

2016

[总第 357 期]

ISSN 0511-4721

6

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
2013·中国百强报刊  
国家社科基金资助期刊  
教育部“名刊工程”首批入选期刊  
全国中文核心期刊  
中国人文社会科学核心期刊  
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊  
中国高校系列专业期刊成员刊

# 文 史 哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2016 年第 6 期  
(总第 357 期)

2016 年 11 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)  
李福清(俄) 顾 彬(德)  
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璞 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □ 儒学研究

儒释之间:唐宋时期中国哲学思想的发展特征

——以儒学的佛化与佛教的儒化为中心…………… 张新民(5)

心性化与唐宋元明中国思想的内转及其危机

——以禅宗、内丹、理学为线索的思考…………… 翟奎凤(24)

---

## □ 名家治学谈

飞鸟之影:浅议历史研究中的以静观动…………… 罗志田(36)

---

## □ 中国哲学研究

黄老思想要论…………… 陈丽桂(41)

论老子哲学思想与当代全球性哲学问题…………… 董京泉(55)

---

## □ 学术史研究

“文明移植”论与康有为后期思想的转向…………… 朱忆天(72)

---

---

冯友兰后期哲学思想的转变

——从《〈中国哲学史新编〉总结》讲起…………… 李景林(84)

关于“海丝”研究的若干问题…………… 陈支平(92)

---

卫所制度与边疆社会:明代四川行都司的官员群体及其社会生活…………… 彭 勇(99)

产何以存?

——清代《巴县档案》中的行帮公产纠纷…………… 周 琳(116)

“疽发背而死”与中国史学传统…………… 潘务正(136)

---

□文史新考

《史记》“闾左”发覆…………… 孟彦弘(146)

江淹《望荆山》创作时地考…………… 陆 路(149)

《水浒传》成书于明初考

——基于袍服颜色的考察…………… 张 伟(156)

---

《文史哲》2016年总目录…………… (166)

---

---

# JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

Number 6 2016, Serial Number 357

November 2016

## Contents

Zhang Xinmin	Between Confucianism and Buddhism: The Characteristics of Chinese Philosophical Thoughts in Tang-Song Period —Centered on the Buddhist Intention of Confucianism and Confucianization of Buddhism	5
Zhai Kuifeng	The Internalization of Chinese Thought during the Tang, Song, Yuan, and Ming Dynasties and Its Crisis: A Reflection from the Perspectives of Chan Buddhism, Neidan, and Neo-Confucianism	24
Luo Zhitian	“Shadow of Flying Birds”: A Discussion of Observing Action through Inaction in Historical Studies	36
Chen Ligui	Conceptual Discussion of Huanglao Theory	41
Dong Jingquan	A Discussion of Laozi’s Philosophical Thought and Philosophical Questions in Contemporary World	55
Zhu Yitian	On the “Civilization Transplantation” Theory and the Change of Kang Youwei’s Later Thoughts	72
Li Jinglin	The Change of Feng Youlan’s Later Philosophical Thoughts: Starting from the “Summary” of <i>A New History of Chinese Philosophy</i>	84
Chen Zhiping	Some Problems in the Studies of the “Maritime Silk Road”	92
Peng Yong	The Establishment of Guards & Battalions and the Border Society: The Official Group of the Regional Military Commission of Ming Dynasty Sichuan and Their Social Lives	99
Zhou Lin	How to Settle the Public Property Disputes: A Case Study on Chongqing Hangbang in the Qing Dynasty	116
Pan Wuzheng	“Dying from Carbuncle on the Back” and Chinese Historical Tradition	136
Meng Yanhong	A Review of “Lüzuo” Recorded in <i>Records of the Grand Historian</i>	146
Lu Lu	A Textual Research of Writing Time and Place of Jiang Yan’s Poem “Overlooking Mount Jing”	149
Zhang Wei	A Textual Research on <i>The Water Margin</i> Being Completed in the Early Ming Dynasty: Based on the Discription of Robe Color in the Book	156

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

# 儒释之间:唐宋时期中国哲学思想的发展特征

——以儒学的佛化与佛教的儒化为中心

张新民

**摘要:**佛教传入东土以后,中国固有学术传统得其裨助,经过自唐迄宋的消化吸收,遂有儒家理学与心学别开生面的新发展。由此,不仅儒家自身彻上彻下的形上哲学义理世界得以建立,儒、道、释三家和合互动的学术生态格局亦逐渐形成,中国文化力求妥善安顿人之精神生命的特征与能力进一步强化。两宋大儒多与宗门禅德相往返,禅学实际上成为他们体道、证道的入门初阶,这既是当时“三教合一”历史潮流的具体表现,亦反映了华夏传统学术作为人类体认宇宙人生真谛之智慧成就在心灵安顿乃至宗教层面的文化调适功能。

**关键词:**儒学;佛教;三教合一;文化调适;义理涵化

佛教传入中国的“一大事因缘”,便是以旁助的方式催生了作为儒学第二期的宋明儒学,形成了儒、道、释三家长期共存共荣的多元文化生态格局,丰富了固有文化不断赓续发展所不可或缺的价值系统及其义理内涵。其中,最突出的文化现象便是儒学的佛化与佛教的儒化,二者均突出反映了由排斥冲突到交流融合的整体历史发展大趋势。宋明诸大儒无不出入释、老,多方吸取其思想资源,然后又返归孔孟正学,重建自己的形上义理系统,不仅为中国文化贯注了元气,而且也显示了东方民族特有的直观慧识。故即使延至20世纪初叶,中国思想界开始酝酿、出现激烈的反传统思潮时,仍有学者坚持认为“理学者,中国之良药也,中国之针砭也,中国四千年文化之真精神也”<sup>①</sup>。这说明,传统中国一以贯之的学术精神,仍在文化断层的缝隙中为不少有识之士坚守或传承。

分析传统中国哲学的特点,必然离不开对儒、道、释三教的考察。而三教最突出的特征便是都以“生命”存在的意义问题为中心,“二千多年来的发展,中国文化生命的最高心灵,都集中在这里表现”,“三教都是‘生命的学问’,不是科学技术,而是道德宗教,重点落在人生的方向问题,……是人类最切身的问题”<sup>②</sup>。儒、道、释三教以在道体上见得透为究竟,以人类的安身立命为归宿,代表了人类探寻生命存在的真理的发展方向,反映了人类渴望内外打通和彻底把握自我的认知深度。

从长时段的视域看,儒家思想自孔孟以来,历经两汉以迄唐宋,其中虽夹杂着曲折,但总的来说乃是朝着越来越完整、系统、邃密的方向发展。特别是入宋以后,理学雄军突起,无论讲心性、理气、性情、中和,抑或讲形上、形下、未发、已发,讨论的题域既非前代学者所能范围,分析的邃密亦令后来

**作者简介:**张新民,贵州大学教授、贵州阳明文化研究院副院长(贵州贵阳 550025)。

**基金项目:**本文系国家社会科学重大委托项目“阳明文化与现代国家治理研究”(14@ZH054)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 汤用彤:《理学谥言》,原载《清华周刊》第13-29期(1914年9月-1915年1月);又见氏著:《理学·佛学·玄学》,北京:北京大学出版社,1991年,第1页。

<sup>②</sup> 牟宗三:《中国哲学的特质》第一讲、第十一讲,《牟宗三先生全集》第28卷,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第6-7、87页。

者望洋兴叹。及至晚明,则可说是“牛毛茧丝,无不辨晰,真能发先儒之所未发”<sup>①</sup>。特别是在心性及其意识结构活动的如实了解和客观把握方面,宋明儒学更不能不说是精义高见迭出,既绵延了先秦圣学的血脉,契合了孔孟心法,也发扬了儒家道统,当为儒学发展的又一高峰。然而,儒学的第二期复兴运动固然得力于自身内在理路的推廓或拓展,但也不可忽视诸如佛教等诸多外缘条件的挑战或刺激作用<sup>②</sup>。佛教作为一种异质文明的“外来物”,先是与道家哲学思想结合,通过道家式的“格义”解读,实现了中国化的第一步(佛教的道家化);然后,它又以道家思想为桥梁,开始吸收、整合儒家伦理思想,逐渐消弭相互之间的缝隙,实现了中国化的第二步(佛教的儒学化)。也就是说,经历了长程历史路途的融突磨合,特别是与道、儒两家域内思想资源的广泛交流对话,由域外输入的佛教不断在本土化的语境中获得了新的解释,并始终朝着能为另一文化系统接纳的方向发展,最终则形成了既符合佛陀本怀,具有自身宗教特征,又多方面地吸收了异地固有的思想文化智慧,拥有新的生命形态的天台、华严、禅等众多中国化的宗教流派。上述儒学佛化与佛教儒化的历史进程,代表着不同文明之间互学互鉴与融突磨合的成功模式,乃是跨文化交流对话和选择过滤的重要活态典范<sup>③</sup>。

### 一、唐代的儒佛交流与会通

佛教自东汉初年传入中土所经历的长程复杂变迁,即是其不断中国化的历史性发展过程。历经魏晋南北朝诸如“唯识学”、“般若学”、“涅槃学”的长期深入发展,佛教至北宋已有近千年的本土化变迁演化经历,影响广被朝野上下,深入街闾村巷,沾溉士夫乡民。其前后渊源流变,可用宋儒陆象山语概括:“佛入中国,在扬子之后。其事与其书入中国始于汉,其道之行乎中国始于梁,至唐而盛。韩愈辟之甚力,而不能胜。王通则又浑三家之学,而无所讥贬。浮屠老氏之教,遂与儒学鼎列于天下,天下奔走而向之者盖在彼而不在此也。愚民以祸福归向之者则佛老等,与其道而收罗天下之英杰者,则又不在于老而在于佛。……百家满天下,入者主之,出者奴之,入者附之,出者污之,此庄子所以有彼是相非之说也。”<sup>④</sup>可见佛教传入东土之后,的确一度主导了中国人的精神思想世界,同时也引发了各种学术流派的长期争论,导致了中国文化巨大而全面的调整。如何消化吸收佛教思想资源,重建儒家道统或学统,当然也就成为困惑唐宋两代儒家知识精英的重大问题。

唐代是佛教发展的高潮时期,其得人之盛,甚至压倒了儒学。所谓“儒门淡薄,收拾不住,皆归释

① 黄宗羲撰,沈芝盈点校:《明儒学案》上册《发凡》,北京:中华书局,1985年,第17页。

② 与本文题旨相关之研究成果,可举者主要有:任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期;洪修平:《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》,《南京大学学报》2002年第3期;宋玉波、朱丹琼:《佛教哲学与中国儒学的内在关系问题》,《湖南大学学报》2005年第4期;刘学智:《关于“三教合一”与理学关系的几个问题》,《陕西师范大学学报》2013年第5期;洪修平:《儒佛道三教关系与隋唐佛教宗派》,《佛教文化研究》第1辑,南京:江苏人民出版社,2015年;南潮:《唐初佛道儒三教文化交流中的冲突和融合》,《民族论坛》2007年第2期;陈兵:《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》,《四川师范大学学报》2007年第4期;张玉璞:《宋代“三教合一”思潮述论》,《孔子研究》2011年第5期;魏鸿雁:《宋代僧人对儒家经学的认识与回应:从释智圆和释契嵩谈起》,《青海民族学院学报》2005年第2期;韩毅:《宋代僧人与儒学的新趋向》,《青海民族研究》2005年第4期;韩毅:《宋初僧人对儒家中庸思想的认识与回应:以释智圆和释契嵩为中心的考察》,《中华文化论坛》2005年第3期;赖永海:《宋元时期儒佛交融思想探微》,《中华佛学学报》1982年第5期;杨军:《宋元时期“三教合一”原因探析》,《江西社会科学》2006年第2期。博士论文有:蔺熙民:《隋唐时期儒释道的冲突与融合》,陕西师范大学中国哲学专业,2011年;韩毅:《宋代僧人与儒学研究》,河北大学中国古代史专业,2004年;张树青:《〈大乘起信论〉与两宋理学心性论比较研究》,福建师范大学专门史专业,2011年。

③ 无论以智者为代表的天台宗,抑或以贤首为典范的华严宗,以及以慧能为标志的禅宗,严格来讲都已经是中国化了的宗教。佛教中国化的历程,可以作为外来文化与本土文化交流对话的历史镜鉴。

④ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷二十四《策问》,北京:中华书局,1980年,第289页。按“百家满天下”以下数句,出自韩愈《原道》:“佛于晋、魏、梁、隋之间。其言道德仁义者,不入于杨,则入于墨;不入于老,则入于佛。入于彼,必出于此。入者主之,出者奴之;入者附之,出者污之。”见韩愈:《韩昌黎全集》,上海:世界书局,1935年,第172页。

氏耳”<sup>①</sup>,并非一时偶然之虚语。而即使辟佛最力的韩愈(768—824),他所倡导发明的儒家“道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发,实际上乃因禅宗教外别传之说所造成,禅学于退之之影响亦大矣哉!”<sup>②</sup>韩愈主要是以儒家道统排佛,目的在于发明先秦儒家固有的经世之学大义,重光儒家终极关怀与人文智慧。此一志向成为历代儒者自觉维护和发扬光大的文化发展方向。但是,假如无禅宗,我们亦很难设想会有韩愈“道统论”的揭出。“道统论”恰好是他既仿效禅宗又排斥禅宗,希望能以此振衰起敝复兴儒学的必然结果。在很大程度上,韩愈“道统说”的提出,反映了禅宗的兴盛,反衬出了儒家的衰敝<sup>③</sup>。

韩愈的辟佛活动影响一时,实有一层社会文化心理因素在起作用,即“安史变叛刺激之反应也”<sup>④</sup>。与唐初三教并重,乃至有总数达一千三百卷的《三教珠英》之修撰<sup>⑤</sup>,僧寺往往成为知识与文化传播的中心,而士人心态并不以释氏之说为非不同,安史之乱后,士人普遍认为“戎狄之乱华,不同于地方藩镇之抗拒中央政府”<sup>⑥</sup>。故“当时特出之文士自觉或不自觉,其意识中无不具有远则周之四夷交侵,近则晋之五胡乱华之印象”,此不能不连类及于佛教,以致开始质疑朝野上下重佛轻儒的文化心理现象。只是与韩愈的极力辟佛相较,当时多数学者仍“不敢也不能因释迦为夷狄之人,佛教为夷狄之法,抉其本根,力排痛斥,若退之之所言所行也”<sup>⑦</sup>。

但是,即使是韩愈的排佛,亦主要着眼于政治社会学的考虑,缺乏学理方面的充分权衡。相形之下,宋儒为重建心性形上世界,往往能操戈入室,逐渐夺回有关天地宇宙及社会人生问题的发言权。此外,宋代佛教声势远逊于唐代,已经中国化了的释迦学说不再是尊王攘夷的政治对象。而着眼于历史发展的整体过程,则可说佛教之传入中国,在不断融突磨合的过程中,显然只是扩大了中国文化固有的多元格局,丰富而非消解了中国传统学术思想的历史资源,诚如陈寅恪先生所说:“自得佛教之裨助,而中国之学问,立时增长元气,别开生面。”<sup>⑧</sup>

与韩愈同时提倡古文运动的柳宗元(773—819),著述名动一时,影响后世甚大,然亦长期浸润佛教,自谓“余知释氏之道且久,固所愿也”<sup>⑨</sup>。柳宗元父亲柳镇与梁肃(753—793)乃知交。梁肃官至皇太子侍读、史官修撰,然又为天台宗九祖湛然(711—782)之高足。他不仅是有唐一代古文大家,同时又是天台佛教理论名家,尝整理天台文献,撰成《删定止观》一书,诚乃兼通儒释的文坛作手。柳宗元既与梁肃有两代世谊,被贬永州后又与湛然另一再传弟子重巽过从甚密,并盛赞其人“修最上乘,解第一义。无体空折色之迹,而造乎真源;通假有借无之名,而入于实相。境与智合,事与理并”<sup>⑩</sup>。宋僧志盘撰《佛祖统纪》一书,详述天台一宗源流,称其为“湛然旁出世家”,足证其家世与天台人物交涉

① 南宋陈善《扞虱新话》:“世传王荆公尝问张文定公曰:‘孔子去世百年生孟子,亚圣后绝无人,何也?’文定公曰:‘岂无?又有过孔子上者。’公曰:‘谁?’文定曰:‘江南马大师,汾阳无业禅师,雪峰、岩头、丹霞、云门是也。’公智闻意不甚解,乃问曰:‘何谓也?’文定曰:‘儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏耳。’荆公欣然叹服。后语张天觉,天觉抚几叹赏曰:‘达人之论也!’”可证当时一流学者,均在佛不在儒矣。见胡应麟:《少室山房笔丛》“癸部”卷四十八《双树幻钞下》,上海:上海书店出版社,2009年,第498页。

② 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第286页。

③ 范育《正蒙序》云:“自孔孟没,学绝道丧千有余年,处士横议,异端间作,若浮屠老子之书,天下共传,与《六经》并行。而其侈侈其说,以为大道精微之理,儒家之所不能谈,必取吾书为正。世之儒者亦自许曰:‘吾之《六经》未尝语也,孔孟未尝及也。’从而信其书,宗其道,天下靡然同风,无敢置疑于其间,况能奋一朝之辩,而与之较是非曲直乎哉!”(见吕祖谦编,齐治平点校:《宋文鉴》中册,北京:中华书局,1992年,第1284页)即可见儒衰禅盛的真实历史情景。

④ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,上海:上海古籍出版社,1978年,第145页。

⑤ 王溥《唐会要》卷三十六《修撰》:“大足元年(701)十一月十二日,麟台监张昌宗撰《三教珠英》一千三百卷成,上之。初,圣历(698—699)中,以《御览》及《文思博要》等书,聚事多未周备,遂令张昌宗召李峤……等二十六人同撰,于旧书外,更加佛道二教,及亲属姓名方域等部。”(北京:中华书局,1955年,中册,第657页)

⑥ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,上海:上海古籍出版社,1978年,第145页。

⑦ 两处引文及观点见陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,第293—294页。

⑧ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语,引自吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,北京:清华大学出版社,1992年,第11页。

⑨ 柳宗元:《柳河东集》卷二十八《永州龙兴寺西轩记》,《四部备要》本。

⑩ 柳宗元:《柳河东集》卷二十八《永州龙兴寺修净土院记》,《四部备要》本。



既多,受其义理沾溉亦颇深。

柳氏一生主张统合儒释,谓“真乘法印,与儒典并用,而人知向方”<sup>①</sup>,强调“佛之道,可以转惑见为真智,即群迷为正觉,舍大暗为光明”<sup>②</sup>。后人因此认为他称引“浮图之说,推离还源,合于生而静者,以为不背于孔子。其称大鉴之道,始以性善,终以性善,不假耘锄者,以为不背于孟子。然后恍然有得于儒释门庭之外。涉猎先儒之书,而夷考其行事,其持身之严,任道之笃,以毗尼按之,殆亦儒门之律师也。”<sup>③</sup>上述评价不可谓不高,适可见其非但不辟佛,反而以为儒佛能够互补。

李翱(772—836)与韩愈、柳宗元同时,而与韩愈论学最为相得,故乃追随后推行古文运动,排佛立场大体相同。如同韩愈与大颠和尚多有交往一样,李翱亦与尊崇天台之梁肃时有过从,故其之所以重新发明儒家心性论思想,盖因受了天台宗理论体系的启发。李翱同时又多与禅门人物接触,可举者如惟严、道通、药山等,均或多或少对他有所影响。其与禅宗的关系,较韩愈更为密契深广,故传世典籍多记载他参禅的事迹。如《五灯会元》云:

李翱刺史问:“如何是真如般若?”(崇信)师曰:“我无真如般若。”李曰:“幸遇和尚。”师曰:“此犹是分外之言”<sup>④</sup>

李翱之所以参禅,盖出于形上超越之关怀,且显然对佛教义理有所透入,否则便不会直下追问“如何是真如般若”。这说明,其义理见地与工夫,较韩愈为高。今人评价他在儒学史上的地位,以为可以“奇杰”两字许之<sup>⑤</sup>。晚明钱谦益更称他“年廿有九,参药山,退而著《复性书》,或疑其以儒而盗佛,是所谓疑东邻之井盗西邻之水者乎?”<sup>⑥</sup>《复性论》虽主“性善情恶”论,倡导儒家的复性工夫,主要是发挥《中庸》、《孟子》一系的思想,心得发明可谓颇多,但毫无疑问也杂有佛教之说,反映出他受禅宗思想浸淫既钜且深<sup>⑦</sup>。

唐代儒佛之间,既有矛盾冲突,又不断交流融合,二者的磨合交涉,牵联着广大的社会思想文化领域。政治上的排佛并未影响学理上的儒佛会通,最终正如陆象山所说,“大抵学术,有说有实,儒者有儒者之说,老氏有老氏之说,释氏有释氏之说,天下之学术众矣,而大门则此三家也”<sup>⑧</sup>。上举韩愈、柳宗元、李翱三人,均为同辈学者,他们的儒学立场不尽相同,受佛教影响也有程度大小的差异,但均发挥了学术思想史上承上启下的作用,不可不称为转移风气的关捩人物。其中,韩愈对后世影响尤大<sup>⑨</sup>,以其为象征性的标志,略去各种复杂曲折的社会文化变迁细节不论,则可说由他率先揭出的“道统论”发展至宋代一变而为系统化的“道学”思想,重建符合儒家“道统”的政治文化新秩序已然成为士大夫群体的精神自觉。这期间有着极为清晰的儒学发展的内部理路线索可寻绎。其中,唐代作为儒学复兴的肇端,可分为前后不同的两个时期:“前期结束南北朝相承之旧格局,后期开启赵宋以降之新局面,关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此。”<sup>⑩</sup>而由唐至宋变动调整幅度巨大,乃至有人以“唐宋变革时期”一词以概括,以为无论就广度或深度而言,均“堪与后来的清末民初

① 柳宗元:《柳河东集》卷二十五《送文畅上人登五台遂游河朔序》,《四部备要》本。

② 柳宗元:《柳河东集》卷二十八《永州龙兴寺西轩记》,《四部备要》本。

③ 钱谦益撰,钱曾笺注,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》,上海:上海古籍出版社,2009年,中册,第862—863页。按柳宗元曾撰《曹溪大鉴禅师碑》,多有赞叹之辞,见《柳河东集》卷七“碑帖”。

④ 普济撰,苏渊雷点校:《五灯会元》卷七“龙潭信禅师”,北京:中华书局,1984年,中册,第71页。

⑤ 参阅傅斯年:《性命古训辨证》下卷释序,上海:商务印书馆,1947年,第16页。

⑥ 钱谦益撰,钱曾笺注,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》,中册,第863页。

⑦ 宋儒朱熹便直接批评说:“李翱复性则是,云‘灭情以复性’则非,情如何可灭?此乃释氏之说,于其中不自知,不知当时曾把与韩退之看否?”见黎靖德编:《朱子语类》卷五十九《孟子九》,长沙:岳麓书社,1997年,第2册,第1233页。

⑧ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷二《与王顺伯书》,第16页。按“三教”之名,当始自隋唐初期,参阅任继愈:《唐宋以后的三教合一思潮》,《世界宗教研究》1984年第1期。

⑨ 欧阳修《欧阳文忠公文集》卷五十七《赠王介甫》有句云:“翰林风月三千首,吏部文章二百年。”王安石《临川先生文集》卷十二《奉酬永叔见赠》答云:“他日若能窥孟子,终身何敢望韩公。”虽评价高低未必尽同,然均可见韩氏影响后世甚大。

⑩ 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,第296页。

的变动相匹敌”<sup>①</sup>。故儒佛交流互动作为时代潮流升降起伏的晴雨表,显然也会折射出长程历史变革必然引发的思想文化转型的某些面相或特征。

佛教在中国传播的过程当然即是不断中国化的过程,或可将其譬喻为补充生命必需营养的“输液”过程。近代以前,中国主要有两次“输液”：“印度佛教思想传入中国,是第一次‘输液’;明清之际西方思想传入,是第二次‘输液’。……有这样几次‘输液’的过程,中国文化才得以葆持其青春。”<sup>②</sup>也就是说,外来思想传入古代中国引发对话交流,就其规模较大者而言,主要有魏晋以来佛学的兴起及明清之际西方“天文学”的传播这两次<sup>③</sup>,它们均是强化而非削弱了中国学术思想的多元性。其中最值得注意的是,佛教在不断“中国化”的过程中,不仅未丧失其自身的学术文化思想个性,反而极大地丰富了其他思想流派的学理内涵,甚至儒家一贯强调的刚强健动的主体自由精神,也由于外来文化因子的不断刺激而空前高涨,从而使得肯定而非否定现实世界秩序建构之重要性的取向,始终都是中国思想世界的主流。这当然是世界文化交流史上的一大奇迹,明显折射出广大和平中正的中国文化所必有之开放性、容摄性特征。从宏观的视域看,韩愈、李翱诸人固然一方面激烈抨击释教,以儒家卫道者自居,难免自固封畛之嫌,但另一方面他们又出入于佛教,多交禅僧朋友,吸收了大量佛教思想资源。这说明儒、佛两家在知识权力与正统地位上的争夺尽管十分激烈,但最终仍由扞格矛盾转为会通交融,成为北宋理学之滥觞,此既显示出思想史的诡谲与复杂,亦构成了多元化的学术生态格局。而三教之间的长期互动互鉴关系,更造就了错综复杂的历史文化变迁面相,以致我们不能不说“唐宋以来,一千多年间的文化总体结构都与三教有关”<sup>④</sup>。而中国人之精神生命世界,殆绝少不为佛教思想所浸渍,尤其宋明诸大儒为建构自身理论体系,往往不能不对其多有采撷吸收。故欲了解中国历史文化的整体发展变迁趋势,首先必须摸清三教消长变化的政治文化生态分布格局。

## 二、北宋理学建构的佛教触媒因素

与唐以前通佛学者多为义学不同,宋人通佛学者则主要为禅学。谈禅成为宋人的一种社会风气,以致在儒家士子聚会亦时有发生<sup>⑤</sup>。北宋诸大儒上接唐人统绪而多有创造性发明,亦有赖于佛教思想资源的旁助<sup>⑥</sup>。不同之处是,唐人之说甚粗,宋人之说则颇精。更直截地说,“北宋诸儒实已为自汉以下儒统中的新儒,而北宋理学则尤当目为新儒中之新儒”。他们的目的主要是“针对释老而求发扬孔子之大道与儒学之正统”<sup>⑦</sup>,因而能系统发扬孔孟学说的内在义理,别开儒学崭新的思想天地。

其中较值得注意者如周敦颐(1017—1073),尝有“穷禅客”之称,曾师事鹤林寺僧寿涯,又从东林常聪总禅师习静坐<sup>⑧</sup>。据《鹤林寺志》所载:“宋寿涯禅师,与胡武平(宿)、周茂叔交善。茂叔尤依寿涯,读书寺中,每师事之,尽得其传焉。其后二程之学本于茂叔,皆渊源于寿涯云。”<sup>⑨</sup>虽不免过甚其辞,然可见相互过从甚密。而《性学指要》谓周氏“初与东林总(聪)游,久之无所入。总(聪)教之静坐,月余,忽有得,以诗呈曰:‘书堂兀坐万机休,日暖风和草自幽,谁道二千年远事,而今只在眼睛

① [日]沟口雄三:《中国思想史:宋代至近代》,龚颖、赵士林等译,北京:三联书店,2014年,第5页。

② 季羨林:《关于“天人合一”思想的再思考》,《中国文化》1994年第9期。

③ 明清之际西方天文学传入中国的具体情况,可参阅[德]弥维礼:《利玛窦在认识中国诸宗教方面之作为》,《中国文化》1990年第3期。

④ 任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

⑤ 《河南程氏遗书》卷二上“二先生语二上”：“昨日之会,大率谈禅,使人情思不乐,归而怅恨者久之。此说天下已成风,其何能救!”可证士大夫聚会谈禅,已成社风文化风气。见程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第23页。

⑥ 佛教发展由唐折转入宋,尽管之前尚有天台、唯识、华严、律、净土等宗派的涌现,但大多逐渐式微,惟禅宗一枝独秀,巋巋兴盛,流布天下。故本文言两唐以来佛教,则多指禅宗。盖其时禅与儒交涉最为频繁,然时人仍多统称其为释氏。

⑦ 两处引语见钱穆:《朱子学提纲》,《朱子新学案》上册,成都:巴蜀书社,1986年,第13、14页。

⑧ 黄宗羲撰,全祖望补修,陈金全、梁运华点校:《宋元学案》卷十二《濂溪学案下》,北京:中华书局,1986年,第1册,第514页。

⑨ 明贤:《鹤林寺志·高僧》,《中国佛寺史志会刊》第1辑第43册,台北:明文书局,1980年,第78页。

头。’聪肯之，即与结青松社。”<sup>①</sup>可见他后来之所以强调“无欲主静”，一生学问都以主静为宗，甚至认为“定之以中正而主静”<sup>②</sup>乃是证入形上道体、可为世间“立人极”的重要方法，固然离不开自己的体认工夫，且有儒家的渊源脉络可以考述，但禅门超越智慧的启迪、山林风气的熏染作用同样不容忽视。故晚明钱谦益认为他与后来晚出的朱熹，均为“击于禅人而有悟”者<sup>③</sup>。言似略显夸张，却并非毫无道理。

周敦颐一生学问精粹，均见于《太极图说》、《通书》。《太极图说》固然主要取鉴道家人物陈抟的《无极图》，但也参照了释门禅僧的《阿黎耶识图》<sup>④</sup>。而“《起信论》‘不生不灭与生灭和合，名为阿黎耶识’，与《太极图说》‘无极之真，二五之精，妙合而凝’之义相合”<sup>⑤</sup>。《太极图说》中的宇宙生成论、万物化生论，则与宗密《原人论》的理论构造模式极为相似<sup>⑥</sup>，但更强调宇宙人生生化不已的刚健大道，显然可视为北宋重新发明儒家圣学的肇端。

程颢、程颐兄弟二人均师从周敦颐，即王夫子所谓“学之兴于宋也，周子得二程子而道者，程子之道广，而一时之英才辐辏于其门”<sup>⑦</sup>。儒学声势得二程而日益壮大，学者多推尊为道学（理学）的创始人。但他们出入释老而返归儒家正学的经历，反映了其思想学说来源之广泛。其中，影响后世甚大的程颢（1032—1085），便曾“泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，遂求诸《六经》而后得之……秦、汉而下，未有臻斯理也。……教人自致知至于知止，诚意至于平天下，洒扫应对至于穷理尽性，循循有序。”<sup>⑧</sup>他的《定性书》云：“所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外。……故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”<sup>⑨</sup>梁启超即举《六祖坛经》弘忍传法慧能公案为例，以为“程子讲‘物来顺应’，禅宗讲‘心如明境’，这不是一鼻孔出气吗？”<sup>⑩</sup>程子又强调：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求”；“穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事，若实穷得理，即性命亦可了”<sup>⑪</sup>。此显然继承了先秦儒家的心性论而有所发挥，体现了证量功夫的高明广大，但也不能说与禅宗的挑激影响毫无关涉，不可避免地折射出三教合一的时代发展新趋势<sup>⑫</sup>。

同为理学家的程颢之弟程颐（1032—1085），也有长期禅坐的工夫<sup>⑬</sup>，时以禅门传道印心法门接引来学者。后人因此以为：“大抵程门诸弟，高者俱从禅学中来”<sup>⑭</sup>；“昔贤出入老、释，未尝讳言之”<sup>⑮</sup>。

① 黄宗羲撰，全祖望补修：《宋元学案》卷十二《濂溪学案下》，第1册，第514页。

② 周敦颐：《周敦颐集》，北京：中华书局，1981年，第5—6页。按周氏《通书·圣学第二十》又云：“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请闻焉。曰：一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直，静虚则明，明则通动，直则公，公则溥。明通公溥，庶几乎？”（《周敦颐集》，第29—30页）“无欲主静”一方面要证入形上本体，返本归“一”；另一方面也要依体起用，为人类社会建立“人极”。而证入形上本体的方法，儒佛两家显然可以互通，不必强立门户，妄分封畛。

③ 钱谦益撰，钱曾笺注，钱仲联点校：《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》，中册，第863页。

④ 参阅张立文：《宋明理学研究》，北京：人民出版社，2002年，第113页。

⑤ 马一浮：《语录编·儒佛篇》，丁敬涵校点：《马一浮集》第3册，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第1050页。

⑥ 参阅侯外庐主编：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1984年，第60页。

⑦ 王夫之：《张子正蒙注·序论》，船山全书编辑委员会编校：《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，2011年，第11页。按刘元卿《诸儒学案》卷一《濂溪周先生要语》称：“程公二子皆倡鸣道学，以继孔孟不传之统，世所谓‘二程先生’者，盖自（濂溪）先生发之也。”（见彭树欣编校：《刘元卿集》下册，上海：上海古籍出版社，2014年，第728页）可一并参阅。

⑧ 程颐：《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》，王孝鱼点校：《二程集》上册，中华书局，1981年，第638页；又见脱脱等撰：《宋史》卷四二七《程颢传》，北京：中华书局，1977年，第36册，第12716—12717页。

⑨ 程颐：《河南程氏文集》卷二《答横渠张子厚先生书》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第460页。

⑩ 梁启超：《儒家哲学》第六章《儒家哲学的重要问题》，上海：上海人民出版社，2009年，第126页；陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，第437页。

⑪ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷二上，王孝鱼点校：《二程集》上册，第15页。

⑫ 参阅韦政通：《中国思想史》下册，上海：上海书店出版社，2003年，第782—783页。

⑬ 《河南程氏遗书》卷十二《传闻杂记》载：“游、杨初见伊川，伊川瞑目而坐，二子侍立。既觉，顾谓曰‘贤辈尚在此乎？日既晚，且休矣。’及出门，门外之雪深一尺。”（王孝鱼点校：《二程集》上册，第429页）可见，程氏长期禅坐习静，并有了宗教性的神通体验。

⑭ 聂豹撰，吴可为编次整理：《聂豹集》卷十《答戴伯山》，南京：凤凰出版社，2007年，第316页。

⑮ 马一浮：《语录编·儒佛篇》，丁敬涵校点：《马一浮集》第3册，第1052页。

惟程颢尝讥佛氏“自谓之穷神知化，而不足以开物成务，言为无不同遍，实则外于伦理，穷深极微，而不可以入尧舜之道”<sup>①</sup>。他们都强调“静一诚敬”之功的重要性，显然仍与释氏有所区别<sup>②</sup>。而依据马一浮先生的看法，其所批评的对象，实不过是“小乘之言用以接引下根，故希求福报。朱子《感兴》诗所谓‘西方论缘业，卑卑喻群愚’，此本亦佛所呵斥。若大乘，如《华严》所言，‘行布’即是‘体主别异’，‘圆融’即是‘乐主和同’，‘文殊表智’即是‘惟深也，故能通天下之志’，‘普贤表行’即是‘惟几也，故能成天下之务’。彼此印证，固无往而不合也。”他认为儒、释之间，相较其同而非一味别其异，真正“于圣贤语言尚能知得下落”，也是一种“返之于《六经》”的方法。遗憾的是“儒家唯是圆实，理绝偏小，故无小乘权宗之说，在佛教唯大乘圆教可相应”<sup>③</sup>。儒家是否有必要开出类似于小乘一类的权说，似值得进一步讨论，但不可轻易将大乘圆教与小乘权说错置误读，则自是不易之论。儒家的根本精神不在独善其身而在兼济天下，极端鄙夷所谓小乘学说；而在中国佛教内部，褒大(乘)贬小(乘)从来都是中国化佛教的严正判教立场。例如，晚明天台宗大师传灯(1554—1628)就不满韩愈的性三品说，认为他“离性为三，曰中人可以上下，而上智与下愚不移。……不知夫子之言，中人可以上下，而上智与下愚不移者，论才也，非性也。然亦不独愈之言也，即天下举古今之人，言性皆杂乎方以言之，是以纷纷而不能一也。韩愈之说又不独此也，甚至于离性以为情，而合才以为性，离性以为情，则饥寒之患，牝牡之欲皆情也，非性也。情而非性，则必以泊然而无为者为性矣。韩愈以辟佛老为己任，至于言性又不自觉不知流入于吾不乘说中，是故其论终莫能通”<sup>④</sup>。此足证儒与佛之所以能够互融互通，主要仍在大乘而非小乘之说。双方都出于淑世救人的根本精神诉求，而在理论与实践两个方面明显与小乘有所区别。至于马先生谈到的《华严》，程颐与其门人亦有一段相关对话：

问：“某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽，此理如何？”曰：“只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。”

又问：“未知所以破他处？”曰：“亦未得道他不是。”<sup>⑤</sup>

“万理归于一理”云云，程颐又概括为“理一分殊”：“《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而未分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。”<sup>⑥</sup>可见“理一分殊”既是宇宙天地法则，当然便可以具化为世俗伦理原则。以后持类似看法者，多见于儒家学者。如朱熹就接着程颐的话说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。濂溪《通书》只是说这一事。”<sup>⑦</sup>检读更早的周敦颐的《通书·理性命第二十二》，他已明确提到：“是万为一，一实万分，万一各正，大小有定。”朱子据此发挥说：“言万个是一个，一个是万个。体统是一太极，然又一物各具一太极，所谓‘万一各正’，犹言‘各正性命’也。”“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”<sup>⑧</sup>“一”之本义显然即本体即整体即根源，当然可以涵盖或化现为“多”(万)，而可说“一”即为“多”(万)，“多”(万)即为“一”。一方面，一法遍含一切法，站在“一”

① 程颢：《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》引程颢语，王孝鱼点校：《二程集》上册，第638页。

② 李焘《续资治通鉴长编》卷二二三“熙宁五年五月甲午”条载：“(王)安石曰：‘……臣观佛书，乃与经合。盖理如此，则虽相去远，其合犹符节也。’上(神宗)曰：‘佛，西域人，言语即异，道理何缘异？’安石曰：‘臣愚以为苟合于理，虽鬼神异趣，要无以易。’上曰：‘诚如此。’”余英时据此认为宋神宗与王安石君臣二人对佛教的态度是完全开放的，二程辟佛的一部分原因实乃针对王安石而非佛教本身，颇值得参看，而注意其中的分疏。见氏著：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》上册，北京：三联书店，2004年，第50—64页。

③ 以上几处引文均见马一浮：《语录编·儒佛篇》，丁敬涵校点：《马一浮集》第3册，第1052页。

④ 传灯：《性善恶论》卷一，福建莆田广化寺20世纪90年代末内部打印本。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八《伊川先生语四》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第195页。

⑥ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷九《答杨时论西铭书》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第609页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷十八《大学五》，第1册，第397页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷九十四《周子之书》，第3册，第2164、2165页。按《华严经·十地品》云：“譬如日月住虚空，一切水中皆现影。”(《大方广佛华严经》第2册，台北：新文丰出版公司，1995年，第1877页)

的立场上看,不能不说是万物终归一太极;另一方面,一切法为一法摄,以“多”的方法观,则又不能不说万物各具一太极。足证朱熹实借用了佛教颇有哲理义涵的“月映万川”妙喻<sup>①</sup>,以发明由周氏肇其端,程颐所明确拈出的“理一分殊”之说<sup>②</sup>。由此可见,不仅程颐曾认真研读过《华严经》,即周敦颐亦颇受《华严经》影响,而尤以朱子发挥最多。他们都熟悉华严理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍思想,了解其“一”与“多”互摄互融(一即一切,一切即一)的一套理论体系,深知宇宙乃是一个万事万物拥有自身内在价值而又相互联系的整体<sup>③</sup>。

作为中国思想史上一个极为重要的命题,由程颐首先揭出的“理一分殊”说,经杨时(龟山)、李侗(延平)、朱熹等人的发挥,越到后来就越具有形而上和宇宙论的涵义。此一学说主要得益于《华严经》“揭两端之教”、“合于一贯之旨”的方法<sup>④</sup>,更受到了理事无碍法界玄旨的感染<sup>⑤</sup>,既绵延了先秦儒家的核心思想和基本价值,彰显了儒家一贯固有的真精神,又依据佛教理论作了创造性的发挥,拓展了儒学致思的空间范围。这说明佛教的不少观点已为儒学所消化和吸收,儒与佛已缩小了相互之间的义理差距或立论分歧。

北宋另一大儒张载(1020—1077),早年曾受范仲淹影响,反复研读《中庸》,“虽爱之,犹未以为足也,于是又访诸释老之书,累年尽究其说,知无所得,反而求之《六经》”<sup>⑥</sup>。可见其最终选择尽管为儒家正学,但佛教思想资源的旁助作用同样不可轻忽。张载特别强调:

至诚,天性也;不息,天命也。人能至诚,则性尽而神可穷矣;不息,则命行而化可知矣。学未至知化,非真得也。有无虚实为一物者,性也;不能为一,非尽性也。饮食男女皆性也,是乌可灭?然则有无皆性也,是岂无对!庄、老、浮屠为此说久矣,果畅真理乎?

浮屠明鬼,谓有识之死,受生循环,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄见,可谓知人乎?天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?孔孟所谓天,彼所谓道,惑者指游魂为变,为轮回,未之思也。大学当先知天德,知天德则知圣人,知鬼神。今浮屠极论要归,必谓死生转流,非得道不免,谓之悟道可乎?自其说炽传中国,儒者未容窥圣学门墙,已为引取,沦胥其间,指为大道。其俗达之天下,致善恶、智愚、男女、臧获,人人着信,使英才间气,生则溺耳目恬习之事,长则师世儒宗尚之言,遂冥然被其驱,因谓圣人可不修而至,大道可不学而知。故未识圣人心,已谓不必求其迹;未见君子志,已谓不必事其文。此人伦所以不察,庶物所以不明,治所以忽,德所以乱,异言满耳,上无礼以防其伪,下无学以稽其弊,自古波淫邪遁之词,翕然并兴,一出于佛氏之门者千五百年。自非独立不惧,精一自信,有大过人之才,何以正立其间,与之较是非,计得失。<sup>⑦</sup>

由上可见,张载主要是不满意佛教的“寂灭”或“无生”,即不再“受生”而跳出生死轮回,遂不能不以生命存在为一大虚妄,乃至绝灭活泼创造生机以求顽空之说,才力求分判儒、佛之别。他认为,必须回归儒家圣人之道,既重天也重人,视天与人均为“道”的流行发用的场域。这样,虽人伦日用亦不能不为天理之当然,故必穷理尽性然后可以至命,缺少了“下学”便谈不上“上达”,生命存在一日便尽

① 《朱子语类》卷九十四《周子之书》云:“阳郑问:‘理性命’章何以下‘分’字?曰:不是割成片去,只如月映万川相似。”(第3册,第2164页)按“理性命”云云,乃指周敦颐《通书·理性命第二十二》。

② 程颢、程颐:《河南程氏文集》卷九《答杨时论西铭书》,王孝鱼点校:《二程集》上册,第609页。按上引周敦颐《通书》“一实万分,万各正”之说,朱熹以为“便是理一分殊处”。见黎靖德编:《朱子语类》卷九十四《周子之书》,第3册,第2164页。

③ 宇宙间一切事物的相互联系,也可说是互摄性原则、旁通性原则,即华严宗所展示的无碍自在而又圆融无尽的境地。参阅方东美:《华严宗哲学》上册,台北:黎明文化事业公司,1981年,第467页。

④ 马一浮:《语录编·儒佛篇》,丁敬涵校点:《马一浮集》第3册,第1050页。

⑤ 参阅刘述先:《理一分殊》,上海:上海文艺出版社,2000年,第1—2页。

⑥ 吕大临:《横渠先生行状》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第381页。

⑦ 张载:《正蒙·乾称篇十七》,林乐昌:《正蒙合校集释》下册,北京:中华书局,2012年,第916—921页。

一日之伦理责任<sup>①</sup>，否则便是乖离儒家经世情怀的有体无用之学。此足证与其他理学人物一样，张载虽受释、老影响而仍排斥释、老，排斥的焦点即在于释、老过分地崇无黜有，而有违儒家天人一体、有无一致的即超越即存在的人间情怀。而他一生“志道精思，未尝须臾息”，“学者有问，多告以知体成性，变化气质之道”。“关中学者之多，与洛人并”<sup>②</sup>，显然也与他的影响有关。宜乎程颐称他的“《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善、养气之论同功”<sup>③</sup>。王夫之也认为他“上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也”<sup>④</sup>。他“在学术界，开辟力极大……主张气一元论，由虚空即气的作用，解释宇宙的本体及现象”<sup>⑤</sup>。但正如朱熹《横渠先生画像赞》所说“早悦孙吴，晚逃佛老，勇撤皋比，一变至道”<sup>⑥</sup>，张载显然也是先从佛教思想阵营中冲杀出来，然后才一本儒家立场建构出自己的理论体系的。

### 三、南宋思想世界的儒佛对话

南宋朱熹(1130—1200)乃伊洛学统的发扬光大者，也是集理学之大成的一代历史人物，主要的学术工作是以心、性、理、气、太极等为基本架构，试图为宇宙万物，当然也包括心性本体，作出合理周延的解释，建立了一个颇有综合性特征的理学体系。今人以为他之“在中国，犹西洋之 Thomas Aquina，其功至不可没”<sup>⑦</sup>，自孔、孟之后，鲜少有出其右者，不啻为“吾国学术史中古唯一伟人”，“迄今愈七百年，著作议论涉及朱子者何限”<sup>⑧</sup>。易言之，有宋一代学术文章之所以灿然可观，当与朱子承上启下之功大有关系。而自元以迄晚近七百年，若论对士人群体影响之大，实也可以称他为孔、孟以后的第一人<sup>⑨</sup>。

朱熹的学问进路，主要强调涵养须用敬，进学在致知，从而发展出一个心、性、情三分的理论格局，倡导理气二元不离不杂的形上之学。其于“北宋理学，不仅汇通周、张、二程诸家，使之会归合一，又扩大其范围，并及于邵雍尧夫、司马光君实两人，又特作六先生画像赞，以邵康节涑水与周、张、二程并举齐尊”<sup>⑩</sup>。然朱子的世界尽管是以儒学为中心，其基本身份亦不能不是士大夫<sup>⑪</sup>，却未必就没有受到佛教的影响。尤其是朱熹早年一度热衷于佛学，自谓“某年十五六时，亦常留心于此”；“某旧时亦无所不学，禅、道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学”<sup>⑫</sup>；“以先君子之余海，颇知有意于为己之学，而未得其处，盖出入于释老者十余年”<sup>⑬</sup>。或许因为他“初师屏山籍溪，籍溪学于文定，又好佛老；以文定之学为论治道则可，而道未至。然于佛老亦未有见。屏山少年能为举业，官莆田，接塔下一僧，能入定数日。后乃见了老，归家读儒书，以为与佛合，故作《圣传论》。”<sup>⑭</sup>可见，朱子浸淫佛学义理之深，实

① 陆象山称：“下学上达，即是喻义喻利。”(陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十五《语录》，第435页)可见，从儒家视域看，下学上达的工夫，必然一端联系着形上道体的证入，一端连接着社会伦理责任的承担，二者缺一不可。

② 刘元卿：《诸儒学案》卷二《横渠张先生要语》，彭树欣编校：《刘元卿集》下册，第773页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷九《答杨时论西铭书》，王孝鱼点校：《二程集》上册，第609页。

④ 王夫之：《张子正蒙注·序论》，《船山全书》第12册，第11页。

⑤ 梁启超：《儒家哲学》第五章《二千五百年儒学变迁概略(下)》，第71页。

⑥ 朱熹：《六先生画像赞·横渠先生》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第4003页。

⑦ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语，引自吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，第11页。按 Thomas Aquina，原书注：“阿奎那(1225—1274)，意大利神学家。”

⑧ 钱穆：《朱子新学案》上册，第3页。

⑨ 参阅刘述先：《对全球在地化问题的反思与回应》，景海峰主编：《儒学的当代发展与未来前瞻》，北京：人民出版社，2014年，第13页。

⑩ 钱穆：《朱子学提纲》，《朱子新学案》上册，第18页。

⑪ 参阅余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》上册，第3—5页。

⑫ 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，第4册，第2358页。

⑬ 朱熹：《答江元适》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1700页。

⑭ 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，第4册，第2357页。

与其师徒授受渊源关系密契。无怪乎他早年赴进士考,行篋中唯一所带之书,竟是一本临济宗禅僧大慧(1089—1163)的著述——《大慧语录》<sup>①</sup>。兹说之可靠性虽有待深考,但多少能反映出他对佛教的倾心向慕<sup>②</sup>。尤宜注意者,则是他的《久雨斋居颂经》诗:

端居独无事,聊披释氏书。  
暂释尘累牵,超然与道俱。  
门掩竹林幽,禽鸣山雨余。  
了此无为法,身心同晏如。<sup>③</sup>

后人据此认为:“彼其所得,固已超然于语言文字,亦岂落宗门之后。”以此推之,则可以说“五花开后,狂禅澜倒,扫末流之尘迹,修儒行为箴砭,闾现之间,亦有时节因缘在焉。其微权固未可以语人”<sup>④</sup>。朱子学问得力佛教颇多,尚可举下面一段对答为例:

或问:“万物各具一理,万理同出一原。”(朱子)曰:“一个一般道理,只是一个道理。恰如天上下雨,大窝窟便有大窝窟水,小窝窟便有小窝窟水,木上便有木上水,草上便有草上水。随处各别,只是一般。”<sup>⑤</sup>

朱熹所要阐明的,依然是前述“理一分殊”的道理。但如同“月映万川”之说直接受益于华严一样,他的上述说法则渊源于天台思想。试看《妙法莲华经·药草喻品》的原文:

如来观知一切诸法之所归趣,亦知一切众生深心所行。通达无碍。又于诸法究尽明了。示诸众生一切智慧。譬如三千大千世界,山川溪谷土地,所生卉木丛林及诸药草,种类若干,名色各异。密云弥布,遍覆三千大千世界,一时等澍,其泽普洽。卉木丛林及诸药草,小根小茎,小枝小叶,中根中茎,中枝中叶,大根大茎。大枝大叶,诸树大小,随上中下各有所受。一云所雨。称其种性而得生长,华果敷实。虽一地所生,一雨所润,而诸草木各有差别。<sup>⑥</sup>

一雨普润一切草木,草木则各因其根器的差别,而有大小不同的受益。《法华经》以此巧妙譬喻佛陀出世,以一音遍布三千大千国土,说一相一味之法,而众生则因其根器利钝,受用亦各有或大或小的区分。朱熹的说法主要突出“理一分殊”即本体与现象的关系,强调抽象普遍的“理一”必须落实在具体个别的“分殊”之中,具体个别的“分殊”必然会受到抽象普遍的“理一”的贞定,即使世俗世间的伦理义务或人生责任,也必须受到普遍抽象与特殊个别的双重规约,才有利于人类道德生活及修养工夫即存在即超越的步步展开和落实。其设譬取喻的方法,明显地是因袭天台尊奉的经典——《法华经》,诚乃善用他人之优长以畅己之言说者也。

朱子既然因袭天台立宗经典《法华经》,则必然熟悉天台宗学说。佛教传入中国后,不断层层累积并有新的发展,消化工作乃是长期的、艰苦的,天台圆教则代表了最后的消化<sup>⑦</sup>,而以朱子学问思想的博学宏达,显然不可能不对其义理系统有所了解和把握。考乾道九年(1173)至淳熙十年(1183),他曾两次入台州天台县界,并两度主管当地崇道观(后改桐柏宫),讲学授徒,访贤交友,踪迹遍及当地山山水水,一时从游者甚众,均为地方名流,有大量自撰诗文可供佐证<sup>⑧</sup>。崇道观位于天台桐柏山,与天台国清寺(初名天台寺)相距不远。天台山历来有“东土灵山”之誉,国清寺亦被世人尊为天台祖庭。盖智颚大师(539—597)曾在此宣讲《法华经》,大得法华三昧。历代天台祖师均以《法华经》为

① 朱时恩所辑《居士分灯录》卷下云:“(朱熹)少年不乐读时文,因听一尊宿谈禅,直指本心,遂悟昭昭灵灵一著。年十八,从刘屏山游,山意其留心举业,搜之篋中,惟《大慧语录》一帙而已。”

② 参阅陈来:《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第160页。

③ 朱熹:《久雨斋居颂经》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第20册,第231页。

④ 以上两处引文均见钱谦益撰,钱曾笺注,钱仲联点校:《牧斋初学集》卷二十八《阳明近溪语要序》,中册,第863页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷十八《大学五》,第1册,第357页。标点略有补改。

⑥ 《妙法莲华经》卷三《药草喻品第五》,见张新民:《法华经今译》,北京:中国社会科学出版社,1994年,第289、51—52页。

⑦ 参阅牟宗三:《佛性与般若》序,《牟宗三全集》第3册,台北:台湾学生书局,1977年,第3—5页。

⑧ 严振非:《朱熹与台州》,《东南文化》1990年第6期。

宗，遂成一大中国化之佛教宗派。尤其是智凯所撰之《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》等多种著述，均能发明诸法实相，即《法华经》所谓“十如是”般若实相之说，实为后人研究天台创宗立派哲学思想不可或缺之书。北宋以后“天台与云门旗鼓相当，工力悉敌，复有士大夫周旋其间，故特形其盛”<sup>①</sup>。朱子既有台州生活之经历，以他过人之博学广闻，必曾深入其学之堂奥，当断无疑义。更明白地说，他明显一度受过天台宗影响，不仅精研过《法华经》，读过智凯《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》诸书，深受其“法一”与“分殊”之说的浸染，而且更改头换面，巧用其譬喻来阐述儒家“理一分殊”的道理<sup>②</sup>，将佛教经典内容转化植入了儒家的新语境。只是他不经意中仍露出了马脚，未能完全抹去剿袭的痕迹。陈寅恪先生曾明确指出：“宋儒若程若朱，皆深通佛教者”<sup>③</sup>，信非虚言。朱子好批评其他儒者的学问多有禅学夹杂，但他自己的思想何尝不同样渗入了大量的佛教文化因子！宋代天台、华严、禅宗三家，虽整体看均承晚唐五代衰微而再次复兴，但亦因其自身的“入世转向”而早已完全中国化，其中禅宗声势颯颯乎如日中天，显然已非其他诸家所能匹敌，但同样也出现了盛极之后难以为继的历史性困局。朱子则不仅精通禅宗，对天台、华严两家亦颇为稔熟。无论“宗”或“教”的典籍文献，他均有广泛的涉猎或研读，同时又善于将其转化为自身以“天理”为中心范畴的理论建构资源，趁势巩固或强化了儒家在超越世界的思想主导地位 and 传道发言权。

朱子之所以由佛教折入儒学，如分析其主要原因，则为受到持守儒家立场的延平李侗的接引。这一点似乎也有朱子自己的话可供佐证：“某少时未有知，亦曾学禅，只李（延平）先生极言其不是，后来考究，却是这边味长。才这边长得一寸，那边便缩了一寸，到今销铄无余矣。毕竟佛学无是处。”<sup>④</sup>可见他是先进入禅学阵营之门，然后才返归儒家正学，一如陈涉之揭竿易帜，不能不说是真能入室操戈者<sup>⑤</sup>。故其学虽与禅大有区别，但未必就全然迥异。“禅宗不与人说道理，直下要人截断情尘意识，或以一句无义味语塞却人之思路，其方法实是险迫，然学者遭其偈勒，无伎俩可施，忽然转身过来，直是廓落自在，非遇上根，决不能受此钳锤，中根之人全不得力，且有因此而发狂者，故儒家不用也。朱子深明此事，料简禅病，分明不差。不知此中甘苦者，自不能不疑其言。”<sup>⑥</sup>朱子尽管“以父执事延平”，后即有了由禅而儒的巨大思想转向，但我们对此仍不能轻下“决裂”或“斩断”的武断性结论。

朱子深知禅学利弊，在工夫论上必然有取有舍，故从禅学角度看，其相同或相似之处亦不胜枚举。但从大根大本处看，朱子之学仍为儒而非禅。诚如清人恽敬（1757—1817）所说：

尝观禅有近于朱子“理在气先”之说者，如鲁祖“茶盖在世界前”之言是也；有近于朱子“知在行先”之说者，如仰山“行履在何处”之言是也；有近于朱子之论“性”与“气”者，如赵州“有业识无佛性”之言是也；有近于朱子之论“体”与“用”者，如汾山“有身无用、有用无身”之言是也。此皆议论之时，枝叶波流，偶然相及，非为学之本源，故虽甚近，不可据此谓同于朱子。……朱子之学，其矩度绳尺，与圣人之教皆一辙焉，惟兢兢然，孑孑然，自拔于禅，宁言之实而不敢高，宁言之迂而不敢径，宁言之执而不敢通，遂有与圣人不相似者。敬尝谓朱子本出于禅而非禅，力求乎圣而未臻乎圣，盖此故也<sup>⑦</sup>。

宋明儒学回应佛教的挑战，重建自身的形上世界，争夺终极性超越精神方面的发言权，虽有意区

① 参阅陈垣：《中国佛教史籍概论》，北京：中华书局，1962年，第115页。

② 据赵师复《宋嘉定姑孰刻本延平问答跋》，朱熹初悟儒家“理一分殊”之旨，乃在早年从延平李侗问学之时：“延平之言曰：‘吾儒之学所以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。’此其要也。”见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第13册，第354页。

③ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语，引自吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，第10页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷一〇四《朱子一》，第4册，第2358页。

⑤ 赵师复《延平问答跋》云：“文公领簿同安，反复延平之言，若有所得者，于是尽弃所学而师事焉。”可证朱子确有一由禅而儒的思想变化发展过程，其中的关键转折则为从延平执礼问学，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第13册，第354页。

⑥ 马一浮：《尔雅台答问续编》卷三《示语三》，丁敬涵校点：《马一浮集》第1册，第639页。

⑦ 恽敬：《大云山房文稿二集》卷一《姚江学案书后二》，《四部丛刊》本。



分相互之间的畛域,但毕竟同样涉及身心性命,面对共同的生存世界,关心浑然一体的形上大道,遂不能不有相似或重合之处,当然也就不能遽断其为禅。但这并非就意味着要否定佛教的影响,也不能说禅就毫无正面的思想支援作用。所谓“本出于禅而非禅,力求乎圣而未尽乎圣”,当是颇为公允的持平之论。而纵观朱子一生学问,则可说是“理学中之最细密者,所谓物之表里精粗无不到,心之全体大用无不明,是以《宋元学案》谓先生之学,全体大用兼综条贯,表里精粗交底于极也。由此则所以朱子之学后人谓之迂阔,后人病其支离也,是岂朱子之迂阔支离耶,殆未之深察可厥申其说”<sup>①</sup>。

与其他儒者一样,朱子后来之所以对佛教多有批评,主要的原因仍在于佛教的“自私”<sup>②</sup>。不妨再举一段他与学生的对答:

问:“明德而不能推之新民,可谓自私?”(朱子)曰:“德既明,自然是能新民,然有一种人不能如此,此便是释、老之学。”<sup>③</sup>

在朱子看来,“佛说万理俱空,吾儒说万理俱实”。这一差别本质上也可将前者归结为“自私”,因为“只从此一差,方有公、私、义、利之别”<sup>④</sup>。尽管他的批评不无道理,甚至直接指出了佛教的根本不足,但严格说佛教仍有“了义、不了义之辨。大凡儒家所斥,皆是不了义教,若了义教所示,一真法界无一法非真,此与万理俱实又何异?……真不昧,便是万理皆实,法法皆真”<sup>⑤</sup>。可见他固然以格物穷理为根本,一生精力均用于弘扬儒家正学,但即使强调心的虚灵明觉及其全本大用,也表明必须扩充德性生命本来固有之理,目的在于将心性本体之理与宇宙天地之理合为一体,从而开出人类社会生活不可或缺的道德实践活动<sup>⑥</sup>。与后来的阳明一样,尽管朱子的整个思想世界及其方法路径完全是儒家的,却未必就没有禅宗的影响,甚至儒与释之交涉融突亦可透过他一生心路历程而窥知。简单地概括,则可以说他一方面大量吸收了佛教思想资源以重建儒家下学上达的哲学体系,反映了援佛入儒的时代发展新潮流,一方面又严格区分儒、佛之间的疆界或畛域,极力将已为佛教垄断的思想权力资源转化为儒家学术阵营不可或缺的重要内容。

与朱子同时的陆象山(1139—1193),历来有人疑其学近禅或根本就是释氏之学<sup>⑦</sup>。原因是其学以事心为主,能够“直趋本根”<sup>⑧</sup>,而讥朱子之学为支离,强调“念虑之不正者,顷刻而知之,即可以正;念虑之正者,顷刻而失之,即为不正。有可以行迹观者,有不可以行迹观者。必以行迹观人,则不足以知人。必以行迹绳人,则不足以救人”<sup>⑨</sup>。其为学目的则在于透过心性论凸显人的主体精神,故尤其强调“发明本心”,遂与佛教心性论多有相似之处,而最接近禅宗的“明心见性”说。而他同时又主张以简易的“格心”方法,取代朱子较为支离的“格物”手段,且与程朱一系多关注天道观笼罩下的人生社会的出路问题明显不同,而成为儒学内部异于朱熹理学的另一套形上理论体系。故宋代儒学自象山出,遂形成二水分流的两派,即通常所谓心学与理学两大阵营。如果说道学兴盛于两宋,朱子乃其学之集大成者,虽受佛教影响而又极力辟佛,或可称其学为“道化之儒学”,那么象山则为心学之开创者,释氏濡染其思想既深且巨,宗教态度亦相对开放包容,则似可称其人为“佛化之儒家,以禅论道之领袖”,“乃理学之禅者”<sup>⑩</sup>。但朱子多论“性”,象山则少谈“性”,故梁启超曾比较二人,认为“九渊生

① 汤用彤:《理学谥言》,《理学·佛学·玄学》,北京:北京大学出版社,1991年,第26页。

② 参阅张新民:《朱子“去恶全善”思想的本体论与功夫论》,《孔子研究》2002年第4期。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷十七《大学四》,第1册,第339页。标点有所改动。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷十七《大学四》,第1册,第340页。

⑤ 马一浮:《语录编·儒佛篇》,丁敬涵校点:《马一浮集》第3册,第1049页。

⑥ 参阅张新民:《朱子“去恶全善”思想的本体论与功夫论》,《孔子研究》2002年第4期。

⑦ 参阅劳思光:《新编中国哲学史》第三卷上,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第298页。

⑧ 朱熹:《答吕子约》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第2190页。

⑨ 引自杨简:《象山先生行状》,陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十三《谥议》,第389页。

⑩ 分别见南怀瑾:《禅海蠡测》,北京:中国世界语出版社,1996年,第178、194页。

平不喜谈玄,平常人说陆派谈玄,近于狂禅,这个话很冤枉。其实朱派才谈玄,才近于禅”<sup>①</sup>。“性”关涉形上超越之本体世界,先秦原始儒家甚少系统讨论,宋人受佛教挑激遂不能不有所回应,梁氏以此作为是否“近禅”的判断标准,显然不无道理。梁氏又说:

朱陆两家都受禅宗影响。朱子释“明明德”说:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。”所谓虚灵不昧,以应万事,即明镜拂拭之说。陆子称“圣贤之学,心学而已”,又即禅宗“即心是佛”之说。据我看来,禅宗气味,陆子免不了,不过朱子更多。陆子尝说“心即理”、“明本心”、“立其大者”,大部分还是祖述孟子“求其本心”、“放其良心”的话。所以说孟子与孔子相近,象山是孟子嫡传。象山不谈玄,讲实行,没有多少哲学上的根据。<sup>②</sup>

所谓“明镜拂拭之说”,典出《六祖坛经》,即禅宗五祖弘忍门下神秀之偈语:“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃。”<sup>③</sup>而“没有多少哲学上的根据”云云,则是与朱子特别是晚出的王阳明比较得出的结论。如果衡以先秦孔、孟的生命智慧,则象山及后来的阳明,似较诸程、朱一系,更具有实践化的价值诉求,亦更多地与先秦儒家有相合契应之处。他们的精神灵魂或价值立场,尽管与程、朱一系存在着差异,但从儒、释、道三家的整体文化生态格局来看,则显然都仍是儒家而非佛教的。

从佛教的整体历史发展看,南北朝时期佛教从“般若学”到“涅槃学”学术发展路径的历史性转向,实即从本体论折入心性论,从而不断扩大或深化其思想体证或言说范围的过程,最终则产生了以“明心见性”为根本旨趣的完全中国化的禅宗。佛教不断中国化的长足发展过程,显然也折射出中国思想世界变迁的某些精神诉求。宋儒作为中国文化精神的托命人,或多或少亦会受到禅宗思想的濡染,最具典范意义者即为象山融会儒释而自成一家之言的做法。不妨试看象山与朱季绎的一段对话,从中可看出他对佛学的认同态度与价值立场:

朱(季绎)云:“近日异端邪说害道,使人不知本。”(象山)先生云:“如何?”朱云:“如禅家之学,人皆以为不可无者,又以谓形而上者所以害道,使人不知本。”先生云:“吾友且道甚底是本?又害了吾友甚底来?自不知己之害,又焉知人之害?包显道常云:‘人皆谓禅是不可无者。’今吾友又云‘害道’,两个却好缚做一束。今之所以害道者,却是这闲言语。”<sup>④</sup>

具见象山以为真正害道者,乃在自己的染污执著,亦即所谓的“闲言语”,当然也可说成是变相表现出来的“利己之心”,或必须对治刊落的“习气”。而禅之高明恰在能应病予药,当下破除人的执著,直指本心本性以证入形上道体,当然也就是人皆“不可无者”。象山之学,“少而慕古,长欲穷源,不与世俗背驰而非,必将与圣贤同归而止”<sup>⑤</sup>,遂能以“尊德性”为学问宗旨,“先立乎其大,而后天之所以与我者,不为小者所夺。夫本体不明,而徒致功于外索,是无源之水也”<sup>⑥</sup>。与后来晚出的王阳明一样,象山在证道工夫进路上似更接近禅宗,同时也常以禅家机锋接引学人<sup>⑦</sup>,而大有别于朱子的“格物穷理”说。特别是“朱子言性即理,象山言心即理。此一言虽只一字之不同,而实代表二人哲学之重要的差异”<sup>⑧</sup>。言“性即理”显然更突出理的普遍性,言“心即理”当然更重视人的主体性。二者的确在工夫进路上大有区别,故象山之学遂多招崇朱或述朱者讥诋,以致攻毁他为“狂禅”<sup>⑨</sup>。其实象山的学问

① 梁启超:《儒家哲学》第六章《儒家哲学的重要问题》,第111页。

② 梁启超:《儒家哲学》第六章《儒家哲学的重要问题》,第126页。

③ 慧能著,郭朋校释:《坛经校释》,北京:中华书局,1983年,第12页。

④ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十五《语录下》,第437页。

⑤ 陆九渊撰,钟哲点校:《陆九渊集》卷三十六《年谱》,第485页。

⑥ 黄宗羲撰,全祖望补修:《宋元学案》卷五十八《象山学案》,第3册,第1885页。

⑦ 参阅《陆九渊集》卷三十六《年谱》象山与杨简有关本心的机锋对答(第487-488页)。

⑧ 冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第939页。

⑨ 如朱子便指出:“近闻陆子静言论风旨之一二,全是禅学,但变其名号耳。”见朱熹:《答吕子约》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第2191页。

乃是“因读《孟子》而自得之于心”<sup>①</sup>，故最强调验之身心，切己受用，一生均未放弃儒家修己治人的道德实践工夫，亦最能转化为活泼挺拔的人格风姿。而无论朱子或象山，纵观两宋学术渊源流变，均不能不如明代大儒黄馆所说：“宋儒之学，其入门皆由于禅；濂溪、明道、横渠、象山则由于上乘；伊川、晦庵则皆由于下乘。”<sup>②</sup>也就是说，他们的借鉴程度无论是深是浅，态度为否定性地吸收或批判性地肯定，均免不了与禅宗有所交涉，而多方面地受其影响<sup>③</sup>。我们可以大胆地断言：假若不经过佛教思想精神的洗礼，便难以有宋代儒家哲学体系的重建。佛教固然高明超拔，儒家也卓犖高迈，而经过长久的历史性的融突磨合之后，两家在“向上一著”上已显得愈来愈接近。

#### 四、儒佛合流的历史发展趋势

唐代佛教之所以得以繁荣发展，一个重要的原因便是士夫作为一个极为重要的力量参与其中<sup>④</sup>。而佛教与儒学由唐入宋长期融突磨合的过程，显然即是宋代新儒家哲学体系建构与完善的过程。此一过程不仅催生了诸如廉、洛、关、闽一类的一流大哲，而且最终完成了儒学义理化和系统化的工作。或许陈寅恪先生的表述，概括得最为精当：

佛教流布，实为世界文明史上，大可研究者。佛教于性理之学 metaphysics，独有深造，足救中国之缺失，而为常人所欢迎。惟其中之规（戒）律，多不合于中国之风俗习惯（如祀祖、娶妻等），故昌黎等攻辟之。然辟之而另无以济其乏，则终难遏之。于是佛教大盛。宋儒若程若朱，深通佛教者，既喜其义理之高见详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷覆夏也。乃求得而两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采佛理之精粹以之注解四书五经，名为阐明古学，实则吸取异教。声言尊孔辟佛，实则佛之义理，已浸渍濡染。与儒教之传宗，合而为一。此先儒爱国济世之苦心，至可尊敬而曲谅之者也。故佛教实有功于中国甚大。而常人未之通晓，未之觉察，而以中国为真无教之国，误矣。……今人以宋元为衰世，学术文章，卑劣不足道者，则实大误也。<sup>⑤</sup>

由此可见，佛教对宋代儒学复兴运动的影响是巨大而深刻的。缺少了佛教在义理层面上的微妙而深刻的挑激，便很难设想宋儒能建构起如此系统深邃的哲学思想世界，也难以设想能产生自先秦以来如此罕见的最具有生机活力的第二期儒学复兴发展运动。清儒戴东原曾有言云：

宋以前，孔孟自孔孟，老释自老释，谈老释者高妙其言，不依附孔孟。宋以来，孔孟之书尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之。于是有读儒书而流入老释者，有好老释而溺其中，既而触于儒书，乐其道之得助，因凭藉儒书以谈老释者。对同己则共证心宗，对异己则寄托其说于《六经》、孔孟，曰：“吾所得者圣人之微言奥义。”而交错旁午，屡变益工，浑然无罅漏。<sup>⑥</sup>

儒家自先秦以来的发展，宋代显然是一大分水岭。而佛教挑激旁助之功，迹亦至显至著。无怪乎陈寅恪先生要特别借用佛教经典“佛为一大事因缘出现于世”之说<sup>⑦</sup>，强调“中国自秦以后，迄于今日，其思想之演变历程，至繁至久，要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生，及其传衍而已”<sup>⑧</sup>。质言之，宋代实乃儒家承上启下的一大枢纽，宋儒一方面吸收了大乘佛教特别是禅宗的心性论思想，建立

① 陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十六《年谱》，第498页。

② 黄馆撰，刘厚祜、张岂之点校：《明道编》卷一，北京：中华书局，1959年，第12页。

③ 参阅[日]久须本文雄：《宋代儒学の禅思想研究》，名古屋：日进堂书店，1980年。

④ 参阅赖永海主编：《中国佛教通史》（学术版）第5卷，南京：江苏人民出版社，2010年，第244—313页。

⑤ 《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语，引自吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，第10—11页。

⑥ 戴震：《东原文集》卷八《答彭进士允初书》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，合肥：黄山书社，2010年，第351页。标点有改动。

⑦ 《妙法莲华经》卷一《方便品》云：“诸佛世尊唯以一大事因缘出现于世……欲令众生开佛知见。”见张新民：《法华经今译》，第238页。

⑧ 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，第250页。

了一套全面完整的道德形上学体系,另一方面,又发挥了自身传统固有的治国平天下的学说,始终未尝改变修己治人的经世性格。既可概括其为“内圣外王”之学,亦不妨许以“极高明而道中庸”之评语。佛教心性论与政治学之间的冲突或矛盾,在儒学看来恰好可以高度整合或统一。而宋代以后儒家内部尽管派别纷争不断,且始终难以折衷调和以归一是,然仍“以祖述尧舜禹汤文武周公孔孟之言,为圣贤授受一贯之心学,阐明仁义之说,演绎心性之际,为远承先圣之道统。与历来儒者唯知讲经注疏之因袭风气,大相径庭。其中思想之嬗变,学说之创获,深其蛛丝马迹,颇多耐人寻味之处。而其启后世道统之争,门户之战者,当非其初心所及者也。”<sup>①</sup>儒、道、释三家鼎立之文化生态格局,遂于焉而得以兴起和成立。而三家之中,儒实已上升为主体;释道两家,则逐渐退居为辅助。故“自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之,此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论”<sup>②</sup>。

与儒学经过外来佛教的浸染而得以迅速发展同步,佛教顺应新的文化生存环境而不断儒化也成为一种历史趋势<sup>③</sup>。二者相摩相荡,互摄互涵,遂“变老、释之貌为孔、孟、程、朱之貌”<sup>④</sup>,当然就不能不勾通交融,形成错综复杂的结构关系。倘若着眼于中国整体长程历史,则可说自魏晋以来,“玄学弊在蹈虚,义学救之,剖析入微,而完全落于语言文字。禅学出而空之,扫荡一切,而鲁莽承当者误认人欲为天理,弊病更大。于是理学出,一切都是实理,诚识禅学之病也。惟禅学之为人铲除已见,干干净净,儒家视之,终觉有逊色耳”<sup>⑤</sup>。而禅宗一方面借助儒家学说丰富自己的思想内容,一方面又反过来发挥了推动儒学更新发展的作用。其中最宜注意者,即“南北朝后期及隋唐之僧徒亦渐染儒生之习,诠释内典,袭用儒家正义义疏之体裁。……新禅宗特提出直指人心见性成佛之旨,一扫僧徒繁琐章句之学,摧陷廓清,发聋振聩,固吾国佛教史上一大事”<sup>⑥</sup>。所谓“直指人心见性成佛”,当然即意味着从经典的束缚中解放出来,本质上也是人的觉悟的一种方法,不能不称其为佛教史上革命式的转型<sup>⑦</sup>。而韩愈受新禅宗的启发,遂不满孔颖达、贾公彦等人注经之方法,而一扫章句之繁琐,开“《春秋》三传束高阁,独抱遗经究终始”之学风<sup>⑧</sup>。故延至两宋,“洛闽继起,道学大昌,摆落汉唐,独研义理,凡经师旧说,俱排斥以为不足信”<sup>⑨</sup>。其他如北宋“胡瑗之于《易》与《洪范》,孙复之于《春秋》,李觏之于《周官》,此等皆元气磅礴,务大体,发新义,不规规于训诂章句,不得复以经儒经生目之”<sup>⑩</sup>。治经规模显然已与汉儒大不相同,均明显是上承韩愈之余绪而又大加发挥。当然,从其积极方面看,也可说宋儒“为学重创获不以墨守传注为贤,务实践而亟以驰逞虚玄为戒”<sup>⑪</sup>。但就消极方面言,则自此以后,“汉学、宋学两家互为胜负,夫汉学具有根柢,讲学家以浅陋轻之,不足服汉儒也;宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也”<sup>⑫</sup>。汉学与宋学的治经取向,始终存在着难以调和的差别。

① 南怀瑾:《禅海蠡测》,第177页。按朱陆异同乃是长期争论的问题,然无论尊朱或崇陆,均属儒学内部方法论的争论,诚可谓道并行而不相悖,圣学之传不必一人,门户之争可以休矣。

② 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第251页。

③ 早在佛教传入中国的初期,即在汉译佛经的过程中,蕴含在儒家思想中的不少伦理观或价值观,便已通过译文,渗入了汉译佛经文本之中,揭开了佛教儒化的历史性进程。参阅[日]中村元:《儒教思想对佛典汉译带来的影响》,《世界宗教研究》1982年第2期;任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

④ 戴震:《戴东原文集》卷八《答彭进士允初书》,杨应芹、诸伟奇主编:《戴震全书》(修订本)第6册,第357页。

⑤ 马一浮:《语录编·四学编》,丁敬涵校点:《马一浮集》第3册,第959页。

⑥ 陈寅恪:《论韩愈》,《历史研究》1954年第2期;又见《金明馆丛稿初编》,第243—244页。

⑦ 余英时:《儒家伦理与商人精神》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第239—248页。

⑧ 韩愈:《寄卢全诗》,韩愈著,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》下册,上海:上海古籍出版社,1984年,第782页。

⑨ 永瑛等撰:《四库全书总目》卷一《经部总叙》,北京:中华书局,1963年,上册,第1页;参阅张新民:《中华典籍与学术文化》,桂林:广西师范大学出版社,1998年,第261—278页。

⑩ 钱穆:《朱子学提纲》,《朱子新学案》上册,第9页。

⑪ 熊十力:《熊十力全集》第四卷《十力语要》,武汉:湖北教育出版社,2001年,第139—140页。

⑫ 永瑛等撰:《四库全书总目》卷一《经部总叙》,上册,第1页。

这固然是受到内部学术典范转移发生学机制的牵引,但外部禅宗力量的挑激渗透作为一大历史原因,显然也不可轻忽。为了更好地说明问题,不妨再补充一段黄百家的看法:

孔孟而后,汉儒止有经传之学,性道微言之绝久矣。元公(周敦颐)崛起,二程嗣之,又复横渠诸大儒辈出,圣学大昌。故安定、徂徕卓乎有儒者之规范,然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微,端数公元之破暗也。<sup>①</sup>

百家(1643—1709)乃黄宗羲之子,在他生活的时代心学已开始式微。引文中提及的胡瑗(安定)、石介(徂徕)诸人可暂不置论,但其称赞周敦颐“阐发心性义理之精微”显然绝无任何夸大溢美的私密意图。由汉儒“经传之学”一变而为“性道微言”之学,固然主要是由于周敦颐、二程、张载诸大儒的相继崛起和阐发倡导,但未尝就不是吸收或消化了大乘佛教与禅宗心性论思想的结果。这一转变最终引起了儒家思想世界的巨大调整,从而形成了与汉儒章句训诂大有区别的又一历史发展新阶段,称之为“圣学”重新大昌固然颇有深意,视之为儒学的第二期复兴运动当也十分贴切。足证儒释两家在不知不觉的震荡磨合的过程中,实早已形成了互馈互益的思想动态新格局,显示了自己颇有时代个性特征的学术文化新形态,体现了自唐入宋中国固有传统变革调整的历史发展新形势。而禅宗在不断儒化的同时,又用包裹了禅宗内容的儒家形式,发出辐射性的助缘作用,乃至开启了宋明儒包括治经在内的学问途径的新取向。这是颇值得注意的人类文化和平交流融合的历史典范或文化现象。

佛教的儒家化发展过程并非肇端于宋代。早在陈、隋间,智颢初创天台宗时,便已注意争取儒家士大夫的认可,即所谓“智者之为道也,广大悉备,为其徒者自尊信之,未足以信于人,惟名儒士夫信而学焉,斯其道为可信也”<sup>②</sup>。而由智者以迄明智法师,天台宗的确也凝聚了一大批儒家士大夫学者,不仅智者之道影响深远广大,即天台宗亦成为最早中国化且影响颇大的佛教宗派<sup>③</sup>。故稍后唐代华严宗五祖宗密(780—841)撰《原人论》,便明白指出:“孔、老、释迦皆是至圣,随时应物,设教殊途。内外相资,共利群庶。”<sup>④</sup>三教设教的方法尽管存在差异,但惩恶劝善的目的论归宿则没有什么不同。而北宋天台宗僧人知礼(960—1020)则承接隋唐以来历代祖师宗风,也强调“凡立身行道,世之大务。虽儒释殊途,安能有异。必须先务立身,次谋行道。……此外宜览儒家文集,博究五经雅言,图于笔削之间,不堕凡鄙之说”<sup>⑤</sup>。他们的看法无不表现出三教合一的认知新取向,反映了文化调整 and 发展的新趋势。其中最值得注意的是,自禅宗六祖慧能(638—713)以后,举凡禅门宗匠言心性,便多舍“佛性”而径称“自性”、“本性”或“自心”、“本心”,特别强调“直指人心,见性成佛”,极大地凸显了绝对的主体性及自证自悟工夫的重要,直下贞定人人均有通向圣域的本体善根<sup>⑥</sup>。按照韦政通先生的看法,尽管其意识形态仍是佛教的,但已与孟子的性无不善说极为接近,因而也就与儒家没有原则性的差别,从而成为中国人最能接受的宗教文化形态,以致唐代兴起的几大宗教均相继衰微,而禅宗独能兴盛一时并传之久远<sup>⑦</sup>。

严格地说,理学固然为乘时救弊而出,代表了中国文化的正统主脉,但尺短寸长,佛教未必就毫无哲学义理上的长处,当然它一直是朝着中国化的发展方向转化。其中最突出者仍为禅宗的入世转

① 黄宗羲撰,全祖望补修:《宋元学案》卷十二《濂溪学案上》,第1册,第284页。

② 释志磐:《佛祖统纪》卷十五《明智立法师法嗣》,济南:齐鲁书社,1997年影印《四库存目丛书》本。并参阅陈垣:《中国佛教史籍概论》,第115页。

③ 明智名中立,乃北宋天台宗山家派的广智一派的传人,传法活动亦多得士大夫之认同,相关事迹可参阅黄夏年:《宋代栖心的明智中立法师考》,《觉群·学术论文集》,北京:宗教文化出版社,2005年,第397—405页。

④ 宗密:《原人论》,《大正藏》第45册,第708页上。

⑤ 知礼:《四明付门人矩法师书》,《大正藏》第46册,第904页上至中。

⑥ 参阅张新民:《“獮獠作佛”公案与东山禅法南传:读敦煌写本〈六祖坛经〉札记》,《中华文史论丛》第80辑(2004年)。

⑦ 韦政通:《中国思想史》下册,第532—534、651页。

向,最早可见于唐代慧能的《无相颂》:“法元在世间,于世出世间,勿离世间上,外求出世间。”<sup>①</sup>由唐入宋,随着儒学的复兴与佛教的式微,为了减轻儒学对佛教批判所造成的压力,争取更多的社会认同资源,大乘佛教特别是禅宗的入世转向更为明显。世俗化实际上已经汇为一时代潮流,主动向儒学靠拢遂成为多数僧人的策略性选择。“佛法不异世间法,世间法不异佛法”亦变为不证自明的共识,此岸与彼岸的紧张或对抗暗中已消解殆尽。世俗世界的日常生活,根本就不与出世法的修行矛盾扞格:“茶里饭里,喜时怒时,净处秽处,妻儿聚头处,与宾客相酬酢处,办公家职事处,了私门婚嫁处,都是第一等做工夫,提撕警觉底时节。”<sup>②</sup>“运水搬柴,无非妙道”,稍加延伸发展,当然可说一切世俗社会生活,随处皆可显示真常妙道,更遑论以忠孝之心事君事父<sup>③</sup>!故儒家忠孝爱国之仁心,亦时常见诸禅门人物。譬如北宋契嵩(1007-1072)禅师就认为儒家固然讲“孝”,但佛教未尝就不可以有类似的主张,只是佛教的“孝”,“追父母于既往,则逮乎七世,为父母虑其未来,则逮乎更生,虽滔然骇世,而在道然也”。以佛教的轮回多生说来看“孝”,则致“孝”的时空范围似较儒家更广大。故此,儒佛两家在“孝”的问题上不仅没有冲突,反而正好可以相互补充。妥当的办法是“以儒守之,以佛广之,以儒人之,以佛神之”<sup>④</sup>,才能真正做到相得益彰。这显然是立足于佛教立场的重新解读,暗中藏有应对儒家士子悖离人伦常情一类批评的历史背景,但却也充分肯定了“孝”的世俗价值,反映了“明儒释之道一贯”的基本文化立场<sup>⑤</sup>。

“孝”与“忠”均为儒家建构伦理世界的中心价值,认同儒教所倡的代表家庭伦理价值的“孝”,必然就会将其蕴涵延伸到体现国家伦理价值的“忠”。即使两晋南北朝释、道两家占据了中国人思想信仰世界的中心,儒教消歇低落至极为次要的边缘,“转有不如佛道二教者,士大夫号称旷达,而夷考其实,往往笃孝义之行,严家讳之禁,此皆儒家之教训,固无预于佛老之玄风者也”<sup>⑥</sup>。故契嵩认同儒家所提倡的“孝”的价值,并将其推廓至更广大的“三世”范围,绝非一时之偶然。南宋大慧宗杲禅师(1089-1164)继起,则在“孝”的价值之外,进一步强调“忠”的价值的重要:“予虽学佛者,然忠君爱国之心,与忠义士大夫等,但力所不能,而无运往矣!喜正恶邪之志,与生俱生。永嘉所谓假使铁轮顶上旋,定慧圆明终不失,予虽不敏,敢直信不疑!”<sup>⑦</sup>虽为一代宗匠,证量工夫非常人所能比拟,然亦不忘世间关爱,时时流露人文悲情,始终认同儒家忠义爱国价值,力图调和世间法与出世法的矛盾,化解儒家经世之学与佛教出世之学的冲突<sup>⑧</sup>。这也可说是不坏世间相而求实相,不仅圣凡不二、僧俗不二,即儒佛亦可不二,世法与出世法亦当不二。两宋时期士大夫禅悦蔚成风气,原因固然是多方面的,但也与佛教的儒学化与世俗化的转向有关,根本就不存在非此即彼的价值选择上的剧烈冲突和困难。

当然,接受儒教思想以改造自身,朝着世俗化方向转型,力图将世间法与出世法打成一片的,绝非仅限于禅宗一家。例如北宋天台山外派僧人智圆(976-1022),便自号“中庸子”,亦主动调和儒释

① 敦煌本《坛经》第36节,见慧能著,郭朋校释:《坛经校释》,第72页。按上引四句,其他通行本均改作:“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角。”

② 《大慧普觉禅师语录》(上),《指月录》卷三十一。并参阅赖永海:《宋元时期儒佛交融思想探微》,《中华佛学学报》1982年第5期。

③ 参阅任继愈:《从佛教到儒教:唐宋思潮的变迁》,《中国文化》1990年第3期。

④ 两处引文见契嵩:《孝论·评孝》,《大正藏》第52册,第661页中。

⑤ 陈舜瑜:《镡津馆文集》卷首《镡津明教大师行业记》,《大正藏》第52册,第648页中。

⑥ 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第251页。

⑦ 蕴闻辑:《大慧普觉禅师语录》卷二十四《示成机宜》,《大正藏》第47册,第912页下。

⑧ 马一浮认为:“出世之说,在佛家亦为权教说法,意在破人执著。《坛经》‘三十六对’,对执著者则说空,及其执著空无,则又为之说有,总非究竟了义。说到究竟了义,惟是一真法界,无世间可出,空即是有,有即是空也。世有视空寂为可畏,而引为佛家诟病者,皆由不解之故。寂灭并无可怖,孔子所谓‘寂然不动’,《西铭》所谓‘歿吾宁也’,皆此境界。‘宁’字下得好。”《坛经》乃禅门极为重要之经典,本自即为佛教中国化的产物。而从究竟了义看,冲突只是相互格义过程中的暂时现象,二者所异则不胜其所同,最终仍以彼此融合为主流现象。见马一浮:《语录类编·儒佛篇》,《马一浮集》第3册,第1052-1053页。

两家之说：“非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由而行哉！故吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠，犹恐不至于道也，况弃之乎？呜呼！好儒以恶释，贵释以贱儒，岂能属中庸乎？”<sup>①</sup>而他之所以自号“中庸子”，则是因为儒家经典《中庸》不仅可以与龙树的中道之义互诎互释<sup>②</sup>，即与大乘佛教教义相较也颇为接近相通。所以他又特别告诉人们：“儒释者，言异而理贯也，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典也；释者修心之教，故谓之内典也。惟身与心，则内外别矣。蚩蚩生民，岂越于身心哉？非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎释乎，其共为表里乎！故夷狄之邦，周礼之道不行者，亦不闻行释氏之道也。”<sup>③</sup>由此可见，他认为人间秩序的建构固然离不开儒家，然佛教未必就不可以参与其中。“修身”与“治心”尽管可作一内一外的分别，但毕竟可以统合为完整的一体，因而儒与释不仅“言异而理贯”，而且根本就“互为表里”，否则就走向了非此即彼的极端，有违“中庸”或“中道”的大义。这说明，无论是“禅”是“教”，由唐入宋，都出现了明显的入世转向<sup>④</sup>，以致儒与释原先的深沟巨壑，也在不知不觉中遭到了调和式的解构。

进一步分析，则可说大乘佛教尽管在彻底中国化的过程中，已发生了明显的入世转向，即所谓“三教者，本同而未异，其于训民治世，岂不共为表里”<sup>⑤</sup>，但佛教毕竟以出世法为根本究竟，世间法则只有第二义的位置<sup>⑥</sup>。即使不断儒化的发展趋势十分明显，“方外”的色彩越来越淡薄，佛教却仍然以既“契理”又“契机”的方式保持着自己的活泼生命创造力，基本精神仍可与视为其母体的印度佛教契合一致<sup>⑦</sup>，而并未丧失自身宗教的个性和特征。如此一来，遂形成了中国文化特有的多元学术生态和谐相处格局。其中尤宜注意者，即“印度的般若智慧与中国人寻求解脱的愿望绝妙地给合在一起所产生的禅”<sup>⑧</sup>，经过儒家思想长时间的洗礼，就世俗的价值立场而言，两方已极为接近，适足以说明“释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突。输入之后，若久不变易，则决难保持。是以佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人之吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。”<sup>⑨</sup>与儒家之援佛入儒、假佛释儒一样，佛教也在援儒入佛，依儒说佛。二者“交错旁午，屡变益工，浑然无罅漏”，显然已是无可改变的历史事实。至于“禅师兼通儒学，以佛理说《中庸》《周易》及《老》《庄》之学者，著述颇多。而佛学说理，采用名言，多有取于儒书，固皆参研启发互资证明。儒者参禅，一变而有性理之学产生，实亦时会使然。”<sup>⑩</sup>即便清代颇有排佛倾向的戴东原，亦不能不大加感慨：“在程朱先入于彼（佛教），徒就彼之说转而之此（儒教），是以又可转而之彼……我（儒教）之言，彼皆得援而借之，为彼树之助。以此解经，而《六经》、孔孟之书，彼皆得因程朱之解，援而借之为彼所依附。”<sup>⑪</sup>其说虽不免门户之见太深，却仍足以说明儒与佛的相互涵化已是屡见不鲜的历史现象，只是儒家学者虽暗中多取之用之，发为言辞则往往攻之辟之，依据相反相成的辩证大法，此亦未必无助于对方的发展。也就是说，“士夫赞之固能致其光大，士夫毁之亦能致其光也，特患人置之不论不议之条耳”<sup>⑫</sup>。从此以后，无

