研究提供可靠的依据。一般的研究综述是述评结合,有回顾有前瞻,所以有一些研究综述,也取“述评”、“回顾与前瞻”、“概述”之类的题目。也有一些研究综述,从题目上很难看出来,只有阅读提要或内容才能知道。

## 一

研究综述的大量涌现,既是传统的文学研究的研究的一种赓续,更是20世纪70年代末与20世纪与21世纪之交这两个特殊的历史时期所决定的。

古代文学研究,如同长流不息的江河,浪浪相接,前后相承,没有研究的止境。前人的研究是历史,后人的研究不能取代前人的研究。新陈代谢,生生不息,是文学研究的一种属性。古往今来的研究者在进行研究的时候,总是要顾及以前历代积累的研究成果,把它们作为自己研究的新起点。这样,不仅可以避免虚耗时间和精力,避免研究的重复和退化,而且能够做到在以前研究成果的基础上,找到新的学术研究的生长点,发现新问题,作出新贡献。重视研究的继承性,继往开来,这是研究古代文学必须遵循的一个重要原则和规范。由此看来,20世纪70年代末以来大量的研究综述的出现,具有学术研究的普遍意义。

20世纪70年代末以来的研究综述的繁盛,主要有两个契机:一个是20世纪和21世纪之交;一个是2008年改革开放30周年。从诸多研究综述所论及的时间看,主要是20世纪的。这种现象的产生,有其必然性。从长时段看,20世纪的结束,是公元以来第二个千年的结束。一千年结束了,

**作者简介:**张可礼,山东大学文学与新闻传播学院教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文为国家社会科学基金项目“中国古代文学史科学”(批号:03BZW035)的阶段性成果。

世界要跨进新的千年,自然容易引发人们的回顾与反思。当人们回顾反思过去的一千年时,多是由近而远,自然会更多地关注刚刚过去的20世纪。对中国来说,20世纪是内忧外患、灾难深重的世纪,是急剧变革的世纪,也是一个经过广大人民群众和许多仁人志士英勇奋斗,社会取得了巨大进步的世纪。在20世纪的后期,现代化开始逐渐深入人心。在世纪之交,人们为了顺应现代化的历史潮流,自然会反思前瞻。在这种形势下,长于感时忧世的知识分子,不约而同地在许多领域里,相继开始了对20世纪的回顾和反思。20世纪的中国古代文学研究,随着社会、经济、政治、文化等方面以及文学和文学研究本身的内在变化,特别是近代以来西方的学术思想、文学观念和研究方法的输入,极大地推进了中国古代文学研究的现代化进程,使古代文学研究发生了巨大的变革,这种变革带有质变的特性。20世纪中国古代文学研究,是如何演进的?有哪些成就?有哪些经验和教训?21世纪的文学研究如何在20世纪的基础上向前发展?诸如此类的问题摆在研究者的面前。因此,20世纪70末以来,许多研究者具有相当自觉的回顾和反思意识,各种各样的研究综述,如雨后春笋,大量涌现,蔚为大观。

对古代文学研究,特别是对20世纪古代文学的研究作综述,应当说是持续不断的,如1959年吴晓铃、胡念贻、曹道衡和邓绍基在《文学评论》第5期上发表了《十年来的古典文学研究和整理工作》一文。但在70年代末之前,这类研究综述,基本上是零星的,学术界并不太关注。研究综述的大量涌现是在70年代末。从70年代末到现在,古代文学研究综述,大致可分为三个阶段。第一阶段是从1978年开始到80年代前期。这一阶段,伴随着粉碎“四人帮”、“文革”的结束和改革开放政策的确立,社会上洋溢着挣脱极左、解放思想的浪潮。各个领域里出现了拨乱反正的新局面。同时,随着对外开放政策的实施,西方的一些新的理论和新的方法再次被引进,进一步激发了人们的思考。在这方面,有不少古代文学研究者也是相当敏感的,他们从不同的方面,迅即开始了对“四人帮”借古代文学搞阴谋的批判和反思,不少报刊上,发表了一些这方面的论文。如:《文学评论》1979年第1期发表了丁振海的《谈〈红楼梦〉研究中的方法问题》。此文揭露了“四人帮”借评红“搞阴谋”,“使《红楼梦》研究工作遭受了一场空前的破坏”。又如:《文学评论》1980年第3期发表了王俊年、梁淑安、赵慎修的《建国三十年来近代文学研究的回顾》。此文明言:“本文不是三十年近代文学研究的全面总结,而是着重于清理多年来被林彪、‘四人帮’一伙搞乱了的思路,力求彻底打碎那无形的精神锁链,以求对今后的研究工作能有所裨益。”这一阶段,类似上面例举的这类研究综述,大体上都带有拨乱反正的时代特点。所谓“拨乱”,主要是拨“文革”、“四人帮”之乱,“反正”主要是返回到“文革”以前的研究理念和研究方法上去。这一阶段,还来不及对“文革”以前,乃至更长时期的研究,从学术上进行全面的回顾与反思。第二阶段是从80年代后期开始,一直到现在仍在延续。这一阶段处于世纪之交,步武前一阶段,学术界回顾与反思的意识更加自觉,也相当全面,具有明显的学术性。1986年,王瑶在全国社会科学“七五”规划会议上提出,文学研究要发展,应当研究中国文学研究的现代化进程,特别要研究近代以来,许多著名学术接受西方文化的影响,在古代文学研究方面取得的成绩、经验和教训。王瑶的观点,受到了重视<sup>①</sup>。

从80年代后期开始,对古代文学研究的回顾与反思,进展迅速,为整个文学研究领域,增加了新的内容,注入了新的活力,取得了重要的成果,受到了国内外的普遍关注。在这一阶段,几乎所有的学术期刊,多少不等地都发表了有关古代文学研究的综述。有不少刊物,如《文学评论》、《文史哲》、《文学遗产》、《北京大学学报》等,还专门开辟了“百年学术”、“当代学术纵览”、“学术史回眸”、“学术回眸与反思”等专栏。全国有不少出版社在这方面制定了计划,相继出版了一些专著,如:北京出版社2001年出版了张燕瑾、吕薇芬主编的《20世纪中国文学研究》,上海古籍出版社2002年出版了赵义山的《20世纪元散曲研究综论》。在这一阶段,许多古代文学学术会议都把回顾与反思作为重要

<sup>①</sup> 参阅陈平原:《小引》,王瑶主编:《中国文学研究现代化进程》,北京:北京大学出版社,1996年。

的议题。中国诗经学会成立以来到2008年,举办了八次诗经国际学术研讨会。每次研讨会上,都有关于《诗经》研究方面的综述。80年代末,《文学遗产》编辑部主持过建国40年古典文学研究反思讨论会。1996年在乌鲁木齐召开的“世纪之交中国古典文学及丝绸之路文明”国际学术研讨会上,收到以回顾、反思20世纪中国古典文学研究为议题的论文36篇。1997年由新疆人民出版社出版的这次会议的论文集中,收有这方面的论文19篇。同年,在哈尔滨—牡丹江,由中国古代文学学会筹委会、《文学遗产》编辑部与黑龙江大学主办的“二十世纪中国古代文学研究回顾与前瞻”研讨会,议题宗旨更为集中。这次会议的论文集题为《百年学科沉思录:二十世纪中国古代文学研究回顾与前瞻》,1998年由人民文学出版社出版,收有相关论文35篇。2005年3月在由中国社会科学院文学研究所《文学评论》编辑部和西南师范大学文学院联合主办的“百年中国文学研究回顾与反思研讨会”上,有关学者宣读了20世纪关于杜甫、文言小说、六朝小说、唐代小说、明代小说、《莺莺传》等的研究综述<sup>①</sup>。在这一阶段,基于对20世纪古代文学研究的反思,有些出版社出版了20世纪中国古代文学研究论著提要 and 包括中国古代文学研究的学术经典著作。前者如北京大学1994年出版的乔默主编的《中国二十世纪文学研究论著提要》。此书带有学术史的性质,其第一部分是《中国古代、近代文学研究》,用论著“摘要”的形式,展示了20世纪中国古代文学研究“重大的飞跃”。后者如东方出版社于1996年出版的“民国学术经典文库”,其中“文学史类丛书”有胡适的《白话文学史》、郑振铎的《中国俗文学史》、刘经庵的《中国纯文学史》、李维的《诗史》等12种。“民国学术经典文库”的出版,不只是“为保存、借鉴这一时期的学术成果”,同时也是为了“促进当今学人在更高层次上考研民族文化传统与现代化及西方文化的交接融合”<sup>②</sup>。编选出版这一类著述,本身就具有回顾与反思的意义。它们的再版,也有助于人们回顾和反思。这从张岱年为文库所撰写的《序》中,可以看得很清楚。

对古代文学研究的回顾与前瞻,在台湾,与大陆的步伐大体一致。台湾的不少学术研讨会,多少都对相关的议题展开某种程度的反省批判。有些学校的中文系和学会还组织过这方面的专题研讨会。如90年代,台湾东吴大学中文系、古典文学会主办了《中国古典戏曲及小说研究的回顾与前瞻》研讨会<sup>③</sup>。

第三个阶段是从2008年开始的。2008年,是回顾反思中国古代文学研究的第二个契机。对于中国人民来说,2008年是一个特别值得庆祝和反思的年份。1978年底中国共产党十一届三中全会的召开,宣布“文革”结束,揭开了中国改革开放的序幕,从此中国进入了划时代的改革开放的新时期,到2008年正好是30年。30年来,中国在各方面都发生了深刻的变化,取得了举世瞩目的巨大进步。这在古代文学研究领域里也有明显的表现。30年来,古代文学研究从拨乱反正、正本清源到走上久违了的常规研究的康庄之路,学术研究的政治环境有了很大的改善,国家对学科予以空前的重视和支持。思想解放、实事求是深入人心,泛政治化研究模式被突破。学术理念和研究方法在许多方面得到了更新,增强了创新意识,拓展了研究领域,大量的研究论著和史料整理成果相继问世。凡此种种,表明了中国古代文学研究发生了深刻的变化,进入了一个新时代。成就巨大,有许多经验,当然也有一些教训。在新的形势下,古代文学研究如何继续进展。这些都需要回顾和反思。通过回顾和反思,守正求新,与时俱进,提升理念,开阔视野,恢弘气度,拿出更多的符合时代要求的、富有生命力的研究成果。这一点已经成为许多研究者和报刊的共识。《文学遗产》在2008年第1期,以“古典文学研究三十年”为题,作为首要栏目,在编者按语中,强调了总结改革开放30年古典文学研究的重要意义,并发表了袁行霈的《在广阔通达的道路上前进》等三篇相关的论文。接着《文学评论》在2008年第4期,开设了“新时期三十年中国文学研究”栏目,并把它作为首要栏目,发表了关爱和、朱

① 参阅黄菊、饶馥婷:《百年中国文学研究回顾与反思研讨会综述》,《文学评论》2005年第2期。

② 参阅《民国学术经典文库·编选说明》,北京:东方出版社,1996年。

③ 引自龚鹏程主编:《五十年来的中国文学研究》,台北:学生书局,2001年,第93—94页。

秀梅的《中国近代文学研究三十年》一文。《文史哲》自2007年起开辟“当代学术纵览”专栏,对文、史、哲诸学科作全景式的深度反思与展望,古代文学方面刊发了张毅等的《文学研究的价值取向与理论视阈》等文章。另外,2008年的4月18日—20日,在河南省开封市召开了由中国社会科学院文学研究所同河南大学文学院联合主办的“改革开放30年与中国文学研究”研讨会,30多所高等院校和研究机构的80多位学者参加了会议。与会者从学科史、学科建设的理论和实践问题、具体的研究领域以及文学现象和作家作品研究等多方面,就30年来取得的成就、存在的问题和未来的发展趋向等问题进行了探讨和交流<sup>①</sup>。从2008年开始,除了涵盖长时段的研究综述继续涌现之外,有关30年来的研究综的论文述迅速增加。两个方面互相补充,使研究综述继续向前进展。

## 二

20世纪70年代末以来的中国古代文学研究综述,由于综述的对象、目的不同,也由于论者和论著体制的差异,形成了丰富多彩的局面。论著的类型颇多,涉及的范围和内容相当广泛。下面,就其论著的主要形态和涉及的内容、范围,试作初步的概括。

关于研究综述的形态,主要有四种:

一是论文。20世纪70年代末以来,如前所述,由于不少学术刊物重视反思与回顾,相继发表了许多关于研究综述方面的论文。论文的撰写,需要的时间相对地短一些,也便于就某一方面作专题总结,能够及时刊登,因此学术界从开始进行回顾反思直到现在,大多采用这种形式。有关这方面的论文,除了发表在学术刊物上,还常常见于许多综合性的论文集。从目前看,论文是研究综述的主要形态。

二是专著。与论文相比,专著的撰写,需要更多的学术积累与思考,自然需要更长的时间。专著的出现始于20世纪90年代,比论文的产生要晚一些,但发展得很快。如:1996年北京大学出版社出版的王瑶主编的《中国文学研究现代化进程》和2002年出版的陈平原主编的《中国文学研究现代化进程》二编,2004年天津古籍出版社出版的吴云的《20世纪中古文学研究》等。

三是丛书。这种研究著作,多是在世纪之交由出版部门和学者联合、共同策划的大型的系列研究著作。其中,有的依据朝代分卷分册,如北京出版社于2001年出版的由张燕瑾、吕薇芬主编的《20世纪中国文学研究》中的古代文学部分,以朝代分为《先秦两汉文学研究》卷、《魏晋南北朝文学研究》卷、《隋唐五代文学研究》卷(上、下)、《宋代文学研究》卷(上、下)、《辽金元文学研究》卷、《明代文学研究》卷、《清代文学研究》卷和《近代文学研究》卷(上、下),共8卷、11册。有的按体裁来分册,如2005、2006年福建人民出版社出版的由傅璇琮主编的《二十世纪中国人文学学术史丛书·文学专辑》,分为《中国诗学研究》、《中国古代散文研究》、《中国词学研究》、《中国古代小说研究》、《中国戏剧研究》、《中国文学批评史研究》等。

四是分散载于多种论著中。自80年代后期开始,在许多研究论著中,或设专编、专章、专节,或在其引言、前言中,或采用附录的方法,常常用相当大的篇幅,载有研究综述。这方面的研究综述,数量很大。如:天津教育出版社1987年出版的宁宗一、陆林等编著的《元杂剧概论》,全书四编,其中第一、二编属于研究综述。安徽大学出版社2000年出版的胡传志的《金代文学研究》第一章第一节为《金代文学研究的历史与现状》。商务印书馆2003年出版的孙明君的《汉魏文学与政治》,其中有《20世纪建安文学研究反思》。中国社会科学出版社2006年出版的李定广的《唐末五代乱世文学研究》引论一、二分别为《前人对唐末五代文学的主要观点及其缺憾》、《研究成果的分布与研究方法的运用状况及其薄弱环节》。北京大学出版社2004年出版的孙康宜的《词与文类研究》附录二为《北美二十年来词学研究——兼记缅因州国际词学会议》。江西人民出版社2008年出版的毕士奎的《王昌龄诗

<sup>①</sup> 参阅武新军:《“改革开放30年与中国文学研究”学术研讨会综述》,《文学评论》2008年第4期。

歌与诗学研究》第五章是《王昌龄研究综述》。同年,中山大学出版社出版的赵建坤的《关汉卿研究学术史》,第一编是《关汉卿研究学术综述》。

关于研究综述的内容和范围,大体上可以分为综合性和专题性两种。所谓综合性,主要是从整体上对古代文学研究进行回顾与反思。有论文,也有专著。论文如徐公持1998年发表的《四个时期的划分及其特征——二十世纪中国古典文学研究的近代化进程论略》<sup>①</sup>。此文从综合、宏观的角度,纵横结合,把20世纪的中国古典文学研究大体上划分为四个时期:“第一时期为1900年至1928年,这是学科近代化的起步时期。第二时期为1928年至1949年,这是学科近代化的发展时期。第三时期为1949年至1978年,这是学科的统一时期,也是近代化的曲折时期。第四时期为1978年至今,这是学科拨乱反正和多元化时期,也是近代化的再发展时期。”论文对每个时期研究的大体面貌和特点作了概括性的论述。专著如上面列举的张燕瑾等主编的《20世纪中国文学研究》。此书分为10卷12分册。其中,除两册属于现当代文学研究综述外,其他全为中国古代文学研究综述。全书每卷着眼于所含时代的文学研究的整体,兼顾各种文体、重要作家作品和流派研究,基本上综述了20世纪中国古代文学研究的演进历程和历史特点。

与综合性的论著相比,专题性的更多。专题性的研究综述,是就古代文学研究中的某一范围和某一问题作综述。

史料是古代文学研究的基础。20世纪在文学史料的发现、鉴别和整理等方面,成绩卓著。许多研究综述就这方面进行了总结。除了综合性的论著中有所体现外,更多的是专题论述。如:李明杰的《20世纪中国古籍版本学史研究综述》,载《古籍整理研究学刊》2003年第2期。陈力的《二十世纪古籍辨伪学之检讨》,载《文献》2004年第3期。何新文的《二十世纪赋文献的辑录与整理》,载《文献》1998年第2期。苗怀明的《二十世纪中国古代小说史料的重大发现与整理》,载《文献》2000年第4期。黄灵庚的《〈楚辞〉文献学百年巡视》,载《文献》1998年第1期。张兴吉的《二十世纪〈史记〉版本研究的回顾》,载《文献》2004年第3期。王兆鹏、刘尊明的《本世纪唐五代词的文献整理与研究概观》,载《文献》1999年第3期。黎蕾的《20世纪西域古典戏剧文本的发掘与研究》,载《文学遗产》2003年第3期。崔小敏、梅新林的《〈西游记〉文献学百年巡视》,载《文献》2003年第3期。

中国古代重要的作家作品、文论家及其论著,是中国古代文学与文学理论的支柱,自古以来,特别受到青睐。20世纪,仍是研究的重点。中国古代文学研究取得的成就和出现的这样那样的问题,也突出地表现在这些研究重点上。因此,重要作家作品、文论家及其论著的研究,自然成为研究综述的热点。从已经发表和出版的论著看,大多数重要作家作品和重要文论家的论著的研究,都有研究综述。如:褚斌杰的《百年屈学》,见其著《楚辞要论》,北京大学出版社2003年版。曹晋的《〈史记〉百年文学述评》,载《文学评论》2000年第2期。吴云的《“陶学”百年》,载《文学遗产》2000年第3期。葛景春的《李白研究五十年》,载《山西大学师院学报》2000年第3期。刘明华的《现代学术视野下的杜甫研究——杜甫研究百年回顾与前瞻》,载《文学评论》2004年第5期。洪迎华、尚永亮的《柳宗元研究百年回顾》,载《文学评论》2004年第5期。饶学刚、朱靖华的《20世纪苏轼文学研究述略》,载朱靖华、刘尚荣主编的《中国苏轼研究》第1辑。梅新林、葛永海的《〈金瓶梅〉研究百年回顾》,载《文学评论》2003年第1期。张锦池的《〈红楼梦〉研究百年回眸》,载《文艺理论研究》2003年第6期。《河南教育学院学报》在2003年开设“百年红学”栏目,三年来,这个栏目共编发了数十位有关红学研究综述的论文达87篇之多,成为红学研究领域重要的学术专栏。

百年以来,中国古代文学的研究者,人数众多,但创见多、影响特别大的是那些大家巨擘。他们的著述具有标志性,富有生命力,为海内外所嘉许。90年代以来,他们的不少著述逐渐得到重新整

<sup>①</sup> 载《文学遗产》编辑部、黑龙江大学中文系编:《百年学科沉思录:二十世纪古代文学研究回顾与前瞻》,北京:人民文学出版社,1998年。

理和出版。要回顾百年来的中国古代文学研究,他们的著述自然会受到特别的关注。由于上述原因,许多研究综述,对这些大家巨擘的研究,进行了总结。前面所列举的王瑶和陈平原分别主编的《中国文学研究现代化进程》选择了梁启超、王国维、鲁迅、吴梅、陈寅恪、胡适、郭沫若、郭绍虞、孙楷第、朱自清、郑振铎、游国恩、闻一多、俞平伯、夏承焘、吴世昌、王元化等33家,综述了他们研究古代文学或古代文论所走过的道路和取得的成就。此外,还有不少论著就一些研究大家作了综述。这方面的研究综述,论题集中,述评细致,从个体的角度,体现了中国古代文学研究历程中的丰富多彩和取得的巨大成就。

### 三

在中国古代文学研究的演进历程中,虽然在20世纪70年代之前,也有各种形式的关于文学研究的论述,但由于很少有自觉意识,基本上处于自在的状态,因而显得零星,没有形成系统。自20世纪70年代末开始,有了具有现代意义的文学研究综述。这些研究综述对于我们了解以前、特别是20世纪中国古代文学研究的状况和推进今后古代文学研究的进展,都有重要的意义。

首先,从一些研究综述中,我们可以看到,百多年来许多卓有成就的古代文学研究者,都不是简单的“为学术而学术”,而是胸怀一个“志”。这个志就是爱国。他们研究学术的根基和动力是爱国。许多学者基于救亡、强国的忧患意识,或者基于使中国由传统走向现代化的诉求,克服了重重困难,顶住了种种压力,以学术为生命的寄托,为自己的本分,甚至不惜生命,孜孜矻矻,专心研究中国古代文学。他们的高尚人格和精神境界,垂范后世。他们取得的许多重大成果,富有生命。他们当中,有些继承了清代朴学的学风,搜集、整理、考据文学史料,为后人继续研究提供了方便。有些既有扎实的国学基础,又接受了西学的浸润,努力兼融中西,注意会通,以超迈的胸怀,用新的理念和方法展开研究,在中国古代文学研究由传统向现代转变的历程中,留下了座座丰碑。

第二,这些研究综述比较全面地总结了古代文学研究各个方面已经取得的成绩,表现了后来的研究者对前人劳动成果的尊重。在古代文学研究领域里,自古迄今,有许多学人,辛勤耕耘。他们取得的成果,应当受到尊重和肯定。他们的宝贵经验,值得我们学习。同时还告诉我们,文学研究具有历史传承性,是一个不断积累的过程,个人所取得的成果只是其中的点滴。文学研究涉及许多方面,难以穷尽。新的时代对文学研究提出了新的要求。我们应当把前人的成果作为阶梯,继续攀登。

第三,不少研究综述,有回顾,也有前瞻。回顾部分,常常含有大量的信息。通过阅读回顾部分,我们可以用较短的时间,大体了解古代文学研究在哪些方面已经做了哪些工作,有哪些成果,存在哪些薄弱环节,还有哪些盲点。有些综述能把综述和分析归纳结合起来,如段启明、汪龙麟在其主编的《清代文学研究》中总结了20世纪古代文学研究的方法,指出20世纪中国古代文学的研究方法,主要有两种:“即传统治学方法的革新与外域方法的引进。”传统的治学方法主要指乾嘉朴学,“目录学、校勘学等大多属于这一方法论体系,但已被20世纪的学人融进了新的内容。外域方法的引进在20世纪学界也从未间断,且在不同时期有不同侧重”<sup>①</sup>。又如:常森对20世纪先秦散文研究成果在综述的基础上,把后半世纪的研究方法分析归纳为两大基本范式:“存在决定意识”范式和“元素分析范式”。认为“元素分析范式”是“从‘现代’文学立场上把握先秦散文之价值的范式”<sup>②</sup>。像这样的分析归纳和理论提升,对今后的研究方法会有所启示。还有一些研究综述,前瞻部分写得相当具体,有深度。乔以钢在其《近百年中国古代文学的性别研究》一文中,在回顾百年研究状况之后,用约五千字的篇幅,从九个方面,对今后研究应当注意的问题,进行了具体的论述<sup>③</sup>。这是富有建设性的。顾后

① 段启明、汪龙麟主编:《清代文学研究》,北京:北京出版社,2001年,第31页。

② 常森:《二十世纪先秦散文反思》,北京:北京大学出版社,2002年,第174、181、182页。

③ 文载《中国社会科学》2008年第3期。

而瞻前,使我们以后的研究能居于前沿地位,避免重复劳动,把精力集中在创新上。这方面,我们是有教训的。有的研究者做研究,忽视查阅已有的成果,不注意研究的动态,往往闭门造车,结果是有些课题,别人已经研究过,并且有了为学术界所认可的成果,还继续在这方面浪费时间。相反的是,有些史料有待搜集和整理,有些课题,有待探讨,却很少有人问津。有了研究综述,我们想做某一方面的研究,应当先阅读有关的研究综述,会减少一些盲目性,使自己的工作有意义,有新的创获。

第四,不少研究综述使我们知道,古代文学研究同其他学术研究一样,经常受社会条件、政治气候和各种理论的制约。古代文学研究不可能游离于社会、政治和理论之外,但又有自己的独立品格,有自己内在的演进规律。百多年以来,由于社会的动荡、政治的严重干预等原因,古代文学研究曾经出现过低谷,甚至停滞和惨遭破坏。就某些学派和个人来说,或者囿于某种学术观点,或者受某种风气的影响,在研究中,出现了某些错误的倾向和失误,有不少教训。这些错误倾向、失误和教训,也是一种财富。在这方面,许多研究综述,不同程度地作了介绍。通过阅读这些综述,认真思考过去的错误倾向、失误和教训,对我们以后的研究是大有裨益的。与此相反的是,一旦社会和政治等环境适合文学研究时,它就会健康地向前推进。20世纪80年代以来,虽然有一些消极的因素对古代文学研究的进展不利,但从总体上看,是百年来最好的时期。30年来,我们已经取得了巨大的成绩。我们应当倍加珍惜这来之不易的大好时机,努力完成时代赋予我们的使命。

第五,从学术史的角度来看,许多研究综述是建立在广泛搜集史料的基础上的,把一些分散的、不易查找的论著加以整理、综合,做了总体的展示。有些研究综述,已经带有学术史的性质,为今后研究和撰写学术史,提供了大量的信息,积累了重要的史料,提出了不少值得今后编撰学术史参考和继续探讨的问题。

#### 四

研究综述是一种新形态的文学研究的研究。30多年来,蔚为大观,成就巨大。就目前的情况来看,仍在继续发展,以后也是古代文学研究领域中的一种长期需要和存在的形态。胡适在《国学季刊》发刊宣言中指出:“一种学术到了一个时期,也有总结账的必要。学术上结账的用处有两层:一是把这一种学术里已经不成问题的部分整理出来,交给社会;二是把那不能解决的部分特别提出来,引起学者的注意,使学者知道何处有隙可乘,有功可立,有困难可以征服。结账是(1)结束从前的成绩,(2)预备将来努力的新方向。”<sup>①</sup>胡适所说的“总结账”的含义,近似于现在的“研究综述”。他的这段言论,当时虽然是就整理国故而言,但其基本精神也适用于古代文学研究。为了使研究综述继续发展,不断提高,我们对以往的研究综述,应当在充分肯定成就的基础上,总结经验,找出不足,不断地发展这一新的研究形态。为了发展这一新的形态,大体上有两方面尤其值得我们重视:一是拓展范围,二是理论深化。

综观以前的研究综述,就关注的范围来说,大多数主要限于中国的大陆,对国外和台湾、香港等地区涉及得较少。许多信息说明,中国的古代文学,早已越过了国界,为日本、韩国和欧、美等许多国家和地区的研究者和读者所看重,而且取得了不少研究成果。这些成果,有少数有中译本,还有许多没有中译本。随着中国在国际上地位的不断提高,国外喜爱和研究中国古代文学的人,会越来越多,研究的成果会不断涌现。就国内来说,台湾和香港,一直是该领域的重要阵地。20世纪后半期,台湾和香港受到的干扰较少,取得的研究成果相当丰厚。以前的研究综述,由于种种条件的局限,对国外和台湾、香港等地区的研究成果涉及得较少,有些根本没有涉及。这是一大缺憾。今后的研究综述,应当放眼世界,打破局限,把各地的相关研究纳入综述的视野之中,从而提供更全面的研究信息和更多的启示。

<sup>①</sup> 《胡适文存》二集,合肥:黄山书社,1996年,第8页。

古代文学研究的各种成果的产生,尽管离不开时代,离不开社会环境,但也与研究者的主观世界密切相关。历代许多经得起时间检验的研究成果,在很大程度上是研究者精神境界的外显,是他们生命的寄托。从这一角度来说,综述以前的文学研究,至少应当顾及研究成果和研究者这两个方面。但以前的研究综述,大多主要着眼在研究成果上,而忽视了对研究者的研究,常常给人的印象是“见物不见人”。忽视了对研究者的研究,有许多问题,就难以给人以深刻的理解和启迪。纵观百年来古代文学研究的历程,有两个特殊的时期,尤其值得关注。一个是20世纪三四十年代。当时生活在同样的战乱不断、颠沛流离、政治黑暗的艰难环境中,许多学者保持气节,焚膏继晷,从事研究,作出了贡献,而与此相左的是,有个别人,却丧失了民族气节,乃至为敌人效劳。另一个是“文革”十年动乱时期。许多研究综述,论及这一时期,往往在用“噩梦”、“浩劫”之类的词语予以否定之后,再用“断裂”加以概括,或者简单地用“萧条”、“荒芜”之类的断语,一笔带过。上述简单的做法,其结果是很容易造成对十年动乱这段历史的遮蔽和遗忘。其实,对所谓十年动乱时期的古代文学研究的“断裂”、“萧条”和“荒芜”,还可以作些深入的分析。单就主观方面而言,有些明显的事实值得思考,如:为什么在“文革”期间,有不少爱好和研究古代文学的知识分子投入了或想投入这场“革命”,有些人还写了一些今天看来毫无学术的文章?为什么许多同是在20世纪三四十年代已经成名的学者,在十年动乱中会有不同的表现?其中有什么教训值得后人汲取?从这方面思考,今后的研究综述,有必要扩大范围,把研究者纳入研究的视野。这样做,可能会深入一些,总结出更多的能给人以启示的理论和某些带有规律性的认识。

我国历来在重视古代文学研究的同时,也注意做古代文学的普及工作,努力让大众享用优秀的古典文学遗产。清代编印的《唐诗三百首》和《古文观止》在不断的印行,读者之多,难以计数,影响之大,不易估量。20世纪60年代前后,一些出版社相继编印了一系列的古典文学普及丛书,如“中国古典文学基本知识丛书”和重要作品选注。这些丛书,使百千万读者获得了古典文学的基本知识,得以欣赏古典精品,成为他们重要的精神食粮。自80年代开始,又兴起了古典文学鉴赏热,相继出版了多种形式的鉴赏著述。这些著述,有助于人们陶冶情操,净化心灵。百多年来,许多专家学者以极大的热忱投入了这项工作,撰写了大量的普及性读物和赏析文章。应当说,经由几代许多学者和出版单位的共同努力,以前我们在古典文学的普及方面,成绩巨大,有丰富的经验,当然也有教训。但遗憾的是,就已经发表和出版的的研究综述来看,可能是由于把普及古典文学这一工作看得过于简单,很少考虑古典文学普及著述的一个重要特点:把学术性和普及性融合在一起,写起来有很大的难度。因此在考虑撰写研究综述时,很少涉及这一方面。其结果是有许多问题,如:如何正确评价以前的古典文学普及工作?有哪些经验和教训?普及同研究之间有怎样的关系?如何作好普及性和学术性的融合?今后如何正确处理研究和普及的关系?面对新的形势和国内外新的接受者,怎样普及?要解决上述问题,一项重要的工作,就是拓展研究的范围,把以前的古典文学的普及工作,纳入我们研究的视野。

综合阅读已经发表和出版的大量研究综述,可以发现这些研究综述的质量是有相当差别的,大量的研究综述多是限于事实的叙述和论点的归纳。对文学研究事实的存在之故、变迁之由之类的深层问题,或不及,或论述单薄。事实的叙述和论点的归纳,对今后的研究是有益的,现在的问题是,我们不能满足于此。如果满足于此,会在一定程度上影响今后研究的创新。熟悉古代文学研究的人都知道,在该领域里,有不少已经研究过的问题,有待从理论上和方法上进一步深入探讨。如政治环境与古代文学研究的关系问题。20世纪,政治化倾向深深地影响了人们的日常生活和精神生活,古代文学研究很难回避政治的影响。许多研究综述关注了古代文学研究的政治环境,这是符合实际的,有益的,但有待深入。政治至少应当包括政治权力机制、政治规范、政治心理、政治信仰等内容。百年来的古代文学研究到底在政治的哪些方面受到了影响?政治以何种方式、在多大程度左右、影响了它的走向?主要特点是什么?如何评价?诸如上述问题,都需要进一步探讨。

从五四运动开始,马克思主义通过各种途径,传入了中国。不少研究者不同程度地接受了马克思主义的历史唯物论和唯物辩证法,并且用来指导研究古代文学,使之发生了深刻的变化,取得了不少重要的成果。当然,由于多方面的原因,在运用的过程中,也出现了一些偏向和错误。在这方面,许多研究综述有所述评,但有待深入。有些研究综述对在运用马克思主义的唯物论和阶级分析方法过程中,出现的庸俗化、机械化、简单化和乱贴标签等现象作了述评,这是重要的,其中的教训,值得我们汲取。但对用马克思主义唯物论和阶级分析方法所取得的重要成就,却不太重视,缺乏深入的分析。对新时期的古代文学研究,许多研究综述,关注的重点是研究理念和研究方法的多元化,而很少研究如何坚持马克思主义的指导原则问题。现在在古代文学研究领域里,忽视了强调坚持马克思主义的指导原则,马克思主义理论被淡化了。这些现象的出现,是否与我们在回顾和反思中,对马克思主义在指导古代文学研究中取得的成就和出现的问题,缺乏深入分析有关?还有,新时期的古代文学研究呈现出多元格局。不少研究综述指出了这一点。但我们提倡多元格局的目的是什么?如何评价新时期的多元格局?对于上述之类的问题,有必要加以探讨。

古代文学研究中,还有许多问题,如多种文体的起源、文学史演进的阶段的划分,某些作品的作者和写作时间等,有些从很早开始一直到今天,众说纷纭,莫衷一是。而且这种现象可能还会延续下去。对同一个问题,为何有那么多的不同的认识?如何解决这一类问题?这恐怕不能止于一些综述所概括的一些观点所能解决,而应做深入的思考。这是否应从研究理论和研究方法上加以分析?不深入到理论层面,不考究研究方法,回顾反思,只能停止在浅层次上,自然也难以使相关的研究有所超越,有所创新。

撰写研究综述是一种严肃的学术研究工作。为了弥补以前研究综述的缺欠,继续发展这一形态,我们应当全面地掌握国内外的史料,努力提高理论素养,加深专业根底。要少写“急就章”。应当多积累,多沉思。在时间上,需要拉开一定的距离。这样做,写出来的综述,会全面一些、客观一些、深刻一些。水平高的研究综述蕴含着创新的因子,能给人们提供大量信息和许多启示。我们期待着高水平的研究综述不断涌现。

[责任编辑 刘 培]

## 《西都赋》“长安事象”征实考论

王长顺 张新科

**摘要:**班固的《西都赋》对汉都城长安的周围山川地貌、宫殿苑囿、河流湖泊、城市布局、动植物等事象进行了写实性描绘,同时也提及选定都城、迁徙移民、天子游猎等历史事件。作为文学作品的《西都赋》,这样的写实具有“志乘”价值、历史意蕴和博物功能,而且通过对某些写实事象的研究,还能考察汉代长安的生态环境。

**关键词:**《西都赋》;长安;征实

作为汉代文学代表形式之一的汉大赋,虚构性乃是其显著的特征之一。对此,古今学者多有论说<sup>①</sup>。然而汉大赋发展到一定程度,则出现了写实的成分。而以都市作为主要描写对象的“京都赋”的出现,其写实的成分又有所增加。正如常森所说,扬雄《长杨赋》尝涉及一些史实,诸如秦末天下乱,刘邦建帝业,文帝躬服节俭,武帝用兵四夷等,杜笃《论都赋》铺叙的事实要更多一些,而班固的《两都赋》毫无疑问是后来居上<sup>②</sup>。马积高在《赋史》中也说,班固《两都赋》征实的成分增加,虚夸的成分减少<sup>③</sup>。这与“京都赋”兴盛的政治文化背景有一定的关系。就现存资料来看,最早涉及京都题材的赋作是杜笃的《论都赋》。这篇赋作出现的直接诱因乃是东汉时的迁都之争。东汉初年,光武帝刘秀平定天下,虽定都于洛阳,但是朝野上下在定都问题上却一直存在着分歧:一派以所谓的西土耆老为代表,认为东汉应承绪西汉正统,当迁都长安;以山东权贵为代表的一派则支持立都洛阳,反对西迁。对于定都长安还是洛阳,光武帝刘秀也无定意,因此曾先后于建武六年、十年两次亲幸长安,拜祠高庙,祭前汉十一陵。在这样的情况下,西迁派和都洛派都承继西汉以来以赋劝谏的传统,用赋的形式表明主张,于是便有了杜笃的《论都赋》,王景的《金人论》,傅毅的《反都赋》(仅存两句)、《洛都赋》,崔骃的《反都赋》(仅存序),班固的《两都赋》等京都大赋。这些赋作或论长安形制之美,或赞洛邑礼乐教化制度,虽是用文学手法对政治问题进行论说,其中也不乏对大一统德化政治的向往与颂扬。因此,作为文学作品的“京都赋”,便具有了一定程度上的现实性。就此而论,班固《两都赋》中的

**作者简介:**王长顺,咸阳师范学院文学与传播学院教师(陕西咸阳 712000),陕西师范大学文学院博士研究生;张新科,陕西师范大学文学院教授(陕西西安 710062)。

**基金项目:**国家“211工程三期重点学科建设项目”。

① 司马迁指出:“相如以‘子虚’,虚言也,为楚称;‘乌有先生’者,乌有此事也,为齐难;‘无是公’者,无是人也,明天子之义。故空藉此三人为辞,以推天子诸侯之苑囿。”(《史记·司马相如列传》,北京:中华书局,1959年,第3002页)这是说司马相如的《子虚赋》、《上林赋》所写的对话、事件和人物全都是虚构的。李泽需认为,汉赋在“体物写志”时有着明显的虚构性。这一虚构性主要表现在以神话传说意象入赋,对客观事物的夸饰描写,假设问答,采用主客问答的方式组织篇章等。而造成这种虚构性的原因,一是先秦文化的影响;二是汉代神学思想、方术仙道流行的文化语境的影响;三是汉代统治阶级审美情趣的影响(详见李泽需:《论汉赋的虚构性》,《经济与社会发展》2008年第6期)。刘向斌、刘鑫认为,汉赋的话语具有虚指性。主要表现为语言的虚指性、内容的虚幻性和抒情方式的隐蔽性等方面。这种虚幻性说明了汉代文人创作汉赋的的自觉意识(详见刘向斌、刘鑫:《试论汉赋话语的虚指性特征》,《延安大学学报》[社会科学版]2006年第3期)。

② 详见常森:《两都赋新论》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2007年第1期。

③ 马积高:《赋史》,上海:上海古籍出版社,1987年,第112页。

《西都赋》对“长安事象”的写实性记述就有着一定的价值和意义。笔者不揣寡陋,试论析之。

## 一、《西都赋》中“长安事象”的征实具有志乘价值

《西都赋》首先叙述了东都主人与西都宾的问答,接下来西都宾“摅怀旧之蓄念,发思古之幽情”<sup>①</sup>,陈说“长安”,对都城周围的地理形势作以铺叙。赋中提到的雍州<sup>②</sup>、函谷关、崤山<sup>③</sup>、太华山<sup>④</sup>、终南<sup>⑤</sup>、褒斜<sup>⑥</sup>、陇首<sup>⑦</sup>、泾水、渭水及其他河流等,都是长安地理实有之名。至于此地丰腴,易守难攻,《史记·货殖列传》也曾有记载:“关中自汧、雍以东至河、华,膏壤沃野千里,自虞夏之贡以为上田,而公刘适邠,大王、王季在岐,文王作丰,武王治镐,故其民犹有先王之遗风,好稼穡,殖五谷,地重,重为邪。”<sup>⑧</sup>正如《史记·留侯世家》载留侯张良所言:“关中左殽函,右陇蜀,沃野千里,南有巴蜀之饶,北有胡苑之利,阻三面而守,独以一面东制诸侯。诸侯安定,河渭漕挽天下,西给京师;诸侯有变,顺流而下,足以委输。此所谓金城千里,天府之国也。”<sup>⑨</sup>由此可见,班固《西都赋》对长安山川地势的叙写符合历史事实,人们通过阅读可以了解汉代长安周围的地理概貌。因此,这样的记录和描写具有“志乘”价值。正如有些学者所说:“赋家以描写现实为主,赋中引录地理名词,尤多实指。如班固《西都赋》写西京建都的地理位置一节,涉及地名有雍州、长安、太华等无不具当世性和真实性。”<sup>⑩</sup>

