

2018

[总第 367 期]

ISSN 0511-4721

4

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
2017·中国百强报刊  
国家社科基金资助期刊  
教育部“名刊工程”首批入选期刊  
全国中文核心期刊  
中国人文社会科学核心期刊  
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊  
中国高校系列专业期刊成员刊

# 文 史 哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2018 年第 4 期  
(总第 367 期)

2018 年 7 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

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

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □人文前沿

第一次世界大战与亚洲“共有的历史” ..... 徐国琦(5)

摆脱秦政:走向共和的内在理由 ..... 唐文明(20)

---

## □中国哲学研究

朱子《太极解义》的成书过程与文本修订 ..... 陈 来(30)

宇宙本体论与本体宇宙论

——兼论朱子对《太极图说》的诠释 ..... 丁为祥(40)

郭象独化说新解

——兼与维特根斯坦的相关观点比较 ..... 韩林合(50)

---

## □中西对话

“两极相联”与中西之间

——论欧洲近代哲学中的儒家哲学元素 ..... 张允熠(61)

---

论隋炀帝的南方文化情结

——兼与唐太宗作比 ..... 牟发松(77)

北宋熙丰时期的役钱征收与地方权限

——兼评雇役法 ..... 黄敏捷(93)

经史之间:蒙文通对法家的阐释 ..... 喻 中(110)

---

论牛女传说在古代诗歌中的反映 ..... 赵逵夫(124)

《本事诗》“诗史”说与中晚唐学术脉动 ..... 吴怀东(140)

---

□文史新考

从甲骨文“𠄎”字说到殷人的忧患观念 ..... 晁福林(152)

---

□动态与综述

“个体与社群孰先孰后:儒学与自由主义持续对话”综述 ..... 刘京希 李 梅(162)

---

---

**Contents**

Xu Guoqi	The First World War and Asia's "Shared History"	5
Tang Wenming	Breaking the Tyranny of the Qin Dynasty: The Internal Reason for Moving towards Republic	20
Chen Lai	The Compiling Course and Textual Revision of Zhu Xi's <i>A Paraphrase of the Supreme Ultimate</i>	30
Ding Weixiang	Universe Ontology and Ontological Cosmism: With a Discussion of Zhu Xi's Interpretation of <i>Explanations of the Diagram of the Supreme Ultimate</i>	40
Han Linhe	A New Interpretation of Guo Xiang's Self-transformation Theory —Compared with Some Ideas of Wittgenstein	50
Zhang Yunyi	"Bipolar Union" and Relation between China and the West: On the Elements of Confucian Philosophy in European Modern Philosophy	61
Mu Fasong	A Discussion of the Complex on the Southern Culture of Emperor Yangdi of Sui: Comparing to Emperor Taizong of Tang	77
Huang Minjie	The Levy of Hired Service Fee and Local Competence in the Reign of Emperor Shenzong of the Northern Song: With a Review of the Law of Exempt from Service	93
Yu Zhong	Between Confucian Classics and Historiography: Meng Wentong's Interpretation of the Legalist School	110
Zhao Kuifu	A Study of Representations of the Legend of the Cowherd and the Weaving Maid in Ancient Poetry	124
Wu Huaidong	The Theory of "Poet Historian" in <i>Ben Shi Shi</i> and the Academic Pulse in the Middle and Late Tang Dynasty	140
Chao Fulin	A Discussion of the Suffering Consciousness of the Yin People from the Character "屈" in Oracle-bone Inscription	152

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。

# 第一次世界大战与亚洲“共有的历史”

徐国琦

**摘要:**第一次世界大战对亚洲产生了巨大影响,亚洲对一战也作出了重要贡献。一战的发生及由此所导致的一系列国际秩序的变化,成为亚洲历史进程中一个不容忽视的里程碑和转折点。亚洲各国尽管历史各异,但一战无疑成为影响亚洲历史命运极其深远的一段共有的历史。通过“共有历史”角度透视亚洲与“一战”的关系,可以更为明晰地描述和分析亚洲与世界接轨及参与重建西方文明的精彩历史,让我们得以清楚地意识到亚洲与一战之间的密切关系是亚洲史乃至世界史上的重大事件。

**关键词:**第一次世界大战;中国;日本;越南;印度;朝鲜;共有的历史;国际秩序

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.01

公元1914年,所谓“大战争”(Great War)在欧洲爆发。这场大战开始时被亚洲人普遍称作“欧战”,因为开战伊始,似乎只是一场西方文明的内战。然而,就是这场发生在千里之遥,似乎与亚洲关联不大的战争,不仅成为后来历史书上著名的第一次世界大战(以下简称“一战”或“大战”),成为人类文明史的重要事件,而且对亚洲国家和人民而言,也是一场影响极其深远的事件。一是因为亚洲国家的积极介入,亚洲让所谓的“大战争”成为真正意义上的世界大战;二是因为“大战争”的爆发及其影响,“大战”成为亚洲历史和发展进程中一个极其重要的部分。

一战对亚洲不仅有重要历史意义,还有深刻的现实影响。在一战爆发一百周年的2014年初,日本首相安倍晋三在瑞士达沃斯论坛上,公开把当前的中日关系同一战爆发前的英德关系相提并论,暗示中国如同当年的德国一样,充满侵略性。中国外长王毅在同年3月的全国人大会议期间的记者招待会上也毫不示弱,宣称2014年不是1914年,更不是1894年,日本与其把一战前德国的所作所为作为对中国的警示,其实更应该以二战后对战争彻底反省的德国作为榜样<sup>①</sup>。

在一战爆发百年后,学者们对一战的研究可谓卷帙浩繁,然而遗憾的是,学术界迄今对一战及其建立的战后秩序对亚洲国家的集体影响的研究尚付阙如。值此一战结束百年之际,特撰此文,并以“共有历史”方法的视野,来透视一战对中国、日本、印度、越南以及朝鲜等国的影响,尤其侧重分析一战如何成为这些国家的“共有历史”。在进入正题之前,有必要先解释何谓“共有的历史”。

“共有的历史”(shared history)研究方法是笔者近几年在西方学术界大力提倡并身体力行的一个新视野,主要有下述几个特点:其一,该范式的核心是“共有”,着眼于人类共同历史旅程及追求;其二,彻底跳出民族—国家视野的学术范畴,尽量着眼于跨国史(transnational history)和不同文明之间的交流;其三,强调个人及非政府机构的角色和作用。换句话说,“共有的历史”方法是在西方特别是美国近年来得到广泛注意的国际史方法的基础上的进一步发展和提高。两者可谓互补和相得益彰。作为史学方法的“国际史”追求及旨趣就是要跨学科、踏国别、兼容并包、融会贯通。国际史尤其强调“自下而上”(bottom-up)的方法,而非如传统的外交史、政治史。“文化”因素、“弱势群体”、

作者简介:徐国琦,香港大学嘉里集团讲席教授(国际化历史)。

① Edward Wong, “China’s Hard Line: ‘No Room for Compromise,’” *The New York Times* March 8, 2014, A4.

人类共同的追求等课题常成为国际史研究的突破口<sup>①</sup>。为了不重复笔者在其他地方的观点,这里想强调的是“共有历史”与“国际史/跨国史”之间的密切关联和不同关怀。

用“共有的历史”方法来探讨亚洲与第一次世界大战的关系,是学术上的重大突破,让我们得以在研究第一次世界大战方面另辟蹊径,可以读到一部全新的与众不同的和见解独到的亚洲与第一次世界大战关系史。更重要的是,这一方法及视野在帮助我们重新认识过去的基础上,可以提供亚洲各国人民共同谱写和谐未来关系的重要历史借鉴。

限于篇幅,本文主要以中国、日本、越南、印度、朝鲜为中心,来探讨作为第一次世界大战如何成为亚洲共有的历史。值此一战结束百年之际,希望此文能够帮助亚洲国家和世界各国一起反思这场战争的影响、意义及一战在世界史和亚洲历史中的地位。本文的旨趣不仅在于揭示一战成为亚洲共有历史的重要一章,也试图填补亚洲学者在这方面研究的令人遗憾的空白,并力图把一战研究带入亚洲历史视野,通过恢复亚洲在一战中的历史地位来进一步提高亚洲与一战关系课题的研究水平<sup>②</sup>。

## 一、“大战”的爆发与亚洲各国的大机遇

表面看来,在一战期间,中国、日本、印度、越南以及朝鲜诸国家之间,似乎没有多少共同联系。日本为当时正在兴起的大国,中国正处于承前启后、奋发图强的巨大变革之际,印度为英国的殖民地,当时被称为印度支那的越南为法国的殖民地,朝鲜则处于日本的铁蹄之下。但仔细分析起来,这些国家则有“剪不断,理还乱”的历史和地域方面的密切联系。首先,它们是邻国;其次,从印度传入中国的佛教很快把这些国家变成某种意义上的“佛教共同体”;再次,日本、越南、朝鲜在历史上都受中国文化影响甚深,所以中国、日本、越南、朝鲜又可称为“儒家文明”共同体;更重要的是,在一战爆发之后,这些国家都或先或后地在不同程度上视一战及其可能导致的新国际秩序为影响其历史进程和国际地位的重要机遇,并将一战变成它们“共有的历史”。

先说印度与越南。两国分别作为英国和法国的殖民地,在一战爆发后,当然无法置身事外,必须为宗主国出钱、出人、出力。为了宗主国的大战争,印度在一战期间,为英帝国提供了一百万人的兵力及劳工,无数印度人在欧洲和中东战场为大英帝国出生入死。作为英国的殖民地,印度的这些牺牲固然不足为奇,但令人惊讶的是,印度的精英们几乎一边倒地不遗余力地支持英国的战争。因为他们认为,一战的爆发为印度寻求自治和提高民族凝聚力等方面提供了巨大机会,他们希望通过大力支持英国,来换取战后英国对印度自治的首肯。因此一战的爆发以及英国很快寻求印度支持是印度历史上一个影响深远的事件。长期以来,身为英国殖民地的印度,缺乏民族觉醒,没有强烈的民族意识,对国际社会更是缺乏理解和认识,在一战爆发的1914年,在印度实际上并不存在一个所谓印度民族,有的只是在大英帝国控制下的不同种姓,不同宗教、信仰的人生活在所谓的印度,没有真正凝聚成一个民族所共有的价值。印度政治家也是印度独立后第一任总理的贾瓦哈拉尔·尼赫鲁(Jawaharlal Nehru, 1889—1976)曾经表示:长期以来直到1914年,印度政治还是“十分无聊”<sup>③</sup>。

一战的爆发,把如同一潭死水的印度搅得风生水起,战争不仅一举把印度拉到国际社会里面,并让印度的精英们有机会开始全面反思印度的民族认同和印度在国际的地位。一战因此为印度精英

① 详见徐国琦:《“会当凌绝顶,一览众山小”——国际史研究方法及其应用》,《文史哲》2012年第5期;徐国琦:《试论“共享的历史”与中美关系史研究的新范式》,《文史哲》2014年第6期;徐国琦:《作为方法的“跨国史”及“共有的历史”》,《史学月刊》2017年第7期。

② 本文系在拙作“Asia,” in Jay Winter ed., *Cambridge History of the First World War* vol. 1 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014) 以及 *Asia and the Great War: A Shared History* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2017) 研究基础上凝炼而成,并增加了一些最新想法和材料,特此说明。

③ Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2007), 81.

们提供了拯救印度民族之机。美国著名印度史学者斯坦利·沃尔珀特(Stanley Wolpert)这样写道:一战对印度的影响在于促成印度的政治觉醒和增加对自身价值的自信<sup>①</sup>。印度旅英学者山塔努·达斯(Santanu Das)就指出,对印度的精英群体而言,一战是一个巨大机遇<sup>②</sup>。诚如提莫希·旺噶德(Timothy C. Winegard)所写:“一战对于大英联邦成员国 20 世纪的历史而言,比二战影响更大。这场战争彻底改变了大英帝国的版图。由于这些成员国的参战,加速了他们实现文化和法理上建立(独立)民族的进程。”<sup>③</sup>一战也因此被称为所谓“印度的机会”<sup>④</sup>。

难怪在一战中,几乎所有印度政治家都支持这场战争,并为战争提供各种支持。印度精英们对大英帝国的求援尤其表示欢迎。担任 1914 年印度国民大会党主席的布彭德冉纳特·巴苏(Bhupendranath Basu)在 1914 年 9 月写道:在大战爆发以前,印度陷在各种内部纠纷之中。“然后这场欧战爆发了。突然间,所有的疑问和迟疑都一扫而光;一个共同的感觉就是,在目前英国的危急存亡之秋,[印度]要与英国同舟共济。[对印度来说]一个巨大机会已经来临,就是印度要借机要求在[大英]帝国内的平等地位,并[通过参战]证明它值得平等地位”。印度的精英们希望通过为大英帝国在战争中作出巨大牺牲来展示“旧的秩序必须废弃,基于互信和互相理解的新的秩序应该建立,在新秩序下,一个比过去更光明和更幸福的时代将会出现。如果[印度]在战场上能[与英国]同仇敌忾,那么,东方和西方,印度和英国,[未来]将会携手前行”<sup>⑤</sup>。布彭德冉纳特·巴苏甚至进一步宣称:一战爆发后,“我们的时刻来临;我们必须一改惰性,让我们撩起衣袖,奋力奔向目标。这是一个足以称为我们最高理想的目标……我们开始感觉到印度人民的力量和与日俱增的凝聚力。印度已经意识到她必须成为[大英]帝国的重要和平等一员。印度已经把握住她当之无愧的伟大机遇”<sup>⑥</sup>。这里所谓的伟大机遇当然是指印度通过全力以赴支援大英帝国的战争来实现自治目标。1915 年担任印度国大党主席的印度著名政治家 S. P. 辛哈(S. P. Sinha)同样敦促印度人们把握机会,实现自治。他说印度人所要的自治应该是美国林肯总统所说的“民有、民治、民享”的真正自治。S. P. 辛哈因此强调:“我们目前的当务之急是大战,这场战争给印度提供了前所未有的一个机遇来展示,印度军人即使面对世界上最好的军队,仍然英勇奋战,不屈不挠,同时也向世人宣告印度人不论其阶级、信仰、民族[是否各异],已经在高涨热情的驱使下,开始以一个共同民族面目屹立于东方。”他进一步希望由于印度人为战争作出巨大牺牲,“战后英国会让印度自治”<sup>⑦</sup>。

不仅印度的政治家们对一战爆发和可能给印度带来巨大机遇而欢欣鼓舞,印度著名诗人泰戈尔(Rabindranath Tagore)一度对一战也抱有幻想。泰戈尔在 1913 年获诺贝尔文学奖,为亚洲首位获此殊荣的作家。在一战期间他在英国和西方的声名很高,影响甚大。威尔福雷德·欧文(Wilfred Owen)是英国一战中最著名的战争诗人,并最终捐躯一战战场。他在最后一次离开家乡奔赴前线时,告诉母亲的最后一句话就是引用的泰戈尔的诗句:“就此别过,并以这句话告别吧:我之所见不可能被超越。”<sup>⑧</sup>泰戈尔的影响由此可见一斑。泰戈尔虽在一战后强烈反对西方文明,但在欧战爆发伊始,他也是对战争充满期待。他在诗中写道:“我此刻站在您的面前——请帮我穿上铠甲!让艰难险

① Stanley Wolpert, *A New History of India* (New York: Oxford University Press, 2009), 310.

② 详见 Santanu Das, *1914-1918: Indian Troops in Europe* (Ahmedabad: Mapin Publishing, 2015).

③ Timothy C. Winegard, *Indigenous Peoples of British Dominions and the First World War* (New York: Cambridge University Press, 2011), 11.

④ Xu Guoqi, *Asia and the Great War: A Shared History* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 61.

⑤ Bhupendranath Basu, *Why India is Heart and Soul with Great Britain* (London: Macmillan and Co., 1914), 8.

⑥ Shyam Narain Saxena, *Role of Indian Army in the First World War* (Delhi: Bhavna Prakashan, 1987), 6.

⑦ S. P. Sinha, *The Future of India: Presidential address to the Indian national congress by Sir on the 27th December 1915* (London: Jas. Truscott & Son, 1916), 7, 1, 2-3, 44.

⑧ Santanu Das, *1914-1918: Indian Troops in Europe*, 149.



阻成为烈火来锤炼我的生命。尽管我的心在痛苦中跳动——但它却在敲响胜利之鼓。”<sup>①</sup>

为了实现所谓的“印度时刻”，一些印度人甚至要求印度要在这场大战中在“心灵中”与英国休戚与共<sup>②</sup>。后来成为印度独立之父的莫罕达斯·卡拉姆昌德·甘地(Mohandas K. Gandhi, 1869—1948)当时就宣称：“为祖国和大英帝国故，[他]愿意[为战争]效力。”并诚恳向英国当局表示要为英国募集印度人医疗队和印度士兵到前线服务<sup>③</sup>。但英国当局没有理会甘地，没有把甘地的一片好心当回事。尽管如此，甘地仍不改初衷。当印度自治运动领导人之一的安妮·贝桑特(Annie Besant)寻求甘地支持该运动时，甘地告诉她：“你不信任英国人，但我不认同这样做，我不会在战争期间参与任何反英活动。”显然，甘地当时对英国当局抱有很大幻想，对战争可能给印度提供巨大机会很有信心，认为“如果印度全力支持英国的战争，战争结束后，印度将会得到一个自治政府”<sup>④</sup>。与很多急于求成的印度精英不同的是，甘地甚至告诫大家要慢慢来，不要想一蹴而就，强调“在战争结束前，[我们]还是应该把目光放远大点，不要急于求成”<sup>⑤</sup>。

印度最著名和最有影响的政治团体是建立于1885年的印度国民大会党。但直到一战爆发，该组织既无资源也缺乏政治眼光来帮助印度实现民族独立。它甚至不敢挑战英国统治印度的合法性，充其量只是致力于争取印度人在大英帝国内的一些权益而已。但一战爆发后，国大党似乎脱胎换骨，开始对印度民族独立运动表示浓厚兴趣，并把支持英国战争同印度自治相提并论<sup>⑥</sup>。从这一背景下我们就不难理解在1910年到1916年任印度总督的哈丁觉爵士(Lord Hardinge)的观察了。他看到大战甫一爆发，印度人中的有识之士立即搁置内争，“不为殖民政府添麻烦”<sup>⑦</sup>。早在1914年12月，国大党就作出决议，表示要在这场战争中不惜一切代价，同英国共存亡<sup>⑧</sup>。到了1916年，印度一位有影响且持温和政治立场的领袖就注意到，这场战争如此壮阔，导致“整个世界已位于大重组的前夕。英国和印度会参与[世界]重建”。另一位印度政治家也认为，这场战争把“时间拨快了50年”。大战一旦结束，印度人无疑能够“合法参与管理自己的国家”<sup>⑨</sup>。

与印度相比，越南人全然不像印度精英们那样热心支持宗主国的战争，但越南毕竟也为法国提供了近十万大军及劳工，从越南开赴法国。一战期间法国的印度支那总督阿尔伯特·沙瑞(Albert Sarraut)指出：“印度支那无论从哪方面来说，都是法属殖民地中最重要，最发达，和最繁荣的。”<sup>⑩</sup>如同英国一样，战争开始后，法国即要求其殖民地提供援助，其中当然包括越南。不管越南人意识到与否，一战爆发给越南在某种程度上提供了变革和寻求民族独立的契机。后来成为越南领袖的胡志明当时还是一个名不见经传的小人物，但抱负远大，忧国忧民。在第一次世界大战爆发不久，他在给一位朋友的信中这样描述这场战争：“战火弥漫，尸横遍野，五强争战，九国卷入……窃以为在三到五月内，亚洲的命运会发生翻天覆地的变化……让我们拭目以待。”胡志明意识到战争可能给越南带来转

① “War Poems from the Times” issued with the Times, August 9, 1915, 10. Quote from Santanu Das, *1914—1918: Indian Troops in Europe*, 11.

② Bhubendranath Basu, *Why India is Heart and Soul with Great Britain*, 1.

③ B. R. Nanda, *Gokhale: The Indian Moderates and the British Raj* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 446; B. R. Nanda, *Gandhi, Pan-Islamism, Imperialism and Nationalism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 163.

④ B. R. Nanda, *Mahatma Gandhi: A Biography* (Boston: Beacon Press, 1958), 97, 105.

⑤ Santanu Das, “Indians at Home, Mesopotamia and France,” in Santanu Das, ed., *Race, Empire and First World War Writing* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), 73.

⑥ Jim Masselos, *Indian Nationalism: An History* (New Delhi: Sterling Publishers, 1985), 137.

⑦ The London Correspondent of the New York Times, *Loyal India: An Interview with Lord Hardinge of Penshurst, ex-governor-general of India* (London: Sir Joseph Causton & Sons, 1916), 11.

⑧ Nanda, *Gokhale: The Indian Moderates and the British Raj*, *ibid.*, 446.

⑨ Manela, *The Wilsonian Moment*, 82.

⑩ Albert Sarraut, *La Mise En Valeur Des Colonies Francaises* (Paris: Payot, 1923), 463.

机,希望立即到法国去,感受和认识世界潮流,并借机为越南寻找由战争带来的可能机遇<sup>①</sup>。在一首写于1914年的诗中,胡志明这样写道:“不畏天高与水长,英雄矢志救战友。”<sup>②</sup>从这些只言片语中,胡志明似乎感受到一战可能对越南的民族独立大业有一定帮助,至少有某种联系。

五个国家中,唯独作为日本殖民地的朝鲜对一战爆发似乎没有特别反应。但这并不妨碍朝鲜的一些有识之士讨论这场战争对国际事务和朝鲜未来的可能影响。他们无疑希望战局的发展对朝鲜的前途有利。早在1915年,一些居住在中国的朝鲜民族主义者开始组织朝鲜革命军,他们相信战争很快结束,德国会在欧洲获胜后同中国联手,攻打日本,作为日本殖民地的朝鲜,应该援助中、德一方,这样的话,在日本被打败后,朝鲜可以赢得独立。一些在日本的朝鲜学生在1916年也同样寄望于中日开战,他们认为美国出于对中国的同情,也许拔刀相助,这样的话日本可能会一败涂地。一些人甚至主张朝鲜人应借助基督教会寻求美国对朝鲜独立的支持和同情,如果成功,朝鲜一旦宣布独立,中国和美国也许会出手相助。正是出于上述考量,这些朝鲜民族主义者希望中日越早绝交越好<sup>③</sup>。如果说上述言论仅代表朝鲜民族主义者对一战与朝鲜前途问题的零星思考的话,他们也在积极寻求采取切实行动的机会。在美国加入一战特别是在1918年美国总统伍德罗·威尔逊提出美国版的国际新秩序后,朝鲜的民族主义者们认为时机已到,他们在1919年3月1日毅然发起韩国独立运动,史称“三一运动”。对于此运动的意义,笔者在下文将详加解释。

一战期间正值中国社会新旧交替、发生巨大变革的年代,在此期间,中国力图转变成一个正常的民族—国家及成为国际大家庭的平等一员,而一战爆发正好成为中国开启国际化和国家复兴的新历程的契机及平台。正是在这样的历史背景下,当时一些中国精英将一战爆发视为一个重大机遇,认为中国应抓住一战所带来的契机,一改中国之命运<sup>④</sup>。第一次世界大战的爆发因此成为导致中国社会和政治精英们对“何为中国”和中国国际地位问题展开巨大想象空间的第一个国际大事件。中国人对于世界和中国自身前途的看法,正因一战的爆发发生巨大改变。

与其他亚洲国家不同的是,中国甚至一度成为一战战场。因为德国在青岛的殖民地位,一战烽火烧到了中国,并最终把青岛问题变成战后和平会议的一个主要议题。个中原委,与同样将一战之爆发视为千年一遇之机会的日本息息相关。一战甫一爆发,日本立即挤入战团,迫不及待地向德国宣战,并于1914年秋日本向山东派出5万人军队,与英国的1200人士兵(其中主要是印度锡克士兵)一起同驻守青岛的大约6000德国和奥匈帝国的士兵,展开激烈战斗。德军在1914年11月弹尽粮绝,被迫投降。日本在一战期间的直接参战就此告一段落,并未派遣军队到欧洲出战。虽然这里无法展开讨论,但应该指出的是,青岛战役无疑就是一段印度、中国、英国、德国、日本之间共同经历的历史,或“共有历史”。

要理解为什么日本如此不惜血本在中国土地上对付德国,我们必须检视自1868年日本明治维新以来的国策。日本自明治维新开始,就一心要加入西方列强阵营。在经过二十余年的励精图治后,在1894—1895年间的甲午一战,日本一举击败中国,一跃成为东亚强国,但在德、俄、法三国干涉还辽后,日本不仅一心要一雪前耻,并力争成为世界强国。然而列强在中国的势力范围却不容日本置喙。一战的爆发,正可谓日本的千载难逢之机,日本意欲一举将德国赶出亚洲,并趁列强在欧洲火并,无暇他顾之际,攫取中国为其后院。难怪对“大战争”的爆发,日本如此欢欣鼓舞,称欧战的爆发

① Pierre Brocheux, *Ho Chi Minh: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 2007), 12.

② William J. Duiker, *Ho Chi Minh* (New York: Hyperion, 2000), 53.

③ See Chong-sik Lee, *The Politics of Korean Nationalism* (Berkeley: University of California Press, 1963), 101—102.

④ 关于中国与一战关系的详细研究,请参阅 Xu Guoqi, *China and the Great War: China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization* (New York: Cambridge University Press, 2005)和 *Strangers on the Western Front: Chinese Workers in the Great War* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011)两书。

实乃“天助”<sup>①</sup>。青岛到手后,日本在1915年初立即向中国提出臭名昭著的“二十一条”,即是日本利用一战来实现其对华野心的明证。

这里特别需要强调的是,要考察中国和日本如何将一战爆发视为机遇的问题,我们必须要把两个国家放在一起考察,因为它们互为因果,换句话说,我们必须把一战作为中国和日本的“共有的历史”。中国之所以在甲午中日战争后,开始奋发图强,主要就是日本人把中国打醒,如同梁启超所说:“唤醒吾国四千年之大梦,实自甲午一役也!”<sup>②</sup>中国精英们对一战爆发的反应,之所以且喜且惧,还是因为日本的因素。一战对中国来说则可称之为“危机”,“危”险加“机”会。危险主要在于日本可能乘列强决战于欧洲战场时,强迫中国臣服日本。但一战可能导致对中国不利的现成国际体系崩溃,在一战废墟上诞生的新的国际秩序也许对中国比较有利,中国或许甚至可以在尚未成型的世界新秩序中注入自己的烙印和声音,进而收复国家主权和提供中国国际地位。总之,在当时以梁启超等为代表的精英分子看来,这场大战争将改变国际体系,并有可能帮助中国成为国际社会平等一员。这一切对于转型期的中国来说无疑是一个巨大机会。

与此同时,日本对中国的昭然若揭的野心更加深了中国人对一战的“危”“机”意识。如果说日本在1895年击败中国导致中国产生国家认同危机,那么它在1915年向中国提出的“二十一条”要求,则不仅激发起中国人的强烈的民族意识,还直接促成了中国有关第一次世界大战的首要明确外交目标:参加战后和平会议,以便收复被日本非法夺取的青岛及其他中国主权。在1915年,中国朝野对于中国应出席战后和平会议的目标达成共识并得到了不少知识分子和其他社会精英的普遍支持。唯一的挑战是如何赢得出席会议的席位。正是由于参加和会的考量,中国政府力争参战,以此来保证中国获得和会一席之地。

综上所述,如果不从“共有历史”的视野出发,我们无法全面和深入理解中国与日本之间因为一战而发生的千丝万缕的联系,也无法理解一战与印度、越南、朝鲜等国的关联。唯有从“共有历史”的角度,我们才可以清楚地看到,一战的爆发,无疑成为这五个国家一段独特的共有经历。他们都或多或少视一战及其影响为其重要机遇。

## 二、中国、印度和越南血染的共同历程

如果说,亚洲精英们在亚洲各国对一战所作的反应和决策中发挥了重要作用,那么,作为平民百姓的100万印度人、14万华工、近10万越南人,背井离乡来到欧洲战场,他们在民族意识的觉醒,在反思本民族与西方文明的异同中,则发挥了同样重要的影响。这些亚洲人跨洋过海,远赴法国,成为英国和法国战争机器的一部分。在许多人眼里,他们也许只是目不识丁、胸无大志的苦力,也许他们到欧洲的主要目的是为了谋生。在欧洲,他们确实吃尽了苦,出尽了力。但是,他们的出征是同本国及世界的命运密切相关。他们是亚洲国家放眼走向世界,参与国际社会的先行者,并直接参与创造亚洲及西方的历史。因为他们的存在,因为他们的可歌可泣的旅欧经历,亚洲的精英们可以义正词严地在巴黎和会上要求国际社会还亚洲国家以公道。因为印度人、中国人、印度支那(越南)人的源源不断地到来,英法诸国在大战危急关头,可以免去人力资源匮乏的后顾之忧。

中国人、印度人、越南人在欧洲战场上的直接经历,无疑拓宽了他们的世界观,让他们有机会思考东西方文明的差异。印度对战争的巨大贡献让印度人意识到他们自身的力量,促成他们的政治觉

<sup>①</sup> Frederick Dickinson, *War and National Reinvention: Japan in the Great War, 1914 - 1919* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1999), 35.

<sup>②</sup> 梁启超,《改革起源》,《饮冰室合集》第六册,北京:中华书局,1989年,第113页。

醒,提高其政治信心。印度和越南作为英法殖民地,成为亚洲人在一战欧洲战场直接参战的重要成员<sup>①</sup>。尽管印度人在欧洲并未得到公平对待,但印度无疑是大英帝国的战争机器的重要组成部分,并为大英帝国及盟国提供了取之不尽的“丰富的人力资源”<sup>②</sup>。莫里斯·巴瑞斯(Maurice Barres)写道,当印度士兵于1914年9月到达法国时,他们成为“参战国家中最令人惊奇的一员”。确实,诚如英国一份官方报告所写,“很少人预见到有一天印度军队注定为了自由的事业会同英军、大英帝国成员国、盟国在三大洲并肩作战”<sup>③</sup>。我们不禁要问:这些印度士兵会知道为什么而战吗?他们会对这场大战产生什么印象?

1914年10月10日,欧洲战场的印军指挥官詹姆斯·威尔考克斯(James Willcocks)在给印军的命令中告诫印度人:你们即将同德军作战,德国有悠久的历史,但比不上印度的历史悠久,请牢记,许多世纪以来你们一直是伟大武士之后代,你们将会为自己的民族再创光荣,在同英军和法军共同作战中,你们必将创造历史。他说:“作为国王陛下驰骋欧洲战场的首批印度将士,你们将有幸向世人证明你们不折不扣地拥有你们先人的尚武本色并当之无愧。在这场战争中,你们要切切铭记你们的宗教信仰之教诲:为职责不惜牺牲生命是最高荣誉。……你们是为你们的宗教而战,为[大英]国王陛下而战。历史会记住印度人[在这次大战中]的功绩,你们的子孙们会为你们的作为而自豪。”<sup>④</sup>

印度军队在一战中驰骋法国、比利时、中东战场、非洲以及青岛,其在法国的军队一度达到8.5万名士兵之多,外加2.6万名辅助人员。尽管有些英国人对印度士兵的战斗力评价不高,认为如果没有英国军官的指挥,印度士兵就会像“没有牧羊人的一群羊”<sup>⑤</sup>。但是这场战争对印度人则至关重要,这场战争打开了他们的视野,为他们提供了反思“何为印度”“何为印度人”的机会,让他们得以思考印度的前途及印度人的集体命运。印度著名诗人艾哈玛德·伊寇巴尔(Ahmed Iqbal)的诗句就反映了当时印度精英们的心理:“世界会见证,当我的心中掀起无数亟于表达的风景时,我的沉默掩盖了期望的种子。”<sup>⑥</sup>这两句诗同鲁迅的著名诗句“于无声处听惊雷”所表达的意境是不谋而合的。

印度人直接参加一战,无疑会提高印度民族的自信心,唤起印度人的政治觉醒和民族意识。一位印度精英这样表示:“战争给我们的改变很大,它改变了我们看待印度与英国的视角。”<sup>⑦</sup>一位参战的印度士兵也指出:“当我们见到不同民族的人并了解他们的看法后,我们开始抗议英国人制造的白种人和黑种人之间的不公平和不平等。”<sup>⑧</sup>一战期间在欧洲参战的印军上尉阿玛·辛格(Amar Singh)在日记中写道,参战对他来说不仅是责任,也是宣示其个人的荣誉和民族感。他认为,由于印度的参战,印度的地位在战后相应地会得到提高。阿玛·辛格告诉印度军人说,“这是我们印度人第一次有幸在欧洲土地上同欧洲人作战”,他要求他们不辱使命。1915年10月阿玛·辛格在日记中写道,印度士兵必须忍辱负重,因为他们的表现“与印度的荣誉息息相连。在战后印度必将得到英国巨

① 泰国在一战期间也向欧洲战场出兵,但因为到达太晚,未能赶上战斗。中国政府愿意向欧洲战场出兵,但因遭到日本强烈反对,未能成行。详见 Xu Guoqi, “The Great War and China’s Military Expedition Plan,” *The Journal of Military History*, vol. 72, no. 1 (January 2008).

② DeWitt C. Ellinwood, *Between Two Worlds: a Rajput Officer in the Indian Army, 1901 – 1921*, Based on the Diary of Amar Singh of Jaipur (Lanham, MD: Hamilton Books, 2005), 358.

③ For details on this, see No Author, *Our Indian Army: a Record of the Peace Contingent’s visit to England 1919*, issued for the India office by Adams Bros & Shardlow Ltd (London: 1920); see also George Morton – Jack, *The Indian Army on the Western Front: India’s Expeditionary Force to France and Belgium in the First World War* (New York: Cambridge University Press, 2014), 299.

④ Morton – Jack, *The Indian Army on the Western Front*, 299.

⑤ Morton – Jack, *The Indian Army on the Western Front*, 1, 17.

⑥ De Witt Mackenzie, *The Awakening of India* (London, Hodder and Stoughton, 1917), 159.

⑦ DeWitt C. Ellinwood and S. D. Pradhan, *India and World War 1* (New Delhi: Manohar, 1978), 22.

⑧ Santanu Das, “Indians at Home, Mesopotamia and France,” in Santanu Das, ed., *Race, Empire and First World War Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 84.

大的让步。没有这场战争,这种让步在几年内是很难实现的”。在欧洲的直接观察,让印度人思考印度如何可以进步和向欧洲学习。早在1914年11月,阿玛·辛格就在日记中写道:“自从我来到法国后,我一直欣赏和研究法国人的马路。”1915年6月他写道:“我对法国的森林和马路印象极其深刻,经常想,在我的家乡[印度],我能在这方面做点什么。”<sup>①</sup>

同印度人一样,越南人在一战期间也曾同法国人并肩作战。一名越南人这样说道:“在战场上我们丝毫不比法国人逊色。我们死伤惨重。”<sup>②</sup>越南在一战中共同向法国提供了近5万的军队和近5万名劳工,1548名越南劳工死在法国,1797名越南士兵捐躯战场。越南士兵和劳工在欧洲虽然经历了各种挑战,但他们在那里得以观察和学习不同的文明和文化,并有机会同法国人、美国人以及其他国家的人近距离接触。一名越南士兵写道,根据他的观察,法国军人不怎么强大<sup>③</sup>。另外不少越南工人有机会同华工一起工作,但法国政府不想让越南人与华工来往太密切,以免他们受到华工爱国主义和民族主义思想的影响<sup>④</sup>。

法国是越南的宗主国,在越南,法国人同生活在其殖民统治下的越南人之间存在着巨大的鸿沟。但在一战期间的法国,这些来到法国的越南人不仅为保卫法国而战,甚至还有机会同法国妇女交往并发生亲密关系,乃至谈婚论嫁并结婚成家。一名越南士兵在信中写道,在法国他有机会在周末同法国女人吊膀子,如同他在越南同越南女人吊膀子那样<sup>⑤</sup>。出于维持法国在越南的殖民地位的政治考量,法国政府当然不想让法国女人同越南人成为男女朋友。尽管如此,仍然有不少在法国的越南人同法国女人有肉体关系。截至1918年,至少有250名越南人同法国女人结婚,有1363名越南人同法国女人同居<sup>⑥</sup>。不少越南人赋予他们同法国女人之间的亲密关系一种深层的政治含义。他们在向朋友谈及自己的艳遇时,经常提到这是法国为其在越南的殖民罪行得到的报应。法国人在越南将当地妇女当情妇,现在越南人则正好可以在法国与法国女人调情。在这些越南人看来,他们与法国女人的性关系就像是一种政治报复或复仇<sup>⑦</sup>。对他们来说,在越南的法国女人也许不可碰,但在法国本土,他们有的是机会找法国女人。

越南人在法国的各种经历让他们感到自己并不比法国人差,他们开始质疑法国统治越南的合法性。这种质疑在他们回到越南后无疑会对法国在那里的殖民统治造成潜在威胁<sup>⑧</sup>。专门研究越南人与一战关系的学者克木蓝·武-赫尔(Kimloan Vu-Hill)认为,第一次世界大战是一个标志,开启了越南历史的新篇章。出于需要,法国被迫放弃过去不准越南人大批进入法国劳动力市场的做法,导致一战期间不少越南人来到法国并且同法国人一道做工劳动,并肩作战。这一特殊的旅程和经历,无疑把这些大多数素来无知的旅法越南农民转变为具有新技能、眼光开阔的新人。他们对自己国家和对整个世界都有了新的认识和理解。这些越南人在法国的一战经历,为不少越南人带来了第一手对法国政治、社会的观察,帮助他们意识到法国并非不可一世和无法战胜的。对这些越南人而言,有关法国优越感的迷思可谓烟消云散了,他们当然也就不再安于接受法国统治越南的现状了<sup>⑨</sup>。

华工的欧洲旅程和经历,同样跟中国命运息息相关。一战期间,14万华工在英法两国政府的征

① Ellinwood, *Between Two Worlds: A Rajput Officer in the Indian Army*, 356, 370, 392, 403, 404.

② Kimloan Vu-Hill, *Coolies into Rebels: Impact of World War I on French Indochina* (Paris: Les Indes savantes, 2011), 85.

③ Hill, "Strangers in a Foreign Land," in Santanu Das, ed., *Race, Empire and First World War Writing*, 263.

④ 陈三井、吕芳上、杨翠华编:《欧战华工史料》,台北:“中央研究院”近代史研究所,1997年,第380-381页。

⑤ Richard Standish Fogarty, *Race and War in France: Colonial Subjects in the French Army, 1914-1918* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008), 202

⑥ Vu-Hill, *Coolies into Rebels*, 111

⑦ Fogarty, *Race and War in France*, 202-212

⑧ Fogarty, *Race and War in France*, 209-210

⑨ Hill, "Strangers in a Foreign Land," 281; Vu-Hill, *Coolies into Rebels*, 50-51; Vu-Hill, *Coolies into Rebels*, 10.

召和中国政府的安排下,远涉重洋,作为苦力来到战火纷飞的欧洲,为协约国集团的所谓“文明之战”贡献“苦”与“力”。这是人类文明史上东西方交流的重要环节<sup>①</sup>。华工虽然来自中国,但他们的历史却属于整个世界。一战期间中国的“以工代兵”策略是中国有史以来第一次有胆识、有目的、有远见地加入国际社会,是东方大国参与拯救西方文明的中外合作大事件。14万华工不仅仅是14万士兵,也是中国的14万使者。那些大战期间在欧洲战壕、工厂和港口工作的华人,在受雇到法国之前,大多连自己的村庄都没踏出过。现在他们来到欧洲,所谓西方文明的中心,但是文明的西方已深陷在可怕的杀戮中。它无法炫耀其和平时期的文化、学术或政治盛况,事实上它所暴露的只有其最丑陋、最野蛮的一面:极其残酷的相互毁灭和疯狂屠杀。诚如基督教青年会记录所报告的:“把东方带来与西方文明接触,是这场世界争战中最了不起的组成部分之一。”<sup>②</sup>大战期间及结束之际,华工发现欧洲并非天堂,而是废墟。白人的虚情假意和所谓的基督文明正被一层层剥去,在昏暗的灯光下乏善可陈<sup>③</sup>。

从以上分析中,我们可以清晰地看到,对于在一战期间来到欧洲的亚洲人而言,东方与西方不只是接触了,而且是广泛全面的接触。最有意思的是,东、西方交汇是透过这批为数甚多的平民百姓来进行的,当他们踏上欧洲征途时,他们根本不懂什么国际关系,不明白民族认同或民族独立。他们经常被西方人蔑称为“苦力”“中国佬”或“支那佬”“未开化的人”,但就是这些亚洲人不仅对盟国的战争作出重大贡献,同时也在东西文明之间承担了重要的信使角色。通过检视亚洲人战争期间的工作和经历,我们可以对东西文明之间的差异和融合取得新的认识,对战争及随后在亚洲及世界各国的发展有更深刻的了解。此外,在大战期间亚洲人不仅亲眼目睹了一场“大战争”,他们也积极参与其中。遗憾的是,这段故事在一战爆发一百年之后仍旧在亚洲和世界上罕为人知。

虽然绝大部分来到欧洲的亚洲人是目不识丁的农民,刚出发到欧洲时,可能对本国或世界都没有清晰的概念,但是他们在亚洲新的国家认同的发展中,在亚洲的国际化进程中都扮演了重要角色。他们在欧洲的个人经历,以及与美国人、英国人、法国人及其他国家工人每日并肩工作,使得印度人、中国人、越南人对于自身作为一个民族国家,作为国际大家庭之一员形成了自己独特的看法。透过他们自身的体验,以及从与他们相处的基督教青年会干事们和其他本国精英那里学习到的知识,这些人最终成为亚洲和世界的新公民,对于亚洲及其在世界的地位形成新的理解和认知。在相当大程度上,这些亚洲人的欧洲之旅实质上直接引导并参与了本国成为国际秩序新成员和民族发展历史中的新旅程。这些劳工为帮助改变自己所在的国度在国内及国际间的形象作出了直接的贡献。亚洲人在欧洲度过的大战岁月促成和导致了第一次如此众多的亚洲老百姓与西方直接接触。毫无疑问,这一经历不仅为他们观察和体验在另一文明中的人生生活提供了机会,而且也为他们向西方展示亚洲人的生活方式和社会文化提供了机会。当他们回国时,他们带回了新观念、新思想。换句话说,前往欧洲拯救协约国的亚洲人不仅仅只是普通士兵或劳工;他们是参与世界事务的第一波新亚洲人,并为建立新的国家认同和民族发展作出了极其重要的贡献<sup>④</sup>。

### 三、亚洲的集体憧憬与失望

一战结束后,中国人欣喜若狂,全国放假三日以示庆祝,以为从此公理战胜了强权,梦想中国在

① 详见徐国琦:《为文明出征:第一次世界大战期间西线华工的故事》,北京:五洲传播出版社,2017年。

② 徐国琦:《为文明出征:第一次世界大战期间西线华工的故事》,第208页。

③ “The Chinese Laborers in France in Relation to the Work of the Young Men’s Christian Association: Report to the International Committee of Young Men’s Christian Association of North America of Special Mission of Dwight W. Edwards in France April 13 – May 11, 1918,” YMCA Archives, box 204, folder report 1919.

④ 关于一战如何改变亚洲人的思想和观念,请参阅下述拙著:《Strangers on the Western Front, China and the Great War》,《为文明出征:第一次世界大战期间西线华工的故事》。限于篇幅同时也避免重复,在此不展开论述。

战后的和平会议上将能讨回公道,并将以平等一员跻身国际社会。日本更是充满期待,认为日本的强国梦即将实现,西方列强不仅会把日本在山东的权益合法化,日本更会从此成为与列强平起平坐的世界强国。印度和越南的民族主义者们也对战后国际秩序充满憧憬,以为他们为战争所作的牺牲以及美国总统威尔逊的国际新秩序将会为他们赢得自治和独立。朝鲜人虽然与一战本身关联不大,但与中国人、印度人、越南人一样,认为威尔逊的新主张可以帮助朝鲜赢得独立。

然而,希望越大,失望就越大。这些国家在巴黎和会上都经历了巨大的失望。英国无视印度的巨大牺牲,对印度的民族自治诉求视若罔闻,甚至对其进行武力镇压。胡志明在巴黎和会期间十分活跃,并提交越南自治的诉求,但法国当局及列强对之根本不予理睬。朝鲜人则在1919年3月1日发动了全国性独立运动,虽揭开了声势浩大的独立运动的序幕,但很长时间没有取得任何实质性进展。

前面提到,几乎所有印度政治精英们都支持印度人参战,并力图把印度的参战同印度人战后争取民族独立和平等地位连在一起。他们希望战后英国会报答印度人在战争中的努力和牺牲,给印度人自治。战争无疑唤醒了印度人的民族感和民族主义。同其他亚洲人一样,印度人对美国总统伍德罗·威尔逊的国际新秩序以及战后和平会议特别充满期待。不少印度人对威尔逊的“十四点”寄望很高,认为威尔逊会支持印度人民的正当诉求。一名印度人写信给威尔逊说:“阁下,印度人的心在痛,并向您哭诉,他们相信您是上帝派来重建世界的使者。”泰戈尔也对威尔逊崇拜有加,打算把他1917年出版的《民族主义》一书题献给威尔逊<sup>①</sup>。威尔逊当时在印度的威望如此之高,以致印度著名政治家及学者V. S. 斯林瓦斯·萨斯特里(V. S. Srinivas Sastri)在亚洲出版的《威尔逊战时演说集》一书所写的序言中感叹道,如果威尔逊总统有机会访问亚洲国家的话,“我们简直无法想象亚洲人民欣喜若狂的画面。其场面可能如同人类的一位导师、耶稣基督或佛祖回家一样”<sup>②</sup>。

遗憾的是,尽管印度人为一战付出了巨大的牺牲,但英国在战后并未同意印度独立或自治。在战争期间,协约国的政客们曾大力强调其战争的目的与正义、自由、民主密切联系在一起,这些概念因此已经成为“在印度家喻户晓的名词”<sup>③</sup>。但是,战争结束后,英国不仅没有让印度自治,反而变本加厉,在1919年3月通过“鲁拉特法案”,对印度实行高压和残杀政策<sup>④</sup>。泰戈尔极其愤怒,他在1919年5月30日写道,“我们的统治者对我们的普遍愤怒置若罔闻”,指责英国政府对印度人的极大不公。为此他愤而放弃英国王室授予的骑士荣誉。在巴黎和会上,所谓的“威尔逊时刻”(Wilsonian Moment),其实不过是一纸空言、黄粱一梦而已。印度人在巴黎和会上并未得到自治,其民族自决的美梦彻底落空。前面提到的美国杰出印度史学者沃尔珀特指出,对印度人来说,如果说一战给他们带来了太多太多的期望的话,战后发生的一切则把这些期望“残酷地粉碎了,到了1919年,印度所经历的[英国]后维多利亚时代的自由合作和爱德华时代的斯文优雅已经荡然无存”<sup>⑤</sup>。

的确,一战的结束没有给印度带来自治,而是血腥镇压。一战后的印度人为此失望,以致他们不再同英国统治者合作,转而走向非暴力不合作运动<sup>⑥</sup>。印度国大党直到一战结束前,一直是英帝国统治印度的支柱,但一战后却成为英帝国的死敌,开始为印度独立而奋斗。国大党在其1919年12月召开的会议上,鉴于威尔逊总统、劳合·乔治和英国其他政治家宣称,为了确保未来世界和平,“民族

① Manela, *The Wilsonian Moment*, 78,92.

② Manela, "Imaging Woodrow Wilson in Asia: Dreams of East-west Harmony and the Revolt Against Empire in 1919," *American Historical Review* (December 2006), 1327.

③ Vaman Govind Kale, *India's War Finance and Post-war Problems* (Poona: The Aryabhushan Press, 1919), 150.

④ B. R. Nanda, *Gandhi, Pan-Islamism, Imperialism and Nationalism in India* (Bombay; New York: Oxford University Press, 1989), 186.

⑤ Stanley A. Wolpert, *A New History of India* (New York: Oxford University Press, 2009), 314.

⑥ Saroj Sharma, *Indian Elite and Nationalism, A Study of Indo-English Fiction* (Jaipur: Rawat Publications, 1997), 75.

自决的原则必须对所有进步国家适用”，国大党专门为此通过决议，呼吁要求各国承认印度为进步国家，赋予印度人民民族自决的权利<sup>①</sup>。民族独立成为国大党的重要追求。甘地在一战后成为印度独立运动的领袖。他在一战结束后意识到，英国对印度的殖民统治是不可名状的“不道德，不公正和自高自大。它用一个谎言来代替另一个谎言，用暴力执政。如果[印度]人民对此宽容而不抗争，我们将永远不会进步”<sup>②</sup>。甘地因此也从一战期间支持印度在英帝国统治下的地位，义无反顾地变为持反对立场<sup>③</sup>。二战期间成为英国首相的温斯顿·丘吉尔当时因此谴责甘地是一个“长于煽动的苦行僧”<sup>④</sup>。我们无疑可以得出结论说，虽然印度人直到第二次世界大战后才于1947年独立，但印度民族独立的种子是在一战中生根发芽的，一战对印度历史的重要意义因此昭然若揭。

在所有在法国的越南人中，没有人比一个名叫胡志明的人更有影响了<sup>⑤</sup>。胡志明原名阮必成，在巴黎和会期间改名阮爱国，后来以胡志明著名于世。胡志明在一战结束后认为这是越南追求自治或独立的最好时机，他同其他在法国的越南民族主义者合作，向巴黎和会提交了一份越南民族自决提案。该提案明显受到威尔逊新国际秩序观点的影响，它并非要求越南独立，而是希望越南在战后得到自治、平等和政治自由。提案主要有以下要求：(1)大赦越南政治犯；(2)在法律上赋予印度支那人与欧洲人同等地位；(3)新闻和舆论自由；(4)结社自由；(5)移民和国外旅行自由；(6)在印度支那各省建立技术和职业学校以及授课自由；(7)建立法治；(8)选举越南代表团参加法国国会<sup>⑥</sup>。遗憾的是，法国政府及巴黎和会对这份极其温和的提案置若罔闻，根本不予理睬<sup>⑦</sup>。胡志明意识到，所谓的“民族自决纯属欺人之谈，越南人同其他各国人民一样被威尔逊欺骗了。所谓‘威尔逊主义’只不过是一个大骗局而已”<sup>⑧</sup>。对胡志明及其他越南民族主义者而言，巴黎和会告诉大家，自治不能靠西方列强施舍，民族独立和国家命运要靠自己去争取、去奋斗。因此，如同印度和中国一样，一战后，以胡志明为代表的越南民族主义者们决心投身抵抗工作，并最终像中国一样，走向了社会主义，走向了一条同西方国家分庭抗礼的不同政治道路。显然，一战在相当大的程度上标志着印度支那民族独立运动的转折点<sup>⑨</sup>。

一战作为巨大历史转折点这一观点也适用于时为日本殖民地的朝鲜。前面提到，朝鲜与一战的直接关系并不大，但威尔逊的新国际秩序观点问世以后，其在朝鲜民族主义者心中可谓一石激起千层浪，他们开始思考如何抓住时机寻求朝鲜民族自决，李承晚就是其中的代表人物。对李承晚等人来说，威尔逊的民族自决的说法绝对适用于朝鲜。李承晚本人甚至认识威尔逊，他在普林斯顿大学读书时，威尔逊任该校校长。因此李承晚认为朝鲜无论从什么角度都应该能够得到威尔逊的同情和支持<sup>⑩</sup>。所以，一战甫一结束，李承晚等人立刻同威尔逊联系，数次写信给威尔逊，寻求其对朝鲜独立事业的支持。例如，在1918年11月25日致威尔逊的信中，他们写道，“我们是一群致力于自治和政治独立的朝鲜普通人，深知阁下扶持正义，支持各民族不论强弱，一律平等”，“我们呼吁威尔逊帮助朝鲜在巴黎和会上得到公平待遇”。在请愿信中，他们还指出，虽然朝鲜并未直接卷入一战，但威尔

① Manela, *The Wilsonian Moment*, 175, 96.

② Jim Masselos, *Indian Nationalism: An History* (New Delhi: Sterling Publishers, 1985), 163.

③ Wolpert, *A New History of India*, 315.

④ Masselos, *Indian Nationalism: An History*, 151.

⑤ Duiker, *Ho Chi Minh*, 56.

⑥ Hue - Tam Ho Tai, *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution* (Harvard University Press, 1992), 69.

⑦ Margaret MacMillan, *Paris 1919: Six Months That Changed the World* (New York: Random House, 2002), 59; “Claims of the Annamites,” British National Archives (Kew Garden): FO 608/209.

⑧ Ho Chi Minh, *Down With Colonialism* (New York: Verso, 2007), 5 - 6.

⑨ Vu - Hill, *Coolies into Rebels*, 9.

⑩ Frank P. Baldwin, *The March First Movement: Korean Challenge and Japanese Response*. Ph. D thesis, Columbia University, 1969, 16.



逊有道义责任支持朝鲜的民族自治诉求,帮助朝鲜人解脱日本的殖民枷锁<sup>①</sup>。

学界公认,朝鲜人民对威尔逊的国际新秩序的强烈热诚和信任,直接导致了1919年3月1日朝鲜要求民族独立的“三一运动”<sup>②</sup>。“三一运动”的独立宣言中公开要求朝鲜独立<sup>③</sup>。朝鲜各界特别是学生们,如同两个月后在中国爆发的“五四运动”中的学生群体一样,发挥了积极作用。实际上,“三一运动”不仅是越南人和中国人追求民族独立、民族自决的先驱,更是重要的榜样。一些中国民意领袖后来承认了“三一运动”的榜样作用。陈独秀、李大钊、傅斯年、毛泽东等人当时都高度赞扬“三一运动”。孙中山也公开呼吁国际社会关注朝鲜独立问题。陈独秀称“三一运动”“伟大、诚恳、悲壮,有明了正确的观念,用民意不用武力,开世界革命史的新纪元”<sup>④</sup>。毛泽东在《湘江评论》第三号写道,朝鲜人民不甘心做日本的殖民地,“这回受了民族自决主义的激刺,忍禁不住。趁着欧和会议,上了一个请愿书……直到三月一日,朝鲜宣布独立,发宣言,定公约”。毛泽东预言“朝鲜的独立终有一日会要实现是可以决定的”<sup>⑤</sup>。朝鲜人民的“三一运动”对越南和中国人民的民族解放运动无疑是一个楷模,具有启迪和榜样的作用。

朝鲜民族主义者强烈要求列强允许朝鲜参加巴黎和会,但日本和美国立即拒绝了朝鲜代表到巴黎的请求。只有一位朝鲜人得以在巴黎为朝鲜自治奔走呼号。实际上,这位堪称唯一一位朝鲜代表的金奎植是在中国人的直接帮助下由上海来巴黎的。中国人为他安排了船票和旅行证件<sup>⑥</sup>。当然支持朝鲜独立符合中国的利益,同时也可以孤立日本。在巴黎期间,金奎植为朝鲜民族自决大声疾呼,但可惜都如泥牛入海,没有取得任何效果。不过朝鲜人对自己在患难之时中国人仍出手相助是十分感激的。流亡上海的青年革命家朴宪永(别名金成三)于1919年10月在致金奎植的信中就明确指出,“中国虽为弱国,但却是我们最为可靠的朋友”<sup>⑦</sup>。然而中国局限于自身的艰难处境,所做毕竟有限,金奎植在1919年5月告诉记者,在巴黎和会上,“中国代表其满怀同情,自不待言。但其自身问题尚在困难不定之中,在和会中力量不足,有时恐日人之鬼祟手段,借题发挥加害于自身要求之问题,故不能放手扶助吾人”<sup>⑧</sup>。最终朝鲜的民族独立诉求在巴黎和威尔逊处都以完全失败而告终。

中国人对巴黎和会的巨大期望和失望是中国近代史上的重要一章。至今为止,欧战时期是历史上第一次,也是唯一一次中国全方位接受西方价值观并把自己的命运与威尔逊鼓吹的世界新秩序连在一起。许多受过高等教育的中国人兴奋地拥抱威尔逊的世界新秩序蓝图。日后成为著名教育家、外交家的蒋廷黻就声称,在第一次世界大战期间,他“相信威尔逊总统吐出的每一个字”<sup>⑨</sup>。威尔逊的主张最能吸引中国人之处在于他的世界新秩序理念,尤其是他建立国际联盟(League of Nations)的

① Young Ice Lew, Young Seob Oh, Steve G. Jenks and Andrew D. Calhoun, eds., *The Syngman Rhee Correspondence in English*, 1904-1948, Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University, 2009, 1:57.

② Ku, Tae-yo'l. *Korea under Colonialism: The March First Movement and Anglo-Japanese Relations* (Seoul: Published for the Royal Asiatic Society Korea Branch by Seoul Computer Press, 1985), 37.

③ For the complete text of the declaration of Independence, see Henry Chung, *The Case of Korea: a collection of evidence on the Japanese domination of Korea, and on the development of the Korean Independence Movement* (New York: Fleming H. Revell Company, 1921), 199-203.

④ 《每周评论》,1919年3月23日社论,第9页。

⑤ 湖湘文库编辑出版委员会编:《湘江评论·新湖南·新时代》,长沙:湖南师范大学出版社,2009年,第47-48页。

⑥ Baldwin, *The March First Movement*, 36.

⑦ Young Ice Lew, Young Seob Oh, Steve G. Jenks and Andrew D. Calhoun, eds., *The Syngman Rhee Correspondence in English*, 1904-1948, 4:435

⑧ 《民国日报》,1919年8月14日。转引自石源华:《中国现代各政党、政治集团对韩关系比较研究》,石源华主编:《韩国独立运动血史新论》,上海:上海人民出版社,1996年,第3-4页。

⑨ Min-Chien T. Z. Tyau, *China Awakened* (New York: The Macmillan Company, 1922), 268.

计划和民族自决权原则<sup>①</sup>。中国或许是唯一一个对国际联盟充满信心并全力推动其建立的国家。不论在国内还是在海外，中国人成立了各种团体研究国际联盟议题和大力支持国际联盟的建立。1919年1月25日，正当巴黎和会讨论成立委员会研究筹组国际联盟时，中国首席代表陆征祥宣布中国将“鼎力”支持国际联盟的成立<sup>②</sup>，顾维钧也在会议上说：“正如没有哪个国家的人比中国人更渴望见到国际联盟的成立，也没有人比我们更乐于见到国际联盟委员会踏出实质性进展的一步。”<sup>③</sup>

因此，出于对威尔逊的信任和对国际联盟和未来世界新秩序抱有美好憧憬，中国人对即将召开的和平会议充满期待，特别是获悉威尔逊总统本人将亲自出席巴黎和会消息时，他们更是欣喜若狂。中国希望利用参加战后和平会议让全世界听到它的声音和理想，及其收复中国过去所丧失的主权，要求以平等身份加入国际社会的决心。更为重要的是，在巴黎和会上，中国人积极参与战后新秩序的建立。例如顾维钧系起草国联宪章的15人委员会成员之一，对宪章的撰稿，贡献颇多。

不幸的是，中国对巴黎和会和新国际秩序的巨大期望遭遇到所谓的“大背叛”。在巴黎和会上，中国没有收回山东。列强对中国要求平等待遇、恢复丧失的主权的要求更是充耳不闻。中国人当然对这一结局深感受挫和失望。这个痛苦事实迫使中国认识到强权依然胜过正义与公理。毛泽东在第一次世界大战时期曾一度梦想中国与美国建立某种程度上的同盟关系，对巴黎和会更是充满希望。在经历所谓巴黎和会出卖之后，毛泽东对美国及其他西方国家的高度期望化为失望。他的结论是，“如外交上各种‘同盟’‘协约’，为国际强权者的联合”，唯有革命才能矫正这个既不理性又不公平的国际体系<sup>④</sup>。在陈独秀心目中，威尔逊现在已成为“空大炮”，他的原则“一文不值”<sup>⑤</sup>。全国各地的学生公开表示他们对威尔逊主义失败的失望。北京大学学生讽刺威尔逊为他理想中的威尔逊式世界秩序发明了一个新方程式：“ $14=0$ 。”<sup>⑥</sup>

巴黎和会对中国造成的一个重大影响就是西方在中国的形象与魅力受到严重损害。所谓“凡尔赛的背叛”促使许多中国精英人士质疑西方的价值观，怀疑中国认同西方的可能性。严复是以翻译许多西方著作闻名的学者，他认为西方在1919年的行为表明西方三百年的文明发展最后只归结为四个词语：自私、杀戮、无耻和堕落<sup>⑦</sup>。更有人下定论，认为巴黎和约证明“威尔逊主义之中挫，帝国主义之制胜可也”，以压制德国和中国为基础的世界新体系撑不了太久。还有人警告说，国际联盟对中国没有任何好处，中国必须依靠自己<sup>⑧</sup>。巴黎和会失败后，一些激进的中国人开始转向社会主义，1949年后，中国最终成为一个社会主义国家。

如果说，印度、越南、朝鲜由于其殖民地的地位，中国因为积贫积弱，这些原因导致这些国家在巴黎和会陷于令人失望的处境的话，日本似乎应该心满意足才对，毕竟日本通过一战一跃而成为世界强国，并且如愿得到了在山东的权益。学术界因此普遍认为日本是巴黎和会的赢家。但日本在相当大的程度上同中国、越南和印度一样受挫，只不过是不同的挫败感罢了。自明治维新以来，日本以成为世界上与西方列强平起平坐的一员为己任，不达目的，誓不罢休。1899年西方列强同意放弃在日本的治外法权，1911年日本也从列强手中收回了关税自主权。强加在日本身上的不平等条约的废除，无疑使日本在被西方接受为“文明”国家方面迈出了一大步。相比之下，中国直到1943年才废

① 关于中国与国联研究，可参考唐启华：《北京政府与国际联盟，1919—1928》，台北：东大图书公司，1998年；张力：《国际合作在中国：国际联盟角色的考察，1919—1946》，《“中央研究院”近代史研究所专刊》83（1999年）。

② United States Department of State, ed., *FRUS, the Paris Peace Conference*, 1919, vol. 1, 186.

③ Koo and others, *China and the League of Nations* (London: G. Allen & Unwin Ltd., 1919), 3—5.

④ 毛泽东：《民众的大联合》，《湘江评论》第2号（1919年7月21日），湖湘文库编辑出版委员会编：《湘江评论·新湖南·新时代》，第20页。

⑤ 《每周评论》第20号（1919年5月4日）。

⑥ 中国社会科学院近代史研究所编：《五四运动回忆录》第1册，北京：中国社会科学出版社，1979年，第222页。

⑦ 王栻主编：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年，第691—692页。

⑧ Xu Guoqi, *China and the Great War*, 244—277.

除了列强在华不平等条约和治外法权。在巴黎和会上,日本一心要成为第一个加入西方列强俱乐部的非白人国家,成为同西方真正平等的一员。但在巴黎和会上,日本几次提交种族平等条款,每次都被西方列强拒绝。也就是说,无论日本如何努力,白种人的西方列强是不可能接受日本的平等要求的。1924年美国更是通过新的移民法律,将日本人置于同长期遭受歧视的中国人一样的地位。因此日本人的巨大失望也是可想而知的。他们意识到,西方列强根本不想给日本真正的平等地位<sup>①</sup>。

对于日本人的“种族平等”的要求,其他亚洲人一样感同身受。毕竟早在1882年美国国会最先通过歧视中国人的排华法案,梁启超早在1890年代就多次著文呼吁中国与日本联手合作,共同抗击西方的种族歧视和促成黄种人的独立<sup>②</sup>。所以在巴黎和会上,日本虽然是中国的对手,但在“种族平等”问题上,中国代表团一直支持日本的提案<sup>③</sup>。印度在巴黎和会上也支持日本的种族平等提案。同中国人和日本人一样,印度也一直饱受西方列强的种族歧视。在1919年4月讨论如何应对日本的“种族平等”提案时,印度出席巴黎和会的代表S. P. 辛哈表示,作为亚洲人,他有责任在会议上支持日本的提案<sup>④</sup>。因此,日本的种族平等的诉求和亚洲国家对其支持,实际上也是亚洲共有历史的一个重要组成部分。

日本在巴黎和会上“种族平等”提案几遭挫败的事实,清楚地告诉日本人,无论日本如何强大成功,白种人还是视其为二等国家,不愿与日本平起平坐<sup>⑤</sup>。这一挫败对当时参加巴黎和会的近卫文磨打击极大。他在“关于巴黎和会的印象”一文中写道,日本要想真正成为平等国家,它就必须打破西方列强一手遮天的国际秩序,重划世界政治版图。近卫文磨后来在二战期间三度成为日本首相。他宣称,列强在巴黎和会上拒绝接受日本提出的种族平等提议,在相当大程度上为日本在1930年代用战争手段同西方分庭抗礼是密切相关的<sup>⑥</sup>。1933年日本戏剧性地宣布退出国联,日本驻国际联盟代表明确表示,1919年列强拒绝接受日本的“种族平等”提案,明显意味着西方对日本的侮辱和打压,日本退出国联就是对这一打压的正式反应。日本天皇也在1946年宣称,大东亚战争的根本原因源于巴黎和会<sup>⑦</sup>。西方学者Gerrit W. Gong认为,日本在巴黎和会中种族问题提案的挫败,促成了日本意识到它要自己动手重整新的国际秩序,并最终导致日本发动太平洋战争<sup>⑧</sup>。

日本甚至与中国等国家一样,在巴黎和会后产生了国家认同危机。换句话说,日本的失望也还体现在其国家认同危机上。明治维新以来,日本以德国为模仿对象,一心效仿德国,以日本式的“铁血政策”步德国后尘,日本的明治宪法也是以德国的宪法为母本。日本甚至以“东方的普鲁士”自居。德国俨然是日本的“Sensei”即“先生”<sup>⑨</sup>。但一战结果是德国大败,德国及其军国主义模式也因此遭到世人唾弃,从而导致一些日本人认为自己的国家选错了模仿认同对象。与此同时,日本不少人在

① Tadashi Nakatani, "What Peace meant to Japan: The Changeover at Paris in 1919," in Tosh Minohara, Tze-ki Hon, and Evan Dawely, eds., *The Decade of the Great War: Japan and the Wider World in the 1910s* (Leiden; Boston: Brill, 2014), 171-172.