① 智圆：《闲居编》卷十九《中庸子传》，《续藏经》第56册，第894页上至中。

② 龙树所撰《中论》，影响后世颇大，其中之三是偈云：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”诚可谓真谛与俗谛不二，世法与出世法一体。见《大正藏》第30册，第33页中。

③ 智圆：《闲居编》卷十九《中庸子传》，《续藏经》第56册，第894页上。

④ 参阅余英时：《儒家伦理与商人精神》，第239—248页。

⑤ 智圆：《闲居编》卷十六《谢吴寺丞撰闲居编序书》，《续藏经》第56册，第899页。

⑥ 《大般涅槃经》卷二十七《狮子吼菩萨品》有云：“佛性者名第一义，第一义空名为智慧，所言空者不见空与不空……中道者名为佛性。”（上海：上海古籍出版社，1991年影印本，第148页下栏）

⑦ 参阅洪修平：《儒佛道三教关系与隋唐佛教宗派宗派》，《佛教文化研究》第1辑，南京：江苏人民出版社，2015年。

⑧ [日]镰田茂雄：《禅思想的形成和发展》，《中国文化》1992年第6期。

⑨ 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，第251页。

⑩ 南怀瑾：《禅海蠡测》，第192页。

⑪ 戴震：《戴东原文集》卷八《答彭进士允初书》，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第6册，第353页。

⑫ 陈垣：《中国佛教史籍概论》，第115页。

论儒者谈禅或释氏评儒，即使彼此之间互有责难批评，乃至时见攻击讥诮，均难以摆脱互融互鉴的整体历史发展走向。而一切因时代气运变化而引发的分别异同之见，亦不能代替一个民族长期尊闻而行的生命实践工夫。诚如任继愈先生所说：“从佛教到儒教，看似不同教义教理的变换，事实上这两家是接着讲的，讨论的问题是衔接的，思想发展的深度是逐步加深的。形式上、文字上有攻击，实质上是一贯的。因为儒教和佛教都是中国哲学，有继承关系，有内在联系。”<sup>①</sup>

儒、佛两家是“接着讲的”。如果换成前面提到的唐宋变革运动的观照视域，则不难看到，就思想文化的深刻变化而言，则是先有新禅学的产生，然后才有新道学的出现，是禅宗率先发动了革命性的入世转向，儒家才闻风继起取得了自身突破性的大发展。佛教对儒学的影响实际已非挑战刺激或泛泛吸收所能说明，而是在理论形态和方法论上，特别是在心性论和形上学两个方面，均直接构成了儒家必须认真面对的思想文化资源，最终则透过后者创造性的转化和发展，成就了自身第二期的蓬勃复兴运动。所以，从唐宋变革的整体格局看，尽管儒、释两家均为其中不可或缺的具体内容，不能不视为最深层的内在精神动力资源，但相对而言佛教仍有启发或引领的先驱式地位<sup>②</sup>。宋儒立论的核心概念或价值固然主要来自先秦原始儒家，但也绝非单线条地遥续孔孟道统的谱系，而是另有一条吸收转化佛教思想资源的复线，否则便难以设想其庞大理论体系大厦的建构。这说明中国文化及其相应的哲学思想，不仅是在融合的精神中不断孕育和发展的，同时更具有充分发挥高层次心灵或宗教性终极力量的巨大能力，实乃代表了人类最高的生命智慧的创造成就。无论外来的佛教或本土的儒学与道教，双方都因为新的成分的渗入而发生了巨大的变化。儒、道、释三教作为一种人人均能共享的学术文化资源，尽管自唐迄宋各自的势力大小并不平衡，主与次的地位区分也十分明显，但都随着世运的起伏升降而发展跃动，都是以阳明为代表的明代心学横空出世的历史性触媒因素，都壮大而非削弱了儒学自身的学脉系统。特别是三教都以道体的存在为终极托付，展开了程度不同的创造性的理论言说，都有不断丰富或创造诠释的学术价值和理论意义，都谱写了多种思想形态交融互补的灿烂文明画卷<sup>③</sup>，当然也就值得学者继续以“预流”的方式参与其中，从而再次催生出未来学术发展的有主有次、多元并存的繁荣发展新局面。

[责任编辑 刘京希 邹晓东]

① 任继愈：《从佛教到儒教：唐宋思潮的变迁》，《中国文化》1990年第3期。

② 参阅韦政通：《中国思想史》下册，第650—655页。

③ 儒学固然为中华文教系统之核心，但释、老二家辅助之功亦不可掩，三家之说均以见道证体为根本究竟，做到了体一用别，相辅相成，绽开出了璀璨的人类文明之花。



# 心性化与唐宋元明中国思想的内转及其危机

——以禅宗、内丹、理学为线索的思考

翟奎凤

**摘要:**佛教的传入深刻地影响了中国思想的演进,魏晋南北朝时期,人们普遍的生命困顿与心灵焦虑使得佛教蔚然盛行。汉唐时期,中国思想经历了从重视宇宙论,到重视本体论,再到重视心性论这一转变,心性论的凸显促使唐宋元明时期中国思想文化整体性内转。佛教本身就是一种内向型的关于心性的宗教,唐代禅宗的出现标志着佛教中国化运动的完成,佛教完全变成了一种关于内心如何觉悟的宗教。在佛教与禅宗心性论思想影响下,唐宋道教完成了由外丹向内丹的转型,宋明新儒学也从主张“性即理”到主张“心即理”,变成了一种注重内在超越的心性化儒学。内在化、心性化一定程度上增强了人们的个体化独立意识与人格的尊严意识,对人们思想的解放与自由、民主、平等意识的觉醒起到了推动作用,这在禅宗与泰州学派那里都有着鲜明体现。但是内在化心性思潮过于强大也在很大程度上遮蔽了人们对天道自然、机械技术的好奇与探索精神。明代中期以后,儒、佛、道在心性思想方面的汇通达到一种平衡,出现三教合一的局面,中国思想全面僵化。明末西洋历算击败中国传统历算,天学的失落意味着中国文化的深层次危机。晚明传入中国的西方天主教与自然科学都有明显的外向性,西方文化推动了中国思想的外转。在内外之间,寻求一种中道,是未来中国文化发展的方向。

**关键词:**心性;内在;禅宗;内丹;理学

## 一、佛教心性论与中国文化生命第二期的展开

近代以来,很多学者认为唐宋时期中国社会发生了一个大的变革与转型,最有影响的观点是近代日本著名学者内藤湖南所提出的“唐宋变革论”,他认为,“唐和宋在文化性质上有显著差异:唐代是中世的结束,而宋代则是近世的开始,其间包含了唐末至五代一段过渡期”,而近世化使得学术文艺的性质也有明显变化,“经学由重师法、疏不破注变为疑古,以己意解经;文学由注重形式的四六体演变为自由表现的散文体,诗、词、曲等亦都由注重形式转为自己发挥。总而言之,贵族式的文学一变而为庶民式的文学,音乐、艺术等亦莫不如此”<sup>①</sup>。与内藤湖南观点较为类似,陈寅恪也认为“唐代之史可分为前后两期,前期结束南北朝相承之旧局面,后期开启赵宋以降之新局面。关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此”<sup>②</sup>,钱穆也说,“论中国古今社会之变,最要在宋代。宋以前,大体可称为古代中国,宋以后,乃为后代中国。秦前,乃封建贵族社会。东汉以下,士族门第兴起。魏晋南北朝迄于隋唐,皆属门第社会,可称为是古代变相的贵族社会。宋以下,始是纯粹的平民

**作者简介:**翟奎凤,山东大学儒学高等研究院副教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系“山东大学基本科研业务费专项资金”、“山东大学青年学者未来计划资助”的阶段性成果。

<sup>①</sup> [日]内藤湖南:《概括的唐宋时代观》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷,北京:中华书局,1992年,第10页。

<sup>②</sup> 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第296页。

社会”<sup>①</sup>。冯友兰在晚年重写中国哲学史时一定程度上也吸收了这种观点来说明唐宋时期中国思想的演变,他说:“隋唐以后,门阀士族的政治和社会地位逐渐降低,由地主阶级贵族降低为四民之首。这是中国封建社会中的一个显著变化。所谓士就是中国封建社会中的知识分子阶层。”<sup>②</sup>冯友兰认为“门阀士族是玄学的阶级根源,士是道学的阶级根源。两者比较,玄学有一种华贵清高、风流自赏的意味,道学则有一种比较平易近人的意味。这是贵族与非贵族不同的表现”<sup>③</sup>,冯友兰甚至还把禅宗的兴起也归于这种社会政治结构的变化,他说:“禅宗与其他宗派的矛盾,也是当时反对门阀士族的斗争在佛教中的反映。当时其他宗派都是与门阀士族密切联系的,它们就是佛教中的门阀士族。社会中的门阀士族的统治的崩溃,也引起了佛教中的门阀士族的统治的崩溃。代之而起的是一种新兴的僧侣,这就是禅宗的‘祖师’们。”<sup>④</sup>在《中国哲学史新编》中,冯友兰没有论及唐宋内丹的兴起,但可以推测,如果用门阀士族的瓦解与士民阶级的兴起来解释内丹取代外丹,想来他也会是这么认为的。杨立华在《内外丹兴替考》中正是用这种思路来解释的,“我们可以推断,内丹学之所以能够兴起,恰在于它迎合了长生观念平民化、世俗化的需要”,“在内外丹代兴的过程中,内丹家的身份亦渐趋复杂,其间明显有自上而下的痕迹,平民化的倾向十分明显”<sup>⑤</sup>。这样看来,禅宗、内丹、理学的出现似乎都与唐宋时期门阀贵族的瓦解及士民阶级的兴起有着必然或密切的关联,这不失为一种比较合理的而且有力的解释与观察。社会结构以及大众风尚的变化往往确实能直接决定一种思想的兴衰及其转向。

文化及其思想观念的演变往往是内外促成的结果,就思想演变的内在气质来说,唐、宋、元、明时期,禅宗、内丹、理学的交替出现,佛、道、儒这三大思想信仰系统都出现了内转化的趋势,内在化、心性化、德性化、主体化是唐、宋、元、明时期中国思想演变的大趋势,这种趋向也最终导致晚明“三教合一”局面的出现,使中国文化出现了一个相对静态平衡的稳定结构。这种内在化、主体化一定程度上既促成了人们的个性自觉与自由平等观念的增强,但另一方面,高度的心性化、德性化也封闭了人们心灵世界向社会实践与自然科学实践的敞开。放宽思想视域,我们也可以比较清晰地看到,唐、宋、元、明时期这些思想风格和观念信仰的变化其实都跟佛教传入中国有着密不可分的关系,没有印度佛教的传入中国,固然就不会有中国的禅宗,同样也不会有内丹的形成与发展,不会有程朱理学和陆王心学。佛教极其深刻地影响了中国思想的演进,没有佛教,唐、宋、元、明时期的中国思想与心灵是不可想象的,从这种意义上说佛教确实是征服了中国。雷海宗正是以佛教对中国的深刻影响把中国历史分作两大周:“第一周,由最初至西元 383 年的淝水之战,大致是纯粹的华夏民族创造文化的时期,外来的血统与文化没有重要的地位。第一周的中国可称为古典的中国。第二周,由西元 383 年至今,是北方各种胡族屡次入侵,印度的佛教深刻地影响中国文化的时期。无论在血统上或文化上,都起了大的变化。第二周的中国已不是当初华夏族的古典中国,而是胡汉混合、梵华同化的新中国,一个综合的中国。虽然无论在民族血统上或文化意识上,都可谓中国的个性并没有丧失,外来的成分却占很重要的地位。”<sup>⑥</sup>第一周史前时期不算,从西周公元前 1200 年到公元 383 年,约 1500 年,第二周从公元 383 年算到晚清民国的话也大概是 1500 年,此后应该算是西方文化冲击中国的第三周。这个观察是深刻而犀利的,就中国思想文化的演变来说,他的这个“两周说”是合理的。一种思想文化也是生命有机体,中医认为,人体气机要与外界不断进行“开合出入”才能保持旺盛的生命力,否则“出入废,则神机化灭”(《素问·六微旨大论篇》)。一个民族的历史文化也是如此,只有在与不同的

① 钱穆:《理学与艺术》,《宋史研究集》第 7 辑,台北:台湾书局,1974 年,第 2 页。

② 冯友兰:《三松堂全集》第 10 卷,郑州:河南人民出版社,2000 年,“绪论”第 5 页。

③ 冯友兰:《三松堂全集》第 10 卷,“绪论”第 8 页。

④ 冯友兰:《三松堂全集》第 9 卷,第 552 页。

⑤ 杨立华:《内外丹兴替考》,《传统文化与现代化》1997 年第 3 期。

⑥ 雷海宗:《中国文化与中国的兵》,北京:商务印书馆,2001 年,第 141、142 页。

文明进行碰撞、交流、融合中才能生生不息,否则长期在一个封闭的文明系统内,其命运必然是走向死寂。外来的印度佛教文明确实是促进了中国文化生命第二期的展开。

与冯友兰以门阀士族的衰落、士民阶层的兴起来解释禅宗、理学的形成有所不同的是,任继愈以心性论的崛起来解释这一时期的思想转变,他认为“中国哲学史从秦汉以后,经历了宇宙生成论(或称为宇宙结构论),发展到魏晋时期的本体论,又由本体论发展为心性论,是符合人类认识规律的,佛教哲学也是从本体论进入心性论的,而且在心性论领域内作出了很大的贡献”<sup>①</sup>。方立天也是以同一思路来论隋唐宋明时期中国思想的转变,他说“中国佛教心性论是佛教哲学与中国固有哲学思想旨趣最为契合之点,也是中国佛教理论的核心内容,在中国佛教哲学思想中占有最重要的地位”<sup>②</sup>,又说“先秦时代思想活跃,百家争鸣,各种哲学问题,如本体论、宇宙论、人生理想论和心性论等都有了发韧和展开,呈现出百花齐放的鼎盛局面。到了汉代,宇宙论成为热点,一些哲人热心于探讨宇宙万物的生成、结构和变化等问题。魏晋时,玄学盛行,其重心是本体论,着重从宏观方面深究宇宙万物的有无、本末、体用关系。在魏晋玄学思潮的推动和本体论思维方式的影响下,中国哲学的兴奋点从宇宙(天)转到人,着重透过人的生理、心理现象进而深入探究人的本质、本性,从而由宇宙本体论转入心性论,即人本体论。而着了先鞭,首先完成这一转变的便是佛教学者。南北朝时佛教的佛性论思潮就是心性论成为了当时时代哲学主题的标志。后来,在佛教心性论的刺激下,儒家也更为系统地阐发了奠基在道德本体上的心性论,把社会伦理本体化、超越化,说成既是人的形上本体,又是宇宙的形上本体,从而又与佛教心性本体论进一步相沟通”<sup>③</sup>。在任继愈、方立天这些论述的基础上,我们可以看出唐、宋、元、明时期中国思想不断心性化、内在化这一明显走向。美籍华裔学者刘子健在《中国转向内在——两宋之际的文化转向》一书中认为,“从12世纪起,中国文化在整体上转向了内向化”<sup>④</sup>。其实,置于唐宋元明中国思想不断心性化这一广阔而深邃的思想背景下,我们对这一内在转向能够看得更加清晰而深刻。

## 二、心的宗教:从如来禅到祖师禅

南北朝时期,涅槃佛性论开始成为佛教界讨论的中心问题。任继愈认为“晋宋间佛教理论家参加了当时玄学家的论战,与世俗学者共同讨论本体论的问题。这种论辩推动了中国哲学的发展。南北朝时期,佛教理论界由般若学转向涅槃学的讨论。涅槃学即哲学的心性论(佛教称为佛性论,即人性论)。由本体论进入心性论是当时思想家又一热门话题。从般若学到涅槃学(由本体论到心性论)恰恰与中国哲学史发展的逻辑同步开展,当时中国哲学史就是由本体论向心性论转移的”<sup>⑤</sup>。方立天也认为“心性论为儒道佛三家文化的基本契合点”,在他看来,佛性论的凸显也是中国文化对佛教选择的结果,他说:“从中国佛教哲学发展逻辑来看,最早引起中国佛教学者兴趣和注意的佛教思想是般若空论和因果报应论。开始,般若空论在教外知识界中并未引起强烈的反响,因果报应论还遭到了儒家学者的激烈反对,并由教内外的因果报应之辩发展到神灭神不灭之争。这种具有重大哲学意义的争论最终以双方坚持各自立场而告终。但经过这场争论,中国佛教学者把理论建设的重点从形神关系转移到身心关系,从论证灵魂不灭转向成佛主体性的开发,着重于对佛性、真心的阐扬,此后中国佛教就转到心性论轨道上来。并且由于与重视心性修养的中国固有文化旨趣相吻合而日益发展,以致在南北朝隋唐时代形成了派别众多的丰富多彩的心性论体系。”<sup>⑥</sup>由此看来,心性论的凸显既

① 任继愈:《佛教与东方文化》,《任继愈禅学论集》,北京:商务印书馆,2005年,第267页。

② 方立天:《心性论:佛教哲学与中国固有哲学的主要契合》,《社会科学战线》1993年第1期。

③ 方立天:《心性论:佛教哲学与中国固有哲学的主要契合》,《社会科学战线》1993年第1期。

④ [美]刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化转向》,赵冬梅译,南京:江苏人民出版社,2012年,第10页。

⑤ 任继愈:《从佛教到儒教——唐宋思潮的变迁》,《任继愈禅学论集》,第179、189页。

⑥ 方立天:《心性论:佛教哲学与中国固有哲学的主要契合》,《社会科学战线》1993年第1期。

是一种潜在的时代思潮,同时也是中印文化融合的一个交汇点。

经过五六百年的发展,佛教在隋唐达到了历史的高峰,天台宗、华严宗、禅宗等大乘佛教宗派的形成标志着佛教中国化运动的完成。这其中又以禅宗最为集中地代表了印度佛教的中国化,实现了中印智慧的高度融合。唐武宗会昌法难以后,佛教很多宗派顿时衰落,唯有禅宗一系独盛,而且在晚唐五代,五祖弘忍下面的法脉也只有慧能的弟子和再传弟子人才辈出、全面盛开,个个生龙活虎,不断翻新,引领了中国化佛教的发展方向,以至于此后的中国佛教发展史很大程度上就是禅宗的演变史,禅宗成了中国佛教的代名词。无论是天台宗,还是华严宗、唯识宗,其理论性、体系性、逻辑性甚至知识性都很强,流露出较强的“学院性”。从这个角度来说,它们都比禅宗高明、高深,但影响却不及禅宗。禅宗的优势就在极高明而道中庸,把修身平民化、平常化、生活化、简单化,甚至伦理化,显然这些也都是中国文化的特色。禅宗之所以能够做到这些,不得不说这在根本上还是由于其在心性论上有重大突破。心性论是隋唐佛教各大派共同的核心问题,关于心性论的不同建构也是各大派相互区别的重要标志,杨维中认为,与“天台宗的性具范式”、“华严宗的性起范式”相比,“禅宗的自心范式”,“是中国佛教心性论发展的最成熟形态”<sup>①</sup>。作为中国佛教史上影响最大、流行时间最长的第一大宗派,禅宗的形成经历了一个由“藉教悟宗”如来禅到“教外别传”祖师禅,再到“超佛越祖”分灯禅的发展过程。一般认为由达摩传来到五祖弘忍的禅法都可说是如来禅,其特点是注重禅定静观,祖师禅为六祖慧能所创,分灯禅为慧能弟子对其禅学思想的发展,其特点是在动态生活中顿悟成佛。慧能是中国禅宗的真正创始人,此前是只有禅学的如来禅,没有禅宗。关于这一点,任继愈强调说:“我们把慧能当作中国禅宗的真正创始人,是有事实根据的。菩提达摩以下五世,只是慧能禅宗的先驱,后来中国哲学史上所谓‘禅学’,某人的学说近禅(如宋儒、明儒说陆九渊、王守仁的哲学体系近禅),都是说他们的学说和思想方法和慧能以后的禅学接近,而不是指慧能以前的禅学,更不是指的禅定的禅学。”<sup>②</sup>杨维中也认为:“慧能的心性论思想与此前的如来禅心性论有着重大的区别。而南宗禅所坚持的正是由慧能奠定的只能以‘当下现实之心’来诠释的‘自心’本体。而这一理论立场正是‘六祖革命’的核心所在。从这个意义上,我们仍然坚持以慧能禅法作为禅宗正式立宗的标志。因为此前,无论是‘东山法门’,还是北宗禅,都与达摩禅的心性论没有根本的区别。所以,我们有充分的理由以自心范式概括禅宗的心性论范式。”<sup>③</sup>慧能禅的这一思想充分体现在《坛经》一书中。

作为唯一一部中国高僧说法升为佛经的经典,慧能《坛经》充分体现了禅宗的核心思想,他对佛教心性论作了充分灵活的发挥。当弘忍给他讲《金刚经》至“应无所住而生其心”而大悟时,慧能瞬间领悟到“一切万法,不离自性”,他感慨道“何期自性,本自清净;何期自性,本不生灭;何期自性,本自具足;何期自性,本无动摇;何期自性,能生万法”(《坛经·行由第一》)<sup>④</sup>,慧能大悟后的这句话道出了其思想后来展开的根本宗旨,即一切说法不离自性,自性是一切建立的根本,自性即佛,离性别无佛,自性具足一切,无须外求。这样,任何外在地追求佛的念想都是错误的,所有外于自性的佛和修为都是虚妄的。基于此,慧能就强调“惟论见性,不论禅定解脱”(《坛经·行由第一》),他批评传统的禅定静坐,认为“住心观静,是病非禅”,说“生来坐不卧,死去卧不坐。一具臭骨头,何为立功课”,又说“慧能没伎俩,不断百思想。对境心数起,菩提作么长”(《坛经·机缘品第七》)。慧能禅就是让人“识自本心,见自本性”,他说“自心是佛,更莫狐疑”,“一念平直,即是众生成佛。我心自有佛,自佛是真佛”(《坛经·付嘱第十》)。对传统佛教的很多教条,慧能都从其自性佛的立场上予以重新解释:如戒定慧三学,他说“心地无非自性戒,心地无痴自性慧,心地无乱自性定”(《坛经·顿渐第八》);针对净土

① 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第63页。

② 任继愈:《禅宗哲学思想略论》,《任继愈禅学论集》,第44页。

③ 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,第57页。

④ 慧能:《坛经》,大正新修《大藏经》本。以下《坛经》引文皆出于此版本,不再一一出注。

宗念佛往生西方极乐世界,他认为自性就是净土,此外别无西方,他说:“东方人造罪,念佛求生西方;西方人造罪,念佛求生何国?凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西,悟人在处一般。”(《坛经·疑问第三》)我们注意到,在《坛经》中慧能既说“本性是佛”,又说“自心是佛”,那么“心”与“性”到底是什么关系呢?对此,杨维中认为,“慧能心性论思想的核心是将‘心’与‘性’合一而用‘自心’范畴标明”,“与北宗以真、妄混合言‘自心’不同,《坛经》所言‘自心’是超越真妄二元对立的‘当下现实之心”,“慧能认为,本心与现实心、真心与妄心,彼此体用一如,众生不应离妄另去求真,而要即妄显真,这就是‘呈自本心’”<sup>①</sup>。这样看来,自心即自性,而就“当下现实心”这一关键点。赖永海更深刻地指出:“表面上看,慧能的直指人心、即心即佛说只是改变了一下心的性质,实际上,这一改变,导致了禅宗思想一系列重大的变更。从思维形式上说,他是以一个具体的现实的人心去代替一个抽象玄奥的、经过佛教学说百般打扮的‘如来藏自性清静心’。这一替换使得慧能实际上把一个外在的宗教,变成一个内在的宗教,把对佛的崇拜,变成对自心的崇拜,一句话,把释迦牟尼的佛教变成慧能的‘心的宗教’。”<sup>②</sup>这种“心”宗教,着眼于心的迷悟,即心即佛即众生,迷则佛成众生,悟则众生成佛,而觉悟只在当下一刹那的转心起念,顿悟自心自性圆满具足。

慧能禅既反对离开心性的外求,也反对入定静观枯坐,他强调要在动态的生活中明心见性,其弟子把他的这一思想不断推向极致。如为打破对外在权威的迷思和崇拜,他的弟子敢“呵佛骂祖”,敢骂释迦摩尼是老骚胡,敢把佛像劈了当柴烧。为了截断俗情意识流的缠绕,禅师们可以对弟子实施不经意的当头一棒、振威一吼等外人看来非常突兀甚至荒谬的言行和肢体语言。诚如胡适所说,与印度禅学重在“定”不同,中国禅重在“慧”<sup>③</sup>。这个“慧”我们说就是当下的动态的翻转与觉悟。过去的很多高僧都是由定而悟,通过长期的艰难的禅定苦修才能开悟,包括释迦牟尼佛本人也是如此。而禅宗的“行云流水”无疑是显得有些“轻巧”,有些老庄自然主无为的意味,如慧能说“兀兀不修善,腾腾不造恶。寂寂断见闻,荡荡心无著”(《坛经·付嘱第十》),“我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本。无相者,于相而离相。无念者,于念而无念。无住者,人之本性。于世间善恶好丑,乃至冤之与亲,言语触刺欺争之时,并将为空,不思酬害。念念之中,不思前境。若前念今念后念,念念相续不断,名为系缚。于诸法上,念念不住,即无缚也。此是以无住为本”(《坛经·定慧第四》),“学道之人,一切善念恶念,应当尽除。无名可名,名于自性。无二之性,是名实性。于实性上,建立一切教门。言下便须自见”(《坛经·顿渐第八》),这些都与老庄特别是庄子无善无恶、委运自然、朝彻见独的哲学精神息息相通<sup>④</sup>,不过禅宗似乎更重在刹那间顿悟生命境界的翻转。如果说这是禅宗“无”的一面通向老庄道家的话,那么其有的一面无疑也通向孔孟儒家。印度佛教常把真如本体看作是真实的,而现象世界是虚幻不真的影和梦,有把体与用隔绝的倾向,但中国禅宗常说“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”,把真如与现象打成一片,这无疑倾向于中国哲学特别是儒学体用不二、体在用中、重视现实生活的思维习惯。慧能还说“常行十善,天堂便至”,“若欲修行,在家亦得,不由在寺。在家能行,如东方人心善。在寺不修,如西方人心恶。但心清净,即是自性西方”,“心平何劳持戒,行直何用修禅。恩则孝养父母,义则上下相怜。让则尊卑和睦,忍则众恶无喧。若能钻木出火,淤泥定生红莲。苦口的是良药,逆耳必是忠言。改过必生智慧,护短心内非贤。日用常行饶益,成道非由施钱。菩提只向心觅,何劳向外求玄。听说依此修行,天堂只在目前”(《坛经·疑问第三》),这些话非常富有儒家修身及伦理生活化气息,这无疑使禅宗更能接近普通老百姓,禅宗常把深奥的佛理说得很浅白,如常强调“直心是道场”、“平常心是道”,这种风格确实能够很容易为大众所接

① 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,第55页。

② 赖永海:《中国佛性论》,北京:中国青年出版社,1999年,第232页。

③ 胡适:《禅学指归》,西安:陕西师范大学出版社,2008年,第11页。

④ 关于禅宗与老庄道家的关系,可参见徐小跃:《禅与老庄》,南京:江苏人民出版社,2012年。

受。禅宗圆融了有和无两个向度,无的一面与道家相通,推动了道教从外丹转向内丹;而其“有”的一面又与儒家相通,促进了宋明理学的形成。

### 三、道教的心性化:从外丹到内丹

在早期道教关于养生成仙的方术中,烧炼外丹无疑是最为重要的。所谓外丹,是以铅汞为主,配置其他药物作原料,在炉鼎中烧炼而成的化合物,初步炼成的叫“丹头”,只作“点化”之用,不能服食,继续再炼,便成服食的丹药,即道教所谓的“金丹”或“仙丹”<sup>①</sup>。外丹可以说是一种关于生命科学的工艺技术,从哲学的角度说,外丹方士相信宇宙生命的连续性,即人体生命与天地自然有相似性和类同性,从低端的无机物到高端的生命体有着连续性和贯通性。与后来的内丹家重视无形的心性相比,外丹无疑更加重视的是作为形而下的身体,外丹方术的形下性和外向性使其具有了更多的自然科学气质。作为一种古老的方术,外丹早在战国中期就已经出现。西汉时淮南王刘安深谙“神仙黄白之术”,曾聚集方士在八公山从事炼丹烧炼。东汉时外丹经书开始涌现,其中最具理论性的当数魏伯阳的《周易参同契》。魏晋时期,老庄玄学兴起,服食外丹在社会上也成为名士风流的一种时尚,这一点从鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》可见一斑。东晋时期著名道士葛洪是外丹道的重要代表,他认为外丹是长生修仙的最高法门,其代表作《抱朴子内篇》确立了外丹在道教中的权威地位,充分显示了道教炼丹术的工艺创造精神,对养生、医学、冶金、化学以及相关工艺等方面的发展产生了深远影响”<sup>②</sup>。葛洪喊出的口号“我命在我不在天,还丹成金亿万年”,极大地鼓舞了外丹方士在生命科学领域的探索精神。值得注意的是,葛洪不大喜欢老庄虚玄之学,他崇尚技术工艺,认为那些掌握各种工艺、艺术技巧上达到极高水平的人,皆可成为圣人。我们看到葛洪的技艺圣人观与老庄及儒学的道德圣人观有着很大不同,从中可以看出他对科学技术的推崇。南北朝时期,著名道士、炼丹家陶弘景也非常博学,他在天文历算、地理学、药理学、医学、经学、兵学等领域都有显著的成就,尤其对于药理学和医学的贡献最大;在技术上还铸刀剑,注重工艺制造,对炼丹抱严格的实验态度,对实验场所环境、仪器设备、流程目标质量等方面都有精心控制<sup>③</sup>。与葛洪类似,他身上具有强烈求知欲望与探索自然奥秘的兴趣及行动,重视语言作为科学认识的符号工具功能,反对玄谈空辩。

到了隋唐,外丹术在理论上、实践上都已成熟,由于唐代尊道教为国教,作为道教主要方术的外丹在唐代也得到了长足的发展。金正耀认为:“有唐一代是道教外丹术最为兴盛的历史时期。著名炼丹术士之众,保存下来的外丹经诀之多,炼丹术具体内容之丰,产生的社会影响之大,历代无出其右者。唐代堪称为道教外丹术的黄金时期。”<sup>④</sup>外丹在唐代广受帝王贵族和文化名流的追捧,从唐太宗到僖宗几乎每个皇帝都炼丹,王勃、卢照邻、李白、白居易等大诗人都对外丹也很着迷,有的甚至还亲自参与烧炼(典型的如李白曾大炼还丹)。但是在外丹鼎盛的同时,丹毒死亡现象在历朝中也是最严重的,唐朝帝王因服丹而死者就达六人之多。这一点,迫使人们开始反思外丹的不足。随着心性化思潮和内丹术的不断崛起,唐末五代到北宋,内丹逐渐取代外丹成为了道教的新主流,外丹的社会影响逐渐衰弱。关于内丹崛起,任继愈从心性论这个时代思潮作了精彩分析,他认为:“世人论道教内丹之学,多认为它由外丹发展而来,这种说法虽不为无据,但还不能全面地说明问题。内丹说实际上是心性之学在道教理论上的表现,它适应时代思潮而生,不能简单地认为内丹说的兴起是由于外丹毒性强烈,服用者多暴死,才转向内丹的。内丹说在道教,佛性说在佛教,心性说在佛教,三教的说法有差异,而他们所探讨的实际上是同样的问题。”<sup>⑤</sup>

① 钟肇鹏主编:《道教小辞典》,上海:上海辞书出版社,2001年,第203、204页。

② 蔡林波:《神药之殇:道教丹术转型的文化阐释》,成都:巴蜀书社,2008年,第77、78页。

③ 王明:《论陶弘景》,《道家与道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第80—98页。

④ 金正耀:《唐代道教外丹》,《历史研究》1990年第2期。

⑤ 任继愈:《内丹学与心性论》,《天人之际》,上海:上海文艺出版社,1998年,第307页。

所谓内丹,是“以人身体为炉鼎,精、气、神为药物。经过一定时间的修养锻炼,以神运炼精、气,达到三位一体,凝结成丹(圣胎)。其修炼过程分:筑基、炼精化气、炼气化神,炼神还虚,复归于道,凡四个阶段”<sup>①</sup>。一定程度上,内丹可以看作是对外丹的模拟,不过,外丹的鼎炉、药物都取自外界的大自然,是在身体外烧炼金丹,而内丹则完全回到自身内部,在体内修炼金丹。尽管据说东晋时期就已经出现“内丹”一词<sup>②</sup>,但内丹的成熟一般以唐末五代的钟吕金丹为标志<sup>③</sup>。钟吕丹道形成之前,内丹思潮也经历了一个较长的酝酿形成期。很多学者强调隋唐时期的重玄学对内丹学形成的重要影响,重玄学的思想主体是老庄和魏晋玄学,同时也受到佛教思想的很大影响。外丹对老庄思想相当轻视,对待老庄态度的不同是内外丹的一个重要分野。受佛教的影响,重玄学抬高心性、贬低肉身,如成玄英在《老子注》中就说“物情颠倒,触类生情,岂知万境皆空,宁知一身是幻”,这种观念是其与外丹甚至以往道教的一个很大不同。受此影响,内丹学的内在化、精神化、心性化的倾向也是非常明显的。当然,也有学者强调内丹与六朝以来的内炼、内修学的继承关系,认为内丹是在“服气”、“导引”、“胎息”、“存想”等内修养生术基础上发展起来的。如龚鹏程就非常强调内丹与服气、胎息的密切关系,他认为,“顺着六朝以来有关服气养生的理论予以发展,逐渐深化以后,渐渐出现内在化及精神化的倾向,由服外气讲到服内气、由存想身中神讲到存养精神,由对肢体的按摩导引讲到内在的以心引气、由闭气胎息讲到元气成胎,以至对丹、鼎、火候等,都有了新的解释。此时又再援引老庄、佛学、易经之义理来说明其见解,才逐渐形成一个新的论述体系”<sup>④</sup>，“相对于一般的炉火烧炼之术,这时已有不少人提出另一种思路,说烧炼之药非金石铅汞,而是气。这些气,或指日月之气,或指身内之气,或指五谷之气,总之,都非金石铅汞。故古丹经所云之铅汞或水火均须另作解释。于是就出现了真火、真水、真铅、真贡的讲法。丹也一样,不再指丹砂丹药,而是指气。内气称内丹、外气称外丹。心还于气,或阴阳两气向往还则称还丹,又或以内外气为金丹。这都是新的铅汞丹药论。……张果以神为性、以气为命的讲法,更开启了内丹家讲性命双修的门庭”<sup>⑤</sup>。在唐代,东汉的《周易参同契》才真正被重视起来,但与之前对该书外丹化理解不同,晚唐的张果、刘知古更多地从内炼、内丹的方向来解释《参同契》。所有这些内丹化思潮到了唐末五代的钟离权、吕洞宾那里得到了汇集提升。张广保认为钟吕内丹道与中唐时期的各种原初的内丹道形态相比有三个重要特点,一是“将内丹道奠基于形而上的天道的基础之上,使丹道与天道相互贯通”,二是“通过对各种原初内丹流派的整合,建立起一种体系化的内丹之道”,三是“钟吕内丹道派通过对道教各种传统内修方术的尖锐批评,将内丹道与道教各种传统内修方术严格区分开来”<sup>⑥</sup>。因此,可以说钟吕内丹理论体系的建立,标志着内丹学走向成熟,之后,内丹成为道教炼养方术的主流,从宋元的南宗、北宗,到明清的东、西派,都自称得钟吕真传,奉钟、吕为教主。所以,钟、吕是道教内丹的真正祖师,这点类似于慧能于中国禅宗的地位。

唐宋之际,是内外丹的交替的一个转折点,道教由外在走向内在。早期内丹虽然由外入内,不再烧炼外在铅汞,但他们还比较重视天道宇宙论,甚至把内在精气神的修炼看作是对天道运行的模拟或反还,有着宇宙论与心性论交融的特点,“气”的地位也比较重要。在宋明时期,内丹的进一步展开中,佛教禅宗心性论的因素不断渗入并越来越凸显,气越来越从属于心,如北宋张伯端在其《悟真篇》后篇论达本明性之道,其内容主要是“通过参证佛教典籍尤其是禅宗的各宗传灯录而来,这就暗示了

① 钟肇鹏主编:《道教小辞典》,第204页。

② 《大正藏》卷四十六载《南岳思大师立誓愿文》说“藉外丹力修内丹,欲安众生先自安”,但此文的历史真伪,学界争论颇多,而且其“内丹”的意涵也没有具体交代。

③ 至于“内丹”概念的形成,杨立华认为大致可以定在陶弘景之后、张果之前,即大约在公元536年至705年之间。参见杨立华:《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》,北京:北京大学出版社,2002年,第51页。

④ 龚鹏程:《道教新论》,北京:北京大学出版社,2009年,第185页。

⑤ 龚鹏程:《道教新论》,第208页。

⑥ 张广保:《唐宋内丹道教》,上海:上海文化出版社,2001年,第162页。

他的内丹道在有关性功修持方面接纳了禅宗明心见性的功夫”，张广保认为“张伯端的这一作法为宋以后内丹道广泛地援禅入道开了先例。后世内丹道的南北二宗都不约而同地接纳佛教禅宗的修心功夫，以之作为内丹修持的性功。有的丹士于此走得更远，甚至有以禅宗明心见性取代内丹道的趋势”<sup>①</sup>，“南宋的以后的一些内丹家正是以此为依据，将内丹修炼完全等同于心性修炼，从而走上丹、禅合一之路”<sup>②</sup>。性命双修，是内丹家的共识，如果说张伯端总体上还是主张“先修命，后修性”的话，那么宋元之际王重阳开创的全真教则明确主张三教合一，而且认为要“先修性，后修命”，认为“唯一灵是真，肉身四大是假”<sup>③</sup>，这就彻底走上了丹禅合一，甚至以禅为主的修行道路。

从外丹到内丹的巨大翻转，我们看到佛教禅宗心性论对道教的重大影响。从早期重视肉体长生不老，到后来认为身体是“四大假合”幻影，从身体与宇宙生命、自然物质关联性的积极探求，到唯心是求，从外丹到内丹的这一演变可以说最为典型地象征着唐宋时期中国思想的内在转向，从此“通过贬斥外在物性的世界来抬高内在的灵性的世界，内在化成为中世纪到近代中国思想和精神发展的主流”<sup>④</sup>。无疑，外丹是开放的、朝向大自然的，是富有科技实验品格的，历史上的著名炼丹家如葛洪、陶弘景、孙思邈也都非常博学，而且在科技史上都有着突出的贡献。外丹转入内丹，以及宋元之后内丹的不断心性化，这个历程大体上也是中国自然科学创造性不断萎缩的时期。

#### 四、儒学的心性化：从“性即理”到“心即理”

如果说魏晋南北朝一直到隋唐，是佛教、道教的兴盛活跃期，儒学相对没落不景气的话，那么，宋明时期，儒学显然力压佛老，又再一次成为时代思想的领跑者，回到社会话语的中心。确实，诚如冯友兰所论，禅宗于“百尺竿头，更进一步”便走到了宋明新儒学：“禅宗更进一步，统一了高明与中庸的对立。但如果担水砍柴就是妙道，何以修道的人，仍须出家？何以事父事君不是妙道？这又须下一转语。宋明道学的使命，就在再下这一转语。”<sup>⑤</sup>在冯友兰看来，“佛学与中国原有之儒家之学之融合，即成为宋明之道学”<sup>⑥</sup>，当然冯友兰这里所说的佛学主要来讲就是指禅宗。北宋是儒学复兴的活跃期和宋明理学的奠基时期，在“性与天道”的建构上也呈现了多元的局面，即便是被视为正统的北宋五子，其思想各自的特色也很鲜明。周敦颐、张载、邵雍的宇宙生成论色彩比较浓厚，《周易》图书象数学对周敦颐、邵雍影响较大，张载强调“气”的根本性。尽管三人都很有成就，但后来宋明理学的奠基人、创始人当推二程。

从周秦到汉唐，“道”是诸子百家所共同指认的最高本体，是思想界最高真理的代名词。然而在宋明时期，“理”在很大程度上取代了“道”的这些指认功能，事事都求个“理”，行行都要讲“理”，“理”成了宋明思想文化乃至人们生活世界最为流行的权威话语。“理”之所以能升格为宋明思想的最高话语，这主要是二程的功劳。程颢曾不无自豪地说，“吾学虽有所授受，‘天理’二字却是自家体贴出来”<sup>⑦</sup>，言外之意，他与弟弟虽跟周敦颐学习过，但是其思想发明与创新跟周敦颐关系并不大，这是二程始终没有明确尊周敦颐为师的重要原因，程颐甚至直接说只有他哥哥程颢才接续了孟子之后中断了一千多年的道统。“理”是二程思想的核心，同时整个宋明理学也继承了二程对理的这种重视，把

① 张广保：《唐宋内丹道教》，第332页。

② 张广保：《唐宋内丹道教》，第378页。

③ 王重阳撰，白如祥辑校：《王重阳集》，济南：齐鲁书社，2005年，第281页。

④ 姜生、汤伟侠：《中国道教科学技术史》，北京：科学出版社，2002年，“导论”第44页。

⑤ 冯友兰：《三松堂全集》第5卷，第109页。任继愈在《农民禅到文人禅》一文中也说：“运水搬柴，既然都是妙道，由此再进一步，事父事君又为什么不可以成为妙道呢？禅宗与儒教合流，直接参加政治生活，儒教把禅宗消融了。”（任继愈：《任继愈禅学论集》，第76页）极高明道中庸，他的这些看法应该说是受到了冯友兰的影响。

⑥ 冯友兰：《三松堂全集》第3卷，第502页。

⑦ 程颢、程颐：《河南程氏外书》卷十二，王孝鱼点校：《二程集》下册，北京：中华书局，1981年，第424页。



天理作为思想的核心概念,这是人们把这一时期新儒家称为理学的基本原因<sup>①</sup>。“天”是整个中国文化的最高范畴,其实“道”和“理”都可以看作是不同时期人们对“天”的诠释。天理是客观绝对的至善本体,是道德与法则的本源。二程认为“理便是天道”,又说“性即是理”<sup>②</sup>,这就以“理”贯通了性与天道,从哲学的高度对孟子的性善论作了阐发与肯定,其意义有些类似于慧能所强调的“自性即佛”的观点,无论是从语言形式还是思想内容上来看,“性即是理”与“性即是佛”都有着很强的相似性,这种说法极大地鼓舞了人们去成佛成圣。由于天理就在人性中,因此,与周敦颐、邵雍、张载强调宇宙论不同的是,二程讲理直接从人生论来讲,他们既“不讲圣人古经典与大道理,又不讲治国平天下大事业,更不讲宇宙神化大玄妙,只讲自己的生活,自己的心。教人把自己的心如何来应付外面一切事,让自己的心获得一恰当处,外面的事也获得一恰当处。那便是他所称由他自己体贴出来的‘天理’,也便是他所要学者须先识得的‘仁’”<sup>③</sup>。建构内圣外王之道是宋儒的最高追求,但他们把外王看作是内圣的自然延伸,把心性道德和精神境界看作根本,这样无形中就对外王看得很轻,如程颢说“虽尧舜之事,亦只是如太虚中一点浮云过目”<sup>④</sup>,这种心性化、道德化、生活化,甚至艺术化、审美化的人生哲学显然是有着浓厚的庄禅色彩。

尽管二程的思想大体一致,但由于二人禀性的不同,还是流露出豪迈浪漫与严谨低调的不同。冯友兰认为程颢开来陆王一系,而程颐开朱熹,他说:“伊川一派之学说,至朱子而得到完全的发展。明道一派之学说,则至象山、慈湖而得到相当的,至阳明而得到完全的发展”<sup>⑤</sup>。就是说二程的不同实开朱、陆之差异,这又集中体现在“性即理”与“心即理”两种观念的对立上。“性即理”为程颐所提出,为朱熹所详细论述。朱熹把存在严格地区分为形而上下两个世界,理为形而上,气为形而下,理是本体第一性的,而且不在时空中,是绝对的永恒。朱熹认为人的本性就是天理的体现,是至善的,因此,性即是理。而心,在朱熹看来,是理与气的结合,气有昏明清浊,因此人心有善有恶,不能说心就是理。朱熹接受张载“心统性情”的说法,认为心虽然不就是理,但心包含着理,他说:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。”<sup>⑥</sup>关于“心即理”的思想,程颢曾说“理与心一,而人不能会之为一”<sup>⑦</sup>,张岱年认为,陆九渊所说“人皆有是心,心皆是理,心即理也”<sup>⑧</sup>,当本于程颢<sup>⑨</sup>。我们看到,朱、陆其实都主张“心具理”,但陆九渊由此顺推到“心即理”。无论是“性即理”还是“心即理”,这个“即”都不应该直接翻译为“就是”,“即”准确来讲是一体、不二的意义。对于朱、陆在心性理关系上的微妙差别,冯友兰独具慧眼,认为这是由于“朱陆所见之实在不同。盖朱子所见之实在,有二世界,一不在时空,一在时空。而象山所见之实在,则只有一世界,即在时空者”<sup>⑩</sup>。这种理论上的分歧,也直接决定了朱、陆在为学方法上的不同,朱熹主张泛观博览、即物穷理,陆九渊主张发明本心、先立其大,于是陆攻击朱学为支离无主,朱攻击陆学空疏近禅。对于朱陆后人“朱子近道,陆子近禅”之说,其实陆固然近禅,但朱熹受佛教的影响之大也不容忽视。作为理学的集大成者,朱熹在二程的基

① 陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第61页。

② 程颢、程颐:《遗书》卷二十二上、卷十八,王孝鱼点校:《二程集》,第290、204页。

③ 钱穆:《宋明理学》,北京:九州出版社,2010年,第63、64页。这种精神也鲜明地体现在朱熹与吕祖谦合编的《近思录》一书的书名上,“近思”即不必远求,要贴近生活。

④ 程颢、程颐:《遗书》卷三,王孝鱼点校:《二程集》,第61页。

⑤ 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第256页。

⑥ 孟轲著,朱熹集注:《孟子集注》卷十三《尽心章句上》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第425页。

⑦ 程颢、程颐:《遗书》卷五,王孝鱼点校:《二程集》,第76页。

⑧ 陆九渊:《与李宰二》,陆九渊著,钟哲点校:《象山全集》卷十一,北京:中华书局,1980年,第49页。

⑨ 张岱年:《张岱年全集》第6卷,石家庄:河北人民出版社,2007年,第527页。

⑩ 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第256页。

础上(当然主要是程颐)融周敦颐、邵雍、张载的思想于一体<sup>①</sup>,周、邵、张的思想都有着很强的宇宙论色彩,而周敦颐、邵雍的宇宙论很大程度上与道教陈抟一系有着较为密切的渊源关系,朱熹对陈抟,对道教,对《参同契》都很有兴趣,所以给后人留下朱子近道的印象。其实,朱子早年也是浸润佛教禅宗多年,特别是对禅曾很痴迷。朱熹离开禅、反思禅当是他与李侗接触之后,李侗告诫他关键不在体会“理一”,而在了解“分殊”。鉴于禅的盛行及其流弊,朱熹后来的哲学建构似乎是朝着刻意反禅的方向发展的,但是他的很多思想终究洗脱不了佛教的烙印,如不少学者指出,其“心统性情”的思想与《大乘起信论》“一心开二门”的观点有着惊人的相似,其“理一分殊”、“月映万川”、“物物各具一太极”的思想与华严宗理事圆融的思想更是貌合神似。而朱熹坚持理本体的绝对性、非时空性,及其彼岸性,某种程度上与印度佛教“性寂说”有相合之处,有把本体与现象割裂为二之嫌。牟宗三认为程朱的“性即理”是“存有而不活动”,而陆王“心即理”是“存有而活动”,这个区别也有一定道理。朱熹甚至还说“性是形而上者,气是形而下者。形而上者全是天理,形而下者只是那渣滓。至于形,又是渣滓至浊者也”<sup>②</sup>,这种对气形的贬低在早期儒学史上是没有的。宋明理学家几乎无一例外,早期都有过出入佛老的心路历程,尽管后来他们都声称反佛,但佛教思想潜移默化对他们的影响是难以洗刷的。如朱熹所说形下是“渣滓”,其实张载也说“天地法象,皆神化之糟粕”<sup>③</sup>,张载还说“德性之知不萌于见闻”<sup>④</sup>,这些都渗透着佛教思想的影响,是早期儒学所没有甚至会反对的主张。

陆九渊的“心即理”说到了王阳明那里得到充分彰显,阳明由“心即理”进一步说“心外无理”、“心外无物”,甚至说“有孝亲之心即有孝亲之理,无孝亲之心即无孝亲之理”<sup>⑤</sup>,这样确实如冯友兰所论,如果说“依朱子之系统,理之离心而独存,虽无此事,而却有此理”,那么“依阳明之系统,则在事实上与逻辑上,无心即无理。此点实理学与心学之根本不同也”<sup>⑥</sup>。显然,阳明“心外无理”的思想与慧能“离心无别佛”的主张如出一辙。一般认为,王阳明“致良知”说是《大学》“致知”与孟子“良知”的综合,阳明认为良知即天理即心之本体,同时又自然知道善恶是非。其实慧能的弟子神会就曾以“知”解释心性本体,在神会思想中,“知”既是清净心体所本具,又是依体发用的特殊智慧,二者是体用一如的关系。在神会看来,心体本具智慧,智慧自然能知,因此他注重心体的定而发慧的功能<sup>⑦</sup>。神会的弟子宗密融合华严与禅的思想又进而提出“知之一字,众妙之门”<sup>⑧</sup>的著名论点。这些与阳明的良知说都有不少相近处。与宋儒不同的是,阳明吸收佛教的思想是公开的,他不但没有攻击佛教,反而以三间房的比喻来说明佛教思想的合理处本来就是儒家的,以此来表明儒家思想的广大精微。阳明致良知的思想高度张扬了人的主体性及道德实践性,其后学由于良知的不同理解分成好多派,影响最大的是泰州学派,主张良知自然现成,不假修为,禅甚至狂禅的色彩更加浓厚。

不论是程朱的“性即理”还是陆王的“心即理”,从根本上说都是一种心性儒学。在北宋时期,多元开放的儒学复兴运动还有着较强的宇宙论的恢宏气势,然而南宋之后这种气象显然变得单一、收缩、内敛、保守起来,以为心性和德性的力量具足一切,能改变一切,道德心性化的单一独大无疑严重窒息了中国文化的生命力和创造力,使中华民族的心志变得老成保守。其实从隋唐以来,心性化不断强大这一思潮,我们对此会看得更加清晰,这背后我们都能看到佛教禅宗的强大力量对中国文化

① 北宋儒学复兴运动是多元多向度的,且不说北宋五子各个不同,司马光、王安石、三苏的儒学思想也各具特色。朱熹是北宋儒学的集大成,也主要是综合了北宋五子的思想,而这其中二程的思想又是最主要的。不光是朱熹,南宋的儒学主流上也多接续二程。这也可以说是蓬勃发展的儒学复兴运动向内收缩的表现。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷五,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第233页。

③ 张载著:《正蒙·太和篇》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第9页。

④ 张载著:《正蒙·大心篇》,章锡琛点校:《张载集》,第24页。

⑤ 王阳明:《答顾东桥书》,《传习录》(中),王阳明撰,吴光等编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1995年,第42页。

⑥ 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第262页。

⑦ 杨维中:《隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究》,《哲学门》第2卷,第56页。

⑧ 释宗密:《圆觉经略疏之钞》卷一,清宣统三年(1911)扬州藏经院刻本。

重建的深刻影响。

### 五、三教合一与晚明中国思想的危机及其外转趋势

佛教传入中国后,与中国本土文化两大宗儒、道两家既有矛盾斗争,又相互吸收融合,但总体看,“和”与“融”是主基调,这就使得一方面受儒道影响,以禅宗的出现为标志,印度佛教中国化,而另一方面中国化了的佛教又深深影响了道教与儒学的发展。两宋内丹学的发展又使得佛道两家进一步深度融合,甚至内丹学直接吸收佛教禅宗,王重阳公开主张三教合一。宋明理学到了明代阳明心学,以儒为主的三教合一的态势也非常明显。而佛教界明末四大高僧云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭也都高调主张三教合一。虽然在明代之前,儒、佛、道也一直在相互不断融合,但“三教合一”一词的出现则是在明代<sup>①</sup>,甚至晚明公开出现了“三一教”这样的民间宗教。可见,三教合一是晚明的一个重要社会思潮,余英时认为:“唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势,这一长期发展最后汇归于明代的‘三教合一’,可以说是事有必至的。”<sup>②</sup>可以说,这都是佛教影响中国的结果,是佛教传入后中国思想的一系列后续反应,没有佛教的传入这些都是不可想象的。而三教合一,主要也就是在心性论上获得了某种统一协调。晚明三教合一局面的出现、儒佛道的关系进入静态平衡,相互再也不能刺激出新思想,那么这也意味着中国思想的枯寂,因为没有矛盾冲突,没有异样观念系统的冲击,就不可能有思想活力和创新。

佛教长期影响中国文化的结果便是导致中国思想越来越内在化、心性化、精神化、主体化、主观化,对外在社会实践和自然科学的兴趣与探索精神越来越弱化,中国科学技术开始全面落后于世界,其中一个标志性的事件是明末西洋历算彻底击败中国传统历算。1634年,徐光启与汤若望等人合作完成了《崇禎历书》,此书从多方面引进了欧洲的古典天文学知识,是中国历史上第一部外来历算方法主导的历书,在此后的十年里,围绕日月食等天象的预测,中西历算进行过八次较量,但均以中国传统历算的失败告终。明末的这场“天算”之争可谓意味深长,中国天学的失败预示了中国文化的全面衰落。明代中期以前,中国在各方面基本上都还是领先世界的,然而进入16世纪,随着文艺复兴、启蒙思潮的蓬勃发展,西方在科学、经济、政治、军事等方面开始突飞猛进,而此时守旧的中国已经暮气霏霏,晚清中国的落后挨打早在晚明其实就已经注定了。明末中国天文历算的失败是中国文化生命力全面枯萎的重要标志。因为中国古代天学不仅仅是一种历法推算,也不仅仅是星象占验,它还是古代中国宇宙论的集中体现,也包括着中国的宗教精神,当然它更富有很强的政治意味,可以说它是集宗教、哲学、政治、科学于一体的古代中国思想文化的精神王国之父。

天主教信仰裹挟自然科学闯入晚明中国,这是继佛教入中国后,外来文明第二次冲击中国。与晚明中国儒佛道心性化的内在风格恰恰相反的是,利玛窦、汤若望等人从信仰到知识在风格上可以说都是外在的。与基督教、天主教外在超越不同,很多现代新儒家认为儒学是内在超越的。其实,以内在超越来讲儒家的精神修养是大可商量的,之所以儒家给人留下内在超越的印象,这也主要是因为受佛教影响从而心性化了的宋明儒学。宋明理学的这种内在化、心性化倾向在阳明之后越来越强烈,但与此同时,反阳明学,甚至反理学的实学思潮也开始兴起。物极必反,在严重内在化、心性化的同时,中国思想也开始酝酿外翻外转。阳明心学对当下现实心良知能力的充分肯定及其所标榜的“心外无物”,也有可能走向其反面,一是对欲望,对身体,对物质世界的肯定,二是“心外无物”反过来也可以说“物外无心”,这也会启发人们走向自然物理和实学实践。晚明兴起的实学派主张经世致

<sup>①</sup> 严耀中认为“在明代之前,只有三教的概念,而根本没有三教合一概念的流行”,见严耀中:《论三教到三教合一》,《历史教学》2002年第11期。

<sup>②</sup> 余英时:《中国近世伦理与商人精神》,辛华、任菁编:《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》,北京:中国广播电视出版社,1992年,第331页。

用,反对空谈心性,一定程度上这也是对在佛教影响下被心性化了的宋明儒学的反思。经世致用是儒学与佛老的最大区别,这一点在六经中体现得非常明显,而四书则更多集中在人生哲学与精神修养上,在这方面确实与佛老有较多的通融性,甚至还不如佛老精致深刻。博学而多能,是先秦儒学圣人观的重要标志,但是在宋明,圣人几乎被完全道德化、精神化、心性化。晚明实学思潮的出现,一是有阳明心学内部自身的反动,二是有程朱理学对阳明学的批评,同时也有对整个宋明理学的反思。天主教入中国,利玛窦当时采取了“补儒易佛”的策略,即迎合儒学,反对佛教,而且反对受佛教影响了的宋明儒学。因为他们看到,六经文献中人格神意味较浓的上帝与上天,与天主教所崇尚的上帝、天主有相似性,所以传教士就认为先秦儒学才是正宗原本的儒学,而汉儒特别是宋儒是异化了儒学。宋儒的一大标志性贡献是把六经中所说的“天”理解为非人格神的哲学化、本体化了的“理”,而传教士对这一点攻击不遗余力,竭力维护六经中有人格神意味的天。其实,世界宗教大概有两种类型特征,一是理智型的,以佛教为代表,排斥情感,认为情感甚至连爱也都是烦恼、无明、苦痛与轮回的根源,而另一种是情感型的,以天主教为代表,非常重视爱,要爱上帝,爱所有的人。而儒学可以说是情理交融的,仁爱与智慧并重,这种特征在孔子那里很鲜明,但是在宋明理学那里受佛教影响就显得太偏重理智,偏失了儒学的中道。

最后本文重申自己的文化观,即一种文化长期在一个封闭系统内必然走向死寂,必定要与异质的不同的思想文明碰撞、交流才能有真正的创造创新。从汉魏佛教开始传入中国,经过一千五百年与中国文化的冲突融合,到晚明三教合一局面的出现,意味着佛教深刻影响中国的结束。中国必须再一次与另外一种异质的文明系统碰撞交流才能重新展开新的生命力,这就是西方文明。晚明是中西文化交融的一个象征性展开,随着明朝的灭亡与清朝的闭关锁国等原因,这一比较温和的交流中断了,一直到晚清民国,西方文化对中国展开了全面而强硬的冲击,我们今天仍处于这种中西文化大融合的时代潮流中,这是中国文化生命力第三期的展开。

[责任编辑 李梅]

## 飞鸟之影：浅议历史研究中的以静观动

罗志田

**摘要：**对历史作切片式的静态观察，还是尽可能从静止的史料中探索贯注于其间的生命跃动，是两种不同的研究取向。从操作层面言，具体的研究基本是也只能是切片式的考察，但最好避免切片式的思考，尽可能呈现历史本身的动态。“飞鸟之影”类似于快速运动中紧急刹车式的静止，现象虽似凝固，仍可透视到动的姿态和精神。从影子看飞鸟，是一种以静观动的侧面进入之法。基于动态的观察，还要在表述时尽可能体现那种动中有静、静中有动的“若行若止”意态。

**关键词：**史学方法；史料；静态观察；动态观察；以静观动

历史研究，一般都知道先要能见其大。我想，最好还要能见其动。“见”在古代是个通假字，在此也有两义：从史料解读言是本字，从史学表述言则是通假，即“能现其大”和“能现其动”。

我们常把历史比作长河，梁启超曾说，“每一段史迹，殆皆在前进之半途中，作若行若止之态。”<sup>①</sup>这是一个重要的提醒，也明确了史家的任务——历史本身是活的，历史的表现或表述，也需要呈现其活动的一面。如余英时先生所说：“历史研究并不是从史料中搜寻字面的证据以证成一己的假说，而是运用一切可能的方式，在已凝固的文字中，窥测当时曾贯注于其间的生命跃动，包括个体的和集体的。”<sup>②</sup>所谓从已凝固的文字中窥测曾贯注于其间的生命跃动，正指向了史料的解读。作为文本(含实物)的史料，是已凝固的“陈迹”，是静的甚至是“死”的，但史料亦自有其“生命史”。具体的某件史料可能以一种“已完成之定形定态”出现，但这只是一种表面现象；就像史迹呈现“若行若止之态”一样，史料的静止表象背后，同样有着一个从产生到存留，进而流传以至于今的形成发展过程。

然而直到今天，不少学者还是习惯于对历史作切片式的静态研究，特别是分门别类的考察，而不甚注重其“若行若止”状态中的生命跃动。关于分门别类的利弊，当另文探讨。本文想要说明的是，切片式考察与动态研究并不冲突。实则人人所从事的，都是某种切片式的考察，需要的是避免切片式的思考，而尽可能呈现历史本身的动态。

### 一、历史能否截取而研究

章太炎曾说，“空中鸟迹，甫见而形已逝”<sup>③</sup>。其实迹并未逝，不过需要特定的观测手段和方法才可见。所谓“雁过留痕”，今人可用高倍摄影等法观察飞鸟引发的空气流动痕迹，而惠施所谓“飞鸟之景，未尝动也”(《庄子·天下》)，则看到一种静态之动。那时雾霾不严重，今人因晴空经验少，可能想不出这样的比喻，也不易理解飞鸟的影子是静止的。无论如何，从“影子”看飞鸟，即由影观形，便是一种以静观动的侧面进入之法。

不过，一旦飞行中的鸟成为不动的“影子”，它本身就由动转静了。惟其不动，也就可以捕捉；且

① 梁启超：《中国历史研究法》，《饮冰室合集》专集之七十三，北京：中华书局，1989年，第111页。

② 余英时：《书成自述》，《陈寅恪晚年诗文集(增订新版)》，台北：东大图书有限公司，1998年，第15页。

③ 章太炎：《国故论衡·文学总略》，上海：上海古籍出版社，2003年，第54页。

影子虽然不动,却有着动的精神。这样的由影观形既是一个比喻,也是重要的提示,即我们的具体研究,基本上都是一种切片式的“截取”,而不太可能是所谓全程的。一旦截取,不仅动态呈现为特定的静态,其本身是否恰当,研究者是存在争议的。

梁启超在指出每段史迹“皆在前进之半途中,作若行若止之态”之时,特别强调这是一种未完成的状态,而“常将其未竟之绪之一部分贻诸方来”。因此,“欲求如自然科学之截然表示一已完成之定形定态以供人研究者,殆不可得”<sup>①</sup>。后来汤普森(E. P. Thompson)也说:“历史关系是一股流,若企图让它在任何一个特定的时刻静止下来并分析它的结构,那它就根本不可分析。”<sup>②</sup>他们两位皆史学大家,而都说历史不能静止、不能截取以供研究分析,当然不能等闲视之。笔者的理解,他们都是有针对性的强调:前者针对的是“自然科学”,即要让史学区别于自然科学;后者可能更多针对着社会科学,特别是前些年流行的结构主义倾向,或我们常说的结构功能分析方法。总之,他们都是在强调历史流动性的同时,维护史学那独特的学科主体性。

然而在专题研究日益兴盛的学术趋向里,对个体研究者的一篇论文或一本专著而言,实际操作层面中的历史叙述只能是切片式的。即使是布罗代尔所谓的“长时段”,仍然不过是历史长河中的一片刻。甚至可以说,不截取在写作上几乎是不可能的。这样看来,胡适“截断众流”以回避纠缠于断代史起源的方法,对从事专门研究者,有着特别的意义<sup>③</sup>。

但这不必是胡适的发明,司马光的《资治通鉴》,就从战国开始。这也不仅是当时所谓新派做法,被视为保守的邓之诚,所著《中华二千年史》就始于秦。而兰克也曾截断众流,他在1854年为巴伐利亚国王马克西米利安二世所作的历史讲座中提出,讲座不能没有起点,如果“完全沉浸到久远的年代和陌生的境遇之中,尽管那些境遇对于当代仍然会有影响抑或间接的影响,但我们却很有可能远远偏离目标”。为了不致“在历史中迷失自己”,他主张“以罗马时代为起点,因为这是一个汇聚着种种不同因素的时代”,可以说“整个以往的历史都汇入了罗马史,如同汇入了一条奔腾入海的历史长河”<sup>④</sup>。

这一思路与胡适以东周为中国古代史的起点有些相类,不过胡适的“截断众流”是因为他认为东周以前的历史证据不可靠,而兰克强调的是罗马史的时代意义,并不是历史证据可靠与否的问题。换言之,在我们一般所说的“兰克学派”的特征方面,胡适更像个“兰克派”学者,而兰克自己则不像。

胡适可能并未看过兰克这段话,他的思想资源,主要是他老师杜威的“历史方法”。胡适屡次陈述实验主义的“历史的方法”或“历史的态度”,即不把一种事物、制度或学说“当作一种来无踪去无影的孤立东西”,而“总把他看作一个中段:一头是他所以发生的原因,一头是他自己发生的效果;上头有他的祖父,下面有他的子孙”。这样的“中段”是可以“切片”观察的,但需要“寻出他的前因与后果”,捉住了祖孙两头,他就“再也逃不出去了”<sup>⑤</sup>。

同理也可以从空间思考,顾颉刚“听了适之先生的课,知道研究历史的方法在于寻求一件事情的前后左右的关系,不把它看作突然出现的”<sup>⑥</sup>。这是一个重要提示,即截取的方法不仅体现在时间上,也体现在空间上。任何片段,都处于一定的时空框架之中,也要置入相应的时空框架中进行考察。蒋方震曾说,研究一历史事件,

① 梁启超:《中国历史研究法》,《饮冰室合集》专集之七十三,第111页。

② [英]汤普森:《英国工人阶级的形成》上册,钱乘旦等译,南京:译林出版社,2013年,第1页。

③ 顾颉刚曾称道胡适“有截断众流的魄力”,这也成为胡适史学的一个标志性特点。说详罗志田:《再造文明之梦:胡适传》,北京:社会科学文献出版社,2015年,第156—170页。

④ [德]兰克著,[德]斯特凡·约尔丹、耶尔恩·吕森编:《历史上的各个时代》(兰克史学文选之一),杨培英译,北京:北京大学出版社,2010年,第5、13页。

⑤ 胡适:《四论问题与主义》(1919年)、《杜威先生与中国》(1921年),《胡适全集》第1册,合肥:安徽教育出版社,2003年,第358、361页。

⑥ 顾颉刚:《自序》,《古史辨》第1册,上海:上海古籍出版社,1982年,第95页。

必须有两种预备之知识：一为历史上之知识。史之事实，若水流然。今吾于其中间截一片断为局部之研究，而不明乎来龙去脉，则本体不明了，而转生误解。一为地理上之知识。思想犹光也，环境则比空气。光之波动，依其透过之空气之不同，而异其色彩；思想之发展，亦依其环境之不同，而异其趋向。明乎地理，则识其流之所以异，即可以知其源之所以同也。<sup>①</sup>

可以说，每一历史片段都是在可以无限多的因和缘的相互作用下发展，或者说是处于各种因和缘的相互作用之中。片段外如此，片段内亦然。但即使在一些接近“大制作”的论述中，我们也常常不自觉地带进了切片式的静态思考。例如，当我们说中国上古的“多元一统”特点时，显然在意识层面已特别注意到“统”的复杂性；但对那复数的“元”，则有意无意中常将其视为相对独自发展的“完整”体系；尽管能注意到各“元”之间的关联和互动，然对各“元”之中也存在多因素关联互动的复杂性，至少是认识不足的。

在梁漱溟看来，“不从前后动态上理会，只看见眼前的静象，是抓不到问题的”。他特别强调，不论是宇宙还是人类社会，“最要紧的是那些关系，而不是一一具体事物”。如果“不从抽象关系注意，而徒为一二具体东西牵住自己视线”，仍抓不到问题<sup>②</sup>。所以他“最不想发表单篇短文章，不愿在许多问题中抽出一个问题来谈”，因为短文“很难将自己整套意思前后曲折发表出来”；就像“一幅图画，是由阴阳明暗几面配合成功的；假如阴阳明暗左右前后没有完全排比出来，支节片段的东西，就不能供人家的欣赏领略”<sup>③</sup>。

动态表述源于动态的观察。尽管我们在操作上不得不有所切割，但一定要在意识层面尽量避免对切片进行静态研究，而牢记历史和具体史料那“若行若止”的动态，并在表述时尽可能体现其流动之态。前述之由影观形，就是针对任何历史切片的以静观动法。这有些类似我们常说的捕风捉影中的“捉影”，可能有点虚悬，下面略作粗浅的探讨。

## 二、以静观动

梁启超主张“历史为过去人类活动之再现”，而且要再现得有“活动”的意味。当然，“活动而过去，则动物久已消灭，曷为能使之再现？非极巧妙之技术不为功也”<sup>④</sup>。可知在他看来，只要有“巧妙之技术”，就可以再现人类过去的“活动”。这操作层面的“技术”同样包括史料解读与历史表述的两面。盖凡动就有态，而动态是很难原状存留的。要从看似静止的史料中读出历史的动态，需要动的解读，以静观动就是一法。

任何史料，都是所谓“人言”（人造物也是一种言）。言本是动的，只有读史者自己能虚能静，才可能“听其辞，观其事；论万物，别雄雌”，而“见微知类”（《鬼谷子·反应》）。此即所谓以静观动。

如上所述，一般所谓历史事件，不过是历史长河中的一片刻，且是与其他众多因素相伴相生、受前后左右因缘影响的一片刻。有时远观似静止，近看则能动。反之亦然，即“飞鸟之影”也。最能表现这种动中有静、静中有动意态的，是《庄子》所说的“镞矢之疾，而有不行不止之时”（《庄子·天下》）。一支射出的箭，不论多快，一旦如电影之定格，便呈现一种“不行不止”的状态，总带几分“官知止而神欲行”（《庄子·养生主》）的意味。

那是一种类似快速运动中紧急刹车式的静止，现象虽似凝固，仍可透视到动的精神和姿态，或即本雅明所谓“辩证的静止”<sup>⑤</sup>。本雅明（Walter Benjamin）强调，“过去的真实图景就像是过眼烟云，他

① 蒋方震：《欧洲文艺复兴史》，《蒋百里全集》第3册，台北：传记文学出版社，1971年，第11页。

② 梁漱溟：《乡村建设理论》（1937年），《梁漱溟全集》第2卷，济南：山东人民出版社，1990年，第161—162页。

③ 梁漱溟：《朝话·研究问题所需的态度》（1932—1935年），《梁漱溟全集》第2卷，第62页。

④ 梁启超：《中国历史研究法》，《饮冰室合集》专集之七十三，第34—35页。

⑤ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 462—63.

唯有作为在能被人认识到的瞬间闪现出来而又一去不复返的意象才能被捕获”。而“每一个尚未被此刻视为与自身体戚相关的过去的意象，都有永远消失的危险”<sup>①</sup>。我们要注意本雅明特别强调那一闪而过的真实画面可能永远消失，即章太炎所谓“甫见而形已逝”的危险；但他又指出这真实图景的意象是能够被捕获、可以被抓住的。

这样一种辩证的动静关系，往往表现为《孟子》所谓“引而不发”的“跃如”状态（《孟子·尽心上》）。宋以后的儒家对此讨论甚多，朱子便说：

动静无端，阴阳无始，不可分先后。今只就起处言之，毕竟动前又是静，用前又是体，感前又是寂，阳前又是阴；而寂前又是感，静前又是动，将何者为先后？不可只道今日动便为始，而昨日静更不说也。<sup>②</sup>

清儒何辉宁发挥说：“气有动而无静，然其行也，必有所凝，而后有象”，若“节之则不静而静矣”<sup>③</sup>。以此借喻流动的历史画面，首先是“必有所凝，而后有象”；同时也只有“节之”，类似电影的定格，才能得“不静而静”的效果，于是方便具体的考察。但研究者切不可忘这不过是一种“不行不止”的切片定格，静态的背后仍是动。

近人刘咸炘解释《吕氏春秋·圜道》中的“帝无常处”说：

无常处，即《老子》次章所谓“夫惟不居，是以不去”；《易·系辞传》所谓“变动不居，周流六虚”也。处即居，亦即《乐记》“居宜”之居，即静而定也。静定则局于一处一形一态，是谓有处。凡静定，皆自一浑同中裁节而后见。自浑同而观之，则又皆无处也。<sup>④</sup>

所谓静定，乃是“变动不居”之居，亦动中之静。故无常处，乃有处。一个片段不仅是关联性结构的一部分，而且是周流变动中截取的一静定，且必截取而后可见、可考察分析<sup>⑤</sup>。我们在认识、解读和分析截取的具体文本片断时，不能忘其动的精神风貌，且当尽可能表现出这样的精神风貌。

而解读的方法，则以《易传·系辞下》所谓“寂然不动，感而遂通”为最简明。只有观察者自己能虚能静，然后可以静观动，进而以静御动（所谓“通天下之志”、“成天下之务”）。宋明儒最喜以“寂然不动，感而遂通”一语申论《中庸》所谓喜怒哀乐之“未发”的状态。这些议论往往都能领会那种似静实动、动而不显的态势，尤以周敦颐所说“动而未形、有无之间”为最传神<sup>⑥</sup>。史学本是一门理解的学问，这些丰富的议论，都可视为“史学方法”的探讨和论证<sup>⑦</sup>。

关键是在读那些静定之片段时要有不忘其动的意识，然后知探索寻觅。顾颉刚曾说，笔记之长处，在“写其直接之见闻，或记其偶然之会悟，要在捉住当前一境，使之留于札牒而不消失”。就像李贺作诗，“驴背得句，即书片纸纳奚囊，乃克保其一刹那间之灵感”<sup>⑧</sup>。实际的情形，不论顾颉刚本人的笔记，还是李贺的诗，大概都已经反复斟酌修改补充。但顾先生所说的“捉住当前一境，使之留于札牒”，则提示了以静观动的取径，甚可借鉴。

① [德]本雅明：《历史哲学论纲》，收入汉娜·阿伦特编：《启迪：本雅明文选》，张旭东、王斑译，北京：三联书店，2008年，第267页。另一译文是：“过去的真实画面一闪而过。过去只有在它作为瞬间闪现的意象才可以被抓住，在这一瞬间它能被认出，并不再重现。……每一个尚未被现在确认为与己有关的过去的意象都有着无可挽回地消逝的危险。”见[德]瓦尔特·本雅明：《论历史哲学》，孙冰编译：《本雅明·作品与画像》，上海：上海文汇出版社，1999年，第137—138页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类·理气上》，北京：中华书局，1986年，第1册，第1页。标点略有更易。

③ 何辉宁：《甌峰遗稿》，转引自刘咸炘：《理要》，《推十书》第1册，成都：成都古籍书店，1996年影印本，第434页。

④ 刘咸炘：《吕氏春秋发微》，《推十书》第2册，第1138页。

⑤ 说详刘咸炘：《内书·理要》，《推十书》第1册，第430—437页。

⑥ 原文是：“‘寂然不动’者，诚也；‘感而遂通’者，神也；动而未形、有无之间者，几也。”周敦颐：《周子通书·圣第四》，上海：上海古籍出版社，2000年，第33页。

⑦ 宋明儒这方面的言说，就史学研究来说有时或不免走得太偏远，但若有时间，仍不妨多读，对于感悟和理解史事的动态，甚有助益。

⑧ 顾颉刚：《浪口村随笔·序》（1949年），《顾颉刚全集·读书笔记》第16卷，北京：中华书局，2011年，第6页。



太炎论作赋说,“当其始造,非自感则无以为也;比文成,而感亦替”<sup>①</sup>。此当指作者之“感”,乃是无经历者不易体会的境界<sup>②</sup>。文虽有感而作,在作的进程中确可能(且经常)出现“文成而感替”的结果。则写作不啻为无数次由“现在”成为“过去”的行为,那种撰写当下“一刹那间”的感觉,的确是稍纵即逝,始终处于未必自觉的微妙变化之中。

史料之制作亦然。所有静态的文本都产生于动态之中,总有一些静态之动的存留。如果具体的材料是当时写下而未经修改的,不论其写作或记录的意图如何,甚至作者自己可能都已觉其不存在,多少都能留下几许“一刹那间”之感触。即使是后人追记或作者自己修改订正,若能考出其行动场景,仍有别一种“当前一境”在。后之解读者若能读出作者落笔时原初的“自感”,哪怕仅是部分,则对其所成之文的理解,自不相同。

可以说,小到一条史料,大到梁启超所说的“史迹集团”<sup>③</sup>,皆可视为一种“辩证的静止”。很多史事,确如太炎所说,常“若空中鸟迹,甫见而形已逝”。只有尽量读出史料作者那“当前一境”,方可能捕捉史事发生之时的“空中鸟迹”;这既非常必要,也相当重要,更大有益处,当勉力为之。但若意识层面无此自觉,便也真有可能让“空中鸟迹”成为“已逝”之形。

简言之,动即是静,静也是动;所谓“辩证静止”,即体现在“不行不止”之上。从先秦诸子到西人本雅明,捕捉动态的片段然后以静观动的提示,已一再出现。在实际的操作层面,每个人都不过是截取一段史事来进行探索。反过来,大大小小的历史“片断”,皆当视为被“切割”而出<sup>④</sup>,即其本是一个更大结构的一部分。研究者一方面永远不要忘记那看似凝固的文本(含实物)乃是一种动中取静的产物,更不能见静忘动,遂以静为静;一定要体会和感觉那种“官知止而神欲行”的姿态,尝试以静观动式的解读,以从静止的史料中读出贯注于其间的生命跃动。

[责任编辑 扬眉]

① 章太炎:《国故论衡·文学总略》,第53页。

② 若指读者之“感”,则颇类章学诚所说,“言一成,而人之观者,千百其意焉”。见章学诚著,仓修良编:《文史通义新编》,上海:上海古籍出版社,1993年,第74页。

③ 梁启超:《中国历史研究法》,《饮冰室合集》专集之七十三,第118页。

④ 可能是史料存留进程的“自然”切割,也可以是研究者主动的切割。

# 黄老思想要论

陈丽桂

**摘要:**黄老之学缘起于战国田齐稷下学宫,它兼糅并包、涵融各家,以黄帝为标帜,以《老子》思想为素材,目标在于经世、治事,策略则是道、法兼容,天道、政道一体,治国、治身一理。黄老学者承继并转化了《老子》的虚无、柔弱哲学,结合法家的“刑名”考核方案,提炼出“虚静一因循”之“术”,以此实现既积极高效又和顺温润的统御术。而通过参采观天授时的阴阳说,黄老学者架构出明堂月令的天人政纲,并在西汉初期大致完成理论建构,由“体”入“用”,成功地落实为高效的“黄老之治”。在深层次学理方面,黄老思潮放弃了《老子》论“道”重视“本体”的特点,转而试论“道”的“创生”,以“气”代“道”,详述宇宙万物的生成过程,最终架构起战国秦汉以下影响深远的中国传统气化学宇宙论的基本模式。由此进一步开展出来的传统中国“精气”养生说,则成为中国传统医理的基本纲领与方技文化的主要源头。此外,黄老之学还兼采儒、墨,以民心作为法令产生的根源,并且以人君作为法令约束的第一对象,最大限度地避免了法家式的刻薄阴鸷弊端。

**关键词:**黄老;黄帝;道;术;法;治国;气化学宇宙论;精气养生;稷下学宫

马王堆黄老帛书出土已四十余年,黄老之学各层面的议题研究,不论哲学、政治,还是数术、方技、养生,都已受到学界的重视。但是,面对这些内容丰富的新材料,仍有不少学者心存各种疑惑,感到无所适从。对于这些疑虑,笔者曾在两种黄老专著及一些相关论文中有所论述,但因分散于不同议题的论文或专著之中,这些论述尚未以整体性面貌呈现于学界。本文拟藉此机会,对这一特殊的学术议题,试作较为全面而提纲挈领的论述,希望能具体而微地鸟瞰黄老思想的林相,及其主要大树。

## 一、齐国政治环境与稷下黄老思潮

“黄老”在先秦是一种学术思潮,而不是一个学派。它虽源起于战国中期田齐的稷下学宫,却因着稷下学宫特殊的学术交流环境,辐射层面广大。儒、道、墨、法、刑名、阴阳,乃至数术、方技、神仙、小说,各家各派都来参与,黄老因此很难像儒、墨、道、法那样,有着比较固定的代表人物。

《汉书·艺文志》著录诸多依托黄帝或归为道家的著作,而按照《史记》所说:法家的申不害之学“本于黄老”,韩非也“归本于黄老”<sup>①</sup>,慎到、田骈、接子、环渊皆“学黄老道德之术,因发明、序其旨意”<sup>②</sup>。慎到著十二论,环渊著上下篇,田骈、接子亦皆有论著,都与黄老有关。而《管子》四篇,与后期道家的《庄子》外杂篇,都被归为黄老著作。田骈、彭蒙、尹文,则被归为黄老学者。杂家的《吕氏春秋》,尤其是《淮南子》,里面也有大量的黄老理论。换言之,稷下学术虽非只有黄老,但黄老确实是稷下学术的主流,其流传也不局限于稷下。

**作者简介:**陈丽桂,台湾师范大学特聘教授。

① 司马迁撰,司马贞索隐,张守节正义,裴骃集解:《史记集解》,台北:艺文印书馆影印清乾隆武英殿本,第860页。

② 司马迁撰,司马贞索隐,张守节正义,裴骃集解:《史记集解》,第940页。

汉志所载诸多黄老之作,初始或不免有些是附会时尚的依托,然在田齐既定目标与策略的推动下,黄老虽没有固定的专属大家,也非固定的学派,却有着特定的重大目标、思想倾向与重点议题。

它的重大目标是什么呢?简单地说,初期的重大目标就是,为田齐漂白政权进行造祖运动,并由此引申出经世实用的理论探讨,后者其后成为黄老之学的主要宗旨与目标。稷下学宫的创建者田齐政府,在篡取了姜齐政权之后,为了在国际上改易自己的“篡逆”形象,大搞国际学术交流中心建设,以稷下学宫招徕天下学术英雄“华山论剑”,并利用这些优质的学术人力资源,抬出一个远古传说中打败姜齐祖先炎帝部族的领袖——黄帝——作为自己的先祖<sup>①</sup>,拔高自己的来历,显赫自己的身世。

这种身世叙事透露着这样的寓意:田氏代齐(姜姓吕氏),不过如当年自己的祖先黄帝部族取代炎帝部族一样,是光荣历史的再现。在此背景下,黄帝战蚩尤、败共工、败炎帝的诸多传说记载与附会,藉着黄帝名下的典籍著作,便从稷下学宫这个学术中心逐渐辐射出去,并霎时在战国中期丰富起来、传扬开来。这就是战国以下诸多黄帝事迹,与汉志所载各类“六国人所依托”附会的黄帝著作的由来。黄帝外王经世的标帜从此确立。

此外,从太公封齐“因其俗而简其礼”的立国风教,到姜齐桓公的春秋霸业,乃至田齐合纵的“东帝”威望,齐国始终都走在图强称霸的经世路线上。而太公当年因贤受封,田齐祖先陈完以贤受重得权(子孙因得以篡),决定了由姜齐至田齐一以贯之的尊贤容众传统。在此特殊的传统环境下,稷下学宫的黄老之学自然呈现出尊重多元的融汇性格。

总之,仰仗着稷下学宫多元富盛的学术资源,依恃着合纵“东帝”的威名,上述以“黄帝”为标帜、以当时流行的《老子》学说为主要素材的百家共汇的“黄老”学术思潮,便由稷下学宫快速地推展出去、辐射开来。此成为战国、秦、汉时期的学术主流,甚至成为几千年来华人社会潜在的重要文化元素。

## 二、黄老之学的性质与议题

其次,我们再来看黄老之学的思想倾向与主要议题。衡量黄老之学有一把很重要的标尺,或者也可以看作一张简要的黄老议题地图,那就是司马谈《论六家要指》对所谓“道家”的概括。司马迁称自己的父亲司马谈“习道论于黄子”,也就是说,他是很地道的黄老学者。《论六家要指》很明晰地为我们提挈了“黄老”之学的主要纲领:

道家使人精神专一,动合无形,瞻足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。……至于大道之要,去健美,拙聪明,释此而任术。夫神大用则竭,形大劳则敝,行神骚动,欲与天地长久,非所闻也。……道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成孰,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主;有法无法,因时为业;有度无度,因物与合。故曰“圣人不朽,时变是守”。虚者道之常也,因者君之纲也,群臣并至,使各自明也,其实中其声者谓之端,实不中其声者谓之竅;竅言不听,奸乃不生,贤不肖自分,白黑乃形。在所欲用耳,何事不成?乃合大道,混混冥冥,光耀天下,复反无名。凡人所生者神也,所托者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神,而曰“我有以治天下”,何由哉?<sup>②</sup>

这是“道家”一词的首度出现,它代表汉代人心目中的“道家”,其所述实际上就是黄老道家的思

<sup>①</sup> 在一个稷下学宫全盛时期齐威王因齐所铸的敦上,有这样一段铭文:“……惟因齐扬皇考,邵申高祖黄帝,休嗣桓文……”该铭文明确推黄帝为高祖,可作为正文立论的有力佐证。参见香港中文大学社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成释文》第三卷四六四九,香港:香港中文大学中国文学研究中心,2001年。

<sup>②</sup> 司马迁撰,司马贞索隐,张守节正义,裴骃集解:《史记集解》,第1349—1350页。

想总纲。根据它的说法,黄老道家因承老子,教人善养精神,虚无以处事应世,力忌刚强、贪欲,不用心机智巧,要人“无为无不为”,明白大道“混冥”,成功后当身退,“复反无名”。这些观点因承了《老子》思想的要旨与重点,但除此之外“黄老”之学也转化了《老子》的思想成分:

(一)《论六家要指》重复三次称“道家”为一种“术”,说“其为术也”、“释此而任术”、“其术以虚无为本”,从头到尾未曾称“其道”。由此可见,在司马谈心目中,黄老学说是一种“术”,而不是“道”。“道”是境界、理念、思维、轨则、要领,是“体”;“术”则是可以落实操作的方案,是“用”。称“黄老”为“术”,清楚地说明了黄老之学重“用”的经世特质与功能。它不是孤虚的玄理,而是可以落实为运作的原则与方案。套用汉代集黄老思想大成的《淮南子·要略》的说法:它是言“道”兼言“事”的<sup>①</sup>。司马谈说黄老“道家”要求“立俗施事,无所不宜”,希望透过无形迹的手法,达到“指约而易操,事少而功多”的做事效果,四两拨千金,精简而省力。为此,它必须兼容并包各家,阴阳、儒、墨、名、法皆所撷采。

(二)其次,黄老道家是一种以“虚无为本,因循为用”的“君纲”或“君术”。“因”是这种君纲或君术的操作要领,它“以因循为用”,“与时推移,应物变化”,“因时为业”,“因物与合”,重时变,讲求顺应时机,顺随事物变化而调整、应对。“因”是黄老哲学的核心精神。《老子》说过“动善时”、“和其光,同其尘”<sup>②</sup>,似乎也重视“时”,也注意要顺随外物以反应,但却不曾正面强调时变与因循的重要性。黄老专门强化这一方面的道理,以此作为处理、应对事物的重要纲领。《老子》要人守柔、守后、不躁进,黄老则说,先、后不是问题。该不该有法、有度?需要怎么样的法与度?这要由时机与状况来决定。时机的掌握才是关键。能掌握时机,与之相应变化,才能不败不朽。对时变与因循观念的着重强调,是黄老道家从《老子》思想中提炼出来的处事要领。

(三)黄老道家不但是一种“术”,而且还是一种以人君为领导核心,群臣辐辏共效,人君考核其虚实以赏罚的“刑名术”。与法家申不害、韩非一系所推阐的督核臣下的君术一样,黄老君术亦为《老子》所未言。它是“合名法”的结果。

(四)较特别的是,上述《论六家要指》引文前后两次提及形、神的关系,以及与如何处理形、神关系的问题。它主张以神为生命的主体,形为精神寄运作作的工具,提醒人形神相依、双养的重要性,并以形神的健全修治为领导统御成功的先决条件。这与老、庄道家不同,是黄老道家对老、庄身体观的转化与改造。老子原本以形身为生命之沉重负担,《庄子》则教人“堕肢体,黜聪明,离形去智”、“心斋坐忘”,必须遗忘形骸的存在,才能大通于道,黄老则开始提醒形身健康的重要性。

总之,按照司马谈所述,黄老道家之学是《老子》学说的经世、入世转化,它的基本特征在于:

(一) 继承《老子》学说,并吸收各家以转化《老子》学说,是治身、治事、治国并重之“术”。

(二) 就治事言,它讲求无形操作,要求掌握时机,顺物、顺势,弹性调整因应;就治国言,它明推循名责实的“刑名”考核方案,与暗地虚无因循的操作要领,以此作为领导统御的纲领。

(三) 就治身言,它认为健全的身心是领导统御成功的先决条件。它不再如《老子》般重神轻形,虽仍以神为主,却以形为神之依托,强调形、神一体,不可分离,提倡二者兼重并养。