在《西都赋》中,班固次第叙写汉长安城“金城万雉”、“周池成渊”、“三条广路”、“十二通门”、“九市开场”,对其建设过程、宏大规模、城内布局、繁华景象等描写得淋漓尽致。这些都可以得到考证。汉长安城,《三辅黄图》卷一载:

按惠帝元年正月,初城长安城。三年春,发长安六百里内男女十四万六千人,三十日罢。城高三丈五尺,下阔一丈五尺,六月发徒隶二万人常役。至五年,复发十四万五千人,三十日乃罢。九月城成,高三丈五尺,下阔一丈五尺,上阔九尺,雉高三坂,周回六十五里。城南为南斗形,北为北斗形,至今人呼汉京城为斗城是也。

《汉旧仪》曰:“长安城中,经纬各长三十二里十八步,地九百七十三顷,八街九陌,三宫九府,三庙,十二门,九市,十六桥。”地皆黑壤,今赤如火,坚如石。父老传云,尽凿龙首山土为城,水泉深二十余丈。……城下有池周绕,广三丈,深二丈,石桥各六丈,与街相直。<sup>⑪</sup>

据何清谷注,汉长安城高三丈五尺,合今 8.05 米(按:西汉一丈合今 2.3 米),下阔一丈五尺,合今 3.45 米,上阔九尺,合今 2.17 米。经实测,城墙高度在 12 米以上,下部宽度为 12 米至 16 米。上部宽远不止汉代十尺。雉是古代计算城墙面积的单位,长三丈高一丈为一雉。由此基本上可以得知汉代长安城墙的概貌。再看护城河——城墙外有壕沟围绕。何清谷释曰:“广三丈,广作宽解,壕宽合今 6.9 米。深二丈,合今 4.6 米。……经考古勘察、发掘,壕宽约 8 米,深 3 米,接近《黄图》的记载。”<sup>⑫</sup>长安城墙的周长,何清谷注曰:

周回:即周围,周长。周长六十五汉里,较实测偏大。王仲殊曰:考古工作者在长安城遗址

① 班固:《西都赋》,萧统编,李善注:《文选》,北京:中华书局,2005 年,第 22 页。下引《西都赋》,版本同此,不另出注。

② 《汉书·地理志下》:“故秦地于禹贡时跨雍、梁二州。”

③ 《战国策·秦策一》:“苏秦始将连横,说秦惠王曰:‘大王之国,西有巴蜀汉中之利,北有胡貉代马之用,南有巫山黔中之限,东有殽函之固。’”

④ 李善注《西都赋》引《山海经》曰:“华首之山西六十里曰太华之山。”

⑤ 终南,即终南山,周代称中南山。

⑥ 褒斜,终南山谷口之一。李善注《西都赋》引《梁州记》曰:“万石城泝汉上七里褒谷,南口曰褒,北口曰斜,长四百七十里。”

⑦ 陇首,指陇山之东端。

⑧ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959 年,第 3261 页。

⑨ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959 年,第 2044 页。

⑩ 许结:《赋的地理情怀与方志价值》,《济南大学学报》2005 年第 5 期。

⑪ 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006 年,第 75—79 页。

⑫ 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006 年,第 76—80 页。

勘察时,大部分城墙犹高出地面,虽然有不少断缺之处,但仍有墙基遗留于地下。经一九五七年和一九六二年两次实测,东面城墙长约六千米,南面城墙长约七千六百米,西面城墙长约四千九百米,北面城墙长约七千二百米,四面城墙总长二万五千七百米,合汉代六十二里强。”<sup>①</sup>

据此,《西都赋》中用“万雉”、“呀周池而成渊”<sup>②</sup>来分别说城墙的长度和护城河的深度是符合实际的。

《西都赋》写长安城“十二门”、“九市”也是实有的。据《三辅黄图》卷一载,汉都城长安十二门分别为:霸城门、清明门、宣平门、覆盎门、安门(亦曰鼎路门)、西安门(亦曰便门或平门)、章城门、直城门、雍门、洛城门、厨城门、横门。《三辅黄图》卷二“长安九市”条载:“《庙记》云:‘长安市有九,各方二百六十六步。六市在道西,三市在道东。凡四里为一市。致九州之人在突门。’”“又有柳市、东市、西市,当市楼有令署,以察商贾货财买卖贸易之事,三辅都尉掌之。”<sup>③</sup>这样,《西都赋》所记与史书记载基本一致。因此,《西都赋》的相关记载补充了史料的不足,俨然如同汉代的“长安城志”。

《西都赋》对于长安周围东南西北四个方位区域地理的记述,也颇具志乘价值。班固写道:“其阳则崇山隐天,幽林穹谷。”“其阴则冠以九嶷,陪以甘泉。”“东郊则有通沟大漕,溃渭洞河。”“西郊则有上囿禁苑,林麓薮泽,陂池连乎蜀汉。”汉长安城周围的地理状况,与实际相对应。秦岭、九嶷山是实有之地貌,甘泉宫、漕渠在当时就存在,弘农郡的商县、上雒县,扶风的郿县乃是当时的行政设置。这些都是汉时实有。如甘泉宫,《三辅黄图》卷二载:

甘泉宫,一曰云阳宫。《史记》秦始皇二十七年,作甘泉宫及前殿,筑甬道,自咸阳属之。《关辅记》曰:“林光宫,一曰甘泉宫,秦所造,在今池阳县西,故甘泉山,宫以山为名。宫周匝十余里。

汉武帝建元中增广之,周十九里。去长安三百里,望见长安城,黄帝以来圜丘祭天处。”<sup>④</sup>

这就明确地记录了甘泉宫的位置、营造的历史等情况,可见《西都赋》对长安城郊的叙写征而有信。

《西都赋》中,关于宫殿的叙写在极尽铺张之能事的同时,详细记述了宫殿的名称、位置和建筑概貌。班固先用比喻的手法写实,铺叙汉长安城中宫廷建筑的整体规模和建筑风格,再写“紫宫”(未央宫)各殿。其中提到的殿名有:清凉殿、宣室殿、温室殿、金华殿、玉堂殿、白虎殿、麒麟殿、掖庭殿、椒房殿、合欢殿、增城殿、安处殿、常宁殿、茝若殿、椒风殿、神仙殿、长年殿、披香殿、发越殿、兰林殿、蕙草殿、鸳鸯殿、飞翔殿、昭阳殿,共计 24 殿;提到的阁有:天禄阁、石渠阁;提到的庐有:承明庐、金马庐;提到的宫有钩陈宫(李善注为后宫。按:应为卫署居所)。据《三辅黄图》载,未央宫有 27 殿,《西都赋》所记未央宫的殿名,其中有 21 个与《三辅黄图》所载殿名相符,仅有 6 个,即宣明殿、广明殿、昆德殿、凤凰殿、承明殿、高门殿未被《西都赋》提及。这完全可以作为“宫殿志”来看待。

《西都赋》还写到桂宫、明光殿、长乐宫诸宫殿。据潘岳《关中记》记载,桂宫、明光殿、长乐宫诸宫殿也建在长安城中:“桂宫在未央宫之北,周回十余里,中有明光殿,殿上复道,从官中西上城,西至建章宫神明台、蓬莱山。”<sup>⑤</sup>明光殿亦有史载:“明光宫(按:应为明光殿之误,据《三秦记辑注》刘庆柱注)在渐台西,以金玉珠玕为箔。明光殿以金为阼,玉为阶。”<sup>⑥</sup>关于长乐宫,《三辅黄图》卷二载:“长乐宫,本秦之兴乐宫也。高皇帝始居栢阳,七年长乐宫成,徙居长安城。《三辅旧事》、《宫殿疏》皆曰:‘兴乐宫,秦始皇造,汉修饰之,周回二十里。’”<sup>⑦</sup>《西都赋》写建章宫中有凤阙、金爵(铜凤皇)、别风阙(按:《关中记》曰:折风,一名别风)、骀荡殿、馭娑殿、杓诣殿、天梁宫、神明台、井幹楼、唐中池、太液池等。

① 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006年,第77页。

② 《小尔雅》:“渊,深也。”《说文·水部》解释说,“渊”字的古文字形,外边大框像水潭,里面是打漩的水。“渊”之本义为打漩的水,用“渊”来说明 4.6 米深的护城河,应该不算夸张。

③ 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006年,第110、113页。

④ 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006年,第162—165页。

⑤ 潘岳撰,刘庆柱辑注:《关中记辑注》,西安:三秦出版社,2006年,第44—45页。

⑥ 辛氏撰,刘庆柱辑注:《三秦记辑注》,西安:三秦出版社,2006年,第45页。

⑦ 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006年,第127页。

关于建章宫,《三辅旧事》载:“建章宫周回三十里。殿东起别风阙,高二十五丈,乘高以望远……又于宫门北起圆阙,高二十五丈,上有铜凤皇,赤眉贼坏之。”<sup>①</sup>宫内诸事象,《三辅黄图》卷二载:“建章有骀荡、骖娑、杓诣、天梁、奇宝、鼓簧等宫。又有玉堂、神明堂,疏圃、鸣銮、奇华、铜柱、函德二十六殿,太液池,唐中池。”<sup>②</sup>《汉书·郊祀志下》也有记载:

于是作建章宫,度为千门万户,前殿度高未央。其东则凤阙,高二十余丈。其西则商中,数十里虎圈。其北治大池,渐台高二十余丈,名曰泰液,池中有蓬莱、方丈、瀛州、壶梁,象海中神山龟鱼之属。其南有玉堂璧门大鸟之属。立神明台、井幹楼,高五十丈,辇道相属焉。<sup>③</sup>

因此,《西都赋》所记汉长安城宫殿诸事,均可在史书或地志类书中得到征信。

要之,人们通过《西都赋》,可以了解汉长安城周围的山川地理、城市建设、街市分布、宫殿盛况等等,因此,赋中“长安事象”征实的叙写,具有志乘价值。清人陆次云在《北墅绪言》中说:“汉当秦火之余,典故残缺,故博雅之属,辑其山川名物,著而为赋,以代志乘。”袁枚在《历代赋话序》中又说:“古无志书,又无类书,是以《三都》、《两京》,欲叙风土物产之美,……今志书、类书,美矣备矣,使班、左生于今日,再作此赋,不过翻摭数日,立可成篇,而传抄者亦无有也。”<sup>④</sup>当今有学者说:“征实求真,仍是赋家共同的审美旨趣。”“汉京都赋描写帝都宏大结构,包括京都形胜、京畿环境、都城规模、市区街衢等,……实具‘志乘’的作用与价值。”<sup>⑤</sup>

## 二、《西都赋》中“长安事象”的征实具有一定的历史意蕴

《西都赋》“长安事象”的叙写,开头便有西都宾问于东都主人曰:“盖闻皇汉之初经营也,尝有意乎都河洛矣。辍而弗康,实用西迁,作我上都。主人闻其故而睹其制乎?”这里提及汉初高祖确定建都的历史事件。据《史记·刘敬叔孙通列传》记载,汉五年,高祖“问蒯彻,蒯彻说曰:‘陛下都洛阳,岂欲与周室比隆哉?’上曰:‘然。’”可见,汉高祖当初确曾有建都洛阳的想法。蒯彻在陈说周兴的历史和汉立的历程之后,又说高祖:“今陛下入关而都,案秦之故地,此益搯天下之亢而拊其背也。”对此,高祖还是拿不定主意。后来,“高祖问群臣,群臣皆山东人,争言周王数百年,秦二世即亡,不如都周。上疑未能决。及留侯明言入关便,即日车驾西都关中。”因此,赋中的记载符合历史事实。

《西都赋》写长安城四郊及周围有“杜霸”、“五陵”、“七相五公”,较为翔实地记述了历史事件。“杜霸”是指汉宣帝杜陵和汉文帝霸陵;“五陵”是指汉高帝长陵、惠帝安陵、景帝阳陵、武帝茂陵和昭帝平陵。当时,汉代实行陵邑制度,在以上七个陵设置县邑。“三选七迁”就是在汉代设置陵邑之后,选三等人,即官吏、豪强及经商致富者,迁往七个陵邑,以达到强干弱枝的目的。《汉书·地理志下》载:“汉兴,立都长安,徙齐诸田,楚昭、屈、景及诸功臣家于长陵。后世世徙吏二千石、高訾富人及豪桀并兼之家于诸陵。盖亦以强干弱支,非独为奉山园也。”<sup>⑥</sup>这一带出现“七相五公”<sup>⑦</sup>,就是迁徙官吏的结果。李善注《文选·西都赋》说,据《汉书》记载,韦贤为丞相,徙平陵;车千秋为丞相,徙长陵;黄霸为丞相,徙平陵;平当为丞相,徙平陵;魏相为丞相,徙平陵(按:这里只有五位丞相,其他两位因被认为系敌国迁来的,故未被载录)。张汤为御史大夫,徙杜陵;杜周为御史大夫,徙茂陵;萧望之为前将军,徙杜陵;冯奉世为右将军,徙杜陵;史丹为大将军,徙杜陵<sup>⑧</sup>。

① 张澍辑,陈晓捷注:《三辅旧事》,西安:三秦出版社,2006年,第26页。

② 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006年,第156页。

③ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1245页。

④ 浦铣撰,何新文、路成文校证:《历代赋话校证》,上海:上海古籍出版社,2007年,第3页。

⑤ 许结:《赋的地理情怀与方志价值》,《济南大学学报》2005年第5期。

⑥ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1642页。

⑦ “公”是对御史大夫、将军等官吏的统称。

⑧ 萧统编,李善注:《文选》,北京:中华书局,2005年,第28页。

《西都赋》还记述了天子羽猎活动的全过程,先写狩猎的目的是“威戎夸狄”和“讲武”。据史料记载,“讲武”在汉代已经形成制度。从现存资料来看,汉代的讲武活动包括驱刘(騊)、乘之、都试等军事训练,也包括在冬季进行的校猎活动。《后汉书·光武帝纪》李贤注引《汉官仪》云:“高祖命天下郡国选能引关蹶张,材力武猛者,以为轻车、骑士、材官、楼船,常以立秋后讲肄课试,各有员数。平地用车骑,山阻用材官,水泉用楼船。”<sup>①</sup>司马彪《续汉志》(即《后汉书志》)卷五《礼仪中》云:“立秋之日,白郊礼毕,始扬威武,斩牲于郊东门,以荐陵庙。……还宫,遣使者赍束帛以赐武官。武官肄兵,习战阵之仪、斩牲之礼,名曰驱刘。”<sup>②</sup>可见在这种仪式上,天子要举行射猎,以祭祀宗庙。《续汉志》卷八《祭祀中》又称:“天子入囿射牲,以祭宗庙,名曰驱刘。”<sup>③</sup>表明天子亲自射牲为祭,示以不忘武备。又据《续汉志》卷五《礼仪中》云:“兵、官皆肄孙、吴兵法六十四阵,名曰乘之。”<sup>④</sup>可见“乘之”是一种大规模的车骑合成战阵训练。讲武的另一种内容是“都试”。这在《续汉志》卷二十八《百官五》刘昭注引《汉官仪》有记载:

八月,太守、都尉、令、长、相、丞、尉会都试,课殿最。水家为楼船,亦习战射行船。边郡太守各将万骑,行障塞烽火追虏。<sup>⑤</sup>

《后汉书·耿弇列传》李贤注引《汉官仪》:

岁终郡试之时,讲武勒兵,因以校猎,简其材力也。

这说明“都试”是一种盛大军事活动,且常有校猎活动。“大阅”是汉代讲武活动的又一项内容。《后汉书》卷六十九《何进传》载灵帝中平五年(188)之大阅仪式:

起大坛,上建十二重五采华盖,高十丈,坛东北为小坛,复建九重华盖,高九丈,列步兵、骑士数万人,结营为陈。天子亲出临军,驻大华盖下,进驻小华盖下。礼毕,帝躬擐甲介马,称“无上将军”,行陈三匝而还。<sup>⑥</sup>

这种“大阅”,“代表汉代军事检阅的基本形式”,这些讲武活动“构成了汉代军事训练制度的大致轮廓”,然而“这些讲武活动中,狩猎是重要的内容”<sup>⑦</sup>。因此,《西都赋》中关于“耀威灵而讲武事”也是汉代军事制度的真实记载。至于“威戎夸狄”乃是“夸视”显耀军事实力的意思。《汉书》卷二十三《刑法志》云:“春秋之后,灭弱吞小,并为战国,稍增讲武之礼,以为戏乐,用相夸视。”<sup>⑧</sup>这说明讲武的军事活动除了训练军队的目的之外,还有彰显国力,夸耀军事实力,威慑少数民族的作用。这可与班固《西都赋》中“因兹以威戎夸狄,耀威灵而讲武事”相印证。

《西都赋》再写校猎前要先把各地搜集进献的鸟兽集中起来,让水衡、虞人等园圃管理人员准备、布置猎场。水衡、虞人的设置也有史载。据《史记·平准书》记载,武帝元鼎三年(前114)置水衡<sup>⑨</sup>,水衡丞管理上林等皇家园林。虞人,是掌山泽之官,在《西都赋》中泛指上林苑所有管理者。这些管理者有上林苑令、丞、尉以及上林三官、农官、十池监、诏狱、均输、御羞、园囿、农仓、辑濯、舟牧、六厩、啬夫、狗监等,皆为水衡都尉之属官。这些都是校猎活动的保障人员。紧接着是天子出行:“乘銮舆,备法驾,帅群臣,披飞廉,入苑门。”“法驾”是天子车驾的规格之一,属车三十六乘,载以彩帟。《后汉书志》卷二十九《舆服上》云:“前驱有九旂云罕,凤皇闼戟,皮轩鸾旗,皆大夫载。鸾旗者,编羽旄,列

① 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第51—52页。

② 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3123页。

③ 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3182页。

④ 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3123页。

⑤ 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3624页。

⑥ 范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第2246—2247页。

⑦ 曹胜高:《汉赋与汉代制度——以都城、校猎、礼仪为例》,北京:北京大学出版社,2006年,第128、129页。

⑧ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1085页。

⑨ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第1436页。

系幢旁。……后有金钲黄钺,黄门鼓车。……属车皆皂盖赤里,朱幡,戈矛弩箠,尚书、御史所载。”<sup>①</sup>《西都赋》写校猎的猎杀场面十分壮观,记述了校猎器械、搏杀方式等等。曹胜高就汉赋和相关历史资料研究认为,两汉军队以车骑为本,武器以弓弩为长,战术以骑射为主,故校猎的猎杀方式主要有围猎、网猎、焚猎、追击、射猎、借用鹰犬、刃杀、徒搏等<sup>②</sup>。《西都赋》中“追”、“矢”、“徒搏”、“刃”等字即可见狩猎的方式与汉代的实际状况是相同的。《西都赋》写猎杀之后,帝王检阅猎杀所获,并依据杀获多少,进行赐赏。又有欢宴已毕的帝王游览。“飧赐毕,劳逸齐,大路鸣鸾,容与徘徊。集乎豫章之宇,临乎昆明之池。”有时候还“风举云摇,浮游溟渤。前乘秦岭,后越九嶷。东薄河华,西涉岐雍”,几乎游遍了整个三辅地区。这里的“昆明池”、“豫章”、“秦岭”、“九嶷”、“河华”、“岐雍”都是实有地名。

由此,可以说,《西都赋》对确定都城、迁徙移民、天子游猎的叙写,与史料记载相一致。因此,《西都赋》作为文学作品,也记录了历史事实,具有较强的史学意义。正如常森所说:“从现代学术立场上看,《两都赋》不论是观念还是实际,都贯穿着一种自觉的史学追求。”<sup>③</sup>

### 三、《西都赋》写实能考察汉代的气候生态环境,并具有博物功能

班固《西都赋》写长安附近“竹林果园,芳草甘木。郊野之富,号为近蜀”,这足可以与《史记·货殖列传》所载拥有“渭川千亩竹”者,其富是可以与“千户侯”相当的说法相印证:

陆地牧马二百蹄,牛蹄角千,千足羊,泽中千足彘,水居千石鱼陂,山居千章之材。安邑千树枣;燕、秦千树栗;蜀、汉、江陵千树橘;淮北、常山已南,河济之间千树萩;陈、夏千亩漆;齐、鲁千亩桑麻;渭川千亩竹;及名国万家之城,带郭千亩亩钟之田,若千亩卮蒿,千畦姜韭:此其人皆与千户侯等。<sup>④</sup>

由此可见,渭河流域(苑囿自然包括在内)的竹林,是自然生态的一大景观<sup>⑤</sup>。“竹子”生长在长安,可以看作是西汉时期气候温暖的标志。竺可桢在《中国近五千年来气候变迁的初步研究》一文中论述秦和西汉时期的“温和”气候时,说到“竹”的分布:

汉武帝刘彻时(公元前140—87年)(按:应为前87年),司马迁作《史记》,其中《货殖列传》描写当时经济作物的地理分布:“蜀汉江陵千树橘;……陈夏千亩漆;齐鲁千亩桑麻;渭川千亩竹。”按橘、漆、竹皆为亚热带植物,当时繁殖的地方如橘之在江陵,桑之在齐鲁,竹之在渭川,漆之在陈夏,均已在这类植物现时分布限度的北界或超出北界。一阅今日我国植物分布图,便可知司马迁时亚热带植物的北界比现时推向北方。<sup>⑥</sup>

虽然有学者对此说表示否定,认为“该文凡涉及竹史料的温度推测,均没有气候变迁指示意义”<sup>⑦</sup>,但据题晋戴凯之撰《竹谱》“质虽冬蒨,性忌殊寒”之说判断,竹子的生长当是有气温选择的。因此,由汉代长安苑囿中竹林生长可见当时温暖的气候条件。

《西都赋》还记录了汉长安城及其周边的湖泊池沼情况。据史料记载,汉时长安城中宫廷池沼、苑囿的湖泊、城郊的湖泊,计有太液池、苍池(按:或作“沧池”)、唐中池、第中大陂(按:无池名)、昆明

① 范曄:《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3649页。

② 详见曹胜高:《汉赋与汉代制度——以都城、校猎、礼仪为例》,北京:北京大学出版社,2006年,第144—145页。

③ 常森:《〈两都赋〉新论》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2007年第1期。

④ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第3272页。

⑤ 有学者认为黄河中下游地区的竹子乃经济栽培作物,而非自然生。但王子今先生认为在“司马迁笔下与竹相并列的枣栗萩漆等等,不大可能都是非‘自然生’。尤其是所谓‘山居千章之材’,更可能是自然山林可以‘坐而待收’的物产。据《史记·司马相如列传》,司马相如奏赋描述宜春宫风景,有‘览竹林之榛榛’辞句。推想宫苑禁区之内的‘竹林’,恐怕并非‘作为经济栽培的产物’、‘经济栽培作物’”。王子今:《秦汉时期生态环境研究》,北京:北京大学出版社,2007年,第232—233页。

⑥ 竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》1972年第1期;收入《竺可桢文集》,北京:科学出版社,1979年,第480—481页。

⑦ 牟重行:《中国五千年气候变迁的再考证》,北京:气象出版社,1996年,第6页。

池、上林苑中的十池<sup>①</sup>(或说十五池<sup>②</sup>)。如此之多的池沼,有些是人工湖,有些是自然湖,根据其规模及分布,《西都赋》中所写的湖泊池沼壮观情景是可以想象的。当然,我们也不难从中窥见汉代长安的水资源生态环境。正如王子今先生所说:“就汉代的资料看,皇家苑囿中大小湖泊的分布,成为维护长安附近生态形势的条件之一。”<sup>③</sup>

关于昆明池,有着历史记载的真实,更能从中得知当时长安地区的生态状况。《三辅黄图》卷四载:“汉昆明池,武帝元狩三年穿,在长安西南,周回四十里。”<sup>④</sup>《汉书·西南夷两粤朝鲜传》云:

及元狩元年,博望侯张骞言使大夏时,见蜀布、邛竹杖,问所从来,曰“从东南身毒国,可数千里,得蜀贾人市”。或闻邛西可二千里有身毒国。骞因盛言大夏在汉西南,慕中国,患匈奴隔其道,诚通蜀,身毒国道便近,又亡害。于是天子乃令王然子、柏始昌、吕越人等十余辈间出西南夷,指求身毒国。至滇,滇王当羌乃留为求道。四岁余,皆闭昆明,莫能通。<sup>⑤</sup>

《汉书·武帝纪》:“(元狩三年春)发谿吏穿昆明池。”颜师古注引臣瓚曰:“《西南夷传》有越嶲、昆明国,有滇池,方三百里。汉使求身毒国,而为昆明所闭,今欲伐之,故作昆明池象之,以习水战,在长安西南,周回四十里。”<sup>⑥</sup>《史记·平准书》:“故吏皆适令伐棘上林,作昆明池。”司马贞《索隐》:“按:《黄图》云‘昆明池周四十里,以习水战’。又荀悦云‘昆明子居滇河中,故习水战以伐之也’。”<sup>⑦</sup>《史记·平准书》又云:“是时越欲与汉用船战逐,乃大修昆明池,列观环之。治楼船,高十余丈,旗帜加其上,甚壮。”司马贞《索隐》:“盖始穿昆明池,欲与滇王战,今乃更大修之,将与南越吕嘉战逐,故作楼船,于是杨仆有将军之号。又下云‘因南方楼船卒二十余万击南越’也。昆明池有豫章馆。豫章,地名,以言将出军于豫章也。”<sup>⑧</sup>这是修浚昆明池的原因。

至于昆明池的规模以及有关记载,《三辅旧事》曰:

昆明池地三百三十六顷,有百艘楼船,上建楼橹,戈船各数十,上建戈矛,四角悉垂幡葆麾盖,照烛涯涘。池中有豫章台及石鲸。刻石为鲸鱼,长三丈,每至雷雨常鸣吼,鬣尾皆动。立石牵牛、织女于池之东,以象天汉。<sup>⑨</sup>

由昆明池有百艘楼船以习水战,我们可以想见其水面之宽阔。据学者考证史料并分析认为,汉时昆明池的水容量是相当可观的<sup>⑩</sup>,“昆明池面积比较广阔,储水量很大”<sup>⑪</sup>。然而在元狩三年开凿之前“昆明池原先可能已有积水……也就是说,昆明湖,其实并不是严格意义上的人工湖”<sup>⑫</sup>。这也可以说明当时汉代长安城周围水资源的情况。当然,秦汉时期水资源与气候条件有相当的关系。有学者通过对历史时期气候变迁的考察认为,秦代至西汉气候较现今温暖湿润<sup>⑬</sup>。如此优越的气候,使得植物、动物有了优越的自然生存条件。

① 据《汉书·百官公卿表上》,少府属官有“上林十池监”。《三辅黄图》卷四《池沼》记十池为:“上林苑有初池、麋池、牛首池、崩池、积草池、东陂池、西陂池、当路池、犬台池、郎池。”此系“十池说”。

② 《初学记》卷七《地部下·昆明池》说:“汉上林有池十五所:承露池、昆灵池、天泉池、戟子池、龙池、鱼池、牟首池、崩池、菌鹤池、西陂池、当路池、东陂池、太乙池、牛首池、积草池、麋池、舍利池、百子池。”据这里所记池名统计为十八池。

③ 王子今:《秦汉时期生态环境研究》,北京:北京大学出版社,2007年,第98页。

④ 佚名撰,何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,2006年,第293页。

⑤ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第3841页。

⑥ 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第177页。

⑦ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第1428页。

⑧ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第1436页。

⑨ 佚名撰,张澍辑,陈晓捷注:《三辅旧事》,西安:三秦出版社,2006年,第22页。

⑩ 王子今:《秦汉时期生态环境研究》,北京:北京大学出版社,2007年,第106页。

⑪ 辛德勇:《西汉时期陕西航运之地理研究》,《历史地理》第21辑,上海:上海人民出版社,2006年。

⑫ 王子今:《秦汉时期生态环境研究》,北京:北京大学出版社,2007年,第108页。

⑬ 竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》1972年第1期;王子今:《秦汉时期气候变迁的历史学考察》,《历史研究》1995年第2期。

《西都赋》写唐中池和太液池中,“灵草冬荣,神木丛生”,昆明池上,“茂树荫蔚,芳草被隄。兰茝发色,晔晔猗猗。若摘锦布绣,烛耀乎其陂”。据此可见当时太液池的植物生态情况。据《西京杂记》卷一载:

太液池边皆是彫胡、紫葳、绿节之类。菰之有米者,长安人谓之彫胡;葭芦之未解叶者,谓之紫葳;菰之有首者,谓之绿节。其间凫雏、雁子布满充积,又多紫龟、绿鳖。池边多平沙,沙上有鸕鶿、鸬鹚、鸂鶒、鸿鹄,动辄成群。<sup>①</sup>

可见,太液池有水生草木,又有水禽时而成群,这可以与《西都赋》写昆明池“玄鹤白鹭,黄鹄鸂鶒。鸬鹚鸕鶿,凫鹭鸿雁。朝发河海,夕宿江汉。沉浮往来,云集雾散”所提到的鸟有玄鹤、白鹭、黄鹄、鸂鶒、鸬鹚、鸕鶿、凫、鹭、鸿雁、白鸕、双鸕等相印证。

《西都赋》对这些动植物作了丰富而又翔实的记载,这就具有较强的博物功能。刘勰《文心雕龙·诠赋》云:“‘赋’者,铺也;铺采摘文,体物写志也。”在《文心雕龙·比兴》篇中又说:“图状山川,影写云物。”<sup>②</sup>“体物”、“图状”、“影写”都是说对自然景观的描绘。有学者认为,汉赋这种对自然景物的描绘,“是山水文学的先声”<sup>③</sup>,而“山水”之中,为“绘形绘声”的文学手法所记录的,以富有生命力的草木禽兽最为引人注目<sup>④</sup>。《文心雕龙·诠赋》还说:“夫京殿苑猎,述行序志,并体国经野,义尚光大。既履端于倡序,亦归余于总乱。……至于草区禽族,庶品杂类,则触兴致情,因变取会。”<sup>⑤</sup>

《西都赋》对上林苑植物生长状况一笔带过:“西郊则有上囿禁苑,林麓薮泽”。单就上林苑中的草木考察,可知苑中植物存活情况。据《西京杂记》“上林名果异树”条载,上林苑中有梨树10种,枣树7种,栗树4种,桃树10种,李树15种,柰树3种,查树3种,棓树3种,棠树4种,梅树7种,杏树2种,桐树3种。此外,也记录了其他多种树木的名称和栽种数量。葛洪还写道:“余就上林令虞渊得朝臣所上草木名二千余种。”足见上林苑植物种类之繁。虽说多种草木系“远方”献来,但能在长安存活,可见当时的气候状况和生态环境是比较好的。

《西都赋》提到了许多动物:“乃有九真之麟,大宛之马。黄支之犀,条支之鸟。逾昆仑,越巨海,殊方异类,至于三万里。”这都是各地献来的珍奇动物,生活在上林苑中。据《汉书·宣帝纪》载宣帝诏:“九真献奇兽。”又《汉书·武帝纪》:“贰师将军广利斩大宛王首,获汗血马来。”《汉书·王莽传上》:“黄支自三万里贡生犀。”《汉书·西域传上》:“条支国临西海,出师(狮)子、大雀。”可见,这些动物的存在是真实的。《西都赋》写上林苑校猎活动捕杀的动物有猿、狢、豺、狼、虎、兕、狮、豹、熊、螭、犀、犛、象、黑等。从犀牛的生存状况来看,《史记·封禅书》云:“纵远方奇兽蜚禽及白雉诸物,颇以加礼。兕牛犀象之属不用。”<sup>⑥</sup>《后汉书·光武帝纪上》叙写昆阳之战时说,王莽军曾经驱诸猛兽虎豹犀象之属,以助威武,可见当时犀曾被畜养。然而,“野犀是陆栖大型动物之一,适宜在温暖、湿润的森林、草地及河湖沼泽环境栖息”<sup>⑦</sup>。我们从《西都赋》中所记湖泊、动植物等可知,汉代长安温暖、湿润,其气候条件是相当好的。因此,通过对《西都赋》中“长安事象”的征实,可以考察汉代的气候生态环境;同时,这样的记实也具有一定的博物功能。

[责任编辑 渭 卿]

① 葛洪撰,周天游校注:《西京杂记》,西安:三秦出版社,2006年,第23页。

② 周振甫:《文心雕龙今译》,北京:中华书局,1998年,第76、328页。

③ 康金声:《汉赋纵横》,太原:山西人民出版社,1992年,第148页。

④ 姜书阁《汉赋通义》分析汉赋“所铺陈的事物内容”,首先指“山川、湖泽、鸟兽、草木”。济南:齐鲁书社,1989年,第282页。

⑤ 周振甫:《文心雕龙今译》,北京:中华书局,1998年,第79页。

⑥ 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第1398页。

⑦ 文焕然、文榕生:《中国历史时期冬半年气候冷暖变迁》,北京:科学出版社,1996年,第75页。

## 论曹植对屈原的接受传播

于 浴 贤

**摘 要:**汉人侧重于屈原思想人格的接受,六朝人侧重于屈原艺术美的接受,曹植兼有对屈原思想人格及其作品艺术技巧的接受和传播,表现为从汉人的接受视野向六朝人的接受视野的转变,具有承上启下的综合性、创新性特点,对六朝屈原的接受传播具有开创之功。曹植是六朝屈原接受传播的第一人,其杰出的文学成就,实乃风、骚传统共同沾溉的结果。

**关键词:**曹植;屈原;接受传播

曹植是建安时期最杰出的作家,钟嵘誉之为“建安之杰”。曹植文学上的成功有多方面的条件和原因,或以为,“子建思捷而才俊,诗丽而表逸”(《文心雕龙·才略》)<sup>①</sup>,强调其才华;或以为,“文帝以位尊减才,思王以势窘益价”(《文心雕龙·才略》),强调其经历处境;或以为,“观其时文,雅好慷慨,良由世积乱离,风衰俗怨,并志深而笔长,故梗概而多气也”(《文心雕龙·时序》),强调时代社会因素的作用。应该说,以上说法均有道理;然而,其中相当重要的一点一直被忽略,那就是屈原及其作品的影响渗透作用。屈原是中国文学史上伟大的爱国诗人,他的伟大人格和不朽诗篇,光耀千古,源远流长。两汉时期,屈原忠君爱国的思想和高洁人格,适应了统治者巩固封建大一统王朝的政治需要,因此受到上自帝王将相、下至文人学者的极高评价和广泛接受。汉人楚骚解读归根到底落实到对屈原思想人格的认识,忠君爱国成为汉人接受屈原的核心主题。魏晋南北朝对屈原的接受则不同。这是一个社会动荡、国祚频移的历史时期,士大夫文士“乱也看惯了,篡也看惯了”(鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒之关系》),旧王朝的大臣照样成为新王朝的显宦,士大夫历仕数朝者往往可见。诚如余嘉锡先生所言:“盖魏晋士大夫止知有家,不知有国。故奉亲思孝,或有其人;杀身成仁,徒闻其语。王祥、何曾之流,皆不免党篡。求忠臣必于孝子之门,竟成虚言。六代相沿,如出一辙,而国家亦几胥而为夷。”<sup>②</sup>当此之际,在屈原的接受传播中,忠君爱国已不被强调,更多的是同情他“不遇”的遭际。而所谓“名士不必须奇才,但使常得无事,痛饮酒,熟读《离骚》,便可称名士”<sup>③</sup>,不过把读《离骚》作为一种名士风流的点缀罢了。再则,自建安起社会开始步入人性觉醒和文学自觉阶段,《离骚》卓越的艺术成就和浪漫特征引起文人的极大兴趣,他们在创作中大量吸收楚骚的艺术手法,从而大大丰富了六朝的文学创作,有力地推动了文学艺术形式的发展。

总之,在屈原的接受传播过程中,汉人侧重于屈原的思想人格,六朝人侧重于屈原的艺术美。曹植生活于汉魏之际,对屈原的接受,表现为从汉人的接受视野向六朝人的接受视野的转变,具有承上启下的综合性、创新性特点,为六朝人的屈原接受开辟出一条崭新的道路。如果说,贾谊是汉代接受传播屈原的第一人,那么,六朝时期接受传播屈原的第一人则当推曹植。

**作者简介:**于浴贤,泉州师范学院文学与传播学院教授(福建泉州 362000)。

① 刘勰撰,周振甫注:《文心雕龙注疏》,北京:人民文学出版社,1981年,第504页。下引《文心雕龙》,版本同此。

② 余嘉锡:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,1983年,第46页。

③ 余嘉锡:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,1983年,第764页。

## 一、对屈原思想人格的认同和接受

曹植对屈原思想人格的崇敬和认同十分突出。屈原生活于战国中后期的楚国,其时七国争雄,兼并战争十分激烈,“横成则秦帝,纵合则楚王”,秦楚争霸之势使双方矛盾斗争尤其尖锐。屈原以强烈的社会责任感和家国意识,志在安邦辅国,推动楚国走向中兴和富强。然而,屈原忠君爱国的一片赤诚却遭遇昏君佞臣的践踏,他“信而见疑,忠而被谤”<sup>①</sup>,备受谗毁,横遭贬谪、流放。但他始终坚持理想,追求进步,忧国忧民,忠君恋阙;在报国无门的情况下,他终于以身殉国。屈原为国为君的忠直品格,在曹植身上有相同的表现。曹植“生乎乱,长乎军”<sup>②</sup>,在汉末三国军阀混战天下大乱之际,他以贵公子身份,养成文韬武略,勇敢地投身到时代洪流中。他胸怀大志,欲“戮力上国,流惠下民,建永世之业,流金石之功”<sup>③</sup>,他跟随父亲曹操南征北战,英勇杀敌,志在平定战乱,实现天下统一。“愿得展功勤,输力于明君。怀此王佐才,慷慨独不群。”<sup>④</sup>“捐躯赴国难,视死忽如归。”<sup>⑤</sup>这种忠君爱国精神和英雄主义品格,在曹植的身上又是一以贯之的,无论穷达而不改初衷。曹植的贵公子尊宠地位和昂扬进取、建功立业的生活随着父亲曹操的逝世而结束。由于曹植曾经有过与曹丕争为太子的经历,因此曹丕即位后对他极尽迫害之能事,限制其行动,禁止他与诸王兄弟往来;剪除其羽翼,杀害他的好友与得力助手;多次迁徙其封地,“十一年中而三徙都”<sup>⑥</sup>;并派监国使者监视控制其行动,使曹植成为孤家寡人,更遑论给予用世机会了。这种迫害至明帝朝仍毫不放松。曹植的后半生名为侯王,实为囚徒,在十分险恶的环境中生存。然而,他虽身处逆境,但渴望建功立业、大用于世的追求并未泯灭,忧国忧民的情怀始终不变。与国家休戚与共是他自觉的意识,他忧虑曹魏王朝的处境,曰:“顾西有违命之蜀,东有不臣之吴,使边境未得脱甲,谋士未得高枕者。”他渴望为君分忧,为国效命,一再上表求自试,曰:“……夫忧国忘家,捐躯济难,忠臣之志也。今臣居外,非不厚也,而寝不安席,食不遑味者,伏以二方未克为念,……窃不自量,志在效命,庶立毛发之功,以报所受之恩。”强烈的用世精神和不为所用的现实处境,使曹植处在十分痛苦的精神折磨中。“植常自愤怨,抱利器而无所施。”<sup>⑦</sup>他或苦苦哀求,或高声疾呼,要求朝廷给予用世的机会、施展才干的平台。他渴望亲情、渴望知音、渴望用世、渴望君臣遇合:“远慕《鹿鸣》君臣之宴,中咏《常棣》匪他之诫,下思《伐木》友生之义,终怀《蓼莪》罔极之哀。每四节之会,块然独处,左右惟仆隶,所对惟妻子,高谈无所与陈,发义无所与展。未尝不闻乐而拊心,临觴而叹息也。”<sup>⑧</sup>身为社会的弃儿、朝廷的逐臣,曹植最深刻地体会到屈原的不幸和悲剧。他说:“天高听远,情不上通,徒独望青云而拊心,仰高天而叹息耳。屈平曰:‘国有骥而不知乘,焉皇皇而更索?’昔管、蔡放诛,周、召作弼,叔鱼陷刑,叔向匡国,三监之衅,臣实当之。”<sup>⑨</sup>身为“公族之臣”,曹植和屈原一样,不仅不被任用,反而备受猜忌和迫害,他悲愤屈原的悲剧在自己身上再次发生,对屈原表现了强烈的角色认同。

楚辞《渔父》篇描绘屈原曰:“屈原既放,游于江潭,行吟泽畔;颜色憔悴,形容枯槁。渔父见而问之曰:‘子非三闾大夫欤?何故至于斯?’屈原曰:‘举世皆浊我独清,众人皆醉我独醒,是以见放。’”<sup>⑩</sup>曹植模仿《渔父》写作《释愁文》,对自我作这样的写照:“予以愁惨,行吟路边,形容枯悴,忧心如焚。