② 详见梁启超《论中国之将强》《论中国人种之将来》《论支那独立之实力与日本东方政策》等文章(梁启超:《饮冰室文集》第二册,台北:台湾中华书局,1960年,第11-17、48-54、67-71页)。

③ Entry March 26th, 1919, David Miller, *My Diary at the Conference of Paris with Documents* (New York: the Appeal Printing Company, 1924), 1:205.; see also David Miller, *The Drafting of the Covenant* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1928), 1:336. Miller, *The Drafting of the Covenant*, 2:325; Miller, *The Drafting of the Covenant*, 1:336. 有关中国对日本种族平等提案的支持,参见中国社会科学院近代史研究所、天津市历史博物馆编:《秘籍录存》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第82-83、129页等电文。

④ Hugh Purcell, *Maharajah of Bikaner, India. Makers of the Modern World* (London: Haus, 2010), 101.

⑤ *The Japan Times*, 19 April 1919; Naoko Shimazu, *Japan, Race, and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919* (London New York: Routledge, 1998), 179-181.

⑥ Yoshitake Oka, *Konoe Fumimaro: A Political Biography* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1983), 14-15.

⑦ Kenneth Pyle, *Japan Rising: The Resurgence of Japanese Power and Purpose* (New York: Public Affairs, 2007), 158.

⑧ Gerrit W. Gong, *The Standard of "Civilization" in International Society* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 63; 199.

⑨ Bernd Martin, *Japan and Germany in the Modern World* (Providence: Berghahn books, 1995), 32.

一战后也对日本长期以来实行的外交方针开始质疑<sup>①</sup>。日本著名历史学者萩原延寿就认为,直至一战结束时,日本外交的“中心”一直是日英同盟,但一战后英国放弃了日英同盟,日本外交因此无所适从,失去了方向。这种在外交方针方面的失落对日本来说,也是一个严重挑战<sup>②</sup>。诚如哈佛大学著名历史学家入江昭教授所言:“一战后日本外交面临的首要挑战,就是如何界定其意识形态基础。因为旧的帝国主义外交正为美国、俄国、中国及其他国家所提倡的外交方针所取代。”<sup>③</sup>

综上所述,我们可以得出结论说,尽管亚洲五个国家在巴黎和会上地位不同,待遇也不一样,但它们同样经历了巨大的期望和失望。如果不从“共有历史”角度,我们恐怕很难意识到这一点。

#### 四、结 论

长期以来,西方的一战著作很少有涉及亚洲国家的内容,亚洲国家对其与一战关系的研究也一直乏人问津。直到今天,我们仍很难读到越南和朝鲜学者撰写的本国与一战关系的著作。印度与一战关系方面的著作虽不少,但大都是在大英帝国的语境或框架之下,缺乏把印度作为亚洲一员的视角。中国学者因长期局限于列宁有关一战是帝国主义之间的战争的论述,同时也因对一战期间的北京政府缺乏公正认识,以致无法在一战研究方面取得重大突破。日本学者虽在一战研究方面相对而言取得不少成果,但几乎无人从日本作为亚洲国家和亚洲共有历史角度来研究日本与一战的关系。甚至在一战爆发之时,亚洲国家对其与亚洲关系的定位也是模糊不清,除中国和日本精英人士对亚洲的定位和地位有些分析与论述,印度、越南、朝鲜等国家则因其殖民地的处境,很少关注自己作为亚洲国家的问题。

本文认为,通过“共有历史”角度透视亚洲与“一战”的关系,可以更为明晰地描述和分析亚洲与世界接轨及参与重建西方文明的精彩历史,让我们得以清楚地意识到亚洲与一战之间的密切关系是亚洲史乃至世界史上的重大事件。从某种意义上说,亚洲的参战才使欧战成为真正意义上的“世界大战”,并改变了这场战争对于亚洲和世界的意义和影响,为战后和平会议及新兴的世界秩序注入了新内容和新视角。换言之,对亚洲而言,20世纪是从第一次世界大战开始的。

到目前为止,亚洲对一战的参与被摒弃在我们的集体记忆之外。通过研究亚洲及第一次世界大战,我们可以恢复一战在亚洲历史和世界历史中十分重要的历史记忆。亚洲与这场战争之间的全面交汇,象征着亚洲走向国际化这一漫长旅程的开始。换句话说,一战一举把亚洲带进世界,并且使这场战争成为亚洲自身历史的重要部分。透过大战,亚洲踏上一个新旅程,也就是走上国际化和民族复兴的道路。第一次世界大战期间,亚洲在其近现代史上第一次明确表达要以平等地位加入国际社会的愿望并为之积极采取行动。如果说第一次世界大战是亚洲追求国家认同及努力增强亚洲在国际上的地位过程中的一个分水岭,那么亚洲国家通过大战力图参与建立世界新秩序的壮举,无疑也是世界史中一份影响深远的遗产。不论我们如何评论一战对亚洲的意义,或亚洲对一战的贡献,我们必须在一战研究中恢复亚洲与一战关系的真实记忆。唯有如此,我们才能进而理解一战的世界影响,并通过研究亚洲与一战的关系,填补世界战争史、外交史、社会史研究上的一项空白。

[责任编辑 李 梅]

<sup>①</sup> Rustin Gates, “Out with the New and In with the Old,” in Tosh Minohara, Tze - ki Hon, and Evan Dawley, eds., *The Decade of the Great War*, 75.

<sup>②</sup> Hagihara Nobutoshi, “What Japan Means to the Twentieth Century,” in Hagihara Nobutoshi, Akira Iriye, Georges Nivat, Philip Windsor, eds., *Experiencing the Twentieth Century* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1985), 21.

<sup>③</sup> Akira Iriye, *Japan and the Wider World: from the Mid - Nineteenth Century to the Present* (London: Longman, 1997), 50.

# 摆脱秦政：走向共和的内在理由

唐文明

**摘要：**晚清士人对共和制的接受有着极其重要的内在理由，即基于传统思想中理想的政教典范而对秦以来君主制政治的批判。大同、小康与无君这三种传统政教理想，虽然旨趣各异，但在后世的继承者那里都被用来反对秦政，因而在晚清都能发挥批判现实政治的力量。尤其是经过宋儒特意阐发的大同、小康理想，在中国走向共和的现代历程中影响巨大，但随着历史进化论的强势流行，宋儒在阐发大同、小康理想时提出的以道观史的历史哲学和弘教行道的实践主张，都被彻底放弃。

**关键词：**大同；小康；无君；以道观史；弘教行道

**DOI：**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.02

从后来的视角看，晚清中国所遭遇的三千年未有之大变局，在政治上的表现即是从君主制转变为共和制。晚清士人对共和制的接受有着极其重要的内在理由，即基于传统思想中某种理想的政教典范对秦以来君主制政治的批判<sup>①</sup>。对秦政的批判关系到对整个中国历史的评价与刻画，背后包含着一个影响极大、牵涉极广的历史哲学问题，对于我们理解中国现代思想的基本走向至关重要。

## 一

传统思想中理想的政教典范共有三种不同类型，全部来自古代经典中的圣王叙事。既然对秦政的批判是一致的，无论基于何种理想的政教典范，那么，当批判在某个特定的语境中展开时，批判都会导致对变革的吁求，但对于变革的方向与归宿，则会因为所依据的政教典范的不同而呈现出很大的不同。

三种不同类型中最具代表性的是基于三代理想而批判秦政。更具体地说，这种来自儒门的历史哲学认为三代是一个值得欲求且切实可行的政教典范，三代以下的根本问题在于以天下为君主一己一家之私产、以“尊君卑臣”为特征的秦政。这种批判的现实相关性在于，既然秦政在后来的历史中并未有过根本性的改变，所谓“百代皆行秦政制”，那么，摆脱秦政就为当下的变革提供了正当的理由。

从现有文献中我们很容易看到，早期君主立宪派在提出他们的主张时往往诉诸三代与秦制的对比。如王韬在发表于1874年的《变法》一文中说：“上古之天下一变而为中古。中古之天下一变而为三代。自祖龙崛起，兼并宇内，废封建而为郡县，焚书坑儒，三代之礼乐典章制度，荡焉泯焉，无一存焉。三代之天下至此而又一变。”<sup>②</sup>言下之意，周秦之变所建立起来的政治制度延续至今，是当下中国所存在的问题的根源，从而构成变法的一个内在理由。又如宋育仁在为陈炽1893年出版的《庸书》所写的序中说：“中国数千年之基，开务于尧舜，集成于孔子，先王之政，备于孔子之书，为万世制作。

**作者简介：**唐文明，清华大学哲学系教授（北京100084）。

<sup>①</sup> 关于理由与原因在对历史事件的解释上的不同，简而言之，原因属于对历史事件的因果性解释，理由则属于对历史事件的意向性解释。对这两种解释模式的差异的对比，可参见[芬兰]冯·赖特：《解释与理解》，张留华译，杭州：浙江大学出版社，2016年。

<sup>②</sup> 王韬著，李天纲编校：《菉园文新编》，上海：中西书局，2012年，第14页。

秦废先王之道，愚黔首以便法吏。汉虽稍复经术，而政规已定，博士依违，莫敢正驳，六经治世之大律，迁流为文词帖括，无所用。习其书而亡其意，学术益鹵莽灭裂。及其从政，舍经术而学于吏胥，在上者察其果所无能，则弃士流而专用市侩。”<sup>①</sup>这里不仅将“秦废先王之道”作为理解中国历史变革的一大关节，而且明确指出汉代虽然“稍复经术”，并未有根本性的改变，也同样是言远而指近，意在直面当下的处境而鼓吹变法。

在三代与秦政的对比中来刻画中国历史，这个看法其来有自，在有清一代，代表性的论述首推作为明遗民的黄宗羲。在《明夷待访录》中，黄宗羲这样论断他所说的“古今之变”：“夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽。经此二尽之后，古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具，苟非为之远思深览，一一通变，以复井田、封建、学校、卒乘之旧，虽小小更革，生民之戚戚终无已时也。”<sup>②</sup>在黄宗羲看来，与“恻隐爱人而经营”天下的古圣王相比，秦以来的君主则是以天下为一己一家之私产，这是理解中国历史的大关节。这里的要点不仅在于以三代为理想的政教典范，而且在于否认秦以后的任何时代在根本品质上能与三代相媲美，还进一步认为至元代更有每况愈下的趋势，因而是个具有很强的现实批判性的观点，或如萧公权所说：“梨洲深察三代以下乱多治少之故，认定君职不明，天下为私，乃其最后之症结。秦汉以来制度之坏，其病源亦在于此。”<sup>③</sup>

就更远的思想渊源而言，黄宗羲的看法来自宋儒。宋儒普遍有回复三代的主张，以三代为切实可行又卓然可观的政教理想，认为秦以后的时代——包括汉、唐在内——在根本性质上不能与三代相提并论，以至于魏源曾基于他的敏锐观察说，“宋儒专言三代”<sup>④</sup>。宋儒何以专言三代？这是一个值得玩味的问题，必得关联于理学的兴起才能获得恰当、充分的理解。

如我们所知，三代作为政教典范确立于孔子。在秦以后的中国历史，三代理想的再次提倡往往出现于朝廷尊崇儒术的时代。在宋代以前，最典型的例子可能是在汉武帝时，钱穆曾就此概括说：“汉廷学者，至武帝时，几无不高谈唐虞三代，而深斥亡秦者。”<sup>⑤</sup>宋代亦标榜“以儒治国”，以至于有“皇帝与士大夫共治天下”之说，因而三代作为政教理想再次被大力提倡。

在理学的思想脉络中，回复三代的倡议确立于程颢。程颢曾说：“三代之治，顺理者也。两汉以下，皆把持天下者也。”<sup>⑥</sup>这就把汉以后的历史与三代截然划分开了。他又说：“必有《关雎》、《麟趾》之意，然后可以行《周官》之法度。”<sup>⑦</sup>这其实是申说《大学》中修身、齐家、治国、平天下的政教次序，为回复三代指

① 宋育仁：《庸书》序，见《陈炽集》，北京：中华书局，1997年，第2页。陈炽在《庸书》正文中也表达了类似的观点：“自黄帝以来，重贤累圣，文章功业震古烁今。至于秦而天下之祸亟矣。先王之典章制度，经春秋战国之乱而大半凌夷，及秦政并兼，鞅、斯变法，焚书坑儒以愚黔首，乃一切渐灭净尽而百无一存。天恻然闵之，于其间生一孔子，宪章祖述，删诗书，定礼乐，表纲常名教之大，以维天道，正人心。然名物象数之繁，器也，而道亦寓焉。”（第7页）

② 黄宗羲：《明夷待访录·原法》，见《黄宗羲全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，1985年，第7页。

③ 萧公权：《中国政治思想史》（中），沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第554页。

④ 魏源基于对历史情势的考量指出三代的制度不可复，比三代更早的上古之风亦不可复：“庄生喜言上古，上古之风必不可复，徒使晋人褻褻礼法而祸世教；宋儒专言三代，三代井田、封建、选举必不可复，徒使功利之徒以迂阔病儒术。君子之为治也，无三代以上之心则必俗，不知三代以下之情势则必迂。”见《魏源集》，北京：中华书局，1976年，第49页。另外，余英时亦以“回向三代”刻画“宋代政治文化的开端”，参见氏著《朱熹的历史世界》（上），北京：三联书店，2004年，第184页以下。

⑤ 钱穆：《秦汉史》，北京：九州出版社，2011年，第73页。钱穆并不认为汉武帝所为是真的回复三代，因此他特意申明说：“而汉武顾自以为唐虞三代，不知其仍为亡秦之续也。”考虑到钱穆反对把秦以后的君主制定性为专制，他的立论分寸仍值得认真对待。简而言之，钱穆的历史理解仍然深受黄宗羲的影响，即重视宰相对于君主的制衡。此义亦为晚清一些士人说绍述，如汤寿潜的《危言》中有《尊相》一篇，即发挥黄宗羲对宰相制度的高度肯定。汤寿潜主张宰相应当从官员中选举产生，而不应该像原来那样直接由君主任命。对此，熊月之总结说：“汤寿潜心目中的宰相，既有很大权力，又经选举产生，实际上已和代议制度下的内阁首相相差无几。”见熊月之：《中国近代民主思想史》（修订本），上海：上海社会科学院出版社，2002年，第197页。

⑥ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第127页。

⑦ 载《近思录》卷八“治体”第21条。张伯行集解曰：“德化为治之本，法度为治之具，二者交致，则治业盛，然必先有其意而后可以行其法，否则内多欲而外施仁义，未见其能行也。朱子亦曰：‘须是自阉门帘席之微，积累到熏蒸洋溢，然后可行以周官之法度。’说与此合。”见张京华辑校：《近思录集解》（下），长沙：岳麓书社，2010年，第680—681页。

出了一条切实可行的途径。可以看到,以程朱一脉理学家为代表的宋儒提出回复三代的倡议,包含两个步骤:首先是基于由圣王叙事而形成的对圣人之道的理解来评判秦以后的历史,即以圣人之道观史;其次是凭藉以成圣成贤之工夫为主要内容的圣人之道提出回复三代的倡议,即弘圣人之道以行道。

既然三代理想构成批判秦政的基础,而这一点也早已是儒门共识,那么,对于生在宋代的儒者来说,以道观史的关键就落在如何评价汉、唐的问题上。在朱熹与陈亮关于汉、唐的争论中,我们可以更为清楚地看到程朱一脉理学家以道观史的要点与识度。朱熹继承二程的思想,认为汉、唐纯是功利,无道德可言,因而绝不能在道之流行的高度上肯定汉、唐,于是他说:“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间。”<sup>①</sup>若要继续追溯,汉、唐的功利性质其历史根源仍在于秦政,如他曾论及后世为何不肯变更秦法时说:“秦之法,尽是尊君卑臣之事,所以后世不肯变。且如三皇称皇,五帝称帝,三王称王,秦则兼皇帝之号,只此一事,后世如何肯变!”<sup>②</sup>所以我们看到,朱熹论断汉、唐只说是“架漏牵补,过了时日”,除此之外再不肯有更高的评价。

前文已经说到,回复三代的倡议往往出现于朝廷尊崇儒术的时代,但是,仅从宋廷重视儒术这一点并不能充分解释程朱一脉理学家何以郑重其事地将三代作为一个切实可行的政教理想。朱熹曾说:“国初人便已崇礼义,尊经术,欲复二帝三代,已自胜如唐人,但说未透在。直至二程出,此理才说得透。”<sup>③</sup>这里值得深究的问题是,在朱熹看来,回复三代的政教理想中包含着一个什么样的、直至二程才说透了的“理”呢?换言之,理学家凭什么觉得他们能够回复三代?他们敢于提出回复三代的倡议,其根本信心来自哪里呢?

在《明道先生墓表》中,程颐说:“周公歿,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传。无善治,士犹得以明夫善治之道,以淑诸人,以传诸后;无真儒,天下贸贸焉莫知所之,人欲肆而天理灭矣。先生生千四百年后,得不传之学于遗经,志将斯道觉斯民。”这里包含的独特看法就是很多人自以为熟悉但其实并未深究的理学家的道统观念:尧舜以来的圣人之道至周而亡,孔子在“道不行”的处境中开出了圣人之教、圣人之学而为孟子所接续,之后中断既久,直至千载以后又为程颢等人所接续。那么,程颢等人如何接续孔、孟所传圣教、圣学呢?答案当然是理学的发明。

理学的发明其实是理学家敢于提出回复三代的根本信心所在,这里的思想关联可简述如下。首先,理学家依据经典,对于三代如何可复提出了一个全面、清晰的理解:三代作为政教理想,其实现端赖于圣王的功德;圣王成就功德的途径是通过行仁政以养民、教民,圣王为教养民众而创设的核心制度以井田、封建与学校为最要;仁政必本于仁心,故而美德的培养——不仅包括君主的美德,也包括士大夫官僚和普通民众的美德——是行仁政的紧要处<sup>④</sup>。其次,理学家以挺立教统、学统来定位孔子的意义,认为孔子开创的圣教、圣学为回复三代提供了一条切实可行的途径,并由此发展出一个衡量历史的价值标准,形成一个历史叙事的基本框架:既然圣贤对于三代理想的实现不可或缺,那么,对于后世来说,想要再次回复三代,就必须有成圣成贤之教法、学法作为依凭;孔子正是提供了成圣成贤之教法、学法而为孟子所继承、发扬,但孟子以后很长时间以来无人能够继承、发扬孔、孟成圣成贤之教法、学法,因而这些时代在根本上无法与三代相提并论,即使像汉、唐那样以功效观之多有可观之处亦不例外。最后,理学家正是以孔、孟成圣成贤之教法、学法定位理学的发明并指出理学之于回复三代理想的重要意义:直至二程才真正将孔、孟以成德为主旨的圣教、圣学发明、开显出来,此圣

① 朱熹:《答陈同甫》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2010年,第1583页。

② 朱熹:《朱子语类》卷一三四,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第18册,第4189页。

③ 朱熹:《朱子语类》卷一二九,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第18册,第4020页。

④ 这个理解可从多部经典中找到根据,但很显然,《孟子》中的“仁政”思想与《大学》中“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”的思想可能是最直接、最明白的。此外,关于圣王的制礼作乐,从功能来说在于寓教于政,从过程来说则在治功之后,如《乐记》所谓“王者功成作乐,治定制礼”。井田、封建、学校、礼乐等多种仁政制度,共同构成所谓“三代之法”。

教、圣学由隐至显的发明为三代理想的回复显示出—条切实可行的途径<sup>①</sup>。

概而言之，正是理学的发明使得理学家觉得把柄在手，颇为乐观地提出回复三代的政教理想。这是理解理学家弘教行道之思想路线的要点所在。理学家赋予理学的这种独特的政教意义是“宋儒专言三代”的思想实质。从弘教行道的行动路线来说，可分别出致君行道的上行路线与觉民行道的下行路线，而以士子学人师徒间相传授、相修习此圣教、圣学为践行之本<sup>②</sup>。

晚清西风袭来之际，士人仍在三代与秦政的对比中刻画中国历史，表明源自宋儒回复三代主张背后的历史观念在士人的精神世界里仍发挥着重要作用。换言之，即使弘教行道的政教路线并非清儒经世致用的共同取向，以道观史仍是他们看待中国历史的共同方式。不过，晚清那些较早对西方政治和社会思想有一定了解的士人在使用三代观念时因着他们对西方的了解而呈现出一些鲜明的特点，明显是中西思想碰撞的结果。

王韬依“政令有所不同”而把西方国家分为三类：君主之国、民主之国与君民共主之国，在具体叙述时也是一依三者统治方式的差别，但在比较三者优劣时则明确援引了三代观念：“君为主，则必尧、舜之君在上，而后可久安长治；民为主，则法制多纷更，心志难专一，究其极，不无流弊。惟君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮。都俞吁咈，犹有中国三代以上之遗意焉。”<sup>③</sup>在他看来，既然君主制要求太高，民主制易生流弊，那么，君民共主制就是现实中最值得欲求的优良政体。对于他最为属意的君民共主制，也就是君主立宪制，他即以三代相比拟。反过来讲，对西方君主立宪制的描述也构成了他对三代的新理解，而这个新理解又成为他批判秦政的思想基础：

三代以上，君与民近而世治；三代以下，君与民日远而治道遂不古若。至于尊君卑臣，则自秦制始。于是堂廉高深，舆情隔阂，民之视君如仰天然，九阍之远，谁得而叩之！虽疾痛惨怛，不得而知也；虽哀号呼吁，不得而闻也。灾歉频仍，赈施诏下，或蠲免租税，或拔帑抚恤，官府徒视为惧文，吏胥又从而侵蚀，其得以实惠均沾者，十不逮一。天高听远，果孰得而告之？即使一二台谏风闻言事，而各省督抚或徇情袒庇，回护模棱，卒至含糊了事而已。君既端拱于朝，尊无二上，而趋承之百执事出而莅民，亦无不尊，辄自以为朝廷之命官，尔曹当奉令承教，一或不遵，即可置之死地，尔其奈我何？惟知耗民财，殫民力，敲膏吸髓，无所不至，囊橐既饱，飞而扬去；其能实心为民者无有也。夫设官本以治民，今则徒以殃民。不知立官以卫民，徒知剥民以奉官。<sup>④</sup>

像王韬这样将西方的君主立宪政治与三代相比拟，在甲午之前仍深深浸淫于儒教精神世界、对西方政治制度和运作又有一定了解和较高肯定的士人，是比较多的<sup>⑤</sup>。但我们也不应当将这种比拟作过

① 朱熹是理学家道统观的最后确立者，这里就是站在朱熹的位置上来叙述。

② 此处笔者修正了余英时的一个说法。从“致君尧舜上，再使风俗淳”这个典型的表述来看，显然对于余英时所说的上行路线，“致君行道”是比“得君行道”更为恰当的一个概括。

③ 王韬著，李天纲编校：《菉园文新编》，第23—24页。

④ 王韬著，李天纲编校：《菉园文新编》，第24页。他对西方君主立宪制的描述自然是在与君主制和民主制的对比中展开的：“一人主治于上，而百执事万姓奔走于下，令出而必行，言出而莫违，此君主也。国家有事，下之议院，众以为可行则行，不可则止，统领但总其大成而已，此民主也。朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政，必集众于上、下议院。君可而民否，不能行。民可而君否，亦不能行。必君民意见相同，而后可颁之于远近，此君民共主也。”

⑤ 可以加入这个名单的士人还有很多，除了前面已经提到的，在当时或后世影响较大的还可举徐继畲、郑观应、汤寿潜为例。徐继畲在1844年出版的《瀛寰考略》中赞扬华盛顿（译为“兀兴腾”）“开疆万里，乃不僭位号，不传子孙，而创为推举之法，几于天下为公，驳駭乎三代之遗意”。虽然美国并非君主立宪制，但徐继畲显然仍视华盛顿为君主，因而特别着重于他不以国为己之私产。引文见《瀛寰考略》卷下，台北：台湾文海出版社手稿影印本，第210页。郑观应在1875年基本成书的《易言·论议政》中认为泰西上、下议院之设“颇与三代法度相符”，于是提出“所冀中国上效三代之遗风，下仿泰西之良法”的倡议。引文见夏东元编：《郑观应集》（上），上海：上海人民出版社，1982年，第103页。汤寿潜在1890年写成的《危言》中引用了徐继畲对华盛顿及美国宪政制度的赞扬，并就迹论心，比拟于尧舜三代，并发挥黄宗羲的观点，认为三代以后，“君日尊臣日卑”，且此趋势莫甚于明清，已开来梁启超《中国专制制度进化史论》之先声。参见熊月之：《中国近代民主思想史》（修订本），第195页以下。另外，像郭嵩焘、冯桂芬等人的著作中也都提及三代以比拟他们所了解到的西方政治。关于晚清三代观的变迁，最近的一篇文章是刘明：《西学东渐与晚清“三代观”的变迁》，《武汉大学学报》2017年第4期。



分夸大的理解,仿佛说到底这些处于变革前夜的士人因不懂中西之异而流于比附。其实他们在西方政治制度和运作中发现的“三代遗意”,主要在君民一体这一要点上。关联于前面说过的“宋儒专言三代”的主张,我们可以通过补充勾勒出一个更为清晰的思想脉络:既然三代理想实现的关键在于君民一体,而秦以后的“尊君卑臣”使得君民隔绝,无法达到君民一体,既然在君主的贪欲面前,即使有理学成圣成贤之教也不能奏效,无法单纯通过德行修养实现三代理想,既然来自西方的宪政制度及其实际运作能够达到君民一体,能够从根本上解决秦以来愈演愈烈的“尊君卑臣”的问题,那么,没有理由不将宪政制度引入中国的政治。更进一步,如果说这个刻画特别强调了西方优良政治中宪法的意义,那么,还必须指出,宪政背后的基本理念正是后来以不可阻挡之势流布于中土的民权观念。这也意味着,如果在君主立宪体制下民权得不到真正的伸张,也就是说,君民一体无法达到,那么,就必须通过民主革命以求得统治者与被统治者的同一<sup>①</sup>。这就是酝酿于晚清时期的新的政治思想脉络,作为摆脱秦政的应对方案而被逐渐提出并付诸行动<sup>②</sup>。

## 二

甲午以来,变革之声更显急迫,三代与秦政的鲜明对比在当时的语境里发挥了更大的批判作用。如严复在1895年的《辟韩》一文中批评韩愈《原道》中以君为出令者而“民不出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上,则诛”时即诉诸三代与秦制的对比:“嗟乎!君民相资之事,固如是焉已哉?夫苟如是而已,则桀、纣、秦政之治,初何以异于尧舜三王?”<sup>③</sup>在戊戌变法中非常活跃的梁启超、谭嗣同等人,也一样自如地使用三代与秦政的对比来刻画中国历史。如梁启超在作于1897年的《西政丛书叙》中说:“中国三代尚已,秦汉以后,取天下于马上,制一切之法,草一切律则,咸为王者一身之私计,而不复知有民事。其君臣又无深心远略,思革前代之弊,成新王之规,徒因陋就简,委靡废弛,其上焉者,补苴罅漏,涂饰耳目,故千疮百孔,代甚一代,二千年来之中国,虽谓之无政焉可已。”<sup>④</sup>而谭嗣同在《仁学》中则有“二千年来之政,秦政也,皆大盗也”的著名断言,为后人所熟知<sup>⑤</sup>。主张革命的孙中山也以对秦政的批判针砭时弊,如在发表于1901年的《支那保全分割合论》一文中,他说:“支那国制,自秦政灭六国,废封建而为郡县,焚书坑儒,务愚黔首,以行专制。历代因之,视国家为一人之产业,制度立法,多在防范人民,以保全此私产;而民生庶务,与一姓之存亡无关者,政府置而不问,人民亦从无监督政府之措施者。故国自为国,民自为民,国政庶事,俨分两途,大有风马牛不相及之别。”<sup>⑥</sup>

需要指出的是,虽然这里看到的仍是在三代与秦政的对比中刻画中国历史,但其实看法已经发生了根本性的转变。从以上引文也可以看出一些端倪。严复批判秦政时仍诉诸三代与尧舜这些儒教经典中的思想观念,但其实在他心中,六经的地位业已发生了根本性的动摇:“苟求自强,则六经且有不可用者,况夫秦以来之法制!如彼韩子,徒见秦以来之为君。秦以来之为君,正所谓大盗窃国者

① 熊月之说:“将西方民主制度与中国三代故事相比附,这在近代也具有普遍性,前起魏源,下迄康有为,都是这么说的。”可见,对于这些主张变法的士人以三代比拟西方现代政治,他是从民主而非宪政的侧重点来理解的。引文见熊月之:《中国近代民主思想史》(修订本),第158页。

② 如果考虑到对于宪法和民权的重视非不应排斥,更当高度评价美德修养传统之于政治的意义的话,那么这个方案的要点就应当在重法、重民的基础上再加上重德。

③ 王栻主编:《严复集》第1册,北京:中华书局,1986年,第33页。在《法意》的按语中,严复也多处基于民权观念对秦以来的中国政治展开了批判,如他写道:“中国自秦以来,无所谓天下也,无所谓国也,皆家而已。一姓之兴,则亿兆为之臣妾。其兴也,此一家之兴也;其亡也,此一家之亡也。天子之一身,兼宪法、国家、王者三大物,其家亡,则一切与之俱亡,而民人特奴婢之易主者耳,乌有所谓长存者乎!”见王栻主编:《严复集》第4册,第948—949页。

④ 梁启超:《饮冰室合集》文集之二,北京:中华书局,1989年,第62—63页。

⑤ 谭嗣同:《仁学》二十九,见《谭嗣同全集》,北京:中华书局,1981年,第337页。

⑥ 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室等编:《孙中山全集》第一卷,北京:中华书局,1981年,第220页。该文注明发表时间为1903年9月21日,狭间直树已经考证出该文最早于1901年未发表于日本《东邦协会会报》第82期,参见[日]狭间直树:《关于孙文的“支那保全分割合论”》,任骏译,《民国档案》2001年第4期。

耳。国谁窃？转相窃之于民而已。既已窃之矣，又惴惴然恐其主之或觉而复之也，于是其法与令蝟毛而起，质而论之，其什八九皆所以坏民之才、散民之力、漓民之德者也。斯民也，固斯天下之真主也，必弱而愚之，使其常不觉，常不足以有为，而后吾可以长保所窃而永世。”<sup>①</sup>严复以富强为自由民主之效，因此他实际上是以自由民主来衡量六经是否可用。作为康有为的高徒，梁启超以“尚已”刻画三代，其实表明三代已经不是他心目中的政教理想了，其背后的历史观念可想而知。谭嗣同也因深受康有为的影响而将孔子以后的中国历史断为“总总皆小康之世”，与原来经典中的观念已相去甚远。至于孙中山，在1897年即申明“以人群自治为政治之极则”，故以“能得共和之神髓而行之”描摹三代，表明他在政治主张以及相关的历史观念上其实来自西方<sup>②</sup>。

历史进化论的引入是理解这种根本性转变的关键所在。康有为与严复都明确基于历史进化论而提出他们的政治主张。康有为基于历史进化论改写了《公羊》学的“三世”说和《礼运》的“大同”、“小康”说，在这个新的思想方向上处于起点的位置，以至于梁启超说：“中国数千年学术之大体，大抵皆取保守主义，以为文明世界在于古时，日趋而日下。先生独发明《春秋》三世之义，以为文明世界在于他日，日进而日盛。盖中国自创意言进化学者，以此为嚆矢焉。”<sup>③</sup>严复也服膺历史进化论，而以自由民主为历史的归宿，他所翻译的《天演论》对于当时和后来的思想界影响巨大，这也是我们耳熟能详的。在康有为和严复的思想中，尽管具体观点多有不同，但都有一种基于进化论而提出的历史目的论作为他们政治主张的思想基础。

在中西政治思想之间进行格义的诠释结构因历史进化论的引入而彻底改变，即从原来的以中格西翻转为以西格中。诠释结构中的中西易位使得原来以三代为政教典范的历史观念完全被颠覆，于是原来的三代观念实际上也被连根拔起了。就康有为来说，他声称儒教经典中的三代叙述，其实是孔子托古改制的结果：“夫三代文教之盛，实由孔子推托之故。”<sup>④</sup>这就意味着，在他看来，三代不再是历史的真实，也无所谓是不是历史的真实，且孔子托古改制的微言大义并不以三代为政教理想之极致。这些在保守士人看来离经叛道的思想自然与康有为所服膺的进化史观有很大干系。严复也正是基于进化史观对儒教经典中关于三代与尧舜的叙事提出了明确的质疑，乃至直接斥之为迷信：“夫已进之化之难与为狃，犹未辟之种之难与歧文明也。以春秋战国人心风俗之程度而推之，向所谓三代，向所谓唐虞，只儒者百家其意境中之造物而已，又乌足以事实乎？思囿乎其所已习，而心常冀乎其所不可期。此不谓之吾国宗教之迷信，殆不可已！”<sup>⑤</sup>深受康有为和严复影响的梁启超1901年在《清议报》发表《尧舜为中国中央君权滥觞考》、1902—1904年在《新民丛报》发表《中国专制政治进化史论》等文，对于中国政治制度史明确基于进化史观重立新论而抛弃了经典旧说<sup>⑥</sup>。

在这种根本性转变发生的过程中，来自古代经典中圣王叙事的另外两种政教理想被挪用来为基于进化论而提出的新的历史目的论背书，三代则因理想性不够而遭到贬黜乃至废弃。首先是敷陈于《礼运》开篇的大同理想，在晚清被很多人挪用来刻画世界历史的最后归宿。前面已经说明，即使像宋代理学家那样觉得把柄在手，有弘教行道的高度自信，也不过是以三代为卓然可观的政教理想，从不敢蔑弃小康而轻言大同。但是，在古今转换的端口，因着西风的东来，尧舜之大同遽然取代了三代之小康，一跃而成为未来理想社会的代名词了。对于《礼运》开篇的大同叙事在晚清的影响，熊月之

① 王弼主编：《严复集》第1册，第35—36页。

② 在与宫崎寅藏、平山周的谈话中，孙中山说：“余以人群自治为政治之极则，故于政治之精神，执共和主义。……人或云共和政体不适支那之野蛮国，此不谅情势之言耳。共和者，我国治世之神髓，先哲之遗业也。我国民之论古者，莫不倾慕三代之治，不知三代之治实能得共和之神髓而行之者也。”见《孙中山全集》第一卷，第172—173页。

③ 梁启超：《南海康先生传》，见《饮冰室合集》第一册，文集之六，第72页。

④ 康有为：《孔子改制考》，见《康有为全集》第三集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。

⑤ 这是严复翻译的《法意》中的按语，见王弼主编：《严复集》第4册，第940页。

⑥ 《中国专制政治进化史论》发表于1902年5、6、10月第8、9、17号《新民丛报》及1904年6月第49号《新民丛报》。

总结说：“这段话在整个近代大放光彩，农民领袖洪秀全把它全文录入《原道醒世训》中，并据此创编了《天朝田亩制度》；改良派领袖康有为写了《礼运注》和著名的《大同书》，对此大加发挥；革命派领袖孙中山将此一再引用，并全文抄赠友人；无政府主义者特地写了《礼运大同注》。”<sup>①</sup>其实要论中国现代思想激进化的根源，恐怕非得追溯到历史观念上的这个巨变不可。

被挪用的另一种来自古代经典的政教理想发明于老、庄，后世不断有继承者，在魏晋时期特别被嵇康、阮籍、鲍敬言等人所发挥。这个思想典范的特征是，在治世之理想时代上，被回溯至尧舜以前的羲农时代或更古；在思想实质上，则表现为无君论。如阮籍在《大人先生传》中说：“无君则庶物定，无臣则万事理。”鲍敬言则说：“囊古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，泛然不系，恢而自得，不竞不营，无荣无辱。……君臣既立，众慝日滋。而欲攘臂乎桎梏之间，愁劳于涂炭之中。人主忧栗于庙堂之上，百姓煎扰于困苦之中。闲之以礼度，整之以刑罚。是犹辟滔天之源，激不测之流，塞之以撮壤，障之以指掌也。”<sup>②</sup>无君论从根本上批判君主制度以及相应的官僚制度，在晚清自然能够被用来为民权思想张目，但其思想的激进性决定了其更易受到无政府主义者的青睐。如1907年8月10日在何震主办的《天义》第五卷图画栏刊登了一幅老子像，图下注“中国无政府主义发明家”，即视老子为无政府主义在中国的发明家。又如，1907年10月30日《天义》第八、九、十卷合刊载刘师培《鲍生学术发微》一文，开篇即以“废人治”的无政府主义论定鲍敬言的思想：“中国舍老、庄而外，学者鲜言废人治。至于魏晋之际，学士大夫多治老、庄家言，而废灭人治之昌言，实以鲍生为嚆矢。”<sup>③</sup>

大同、小康与无君，这三种政教理想，分别对应于经典中的尧舜、三代和羲农，虽然旨趣各异，但从后世的角度来看，三者反对秦政这一点上是高度一致的，因而在晚清都能发挥批判现实政治的力量。随着对西方政治思想的进一步引入，对秦政的批判也有了新的把握和表达方式，此即以西方政治思想传统中的君主专制政体论断秦以来的中国政治。

直接以君主专制来论断古代中国的政治制度，在西方政治思想史上肇始于孟德斯鸠。在《论法的精神》中，孟德斯鸠将西方古代政治思想传统中的政体分类关联于不同民族社会生活的整体精神，确立了政体研究的新原则。在他看来，以美德为原则的共和政体和以荣誉为原则的君主政体来自西方的政治传统，分别代表西方人的古与今，而以恐惧为原则的君主专制政体则来自东方的政治传统。在分析中国的政治制度时，孟德斯鸠在一定程度上注意到了礼教的特别之处，从而意识到单纯以君主专制来论断中国的政治制度可能有其不恰当性，但他始终没有放弃这个论断，因而在以“混合政体”描述中国的政治制度后又说中国“也许是最好的专制国家”<sup>④</sup>。

孟德斯鸠的这一论断在晚清引入中文思想界后被广泛接受，而将这一论断运用于中国政治制度史研究的第一个中国学者是梁启超。在《尧舜为中国中央君权滥觞考》一文中，梁启超将人类社会的政体进化分为野蛮自由时代、贵族帝政时代、君权极盛时代和文明自由时代四个阶段，以最后一个阶段的“自由民政”为“世界上最神圣荣贵之政体”，而以“君主日益专制”来刻画第三个阶段的君权极盛

① 熊月之：《中国近代民主思想史》（修订本），第39页。

② 葛洪：《抱朴子·诘鲍》，《诸子集成》第8册，上海：上海书店，1986年，第190页。孟子以“无君”批评杨朱，陶渊明所记桃花源的社会特征是“虽有父子无君臣”，说明杨朱、陶渊明也是无君论的服膺者，对此一主题的分析可参见唐文明：《隐者的生活志向与儒者的政治关怀——对《桃花源诗并记》的解读与阐发》，载杨国荣主编：《思想与文化》第11辑，上海：华东师范大学出版社，2011年。另外，《伯牙琴》的作者、生活于宋末元初的邓牧，也是这个政教理想的继承者和发挥者。

③ 万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》（上），北京：中国人民大学出版社，2016年，第11、249页。关于无政府主义在中国革命过程中的重要性及其与后来兴起的马克思主义之间的思想史关联，可参见[美]阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

④ 对此一主题的分析，可参见李猛：《孟德斯鸠论礼与“东方专制主义”》，《天津社会科学》2013年第1期。李猛揭示了孟德斯鸠以君主专制论断古代中国政治制度时面临的矛盾和困惑，并通过分析指出，这一现象对于我们重新认识古代中国政治制度有重要的提示作用。

时代，在将之运用于考察中国政治制度史时则断秦始皇至清乾隆为君权极盛时代<sup>①</sup>。在《中国专制政治进化史论》和1902年同样发表于《新民丛报》的《论专制政体又百害于君主而无一利》两文中，梁启超也是从人类社会的政体进化谈起，在论及中国的情况时都明确将秦以来的中国政治归为君主专制，如在前一文中说：“盖春秋战国间，实封建与郡县过渡时代，而中国数千年来政治界变动最剧之秋也。有郡县，然后土地、人民直隶于中央政府，而专制之实乃克举。亦惟以如此广漠辽阔之土地，而悉为郡县以隶于中央政府，则非大行专制不能为功，故自始皇置三十六郡，而专制政体之精神形质，始具备焉矣。”<sup>②</sup>

可见，来自西方政治思想传统的君主专制概念在晚清被用来论断秦以来的中国政治制度，从而发挥了批判现实政治的重要功能，这是一个不争的事实。不过，若说这种论断和相应的批判完全出于西方人对东方的偏见，又被中国人“自我东方化”地接受而缺乏任何反思，则远非持平之论<sup>③</sup>。梁启超在上引两文中多次引用了黄宗羲，也从一个侧面有力地证明了基于古代经典中的政教理想对秦政的论断与批判实际上在中国古代专制说的诞生和流传过程中起了很大的作用。特别值得一提的是，虽然民主政体已然成为梁启超批判秦以来君主专制政治的思想归宿，但在上引后一文中他也诉诸儒教传统中非常看重的人伦观念来展开批判，当然很大程度上也是因为该文的主题是专制政体对于君主的害处：“夫徒以争此区区专制权故，而父子失其爱，兄弟失其亲，母子夫妇失其睦，伯叔甥舅失其和，乃至素所与栉风沐雨共患难之人，或素所抚摩爱惜受豢养之人，一旦肝胆楚越，倒戈相向，恨不得互割刃于腹而始为快。是天下坏伦常、毁天性、灭人道、破秩序之毒物，未有甚于专制政体焉者也。苟非禽兽，苟非木石，其何忍以此之故。有父而不孝，有子而不慈，有兄弟而不友，有夫妇而不恋，有朋友而不亲，甚者乃至有身而不自爱也。呜呼！其亦不思而已。”<sup>④</sup>

无需多加说明，可以看到，来自西方政治理论传统中的君主专制政体来论断并批判秦政，一个重要的思想动力正是基于中国自身政治思想传统对秦政的内在批判。不过，由于两种批判背后的历史观念存在着根本性的差异，所以其思想归宿也存在着根本性的差异，虽然在话语层面旧典被频频挪用来说明新轨<sup>⑤</sup>。以最典型的“大同”说为例，现代以来，大同的话语可谓甚嚣尘上，但新话语中的大同无论从思想语境还是思想实质看都不再是原来的大同。历史观念的变革彻底改变了原来的评价标准，特别就儒教传统而言，人伦的价值被大大削弱，尤其是人伦的政治价值，在新的历史观念之下几乎丧失了任何积极的意义。相应地，对于古代中国政教传统及其结合方式的整体评价也发生了巨大的变革。仍以梁启超为例，既然君主专制被认为是走向共和之前的一个相邻阶段，那么，基于政体进化的思想而对君主专制有所肯定就是必然的<sup>⑥</sup>。对礼教的评价也是如此。即使我们设想，梁启超充分领会了孟德斯鸠对中国政治的分析并接受了他的看法，从而认为正是礼教使得专制时代的中国成为全世界最好的专制国家，他也仍会像他在《中国专制政治进化史论》中所作的分析那样，认为除了地理环境因素之外，礼教客观上扮演了维护君主专制的重要角色，甚至认为礼教就是比西方式

① 梁启超：《饮冰室合集》第一册，文集之六，第25—26页。

② 梁启超：《饮冰室合集》第一册，文集之九，第66—67页。

③ 近年来将晚清以来中国学者对中国古代专制说的接受归为自我东方化的是侯旭东，参见侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期；对侯旭东的批评文章如黄敏兰：《质疑“中国古代专制说”依据何在？——与侯旭东先生商榷》，《近代史研究》2009年第6期。

④ 梁启超：《饮冰室合集》第一册，文集之九，第97—98页。

⑤ 对于新的思想归宿，梁启超在《中国专制政治进化史论》中说得很明确：“18世纪之学说，其所以开拓心胸，震撼社会，造成今日政界新现象者，有两大义：一曰平等，二曰自由。吾受其说而醉心焉，曰：其庶几以此大义移植于我祖国，以苏我数千年专制之憔悴乎？”见《饮冰室合集》第一册，文集之九，第82页。

⑥ 如《尧舜为中国中央君权滥觞考》一文最后说：“凡国家必经此四级时代而后完全成立，缺一不可焉。欲使国内无数之小群，泯其界限，以成一强固完整之大群，非专制不为功也。尧舜之有大造于中国，即在此焉耳。”（梁启超：《饮冰室合集》第一册，文集之六，第27页）就理而论，如果要让一个儒门服膺者认可尧舜之有功于中国在于建立君主专制，这是多么困难也多么错误的一件事啊！

的“有形的专制”、“直接的专制”更难对付、更值得批判的“无形的专制”、“间接的专制”<sup>①</sup>。

### 三

摆脱秦以来一直未有根本性改变的君主专制政治,构成了中国走向共和的思想动力。从欧美社会发展出来的共和主义的“两种具有紧张性的典范”,也同样规定了中国走向共和的两条路线:“一为激进的民主共和主义,主张建构被治者与统治者的同一性,从而使人民成为唯一可能的主权者;另一则为宪政共和主义,强调法治观念以及相应的权力分立宪政体制。”<sup>②</sup>依据这个分析框架,晚清改良派与革命派的差别,不过是走向共和的两条路线的差别:改良派主宪政共和主义,故而君主制或可保留,并寄希望于民众的不断开化;革命派则主民主共和主义,故而君主制必须废除,且在激进化的道路上愈行愈远。有趣的是,基于中国自身政治思想传统对秦政的分析与批判在走向共和的两条路线的分别与斗争中仍然发挥着重要作用。此处以章太炎在评价黄宗羲时的前后变化为例来说明。

黄宗羲的政治思想在晚清批判君主专制时发挥了重要作用,此不待言。早年的章太炎也是黄宗羲的景仰者。据说,“太炎”二字即取自“黄太冲”的“太”和“顾炎武”的“炎”。在写作于1897年的《兴浙会序》中,章太炎盛赞黄宗羲说:“有师文成之学,而丁时不淑,功不得成。知君相之道,犹守令与丞簿,不敢效便嬖臧获之殉身其主,于是比迹箕子,以阐大同。斯虽不足以存明社,而能使异于明者,亦不得久存其社。乌呼伟欤!吾未见圣智摹虑如黄太冲者也。”<sup>③</sup>1899年2月10日章太炎在《台湾日日新报》发表《书〈原君篇〉后》,一开篇即说:“黄太冲发民贵之义,轴官天下之旨,而曰天子之于辅相,犹县令之于丞簿,非复高无等,如天之不可以阶级升也。挽近五洲诸大国,或立民主,或崇宪政,则一人之尊,日益蹇损,而境内日治。太冲发之于二百年之前,而征信于二百年之后,圣夫!”<sup>④</sup>可见,这个时期的章太炎不惜以“圣”称赞黄宗羲,且同时从民主与宪政两个方向上理解黄宗羲的先知性洞察。

不过,应当指出,在后来的回忆文字中,章太炎向我们呈现出来的,则是他在景仰黄宗羲的这个时期的一个思想变化的脉络,也恰恰涉及民主与立宪之间的路线差异与一定程度上的思想张力。在1928年写作的《自定年谱》中“光绪二十三年(1897)”条下,章太炎在谈到他与康有为门人的思想分歧时曾明确以王夫之的《黄书》与黄宗羲的《明夷待访录》对举:“康氏之门,又多持《明夷待访录》。余常持船山《黄书》相角,以为不去满洲,则改政变法为虚语,宗旨渐分。然康门亦或僞言革命,逾四年始判殊云。”<sup>⑤</sup>康门重立宪,太炎重民主,这是双方分歧所在。重立宪者重民权,但不以民主为保障民权之必由;重民主者必然重立宪,但又以立宪不能使民主真正落实为忧。

1907年,章太炎在《民报》发表短文《衡三老》,一改原来对黄宗羲的高度评价,认为黄宗羲写作《明夷待访录》的意图是“将俟虏之下问”,因而与顾炎武和王夫之完全不能相比<sup>⑥</sup>。这主要是从气节方面批评黄宗羲<sup>⑦</sup>。章太炎对黄宗羲政治思想的强烈批评见于1910年发表于《学林》的《非黄》一文,一开篇即以“靡辩才甚,虽不时用,犹足以偃却世人”评价《明夷待访录》。针对黄宗羲提出的“有治法而后有治人”的观点,章太炎展开批评,认为黄宗羲“听于治法”的论调在实践中难免流于“听于乱人”。具体来说,学校制度与宰相制度都是黄宗羲阐发出来的三代之法的重要内容,章太炎分别提出

① 梁启超:《饮冰室合集》第一册,文集之九,第82页。

② 萧高彦:《西方共和主义思想史论》,北京:商务印书馆,2016年,第7页。

③ 见《章太炎全集》第三辑《太炎文录补编》(上),上海:上海人民出版社,2017年,第31页。

④ 见《章太炎全集》第三辑《太炎文录补编》(上),第119页。此段文字又见于《廛书·冥契》。另,在1898年《与李鸿章》的信中,章太炎标举黄宗羲“知君民之分际”。

⑤ 见《章太炎全集》第三辑《太炎文录补编》(下),第755页。

⑥ 此短文后收入《说林上》,见《章太炎全集》第一辑《太炎文录初编》,上海:上海人民出版社,2014年,第117页。

⑦ 梁启超曾在《中国近三百年学术史》中为黄宗羲辩护,认为章太炎“俟虏之下问”的批评不合实情,因为《明夷待访录》“成于康熙元、二年,当时遗老以顺治方殂,光复有日,梨洲正欲为代清而兴者说法耳”。见《饮冰室合集》专集之七十五,第48页注。

批评，认为这两种制度都是朋党产生的根源<sup>①</sup>。于是，在历陈听法、尚贤之弊后，他总结说：“举世皆言法治，员舆之上，列国之数，未有诚以法治者也。宗羲之言，远西之术，好为任法，适以人智乱其步骤。其足以欺愚人，而不足称于名家之前，明矣！”<sup>②</sup>

联系同时期的其他文章，我们可以更清晰地看到章太炎何以改变对黄宗羲政治思想的评价。其实早在1908年7月10日刊载于《民报》第22号的《王夫之从祀与杨度参机要》一文中，章太炎就将黄宗羲与王夫之加以对比，以激烈的口吻批评了《明夷待访录》，可以看作是《非黄》一文的先声：

衡阳者，民族主义之师；余姚者，立宪政体之师。观《明夷待访录》所持重人民，轻君主，固无可非议也；至其言有治法无治人者，无过欺世之谈。诚使专重法律，足以为治，既有典常，率履不越，如商君、武侯之政亦可矣，何因偏隆学校，使诸生得出位而干政治，因以夸世取荣？此则过任治人，不任治法，狐狸之而狐掘之，何其自语相违也？余姚少时，本东林、复社浮竞之徒，知为政之赖法制，而又不甘寂寞，欲弄技术以自炫耀。今之言立宪者，左持法规之明文，右操运动之秘术，正与余姚异世同奸矣。<sup>③</sup>

从这段引文可以更清楚地看到，章太炎“非黄”的背后是对立宪政体的极度不信任，其实质可以概括为藉民主以批评宪政<sup>④</sup>。在同样发表于1908年《民报》的《代议制然否论》一文中，章太炎以“恢廓民权”为念，对代议制大加鞭挞，认为代议制是“封建之变相”，“民权不藉代议以伸，而反因之扫地”<sup>⑤</sup>。与此相关的是，章太炎从中国古代的官僚制度中看到了“超于尚贤党建者犹远”的因素，且出于平等思想对秦政作出一定程度的肯定：“古先民平其政者，莫遂于秦。”<sup>⑥</sup>这当然并不奇怪，因为章太炎在这里对秦政的肯定与前述梁启超在政体进化论的思想框架内对秦政的肯定其实意思差不多，二者都是以“恢廓民权”为念，所不同者在于，章太炎因为看到了代议制政治的可能弊端从而走向更为激进的民主主张，也预示了后来现代中国政治历程中民主压倒宪政的激进道路。

[责任编辑 范学辉]

① 针对学校制度，章氏批评说：“上不关督责之吏，下不遍同列之民，独令诸生横与政事，恃夸者之私见，以议废置，此朋党所以长。”针对宰相制度，他批评说：“丞相既立，六部承其风指，则职事挠；不承风指，事相掣曳而不能辑。故立相则朋党至，朋党至者，乱法之阶。”见《章太炎全集》第一辑《太炎文录初编》，第125、127页。

② 见《章太炎全集》第一辑《太炎文录初编》，第129页。

③ 见《章太炎全集》第三辑《太炎文录补编》（上），第315页。

④ 朱维铮将章太炎“非黄”的思想转变关联于章太炎与孙中山之间的政见异趋，见朱维铮：《在晚清思想界的黄宗羲》，《求索真文明：晚清学术史论》，上海：上海古籍出版社，1996年。

⑤ 见《章太炎全集》第一辑《太炎文录初编》，第311、318页。

⑥ 章太炎：《秦政记》，见《章太炎全集》第一辑《太炎文录初编》，第64页。

# 朱子《太极解义》的成书过程与文本修订

陈 来

**摘要:**朱子《太极解义》有三个本子:第一个本子是乾道庚寅(1170)朱子完成的初本,见于吕祖谦《太极图义质疑》,虽非全本,亦可窥见大概;第二个本子是乾道九年(1173)定本,淳熙末刊布,即淳熙本《晦庵先生文集》所载《太极解义》;第三个本子是今传通行本如《朱子全书》所载的《太极解义》,是朱子晚年最后改定本。三个本子中,最重要的是第二个本子的定稿,此本的定稿,曾广泛吸收了张栻、吕祖谦的意见,其中根本性的理论贡献来自朱子,但它既是朱子本人在这一时期的理论成果,一定程度上也代表了乾道后期道学的理论共识。朱子的太极论不仅有宇宙论意义,也有心性功夫论意义。其宇宙论意义是“明天理之根源,究万物之终始”;其心性功夫论意义是“要于常运中见太极,常发中见本性”。太极是天地运化的主宰,又是人心发动的本性,太极论就是要人在运动发见中认得太极。但是天地的主宰不能离开运化的过程,人心的本性也不能离开心的发动,这个关系应该即是“体用一源,显微无间”,故应当即动静求太极,即已发求未发,即其运化发动之中求见太极和本性。

**关键词:**《太极解义》;朱熹;周敦颐;吕祖谦;张栻

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.03

朱子在“己丑之悟”后,由于功夫宗旨的问题已经解决,故立即转向哲学理论的建构。他在次年即乾道庚寅(1170)完成了《太极解义》(即对周敦颐《太极图》和《太极图说》的注释),事实上,在己丑(1169)以前朱子已经关注周敦颐和《太极图》《通书》。如在己丑的前一年(1168),他在《答汪应辰书》中就劝汪应辰研究《太极图说》,以了解周敦颐与二程的学术渊源。次年己丑(1169)他又与汪应辰书,信中他已经用“明天理之根源、究万物之终始”概括《太极图》及说的思想性质,为其《太极解义》准备了基础。正是己丑年六月朱子完成了对《太极图说》和《通书》的编订,刊行了二书的建安本<sup>①</sup>。二三年后,朱子《再答汪应辰书》,把他作的《太极图说解》及相关的讨论寄给汪应辰,他还特别说明,吕祖谦至今对其中的一些问题“未能无疑”,并对此感到遗憾。

让我们从吕祖谦的回应开始。

## 一、朱子《太极解义》成书过程中的朱吕交流

朱子《太极解义》成书与朱张吕三贤之交流密不可分。关于《太极解义》,朱子与张栻往来书,多次论及。而朱子与吕祖谦书,却未尝一及之。可幸的是,在吕祖谦与朱子书中,却屡屡提及《太极解义》,成为朱子《太极解义》成书年代以及朱张吕讨论《太极解义》的最好见证。所以让我们先来看吕祖谦文集:

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》二:

**作者简介:**陈来,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

<sup>①</sup> 朱熹:《太极通书后序(建安本)》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第42页。据朱子此序,建安本之前有长沙本,亦是朱子所编定,但该本太极图附于最后,《通书》用胡氏传本,缺分章之目,故又刻建安本。

某官次粗安，学宫无簿领之烦，又张丈在此，得以朝夕咨请……《太极图解》，近方得本玩味，浅陋不足窥见精蕴，多未晓处，已疏于别纸，人回切望指教。<sup>①</sup>

此书作于乾道六年(1170)四月<sup>②</sup>。书中所说的《太极图解》即《太极解义》。这是张栻和吕祖谦同在严州时所写的信。这表明朱子在乾道六年庚寅春夏间已经将《太极解义》寄给张吕二人，这个时间也就是他的《太极解义》初稿完成的时间。吕祖谦书中所说“多未晓处，已疏于别纸”，《东莱吕太史别集》卷十六《与朱侍讲答问》中的《太极图义质疑》当即此书所说的“别纸”。下节将专论之。

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》三：

某前日复有校官之除，方俟告下乃行，而张丈亦有召命，旦夕遂联舟而西矣。……《中庸》《太极》所疑，重蒙一一镌诲，不胜感激。<sup>③</sup>

此书当作于乾道六年(1170)五月<sup>④</sup>，照此书所说，朱子对其“别纸”应有回复，吕氏才会说“《太极》所疑，重蒙一一镌诲”。但今朱子文集中答吕伯恭诸书中却未见此种回复，应被编朱子文集者删削所致。此时张吕二人仍在严州，准备赴杭州任新职。这期间朱子与张吕书信，可在一月之间往复，较为快捷，这应是由于张栻有守任严州使人的方便。

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》六：

周子仁义中正主静之说，前书所言仁义中正皆主乎此，非谓中正仁义皆静之用，而别有块然之静也。“人生而静，天之性也”，乃中正仁义之体，而万物之一源也。中则无不正矣，必并言之曰中正；仁则无不义矣，必并言之曰仁义。亦犹元可以包四德，而与亨利贞俱列，仁可以包四端，而与义礼智同称。此所谓合之不浑，离之不散者也。<sup>⑤</sup>

此书亦当在乾道六年(1170)<sup>⑥</sup>。按吕氏《质疑》中主张“静者，中正仁义之主也”，这里吕祖谦再加申明，这并不是说中正仁义都是静之用，也不是说中正仁义之外别有独立的静。朱子答林择之书“伯恭亦得书，讲论颇详，然尤鹳突”，可能指的就包括吕祖谦此类质疑和讨论。朱子《太极解义》中有关仁义中正的解释，是吕祖谦主要提出意见的部分。

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》七：

某以六月八日离鞏下，既去五日，而张丈去国，……《太极图解》，昨与张丈商量未定，而匆匆分散，少暇当理前说也。<sup>⑦</sup>

此书当在乾道七年(1171)夏<sup>⑧</sup>。此书证明，张吕六月去国，离开杭州，二人行前还曾讨论朱子的《太极解义》，并表示要继续讨论下去。

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》十一：

示下《太极图》《西铭解》，当朝夕玩绎，若有所未达，当一一请教……<sup>⑨</sup>

年谱以此书在乾道七年(1171)十月<sup>⑩</sup>。此处所说的《太极图》疑指修改后的《太极解义》。这可以从下书得到证明。

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》十三：

某官下粗遣，第索居无讲论之益，恐日就湮废，殊自惧耳。向承示以改定《太极图论解》，比

① 吕祖谦著，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第一册，杭州：浙江古籍出版社，2008年，第397页。

② 杜海军：《吕祖谦年谱》，北京：中华书局，2007年，第72页。

③ 吕祖谦著，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第一册，第398页。

④ 杜海军：《吕祖谦年谱》，第73页。

⑤ 吕祖谦著，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第一册，第401页。

⑥ 杜海军：《吕祖谦年谱》，第88页。

⑦ 吕祖谦著，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第一册，第403页。

⑧ 杜海军：《吕祖谦年谱》，第93页。

⑨ 吕祖谦著，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第一册，第405页。

⑩ 杜海军：《吕祖谦年谱》，第99页。



前本更益觉精密。<sup>①</sup>

此书当在壬辰(1172)。盖下书即奔父病丧矣。可见此书所说“向承示以改定《太极图论解》”,应即上书所说的“示下《太极图》”,即朱子的《太极解义》。

《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》十五:

某罪逆不死,复见改岁,……太极说俟有高安便,当属子澄收其板。<sup>②</sup>

则此书已在癸巳(1173)初<sup>③</sup>。此书所说的“太极说”,是指张栻在高安刊行的《太极图说解义》。他准备有便人去江西时请刘子澄协助收板,使其《太极图说解义》不再印行。

此事朱子也已经直接劝过张栻,如朱子答人书:

钦夫此数时常得书,论述甚多。《言仁》及江西所刊《太极解》,盖屡劝其收起印板,似未甚以为然,不能深论也。《续集·答李伯谏》壬辰)<sup>④</sup>

盖张栻在收到朱子的《太极解义》后,自己也作了《太极解》,被人在江西高安刊行,朱子认为这未经仔细修改讨论,失于仓促,故劝张栻收起印板,吕祖谦也同意朱子的这一主张。

## 二、朱子《太极解义》成书过程中的朱张交流

以上是从吕祖谦文集看朱子与张栻论商太极解义的情形。下面来看朱子与张栻书信往来对此解义的讨论。

得钦夫书,论太极之说,竟主前论,殊不可晓。伯恭亦得书,讲论颇详,然尤鹳突。问答曲折,谩录去一观。《别集·林择之十五》庚寅夏)<sup>⑤</sup>

这是朱子与林择之书,这里所说的张栻“竟主前论”,没有明确说明所指为何。朱子只是对张栻未接受他的意见表示难以理解,对吕祖谦的异议则更觉得“鹳突”。但是实际上朱子接受了他们的一些意见,对初稿作了相应修改。

来看朱子与张栻的书信。

《太极图》立象尽意,剖析幽微,周子盖不得已而作也。观其手授之意,盖以为唯程子为能受之。程子之秘而不示,疑亦未有能受之者尔。《答张敬夫二十》)<sup>⑥</sup>

此书应在朱子寄《太极解义》给张栻之初,即在庚寅。后来朱子在乾道九年(1173)作的《太极解义注后记》中说:

熹既为此说,尝录以寄广汉张敬夫。敬夫以书来曰:“二先生所与门人讲论问答之言,见于书者详矣。其于《西铭》,盖屡言之,至此图,则未尝一言及也,谓其必有微意,是则固然。然所谓微意者,果何谓耶。”<sup>⑦</sup>

朱子这里引用的张栻答书中语,应即是对朱子《答张敬夫二十》书的回复,今张栻文集中已不可见。可见朱子答张敬夫二十书,应即是“录以寄广汉张敬夫”的信,时在庚寅(1170)春,而不能在后(《答张敬夫二十》书乃数书杂列,无法更析论考)。

今存朱子与张栻书,只有二封是详论《太极解义》义理的,其一如下:

① 吕祖谦著,黄灵庚、吴战垒主编:《吕祖谦全集》第一册,第407页。

② 吕祖谦著,黄灵庚、吴战垒主编:《吕祖谦全集》第一册,第409页。

③ 杜海军:《吕祖谦年谱》,第111页。

④ 朱熹:《晦庵先生朱文公续集》卷八,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第25册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第4786页。此信之年参拙著《朱子书信编年考证》。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公别集》卷六,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第25册,第4951页。此信之年参拙著《朱子书信编年考证》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年。

⑥ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十一,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,第1341页。此书原注“壬辰冬”,但为数书之合,上引之文应是朱子作《太极通书解》之初时所作。

⑦ 周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第11页。

《太极解》后来所改不多，别纸上呈，未当处，更乞指教。但所喻“无极”“二五”不可混说，而“无极之真”合属上句，此则未能无疑。盖若如此，则“无极之真”自为一物，不与二五相合，而二五之凝、化生万物又无与乎太极也。如此岂不害理之甚！兼“无极之真”属之上句，自不成文理。请熟味之，当见得也。“各具一太极”，来喻固善。然一事一物上各自具足此理，著个“一”字，方见得无欠缺处，似亦不妨。不审尊意以为如何？（《答张敬夫十三》乾道七年春）<sup>①</sup>

对于朱子的解义，张栻的第一个意见是“无极之真”应属上读，作“各一其性，无极之真”而不是“无极之真、二五之精，妙合而凝”。朱子认为这在文字和义理上都说不通。张栻第二个意见是，“各具一太极”中的“一”字可去掉，朱子则坚持保留“一”字，认为这样似乎更好。从朱子所说“《太极解》后来所改不多”，可以推知朱子在与张栻和吕祖谦讨论之后，在《太极解义》的主要义理方面所作的修改不多。朱子与张栻、吕祖谦主要的理论上的分歧，是围绕朱子对《太极图》说“圣人定之以仁义中正而主静”的解释。

朱子与张栻另一讨论《太极解义》义理的书信如下：

又《太极》“中正仁义”之说，若谓四者皆有动静，则周子于此更列四者之目为剩语矣。但熟玩四字指意，自有动静，其于道理极是分明。盖此四字便是“元亨利贞”四字（仁元中亨义利正贞），元亨利贞、一通一复，岂得为无动静乎？近日深玩此理，觉得一语默、一起居，无非太极之妙，正不须以分别为嫌也。“仁所以生”之语固未莹，然语仁之用，如此下语，似亦无害。不审高明以为如何？（《答张敬夫十七》辛卯壬辰）<sup>②</sup>