继司马谈之后,东汉班固在《汉书·艺文志》中也说“道家”是一种“知乘要执本,清虚以自守,卑弱以自持”,的“君人南面之术”<sup>③</sup>。《史记》、《汉书》所谓“道家”,都代表着汉人心目中的“道家”,指的是以西汉“黄老治术”为代表的“黄老”道家。参酌司马谈《论六家要指》的概括,对照《史记》、《汉书》所载,以及出土与传世的先秦两汉黄老相关文献,可以对黄老之学的理论内容给出比较可靠的提契。

① 刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,台北:文史哲出版社,1992年,第700页。

② 分别参见王弼:《老子道德经注》第八、四章,台北:世界书局,1963年,第4-5、3页。

③ 班固撰,颜师古注,王先谦补注:《汉书补注》,台北:艺文印书馆影印清光绪庚子(1900)春月长沙王氏校刊本,1995年,第892页。

实际上,站在哲学的角度,如果要用最简单的概念来提挈黄老思想与《老子》思想的关系,那就是“道”的“术”化与“道”的“气”化。一方面,“黄老”结合法家的刑名与时变观念,使《老子》的虚静无为之“道”积极化,并基于阴阳家观象授时的天人观与《洪范·九畴》一系的“五福”、“六极”天人灾异说,构筑其明堂月令施政总纲,形成一种既精简省力、高效不败,且气派堂皇的政“术”。另一方面,它又“气”化《老子》之“道”,用以诠释“道”的创生,开启了战国秦汉以下的气化宇宙论与精气养生说,确立了中国传统宇宙论与养生说的典型。这两大转化,在集黄老思想理论大成的《淮南子》中,都有很清楚的推阐与呈现。而司马谈与《淮南子》的撰作者刘安都是黄老道家,也都生处黄老之治的末期与武帝独尊儒术的前夕。从这两位黄老治术末期的黄老学家入手,通过并观《论六家要指》与《淮南子》之《原道训》、《修务训》的核心要旨,再进一步参采马王堆诸多黄老帛书的材料,可以清楚地归纳出黄老思想的理论内容。

### 三、“道”的“术”化:由天道到政道

司马谈《论六家要指》所提挈的那些黄老思想纲领,在《淮南子》中得到了相当一致的呼应。《淮南子·原道训》在论述一个体道者如何以其体道的心灵去应对外在事物时,将黄老道家如何把《老子》虚静柔弱之“道”转化为高效不败的治事之“术”,铺写得淋漓尽致。

#### (一) 治事之术:由虚无、柔后到因循、时变

《淮南子·原道训》说:

得道者志弱而事强,心虚而应当。所谓志弱而事强者,柔毳安静,藏于不敢,行于不能,恬然无虑,动不失时,与万物回周旋转,不为先唱,感而应之。是故贵者必以贱为号,而高者必以下为基。托小以包大,在中以制外,行柔而刚,用弱而强,转化推移,得一之道,而以少正多。所谓其事强者,遭变应卒,排患扞难,力无不胜,敌无不凌,应化揆时,莫能害之。是故欲刚者,必以柔守之;欲强者,必以弱保之。积于柔则刚,积于弱则强。……所谓后者,非谓其底滞而不发,凝结而不流,贵其周于数而合于时也。夫执道理以耦变,先亦制后,后亦制先。是何则?不失其所以制人,人不能制也。时之反侧,间不容息,先之则太过,后之则不逮。夫日回而月周,时不与人游。故圣人不贵尺之璧,而重寸之阴,时难得而易失也。禹之趋时也,履遗而弗取,冠挂而弗顾,非争其先也,而争其得时也。是故圣人守清道而抱雌节,因循应变,常后而不先。柔弱以静,舒安以定,攻大靡坚,莫能与之争。<sup>①</sup>

《老子》教人虚无柔弱,《淮南子》则主张,处理事情心志要虚无柔弱,不要主观刚愎,表面上看起来“安静”、“恬然”、“不敢”、“不为”,操作时却要把握时机、积极快速。虚无、柔弱是操作的形式与手法,“事强”、“应当”才是终极目的。所谓“事强”、“应当”即处理事情能以简驭繁、精简省力,不论遭遇何种状况,都能快速有效地迎刃化解,永不毁败摧折。为了达到这种目标,必须全面而彻底地与所要处理的事物“回周旋转”,紧相应随,由注意、了解进而准确掌握其状况,然后才能有效因应、处理。这也正是司马谈所说的“虚无为本”、“因循”为用、“因物与和”。“虚无”、“柔弱”、“因循”,不是没主见,而是沉稳、不蠢动。它不是“应当”与强事的唯一法则,而只是过程中的观察与等待,以便相准最恰当的时机,准确反应、迅速出击。时机未到,当然要柔、后、藏、“不能”,关键性的时刻一旦来到,就须快速响应、处理。因此,致胜的关键不是先、后问题,而在把握“时机”。《原道训》因此和司马谈一样,对于时机和应变一再作重点强调。“柔”是为了保住“刚”,“弱”是为了保住“强”,它要积柔、积弱以致刚强。《原道训》希望提炼出一种“执道理以耦变”、“周于数而合于时”的能切中要害从而高效不败的“术”。将《老子》的虚无、柔后,转化为因循、时、变,并对它们进行了有机的结合,这是黄老治事之“术”的核心内容。

<sup>①</sup> 刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第24—27页。

除《原道训》外,在《淮南子·修务训》中,这样的黄老思维与特质又一次被强调。《修务训》开宗明义,对先秦道家的“无为”作了直截了当的诠释,它说:

或曰:“无为者,寂然无声,漠然不动,引之不来,推之不往。”如此者乃得道之像,吾以为不然。……若吾所谓无为者,私志不得入公道,嗜欲不得枉正术,循理而举事,因资以立功<sup>①</sup>,推自然之势<sup>②</sup>而曲故不得容者,事成而身弗伐,功立而名弗有,非谓其感而不应,攻而不动者。<sup>③</sup>

《修务训》和《道应训》一样,剖切扼要地对《老子》学说的思想核心——虚无、柔弱、无为——作了治事、经世的积极诠释。“无为”不是不要作为,没有作为,而是依顺、尊重客观规律,把握要害,积极有效地作为,而非自以为是、自作聪明地胡作乱为。所谓“有为”、“无为”,不是“为”与“不为”的问题,而是“如何为”的问题。凡能充分利用客观条件,顺势以为,都是“无为”。“循理”、“因资”以“举事”、“立功”是黄老所强调的重点。

总之,黄老重视治事的功能效果。它积极运用、转化《老子》的虚无、柔后哲学,使之成为“因循”之术,并有机地结合时、变概念,希望造成一种内在积极有效,外表却淡定、平和,操作时能自然顺入而高效的治事之“术”。

## (二)治国之术

研究黄老之学如果要寻找第二把标准尺,那就是1973年出土的马王堆《经法》等四篇黄老帛书,以及同时出土的诸多方技类医书。兹先说《经法》等四篇黄老帛书。

### 1. 因道全法:暗则静因,明则刑名

马王堆帛书文献中有四篇连抄于隶体《老子》之前,同置于乙匣中的佚籍,篇题依次为《经法》、《十大经》、《称》、《道原》,唐兰以为即汉志“道家类”中所著录,但却早已亡佚的《黄帝四经》。因为该墓葬于黄老治世盛期的文帝前元十二年(前168),又连抄在《老子》之前,一般认定即是“黄老”合卷的明证。其中的理论被公推为黄老学说的理论纪录。四篇第一篇叫《经法》,《经法》第一节有篇题,叫《道法》,《道法》开篇就说:“道生法。法者,引得失以绳而明曲直者也。”为了保障“法”的推行能顺利无阻碍,黄老学说把管理意义上的绝对的“法”与自然的“道”联系起来,以自然之道作为政治管理之“法”的源头。“法”因而显得自然而惬意厌心,容易推行。《韩非子·大体》说:“因道全法,圣人乐而大奸止。”《饰邪》说:“先王以道为本,以法为常。……道法万全,智能多失。”帛书《十大经·成法》述力黑回答黄帝问“正民”之“成法”时,也说:

昔天地既成,正若有名,合若有刑(形),□以守一名。……循民复一,民无乱纪。<sup>④</sup>

既说“道生法”,又说“成法”的根源在“刑名”,可见在黄老帛书里,谈到政治时,“道”就是“刑名”。《经法·论约》说:

执道者之观于天下也,必审观事之所始起,审其刑名,刑名已定,逆顺有位,死生有分,存亡兴坏有处……是故万举不失理,论天下而无遗策,……是谓有道。<sup>⑤</sup>

换言之,“道”的内容就是“刑名”。以“道”治政就是以“刑名”管理。这种管理之“道”和“刑名”的接榫不是凭空而来的,它们之间原本就有密切的关联。黄老谈治事的道理时,不大提作为生化始源、先天地生的超越之“道”,而常下落一层,就时空中的天、地之道来提炼政道。《经法·道法》说:

<sup>①</sup> 此句本作“因资而立”,王念孙云:“‘因资而立’下脱一字,当依《文子·自然》篇作‘因资而立功’,‘立功’与‘举事’相对为文。”今从校改。参考刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第634页。

<sup>②</sup> 此句本作“权自然之势”,王念孙云:“当依《文子》作‘推自然之势’,字之误也。”今从校改。参考刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第635页。

<sup>③</sup> 刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第629—635页。

<sup>④</sup> 河洛图书出版社主编:《帛书老子》,台北:河洛图书出版社,1975年,第219页。

<sup>⑤</sup> 河洛图书出版社主编:《帛书老子》,第206—207页。

天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒立(位),畜臣有恒道,使民有恒度。<sup>①</sup>

人事的政道是从自然有规律的天道中提炼出来的。天地有“四时、晦明、生杀、柔刚”的“恒常规律”,有各种可信、可期的质性与恒度,所谓的“七法”、“八正”,所以能天长地久。人间事务,尤其是政事,要管理得好,一定要效法这些井然有秩的天道,让它们各自拥有自己的“位”,执守自己的“度”,去操作、运转,其成效便能如天地般恒生久长。因此,人主施政,要尊天、重地、顺四时之度,以正外内之位,应动静之化,这叫“因道全法”;其所谓“法”,主要也是指“刑名”。《十大经》说:

欲知得失,请必审名察刑(形),刑(形)恒自定,是我愈静,事恒自施,是我无为。<sup>②</sup>

马王堆黄老帛书里充斥着这类天道、刑名牵连互依的治政大论。依此思维开展下去,至少衍生出两大支系:其一是《管子》四篇、申不害、《韩非子》一系静因的“刑名”督核政术,其二则是《管子·四时》、《五行》、《吕氏春秋》“十二纪”、《淮南子·时则训》、《礼记·月令》一系,星象、节令、物候、方位、政令紧密搭配的一年十二个月天人施政总纲。

兹先说第一系的静因、《刑名》的督核术。《管子·心术上》说:

物固有形,形固有名,此言不得过实,实不得延名。姑形以形,以形务名,督言正名,故曰圣人。<sup>③</sup>

一个理想的领导统御者要看清楚统御对象的“形”,分别给予适当的“名”(位),再以“名”去督核其“实”,这样,管理起来才能精简省力而有效。为此,人君须知虚静因任之妙用,沉稳淡定,居高位,任督核,只依“形”赋“名”,因“名”核“实”,不必亲自操作。《心术上》认为,君统百官,如心统九窍,要安静不动,让百官各司其职分,辐辏并进,如九窍各依其功能,正常运作,才能齐头并进,成就事功。《心术上》说:

心术者无为而制窍者也。无代马走,使尽其力;毋代鸟飞,使弊其羽翼;毋先物动,以观其则。动则失位,静乃自得。<sup>④</sup>

它运用转化《老子》的虚静、柔后哲学,力戒人君躬身操作,而应以静制动,终于提炼出“因”而不设、“应而偶之”之“术”。《心术上》说,君道“贵因”:

因也者,舍己而以物为法者也,感而后应,非所设也;缘理而动,非所取。……无益无损,以其形,因为之名,此“因”之术也。<sup>⑤</sup>

完全顺随外物,采取必要的相应措施。这就是司马谈所说的“其术以虚无为本,以因循为用”,“虚者道之常也,因者君之纲也”之理。换言之,要沉稳淡定,看着办,这是人君暗的内在修为。至其明的外在管理,仍须有一套公开的考核方案,那就是前面所说的因其“形”(才、能)而予之“名”(权位),再依“名”核“实”的“刑名术”,也即司马谈所谓“群臣并至,使各自明”,再核其实之“中”不中声,以为判别是非、贤不肖的赏罚依据。

《管子》之外,田骈、彭蒙、慎到也谈“因”术,申不害、韩非进一步深化了其内容,推衍窜端匿迹、无限“阴鸷”的君“术”,黄老尚存的一点温润从此褪去,完全进入了法家的领域。

田骈、彭蒙常被与慎到合论。慎到学说重“势”、重“因循”,《慎子》一书虽亡佚,从辑佚的七篇看,确有《因循》篇。《庄子·天下》说慎到与田骈、彭蒙之学,曰:

公而不党,易而无私,决然无主,趣物而不两,不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往,古之道术有在于是者。田骈、彭蒙、慎到闻其风而说之。齐万物以为首,……弃知去己而缘不得已,冷汰于物以为道理。……譏鞅无任……纵脱无行……椎拍輓断,与物宛转,……推而后行,

① 河洛图书出版社主编:《帛书老子》,第194页。

② 河洛图书出版社主编:《帛书老子》,第224页。

③ [日]安井衡:《管子纂诂》,台北:河洛图书出版社,1976年,第7页。

④ [日]安井衡:《管子纂诂》,第3-4页。

⑤ [日]安井衡:《管子纂诂》,第8页。

曳而后往，若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧，……至于若无知之物而已，无用贤圣，夫块不失道。豪杰相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉。”田骈亦然，学于彭蒙，得不教焉。……彭蒙、田骈、慎到不知道。<sup>①</sup>

慎到、田骈、彭蒙诸人站在道家万物一曲、唯道大全的基础上，主张去除偏执与智巧，不尚贤，要彻底扬弃自我与主观，完全地弃智去己，努力寻找一个绝对客观之物作为依据，不惜与物逶迤，若飘风、转蓬，可左可右，一任外物，所谓“推而后行，曳而后往”。因此，哪怕是下意识的土块之理，慎到认为，都有理可寻、可据，都较“心”更客观。如此一来，主观思虑固然剥尽，一切精神层面的心灵活动也荡然无存，这在重视心灵主体的《庄子》看来，当然是大有可议，不以为然的。

有关田骈的思想，《尸子·广泽》、《吕氏春秋·不二》、《淮南子·道应训》都说田骈“贵均”、“贵齐”。不过，其“齐”与《庄子》不同，却与慎到一样，主张要“因物任性”，尊重物性，顺随物性，而非《庄子》重视心灵自主的“齐物”。

把田骈、慎到这一系“块不失道”、公以任物的观点推阐至极，就会找到一个绝对外在的“法”，来统摄并具体化那些抽象的无知之理。以这样的“法”取代“道”，作为判断是非价值的绝对依据，最终就转入了法家的领域。这是慎到、田骈、彭蒙一系黄老道家对《老子》学说的改造，《四库全书总目提要》因此归慎到为“道”入“法”的人物，它说：

今考其书，大旨欲因物理之当然，各定一法而守之，不求于法之外，亦不宽于法之中，则上下相安，可以清静而治。然法所不行，势必刑以齐之，道德之为刑名，以此转关。<sup>②</sup>

可见慎到重“法”，其“法”往往也就是“刑名”。《慎子·威德》说：

明主之使其臣也，忠不得过职，而职不得兼官，……守职之吏人务其治，而莫敢淫偷其事，官正以敬其业，和顺以事其上，如此则至治矣。<sup>③</sup>

这就是其后申不害所说的各守其职的“刑名”术。《荀子·非十二子》这样批评他们：

尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则从众于俗……则倏然而无所归宿，……是慎到、田骈也。<sup>④</sup>

荀子隆礼重分，视慎到、田骈一派“与物逶迤”、因任外物的主张为和稀泥，说他们“尚法而无法”。《庄子·天下》也批评慎到、田骈等人过度任物而丧失体道的主体心灵，是崇“道”而“不知道”。然慎到去己弃智、因循、刑名，游走调和于道、法之间的学说，正是黄老道、法、刑名融合的特质所在。彭蒙、田骈著作虽亡，却一再地被与慎到合论，可见也属这一系的黄老学说。这就是司马谈为何说田骈、慎到等人“学黄老道德之术，因发明序其旨意”的原因。惜环渊、接子、田骈诸人著作皆不传，无由深入了解。

《慎子·因循》又说：

天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也……人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此之谓因。<sup>⑤</sup>

它教统治者“依顺”人心自私、自我的本能，设法让他感觉他的一切作为都是为了他自己，而不是为了你；这样，他就能为你竭力效劳。“因”的权谋的意味，由此透显了出来。

慎到之外，申不害、韩非亦然。《北堂书钞》卷一五七《地部一》引《申子》说：“地道不作，是以常静，常静是以正方举事为之。”《申子·大体》说：

① 郭庆藩：《庄子集释》，台北：河洛图书出版社，1976年，第1086—1091页。

② 永瑛等编撰：《四库全书总目提要》，上海：商务印书馆，1934年，第2455页。

③ 钱熙祚校：《慎子》，《新编诸子集成》第5册，台北：世界书局，1991年，第5页。

④ 荀卿撰，王先谦集解：《荀子集解》，台北：艺文印书馆影印本，1957年，第229页。

⑤ 钱熙祚校：《慎子》，《新编诸子集成》第5册，第3页。



善为主者倚于愚，立于不盈，设于不敢，藏于无事，窜端匿迹，示天下无为。<sup>①</sup>

《韩非子·扬权》也说：

人主之道，静退以为宝，不自操作而知拙与巧，不自计虑而知福与咎……不言而善应，不约而善增。<sup>②</sup>

明君……虚静以代令……虚则知实之情，静则知动者正。<sup>③</sup>

这些说法都尚在黄老的叮嘱中，但申不害既已叮嘱人主要“窜端匿迹”，《主道》又说：

术者，藏之于胸中，而潜御群臣者也。法莫若明，而术不欲见。

道在不可见，用在不可知，虚静无为，以闇见疵。

函其口，□其□，下不能望；掩其迹，匿其端，下不能原；去其智，绝其能，下不能意……谨其柄而固握之，……大不可量，深不可测。<sup>④</sup>

要人君“去好去恶”、“去旧去智”，让人臣看不清，猜不透，也无法“测”、“量”，人臣才会无所巧饰地安份戮力其事。既要“窜端匿迹”、“藏之于胸中……不欲见”，又要“以闇见疵”、“大不可量，深不可测”，再加上对“八奸”、“五蠹”种种防范之术的强调，法家无限深围、阴鸷的权谋本质至此展露无遗。而这一切基本上虽说是远承于老子，实际上却是透过“黄老”过渡、转化过去的。这就是为什么司马迁既将申不害、韩非与老子合传，却又说申、慎、韩三人学“本于黄老”，“学黄老道德之术”的原因。但黄老却并不如此阴鸷尖刻，黄老道家与法家之“术”的不同在此。除了以闇见疵的虚静因任之“术”外，申不害、韩非也与慎到一样，主张采用一种分官分职、循名责实的刑名术来公开考核臣下。《定法》说：“术者因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”<sup>⑤</sup>黄老学家与法家都一致相信，这就是最井然有序而精简高效的管理策略。

## 2. 法生于众适，合于人心：采儒墨之善

上文说过，《论六家要指》称“黄老”为“术”，是“君纲”；班志也称“黄老”为“君人南面之术”，这个“术”主要是指“静因”、“刑名”的君纲，其“因道全法”的“法”，主要指“刑名”，而不是法家所着重叮嘱的律令、赏罚。这种现象普遍显现在黄老重要文献典籍中。作为黄老合卷的重要文献——马王堆四篇黄老帛书，从头到尾强调的，就是一种因天道以为政道之理。在被称为尚实派法家代表的《管子》中，重要的黄老篇章——《内业》、《心术》、《上下》、《白心》四篇也都只谈治身、治国之术，不大涉及律令、赏罚。被推为“尚实派法家”的《管子》，整体上当然也重法，而有《法禁》、《重令》、《法法》等强调明法审令、勿轻赦的篇章。然《法禁》所说的近二十项“圣王之禁”，内容仍多属君术、君纲问题。即便在其开宗明义的三大要则中，“法制不议”与“爵禄毋假”两项，讲的也仍是君术问题。其论述律令的重点篇章《法法》篇说：令重而不行，是赏罚不信，赏罚信而不行，是人君“不以身先之”。它因此告诫人君，“禁胜于身，则令行于民”，又说，人君应“置法以自治，立仪以自正”<sup>⑥</sup>。此乃要求人君自己作法令施行中的第一只白老鼠，躬身践法，以为民先。

汉代黄老要典《淮南子》就说得彻底了，《淮南子·主术训》说：

法籍礼仪者，所以禁君，使无擅断也。<sup>⑦</sup>

谈到法令设立的根源时，《主术训》说：

法者非天堕，非地生，发于人间而反以自正。是故有诸己不非诸人；无诸己，不求诸人。所

① 申不害：《申子》，严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1985年，第33页。

② 王先慎撰，陈奇猷校注：《韩非子集释》，台北：河洛图书出版社，1974年，第68页。

③ 王先慎撰，陈奇猷校注：《韩非子集释》，第67页。

④ 王先慎撰，陈奇猷校注：《韩非子集释》，第68页。

⑤ 王先慎撰，陈奇猷校注：《韩非子集释》，第68页。

⑥ [日]安井衡：《管子纂诂》，第1、13页。

⑦ 刘安撰，刘文典集解：《淮南鸿烈集解》，第295页。

立于下者不废于上，所禁于民者，不行于身。<sup>①</sup>

法生于义，义生于众适，众适合于人心。<sup>②</sup>

归法令的根源为民心的需要，并以人君为法令约束的第一对象。此乃是黄老论“法”与法家之“法”最大的不同。以民为本是儒家的基本呼吁，黄老之法重民约君的叮嘱，就是司马谈所谓黄老道家“采儒墨之善”的原因之一。

### 3. 明堂阴阳的天人政纲：因阴阳之大顺

其次，我们再来看《管子·四时》、《五行》、《吕览》“十二纪”、《淮南子·时则训》、《礼记·月令》一系的明堂阴阳天人政纲。中国农耕文明起源甚早，观象授时的记载可以早到《尚书·尧典》。但是真正以农作配合天候、节令的定式记载，最早见诸《大戴礼·夏小正》，此应可视为早期阴阳家说，也应是中國最早的农民历。其重点既在指导农事，当然是治政要项。兹单举“一月”为例，以推知其一年十二月之大要：

正月启蛰，雁北乡。……九月遣鸿雁，……雉震鸣。……正月必雷，……鱼陟负冰。……农纬祭耒。……时有俊风。……寒日漆冻涂。……田鼠出，……农率均田，……獭祭鱼，其必与之献，……鹰则为鸠。……农及雪泽。初服于公田。……采芸为庙，……见鞠，……初昏参中。……斗柄县在下。……柳穉。……梅、杏、柰桃则华。……缦缦。……鸡桴粥。<sup>③</sup>

这里只有天象、物候、简单的农作与出产的记载，而到了《管子·四时》、《五行》、《吕氏春秋》十二纪、《淮南子·时则训》，篇幅、性质、内容都繁复了起来，所配列的天人事物、项目也多了起来。《管子·四时》先说：

令有时，无时，则必视顺天之所以来……唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。不知五谷之故，国家乃路。……阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也……<sup>④</sup>

马王堆黄老帛书也说：

天有死生之时，国有死生之政，因天之生也以养生……，因天之杀也以伐死……则天下从矣。（《经法·君正》）<sup>⑤</sup>

人主者，……号令之所出也，……不天天则失其神，不重地则失其根，不顺[四时之度]而民疾。（《经法·论约》）<sup>⑥</sup>

司马谈《论六家要指》说阴阳家“阴阳、四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡”。其说虽“未必然”，但“春生、夏长、秋收、冬藏、弗顺则无以为天下纲纪”，却是基本事实。黄老学说强调人事之道与政道配合天时、天道的重要性，由此可见。因此，在《四时》里，从星、时、气、木、骨、德的配列，以迄人事祭祀、农事、公共工程的进行、政令的发布，乃至灾眚的相应合，都有繁复的配应。值得注意的是，它开始强调政令与灾眚的密切关联。后来，通过进一步结合着五行观念，经过《吕氏春秋》“十二纪”与《礼记·月令》，到《淮南子·时则训》，上述配应达到了最繁复整齐的定式。思虑所及的所有人文元素——月份、天文、方位、干支、虫、音、律、数、味、臭、祀、祭、天候、物象、政令、服饰、旗帜、颜色、食物、官、动植物，以迄顺时令之政事，琳琅满目，逐月搭配，构成了一幅豪华气派的

① 刘安撰，刘文典集解：《淮南鸿烈集解》，第296—297页。

② 刘安撰，刘文典集解：《淮南鸿烈集解》，第296页。

③ 今所见《夏小正》，为宋代傅松卿据所藏两种《夏小正》文稿汇集而成的《夏小正传》而来，内中经注文混而不分，笔者试为删省注文，恢复古经文之原貌，此处所引“一月”经文内容即删去注文所成者。

④ [日]安井衡：《管子纂诂》，第8—9页。

⑤ 河洛图书出版社主编：《帛书老子》，第196页。

⑥ 河洛图书出版社主编：《帛书老子》，第202页。

明堂月令施政总纲<sup>①</sup>。这是黄老因天道以为政道最具体明白的构图,它具体呈现了司马谈所说的黄老“因阴阳之大顺”的整体格局。姑不论其在当代或后世被遵循、落实的情况如何,它至少是代表黄老天人合一政纲的极品,在历朝历代得到了程度不一的尊重与依循。

以上是黄老道家“术”化《老子》之“道”为治事、治国纲领的大要。但司马谈早就说过,黄老道家认为,治国的基础在形、神,而《老子》原本也是治国、治身并论的,认为治国要清静无为,治身要重神、寡欲。黄老道家依循、推阐《老子》哲学,除“因阴阳之大顺”、“撮名法之要”,以术化其治事、治国之“道”外,也同样“术”化其“治身”之“道”。然而,要论黄老的治身之“术”,须从其根源即“气”化《老子》之“道”说起。

#### 四、“道”的“气”化:气化宇宙与精气养生

《老子》全书论“道”,重在进行本体性铺写,而不大谈论创生。它只推“道”为“天地根”,称之为“玄牝”,唯一涉及生成命题者只有一则:

道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。<sup>②</sup>

对于“道”如何由“无”生“有”,《老子》没有其他说明。黄老道家除了继承《老子》对“道”的本体性论述外,也试为解证《老子》之“道”对万物的生成。《老子》的“道”是虚无的,其所生不论一、二、三或万物,都是“有”,这由“无”到“有”的间距要如何拉近?黄老道家以一个介于有无、虚实之间的“气”作为媒介与缓冲,因为“气”既具备“道”的一切虚无性,却又明显是物质性存在,同时具备“有”的特征,被视为初始状态的“有”。总之,它介于虚、实或有、无之间,很方便沟通两面。战国秦汉的黄老文献,谈到创生,因此都以“气”替代“道”去推衍。

##### (一) 气化宇宙论:“气”在时空中

黄老学说之所以以“气”替代“道”,论生成,主要是因为《老子》第四十二章末两句“万物负阴而抱阳,冲气以为和”。黄老道家认为,根据这两句,“道”生化万物的条件就是阴阳之“气”的平和稳定。“气”是“道”生万物的核心质素。“道”只作为根源性的存在,“气”才是“道”创生活动的核心。马王堆黄老帛书《原道》说“道”：“湿湿梦梦(蒙蒙),未有明晦。”“湿湿梦梦”指水气充满,可见“道”有物质的质性。《管子·内业》说：“道者所以充形”,《心术下》说：“气者身之充”,显见“道”就是“气”。《内业》又说：“气,此则为生,下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神,藏于胸中,谓之圣人。”<sup>③</sup>

“气”是天地间最细微精纯的物质元素,它生化一切天地万物,包括了天上的星辰、地上的五谷,无形的鬼神,灵妙的圣人灵魂,当然也包括了人与地面上的一切生灵。《韩非子·解老》也说“死生气稟焉”,都把“道”生化万物都看作是一种“气稟”的过程。《庄子·知北游》说：“臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:‘通天下为一气耳。’”“人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死。”此亦以一切的生命状态为“气”的变化与作用,视“气”为一切生命的原质。凡此种种表明:就生化而言,“道”就是“气”,道生万物就是“气”化万物。

秦汉以下,《吕氏春秋·大乐》说:

万物所出,造于太一,化于阴阳。<sup>④</sup>

所谓“太一”,孔疏解释曰:“谓天地未分,浑沌之气也。”据此以观,《大乐》所言,等于说万物的生成是

<sup>①</sup> 兹以“孟春”之配列与论述为例,以见其大要,其余十一月类此:“孟春之月,招摇指寅,昏参中,旦尾中。其位东方,其日甲乙,盛德在木,其虫鳞,其音角,律中太簇,其数八,其味酸,其臭膻,其祀户,祭先脾。东风解冻,蛰虫始振苏,鱼上负冰,獭祭鱼,候雁北。天子衣青衣,乘苍龙,服苍玉,建青旗,食麦与羊,服八风水,饔糗燧火。(下叙配合时令之政事与逆政灾害)正月官司空,其树杨。”见刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第55页。

<sup>②</sup> 王弼:《老子道德经注》第四十二章,第26-27页。

<sup>③</sup> [日]安井衡:《管子纂诂》,第1页。

<sup>④</sup> 许维遹集释:《吕氏春秋等五书集释》,台北:河洛图书出版社,1974年,第207页。

来自天地未分前的浑沌之气,由这浑沌之气再分生阴阳,生成万物。这正是《老子》第四十二章“万物负阴而抱阳,冲气以为和”之意。

《淮南子》则终于开始正面以“气”来诠释万物的创生,并大篇幅地铺写其过程,完成了黄老气化宇宙论的建构。其中,《天文训》说:

天地未形,冯冯翼翼,洞洞濈濈,故曰太始<sup>①</sup>。太始生虚廓<sup>②</sup>,虚廓生宇宙,宇宙生元气。元气有涯垠<sup>③</sup>,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。<sup>④</sup>

《天文训》虽以“太始”为宇宙生成之始源,但其真正之生成活动却是从“元气”出现后才开始,而“元气”是肇生在时空中的。有了宇宙时空,才产生元气,然后,因着元气而有“清阳”、“重浊”质性之不同,才分生天地,继之而有四时、万物。较之以前各家,此处虽铺写得更加详细丰富,但述说万物的生成,基本上仍是通过“气”区分阴阳。而阴阳或和合而生,或分生天地,天地之气再和合,才生万物。不管总论,还是由道分生天、地的分论,基本上都是气(或元气)的运作过程。

值得注意的是,几乎所有黄老文献,讲“道”也罢、“气”也罢,不论如何地抽象无形,基本上都是落实于时空中或现象界中来讲,而不太强调其超现象的质性。因为黄老重经世,尚用、求用,是“术”,当然要在现象界里操作。更何况万物、万象本来就是时空中的物质性存在,其生化万物、万象的“气”或“元气”,不论如何地虚无遍在,终究是被界定在“宇宙”形成之后的“时空”之中。万物、万象的生化、形成,因此也都是时空中(“天地”间)的活动。这是黄老诠释《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”命题,建构其气化宇宙论的必然结果;而不少学者甚至直接将“一”解释为“气”,也就很可理解了。

这种以“气”的出现晚于“时空”的观念,甚至呈现在上海博物馆购自香港古董店的战国楚简《亘先》中。《亘先》在论及一个类似于“道”的始源——“亘先”——的生成时,也以“气”为生成活动运作的开始与基本元素;生成的始源虽是原初至朴、至虚、至静状态的“亘先”,但那时候没有任何生息与活动,只有自然而整全的状态。然后,一种类似“空间”概念的“或”出现了:

有“或”焉有“气”,有“气”焉有“有”……<sup>⑤</sup>

空间性的“或”概念出现之后,“气”才自然产生,万有的生成活动这才揭开序幕:

浊气生地,清气生天,气信神哉,云云相生。<sup>⑥</sup>

异生异,鬼生鬼,韦生韦,非生非……<sup>⑦</sup>

《亘先》虽然强调不论始源的“亘先”、空间的概念“或”还是作为生成元素的“气”都是自然、自生,彼此只有先后问题而没有母子关系,但“气”还是被安排在空间概念“或”之后出现。并且,它也同样通过不同质性的清、浊之“气”,来分生天、地,再续生万物,所谓“异生异,鬼生鬼,韦生韦……”。总之,《亘先》也是以“气”代替始源之“亘先”,运作其生成,一如“黄老”以“气”代“道”,执行生成活动。不少学者因此归《亘先》为黄老类文献,从义理相关性角度看是有一定道理的。

## (二)精气养生:从重神轻形到形、神兼治

既然人的生命与万物、万象一样,都是宇宙元“气”的化生,而生命的健全又是“治天下”的基础,黄老在论治国之“术”时,因此便也重治身之理。其理且须从生命的根本元素——“气”——的调理着

① “太始”本作“太昭”,王引之据《易》纬《乾凿度》与《太平御览·天部一》,认为当作“太始”。见刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第79页引王念孙说。今从校改。

② “太始生虚霏”本作“道始于虚霏”,兹从王引之校改,见刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第79页引王引之说。

③ “宇宙生元气,元气有涯垠”,本作“宇宙生气,气有涯垠”。王念孙据《太平御览·天部一》“元气”下所引改此,见刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第79页。今从校改。

④ 刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第79—80页。

⑤ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,上海:上海古籍出版社,2003年,第288页。

⑥ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,第291页。

⑦ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,第290页。

手,由“气”化宇宙论延伸出精气养生论。

其实,不只黄老,《老子》原本在谈治国的同时,也论及治身问题。只不过,《老子》论“治身”,总以精神为主,视形体的存在为生命的负担,越自然、清简越好。所有虚静、俭、嗇、寡欲的主张,目的都在还精神、心灵一个清新、清明的空间。黄老则重视经世、治事,而现象界里的活动,需要在生命健全存在的基础上才能运作。因此,除了精神,形身的存在与健康也是黄老重视的焦点。司马谈说“形者生之具”——所有生命现象与活动,都寄托在形体上,没了形体,或形体不健康,精神的运作也将落空。《管子·内业》说:

精存自生,其外安荣,内藏以为泉原,浩然和平,以为气渊。渊之不涸,四体乃固;泉之不竭,九窍遂通。乃能穷天地、被四海,中无惑意,外无邪蓄,心全于中,形全于外,不逢天蓄,不遇人害,谓之圣人。<sup>①</sup>

抟气如神,万物备存。能抟乎?能一乎?能无卜筮而知吉凶乎?能止乎?能已乎?能勿求诸人而得之己乎?思之,思之,又重思之,思之而不通,鬼神将通之,非鬼神之力也,精气之极也。

四体既正,血气既静,一意抟心,耳目不淫,虽远若近。<sup>②</sup>

物质性的精、气是精神灵明的基础,它若充满于形身(四体)之内,人的生命状态便如有源之水永不枯竭,智慧也跟着灵明起来,一切天地、人间事物之理,都能了然通透,清楚明白,如有神助,能预知吉凶、祸福。其实不是真有神助,只是由于精气的凝聚、储积,强健了形体生命,也连带清明了精神状态。在《内业》里,“精”和“气”一体混说,因为“精也者,气之精者也”<sup>③</sup>。称之为“精”,只是要强调其质性之细微、纯粹不杂,因为只有高品质的“气”,才能有高品质的形、神状态,以便运作高品质、高效率的生命活动。

就情绪而言,《内业》说:

凡人之生也,必以其欢,忧则失纪,怒则失端,忧、悲、喜、怒,道乃无处。<sup>④</sup>

保持愉快的心情是健康的要诀,情绪起伏太大,会使精神乱了条理与分寸。而保持精神良好、心灵清明的不二法门就是沉淀思虑的杂质,让内心稳定平和。《内业》主张“节其五欲,去其二凶。不喜不怒,平正擅胸”,“正心在胸,万物得度”。过度的思虑是有碍健康的,《老子》曾经如此叮嘱。《内业》也说:“思索生知,……思之而不舍,内困外薄,……生将巽(让)舍。”寡欲、清静一直是《老子》与黄老共同的叮嘱<sup>⑤</sup>,但黄老对于生理调养有更多的关注。《内业》说:

凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人;和乃生,不和不生。<sup>⑥</sup>

人是天地之气和合所生,其精神由于虚无不可见,《内业》想其当然而归其来源为无形的“天”气;形体则具体可察,故归其来源为可见、可察的“地”气。人就是由这天、地之精气与形气和合产生的,这等于是从人的生成角度解释了《老子》所说的“负阴而抱阳,冲气以为和”。《淮南子·原道训》说:

今人之所以眊然能视,管然能听,形体能抗,而百节可屈伸,察能分白黑、视丑美,而知能别同异、明是非者何也?气为之充而神为之使也。……无所不充,则无所不在。<sup>⑦</sup>

换言之,不论生理官能运作,还是精神意识判别,基本上都被认为是“气”的充盈作用在推动。“气”充盈到哪里,形体、精神就运作到哪里。精神、形体或生理、心理活动,本质上都是一气。《吕氏春秋·尽数》早就说过:

① [日]安井衡:《管子纂诂》,第6页。

② [日]安井衡:《管子纂诂》,第7页。

③ [日]安井衡:《管子纂诂》,第4页。

④ [日]安井衡:《管子纂诂》,第9页。

⑤ 《老子》曰“不见可欲,使民心不乱”(第三章),并要求人戒除五色、五音、五味、驰骋田猎等乱人心性的活动项目(第十二章)。

⑥ [日]安井衡:《管子纂诂》,第8页。

⑦ 刘安撰,刘文典集解:《淮南鸿烈集解》,第40-41页。

精气之集也，必有入也。集于羽鸟，与为飞扬；集于走兽，与为流行；集于珠玉，与为精朗；集于树木，与为茂长；集于圣人，与为复明。<sup>①</sup>

因此，要让形神得以正常运作，不只是一定要充盈精气，还要让这些充盈的精气得以流通而不郁滞。《尽数》说：

精气之来也，因轻而扬之，因走而行之，因美而良之，因长而养之，因智而明之。流水不腐，户枢不蠹，动也。形气亦然，形不动则精不流，精不流则气郁；郁处头则为肿、为风，处耳则为聾、为聋，处目则为矇、为盲，处鼻则为鼽、为窒，处腹则为张、为痔，处足则为痿、为蹶。<sup>②</sup>

储积的精气必须通过“动”而畅通，只有这样才能正常运作。不动地郁积在不同部位，便要产生各种疾病。除《尽数》之外，《吕氏春秋》又有《达郁》篇讨论精气的郁积、通畅与形身健康与病痛的关系。它说：

凡人三百六十节，九窍五藏六府，肌肤欲其比也，血脉欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精气欲其行也，若此，则病无所居，而恶无由生矣。病之留、恶之生，精气郁也。<sup>③</sup>

养生问题，不论形、神，说穿了，都只是个精气的疏通调理问题。而精气的疏通调理，要从平日的起居与饮食习惯注意起。《尽数》认为，必须让“精神安乎形”，年寿才得长。而所谓“长”，不是设法延续它，而是做好日常生活的保健，去除一切生“害”的条件，饮食不要大甘、大辛、大咸，情绪不要大喜、大怒、大忧、大恐、大哀，避免处于大冷、大热、大燥、大湿、大风、大雨、大雾的环境中。总而言之，生活习惯要简单、正常而良好。居住“不处大室，不为高台”；穿着不必厚衣暖袄；饮食要定时、定量，不要过饥、过饱，不喝烈酒，喝时要小口小口吞咽，让它顺畅、不呛，不撑、不胀，以便善待肠胃、护保五脏，体会美味的好道理。在《尽数》、《达郁》、《重己》各篇中，《吕氏春秋》把这些养生、卫生之“术”写得细微、深入、淋漓尽致。讲到最后，连水质的好坏，也都被纳为健康与否的因素。不同水质地区的人，形象、面貌的美丑，乃至健康情况的好坏都不同，所说非常合乎现代科学与医学的道理。而这一切说穿了，都是在呼吁人，重视形身的健康问题。总结这一切，《淮南子·原道训》说：

形者，生之舍也；气者，生之元也；神者，生之制也。一失位，则三者伤矣。是故圣人使各处其位，守其职，而不得相干也。故夫形者非其所安也而处之，则废；气不当其所充而用之，则泄；神非其所宜而行之，则昧。此三者不可不慎守也。<sup>④</sup>

形、气、神三位一体，一者出状况，会有连锁的多米诺骨牌效应。这是黄老治身之“术”的基本思维。其详细而深入的专业之“术”，涉及古方技类房中、医方等学问。《黄帝内经》与马王堆出土诸多帛书医经，如《天下至道谈》、《却谷食气方》，以及各种脉经、灸经、养生方、病方、杂疗方等文献，都有深入而具体、丰富的记载，由于已越出哲学范围，姑且不论。

总之，形神兼顾的黄老精气养生论，和老子的原旨与重点有相当大的距离。到了东汉，经过《河上公章句》、《太平经》、《老子想尔注》等养生家与宗教家的推阐与过渡，直到魏晋神仙家葛洪的《抱朴子》，表面来看这些著述对于“精神”的推崇力度似不曾稍减，但对形身调养的重视程度实际上一直在增强。最终，通过宗教长生不老修炼目标的提出，“形身”的重要性被推崇到了极致。而这一切，正是从黄老的形、神兼治过渡过去的。

值得一提的是，自武帝罢黜百家、儒术独尊后，治国的黄老治术从此成为过去。但治身的黄老养生术，诚如司马谈所说，因统治者政权延续之需求，反而更加蓬勃、茁壮，最终形成了东汉、魏晋的道

① 许维通集释：《吕氏春秋等五书集释》，第138—139页。

② 许维通集释：《吕氏春秋等五书集释》，第139—140页。

③ 许维通集释：《吕氏春秋等五书集释》，第954—955页。

④ 刘安撰，刘文典集解：《淮南鸿烈集解》，第39页。其中，“气者，生之元也”本作“气者，身之充也”。王念孙认为：“充本作之，此涉下文‘气不当其所充’而误，元者本也。言气为生之本也。”王念孙说见刘安撰，刘文典集解：《淮南鸿烈集解》，第39—40页。今从校改。

教养生长生说。

## 五、余论：黄帝标帜的转化与提升

简单作一下总结。黄老之学是由战国时期田齐稷下学宫推阐、开展起来的学术思潮。稷下学宫海纳百川的特殊质性，决定了黄老学说兼揉并包、涵融各家的体质。作为稷下学者集体著作的《管子》，很明显地体现了这种兼容并包的特征。当然，因着姜齐以来太公尚权变、桓公成霸业的立国传统与风教，尤其是田齐“东帝”理想之需求，黄老思潮在兼合各家的同时，仍有一定的目标、主调与策略。它们以黄帝为标帜，目标在经世、治事，主调是道家，素材是《老子》，策略是“因道全法”，主张天道、政道一体，治国、治身一理。

黄老思潮承继并转化《老子》的虚无、柔弱、雌后之“道”，结合着法家的“刑名”督核方案，发展出“虚静一因循”之“术”，其理想境界是既积极高效而又和顺温润的政治统御。黄老学者们参参观天授时的阴阳说，架构其明堂月令的天人政纲，由“体”入“用”，最终在西汉初期大致完成了理论的建构工作，并成功地落实为高效的治术——黄老之治。此外，黄老学术转移了《老子》论“道”重视本体这一焦点，转而试论“道”的“创生”。围绕着《老子》的“道生一……冲气以为和”命题，黄老学者以“气”代“道”，尝试详述宇宙万物的创生过程。为此，他们架构起战国秦汉以下延续了几千年的中国传统气化宇宙论的基本模式，并进而开展出传统中国的精气养生说，完成了治身治国一体、形神兼养并治的黄老治身论，成为中国传统医理的基本纲领与方技文化的主要源头。

与此同时，黄老思潮具有“兼儒墨”的成分。虽然与法家思想渊源密切，但黄老之学并不一味强调重赏严罚，而是以民心为法令产生的根源，且以人君作为法令约束的第一对象，显示出与儒家躬身立教及民本思维的内在关联。此外，从《管子·牧民》的“四维”说，到《淮南子·原道训》末对仁、义、礼退而求其次的肯定，也可以看出黄老之学对儒、墨的兼采。当然，由于儒墨不是黄老核心思想，故本文不予细论，而着重强调其“因阴阳之大顺”、“撮名法之要”以“术”化、“气”化《老子》之“道”的思想特质。

最后，我们还要谈一个值得注意的问题，那就是：作为“黄老”标帜的“黄帝”最后的去处问题。

在黄老学术思潮与治术发展的过程中，“黄帝”与“老子”的功能性质原本就大不相同。《老子》是实际运作的素材与内容，《黄帝》只是标帜，其阶段性的意义非常明显。然而，当六国统一，稷下学宫与田齐政权成为历史，“东帝霸业”成为过去之后，“黄帝”标帜的热潮事实上也随之退去。在秦汉以下道家名著《吕氏春秋》、《淮南子》中，我们清楚可见不论治国或治身，都只推衍《老子》之说，而不大谈“黄帝”了。较之班固《汉书·艺文志》所列诸多附会依托的黄帝之作，这种变化非常明显。

至于西汉的伟大治术——黄老治术，虽仍留有“黄”的外王印记，内容却都是清静无为，事实上仍是《老子》学说在政治上的体现。而呈现在学术上的，不再有黄帝说，而只有《老子》说。《老子》被奉为经典，有傅氏经、邻氏经……，以及诸多解老之作。而唯一的治身宝典《黄帝内经》，事实上材料来源甚早，可能早至六国时期，与《汉书·艺文志》所列诸多方伎类医典以及马王堆诸多医经、经方文献或有来源上的关联。这些文献特被精粹而系统地整理出来，其时间大致当在西汉早期以前，可视为先秦医典的集大成之作。更重要的是，武帝以后，百家尽黜，黄老治世、治国术受挫，道家思想影响力衰退。但几乎与此同时，司马迁却在《史记·五帝本纪》里，为“黄帝”确立了历史尊位，推之为中国历史第一帝。从此，“黄帝”非但不专属于田齐，也不专属道家，而是归属了全体“中华民族”。从此，大家不再提“黄老”，而改提“炎黄”。“黄帝”的标帜，并非消失了，而是升格了。

# 论老子哲学思想与当代全球性哲学问题

董京泉

**摘要:**现在人们通常说的当代的全球性问题,都属于形而下的实际问题。从哲学的或形而上的层面看,这些问题大体可归纳为以下几个问题:在经济高速发展的情况下,如何处理人与自然的关系;在科学理性与价值理性严重失衡的情况下,如何纠正科学主义的偏颇;在市场经济条件下,如何处理个体与群体的关系和个体之间的关系;在生活节奏越来越快的情况下,如何缓解人们心理上的焦虑;在物欲横流的情况下,如何重建人们的价值世界或意义世界。老子是站在作为天地万物及社会人生的形而上的存在本体和价值本体的“道”的高度,俯瞰整个宇宙和全人类的,所以他对自然界、人类社会和人的身心问题的观察和思考,必然具有对于时空的超越性。因此,老子哲学思想对于我们研究解决当代全球性哲学问题,能够提供新的思路 and 重要思想资源。

**关键词:**老子哲学思想;当代全球性;“道”;科学理性;价值理性

一看这个题目,有些人可能会不以为然:产生于人类文明早期的老子哲学思想与当代的全球性哲学问题,相距两千五百多年了,能有什么关系呢!但是,提出著名的人类文明“轴心时代”观念的德国思想家雅斯贝尔斯指出:“人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰。”<sup>①</sup>就是说,“轴心时代”潜力的苏醒和对轴心时代的回忆,总是能为致力于重大变革的人们提供重要的思想启迪和精神动力。一个无可争辩的历史事实是,对欧洲思想文化和社会进步产生了重大影响的文艺复兴运动,就是由两千多年前希腊哲学的“火种”点燃起的熊熊“火焰”。老子是“轴心时代”的重要代表人物。他提出了作为中国古代哲学最高范畴的“道”,并以此为基础、核心和逻辑起点,通过《道德经》这一划时代的著作,创立了一个影响深远的哲学思想体系<sup>②</sup>。在老子看来,“道”是天地万物的本原,更是既超越又内在于天地万物及社会人生的形而上的存在本体和价值本体。“道法自然”是老子哲学最重要的命题,“自然”是老子的思想中心<sup>③</sup>。老子思想最深刻之处,就是出于对人类前途命运的终极关怀,站在“道”的高度,对人类关切的某些根本性问题提出了独到的看法,特别是在人类文明发展的早期就预见到现代文明必将显现的正负两个方面的作用,可谓预测人类未来的先知。老子的看法及其重要论述为我们今天思考和解决全球性哲学问题,

**作者简介:**董京泉,中共中央宣传部退休干部(北京 100806),中国社会科学院马克思主义研究院特聘研究员。

① [德]雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第14页。

② 胡适在1959年召开的第三届“东西方哲学家会议”上的演讲中说:“《诗经》的《国风》和《雅》、《颂》里所表现的中国古代观念上的‘天’或‘帝’,是一个有知觉,有感情,有爱有恨的人类与宇宙的最高统治者。……到了老子才有一种全新的哲学概念提出来,代替那种人格化的一个神或许多个神……这个新的原理叫做‘道’,……这个在《老子》书里萌芽,在以后几百年里充分生长起来的自由主义宇宙观,正是经典时代的一份最重要的哲学遗产。”陈鼓应说:“老子的道论不仅建立了中国哲学史上第一个相当完整的本体论和宇宙论的系统,而且其道论成为中国哲学内在联系的一条主线。”胡适:《中国哲学里的科学精神与方法》,欧阳哲生编:《胡适文集》(12),北京:北京大学出版社,1998年,第403页;陈鼓应:《〈道家文化研究〉创办的缘起》,《道家文化研究》第1辑,上海:上海古籍出版社,1992年。

③ 可参阅董京泉:《论老子的思想中心》,《社会科学战线》2014年第2期。



提供了弥足珍贵的基本思路和重要思想资源。

这里所说的全球性哲学问题是指：在经济高速发展的情况下，如何处理人与自然的关系？在科学理性与价值理性严重失衡的情况下，如何纠正科学主义的偏颇？在市场经济条件下，如何处理个体与群体的关系和个体之间的关系？在生活节奏越来越快的情况下，如何缓解人们心理上的焦虑？在物欲横流的情况下，如何重建人们的价值世界或意义世界<sup>①</sup>？现在对以上五个问题试作简要分析，以就教于方家和学术同仁。

## 一、在经济高速发展的情况下，如何处理人与自然的关系？

从西欧工业革命以来，随着科学技术的迅猛发展和机械化、电气化、自动化的依次推进，在“向自然进军”和“战天斗地”的口号下，人类对自然资源掠夺的规模越来越大，速度越来越快，生态平衡被打破，自然环境遭到严重破坏，人与自然的关系空前紧张。早在1873年，恩格斯就尖锐地指出：“如果说人靠科学和创造性天才征服了自然力，那么自然力也会对人进行报复，按人利用自然力的程度使人服从一种真正的专利，而不管社会组织怎样。”<sup>②</sup>现今在世界范围内，大气和水污染，粮食、肉类和果蔬污染，土壤沙化碱化，水土流失，可耕地面积日渐缩小，稀有野生动植物濒临灭绝，许多自然资源丧失良性循环和再生能力，不可再生资源面临枯竭，气候异常，自然灾害频繁，作为“地球之肺”的热带雨林遭到肆无忌惮的砍伐。此外，由于地表升温，两极冰雪日渐融化，导致海平面上升，许多岛屿和沿海城市面临灭顶之灾；由于大量使用制冷设备而过量排放氯氟烷烃，南极上空的臭氧空洞逐年扩大，其面积已经超过美国领土。如果任其发展，人类及地球上的一切生物将因失去紫外线隔离层的保护而遭到毁灭。德国著名学者F·厄尔克在弗赖堡大学1957年校庆的演讲中指出：“对于动植物而言，人是地道的恶魔般的东西：他以占优势的可怕权威专横跋扈，在他所喜欢的地方，以他所喜欢的方式栽种植物，又随心所欲地把它毁掉。他按自己鼠目寸光的判断去改变它，因为他肤浅地掌握了事物发展变化的规律，而这些规律似乎默默地顺从他。但是，人对托管的行星竟恣意妄为，破坏的程度令人发指，无可挽回。有朝一日，人类自己也必然因此而遭到毁灭。”<sup>③</sup>美籍德国哲学家弗洛姆也指出：“人类在历史上从来没有像今天这样面临着如此巨大的毁灭自己的潜力。”<sup>④</sup>总之，在当今世界上，人类赖以生存发展的环境和条件充满危机，人类已经进入与自然敌对的风险时期。这就是恩格斯所说的自然力对人的恣意妄为所进行的无情报复！

造成这种状况的一个重要原因是西方哲学思维方式中的“主—客”（“天—人”）二元对立和人类中心主义及其指导下的社会实践。西方哲学的思维模式从“轴心时代”的柏拉图起就是以“主—客”二分立论的。这种思维方式必然会把具有自觉能动性的主体视为客体的主宰。西方哲学以及犹太教、基督教和伊斯兰教所持的皆是人类中心主义，认为“人是万物的尺度”<sup>⑤</sup>和主宰，而万物是为人类而存在的，因而可以且应当任人驱使、奴役、掠夺和榨取。在这种思想指导下，自然界的厄运就必然在劫难逃了<sup>⑥</sup>。

与此相反，从“轴心时代”起，中国哲学特别是以老子为代表的道家哲学，在思维模式上是以“天人合一”（主体与客体相即不离）立论的，而且从来就不把人类视为万物的主宰，反而把自然界视为人

① 参见宋志明：《中国古代哲学发微》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第15页。

② 恩格斯：《论权威》，《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第225页。

③ 引自[德]狄特富尔等编：《哲人小语——人与自然》，周美琪译，北京：生活·读书·新知三联书店，1993年，第210页。

④ [德]E·弗洛姆：《生命之爱》，罗原译，北京：工人出版社，1988年，第39页。

⑤ 古希腊哲学家普罗泰戈拉说：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”在柏拉图等许多哲学家那里也持有这种相似的人类中心主义观点。参见汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚：《希腊哲学史》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第247、251页。

⑥ 英国哲学家怀特海断言，“如果我们不放弃自然存在的唯一理由是为人类服务这一基督教义，生态危机还会恶化”，“因为我们的困境的根源很大程度上是宗教性的，医治它就必须从宗教入手”。引自[德]狄特富尔等编：《哲人小语——人与自然》，第182页。

类效法的对象,强调要敬畏自然<sup>①</sup>、善待自然,与自然和谐相处。老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《道德经》第二十五章)这是一组顶真句,不是说人只是效法地或以“地”为法则,而是说,人要依次效法地、天、道和道的自然本性。那么,人要效法地、天、道的什么呢?效法天和地的自然和谐,效法道的自然无为本性。老子这种把人与天地万物视为不可分割的统一整体和人类应当效法天地万物自然和谐的观点,受到现代西方一些著名学者的重视。

美国粒子物理学家卡普拉对于中国道家思想有这样的评价:“在各种伟大的传统中,据我看来,只有道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧,它强调在自然的循环过程中,个人和社会的一切现象与潜在本质两者的基本一致。”在《物理学之“道”——现代物理学与东方神秘主义》一书的结尾处,卡普拉郑重宣示:“我认为,近代物理学所持有的宇宙观与我们当前的社会是不协调的,这种社会并没有反映出我们在自然界中观察到的那种和谐的相互联系。要达到这样一种动态平衡的状态,就需要一种根本不同的社会和经济结构,需要一次真正的文化革命。整个人类文明的延续,可能就取决于我们能否进行这种变革……”<sup>②</sup>从卡普拉提出的“要实现这样一种动态平衡的状态,必须有一种根本不同的社会的和经济的结构”的主张来看,他已经在思考如何从根本上解决生态危机问题了。有机马克思主义者、美国学者菲利普·克莱顿等人说:“动物因资本主义的暴行而遭受的苦难,同人类所遭受的苦难一样严重。而且,像土地、水和空气等资源,在界定劳动的本性和必要性中起着至关重要的作用。人类和非人世界能够与劳动循环及其生产的劳动产品之间保持有机的联系,或者两者都仅仅被降为他人积累财富的手段。资本主义制度导致人类与自己的劳动及其自然家园相异化。”<sup>③</sup>对此,朱晓鹏先生进一步指出:“生态危机问题、人和自然关系的极度紧张,主要是西方资本主义制度扩张和东方专制集权体制遗存之下资本和权力为追求利润及享乐对自然资源过度开发、破坏的结果。因此,只有通过制度变革,消除资本和权力对人的需要的控制,摆脱消费主义和享乐主义文化和生存方式的支配,真正走出以西方现代化为主导的现有社会发展模式的单向度结构,建立起使社会的生产、分配、消费活动都能体现公正合理、自然适度的价值原则的制度维度,尤其是应建立一种体现国际及国内不同领域、不同群体间公正合理的、更加合乎人性和人道主义的政治经济文化新秩序的制度维度,才能从根本上解决生态危机问题。”<sup>④</sup>

应当说明的是,老子所说的“自然”并非近代以来作为名词的自然,而是用以描述事物本然状态的自然然而、自己如此或自己成就自己的意思。老子创立“自然”这一观念,目的在于排除外在意志的干扰,消解外界力量的阻碍,主张任何事物都应顺应它本身的发展趋势而发展变化,根本目的是要消除统治阶级反“自然”的行为,使黎民百姓都能从反“自然”的社会环境中解放出来,在政治上和经济上获得合于“自然”的权利,过上符合“自然”的物质文化生活,并使整个社会呈现自然而然的和谐状态。“道法自然”是老子哲学的核心命题。这一命题说明,老子及道家以自然而然的和谐和自然而然的的社会秩序为最高原则,这就超越了其他各种思想体系中的最高原则。这种以人类社会的和谐乃至整个宇宙的和谐为目标的价值观念,体现了老子哲学对人类和宇宙整体利益的深切关怀。显然,从老子提出的“自然”这一观念的涵义来看,它与我们今天称之为自然界或大自然的天然和谐状态的意涵是基本一致的,因而未被人践踏和破坏的自然界是最符合老子所说的“自然”的。

<sup>①</sup> “敬畏自然”并非迷信,而是有道理的,因为自然是人类的母亲,而且人一刻也离不开自然,所以应当“敬”;如果自然因为遭到人的惨重破坏而震怒,它不费吹灰之力就能给人带来灭顶之灾,所以应当“畏”。而且,只有敬畏自然,才能真心实意地善待自然、保护自然和节省地利用自然。

<sup>②</sup> F. Capra, *Uncommon Wisdom* (New York: Simon & Schuster Inc., 1998), 36; [美]F·卡普拉:《物理学之“道”——现代物理学与东方神秘主义》,朱润生译,北京:北京出版社,1999年,第296页。

<sup>③</sup> [美]菲利普·克莱顿、贾斯廷·海因泽克:《有机马克思主义——生态灾难与资本主义的替代选择》,孟献丽、于桂凤、张丽霞译,北京:人民出版社,2015年,第68—69页。

<sup>④</sup> 朱晓鹏:《传统思想的现代维度》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第234页。

在老子看来,道是“天地之始”、“万物之母”(《道德经》第一章),天地万物包括人类在内,皆为“道”所生,因而从其根源上看,人与万物是同胞兄弟,地位是平等的,彼此应当亲如手足,和谐相处,不应“阍于墙”,人更不应居于万物之上而称王称霸,为所欲为。为了自身的生存和发展,人对自然的索取虽然不可避免,但必须适度。所谓“适度”,就是以不破坏生态平衡为限度。为此,应当恪守老子所强调的“俭”的原则。老子把“俭”视为自己所持的“三宝”之一,并说:“俭,故能广。”(《道德经》第六十七章)为此,他希望人们能够“见素抱朴”,坚持“少私寡欲”(《道德经》第十九章)的生活方式。老子对那种暴殄天物、穷奢极欲、欲壑难填、永不知足的行为深恶痛绝,说:“罪莫厚于甚欲,咎莫憯于欲得,祸莫大于不知足。”<sup>①</sup>(《道德经》第四十六章)老子还说:“常善救物,故无弃物,是谓袭明。”(《道德经》第二十七章)作为道的“宠儿”和“万物之灵”的人类,不应为了满足自己无尽的欲望而把自己赖以生存和发展的自然界搞得千疮百孔,而应通过科学理性与价值理性的统一及其社会实践使世界变得更美好。

那么怎样才算“常善救物”呢?就是对自然资源能不索取的,决不索取;不得不索取的,也要发扬“女娲补天”的精神,尽快给予补偿或加倍补偿。这一原则和做法虽然为我们今天所提倡,但这只是近年来被生态危机和环境恶化当头棒喝、猛然醒悟之后的事,而“常善救物”的原则却是老子在两千五百多年前就提出来了啊!因此,日本“自然农法”理论创始人,著有《自然农法:绿色哲学的理论与实践》一书的著名科学家福冈正信说:“如果我们能早听老子的话,也不至于使科技的发展对人类自然环境造成如此严重的后果了。”<sup>②</sup>

作为道家另一代表性著作的《庄子》,进一步指明了人与自然休戚与共的关系:“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》);“天与人一也”(《庄子·山木》);“天与人不相胜也,是之谓真人”(《庄子·大宗师》);“唯同乎天和者为然”(《庄子·庚桑楚》)。

以老庄为代表的道家关于人与自然息息相通、休戚与共的思想,为现代西方一些著名学者所赞赏。英国剑桥大学达尔文学院研究员唐通在《中国的科学和技术》一书中,从与近代西方哲学相比较的角度谈论中国传统科学时指出:“中国的传统是很不同的。它不奋力征服自然,也不研究通过分析理解自然,目的在于与自然订立协议,实现并维持和谐。学者们瞄准这样一种智慧,它将主体与客体合而为一,指导人们与自然和谐。……中国的传统是整体论的和人文主义的,不允许科学同伦理学和美学分离,理性不应与善和美分离。”<sup>③</sup>英国著名历史学家阿诺德·汤因比在《人类与大地母亲》一书中说:“在人类生存的任何地方,道家都是最早的一种哲学,它推断人类在获得文明的同时,已经打乱了自己与‘终极实在’精神的和谐相处,从而损害了自己在宇宙中的地位。人类应该按照‘终极实在’的精神生活、行为和存在。”<sup>④</sup>

董光壁先生在《当代新道家》一书中揭示了以卡普拉、李约瑟和汤川秀树为代表的一批“新道家”使正在兴起的新科学观向老庄道家思想的复归。他热情洋溢地说:“我确信重新发现道家具有地球船改变航向的历史意义。黄土文明与海洋文明的融合,犹如黄颜色和蓝颜色调出绿色,将产生人与自然和谐的新的绿色文明。”<sup>⑤</sup>这种绿色文明就是具有生态智慧的道家文明。

令人遗憾的是,由于人类多年来肆无忌惮的采伐,地球上的自然资源已严重匮乏,不可再生资源

① 此文是笔者以王弼本《老子》为底本,参照郭店竹简本校订的。参见董京泉:《老子道德经新编》上卷,北京:中国社会科学出版社,2012年,第357—358页。

② 参见葛荣晋:《21世纪是〈道德经〉回归的伟大时代——外国人眼中的〈道德经〉》,赵佑佑主编:《老子与华夏文明传承创新》,2012·中国鹿邑国际老子文化论坛文集》上册,北京:社会科学文献出版社,2013年,第116页。

③ 参见葛荣晋主编:《道家与现代文明》,北京:中国人民大学出版社,1991年,第257页。

④ [英]阿诺德·汤因比:《人类与大地母亲——一部叙事体世界历史》,徐波、徐钧尧等译,上海:上海人民出版社,1992年,第275页。

⑤ 董光壁:《当代新道家》,北京:华夏出版社,1991年,第4页。

已消耗殆尽。以能源为例,按2012年世界已探明的储量和可开采的年限计算:石油储藏量为10,195亿桶,可供开采43年;天然气埋藏量为144万亿立方米,可开采63年;煤炭埋藏量为10,316亿吨,可开采231年;铀储藏量为436万吨,可供72年使用。就是说,除煤炭外,其他能源的储藏量仅够人类几十年开采和使用。这还是按现在的年开采量计算的,如果年开采量和消费量增加一倍,那么可开采和可供使用的年限就要减少一半。这些不可再生的资源一旦开采和使用完,在风能、水能、太阳能等新能源的开发使用具有较大局限性的情况下,人类的生存必将面临巨大的危机。

那么,面对地球上的自然资源吃紧、环境污染严重、生态系统退化,人类赖以生存发展的环境和条件日趋危机的严峻形势,出路何在呢?对于人类而言,具有现实性的出路只有一条,就是抛弃移居其他星球之幻想,只能仍然在地球上“做文章”<sup>①</sup>。要把这篇偿还“孽债”、与自然和谐共处的大文章做好,一是必须具有强烈的忧患意识,切实增强改变生态危机现状的紧迫感和责任心,牢固树立善待自然、顺应自然、保护自然和与自然和谐相处的生态文明理念;二是必须把生态文明建设置于突出地位,并使之融入经济建设、政治建设、文化建设和社会建设之中,着力推进绿色发展、循环发展、低碳发展和可持续发展,形成节约资源和保护环境的空间格局、产业结构、生产方式和生活方式,从而从源头上扭转环境恶化和资源短缺的趋势;三是必须制定正确的指导方针,健全相关的体制、机制、法律和制度,以便保证上述原则和措施的贯彻落实。只有如此,方有可能在一定程度上恢复人与自然的和谐关系,再现生态平衡、生机盎然的局面。

总之,人类要想避免毁灭,长久生存,只能与地球母亲同呼吸、共命运,善待自然,克勤克俭,取之有道。

## 二、在科学理性与价值理性失衡的情况下,如何纠正科学主义的偏颇?

科学理性(工具理性)是指自然科学对物质世界普遍必然性的探寻和确认的性能,它具有客观性、精确性和严密的逻辑性。科学理性对客观事物的实然描述,主要是通过实证方法获得的。科学理性的主要使命是揭示客观物质世界的特性和发展变化的趋势和规律。近代以来,作为科学理性载体的自然科学经历了几个世纪的辉煌,它所引发的思想观念的变革和通过技术在社会生产上的广泛应用,充分显示了自己之于社会经济发展的强大推动力。但是,科学理性却有着先天的局限性。爱因斯坦指出:“科学提供了人类所向往的目标的手段,但它不能提供目标本身。”<sup>②</sup>就是说,如果没有价值理性的规范和引导,科学理性就像一只瞎了眼的小鸟,无法找到自己飞行的目标。

价值理性是指人特有的对所向往的价值目标的探寻和确认的性能。它以人文社会科学为载体,具有主观性、或然性、能动性,以及对社会现实的超越性和对人关怀的终极性。

亚里斯多德说:“人是理性的动物。”<sup>③</sup>就人的理性而言,包括科学理性和价值理性两个相辅相成的方面,缺一不可。但是,自从进入近代社会特别是现代社会以来,随着科学技术的迅猛发展,物质财富的大量增加,无尽的物质欲望扭曲了人的理智,两种理性发生了畸轻畸重的变化:科学理性空前扩展而价值理性逐渐式微,科学理性倍受青睐而价值理性颇遭冷遇。于是,信仰危机、理想缺失、道德滑坡成为一个全球性的突出问题。奥尔利欧·佩奇尖锐地指出:“现代人类掉进了自己不断取得的光辉灿烂的成就所设下的陷阱。这些成就掩盖着流沙,人越是向前迈进,就陷得越深。而现在的关键问题是要知道现代人是否能够认识到自己进入了恶性循环,是否能够在毁灭之前做出最大努力

<sup>①</sup> 英国著名宇宙学家史提芬·霍金曾提出,地球毁灭是迟早的事,人类若想延续生命与文明,只有移居外太空一条出路(参见英国《每日电讯报》2010年8月10日)。但即使能制造出光速飞行器飞往离太阳系最近的比邻星,那也需要四年多的时间,而且要把几十亿人及其四年多的生活必需品运走,也是天方夜谭,更不说人的肌体根本无法承受每秒30万公里的光速了。况且比邻星上是否具有人类生存的条件,也未可知。因此,霍金为下个世纪的人类所设想的生存之路是行不通的。

<sup>②</sup> [美]爱因斯坦:《爱因斯坦文集》第1卷,许良英、范岱年编译,北京:商务印书馆,1976年,第387页。

<sup>③</sup> 吕穆迪:《亚里斯多德〈分析学前编〉注》,北京:北京时代华文书局,2014年,第190页。

而获得拯救。为了在自己创造的新条件下生存,现代人必须在文明方面来一个质的飞跃。”<sup>①</sup>造成科学理性与价值理性严重失衡和人类文明观扭曲的一个认识论原因,便是科学主义思潮的泛滥。

科学主义(唯科学主义)是近代以来产生的一种具有片面性和绝对化的哲学思潮。它无视自然科学的局限性,认为只有自然科学才是真正的科学知识,才能推广应用于研究和解决人类所面临的各种问题;只有自然科学的观念和方法才能富有成效地用来获取知识;只有将自然科学引入人文社会科学的一切研究领域,才能摒弃后者的非科学形态。因此,在科学主义那里,科学理性被抬到至高无上的地位,成为取代上帝的新权威,成为衡量一切事物有无存在合理性的唯一尺度,成为认识事物、揭示事物必然性的唯一手段。因此,科学主义这种排斥一切,唯我独尊,认为科学理性可以“包打天下”的偏颇是显而易见的,必须加以纠正。如果任其泛滥,必将严重阻碍价值理性的伸张,严重妨碍人文社会科学的发展,严重影响社会的稳定与发展。那么,怎样才能纠正科学主义偏颇的弊病呢?

第一,必须认清科学主义的局限性。就整个宇宙而言,自从人类产生以来,就有了相对独立的三个领域:一是自然界,二是人类社会,三是人的思想认识。这三个领域既有共同的或普遍的规律,又有各自的特殊规律。与此相适应,逐步产生了自然科学、社会科学和以研究人性、人的本质和人的精神世界的人文学科。自然科学的某些研究方法虽然可以为人文社会科学所借鉴,但人文社会科学毕竟有着独具的研究对象、范畴和研究的方式方法,这是自然科学所无法取代的。关于科学理性的局限性,爱因斯坦进一步指出:“科学是一种强有力的工具,怎样使用它,它给人带来的是幸福还是灾难,完全取决于人类自己。刀子能用来做饭,也能用来杀人。”<sup>②</sup>科学理性作为对客体的性能和必然性的揭示,它本身并不存在任何价值选择的可能性,因而无法为自己的实践效应和社会后果承担任何责任,这就犹如有人用刀子杀了人,法院只能追究杀人犯的罪责,而不能判处刀子的徒刑一样。因此,那种否认科学主义的局限性,认为科学理性无需价值理性规范和引导的“科学理性自足论”,是完全错误的。

第二,必须高扬人的价值理性。比利时著名科学史家乔治·萨顿说:“科学必须人性化,这意味着至少不能允许它横冲直撞,它必须成为我们的文化中的一个组成部分,并且始终是为其他部分服务的一部分。”<sup>③</sup>英国著名科学史家、诺贝尔奖得主李约瑟说,或许唯科学主义“这种认为只有科学真理才能认识世界的思想,不过是一种欧美人的毛病,而中国的伟大贡献或许可以通过恢复基于一切人类经验形式的人道主义准则,而从这种死亡的躯体上挽救我们”<sup>④</sup>。

老子就是人类历史上高扬这种人道主义准则或价值理性的典范。老子说:“道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。”(《道德经》第二十五章)他把人与天、地和道齐名并举,从而空前地提高了人在宇宙中的地位。老子哲学虽然是以“道”为本体的哲学,但老子既不是为道而论道,更不是为其他东西论道,而是为人论道,基本理路是推天道以明人事。老子指出:“天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者。”(《道德经》第七十七章)就是说,老子是主张以天道的法则矫正人类社会私有制条件下通行的法则的。老子哲学的出发点和落脚点都是为了人,老子创立哲学的根本目的是为了唤醒人类的大觉,促使人类选择既符合宇宙大道又适合人的自然本性的生存方式,从而使人过上自然而然、自由自在和自己解放自己、自己成就自己的生活的。因此,老子哲学是以人为本,以人的自由、平等和幸福为根本旨趣的哲学。毫无疑问,老子哲学这种高扬价值理性的精神是应当大力弘扬的。鉴于当今科学理性独霸天下、价值理性空前式微的

① [意]奥尔利欧·佩奇:《世界的未来——关于未来问题一百页》,王肖萍、蔡荣生译,北京:中国对外翻译出版社,1985年,第33页。

② [美]爱因斯坦:《科学和战争的关系》,《爱因斯坦自述》,富强译,北京:新世界出版社,2012年,第232页。

③ [美]乔治·萨顿:《科学史和新人文主义》,刘兵译,北京:华夏出版社,1989年,第141页。

④ [英]李约瑟著,潘吉星主编:《李约瑟文集:李约瑟博士有关中国科学技术史的论文和演讲集,1944—1984》,陈养正等译,沈阳:辽宁科学技术出版社,1986年,第322页。

现状,迫切需要用价值理性去补充、调整和超越科学理性的先天不足,矫正两种理性严重失衡的现象。

老子如此注重价值理性,他是否就否定科学理性的价值呢?对此学术界是有争议的。对这个问题的回答,主要涉及对“人多伎(技)巧,奇物滋起”(《道德经》第五十七章)这句话的理解问题。有学者据此认为老子是完全否定和排斥科学文明的。但是,如果坚持这种看法,那么何以解释在先进器械无用武之地的情况下,他并没有主张销毁那些作为科技成果的“十百人之器”<sup>①</sup>(大型设备)、“舟舆”(船、车)和“甲兵”(军事装备)呢?再说应如何解读“人多伎巧,奇物滋起”的问题。对这句话,王弼注曰:“民多智能,则巧伪生,巧伪生则邪事起”,陈鼓应译为:“人们的伎巧越多,邪恶的事情就连连发生。”<sup>②</sup>从王弼的注文和陈鼓应的译文来看,老子所揭示的是“伎巧”(科学技术)的负面价值。日本核物理学家、诺贝尔奖得主汤川秀树对这句话很可能也是作这种理解,并由此极为钦佩老子的预见性的,因为他曾这样说:“早在两千多年前,老子就已经预见到了今天人类文明的状况。或许这样说也许更正确:老子当时就发现了一种形势,这种形势虽然表面上完全不同于人类今天所面临的形势,但事实上二者是很相似的。可能正是这个原因,他才写了《道德经》这部奇特的书。不管怎么说,使人感到惊讶的总是,生活在科学文明发展以前的某一时代,老子怎么会向近代开始的科学文化提出那样严厉的指控!”<sup>③</sup>李约瑟是从老子“无为”思想的角度说明老子是重视科学理性的。他说:“‘无为’是听任事物顺应其自然之理而成就之。要做到‘无为’就必须取法乎自然,取法自然就要作科学的观察。由是我们在无形之中便接触到了经验主义的线索,这经验主义正是中国科学与技术的发展上最重要的因素。”<sup>④</sup>鉴于以上分析,我们可以得出这样的结论:老子并没有否定科学理性和科学技术本身,他所否定的,只是它的负面价值。

第三,科学技术是一把双刃剑,利弊同在。例如,化工、金属、冶炼、汽车制造、造纸等技术和工业的大发展,有利于国计民生,但也造成了大气和水质的严重污染;塑料、化肥工业的大发展及其使用,对土壤的破坏惊人,后果不堪设想;树木采伐技术越来越先进,它提高了采伐效率,但对森林的破坏速度随之大大加快;随着水产捕捞技术的提高,一网可以打捞几万斤,由于过度捕捞和海水严重污染,以至于我国近海已无鱼可捕。凡此种种,造成了生态的巨大破坏。有些科技成果是弊大于利的。例如:第一次世界大战时期德国研制并使用的毒气弹,二战时期日本在中国东北搞的灭绝人寰的“731工程”,美国研制并扔到长崎和广岛上的原子弹,即是如此。所以,对一些负面价值大、足以危害人类的科技成果,应当坚持“有而不用”的原则,而这一原则是由老子首先提出来的。他说:“使有十百人之器而不用……。虽有舟舆,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之。”(《道德经》第八十章)就是说,虽然拥有比较先进的生产设备、运输工具和兵器,但存而不用。因为是“小国寡民”,又无外来侵略,所以这些东西派不上用场。但是,拥有这些比较先进的器械是必要的,老子可能设想到:保留这些东西,必要时可用于抵御外侮;“小国寡民”日后有可能发展为“大国众民”,那么这些先进器物就是必要的了。

“有而不用”的原则至今仍具有现实意义。譬如我国当年成功研制的原子弹、氢弹和洲际导弹,后来也生产了一批这样的“杀手锏”。对于中国来说,有这些“杀手锏”是完全必要的,因为它可以有效地抵制“核威胁”,可以有备无患,也有利于维护世界和平。但是,中国政府一开始就郑重声明:“绝不首先使用”,这就是坚持了(一定条件下的)“有而不用”的原则。又如,为了抵御和及时杀灭有可能出现的新型病毒,需要研究和培植与之敌对的特异病毒。对于大规模杀伤性武器和特异病毒来说,“有”是科学理性的运用,“不用”是价值理性的体现。随着科学技术的发展,今后还会有更多“有而不

① 此句中的“十百人”,帛书乙本如是,王弼本作“什伯”。学界对“什伯”的解读歧义较多。

② 陈鼓应:《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第282页。

③ [日]汤川秀树:《创造力和直觉——一个物理学家对于东西方的考察》,周林东译,上海:复旦大学出版社,1978年,第73页。

④ 参见李世东、陈应发、杨国荣:《老子文化与现代文明》,北京:中国社会出版社,2008年,第245页。

用”的科研成果。李约瑟 1975 年 5 月在蒙特利尔的演讲中指出：“近代科学与技术不论在物理学、化学还是在生物学领域里，现在每天都在作出各种对人类及其社会有巨大潜在危险的科学发现。对它的控制必须主要是伦理的和政治的，而我将提出也许正是在这方面，中国人中的特殊天才，可以影响整个人类世界。”<sup>①</sup>可见，在这个问题上，他也是赞同“有而不用”原则的。相反，如果“既有即用”，那么就会像打开潘多拉的盒子，让妖魔鬼怪一涌而出，横行无忌，后果将不堪设想。因此，“有而不用”的原则绝不应丢弃。对于科学理性和价值理性而言，应当是“科学研究无禁区，是否应用讲道义”。

第四，人既是价值理性的创造者，又是价值理性的承载者。因此，应该教育科学家和工程技术人员，在追求科学理性的同时，要注重价值理性对人的关怀。为此，作为科学家和工程技术人员摇篮的理工科院校，在教学中应有较宽的人文科学基础，大力弘扬价值理性、人文精神和科学精神，政府亦应为此而建立相应的法制和机制。科学家和工程技术人员应当清醒地认识科学理性的负面价值和科学主义的局限性，从而自觉地遏制科学理性的负面影响，坚决抵制邪恶势力利用科技成果危害人类的企图，不能为了满足自己的物质欲望而心甘情愿地参与危害人类的科学研究及其工程项目。可喜的是，现代科学和科学哲学中出现的“新人文主义”、“科学人文主义”和“历史主义”思潮，已经从对自然科学自身的理解出发，初步揭示出科学的人性基础和科学活动心理的和社会的机制，认为自然科学应当与合乎人性的价值体系以及行为原理相配合。

就其正面价值而言，科学理性和价值理性都是有利于人类生存和发展的。对于社会经济发展和人的自我完善来说，科学理性和价值理性好比车之两轮、鸟之双翼，必须保持平衡，不可一高一低；又如汉字的“人”，一撇一捺必须对称，不能一长一短。因此，科学理性和价值理性畸轻畸重的局面应当改变，科学主义思潮必须休息。科学理性与价值理性、自然科学与人文社会科学，应当“坚持两手抓，两手都要硬”，并且应使二者结合起来。只有这样坚持不懈地做下去，科学理性与价值理性才能相得益彰、协同并进，自然科学和人文社会科学才能繁荣发展，人类社会才会更加美好。

### 三、在市场经济条件下，如何处理个体与群体的关系和个体之间的关系？

市场经济是社会化的商品经济，是市场在资源配置中起基础性作用的经济。规范的市场经济具有平等性、竞争性、法制性、开放性等特点。等价交换原则是市场经济通行的法则，利益驱动是市场经济发展的重要机制，追求利润最大化是市场经济主体的必然选择。但是，如果离开自己赖以存在和发展的社会群体，市场经济主体的利益就无法实现；如果什么人都把自己的利益放在第一位，甚至为了实现自己的最大利益而不惜损害他人和社会的利益，那就必然导致市场经济秩序的混乱，也必将损害自己的利益。这就要求市场经济主体必须树立与市场经济相适应的道德情操<sup>②</sup>，兼顾他人和社会的利益，包括注意改善企业内部员工的工作条件和生活待遇，为社会提供更多更好的商品或优质服务，在经济活动中建立平等、互助、团结、合作的关系。

竞争是市场经济存在的基础。在市场经济条件下，不同经济主体或利益主体之间的竞争是不可避免的。正当的竞争具有正面价值，因为它可以为市场经济的发展注入生机与活力，从而有利于社会经济的发展；从其道德价值层面来看，不同经济主体或利益主体之间的正当竞争有利于主体精神的弘扬、人的潜能的激活、经济人格的升华和社会公平的达成；正当的竞争也有利于消除作为封建主义残余的人身依附现象，从而使个体在经济交往和其他交往中发展成为独立自主、自由平等的真正

<sup>①</sup> [英]李约瑟著，潘吉星主编：《李约瑟文集：李约瑟博士有关中国科学技术史的论文和演讲集，1944—1984》，第 311 页。

<sup>②</sup> 英国著名经济学家亚当·斯密是西方自由经济思想的鼻祖，他留下了两部重要著作，一部是依据老子“无为而治”的思想所写的旷世佳作《国富论》，另一部是《道德情操论》。其中，亚当·斯密更为重视《道德情操论》的价值和意义。他认为自由和独立的人格是自然产生美德的两大条件。他在这部著作中还揭示了商业中道德败坏和腐败产生的社会政治根源，认为如果取消了特权、垄断、管制、保护以及暴利等，则商人阶层也会非自愿地被引向努力、节俭、正直等道德领域。参见[英]亚当·斯密：《道德情操论》，樊冰译，太原：山西经济出版社，2010 年。

的个人,并向“世界历史性的、经验上普遍的个人”<sup>①</sup>转化。但是,我们也应看到,大规模的、全社会的自由竞争也有其副作用,就是有可能造成资源的巨大浪费、社会的不稳定、极端个人主义的滋蔓和等价交换原则的泛滥。

市场经济通行的等价交换原则不应引入政治和道德领域,最根本的原因是在这些领域中不存在商品,所以人与人的关系不应是商品交换关系。将等价交换原则引入政治和道德领域,危害性极大。如果等价交换原则被引入政治领域,那么民族独立、人民解放、国家主权,以及执政党正确的路线方针政策等等,也就都可以出卖了。但是,这些东西有商品价格吗?一个国家的主权若被出卖,就意味着这个国家实际上的沦亡,而出卖国家主权只能是那些敢于冒天下之大不韪、永远被钉在历史耻辱柱上的卖国贼的勾当;执政党的路线方针政策若被出卖,就意味着这个党执政地位和民心的丧失。在官场腐败的情况下,官位似乎可以作为商品出卖,但必然导致政风和社会风气的败坏;“权钱交易”虽然自古有之,但今天的贪官们所进行的这种交易,不过是用纳税人的一个“西瓜”去换取不法分子的一粒“芝麻”而已——这难道是等价交换吗?如果等价交换原则被引入道德领域,那么自由、平等、仁爱、公平、正义<sup>②</sup>,以及良心、诚信、尊严、人格、爱情等等也就都可以出卖了,试问:它们各自的价格是多少呢?人们常说“滴水之恩,当涌泉相报”、“为朋友敢于两肋插刀”,说明真诚的情义是无价的;“金钱虽能买来婚姻,但绝买不来爱情”、“生命诚可贵,爱情价更高”,说明爱情是无价的。显然,“良心”也是无价的。虽然有人反问:“良心?良心能值几个钱!”但这样的话是为心存良知的人们所不齿的。又如现在文化产品虽然几乎都明码标价,但有些文化产品何止“价值连城”!

把一些无价的东西当作商品买卖,是剥削阶级本性的表现,也是剥削阶级以及受其思想影响者的行为。马克思和恩格斯指出,在市场经济条件下,资产阶级“使人和人之间除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的‘现金交易’,就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作,淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值,用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之,它以公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。资产阶级抹去了一切向来受人尊崇和令人敬畏的职业的神圣光环。它把医生、律师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱,把这种关系变成了纯粹的金钱关系。”<sup>③</sup>

老子所处的时代是自然经济时代,虽然也有商品交换,但尚处于前市场经济阶段,因而老子不可能讲到“在市场经济条件下”如何处理个体与群体的关系和个体之间的关系问题。但是,一方面我们不能由此就认为老子哲学思想与近现代市场经济没有关系,西方有些著名学者就认为现代自由市场经济的原理源于《道德经》的无为而治<sup>④</sup>;另一方面,凡有人群的地方,无论什么时代都无法回避此类关系问题的处理。在处理个体与群体的关系和个体之间的关系问题上,老子是以“道”和作为道的化身的“圣人”为典范的。在《道德经》中,老子往往是假托“道”的品格和“圣人”的言论与做法,用以表

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第86页。

② 也应看到,不同阶级、不同信仰的人们,对这些概念会作出不同的解释和运用,例如战争中的敌我双方都宣称自己的“正义”,但其中的一方不过是强词夺理而已。

③ 马克思、恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第275页。

④ 英国当代哲学家约翰·詹姆斯·克拉克就说过:“现代自由市场经济的原理就是源于《道德经》的无为而治。”1999年6月10日,香港《远东经济评论》总编辑迈克撰文《意义重大的思想》,也认为西方自由市场原理源于老子的《道德经》。美国研究中国经济的著名学者邓正莱(James A. Dorn)在1998年发表的《中国的前程:市场社会主义还是市场道家?》中指出,许多西方的古典自由主义者对老子及其天道自然无为思想十分推崇,并把这一思想视为人类共同的自由大传统的一个重要组成部分。他说:“中国的前程,在于通过信奉和拓展老子的天道思想而回到本国的自由传统。《道德经》就是中国的自由宪章。老子关于天道、自由与无为的思想,跟亚当·斯密的一样,既是道德的,也是实用的。说它是道德的,是因为它建立在美德基础上,说它是实用的,因为它能导向繁荣。按照天道所演化的秩序就是哈耶克所阐发的那种自发秩序。中国的出路,通过缩小国家的规模、扩展市场的规模来走向天道自由主义政治秩序。”参见葛荣晋:《21世纪是〈道德经〉回归的伟大时代——外国人眼中的〈道德经〉》,赵保佑主编:《老子与华夏文明传承创新:2012·中国鹿邑国际老子文化论坛文集》上册,第111—112页。



达自己的思想和主张的。因此,老子树立的道和圣人的典范,对于我们在市场经济条件下处理此类关系问题,也具有启迪和示范作用。

那么,“道”是如何对待天地万物及社会人生的呢?老子说:“大道汜兮,其可左右。万物恃之以生而不辞<sup>①</sup>,功成而不有;衣被万物而不为主……万物归焉而不知主”(《道德经》第三十四章);“道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之(按:使之成熟的意思),养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓‘玄德’”(《道德经》第五十一章)。“玄德”的实质是摒弃或超越世俗的、自我的要求,没有占有、主宰和居功的欲望,只求对天地万物特别是黎民百姓有利,但又不求老百姓对自己的服从与颂扬。因此,“玄德”所体现的是“道”的忘我、无我的基本精神。老子又说:“天之道,利而不害”(《道德经》第八十一章)。以上是“道”处理自己与天地万物及社会人生关系问题的原则和表现。

作为道的化身的“圣人”是如何处理自己与天下人这个最大的社会群体的关系问题的呢?老子说:“圣人处无为之事,行不言之教;万物作焉而不辞<sup>②</sup>,生而不有,为而不恃,功成而弗居”(《道德经》第二章);“圣人常无心,以百姓之心为心”(《道德经》第四十九章);“圣人之道,为而不争”(《道德经》第八十一章)。作为道的化身的圣人对天下人特别是黎民百姓尚且如此,那么他若处于一个具体的社会群体之中,将如何处理自己与群体的关系,就更是不言而喻了。

作为个体的“圣人”又是如何处理自己与其他个体的关系问题的呢?圣人对其他个体,是“善者,吾善之;不善者,吾亦善之”,“信者,吾信之;不信者(按:指不讲诚信的人),吾亦信之”(《道德经》第四十九章),总的原则是“常善救人,故无弃人”(《道德经》第二十七章),并反问道:“人之不善,何弃之有?”(《道德经》第六十二章)这并不意味着圣人是善恶不分的,而是相信依靠自己人格的感化(“行不言之教”)和必要的引导与辅助(“辅万物之自然”),以及自我教育(“民自正”),就可以使“不善者”变为“善者”、“不信者”变为“信者”,所以老子评论说:“善人者,不善人之师;不善人者,善人之资。不贵其师,不爱其资,虽智大迷,是谓要妙。”(《道德经》第二十七章)

实际上,老子就是这样的一个“圣人”。老子主张对人民要一视同仁:“不可得而亲,不可得而疏;不可得而利,不可得而害;不可得而贵,不可得而贱”,并认为这一原则定能“为天下贵”(《道德经》第五十六章),即受到天下人的尊重。老子把对人民的慈爱视为最宝贵的品格,说:“吾有三宝,持而宝之:一曰慈。”(《道德经》第六十七章)又说:“天将建之<sup>③</sup>,以慈卫之。”(《道德经》第六十七章,帛书)这是说,对那些遭受暴雨、冰雹、泥石流等重大天灾的人,要以慈爱之心予以救助。老子还说,在战争中“杀人之众,以悲哀莅之;战胜,以丧礼处之”(《道德经》第三十一章)。意思是,对阵亡的将士,无论是自己营垒中的,还是敌人营垒中的,都应以悲痛的心情追悼之,并“以丧礼处之”。这可能是考虑到敌对营垒中的战死者也曾是鲜活的生命,尽管有些人可能是因受蒙蔽而误入歧途,替人卖命的。老子的这种思想和主张体现了对敌我双方生命的同样尊重和怜悯,这是何等博大的人道主义精神啊!