① 司马迁:《史记·屈原贾生列传》,北京:中华书局,1982年,第2482页。

② 曹植:《上疏陈审举之义》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1139页。

③ 曹植:《与杨德祖书》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1140页。

④ 曹植:《薤露行》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第422页。

⑤ 曹植:《白马篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第433页。

⑥ 陈寿:《三国志·魏书·陈思王植传》,北京:中华书局,1982年,第565页。

⑦ 曹植:《求自试表》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1135页。

⑧ 曹植:《求存问亲戚疏》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1138页。

⑨ 曹植:《上疏陈审举之义》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1139页。

⑩ 洪兴祖:《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,第179页。

有玄虚先生见而问之曰:‘子将何疾?以至于斯?’答曰:‘愁之为物,惟惚惟恍,不招自来,推之弗往。寻之不知其际,握之不盈一掌。寂寂长夜,或群或党。去来无方,乱我精爽……。’”<sup>①</sup>二文情境的设计、人物行动的安排、形容的刻画、主客问答结构,何其相似!曹植在屈原的身上找到了自我。相似的经历遭遇及悲剧人生令人悲愤,但对屈原思想人格的认同和接受则是曹植矢志不移的选择,从屈原身上他获得了精神力量和心灵慰藉,因此虽身处逆境而能坦然自适。他的《九愁赋》,再现屈原忠直的品格以及不见容于君、不见容于世的悲剧。马积高先生说,“此赋通篇代屈原陈辞,又处处切合时事和自己的感触,实是作者的借题发挥,故汉人拟屈之作皆不能及”<sup>②</sup>。屈原有《橘颂》,曹植作《橘赋》;屈原有《远游》,曹植亦拟而作《远游篇》。屈原在报国无门的情况下以身殉国;曹植在备受压制迫害下,在才不为世用的情况下,忧郁悲愤而终,年仅四十一岁,以生命殉其理想和抱负。曹植在后期惨遭迫害的十几年间,用世之心丝毫没有减退,他一次次的诉求,和着血泪的陈情,或晓之以用人亲疏之理,或动之以骨肉血脉之情,甚而以愤怒的呵斥,求的是用世的机会和权利,割舍不下的是血浓于水的家国情愫,这种感情与屈原的宗国情结、爱国精神一脉相承。曹植对屈原的思想人格怀有深刻的认同并自觉接受。

## 二、对屈原“香草美人”手法的接受

曹植对屈原的接受是全面的,从思想人格到楚骚艺术技巧的学习和吸收并举。“香草美人”手法是屈原《离骚》、《九歌》等作品中最突出的艺术手法之一,王逸《楚辞章句·离骚经序》解释说:“善鸟香草,以配忠贞,恶禽臭物,以比谗佞;灵修美人,以媲于君,宓妃佚女,以譬贤臣,虬龙鸾凤,以托君子;飘风云霓,以为小人。”<sup>③</sup>《离骚》大量运用“香草美人”手法,构造出一个个瑰奇绚丽的世界,藉以寄托诗人矛盾复杂的思想和高洁的人格精神。屈原以香花香草的采摘和佩戴自喻品德芳洁:“扈江离与辟芷兮,纫秋兰以为佩。”“佩缤纷其繁饰兮,芳菲菲其弥章。民生各有所乐兮,余独好修以为常。”以美人迟暮喻君主年老:“惟草木之零落兮,恐美人之迟暮。不抚壮而弃秽兮,何不改乎此度也?”希望楚王趁年富力强之际,明修法度,改革弊政,大有作为。“荃不察余之中情兮,反信谗而齎怒。”以香草喻君主,悲愤楚王听信谗言而放弃改革主张。以男女关系喻君臣:“曰黄昏以为期兮,羌中道而改路。初既与余成言兮,后悔遁而有他。”诗歌后半部描写天界求女,以求女喻寻找明君,以君子淑女之佳偶喻明君贤臣之遇合。“香草美人”手法不仅运用于《离骚》中,在《九歌》和宋玉的作品中都得到运用,成为楚辞的一大特点。

在文学开始步入自觉时代的汉魏之际,文学艺术“美”的特质开始被认识,文学的独立价值和地位得到了认同。当此之际,屈骚绚丽多姿的艺术形式自然为文学意识觉醒了的作家所瞩目,得到仿效和学习。曹植处窘困之境而欲吐心曲,对屈骚“香草美人”手法的学习表现得自觉而执著,并以其卓越的文学创作实践垂范于当代和后世。曹植诗歌中大量以香花香草自喻高洁:“茱萸自有芳,不若桂与兰。”<sup>④</sup>“带我琼瑶佩,漱我沆瀣浆。踟蹰玩灵芝,徙倚弄华芳。”<sup>⑤</sup>以美人难择佳偶,喻贤士之怀才不遇:“佳人慕高义,求贤良独难。众人徒嗷嗷,安知彼所观。”<sup>⑥</sup>抨击社会对人才的压制,抒发壮志难酬的愤慨。“佳人在远道,妾身单且茕。欢会难再遇,芝兰不重荣。”<sup>⑦</sup>以弃妇不得丈夫眷顾,喻君臣义绝,忠臣遭遇疏远贬谪。《七哀诗》曰:“君行逾十年,孤妾常独栖。君若清路尘,妾若浊水泥。……君

① 曹植:《释愁文》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1158页。

② 马积高:《赋史》,上海:上海古籍出版社,1987年,第154页。

③ 洪兴祖:《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,第2-3页。

④ 曹植:《浮萍篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第424页。

⑤ 曹植:《五游咏》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第433-434页。

⑥ 曹植:《美女篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第432页。

⑦ 曹植:《杂诗七首》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第458页。

怀良不开,贱妾当何依?”<sup>①</sup>以弃妇喻逐臣,表达报国无门之痛。在辞赋创作方面,曹植《九愁赋》以男女喻君臣,寄托明君贤臣理想以及理想破灭的悲愤;其《洛神赋》以人神相恋、爱而不得的形式,把怀才不遇的满腔忧忿表达得淋漓尽致。屈原《哀郢》说:“鸟飞反故乡兮,狐死必首丘”<sup>②</sup>,以飞禽走兽无法改变习性比喻诗人对故国的眷恋;曹植则曰:“游鸟翔故巢,狐死反邱穴。”<sup>③</sup>二者比兴象征手法和情感内容都很一致。曹植的后半生生活在十分险恶的环境中,备受猜忌、馋毁、诬陷、迫害,而才不见用尤其使他不堪。他内心悲痛,忧愤难申,转而托物言志,委婉含蓄地倾吐心曲。正所谓“佩兰蕙兮为谁修,宴婉绝兮我心愁”<sup>④</sup>。“香草美人”手法的巧妙运用,使感情表达更为幽怨缠绵,含蓄蕴藉。萧涤非先生曾评价曹植的创作说:“……此期(文帝时期)则多言游仙与夫孤妾逐妇之不幸生活。初期写法,不外铺陈其事而直言之,而此期则往往索物寄情,引类譬喻,……故此期所作,莫不有其弦外之音,言外之意。盖情不能已,而势或难言,亦事理所必然者。”<sup>⑤</sup>所谓“索物寄情,引类譬喻”,“弦外之音,言外之意”者,正是“香草美人”手法运用的结果。

借助“香草美人”手法,《离骚》放纵想象,“神游八极”,打破时空界限,创造了一个个神奇瑰丽的艺术境界。其中,有从远古走来的一系列历史人物:从三皇五帝到三代圣君贤臣;出现一系列神人:从后羿、鲧禹到虞姚之女;大自然世界同样精彩:香花香草、善鸟瑞兽,琳琅满目,美不胜收。神仙世界、大自然世界、历史与现实世界的构建,众多意象荟萃,画面丰富生动,艺术地展示出人类立体多维的生存空间,并赋予这一切以丰富的意义和厚重的情感内涵。这是屈原对人类生存环境的第一次伟大发现和艺术创造,就像他那呵壁问天的前无古人、后无来者的狂狷一样深刻、睿智而令人震撼。值得注意的是,在汉魏六朝文学中,曹植第一个为我们再现了如此绚丽多姿的艺术画面;因此,我们或许可以说,真正全面接受屈骚的当是从魏晋始,从曹植始。曹植诗赋中同样出现了一大批动物、植物意象,如飞龙、鰐鰔、黄雀、鸳鸯、比翼鸟、白鹿、芝草、转蓬、浮萍、葛、棠棣、兰、芳草、桂树、石榴等等,这是一个生意盎然、芬芳流播的大自然世界;出现了大量历史人物和神仙:宓妃、汉女、湘娥、秦女、仙人、真人、东父、河伯、封者、轩皇等等,这是美好的幻想世界中的人物,他们都是品德高洁的贤圣;又有一批社会现实人物:美女、佳人、弃妇、思妇、贫士、游子等等,他们都是怀才不遇、报国无门之士。曹植诗赋意象的丰富性及其意境的瑰奇特点,正是基于对屈骚“香草美人”手法的学习和运用。这是自汉代以来接受传播屈骚中出现的一种崭新的景观。它不是个别、偶然的現象,而是大量存在于曹植的诗赋中;他不是囿于屈原思想感情的解读,而是进一步徜徉于屈骚琳琅满目的艺术世界。由此,曹植为六朝人开辟出一条步入屈骚艺术世界的通衢大道,这是曹植在屈骚接受上的开创之功。

### 三、对屈骚“远游求女”方式的接受

屈原《离骚》以天界神游、上下求索的方式展示诗人“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索”的人生遭际和情感历程;以远游求女喻贤臣求明君、志士求用世、骏马盼伯乐之意,表达对黑暗现实的厌恶,对美好社会理想的追求,把屈原忠君恋阙的爱国情怀和对美好理想的执著追求演绎得淋漓尽致,塑造出一位光芒四射的爱国诗人形象。首创于屈骚的“远游求女”方式,在汉代与屈原精神一起得到接受和传播,产生了一批仿骚作品,如东方朔《七谏》、王褒《九怀》、刘向《九叹》、王逸《九思》等。六朝时期,“远游求女”在诗赋创作中继续得到承传,曹植是承传的第一人,也是最得屈骚精髓的一人。

曹植在两汉文人仿骚创作已风气销沉、足音远逝之际,创作仿骚作品两篇:《九愁赋》、《九咏》。《九咏》写天界求女失败之痛。诗人天界遨游,所见环境芬芳瑰丽,神女雍容华贵,但却可望不可及,

① 曹植:《七哀诗》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第458—459页。

② 洪兴祖:《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,第136页。

③ 曹植:《诗》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第463页。

④ 曹植:《七启》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1142页。

⑤ 萧涤非:《汉魏六朝乐府文学史》,北京:人民文学出版社,1984年,第145页。

失之交臂,“交有际兮会有期,嗟痛吾兮来不时。来无见兮进无闻,泣下雨兮叹成云。先后悔其靡及,冀后王之一寤”<sup>①</sup>。诗人渴望近身君旁、为国所用而不可得的忧愤,在远游求女这一形式中表现得十分生动。《九愁赋》通过山川征行、远举飞腾形式,重现了诗人遭馋被逐的遭际,抒写了自我“以忠言而见黜,信无负于时王”<sup>②</sup>的忧愤,倾吐了忠君恋阙、忧国忧民的情怀,并表达了正道直行、不屈不挠的斗争意志和决心。在远游高举中展示了一个生命放逐的历程,更展示了一次人生思想的炼狱和心灵的洗礼过程,如此痛苦、愤怒、矛盾、挣扎,又如此坚韧、执著、矢志不移。二赋效仿《离骚》“远游求女”形式,打破时空界限,冲决了现实环境的种种束缚,让主人公的情感、意志在广阔的宇宙空间中翱翔,在历史和现实的时空隧道中驰骋,去接受种种磨砺和考验,让生命在上下求索的历程中绽放异彩。

如果说,曹植仿骚作品的写作,前有汉代仿骚为楷模,其间“远游求女”形式的运用仅为继承而非创新,那么,《洛神赋》则摆脱了代屈原立言形式,在诗人的自由创作中,对“远游求女”进一步丰富和拓展。《洛神赋序》曰:“黄初三年,余朝京师,还济洛川。古人有言,斯水之神,名曰宓妃。感宋玉对楚王神女之事,遂作斯赋。”<sup>③</sup>此赋写作者邂逅洛水女神,彼此爱慕,终因“人神道殊”,怅恨而别的一幕凄美的爱情故事。赋作以大量的篇幅描绘洛神“翩若惊鸿,婉若游龙”的姣好美貌,表达无限爱慕之意;以及“托微波以通辞”、“解玉佩以要之”,执著而深情的“求女”行动;结果求女失败,爱而无果,给诗人留下无限思念和怨恨。就人神相恋、男女之情的表现形式而言,《洛神赋》既与宋玉《神女赋》同,与《九歌》中《湘君》、《湘夫人》、《山鬼》相似,又接受了《离骚》求女形式的影响。再就求女形式的含义而言,《洛神赋》不仅接受了《离骚》的求女形式,同时也接受这一形式所蕴含的意义——求女寓求明君、求知音、求用世;这是《神女赋》及《九歌》诸篇的内容含义所没有的。曹植结合自己在文帝、明帝两朝中备受迫害、打击,弃置不用的遭际,继承《离骚》求女形式,抒发一己“不遇”的忧愤。诚如朱东润先生所言:“本篇或系假托洛神,寄寓对君主的思慕,反映衷情不能相通的苦闷。”<sup>④</sup>

曹植以屈原远游求女形式写游仙诗,并借游仙以抒怀,又是继承中的创新。现存曹植游仙诗十几篇:《飞龙篇》、《升天行》、《五游咏》、《远游篇》、《仙人篇》、《磐石篇》、《驱车篇》、《平陵东行》、《游仙诗》等等。曹植以屈原远游求女形式写游仙,意境十分美好:“九州不足步,愿得凌云翔。逍遥八紘外,游目历遐荒。披我丹霞衣,袭我素霓裳。华盖芬旛藹,六龙仰天骧。曜灵未移景,倏忽造昊苍。阊阖启丹扉,双阙曜朱光……带我琼瑶佩,漱我沆瀣浆。踟蹰玩灵芝,徙倚弄华芳。”<sup>⑤</sup>“湘娥拊琴瑟,秦女吹笙竽。玉樽盈桂酒,河伯献神鱼。……飞腾逾景云,高风吹我躯。回驾观紫薇,与帝合灵符。”<sup>⑥</sup>此番场景岂非《离骚》天界神游情境的再现!在美好瑰奇、纯朴和谐的神仙世界中,诗人采芝服药,与仙人携手同游,何等逸乐!现实生活中诗人不见容于君、不见容于世的种种矛盾和缺憾,在仙界神山遨游中得到了消解和补偿。然而,诗人心中始终笼罩着现实社会忧患的阴影,他说,“四海一何局,九州安所如”<sup>⑦</sup>。现实社会中动辄得咎,祸福无常,与自由逍遥的天界相比,是截然不同的两个世界。“昆仑本吾宅,中州非我家”,“齐年与天地,万乘安足多”<sup>⑧</sup>,正是对现实祸难的恐惧,才使他热烈向往美好的神仙世界。在游仙逸乐之余,诗人的现实情怀屡屡透露:“方舟寻高价,珍宝丽以通。一举必千里,乘飏举帆幢。经危履险阻,未知命所钟。常恐沉黄垆,下与鼃鳖同。”对现实险恶环境的清醒认识,使诗人虽有高远志向,也只能韬光养晦,待价以沽了。可见在求仙祈寿的背后是对现实祸

① 曹植:《九咏》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1131页。

② 曹植:《九愁赋》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1125页。

③ 曹植:《洛神赋》,严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1999年,第1122页。

④ 朱东润主编:《中国历代文学作品选》上编第二册,上海:上海古籍出版社,1979年,第189页。

⑤ 曹植:《五游咏》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第433—434页。

⑥ 曹植:《仙人篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第434页。

⑦ 曹植:《仙人篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第434页。

⑧ 曹植:《远游篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第434页。

难的恐惧和逃避。然而,现实又是无法忘怀的:“仰天长太息,思想怀故邦。乘桴何所志,吁嗟我孔公。”<sup>①</sup>孔子曰:“道不行,乘桴游于海。”(《论语·公冶长》)诗人在此与孔子共鸣,悲叹道之不行不得已而隐居。曹植远游而心怀故国,游仙而不忘世事。屈骚中“远游求女”在曹植诗歌中成为游仙访道了,但其意境、寄托则是相通相似的。

清人朱乾《乐府正义》卷十二曰:“屈子《远游》乃后世游仙之祖。”又曰:“游仙诸诗嫌九州之局促,思假道于天衢,大抵骚人才士不得志于时,藉此以写胸中之牢落,故君子有趣焉。若始皇使博士为《仙真人诗》,游行天下,令乐人歌之,乃其惑也,后人尤而效之,惑之惑也。”<sup>②</sup>朱乾分游仙诗为两类:其一,源自楚辞《远游》,借游仙以寄托现实情怀。尽管至今为止关于《远游》的作者一直未有定论,但《远游》中“悲时俗之迫阨兮,愿轻举而远游”之意本于《离骚》天界神游,则是不争的事实。所以说游仙诗源自屈骚是可信的。其二,源自秦朝《仙真人诗》,纯为游仙,求长生不老之术。此说甚是。然而,两类的发展是不平衡的。自秦汉至魏晋,游仙诗基本上循着《仙真人诗》一脉发展,如汉代乐府诗《吟叹曲·王子乔》、《平调曲·长歌行》、《瑟调曲·陇西行》等,无论是贵族作品还是民间创作,都是追求长生不老的内容。至建安,曹操、曹丕的游仙诗亦属此类,止于神仙之事。由于秦汉统治者好神仙、追求长生不老以及世人渴望摆脱人生短暂的束缚,《仙真人诗》一脉得以赓续和繁荣,并掩盖了楚辞《远游》一脉的光辉。直至曹植游仙诗的出现,才大大突破了传统游仙诗内容的局限,借游仙以抒写牢落不平之气,标志着《远游》一脉游仙诗的崛起,并为魏晋以后“以仙比俗”游仙诗的创作奠定了基础。朱自清《诗言志辨》认为,“游仙之作以仙比俗,郭璞是创始的人”<sup>③</sup>,此说非也。曹植十几篇游仙诗都是“以仙比俗”之作,并先于郭璞近百年,当是郭璞游仙诗的楷模。曹植是第一位以“游仙”名篇的诗人,也是第一位建立起游仙诗“以仙比俗”现实传统的诗人。萧涤非先生说:“《楚辞·远游》‘悲时俗之迫阨兮,愿轻举而远游’,此子建游仙乐府之所由作也。”<sup>④</sup>深得曹子建游仙诗之三昧。曹植游仙诗不仅接受屈骚远游求女形式的影响,而且接受这一形式所固有的深刻寄托,形成“以仙比俗”的深刻性和现实精神,与屈骚远游求女形式有异曲同工之妙。

曹植对屈骚艺术的接受是全面的:香草美人、远游求女、比兴象征、意境创造、构思想象、句法词汇、藻饰意象等等,不一而足。以上仅借一斑以窥全豹。对屈骚的接受传播成就了曹植的文学成就,这是显而易见的。因此,曹植“骨气奇高,词采华茂”的艺术风格,及其文学上的杰出成就,非但“其源出于《国风》”<sup>⑤</sup>,实乃风、骚传统共同沾溉的结果。萧涤非先生说:“间尝求之吾国文学史,其足与子建后先辉映者,吾得二人焉,曰前有屈原,后有杜甫。”<sup>⑥</sup>萧先生对曹植与屈原的承传关系,洞察甚明。本文所论种种或可对此作充实与明证。

[责任编辑 渭 卿]

① 曹植:《盘石篇》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第435页。

② 转引自袁行霈主编:《中国文学史》,北京:高等教育出版社,1999年,第49页。

③ 朱自清:《诗言志辨》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第87页。

④ 萧涤非:《汉魏六朝乐府文学史》,北京:人民文学出版社,1984年,第150页。

⑤ 杨明:《文赋诗品译注》,上海:上海古籍出版社,1999年,第47页。

⑥ 萧涤非:《汉魏六朝乐府文学史》,北京:人民文学出版社,1984年,第154页。

## 敦煌音写本《心经序》与玄奘取经故事的演化

张石川

**摘要:**出自敦煌石室的音写本《心经序》是一篇稀见的原发性佛经灵验记文献,其编撰目的在于彰显《心经》之神异,以辅助本经流通。该序与本经在流布的过程中,所叙玄奘取经与《心经》的故事在民间也广为流传,并成为玄奘取经故事从历史叙述向文学叙述转化的一个重要环节,同时也成为后代玄奘取经相关文学叙事之原型。而后代玄奘取经故事中有关传授《心经》的情节正是这一原型故事的历史遗存。

**关键词:**取经故事;《心经》;佛经灵验记;《西游记》

大英博物馆藏敦煌遗书 S. 2464 号题为《唐梵翻对字音般若波罗蜜多心经》,是现存为数不多的《心经》音写抄本之一<sup>①</sup>。此本前有序文,题“西京大兴善寺石壁上录出,慈恩和尚奉诏(诏)述序”;其后是署名“不空奉诏译”的《莲花部等普赞叹三宝》;最后是正文,题“观自在菩萨与三藏法师亲授梵本,不润色”。本文所要讨论的是题慈恩和尚所作序,引述如下:

梵本《般若多心经》者,大唐三藏之所译也。三藏志游天竺,路次益州,宿空惠寺道场内。遇一僧有疾,询问行止,因话所之,乃难叹法师曰:“为法忘体,甚为希有。然则五天(千)迢递,十余程(程)。道涉流沙,波深弱水。胡风起处,动塞草以愁人;山鬼啼时,对荒兵之落叶。朝行雪嶽,暮宿冰崖。树挂猿猱,境多魑魅。层峦叠于葱岭,萦似带雪之白云;群木簇于鹫峰,耸[若]参天之碧峤。途途多难,去也如何。我有三世诸佛心要法门,师若受持,可保来往。”遂乃口授与法师记。至晓,失其僧焉。三藏结束囊装,渐离唐境。或途经厄难,或时有阙斋馐,忆而念之四十九遍,失路即化人指引,思食则辄现珍蔬,但有诚祈,皆获戡祐。至中天竺摩竭提国那烂陀寺,旋绕经藏次,忽见前僧,而相谓曰:“逮涉艰险,喜达此方。赖我昔在支那国所传三世诸佛心要法门,由斯经历,保尔行途,取经早还,满尔心愿。我是观音菩萨。”言訖冲空。既显奇祥,为斯经之至验,信为般若,□为圣枢,如说而行,必超觉际。究如来旨,巨历三祇;讽如来经,能销三障。若人虔诚受持者,体理斯而勤焉。

该序略云玄奘取经途中遇观音菩萨化身授之以《心经》,后每于危难时屡得此经之神力相助,及玄奘行至天竺那烂陀寺,方得见观音现身相告<sup>②</sup>。慈恩和尚即玄奘弟子窥基(632—682),然笔者认为该序并非窥基所作,而系后人伪托。序中所言玄奘于取经途中过益州时得观音菩萨传授《心经》,但益州并不在取经西行的路线上,窥基作为玄奘高足不应犯这样的常识错误,此其一。其次,该故事真正来源很可能是慧立、彦棕所撰《大慈恩寺三藏法师传》(说详后),而《法师传》成书于睿宗垂拱四年

**作者简介:**张石川,南京师范大学文学院教师(江苏南京 210097)。

① 《心经》即《般若波罗蜜多心经》(Prajñāpramitāhṛdayasūtra),俗或称“多心经”。此本收入《大正藏·般若部》(No. 256,第八册,第851页)。

② 云南“阿吒力”教佛典《楞严解怨释结道场仪》中题《梵语心经》前有偈语云:“仰起真空无相救,梵音不译颇难思。昔因三藏往西天,遂感观音亲授记。诵念除恶并灭罪,听闻获福与延龄。咸期不退菩萨心,一切善根悉圆满。”(见《藏外佛教文献》第六辑,北京:宗教文化出版社,1998年,第162页)该本为清乾隆年翻明刻本,其中“昔因三藏往西天,遂感观音亲授记”两句与《心经序》故事相似。

(688),此时窥基已经作古了。该序作年具体已不可考,然云从大兴善寺石壁抄录,而长安大兴善寺毁于唐武宗“会昌法难”,所以也当早于会昌六年,即公元846年。

## 一、敦煌音写本《心经序》的性质和意义

前举音写本《心经序》叙述了玄奘被授《心经》的故事,而在唐代文献中与此相类似的故事还有两则,可取比勘。其一是出自慧立、彦棕所撰《大慈恩寺三藏法师传》卷一,如下:

从此已去,即莫贺延碛,长八百余里,古曰沙河,上无飞鸟,下无走兽,复无水草。是时顾影唯一,心但念观音菩萨及《般若心经》。初,法师在蜀,见一病人,身疮臭秽,衣服破污,愍将向寺施与衣服饮食之直。病者惭愧,乃授法师此经,因常诵习。至沙河间,逢诸恶鬼,奇状异类,绕人前后,虽念观音不得全去,即诵此经,发声皆散,在危获济,实所凭焉。<sup>①</sup>

其二出自《太平广记》卷九十二“玄奘”条,云:

沙门玄奘俗姓陈,偃师县人也。幼聪慧,有操行。唐武德初,往西域取经。行至罽宾国,道险,虎豹不可过。奘不知为计,乃锁房门而坐。至夕开门,见一老僧,头面疮痍,身体脓血,床上独坐,莫知来由。奘乃礼拜勤求,僧口授《多心经》一卷,令奘诵之。遂得山川平易,道路开辟,虎豹藏行,魔鬼潜迹。遂至佛国,取经六百多部而归。其《多心经》至今诵之。<sup>②</sup>

后一则注明“出《独异志》及《唐新语》”,其中“沙门玄奘俗姓陈,偃师县人也。幼聪慧,有操行”一句出自唐刘肃撰《大唐新语》卷十三《记异》,余则出唐李亢《独异志》。《独异志》及李亢生卒年不详,但书中见唐武宗庙号,所以成书当晚于会昌六年(846)。

《法师传》中“初,法师在蜀”句指前文曾经提到玄奘于武德中随兄在成都空慧寺修行一事,比西行取经出发之时要早若干年,所以《法师传》记曰“初”。而《心经序》中也提到了益州和空惠(慧)寺,却把这件事放在了取经途中。相比而言,《法师传》的记载更合乎史实。然笔者以为《心经序》在时间上和取经路线上的谬误也并非疏漏,而是有意为之。《法师传》所记载的故事可能参考了前代高僧法显所撰《佛国记》中对于流沙的描述,其中“恶鬼”、“异类”是人在极度恶劣的自然条件下所产生的幻觉,通过念经这种修行方式使身心平静,从而摒除杂念也是可以理解的。所以玄奘是否有此一段经历已不可考,而故事本身却并未背离常识的范围。这则故事仅是取经途中的一段小插曲,而《心经》在取经过程中也并未起到什么关键作用。与之不同的是,《心经序》写作的目的在于夸饰《心经》的神迹,其论证的核心是《心经》对于玄奘取经事业的莫大帮助,所谓“或途经厄难,或时有阙斋馐,忆而念之四十九遍,失路即化人指引,思食则辄现珍蔬”云云,这类描述显系超越了一般常识的宗教想象。因此把《心经》的传授放在取经途中,可以突出《心经》实为取经而传的意味及《心经》在取经过程中的重要作用。至此可以大体得出这样的结论:《心经序》是由《法师传》中相关故事修饰、孳乳而成。

至于《独异志》所载故事最晚出,比较它与《心经序》的叙述,两者的共同点主要有二:其一,把传授玄奘《心经》的故事置于取经途中。其二,强调《心经》是玄奘取经得以成功的关键。而两者不同之处在于,把授经的地点改在“罽宾国”(也称“迦湿弥罗”,今克什米尔一带),该地正在玄奘取经的必经之路上,可以理解为对《心经序》错误的一种修正<sup>③</sup>。而《心经》的神迹即“遂得山川平易,道路开辟,虎豹藏行,魔鬼潜迹”与《心经序》也有差异。此外《独异志》中授《心经》之人是一位病僧,这与《心经序》一致,但并未言明他是观音的化身,而其体貌形象当取自《法师传》中的“病人”。通过比较,《心经序》与《独异志》所载故事在叙事结构和意蕴上基本一致,所不同的只是一些枝节问题。

如何理解两者存在一致性的问题,引发了笔者对《心经序》性质的探讨。陈寅恪在《敦煌本唐梵

① 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》,北京:中华书局,2002年,第16页。

② 《太平广记》卷九十二,北京:中华书局,1961年,第606页。

③ 时间上的错误却没有更正,所谓“武德初”是玄奘在蜀地空慧寺修行的时间,而并非西行取经的时间。

翻对波罗密多心经跋》一文中考察了敦煌本《金光明经冥报传》、吐蕃文《金刚经冥报传》及敦煌音写本《心经序》，认为《心经序》“乃一变相之冥报传”，“殊未可以寻常经典序文目之也”<sup>①</sup>。《心经序》与一般序文的确不同，而陈氏所谓“冥报传”则稍显不妥，笔者以为应修正为佛教灵验记或者应验记，而更为准确地说，《心经序》应属于一类原发性的佛经灵验记。

从魏晋至唐代，伴随着佛教的传播和佛典的汉译，各种类型的佛教灵验记也被炮制出来。佛陀西来，如果想在中原扎下根，必须赢得广大平民的认同和信仰。然一般文化不高的民众是无法领会高深的佛理和思辨的，他们所在乎的是佛教信仰能否带来实际的利益，或助今生解危济困，或享来世富贵荣华。因此最早出现的佛教灵验故事写作目的非常明确，意在借彰显神迹以赢得和坚定民众的信仰。其中佛经灵验记是重要的一类，早期原发的佛经灵验记常常与母经一并印行和流传，意在推广该佛经的流通和强化对它的信仰。这些早期的佛经灵验记故事和母经一起在民间流传，有好事者加以敷衍和模拟，进而炮制出新的佛经灵验记，这就是次生的佛经灵验记。这些次生佛经灵验记已失去了原有的功能，悄然褪去释家的光环，成为世俗故事的一部分。《心经序》题作经序，但从内容和形式上看则正是一篇与《心经》一起流通的早期佛经灵验记<sup>②</sup>。现存文献中所载《心经》之灵验记仍有数篇，但绝大多数都属于次生的灵验记，试举其二：

唐陇西李观，显庆中寓止荣阳。丁父忧，乃刺血写《金刚般若心经》、《随愿往生经》各一卷，自后院中恒有异香，非常馥烈，邻侧亦常闻之，无不称叹。中山郎徐令过郑州，见彼亲友，具陈其事。（《太平广记》卷一〇三《李观》）<sup>③</sup>

米老一帖云：《心经咒》从后倒念七遍，吹气枕席间，螫虫皆不敢近。试之信然。（元好问《续夷坚志》卷四之《米元章心经咒》）<sup>④</sup>

陈寅恪前文中曾提出一个推论：《太平广记》报应类《金刚经》条、《法华经》条及《观音经》条等故事“皆取自《金刚经》、《法华经》、《观音经》卷首之序文而别行者”。所论颇有启发性且具洞察力，然考虑似未周全，忽略了其中存在的大量次生灵验记。陈氏并未言及《独异志》中的玄奘得授《心经》故事，该条在《广记》中也未列入报应类，但可以看作是一篇《心经》的灵验记。前面曾论其与《心经序》的共同点，而这些共同点恰是作为《心经》灵验记的特质。关于两条材料的关系，鉴于《心经序》时代更早，笔者认为《独异志》所载故事直接来源于《心经序》（或与之同源的原发性《心经》灵验记），伴随着《心经》的流通，该故事也在民间传播，而后假文人之手加以润色，被编入《独异志》一类的笔记中。

## 二、宋代以后玄奘取经故事中残存有关《心经》的叙述

宋代以后玄奘取经故事逐渐衍生为两大系统，其一以《大唐三藏取经诗话》为代表；其二以百回本《西游记》为代表。由于两大系统之间故事差异较大，可以理解为各自按照自身逻辑独立演化而成。值得注意的是这两个迥然不同的文本都保存了有关《心经》的故事，兹分别论之。

《大唐三藏取经诗话》据王国维及鲁迅等人的考证，为宋元时期说唱之话本，现存两种版本，一题前名，一题《新雕大唐三藏法师取经记》，两本皆残缺不全。《取经诗话》第十六节《转至香林寺授心经本》中云：

竺国回城，经十个月，至盘律国，地名香林市内止宿。夜至三更，法师忽梦神人告云：“来日有人将《心经》本相惠，助汝回朝。”良久敬觉，遂与猴行者曰：“适来得梦甚异常！”行者云：“依梦说看经。”一时间眼润耳热，遥望正面，见祥云霭霭，瑞气盈盈；渐睹云中有一僧人，年约十五，容

① 陈氏此文收入《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第197—200页。

② 日本学者长田徹澄曾以东寺观智院藏18世纪《心经》音写抄本与敦煌本对勘，该抄本前序题作“唐梵翻对般若波罗密多心经记”，说参万金川《敦煌石室心经音写抄本校释序说》，《中华佛学学报》第十七期。

③ 《太平广记》卷一〇三《李观》，第693页。

④ 《元好问全集》下册，太原：山西人民出版社，1990年，第407页。

貌端严,手执金杖,袖出《多心经》,谓法师曰:“授汝《心经》归朝,切须护惜。此经上达天宫,下管地府,阴阳莫测,慎勿轻传,薄福众生,故难承受。”法师顶礼白佛言:“只为东土众生,合幸缘满,何以不传?”佛在云中再曰:“此经才开,毫光闪烁,鬼哭神号,风波自息,日月不光,如何传度?”法师再谢:“铭感!铭感!”佛在告言:“吾是定光佛,今来授汝《心经》……”<sup>①</sup>

这里也有一个玄奘得授《心经》的故事,所不同的是地点置于取经回程途中。该书于前曾埋下伏笔,第十五节《入竺国度海之处》云玄奘取得经卷,“点检经文五千四百八十卷,各各俱足,只无《多心经》本”<sup>②</sup>,而此时得传《心经》,方称完璧,正可谓功德圆满。这个故事有意味之处在于授经人既非病人或病僧,也非观音菩萨或其化身,乃是定光佛。定光佛,也称燃灯佛或锭光佛。南宋法云《翻译名义集·诸佛别名》云:“提洹竭或云提和竭罗,此云燃灯。《大论》云:‘太子生时,一切身边,光如灯故,故云燃灯。以至成佛。亦名燃灯。’”<sup>③</sup>百回本《西游记》第九十八回也有燃灯佛出场,他发现唐僧师徒取回的是无字经,即命白雄尊者去抢夺经书,免得师徒四人无功而返。从这一点来说,燃灯佛在整个作品结构中的作用有相似的地方,皆是在大功即将告成之际补上关键的一笔。

定光佛如何成为授玄奘《心经》之人,笔者以为这与唐五代以来民间的定光佛崇拜有关。梁法云撰《法华经义记》卷二云:“昔日日月灯明佛在俗有八子,此八子昔日是文殊弟子。文殊教化八子皆成佛道。八子之中最后成佛者名曰燃灯,燃灯佛即是定光。定光佛即是释迦之师,释迦复是弥勒之师。”<sup>④</sup>佛教有三世佛之说,定光佛是过去佛,释迦佛是现在佛,弥勒佛是未来佛。由于释迦是现在佛,所以如果适逢乱世,百姓们只能求助于定光佛和弥勒佛救苦救难,拯救民生。民间盛行定光佛警世、救灾免难之说,也出现了大量以定光佛为素材的佛教造像。叶昌炽《语石》说:“所刻之像,以释迦、弥勒为最多,其次则定光、药师、无量寿佛、地藏菩萨、琉璃光、卢舍那、优填王、观世音。”<sup>⑤</sup>可见定光佛在民间有一定的信仰基础。如此定光佛承载着民间救厄扶困、启迪众生的宗教想象,在取经故事中成为传授《心经》的人选也就不难理解了。

再回到有关《心经》的叙事,在话本中《心经》并未如前面所论《心经序》或者《独异志》中的故事那样在玄奘取经过程中给予莫大的帮助,但它还是具有某种神力,诸如“上达天宫,下管地府,阴阳莫测,慎勿轻传”、“此经才开,毫光闪烁,鬼哭神号,风波自息,日月不光”云云,虽然这种神力仅存在于所营造的话语之中,并未有什么实际的表现。在这种话语中,读者很自然地把《心经》当作玄奘取回佛经中最重要的一部。这似乎在暗示《心经》相关的叙事从神迹向信仰的转变。

在另一个玄奘取经故事的重要文本——明代百回本《西游记》中也保存了玄奘得授《心经》的故事。第十九回孙悟空收服猪八戒之后,师徒三人便遇见了在浮屠山修炼的鸟巢禅师。唐三藏问西天取经之路,鸟巢禅师遂传《心经》,并解释说:“若遇魔障之处,但念此经,自无伤害。”<sup>⑥</sup>此后全文录出玄奘汉译本《心经》,凡二百七十字<sup>⑦</sup>。

小说中传经的鸟巢禅师为何许人,其名当源于他独特的修行方式——在香桧树上的草窝中修炼。据笔者所见,鸟巢禅师的形象最早见于《祖堂集》卷三所載在杭州修行的鸟巢禅师,该书有赞云:“形羸骨瘦久修行,一纳麻衣称道情。曾结草庵倚碧树,天涯知有鸟巢名。”<sup>⑧</sup>其中“曾结草庵倚碧树”一句正与鸟巢的修行方式相呼应。而后出的《景德传灯录》、《五灯会元》等禅宗灯录也有记载。按照禅宗传承的谱系,鸟巢禅师当属达摩禅牛头宗一支。禅宗大约在四祖道信的时候,开始大量援引《般

①② 见《古本小说集成》影印本。

③ 见《佛学三书·翻译名义集》,全国图书馆文献微缩复印中心,1995年,第12页。

④ 见《大正藏·经疏部》No262,第33册,第589页。

⑤ 见《语石》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第127页。

⑥ 见《古本小说集成》影印明世德堂本。

⑦ 世德堂本、唐僧本、杨闽斋本共266字,缺“波罗揭谛”四字,李卓吾本补。

⑧ (南唐)静、筠禅师:《祖堂集》,上海:上海古籍出版社,1994年,第54页。

若》系佛典,而《心经》作为《般若经》的纲要,也为禅门所习。净觉、智洗、慧宗等禅师都曾注释过《心经》,大乘般若复杂繁琐的哲学思辨被赋予禅学直觉的色彩,而《心经》竟成禅师们修心的法门。小说此处改由一位禅师来传授《心经》或许与此背景相关。小说第二十回开头的地方,用一段佛偈作为玄奘悟彻《心经》之后的心得,其中“绒绳着鼻穿,挽定虚空结”,“拴在无为树,不使他颠劣”,“人牛不见时,碧天光皎洁”几句显出自《十牛图》,喻禅宗“摄心”的修行过程。由此可见,《西游记》中有关玄奘得授《心经》故事及其中对《心经》的诠释,都蒙上了浓厚的禅宗色彩。

有意味的是,《西游记》中玄奘得授《心经》对于其取经过程没有任何帮助,甚至构成一种反讽。如:

那怪到了山坡下乱石丛中,取出两口赤铜刀,急轮起转身来迎。两个在这坡前,一往一来,一冲一撞的赌斗。那里孙行者挽起唐僧道:“师父,你莫害怕,且坐住,等老孙去助助八戒,打倒那怪好走。”三藏才坐将起来,战兢兢的,口里念着《多心经》不题。(第二十回)

路口上那师父正念《多心经》,被他一把拿住,驾长风摄将去了。可怜那三藏啊:江流注定多磨折,寂灭门中功行难。(第二十回)<sup>①</sup>

在百回本《西游记》中,《心经》已失去了神力的光环,凡遇困厄之时,玄奘口念《心经》只能得到些许心理安慰而已。而有时候念《心经》更像是一种自欺欺人的做法,而后受到妖法尽情的愚弄和折磨,鸟巢禅师一句“若遇魔障之处,但念此经,自无伤害”,竟成笑谈。