根据此书，张栻的主张是“中正仁义四者皆有动静”，张栻答吕祖谦书说“某意却疑仁义中正分动静之说”可以为证，认为不能以仁义属动，中正属静。这可能也就是朱子所说的“得钦夫书论太极之说，竟主前论，殊不可晓”。不过朱子在附辩中所说的“或谓不当以仁义中正分体用”，主要指吕祖谦，与此处张栻所说不同，附辩中并没有包括张栻这一观点的批评与对张栻的回应。此外，朱子初稿中应有“仁所以生”一句，今本已经不见，则是后来被修改删去。

由上面叙述可见，朱子的《太极解义》是在与朋友的反复讨论中，经不断修改考订而后成。而张栻的《太极图说解义》，后于朱子解义而作，却在乾道八年（1172）刻于江西高安。朱子觉得这失于仓促，故与张栻书言：

又刘子澄前日过此，说高安所刊《太极说》，见今印造，近亦有在延平见之者。不知尊兄以其书为如何？如有未安，恐须且收藏之，以俟考订而后出之也。（《答钦夫仁疑问四十七》癸巳）<sup>③</sup>

这就是前引吕祖谦与朱子书所说的“《太极说》俟有高安便，当属子澄收其板”之事。朱子希望张栻收回此板，等改订后再考虑印行。

朱子文集中还有与张栻一书论及太极者：

孟子明则动矣，未变也；颜子动则变矣，未化也。有天地后此气常运，有此身后此心常发，要于常运中见太极，常发中见本性。离常运者而求太极，离常发者而求本性，恐未免释老之荒唐也。（《答张敬夫问目四十一》庚寅辛卯）<sup>④</sup>

此书的意义在于，朱子的太极论不仅具有宇宙论意义，也有心性功夫论意义。其宇宙论意义是“明天

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十一，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1332—1333页（本文所用引文标点有改动，不再一一出注）。此书之年笔者曾以为在庚辰（1160），今看应在辛卯（1171）。

② 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十一，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1337页。此书之年参拙著《朱子书信编年考证》。

③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1417页。此书之年参拙著《朱子书信编年考证》。

④ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1403页。此书之年参拙著《朱子书信编年考证》。

理之根源,究万物之终始”;其心性功夫论意义是“要于常运中见太极,常发中见本性”。太极是天地运化的主宰,又是人心发动的本性,太极论就是要人在运动发见中认得太极。但是天地的主宰不能离开运化的过程,人心的本性也不能离开心的发动,这个关系应该即是“体用同源,显微无间”,故应当即动静求太极,即已发求未发,即其运化发动之中求见太极和本性。这个结论应当既是朱张二人在长沙会讲达成的共识,也是二人在《太极解义》讨论中的基础。

张栻集中与朱子等人论朱子《太极解义》书也有数封。

某备数于此,自仲冬以后凡三得对,……《太极图解》析理精详,开发多矣,垂晦甚荷。向来偶因说话间妄为他人传写,想失本意甚多。要之言学之难,诚不可容易耳。《图解》须仔细看,方求教。但觉得后面亦不必不论如此之多,只于纲领出拈处可也。(《答朱元晦·又》)<sup>①</sup>

此书应在庚寅(1170)之冬十二月<sup>②</sup>，“《太极图解》析理精详,开发多矣,垂晦甚荷”，“《图解》须仔细看,方求教”，这看起来是,虽然朱子在本年初夏早就把《太极解义》寄给张栻,但张栻因政治活动频繁,未曾细观。另外,也有可能此书所说的《太极图解》是朱子的改本,如吕祖谦书所见,因为按理说张栻不会对朱子春天寄来的《太极解义》的回应拖至冬日。张栻答吕祖谦:

元晦数通书讲论,比旧尤好。《语孟精义》有益学者,序引中所疑曾与商榷否?但仁义中正之论,终执旧说。濂溪自得处浑全,诚为二先生发源所自。然元晦持其说,句句而论,字字而解,故未免返流于牵强,而亦非濂溪本意也。观二先生遗书中,与学者讲论多矣,若《西铭》则再四言之,至太极图则未尝拈出此意,恐更当研究也。(《寄吕伯恭》)<sup>③</sup>

此书提及《论孟精义》,其年代当在壬辰(1172)<sup>④</sup>。其中提到朱子的数句,是指朱子没有接受张栻关于仁义中正的意见,“终执旧说”。张栻批评朱子的《太极解义》对周敦颐的原书“句句而论,字字而解,故未免返流于牵强”,有失濂溪浑全本意。

其《答吴晦叔》云:

伯恭昨日得书,犹疑《太极说》中体用先后之论,要之须是辨析分明,方真见所谓一源者。不然,其所谓一源,只是臆度想象耳。但某意却疑仁义中正分动静之说,盖是四者皆有动静之可言,而静者常为之主,必欲于其中指二者为静,终有弊病。兼恐非周子之意,周子于主静字下注云“无欲故静”,可见矣。如云“仁所以生”,殊觉未安。生生之体即仁也,而曰仁所以生,如何?周子此图固是毫分缕析,首尾洞贯,但此句似不必如此分。仁义中正,自各有义,初非混然无别也。更幸见教。(《答吴晦叔·又》)<sup>⑤</sup>

此书疑在辛卯(1171)<sup>⑥</sup>,吕祖谦写信给张栻,表示他对朱子《太极解义》体用先后说的不同意见。张栻则声明,他对朱子《太极解义》的体用先后论没有意见,而对其中的仁义中正分动静之说有所不满。这是张栻对朱子解义的主要批评意见。

### 三、朱子《太极解义》成书过程中与其他学者的交流

在张吕之外,朱子与其他学者也就《太极解义》作了广泛的交流,其中答杨子直书在思想上特别重要,杨子直是朱子的学生。书中说道:

承喻“太极”之说,足见用力之勤,深所叹仰。然鄙意多所未安,今且略论其一二大者,而其

① 张栻著,杨世文点校:《张栻集》(四),北京:中华书局,2015年,第1100页。

② 《张宣公年谱》,王开璋、胡宗楙、[日]高畑常信著,邓洪波辑校:《张栻年谱》,北京:科学出版社,2017年,第61页。

③ 张栻著,杨世文点校:《张栻集》(四),第1134页。

④ 朱子《论孟精义》成书在壬辰岁(1172),《朱子年谱》“八年壬辰,四十三岁,春正月,《论孟精义》成”(王懋竑纂订:《朱子年谱》,上海:商务印书馆,1937年,第46页)。

⑤ 张栻著,杨世文点校:《张栻集》(四),第1065页。

⑥ 既云伯恭得书,则应在二人辛卯(1171)六月去国之后,否则以临安邻墙之近,二人必不用书札矣。

曲折则托季通言之。

盖天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也。圣人既指其实而名之，周子又为之图以象之，其所以发明表著，可谓无余蕴矣。原“极”之所以得名，盖取枢极之义。圣人谓之“太极”者，所以指夫天地万物之根也。周子因之而又谓之“无极”者，所以著夫无声无臭之妙也。然曰“无极而太极，太极本无极”，则非无极之后别生太极而太极之上先有无极也。又曰“五行阴阳，阴阳太极”，则非太极之后别生二五而二五之上先有太极也。以至于成男成女、化生万物，而无极之妙盖未始不在是焉。此一图之纲领，《大易》之遗意，与老子所谓“物生于有，有生于无”而以造化为真有始终者正南北矣。来喻乃欲一之，所以于此图之说多所乖碍而不得其理也。熹向以太极为体，动静为用，其言固有病，后已改之曰：“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。”此则庶几近之。来喻疑于“体用”之云，甚当。但所以疑之之说，则与熹之所以改之之意又若不相似。然盖谓太极含动静则可（以本体而言也），谓太极有动静则可（以流行而言也），若谓太极便是动静，则是形而上下者不可分，而“易有太极”之言亦赘矣。其它则季通论之已极精详，且当就此虚心求之，久当自明，不可别生疑虑，徒自缴绕也。（《答杨子直方一》辛卯）<sup>①</sup>

这是这一时期朱子论《太极图说》思想最重要的一封信。据其中所说：“熹向以太极为体，动静为用，其言固有病，后已改之曰：‘太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。’此则庶几近之。”则朱子初稿中应有“太极为体，动静为用”的类似说法，后来改为“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也”这一著名的表述。这一重要改动至少在乾道九年（1173）定本时已经出现。

朱子的学生廖德明来书请问：

德明伏读先生《太极图解义》第二章曰：“动而生阳，诚之通也，继之者善，万物之所资始也。静而生阴，诚之复也，成之者性，万物各正其性命也。”德明谓无极之真，诚也，动而生阳，静而生阴，动静不息，而万物继此以出与因此而成者，皆诚之著，固无有不善者，亦无非性也，似不可分阴阳而为辞。如以资始为系于阳，以正性命为系于阴，则若有独阳而生、独阴而成者矣。详究先生之意，必谓阳根于阴、阴根于阳，阴阳元不相离，如此，则非得于言表者，不能喻此也。<sup>②</sup>

朱子回答说：

继善、成性分属阴阳，乃《通书》首章之意，但熟读之，自可见矣。盖天地变化，不为无阴，然物之未形，则属乎阳；物正其性，不为无阳，然形器已定，则属乎阴。尝读张忠定公语云：“公事未著字以前属阳，著字以后属阴。”似亦窥见此意。（《答廖子晦一》甲午）<sup>③</sup>

朱子所说的阴阳观，他在后来也保持不变。朱子《太极解义》附辩中说到几种对其解义的意见，其中有所谓“或谓不当以继善成性分阴阳”，这应当就是指廖德明的意见及类似廖德明的意见。

再来看朱子答程允夫有关《太极解义》的问目，只是这一答问应已在乾道癸巳（1173）朱子《太极解义》定稿之后了。

《文集·答程允夫》载（顶格段为程允夫问，其后退二格开始的段落为朱子答）：

《太极解义》以太极之动为诚之通，丽乎阳，而继之者善属焉；静为诚之复，丽乎阴，而成之者性属焉。其说本乎《通书》。而或者犹疑周子之言本无分隶之意，阳善阴恶又以类分。又曰：“中也，仁也，感也，所谓阳也，极之用所以行也。正也，义也，寂也，所谓阴也，极之体所以立也。”或者疑如此分配，恐学者因之或渐至于支离穿凿。不审如何？

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四十五，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第2071—2072页。杨方庚寅（1170）来学，朱子作此书时，《太极解义》已经有所修改，疑在癸巳（1173）。但论“极”字之义，未见于《太极解义》。

② 廖德明书见朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四十五，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第2079—2080页。

③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四十五，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第2080页。此书之年参拙著《朱子书信编年考证》。然若据附辩，则此书不当晚于癸巳（1173）。

此二义,但虚心味之,久当自见。若以先入为主,则辨说纷拏,无时可通矣。

“仁义中正”,洵窃谓仁义指实德而言,中正指体段而言。然常疑性之德有四端,而圣贤多独举仁义,不及礼智,何也?

中正即是礼智。

《解义》曰:“程氏之言性与天道,多出此图,然卒未尝明以此图示人者,疑当时未有能受之者也。”是则然矣。然今乃遽为之说以传之,是岂先生之意耶?

当时此书未行,故可隐,今日流布已广,若不说破,却令学者枉生疑惑,故不得已而为之说尔。

濂溪作《太极图》,发明道化之原;横渠作《西铭》,揭示进为之方。然二先生之学,不知所造为孰深?

此未易窥测,然亦非学者所当轻议也。

程子曰:“无妄之谓诚,不欺其次矣。”无妄是圣人之诚,不欺是学者之诚,如何?

程子此段,似是名理之言,不为人之等差而发也。

《近思录》载横渠论气二章,其说与《太极图》动静阴阳之说相出入。然横渠立论不一而足,似不若周子之言有本末次第也。

横渠论气与《西铭》《太极》各是发明一事,不可以此而废彼,其优劣亦不当轻议也。(《答程允夫》乙未后)<sup>①</sup>

以上,问目第一段引用了《太极图解》的文句,也就太极之动属阳、太极之静属阴的说法有所质疑,并对中仁属阳、正义属阴的解释也有所怀疑。朱子让其虚心体味,不必辨说。

#### 四、朱子《太极解义》庚寅初稿与通行本的异同

《东莱吕太史别集》卷十六载《与朱侍讲答问》,中有《太极图义质疑》,如前所说,当作于乾道六年(1170)四五月间。其中所载录的朱子《太极解义》的文字,应为朱子的初稿,下附吕祖谦的疑问和讨论<sup>②</sup>。虽然其中录载的朱子解义,乃是吕氏摘引朱子原文,并不是解义的全文,但仍有其价值。

朱子《答林择之》书“伯恭亦得书,讲论颇详,然尤鹘突”,所指应即吕氏《太极图义质疑》。《太极图义质疑》第一行是引朱子解义之文,下退进两格开始的是吕氏的质疑。全文见下(字号加粗标明者是本文作者描黑,为朱子《太极解义》定本中已删去不见的字句),而我的评论则以“按”字出之,读者幸留意焉。

无声无臭,而造化之枢纽,品汇之根柢系焉。

太极即造化之枢纽、品汇之根柢也,恐多“系焉”两字。

按:通行本《太极解义》作“上天之载,无声无臭,而实造化之枢纽,品汇之根柢也”。可见朱子定本吸收了吕氏的意见,去掉了“系焉”二字。

所谓“一阴一阳之谓道”。诚者,圣人之本,物之终始,而命之道也。动而生阳,诚之通也,继之者善,万物之所资始也;静而生阴,诚之复也,成之者性,万物各正其性命也。

以动而生阳为继之者善,静而生阴为成之者性,恐有分截之病。《通书》止云“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。元亨诚之通,利贞诚之复”,却自浑全。

按:通行本《太极解义》作“所谓‘一阴一阳之谓道’。诚者,圣人之本,物之终始,而命之道也。其动也,诚之通也,继之者善,万物之所资以始也;其静也,诚之复也,成之者性,万物各正其性命也”。定

<sup>①</sup> 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷四十一,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,第1888—1889页。此书之年参拙著《朱子书信编年考证》。

<sup>②</sup> 以下《太极图义质疑》引文皆见吕祖谦著,黄灵庚、吴战垒主编:《吕祖谦全集》第一册,第589—591页。

本把原作“动而生阳”“静而生阴”改为“其动也”“其静也”更为简练。

太极，道也。阴阳，器也。

此固非世儒精粗之论，然似有形容太过之病。

按：通行本《太极解义》作“太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也”。定本增加“形而上”和“形而下”的定语，对道器的分别在哲学上界定的更为清晰，符合朱子的哲学思想。朱子解义《附辩》中说：“阴阳太极，不可谓有二理必矣。然太极无象，而阴阳有气，则亦安得而无上下之殊哉？此其所以为道器之别也。故程子曰：‘形而上为道，形而下为器，须着如此说。然器亦道也，道亦器也。’得此意而推之，则庶乎其不偏矣。”这可以看作对这里改动理由的说明。

太极立，则阳动阴静两仪分。

太极无未立之时，立字一语恐未莹。

按：通行本《太极解义》作“有太极，则一动一静而两仪分”，不再用“立”字，这是吸收了吕氏的意见。

然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓‘各一其性’也。各一其性，则各具一太极。而气质自为阴阳刚柔，又自为五行矣。

“五行之生，随其气质而所禀不同，所谓各一其性，则各具一太极”，亦似未安。深详立言之意，似谓物物无不完具浑全。窃意观物者当于完具之中识统宗会元之意。

按：通行本《太极解义》作“然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓‘各一其性’也。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣”。可见朱子初稿中“则各具一太极”以下三句在后来定本中作了修改，虽然并不是依据吕氏的意见来修改的。

有无极二五，则妙合而凝。

二五之所以为二五，即无极也。若“有无极二五”，则似各为一物。阴阳，五行之精，固可以云“妙合而凝”，至于“无极之精”，本未尝离，非可以“合”言也。

按：通行本《太极解义》作“此无极、二五所以混融而无间者也，所谓‘妙合’者也”。“妙合而凝”是周子原话，而在吕氏提出意见后，朱子解义不再用“妙合”，而用“混融无间”，亦不再用“有无极二五”的说法。

妙合云者，性为之主，而阴阳五行经纬乎其中。

阴阳五行非离性而有也。有“为之主”者，又有经纬错综乎其中者，语意恐未安。

按：通行本《太极解义》作“盖性为之主，而阴阳五行为之经纬错综，又各以类凝聚而成形焉”。朱子定本去掉“妙合”云者，经纬后加“错综”二字，应是接受了吕氏的意见。

男女虽分，然实一太极而已。分而言之，一物各具一太极也。道一而已，随时著见，故有三才之别，其实一太极也。

此一段前后皆粹，中间一段似未安。

按：通行本《太极解义》作“自男女而观之，则男女各一其性，而男女一太极也；自万物而观之，则万物各一其性，而万物一太极也。盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也”。此段前后改动较大，而其所以修改之意，并非吕氏意见，应考虑到他人的意见，以及朱子自己的调整。初稿中“道一而已，随时著见，故有三才之别”数语见于定本《太极图说》最后一段的解义，应该是后来从此段中移去的。

生生之体则仁也。

体字似未尽。

按：“生生之体则仁也”，此句在定本中已删去，应是吸收了吕氏的意见。

静者，性之贞也。万物之所以各正性命，而天下之大本所以立也，中与仁之谓也。盖中则无不正，而仁则无不义也。

“中则无不正，而仁则无不义”，此语甚善。但专指中与仁为静，却似未安。窃详本文云“圣

人定之以中正仁义而主静”，是静者用之源，而中正仁义之主也。

按：通行本《太极解义》作“然静者诚之复，而性之真也。苟非此心寂然无欲而静，则又何以酬酢事物之变，而一天下之动哉？故圣人中正仁义，动静周流，而其动也必主乎静。此其所以成位乎中，而天地日月、四时鬼神，有所不能违也”。定本中“静者，性之贞也”已改为“静者诚之复，而性之真也”。而原本“静者，性之贞也”以下几句改动甚大，盖吕氏于中正仁义之理，提出异议较多且执，此即张栻所说“伯恭犹疑太极说中体用先后之论”，这应当是朱子后来对这一部分改动较大较多的原因之一。

五行顺施，地道之所以立也。中正仁义，人道之所以立也。

“五行顺施”，恐不可专以地道言之。“立人之道曰仁与义”，亦似不必加“中正”字。立人之道，统而言之，仁义而已，自圣人所以立极者言之，则曰“中正仁义”焉，文意自不相袭。

按：通行本《太极解义》作“阴阳成象，天道之所以立也；刚柔成质，地道之所以立也；仁义成德，人道之所以立也”。原稿以中正仁义为人道，吕氏提出不必加中正，只提仁义即可，朱子吸收了 this 意见，定本中只说“仁义成德，人道之所以立也”。

☯<sup>①</sup>者，阳之动也，○之用所以行也。☷<sup>②</sup>者，阴之静也，○体之所以立也。☰者，☷之根也；☷者，☰之根也。无极二五，理一分殊。

“理一分殊”之语，恐不当用于此。

按：朱子《太极图解》初稿中有“无极二五，理一分殊”之说，吕氏不赞成用于对一动一静互为其根的解释，朱子后来的定本删去了这八个字。

非中，则正无所取；非仁，则义无以行。

未详。

按：此数语在定本中已删去。

阳也，刚也，仁也，☰也，物之始也。阴也，柔也，义也，☷也，物之终也。

后章云“太极之妙，阴中有阳，阳中有阴，动静相涵，仁义不偏，未有截然不相入而各为一物者也”。此语甚善，似不必以阴阳、刚柔、仁义相配。

按：吕氏这里所说的后章云云，不见于定本，吕氏认为这几句把阴阳、刚柔、仁义相配，是不必要的。朱子删去这几句，可能吸收了 this 意见。

最后两段是论《太极图解》，不是《太极图说解》，其中有图形符号，○为太极的图形。由以上对比可见，朱子虚心吸收了吕祖谦不少意见，对原稿进行了修改，这些意见有些属于修辞性的，有些属于义理性的。吕祖谦的意见和朱子对相关意见的采纳，促进了朱子解义从义理到表述的完善。

## 五、朱子《太极解义》癸巳定稿与通行本的异同

最后来看，保存在台北故宫博物院的淳熙本《晦庵先生文集》中的《太极解义》与后来流传的《太极解义》通行本的差异。淳熙本《太极解义》应是朱子淳熙末正式刊布的《太极解义》本，亦即是乾道九年(1173)定本<sup>③</sup>。如果说通行本与淳熙本有所差异的话，那只能得出结论，淳熙本刊布后，自绍熙以后直至朱子去世，在这个期间朱子还曾对《太极解义》有所修改，尽管修改的幅度并不大。

根据淳熙本的《太极解义》，其《太极图说解》与通行本的不同处是：

### 1. 通行本《太极解义》云：

盖五行之变，至于不可穷，然无适而非阴阳之道。至其所以为阴阳者，则又无适而非太极之

① 阳动图形，周敦颐太极图之第二圈左半部分。

② 阴静图形，周敦颐太极图之第二圈右半部分。

③ 见朱熹《题太极西铭解后》，《晦庵先生朱文公文集》卷八十二，作于淳熙戊申(1188)二月(朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，第3880页)。

本然也，夫岂有所亏欠间隔哉。

淳熙本《太极解义》没有“至其所以为阴阳者，则又无适而非太极之本然也，夫岂有所亏欠间隔哉”三句。而“盖五行之变”作“盖其变”。通行本增加的这几句，还是重要的补充。

## 2. 通行本《太极解义》云：

五行具，则造化发育之具无不备矣，故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙；而无极之妙，亦未尝不各具于一物之中也。盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳；阴阳异位，动静异时，而皆不能离乎太极。至于所以为太极者，又初无声臭之可言，是性之本体然也。

淳熙本《太极解义》此段之首没有“五行具，则造化发育之具无不备矣，故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙；而无极之妙，亦未尝不各具于一物之中也”数句。而此段之首作“此据五行而推之，明无极二五混融无间之妙，所以生成万物之功也”，此为通行本所无。通行本段首增加的数句使义理的表述更加完整。

## 3. 通行本《太极解义》云：

盖性为之主，而阴阳五行为之经纬错综，又各以类凝聚而成形焉。

淳熙本《太极解义》在“经纬错综”下有“乎其中”三字。这也是《太极解义》初稿中所原有的，见吕祖谦质疑所引。

## 4. 通行本《太极解义》云：

然静者诚之复，而性之真也。

淳熙本《太极解义》“真”字作“贞”。

## 5. 通行本《太极解义》云：

此天地之间，纲纪造化，流行古今，不言之妙。圣人作易，其大意盖不出此，故引之以证其说。

淳熙本《太极解义》没有此数句。通行本增加的这一段使得语意更足。

此外，淳熙本的《太极图解》亦与通行本有小差异，如淳熙本无“于是乎在矣”，而通行本“五气布”下淳熙本多“而”字，等。

这证明，朱子在淳熙末年正式公布其《太极解义》，此后十年，至其病故，仍对《太极解义》作了一些修改，虽无关大义。今传通行本是其最后的修订本。修改的主要内容，是增加了三段文字，删去了一段文字。增加的部分使得义理的表述更加完善。

由此可知，朱子《太极解义》有三个本子，第一个本子是乾道庚寅(1170)朱子完成的初本，见于吕祖谦《太极图义质疑》，虽非全本，亦可窥见大概。第二个本子是乾道九年(1173)定本，淳熙末刊布，即淳熙本《晦庵先生文集》所载《太极解义》。第三个本子是今传通行本如《朱子全书》所载的《太极解义》，是朱子晚年最后改定本。其中最重要的是第二个本子的定稿，此本的定稿，曾广泛吸收了张栻、吕祖谦的意见；其中根本性的理论贡献来自朱子，但它既是朱子本人在这一时期的理论成果，一定程度上也代表了乾道后期道学的理论共识。



# 宇宙本体论与本体宇宙论

## ——兼论朱子对《太极图说》的诠释

丁为祥

**摘要:**在中国哲学中,宇宙论与本体论代表着人们对生存世界两种不同的把握方式。一般说来,宇宙论是以实然存在及其时空形式的角度指谓生存世界;本体论则以超越时空、超越聚散存亡的角度来概括这个生存世界。至于宇宙本体论与本体宇宙论,则指宇宙论与本体论两种不同的结合方式,所谓宇宙本体论是指沿宇宙论进路所形成的本体,但却必然包含着一定的由已知推及未知的弊端;而所谓本体宇宙论,则是通过先确立本体,从而形成在本体之观照、统摄下的宇宙论。在从汉唐到宋明的思想演变中,有无本体论视角构成了其中的一个关键环节;而朱子关于理气关系的规定,则既上承孔子对仁礼关系的思考,从而使其哲学成为一种标准的本体宇宙论;同时,他又通过对周敦颐《太极图说》之本体宇宙论的定性与诠释,从而又使其哲学带上了宇宙本体论的特色,朱子由此成为汉宋学术之集大成者。但朱子本体宇宙论与宇宙本体论的矛盾,又为人们提出了一个本体论究竟应当如何确立的重大问题。

**关键词:**宇宙本体论;本体宇宙论;朱子;《太极图说》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.04

在中国思想史中,宇宙论与本体论代表着人们对于生存世界及其基础之两种不同的把握方式。本来,所谓生存世界或世界观本身就代表着人们对于现实人生与世界的一种穷究根源性认识;而宇宙论与本体论则又代表着人们对于生存世界及其根源或依据之两种不同的究极性认识。从中国思想史的角度来看,这两种不同认识实际上又主要是通过汉宋不同学术进路的演变实现的,因而在从汉到宋之间,佛教的传入及其影响就是一个绝对不可忽视的因素。就宇宙论与本体论而言,说到底不过是人们看待世界的两种不同视角而已;而这两种不同视角实际上早就存在于标志儒道两家产生的孔子与老子的思想中,只是来自佛教的刺激与唤醒,才促成了国人本体论思考的自觉。从这个角度看,也可以说正是儒佛的融合才促进了国人本体论思考的深入,因而,对于本质上作为“三教”融合之产物的宋明理学来说,佛教其实就已经不再是所谓夷狄之教或异端之学了;所谓的儒佛分歧,实际上也只存在于其不同的价值观或不同的价值追求之间;至于佛教的形上视角及其超越性的中道智慧,则早就成为“三教”所共享的遗产了。所以,从文化交流、融合与提升的角度看,如果一味执著于辟佛排老或坚持所谓“纯儒”立场,就只能使理学的本体论思维退化到汉唐时代宇宙生化论的地步去,从而真正成为所谓为佛老送家当之举。

让我们先从宇宙论说起。

### 一、宇宙生化论

中国文化属于农耕文明,因而“生”或“生生”也就成为中国文化最根荖的观念,也是中国最早的

思想流派——儒道两家所共同认可的现象。不过,对于“生生”,儒道两家虽然共同认可,其看法却又是完全不同的。儒家从其“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错”(《周易·序卦》)出发,又根据“易与天地准,故能弥纶天地之道”(《易传·系辞上》)的原则,从而提出所谓“易有太极,是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业”(《易传·系辞上》)的生化图式,充分肯定了“生生”的价值,并认为“天地之大德曰生”,“生生之谓易”(《易传·系辞上》)。相比之下,道家则对“生生”采取了一种反向溯源式的认知,因而认为:“天下万物生于有,有生于无。”(《道德经》第四十章)“天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子;既知其子,复守其母,没身不殆。”(《道德经》第五十二章)显然,对于“生”或“生生”,儒道两家是共同认可的,但老子这里的“有”却显然是从万物当下存在之共同相状出发的;至于“无”,则是“有”之所以“生”并决定“有”之为“有”者。面对人所置身其中的生存世界,如果说道家也有所肯定,有所追求,那么其追求的也就是一种沿着时间维度所追溯出来的“未生”状态或决定“生”之作为“子”、成为“有”的始源状态,是即所谓的“天下母”。这样,如果我们以万物的现实存在——“有”作为出发点,那么儒家显然是从这个当下现实出发并通过肯定“生”的方式以走向未来,而道家则是从当下之“有”出发以走向时间之“无”——宇宙之始源。不仅如此,在道家“有生于无”的反向追溯中,虽然这个作为宇宙始源的“无”是通过时间之“无”表现出来的,但它同时也必然包含着一定的空间维度,否则,其所谓的“有”也就无从实现了。所以说,道家的“无”虽然是沿着时间维度所追溯出来的(也只有时间的维度才能从根本上区别“有”与“无”,从而促成从“无”到“有”的变化),但总体上却是作为宇宙万物之时空原点出现的。而对儒家来说,“太极”虽然也是作为宇宙天道的根本出发点出现的,但太极的展开却是伴随着时空形式一并实现的。

这种沿着时间维度所展开的追溯或推演,就是一种典型的宇宙论进路。因为它不仅实现于时空世界,而且也是随着时空的演变才得以展现其意义的。所以《墨经》云:“久,弥异时也;宇,弥异所也”(《墨子·经上》)。到了尸子,就明确提出“天地四方曰宇,往古来今曰宙”(《尸子》卷下)。这说明,至迟到战国时代,国人就已经对宇宙论进路及其视角有了基本自觉了。

但由于孔子创立儒学的方式本身就是以个体之士的方式实现的,而儒学也始终强调对礼乐精神的实践落实,因而由此也就形成了一种以个体人生为主体的宇宙论关怀。这样的宇宙论规模在孔子思想中固然只是零星的散见,比如“一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》)就是一种典型的宇宙论关怀,因而到子思,也就成为一种系统的宇宙论思想了。比如《中庸》云:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。……唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”在这里,从“喜怒哀乐之未发”到所谓“天下之达道”,实际上都是从个体的主体心理状态而言的;至于所谓“致中和,天地位焉,万物育焉”,则显然又是就一种宇宙论关怀或宇宙论规模而言的;而从“至诚”“尽性”以及从“尽人性”到“尽物之性”再到“赞天地之化育”,也无不是从个体人生的角度展开的。所以到了孟子,就有所谓“君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”(《孟子·尽心上》)之说。显然,这样的宇宙固然也可以说是一种完全个体化或实践化的宇宙,但孟子的宇宙论却并不仅仅限于个体的层面,比如其所谓“五亩之宅,树墙下以桑,匹妇蚕之,则老者足以衣帛矣。五母鸡,二母彘,无失其时,老者足以无失肉矣。百亩之田,匹夫耕之,八口之家足以无饥矣”(《孟子·尽心上》)。自然,这也就是其所谓的“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌”(《孟子·梁惠王上》)了,但却同样展现了一种客观的宇宙论规模或宇宙论关怀。

战国以降,由于儒道思想的融合,因而从荀子起,就形成了一种以客观性凸显而又以时空为主要形式的宇宙论。比如荀子指出:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)在这里,从“水火”到“草木”,再从“草木”到“禽兽”

以至于“人”，显然是一种以“时空”为主要形式之客观的宇宙演化图式；而这种从“水火”到“草木”再到“禽兽”以至于“人”的进程，其实也就是荀子在融合儒道基础上所认知的宇宙演化进程。至于其从人的认知角度所提出的“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行而止矣”（《荀子·儒效》），则又显然是一种以人之认知为指向并与宇宙演化论互逆互补的认识论。这种人伦认识论与宇宙演化论的互补，也就成为中国秦汉思想的主流。

所以到汉代，在汉儒专门解经的纬书中，这种客观形态的宇宙论也就成为汉儒解经的思想文化背景。比如《七纬》载：

天地未分之前有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。（《孝经纬·钩命诀》）

夫有形生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气。太初者，气之始。太始者，形之始。太素者，质之始。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。（《易纬·乾凿度》）

在这种专门说明“天地未分之前”或“乾坤安从生”的宇宙演化图式中，无论是其“五运”说还是所谓“四环节”说，实际上都是以客观面相展现出来的宇宙论。这无疑是儒道融合的产物，因为所谓“天地未分之前”的说法显然属于儒家的思想谱系，而所谓“有形生于无形，则乾坤安从生”的推理与设问则显然又属于道家“有生于无”的谱系。这说明，儒与道的融合、“时空”与“生生”的统一，也就构成了中国宇宙论的主流，也是中国所有思想流派得以形成进而发展演化的思想文化背景。

## 二、本体论及其儒佛因缘

在儒道两家所共同认可的宇宙论中，道家的宇宙论是以标志“时空”原点之“无”作为代表的，同时也表现着其以“无”的智慧来应对这个生存之“有”的世界；而儒家的宇宙论则是以“太极”、“生生”为代表，并以“赞天地之化育”作为指向，这表明儒家的宇宙论首先是一种创生性的宇宙论。不过，由于“生生”必然要表现为“有”，因而老子的“有无相生”不仅代表着宇宙秩序中的主要关系，同时也可以代表儒道两家宇宙论之一种相互促成的关系。但是，这种“有无相生”的儒道关系连同其宇宙论谱系却在佛教传入后遇到了强烈的挑战；而佛教的挑战又是从两个不同层面展开的。

最首先的一个层面是，儒道两家以“有”与“无”为特征的宇宙论不得不要受到佛教“缘起性空”之中道智慧的批评，比如僧肇就在其《不真空论》中明确指出：“然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无异称，其致一也。……《中观》云：‘物从因缘故不有，缘起故不无。’寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起故不无也。”<sup>①</sup>显然，无论是道家的“无”还是儒家以“生生”为特征之“有”，都受到了来自佛教中观智慧的批评；而其批评的根据则主要在于佛教的“缘起性空”，所以说“有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无”。意即支撑“有”的并不是有，而是缘起；支撑“无”的也并不是真无，而是缘灭。那么所谓“有无”又是如何成立的呢？这就是“物从因缘故不有，缘起故不无”，意即既然万事万物都是因缘而起，那么它就不是真有——其“有”说到底不过是因“缘”而“有”而已；既然万物都是因缘而“有”，那么在其因缘而起这一点上，它也就不是“无”。既然儒道两家的“有”和“无”都是通过缘起缘灭而获得自身之存在规定的，那么这也就证明了佛教的“万法无自性”——所谓缘起缘灭之“空”而已。

① 僧肇：《不真空论》。僧肇著，张春波校释：《肇论校释》，北京：中华书局，2010年，第52、56页。

僧肇依据佛教的中道智慧与“缘起性空”之说对儒道两家的这一分析,不仅批评了其关于宇宙万物的“有”“无”之说,而且这种批评实际上也和梁武帝与达摩的对话表现了同样的道理。据说达摩到中土后,极受礼遇,梁武帝几番派人迎至都城建康。但二人的见面却又完全是一种世俗之“有”与佛教之“空”的对话:

武帝问:“……朕自登九五以来,度人造寺,写经造像,有何功德?”师曰:“无功德。”帝曰:“何以无功德?”师曰:“此是人天小果,有漏之因,如影随形。虽有善因,非是实相。”武帝问:“如何是实功德?”师曰:“净智妙圆,体自空寂。如是功德,不以世求。”武帝不了达摩所言,变容不言。<sup>①</sup>

在这里,梁武帝无疑是以“度人造寺,写经造像”作为其成佛之主要功德的,这一点与儒学以天道之“生生”来论证其人伦纲常的永恒性是同样道理,但在达摩看来,这都属于“人天小果,有漏之因”,即使有所谓“善因”,说到底也并非发自“实相”或对“实相”的领悟;而真正的成佛功德,则必须是发自佛教的空寂之体与妙圆之智的。这样的功德,根本就不可能以所谓世俗之缘所能求得。很明显,虽然这一不投缘的对话也就决定了达摩此后“一苇渡江”的必然性,但这种“不投缘”并不仅仅是所谓“话不投机”的问题,而是世俗功德与佛教超越追求之间的根本不对应问题,因而这一“不投缘”的对话也就等于揭示了中土的世俗智慧与佛教根于空寂之体与妙圆之智的一个根本性分歧。

这一分歧就是儒道两家的实然宇宙论与佛教超越追求之间的分歧,而这一分歧以后又表现为唐代华严五祖宗密对儒道两家气化宇宙论思想的深入批判。这就进入儒佛分歧的深层了,也是佛教对于儒道两家实然宇宙论批评的第二个层面。宗密早年曾经习儒,所以当其以佛教的超越追求精神来批评儒道两家的气化宇宙论时,不仅表现出对儒道两家实然宇宙论的深入解析,也表现出其对孔、老二教原本超越于汉唐儒学之一种深入理解以及对其“原人”精神的殷切期待。宗密指出:

今习儒道者,只知近则乃祖乃父,传体相续,受得此身;远则混沌一气,剖为阴阳之二,二生天地人三,三生万物,万物与人,皆气为本……策勤万行,明因果始终,推究万法,彰生起本末,虽皆圣意而有实有权。二教唯权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了。<sup>②</sup>

儒道二教,说人畜等类,皆是虚无大道生成养育。谓道法自然,生于元气,元气生天地,天地生万物……所言万物皆从虚无大道而生者,大道即是生死贤愚之本,吉凶祸福之基,基本既其常存,则祸乱凶愚不可除也,福庆贤善不可益也,何用老庄之教耶?……且天地之气,本无知也,人禀无知之气,安得歛起而有知乎?草木亦皆禀气,何不知乎?……然则《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风,岂是奉上天之意,顺造化之心乎?是知专此教者,未能原人。<sup>③</sup>

所谓“今习儒道者,只知近则乃祖乃父,传体相续,受得此身;远则混沌一气……万物与人,皆气为本”,显然是指儒道两家所共同认可的宇宙演化论而言的,但所谓“二教唯权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了”,则显然又是指谓儒道两家的宇宙演化论及其论证效力而言的,所以说是“二教唯权,佛兼权实”。意即儒道二教的宇宙论仅仅停留于生化流行的层面,并不是真正的“决了”之教。实际上,这也就是僧肇“虽有而非有”、达摩所谓“人天小果,有漏之因,如影随形”之同样性质的批评。因为在宗密看来,儒道两家所共同认可的“人畜等类,皆是虚无大道生成养育”——“谓道法自然,生于元气,元气生天地,天地生万物”这种实然生化论既不能解释人与草木的根本区别,也不能说明人之所以为人的根本特征。对道家而言,“所言万物皆从虚无大道而生者,大道即是生死贤愚之本,吉凶祸福之基,基本既其常存,则祸乱凶愚不可除也,福庆贤善不可益也,何用老庄之教耶?”而对儒家来说,“天地之气,本无知也,人

① 静筠禅师编撰,孙昌武、[日]衣川贤次、[日]西口芳男点校:《祖堂集》卷二,北京:中华书局,2007年,第96页。

② 宗密:《原人论·序》,《中华大藏经》第98册,北京:中华书局,1996年,第458页。

③ 宗密:《原人论·斥迷执第一》,《中华大藏经》第98册,第458—459页。

禀无知之气,安得歛起而有知乎?草木亦皆禀气,何不知乎?”显然,儒道两家所共同认可的宇宙生化论既不能说明“人禀无知之气,安得歛起而有知乎”,也不能说明“草木亦皆禀气,何不知乎”的问题。而曾经研习儒家经典的宗密所提出的反问——“《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风,岂是奉上天之意,顺造化之心乎?”无疑包含着更为深刻的思考。显然,在宗密看来,先秦儒家的这些主张实际上存在着更为深刻的依据与根源,只是这种气化宇宙论不足以说明而已。

这样一来,宗密也就等于从佛教之“原人”的角度向儒学提出了“《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风”之超越的依据问题。这也等于是从佛教的角度对儒家超越的本体意识的呼唤。

到了这一步,我们有必要对儒道两家的宇宙生化论与在佛教之批评与敲打下所崛起的儒家本体意识进行一个基本的鉴别。一般说来,所谓宇宙论必须有两个基本特征:其一是必须通过时空的形式来表现其“弥异时”与“弥异所”的特征;其二则是必须通过生化流变的方式来展现其基本内容,这也就是佛教所谓缘起缘灭的世界,实际上,也就是必须通过我们所说的实然宇宙或生化世界来表现其“生生”之遍在性特点。佛教主张“缘起性空”——即缘起缘灭而当下领悟“万法无自性”的本质,所以佛教并不认为在缘起缘灭的后面还存在着一个所谓“空”的本体。但对于儒家传统的“《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风”而言,则历代儒者都一致认为这就是“奉上天之意,顺造化之心”,也就是《中庸》所谓的“赞天地之化育”,因而所谓“《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风”,实际上也就等于明确地肯定在这些举措和现象的后面存在着一种天道本体的依据或支撑。但由于汉唐时代的气化宇宙论只停留在生化流变的层面,并试图通过所谓生化流变之源远流长来证明其永远有效,实际上却根本不足以揭示宇宙天道的绝对性与永恒性,因而也就必须在生化流变的背后发掘出一个超越而又永恒的本体之天来。这一点就是隋唐五代的儒佛因缘以及理学崛起的思想文化背景。但由于佛教并不承认在缘起缘灭的后面还存在着一个“空”的本体,因而所谓“释氏本空”<sup>①</sup>的说法实际上只是在儒家本体意识形成后对佛教思想的一个反推或反观,意即其缘起缘灭之说其实是以“空”为本体的。

除了儒佛因缘的刺激外,所谓思考进路或思考方式也可以对本体论与宇宙论之别作出说明。当老子提出“天下万物生于有,有生于无”时,其“无”自然代表着“有”之所以形成的一个必要前提(但有了“无”却未必就能够有“有”);以此类推,则《易传》的“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子……有上下然后礼义有所错”,荀子的“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也”,这里的前后项之间,从《易传》的“有”与“然后有”到荀子的“有”与“无”,其实都是一种必要条件关系;正因为是必要条件,因而反过来看,有前项却未必就能够有后项,而有后项却必然会有前项。因而,无论是作为一种思想进路还是思考方式,其结果都不具有必然性,充其量也只是一种可能性。佛教对于汉唐气化宇宙论的批评,从思考进路或思维方式上看,主要也就在于揭示儒道所谓的“生”与“有”并不具有必然性一点上。

但如果以此反推,那么凡是能够揭示事物存在之无条件的必然性时,则这样的思考也就可以称之为本体论的思考;而这种思考方式其实早就存在于中国的先秦诸子中。比如孔子对于“礼乐”以及“仁”与“礼”关系的如下叩问:

礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?(《论语·阳货》)

人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?(《论语·八佾》)

为仁由己,而由人乎哉?(《论语·颜渊》)

仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。(《论语·述而》)

<sup>①</sup> 张载云:“天地地理,皆因明而知之,非明则皆幽也……彼异学则皆归之空虚。”又说:“彼欲直语太虚,不以昼夜阴阳累其心。”(张载,《横渠易说·系辞上》,张载著,章锡琛点校,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第182、183页)

上述几条既涉及“仁”与“礼”的关系,也涉及“仁”的实现与落实问题,但却完全是从无条件之必然性的角度展开的,亦即所谓充分必要条件的角度展开的。其第一条可以说是对“礼乐”所以为礼乐之超越的追问,即决定礼乐之所以为礼乐的根本依据究竟是什么,至于对“人而不仁”之“如礼何”“如乐何”式的叩问,则又明确地将“仁”直接规定为礼之为礼的本体依据了。至此,“仁”作为“礼”之内在而又超越的依据以及决定礼之为礼的本体依据也就确立了。至于“行仁”“践仁”的问题,则现实的人生主体无疑具有无条件的决定权,所以说:“为仁由己,而由人乎哉?”“我欲仁,斯仁至矣。”

正因为本体论思维的这一特点,所以两宋理学家的“造道”追求虽然也承认其曾经有过一个“出入佛老”的过程,但理学的本体意识以及其超越追求精神却并不是从佛教而来,而仍然是通过“返于六经”——通过对“六经”及《论语》《孟子》之重新解读与重新诠释所发掘出来的。从思考进路与思维方式来看,两宋理学家的这一自我定位显然是完全可以成立的;但来自佛教的挑战与批评,也应当是其“返于六经”之一个不可或缺的前提与基础。因为如果说孔子的“仁”、“礼”关系就已经明确规定了“仁”对于“礼”之超越的本体依据与主体之根源性的地位,那么《墨经》对于“体”之“分于兼也”(《墨经》上)的定义也就明确地规定了“体”之普遍性与遍在性的特点;而普遍与超越两个维度,其实正是所谓本体论思维之不可或缺的基本特征。

### 三、宇宙本体论与本体宇宙论

在中国大陆的语境中,宇宙本体论可以说是一个比较常见的哲学概念;至于所谓本体宇宙论的说法则主要出自港台的牟宗三<sup>①</sup>。当我们将“宇宙论”与“本体论”两个概念作出基本区别之后,那么所谓“宇宙本体论”与“本体宇宙论”这两个概念也就有了重新辨析的需要了。

所谓宇宙本体论究竟何指?一般说来,宇宙本体论有两方面的含义:其一是指沿着宇宙论进路所形成的本体,所以称之为宇宙本体论。但从前面的分析中可以看出,沿着宇宙论进路所形成的实际只是宇宙之始源,无论这个始源是指其时空形式及其原点还是指创生实体之原点,也都只能作为实然存在之始源而存在。因为所谓宇宙论进路不仅没有摆脱时空形式的限制,而且也始终是沿着时空的维度才得以形成的;同时,所谓宇宙论也始终没有摆脱创生实体之创生表现——所谓实然的生化之流及其时空形式的限制,因而也就只能作为“万物之母”的宇宙之始源。虽然我们可以称这个始源为宇宙本体,但实际上这个“本体”只是万物生化流变的源头,它也根本无法与天地万物所共在,即使如“蜚雀之化”<sup>②</sup>,也在拥有前者的同时就无法拥有后者;而在变为后者的同时也就失去了前者的基本特征。所以说,仅仅从本体之遍在性特征来看,沿着宇宙论的进路就始终无法形成超越的本体意识。

宇宙本体论的另一含义是指其所言说的本体就是宇宙论规模——所谓整个宇宙万物的始基性本体。实际上,这仍然是一个需要推敲的说法。因为从严格的认识论角度来看,人类永远不可能穷究宇宙间的万事万物,——所谓认知的无止境性就指此而言。从这个角度看,在没有对宇宙万物形成穷根究底性认识之前,可能不可能形成关于宇宙万物之本体的认识呢?答案无疑是否定的。那么,所谓宇宙本体论究竟何指呢?从历史的角度看,自《易传》提出“易有太极,是生两仪”以来,从两汉到明清,人们实际上是以太极元气作为宇宙万物之形成基础的,这就是其所谓“本体”的涵义;但张载所谓的“一物而两体,其太极之谓与”<sup>③</sup>以及其具体说明的“一物两体,气也”<sup>④</sup>,也就明确地揭示了

① 牟宗三辨析说:“这种存有论即在说明天地万物之存在,就佛家言,即在如何能保住一切法之存在之必然性,不在明万物之构造。此种存有论亦函着宇宙生生不息之动源之宇宙论,故吾常亦合言而曰本体宇宙论。”(牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第22册,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第328页)

② 张载指出:“所谓变者,对聚散存亡为文,非如蜚雀之化,指前后身而为说也。”(张载:《正蒙·乾称》,章锡琛点校:《张载集》,第66页)

③ 张载:《正蒙·大易》,章锡琛点校:《张载集》,第48页。

④ 张载:《正蒙·参两》,章锡琛点校:《张载集》,第10页。

所谓太极不过是阴阳未判之元气而已,而所谓的“判”又不过是一种时空形式中的分化流变活动。气之所以被认为是宇宙万物的本体,主要是因为通过气之凝聚消散可以解释许多事物的成毁,这正是万物的形成基础之意。作为结论,它实际上是通过可见事物推及不可见事物、通过有限事物以推及无限存在而已。

那么,这种将事物之形成基础视为本体的说法究竟能不能成立呢?对于这一问题,作为两宋理学集大成的朱子是最有发言权的。如果从宇宙论来看,那么朱子哲学显然是最具有宇宙论规模的,而其理气关系本身也是从宇宙论角度展开的。但在朱子看来,构成万物存在基础的气并不是宇宙本体,比如朱子就明确指出:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理然后有性,必禀此气然后有形。其性其形虽不外乎一身,然其道器之间,分际甚明,不可乱也。”<sup>①</sup>“所谓理与气,此决是二物。但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处,然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物,而已有物之理,然亦但有其理而已,未尝实有是物也。大凡看此等处,须认得分明,又兼始终,方是不错。”<sup>②</sup>如果说本体必须从宇宙论的角度来规定,那么朱子可以说是最有发言权的理学家。但在朱子看来,“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也”——这就明确地以天理作为宇宙万物的本体;至于气,虽然朱子也承认是“生物之具”——所谓宇宙万物的形成基础,但朱子却明确断言:“其性其形虽不外乎一身,然其道器之间,分际甚明,不可乱也。”很明显,虽然朱子也承认“人物之生,必禀此理然后有性,必禀此气然后有形”,但其“道器之间”的“分际”却是明确地指谓理气关系而言的,也就是说,只有天理才是宇宙万物的本体,而气说到底不过是一种“生物之具”而已。而在下面一段,朱子又明确地划分了两种不同的视角,这就是“在理上看”与“在物上看”;至于宇宙本体,则只能是“在理上看”的产物,却绝不可能是“在物上看”的结果,因为后者只能得到“生物之具”,作为学也只是一器识之学。

但朱子这种确立宇宙本体的方式却仍然不能免除上述质疑,原因很简单:作为认识,它并不是对宇宙万物所以存在之穷根究底性认识;而作为一种推理,它又无法排除从可见推及不可见、从有限推及无限的嫌疑。同时,从严格的认识论出发,这种未能穷究所有事物的理气关系断言,也无法排除“独断”的指责与批评。

既然宇宙本体论的说法难以成立,那么所谓本体宇宙论又如何呢?所谓本体宇宙论,从形成思路而言,则是指首先确立本体,并在本体之观照、统摄下所形成的宇宙论。比如孔子所谓的“一日克己复礼,天下归仁焉”、孟子所谓的“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌”以及历代儒者所共同认可的“天地万物一体之仁”,也都具有“天地万物一体”这样一种宇宙论规模,但其发端,却不过是一点本体之仁而已。子思甚至还将这种本体之仁规定为人的一种喜怒哀乐之未发的心理状态,认为“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”。这无疑是一种以“仁”为本的本体宇宙论。

如果这种本体宇宙论能够成立,那么其困难可能根本就不在于宇宙论,而主要在于本体之如何确立上。在这一点上,孔子“仁”的形成可以说提供了一个经典案例。春秋时代,孔子所面对的首先是大量的“礼崩乐坏”现象,面对这一格局,孔子并不是直接就礼之价值与意义进行维护,反而是从超越维度对“礼”发出了穷根究底的追问:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”正是这种超越的追问,使孔子发现,所谓“礼崩乐坏”,与其说是一个不守礼的问题,毋宁说首先是一个主体究竟仁与不仁的问题,所以就有了“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何”的仁礼关系。而“礼”与“仁”的这种关系,与其说是一个观念发生史的问题,毋宁说首先是一个本体观念之如何确立的问题。

① 朱熹:《答黄道夫》,《朱熹集》卷五十八,第2947页。

② 朱熹:《答刘叔文》,《朱熹集》卷四十六,第2243页。

如果从观念形成之时间先后来看,那么孔子的“仁”无疑源于“礼”,也是从对“礼”之超越的叩问中提出的;但是,如果从其价值关系的角度看,则“仁”恰恰成为“礼”之价值与意义的赋予者与实践之精神支撑者。所以,在“仁”与“礼”的关系中,从“礼”到“仁”就可以说是一种宇宙论的观念之实然发生的关系;而从“仁”到“礼”,则可以说是本体论的价值赋予与实践支撑的关系。

孔子“仁”与“礼”的关系也同样表现在朱子对“理气”关系的论述中。朱子既强调理气不可分割,同时又强调必须突出理先气后。所谓理与气不可分割,即指理始终存在于气化流行之中,这当然是一种宇宙论的说法,亦即其所谓的“在物上看”;而所谓理先气后,则是指“在理上看”,也是指理超越于气并且也始终是作为气之价值赋予者的关系。比如:

问:“先有理,抑先有气?”曰:“理未尝离乎气,然理形而上者,气形而下者。自形而上下言,岂无先后!”<sup>①</sup>

或问:“必有是理,然后有是气,如何?”曰:“此本无先后之可言。然必欲推究其所从来,则须说先有是理。然理又非别为一物,即存乎是气之中,无是气,则是理亦无挂搭处。”<sup>②</sup>

朱子这里之所以既要强调理与气不可分割,同时又要突出理先气后,其实正是孔子“仁”与“礼”双重关系的具体体现;而所谓理与气之不可分割与理先气后,从视角之形成来看,实际上也就源于“在理上看”与“在物上看”;从其理论的指向与性质来看,也就是本体论与宇宙论之不同进路与不同规模。从朱子始终强调天理本体的第一性存在来看,那么其哲学之本体宇宙论的性质也就是确定无疑的。因为这就好像孔子强调只能通过“仁”来理解“礼”,但却不能通过“礼”来规定“仁”一样。

这当然只是一种理论逻辑上的推理。如果从实践落实的角度看,则这种本体宇宙论又始终不能脱离主体,尤其不能脱离能够决定“为与不为”<sup>③</sup>的个体主体。因为从孔子的“为仁由己,而由人乎哉?”“我欲仁,斯仁至矣”到孟子的“君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”,从张载的“君子所性,与天地同流异行而已”<sup>④</sup>,再到王阳明的“君子之酬酢万变,当行则行,当止则止,当生则生,当死则死,斟酌调停,无非是致其良知”<sup>⑤</sup>,说到底,所谓人生世界无非就是以“仁”这一道德本体作为精神支撑与精神动力的。

从这两种不同思路与不同的追问方式及其具体形成来看,则只有本体宇宙论才是比较符合儒家哲学之基本精神及其特征的;至于所谓宇宙本体论,则不仅要借助气化生生的常识作为文化背景,而且也难免存在着因地说果之未可实证的嫌疑。

#### 四、朱子对《太极图说》的诠释

关于朱子哲学之本体宇宙论的性质,更典型的还表现在其对周敦颐《太极图说》的诠释中。朱子正是通过对《太极图说》的定性诠释,既表现了其哲学之本体宇宙论的性质,同时也为其哲学加进了一种宇宙本体论的论证与规模。这一点,也是朱子哲学能够成为集汉宋儒学之大成的根本原因。

从《太极图说》来看,周敦颐是北宋五子之一,也是北宋理学之殿军——二程(程颢、程颐)的老师,所以历来被视为道学开山。周敦颐在当时官位不高、著作不多(只有《太极图说》与《通书》两篇),其讲学的影响也不大,所以人们往往认为朱子对周敦颐的推崇主要就是因为其是二程的老师,而朱子也是出于对二程的推尊才不得不推崇周敦颐为道学开山的。但这只是问题的一个方面,其另一面在于,周敦颐之所以受到朱子的极力推尊,主要还是因为周敦颐的著作更适宜朱子作扩充性的诠释。

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,北京:中华书局,1986年,第3页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,第3页。

③ 孟子曰:“挟泰山以超北海,语人曰:‘我不能。’是诚不能也。为长者折枝,语人曰:‘我不能。’是不为也,非不能也。”(《孟子·梁惠王上》)

④ 张载:《正蒙·诚明》,章锡琛点校:《张载集》,第23页。

⑤ 王守仁:《语录中》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第73页。



而朱子之推崇周敦颐、诠释周敦颐著作的结果,同时也为朱子哲学加上了一种宇宙本体论的色彩。而这一点,又主要是通过朱子对其《太极图说》的诠释实现的。

《太极图说》是周敦颐对当时所流行的《太极图》的一种理论论解,其全文不足二百五十个字。如此一篇短文能够成为两宋理学崛起的标志性文献,也确实与朱子之诠释与推崇分不开。《太极图说》的主要内容如下:

无极而太极。

太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。

阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。

五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。

无极之真,二五之精,妙合而凝。“乾道成男,坤道成女”,二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。

……君子修之吉,小人悖之凶……<sup>①</sup>

仅从上述内容来看,这无疑是一篇关于从宇宙到人生的生成演化论,所谓“动而生阳,动极而静,静而生阴”,显然是指阴阳二气的生成过程;而所谓“阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉”又是指“五行”与“四时”的生成。至于“无极之真,二五之精,妙合而凝”以及所谓“乾道成男,坤道成女”则又是指人的生成;而“二气交感,化生万物”显然又是指万事万物生成的一般原则。最后,所谓“形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣”,则既是指人生中“形生”“神发”与“五性”“善恶”的萌发过程,当然同时也就成为人生世界的展开了。

对于这种宇宙生化论,无论怎么看,起码应当承认它首先是在汉儒融合儒道基础上的产物,当然也是对汉儒宇宙生化论的直接继承。如果说其还存在着对汉儒思想之一定程度的发展,那也就主要表现在其对人生之“形生”“神发”以及“五性”“善恶”之形成过程的分析与描述上,并且明确强化了《易传》“君子修之吉,小人悖之凶”之德性规定,这显然是以君子人格为修养指向的。如果从思想谱系的角度看,它也显然表现出一种在汉儒之儒道融合基础上从汉儒走向宋儒的特色。对于这种宇宙论,我们首先必须承认其儒道融合之“有”“无”浑一的性质——其“无极而太极”的展开过程与“太极,本无极”一说的归根与还原就是其具体表现;其次,我们还必须承认其汉宋之学兼具或者说从汉儒走向宋儒的性质。因为汉代纬书中无论是其“四环节说”还是所谓“五运说”,都仅仅是指自然宇宙——所谓天地万物的生化形成过程,并不蕴含道德的规定与要求,而这里对“君子修之吉,小人悖之凶”的强调则显然已经强化了对德性的规定与要求。所以,周敦颐的《太极图说》不仅是《易传》与老子思想融合的产物,而且也是汉宋儒学融合并从汉儒走向宋儒的具体表现。

那么,对于这种从宇宙发育、万物形成到人生德性萌发的生化论,朱子将如何理解、如何诠释呢?首先,朱子这里必须改铸或截断老子“有生于无”的思路,从而使“无极而太极”中的“无极”一语完全成为“太极”之无方所、无形状的形容词,这就彻底改变了《太极图说》之儒道融合的色彩。所以朱子认为,“无极而太极”一语是“虽有二名,初无两体。周子所以谓之‘无极’,正以其无方所,无形状,以为在无物之前,而未尝不立于有物之后;以为在阴阳之外,而未尝不行乎阴阳之中;以为贯通全体,无乎不在,则又初无声臭影响之可言也”<sup>②</sup>。并解释说,“周子恐人于太极之外更寻太极,故以无极言之”,“无极者无形,太极者有理也。周子恐人把作一物看,故云无极”<sup>③</sup>。这样一来,《太极图说》中的“无极而太极”一句也就完全成为太极之无方所,无形状——所谓形上本体涵义的形容词了。但是,如果我们对应于《太极图说》中的“五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也”这种归根与还原

① 周敦颐:《太极图说》,《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第3-7页。

② 朱熹:《答陆子静》,《朱熹集》第三册,成都:四川教育出版社,1996年,第1571-1572页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2366页。

的过程,那么就可以清楚地看出朱子诠释的不对应性。因为对《太极图说》而言,其所谓“太极,本无极也”一语是有其实质性的内容与指谓的,而朱子的诠释则仅仅是指其“无方所,无形状”之存在相状而言,这就使周敦颐的“太极,本无极也”一说之归本与还原完全失去了意义。当然也可以说,朱子的这一诠释也就彻底斩断了汉儒宇宙生化论与老子“有生于无”之间的思想脐带,从而使其宇宙生化论完全建立在儒家“易有太极,是生两仪”的基础上了。

朱子的这一诠释,当然是标准的理学诠释,从而使《太极图说》真正成为一种本体宇宙论了;而由此所展开的从阴阳、五行、四时一直到人之“形生”、“神发”以及“五性”与“善恶”的萌发过程,也就全然建立在太极这一天理本体的基础上了。

朱子对《太极图说》之本体宇宙论式的诠释,固然可以展现周敦颐作为道学开山的理论规模,但同时也为其以理气关系为核心的本体宇宙论体系带来了理论上的诸多难以自圆其说之处。比如按照朱子对太极(天理)之形上本体地位的规定,无论是太极还是天理,其作为形上本体之基本属性必然是超越动静的,即如他所明确规定的“盖气则能凝结造作,理却无情意,无计度,无造作。只此气凝聚处,理便在其中”<sup>①</sup>。这说明,其太极(天理)应当是纯粹的形上本体,但作为本体宇宙论,其太极又将如何跨越从形上本体之“无情意,无计度,无造作”到作为宇宙始源之创生天地万物的过渡呢?在这里,朱子却不得不求助于阴阳之气。比如他解释说:

阳动阴静,非太极动静,只是理有动静。理不可见,因阴阳而后知,理搭在阴阳上,如人跨马相似。<sup>②</sup>

太极理也,动静气也。气行则理亦行,二者常相依而未尝相离也。太极犹人,动静犹马;马所以载人,人所以乘马。马之一出一入,人亦与之一出一入。盖一动一静,而太极之妙未尝不在焉。<sup>③</sup>

朱子的这一说明,其本意固然是为了强调太极对于阴阳、理对于气的内在性及其启动发用属性,但是,当天理(包括太极)因为“无情意,无计度,无造作”而成为纯粹的形上本体时,其自身也就无法完成从“静”到“动”的跨越,从而不得不求助于气了。这样一来,也就导致了其后继者——明代肩负理学道统之传的曹端“人为死人,而不足以为万物之灵,理为死理,而不足以为万化之原”<sup>④</sup>的质疑与批评,从而开启了由理学向气学演变的先河;另一方面,在现代理学研究中,朱子既然规定“太极只是个极好至善底道理”<sup>⑤</sup>,却始终无法说明所谓“太极动而生阳”的问题,所以刘述先追问说:“朱子解‘无极而太极’一句没有问题,解‘太极动而生阳’一句就不能没有问题。对朱子来说,太极是理,怎么可以动,殊不可晓,所以他一定要曲为之解,而终难自圆其说。”<sup>⑥</sup>

实际上,朱子理气关系所遭遇的这种质疑并不是本体宇宙论自身的问题,而是其理气关系所存在的问题,是他早年受佛教(禅宗)形上境界的影响,所以为了突出天理的形上本体性质,他就一定要将天理推到纯而又纯之“净洁空阔”的地步去。因此,尽管他也从理一分殊的角度认为“人人有一太极,物物有一太极”<sup>⑦</sup>,但只要他从所以然之客观物理的角度讲天理,不能突出太极对阴阳、理对于气之内在超越及其主宰与定向作用,那么所谓“太极动而生阳”的问题也就永远无法解决。这就提出了一个非常重大的问题,即所谓本体宇宙论究竟应当如何立足才能将自然与人生真正统一起来。

[责任编辑 李梅]

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,第3页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2374页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2376页。

④ 曹端:《辨戾》,《曹端集》,北京:中华书局,2003年,第23—24页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2371页。

⑥ 刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:台湾学生书局,1995年,第273页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2371页。

# 郭象独化说新解

## ——兼与维特根斯坦的相关观点比较

韩林合

**摘要:**“独化”说是郭象哲学体系的基础。通过借鉴维特根斯坦的对象理论及其区分原因和理由的学说,可以澄清和解决围绕着该学说的众多疑难问题,特别是独化与相因和有待逍遥之间的复杂关系问题。与维特根斯坦相似,郭象似乎也区分了原因和理由,认为事物之生成和变化无原因,但有理由。一个事物之生成和变化的理由,即与其有着非依赖的协变关系的诸事物,更准确地说,即其性分或理分。并且,天地万物之生成和变化的理由链条是有终结的,其终点便是所谓至理,即这样的道理:天地万物均是自然而然的,或者说均是不知其所以然而自然的。

**关键词:**独化;相因;因果关系;协变关系;理由

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.05

郭象的哲学体系是以对《庄子》文本的创造性解读为基础建立起来的。如果说庄子的哲学体系的起点是其道论的话,那么郭象的哲学体系的起点则是其对庄子道论的创造性解构。正是以这样的解构为基础,郭象提出了“独化”说,并以该学说为基础构建起了其复杂的哲学大厦。

### 一、庄子之道

庄子所谓道究为何“物”?为了令人满意地回答这个问题,我们有必要首先看一下庄子究竟赋予了道以什么独特的特征。按照《庄子》的描述,道具有如下主要特征。第一,道无形、无声(因而又被称为“无”),窈冥(深远难测)、昏默(昏暗沉寂),绝对绝待、独往独来。第二,无论从时间上还是从空间上说,道均是无穷无尽的。进而,我们根本不能用久老、高深之类的词汇来形容它。第三,道生天地万物,因此它自身不可能是由任何事物生成的。而且,任何事物的毁灭都是由道造成的,因此道本身不可能被任何事物所毁灭。更准确地说,“生成”和“毁灭”之类的说法根本不适用于它。第四,在生成万物之后,道作为它们的本性和命运(所谓“性命之情”或“本根”)而继续支配着它们。因此,道又被称为“物物者”。第五,道不仅生成万物,而且无所不包,无所不在。第六,道是严格按照“虚静恬淡寂寞无为”原则生成和支配万物的。故此,我们完全不能用“仁”“义”“巧”“戾”等等词汇来形容它。

笔者认为,如上意义的道实际上就是作为整体的世界,因为作为整体的世界恰恰也具有上面所描述的所有特征。第一,作为整体的世界当然也是无形无声的,因为只是对于其内的事物,我们才能有意义地说它们具有某种形状,或者具有某种声音。同样,作为整体的世界也可以说是窈冥、昏默的,更可以说是绝对绝待、独往独来的,因为按照定义它包含了所有存在的东西。第二,无论从时间