在处理个人与群体的关系和个体之间的关系问题上,老子提出了“不争”的原则,并视其为高尚行为,称之为“不争之德”(《道德经》第六十八章)。但是,对老子这一思想主张,古今论者颇多诟病:说老子的“不争”是“不为”的有之,说老子的“不争”是为了“争”的有之,说老子的“无私”是为了“私”的有之,即认为老子说的“不争”和“无私”不过是为了掩人耳目,而骨子里是“争”和“私”。还有的认为老子的“不争”就是主张“不斗争”,而不斗争是造成中国长期落后的根本原因;说老子哲学是“不争哲学”,并认为老子是这种哲学的始作俑者。其实,这些说法皆是对老子“不争”的思想和主张的误

① 此句的意思是万物(主要指万民)依赖它,但它却不为其主宰。可参阅董京泉:《老子道德经新编》上卷,第92页。

② 此句的意思是因任万民所为而不为其主宰,不加干预。

③ 在这里,“建”不是本字,而是“漭”的通假字,成语“高屋建瓴”的“建”字亦是如此。详见董京泉:《老子道德经新编》上卷,第378—379页。

解,现试作分析。

老子的“不争”是“不为”或不作为吗?不是。他只是主张“为而不争”(《道德经》第八十一章)、“为而不恃”(《道德经》第二章)而已,因此他的“不争”是以“为”为前提的;老子也不反对立功,只是“功成而弗居”(《道德经》第二章)而已。这都是“圣人”的做法。那么圣人是为谁而“为”呢?显然是为黎民百姓而为。圣人为何不居功呢?因为他是以“无为”的方式而为(“为无为”)的,百姓甚至感觉不到他的存在(“太上,不知有之”),因此“功成事遂,百姓皆曰:‘我自然。’”(《道德经》第十七章),圣人总是高风亮节,把功劳归于百姓,所以自己不居功。在这种情况下,圣人所“不争”的显然是个人的功利。事实上,在《道德经》中,“不争”这一观念凡八见,分布在七个章节之中,除第三章的“不上贤,使民不争”讲的是防止世俗贤人争名位之外,其他七处皆是指名利地位面前谦让,不与人争名位,不与民争利益。

老子“不争”的实质是“争”、“无私”是为了“私”吗?否!老子说的“以其不争,故天下莫能与之争”(《道德经》第六十六章),其语境或前提是“圣人之在民上也,必以其言下之;之在民前也,必以其身后之。故圣人处上而民不重,处前而民不害。是以天下乐推而不厌”(《道德经》第六十六章),是说圣人总是谦下居后,努力减轻人民负担,对人民的生产生活不加干预,所以“天下乐推而不厌”。显然,这里的“不争”是说圣人根本无意于争君位,而是因其行为深得民心,人民乐意将其推举上去的。在这方面,毛泽东可以说是一个典型人物。他在遵义会议上被确立的地位,以及后来在全党、全国和全军中的领导地位,是他争来的吗?不是,而是“天下乐推而不厌”的结果。因此,毛泽东的地位就是“以其不争,故天下莫能与之争”的。显然,在名利和权力面前,这种个人“不争”的做法和“莫能与之争”的效果都是光明磊落的。与此相反,有的人处心积虑、不择手段地往上爬,却终难如愿;有的虽然暂时爬上去了,但因其野心败露或政绩拙劣,不久又摔了下来。这倒应验了“有心栽花花不开,无心插柳柳成荫”的谚语。对老子说的“非以其无私耶?故能成其私”(《道德经》第七章),如果望文生义,固然可以得出“无私”是为了达到“私”的目的,因此有学者认为这是老子暗藏私心的自我表白。但是,这句话的语境是“不自生”和“后其身”(《道德经》第七章)。前者是说不是为自己,而是处处为他人,后者是说在功利地位面前总是先人后己。这只能说明当事人不是虚伪矫饰,而是具有高尚思想境界的。显然,这里的“私”并非私心私利,而是成就自己的崇高理想。因此,那种认为老子的“不争”是为了“争”、“无私”是为了“私”的看法,如果说得刻薄一点,不过是“以小人之心度君子之腹”罢了。

老子的“不争”是主张“不斗争”吗?非也。因为“争”字在先秦是争辩、争执、争夺的意思,并无后来的“斗争”的内涵,而“斗争”在先秦是单音词“斗”。因此,“不争”并无否定或反对斗争的涵义。老子不主张斗争吗?胡适在《中国哲学史大纲》上卷中分析了老子说的“民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死”(《道德经》第七十五章)、“民不畏死,奈何以死惧之”(《道德经》第七十四章)等四段话之后指出:“人谁不求生?到了‘知我如此,不如无生’(按:语出《诗·小雅·苕之华》)的时候,束手安分也是死,造反作乱也是死,自然会‘轻死’,自然会‘不畏死’了。”胡适又说:“老子对于那种时势,发生激烈的反响,创为一种革命的政治哲学”,他进而认为老子是“革命家”<sup>①</sup>。岂有革命家不主张斗争的道理?因此,把老子说的“不争”释为“不斗争”,也是莫大的误解。

至于把老子哲学归结为“不争哲学”,那就未免走得更远了。笔者并不赞同将老子哲学归结为什么哲学,因为老子哲学不宜一言以蔽之。把它归结为什么哲学,总难免有其片面性。但是,如果一定要把老子哲学归结为什么哲学的话,鉴于它倡扬“以人为本”,根本旨趣在于实现人与自然、人与人、人与社会的和谐以及人的身心和谐,那么毋宁称其为“和谐哲学”。

陈鼓应先生对老子“不争”思想的现代价值作了这样的评述:“在现实社会中,没有一个角落不是在为着私自的利益而争嚷不休的,老子深有所感,所以他要人‘善利万物而不争’(《道德经》第八章),

<sup>①</sup> 胡适:《中国哲学史大纲》上卷,上海:上海古籍出版社,1999年,第36-37页。

‘为而不争’(《道德经》第八十一章)。老子的‘不争’,并不是一种自我放弃,并不是对于一切事、一切人的放弃,也不是逃离社会或遁入山林。他的‘不争’的观念,乃是为了消除人类社会不平的争端而提出的。他仍要人去‘为’,而且所‘为’要能‘利万物’。‘为’是顺着自然的情状去发挥人类的努力,而人类努力所得来的成果,却不必擅自据为己有。这种为他人服务(‘利万物’)而不与人争夺功名的精神,也可说是一种伟大的道德行为。老子所说的‘功成而弗居’(《道德经》第二章),‘功成名遂身退’(《道德经》第九章),都是这种‘不争’思想的引申。由此推知老子‘谦退’、‘居后’的观念都蕴涵在这种‘不争’的思想里面,主要的目的乃在于消弭人类的占用冲动。”<sup>①</sup>

如前所述,老子是以“道”和体道的圣人为典范或标准讲述如何处理个体与群体的关系和个体之间的关系问题的,这种典范或标准当然值得人们效法和弘扬,但我们不宜于用这种标准来要求世间所有的人。否则,等于无的放矢。因此,对于世俗人等而言,在市场经济条件下处理上述关系问题,倒是用得着老子哲学最基本的精神即“自然”二字。就是说,要体现顺其自然、自然而然的原则。显然,那种极端自私、唯我是从,目无他人、目无群体、目无国家,甚至欺诈他人、坑害百姓、伤天害理的思想和行为,是不在“自然”之列的,因为这是以自己的“自然”去妨害他人、群体和社会的“自然”。

#### 四、在生活节奏越来越快的情况下,如何缓解人们心理上的焦虑?

现代社会的重要特征是发展快,变数多,生活节奏加快,竞争激烈,使人目不暇接,穷于应付,缺乏自主权和主动性。在这种情况下,处于不同的阶级、阶层和社会群体的人们,普遍存在着某种紧张的心理状态或焦虑情绪,只是焦虑的原因和程度不尽相同而已。在这些阶级、阶层和社会群体中,最值得关注而且必须关注的,是存在于广大民众中的强烈的焦虑,因为他们的焦虑情绪能否得到缓解,是关系社会和政权能否保持稳定、社会经济能否顺利发展的大问题,也是关系“以人为本”和维护人权的原则能否落实的大问题。

人的正常心态是建立在稳定的、可预期的正常生活基础上的。如果大批社会成员处于人生不确定性和对未来不可预期的基础之上,那么形成大面积的社会焦虑现象,并由此引发种种负面效应或不良后果,就是必然的、不可避免的了。

综观世界上各个国家和地区,凡是精心打造了公正合理的规则体系,建立健全了民生保障体系,并能保证普通劳动者充分就业的,社会焦虑就会得到极大缓解,大面积的社会焦虑现象就极少出现。反之,凡是没有建立公正合理的规则体系、缺乏民生保障体系、普通劳动者失业率很高的,大面积的社会焦虑现象就很突出,由此引发的负面效应包括突发事件和“越轨”行为就会频频发生,社会犯罪率就居高不下。因此,要防止大面积的社会焦虑,必须做好上述三个方面的工作。

在老子所处的时代,尚无铁器,因而生产工具落后,生产力低下,人民在正常情况下也仅能维持温饱。但是,统治阶级对劳动人民却横征暴敛、巧取豪夺,加之战乱频仍,“师之所在,荆棘生焉;大军(按:即大战)之后,必有凶年”(《道德经》第三十章),人民生活朝不保夕,苦不堪言。社会两极分化现象又极为严重:劳苦大众是“田甚芜,仓甚虚”,而统治者和剥削阶级却“服文采,带利剑,厌饮食,财货有余”(《道德经》第五十三章)。老子对人民群众的生活状况深表同情,极为忧虑。他呼吁统治者对人民群众要“虚其心,实其腹”,“弱其志,强其骨”(《道德经》第三章),“无狎(狹)其所居,无厌其所生”(《道德经》第七十二章)。老子把“民之饥”、“民之难治”、“民之轻死”的根本原因皆归之于“其上”(《道德经》第七十五章)即统治阶级;老子对处于水深火热中的人民的“越轨”行为抱着充分理解和深切同情的态度,他严正警告那些不顾人民死活的统治者:“民不畏死,奈何以死惧之?”(《道德经》第七十四章)“民不畏威,则大威将至矣!”(《道德经》第七十二章)老子还深刻地揭示了“损不足以奉有余”的“人之道”,他希望统治阶级效法“损有余而补不足”的“天之道”(《道德经》第七十七章)。老子的社

<sup>①</sup> 陈鼓应:《老子今注今译》,第61-62页。

会理想是“民各甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（《道德经》第八十章），即“人人皆吃得香甜，穿得漂亮，住得安适，过得习惯”<sup>①</sup>。统治阶级如果真能做到这些，社会焦虑自然会大为缓解；若真正实现了上述的“民各”，大面积的社会焦虑现象就会荡然无存。显然，这在老子所处的时代是根本不可能做到的。老子把缓解社会焦虑的希望寄托在统治阶级身上，固然说明他的思想具有历史的局限性，但他对劳动人民产生强烈焦虑现象之原因的分析，对缓解和消除他们心理焦虑的良好愿望，却是值得称道的。

在现代社会中，生活比较优裕的社会群体，即属于“中产阶级”的一类人也会为薪资、职位等问题而焦虑。对于这类人主要因其“不知足”而产生的焦虑，老子开出的药方是：“知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《道德经》第四十四章）“知足之为足，长足矣。”（《道德经》第四十六章）

如果欲壑难填，焦虑将永无宁日。老子发问：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”（《道德经》第四十四章）他提醒人们要把自己的生命和健康放在第一位，不可为“身外之物”所役使。老子还说：“益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之之道。不道早已。”（《道德经》第五十五章）意思是说，贪生纵欲就会殃及自身，让身心主使中和之气就是逞强。总是逞强好胜，必使身心透支，身心经常透支就会未老先衰，这就与道的自然本性不合了。与道性不合者必将过早衰亡。因此，经常保持淡然平和的心态，一切顺其自然，不过分强求，对于维护身心健康是非常必要的。站在老子哲学立场上观察，有些人的某些心理压力是自己招惹的。他们完全可以换一种活法，就是不把个人名利地位这些“身外之物”看得过重，像老子那样，知进知退，知足知止，坦然豁达地对待人生，又何尝不是一种明智的选择呢？

现代社会中，那些“只有金钱忘不了，终朝只恨聚无多”的富豪们，可能会为担心投资不当、赚不到更多的钱而焦虑，或生怕被竞争对手挤垮而焦虑，或对于没有同时取得显赫的社会地位而焦虑。对于这一类人，老子提出的告诫是：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”（《道德经》第九章）“甚爱必大费，厚藏必多亡！”（《道德经》第四十四章）那些“世人都说神仙好，惟有功名忘不了”的达官显贵，为能否名利双收，能否牢牢保住社会地位而焦虑。对于这一类人，老子提出的告诫是：“罪莫大于甚欲，咎莫憯于欲得，祸莫大于不知足。”（《道德经》第四十六章）当然，还有一些勤政为民的官员，他们也有自己的焦虑：为群众遭遇的天灾人祸而焦虑，为生活节奏的加快而焦虑，为任务重、压力大而焦虑，为虽然身先士卒、日理万机，仍难达到理想的指标而焦虑。老子为他们开出的药方是“无为而治”。他说，“爱民治国，能无为乎”（《道德经》第十章），“道常无为而无不为”<sup>②</sup>。侯王若能守之，万物将自化”（《道德经》第三十七章），“是以圣人云：我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴”（《道德经》第五十七章）。老子坚信“为无为，则无不治”（《道德经》第三章）。老子提出的“无为而治”是治国理政的一种方略，是一种高超的政治智慧，它是自然主义原则在社会政治上的体现。“无为而治”的基本涵义是：顺应人民群众的自然本性和愿望要求而给予必要的引导和辅助，尽量减损不适当和不必要的政府行为，充分依靠社会组织和人民群众，相信他们在适当的引导和辅助下能够实现“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”。就一般而言，事必躬亲、日理万机的领导不能算作高明的领导。高明的领导善于探究规律，统摄全局，顺应民心，知人善任，充分调动一切积极因

① 任继愈：《老子绎读》，北京：北京图书馆出版社，2006年，第177页。

② 这句话的意思是，道总是因任事物的自然本性而为的，所以它无所不能为。老子所说的“无为”绝非无所作为之意，而是不主宰，不强制，不干涉，因势利导、顺势而为的意思，目的是为万物特别是人的自然而然的发展提供适宜的环境和条件。对“道常无为而无不为”，李世东等先生进一步阐释说：“自然无为、因任自然，皆是指向形而上的本体道境的实践方法。在具体的操作过程中，所谓无执无为、因任自然，既不是放纵人的感性欲望，也不是一味蔑视人世间的伦理道德，而是指以自然为本，唯道是用，以无执无为、因任自然的玄心玄智，来超化人的物质欲望，统摄世间伦理道德。”他们还认为“道常无为而无不为”“既是一种形而上的本源境域，是存在的本体论，又具有认识论、方法论、实践论、价值论的意义”。参见李世东、陈应发、杨国荣：《老子文化与现代文明》，第164—165页。

素,充分发挥部属的积极性、主动性和创造性。

古人云:“欲穷千里目,更上一层楼。”(王之涣《登鹳雀楼》)对于“中产阶级”以上的社会人群而言,要想缓解乃至消除自己的焦虑,最好的办法是在完善自身、提高思想境界上下工夫。比如:一个为社会事务兢兢业业、公而忘私的人,还会为能否获得更多的名利而焦虑吗?一个真正“以百姓之心为心”(《道德经》第四十九章)、“生而不有,为而不恃,功成而弗居”(《道德经》第二章)的中高级官员,还会为能否进一步升官发财而焦虑吗?

总之,艰苦奋斗可以改善生活,宽广胸怀可以超越纷争,高尚境界可以参透人生。因此,对于个人来说,要缓解和消除心理焦虑,一靠艰苦奋斗,二靠宽广胸怀,三靠高尚境界。

## 五、在物欲横流的情况下,如何重建人的价值世界或意义世界?

在全球范围内,随着市场经济的推进、工具理性的高扬、科学主义的滋蔓和等价交换原则被引入政治和道德领域,许多人沉溺于物质欲望,金钱拜物教的迷雾弥漫天下。在一些人看来,现在人与人除了赤裸裸的利害关系,再也没有什么别的联系了。如今,随着“上帝死了”,许多神圣的东西纷纷中箭落马,形而下的东西则如万马奔腾,所向披靡,种种物质诱惑纷至沓来。与此同时,信仰危机、理想缺失、道德滑坡、思想空虚、精神疾患、犯罪猖獗则接踵而至。德国哲学家埃利希·弗洛姆心情沉重地说:“古希腊和中世纪的人可能并不比现代人好,尤其是他们的日常表现。但是,在他们的日常生活中有一个信念,就是人不能只为赚钱和吃饭而活着,人生需要有意义。……现代人则不然,他们对占有更感兴趣:占有一个好职位、更多的钱、更多的权力、更多的尊敬。”<sup>①</sup>美国当代学者塞西尔·安德鲁斯不无遗憾地说:“每当我想到现代生活时,我首先想起的一个词语就是‘没有神圣的东西。’”<sup>②</sup>这种状况如果长此以往,人就不成其为人了,难怪法国哲学家米歇尔·福柯在《词与物》一书中不无悲愤地惊呼:“人死了!”<sup>③</sup>

人有两种属性,一是自然性,二是社会性,而人的本质属性是社会性。正如马克思所指出的:“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”<sup>④</sup>既然如此,那么人的本质就不是单一的经济关系所能决定的,况且经济关系并不就等于金钱关系。人之所以为人,就在于除了满足自己的自然生命所需之外,还要过超越自然生命的本质生活,否则就无异于动物。什么是超生命本质的生活呢?就是为人所特有的精神生活和社会实践。而精神生活就包括对终极价值的追求,这种追求属于形而上的。海德格尔说:“形而上学是人的本性。”<sup>⑤</sup>徐才说:“人本身就是追求存在的存在物。终极价值的破灭或哲学丧失了对‘终极’的追求,人的灵魂就会丧失本体的寄托,人就无法容忍在无终极意义的虚空和茫然中生存。”<sup>⑥</sup>汤川秀树在其题为《道德经》的短文中说:“人生的唯一目的就在于使得生活更有价值,这个目的超越了一切成败问题。”总之,对终极价值的追求是人的本质特征。因此,重建价值世界或意义世界,不仅是可能的,而且是必要的。

老子对人的关怀虽然是多方面的,但首要的是对人的终极关怀。他认为人应当有终极追求、超越精神、远大理想和高尚情操。老子对此有许多重要论述。

1. 关于终极追求。在老子看来,“道”是社会人生的形而上的存在本体和价值本体,也是真善美

① [德]E·弗洛姆:《生命之爱》,第84—85页。

② [美]塞西尔·安德鲁斯:《返朴归真——重回美好的生活》,李安龙译,天津:天津人民出版社,1998年,第22页。

③ [法]米歇尔·福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海:上海三联书店,2002年,第13页。

④ 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第60页。

⑤ 转引自高清华:《形而上学与人的本性》,《求是学刊》2003年第1期。海德格尔这里说的“形而上学”不是辩证法的反义词,不是指孤立地、静止地、片面地看问题的思想方法,而是指人对超感觉的、经验以外的对象的追求,亦即对精神层面东西的追求。这种追求是人与动物的本质区别之一。

⑥ 徐才:《“实践本体论”与“实事求是”》,《求是学刊》1999年第2期。

的统一。老子说：“从事于道者同于道。……同于道者，道亦乐得之。”（《道德经》第二十三章）所谓“从事于道”，就是要以道修身，并自觉地以道及其自然无为的特性作为自己一切言行的根本准则，并达到“道”的崇高境界。这样的人就是“同于道”的了。由此可见，老子是把对终极的追求定格在对“道”的体认和追求上，亦即对真善美的追求上的。“同于道”，成为“道”的化身，即是“圣人”。为什么“同于道”就能成圣呢？因为“道”是指路的航标，智慧的种子，提升境界的阶梯，涤除精神瑕疵的去污剂。

2. 关于超越精神。超越精神是指超凡脱俗、与道合一，不孜孜以求生活享受和功名利禄。老子说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（《道德经》第十二章）“为腹”并非花天酒地、醉生梦死，而是为了“实其腹”，“强其骨”（《道德经》第三章）。与此相反，如果置国家安危和人民疾苦于不顾，像唐明皇后期那样，整天沉湎于“芙蓉帐暖度春宵”，“玉楼宴罢醉和春”，“缓歌慢舞凝丝竹”，“仙乐风飘处处闻”（白居易：《长恨歌》）的奢靡生活中，则是老子所应批评与否定的。老子要人们生而“不失其所”，“死而不亡”（《道德经》第三十三章）。前者指人要有“安身立命”之所，后者指生前为国为民立德、立功、立言，死后仍能长期活在人民心中。

3. 关于远大理想。老子胸怀天下黎民，基于其自然主义思想，希望统治阶级实行“无为而治”和“辅万物之自然”，从而使民众能够自己成就自己、自己解放自己，并有着自由的生活方式和丰裕的物质文化生活。由此可见，老子所倡导的远大理想并非指个人的锦衣玉食与显赫的社会地位，而是如何使黎民百姓过上自为、自成、安乐、和谐的生活。

4. 关于高尚情操。老子说：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（《道德经》第八章）“上善”就是道德情操高尚。具有高尚情操的人，总是像水那样“善利万物而不争”，虽然具有“心善渊，与善仁，言善信，正（政）善治，事善能，动善时”（《道德经》第八章）的素质，但却不争上位，宁肯“处众人之所恶”即处于众人所厌弃的低下之位。这不说明这种人具有高尚的情操吗？

终极追求、超越精神、远大理想和高尚情操都是形而上的，皆是人的本质的体现。在一定意义上可以这样说：惟有终极追求才能照亮人，惟有超越精神才能提升人，惟有远大理想才能激励人，惟有高尚情操才能完善人。凡是有上进心的人，都应将终极追求、超越精神、远大理想和高尚情操作为道德修养的目标。只有如此，才能使自己超凡脱俗，才能成就自己的理想人格。而终极追求、超越精神、远大理想和高尚情操是价值世界或意义世界的本质内容，也是作为社会人生的形而上的存在本体和价值本体的“道”的体现。在世界上，惟有“道”和人的高尚灵魂是不可征服的。

这方面的史例并非罕见，比如：革命烈士夏明翰在狱中以诗言志：“砍头不要紧，只要主义真。杀了夏明翰，还有后来人！”<sup>①</sup>领导废除种族隔离制度的“南非国父”纳尔逊·曼德拉的表现也是这样的。1964年曼德拉被判处终身监禁时，他在法庭上发表的长篇演讲中说：“我怀有一个建立民主和自由社会的美好理想。在这样的社会里，所有人都和睦相处，有着平等的机会。我希望为这一理想而活着，并努力去实现它。但如果需要的话，我也准备为它献出生命。”曼德拉在出狱后继续领导南非人民进行英勇斗争，终于实现了自己理想的目标<sup>②</sup>。夏明翰和曼德拉就是具有终极追求、超越精神、远大理想和高尚情操的典型。

人生在世，究竟应该为谁而活着呢？只为自己吗？不是。只为自己的家庭活着吗？也不是。前苏联伟大的共产主义战士奥斯特洛夫斯基说：“只为家庭活着，这是禽兽的私心；只为一个人活着，这是卑鄙；只为自己活着，这是耻辱。”具有终极追求、超越精神、远大理想和高尚情操的人，都是为民族独立、国家富强、人民幸福和人类解放而活着，并为此而鞠躬尽瘁的。这样一来，“在他临死的时候，

① 夏明翰：《就义诗》，湖南省博物馆编：《湖南革命烈士词书信选》，长沙：湖南人民出版社，1981年，第18页。

② 参见司汉武：《制度理性与社会秩序》，北京：知识产权出版社，2011年，第292—293页。

他能够说：“我所有的一切，包括宝贵的生命，都已献给世界上最壮丽的事业——为人类的解放而斗争！”<sup>①</sup>奥斯特洛夫斯基的这些人生格言，以及文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”、林则徐的“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”，都是为人们所熟知的，他们并不是在“唱高调”，而是以自己的鲜血或生命铸就的豪言壮语——奥斯特洛夫斯基在投身于人民革命战争造成双目失明和半身截瘫的情况下，在病床上以顽强的毅力，用盲文完成了《钢铁是怎样炼成的》和《暴风雨所诞生的》两部影响深远的文学名著；文天祥为维护民族尊严而宁死不屈、慷慨就义；林则徐为禁绝英国侵略者贩运的鸦片而不惜丢乌纱帽和遭受流刑。当然，还有无数革命先烈和志士仁人是为民族独立和人民解放而不惜抛头颅、洒热血的。这些人都是具有强烈的超越精神和高尚的道德情操的典范，是永远值得我们效法的光辉榜样。

## 六、结 语

在一定意义上，哲学是探究和回答重大关系问题的学问。从以上对当代全球性哲学问题的分析中，可以得出这样的结论：时代性问题是时代的警钟和进军号；全球性问题的解决，要靠全人类的普遍觉醒、众志成城和前赴后继；产生于人类文明早期的老子哲学思想虽不具备现代性价值观念，但其中确有某些具有永恒意义的文化价值要素，这对于研究解决全球性时代性哲学问题确能提供新的思路 and 重要思想资源。

令人不解的是，产生于两千五百多年前的老子哲学思想为什么会有这样大的作用呢？这主要是因为老子是站在作为天地万物及社会人生的形而上的存在本体和价值本体的“道”的高度，俯瞰整个宇宙和全人类的，所以他对自然界、人类社会和人的思想认识领域里问题的观察，就必然具有对于时空的超越性，所以两千五百多年也就算不得什么了。

人们常说：“当事者迷，旁观者清。”我们不妨看看作为“旁观者”的几位世界文化名人对老子哲学思想的现代价值是怎么说的吧！

德国著名学者尤利斯·噶尔狄在1910年出版的《老子的书——来自最高生命的至善教诲》的书中曾经这样说：“也许是老子的那个时代没有人真正理解老子，或许真正认识老子的时代至今还没有到来。老子已不再是一个人，不再是一个名字了。老子，他是推动未来的能动力量，他比任何现代的都更加具有现代的意义，他比任何生命都更具有生命的活力。”<sup>②</sup>

耗散结构理论创始人、比利时物理学家、诺贝尔奖得主，著有《从混沌到有序——人与自然的对话》一书的普利高津指出，“道家的思想，在探究宇宙和谐的奥秘、寻找社会的公正与和平、追求心灵的自由和道德完善三个层面上，对我们这个时代都具有新启蒙思想的性质。道家在两千多年前发现的问题，随着历史的发展，愈来愈清楚地展现在人类的面前”<sup>③</sup>。

荷兰汉学家、欧洲汉学会会长许理和在《老子与东方和西方》一文中说：“中国也是一个深刻智能的源泉，以老子为象征。……每一个时代都能利用《道德经》作为灵感的源泉。”<sup>④</sup>

美国哈佛大学教授约翰·高说：“《道德经》的意义永无穷尽，通常也是不可思议的。它是一本有价值的关于人类行为的教科书。这本书道出了一切。”<sup>⑤</sup>

① [苏]奥斯特洛夫斯基：《给李和维奇》，《奥斯特洛夫斯基两卷集》第2卷，王语今、孙广英译，北京：中国青年出版社，1995年，第406页；[苏]奥斯特洛夫斯基：《钢铁是怎样炼成的》，蒋蜀军译，广州：广州出版社，2006年，第256页。

② 参见葛荣晋：《21世纪是〈道德经〉回归的伟大时代——外国人眼中的〈道德经〉》，赵保佑主编：《老子与华夏文明传承创新：2012·中国鹿邑国际老子文化论坛文集》上册，第110页。

③ 参见赵馥洁：《老子价值观念的现代意义（代序）》，刘本炬主编：《〈老子〉思想与现代社会——曲江楼观“老子文化节”学术研讨会论文集》，北京：社会科学文献出版社，2013年，第10页。

④ 参见李世东、陈应发、杨国荣：《老子文化与现代文明》，第109页。

⑤ 参见张明明：《智者不惑》，北京：经济日报出版社，2013年，第26页。

日本核物理学家汤川秀树在1968年出版的《创造力和直觉——一个物理学家对于东西方的考察》一书中说：“老子是在两千多年前就预见并批判了今天人类文明缺陷的先知。老子似乎是用惊人的洞察力看透了个体的人和整个人类的最终命运。”<sup>①</sup>

美国著名学者威尔杜兰在其《世界文明历史》一书中说：“或许除了《道德经》外，我们将要焚毁所有的书籍，而在《道德经》中寻得智慧的摘要。”还说：“在思想史中，它的确可以称得上是最迷人的一部奇书。”<sup>②</sup>

尤利斯·噶尔狄作出“真正认识老子的时代至今还没有到来”的判断后不过几十年，普利高津、许理和、约翰·高、汤川秀树和威尔杜兰就各自说出上面的一番话。从这几位著名学者对老子哲学思想现代意义的评述，从“后现代主义”者的一些言论，从处于科学前沿的某些学科的创始人或权威专家将自己的研究成果归根于老子及道家哲学思想<sup>③</sup>，以及从本文的分析来看，“真正认识老子的时代”已经到来了。虽然已经到来，但是远未结束；只要人类存在，这个时代就不会结束。老子不老。作为人类文明“轴心时代”代表性著作的《道德经》，随着历史的发展和时代的前进，一定还会点燃起新的“火焰”，绽放出更加绚丽的奇葩！

[责任编辑 李梅]

① 参见陈湘安：《文化法则与文明定律——中华文明复兴的千年机遇》，北京：中国友谊出版公司，2013年，第110页。

② 参见党连文：《道可道——〈道德经〉的哲学解读》，北京：华夏出版社，2012年，第236页。

③ 如普利高津在《从混沌到有序——人与自然的新对话》中指出，耗散结构理论“对自然界的描述非常接近中国道家关于自然界中的自组织与和谐的传统观点”；协同论创始人哈肯在《协同学——自然成功的奥秘》一书的序言中说：“协同学含有中国基本思维的一些特点。事实上，对自然的整体理解是中国道家哲学的一个核心部分”；突变理论创始人托姆在《转折点》一文中说，“在老子的理论中，有很大一部分是关于突变理论的启蒙论述。我相信今天中国许多喜欢这个学说的科学天才，会了解突变理论是如何证实这些发源于中国的古老学说的”；自发秩序理论创始人哈耶克认为，老子说的“我无为而民自化，我好静而民自正”是其自发秩序理论的经典表述；互补理论创始人玻尔在被丹麦王室授予勋章时说，“我不是理论的创立者，我只是一个得道者”，他要求把体现老子“万物负阴而抱阳”思想的太极图作为荣誉证书的背景图，他还说，“我们在这里面临着人类地位所固有的和令人难忘的，是表现在中国古代道家哲学中的一些互补关系”。从玻尔开始，现代物理学与老子的思想就结下了不解之缘。此外，德国伟大哲学家莱布尼茨把他创立的自然哲学体系和二进位制也归根于老子及道家哲学思想。1716年，他在致雷德蒙先生的信中坦然地承认，“这个二进位制，就是源于中国！我之所以要说出来，是为了要证明古代的中国人比现代人聪明得多”。在宇宙学上，霍金提出的“有生于无”的宇宙自足理论，与老子的宇宙观不谋而合。在物理学上，卡普拉教授认为量子场的概念包含在老子的道之中，而且明确地表达在气的概念中。爱因斯坦晚年致力于统一场论的研究，道与场的关系近年来越来越受到科学家的关注。李约瑟博士说：“在某种意义上，道家的全部思想是一种力场的思想。一切思想都根据它们定位，不用任何指示，也不需用任何机械的强迫。”混沌论、测不准理论等现代物理学与老子的相关哲学思想也是相吻合的。对此，西方一些著名科学家和学者为之惊叹不已。参见李恩军：《重温“李约瑟现象”——道家科学文化的现代价值》，宫哲兵主编：《当代道家与道教》，武汉：湖北人民出版社，2005年，第233—240页。



## “文明移植”论与康有为后期思想的转向

朱 忆 天

**摘要:**流亡时期的康有为,确立了“文明移植”观,它强调文明绝不是一个地区、一个民族的专有产物,任何文明的繁盛,都是与外部碰撞交流之结晶。由此,康有为断言近代欧洲文明之崛起,并无秘诀可言。只要引进“外来文明的积极因素”——“物质”之学,中国的迅速崛起,亦非难事。通过提升“物质”的地位,康有为力图突破“中体西用”论的坚硬框架,另一方面,康有为又割裂“物质”与道德哲学,拒绝以“物质”标准来评判文明社会的优劣,更倾向于中华文明在精神领域的优位性。由此,在世界文明多样性与中华文明中心主义之间,难以完成其理论的整合性,这也成为解读流亡时期康有为思想从“革新”转向“保守”的关键所在。

**关键词:**康有为;“文明移植”;“物质救国”;中体西用

1898年9月“百日维新”失败,康有为被迫流亡海外,直至1913年11月方才归国。康有为回国后,曾请著名篆刻家吴昌硕刻过一枚印章,上面写道:“维新百日,出亡十六年,三周大地,游遍四洲,经三十一国,行六十万里。”这二十七个字,生动地概括了其游遍世界的丰富阅历。

逃亡期间,康有为的思想发生剧烈转向,钱穆指出:“……则长素主张变法之极端激昂,居可见矣。乃自戊戌出亡,辛亥归国,而其思想乃以极端守旧闻。”<sup>①</sup>变法运动时最具革新精神的他,一变而为保守派的重镇。并且,由于这种保守的气质,也让他在中国的政治舞台上失去了耀眼的光芒,这构成了迄今为止康有为后期思想研究的主流视角<sup>②</sup>。

钱穆十分留意流亡前后康有为思想走向的“两极端”现象,后他读到康有为的部分欧洲游记,方觉康有为思想“两极端”的真正原因在于游历欧洲:“南海早年,实为欧洲文明之讴歌崇拜者,其转而为批评鄙薄,则实由其亲游欧土始……故曰:南海思想之激变,实以欧游为转纽也。”<sup>③</sup>

可能是因为接触到的康有为的游记所限,当时钱穆仅仅注意到了康有为的欧洲游历,但事实上,流亡后的康有为,漫游世界各国,不仅考察了欧洲各国,写下了《意大利游记》(1904)、《德国游记》(1904)、《英国游记》(1904)、《法兰西游记》(1905)、《西班牙游记》(1907)、《葡萄牙游记》(1907)、《补法国游记》(1907)、《补德国游记》(1907)、《希腊游记》(1908)、《补英国游记》(1909)等,也到过美国、

**作者简介:**朱忆天,华东理工大学人文科学研究院教授(上海 200237)。

**基金项目:**本文系教育部人文社会科学研究一般项目“迈向近代国家的探索——康有为后期思想体系研究”(11YJA770076)、国家社会科学基金重大项目“推动物质文明与精神文明协调发展研究:10年来文明城市创建的理论与实践与制度构建”(15ZDC007)子课题“推动物质文明与精神文明协调发展新视域:创建文明城市理论与实践与缘起研究”的阶段性成果。

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第753页。

② 从革新的变法派到保守的保皇派,指出康有为前后期思想之矛盾性、两面性的学者有很多,具有代表性的有:钱穆《康氏思想的两极端》(《中国近三百年学术史》第十四章);[日]小野川秀美《清末政治思想研究》(东京:みすず书房,1969年)等。

③ 钱穆:《中国学术思想史论丛》第8册,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第369—371页。

日本等新兴国家,还实地考察了印度等走向衰落的古典文明国家,留下了颇具影响的《印度游记(1901)》等。值得一提的是,即便在欧洲的游记中,康有为也是纵横挥洒,极其注重历史文明的比较研究,涉足领域包括欧洲,南、北美洲,中国,印度,阿拉伯世界等。正是在流亡海外的过程中,康有为逐步形成了恢宏的“文明移植”观。在康有为看来,欧洲文明的发展史,或者说欧洲文明的世界扩张史,实际上就是一部全球性的文明移植史、文明交流史,他最终得出这样一个结论:“凡文明之物必有自来,不能以一国尽创之。”<sup>①</sup>这一观念,对康有为后期思想的变化、转型,起到了巨大的推动作用。

遗憾的是,康有为流亡时期形成的“文明移植”观,长期以来未能引起学界的重视,这涉及多种原因:一是康有为本人没有专门针对“文明移植”展开系统论述,其想法散见于游记等文献的各个角落,显得零碎而没有条理;二是康有为的一系列游记,在相当长的时期内,未能系统整理、出版,藏于深阁之中,很少有人能通读他的全部游记;三是康有为后期思想被贴上“保守”的标签,受到“冷落”。康有为死后不久,胡适替美国《社会科学大辞书》(*Encyclopedia of Social Sciences*, 1932)写过“康有为”一节,但只是写了康有为领导变法运动及他的大同学说等,只字未提他流亡之后的思想。稍后,王森然著《近代二十家评传》<sup>②</sup>,杨荫深编著《中国学术家列传》<sup>③</sup>,也只写到《大同书》为止,对康氏后半生的海外活动,鲜有涉足。连康有为后期诸多重要的政论文章都被忽视,自然很少有人能静下心来,关注、研读、把握其游历世界所迸出的思想火花。

对康有为“文明移植”观有所涉及,并肯定其价值的,当推台湾学者徐高阮,他这样指出:

有为在鉴赏中看到了欧洲文明在近代的突起,于是领会了历史书所说的欧洲因十字军战争输入东方文明才有文艺复兴。这也就是得了文明移植的观念:文明种种因素是由具体的种种历史条件在一定地域造成的;这些因素,单个的或相连的,又可以赖种种具体的历史条件而传入另外的地域,促成新的文明。……文明移植在有为不只是一个历史的题目。这个历史的看法使有为看出一个民族尽有采取文明一种或多种因素的具体机会,一个一时或长期落后的文明尽有赖采取外国因素而突起猛进,后来居上的机会。欧洲在十二、三世纪以后才有“精巧之物”,而终于“以制造、物质之精横掩大地”,就是赖文明移植而后来居上的实例。<sup>④</sup>

徐高阮明确点出了康有为的“文明移植”观,并有意识地将之与康有为的“物质之学”相连,这种研究取向值得肯定,但徐高阮的研究,仍有两点不足:第一,他仅仅截取了十字军东征这一段历史时期的“文明移植”,而事实上,康有为从古希腊罗马、印度文明、中华文明、阿拉伯文明等碰撞交汇、跌宕起伏的世界性恢宏视角出发,纵横几千年,全面论述了“文明移植”的历史进程,这种博大气势和内在逻辑结构,徐高阮显然未能把握住;第二,徐高阮虽然对“文明移植”进行了“点题”,但未能全面展开论述,也未能将“文明移植”论置入康有为后期思想的核心框架中,从而失去了进一步探讨康有为后期思想变化的可能性。

考察康有为欧美乃至印度等国的游历过程,深入挖掘其在各国游记中所体现出来的思想变化,进一步梳理“文明移植”论的内在思想发展脉络,或许是究明康有为后期思想转向深层根源的关键所在。

## 一、康有为的“文明移植”论

在康有为所撰的各国游记中,随处可见他对“文明移植”的阐释,并显示出鲜明的历史层次性和递进性。

① 康有为:《葡萄牙游记》(1907),姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第8卷,北京:中国人民大学出版社,2007年,第312页。

② 王森然:《近代二十家评传》,北京:杏岩书屋,1934年,第121-150页。

③ 杨荫深:《中国学术家列传》,上海:光明书局,1948年,第483-485页。

④ 徐高阮:《戊戌后的康有为——思想的研究大纲》,《学术研究》1988年第1期,原载《大陆杂志》1971年第7期。

康有为确认,欧洲文明源于古希腊和罗马文明,“虽彼雅典之文明,亦不过比我今数县,而四面临海,舟船四达。其时南若埃及、腓尼西亚,东若巴比伦、叙利亚,皆文明久启,商市互通。地既不远,希腊人士得以游学探险,虚往实归,采各国之所长以文其国”<sup>①</sup>。康有为认为,雅典的辉煌,源自其“四面临海”的特殊地理环境,这种环境,令其胸怀开阔,与外界互动频繁,有“采各国之所长”的天然优势,确立了“文明移植”之可能性。

康有为进一步指出:“(罗马)惟灭希腊后,雅典之文学、政法、美术渐输入之,故法律、文艺渐有可观。而希腊本集埃及、巴比伦、亚西利亚建筑、雕塑之长者,罗马人亦师之。故王宫、公室、神庙、浴堂、技场、园囿,皆极天下之壮丽,亦以敌财为之。”<sup>②</sup>也就是说,罗马文明的崛起,并非另起炉灶、自成体系,而是继承了希腊文明的精髓,是汲取希腊文明成一统的必然产物。

罗马帝国之后横空出世的波斯帝国,在康有为看来,更是汇聚了五大文明之巨大能量:“波斯之立国,以武事而兼以文艺,与罗马痛,故能日辟百里,然既合并诸文明国之一统,又东商印度,西侵希腊,凡二百年,则其文明之业,必有灌输而互进者矣。……此为西方第一期开辟之一统大国,其汇合埃及、巴比伦、腓尼基、巴勒斯坦、波斯五文明国之泉流而为大流。”<sup>③</sup>

公元前4世纪,位于希腊北部的马其顿帝国崛起,迅速征服波斯、小亚细亚、埃及等地,一度还南下侵入印度,在印度河谷建立了两座亚历山大城。亚历山大的东征,开辟了东西方的贸易通路,东方城市出现了优美的希腊式雕塑和建筑,东方的天文学和数学知识亦传入希腊,丰富了欧洲的知识宝库。对此,康有为这样分析:

马其顿亚历山大灭波斯,而进及印度,都于尼比伦,而杂糅波、希之文化。以其为欧人也,尤藉藉于人口。此为西方第二期之一统大国。夫希腊之突出于欧洲也,山岳耸峙,分为十二。雅典以商立国而成民政,斯巴达以兵立国而成大同;政体离奇,学艺妙发。波斯之君政、邮传、道路、兵律,希腊之民政、哲理、雕刻、画乐,皆为特出。又汇合埃及、巴比伦、腓尼基、巴勒斯坦诸文明之源泉,而更成大流。夫汇流多则水大,汇流小则水细。以此而言,谁能比于此五海三洲之片土耶?<sup>④</sup>

康有为明确将波斯帝国、马其顿帝国定位为“西方第一期开辟之一统大国”、“西方第二期之一统大国”,强调东西方文化交流、各民族之间互通融合的重要意义。

康有为对“文明移植”的论述,并未就此停步。沿着历史发展的脉络,康有为进一步指出:“摩诃末之创业于麦加也,合并君师而一之,西并西班牙,东吞印度,南控北非,北尽里海,中据君士但丁,交通中国,而开阿刺伯文明之业,恢恢乎二万里之大国,跨大海大陆而成新治教之大国。盖兼印度、波斯、罗马、中国之文明而尽有之,盖大地古今之文明至阿刺伯而尽集其大成,以组织新政教也。”<sup>⑤</sup>

在康有为看来,阿拉伯帝国的兴起,是“大地古今之文明”的集大成。正因为如此,欧洲虽经历了中世纪的黑暗岁月,但作为欧洲文明源流的古希腊和罗马文明,依托“文明移植”,在阿拉伯地区很好地保存下来。康有为这样指出:“在四百年前,欧洲当中世黑暗之时,全欧各国皆无学校,惟僧领其教权,欧人几无识字者。以柏拉图、亚里士多图哲学之精深,而欧土已无其书,至假十字军之力从阿刺伯而得之,重译而后通之,况其他乎?”<sup>⑥</sup>

在这里,康有为要强调的是,近代欧洲文明是通过十字军东征导入东方文物而得以复兴的。康有为描述说:“阿刺伯自摩诃末后,文明大启,久与中国、印度交通,收集其华实,天文、地舆、物质、算

① 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第380页。

② 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第387页。

③ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第404—405页。

④ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第405页。

⑤ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第406页。

⑥ 康有为:《恶士弗大学图记》(1904),《康有为全集》第8卷,第109页。

学,皆分设科于学校,甚盛。十字军屡起,乃大转输其学术物巧以入于欧。玻璃亦自是人,筑室法亦得而效法之;画理、词诗皆有感益……中国之丝、帛、麻、苧、棉、蔗、梅、桑,皆假道阿刺伯而入欧。……故九次无功,而东方文明皆赖十字军多次以输入,欧土文明曙光实自是启明。今遍观欧土各国博物院,皆于十二、三纪后乃有精巧之物,可以观欧人进化之序。而今者欧人以制造物质之精,横掩大地;孰知其原因,则十字军之累败启之。”<sup>①</sup>

康有为由此断言:“十字军用兵凡九次,绵百五十年,死人二百余万,可谓欧亚之交第一大事矣。”<sup>②</sup>尽管十字军东征打击了当时可能是全球最强大、最具活力的穆斯林世界,但它又是一个关键的起点,十字军东征推动欧洲从一个黑暗的孤立时代走向近代世界,阿拉伯数字、代数、航海罗盘、火药和棉纸等,都是在这一时期传入西欧,这为欧洲文艺复兴的掀起,奠定了坚实的基础。

在分析欧洲近代文明通过碰撞、交汇、移植走向兴盛这一历程的同时,康有为站在世界文明交流史的高度,以欧洲近代文明的发展为参照系,开始有意识地聚焦印度文明和中华文明,深入分析其从鼎盛走向衰败的深层原因。

康有为极为关注印度悠久的历史:“印开化在六千年前,欧洲人种且自印度移出,十进之数学则希腊自印度传来,其教化之早,四千年前已有婆罗门四韦陀矣。”<sup>③</sup>他高度赞赏印度文明:“若谓文学、工艺中国独美,以此夸比于印度,抑可谓过班门而弄斧也。文学、工艺,尤印度所擅长也;其哲学、物理学、道德学、论理学、声学、诗歌文章,为大地文化最古,今欧人已译其书数百种矣。……吾审英人及波斯、亚喇伯造句调音,皆出印度。除中国外,大地无不师印文者矣。……至其工艺,尤为冠绝大地。其建筑之精工伟大,间架奇诡,皆为中国梦想所未到。”<sup>④</sup>

但有一个问题一直困扰着康有为:曾经取得如此辉煌成就的印度文明,为什么到了近代会逐步走向衰败呢?康有为认为:一是政治体制之问题。印度人分省自立,一盘散沙,在体制上缺乏凝聚力,容易被各个击破:“吾居印度久,粗考其近世史,乃得其所以致亡之由,即诸子所日慕之望之自立也。”<sup>⑤</sup>这一认识,也构成了康有为坚持君主立宪、反对革命,力主中国必须保持大一统格局的立足点。二是印度人极端推崇宗教之道德,不讲求物质的力量,因而难以抵抗欧美列强的侵略:“夫以印度之民,爱及虫蚁,终日讽经拜祷,不尚武争,故二千年来,累灭于外族,则道德之鞭辟太深,仁厚逊让之俗太甚所至也。”<sup>⑥</sup>这种判断,也是触发流亡时期康有为提倡“物质救国”思想的一大动因。

除了这两点之外,康有为认为还有一点至关重要——印度文明未能从其他文明中汲取养分,最终导致其发展活力的丧失:“夫物相杂谓之文,物愈杂则文愈甚。故文明者,知识至繁、文物至盛之谓。支那之文物无所加于印度,故印度之智慧不增,至今手食地坐,衣无缝衣。”<sup>⑦</sup>康有为得出结论:“印人之地产工艺,百物已足,无取资于中国者,而中国人则多取资于印度。其胜负优劣,不待论矣。”<sup>⑧</sup>康有为似乎是要向世人证明这样一点:印度文明在近代走向衰亡,而中华文明尚存活力,两者出现这种差距,关键就在于中国汲取了印度文明的部分精华,而印度文明则未能从中华文明中获得任何补给。

在观照了中华文明和印度文明的这种发展差别后,康有为又进一步对比了中华文明与欧洲文明的发展差别:

① 康有为:《法兰西游记》(1905),《康有为全集》第8卷,第173页。

② 康有为:《法兰西游记》(1905),《康有为全集》第8卷,第173页。

③ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第340页。

④ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第341页。

⑤ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第334—335页。

⑥ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第66页。

⑦ 康有为:《印度游记》(1901),《康有为全集》第5卷,第509页。

⑧ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第342页。

夫此土(欧洲——引者注)既有埃及、巴比伦之南北源泉,已大怪矣。而东大陆则突出波斯,西大海岛则突生希腊,有无穷之推广,实为地势之奇特致然。若我国则只中原独有文明,此外北之匈奴,西之羌胡,南之闽、粤、交、滇,东之朝鲜、辽东,皆夷蛮之俗,犹在野蛮,于我文明毫无所助。三吴开于泰波,朝鲜开于箕子,辟国至古;然只推广中原之文明,未能有分毫之创立。……又彼(欧洲——引者注)通印度,在于周世;我通印度,乃在六朝。夫以印度之文明输于我者在千年之后,输于彼者在千年之前;故我与印度自作自生,无分毫之外助。<sup>①</sup>

康有为认为,因地理位置优越等,欧洲文明得以博采世界各文明之所长,而中国虽有灿烂之中原文明,但周边多为“夷蛮”,故“未能有分毫之创立”,另外,欧洲与印度的交流,在于“周世”,而中国通印度,则“在六朝”,两者的时间差达千年。更为关键的是:“惜二千年之游印度者既极寡,或有其人,皆佛法之裔,仅传佛之经典,而于印度之政俗、婆罗门及诸教之瑰异,皆不及考。举印度至古之文明而委弃不收,此则二千年来最可叹惜痛恨之事也!”<sup>②</sup>康有为想要说明的是,印度在六千年前就已开化,后虽其佛教思想流入中国,对中华文明产生了巨大影响,但也仅限于此而已。康有为对中国失去与印度文明全面交织碰撞的机遇而痛惜不已。

通过以上的对比研究,康有为为印度文明的颓败、中华文明在近代的一时落后,找到了理论之依据。依托这种“文明移植”观,令康有为认识到了世界文明的多样繁杂性,并明确了一点:任何文明的繁盛,都是与外部碰撞交流之结晶,换句话说,欧洲近代文明的崛起,并非闭门造车的产物,它没有先验之特权。同样,按照这种逻辑的推演,中华文明亦称不上世界文明的中心存在,而只不过是世界文明长河中的一朵浪花而已。

印度古典文明的繁盛,令康有为深刻意识到,中华文明绝非当仁不让的世界第一:“夫印度者,大地之骨董,教俗、文字、宫室、器用至古,为欧美文明祖所自出,文明所关至大也。”<sup>③</sup>“以吾所游大地几遍,风俗之职仁厚者,应以印度为冠焉。……如以道德论文明也,则吾断谓印度之文明,为万国第一也。”<sup>④</sup>康有为断言:“故以开化之早,则逊于印度;若言教学文明之盛,则益不若印度远矣。”<sup>⑤</sup>康有为承认印度文明为“万国第一”,这一论断,可谓石破天惊,在新的理论层面上给予“天朝迷梦”以猛烈之一击。

长期以来,在华夷认知框架下的中华文明,一直被视为天下第一、全世界普遍之公理。不仅仅是洋务派,即便是早期变法派代表人物王韬、薛福成、郑观应等人,也深陷这种“情结”之中。尽管他们坦承中国积弱这一严峻现实,主张不仅要学习西洋的机器、技术,还要积极地导入西洋的教育制度、议会制度等;但另一方面,他们又深信:来自西洋的器物、学问、制度,绝非西洋人发明,它们的源头,来自“古”中国。他们确信这样的神话:秦代的儒学知识阶层,因为残酷的压制政策而选择逃亡,通过他们的传播,中华深邃的思想流向西洋,并造福西方。由此,他们高度颂扬唐虞三代,并将唐虞三代视作是最高的道德理想与价值所在。

王韬在提倡“变法”时,表示“盖天既合,地球之南,朔东西而归于一,亦必化天下诸教之异同而归于一源”,确信“数百年之后,道必大同”<sup>⑥</sup>。郑观应则说:“由强歧霸,由霸图王,四海归仁,万物得所,于以拓车书大一统之宏观,而无难矣。”<sup>⑦</sup>薛福成更是对中国传统文化的复兴充满自信:“孔子之

① 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第405页。

② 康有为:《印度游记》(1901),《康有为全集》第5卷,第509页。

③ 康有为:《印度游记》(1901),《康有为全集》第5卷,第509页。

④ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第66页。

⑤ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902年),《康有为全集》第6卷,340页。

⑥ 王韬:《弢园文录外编(选录)·变法(上)》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,上海:神州国光社,1955年,第132页。

⑦ 郑观应:《盛世危言(选录)·道器》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,第44页。

教,则如日月经天,阅万古而益明。欧亚诸洲,不与中国相通则已;通,则其教未有不互行者。余是以知耶稣之教之将衰,儒教之将西也。”<sup>①</sup>在这种论证逻辑之下,他们乐观地预言:通过以唐虞三代为理想的“复古式改革”,在遥远的将来,必能出现奠基于传统儒学之上的世界单一政府。

日本学者手代木有几针对早期变法派的这种思维定式,曾这样点评:华夷的世界像虽然被限定在“古”代,但华夷的世界像本身,并没有解体,而是融入到他们思想的深处,继续发酵、作用。换言之,通过将华夷的世界限定于“古”代,反而缓解了其在近代西洋文明强力冲击之下的尴尬境地,令其获得某种稳定性,并投影于未来。对早期变法派而言,华夷的世界像虽然无法以现在时继续存在,但至少可以在过去形及未来形中持续存在下去<sup>②</sup>。

但是,这种中华文明优位性的乐观主义判断,其背后的保障究竟又是什么呢?在西洋近代文明猛烈冲击和压迫的背景之下,康有为显然意识到,这种理论框架已经很难自圆其说,时代迫切需要新的理论支撑点。康有为在流亡时期提出“文明移植”论,力图站在世界文明发展的宏观基点之上,通过强调世界文明的多点产生、碰撞互动,从根基上摈弃西洋文化的“古”中国起源论,进而冲击根深蒂固的华夷构造体系。这种构思,可看作是康有为在新世纪降临之初对早期变法派理论构想的一种崭新回应,较早期变法派而言,康有为的这种认识,更多了一份清醒的现实感。

## 二、“文明移植”视角下的“物质救国”论

为了进一步补充和完善“文明移植”论的构想,并作为“文明移植”论的思想延伸,康有为在几乎同一时期抛出了“物质救国”论。流亡海外的康有为,一方面,亲眼目睹了西方世界凭借物质力量创造文明的奇迹,另一方面也看到了印度等国空谈哲学、赤手空权抗击侵略的悲壮与无奈,更进一步认识到了物质、经济力的重要性。1904年,康有为开始写作《物质救国论》,内分《彼得学船工》、《论欧洲中国之强弱不在道德哲学》、《论中国近数十年变法者皆误行》、《中国救急之方在兴物质》、《论欧人之强在物质而中国最乏》、《论今日强国在军兵、炮械,其本则在物质》、《实行兴物质学之法在派游学延名匠》等20多个章节,逐渐形成了“物质救国”的观念。

康有为的“物质救国”思想,从提出之日起,就引发了激烈争论。就同同时代的康有为的亲友、弟子等,亦对“物质救国论”颇有微词。康有为将物质放到“救国的急药”的重要位置之上,黄遵宪对此非常冷淡。1905年1月,黄遵宪在写给梁启超的信中,针对康有为“中国能精物质之学,即霸于大地”“原不必遽争民权”的主张,明确指出:

近得南海落机山中所发书……惟此函所云中国能精物质之学即霸于大地,以之箴空谭则可,以此为定论则未敢附和也。渠谓民主革命之说在今日为乌狗,在欧洲则然,今之中国原不必遽争民权,苟使吾民无政治思想,无国家思想,无公德,无团体,皮之不存,毛将焉附,物质之学虽精,亦奚以为哉?<sup>③</sup>

在黄遵宪看来,不是康有为的“物质救国”,而是梁启超的《中国之武士道》、《中国国债史》,才是“救世的良药”。康有为在写完《物质救国论》后,将原稿送至上海广智书局,但书局负责人梁启超难以苟同康有为的观点,将其长期搁置,导致此书直至1908年2月方才出版。1919年该书再版之际,康有为仍愤愤不平:“当吾昔欲发布此书时,吾门人梁启超以为自由、革命、立宪足以爱国,深不然之,搁置久不印刻,宜国人之昧昧也。”<sup>④</sup>

康有为的“物质救国”论,长期不为人所理解,但如果将之放在“文明移植”论的框架之中重新审

① 薛福成:《薛福成日记》“光绪十六年三月十五日”条,长春:吉林文史出版社,2004年,第539页。

② [日]手代木有几:《嚴復における尚古主義と世界像の変容》,东京大学中国社会文化学会:《中国——社会と文化》第5号(1990年)。

③ 黄遵宪:《致饮冰室主人书简》(1905年2月21日),陈铮编:《黄遵宪全集》(上),北京:中华书局,2006年,第457页。

④ 康有为:《物质救国论后序》,蒋贵麟编:《康南海先生遗著汇刊》第15册,台湾:宏业书局,1976年,第9页。

视,则诸多疑点可迎刃而解。康有为在《物质救国论》(1904)序文中,首先回顾了中国自洋务运动以来在摸索振兴之途中所走过的“弯路”:

当同光之初,曾文正、李文忠、沈文肃诸公,草昧初开,得之太浅,则以为欧美之强者,在军兵炮舰,吾当治军兵炮舰以拒之,而未知彼军兵炮舰有其本也。至乙未东败之后,知之渐进,以为欧美之强在民智,而开民智在盛学校也。于是十年来,举国争事于开学矣。至戊戌之后,读东书者日盛,忽得欧美之政俗学说,多中国之所无者,震而惊之,则又求之太深,以为欧美致强之本,在其哲学精深,在其革命自由,乃不审中国病本之何如,乃尽弃数千年之教学而从之。<sup>①</sup>

康有为对当时中国进步缓慢的原因,进行了反思,在他看来,近代中国的一系列探索,归根到底,均未能认识到物质产业对人类社会历史的发展所引起的划时代影响。康有为敏锐地观察到:在新世纪的转折点上,工业文明的时代已经到来,在这样一个日新月异的时代,社会生产力飞速发展,海外市场不断扩大,世界已逐渐连为一体。一方面,中国已不可能像以前那样,与世隔绝,闭关自守。另一方面,如果不及时发展近代机器工业,中国必将在国际竞争中无立足之地。基于以上认识,康有为不惜笔墨,对“物质”大唱赞歌:

以吾遍游欧美十余国,深观细察,较量中西之得失,以为救国至急之方者,则惟在物质一事而已。物质之方体无穷,以吾考之,则吾所取为救国之急药,惟有工艺、汽电、炮舰与兵而已,惟有工艺、汽电、炮舰与兵而已!<sup>②</sup>

若以立国御敌乎?强军富民乎?则一切空论之学皆无用,而惟物质之为功。然则今日救国之术,惟有急急专从事于物质工学之事斯已耳。<sup>③</sup>

但以一国之强弱论焉,以中国之地位,为救急之方药,则中国之病弱非有他也,在不知讲物质之学而已。<sup>④</sup>

然则吾国人之所以逊于欧人者,但在物质而已。物质者,至粗之形而下者也,吾国人能讲形而上者,而缺于形而下者,然则今而欲救国乎?专从事于物质足矣。<sup>⑤</sup>

夫势者,力也,力者物质之为多,故方今竞新之世,有物质学者生,无物质学者死。<sup>⑥</sup>

康有为由此断言:“以无物质之媒介桥航,则此文明有如绝流断港,不可至也。故道德之文明,可以教化至也;文物之文明,不可以空论教化至也。物质之学,为新世界政俗之源本,为新世界人事之宗祀。不从物质学措手,则徒用中学之旧学,固不能与之竞,即用欧美民权、自由、立宪、公议之新说,及一切法律章程,亦不能成彼之政俗也。”<sup>⑦</sup>

太平天国运动之后,中国的改革阶层在维护“中体”的前提之下,开始导入欧美的科学技术,并派遣留学生,设立翻译局,希冀通过技术立国,实现清王朝之复兴。但中日甲午战争的惨败,令“中体西用”论的局限性和内在破绽暴露无疑,康有为认识到,光靠引入欧美的科学技术和洋枪洋炮,这条路是走不通的。基于这种反思,变法运动时期的康有为积极主张全方位的政治改革,这构成其最优先关注的课题。“物质救国”论再一次将重心移到产业振兴领域,绕了一圈,似乎又回到了洋务派出发的基点,这可能就是梁启超、黄遵宪等人难以苟同的原因。正是有了这样一层铺垫,流亡时期的康有为,突然打出“物质救国”的旗号,确实给人一种唐突之感。

从“政治救国”论转向“物质救国”论,这不能不说是康有为流亡时期的一大思想“断裂”。但是,

① 康有为:《物质救国论·序》(1904),《康有为全集》第8卷,第63页。

② 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第71页。

③ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第82页。

④ 康有为:《物质救国论·序》(1904),《康有为全集》第8卷,第63页。

⑤ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第67页。

⑥ 康有为:《物质救国论·序》(1904),《康有为全集》第8卷,第63页。

⑦ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第84页。

如果将“物质救国”论置于“文明移植”的框架中,可以发现,康有为实际上是站在一个新的理论平台上,在表述自己主张的同时,谨慎地与前人的思想划清界线。在“文明移植”论的探讨中,康有为发现:文明绝不是一个地区、一个民族的专有产物,文明唯有在汲取、交流、碰撞的过程中,才能发展、壮大。即便欧洲文明近代领一时之风骚,但它亦有中世纪断层之黑暗一页。因此,一个一时落后的文明,不必气馁,不必绝望,只要正确定位,清醒认识到自身的不足,并认真摄取外来文明的积极因素,便可在短期之内突飞猛进,后来居上。基于这种认识,康有为关注的焦点,或者说要集中论证的是:中国缺乏的“外来文明的积极因素”,究竟是指什么?康有为断言,所谓“外来文明的积极因素”,最重要、最紧迫的就是“物质之学”。由此,康有为一改变法运动时期政治变革最优先的立场,转而视“物质”富强为第一要务。期待依托“物质”的超常规引进,助推中华文明的再度复兴。很显然,“文明移植”论的理论视角,为“物质救国”论提供了一个坚实的论证基石。

更需要指出的是,康有为的“物质救国”论,并不仅仅停留于“物质”论事,它有着更具哲学意味的指向性,它最大的指向目标,便是“中体西用”论。“中体西用”论是将西洋的科学技术、政治制度视为形而下的“器”,与之相对,将中国的伦理纲常视为形而上的“道”,著名的论述如:“如以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术,不更善之善者哉”<sup>①</sup>、“今诚取西人器数之学,以卫吾尧舜、禹汤、文武、周孔之道”<sup>②</sup>等,“体”和“用”在这里被解释为事物的本体与事物的功用,或者说是“道”和“器”,《易传·系辞上》的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”可谓其构想的根源所在。“中体西用”论者希望通过引进西洋近代的机器、技术、学术、制度等“西用”,致力于守护、补强以维护传统秩序“三纲五常”恭顺伦理为核心的体制教学,同时,以“西用”为手段,推动“中体”成为全世界普遍的公理。

但是,“中体西用”论者必须直面这样一个问题:统一世界的“公理”(中体)在中国,而西洋的器物,只能算是低层次的“用”,既然是低层次的“用”,那么,是否有必要积极摄取呢?面对这一难题,“中体西用”论者或主张西洋学问的源头在中国,或依托将西洋的外来之物与中国传统的固有之物挂钩起来的“附会论”,在“古已有之”、“礼失而求诸野”等口号之下,将需要摄取的西洋思想和器物,统统归入中国传统学术的库存目录,从而证明其引入的合理性、正当性。

中日甲午战争之后,“中体西用”论的思想体系遭受重创,其理论整合性遭到了前所未有的挑战。西洋学问的源头在中国的现实依据是什么?对“附会论”而言,二千年以前的中国传统经典,又如何能够预知现在全部的西洋学问?这些棘手的问题,作为时代的课题,留待康有为等新一代思想家去解决。流亡中的康有为,依托世界性的观察视角,指出:“物质”已不再是“中体西用”论者所论证的那样,是中国古代原本就有的东西。恰恰相反,中国一直以来缺乏对“物质”发展的重视,中华文明本身就缺乏“物质”这一环节。康有为明确表明:“凡此物理灵魂之学,博大精深,即希腊诸贤亦从印学而出,实多为吾国所未有。”<sup>③</sup>在康有为看来,物理学等应用学说,并非如当时的中国人所主张的那样,是源于中国并经印度传往西洋的,而恰恰是起源于印度,并很早就移植到古希腊,这奠定了欧洲近代器物文明的基础。康有为毫不掩饰地承认,在机械和科学技术等物质要素方面,中国确实有所欠缺,这也是造成近代中国落后挨打的重要因素。

通过这种颠覆性的论述,康有为一举推翻了“中体西用”论“物质”之学源于中国、“古已有之”的论调,由此,“中体”和“西用”两者不再是不平等、非对称的关系,“西用”也失去了必须纳入“中体”的合法化理由。当康有为大声疾呼“物质救国”之时,两者更多的是转换为一种互补互动的关系。很显然,康有为通过对“物质”的“正名”和“松绑”,一方面为“物质”在中国的发展壮大,开辟一条崭新的道路,另一方面,也可将之视为突破、解构“中体西用”论的一种大胆尝试。

① 冯桂芬:《校邠庐抗议(选录)·采西学议》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,第28页。

② 薛福成:《筹洋刍议(选录)·变法》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,第160页。

③ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第340页。



此外,康有为在“物质救国”论中对“物质”的过度“偏爱”,也与他“文明移植”的认识密切相关。康有为承认,推动物质发展,比起政治救国的征程更为艰难曲折:

盖议院虽要,而可一朝而大开。官制虽紊,而可数月而改定。外交、民法、海港之法律虽未备,而亦可期年而粗举。译书虽重,而可一、二年而佳书略具。理财虽难,而理之得法,亦可一二年而国用粗支。惟工艺、汽电、炮舰及兵诸事,非有六七年不能成,最速者,亦非三四年不能举一业而推行之。……盖凡百政制,皆可吾欲之则为之,惟物质之工业,则非欲之而即得,旋至而立效者也。<sup>①</sup>

尽管如此,康有为并不悲观,因为从“文明移植”的视角来看,这并非致命的问题,物质发展虽非一朝一夕之功,但也绝不是不可为之。康有为说:“汽船也,汽车也,电线也,之三者,缩大地、促交通之神具也。汽船成于我生之前五十年,汽车成于我生之前三十年,电线成于我生之前十年,而万物变化之祖为瓦特之机器,亦不过先我生八十年。凡欧美之新文明具,皆发于我生百年内外耳。”<sup>②</sup>康有为的言下之意是,欧洲的器物文明,亦只不过是近百年来产物而已,只要中国积极汲取外来器物文明,重点明确,处置分明,那么,依托“物质”之力量,在较短的时间内后来居上,赶超欧美,迅速崛起并屹立于世界民族之林,也绝非不可能。康有为为能够开出这样一份拯救中国的“药方”而自豪,而这其中又渗透着他对中国未来复兴的乐观期待。

### 三、“文明移植”论与康有为思想之转向

康有为详细勾画出“文明移植”的内在进程,这一方面给了康有为一个乐观主义的支点——也就是如上所述的那样,依托物质之振兴,中华文明的复兴,指日可待。另一方面,康有为又引申出另一层认识:正因为近代欧洲文明并不是在封闭环境中自发形成的,它的发生、发展、壮大,经历了一系列的波折起伏,是世界各种文明要素碰撞、交流的产物,因此,其崛起并没有什么秘诀可言,它并不具有高人一等的“遗传因子”,也没有任何先验的“特权”。

基于上述认识,流亡时期的康有为越来越感觉到:西方被称为新文明的国家,虽然在物质上是强盛的,但在道德教化方面,却并不是完美无缺的。康有为似乎找到了一个观察的切入点,他倾向于认为,仅仅通过物质的繁盛,来简单化地推导文明之强盛,可能是一大误区。道德教化和器物文明,绝非是粘连在一起、不可分割的。康有为由此得出结论:西方的崛起,并非是道德教化的强盛,它只是建立在器物文明之上的表面繁荣而已。

变法运动时期,康有为虽然是站在中国传统文化的基石上来解读西洋近代文明,但从总体上而言,他对西方器物文明的背后必有道德精神为其本原这一点,深信不疑,并对西洋的政治、思想、文化等,抱有较高的评价,但伴随着“文明移植”论的展开,康有为的思想为之一变:既然欧洲近代文明只是建立在物质繁荣的基础之上,而物质走向繁荣,并非遥不可及,本身是可以在短时期内实现的。那么,这种文明,又有多少神圣性可言呢?基于这种看法,康有为逐步放弃了欧洲近代文明优越性的认识。

康有为这样点评美国:“美国者,百年新造之国,至浅鲜也,而今者富冠大地。虽兵不多,昔仅二万,今六十万,近者东定古巴,西取吕宋。欧洲诸强,侧睨而涎望,莫敢正视者,非有他也,物质之学盛而工艺最精故也。将谓其文明之美耶?则奸诈贪邪,不可枚举。”<sup>③</sup>

对欧洲国家,康有为也是不吝批判,在《意大利游记》的开头部分,康有为指出:“未游欧洲者,想其地若皆琼楼玉宇,视其人若皆神仙才贤,岂知其垢秽不治、诈盗遍野若此哉!故谓百闻不如一见也。吾昔尝游欧美至英伦,已觉所见远不若平日读书时之梦想神游,为之失望。今来意甫登岸,而更爽然。”<sup>④</sup>

① 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第82页。

② 康有为:《欧洲十一国游记序》(1904),《康有为全集》第7卷,第344页。

③ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第83页。

④ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第351页。

康有为又从历史文化渊源之角度,进一步有意识地“贬低”古希腊罗马文明的价值和重要性:

(罗马)今欧人艳称之,然以之与我汉世相较,有远不逮者。今略举之,得五焉:一曰治化之广狭……夫意大利之方域,当今世仅能比我直隶、云南之一省。二曰平等自由之多少……罗马开国千三百余年,上世勿论,外域勿论,其自成罗马国土以后,贵族平民之争数百年……罗马人所有权利,限于一城数十万人之内;我汉扩之百郡万里五千万人之远,此其平等自由之相去何如矣!三曰乱杀之多寡……每读《晋书》及《五代史》,哀其时君臣人民之惨杀酷戮,为之掩卷。此乃中国数千年绝无仅有之世代,而中国人所怵心者。罗马人乃视为朝夕餐饭之事,岂不哀哉!四曰伦理之治乱……罗马以家族为治,与中国同……惟其淫乱之俗,则不及我国远甚。其他废后、杀子、弑母,不可殫数。五曰文明之自产与借贷,故罗马实为武功之国,不得为文学之国。文明本非其资产,乃借贷于希腊而稍用之,此与北魏、辽、金、元之入中国相同。<sup>①</sup>

基于此,康有为尖锐地批评那些鼓吹西化论者:“我国人耳食而未尝亲游者,徒惊今日欧美之盛美,而误信其所出之罗马,乃亦同而尊仰之,则大谬矣!甚矣!吾国人今日之不自立,乃忘己而媚外也。”<sup>②</sup>“若夫因物质以求物理,此固欧人奇特之心得,诚为吾国所未有。若夫虚学,则吾国所最擅长而绰绰有余者。而今学者,乃以欧美一日之富强而尽媚之,以为无一不超出吾国者;见吾国一日之弱,遂以为绝无足取焉。”<sup>③</sup>从戊戌之际醉心于欧美政治之学,到流亡后鼓吹中国文明体制已经“绰绰有余”,康有为前后期思想之“断裂”,可在此找到端倪。

为了进一步论证西洋近代文明的非完美性,康有为还从“三世进化”论出发,在理论层面继续寻找依据。在康有为看来,人类社会的发展,可归纳为“据乱世”经“升平世”到“太平世”的三世进化过程。当时的中国尚处于“据乱世”,而欧美列强已经实现了由“据乱世”进入“升平世”的升级转型,中国确实比西方列强落后了一个历史阶段。尽管如此,依托“文明移植”论,康有为认为:这种落后,也只仅限于物质的层面,在道德教化领域,则是另外一回事。康有为进一步指出:19世纪后半期欧美资本主义的机器文明,绝非万能的灵丹妙药:

若夫工业之争,近年尤剧。盖以机器既创,尽夺小工……而小工无所谋食矣。而能作大厂之机器者,必具大资本家而后能为之。故今者一大制造厂、一大铁道轮船厂、一大商场乃至一大农家,皆大资本家主之。一厂一场,小工千万仰之而食,而资本家复得操纵轻重小工之口食,而控制之或抑勒之,于是富者愈富,贫者愈贫矣。<sup>④</sup>

康有为敏锐地观察到,欧美资本主义的机器文明,一方面带来了空前的物质繁荣,另一方面也催生了贫富不均等严重的社会问题,在西洋近代文明的框架之下,蕴含着深刻的内在矛盾:

若工事之精,制造之奇,汽球登天,铁轨缩地,无线之电渡海,比之中古有若新世界矣。商运之大,轮船纷驰,物品交流,遍于五洲,皆创数千年未有之异境。文明日进,诚过畴昔。然新业虽瑰玮,不过世界之外观,于民生独人之困苦,公德之缺乏,未能略有补救也。<sup>⑤</sup>

康有为发现,随着工业化的进展,传统道德日益受到现代技术与商业化的侵蚀,出现了物质越发达,道德越解体的奇特现象:“以吾所游大地几遍,风俗之至仁厚者,应以印度为冠焉……可由此是推之,鄙僻之区多道德,而文明之地道德反衰。”<sup>⑥</sup>康有为强调,不论是欧美的“升平世”,还是中国的“据乱世”,均非真正合乎人的天性,随着历史的进化,必将为至善至美的“太平世”所替代。

康有为认为欧美国家远未实现人类的发展目标与追求,与他心目中理想的国家形象相距甚远。

① 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第401—403页。

② 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第370页。

③ 康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》(1904),《康有为全集》第8卷,第31页。

④ 康有为:《大同书》(1902年后),《康有为全集》第7卷,第154页。

⑤ 康有为:《大同书》(1902年后),《康有为全集》第7卷,第153页。

⑥ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第66页。

由此,康有为转而鼓吹中华文明,并试图从中华文明的底蕴中摸索中国新的出路。为了烘托出中华文明的卓越不凡,康有为有意识地比较了中华文明和欧洲文明:“故以欧美人与中国比较,风俗之善恶,吾未知其孰优也。推其孰为冲繁简僻乎,则道德俗尚之醇美浇漓可推也。如以物质论文明,则诚胜中国矣,若以道德论之,则中国人数千年以来,受圣经之训,承宋学之俗,以仁让为贵,以孝弟为尚,以忠敬为美,以气节名义相砥,而不以奢靡淫佚争竞为尚,则谓中国胜于欧美人可也。”<sup>①</sup>

不仅如此,在《物质救国论》中,康有为还比较了横跨欧亚的俄罗斯和中国:“俄本野蛮,政法皆无,所乏非独物质也。若中国则数千年之政法,本自文明,所乏者独物质耳。若能如彼得之聚精会神,率一国之官民,注全力以师各国之长技,则中国之盛强,远过于俄彼得,又可断断也。”<sup>②</sup>在康有为看来,中国虽然物质产业未发展,但目前的文明体制完备,有着数千年的文明和自己独特的历史,与俄罗斯不可同日而语。

康有为还有意识地比较了中华文明和印度文明、波斯文明:“大地古文明国,人种惟我与印度、波斯独存,即波斯种已杂乱大失,而印度久为奴隶。然则古文明国地至大,人至多,传至古,文字、种类、宫室一切皆不少变,而能保存者,横览大地,惟有我耳。”<sup>③</sup>康有为虽然承认印度文明、波斯文明的源远流长,但他又认为这些文明在近代已经严重衰败,难以与中华文明比肩而论。

通过以上的铺垫,康有为总结说:“鄙人八年于外,列国周游,小住巴黎,深观法俗,熟考中外之故,明辨欧华之风,鉴观得失之由,讲求变革之事,乃益信吾国经三代之政,孔子之教,文明美备,万法精深,升平久期,自由已极,诚不敢妄饮狂泉、甘服毒药也。”<sup>④</sup>在此基础之上,康有为乐观地预言:“吾国苟稍能致力物质,自强之后,通译诸经之精义微言,则最切于人道,而为彼土所未能至者。世界苟未至于大同之境,则诸经之教旨终可久远而普及于欧美间。”<sup>⑤</sup>

简而言之,康有为的论证思路,可归纳如下:其一,欧美百年来物质的兴盛,曾令国人“忘己而媚外”;其二,这种物质之发达,实际上与“道德教化”并不相干;其三,中国数千年来“文明美备,万法精深”,已达“彼土所未能至”之境界;第四,如中国能实现物质之进步而自强,则中国“诸经之精义微言”,必将发扬光大,实现于“大同之境”。康有为预言的“诸经之教旨终可久远而普及于欧美间”的“世界一统”宏图,应该说,与早期变法派的乐观主义构想,是一脉相承的。当然,与早期变法派相比,康有为更多了一份现实感,他对中华文明的评价,也并非全盘肯定,康有为这样指出:

罗马人之政俗,实为北魏、辽、金、元之比例而已,虽号文明,未脱野蛮之本者也;非今欧人之比,亦非我中国之比也。但其产育之美,有足异者。罗马以其本出于土番小部,故为团体民政。是故虽限于贵族,自私一城,而其图书馆、博物馆、戏场、浴场、公园、女学、恤贫院,皆与其城中之一族人共之。而今者欧人师之,乃推而遍及人民。而我国虽号文明,所有宏丽之观,皆帝王自私之,否则士夫一家自私之,而与民同者乃反少焉。<sup>⑥</sup>

康有为坦承,罗马全城共有的图书馆、博物院、戏场、浴场等公共设施,远远优于中国古代一家之私的帝王产业。康有为站在三世进化的观察视角之下,将中国和欧美一同放在“太平世”的指标下审视,而“太平世”的目标,正如《礼记·礼运》篇所言,是“大道之行也,天下为公”。康有为显然看重西方文明中那些适用于全人类的、能够实现大同的要素,从中也可凸显其放眼世界、站在“文明移植”高度思考全体人类命运的胸襟。

① 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第67页。

② 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第65页。

③ 康有为:《希腊游记》(1908),《康有为全集》第8卷,第466页。

④ 康有为:《法兰西游记》(1905),《康有为全集》第8卷,第201—202页。

⑤ 康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会记》(1904),《康有为全集》第8卷,第27页。

⑥ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第403页。

#### 四、结 语

在漫长的流亡生涯中,康有为站在文明发展史的宏观视角,展开了一系列富有成效的思考,具有重要的理论意义。康有为“文明移植”论的构想,大致包括以下几大要点:第一,文明绝非一个地区、一个民族的专有产物,任何文明的繁盛,都是与外部碰撞交流之结晶;第二,欧美近代文明之崛起,并无秘诀可言,也不拥有先验之“特权”,无非是在文明交汇、碰撞、移植过程中捷足先登而已;第三,中国在近代的一时落后,主要根源在于“物质”的不振,因此,唯有全力提升器物文明,才能实现救国之宏愿;第四,“物质”的暂时落后,并不代表道德哲学的衰败,中国的道德哲学,早已踞世界之巅,中国在这方面的发展,不必求助于外;第五,站在“太平之世”的视角之下,只要辅以“物质”的进步,并将中国传统中的“一己之私”升格为“天下为公”,那么,中华文明的复兴,指日可待。

与变法运动时期相比,流亡海外后的康有为的思想,以下几点值得关注:

第一,变法运动时期的康有为,虽然主张以中国传统思想为根本,汲取西洋近代文明,但从总体而言,当时的康有为,对西洋的政治制度、法律制度、文化思想等,抱有较高的期待。可是,流亡海外后的康有为,通过对欧美各国等的实地考察,追随“文明移植”的发展历程,越来越倾向于认为,西洋近代文明除了机械和科学技术外,几乎没有凌驾于中国的东西。康有为意识到,西洋近代文明滋生的贫富不均等社会问题,其本身难以自我完善、自我解决,为此,他转而发掘中华文明的内在价值,力图从中华文明的内部,摸索未来的发展之路。康有为此后始终坚持尊孔保教,一贯视儒学为民族精神之魂等,均可从这里找到其思想发展之源流。

第二,流亡海外后的康有为,虽然日渐显露保守的价值取向,但简单地将之视为思想的倒退,并不妥当。康有为透过“文明移植”论和对“物质”的一系列深层思考,承认中华文明本身缺乏“物质”这一环节,颠覆了“物质”之学源于中国、中国“古已有之”的论调,从而切断了将“西用”纳入“中体”的合法化依据,由此,“中体”和“西用”两者不再是不平等、非对称的关系,而是相互补充的互动关系,从中也可以感受到康有为力图突破“中体西用”论坚硬外壳的努力。另一方面,康有为虽然将振兴“物质”视为救国之最重要方略,具有明显的“物质”万能、“物质”本位说的色彩,但他又将“物质”与道德哲学割裂,只是视“物质”为社会发展的一块跳板或是一个中转站,拒绝以“物质”标准来评判文明社会的优劣,不难发现其表述上缺乏必要的连贯性。尽管如此,在其背后隐藏着康有为对中西文明的一系列崭新思考,它一方面为科学技术和器物文明在中国的生根开花开辟了道路,另一方面也为中国传统思想的优位性提供了一种理论上的支撑,可以说是一种非常讨巧的论证逻辑。

第三,康有为的“文明移植”论,也存在着难以克服的内在矛盾和混乱。“文明移植”概念,必然导出世界文明多样性的主张,也就是说,中华文明只是世界文明长河中的一朵浪花而已。但是,伴随着对西洋近代文明的“失望”,康有为又倾向于从中华文明的深处来寻觅中国新的活路,这种“传统文化的回归”,必然暗藏着这样一个前提——中华文明在精神领域具有无可比拟的优越性。这种中华文明屹立于世界之巅,必将以此实现未来世界一统的乐观主义主张,显然未能超越早期变法派的理论构想。最终,康有为的“文明移植”论,在世界文明多样性与中华文明中心主义之间,难以找到契合点,也无法完成其理论的整合性。

流亡海外的康有为,一方面,依托“文明移植”的构想,提升“物质”地位,希冀以新的理论视角突破“中体西用”论的沉重框架,处处可感受到其新思想的萌动;另一方面,当康有为力图以一元的“中学”价值为基准,确保中华文明“先验”的优位性时,又可以体察到他身负的传统重压。由此,流亡海外后的康有为,其思想构成了一种奇特的矛盾混合体,这种剪不断理还乱的彷徨,既是时代的产物,也是解读其思想从“革新”转向“保守”的一大关节点。

# 冯友兰后期哲学思想的转变

——从《〈中国哲学史新编〉总结》讲起

李景林

**摘要:**冯友兰先生为《中国哲学史新编》所作的《总结》,表现了一种由对哲学概念之形式与直觉内容的严格区分,到肯定“真正的哲学是理智与直觉的结合”的思想转变。这个转变的根据,乃是一种哲学观念上的变化,冯先生从早年对“形式性”观念的凸显,到后期对“内在关系论”哲学观念的肯定,其内在的机理,是由“分别”共殊到“超过”共殊,而建立“具体的共相”的思想。从西方哲学的影响来看,冯先生晚年思想之转变,是经由黑格尔而超越柏拉图、新实在论为思想契机的,其中,对马克思主义的接受,亦有助缘的作用。冯先生前后期思想的变化,应可理解为一种思想之固有、潜在的意义的逐渐凸显和自觉,其间实有着内在的一贯性。

**关键词:**冯友兰;《中国哲学史新编》;理性主义;神秘主义;“具体的共相”

冯友兰先生的哲学思想,后期有一个转变。冯先生的哲学,关注文化的问题。其对文化差异的理解,经历了三个阶段,他要从哲学上去解释文化的差异<sup>①</sup>。其思想的变化,可能亦与其文化观念的变化有关。不过,本文所要讨论的,不是文化的问题,而是要从哲学观念上去看冯先生后期思想的转变,并尝试对这一转变的内在机理,作出一种理论的解释。

## 一

《中国哲学史新编》第七册最后一章,是冯先生为《新编》所写的一个《总结》。这个《〈中国哲学史新编〉总结》(下文简称《总结》),凸显了冯先生后期哲学思想的特征,理所当然地受到了学者的关注。蒙培元先生撰文对此作了专门的讨论。在《知识,还是境界?——评冯友兰的中国哲学史“总结”》<sup>②</sup>一文中,蒙培元先生特别强调,《总结》的重要意义,在于它把《新原人》的境界说由其“新理学”体系的一部分上升为其整个哲学体系的核心问题。蒙培元认为,这是冯友兰哲学思想的一个重要发展,可以视作冯先生的“晚年定论”。蒙先生的概括,画龙点睛地揭示出了《总结》的思想要旨,对准确理解冯先生晚年的哲学思想,是有重要启发意义的。

在《总结》中,冯友兰先生肯定金岳霖先生“哲学是概念的游戏”的说法,认为这个说法“说出了哲学的一种真实性质”。这就是说,哲学的形式,表现为一个概念的逻辑系统,但同时,哲学又不仅仅是

**作者简介:**李景林,北京师范大学价值与文化研究中心、哲学学院教授(北京 100875)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“中国传统价值观念变迁史”(14ZDB003)的阶段性成果。

① 冯先生自述自己对文化差异的理解,经历了三个阶段。第一阶段是以地理区域来解释文化差别,即把文化差别看作东西方的差别。第二个阶段是用历史时代来解释文化差别,即把文化差别理解为古代和近代的差别。第三个阶段是从社会发展来解释文化差别,即把文化差别理解为社会类型的差别。冯友兰:《三松堂自序》,北京:生活·读书·新知三联书店,1984年,第369页。

② 蒙培元:《知识,还是境界?——评冯友兰的中国哲学史“总结”》,《中国社会科学院研究生院学报》2001年第3期。

概念的游戏,因为,哲学在社会实际生活中所“发生的功用”,就在于“提高人的精神境界”。《总结》说:“金岳霖指出:‘哲学是概念的游戏。’而没有把这个论断同人类精神境界结合起来,以至于分析概念似乎是一种游戏。如果认识到真正的哲学是理智与直觉的结合,心学与理学的争论亦可以息矣。”<sup>①</sup>冯先生认为,能否把哲学作为一个概念的逻辑体系“同人类精神境界结合起来”,这正是自己与金岳霖哲学的区别之处。对“理智与直觉”的统一这一问题,《总结》有透彻的说明。《总结》指出,一个哲学家对他所建立的哲学概念的了解,不只是文字的了解。一个哲学家,应能够“身体力行”其哲学的概念,把自己对哲学概念的理解“融合于他的生活”。哲学家对哲学概念,不仅有“理智的理解”,而且有“直觉的感受”,他是在直觉的感受上去见证道体。哲学是哲学家将他的生存的直觉,用概念表出之。所以,“概念与直觉,不可偏重,也不可偏废”<sup>②</sup>，“直觉所得,必须用概念把它固定下来,这是概念在哲学中的作用”,“一个人所有的概念就是他的精神境界;一个人所有的概念的高低,就分别出他的精神境界的高低”<sup>③</sup>。在这里,概念与直觉、理智与体悟,构成了一个相互关联的、统一的整体。正因为如此,哲学的概念既表征着哲学家的精神境界,同时,亦具有供人“受用”或提高人的精神境界的作用。《总结》强调,《新理学》由理、气、道体和大全所构成的概念系统,“看着似乎是无用,但可能是有大用”。这“大用”,就是能够提高人的精神境界。《新原人》揭示出人类从低到高的四种境界:“自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。天地境界最高,但达到这种境界,非经过哲学这条路不可。”<sup>④</sup>在冯先生看来,“真正的哲学”,必须是概念的逻辑系统与“人类精神境界”的结合或统一,就其哲学的体系而言,它表现为《新理学》与《新原人》的统一;而其思想内容,则是“理智与直觉的结合”或统一。

这个理智与直觉的关系,也就是冯先生所说的理性主义与神秘主义的关系。冯先生认为,未来的世界哲学,应该是理性主义与神秘主义的结合。这既是冯先生对未来世界哲学的展望,其实亦是其对自己哲学使命的一种期许。可以说,“冯友兰的哲学实际上是一个理性主义与神秘主义结合的体系”<sup>⑤</sup>。从方法论的角度看,这个结合,就是正的方法与负的方法的结合。不过,冯先生在早年特别强调形上学的概念和命题不关涉内容的形式性特征,因此,作为纯粹形式的哲学概念、命题与那不可思议、不可言说的神秘内容如何能够“结合”和融通,对这一点,冯先生早期并没有能够给予合理的理论说明;而晚年的冯先生,却能够直截了当地肯定“真正的哲学是理智与直觉的结合”,这之间应当有一种思想和哲学观念上的转变。这是让我们感到饶有兴趣的一个问题。