以上所论可归纳为两点作进一步的讨论。其一,两个文本中有关授《心经》故事均浓墨重彩加以渲染,特别是《西游记》甚至引录《心经》全文,并通过唐三藏及孙悟空之口阐发《心经》的要义。然在整个取经过程中,《心经》既没有展现什么神力,也未起到降魔除妖、解危济困的作用,甚至在《西游记》中构成一种反讽。于是我们不禁要问,有关授《心经》故事在玄奘取经故事中的意义何在?对此合理的解释是这两种文本中有关授《心经》的故事为早期取经故事在后期故事中所保留的遗迹,随着故事的演化,由于新的素材的加入,使得《心经》的神力及其在取经过程中的重要作用被淡化。后来的故事依然保存了授《心经》这一形式,但实际上已经失去了原有的功能和意义。换言之,授《心经》故事极可能是早期玄奘取经故事的核心内容,或者说故事的原型。其二,葛兆光在《禅宗与中国文化》一书中曾指出:“中国佛教本身虽然门派众多,但在中国文化史上的影响则分为两大类,以‘三世轮回’、‘因果报应’为理论核心,以捐塑佛像、刺血写经、禁欲苦行、供佛斋食、广行善事为外形的低级佛教在民间及文化较低的上层贵族中迅速蔓延,而以内心精神自然解脱为主的、哲理思辨型的禅宗却在士大夫中扎根,这当然是一种‘文化接受的心理条件’的差异的结果。”<sup>②</sup>实际上宋代以后分属两个系统的故事文本中有关传授《心经》之人的差异——定光佛与鸟巢禅师——正体现了葛氏所谓佛教在中土传播的两个层次,而这种差异与两个文本各自的文体风格也是吻合的。如果笔者前一个解释是合理的,即玄奘取经故事的原型是授《心经》故事,那么传授《心经》之人在这些故事中就具备了某种象征意味——作为某种文化和意识的代言人,授经人的形象实际上决定了故事发展的轨迹和走向。

### 三、《心经序》:从历史叙述向文学叙述转化

通过前面的分析,我们可以进一步探讨敦煌音写本《心经序》与后代玄奘取经故事的演化之间的关系以及其在演化过程中的意义。

玄奘取经故事在宋代以后渐被踵事增华、孳乳敷衍,最终在中国古典小说之林中蔚为大国,其中《西游记》更是中国神魔小说的代表作。以往学者在探讨玄奘取经故事的时候习惯性地吧玄奘口述

① 见《古本小说集成》影印明世德堂本。

② 葛兆光:《禅宗与中国文化》,台北:里仁书局,1987年,第293页。

之《大唐西域记》和惠立、彦棕所撰《法师传》等有关玄奘取经的历史叙述作为此类故事的源头。这种看法本身没有问题,但在具体操作时也会有困惑之处。首先是关于玄奘的文学形象。夏志清在《中国古典小说史论》中认为在百回本《西游记》中玄奘就是一个喜剧人物,是所谓的“埃夫里曼”(Everyman)——普通人<sup>①</sup>。他具有一个凡人身上常见的缺点和毛病:自以为是、懦弱、急躁,在取经途中遇到危难、阻力的时候,玄奘常常显得很无助,缺乏勇气。不独《西游记》,《取经诗话》中,玄奘是一个既无法力,又缺乏专业知识的普通僧人。取经途中时常需要猴行者加以指导,方能度过厄困。而历史上的玄奘取经实为一项伟大壮举,根据《大唐西域记》及《法师传》等历史叙述,玄奘常常凭借其顽强的意志、超人的勇气以及坚定的信仰克服困难,经历了常人难以想象的磨难,完成了常人难以企及的伟业。由此可见,玄奘的文学形象与其历史形象之间确实存在着很大的差异。如果简单理解为一种文学的改编和变形,那么笔者不禁要问,玄奘的文学形象为何没有按照历史叙述中的逻辑加以敷衍和改造,即赋予玄奘以伟大的人格和法力,把故事改造成一个英雄传奇,而中国文化中也并不缺乏这类英雄故事。所以问题在于如何理解玄奘的历史形象与其文学形象的转换,这是其一。其二,玄奘取经故事在后代敷衍为志怪魔幻一类的小说,而《大唐西域记》、《法师传》这一类历史叙述中基本上不具备奇幻的色彩。所以这样一些魔幻因素是如何加入玄奘取经故事中的,也是一个值得探讨的问题。

笔者认为敦煌音写本《心经序》这条材料正是解开这些困惑的钥匙。首先,根据前面的讨论,该序并非一般的序文,它实际上是一篇原发性的佛经灵验记文献。正是由于它作为佛经灵验记的文本性质,所以其中的叙述无非是借玄奘取经之事来衬托《心经》之神异,以达到流通佛经的目的。此序中取经之事主要依赖《心经》的神力,而非玄奘个人的力量;反之,如果刻画玄奘的伟大,必然削弱《心经》的作用。所以在《心经序》中玄奘只是一个平凡的僧人,他之所以能完成取经伟业完全依赖于《心经》的法力。同样地,作为佛经灵验记,《心经序》意在夸饰《心经》的神力,而这些奇幻的情节也必然以这种方式附着于玄奘取经故事的叙述中。

由此,笔者认为敦煌音写本《心经序》这类材料是玄奘取经故事从历史叙述向文学叙述转化的一个关键环节,它不仅初步建构了玄奘后世文学形象的基础,同时也在此刻被赋予魔幻色彩,可以说它正是后代玄奘取经故事的直接来源。

为了进一步说明这个问题,笔者拟对玄奘取经故事的演化过程作一番描述:最早《心经序》作为一篇原发性的佛经灵验记,它的杜撰目的非常明确——辅助《心经》之流通。可能由于玄奘是《心经》汉译通行本之译者,而且曾有西行取经的伟业,于是杜撰该故事的人参考了《法师传》中的一则故事,经过改造把玄奘取经与《心经》紧密联系在一起。为了突出《心经》的神异,又把授经人改作观音的化身,并在取经过程中加入了彰显《心经》神迹的细节。之后《心经序》随本经一起流通出去,佛教信徒在得到佛经文本的同时,也读到了这则灵验记故事。故事由此传播开来,其中某一些版本被文人采入笔记杂录中保存下来(如《独异志》所载故事)。故事经过世代累积,不断有新的人物和情节加入。随着孙悟空等有法力的徒弟加入取经集团,更有天界和佛界神仙的援助,玄奘取经不再依赖《心经》的法力,而《心经》的作用逐步弱化直至名存实亡。虽然如此,原本的传授《心经》故事依然作为早期故事的遗迹被保存下来。

[责任编辑 刘 培]

① 夏志清:《中国古典小说史论》,南昌:江西教育出版社,2001年,第129页。

## 王国维致缪荃孙、劳乃宣未刊书札笺释

马忠文

近日检阅文献,见到中国社会科学院近代史研究所图书馆藏有三封王国维的未刊信札,其中两封是写给缪荃孙(号艺风)的;另一封是写给劳乃宣(字玉初,号韧叟)的,并附有观堂亲笔抄录的部分诗作。三札所言不免琐碎,然有如前贤所言,“观堂先生为宇内大学问家,其片纸只字皆当珍视”<sup>①</sup>,故将信札内容略加笺释,以就教于学界同仁。

(一)致缪荃孙第一函 王国维致缪荃孙第一函,共两纸,写于辛亥年底。函曰:

艺风先生大人侍右:别后未及三月,不谓时执迁流遽至于此,回忆甘邈座上数夕谈讌,若前世事,聚散犹然,况他事耶?近想兴居康胜,当如遥颂。维于十月中旬与唐风楼同东渡,现寓京都市外田中村,此间问学士大夫颇多旧识,风土亦尚不恶,生活程度与北方略近,然长安居尚不易,况异国耶?诵芬室亦有来此之说,大约暂以售书为活。到此以后未见何物,唯于友人富冈君处见影宋本《旧唐书》二册,闻其余尽在京都东福寺,合之富冈君所得,并无缺卷。又闻可以借校,如能以闻人本校出,洵快事也。甘邈现住南口,想常通信。唐风楼回北京辞职,于三日前返此,因得知先生沪寓住址,又闻邨架一切无恙,至慰至慰!惺老、乙老均在沪上,当不致寂寞。抵东以后作应酬诗四律,别纸呈呈长者,酒后能赐和否?此亦消遣之一术也。专肃,敬请道安,不尽。

国维顿首 十二月初一日<sup>②</sup>

此函当为王国维辛亥年底东渡日本后写给缪荃孙的第一封信,写于农历腊月初一日,即1912年1月19日。信中大致叙述他随罗振玉初到日本时的景况和见闻。信中“甘邈”为藏书家吴昌绶(号甘邈);唐风楼指罗振玉,其藏书斋名也;诵芬室为董康(字授经)室名;惺老是杨守敬(字惺吾);乙老是沈曾植(号乙盦);富冈则为日本学者富冈谦藏。此信透露了几个细节:一,董康前往日本主要以售书谋生;二,罗振玉携家眷抵日后,又专程回国辞职,并于农历十一月底再返东瀛<sup>③</sup>;三,王国维此函另纸附有“应酬诗四律”,请艺风“赐和”。缪荃孙接到此函后有复函,并寄和诗四律。因为王国维收到后,又于“醉司命日”即腊月二十四日(1912年2月11日)写了一封回信,这是 he 到日本后给缪的第二封信<sup>④</sup>。

(二)致缪荃孙第二函 观堂给缪荃孙的另一封信写于壬子年十月。函曰:

艺风先生大人侍者:久未奉候起居,惟道体康强为颂。近日作《蜀道难》一首,咏匄斋制府事,此公境遇可怜,其死后之惨亦作诗大好题目,谨以誊写报一分呈览,字画模糊,恐不宜老眼,

作者简介:马忠文,中国社会科学院近代史研究所副研究员(北京100006)。

① 见罗继祖为王宇、王振芬、朱金枝整理《王国维未刊书札》所写跋语,《文献》1993年第3期。

② 《缪荃孙等人诗文函札》,编号甲13,第2册,第66—67页,中国社会科学院近代史研究所图书馆藏,下同。

③ 罗振玉在《集蓼编》中叙此事云:“方予携家浮海时,汉阳已克复,武昌尚未下,都中同志尚冀时局可以挽回。宝公(熙)谓予曰:君竟洁身去耶?盍稍留,俟必无可为然后行。予乃诺以送眷东渡后,即予身返都。既至东三日,即附商舶至大连,遵陆返春明,知已绝无可为,践宿诺而已。比至,众亦谓大事已去。留旬日,乃复东渡。”见黄爱梅编选:《雪堂自述》,南京:江苏人民出版社,1999年,第40页。

④ 王国维:《致缪荃孙》(1912年2月11日),吴泽主编,刘寅生、袁英光编:《王国维全集·书信》,北京:中华书局,1984年,第24—25页。该页注释称:“据《东京梦华录》,醉司命日为腊月二十四。”

然字句太多,无法录呈也。授经北方行未归,闻以重价购得《大典》十余册,又购他书,共数千元,而老谭之款尚无著,渠自谓赔了夫人又折兵者,语或然欤?专此,俟续陈,敬请颐安,不一。

王国维 顿首 十月朔日<sup>①</sup>

《蜀道难》系王国维在日期间为咏颂端方(号匋斋)死难一周年而作,后与《颐和园词》、《送日本狩野博士游欧洲》合称观堂“壬子三诗”,此信写于壬子年无疑。不过,学界通常将该诗写作时间系于壬子年十一月(1912年12月)<sup>②</sup>,由此信观之,《蜀道难》完成时间或更早,至迟九月应已定稿,否则不会在十月初一日寄发缪荃孙。王国维寄给缪氏的诗作非抄件,而是“誊写报”(类似铅印或油印的册页)一份,所以才有“字画模糊,恐不宜老眼”之说。

信中又提及董康的消息。“授经北方行”指董回北京之事;“老谭”为北京琉璃厂正文斋的书估谭筠生<sup>③</sup>;《大典》当系《永乐大典》。按,本年农历八月初五日(9月15日)王国维致缪氏函中称:“谭筠生忽患霍乱逝去,授公与之尚有交涉未了,拟于二十后(阳历九月)赴北京一行(一月有半可返)。”<sup>④</sup>联系两信,可知董康(授公)此次来日售书系与琉璃厂书估谭筠生联手经营。不料,谭忽然病死,董不得不回到北京处理善后事宜。董所谓“赔了夫人又折兵”系指与谭合作之事。董康可能欠谭氏款项未还,但买书动辄出手数千元,王国维似乎不相信他有“折兵”之事。此时缪、王关系尚融洽,故言谈之间偶有臧否友人的私语,不想数年后,缪荃孙便因充当袁世凯称帝的江苏省劝进代表而受到观堂鄙视,在王、罗信函中被称为“缪种”(谬种)了。

(三)致劳乃宣函 王国维致劳乃宣的未刊信札写于丁巳复辟后。该信云:

初叟先生大人尊鉴:辛亥秋冬间,曾一瞻颜色,蓬菜清浅,忽忽六年。月初雪堂来沪,述及每有尊书,辄荷垂问。又子敬交来所赐《归来吟》一帙,并传尊言索近作诗。北望海云,曷胜翘企?国维去岁正月自日本归沪,为英人哈同君编纂《学术丛编》杂志,幸能不废旧业。比年研究古韵,觉此事自段、孔后至王石臞、江晋三两家殆已完成。因思继钱竹汀、陈兰圃之业,研究古代字母,自六朝反切、汉人声读以上溯三代,负此宏愿,未易遽偿,堪为长者告者,惟此而已。近诗自己卯以后,惟得十余首,别纸写呈。专肃,敬请颐安,不备。

国维 再拜 十月廿七日<sup>⑤</sup>

信末署“十月廿七日”,又言“去岁正月自日本归”,则该信写于丁巳年十月二十七日(1917年12月11日)。信中谈到的清代学者有段玉裁、孔广森、王念孙(石臞)、江有诰(字晋三)、钱大昕(号竹汀)、陈澧(号兰圃)诸人。从其他文献看,王、劳似乎很久没有直接写信联系了,多半情况下是通过罗振玉等人代达问候的。劳乃宣在同年八月十七日(1917年10月2日)给罗的信中称:“弟前托子经所刻《归来吟》诗册已竣工,兹函请子经由沪寄呈两册,一乞指正,一祈转呈王静安兄鉴定。”函末又附言:“王静安兄均此致声,不另。静翁有《壬癸集》刊本,想代乞一本,寄下为叩。”<sup>⑥</sup>《归来吟》是劳乃宣丙辰二月编就的诗集<sup>⑦</sup>;《壬癸集》则是王国维在日本时刊印的诗集,收录了壬子(1912)、癸丑(1913)

① 《缪荃孙等人诗文函札》,编号甲13,第2册,第46页。

② 参见陈鸿祥:《王国维年谱》,济南:齐鲁书社,1991年,第145页;孙敦恒:《王国维年谱新编》,北京:中国文史出版社,1991年,第40页。

③ 伦明:《辛亥以来藏书纪事诗》,上海:上海古籍出版社,1990年,第110-111页。

④ 王国维:《致缪荃孙》(1912年9月15日),《王国维全集·书信》,第31页。

⑤ 《劳乃宣存札》,编号甲57-3,第2册,第14页,中国社会科学院近代史研究所图书馆藏,下同。

⑥ 韩行方、房学惠整理:《劳乃宣致罗振玉信札十六通》,《文献》1999年第4期。

⑦ 《归来吟》系由劳乃宣所编诗集,共两卷。上卷题署《归棹琐簏》,收入劳氏甲午至癸卯间所作《归舟预咏》、《归程试咏》等诗,记其南归始末,间有其兄劳乃宽(字偶庵)唱和之作;下卷题署《归林余响》,收入劳乃宣《归田赘咏》、《东归别咏》等诗,多为辛亥后在涑水、青岛、曲阜时所作。《归来吟》诸诗流露出作者浓厚的遗老情结,后均收入《桐乡劳先生遗稿》(1927年刻本)之《劫余草》、《釜麓草》、《劳山草》、《近圣草》各诗集中。《归来吟》稿本现存中国社会科学院近代史研究所图书馆,编号甲57-10,自序署“岁在柔兆执徐如月”,知该集为丙辰年(1916)二月编成。柯愈春《清人诗文集总目提要》称该诗集为“劳乃宽著”,有误,只是其中附有偶庵唱和诗作而已。参见该书(北京古籍出版社,2001年)中册,第1769页。

两年在日时的诗作<sup>①</sup>。“子经”乃罗振玉之弟罗振常(字子经,又作“子敬”),时在上海办书店刻售书籍以为生计,故劳乃宣托其刻印《归来吟》。

罗振玉向王国维转达了劳氏的问候。九月初五日(10月20日)王在给罗的复函中说:“玉老屡屡见问,拟作书谢谢,并问字母事,作成再由公处转寄。”<sup>②</sup>此未刊信札正是王所作致谢之书。现存信封上寄信人落款为“上海大通路吴兴里二百九十二号王缄”,则信该由王直接寄给劳氏<sup>③</sup>,未经罗转交。

王国维在信中对获赠《归来吟》表示感谢。六年未见,他向劳乃宣谈及为哈同编辑《学术杂志》之近状,自己近来从事音韵学研究的心得,以及准备研究古代字母的设想。王氏研究音韵学的收获,可见于是年所写《江氏音学跋》等论文中<sup>④</sup>,在与罗振玉的往还书札中也屡有提及<sup>⑤</sup>。他对歙县江有诰(晋三)在音韵学方面的成就尤为推崇。在是年底写给柯劭忞的信函中,观堂也叹此学“至王石臞、江晋三已极完密”,认为“戴、孔二君所谓阳声皆有平无上去入,此说段君《六书音韵》已微发之,因欲将古韵与《说文》偏旁及《唐韵》平仄证明此事,然仓促不易成书”<sup>⑥</sup>。当然,除罗、柯外,王国维愿意将自己在音韵学方面的见解告知劳乃宣,可能与劳氏最早倡导汉语拼音字母(简字)有关。

因劳氏索读诗作,王国维遂另纸亲笔抄录了数页,随信附上。这些诗分“东渡以后诗七章”(共四纸)与乙卯后“俚诗八章”(共五纸)两部分。前者包括《初抵京都酬铃木学士见赠之作并简狩野、内藤、富冈诸君子》(后收入《观堂集林》卷二十四,题作《定居京都奉答铃木豹轩枉赠之作并简君山、湖南、君搗诸君子》)、《咏史》(《观堂集林》题作《读史二绝句》)、《送狩野博士游欧洲》(《观堂集林》题作《送日本狩野博士游欧洲》)。乙卯后诗作包括《游仙三首·乙卯冬》(《观堂集林》题作《游仙·乙卯》)、《伏日杂诗和逊斋方伯·丙辰七月》(收入《观堂集林》,题作《和逊斋老人伏日杂诗四章》)、《和逊斋方伯·丙辰》(《观堂集林》题作《再酬逊斋老人》)、《游仙·丁巳夏日》(《观堂集林》题作《游仙·丁巳》)、《丁巳秋杪日本内藤博士漫游赤县自齐鲁来访余海上出赠唐写古文尚书景本欢然道故,复将诉江西行,遵陆北上赋诗志谢并送其行》(《观堂集林》题作《海上送日本内藤博士》)。上述诗作抄件除题目稍异,诗文字句也偶与《观堂集林》所收者有别<sup>⑦</sup>。

有材料说明,接到王国维的这封信后,劳乃宣很快作了回复。刘烜《王国维评传》中曾引述劳氏一信,信中称:“又蒙见示近正研究古代字母,自六朝反切,汉人读声以上溯三代,此真不朽盛业。吾国自谓新学以来,学生知平仄者已寥寥,越后识字之人,必日见其寡,可以预料我公宏愿有成,当可为救时之药石,特予望之。”从内容判断,该信应是劳氏对观堂丁巳十月廿七日来函的回复<sup>⑧</sup>。

[责任编辑 扬眉]

① 劳乃宣致罗振玉的一封信中称,“承惠王静翁《壬癸集》两册”,则罗振玉果然向劳氏寄去两册诗集。参见韩行方、房学惠整理:《劳乃宣致罗振玉信札十六通》,《文献》1999年第4期,第269页。按,该信未署“十月初六日”,整理者将此信定于1915年11月12日,有误。信中提到“近作《东归复咏》十余章”,应系丁巳复辟失败后劳乃宣再返青岛时赋诗述怀,写信时间是丁巳年十月初六日,即1917年11月20日。

② 王国维:《致罗振玉》(1917年10月20日),《王国维全集·书信》,第223页。

③ 该信封见《劳乃宣存札》,编号甲57-3,第2册,第15页。

④ 参见《观堂集林》卷八,上海书店《民国丛书》第4辑,第92册。

⑤ 参见王庆祥、萧文立校注,罗继祖审订:《罗振玉王国维往来书信》,北京:人民出版社,2000年,第272-303页。

⑥ 王国维:《致柯劭忞》(1917年末),《王国维全集·书信》,第232页。该信无具体时间,整理者定为1917年底,应无疑义。今可知,王国维给柯劭忞的此信与本文所述致劳乃宣信,写信时间相隔不会太远。

⑦ 《劳乃宣存札》,编号甲57,第4、6册。

⑧ 刘烜:《王国维评传》,南昌:百花洲出版社,1997年,第189页。书中将该札系于王国维1922年担任北京大学通讯导师时期,似误。按,劳乃宣于1921年6月去世,此信写于1917年底。

## 民间文学中“工具”主题的本体美学阐释

张 义 宾

**摘 要:**在以“工具”为主题的民间故事中,居于故事核心的“工具”不是作为一个普通物件出现在故事中,它是生活世界的本体的隐喻;故事中常常有某种“触目之物”如财富、权力等作为其对比项,这个“触目之物”是现象界的隐喻。故事的结局则表现出对“工具”的重视以及对“触目之物”的冷落,这种超越现象界诸物而把握生活终极的本体美学思想在当今物质主义时代有很强的理论价值与现实意义。

**关键词:**工具;本体;现象;生活世界

我们在研究民间文学的过程中,发现中外许多民间故事都是以劳动工具(如斧头、锤子、镰刀等)为核心展开的,工具是整个故事的主脑和发展线索。对这些故事,人们往往从日常经验的角度来理解,认为它们无非是要人们勤奋本分,不能好逸恶劳,是大众对朴素生活道理的概括与总结,属于教化类故事。从表面上看,这些故事所讲述的道理的确非常朴素,但是,“大道至简至易”,人人皆知、看似浅显的生活道理往往具有非常深刻的思想价值与特殊的理论意义,尤其民间故事在世代口耳相传过程中积淀了民间的集体无意识,是原生态的人类文化样式,内蕴着无比丰富的文化信息;而且,劳动工具又是人类文化中非同寻常的物件,不可等闲视之。因此,应当对这样一个主题进行深入的学术分析,从而破译隐匿在其中的文化密码。我们认为,从本体美学角度看,工具“主题”类民间故事表现了人类对本体问题的体悟,在浅易的故事中包含着深刻的形而上的哲学精神,表现了人类集体无意识对“世界”终极问题的思考。

### 一

本体美学是以生活世界的本体为基础的美学观,它认为本体隐匿在每个事物之中,生活万象都是本体的显身,都显示着生活的意义。本体作为人类文化中具有本原意义的基本问题,是人类文明的根和柢,它在人类文化结构中具有建基性的意义。中西两种文化传统追问本体问题的思路有极大差异。西方文明的研究对象主要是物理的世界,其本体的实质是通过逻辑思维概括万物而产生的“抽象体”、“概念体”,是思维的产物,世界中并没有与之相对应的现实之物;而且,这种本体与现实世界是二分的,现实生活中的人不可能完全把握它,如柏拉图的理式、中世纪的上帝等都具有这样的特征。而中国文化视域中的世界则是“生活世界”、“人文世界”,其本体就在现实人生之中,人们通过生活日用就可以通达它,“道也者,不可须臾离也;可离,非道也”(《中庸》)。它不是抽象的概念,而是具有现实性、实践性、当场性的特征。中国人生活的目的不是如西方人那样追求物质世界的客观规律,而是超越万有,把握终极,与生活世界的本体合一,达“游乎天地之一气”(《庄子·大宗师》)的本体之境。这是真善美合一的人生境界,或者说在这种生存状态中,真善美已没有了界限,也没有了区分的必要,这种本体论就是以生活实践为基础的本体论。

本体作为生活世界的本原与依据,使万物之存在具有了彻底的合法性,它使万物成为如其所是

的万物而向人们显示出来。这个本体只能按中国人的思路从生活世界中获得,而不能像西方传统人那样以概念的方法在物理世界中寻找。因为物理世界只是一个物的世界,是诸存在者的世界,在那里不可能找到本体。本体之所为本体,是万物之所出,它不是任何物,而是排除了万物之后的那个“东西”。这个作为万物之本原而又绝不是物的本体就在人的生活之中,其实质乃人类生存活动中本然具有的无穷无尽的造化力。正是这种力量使世界成为了如此的世界,也正是这种力量使生活世界具有了生生不息的变易特征,即所谓“天地之大德曰生”(《易传·系辞下》),“生生之谓易”(《易传·系辞上》),“易不可见,则乾坤或几乎息矣”(《易传·系辞上》)。这种造化力使生活世界显示出了无尽的活力,是世界的灵魂,这也是万物之美的根源。

或问:一切社会之物当然是由人类创造的,而物理的世界早在人类存在之前就存在了,物质在先而人类在后,这是常识,生活之造化力怎么会成为物理世界的本体呢?诚然,生活造化力并不能凭空创造出物质世界,但却能揭示物理世界,使物质世界如此地向人们显示出来。当人类还没有出现时,世界是一个无意义的黑暗的世界,马克思曾说:“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界,对人来说也是无。”<sup>①</sup>自然只有进入生活视域才有意义可言。当人类产生以后,其生存活动的造化力量就成了照亮黑暗宇宙的一点灵光,使自然界逐渐向人们显示出来,从而使世界具有了意义。自然界以什么样子显示以及显示的深度与广度都取决于作为本体的生活造化力,汉朝人的世界不同于唐朝人的世界,古希腊人的世界不同文艺复兴时代的人们世界,牛顿的世界不同于爱因斯坦的世界,一千年以后人们眼中的世界也绝不是我们所理解的世界。自然界如一本无尽的书,在不断地向人们打开着,其中的内容源源不断地向我们显示出来,而打开这本书的力量,就是生活之造物力。正是在这种意义上,人类生存活动的造化力才成了世界的本体,成了物理的世界在此时此地如此地向人们显示出来的原动力,所以说,自然界之成为如此的自然界而显明于世,是人类活动造化力的作用。马克思、恩格斯正是在人类实践活动的基础上指出:“感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是历史的产物,是世代活动的结果。”<sup>②</sup>

人类的造化力创造出了一个生活的世界、人文的世界,它只向人类显示,只有人类才能领会这个世界的意义。这个世界是本体与现象界的合一,而本体是无形无象的,因为它作为生活之造化力,是时间性的,“变动不居,周流六虚”(《易传·系辞下》),没有常形常态,生生不息才是其根本特征,所以也可以直接称为无(形);而由无形的本体所造化出的现象界诸物则具有相对的定形定体,有一定的性质与特征,所以现象界也称为有(形)。因而由本体与万物之合一而构成的生活世界也可称为无与有的合一。在这个世界里,本体与现象界是浑然合一的有机体,万物都是本体在存在的过程中的所现之象,都是本体的显世之身与处身之所,本体以万物为家,无就在有中;本体是万物之成为万物的根据,是万物的灵魂,也是万物发展变化的根据,有必以无为根。世间之物,无论是一粒微尘,还是一株小草,都是本体与现象的合一,即无与有的合一。其中,无是物的灵魂与生命,是人生的意义,需要以人生实践为基础去把握;有作为无的显身,是物的物理性质,科学理性只能掌握有而无法通达无。

本体美学认为,人的心灵分为两层:一是与世界万物浑然一体的本性之心,此心人人本具,是人的本来面目。它是超功利的无私无我的大我,具有浩然之气。它与本体是合一、绝待的,其所处的世界是本体与现象合一、无与有一体的充满生命力的诗性世界。在这样的世界中,物即我,我即物,物我浑然一元。此心发挥主导作用时,人就会处于本体性生存状态,其生命是充实而自足的,诗意地栖居在大地上。二是将世界万物作为外在对象的世俗之心,此心能够障蔽本性之心。它是功利性的自私自利的小我,处处以私我为中心看待世界。它不能到达本体,也无法通达本体与现象一体不二的世界,而只能面对一个充满诸物的现象世界,只见其有而不知其无,与诸物处于能所分立的主客二元

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第178页。

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第48页。

状态。当此世俗心发挥主导作用时,人就会处于现象性生存状态,其生命被严重物化,因失去本体之源而茫然无归,空虚无聊。发展到极端状态时,就会出现各种精神与心理疾患。

本体美学还认为,美是无形无象的世界本体最直接、最本然的显示方式。人应当化除世俗心,使本性之心充分显露,超越现象性生存而通达本体性生存。这样,人们在生活中就不会执著于现象界的万有,而是能够超越万有而通达本体之无。因为万物都是由无(本体)显化出来的,“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也”(王弼:《老子道德经注·第四十章》)。只有与本体合一,人们才能拥有整个世界,感受到生存的诗意与自由。这种生存的诗意是本体之心通过与本体的合一而获得的,如果世俗之心当家作主,人就会执著于现象界的诸物,把财富、金钱、名誉、权力等现成之物作为人生的终极目标,人就会沉沦于诸物,不能“物物”而“物于物”(《庄子·山木》),导致生命的物化而无缘感受生活世界本有的无形无象的大美,这种生存境况在现代工商业时代已经非常普遍。

而那些以“工具”为主题的民间故事,恰恰表现出人民群众在这个问题上具有非常明确、极为清醒的认识,从而流露出了高超的人生智慧和强烈的本体性生存意识。下面对此问题详加分析。

## 二

在“工具”类民间故事中,居于故事核心的“工具”不是作为一个普通物件出现在故事中,它就是生活世界本体的隐喻;而“工具”在故事中往往不是单独存在,总是有生活中的某种“触目之物”如财富、权力等与之对应,这个作为“工具”对比项的“触目之物”实则是现象界的隐喻;而故事的结局常常表现出对“工具”的重视与获得以及对“触目之物”的冷落,这种一边倒的态度正是故事的意义之所在,非常耐人寻味。

按一般的识见,“工具”只不过是现象界诸物中的一个普通之物,它如何能成为生活世界本体的隐喻呢?前已有述,生活世界的本体是人类生存活动的造化力量,它就是人类实践性、劳作性的“做”,此“做”是万物得以显示与生成的根源,有什么样的“做”就有什么样的世界,正是在人类之“做”中,世界才成为如此的世界。这个“做”同时也就是人的本质,人因“做”而成为人,人类也因“做”的发展而不断发展丰富起来,所以,生活世界的本体原本就是与人浑然合一的。而与本体之“做”关系最密切的物件就是劳动工具,“做”总是通过“工具”而展开的,“工具”是本体通过造化诸物而现身的必然途径。在一切世间之物中,再没有什么比“工具”更靠近本体,更能体现本体的造物特性,它天然地体现着本体的力量。在这个问题上,海德格尔对锤子作过的分析很有启发意义,他在《存在与时间》中说,锤子这种用具的本质是在人们的使用时也即在“锤”中才表现出来,“唯有在打交道之际用具才能依其天然所是显现出来。这样的打交道,例如用锤子锤,并不把这个存在者当成摆在那里的物进行专题把握,这种使用也根本不晓得用具的结构本身。锤不仅有着对锤子的用具特性的知,而且它还以最恰当的方式占有着这一用具。……对锤子这物越少瞠目凝视,用它用的越起劲,对它的关系也就变得越原始,它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面,作为用具来照面。锤本身揭示了锤子特有的‘称手’,我们称用具的这种存在方式为上手状态。只因为用具不仅仅是摆在那里,而是具有这样一种‘自在’,它才是最广泛意义上的称手和可用的。仅仅对物的具有这种那种属性的‘外观’做一番‘观察’,无论这种‘观察’多么敏锐,都不能揭示上手状态的东西。”<sup>①</sup>也就是说,锤子的本质并不是现象界中的一个物件,不是铁质的头和木质的柄的组合,而是动作性的、进行时态的“砸”、“敲”。在本原意义上,“砸”、“敲”比锤子更原始、更在先,锤子作为现象界的一个现成之物,是由非现成性的“砸”、“敲”而造就的。从学理上分析,是“砸”、“敲”使锤子成为锤子,而绝不是锤子使“砸”、“敲”成为“砸”、“敲”。“砸”、“敲”乃人的本性——劳动(实践)展开的具体方式,是生活造物力

① [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1999年,第81-82页。

量的具体表现,是人的本真的存在方式;进而言之,“砸”、“敲”是本体性的,正是在“砸”、“敲”等各式各样的“劳作”中,在本体的运作中,现象界的各种具体事物才得以揭示与生成,人文的世界才被创造出来。

按照本体美学人生观,人应当克除世俗之心以显发本性心,对现象界万物不持执著态度,而应超越诸物以把握本体。这个道理在民间故事中就具体地表现为对“工具”的重视以及对其对比项——“触目之物”的排斥,因为世间万物均以“工具”所隐喻的本体为根源,只有得到了“工具”,才能得到整个世界。反之,如果只得到了金钱、权力、地位等“触目之物”而没有得到“工具”,也就是占有了现成之物而失去了本体,只得到物之形而没有得到物之灵,只得到一个“死物”,这样,本性之心为世俗之心所遮蔽,就会沉沦于现象界诸物而成为执著病。这是一种舍本求末、断绝本原的现象性生存态度,人生若此,就会远离真正的幸福感与充实感。

### 三

从现存的资料看,《伊索寓言》中的《樵夫与赫耳墨斯》<sup>①</sup>是较早的“工具”主题类故事。故事说有个樵夫把斧子掉进了河里,坐在岸上痛哭,赫耳墨斯可怜他,先后两次下河捞出金斧子、银斧子,问是不是他的,樵夫都说不是自己的。赫耳墨斯最后把樵夫的斧子捞上来,樵夫才认出是自己的。赫耳墨斯看他为人诚实,就把所有的斧子都赏给了他。樵夫的一个伙伴得知此事,也去河边砍柴,故意把斧子丢进河里,也坐在那儿哭。赫耳墨斯又出现了,捞起一把金斧子来,那人便说是自己的。赫耳墨斯不但没有赏他,连他自己那把斧子也没给他。故事最后说,神反对不诚实的人,帮助诚实的人。

这个故事虽然很简短,但其中的本体美学意义却非常明显。由前面关于“工具”的分析可知,斧头的本质也不是物质性的,而是动作性的“砍”、“伐”,它就是生活世界的本体——造化力的在场,现象界诸物正是因为这样的“砍”、“伐”,因这样的“劳作”才如此地创造出来;而“金斧子”和“银斧子”在故事中的角色则不是劳动“工具”,而是代表着金钱和财富,是现象界诸物的隐喻。现象界的一切都以本体为源泉,现成性的物均以非现成性的生生不息的人类之“做”为本体,即作为财富的“金斧子”和“银斧子”是由打柴用的那把“铁斧子”的本质——“砍”和“伐”所造化。金钱常常会鼓动世俗之心,引发人的物欲,使人落入物我对峙的二元世界,失去本体,忘掉“做”才是世界的根本,迷失自身实践性的本真存在,从而使生命沉沦。但樵夫在这个问题上却十分清醒,他的本性之心充分显发,处于本体性生存状态,在“工具”与金钱的对比中,他选择了“工具”,于是赫耳墨斯便把“金斧”与“银斧”都赏给了他;而贪财的伙伴却被强烈的世俗心所牵引,处于现象性生存状态,因选择了“金斧”而受到了神的惩罚,竟然连自己的“工具”也丢掉了,即把本体失落了。这个对比是极富深意的,赫耳墨斯作为神,实际上是生活世界的隐喻。万物以本体为根源是生活世界的律条,樵夫获得了本原性的“工具”,也必然能够从生活世界中得到象征财富的“金斧”、“银斧”;他的伙伴选择了“金斧”,是舍本以求末,得到现象之物而迷失了本体,必将因断绝根源而丧失一切。

故事结尾处,作者把故事的主旨归结为人应当“诚实”。这个“诚实”固然有一般的伦理意义,但更深刻地看,它属于本体美学视域,“诚实”是本体美学价值观、人生观的基石。“诚实”心即本性之心,它与本体是一体不二的;而世俗心则具有虚假性,它无法到达“诚实”心,樵夫伙伴的心就是虚假不实的。这个故事在世界上产生了广泛的影响,许多民族都有其变异体,如中国作家鲁风的《金斧头》<sup>②</sup>,在故事的核心结构与主旨方面与《伊索寓言》都是相同的。

中国壮族的民间故事《一块黑铁黑黝黝》<sup>③</sup>也表现了同样的本体美学思想。故事说有一个姑娘叫

① [古希腊]伊索:《伊索寓言》,罗念生等译,北京:人民文学出版社,1988年。

② 鲁风:《金斧头》,上海:少年儿童出版社,1953年。

③ 肖甘牛:《肖甘牛民间故事选集》,桂林:漓江出版社,1982年。

巧妹,她家有一块黑铁,是传了三代的传家宝。谈婚论嫁的年龄到了,她把这块黑铁挂在竹楼门口,前来求婚的青年都要以黑铁为题唱一首山歌,谁唱得好就嫁给谁。有三个求婚者想要把黑铁打成锁仓楼的“铁锁”、做生意的“秤砣”和“秤钩”、读书用的“砚池”,这些东西是名与利的隐喻,均属现象界的“触目之物”,相当于《樵夫与赫耳墨斯》中的“金斧”、“银斧”。在他们看来,这块作为宝物的黑铁是美的,美就美在它指向物质财富,能带来现实利益,他们要把黑铁变成现象界的现成之物。这种人生观为世俗之心所摄,只知世界是由诸物构成的,人生之意义就在于占有财物,而不懂得诸物由一种更为本原的力量所造化,只有得到这种力量才能得到一切,不懂得“欲将全有,必返于无也”的本体美学。这是失落世界终极根源而执著现象之物的现象性人生观,而非超越的本体性人生观,无法摆脱现象物对人的控制,不可能获得真正的幸福。

最后求婚的青年农民则没有把黑铁理解为“触目之物”,而是要把它打成“镰刀”、“锄头”,使之变为“工具”。按照我们对工具的理解,“镰刀”的本质是“割”,“锄头”的本质是“锄”,二者是生活造物力即本体的表现方式,它们在故事中是本体的隐喻,与作为其对比项的“触目之物”如“铁锁”、“秤砣”、“秤钩”、“砚池”等构成了鲜明的对比。在这个青年人的精神世界中,本性之心灵明不昧,其人生观建立在了对生活世界的正确理解之上,能够超越令一般人心摇目眩的世间万物,把宝物黑铁看成造化万物的本体力量,这就使他进入超越之境,从而获得了与整个世界合一的能力,避免了生命的沉沦与物化。另外三个求婚者处于现象之物的层次,而他却居于整个生活世界的本体的层次,他们的心性层次以及由各自的心性所开显出的人生境界不可同日而语,所以巧妹最终选择了他是必然的。

《聊斋志异》中的《劳山道士》也是表现本体美学思想的“工具”类故事<sup>①</sup>。故事讲的是淄川人王七去崂山学道,最后因为懒惰而一事无成。由于“道”是中国文化的本体,所以求“道”就是求本体,就是要获得那个能创造一切的、世界万物之所出的造化力量,而此求道过程也就是化去世俗心以显发本性之心的过程。王七在崂山上的确亲眼目睹了这种力量,那就是老道士与友人饮酒时所表现出的种种神通。这些幻象都是现象界诸物的隐喻,是作为“触目之物”而出现的,而与之对应的本体的隐喻则是老道士给王七的那把“斧头”。因为人只有在劳动中使斧头“砍”的本质充分展开才能得“道”,才能得到那种造化万物的终极性的本体力量,从而开启生存的自由之境。但王七过于懒惰,终不能克除顽固的世俗心,斧头在他的生活中只是作为一个现成之物(物相)而存在,他无法使斧头的“活性”本质(物性)充分展开,使之成为通向本体之境的阶梯,所以他最后失败了。

另外,还有一些“工具”类故事则不是以“触目之物”与“工具”的对比为结构骨架,而是以“工具”为核心,着重强调“工具”的作用。《三个儿子》<sup>②</sup>就属这类民间故事,故事说有一个地方非常荒凉,连棵树都没有,庄稼也长不好。有一天,一个老汉在一块青石边发现了一棵很旺盛的谷子,就带上锤和凿子,去凿那块青石,可最后把凿子磨光了,也只是凿下一小块。于是他回家打出了三大捆凿、两大捆锤。他告诉三个儿子说这是宝器。临死前,他要儿子们去凿那块青石,等到把凿和锤都用尽,凿完青石,就会过上好日子,说完就死了。过了很多年,儿孙们终于凿开了青石,青石底下还涌出了清清的泉水,浇灌着大地。从此以后,这个地方变得山清水秀,人们都过上了幸福的日子。