**作者简介:**韩林合,北京大学哲学系暨外国哲学研究所教授(北京 100871)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重点项目“‘人是遵守规则的动物’之论题研究”(15AZX017)、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“规范性研究”(16JJD720003)的阶段性成果。

上说还是从空间上说,世界都是无穷无尽的。我们不能用久老、高深之类的词汇来形容它。第三,表面上看,世界之内的任何一个事物都是由其内的某个或某些其他事物生成的。但是最终说来,所有事物(包括天和地)都是由作为整体的世界生成的。因此,它自身不能说是由它之内的任何事物生成而来。更准确地说,“生成”和“毁灭”之类的说法根本不适用于它。第四,在生成万物之后,作为整体的世界作为它们的本性和命运继续支配着它们。也就是说,所有事物最终都是由作为整体的世界生成和决定的。第五,作为整体的世界或宇宙当然无所不包,也可以说无所不在。在此,作为整体的世界无所不在,意思并非是说它作为一个部分或成分而存在于所有事物之中,而是说通过其部分或成分的处处存在,它间接地存在于所有地方。正如当我说我面前的一棵树 S 存在于它的所有部分所占有的所有空间位置上时,我的意思并非是说作为一个完整的个体的 S 存在于这些空间位置上,而是说通过其部分在这些空间位置上的存在,作为一个完整的个体的 S 间接地存在于这些空间位置上。第六,作为整体的世界也是严格按照“虚静恬淡寂漠无为”的原则生成和支配万物的。它不与物交故而与物无逆(这是因为它绝对绝待),也可以说它一而不变(之所以如此,是因为通常所谓变化是指发生于世界之内的诸对象之间的一种事项,而世界整体则是唯一的),进而它也不可能存“心”去做任何事情,我们便也不能用“仁”“义”“巧”“戾”之类的词汇来形容它的所作所为。

在此,我们不当将世界整体简单地理解为物和事的总和,而应当将其理解为某种巨大的事实结构。同时,由于从现象层面上看世界中的事物总是处于不断的变化中,我们也可以说道就是作为整体的物化过程。而且,就其本然状态而言,作为整体的世界(简言之,世界整体本身)根本无所谓物与物、物与事、事与事的区别,因此也无所谓化与不化的问题。显然,庄子的道所指的只能是这样的世界整体,而非通常的心智所了解的充满各种各样区别和变化的世界整体——所谓现象世界。正是在这样的意义上,庄子又将道称作“至一”(“大一”或“太一”)。所谓“至一”指无所谓一还是二的存在状态,进而指超越于一个、两个、三个、四个……这样的区别乃至任何区别的存在状态。

出现在《庄子》中大多数地方的具有哲学意义的“天”或“天地”,通常代称世界整体本身,因而与“道”同义。如此这般的道概念,在庄子的哲学体系之中扮演着核心的角色。实际上,正是世界整体本身的一些独特特点(绝对、绝待、永恒等等),使得与其同而为一的至人能够一劳永逸地解决或消解所有的人生问题。

依上述方式,庄子的道论可以获得一个系统而融贯的解释。但是,反观传统庄子解释,我们发现,它们在这方面均有所欠缺。传统的庄子解释虽然常常一开始便讨论道概念,但是,其后关于《庄子》哲学的讨论却往往未能给予其以任何实质性的作用,即:或者没有清楚地说明道在《庄子》所要解决的主要问题即人生问题中究竟扮演着什么角色;或者因为无法解释《庄子》中的本根之道如何能够在其所要解决的人生问题中发挥作用,故而执意将其曲解为所谓人生的境界(甚或精神境界)<sup>①</sup>;此外还有人因为认识到不能完全不顾《庄子》之道的本根意义,所以宣称《庄子》的道具有两重意义,一为

<sup>①</sup> 请看解释者们的如下评论:“老子的宇宙论……虽然是为了建立人生行为、态度的模范所构造、建立起来的;但他所说的‘道’、‘无’、‘天’、‘有’等观念,主要还是一种形上学的性格,是一种客观的存在;人只有通过自己向这种客观存在的观照观察,以取得生活行为态度的依据;这是由下向上的外在的连结。但到了庄子,宇宙论的意义,渐向下落,向内收,而主要成为人生一种内在的精神境界的意味,特别显得浓厚。”(徐复观:《中国人性论史》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第221—222页)“庄子主要的思想,将老子的客观的道,内在化而为人生的境界。”(同上,第236页)“老子之道有客观性、实体性及实现性,至少亦有此姿态。而庄子则对此三性一起消化而混之,纯成为主观之境界。故老子之道为‘实有形态’,或至少具备‘实有形态’之姿态,而庄子则纯为‘境界形态’。”(牟宗三:《才性与玄理》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第152页)“概略地说,老子的‘道’,本体论与宇宙论的意味较重,而庄子则将它转化而为心灵的境界。”(陈鼓应:《老庄新论》,上海:上海古籍出版社,1992年,第185页)

本根意义上的道，一为最高认识或最高境界意义上的道<sup>①</sup>。笔者认为，在《庄子》书中，具有哲学意义的道概念只有一种意义，即意指世界整体本身。

## 二、郭象对庄子之道的消解

首先，郭象消解了庄子所宣称的作为万物的创造者和支配者的道。他断定根本不存在创造和支配一切事物者，因为如果存在着这样的东西，那么它必然或者是无，或者是某一个特定的事物。但是，无显然不可能拥有创造和支配任何事物的能力，而任何特定的事物又不可能创造和支配万物万形。因此，无论如何都不可能存在创造和支配一切事物的道。基于以上逻辑，郭象认为庄子所谓道只能是至无：

世或谓……形待造物者。请问：夫造物者，有耶无耶？无也？则胡能造物哉？有也？则不足以物众形。（《庄子集释·齐物论》，第105页）<sup>②</sup>

无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。（《庄子集释·齐物论》，第51页）

此故是无不能生有、有不能为生之意也。（《庄子集释·庚桑楚》，第718页）

无也，岂能生神哉？不神鬼帝……不生天地。（《庄子集释·大宗师》，第226页）

知道者，知其无能也；无能也，则何能生我？（《庄子集释·秋水》，第522页）

……至道者乃至无也。（《庄子集释·知北游》，第673页）

如果道是至无，不可能拥有创造万物之功，那么庄子为什么总是对之申说不已呢？对这个问题，郭象的回答是这样的：庄子之所以一再地谈到道或无，是为了让人们明白生物者无物而物自生、自有的道理。他说：

窈冥昏默，皆了无也。夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物而物自生耳。（《庄子集释·在宥》，第348页）

无有，故无所名。一者，有之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。然庄子之所以屡称无于初者，何哉？……夫无不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可谓德也。（《庄子集释·天地》，第383页）

在一些注解之中，郭象甚至干脆将道等同于物之自生、自有、自得、自因等等，泛而言之，即物之自然或自尔。由此，便有了“自然之道”这样的说法：

夫达者之因是，岂知因为善而因之哉？不知所以因而自因耳，故谓之道也。（《庄子集释·齐物论》，第71页）

类聚群分，自然之道。（《庄子集释·德充符》，第201页）

道在自然，非可言致者也。（《庄子集释·知北游》，第646页）

明夫至道非言之所得也，唯在乎自得耳。（《庄子集释·知北游》，第666页）

① 刘笑敢认为，本根意义上的道不可被亏损、被伤害。但是，庄子却说：“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”“道隐于小成，言隐于荣华。”“小识伤德，小行伤道。”鉴于此，刘笑敢得出这样的结论：在这些说法中出现的“道”只能指最高的认识，即无差别的精神境界，进而即真理。在此，刘笑敢特别指出，不能将本根意义上的道等同于体道的境界（参见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第113—123页）。不过，在1997年撰写的《关于庄子研究的回顾与反思》（载于网上社会科学期刊《中国研究》1999年1月）一文中，刘笑敢转而认为，他以前所谓最高认识意义上的道就是与道为一的境界。与将道（之一义）视同于最高认识甚或真理这种明显不当的看法相比，将道（之一义）视同于体道境界的看法显然进步多了。的确，严格说来，人类所能够亏损、伤害、遮蔽的的确并不是道本身，而是作为其本真状态的与道同一的境界。不过，由此我们却不能像刘笑敢那样断言：“道”这个词在上述语境中意指的是所谓最高认识或体道境界。不如说，在这些地方“道”这个词是“与道为一之境”这种复杂说法的简写。事实上，这样的用法在《庄子》书中是大量存在的。同样的现象也出现在《庄子》对“天”这个词的使用上。在有些地方，“天”这个词实际上是“与天（即道）为一之人”或“与天为一之境”的缩写。

② 本文所用《庄子》、《庄子郭象注》、《庄子成玄英疏》，均引自郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年。后仅随文标注书名、篇名、页码。

从上文我们看到,庄子不仅认为道生万物,而且认为道遍在于万物之中。郭象否认造物主和支配者意义上的道的存在,认为道即至无。在道即至无的意义上,郭象是认可道的遍在性的:道无所不在,而所在皆无。其曰:

道焉不在!言何隐蔽而有真伪,是非之名纷然而起?《(《庄子集释·齐物论》,第63页)

冥然无不在也。《(《庄子集释·齐物论》,第81页)

言道之无所不在也,故在高为无高,在深为无深,在久为无久,在老为无老,无所不在,而所在皆无也。且上下无不格者,不得以高卑称也;外内无不至者,不得以表里名也;与化俱移者,不得言久也;终始常无者,不可谓老也。《(《庄子集释·大宗师》,第226页)

若必谓无<sup>①</sup>之逃物,则道不周矣,道而不周,则未足以为道。《(《庄子集释·知北游》,第662页)

明道不逃物。《(《庄子集释·知北游》,第662页)

关于道之遍在性,郭象当然还可以给出另一种更为可取的解释:道即自然,而物皆自然,所以道遍在于万物之中。例如:

任其自然而已。物皆自然,故至一也。《(《庄子集释·缮性》,第490页)

夫无有何所能建?建之以常无有,则明有物之自建也。自天地以及群物,皆各自得而已,不兼他饰,斯非主之以太一耶!《(《庄子集释·天下》,第959页)

我们看到,庄子的道最终说来是至一,即不包含任何区别的世界的本然状态。在上面引述的相关注解中,郭象是在两种不同的意义上理解庄子所说的至一状态的:万物尽管从数上说是彼此有别的,但是在自得其生、自然而然这点上是一样的;未有物理之形的万有之初。

### 三、“独化”说的提出

在坚决地否定了创造和支配万物的道的存在之后,郭象对万物产生和变化的最终的原因提出了自己的看法。他断言万物最终说来均是自生自灭自成自毁自变自化的。此即其“独化”概念的意义之一。

首先,我们看一下万物的最终来源问题:万物最终源自于无吗?从前文我们看到,无不可能有创生万物之功。那么,万物可以源自于某一个特别的事物(比如阴阳之气、天地)吗?但是,我们要追寻的是万物的最终来源,这时还没有任何通常意义上的事物(有形之物)。郭象认为,万物的最初状态是未形之一,即至一。就这个至一来说,我们不能问它从何而来的问题,我们只能说它是不知所以生而自生的。那么,接下来的有形之一即第一个事物(或许是元气)是如何生成的?郭象的观点是这样的:我们不能说它是由无创生的,也不能说它是由至一创生的(尽管它的确始于至一),最后当然也不能说它是由自己创生的(因为这时它还不存在)。因此,万物最终说来只能是不知所以生而自生的。郭象偶尔又将这种独特意义上的“自生”称为“独生”或“独尔”:

大块者,无物也。夫噫气者,岂有物哉?气块然而自噫耳<sup>②</sup>。物之生也,莫不块然而自生,则块然之体大矣,故遂以大块为名。《(《庄子集释·齐物论》,第47页)

此天籁也。夫天籁者,岂复别有一物哉?即众窍比竹之属,接乎有生之类,会而共成一天耳。无既无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。〔以天言之〕所以明其自然也,岂苍苍之谓哉!而或者谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有,况能有物哉!故天者,万物之总名也,莫适为天,谁主役物乎?故物各自生而

① 参见成玄英疏:“无者,无为道也。”(郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第662页)

② 这句话谈论的是有形之一即世间第一个事物(元气?)之产生。

无所出焉,此天道也。物皆自得之耳,谁主怒之使然哉!此重明天籁也。(《庄子集释·齐物论》,第51页)

知道者,知其无能也;无能也,则何能生我?我自然而生耳,而四支百体,五藏精神,已不而为自成矣,又何有意乎生成之后哉!达乎斯理者,必能遣过分之知,遗益生之情,而乘变应权,故不以外伤内,不以物害己而常全也。(《庄子集释·秋水》,第522-523页)

谁得先物者乎哉?吾以阴阳为先物,而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎?吾以自然为先之,而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣,而至道者乃至无也。既以无矣,又奚为先?然则先物者谁乎哉?而犹有物,无已,明物之自然,非有使然也。(《庄子集释·知北游》,第672-673页)

此所以明有之不能为有而自有耳,非谓无能为有也。若无能为有,何谓无乎!一无有则遂无矣。无者遂无,则有自歎生明矣。任其自生而不生生。(《庄子集释·庚桑楚》,第706页)

郭象不仅认为根本不存在创造和支配万物的道,而且进一步认为万物彼此之间也没有任何因果依赖关系。在这种意义上,万物也是自生自灭自成自毁自变自化的。此即其“独化”概念的另一种意义。显然,这种意义上的独化更其极端。

对于这种意义上的独化,郭象给出了如下论证。如果事物之间有因果依赖关系,那么我们或者要承认有第一因即造物者,或者要承认因果链条是无穷无尽的。但是,不可能有造物者,因此须承认因果链条无穷。这就意味着我们永远找不到事物的真正的、最终的原因。因此,还不如从一开始就否认因果关系的存在,转而认为万物均是自生自灭自变自化的。而且,如果承认事物之间存在着因果进而依赖关系,那么这会导致人们偏爱其所依赖的东西,这样便会导致人们之间的争斗。因此,最好放弃事物之间有所谓因果进而依赖关系的想法。

如果说任何一个特定的事物既不可能是由无或道创生的,又不可能是由另一个事物创生的,也不可能是由自己创生的(因为此时它还根本不存在),那么其生成就只能是不知其所以生而自生的结果。而且,任何一个特定的事物的变化的情况也是一样的,这样的变化既不是由无或道造成的,也不可能是由另一个事物造成的,更不是由自己造成的,而只能是不知其所以然而自然的结果。郭象曰:

彼,自然也。自然生我,我自然生。故自然者,即我之自然,岂远之哉!凡物云云,皆自尔耳,非相为使也,故任之而理自至矣。(《庄子集释·齐物论》,第56页)

言天机自尔,坐起无待。无待而独得者,孰知其故,而责其所以哉?若责其所待而寻其所由,则寻责无极,[卒]至于无待,而独化之理明矣<sup>①</sup>。若待蛇蚺蜩翼,则无特操之所由,未为难识也。今所以不识,正由不待斯类而独化故耳<sup>②</sup>。(《庄子集释·齐物论》,第105页)

夫物事之近,或知其故,然寻其原以至乎极,则无故而自尔也。自尔则无所稍问其故也,但当顺之。(《庄子集释·天运》,第443-444页)

按照流行的解释,郭象坚持如下意义上的“自因说”或“内因说”:一个事物之变化的原因来自于

① 按照通常的看法,影子依赖于有形之物而生,而且其坐起也取决于后者。郭象认为这样的流俗看法是不正确的。实际上,影子根本就无所依赖,是独生独化的。在此,他给出了如下论证:假定影子之生、之坐起依赖于相应的有形之物,那么该有形之物之生、之坐起又依赖于什么东西?这样,我们不得不没完没了地往下追问,总是不能找到影子之生、之坐起的真正的原因。因此,我们最好放弃这样的追问,进而坚定地放弃事物间存在着因果依赖关系的看法,而是一开始便承认影子进而世间万物均是独生独化的。

② 在此郭象作出了如下论证:表面上看(或者说从常人的角度看),蛇之行要依赖于其蚺(蛇腹下的横鳞),蜩(即蝉)之飞要依赖于其翼。如果影子与相应的有形之物之间的关系类似于蛇之行与蛇蚺、蜩之飞与蜩翼之间的关系,那么该关系之依赖性质并非难以识认的。但是,这种依赖性质恰恰是难以识认的,因此这两种关系是不一样的。进而,影子并非依赖于相应的有形之物,而是独生独化的。郭象本人当也不承认蛇之行依赖于蛇蚺、蜩之飞依赖于蜩翼,而是认为它们均是独生独化的。

其自身进而来自于其本性<sup>①</sup>。实际上,郭象是明确反对这种观点的。请进一步参看如下段落:

虽张毅之出,单豹之处,犹未免于中地,则中与不中,唯在命耳。而区区者各有所遇,而不知命之自尔。……夫我之生也,非我之所生也,则一生之内,百年之中,其坐起行止,动静趣舍,情性知能,凡所有者,凡所无者,凡所为者,凡所遇者,皆非我也,理自尔耳。(《庄子集释·德充符》,第184页)

明物物者,无物而物自物耳。物自物耳,故冥也。物有际,故每相与不能冥然,真所谓际者也。不际者,虽有物物之名,直明物之自物耳。物物者,竟无物也,际其实在乎!既明物物者无物,又明物之不能自物,则为之者谁乎哉?皆忽然而自尔也。(《庄子集释·大宗师》,第223页)

郭象之所以反对自因说,是因为他坚持这样一种奇特的事物观:一个事物在某一时间点上的存在(比如昨天之我)从数上说根本不同于其在另一时间点上的存在(比如今天之我)。他说:

夫无力之力,莫大于变化者也;故乃揭天地以趋新,负山岳以舍故。故不暂停,忽已涉新,则天地万物无时而不移也。世皆新矣,而自以为故;舟日易矣,而视之若旧;山日更矣,而视之若前。今交一臂而失之,皆在冥中去矣。故向者之我,非复今我也。我与今俱往,岂常守故哉!而世莫之觉,横谓今之所遇可系而在,岂不昧哉!(《庄子集释·大宗师》,第223页)

这样的事物观,再加上某一事物之变化原因不能来自他物的观点,使得郭象不可能坚持如上意义的自因说。进一步说来,这样的事物观实际上根本就排除了通常意义上的变化概念<sup>②</sup>。因为通常意义上的变化是以相关的事物的历经时间的数的同一性为前提的,而郭象恰恰不承认这样的同一性的存在<sup>③</sup>。那么,郭象自己究竟是如何理解事物的变化的?毕竟,在注文中他毫无顾忌地讨论到了变化。笔者认为,当他正面谈论变化时,他是这样理解变化的:变化就意味着比如一个特定的事物在一个特定的时刻丧失了一个性质,而在接下来的时刻一个与之极为相似的并且与之有着某种特定的时空连续性、某种非依赖的协变关系的事物拥有了一个新的性质。

一些解释者甚至还将如下意义上的自因说(或内因说)归属给郭象:万物均是因自身的原因而产生的<sup>④</sup>。这种观点似乎有着充分的文本根据,比如前引《齐物论》注似乎就明确地断定了这点:“然则生者谁哉?块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。”不过,按照我们前文的解释,此处所谓“自生”并非是说万物均是因自身的原因而产生的,而是说万物均是不知所以生而生的。泛而言之,万物均是不知所以然而然的:它们均不知所以生而生,不知所以化而化,不知所以有而有,不知所以得而得,不知所以成而成,不知所以取而取,不知所以知而知,等等。按照郭象的习惯用法,所谓不知所以然而然即自然。相应地,不知所以生而生即自生,不知所以化而化即自化,不知所以有而有即自有,不知所以得而得即自得,不知所以成而成即自成,不知所以取而取即自取,不知所以知而知即自知,等等。请进一步参考如下注文:

道,无能也。此言得之于道,乃所以明其自得耳。自得耳,道不能使之得也;我之未得,又不能为得也。然则凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。夫生之难也,犹独化而自得之矣,既得其生,又何患于生之不得而为之哉!故夫为生果不足以全生,以其生之不由于己为也,而为之则伤其真生也。(《庄子集释·大宗师》,第229页)

① 冯友兰、张岱年、汤一介、王晓毅等众解释者均主此说。参见冯友兰:《中国哲学史新编》中册,北京:人民出版社,1998年,第516—525页;张岱年:《中国唯物主义思想简史》、《张岱年全集》第四卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第52—53页;汤一介:《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2000年,第276—277页;王晓毅:《郭象评传》,南京:南京大学出版社,2006年,第235—253页。

② 参见如下注文:“物之变化,无时非生,生则所在皆本也。”(《庄子集释·庚桑楚》,第711页)

③ 参见拙著:《分析的形而上学》,北京:商务印书馆,2013年,第2章第1节。

④ 冯友兰、汤一介、王晓毅等均主此说(参见前引书)。汤用彤早在20世纪40年代末便已经正确地指出了郭象并不坚持这种意义上的自因说(参见汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海:上海古籍出版社,2001年,第184、191页)。



以上注文中的“自得”即“自得此生”之略语,请比较《庄子集释·天地》注文:“初者,未生而得生,得生之难,而犹上不资于无,下不待于知,突然而自得此生矣,又何营生于已生以失其自生哉!”(第383页)显然,“自生”也为“自得此生”之略语。《大宗师》注文中的“我之未得(即未得生),又不能为得也”、“然则凡得之(即得生)者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也”清楚地表明:郭象所谓“自生”或“自得此生”不可能是在字面意义上使用的,即不可能意味着万物均是自己创生自己的。

因为我(在此指任何一个人,进而也可指任何一个事物)是不知所以生而生的,即是自生的,而自生是自然的一种表现形式,所以也可以说我是自然而生的。由此看来,我与自然是不能分立的。此即前引令人费解的注文“自然生我,我自然生。故自然者,即我之自然,岂远之哉”之意义<sup>①</sup>。

因此,认为郭象坚持自因说完全是望文生义。实际上,郭象根本就否认因果关系的存在。按照他的观点,最终说来或者说本质上说来,世界中的一切事物均是没有任何因地(包括所谓外因和内因)——或者说掘然(突然、忽然、诱然、欻然)地——生成和变化的。

#### 四、“独化”说之困难及其消解

郭象的这种事物观显然是完全违背人们的常识理解的。按照通常的理解,事物之间是存在着各种各样的依赖关系的,而因果关系即是其中最为重要、也是最为普遍的一种。那么,郭象是如何消解其理论中的这个困难的呢?我们知道,因果关系是一种依赖性的协变关系:作为原因的事物中的某种变化,导致了作为结果的事物中的某种相应的变化。郭象虽然否认事物之间有依赖或决定关系,但是他并不否认事物之间有某种意义上的协变关系:如果一个事物发生某种变化,那么另一个事物就发生某种相应的变化。郭象将这种协变关系称作“相因”、“俱生”。在此,“因”当为因任、因应、因顺、因循之因,而非原因之因,因此并非意指引起或依赖。请参考其关于“罔两待景”的议论:

世或谓罔两待景,景待形,形待造物者。请问:夫造物者,有耶无耶?无也?则胡能造物哉?有也?则不足以物众形。故明众形之自物而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化……者也。故造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也。故彼我相因,形景俱生……而非待也。……今罔两之因景,犹云俱生而非待也,则万物虽聚而共成乎天,而皆历然莫不独见矣。(《庄子集释·齐物论》,第105-106页)

在郭象看来,世界中的事物本质上均处于这样的相因或俱生关系之中。而且,事物之间的这种普遍的相因或俱生关系往往还是一种不期然而然的互相帮助的关系——所谓“相为”、“相使”或“相与”。比如,在正常情况下,人一生下来便拥有嘴唇和牙齿,它们本来各有各的功用,彼此均不是为了对方而长出来的。尽管如此,它们还是彼此为对方提供了帮助:没有了嘴唇,牙齿会受到寒冷的侵袭;没有了牙齿,嘴唇也就失去了依靠。此即唇齿相依之理。我们的其他身体器官还有四肢的情况也是这样的。用庄子的话来说,事物之间的这种复杂的协变或俱生关系就是“相与于无相与”、“相为于无相为”<sup>②</sup>:

虽手足异任,五藏殊官,未尝相与而百节同和,斯相与于无相与也;未尝相为而表里俱济,斯相为于无相为也。(《庄子集释·大宗师》,第241页)

天下莫不相与为彼我,而彼我皆欲自为,斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿,唇齿者未尝相为,而唇亡则齿寒。故彼之自为,济我之功弘矣,斯相反而不可以相无者也。故因其自为而无其功,则天下之功莫不皆无矣;因其不可相无而有其功,则天下之功莫不皆有矣。(《庄子集释·

<sup>①</sup> 引文出自郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释·齐物论》,第56页。其中,“我自然生”为“我自然而生”之略语,语出《秋水》注(《庄子集释·秋水》,第522页)。就字面意义来说,“自然生我”这种说法显然是不适当的,参见《知北游》注:“谁又先阴阳者乎?吾以自然为先之,而自然即物之自尔耳。”(《庄子集释·知北游》,第673页)

<sup>②</sup> 冯友兰正确地將郭象所说的“彼我相因”解释成存在于事物之间的那种不期然而然的、非依赖的配合关系。参见氏著:《中国哲学史新编》中册,第521-522页;还可进一步参见第519页。

秋水》，第 513—514 页）

在有些地方，郭象的相关观点变得甚为极端。他甚至认为世界中的任何一个事物的存在都极大地关乎另一个事物的存在（特别是人之生）。因此，如果任何一个事物不存在了，那么所有其他事物的存在（至少是人之生）都跟着成问题了（因为其存在的完整的理由链条不复存在了）；如果任何一个事理没有得到实现，那么所有其他事理的实现（至少是人生之理之实现）就会成为不可能（因为其实现的完整的理由链条缺失了）。他说：

人之生也，形虽七尺而五常必具，故虽区区之身，乃举天地以奉之。故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得生；一理不至，则天年无缘得终。（《庄子集释·大宗师》，第 206 页）

那么，如何解释事物之间的这种普遍的非依赖（“非待”）的协变关系？在上面的注文中郭象是以这样的方式回答这个问题的：任何一个特定的人或物均是由所谓五行（也称“五常”）即金木水火土构成的，而五行又是天地万物的构成元素，因此任何一个特定的人或物的存在均与任何其他事物的存在有着非依赖的协变关系。

这个回答不能令人满意，因为其所给出的论证显然是不成立的。我们不妨另行给出如下回答：给定两个事物，如果其本质之中便包含着它们彼此之间的非依赖的协变关系，以及它们与其他事物之间的非依赖的协变关系，那么这些其他的事物的本质之中必定又包含着与另外的事物之间的非依赖的协变关系，如此类推，以至无穷，所有事物按照其本质便必定处于普遍的非依赖的协变关系之中。

不过，真正说来，或者说最终说来，事物之间的这种普遍的非依赖的协变关系是无法解释的——这是不知所以然而自然的事情。请看如下注文：

物有相使，亦皆自尔。（《庄子集释·则阳》，第 806 页）

按照郭象的独特用法，“自尔”意即自然，进而意为不知所以然而然。此注文进一步当可这样来理解：这种协变关系——进而所谓“相为”、“相使”或“相与”——最终源自于相关事物的内在性质，构成了它们之本性（或本质）的一部分；而本性之事均是不知所以然而然的。

郭象将世界中的诸事物本质上所处的这种复杂的协变或俱生、相因关系——进而“相与于无相与”、“相为于无相为”关系——称作“玄冥”或“玄合”。他认为，这种玄冥之境构成了独化的最高境界——所谓“独化之至”。

通常意义上的独化之境不一定就是玄冥之境，因为独化之物可以是彼此冲突的，而玄冥之境则是充满内在的和谐的独化之境。而郭象意义上的独化之境，必定是玄冥之境：

卓者，独化之谓也。夫相因之功，莫若独化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之。况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉！既任之，则死生变化，惟命之从也。夫真者，不假于物而自然也。夫自然之不可避，岂直君命而已哉！（《庄子集释·大宗师》，第 220 页）

意尽形教<sup>①</sup>，岂知我之独化于玄冥之竟哉！（《庄子集释·徐无鬼》，第 759 页）

人们通常认为，在郭象的“独化”说与其“逍遥”说之间存在着严重的矛盾，因为独化意味着无待，而常人之逍遥却以有待为前提。在笔者看来，这种看法是对郭象相关说法的误解。我们知道，郭象严格区分了圣人的无待逍遥与常人的有待逍遥。因为圣人无心、无我、无物，所以能够绝对地安命，与物无不冥、与化无一，或者说无所不因，无所不乘，所以他能够无所不成——在任何地点、任何时间（更准确地说，在任何情况、任何条件下）均能够成功，由此他便进入了无待逍遥之境。就常人而言，他们不可能像圣人那样做到玄同彼我，他们心中不能不装有各种各样的区别。但是，只要他们能

① 此句意为：“暖昧者”心里想到的全是有形的教化之事。

够做到无分外之心,安于自己的命运或性分,冥其极,守其分,那么至少就此说来万物的区别对他们来说就不那么重要了,甚至于就不存在了——此时可以说万物均齐于性足或自得(即得其真性或自然)。这样,他们也能够获得逍遥。不过,这种逍遥全然不同于圣人的逍遥,是有待逍遥,因为其真正的实现最终还是需要具备一定的条件,而最终说来只有圣人能够提供这样的条件。为了让常人能够获得逍遥,圣人(严格说来,圣王)所能提供的相关条件也甚为简易,即:无条件地尊重常人各自的本性,任其自能,任其自为,不随意干扰之,此即老子所谓“法自然”(语出自《老子》第二十五章),也即其所谓“无为”(语出自《老子》第二、三、十、三十七、三十八、四十三、四十八、五十七、六十三、六十四章)。因为完全没有外在的干扰,所以常人乃至万物最终说来便能够按照各自的本性而自行、自动、自为、自化、自长、自成;进而,因为万物本质上说来彼此处于普遍的非依赖的协变关系之中,乃至本来就是相与于无相为、相与于无相与的,所以常人这时便能获得其各自的逍遥的条件,从而进入自得的(进而自由自在的)逍遥之境。

因此,郭象所称的常人的这种有待逍遥之“有待”,实际上完全不同于通常所说的有待,进而也完全不同于其“独化”说中所否认的事物之间的因果依赖关系,而是相当于其所理解的“相因”或“俱生”。因为从一方面说来,圣人为常人所提供的逍遥条件并不是其逍遥的原因,而只是构成了其预设或根据(可以说二者之间所存在的是某种非依赖的协变关系);从另一方面说来,看似(即表面上看来,或者说在没有进入逍遥之境的常人看来)构成了常人乃至其他有生命之物之逍遥的原因的那些事项(比如列子在空中行走时所依赖之轻风,大鹏展翅飞行时所依赖之厚风),实际上本来就分别内在于常人的本性和相关的事项的本性之中。这也就是说,郭象之有待“逍遥”说与其“独化”说并非像许多解释者所认为的那样相互矛盾。

按照郭象的“独化”说,万物本质上说来均是(或者说均应当是)独化于玄冥之境的,均是俱生而非待的,即使影外微阴与影子、影子与有形之物之间也是这样的。此即其著名论断“神器独化于玄冥之境”所要表达的意思。人本来也处于这样的状态;而且,按照其本质人也应当处于这样的状态。对于常人来说,这样的状态构成了其有待逍遥之境。但是,常人恰恰背离了这样的状态,因为他们均不安于性分,认为事物均是相依相待的。因此,他们总是挖空心思地寻求相为、相与、相使,结果使得自己和他人均陷入内外交困的境地。相反,至人或圣人则认识到了世界的真相,认识到了万物本质上说来均是独化于玄冥之境的,均不是互相对待的,甚至于根本就没有我和物的观念,因而能够随顺万物万化、万事万变,进而达至无待的逍遥之境。这样的逍遥之境便是绝对绝待的玄冥之境——此即郭象所谓“绝冥之境”(也即庄子所谓“无有”、“无何有之乡”、“无何有之宫”)。就常人来说,当他们在圣人的“帮助”下进入了有待逍遥之境时,他们便再次独化于玄冥之境了。请参考如下段落:

然庄生虽未体之,言则至矣。通天地之统,序万物之性,达死生之变,而明内圣外王之道,上知造物无物,下知有物之自造也。其言宏绰,其旨玄妙。至至之道,融微旨雅;泰然遣放,放而不教。故曰不知义之所适,猖狂妄行而蹈其大方;含哺而熙乎澹泊,鼓腹而游乎混芒。至[仁]极乎无亲,孝慈终于兼忘,礼乐复乎已能,忠信发乎天光。用其光则其朴自成,是以神器独化于玄冥之境而源流深长也。<sup>①</sup>

夫尧之无用天下为,亦犹越人之无所用章甫耳。然遗天下者,固天下之所宗。天下虽宗尧,而尧未尝有天下也,故窅然丧之,而尝游心于绝冥之境,虽寄坐万物之上,而未始不逍遥也。(《庄子集释·逍遥游》,第35页)

## 五、与维特根斯坦相关观点的比较

在前文中,我尝试对郭象的极端说法“一物不具,则生者无由得生;一理不至,则天年无缘得终”

<sup>①</sup> 郭象:《庄子序》,郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第3页。

给出了一种解释,并且还对其进行了某种论证:给定两个事物,如果其本质之中便包含着它们彼此之间的非依赖的协变关系,以及它们与其他事物之间的非依赖的协变关系,那么这些其他的事物的本质之中必定又包含着与另外的事物之间的非依赖的协变关系,如此类推,以至无穷,所有事物按照其本质便必定处于普遍的非依赖的协变关系之中。在给出这样的解释和作出这种论证时,笔者参考了维特根斯坦的相关说法。

按照前期维特根斯坦的理解,世界是事实的总和。事实首先分析成基本事实,而基本事实则是最简单的事实结构,其核心特征是互相独立,彼此既没有必然联系意义上的因果联系,也没有逻辑结构上的联系。如果我们继续对基本事实进行分析,我们得到的将不再是事实,而是对象。无论从结构上说还是从构成上说,对象都是最简单的成分。它们是世界的最终的结构元素或构成元素,或者说实体。正因如此,它们不可毁灭,永远存在。或者更准确地说,它们根本就无所谓存在或不存在,因为所谓存在就是最终的元素的相互结合,而不存在或毁灭就是最终的元素的彼此分离。那么,这样的对象是如何构成基本事实的?维特根斯坦认为,诸对象之所以能够相互结合构成基本事实,并非是它们之外的某种成分(某种形式的黏合剂)使然,而是因为它们内在地包含着如此结合的可能性。一个对象所内在地包含的与其他的对象的结合可能性,或者说有其出现的所有那些基本事态,构成了该对象的内在性质或本质。

由于对象是永远存在的,一些对象的存在,甚至于一个对象的存在,就意味着所有对象的存在(这也就是说,作为世界乃至整个逻辑空间之结构元素或者说实体的所有对象必是始终共同存在的,缺一不可)。进而,因为一个对象内在地包含着它与其他对象的一切结合之可能性进而才会有其出现于其中的所有基本事态,所以给出了一些对象,甚至于给出了一个对象,就意味着给出了所有基本事态,进而所有事态,最后也就意味着给出了包括现实世界在内的所有可能世界(即整个逻辑空间)。由此便有维特根斯坦的如下断言:

每一个物都决定了(bedingt)整个逻辑世界,可以说,整个逻辑空间。<sup>①</sup>

按照上面的叙述,维特根斯坦的相关观点似乎包含着内在的矛盾:一方面断言诸基本事实(或基本事态)之间既无逻辑结构上的联系,又无因果上的联系;另一方面却又断言事物之间具有普遍的联系,甚至于一个事物便“决定了”整个逻辑空间。在此,我们不妨借助于后期维特根斯坦所作出的原因和理由(或者说根据)的区分来消解这个表面上的矛盾。按照后期维特根斯坦的理解,我们应该严格区分开原因和理由。其一,原因可以通过实验来发现,但是实验不会给出理由。事实上,说一个理由是经由实验发现的这样的说法根本就没有意义。其二,一个理由与由它所辩护的行动之间的关系是内在的,一个行动只能从一个特定的理由那里得到辩护,可以说一个理由对于由它所辩护的东西来说是构成性的;但是,一个原因则是外在于由它所引起的事件的。因此,表达一个行动是如何从某个事项那里得到辩护的命题可以说是一个语法命题;而表达两个事件之间的因果关系的命题则是经验命题,因此是一个假设。其三,因为某个理由而做出的行动可以被形容为正确的或错误的,但是被看作由某个相关的事件所引起的同一个行动则不能被形容为正确的或错误的。其四,在通常情况下我们确实地知道我们的行动的理由,但是却不知道其原因。因此,对于某个人做了某个事情的理由的探究最终要取决于他之同意这个理由这点。最后,理由的链条是有终点的,人们并非总是能够为一个理由提供进一步的理由;而原因的链条则是没有终点的,人们总是能够为一个原因找到进一步的原因<sup>②</sup>。我们不妨认为:当前期维特根斯坦断言事物之间具有普遍的联系,甚至于一个事物便“决

<sup>①</sup> [奥]维特根斯坦:《战时笔记》,韩林合译,北京:商务印书馆,2013年,第132页。从上下文来看,该评论也可译作:“每一个物都以整个逻辑世界——可以说,整个逻辑空间——为条件。”(在此,“条件”意为根据或理由,而非指原因。)这样的断言与郭象的相关说法亦若合符节。

<sup>②</sup> 参见拙著:《维特根斯坦〈哲学研究〉解读》下册,北京:商务印书馆,2010年,第1199—1243页。

定了”整个逻辑空间时,他所想到的当是某种理由的链条,而非原因的链条。这也就是说,虽然前期维特根斯坦否认事物之间具有必然的因果联系,但是他并不否认所有事物最终说来均处于理由的链条之中。实际上,这也恰好是郭象的立场。他说:“一物不具,则生者无由得生;一理不至,则天年无缘得终。”(《庄子集释·大宗师》,第206页)与此相关,请进一步参考如下注文:

夫事物之生皆有由。夫事由理发,故不觉。(《庄子集释·外物》,第827页)

生而有为则丧其生。自,由也。由有为,故死;由私其生,故有为。今所以劝公者,以其死之由私耳。夫生之阳,遂以其绝迹无为而忽然独尔,非有由也。(《庄子集释·寓言》,第839-840页)

在此,郭象似乎区分了原因和理由,认为事物之生成和变化无原因,但有理由。一个事物之生成和变化的理由即与其有着非依赖的协变关系的诸事物(更准确地说,即其性分或理分)。而且,天地万物之生成和变化的理由(或根据)的链条是有终结的,其终点便是所谓至理,即这样的道理:天地万物均是自然而然的,或者说均是不知其所以然而自然的(因而此终点绝非通常所说的造物者)。事情之所以如此,是因为就一个事物来说,这种与其他事物的非依赖的协变关系本来就构成了其本性之要素,而本性之要素均是自然而然的,或者说均是不知其所以然而然的。与理由的链条不同,人们通常所谈论的原因的链条则是没有终结的,是无穷的。按照上面的解释,郭象所喜欢使用的“不知(其)所以然而(自)然”之类的说法所涉及的当只可能是根据或理由。

在一个事物之生成和变化的根据即与其有着非依赖的协变关系的诸事物均内在于其本性之中这样的意义上,郭象自然可以接受如下说法:事物均是“自本自根”(《庄子集释·大宗师》,第225页)的。但是,如果将“本”、“根”理解成原因或来源,那么郭象则不接受这种说法。请比较如下注文:“欬然自生,非有本。欬然自死,非有根。”(《庄子集释·庚桑楚》,第704页)

上面所引注文中的“非有由也”当理解为“非有因也”;否则,此注文与所引其他注文矛盾。如下注文中的“由”也当作如是理解,即当理解为“原因”之“因”(其中出现的“待”与“由”同义):“言天机自尔,坐起无待。无待而独得者,孰知其故,而责其所以哉?若责其所待而寻其所由,则寻责无极,〔卒〕至于无待,而独化之理明矣。若待蛇蚺蝮翼,则无特操之所由,未为难识也。今所以不识,正由不待斯类而独化故耳。”(《庄子集释·齐物论》,第105页)“死生出入,皆欬然自尔,无所由,故无所见其形。天门者,万物之都名也。谓之天门,犹云众妙之门也。死生出入,皆欬然自尔,未有为之者也。”(《庄子集释·庚桑楚》,第705-706页)

最后,正如前文所言,圣人为普通人所提供的那种逍遥条件(任其性分)显然不可能是其逍遥的原因,而只能看成此种逍遥的根据,或者说理由。

[责任编辑 邹晓东]

# “两极相联”与中西之间

## ——论欧洲近代哲学中的儒家哲学元素

张允熠

**摘要:**“两极相联”是马克思对中西两种文化系统相接触的譬喻。以儒家哲学为代表的中国哲学于16世纪西传欧洲之后,得到了欧洲启蒙思想家的回应,中西思想文化发生了实质性的交汇,中国哲学与希腊哲学形成了两大精神动力,不仅促进了近代西方哲学的形成,而且推动了欧洲启蒙运动的兴起;中西哲学名异实同,中国哲学原则被纳入并渗透于欧洲形而上学体系和思维形式,尤其是自然神论、有机论哲学、纯粹理性和实践理性等范畴之中,影响了从莱布尼茨到黑格尔等欧洲主流哲学家。挖掘和研究这一史实不仅有助于还原中华民族对人类思想文化所作的贡献,也有益于开显当代中西方哲学在跨文化交流中创造性转化与创新性发展的未来图景。

**关键词:**中国哲学;西方近代哲学;跨文化交流;创造性转化与创新性发展

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.06

1853年,马克思用“两极相联”<sup>①</sup>这一黑格尔曾使用过的谚语来指称中欧之间的思想际会,西方汉学家又把这称为“伟大的相遇”<sup>②</sup>。所谓“两极”,一极指地球的西端即欧洲,另一极指地球的东端即中国。本文谨以马克思曾借用的成语为题,力求揭示中西哲学交往的史实和二者相联的心路,按照外证与内证相符、历史与逻辑一致的原则,回顾并还原17—18世纪中西方思想文化交往的真相,并通过梳理西方学者回应“中学西传”的学理脉络,开显传统中国哲学或思想文化对欧洲近代哲学的渗透,及其在人类文明发展史上的伟大贡献。

### 一、哲学思想的中西际会

中国哲学何时传入欧洲?虽然在16世纪之前,世界历史上已经出现了中国思想文化西传欧洲的涓涓细流,但利玛窦于1594年用拉丁文翻译《中国四书》,以及罗明坚、金尼阁等人的此类著述,应被视为中国哲学西传欧洲的正式开始。至18世纪末,大量中国经史典籍已经被介绍、翻译到了西欧。美国学者埃德蒙·莱特斯指出:16至18世纪随着耶稣会士往来中西之间,欧洲人对中国的见闻“最典型的传送方式就是透过在东方的教士之书信,托寄回在欧洲的教士。这些书信结集出版后,成为18世纪欧洲士人间大量流通的读物。书志编纂学者对这些书信集散布的状况加以研究(研究的

**作者简介:**张允熠,上海师范大学马克思主义学院与哲学学院教授(上海200234)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重点项目“马克思主义哲学中国化视阈下‘中西马’哲学的互动与主流研究”(13AZD022)与上海市高原高峰项目及德育基地项目的阶段性成果。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第690页。

② 正如本书标题所示:D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West 1500—1800* (Lanham: the Rowman Littlefield Publishing Group, 1999); [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,江文君等译,北京:新星出版社,2007年。

项目包括:购书者系何人,收藏这些书信集的是哪家图书馆,哪些书商),结果显示散布之广相当可观——从波兰到西班牙都有所发现”<sup>①</sup>。据统计,仅法国一国派往各国的耶稣会传教士寄回法国的信函就有34卷之多,其中16至26卷约11卷是从中国寄来的<sup>②</sup>。

17世纪是欧洲启蒙运动酝酿和近代哲学形成的时期。此时,中西际会,以儒学为载体的中国哲学流布欧洲,孔孟儒学中的人文主义、“易学”原理和朱熹理学中的“太极”、“理”、“道”、“阴阳二气”等范畴,使欧洲思想界耳目一新。儒学中所表现出的理性精神深深地吸引了西方思想家,一时成为批判基督教神学的他山之石和重构欧洲哲学的重要思想资源。美国学者罗博特姆指出:“(儒学)这种人文主义在很多方面有别于文艺复兴时期的人文主义形式。后者在很大程度上基于个人主义。经过17世纪,欧洲人逐渐从这种个人主义观点过渡到人是社会动物的观念,直到以人的需求和愿望为基础的社会观念被创造出来(这里还有一场运动,直到百科全书派的时代才达到高潮,大约在1750—1778年间)。儒学以自己的优势加入了这两场重要的运动。”<sup>③</sup>儒家道德理性主义既强调个人道德操守,又强调道德责任,“在这两方面关于道德完美性的学说是一种更广泛、更普适的理念,必然会对正服膺于文艺复兴时期人文主义的人们产生巨大的吸引力”<sup>④</sup>。

然而,作为一种异质文化,中国哲学毕竟只有融入欧洲哲学语境或通过欧洲化进程才有可能发挥作用。因此,我们有必要透过中西之间的历史性际会来分析两种哲学的异同,并考察欧洲对中国哲学的回应和中国哲学融入欧洲的途径。

(一)中西哲学的异同。毋庸置疑,中西哲学之间的差异是显而易见的。除通常认为西方哲学有逻辑体系而中国哲学缺少逻辑之外,人们还认为西方哲学有本体论而中国哲学无本体论,西方哲学有形而上学而中国哲学无形而上学,等等。差异固然存在,却也被夸大了。实际上,二者异名而同指。中西哲学邂逅和交流,最初遇到的是语言和翻译问题。翻译外来名词和术语,通常采用两种方式,一种是借词,一种是译词。对于一种指称对象,如果有人有我有,就用译词;反之,就用借词。一般说来,一个文化势位高的民族,在翻译外来语言时必然译词多于借词。相反,则是借词多于译词。对于物质名字,无论人有我无或人无我有,翻译上较易对应,歧义不大。而对于一些抽象名词,尤其是对于哲学范畴,就很难找到确切的对应词,这样,歧义必然发生。例如,像being这个高度抽象的哲学术语,有学者指出:“对于西方哲学这座大厦来说,具有奠基石的功效,对于我们追溯西方哲学思想方式来说,又有行经走纬的作用。”<sup>⑤</sup>解读和辨析being概念,从中世纪到现代,在西语体系中争执了数百年;引进汉语世界时,更难寻到一个与之百分之百确切对应的同义词,一般所谓的“是”、“有”、“在”、“存在”等不同译法,对于理解西方哲学的本质常常会造成“差之毫厘,谬以千里”的效应。诸如philosophy(哲学)、ontology(本体论)、metaphysics(形而上学)、logos(逻格斯)、nous(理性)等哲学范畴,在翻译和理解上也存在着类似的情况。

“哲学”——并非一个音译的借词,而是一个实意相应的汉译词。日本学者西周在把希腊文的philosophia译为“哲学”之前,也曾译成“希贤学”、“儒学”、“理学”等。在西周看来,西方的Philosophia在中国学说体系中本来就存在,它就是“儒学”、“理学”、“义理之学”或“性理之学”。东西方在追求人生宇宙的真理上,其心其理是相通的,只不过表现方式有所不同罢了。用“哲学”二字翻译philosophia,西周是第一人,但用汉字对译philosophia,西周则晚之又晚。早于他二三四百年前,1595

① [美]埃德蒙·莱特斯:《哲学家统治者》,《中国哲学史研究》1989年第1期。

② 贾植芳:《序》,朱静:《洋教士看中国朝廷》,上海:上海人民出版社,1995年,第2页。

③ Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly Published by Association for Asian Studies* vol. 4, no. 3(1945):241.

④ Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly Published by Association for Asian Studies* vol. 4, no. 3(1945):242.

⑤ 俞宣孟:《西方哲学中“是”的意义及其思想方法》,《中国社会科学》2001年第1期。

年,利玛窦在《天主实义》里首次将 *philosophia* 译为“理学”;同时,他在写往欧洲的信件中,又把中国的“理学”和“性理之学”对译成 *philosophia*,这是欧洲人始知中国有哲学的最早记载。不过,利玛窦只承认中国哲学是一种“道德哲学”<sup>①</sup>。而曾德昭在《大中国志》一书中则认为,中国不但有“道德哲学”(在孔夫子那里),而且还有一种“自然哲学”(在《易经》中)<sup>②</sup>。二十年后,意大利人马尔蒂尼(卫匡国)在欧洲出版了《中国上古史》,该书认为“易学”原理跟毕达哥拉斯学派相同,都是把“数”看成宇宙本体,“易学”就是 *philosophia*<sup>③</sup>。

正因为西方来华人士的眼里中西各有其“哲学”,所以他们才致力于在两种哲学之间寻求可以充当最大公约数的译词,同时也不可避免地使用一些借词。如,1623年艾儒略在《西学凡》一书中既用了译词又用了借词,他界定“理学”说:“理学者,义理之大学也。人以义理超于万物,而为万物之灵,格物穷理,则于人全而于天近。然物之理藏在物中,如金在沙,如玉在璞,须淘之剖之以斐禄所费亚之学。”<sup>④</sup>这样,艾儒略就在“格物穷理”和形上形下的意义上把西方哲学(斐禄所费亚之学)与中国哲学(义理之学)等同起来。在葡萄牙人傅泛际和李之藻合译的《寰有论》、《名理探》中,*Philosophia*(斐禄所费亚)一词还获得了“性学”(超性之学)、“爱知学”等译名<sup>⑤</sup>,其中“爱知学”比西周的“哲学”译名更贴合“斐禄琐费亚”本义。在诸多译名中,“理学”流行较广:中文叫理学,西文就叫“斐禄琐费亚”,反之,西方人叫“斐禄琐费亚”,中国人就叫“理学”。

有学者坚持认为:西方哲学又称“形而上学”(metaphysics)或“本体论”(ontology),而中国没有“形而上学”和“本体论”。这里仍然存在着一个中西哲学之间的意译或通约的误区。所谓“形而上学”,即追求形上的终极和超验“本体”的学问,而所谓“本体论”,古希腊哲学中并无此概念,它实为一个德文词汇(ontologie),是莱布尼茨学派的沃尔夫最早命名的——就字面而言即关于系动词的学问。实际上,该词在从希腊文转译为拉丁文等印欧语时早已出现了歧义,再将它译成汉语时,其争议之大更可想而知了。于是,便出现了“万有论”、“存有论”、“存在论”、“本体论”等多种关于 ontology 的中文译名。

孰不知,“本体论”一词在汉语中被普遍使用恰是出于中国哲学语境自身的理解,因为对“本体”的研究实为中国哲学固有之问题。例如,儒、释、道三家都讲“道”,“道”就是中国哲学的本体,围绕着何者为“道”以及如何得“道”,中国哲学内部有长达两千年的争辩,在魏晋时期,是关于“有”、“无”的争辩,在宋明时期,是关于“理”、“事”或“心”、“物”的争辩。把“有”看成本体,“有”就是“道”;把“无”看成本体,“无”就是“道”。宋明理学诸大师虽然都把“理”作为本体,但认为最高的本体是“太极”,所谓“无极而太极”即是此意。而心学家们则把本体安置在人们的内在精神世界之中,如王阳明反复强调“知是心之本体”,“本体”就是一种自我意识,“致良知”也就成了认知本体的内省功夫。可见,把“being”理解为“本体”,用“本体论”翻译 ontology,尽管并不合西方哲学原意,但却打通了中西哲学各家各派的话语通道,从而使中国哲学语境中的西方哲学范畴禀赋了中国属性。

对“逻辑斯”(logos)、“形而上学”(metaphysics)的解读同样如此。“逻辑斯”在汉语中被译成“道”、“理性”或“宇宙精神”,但无论怎样译,这一外来的抽象语汇很难确切地呈现原意,致使如今仅把它作为一个借词使用。“逻辑斯”通常也指“本体”。“形而上学”这一译名,源自对《易传》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的理解——“道”就是形而上的超验本体,“器”是形而下的经验物事,中

① 利玛窦认为,中国人“所熟悉的唯一较高深的哲理科学就是道德哲学”。见[意]利玛窦、[比]金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,北京:中华书局,1983年,第31页。

② [葡]曾德昭:《大中国志》,何高济译,上海:上海古籍出版社,1998年,第59—60页。

③ Martin Martinius, *Sinicae Historie Decas Prima* (Amsterdam: Joannem Blaeu, 1659):14;胡阳、李长铎:《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》,上海:上海人民出版社,2006年,第58页。

④ [意]艾儒略:《西学凡》,《天学初函》明刻本。

⑤ [葡]傅凡际:《名理探》,李之藻译,北京:生活·读书·新知三联书店,1959年,第7页。



国古代哲人关于“道器”、“理气”、“心物”、“体用”、“本末”、“知行”、“天人”、“动静”等对立范畴的辨析,就包括着形上与形下、超验与经验的思辨,它们构成了中国哲学的轴心话题。由此来看,中西哲学都有对本源性、至上性实体的追求,基于中国哲学所理解的“本体论”来翻译西方的 ontology、metaphysics、logocentrism,确为异名而同指、实同而名殊而已。

强调中西哲学“名异而实同”,并不是说二者毫无差别。首先,两者在形式和方法上有异,即西方哲学更强调“道”、“器”二分,由此形成了重本质主义、基础主义的认知论路线;中国哲学更强调“道”、“器”的合一,由此形成了重整体和动态平衡的“体用同源,显微无间”的一元论传统。其次,在“道器”、“本末”、“体用”、“主客”、“心物”、“天人”、“动静”、“知行”等诸多范畴的“合一”中,中国哲学强调“一分为二”与“合二为一”的相互包含性,这赋予了中国哲学以辩证的特色;出于逻辑规律(不矛盾律)的思维定势,欧洲哲学的“二元对立”通常指两种性质相反事物的对立,如“此岸”与“彼岸”,这种对立终难统一。而中国哲学的“对立”指的是同一事物正反(阴阳)两个方面的对立,所谓“一物两体”,“两体”本来就是“一物”。其三,中国哲学重视现实世界,而西方哲学重视此岸与彼岸的分野,否则,就不可能有精神超越,从而不仅限制了对超验的信仰本体的追求,也限制了对科学理性的知识本体的探索。因此,西方哲学排斥“绝对的”统一观,中国哲学缺少“不矛盾律”的逻辑认知论。

(二)欧洲启蒙思想家对中国哲学的回应。16、17世纪,继希腊哲学被重新发现之后,儒家哲学西传,进一步点燃了欧洲启蒙主义的火种。罗博特姆写道:“当一位支持者大声说道:‘如果柏拉图从地狱中出来,他会发现他的理想国在中国实现了!’他的话表示承认在欧洲思想解放的使命中,孔子和柏拉图在两次运动中担任着相同的角色。”<sup>①</sup>“两次运动”指的是文艺复兴和启蒙运动,前者受益于希腊(柏拉图),后者则得力于中国(孔子)。莱布尼茨的《论中国哲学》、马勒伯朗士的《一个中国哲学家与一个基督教哲学家的对话》、沃尔夫的《论中国人的实践哲学》、伏尔泰的《论孔子》、魁奈的《论中国的专制主义》等著作,都是这个时代著名欧洲启蒙哲学家对儒家哲学传入后所做出的回应。

实际上,在文艺复兴到启蒙运动期间,欧洲知识分子“对东方的一切都着迷”,中国道德哲学的传入更为欧洲人所看重。法国史学家G·莱姆森认为,17至18世纪的欧洲,“思想之转变,不仅由于抽象之思考,且亦由于具体的新事实之发现。此具体的新事实,即指中国文化之传入欧洲,予当时思想家以鼓励是也”<sup>②</sup>。写作《18世纪英国思想史》的斯蒂芬爵士<sup>③</sup>指出,自从非基督教的中国与欧洲发生联系以后,英国人对人类历史才开始有了正确的认识。他在《从中国人那里借来的议论》一文中写到:“欧洲自由思想家认为孔子的学说,是理性的结晶,智慧的宝库。彼等攻击基督教神学所持之理论,几全为孔子的学说”,譬如,“鲍林白洛克(Lord Bolingbroke)以贵族政治家身份,宣扬中国文化尤力,其致Swift函有云:‘孔孟皆为最奇特形而上学家,同时亦为最佳之道德家。其学说分三部:一、个人对自己之责任,二、个人对家庭之责任,三、个人对国家之责任。总之,每人皆可做哲学家,亦可担任公务,以前之人如此,今后之人亦如此。进而为政治家,退而为哲学家’”<sup>④</sup>。

欧洲近代哲学产生于17世纪,笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨三人被称为“欧洲哲学之父”。笛卡儿被奉为欧洲哲学开创山门的人,斯宾诺莎属于笛卡尔学派的左派,而莱布尼茨深受笛卡尔和斯宾诺莎的影响,也属于以笛卡尔为代表的欧陆唯理论学派。而唯理论学派所“唯”之“理”(理性),不是基督教经院哲学中神秘的“逻各斯”或“奴斯”,而是 reason。要知道,朱熹哲学之“理”,恰被启蒙思想家翻译为 reason。儒家哲学在欧洲思想界的传播,莱布尼茨无疑是关键人物。莱布尼茨接触《易经》

① Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly Published by Association for Asian Studies* vol. 4, no. 3(1945):242

② 转引自宋晞:《中国文化与世界》,台北:新中国出版社,1970年,第22页。

③ 莱斯利·斯蒂芬(Leslie Stephen, 1832—1904),英国维多利亚时代著名的传记作家,文学评论家,因写作出版了《英国名人大辞典》和《18世纪英国思想史》而被英国政府授予爵士头衔。

④ 转引自宋晞:《中国文化与世界》,第22页。

哲学有着多元、广泛的渠道。其一是斯比塞尔、卫匡国、基歇尔<sup>①</sup>等人的著作。1660年斯比塞尔在荷兰莱顿出版了《中国文史评析》，书中记载了《易经》，这可能成为早期莱布尼茨了解中国哲学的参阅文献<sup>②</sup>。斯比塞尔对中国哲学的了解，借助于卫匡国于1658年出版的《中国上古史》这部书对中国“易学”的介绍，早于莱布尼茨自称发现“二进制”21年之久。其二是殷铎泽与柏应理等人合写的《中国哲学家孔子》一书，莱布尼茨在1687年12月9日写给友人的信中明确提到他已读过这本书。其三是他与来华耶稣会士白晋等人的通信——“莱布尼茨与在华耶稣会士白晋之间的通信，提供了从1697年到1704年那个时代哲学知识最激动人心的传播”<sup>③</sup>。莱布尼茨的“易学”研究，“增强了他对知识普遍性的信念，并且是17世纪欧洲对中国哲学兴趣的一个智力高点”<sup>④</sup>。“莱布尼茨以他的论述方式对新儒学术语的阐述，成为17世纪欧洲哲学家对中国哲学知识最渊博的解释。”<sup>⑤</sup>实际上，莱布尼茨早在20岁时，就已经在一篇《论组合的艺术》的论文中提到了中国文化，他的青少年时代完全有可能从其父遗留给他的大量家藏图书和文献中接触过《易经》哲学及其卦图；莱布尼茨在临终前写给德雷蒙论中国哲学的信中，还提到了德国汉学家安德列·弥勒<sup>⑥</sup>及其1678年出版的《阿布杜拉·白达瓦鲁斯中国史》一书中的“伏羲卦图”，白达瓦鲁斯正是13世纪对欧洲思想界产生过巨大影响的阿拉伯学者<sup>⑦</sup>。

(三)中国哲学融入欧洲哲学的主要路径。美国学者雅可布逊认为，17至18世纪中国哲学对欧洲的影响有两条线索可寻——“一条是由莱布尼茨经由培尔到休谟，另一条是由魁奈经过亚当·斯密到休谟”<sup>⑧</sup>。就第一条路向来说，莱布尼茨旅居法国时与唯物主义哲学家培尔因观点不同发生过辩论，费尔巴哈曾说：“正如莱布尼茨是他那个时代的万能的天才，是一个在各门科学中都有所建树的天才，培尔也是他那个时代的——不是在同一规模内——包罗万象的批判家。”<sup>⑨</sup>培尔批判了莱布尼茨哲学中的经院哲学遗痕，但却把莱布尼茨《论中国人的自然神学》中的“自然神学”视为与斯宾诺莎无神论一样的典型。至于休谟，其《人性论》一书就是在法国完成的，休谟明确承认其学说与笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士等人的观点有密切关联：“休谟对斯宾诺莎的了解主要是通过比埃尔·培尔的《历史批判辞典》中的有关条目。休谟步培尔的后尘，主要考察了斯宾诺莎关于实体和属性的学说，并与培尔的观点如出一辙。”<sup>⑩</sup>莱布尼茨深受斯宾诺莎的影响，休谟既受莱布尼茨的影响同时又受斯宾诺莎的影响，培尔则发挥了中介作用。

就第二条路向来说，法国重农主义学派的首领魁奈是18世纪欧洲宣扬中国思想文化的又一重量级人物，而亚当·斯密的经济思想深受其影响。亚当·斯密又是休谟的忘年交，两人自1752年之后一直保持着密切的书信往来<sup>⑪</sup>。斯密的两部名著《道德情操论》(1759年)和《国富论》(1776年)，都是在哲学讲稿的基础上形成的，其道德哲学原理与休谟的《人性论》有异曲同工之妙。《人性论》成书

① 基歇尔(Athanasius Kircher, 1602—1680), 耶稣会士, 德国17世纪著名的数学家、百科全书式的学者和东方学者, 卫匡国的数学老师。基歇尔在欧洲被称为“最后的一个文艺复兴人物”。

② 胡阳、李长铎:《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》,第38页。

③ D. Garber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 88.

④ D. Garber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 97.

⑤ D. Garber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 98.

⑥ 安德列·弥勒(Andre Muller, 1630—1694), 柏林法官, 17世纪德国著名汉学家。弥勒从来没有到过中国, 但热心研究中国, 他1678年著有《阿布杜拉·白达瓦鲁斯中国史》(Abdallae Beidavaei historia Sinensis), 介绍了13世纪阿拉伯学者阿布杜拉·白达瓦鲁斯(Abdalla Beidavaeus)关于《易经》的研究。

⑦ [德]莱布尼茨:《致德雷蒙的信——论中国哲学》,《中国哲学史研究》1982年第1期。

⑧ [美]N·P·雅可布逊:《休谟哲学可能受东方影响》,《中国哲学史研究》1986年第1期。

⑨ [德]德路德维希·费尔巴哈:《费尔巴哈著作史著作选》第三卷,涂纪亮译,北京:商务印书馆,1984年,第176页。

⑩ 周晓亮:《休谟及其人性哲学》,北京:社会科学文献出版社,1996年,第58页。

⑪ 周晓亮:《休谟》,长沙:湖南教育出版社,1999年,第14页。

的时间早于斯密的两部著作,应该说休谟影响了斯密更符合逻辑。

这两条路线反映了以儒学为标识的中国哲学在欧洲的传播主要得力于德、法、英三国中的顶尖哲学家,两条路线交集于莱布尼茨其人。莱布尼茨终生热爱中国文化不是偶然的,他与笛卡儿学派的深厚渊源及其在荷兰的游历奠定了他重视中国哲学的基础。荷兰的阿姆斯特丹是启蒙时期中欧文化交流的中心,笛卡儿在那里渡过了大半生直至去世,1658年卫匡国的《中国上古史》也在阿姆斯特丹刊行,莱布尼茨正是在那里结识了斯宾诺莎。沐浴“东方余风流韵”的斯宾诺莎少年时有一位耶稣会士的家庭教师,18世纪法国著名学者阿让斯曾指出斯宾诺莎的“实体”同中国的“理”十分类似,甚至认为它只不过是用西方的“神”直接替换了中国的“理”而已<sup>①</sup>。因此,雅可布逊说:“莱布尼茨以后,东方哲学就成了欧洲哲学的一个基本特色。”<sup>②</sup>

## 二、中国原理被纳入欧洲的思维形式

由上文可知,中欧哲学的对译和中国哲学的西传,实起因于耶稣会士的传教活动所引发的两大文明系统之间的邂逅性相遇。就中国哲学对欧洲的影响来说,“伟大相遇”的史实仅为外证,内证则需要从对中国哲学融入西方哲学学理内部的分析 and 论证中开显出来。

(一)中国“实体”(自然神论)与无神论。西方学界普遍认为,文艺复兴以后,由于新知识(古希腊和东方学)的发现,一场旨在用新的自然概念取代启示神学的运动在欧洲兴起。从根本上讲,这“新知识”乃是由于儒家哲学的输入才激活了欧洲人对它的记忆——“他们发现了中国早在几个世纪前已经明确地解决了问题”,“自然神论和中国热的产生在这一时期的思想中,是并行的潮流”<sup>③</sup>。它力求回答这样的问题:人与宇宙的关系,以及人与人之间的关系能够用除了启示神学之外的其他方案解决吗?或者说,人类思想理性化的进程能够带来某种自然与理性的结合吗?