在《论新理学在哲学中底地位及其方法》一文中,冯先生把正的方法称作“形式主义底方法”,把负的方法称作“直觉主义底方法”<sup>⑥</sup>。正的方法,也就是逻辑分析的方法。形上学的负的方法,就是“讲形上学不能讲”<sup>⑦</sup>。在《中国哲学简史》中,冯先生又把负的方法称作一种“神秘主义的方法”<sup>⑧</sup>。

冯先生早年特别强调形上学的正的方法的形式性意义。在《新知言》中,冯先生指出,形上学的逻辑分析的方法,是“对经验作逻辑底释义”。而这“逻辑底”,就是表示“形式底”和“不涉及内容底”意思<sup>⑨</sup>。《中国哲学史·绪论》论“哲学方法”,特别强调了哲学的方法与直觉内容的严格区别:“近人有谓研究哲学所用之方法,与研究科学所用之方法不同。科学的方法是逻辑的,理智的;哲学之方

① 冯友兰:《中国现代哲学史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第225页。

② 冯友兰:《中国现代哲学史》,第221—229页。

③ 冯友兰:《中国现代哲学史》,第199、198页。

④ 冯友兰:《中国现代哲学史》,第220页。

⑤ 陈来:《论冯友兰哲学中的神秘主义》,《中国文化》1996年第1期。

⑥ 冯友兰:《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1984年,第512页。按:此文原载于《哲学评论》第八卷第1—2期(1943年)。

⑦ 冯友兰:《新知言》,《贞元六书》(下),上海:华东师范大学出版社,1996年,第869页。

⑧ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第394页。

⑨ 冯友兰:《新知言》,《贞元六书》(下),第870页。

法,是直觉的,反理智的。其实凡所谓直觉,顿悟,神秘经验等,虽有甚高的价值,但不必混入哲学方法之内。无论科学哲学,皆系写出或说出之道理,皆必以严刻的理智态度表出之……谓以直觉为方法,吾人可得到一种神秘的经验……则可,谓以直觉为方法,吾人可得到一种哲学则不可……各种学说之目的,皆不在叙述经验,而在成立道理,故其方法,必为逻辑的、科学的。”<sup>①</sup>就是说,哲学必须以逻辑分析为方法,而应将“直觉、顿悟、神秘经验”等内容排除在哲学的方法之外。冯先生1940年代有关正负方法的阐述,仍然延续了对哲学方法的这种“形式的”理解。冯先生不仅把正的方法称作一种“形式主义底方法”,对作为“直觉主义底方法”的负的方法,也同样作一种“形式的”解释。他说:“用直觉主义讲底形上学,并不是讲者的直觉。形上学是一种学,学是讲出来底义理,而直觉则不是讲出底义理。用直觉主义讲底形上学,可以说是讲其所不讲。但讲其所不讲亦是讲。此讲是形上学。”<sup>②</sup>仍然强调“直觉主义底方法”与“直觉”之内容的严格区分。

冯先生又常用“先后”、“始终”一类概念,来说明正的方法与负的方法的关系。在《中国哲学简史》的最后一章,冯先生说:“一个完全的形上学系统,应当始于正的方法,而终于负的方法。如果它不终于负的方法,它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法,它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。神秘主义不是清晰思想的对立面,更不在清晰思想之下。无宁说它在清晰思想之外。它不是反对理性的;它是超越理性的。”<sup>③</sup>又说:“在使用负的方法之前,哲学家或哲学的学生必须通过正的方法;在达到哲学的单纯性之前,他必须通过哲学的复杂性。人必须先说很多话然后保持沉默。”<sup>④</sup>从这个“先后”、“始终”的表述来看,正的方法与负的方法之间,似乎不存在某种内在的关联性。

这里我们面对的理论问题有两个方面。哲学通过逻辑分析的方法,能够得到一些不包含内容的纯粹形式的概念和命题。同时,新理学又强调,人不仅要“知天”,而且要“事天”,不仅要“知大全”,而且要“自托于大全”;达到“天地境界”的人,不仅“知天”,而且能“事天”、“乐天”,最终甚至能“同天”即“自同于大全”<sup>⑤</sup>。“大全”是一个不包含任何内容的形式概念,“事天”、“乐天”、“同天”与“自托于大全”、“自同于大全”,则是包含体证和直觉内容之实有诸己意义上的真实拥有。二者之间,似乎存在着一种理论上的断裂。此其一。其二,从“始终”、“先后”的角度看,逻辑分析或正的方法,是哲学展开其体系的基本方法,而负的方法所表现的“神秘主义”的内容,则只构成哲学的“最后顶点”。这样,哲学之正的方法与负的方法,实质上并无交集。如果说负的方法只是“讲形上学不能讲”,那么,负的方法的开始,同时也就是它的结束。哲学家在“先说很多话”之后,剩下的便只有“沉默”。如果这样的话,在哲学的展开活动中,负的方法实质上并无立身之处。与此相应,哲学的“神秘主义”一面,亦无法得到安顿。这样一来,正的方法与负的方法、理性主义与神秘主义怎样实现结合,也便成了问题。

由对哲学概念之形式与直觉内容的严格区分,到肯定“真正的哲学是理智与直觉的结合”,达成这种转变的理论契机在哪里?这便是下文要讨论的问题。

## 二

在理论上实现这种结合的契机,来源于一种哲学观念上的转变。我们注意到,从1940年代开始,冯先生就不断地在思考如何超越“界限”的问题。冯先生提到两种“界限”的超越:对理性主义与神秘主义之间界限的超越;对共相与殊相之分别的超越。这两个“超越”,具有内在的关联性,这“界

① 冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:中华书局,1961年,第4—5页。

② 冯友兰:《三松堂学术文集》,第512页。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社,1985年,第394页。

④ 冯友兰:《中国哲学简史》,第394—395页。

⑤ 参见冯友兰:《新理学》第十章《圣人》,《三松堂全集》第4卷,郑州:河南人民出版社,2000年,第180—196页。

限”超越的实现,正表现了一种哲学观念的转变。

在1948年为美国《哲学评论》杂志“东方哲学讨论”专栏所作的一篇题为《中国哲学与未来世界哲学》<sup>①</sup>的文章中,冯先生讨论了如何“越过”理性主义与神秘主义这个“界限”的问题。在这篇文章中,冯先生指出:“尽管形上学的目的是对经验作理智的分析,可是这些路子全都各自达到‘某物’,这‘某物’在逻辑上不是理智的对象,因而理智不能对它作分析。”像“大一”、“大全”这一类概念,都是从理智分析而来,又超越了理智分析,它似乎成了标志理智与神秘之间的一个“界线”。哲学的功用,就是要训练人“越过界线”,达到自同于大全的天地境界,而“成为完人”。这对界限的超越,当然须用“静默”或负的方法来达成。不过值得注意的是,在这里,冯先生所说的这个超越界限的“静默”方式,却并非“先说很多话”以后再“保持沉默”。我们来看冯先生的说法:“‘越过界限’的人,化入‘混沌之地’。但这个化,必须经过理性而否定理性来实现。”而“理智否定的本身就是理智的活动”。这个“否定理性以‘越过界线’的方法”,即存在于理性自身中。在这个意义上,正负方法便具有了一种相互包涵的“同时性”的意义,而不再只是一种“先后”的关系。

在《三松堂自序》的第六章,冯先生也讲到超越界限的问题。冯先生说:“懂得了柏拉图以后……再加上当时我在哥伦比亚大学听到的一些新实在论的议论,在我的思想中也逐渐形成了一些看法,这些看法就是《新理学》的基础。”又说:“既认识了这个分别,又要超过这个分别,上面所讲的黑格尔所说的‘具体的共相’就是超过了这个分别。‘超过’也是一种飞跃。不过这个飞跃是困难的。《新理学》就没有‘超过’,到《新原人》才‘超过了’,但我当时还没有自觉其‘超过’。”<sup>②</sup>又说:“《新原人》所讲的‘大全’,不是‘有’而是‘群有’。《新理学》所讲的‘理’都是抽象的共相。《新原人》所讲的‘大全’是具体的共相,和《新理学》所讲的‘理’是不同的。我在当时没有认识到这一点。‘大全’是个‘名’……是一个具体的共相。有了这个‘名’,人就可以在思维中把握整个的宇宙,由此对于人和宇宙(特别是自然)的关系,有所了解,并对之持一种态度。这种理解和态度所构成的精神境界,就是《新原人》所说的天地境界。”<sup>③</sup>共相与殊相的关系问题,是冯友兰先生讲中国哲学,建立哲学系统的一对核心的范畴。冯先生自述他对哲学的兴趣,由逻辑学开始,而懂得哲学,则是从了解“共相和殊相的分别”开始<sup>④</sup>。他通过柏拉图了解了共相和殊相的“分别”,由对柏拉图和新实在论的了解,建立了《新理学》的思想基础。值得注意的是,冯先生强调对哲学的真正了解,不仅要认识“共相和殊相的分别”,而且必须超越这个“分别”。超越了这个分别,达到对共相与殊相统一的认识,使哲学的概念成为一种“具体的共相”,它才能具有训练人、引导人越过界线,实现自同于大全的最高的精神境界。可见实现对共相和殊相之“分别”的“超过”,乃是超越理性主义与神秘主义界限的思想根据。

冯先生称他自己在《新原人》中所使用的概念已经“超过了”共相与殊相的“分别”,其所用概念,已经是“具体的共相”。不过,冯先生“当时还没有自觉其‘超过’”,其在《新原人》中运用“具体的共相”,还是不自觉的。

冯先生对具体共相的自觉运用,是受到了黑格尔“具体概念”这一观念的影响。不过,冯先生其实是经由马克思主义而接受黑格尔这一观念的影响的。冯先生自述其讨论文化,第一阶段是把文化差别理解为东、西方的差异,第二阶段是把文化差别理解为古代和近代的差别,第三阶段则把文化差别理解为社会类型的差别。这个第三阶段的思想,即受马克思主义历史观之影响的结果。冯先生1930年代到欧洲休假<sup>⑤</sup>，“在这个时候,我也开始接触了一些马克思主义。当时我认为,马克思主义

① 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第588页以下。

② 冯友兰:《三松堂自序》,第279页。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,第271—272页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,第277—279页。

⑤ 据蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》,冯先生此一时期去欧洲是在1933年9月至1934年10月之间,期间冯先生曾读马恩著作,受到其历史唯物论的影响(郑州:河南人民出版社,2001年,第152—158页)。



的历史观的一个显著的特点,是不从纵的方面看历史,而从横的方面看历史……从横的方面看历史,是把社会分成许多类型,着重是看各种类型的内容和特点……后来我又认识到,更广泛一点说,这个问题就是共相和殊相的关系的问题。某一种社会类型是共相,某一个国家和民族是殊相。某一个国家和民族在某一时期是某一类型的社会,而在另一个时期可以转化或发展成为另一种类型的社会。这就是共相寓于殊相之中。”<sup>①</sup>冯先生写《新事论》,就用这一类型的观念来解说文化问题。这个“共相寓于殊相之中”,也就是冯先生所说的“具体的共相”。

1949年以后,冯先生开始发心“用马克思主义的立场、观点和方法重写一部《中国哲学史》”<sup>②</sup>。在《中国哲学史新编》的前面,有一篇《全书绪论》(下文简称《绪论》)。这个《绪论》可以与《总结》对照来读。《绪论》把哲学定义为“人类精神的反思”<sup>③</sup>,把哲学的内容看作是一种“精神现象学”<sup>④</sup>,把它的方法理解为一种“理论思维”的方法<sup>⑤</sup>。《绪论》的第五节,专门来讨论这个“理论思维”方法。冯先生强调,哲学的理论思维,其特征是一种运用“概念的逻辑思维”;而哲学概念的性质,是“具体的共相”,而非“抽象的共相”。《绪论》整个第五节,都在集中讨论这个“具体的共相”。冯先生指出,哲学的理论思维,既要认识共相和殊相的“分别,又要超过这个分别”。黑格尔的“‘具体的共相’,就超过了这个分别”。“自身包含着特殊东西的丰富性的普遍就是黑格尔所说的‘具体的共相’”。冯先生认为,艺术作品运用的是形象思维。真正的艺术作品,亦具有“具体的共相”之“超过”共殊之分别的作用。他引李商隐的诗句“永忆江湖归白发,欲回天地入扁舟”,来说明这一点:“他要带着整个世界进入一只小船之中。这可能吗?这是可能的。他说的整个世界就是他的整个的精神境界,其中包括了他对于人类精神生活的了解和体会。这种了解和体会,就是人类精神的反思。李商隐用形象思维把这个意思表达出来。”<sup>⑥</sup>这样一种包含特殊于自身的“具体的共相”,“超过了”共殊之分别,因而才能使人超越“界线”,达到一种很高的精神境界。可见,《绪论》与《总结》的思想,是一脉相承的,《绪论》所集中表述的“具体的共相”的思想,作为一种贯穿《新编》的理论思维的方法,正是《总结》中表述的“理智与直觉的结合”或统一思想的理论前提。冯先生自述他自己在《新原人》中所使用的概念就是“具体的共相”,但那还只是一种不自觉的使用,在《新编》中,其对“具体的共相”观念的运用,已完全表现为一种作为“理论思维”方法的方法论自觉。

值得指出的是,《绪论》对“具体的共相”的论述,基本上是通过列宁的《哲学笔记》来引述黑格尔。由此可以看到,冯先生解放后接受马克思主义,对其哲学的思考,亦不无积极的意义。有人认为,冯先生后期主要是在做哲学史的研究工作,在理论上比前期退步了。其实,这只是看到了表面现象,冯先生后期并未停止其哲学的思考和哲学理论的探索。他的哲学思考,正运行在他对哲学史的研究和表述中。

### 三

冯先生后期思想中对“具体的共相”的自觉运用,表现了一种哲学观念的转变:由早期对别共殊的强调,到对共殊分别的超越;由对内关系观念的拒斥,到对它的认同。

冯先生后期论“具体的共相”,特别凸显了黑格尔“中介”思想的意义。

《三松堂自序》说:“正的方法是一种‘媒介’,有了这种‘媒介’,那些不可思议、不可言说的,也就更加显著了。”又引禅宗的一则故事为例来说明这一点:“禅宗的语录记载一个故事。有一位禅师,有

① 冯友兰:《三松堂自序》,第259—260页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《自序》,北京:人民出版社,1982年,第1页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》,第9页。

④ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》,第13页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》,第16页。

⑥ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》第五节,第16—24页。

人问他什么是‘心’，什么是‘道’。他不回答，只竖起一个大拇指。有一个小和尚学他这个办法，有人问话，也竖起一个大拇指。这位禅师看见，把那个小和尚的大拇指砍了。小和尚负痛就跑。这位禅师在后面叫了他一声。小和尚回头一看，那位禅师又竖起一个大拇指。这个小和尚就恍然醒悟了。这……说明，同是一种事，经过‘媒介’与不经过‘媒介’，其意义会大不相同。黑格尔说，一个年轻人可以说与老年人相同的话，但老年人说这句话的时候，有他一生的经验在里面。”<sup>①</sup>

这里的“媒介”，也就是黑格尔所说的“中介”。黑格尔《小逻辑》说：“绝对理念是普遍，但普遍并不是与特殊内容相对立的抽象形式，而是绝对的形式，一切的规定和它所设定的全部充实的内容都要回复到这个绝对形式中。在这方面，绝对理念可以比做老人，老人讲的那些宗教真理，虽然小孩子也会讲，可是对于老人来说，这些宗教真理包含着全部生活的意义。即使这小孩也懂宗教的内容，可是对他来说，在这个宗教真理之外，还存在着生活和整个世界……同样绝对理念的内容就是我们迄今所有的全部生活经历(decursus vitae)。那最后达到的见解就是：构成理念的内容和意义的，乃是整个展开的过程。”<sup>②</sup>在黑格尔的哲学体系中，“中介”表现为哲学概念不断通过自身的否定以特殊化、具体化自身的创造性作用。对人的存在而言，“所谓中介性，是指发展、教育、和教养的过程而言”<sup>③</sup>。老人所说出的格言，已为他的全部生活经历所“中介”，因而具体化并包含有丰富的内容。这就是黑格“具体概念”的意义。《三松堂自序》所举禅宗的故事，是冯先生特别喜欢并多次引用的一则故事，其所要说明的道理也在于此。“心”、“道”作为哲学概念的引领作用，在小和尚被砍去手指的切身经历中被中介化为一“具体的共相”，因而能够为其所亲切体证和直觉领悟；在这一“中介”化的过程中，正的方法与负的方法、理性主义与神秘主义的“界线”因而亦被“越过”并达到二者的内在结合和统一。这种“中介”的概念，成为《新编》分析哲学思想的一种基本的方法。

黑格尔的具体概念思想，表现了一种整体论和内在关系论的观念。其所说的概念的具体性，并非感性和表象内容的具体性。哲学的概念并非可以用来填充感性内容的某种空洞的形式或容器，它具有自身的“特殊内容”。这个特殊内容，表征着一种思想创造的活动及其方式。概念范畴及其逻辑理念，其本身即表现为一个自身中介着和展开着的思想运动。在这个展开活动中，概念的每一环节既包涵着概念的整体，同时又形成一个逻辑的整体。这个理念的内容作为一个整体，同时又可以把握为一个“直观”的整体性<sup>④</sup>。在这个意义上，“一切理性的真理均可以同时成为神秘的”<sup>⑤</sup>。这个理性与神秘内在统一性的观念，就表现了一种整体论和内在关系论的观念。

冯先生早年由柏拉图和新实在论而认识共殊之“分别”，但还没有能够“超过”这个“分别”，因而特别注重共相的形式与直觉内容之分别，拒斥内在关系论的观念。冯先生特别强调哲学概念不关涉实际的“空灵”和形式的特性，对中国传统哲学中的内在关系论观念亦提出质疑。宋儒讲人人有一太极，物物有一太极，认为包括人在内的个体存在，皆内在保有太极之全体，因而天与人本为一体，有一种内部的关联。佛教华严宗讲一即一切，一切即一，“一一毛中，皆有无边师子”，亦认为事物间本有内在关联性。冯先生批评这种内在关系论的观念，认为这使其所谓的“太极”、“一”、“天”等概念，对实际的内容有所肯定<sup>⑥</sup>。而新理学所谓“一”，只是一切之总名，所谓天或大全，只是一形式的概念，对实际无所肯定。这样的概念，才是真正的形上学的概念。冯先生晚年通过马克思主义接受黑格尔的思想，能够“超过”共殊之“分别”，达到对哲学概念之“具体的共相”的理解，因而亦修正了其前期外在关系论的哲学观念。

① 冯友兰：《三松堂自序》，第276—277页。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第422—423页。

③ [德]黑格尔：《小逻辑》，第161页。

④ [德]黑格尔：《小逻辑》，第427页。

⑤ [德]黑格尔：《小逻辑》，第184页。

⑥ 参见冯友兰：《新知言》第六章，《贞元六书》（下），第925—926页。

“共相”的存在方式问题,一直是冯先生早期哲学中的一个大问题。早年冯先生处理“真际”与“实际”的关系(其实也就是“共相”存在的方式)问题,一方面用新实在论的说法,讲共相的存在是“潜存”;另一方面,又认可金岳霖先生共相是“不存在而有”的说法。冯先生后期觉得自己这个说法存在矛盾,他用“具体的共相”这个观念,很好地解决了这个问题。

冯先生认为,把共相从实存的事物中抽离出来,这是认识的结果,人们却往往把它理解为存在本身的问题;自己早年讲“理在事上”或“理在事先”,就是把存在与认识的问题弄混淆了。所以,后期他处理“共相”或“理”的存在方式问题,乃分别从“存在”和“认识”两面来作分析和考量。一方面,就存在来说,“共相和殊相的关系问题,正确的回答是‘理在事中’,这就是说,共相寓于殊相之中”<sup>①</sup>。二者本无先后、上下的分别。另一方面,从人的认识一面来说,“‘真际’是人的思维从‘实际’中用抽象的方法分析出来的,是有‘天地境界’的人的精神境界的一部分”<sup>②</sup>。哲学的概念,标志着一个人对他自身的存在及其周围世界的“觉解”,由此把握到宇宙人生的意义。依照冯先生后期的理解,这个哲学的概念,是被人生的历程“中介”了的“具体的共相”,因而才具有提高人的精神境界的作用。在《新编》第五十二章,冯先生举上蔡见伊川的一段轶事来说明这种“中介”性的意义。谢良佐说:“二十年前往见伊川,伊川曰:‘近日事如何?’某对曰:‘天下何思何虑?’伊川曰:‘是则是有此理,贤却发得太早在’。”对伊川这段评论上蔡的话,冯先生的解释是:“意思是说,必须经过‘殊途’而达到‘同归’,经过‘百虑’而达到‘一致’。那样的‘同归’和‘一致’才有内容,有意义。如果没有经过‘殊途’和‘百虑’,而只谈‘同归’和‘一致’,那样的‘同归’和‘一致’就没有内容和意义了。前者是认识的进步,有助于精神境界的提高,后者是两句空谈,既不是认识的提高,也无助于精神境界的提高。”<sup>③</sup>冯先生这里强调的是,“同归”和“一致”,必须经过“殊途”和“百虑”的“中介”作用,才能具有自身的内容,标识出人生的意义,从而“有助于精神境界的提高”。

可见,冯先生对“具体的共相”的思考,与他共相“存在方式”的解决有关。这包括统一的两个方面。就存在一面而言,冯先生由早年主张“理在事上”和“理在事先”转而肯定“理在事中”。《三松堂自序》说:“《新理学》虽不是临摹柏拉图和朱熹,却也犯了他们的错误:那就是‘理在事先’,‘理在事上’。现在我开始认识到,‘理在事中’是正确的,我学哲学的历程,大概是从具体到抽象,又从抽象到具体。这就是上面所说的‘超过’。”<sup>④</sup>这里,冯先生自述其思想转变历程,讲得很清楚。冯先生早年主张“理在事先”、“理在事上”,是“从具体到抽象”;其所相应的是经过柏拉图和新实在论而“分别”共殊的阶段;在哲学观念上,则表现了一种对“内在关系论”观念的拒斥。“理在事中”的观点,是“从抽象到具体”;其所相应的,则是经由马克思主义到黑格尔而“超过”共殊的阶段;而肯定“理在事中”,则表现了一种内在关系论的哲学观念。就认识的一面而言,冯先生由早年对形上学概念之不包含内容的形式性理解,转而将形上学的概念理解为一种意义揭示而不仅是分析的活动,进而由“中介性”的观念肯定了理性概念与神秘内容的内在关联性。这同样表现了一种内在关系论的哲学观念。

当然,冯先生特别强调,形上学概念所包含的神秘内容,是黑格尔所说的“人工的创造”而非“自然的礼物”,是“后得的”而非“原来的”<sup>⑤</sup>。不经过理性的“觉解”,人只能停留在自然的境界,无法达到道德境界乃至天人境界。不过,从冯先生后期所持“中介”之否定性创造作用的观念可见,天人境界中大全概念与直觉的统一,应具有对“原来的”、“自然的礼物”之升华和否定性的包含。这也表现了前述“存在”与“认识”两个方面的统一而不可分的关系。

总之,冯先生为《新编》所作的《总结》,表现了一种思想的转变。这个转变的根据,乃是一种哲学

① 冯友兰:《三松堂自序》,第254页。

② 冯友兰:《三松堂自序》,第256页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》(下),北京:人民出版社,1999年,第136页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,第280页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》(下),第136页。

观念上的变化,冯先生从早年对“形式性”观念的凸显,到后期对“内在关系论”哲学观念的肯定,其内在的机理,是由“分别”共殊到“超过”共殊,而建立“具体的共相”的思想。从西方哲学的影响来看,冯先生晚年思想之转变,是经由黑格尔而超越柏拉图、新实在论为思想契机的,其中,对马克思主义的接受,亦有助缘的作用。

#### 四

最后,笔者拟就前述的讨论,简要谈一谈冯先生前后期思想的关系问题。

蒙培元先生认为,《总结》可以看作冯先生的“晚年定论”。“晚年定论”的说法,让人联想到阳明对朱子的评价,未免会使人产生一种“今是而昨非”之感。从笔者研读冯书的印象来看,冯先生前后期思想的变化,应可理解为一种思想之固有、潜在的意义的逐渐凸显和自觉,其间实有着内在的一贯性。

冯先生后期建立“具体的共相”的思想,乃常引《新原人》来作说明,指出《新原人》所讲的概念本就是“具体的共相”。冯先生虽讲《新理学》的概念是“抽象的共相”,但其后期仍然肯定早年的“新统”说,并强调《新理学》与《新原人》以及《贞元六书》在体系上的内在统一性。《新理学》把哲学理解为一种“以心观真际”的活动:“以心观真际,可使我们对于真际,有一番理智底、同情底了解。对于真际底理智底了解,可以作为讲‘人道’之根据;对于真际之同情底了解,可以作为入‘圣域’之门路。”又说:“哲学底活动,是对于事物之心观……哲学家将心观之所得,以言语说出,以文字写出,使别人亦可知之,其所说所写即是哲学。”“王阳明在龙场居夷处困,一夕忽悟‘致良知’之旨,于是豁然贯通。此夕之悟,即是有见于一种本然哲学系统。此夕之悟,即是创作。至其前乎及后乎此在学问方面所用之工夫,则皆是一种预备及修补或证明工夫。”<sup>①</sup>此所谓对“心观”所得之整体了悟,实即《总结》所说的在“直觉的感受”上见证“道体”。这里所说的“哲学家将心观之所得,以言语说出,以文字写出,使别人亦可知之,其所说所写即是哲学”,亦即冯先生在《新编》第七册评价自己哲学体系时所说的“直觉所得,必须用概念把它固定下来,这是概念在哲学中的作用”。哲学概念所包含的内容,即此心观之整体了悟。这正是其后期“具体的共相”思想所表现的精神,亦正是传统儒家所固有的精神。当然,冯先生当年并没有认识到这一点,正如冯先生在写《新原人》时没有自觉到其所用概念就是“具体的共相”一样。

海外一些学者据冯先生早年受新实在论影响,把“道体”、“大全”等“讲成形式的观念”,而否定冯先生的“新儒家”身份<sup>②</sup>。明乎前述冯先生前后期思想之一以贯之的精神,此种论调,亦可以休矣。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 冯友兰:《贞元六书》(上),第15、168、202页。

② 刘述先:《平心论冯友兰》,《当代》1989年第35期。

# 关于“海丝”研究的若干问题

陈支平

**摘要:**近几年来,在各级政府的倡导推动下,“海丝”研究迅速成为包括学界在内的社会各界的热门话题,各种与“海丝”相关的学术活动及文化节等迅速兴起。然而,从学术的立场来观察,此次兴起的带有某种群众运动式的“海丝”研究热潮,文化起哄的意味大大超过深入细致而又严谨创新的学术研究。各级政府大力提倡“海丝文化”,这对于推动中国与世界的政治、文化、经济等各领域的交流与协作关系,扩大中华文化在世界的影响力,都有着十分积极的时代意义。但是学术研究不能“新瓶装旧酒”,必须努力开拓新的研究领域,必须具有国际性的视野,从而推出具有学术创新性的学术成果,才能避免“海丝”学术研究流向功利化和庸俗化,使之走上健康发展的道路。

**关键词:**“海丝”研究;中国海上丝绸之路;历史真相;文化宣扬;历史与文化歧义;学术立场

近几年来,“海丝”研究迅速成为包括学界在内的社会各界的热门话题。所谓“海丝”,即为“中国海上丝绸之路”。不知在近年的何时何地,被高明人士简化为“海丝”,并且迅速流布于全国各地,成为时髦的流行语。“海丝”研究的兴起并且迅速成为热门,显然与近年来的政治导向与社会经济需求大有关系。大家开口“海丝”,闭口“海丝”,尤其是在面朝大海的福建区域,在福建省委领导的倡导下,研究“海丝”的“专家学者”一下子冒出了成百上千之多,使得包括各级领导在内的社会各界深受鼓舞。然而,从学术的立场来观察,此番兴起的“海丝”研究,文化起哄的意味大大超过深入细致而又严谨创新的学术研究。各地纷纷热衷于“海丝”标志性建筑物的建造、大型“海丝”文化论坛、文化艺术节的举办,有关“海丝”非物质文化遗产的申报与保护,等等,不一而足。至于“海丝”究竟是怎样的文化定义,包含哪些内涵,如何开展切实可行的学术研究,就比较少人关心了。而这种群众运动式的文化起哄活动,虽然也搜集了不少所谓的“学术论文”,但是大家应景者多,老生常谈,抄来抄去,生产出不少学术垃圾。因此,以笔者个人的认知,对于近年来迅速掀起的“海丝文化”热潮,并不感到十分乐观。下面,笔者拟对目前“海丝”研究中的四个突出问题,提出自己的粗浅看法。

## 一、关于“海丝”的名称问题

首先是关于“海丝”的名称问题。虽然说“海丝”一词在社会上几乎成了一种“口头禅”,大部分人对于“海丝”一词因何而来并不关心,然而在传统学界之内(所谓传统学界,指的是原先就是从事学术研究的这一班人,以区别于突然冒出来的“新新人类”式的为数甚众的“学者”),有一部分学者对于“海丝”这一名称颇有异议。归纳起来,主要有三点。一是认为中国古代的海上交通贸易,较少有丝绸输出的份额,更多的是诸如瓷器、茶叶之类的货物,不像陆路通西域的交通贸易,汉唐时期以丝绸贸易为大宗。因此,冠以“海上丝绸之路”,名不副实,有悖历史真相。二是在中国的古代典籍以及近现代中国学界的研究成果中,从未出现“海上丝绸之路”的名称。“海上丝绸之路”的名称,据说最早

是日本的非专业人士提出来的,本就不足为训。而如今成为我们冠冕堂皇的政治、文化与学术的专用名词,于情于理于史实,均不合适。三是从中国汉字的表述习惯上看,“中国海上丝绸之路”的关键词应该是“海上之路”,故应简化为“海路”,而不应简化为“海丝”。简化为“海丝”,还原过来,变成“海上丝绸”,既不达原意,也无历史依据,莫名其妙。

从历史专业的角度来思考,这些人士的质疑不无道理。但是笔者在近几年被卷入所谓的“历史文化”研究的漩涡中,悟出了一个道理:历史真相与文化宣扬是无法等同起来的,历史与文化存在着一定的差异性<sup>①</sup>。当历史学者遇到此类横跨历史与文化界限的大题目时,似乎也不宜坚守追究历史真相的原则,否则就无法参与到“海丝”的大讨论中去。这就像多年来纠缠不清的“封建社会”一词一样,它的最先出现是历史学的,但是随着时间的推移,“封建社会”一词逐渐超越历史学而成为社会文化名称的时候,再从历史学的立场去探讨它的科学性,就不免进退两难、左右不讨好了。从“历史与文化歧义”的立场出发,笔者认为关于“中国海上丝绸之路”的名称问题,只能采取约定俗成的办法。既然社会各界约定俗成使用了“海丝”一词,我们也就不妨喜闻乐见,一道使用“海丝”这一称呼,免得别开生面产生出“海瓷之路”、“海茶之路”之类的称呼,弄得大家更加糊涂,更加争论不休。

## 二、关于“海丝”研究的内容问题

“海丝”研究究竟应该包含什么样的内容?这无疑是能否推进“中国海上丝绸之路”学术研究的关键所在。从目前的情景看,“海丝”研究只不过是用一个新名词替换以往的旧名词而已,在研究内容上跟以往并没有十分明显的差别。从20世纪上半叶中国学界开展中外关系史研究以来,大家比较惯用的名词,主要有“中外交通史”、“中外交流史”、“海外交通史”等等。因此之故,到了改革开放之后,国家允准成立某些群众学术团体组织,于是便有了“中外交通史研究会”、“中外文化交流史研究会”一类的全国性学术组织。到了20世纪末,国家重视海洋权益,于是,诸如“海洋历史文化”、“中国海洋社会经济史”等等的名词出现了。但是不论是早期的“中外交通史”,还是20、21世纪之交的“海洋文化”,大家的学术研究意趣,基本上集中在汉唐以来中外文化交流史与中外社会经济史即海外贸易及移民这两大领域。近年来,由于国家及地方各级领导人的倡导,“海上丝绸之路”的风头很快就盖过了以往的种种称呼,成为最崇贵、最新颖的学术与文化名词。

名称虽然崇贵、新颖,但是在研究内容上看,却丝毫没有超越以往学界所从事的“中外交通史”、“中国海洋文化发展史”的范围,用通俗的谚语,就是“新瓶装旧酒”。笔者认为这是目前炒作“海丝”文化的最大缺陷之一。用一种新的名词替代旧有的名词,而在内容上没有更多的拓展与充实,这在学术上是没有意义的,至少是意义不大。

我们既然要用新的“海丝”名称替代旧有的“中外交通史”、“中国海洋文化发展史”等名称,从学术创新的角度来思考,研究内容的拓展与充实是无法回避的问题。学术的进步是必然的趋势,学术研究领域的开拓也是必然的趋势。随着人文社会科学理论与方法论的进步,人们对于学术研究的视野也应当更加广阔。我们应当在以往从事“中外交通史”、“中国海洋文化发展史”研究成果的基础上,寻找更多相关问题的研究空间。而只有在以往学术研究成果的基础上,有所拓展,有所创新,“海上丝绸之路”的倡导以及替代旧有的学术名词,才是有意义的。

也许人们会说,中外交通史和中国海洋发展史的研究经历了近一个世纪的学术积累,成果丰硕,进一步拓展学术研究的空间已经不大。事实上,这里存在着一个学术研究视野的问题。我们如果借助于传统历史学、文学、艺术学等之外的学科知识,或许就会有新的研究空间的发现与开拓。这里,我试举上古南中国及台湾的民族变迁与海洋活动的历程来供大家参考。

<sup>①</sup> 陈支平:《历史与文化的歧义》,《第五届中日学者中国古代史论坛文集》,北京:中国社会科学出版社,2014年,第1-10页。

不论是从中外交通史的角度,还是“海丝”的角度,由于文献资料的限制,人们对于中外交通史的研究上限,基本上是关注于汉唐之后。对于汉唐之前的中外交通历史,大多轻轻带过、语焉不详。但是如果借助于人类学、民族学、考古学等等学科的学术视野,就将把中外交通的历史,大大提前到公元之前的久远时代。从目前可知的民族学、考古发掘资料看,台湾史前文化最早阶段出现于更新世晚期,距今约3万—5万年前,与整个东亚、东南亚比较,可说属于旧石器时代的晚期阶段,亦有学者称为先陶文化阶段。台湾史前文化的旧石器时代晚期阶段,出现两个文化相貌稍有不同的文化类型:一个是分布在东部及恒春半岛海岸的长滨文化,另一个是在西海岸中北部丘陵地带地区的网形文化,此外还有发现于台湾南部地区的化石人左镇人和出土于台湾海沟内的更新世晚期古生物化石。长滨文化出现的年代至少在3万年前,且可能早到距今5万年前左右,结束的年代在距今5500年前左右;网形文化年代测出结果最早在距今5万年前左右,结束的年代在8000年左右,从文化遗物相貌而言,与广西新州地区旧石器时代晚期出土遗物相似<sup>①</sup>。从遗物的型态而言,网形伯公塋遗址出土的尖器、刮器、砍砸器等和广西新州地区的石器群相似,几乎是同类型的石器;而长滨文化是以石片器为主的砾石工业传统,无疑也和广西百色、上宋遗址及贵州南部兴义县的猫猫洞文化有密切的关系。说明了这些文化可能来源的方向是中国南部地区。近年来福建的考古发现,可以作为台湾同一时期的比对与发展,福建的文化类型反映了从旧石器时代晚期到新石器时代早期的转变与发展。根据最近福建省博物馆研究人员所提供的史前文化证据,其遗址从旧、新石器过渡期一直延续到新石器早期,地层堆积连续、清楚,三期文化一脉相承,体现了较完整的文化序列。其中旧、新石器过渡期的石器打制技术与台湾长滨文化十分相似,说明二地之间在旧石器时代晚期的可能关系<sup>②</sup>。

到了新石器时代早期阶段,台湾的史前文化以“大坌坑文化”类型为主。台湾的许多考古学者认为,台湾新石器时代的大坌坑文化与中国福建、广东二省沿海的早期新石器时代文化有密切的关联,尤其是发现在闽南沿海以金门复国墩、平潭南厝场和闽侯溪头下层为代表的复国墩文化,以及粤东沿海以潮安陈桥、海丰西沙坑为代表的西沙坑文化,与大坌坑文化相当近似,可能属于同一个文化的不同类型或是有密切关联相互影响的二种文化。大坌坑文化可能与壳丘头遗址下层、昙石山遗址下层和中等几个不同年代的遗存先后有过接触,显示当时的史前人类可能存在着从福建沿海一带经金门、澎湖而到达台南地区的这一接触路线。也说明了新石器时代早期文化并非孤立于台湾地区,而可能透过物质交换体系与亚洲大陆东南沿海互动往来<sup>③</sup>。从早期人类学、民族学、考古学的资料,我们至少可以知道由于商贾在中国南方区域的海洋活动,使得中国大陆对于早期台湾历史文化的影 响是独一无二的,不论是从种族的迁移,还是生产、生活等文明形态的传播,都是任何其他一种文明所无法比拟的。甚至可以说,台湾的早期史前文化,基本上是中国大陆南部区域文明的派生亚种,海峡两岸的文明关系从来就没有间断过。这也从一个全新的资料角度,证实了“台湾自古以来是中国不可分割的一部分”的历史命题。

中国早期的海洋活动,并不仅仅局限在东南沿海地带,而是扇形式地向南亚各地扩展。民族学的研究表明,上古时期从中国大陆南部逐渐南移的南岛语族,与稍后生存在中国南方沿海各地的古

① 宋文薰:《史前时期的台湾》,黄富三、曹永和主编:《台湾史论丛》第1辑,台北:众文图书公司,1980年。

② 臧振华:《试论台湾史前史上的三个重要问题》,《台湾大学考古人类学刊》第45辑(1989年);刘益昌:《史前时代台湾与华南关系初探》,载张炎宪编:《中国海洋发展史论文集》(三),台北:“中央”研究院三民主义研究所,1988年。

③ 以上论述,可参见张光直:《中国东南海岸考古与南岛语族起源问题》,《南方民族考古》第1辑,成都:四川大学出版社,1987年;凌纯声:《古代闽越人与台湾土著族》,《中国边疆民族与环太平洋文化:凌纯声先生论文集》上册,台北:联经出版事业公司,1979年;宋文薰:《史前时期的台湾》,黄富三、曹永和主编:《台湾史论丛》第1辑;刘益昌、郭素秋:《金门复国墩遗存在亚洲大陆东南沿海的地位及其意义》,载连江县文化局、“中央研究院”人文社会科学研究中心考古学研究专题中心共同举办之“中国东南沿海岛屿考古学研讨会”论文集,2005年出版。

闽越族人一样,有着善于渡海迁徙的习性。在地理环境变迁等因素的诱动下,这种习性,促使他们继续向海上迁移,寻找适合生存的土地。在距今4200—3700年前,台湾的人群带着台湾特有的台湾玉所作的器具,顺着海岸向南走,以巴士海峡的巴丹岛和巴布烟岛为跳板,进入吕宋岛,乃至整个菲律宾。同一时期或稍晚,台湾和福建、广东也有密切的往来。近年来的研究表明:台北芝山岩遗址的文化形态,确定是闽江口一带黄瓜山文化的后裔。西南平原上的大垵坑文化晚期跟广东的珠江三角洲,也有密切的关系。台东的卑南文化晚期到三和文化的文化形态,与上述的文化形态来源有所不同,被确定为跟菲律宾的北部吕宋岛有密切的关系<sup>①</sup>。我们梳理了一下早期台湾历史文化发展进程中的考古发现及民族学资料就不难发现,近五千年来,台湾以其独特的自然地理位置,在中国海洋文明发展史中,扮演着有别于中国传统朝贡贸易和海商贸易的、呈现出别具一格的海洋文明的角色。

长期以来,我们对于中国海洋文明发展史的研究,基本上是在国家体制的朝贡贸易和中国本土海商的两大问题之上。但是我们应当深切地意识到,海洋史即“海丝”问题的研究,并不能仅关注到与中国大一统体制相关联的海洋活动之上。假如我们换一个角度,从世界史更为广阔的时空概念来思考早期台湾历史文化的发展,其结果就可能大有不同。这也就是说,我们如果要从中国及世界史的角度来看台湾在历史上的地位和角色,就必需从南岛语族的形成、迁徙与发展的历程来探索其海洋活动的起源,中国南方区域与台湾岛无疑是其中一个极为重要的连接点、中转站之一。这个连接点和中转站,促进了上古时期中华文明与南亚文明的密切联系。其次,从台湾发现的距今4000—1000年间的考古遗址中,我们可以十分清楚地看到中国东南沿海文化对于早期台湾历史文化的重大影响,以及南亚、西亚文化等外来文化的痕迹。我们今天开展“海丝”的研究,切不可遗忘了早期中国人人类与民族的变迁历程以及南中国及台湾在其发展历程中所发挥的历史作用。

以上的例子可以说明,如果我们从人类学、民族学、考古学等学科的视野来审视中国早期的海洋文明发展史,就可以弥补以往研究中所忽视的问题,从而大大丰富“海丝”的研究内涵。事实上,“海丝”研究可以开拓的领域应该还有不少。再如我们现在最为热衷谈论的中华文化对外传播问题,就存在着一定的片面性。人们较多关注的是那些上层文化或带有意识形态色彩的文化,如儒、释、道等文化的中外交流与传播,而民间基层文化的对外传播,则较少引起人们的应有关注。从中国文化对外传播史的角度来考察,17、18世纪以来,由于西方工业革命以及资本主义革命的成功,西方社会树立了根深蒂固的欧洲文化中心论,对于古老中国的文化传统,基本上已经失去了应有的敬畏之心。在这种情况下,中国文化的对外传播,主要就以民间生活方式及风俗习尚的方式继续向外扩张,以民间生活方式及风俗习尚为主体的民间文化对外传播,成了17、18世纪以来中华文化对外传播的主体<sup>②</sup>。民间文化的对外传播不应被长期漠视,而深入拓展民间文化对外传播的研究,同样可以成为今后“海丝”研究所可拓展的一片广阔的学术领域。

### 三、“海丝”研究的全局性问题

在当今各地开展“海丝”研究的热潮当中,出现了一个极为令人担忧的不良倾向,这就是“海丝”的学术研究未见成效,但是各地争夺“海丝”发源地、中心地、名胜古迹地、名人效应地、鬼神诞生显灵地等等的纠纷论战,则是时有发生。“海丝”的学术研究,很快就在某些地方被引入到这些年来所盛行的诸如争夺西门庆出生地、孙悟空出生地的庸俗文化漩涡之中,难于自拔。

近年来“海丝文化”研究在各地的普遍兴起,得益于国家领导人和政府的倡导和推动。下级各地

<sup>①</sup> 刘益昌:《史前时代台湾与华南关系初探》,张炎宪主编:《中国海洋发展史论文集》(三),第1—27页;张光直:《中国东南海岸考古与南岛语族起源问题》,《南方民族考古》第1辑,第1—14页。

<sup>②</sup> 陈支平:《从文化传播史的角度看明代的历史地位》,《古代文明》2011年第3期。



政府往往把这种“海丝文化”研究与弘扬当作一种政治文化行为来执行。“海丝文化”研究一旦成为各地政府的执政内容,必然就与政府任内的政绩互为挂钩,“文化搭台、经济唱戏”的老本行自然而然地又在“海丝文化”研究中大显身手。而对当地的文化学者而言,“谁不说自己的家乡好”?本土文化的塑造与拔高必然成为本地文化学者思考问题的题中之义,义不容辞。这样一来,“海丝文化”研究的地域分裂、零碎化以及超越史实的无端拔高现象就在所难免了。

这种现象是以往中外交通史和中国海洋文化发展史研究中所不曾出现的情况。在某种意义上可以说是一种学术的倒退现象,对于“海丝文化”学术研究的正常发展,无疑是一种严重的伤害。

我国的中外交通史和中国海洋文化发展史研究,经过近一个世纪数代学者们的不断努力,已经有了比较扎实而厚重的学术积累,“海丝文化”研究是建立在这些研究的基础之上发展起来的,因此它不应该是倒退的,而是应该有着更为鲜明时代特征的创新与发展。这种创新与发展,必须有着更为广阔而宏伟的全局观念,才能从中国数千年的“海丝文化”历程中,总结出有益于当今时代的文化精神,让我们的后代们来传承和弘扬。也许,这才是我们今天大张旗鼓开展“海丝文化”研究的真谛所在。

比如,笔者的家乡泉州市,在中国的“海丝文化”发展史上占有重要的地位。这两年来,不知是什么机构或衙门,授予泉州市为“东亚文化之都”的光荣称号。虽然在笔者看来,这种轻率授牌的行为有些荒唐(如今中国各个城市被授予的美誉之牌多不胜数、人皆有份),作为家乡的一份子,笔者还是感到与有荣焉!但是从学术研究的角度,这种与“海丝文化”息息相关的所谓“东亚文化之都”,在历史的发展过程中,并不是一成不变的。家乡虽然有“东亚文化之都”的美誉,但也不能不看到泉州市在中国“海丝文化”发展过程中的变化。

从世界文明发展史的角度来思考,中国的海上丝绸之路,应该分为“区域史”和“世界史”的前后两个阶段。从传统史学的眼光来审视中国古代历史,基本上是以中国本土为中心的。从严格意义上讲,这样的中国史研究,并没有超越“区域史”研究的范畴。这种“区域史”的史观思考模式,在中国古代社会,在欧洲的中世纪时代,其实也是十分正常的。因为从那个时代的社会生产力以至区域与区域之间的联系水平来审视世界,不可能凭空想象出超越区域或地域界限而具有世界性的历史史观。世界上任何一个国家的历史,都经历了从“区域史”到“世界史”的演变过程。这种演变过程是由各个国家的社会生产力水平所决定的。从真正意义上说,“世界史”的形成,无疑是以欧洲中世纪晚期的资本主义原始积累开始,以“工业革命”的成功为标志的。从这个时候起,先进的欧洲国家,逐渐地把经济、文化、政治的触角延伸到世界东方及美洲的许多地区,区域与区域之间的联系随之沟通强化,地处东方的中国自然也不能例外,东西方之间的碰撞与交流势在必行。中国传统的“区域史”界限也将随之开始突破,从而与“世界史”产生了千丝万缕的联系。人们往往又把这一时期即16、17世纪称之为“大航海时期”。

经历了“大航海时期”之后,欧洲的资本主义社会得到了迅速的发展,与之相关联的欧洲之外的广袤地域,逐渐被纳入到新的“世界史”中的“殖民地范畴”之中。于是,人们对于“世界史”的认识,又往往偏向与另外一个强势的极端,即局限于“欧洲中心论”的格局之中。随着20世纪下半叶世界多元化进程的加快,近年来,国内外的许多学者,都进一步认识到中华文明发展对于世界文明发展史的重要贡献。有一部分学者进而提出了“大中华文化圈”的概念。这些研究和思考,对于继承和弘扬中华文化,无疑起到了十分积极的作用。

当我们简要地回顾了世界文明格局中的“区域史”和“世界史”的前后两个阶段的历史事实之后,不禁恍然大悟,在中国明代中期之前即16世纪以前,中国丝绸之路的活动地域以及对于世界文明发展史的贡献,基本上是属于世界“区域史”范畴的。而从明代后期即16、17世纪之后,随着西方殖民者的东扩以及中国东南沿海商民的积极应对,中国固有的丝绸之路,也随着“世界史”的形成,走向了

世界文明发展史的整体格局之中<sup>①</sup>。虽然说这一走向并不是平坦和一帆风顺的,但是其历史的走向,却是不可逆转的。

就福建的情形而言,在这一世界文明发展史的最关键时期,厦门港起到了中国其他对外港口所无法取代的重要作用。宋元明时期,泉州是举世瞩目的东方贸易大港,但是从明代后期起,取而代之的是厦门港。虽然在明代后期的短暂的时期里,政府出于对“海盗”的担忧和围堵,商人们和政府都选择了比较偏僻的漳州月港。但是历史的事实证明,月港只能是昙花一现。在整个清代以至于民国时期,厦门港始终是福建乃至中国海上丝绸之路的不可替代的首要对外港口。16、17世纪以来中国与世界各国特别是欧美的资本主义国家间的经济文化交流,基本上是从厦门开始发端的。正因为如此,我们今天讨论厦门的“海丝”地位,如果依然局限在传统的丝绸之路的论述中,依然沾沾自喜认为自己的家乡到了明清时期还是“东亚文化之都”,这显然是不够的,也是十分短视的。我们必须从世界文明发展史的重要转折时期的整体格局中,来把握和重新审视泉州港、厦门港、广州港、宁波港等各个重要“海丝”港口的国际性地位,才能从更为宏观的视野深入探讨这些港口及其区域在海上丝绸之路发展史上的重要意义,而不应该进行人为的自我割裂、自我陶醉,从而损害了“海丝文化”研究的全局性与宏伟的世界性格局。

#### 四、“海丝”研究中的中外比较

由于各级政府提倡弘扬“海丝文化”,在不知不觉中,“海丝”一词成了优秀文化或正面文化的代名词。人们在近年来的“海丝文化”研究中,基本上是用一种欣赏、赞扬甚至崇拜的心态和思维来从事这项学术工作的。

这样的“海丝文化”研究心态和思维,多少有些一厢情愿、剃头担子一头热。“海丝文化”既然牵涉到中国与其他各国的关系,那么这种文化学术思考应该是双向的,是可以相互参照的。但是现在的情况并非完全如此。

从20世纪上半叶开始的中外交通史至下半叶的中国海洋文化发展史,以至近年来的“海丝文化”研究,都有一个共同的学术缺陷,这就是所依据的文献资料,大多是以中国本土的文献资料为主,对于国外的文献资料,征用较少。这种文献资料采集上的缺陷,难免使得中国的“海丝文化”研究,出现一厢情愿的充满着友好气氛的历史叙述。中国的“海丝文化”发展史,从整体趋势来说,由于中华文化的包容性以及“四夷来朝”文化心态的驱使,当然是以友好往来的历史为主线。但是在漫长的历史演变过程中,各种不同的文化因素以及不同的交往目的,都使得这种交往,既有友好往来的一面,也有相互碰撞甚至对抗的一面。我们不能一提到“海丝文化”,就只记取友好往来的一面,大吹大擂,而忘却了相互碰撞甚至对抗的一面。无论是友好往来,还是相互碰撞甚至对抗,都是中国“海丝文化”不可或缺的组成部分。而要厘清中国“海丝文化”的整体概貌,就必须在发掘中国固有文献资料的同时,发掘海外的文献资料,相互对照,比较研究。

譬如,明清时期,中国典籍中对于周边朝贡国安南、朝鲜的记述,基本上是比较正面的。但是如果我们去阅读朝鲜贡使以及安南贡使的一些记载,情况就复杂得多。这些贡使所记述的关于明朝、清朝与他们国家的关系,存在着诸多的不确定因素。即使是贡使本身,也并非全部是以促进双方的友好关系为使命,往往是怀有众多心机,见机行事,上朝摆一套,私下另一套。

再如明清鼎革之际,东南沿海的郑芝龙、郑成功集团,与荷兰、西班牙、葡萄牙等西方殖民主义者有着密切的交往,清初政府为了镇压郑氏集团在东南沿海的势力,也曾经与荷兰殖民者们有过政治、军事与经济上的交往。我们从中国文献资料中,更多的是看到郑成功集团驱逐西方殖民者、收复台

<sup>①</sup> 陈支平:《从世界发展史的视野重新认识明代历史》,《学术月刊》2010年第6期。

湾的记载。但是如果我们同时参阅西方的相关记载,就会发现当时的情况是极其复杂的。郑氏集团、清朝政府、西方殖民者之间,既有相互利用,又有相互抵制争夺,同时又三方结盟不一、争斗无常,时在变化之中。也许正是这种错综复杂的多方关系,才是明末清初时期中外关系的真实情景。

清代后期,西方殖民主义者贩运鸦片进入中国,毒害中国人民。林则徐奉命到广州虎门销烟。从清朝的档案资料以及其他文献中,我们都可以感受到林则徐的坚定立场与忧国忧民的家国情怀。但是由于语言文字等方面的障碍,当时最初与英国等西方商人的交涉中,往往经过广东十三行等买办商人的居间转述。这些买办商人出于自身利益的考虑,有时会故意曲解两广总督府的原意,私下加入调和性的言语甚至条款。这样就致使我们今天在阅读英国等有关鸦片战争时期的档案文件时,往往会发现一些与清朝两广总督府立场不相吻合的记载。而这二者的参照比较,能够使我们更加认清到当时鸦片战争演变过程的较为真实的历程。

类似的例子还可以举出很多。注重搜集阅读海外有关中国“海丝”的文献资料,不仅可以从更广阔的视野、更多元的立场,以及更为客观地来体现中国“海丝文化”发展史的宏伟面貌,同时也可以大大拓展“海丝文化”的研究领域,充实“海丝文化”的研究内容,从而避免现在这种老调重弹、“新瓶装旧酒”的研究方式。

## 五、结 语

各级政府大力提倡“海丝文化”,这对于推动中国与世界的政治、文化、经济等各领域的交流与协作关系,扩大中华文化在世界的影响力,都有着十分积极的时代意义。但是对于深入开展“海丝文化”的学术研究来说,这种提倡是一把双刃剑。它既可以在一定程度上促进“海丝文化”学术研究的繁荣进步,但是也容易使“海丝文化”学术研究走向功利化和庸俗化。如何坚持“海丝文化”学术研究的严肃性和创新性,避免“海丝文化”学术研究流向功利化和庸俗化,不能不是我们学界所应警觉思考的一个迫切问题。

[责任编辑 范学辉]

## 卫所制度与边疆社会： 明代四川行都司的官员群体及其社会生活

彭 勇

**摘要：**行都指挥使司在明代虽然只有五个，却管辖有辽阔的疆土，设置在西南边疆民族聚居区内的四川行都司就是其中之一。限于史料和研究的方法，相关研究成果极其有限。从明代卫所制度设置的基本属性和理念出发，重点利用选簿、实录、碑刻、家谱和文集等史料，并附以田野调查等手段，可以看出四川行都司内官员群体的构成特点是：世袭武官被临时抽调、来源地域相对集中，文官以贬谪者居多。行都司内的各民族划区域生活，各安生理，卫所汉族官员主要分布在安宁河谷，以镇戍和稳定当地秩序为务；土司奉中央之命管理属民。土司内部的权力争夺和各阶层势力的消长，是引发当地动荡的主要原因，而卫所的设置并不是扰动边疆社会秩序的诱因。受卫所制度长期运行的影响，来自全国各地、扎根于边疆的世袭武官和被贬谪文官的社会生活（婚姻、家族、宗教信仰和精神世界等）也发生了重大变化。透过冷冰冰的制度下一个个鲜活的家庭，可以看出六百年以来边疆社会组织的因循与演变。

**关键词：**卫所制度；四川行都司；边疆社会；民族关系

四川行都指挥使司是明代的五个行都司之一，地接明代四川、云南、贵州和朵甘思宣慰司等地，位置在今四川省西南部凉山彝族自治州、攀枝花市一带。四川行都司与四川都指挥使司、四川承宣布政使司同是四川“自然境”之内三个省级“地理单位”，以“行”称之，主要原因是它建立的时间在后，且“行”有“行省”、“行署”、“行在”中的“行”字之义，因此被视为派出的省级管理机构。四川行都司管辖的地区不大，职责与四川都司相似但更加具体；所辖的卫所绝大部分是军民卫指挥使司、军户千户所和长官司，负责管理建昌地区这一典型的边疆民族聚居区<sup>①</sup>。

建昌地区纳入明廷版图的时间很早，一般认为明王朝统治建昌（西昌）地区的时间是从洪武十五年（1382）元朝罗罗斯宣慰司平章月鲁帖木儿向明王朝输诚开始，“故元平章月鲁帖木儿等自云南建昌来朝贡马”<sup>②</sup>。但发现于今西昌泸山光福寺大雄殿东寺上的《泸山寺院创建碑》的落款时间却是“大明洪武甲寅年”，即洪武七年（1374），显然此时已奉明朝为正朔<sup>③</sup>。其实，早在洪武五年（1372），就有

**作者简介：**彭勇，中央民族大学历史文化学院教授（北京 100081）。

**基金项目：**本文系教育部人文社会科学研究一般项目“明代都司卫所管理体制研究”（14YJA770010）的阶段性成果。

① 明代的山西、陕西、湖广、福建和四川等五个行都司，设置时间均晚于本自然境内都司设置的时间。谢忠志认为行都司因特殊的军务关系，乃为都司所分设，有一定的道理，但他认为其设置与内地都司不同，除具有军事性质外，亦兼理民政、负责屯田、征收赋税等相关事宜，以加强对边区的统御能力，则不甚准确。福建行都司也属于内地都司，主要是防御山区变乱，而且，所有的都司和行都司都具备兼理民政、屯田并有一定范围内征收赋役的权力。参见谢忠志：《明代的五行都司》，《明史研究专刊》第16期，台湾明史研究小组印行，2008年，第79页。

② 《明太祖实录》卷一四九“洪武十五年十月壬寅”，台北：“中央研究院”历史语言研究所校勘本，1962年，第2353页。

③ 凉山彝族自治州博物馆、凉山彝族自治州文物管理所编著：《凉山历史碑刻注评》，北京：文物出版社，2011年，第33-35页。

“罗罗斯宣慰安定来朝,赐绮六疋,纱衣、葛衣各一袭,通事衣有差”<sup>①</sup>的记载,笔者的理解是当时建昌地区前元各地方政治力量的政治倾向不尽一致。四川行都司设置的时间在洪武二十七年(1394)九月,“置四川行都指挥使司于建昌府,以建昌军民指挥使司及建昌前卫、宁番、越嵩、会川、盐井六卫隶之”<sup>②</sup>。

四川行都司有几个特点值得关注:第一,虽然这里的卫所是以军民卫为主,但卫所内主要职官却是汉族,世袭武官形成了特殊的汉族聚居的上层社会。第二,它是明朝设置在典型的民族聚居区之内的都司卫所,当地民族成分和民族矛盾复杂。第三,这里地理位置偏远,但官员却来自全国各地,世袭武官成为本地实力派,被贬谪的文官因品阶低,大多郁闷不得志,形成了与明中央统治核心区所不同的社会现象。

对四川行都司进行过较为系统研究的有两篇论著,一是郭红探讨了四川行都司卫所的建置过程及其沿革<sup>③</sup>,二是谢忠志《明代的五行都司》对明代五个行都司建置、功能、布防、运作分别一一进行了简述。此外还有数篇单篇论文,主要集中在对四川行都司的卫所建置、土司制度,以及移民、民族关系等两大方面<sup>④</sup>。比较而言,关于凉山土司的研究成果则颇为丰富,像龚荫的《中国土司制度史》(成都:四川人民出版社,2012年)和姜先杰的《凉山土司研究》(北京:光明日报出版社,2013年)都对凉山土司的历史及发展进行了专门的介绍;而对凉山地区四川行都司这批汉族武官和文官的研究却极其有限,比如这批官员群体的构成及其相互关系,他们在边疆地区的生活状况和精神世界,并不为前人所关注。究其原因,主要是此前的学术研究积累成果不多,加之史料的整理与发掘工作没有全面展开,对行都司的研究还缺乏细致深入。本文除利用传统的《明实录》、《明史》等史料外,综合利用已整理出版的明代档案、碑刻以及奏议、文集和田野资料,对四川行都司内官员群体、汉族与边地民族的社会关系,以及他们的精神世界进行深入剖析,以期推进对明代行都司的研究,进而揭示卫所制度影响之下的明代边疆社会实态。

## 一、官员群体的构成

四川行都司所辖的六卫此前均已建立,它们起初由四川都司来管辖,再改由行都司管辖。据《明史·地理志》,四川行都指挥使司领卫六<sup>⑤</sup>,其全称分别是:建昌卫军民指挥使司、越嵩卫军民指挥使司、盐井卫军民指挥使司、会川卫军民指挥使司(会川军民千户所)、宁番卫军民指挥使司。谭其骧称“卫或兼辖军卫,称卫军民指挥使司,图中简作卫。守御千户所、千户所皆简作所。军民宣慰司简作宣慰司。长官司及蛮夷长官司、御夷长官司皆简作司”<sup>⑥</sup>,这一简称在明代史料中也是如此。永乐初年,行都司之下还陆续添设有五个长官司,分隶于建昌卫和越嵩卫,因为当地的卫所情况确实相对复杂。在四川行都司属下,只有当时刚刚成立的建昌前卫不是军民指挥使司性质,它到万历三年(1575)时还被裁革。行都司设置后,明初于此设置的府州县便同时被撤销。这种改制情况在明代较为普遍,对此,谭其骧在《释明代都司卫所制度》一文中曾说:“置卫所以统辖军伍,设都司以掌一方兵政,其初本与地方区划不相关。洪武初或罢废边境州县,即以州县之任责诸都司卫所;后复循此例,置都司卫所于未尝设州县之地,于是此种都司卫所遂兼理军民政,而成为地方区划矣。”<sup>⑦</sup>

① 《明太祖实录》卷七十三“洪武五年三月壬申”,第1339页。

② 《明太祖实录》卷二三四“洪武二十七年九月丁未”,第3421页。

③ 郭红、靳润成:《中国行政区划通史·明代卷》,上海:复旦大学出版社,2007年,第439-449页。

④ 宗放:《明代四川建昌地区的行政和军事建置及变化》,《西南民族大学学报》2006年第5期;杜玉亭:《明四川行都司土司制度未因元制说》,《内蒙古社会科学》1987年第6期;徐铭:《明代凉山地区的民族关系》,《西南民族大学学报》1982年第2期。

⑤ 张廷玉等撰:《明史》卷四十三《地理志四》,北京:中华书局,1974年,第1050-1053页。

⑥ 谭其骧主编:《中国历史地图集》第7册“明时期图组编例十”,北京:中国地图出版社,1982年。

⑦ 谭其骧:《长水集》上册,北京:人民出版社,1987年,第150页。

由于卫所武官基本都是来自全国各地的汉人,他们以屯田耕作为主要经济形式,卫所主要分布在最适应发展农业的宁远河(今安宁河)地区。这种通过设置卫所控制河谷等交通线和适宜发展农业经济地区的做法,在边疆地区较为普遍,如贵州都司卫所的设置便是如此。所以,由迁徙而来的汉人构成的卫所军户社会也呈现聚居的特征。

### 1. 世袭的武官群体。

《中国明朝档案总汇》一书幸存有四川行都司下宁番卫、越嵩卫等两个卫的武官世袭选簿,为我们分析该卫和行都司武官群体的构成状况提供了详细的资料。本部分主要依据这批选簿来分析四川行都司世袭武官群体的构成特点。

#### (1) 专门从全国抽调一批武官。

在洪武二十七年(1394)成立四川行都司之前的两年,当地已经撤销了洪武前期因过渡而设的行政性府州县。这些府州县的运转情况和实际效果是令人怀疑的。从设置于洪武二十五年(1392)的越嵩卫(今治越西县)选簿中,我们能明显地感觉到洪武二十五年至二十七年之间,明中央在全国各地集中抽调了一批武官,在当地建立新的卫所防御和管理机构的意图。究其背景,主要是因为原建昌卫指挥使月鲁帖木儿叛乱,便把前来镇压的官军就地安置,又专门抽调了一批到这里来,“于是置建昌、苏州二军民指使使司及会川军民千户所,调京卫及陕西兵万五千余人往戍之”<sup>①</sup>。

在越嵩卫的职选簿中<sup>②</sup>,定远人、都指挥使刘帖在洪武二十三年(1390)时已调任建昌卫中所副千所(第57页),定远人、都指挥陶圭的先祖陶信在洪武二十七年二月时任越嵩卫指挥佥事(第59页),芜湖人王兴在洪武二十五年袭父王保副千户后调任到越嵩卫中所(第63页),扬州人朱谅在洪武二十五年袭替父亲在松州卫的流官百户之官后,即于洪武二十七年升为越嵩卫左所世袭副千户(第67页),固始人陶贵在洪武二十七年二月时调任越嵩卫左所副千户(第71页),盱眙人陈应龙在洪武二十二年时任越嵩卫卫中所百户(第72页),婺源人汪公道二十五年时由府军左卫试百户调到越嵩卫左所(第72页),淄川人杜巴山洪武元年归附,洪武四年选充小旗,洪武二十五年调到越嵩卫,后在征交趾时阵亡(第75页),武进人耿锐由原来府军右卫总旗,洪武二十五年时调征建昌后留居于此(第78页),钧州人曹富曾为襄阳卫百户,洪武二十五年“钦依复职”调任越嵩卫副千户(第82页),诸暨人邵兴于洪武二十五年十二月任越嵩卫右所世袭百户(第84页),无为人黄成于洪武二十六年以总旗钦升越嵩卫右所世袭百户(第85页),吴江人沈荣洪武二十五年由虎贲右卫所世袭百户调越嵩卫右所守御(第86页),天长县人葛保子以虎贲左卫右所小旗于二十五年设越嵩卫右所,以年深小旗并枪后升总旗(第87页),滁州人丁得于洪武二十五年升越嵩卫前所副千户(第94页),濮州人王成于洪武二十五年“钦依复职”调越嵩卫前所世袭副千户(第95页),确山人高贵先为龙江卫中所世袭副千户,洪武二十五年被任命为越嵩卫世袭副千户(第97页),河内人冯旺原为总旗,洪武二十五年升授为越嵩卫前所百户(第98页),高邮人严贵原为试百户,洪武二十五年调任越嵩卫前所世袭百户(第99页),安仁县人段原善原为小旗,洪武二十五年拨越嵩卫并于永乐三年升总旗(第102页),合肥人吴诚曾任海门卫副千户,洪武二十二年时犯事充军,洪武二十五年时“复除”越嵩卫后所副千户(第103页),越嵩卫后所世袭副千户侍信来任时间为二十七年二月(第104页),怀远人王宣(伴奇)以纪录收拨军于洪武十六年并充小旗,洪武二十二年并充总旗,当年六月钦除越嵩卫百户(第105页),江都人蔡旺于洪武二十五年设越嵩卫后所(第108页),江都人魏镛的父亲魏辰原任沔阳卫右所试百户,洪武二十六年世袭时改调越嵩卫镇西驿试百户,洪武三十年又改越嵩卫(第111页)。

越嵩卫选簿记录的世袭官旗人员,包括年远事故或资料不全者共计只有90人,其中超过25人

<sup>①</sup> 张廷玉等撰:《明史》卷三一一《土司传一》,第8017页。

<sup>②</sup> 《中国明朝档案总汇》第58册“越嵩卫”选簿,第53—115页。正文括号中页码即为选簿中的页码,不再一一出注。按:广西师范大学出版社影印时,误印为“越隳卫”。

是在洪武二十五年前后调拨而来。从这 25 位世袭武官的选簿看,明中央为了组建越嵩卫,除平调了一批官员外,还通过提升原来品级升授于此、借出幼袭替之机改调到此等手段调入武官,甚至还起复了一批“问题武官”。中央在四川行都司重建防御体制的意图非常明显,力度也非常大,由此就在这里形成了新的边疆军卫社会群体。

(2) 官员总体规模略小于内地卫所。

“宁番卫”选簿收录有该卫下指挥使 1 员、指挥同知 3 员(另年远事故 3 员)、指挥僉事 3 员(另年远事故 3 员)、卫镇抚年远事故 5 员,以及所辖左、右、中、前、后、中左所、中右所、中中所、中前所中时在任和年远事故者共计 100 员和苏州驿实授百户 1 员、递运所试百所的年远事故 2 员。以上官员合计 121 员,其中,年远事故的官员高达 83 员,也就是说在截至隆庆四年(1570)全国大造选簿、编写宁番宁武职选簿时<sup>①</sup>,他们已经因事、因故离开了宁番卫,原因不详。即便是选簿上出现的官员,像指挥同知赵昺,其一辈祖赵亮系永乐十六年(1418)时任宁番卫中后所副千户,其二辈祖赵禄因宣德和成化年间的两次军次历升至正千户、指挥同知,赵昺系正德十一年(1516)六月因其父赵辅年老,作为嫡长男袭职于宁番卫。但选簿的记录到此为止,正德之后赵氏的结果如何,不得而知(第 8-9 页)。卫所武官的流动性很大,与其他内地卫所的年远事故人数相比,要高出很多<sup>②</sup>。

“越嵩卫”选簿中,卫官指挥使 3 员、指挥同知 2 员(另年远事故 2 员)、指挥僉事 3 员、卫镇抚 2 员(另年远事故 1 员),卫辖千户所有左、右、中、前、镇西守御后所、镇西驿递站以及冠带把事(本司普雄乡民籍)共计 90 人,其中年远事故 19 人,远远低于宁番卫的比例。从地理位置上看,宁番卫在越嵩卫之西,在行都司的最西边,但二卫相接,距离似乎不是影响官员流失的最重要原因。

(3) 武官来自全国,又相对集中于南直隶等地。

世袭武官主要来自朱元璋最早起兵、发展的地区。宁番卫选簿中的 121 名官员中,有 76 人标明有原籍贯地<sup>③</sup>。限于篇幅,本文仅将统计结果公诸于此。

宁番卫的武官来自 13 个以上的省级单位。其中,来自今江苏(南直隶,南京)地区的武官最多,共计 18 人,其中扬州府江都县有 7 人,宁番卫的最高武官指挥使李遵就是该地人,他的一世祖李通“丁酉年随义祖父于扬州归附,庚子年采石被陷。洪武三年钦除济南卫百户,十一年除龙骧卫后所推千户”,后世承袭时,于洪武三十四年调建昌前卫,到四川行都司任职(第 6 页)。这里说明李遵祖上是最早一批归附于朱元璋起兵的开国功臣。实际上作为朱元璋早年起兵、发展和建国最重要的地区,也是明代世袭武官的主要核心群体,南直隶和南京地区另外 11 人分别有沛县 2 人、高邮 2 人、泰州 2 人以及睢宁、六合、会稽、丹徒和江宁各 1 人。朱元璋的老家安徽在四川行都司任职者也多达 19 人,是总人数中最多的,包括定远县 6 人、临淮 3 人、凤阳 3 人、合肥 3 人以及全椒、寿州、望江、砀山各 1 人。河南和湖北也是朱元璋较早平定的地区,河南有祥符、考城、固始、尉氏、阳武、通许和南阳共计 7 人;今湖北则有京山、沔阳、蕲水、大冶、樊城等县武官 5 人,其他各省市分别是山东 3 人、湖南 3 人、山西 3 人、陕西县山阳县 2 人、今浙江 2 人、今河北 2 人、北京和四川各 1 人;另有来自山后的武官 4 人,山后在明代主要指来自元统治时北方民族,极可能是蒙古人或回回人,他们也是较早归附明朝的故元官军。

越嵩卫的 90 名武官中,记载有原籍贯地者 79 人,同样来自于江苏、安徽和河南者居多,来自四川本地者却相当少。在典型的内地都司,卫所的武官来源分布呈现出“集中与分散”相结合的特点,

<sup>①</sup> 现存明代武职选簿之前的每一卷,都有隆庆四年《兵部为清查功次选簿以裨军政事》的奏疏。关于该奏疏以及选簿档案文书的编造与续写的基本情况,参见梁志胜:《明代卫所武官世袭制度研究》,北京:中国社会科学出版社,2012年,第370-381页。

<sup>②</sup> 笔者曾撰写《论福州三卫之设与闽都文化之建》(《闽江学院学报》2013年第4期),以及《明代河南的军卫移民与文化传播》(《中州学刊》2014年第7期),查阅数十个都司卫所的世袭武官的选簿,故有如是结论。

<sup>③</sup> 《中国明朝档案总汇》第58册“宁番卫选簿”,第1-52页。

此前学界多有研究<sup>①</sup>。本文意在结合四川行都司武官群体的地域来源特点,说明当地的武官群体的构成也完全具备有明一代都司卫所的一般属性,并不因为它设置在边疆民族地区,并不因为它是行都司就有特殊之处。四川行都司武官群体同样是一群来自全国各地的世袭武官群体构建的军卫社会,只不过他们生活在边疆地区,给这里的社会带去了“异域风情”。

## 2. 被贬谪的文官群体。

都司卫所管理体系本是并行于行政管理系统的相对独立的军政管理体系<sup>②</sup>,由于都司卫所世袭武官的文化素养普遍不高,以及边地卫所的军、政事务也无法完全分开运行,明中央也向都司卫所内派出少量的文职流官,以协助或参与都司卫所的事务管理。

除明初的短暂过度,四川行都司地区没有设置府州县,是《明史·地理志》中所讲的“实土卫所”,当地一切军事、行政、司法等事务,俱由行都司办理,而有些事务是世袭武官和当地土官人等不方便或无法完成的。而且,四川行都司是省级管理机构的一部分,也需要同时分担国家在地方的职能运转。所以,中央根据当地的需要或者依据地方官的奏请,会往都司卫所里委派一些文职官员。

### (1) 经历司官员。

都司卫所中普遍配备的文职官员是经历司经历、经历司知事。据《明会典》:“各卫经历司,经历一员(后添设),知事一员(后止设八十三员。万历八年以后裁四十员)。各守御千户所,吏目一员。”<sup>③</sup>其职掌除负责卫所内的文书工作外,对卫所内的日常管理职务也多有参与,如参与管理钱粮、军饷、屯田、司法、诉讼等,协助掌印官做好日常的政务管理<sup>④</sup>。

然而,四川行都司卫所内担任经历司知事的官员与在中央、内地各机构的有很大的不同,原因是该地处于边远之地,许多文官来此任职实则属于贬谪性质。

如弘治二年(1489),时任湖广沔阳州知州的董杰(字万英,宁国府泾县人,成化丁未科进士),被降职改任四川行都司经历司都事,原因是“与御史汤鼐、主事李文祥、庶吉士邹智等私议朝政也”<sup>⑤</sup>。这里的“私议朝政”详细情况是“弘治初,孝庙数御讲筵,近暑犹不辍。吏部尚书王恕言不宜过劳,请罢讲,且曰:臣官以保名,此亦保其身体之意也。杰疏恕所言非是,忤旨,滴四川行都司知事”。董杰在四川期间“尝摄邛州事,兴水利有功,州民德之。尝摄松茂州事,督粮运有法,夷人畏之”,以“考最”结束任期<sup>⑥</sup>。尔后,他改任到河南钧州(今禹州市),后“入为刑部员外郎署郎中事,迁保定府知府,历山东右参政、河南右布政使、湖广左布政使,遂擢都察院右副都御史巡抚江西”。董杰既有政治才能,又很有气节,“时多盗警,颇有安辑功。未几,卒讣闻。赐祭葬如制。杰有豪气,每以才略自负,居官可纪”,时人称颂<sup>⑦</sup>。

又,正德初年曾任湖广按察司副使的刘逊也曾被“降四川行都司都事”,原因是劾奏权贵、得罪岷王府,据《明实录》的记载:

勒旧任湖广按察司副使刘逊致仕。初,逊为御史,劾奏权贵,降澧州判官,既又沮抑岷府,降四川行都司都事,数为抚按官论荐,迁至按察副使,后裁革。至是,吏部请以补广东整饬琼州兵备,乃命究逊得罪之由。罢其官。<sup>⑧</sup>

查:孙逊,安福县人,成化十四年(1478)进士,他曾建言诏狱、复议裁岷王府禄米,又得罪了宦官刘瑾

① 于志嘉:《试论明代卫军原籍与卫所分配的关系》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第60本第2分(1989);彭勇:《论明代州县军户制度——以嘉靖商城县志为例》,《中州学刊》2003年第1期。

② 顾诚:《隐匿的疆土:卫所制度与明帝国》,北京:光明日报出版社,2012年。

③ 万历《明会典》卷四《职官三·外官》,北京:中华书局,1989年,第22页。

④ 张金奎:《明代卫所经历司制度浅析》,《故宫博物院院刊》2007年第2期。

⑤ 《明孝宗实录》卷二十五“弘治二年四月甲寅”,第574页。

⑥ 杨廉:《杨文恪公文集》卷六十一《嘉议大夫都察院右副都御史五城董公神道碑》。

⑦ 《明武宗实录》卷八十二“正德六年十二月乙酉”,第1773—1774页。

⑧ 《明武宗实录》卷五十四“正德四年九月丁巳”,第1226页。



等,故连续被贬、夺职,终被强令致仕,贬谪于四川行都司且只是其经历之一而已<sup>①</sup>。孙逊毕竟是才能卓异之士,四川在任官员对他也非常器重,并没有视他为一低级的经历官,许多事情因为他的到来也得到顺利解决,“人无称冤,代去,百姓感泣不舍”<sup>②</sup>。

被贬降调于此充任都司的事例还有不少,既是官场贬谪之官,不论其原来品级的高低,皆有可能任职于此。成化年间,巡关监察御史蒋曷因上疏陈言边关事务,被认为言论不当,又得罪其他大臣,“坐奏事不实,当赎徒还职。有旨:曷难居风宪,免赎罪,送吏部降二级,调边任。遂调为四川建昌卫知事”,作为正史的《明实录》甚至也毫不掩饰地猜测蒋曷贬谪实则是“官场斗争”的产物:“或曷素为学士刘翔所厚,而王越恶之,故及于祸时,翔与越已反目矣。”<sup>③</sup>

## (2)其他文官。

学校诸官也要由有文化的专门人才充任,而非武官可以担当。如洪武二十八年,明中央决定在四川盐井卫军民指挥使司内设置儒、医、阴阳学官,“时本卫新置,以儒、医、阴阳学并仓库驿传未设官,为请吏部议仓库官以镇抚兼之,驿官以百户领谪卒当传者兼之。儒学等官,宜许其请。从之”<sup>④</sup>。

在明代的一些特殊的都司卫所里,因为职责的复杂,除经历司官员外,还有别的文官临时被派来处理相关事务。如景泰初年,给事中李实奏请在四川行都司添设“镇守大臣”,于是时任大理寺右少卿的新喻人(今江西新余)张固被派往建昌,“有政绩,三年还理寺事”。张因是典型的铨选文官,他是宣德八年(1443)进士,正统初任刑科给事中,后改任吏科<sup>⑤</sup>。镇守大臣是由中央直接派出、参与和领导地方政务的“钦差”官。虽不常设,但权力很大,因为他直接代表中央。

据万历《明会典》“商税”条规定:“凡一应收税衙门,有都税,有宣课,有司,有局,有分司。其收税,有本色,有折钞。其起解收贮,有入内府,有留各处,亦有添设除免。其差官,有巡视,监收。例各不一。”四川行都司下辖的建昌卫和盐井卫均设有税课局,但在嘉靖四年均已革除<sup>⑥</sup>。四川行都司是重要的产盐区,一度也在明朝中央的关注之内,但地处边远,收入与支出的管理俱不方便,革除也在情理之中。早在正统九年,就有当地官员请求精简机构,朝廷遂“裁省四川行都司盐井卫军民指挥使司黑盐井副使一员。以本卫税课局大使牛原等奏事简故也”<sup>⑦</sup>。此外,四川行都司还设有河泊所以征收鱼税,直到万历二年裁革<sup>⑧</sup>。驿站、巡检司和仓库等自然也少不了。以上诸机构,是卫所军政机构的国家职能的体现,在当地能用武官者用武官,不能用武官者,则奏请中央添设文官来充任。

按察使整饬兵备是建昌地区临时设置的最高级文官,在成化年间就已经出现,隆庆三年(1569),应四川抚按官严清等人的奏请,兵备道改为“兵粮道”<sup>⑨</sup>,其直接参与管理四川行都司内军事和钱粮的职责更加突出。该职官属四川提刑按察司派出的监察类文官,目的之一是为了协调处理四川行都司内的军政、行政和司法监察等事务,建昌兵备道驻扎在建昌城,即四川行都司治内。所任官员,则是从全国各同等的文官系统中选充,如天启元年(1621),“升福建布政使司右参政诸允修为四川按察使建昌兵备道”<sup>⑩</sup>。

像董杰和孙逊这样优秀的文官到四川行都司,大都能尽力在职任内做有益的事。再如景泰年

① 过庭训:《本朝分省人物考》卷六十八《孙逊》,明天启刻本。是书载孙逊为四川行都司断事,而非“经历”。

② 刘大漠、杨慎等纂修:(嘉靖)《四川总志》卷十五《郡县志·四川行都司》,第25页。

③ 《明宪宗实录》卷二一九“成化十七年九月丁亥”,第3791页。

④ 《明太祖实录》卷二二六“洪武二十八年正月丁酉”,第3443页。

⑤ 张廷玉等撰:《明史》卷一六〇《张固传》附《张因传》,第4366页。

⑥ 万历《明会典》卷三十五《课程四·钞关》,第246、254页。

⑦ 《明英宗实录》卷一一二“正统九年春正月丙寅”,第2253页。

⑧ 万历《明会典》卷三十六《课程五·鱼课》,第264页。

⑨ 《明穆宗实录》卷三十九“隆庆三年十一月乙酉”,第976页。

⑩ 《明熹宗实录》卷九“天启元年四月己丑”,第464页。

间,江西人罗容任四川行都司历时都事时,“兴利除害,土民怀之”<sup>①</sup>。但从仕途发展看,贬谪而来的官员不同于正常铨选而来的经历司知事(知事只有从八品,一般属举人或监生充任)流放到此,这些曾经的高级文官也自知到此任职是惩罚性的,绝大部分都可以回任内地或中央。

## 二、土官、汉官与各民族间的关系

四川行都司的官员群体的显著特点就是各民族杂处,当地最分散的土著人,由土司直接管辖,但土司又直接听命于汉人控制的都司卫所或中央,于是就形成了土著——土司——卫所汉官——行都司汉官——中央这样的管理层次,这也使得当地的民族矛盾和社会矛盾变得比较复杂。

### 1. 土官及其职责。

四川行都司下有“土官”,分别设有:昌州长官司、威龙长官司和普济长官司(俱属建昌卫)、马喇长官司(属盐井卫)、邛部长官司(属越嶲卫)<sup>②</sup>。内部的事务由他们自行处理,对国家承担的事务一一是由所属卫所代为监督和管理,二是也直接对中央负责。如建昌府的土官安思正妻师兄等,直接到南京贡马,时间在洪武二十一年<sup>③</sup>,在《明实录》中建昌土司在明前期保持着经常性地到京师进献马匹等方物,与中央保持较为密切的关系,材料甚多,兹不例举。

四川行都司卫所制下的军民府,皆有世袭的土官担任土司,管辖各自辖区内的百姓。建昌卫指挥使司指挥使可考世袭安氏彝族土司,其世代传袭,从安配到六世孙安忠,还有安忠的妻子、族人等,俱有可考。而建昌府土知府也是安氏彝族。至于诸长官司,则全部由本地土著来管理<sup>④</sup>。土官同样设有知事,亦设有把事。每一个族群各安生理,且与汉族官军接触不多。据《明史·四川土司传一》:

改建昌路为建昌卫,置军民指挥使司。安氏世袭指挥使,不给印,置其居于城东郭外里许。所属有四十八马站,大头土番、焚人子、白夷、麼些、作洛鹿、保罗、鞑鞑、回纥诸种散居山谷间。北至大渡,南至金沙江,东抵乌蒙,西迄盐井,延袤千余里。以昌州、普济、威龙三州长官隶之,有把事四人,世辖其众,皆节制于四川行都指挥使司。西南土官,安氏殆为称首。

就明朝中央而言,设立四川行都司、卫所以及长官司等,因地制宜,土流结合,显然是为了更好地控制与管理这一地区,期盼稳定地区局势。这些少数民族聚居区内,由中央颁敕任命的土司来进行管理,凡土司内部的事务均由他们自行处理,只要不出现对外抗拒中央、对内出现仇杀骚乱,中央便听任其各安生理。在平定月鲁帖木儿之后,朱元璋对蓝玉说:“月鲁帖木儿信其逆党达达、杨把事等,或遣之先降,或亲来觐我,不可不密为防。其柏兴州贾哈刺境内麼些等部,更须留意。”<sup>⑤</sup>“不可不密为防”和“更须留意”的思路大体从明初确定,一直到明末并没有实质的变化。如永乐元年,四川行都司官员奏报称“越嶲卫之地番贼不时出没”,请求发兵予以剿捕,但明成祖对兵部尚书刘俊说:“鼠窃狗偷,蛮夷常性。若能严加备御,彼亦何施?今不务此,而辄欲兴兵,殊不思官军一动,善恶均受其害。况所费亦重,但令严兵守备而遣人抚谕之。”<sup>⑥</sup>对于偶尔出现的边民劫掠现象,也只是严加防守,并无兴兵讨伐之意,如“四川行都司奏,建昌卫有漫水湾,地逼生番,山势险峻,岁冬河涸,番人时出标掠。请置城堡,量摘军民兼守。从之”<sup>⑦</sup>。

除明初外,明廷对建昌诸部直接用兵有限,实际上,四川行都司及其所属土司经常性参与明朝的征调、参与平定其他地方的民族叛乱却是频现于史籍,土司官也大多能依照规定按时朝贡,他们受封

① 曹抡彬:《乾隆》《雅州府志》卷八,清乾隆四年(1739)刻本。

② 张廷玉等撰:《明史》卷九十《兵志二》,第2210页。

③ 张廷玉等撰:《明史》卷三十一《四川土司传一》,第8071页。

④ 姜先杰:《凉山土司研究》,北京:光明日报出版社,2013年,第193页。

⑤ 张廷玉等撰:《明史》卷三十一《四川土司传一》,第8018—8019页。

⑥ 《明太宗实录》卷二十五“永乐元年十一月己卯”,第451页。

⑦ 《明仁宗实录》卷四上“永乐二十二年十一月辛巳”,第140页。

赏的记载在《明实录》中甚多。宣德初年,宣宗调天下都司卫所之兵近十万人,由黔国公沐晟、安远侯柳升等人统领,“往征交趾”,四川行都司也有数千人参加<sup>①</sup>。景泰二年,四川行都司的盐井卫中千户所土官副千户刺苴白等16人,因“杀番贼功”,受赏“钞、绢布有差”<sup>②</sup>。以上两例都是土官率土著远征安南或其他少数民族的。

## 2. 土司内部的矛盾与冲突。

实际上,明军屯驻在建昌几次大的战争主要是针对少数民族内部的冲突。各部族、大小土司之间以及土司内部经常会发生叛乱,给当地造成的破坏和社会影响却是巨大的,一旦影响到土司官员的正常袭替,四川行都司就可能会奏请中央出兵加以干涉。在四川行都司管辖内,明廷大规模地对当地少数民族用兵,许多时候是因为当地民族内部的矛盾,因事态发展严重,明廷才出兵干涉。比如,嘉靖四十四年到隆庆二年,云南的土官凤继祖与寻甸土舍郑竣争袭职,参政卢岐岳遣使调解。凤继祖不听,反而杀死调解的使臣。《明实录》对此事的前因后果作了交待:

云南叛酋凤继祖伏诛。先是,继祖与寻甸土舍郑竣争袭,参政卢岐岳使使谕解,不听,反执杀竣,而兵围武定府城,不克,还袭通判胡文显、周良卿等兵于鸡街子、陆块山,僉事张泽死之。知府周赞等率兵迎击于法江渡,亦败。澜沧兵备副使杨守鲁等乃大集土汉兵,与贼遇于会江里州堡,连战破之。贼溃,走至青鸡罗山坠崖谷,死者不可胜计。官军追及之因止壁淄筒河,纵反间入贼中购以重赏,于是贼党者色。遂斩继祖首诣军门降。事闻。<sup>③</sup>

由于凤继祖引发的变乱,涉及到四川行都司的会川卫及其以南的云南武定府、寻甸府等地区,当时巡抚云南兵部尚书吕光洵、巡抚四川都御史谭纶、总兵沐朝弼、右参政陆纶等负责组织征讨,而四川行都司也参与其中,组织者是建昌兵备副使叶应乾。他在战争取得胜利之后,也得到了明穆宗的赏赐<sup>④</sup>。

这次战争之后,谭纶和叶应乾都及时反思了事情的缘由,并提出加强四川行都司等西南边地防御和稳定局势的建议和意见:

照会理七州,虽系四川行都司会川卫所辖地方,然皆是苗民,不奉法令,以其接连滇境,往往交通为患。其会理又与东川府交界,东川亦系罗裸,在四川直有羁縻之名而已,先年凤继祖因云南征讨逃匿七州,遂苟合阿茹联姻阿科,益其狡猾之计,以会理、东川为三窟久矣。后虽投降云南,寻复猖狂弗靖,此在云南不得不征,在四川不得不备。<sup>⑤</sup>

谭纶对四川行都司所处的重要地理位置以及民族地区民族内部的矛盾,也有自己的分析和判断,对嘉靖时建昌兵备道副使叶应乾的能力予以充分肯定,说明驻守建昌的卫所官员是有其价值和必要的。他说:

照得四川行都司所辖建昌等六卫地方,西接土番,南连滇徼,距省会千五百,为巴蜀极边要地,加以蛮众跳梁,土官桀骜纨绔,不知奉法,武备渐以废弛,纲纪陵夷,冠裳倒置,可谓大坏极敝,非一朝一夕之故矣。迨自整饬建昌兵备副使叶应乾莅任以来,锐意振作,百废具举。盖缘本官有冰蘖之操,足折其骄慢之态;有奇杰之才克,胜其盘错之任;有忠义之气,可动其本心之良,故未期月而法度修明,蛮夷率服,祸变消弭他弗论,论其著者,建昌卫土舍安信其人,乘土官指挥安忠乏嗣,遂招纳叛亡,挟分土地,肆行劫掠,数百里内、十余年间,军民之众被其荼毒不可胜纪。前此任兵备者,视其猖獗莫之谁何,而副使叶应乾于入境之初,目击其害,即赫然震怒,擒缚安信