这个故事凸显了“工具”的造物力量。老汉之所以把“工具”称为“宝器”,就是因为它作为本体的隐喻具有极大的造化力量。所谓用尽“三大捆凿”、“两大捆锤”,就是极言通过“做”充分展现出“凿子”和“锤子”作为“工具”的本质,这正是老汉一家三代人的事业。当这些“工具”用尽时,作为现成性的物件的凿子和锤子已实现了其“上手性”的“凿”和“锤”的本性,超越了现象界层次,深入到造化万物的本体之中了;而运用这些“工具”的人也因此与生活世界的本体合一,具有了无比巨大的造化力。同时,也完成了由世俗心向本性之心的转变,完成了由物我二元对立的现象性生存向物我合一的本

① 参见拙文《〈劳山道士〉的本体美学批评》,《蒲松龄研究》2002年第1期。

② 贾芝、孙剑冰编:《中国民间故事选》第2集,北京:人民文学出版社,1980年。

体性生存的飞跃。于是,生存视域发生了根本性转变,整个世界为之改观。故事最后出现的山清水秀的景色正是以“工具”为本体,即以人的生存实践为根源开显出来的。这个故事也可以作为整个人类历史的缩影来理解,人类的文明、我们所面对的整个世界不就是在人类的劳动实践中造就的吗?但同时又让我们深刻反省,在当今物欲横流、人心日益世俗的时代,还有几人向往本性之心,真正理解并“诚实”地守护“工具”?所以,精神与心理病患成为社会问题也就不足为怪了。

《传家宝》<sup>①</sup>也是这种类型,故事中的父亲是个铁匠,他的儿子已经二十岁了,还好吃懒做,什么也不会。后来铁匠对儿子说:“如果你能挣得一块钱,我就把一箱子家产全给你。”儿子吃了许多苦,终于在第三次离开家时才挣回一元钱,铁匠把箱子交给了儿子,说:“我留给你的不是金银财宝,全是我的工具,它比金银财宝更贵重,只要你用它去劳动,你就会永远得到幸福。”故事也是以“工具”为核心,表现了本体美学的人生观,其中的道理与前面的故事相同,兹不细论。

“工具”主题类民间故事所揭示的本体美学思想有着很强的理论意义和现实意义,维特根斯坦曾说:“哲学问题的答案可与童话故事的财宝相比较:在魔幻的城堡里它显得使人心醉。”<sup>②</sup>民间故事同样能给予我们以哲学的启示。在我们当今所处的物质主义时代,有两种基本力量煽动起了人们对物质的欲望,一是科学主义的泛滥,二是市场功利主义肆虐。科学主义所信奉的物质本体论阉割了实践性的生活世界的本体,使人们相信世界只是由具体之物组合而成的物的世界,剥夺了对形而上的生活意义的沉思能力,人们也不再追问物从何来、物何以成为物;而市场功利主义则把“存在即占有”的观念灌输给人们,煽动人们去占有这个物质世界,衡量人生是否成功的唯一尺度就是占有财物的多寡。于是,我们这个没有宗教传统的社会里出现了金钱教、权力教,我们这个具有悠久伦理传统的国度里出现了道德滑坡、权钱交易等诸多丑恶现象。科学主义与市场功利主义合谋,使世俗心不断膨胀而淹没了本性之心,切断了生活世界的生命本源,将人们抛入现成之物的世界,生活失去了原本具有的诗意。在这种物欲炽热的世风里,人们很容易执守现象界的现成之物而患上执著病,把占有具体之物当作人生的根本目标与终极意义。万物本是人类所造化,是人生通过实践以拓展自身的手段与工具,是生生不息的人的本真存在的固化形态,而当人陷入执著的生存状态时,就会发生“异化”,人被物控制、牵引,失掉生命的根和柢,丧失人生的幸福感、自由感,从而产生各种生存问题。

而“工具”主题类民间故事所具有的本体美学思想则为人们提供了一种超越(诸物)的人生观。它告诉我们,生活世界原本就是一个“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)的世界,整个世界都是人的活动的结果,是人的存在方式。正如马克思在《〈政治经济学批判〉(1857—1858年草稿)》中所指出的,人就“存在于自己生存的这些自然无机条件之中”<sup>③</sup>,万物都是由人的本质力量——劳动实践所造化。“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产,是整个现存感性世界的非常深刻的基础。”<sup>④</sup>从最基本、最原始的意义上看,人对诸物不是占有的关系,而是“游乎天地之一气”的浑然合一的诗性关系,那种现成之物的世界以及对诸物的理智认识(科学)和占有(功利)关系是次生的、第二位的。没有“工具”,就没有一切,“工具”才是真正的“宝器”、“神物”,只有获得了“工具”,人类的生存世界才能获得浑厚的深度,才会真正富有与幸福。

[责任编辑 渭 卿]

① 贾芝、孙剑冰编:《中国民间故事选》第二集,北京:人民文学出版社,1980年。

② [芬]冯·赖特、海基·尼曼编:《文化与价值:维特根斯坦随笔》,许志强译,杭州:浙江文艺出版社,2002年,第24页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷(上),北京:人民出版社,1979年,第491页。

④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第50页。

## 论“恐惧”的形态及其悲剧意义

周 怡

**摘 要:**“恐惧”是古希腊悲剧理论的重要范畴,并形成西方悲剧的一个不可或缺的审美元素。诸多戏剧家和理论家在不断探索“恐惧”的悲剧意义。“恐惧”可以归纳为四种形态:一是《麦克白》敲门声的恐惧,源于托马斯·德·昆西的观点,他提出为什么凶手受到威胁的时候会让观众感到恐惧?为什么观众会将立场转向凶手一边为其担惊受怕?精神分析理论作出了合理的解释,认为人类童年对于各种“禁忌”的冒犯以及遭受的惩罚,使得他们在成年之后依然潜藏着犯罪感的心理反应,戏剧情景能够激活这种深藏的“童年记忆”。二是俄狄浦斯的恐惧,即乱伦的恐惧。《雷雨》真正震撼人心的是“俄狄浦斯”结构,剧中周家大少爷上至继母,下至胞妹,陷入了“双重乱伦”——恐惧中的恐惧。此外,弑父的原始恐惧也在发生着作用。三是仇杀的恐惧,根据亚里士多德的观点,仅仅仇杀还是不够的,只有在血缘亲人间所引发的仇杀才最富有恐惧的力量,曹禺的《原野》是解释仇杀的典型文本,它包含了有意谋杀、谋杀未遂、误杀三种主要的仇杀形式,不同类型的仇杀一步步将悲剧推向高潮,而恐惧也就达到极点。四是阿尔扎马斯的恐惧,源于俄国作家列夫·托尔斯泰途经阿尔扎马斯的小客栈,深夜时分突感恐惧袭击心头,被后人命名为“阿尔扎马斯的恐惧”。这个神秘的恐惧究竟有没有对象,研究者们最终将它归结为“对死亡的恐惧”。《安娜·卡列尼娜》全部章节中唯一的文字标题命名为“死”,试图诠释这种恐惧。

**关键词:**悲剧;恐惧;精神分析;亚里士多德;弗洛伊德;曹禺

恐惧是人类与生俱来的情绪,或者说是一种生存状态。在海德格尔的哲学里,“惧”就成为“存在”的基本属性。康德将其归结为自然界的巨大与强力,人类为其渺小而发生恐惧,而恐惧可以转化为崇高。古希腊悲剧将世俗中普遍的恐惧心态经过艺术提炼,使它具备了形式化的意义,由此,“恐惧”作为悲剧的一种审美形态进入了理论研究的视野。亚里士多德首次将“恐惧”纳入悲剧范畴,他认为,悲剧就要尽力地渲染那些惊心动魄的骇人情景,“依靠刺激怜悯和恐惧心理,使那种性质的情绪得到宣泄而缓解下来”<sup>①</sup>。这就是亚里士多德著名的“净化”学说。他在《修辞学》中指出:“怜悯情绪和恐惧情绪在心理学上是有联系的,理想化了的恐惧是悲剧情绪的本质。悲剧的目的,至少是悲剧目的的一个要素,乃是快感,但并不是指一切快感,而是指靠了艺术表现从怜悯和恐惧中产生的快感。”<sup>②</sup>美学史家鲍桑葵为此提出问题:“他所指的究竟是胆战心惊的情绪在引起一种适意的疲惫以后给人带来的快感呢,还是丰富的感情冲突在造成一种既是病态的又是合乎情理的平静心情以后给人带来的愉快?换一个提法,这个问题就是:对亚里士多德来说,是否也像对柏拉图来说一样,作为悲剧的目的的快感就是不惜一切代价的快感。”<sup>③</sup>从早期的希腊悲剧开始,为了使观众更加深入地进入到剧情当中,就不惜一切代价地制造出恐惧的气氛和骇人的情节,以强化悲剧的震撼力。

**作者简介:**周怡,山东大学威海分校新闻传播学院教授(山东威海 264209)。

① [英]鲍桑葵:《美学史》,北京:商务印书馆,1995年,第85页。

② [英]鲍桑葵:《美学史》,第87页。

③ [英]鲍桑葵:《美学史》,第88页。

## 一、《麦克白》剧中敲门声的恐惧

英国文学批评家托马斯·德·昆西(Thomas De Quincey)在他的论文《论〈麦克白〉剧中的敲门声》(*On the Knocking at the Gate in Macbeth*, 1823年)当中谈到了一个关于恐惧的典型情节:《麦克白》第二幕第二场的第57-74行。在该场戏里,麦克白和夫人刚刚杀害了邓肯,就在这样一个惊魂未定的当口上,响亮的敲门声突然响起,使杀人者陷入恐惧的境地,也将观众带进了极度的惊愕之中。该剧是莎士比亚著名的四大悲剧之一,剧中展现出两组人物:野心家麦克白夫妇与宽厚仁慈的苏格兰国王邓肯,由于表兄弟的血缘关系,邓肯对麦克白宠爱有加。但是,显赫的战功让麦克白窥觊王位,终于在夫人的怂恿下实现了谋杀和野心。为了掩人耳目,巩固政权,他继续害死了邓肯的侍卫、班柯将军以及贵族麦克德夫的全家。最终,精神的恐惧让谋杀者走向绝境,在众叛亲离中灭亡。就道德意义而言,毫无疑问,剧作家和观众的立场理应谴责谋杀者,期待揭穿他们的阴谋。然而,“敲门声”让事情变得不是那么简单。德·昆西描述了他自己对于这敲门声的感觉:“我在儿童时代以来,我对《麦克白》剧中有一点始终感到很大的迷惑。这就是:继邓肯被谋杀后而发生的敲门声,在我感觉上产生了一种我永远也无法说明的效果。这个效果是,敲门声把一种特别令人畏惧的性质和一种浓厚的庄严气氛投射到凶手身上;不论我怎样不懈地努力,企图通过思考力来领悟这一点,但是多年来我一直不能领会为什么敲门声会产生这样的效果。”<sup>①</sup>作者感到,那突如其来的敲门声使得凶手更加阴森可怕。此外,特别值得注意的是,德·昆西在文章中还指出了另外一种不同寻常的接受心态,即:我们的情感不自觉地站在了凶手的一边:

我们的同情必须在他的一边(当然我说的是由于理解而同情,通过这种同情我们能够体会他的感情,并理解这些感情,而不是一种怜悯或赞许的同情)。在被害者身上,一切思想斗争,激情和意图的一切涨落,都淹没在压倒一切的恐惧之中;立即死亡的恐惧“用它的令人惊呆的权杖”(弥尔顿《失乐园》中句子)袭击他。但在凶手——诗人情愿屈尊描绘的凶手——身上,必须有某种感情的大风暴在发作——妒忌、野心、报复、仇恨——这种感情风暴会在内心制造一所地狱。<sup>②</sup>

德·昆西在此将“同情”解释为“同别人一起感受(sympathy with another)”,而不是现在的世俗化理解——“对别人的不幸境况产生怜悯(sympathy for another)”。这个意义上的调整使得悲剧接受者的恐惧心理得以充分而合乎情理的解释,也就是说,作为一个观众,在某种剧情的感染当中,融入剧情的时候,他应该拥有充分的角色意识,在无意识间,扮演着剧中的各种角色,作为《麦克白》的观众,他既可以成为野心勃勃的麦克白将军,也可以成为国王邓肯。同样,观众的情感立场是可以转换的,既可以同情受害人一方,也可以同情凶手一方。所以,当敲门声响起的时候,人们立即就会陷入凶手作案状态下的巨大恐惧当中。从道德上讲,也许人们会自我责备,似乎自己也身陷类似的犯罪。此刻,道德意识告诉我们,凶手不应当给予怜悯,而必须给予以毫不留情的谴责。那么我们为什么还会因此感到惊心动魄呢?那就是由于“同别人一起感受”的作用,角色与情感转换的作用。在这一特定的时刻,任何一个观众,都会身临其境地充当这个“凶手”,并且与他一起感受到了那敲门声的恐惧。

从艺术家自身来看,同样容易造成道德上的误解。最为典型的是陀思妥耶夫斯基,在斯大林时期,陀氏被无情地分割成了两个人:一个是好的、进步的、人道主义的陀思妥耶夫斯基,一个是坏的、反动的、笃信宗教的陀思妥耶夫斯基。突破性的学术进展是巴赫金的著作《陀思妥耶夫斯基诗学问

① [英]托马斯·德·昆西:《论〈麦克白〉剧中的敲门声》,《世界文学》1979年第2期。

② [英]托马斯·德·昆西:《论〈麦克白〉剧中的敲门声》,《世界文学》1979年第2期。

题》，这就是所谓“复调”小说理论，即：一部多声部的小说，没有一种声调可以断定它是作者的声调。既可以寄情于受害人，也可以寄情于凶手。这实际上就为陀氏的“反革命”立场作了彻底的开脱。

此外，心理学当中的“童年记忆”理论为这一观点作了很好的支持。“童年记忆”深刻地左右着每个人一生的性格行为以及全部精神生活，当然也不同程度地激发或制约着作家、艺术家的创作，从而反过来影响受众群。尤其是那些带有恐怖色彩的“阴暗记忆”，会造成孩童心灵上永久性烫伤的烙印，终生难以磨灭，由此而成为艺术作品经常触及的敏感地带。所谓“阴暗记忆”，每一个生命的个体都必然经历，即：当他们“闯祸”时候的那种胆战心惊。孩童们曾经胆大妄为地触犯成年人设立的“禁忌”而陷入“罪孽”的深渊，他们还尝试过逃脱“罪孽”之后的侥幸和心跳不止，当然也遭受过“罪孽”被揭穿后的尴尬、羞辱甚至惩罚。尽管这些“罪孽”在成年之后就会变为佛然一笑的趣谈，但它在当时的境遇中却真实地威胁并压抑着所有孩童的心理，让他们总是在恐惧中生存，不断扮演着突破“禁忌”的祸首，以及逃避“惩罚”的罪犯。当艺术的氛围与场景具有足够的感染力，给成年人制造出这样的心理环境的时候，就会唤醒暂时沉睡的“童年记忆”，敲门声永远成为人们胆寒的记忆符号。同时，它也开启了一个孩子的天目，就像亚当和夏娃在伊甸园中偷吃了禁果一样。孩子的通灵往往从这里开始，他们能够看见往常所看不见的一个隐性的禁忌世界。在鲁迅许多关于儿童的作品里，我们都会看到这样一个充斥着“罪感”的精神世界：

我不知道为什么家里的人要将我送进书塾里去了，而且还是全城中称为最严厉的书塾。也许是因为拔何首乌毁了泥墙罢，也许是因为将砖头抛到隔壁的梁家去了罢，也许是因为站在石井栏上跳了下来罢，……（《从百草园到三味书屋》）

《从百草园到三味书屋》是一篇洋溢着温情的回忆散文，作者将孩童的心理行为建立在一个与成年隔离的世界之中，他们热衷的事情是：听鬼怪故事，捕鸟，折腊梅，询问“怪哉”的虫子，在课上用纸糊盔甲套在指甲上做戏，偷偷描画绣像，如此等等，以突破成年人的法规作为快乐，当然伴随着恐惧，快乐与恐惧并行。这个作品固然不是悲剧，但它折射出可以引发悲剧的潜在心理。

果然，鲁迅的《风筝》以悲剧的方式完成了“百草园”的续写，这是一部对“儿童记忆”具有解读空间的作品。严厉的兄长代表着成年世界，贪玩而痴情风筝的弟弟代表着孩童世界。兄长“向来不爱放风筝”，“并且嫌恶它”，以此强加于弟弟身上，从而“风筝”成为孩童的禁忌。从事任何有关风筝的活动都意味着犯罪。不许放，“只得张着小嘴，呆看着空中出神”。买不起，就到后院拾枯竹，偷着制作。事情败露后，“便很惊惶地站了起来，失了色瑟缩着”（《风筝》）。

作品的意义在于选择了扎制风筝这一合法性活动，最终得到非法的宣判。弟弟认可自己的非法，所以始终扮演着“罪犯”的角色。在孩童世界里，似乎所有的合法行为都可能是有罪的，不同趣味倾向和价值观的成年人对孩童都有可能做出随意性的是非判断。因而，犯法与逃避（突破禁忌与逃脱惩罚）就成为儿童时代的基本生活内容与心理状态。

这个理论还告诉我们，童年的记忆也有它不真实的一面，它可能因为日后的经验或学习中所产生的道德或羞耻心，无法接受儿时记忆中的某些内容，因而重塑（改装或捏造）了这些儿时记忆，原来的记忆则经由“抑制作用”进入潜意识中，影响着我们未来的思考与行动。所以，我们无从解释自己究竟为什么（或者说“为谁”）而恐惧，我们会禁不住地反复扪心自问，自己为什么要陷入同凶手在一起的恐惧之中呢？这时候，由于道德意识的作用，也许我们能够找得到许多可以勉强自圆其说的解释，比如说，可以解释成恐惧杀人的场面，恐惧将要发生的事情，如此等等。然而，这些道德意义上煞费苦心的思考，其实都根源于对儿时记忆的重塑、改装和捏造。最终是无法真正说服自己的，犯罪感在若有若无地伴随着我们，谁都无法遏制自己对于敲门声的心跳。因为此时此刻我们在潜意识里所扮演的角色正是凶手，敲门声将会揭穿我们的罪行，就像《风筝》当中躲在小屋里扎制风筝的弟弟面对兄长的推门而入。

必须指明的是，儿童记忆所引发的恐惧首先来自于悲剧人物自身的恐惧，麦克白夫妇的确被敲

门声吓坏了,并且贯穿了情节的始终。敲门声在剧中再次出现,是在最后一幕梦游那一场戏中,麦克白夫人满脑子都是谋杀当夜的情景。极度的恐慌迫使她试图鼓起丈夫的勇气,驱走惊魂。弗洛伊德在《心理分析工作中遇到的一些性格类型》当中引述了这段对话:

呸!我的爷,呸!你是一个军人,也会害怕吗?既然谁也不能奈何我们,为什么我们要怕被人知道?<sup>①</sup>

显然,麦克白夫人的问话是相当理性的,他们本来没有任何害怕的实际理由,然而他们彼此之间都无法从根本上安慰自己或对方。弗洛伊德经过一番人物关系的复杂探究,将这种心理的畸变归结为“弑父”的原罪情结,“弑君”与“弑父”是可以发生关联的。不过这毕竟还是属于潜意识层面的问题,对麦克白夫妇发生恐惧作用的主要来自于儿童记忆(意识范畴),当然,“弑君”作为“犯上”最强烈的禁忌,对于引发“儿童记忆”是会产生原始驱动力的。

弗洛伊德从另一个角度分析了恐惧与悲剧的关系,他对比了史诗与悲剧之间的一些区别,认为“史诗的目的主要在于使我们在伟大的英雄人物胜利时感到快乐”。而“戏剧(悲剧)描绘斗争中的、甚至(怀着受虐狂的满足)失败中的英雄”<sup>②</sup>。像麦克白那样的野心家固然难以称得上英雄,但如此的场景毕竟向我们展示出关于失败、死亡、面临威胁等诸方面所造成的恐怖,它同样让人们陷入一种自我意识极强的防御状态之中。弗洛伊德继续从悲剧的起源上来论述悲剧的特征,他接下来说:“戏剧起源于众神崇拜中的献祭仪式,这一事实更涉及到戏剧的此层意义。戏剧仿佛掀起了对宇宙的神圣法则的反叛,正是这个法则造成了灾难。”我们说,这种反叛或许是抗拒现行的陈腐势力和已经走向僵化的权威观念,或许是人类恶性能对于传统道德规范的挑衅和自我情绪的发泄。在这一过程中,无论属于什么性质的反叛,都必然受到惩罚,或者要受到报应。而这一切都由骇人的恐惧作为伴随,所有伦理价值随着时空的转换都不是一成不变的,然而,它们的背后潜藏的心理因素却是相对稳定的。

## 二、俄狄浦斯的恐惧

中国传统戏剧分类里几乎没有西方观念的悲剧,所以缺乏恐惧的因素。自西方的悲剧实践和悲剧理论引入中国以来,中国的现代悲剧就开始了自己的历程。朱光潜 1933 年出版《变态心理学》,同年出版英文版《悲剧心理学》,1987 年由张隆溪译成中文,人民文学出版社出版。《悲剧心理学》第五章专门探讨“怜悯与恐惧”,但书中并没有深究“恐惧”产生的根源,只是引用了《约伯记》里以利法所谈的噩梦感受——“不能辨其形状”来隐喻概括<sup>③</sup>。换言之,是一种没有具体对象的恐惧,是一种潜意识的作用。理论的界定固然有些含糊不清,但同时代的中国悲剧实践却大放光彩,讲述的是中国故事,却将西方悲剧效果发挥得淋漓尽致,最引人注目的还是曹禺及其代表作《雷雨》。《雷雨》的震撼力究竟在哪里?是揭露大家庭的罪恶吗?是阶级压迫或者男权主义吗?如果是这些主题,《雷雨》与巴金的《家》以及“五四”前后中国文坛的诸多作品会有什么样的区别呢?显而易见,《雷雨》真正震撼人心的是它在时代的政治主题之下,将剧情建立在一个“俄狄浦斯”结构上,遵循的是“乱伦”原则,而且还是“双重乱伦”——恐惧中的恐惧。我们是惊怕剧中的雷声吗?我们是恐惧剧终的死亡场景吗?是的,但我们更加恐惧的是“乱伦”,即“俄狄浦斯的恐惧”。整个戏剧情节的发展过程中,所有的观众都陷入乱伦的惊恐之中。

人类为了有秩序的生命绵延,必须婚配生育。然而,群婚时代的近亲繁衍则导致生命的变异和

① [奥]弗洛伊德:《论艺术与文学·心理分析工作中遇到的一些性格类型》,北京:国际文化出版社,2007年,第222页。

② [奥]弗洛伊德:《图腾与禁忌》,北京:中国民间文艺出版社,1986年,第14-19页。

③ 朱光潜:《悲剧心理学》,北京:人民文学出版社1987年,第72页。

种族的覆灭。所以人类从始祖起就产生了对乱伦的畏惧。弗洛伊德认为原始人的图腾崇拜就是一种对乱伦的禁忌。破坏了图腾的禁忌(杀图腾动物)就会自取祸害,而族外通婚这一关系到整个氏族伦理的禁忌制度一旦被破坏,全体部族的人都会参与报复,就像处置一种侵害公众的罪恶一样。因此,“在时常举行的庆典里同一图腾的人跳着正式的舞蹈,模仿且表现着象征自己的图腾动物的动作和特征”<sup>①</sup>,以演出的方式告诫警示族人。祭典,是宗教仪式的中心,是一种敬神行为,后来变成娱人的时候,这种祭典就转化为一种象征。从亚里士多德的时代人们就知道,戏剧是从图腾崇拜的仪式中演变而来的,而图腾崇拜的祭典包含着乱伦禁忌的原型。古希腊戏剧《俄狄浦斯王》中“杀父娶母”的故事深刻地反映出乱伦的宗教原型,主人公以殊死的搏斗来逃脱乱伦的禁忌,以其惊天动地的恐惧叙述犯禁的灾难,恰是反映了那个婚配过渡时期的痛苦。从中我们可以看到人类早期给现代人留下的深刻的原始记忆。

曹禺的剧作《雷雨》不仅仅是揭示出戏剧世界与神话祭礼的关系,而且是阐释在神话祭礼过程中所蕴含的象征,即戏剧的原型象征。加拿大戏剧理论家诺思罗普·弗莱(N·Frye)指出:“神话是一种核心性的传播力量,它使仪式具有原型意义,使神喻成为原型叙述。”他还说:“我用原型这个词指那种在文学中反复使用,并因此而具有了约定性的文学象征或象征群。”<sup>②</sup>曹禺的《雷雨》受到古希腊戏剧、莎士比亚戏剧、易卜生戏剧、奥尼尔戏剧的诸多影响,纵观剧情、人物以及其他艺术形象形成了一个稳定的系统,即“象征群”,核心就是俄狄浦斯原型。所以,剧作家自我评价道:《雷雨》是我的“蛮性的遗留”,是“神秘的吸引”,是一种抓牢“心灵的魔”,总之,是一种恐惧的力量(《〈雷雨〉序》)。而这种神秘而恐惧、可意会不可言传的东西,正是一种惊心动魄的震撼,其力量的根源在于他在剧作的表层结构下隐含了一个深层结构,即原型象征。

曹禺关于俄狄浦斯原型的悲剧直接受到挪威戏剧家易卜生的影响,最主要的是《罗斯莫庄》。《罗斯莫庄》是易卜生晚期的代表作,剧情大致是年轻貌美而富有野心的吕贝克一心要成为罗斯莫庄的女主人,并疯狂地爱上庄园主罗斯莫。为此,她设计害死了罗斯莫的妻子贝阿塔,正当自己的愿望即将实现的时候,却走上了死亡之路。绝望的原因是,她意识到犯有谋杀和乱伦的双重罪孽。具有现代思想的吕贝克依然无法超越道德规范,她死于罪恶感——“俄狄浦斯恐惧”。如果了解这两部戏剧,就会发现《罗斯莫庄》的女主人公吕贝克应该就是繁漪的原型,强烈的个性意识使她生就一种毁灭一切的情绪,她的经历包含了两个俄狄浦斯情结,最初她曾经是母亲与养父惠斯特医生之间的第三者,惠斯特医生作为吕贝克的精神导师而成为她追逐的恋人。最终却发现养父正是自己的亲生父亲。这种乱伦关系成为吕贝克的巨大恐惧。在惠斯特医生去世后,当她迁居罗斯莫庄园之时,新的三角关系再次唤醒了她先前的俄狄浦斯情结,这导致了罗斯莫夫人投河自尽,最终她与罗斯莫牧师一起坠入冰河。弗洛伊德曾经深入地研究了这出戏,写下了《论〈罗斯莫庄〉》,认为乱伦关系的昭示成为吕贝克拒绝罗斯莫牧师求婚背后的真正动机,并且在乱伦的恐惧中走向自杀。

和《罗斯莫庄》中的吕贝克一样,易卜生另外一部悲剧《小艾友夫》当中的男主角沃尔茂,与同父异母的妹妹艾斯达发生了乱伦,致使儿子摔成“跛脚”,具有俄狄浦斯(意为“跛脚”)的隐喻效果。正是这个时期的作品使易卜生获得“戏剧领域中的弗洛伊德”这一称号。

乱伦的最终结局是破除禁忌所带来的惩罚,那是一个罪恶的渊薮,留给观众的是一个巨大的恐惧。中国的古代戏剧发展比较迟缓,现在所能见到的部分戏曲实际上是被“礼义”文明所改造过的东西,已经很难看出原始文化传承的印记,所谓“发乎情而止于礼义”,温文尔雅,没有恐惧,这是中国戏曲的文化特征。曹禺在创作中对此作了充分的吸收,这就是《雷雨》原有的序幕和尾声。曹禺十分看重它们,说有了它们,就具备了观众与戏剧的距离感,从原始蛮性的恐惧中挣脱出来。序幕的大致内

① [奥]弗洛伊德:《图腾与禁忌》,北京:中国民间文艺出版社,1986年,第14—19页。

② 叶舒宪:《神话—原型批评》,西安:陕西师范大学出版社,1987年,第24页。

容是两个修女在一幢破败的修道院里讲述这里曾经发生过的故事,即二十年前周公馆的兴衰。尾声又回到序幕的时间范围,那一场悲剧之后,三个生存下来的老人还苟活在世,周朴园已经老态龙钟,生活在疗养院里,侍萍与他一起去看望疯人院里的繁漪,所有的恩怨都在那场暴虐骇人的雷雨之后化为平淡。曹禺称它们是整个戏剧的头和脚,为了让观众在经过悲剧的恐怖之后,平静地回家去。曹禺认为,剧中所制造的“乱伦”恐惧已经将中国观众打入心灵的地狱,他们需要现场的救助。而事实上,恐惧的力量是不必要削减的,所以,曹禺的担心就成为道德意义上的杞人忧天。《雷雨》最初在日本排演时候,由剧组编导将序幕和尾声删除了,后来的版本都沿袭了这一修改版。

俄狄浦斯的恐惧另一重要表现是“弑父”,作为《俄狄浦斯王》的现代版,陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛卓夫兄弟》成为弗洛伊德进行文学阐释的典型文本。他在1928年写成《陀思妥耶夫斯基与弑父者》,着重分析了《卡拉玛卓夫兄弟》,弗洛伊德将这一作品与《俄狄浦斯王》、《哈姆雷特》合称为欧洲文学史上的三部杰作,它们都涉及到同一个主题:弑父。主人公德米特里曾表现出杀父的动机,后来由身患癫痫病的弟弟完成了“弑父”的罪行,而且其杀人的动机是一种“情杀”。在俄狄浦斯情结的解释当中,弗洛伊德补充了对于父亲憎恨而压抑的后果:

如果父亲是严厉的,粗暴和残忍的,超我就从他那里继承了这些品质,在自我与超我的关系中,那被认为是受到压抑的被动状态又重新建立起来。这个超我就变成了施虐的,而自我变成了受虐的。……一种对惩罚的极大地需求在自我中发展起来,这一需求是其自身的一部分成为命运的牺牲者,一部分在被超我的虐待中找到满足(即,在犯罪感中)。<sup>①</sup>

统一在人物个体的双重人格——超我与自我,就是这样的一种施虐与受虐的敌对与依赖关系,由此达到彼此的平衡。实际上,“乱伦”与“弑父”同样存在双重人格之间“施虐”与“受虐”的关系,恐惧产生于“自我”面对“超我”的施虐,根本上说,恐惧越是加大,自我层面的需求越发得到满足——惩罚的实现。代表社会道德的“超我”必然要以最大的惩罚力度显示自身权威,代表意识的“自我”就会在这样的惩罚之下战栗。

《雷雨》的剧情同样蕴含着“弑父”原型,剧作中父亲的形象周朴园严厉而霸道,他的所有三个儿子都是他的对立面:情感的对立面是大儿子周萍,思想上的对立是小儿子周冲,阶级的对立面是他与侍萍的儿子鲁大海,潜在地构成了“弑父”的共同意愿。鲁大海这个人物历来不被研究者所看重,认为他只不过是阶级斗争的添加。实际上这一形象的塑造使得儿子们的群体具备了一致性的矛头指向,鲁大海充当了急先锋的角色,他来到周家公馆是找周朴园拼命的。激烈的阶级对峙中,更加搅动人心的是父子间的亲情与误会。命运将父子置于死敌关系,相对而不相识,完全是俄狄浦斯式的。在周公馆发生的这场斗争中,周家失去了两个儿子,他们各以自杀与误杀的方式惩罚了自己,意味着惩罚了“弑父”的潜在愿望。乱伦的恐惧与弑父的恐惧在这里碰撞,悲剧的情感宣泄也就达到了高潮。

### 三、亲情间仇杀的恐惧

希腊悲剧的情节总是伴随着杀戮,杀戮的形式多种多样,然而,最能引发恐惧的是仇杀。仇杀将人类阴暗残暴的本性表现得淋漓尽致,强化了恐惧的审美快感。在活动胶片影像尚未出现的时代,只有戏剧才能够真切地再现这种恐惧。所以,悲剧效果要求增强仇杀的恐惧感。为此,亚里士多德专门进行过研究,他认为,仅仅仇杀是不够的,只有在血缘关系的亲人间所引发的仇杀才最富有恐惧的力量。他还具体分析了亲人间仇杀的几种形态:一是因为要复仇,明知对方是亲人而有意谋杀,最典型的是欧里庇得斯的《美狄亚》,美狄亚以杀死自己两个亲生儿子的代价来向忘恩负义的丈夫复

<sup>①</sup> [奥]弗洛伊德:《论艺术与文学·陀思妥耶夫斯基与弑父者》,北京:国际文化出版社,2007年,第322页。

仇。二是谋杀亲人而未遂,如索福克勒斯的《安提格尼》写的是克瑞翁之子怨恨父亲惩处自己的未婚妻,试图谋杀父亲未遂。三是误杀,如《俄狄普斯王》中的俄狄普斯杀父。四是正当谋杀之时,发现对方是亲人而放弃。如欧里庇得斯的《伊菲革涅亚在陶里斯》,正当主人公伊菲革涅亚准备处死俄瑞斯忒斯的时候,却发现是自己的弟弟,便放他逃生。亚里士多德认为,前两种不是最理想的情节选择,第三种较好,第四种最好。

这位最著名的悲剧理论家最终也不能摆脱道德规范的束缚,在他自己规定的悲剧原理上打了折扣,似乎更接近于大团圆的结局。亚里士多德身后的艺术史已经告诉我们,真正富有震撼力的悲剧是《俄狄普斯王》,而非《伊菲革涅亚在陶里斯》。失误与仇杀的交织,或因失误而导致的仇杀,既保持了一定的伦理道德规范,又实现了所谓“恐惧的”、“引起怜悯的”悲剧效果。《俄狄普斯王》之所以达到无所企及的艺术高度,就在于悲剧人物一方面具有崇高的道德观念,另一方面,他又陷落于人生最惨痛并无可挽回的失误之中。它所引发的恐惧与悲剧效果也就远远高于其他作品。

后来的悲剧根据这一原则,创造出更加丰富多彩的悲剧世界。中国的现代悲剧中以仇杀而震撼人心的要数曹禺的《原野》,贯穿全剧的中心线索是主人公仇虎回乡寻焦阎王报仇。结果仇人已经作古,于是,仇杀在后代人那里继续着。尽管谋杀完全出于仇虎的蓄意策划,但最终都可以归结为误杀,而且是两重误杀:一是他杀死儿时的好兄弟、善良的焦大星,权且他报定了“父债子还”的信念,而他的仇人毕竟不是焦大星,这就注定了仇虎在杀人之后精神上的自我谴责,而最终走向崩溃。第二轮误杀是他将熟睡的“小黑子”换在自己的床位上,让瞎眼的焦氏用铁拐杖亲手杖杀焦家的单传——自己的孙子。这里面又是一个双重误杀:仇虎将焦家的第三代——襁褓里的小黑子作为自己的替身,是仇虎的误杀(最终的悔恨就意味着误杀);同时又是借焦氏之手来实现,这是第二层意义上的误杀。这个凶狠的谋杀,造就了两位误杀者,将他们打入灵魂的地狱。焦氏的误杀属于血缘亲情间的误杀,所以就成为该剧中最骇人心魄的一幕。

仇杀与俄狄浦斯情结经常纠缠在一起,恐惧的强度为此而增大。《原野》里出现了“弑父”的曲折表达:仇虎与焦阎王的关系是值得深究的,并非简单的阶级仇。仇虎自幼生活在焦家,与焦家长子焦大星以兄弟相称相待,因此,焦阎王的形象,就将“仇人”与“父亲”的角色融为一体了。剧中着力渲染出焦家正堂上高悬的遗像,威严地俯视所有世人的诡秘举动,成为戏剧场景中的一个摄人心魂的幽灵。这个幽灵无时无刻不在,大大加剧了仇虎在仇杀过程中的恐惧心态。仇虎将“弑父”的所有企图从兄弟焦大星父子身上得逞,潜意识层面当中,父亲是具有双重身份的,他杀死的不是强权的父亲,而是慈善的父亲。弗洛伊德理论中,父与子是一对矛盾关系,“男孩除了试图把他父亲的关系作为对手除掉的仇恨以外,对于他的一定程度的温情也是习惯性存在的”<sup>①</sup>。所以,焦大星成为温情父亲的替身,为此,仇虎的谋杀实现之后,罪感立即占据上风,恐惧压倒一切,黑林子神秘和恐怖是仇虎心理迷乱的最好氛围。焦氏抱着小黑子在暴风雨的黑森林中发出的凄厉呼号,将这误杀的恐惧渲染得惊心动魄。性情刚烈的仇虎究竟恐惧的是什么,是那瞎眼的老婆子吗?是官警的追捕吗?是黑森林的暴风雨吗?都不是,他是被自己的“误杀”所震慑、惊愕、惶惑,亚里士多德所说的“恐惧”与“怜悯”在此发挥到了极致。

曹禺这出戏直接影响受到同时期美国悲剧家奥尼尔的影响,具体地说,《原野》的情节构筑受到奥尼尔的《悲悼》三部曲的影响;《原野》的场景气氛受到奥尼尔《琼斯皇帝》的影响。这两出戏都是亲情之间的仇杀,《悲悼》源于希腊悲剧《厄勒克特拉》的故事,并充分利用和发展了这个悲剧题材。希腊悲剧故事讲的是阿伽门农出征特洛伊回来,被他的妻子克吕泰墨涅斯特拉谋杀了。阿伽门农的女儿厄勒克特拉煽动她的弟弟阿瑞斯忒斯杀死了他们的母亲。在奥尼尔的《悲悼》中,阿伽门农被改造为艾斯拉·孟南,他从战场回来,被他的妻子克利斯丁杀害了。艾斯拉·孟南的女儿莱维尼亚鼓动

① [奥]弗洛伊德:《论艺术与文学·陀思妥耶夫斯基与弑父者》,北京:国际文化出版社,2007年,第322页。

她的弟弟奥林杀死母亲的情夫,又逼母亲自杀。曹禺很早就读过这个剧本,并且痴迷于它,决心将其搬上舞台。正当他匆匆把《悲悼》翻译出来,着手准备排练的时候,由于抗战局势的紧迫而搁浅。然而,《悲悼》的复仇情结始终没有在他的脑子里消失,其结果凝结成了一部中国版的仇杀悲剧——《原野》。

从这个意义上讲,《原野》是作者全力打造的一部恐怖悲剧。人物是恐怖的,仇虎来自天涯海角,是一个神秘的复仇者。瞎老婆子焦母近似于西方文化中的女巫,既可憎又可怕:“使人猜不透那一对失了眸子的眼里藏匿着什么神秘,她有着失了瞳仁的人的猜疑,性情急躁,敏锐的耳朵四面八方地谛听着。”(《原野》)花金子,剧中唯有的一个美丽的化身,也充满着野性妖气和淫荡。她“眉头藏着泼野,耳上的镀金环子铿铿地乱颤。女人长得很妖冶”。“一对对明亮亮的黑眼睛里蓄满着魅惑和强悍。”“走起路来,顾盼自得,自来一种风流。”(《原野》)而唯唯诺诺的焦大星,将周围心怀叵测的人物和杀机四伏的古宅衬托得更加阴森可怖。那个白傻子是很值得推敲的人物,他代表了焦家与外界的联系,他的存在,将焦家这个恐怖的世界与世俗世界隔绝开了。在这样的隔绝下,焦家,像一所地狱、坟墓、阴森的古堡、恐怖的魔窟。

剧作家为这些人物所设计的活动环境、舞台气氛也是恐怖的,焦家的室内陈设以杀气毕露的焦阎王半身像为核心,还供奉着三头六臂的神像。“在这里,恐惧是一条不显形的花蛇,沿着幻想的边缘,蠕进人的血管,僵凝了里面的流质。”(《原野》)最典型的是剧中的野外环境,从某种意义上说,它是戏剧的灵魂,是一种精神力量的象征。暮秋的原野,狰狞的云,诡异艳怪的色彩,充满着象征和浪漫的奇异色调。“这里蠕动着生命的恐怖,原始人想象的荒唐,于是森林里到处蹲伏着恐惧,无数的矮而胖的灌木似乎在草里潜藏着,像多少无头的饿鬼,风来时,滚来滚去,如一堆一堆黑团团的肉球……”(《原野》)它既象征着原始、野蛮、神秘、无限的生命力,又隐含着对生命的摧残、压抑、威迫和歇斯底里。