众所周知,斯宾诺莎的实体就是“自然神”,“自然神”是隐蔽的无神论。这源于斯宾诺莎与笛卡儿共同的学术师承,即自幼接受的教育赋予他们的哲学以浓郁的“东方余风流韵”。笛卡儿从8岁到16岁在耶稣会学校中接受了8年教育,这影响了他的一生,致使“他的著作泛发着一股从柏拉图到当时的任何哲学名家的作品中全找不到的清新气质”<sup>④</sup>。人们从笛卡儿学派的实体论中,不难看到儒家哲学实体的身影,那就是“理”或“道”。

当年来华的耶稣会士虽然“崇先儒拒后儒”,但他们翻译的《四书》,却是经过朱熹注释的,因此不可避免地接受了朱熹新儒学思想。朱熹吸收了中国古代哲学家老子“道”的理念,建立了其客观主义的“理”学体系。在他那里,“理”(实体)具有先验性、超时空性、生物性和主宰性,它为自然和社会立法,但却不是人格化的上帝。“未有天地之先,毕竟也只是理。”<sup>⑤</sup>“形而上者,无形无影是此理;形而下者,有情有状是此器。”<sup>⑥</sup>“所谓浑然全体,无声臭之可言,无形象之可见,何以知其粲然有条如此?盖是理之可验,乃依然就他发处验得。”<sup>⑦</sup>朱熹的这种“理”,按照欧洲人的观点,就是那种以理性实体或物活实体取代“上帝实体”的“自然神论”。莱布尼茨在《论中国人的哲学》一文中,非常准确地利用斯宾诺莎的“实体”来诠释朱熹的“理”,他指出:“中国人的理就是我们在上帝的名称之下所崇拜的至上

① Marquis D'Argens, *Chinese Letters: Translated from the Originals into French* (London: 1741): 89-93; 张弛:《重农主义与中国的自然法》,《学术界》2013年第2期。

② [美]N·P·雅可布逊:《休谟哲学可能受东方影响》,《中国哲学史研究》1986年第1期。

③ Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 224-242.

④ [英]罗素:《西方哲学史》下卷,何兆武译,北京:商务印书馆,1976年,第80页。

⑤ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第114页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册,第3185页。

⑦ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第2779页。

实体”，“要断定中国人是否承认精神实体，我们尤其应该研究他们的‘理’或规范，它是万物的第一推动者和理由，而且我相信它和我们的神的概念是一致的。”“实体”在斯宾诺莎那里就是“神”，但斯宾诺莎的“神”恰恰不是神而是物。莱布尼茨与斯宾诺莎的不同就在于他强调活力论意义上的“精神实体”，他明确提到了《朱子》这本书：“书名为《朱子》的第28卷关于哲学第13页的一段。著者说得非常好：心非气，而气之力。……我想象他的意思是要说：理（姑且这样说）是万物的精华、精力、力量和主要的体，因为他特意把理同气的物质区别开了，在这里好像不意味着原始的精神实体，而是一般地意味着精神实体或隐得来希，即像灵魂那样具有始动性和知觉或行动的规范的能力。”<sup>①</sup>莱布尼茨对朱熹“理”的理解不脱当时欧洲文化背景和欧洲哲学话语传统——“‘理’是一般的精神实体或‘隐得来希’即灵魂”，这简直就是标准的欧式“活力论”和莱布尼茨的“单子”论。显然，这其中有关朱熹哲学的影子。

在谈到朱熹的鬼神观时，莱布尼茨写道：“《朱子》第28卷第2页问：‘这些鬼神是气吗？’他答道：‘它们与其是气本身，还不说是气中有力、活力、主动性。’”“这位中国哲学家在第39页上说，天上的鬼神即天上的帝王叫做神，因为天上的气到处扩散。”“中国人不相信天上有任何生命，有智慧的神，只相信有气，它有主动性或作用。”“中国作者给予神的不仅是力量或主动性，而且还有智慧，因为神让人畏惧、崇敬。把气——即稀薄的物体——看作是神的载物体。……鬼神只不过是气、物质。”“我认为（总的来说），他们古代圣贤的意图是尊敬理或至上的理性。理及其作用到处可见，有时直接在粗笨的物体中，理在这些物体中是这些物体的创造者；有时表现为理本身的使者即下级鬼神，有德性的灵魂就结合在鬼神之上。”<sup>②</sup>从中，我们既读懂了莱布尼茨的“单子论”，也发现了斯宾诺莎的身影——这显然已是一种地道的、欧化的泛神论或自然神论的观点了。“无神论”在欧洲本含贬义，而“自然神论”或“泛神论”作为“无神论”的代名词，则是进步思想家用来反教会、批判有神论的理性工具。

（二）朱熹哲学与“有机论”。当代哲学界一般把英国哲学家怀特海的过程哲学称为“有机哲学”。然而李约瑟却认为：在中西哲学比较中，中国哲学是“有机论”，尤以朱熹哲学为代表；在西方哲学中，莱布尼茨是“有机论”，而且是欧洲哲学史上第一个“有机论”哲学体系<sup>③</sup>。李约瑟指出：莱布尼茨受到了中国哲学特别是朱熹哲学的影响。

正是《中国哲学家孔子》一书，把朱熹哲学推介给了欧洲思想界。该书在《导言》中说：“儒家自汉代以来，在中国具有至高无上的权威，这种权威在明代就集中表现在将程朱理学作为顶礼膜拜的偶像，‘非朱之言不尊’，‘言不合朱子，率鸣鼓而攻之’。”<sup>④</sup>《导言》还介绍了中国哲学的“太极”概念，指出：即便朱熹本人也承认，无论伏羲还是文王、周公，都没有使用过“太极”这一概念，“太极”一词只是孔子自己在《易经》的“附录”<sup>⑤</sup>中写上去的。“太极”即是一个包括着阴阳既对立又统一的辩证体系，朱熹认为，自太极至万物化生，统是一个大源，由体达用，从微至著，内含着对宇宙生成的见解。基于这一点，李约瑟认为，“中国最伟大的思想家朱熹（12世纪）曾建立起一个比欧洲任何思想都更接近于有机哲学的哲学体系”；所谓“有机哲学的哲学体系”，在朱熹之前，中国哲学的全部背景都是如此，在朱熹之后，则有莱布尼茨的哲学如此<sup>⑥</sup>。

所谓有机哲学就是指有生命力的哲学，即贯穿着辩证思维方式的哲学，简言之，有机哲学就是辩证法。在希腊哲学中，亚里士多德的“活力论”即“灵魂说”主要是说明有机体或生物学的理论，而在

① [德]莱布尼茨：《致德雷蒙先生的信：论中国人的哲学》，庞景仁译，《中国哲学史研究》1981年第2、4期—1982年第1期。

② [德]莱布尼茨：《致德雷蒙先生的信：论中国人的哲学》，庞景仁译，《中国哲学史研究》1981年第2、4期—1982年第1期。

③ Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II (Cambridge: the University Press, 1956): 500.

④ 吴孟雪：《柏应理与〈中国哲学家孔子〉》，《中国文化研究》1996年秋之卷。

⑤ 指孔子作的《易传》，即“十翼”。

⑥ [英]李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫译，南昌：江西人民出版社，1999年，第364页。

哲学领域,西方向来是形式逻辑和形而上学思维方法占统治地位,尤其是近代牛顿力学所引发的机械论哲学,更使得希腊哲学的辩证法无人问津了。莱布尼茨哲学的“前定的和谐”命题,是自笛卡尔以来的第一个辩证法命题,其来源于莱布尼茨对朱熹理学的研究,“他(莱布尼茨)的‘预先建立的’和谐说(虽然是有有神论者的词汇写的,但这是当时欧洲环境所必需的),在那些谙熟中国宇宙观的人,便觉得不陌生。万物之间,皆不相互施行作用,它们只在一个和谐的意志下共同活动。此种思想对中国人已不是什么新观念”<sup>①</sup>。所谓“预先”或“前定”,即是先于“神”创世之前而定,这意味着“和谐”是自然秩序,而不是神意,是物质与精神的统一。“单子”既是一种精神实体,同时又是一种具有生命力的物活体,这与中国哲学的“理气合一”、“形神一体”观念完全契合。莱布尼茨在分析了朱熹的“理”与“气”的一些基本特征之后指出:“这里的‘理’似是不指第一类精神实体而指普通的精神体或单子。”<sup>②</sup>“单子”就是“理”,而“理”也就是“单子”。莱布尼茨学说与斯宾诺莎学说最大的不同就是在斯宾诺莎那里只有一个“实体”,而在莱布尼茨那里有无数“实体”,这些“实体”都具有精神性或“能动性”,“能动性是一般实体的本质”<sup>③</sup>。这跟朱熹对“理”、“气”和“太极”的描写具有本质上的同构性,如朱熹说:“太极理也,动静气也。气行则理亦行,二者常相依则未尝相离也。”<sup>④</sup>“天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流。”<sup>⑤</sup>李约瑟指出,正是朱熹的这种思想促成了莱布尼茨的“有机论哲学”。

“有机论哲学”通过“莱布尼茨—沃尔夫学派”在德国思想界有着长达一个世纪的统治,深深地扎根在德国哲学界,康德、费希特、谢林、黑格尔等人,都受其熏陶。马克思曾在给恩格斯的信中明确表达了他对莱布尼茨的敬佩,列宁也曾指出莱布尼茨的“前定和谐”包含着“深刻的辩证法”。康德的“星云假说”,实质上是一种最典型的“有机论的自然观”,恩格斯曾指出,正是康德的“星云假说”在欧洲传统的形而上学的思维方式的观念上“打开了第一个缺口”。其实,康德的有机论的宇宙生成观早在朱熹那里就有过类似表述,如朱熹说:“天地初开只是阴阳之气。这一个气运行,磨来磨去,磨得急了,便拶去许多渣滓。里面无处出,便结成个地在中央。气之清者便为天,为日月,为星辰,只在外,常周环运转,地便在中央不动,不是在下。”<sup>⑥</sup>朱熹反对“神创说”,他指出:“天地万物之理,无独必有对,皆自然而然,非有安排也。”<sup>⑦</sup>朱熹的这种见解远早于康德的有机宇宙生成论。

(三)“理”、“道”、“性”与“理性”。柏应理等人的《中国哲学家孔子》的另一重要贡献就在于它把儒家的“理性”概念介绍到了欧洲。如《大学》第一段的第一句原文为:“大学之道,在明明德,在亲(新)民,在止于至善。”而该书的拉丁译文意为:“伟人们做学问的目的,在于精炼或改进我从上天汲取而来的理性(rationalem naturam),这就如同一面最明亮的镜子,唯有扫除了蒙于其上的邪欲瑕疵,才必然会恢复它那无比的清澈。(伟人们做学问的目的)还在于使人民得到更新或再生(renovando seu reparando),当然,要依靠他们本身的榜样和规劝。(伟人们做学问的目的)还在于立场坚定,保持最大的德行。”这里,“道”译成为“理性”。再如《中庸》第一段的第一句原文为:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”《中国哲学家孔子》译为:“上天置于人们心中的东西叫做理性。这种用理性造成的、并对之加以模仿的东西,叫做法则,或叫做和理性的一致。反反复复、勤劳不辍地按照这种法则实践并亲身遵循之,那就叫做教育或善德之学问。”<sup>⑧</sup>这里把“性”译成“理性”,把“道”译成法

① [英]李约瑟:《中国古代科学思想史》,陈立夫译,第364页。

② [加]秦家懿编译:《德国哲学家论中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,1993年,第81页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《十六—十八世纪西欧各国哲学》,北京:商务印书馆,1975年,第519页。

④ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册,第3128—3129页。

⑤ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,第144页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第119页。

⑦ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第13册,第171页。

⑧ 上述译文转引自吴孟雪:《柏应理与〈中国哲学家孔子〉》,《中国文化研究》1996年秋之卷。

则,并认为其与“理性”一致。从中可以发现:中国哲学的“理性”从传入欧洲起,就被纳入了欧洲化思维的进程,成为欧洲近代哲学“理性”概念的重要源头之一。

实际上,早于《中国哲学家孔子》一书,利玛窦等人在16世纪就把中国哲学的“理”与“道”译成了西文的reason(理性)。17世纪,欧洲哲学界开始广泛使用“理性”,到了18世纪,“理性”成为整个思想界所高扬的一个名词,就像一首乐章中高亢的音符——这是时代的最强音。18世纪的欧洲进入了一个理性的时代,“理性”一词在欧洲虽然有着本土的思想来源,但随着中国哲学的传入,中世纪“理性”(神性)发生了质变,出现了取代上帝的一种“纯粹理性”<sup>①</sup>。所谓“纯粹理性”,一是不受“物性”羁绊,绝对超验;二是不杂任何“神性”,绝对纯粹。而在此之前,欧洲的理性皆不纯粹。谢林说:“我们一定能够——以便回到我们的主题上来——在中国人的意识中找到一种上帝的替代物,更确切地说是一种原始神明的替代物。”<sup>②</sup>欧洲人在经历了黑暗的中世纪后才认识到了“纯粹理性”的存在,而中国却很早就达到了这个境界。

“理性”在希腊和基督教哲学传统中大致有三个用词,一是reason,二是nous,三是logos。基督教神学和经院哲学的“理性”多是用nous和logos,它们都没有脱离“神性”,甚至等同于“神性”,如《圣经》上说“道(logos)成肉身”,nous被理解为“宇宙灵魂”,等等。而reason一般被理解为毕达哥拉斯学派的思想。《中国哲学家孔子》一书在把“道”翻译成拉丁文rationalem(理性)的同时,还用了另一个拉丁字naturam,即“自然性”。因此,在欧洲人的心目中,儒家的“理”张扬了一种“自然律”(natural law),即“天道”,也即“理性”。如:“孔子所说‘天’,即为自然;所说之‘天道’,即为自然的道理;所说‘顺天而行’,即为按自然的道理来行。自然的道理,即理也。”<sup>③</sup>埃德蒙·莱特斯认为在欧洲人吸收儒家思想的学术背景后面,“透过两大学说之间的争论而尤为突出。一派学说是基督教主张的启示说;一派主张18世纪所谓的‘自然道德律’或‘理性’说,此说可溯其源古典希腊罗马。这个争论是西方本土固有,但这个本土争论却为吸收中国思想预先铺设好路途”<sup>④</sup>。可见,欧洲人是基于欧洲固有的“理性”范式来接引、理解和吸收宋明理学之“理”的。

启蒙思想家所推崇的“理性”的流行表明过去被视为“万恶之源”的无神论合法地楔入了欧洲思想界。马克思在《神圣家族》中指出:“比埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学,从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础,他还证明,由清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的。”<sup>⑤</sup>这里所说的“清一色的无神者所组成的社会”就是指的中国社会。笛卡儿学派的另外一位重要人物马勒伯朗士写了一篇《一位中国哲学家与基督教学者的对话》的冗长文章,对话中的一方“基督教学者”可视为马勒伯朗士本人,对话中的另一方“中国哲学家”可视为朱熹的化身。马勒伯朗士把中国哲学的“理”界定为无神论,反对把“理”说成是“上帝”,因为“理”没有脱离物性。马勒伯朗士对朱熹“理”的“物”性认识与莱布尼茨把“理”比拟为“神”的做法从相反的方向上接近了朱熹“理”的本色。因为在朱熹那里,“理”一方面是超验的,“且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”<sup>⑥</sup>,另一方面,“理”与“气”又是不可分的,“天下未有无理之气,亦未有无气之理”<sup>⑦</sup>。莱布尼茨与马勒伯朗

① 莱布尼茨曾把朱熹的“理”称为“至上理性”,所谓“至上理性”即超越任何经验的纯先验的理性,这是“纯粹理性”的第一层含义。“纯粹理性”的另一层含义是不掺杂任何神性的理性,如德国古典哲学家谢林说:“经过宗教原则的彻底转变和市俗化,中国人的意识完全避开了宗教过程,并在一开始即达到了其他民族经过神话过程才能达到的纯理性的境地。”〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,南京:江苏人民出版社,1995年,第150页)从莱布尼茨到谢林,欧洲哲学家曾把这种“至上理性”和“纯粹理性”追溯到中国哲学那里。

② 〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第138页。

③ 宋晞:《中国文化与世界》,第22页。

④ 〔美〕埃德蒙·莱特斯:《哲学家统治者》,《中国哲学史研究》1989年第1期。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷,北京:人民出版社,1957年,第162页。

⑥ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第116页。

⑦ 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,第114页。

士都是有道理的。马勒伯朗士在欧洲近代哲学史上是一个有重要地位的哲学家，“中国哲学所以在18世纪欧洲，变成唯物论和无神论，变成革命的哲学，这一位笛卡儿（按即笛卡儿）中派的麦尔伯兰基（马勒伯朗士）的解释，对于法国百科全书派是有一定的影响的”<sup>①</sup>。

18世纪法国学者雷缪萨<sup>②</sup>曾用希腊哲学中的“逻各斯”（logos）翻译中国哲学中的“道”，黑格尔表示质疑<sup>③</sup>，在他看来，“逻各斯”有神性，而“道”只是物性的抽象，应为“理性”，他写道：“中国人承认的基本原则为理性（reason）——叫做‘道’。”<sup>④</sup>

（四）道德哲学与“实践理性”。罗博特姆说：“柏拉图曾传授过道德法则，但是，柏拉图是理论化的和形而上学的，而孔子则是实践的，却是更重要和更成功的（后来，当伏尔泰对希腊的形而上学抱着嘲笑和鄙夷的态度而转向儒家的实践人文主义时，他支持了这一观点）。”<sup>⑤</sup>16世纪中国哲学初传欧洲时，利玛窦最早把它界定为一种“道德哲学”。到了德国哲学始祖莱布尼茨那里，他对中国的“实践哲学”十分推崇<sup>⑥</sup>，莱布尼茨逝世之后，沃尔夫的哲学统治德国思想界近半个世纪<sup>⑦</sup>，沃尔夫在1721年7月发表了一篇给他带来了厄运的演讲，题目就是《论中国的实践哲学》。沃尔夫说：“中国人的智慧自古以来遐迩闻名，中国治理国家的特殊才智令人钦佩。”“在我们眼中，孔子常常被看作如此伟大的智慧的始祖。这种看法恰恰表明了对中国情况的一无所知。早在孔子前的漫长岁月里，中国已经为自己拥有最卓越的法而自豪了。”这种“法”是什么呢？他认为，这就是“至善的准绳”，是“正派高尚的品德”。沃尔夫宣称：“中国人的哲学基础同我个人的哲学基础是完全一致的。”<sup>⑧</sup>即使在因宣扬中国哲学受到打击之后，他仍然没有放弃对中国和中国哲学的正面评价，事隔24年之后，他又发表了一篇题为《在一个哲学王治理下人民的真正的幸福》的文章。康德作为沃尔夫的再传弟子，虽然开始贬低中国哲学，然而尼采却把他称为“哥尼斯堡的中国人”。这里的“中国人”三字实指“孔夫子”。因为在当时欧洲的语境中，孔子常被称为“中国人”<sup>⑨</sup>。马克思在提到“中国人”时还把他与古希腊哲学家毕达哥拉斯相并论——马克思在《德意志意识形态》中曾说“完善的中国人是共产主义者”<sup>⑩</sup>，这里，“完善的中国人”即指孔子。

那么，究竟怎样看待康德与中国哲学之间这种复杂的关系呢？学者谢文郁认为：“对于尼采来说，康德用德国人的思路表达了中国思想，正在毒害德国人。”康德哲学中究竟哪些要素属于中国思想呢？“我们不难在康德思想中找到儒家的影子。比如，儒家的核心概念‘诚’在康德那里用‘善良意志’来指称；修身养性的根本原则‘率性而动’在康德的‘自我法则’中得到了相当充分的表达。我想，康德思想中的儒家成分还需要更多的研究和讨论；但有一点可以肯定的是，康德消化并吸收了中

① 朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，石家庄：河北人民出版社，1999年，第219页。

② 亚培·雷缪萨（Jean Pierre Abel Rémusat, 1788—1832），法国著名的中国学家。雷缪萨把法显的《佛国记》翻译成法文，他翻译的《玉娇李》法文版本名为《两个表姐妹》；他还翻译了儒家的《中庸》和老子的《道德经》，他把“道”译成希腊哲学的“逻各斯”；他还认为老子的哲学与犹太哲学和毕达哥拉斯哲学相近，相信“老子西行化胡说”，甚至认为西亚哲学和希腊哲学有可能来自老子哲学。

③ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1册，贺麟译，北京：商务印书馆，1996年版，第126页。

④ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Canada: Ontario, 2001): 153.

⑤ Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 239.

⑥ [德]莱布尼茨：《中国近事·序言》，张允熠编：《中国：欧洲的样板——启蒙时期儒学西传欧洲》，合肥：黄山书社，2010年，第237页。

⑦ 康德从幼年时就跟随弗朗茨·阿尔伯特·舒尔茨（Franz Albert Schultz）学习，1732年，又进入舒尔茨任校长的腓特烈学院（Collegium Fridericianum）学习拉丁文。而舒尔茨是沃尔夫的学生，因此，康德算是莱布尼茨的三传弟子。

⑧ [德]沃尔夫：《关于中国人道德哲学的演讲》，张允熠编：《中国：欧洲的样板——启蒙时期儒学西传欧洲》，第255、267页。

⑨ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第37、713页注18。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第312页。

儒家思想。”<sup>①</sup>有意思的是，毛泽东早年也说过：“吾国宋儒之说与康德同。”<sup>②</sup>“康德之意见，吾国先儒之说亦然。”<sup>③</sup>在毛泽东看来，康德“绝对命令”的道德律，就是宋儒的“天理”！

不过，无论康德还是黑格尔，都没有公开承认自己吸收了中国哲学思想要素。在哲学史上，除马克思公开承认他继承了黑格尔又批判了黑格尔之外，主动承认吸收了别人思想的哲学家微乎其微。尤其是康德，他“相当自信地认为，他的思想不是任何其他思想的翻版，而是自成一家的创造。所以，他的道德哲学不提卢梭的贡献，当然也没有必要提及中国儒家思想的贡献”<sup>④</sup>。理性的先验性和至上性、道德的形而上性和实践的自律性以及“止于至善”的终极关怀，等等，这些正是康德哲学能够打通中西的主要隧道。

### 三、中国哲学与黑格尔

以上我们撮要讨论了中国哲学被纳入欧洲思维形式进而转化为欧洲哲学理念的若干内证，实际上，中国哲学（包括佛、道哲学）对近代欧洲哲学思想的渗透远不止这些。单就17世纪以来中欧哲学的融通而言，最不可忽视的是德国哲学，而黑格尔哲学又是德国近代哲学发展的里程碑。因此，我们有必要把黑格尔哲学作为个案提取出来给予专门剖析。

（一）黑格尔哲学的实质。“绝对精神”作为黑格尔哲学的核心范畴，有着基督教的 logos、新柏拉图主义与斯多葛派的 nous 的痕迹，然而，它更依托于笛卡儿、斯宾诺莎以来的欧洲近代哲学之“实体”论的基础和莱布尼茨以来德国唯理论哲学自身的土壤。马克思曾经指出：“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一，即现实的人和现实的人类。”<sup>⑤</sup>跟前辈们的“实体”论不同，黑格尔的“绝对精神”是一个纯粹逻辑概念的推衍，是“主观精神”和“客观精神”辩证否定的对立统一。“绝对精神”在经过了一系列辩证发展的过程之后，最终完成了自我实现和自我认识，它是“理性”的最高阶段。

黑格尔哲学的概念大厦在公式上可以表述为“三一式”，在方法上可以归结为“否定之否定”，在理念上可以概括为“有、无、变”，简而言之，即对立面的统一。相互否定、相互包含、相互转化，相互肯定；你中有我，我中有你，“有”即“无”，“无”即“有”，“有”与“无”合一抱团而成“太极”——这就是“绝对精神”的图式表达。黑格尔在《哲学史讲演录》中认为道家哲学尤其是《老子》一书对“无”的论述值得重视。黑格尔认为，老子的《道德经》不属于儒家经典，但在哲学上却是十分重要的一部书。这部书不仅讲了“理性产生了一，一产生了二，二产生了三，三产生了整个世界”的思想，而且提出了“绝对的原则，一切事物的起源、最后者、最高者乃是‘无’……这种‘无’并不是人们通常所说的无或无物，而乃是被认作远离一切观念、一切对象——也就是单纯的、自然同一的、无规定的、抽象的统一。因此这‘无’同时也是肯定的；这就是我们所叫做的本质”<sup>⑥</sup>。在这里，黑格尔从本体（being）来阐释老子的“无”，认为它就是无规定的“本质”。黑格尔在《逻辑学》中又说：“无是与它自身单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别……无是（being）在我们的直观或思维中；或者

① 谢文郁：《哥尼斯堡的中国人（代序）》，[美]曼弗雷德·库恩：《康德传》，黄添盛译，上海：上海人民出版社，2008年，第13—14页。

② 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿（一九一二年六月—一九二〇年十一月）》，长沙：湖南出版社，1990年，第215页。

③ 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿（一九一二年六月—一九二〇年十一月）》，第128页。

④ 谢文郁：《哥尼斯堡的中国人（代序）》，[美]曼弗雷德·库恩：《康德传》，第14页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第177页。

⑥ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1册，第131页。



不如说无是空的直观和思维本身,而那个空的直观或思维也就是纯有。——所以,无与纯有是同一的规定,或不如说同一的无规定,因而一般说来,无与纯有是同一的东西。”<sup>①</sup>这里,黑格尔关于“无”的观点与其对老子“无”的理解如出一辙。

在西方哲学史上,本来没有“无”这个范畴,正是黑格尔首先把“无”纳入了他的思辨哲学体系。直至后来,海德格尔的“无”也是其存在论中的重要范畴。黑格尔之所以批判康德,是因为康德的“物自体”不可知,悬隔于感性与知性之外。而在黑格尔这里,“物自体”不仅是可知的,而且是能动的、生生不息的、终极的本体——这就是“绝对理念”即太极。

“有无变”、“正反合”、“否定之否定”、“对立统一”,等等,这些辩证命题在黑格尔那里都是指同一事物两种属性的相成相辅,这是黑格尔哲学不同于欧洲传统哲学最显著的地方——在欧洲哲学史上,我们绝难发现“正反合”、“否定之否定”命题的前迹,但对于熟知中国儒、道哲学思维的人来说,这却丝毫不陌生。欧洲哲学的实体论渗进了中国哲学元素,黑格尔的主观辩证法中有着中国式的思维逻辑。要深入探寻这一问题,我们就不能无视中国哲学在近两个世纪期间对欧洲哲学潜移默化的影响,更不能忽略从莱布尼茨以来儒家哲学对德国哲学的渗入。斯宾诺莎的“神”、莱布尼茨的“单子”、康德的“物自体”、费希特的“自我意识”、黑格尔的“绝对理念”,人们从这些众多的“实体”论背后能看到中国哲学“理”、“道”、“心”、“性”、“诚”、“太极”等概念的身影;从莱布尼茨的“前定和谐”到黑格尔的“对立统一”——我们在这种德国式的思辨形式中可以清晰地看到中国哲学的特征。为此,我们有必要揭开黑格尔“西方主义”的面纱而窥其背后的东方主义情结。

(二)黑格尔西方主义背后的东方主义情结。费尔巴哈说过:“谢林学派对东方向往,乃是这个学派的本质特征,与此相反,向往西方贬抑东方,即是黑格尔学派的本质特征。”<sup>②</sup>因此,人们通常认为黑格尔是西方中心主义的代表。实际上,知识渊博的黑格尔从来不否认东方在人类历史上的伟大贡献,他说:“亚细亚在特性上是地球的东部,是创造的地方。”就像太阳从东方升起在西方落下一样,“精神的光明”也从亚洲升起,而它大放光芒却是在欧洲,“前亚细亚最为特异的,便是它没有闭关自守过,将一切都送到了欧罗巴州。它代表着一切宗教原则和政治原则的开始,然而这些原则的发扬光大则在欧罗巴州”<sup>③</sup>。他甚至用“盲人”来隐喻中世纪的欧洲,后者既然得到了启蒙,周围的一切都看清楚了,那么,他现在就要“转而思索它自己内在的东西……他重视他自己内在的太阳,更过于他重视那原来的外界的太阳”<sup>④</sup>。这就是黑格尔强调的“自由的”“精神”。在黑格尔看来,正如太阳自东向西运行,中国是“最东方”的,相当于人类的幼年期,接着是希腊,代表着人类的青年期,罗马是人类的中年期,而以日耳曼为主的欧洲则是人类的老年期。太阳运行的轨迹,也就是“精神”从“一个人”的自由(东方的君主专制)向“全体人”的自由(日耳曼世界)发展的过程。黑格尔用充满诗意的笔调写道:“世界历史从‘东方’到‘西方’,因为欧洲绝对地是历史的终点,亚洲是起点。世界的历史有一个东方……历史有一个决定性的‘东方’,就是亚细亚。那个外界的物质的太阳便在这里升起,而在西方沉没,那个自觉的太阳也是在这里升起,散播着一种更为高贵的光明。”<sup>⑤</sup>黑格尔的“欧洲中心主义”是对人类历史的一种追述,东方是起点,作为“最东方”的中国是“太阳升起的地方”。正像黑格尔所说,东方这个“外界的太阳”潜移默化地变成了他“内在的太阳”。

“内在的太阳”就是深藏内心世界的本质力量。为了深入研究中国,黑格尔在写《历史哲学》时几乎阅读了当时他所能搜集到的所有关于中国的文字材料和译成西文的各种中国经籍。有学者说:

① [德]黑格尔:《逻辑学》,杨一之译,北京:商务印书馆,1966年,第69—70页。

② [德]路德维希·费尔巴哈《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山译,北京:生活·读书·新知三联书店,1962年,第1页。

③ [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第108页。

④ [德]黑格尔:《历史哲学》,第110页。

⑤ [德]黑格尔:《历史哲学》,第110页。

“我们来看一看黑格尔在《哲学史讲演录》和《历史哲学》中所用的有关中国的资料,不得不对他对资料搜集得完整表示惊讶。实际上黑格尔在1822—1823年冬季学期开始在柏林大学讲授《历史哲学》时,他将三分之一的的时间都用在在了准备‘绪论’和‘中国’一章上面去了。”<sup>①</sup>除此之外,黑格尔对前人的中国文化观也是熟悉的,他知晓马可·波罗的游记,就是再往前的中西交通史也有所了解<sup>②</sup>。黑格尔对中国文化和哲学所下的这番功夫,早已为国外学者注意:“黑格尔凭借着这种巨大的参考材料,自己感觉有了不少的知识上的培养,我们现在确实已十分认识中国了。我们已有了中国文学和它的全部生活,以至它的历史之深切的知识。”<sup>③</sup>从黑格尔的《历史哲学》中,人们能够读到他对中国专制统治的揭露和批判,但这并不能掩饰他对中国的推崇和向往。他承认中国历史悠久:“历史必须从中华帝国说起,因为根据史书记载,中国实在是最古老的国家。”<sup>④</sup>他认为在中国实际上不存在贵族阶层,除皇室以外,人人平等;科举选拔官吏的制度值得欧洲人学习,如说:“只有那些机敏的人才能参政。要职都由最具有科学文化知识的人担任,因此中国常常被称为理想的国家,甚至于被当作我们应当效法的样板。”<sup>⑤</sup>他注意到科学和文化在中国受到重视,“如果我们谈到中国的科学,那么我们迎面碰到的便是关于它教育先进、历史悠久的显赫名声。假如我们深入一步,那么我们看到的是:科学极受尊重,确切地说,公开受到了政府发起的高度评价和促进”<sup>⑥</sup>。不过,黑格尔的中国观是矛盾的,他说:“中国人和印度人一样,在文化方面有很高的声名,但无论他们文化上的声名如何大,典籍的数量如何多,在进一步的认识之下,就都大为减低了。”<sup>⑦</sup>

(三)从莱布尼茨到黑格尔。到黑格尔的时代,中国文化和哲学已在欧洲传播了近二百年,欧洲近代理性主义哲学从肇始发展到顶峰。在德国,这是一个由莱布尼茨、沃尔夫公开推崇中国转而走向康德、赫尔德等人公开贬损中国的精神旅程。黑格尔同莱布尼茨一样,对中国的一切怀有好奇心。他同样看重《易经》中所包含的哲学原则,如果说,莱布尼茨从阴阳两爻中看到了“零”与“一”,黑格尔则从中发现了“极抽象的范畴,是最纯粹的理智的规定”,发现了“有”与“无”、“肯定”与“否定”、“正题”与“反题”<sup>⑧</sup>。黑格尔视阳、阴两个爻符互为正、反对立范畴,而阴阳“两仪”出于“太极”,“太极”自然就是“正反合”了。《易传·系辞上》又强调“一阴一阳之谓道”,“道”可谓是“阴”与“阳”的“合题”即“否定之否定”了。这实为中国的阴阳辩证法所独有。

中国哲学的“道”或“太极”,在黑格尔那里就叫“绝对理念”或“绝对精神”。“道”在《周易》哲学中就是“有无变”——“道”从形而上的抽象本体到派生出具体形象的天地万物,变化出无穷的大千世界和精神现象,其逻辑过程与黑格尔的“绝对精神”通过三个环节两次否定而生出自然、社会和精神现象何其相似乃尔!黑格尔在评述《老子》的“道”时透露出他的这一发现。他说:“这派(道家)的主要概念是‘道’,这就是‘理性’。”“‘理性产生了一,一产生了二,二产生了三,三产生了整个世界’”<sup>⑨</sup>——在《老子》的生化公式中,“一”是正题,“二”是反题,“二”是对“一”的扬弃,但却保留着、包含着“一”;“三”是“二”的否定,但是“三”既留着“一”又包含着“二”和前两项的部分要素,这是一个“否定之否定”的圆圈。黑格尔还分析了《老子》中“万物负阴以抱阳,冲气以为和”这句话,说:“到了这里,还有

① 李雪涛:《论莱布尼茨、黑格尔和雅斯贝尔斯对中国的认识——德国思想家对中国认识的范式转换》,张西平主编:《莱布尼茨思想中的中国元素》,郑州:大象出版社,2010年,第195—196页。

② [德]威泰福格尔:《黑格尔的中国观》,叶青编:《黑格尔:其生平其哲学及其影响(附费尔巴哈)》,上海:辛垦书店,1935年,第429页。

③ [德]威泰福格尔:《黑格尔的中国观》,叶青编:《黑格尔:其生平其哲学及其影响(附费尔巴哈)》,第429页。

④ [德]黑格尔:《历史哲学》,第122—123页。

⑤ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Canada: Ontario, 2001):141.

⑥ [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,第129—130页。

⑦ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第118页。

⑧ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第120—121页。

⑨ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第125—126、128页。

两点需要提说一下。第一,我曾引证了‘三’,因为在那里我们想要看出别的类似这种形式的发生和起源……第二点需要说明的,这个 IHV 是绝对的来源,是‘无’……‘无’同时也是肯定的,这就是我们所叫做本质。”<sup>①</sup>黑格尔认为他的哲学“本质”就是《老子》哲学的“无”,这非常值得玩味!

有趣的是,列宁在批判波格丹诺夫时,曾指出黑格尔的“绝对理念”就是把康德的唯心主义的一切矛盾和费希特一切弱点集中起来,“编成了一条中国式的辫子”<sup>②</sup>。而最早注意到黑格尔哲学与中国哲学之间极其相似的人恰是马克思和恩格斯。恩格斯曾写道:“现代泛神论,也就是说,黑格尔,在中国人(孔夫子——引者注)和犹太教徒那里已经可以找到……”<sup>③</sup>1850年,马克思和恩格斯在他们合写的一篇《国际述评》中再次写道:“中国的社会主义跟欧洲的社会主义像中国哲学跟黑格尔哲学一样具有共同之点。”<sup>④</sup>既然黑格尔哲学与中国哲学“具有共同之点”,那么,令人费解的是:为什么黑格尔对中国哲学的公开回应却是一种极力贬低的评价呢?这也是发人深思的。对此我们可以这么看:

首先,黑格尔成长于欧洲“中国热”流行的时代,他的前辈们对中国哲学和文化的正负两方面评价在他的思想中都有体现。我们发现,黑格尔对中国哲学的批评也不全是他自己的观点,其中相当一部分是借用了别人的说法。其次,“中国热”的消退归根到底取决于西方资本主义的强势崛起和中国国势的急剧跌落,黑格尔逝世不久,中英鸦片战争爆发,中国从此沦为西方的半殖民地,时过境迁,西方人很少再会赞美自己的“手下败将”,相反,侮辱、贬低中国人和中国文化的西方主义和种族主义言论成为时尚,黑格尔的中国观不可能脱离这一时代背景。例如,他读过英使马戛尔尼1793年使华的笔记和1798年出版的该使团副使斯当东的使华纪实,这对当时欧洲的“中国迷”可谓是当头一瓢冷水,“中国热”沉寂下去,批判甚至抹黑中国之风一时流行起来。

再者,学者的特殊心态也不容忽视。黑格尔一再贬低中国哲学,斥责这些东西“枯燥”、“空虚”、“原始的理性”,他对此“不感兴趣”,云云。但他又写道:“在当代和近代的宗教和神话里、重知的和神秘的哲学里,我们可以感到愉快,因为在这些形态里可以发现理念……一个人如果把从别人那里学来的东西算做自己的东西,他愈要反对或贬斥那些东西。或者宁可说,他是被刺激起来反对它们的,因为他的见解是从别人的见解造出来的。”<sup>⑤</sup>可见,探讨两种思想体系之间有无相互影响和彼此吸收,绝不能依据学者本人的表白,而主要应取决于两类证据,一是外证,二是内证。外证指二者之间是否曾在事实上建立起客观联系和信息交流,内证即在学理上看它们有无共同之点或相似之处。如果内、外证都有,还要看发明者孰先孰后。从事实和逻辑一致的角度来看,相比有着二千多年历史的儒、道哲学,黑格尔哲学显然是后来者,但同时又是超越者。

#### 四、结 语

始于四百年前的中西哲学的“两极相联”和“伟大相遇”,以及欧洲哲学家对中国哲学的回应,对欧洲近代哲学产生了重要影响,其显著标志便是在哲学领域用“理性上帝”取代了“神本上帝”。启蒙时代的欧洲思想界所需要的正是一个被理想化了的的中国,他们运用来自中国的“理性”和无神论哲学作为反封建、反教会的思想武器。在此过程中,西方思想家所看重的中国哲学“原则”,逐渐融入新生的欧洲哲学范畴,被纳入西方的思维形式,中国元素被深深嵌入了西方语境的深处。

英国剑桥大学于1998年出版了《剑桥17世纪哲学史》,该书在第一部分“17世纪哲学的语境”中列出了导致欧洲近代哲学产生的三大要素,其中就包括中国文化西传和欧洲思想界对中国文化的回

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1册,第130—131页。这句话中的IHV三个字母分别汉语“夷”“希”“微”的拉丁文发音的第一个字母。这三个汉字出自《老子》第十四章:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。”

② 《列宁选集》第2卷,北京:人民出版社,1992年,第175页。

③ 《马克思恩格斯全集》第41卷,北京:人民出版社,1982年,第545页。

④ 《马克思恩格斯全集》第7卷,北京:人民出版社,1959年,第265页。

⑤ [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1981年,第16—17页。

应作为重要背景之一被单独列为一章。该章认为在欧洲近代哲学的形成过程中,中国哲学是一个重要的影响因素和思想资源,西方从此“获得了儒家哲学中非常顶尖的知识”<sup>①</sup>。罗博特姆回顾了儒家思想对法国、德国和英国影响的证据,认为中国哲学的重要影响在17世纪欧洲的三种运动中可感受到它的存在:(1)激发了针对基督教基本教义的批判精神;(2)唤醒了对个人与国家关系问题的兴趣;(3)意识到了学者在社会结构中的地位<sup>②</sup>。这三种运动的学理依据皆得力于理性主义思潮的兴起。

西方哲学无疑有着自身的大本大源与发展理路——这主要得力于希伯来文化即“犹太—基督教”传统,但以儒学思想为主的中国哲学的输入,则与文艺复兴时期被重新发现的希腊思想共同形成了理性时代“两个平行”的推动力,致使欧洲思想界执牛耳的重要思想家如莱布尼茨及其后学以及伏尔泰等人“都毋庸置疑地受到了中国思想的影响”<sup>③</sup>。“启蒙思想家们的兴趣是要在中国发现普世主义的内容,是要从犹太——希腊——基督教传统之外汲取榜样。他们了解中国并非出于自我兴趣,而是要从中国文化中挖掘资源来推动启蒙运动的发展。”<sup>④</sup>美国学者孟德卫说,启蒙哲学家们认为诸如基督教那样依靠神的启示和信仰的宗教是造成许多社会问题的祸根所在,因此,“启蒙思想家寻求用自然神论(理性宗教)来替代基督教(启示宗教)”<sup>⑤</sup>,中国哲学便成了他们的依皈。“启蒙哲学家们赞美儒家道德,认为它无须借助宗教便能教导人们是非对错。事实上,启蒙哲学家们简直把孔子当作他们的圣人。”<sup>⑥</sup>

欧洲的启蒙哲学家们还认为,中国的基于道德理性的政府正是欧洲中世纪世袭领主制所最缺乏的。在欧洲的中世纪,平民无法进入政治圈子,反观中国,官员皆由考试录取而来,官员即学者,学者即官员,中国的政治体制为平民进入统治阶层铺设了通道,这种官僚科层体制是中国在人类历史上的首创,因此,他们高度赞美中国不拘一格选拔人才的科举考试制度:“儒学体系中最让欧洲人感到欢欣的要素之一就是学者在中国的地位。欧洲大陆的学者们的这种共识可以追溯到17世纪晚期启蒙运动开始之时……这个东方帝国就被视为是一块摧毁了政治家和学者之间樊篱的土地。当伏尔泰在政治改革的领域中小心翼翼地探索时,他把‘哲学家’做王的中国作为理想国,并以此提议选拔‘启蒙哲学家’出任内阁部长。伏尔泰被称为‘费尔梅的孔夫子’,这只不过表达了一个多世纪以来知识分子阶层内心中的一种向往而已。”<sup>⑦</sup>当我们发现文官制度在19世纪的英国突然平地而起,知识分子以平民身份也可“封官加爵”时,我们就更不能忽视中国元素对欧洲文化的实质性渗透了。

事实上,欧洲哲学正是从17世纪才开始真正走向了实践理性和主体性的发展道路。自沃尔夫、康德以来,道德哲学和人文主义已经成为西方哲学的主流,纯逻辑的本体论则渐次让位给自然科学而沦为工具理性。当我们听到人们谈论普遍道德和“全球伦理”的重建时,我们就无法否认儒家哲学至今仍具备的普遍性价值;“当弗兰克说出当时(16—18世纪)的中国是世界经济的中心时,在中国学术界引起轩然大波,一些学者极为震惊。这种看法自然无法理解中国传统文化,尤其是儒家文化为何被启蒙思想家所接受、所赞扬……”<sup>⑧</sup>。对于中国思想在欧洲社会进步中所发挥的“他山之石”的重

① D. Carber & M. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth - Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 88.

② Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 238.

③ Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 242.

④ [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,第174页。

⑤ [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,第169页。

⑥ [美]孟德卫:《1500—1800中西方的伟大相遇》,第174页。

⑦ Arnold H. Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 4, no. 3 (1945): 241.

⑧ 张西平:《启蒙思想与中国文化——16—18世纪中国文化经典对欧洲的影响再研究》,《现代哲学》2014年第6期。

要作用,欧美人并不忌讳这一史实:“实际上,当时,中国的考试制度和儒家伦理观给欧洲留下的印象,较之欧洲的科学和数学给中国留下的印象,要深刻得多。”<sup>①</sup>

然而,从19世纪末至整个20世纪,西方哲学又出现了新的危机。理性主义复兴导致了欧洲近代哲学革命,它的进一步发展则走向了反面:传统形而上学被强力“拒斥”,工具理性和科学主义思潮泛滥,哲学本体论已不再具有知识论价值和实际意义。恩格斯早在19世纪80年代就预告了哲学的终结,进入20世纪,许多知名哲学家都相继从各自的学理角度进一步断言哲学终结,如海德格尔所言:“尼采把他自己的哲学标示为颠倒了柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒,哲学达到了它的最极端的可能性,哲学进入其终结阶段了。”<sup>②</sup>然而,与西方相比,中国始终是一个哲学的民族。在西欧尚处在神学(宗教)时代之际,中国则已进入以伦理为核心的哲学时代。诚如冯友兰先生所讲,中国文化从根本上看就是一个以哲学代宗教的文化,“一条比宗教提供的途径更为直接的途径……通过哲学而熟悉的更高价值,比通过宗教而获得的更高价值,甚至要纯粹得多,因为后者混杂着想象和迷信。在未来的世界,人类将以哲学代宗教,这是与中国传统相合的”<sup>③</sup>。其实,19世纪的西方学者也有类似的认识,德国哲学家谢林就曾断言中国人因为避开了西方人经过宗教的曲折历程,才获得了纯粹理性。西方理性主义哲学达到顶峰之后,随之而来的是现代实证主义、分析哲学和非理性主义哲学的峰起,经过一百多年的发展,其积弊之重延宕至今呈现出深层次危机,要么以唯科学主义、工具理性、物化思维、人的本质力量的异化体现人的“在场”,要么以张扬唯意志论、直觉论、“现象学”的“存在”还原意识之人,甚至把哲学碎片化为一种纯粹的语言分析工具,等等。现代西方哲学在“拒斥形而上学”中把真正的哲学抛弃了,人类得以“安身立命”的大道理没人讲了,正如德里达所说:哲学被解构得不再是哲学了,以至于其解构主义也不是哲学,只能算作一种“思想”了……<sup>④</sup>。人们开始呼吁“重建形而上学”。“重建形而上学”离不开中国哲学的在场,三百多年来,从莱布尼茨到海德格尔,相当一批欧洲主流哲学家无不把欧洲思想界寻求支援力量的关注目光一再投向中国,试图从跨文化角度汲取东方的智慧和营养。

然而,基于跨文化的视角,我们应着眼于人类理智共性的“普照的光”,而不是拘泥于对中国哲学文本所谓绝对正确、无误的理解或诠释。且不说当年莱布尼茨、伏尔泰、沃尔夫以及他们的后来者黑格尔、海德格尔等人在异质文化的隔膜下无法完整、准确地理解中国儒家的经典,就是今天的中国人又何尝能够真实无误地完全理解自己祖先的坟典呢?中西之间存在着一个文化沟壑,古今之间存在着一个文化沟壑,日耳曼人的近代欧洲与古希腊、古罗马之间也存在着一个文化沟壑,因此,跨文化的哲学交流,重在思想的启蒙、启发、启示。跨越沟壑的文化传播和交流既为一种同质的共求,更是一种异质的互补,唯有如此才能对人类的文化总量有所增益,对其品质有所提升。由此来看,欧洲哲学对中国哲学的需求不在于原汁原味地照搬,而在于后启蒙的创造性转化和创新性发展。同理,当今中国哲学对西方哲学的吸收,也当如此。

[责任编辑 邹晓东]

① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史》,吴象婴、梁赤民译,上海:上海社会科学院出版社,1999年,第79页。

② [德]海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴译,上海:上海三联书店,1996年,第1244页。

③ 冯友兰:《中国哲学的精神》,上海:上海文艺出版社,1998年,第312页。

④ 杜小真、张宁肯编:《德里达中国讲演录》,北京:中央编译出版社,2003年,第82页。

# 论隋炀帝的南方文化情结

——兼与唐太宗作比

牟发松

**摘要:**隋炀帝对南方人文成就的高度评价,对南方文学的企羡和仿习,与关陇集团领袖人物如宇文泰、苏绰乃至其父隋文帝的态度极为不同。隋炀帝的南方文化情结最集中地体现在他对江都的特殊情感上,不妨径称为“江都情结”。炀帝继位初发动的营建东都、开凿运河、游幸江都等大型系列工程,诚然有着深刻的地缘政治、经济地理以及文化战略背景,但也与炀帝的江都情结有着直接而密切的关联,惟其如此,这些工程的合理性及其对后世的积极影响,也往往被忽视。炀帝选择江都作为葬身之地,即因江都是其事业发迹之所,精神故乡所在,文化情感所系,在某种意义上他是为江都情结而殉身。隋炀帝与唐太宗在诸多方面,包括南方文学好尚上,极其相似,但在如何处理个人的文化兴趣与治国理政的关系上,二人表现迥异。它从一个侧面透露了有诸多相似之处的唐太宗和隋炀帝,在政治成就和历史评价上何以如此迥异,而历史也昭示,没有隋朝的暴君炀帝作反面教员,就不会有唐代的明君太宗。

**关键词:**隋炀帝;江都情结;南方文化;唐太宗

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.07

## 一、隋炀帝的南方文化情结(江都情结)——从《区宇图志》的编撰谈起

隋炀帝大业(605—618)初年继帝位伊始,便“敕内史舍人窦威、起居舍人崔祖潜及龙川赞侯伯伟等三十余人,撰《区宇图志》一部五百余卷”。这部可能是中国历史上最早的全国性地理总志,“叙山川”、“郡国、城隍,皆附有图,同时记有诸郡的物产土俗。大业五年(609)书成上奏,不料“帝不善之”,并遣内史舍人柳述宣敕指责窦威等。问题出在其中的《丹阳郡风俗》部分,炀帝敕称:

昔汉末三方鼎立,大吴之国,以称人物,故晋武帝云,江东之有吴会,犹江西之有汝颖,衣冠人物,千载一时。及永嘉之末,华夏衣纓,尽过江表,此乃天下之名都。自平陈之后,硕学通儒,文人才子,莫非彼至。尔等著其风俗,乃(以吴人)为东夷之人,度越礼义,于尔等可乎?然于著述之体,又无次序。各赐杖一顿。<sup>①</sup>

敕文的重点,是批驳“以吴人为违背礼义的东夷”的观点,属于编撰者对南方风俗文化的价值评断问题,至于“属辞比事”、著述体例次序等编撰技术问题,在此不论。我们知道,丹阳郡治为六朝故都建康,亦是东晋以来扬州驻节之地,是南方的政治、文化中心所在,因而对丹阳郡风俗的贬抑,实意味着

**作者简介:**牟发松,华东师范大学历史系教授(上海 200241)。

<sup>①</sup> 上引分别见:《隋书》卷七十七《隐逸·崔廓传》附《崔暅传》,北京:中华书局,1973年,第1757页;《玉海》卷十五《地理·地理书》“《隋区宇图志》”条,南京:江苏古籍出版社,1987年,第286页;《太平御览》卷六〇二《文部·著书下》引《隋大业拾遗》,北京:中华书局,1960年,第2710—2711页。按《隋大业拾遗》,即唐杜宝《大业杂记》别名,详见牟发松:《关于杜宝〈大业杂记〉的几个问题》、《〈大业杂记〉遗文校录》,俱载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编:《魏晋南北朝隋唐史资料》第15辑,武汉:武汉大学出版社,1997年。下文引用《大业杂记》,均据牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

对以扬州为代表的六朝南方文化的贬抑。敕文指出孙吴时期江东“衣冠人物，千载一时”，东晋南朝的建康更是“华夏衣缨”荟萃的“天下名都”，首冠全国的人才高地。自古号称“汝颖多奇士”，汉晋之际的颍川更是名士辈出<sup>①</sup>，炀帝认为孙吴时期江东人物足以比肩汝颖，东晋以降更是有过之而无不及，可知他对吴人、吴地的人文成就评价极高，辩护有力且有理有据。

前承西魏北周的隋唐皇朝，本以关陇集团为统治核心。领衔《区宇图志》的窦威，两《唐书》有传<sup>②</sup>，出身北族勋贵，是写作班子中关陇集团的代表。其次是崔祖潜，名贇，以字行，附于《隋书》卷七十七其父《崔廓传》中，出自山东著姓博陵崔氏。可知主持《区宇图志》修撰的皆出身于关陇集团及山东大族，当时虽“天下大同”，修撰者仍不免“关中旧意”或曰“关中本位”思维<sup>③</sup>，“以吴人为东夷”。

下敕指责之外，炀帝还给了参撰诸人“各赐杖一顿”的行政处罚，并同时改组了《区宇图志》的写作班子，以“内史侍郎虞世基总检”，即任主编，总其事的还有给事郎许善心，并调集十多位秘书学士参与编撰，其中袁朗序蜀郡风俗，杜宝序吴郡风俗。其结果得到炀帝好评：“学士修书，颇得人意，各赐物二十段。”主持重修的虞世基、许善心，以及参撰者袁朗、虞绰、姚思廉等，均出自江左名门“冠族”，“南土誉望”<sup>④</sup>，即上引炀帝敕文中所谓“平陈之后”自建康入隋的“硕学通儒、文人才子”。杜宝邑里不明，他受命序吴郡风俗，自然应当是与吴郡有较深关系的人物<sup>⑤</sup>。由他们主持或执笔修撰南方风俗，自然不会再出现“以吴人以东夷”之类的问题，故“颇得”炀帝之“意”。总之，从《区宇图志》的修撰可见隋炀帝对南方文化的崇尚<sup>⑥</sup>。炀帝虽然出自关陇集团并为其最高政治代表，但对于汉隋间南北分裂时代南北文化的评价，其南方立场十分坚定，扬南抑北的倾向至为明显。

关于隋炀帝杨广，先行研究积累了丰厚的成果<sup>⑦</sup>。如所周知，杨广16岁即娶“有智识，好学解属文”的梁朝宗室之女萧妃，20岁以行军元帅统率诸军平定陈朝，复于次年出任驻治江都的扬州总管，先后坐镇东南达十年之久。“王好文雅”，在扬州任上招引以柳擘为首的南方文士，如诸葛颖、虞世基世南兄弟、王胄、朱珽等，多达百余人，“以充学士”<sup>⑧</sup>。此间炀帝“食吴饌”<sup>⑨</sup>，“言习吴音”，“好为吴语”<sup>⑩</sup>，“属文为庾信体”，所作诗文往往经藩邸学士润色、加工甚至论难、“诋诃”<sup>⑪</sup>，并与他们唱和不辍。正是由于青年时代长期浸润于江南山青水秀的自然环境和优雅浓郁的文化氛围，因而他对南方

① 魏征等撰：《晋书》卷一一八《姚兴载记下》，北京：中华书局点校本，1974年，第3000页；胡宝国：《汉晋之际的汝颖名士》，《历史研究》1991年第5期。

② 刘昉等撰：《旧唐书》卷六十一《窦威传》，第2364页；欧阳修、宋祁：《新唐书》卷九十五《窦威传》，第3844页。均为中华书局点校本，1975年。

③ “关中旧意”，见王利器：《颜氏家训集解》卷二《风操篇》，上海：上海古籍出版社，1980年，第81页。陈寅恪先生提出的“关陇集团”、“关中本位政策”等命题为治史者所周知，兹不赘注。

④ 房玄龄等撰：《隋书》卷六十七《虞世基传》，同书卷五十八《许善心传》，卷七十六《文学·虞绰传》，第1569、1424、1738页。李延寿：《北史》卷八十三《文苑传》史臣“论”，北京：中华书局，1974年，第2817页；刘昉等撰：《旧唐书》卷一九〇上《文苑上·袁朗传》，同书卷七十三《姚思廉传》，第4984、2592页。上引《玉海》卷十五“隋区宇图志”条，上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

⑤ [日]中村裕仁：《大业杂记研究》，东京：汲古书院，1995年，第105页。又炀帝曾“别敕学士杜宝修《水饰图经》十五卷”，“采古水事七十二”，其中有“曹瞒浴淮水击水蛟”、“刘备乘马渡檀溪”、“吴大帝临钧台望葛玄”诸水饰，杜宝于曹操、刘备皆直呼其名，独于孙权称“吴大帝”，亦可见其明显的地域倾向，与上揭炀帝敕文中“大吴之国”的称呼同调。“水饰图经”见上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》，司马光编著：《资治通鉴》卷一八三《隋纪》炀帝大业十二年三月，北京：中华书局，1956年，第5702页。

⑥ 参见唐长孺：《论南朝文学的北传》，《武汉大学学报》1993年第6期；上揭牟发松《关于杜宝〈大业杂记〉的几个问题》。

⑦ 重要专著有《剑桥中国隋唐史》第二章《隋朝》（芮沃寿执笔），北京：中国社会科学出版社中译本，1990年。胡戟：《隋炀帝的真相》，北京：北京大学出版社，2011年（初名《隋炀帝新传》，上海：上海人民出版社，1995年）。袁刚：《隋炀帝传》，北京：人民出版社，2016年。Victor Cunrui Xiong（熊存瑞），*Emperor Yang of the Sui Dynasty: His Life, Times, and Legacy* (State University of New York Press, Albany, 2006)。相关专题论文众多，下文将择其重要者随文注出。

⑧ 房玄龄等撰：《隋书》卷五十八《柳擘传》，第1423页。

⑨ 炀帝大业年间，吴郡曾贡献多种海产，当时有口使使大都督，由会稽人杜济充任。详见上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

⑩ 房玄龄等撰：《隋书》卷二十二《五行志上》，第625页；司马光编著：《资治通鉴》卷一八五《唐纪》高祖武德元年三月，第5775页。

⑪ 房玄龄等撰：《隋书》卷五十八《柳擘传》，同书卷七十六《文学传》庾自直、王胄各人本传，第1423、1741—1742页。

人文情有独钟,并通过与南方文士零距离的密切接触,熟练掌握了南朝的文学技能。被立为太子后江都撤藩,杨广偕其藩邸南士、典籍北上帝都,这些北来的南方文士们一直在他的主持下从事著述。炀帝即位以后,他们继续致力于皇朝图书的校理与修撰,先后推出30余部、17000余卷大型图书,如100卷的《桂苑珠业》,400卷的《长洲玉镜》,上揭多达千余卷的《区宇图志》等。这批新书无论在文笔、体例、义理上,还是在抄写、装帧上,号称“冠绝古今”,“自汉已来讫乎梁,文人才子诸所撰著,无能及者”,“其新书之名,多是(炀)帝自制,每进一书,必加赏赐”<sup>①</sup>。可见炀帝对上述文化工程不仅仅是主持、资助,而且亲自参与其事。也正是出于对南方文化的企羡,隋炀帝往往以新撰图书与南朝同类书籍相比较,力图超越之<sup>②</sup>。隋炀帝朝,北来南士不仅是诸多大型文化工程的主力,南朝文学风气因之而弥漫朝野,而且他们还是隋炀帝统治集团中“最有权势”的核心层,其中虞世基“专典机密”,几乎垄断了皇帝诏敕的草拟及“四方表奏”的批复处理大权,包括吏部用人的“与夺”之权。他与同样来自南朝的裴蕴,名列“参掌朝政”的“五贵”之中。来自南朝的东宫学士柳眀,在炀帝即位后即拜秘书监,与炀帝“恩若友朋”。虞绰、虞世南、庾自直、蔡允恭等四位南方文士则“常居禁中,以文翰待诏”<sup>③</sup>。

炀帝“好学,善属文”,“属文为庾信体”,既“好读书著述”,又颇具文学天赋,故自称“与士大夫高选”,比拼文才,也可当选为皇帝<sup>④</sup>。关于隋炀帝诗文的风格、文体及其变化,史载不无相互矛盾之处,研究者的意见也不尽相同<sup>⑤</sup>。然而周隋唐初,以徐陵、庾信为代表的“江左余风”,是“世俗以此相高,朝廷据兹擢士”、朝野流行上下同风的主流文学形式<sup>⑥</sup>。隋炀帝及其藩邸南士洋溢着“江左余风”的文学作品,正是代表着当时文学的主流。另一方面,可能是出于迎合隋文帝厌恶南朝华丽夸饰文风的政治倾向和审美趣尚,隋炀帝在文学创作中着意与梁陈宫体的“浮丽”、“轻侧”文风保持一定距离,不少作品的确是“并存雅体,归于典制”,“发言降诏,辞义可观”,并通过相互酬唱和品评,影响到其他南方文士的创作<sup>⑦</sup>。这就不仅代表着当时文学的主流,而且还在某种程度推动了文学的南北融合及发展变化。进士科的设置被认为是科举制产生的最为重要的标志,而进士科即为隋炀帝所创<sup>⑧</sup>。进士科特重文才,“判别文才优劣的准绳则是《文选》所崇尚的骈俪有韵之文”,入唐后更是“专用诗赋”,《文选》被视为诗赋的典范<sup>⑨</sup>。而《文选》学虽“大兴”于唐却发源于隋。隋唐间的《文选》学大家曹宪,正是活跃于隋炀帝时代,先后受到炀帝、唐太宗的推重<sup>⑩</sup>。总之,进士科的创置及进士程文以《文选》为典范,也反映了创立者隋炀帝的南朝文化好尚。

隋炀帝的南方文化好尚,也与萧皇后的影响有关。除了语言、文学方面的交流、切磋外,出身梁

① 上引分别见《资治通鉴》卷一八二《隋纪》炀帝大业十一年正月,第5694页;《隋书》卷七十六《文学·虞绰传》,第1739页;刘昉等撰:《旧唐书》卷一八九上《儒学·曹宪传》,第4945页。上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

② 隋炀帝曾同《长洲玉镜》的编纂者柳顾言讨论此书与南朝同类书籍《华林遍略》的优劣,认为《玉镜》质量明显高于《遍略》。上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

③ 房玄龄等撰:《隋书》卷六十七《虞世基传》,同书卷四十一《苏威传》,卷七十六《虞绰传》,第1572、1188、1739页;司马光编著:《资治通鉴》卷一八〇《隋纪》炀帝大业二年七月条,第5624页。参见上揭《剑桥中国隋唐史》,第122页。

④ 房玄龄等撰:《隋书》卷三《炀帝纪上》,同书卷二十二《五行志上》,卷五十八《柳眀传》,第59、625、1423页;司马光编著:《资治通鉴》卷一八二《隋纪》炀帝大业十一年正月,第5694页。

⑤ 上揭唐长孺《论南朝文学的北传》;[美]宇文所安:《初唐诗》,贾晋华译,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第17页;杨焄:《隋炀帝“非轻侧之论”试解》,《中州学刊》2001年第5期。

⑥ 房玄龄等撰:《隋书》卷六十六《李谔传》,第1544—1545页。上揭唐长孺《论南朝文学的北传》。

⑦ 房玄龄等撰:《隋书》卷七十六《文学传序》,《王胄传》,第1730、1741—1742页;司马光编著:《资治通鉴》卷一八一《隋纪》大业六年正月,第5649页。

⑧ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一〇一《薛登传》,第3138页。刘海峰:《科举制的起源与进士科的起始》,《历史研究》2000年第6期;高明士:《隋唐贡举制度》,台北:文津出版社,1999年,第45—55页;金滢坤:《中国科举制度通史·隋唐五代卷》,上海:上海人民出版社,2015年,第65—70页。

⑨ 详见唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》第三篇第二章第三节“科举制”,武汉:武汉大学出版社,1993年。

⑩ 房玄龄等撰:《隋书》卷七十五《儒林·何妥传》附《萧该传》,第1715—1716页;刘昉等撰:《旧唐书》卷一八九上《儒学·曹宪传》,第4945页。清儒阮元《扬州隋文选楼记》称“扬州旧城文选楼、文选巷,考古者以为即曹宪故宅”,旧《图经》称“炀帝幸焉”,详见顾农:《隋炀帝与〈文选〉学》,《国学》2013年第8期。



朝皇室的萧氏可能还要给炀帝介绍南方的生活方式。尽管唐代官修《隋书》极力突出隋炀帝荒淫的一面<sup>①</sup>，但综合现有资料来看，正宫萧皇后不仅从未受到冷落，而且始终为炀帝所宠爱，从萧后在炀帝晚年时所作《述志赋》极言自己所受“宠禄”之深，即可见知。论者甚至还认为萧后是杨广的“终身伴侣和知心人”，以致隋炀帝爱屋及乌，热爱南方文化几乎到了着迷的地步<sup>②</sup>。萧妃之外，炀帝所追求、喜爱的文帝后宫宣华夫人陈氏、容华夫人蔡氏，陈后主张贵妃及沈皇后，皆为江南人，大业后期炀帝又密诏南方诸郡“简阅”、进贡“江淮民间美女”<sup>③</sup>，可见炀帝对南方女性特别是江南才女情有独钟。

隋炀帝的南方文化情结，最集中地体现在他对江都的特殊情感上，不妨径称为“江都情结”。隋文帝灭陈后，下诏将六朝故都建康的“城邑宫室”，“并平荡耕垦”，“更于石头城置蒋州”，将扬州移置到长江北岸的江都，设大总管，统领江淮“四十四州诸军事”。如前所述，杨广被立为太子前长期驻镇江都<sup>④</sup>。大业元年(605)三月，东都尚在紧张修建中，炀帝又征“发河南诸郡男女百余万”修建通济渠，以沟通黄、淮，同时发淮南民十余万开邗沟，以沟通淮、江。同年八月壬寅(十五日)，炀帝便从洛阳乘龙舟下江都，则通济渠、邗沟两大运河工程不到半年即告竣工，从此经长安过洛阳抵江都，可直航到达，沿途“置离宫四十余所”。炀帝一下江都，作为称帝后的第一次故地重游，场面极其壮观，帝、后所乘龙舟、水殿及其他楼船多达数千艘，“殿脚”(纤夫等服役人员)及两岸翊卫士兵等不下三十余万，五百里内州县“皆令献食”<sup>⑤</sup>。这只浩浩荡荡的船队，实为飘流于运河中的宫殿及百官机构。十月抵江都，下诏“赦江淮已南，扬州给复五年，旧总管内给复三年”，显示出是一次怀旧、感恩之旅。次年正月的元会，即在江都宫正殿成象殿举行。大业六年(610)炀帝二下江都，“宴江淮已南父老”之外，又下“制江都太守秩同京尹”，将江都提升至与西京长安、东都洛阳同等的地位<sup>⑥</sup>。同时又下敕“穿江南河”，“自京口(镇江)至余杭郡(杭州)八百余里”，拟通龙舟以“东巡会稽”<sup>⑦</sup>。