① 《明宣宗实录》卷二十三“宣德元年十二月乙酉”,第623页。

② 《明英宗实录》卷二〇五“景泰二年六月丁丑”,第4399页。

③ 《明穆宗实录》卷二十三“隆庆二年八月己卯”,第609页。

④ 《明穆宗实录》卷十六“隆庆二年正月乙卯”,第429页。

⑤ 谭纶:《谭襄敏奏议》卷四《剿贼计安地方疏》,文渊阁《四库全书》本。

及信党数十百人,尽剿灭之,如探囊取物,振落发,用是六卫安堵。<sup>①</sup>

谭纶也特别提到了建昌土司舍人安信,借土官指挥安忠乏嗣之际,起兵反叛,扰乱地方,为害军民的事实。

明后期发生在建昌地区的动乱是在万历三十七年五月,原因仍然是土司上层之间的权力争夺:

建昌土官安世隆者,为其仆那固所弑,妻禄氏索那固杀之。乌蒙土官禄承爵垂涎其爵土,纵兵要挟,必得禄氏继职,而阴谋易嬴之计。于是京山、沈嵯等处夷獠擄掠村屯,宁番一带涂炭为甚。<sup>②</sup>

通过以上云南和四川的例子,我们可知,在明中叶以后,少数民族内部矛盾激化的重要原因,主要是建昌地区各土司内部的少数民族各阶层之间的关系悄然发生了变化。随着时间的发展,明前期他们之间及各阶层之间出现了流动性变化,原来由中央任命的土司的控制力自身出现了问题,而内部新势力的崛起开始动摇旧有的格局。

从唐宋以来,彝族部落的首领称为“鬼主”,即彝族称的“兹莫”,是最高的统治者。这些兹莫,实际也就是明朝敕封的、大大小小的土司。在兹莫的统治下,凉山的全部土地都归兹莫所有,由属于兹莫统治下的“臣民”领种。凉山彝族社会内部的大小兹莫是各自辖区内全部土地的最高所有者或唯一所有者。明代中叶以前,既没有不受兹莫统治的彝区,也没有不受兹莫统治的彝族居民。但到明代中叶以后,兹莫(原来的土司)势力日衰、诺合势力崛起后,使凉山彝族内部的整个等级、阶级和阶层结构都发生了重大的变化,呈现多样性、多层次性、多变性的特点。这一时期凉山地区如建昌、邛都、沙骂、阿都、海烈、阿卓、彭火等主要土司之间的势力都发生了变化,各个土司内部的变化则主要表现在原来的土司(兹莫)控制力的下降,原来地位稍低下的统治阶层诺合的势力大增。到嘉靖、万历时期,凉山各地诺合纷纷反抗明朝敕封的土司,带来内部的仇恨与动荡,于是支持土司的明朝便派兵镇压,这一矛盾反而成当地最主要的阶级矛盾和社会矛盾<sup>③</sup>。

### 3. 卫所官员引发的矛盾。

明朝初年,四川行都司建立伊始,民族冲突时有发生,但相对于其他民族地区,这里汉族与边地民族的关系较为缓和。边民给明中央、四川行都司卫所的汉族驻军带来的影响很小,而汉族官军虽然集中居住,但他们以管理者和镇戍者的姿势出现在这里,明代统治的近三百年的时间里,反倒是定居于此的汉族世袭武官队伍内部会出现许多问题,诸如权力腐败、社会问题和矛盾激化等。这些官员势力坐大后,是这一地区的当权者、强势群体,既可能欺压卫所内的军人,也会侵扰周围的少数民族,激化社会矛盾,成为地方一害。像正統十一年(1446),四川行都司建昌卫土官把事刘华、严奴奏,署都指挥佥事施祥犯法扰民,“设立土豪通事,起灭词讼,剥害夷民,殴人致死”,英宗下令让巡按御史会四川按察司和四川行都司堂上官调查实情奏上<sup>④</sup>。从此后发生的事情看,施祥不仅没有受到处罚,还升职到了四川都司任职,且继续作恶多端,最终受到制裁。两年以后的正統十三年,“四川都指挥同知施祥为下人发其夺水利、强取女子及杀害人诸罪。巡按监察御史执其妻,究之有验,命逮问之”<sup>⑤</sup>。

这些武官,有贪污侵占公私财产的。如永乐十四年(1416),四川行都司都指挥使郭赞“隐匿罪人家财、分受进贡马、及诸不法事”。他还与点军监察御史汪淋中串通一气,被一并治罪<sup>⑥</sup>。此后,各地卫所仓库的贪污现象越来越普遍,天顺年间,英宗就下令户部主事李琦调查四川行都司所属卫所及

① 谭纶:《谭襄敏奏议》卷四《议处贤能兵备官员以重至要极敝边方疏》,文渊阁《四库全书》本。

② 《明神宗实录》卷四五八“万历三十七年五月庚寅”,第8638—8639页。

③ 易谋远:《彝族史要》,北京:社会科学文献出版社,2000年,第647—663页。

④ 《明英宗实录》卷一四八“正統十一年十二月戊申”,第2912页。

⑤ 《明英宗实录》卷一七〇“正統十三年九月戊子”,第3277页。

⑥ 《明太宗实录》卷一七七“永乐十四年六月癸未”,第1935页。

松潘等处卫所的“仓粮出纳作弊多端”问题,由李琦会同进士徐源、巡按四川监察御史等人,亲自到当地仓库,查验有无“亏折及侵欺等弊”<sup>①</sup>。

在地方作威作福、欺压百姓的武官也有不少。如成化九年(1473),四川行都司都指挥佥事官恒的事例就能典型。据载:

四川行都司都指挥佥事官恒,贪淫无厌,恣肆妄为,为巡按御史所劾。命巡视等官核实,且得其状。下巡按御史会按察司官逮治之。恒再奏,申辩皆诬,竟坐强夺良家妻女罪绞。都察院以具狱奏,诏恒免死,押发云南边卫充军。<sup>②</sup>

真是不查不知道,越查罪越多。这些地方官之所以感胡作非为,很大程度上可能是因为天高皇帝远,以为可以逃避法律的制裁。而实际上,明中央对这里的监察、管理和控制,仍然保持着足够的力度。

也有武官贪恋军功、弄虚作假,竟然滥杀平民和俘虏,以冒领军功,严重违反军纪军规的。万历三十九年(1611),四川建昌守备署指挥佥事薛经就因此被处以极刑。据《明实录》:

建昌会、盐地方,与云南武定界比壤。三十五年,武定有阿克、郑举之乱,薛经驻扎姜州堡,距金沙江三百里。是时克、举已遁矣,经贿结土夷戈备买首级十二颗、俘十三人,虚张捏报,以为当阵擒获阿克党贼。两省抚按觉察,往覆勘明,引擅杀平人及被虏人口冒作贼级报功例,并夺袭,该道右布政蔡守愚罚治,通判殴阳炳降调。<sup>③</sup>

上述军官违法乱纪、为害地方的行为,在全国其他地方也比较常见,只是这样的事件发生在边疆民族地区,它的影响不仅仅会激化社会矛盾,同时也会引起更为激烈的民族矛盾,所以影响更加恶劣。明廷对军官的违法违纪行为会区别对待,虽然会考虑他们在边疆地区的辛苦和特殊性,但对影响极坏者也毫不姑息。

### 三、婚姻、家庭与生活

明代的武官世袭,是在军户家庭内部进行的,它以“嫡长子承袭”为原则,无嫡立庶,无长立幼,旁及兄弟子侄,甚至族内男性(父亲、叔伯、女婿)等,均有可能承袭世职,以保证在卫军职的延续。关于明代卫所武官世袭的情况,前人多有研究,兹不赘述<sup>④</sup>。笔者亦有专文探讨过河南籍都司卫所军户承袭状况,从四川行都司现存的宁番卫和越嶲卫的选簿看,官旗世袭的基本特征与河南亦无明显的区别<sup>⑤</sup>。从中我们看到的是一个家族的男性在传延他们世代的职务或者说承担的差役。

#### 1. 军户内部的联姻。

在边地军卫社会里,这些来自全国各地的世袭武官,聚居住在自己的卫所辖境内,在职责上要面对的是更大范围的、聚居的边民。虽然他们已扎根于边疆地区,但他们的婚姻关系或者说联姻选择的对象仍然是特定的,这从某种程度上可以揭示出家族圈层以外的社会关系和民族关系。

现存凉山州博物馆、出土于安宁河西岸高草乡的《武德将军盐井卫中左千户所正千户陶公墓志铭》记载了明初这位来自凤阳寿州人早年的军功事迹及其家族的婚姻与生活。陶春,元至顺癸酉年(1333)生人,死于明洪武戊寅年(1398)十二月二十五日,年65岁。元至正壬辰年(1352)从军充先锋,随朱元璋下金陵、战两淮、克江西,并一路北征。明洪武辛亥年(1371)驻涇州(今甘肃平凉市涇川县),收集军士百余人,授照信校尉,任涇州守御千户所管军百户,后又因年深、功升宣武卫左所副千户、信阳卫左所正千户等,由其子陶安世袭其职。此后,甲戌年(洪武二十七年,1394)建昌月鲁帖木

① 《明英宗实录》卷三〇五“天顺三年秋七月壬午”,第6434页。

② 《明宪宗实录》卷一〇“成化九年九月乙卯”,第2327—2328页。

③ 《明神宗实录》卷四八六“万历三十九年八月丁酉”,第9162—9163页。

④ 于志嘉:《明代军户世袭制度》,台北:台湾学生书局,1987年;张金奎:《明代卫所军户研究》,北京:线装书局,2005年;梁志胜:《明代卫所武官世袭制度研究》,北京:中国社会科学出版社,2012年。

⑤ 彭勇:《明代河南的军卫移民与文化传播》,《中州学刊》2014年第7期。

儿作乱，“既平，开设盐井卫，公以宿将老成防边，调任中左所左千户”，于是举家迁到四川行都司，从此扎根于此。陶春到此，设屯垦种、安营扎寨、分兵设防，局势稳定了下来。陶春育有一子陶安，先他而歿，这可能是他再次出任千户的原因。陶安生有三子，长子陶宏，以嫡长孙之名分承袭了陶春的武德将军之位，娶了同所百户刘侯的长女妙喜；次子陶礼，娶了会川卫迷易千户百户高侯的长女妙谨；三子陶敏，娶了建昌卫中前所百户高侯长女妙缘。陶安有孙男五人，尚幼未婚。孙女八人，其中陶端，嫁予信阳卫指挥使男朱珍；陶因，嫁予四川行都司都指挥长男黄震；陶果已许配给同卫河口驿百户男王杰，尚未过门；陶清，已与同卫中右所百户长男幸荣订了亲；陶圆，已与同卫前所千户长男杨清订了亲；还有三个更年幼的孙女，是陶贞、陶洁、陶惠。陶春死后，直到永乐辛丑年（1421）八月十二日，才安葬在安宁河旁<sup>①</sup>。

通过墓志的记载，不仅可知洪武年间筹建四川行都司时，明中央确实想尽办法抽设一批武官到这里以安定边疆，它更是详细地提供了四川行都司卫所下移居的第二代、第三代世袭武官家庭的基本婚配状况，他们的子女无一例外地与卫所内部武官子弟结成亲家，既没有与当地的土司（边民）结亲，也没有与低一级军人成婚。

在《凉山历史碑刻注评》一书收录的有限的墓志铭中，还有两通载有作为世袭武官的传主的婚姻状况。一通是出土于冕宁县的《刘氏墓志》（第41—42页），墓主刘氏字妙湛，她随在宁番卫任镇抚的丈夫唐原一起来到四川，她的长子叫唐凯，承袭了唐原的卫镇抚一职，后来在征交趾时去世，唐凯的长子唐胜又承袭了卫镇抚之职。刘氏于正统二年（1437）正月十二日戌时去世，享年80岁。唐胜向江陵人姜学为祖母求墓志铭，以感谢祖母的“教育以成人”的抚养之恩。墓志铭中提到，唐凯另育有一女，“适舍人许子良”，舍人，是明代世袭武官的男性后代（非嫡长子）的称谓，说明她嫁的也是武官家庭<sup>②</sup>。

另一通是出土于今西昌市北的《王裕墓志》（第43—45页），墓主生于壬申年（洪武二十五年，1392年），死于壬戌年（正统七年，1442），已为第三代四川行都司人。他的父辈王举，洪武初年从征有功，历升宣平右卫百户，其父辈王宝袭职于普安卫千户，洪武二十三年任四川行都司下建昌卫正千户。墓主已是出生在四川，他娶的是四川宁州卫邓指挥之女，他有三个儿子年幼尚未娶亲，但他的女儿已经许配给本卫中中所的正千户刘贞。可见，他们的第三、四代军户子孙仍然是在武官内部通婚的。

在经过明洪武二十年之前的征战之后，明中央对全国都司卫所的调整与布局进入相对稳定的状态，所以，卫所官军就地扎地落户的政策也陆续推行。一方面，这一时期实行严格的承袭替役之制，族内男性要确保有人承袭世职差役，另一方面，他们在陌生的环境里，在与驻扎地百姓尚没有更多交流的情况下，自觉地与来自全国各地的世袭武官之间通婚联姻。

生育男子，婚配女儿，是他们家族的大事，也是每一个家庭的大事。笔者2013年夏到四川凉山州和甘洛县海棠镇考察四川行都司历史遗存时，镇里罗氏村民提供了一份2000年新续修的《罗氏宗谱》，宗谱初修于明末，其始祖自罗隆泰，系浙江省金华府金华县海门桥豫宁乡罗家庄人，洪武二年“授职都总指挥，领兵来川，亲率子征伐蜀南，长子罗巡任先锋，守镇西，次子罗雄任驃骑，防范相岭八载，力剿夷服番，降立土司。年上保祖，设千户，岁纳草粮，边疆大靖。驻营越同越嵩”。自罗隆泰之后，罗氏就一直生活在这里了。然而，罗巡乏嗣，罗雄年过半百未育。于是，罗雄“发心向善，修竖瑶

<sup>①</sup> 参见《凉山历史碑刻注评》，第38—40页。

<sup>②</sup> 在宁番卫选簿中，有“年远事故卫镇抚壹员”，恰好记载的是唐氏家庭的世袭状况，记载的前三辈世袭与此碑刻资料完全一致。据载，唐原祖籍高邮州，他死后由唐凯世袭的时间在洪武三十一年六月，唐胜袭职时间在永乐十九年六月。唐胜死后由他的亲叔唐通在正统九年十一月世袭。唐家世袭的最后一次在成化二年九月，“唐曷，高邮州人，系宁番卫世袭卫镇抚唐通亲庶侄，有庶堂弟唐胤患者风软兼矮小残疾不堪承袭（替），本人替职，待堂弟唐胤有男，还与职事”（第13—14页）。后续不知所终，也许唐氏从此绝嗣，也许已调出了宁番卫，后者的可能性要小一些。

厂、镇西石碾一座,感应上苍,不数年而凤凰是占,麒麟忽降,生一子名命碾大。于此接修瑶厂、上下街头石桥二座,又联生二子,名命为碾二、碾三。自此人同合族,后代相传”。随着家族日盛,后世逐步移居,“子孙繁盛,各处移居,有迁越嵩中所镇中坝者,有迁海棠、富林、白马堡者,有迁晒经关大树堡者,虽年代代湮,而始祖来蜀宗谱,犹存于中所坝”。家谱历经清同治二年(1863)的战火而补修,又经光绪十一年(1885)再修,一直流传下来。罗氏后人迁居的地区,正是越嵩卫、镇西所所辖的卫所军户的聚居区,他们的周围不远,就是彝族聚居的土司管辖区,五六百年之后的今天,当地的民族分布格局仍然没有太大的变化。

## 2. 武官的患病现象。

异乡的生活,是一个逐渐熟悉的过程,无论是从生产、生活方式,还是他们的生理和身体。从武官的来源看,也不乏被贬谪来到建昌这样的苦寒、边远之地。虽然他们的感受我们很难像了解文官那样有足够的文献史料,但仍然可以从他们袭替的经历以及患病的情况略知其中一二。

生老病死乃人之常情,由于古代医疗条件有限,加之武官世袭记录长达二百余年,在选簿中出现病患的记载既相当普遍,也是完全可以理解的正常现象。但笔者系统阅读明代武职选簿之后,明显感受到四川行都司官员病患残疾影响到袭替、事故的例子更多,几乎每位世袭武官家族都有因疾病被迫袭替的事例,有的家族比例极高。试举几例。金华人刘敏正统年间为越嵩卫后所试百户,因患风疾,天顺时由其嫡长男刘澄世袭,刘澄本人后来患寒湿疾,成化时由嫡长男刘荣世袭(第116页)。越嵩卫吴贵老疾之后,其长子吴忠因病故无法替袭,由其弟吴宗道袭百户,吴宗道的嫡长男吴贵同样因病故,在此前后,吴家六辈袭职,因病而故者就有五辈(第104页)。越嵩卫前所实授百户“严世勋条”下从洪朝到崇祯朝共世袭九辈人,其中有共五辈(二辈严旺、三辈严武、五辈严威、七辈严世勋、八辈严思忠)明确记载是病故、老疾、患疾等疾病原因导致袭替,其中特别提到严旺“正统十四年为畏守边方事,在监病故”的细节(第99-100页)。越嵩卫后所副千户“吴嘉谟条”下,前六辈之中也有三辈因为病故而袭替(第103-104页)。

作为军事将领和士兵,战争是他们致残的主要因素。同时,这些来自全国各地(以黄淮、江淮流域为主)的军事移民群体在异域他乡出现气候不适、“水土不服”,感染“瘴病”的情况是客观存在的<sup>①</sup>。有关烟瘴的记载更是丰富<sup>②</sup>。当然,自唐宋以来文人笔下对“烟瘴之地”的描述,加剧了外来军事移民的在精神层面的不适应<sup>③</sup>,这种不适应对于必须定居于此的世袭武官自然无法避免,对于铨选或贬谪而来的文官来讲,西南边陲的烟瘴是他们必须克服的心理和生理障碍。

## 3. 家族的生息演变。

经过数代、上百年的发展,许多的武官家族已经演化成为当地有权有势的大家族,成为社会的上层分子(也存在另外一些军户家庭绝户的情况)。据撰写于万历十三年(1585)的《宋兴一墓志》,宋兴一的先祖来自昆山,明初以事谪成建昌卫,任百户,举家迁居于建昌。此后,其家族生息繁衍,相继任职在云南昆明县县丞、湖广蕲水、广西奉议州判官、田州府通判等,宋兴一死后,云南沾益州知州、乡贡进士马昌人马中良给他撰写铭文,四川保宁府阆中县儒学训导湛朝宣篆额,由在建昌卫儒学廩膳生员的后辈为他立墓碑<sup>④</sup>。

四川行都司世袭武官的屯田住所主要分布在安宁河谷,这里土地比较肥沃,适宜发展农业生产,也有利于广大来自传统农耕区的汉族官军及其后代从事农业生产,在异域他乡,同样得以生息繁衍。如万历中期的钟辅夫妇,他们的墓志铭已经淡化了自身世袭武官的色彩。他们的先祖是从河南嵩县

① 周琼:《清代云南瘴气与生态变迁研究》,北京:中国社会科学出版社,2007年。

② 赵桅等辑:《〈明实录〉〈清实录〉烟瘴史料辑编》,北京:中央民族大学出版社,2014年。

③ 张文:《地域偏见和族群歧视——中国古代瘴气与瘴病的文化学解读》,《民族研究》2005年第3期。

④ 凉山彝族自治州博物馆、凉山彝族自治州文物管理所编著:《钟辅夫妇墓碑》,《凉山历史碑刻注评》,第55-56页。

而来，洪武二十七年（1394）来到建昌后所。此后，其子孙七代在三坡村生活，有了属于自己的熟田、耕种为生计，这大略是明后期广大汉族世袭武官的基本生活缩影<sup>①</sup>。

#### 四、卫所官员的精神世界

虽然四川行都司的卫所建置与内地并没有实质的区别，但是由于它的机构设置和职官构成有其明显的特殊性，具体表现在深入少数民族聚居区之内，这里的自然地理环境相对于内地绝大部分的地方是恶劣的，虽然他们有自己的小聚居的社会，但身处西南边疆，文武官员有不同的心境，长期驻扎者与流动任职者，也有着不同的感受。

##### 1. 被赋予的期许。

首先，四川行都司地处偏远之地，在中央和普通官员的眼里，这是仍然是一片“化外”之地。对于长期、世代扎根于建昌的军户而言，除了国家按制度、分等级给军旗舍余等各类人等配备的基本生活物资之外，他们自己还必须在物质和精神上要做好适应并完成本土化的过程。第一代、第二代移民，必须生存下来。像建昌卫中左所正千户陶安，就带着自己的属众，开辟一片属于自己的新生活环境：“于是余寇尚出没，况值饥馑，公于是严号令，谨烽堠，置保障，练士卒，乃缘崖布栅、虚阁构营，篋竹为绳，编木为梁，以通桥道，延袤六十余丈，往来輜重牛马，若践坦途，岁则易之。复设屯，屯田火种，凿渠灌溉，风计倍收，土蒙其利。不逾年，所治城堡鼎然一新，严无不备。”<sup>②</sup>

中央深知这里的条件特殊，在管理措施、考核与评价体系中，也都会予以特别的对待。比如，对官军的考核就有极大的变通。成化三年规定：“各卫所总小旗、户丁并枪补役，会彼处镇守、抚、按，并布、按二司官亲诣监并。四川行都司建昌等六卫相离四川路远，及无镇守等官，有总小旗、户丁曾经保申兵部，准并枪者，就令本处首领官会官本都司掌印官监并回报。”<sup>③</sup>这种看视变通的办法，有可能造成在没有了上级的监视和主管之后，一些官员出现徇私舞弊的情况。实际上，四川行都司的犯法乱纪情况确实不少，一如前述。

然而，从制度的设计上，四川行都司的设置，就是为了定边安民，官员、士兵被赋予了这样的职责，也被寄予了很高的希望，或者说，反映了制度设计层面对官员的要求和官员自我的崇高追求。对此，我们可以通过下面的一篇《送都阷萧君赴四川行都司序》略知四川行都司官员眼里的四川，以及他们对四川官员的期许。

四川去京师万余里，而行都司治建昌，领六卫之师，以控扼诸番，尤西南重镇也。迺者兵部以择帅，闻萧君大用受命以往。乡进士马君谦合诸姻友壮其行，乞赠言于予，予不及识萧君，然窃闻之缙绅间而得其人矣。盖萧君承其先世之烈，数奉诏使虏庭从征伐，起忠义卫正千户，至金都都指挥事，智名勇功，出列营诸校之右，故总戎者以将才荐于兵部，而上亟用之，如此岂非得人也哉。

建昌，古越嵩地，南接滇池，西杂吐蕃，诚蜀之要冲。然国家承平百年，王化之渐被者日广，冶场盐井之利足以裕边，学校弦诵之风足以兴俗。近者诸番又鲜出没之患，则建昌之为乐土也久矣。

萧君提一道之印而守其土，抚其人固绰乎有余地矣。或以为萧君夙将且有志于功名，疑建昌一道不足以尽其才者，是亦不然，千里之行始于足下，所以试之者固将有以待之也，君岂可以所辖为荒服、分阷为偏师而遽忽之也哉。视篆之后，简其士马，修厥戎器，广屯田，礼师儒，毋狃于宴安，而常若寇至，使西南号令斩然一新。又以其暇日，履涉山川，指其不毛之地曰：此诸葛武

<sup>①</sup> 凉山彝族自治州博物馆、凉山彝族自治州文物管理所编著：《凉山历史碑刻注评》，第66—67页。

<sup>②</sup> 凉山彝族自治州博物馆、凉山彝族自治州文物管理所编著：《凉山历史碑刻注评》，第38页。

<sup>③</sup> 万历《明会典》卷一二一《铨选四·官舍比试》，第625页。



侯之所谈笑而禽孟获者也。按行城垒，抚其楼橹之具曰：此李卫公之所经营而夺蛮险者也。忠贤往矣，遗迹具存，慨然兴起于百世之上，而思见其人焉。则三军足食，诸番向风，朝廷无西南之虞，而方面果不足以淹君矣。大镇元戎之选珥貂横玉之贵，皆上之人悬之以待诸将之有功者。萧君勗哉！<sup>①</sup>

本文作者程敏政(1446—1499)，徽州府人，成化年间科举一甲第二名，任翰林院学士，至礼部侍郎赠尚书。文中的“萧君”姓名为萧通，到四川行都司任职时间应该是在成化二十一年(1485)，《明宪宗实录》有记“铨注忠义前卫带俸都指挥佥事萧通于四川行都司管事”<sup>②</sup>。这篇看似官场客套文书的背后，还是有值得关注的深意。萧通为世袭武官出身，原所在的忠义卫(其实是忠义前卫)属在京卫所，在北边的战功又多，从正千户升至都指挥佥事，属中高级武官。他在京城的交友圈甚广，程敏政亦称“缙绅间而得其人”。此次萧通被选派出京到四川行都司任职，是同乡、亲朋和好友共同出面邀请当时的著名文人、高官程敏政来撰写“序文”一篇，也是明朝官场上的常见做法。在程氏眼里，建昌之地经过明代百年的治理，承平日久，已是一片“乐土”，但他仍然念念不忘地寄希望于这位“封疆大员”能够勤于工作，不仅“三军足食，诸番向风，朝廷无西南之虞”，像诸葛亮等人一样，在边疆成就百年不拔之功名。可以说，这篇赠序，大体可反映国家、官员与社会对四川行都司设置及其官员的期许和良好的愿望。

萧通在任期间的政绩如何，暂未知晓。他在四川行都司任期大约是六年时间，弘治四年(1491)他以都指挥佥事一职去世。死后，他的世职由侄子萧瓚来承袭，任职指挥佥事会川卫，“支俸差操”，也就是领俸食禄，是一个既被降了级别又没有实际的职务<sup>③</sup>。看来，他的侄子一家也要继续生活在四川行都司了。萧通、萧瓚叔侄在这里的生活与原来在北京城自然有极大的不同。

## 2. 军民的宗教信仰。

由于缺乏必要的文献，今天的我们无法去窥探从繁华都市到西南边陲小城任职官员的内心感受，尤其是武官，留下的文献更少。但或许可以从他们的精神世界与宗教信仰略知一二层面。

武官的家庭和生活观念，也体现在军户家庭与当地民族存在着不同的风俗文化，比如注重对后代进行的传统文化教育等。不少军户之家在武官故去之后，一定要求得一方墓志铭，甚至死后还要有买地券。在《凉山历史碑刻注评》一书中，收录有一份《李善买地券》(第46—49页)，记载了四川行都司宁番卫指挥使李善于成化十二年(1477)死后埋入墓地的刻有买地券的碑刻，有正面、背后二面。李善是宁番卫最高的世袭武官，原为扬州府江都人，其家族承袭从洪武初年一直到明朝灭亡(宁番卫选簿第6—7页)，其后世子孙一直到今后，仍然生活在今天的冕宁县城厢镇大堰口村<sup>④</sup>。在凉山州出土的买地券除李善的以外，还有《张□买地券》，同样为天顺年间四川行都司世袭武官所使用，以及十七年(1482)越嶲卫镇西守御后千户所城内(今凉山州甘洛县海棠镇南)、河东屯人龙王氏的买地券；万历三十三年(1605)建昌卫木托村寿官赵璋的买地券<sup>⑤</sup>。据鲁西奇的统计，今见明代买地券近60种，其中可考者54种，四川发现的6种买地券中有5种都与卫所有关，其中4种都出自四川行都司管辖地区，实际的数量要多于他的统计<sup>⑥</sup>。笔者认为，买地券在四川的广泛使用，反映了卫所军人的精神信仰，作为中国传统文化中丧葬礼仪与风俗的重要载体，买地券盛于两汉，唐宋时在传统中国版

① 程敏政：《篁墩集》卷二十五，明正德二年(1507)刻本。

② 《明宪宗实录》卷二六四“成化二十一年四月辛未”，第4481页。

③ 《明孝宗实录》卷五十五“弘治四年九月乙酉”，第1073页。

④ 陈云庚：《冕宁惊现明代古墓：昭勇将军墓志填补历史空白》，《凉山日报》2011年12月15日。

⑤ 黄承宗：《凉山州出土的明代买地券》，《四川文物》1997年第5期。

⑥ 鲁西奇：《中国古代买地券研究》，厦门：厦门大学出版社，2014年，第580—623页。据《甘洛县志》的记载，“海棠明墓买地券”肯定不止一份，除万历十七年(1589)的龙王氏之外，还有亡于嘉靖四十四年(1565)、亡于万历十一年(1583)的王氏、蔡氏淑宁者，二人疑为合葬墓(成都：四川人民出版社，1996年，第491页)。

图内使用很广泛,在明清时期趋于衰落的情况下,在边远的凉山地区再使用,反映了他们对于传统文化的认识、留恋与继承。

在《凉山历史碑刻注评》一书收录的有限明代碑刻中,在26份碑刻资料中,与佛教寺院和道教道观相关的碑刻有13份之多,值得关注。从碑刻看,这一时期有著名的庐山寺(光福寺)、隐溪寺、发蒙寺、白塔寺和玉皇阁等,这从一个侧面反映了明时期的四川行都司地区佛、道等宗教的盛行之下,卫所军卫群体的宗教信仰和精神世界。另据嘉靖《四川总志》的记载,四川行都司“祠庙”共计有旗纛庙(各卫俱有,为卫所军人祭军旗之所)、光禄寺(旧名庐山寺)、景净寺(俱治建昌西北)、圣寿寺(越嵩治南)、华严寺(盐井卫治内)、胜功寺(会川卫治内)、崇直观(宁番卫治内)、玄天观(宁番治东南)<sup>①</sup>。说明在五个主要的卫所之治内,都有佛教或道教等宗教场所,以满足军家在精神层面的需要。

现存凉山州博物馆有《白塔寺残碑》一通,内容已不完整,从内容看,是万历中期建昌卫社会各界人士募捐重修白塔寺的碑记。据称,白塔寺建于唐初六诏时期,因“年远寺隳,不胜芜秽。而况兵火叠逢,莲花座……”,于是有倡募捐修者,“明年工成”,新修成的寺院“田土皆清而归于寺中,以供本寺僧人衣钵,接待十方衲子沙门”。碑的后部分,即参与捐修白塔寺的群体构成,很有价值,他们依次是时任游击将军马应智、宋明德、关天爵,建昌卫掌印守备张成、傅玉春,前所官刘希贵,左所官单唐祚,中所官方允昇,右所官汪自贤,礼州所冯国正,依次还有流寓信官、乡绅、经历司经历、儒学教授、土指挥使安泰宁、寿官、信善、生员、信士,以及工匠、型匠、画士、铁匠等等。建昌卫社会各色人等,不分民族、不分文武、不分等级,集众力完成了白塔寺的修建工作,他们是为了共同的信仰走到了一起<sup>②</sup>。

明代民间信仰佛、道合流的情况极其普遍,佛寺与道观并存或合祀一处的情况也是常见现象,像建昌著名的道教建筑玉皇阁,同时也是著名的佛教活动场所,该处保留下来的石刻就很有说服力。万历三十三年(1605)三月二十日,“大明国四川行都司”辖内的建昌卫东土城外马水长江村居住的信士段文学、偕缘信女刘氏等发心捐资命匠塑释迦佛一尊,安放于庐山玉皇阁后殿伺奉,“布种令生福果,功修后世津梁,用助遐龄,增崇善果”。同时同村的信士徐大国、信女张氏命匠铸造金轮炽盛光王佛一尊,奏于玉皇宝阁供养,“祈保夫妇作今生之福果,积来世之功勋,忏罪省愆,增延寿年者”。与此同时的还有信女张氏善缘、夫信士徐大国命匠铸造觉华自在王佛一尊,奉迎于玉皇宝阁供养,“祈保夫妇作儿存福,积来世功,忏罪省愆,增延寿年者”。是年,题为建昌卫中左所东土城外马水长江村居住的莫汝贵、缘人杨氏等人命臣于家铸造西方教主佛像一尊,迎送到玉皇宝阁侍奉,“作今生之福果,积来世之功勋,专祈老年康泰,福寿绵延吉祥”。同时,同村人段文华也在玉皇阁铸造药师佛一尊,迎奉于玉皇定阁侍奉,祈保夫妇寿命延长。像原存于庐山玉皇阁上的《郑荣华铸造佛像三官像题记》碑等,它们都是在道教圣地铸造佛像的例证,时间也是在万历三十三年。这些信士、信女及其家人,都是建昌卫中左所的同一个人(村)内的人,以分别捐献不同佛像的形式祈福,内容大体也是相同的,即求长生、平安、健康和功勋等。类似的铸造还有建昌卫泸沽里南山下居住的杨桂裕,他捐资命匠余加臣铸造了金相毗卢佛一尊,万岁牌一座,迎安隐溪寺侍奉,“祈见福寿”<sup>③</sup>,这些都反映了军卫之家朴素而善良的愿望,这些愿意成为他们精神生活的重要组成部分。

### 3. 文官的精神和物质生活。

四川行都司的文、武官员群体构成的差异也带来他们生活质量的不同。比较而言,在这里任职的文官因属于流官,自然不会在这里终老一生,尽管他们许多是贬谪、流放之人,但心境自然大不相同。在内心失落之余,也有不少官员把内地先进的文化、思想和观念带到边疆,对边地社会产生很大的影响。这与世代代扎根于此的世袭武官的心境是大不一样的。

① 嘉靖《四川总志》卷十五《郡县志·四川行都司》,第23页。

② 《白塔寺残碑》,凉山彝族自治州博物馆、凉山彝族自治州文物管理所编著:《凉山历史碑刻注评》,第70-71页。

③ 凉山彝族自治州博物馆、凉山彝族自治州文物管理所编著:《凉山历史碑刻注评》,第72-85页。

从前面我们征引的孙逊、董杰等人的事迹看,他们在努力践行中国传统文人“治国平天下”的责任与理念。当然,也有一点是共同的,边疆的物质生活环境和精神生活是他们都必须迈出的一道坎。南直隶淮安人蔡昂(1480—1540),在正德、嘉靖时曾任翰林学士、礼部侍郎赠尚书,他有一首诗《送朱伯仁任四川行都司断事<sup>①</sup>》传世,写道:

白帝秋风动,乌蛮夕照含。怜君游宦处,地势极西南。

殊俗聊相问,军谋亦共参。雄飞方自此,休说鬢鬢。<sup>②</sup>

短短的40个字,把四川行都司偏远的自然地理位置和迥异的社会风俗环境的生活场景刻画出来,友人之间生离死别与肃杀凄冷的情感也跃然纸上。

卫所经历司经历、都事或行都司的断事官,是常设文官,流动任职。因经历品级较低,收入菲薄,正常情况下的生活水平和质量都不会很高,由于明代官俸甚薄,许多低品级的官员赴任时是不敢带家属的<sup>③</sup>。万历年间,在四川行都司任职经历的赖天祚就是一个真实的例子。

赖道寄,字惟中,闽之宁化人。幼有志节,岸然异凡儿。父天祚,初为沈阳卫中屯经历,再移四川行都司宁番卫,卒于官。宁番去家万七千余里,值番夷叛,丧滞不还,逾年,讣始至。道寄一恸几绝,已苏,谋迎丧。宗老哀道寄年少,又道阻夷乱,欲尼其行,道寄益恸绝。遂变产得百金,留其半以贍二母,轻装重趂,披棘入宁番,而橐已罄矣。<sup>④</sup>

对赖天祚的履历,李世熊在《明四川行都司专省卫经历赖公墓表》中,借其子道寄之口,有更为详细的交待:

父少习举子业,每试辄蹶,弃。为布政司吏,就铨部试,占第三人,会铨曹不戒,文牒尽泪,父牍特岿然存。遂除直隶沈阳中屯经历,久之,瀛水死淤流败桑麦,比岁大饥,路殍相枕。<sup>⑤</sup>

赖天祚是福建宁化人,字任、又闻之。赖天祚早年读书学习,尝试通过参加科举考试步入仕途,后被选充至沈阳中屯卫(治在北直隶的河间府)担任经历一职,共八年时间,此时已到万历后期<sup>⑥</sup>。其间,当地出现重大灾荒,许多官员束手无策,只有他救灾有方,“莫不懂诵者当路。下其法,任丘诸县活民以数万计”。后因继母去世,他丁忧回家,后又补任到四川行都司的宁番卫。“盖在万里边夷问矣,居二载,禁民诬借夷财,抚叛有成,大吏叙题未得请,遂病卒于官。悲夫!”

在赖天祚去世四十年后,作为同乡的知名文人、又是他儿子的好朋友李世熊(1602—1686)给他写了墓表、传记等。对赖氏的道德、人品予以了高度评价,尤其是对他担任四川行都司经历予以评说,感慨颇多:

葬校四十年,道寄之友李世熊始拜公墓而表之,以籍曰:落万人奚不润一身也,浚万顷奚不偿五鼎也,利百年兵不各一钱也,祀万口奚为屈五平也,天收其声,而予表其莹巨冲生平,而使予定其正倾乎?

细读赖天祚的生平履历,其中并没有提及天祚在宁番卫的家资、家室的情况,但可知他在宁番卫时,儿子道寄并不在身边,而道寄的“二母”也不在他身边。也就是说,赖天祚极可能是独身一人在四川任职。另一个细节,道寄从福建宁化到宁番奔丧,要花掉家资的一半、超过五十两的银子,可见路

① 断事,为断事司官,正六品,出现在洪武初年,负责五军都督府及内外都司卫所的讼诉事法,因建文时革五军断事官,各都司的断事职掌也被弱化。参见李军:《明代断事司考述》,《故宫学刊》总第7辑(2011年)。

② 朱彝尊:《明诗综》卷四十《蔡昂一首》,文渊阁《四库全书》本。

③ 彭勇:《明代士夫追求润笔现象试析》,《史林》2003年第2期。

④ 李世熊:《寒文集》初集卷九《赖道寄传》,清初檀河精舍刻本。

⑤ 李世熊:《寒文集》初集卷九。另见黄宗羲:《明文海》补遗,清涵芬楼钞本。乾隆《汀州府志》卷四十二《艺文四·赖道寄传》个别字句表述略有不同。

⑥ 《赖道寄传》提及“道寄于是谒布政使邓公思启、按察使蔡公守愚”,查《明神宗实录》卷五〇九“万历四十一年六月壬寅”:“升云南按察使邓思启为四川布政司右布政,备兵建昌。”(第9642页)而蔡守愚长期在四川任职,至迟万历四十年九月尚在任(见《明神宗实录》卷四九九),故赖天祚故去时间当在此后。

途之遥远、费用之高昂。像赖天祚这样一个身处帝国最东南的福建人,先是被委派到遥远的华北,在沈阳中屯卫任职,再被调任到大西南任职,尽管明代制度有规定,职官要地域回避,但这样只见制度不见人性的规定,多少让人感觉制度的无情,而身处于这一制度中的人,注定要饱受物质和精神生活的双重考验和折磨。

## 五、结 语

卫所制度虽然在元代已经出现,但在全国范围之内、以最大化、普遍运用于整个国家疆域层面的管理,却是明朝的创制。以朱元璋的治国设想,兵农合一的卫所制度既可以安邦定国,又可以节省民力,具有得天独厚的优势,所谓“养兵百万,不费百姓一粒米”就是此意最简洁的表达。为了保证卫所制度的顺利推行,明中央还同时推行了屯田制、军户世袭制等作为配套,即卫所的军户(包括武官、军人)世袭当差,每个军人的背后,都是一个家庭、甚至是整个家族,他们世代生活在指定的卫所,卫所里的军人则是从全国各地抽调而来的。为了保证每个家庭的物资供应,他们均分配有数量可观、可以世袭的屯田。四川行都司内的军人,就是从全国各地抽调而来,他们要世代永远生活在这里,转变为当地永久居民(个别会被抽调到别的地方)。这样的卫所群体在整个明朝内地和边疆都普遍存在,它们具有共同的属性和高度的相似。

明朝在边疆地区普遍推行卫所制度,还有更深一层的含义,因为边地既是经济基础相对薄弱的地区,也是少数民族聚居区。既然卫所行使军事和行政管理的双重职责,可以镇戍边疆和保卫地方,就又不必复设行政文官(府州县),以简化地方行政职权、减轻百姓的负担。同时,由于边疆地区民族关系复杂,明中央“因俗而治”,允许当地保持高度的民族自治,大力推行土司制度,在土司接受中央封贡的前提下,允许统治权在其本族内部世袭(名义上仍须中央批准)。这样,在四川行都司所辖的凉山地区,汉人社会主导的卫所和彝族人聚居的土司,共同构成了边疆社会的两大管理体系。卫所军人和高度自治的边民被划区而治(土司、羁縻卫所、地面、府州),他们各安生理,又相互影响,抑或时有矛盾和冲突,这种并存共生的关系,在有明一代长期存在,并对此后数百年产生深远的影响。

有学者认为,明中央向边疆民族地区大量移民,是对边疆社会秩序的扰动,给当地社会带来了不安定的因素。不可否认,四川行都司卫所大都设置在沿安宁河谷等土地肥沃、交通便利、易于控制局势的地区,占据的是有利的位置。而实际上,安宁河沿线从汉代以来一直是历代中央控制西南地区的重要地带,在此设治所,既非明朝首创,也并没有对聚居区极强的那些少数民族群体产生重大的扰动。这种情况,在贵州、云南、湖广以及西北等边疆地区也同样存在。仔细分析明朝近三百年民族地区的变乱,主要是由于地方文官(行政官员)的贪污、腐败、苛捐杂税所致,从武职选簿所见犯法行为看,武官的日常生活行为并没有表现得比文官更恶劣。至于卫所军出动对土司变乱的镇压,主要原因一是由于当地土司内部势力消长变化,导致土司之间的权力争斗;二是明中央统一组织的军事行为,几乎不存在地方卫所擅自的、小规模行动。

实际上,对那些必须要永远扎根在边疆社会的世袭武官家族而言,他们以服从国家命令为天职移民于此,所付出的代价,无论是肉体上还是精神上都是巨大的。首先,从全国四面八方举家而来的军人,都面临着职役袭替、娶妻生子、家族繁衍的重任和压力,因为家庭婚姻结构直接影响到他们在边地社会的地位、生存和发展。其次,在承平的日子,他们既会恪守祖居地的文化传统,又要适应和学习居住地风俗习惯,还有寻求精神慰藉的意愿,都要直面精神世界的巨大变化。凡此种种,在明代以降数百年的发展衍变中,在广大边疆地区,逐渐塑造了别具特色的边疆移民群体,从某种程度上,他们是明代卫所制度在边疆社会的见证者。

# 产何以存?

## ——清代《巴县档案》中的行帮公产纠纷

周琳

**摘要:**通过对清代《巴县档案》中70个行帮公产纠纷案例的考察,可以发现清代重庆的行帮更倾向于通过诉讼解决此类问题。在清末新政之前,行帮的确能够凭借与地方官府的互惠关系,比较有效地利用法庭处理纠纷、保护公产。但是在新政实施之后,地方官府在巨大的财政压力之下,转而利用诉讼剥夺行帮公产。基于此,可以运用“官府掌控下的‘理性市场’”这一框架来分析,即官府主导着市场的命运,但也会在经济、社会比较稳定的前提下,给市场发展留下一个弹性的空间。然而在面对财政压力和形势突变的时候,官府又会不遗余力地剥夺工商业者。这些既矛盾又共存的现象,其实是一种微妙、变通的制度安排,清代中国许多地区或许都存在着“专制统治”与“理性市场”的共生。

**关键词:**行帮;公产;《巴县档案》;重庆

时至今日,“产权”已成为分析经济制度与经济绩效的重要范式<sup>①</sup>。在过去的半个多世纪中,中国经济史研究者们也在努力勾勒中国历史上产权制度的面貌,及其在经济、社会变迁中所扮演的角色。然而已有的结论却存在巨大的差异。正如曾小萍(Madeleine Zelin)所概括:20世纪80年代以前,基于法典、行政规则和官箴书的研究普遍认为,帝制晚期的中国法律并不关注产权问题,以致形成了“断裂和易变的财产体系,很难建立起一个大规模商业经济的基础,更难以鼓励工业投资”<sup>②</sup>;而20世纪80年代以来,随着大量基层司法档案被用于历史研究,人们逐渐注意到,传统中国的产权体制其实也蕴含着整套复杂、有效的运作机制<sup>③</sup>。可见,要准确地评估中国历史上的产权制度,还需对更多课题进行更为细致、深入的实证研究。

本文重点探讨清代重庆行帮的公产纠纷,及在此过程中折射出的产权关系。促使笔者关注这一课题的原因有两点:

**作者简介:**周琳,四川大学历史文化学院讲师(四川成都 610064)。

**基金项目:**本文系国家自然科学基金青年项目“清代州县档案中的市场、商人与商业制度研究”(14CZS019)、国家自然科学基金重大项目“明清商人传记资料整理与研究”(14ZDB035)的阶段性成果。

① 目前对于产权理论的系统研究多见于经济学、法学和社会学。欧美学界探讨产权问题的重要文献,参见[美]埃瑞克·G·菲吕博腾(Eirik G. Furubotn)、S. 配杰威齐(Svetozar Pejovich):《产权与经济理论:近期文献的一个综述》,收入[美]R. 科斯(Ronald H. Coase)等著:《财产权利与制度变迁——产权学派与新制度学派译文集》,刘守英等译,上海:上海三联书店,1991年,第201—248页;Louis De Alessi:《产权理论的发展》,收入[美]埃瑞克·G·菲吕博腾、[德]鲁道夫·瑞切特(Rudolf Richter)编:《新制度经济学》,孙经纬译,上海:上海财经大学出版社,1998年,第53—66页。研究中国产权问题的重要文献参见[美]欧中坦(Jonathan Okco):《消失的隐喻——对运用西方法学学术知识研究早期近代中国契约与产权的分析》,收入[美]曾小萍等编:《早期近代中国的契约与产权》,李超等译,杭州:浙江大学出版社,2011年,第171—179页;张小军:《复合产权:一个实质论和资本体系的视角——山西介休洪山泉的历史水权个案研究》,《社会学研究》2007年第4期。

② [美]曾小萍:《对战前中国产权的评论》,[美]曾小萍等编:《早期近代中国的契约与产权》,第18页。

③ [美]曾小萍:《对战前中国产权的评论》,[美]曾小萍等编:《早期近代中国的契约与产权》,第17—34页。

第一,希望深入探究清代工商业组织的公产状况。“公产”是清代中国重要的产权机制<sup>①</sup>,但以往的研究大多关注宗族、义庄、慈善会社、寺庙、书院的公产,对于工商业组织公产的探讨多流于表面<sup>②</sup>。然而在一个商品经济蓬勃发展的时代,由工商业者参与缔造的产权关系一定拥有独特的面貌,且对经济、社会发展影响至深。而近年来不断被发掘的清代基层司法档案,也为研究工商业组织公产提供了翔实可靠的资料。清代《巴县档案》中就保存了大量与行帮公产相关的案例<sup>③</sup>,呈现出耐人追索的产权关系。因此,本文希望借助这批案例细致地探究:清代工商业组织的公产能否得到保护?

第二,观察清代工商业组织在政治和司法实践中的实际处境。就清代工商业组织的政治和法律地位而言,此前的研究存在着一个明显的矛盾:20世纪90年代以前,大陆学者的研究主要在“行会”框架下进行<sup>④</sup>,普遍认为清代行会实际上是专制统治的工具,对政治权力的依附是其赖以生存的前提<sup>⑤</sup>;而20世纪80年代以后的海外汉学研究,却越来越强调清代工商业组织的自治性格,及其与地方官府之间的权力竞争<sup>⑥</sup>。笔者认为,造成这种分歧的原因,除了意识形态的影响和研究对象的区域差异之外,还在于研究者所使用的范式不同。前一类研究可称为“专制主义范式”,即认为“专制主义”主导一切,个体在这个宏观的制度框架中没有太多主动施加影响的可能;后一类研究可称为“多元主义范式”,即更关注个体的选择与行为,以及由此衍生出的非正式制度和人际关系网络<sup>⑦</sup>。然而这两种范式都不能圆满地解释许多历史现象。而清代重庆行帮公产纠纷,为这两种研究范式的对话提供了一个很好的个案。一方面,在《巴县档案》中此类案例相当丰富,跨越从乾隆至宣统的各个时期,各类行帮都曾卷入其中。这就使研究者可以在一个相对长的时段中,依据丰富的案例提炼其背后的宏观制度框架;另一方面,诉讼案卷提供了许多商业纠纷细致入微的情节,使研究者可以理解每一件事究竟是怎样做成的,及在此过程中个体行为对制度的动态影响。希望通过本项研究,我们能够更准确地评估:清代重庆行帮究竟是专制制度的附庸还是自主的市场力量?

① 本文将公产界定为:“由特定的社会群体(如血缘、业缘、地缘、学缘或宗教团体)自行置办,为群体成员共同所有、使用或受益的财产。它本质上是一种民间共同财产,不同于现代行政法意义上的“公产”。邱澎生列举了清代会馆、公所碑刻中包含“公产”一词的语句(参见邱澎生:《由公产到法人——清代苏州、上海商人团体的制度变迁》,《法制史研究》[台北]第10期,2006年12月),可见“公产”是清代人对于特定财产占有、支配方式的描述。

② 以往的研究大多只提及清代工商业组织积累一定数额的公产,用于维持日常开销,兴办各类事业。但这类资产究竟如何运作,产权关系如何确立等问题却少有论及。笔者目前阅读所及,最深入的研究成果是邱澎生:《由公产到法人——清代苏州、上海商人团体的制度变迁》,《法制史研究》(台北)第10期(2006年12月);邱澎生:《会馆、公所与郊之比较:由商人公产检视清代中国市场的多样性》,林玉茹主编:《比较视野下的台湾商业传统》,台北:“中央研究院”台史所,2012年,第267—313页;夫马进的研究揭示了工商业组织公产与地方慈善事业的关系,参见[日]夫马进:《中国善会善堂史研究》,伍跃、杨文信、张学锋译,北京:商务印书馆,2005年。

③ 本文所研究的城市是清代重庆府和巴县的治所,在当时人撰写的各类史料中多称为“巴县”。但由于“重庆”这一称谓在当时也曾使用,且更为现代读者所熟知,所以本文用“重庆”指代这个城市。《巴县档案》是保存相当完整的清代县级地方历史档案,其编研情况和史料价值,参见赖惠敏:《清代巴县县署档案:乾隆朝(1736—1795)司法类》,《近代中国史研究通讯》(台北)第28期(1999年9月);Yasuhiko Karasawa, Bradley W. Reed, and Mathew Sommer, “Qing County Archives in Sichuan: An Update from the Field,” *Late Imperial China* vol. 26, no. 2 (December 2005);邱澎生:《十八世纪巴县档案:一件商业诉讼中的证据与权力问题》,刘铮云主编:《明清档案文书》,台北:台湾政治大学人文中心,2012年,第421—491页。

④ 在这一框架下,研究者主要关注行、帮、会馆、公所、同业公会等组织(主要研究成果参见朱英:《中国行会史研究的回顾与展望》,《历史研究》2003年第2期)。虽然这些组织是否能被称为“行会”,历来存在争论。近年来,越来越多的研究者也以“商人团体”、“工商业组织”等概念代替“行会”,但这些研究背后的问题意识却是一脉相承的。

⑤ 朱英:《中国行会史研究的回顾与展望》,第168—169页。

⑥ 此方面的先驱性研究成果包括:R. Keith Schopp, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982); Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China Zhejiang Province, 1865—1911* (Stanford: Stanford University Press, 1986); Susan Mann, *Local Merchants and Chinese Bureaucracy, 1750—1950* (Stanford: Stanford University Press, 1987); [美]罗威廉(T. Wililam Rowe):《汉口:一个中国城市的市场和社会》,江溶、鲁西奇译,彭雨新、鲁西奇校,北京:中国人民大学出版社,2005年。此后,越来越多的研究开始采用这种范式。

⑦ 关于这两种范式的评述,参见李英明:《中国研究:理论与实际》,台北:三民书局,2007年,第45—68页。

## 一、清代重庆行帮公产概况

本文的主体史料是清代《巴县档案》中与行帮公产相关的70个案件。其名称、出处和在文中的编号请参见本文附录。根据这些案卷所提供的信息,清代重庆行帮公产可以分为动产、不动产两大类,下文将分别叙述之:

(一)动产 “动产”主要指货币形式的行帮公产,最常见的管理机制是“会”。通常分为“常设”与“临时”两类,呈现出以下特点:

第一,其参与者是因业缘关系而组织到一起的行帮成员。但具体地说,又有不同的组织方式。多数情况下,同一行帮的所有成员组成一个“会”。如案卷“道3”中,板箱铺匠人罗光宗提到:“这本城开设箱子铺的有三十多家,历来小的同众铺内作工做箱板子的匠人立有章程,每年做会”;又如案卷“道23”中,印书匠人杨长应等提到:“情蚁等均在渝城帮书铺印书手工艺生理,原有文昌会,议有规程,多年无异”。少数案例中,同一行帮内从事不同经营的人分别加入不同的“会”。如案卷“道18”中,丝线帮铺主们称:“蚁等开设丝线作房,俱系学徒出身,兴设财神会,所有帮工周牛等兴设葛仙会”;当行帮内部发生分化时,“会”也可能重组。如案卷“道19”中,打草纸工匠追述:“蚁等截打草纸工匠,乾隆年间议分为两党帮工,各兴蔡伦会。”又如案卷“嘉4”中,弹棉花行分为“生花铺”和“熟花铺”,其“会”的设置和会产分配也随之发生了变动。

第二,加入常设的“会”是行帮对其成员的一种强制性要求。如嘉庆元年(1796)“胰染绸绉布匹头绳红坊业公议章程”的第一条就载明:“每人抽取厘金钱五百文,不得推诿。倘有扭拗不遵派出厘金钱者,反为滥行规之人,凭众革出,不许入行做艺。”<sup>①</sup>即便个别成员因宗教信仰的原因不愿参加行帮的祀神活动,也必须缴纳入会银钱。如案卷“道25”中,信奉天主教的茶炊业主张万元因“不上庄银,不应差务,亦不祀神”,被事实上驱逐出行。这与当时许多以柔性、自愿的原则筹集经费的民间会社有显著区别<sup>②</sup>。由于有稳定的资金挹注,许多常设的“会”得以持久地存在。如案卷“嘉2”中,胰染绸绉匠人指出,该行帮“先起自立禹王庙,兴会百多年”。即使在行帮发展受挫的时候,一些“会”仍在勉力维持。如案卷“光3”提到:咸丰四年(1854),由于贵州地方局势动荡,来自遵义、桐梓等地的绸商纷纷撤离。在这种情况下,绸帮将剩余的会银数十两托付给留守重庆的余兴顺。同治十年(1871),先前撤离的绸商陆续返回重庆。此时,交给余兴顺管理的会银已增值到1400余两。尽管银钱增殖的细节是余兴顺自己的叙述,可能有夸张之处,但可以肯定的是,即使经历了17年的中衰,绸帮设立的“会”仍在发挥着积累和管理公产的作用。

第三,临时性基金会通常采用“合会”的形式,往往是为了筹集各类应急款项,会员自愿参加,目的达到后即告解散。如案卷“宣7”中,米帮兴建“米亭公所”欠下银1000余两,于是米帮首事就邀集本帮部分成员,组成了一个“千两银会”(具体收支情况见下页“表1”)。从中可知,在十年之内,米帮首事邀会共支出白银1865两,获得利息335两,筹集资金1000两。所以邀会的成本为530两,平均每年53两。这样一来,既能缓解行帮的财务压力,又为普通会员提供了相对可靠的金融渠道。

<sup>①</sup> 案卷“嘉2”。

<sup>②</sup> 当时民间的合会、善会也以集资为重要的活动。但是合会大多是以亲邻情义为纽带,受邀之人未必一定参加。如李金铮指出:“为了保证请会之成功,会首除了考虑会员的经济能力外,还要考虑与会员之间的密切程度,一般会选择亲友邻里。”(参见李金铮:《民国乡村借贷关系研究——以长江中下游地区为中心》,北京:人民出版社,2003年,第277页)善会更是大多本着自愿的原则。如夫马进指出:明清时期的同善会,其会费“是由会友们自愿地、根据自己的经济能力捐献的,绝不是强迫一律的措施”。参见[日]夫马进:《中国善会善堂史研究》,第94页。

表1 米帮“千两银会”收支详情(货币:银/单位:两)

得会先后 会期	米帮 首事	刘洪盛	陈敬堂	陈敬堂	蔺吉堂 等	胡元泰 等	何万元 等	张云升 等	陈敬堂	刘洪盛	米帮 首事
1期(1873)	(1000)	145	135	125	115	105	95	85	75	65	55
2期(1874)	170	(1025)	135	125	115	105	95	85	75	65	55
3期(1875)	170	170	(1060)	125	115	105	95	85	75	65	55
4期(1876)	170	170	160	(500)							
5期(1877)	170	170	160		(500)						
6期(1878)	170	170	160			(500)					
7期(1879)	170	170	160				(500)				
8期(1880)	170	170	160					(500)			
9期(1881)	170	170	160						(500)		
10期(1882)	170	170	160							(500)	
11期(1883)	170	170	160								(500)
缴款数	1700	1675	1550	375		315	285	255	225	195	165
盈亏	-700	-650	-490	+125	+155	+185	+215	+245	+275	+305	+335

第四,常设性的“会”旨在服务于行帮的共同利益。在案卷“宣3”中,屠帮成员明确地陈述了他们选择会首的标准:

签首事必择殷实诚朴闾帮钦服者。一签十年,期满请凭九门帮众将每年账目算清,始能另签下班接管。如有侵吞,自认赔还。

由此可以看出,行帮会首是由行帮成员轮流充当的。他们的角色原则上是服务性的,而不是得利性的。在支配行帮资金方面,他们与普通行帮成员并没有本质的区别。而普通行帮成员除老弱病残或亡故之外,通常也不能以个人名义借支会金。具体地说,会金多被用于应付组织日常开销、保险和联谊三个方面,下文分别举例说明之:

行帮日常开销的重要项目是向地方官府提供钱财、货物、劳役所产生的费用。在案卷“嘉12”中,牛皮铺主陈大顺等提到,“牛皮铺一户各自捐银三十两,交公举殷实值年首人归总生息堆积,如遇军需,即以此生息堆积之项添垫”;在案卷“道5”中,园桶铺匠人也提到:该行内“新添一人上街入会,出钱一千二百文,交入蚁等以作鲁祖会费用,应办文武各衙差务”。除此之外,土木建设、清偿债务、诉讼等也在需要行帮经费的支持。如案卷“嘉4”中即提到,弹花铺“乾隆二十九年入会,生熟花铺捐资放利作会,置造湖广公所等件”;又如案卷“嘉11”中,染房业规定“凡新开染房先上庄银五十两以填前翻微烂贼窃客布之账”;另外,案卷“光2”中,南阳药栈帮与药材牙行发生诉讼,“共用费一千余金无偿”,于是“添议各栈每包帮费银二分,以作每年还账祀神及查厘人工口食公用”。

保险即是帮中的贫弱成员提供最基本的生活保障。如案卷“道16”中,川北各河船帮“虑船夫每至迈病故时无济,设新兴会,每人至渝一次,取厘金钱一文,积贮济遇病身故之需”;又如案卷“道3”中,板箱业规定“若有匠人新开板箱铺,一家出钱四千八百文入会,日后会内有同行匠人物故,会内出钱二千四百文以作费用”。

联谊则是通过敬神、演戏或摆酒的方式,增进同行之间的联系。如案卷“嘉4”中,弹花铺“每年三月一会,九月一会,演戏治酒”;又如案卷“宣3”中,屠帮济米会每年专设“济米银两以作神费演戏之需”。



夫马进认为：“明末清初是中国历史上少见的结会结社的时代”<sup>①</sup>，此时兴起的各类会社为后来的民间组织提供了丰富的经验。而清代重庆行帮基金会也明显地杂糅了同时期各类民间会社的元素。其集资的功能颇似合会、钱会，扶弱济困的功能颇似善堂、善会，联谊、敬神的功能又颇似庙会、神会、逸乐会等<sup>②</sup>。但与民间会社不同的是，行帮基金会比较稳定地依托着一个城市工商业门类，其资金来源和受益范围都有明确的限定，也有着形式上堪称严格的管理制度，成为一种独特的民间会社。

(二)不动产 从笔者目前所掌握的案卷来看，行帮不动产包括以下四个方面的内容：

第一，房产。如案卷“光3”中记载，绸帮于道光十六年(1836)“买金紫门内坐房全院”，又于同治十年(1871)“买新牌坊张荣山栈房铺面”。又如案卷“宣7”中记载，米帮于同治年间“修一米亭公所，共用叁千余金”。还有些行帮的房产似与同乡组织有密切关联，如案卷“嘉4”提到：自乾隆二十九年(1764)起，“生熟花铺捐资放利作会，置造湖广公所等件”。

第二，地产。行帮所购置地产往往是为了给其经营活动提供便利。如案卷“宣5”中提到：夹江花帮在道光年间因“川河滩险，商船失事，晒花无地，复于城外购置晒坝一区”；案卷“道6”中，湘乡船帮与宝庆船帮即因争夺东水门码头的铺房地基而发生纠纷。宝庆帮提出：这块地皮是由“宝帮公置铺基，修建码头，利船靠泊，自有红契为凭，界址井然”；而湘乡帮则提出：这块地皮有一部分应归湘乡帮所有，因为其中“连界石壁上，有天湘帮字样”。可见行帮已经使用契约、碑刻等方式确认和保护自己的地产。

第三，庙产。行帮出资修建庙宇的目的各不相同：有的主要是为了给本行帮提供一个办公和议事的场所。如靛帮在道光年间曾花费数千两白银兴建梅葛庙，就主要是供靛帮九河会首在其中“经理商客买卖生意”<sup>③</sup>。有的则为了保障货物运输安全，如案卷“光5”中，合州帮集资在城南九龙滩修建王爷庙，其原因就是“如其(庙)败坏，滩势愈险，若庙辉煌，滩浪必平”。还有的是为了给本帮中的贫者提供栖身之所。如案卷“道2”中，纤夫金朝相等募资修建王爷庙，即称是为了“凡遇老弱无力在庙供食”。

第四，田产。目前此类情况仅见于案卷“宣3”。在这个案例中，九门屠帮“储积万余金，买田房，招佃耕……每年收田谷七十石，约售银一百五”。

另外，还有一部分行帮的公产没有独立的形态，而是附着于其他社会组织之中。如案卷“道14”中，永生帮顾绣匠人全部信奉天主教，而永生帮的许多款项也是交由天主教真原堂管理。另外也有民间善堂协助管理行帮公产的案例。如案卷“光4”之中，綦江船帮因欠下巨额债务，向同善堂借款还债。又请同善堂做保，向吴开文等人借款，前后共计白银3000余两。于是，同善堂每年“派人同本帮(綦江帮)会首经收，抽还众债”。这个案例的耐人寻味之处还在于：善堂深刻介入了行帮公产的运作，但其角色却颇像股东，而不似此前学者基于江南经验所描述的情况<sup>④</sup>。

## 二、法庭之外的故事——对调解过程的考察

前辈学者的研究，充分展现了调解在中国传统法律实践中至关重要的意义。但是对于调解的运作机制及其与审判的关系，却有着不同的理解。从20世纪初直至今，许多学者认为：中国古代的

① [日]夫马进：《中国善会善堂史研究》，第161页。

② 明清时期各种民间会社的研究成果请参见陈宝良：《中国的社与会》，杭州：浙江人民出版社，1996年。

③ 见“道光十八年黄仕顺等诉状”，《清代乾嘉道巴县档案选编》(上)，第358页。

④ 此前的研究已经注意到善会、善堂对工商业组织公产的影响。夫马进认为：清代杭州等城市的行会慷慨地向善堂提供捐助，是为了得到国家权力的庇护(参见[日]夫马进：《中国善会善堂史研究》，第八、九章)；邱澎生指出：苏州善会、善堂的存在，为公馆、公所管理公产、争取立案提供了重要的经验(参见邱澎生：《会馆、公所与郊之比较：由商人公产检视清代中国市场制度的多样性》，林玉茹主编：《比较视野下的台湾商业传统》，第136—139页)。但是据笔者目前所看到的案例，清代重庆行帮很少直接与善会、善堂发生关联。笔者目前所掌握的行帮公产纠纷案例，除“光4”外都未涉及善会、善堂。工商业者虽然也出资办善，但基本是由八省组织代理，并非由行帮直接出面(参见窦季良：《同乡组织之研究》，重庆：正中书局，1946年，第76—80页)。因此，明清善会、善堂与工商业组织的关系或许比我们已经看到的情况更加复杂，不同区域有着显著的差异。

调解和法律处于一种“二元结构”,各自遵循着不同的规则<sup>①</sup>。20世纪80年代,滋贺秀三对此提出质疑,他主张中国古代的法律和调解并非如此扞格不入,真实的审判过程常常带有强烈的调解色彩,“情”、“理”是调解和法律所共享的规则<sup>②</sup>。20世纪90年代,黄宗智进一步提出修正观点,认为中国古代的法律和调解既非各行其道,亦非合而为一,而是“一个既背离而又抱合的统一体”<sup>③</sup>。上述观点尽管存在分歧,但基本上都认为在清代民事纠纷的解决过程中,调解比诉讼更加有效。然而这些研究大多关注乡村社会,即社会构成比较稳定、社会变迁相对平缓,有较完备的习俗、惯例的历史时空。对于商业化程度较高、人口流动频繁、社会构成复杂的城市社区则较少涉及<sup>④</sup>。因此清代重庆行帮公产案例,当能为我们探讨调解的本质和实效提供有意义的事实。

在本文所考察的70个公产纠纷案例中,明确交代有调解情节的有33个,具体如“表2”所示:

表2 本文所涉行帮公产纠纷的调解情况

(资料来源:本文附录)

调解情况		所包括的案卷
调解成功		乾2、嘉4、嘉5、嘉10、道12、道16、光4、光6
调解不成功	调解情节可信	嘉6、嘉7、嘉11、道1、道3、道8、道10、道15、道17、同2、同3、光1、光13、宣1、宣2、宣3、宣6
	调解情节值得怀疑	道5、道7、道23、道25、光7、光11
调解结果不详		咸1、光2

从“表2”可知,在这一批行帮公产纠纷中,真正通过调解得以解决的只有8例,仅占不到1/4。而且除案例“嘉5”之外,都是经过一轮或数轮诉讼,在官府委托专人或施加压力的情况下,才得以调解成功。如案卷“乾2”中,丝棉行义豕遭彭正坤侵占,丝棉行将彭告到县衙,县令委托“厅主张公踏看”,彭才“自知情虚理亏,遂悔前愆,央众求合”。更耐人寻味的是:在一些案例中参与调解的是同一批人,但讼前和讼后的调解效果却迥然不同。如案卷“道16”中,川北各河船夫因修庙经费问题发生纠纷。在对簿公堂之前,曾“叠投厢长李德钦、蔡宗发并老庙首事刘宗先理算”,但是未能解决问题。而船夫将涉嫌贪污的会首告到县衙之后,县令批示“仍凭厢长首事理令萧登贵算账寝事”。结果六天之后,双方即达成了协议。这种情况类似黄宗智所揭示的“第三领域调解”,即在官方审判与民间调解相互作用的情况下,会使争讼双方更加谨慎地权衡利害关系,或促使亲友邻里更加卖力地调解,从而最终达成和解<sup>⑤</sup>。但与黄氏论断不同的是,这类案例在本文所考察的纠纷中只是少数<sup>⑥</sup>,多数案例

① 瞿同祖提出,中国古代的调解主要依据习惯进行,“习惯和各人民团体中的准则对人民的关系远较法律为重要”。参见瞿同祖:《瞿同祖法学论著集》,北京:中国政法大学出版社,1998年,第409页。季卫东认为,中国传统社会的各种地方共同体为调解设置了规范与边界,法律很难渗透,“民间调解中回避官府的色彩十分浓厚”。参见季卫东:《调解制度的法律发展机制》,收入强世功编:《调解、法制与现代性:中国调解制度研究》,北京:中国法制出版社,2001年,第12-16页。

② [日]滋贺秀三:《清代诉讼制度之民事法源的概括性考察——情、理、法》,收入[日]滋贺秀三等著:《明清时期的民事审判与民间契约》,王亚新等译,北京:法律出版社,1998年,第19-53页。

③ 黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,上海:上海书店出版社,2007年,“重版代序”。

④ 目前,研究清代城市商业纠纷调解的作品包括:Madeleine Zelin,“Merchant Dispute Mediation in Twentieth Century Zigong, Sichuan,” in Kathryn Bernhardt and Philip C. Huang ed., *Civil Law in Qing and Republican China* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 249-286; 周琳:《清代城市商人团体与商业秩序——以重庆八省客长调处商业纠纷的活动为中心》,《南京大学学报(哲学人文科学社会科学版)》2011年第2期。

⑤ 黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,第100-104页。

⑥ 黄宗智考察了清代《宝坻档案》、《淡新档案》和《巴县档案》中628桩民事纠纷案例,发现“最大数量的档案是停止于知县批说决定受理而饬令发出传讯,然后就没有下文”,他认为“这样的案件里面应该有相当一部分是因为民间的进一步调解,解决了纠纷”。参见黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,“重版代序”,第7-8页。

即使经过“第三领域调解”仍然无法解决。

就本文所考察的案例而言,调解失败的原因大致有以下几个:

第一,调解者缺乏震慑双方的威信。此类案例包括“嘉7”、“嘉11”、“道3”、“道5”、“道7”、“道10”、“道15”、“道17”、“道23”、“道25”、“同2”、“光7”、“光11”。在这类案例中,调解者通常是街邻、同行、会众、乡约、保甲等社区组织。在正式提起诉讼前,调解全部失败。当然,在当时的法制环境下,调解失败才会导致诉讼。一定还有相当多的案例经调解后得以解决,不致闹上公堂。但本文所考察的讼前调解失败案例中,明显体现出人们对此类调解的不信任与不看重。如案卷“道7”中,被告称双方曾有过调解,但是原告却称这次所谓的“调解”只是“聚多人于三圣殿……百般嘘吓蚁等”。而案例“道10”、“道23”、“道25”也是基本相同的情况。案例“道3”、“同2”、“光7”、“光11”虽未各执一辞,但可以看出调解的力度是很弱的。尤其在案卷“光7”中,往来26份诉状,14份口供,仅有两份口供提到“投凭集理”、“凭帮众说好”,完全看不出调解对解决争端的实际作用。这不由使人怀疑,提及曾有调解是否只是一种诉讼策略,目的是增强己方诉状的说服力并促使法庭受理此案。

即使在得到官府委托的情况下,社区组织的调解仍有可能失败。如案卷“道17”中,铜页行与铜钮扣行因差费问题引发诉讼,知县委托约邻黄桂亭等出面调解。结果却是“横不由剖,凶闹各散”。而在案卷“嘉11”中,乡约陈文斗受托调解染房行的差费纠纷,但是被告方“藐批抗不从”。致使原告方提出,如果没有县衙的强制性命令,被告方决计不会接受调解。

第二,纠纷激烈,各方难以作出妥协。此类案例包括“道8”、“同3”、“光2”、“光13”。具体情况见“表3”。

表3 存在较大争议的行帮公产纠纷概况

(资料来源:本文附录)

案卷号	所涉行帮	争议资产的性质或数额	争讼时间
道8	九河艇帮	厘金数千两 <sup>①</sup>	道光五年至八年
同3	下河船帮	兵差半股之半	道光六年
光2	南阳药栈帮 药材客帮 药材行帮	南阳药栈帮征收每包药材帮费银二分的权力	光绪六年至九年
光13	大河船帮 盐川船帮	向大河船帮运盐船只征收差费的权力	光绪二十一年四月至二十二年七月

从“表3”可以看出,此类案例之所以出现较大的争议,乃是因为牵扯到的都是当时重庆最有实力的行帮,争议的资产数额也相当可观。在利益的驱使下,各色人等粉墨登场,致使案情扑朔迷离。如案卷“道8”中,九河艇帮的成员为厘金而交相攻击。刘长兴指控前任会首唐象钦贪污,池瑞芳指控现任会首卢俊容贪污,周元顺等认定卢俊容与唐象钦是串通一气,但卢俊容却将贪污的嫌疑统统推到唐象钦身上,并揭发了池瑞芳的勒索情事,而池瑞芳也毫不示弱地曝出了卢俊容陷害唐象钦,收买王成、杨清杰的隐情。显而易见,此案中的每个人都觊觎着这笔可观的资产,也在谨慎地拿捏着最能趋利避害的言辞,这无疑会使调解陷入泥潭。

有的案件则是一波未平一波又起。如案例“光2”,起初是药栈和外地药商为分摊诉讼费而进行交涉。但当承担了绝大部分讼费的药栈获得了向外地客商征收“每药一包帮费银二分”的许可后,药

<sup>①</sup> 在周元顺的诉状中提到,艇帮存在争议的公产数额为“厘金约六千余两”。但因周元顺是本案的原告,极有可能夸大争议资产的数额,所以本表未采用他提供的具体数据,而是用“数千两”以代之。

材牙行又加入进来指控药栈“无课无差,竟敢擅卖大庄客货”。还有的案件则是相同的情况屡次重演。如案卷“光13”中,盐川帮与大河船帮发生了旷日持久的差费争夺,案卷中记载的最早的纠纷发生在光绪十六年(1890)。之后经过无数次冲突、诉讼、调解,甚至由八省客长主持制订了差费征收办法。但是到光绪二十二年(1896),双方还在为违规征收差费的问题争讼不休。

上述事例说明,与行帮有关的各色人等,绝不愿放弃控制数额可观的行帮公产的机会。在这样的情况下,普通社会力量的调解既无力厘清纠纷的是非曲直,也难以平衡双方的利益诉求。如案例“光13”中,为了平息盐川帮与大河船帮的纠纷,下河六帮会首曾“邀集三河各帮会首等在公所妥议明晰”。但是不到一年,盐川帮又开始向大河帮船只强行征收差费。即便是拥有半官方身份,经常参与商业纠纷调解的八省客长<sup>①</sup>,也很难拿出让双方都信服的解决方案。如案卷“道8”中,靛帮成员纷纷指责八省客长处置不当。案卷“光13”中,盐川帮会首直斥八省客长主持制订的差费征收办法“为祸匪浅,害无止息”。此前的研究强调,清代民事案件的调解“是以妥协而不是以法律为主,它的目的不在于执行国法,而在于维持社会的和睦人情关系”<sup>②</sup>。但从上述案例来看,行帮及其成员对其公产的重视远大过维持和睦人际关系的愿望,妥协是很困难的。

第三,有些行帮在面临公产纠纷时,很难找到可靠的调解渠道。此类案例包括:“道1”、“道2”、“光1”、“宣5”。

清代的重庆是一个方兴未艾的移民社会,兴盛之中的城市工商业吸引着结构复杂、流动频繁的外来工商业者群体<sup>③</sup>。他们之中的一部分成功地构建或融入了本地的社会关系网络,但仍有相当数量未能完全被这个社会所接纳。其中,船帮就是一个徘徊在社会主流与边缘之间的群体。一方面,他们形成规模庞大的组织,在地方事务中扮演重要的角色<sup>④</sup>。另一方面,来去频繁、逐水而居的特征,又常常使他们显得孤立和脆弱。案卷“道1”就讲述了一个这样的故事:

道光元年(1821),船户黄崇喜无故受到十余名陌生人的殴打,当场吐血昏迷。从船帮会首的诉状中我们得知,歹徒所针对的其实并不是黄崇喜本人,而是企图与他所在的船帮争夺向船户收费的权力。在这种情况下,船帮并没有积极地寻求调解。只是“投陈新甲钟元玉等看明伤痕”后,便将行凶者告到县衙。黄崇喜的兄长在诉状中写道:“异地孤民,平遭凶殴,不叩拘究,弟伤沉在船,恐出不测,冤莫可伸。”当然,强调己方的势单力薄不排除是一种诉讼策略。但这寥寥几句也勾勒出船帮在这个尚未完全融入的城市中求告无门,只得寄希望于公权力的无奈处境。

在水上的世界,同样飘移无根的还有船帮的竞争者。如案卷“光1”中,叙府船帮首事控告綦江船户罗万兴不交差费。而罗万兴则称,他是受了王三才等人的唆使才这样做。而据船帮首事的调查,王三才等人其实是流窜在重庆周边水道上的一股恶势力。对于此类游离的势力,常规调解渠道基本无能为力,只能诉诸法庭解决纠纷。

除此之外,外地商帮也可能面临调解无门的情况。如案卷“宣5”中,重庆商会占用了夹江花帮早年购置的晒坝。然而为了夺回这块地产,花帮商人并未与重庆商会直接交涉,而是先将此块地产的部分收益捐献给夹江县衙,再由夹江知县移文重庆府,给商会施加压力。花帮商人之所以捐献此地

<sup>①</sup> “八省客长”是清代重庆城内来自湖广、江西、浙江、江南、广东、福建、陕西、山西八个省份的移民群体各自推选出“客长”作为代表,形成的一个联合组织,广泛地参与清代重庆的商业事务。其调处商业纠纷的活动,参见周琳:《城市商人团体与商业秩序——以清代重庆八省客长调处商业纠纷活动为中心》,《南京大学学报(哲学人文社会科学版)》2011年第2期。

<sup>②</sup> 黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,“重版代序”,第8页。

<sup>③</sup> 以往的研究认为,清初外省移民大规模入川的浪潮到雍正五年(1727)便基本结束了。但从《巴县档案》所提供的信息来看,在新兴工商业城市——重庆,外来工商业者的大规模流入始终未曾停止。这种流动在乾隆年间处于发轫期,嘉道年间形成了一个高峰。咸同年间,其势头有所放缓,但似乎仍保持着相当的数量和活性。而到了光宣年间,外来工商业者的数量和活动又有进一步增加的势头。参见周琳:《传统商业制度及其近代变迁:以清代中后期的重庆为中心》,清华大学博士学位论文,2010年,第68—70页。

<sup>④</sup> 关于清代重庆船帮的组织与活动,参见邱澎生:《国法与帮规:清代前期重庆城的船运纠纷解决机制》,收入邱澎生、陈熙远编:《明清法律运作中的权力与文化》,台北:联经出版事业有限公司,2009年,第275—344页。

产的部分收益,除了应付新政摊派之外,也因为花帮在重庆的生意早在光绪年间,即因“无人赴鄂运花”而衰歇。在这种情况下,商人们能够依赖的社会资源大概已经丧失殆尽,除了动用公权力之外可能已别无选择。

由此可见,在一个移民众多的商业社会中,现有的社会关系网络往往不能够给频繁流动的外来工商业者提供足够的调解资源。本文所引用的案例虽然有限,但其折射的应该是相当数量外来工商业者的处境。

第四,在纠纷各方地位悬殊时,基本上不存在调解的空间。此类案例包括“光8”、“宣1”、“宣3”和“宣6”。黄宗智指出,清代的民事调解“虽然可以有效地调解地位相当的双方的民事纠纷,但对双方权力地位悬殊的民事纠纷则无能为力”<sup>①</sup>。清末重庆的行帮公产纠纷充分印证了这一点。但值得强调的是:在这类纠纷中,参与争夺的不仅是对簿公堂的双方,还包括以隐蔽身份介入的地方官府。而且也正是官府的特权,使得调解几乎形同虚设。一个典型的案例是“宣3”。此案发生在宣统元年(1909),吴协和指控王和兴等人贪污九门屠帮帮费。在双方相持不下之际,知县委托同行、监保对屠帮账目进行清算。最后,不论是参与查账的人还是知县本人都承认“三会均无亏空”。但是最终九门屠帮还是要“每年共提银三百两”,“以支持地方公益”。更值得注意的是,本文附录中发生在宣统年间的案件,除“宣4”以外,全部涉及到官府剥夺行帮公产的情节。不管当事人的诉求是否合理合法,不管是否经过调解,地方官府总能在纠纷双方两败俱伤之际渔翁得利。当然,官府这样做也是为新政筹款的沉重负担所迫<sup>②</sup>。但反复制造大同小异的案例,也使我们怀疑调解在清代重庆行帮公产纠纷中的真实效用。

综上所述,与普通的民事纠纷相比,清代重庆的行帮公产纠纷似乎更不易用调解的方式解决。因为纠纷各方正处于一个新兴的移民社会和商业城市之中,其有限的民间调解资源难以协调复杂激烈的利益纷争、保护多元化的外来工商业者,并满足地方官府的财政需求。在这种情况下,许多纠纷最终闹上法庭。那么诉讼又能否有效地解决这些纷争呢?请看下一节的论述。

### 三、法官如何判案?——对诉讼过程的考察

在本文所考察的70个公产纠纷案例中,正式提起诉讼的共有50件。具体情况如“表4”所示:

表4 本文所涉行帮公产纠纷的诉讼情况

(资料来源:本文附录)

案件类型	案卷号		
官府受理的案件	有判决结果的案件	一方胜诉	嘉1、嘉6、嘉8、嘉12、道3、道5、道15、道17、道25、咸1、咸2、光3、光7、光8、光9、光10、光11、光12、光13
		双方互有胜负	嘉4、道4、道7、道12、道16、道18、道20、同3、光4、光6
	第三方得利	光7、宣1、宣3、宣6、宣7、宣8	
	无判决结果的案件	乾2、嘉3、嘉7、嘉10、嘉11、道2、道6、道8、道10、道19、道23、同2、光1、光2、	
未知是否受理的案件	道1、道24		

<sup>①</sup> 黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,第189页。

<sup>②</sup> 从光绪二十九年(1903)起,四川新政全面启动。而此时,川省财政一半以上都要用于支持中央和协济他省。川省官员不得通过扩大税基、增加摊派的方式筹集数额巨大的新政经费。参见何汉威:《晚清四川财政状况的转变》,《新亚学报》(香港)第14卷(1984年);何汉威:《清末赋税基准的扩大及其局限——以杂税中的烟酒税和契税为例》,《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)第17期下册(1988年12月);何汉威:《清季中央与各省财政关系的反思》,《中央研究院历史语言研究所集刊》(台北)第72本第3分(2001年9月)。

在这 50 个案例中,有 34 个基本可以确定通过诉讼过程得到了解决,约占 67%。而即便是“无判决结果的案件”,也可能存在着三种情况:1. 因官府托延不决而成为积案<sup>①</sup>;2. 审讯推动了调解进程,使案件得到解决,但当事人没有按要求到衙门销案;3. 案卷散佚,使诉讼结果无法为研究者所知。也就是说在无判决结果的案件中,很可能也有部分案例通过诉讼得以解决,或至少加快了解的进度。这种情况与“官府在解决民事、商事纠纷方面消极低效”的传统认识大不相同<sup>②</sup>。那么清代重庆地方官府究竟以怎样的态度处理行帮公产纠纷? 又是什么因素推动他们这样做呢?