曹禺在《原野·附记》说:第三幕有两个手法来自于奥尼尔的《琼斯皇帝》,一个是鼓声,一个是有两景用放枪收尾,目的在于增强恐惧的悲剧效果。剧作家回忆,原来并不觉得在模仿谁,写完后读两遍,才忽然发现是在无意中受了奥剧的影响。《琼斯皇帝》是奥尼尔表现主义戏剧的范本,故事写的是黑人琼斯做了自己部落的皇帝,就使用白人的手段来榨取同族人的血汗,最终被自己的罪恶所惩罚,逃亡于充满幻觉的原始森林当中,在恐惧与绝望中精神崩溃。该剧大量的舞台语言都倾注在这个恐怖性的结尾。在中国,起码影响了两个剧作家的两部名作:一是洪深的《赵阎王》,一是曹禺的《原野》。我以为,《原野》、《琼斯皇帝》都与莎士比亚的《李尔王》存在着清晰的继承关系,该剧不仅有李尔王被逐原野的情节,它还有另一条线索,大臣听信谗言,放逐了儿子,而他却自食恶果,被李尔王的次女挖去双眼,同样亡命于暴风雨的原野上。从《李尔王》、《琼斯皇帝》、到《赵阎王》、《原野》,一个悲剧意象便产生了,它成为恐惧与绝望的环境隐喻,只要你运用得体,不管还会出现多少个摹本,同样能够产生引发“恐惧”与“怜悯”的艺术效果。

曹禺悲剧的成功在很大程度上依靠物象所制造的“恐惧”力量,《雷雨》和《原野》以自然界的雷电、旷野、黑夜为象征物,引发人们惊骇的原始记忆。他的另外一部作品《北京人》则设置了两个更加具象化的物体:棺材和“北京人”头盖骨,都属于人类早期记忆里的恐怖意象。主人公曾皓,曾氏家族的家长,一个旧时代的没落者,他唯一的情感和事业就是那具上了一百多道漆的大棺材,他的生存世界就是坟墓。而曹禺给与剧中人的理想寄托同样借助了超现实的原始力量——“北京人”头盖骨,通过人类学家袁任敢(猿人)的言行,召唤那个遥远的“北京人时代”。

#### 四、阿尔扎马斯的恐惧

恐惧是带有神秘性的,因为它常常没有对象,存在主义哲学将它看作是人类存在的一种状态。1869年9月,42岁的俄国作家列夫·托尔斯泰途经阿尔扎马斯(Arzamas),宿在一个小客栈里,深夜时分突然感到一种从未有过的恐惧袭击心头,几乎让他绝望。后来有人将托尔斯泰这段情绪命名为“阿尔扎马斯的恐惧”(Fear of Arzamas)。这种神秘的恐惧究竟有没有对象?研究者们最终将它归结为“对死亡的恐惧”。

证据是很容易找到的,因为在这前后,托尔斯泰在致友人的书信里谈到自己近来等待死亡的阴郁心情以及亲人死亡的深刻感触,死亡的焦虑萦绕着已到中年的托尔斯泰,为此,他曾经到基辅的修道院,试图通过宗教来摆脱精神困境,但无济于事。他一再表示自己对于生活的厌烦,是的,厌生就意味着惧死。绝对意义上说,生就意味着死。死亡的压力自生命的开端就开始滋生,所以,对于死亡的恐惧伴随人的一生,只不过人在某些时候感受强烈,有些时候处于抑制之中而已。人们一旦感受到这种关系的真实性,就能够强烈地体会出生存的恐惧。托尔斯泰说:创作再好的作品又有什么用,面对死亡一切都显得无所谓。托尔斯泰在给朋友阿·费特的信中详尽地倾诉了兄长的死所给予他的震撼:“俄历九月二十日,他死了,简直就死在我的怀里,一生还没有任何东西使我留下过如此的印象。他常说,没有什么比死更糟糕,说得一点儿也不错,可若是认真想一想,死毕竟是万物的归宿,那就没有比生更糟糕的了。”<sup>①</sup>这一段关于死亡思考,在日后创作的《安娜·卡列尼娜》中出现了。就在“阿尔扎马斯恐惧”的那一夜相近的时间,我们还是从托尔斯泰给费特的书信(1869年10月21日)中可以看出一些迹象。他俩多次谈到了死亡的现实和思考:费特的妹妹死于当年的春天,他的两个内弟也随之死去,而费特的儿子正处于病危之中。托尔斯泰还谈起他去看望可怜的朋友乌鲁索夫——刚刚失去了自己唯一的女儿。在这之后,还是给费特的书信中,托尔斯泰又一次谈到了朋友的死亡:“忧伤是因为你说丘特切夫要死了,又有流言说屠格涅夫已经死去,而关于您自己则说机器在磨损,因此想冷静地考虑圆寂。”托尔斯泰在“圆寂”两个字的下面加了重点符号。接着写道:“说到圆寂,并无什么可笑,更无什么可气。它对于我们大家(至少对于我,我感到)远比现实生活有趣得多。不过,我同意,不管我对这个问题思考过多少回,除了认为圆寂即乌有之外,我没有想出别的东西来。我赞同的只有一点,即对宗教信仰的尊重——对这种圆寂的恐惧心理。”<sup>②</sup>从1870年代初起,乡村俄国一切“旧基础”的破坏加剧,以民粹派为代表的“到民间去”等社会运动兴起,使托尔斯泰开始新的思想危机和新的探索时期。他惶惶不安,怀疑生存的目的和意义,因自己所处的贵族寄生生活的“可怕地位”深感苦恼,不知“该怎么办”。他研读各种哲学和宗教书籍,试图找到答案。他甚至藏起绳子和猎枪,为的是避免自杀。这一时期创作的《安娜·卡列尼娜》完全可以诠释作家的心理状态,传达出托尔斯泰的死亡意识。

这个作品深刻地体现了托尔斯泰的死亡意识。小说不仅写了主人公安娜的死,而且在另一条线索——关于康斯坦丁·列文的故事里,有意识地表达了自己对死亡思考。众所周知,列文的形象在很大程度上代表了托尔斯泰自己,所以,在小说中也是由于哥哥的死,引起列文对死亡问题的思索,托尔斯泰十分看重这一章,所以全书运用数字序号表示章节,只有该章设置一个文字标题——“死”。

兄长尼古拉·列文死得十分痛苦,作家极力地表现他在弥留之际,对生命的渴望,对死亡的恐惧。好几次他已经死过去了,手脚都已经冰凉,神父已经为他做过祈祷,他还是挣扎着活过来。甚至他的亲人们都不情愿他这样痛苦地活着,托尔斯泰通过将要死去的人与存活着的人心理上的比较,展

①② [俄]苏·阿·罗扎诺娃:《思想通信》,北京:文化艺术出版社,1996年,第455页。

示出生命的冷酷、生活的冷酷：

那天晚上他唤弟弟前来向生命告别时，在大家心中引起的死的感觉被破坏了。大家都知道他一定马上就要死了，都知道他已经半死不活了。大家只盼望他早一点死，可是大家都隐瞒着这种念头，尽给他吃药，竭力去找医生和药方，欺骗着他和他们自己，并且互相欺骗着。这一切都是虚伪：讨厌的、侮辱人的、亵渎神明的虚伪。由于他的性格，又因为他比别人更爱这个垂死的人，列文特别痛苦地感到了这种虚伪。（《安娜·卡列尼娜》第5部，20：死）<sup>①</sup>

生与死就像一条沟壑，将任何亲密无间的人们从情感上无情地割裂开。垂死的人没有及时的死去，使活着的人（尤其是他的亲人）为此而不安。这一情节所表达的情绪是极其狠毒的：你说你要死，人们也以为你要死，为什么你还不死！托尔斯泰不仅通过死者展示出对于死的恐惧，而且探讨活着的人怎样看待死亡，这是另一种恐惧，对生的恐惧。一方面作家惊愕于生者对于亲友之死的态度，这是他对生者的否定；另一方面，他作为一个将死之人（面临死亡威胁的人）对于生存的这个世界深感绝望，这是对死者的否定（死得没有意义）。鉴于这两方面思考，他感觉到自己生活在一个没有生存价值的世上，生与死都无法逃脱恐惧。

这种思考，在中国作家鲁迅那里引发了共鸣。鲁迅也是一个苦于探讨死亡的作家，从他的《野草》中可以发现他对于死亡的执着探究。他的许多小说将死亡看作是故事发生进行的基本构成，《祝福》当中的叙述人“我”对祥林嫂的死亡表示出一种如释重负的满意，还是这样更加好一些，悲剧毕竟结束了，它让叙述人的心境归于平静，深信她的死应该是一个比较圆满的结局：

这百无聊赖的祥林嫂，被人们弃在尘芥堆中的，看的厌倦了的陈旧的玩物，先前还将形骸露在尘芥里，从活得有趣的人们看来，恐怕要怪讶她何以还要存在，现在总算被无常打扫得干干净净了。灵魂的有无，我不知道；然而在现世，则无聊生者不生，即使厌见者不见，为人为己，也都不错。（《祝福》）

这句话意思很直白：祥林嫂的死，对她自己，对大家，都是一件好事情。文章用这半文半白的行笔方式，让小说人物隐藏着一种文绉绉的恶毒。从这里，我们似乎还能听到《狂人日记》里那骇人的呼叫：“没有吃过人的孩子，或者还有？”

托尔斯泰与鲁迅，都是通过死来揭示生以及生存的恐惧。生与死密切联系在一起，因为由“死”而决定了“生”的方式，即所谓“向死而生”的一种思考。在人类自身的探索中，最后的一处未知领域就是死亡，从原始宗教到现代科学，人类始终没能在感知中把握它，反加剧了对它的求知欲。托尔斯泰借列文之口，倾诉了他对于死亡经验的渴求：“如果他对他哥哥有什么感触的话，那就是羡慕垂死的人拥有而他却不能有的那种知识。”<sup>②</sup>鲁迅在《野草》中写了《死后》，里面透露出作者对于死亡经验的种种推测：“恐怖的利镞忽然穿透我的心了。在我生存时，曾经玩笑地设想：假使一个人的死亡，只是运动神经的废灭，而知觉还在，那就比全死了更可怕。谁知道我的预想竟的中了，我自己就在证实这预想。”<sup>③</sup>现代心理学从潜意识理论、人类学从原始文化与思维理论给予艺术以有力的支持，前文所论的种种恐怖可以从中得以较圆满的解释，然而，“阿尔扎马斯的恐惧”还是一片荒芜之地、神秘之地。最根本的东西得不到答案，或许也是人类悲剧性存在的一个因素吧。

[责任编辑 贺立华]

① [俄]托尔斯泰：《安娜·卡列尼娜》，北京：人民文学出版社，1997年，第649页。

② [俄]托尔斯泰：《安娜·卡列尼娜》，第650页。

③ 鲁迅：《野草》，北京：人民文学出版社，1979年，第48页。

## 自由意志与现代中国伦理学、政治哲学、 法哲学的人性论基础

吴根友

**摘要:**“自由意志”是人的自我决定、自作主宰的一种内在精神状态与意识状态。现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学的人性论基础当以承认人的自由意志为根本标识,对这一基础的“承认”基于一种哲学形上学的预设:如果不谈自由意志、人的责任能力、必然和自由的关系等等问题,就不能很好地议论道德和法的问题(恩格斯语)。承认“人是自由的”,并将此作为现代中国人性论的核心内容,可以成为现代中国哲学人性论区别于以儒家为主导的中国传统哲学人性论的分水岭。传统中国社会主流意识形态——仁政理想奠基基于人性善的人性论基础之上,而马克思的科学社会主义的社会理想,则应当奠基基于人是自由的这一新的人性论基础之上。

**关键词:**自由意志;人性论;现代中国;马克思主义中国化

有关“自由意志”的问题,在西方哲学传统中有非常丰富的讨论,在中国传统哲学中,一些有关人性论的哲学讨论中也涉及到类似问题。前苏联哲学家洛斯基在其《意志自由》一书中,系统批判了宿命论、决定论、非决定论思想,论证了人具有意志自由,以及人如何利用意志自由创造美好价值。他在“具体理想现实主义基础上的意志自由学说”中,从六个方面论证了人摆脱外部世界的自由,摆脱自己身体的自由,摆脱自己性格的自由,摆脱自己过去的自由,摆脱决定时间过程内容的规律的自由以及摆脱上帝的自由<sup>①</sup>,歌颂了作为规范而不是限制的“意志自由”对于人创造活动的指路明灯的意义。他说:“人的自我是自由活动者。他摆脱了外部世界、自己身体、除不预先规定愿意具体内容之外的一切规律;他摆脱了单一动机、自己经验性格、自己的过去;最后,他摆脱了自己的创造者,即主、上帝。他由上帝所创造,作为创造的元逻辑力量的体现者,被准予有自由创造活动的自由,而这活动受作为个体的规范、而不是限制自由的规律这个神的个人观念的指路明灯所照耀。”<sup>②</sup>

笔者今天在此重新提出这一问题,并将这一问题置于现代中国伦理学、政治哲学、法哲学的人性论的基础位置,是想为现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学提供一个新的形上学的论证,从而在根本上为现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学与传统中国的伦理学、政治哲学、法哲学的区别提供一种哲学形上学的标识。我在此处所说的现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学,不只是日常语言中时间上的“现代”,而是比这一现代更具有哲学本质规定性的“现代”。哲学本质意义上的“现代”在不同的学科里可能有不同的标识,如现代物理学、现代文学等。我个人认为,现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学的人性论基础当以承认人的自由意志为根本标识。我的这种看法也不是什么个人的发

**作者简介:**吴根友,武汉大学哲学学院教授(湖北武汉 430072)。

※ 本文为《文史哲》杂志人文高端论坛之二“传统与现代:中国哲学话语体系的范式转换”与会论文。

① [俄]洛斯基:《意志自由》,董友译,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第56—122页。

② [俄]洛斯基:《意志自由》,董友译,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第123页。

现,究其实也是马克思主义思想中国化的一种理论探索。恩格斯在《反杜林论》中曾经这样说过:“如果不谈谈所谓自由意志、人的责任、必然和自由的关系等问题,就不能很好地讨论道德和法的问题。”接下来,恩格斯还进一步论述了如何让意志获得自由的方法论途径。他说:“意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。因此,人对一定问题的判断愈是自由,这个判断的内容所具有的必然性就愈大;而犹豫不决是以不知为基础的,它看来好像是在许多不同的和相互矛盾的可能的决定中任意进行选择,但恰好由此证明它的不自由,证明它被正好应该由它支配的对象所支配。因此,自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界;因此它必然是历史发展的产物。最初的、从动物分离出来的人,在一切本质方面是和动物本身一样不自由的;但是文化上的每一个进步,都是迈向自由的一步。”<sup>①</sup>

恩格斯这两段有关自由意志和人的自由问题的论述,主要是针对杜林对自由的错误看法而提出的一种理论解释。恩格斯本人此处并没有讲自由意志是现代西方哲学、甚至是一般意义上的现代伦理学、法哲学区别于古典伦理学、法哲学的根本标志。但从恩格斯《反杜林论》上下文的内在联系来看,他其实是在讲现代伦理与法的基础问题。而在进一步讨论如何实现人的自由的问题时,恩格斯主要从历史唯物论的角度出发,具体而又历史地看待人的自由的获得问题,从实践论的角度谈人如何在认识必然规律、利用规律的前提下获得自由。

从西方思想史的脉络来看,较早讨论自由意志问题的是宗教哲学家奥古斯丁。奥古斯丁首先论证了人是从上帝那里获得了自由意志的道理。正因为上帝赋予了人的自由意志,人在现实世界里所做的一切都应当由人自己来承担责任。作恶受到惩罚是理所应当的。而行善则充分体现了上帝赋予人以自由意志的本初意思<sup>②</sup>。现代西方哲学早期,卢梭、洛克等启蒙思想家从自然主义的角度论证了人民天然拥有一些神圣不可侵犯的权利,如生命权、财产权和享有自由的权利,将伦理学的论述转换成一种政治哲学与法哲学的论述,不再局限于伦理学领域谈论人是否具有自由意志和自由意志从哪里来等学理问题。在《社会契约论》一书开头,卢梭提出:“人是生而自由的,但却无往不在枷锁之中。”<sup>③</sup>其实就是“人生而具有自由意志”的另一种更为日常化的、文学化的表达。而这种日常化、文学化的表达背后是一种非历史的、并带有自然主义色彩的哲学论断。这种论断在马克思主义的历史唯物主义出现之后,显然经不起历史唯物主义的科学分析。因为,按照马克思主义的历史唯物主义观点看,人一开始就是不自由的,而人的每一点自由的获得都是人在文化上进步的结果。虽然,以卢梭、洛克等为代表的现代西方早期启蒙主义思想家,他们有关人的自由意志的论述不是科学的论断,但他们这种哲学观点对现代西方伦理学、政治哲学、法哲学带来了革命性的变革,并且伴随着资产阶级与封建社会的现实的、物质的斗争运动,推动了现代西方物质文明与精神文明长足的发展。这一点,是任何真正的马克思主义者都不会否认的历史事实。

现代中国社会的来临伴随着一系列的民族屈辱,而现代中国的思想则表现出杂多而不够系统、深入的特征。残酷的现实斗争迫使中国人首先需要争取民族的独立,而独立之后的民族又面临着资本主义与前苏联社会阵营内部的种种压力,在有关中国现代化道路的问题上难以做到冷静、系统、深入地思考一些带有根本性的理论问题,在伦理学、政治哲学、法哲学等问题上还来不及作更为深入的理论思考。改革开放30多年来的经济发展与思想解放运动、理论研究的再深入,需要我们从更高的理论层次来思考中国现代伦理学、政治哲学、法哲学的人性论根基问题。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1974年,第152-153、154页。

② Augustine, *On Free Choice of the Will*, Translated, with Introduction and Notes By Thomas Williams, Hackett Publishing Company Inc., 1993, pp. 25-28.

③ [法]卢梭:《社会契约论》,北京:商务印书馆,1980年,第8页。

## 一、近三十年来中国哲学界对此问题的涉及

在思考现代伦理原则问题时,有些学者已经意识到自由意志问题的重要性。万俊人在《伦理学新论》一书中曾就现代伦理的基本原则——道德主体原则问题的论述涉及到自由意志问题。他将道德主体性规定为五方面内容,其中第二方面就是“以意志自由为基础的道德行为的自主性”<sup>①</sup>。

冯契先生在《人的自由和真善美》一书中曾就“道德行为的自由”问题的论述涉及到意志自由的重要性。从整体上看,冯契先生认为:“真正自由的道德行为就是出于自觉、自愿,具有自觉原则与自愿原则统一、意志和理智统一的特征。”<sup>②</sup>他在论述自由意志之于道德行为的重要性时说:“道德行为必须出于自由意志。如果行为不是出于意志的自愿选择,而是出于外力的强迫,那就谈不上善或恶。道德行为是人的意志的活动。意志具有自由选择的功能,……这是道德责任的前提。”<sup>③</sup>

许苏民在《人文精神论》中论述自由与真善美的关系问题时,也间接地涉及到自由意志之于伦理领域、政治领域、审美领域的根基意义。他认为,“意志作为人的心理要素之一,是行为的内在动力,因而属于实践理性的范畴,即道德伦理的范畴”。“由意志所导致的行为,不仅体现着人与客观世界的实践关系,而且也体现着人与客观世界的理论关系和审美关系。因此,完美的德行总是具有真善美之统一的属性。”而“真善美皆统一于自由”,“以形上之爱的情怀去追求真善美,实质上也就是以自由的精神去追求真善美”<sup>④</sup>。这就间接表明,人的自由意志是人在知、情、意三个领域里的根基。

更进一步,他还对马克思有关人的本质的两种论述之间的关系作了创造性的阐述,揭示了人的“自由自觉”的活动的类本质与“一切社会关系的总和”二者之间的矛盾性与具体历史过程中的相对对立的状态,高度肯定了人以自己的“自由自觉”的本质对特定历史过程中的“必然性”的反抗,从而间接肯定了人将“自由意志”运用到人类解放的伟大事业之中的正面作用。他说:“人的‘自由自觉’的本质与‘一切社会关系的总和’并不是凝固的、静态的统一,而是历史的、动态的统一。二者之中,人的‘自由自觉’的本质是更为根本的。所以马克思在讲了‘人的本质在其现实性上乃是一切社会关系的总和’这句话以后,紧接着就说‘费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判’。也就是说,为了推动社会进步和人类的解放事业,应该而且必须对‘一切社会关系的总和’采取批判的态度,以高扬人的能动地改造社会的自由自觉的类本质。”<sup>⑤</sup>

许苏民对于自由与人的自由意志的关系的基本看法是:“自由作为对必然的认识和对世界的改造,实现着人的本质力量,给自然界打上了人类意志的烙印,创造出一个‘人化的自然’。这人化了的自然,作为人的本质力量的外在表现,体现着人的自由意志。”<sup>⑥</sup>许苏民主要从马克思主义的自由观出发,以人追求真善美的外在自由活动来论述人内在的具有自由意志的本性。他并没有抽象地论证人的自由意志及其现实的作用与意义。

除上述有关论述之外,还有一些学者对自由意志的问题有更为清晰的论述,如王海明在其三卷本《新伦理学》中,用约9万字的篇幅论述了作为最根本的人道——自由的内涵及其价值。在具体论述过程中,他对“意志自由”作了这样的界定:“所谓意志自由,也就是一个人的意志能够由他自己决定、自己选择的自由:意志自由就是一个人自己能够选择自己的意志之自由。”他还从人的意志与人的行动关系这个角度进一步说明意志自由与行为自由的关系。他说:“意志,如所周知,乃是行为的

① 万俊人:《伦理学新论》,北京:中国青年出版社,1994年,第330页。

② 冯契:《人的自由和真善美》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第220页。

③ 冯契:《人的自由和真善美》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第221页。

④ 许苏民:《人文精神论》,武汉:湖北人民出版社,2000年,第394、548页。

⑤ 许苏民:《人文精神论》,武汉:湖北人民出版社,2000年,第555页。

⑥ 许苏民:《人文精神论》,武汉:湖北人民出版社,2000年,第550页。

充分且必要条件:有什么样的意志,就必定有什么样的行为;没有什么样的意志,就必定没有什么样的行为。所以,意志自由,说到底,也就是行为自由,亦即行为选择之自由。……因此,‘意志自由’、‘行为自由’和‘选择自由’三者乃是同一概念。”他还从历史上有关意志自由的一些争论中得出这样的结论,“不过,从意志自由的争论毕竟可以看出,真正说来,意志自由的问题只关乎必然性与偶然性,而与因果律无关:哪里有偶然性,哪里就有意志自由;哪里有必然性,哪里就没意志自由——意志自由只存在于偶然性领域,而不存于必然性王国。”“因此,所谓意志自由,说到底,也就是按照自己的意志利用必然性来改变偶然性从而选择实现某种可能性的活动,也就是任意选择可能性的行为或任意改变偶然性的行为:这是意志自由的精确定义。”<sup>①</sup>

徐向东在《理解自由意志》中,对西方思想史上有关自由意志和自由问题的论述,在汉语世界里作出了就我目前所知的最为系统的整理工作,让人深刻地意识到这一问题的复杂和重要性。

在写作此文时,由于阅读范围有限,汉语世界中可能还有一些关于自由意志的诸多论述没有进入我的视野。本论文的任务不在于讨论自由意志的本身特性,即人是否有自由意志的问题,而在于论证:如何将自由意志作为现代中国人性论的有机内容,从而为现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学奠定一个新的人性论基础。从这一点而言,本论文是在从事一种尝试性的探索工作。黄宗羲在《明夷待访录·学校》篇曾想改变传统学校的功能,使之不仅成为“养士”之所,而且希望“治天下之具皆出于学校”,从而“使朝廷之上,闾阎之细,渐摩濡染,莫不有诗书宽大之气,天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为是非而公其是非于学校”<sup>②</sup>。有鉴于此,本论文还希望,承认人具有自由意志这一哲学认识,并将这种认识从一种少数哲学工作者的思想变成一种全民公共意识,一方面提高全社会的道德自律意识,另一方面为现代中国社会提供一种更宽容的人际交往环境。

## 二、自由意志与现代中国伦理学、政治哲学、 法哲学的人性论基础之探讨

与中外前贤和时贤有关自由意志论述的视角不同,我并不从学理上论述何者为自由意志,有没有自由意志,自由意志从何而来,以及自由意志的一般作用等问题。我的论述视角是:作为现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学,其人性论的基础应当奠基于对人有自由意志的承认上面。而对这一基础的“承认”既不是历史学的考察,当然也不是宗教神学的信仰,而是基于一种哲学形上学的预设。这种哲学的预设即是在本文开头所引用的恩格斯的一段话:“如果不谈谈所谓自由意志、人的责任、必然和自由的关系等问题,就不能很好地讨论道德和法的问题。”

我在此处暂时不谈必然与自由的关系,仅就人的自由意志、人的责任来讨论伦理学、政治哲学、法哲学的人性论基础问题。中国传统的人性论思想内容极其丰富,西方思想传统里有关自由意志的论述也很多。进行学术史的梳理不在本文的范围之内。在我看来,现代中国伦理学、政治哲学、法哲学要有自己的现代人性论的根基,就必须以承认人具有自由意志作为其学说的“原初立场”。现代中国的伦理学、政治哲学、法哲学要首先建立在对人的个体主体性的承认上面。而承认人的个体主体性就必以承认人具有自由意志为其理论的原初起点。这一原初起点无关乎历史、科学、宗教学的根据,它只是一种哲学的形上学预设。如没有这一哲学的形上学预设,现代的伦理学、政治哲学与法哲学就缺乏自己应有的现代人性论根基,因而就缺乏自己逻辑的自洽性。

承认人具有自由意志,其实就是承认人具有做一件事或不做一件事的自由决定的权利。而把这种自由决定的权利交给个人,目的是要体现人之所以为人的最根本的出发点。没有这一根本的出发

① 王海明:《新伦理学》中册,北京:商务印书馆,2008年,第997、997-998、1000页。

② 黄宗羲:《明夷待访录》,北京:中华书局,1981年,第9-10页。

点,则我们对待人与对待动物就没有根本性的区别,“以人为本”的理想也就难以落到实处。区别人与动物的方法、标准很多。但如果从现代伦理学、现代政治哲学、现代法哲学的角度来看,承认还是不承认人具有自由意志,则是根本性的。在以往的阶级压迫社会里,所有的被压迫者都不曾被看作是具有自由意志的人。即使是那些压迫人的阶级,其成员也在实际上被那个压迫人的制度、意识形态所压迫,哪怕是最高的压迫者,他也不得不接受那个压迫人的社会的根本制度与意识形态,而难以真正展现出自由意志。压迫人的人所拥有的更多的是一种权力,以及一种在权力的范围里所具有的任意,而谈不上真正的自由意志。

不承认人具有自由意志,是不是说就没有了伦理学、政治哲学和法哲学了呢?当然不是。但那种伦理学、政治哲学和法哲学不是我所理解的“现代的”伦理学、政治哲学和法哲学。这种伦理学、政治哲学、法哲学可能是维护人的奴性、维护一种政治特权的伦理学、政治哲学和法哲学。正如在奴隶社会的古埃及也可以创造出金字塔,封建制与郡县制下的中国也可以有万里长城这样的伟大建筑一样,但这些今天被视为人类文化共同成果的伟大建筑物,其实并不是在人自愿的情形下创造出来的文明成果,而只能是被迫制造出来的一种文化遗产。这一文化遗产本身当然体现了人的类价值,但不能体现人的个体自愿而又自觉地创造文明的内在价值。

所以,只有承认人的自由意志,才有可能出现真正本质意义上而仅非表象时间意义上的中国现代伦理学、政治哲学与法哲学。因为,只有承认人具有自由意志,个人的内在价值才有可能从哲学的形上根基上确立起来。历史科学可能会揭示人如何从不自由的状态进入相对比较自由的时代的详细过程;现代体质人类学、生理学、心理学或其他相关科学可能会揭示人的思维、心理、意识的活动特征,从而从科学的角度证明人究竟有还是没有“自由意志”这种精神的或心理的状态;宗教学也可能反复论证人的自由意志是神给予的,以及神为什么要给予人自由意志等问题。我对人的自由意志的论述是哲学的形上学的预设:以人的理性自治性为前提来确立人的个体主体性。如果我们不从哲学的理性直觉出发承认人具有自由意志,则每个个体的内在价值就无法建立起来。而每个个体的内在价值无法建立起来,则中国现代的伦理学、政治哲学、法哲学就缺乏应有的人性论基础。试想一下,如果我们不承认人具有自由意志,则人在为善或作恶时就无法判断他是道德的、非道德的还是反道德的;如果我们不假定每个人都具有自由意志,具有理性认知能力,则我们的刑法对人作恶行为的惩罚就失去了人性的根据。精神病患者无论是做了坏事还是做了好事,我们都不能以道德的善恶标准来评价他们,即使他们做了在常人看来是违犯刑法的事情也不负任何法律责任,不受法律的惩罚,原因就在于这些行为主体没有自由意志,并且缺乏理性。因此,我们现代道德评价与法律判决、以及各种政治权利与义务的规定的人性基础,都是建立在人具有自由意志和人具有理性的这一不言自明的人性假设的基础之上的。失去了这一哲学形上学的人性基础,我们时代的伦理学、政治哲学与法哲学都将失去最根本的根据。而承认人具有自由意志,就是承认每个正常的成人——哲学意义上的抽象而又普遍的正常个人,具有自愿、自觉地从事判断的内在意志和精神能力。

康德在《道德的形而上学之基础》一书中,以非常学究的方式论证了“意志自律”的三项特征,以及在目的王国里意志自律的主宰地位,和意志自律为“道德底最高原则”的理由。而康德所说的“意志自律”,其中最重要的一层意思就是意志自由,即意志的自作主宰而自己遵守、自己承担自己决定的后果。在论述意志自律的“程式”时,康德说,“‘人’及每个作为目的自身的一般而言的有理性者(这是每个人底行为之自由底最高限制条件)底这项原则并非得自经验”。“首先,这是由于其普遍性,因为这项原则涉及所有一般而言的有理性者,而经验不足以在这方面有所决定。其次是因为在这项原则中,‘人’并非(在主观方面)被设想为人底目的(亦即我们实际上自行选作目的的对象),而是被设想为客观目的(无论我们有什么目的,这项客观目的应当作为法则,构成一切主观目的底最高限制条件);因此,这项原则必须起源于纯粹理性。”由此两项规定而得出第三项实践原则,即“作为意志与普遍的实践理性底协调之最高条件;此即‘作为一个制定普遍法则的意志的每个有理性者底意

志’之理念”。“因此,意志不单是服从法则,而是以这样的方式服从法则:即必须也被视为自我立法者,而且正因此故,才服从法则(它可将自己视为其创制者)。”<sup>①</sup>

在确立了意志自律的原则之后,康德又设想了一个由意志自律者所组成的“目的王国”的新理想国(不同于柏拉图的理想国)。他说:“每个有理性者必须凭其意志底一切格律自视为普遍法则底制定者,以便从这个观点去评断自己及其行为‘这个有理性者底概念导出一个系属于它而且极有用的概念,即一个目的底王国之概念。’而康德所谓的“目的王国”,即是“每个有理性者应当将自己及其他一切有理性者决不仅当作工具,而是始终同时当作目的自身来对待。但由此便产生有理性者藉共同的客观法则所形成的一个有秩序的结合,亦即一个王国——由于这些法则正是以这些存有者间互为目的和工具的关系为目标,这个王国可称为一个目的底王国(当然只是一个理想)”。在这个“目的王国”中,道德因为它“超乎一切价格、因而不容有等价物的东西”从而具有了“内在价值”,从而具有了“道德底尊严”。而“自律是人类及每个有理性者底尊严之根据”<sup>②</sup>。

在论证意志自律为“道德底最高原则”的理由时,康德认为这是一个“综合命题”,“必须能完全先天地被认识”。他说:“意志底自律是意志底特性,由于意志这种特性,意志(无关乎意欲底对象之一切特性)对其自己是一项法则。因此,自律底原则是:除非我们的抉择底格律同时也作为普遍法则而被包含于同一个意志中,否则不要以其他方式作抉择!这项实践规则是一项令式;也就是说,每个有理性者底意志必然以这项规则为条件而受其约束。这点无法仅由分析在这个意志中出现的概念而得到证明,因为这是个综合命题。我们必须超越对象底知识,而对主体(亦即纯粹实践理性)作一项批判。因为这个确然地发出命令的综合命题必须能完全先天地被认识。”<sup>③</sup>不过,康德又认为,意志自律作为“道德底最高原则”的这一看法“却可单靠分析道德概念而得到极有力的证明。因为我们靠这项分析发现:道德底原则必然是一项定言令式,而定言令式所命令的,不多不少正是这自律”<sup>④</sup>。

我在这里所说的“哲学的形上学”的论证方式,类似于康德所说的“先天地认识”,亦类似于罗尔斯在《政治自由主义》一书中所说的“理性直觉”。这种“哲学的形上学”的论证方式及其能力的获得当然可以从马克思主义的“实践哲学”角度获得理解,即不是天然具有的,不是神的启示,而是人类文化发展到一定阶段,一些受过理论思维训练的人所具备的一种理性思维能力和思维方式。但是,这种思维方式具有相对的独立性而不同于历史学的、科学的与宗教学的思维方式。这种思维方式要求我们从人类文明发展历程的整体理性认识出发(类似于康德说的“先天综合命题”)<sup>⑤</sup>,对人性的根本特性作一新的符合时代要求的“哲学预设”,从而为现代中国人的伦理行为、政治行为、法的活动提供一个人性论基础。这一“哲学预设”无需外在的神的假定,亦不纠缠于历史的考察、科学的实证,而仅从人的理想性状态出发,亦即从“应当”而不是实然的角度出发,为现代人的伦理、政治、法的行为寻找一个思想的阿基米德点。

### 三、自由、自由意志、马克思主义中国化 与当代中国人性理论的创新

上述有关“自由意志”的论述,其实仅是从道德责任、政治责任与法律责任的角度论述了从哲学形上学的角度预设“自由意志”的必要性。对于何为“自由意志”,以及对于意志的限制词“自由”的含

① [德]康德:《道德底形上学之基础》,李明辉译,台北:联经出版事业公司,1990年,第55、56页。

② [德]康德:《道德底形上学之基础》,李明辉译,台北:联经出版事业公司,1990年,第58、60、61页。

③ [德]康德:《道德底形上学之基础》,李明辉译,台北:联经出版事业公司,1990年,第67页。

④ [德]康德:《道德底形上学之基础》,李明辉译,台北:联经出版事业公司,1990年,第67页。

⑤ 参见杨祖陶:《德国古典哲学逻辑进程》,武汉:武汉大学出版社,1993年版第52—58页。

义并没有给出规定。西方哲学史上有关“自由”、“自由意志”的讨论内容十分繁富<sup>①</sup>,我这在里仅以非常简明的方式表达我对自由、自由意志的理解。

作为日常语言的“自由”,其实是用来描述作为个体主体的人在社会生活中所表现出来的一种自我决定的状态。然而,“自由”一旦进入哲学的考察视野,就变得难以定义。“自由”是一个可以从政治学、伦理学、美学、哲学等多角度加以理解与定义的概念。作为哲学意义上的自由概念,我比较倾向于冯契先生的界定:“自由就是人的理想得到实现。人们在现实中汲取理想,又把理想化为现实,这就是自由的活动。”<sup>②</sup>由冯契先生对“自由”的哲学规定,我进一步推定,所谓人的“自由意志”,也即是人的自我决定、自作主宰的一种内在精神状态与意识状态。在伦理学领域里,所谓的“自由意志”即是人的自愿与自觉相结合的一种精神状态。

作为一种精神或意识状态的“自由意志”,往往要通过其现实化的活动来检验,而且与各种形式的决定论、非决定论或偶然论思想有千丝万缕的关系。从哲学的角度看,“自由意志”就是这样一种哲学规定:即人自我决定、自作主宰的一种精神或意识状态。至于在经验的世界里人是否有这种精神状态,或者这种精神状态是否可能,不在本文的讨论之列。

我之所以将自由意志规定为一种精神状态或意识状态,主要是从人的内在精神向度思考这一问题的,努力将这一内在的精神向度与外在的物质化活动区别开来。从上文所引的资料可以看出,有些学者将“自由意志”与“行为自由”等同起来了,甚至将自由意志与偶然性联系起来了。为了避免这种思想的混淆,我认为有必要从人的内在精神向度与精神状态的角度来规定“自由意志”的概念。因为,当我们说人有“自由意志”时,并不表明人在任何时候都能实现自己的“自由意志”。同样,我们也绝对不能以自由意志的实现与否来肯定或否定人的自由意志的有与无。

更进一步,无论经验世界的必然性与偶然性对人的自由意志的实现产生多大的作用与影响,也不能断定人是否拥有自由意志。人的自由意志在必然性面前可能有两种结局:一是在认识了必然性、把握了必然性的情况下,人的自由意志就可以得到实现。一是在必然性还作为一种盲目的力量存在的情况下,人的自由意志不能得以实现,甚至遭到无情的否定。偶然性也是如此。偶然性作为一种不可知的力量也往往成为人的自由意志的否定者,如一个人突然遭到巨大地震或海啸或车祸的袭击而丧生,或者因为偶然性而一夜之间变成富翁、得到自己想要的东西等。这些都不足以否定或肯定人的自由意志的有与无及其所具有的内在价值。

从哲学上肯定人具有自由意志,与马克思主义中国化有非常密切的关系。恩格斯在《反杜林论》中将自由意志作为谈论现代道德与法的问题的前提。马克思在论述人的本质时,一方面认为人的现实本质是“一切社会关系的总和”,另一方面又将人的“自由自觉”的活动看作是人的本质。而从马克思主义辩证法的精神来看——人的“自由自觉”的劳动本质是人的更为基础性的特征。因为辩证法的活的灵魂就是对现实作无情的批判。其实,马克思将人性或曰人的现实本质规定为“一切社会关系的总和”,是大有深意的。何谓“一切社会关系的总和”?即已有的、现有的、未来的社会关系都包括在其中。这就表明:人性或曰人的本质始终处于一个动态的变化与发展的过程之中,已有的将成为历史,未来的将成为现实,而现实的总是要被未来的发展所超越,所扬弃。扬弃绝不是简单地抛弃,那是在继承了以前的合理性的基础上,剔除旧的、不合理的成分,接纳并吸收新的、合理的东西。这就表明:人的本质“是一切社会关系的总和”这一命题本身就是一个包含着人性是一个不断克服旧的,扬弃旧的,超越旧的而迈向新的之辩证发展过程。这种辩证发展的过程得以实现的内在主体动力就来自于人的“自由自觉”的活动。人在现实历史过程中所表现出来的“自由自觉”的活动,其哲学前提就在于承认人具有“自由意志”。从历史唯物主义的角度看,人的“自由自觉”的能力的产生、获

① 参见徐向东:《理解自由意志》,北京:北京大学出版社,2008年。

② 冯契:《人的自由和真善美》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第3页。

得是在具体的历史过程中展开并逐步得以实现的。一旦人们具备了这种内在的能力,则这种内在能力将成为新的历史发展的起点而不断地被人所丰富、所发展。当现代化成为现代中国社会共同追求的理想目标时,它需要一个新的哲学人性论根基。在我看来,这个新的哲学人性论的最核心内容就是承认人具有自由意志,而这样的哲学人性论的通俗化表达就是承认“人是自由的”。

承认“人是自由的”,并将此作为现代中国人性论的核心内容,可以成为现代中国哲学人性论区别于以儒家为主导的中国传统哲学人性论的分水岭。传统中国社会主流意识形态——仁政理想是奠基于人性善的人性论基础之上的。马克思的科学社会主义的社会理想,就应当奠基于人是自由的这一新的人性论基础之上。只有建立在这一新的人性论基础之上,社会主义社会才有可能从根本上承认人民群众的创造性智慧与力量,承认人民群众是推动社会历史进步的根本动力。而社会主义社会得以建成,也正有赖于发动人民群众的创造力,让他们在“自由自觉”的劳动中,不断克服旧的不合理的东西,建立新的更加合理的社会制度与生活方式。马克思主义者所理想的科学社会主义的建成,绝不是少数精英所能完成的事业,而一定是要依靠广大人民群众的真实拥护,并通过发扬最广大的人民群众的创造力,才能不断地得以建成的。中国改革开放的总设计师邓小平曾经说过,市场并不是资本主义的特权,民主也不是资本主义的特权,我们可以搞社会主义的市场经济、社会主义的民主。同样,我们也可以依照邓小平的说法,自由绝不是资本主义特有的东西,它同样也是社会主义所需要的。特别是广大人民群众“自由自觉”的劳动,更是社会主义社会超过资本主义的根本法宝。资本主义所标榜的“自由”,往往只是那个社会的有产者,更准确地说是那个社会的中产阶级的自由。这种自由相对于以往的封建社会而言是一种巨大的历史进步,但绝不是最广大人民群众的自由。他们所发明的并一直在运用的民主政治形式,在形式上为每个人的政治参与提供了自由的空间,但资本主义的生产方式从根本上决定了那个社会的自由只能是少数有钱者的自由。因为各级议员,直到最高的权力象征——总统的宝座,要有大笔的竞选资金作后盾。中国特色社会主义就是要在坚持马克思主义基本原理的前提下,努力给最广大的人民群众以更加广泛的、实质性的自由空间,最广泛地调动广大人民群众的积极性,从而发挥社会主义制度的优越性,走一条中国特色社会主义理论指导下的中国现代化的道路。