前承文帝二十余年治平之世，隋朝国力臻于极盛。故炀帝两下江都，虽“差科”繁重，尚因“天下丰乐”，“未足为苦”。然而到了大业十二年(616)隋炀帝拟三下江都之时，经三征辽东之役，军队厌战，民不聊生，“反者多于猬毛，群盗所在蜂起”<sup>⑧</sup>，自然引起朝野极度不满。早在大业十一年(615)，炀帝就下令江都重新制造在杨玄感之乱中被烧毁的龙舟、水殿，“制度仍大于旧者”；大业十二年正月，又诏毗陵(常州)郡建宫苑，“仿东都西苑之制而奇丽过之”；“又欲筑宫于会稽”<sup>⑨</sup>。所有这些显然都是为放弃两京退保江都甚至偏安江南作准备。大业十二年七月，炀帝决意南下，“朝臣皆不欲行”。右候卫大将军赵才“自以荷恩深重，无容坐看亡败”，劝谏炀帝放弃南行，西还京师，“帝大怒”，当场下令逮捕。建节尉任宗上朝时“上书极谏，即日于朝堂杖杀之”。车驾出建国门，奉信郎崔民象在门前上表谏，“帝大怒，先(剖)解其颐(面颊)，然后斩之”；车驾至汜水县(属荥阳郡)，“奉信郎王爱仁复上表请还西京”，炀帝“斩之而行”；至梁郡，郡民邀车驾上书称“陛下若遂幸江都，天下非陛下之有”，其结果是“又斩之”<sup>⑩</sup>。著

① 房玄龄等撰：《隋书》卷四十一《高颀传》，卷三十六《后妃传》宣华夫人陈氏、容华夫人蔡氏，第1181、1110—1111页。实际上炀帝欲纳陈后主张贵妃事，《陈书》卷七《张贵妃传》所载即不同，北京：中华书局，1972年，第131页。《隋书·后妃传》载炀帝在文帝临终前欲逼幸宣华夫人陈氏事，亦不合事理，因陈氏曾参与炀帝夺宗之谋，本是政治上的同盟者。

② 房玄龄等撰：《隋书》卷三十六《后妃·萧皇后传》，第359—360页。上揭《剑桥中国隋唐史》，第115页。

③ 姚思廉：《陈书》卷七《沈皇后传》，第130页；房玄龄等撰：《隋书》卷四《炀帝纪下》，第83页；司马光编著：《资治通鉴》卷一八三《隋纪》炀帝大业十二年，第5716页。

④ 房玄龄等撰：《隋书》卷三十一《地理志》，第876页；司马光编著：《资治通鉴》卷一七七《隋纪》文帝开皇九年三月至四月，第5516—5518页；同卷文帝开皇十年冬，第5532页。

⑤ 司马光编著：《资治通鉴》卷一八〇《隋纪》炀帝大业元年三月至八月，第5617—5621页；房玄龄等撰：《隋书》卷三《炀帝纪上》，第62—65页。上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

⑥ 房玄龄等撰：《隋书》卷三《炀帝纪上》，第65、75页；同书卷二十八《百官志下》，第802页。

⑦ 《资治通鉴》卷一八一《隋纪》炀帝大业六年十二月，第5652页。上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

⑧ 温大雅撰，李锡厚等点校：《大唐创业起居注》卷一，上海：上海古籍出版社，1983年，第1页。

⑨ 司马光编著：《资治通鉴》卷一八二至一八三《隋纪》炀帝大业十一年十月，大业十二年正月，第5700、5702页。

⑩ 司马光编著：《资治通鉴》卷一八三《隋纪》大业十二年七月，第5705—5706页；参见《隋书》卷六十五《赵才传》，同书卷四《炀帝纪下》大业十二年七月。

名道士王远知,炀帝对其“亲执弟子之礼”,亦劝谏炀帝“不宜远去京国”,其首领虽然得保,炀帝仍固执“不从”<sup>①</sup>。隋及唐初的统治核心为关陇集团;从驾南下的基本武装力量“骁果”亦多为关中人<sup>②</sup>;周秦以来统一王朝的政治中心、军事重心均在长安或包括洛阳的两京;放弃两京南下江都意味着“天下非陛下所有”,聪慧如炀帝未尝不知,但不爱江山爱江都的他仍然执迷于自己的选择,从上述拒谏行为,可知这种执迷到了下意识、纠结、冲动乃至如痴如梦而不能自抑的“情结”程度,三下江都前夕炀帝赋诗与不能成行的宫女作别,即有“我梦江都好”之句<sup>③</sup>。他在诗歌中反复吟咏“扬州旧处可淹留,台榭高明复好游”;“舳舻千里泛归舟,言旋旧镇下扬州”<sup>④</sup>;视扬州为“旧处”、“旧镇”,视下扬州为“旋”,为“归”。是的,扬州江都曾是其筹谋夺嫡之地,政治发迹之所,也是他和所亲所恋者的爱巢乐园,熏陶、享受南方文化的精神故乡。最后一次南下江都告别两京之际,炀帝在东都赋诗称“徒有归飞心,无复因风力”,以致“泣下沾襟”,感叹虽有心西归却无力回天;到江都后又赋诗称“求归不得去,真成遭个春”——徒有北归之心而不得<sup>⑤</sup>。这里既表达了内心深处无可奈何的郁结,又显示了毅然以扬州为归宿的心迹。

大业十三年(617)李渊入长安,立隋恭帝,遥尊炀帝为太上皇。当此之际,“无心北归”的隋炀帝“欲都丹阳,保据江东,命群臣廷议之”。朝臣中以江南虞世基为首的南人“盛言渡江之便”,以关陇李才为首的北人则“极陈入京之策”<sup>⑥</sup>,而隋炀帝虽未明确表态,显然是站在南人一边。由于“从驾骁果多关中人,久客羁旅,见帝无西意,谋欲叛归”,出身关陇集团的禁军将领宇文文化及、元礼等挑动北归心切的关中骁果作乱,于大业十四年(唐武德元年,618)三月杀死炀帝。实际上炀帝对自己的处境和结局生前即已了然,他曾“引镜自照”,对萧后说“好头颈,谁当斫之”;因“自知必及于难”,故“常以罍贮毒药自随”。可知这位关陇集团的最高政治代表,清醒而果决地选择了江都作为自己的葬身之地,他是关陇集团创建的西魏北周隋唐诸朝君主中,唯一一个长眠于南土的。炀帝选择了江南,重臣中的南人虞世基、裴蕴、许善心等也一同被杀,而为炀帝“慨然”起兵“复仇”以及为他备礼改葬的麦孟才、沈光、钱杰及陈稜,也都是南人<sup>⑦</sup>。

参据传世文献和最新考古发掘,隋炀帝的墓葬,无论是武德元年(618)八月隋江都太守陈稜“粗备天子仪卫”安葬炀帝的吴公台墓,还是武德五年(622)八月唐朝正式改葬炀帝的雷塘墓,以及2013年经科学发掘而确认的炀帝、萧后同茔异穴合葬的扬州曹庄1号墓,很可能“就是同一所墓葬”<sup>⑧</sup>,位于今扬州北郊<sup>⑨</sup>。晚唐罗隐《炀帝陵》诗中的名句——“君王忍把平陈业,只换雷塘数亩田”<sup>⑩</sup>,正是讽刺隋炀帝之钟爱江都,已到了不惜以平生功业、政治生命为代价的地步。张祜名诗《纵游淮南》,今人多引以状描唐代扬州的繁华。其实诗中名句“人生只合扬州死,禅智山光好墓田”,如宋人葛立方所说,可能暗含了作者对隋炀帝“恋嫖”江都以至“生死以之”——就是本文所谓“江都情结”的批评:“不

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一九二《隐逸·王远知传》,第5125页。

② 司马光编著:《资治通鉴》卷一八五《唐纪》高祖武德元年三月,第5776页。

③ 司马光编著:《资治通鉴》卷一八三《隋纪》炀帝大业十二年七月甲子,第5705页。

④ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗·隋诗》卷三《隋炀帝杨广》,北京:中华书局,1983年,第2664页。

⑤ 房玄龄等撰:《隋书》卷二十二《五行志上》,第639页;逯钦立辑校《隋诗》卷三《隋炀帝杨广》,第2673页。

⑥ 房玄龄等撰:《隋书》卷六十五《赵才传》,第1541页。

⑦ 以上见《隋书》卷八十五《宇文文化及传》,同书卷六十四麦铁杖、沈光、陈稜诸人传,第1888—1890、1511—1514、1520页;《资治通鉴》卷一八五《唐纪》高祖武帝武德元年三月,第5775—5785页。

⑧ 说详张学锋:《扬州曹庄隋炀帝墓研究六题》,《唐史论丛》第21辑,西安:三秦出版社,2015年。

⑨ 房玄龄等撰:《隋书》卷四《炀帝纪下》,同书卷六十四《陈稜传》,第93—94、1520页;司马光编著:《资治通鉴》卷一八六《唐纪》高祖武德元年八月丁酉条及胡注,同书卷一九〇《武德五年八月辛亥条及胡注》,第5807、5953页;南京博物院等:《江苏扬州市曹庄隋炀帝墓》,《考古》2014年第7期。按《太平寰宇记》卷一二三“淮南道扬州”条称吴公台“在县西北四里”,又称“雷塘,在县东北十里”,“雷陂,隋炀帝葬于其侧”(中华书局王元楚等点校本,2007年,第2445—2446页),则吴公台与雷塘(雷陂)非在一地。又《太平广记》卷三五〇“颜浚”条(引自《传奇》),亦称改葬的炀帝雷塘墓与初葬的吴公台墓不在一处(北京:中华书局,1961年,第2771—2773页)。则与上注所引张氏说有异。特录以待考(上引《太平寰宇记》、《太平广记》资料承扬州大学周鼎博士见示)。

⑩ 曹寅、彭定求等编:《全唐诗》卷六五六,上海:上海古籍出版社,1986年,第1657页。

顾天下之重,千乘万骑,锦缆牙樯,来游此都,竟藏骨于雷塘之下。”<sup>①</sup>据上揭唐罗隐《春日独游禅智寺》诗,禅智寺原是“旧隋宫”。山光寺其实也同样是“旧隋宫”,后被隋炀帝施为佛寺。二寺与隋炀帝墓同在江都城郊<sup>②</sup>,可见葛立方对张祜诗的解读并非凭空遐想。

隋炀帝在位期间,经常乘船沿运河往返于三个都城即西京、东都、江都之间。从仁寿四年(604)七月十三日即位,到大业十四年(618)三月十一日被杀,在位接近5000天,其中巡行、亲征占去了2050余天。车驾滞留东都凡9次1650余天。作为首都的西京,凡5次230余天,在三个都城中滞留时间最少。赴江都虽然只有三次,却滞留了1100余天,最后一次凡601天,是这位总是风尘仆仆于巡行途中的皇帝在一个地方滞留时间最长的<sup>③</sup>,他的政治生涯、人生之旅,都永远定格在了江都。对于他来说,这一选择既是迫不得已的,同时也是主动的,或者说是他自认为可以接受的所有选择中最好的。这一选择,显然是根源于他的南方文化情结或曰江都情结,而这一情结的形成,则具有社会、政治及历史、文化等多方面深刻而复杂的背景。

## 二、隋炀帝南方文化情结的经济、社会背景与大业元年的大型系列工程

如果对汉唐历史变迁中的南北关系作长时段的观察,在隋文帝重新统一南北之际,就经济文化而言,南方的进步是显著的、空前的。南方在文化上的优势,南北朝后期以南方文化北渐为主的南北文化交流、融合,进展显著,与当时军事政治上的北强南弱适成对比。先行研究表明,中国历史发展过程中的区域差别及其对立,最初并不是南北之间,而是东西之间,此点最初为傅斯年先生《夷夏东西说》所揭示。及至东汉,“所见多是南北对峙的局面”<sup>④</sup>。其中东晋南朝与十六国北朝的对峙,是秦统一后中国历史上为时最长的南北分裂时代。从东西相抗到南北对立的转换,给中国的政治格局带来了深远的影响。东汉以前的统一战争,黄河流域战事结束,统一大业即大抵完成,然而其后,从曹操开始,统一战争的最终成败,则一定要取决于长江流域南北间的最后决战。

南北分立之取代东西分立,其根源还在于六朝时代南方经济文化的进步所导致的南北相对地位的变动。最早对之加以系统论析的,可能是明人章潢的《图书编》,他认为秦汉以前,“天下之美,举萃于西北”,无论“冠冕”“风化”(人文),还是“财用”“户口”(经济),“才越淮、汉以南,顿然陵替”,“万里南邦仅能当天下四分之一而已”<sup>⑤</sup>。今人杨远对汉宋间南北户口、县邑设置及其变动所作的统计、考证,所得结论亦与章潢相仿佛<sup>⑥</sup>。这里我们仅举出两段史料来说明两汉六朝南方经济社会的发展,以概其余。其一是《史记·货殖列传》,称“楚越之地,地广人希”,稻作生产方式原始落后,“火耕而水耨”。由于自然条件优越,“地势饶食”,易于饱暖,故“皆麻偷生,无积聚而多贫”,社会贫富分化程度低。其二是《宋书》卷五十四孔季恭等传末“史臣曰”,称“江南之为国盛矣”,由于荆、扬二州在刘宋元嘉年间长期承平,“民户繁育”,“地广野丰,民勤本业”,以至“余粮栖亩”,“一岁或稔,则数郡忘饥。会土带海傍湖,良畴亦数十万顷,膏腴上地,亩直一金,鄠、杜之间,不能比也”<sup>⑦</sup>。《尚书·禹贡》依据土地价值将九州分为九等,扬州为下下,而刘宋扬州竟然出现了“膏腴上地,亩直一金”的数十万顷良

① 葛立方:《韵语阳秋》卷十三,何文煊辑:《历代诗话》,北京:中华书局,1981年,第584-585页。

② 《资治通鉴》卷二五七《唐纪》僖宗光启三年四月壬子“(毕)师铎退屯山光寺”条胡注,第8351页。《江南通志》卷四十六《輿地志·观记》,《文渊阁四库全书》第508册,第444-445页,台北:台湾商务印书馆,1983年。

③ 上述巡行及在各都城滞留的时间数据,乃据《隋书》卷三十四《炀帝纪》、《资治通鉴》卷一八〇—一八四《隋纪·炀帝纪》、卷一八五《唐纪·高祖纪》(武德元年)统计而得。时间数据亦含闰月。

④ 傅斯年:《史料论略及其他》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第143-192页。参见史念海:《论我国历史上东西对立的局面和南北对立的局面》,《中国历史地理论丛》,1992年第1辑;牟发松:《汉唐历史变迁中的南方与北方》、《旧齐土人与周隋政权》,均收入牟著《汉唐历史变迁中的社会与国家》,上海:上海人民出版社,2011年;柳诒徵:《中国文化史》,上海:上海古籍出版社,2001年,第243、412页。

⑤ 章潢:《图书编》卷三十四“统论南北形盛”条,《文渊阁四库全书》第969册,第684-685页。

⑥ 杨远:《西汉至北宋中国经济文化之向南发展》,台北:台湾商务印书馆,1991年。

⑦ 司马迁:《史记》卷一二九,北京:中华书局,1959年,第3270页;沈约:《宋书》卷五十四,北京:中华书局,第1540页。

田,连上上等的关中(禹贡雍州)也不能与之相比。对关中、江南作出这样的对比性评价,限于见闻,似前所未见。正是伴随着南方农业生产的进步,与之相应的地方社会势力的发育成长,为六朝政权的成立和维持提供了坚实的经济基础。“永嘉之乱”后北人的大规模南迁,更使南方的经济文化得到加速度发展。汉魏西晋的传统文化随着晋室南渡而迁移、保存于江南,并与当地文化兼容混合<sup>①</sup>,最后演化成为当时中国文化的主流。更为重要的是,代表中国传统文化的东晋南朝政权的存在,推动了十六国北朝内迁北族的汉化进程。我们看到,北方出现了自觉汉化、主动学习南方文化的北族统治者,北魏孝文帝堪称其代表。南北朝后期,北方士人仿习南朝文学、艺术蔚为潮流。如所周知,隋灭陈,在政治、军事上南并于北,但在经学、文学、书法等文化领域,却是北并于南<sup>②</sup>。上述南方经济文化的发展及南北地位此升彼降的变动,正是隋炀帝南方文化情结得以形成的重要背景。

隋炀帝继位伊始的大业元年,连起大役。首先是营建东都,“月役丁二百万人”,凡314日竣工;开凿运河(通济渠、邗沟),发河南、淮南民一百数十万,凡171日竣工;巡游江都,为炀帝所乘龙舟舰队服役的水工、两岸翊卫士兵三十万有余<sup>③</sup>。三大工程皆规模宏大,力役繁重,程期严急,从而在历史上留下了“大业年中炀天子”<sup>④</sup>好大喜功、荒残无道的暴君形象,也被认定为炀帝亡国丧身的罪端祸由。然而,自古以来特别是近二三十年来冷静客观的研究分析无不表明,炀帝“大业”年间所兴大役,均非一时心血来潮之举,而是经过全盘规划的系列工程,是顺应历史潮流、符合国家整体利益,极具战略眼光的千秋“大业”。所谓顺应历史潮流,主要表现在适应六朝以来南方经济文化长足发展、经济财赋重心逐步南移的大趋势。

正如炀帝《建东都诏》所指出的,洛阳“水陆通,贡赋等”,是全国水陆运输的枢纽,储藏、转运漕粮的要地。平陈后天下一统,“南服遐远,东夏殷大”,建都关中,由于“关河悬远”、“重阻”,既“兵不赴急”,地方民意政情又“无由自达”。可见隋建洛阳新都在地缘政治和经济地理上具有充分的合理性,况且还有周秦汉晋以来以天下之中的洛阳为都的历史传统<sup>⑤</sup>。隋炀帝在诏书中特别提到文帝时就欲“创兹怀、洛”,但迄未实现,因而他“念兹在兹,兴言感哽”。我们看到,文帝开皇四年六月下诏开凿大兴城至潼关的广通渠,以转漕关东谷物供应京师,同年九月又以“关内饥”而“驾幸洛阳”;开皇十四年复因“关中大旱人(民)饥”,再次亲率百官及民众“就食于洛阳”。然而在此前的开皇十二年,“有司上言”京师“库藏皆满”,此后的开皇十七年又称“中外仓库,无不盈积”<sup>⑥</sup>。可见文帝率官民到洛阳就食,并非国家缺粮,而是囿于运输能力不能大量、及时地运到关中。由此可知炀帝诏称文帝时拟创建东都,绝非虚言。及至唐代,由于长安朝廷的经费特别是军费开支激增,又由于隋炀帝开凿运河,江淮物资的北输堪称便利,作为江淮物资集散中心的洛阳地位日趋重要。然而江淮物资从洛阳运抵长安还有八百多里路程,水运须涉三门砥柱之险,陆路车运则路途迂回资费昂贵。于是高宗显庆二年(657)前承隋炀帝遗轨将洛阳建为东都,其《建东都诏》中所谓“此都心兹宇宙、通赋贡于四方”,与当年炀帝《建东都诏》中“水陆通、贡赋等”云云,如出一辙。直到高宗、玄宗朝,每当灾荒民饥或关中粮食供不应求,皇帝百官乃至普通兵民就要来到东都,就近消耗江淮租米及其他物质,武后一朝则基本

① 对此前贤论述已多,唐长孺:《读抱朴子推论南北学风的异同》,收入氏著《魏晋南北朝史论丛》,北京:生活·读书·新知三联书店,1955年。新近的研究,参李伯重:《东晋南朝江东的文化融合》,《历史研究》2005年第6期。

② 参见上揭唐长孺《论南朝文学的北传》,氏著《魏晋南北朝隋唐史三论》,第460—462页;牟发松:《梁陈之际南人之北迁及其影响》,《略论唐代的南朝化倾向》,收入上揭牟著《汉唐历史变迁中的社会与国家》。

③ 房玄龄等撰:《隋书》卷二十四《食货志》,同书卷四《炀帝纪下》,第686、60、63页;上揭牟发松《〈大业杂记〉遗文校录》。

④ 白居易:《隋堤柳——悯亡国也》,《全唐诗》卷四二七,第1047页。

⑤ 参见上揭《剑桥中国隋唐史》,第131—132页;高敏:《关于隋炀帝迁都洛阳的原因》,《魏晋隋唐史论集》第2辑,北京:中国社会科学出版社,1983年。

⑥ 以上依次见《隋书》卷四《炀帝纪上》,卷二《高祖纪上》,卷二《高祖纪下》,卷二十四《食货志》,第60—63、21—22、39、682—685、672页。

上居住在东都,故中宗曾有“逐粮天子”之称<sup>①</sup>。溯前观后,无不表明隋炀帝修建东都是具有长远战略眼光的大手笔。

隋炀帝于大业元年营建东都,诏开运河、造龙舟,不到半年即启动一下江都之旅,可见这是一个经过通盘考虑、精心设计的系统工程<sup>②</sup>。然而这个工程系的最终目的似乎又是直指巡游江都的,上引炀帝自撰歌诗“舳舻千里泛归舟,言旋旧镇下扬州”、“扬州旧处可淹留,台榭高明复好游”,似可为证。有如筑长城和秦始皇的暴政联系在一起,开运河、游江都也是与隋炀帝的昏庸联系在一起的。后世认为秦始皇修长城还是“为防胡计,非为游娱”,而隋炀帝则“只为流连之乐”<sup>③</sup>,因此更等而下之。唐人秦韬玉《隋堤》诗“种柳开河为胜游,堤前常使路人愁”;王泠然《汴堤柳》诗“隋家天子忆扬州,厌坐深宫傍海游。……功成力尽人旋亡,代谢年移树空有”;陈子昂上书“近炀帝恃四海之富,凿渠决河,自伊、洛属之扬州,疲生人之力……故身死人手,宗庙为墟”云云<sup>④</sup>;皆对炀帝开运河全盘否定。宋代理学家石介诗痛斥炀帝开河亡国,更是情见乎辞<sup>⑤</sup>。然而对隋炀帝修运河的功过是非作出全面公允评价的也代有其人。唐杜佑《通典》称隋修通济渠、邗沟以后,“自是天下利于转输”。唐人皮日休称隋炀帝修运河:“在隋之民不胜其害也,在唐之民不胜其利也。……南运江都之转输,其为利也博哉!……得非天假暴隋,成我(唐)大利哉!”他又在诗中说:“尽道隋亡为此河,至今千里赖通波。若无水殿龙舟事,共禹论功不较多。”<sup>⑥</sup>认为炀帝若只开运河而不游江都,其功德当不亚于大禹。宋人卢襄则认为:“隋大业间炀帝所以浚辟(运河)使达于扬州者,不过事游幸尔。……今则东南岁漕上给于京师(汴州开封)者数千百艘,舳舻相衔,朝暮不绝。盖有害于一时而利于千百载之下者。天以隋为吾宋王业之资也。”<sup>⑦</sup>明人于慎行则称炀帝开运河虽“为其国促数年之祚”,却为后世“开万世之利”<sup>⑧</sup>。今日学者,如中国经济史专家全汉昇先生,亦称“隋炀帝因为要游幸江都而开凿的运河,完成不久以后……变为唐宋帝国的大动脉”<sup>⑨</sup>。上引可知,自唐以来,对于隋炀帝开大运河旨在游幸江都的主观动机及惨痛后果,无不持批判、否定态度,而对开凿后的客观效果和历史作用,多予以肯定。

对于大运河正面的历史影响,今天的研究者已形成共识,尽管也有不同的声音。正如论者所说,“唐代的繁荣在很大程度上可以归因于它继承和改造了这一运河体系”<sup>⑩</sup>,特别是在藩镇割据河北、“天下以江淮为国命”的唐代后期。可以说,没有大运河,就没有隋唐东都的繁荣,扬州就不会在唐代成为全国乃至东亚最大最繁荣的城市(“扬一益二”),也没有汴州、杭州、苏州在唐宋时期的崛起和繁华。如果放眼汉宋间帝国政治中心由西而东(咸阳—西安—洛阳—开封)、自北徂南(洛阳—建康—临安)的移动过程,隋炀帝之营建东都、开凿运河、偏爱江都,实顺应了这一基于全国经济重心南移的政治、文化重心相应东渐南移的大趋势。及至一千五百年之后的今日,踏访运河沿线,不难发现,“毗邻运河的村镇”,“发展水平明显地高出离运河稍远”的地方<sup>⑪</sup>。近日热传的一篇网文中,有作者对大运河的致敬:“我的窗下一直流淌着那条京杭大运河,两岸风景日新月异,那床河水却由隋唐缓缓而来,千

① 司马光编著:《资治通鉴》卷二〇九《唐纪》中宗景龙三年,第6639页。上文所述唐代有关情况,详见全汉昇:《唐宋帝国与运河》,氏著《中国经济史研究》,台北:稻乡出版社,1991年。

② 参见上揭胡戟《隋炀帝的真相》,第80页;袁刚《隋炀帝传》,第326页。

③ 上揭袁刚《隋炀帝传》,第325页。

④ 曹寅、彭定求等编:《全唐诗》卷六十七、卷一一五,第1683、271页;欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一〇七《陈子昂传》,第4069页。

⑤ 石介:《汴渠》:“隋帝荒宴游,厚地剝为沟。……扬州竟不返,京邑为墟丘。……世言汴水利,我为汴水忧。……吾欲塞汴水,吾欲坏官舟。”《徂徕集》卷二,《文渊阁四库全书》第1090册,第189页。

⑥ 杜佑:《通典》卷十《食货·漕运》,北京:中华书局,1988年,第220页;皮日休:《汴河铭》,李昉等编纂:《文苑英华》卷七八七,北京:中华书局,1966年,第4162—4163页;皮日休:《汴河怀古》,曹寅、彭定求等编:《全唐诗》卷六一五,第1558页。

⑦ 卢襄:《西征记》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第148册,上海:上海辞书出版社,2006年,第367—368页。

⑧ 于慎行:《谷山笔麈》卷十二《形势》,《续修四库全书》第1128册,第799页,上海:上海古籍出版社,2003年。

⑨ 上揭全汉昇《唐宋帝国与运河》,氏著《中国经济史研究》,第265页。

⑩ 上揭《剑桥中国隋唐史》,第135页。

⑪ 上揭胡戟《隋炀帝的真相》,第90页。

年不动声色。”<sup>①</sup>这条与隋炀帝的名字紧密相连,在中国历史上第一次将黄河、长江两大文明摇篮成功贯连,迄今仍是世界上最长而且仍在服役的人工运河,是数百万隋代男女民工用生命和血汗凿就的,也可以视为这位志向非凡的“大业炀天子”永久的纪念碑。

对于隋炀帝举办上述工程的动机及功能,亦有稍加辨析的必要。炀帝在《建东都诏》中所述建都理由的合理性,是以江淮租赋物质得以顺利北输的大运河为前提的,而上述系列工程中最被指责的就是开运河。因为自来都认为炀帝开运河完全是出于个人游乐。我们看到,大业七年(611)二月,炀帝下诏伐辽,并从江都乘龙舟走运河通济渠、永济渠北上,凡56日即抵达位于征辽前线的涿郡。当时征自河南、淮南、江南的兵员、物质,包括江淮以南数以万计的水军、民夫,以及戎车、战舰及“攻取之具”、米粮给养等,都是通过运河北运涿郡,“舳舻相次千余里”<sup>②</sup>。京杭大运河第一次显示了它巨大而独特的政治军事功能,即在南北间通过水运大批量地转运人员、物资,这是东西走向的黄河、淮河、长江等自然河流所无法胜任的。炀帝因“三下江都”,以及“东西游幸,靡有定居”,劳民伤财,而备受指责。然而炀帝的“游幸”却并不等于游玩、享乐,他在一下江都前下诏称,“今将巡历淮海,观省风俗,眷求谗言”,至少宣称与游乐无关<sup>③</sup>。实际上炀帝之游幸江都,除了眷恋扬州重游故地外,也还有宣示隋朝正统、展现皇帝权威、笼络南方人士的政治文化使命。如前所述,炀帝当年坐镇江都期间,着意拉拢南方文士,同时又与南方佛教、道教界的名僧高道交往密切。由于佛教是南北双方民众的共同信仰,“是漫长的大分裂时期以来的统一力量”,因此他在江都的绥抚工作,有效化解了南人与北方政权之间的政治文化隔阂,增强了他们对隋廷的向心力,故被学者称之为“文化战略”<sup>④</sup>。当他被立为太子后,还曾“奉诏巡抚东南”<sup>⑤</sup>,显然是考虑到他在东南的良好声誉和影响力。在对南方实施文化战略的过程中,年轻的杨广也成了南方文化的接受者、爱好者,甚至被南方人士视为自己的代表。惟其如此,他在当年阴谋夺嫡的过程中,曾计划万一失败,便“据淮海,复梁陈之旧”,即割据东南,因为这里是他在政治上的发迹之地,文化价值和感情维系所在,有着深厚的人脉和广泛的社会基础<sup>⑥</sup>,而这也构成了他的南方文化情结由以形成的社会政治背景。如前所述,当他登基伊始,即迅速实施上述系列工程,迫不及待地游幸旧地、旧镇江都;当他大业十二年最后一次巡幸江都时,面对北方乱局,无意西归,再一次筹划割据东南,并得到南人的支持。总之,对于隋炀帝的游幸江都,也不能纯以逸游、享乐概之,联系到他的南方文化情结及其由以形成的社会政治背景,可知其游幸江都仍具有重要的政治、文化功能。

### 三、隋炀帝的南朝文学好尚及其背景、影响——兼与唐太宗作比

隋炀帝南朝文学好尚的形成,除了青年时代坐镇江都十年,长期受到南方文士和萧后的影响外,还与北朝后期的文学南朝化风气密切相关。北魏自迁都洛阳,下至东魏北齐,模仿江左文学蔚然成风。以宇文泰为首的武川镇军阀所创立的西魏北周<sup>⑦</sup>,相对于江左的梁、陈,山东的东魏、北齐,经济、文化明显落后。西魏北周出于特定的政治目的,致力于复古,对“洛阳后进祖述不已”的江左华靡文风痛加诋诃,并推行文体改革。西魏执政宇文泰命苏绰模拟《尚书》文体写了一篇《大诰》,“仍命自今

① 吴晓波:《中国十年:波澜壮阔又混沌失控,水大鱼大》,http://www.360doc.com/content/17/1105/09/46341144\_701010106.shtml。

② 房玄龄等撰:《隋书》卷三《炀帝纪上》,第75-76页;司马光编著:《资治通鉴》卷一八一《隋纪》炀帝大业七年二月至七月,第5653-5654页。

③ 司马光编著:《资治通鉴》卷一八一《隋纪》炀帝大业五年六月,第5644页;房玄龄等撰:《隋书》卷三《炀帝纪上》,卷四《炀帝纪下》,第63、95页。

④ 芮沃寿最早对杨广坐镇东南时推行的文化再统一措施,特别是与宗教界的交往及效果,进行系统研究,见上揭《剑桥中国隋唐史》第76-70、79、115-117页。其后相关研究成果较多,如杜文玉:《隋炀帝与佛教》,《陕西师范大学学报》2001年第2期;王永平:《隋炀帝的文化旨趣与江左佛道文化的北传》,《江海学刊》2004年第5期;上揭袁刚《隋炀帝传》,第338-341页。

⑤ 房玄龄等撰:《隋书》卷三《炀帝纪上》,第60页。

⑥ 详见何德章:《江淮政治地域与隋炀帝的政治生命》,《武汉大学学报》1994年第1期。

⑦ [日]谷川道雄:《武川镇军阀的形成》,收入氏著《隋唐帝国形成史论》,上海:上海古籍出版社,李济沧中译本,2004年。

文章皆依此体”<sup>①</sup>。这篇典谟体的《大诰》，自唐以降就颇受讥评<sup>②</sup>，在此不论，值得注意的是，此后不过十年，随着西魏破江陵，庾信、王褒等大批南朝文士入关，当年“盛为邺下所称”、代表江左文学最高水平的“庾信体”，也开始在关中流行，与洛阳、邺都的文学南朝化风气遥相应接。宇文泰所力推的典诰文体，首先被他的儿子们所唾弃，其长子宇文毓（周明帝），第四子宇文邕（周武帝），以及赵王招、滕王逖等，都崇尚并仿习南朝文学，与庾信过从甚密。其中“好属文”的赵王招，其“学庾信体，词多轻艳”为史所明载<sup>③</sup>。隋及唐初，反对江左轻薄文风的呼声仍然很高。据《隋书》卷七十六《文学传》、卷六十六《李谔传》，隋文帝曾“普诏天下”，要求“公私文翰，并宜实录”，若词藻浮华将绳之以法，泗州刺史司马幼之即因“文表华艳，付所司治罪”。然而隋文帝下诏禁文体浮华，其长子杨勇却令人注《庾信集》，“解属词赋”，以北来的陈朝文士为宾友<sup>④</sup>。次子杨广即隋炀帝之爱好江左文学，“属文为庾信体”，已详前文。唐初成书的官修五代史中，史臣对江左文风的批评不绝于篇，且措辞峻切（见下文）。贞观末考功员外郎王师明知举，以文体“轻薄”、“文章浮艳”，将文才极高、“声振京邑”的冀州进士张昌龄、王公治黜落不取，以致“举朝不知所以”，唐太宗亲自过问<sup>⑤</sup>。当时“天下祖尚”南朝“徐（陵）、庾（信）余风”<sup>⑥</sup>，所谓“轻薄”、“浮艳”，正是“徐庾体”的特征，故擅长此体的张、王落第，“举朝不知所以”。唐太宗亲自过问，亦因此故，而且他本人就是南朝文风的崇尚者、仿习制作者，所作宫体诗《秋日敬庾信体》，仍留存至今<sup>⑦</sup>，况且他对张昌龄的文才早就欣赏有加<sup>⑧</sup>。不无反讽的是，隋李谔上疏痛诋江左文体，唐初史臣魏征、令狐德棻等指斥梁、陈文学误国害政，但今日读他们的疏文、史论，依然是排偶对句，词多华饰，不脱南朝文风<sup>⑨</sup>。

上述可知，同为魏末六镇起事中风迹的第一代武川镇酋豪，名在西魏八柱国、十二大将军之列并分别被尊为周、隋、唐三朝“太祖”即皇朝奠基者的宇文泰、杨忠、李虎，他们的后代，依次为第二代（周明帝宇文毓、武帝宇文邕、赵王宇文招、滕王宇文逖）、第三代（废太子杨勇、隋炀帝杨广）、第四代（唐太宗李世民），亦即先后建立北周、隋、唐三代王朝的开国皇帝（周指实际执政于西魏并为北周奠基的无冕之君宇文泰）的儿子辈，均成为南朝文学的崇尚者、模仿者，在文化形象上与他们的父辈及以上世代完全不同，从中可以概见当时北方文学南朝化风气之盛。同为关陇集团核心层的武川镇军阀后代隋炀帝与唐太宗，亦同为北朝末年兴起的文学南朝化风气所化。然而以关陇集团为统治核心的隋朝唐初统治者，在政治上所标榜的仍为西魏北周所提倡的周、孔王道，因而在文学理论上要极力遏止南朝轻艳文风的流行，并诉诸行政手段加以抵制。当时主流意识形态与流行的江左文风之间的关系一度非常紧张，这从唐初由高官领衔的修五代史的史臣，称庾信为“词赋之罪人”，“庾信体”“以淫放为本”，是“亡国之音”，即可见一斑<sup>⑩</sup>。那么，作为南朝文学的爱好者，同时又身为关陇集团政权最高

① 令狐德棻等撰：《周书》卷二十三《苏绰传》，北京：中华书局，1971年，第393—394页；司马光编著：《资治通鉴》卷一五九《梁纪》武帝大同十一年六月，第4928页。

② 刘知幾撰，浦起龙释：《史通通释》卷十七《外篇·杂说中》，上海：上海古籍出版社，1978年，第500—501页；司马光编著：《资治通鉴》卷一五九《梁纪》武帝大同十一年六月丁巳条及胡注，第4928页。

③ 令狐德棻等撰：《周书》卷四十一《庾信传》，同书卷十三《文四明武宣诸子·赵王招传》，第733—734、202页。

④ 房玄龄等撰：《隋书》卷四十五《文四子·房陵王勇传》，同书卷五十八《魏滂传》，第1230、1416页。

⑤ 杜佑：《通典》卷十七《选举·杂议论中》，第402页。

⑥ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷一〇七《陈子昂传》，第4078页。

⑦ 王溥：《唐会要》卷六十五《秘书省》，上海：上海古籍出版社，1991年，第1328—1329页；曹寅、彭定求等编：《全唐诗》卷一，第22页。

⑧ 刘昉等撰：《旧唐书》卷一九〇上《文苑上·张昌龄传》，第4995页；欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二〇一上《文艺上·张昌龄传》，第5734页。

⑨ 以上关于北朝后期文学的南朝化，详见上引唐长孺《论南朝文学的北传》，以及钱钟书：《谈艺录》（补订本）“九〇庾子山诗”，北京：中华书局，1984年，第301页；牟润孙：《唐初南北学人论学之异趣及其影响》，氏著《注史斋丛稿》（增订本），北京：中华书局，2009年。

⑩ 令狐德棻等撰：《周书》卷四十一《庾信传》末“史臣曰”，第744页；房玄龄等撰：《隋书》卷七十六《文学传·序》，第1730页；李百药：《北齐书》卷四十五《文苑传·序》，第602页。

政治代表的隋炀帝、唐太宗，如何兼顾他们的文学趣尚和关陇集团政权所秉持的治国原则呢？

我们看到，唐太宗和隋炀帝在公开场合，都是与周隋唐初关陇政权反对江左文风的主流意识形态保持一致的。其动机姑且不论，炀帝“初习艺文”即“非轻侧”，“初为皇太子”时曾批评“清庙歌辞文多浮丽”，“暨乎即位”亦“词无浮荡”，唐初史臣魏征曾特地举出炀帝诗、文各二篇，称其“并存雅体，归于典制”，是“缀文之士”“依而取正”的典范<sup>①</sup>。唐太宗自称“朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳”，又认为“人主惟在德行，何必要事文章耶？”“若事不师古，乱政害物，虽有词藻，终贻后代笑”。他在《帝京篇·序》中声称此诗之作，在于“以明雅志”，“用咸英之曲，变烂熳之音”，“皆节之于中和，不系之于淫放”<sup>②</sup>。但就二人的文学好尚及创作实践而言，仍不脱南朝文学窠臼。姑且不论唐太宗的《秋日教庾信体》，他有一首描写军旅征战生活的汉乐府旧题诗《饮马长城窟行》，陈后主、隋炀帝也各有一首同题诗<sup>③</sup>。论者称，从炀帝这首作于亲征高丽时的诗，看到的是一个劲健、为国不辞辛苦的帝王<sup>④</sup>，诗中所表现的儒家意识及境界，与陈叔宝柔弱无力的同题乐府不可同日而语。而唐太宗的诗“在篇幅、体制上均有追踵杨（广）诗之意，然谋篇、布局不若杨诗精妙，诗境上更无杨诗自然、浑成。……此诗前半较朴质、浑厚，后半忽变雕饰、华丽”。其生硬堆砌又远不如炀帝诗之自然流畅，仍带有浓重的江左文学痕迹<sup>⑤</sup>。《全唐诗》所收唐太宗诗作约百篇，大半为咏物写景及宴乐之作。从“咏风”、“咏雨”、“咏雪”、“咏桃”、“咏竹”、“芳兰”、“春池柳”、“咏烛”、“咏帘”、“琵琶”，以及“首春”、“初夏”、“秋日”、“冬宵”、“月晦”，乃至“采芙蓉”、“赋得残菊”、“赋得花庭雾”、“赋得弱柳鸣秋蝉”、“置酒坐飞阁”、“冬日临昆明池”、“三层阁上置音声”、“春日玄武门宴群臣”等篇题，就可知属于感时应景、吟赏风月、游览池苑楼阁的宫体诗范畴，亦即李谔批评“江左齐梁”文学的“连篇累牍，不出月露之形；积案盈箱，唯是风云之状”<sup>⑥</sup>。即使旨在“以明雅志”的《帝京篇》十首中，宫廷游乐的篇什亦占一半以上。开篇“秦川雄帝宅，函谷壮皇居”不无宏壮，实套袭陈朝诗人张正见《帝王所居篇》的“崤函雄帝宅，宛洛壮皇居”<sup>⑦</sup>。其中第四首：

鸣笳临乐馆，眺听欢芳节。急管韵朱弦，清歌凝白雪。彩凤肃来仪，玄鹤纷成列。去兹郑卫声，雅音方可悦。

前四句辞藻华美，形象艳丽，急管朱弦，无非郑卫之声，清歌白雪，自是歌妓美色。然而第三联典雅华丽词句中的彩凤、玄鹤，本来是对应于古典道德音乐的意象，放在这里已有失协调，最后两句却“直接说教且文辞质朴”，拖着一条有违全诗主题、语境的“儒家训诫的尾巴”<sup>⑧</sup>。我想诗中的违和与不协调，正是一个标榜唯好周孔之道的君主同时又是一个南方宫体文学的钟爱者内心紧张、分裂的流露。牟润孙先生曾指出，唐太宗不但自己对南方文化爱好甚笃，而且又寄望于喜欢接近南人、爱好江左文学的爱子魏王泰，盼其绍述己志，一度欲立为太子。“不意阻于基本之关陇胡汉集团势力，竟不能实现，遂于废立太子（废太子承乾、徙魏王泰、改立晋王治）时有失态之状（拔刀自刺、投床泣涕）”<sup>⑨</sup>，对唐太宗矛盾紧张的内心世界分析论证得极为深刻，上揭太宗诗中所体现出的紧张、分裂心理，可与之相互印证。宫体诗因多状描宫中女性的情态容色，故又称艳诗，太宗也有此类作品（见下文），但存世的太

① 房玄龄等撰：《隋书》卷七十六《文学传·序》，同书卷十五《音乐志下》，第1730、360页。

② 司马光编著：《资治通鉴》卷一九二《唐纪》太宗贞观二年六月，第6054页；吴兢撰，谢保成集校：《贞观政要集校》，卷六“慎所好篇”，卷七“文史篇”，北京：中华书局，2003年，第331、388页；曹寅、彭定求等编：《全唐诗》卷一，第20页。

③ 曹寅、彭定求等编：《全唐诗》卷一，第21页；遂钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，《隋诗》卷三《隋炀帝杨广》，《陈诗》卷四《陈后主叔宝》，第2508—2509、2661页。

④ 方新蓉：《略论隋炀帝的“非轻侧之论”》，《宜宾学院学报》2005年第11期。

⑤ 上揭[美]宇文所安《初唐诗》，第18页。杜晓勤：《唐太宗与齐梁诗风之关系》，《陕西师范大学学报》2016年第4期。

⑥ 具见《全唐诗》卷一《太宗皇帝》，第20—24页；《隋书》卷六十六《李谔传》，第1544页。

⑦ 张正见：《帝王所居篇》，李昉等编纂：《文苑英华》卷一九二《乐府·诗》，第941页。

⑧ 上揭宇文所安《初唐诗》，第44—45页；刘远鑫：《唐太宗效仿南朝诗风与文化融合》，《宁夏大学学报》2014年第5期。

⑨ 牟润孙：《唐初南北学人论学之异趣及其影响》及该文附录《唐太宗废立太子与南北文化之关系》，收入上揭氏著《注史斋丛稿》（增订本），第403—410页。



宗诗中则往往以间接的隐喻方式出之,如上揭《帝京篇》中的诗句“清歌凝白雪”,以及“萍间日彩乱,荷处香风举,桂楫满中川,弦歌振长屿”,“建章欢赏夕,二八尽妖妍,罗绮昭阳殿,芬芳玳瑁筵。佩移星正动,扇掩月初圆”等,均为刻画宫女面容艳丽、服饰精致、舞姿婀娜之句。至于《采芙蓉》“结伴戏方塘,携手上雕航……莲稀钿声断,水广棹歌长”,《赋帘》“惟当杂罗绮,相与媚房栊”等等,就更接近于“艳诗”了,与唐太宗自己标榜的“中和”、雅正已相距甚远。宋神宗称“唐太宗亦英主也,乃学庾信为文,此亦识见无以胜俗故也”;苏轼称“唐太宗作诗至多,亦有徐、庾风气”;郑獬称“唐太宗功业雄卓,然所为文章纤靡浮丽,嫣然妇人小儿嘻笑之声,不与其功业称。甚矣淫辞之溺人也”;明王世贞称“唐文皇手定中原,笼盖一世,而诗语殊无丈夫气,习使之也”<sup>①</sup>。所论唐太宗诗为徐庾文体,乃受时代文学风气影响使然,应是客观公允的。

隋炀帝在诗文创作上,唐初史臣魏征即给予“并存雅体,归于典制”的高度评价,已见前述。唐太宗亦称炀帝“文集实博物有才,亦知悦尧、舜之风”,只是不理解何以“行事”却相反<sup>②</sup>。今日论者则谓“炀帝是一位有深厚美学意识的人”,他虽与唐太宗同时代、同阶层且同登至尊之位,其诗文自然也深受江左文风影响,但他的诗却能“经常成功地捕捉南方诗歌的声色之美”,“产生出一种动人的清新和优美”<sup>③</sup>。魏征所举炀帝的“雅体”、“典制”之作姑且不论,止举炀帝《春江花月夜》二首,以概其余:

暮江平不动,春花满正开。流波将月去,潮水带星来。

夜露含花气,春潭漾月晖。汉水逢游女,湘川值两妃。

按《旧唐书·音乐志二》载:“《春江花月夜》、《玉树后庭花》……并陈后主所作。叔宝常与宫中女学士及朝臣相和为诗,太乐令何胥又善于文咏,采其尤艳丽者以为此曲。”这两首诗是陈朝宫体诗同时也被视为亡陈之音的代表作。陈后主所作的这曲“吴声”清乐《春江花月夜》,在隋炀帝的笔下,尽管语辞流丽,意象朦胧,却并无“艳丽”、“淫哇”之处。第一首画面恢宏:黄昏的春江平阔,春花盛开,流波卷月,涌潮带星,气势豪放而不失沉稳。第二首意境清丽:夜露中花香袭人,春潭里月光荡漾,出场的女性,乃是《诗经》(《周南·汉广》)、《楚辞》(《九歌·湘夫人》)中的历史传说人物,音容姿貌虽未著一字,却予人无穷想象,情调迷人而不失含蓄。尽管首联“暮江平不动,春花满正开”,化用了庾信的“阵云平不动,秋蓬卷欲飞”<sup>④</sup>,然而就全诗意境而言,确是既捕捉到了“南方诗歌的声色之美”,又有“一种动人的清新和优美”。论者认为这首诗还对唐代张若虚的名作《春江花月夜》“从审美上产生了深刻影响”<sup>⑤</sup>,对读二诗,其说可从。清沈德潜称“炀帝诗能作雅正语,比陈后主胜之”。明陆时雍称“陈人意气恹恹,将归于尽。隋炀起敝,风骨凝然”,又说其诗“去时之病则佳,而复古之情未尽”,即指“隋炀从华得素,譬诸红艳丛中,清标自出。虽卸华谢彩,而绚质犹存”<sup>⑥</sup>。以上评价,亦称中肯。

若就文学成就特别是在南朝文学基础上推陈出新而言,隋炀帝较之唐太宗显然更高一筹。但就二人的南朝文学爱好及其创作对于二人的政治生活特别是君主形象的影响而言,则反之。

上揭陆时雍称炀帝诗“绚质犹存”,也就是说南朝文学的绚烂、华丽犹在。而作为宫体诗题中应有之义的对女性声色容貌的描写,如上揭唐太宗诗一样,炀帝诗亦不能免,如《喜春游歌二首》之二“步缓知无力,脸曼动余娇。锦袖淮南舞,宝袜楚宫腰”;《宴东堂诗》“清音出歌扇,浮香飘舞衣”句,吴

① 上引依次见:李焘:《续资治通鉴长编》卷二七五神宗熙宁九年五月癸酉,北京:中华书局,2004年,第6732页;洪迈:《容斋随笔·四笔》卷十“东坡题潭帖”条,南京:南京大学出版社,1994年,第537页;王应麟:《困学纪闻》(全校本)卷十四《考史》引郑獬语,上海:上海古籍出版社,梁保群等校点本,2008年,第1590页;王世贞:《艺苑卮言》卷四,丁福保辑:《历代诗话续编》,北京:中华书局,1983年,第1003页。

② 上揭《贞观政要集校》,第566—567页引写字台本《贞观政要》卷四“兴废篇”。

③ 上揭宇文所安《初唐诗》,第17、20页。

④ 庾信:《拟咏怀诗》,逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗·北周诗》卷三,第2369页。

⑤ 吴功正:《隋代文场二帝、南方二方的文学审美特征比较》,《齐鲁学刊》2004年第4期。

⑥ 沈德潜选:《古诗源》卷十四,北京:中华书局,1963年,第354页;陆时雍:《古诗镜·诗镜总论》,丁福保辑:《历代诗话续编》,第1410页。

声歌曲《江陵女歌》“拾得娘裙带，同心结两头”句<sup>①</sup>，皆是。在隋炀帝、唐太宗的诗集中，看不到常见于梁陈宫体诗中露骨的“淫哇”情色篇什，也就是所谓“艳诗”，但并不意味着他们不写艳诗。《全唐诗》卷三十六载虞世南《应诏嘲司花女》诗：“学画鸦黄半未成，垂肩弹袖太憨生。缘愁却得君王惜，长把花枝傍辇行。”题注节引《隋遗录》以说明作诗缘由：“炀帝幸江都，洛阳人献合蒂迎春花，帝令御车女袁宝儿持之，号‘司花女’。时诏（虞）世南草诏于帝侧，宝儿注视久之。帝曰：‘昔飞燕可掌上舞，今得宝儿，方昭前事，然多憨态。今注目于卿，卿可便嘲之。’世南为绝句。”<sup>②</sup>《陈书》卷七《后主张贵妃传》末史臣论称：“后主每引客宾对（张）贵妃等游宴，则使诸贵人及女学士与客共赋新诗，互相赠答，采其尤艳丽者以为曲词，被以新声。……（其曲）大指所归，皆美张贵妃、孔贵嫔之容色也。”诸如虞世南这种以“轻艳”调戏的笔调直接状描宫女“容色”之美的诗正是所谓“艳诗”。按《隋遗录》旧题颜师古撰，或系伪托，不过终归为唐人手笔，或节取杜宝《大业杂记》而成<sup>③</sup>。其中录有隋炀帝的这类艳诗达八首之多。如描写“秀色可餐”的殿脚女吴绛仙“旧曲歌桃叶，新妆艳落梅”；嘲宫婢罗罗“黛染隆颅簇小蛾”、“幸好留依伴成梦”；忆萧妃“忆起时，投签初报晓。被惹香黛残，枕隐金钗袅”等等。这些诗或当本于《大业杂记》而有所增改，或由《隋遗录》作者所代拟。后人编集隋诗，或将其全部采录归于炀帝名下，如明冯惟讷编《古诗纪》卷一三〇《隋·炀帝》和明张溥编《汉魏六朝百三家集》卷一一四《隋炀帝集》<sup>④</sup>；或附录于炀帝诗之后“以备省览”，如丁福保《全隋诗》卷一<sup>⑤</sup>，或摈而不录如上揭逯钦立所辑校《先秦汉魏晋南北朝诗·隋诗》卷三。然而隋唐相接，即使为《隋遗录》作者代拟者亦当有所本，《炀帝集》唐以后已佚，后世辑本不到十分之一<sup>⑥</sup>，其中或有存于《隋遗录》者亦未可知。值得指出的是，《隋遗录》所录炀帝诗《赐守宫女》“我梦江都好，征辽亦偶然”句，司马光《资治通鉴》即采信而征引之<sup>⑦</sup>。炀帝诗总体上不脱南朝宫体窠臼，他不作艳诗反倒是不可思议的。论者亦称炀帝登基后不再以往有夺嫡时的谨慎，生活上日益骄奢荒逸，诗风上也更加趋于南方宫体诗的艳丽、淫冶<sup>⑧</sup>，这从上引《隋遗录》所见炀帝统治后期的生活及诗作可窥一斑。他“初为皇太子”时上言称“清庙歌辞，文多浮丽”，即位后则“矜奢”，“颇玩淫曲”，将文帝的七部乐增定为九部，而且“大制艳篇，辞极淫绮”，直接介入歌辞的创作<sup>⑨</sup>。炀帝因“多才有艺”，“文辞奥博”，故“每骄天下之士”。一方面极端自负，自以为才学天下第一；一方面又嫉贤妒才，唯恐他人诗文“出其右”，以致薛道衡、王胄死后，炀帝庆幸前者再也不能写出“空梁落燕泥”的警句，后者不“复能作”“庭草无人随意绿”的佳语<sup>⑩</sup>。他还从容交待虞世南：“我性不喜人谏，若位望通显而谏以求名，弥所不耐。……汝其知之！”惟其如此，有鉴于“忠谏者咸被诛戮”，“位望通显”者如宇文述、“裴蕴、虞世基之徒”，莫不“阿谀顺旨”，以固名位<sup>⑪</sup>。即使“志性抗烈”如虞世南，炀帝命他赋艳诗嘲司花女，他也不曾抗命。虞世南在隋朝所作诗歌留存下来的不足十首，包括那首《嘲司花女》在内，大多是奉和炀帝之作<sup>⑫</sup>。

① 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗·隋诗》卷三，第2663—2667页。

② 《隋遗录》，《丛书集成初编》第2732册，北京：中华书局，1991年，第1—2页。题注所引有删节。

③ 李剑国：《唐五代志怪传奇叙录》（增订本）“大业拾遗记一卷”条，北京：中华书局，2017年，第700—709页。

④ 分别见《文渊阁四库全书》第1380册，第449—450页；第1416册，第211—212页。

⑤ 丁福保编：《全汉三国晋南北朝诗·全隋诗》卷一，北京：中华书局，1959年，第1627页。

⑥ 《隋书》卷三十五《经籍志四》著录《炀帝集》五十五卷（第1081页）。两唐志著录尚存三十卷（《旧唐书》卷四十七《经籍志下》，第2052页；《新唐书》卷六十《艺文志四》，第1596页）。近人严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文·全隋文》辑录炀帝文为四卷（卷四至卷七，北京：中华书局，1958年）。丁福保编《全隋诗》、逯钦立辑校《隋诗》辑录炀帝诗均不超过一卷。

⑦ 司马光编著：《资治通鉴》卷一八三《隋纪》炀帝大业十二年七月甲子，第5705页。

⑧ 方新蓉：《略论隋炀帝的“非轻侧之论”》，《宜宾学院学报》2005年第11期；李建国等撰：《隋炀帝与南朝文学关系考论》，《江西社会科学》2014年第6期。

⑨ 房玄龄等撰：《隋书》卷十三—十五《音乐志》，第360、287、379页。

⑩ 姚思廉：《陈书》卷六《后主纪》末史臣魏征论，第119页；司马光编著：《资治通鉴》卷一九二《唐纪》太宗贞观二年六月戊子，第6053页，同书卷一八二《隋纪》炀帝大业九年八月，第5684页；房玄龄等撰：《隋书》卷二十二《五行志上》，第625页。

⑪ 房玄龄等撰：《隋书》卷二十二《五行志上》，第621页。

⑫ 刘昉等撰：《旧唐书》卷七十二《虞世南传》，第2566页；曹寅、彭定求等编：《全唐诗》卷三十六，第124—125页。

隋炀帝13岁封晋王拜并州总管。20岁以元帅率军平陈,这是隋朝统一战争中最重大的战役。尽管实际上的军事指挥官是高颍,炀帝只是名义上的元帅,然而他却是凯旋献俘的饮至大礼上的主角,并因平陈之功受拜太尉——名义上的全军总司令<sup>①</sup>。对于胸怀大志“慨然慕秦皇汉武”的炀帝来说,平陈之役促使其自信心更加膨胀,不再认为世上有他所不能为之事,所以即位之初即接连举办大型系列工程,不惜疲民耗财,又接连发动三次征辽战役,不顾丧师失国。他出色的文学天赋,更增加了他的自信和拒谏。作为文学家的浪漫情怀,使他特别注重排场、形式,有如他所崇尚的南朝文学的华丽、繁缛。

隋炀帝比他的表侄唐太宗长三十岁,重要的是后者不似前者“承藉余绪而有四海”<sup>②</sup>,而是同父皇李渊一同浴血奋战夺取天下且功勋卓著。尽管二者的夺嫡过程极为相似,但前者主要诉诸阴谋巧取,后者则是凭借实力豪夺,风险更大。更重要的是,对隋炀帝的所作所为及隋朝急遽的亡国过程,后者是“耳所闻,目所见”,“非载籍所闻”而是“目所亲见”<sup>③</sup>,对民众既能载舟又能覆舟的巨大力量,对臣下谏争在国家治理中的重要作用,有清醒的认识,因而能谨慎从政,如履如临,其主要表现即是众所周知的勇于纳谏,而勇于纳谏则是基于对自己能力有限的认识。是以太宗常自谦“少不学问,唯好弓马”,“素无学术,未闻政道”,“魏征与王珪导我以礼义,弘我以政道。……今日安宁,并是魏征等之力”;不吝自承“大是错误”、“所行太疏略”、“朕之过误”,甚至为改正错误不惜收回成命<sup>④</sup>。对南朝文学的好尚,太宗并不亚于炀帝,留下的带宫体色彩的诗歌远多于炀帝。但也有诸多原则上的不同。首先是将文学、学术与治国施政加以区别。上朝时专心处理政务,“听受无倦”;罢朝后与名臣“讨论是非”,“唯及政事”;只有下班后方“命才学之士,赐以清闲,高谈典籍,杂以文咏,间以玄言”,以至“乙夜忘疲,中宵不寐”。文咏、玄言本是南朝士族文化的重要内容,而太宗是作为业余爱好的——“万几之暇,游息艺文”<sup>⑤</sup>。也就是说他爱好南朝文学,在于它的欣赏、审美及娱乐价值,并不看重其政治功能。因此他绝不认为诗文好,就能将国家治理好,并举长于文学、有优美诗文集传世的梁武帝父子、陈后主、隋炀帝为例,唯其如此,他否定了给他编纂文集的提议<sup>⑥</sup>,并能够在文学上由衷赞许他人的成就,曾手诏李百药称赞其和作《帝京篇》之“工”：“卿何身之老而才之壮,何齿之宿而意之新乎!”<sup>⑦</sup>盖因他并不认为自己在文学上的不足可以影响到自己的政治权威。太宗力图将自己的南朝文学爱好限制在个人兴趣层面,以免影响到治国施政,当二者发生冲突时,则以军国大政优先。如前揭牟润孙先生所论,太宗出于自己的文学倾向,对接近南人、喜好文学、“文辞美丽”,并深得北来南朝文士、大臣岑文本、刘洎等推重的四子魏王泰宠爱有加,甚至“微有”改立太子之意,但当他查觉到这将损及立国基本势力的关陇集团的利益,影响统治核心层的稳定时,遂坚决而痛苦地“舍其受江东文化最深之爱子”,而另立受关陇集团支持的晋王治为太子。当“文体轻艳”的山东进士张昌龄、王公治被反对江左文风的主考官王师明所黜落时,太宗尽管欣赏张、王的文才,却并不因自己的文学好尚而干预选举,而且还公开赞誉王师明所言为“名言”。总之,在处理自己的文学好尚和治国施政的关系时,体现出极强的自制力。这从他南朝文学代表人物虞世南的特别关系尤可见知。

唐太宗最信重、最亲近的南方文士应首推虞世南。太宗为秦王,世南以府参军、记室掌文翰;入主东宫,世南为太子中舍人;即帝位,世南官至中书监。秦王开文学馆,世南被众学士推为“文学之宗”;死后备享哀荣,并被“图形于凌烟阁”。太宗因其“博识”,“每机务之隙,引之谈论,共观经史”;“临朝视事”乃至“园囿间游赏”,皆召“世南侍从”;“出行”则必以世南随行,因其博闻强记誉之为“行

① 房玄龄等撰:《隋书》卷四十一《高颍传》,第1181页,同书卷二《高祖纪下》,第31—32页。

② 房玄龄等撰:《隋书》卷二十二《五行志上》,第625页。

③ 上揭谢保成:《贞观政要集校》卷十“论行幸篇”,卷二“纳谏篇”附“直言谏诤”,第511—512、145页。

④ 依次见上揭谢保成《贞观政要集校》,卷六“杜谗佞篇”“悔过篇”“论奢纵篇”,所附《写字台本》卷四“兴废篇”,第345—346、568、350、352、360、113—114、116—118页。

⑤ 刘昉等撰:《旧唐书》卷七十二《李百药传》,第2576页;曹寅、彭定求等编:《全唐诗》卷一《帝京篇·序》,第20页。

⑥ 上揭谢保成《贞观政要集校》,卷七“论文史篇”,卷六“慎所好篇”,第388、331页。

⑦ 刘昉等撰:《旧唐书》卷七十二《李百药传》,第2577页。

秘书”。太宗还盛赞“世南有五绝”：“德行”、“忠直”、“博学”、“词藻”、“书翰”<sup>①</sup>。据《旧唐书》本传，出身会稽名族的虞世南，其“博学”得自于少年师从的号称“无所不通”的顾野王，“词藻”得自青年时“祖述”南朝文学代表人物徐陵；“书翰”则得自王羲之七世孙并“妙得其（羲之）体”的智永，可知虞世南堪为南朝文学、学术的集大成者。而唐太宗钟爱南朝文学，作庾信体诗，书法推崇王羲之，习王体，可知他之推崇虞世南，实基于共同的南方文学好尚。虞世南卒后，太宗不仅“哭之甚恸”，而且手诏魏王泰，称“虞世南于我，犹一体也。拾遗补缺，无日暂忘，实当代名臣，人伦准的。……今其云亡，石渠、东观之中，无复人也”。这不啻说虞世南死后文化学术界便后继无人了，实际上是说虞世南是他文学上的唯一知己。在“拾遗补缺”即谏诤上，虞世南是上谏最多的臣子之一，但相对于魏征可能稍逊一筹。而在文学艺术好尚及相互交流方面，“人伦准的”自然也包括人文修养及风度方面，虞世南实具有不可替代性，因为魏征是南朝文学的坚决反对者，行事作风仍不脱“田舍汉”习气<sup>②</sup>。太宗后来曾“为诗一篇”，因虞世南已死，顿生伯牙绝弦之慨，于是“令起居郎褚遂良诣其（世南）灵帐读讫焚之”。总之，唐太宗是将虞世南引为文学的知音、导师，治国的辅弼，人生的楷模的，二人既是君臣又情兼师友。更重要的，二人的知己关系不仅基于共同的文学爱好，又能超越文学层面。《唐会要·秘书省》载：

（贞观）七年九月二十三日，上谓侍臣曰：“朕因暇日，每与秘书监虞世南商量今古。朕一言之善，虞世南未尝不悦；有一言之失，未尝不悵恨。尝戏作艳诗，世南进表谏曰：‘圣作虽工，体制非雅，上之所好，下必随之。此文一行，恐致风靡，轻薄成俗，非为国之利。赐令继和，辄申狂简。而今之后，更有斯文，继之以死，请不奉诏旨。’群臣皆若世南。天下何忧不治？”<sup>③</sup>

太宗是在工作之余、私下场合，将自己的“艳诗”作品送给宫体诗高手同时也是文学知己虞世南，并令其赓和的。世南不敢不奉命和作，否则有违诏之罪，但他又坚称下不为例，即使“继之以死”，也“不奉诏旨”，因其诗“体制非雅”，若上行下效，将于国不利。虞世南从文学上是欣赏、肯定这首艳诗的精妙（“工”）的，但从有违政教治国之道而极力反对此类作品。太宗在公开场合通过讲述此事，借以表彰虞世南长期以来对自己的有益规谏。此事表明太宗是作艳诗的，但他能把握个人文学好尚与政教治国之间的尺度，将这类诗作的交流酬唱严格限制在几乎是唯一的文学知友之间。因而我们见到太宗文集中的诗作虽不脱宫体余风，却并无梁陈那种露骨描写情色的“艳诗”。尽管如此，虞世南仍然谏止太宗创作这类诗歌，一方面怕上行有效，有违太宗公开倡导的周孔政教，另一方面可能也怕与太宗唱和艳诗之事传出，使自己蒙上扇江左亡国之音余风、导太宗于淫放邪路的罪名。这样的顾虑并不是多余的，读《贞观政要》，太宗君臣论及隋之亡国时炀帝自然罪责难逃，但也多次点名指责以乃兄虞世基为首的大臣阿谀顺从，畏死不谏，因而他要作出以死相谏的姿态，不蹈乃兄覆辙。况且他内心深知以太宗之明，因谏而死的结局不会发生。当年他侍奉炀帝时，他也是不敢不奉和炀帝诗，不敢不奉炀帝命作艳诗，却绝不敢谏诤炀帝，因为这可能立刻会付出生命的代价。而这也是太宗同炀帝在处理南方文学好尚与治国理政的关系上，在对待臣下谏诤的态度上，最明显的差别。对于《区域图志》“丹阳郡风俗”篇的作者以江南人为“度越礼义”的“东夷”，炀帝既严辞指责，又加以杖笞之罚。而在世南死后，太宗自称“痛惜”之情不可言喻，赞扬备至，称他为当世文学、学术第一人，是与自己“为一体”的文学知音，但他为了避免刺激其他臣下，特别是刺激反对江左文风的关陇集团中人，因而只将这种情感以“手敕”（没有通过中书门下程序的非正式诏敕）的形式，单独传达给同样有南方文学好尚的爱子魏王泰，同样，也只是向江南文士褚遂良表示世南死后，自己的诗作无人可示可商。太宗公开赞扬虞世南有五绝，仍首举德行、忠直，而非词藻、书翰。这里显示的炀帝、太宗的差别乃基于个人性格因素和情感因素，今之所谓“情商”。要而言之，隋炀帝“好自矜夸，护短拒谏”，好大喜功，荼毒生

① 以上分别见《旧唐书》卷七十二《虞世南传》，第2566—2577页；上揭谢保成《贞观政要集校》卷一“政体篇”，卷二“任贤篇”，第51、74页；刘肃撰，许德楠等点校：《大唐新语》卷八《聪敏》，北京：中华书局，1984年，117页。