### (一)官府处理行帮公产纠纷的方式

当行帮将公产纠纷诉诸公堂时,无非是期待官府认可或保障他们积累、控制公产的权利。而从“表 4”收录的案例来看,在宣统以前,地方官府的确在很多情况下较为认真地对待了这一诉求,具体表现为以下几种处理方式:

第一,在有行帮旧规可循的情况下,遵照旧规处理。此类案例包括:“嘉 1”、“嘉 12”、“道 3”、“道 5”、“咸 1”、“光 3”、“光 9”、“光 12”、“光 13”。这些案例大多案情简单,纷争相对和缓,且所面临的商业环境未发生明显的变化。如案卷“嘉 12”中,牛皮铺主邓洪升状告其所在行帮向其勒索帮费银三十两。而行帮首事却证实,这并非勒索,而是行帮为了应付官府差务而共同议定的规章。知县随即判令邓洪升“遵规随众”。

对于个别屡次故犯、缠讼不休的疑难案件,这种方法也很奏效。如案卷“光 13”记载:从光绪十三年(1887)至光绪二十二年(1896),大河船帮与盐川帮因差费征收问题至少发生了 5 次诉讼。每次诉讼的起因,都是盐川帮向大河船帮的上行船只征收差费。而更值得注意的是,尽管在这 9 年之中更换了 3 任知县,但每次都是以盐川帮败诉告终。因为在第一次诉讼时,在任知县就作出了不准盐川帮向大河帮船只征收差费的判决。于是无论谁负责审理此案,都可以同样的原则处理。

但这毕竟是一种简单化的处理方式,很难有效应对情节复杂、内在规则不断变化的案例。如案卷“咸 1”中,白花帮与山货帮竞争白花贸易的垄断经营权和厘金征收权。在诉讼之初,白花帮的汪聚源等拿出了咸丰元年(1851)制订的白花行规,证明山货帮无权参与白花贸易,县衙很快作出了“所有白花自应归汪聚源等”的判决。山货帮不服判决,并提出了两点有说服力的理由:第一,自嘉庆年间以来,山货帮一直在经营白花贸易,已然形成一种惯例;第二,自咸丰六年(1856)抽收百货厘金以来,缴纳厘金已成为获取贸易垄断权的重要条件,而山货行的厘金印簿中明确注有“花厘”一项。这就说明,现实的商业运作往往会出现无法预期的变化,使依据旧规作出的判决成为具文。在这种情况下,下一类处理方式就显得必不可少。

<sup>①</sup> 瞿同祖提出:“(清代)法律规定,属州县司法管辖的民事案件必须在二十日内审结。然而,因为拖延审判没有刑责,许多州县官无视这一期限。”参见瞿同祖:《清代地方政府》,范忠信等译,北京:法律出版社,2003年,第197页。郑秦也认为,“清代州县司法审判事务之繁杂,是前所未有的”,因此“每每有大量积案,亟待清理”。参见郑秦:《清代法律制度研究》,北京:中国政法大学出版社,2000年,第132、133页。

<sup>②</sup> 自 20 世纪中期至 21 世纪初,中外学者普遍认为中国传统时代的法律是服务于统治利益的,民众的权利与需求并不是其主要的考量。如马克斯·韦伯(Max Weber)关于“卡地裁判”的论断,即认为中国古代司法是基于自由裁量的,“西方人的观点里应列为最重要事项的诸种私法的规定,却几乎完全没有(有的话,也是间接性的)。真正受到保证的、个人的‘自由权’是根本不存在的”(参见[德]马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第157—158页),这一论断恰与半个世纪中国法制史研究的主流观点不谋而合。瞿同祖发表于 1947 年的著作也认为,在传统时代的中国,“大部分民事、商事都被法律所不过问。故法律不是用来调整人民及人民团体的生活和活动的”(参见瞿同祖:《瞿同祖法学论著集》,第 403 页)。斯普林克尔(S. Van der Sprenkel)发表于 1962 年的著作也认为:“每当审理在英国可能会算是民事诉讼的案子,州县官没有多大兴趣在当事人之间维持公正”(参见 S. 斯普林克尔:《清代法制导论:从社会学角度加以分析》,张守东译,北京:中国政法大学出版社,2000年,第 86 页)。德克·布迪(Derk Bodde)与克拉伦斯·莫里斯(Clarence Morris)发表于 1967 年的著作再次强调,中华帝国的法律“既不维护传统的宗教价值,也不保护私有财产,它的基本任务是政治性的,对社会施加更严格的政治控制”(参见 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 7 页)。郑秦发表于 2000 年的著作同样认为:“中国传统法律体系中发达的是刑法,民法并不发达……一旦发生了纠纷缺少审理的法律依据。”(参见郑秦:《清代法律制度研究》,第 495 页)

第二,在无旧规可循或旧规不适用的情况下,协助行帮制订新的公产管理规则。此类案例包括“乾2”、“道4”、“道7”、“道12”、“道18”、“道20”、“同3”、“光4”、“光12”。下面以案件“光4”为例进行分析,这也是笔者阅读所及耗时最长、影响最大的一个案件:

光绪九年(1883),巴县知县在四川总督丁宝楨的授意下,对大河船帮进行了一次大刀阔斧的整顿。取消了各个船队独立征收、管理差费的权力,改由县衙委任的首事统一负责。这一举措本是为了杜绝各船队在征收差费时的勒索与贪污,却引起了一连串的纷争。最早挑起讼端的是綦江帮。光绪十三年(1887),他们将首事张利川告到县衙,称其“立名勒索,伪账奸吞”。自此,綦江帮就开始了旨在夺回差费征收权的诉讼,终于在光绪十四年(1888)年底获得了独立征收差费一个月的许可。然而纷争并未止息,綦江帮很快又被其余六帮以“滥规霸收”告上法庭。至光绪十五年(1889)三月,县衙收回了綦江帮的临时征收权。为了消弭争端,在这一轮诉讼结束之后,知县即委托八省客长制订新的差费征收规则。但这仍不足以平息局面,光绪十五年(1889)年底至十六年(1890)八月,泸州、富顺、合江、纳溪、綦江、叙府、金堂各船队的船户纷纷呈递诉状,要求清查账目,更换参与收费的首事。知县再次委托八省客长处理此事,并制订了更加严格的差费征收办法。

从这个跨度长达十年的案卷中可以看到,当时的重庆地方官府对于这桩纠纷是相当关切的。在这个案卷的一百多份诉状、口供、名单、上下行公文中,时时可以看到知县冗长的批文。如下面一段:

查船帮抽收船钱,前经议定章程,详禀各宪批准,迭次示谕在案。兹据禀诚恐日久弊生,仍蹈前辙,不为无见。如恩再行出示刊碑,永远遵守。至以四成偿还各债,自应一年凭众清算一次。所请有本无利,以还清本银为止,亦属可行,应准照办。惟自光绪八年复收之后,已历三年。究竟各债已还若干,尚欠若干,仰即查算明白,开单呈阅,以备查考,毋稍含混为要。

从这段批文中不难看出,知县不仅了解船帮的差费征收办法,而且努力地通过诉讼协调各方的诉求。而涉案各方也体现出对于官府仲裁相当程度的依赖。在此案令人目不暇接的诉状中,无论是船户、首事、地方士绅,还是普通民众,都很少提到公堂之外的调解与协商,而是直接向官府提出自己的诉求,并大量援引之前官长的判决结果作为证据。

除此之外,地方官府还用“立案”的办法确立新的公产管理制度<sup>①</sup>。在本文所考察的案例中,有一些立案是诉讼的结果,如案例“乾2”、“嘉1”、“咸1”、“光4”、“光10”、“光12”、“光13”、“宣2”、“宣3”;有一些则看不出是否经过诉讼,如案例“乾1”、“嘉2”、“道11”、“道13”、“道14”、“道26”、“道27”、“同4”、“光5”、“光14”<sup>②</sup>,这些案例涉及到制造、船运、服务、大宗商贸等多种行业。而且其细节也反映出,立案的确有助于强化公产的管理。如案卷“光10”中,江南会馆敦谊堂的商人欲出售本堂产业,他们向县衙呈递了一份禀状,并特别强调:“惟田房各契前均批明立案,如不禀请批示,不特买主畏祸不敢成交,恐有会内无聊之徒从中阻挠,或籍事滋非,后累难防。”这说明,立案在行规之外,为行帮公产提供了一层更具效力的法律保护机制。

第三,援引规条并不能解决所有问题,在一些比较复杂的案例中,承审官员还必须运用独立判断能力,作出灵活、变通的处理。一般情况下,他们会谨慎地评估是非曲直,尽量约束行帮或个人借公产为名的敛财、争产行为,此类案例包括“嘉6”、“嘉7”、“嘉10”、“道6”、“道8”、“道15”、“道17”、“光1”、“光2”、“光12”。此处以案件“嘉6”和“光12”为例分析之:

<sup>①</sup> “立案”是传统中国地方政府在行政或司法上界定并保护共同财产的一种做法。邱澎生的研究揭示出:清代江南地区的地方官府在司法实践中,不断积累并完善对于商人团体公产立案的经验。参见邱澎生:《由公产到法人——清代苏州、上海商人团体的制度变迁》,第129—140页。

<sup>②</sup> 在这些案卷中,只有一份行帮规程或官府文告,说明某一行帮的公产征收和管理办法,或官府对此项公产的保护态度。这可能存在两种情况:一是该案卷中只有这一份文书;二是该案卷中还有其他诉讼文书,但因为案卷散佚或整理档案时的人为取舍,研究者能看到的只有这一份文书。若属后一种情况,即很有可能是前文提到的经过诉讼之后的公产立案;若属前一种情况,则大致可以确定是另一种形式的立案。即行帮在商定公产管理规则后,将其成文副本交由地方官府核验并保存在衙门档案中,以备将来查考。

案件“嘉6”涉及到的的是豆腐摊贩,这可能是当时重庆经营规模最小的商业门类之一。案件的起因是,邹思权等人向摊贩杨高太等索要入行银二两,若不交出即不许其营业。双方对簿公堂之时,充当证人的约邻也声称该行确有此行规,许多证据都对杨高太一方不利。但是知县最后还是作出了“日后遇有摆摊卖豆腐或开铺发卖,恁随各便,不得齐行把持”的判决。这说明,尽管邹思权一方抬出行规压制杨高太一方,约邻的证言也一边倒地偏袒邹思权一方,知县还是对此案有独立的判断,尽量保护小本经营者不受“把持”之害。

案件“光12”的主角是油漆帮。在这个案卷中,附有一份由该帮成员拟定,提请县衙核可的帮规共十一条。但是非常耐人寻味的是,仅相隔一天,知县对这份帮规的批词却大相径庭:

七月廿五日批词:查阅所议章程,尚无窒碍。惟第四条声叙略欠明晰者,仍遵照前批集众议明,刊刷条规,一体遵行勿替……

七月廿六日批词:此案迭据彭兴泰等呈恳出示,当经批飭集众议明,刊刻原定规条,一体遵办在案。至续议七条,本县并未批准……

知县态度的遽变,显然有故意抵赖的意味。但细读此案诉状,就不难看出其中的原委。原来该帮当时已分为两个部分,一部分是铺户,一部分是司友(即散匠)。七月廿五日以油漆帮名义上呈县衙的那份帮规,原来是铺户擅自拟定的,完全没有顾及司友征收和管理公产的权利。此份帮规上呈后的第二天,司友即联名呈递诉状说明了情况,知县大概此时才明白了这份帮规中的玄机,所以在七月廿六日的批文中,矢口否认自己昨日的决定。

当然,明察秋毫并不适用于所有的案件。在少数情况下,承审官员会本着息事宁人的宗旨处理问题,却致使行帮公产受损<sup>①</sup>。如案卷“光6”中,拨船帮为帮费管理而发生纠纷。现任首事丁福星控告前任首事张位卿“权管霸吞钱千余钏”,“夺帐霸管,握帐不算,众债追逼不偿”,而张位卿则指控丁福星“负债千余,去正握帐不现,侵吞糜费二百余千”。出人意料的是,经过几轮诉讼之后,双方却在知县的主持下签订了一份合约,其中载明:“位卿福星二人因老情愿辞退不充当首事。彼此凭众交出帐簿”,“帮内前后债帐概由总理挪借,公借公还,与丁张二人无涉”。从这些语句中可以判断,拨船帮的帮费管理的确存在巨大的漏洞,丁张二人都难辞其咎。但是由于丁张二人前后管理帮费十余年,其中许多账目已经无从清查,或碍于种种原因不便清查。所以县衙和拨船帮最终将贪污问题和债务问题一笔勾销,由拨船帮承担所有的损失,公款管理从头开始。

在恶势力介入的情况下,承审官员也会作出有损正义的判决。如案卷“光8”中,以陈柏轩为主使的地方恶势力介入了重庆的木桶制造业。不仅垄断了贸易,而且强迫所有匠人向其缴纳入行银。如不服从即施以暴力。后因殴打糊桶帮的江全美等人,被告到县衙。但知县只惩戒了秦国成、黄双喜等从犯,主使的江柏轩则一直逍遥法外。

综上所述,在宣统以前,重庆地方官府处理行帮公产诉讼总体来说是有效率的。戴史翠(Maura Dykstra)的研究显示:清代重庆地方官处理商业纠纷时,往往通过协商和强制并用的方式,维护既有的社会协议或促成新的社会协议<sup>②</sup>。本节中所讨论的绝大部分案件也是如此。不论其审判结果是维持旧规、订立新规,还是在既定规则之外变通处理,几乎都不是官府的恣意裁量,而是尽量协调纠纷各方的利益关系,最终促使人们维护或达成一种共识。这足以反驳此前关于“中国传统法律处理民事纠纷消极、低效、随意”的观点。当然,本节中个别案件的处理的确有损公平、正义,但总的说来行帮产权仍然依赖地方官府得到了保护。

<sup>①</sup> 此类案件包括:嘉4、道16、咸2、光6、光8、光11。

<sup>②</sup> [美]戴史翠(Maura Dykstra):《帝国、知县、商人,以及联系彼此的纽带:清重庆的商业诉讼》,收入王希主编:《中国和世界历史中的重庆:重庆史研究论文选编》,重庆:重庆大学出版社,2013年。



## (二)官府保护和规范行帮公产的动机

除了作出较为妥善的裁决,面对这些行帮公产纠纷,官府还需拿出很大的耐心,因为此类案件中有相当一部分都是一再闹上公堂。具体情况参见“表5”:

表5 本文所考察案件的呈控次数<sup>①</sup>

(资料来源:本文附录)

呈控次数	案卷号
一次	乾2、嘉1、嘉3、嘉7、嘉8、嘉10、嘉11、道2、道6、道16、道17、道23、道24、道25、咸2、同4、光3、光11、宣6、宣7
二次	嘉6、嘉9、嘉12、道1、道3、道7、同1、光1、光6、光8、光9、宣7
三次	嘉4、道4、道5、道10、道18、道19、道20、同2、同3、光12、宣2
四次	道8、道15、咸2、光2、光10
五次以上	光4、光7、光13、宣1、宣8

由“表5”可知,本文所考察的大部分案件都经过了两次以上的诉讼<sup>②</sup>,而且越到较晚的光绪、宣统时期,缠绵难断的案件越多。那么,地方官府为何会容忍这种“缠讼不休”的做法,并为之投入有限的行政资源呢?根据笔者的观察,官府这样做至少是出于两个现实的考量。

第一,是对司法效率的关注。现有的研究揭示出,清代州县官员在司法实践中有相当务实的一面。因为上级官员可以例行监督他们的司法活动<sup>③</sup>,他们的考绩、升迁也与处理各类案件的效率直接挂钩<sup>④</sup>。而本文所考察案件的当事人,似乎也深谙此中奥秘,常常摆出一副不达目的誓讼不休的架势。如案卷“光4”中,碁江船帮对于大河船帮制订的差费征收规则不满,而且认定这一规则是在张利川、洪辉田的挑唆下制订的。于是,碁江帮船户和一批商号决定联名控告张、洪二人,船帮首先作出了非常强硬的表态:

……刻下遭洪辉田、张利川二人狼狈为奸,乃贪小利之辈。我帮船户何不各船商议,大众齐心,将此二人交差禀县,言伊私抽我帮厘金。其我帮板主酌议数位在渝城与伊质讯,其船我帮出钱另请太公,放上所用之钱,照伊所议抽收。如钱不敷,在渝城义生号支钱缴用,与伊决不干休。其控案之用费,一定有我帮酌议,不得缺少。

这一极具号召力的倡议很快得到积极的回应,诉讼随之开始。最后,知县也不得不承认大河船帮的差费征收的确存在严重的贪污、勒索问题,判令大河船帮的财务收支进行彻底整顿。

还有一些案件,由于情节过于琐细,官府本打算敷衍了事,但当事人却锲而不舍地呈控,最终促使法官作出相对公允的裁决。如案卷“道15”中,割猪匠人练龙贵与牟廷顺发生纠纷。练龙贵指控牟廷顺以维护行规为名,向其勒索5000文的罚款;而牟廷顺则指控练龙贵抢去了他的一份借贷契约。出人意料的是,这样一桩“鼠牙雀角”的纠纷,却在两个月中四次闹上法庭。从诉状来看,前三次的处理结果都比较草率。第一次法官斥责了牟廷顺,勒令其结案,第二次则根本不予理会,第三次虽然得到了法官的批词,但似乎没有实质性的意义。而当双方第四次对簿公堂时,法官终于作出了一个兼

<sup>①</sup> 在大部分诉状中,当事人都会提到此案之前是否经过诉讼,以及当时的承审官员是如何处理的。这就为统计呈控次数提供了可能。

<sup>②</sup> 在“表5”中,经过一次诉讼的案件共20个,但是在仅经一次诉讼的案件中,也有一部分是因为案卷散佚或选编时的人为取舍,使研究者看不到此前和此后的诉讼过程。如果将这个因素考虑进来,“表5”中经过两次以上诉讼的案件应该更多。

<sup>③</sup> 瞿同祖:《清代地方政府》,第193-195页。

<sup>④</sup> 瞿同祖指出“百姓生活安定且地方环境条件在其任职期内有所改善”是州县官员获得升迁的重要条件,参见瞿同祖:《清代地方政府》,第60页。黄宗智也指出:州县官员“受到官僚规则的严格限制”,“其绩效考核取决于他能否限制案件发生数,以及他处理所收案件的效率”。参见黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,第89-90、174页。

顾双方诉求的判决,一方面支持练龙贵拒交入行费,一方面帮助牟迁顺索回了丢失的借据。可见,当事人的缠讼有时也能对官府形成一种压力,促其更加积极、有效地解决讼端。

在极个别的案件中,行帮为了保全和扩充公产,甚至不惜成为被告。如案卷“宣2”中,李兴发等人状告渠河船帮欠债不还。但反常的是,船帮首事对原告指控的一切供认不讳,甚至还提供了一份详细的债主名单,罗列了包括原告在内的21名债主,所欠银钱合计3000余两。更出人意料的是,在接下来的案卷中,原告李兴发等人再也没有出现,完全变成渠河帮与官府之间的交涉。最后官府同意渠河帮向其所辖水道的船只征收捐费,作为还债之用。看到这里,读者才基本上理解了此案的玄机。其实之前债主提起诉讼,很可能就是由船帮首事一手策划的。因为闹上公堂不仅能使官府了解船帮的债务负担,更能激起知县对地方秩序的忧虑和对自己前程的顾惜。此时船帮顺势提出征收船捐的要求,知县基本上不可能反对。

官府保护行帮公产的第二个考量,在于保证自身的财政收入。此前的研究已经证实:工商业者提供的差务和厘金,是清代重庆地方官府财政收入的主要来源<sup>①</sup>。在行帮公产纠纷中,这也成为了一个重要的砝码。在许多诉状中,行帮会在醒目的位置写下“多年应差无紊”、“遵奉宪示抽取厘金,勿敢怠忽”等字句。这无疑是提醒承审官员,这个行帮的公产诉求理应得到重视和支持。在“表4”罗列的48个被官府受理的案件中,有30个都可以确定与承差纳厘的行帮有关<sup>②</sup>。如果卷入纠纷的行帮恰恰是承差纳厘大户,官府更是会高度重视。最典型的案例是“光4”,其中的纠纷复杂而激烈,在长达十年的时间里间歇性地爆发。但因为此案牵涉到当时重庆的差费征缴大户——大河船帮,官府仍然积极地、不厌其烦地介入。

在另一些案件中,深谙官府软肋的行帮甚至可以利用差务要胁官府。将这一策略运用得淋漓尽致的案例莫过于“光7”,从“表6”可以看到,毡房帮在前后九轮诉讼中的状词高度雷同:

表6 “重庆毡房帮认差案”诉讼概况

概况 诉讼过程	时间	被告人	毡房帮状词	知县批词
第一轮	光绪十四年三月	万洪顺等	现值学宪案临,坐衙行站需毡四百余条,约费百余金,竭力挪垫,原靠收差供认。似此坚藐抗悬,后货效尤,观望不认,万难支应,违悞匪轻	令万洪顺等遵断认帮。
第二轮	光绪十四年八月	石洪盛	似此抗差估骗,刁恶难容,不禀添究,抗差得势,纷纷效尤,将来差毡势必遗废,无人办理。	各家帐目……一并交与新班首事。
第三轮	光绪十四年十月	陈永茂	现在考试临途,不禀唤究,各帮效尤,差务无着。	饬陈永茂赶紧照规帮给。
第四轮	光绪十四年十一月	华万兴	现届年底,道府恩署均要差毡,伊吞得势,纷纷效尤,差悬无着,情急祸眉。	将华万兴械责锁押,赶紧上庄出用认差。

<sup>①</sup> 相关研究请参见山本进:《明清時代の商人と国家》,东京:研文出版社,2002年;刘铮云:《官给私帖与牙行应差——关于清代牙行的几点观察》,《故宫学术季刊》(台北)第21卷第2期,2003年冬之卷;范金民:《把持与应差:从巴县诉讼档案看清代重庆的商贸行为》,《历史研究》2009年第3期;周琳:《“便商”抑或“害商”——从中介贸易纠纷看乾隆至道光时期重庆的“官牙制”》,《新史学》(台北)第24卷第1期(2013年3月)。

<sup>②</sup> 包括:嘉1、嘉3、嘉7、嘉8、嘉10、嘉11、嘉12、道2、道4、道5、道6、道10、道12、道16、道19、道20、道25、咸1、咸2、同2、同3、光1、光2、光4、光6、光7、光8、光9、光12、光13。

续表

概况 诉讼过程	时间	被告人	毡房帮状词	知县批词
第五轮	光绪十五年九月	万盛泰	陷首等府差久悬,挪垫多金,无从出备。不沐作主,效尤愈甚。差费难支,众心难服,	飭照规帮给,违即带究。
第六轮	光绪十七年八月	商号连云积蔚	不日换季,又要差毡。无资应办,难免违悞。惨民等办差生年要用二百余金,并无底金存款,靠收羊毛应差。遭此抗差霸估,害民等垫累难堪,情实莫何。	飭照规认给,如违带究。
第七轮	光绪十七年十二月	万盛泰	现值年尽岁暮,各衙换毡之时。遭此估霸抗差,民等实难办理。	飭照规认给,如违带究。
第八轮	光绪十八年闰六月	商号连云积蔚等	现在学宪差临,无资应办,情实艰难。似此复藐申抗,差悬无着,情莫恶何。	飭照规认给,如违带究。
第九轮	光绪十八年十一月	商号裕和祥	不恳唤究,日后各贩纷纷效尤,差费无出。惨首等挪垫无着,差何由办。恐大差临境,无由措办,赔累非轻。	羊毛由渝过道,并不售卖,自应免差。

这九轮诉讼发生在四年之中,但毡房帮首事的状词都无一例外地重复着三种策略:一是新一轮差务马上就要来临,可谓是“催”;二是若有人仿效这种做法,今后差毡供应将越来越难以保证,可谓是“吓”;三是差务繁重,办差过程举步维艰,可谓是“诉苦”。知县在接到诉状后,也几乎是没有悬念地站在了毡房帮首事一边。唯一的例外是第九次诉讼中,由于英国太古洋行中途介入,才使审判结果发生逆转。以一个知县的行政经验,一定不难洞察这些状词的雷同与拙劣。但他自始至终都甘愿做毡房帮首事的傀儡,很显然是被利益所驱使。

需要说明的是,在清末新政以前,地方官府在处理行帮公产纠纷时虽然常常为财政利益所挟制,但一些承差纳厘较少的行帮,也可通过司法途径保护公产,本文所收录案例即可为证。但是在光绪二十九年(1903)川省新政启动,行政开支遽增的情况下,官府借公产纠纷剥夺行帮的情况也越来越严重。本文附录中发生在宣统年间的案件除“宣4”之外,均涉及此种情节,而“宣1”是最有代表性的一个案例。

宣统元年(1909)六月,李泽沛等人指控炭力帮首事侵吞公款二千余两,并提议将这笔款项追回后用于设立学堂。县衙受理此案后即委托五厢监正进行核查,并未发现明显的问题。但李泽沛等人却不依不饶,继续呈控。直到宣统二年(1910)初,案卷中仍然没有显示炭力帮有明显的财务问题,但该帮却不得不答允每年从帮费中拿出320钏,资助本地新设立的学校和慈善机构。这个案件的代表性在于,它涉及到当时行帮公产纠纷中最常见的三种不寻常的情况:

第一,赢了官司,输了产业。在这个案件的诉讼过程中,原告方一直处于下风。尤其是在官府清查完炭力帮账目后,明确宣布他们之前的控告是子虚乌有,还责惩了为首的李泽沛。但是炭力帮的公产并没有因此得以保全。宣统元年(1909)八月,也就是双方诉讼最激烈的关头,炭力帮主动提出每年向本地慈善机构——市会捐款200钏,显然是为了破财消灾。但是直到半年以后,炭力帮将捐款的数额提高到每年320钏,知县才批准正式结案。这不由得使人怀疑,县衙其实是借诉讼进行敲诈。案卷“宣3”中的九门屠帮、“宣6”中的火炮帮,“宣7”中的米帮、“宣8”中的拨船主夏聚庆,都有大同小异的遭遇。

第二,行帮对官府的报效由差务变为捐款。与差务相比,捐款显然更加随意。如炭力帮的案件

中,炭力帮一开始希望每年捐 200 钏,但是原告方提出的数额是每年 400 钏,最后协商的结果是每年 320 钏。整个过程就像是讨价还价,完全不援引任何规则,自然也很难限制官府的再度勒索。

第三,出现了一批专门挑起公产纠纷,从中渔利的人。如案卷“宣 1”中的李泽沛,“宣 3”中的吴协和,“宣 6”中的夏绍卿等。他们都不是行帮的成员,但却以兴办公益为名揭发行帮的财务问题。最后就算败诉,也成功地达到了剥夺行帮公产的目的。

综上所述,清末新政是观察清代重庆行帮公产状况的一个分水岭。在此之前,行帮凭借与地方官府的互惠关系,比较有效地利用法庭处理公产纠纷。而在此之后,诉讼却成为剥夺行帮公产的途径。情势的突变引人深思。

## 五、结论:专制统治与“理性市场”

仔细审视过形形色色的案例后不难发现,清代重庆行帮公产纠纷是一个“专制统治”和“多元制度变迁”相交织的故事。下面笔者就试着游走在这两个维度之间,回答本文开篇所提出的两个问题:第一,在清代的重庆,行帮公产能否得到保护?第二,清代重庆的行帮究竟是专制制度的附庸还是自主的市场力量?

透过“多元制度变迁”的维度可以看到,在清末新政以前,许多不寻常的现象正在这个城市的机体中潜滋暗长。尤为显著的是:

第一,重庆行帮的公产能够得到比较有效的保护。这与“中国传统法律不保护产权关系”的论断截然不同。因为对于地方官府而言,只有妥善处理此类纠纷,才能保证良好的地方秩序和充足的财政收入;尽管法律并未明文规定保护行帮产权,但行帮却通过迎合、利用官府的诉求,相当有技巧地促成了许多公产纠纷的解决。此种互动形成了在正式的法律条文之外,有效保护行帮公产的司法经验。这个事实也提醒我们:人们的需求和行为不断地塑造着一个社会的法制环境,在研习律例条文的同时也应充分关注实践层面的法律。

第二,重庆行帮更倾向于通过诉讼解决公产纠纷。这与官府所期待的“无讼”形成鲜明对照,也促使我们重新思考清代民事纠纷中调解与诉讼的关系。这种独特现象是清代重庆社会环境的产物:作为在明清易代战争后重建的城市,民间力量常常不拥有为普通民众所信服的权威;作为一个移民社会,许多流动人口难以分享这个城市的调解资源;作为一个商业化程度日益提高的城市,越来越多复杂而激烈的商业纠纷难以通过调解的方式解决<sup>①</sup>。由此可见,法律实践取决于具体的历史情境,很难一概而论。在现阶段,通过区域研究揭示法律运作的详细过程,尽可能勾勒出一个“细致的局部”,将有助于修正法制史研究中的“宏大叙事”。

然而,从“专制统治”的维度,我们看到的却是一幅没有太多新意的画面。至少在本文所讨论的公产纠纷中,行帮对官府的依赖远远多于它能够对此过程施加的影响。这自然形成了一种危险的关系模式:当地方官府与行帮之间存在互惠关系,并有节制地对其进行索取时,会比较妥善、有效地处理行帮公产纠纷;但是当地方官府面临财政窘境,且不再看重传统工商业时,就会由保护行帮公产变为杀鸡取卵式地剥夺行帮公产。本文所使用的清末新政之后的案例,即展现了后一种情况。这无疑印证了“专制主义扼杀民间商业”的传统命题。

那么如何解释这些既矛盾又共存的现象呢?笔者认为,这其实并不意味着一种混乱,而恰恰是一种微妙、变通的制度安排。本文将这种制度称为“官府掌控下的‘理性市场’”。在这个市场中,专制权力可以说是当之无愧的主角,掌握着生杀予夺的大权。本文中强行剥夺行帮公产又令行帮无法

<sup>①</sup> 步德茂(Thomas M. Buoye)的研究也指出,清代商品经济发展侵蚀了这个社会的道德共识,使得调解在许多情况下难以奏效,越来越多的财产纠纷以暴力告终。参见[美]步德茂:《过失杀人、市场与道德经济:18世纪中国财产权的暴力纠纷》,张世明、刘亚丛、陈兆肆译,北京:社会科学文献出版社,2008年。

反抗的地方官府,就是这种权力的缩影。然而在多数情况下,这种专制权力并非全然愚昧保守、为所欲为。反而,它会在整个制度框架中为市场发展留下一个弹性的空间。所以,清代中国许多地区的市场并不缺乏活力,也形成了各类保障商业成长的规则。从效率和运作细节而言,的确称得上是一个“理性市场”。

但专制制度与“理性市场”并非始终相处默契。在清代重庆的各个商业领域,一个具有普遍性的现象是:当地方经济、社会稳定,或扶持某类工商业有利可图时,官府会给予其一定的自主空间,并在适当寻租的同时协助其建立一个良性的市场秩序;但当局势突变导致政策转型,或扶持某类工商业的回报降低时,官府就会对其弃之不顾,甚至刻意摧残。当然,个别地区的情况并不具有理论上的普适性。在不同的经济、社会环境之下,“理性市场”的因素能否在旧制度的母体中别开出一番生面?尚在未定之天。即使就清末重庆而言,新政之后地方官府对传统工商业的催逼和打压,固然有相当大的恣意妄为的成分,但同时也是在新政压力下进退失据的不得已之举。若无此一情势逆转,结局也是殊难逆料<sup>①</sup>。

随着清朝的覆灭,专制统治和“理性市场”在中国的许多地区两败俱伤。回首这段历史,我们有必要给这两种市场现象以公允的评价。在许多情况下,它们并不是优劣立判或互相抵牾的,而是交织成一种你中有我、我中有你的市场机制。进而言之,制度创新和市场发展之间并不是一种单线的因果关系,新的市场因素往往也要依赖旧制度而成长。只是依赖旧制度是有风险的,市场能否在这个复杂的制度环境中巧妙地趋利避害?市场的成长是侵蚀了旧制度还是强化了旧制度?还需在更多的实证研究中寻找答案。

附录:清代《巴县档案》中与行帮公产相关的部分案例

说明:

1. 本文中所使用的《巴县档案》案卷,除脚注中特别说明的之外,均来自本附录,在文中的编号也与本附录保持一致。

2. 本附录所有案卷的编号,均由一个汉字和一个数字组成,汉字代表该案件发生时在位皇帝年号的简称,如乾隆时期即为“乾”,以此类推;数字代表该案卷在本附录中的次序,如乾隆时期的第一个案卷为“乾1”,以此类推。

3. 为节省篇幅,本附录以及正文表格中的案卷出处,均采用了原始文献的简称。具体如下:“选编”指四川大学历史系、四川省档案馆编:《清代乾嘉道巴县档案选编》(上),成都:四川大学出版社,1989年;“川档”指四川省档案馆藏《巴县档案》缩微胶卷,卷宗号:清6;“川大档”指四川大学历史文化学院藏《巴县档案抄件》。

4. 案件“宣1”在《巴县档案》原文中被分为7个独立的案卷,诉讼时间前后相差数月,但是其诉讼缘由和涉案各方基本上没有改变。因此,本文将这些案卷合并为一个案件,并重新命名。原案卷按时间先后分别为:

(1) 渝城炭力帮临江千厮厢董家嘴首事廖维轩等自愿认捐三码头年捐恳示众照旧规办理不得借捐索需文,“川档”清6-54-01491。

(2) 监生李泽沛等禀恳将临江炭力帮所抽之钱提作办学经费及巴县札委炭帮首事等情卷,“川档”清6-54-01621。

<sup>①</sup> Eric Jones 认为,清代中国政府的寻租特性,是其未出现突破性经济成长的决定性因素。参见 Eric Jones, *Growth Recurring* (New York: Oxford University Press, 1988)。但是从本文的研究可以看出,清代重庆地方政府并非始终无节制地寻租,尽管其寻租倾向在清末新政后明显加强,但在很大程度上也是应付形势变迁的进退失据之举。因此,清代政府的确具有寻租的性格,但这是否决定了中国不能出现突破性经济成长,还需以更扎实的实证研究为依据进行商榷。

(3)巴县炭力帮监正杨吉三监生李泽沛等与监生熊大祥等为帮费帐目互控案,“川大档”宣财五搬运 1。

(4)监生李泽沛等禀控渝城炭力帮首事熊大祥等侵吞炭轮款案,“川大档”宣财五搬运 10。

(5)监生李泽沛等与炭力帮首士蓝祥杰等为帮费事互控案,“川大档”宣财五搬运 4。

(6)渝城洪岩厢千厮门炭力帮首事何玉顺等禀巴县请求减捐市会钱或各衙杂派钱卷,“川大档”宣财五搬运 8。

(7)炭力帮首廖维轩等认缴市会劝学会年捐文,“川档”清 6—54—01943。

本文编号	时间	案卷名称	出处
乾 1	乾隆二十年	阉术公规	《选编》第 233 页
乾 2	乾隆五十八年	丝行公地义冢碑序	《选编》第 250—251 页
嘉 1	嘉庆	渝城弹新花铺公议单	“川档”清 6—03—00358
嘉 2	嘉庆元年	胰染绸绫布匹头绳红坊众艺师友等公议章程	《选编》第 236—237 页
嘉 3	嘉庆四年	本城行户官广聚具告谭正禄杜脚夫不听使唤恶逆凶殴民一案	“川档”清 6—05—04974
嘉 4	嘉庆七年	本城民方曰贵禀曾义和等一局夥吞帝主会公项银两案	“川档”清 6—03—00312
嘉 5	嘉庆十年	胡起先等禀存打账钩之郑老么违规乱打造铜瓢发卖硬不上会应差一案	“川档”清 6—03—00315
嘉 6	嘉庆十年	本城邹思权告杨高太摆摊发卖踊塞街道卷	“川档”清 6—05—04645
嘉 7	嘉庆十一年	大河帮会首杨大顺等禀船户张云龙等在帮乘迈痞索案	“川档”清 6—06—07068
嘉 8	嘉庆十一年	刘化呈等告快役庞玉冒充井河帮船首一案	《选编》第 405 页
嘉 9	嘉庆十三年	大河叙府帮船首杨登朝具禀伊帮船首该伊承充卷	“川档”清 6—06—07073
嘉 10	嘉庆十四年	朝天储奇两党花轿铺互控案	《选编》第 394—395 页
嘉 11	嘉庆二十四年	覃清国具禀夏朝希紊规抗不缴庄银并遇差躲公不办一案	“川档”清 6—03—00346
嘉 12	嘉庆二十五年	翠微坊邓洪升具告罗裕珍等串搯勒银以及巴县具告各皮铺遵照旧章捐资生息认备军需毋抗违乱讼扰	“川档”清 6—03—00347
道 1	道光元年	本城黄崇贵告李加谟平白统痞朋殴伊弟一案	“川档”清 6—06—10826
道 2	道光元年	赖豫泰等告船夫朱老满等勒银修庙案	《选编》第 407—408 页
道 3	道光一至二年	板箱铺整理行规案	《选编》第 323—324 页
道 4	道光五年	小河船首候尚忠禀大河船首谢再提等紊乱船规勒收帮费一案	“川档”清 6—07—00796
道 5	道光五年	陈金全徐双发因做园桶互控案	《选编》第 325—326 页
道 6	道光五年	湘乡帮与宝庆帮因码头铺房地基互控案	《选编》第 410—411 页
道 7	道光七年	渝城磨房与烧饼铺互控案	《选编》第 387—388 页
道 8	道光八至十年	綦江县民周元顺等具禀卢俊荣等藉补修梅葛庙为名从中侵吞金事	“川档”清 6—07—00591
道 9	道光十年	书办陈廷辉等告刘玉等搯索花轿案	《选编》第 395—396 页

道 10	道光十一年	孀妇刘龚氏具告朱奇等故乱开设染房程规诬奇生息一案	“川档”清 6-07-00525
道 11	道光十五年	乡城公议割猪章程	《选编》第 233-234 页
道 12	道光十九年	千厮坊叶正顺等具告散夫彭仕龙等将伊栈棉花私卖吞银一案	“川档”清 6-12-10409
道 13	道光二十一年	广扣帮公议章程	《选编》第 242-243 页
道 14	道光二十二年	永生帮顾绣老板师友公议条规	《选编》第 234 页
道 15	道光二十三年	练龙贵与牟廷顺因割猪互控案	《选编》第 234 页
道 16	道光二十三年	川北各河船夫设新兴会案	《选编》第 415-416 页
道 17	道光二十四年	本城陈德昌开设铜钮扣铺告黄恒顺把阻远来卖铜页之人不许在城出售案	“川档”清 6-12-10585
道 18	道光二十四年	本城夏德顺告周牛勒去钱文屡次把阻停贸手工艺生理等情	“川档”清 6-12-10581
道 19	道光二十四年	打草纸帮诉讼案	《选编》第 246-248 页
道 20	道光二十五年	本城民段永清等具禀砖瓦铺王合顺等违规讹派别上行银两并借差勒索等情案	“川档”清 6-07-00652
道 21	道光二十五年	小河船首李廷泰等禀请批委八省请示定立差规卷	“川档”清 6-07-00556
道 22	道光二十六年	大小河各船帮举签认充会首承办差务卷	“川档”清 6-07-00822
道 23	道光二十七年	印书匠人何升海与杨长应等互控	《选编》第 389-390 页
道 24	道光二十八年	宗义先等禀状	《选编》第 337 页
道 25	道光二十八年	茶担行李和顺与张万元互控案	《选编》第 374-375 页
道 26	道光二十九年	渝城男工顾绣老板师友公议条规	《选编》第 235-236 页
道 27	道光三十年	冰桔糖房规条	《选编》第 245-246 页
咸 1	咸丰六年	白花行户汪聚源等具禀黄泰茂违示搀越隐漏厘金案	“川档”清 6-18-00909
咸 2	咸丰十一年	宜昌帮会首闫大槐告毛开源等费人不缴蚊额外垫钱查照问规挪垫银两如数算给案	“川档”清 6-22-08953
咸 3	咸丰十一年	三河会首马正泰等禀明封号兵船迎接骆大人来川实难承办卷	“川档”清 6-18-01072
同 1	同治三年	巴县据遂河五帮首事船户黄元兴等禀恳示谕各帮船户船只各码头不得紊乱旧规以杜争竞以免藏奸案	“川档”清 6-23-01014
同 2	同治三至七年	巴县据禀示谕严禁贩丝奸商不投行私串过秤发卖漏税和饬差查拏奸商以及丝行户张来顺等禀郑金顺曹二等违示漏厘一案	“川档”清 6-23-00820
同 3	同治六年	下河首事胡元圃等禀王大兴借差霸收吞川帮船户差钱一案	“川档”清 6-23-01010
同 4	同治七年	本城夏石城等禀恳示禁永德会人等不得私收佃钱及将公项铺房私行当卖及会祭之期毋许酗酒肆闹一案	“川档”清 6-23-00356

光 1	光绪八年	叙府船帮首事刘正顺等控罗万兴抗差案	“川大档”光财二行帮 136
光 2	光绪九年	黄亿隆与刘天宝各开棧药材生贸之纠纷互控一案	“川档”清 6-44-26400
光 3	光绪九年	令狐顺兴与赵德顺等人因绸帮公所账目不清互控一案	“川档”清 6-44-26422
光 4	光绪九至十年	重庆船帮专案	“川大档”光财二行帮 124
光 5	光绪十三年	工吏职员及智一甲汪世芳等稟请示谕出簿募化培修老鼓楼九龙滩王爷庙以杜侵吞滋扰卷	“川档”清 6-31-01981
光 6	光绪十四年	巴县丁福星等控经营拔搬帮差务的张位卿夺账霸营亏吞案	“川档”清 6-06-26795
光 7	光绪十四至十八年	重庆毡房帮认差案	“川大档”光财二行帮 132
光 8	光绪十五年	重庆白披桶棚桶两帮维护帮规案	“川档”清 6-44-26859
光 9	光绪十六年	大河七帮船首罗炳盛等控毛祥瑞滥规案	“川大档”光财二行帮 120
光 10	光绪十八年	江南会馆敦谊堂首事朱成词口法荣等为争做首事客长并会馆财务互控及该馆首事议定之会馆管理章程案	“川大档”光社会帮会 2
光 11	光绪十九年	渝五花帮帮内为帮金互控案	“川大档”光财二行帮 110
光 12	光绪二十一年	油漆铺帮帮规	“川大档”光财二行帮 119
光 13	光绪二十一至二十二年	大河七帮与盐川帮争收船差钱纠纷案	“川大档”光财三行帮 121
光 14	光绪三十三年	金堂木船业成立金内帮揽载公所	“川大档”光财二行帮 126
宣 1	宣统一至二年	炭力帮公产案	见“附录说明”
宣 2	宣统元年	渠河帮镇江寺公所债务纠纷案	“川大档”宣财五水道 9
宣 3	宣统一至二年	重庆九门屠帮帮费使用案	“川大档”宣财二手工业 41
宣 4	宣统二年	南纪门米帮财神会董刘铺等具稟将余款暂立简易学堂稟请立案	“川档”清 6-54-01590
宣 5	宣统二年	重庆府札巴县准嘉定府移开据花帮议乐将李仲连私卖三县花帮在渝公产银捐作郡城女学经费饬出示严禁以杜朦卖等情	“川档”清 6-54-01651
宣 6	宣统二年	重庆火炮帮基金被提做团练及学费案	“川大档”宣财二手工业 33
宣 7	宣统二年	重庆米亭子神农会债务纠纷案	“川大档”宣财二手工业 51
宣 8	宣统三年	渝城驳船帮运输纠纷案	“川大档”宣财五水道 12

[责任编辑 扬 眉]



## “疽发背而死”与中国史学传统

潘务正

**摘要:**史传中经常出现历史人物“疽发背而死”的记载。此病在古代为膏肓之疾,死亡率很高。史传中这一叙事元素不仅仅为实录,往往还蕴含着丰富复杂的意蕴:它展现了历史人物的忧患意识,至明清之际成为遗民的一种隐晦死法;因患上此病时死相极为凄惨,故史家在此中融织了天道观念,至后世演化为诅咒之语。叙事手法上,“疽发背而死”含蓄地表达了历史人物的情感,流露史家的褒贬倾向,并渲染出浓厚的悲剧意蕴。这一叙事元素符合古代文史交融的传统,为史家青睐。

**关键词:**疽发背;忧患意识;天道观念;叙事传统

死亡乃人生大事,古代史家通常在历史人物之死的描写中展现其品节。因病而亡是司空见惯的死法,不过为了叙事的简洁,史书未必均交代其死因。然有一种情况比较特殊,即史传中出现众多“疽发背而死”的记载,此始于《史记》,众所周知范增就是因此而殁;自此之后,史书提到人物之死时频繁出现这一病因,几乎无代无之。试以二十四史及《清史稿》为例,除去重复者,情况如下:

书名	发病者	书名	发病者
史记	范增、周丘	旧唐书	张守珪、李洎、韩简
后汉书	朱穆、盖勋、刘焉、刘表	新唐书	孟浩然、薛存庆
三国志	曹休	旧五代史	阎宝、龙敏、和凝、胡进思
晋书	庾翼	宋史	韩令坤、张澹、何继筠、卞袞、明镐、唐介、王雱、种谔、宗泽、刘羲叟、张嶷、周克明、符惟忠、曾觐、留从效
宋书	刘禹、庾悦、姚绍	金史	田琢、移刺瑗
魏书	南安王桢、崔亮	辽史	萧陶隗
南史	萧明	明史	徐达、朱恩鑑、何申、李鑑、王鸿儒、杨一清、毛伯温、仇鸾、张慎言、张宗琿 <sup>①</sup>
北史	王勇、王士隆	清史稿	庄元辰、姚启圣、朱善张、张曜

“疽发背而死”受古代史家的青睐是显而易见的,文献记载中当同一人物有不同死法时,史家往往乐意采用这种结局。如唐代韩简,据《实录》记载,他是“为部下所杀”<sup>②</sup>。然《旧唐书》本传云:

**作者简介:**潘务正,安徽师范大学文学院教授(安徽芜湖 241002)。

<sup>①</sup> 万斯同《明史》(清抄本)中尚有胡海、章玉等因此病而死,分别见卷一六六、卷二〇七。本文所用二十四史及《清史稿》均为中华书局点校本,为避免繁琐,不另出注。

<sup>②</sup> 司马光:《通鉴考异》,《资治通鉴》卷二五五,北京:中华书局,1984年,第8288页。

“为(诸葛)爽军逆击,败之。简单骑奔回,忧愤,疽发背而卒”;《新唐书》本传、《资治通鉴》亦同。史家明知韩简还有另一种死法,却仍择定其为疽发背而死。又如宗泽,其死也有不同记载。南宋叶适仅云其“忿郁死”<sup>①</sup>,明王祎亦云“遽属疾”,或云“以故忧愤成疾”<sup>②</sup>,而不提所患何疾。但南宋王柏《宗忠简公传》云“疽发病甚,……薨”<sup>③</sup>,《靖康小雅》更是明确记载“疽发背而薨”<sup>④</sup>,元初官修《宋史》承之。是否疽发背而死并未在很大程度上影响宗泽的光辉形象,但史家似乎更“偏爱”其因此致命。

作为一个反复出现的叙事元素,这仅为实录,还是别有意味?因其始于《史记》,并大量出现在史书及传记类文献中,故本文以史传为中心,兼及其他史料,对这一问题试加探讨。

## 一、致命之因

史书中最早明确记载因疽而死的是晋国中军元帅荀偃,《左传·襄公十九年》载其“痺疽生疡于头”而丧生,可见此病很早就给史家留下深刻的印象。古人通常以“痈”来解释“疽”,《说文解字·疒部》云:“疽,久痈也。”同卷又云:“痈,肿也。”<sup>⑤</sup>疽是在痈的基础上发展而来的,段玉裁据《后汉书·刘焉传》注、玄应《一切经音义》云:“疽,久痈也。”并解释道:“痈久而溃,沮洳然也。”同卷释“痈”云:“肿,痈也。瘤,肿也;瘞,小肿也,则非谓痈也。”<sup>⑥</sup>认为痈是人身上比较大的肿块,久痈引起溃烂即为疽。

不过古代医家的看法则不同。隋代巢元方《诸病源候总论》云:“五脏不调则致疽,疽者肿结皮,强如牛领之皮;六腑不和则致痈,痈者肿结薄以泽是也。……腑脏不调和而腠理开,受于风寒,折于血则积聚成肿,深则为疽,浅乃为痈。”<sup>⑦</sup>中医认为疽痈为脏腑不调所致,五脏不调易生疽,六腑不调易生痈。脏腑不调,感染风寒,血气凝聚成肿块,肿块深且皮厚者为疽,浅且皮薄有泽者为痈。痈因其比较肤浅,危害性不大。与之相比疽则危害性极大,发病后难以治愈,死亡率高。南宋李迅《集验背疽方·察疽发有内外之别》云:“初发疽时,不拘小大,身体无热,自觉倦怠,生疽处亦不热。数日之间,渐渐开大,不肿不高,不疼不痛,低陷而坏烂。破后,肉紫黑色,此为内发。有此证者,未发见之先,脏府已先溃烂,百人百不救,虽有神仙药,亦付之无可奈何。”<sup>⑧</sup>疽发病时,脏器已溃烂,根本无法医治。故《诸病源候总论》云:“疽重于痈,发者多死。”<sup>⑨</sup>

据南北朝龚庆宣《刘涓子鬼遗方》所载,疽可以发在身上的任何部位,然疽发于背部以外区域,虽死亡率亦较高,但还有医治的可能。史料记载中亦不乏此例,如唐李齐疽发于首(《旧唐书·李质传》),南宋遗民赵元清(《宋遗民录》卷五)、明李震疽发于脑(《皇明大政记》卷十五),均未丧命。疽发于背亦有好转者,如清代江南歙县孝子汪龙“疽发背”,“越数旬始瘥”(《清史稿·孝义二》);不过从总体来看,治愈的可能极小,像汪龙这样不治而愈只是一种美好的祝愿而已。

疽发背在古代几乎是一种绝症,宋洪适《跋痈疽方》云:“疽发背,三尺童子亦知为膏肓之疾。”<sup>⑩</sup>元谢应芳《赠钱隐居序》亦云:“夫疽发于背者,危疾也。”<sup>⑪</sup>究其因由,在于背部于人体的重要性。中医认

① 叶适:《故知广州敷文阁待制薛公墓志铭》,《水心先生文集》卷二十二,《四部丛刊》第203册,上海:上海书店,1989年重印本,第7页。

② 王祎:《义乌宋先达小传·宗泽》,《王忠文集》卷二十一,《影印文渊阁四库全书》第1226册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第434页。

③ 王柏:《鲁斋集》卷十四,民国《续金华丛书》本。

④ 李心传:《建炎以来系年要录》卷十五引,北京:中华书局,1956年,第321页。

⑤ 许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第155页。

⑥ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》卷十四,上海:上海古籍出版社,1981年,第350页。

⑦ 巢元方:《巢氏诸病源候总论》卷四十“发背候”,《影印文渊阁四库全书》第734册,第840页。

⑧ 李迅:《集验背疽方》,《影印文渊阁四库全书》第743册,第435—436页。

⑨ 巢元方:《诸病源候总论》卷三十三“疽发背候”,第785页。

⑩ 洪适:《盘舟文集》卷六十三,《四部丛刊》第193册,第5页。

⑪ 谢应芳:《龟巢稿》卷十四,《四部丛刊》三编第69册,上海:上海书店,1986年重印本。

为背是五脏穴位所在,《明堂针灸书》云:“人五脏之系,咸附于背。”<sup>①</sup>即五脏对应的穴位,均在人体背部,这个穴位又称为“俞(膂)”。《类经》注云:“五脏居于腹中,其脉气俱出于背之足太阳经,是为五脏之膂。”<sup>②</sup>中医理论中,后背属阳,阳脉均循行经过,尤其是背正中的督脉,与两边对称的太阳膀胱经,五脏俞即分布其上,疽往往发于背部这些穴位,《诸病源候总论》卷三十三“疽发背候”云:“疽发背者,多发于诸脏俞也。”五脏俞反映对应五脏正气的盛衰,疽发于此说明所属脏器已发生病变,正气虚极,无力抗邪,故属于恶候。

疽发于背,堵塞经络的通畅,引起溃烂。《诸病源候总论》卷三十三“疽发背候”云:“五脏不调则发疽,五脏俞皆在背,其血气经络于身。腑脏不调,腠理虚者,经脉为寒所客。寒折于血,血壅不通,故乃结成疽。其发脏俞也,热气施于血,则肉血败腐为脓也。”《仙授理伤续断秘方》亦云:“痈疽发背,筋肉坏烂。”<sup>③</sup>发病时因溃烂而产生剧烈疼痛,患者苦不堪言:“痈疽发背,溃后疼痛不止。”<sup>④</sup>疽发背不但难以治疗,且死时极为痛苦,死相亦较凄惨,古代视之为恶疾,不言而喻。正因疽发背在古代属“膏肓之疾”,故众多历史人物因此而死就不难理解。

“疽发背”的诱因很多,古代医学家对此作了探讨,李迅《集验背疽方》归结为五个方面:“天行一,瘦弱气滞二,怒气三,肾气虚四,饮法酒、食炙煨物、服丹药热毒五。”元杨清叟《仙传外科集验方》亦云其源有五:“一天行时气;二七情内郁;三体虚外感;四身热搏于风冷;五食炙煨、饮法酒、服丹石等热毒。”<sup>⑤</sup>也就是说,天气、情绪、体质及饮食等均可诱发此病。在五种病因中,史传记载最多的是因极度愤怒、悲伤、惊恐即“七情内郁”引发的疽发背。情感郁积会伤及五脏,《黄帝内经》云:“怒伤肝,喜伤心,忧伤肺,思伤脾,恐伤肾,皆志意为病。”<sup>⑥</sup>情绪波动导致五脏不调,引起疽发背。范增就因此致病而死,《史记》涉及此事有两处,一是《项羽本纪》:“项王乃疑范增与汉有私,稍夺之权。范增大怒,曰:‘天下事大定矣,君王自为之。愿赐骸骨归卒伍。’项王许之。行未至彭城,疽发背而死。”一是《陈丞相世家》:“亚父闻项王疑之,乃怒曰:‘天下事大定矣,君王自为之!愿请骸骨归!’归未至彭城,疽发背而死。”二者所记内容相同,稍异者在于范增辞归时的情绪,一则曰“大怒”,一则曰“怒”。就发病可能性来说,前者更为确切,因为此病“非愤极不成”<sup>⑦</sup>,只有愤怒到极点才易患是病。范增一心为项羽谋划,而项羽遭刘邦离间之计,竟然怀疑他,不但不用其言,反而稍夺其权;他辞归时项羽亦未作丝毫挽留。范增预感到多年来苦心经营的大业将彻底失败,其愤怒、悲痛、绝望可想而知。因此郁气内积,五脏失调,疽发背而亡。

与此类似,史传中描写人物疽发背时心理状态的不一而足,如“不得意”的盖勋,“不得志”的庾悦,“惭恚”致病的王勇,“忧愤”发病的王士隆、韩简,“惭愤成疾”的阎宝,与王安石争而“不胜愤”的唐介,奸情败露而“忧恚”的曾觌,“忧愤成疾”的宗泽,“心积不平”的张宗璉,国亡后“朝夕野哭”的庄元辰等。有些史料虽未明确描写人物发病前的心理状态,但由记载亦可推而知之。如张守珪,《旧唐书》本传云:“(开元)二十七年,仙童事露伏法。守珪以旧功减罪,左迁括州刺史。到官无几,疽发背而卒。”张时任辅国大将军、右羽林大将军兼御史大夫,因部下诈称诏命冒进败绩,为自保,他“隐其败状,而妄奏克获之功”。事泄左迁,必定产生愤懑之情,以致疽发背而卒。再如辽萧陶隗,《辽史》本传云:“阿思阴与萧阿忽带诬奏贼掠漠南牧马及居民畜产,陶隗不急追捕,罪当死,诏免官。久之,起为塌母城节度使。”史载萧陶隗乃极易暴怒之人:“陶隗负气,怒则须髯辄张。每有大议,必毅然决之。”

① 司马光:《资治通鉴》卷一九三引,第6083页。

② 张介宾:《类经》卷七《五脏背膂十一》,《影印文渊阁四库全书》第776册,第137页。

③ 藺道人:《仙授理伤续断秘方》,明洪武刻本。

④ 朱棣:《普济方》卷三—四《膏药门》,《影印文渊阁四库全书》第757册,第240页。

⑤ 杨清叟:《仙传外科集验方》卷一《叙论·疽发背品第一》,明正统《道藏》本。

⑥ 吴昆:《黄帝内经·素问吴注》卷三《五脏别论篇第十一》,明万历刻本。

⑦ 董其昌:《徐豫庵隐君暨配王孺人合葬墓志铭》,《容台集·文集》卷八,明崇祯三年(1630)董庭刻本。

虽上有难色，未尝遽已。见权贵无少屈。”因此，受到奸臣诬陷，意气久久不平。故虽重新起用，但仍尚未赴任就“疽发背卒”。又《明史》卷二〇九《杨继盛传》云：“（仇鸾）鸾奸大露，疽发背死。”仇鸾因外结掩答、割死人首以冒军功等罪行被人揭穿，其病显是忧惧所致。

由上可知，历史人物由于某种重大的变故，产生了或愤怒、或悲伤、或忧惧、或惊恐等情绪，使五脏失调发生病变，以疽的形式呈现于背部，并因此丧生。在历史风云的变幻中，很多人物死于此病不足为奇。然史家不厌其烦地提及此种病因，往往并非仅为“实录”，而是别有深意。“疽发背而死”不仅是个医学问题，更是一个史学命题。

## 二、忧患意识

忧患意识为古代士人的精神传统<sup>①</sup>，也是中国史学的优良传统。自孔子见“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”，于是惧而“作《春秋》”（《孟子·滕文公下》），至龚自珍阐扬的“良史之忧”<sup>②</sup>，均一脉相承强调此种意识。官修史书也本此意，新的王朝执政伊始，即着手编纂前代史书，体现出正如《诗经·大雅·荡》所云“殷鉴不远，在夏后之世”的以史为鉴之意。中国古代史学的发达，与这一意识有关。

史家的忧患意识通过史传中人物命运遭际加以呈现。古代忧患之士常常与疾病相伴，《诗经·小雅》中就有许多此类抒情主人公形象，如《杕杜》云：“匪载匪来，忧心孔疚。”毛传云：“疚，病。”《正月》云：“哀我小心，癡忧以痒”，“念我独兮，忧心慙慙”。毛传云：“癡、痒皆病也。”郑笺云：“国家将有危亡，故念我独忧王此政兮，忧心慙慙然痛也。”《小弁》云：“心之忧矣，疚如疾首。”郑笺云：“疚，犹病也。”<sup>③</sup>忧伤国事而致生病，其忧可谓深矣。疾病与忧患之士结下了不解之缘，孟子云：“人之有德慧术知者，恒存乎疾病。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”朱熹解释道：“孤臣，远臣；孽子，庶子，皆不得于君亲，而常有疾疾者也。”<sup>④</sup>德慧术知之士预见到国家的危机，欲有所为又无法施展抱负，忧愤成疾。且疾病的轻重，又与忧患的程度成正比，疽发背这种致命的恶疾最能揭示历史人物深沉的忧患意识。此种描写，肇其端者为司马迁“发愤”而成的《史记》。在描写范增结局时，太史公特别加上“疽发背而死”一句，看似无心之笔，实则有意为之。

关于范增其人的评价，历史上争论较多，持批评态度的以苏轼为代表。苏轼虽也赞赏范增为“人杰”，但更主要的是指责他未能早在项羽杀卿子冠军宋义时离开，而是“欲依项羽以成功”，最终落得疽背而死，真乃“陋矣”<sup>⑤</sup>。此种观点影响甚大，明人方凤《读范增传》云：“陈平间计羽疑增，疽发彭城亦可矜。弑帝江中便归去，不教遗恨死填膺。”<sup>⑥</sup>与苏轼观点相近。在探究范增病因时，有人认为仅是出于“愤激”的个性，明朱国桢云：“范亚父之为人，苏老泉评之当矣。中间如张良献玉斗，拔剑撞而碎之，曰‘唉！孺子不足与计事’，是何等气质！言不用，归至彭城，疽发背死，是何等涵养！看来是愤激用壮之徒，止能望气，不足与成功。”<sup>⑦</sup>全是批评嘲讽之语。他们站在义帝为正统的立场看待范增，与司马迁之意未必相符。

① 徐复观在《中国人性论史（先秦篇）》中认为“忧患意识”乃是由某种责任感而来的“要以己力突破困难而尚未突破时的心理状态”（上海：上海三联书店，2001年，第19页）；庞朴反驳此种观点，认为“忧患意识”是“一种居安思危的理性精神”（收入《蓟门散思》，上海：上海文艺出版社，1996年，第331页）。本文取前者的观点。

② 龚自珍：《乙丙之际著议第九》，《龚自珍全集》第1辑，上海：上海古籍出版社，1975年，第7页。

③ 毛亨传，郑玄注，孔颖达疏：《毛诗正义》卷九、卷十二，阮元校刻：《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年影印本，第413、417、442、443、452页。

④ 朱熹：《孟子章句集注》卷十三《尽心上》，《四书五经》上卷，北京：北京古籍出版社，1996年影印本，第229页。

⑤ 苏轼：《论项羽范增》，《苏轼文集》卷五，北京：中华书局，1986年，第162—163页。

⑥ 方凤：《改亭续稿》卷五《读杂书》，《续修四库全书》第1338册，上海：上海古籍出版社，2002年，第470页。

⑦ 朱国桢：《涌幢小品》卷十四“亚父用壮”条，北京：中华书局，1959年，第297页。

李陵之祸给司马迁造成的创伤时常流露在《史记》的描写中<sup>①</sup>。他从国家利益出发为李陵辩解，却遭受耻辱刑宪，真乃“信而见疑，忠而被谤”者也，其满腔悲愤倾注在有相似经历的屈原身上。范增在某种程度上与屈原、司马迁遭遇相同。其以七十高龄投奔项梁，此后处处为项氏谋划；立牧羊奴为义帝，以张举义旗；牧羊奴成为项氏心腹之患后，可能在他指使下将其弑于江中；刘邦的威胁更让范增为本集团担忧，设鸿门宴拟将其剪除。计划流产后，范增一再感叹项氏必为刘氏所灭，自己与同僚必定为其所俘。尽管如此，他仍竭尽心力帮助项羽，企图避免失败的结局。范增“奇计”结果并不尽如人意，但可以看出他的耿耿忠心。让他未曾料到的是，刘邦的离间之计竟轻易就让项羽怀疑他，“于是一腔为项热血，洒落无地，而乞骸骨，疽发背死矣”<sup>②</sup>。范增之死，正在于他“信而见疑，忠而被谤”所产生的极度悲愤。从《史记》描写倾向看，司马迁对项羽的英雄气概持赞赏的态度，而“项以范增存亡”<sup>③</sup>，因此忠于项氏的亚父也是其颂扬的对象。“疽发背而死”不但揭示范增的无限悲愤与彻底绝望，也寄寓着太史公的深切同情及“悲世之意”<sup>④</sup>。史心史法，都在这寥寥数字中得以展现。明姚舜牧《范增》云：“唉！竖子不足谋，岂俟今日哉！入关以来，若此所为，便当知其不足谋矣。知不足谋而但欲杀沛公以取天下，及后楚受反间，始请乞骸骨，疽发背而死，此唉（‘唉’为衍字）老子之所为痴也！”<sup>⑤</sup>范增明知不可为而为之，“痴”中正可看出他的忠心，后世文学作品也将其视为忠义之士的典范。佚名《英烈传》引瞿佑诗云：“虎斗龙争既不能，鸡鸣狗盗亦无闻。陈平韩信皆归汉，只欠彭城老范增。”并在诗后按云：“是时张士诚据浙西富饶之地，招贤养士，凡人有不得志于元朝者，争趋附之，美官丰禄，富贵赫然。及城破，无一人死难者，武夫健将，唯束手卖降而已。”<sup>⑥</sup>很显然此中范增是作为忠义之士得到赞扬。范增至死忠诚的品质，既为义士钦佩，也为史家激赏。

自此之后，史家继承《史记》以“疽发背而死”描写人物精神品格的传统。范增之后，因此而逝的著名人物是南宋爱国将领宗泽，史家以此病将其一生心事和盘托出。《宋史》卷三六〇本传云：

泽前后请上还京二十余奏，每为（黄）潜善等所抑，忧愤成疾，疽发于背。诸将入问疾，泽矍然曰：“吾以二帝蒙尘，积愤至此。汝等能歼敌，则我死无恨。”众皆流涕曰：“敢不尽力！”诸将出，泽叹曰：“出师未捷身先死，长使英雄泪满襟。”翌日，风雨昼晦，泽无一语及家事，但连呼“过河”者三而薨。

疽发背的描写，强化了宗泽的忧患意识、爱国之情，千载之下读之，犹令人感慨不已！

正如屈原的典范作用使得沉水自杀成为后世爱国者的死亡方式一样，范增、宗泽疽发背而死也成为史家笔下乱世或末世仁人志士比较普遍的死因。清初史学家万斯同《明史》卷一八七云：“何申、宋和、郭节，俱不知何许人，俱官中书。申使蜀，至峡口，闻变，恸哭呕血，疽发背死。”所谓“闻变”即时为燕王的朱棣发动的旨在夺取皇位的靖难之变；同书卷三五八云，张慎言“流寓芜湖、宣城间。国亡后，疽发于背，戒勿药，卒”，二人事迹相同，均为忧愤时事而患上是病，并以此殒命。清道咸间史学家徐鼐著《小腆纪传》及《小腆纪年附考》，取“孔子之作《春秋》以讨乱贼，所以明君臣之义，正人心而维世运”之意<sup>⑦</sup>，记载了数位南明官员因悴心国事或国亡忧愤导致疽发背而死的事迹，除《附考》中的张慎言外，《纪传》中记载了四位：

① 钱锺书《管锥编》（北京：三联书店，2001年，第416页）对此举例云：元盛如梓《庶斋老学丛谈》卷一云：“武帝用法深刻，臣下当诛，得以货免；迁遭李陵之祸，家贫无财自贖，交游莫救，卒陷腐刑。其‘进奸雄’者，叹无朱家之伦，不能脱已于祸；其‘羞贫贱’者，自伤贫不能免刑，故曰：‘千金之子，不死于市’。”钱锺书先生认为所论二事“殊可节取”；又证之以张未《司马迁论》谓《伯夷传》寓被刑之怨，《晏子传》寄无援之慨等。

② 徐允祿：《范增》，《思勉斋集》卷十一，清顺治刻本。

③ 司马光：《资治通鉴》卷三十三，第1062页。

④ 刘熙载：《艺概·文概》，《刘熙载文集》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第64页。

⑤ 姚舜牧：《来恩堂草》卷十一，明刻本。

⑥ 佚名：《英烈传》卷五，明刻本。

⑦ 徐鼐：《小腆纪年附考·自叙》，《小腆纪年附考》卷首，北京：中华书局，1957年，第1页。

(吕)大器知其(王祥)无能为,太息谓李乾德曰:“杨展志大而疏,袁、武忍而好杀,祥尤庸懦不足仗,蜀事尚可为乎?”一日,于石柱司夜遁,走黔之独山州,郁郁疽发背。明年,卒于都匀。(卷三十)

(孙)嘉绩急还会稽,则监国(鲁王)已航海去,乃入舟山以观变。时已疽发于背,疾笃,谓子延龄曰:“倘闻王所在,宜急从之。”语毕而卒。(卷四十)

大兵东下,(庄)元辰乃狂走深山中,朝夕野哭。……丁亥,疽发背,戒勿药,曰:“吾死已晚,然及今死,犹可。”(卷四十一)

邵之詹,余姚人。钱塘破,悲愤,疽发背死。(卷四十一)<sup>①</sup>

据《小腆纪年附考自叙》载,是书编纂参考前人有关史料近百种,兼及地方志与诗文集。可知在这些文献中,张慎言、吕大器、孙嘉绩、庄元辰及邵之詹均为此病而死。易代之际,他们悲伤忧愤之下,最易患上此病。史家描写他们以此而逝,富含深意。明遗民桐城人方文于明亡后最初两年内两次生疽,一次发于右肩,一次发于右乳,所幸不在背部,不久治愈。在《疽叹》一诗结尾他感叹道:“嗟乎!苍天扼我何太酷,半世饥寒与忧辱。人间好事一星无,贫病二字更相属。吾生贫病曷足悲,伤心四海大运移。牢骚愤懑结胸臆,两年疽发身几危。”<sup>②</sup>不是一己的贫病饥寒,而是易代的悲愤填结胸臆诱发此病,这一病理也适用于以上诸人。

可以看出,在注重死节的明清易代之际<sup>③</sup>，“疽发背而死”已被符号化,具有象征意义,成为遗民隐晦传达心曲的一种死法。在明遗民彭士望的记载中,方以智也是因此而逝。其《首山濯楼记》载方氏晚节云:“卒以疽发于背,血肉崩溃,言笑从容,触暑载驰,终焉致命”<sup>④</sup>;《与谢约斋书》亦云:“木公病背发,卒于万安”<sup>⑤</sup>。但余英时经过缜密考证,否定此观点,认为方氏乃沉水自杀,殉国而亡。不过余先生所论亦有可商榷之处。《首山濯楼记》终篇云:“即五云一步地犹得与庐陵古道相望颜色,日夕闻惶恐滩声,洒涤志气。”冒怀辛认为此指出方与文(天祥)志节相似,未必即说明其死难由于自裁,余先生反驳说如果方以智死于病,“则其死断不能出于自觉之抉择,与文山将绝无相似之处”。方以智若死于疽发背,是否就不能与文天祥之气节相媲美?如前所论,明清之际“疽发背而死”是载籍中遗民的一种比较普遍的死亡方式,与屈原自沉汨罗江、文天祥英勇就义有异曲同工之妙。疾病虽非自觉的选择,然绝不是完全被动的天灾人祸。余先生认为“惶恐滩声”等语透露方以智死难的真相,“此易代之际,遗民以隐语传心曲之特有方式”<sup>⑥</sup>,其实作家描写遗民疽发背而死也体现出类似的用心。彭士望如此选择,正在于以这种特别的方式传达他和方以智的心曲,体现他们的民族气节、忧患意识。

### 三、天道观念

古人将疾病视为上天降罪的征兆,血肉溃烂、疼痛不止的恶疾“疽发背”因此与天道产生联系。古代巫史文化形态决定早期史官带有神秘的宗教色彩,“明天道”成为其职分所在,正如《国语·周语》记单襄公之语云:“吾非瞽史,焉知天道。”韦昭注云:“瞽史,大师,……诏吉凶;史,大史,掌抱天时,与大师同车,皆知天道也。”<sup>⑦</sup>虽后世史官转向史事的记录或撰述,但此传统却延续下来,当《诗》、《礼》等“已多详于人事,而天人相应之理略焉”之际,《春秋》仍“兼记天变”,此乃“三代以来之古法,非

① 徐鼐:《小腆纪传》,北京:中华书局,1958年,第304、384、409、411页。

② 方文:《蠡山集》卷三,上海:上海古籍出版社,1979年影印本,第134—135页。

③ 关于这方面的论述,可以参看何冠彪《生与死:明季士大夫的抉择》(台北:联经出版事业有限公司,1997年)及赵园《明清之际士大夫研究》(北京:北京大学出版社,1999年)中的相关论述。

④ 彭士望:《耻躬堂诗文钞》卷八,清咸丰二年(1852)刻本。

⑤ 彭士望:《耻躬堂诗文钞》卷二。

⑥ 余英时:《方以智晚节考》,北京:三联书店,2004年,第172—176页。

⑦ 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》卷三,北京:中华书局,2002年,第83页。

孔子所创也”<sup>①</sup>，即此可知该传统的沿承。究其所明之“天道”，一是天文知识，刘知幾云：“自古太史之职，虽以著述为宗，而兼掌历象、日月、阴阳、管数。”<sup>②</sup>二是推知祸福，龚自珍云：“言凶，言祥，言天道，或验，或否，群史之世言也。”<sup>③</sup>史官掌观望星象与占卜吉凶，所以司马迁才抱怨说“文史星历，近乎卜祝之间”。《史记·天官书》及后世史书《天文志》兼就天文知识与占卜吉凶立意；继承《春秋》频繁记载日食、地震等灾异，《汉书》及后世史书《五行志》则偏重吉凶的推演，均是“明天道”的史职体现。

随着学术文化的演进，史官所明天道之内涵中宗教神秘色彩减弱，人文理性意味增加，这首先体现在对天道的怀疑上。《史记·伯夷叔齐列传》云：“或曰：‘天道无亲，常与善人。’若伯夷、叔齐，可谓善人者非邪？积仁累行如此而饿死！且七十子之徒，仲尼独荐颜渊为好学。然回也屡空，糟糠不厌，而卒蚤夭。天之报施善人，其何如哉？”伯夷、叔齐“积仁累行”而饿死，颜回“好学”却在贫困中早逝，天道不公之甚。忠心耿耿的范增、宗泽等人，在史家眼中无疑属“善人”之列，但却身患“筋肉坏烂”、“疼痛不止”的恶疾悲惨死去。善人而获厄运，史家如此处理彰显了对天道的质疑。

其次是以天道垂诫后世。在怀疑的同时，古代史家往往又流露出对天道的崇信，如《史记·陈丞相世家》中，“本好黄帝、老子之术”的陈平即云：“我多阴谋，是道家之所禁。吾世即废，亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。”尽管其曾孙陈掌为卫青子婿，然终不得续封陈氏，太史公令陈平之言若合符契，以应天道。他如项羽所言“天亡我”（《项羽本纪》），申包胥之言“天定亦能破人”（《伍子胥列传》）等，对天道的信赖，与前所言怀疑的态度似相矛盾，钱锺书解释云：“疑无天者，犹每私冀其或有，而信有天者，则常窃怨其若无。”<sup>④</sup>实则这种对天道的肯定体现出人文理性精神，意在以天道的应验达到警世之撰述目的，正如赵翼所云，《春秋》“大书特书不一书”日食、地震等灾异，“如果与人无涉，则圣人亦何事多费此笔墨”<sup>⑤</sup>；刘知幾亦云：《汉书·五行志》之撰，“本欲明吉凶，释休咎，惩恶劝善，以戒将来”<sup>⑥</sup>。如果说范增之死显示了史家对天道的怀疑，那么《史记》通过另一人物周丘之死，体现出以天道警示人间之意图。

周丘亦死于疽发背。《史记·吴王濞列传》云：“（周丘）闻吴王败走，自度无与共成功。即引兵归下邳。未至，疽发背死。”日人泷川资言说：“范增……‘行未至彭城，疽发背死’，与此相似”<sup>⑦</sup>，实则二者有着根本性的区别。范增是太史公歌颂的对象，周丘乃其集矢的标靶。《史记》突出周丘本为下邳“亡命之徒”，七国之乱时应吴反，以“能者封侯”为号召发动昆弟，一夜募得兵马三万，攻破城阳中尉军。势头正盛之时，闻吴王濞败走，知大势已去，“疽发背死”。惟恐天下不乱的周丘在维护大汉统一王朝的司马迁眼中，无疑是一位被贬斥的人物，其患恶疾痛苦死去，彰显出天道的公正。这与《汉书·五行志》所载梁孝王欲求为景帝之嗣而刺杀袁盎，事发后“发疾暴死”极为相似，秉承了《尚书·汤诰》“天道福善祸淫”及《易·文言》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”之意。太史公以此达到“惩恶”之目的，也受其时研治《春秋》的大儒董仲舒天人感应思想的影响，只不过这层含义甚为隐晦。

《史记》之后，史家常以“天诛”、“天谴”之类用语将“疽发背而死”隐含的天道观明确表达出来。沈约《宋书·自序》云其祖上沈林子对刘裕说：“姚绍气盖关右，而力以势屈，外兵屡败，衰亡协兆，但恐凶命先尽，不得以衅齐斧耳。”不久姚绍就疽发背死。刘裕赐书沈林子云：“姚绍忽死，可谓天诛。”沈氏先祖根据秦将姚绍所为断定其不得善终，就是以天道观为基础；《魏书》卷十九下《南安王桢传》

① 赵翼：《廿二史札记》卷二“汉儒言灾异”条，北京：中华书局，1984年，第39页。

② 刘知幾著，浦起龙通释，王煦华整理：《史通通释》卷十一《外篇·史官建制》，上海：上海古籍出版社，2009年，第284页。

③ 龚自珍：《乙丙之际塾议第十七》，《龚自珍全集》第一辑，第8页。

④ 钱锺书：《管锥编》，第498页。

⑤ 赵翼：《廿二史札记》卷二“汉儒言灾异”条，第40页。

⑥ 刘知幾著，浦起龙通释，王煦华整理：《史通通释》卷十九《外篇·汉书五行志错误》，第517—518页。

⑦ [日]泷川资言：《史记会注考证》卷一〇六，北京：新世界出版社，2011年影印本，第4416页。

云：“(南安王)桢又以旱祈雨于群神。邺城有石虎庙，人奉祀之。桢告虎神像云：‘三日不雨，当加鞭罚。’请雨不验，遂鞭像一百。是月疽发背，薨。”此中寓含着元桢乃触犯神灵而暴死之意。可见视“疽发背而死”为“天诛”乃南北朝时期比较普遍的观念，且又与佛教的因果报应之说结合。史家将此写入史书中，寓含劝惩之意。又，《旧五代史》卷一三三《钱俶传》载，钱俶“性明敏严毅”，以礼法绳下，引起大将胡进思不满，于是发动兵变将其幽禁。此后不久，胡就“疽发背而卒”，越人拍手称快，视此为“阴灵之诛逆”。《续资治通鉴长编》卷三一三载，王韶所奏多诬，“杀蕃部老弱不可胜数”，纵容部下滥杀无辜；所以当他死时，史家李焘写道：“至病疽发背，洞见五脏，亦其报也。”疽发背溃烂得能看清五脏，真是惨不忍睹。在史家看来，此乃造恶多端的报应。史传中那些冷静地以疽发背结束反面人物一生的写法，即使史家没有点明乃遭受天谴，其实也寓含这一意旨。

唐代以后，佛教典籍中亦出现以背疮或肤烂显示天道思想或果报观念的记载。唐怀信《释门自镜录》卷下《续补》载一僧徒杀蚯蚓无数，“未久僧忽身痒成疮，皮肉尽烂而死”；又载蜀僧仁秀杀虫无数，“遂患背疮，数日而卒”<sup>①</sup>。元普度《辨远祖成道事》云惠琳著《白黑论》诋毁佛教，“即感恶疾肤肉糜烂而死”<sup>②</sup>，这些都与史传中疽发背而死类似。民间亦普遍地将疽发背视作恶毒的诅咒，明清时期，这一观念更为盛行。明人戴冠《濯缨亭笔记》载，眉州知县沈福抓获贼妇七人，行刑时残忍地“用大杖击其首而毙”，不久，沈福就“疽发背死”。作者论曰：“轻视人命，淫刑以逞，其死也，谓非天道乎！”<sup>③</sup>谢肇淛评《魏书》中南安王元桢之死为“黩神之报也”<sup>④</sup>。受史学传统的影响，“疽发背而死”发展成为一种诅咒的方式。大概就是在这样的背景下，时人敷衍出努尔哈赤疽发背而死的说法。

努尔哈赤病疽而死<sup>⑤</sup>，最早见于袁崇焕的奏疏。他上奏朝廷说：“四乡络绎皆云，奴酋耻宁远之败，遂蓄愠患疽死。”<sup>⑥</sup>但袁氏所言，乃“四乡络绎皆云”之语，显然并不可靠。明御史汪若极亦云，宁远战役之后，“奴焰大挫，一旦疽发，而伏天诛矣”<sup>⑦</sup>。将其疽发而死归为“天诛”，实乃诅咒之语。此后这一说法在中朝两国都流传开来，并演变成“疽发背而死”。晚明史家沈国元《两朝从信录》云：“本年(天启六年)八月初十日，老奴酋疽发背死。”<sup>⑧</sup>清初遗民彭孙贻《山中闻见录》云：“建州国汗疽发于背殂。”<sup>⑨</sup>朝鲜史书《丙子录》云：“建州虏酋奴儿赤，疽发背死。”<sup>⑩</sup>这明显是一种诅咒，观其指称努尔哈赤为“老奴酋”、“建州虏酋”等语可知。因其带兵入侵，成为中朝两国最严重的边患，民间与朝廷对其极为痛恨，故而以“疽发背”诅咒其死。所以，这种说法含有较强烈的感情色彩，极有可能为虚构，不能作为真正的死因。可以看出，“疽发背而死”已演化为咒语式的病症，天道观念不但影响了史书的叙事，也塑造了民俗信仰。

#### 四、叙事传统

美国学者苏珊·桑塔格认为，文学作品中疾病通常被“当做修辞手法或隐喻加以使用”<sup>⑪</sup>。这一理论同样也适用于本文的论题。中国古代史学崇尚含蓄的叙事传统，“疽发背而死”为史家青睐，就在于对这种疾病的描写包含了丰富而深刻的意蕴。

① 《大正新修大藏经》第51册，东京：大正一切经刊行会，1924年，第823页。

② 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷四，《乾隆大藏经》第147册，北京：中国书店，2009年，第71页。

③ 戴冠：《濯缨亭笔记》卷四，《续修四库全书》第1170册，第455页。

④ 谢肇淛：《五杂俎》卷一，上海：上海书店出版社，2001年，第14页。

⑤ 关于努尔哈赤死因的考察，可参看李鸿彬：《努尔哈赤之死》，《社会科学战线》1980年第2期。

⑥ 《明实录·熹宗实录》卷七十六“天启六年九月戊戌”，台北：“中央研究院”历史语言研究所校印本，1962年，第3690页。

⑦ 《明实录·熹宗实录》卷七十七“天启六年十月戊申”，第3705页。

⑧ 沈国元：《两朝从信录》卷三十一，《续修四库全书》第356册，第734页。

⑨ 彭孙贻：《山中闻见录》，《清入关前史料选辑》第3辑，北京：中国人民大学出版社，1991年，第53页。

⑩ [朝鲜]李肯翊：《燃藜室记述》卷二十七，《清入关前史料选辑》第1辑，北京：中国人民大学出版社，1984年，第437页。

⑪ [美]苏珊·桑塔格：《疾病的隐喻》，程巍译，上海：上海译文出版社，2003年，第5页。



史传本应强调所载事件的明确性,而中国古代史学却特别推崇叙事的隐晦。《左传·成公十四年》引君子之言曰:“《春秋》之称,微而显,志而晦,婉而成章,尽而不汙,怨恶而劝善。”所谓“志而晦”,即“记载史实而意义幽深”;所谓“婉而成章”,即“表达婉转屈曲,但顺理成章”<sup>①</sup>,形成“言高则旨远,辞约则义微”的旨趣<sup>②</sup>。刘知幾《史通》对此进一步发挥,明确提出史传叙事“用晦”的特点:“略小存大,举重明轻,一言而巨细咸该,片语而洪纤靡漏,此皆用晦之道也。……言近而旨远,辞浅而意深,虽发语已殚,而含义未尽。”清浦起龙于此阐释云:“简者词约事丰,晦者神余象表。词约者犹有词在,神余者唯以神行,几几无可言说矣。”<sup>③</sup>近人姚永朴论史学亦推崇“史文之有弦外音”<sup>④</sup>,均注重以简洁的语言传达丰富的意蕴,这与“含不尽之意,见于言外”,“不著一字,尽得风流”之类的诗学观基本相同,可见用晦是古代诗学同时也是史学的传统。史与诗相通,言之者众,范文澜所云《史记》是“体史而义诗,贵能言志”<sup>⑤</sup>,若这还是重在内容的话,那么章学诚所云《骚》与《史》“皆深于《诗》者也”,“故曰必通六义比兴之旨,而后可以讲春王正月之书”<sup>⑥</sup>,则指向二者崇尚味外之旨的共同追求。

刘知幾在《史通》中举例说明何谓“用晦”。如《尚书·周书》以“前徒倒戈”、“血流漂杵”写“纣虐、民愤”;《左传》以“三军之士皆如挟纊”写士卒之“感悦”;《史记》以“汉兵败绩,睢水为之不流”写“败形”;《汉书》以“翟公之门,可张雀罗”写“凉态”<sup>⑦</sup>;等等。钱锺书觉得这些仅是“字句含蓄之工”<sup>⑧</sup>,并没有太丰富的言外之意。倒是《左传》“中军、下军争舟,舟中之指可掬”,《史通·模拟》将其作为“文略理昭”的例子评云:“不言‘攀舟乱,以刃断指’,而但曰‘舟指可掬’”;钱先生认为此较前举“挟纊”诸例为切,但仍感不足的是“言外虽有事而无多”<sup>⑨</sup>。刘氏所举不惬人意,在于这些例子都是以具体描写传达比较明确且单一的含义,与他所追求的“旨远”、“意深”及“含义未尽”诸妙处并不相符。如果要找一个比较恰当的用晦之例,笔者认为“疽发背而死”甚为适合。

首先,就“疽发背而死”表达的历史人物精神状态来说,这一叙事元素具有强烈的情感色彩。如前所论,此病“非愤极不成”,历史人物正是经历了情感郁积才诱发此恶疾,并因之丧生。从这个层面来说,“疽发背而死”强调的不是死的结果,而是死前的精神状态。它一方面是对“大怒”、“愤恚”、“忧愤”等抽象情感的具象化描写;另一方面,即使史传描写中没有这些词汇,但在具体的语境中,这一病症仍能不动声色地传达人物的心理状态,淋漓尽致地展现其极度悲愤、惊惧等情感,并以其死将此种情感推演到极致。这些都符合崇尚言外之意的古代史学叙事传统。

其次,就“疽发背而死”体现的史家著述态度来说,这一叙事元素寓含着褒贬倾向。近现代史学要求以客观之笔忠实记录历史上发生的事件,“以史为目的而不以为手段”<sup>⑩</sup>;然传统史学则更多地以史为手段,史著的编纂,往往出于一定的意图,“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”(《孟子·滕文公下》),所以如此,就在于人们认为此书意在“惩恶而扬善”,故有“一字之褒,宠逾华袞之赠;片言之贬,辱过市朝之挞”之说<sup>⑪</sup>。但如果此类态度过于明显,则又有失史书的特性。在这方面,郑樵的观点较有代表性,他说:“史册以详文该事,善恶已彰,无待美刺。读萧、曹之行事,岂不知其忠良?见莽、卓之所

① 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1981年,第870页。

② 左丘明传,杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义》卷首,阮元校刻:《十三经注疏》,第1709页。

③ 刘知幾著,浦起龙通释,王煦华整理:《史通通释》卷二十二《叙事》,第161-163页。

④ 姚永朴:《姚永朴文史讲义·史学研究法》,南京:凤凰出版社,2008年,第156页。

⑤ 范文澜:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第304页。

⑥ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷三《史德》,北京:中华书局,1994年,第222页。

⑦ 刘知幾著,浦起龙通释,王煦华整理:《史通通释》卷二十二《叙事》,第161-162页。

⑧ 钱锺书:《管锥编》,第271页。

⑨ 钱锺书:《管锥编》,第299页。

⑩ 梁启超:《中国历史研究法》,上海:华东师范大学出版社,1995年,第46页。

⑪ 范宁:《穀梁传序》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2359页。

为,岂不知其凶逆?”<sup>①</sup>因而古代史学家强调在历史事件记录中不动声色地实现褒贬,正如刘熙载所云:“叙事不合参入断语。太史公寓主意于客位,允称微妙。”<sup>②</sup>着眼点正在史意的隐微。“疽发背而死”就叙事手法而言无疑是客观记录,然在不同的语境中,褒贬之意分明:当“善人”不幸染上是病,则显然是褒扬其忧心国事,忠而忘身的品质,如范增、王士隆、宗泽、何申、张慎言、庄元辰等即是;当“恶人”患上是病,则显然借此贬斥其祸国殃民的卑劣行径,并能想象到其经受血肉溃烂、极度疼痛的折磨而死,不免大快人心,如周丘、张守珪、韩简、曾觐、仇鸾等即是。客观病情的记录中寓含着褒贬倾向,实现史学与文学的交融,符合史传的叙事传统。

第三,就“疽发背而死”的叙事效果来说,这一叙事元素呈现出浓厚的悲剧情蕴。恶人患上恶疾,实属罪有应得;而善人患上恶疾,则体现了命运的不幸。弟子伯牛身患恶疾,孔子探视时说:“命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!”邢昺疏云:“此善人也,而有此恶疾也,是孔子痛惜之也。再言之者,痛惜之甚。”<sup>③</sup>一般认为伯牛所患为癩,病发时腥秽触鼻,且有传染性,所以被视为恶疾。伯牛这样的“善”人却患上癩这样的“恶”疾,孔子的再三感叹,衬托出其殉道者式的悲剧情蕴。“疽发背而死”亦是如此。范增、宗泽等为国事忧心忡忡,然时局无法左右,他们或者被猜疑,或者被排挤,想有一番作为又无法施展怀抱;他们不是战死在两军对垒的疆场,也不是鞠躬尽瘁于官衙内,而是凄凉地亡于路途中或病榻上。他们死前不但情感上经受着极度悲愤的折磨,肉体上还要遭受着血肉崩溃的痛楚;他们不是体面地离开人世,而是以“一种很丢人的死(法)”死去<sup>④</sup>。这赋予他们浓厚的悲剧情蕴。正因如此,他们的病逝往往产生强烈的感染力。宗泽“疽发背而死”就曾令人无限感动,他临终前嘱托诸将恢复故国,咏杜诗以表心事,不及家事而连呼“过河”者三,正可见其疽发背的原因。故其病逝时“都人号恸,朝野相吊出涕”,甚至连上天都被感动,以致“风雨晦冥异常”<sup>⑤</sup>,这些描写渲染出浓重的悲剧气氛。彭士望《首山濯楼记》状方以智“疽发背而死”时云:“此盖天欲天下后人知其如此而生,如此而僧,如此而死,为之流连涕洟,悲吟思慕,互相淬厉。”对此余英时反驳道:“倘密之果系‘疽发背死’于舟中,躬庵是语岂非不词之甚乎?仅仅病死舟中何足使人‘流连涕洟,悲吟思慕’,更何能使人‘互相淬厉’乎?而所谓‘如此而死’者,必其事惨烈悲壮、惊心动魄,然后始有使‘天下后人知之’之价值。此又岂‘疽发背死’所堪当者乎?”<sup>⑥</sup>余先生有此疑问,在于不明这一符号所蕴含的意味。方以智因亡国的极度忧愤而致病,又痛苦地死去,爱国之情、忧患意识、悲剧情蕴体现无遗,因此不难理解他去世时众情感奋的场景。由此“疽发背而死”的描写就具有了“一言而巨细咸该,片语而洪纤靡漏”、“虽发语已殚,而含义未尽”的叙事效果,从而赢得崇尚意味深远之叙事效果的史家广泛青睐。

当然,“疽发背而死”在史书中反复出现,也与古人崇尚模拟的传统相关,特别是《史记》以之叙事树立的典范作用。而史家之所以竞相仿效,还是在于这一叙事元素能够以简洁的笔法含蓄地传达丰富深远的意旨,符合中国史学传统。同时,由“疽发背而死”的丰富意蕴与叙事策略也可更深刻地领会古代文史互溶的传统。这一叙事元素虽是个微小的符号,却具有多重研究价值。

[责任编辑 刘 培]

① 郑樵:《通志总序》,《通志》卷首,北京:中华书局,1987年,第2页。

② 刘熙载:《艺概》卷一,《刘熙载文集》,第64页。

③ 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》卷六,阮元校刻:《十三经注疏》,第2478页。

④ 李国文:《疽发背而死》,《中华散文》2006年第10期。

⑤ 王柏:《宗忠简公传》,《鲁斋集》卷十四,文渊阁《四库全书》本。

⑥ 余英时:《方以智晚节考》,第175页。

## 《史记》“闾左”发覆

孟彦弘

**摘要:**《史记》所见“闾左”,既非依附民或贱民,也非流民或浮浪人,更不是指闾佐,而是“闾五”之讹。“闾五”即“闾(里)士五”的简称。士五,是指傅籍至免老、没有爵的普通百姓。汉人对“闾五”这一简称已较陌生,加之“闾左”更可彰显秦之暴政,故不加深究而致误。后代注释家望文生义,不足为据。

**关键词:**《史记》;闾左;闾五;士五;身份

《史记·陈涉世家》:“二世元年七月,发闾左适戍渔阳九百人,屯大泽乡。陈胜、吴广皆次当行,为屯长。”<sup>①</sup>“闾左”,除王子今将“左”解作“佐”,视闾佐为“里”的佐事吏目之外<sup>②</sup>,旧注多指居住于闾或里门左侧之人。至于这些人的身份,有人认为是贫弱百姓或地位略近刑徒、奴婢的依附农民或贱民,有人认为是流徙他乡的亡命之徒或寄居他乡的流民、浮浪人,或普通百姓<sup>③</sup>。

笔者以为,“闾左”乃“闾五”之讹。闾即里、闾里<sup>④</sup>,泛指地方基层组织或居住之地;闾五,指闾或里之士伍。睡虎地出土秦简有封诊式,共廿五节,除治狱、讯狱外,其他廿三节均为案件的调查、审核、讯问等程序的文书程式。其中涉及人的身份,正有“士五”。有作“士五、居某里”,如:

有鞫 敢告某县主:男子某有鞫,辞曰:“士五(伍),居某里。”

有作“某里士五”或“同里士五”,如:

封守 乡某爰书:以某县丞某书,封有鞫者某里士五(伍)甲家室、妻、子、臣妾、衣器、畜产。

……●几讯典某某、甲伍公士某某……

盗自告 □□□爰书:某里公士甲自告曰:“以五月晦与同里士五(伍)丙盗某里士五(伍)丁千钱……”

有作“里人士五”,如:

经死 爰书:某里典甲曰:“里人士五(伍)丙经死其室。”<sup>⑤</sup>

**作者简介:**孟彦弘,中国社会科学院历史研究所研究员(北京 100732)。

① 司马迁:《史记》卷四十八《陈涉世家》,北京:中华书局点校修订本,2013年,第2366页。

② 王子今:《“闾左”为“里佐”说》,《西北大学学报》1985年第1期。作者近又撰文,利用里耶秦简加以申说,见其《里耶秦简与“闾左”为“里佐”说》,《湖南大学学报》2014年第4期。

③ 详参辛德勇:《闾左臆解》(初刊于1996年),又载《历史的空间与空间的历史》,北京:北京师范大学出版社,2005年,第57—64页。王育成:《闾左贱人说初论——兼说陈胜故里在宿州》(《历史博物馆馆刊》1998年第2期)主要针对辛文进行商榷,认为闾左是贱民。最近的成果,如臧知非《“闾左”新证——以秦汉基层社会结构为中心》(《史学集刊》2012年第3期),认为闾左是居于里门左侧的浮浪人;张信通《秦代的“闾左”考辨》(《贵州师范学院学报》2013年第11期),认为闾左是普通民众、是平民。何晋则在十年前发表《“闾左”考释》(《国学研究》第13卷,北京:北京大学出版社,2004年),系统梳理文献、平议诸说,力证郭嵩焘“闾左”系平民之说,并指出“左”非方位,乃表示地位卑微。这些文章均对研究史有综述,可参看。

④ “闾”,似不应拘泥作里门解。王念孙《读书杂志》卷八之二“荀子·穷闾漏屋”条,即作辨析,称“闾亦巷也”(北京:中华书局,1991年影印金陵书局本,第663页)。

⑤ 《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1978年,第247、249、251、267页。

所谓“里人士五”，正是闾之士五。因为是文书程式或格式，所以用“某里”来表示。里耶秦简则有具体的里名，如“启陵津船人高里士五(伍)启封当践十二月更”<sup>①</sup>。高里，即里的名称。