中国哲学史上有关人性论的思想非常丰富。汉以后儒家思想逐渐成为社会主流思想和意识形态,以孟子为代表的性善论思想逐渐成为主流人性论思想,儒家的“仁政”理想以人性善理论为基础,“性善情恶论”为儒家社会教化论提供了人性论的根基。儒家的人性善理论从整体上确立了人的类主体价值,要求执政者把人当人看,以文明的、教化的方式将人性中的善性在现实社会里发扬出来。性善论从哲学的“原初立场”上奠定了反对暴政的思想起点。但儒家思想里的“人”是一个抽象的类主体,而不是真实集体中的个体的主体。中国特色社会主义是要在充分继承并弘扬中国传统的人本主义思想基础上,充分吸取现代文明成果,在真实的社会主义集体中明确地确立人的个体主体性,承认每个人的“自由意志”,努力为每个人“自由自觉的劳动”营造一个良好的社会环境,从而在这样真实的集体里充分发挥广大人民群众的聪明才智,充分调动广大人民群众的内在创造力,从实践上证明社会主义社会制度的优越性。

[责任编辑 曹峰 李梅]

# 自然的城邦如何实现城邦的自然?

## ——亚里士多德实践理性探析

金 林 南

**摘 要:**在亚里士多德的城邦政治观中,存在着城邦的自然与自然的城邦之间的紧张关系。亚里士多德通过把世界划分为人事世界和非人事世界来达到划分人类理性形式的目的,把处理人事世界的任务划分给实践和制作的理性,使城邦政治领域与实践理性相对应,由此创始了一种对西方政治文明具有深远影响的理性形式——实践理性。实践理性具有丰富的内涵:它在目的上是自我规定的;它是道德的实现活动,因而重在“行”;它的核心是“明智”的智慧。以明智为核心要件的实践理性在一定程度上弥合了亚里士多德城邦政治观中存在的紧张关系,使自然的城邦能够实现城邦的自然。

**关键词:**亚里士多德;自然的城邦;城邦的自然;实践理性

在亚里士多德的城邦政治观中,存在着某种紧张或“断裂”:

首先,自然的城邦并不必然实现城邦的自然,即城邦的自然演化——从家庭到村坊到城邦——并不必然导致城邦目的的自然实现,满足了家庭、村坊等低层次共同体的自然需要并不必然能够满足城邦至高无上的“自足”的需要。

其次,纵然人类拥有语言理性,能够判断善恶、明辨是非,纵然城邦在逻辑上要优越于个人和其他共同体,但是这些还不足以保证城邦中的人们能够过上“优良的生活”,因为这些因素只是提供了使城邦选择正义的可能。亚里士多德说:“人类恰正生而具备[他所特有的]武装[例如言语机能],这些装备本来应由人类的智虑和善德加以运用,可是,这也未尝不可被运用来逞其狂妄或济其罪恶。于是失德的人就会淫凶纵肆,贪婪无度,下流而为最肮脏最残暴的野兽。”<sup>①</sup>因此,在亚里士多德那里,正义的城邦只是处于应然状态,它绝对不是一个自然的结果。

最后,城邦追求的目的与个人追求的目的也存在着紧张关系,即在亚里士多德的城邦理论中存在着好人与好公民之间的紧张关系。《政治学》和《尼各马可伦理学》各自不同的主题体现了这种紧张:如果说《政治学》是站在城邦整体的角度来审查如何获得幸福的话,那么《尼各马可伦理学》就是站在个人的角度来寻求最优的生活方式;《政治学》主要探讨公民生活,强调公民生活的重要性,甚至认为只有城邦生活才是最高贵的生活,它对哲学生活保持沉默。而《尼各马可伦理学》探讨的是一个高贵的绅士在城邦生活中应该拥有哪些德性品行。它不仅探讨道德德性,还探讨理智德性;不仅细数实践智慧,也关注智慧本身;最后把最优良的生活不是归结为城邦的政治生活,而是落实为像神一样的哲学沉思<sup>②</sup>。

对柏拉图而言,哲学理性构成了城邦正义的充足条件,只要贯彻哲学原则,城邦理念定能实现。

**作者简介:**金林南,河海大学公共管理学院副教授(江苏南京 210098)。

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第9页。

② 关于亚里士多德政治观中存在的张力分析,参见金林南:《自然的城邦和城邦的自然——亚里士多德政治观中的张力分析》,《浙江社会科学》2008年第10期。

柏拉图的难题是现实的城邦政治与哲学理性之间似乎有一条难以逾越的鸿沟,正是这一条鸿沟使他的“理想国”很难在现实中实现。为此他对自己的理论进行了某种调整,调整的核心是使《理想国》中确立的城邦理念逐渐接纳“影像城邦”的元素,通过这种接纳使哲学和哲学家“下降”到城邦中去。尽管如此,柏拉图政治理论中的哲学理性似乎还是那么地高高在上,与现实的城邦政治之间有一条几乎难以逾越的鸿沟。其实,这条鸿沟的实质是古希腊哲学理性与形而下的城邦政治之间的对立或紧张,它是希腊政治理论的深层问题意识。这种问题意识在亚里士多德那里表现为如何弥合自然的城邦和城邦的自然之间的裂缝,如何使自然的城邦上升到城邦的自然。对该问题的解答催生了亚里士多德的实践理性。

## 一、不同的世界和不同的理性——实践理性的存在前提

在柏拉图的政治理论中,政治领域与其他领域是联结在一起的,因此,哲学对外在世界的阅读方式与对政治的阅读方式是一样的。也就是说,柏拉图的理论没有把宇宙自然与城邦政治视为不同的世界,更没有针对这种不同提出人类理性不同的活动方式。

而亚里士多德隐含地使世界划分为不同的领域,从而设定了不同的人类活动方式。关于这一点,列奥·施特劳斯在《城邦与人》中作出了明确的说明:

整体的每一部分在一定程度上向整体的开放,特别是作为某一部分的政治领域面对整体的开放阻止了作为独立学科的政治哲学或政治科学的建立。不是苏格拉底或柏拉图,而是亚里士多德才是政治科学真正意义上的创始人——他使政治科学在众多的学科中作为最根本、最高的学科而存在。柏拉图与亚里士多德的区别可以在比较《理想国》与《蒂迈欧》、《政治学》与《物理学》及《论天体》之间的关系中得到诠释。区别于柏拉图,亚里士多德的宇宙论与追问最好的政治秩序是分开的。<sup>①</sup>

即对于柏拉图来说,哲学和哲学家在面对自然宇宙和城邦政治时只有一种活动方式,因为柏拉图没有把世界划分为不同的领域,“整体的每一部分在一定程度上向整体的开放”意味着城邦政治世界与宇宙天体在同一个世界中。因此,柏拉图只能通过调整理想与现实的方式来弥合现实的城邦与哲学之间存在的鸿沟。

亚里士多德提出了著名的学科分类思想,而这种分类思想的基础是其“本体论”学说,即把世界划分为不同的领域。在《形而上学》第六卷第一章,亚里士多德系统地论述了他的学科分类思想,把学科(或学问、学术、科学)分为三种:理论之学、实践之学和制作之学。他认为一切思想或学问都是研究原因或本原的:

物理学正好研究存在的某一个种(是关于这样一种实体的知识,在其自身之中包含运动和静止的本原)。……创制的本原或者是心灵或理智,或者是技术,或者是某种潜能,它们都在创制者之中。实践的本原即意图则在实践者中,因为意图的对象和作为之结果是同一的。<sup>②</sup>

按照这种分类标准,亚里士多德的世界至少可以被分为三个领域:物理学(包括自然、数学和神学)研究的世界,在这个世界里,每一个事物都在自身里有其运动变化的原因,例如各种动物、植物、土、火、气、水等自然对象;制作学研究的对象所构成的人工世界,包括床榻、罩袍等诸如此类的东西,它们是人工制品,因为它们的变化都不在它们自身之内,而在制作者之中<sup>③</sup>;实践之学的对象构成人类的行为制度世界,在这个世界中,行为的原因或本原存在于行为者的意图中。政治学作为最高的

① Leo. Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964, p21.

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第119—120页。

③ [古希腊]亚里士多德:《物理学》,徐开来译,见苗力田主编:《亚里士多德全集》第2卷,北京:中国人民大学出版社,1991年,第30页。

实践之学,它所面对的正是行为制度世界。

众所周知,在柏拉图那儿是没有这样的学科划分的,当然也没有与理论学科相对的实践之学。对柏拉图来说,《理想国》一书既是理论研究,也是实践方案,两者是内在统一的。因为在柏拉图看来,动变的感性世界是第二性的,第一性的是不变的理念世界。前者是摹本,后者是原型,前者通过摹仿或分有后者而存在。人们可以通过辩证法探求和定义理念原型,并以之作为实践操作的蓝本和依据。柏拉图自己也是按照这个想法去参与政治活动的,但屡遭败绩的经历让他在晚年意识到了理论和实践之间的巨大张力。当然,柏拉图的难题或张力主要来自现实的政治与理想的哲学统治之间的巨大落差,并且他认为造成这种落差的根源主要是城邦政治。尽管柏拉图通过转变城邦政治观的方式——使理念的城邦接受越来越多的现实因素——实现哲学和哲学家的下降来弥合这种落差。但在亚里士多德看来,这种努力显然是不成功的,柏拉图意义上哲学的同质化倾向依然会伤害城邦应有的多样化和差异性,哲学必须要主动适应城邦的多样化和差异性,因为理性原本面对的就不是一个同质的世界。

在回顾和反思老师教训的基础上,亚里士多德在两方面作出了调整:一方面把人所面对的世界进行划分归类,确认城邦政治世界与宇宙自然及数学几何世界属于不同的世界,区分的依据主要在于事物自身或其本原是否动变:数学和神学的对象都是不动变的,物理学的对象虽是动变的,但其动变的根据(本原)在事物自身,并且对这类本原可以通过四因分析的方式来把握,其中形式因是可以定义的、不动变的。而人事(包括城邦政治和人工制作物)是出于目的的活动,这类事物本身是动变的,其本原在于作为实践者和制作者的人,而人本身也是动变的。另一方面,在不同的世界领域中,人的活动方式是不同的:面对不动变的对象,人们以理论应之,获得的是确定的物理学、数学和神学知识;面对动变的人事对象,实践和制作是其应对方式。

## 二、在神性和人性之间——实践理性的位置分析

以人的行为制度作为研究对象的实践之学正是亚里士多德为弥合前述其城邦政治观中的“断裂”而创设的一种新型的理性活动方式。那么,亚里士多德的实践到底是指什么呢?它怎样弥合城邦政治世界中的“断裂”呢?

在《尼各马可伦理学》第一卷第二章,亚里士多德把政治学作为实践之学的最高学科,下属战术、理财术和修辞术等。因为政治学规定了其他实践科学应该追求的最高目标——城邦整体的善,战术、理财、修辞都是对城邦善的追求,在城邦整体善的前提下它们才获得自己的意义<sup>①</sup>。例如亚里士多德的修辞学实际上就是政治语言学,因为他认为:

修辞术是有用的。真理和正义自然比它们的对立面强一些,所以如果判决不当,当事人应当对自己的失败负责,受到责备。……说一个人不能用体力来保护自己是可耻的,不能用演说来保护自己则没有什么可耻,这个说法是可笑的。如果说不正当地使用演说的力量可以害人不浅,那么,除了美德之外,许多好东西,如体力、健康、财富、将才,都应当受到同样的非难;这些东西使用得当,大有好处,使用不当,大有害处。

演说按听众的种类分为三种,即政治演说、诉讼演说和典礼演说。政治演说用于劝说和劝阻。诉讼演说用于控告或答辩。典礼演说用于称赞或谴责。<sup>②</sup>

因此,在亚里士多德看来,修辞术是一种城邦政治活动的重要方式,它必须以城邦的目的为自己的最终目的。

在《大伦理学》中,亚氏把关于道德的讨论看作政治学的一部分和起点,他说:“简要地说,它似不

① [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第5-6页。

② [古希腊]亚里士多德:《修辞学》,罗念生译,上海:上海人民出版社,2006年,第20、28页。

应是其他知识的,而是政治学的部分。因为如无某种道德性质(我指的是,例如善行),一个人就完全不能在社会活动中有所作为;而善行就是具有德性。因此,如果某人要想在社会活动中有成功的行为,就必须有好的道德。可见,关于道德的讨论就似乎不仅是政治学的部分,而且还是它的起点。”<sup>①</sup>在《尼各马可伦理学》末尾,亚里士多德认为“由于以前的思想家们没有谈到过立法学的问题,我们最好自己把它与政制问题一起来考察,从而尽可能地完成对人的智慧之爱的研究”<sup>②</sup>。可见,从学科看,政治学包含伦理学,从著作内容看,《伦理学》和《政治学》各有侧重。因此,人们通常主要把伦理学和政治学看作实践之学。

要弄清亚里士多德实践概念的内涵及作为弥合城邦政治观中紧张关系或“断裂”的缘由,关键是搞清楚实践与理论之间的关系。众所周知,苏格拉底的伦理政治思想可以用“美德即知识”这一命题来概括,而知识在苏格拉底和柏拉图那里只有一种,那就是直接面对理念的知识——哲学。根据色诺芬的回忆,“苏格拉底对于智慧和明智并未加以区别,而是认为,凡是知道并且实行美好的事情,懂得什么是丑恶的事情而且加以谨慎防范的人,都是既智慧而又明智的人”<sup>③</sup>。因此,在苏格拉底或柏拉图那里,人实现美德的方式只有一种,就是进行哲学思考以获得美德的理念。“美德即知识”在苏格拉底或柏拉图那里意味着只要把握普遍性的理论智慧就能同时解决认识和实践两方面的问题。按照这条思路,哲学家只要将理论的目光锁定在对普遍的、不变的和独立的“善”的理念的追寻和把握上,就能实现美德和正义。这条思路的根本困难在于无法将普遍、不动的理念世界与具体、变动的城邦世界令人信服地联系起来。

亚里士多德深刻洞察到了哲学与政治伦理实践之间的这种紧张关系,提出了实践智慧的理论。按照徐长福先生的看法,对亚里士多德来说,最根基性的区分应是神人之分。如果有普遍、不变和独立品质的存在,那一定是属神的或者说有了神性的。人的灵魂中用于把握这种“所是”的品质就是理论智慧,这种智慧是人的灵魂中的神性部分。人拥有这种神性的理智,仅仅是为了以沉思的方式去接近神、摹仿神,求取类神(相似于神)的幸福。也就是说,这种智慧是高贵的,但却是非实践的。所有神性的存有都是不可改变的,人不能把不可改变的东西作为自己实践的对象。人自身属于动变世界,人的行为本身就是一种自为的动变,指导行为去应对动变的世界以求取相对稳定的幸福,需要一种特殊的智慧,即实践智慧,这是一种纯粹人性的或属人的智慧<sup>④</sup>。亚里士多德认为,神的智慧是单纯的,而人的智慧则由神性成分和人性成分混合而成,人的本性是一种混合本性,“神的实现活动,那最为优越的福祉,就是沉思。……人的生活因他的与神相似的那部分实现活动而享有幸福”。但是,“人的幸福还需要外在的东西。因为,我们的本性对于沉思是不够自足的。我们还需要有健康的身体、得到食物和其他的照料”<sup>⑤</sup>。亚里士多德还认为,用实践智慧处理好纷扰的人事,可以为理论智慧腾出闲暇,使其更好地去做通神的工作,所以,实践智慧又被比作理论智慧的管家<sup>⑥</sup>。

重视神人之分,这在亚里士多德和苏格拉底、柏拉图那里是一致的,但苏格拉底和柏拉图的神性不仅具有理论性,而且具有可实践性,甚至是实践性的源泉,而亚里士多德的神性则只有理论性,没有可实践性,实践性的源泉存在于纯粹人性之中。当然,这并不是说苏格拉底和柏拉图没有看到人性的混杂,而只是说在他们看来人性的问题归根结蒂由神性来解决,二者是可通约的;相反,在亚里士多德看来,人性中的神性成分和纯粹人性成分是不可通约的,只能分类解决。

① [古希腊]亚里士多德:《大伦理学》,徐开来译,见苗力田主编:《亚里士多德全集》第8卷,北京:中国人民大学出版社,1994年,第241页。

② [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第318页。

③ [古希腊]色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译,北京:商务印书馆,1984年,第116—117页。

④ 徐长福:《实践智慧:是什么与为什么——对亚里士多德“实践智慧”概念的阐释》,《哲学动态》2005年第4期。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第318页。

⑥ [古希腊]亚里士多德:《大伦理学》,第293页。

这种分类解决的方案就是他的三种大的学科分类和三种生活方式,涉及到神性的学术及其生活方式就是理论学科和哲学沉思,关涉到人事的学术是实践之学,与之对应的生活方式是政治等实践的生活,最低级的学术知识是制作的知识,最低级的动物式生活方式是享乐的生活<sup>①</sup>。

### 三、城邦至福生活的实现——实践理性蕴涵分析

以人事为对象的实践智慧具备怎样的特质既可以弥合柏拉图曾经面临的普遍的理论与其具体的实践之间的鸿沟,也能够弥合存在于亚里士多德城邦政治观中的“断裂”呢?亚里士多德是在与“创制”和“理论”的对比中阐述其实践论的:

首先,实践是一种有目的的行为,是一种以自身为目的,或者说目的内在于自身的活动。尽管创制也是人的活动形式,但它以外在的事物为目的,对它来说,结果高于活动本身。在亚里士多德看来,一切人类的活动都是有目的的,但是目的的表现方式是多种多样的。实践作为一种善的实现活动,活动本身就是它的目的,因此它是自我实现、自我规定的;而创制作为一种生产活动,其目的是外在的,其活动意义是由外物规定的。因此,如果人的生活只有创制活动,那么“这显然将陷入无限,因而对目的的欲求也就成了空洞的”<sup>②</sup>,生活将永远找寻不到终极的意义归属,所以亚里士多德必然要设定不同于创制活动的人类活动方式——理论和实践活动。

其次,在知行关系上,亚里士多德认为实践是一种德性的实现活动,它重在“行”,“知”的作用是非常微弱的,他甚至认为“那些有经验的人比那些只懂道理而没有经验的人有更多的成功机会。其原因在于经验只知道特殊,技术才知道普遍”<sup>③</sup>。而“创制”在于依据自然的原理进行制作,因此“知”的作用非常大。我们可以拿子女照顾病中的父母和木匠制造桌子为例进行解读:子女照顾父母的意义更多地取决于该照顾行为本身,只要实施了照顾行为,不管子女是否善于照顾,一般都能体现这种照顾行为应该实现的伦理本分;而木匠制造桌子的行为主要取决于懂得多少制造桌子的知识。理论活动是一种更高级的活动,在终极的意义上是对神圣之物的观照和追求,为知识而知识是它的目的,所以理论和“行”没有关系。

最后,实践需要智慧,但这种智慧不是纯粹的认知或柏拉图意义上的“知识”,实践的智慧是“明智”。所谓明智就是善于考虑对自身的善及其有益之事,“是一种同善恶相关的、合乎逻各斯的、求真的实践品质”<sup>④</sup>。这里有几点需要作出说明:第一,亚里士多德认为明智所考量的善和有益之事不应理解为部分的、局部的、片面的善和益,而应理解为对于整个美好生活之善和益,它“不是指在某个具体的方面善和有益,例如对他的健康或强壮有利,而是指对于一种好生活总体上有益”<sup>⑤</sup>。第二,明智是一种考虑,这种考虑和科学(理论)、和创制的技艺不同,明智是一种面对变化着的人事的“计算”,并且“明智不同于科学,是因为实践的题材包含着变化。明智不同于技艺,是因为实践与制作在始因上不同”<sup>⑥</sup>。明智与科学(理论)的不同在于对象不同,科学的对象具有普遍永恒的特点,同时科学具有穷究事物原理的本性,因此,科学在目的追求上必定具有永恒不变的性质。而明智的对象是始终处于变化中的人事行为;明智与“创制”的技艺的不同在于目的不同。这里包含着亚里士多德对希腊理性的创新,创始了一种不同于在他之前的理性主义传统——实践理性,而明智是实践理性不同于

① [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第11页。

② [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第5页。

③ 这里所谓“知”大体指亚里士多德《形而上学》中的“技术”,他说“当一个对同类事物的普遍判断从经验的众多观念生成的时候,技术也就出现了”,例如一个医生的医术对不同病症的人都能进行有效治疗,那就是说他有能力,如果只能针对特定的病人有效,那就是有经验。当然,经验和技术是有关联的,“经验造成技术,无经验诉诸偶然”。见亚里士多德:《形而上学》,第2页。

④ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第173页。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第172页。

⑥ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第173页。

理论理性最为核心之处。

众所周知,在柏拉图的理性论说中,理性由他的理念决定,只能是一种对不动者、永恒者、普遍者的观照,理性的对象不可能是变动的事物,对变动事物我们只能有“意见”。这样的理性观使哲学和哲学家面对的对象只限于理念世界,在面对变动不居的人事城邦时显得力不从心。亚里士多德提出的以明智为核心的实践理性改善了以追求永恒普遍为宗旨的哲学理性与多样变化的外在世界之间的紧张关系,改善了他的城邦政治观中存在的多方面的紧张关系,使知识的统治有效地向统治的知识转换<sup>①</sup>。在《尼各马克伦理学》第一卷第三章,亚里士多德展示了政治学作为实践理性的特殊内涵:

政治学考察高尚[高贵]与公正的行为。这些行为包含着许多差异与不确定性。所以人们就认为它们是出于约定而不是出于本性的。善事物也同样表现出不确定性。因为它们也常常于人有害;今天有的人就由于富有而毁灭,或由于勇敢而丧失了生命。所以,当谈论这类题材并且从如此不确定的前提出发来谈论它们时,我们就只能大致地、粗略地说明真;当我们的题材与前提基本为真时,我们就只能得出基本为真的结论。对每一个论断也应当这样地领会。因为一个有教养的人的特点,就是在每种事物中只寻求那种题材的本性所容有的确切性。只要求一个数学家提出一个大致说法,与要求一位修辞学家做出严格的证明同样地不合理。<sup>②</sup>

其一,政治学的对象是政治行为,而在亚里士多德看来,政治的行为是一种自由公民之间的行为,所以是高尚与公正的。在《政治学》卷一中,亚里士多德对政治本性的论述目标之一就是要阐明政治行为与家长、君主、奴隶主等权威的统治行为的区别,他认为“政治家所治理的人是自由人”,政治家所执掌的是平等的自由人之间所付托的权威<sup>③</sup>。非公民之间的行为,包括奴隶与奴隶主、家长与子女、君主与臣民之间的关系不具有城邦政治性质,因为只有公民之间的行为才具有内在的自由性质,公民绝对不把对方作为追求的目标,也不以对方为工具手段,公民以城邦政治行为本身为目的。

其二,政治行为包含着诸多差异和不确定性,因为一方面政治行为不是自然(本性)的行为,是不同的人出于不同的目的而展现出来的,因而经常变动而被认为是约定的;另一方面,政治行为所追求的目的——善也不是恒常的,会经常变化。

其三,正因为政治行为的不确定性,所以理性对它们的把握也只能是“大致地、粗略地说明真”,或者“得出基本为真的结论”,这与理论理性在关注自然、几何数学对象或神圣之物时所获得的精确知识是不同的。对一个有教养的人来说,他能适当地运用他的理性,针对不同的世界获得与该世界相吻合的知识结论。对于亚里士多德来说,关于自然、几何数学和神的知识必然是确定无疑的,是永恒不变的,因为这些认识对象是确定不变的;关于城邦政治的领域的知识是特殊的,会随具体情况发生变化,因为城邦政治是充满变化的,尽管城邦在其自然本性上趋向至善,但是由人的行为构成的城邦政治世界不具有永恒性,它处于不断的超越之中。所以,理论理性与政治的实践理性的知识要求是不同的,数学家获得知识要求精确不变,而修辞学家只需要大致确定,两者不能颠倒过来。

当然,城邦政治的实践理性依然在理性的范围之内,亚里士多德在《形而上学》卷二中说:“把哲学称为真理的知识是正确的。思辨知识以真理为目的,实践知识以行动为目的。尽管实践着的人也思考事物是个什么样子,但他们不在永恒方面进行思辨,只想到关系和此时。”<sup>④</sup>实践理性与理论理性相比,尽管由于对象不同,获得知识的标准也大为不同,但是两者都属于理性范畴,都具有求真的性质。只不过哲学是在永恒不变中求真,而实践理性是在“关系和此时”中得到“实践的逻各斯”,并按照它去行动。亚里士多德说:“我们的共同意见是,要按照正确的逻各斯去做。但是,实践的逻各斯

① 西方政治文明传统中存在着“知识的统治”与“统治的知识”之间的基本矛盾,它构成西方政治文明的“河床”。参见金林南:《“知识的统治”与“统治的知识”——西方政治文明的“河床”及其启示》,《东北大学学报》2009年第6期。

② [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第7页。

③ [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第19页。

④ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,第33页。

只能是粗略的、不很精确的。……而且,如果总的逻各斯是这样,具体行为中的逻各斯就更不确定了。因为具体行为谈不上什么技艺与法则,只能因时因地制宜,就如在医疗与航海上一样。不过尽管这种研究是这样的性质,我们还是要尽力而为。”<sup>①</sup>既然是逻各斯,它只能是理性追求的对象或目标,但是显然“实践的逻各斯”与“自然的逻各斯”具有很大的不同。在亚里士多德的学说中,“实践的逻各斯”实际指的就是他的“中庸之道”,即关于“适度、不及与过度”的论说。

亚氏关于实践理性的论说来源于他的世界划分,这是他与乃师柏拉图政治理论最大的区别。这种区别也体现在两人对待辩证法与修辞术不同的看法之中:柏拉图认为辩证法和修辞术是相对立的东西,它们在一些重要的方面没有相同性。修辞术是没有资格登上哲学宝座的,因为它不是面对理念,而是以感性世界或意见为对象;它与美德没有内在联系,这使它成了非道德用途的一把小刀。因此,修辞术是一种表示个人追求权力和私利的危险工具,暗含着很大的危害,这就是柏拉图终其一生对智者派进行批判的根本理由。与修辞术截然不同,辩证法是一种方法,一种只以理念为对象的哲学方法,它追求的是知识和至善。运用辩证法的人不仅具有关于理念世界的知识,他更是城邦中的道德楷模,只有他才能获得正义的理念。因此,只有哲学家才能拥有辩证法技艺。

亚里士多德则把柏拉图的辩证法解释为类似今天的逻辑,这一术语只表示那种含有或然性前提的逻辑话语,就此而言就使其迥异于柏拉图的辩证法(柏拉图认为辩证法应该是“从理念出发,借助于理念并回到理念”),辩证法成为一种为其他学科找寻确定性原理的方法。而修辞术从某个重要的意义上说是辩证法的等同物,因为两者都是运用语言的某种技艺,修辞被认为是演讲的辩证法。辩证法和修辞术都是解决问题的方法,二者的关系,就好比理论与实践的关系。亚里士多德实际上把修辞术看作是城邦政治的实践智慧,它不只是从个人实践智慧的能力中获得力量和能力,而且还往往比个人更可能产生合适的解决方法。修辞术最终的目的是产生解决城邦政治问题的方法,而不只是针对个人的劝说;它研究的是只靠逻辑无法解决的事情,因为这些事情属于实践的领域,因此修辞术不可能被归结为形式逻辑;促使它、引导它的是自我利益,而不是一种对善和真的客观追求。胡曙中先生就此认为,“事实上,我们可以说,修辞学是亚里士多德的政治学和社会伦理学的方法论。亚里士多德认为,道德知识从根本上来说是可辩论的,因为它最终只存在于或然性的世界之中,既不是可以完全接近理性,又不是永久的在获得之中,所以它不能与真实世界中的真实行为分割开来。修辞学使实践智慧的内部和个人特点具体化,并使它们大众化和社会化。通过集体化和制度化的逻辑证据——在公众集会和法庭上的审议过程——的方式,作为辩证过程的修辞学在国家安乐所必需的范围之内掌握并规定实践智慧”<sup>②</sup>。

总之,亚里士多德基于世界的划分而创设出实践理性概念,具有深远的意义:一方面继续坚持理性在城邦政治中的支配作用,另一方面,它一定程度上弥合、缓解了苏格拉底、柏拉图的政治理论中出现的哲学的普遍性、永恒性、理想性与城邦政治的特殊性、变动性、现实性之间的“断裂”和张力。更为重要的是,尽管亚里士多德的政治观依然受制于他的哲学本体论(Ontology),但是实践理性首次实现了理性的自觉分化,对西方政治理性传统具有深远的影响。实现了理性的自觉分化,创造性地提出了实践理性的概念,对西方政治认识的历史发展提供了重要的方向,对西方政治理性传统产生了巨大的影响。

[责任编辑 刘京希]

① [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第37—38页。

② 胡曙中:《美国新修辞学研究》,上海:上海外语教育出版社,1999年,第93页。

# 论社会转型期政治信任的法治基础

刘建军

**摘要:**持久性的政治信任不是建立在政治交易和偏好满足的基础之上,而是建立在法治的基础之上。社会转型期往往是政治不信任滋生的时期。中国政治信任的重建取决于以下三重策略:一是把社会冲突纳入到法治化的轨道上来予以化解,即要实现从“以礼入法”向“以法入礼”的转变;二是在法治形态还未完全确立的前提下,力求在现有制度框架中实现人治和法治的结合,逐步确立现代意义的法治国家形态;三是跳出政府中心主义和社会中心主义的两极对立格局,在重构政府和重构社会的双重理性化进程中,维持总体的正义。

**关键词:**法治;正义;社会转型;法治国家;政治信任

## 问题的提出

政治信任作为一种政治现象,历来是政治学者和治国者所关注的重要话题。一般而论,政治信任是与合法性、政权基础以及政府绩效等政治命题联系在一起的。传统的政治学研究把政治信任分解为对政策、政治家、政府、制度乃至意识形态的信任。这种结构性分析基本上把政治信任的要素和面目揭示出来了。政治学界对政治信任的关注为我们研究政党—社会关系、政府—社会关系提供了重要启示。但是,把政治信任完全局限于政治学的视野之内,显然是忽视了政治信任赖以存在的持久性基础。因为政治信任的形成并不仅仅是与政府、官员、政策以及意识形态等传统的政治要素联系在一起的,而且提升政治信任和克服政治不信任的手段和途径也不是完全局限于传统的政治领域之内的。本文的基本问题就是持久性的政治信任是确立在什么基础之上的?这一基本问题又可衍生出以下几个问题:在那些存在着政治不信任的民主国家为什么能够保持政治体系的存续?为什么民主国家的政治不信任不构成颠覆政治体系的革命力量?在处于社会转型期的国家,为什么容易滋生政治不信任?社会转型期的政治信任如何得以重建?本文试图从法律(治)的角度,对政治信任的构建和政治不信任的克服提供一种新的解释,其目的在于探讨在国家治理形态的转变过程中,如何缔造持久性政治信任的法治基础。

## 政治信任的两种类型

政治信任虽然是一政治文化现象,但我们还是可以对政治信任的程度进行科学的测量。例如政权存续时间的长短、一个政党执政时间的长短等,显然都是衡量政治信任高低的重要标准。厦门大学胡荣教授对前人研究政治信任的成果进行了精彩的总结和概括。他在《农民上访与政治信任的流失》一文中提出:政治信任通常被定义为公民对政府或政治系统运作产生出与他们的期待相一致的结果的信念或信心。政治信任具有不同层次的内容,在最高层次,它指的是公民对待整个政治共同体即公民所属国家的态度。在第二个层次上,它指的是公民对待诸如民主等政治制度的态度。它还

可以指公民对待诸如议会和政府机构等国家机构的态度。最后,它指公民对政治行动者即作为个体的政治家的判断和态度。由于政治信任的多层次性,它可能与特定职位的任职者相联系,可能与特定的政权相关联,也可能与制度相联系。公众对政府信任的下降可能反映了公民对政府制度的不满,也可能反映了对在任政治领导的不满<sup>①</sup>。

由此可见,政治信任涉及到人们对政治的感受与思考,它包含着对政治家和政治制度的评判。政治信任是公民与其代表者之间的核心话题。西方学者将较多的注意力集中于政治信任或政治不信任与民主制度的关联性上,他们认为民主制度如果没有足够的政治信任就根本无法运转。那么,政治信任的基础是由哪些要素组成的呢?戴维·伊斯顿将其归结为意识形态的、结构的与个人品质等要素<sup>②</sup>,而塞缪尔·亨廷顿更注重政治制度是否具备动员新的社会力量参与政治的能力。因为政治参与和政治制度化的比例对政治稳定和政治信任的影响最为严重<sup>③</sup>。阿伯巴克和沃克对政治效能感对政治信任的影响也进行了详细的研究,并得出如下的结论:在对政治信任具有影响的诸多变量中,政治效能感是最重要的。在把政治效能感的项目和个人特征的项目进行对比之后,他们发现“与对他人的信任相比,政治指标与政治信任感具有更强的联系”<sup>④</sup>。李普塞特则更注重政府有效性(能力)与政治信任的关系。李普塞特认为,民主政治的稳定性不仅取决于经济发展,而且也取决于政治体制的合法性与有效性。有效性主要体现为推定经济持续、稳定的发展。国民收入低和经济迅速发展时期的社会分化和社会对立,都是政治合法性和政治信任出现危机的社会根源<sup>⑤</sup>。而美国耶鲁大学的胡安·J·林茨和哥伦比亚大学的阿尔弗莱德·斯泰潘则认为合法性和效力不可分割的观点是一种错误。他们提出“认为合法性和效力总是紧密相连的看法既是一种错误概念,又是一种政治错误”<sup>⑥</sup>。在这一观点的背后,隐藏着如下的判断:政治信任是确立在合法性基础之上的,而不是确立在效能基础之上的。这一判断显然带有很强的意识形态偏见。

总之,总结传统政治学的研究成果,我们发现,政治信任体现为对政治行动者、政治制度和政治共同体的信任。长期的政治信任依赖于政府的绩效<sup>⑦</sup>。可见,这种政治信任带有极强的交易色彩和偏好特征。其交易色彩和偏好特征不仅表现在对政客、政党和政策的信任中,而且也表现在对政治制度的信任中。在一些完成民主转型的国家中,如果民主制度没有带来生活水平的提高和有效的社会治理,人们对民主制度的信任甚至也会出现下降的趋势。

基于对前人研究成果的总结,我们在本文中提出了政治信任的两种类型:偏好型政治信任和信仰型政治信任。

我们平常所说的政治信任基本上都是“以政治偏好为基础的政治信任”。在偏好型政治信任中,人们对政策、政治家的个体特征以及意识形态的偏好都可以成为支撑政治信任的重要基础。甚至对制度的偏好也可以成为巩固政治信任的基础之一。偏好型的政治信任要么是一种基于交易行为而形成的,要么是意识形态的固执与偏见而形成的。我们认为,偏好型的政治信任有可能因为制度失败、政策失效或者价值观的变化而遭致颠覆性的打击。因为偏好型政治信任并不能为一个国家的政治稳定缔造稳固的基础。

我们认为,持久性的政治秩序不是建立在偏好型政治信任基础之上的,而是建立在信仰型政治

① 参见胡荣:《农民上访与政治信任的流失》,http://soc.xmu.edu.cn.

② [美]戴维·伊斯顿:《政治生活的系统分析》,北京:华夏出版社,1999年,第346页。

③ [美]塞缪尔·亨廷顿:《变革社会中的政治秩序》,北京:华夏出版社,1989年,第5、11页。

④ Aberbach, Joel D. and Jack L. Walker. 1970. "Political Trust and Racial Ideology", *American Political Science Review* 64:1199-1220. 转引自胡荣:《农民上访与政治信任的流失》,http://soc.xmu.edu.cn.

⑤ 参见[美]李普塞特:《政治人:政治的社会基础》,北京:商务印书馆,1993年,第41-49页。

⑥ [美]胡安·J·林茨、阿尔弗莱德·斯泰潘:《民主转型与巩固的问题:南欧、南美和后共产主义欧洲》,杭州:浙江人民出版社,2008年,第229页。

⑦ http://www.democracy.org.na/advertorials/2004/part\_6.pdf.