② 刘肃：《大唐新语》卷一《规谏》，第13页。

③ 王溥：《唐会要》卷六十五，第1328—1329页。

灵,即如魏征所言,“隋主虽有俊才”,但“恃才骄物,所以至于灭亡”<sup>①</sup>。而太宗能看到自己能力的局限性,不但虚心纳谏,而且主动求谏,对当时制度上并无刚性限制的皇帝权力能自我约束,谨慎行使,自称:“人言作天子则得自尊崇,无所畏惧,朕则……常怀畏惧。……上惧皇天,下惧群臣。……犹恐不称天心及百姓意也。”尽管他也没有完全做到,但有此认识,特别是心中有百姓,即与“性不喜人谏”、以“天下人不欲多,多则相聚为盗”而大肆诛戮<sup>②</sup>的隋炀帝有天渊之别,况且太宗在求谏纳谏上的实际表现也真正可以称得上“千古一君”了。

#### 四、余论:一个不可或缺的反面教员

学者们早就注意到唐太宗与隋炀帝有诸多相似之处。两人均属关陇集团,而且是出身于该集团核心层的武川镇军阀;两人还是亲戚,隋炀帝是唐太宗的姨表叔<sup>③</sup>,因此可以说他们是生活在同一个时代和相同的社会环境中。两人也都是以次子夺储位,以非常手段登皇位。太宗发动政变杀兄太子建成、弟齐王元吉,二人子嗣亦一并诛杀,并逼父退位;炀帝谗废并杀害兄太子杨勇,长期幽锢弟蜀王元秀、汉王元谅,皇位受到威胁时不惜拉杀父皇。二人都是王朝第二代君主,正处于柏杨所谓王朝的“瓶颈危机”时期<sup>④</sup>,需要守成与开新相兼,才能渡过危机。在私德上,唐太宗公然纳元吉妃为己妃<sup>⑤</sup>,与炀帝烝幸宣华、容华二夫人,性质并无差别。二人在位期间都曾三征高丽并同归于败。此外,二人都聪明早慧,才华出众,青少年时代就浸淫于文学南朝化风气之中,藩府中多有南方文士,因而熟练掌握了南朝文体,在诗赋创作中成就不凡。此外,炀帝的后宫中,有文学造诣极高的南梁宗室萧后,并始终尊重信任;太宗的后宫中,亦有出身文学世家、“挥翰立成,词华绮贍”的江南才女徐贤妃,太宗亦“荷顾实深”<sup>⑥</sup>。“可以说隋炀帝做过的事,唐太宗也多半做了,但是唐太宗没有开运河”,然而如所周知,二人在历史上的评价迥异,一个是历代称道的千古明君,一个则是万世唾骂的暴主昏君<sup>⑦</sup>。本文重点考察了隋炀帝的南方文化情结及其形成背景、影响,最后以炀帝和唐太宗共同的南朝文学好尚为线索,就二人如何处理个人文学好尚与治国理政的关系,进行对比考察,希望对有诸多共同点的这两位历史人物何以归宿不同,历史评价迥异,提出浅见。号称千古明君的唐太宗,自称得益于“常保”三面镜子,“以防己过”<sup>⑧</sup>。所谓“以古为镜,可以知兴替”,其实主要还是吸取强盛的隋帝国何以一朝覆亡,也就是隋炀帝如何丧身亡国的历史教训;所谓“以人(魏征)为镜,可以明得失”,我们看魏征的谏诤,也主要围绕着隋炀帝何以丧身亡国来展开。可见唐太宗之所以能成就贞观之治,隋炀帝是一位不可或缺的反面教员。隋炀帝亡国的教训,是唐初君臣念兹在兹、朝野共同关注的重大课题。只要看《贞观政要》中,太宗君臣不断地提到隋炀帝这位反面教员,点名道姓即多达50多处,即可见一斑。在这种意义上,没有隋朝的暴君炀帝,也就不会出现唐朝的明君太宗。

[责任编辑 范学辉]

① 上揭谢保成《贞观政要集校》卷二“求谏篇”,所附写字台本《贞观政要》卷四“兴废篇”,第85、567页。

② 司马光编著:《资治通鉴》卷一八二《隋纪》炀帝大业九年八月辛酉,第5683页。

③ 隋文帝杨坚的皇后独孤氏,是唐高祖母即李昞妻“元贞皇后”的妹妹,即高祖的亲姨母,见《旧唐书》卷一《高祖纪》,第2页;《新唐书》卷一《高祖纪》第1、7页;《周书》卷十六《独孤信传》,第267页。

④ 柏杨:《中国人史纲》第4章第11节“瓶颈危机”,北京:中国友谊出版公司,1998年,第97页。

⑤ 太宗子曹王李明之母,原为齐王元吉妃。见《新唐书》卷八十《太宗诸子·曹王明传》,第3579页。

⑥ 刘昉等撰:《旧唐书》卷五十一《后妃上·贤妃徐氏传》,第2167—2169页。

⑦ 上揭胡戟《隋炀帝的真相》扉页前言“愿天下人还他个公道”;袁刚:《隋炀帝传》,第717—762页。

⑧ 刘昉等撰:《旧唐书》卷七十一《魏征传》,第2561页。

# 北宋熙丰时期的役钱征收与地方权限

## ——兼评雇役法

黄敏捷

**摘要:**推行雇役法、征收免役钱,是北宋熙丰变法最重要的举措之一。役钱,由此成为稳定基层统治主要的经费来源之一。熙丰尤其是熙宁时期,宋神宗、王安石等坚持役钱作为地方财用的基本定位,使得朝廷在役钱征收方面赋予了地方较多的变通权限,中央主要通过仲裁、赏罚与推广地方经验等方式,来维持对地方行为的适度调控与引导。在役钱计征环节当中,州县对役钱的起征点与计征依据的权限尤其突出,而役钱立额则是中央与地方互动较多的部分。地方官府在确定役钱“立额”时,除了雇值等必要支出之外,差役时期乡差役人的隐性支出转变为财政显性支出,所增加的地方州县费用,以及役钱计征本身所造成的行政开支,也都被纳入其中。这是实际役钱宽利率高于朝廷所规定“二分宽剩”的主要原因。这些开支大都是必要的,推动了宋代地方财政理性化、行政专业化的转型,不宜将之视为纯粹的聚敛,进而非议雇役法。

**关键词:**王安石;熙丰变法;役钱制度;地方财政;役钱计征;雇役制

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.08

## 引 论

唐至北宋前期,官府轮差乡户义务承担乡村的治安、收税等工作,并在州县充当办事人员,这种政府职能的提供形式被称为“职役”;由于入役者以轮差为主,因此亦被称为“差役”。被差乡户在兼任基层行政事务时的高投入与低成效,不但给乡户带来痛苦,也给州县官府带来很多弊端。差役法至北宋前期已经成为困扰地方社会与宋朝基层统治的严重问题,并由此促成雇役法的形成与颁布。

雇役法,又称“免役法”、“募役法”,于北宋熙宁初开始酝酿,至熙宁四年(1071)十月正式推行至全国。其主要内容,是政府先向主户征收“役钱”(或称“免役钱”、“助役钱”),再用役钱来雇佣自愿代役之人,代替乡户承担职役义务,同时还以役钱支付吏禄。只是从熙丰后期开始,此制多次调整,渐与官府的其他财用相结合。学界以往研究,一般是将雇役归入职役问题的一部分<sup>①</sup>,或是将之作为熙丰变法增加中央财政收入的措施之一<sup>②</sup>,因而研究的着眼点大多放在衡量雇役法对财政增收、财政中

**作者简介:**黄敏捷,中国人民大学历史学院博士后、讲师(北京 100732)。

**基金项目:**本文系中国博士后科学基金第62批面上资助项目(2017M620990)的成果。

① 20世纪关于宋代职役的研究,可参见刁培俊:《20世纪宋朝职役制度研究的回顾与展望》,《宋史研究通讯》2004年第1期。进入21世纪后,学界更注重引入新的研究视角以揭示两宋役法变动的社会经济背景,参见游彪:《关于宋代的免役法——立足于“特殊户籍”的考察》,《中国史研究》2004年第2期;李金水:《论北宋职役的财政属性及其影响》,《厦门大学学报》2006年第4期;李金水:《王安石经济变法研究》,福州:福建人民出版社,2007年;张锦鹏:《北宋社会阶层变动与免役法制度创新》,《西南大学学报》2007年第3期等。学界对雇役法的评价,可参见葛金芳:《近二十年来王安石变法研究述评》,《中国史研究动态》2000年第10期。20世纪大陆史家多用阶级分析法,分析雇役法对各阶层官民的影响,较少涉及役钱的计征问题或州县对雇役的推行实践问题。

② 黄纯艳:《宋代财政史》,昆明:云南大学出版社,2013年,第263—264页;汪圣铎:《两宋财政史》,北京:中华书局,1995年,第46、49—50、63—64页。

央集权的效果,以及民众负担究竟得以减轻还是加重等问题上,却很少去观察雇役法本身演化的机制,尤其是对雇役法实际执行与法规条文的相互出入重视不足,导致目前研究存在着两种值得商榷的倾向:

其一,是把熙丰时期与此后至南宋时期,朝廷对役钱的规划,雇役法所面临的困境、产生的弊端等混为一谈。如将元祐时期开始出现的,朝廷大规模桩发、挪用役钱,改变役钱的性质与用途的做法,也视为熙宁时期之预设,于是认为熙丰变法从一开始就无非是新增的赋税等<sup>①</sup>。其二,是将关注点仅仅放在朝廷,而忽略地方的视角,缺乏探究监司(路级)、州县作为雇役与役钱收支的实际执行方对制度(包括制度演化及制度的效益)的影响。这种倾向,高估了宋代的中央集权的程度,以及宋廷对地方具体行政的控制力。故而对史料中大量存在的关于各地雇役法执行过程与效果的迥然不同甚至相互矛盾的记载,难以给予合理解释。于是,学者们或者是仅撷取符合自己观点的史料,视相反之记录为非主流现象;或者是认为这些史料反映了变法派说一套、做一套的“欺骗”实质<sup>②</sup>;或者据此认为雇役法利弊互见,然后着重衡量利弊之轻重<sup>③</sup>。但无论所持何说,争论者大都简单地认定:实践中无论好坏的做法,皆直接反映朝廷即宋朝中央意志,并以此来作为评判雇役法的前提<sup>④</sup>。另有少部分研究者,初步提出雇役法有被执行者扭曲的可能,但往往又只看到在执行雇役法之时,地方官府出于主观自利,而使雇役法“良法”变坏的一面,却未能注意到地方官府的行为,在客观上还有为健全雇役法积累经验,对雇役法的制度建设作出贡献之处<sup>⑤</sup>。

笔者认为,应将雇役法与役钱相关问题,放在以下三个更为宽广的维度来考察。其一,自熙宁推行雇役法与开征役钱以来,役钱这一新增的收入,逐渐成为宋代地方财政的支柱性收入之一。赖此得以壮大的代役人群体,遂在州县役层级迅速取代差役人群体,受惠于役钱—重禄仓法体系的州县胥吏群体,亦部分改变了其行事方式,他们共同推动基层行政人员专业化的历史进程。可以毫不夸张地说:役钱收支,已经成为关乎宋代财政、行政制度的重要变量,超出了“雇役法”这一熙丰变法子项的范畴。其二,役钱自熙丰至南宋,经历了一个根据时势与需要不断调整的长期发展过程,宋廷针对役钱的制度设计渐趋繁杂细致,朝廷对役钱的定位也几经变化。其三,与州县的其他收入来源相比,役钱对于地方官府、基层社会的影响力更大,朝廷因之更重视地方官府对役钱制度的态度、执行

① 王曾瑜:《王安石变法简论》,《中国社会科学》1980年第3期。其原文是将役钱与青苗钱并论,称两者“说穿了,无非是新增两笔赋税”。类似观点可参见何林陶:《关于王安石“免役法”的几个问题》,《史学集刊》1956年第1期;赵英:《试论北宋职役制度》,《内蒙古大学学报》(历史学专集)1981年增刊。

② 蒙文通即根据反对变法派士人之意见,得出“熙宁以来何得有雇役之实”?以及“新法之行,无人谓其有善效”之结论,认为雇役法为民众之灾难;朱瑞熙则认为:史料中关于雇役好处的记载,皆为变法派“蒙蔽广大农民”的“骗局”;王曾瑜认为:熙丰雇役以前差役困扰民户的问题,只是王安石变法的口实而非真正原因;等等。参见蒙文通:《北宋变法论稿》,《古史甄微》,成都:巴蜀书社,1999年,第403、433—435页;朱瑞熙:《关于北宋乡村上户的差役和免役钱问题》,《史学月刊》1965年第7期;王曾瑜:《王安石变法简论》,《中国社会科学》1980年第3期。漆侠则以发展的眼光来评价雇役法,认为雇役等法所导致的社会问题,应看作是新条件下的新矛盾,无害于雇役法之作用,见漆侠:《王安石变法》,石家庄:河北人民出版社,2001年,第135—138页。

③ 王瑞明:《王安石变法的社会效果》,见中州书画社编:《宋史论集》,郑州:中州书画社,1983年,第92页。

④ 参见聂崇岐:《宋役法述》,初载《燕京学报》第33期,1947年,第270页,后收入氏著《宋史丛考》,北京:中华书局,1980年,第39页;黄繁光:《宋代民户的职役负担》,台湾私立中国文化大学博士学位论文,1980年,第172—173页。王曾瑜亦将州县法外加征以及非法扣留朝廷已豁免的役钱的行为,也算入免役宽剩钱中(王曾瑜:《宋朝的役钱》,《镗铎编》,保定:河北大学出版社,2006年,第384—385页),又把州县违法创收的名目视作朝廷增设的役钱附加税(前书第391页);还把州县私下不以等第作为征收役钱依据的做法(这种管认法实际上与试图让下户均出役钱的目的无关,详见下文),视为变法派普遍增加乡村下户役钱的证据(王曾瑜:《王安石变法简论》,《中国社会科学》1980年第3期),这些都无形中把州县的行为(包括违反雇役法的行为)作为评价雇役法这一制度的基础,未免失之偏颇。其他学者的类似观点颇多,详见下文。

⑤ 如漆侠就曾提及“在当时的官僚制度下”,要使赋役均平并不容易,可见他已注意到执行雇役法的官府对雇役法扭曲的可能(参见漆侠:《王安石变法》,第133—134页);汪圣铎在其《两宋财政史》一书中也有类似表述(第63—64页)。李金水除提出免役法的实施状况与地方官府的态度有关外,还举例说明地方官积极推行新法对新法效果的贡献,然而地方实践对役钱制度本身的贡献却尚无论述(见李金水:《王安石经济变法研究》,第260—263页)。

力与具体建议。地方官府对役钱的制度建设,当然也表现出了更大的积极性。相比于熙丰时期的其他新法,地方官府在雇役法与役钱方面的具体建树,显然是较为突出的。

综上所述,本文拟突破“雇役法”的视角,而将包括“雇役法”在内的役钱制度的整体,作为宋代财政尤其是地方财政理性化与行政职能变革探索的一部分,加以动态考察。因应视角的转换,本文在分析这一在熙丰时期创立的、与役钱相关的雇直、吏禄、地方官府运作及其他各项财政与行政制度之时<sup>①</sup>,倾向于采用“役钱制度”的概念。唯有当特指熙宁四年(1071)十月所颁的“输钱募役”之法时,方使用“雇役法”一词。在考察役钱制度时,笔者则注重从较长的时间跨度上,把熙丰时期的初始制度设计与此后历史时期的诸多变化相区别,力求复原熙丰时期役钱制度的历史原貌。

最为重要的是,本文力图把握宋代中央、地方之间的互动关系,主要立足于地方官府,着重考察地方官府的相关权限,及其对于役钱制度建设的诸多影响。具体则是以熙丰时期役钱的计征细则的形成为例,首先阐明其时的役钱体系,实行的是全国统一性与允许地方“从所便为法”<sup>②</sup>的弹性相结合的原则。再以役钱立额过程中地方州县与朝廷的互动为切入点,考察熙丰时期地方因素在役钱制度演化过程当中的突出作用。对朝廷默许地方州县提高役钱宽剩率的原因,也提出一些新的看法。最后,考察各地方究竟如何利用“从所便为法”之权来实际处理役钱的计征问题,以及朝廷对地方此类行为的评判与引导,由此来分析宋代役钱制度演化的机制、动力,包括其在熙丰后期开始出现异化的内在制度原因,兼及对雇役法的评价问题。

## 一、役钱征收与地方的“从所便为法”之权

对于役钱用途的定位,或者说对役钱的处置权应如何划分,不同时期的情况并不尽相同。役钱作为宋神宗与王安石用来解决职役问题、稳定基层统治的经费来源<sup>③</sup>,熙丰时期宋廷对其定位,虽难免也受到“富国强兵”国策的影响,有过将役钱挪为他用的想法<sup>④</sup>,但输钱用以“免役”毕竟是役钱制度正当性、权威性及其效力的最重要来源,加上朝堂内外反对变法之臣对包括雇役在内的各项变法内容的制衡甚至挑剔<sup>⑤</sup>,因此在熙丰时期,尤其是在熙宁年间(1068—1078),朝廷基本还是保持了把役钱作为地方财用的立场,朝廷挪用役钱的情况较少。直至元丰元年(1078)时,朝廷还专门下诏规定:“自今常平、免役、坊场等钱物,如诸处申奏移用,已得旨,并送司农寺指挥。”<sup>⑥</sup>这是为挪用役钱增加最后的一道关防,也可以视为朝廷对避免移用役钱的自我约束。

役钱从较纯粹的地方财用,转变为朝廷与地方共同支配的财政收入,进而成为朝廷与地方争夺的财源,大致经历了如下三个时间节点。第一个时间节点,是在熙宁九年(1076)十月,也就是在王安石第二次罢相前后,宽剩役钱最早开始被挪用<sup>⑦</sup>。第二个时间节点,为元丰三、四年间(1080—1081)。当时西北边防压力很大程度改变了神宗政府的财政侧重点,正额役钱也被部分地桩发。但桩发的地区,尚仅限于两浙与四川。两浙和四川桩发的款项,也仅为某些乡役经费,而不及州县役开支。其余

① 元祐等时期,朝廷一度宣布要取消雇役,但由于役钱已方方面面渗透到各级官府的财政收支中,因此,役钱制度始终无法真正被取消,到元祐中期开始,朝廷就迫于各方压力陆续恢复了雇役。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月壬子”条附注,北京:中华书局,2004年,第5524页。

③ 黄以周辑注,顾吉辰点校:《续资治通鉴长编拾补》卷一“治平四年六月辛未”,北京:中华书局,2004年,第22—23页。

④ 役法初行时,王安石曾有过拿役钱用于奖谕保甲的想法,但并未付诸实施(李焘:《续资治通鉴长编》卷二二二“熙宁四年夏四月丁巳”,第5398—5399页)。其余桩留役钱备边等想法真正作为敕令颁布,也已是熙宁九年以后之事。

⑤ 反对变法的旧党针对役钱制度的挑剔与指责,曾给变法派以非常大的压力,变法派为调和各方利益曾对雇役法作出不少调整,参见拙文《宋熙宁四年东明县民上访事件与变法君臣的危机处置》,《史学月刊》2016年第7期。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二九二“元丰元年九月戊寅”,第7131页。

⑦ 熙宁后期,开始出现朝廷批准州县挪借宽剩役钱以他用的情况,熙宁九年(1076),又规定“自今宽剩役钱并买扑坊场等钱不给人,岁终详具羨数申司农寺”,实质上将宽剩役钱视为封桩钱。徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一六“熙宁九年十月十七日”,上海:上海古籍出版社,2014年,第7805页(《续资治通鉴长编》卷二七九作“十二月庚子”,第6839页)。



各路,则只是下令予以清点账目,尽管有准备应急调发的意味,但并未真正进行封桩<sup>①</sup>。第三个时间节点,即桩发役钱制度化的开始,是在元祐元年(1086)。当时朝廷以恢复差役法为名,剥夺了全国州县地方对于役钱与坊场钱的处置权<sup>②</sup>。役钱正式由地方财政变为朝廷与地方的共享财政,自后朝廷与州县开始了竞相挪用役钱的恶性循环,役钱制度与熙丰时期的初始状态,已然大相径庭。

综观这个转变的全过程,朝廷推行雇役法征收役钱的主观目的,既欲借输钱免役之法消除民间职役困苦,促进经济发展(此属于远期收益,相当于培育更多的税源),又意图借役钱征收来纾解财政危机(此属于近期收益)。役钱政策遂难免在此二者之间摇摆不定,并逐渐向后者倾斜。不过,在熙丰时期,朝廷基本保持了对大规模桩发役钱的节制。因此,在监司(路)、州县的博弈之间,朝廷基本能保持超脱与中立的仲裁者立场。宋代财政从整体上看,中央集权的程度比较高,何况熙丰年间又是学者通常认为的收夺地方财权比较明显的时期<sup>③</sup>,为什么地方官府对役钱的收支,却能够保持因地制宜的较大权限呢?笔者认为,其原因大致有二:

其一,当与役钱制度的出台背景有关。役钱制度的出台,主要是为解决职役所带来的社会问题,所以役钱至少在名义上是官府募人代乡户尽职役义务的基金,主要用于支持地方官府完善其职能,由此,朝廷对役钱收支的控制自然较弱。而且,役钱制度作为一个新的制度,可参考的经验也主要源于此前各地的雇役试验。在熙丰雇役法的草创时期,地方经验分三种渠道影响雇役法的形态:一是某些官员的地方任职经历及其对职役作局部改革的经验,随着这些官员成为役法制度设计者而被融会到役法条文中<sup>④</sup>。二是从制置三司条例司酝酿雇役时始,就已经“条谕诸路”,委托诸州“管勾官与监司、州县论定”<sup>⑤</sup>本地役法的具体条目。因此,各地上申朝廷的条目,亦成为朝廷海行雇役法的重要参考<sup>⑥</sup>。三是雇役试点的经验与教训被吸收到正式颁布的雇役法中,对雇役法的最终定型亦起相当大的作用<sup>⑦</sup>。此外,从雇役法中所承认的“天下土俗不同,役重轻不一,民贫富不等”等语<sup>⑧</sup>,亦说明朝廷对各地经济发展水平不平衡有清醒的认识,这也是其授予地方一定裁量权的基础。再者,由于朝堂之上变法与反对变法派官员之间的政争激烈,争取地方官府支持,责成各地戮力贯彻雇役,就成为关乎雇役成败的重要问题。因此,朝廷在雇役制推行过程中不得不考虑地方立场。从熙宁二年(1069)十二月制置三司条例司降下诸路的雇役法初稿中提及的“凡此所为条目也,皆委管勾官与监司、州县论定”,到熙宁四年(1071)十月推行全国的正式法令中允许“诸路从所便为法”<sup>⑨</sup>,再到后来役

① 元丰三年(1080),真正要求输司农寺封桩的是两浙的“减罢耆、户长、壮丁、坊正”等乡役雇直,至于其余路分的相应钱款,则只是下令考校;到元丰四年(1081)正月,司农寺主簿李元辅被派往蜀中,“经制见在司农钱,变运出关,至陕西沿边要郡桩管”,诏令中所云“司农钱”,当包括部分役钱,但数额未知。见徐松辑:《宋会要辑稿》职官二六之一三“元丰三年四月三日”,第3694页;职官二六之一三“元丰三年七月二十八日”,第3694—3695页;职官二六之一四“元丰四年正月十八日”,第3695页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三九三“元祐元年十二月丙戌”,第9551页;徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之五六“元祐元年十二月二十四日”,第7828页。

③ 参见黄纯艳:《宋代财政史》,第265页;汪圣铎:《两宋财政史》,第72、76—79页。

④ 首批被神宗命为详定差役利害的官员之一的钱公辅,曾在明州尝试袁钱雇募衙前之法(李焘:《续资治通鉴长编》卷一九一“嘉祐五年二月乙亥”,第4613页)。李承之在受任制置三司条例司检详官以前,也曾任明州司法参军、沂州防御推官,尝“建免役议,王安石见而称之”(嵇璜等撰,纪昀等校订:《续通志》卷三三六《李承之传》,杭州:浙江古籍出版社,1988年,第5208页)。有些学者也已注意到了变法派官员任职南北的经历对包括役法的影响,参见王棣:《北宋役法改革中的南北差异》,《华南师范大学学报》1991年第1期。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年(1081)十月壬子”条附注,第5521页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷一七七《食货·役法上》:“诸路役书既上之司农,乃颁募役法于天下。”(北京:中华书局,1985年,第4306页)可见诸路设计的役书与募役法之间的关系。

⑦ 例如:开封府界在熙宁四年初试行役法时,“以(见)[现]管户口量等第均定助役钱数付诸县,各令管认,升降户等”,由此引发东明县事件,数百县民到京城越诉,府界各县的役钱立额方式成为御史攻击的主要目标(李焘:《续资治通鉴长编》卷二二三“熙宁四年五月癸卯”,第5429—5430页),有鉴于此,其后颁行全国的雇役法特意规定了确定役钱总额与计征的程序。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月壬子”条附注,第5523页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月壬子”条附注,第5524页。

钱制度的多次微调,包括细节性条款的增删改削,无不反映出朝廷与监司(路)、州县等各级地方官府之间的纵向配合与相互影响。

其二,当与地方官员的争取有关。熙宁四、五年(1071—1072)之间,朝廷接连调整雇役细目,“令依仿府界之法;又令四等以下均出役钱;未几,又令只据税钱,不用等第;又令(那)[挪]移补助”<sup>①</sup>。其中,“令依仿府界之法”,是指依照开封府界“随户等均取”役钱的做法<sup>②</sup>,而要求“只据税钱,不用等第”,则很可能又是取自江南东西、广南东、福建等路的经验<sup>③</sup>。由此可知在雇役法推行之初,朝廷实际上并不视熙宁四年(1081)十月所颁之雇役法为定法,而是不断将各地上报的成功经验推行全国。但这种朝令夕改的做法又带来了新的问题,如梓路判官冯山说,他与同僚研究本路雇役推行之法,“自去年冬末已后,访问诸处,仅能成书,方议奏报,而旋有新制,……半年之间,改动者数四,官吏惶骇,不知定义,……然则役法何时而定耶”?由此他建议:“莫若诏诸路监司与郡守县令,因其乡俗,各自立法,不问异同,但取其便民而已。……如此则法顺于民而易行……免役之效,庶几可见。”<sup>④</sup>即通过在统一性方面稍作让步,把计征办法的选择权尽量下放给各地,从而既避免众口难调,又不致受朝令夕改之病。此后,朝廷的行动似乎亦是向这个方向前进,不但上文所引的四个诏敕大多不了了之,而且朝廷对各地在役钱计征方面的变通做法也大多支持。邓绾言:“……昨者朝廷免役率钱之法,初且用丁产户籍,故诸路患其未均,相继奏陈,各请重造,多已改造矣。”正因朝廷与地方就役钱计征事宜反复商议并由朝廷让步,役钱之征收遂大致取得“法虽不同,大约已定,而民乐输矣”<sup>⑤</sup>的效果。

在役钱计征环节,地方官府所获之权限,主要体现在役钱总额的确定、起征点的界定以及计征依据的选择三个方面,而且监司(路)、州县在这三个方面的决定权大小不同。地方如何利用这些权限,而朝廷又如何调控地方的随宜立法之权?要回答这些问题,先要了解各地变通所围绕的中心——全国推行的雇役条文中关于役钱计征的规定,然后才能大致看出路、州、县对这一中心的偏离程度,再以此来评估役钱制度的弹性。

雇役法《敕令》规定,“凡敷钱,先视州若县应用雇直多少,而随户等均取,雇直既已足用,又率其数增取二分,以备水旱欠阙。虽增,毋得过二分,谓之免役宽剩钱”<sup>⑥</sup>;“以一州一县之力供一州一县之费,以一路之力供一路之费,诸路从所便为法”<sup>⑦</sup>。

这一规定有三个需要注意的地方。首先,役钱的最基本核算单位是县,州县各有以雇直名义留用的部分,并对这部分资金拥有相应的独立核算权;役钱总额的确定是一个自下而上的程序,自县至州,再由州汇总至路、至中央。这也是各地对役钱有较大处置权的法理基础。其次,朝廷规定各地役钱立额的原则与程序,是各县在本县总雇直的基础上增加20%的“免役宽剩钱”,算出应收役钱的总数,然后再确定各户应缴的役钱数额,也就是要经过估算与摊派两个环节。这反映了朝廷对役钱计征准确性的追求。最后,雇役法规定的役钱计征方式是“随户等均取”,也就是以户等为计征依据。是为下文判断各级官府在多大程度上循持中央规定的锚点。

① 冯山:《议免役疏》,载杨士奇等编:《历代名臣奏议》卷二五六,台北:台湾学生书局,1988年影印本,第3369页。

② 马端临:《文献通考》卷十二《职役考一》,北京:中华书局,2011年,第347页。

③ 熙宁中期各地的具体做法现存资料不多,但如果从熙宁后期一些地区的“成例”,或可推测上文所说的“只据税钱,不用等第”,应是当时江南东西、广南东、福建等路的做法。详见李焘:《续资治通鉴长编》卷二六〇“熙宁八年二月庚午”,第6334页;徐松辑:《宋会要辑稿》职官二六之一〇“熙宁十年四月十六日”,第3693页;毕仲衍撰,马玉臣辑校:《〈中书备对〉辑佚校注》,开封:河南大学出版社,2007年,第228—250页。

④ 冯山:《议免役疏》,载杨士奇等编:《历代名臣奏议》卷二五六,第3369页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二六九“熙宁八年十月辛亥”,第6605页。

⑥ 马端临:《文献通考》卷十二《职役考一》,第347页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月壬子”条附注,第5523页。

## 二、役钱立额过程中州县的权限

地方役钱总额与实际雇直支出之间的比率,一直受到史家重视。以往研究者多用“宽剩役钱”数除以雇直的实支数,计算出役钱宽剩率,以此观察百姓役钱负担的轻重。根据他们的考察,各地的实际役钱总额都远高于雇直,宽剩率通常也大大高于雇役法《敕令》20%的规定<sup>①</sup>。这一结论,也是本文分析的重要基础。只是,大多数研究者认为,这些数据说明在朝廷的导向下,地方官府为“邀功请赏”,遂大肆提高宽剩,增加对百姓的盘剥,由此推断雇役法是“借便民之名,行聚敛之实”<sup>②</sup>。笔者认为,这一论断其实难以成立。

如上文分析,熙丰时期役钱尚属州县财用,朝廷并未大规模桩发。因此,多收宽剩与否对于朝廷来说,意义并不是很大。而且,各地的役钱收支数据,不但变法君臣可接触,反对变法的群臣也可以利用。面临反变法派的多重舆论压力的熙丰朝廷,为何还要默许地方州县增加宽剩率的行为,给反对变法派以攻击雇役法的口实?而对于地方州县而言,州县申报并记录在役书中的役钱总额与他们通过法外加征的非法收益不同,这些役钱收支的项目全为朝廷所掌握,加上熙丰时期朝廷对地方役钱的使用状况相当重视,时常派使职考校役钱的收支情况<sup>③</sup>,因此州县并不能通过提高役钱立额而获得更多的移用机会。那么,州县为何仍有提高宽剩率的动机呢?要合理解释这些现象和相关疑问,需要先分辨各级地方官府在确定役钱总额时,到底需要考虑哪些具体因素。

关于这一问题的相关史料十分零散。笔者注意到了以下三个因役钱立额而产生同僚争议的事例。因为当事者就此与朝廷多次沟通,引用的数据十分详实,便于我们展开讨论和分析。

第一个事例,发生在两浙路。熙宁四年(1071)四月,由王廷老任提刑兼领常平的两浙路在试行役法的过程中,确定了役钱七十万贯的立额。发运使薛向上章论及此事,引起了神宗注意。御史中丞杨绘亦数次论奏,说两浙“至有一户出三百千,民皆谓供一岁役钱之外,剩数几半”<sup>④</sup>。面对神宗的质疑,王安石解释说:“提举官据合出钱数科定,朝廷以恩惠科减,于体为顺。”<sup>⑤</sup>意谓请神宗先认同两浙提举所定的数额,然后再由朝廷减免以收皇恩。但朝廷减放只是一时之恩,并非定制,因此,两浙路的役钱立额,其实并未减少。

第二个事例,是利州路转运使李瑜与转运判官鲜于侁之争<sup>⑥</sup>。《续资治通鉴长编》提及鲜于侁被

① 黄繁光用各地的实际“免役宽剩钱”除以役钱总数,计算役钱的宽剩率(黄繁光:《宋代民户的职役负担》,第175页),而王曾瑜认为应以“免役宽剩钱”除以实际雇直,计算各地的役钱宽剩率(王曾瑜:《宋朝的役钱》,《榷钵编》,保定:河北大学出版社,2006年,第382页),本文沿后者之法计算役钱宽剩率。

② 参见俞宗宪:《论王安石免役法》,载中州书画社编:《宋史论集》,郑州:中州书画社,1983年,第117页;孙树方:《本欲救民结果困民——浅谈青苗、免役法》,《泰安师专学报》1994年第3期;张祥浩:《“富民”是名,“富国”是实——王安石新法的是与非》,《温州师范学院学报》2005年第6期;方宝璋:《宋代管理思想——基于政策工具视角的研究》,北京:经济管理出版社,2011年,第220—221页。

③ 当时朝廷一方面强调以提举常平仓司为首的监司监察州县奉行雇役之状(黄以周辑注,顾吉辰点校:《续资治通鉴长编拾补》卷七“熙宁三年二月庚申”,第319页;徐松辑:《宋会要辑稿》职官四之三“熙宁四年二月四日”,第4112页;李焘:《续资治通鉴长编》卷三六六“元祐元年二月乙亥”,第8789页),另一方面又不断派出“相度差役官”等使职,巡视、监督地方役钱收支(徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之四“熙宁四年四月二日”,第7799页;李焘:《续资治通鉴长编》卷二三四“熙宁五年六月乙丑”,第5680页;《续资治通鉴长编》卷三〇一“元丰二年十二月庚申”,第7333页;《续资治通鉴长编》卷三〇三“元丰三年四月乙巳”,第7380页),其力求掌握全国役钱收支状况的努力,从现存的关于役钱收支的全国性数据基本都是熙丰时期的,亦可见一斑。参见李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月壬子”条附注(但其中“月为缗钱”疑应为“岁”之误),第5524页;毕仲衍撰,马玉臣辑校:《〈中书备对〉辑佚校注》,第228—229页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二三“熙宁四年五月乙未”,第5421页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二二“熙宁四年四月壬午”,第5414页。

⑥ 戴扬本:《北宋转运使考述》,上海:上海古籍出版社,2007年,第402页;张邦炜:《关于赵抃治蜀》,北京大学中国古代史研究中心编:《邓广铭教授百年诞辰纪念论文集》,北京:中华书局,2008年,第487页。不过,张邦炜据《长编》正文,认为李瑜由此罢官,当误。

擢权发遣转运副使的经过：“初，诏诸路监司各定助役钱数，转运使李瑜欲定四十万，侁以为本路民贫，二十万足矣，与瑜议不合，各具利害奏上，帝是侁议，因以为诸路率，仍罢瑜，而侁有是命。”<sup>①</sup>

从以上两个事例，可得到以下多个方面的信息。一是各路役钱的总额最后由监司及其属官共同商定，在这个过程中如路级官员之间意见不一，则可各自上章由朝廷定夺。二是役钱制度中规定的以雇直为依据的役钱立额原则，并未得到上自皇帝下至监司的重视。受褒奖的鲜于侁，把李瑜所定的役钱总数截去整整一半，原因是“本路民贫”，而只字不提本路实需的雇直数额；而“帝是侁议”也似乎仅仅是由于“因以为诸路率”，以表达朝廷不赞成多收宽剩的姿态，而不是出于鲜于侁的统计比较准确。三是朝廷中除政府外，御史作为监察机关，对役钱立额之争的参与度也颇高。如第一例中的王廷老就受御史中丞杨绘弹劾，第二例中的李瑜也遭到待御史知杂事邓綰的弹劾<sup>②</sup>。

第三个事例，是关于永兴县役钱总额的争议。此事发生在监司与知州军之间。挑战监司已上报的役钱总额的，是知兴国军段缝。段缝“于熙宁中任职方员外郎、知兴国军，以所属永兴县岁输免役钱一万九十余贯，实支才千余贯，缝不忍民力之困，而所取宽剩钱过多，奏乞裁减。先朝下其章司农寺，委本路相度，而提举司以一路役法钱数已定为辞，事寝不报。缝继有论列，言甚激切，神宗特从其请，钱得减半”<sup>③</sup>。此一事例，反映出来两个问题。一是段缝上书之时，役钱制度当已实施了一段时间，一路役法已定，可见总额的制定者是他的前任，他才有可能获得雇直实支的资料，这成为他上书的依据。二是一县役钱在上申州府、监司，成为路级役书的一部分之后，后任官员再想要裁减就十分困难。

上述三个事例，分别反映了监司就役钱立额之事与同僚、属州、御史之间的争议及其解决方式。在第三个事例当中，争议的第一回合，朝廷只是把知州的意见逐级发还给监司裁量，由此可见监司在地方役钱立额过程中的重要作用。朝廷在此类争议中所扮演的角色亦颇为微妙。主张裁减役钱总额的一方都获宋神宗支持<sup>④</sup>，似乎表明朝廷对州县制定较低宽剩率的引导，但当事官员后续的仕途起伏，却反映了事情的另一面。

在第一个事例当中，朝廷虽承认王廷老敷役钱过多，但杨绘言：“民（闲）[间]咸谓王（庭）[廷]老必赏之以本路或邻路监司，……此必因取数多，而谤议兴也。”果然，“是年七月十一日，比外、权同两浙提刑兼常平事王庭[廷]老权发两浙运副，仍兼领常平”<sup>⑤</sup>。在第二个事例中，李焘在叙述李瑜与周约二人被责的事情后，接着在注文中质疑道：“瑜寻入三司，约为提刑如故，至五年四月二十一日方降官。”<sup>⑥</sup>而李心传在《旧闻证误》中则指出：“利路转运使李瑜以判三司都理欠凭由司召，乃是美迁；明年四月戊午，御史张商英言知州周永懿以赃败，转运使李瑜、提刑周约尝交章荐举，不可不惩，……瑜、约及同提刑罗居中皆坐夺一官，据此则初不缘役钱。”<sup>⑦</sup>可见，李瑜在预算争执事件后，其实亦被升迁，朝廷并没有就此责罚这些提高役钱总额的官员。在第三例中，段缝后来反被冠以沮坏新法之名，被迫致仕<sup>⑧</sup>。

从这些事件中，朝廷即时仲裁和后续黜陟所传达的信息颇显矛盾，论者由此多会认为朝廷明为不求宽剩，实则鼓励聚敛。但这一结论，又会受到以下一类事例的挑战。熙宁五年（1072）时，京西路提点刑狱、库部郎中贾青，赞善大夫李孝纯，因司农寺覆案其上报的材料时，发现他们裁减代役人不

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月庚申”，第5526页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月庚申”，第5526页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三九五“元祐二年二月己丑”，第9628—9629页。

④ 如在第二个例子中，《续资治通鉴长编》正文里记载，“上怒黜陟”，并“告天下使明知法意”，即通过仲裁与行赏罚，传递朝廷爱惜民力，不求宽剩的信息，而在第三个例子中，宋神宗最后也“特从”段缝所请，永兴县役钱得以减半，即是。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二三“熙宁四年五月乙未”条附注，第5421页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月庚申”，第5526页。

⑦ 李心传：《旧闻证误》卷二，北京：中华书局，1980年，第28页。

⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三九五“元祐二年二月己丑”，第9628—9629页。按，文中“五年四月”，指熙宁五年（1072）五月。

当,且“擅增科役钱”,因而被“夺一官,与小处差遣”<sup>①</sup>。这又似乎说明朝廷并非完全放任各路自定役钱总额,而是委派司农寺认真复核各路所奏役书中的各项数据,并对裁量不当的官员作出惩戒。朝廷对上报役钱立额的监司的不同处理,隐约反映出朝廷在判断立额是否适当之事时,遵循着一定的标准。若考究差役向雇役转化过程中的细节,则可发现朝廷对某些地区宽剩较多之“纵容”,并不完全由于贪图役钱对财政困境的缓解作用,而是另有考虑。

首先不应忽略的,是州县因推行役钱制度而增加的显性行政成本问题。两宋时期,很多地方州县经手之财赋,实为朝廷禁脔,州县的机动财权非常小<sup>②</sup>,所以在未推行役钱制度以前,州县维持运作的大部分经费是通过差役方式转由应役人承担。州县的这类隐性收支非常庞大,具体数额却无从考究<sup>③</sup>。以州县可支配的主要财用——公使钱为例<sup>④</sup>,公使钱分为正赐公使钱及公使库钱两部分,“然正赐钱不多”,因而朝廷“著令许收遗利”,酿酒、醋等州县自筹的经营性收入成为公使钱的主要组成部分<sup>⑤</sup>。“然诸项课钱逐年所收不等,或亏折不及元数”<sup>⑥</sup>,因此主持公使厨库的衙前役人就需要用自家财产补贴亏空。虽然众人皆知“自来公使厨库牙前倍费钱物,最为侵刻”<sup>⑦</sup>,但此类赔费究竟几何?或者可以用推行役钱制度后费用由官府自出时官僚的反应来推算。役钱制度推行后,公使库的费用不再由衙前以私人财产补贴,改由政府从役钱中支出,并雇佣军校主理<sup>⑧</sup>;为减少官员的不满,朝廷又特意提高了各地公使库的费用标准<sup>⑨</sup>。但即使标准提高,州军长吏仍然怨声载道。《文献通考》记载:熙宁五年(1072)公使钱定额后,“守臣窘束,屡有奏陈”,苏轼亦抱怨“凋弊太甚,厨传萧然”,以致神宗颇感委屈,训令道:“今之法,但当使百姓出钱轻如往日,便是良法。至如减定公使钱,犹有以为言者。此是除去衙前陪费深弊。”<sup>⑩</sup>这亦充分说明由衙前役人提供的公使库的隐性收入要远高于朝廷所增加的数额。与此类似,那些以往由差役人提供,如今又无法以雇直支出加以涵盖的费用,诸如修弓手营房,“和雇递马及雇夫,并每年终与转运司分认三十贯以下修造,及旧系役人陪备脚乘之类,更有诸州造帐人请受并巡检司、马递铺、曹司代役人应用纸笔”等款项<sup>⑪</sup>,还有行仓法部门的吏禄等费用,均十

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三七“熙宁五年八月己卯”,第5758页。

② 包伟民:《宋代地方财政史研究》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第36—37页。另据黄纯艳《宋代财政史》(第242—244、253—257页),即使是划归地方财政用度的款项如公使钱等,其使用也有诸多限制,并受朝廷严密监察。

③ 李金水亦曾分析国家通过职役转嫁给民户的部分财政支出,且举例估算了官府每年通过弓手等役转嫁给民户的财政支出。可参见氏著:《王安石经济变法研究》,第224—231、234—235页。

④ 参见黄纯艳:《宋代财政史》,第246—251页;汪圣铎:《两宋财政史》,第477、481页。

⑤ 马端临:《文献通考》卷二十四《国用考二》,第718页。苏轼曾提及扬州公使钱的组成:“本州公使额钱每年五千贯文,除正赐六百贯、诸杂收簇一千九百贯外,二千五百贯并系卖醋钱。”(苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷三十五《申明扬州公使钱状》,北京:中华书局,1986年,第985页)由朝廷划赐的公使钱只占总额的12%,其余皆为地方官府的经营性收入。苏轼此章上于元祐时期,公使钱较熙宁时有所裁减,但其收入来源的比例则似仍可稍作参考。

⑥ 马端临:《文献通考》卷二十三《国用考一》,第693页。

⑦ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之四“熙宁三年十一月二十八日”,第7799页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之三“元祐元年二月二十八日”,章惇语,第7816—7817页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二一九“熙宁四年正月己酉”,第5328页。至熙宁五年六月,又“诏增定诸路州军公使钱及宗室正任刺史以上公使钱”(李焘:《续资治通鉴长编》卷二三四“熙宁五年六月壬子”,第5672页)。到元祐三年时,三省议减公使费用,说“职事官……公使增添颇多,治平岁支一十六万余缗,今支七十五万余缗”,写《旧录》的史官讥讽道:“嘉祐、治平中,官吏仰给公使,皆出衙前,民破产纳官,吏所入至厚。熙宁以来,一切罢去,以宽民役,而官吏俸给悉从官给,名虽增而实减也。至是乃以为增而裁损焉。”(李焘:《续资治通鉴长编》卷四一九“元祐三年闰十二月庚戌”条附注,第10148页)可见熙丰时期一方面规定公使库的费用不再由衙前以私产补贴而改由政府支出,另一方面又提高了州级公使库的费用标准。

⑩ 参见马端临:《文献通考》卷二十三《国用考一》,第693页;苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷二十五《上神宗皇帝书》,第734页;徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一四“熙宁七年四月二十五日”,第7804页。当时官僚对公使厨库费用由应役人付出转为由政府支付所造成的落差的不适应,恰反映差役时期应役人付出的巨大。

⑪ 元祐初,司马光骤然废止役钱制度,州县财政马上陷入困境,一些本由差役人负担的州县运营费用由此浮出水面,成为力批州县广收宽剩的元祐重臣不得不面对的困局。见徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一“元祐元年五月二十三日”,第7825页。

分巨大<sup>①</sup>。此类支出如今一旦要“逐一约度，入紧检计，方始支钱，各有定数”，成为显性的财政支出<sup>②</sup>，而朝廷又没有另外划拨资金令州县有以使用，那么，州县通过提高役钱总额，为这类本由差役人负担现在转而由州县常费的支出预留一定基金，遂甚为必要。

其次，还要考虑到役钱计征本身的成本问题。役钱开征以后，统计财产、重定户等、创制簿籍、驱催运送等等与征收役钱相关的费用，朝廷亦无明文规定从何而出。显而易见，这部分费用也只有从役钱当中加以扣除了。

要之，役钱支出实际上分为三个部分：一为雇直，二为朝廷规定只可用于“以备水旱欠阙”<sup>③</sup>的“正式”宽剩，三为州县预留的，为原来差役所涵盖的公共支出成为官府常费时的准备金（这一部分准备金还包括为计征役钱而新增的行政成本。为行文简便，下称“职役常费”）。可能正因如此，朝廷一方面强调不片面追求宽剩，而另一方面基于现实的考虑，又不得不默许州县多收宽剩的行为。问题是，州县多收的宽剩，有多大程度上属于必需的运营经费，又有多少是官吏出于自利目的渔取侵刻？由于这些州县杂支数额伸缩颇大，无法得出准确的估算，只能通过现存相关的数据，得出一个非常粗略的印象。

还是上文所提及的利州路、永兴县和两浙路为例。

利州路。李瑜初欲敷四十万，鲜于侁则以二十万为是，而邓绾在弹劾李瑜之奏章中说利州路“役钱正用九万六千六百余缗，而瑜擅科钱二十三万七千一百余缗，计剩钱十四万四百缗”<sup>④</sup>，则利州路实需雇直不足十万贯，即使是鲜于侁所定的役钱总额，对于实际需用的雇直来说，也多了不止一倍。只是，熙宁四年（1071）十月才颁布雇役法，邓绾劾李瑜亦在同月，即使利州路是提前试行雇役的地区，也当尚未有较为稳定的关于雇直支出的全年数据，邓绾所用的雇直支出数额不一定准确。到熙宁九年（1076），雇役实施多年，有了比较固定的数据后，利州路的雇直实支为 173,402 贯<sup>⑤</sup>，则雇直实支已比邓绾所言多了近一倍。考虑到州县雇直实支数有不断减少的倾向，那么役法初行时的雇直支出当不会少于 17.3 万贯。故若按熙宁四年利州路最终定的役钱总额来计算，则利州路宽剩率只有 15.6% 左右，比雇役法所规定的宽剩还少；即使按邓绾所言的李瑜所定之总额，也大略不会超过 36.7%，虽比雇役法规定多了近 16.3%，但若考虑到利州路属川地，纲运、接送费用一向高昂，则即使宽剩如

① 《文献通考》云：“内外胥吏素不赋禄，惟以受赇为生，至是，用免役钱禄之，有禄而贓者，用仓法重其坐。初时，京师赋吏禄，岁仅四千缗。至八年，计缗钱三十八万有奇，京师吏旧有禄及外路吏禄尚在数外。”由此亦可见吏禄支出之一斑（马端临：《文献通考》卷十二《职役考一》，第 351 页）。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七六“元祐元年四月乙卯”，第 9135 页。这类由役人提供的隐性支出到行雇役时变为从役钱中支出的显性收支的项目还有许多，如同一条史料中吕陶言：“未助役已前，凡官员养马多至五七匹，少亦二三四，只差白直二人打草，日买数担供纳，每担直五七十文或百文，十日一替，谓之草番。每番一次，倍钱约五七贯。助役以后，逐官每有支打草钱四贯文，今若量添数目，则养马不多，遂无草番之费。诸处有差打柴烧炭者，亦仿此。……未助役已前，凡官员初到，置买动使器物，或修葺仓库、廨舍、馆驿、亭堠、渡船等，并于役人身上圆融，合费钱十贯，则须科二十贯；合用木十段，则须买二十段。乘其赢余，别作破用。助役已后，凡买置动使及修造官屋、桥堰、渡船之类，并逐一约度，入紧检计，方始支钱，各有定数。……未助役已前，凡官员差公人出外勾当，别无程限，其间贪吏因而更令买卖，或以般家捉贼为名，遣往千里外者，以此多有陪费。助役已后，所差不出三百里，所役不过一百日，仍申所属。或般家，则又须保明方差，仍计日破钱……”虽然雇役法实行后各地官府开始尽量节省以上费用，但这些费用从役人负担转而由官府负担的过程中，州县岁费增加是肯定的。

③ 马端临：《文献通考》卷十二《职役考一》，第 347 页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月庚申”，第 5526 页。李瑜所敷役钱数，《宋史》（卷一七七《食货志·役法上》，第 4306 页）和《文献通考》（卷十二《职役考一》，第 351 页）等均记为三十三万缗；《续资治通鉴长编》及《名臣碑传琬琰集》中所引范镇为鲜于侁所作之墓志铭（参见范镇：《鲜于谏议侁墓志铭》，载杜大珪：《名臣碑传琬琰集》中集卷二十四，《文渊阁四库全书》第 450 册，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 394 页）则记为四十万缗；而《长编》所记邓绾弹劾李瑜之奏中的数字却为二十三万缗。这三个数字中，鲜于侁墓志铭中所载为概数；《续资治通鉴长编》所引邓绾的奏章，所用史源除出自《邓绾传》外，还有《旧史》及《食货志》等其他来源，罗列了雇直、宽剩的确数且与征收的役钱总数吻合，加上邓绾作为侍御史知杂事的身份，以及弹劾类文本的特点，因此本文倾向于取信总敷钱二十三万缗之数。下文所用利州路的数据也以后者为主。

⑤ 笔者之所以用熙宁九年的数据作为雇直支出的真正数额，主要是考虑到雇役法实行数年后，其雇直支出才会相对稳定，这也是绍圣初规定以前三年实支之中数为雇直支出标准的法理基础，详见下文。

此高亦较易理解。

永兴县。段缝说永兴县的雇直只需一千余贯。然而,江南西路共47县<sup>①</sup>,熙宁九年(1076)共支雇直199,259贯<sup>②</sup>,平均一县实支雇直约4239.56贯,永兴县一千余贯的数字,显然有违常理<sup>③</sup>。因为正如宋人所言:“郡县所役人数,大概不相远,而户口、物力众寡贫富,其相倍蓰,何啻数十。”<sup>④</sup>无论当地经济发展程度如何,当时一个县级行政区内的役人数量大致相等,故永兴县与同属江南西路的其余各县比较,相差不可能太大。当然,即使以4239贯计算,永兴县的役钱宽剩率也达138%,明显偏高。熙宁中,经段缝争取,役钱总额“得减半”,那就是约5000贯左右,若以一千余贯计之,仍有数倍的宽剩,但若以江南西路的平均雇直支出来看,则已是所剩无几。但永兴县的立额问题却不能只看雇直支支。因为即便是经段缝奏减的役钱总额,民户仍无力足额交纳。元丰元年(1078),江西提举司上章说:“兴国军永兴县有熙宁六年至九年拖欠役钱万二千余缗。”也就是平均每年拖欠近3000缗,竟达总额的60%<sup>⑤</sup>。

永兴县的情况说明,雇役法规定的以雇直为基础制定役钱总额的原则是一回事,当地的经济水平能否支撑其公共支出又是另外一回事。高的役钱立额,并不代表着就一定能带来相应的财政收入。因此,朝廷与监司论及役钱总额时,总以当地贫富为念,却较少提及雇直,恐亦有一定道理。永兴县的情况显然不会是特例,其他经济发展水平欠佳的州县,其役钱立额陷入量出为人则掙克民户,照顾民户经济水平则雇直不足的两难境地,无疑是相当普遍的情形。熙宁年间朝廷或者以撤并州县、裁减役额为功<sup>⑥</sup>,或者要求监司以本路役钱“那(挪)移补助”不足之州县<sup>⑦</sup>,此类策略估计就是针对这类处境困难的州县而采取的必要措施。

两浙路。王廷老确定的两浙役钱总额为70万贯。杨绘说这是“一岁役钱之外,剩数几半”,也就是宽剩率接近100%。而曾布则不以为然,他说:“两浙一路,户一百四十余万,钱七十万缗而已,畿内户十六万,率钱亦十六万缗。是两浙所输,盖半于畿内,募役之余,亦无几矣。”<sup>⑧</sup>意谓畿内户均役钱为两浙的两倍,尚且宽剩不多,那么两浙在雇直之余也肯定不会有太多宽剩。那么,两浙雇直的实际支出是多少呢?据熙宁九年(1076)的数据,是689,020贯<sup>⑨</sup>。这说明,熙宁四年(1071)所定的70万立额,其实也仅足雇直而已。也许正因如此,即使是受御史诟病的两浙役钱立额也不敷使用,到熙宁九年时,两浙役钱的总额已经增至805,844贯,宽剩率为16.9%。这一宽剩数值连雇役法所定之宽剩率都不到,但若考虑到两浙等地坊场收入丰厚,在行雇役以前就已经较多投名而不支雇直的州县役人<sup>⑩</sup>,吏禄也较有保障,役钱开销的压力较少,那么两浙役钱宽剩预留较少亦在情理之中。

① 王存撰,王文楚、魏嵩山点校:《元丰九域志》卷六,北京:中华书局,1984年,第249页。据同书,自熙宁九年至元丰九年间,江南西路的县级政区并无变动。

② 毕仲衍撰,马玉臣辑校:《〈中书备对〉辑佚校注》,第239页。

③ 当时全国共支雇直6,487,688贯石两片(毕仲衍撰,马玉臣辑校:《〈中书备对〉辑佚校注》,第229页),若以熙丰时期共1135县(参见余蔚:《宋代的县级政区和县以下政区》,中国地理学会历史地理专业委员会《历史地理》编辑委员会编:《历史地理》第二十一辑,上海:上海人民出版社,2006年,第74页)来计算,则每县平均支出雇直达5716贯石两片,又比江西之平均值要高。

④ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之六四“绍圣元年闰四月一日”,第7833页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八八“元丰元年二月丁未”,第7040—7041页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三七“熙宁五年八月辛巳”,第5759页;卷二四六“熙宁六年秋七月庚午”,第5985页。

⑦ 冯山说朝廷在熙宁四、五年间,曾令各地役钱相互“那移补助”,见冯山:《议免役疏》,载杨士奇等编:《历代名臣奏议》卷二五六,第3369页。

⑧ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之十“熙宁四年七月六日”,第7802页。

⑨ 毕仲衍撰,马玉臣辑校:《〈中书备对〉辑佚校注》,第234页。

⑩ 如苏辙云:“四方风俗不同”,熙宁以前,“吴、蜀等处,家习书算,故小民愿充州县手分,不待召募,人争为之。至于三路等处,民间不谙书算,皆系乡差,人所惮,以为重于衙前,自熙宁以后,并系雇募,虽不免取受,然非雇不行”。元祐恢复差役后,“诸州吏人,除江南东西、两浙、福建、广南东西路已有投名人数足外,余路逐州军,有投名不足,抽差人数”。可见,东南诸路光是州县役的雇直支出就已远少于北方诸路。苏辙著,陈宏天等点校:《苏辙集·栾城集》卷四十五《论衙前及诸役人不便札子》,北京:中华书局,1990年,第790页。

从全国的范围来看,熙宁四、五年间,全国役钱“岁支九百二十五万八千五百有奇,余为宽剩三百八万五千有奇”<sup>①</sup>,宽剩率为 33.3%。这个数字,要高于两浙路,略低于利州路。说明在雇役法初行之时,宽剩率比《敕令》所规定的 20%高出十多个百分点,已然属于较为普遍的做法。

综上所述,监司在役钱立额的问题上有较大权力,但他们所定的役钱总额有时会受到同僚、下属州军及御史的约束,而朝廷则对各地的役钱立额有最终裁决权,且通过仲裁、赏罚等方式对地方役钱制度的实践施加影响。只是一来由于最高决策层之间的理念不尽一致<sup>②</sup>;二来在当时的条件下,要得出相对准确的雇直数据并不现实;三来由于州县要计提“职役常费”,而这部分资金实需几何,朝廷缺乏必需之信息,这些因素综合起来,终使朝廷难以对役钱立额有明确的臧否,反而多循各地上报之数,而地方则容易利用信息不对称而把持役钱立额之权,朝廷对地方役钱立额的监控的力度,事实上是较为有限的。

如此一来,各地在计征上能否真正遵循役钱制度的原则与精神,很大程度上就依赖当路监司与州县对雇役法的认同,而且主要要取决于监司的心态。不过,利州路立额偏高但同时纲运任务亦重,职役常费相对较多;永兴县因经济水平较低,役钱立额减半仍常年拖欠;两浙路经济水平较高,宽剩偏低,这些都说明役钱总额的制定并不是监司州县可随意而为。本地经济发展水平、役钱立额的惯性等客观条件相当程度上制约着他们的决定。监司、州县运用朝廷所赋予的随宜立法的权限制定役钱总额时,大致上还是需要全面考虑本地实情。冯山就曾向神宗述其亲历的地方官府讲求役钱制度之努力,他说:“臣去年冬自京师授差遣回,经京西、陕西、利州、成都、梓州五路,上自监司,下至州县,冠盖奔走,议论详悉,惟恐后至,以慢陛下之诏令,以违司农之期会。……靡不日夜讲究,因其乡俗之便,为国家画经久之计。独衙前、弓手之类,稍难处画,不得不差缓岁月,然后成就。”<sup>③</sup>也许正是由于在熙宁时期,监司、州县在役钱立额的问题上相对严谨,才会有上文所引的地方官员之间的冲突。

但这还只是役钱开征初期的情况。从段缝在永兴军之例可见,役钱立额一旦确定,想要减少至为艰难,而立额不断增加,却是最为普遍的现象。根据《宋会要辑稿》所记载的数据来计算,熙宁九年(1076)时,全国宽剩率约在 51.27%至 60.5%之间<sup>④</sup>,已经明显高于熙宁四、五年(1071—1072)时的 33.3%。如果说熙宁雇役法初行时,各地尚无雇役支出的实际数据,因此预留较多宽剩尚可理解的话,到熙宁九年,雇役实施多年,雇役支出已经基本稳定,且宽剩年年积存,而役钱宽剩率不减反增则难以让人信服。若结合熙宁九年朝廷要求“自今宽剩役钱并买扑坊场等钱更不给役人”<sup>⑤</sup>的规定,则上述宽剩率增加的趋势似乎正是朝廷对役钱定位开始转变的反映。元丰三、四年(1080—1081)为准备西北战事,朝廷首开挪用包括役钱在内的各项地方经费之端,与之相应,州县若要保证正常运转的资金,法外加征,裁减役人、克扣雇直似乎已经是不得已而为之的选择,自后的役钱立额,已经难言合理。

也正因如此,哲宗亲政后,在恢复雇役之余,对役钱立额之程序重新作出规定。绍圣元年(1094)六月,诏令各地“将役钱合支闰月及役人差出食钱、官员接送等雇人钱,拨还代役衣粮请受钱,即以三

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁四年十月壬子”条附注:“其后,天下上司农寺岁数免役钱额,月为缗钱一千三百三十四万三千六百有奇,岁支九百二十五万八千五百有奇,余为宽剩三百八万五千有奇。”(第 524 页)但其中“月为缗钱”疑应为“岁”之误,且以岁支加上宽剩,为一千二百三十四万三千余,故总数可能有误,兹暂从原文。

② 葛金芳:《王安石变法新论》,《湖北大学学报》1990 年第 5 期。

③ 冯山:《议免役疏》,载杨士奇等编:《历代名臣奏议》卷二五六,第 3369 页。

④ 《宋会要辑稿》与《〈中书备对〉辑佚校注》中所载数字略有出入,但相差不远,兹暂从《宋会要辑稿》。两书均有熙宁九年役钱总收支的记录,以这一记录计算,全国役钱宽剩率为 60.5%,但若以有记录役钱收支的路分的数据汇总,则宽剩率为 51.27%。见徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一七至二〇,第 7806—7807 页。

⑤ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一六“熙宁九年十月十七日”,第 7805 页;李焘:《续资治通鉴长编》卷二七九作“十二月庚子”,第 6839 页。



年实支,取酌中一年数,与役人雇食等钱通为岁额均敷外,其余宽剩,不得过一分”<sup>①</sup>。也就是据此前三年雇直实支的中数,再乘以1.1作为本地役钱之总额。前三年实支有簿籍可查,数据容易获得,比熙宁役法初行时要求预估较为易行,也方便监督,反映了宋廷在役钱立额方面仍在继续探索的轨迹。不过,绍圣颁行此项役钱立额之法时,熙丰役钱制度已经经历过元祐年间的转向,役钱作为朝廷与地方共享财政的地位已经确立,这类完善后的算法在绍圣时期是否真能得到执行尚需存疑;到徽宗时,役钱被百般挪用的情况更甚;再加上南宋初簿籍散失、常平钱归提刑兼领,役钱立额在法律条文上的改进也渐变得难有实际意义。

### 三、役钱计征中州县的作为与朝廷的导向

从种种迹象来看,朝廷对于各地役钱立额的问题较为关注。在役钱总额得以确定的前提下,如何计征?则是地方官府权力较大的区块。

1. 役钱起征点的决定。熙宁三年(1070)在开封府界试行之役法规定,“乡户自四等,坊郭自六等以下,勿输”役钱。但王曾瑜先生已指出,雇役法推行全国时,各地并不全按开封府界的起征点征收役钱<sup>②</sup>。只是学界尚未弄清这些起征点如何确定,以及朝廷与地方在其中分别扮演什么角色。关于这一点,历史记录也只有吉光片羽。苏轼介绍自己知密州时均敷役钱的经验,说:“……先定役钱所须几何,预为至少之数,以赋其下五等(下五等,谓第四等上、中、下,第五等上、中也。此五等旧役至轻,须令出钱至少乃可,第五等下,更不当出分文)”<sup>③</sup>这也从另一侧面反映,役钱的起征点定在哪一户等,如果朝廷没有特殊要求,很有可能就是朝廷下放给监司、州县的一项权力,因此苏轼知密州时,认为第五等下户不需出役钱,亦就如此安排了,但他离任后是否如此则不得而知。

沈辽在《张司勋墓志铭》中载张隐直“移成都路提点刑狱。……自熙宁已前,第五等户不徭,及新法起,乃出免役钱。公以为朝廷立法,本以宽民,今乃赋困穷之民,非上意,因奏免者十二万户”<sup>④</sup>,说明若是类似决策的范围不止一州,而涉及整个路分时,则似乎要由监司奏请朝廷批准。

熙宁后期开始,州县对役钱起征点的决定权,似乎有扩大的趋势,如熙宁七年(1074)正月朝廷规定“第五等户所出役钱至少。今若减放,以宽剩钱补充,如支用得足,即尽蠲之;其以家产税钱均出而不分等处,即比附应放贯百已下放免以闻”<sup>⑤</sup>。此令颁布后不数年,两浙役钱的起征点已经既不是第四等户,也不是家产税钱百贯以上户,而是“初,诏坊郭户不及二百千,乡村户不及五十千,并免输役钱,至是(笔者按,指元丰二年,即1079年)提举司言,乡村下等有家业不及五十千而犹输钱者,坊郭户二百千以下乃悉免输钱”。说明这几年两浙乡村户役钱起征点由百贯至五十千再到不足五十千的推移,并不由朝廷之诏令或监司之奏准,乃是州县主导的变化,提举司也只能促成朝廷顺势诏令“两浙路坊郭户役钱,依乡村例随家产裁定免出之法”<sup>⑥</sup>。这似乎可看出,朝廷本亦试图对重要地区的役钱起征点加以规范,但州县对朝廷敕令未必循持,随着时间的推移,监司与朝廷对州县计征行为的节制渐渐减弱,甚至还对州县造成的既定事实进行事后确认,使之合法化。

到南宋时,州县对役钱起征点仍有较大的决定权。如徽州府歙县宰邢锐夫,就曾因看到“县赋既重,则役钱亦多”,于是一反其县“岁遂以其赢为他县顾役”的惯例,“度官用以赋取,其尤贫不能出者

① 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之六五“绍圣元年六月七日”,第6189页。

② 王曾瑜:《宋朝的役钱》,《缙绅编》,第412页。

③ 苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷四十八《上韩丞相论灾伤手实书》,第1396-1397页。

④ 沈辽:《云巢编》卷九,载《沈氏三先生文集》卷八,《四部丛刊三编》本,上海:上海书店,1986年重印商务印书馆1936年版,第3册,第46页b-47页a。

⑤ 徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之一三“熙宁七年正月十三日”,第7804页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二九九“元丰二年七月戊寅”,第7270页。