士五(伍)乃秦代的一种法定身份。《史记·秦本纪》“五十年十月，武安君白起有罪，为士伍”，如淳曰“尝有爵而以罪夺爵，皆称士伍”<sup>②</sup>。此事又见《史记·白起王翦列传》，“免武安君为士伍”<sup>③</sup>。《秦本纪》叙述白起等事迹，名字前多加爵称，如“十三年，……左更白起攻新城。五大夫礼出亡奔魏。……十四年，左更白起攻韩、魏于伊阙，……十五年，大良造白起攻魏，……十六年，左更错取轹及邓”<sup>④</sup>。这与上引《睡虎地秦墓竹简·封诊式》正可对证。如“争牛 爰书：某里公士甲、士五(伍)乙诣牛一”(第254页)、“黥妻 爰书：某里公士甲缚诣大女子丙，告曰：‘某里五大夫乙家吏……’”(第260页)。公士、五大夫乃秦代爵称。卫宏《汉旧仪》卷下：“秦制二十爵。男子赐爵一级以上，有罪以减，年五十六而免。无爵为士伍，年六十乃免者。”<sup>⑤</sup>士五(伍)是与有爵者相对而称的身份，是指从傅籍到免老这一时期的无爵的普通百姓<sup>⑥</sup>。汉初之士伍一仍秦制，是与有爵者相对称的身份，《汉书》卷十六《高惠高后文功臣表》名字前即多系爵称或士伍。《史记·淮南衡山列传》，胶西王议淮南王刘安反状，称“而论国吏二百石以上及比者，宗室近幸臣不在法中者，不能相教，当皆免官削爵为士伍，免之，毋得宦为吏”<sup>⑦</sup>。《汉书·景帝纪》景帝元年秋七月，诏议吏受所监临饮食、财物的处罚，廷尉与丞相议，其中说到“吏迁徙免罢，受其故官属所将监治送财物，夺爵为士伍，免之”；李奇曰“有爵者夺之，使为士伍，有位者免官也”<sup>⑧</sup>。《汉书·丙吉传》“元帝时，长安士伍尊上书”云云<sup>⑨</sup>。《汉书·陈汤传》成帝时陈汤下狱当死，谷永上书讼，“天子出汤，夺爵为士伍”<sup>⑩</sup>。至于《汉书·淮南王传》所及“削爵为士伍，毋得官为吏”<sup>⑪</sup>，则源自《史记》。汉人对“士伍”并不陌生，故卫宏所释最为准确。距汉不远的李奇，注《汉书·景帝纪》尚允当，但如淳注《淮南王传》“大夫但、士伍开章等七十人”，称“律，有罪失官爵，称士伍也”<sup>⑫</sup>，则欠妥。士伍是与有爵者相对举；原有爵而失爵则为士伍，这固然不错，但士伍未必都是原有爵而因罪被褫夺者，也有本来就是士伍的。但他们仍然明白，士伍是种身份。随着汉代爵的泛滥，士五(伍)之称也渐少<sup>⑬</sup>，至唐人颜师古注《汉书》，则望文生义，如注《景帝纪》，认为李奇所注为非，“谓之士伍者，言从士卒之伍也”<sup>⑭</sup>，已完全不知道士伍乃身份了。

里耶秦简中也确实出现了士五(伍)被適戍(谪戍)的记录，如“贷適戍士五(伍)高里庆忌”。至于谪戍的原因，也有一例是因为娶商人子为妻而被適戍：“城父繁阳士五(伍)枯取(娶)贾人子为妻，戍四岁。”<sup>⑮</sup>《史记·陈涉世家》中的“適戍渔阳九百”的士五(伍)，也未必是来自同一个地方，很可能是附近一批因各种原因而被谪戍者，集中起来，一起被发往渔阳。

由于对“闾左”的未得确解，所以在汉初人眼中，这件事被当作秦暴政的一个事例。如晁错讲到

① 陈伟：《里耶秦简牍校释》简8—650背，武汉：武汉大学出版社，2012年，第1卷，第191页。

② 司马迁：《史记》卷五《秦本纪》，第273、267页。

③ 司马迁：《史记》卷七十三《白起王翦列传》，第2837页。

④ 司马迁：《史记》卷五《秦本纪》，第265页。

⑤ 《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第53页。

⑥ 详见刘海年：《秦汉“士伍”的身份与阶级地位》（初刊于1978年），载《战国秦代法制管窥》，北京：法律出版社，2006年，第313—321页。此后关于士伍的研究论著，材料引用或许更为周全，但结论基本不出此文范围。最新的解说，可参任仲赫：《秦汉律中的耐刑——以士伍身份的形成机制为中心》，《简帛研究》（2008），桂林：广西师范大学出版社，2010年。

⑦ 司马迁：《史记》卷一一八《淮南衡山列传》，第3759页。

⑧ 班固：《汉书》卷五《景帝纪》，北京：中华书局，1983年，第140—141页。

⑨ 班固：《汉书》卷七十四《丙吉传》，第3148页。

⑩ 班固：《汉书》卷七十《陈汤传》，第3021页。

⑪ 班固：《汉书》卷四十四《淮南王传》，第2152页。

⑫ 班固：《汉书》卷四十四《淮南王传》，第2142页。

⑬ 吴简中尚有注记，参凌文超：《走马楼吴简所见“士伍”辨析》，《吴简研究》第3辑，北京：中华书局，2011年，第153—166页。

⑭ 班固：《汉书》卷五《景帝纪》，第141页。

⑮ 陈伟：《里耶秦简牍校释》简8—899、简8—466，第1卷，第245、161页。

“守边备塞，劝农力本，当世急务”时，就以秦北攻胡貉、南攻杨粤，置戍卒为例，说：

夫胡貉之地，积阴之处也……杨粤之地少阴多阳……秦之戍卒不能其水土，戍者死于边，输者债于道。秦民见行，如往弃市，因以谪发之，名曰“谪戍”。先发吏有谪及赘婿、贾人，后以尝有市籍者，又后以大父母、父母尝有市籍者，后入闾，取其左。发之不顺，行者深怨，有背畔之心。<sup>①</sup>

后来也常用“入闾，取其左”这样的无道暴行，来渲染秦之当亡。如《史记·淮南衡山列传》，谋臣伍被为淮南王分析形势，有“往者秦为无道，残贼天下。兴万乘之驾，作阿房之宫，收太半之赋，发闾左之戍，父不宁子，兄不便弟，政苛刑峻，天下熬然若焦”<sup>②</sup>。《汉书·食货志上》也有类似的话：“至于始皇，遂并天下，内兴功作，外攘夷狄，收泰半之赋，发闾左之戍。”<sup>③</sup>据何晋梳理，“发闾左之戍”的这条材料，见于《淮南子·兵略训》，《史记》的《淮南衡山列传》、《陈涉世家》，《汉书》的《蒯伍江息夫传》、《陈胜项籍传》、《食货志》。他认为其间的递袭关系是《淮南子》→《史记》→《汉书》；究根溯源，“核心文本”来自《淮南子·兵略训》<sup>④</sup>。在讲“兵之胜败，本在于政，政胜其民，下附其上，则兵强矣。民胜其政，下畔其上，则兵弱矣”时，举了正反三个例子，即楚国的由盛而衰、秦的二世而亡和武王伐纣。其中言及秦二世而亡时，称：

二世皇帝，势为天子，富有天下，人迹所至，舟楫所通，莫不为郡县。然纵耳目之欲，穷侈靡之变，不顾百姓之饥寒穷匮也，兴万乘之驾，而作阿房之宫，发闾左之戍，收太半之赋。百姓之随逮肆刑，挽辂首路死者，一旦不知千万之数。天下熬然若焦热，倾然若苦烈，上下不相宁，吏民不相缪。戍卒陈胜兴于大泽，攘臂袒右，称为大楚，而天下响应。<sup>⑤</sup>

我们仔细推敲其文义，可知这并不是客观地叙述史事及其过程，而是利用大家耳熟能详之事，来发表自己的议论，并不追求史实的严谨。《史记·淮南衡山列传》中，这段话出自伍被之口，是为打消淮南王援陈胜、吴广为例来起事的企图。司马迁用作史实来叙述的，出现于《史记·陈涉世家》，仅“发闾左”三字而已。窃以为，这一方面因为“闾左”作为闾里士五的简称，使用得并不普遍，至少汉人虽明了士五(伍)的含义，却已不知“闾五”乃“闾(里)士五(伍)”的简称。同时，这与汉初对秦之暴政的渲染和批判不无关系。晁错的上奏、伍被的谏说淮南王，都是这个舆论氛围的反映。毕竟，“抹黑”前朝，正是为了证明本朝的替天行道、应运而生，几为常态。听者、言者即使知道对前朝的批评多有夸张，也绝不会加以追究。因此，不仅不质疑“闾左”之不可通，反理直气壮，引作渲染嬴秦暴政的依据。至于《汉书》相关部分，多袭《史记》，自可不论。其实，闾五(伍)，也并非绝无踪迹。如《后汉书·荀彧传》，李贤等注引《史记》，称“齐景公以田穰苴为将军，扞燕。苴曰：‘臣素卑贱，擢之闾伍之中，加之大夫之上，士卒未附，百姓不信，权轻，愿得君之宠臣，国之所尊，以监军，乃可。’”<sup>⑥</sup>

“五”或“伍”之得名，是五人为伍的组织方式，先秦已用以指基层组织<sup>⑦</sup>。后来，闾伍渐成基层社会组织的泛称，而作为“闾(里)士五(伍)”的简称，则随着士五(伍)的退出舞台，益不为人所知道了。

总之，“闾五”讹为“闾左”，大概很早就发生了。至少司马迁在写作时即已弄错。后来的注释家乃至现代的研究者，更是一味弥缝、疏解《史记》，致成千年待发之覆。

[责任编辑 范学辉]

① 班固：《汉书》卷四十九《晁错传》，第2284页。

② 司马迁：《史记》卷一八《淮南衡山列传》，第3754—3755页。

③ 班固：《汉书》卷二十四上《食货志上》，第1126页。

④ 何晋：“闾左”考释，《国学研究》第13卷，第329—333页（特别是第332页表1及第333页图示）。按，来源相同的不同书的记载，应视作同一种记载，不能用以互证是非。

⑤ 张双棣：《淮南子校释》（增订本），北京：北京大学出版社，2013年，第1598页。

⑥ 范晔：《后汉书》卷七十《郑孔荀列传》，北京：中华书局，1982年，第2290—2291页。

⑦ 参见李零：《中国古代居民组织的两大类型及其不同来源》（初刊于1987年），载《李零自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1998年，第148—168页。

## 江淹《望荆山》创作时地考

陆路

**摘要:**江淹《望荆山》的创作时地颇有争议,而这又关系到对江淹在刘宋大明、泰始间仕历的研究。通过梳理相关史实,参之以江淹诗文,可知该诗创作于宋明帝泰始四年(468)秋江淹前往襄阳入巴陵王刘休若幕府途中经过荆山时,因为当时巴陵郡王刘休若并未前往湘州,仍然在襄阳雍州刺史任上。

**关键词:**江淹;《望荆山》;大明、泰始;仕历

江淹《望荆山》诗的创作时间关系到江淹在随建平王刘景素镇荆州前的一些生平经历,因而受到不少学者的重视。主要的研究有吴丕绩《江淹年谱》(以下简称吴谱),俞绍初《江淹年谱》(见于刘跃进、范子烨编《六朝作家年谱辑要》下册,以下简称俞谱),曹道衡《江淹〈望荆山诗〉》(见曹道衡、沈玉成:《中古文学史料丛考》,以下简称曹文),丁福林《〈望荆山〉诗所反映的江淹生平仕履问题》(《文学遗产》2006年第2期,以下简称丁文)等,这些论著对《望荆山》创作时地及进而对江淹在泰始前期经历的考证大有裨益,然智者千虑,或有一失。本文不揣谫陋作些补正,希有一得之见。

### 一、诸家对《望荆山》创作时地之考述

江淹《望荆山》:

奉义至江汉,始知楚塞长。南关绕桐柏,西岳出鲁阳。寒郊无留影,秋日悬清光。悲风绕重林,云霞肃川涨。岁晏君如何,零泪沾衣裳。玉柱空掩露,金樽坐含霜。一闻苦寒奏,更使艳歌伤。<sup>①</sup>

吴丕绩《江淹年谱》云:“泰始七年二月戊午,建平王为荆州刺史,先生为作《让右将军荆州刺史表》、《拜右将军荆州刺史章》,先生从之镇,有《望荆山》诗……诗云:‘奉谒至江汉,始知楚塞长。南关绕桐柏,西岳出鲁阳。’盖先生初至荆州途中所作也。”<sup>②</sup>《宋书》卷八《明帝纪》:“(泰始七年二月)戊午,以征西大将军、荆州刺史巴陵王休若为征北大将军、南徐州刺史,湘州刺史建平王景素为荆州刺史。”<sup>③</sup>可见建平王刘景素泰始二年(466)春从湘州治所临湘(今湖南长沙)前往荆州治所江陵(今湖北荆州),这与《望荆山》诗中所写的秋季显然不合,而且从临湘前往江陵不会经过远在临沮县东北(今湖北南漳县)的荆山。吴谱之误显然。

俞谱因为系江淹举南徐州秀才于泰始五年(469)十月,而巴陵王刘休若泰始五年闰十一月由湘州刺史调为荆州刺史,故认为泰始六年(470)江淹转荆州刺史巴陵王休若右常侍,与赴任湘州刺史的建平王刘景素同行,道中暮春经过庐山作有《从冠军建平王登庐山香炉峰》,秋,到荆州,作《望荆

---

**作者简介:**陆路,复旦大学中文系博士后(上海 200433)、上海师范大学高等学校文科学术文摘编辑部编辑(上海 200234)。

- ① 萧统编,李善注:《文选》,北京:中华书局影印胡克家刻本,1997年,第385页。
- ② 吴丕绩:《江淹年谱》,上海:商务印书馆,1938年,第15页。
- ③ 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》,北京:中华书局,1974年,第167页。

山诗》<sup>①</sup>。

曹文认为“慕义”，李善注“犹慕义也”，江淹在入巴陵王休若幕府前与休若并不熟，故得称“慕义”（笔者按：巴陵王刘休若为宋文帝刘义隆第十六子，生于元嘉二十五年[448]，江淹生于元嘉二十一年[444]，他俩属平辈。而建平王刘景素为文帝孙，生于元嘉二十九年[452]，辈分上比休若小一辈，比江淹小八岁）。据江淹《自序》，建平王景素“闻风而悦，待以布衣之礼”，且江淹随建平王景素至荆州时早已认识景素，所以从这些方面看江淹没必要对景素说“慕义”。据《自序》，江淹是先转巴陵王右常侍，然后再任建平王主簿。巴陵王刘休若泰始二年(466)即任雍州刺史，江淹入巴陵王幕府是在其雍州刺史任上，则江淹泰始六年(470)随景素至荆州已经是第二次到荆楚一带了，怎么会说“始知楚塞长”，且诗中写秋景，而随建平王至荆州是在春季，显然这首《望荆山》不是作于泰始六年春随建平王景素至荆州途中，而是作于泰始三年(467)秋前往雍州(治襄阳，今湖北襄阳)途中。是时江淹刚出南兖州狱一年，故诗中抒发的旅途感伤又与曾入冤狱如今又远赴异乡有关<sup>②</sup>。因此曹文不同意吴丕绩《江淹年谱》该诗作于泰始七年从建平王景素镇荆州时的观点，当然亦与俞谱中的观点不同。俞绍初先生已经考证《文选》卷二十二江淹《从冠军建平王登庐山香炉峰》的李善注引刘璠《梁典》“江淹年二十，以五经授宋建平王景素，待以客礼”的可靠性，江淹在教授始安王刘子真习五经时，同时教授建平王景素等诸王<sup>③</sup>。建平王景素年岁比江淹小，又是江淹的学生，很早就慕江淹之才学，因此江淹确实不需要对景素说“慕义”。

丁文认为江淹泰始三年(467)秋出南兖州狱，而俞绍初先生以为江淹泰始五年(469)十月举南徐州秀才，显然与江淹《自序》中的“寻举”不符。且庐山诗写暮春，而《望荆山》写深秋，从庐山到荆州即便古人的交通工具也不需要走那么长时间，这两首诗显然不是同一时期所作，所以俞说有误。丁文支持曹道衡先生对该诗情感的分析，并赞同该诗作于赴巴陵王休若幕府途中的观点，但认为泰始三年秋江淹始出南兖州狱，此后经过举秀才等阶段，根本不可能在该年秋赴雍州刺史、巴陵王休若幕府。而泰始四年(468)五月巴陵王休若任湘州刺史，故该诗作于泰始四年深秋赴湘州刺史治所临湘县(今湖南长沙)途中经过江陵时<sup>④</sup>。

已经弄清楚了江淹举秀才在泰始三年冬或泰始四年春，则该诗不会作于泰始六年自不待辨。经过曹、丁二位先生的论证，再联系江淹此前的经历，该诗作于泰始四年秋季前往巴陵王休若幕府途中，已经可以确定了。但该诗是作于前往雍州还是湘州途中(即江淹为巴陵王休若右常侍是在雍州还是湘州)即较具体的创作地点还有争议。

## 二、《望荆山》创作时地新解

### (一) 相关官员的任职经历

要解决《望荆山》创作时地问题，首先需要弄清楚泰始四年(468)秋巴陵王休若是在雍州还是在湘州，这就必须理清巴陵王休若和与其相关的一些官员的任职经历。

《宋书》卷八《明帝纪》：“(泰始四年五月)癸亥，以行雍州刺史巴陵王休若行湘州刺史，会稽太守张永为雍州刺史，湘州刺史刘韞为南兖州刺史……秋七月……庚申，以骠骑将军齐王为南兖州刺史……九月丙辰，以骠骑长史张悦为雍州刺史。”<sup>⑤</sup>泰始四年五月癸亥(五月十九，西历468年6月24日)，这一天有好几个任命，这些任命似乎使得这三州都有了新的刺史，但为何秋七月庚申(七月十

① 参见俞绍初：《江淹年谱》，刘跃进、范子烨编：《六朝作家年谱辑要》下册，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1999年，第97页。

② 参见曹道衡：《江淹〈望荆山诗〉》，曹道衡、沈玉成：《中古文学史料丛考》，北京：中华书局，2005年，第473—475页。

③ 参见俞绍初：《读〈文选〉江淹诗文拾琐》，《郑州大学学报(哲学社会科学版)》1993年第1期。

④ 参见丁福林：《〈望荆山〉诗所反映的江淹生平仕履问题》，《文学遗产》2006年第2期。此观点又见于丁福林：《江淹年谱》，南京：凤凰出版社，2007年，第38—42页。

⑤ 沈约：《宋书》卷八《明帝纪》，北京：中华书局，1974年，第163页。

六,西历8月20日),又以骠骑将军萧道成(升明三年[479]四月,萧道成进爵齐王,《宋书》撰于南齐时,不可直呼齐高帝之名,故引文中以“齐王”代之)为南兖州刺史,九月丙辰(九月十三,西历10月15日),又以骠骑长史张悦为雍州刺史。要弄清这一问题,首先需要弄清巴陵王刘休若、张永、张悦、刘韞在这段时间的仕历。

### 1. 张永的情况。

据《宋书》卷三十七《州郡志三·雍州刺史》：“(雍州)去京都水四千四百，陆二千一百。”<sup>①</sup>以当时的交通状况，五月下旬(西历6月下旬)下征调令，张永在会稽收到征调令再到雍州也快要九月份(西历10月)了，张永刚到雍州，又让张悦来雍州任刺史，朝廷闹着玩吗？颇疑张永根本就没有上任雍州刺史。查《宋书》卷五十三《张永传》：“(泰始)三年，徙都督会稽东阳临海永嘉新安五郡诸军事、会稽太守，将军如故。以北讨失律，固求自贬，降号左将军。……四年，迁使持节、督雍梁南北秦四州郢州之竟陵随二郡诸军事、右将军、雍州刺史。未拜，停为太子詹事，加散骑常侍、本州大中正。”<sup>②</sup>则张永确实未拜雍州刺史。

### 2. 张悦的情况。

《宋书》卷五十九《张悦传》：“晋安王子勋建伪号于寻阳，召为吏部尚书，与邓琬共辅伪政。事败，杀(邓)琬归降，事在《(邓)琬传》。复为太子庶子，仍除巴陵王休若卫军长史、襄阳太守。四年，即代休若为雍州刺史、宁远将军。复为休若征西长史、南郡太守。”<sup>③</sup>《宋书》卷八《明帝纪》：“(泰始二年)八月己卯(八月二十四，西历466年9月19日)，司徒建安王休仁率众军大破贼，斩伪尚书仆射袁顼，进讨江、郢、荆、雍、湘五州，平定之。”<sup>④</sup>张悦杀邓琬归降约在八月底。平定叛乱后朝廷又对雍州进行实际统治，故九月中旬即派巴陵王休若为雍州刺史，以投降的张悦为襄阳太守。

据《宋书》卷八《明帝纪》：“(泰始二年九月)壬辰(九月初八，西历466年10月2日)，骠骑大将军、豫州刺史山阳王休祐改为荆州刺史。”<sup>⑤</sup>山阳王休祐大约十一月到任，则张悦大约泰始二年末或泰始三年初离任襄阳太守一职前往江陵任荆州刺史、骠骑将军山阳王休祐的长史，这段历史《宋书》张悦本传失载。据上文引《宋书》已知，泰始四年九月丙辰(九月十三，西历468年10月15日)张悦以骠骑长史被任命为雍州刺史，则张悦接到调令再赶到雍州治所襄阳恐怕要到十月底或十一月初了。《宋书》卷八《明帝纪》：“(泰始五年闰十一月)戊子(闰十一月二十二，西历470年1月10日)，骠骑大将军、荆州刺史晋平王休祐以本号为南徐州刺史，征南将军、湘州刺史巴陵王休若为征西将军、荆州刺史。……十二月戊戌(十二月初三，西历470年1月20日)，……吴兴太守建平王景素为湘州刺史。”<sup>⑥</sup>休若、景素各自接到调令到达任所，已经是泰始六年暮春初夏了。《宋书》卷八《明帝纪》：“(泰始六年六月)庚子(六月初八，西历470年7月21日)，以侍中刘韞为抚军将军、雍州刺史。”<sup>⑦</sup>《宋书》卷八十七《萧惠开传》：“(泰始)六年，除少府，加给事中……除巴陵王休若征西长史、宁朔将军、南郡太守，未拜，七年卒，时年四十九。”<sup>⑧</sup>正因为刘韞被任命为雍州刺史，而萧惠开未上任巴陵王休若征西长史、宁朔将军、南郡太守，故张悦重新入休若幕府，任征西长史、南郡太守。算上刘韞到荆州的路程，则张悦离开雍州前往荆州重入休若幕府大约已是七八月间了。《宋书》卷五十九《张悦传》：“(泰始)六年，太宗于巴郡置三巴校尉，以悦补之，加持节、辅师将军，领巴郡太守。未拜，卒。”<sup>⑨</sup>《宋书》卷

① 沈约：《宋书》卷三十七《州郡志·雍州刺史》，第1136页。

② 沈约：《宋书》卷五十三《张永传》，第1514页。

③ 沈约：《宋书》卷五十九《张悦传》，第1607页。

④ 沈约：《宋书》卷八《明帝纪》，第158页。

⑤ 沈约：《宋书》卷八《明帝纪》，第158页。

⑥ 沈约：《宋书》卷八《明帝纪》，第165—166页。

⑦ 沈约：《宋书》卷八《明帝纪》，第166页。

⑧ 沈约：《宋书》卷八十七《萧惠开传》，第2203页。

⑨ 沈约：《宋书》卷五十九《张悦传》，第1607页。



八《明帝纪》：“(泰始五年十二月)庚申(十二月二十五,西历470年2月11日),分荆、益州五郡置三巴校尉。”<sup>①</sup>则张悦任征西长史、南郡太守不久就被征为巴郡太守,但未拜即卒于荆州。

### 3. 刘韞的情况。

《宋书》卷八《明帝纪》：“(泰始四年五月)癸亥(五月十九,西历468年6月24日),以行雍州刺史巴陵王休若行湘州刺史,会稽太守张永为雍州刺史,湘州刺史刘韞为南兖州刺史……(秋七月)庚申(七月十六,西历8月20日),以骠骑将军齐王(即萧道成)为南兖州刺史。”<sup>②</sup>刘韞从接受任命到从湘州治所临湘县(今湖南长沙)赶到南兖州治所广陵(今江苏扬州),大约将近两个月,总不见得刚到任,朝廷又派萧道成任南兖州刺史。《宋书》卷五十一《宗室·刘韞传》：“韞字彦文,步兵校尉,宣城太守。子勋为乱,大众屯据鹊尾,攻逼宣城。于时四方牧守,莫不同逆,唯韞弃郡赴朝廷,太宗嘉其诚,以为黄门郎,太子中庶子,侍中,加荆、湘州,南兖州刺史,吴兴太守。侍中,领左军将军。又改领骠骑将军,抚军将军,雍州刺史。侍中,领右卫将军。改领左卫将军、散骑常侍、中领军。升明元年,谋反伏诛。韞人才凡鄙,以有宣城之勋,特为太宗所宠。在湘州及雍州,使善画者图其出行鹵簿羽仪,常自披玩。”<sup>③</sup>《南史》卷十三《宋宗室及诸王传上·刘韞传》：“韞字彦文,位雍州刺史,侍中,领右卫将军,领军将军。升明元年,被齐高帝诛。韞人才凡鄙,特为明帝所宠。在湘州、雍州,使善画者图其出行鹵簿羽仪,常自披玩。”<sup>④</sup>记载事迹基本相同,但《南史》本传根本没提到刘韞有南兖州刺史一任。很有可能刘韞实际未拜南兖州刺史,后来朝廷又决定以萧道成为南兖州刺史。刘韞为南兖州刺史与会稽太守张永为雍州刺史是同一天任命,前已考之,张永实际上没有拜雍州刺史,所以九月丙辰又任命骠骑长史张悦为雍州刺史,张悦的任命距当初对张永为雍州刺史的任命已经超过三个半月。则萧道成为南兖州刺史的任命距离原先刘韞为南兖州刺史的任命间隔两个月也是很正常的。刘韞未能离开湘州赴南兖州应该是跟张永未到任,巴陵王休若未能离开襄阳赴临湘有关。张悦于泰始四年九月丙辰被任命为雍州刺史,是时他在骠骑将军、荆州刺史山阳王休祐长史任上,荆州刺史治所江陵(今湖北荆州),离雍州治所襄阳(今湖北襄阳)并不远,张悦接到任命大约在泰始四年冬或五年初可到襄阳,抑或此时巴陵王休若已离开襄阳前往湘州,刘韞也在休若到湘州后前往建康任侍中、左将军。

通过对以上三人仕历的考述,可见正因为泰始四年五月任命下达后,张永未拜雍州刺史,所以雍州刺史巴陵王休若未能离开襄阳前往湘州任刺史,由此湘州刺史刘韞亦未能离开湘州前往南兖州任刺史。因刘韞未能上任,故是年七月朝廷又任命萧道成为南兖州刺史。因张永未上任雍州刺史,故是年九月朝廷又以骠骑将军、荆州刺史山阳王休祐的长史张悦为雍州刺史,张悦在冬季抵达襄阳后,巴陵王休若离开襄阳前往湘州任刺史,休若抵达湘州,刘韞离开湘州回建康任侍中。所以江淹泰始四年深秋抵达雍州时巴陵王休若仍在襄阳雍州刺史任上。

### (二)对诗中地名的考索

据《水经注》卷四十《禹贡山水泽地所在》：“荆山在南郡临沮县东北,(注:东条山也。卞和得玉璞于是山,楚王不理,怀璧哭于其下,王后使玉人理之,所谓和氏之玉焉)……桐柏山在南阳平氏县东南。”<sup>⑤</sup>江淹《望荆山》诗中之荆山即在今湖北省南漳县一带。桐柏山在雍州南阳郡平氏县(治今河南省桐柏县西北平氏镇)东南,处于淮河的源头,今河南、湖北二省交界处。《水经注》卷三十一《泄水》注文：“(鲁阳县)有鲁山,县居其阳,故因名焉……泄水右合鲁阳关水,水出鲁阳关外分头山横岭下峡谷,东北出入泄。”<sup>⑥</sup>鲁阳县属雍州南阳郡,郡治在今河南省鲁山县。诗中的鲁阳就是指鲁阳关,在今

① 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》,第166页。

② 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》,第163页。

③ 沈约:《宋书》卷五十一《宗室·刘韞传》,第1466页。

④ 李延寿:《南史》卷十三《宋宗室及诸王传上·刘韞传》,北京:中华书局,1975年,第354页。

⑤ 酈道元著,陈桥驿校证:《水经注校证》,北京:中华书局,2007年,第955页。

⑥ 酈道元著,陈桥驿校证:《水经注校证》,第723页。

河南省鲁山县西南。

江淹溯长江西上,到今武汉再沿汉水而上到襄阳是要经过今湖北省南漳县一带的,可以远望荆山,在经过荆山时已云“南关绕桐柏,西岳出鲁阳”,桐柏、鲁山就在雍州北部与北魏的边境上,江淹《步桐台》诗云:“思君出汉北,鞍马登楚台。岁彩合云光,平原秋色来。”汉北指雍州地区,桐台指桐柏山,是诗大约作于《望荆山》后,江淹到雍州后游览其早已期待的桐柏山一带也是很自然的。丁文认为《望荆山》是泰始四年秋江淹往湘州路过江陵时作,并指出湘州也有桐柏山,南关正是指南方的关隘<sup>①</sup>。湘州确实有桐柏山,但此桐柏山在今湖南省郴州市临武县,《水经注》卷三十八《溱水》注文:“武溪水出临武县西北桐柏山,东南流,右合溱水,乱流东南迳临武县西,谓之武溪。”<sup>②</sup>此地在当时是十分遥远之地,且江淹路过江陵怎么会既想到北部的荆山和南阳郡的鲁山,又想到远在湘州南部今湘粤边界的不怎么知名的桐柏山?况且江淹也未必知道除《禹贡》已有记载的位于南阳一带的著名的桐柏山之外,在数千里外的偏远地区还有一座桐柏山。而且如果《望荆山》中的桐柏山是指临武县的桐柏山,那么《步桐台》中的“思君出汉北”又当如何解释,在临武怎么会出汉北?按丁文的说法江淹过江陵是要往南到湘州治所临湘,怎么会经过江陵不歌咏江陵,亦不描写将要前往的临湘,而偏偏要写与江陵和临湘皆无关系的远在南郡临沮县的荆山?江淹路过江陵距离荆山还很远,江陵为历史名城,可咏的东西多得很,江淹何以不歌咏江陵历史及名胜,却要写在江陵无论如何也望不见的荆山?既然望不见当然不会想起写一首题为“望荆山”的诗。今天在江陵的诗人也不会想起写望荆山的诗,就如同在合肥的诗人不会想起写望黄山的诗,不论格律诗还是新诗。如果我们从上海沿江到安徽江南一带旅行,经过南京要写诗文,会写南京的风景,最多会悬想将要前往的安徽沿江一带的景象,不会去写皖南山区的丘陵,尽管这丘陵也属于安徽。既不大可能会想到遥远的皖北、河南、山东,也不会想到南方的福建等地的名胜,更不会既想到鲁豫的山水又想到闽粤的景象。江淹即便经过江陵也不可能望到荆山,而丁文认为江淹将要前往的湘州又没有荆山,所以诗中的荆山只能是南郡临沮县的荆山(在今湖北省南漳县一带),该诗是诗人经过荆山时所作,而非作于江陵,江淹自建康前往襄阳也不需经过江陵。

综上所述,江淹《望荆山》作于泰始四年秋前往雍州刺史巴陵王休若幕府途中,沿汉水而上经过临沮(今湖北南漳县)眺望荆山时。当时新拜雍州刺史张悦还没有到任,湘州刺史刘韞尚未离任,巴陵王休若仍在雍州刺史任上,所以江淹是到襄阳赴任巴陵王休若的右常侍。大约泰始四年末或五年初巴陵王休若离开襄阳前往临湘任湘州刺史,江淹亦自襄阳回建康,大约泰始五年春夏之交回到建康。此时建平王景素大约已经前往乌程(治今浙江湖州)任吴兴太守,则江淹回到建康后,即前往乌程入景素幕府。

### 三、附论:细读史料考辨《望荆山》创作时地的启示

通过对江淹《望荆山》创作时地的考辨,可知一位官员未上任,会影响一连串官员的任职,而这样的史料细节对于文人的生平和相关作品的考索十分重要,在南朝史书中这类例子还有一些,下面举两个与刘宋建平王景素有关的例子,这两个例子与研究江淹生平相关。

1. 宋明帝泰始四年沈攸之未上任吴兴太守,泰始五年调建平王景素任此职,江淹前往吴兴入景素幕府。

《宋书》卷八《明帝纪》:“(泰始二年九月)庚戌(九月二十六,西历466年10月20日),以太子左卫率建平王景素为南兖州刺史……(泰始三年八月)壬寅(八月二十三,西历467年10月7日),以中

<sup>①</sup> 丁福林:《〈望荆山〉诗所反映的江淹生平仕履问题》,《文学遗产》2006年第2期。

<sup>②</sup> 郦道元著,陈桥驿校证:《水经注校证》,第900页。

领军沈攸之行南兖州刺史。”<sup>①</sup>建平王景素约八九月间离任南兖州刺史,《宋书》卷七十二《文九王·建平王景素传》:“太宗初,太子中庶子,领步兵校尉,太子左卫率,加给事中,冠军将军、南兖州刺史,丹阳尹,吴兴太守,使持节、监湘州诸军事、湘州刺史,将军并如故。进号左将军。泰始六年,都督荆湘雍益梁宁南北秦八州诸军事、左将军、荆州刺史,持节如故。”<sup>②</sup>据此建平王景素离任南兖州刺史后为丹阳尹,《宋书》卷八十九《袁粲传》:“(泰始)五年,加中书令,又领丹阳尹。”<sup>③</sup>则至少泰始五年袁粲已为丹阳尹,前任丹阳尹正为建平王景素。刘景素卸任丹阳尹之后任吴兴太守,《宋书》卷七十四《沈攸之传》:“(泰始)四年,征攸之为吴兴太守,辞不拜。乃除左卫将军,领太子中庶子。”<sup>④</sup>沈攸之未拜吴兴太守,吴兴太守的空缺大约由建平王景素担任。泰始四年征攸之为吴兴太守可见此位正需人,而泰始五年袁粲又拜丹阳尹,所以刘景素离任丹阳尹转任吴兴太守的时间大约就是泰始四年末五年春之间。则泰始三年九月至泰始四年末或五年春刘景素为丹阳尹。正因为沈攸之未拜吴兴太守,所以朝廷赶紧调建平王景素上任吴兴太守,而刘景素原来的丹阳尹一职则由袁粲担任。《宋书》卷八《明帝纪》:“(泰始五年)十二月戊戌(十二月初三,西历470年1月20日),以……吴兴太守建平王景素为湘州刺史。”<sup>⑤</sup>刘景素受命出发已是次年春天。则泰始五年至泰始六年春刘景素为吴兴太守。江淹泰始五年夏从雍州到达建康,大约刘景素已为吴兴太守,江淹旋即前往吴兴入建平王景素幕府。江淹常在建平王景素幕府,景素很多公文由江淹起草,这些公文存于江淹文集中,但江淹文集中没有在景素丹阳尹幕府中所起草的公文,这也是景素为丹阳尹时江淹大约不在其身旁的旁证。

2. 泰豫元年建平王景素未上任太常,出任南徐州刺史,江淹随之前往京口。

《宋书》卷八《明帝纪》:“(泰始七年二月)甲寅,骠骑大将军、开府仪同三司、南徐州刺史晋平王休祐薨。戊午,以征西大将军、荆州刺史巴陵王休若为征北大将军、南徐州刺史,湘州刺史建平王景素为荆州刺史。……(五月)辛未,监吴郡王僧虔行湘州刺史。……六月丁酉,以征南大将军、江州刺史桂阳王休范为骠骑大将军、南徐州刺史,征北大将军巴陵王休若为车骑大将军、江州刺史。秋七月……乙丑,新除车骑大将军、江州刺史巴陵王休若薨,桂阳王休范以新除骠骑大将军,还为江州。……辛未,以太子詹事刘秉为南徐州刺史。戊寅,以宁朔将军沈怀明为南兖州刺史。……(泰豫元年夏四月)己亥,……镇东将军蔡兴宗为征西将军、开府仪同三司、荆州刺史,镇军将军、郢州刺史沈攸之进号安西将军。”<sup>⑥</sup>《宋书》卷九《后废帝纪》:“(泰豫元年闰七月)甲辰(闰七月二十四,西历472年9月12日),以新除征西将军、开府仪同三司、荆州刺史蔡兴宗为中书监、光禄大夫,安西将军、郢州刺史沈攸之为镇西将军、荆州刺史,南徐州刺史刘秉为平西将军、郢州刺史,新除太常建平王景素为镇军将军、南徐州刺史。……十一月己亥(十一月二十一,西历473年1月5日),新除平西将军、郢州刺史刘秉为尚书左仆射。……(元徽元年)二月乙亥(二月二十八,西历473年4月11日),以晋熙王燮为郢州刺史。”<sup>⑦</sup>《宋书》卷七十二《文九王·建平王景素传》:“征为散骑常侍、后将军、太常,未拜。授使持节、都督南徐南兖徐青冀六州诸军事、镇军将军、南徐州刺史。”<sup>⑧</sup>

晋平王休祐(即上文提到的山阳王休祐)为宋文帝第十三子,明帝之弟,都督军事重镇荆州,强梁自用,勇壮有气力,明帝怕日后成为幼主之患而杀之。因南徐州刺史晋平王休祐被杀,故以荆州刺史巴陵王休若为南徐州刺史,而调距荆州不远的湘州刺史建平王景素为荆州刺史,任命王僧虔为湘州

① 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》,第158、161页。

② 沈约:《宋书》卷七十二《文九王·建平王景素传》,第1861页。

③ 沈约:《宋书》卷八十九《袁粲传》,第2231页。

④ 沈约:《宋书》卷七十四《沈攸之传》,第1931页。

⑤ 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》,第166页。

⑥ 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》,第167—169页。

⑦ 沈约:《宋书》卷九《后废帝纪》,第178—179页。

⑧ 沈约:《宋书》卷七十二《文九王·建平王景素传》,第1861页。

刺史。不久又以巴陵王休若为江州刺史，以桂阳王休范为骠骑大将军、南徐州刺史。巴陵王休若为文帝第十九子，明帝虑其将来倾幼主，故巴陵王休若到达建康奉诏即被赐死。正因为巴陵王休若未上任江州刺史，故桂阳王休范仍任江州刺史。南徐州刺史一职则调刘秉担任。建平王景素为文帝孙（其父建平宣简王刘宏为文帝第七子），在文帝孙辈中居长，故明帝对他都督军事重镇也是不放心的，恐日后对幼主不利，所以泰豫元年（472）夏四月调心腹蔡兴宗为荆州刺史，将建平王景素调回，但蔡兴宗没有上任，因此调另一心腹郢州刺史沈攸之为荆州刺史，而以心腹南徐州刺史刘秉（宋武帝弟道怜孙）为郢州刺史，景素回建康后还来不及拜太常就被调任南徐州刺史。正因为景素实际上没有上任太常一职，故《宋书·后废帝纪》未提到景素被任命为太常的时间。建平王景素前往京口任南徐州刺史，江淹随行。

江淹元徽二年（474）所作《被黜为吴兴令辞笺诣建平王》中有“昔河济荆吴，必获陪从；京辅关毂，长奉帷席”，俞绍初先生《江淹集校注》已指出：“河济”是用《尔雅·释九州》“河、济间曰兖州”，代指南兖州，以指建平王景素为南兖州刺史事，“荆”指景素任荆州刺史事，“吴”指扬州，“关毂”指京城，皆用以代指景素任丹阳尹、太常事。“京辅”就是京畿地区，吴兴，离建康不远，正指建平王景素为吴兴太守事。“长奉帷席”，则指景素任这些职务时江淹皆随侍其侧<sup>①</sup>。在《江淹年谱》中，俞绍初先生又将“吴”解释为南徐州<sup>②</sup>。大约是考虑到“关毂”已经包括景素任丹阳尹、太常事，将“吴”解释为南徐州正好对应景素任南徐州刺史事，这样更可凸显江淹有意在此将曾陪同建平王景素到过的地方一一罗列，反过来正好以这两句骈句作为考索建平王任某个职务时江淹是否陪同的依据。丁福林以为“京辅关毂”指吴兴及丹阳，可见景素在丹阳和吴兴二地时，江淹皆从之，即泰始五年江淹离开巴陵王休若幕府，回到建康入景素丹阳尹幕府<sup>③</sup>。如果说吴兴是京辅，那南兖州治广陵、南徐州治京口离建康更近，地理位置、政治意义较吴兴重要得多，更是京辅了。如果吴可以指南徐州，那么吴兴是三吴地区也可以用吴代指。即使景素任丹阳尹时江淹没有在他身边，江淹早年教授景素等诸王，景素闻风而悦，正是在京城，已与关毂切合，因此不会因为江淹没有入景素丹阳尹幕府，而使得句中“关毂”就没有着落。再则江淹真的是有意把他陪同景素到过的地方一一列举吗？那泰始六年春景素自吴兴太守调任湘州刺史江淹亦陪同，怎么不罗列呢？“荆吴”为两个地名，“关毂”是一个地方，对得不怎么工整，他为何不用“河济荆湘”、“畿辅京吴”，河济（指南兖州）、畿辅（指吴兴），皆指代一个地名，荆湘（指荆州、湘州）、京吴（指建康、南徐州），皆包括两个地名，这样指代两个地名和指代一个地名的两组正好分别两两相对，且包括的景素任职地更多更全面。可见，江淹本非有意将他陪同景素任过职的地方一一罗列。上下两句（以分号为一句）是一个意思，就是江淹常陪在景素身边。所以以此二句来证明江淹从雍州回到建康时景素一定仍在丹阳尹任上，证据是不充分的。景素在泰始三年八、九月间已为丹阳尹，据江淹《自序》，江淹出南兖州狱后，“寻举南徐州桂阳王秀才，对策上第，转巴陵王右常侍”，可知泰始四年秋，江淹前往襄阳任巴陵王休若右常侍前，也来不及入景素丹阳尹幕府。

[责任编辑 渭 卿]

① 参见俞绍初：《江淹集校注》，郑州：中州古籍出版社，1994年，第253页。

② 参见俞绍初：《江淹年谱》，刘跃进、范子烨编：《中古作家年谱辑要》下册，第94页。

③ 参见丁福林：《江淹年谱》，第44页。

# 《水浒传》成书于明初考

## ——基于袍服颜色的考察

张 伟

**摘 要:**《水浒传》成书时间是《水浒传》研究中不可回避的重要问题,也是该小说研究中的老问题。近年来有不少学者进行了探讨和研究,但研究结果并没有缩小或者消除以往的分歧。文变染乎世情,总会烙上作者所处时代的印记。《水浒传》对人物的袍服颜色进行了细致的描绘,根据这些具体描写和中国古代社会中的制度与习俗,此书的成书时间应为章培恒等先生所考定的明代洪武或者永乐时期。

**关键词:**水浒传;成书;袍服;颜色

即便从现代学者们的研究算起,《水浒传》成书于何时也已称得上是个历时近百年的老问题。近百年来,众多学者从多个角度、多个方面进行了探寻,但问题至今仍然没有得到很好的解决。由于文献不足、材料舛错以及早期版本失传等原因,学者们对依据外部证据得出的结论存在不少訾议之处,对基于小说中的某些语句、某种器物等内证细绎而出的结论也抱持怀疑。因此,此书成书于元代、元末明初还是明中叶,仍有待于继续考证。事实上,在新文献难以发现的情况下,全面研读小说原著、深入掘发其内证乃是必不可少的环节,这正如石昌渝先生所说:“作为文学门类的小说,无论是以历史还是以当下现实为题材,无论是以现实人生还是以虚拟世界为题材,必定都会打上作者所处时代的烙印。”<sup>①</sup>统观全书,《水浒传》对袍服颜色的描绘非常细致,由这些描写推定,此书应成书于明初。

### 一、《水浒传》袍服描写体现等级意识

中国古代社会崇尚礼治,服色作为“舆服”的重要内容,属于礼治的重要部分,早在商周时期对此已十分讲究,秦汉以降的帝王们于御极之初每每要改易服色。董仲舒《春秋繁露·楚庄王》记载说:“受命之君……故必徙居处,更称号,改正朔,易服色者,无他焉,不敢不顺天志,而明自显也。”<sup>②</sup>除了报功章德、彰显治功等功能外,舆服还具有区别等级的重要作用。周锡保先生说:“所以孔子所曰:我从周制。所谓文章,其中包括当时的各种制度,礼、乐、仪、服饰等的上下尊卑,等级分别等的体现。”<sup>③</sup>相对于古代的诸种衣服,袍服是古代官员们的朝服,在体现等级差别、地位高低方面的意味更为明显,古今的学者们已经对此进行过论述。五代时马缟《中华古今注》“袍衫”条说:“袍者自有虞氏即有之,故《国语》曰‘袍以朝见也’。秦始皇三品已上绿袍深衣,庶人白袍,皆以绢为之。”<sup>④</sup>当代学者杨荫深先生说:“袍在汉以后即以为朝服之称,其服色历代均有规定,然唐以前尚无严格区别,且臣

**作者简介:**张伟,山东社会科学院文化研究所副研究员(山东济南 250002)。

① 石昌渝:《〈水浒传〉成书年代再答客难》,《文学遗产》2007年第5期。

② 赖炎元:《春秋繁露今注今译》,台北:台湾商务印书馆,1984年,第12页。

③ 周锡保:《中国服饰史》,北京:中国戏剧出版社,1984年,第5页。

④ 马缟撰,吴企明点校:《中华古今注》,北京:中华书局,2012年,第109页。

民均可服黄色。自唐以后,乃惟许天子服黄,臣民不得僭越,以迄清末还是如此。”<sup>①</sup>《水浒传》对袍服的颜色有着真切的描绘,这些内容明显体现了小说中人物在等级和地位方面的不同。

首先,小说中炳灵公、方腊等帝王类形象多身着赭黄袍。根据中国古代的神仙谱系可知,炳灵圣公为东岳天齐仁圣帝第三子,据《宋史》记载,宋真宗时封为“炳灵公”<sup>②</sup>,《三教源流搜神大全》则说“大中祥符元年二月十五日封至圣炳灵王”<sup>③</sup>。燕青去泰山东岳庙会争跤时,他随众人来到岱岳庙,恰看到庙中所供奉的“炳灵圣公,赭黄袍偏称蓝田带”<sup>④</sup>。方腊虽“僭越”称帝,他为梁山英雄们所败后从帮源洞山顶仓皇逃走,为掩藏形迹,他在逃亡的路上“脱了赭黄袍,丢去金花幞头,脱下朝靴,穿上草履、麻鞋”<sup>⑤</sup>。由炳灵圣公和方腊二人的装束来看,小说正以帝王形象来描绘他们的袍服。

对于帝室贵胄,小说则描绘他们多穿紫袍。高俅受小王都尉指派去送镇纸狮子及笔架,其时的徽宗尚为端王,映入高俅眼帘的端王“身穿紫绣龙袍”<sup>⑥</sup>。林冲被发配至沧州牢城,他在路上曾前去造访“也是龙子龙孙”<sup>⑦</sup>的柴进,柴进的装束当时与端王甚为相似:

头戴一顶皂纱转角簇花巾,身穿一领紫绣团龙云肩袍,腰系一条玲珑嵌宝玉绦环,脚穿一双金线抹绿皂朝靴。<sup>⑧</sup>

另外,小说中地位较高的将领多穿红袍。无论是宋朝战将还是辽将,小说均描绘过他们身穿红袍。如秦明是“头上朱红漆笠,身穿绛色袍鲜”<sup>⑨</sup>,索超则是“团花点翠锦袍红”<sup>⑩</sup>。大辽副都统军贺重宝“衬着锦绣绯红袍,执着铁杆狼牙棒”<sup>⑪</sup>。兀颜统军两大先锋中的琼妖延纳“身穿石榴红锦绣罗袍,腰系荔枝七宝黄金带”<sup>⑫</sup>。辽军中的贺重宝、琼妖延纳地位尊崇,自非一般人物不同。秦明本是青州指挥司统制,是青州的最高军事长官。索超是深受梁中书器重的正牌军,其级别难以完全证实于现实生活,但在大名府的地位同样尊崇。

在描写地位较低的仆从、商人时,小说又往往指出这些人的服装多以褐色、白色为主。白玉乔伴女儿白秀英行走江湖,四处做笑乐院本,他出场时则“穿着一领茶褐色罗衫,系一条皂绦”<sup>⑬</sup>。杨雄、石秀逃亡时在酒肆里遇到了做总管的杜兴,杜兴当时所穿则是“茶褐绸衫”<sup>⑭</sup>。武松被发配往孟州,在十字坡酒店遇到了张青,张青当时的服饰则是“头带青纱四面巾,身穿白布衫”<sup>⑮</sup>。

宋徽宗、方腊、柴进等人皆着袍服,且颜色与各自的身份相称。白玉乔、杜兴、张青三人不但没有穿袍服,而且所穿衣服也都是茶褐色衫、白布衫,其中透示的地位与“紫绣龙袍”、“绯红袍”区别判然。

## 二、绿袍人物在《水浒传》中颇受欣赏

《水浒传》中所出现的袍服,就其颜色来说有赭黄、紫、红、绿、皂、白等色,以红、绿二色为最多。由于绿袍所对应的品级在明代具有明显的变化,置之于具体的社会环境下考察,这有助于我们判断

① 杨荫深:《衣冠服饰》,上海:上海辞书出版社,2014年,第5页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷一〇二《礼志五》,北京:中华书局,2000年,第1671页。

③ 叶德辉辑:《三教源流搜神大全》,清宣统元年(1909)刻本,第33页。

④ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),上海:上海古籍出版社,1988年,第1088页。

⑤ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第1451页。

⑥ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第18页。

⑦ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第773页。

⑧ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第128页。

⑨ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第941页。

⑩ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第941页。

⑪ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第1256页。

⑫ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第1272页。

⑬ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第755页。

⑭ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第691页。

⑮ 施耐庵、罗贯中著,凌麋等校点:《水浒传》(容与堂本),第393页。

小说的成书时代。

绿袍有赞美好汉们的气概、性情之意。并非所有的好汉在小说中都穿袍子,但身穿绿袍的好汉除了其性情、本领有过人之处外,还往往具有较高的社会地位。

鲁智深颇有侠肝义胆,史进初见时便注意到他“是个军官模样”,曾做到关西五路廉访使,社会地位不低,他“禅杖打开危险路,戒刀杀尽不平人”,五台山主持智真长老视为诸僧皆所不及。他在小说中第一次出场时身上所穿即是绿色战袍,小说第三回《史大郎夜走华阴县,鲁提辖拳打镇关西》中写道:

史进看他时,是个军官模样。怎生结束?但见:头裹芝麻罗万字顶头巾,脑后两个太原府纽丝金环,上穿一领鹦哥绿纁丝战袍……身长八尺,腰阔十围。<sup>①</sup>

金圣叹评点此段文字说:“凡接写两人全身打扮处,皆就衣服制度、颜色上互相照耀,以成奇景。”<sup>②</sup>这比较明确地道出了绿战袍在刻画鲁智深形象时的重要作用。

在梁山诸英雄中,“仗义是林冲”,他在晁盖等人进退两难之际火并王伦,促成梁山首次聚义,推进了梁山大业的发展。但他功成而不居,金圣叹称其“豪杰有泰山岩岩之象”<sup>③</sup>。在上梁山之前,他身居八十万禁军枪棒教头之职,外享有盛名,内有贤妻,人生正当快意之时,小说描绘其洒脱与飘逸的精神气度时正由绿袍加以渲托,小说第七回《花和尚倒拔垂杨柳,豹子头误入白虎堂》写道:

智深听得,收住了手看时,只见墙缺边立着一个官人。怎生打扮?但见:头戴一顶青纱抓角儿头巾;脑后两个白玉圈连珠鬓环;身穿一领单绿罗团花战袍;腰系一条双搭尾龟背银带。穿一对磕瓜头朝样皂靴;手中执一把折叠纸西川扇子。那官人生的豹头环眼,燕颌虎须……<sup>④</sup>

林冲豹头环眼,燕颌虎须,威猛粗犷似张飞,但他手执一把折叠纸西川扇子,则似较张飞多几分儒雅。他身穿一领单绿罗团花战袍,自然应与自己的地位、身份及气质相称。

再如赫赫有名的好汉没羽箭张清,他上梁山前曾以普通的石子将梁山十数位好汉打得丢盔弃甲、头破血流。上梁山后,他与众好汉在迎敌童贯、征伐大辽时立下不少战功,其英姿亦多由绿战袍衬出。小说第七十六回《吴加亮布四斗五方旗,宋公明排九宫八卦阵》写道:

为头的战将是谁?怎生打扮?但见:枪横鸦角,刀插蛇皮,销金的中幘佛头青,挑绣的战袍鹦哥绿。腰系絨绦真紫色,足穿气袴软香皮。雕鞍后对悬锦袋,内藏打将的石子;战马边紧挂铜铃,后插招风的雉尾。骠骑将军“没羽箭”,张清(路)最当先。<sup>⑤</sup>

小说第八十四回《宋公明兵打蓟州城,卢俊义大战玉田县》又写道:

正战之间,“没羽箭”张清看见,悄悄的纵马趲向阵前,却有檀州败残的军士,认得张清,慌忙报知御弟大王道:“这对阵穿绿战袍的蛮子,便是惯飞石子的。他如今趲马出阵来,又使前番手段。”<sup>⑥</sup>

鲁智深“鹦哥绿纁丝战袍”,林冲“单绿罗团花战袍”,“没羽箭”张清则“战袍鹦哥绿”,几人战袍花样不同,但均为绿色却大致无差,这些描写都说明绿袍在体现好汉们形象及气质上具有重要作用。

秦明、索超等人在上梁山之前多身穿红色袍服,他们的这种装束与各自的性格有一定的关系,秦明绰号霹雳火,索超则是“急先锋”,红色战袍正有助于显示他们的性格急如烈火,烈似霹雳。但这并不意味着穿红色袍服者的地位远远高于穿绿色袍服者,另一位著名好汉关胜,为“汉国功臣苗裔”,曾

① 施耐庵、罗贯中著,凌庚等校点:《水浒传》(容与堂本),第39页。

② 陈曦钟、侯忠义、鲁玉川辑校:《水浒传》(会评本),北京:北京大学出版社,1987年,第85页。

③ 陈曦钟、侯忠义、鲁玉川辑校:《水浒传》(会评本),第362页。

④ 施耐庵、罗贯中著,凌庚等校点:《水浒传》(容与堂本),第101页。

⑤ 施耐庵、罗贯中著,凌庚等校点:《水浒传》(容与堂本),第1112页。

⑥ 施耐庵、罗贯中著,凌庚等校点:《水浒传》(容与堂本),第1226页。

被拜为“领兵指挥使”后统兵征讨梁山，其装束是“金甲绿袍相称”<sup>①</sup>，其职位不低，社会地位亦高，却是身穿绿袍。由此可知，红袍与绿袍在体现人物的地位上虽有差别，但没有本质的差别。

再从朝廷的赏赐来看，绿袍与红袍的差别也不大。宋江力排众议，坚持招安，几番周折之后，招安终于成行，这对朝廷来说是大事，也是梁山发展过程中的“重重喜”。在如此重要的场合里，宋江等好汉获得了徽宗钦赐的红、绿二种衣袍。宋徽宗于宣德楼上观看梁山好汉们的雄壮军容，龙颜喜动，且要求众好汉皆换上御赐衣袍。小说第八十二回《梁山分金大买市，宋公明全伙受招安》写道：

且说道君天子，同百官在宣德楼上，看了梁山泊宋江等这一行部从，喜动龙颜，心中大悦。与百官道：“此辈好汉真英雄也！”观看叹美不已。命殿头官传旨，教宋江等各换御赐锦袍见帝。殿头官领命，传与宋江等。向东华门外，脱去戎装惯带，各穿御赐红绿锦袍，悬带金银牌面，各带朝天巾幘，抹绿朝靴。惟公孙胜将红锦裁成道袍，鲁智深缝做僧衣，武行者改作直裰，皆不忘君赐也。<sup>②</sup>

此处明写徽宗所赐为“红绿锦袍”，公孙胜、鲁智深、武松等人所着皆为红色，三人都居身天罡星之列，由此推之，天罡星所得赐物当为红色，地煞星所得当为绿色。绿袍或者稍次于红，但同样体现着皇帝对好汉们的欣赏，其所隐含的庄重喜庆之意应与红袍相似。

### 三、《水浒传》中的袍服描写符合明初以前的习俗

绿袍作为公服具有很长的历史，在不同的时期，其代表的品级、隐含的意义也有所差异。明初以前，绿袍所显示的地位和品级较高，明代中后期则明显降低。朱元璋在洪武二十六年（1393）曾颁布律令，对公服的式样、颜色作出新的规定。由律令内容可知，着绿袍者的地位大为降低，明代林尧俞等纂修的《礼部志稿》记载：

洪武二十六年，定文武官公服。用盘领，右衽。袍或纁丝、纱、罗、绢，从宜制造。袖宽三尺。一品至四品绯袍，五品至七品青袍，八品、九品绿袍，未入流杂职官袍、笏、带与八品以下同，公服见诸司职掌。<sup>③</sup>

徐溥等人编辑的《明会典》也说：

文武官公服用盘领，右衽，袍或纁丝、纱、罗、绢，从宜制造，袖宽三尺。一品至四品绯袍，五品至七品青袍，八品、九品绿袍，未入流杂职官袍、笏、带与八品以下同。<sup>④</sup>

由此可知，明代洪武二十六年之后，穿绿袍者于官职中为最末等级，已经等同于没有品级的杂职。沈从文先生在《中国服饰史》中指出：

自唐宋以降，龙袍和黄色就为王室所专用。明朝因皇帝姓朱，遂以朱为正色；百官公服自南北朝以来紫色为贵，至明代又因《论语》有“恶紫之夺朱也”，紫色自官服中废除不用；黄、紫之外，玄色也在禁例。<sup>⑤</sup>

《水浒传》中不止一次出现紫袍，一直没有出现青袍，这与洪武二十六年以前的情况比较符合。另外，尽管小说中许多人物的品级比较模糊，但却写到了寿张县令，这位县令所穿的公服正是绿袍。李逵陪同燕青于泰山智扑“擎天柱”任原后，一个人来到寿张县衙，吓跑了县令，然后自己来到县令的后衙，“把绿袍公服穿上”<sup>⑥</sup>，在寿张县乔坐衙。他戏耍衙吏、胡乱判案后，“把绿袍抓起，槐筒揣在腰

① 施耐庵、罗贯中著，凌麋等校点：《水浒传》（容与堂本），第953页。

② 施耐庵、罗贯中著，凌麋等校点：《水浒传》（容与堂本），第1203页。

③ 林尧俞等纂修：《礼部志稿》卷十八，《影印文渊阁四库全书》第597册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第323页。

④ 徐溥等纂修：《明会典》卷五十八，《影印文渊阁四库全书》第617册，第612页。

⑤ 沈从文：《中国服饰史》，西安：陕西师范大学出版社，2004年，第128—130页。

⑥ 施耐庵、罗贯中著，凌麋等校点：《水浒传》（容与堂本），第1094页。



里”<sup>①</sup>，回到了梁山，来到忠义堂拜见宋江，这时他仍然穿着县令的绿袍：

只见李逵放下绿袍，去了双斧，摇摇摆摆，直至堂前，执著槐筒，来拜宋江。拜不得两拜，把这绿袍踏裂，绊倒在地，众人都笑。<sup>②</sup>

寿张县令听闻李逵到来之后慌张而逃，李逵则穿上绿袍，摇摇摆摆，假做斯文，并且将绿袍穿回，到梁山上参拜宋江，最后竟被踏裂的绿袍绊倒，此段描写体现了庄重文雅与草率鲁莽之间的强烈反差，颇为诙谐滑稽。明朝县令为正七品，小说如果成书于明代中期以后，则寿张县令的公服应该为青袍，但小说中却一再描写为绿袍，这显然与明代中后期的生活实际不相符合。

洪武二十六年的律令也明显反映在明代中后期的文献资料里，《金瓶梅词话》对此也有一些相关的描写。《词话》第四十六回叙述吴月娘、李瓶儿等人卜卦，其占卜结果就反映出了明代官员的公服变化情况。

月娘道：“你卜这位奶奶。李大姐，你与他八字儿。”李瓶儿笑道：“我是属羊的。”婆子道：“若属小羊的，今年廿七岁，辛未年生的；生几月？”李瓶儿道：“正月十五日午时。”那婆子卜转龟儿，到命宫上砣磴住了。揭起卦帖来，上面画着一个娘子，三个官人。头个官人穿红，第二个官人穿绿，第三个穿青。怀着个孩儿，守着一库金银财宝，傍边立着个青脸獠牙红发的鬼。<sup>③</sup>

此段暗示了李瓶儿一生中的三个男人：花太监、花子虚及西门庆。由小说中其他人物的装束可知，穿红者应是指花太监。西门庆受蔡京抬举提携，“居五品大夫之职”<sup>④</sup>。就官服来看，“西门庆穿着青绒狮子补子，坐马白绫襖子”<sup>⑤</sup>，他的同僚夏提刑则“穿着黑青水纬罗五彩洒线猱头金狮补子圆领”<sup>⑥</sup>。综合《词话》中所写，可知吴月娘等人卜卦时“卦帖”中出现的“穿青”者当是西门庆，穿绿者则是花子虚。花子虚除了继承花太监的大量财产外，不过是个才智平平的酒色之徒，这正显示出身着绿袍的身份地位在明代中后期已比较普通。同时，西门庆职居五品，所穿是青袍，其袍色与《礼部志稿》、《明会典》中所记制度的要求相合。

隋唐以后至宋元之间，朝廷在新科进士释褐时往往赐以绿袍，从社会心理来看，世人也多以身着绿袍为荣，题名为曾巩所撰的《隆平集》有记载说：

隋大业中始设进士科，至唐为盛，每岁不过三十人，咸亨上元中增至八十人，既而复故。开成间连岁放四十人，俄仍旧制。太宗即位，旬日之间放进士三十三人，经科百九十六人，并赐绿袍木简，未命官而释褐新制也。<sup>⑦</sup>

南北宋之际的王栐在《燕翼诒谋录》中也说：

国初，进士尚仍唐旧制，每岁多不过二三十人。太平兴国二年，太宗皇帝以郡县阙官颇多，放进士几五百人，比旧二十倍。正月己巳，宴新进士吕蒙正等于开宝寺，赐御制诗二首。故事，唱第之后，醮钱于曲江，为闻喜之饮，近代于名园佛庙，至是官为供帐，岁以为常。先是进士参选方解褐衣绿，是岁锡宴后五日癸酉，诏赐新进士并诸科人绿袍、靴、笏。自后以唱第日赐之，惟赐袍、笏，不复赐靴。<sup>⑧</sup>

至南宋末年，新科进士释褐后仍以绿袍为服，元代刘一清《钱塘遗事》有“赴省登科五荣须知”一条，对此也有记载：

① 施耐庵、罗贯中著，凌庚等校点：《水浒传》（容与堂本），第1094页。  
 ② 施耐庵、罗贯中著，凌庚等校点：《水浒传》（容与堂本），第1095页。  
 ③ 兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，香港：太平书局，1982年，第1219页。  
 ④ 兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，第789页。  
 ⑤ 兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，第1007页。  
 ⑥ 兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，第915页。  
 ⑦ 曾巩：《隆平集》卷三，《影印文渊阁四库全书》第371册，第25页。  
 ⑧ 王栐著，诚刚点校：《燕翼诒谋录》卷一，北京：中华书局，1981年，第4页。

两觐天颜，一荣也。胪传天陛，二荣也。御宴赐花，都人叹美，三荣也。布衣而入，绿袍而出，四荣也。亲老有喜，足慰倚门之望，五荣也。<sup>①</sup>

此外，《武林旧事》卷二“唱名”一条所记更为详尽：

第一名承事郎，第二名、第三名并文林郎。第一甲赐进士及第，第二甲同进士及第，第三甲、四甲赐进士出身，第五甲同进士出身。……上御集英殿，拆号唱进士名，各赐绿襴袍、白简、黄衬衫，武举人赐紫罗袍、镀金带、牙笏，赐状元等三人酒食五盏，余人各赐泡饭。前三名各进谢恩诗一首，皆重戴绿袍，丝鞭骏马快行。各持黄敕于前，黄旗杂遯，多至数十。<sup>②</sup>

以着绿袍为荣的现象还可见于宋元时的诗文作品中，北宋状元郑獬为人志墓，撰有《慎夫人墓志铭》一文，文中正叙述了“绿袍荣耀相先后”的景象：

关彦长丧其妇，安陆郑某往吊之。彦长泣曰：“哀乎！吾妇之亡也。生无以与荣，今其死，奈何！幸子之来，其丐我十百字，以铭其墟而塞吾之悲也。”某诺之。明日，彦长走仆持札来曰……遇关试年，昆季皆登科，绿袍荣耀相先后，独吾为布衣，吾妇未常以此自愧……<sup>③</sup>

科举使一些士子朝为田舍郎，暮登天子堂，身着绿袍便是改换身份的重要象征，其荣耀自是非同寻常。至国家危亡之际，绿袍则成为检验和衡量人物是否具有忠义爱国之心的重要标志。《宋史》卷四五二《吴楚材传》所记似可作为注脚：

德祐元年，建昌降。明年春，楚材还其乡领村，纠集民兵。……楚材既失利，且乏援，大元兵诱降，其众多解去。楚材走光泽，为人所执。……郡遣录事娄南良讯之曰：“汝何为错举？”楚材抗声曰：“不错，不错。如府录所为，乃大错尔。府录受宋官爵，今乃为敌用事，还思身上绿袍自何而得？吾一鄙儒，特为忠义所激，为国出力，事虽不成，正不错也。”南良愧而语塞。<sup>④</sup>

由传文可知，吴楚材组织乡兵抗元，兵败被擒，不屈就义。他所说的“府录”娄南良曾为南宋官员，后背宋投元。吴楚材以“身上绿袍自何而得”相责，使娄南良“愧而语塞”，可见绿袍在此处已成为是否忠贞的重要体现。

然而，以绿袍为荣的社会心理在当时比较少见。在明代中期的史料中，几乎没有朝廷赏赐绿袍的记载，文人也极少再以身着绿袍为荣。在明代中后期的一些小说作品中，身穿绿袍者的形象地位之低已甚为不堪。《喻世明言》第三十二卷《游酆都胡毋迪吟诗》中“绿袍皂履”者是冥王麾下的“绿衣吏”。《警世通言》中第三十九卷《福禄寿三星度世》中被刘本道一杆打落水中的“绿袍的人”竟是一只绿毛乌龟。身穿绿袍者降低为“绿衣吏”、绿毛乌龟，除了反映出世人对吏治腐败的痛恨外，还体现出穿绿袍者多为地位不高的“吏”和普通的民众，已降落至不再具备受人敬仰的社会阶层。

《水浒传》人物故事虽以北宋末年为背景，但却不可避免地染上了作者的生活场景，衣服的颜色样式自然会进入作者笔端，从而成为今天考察小说成书时间的重要参照。小说曾写到宋江、柴进扮作闲凉官至东京看灯，章培恒、骆玉明二位先生研究指出：明初曾为闲凉官制定特殊服色，并进而认为“《水浒传》的写定则当为洪武或永乐时期”<sup>⑤</sup>。洪武二十六年是袍服颜色的意义发生改变的重要时间节点，小说的描绘遵从了此前的制度习俗，则此书的成书时间应如同章、骆二先生所说。如果说它成书于明代中后期，小说还让鲁智深、林冲、张清等人绿袍加身，这与小说实际表现出的对好汉们的赞誉实在有所不称。

[责任编辑 刘 培]

① 刘一清：《钱塘遗事》卷十，丁丙等辑：《武林掌故丛编》第6册，扬州：广陵书社影印本，2008年，第3451页。

② 周密著，李小龙、赵锐评注：《武林旧事》卷二，北京：中华书局，1997年，第43—44页。

③ 郑獬：《郾溪集》卷二十二，《宋集珍本丛刊》第15册，北京：线装书局影印本，2004年，第206页。

④ 脱脱等撰：《宋史》卷四五二《吴楚材传》，第10340页。

⑤ 章培恒、骆玉明：《中国文学史新著》，上海：复旦大学出版社，2007年，第460页。

## Abstracts

### **Between Confucianism and Buddhism: The Characteristics of Chinese Philosophical Thoughts in Tang-Song Period**

—Centered on the Buddhist Intention of Confucianism and Confucianization of Buddhism      Zhang Xinmin

Since the Tang and Song Dynasties, the Chinese academic tradition had benefited from the introduction of Buddhism, and then got the new development of Neo-Confucianism and *li xue*. From there, not only was the metaphysical and moral world of Confucianism established, the harmonious and interactive academic ecology among Confucianism, Buddhism, and Taoism also gradually formed. The characteristics and capability of Chinese culture striving to make sense of the spiritual life of human beings were further strengthened. The great Confucianists in the Northern and Southern Song Dynasties often associated with the Chan masters, and in fact Chan philosophy acted as their starting guide to experience and prove the Dao, which showed the historical trend of syncretism of Confucianism, Buddhism, and Taoism, and also reflected the function on cultural adaption of traditional Chinese academics in the aspects of soul settlement and even religious need as a kind of intellectual achievement about the human being understanding the essence of universe and life.

### **The Internalization of Chinese Thought during the Tang, Song, Yuan, and Ming Dynasties and Its Crisis:**

**A Reflection from the Perspectives of Chan Buddhism, Neidan, and Neo-Confucianism**      Zhai Kuifeng

The introduction of Buddhism into China had a great impact on the progress of Chinese thought; in particular, during Wei, Jin, the Southern and the Northern Dynasties, the widespread life difficulties as well as civilian psychological anxiety led to the popularity of Buddhism. Starting from Han Dynasty, the growing Mind-Nature Theory promoted the overall internalization of Chinese thought during Tang, Song, Yuan, and Ming Dynasties. Buddhism itself, as a kind of internal religion, concerns the nature of mind. The emergence of Chan Buddhism in the Tang Dynasty marked the completion of the movement of sinicization of Buddhism. Consequently, Buddhism became a kind of religion in respect to how one could understand his mind. Under the influence of Buddhism and in particular Chan Buddhism, Daoism successfully transited from Waidan to Neidan during Tang and Song Dynasties. At the same time, Neo-Confucianism transitioned from “Nature being Li” to “Mind being Li”, becoming a kind of Confucianism which emphasized transcendent internalization; as a result, it strengthened civilian awareness of independence and human dignity and promoted civilian ideological emancipation as well as their awareness of freedom, democracy, and equality. These results were clearly shown in Chan Buddhism and Taizhou School. However, the overly strong internalized thought to some degree blocked civilian curiosity and explorations of the natural world and mechanical technology. After the middle period of Ming Dynasty, Confucianism, Buddhism, and Daoism reached a balance on the Mind-Nature thought: they merged into one and ultimately caused the overall fossilization of Chinese thought. During the late period of Ming Dynasty, the Western Calendar defeated the Chinese Calendar, and this event signaled a deep crisis in Chinese thought. Western Christianity as well as natural sciences, which are of obvious external dispositions, were introduced into China in this period and promoted the externalization of Chinese thought thereafter. To pursue a balance between the internal and the external is the direction of the development of future Chinese cultures.

### **“Shadow of Flying Birds”: A Discussion of Observing Action through Inaction in Historical Studies**      Luo Zhitian

To make sliced static observation of history, or to explore as far as possible the liveliness of life through still historical materials, are two different approaches. In operation, concrete studies are and can only be sliced or sectional, yet it is best for researchers to avoid sectional reflections, and present the dynamic of history as much as possible. The “shadow of flying birds” is similar to a static state of emergency brake in fast movement. Although the phenomenon seems to be solidified, one still can grasp the active posture and spirit through it. Viewing flying birds through the shadow is a penetrating way of observing action through inaction. Based on dynam-

ic observations, researchers should also try their best to reflect on the modality that action and inaction containing in each other in the presentations.

### **Conceptual Discussion of Huanglao Theory**

Chen Ligu

Huanglao Theory originated in the Warring States Jixia Academy. This theory was a combination of many theories with Taoism being the base theory. The theory utilized *Lao Tze* and the name Huangdi as a goal for the theory. The target of the theory is to make the world a better place. The strategy is to combine the way of the “Tao” with law. Nature and politics should be one, and how one rules oneself and the country should be one in the same. The Huanglao theory combines the traditional theory of Lao Tze with law criteria. This will enable the theory to reach a higher level of superiority. Yin and Yang Theory is also incorporated in this new theory. The beginning structure was finished during the beginning of the Han Dynasty. Huanglao politics became a very efficient way to rule. On the other hand, this changed the theory of Lao Tze from “Tao” to “*qi*.” This led to the development of the basic understand of *qi* in relation to the universe. This was also a major factor in the development of Chinese Medicine. Additionally, the conceptual theory was also taken from “Ru” and “Mo” theory. The law is created for the benefit of the citizens so the ruler should be the first person this law applies to Chinese people who have used the Huanglao theory to rule effectively for thousands of years.

### **A Discussion of Laozi’s Philosophical Thought and Philosophical Questions in Contemporary World** Dong Jingquan

People often say the “current global questions” all belong to the physical and practical issues. In a philosophical or metaphysical perspective, those can be generally reduced to the following questions: under rapid economic development, how to deal with the relation between human being and nature; under the severe imbalance between the scientific rationality and value rationality, how to redress the bias of scientism; under the condition of market economy, how to deal with the relationship between the group and the individual as well as the inter-individual relationship; with the pace of life becoming more and more fast, how to relieve people’s anxiety; and in an age of materialism, how to reconstruct the human world of value or significance. As Laozi overlooked the whole universe and human being from the height of “Tao”, which is the metaphysical noumenon of existence and value to the universe and social life, his observation and reflection on nature, human society, as well as the human mind and body must embody transcendency of time and space. Therefore, his philosophical thought can provide new approach and thinking resource for us to study and solve philosophical questions in the contemporary world.

### **On the “Civilization Transplantation” Theory and the Change of Kang Youwei’s Later Thoughts**

Zhu Yitian

Kang Youwei, in his exile period, established the “civilization transplant” concept. It emphasizes that civilization is by no means a region, or a nation’s proprietary creation, but an achievement of exchange and collision with outside world. Thus, Kang Youwei asserted that there is no secret in the rise of modern European civilization. As long as there is the introduction of positive factors of foreign civilization, China’s rapid rise is not difficult. By enhancing the status of “substance,” Kang Youwei tried to break from the framework of “Westernized Chinese style.” On the other hand, Kang Youwei split “substance” from moral philosophy, refusing to judge the civilized society by “substance” standard and focusing more on the spirit of Chinese civilization. Therefore, he hovered between the diversity of world civilization and Chinese civilization centrism. That is why it is difficult to complete the integration of his theory, and the key point to interpret the Kang Youwei thoughts’ change from innovation to conservatism.

### **The Change of Feng Youlan’s Later Philosophical Thoughts:**

#### **Starting from the “Summary” of *A New History of Chinese Philosophy***

Li Jinglin

The “Summary” which Feng Youlan wrote for his *A New History of Chinese Philosophy*, shows a change from strictly distinguishing the form and intuitive content of a philosophical concept, to affirming that “the true

philosophy is the combination of sense and intuition.” The foundation of the change is a change in philosophical idea. The internal mechanism of Feng’s change from highlighting “formal” idea in his early years to affirming the idea of “internal relation”, lies in the thought from “differentiating” to “transcending” universality and individuality, and then establishing the “concrete universal.” Viewing from the influence of Western philosophy, the change of his later thought took the opportunity of transcending Plato and New Realism by way of Hegel, and in this process, his acceptance of Marxism also helped. Such change should be understood as gradual prominence and consciousness of an intrinsic and potential meaning in his thought, with internal consistency in it.

### **Some Problems in the Studies of the “Maritime Silk Road”**

Chen Zhiping

In recent years, under the efforts of all levels of governments, the studies of the “Maritime Silk Road” have quickly become a hot topic of academia and popular interest, with various activities and cultural festivals rising. Yet in an academic perspective, the oncoming wave of research on the “Maritime Silk Road” is much more like a mass action than deep, meticulous, and creative studies. The culture of “Maritime Silk Road” advocated by governments is quite positive on expanding the cultural influence in the world, as well as promoting exchange and cooperation with other countries in economics, politics, culture and so on. Academic studies should not be done as “old wine in a new bottle”, so researchers must exploit new fields, develop international perspective, and then present creative results as well as avoid utilitarianism or vulgarization. Thus can the studies of the “Maritime Silk Road” gain healthy developments.

### **The Establishment of Guards & Battalions and the Border Society:**

#### **The Official Group of the Regional Military Commission of**

#### **Ming Dynasty Sichuan and Their Social Lives**

Peng Yong

There were only five Regional Military Commissions in the Ming Dynasty, but they had jurisdiction over much land, and Sichuan Regional Military Commission set in the Southwest border areas inhabited by minority nationalities was one of them. So far, correlational studies are very limited due to materials and methods. Starting from the essential attribute and idea of the establishment of guards and battalions, and focusing on the historical materials such as selection registers, true records, stele inscriptions, genealogy, collected works with some fieldwork, the author concludes that in the official group of the Commission, the hereditary military officers were specially transferred from relatively centralized region, while most of the civil servants were demoted. Each nationality lived in a delimited area; the Han officials mainly dispersed throughout the Anning River Valley, whose priority was to guard and keep local order; and Tusi (i. e. national minority hereditary headmen) managed subject people by order of the Imperial Court. The power struggles among Tusi, as well as growth and decline of different strata’s strength, but not the establishment of Guards and Battalions, acted as main cause for local turmoil. Affected by the long run of this establishment, there occurred great changes in the social lives of hereditary military officers and civil servants, including their marriages, families, religious beliefs, spiritual world and so on. Through each living family under this system, one could observe the inheritance and evolution of social organizations in the border society.

### **How to Settle the Public Property Disputes: A Case Study on Chongqing Hangbang in the Qing Dynasty** Zhou Lin

Based on the Baxian Archive, this article investigated 70 public property disputes in Qing Dynasty Chongqing, and discovered that the merchants of Chongqing Hangbang would rather settle these disputes through litigations than through mediations. Moreover, before the systematic reforms in late Qing Dynasty, the merchants of Chongqing Hangbang did established mutual-beneficial relationships with local officials and effectively protected their public property by lawsuits. But after the reforms have been put on the agenda, the whole thing changed. The local officials suffered from the increasing financial burden, and began to deprive the public property of Hangbang by lawsuits. Based on these facts, this article puts forward the model of “government-

dominated rational market”, which means that the government dominated the market, but as long as the society and economy were stable, it was willing to leave a flexible space to promote commercial development. But if the political situation changed, the government officials might turn abruptly into the enemy of the merchants. Furthermore, the “autocratic rule” and the “rational market” coexisted in many regions of late imperial China.

**“Dying from Carbuncle on the Back” and Chinese Historical Tradition**

Pan Wuzheng

In Chinese history books, the kind of records of historical figures “dying from carbuncle on the back” can often be found. This disease was incurable in ancient times with very high mortality rate. The narrative element in historical biographies did not only mean true record, but also contain complex meanings, which embodied the crisis awareness of those figures, and became a metaphorical expression of the adherents’ death in late Ming and early Qing period. Because persons who were attacked by this disease would die in a quite deplorable state, historians integrated the idea of “Way of Heaven” into it, and in later ages, it evolved to an expression of curse. On the narrative technique, “dying from carbuncle on the back” could imply the emotions of some historical figures, reveal the tendency of historian’s appraisal, or render a strong tragic meaning. This element conformed to the ancient Chinese tradition of integration of literature and history, thus winning the favor of historians.

**A Review of “Lüzuo” Recorded in *Records of the Grand Historian***

Meng Yanhong

The name “Lüzuo” seen in the “House of Chen She” of *Records of the Grand Historian* refers not to the subordinated people, the untouchable, the refugee, the vagrant, or the Village Assistant, but is rather textual corruption of the term “Lüwu”, which is the abbreviation of “Lüli (Village) Shiwu”. “Shiwu” refers to ordinary people without any ranks from age of corvée labor to age being exempted from taxes and corvée. People of the Han Dynasty were unfamiliar with the abbreviation, and additionally, the name “Lüzuo” could more show Qin’s tyranny, so they did not make further investigation, and such an error was then caused. Commentators of later ages just took the name literally, and their conclusions were insufficient.

**A Textual Research of Writing Time and Place of Jiang Yan’s Poem “Overlooking Mount Jing”**

Lu Lu

There has been controversy on the writing time and place of Jiang Yan’s poem “Overlooking Mount Jing”, and the problem concerns the studies of Jiang Yan’s official career in the years of Daming and Taishi of the Liu-Song period. By combing historical facts, and consulting Jiang’s poems and essays, it can be concluded that this poem was written in the fall of 468 AD, when Jiang Yan went to the mansion of Liu Xiuruo, the King of Prefecture Baling in Xiangyang by way of Mount Jing. At that time, Liu Xiuruo was not en-route to Xiangzhou, and still held the position of Yongzhou Regional Governor.

**A Textual Research on *The Water Margin* Being Completed in the Early Ming Dynasty:**

**Based on the Discription of Robe Color in the Book**

Zhang Wei

The time when *The Water Margin* was finished is an important and age-old problem in the studies of the novel. In recent years, many scholars have made discussion and research of this problem, yet current results do not narrow or settle the difference. Literature is always influenced by the social mores, and baked the seal of the author’s times. In *The Water Margin*, the robe colors of the figures were meticulously described. According to those details as well as system and customs of ancient Chinese society, the completion of the novel should be in the period of Hongwu or Yongle in the Ming Dynasty as formerly examined by Zhang Peiheng and other scholars.

# 《文史哲》2016年总目录

## □学术史研究

我们需要什么样的学术史

——以中国古代文学研究为中心…………… 左东岭(1-5)

魏晋南北朝史研究中的史料批判研究…………… 孙正军(1-21)

横跨中外 通达古今

——诠释学与中国传统哲学现代转型的反思  
…………… 洪汉鼎(2-5)

晚清中国政论界的美国观再检讨

——以梁启超之美国宪法与政制观为中心  
…………… 杨玉圣(2-19)

文本诠释与哲学史研究…………… 谢文郁(4-53)

子书崛起与书籍变革…………… 刘光裕(5-65)

新时期对汉赋经典的重新建构…………… 张新科 刘彦青(5-92)

“文明移植”论与康有为后期思想的转向…………… 朱忆天(6-72)

冯友兰后期哲学思想的转变

——从《〈中国哲学史新编〉总结》讲起…………… 李景林(6-84)

关于“海丝”研究的若干问题…………… 陈支平(6-92)

## □中国哲学研究

儒学、自由主义的人性论与政治观(笔谈)…………… (1-38)

儒家乌托邦传统与近代中国的激进主义…………… 萧功秦(1-38)

人性善恶与民主、专制关系的再认识…………… 方朝晖(1-41)

自由主义的人性论问题…………… 高全喜(1-43)

权利政治与责任政治…………… 谢文郁(1-46)

儒家与自由主义:

人性论分野及其历史文化后果…………… 何中华(1-49)

中国早期文献及考古材料中黄帝形象的研究…………… 苏晓威(2-57)

从楚简本、帛书本、北大汉简本及今本

看《老子》的编纂…………… 徐莹(2-67)

对话圣贤与经典

——孔子成圣之路与先秦诸子经典的形成  
…………… 钟书林(2-76)

论和同…………… 刘梦溪(2-16)

论西汉黄老道家的去向

——以《淮南子·道应训》所引《老子》为中心  
…………… [日]谷中信一撰 孙佩霞译(3-30)

“离形去知,同于大通”的宇宙无意识

——禅宗及禅悟的本质新解…………… 顾明栋 冯涛(3-43)

《四书》本《大学》与《礼记·大学》:

两种文本的比较…………… 李纪祥(4-23)

我们应该如何运用出土文献?

——王国维“二重证据法”的不可证伪性  
…………… [日]西山尚志(4-45)

逻辑方法还是伦理实践?

——先秦儒墨“推类”思想辨析…………… 李巍(5-115)

弥漫之气:中国古代关于瘟疫“致”与“治”的思维模式

…………… 于康哲(5-126)

黄老思想要论…………… 陈丽桂(6-41)

论老子哲学思想与当代全球性哲学问题…………… 董京泉(6-55)

## □中国社会形态问题

华夏国家起源新论

——从“猴山结构”到中央集权国家…………… 萧功秦(5-5)

- 中国古代对于君主专制的批判 ..... 李若晖(5-23)
- 中国是如何成为专制国家的? ..... 白彤东(5-34)
- 
- 儒学研究**
- 儒释之间:唐宋时期中国哲学思想的发展特征
- 以儒学的佛化与佛教的儒化为中心
- ..... 张新民(6-5)
- 心性化与唐宋元明中国思想的内转及其危机
- 以禅宗、内丹、理学为线索的思考 ..... 翟奎凤(6-24)
- 
- 《绿窗新话》校释引言 ..... 黄孝纾 遗稿 齐心苑 整理(1-59)
- 新学独尊与两宋之际的颂美辞赋 ..... 刘 培(1-70)
- 汪中骈文地位之反思 ..... 吕双伟(1-84)
- 《洛神赋》:从文学到绘画、历史 ..... 戴 燕(2-29)
- 从诗界革命到南社:新古体诗的诞生 ..... 孙之梅(2-48)
- 论东汉赋的历史化倾向 ..... 许 结(3-81)
- 论古代集句词的基本特征及其发展原因 ..... 张明华(3-95)
- 明清之际即墨黄氏家族的政治劫难
- 及其诗风转变 ..... 王小舒(3-105)
- 中古胡姓家族之族源叙事与民族认同
- ..... 高永亮 龙成松(4-123)
- “世界文学”的同与异及中国的境遇 ..... 亚思明(4-139)
- 
- 武川镇豪强酋帅在西魏北周府兵体系地位考论
- 兼析陈寅恪府兵制研究的相关观点
- ..... 薛海波(1-94)
- 杨妙真新论
- 研究现状、基本事迹和评价问题 ..... 姜锡东(1-109)
- 帝国共和:从“清皇”到“大圣皇”
- 关于“袁世凯加笔民国宪法草案”
- ..... 李冬木 [日]佐藤豆 吉田富夫(1-128)
- 隋代虞弘族属及其袄教信仰管窥 ..... 张金龙(2-91)
- “狸猫换太子”传说的虚与实
- 后真宗时代:宋代士大夫政治下的权力博弈
- ..... 王瑞来(2-114)
- 马王堆一号汉墓四重棺与死后仙化程序考 ..... 姜 生(3-139)
- 宇文氏东迁时间及与拓跋鲜卑的关系
- ..... 李海叶 陈长琦(3-151)
- 唐后期五代诸军州镇屯田营田的若干变化
- 土地私有与国家基层政治体制的重建
- ..... 刘玉峰(3-156)
- 从近代美国文献看南海诸岛的主权 ..... 辉 明(4-5)
- 六朝贵族的自律性问题
- 以九品官人法中乡品与官品、官职的
- 对应关系为中心 ..... 李济沧(4-66)
- 佛舍利崇拜的地理困境与感应舍利之起源
- 对佛教偶像崇拜历史分流之认识 ..... 尚永琪(4-77)
- 《清代学者象传校补》举要 ..... 陈祖武(5-47)
- 用脚表述:20世纪二三十年代
- 中国乡村危机的另类叙事 ..... 马俊亚(5-53)
- 世界体系理论方法论的启示意义 ..... 吴 英(5-59)
- 卫所制度与边疆社会:明代四川行都司的
- 官员群体及其社会生活 ..... 彭 勇(6-99)
- 产何以存?
- 清代《巴县档案》中的行帮公产纠纷
- ..... 周 琳(6-116)
- “疽发背而死”与中国史学传统 ..... 潘务正(6-136)
- 
- 当代学术纵览**
- 文化比较的思想误区
- 兼评安乐哲“儒家角色伦理”
- ..... [美]Ben K. Hammer(孟巍隆)(1-143)



## □审美文化研究

数律化美学模型和形式美学体系框架……赵经寰(2-137)

并非新说:美是生命活力的表征……袁世硕(3-58)

蔡仪美学思想的两重逻辑

——马克思主义美学低迷管窥……董宏(3-67)

时空视阈下的审美心胸理论……詹冬华(4-84)

## □左翼文学问题

冯雪峰“神话”鲁迅的努力、困境和贡献……张钊贻(3-116)

## □中国文论研究

论中国古代文学“传统”的内在作用机制

及相关理论表征……郭鹏(5-102)

## □文史新考

傅说之名再考辨

——兼论“鸛”字及其他……王辉(4-98)

东汉襄乡浮图考……张鹏飞(4-101)

徐增与金圣叹交游新考……陆林(4-108)

《史记》“闾左”发覆……孟彦弘(6-146)

江淹《望荆山》创作时地考……陆路(6-149)

《水浒传》成书于明初考

——基于袍服颜色的考察……张伟(6-156)

## □名家治学谈

飞鸟之影:浅议历史研究中的以静观动……罗志田(6-36)

## □学林春秋

“耿介拔俗”的一代史学巨匠

——丁山先生生平与学术……朱斌(5-149)

## □政治哲学与法哲学研究

马克思主义中国化与

中国多民族国家的现代重构……邹诗鹏(1-157)

论新保守主义政治思想的渊源、发展与影响

……施雪华(2-155)

濡染与改造:

现代民主思想中国化过程中的民本观念

……张师伟(3-5)

我们如何共同行动?

——“同意理论”的当代境遇……张乾友(4-146)

自由之目的:

对萧公权自由主义观的一种思考……钟诚(4-156)

法家分光镜下的中国现代思潮……喻中(5-139)

## □动态与综述

“秋瑾、徐自华、吴芝瑛、吕碧城暨近代女性文学高层论坛”综述

……范丽敏 郭浩帆(5-163)