信任基础之上的。这种政治信任不是体现为对权力执掌者、政策的信仰,而是体现为对法律的信仰。在很多国家,当政治性的冲突和质疑难以通过调停、协商和交易得以化解的时候,最后基本上都是通过诉诸法律达成最终的解决。甚至对投票结果的刚性和正当性产生怀疑的时候,最后也是最高法院的一纸判决了却所有论争。对法律的信仰成为支撑政治信任的最为稳固的基石。由此可见,法律是普遍应用于政治共同体中的一套可以强制执行的公共规则<sup>①</sup>,信仰型政治信任乃是建立在法治基础之上的。当然,在高意识形态化的国家,信仰型政治信任也是存在的。但是,以意识形态为基础的信仰型政治信任却包含着致命的脆弱性,因为在马克思看来,意识形态本身就是一个虚假的世界。民众被神奇的领袖力量吸附到一个虚假的世界中,从而产生了蒙昧型的政治信任。所以,以意识形态为基础的政治信任,乃是对一个虚假世界的信任,而不是对一个真实的正义世界的信任。这种虚假的信任很容易被对另外一个虚假世界的信任所替代,特别是当被意识形态覆盖的世界出现分化的时候,这种政治信任的基础也就不复存在了。

以法治为基础的政治信任不仅可以为诸多政治性和社会性冲突的化解提供权威性的裁决,而且它可以超越地位差异和身份差异而缔造一个正义的标准。在法治型国家,法律具有三个最普遍的特点:第一,强调法律地位至上,防止滥用政治权力;第二,通过保护个人的权利以保障个人优先;第三,通过对有不同社会特性的人“在法律面前”进行个人的抽象以保证普遍性高于特殊性(意指在法律面前人人平等)<sup>②</sup>。所以,在法治型国家,人们可以不相信政党,不相信政客,不相信政府,但很少有人不相信法律。法律所具有的底线效应,几乎可以使所有的政治冲突在这里得到最后的化解。体现普遍权威的法律为政治信任提供了最重要的基础,因为在法律前面没有特权者。同样,普遍性的法律权威也杜绝挑战这一权威的民粹主义和专制主义力量在一个国家蔓延。政治信任作为一种政治文化,只有与普遍性的法律权威结合在一起的时候,才能超越各种虚假的偏好和投机性的政治取悦,为各方力量提供正义的辩护和保护。

### 社会抗争:民主化还是法治化的契机?

社会转型期往往也是社会抗争频发的时期。因为社会转型期涉及利益的重新分配、权力的结构性转移以及社会群体的重新组合。那么,社会转型期的社会抗争是否就是政治信任下降的象征呢?或者我们是否可以说,社会抗争或集体行动的频率越高、规模越大,政治信任的危机就越严重呢?美国杜克大学政治学教授史天建分析了1993年至2003年间中国民众政治信任的发展与变化,他认为民众对政府的信任度是呈下降趋势的,世界的情况也大致如此,但并没有影响到整个国家的稳定。他指出,我们在看待民众政治信任时,需要区分民众是对政治制度不信任,还是针对政府官员的不信任。显然,多数人是信任政府的,只是不信任官员而已,对官员信任下降并没有导致对制度的信任度下降。香港中文大学政治学教授李连江对社会抗争与政治信任的相关性进行了精彩的研究。他通过采访和调查的形式,以中国村民对国家的信任为研究对象进行实证分析。他发现,对上级政府的信任度高于对下级政府的信任度。受访者表示,他们更相信中央政策的意图是善良的,贯彻到地方容易走形。对中央政府的信任会增加村民“半制度化”的上访行为的可能性。对中央政府信任度越高,上访的意愿也就越强;上访的过程越是正常,政治信任越被强化。李连江的初步结论是:(1)村民认为中央比地方值得信任,这就意味着中央政府有调整政策的空间,对地方政府的不满并不会立即诉诸根本性变革。(2)村民只信任中央的意图以及对地方执行能力的不信任,就有可能使其无视以中央名义行使权力的地方官员,从而造成地方政府无法正常运作。村民的正当要求被拒,甚至遭到

① [英]安德鲁·海伍德:《政治学核心概念》,天津:天津人民出版社,2008年,第29页。

② [美]艾伦·S·科恩、苏珊·O·怀特:《法制社会化对民主化的效应》,中国社会科学杂志社编:《民主的再思考》,北京:社会科学文献出版社,2000年,第173页。

暴力压制时,就会对中央意图失去信任,进而导致极端主义行为<sup>①</sup>。

近年来西方学者对中国社会抗争给予了极大的关注。其关注的焦点集中于社会抗争与民主化的关联,他们认为社会抗争乃是驱动中国实现民主转型的动力所在。一般而论,社会抗争要想成为促进民主转型的实现,必须满足下列条件:第一,提出全国性和公共性的民主诉求,狭隘的诉求只能解决地方性问题;第二,抗议组织必须达到一定的规模;第三,社会抗争需要建立起国际联盟;第四,旨在民主转型的社会抗议应当建立起全国性的跨阶级联盟<sup>②</sup>。社会抗争理论的兴起有效填补了革命理论贬值之后的思想空间,为人们解释后革命时代的民主转型提供了重要的理论工具。但是,当我们走进中国化解社会冲突之过程中的时候,发现中国的社会抗争在推动中国的民主转型中,并没有发挥研究者所想象的那种作用,或者说并没有达到西方学者所预想的政治期望。我们发现,社会抗争所包含的经济利益内涵远远大于其促动民主转型的政治内涵,它释放出来的压力是促使政府日益向法治政府转变的重要动力。中国学者于建嵘发现,无论是农民的“以法抗争”,还是工人的“以理维权”,或是市民的“理性维权”,在性质上都表现为如下四个特点:其一,都是利益之争,不是权力之争,经济性大于政治性;其二,规则意识大于权利意识,但随着从个案维权向共同议题转变,权利意识有所加强<sup>③</sup>。其三是反应性大于进取性,基本上都是因自身权利受到了侵犯的一种反应性行为。其四则是目标的合法性与行为的非法性共存,就是说,维权群体的目标是合法的,但在具体的行为上,也可能出现一些非法现象<sup>④</sup>。正是社会抗争与法律框架、经济利益的亲和性,才导致了社会抗争在中国构建法治政府过程中所起的作用远远胜过在推动民主转型过程中所起的作用。这可以从政府化解社会冲突的途径和过程中得到证明。因为地方政府在化解社会冲突的过程中,越来越表现出诉诸法律途径或者法治化调解的愿望。其次,社会抗争一旦通过法律途径得以化解之后,其促动民主转型的社会效应就逐渐趋于衰弱,但这并不是说其积极效应没有保留下来。实际的情况是,因为社会抗争的刺激效应,政府从强权政府向法治政府转型的政策成果和制度成果会在不同程度上被保留下来。化解社会抗争的司法化趋势使得中国构建法治政府的努力初见成效。从这个意义上来说,在中国构建社会主义民主政治的过程中,法治可能是先于民主的,或者说法治是重于民主的。当然,法治是对政府与社会的双重约束和双重建构,而不是传统工具意义上的法治。

从西方政治发展的进程来看,社会抗争运动从来就未曾停息过。尽管此起彼伏的社会抗争运动贯穿于西方国家的政治发展历程,但这不足以颠覆国民对法律的不信任,恰恰相反,社会抗争运动是促发西方法治化程度日渐提高的重要动力。对政府、政客和政党的不信任和对法律的信任是共存的,正是这种“不信任—信任”两极共存的政治文化—心理结构,既切断了专制者存在的纽带,瓦解了专制者存在的基石,又保证了法律的尊严、权威和正当性。所以,在法治型国家中,对政党、政客和政府的嘲讽从来没有间断过,甚至对民主的嘲讽也不绝于耳<sup>⑤</sup>,但却鲜见对法律的嘲讽和亵渎。与其说西方政治文明确立在民主的基础之上,还不如说确立在法治的基础之上。亚里士多德把法律视为普遍性的陈述,人民通过对法律的普遍服从而获得拯救。对法律的信任是建立在良法的基础之上的,法律本身代表着正义,法律语言是至高无上的国家语言和政治语言,法律是把所有抗争力量拉入到

① Li, Lianjiang 2006, "Political Trust and Petitioning in the Chinese Countryside." paper presented at the "2006 Annual Meeting of the American Political Science Association". 转引自孙昕、徐志刚、陶然、苏福兵:《政治信任、社会资本和选民选举参与——基于全国代表性样本调查的实证分析》,《社会学研究》2007年第4期。

② 谢岳:《社会抗争与民主转型》,上海:上海人民出版社,2008年,第222页。

③ 对这个问题,美国加州大学伯克利分校欧文教授和香港中文大学的李连江教授与哈佛大学的裴宜理教授有不同的观点。在裴宜理教授看来,中国民众所进行的维权抗争活动,起支配作用的是规则意识,但欧文教授和李连江教授却提出在规则意识之外,公民权的兴起将越来越多地影响到维权活动,也就是说除了规则意识,还有权利意识。

④ 参见于建嵘:《中国的骚乱事件与管治危机?——2007年10月30日在美国加州大学伯克利分校的演讲》, <http://www.wyxsx.com/Article/Class4/200711/26855.html>。

⑤ 对美国民主的批判与反思,可参见[美]托马斯·戴伊:《民主的嘲讽》,北京:世界知识出版社,1991年。

理性化轨道上来的最后一道防线。亚里士多德从来没有认为哪一种正常的政体是好的还是坏的,无论是贵族政体还是民主政体、君主政体,都有与该种政体相对应的政治美德。但政体无好坏之分并不等于法律没有好坏之分,他提出大家服从的法律本身就是制定得良好的法律。

基于对西方政治发展历程的反思,我们发现,对法律的信任既是奠定政治文明的起点所在,也是社会冲突得以化解的终点所在。而连绵不断的社会抗争之所以没有把政治体系肢解掉、颠覆掉,就是因为化解社会冲突的法律平台是牢不可破的,冲突双方或多方在法律平台上达成最终的和解。法律对社会冲突的权威式裁决是保障政治体系存续的最重要的基础。

沿着以上思路,我们发现社会冲突的法律化解决乃是促使政治文明向理性、健康方向发展的重要动力。无论是欧博文和李连江所提出的“依法抗争”,还是于建嵘提出的“以法抗争”,均证明所有的集体行动都与法律框架的健全程度有着密切关联<sup>①</sup>。所以,赋予社会抗争以强烈的民主象征乃是出于一种意识形态的需要,社会抗争所包含的法治内涵才符合既定的社会事实。我们发现,很多第三世界国家的社会抗争运动出现了向民主化方向的过度延展,而缺乏足够的法治内涵,这种“透支的民主”正是因为缺乏法治的保障,才导致了民粹主义和极端主义的泛滥。与之相对应的是另外一种类型的国家,则是凭借构建康乐(well-being)生活而淘空了社会抗争运动滋生的土壤,同时又依靠难以称为“良法”的法律严格框定人们的生活线路和范围。所以,我们似乎可以得出这样的结论:丧失了法律保障和法治基础的民主转型是不牢靠的,也是容易滋生民粹主义和极端主义倾向的。同样,缺失“良法”的社会,其政治生活也是不健康的。如果化解社会抗争的法律不是良法,不是体现正义的法律,那么社会抗争的法治化解决就是脆弱的、不牢靠的;如果社会抗争带来的是民主透支而不是法治化程度的提高,那么社会抗争所释放出来的民粹主义运动就会产生无休止的混乱甚至暴力。

### 从“以礼入法”到“以法入礼”

根据上文的分析,我们发现中国化解社会冲突的制度资源、思想资源必须完成根本性的转型。从传统与现代之治国方略的比较来看,中国迫切要实现从“以礼入法”向“以法入礼”的转变,只有以法入礼才能为冲突的化解和信任的重建奠定比较牢靠的基础。

“礼”“法”是透析中国国家治理和社会治理的一对基本范畴。在古代中国,曾经有过礼治与法治的争论。最后则是通过以礼入法,使中国法律经历了儒家化的改造之后,确立了中国礼制国家的形态。瞿同祖先生用“中国法律之儒家化”这一经典命题揭示了法律在古代中国的处境以及法律在国家治理体系中的定位<sup>②</sup>。儒家所倡导的礼的精神和礼的具体规范,被直接写入法典,与法律融合为一。撰写《中华帝国的法律》一书的作者布迪和莫里斯也认为,在中国,普通人对这类伦理规范的认识及接受主要不是通过正式制定的法律制度,而是通过习惯和礼仪的普遍作用来完成的。宗族、行会以及由年长绅士掌握非正式管理权的乡村共同体和其他法律之外的团体,通过对其成员的道德灌输,纠纷调解,或在必要时施行强制性惩罚,来化解中国社会中不可避免的各种矛盾<sup>③</sup>。这样的一种

<sup>①</sup> 于建嵘是这样分析“以法抗争”与“依法抗争”之区别的。所谓“以法抗争”是指以具有明确政治信仰的农民利益代言人为核心,通过各种方式建立了相对稳定的社会动员网络,抗争者以其他农民为诉求对象,他们认定的解决问题的主体是包括他们在内并以他们为主导的农民自己,抗争者直接挑战他们的对立面,即直接以县乡政府为抗争对象,是一种旨在宣示和确立农民这一社会群体抽象的“合法权益”或“公民权利”的政治性抗争。他认为自己提出的“以法抗争”直接来源于欧博文教授和李连江教授所提出的“依法抗争”,但它们之间是有区别的。这些区别主要有“以法”是直接意义上的以法律为抗争武器,“依法”是间接意义上的以法律为抗争依据;“以法抗争”是抗争者以直接挑战抗争对象为主,诉诸“立法者”为辅;“依法抗争”则是抗争者诉诸“立法者”为主,直接挑战抗争对象为辅甚至避免直接挑战抗争对象;在“以法抗争”中,抗争者更多地以自身为实现抗争目标的主体;在“依法抗争”中,抗争者更多地以立法者为实现抗争目标的主体。参见于建嵘:《中国的骚乱事件与管治危机?——2007年10月30日在美国加州大学伯克利分校的演讲》,http://www.wyzxsx.com/Article/Class4/200711/26855.html。

<sup>②</sup> 瞿同祖:《中国法律与中国社会》,北京:中华书局,2003年,第328—346页。

<sup>③</sup> [美]D.布迪、C.莫里斯:《中华帝国的法律》,朱勇译,南京:江苏人民出版社,1995年,第3页。

治理形态乃是典型的以礼入法,导致法律退居礼的背后,确立了古代中国礼治化的社会形态。法律儒家化起自汉代,在随后的几个世纪中,不断被强化。“以礼入法”是古代中国基本的国家治理形态和社会治理形态。也就是说,古代中国的治理乃是一种典型的“礼法合一制”,即所谓“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”。可见,礼法不是简单的结合,而是有高低,有轻重。用今天的话来说,就是礼法并用,礼高法低,德主刑辅。从此以后,儒法开始合流,法典的修订和解释都贯穿着这一精神。中华法系就是这样形成的,古代国家的治理就是这样展开的。在礼制与法制的背后,隐藏着一个大问题,那就是国家治理是崇尚差别性行为规范还是崇尚统一性行为规范。因此,这一争论也就是“差别性行为规范”与“统一性行为规范”之争。如果行礼治,那就得承认差别性行为规范;如果行法治,就得承认统一性行为规范。“法律面前人人平等”,就是基于法制(治)的统一性行为规范在国家治理中的体现;而“刑不上大夫,礼不下庶人”,就是基于礼制(治)的差别性行为规范在国家治理中的体现。因为“礼”是等级性的行为准则,它们根据个人相对的社会地位而支配人们之间的关系<sup>①</sup>。由此可见,古代中国乃是典型的礼制(治)国家。“礼”不是一套抽象的伦理道德上的原理,而是治世的工具,是可以供人们学习的实用知识,是可以为统治者所用的制度规范,是可以使社会秩序不断复制、不断传递的社会机制<sup>②</sup>。

“以礼入法”包含着中国根深蒂固的法律观,即法律乃是一种实用化的治国工具。以礼入法塑造出来的不是法治社会而是礼治社会。以礼入法的传统流传下来,渗透到当代中国的国家治理进程之中。从一定意义上来说,人民调解制度就是“以礼入法”传统的制度化体现。

人民调解制度是中国共产党领导人民在革命根据地创建的依靠群众解决民间纠纷、实行群众自治的一种自治制度。现在该制度是指在人民调解委员会主持下,以国家的法律、法规、规章、政策和社会公德为依据,对民间纠纷当事人进行说服教育、规劝疏导,促使纠纷各方当事人互谅互让,平等协商,自愿达成协议,消除纷争的一种群众自治活动。我国的《宪法》、《民事诉讼法》、《人民调解委员会组织条例》等法律、法规对人民调解工作都作出了明确的规定。而且我国现行的人民调解制度,是在党的领导下,继承和发扬我国民间调解的历史传统,经历了新民主主义革命、社会主义革命与建设的实践,不断完善和发展起来的一项具有中国特色的、重要的社会主义民主法律制度。长期以来,人民调解制度在维护社会稳定、实现群众自治、加强社会主义民主法制建设中作出了突出的贡献,在国际上享有“东方经验”、“东方一枝花”的美誉。但是,传统的人民调解制度毕竟是从革命时代和计划经济时代演化过来的一种政治制度,它基本上是按照一种政治的逻辑和传统的逻辑在运转。尽管它有意识地在吸收现代法治资源,试图实现与现代法律制度的结合,但这一结合在制度上并无实质性的突破。相反,人民调解制度的效力不断下降,它越来越让位于现代司法制度。也就是说,诸多冲突和矛盾的解决已经越来越多地诉诸司法渠道,而不是人民调解。这可以从以下的数字中得到证明。在1992年前,人民调解的受案数虽逐年下降,但偶有回升;1992年后,这一数字则是直线下降。人民调解和民事一审受案数的比例更是直线下滑,从1986年的7.38:1下降到2003年的1.02:1<sup>③</sup>。在以上数字的背后包含着人民调解制度的策略困境和效能困境。从策略的角度来看,传统意义的人民调解员,如果还是沿着传统调解的路径,似乎难以找到准确的介入冲突和矛盾的有效途径。从效能的角度来看,人民调解制度如果依旧诉诸传统的调解方式,显然是与基层社会中出现的现代性冲突格格不入的,产权冲突、体制性冲突以及结构性冲突似乎难以在人民调解制度中得到有效化解。那么,我们能否实现人民调解制度的创造性再生呢?我们能否找到将人民调解和现代法治结合起来

① [美]R. M. 昂格尔:《现代社会中的法律》,吴玉章、周汉华译,南京:译林出版社,2001年,第89页。

② 刘建军编著:《古代中国政治制度十六讲》,上海:上海人民出版社,2009年,第55-56页。

③ 郑杭生、黄家亮:《论现代社会中人民调解制度的合法性危机及其重塑——基于深圳市城市社区实地调查的社会学分析》,《思想战线》2008年第6期。

的策略路径和制度安排呢?换言之,我们能否实现从“以礼入法”到“以法入礼”的转变呢?

中国社会转型对国家治理的要求,不是把各种社会矛盾和冲突拉回到传统的礼治化形态之中,而是通过法治化调解,将各种社会矛盾和冲突分门别类地引入到它应该如何化解的轨道上去。“以礼入法”导致的是礼治化治理,而“以法入礼”导致的是法治化治理。这一转变对于中国迈向法治型国家和法治型社会提供了富有价值的借鉴。在我们对中国地方和基层治理的调查中发现,中国正在出现从“以礼入法”到“以法入礼”的转变。一个突出的例证就是基层社区治理中法治化调解制度的产生,即通过社区法官制度、巡回法庭制度以及律师进社区活动<sup>①</sup>,实现了从政治化调解到法治化调解的转变,实现了从“诉调衔接”向“诉调结合”的转变。这种新传统主义的基层治理形态乃是从“以礼入法”到“以法入礼”转变的重要体现。可见,在社会转型期,由于司法资源的短缺,如果所有社会冲突完全通过法律途径化解,显然是成本高昂的一种社会管理。同样,如果忽视社会冲突的现代性特点,而完全诉诸传统的调解制度,也是不可行的。因为社会转型期出现的很多社会冲突已经脱离传统的轨道,包含着诸多产权冲突、体制性冲突等现代要素。而法治化调解制度所包含的新传统主义,恰恰是在社会转型的背景下产生出来的,它既包含着继承传统的一面,又包含着制度创新和策略创新的一面。这是传统主义在现代市场社会和法权社会中的创造性再生。基层治理的实践印证了只有通过治理手段的创新,才能适应社会转型期中的各种要求。从“以礼入法”到“以法入礼”的转变,塑造出来的是一种带有新传统主义色彩的基层治理模式,这一模式对中国传统基层治理和西方基层治理而言,都是一种超越。

### 人治和法治在现代制度框架中的结合

大多数人似乎有这样一种根深蒂固的判断:人治是政治不信任的根源,法治是政治信任的基础。从一定意义上来说,这种观点并没有错。但问题是,人治与法治是难以区分的,而且,后发现代化国家因为存在着对政治绩效的偏爱,人治的色彩终究难以祛除。我们的看法是,在法治框架中发挥人治的效率优势和绩效优势,把人治吸引到法治化的轨道上来,是社会转型期从偏好型政治信任向信仰型政治信任转变的中间环节。

在20世纪80年代,曾经出现过“人治”和“法治”的论争。论争的目的在于把“人治”与“法治”对立起来,认为人治与法治是完全不相容的两种治理形态。这种观点延续至今,并无实质性的改变。“人治—法治”对立论暴露出我们对人治与法治的理解存在的缺陷。任何国家、任何时代都没有绝对的法治,也没有绝对的人治。政治是集理性与激情于一身的特殊领域,试图将政治完全纳入法治化轨道的观点是法律偏执主义的表现;同样,将政治视为激情的挥洒与意志的释放,乃是对政治秩序的阉割与破坏。特别是从政治发展的法治化进程来看,特定时期的政治行为往往会成为日后具有法律效力的政治惯例,特定时期的司法审判可能成为塑造法治型国家的制度资源。因此,将人治与法治对立起来的观点,显然是对“人治”与“法治”之关联的误读。当然,在中国,“人治”大于“法治”、“人治”高于“法治”的状况确实是存在的。这种状况使中国政治脱离了理性化的轨道,陷入到关系主义、人情主义之中。但是,完全排斥人之意志、人之能力、人之思想的法治政治形态也是不存在的。当我们走出“人治—法治”对立论的误区之后,我们能否找到一条融合人治和法治的道路呢?

在社会转型期,由于利益的重新分配与各种关系的重新调整,必然会滋生出各种社会冲突和社会不满,政治信任的基础面临着不同程度的侵蚀。社会转型期的国家治理是与改革开放时期以发展为导向的战略联系在一起的。因此,改革开放三十年,中国的国家治理实际上是在两个层面上展开的:一是通过决策者的判断推动发展规模的扩大和发展质量的提升;二是通过法治化的制度资源将各种社会矛盾纳入理性化的轨道予以化解。这两种取向实际上是存在着一定的冲突的。

<sup>①</sup> 参见上海市杨浦区以及深圳等地基层治理的创新实践报告。

当中国试图把社会矛盾纳入到法治化、理性化的轨道来化解的时候,这是否意味着我们要建立西方意义上的法治型国家呢?我们知道,中国人的法律观与西方人的法律观是有着根本区别的。西方社会存在着两种法律观:一是把法律视为一种强制性的命令。二是把法律与正义、是非这些概念联系在一起,法律存在于人们的惯例之中。前一派以霍布斯为代表,后一派则以罗马法中的自然法学派为代表<sup>①</sup>。在这两派法律观中,自然法学派的法律观是至关重要的。因为它把政治信任确立在神圣秩序和自然法则的基础之上。西方语言中的“法”具有公平、公正的含义,是人类社会最高生活准则的总称,可以用以评论是非,可以用以裁断争议,可以用以评价行为,甚至还可以用来涵指自然的规律。“法律者,一切神事及人事之君也。”<sup>②</sup>罗马的法学教科书《法学阶梯》确定:“法学是关于神和人的事物的知识,是关于正义和非正义的科学。”<sup>③</sup>13世纪德意志地区的法律书《萨克森明镜》甚至说:“上帝自身即法律,故法律为上帝所钟爱。”美国一位著名法官把法律定义为“法庭上运用公共力量这种情形之下的声明”。此定义使法律成为非物质的事物。实际上,法律在公共力量未得到运用的情况下也是存在的,因为远在法庭产生之前就存在着人们不得违犯并且得到普遍遵守的一套法律。由此可见,法律是指导人们在其所属的社会组织中相互关系及行为的现行的一整套规则当中的一部分。从最广泛的意义上讲,法律是反复出现的、个人和群体之间相互作用的模式<sup>④</sup>。

由于法律传统和法律观点的差异,中国要想成为完全西方意义上的法治型国家显然是不太可能的,这一法治型国家必然带有特定的中国内涵和中国特色。但中国社会转型所产生出来的建立法治型国家的要求却是客观存在的,特别是在一个产权性的社会制度安排已经完全成型的前提下,社会对法治的要求自然驱使着政府管理手段的改进。近年来,依法治国作为国家战略被确认下来,诸多地方政府领导人提出要建立“法治政府”,就说明中国社会转型期所释放出来的法治化要求是很强烈的。但与此同时,转型期的经济发展与国家治理又不可能完全被纳入到法治的轨道上去,人的因素在社会转型期依然处于重要的地位。政府绩效和发展绩效在很大程度上是与人的因素联系在一起的。所以,我们看到,在中国社会转型期产生出了一种特殊的国家治理形态,即“人治”与“法治”的结合。中国的人治在制度上,就体现为官僚体制提供重要动力的“批示制度”。在官僚制的动力机制方面,相对于马克斯·韦伯提出的理性学派和彼得·布劳提出的人际关系学派<sup>⑤</sup>,当代中国则是比较典型的人际化的理性主义,即领导者和决策者的批示如何转化为合法化的政策、规定和法律。这种转化的背后乃是“人治”与“法治”在制度和程序中的现代结合。当然,这一结合只有在遵守法律和党的纪律的前提下,才能达到既防止权力滥用和腐败蔓延又可以产生出高管理绩效和高发展绩效的目的。单纯的法治主义和单纯的人治主义似乎都难以揭示中国政府的运转过程和国家治理过程。当然,正如“以法入礼”塑造出来的是法治社会一样,人治与法治的结合的最终目的在于塑造法治型政府和法治型国家,而不是向传统人治状态的回归。只不过,中国转型期孕育出来的法治社会、法治政府和法治型国家带有极强的中国特色。

### 总体正义与政治信任

正义是政治学关注的核心问题。按照经典的正义理论,政治家维持的不是个体正义,而是总体正义。用柏拉图和亚里士多德的话来说,就是如何维持城邦的正义。维持总体的正义,既需要排斥个体之意志,又需要排斥大众之激情。这是最高的政治艺术,又是最高的政治法则。正是沿着这一

① 参见[美]约翰·R·康芒斯:《资本主义的法律基础》,寿勉成译,北京:商务印书馆,2003年,第379页。

② 此话是古希腊哲学家克利西帕斯语。可参见徐爱国:《破解法学之谜》,北京:学苑出版社,2001年。

③ [古罗马]查士丁尼:《法学总论——法学阶梯》,张企泰译,北京:商务印书馆,1989年,第5页。

④ [美]R. M. 昂格尔:《现代社会中的法律》,吴玉章、周汉华译,南京:译林出版社,2001年,第46页。

⑤ 参见Peter Michael Blau, *Dynamics of Bureaucracy: A Study of Interpersonal Relations in Two Government Agencies*, Chicago: University of Chicago Press, 1955.

思路,亚里士多德把正义区分为普遍的正义和特殊的正义。普遍的正义“是一种所有人由之而做出公正的事情来的品质”<sup>①</sup>,他认为,要使事物合于正义,须有毫无偏私的权衡,法律恰恰正是这样一个中道的权衡<sup>②</sup>。法律体现了全体人民的共同利益,遵守法律是总的意义的公正。因此,正义要求全体社会成员的行为必须遵守法律,包括国家颁布的成文法和不成文的道德法典。

目前,中国正在出现一种特有的“正义争夺战”,正义被分解为各种利益集团的私有物品。管理者的正义观与民众的正义观,富人的正义观与穷人的正义观,强势群体的正义观和弱势群体的正义观等,基本上难以找到一个共存的空间和对话的平台。披着正义外衣的利益需求和情绪挥洒,阉割了总体正义的正当性和权威性。正义争夺战所产生的长远影响是不容忽视的,因为它把支撑政治信任的最为持久的基础掏空了。

正义最原始的含义是“取其应得”。西塞罗认为正义是“使每个人获得其应得的东西的人类精神意向”。古罗马法学家乌尔庇安认为“正义乃是使某个人获得其应得的东西的永恒不变的意志”。托马斯·阿奎那对此也有相似的表述,认为正义是“一种习惯,依据这种习惯,一个人以永恒不变的意志使每个人获得其应得的东西”<sup>③</sup>。但现在的问题是大量的人“取其不应得”。这正是柏拉图的忧虑。《理想国》的副标题即“论正义”,开篇第一个问题就是“行不正义的人为什么吃得开?”尽管西方国家出现过形形色色的社会正义理论<sup>④</sup>,但是依托法律而形成的总体正义基本上还是能够得以维系的。特别是自然法的观念暗含着法律是表达和保障正义的工具的理念,即便是相对于自然法的实在法也因为公民的普遍服从而获得了一种正当性<sup>⑤</sup>。在西方,对正义的争夺战主要局限于学术界和理论界,而不存在于国家的治理过程之中。但中国社会转型期出现的正义模糊性、正义相对性和正义特殊性的状况已经扰乱了国家治理的过程,特别是借助网络世界而形成的民意几乎成为“正义”的唯一代言人,网络民意成为群众政治的又一表达形式。但是,反唯理智论和反理性主义是群众政治的重要组成部分,他们对复杂政治问题的简单处理和简单回答,代表着一种激进的极端力量和民粹意识<sup>⑥</sup>。更为忧虑的是,代表法律权威的公共机构甚至在这代表正义的呼声与民意面前无所作为。阿伦特说一切运动的特点都是蔑视法律<sup>⑦</sup>,针对特定事件掀起的网络运动实际上已经远离了法律。

尽管网络运动是杜绝“强权即正义”的重要力量,但公共机构识别公众意见或者说独立于公众意见从容地、正确地展示正义世界的决心和勇气却是不彻底的。因为群众政治在网络世界中获得了一种极端的平等性,在这里,民众就是由平等的、无名的以及类似的个人组织起来的变化中的集合体,其中每个个体的思想和情感都会同步地表达出来。“一个群体或者一群民众就是摆脱了束缚的社会动物。道德的禁忌松弛了,人与人之间的差别消失了。人们通常都在暴力行为中表达他们的梦想、他们的情感,以及所有的英雄主义、野蛮残暴、稀奇古怪和自我牺牲。一个骚动的、情绪高昂的群体,这些就是人群的真正特点。它也是一股盲目的不可控制的力量,能够移山倒海,克服任何障碍,甚至摧毁人类几个世纪所积累的成就。如果一个有着影响力的人物出现,那么群众政治就演化为一种被复兴的宗教”<sup>⑧</sup>。公众机构的裁决如果陷入到对激情民意的迎合中而远离了总体正义的标准,那么中国持久性的政治信任非但建立不起来,反而是激发新的社会抗争的渊藪。因为体现普遍正义和总体正义的法律权威在公众机构错误的裁决中完全贬值了,将来即便是公正的裁决也难以获得公众的认

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第59页。

② [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第169页。

③ [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,1999年,第264—265页。

④ 参见[美]布赖恩·巴里:《正义诸理论》,孙晓春、曹海军译,长春:吉林人民出版社,2004年。

⑤ [英]安德鲁·海伍德:《政治学核心概念》,吴勇译,天津:天津人民出版社,2008年,第29页。

⑥ [美]托马斯·戴伊、哈蒙、齐格勒:《民主的嘲讽》,孙占平等译,北京:世界知识出版社,1991年,第17页。

⑦ [美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,北京:三联书店,2008年,第329页。

⑧ [法]塞奇·莫斯科维奇:《群氓的时代》,许列民等译,南京:江苏人民出版社,2003年,第5—7页。

同和服从。这才是真正的政治信任危机。

总体正义乃是一种“作为共同利益的公正”，公正就是一套规则，为了我们共同的利益(mutual-advantage)，我们都将出于理性去遵守它们<sup>①</sup>。总体正义要求公共机构的裁决既不能成为民粹主义的牺牲品，也不能成为强权的奴隶。总体正义实际上是对公共权威机构和社会大众的双重制约和双重建构。官员和公民接受总体正义的教育乃是克服信仰型政治信任危机的一个重要出路。

## 结 论

总结本文的基本观点，我们可以发现，中国政治信任的重建取决于以下三重策略：一是要给社会抗争注入法治化的内涵，把社会冲突纳入到法治化的轨道上来化解，在从“以礼入法”向“以法入礼”的转变中，构建社会治理的法治化基础；二是实现人治与法治的结合，特别是要在现代制度框架中实现人治与法治的结合，避免传统人治形态的复活；三是跳出政府中心主义和社会中心主义的两极对立格局，在重构政府和重构社会的双重理性化进程中，维持总体的正义，而不是维持一人之正义、一集团之正义、民粹化的大众之正义。中国的社会转型已经到了需要一种总体性的法律框架和道德框架把政府、社会和个体框定起来的时候了。这是对政府、社会和个体的重新塑造过程<sup>②</sup>。唯有如此，才能重新塑造政治信任的基础，重新缔造政治信任的基石。

当然，我们也应该改变传统的对政治信任的看法。尽管政治信任对于政府的顺利运作和稳定都具有重大意义，因为它是“政治支持”的重要组成部分，并构成政治制度合法性的基础。信任政府的公民更可能遵纪守法、支持政府的倡议和在无需借助强制力的情况下追随政治领导。较高的信任与较少的介入动员式参与是联系在一起的，而低度的信任使得政治领导的成功更为困难，并导致政府在一系列国内政策方面无法得到支持。对政府信任的缺失还与参与骚乱和其他反对体制的政治活动相关联。再者，公众对政府信任的长期缺失还会导致对政治制度及其基本原则信任的崩溃。在某种程度上，享有较多信任的政府在完成紧迫的政治任务时，一旦遇到困难便具有更大的机动空间，获得公众高度信任的政府在遇到政策失误之后具有更大的回旋余地<sup>③</sup>。但是，我们应该清醒地看到，任何政府都不可能获得公民的绝对的政治信任。如果每个公民都是当权者的绝对信任者，那么他们可能就是盲目的信任者(blind-believer)。在西方学者看来，过度的政治信任会导致公民的政治冷漠，造成政治停滞，这对民主制度显然是不利的。当然，过度稀缺的政治信任也是有害的，因为它会损害政治合法性并易导致政治犬儒主义。民主要求一种健康的怀疑。如果公民试图对其政治代表者产生一定的控制，怀疑显然是必需的<sup>④</sup>。因此，我们应该对政治信任持有一种理性的看法，健康的政治不信任是驱动政治发展的重要动力，但普遍性的政治不信任却是危险的、隐蔽的颠覆力量。特别是对现代民主制度还未完全成型但又逐步迈向多元化、市场化的国家来说，如何重建政治信任的基础，更具有特别重要的意义。

(本文部分观点来自我的老师曹沛霖教授、王邦佐教授和我的朋友刘晔、陈尧、程竹汝、孙力、陆铭、陈钊、陈杰、罗峰、张涛甫的启发，在此一并致谢。)

[责任编辑 刘京希]

① [美]罗伯特·L·西蒙主编：《社会政治哲学》，陈喜贵译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第85页。

② 鉴于道德框架不是本文研究的内容，在此不赘，笔者将另外撰文阐述。

③ 胡荣：《农民上访与政治信任的流失》，<http://soc.xmu.edu.cn>

④ [http://www.democracy.org.na/advertorials/2004/part\\_6.pdf](http://www.democracy.org.na/advertorials/2004/part_6.pdf)

## 《文史哲》杂志举办

# “秦至清末：中国社会形态问题”高端学术论坛



冯天瑜教授



张金光教授



萧功秦教授



李振宏教授



李治安教授

2010年5月2-3日,《文史哲》杂志人文高端论坛之三“秦至清末:中国社会形态问题”学术研讨会在山东大学举行,研讨会紧紧围绕秦至清末社会形态性质,提出“究竟何种概念方能把握秦至清末的本质特征”这一问题,从政治、文化、经济等因素出发进行了深入研讨,并达成了某些重要共识。

山东大学终身教授庞朴,武汉大学冯天瑜,清华大学李伯重、秦晖、汪晖、仲伟民,北京大学张希清、何怀宏,中国社会科学院王和,南开大学李治安,上海师范大学萧功秦,中山大学荣剑,复旦大学李若晖,河南大学李振宏,苏州科技学院叶文宪,山东大学张金光、孟祥才等20多位当前国内学术界和思想界最为活跃、最具影响力的专家学者与会。

经过为期两天的研讨,与会专家对秦至清末的社会形态基本形成了如下重要共识:在秦至清这一漫长的历史时期,与现代社会不同,权力因素和文化因素的作用要大于经济因素;并着重把“国家权力”和“文化”的概念,引入到社会形态的研究和命名中,认为自秦商鞅变法之后,国家权力就成为中国古代的决定性因素,不是社会塑造国家权力,而是国家权力塑造了整个社会。从秦至清末中国古代社会这一真正的历史基因出发,学者们各抒己见,提出了用诸如“皇权社会”、“帝制时代”、“帝制农民社会”、“郡县制时代”、“选举社会”等多个命名来取代“封建社会”的主张。

其中,冯天瑜先生对秦至清末的社会进程进行了整体性概括,认为其最主要的特征是官僚制度和地主经济,而不论从马克思主义史学理论的本义,从中国古代历史概括的本义,还是从中国古代历史发展的实际状况来看,“封建”社会指的都是贵族政治和领主经济。因此,秦至清末的中国社会就是一种“非封建”的社会形态。

张金光教授着重将“国家权力”引入对社会形态的讨论中,提出了秦至清末为“国家体制式社会形态”的概念,其根基则为以“普遍的土地国有制”为基础的“官社经济体制”模式。他认为:自秦商鞅变法之后,国家权力成为决定一切的因素,国家权力、意志和体制支配、决定社会面貌。而普遍强暴性、行政命令式运行、权力寻租和体制性的周期性系统崩溃,则是国家体制式社会形态的基本特征。

萧功秦教授赞同张金光先生的见解,进一步认为:秦所建立的是带有强烈军事色彩的“国家主义”形态,而这种社会形态的形成,则是与中国早期国家的“类游牧”社会形态紧密相连的;在“类游牧”社会形态之下,社会呈现出了“猴山”结构,弱势与强势群体之间,形成了效忠和保护的关系。强者地位的保持,完全取决于实力斗争和较量的结果。从春秋至战国,在残酷的兼并战争中,中央集权的国家主义社会形态得以顺理成章地形成。李振宏教授也认为,从秦至清末,中国的国家政体一直是高度集权的“皇权专制”,而这个皇权专制的特点,几乎渗透到了社会的各个层面和领域,因而将秦至清末社会形态命名为“专制社会”既名副其实,又简单明了。李治安教授强调:君主专制和地主经济形态,是秦至清末中国古代社会的基本特征。宋辽夏金元作为中国古代史上第二个“南北朝”时期,南宋所代表的“南朝线索”,主要表现为“城镇社会”;元所代表的“北朝线索”,主要表现为君主独裁与“臣僚奴化”。元及明代前期“北制”占优势,明代中

(下转封三)

## 《文史哲》杂志举办

# “秦至清末：中国社会形态问题”高端学术论坛

(上接封二)

叶才转变为以“南制”为中心。两者的整合，至明代后期方得以实现。荣剑亦认为：秦统一中国，是中国封建主义历史的正式终结，也是中国中央集权专制主义时代的开始。

何怀宏教授则将秦至清末命名为“选举社会”。他认为：“帝制时代”、“帝国时代”、“专制社会”一类的提法过于政治化，尤其是过于关注最高政治，而“宗法地主制社会”一类的提法又过于非政治化。而若将政治和社会结合起来，从社会的角度观察政治，就会发现从秦汉至清末，社会形态的变化都与“选举”制度有着莫大的关系，其总体趋势是由西周的“世袭社会”走向现代的“选举社会”，其基本特征则是君主集权制、官僚制、社会等级制，而这主要是社会秩序与伦理秩序的融合。张希清教授则从唐宋科举制度的变迁入手，具体阐明了科举制度对古代社会至关重要的影响，并对日本学者“唐宋变革论”的命题提出了质疑，认为就科举制度而言，由唐到宋之间的变迁并非质的变化，仍属于量的、程度上的变化，其质的变化与其说是在唐宋之际，不如说是在南北朝与隋唐之间。李伯重先生也以明清为例，从政治组织的公平原则、政治运作的法定程序、经济制度方面的迁徙自由、商业上的放任态度、社会的世俗化、文化上的宽容政策等方面对中国传统帝制在制度上的合理性（或与当时世界其他国家比较下的进步性）进行了阐述。

孟祥才教授将秦至清末中国社会形态命名为“帝制农民社会”，认为中国古代社会的历史可以分为三大阶段，即原始社会、夏商周春秋战国的封建社会和秦至清末的帝制农民社会。秦至清末的中国社会有两个明显特征，一是政体的皇帝专制，二是社会存在基础的农民土地私有制或地主土地私有制。李若晖教授也将中国历史划分为三大历史阶段，认为：先秦时期是以血缘关系划分民众并建构国家权力的封建社会，秦至清则是以地缘关系划分民众并建构国家权力的“郡县制”社会，近代社会以来社会性质的发展方向则是打破权力主导，以文化建构人的关系，回归人的真实存在。俞吾金教授则把包括秦至清末在内的中国传统社会定义为“以血缘关系和地缘性的农村公社为基



荣剑教授



何怀宏教授



张希清教授



李伯重教授



孟祥才教授



(下转封四)

# 《文史哲》杂志举办

## “秦至清末：中国社会形态问题”高端学术论坛

(上接封三)



李若晖教授



秦晖教授



汪晖教授



王和教授

础的宗法等级制社会”。

秦晖、汪晖、王和等先生着重对中国古代社会形态研究的方法论进行了探讨。秦晖认为：在中国古代社会形态进行事实判断的同时，对其进行价值判断同样重要，而放之四海而皆准的铁律，在人类社会的发展过程当中其实并不真正存在。汪晖认为：与欧洲一个族群、一个中心的民族史叙述不同，中国古代社会是一个“跨体系”的社会，既非单一文化，非单一语言，亦非单一民族。在讨论中国古代社会形态的时候，就必须注意勾勒不同时期、不同区域的差异性和统一性。王和认为：既然学界对“封建”概念内涵的差异和变化，把握比较清楚，那么更重要的应是揭示“封建”概念背后秦至清末的生产力和社会结构。

自20世纪30年代伊始，“中国封建社会”问题就一直为学界所关注，近年来，随着《“封建”考论》和其他相关著作的面世，这一问题更成为中国史领域乃至整个学术界讨论的焦点。“中国封建社会”问题讨论的实质，是对秦至清末社会形态性质的认定。如何指称这一时段的社会，直接关系到对该时段社会的整体理解、描述和分析，关系到如何从全球文明史的高度来重新把握和复原中国文化的独特发展之路问题。时至今日，尽管学界在这一问题几乎所有的知识点上都取得了突破性的进展，但由于缺乏统驭性的概念和综合，仍未找到一个从整体上来涵盖这一纵贯两千年、覆盖一千万平方公里的大国这一时期历史发展的概念，而不得不继续“名不副实”地使用“封建社会”这一遭到广泛质疑的概念。有鉴于此，《文史哲》杂志所举办的此次高端论坛，不仅宣告了学术史上的一个旧阶段的正式结束，而且将成为这一重大学术问题“由破到立”的转折点。

本次研讨会高手云集，各路学术名家激烈碰撞，圆满实现了“《文史哲》杂志人文高端论坛”小规模、高层次、大动作的初衷。自1951年创刊伊始，《文史哲》杂志就牢牢抓住中国社会形态问题，发起了古史分期问题论战，从而引领了一个时代史学研究的潮流和风气。近六十年后的今天，《文史哲》承续前贤传统，固本开新，继续在如何言说和诠释中国古史这一新的学术运动中发挥更加积极的引领作用。“《文史哲》杂志人文高端论坛”于2008、2009年连续举办过两届。2011年，《文史哲》编辑部将结合六十周年刊庆，以“反省与展望：中国人文研究的再出发”为题，举办第四次人文高端论坛。

# 文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2010年第4期(总第319期)

2010年7月5日出版

主 编 王学典

副主编 周广璜 刘京希

主管单位 中华人民共和国教育部  
 主办单位 山东大学  
 编辑出版 《文史哲》编辑部  
 地址 济南市山大南路27号  
 电话 (0531) 88364666 88361606  
 邮政编码 250100  
 E-mail: lhp@sdu.edu.cn  
 印刷者 山东旅科印务有限公司  
 总发行处 济南市邮局  
 订购处 全国各地邮局  
 国外总发行 中国国际图书贸易总公司  
 定 价 12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009



刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号) 代号: 国外代号 BM194  
 CN 37-1101/C (国内统一刊号) 国内代号 24-4