多宽之”<sup>①</sup>。说明当时县道对本县役钱是否转移支付作他县的雇役资金,以及是否通过提高起征点以宽解贫民等事情上,也已颇有决定权。

2. 对役钱计征方式的选择。就现存记录而言,役钱计征方式的选择也是地方权限较大的环节。《中书备对》中关于熙宁后期各路役钱计征依据的记录,有确切资料的 23 路中,只有 11 路是按雇役所规定的“随户等均取”,占比不到一半,且在一些多种经营较典型的路分,一路之内甚至有数种计征方式<sup>②</sup>。从州县的役钱计征行为看,州县既有选择循持朝廷雇役法之规定者,亦有完全自创新法者,在这些行为中,似乎“变通”与“违规”并无明显的界限,甚至一些受御史谴责的行为,不但未见朝廷对其责罚,而且实际上施行效果反而相当好。州县作出选择的考虑因素,大致可分为以下几类。

一种是为应付上级要求而随意升降等第。元祐元年(1086),王岩叟回忆道:“……昨所治定州安喜一邑……户一万三千有余,而第四等之家乃逾五千,……当役法未行时,第四等才一千六百户,由役钱额大,上户不能敷足,乃自第五等升三千四百户入第四,复自第四等升七百户入第三。”<sup>③</sup>为完成征收役钱的任务,涨起户等,把本不用交纳役钱的第五等升至第四等,把交纳少量役钱的第四等户升至第三等,这种做法各时期、各地皆有,亦受到史家较多关注,并以此作为雇役不便于民之例证。但这类做法的前提是“役钱额大”,上文已述,地方在役钱立额方面颇有发言权,随意升等之行为本身又是对雇役的破坏,那么,将之完全归因于法弊或是朝廷意旨<sup>④</sup>,恐亦不妥。

另一种方式则追求准确详实且符合雇役法意。相较于胡乱升降等第等违法现象,力求役钱征收基于准确的户等划分、而准确的户等划分又基于详实的财产数据的官员可谓殚精竭虑,亦似最符合役钱计征精神。不过,这种追求却不一定能取得最佳效果。百姓总是倾向于尽量隐匿自己的财产,当他们遇到临门籍记的胥吏、告讦请赏的邻里时,内心的反感可知,而这种反感很容易转化为对这种方法的反对;且不计采取这种计征方式所增加的工作量,以及处理各种告赏、对质时的谈判代价。因此这类官员要想循持雇役法之本意,恐怕在执行上要付出更多。采取这种做法的以吕惠卿与陈襄为代表。

吕惠卿认为,乡户只有自己才清楚自己与周边人户的财产,所以,以手实加告赏之法,最有可能准确得出人户的财产情况<sup>⑤</sup>。但手实法内容复杂,超出了民户所能理解、计算的范围,而吕惠卿是通过法律规定全国划一施行,如此不难想象他会遇到的地方反弹。只有高度认同他的理念、非常勤勉的官员,才有可能把这种事情做得差强人意。因此手实法的失败可期,且成为各地官员从此吸取的教训之一。

陈襄与吕惠卿最大的不同是,他本身就是实施者。他参与统计的全过程,因此可以将其严谨公正的理念贯穿全程,自然与吕惠卿的法律还须依靠各怀心事的基层官员去实施不同。陈襄介绍道,他先组织县官,按“逐县解宇宽窄合容(着得)[得着]人数,约度作番次,出榜晓示人户,约定日分,暂时唤集,令知次第人户头赴县”,然后由县官跨越着户壮一级,直接面对主户,“止勒人户各自据实尽底供出本家见管物产浮财确实数目,……更令近住五户至十户递相委保,……县司类聚上件所供物力、保状出榜”,财产公示一月,若有不实,允许在公示期内举报。“如此擘画关防,方可见得人户物力高下确的数目,编排户等,科出役钱,各获均济,兼杜绝坊正受情作弊升降等第不公”,且民户免却“行用钱物打囅”之费<sup>⑥</sup>,不但使官府易得民户财产实情,而且由于不需行贿,也降低了百姓的实际费用。

① 赵不悔修,罗愿纂:淳熙《新安志》卷一,载萧建新、杨国宜校著,徐力审订:《〈新安志〉整理与研究》,合肥:黄山书社,2008年,第355页。

② 毕仲衍撰,马玉臣辑校:《〈中书备对〉辑佚校注》,第228—250页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三六四“元祐元年正月戊戌”,第8704页。

④ 参见胡昭曦:《熙丰变法经济措施之再评价》,《西南师范学院学报》1984年第4期。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五四“熙宁七年七月乙卯”,第6224页。

⑥ 陈襄:《古灵集》卷十三,《宋集珍本丛刊》本,北京:线装书局,2004年,第8册,第753—754页。

从他的叙述来看,他的办法与吕惠卿的设想已经很接近了,而试验亦颇成功。其实吕惠卿之所以向朝廷推介手实法,也是基于他弟弟吕和卿在曲阳县的经验<sup>①</sup>。由此可见,徒法不足以自行,法律是否真能周顺人情,关键还是在实施过程,而熙丰役钱制度恰恰在过程控制一环比较薄弱,这亦是后来演变、生弊的原因。

除以上两类计征办法外,地方官员有时还采取一些简便易行之“管认法”。胡乱升降等第与过于追求等第的准确性,其实都是由于“户等”这一概念仍被惯性使用而已。在实践中,尤其是手实法失败后,有些地方官吏发现,在役钱制度之下,既然统计财产不过是摊派役钱,那么反复曲折推排户等就不再有任何意义。只需本县足额完成役钱征收,同时民情和悦,就是理想状态,如果减少其中的统计环节,还可进一步节约成本。

元祐元年(1086)十月,右司谏王觐言:“盖助役免役法推行之初,天下州郡皆先会一年雇役及宽剩钱之数,然后赋之于民也。……欲其均,又必会其民家业之多寡为缗钱而率之。……法虽如此,而民财卒不可以得其实,则必至于骚动,而民情之所甚不悦者,如手实之法是也。故州县之吏,莫不以为虽尽得家业之数,其赋于民者,足乎岁计而已耳,徒致民情之不悦也;虽少得家业之数,其赋于民者亦足乎岁计而止焉,乃可持虚名以悦民情。”<sup>②</sup>

也就是说,为解决役钱计征过程中的扰民问题,胥吏们使用了一些“伎俩”。他们直接以民户的家业钱数为计征役钱的依据,而且为取悦民户,故意把大家的家业钱都定得偏少,具体算法如下。

本州或县役钱总额(雇役支出+宽剩)/本州或县家业钱总数(只作编排等次及摊派份额用,并不是真实的家业钱数)=每份家业所应出的役钱

在这个式子里,家业钱的总数值与每份家业钱中摊派的役钱数成反比,因此,家业钱定得少,每份家业钱所征收的役钱就多,而它们的乘积也就是役钱总额不变,因此,胥吏们乐得通过减少民户的家业钱,使民户乐输,达到民情悦而岁计足之效果。除此之外,王觐还抨击州县所用的另一办法:“州县又有先集等第人户,使各承认逐户合纳免役钱数,既足岁计矣,然后令供通家业而告之曰:‘家业钱每贯当纳免役钱若干,今某人岁纳免役钱若干,即当家业钱若干贯矣。’”也就是先召集民户,各自认领役钱数,使役钱总数达标即算完成任务。这种方法只需通过一次谈判即完成计征,省去了各种繁复的统计与摊派。不过,这种做法定然导致“所谓等第者无所用之”,也就是户等作用的弱化。为应付要上申朝廷的各类簿书登记,于是“郡县之吏皆于家业帐内率意妄说曰,自家业若干贯以上为第一等户,若干贯以下为第二等户,至五等、十等皆然也”。即将民户管认之役钱数乘以一个常数作为家业钱数填入簿书,然后据此定等。而且,既然人皆不愿为上等,于是州县胥吏乐得把大量人户排为下等,“更以虚名而悦民,故天下州县之等第,除上等户物力显著,难以退减之外,其自中等而入下等者,可胜数哉?此臣所亲见也”。这种做法,虽然呈报朝廷的所谓户等文书只为虚应故事,被王觐斥为违法之尤,但实际上既不误役钱之征收,又可“悦民请”,维持基层稳定,实为效果较佳的变通之法。

王觐在元祐以前曾在润州为官,所以他说的可能是反映东南一带的情况。苏轼在密州也曾用过类似管认的办法。他说,既然只为均摊役钱,就不必太过追求准确,“其名次细别或未尽其详,然至于等第,盖已略得其实,轼以为如是足矣”。他的办法是,“但当前定役钱所须几何,度三等以上民力之所任者而分与之”。也就是计算出本县役钱总数后,大致分摊到上三等之中,只需算出每等要缴纳的总数,然后由知县亲自召集人数较少而户均出钱最多的第一等户,请他们共同商定各户役钱,且“不户别也,令民自相差择以次分占尽数而已”;第二等则不再集中到县,而是逐乡“召而分之如第一等。第三等亦如之。彼其族居相望,贫富相悉,利害相形,不容独有侥幸者也。相推相诘,不一二日自定矣”。同样是通过一次协商,定出各户所要交的役钱,并作登记,日后“若析户,则均分役钱,典卖,则

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五四“熙宁七年七月乙卯”,6224页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三九〇“元祐元年十月壬寅”,第9486—9487页。

着所割役钱于契要,使其子孙与买者各以其名附旧户供官,至三年造簿,则不复用举,从其新”。如此,就省却多次统计、多次博弈的费用<sup>①</sup>。

然而,与手实法一样,管认之法也并不是总能取得良好效果。当它被用于成都府、梓州路的坊郭户助役钱计征中时,却成为民害:“成都府、梓州路……熙宁初施行役法,别定坊郭十等人户出营运钱以助免役之费,……仍于田产税钱之外,别令承认营运钱数以助税户……州县承望风旨,不问虚实及有无营运,但有居止屋宅在城市者,估其所直,一概定坊郭等第。虽以推排为名,其实抑令承认,立成年额,岁岁相仍,至今不减。”<sup>②</sup>这一事例中,害法的原因在于当职官员之目的与上引各例不同,由此具体做法就有了区别。首先是事先并没有如前例州县那样经过官民协商的过程,而是官府利用其强势压迫民户应承担营运钱;其次是民户管认数额之后官府再不肯据其财产的减少而均减其原来管认的役钱数额,由是激起民愤。

从上述例子可见,役钱制度在实践中,其效用往往取决于朝廷的地方行政代理人——监司、州县官员的行事。与差役时期政府支出多由应役人承担不同,当役钱成为地方的重要财政收入,监司州县对其支出有相当自主权时,地方官府就开始关心役钱的成本效益问题。他们在运作役钱制度时,大多加入了自己对该制度与对地方现实的理解,因此役钱制度在各地就有不同的变异。当地方官府出于自利,通过调整役钱计征方式,使雇役法所能产生的效益归自己或某个地方官僚集团所有时,役钱制度的效益就会被滥用,这无疑是对役钱制度的破坏。但若是地方官府出于降低执行费用或维护地方稳定等考虑,对役钱制度作出提高计征效率的变通时,则是对役钱制度的有益补充。

这些变异以各种渠道反馈到朝廷,朝廷不时会肯定地方的较优选择,甚至以敕令形式将之固化为役钱制度的一部分。例如越来越多的州县在计征依据上选择弃用户等制,自创新的依据财产直敷役钱的做法,朝廷遂不止一次尝试将按财产直敷役钱之法推广全国<sup>③</sup>;再如一些地方在役钱计征时创新的簿记方式,也因体现雇役法意,民户乐于接受而被朝廷作为垂示州县的范例<sup>④</sup>。若从这个角度来看,则“地方官府创新役钱计征方式——朝廷肯定与推广”的过程,成为朝廷与地方共同完善役钱制度的一种方式。

#### 四、役钱征收中地方权、限均衡的形成与破坏

借役钱的征收,把乡差役人对基层事务的无限付出(这些付出包括人力、时间与经费),化为政府明确的财政收支;将役钱的大部分用以支付代役人雇直,以半专业化的代役人取代“朴蠢”的轮差乡户运行官府事务;用役钱的相当一部分发放吏禄,并通过重禄一仓法改造基层胥吏的获利方式,从而减少因吏员贪污而产生的社会成本,这是熙丰役钱制度出台的意义。用我们今天的眼光来审视,这其实是熙丰时期一个财政收支理性化、行政吏员专业化转型的尝试。

就役钱制度的计征环节来看,熙丰时期全国海行雇役法与各路因地制宜权限的结合,使得役钱

① 苏轼撰,孔凡礼点校:《苏轼文集》卷四十八《上韩丞相论灾伤手实书》,第1396—1397页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七六“元祐元年四月乙卯”,第9139—9140页。

③ 如熙宁五年六月,朝廷就曾引导州县停用五等簿。相关诏令原文已经难以发现,但《玉海》卷二十“开宝形势版簿”条中提及熙宁四年四月,曾孝宽奏罢诸州形势版簿,“寻以产税钱均定免役钱并罢五等户簿(夹行注:五年六月一日)”(王应麟:《玉海》卷二十《地理》,南京:江苏古籍出版社影印清光绪九年浙江书局本,1987年,第405页),可见此敕的存在。冯山说,他自熙宁四年冬开始访问诸处,开始酝酿本路役书,刚刚告成,朝廷就下数个法令,其中包括“只据税钱,不用等第”(冯山:《议免役疏》,载杨士奇等编:《历代名臣奏议》卷二五六,第3369页),这一新发的敕文与《玉海》所描述的时间、内容都基本一致,可见这个要求只据产、税钱均定免役钱的敕文当是发于熙宁五年六月一日。此敕终因某些地方长官反对而不了了之,但到大观年间,由于各地弃用户等十分普遍,役钱依据财产直敷之势遂成定局(徐松辑:《宋会要辑稿》食货六一之六二“政和元年四月九日”,第7469页)。

④ 熙宁八年八月,司农寺说:“咸平、新郑、白马、酸枣等县推行簿法,均定役钱,榜示民户,并无辞诉。闻诸路官吏多未通晓,欲乞府界令佐造簿已毕,通晓法意者,从本寺遣句当公事,指教诸路造簿及推行常平给纳新法……候一路指教推行毕,比较课最,量材擢用。”(李焘:《续资治通鉴长编》卷二六七“熙宁八年八月癸丑”,第6554页)

制度在执行上既有统一之原则,又不失据各地实际灵活变通的制度弹性,似乎摸索到一个在兼顾各方利益的同时又能限制各方权力过度膨胀的均衡点。而维持这一均衡的主要有两个支点。

其一是地方官府之“权”。朝廷允许“诸路从所便为法”,使地方官府在役钱计征上拥有立额、确定起征点及计征依据等方面的自主裁量之权。

其二是地方计征行为之“限”。朝廷虽然允许地方官府因地制宜,但又建立了一个相当绵密的官府间合作与制衡的体系。这个体系中,上有政府、司农寺、御史,中有各路监司,下有州县;既有同级官僚间的横向监察,又有上下级部门间的纵向监督与抗诉,还有临时使职对重点地区的随机察访,这些都形成了对地方过当使用随宜立法之权的限制,也相应提高某些意欲谋私的官员的违法成本。同时,朝廷还通过对相关官员的陟黜、对效果好的做法的肯定与推广,形成对地方役钱计征行为一定程度上的调控与引导。而且,朝廷对州县预留的“职役常费”采取默认的态度,实际上扩大了州县的机动财权,亦在一定程度上使州县降低了通过法外加征等办法获取行政经费的冲动。除此之外,本地经济水平、主要经营方式、社会习惯、当地行政任务的负担及类型等客观条件,也限制着监司、州县的选择。为方便理解,笔者将这一役钱计征过程中形成的平衡架构制成如下的示意图:

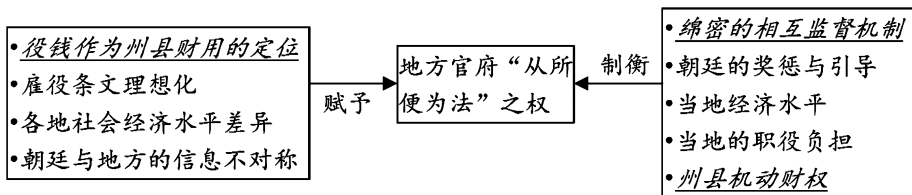


示意图1 役钱计征环节中的脆弱平衡

注:图中斜体字加下划线部分为这一平衡架构中最先被改变从而打破役钱计征的平衡状态的变量

如示意图中所描述的,在多方博弈,加上众多客观因素的作用下,熙丰役钱的计征在总体上尚能维持适度、合理的状态。这一状态不但有利于熙丰时期基层统治的稳定,按常理推测,对示意图中看不见的第三方——旧时须应差役的乡间主户而言也是有利的。

这个架构中重要的一环,是朝廷把役钱视为地方财用的态度。这不但让朝廷在处理地方官府间围绕役钱问题的冲突时更能从全局出发,考虑到更多阶层与团体的利益,从而使出自朝廷的仲裁更显持平与权威,也无形中成为对州县用心规划役钱收支的激励。在不激起民愤、引发朝廷问责的情况下尽量多收役钱固然是州县的追求,但简化役钱计征程序、提高计征效率、减少计征成本同样被纳入监司、州县的考虑范围。在“上自监司,下至州县,冠盖奔走,议论详悉”<sup>①</sup>之下,遂出现上文所述的各种如管认法、按田亩直敷之法及簿籍改造之法等等创新。正是由于地方最大化地利用朝廷赋予的变通权限,或谋求治绩,或谋求私利,方致使役钱的计征在同一法律框架下出现如此千差万别的做法与效果。

值得注意的是,甚至连一些并不完全赞同新法的官员,经过学习和掌握役钱制度后,也觉察到了其潜在收益。他们发现,只要操作得当,参与各方都可获利,而官府也可兼得财政收益与社会稳定。就如上文提及的苏轼、陈襄、冯山等人,他们对役钱的计征方式进行了一些创新,使之更便民,更有效率,这些不失为对役钱制度的有益补充。各级地方官员为完善雇役所费之心力与所取得的效果,又使他们对雇役产生了认同感。熙丰雇役法虽然不断受谴责,但元祐时回归到差役也同样遭遇很大的

① 冯山:《议免役疏》,载杨士奇等编:《历代名臣奏议》卷二五六,第3369页。

反弹,地方官员对雇役的认同是其主因<sup>①</sup>。

不过,不可否认的是,上述役钱计征环节中的状态,只是一个脆弱的平衡。这个平衡的基础在熙宁后期即开始受到挑战。《嘉泰会稽志》中说,熙丰役钱制度“立法甚严,专以讲补助之政,秋毫不许他用,上下共守之”<sup>②</sup>。但从元丰中期开始,朝廷开始桩发州县役钱。鉴于役钱在州县财政中又承当越来越重要的角色,过度桩发定将造成州县岁计之失衡。为此,朝廷为保证起发到中央的财赋,遂以放松对州县役钱计征过程的监控为代价,将对州县役钱计征的考察重点转移到是否足额征收与桩留等问题上。这样,朝廷对地方役钱计征的管理出现数额上维持刚性,而计征方式上却更加弹性;一方面收紧州县机动财权,另一方面又放开相应的事权,并默许州县某些自行谋取财政经费行为的趋势。由此,利益的均衡被打破,加上违法成本减轻,州县开始通过法外加征来维持机动财权<sup>③</sup>。毕竟在监管渐少的情况下,利用朝廷授权追求政治理想或道义上满足的官员不占多数,大部分官员的自利行为表现在对经济收益的追求上,因此好的做法容易随官员离任而失效,而聚敛之法却相对容易被反复遵循且固化下来。由此,朝廷与地方合力完善役钱制度之进程被打断,各地役钱立额越来越高,起征点却越来越低,这也成为雇役制度多受指责的由来。不过,出于补助财政的目的,州县通过改进役钱计征方式来提高计征效率、节约计征成本的努力却一直存在。

综上所述,在熙丰时期推行雇役法和征收役钱之初,役钱的计征总体上处于比较适度、合理的范围,其受宋人与学界质疑的“高额”宽剩率,实际上大部分属于差役时期由应役人提供的数额巨大的隐性财政收支转化为役钱的显性收支时,所不得不予以增加的合理行政费用。对熙丰“雇役法”进行评价,这是必须要高度注意的关键点。从元丰时期开始,朝廷对州县役钱的桩发以及对州县役钱计征监管的放松,实为役钱计征合理性的破坏。自此以后,朝廷所赋予地方官府的随宜立法之权,逐渐成为各级地方官府将地方利益甚至个人利益合法化、制度化的工具。这一变化所反映的关于中央与地方财权划分与协调的问题,值得深思。

[责任编辑 范学辉]

<sup>①</sup> 如苏辙等曾经认为代役人“不如乡差税户可以委信”的官员在屡历州郡后也坦承官雇代役人之法“行之十余年,浮浪之害无大败阙”(徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之四三“元祐元年闰二月十五日”,第7821页);很多地方官府在元祐初用各种方法抵制恢复差役制,留用代役人,即可见一斑。参见徐松辑:《宋会要辑稿》食货六五之四七“元祐元年三月十八日”,第7823页;苏辙:《苏辙集·栾城集》卷三十九《三论差役事状》,第683页;李焘:《续资治通鉴长编》卷三八三“元祐元年七月甲申”,第9344页。

<sup>②</sup> 施宿:《嘉泰会稽志》卷三《提举司》,《宋元方志丛刊》第七册,北京:中华书局,1990年影印本,第6762页。

<sup>③</sup> 汪圣铎一方面认为神宗时期是财制上更进一步集权的时期,但另一面又发现新法的各项收益对中央财政裨益不大,反而给地方官府违规增收开了方便之门(汪圣铎:《两宋财政史》,第65、74、76页)。笔者认为,这实际上即反映了中央与地方在财用的争夺过程中,地方“失之东隅,取之桑榆”的消极应变之策。

## 经史之间:蒙文通对法家的阐释

喻中

**摘要:**蒙文通之学,具有经学与史学相互交融的风格。在蒙文通的经史之学中,对先秦法家进行了多个方面的阐述与建构。从法家的范围来看,兵家、农家、纵横家都可以归属于先秦法家。从地域特征来看,先秦法家之学是秦晋之学。从思想观点来看,先秦法家的关键词是法、术、势,先秦法家主张“抑贵族而尊君权”,要求“强公室,杜私门”,这些观点建基于法家所特有的历史哲学。从思想语境来看,法家是周秦时期中国思想的两大主流之一,是周秦时代有别于儒家的新思想,法家与儒家的关系经历了一个从冲突到融和的转变。蒙文通立足于特定的经史立场对先秦法家作出的阐释,为当代学界理解法家提供了重要的镜鉴。

**关键词:**先秦;法家;经学;史学;秦晋之学;蒙文通

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.09

蒙文通(1894—1968)是现代中国著名的经学家与史学家。多年来,学界关于蒙文通之学的研究既有专著,譬如,罗映光针对蒙文通道教思想的研究<sup>①</sup>,蔡方鹿、刘兴淑针对蒙文通经学、理学思想的研究<sup>②</sup>;更有数以百计的专题论文,譬如,王汎森对于蒙文通之学从经学到史学的转变过程的索解<sup>③</sup>,罗志田对于蒙文通思想史研究的社会视角的论述<sup>④</sup>,等等。还有一些回忆性、纪念性的文字<sup>⑤</sup>,在述及蒙文通之学的同时,可以让读者产生“知其人,论其学”的效果。

从现代的学术立场来看,蒙文通之学可能蕴含着一条主轴:从经学转向史学。在蒙文通开启其学思历程的1920世纪初,传统的经学依然吸引了很多人的心智。专业性的史学,毕竟是文史哲分家以后的产物。因此,论述蒙文通之学,应当看到时代背景对于学人、学术的规范与约束。大致说来,早期的蒙文通求学于四川存古学堂,师事于经学大师廖季平、刘申叔,事实上是驻留在传统学问的空间里,所以他的学问形态主要是经学。随着“清季民初经学的边缘化与史学走向中心”<sup>⑥</sup>,中后期的蒙文通已经置身于新的学术体系。他任教于高等学校的历史系,所以他的学问渐渐聚焦于史学。

现在,人们通常把蒙文通先生视为一个历史学家,当然是有依据的。以创作于20世纪三四十年代的《古史甄微》为标志,蒙文通展示了比较自觉的史学意识。但是,在写作《经学抉原》的1920年代及其之前,其经学倾向是明显而突出的。着眼于后见之明,蒙文通之学虽然出现了从经学到史学的转向<sup>⑦</sup>,

**作者简介:**喻中,首都经济贸易大学法学院教授(北京100070)。

① 罗映光:《蒙文通道学思想研究》,成都:巴蜀书社,2011年。

② 蔡方鹿、刘兴淑:《蒙文通经学与理学思想研究》,成都:巴蜀书社,2007年。

③ 王汎森:《从经学向史学的过渡——廖平与蒙文通的例子》,《历史研究》2005年第5期。

④ 罗志田:《事不孤起,必有其邻:蒙文通先生与思想史的社会视角》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2005年第4期。

⑤ 童恩正:《精密的考证,科学的预见——纪念蒙文通老师》,《文史杂志》1986年第1期。

⑥ 罗志田:《清季民初经学的边缘化与史学走向中心》,载氏著:《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,武汉:湖北人民出版社,1999年,第302页。

⑦ 从经学转向史学,是一个大趋势。“从其历史发展来看,史由附属于经,而次于经,而等于经,以致现在的经附于史,有其一定的过程。”(周子同:《经学与经学史》,上海:上海人民出版社,2012年,第37页)蒙文通的这种转化,恰好就是这个大趋势的一个缩影。

但从总体上看，他的经学与史学并不能截然分开；经史交融、经史互治堪称蒙文通之学的突出特点。以这样的认知为基础，本文还注意到，无论是在他的经学论著还是在他的史学论著中，都屡屡论及先秦法家。商鞅、韩非等人，《商君书》、《韩非子》等书，是他频繁引证的对象。在这里，一个疑问由此而生：在蒙文通先生的经史之学中，先秦法家到底呈现出一幅什么样的图景？一个从经学过渡到史学的学术大师，是如何看待先秦法家的？梳理蒙文通先生的相关著述及其他文献，可以看到蒙文通立足于经史的学术心境所映照出来的先秦法家。

## 一、经学立场与史学立场

蒙文通对法家的阐释，既以他的经史之学为背景，同时也构成了他的经史之学的一个组成部分。因此，要理解蒙文通对法家的阐释，有必要首先理解蒙文通的经学立场与史学立场。

蒙文通早年受学于廖平，深受其影响。因而，要理解蒙文通的经学立场与史学立场，不能不回溯至廖平的经学。蒙文通说：“井研廖师，长于《春秋》，善说礼制，一屏琐末之事不屑究，而独探其大源，确定今古两学之辨，在乎所主制度之差，以《王制》为纲，而今文各家之说悉有统宗，以《周官》为纲，而古文各家莫不符同。”<sup>①</sup>为了解释今古经学关于制度的形成，“廖师既明今古学之大纲，又进而剖析今古学之内容，则别今学为齐学、鲁学，此求今学本身不得安，从其里而思破之也”<sup>②</sup>。言下之意，从齐、鲁之异着眼，才是理解今文经学的要津。“于是廖师于今文一家之学立齐、鲁两派以处之。古文一家所据之经，奇说尤众，则别之为《周官》派、《左传》派、《国语》派、《孝经》派以处之。而总之曰今文为齐鲁之学，古文为燕（当作‘梁’）赵之学。”<sup>③</sup>

这种以地域划分今文经学的理路，深刻地影响了蒙文通的经学观。在1923年写成的《经学导言》一文中，蒙文通说：“既然今文、古文都不可信，那么经学应当如何去讲呢？”<sup>④</sup>蒙文通提供的方法，就是考察经学的地域性。在蒙文通看来，经学主要是鲁学、齐学与晋学，但是，三个地域的经学存在着重大差异。其中，“齐学、晋学虽是讲孔子的学问，却时时留着桓、文霸制的余迹，只有鲁学才是笃守王制的”。因此，“今天讲学的人，只要明得王、霸异制这个道理，使齐、鲁分流，经术里边许多纠葛便可一刀两段，比从前只守着两汉的今古讲学，真要了当直捷得多了”<sup>⑤</sup>。更具体地说，“我们看《乐记》、《书传》、《系辞》、《中庸》里边，很有些又精又纯的理论，这些都是六经的微言，都是因经以明道的，尤其是孟子发挥得透彻无遗。孟子是邹鲁的嫡派，他说的礼制都是和鲁学相发明的，《孟子》和《穀梁传》这两部书，真要算是鲁学的根本了”。只有“这派学问真才是邹鲁派学问的尽头处。孟子以后还有两个大儒，便是荀子、董子，荀子是三晋派的学问大家，董子又是齐派的大家，他们是齐、晋派里面讲孔学的特出者，但是于道之大源不免见得不很明白，便也是齐、晋两派不及邹鲁嫡派的地方。汉人的今文学是齐派占势力，古文学是晋派占势力，孔学的真义自然是表现不出来的了”<sup>⑥</sup>。

立足于这种地域性的经学立场，蒙文通进一步表达了地域性的史学立场。他说：“儒家六经所陈，究皆鲁人之说耳。盖鲁人宿敦礼义，故说汤、武俱为圣智；晋人宿崇功利，故说舜、禹皆同篡窃；楚人宿好鬼神，故称虞、夏极其灵怪。三方所称述之史说不同，盖即源于其思想之异。《古史甄微》备言太古民族显有三系之分，其分布之地域不同，其生活与文化亦异。六经、《汲冢书》、《山海经》，三者称道古事各判，其即本于三系民族传说之史固各不同耶？”<sup>⑦</sup>所谓三系民族，就是《古史甄微》分别论述的

① 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通全集》第一卷，成都：巴蜀书社2015年，第288页。

② 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通全集》第一卷，第298页。

③ 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通全集》第一卷，第295页。

④ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通全集》第一卷，第202页。

⑤ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通全集》第一卷，第214页。

⑥ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通全集》第一卷，第221—222页。

⑦ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通全集》第三卷，第5—6页。



江汉民族、河洛民族与海岱民族。这就是民族起源的三元论。

《史记·张仪列传》称：“三晋多权变之士，夫言纵横强秦者，大抵皆三晋之人也。”再看邓析、李悝、吴起、商鞅、申不害、韩非等人，都是北方人。蒙文通据此认为，“纵横法家，固三晋北方之学。道家如老、庄，词赋家如屈、宋，并是南人，则辞赋道家固南方之学也。六经儒墨者流，固东方邹、鲁之学也。此又三方思想学术之不同也。三方文物之各殊，在在可见，固非言史一端而已。余之撰《经学抉原》，专推明六艺之归，惟鲁学得其正。又成《天问本事》，亦可以窥楚学之大凡也。兹重订《古史甄微》，则晋人言学旨趣所在，亦庶乎可以推微。三篇循环相通，而文通年来言学大意，备于是也”<sup>①</sup>。

上文的叙述，可以明白无误地标示出蒙文通的经学立场与史学立场：从地域解经，亦从地域论史。经学分三家：鲁学、齐学与晋学。三家之中，只有鲁学才是纯正的经学。史学亦立足于地域的差异，分而述之，江汉民族发展了楚学，亦即辞赋道家之学；海岱民族发展了鲁学，亦即六经儒墨之学；河洛民族发展了晋学，亦即纵横法家之学。从这样的地域性观点来看，蒙文通的史学与他的经学是打成一片的，亦即是“循环相通”的，他的史学立场是其经学立场的延伸。他对法家的阐释，既源于他的地域性经学观，亦源于他的地域性史学观。上文已经提到，在民国初期，随着经学的跌落（“边缘化”）与史学的上升（“走向中心”），蒙文通之学亦从经学逐渐转向史学。但是，以史学家名世的蒙文通，不可能与传统的经学进行彻底的切割。正如他在《治学杂语》中所言：“文化的变化，不是孤立的，常常不局限于某一领域，因此必须从经、史、文学各个方面来考察。”<sup>②</sup>

由此，本文以“经史之间”修饰“蒙文通对法家的阐释”，就蕴含了两个方面的学术旨趣。一方面，蒙文通对法家的阐释，是以地域性的经史立场作为前提的。本文主体部分的分析将进一步表明，蒙文通对法家的地域性具有高度的自觉。另一方面，蒙文通是在经与史这两种学术形态之间来考察法家的。按照传统的“经、史、子、集”的划分，法家诸子是“子”，法家之学是子学。但是，蒙文通对法家的阐释，与他的经学是混在一起的。按照蒙文通的地域性经学观，晋学虽然不是纯正的经学，但晋学、齐学与鲁学都可以归属于经学。从地域上看，晋学与纵横法家之学，又是高度重合的。由此可见，蒙文通对法家的阐释离不开他的经学观。再看史学，按照蒙文通的古史三元观，中国早期民族可以划分为江汉、海岱、河洛。其中的河洛民族立足于三晋，发展了纵横法家之学。这就意味着，要理解纵横法家，还应当追溯至早期的河洛民族。

以上两个方面表明，“经史之间”是蒙文通阐释法家的理论前提与理论背景，是我们理解蒙文通法家观的一道门径。让我们循着这道门径，走进蒙文通勾画的先秦法家世界。

## 二、法家学派与法家人物

“法家”作为一个由来已久的思想文化概念，与儒家、道家、墨家一样，虽然用于指称先秦时期的一个流派，但它并不是先秦时期就已经成熟的概念，而是迁延至汉代才出现的。据《史记·太史公自序》，司马谈在《论六家要指》中，第一次把先秦诸子分为六家，认为“阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳”。在六家当中，“法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣”。这句话，是“法家”这个概念的最初呈现。法家作为一个学派，也由此正式命名。然而，谁是法家？商鞅、韩非是法家，这没有问题。管子是不是法家？慎到强调“势”，通常被列为法家，但是，《庄子·天下》却把“彭蒙、田骈、慎到”置于一个学派，称他们“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，彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之”。那么，彭蒙、田骈是不是法家？这就涉及到法家学派与法家人物的范围。对于这个问题，蒙文通有独到的见解。

① 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通全集》第三卷，第16页。

② 蒙文通：《治学杂语》，《蒙文通全集》第六卷，第25页。

第一，法家包括兵家、农家、纵横家。

蒙文通注意到，《汉书·艺文志》在司马谈分述的“六家”之外，还列出了更多的学派，譬如纵横家：“纵横家者流，盖出于行人之官。”还有农家：“农家者流，盖出于农稷之官。”还有兵家，兵家又包括“兵权谋家”与“兵形势家”两个子系统。兵家中的“权谋者，以正守国，以奇用兵，先计而后战，兼形势，包阴阳，用技巧者也”。兵家中的“形势者，雷动风举，后发而先至，离合背乡，变化无常，以轻疾制敌者也”。

对于《汉书·艺文志》关于先秦诸子的这种划分，蒙文通不愿附和。他的观点是，《汉书·艺文志》所列举的兵家、农家、纵横家仅仅是法家的工具。他认为，兵家、农家、纵横家都属于法家，根本就没有独立的兵家、农家、纵横家。蒙文通的理由是：“观于商鞅、李悝、吴起、范雎、尉繚之事，则知法家者，非徒务法而已，又多挟兵、农、纵横三者以俱，而达其富强之旨焉。言法家者，固当统此三者以为说也。自刘向校书裂而为四，后世不察，别其农战富强之术，纵横外交之权而外之，于是法之为法，竟不复明，亦可惜也。”与刘向相比，“司马谈论晚周学术，第言阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，而不及兵、农、纵横，良有识也”<sup>①</sup>。换言之，司马谈的“六家”没有列出兵家、农家、纵横家，不仅不是一种疏漏，反而是一种比刘向更高明的识见。

且说商鞅。商鞅是典型的法家人物。贾谊的《过秦论》对商鞅的记述是：“当是(孝公)时，商君佐之，内立法度，务耕织，修守战之备，外连衡而斗诸侯，于是秦人拱手而取西河之外。”蒙文通据此认为：“立法度，所以为法也；务耕织，所以为农也；修守战，所以为兵也。又外连衡而斗诸侯，则商君得非亦纵横之流耶！盖法家莫不以富国强兵为事，故非徒‘不别亲疏，不殊贵贱，一断于法’而已也，又有其所以富强之工具焉，则农、兵、纵横之术是也。农以致富，兵以致强，而纵横则为外交术：皆法家之所宜有事者。”<sup>②</sup>这就是说，法家既讲一断于法，也追求富国强兵。法家要实现富国强兵的目标，就需要兵、农、纵横之术。商鞅就是一个兼具法、兵、农、纵横的综合性人才，因而堪称法家学派的主要代表。富强是把兵、农、纵横汇聚到法家学派的一个纽带，地域则是另一个值得注意的纽带。因为，“北方兵、农、纵横之学可统于法”，可归属于北方之学，具有明显的地域性，就像“东方阴阳、名辩之学，亦可统之于墨；而杂家则可归之于道”一样，因而，“《汉志》所列九流及兵家，实只儒、道、墨、法四家而已”<sup>③</sup>。蒙文通据此得出的结论是：“兵、农、纵横三者只是法家施政的工具。法家讲求富强、厉耕战，耕是为了富，战是为了强，纵横也就是法家的外交术。”<sup>④</sup>

只有明白了兵家、农家、纵横家都属于法家，才能理解孟子的批判到底旨意何在。因为在《孟子·告子下》篇中，孟子有一段批判性的言论：“今之事君者曰：‘我能为君辟土地，充府库。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也，君不向道，不志于仁，而求富之，是富桀也。‘我能为君约与国，战必克。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也，君不向道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。”对此，蒙文通解释说，孟子所说的“‘辟土地’指农而言，‘约与国’指纵横而言，‘战必克’指兵而言，此正针对整个法家欲以耕、战、纵横之术而求富国强兵之治为说也”。从表面上看，孟子批判的对象是那些能够“充府库”的农家、能够“约与国”的纵横家、能够“战必克”的兵家，在蒙文通看来，其实孟子都是把他们作为法家学派来批判的。因此，孟子的这段话，应当视为儒家对法家的批判。可见，只有深知“兵、农、纵横之俱为法，而后知《孟子》书中多斥法家之论，而法家之尽与东方之儒相远也”<sup>⑤</sup>。

第二，法家人物。

关于法家人物的范围，如前所述，商鞅是法家的典型代表，韩非也是法家的核心人物，皆自古以来所公认。但是，除此之外的其他人，也许都有进一步讨论的空间。在蒙文通的论著中，虽然没有逐

① 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第81页。

② 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第80页。

③ 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第97页。

④ 蒙文通：《周秦学术流派试探》，《蒙文通全集》第二卷，第106页。

⑤ 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第86页。

一甄别所涉及的相关人物,但是,在商鞅、韩非之外,李悝、吴起、范雎(《史记》误作“睢”)、尉繚都被归属于法家。

先看李悝。《晋书·刑法志》称:“律文起自李悝,撰次诸国法著《法经》,……商君受之以相秦。”据此,李悝不仅著有《法经》,而且他与商鞅之间,还存在一个明显的传承关系。从这一点来看,李悝可以视为法家的先驱。此外,根据《史记·孟子荀卿列传》:“魏有李悝,尽地力之教。”李悝还是看重“地力”的农家,但农家也属于法家。因此,李悝可以归属于法家。

针对吴起的法家身份,蒙文通提供了多方面的依据。他说:“《汉志》兵权谋家有《吴起》四十八篇。《孙吴列传》谓:‘吴起兵法世多有。’起为兵家,固无疑者。《韩非·外储说右上》:‘吴子为法者。’而其治荆之政,亦胥符于法家。《吕氏春秋·贵卒篇》:‘吴起谓王曰:荆所有余者地也,所不足者民也,今君王以所不足,益所有余,臣不得而为也。于是令贵人实广虚之地,甚皆苦之。’《韩非·和氏》:‘吴起教楚悼王以楚国之俗曰:大臣太重,封君太众,若此则上逼主而下虐民,此贫国弱兵之道也。不如使封君之子孙,三世而收其爵禄,裁减百吏之禄秩,损不急之官,以奉选练之士。’《起传》又言:‘起相楚,明法审令,捐不急之官,废公族疏远者,以抚养战斗之士,要在强兵。’蔡泽称:‘吴起为悼王立法,卑减大臣之威重,罢无能,废无用,捐不急之官,塞私门之请,一楚国之俗。禁游客之民,精耕战之士,南收杨越,北并陈、蔡。’《蔡泽列传》削世族,立法令,厉耕战,禁游说,斥朋党,杜私门,此皆法家之所以治。”<sup>①</sup>概而言之,可以认为,“吴起之治,法家之治也,厉耕战,废公族,与商君之治秦同”<sup>②</sup>。因此,吴起属于法家人物。

还有范雎与尉繚。范雎的基本形象是一个纵横家。“史迁谓:‘范雎、蔡泽,世所谓一切辩士,游说诸侯。’”(《范雎蔡泽列传》)再考其行事,固游说纵横之士也。而李斯《谏逐客书》言:“昭王得范雎,废穰侯,逐华阳,强公室,杜私门,蚕食诸侯,使秦成帝业。”则睢顾不得为法家耶?回答当然是肯定的,因为纵横家也属于法家。跟范雎一样,尉繚“亦连衡士也。《汉志》兵形势家有《尉繚》三十一篇,则繚固为兵家,故‘秦王以为国尉’”(《本纪》)。而杂家复出《尉繚》二十五篇,师古引刘向《别录》云:“繚为商君学。”则繚亦法家也。”<sup>③</sup>据此,范雎与尉繚都是法家人物。

至于管子,则不能归属于法家。蒙文通注意到,“昔人言法家,辄喜举管子、商君及申韩”<sup>④</sup>,譬如梁启超的《中国法理学发达史论》《管子传》《先秦政治思想史》,等等,都把管子归属于法家。但是,蒙文通发现,一方面,《管子》“同于儒而异于法”<sup>⑤</sup>。另一方面,“管书立论虽以心为主,而不以四端、良知、良能言心,则学虽近于孟子,而其端绪论究异。是其学接于孟子而义未至,论类于荀卿而旨尤高,则以仍本于道家之说,而有窥于儒者之真,殆远绍公孙尼子之徒《乐记》之说,多与明道之旨相表里”<sup>⑥</sup>。换言之,《管子》主要是儒家、道家的混合体,管子亦不能视之为法家。

彭蒙、田骈也不是法家。蒙文通说:“盖田骈之流,亦詹何、魏牟全生养年之道,而亦杨朱之徒也。”又说,“田骈、接予皆齐人,《汉志》列为道家,此固北方之道家”<sup>⑦</sup>。因此,彭蒙、田骈可以归属于道家;而且,田骈还属于北方的道家。因此,他们都不是法家人物。

### 三、法家之学是秦晋之学

由于地理空间的阻隔与交通条件的限制,先秦时期的学术思想具有明显的地域性。在《经学抉

① 蒙文通:《法家流变考》,《蒙文通全集》第二卷,第81页。

② 蒙文通:《周秦民族与思想》,《蒙文通全集》第二卷,第14页。

③ 蒙文通:《法家流变考》,《蒙文通全集》第二卷,第81页。

④ 劳思光:《新编中国哲学史》(一),北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第262页。

⑤ 蒙文通:《周秦民族与思想》,《蒙文通全集》第二卷,第18页。

⑥ 蒙文通:《儒家哲学思想之发展》,《蒙文通全集》第一卷,第40页。

⑦ 蒙文通:《杨朱学派考》,《蒙文通全集》第二卷,第37页。

原》一书中，蒙文通就列举了鲁学、齐学、晋学、楚学之间的差异<sup>①</sup>。这种学术地域化的特征，不仅见之于先秦，甚至一直延伸至清代，譬如永嘉学派、泰州学派、常州学派之类，都是以地理位置命名的。同样，法家作为一个学派，也具有明显的地域性。对此，学界已有比较广泛的共识。譬如，冯友兰就认为，申不害“和韩非是韩人，商鞅是魏人。韩、魏和赵当时称为三晋。这些人都是晋法家”。至于“齐国的法家思想，不能说就是管仲的思想，但可以说是管仲思想的发展。这些思想，本书称为齐法家”<sup>②</sup>。按照这样的思路，法家之学可以分为齐法家之学与晋法家之学。而且，这样的划分方式，在当代中国还是一个主流性的观点<sup>③</sup>。但是，蒙文通的观点异于这种流行的观点。一方面，如前所述，他认为管子不属于法家，因此，没有所谓的齐法家。另一方面，他认为法家之学主要是三晋之学，不过，考虑到法家之学源出于秦国，而且在秦国得到了全面而有效的实践，因此，我们可以把蒙文通关于法家地域性的观点概括为：法家之学乃秦晋之学。对于这样的观点，蒙文通的阐述集中在以下几个方面。

### 第一，法家是三晋人。

法家之学是法家人物阐述的学说。如果把法家人物作为一个群体，那么，蒙文通认为，“法家是三晋人”，正如“道家是楚国人、儒家是齐鲁人”<sup>④</sup>。对于法家人物的“晋籍”，文献中都可以找到相关的证据。

关于商鞅。《史记·商君列传》称：“商君者，卫之诸庶孽公子也，名鞅，姓公孙氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之学，事魏相公叔座为中庶子。”商鞅的原籍虽然是卫国，但商鞅的事业平台首先在魏国，魏国是三家分晋的产物。因此，商鞅属于三晋人。再看韩非，据《史记·老子韩非列传》：“韩非者，韩之诸公子也。喜刑名法术之学，而其归本于黄老。非为人口吃，不能道说，而善著书。与李斯俱事荀卿，斯自以为不如非。”作为韩非出生地的韩国，也是三家分晋形成的诸侯国，因而韩非也是三晋人。再看范雎，《史记·范雎蔡泽列传》：“范雎者，魏人也，字叔。游说诸侯，欲事魏王，家贫无以自资，乃先事魏中大夫须贾。”范雎所属的魏国也属于三晋，因而范雎也是三晋人。

还有吴起。蒙文通写道：“秦人法家之治，与儒家初周之治，若是其相反。《汉书·刑法志》言：‘吴有孙武，齐有孙臧，魏有吴起，秦有商鞅，皆禽敌立胜，垂著篇籍。’”<sup>⑤</sup>据此，吴起等人可以归属于兵家，如前所述，按照兵家属于法家的观点，吴起等人都属于法家。既然吴起可以归属于魏国，那也就是三晋的法家了。

还有尉繚。据《史记·秦始皇本纪》：“大梁人尉繚来，说秦王曰：‘以秦之强，诸侯譬如郡县之君，臣但恐诸侯合从，翕而出不意，此乃智伯、夫差、湣王之所以亡也。愿大王毋爱财物，赂其豪臣，以乱其谋，不过亡三十万金，则诸侯可尽。’秦王从其计，见尉繚亢礼，衣服食饮与繚同。繚曰：‘秦王为人，蜂准，长目，挚鸟膺，豺声，少恩而虎狼心，居约易出人下，得志亦轻食人。我布衣，然见我常身自下我。诚使秦王得志于天下，天下皆为虏矣。不可与久游。’乃亡去。秦王觉，固止，以为秦国尉，卒用其计策。”这个尉繚，如前所述，蒙文通以为既是纵横家，又是兵家，当然属于法家。他是魏国的大梁人，也属于三晋之人。

还有申不害，据《史记·老子韩非列传》：“申不害者，京人也，故郑之贱臣。学术以干韩昭侯，昭侯用为相。内修政教，外应诸侯，十五年。终申子之身，国治兵强，无侵韩者。申子之学本于黄老而主刑名。著书二篇，号曰申子。”这里“京”属于郑国，后来郑国为韩国所灭，申不害也就从郑国人变成

① 蒙文通：《经学抉原》，《蒙文通全集》第一卷，第266—270页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，北京：人民出版社，2007年，第170—171页。

③ 单纯：《论古代儒家辨析齐法家与三晋法家的意义》，《中国哲学史》2007年第4期；王仲修：《齐与秦晋法家思想之差异》，《齐鲁学刊》2001年第6期。

④ 蒙文通：《周秦学术流派试探》，《蒙文通全集》第二卷，第106页。

⑤ 蒙文通：《周秦民族与思想》，《蒙文通全集》第二卷，第12—13页。

了韩国人。申不害作为法学家派“术”的主要创始人,也可以归属于三晋之人。

### 第二,法家之学起源于秦国。

蒙文通有两篇代表性的文献,论及法家起源与秦国的关系。在《秦之社会》一文中,蒙文通从三个不同的层次论述了法家起源与秦国的关系。首先,法家学说,“凡申韩残贼刻之论,胥导源于商君,商君诚法家之祖矣”。这就是说,商鞅是法家学说的主要开创者与奠基人。其次,虽然“法家之说,本之商鞅”,但是,“鞅袭之秦。故吾谓法家之说,诚源于西北民族之教者也”。所谓“袭之秦”,是说商鞅作为法家学说的创始人,并不是无中生有。相反,商鞅是从秦国的政治实践、社会实践中提出法家学说的。秦国地处西北,因而,法家学说源出于秦国所在的西北民族。再次,从秦国文化与中夏文化的差异来看,“秦之文化,为独立之文化,不同中夏,商君固自依其旧制而增饰之耳。是鞅之变秦,非由文而退于野,实由野而进之文”<sup>①</sup>。这就是说,商鞅在秦国的变法,既尊重了秦国的旧制,同时又对其进行了调整、增改、修饰,由此提出的法家学说,提升了秦国的文明程度,因而在文化上具有正面意义。

在《法家流变考》一文中,蒙文通再次重复了上述几个方面的意思,由于这两篇文献的观点完全相同,仅仅是在措辞上略有不同,这里不再重复。不过,蒙文通在《法家流变考》一文中还特别指出:“《鞅传》言:鞅西入秦,见孝公,说公以帝道,其志不开悟也;复说公以王道,而未入矣;复说公以霸道,公与语不自知膝之前于席也,语数日不厌。”根据《鞅传》提供的这段史实,蒙文通认为:“鞅挟东方之术而售之秦,而秦王悦其近己者,亦势固然也。凡浅化民族之能接受异国高深文明,必于其相同条件下乃有可能;商君之于秦,亦正汉高语叔孙通,所谓‘度吾所能行为之’者也。”<sup>②</sup>据此,我们可以注意到,商鞅在游说秦孝公之前,已经准备了三套说辞。三套说辞之间的差异,是境界、德性的从高到低:帝道最高,王道次之,霸道又次之。但是,孝公只能接受霸道。按照蒙文通之意,孝公自身的实际情况,只能接受霸道;或者说,只有霸道才是孝公能够接受的理论、学说、方案。

由此看来,蒙文通宣称法家之学源出于秦国,其真实的含义是:法家设计的制度、技术,参考了秦国固有的旧制。但是,在理念或基础理论方面,法家学说还有一个源头,那就是商鞅挟带而来的“东方之术”;或者说,法家学说是“东方之术”秦制化、秦国化的结果,是“东方之术”与秦国当时的实际情况相结合的产物,是秦国的旧制与实践充实了法家学说的具体内容。正是在这个意义上,我们可以说,法家之学源于秦国,秦国是法家学说的原产地。

### 第三,法家之学实践于秦国。

法家人物虽然主要是三晋人,但是,三晋诸国并没有很好地运用法家学说;法家学说在秦国得到了最大限度的实践。特别是商鞅,对于秦国依靠法家学说实现富强,起到了至关重要的作用。正如蒙文通所说:“秦与山东之国莫不并力于富强,秦之政,法家之术,皆耕以为富,战以为强。山东之国,劝商贾以为富,尊游侠以为强。史公称齐俗怯于公战、勇于持刺。秦则俾民勇于公战、怯于私斗。持刺私斗,谓游侠也。勇公战怯私斗则势重在国家,怯公战勇私斗则势重在私门。厉农本则重归于国,劝商贾则重归于民。此秦之政法家之术,所以贱商贾、抑游侠而急农战以为富强者耶!此韩非私家与公民之说也。此商君民强国弱、国强民弱之说也。秦以公民之国与山东私家之国斗,其所以禽六王而一区宇者,岂偶然哉!”<sup>③</sup>

通过秦国与山东之间的比较,蒙文通分析了秦国在运用法家学说的过程中形成的两个优势:一方面,秦国依据法家的农耕思想积累了大量的财富,而且,这些财富都是国家可以支配的财富;相反,山东依据商贾来追求财富,而且,由此形成的财富还不是国家所有的财富,只是个人支配的财富,国

① 蒙文通:《秦之社会·法家起源与秦民族》,《蒙文通全集》第一卷,第126页。

② 蒙文通:《法家流变考》,《蒙文通全集》第二卷,第91页。

③ 蒙文通:《秦民族与战士》,《蒙文通全集》第六卷,第152页。

家并没有致富。另一方面，秦国依据法家对公战的奖励来追求强兵，这种强兵是国家武装的强大；相反，山东的强大体现在游侠身上，这种强大仅仅是私斗场合上的强大，这种游侠的强大只能让私门强大，并不能让国家强大。可见，秦国能够成功地统一中国，并不是偶然的；秦国是通过实践法家学说而实现了国家的富强，并最终实现了“六王毕，四海一”的目标。

法家学说起源于秦国，实践于秦国。就法家学说的事功而言，随着“秦赵入诸夏，而戎狄之风俗思想亦入诸夏，法家之说遍于战国，秦人适用此新时代之思想，遂统一中国，倘亦势之必至者也”。从法家学说的思想地位来看，“法家之士多出于三晋，而其功显于秦，则法家固西北民族之精神，入中夏与三代文物相渐渍，遂独成一家之说，而与儒家精神相冲击，若冰炭之不可同器，一若道家之出于楚民族。则儒法之争谓之新旧之争，周、秦之争亦即戎、夏之争盖亦可也”<sup>①</sup>。这就涉及到法家与儒家的关系，下文将作出进一步的论述。

以上几个方面表明，法家人物主要是三晋人，法家之学起源于秦国，秦国又是实践法家学说的主要国家。这就是说，法家之学源于秦，由晋人表达，又在秦国实践。因而，可以把法家之学称为秦晋之学。这是本文根据蒙文通的论述，对法家之学的地域特色作出的概括。

#### 四、法家学说的主要内容

法家学说见之于法家著作，但是，蒙文通提醒我们，法家著作都不是法家代表人物自己写定的，甚至不是他们自己写的。“商君言法而申不害言术，然二家之书皆非自作，殆宗其学者之所述也。”而且，“商、申之成书皆在身后百年，是周、秦人书之恒事，皆其后学者随时多所附入也”。还有，“韩非并言法、术，其书亦未必为非子所自作”。在《韩非子》一书中，《内外储说》“六篇之经，皆文约而义丰，法家大义略括于此，堪为总汇，其为非子作否未可知”。推而广之，蒙文通发现，“论周、秦各家之学其发达已臻成熟之后，恒摘要钩玄而为经，道家有《道德经》，墨家有《墨经》，皆是故也。法家亦如有《法经》，则《内外储经》固足以当之也”<sup>②</sup>。以《内外储经》作为法家的核心思想，同时依据相关的法家著作，蒙文通主要突出了法家学说的以下几个方面。

##### 第一，法、术、势。

法、术、势是法家学说的关键词。蒙文通认为，在三者之中，“法者商子之所立，而慎子承之，又益之以言势；势者慎子之所立，而申子承之，又益之以言术；韩非则直承申子而已。其书言术者大半，于法与势亦略言之。法者本于事理之当然，理当者未必即可行之而有裨，则形格势禁是也。此王莽之所由败，法虽善而势未可也。法当而势便，行之复有不效者，臣下之奸也，则不可无术以驭之。三者诚缺一不可。韩非之言未能超于三家之外也”。单看法与术的关系，“法刚而术柔，法显而术隐，法以齐百姓而术以驭群臣，此其大较也”。至于术，主要体现为申韩之术。根据“《申子》佚文，足证韩非所论申子之术，专以制驭重臣，说最扼要。反观非子之书，首十数篇实专以制驭重臣为说；申子之书虽亡，而韩非之书实专以术为说，韩虽言法、言势并著，而言术实过半，则韩为祖述申子者也”。因此，“法、术、势三者备而法家之义尽于是也”<sup>③</sup>。

根据这些论述，法家之义，尽见于“法”“术”“势”三字。由此可见，法、术、势可以视为法家学说的关键词。倘若要理解法家学说，就应当以“法”“术”“势”三个词作为核心概念。简而言之，“法”主要出自商鞅，是商鞅创立的核心概念。慎子继承了法的概念，同时又增加了“势”的概念，因此，势的概念主要是慎子的贡献。申不害继承了慎子所创立的势，同时又增加了“术”的概念，韩非则是申子的继承者。后世往往以韩非作为法家学说的集大成者。在蒙文通先生看来，韩非的贡献其实并不太

① 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第92页。

② 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第84—85页。

③ 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第82—83页。

大。一方面,韩非的论述,并未超商、慎、申的范围,没有实质性的发展与创新。另一方面,韩非的论述侧重于申子的术,韩非虽然兼顾法与势,但关于术的论述,在韩非著作中超过一半,因此,韩非主要是申子的继承人。

## 第二,抑贵族而尊君权。

近现代的阶级分析方法,习惯于把人划分为统治阶级与被统治阶级;至于统治阶级内部的分化与矛盾,在流行的阶级理论中较少得到关注。实则,统治阶级内部的矛盾问题,在法家学说中占据了一个比较重要的地位。蒙文通注意到,法家学说有一个重要的特点:尊君权,抑贵族。他说:“自春秋逮于战国,法家之说独为世重,而法家所亟论者,抑贵族而尊君权,于是春秋以来之贵族废,布衣卿相,盛于一世,而君权极矣。夫由世族政治以入于君权扩张,此历史之一大进步,惟法家能认识之,此法家所以能独盛者也。乃儒者犹欲维护贵族势力,与时背驰,其不为世重,岂偶然哉?”换言之,法家的尊君权、抑贵族,乃是一个进步的观点,且符合历史演进的方向。与此同时,蒙文通还把法家的尊君权与西方的“专制”概念进行了对接:“凡西人之所谓君主专制君权神圣者,先秦儒家无此思想,故其不解专制之义。惟申不害庶乎知之,即商鞅、慎到、韩非皆未臻此。晋作刑鼎而孔子讥之,惟《商君书·定分》能明之,此亦历史一大进步也。惟法家主之,故法家之在战国,独能认识时代,而他家皆不然,以尊君为儒家罪者,诚浅薄之论也。”<sup>①</sup>据此,法家的专制思想,主要是由申不害表达的。商、慎、韩皆不精于专制之道。至于儒家,对于专制之道就更不擅长了。

在《孔子与今文学》一文中,蒙文通又说:“《韩非子》是集商鞅之法、申子之术、慎到之势而成一家,又取道家之说以为君人南面之术,而始终不离其‘不别亲疏、不殊贵贱一断于法’、‘尊主卑臣’的中心。”<sup>②</sup>这就是说,韩子代表的法家学说,有一个中心思想,那就是推崇君主、贬抑大臣。法家也讲平等,但“法家之平等,为摈弃世族、扩张君权而壹刑法”<sup>③</sup>,这就是说,法家讲的平等,是把贵族从以前享有的崇高地位上拉下来,让贵族与庶人在法律面前一律平等,只有君主一人高高在上。为了实现这个抑贵族而尊君权的目标,秦国在商鞅的主导下,“使天下之吏民无不知法。是非特刑法之公布,法官复有备吏民法律顾问之义务,且兼有律师之意焉”。而且,“秦之治法令之官亦严也。法官不得损益一字,视昔之刑法秘密,卿大夫以序守之,而高下由心者,相去岂不远哉?法律之下无贵贱皆平等,此实春秋以后,时代之一进步,由秦而厉行之也”<sup>④</sup>。由此看来,商鞅预定的目标虽然是尊君权、抑贵族,但在客观上促成了先秦时期的平等、法治、公开。这样的平等、法治、公开虽然是打了折扣的(因为,君主处于平等、法治、公开的例外),其进步意义仍然值得重视。

## 第三,强公室,杜私门。

公与私是当代中国人熟悉、常用的一对范畴。譬如,“大公无私”就是20世纪中叶以后的一个主流概念。事实上,“大公无私”及“斗私”的思想渊源,一直可以追溯至先秦法家。蒙文通认为:“‘强公室,杜私门’正是商鞅所以治秦、吴起所以治楚而韩非所谆谆告诫人君者。”<sup>⑤</sup>这就是说,法家学说中还包含了一个核心的观念,那就是“强公室,杜私门”。这个意思可见于《孔丛子·公仪第九》:“穆公问子思曰:‘吾国可兴乎?’对曰:‘苟君与大夫慕周公、伯禽之治,行其政化,开公家之惠,杜私门之利,结恩百姓,修礼邻国,其兴也勃矣。’”按照《孔丛子》记载的这种说法,“开公家”、“杜私门”乃是周公、伯禽实行的治道。但是,在蒙文通看来,这种“强公室,杜私门”的立场恰好反映了法家主张的治道。

这种强化公私对立的观点,可见于韩非列举的八种毁公的私行:“为故人行私谓之不弃,以公财分施谓之仁人,轻禄重身谓之君子,枉法曲亲谓之有行,弃官宠交谓之有侠,离世遁上谓之高傲,交争

① 蒙文通:《法家流变考》,《蒙文通全集》第二卷,第83页。

② 蒙文通:《孔子与今文学》,《蒙文通全集》第一卷,第356页。

③ 蒙文通:《儒家政治思想之发展》,《蒙文通全集》第一卷,第76页。

④ 蒙文通:《秦之社会》,《蒙文通全集》第一卷,第123页。

⑤ 蒙文通:《孔子与今文学》,《蒙文通全集》第一卷,第356页。

逆令谓之刚材，行惠取众谓之得民。不弃者，吏有奸也；仁人者，公财损也；君子者，民难使也；有行者，法制毁也；有侠者，官职旷也；高傲者，民不事也；刚材者，令不行也；得民者，君上孤也。此八者，匹夫之私誉，人主之大败也。反此八者，匹夫之私毁，人主之公利也。人主不察社稷之利害，而用匹夫之私毁，索国之无危乱，不可得矣。”（《韩非子·八说》）按照韩非之意，只有杜绝这八种私行，国家与君主才可能走出危乱。因此，公私不两立，必须去私才能强国。正如当代学者所指出：“韩子强调思想一统，上下一心，行为一致。一之所由出，在国之君，一之所由立，在国之法，此即所谓‘公’。不忠于君，不守于法，不合于一者，为私。私无益于治，有害于国，所以被名为蠹，被目为奸、邪、伪、诈。正如法令为公，遂有‘公法’之谓，奸邪为私，故有‘奸私’之词。”因而，法家学说有一个特点：那就是“把公私对立推到极致”<sup>①</sup>。在相当程度上，现代中国人熟悉的“狠斗私字一闪念”、“大公无私”，可以视为法家“强公室，杜私门”在当代中国的回响。

#### 第四，历史哲学。

从字面意义上看，“历史哲学”一词，恰好可以体现史学与经学两种旨趣。历史自然可以对应于史学，哲学虽不能完全对应于经学，但是，在现代学术体系中，与经学最为接近的学科，可能还是哲学。从这个角度上说，讨论法家的历史哲学，既是关于法家的史学照观，亦是关于法家的经学阐释。在主体部分完成于1938年的《中国史学史》一书中，蒙文通专辟一节，论述“晚周各派的历史哲学”。而且，纵览《中国史学史》全篇，“历史哲学”一词，仅用于“晚周各派”。看来，只有“晚周各派”才有自己的历史哲学。那么，蒙文通所说的历史哲学，到底旨意何在？

蒙文通告诉我们：“史者，非徒议废兴、观成败之往迹也，又将以明古今之变易、稽发展之程序。不明乎此，则执一道以为言，拘于古以衡今，宥于今以衡古，均之域也。晚清各家，言往史之亦异，而论为治之术亦殊。是其知识之不同，而施为亦别，相互因果，故称述各违。三晋之学，法家者流，最明于史，持论明确，亦最可观。以今观之，亦颇有足疑者。”<sup>②</sup>这就是蒙文通的历史哲学观：历史的叙述与建构，对应于治道、治术的选择；或者说，历史叙述与治道、治术的选择互为因果。有什么样的历史哲学，就有什么样的治道、治术。因而，如果要深入地理解法家学说，还必须回到法家的历史哲学。因为它是法家学说的逻辑起点。

在“晚周各派”中，“法家者流”既然“最明于史”，那么，应当如何评析法家的历史哲学呢？蒙文通先引《商君书·开塞》建构的历史：“天地设而民生之，当此之时，民知其母，而不知其父，其道亲亲而爱私。亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则有乱。当此时也，民务胜而力征，务胜则争，力征则讼，讼而无正，则莫得其性也。故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。……”对于《商君书》中的这一套历史叙事，蒙文通认为，“商君以‘上贤立而亲亲废’，岂说仁遂无取亲亲乎？‘贵贵立而上贤废’，岂君师建遂无取于仁义乎？然商君之书，又非此之谓也。其言世之道始于亲亲，而贤贤次之，而贵贵次之，不可易也”<sup>③</sup>。这就是说，商鞅建构的历史叙述可以归纳为：亲亲之道最先出现，贤贤之道稍后出现，贵贵之道更晚出现。从“亲亲”至“贤贤”再到“贵贵”，其实是一个从尊重血缘到尊重德性再到“尊官”的变迁过程。在“贵贵而尊官”的时代，就应当用刑赏的方式治理国家。换言之，法家的治道、治术，是法家建构的历史哲学的制度化表达。

《韩非·五蠹》也阐述了法家的历史哲学：“上古之世，人民少而禽兽众。人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号为有巢氏。……故曰事异而备变。上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”根据韩非建构的历史，蒙文通认为，“非子立论，归本于财用，执此义以言史者，未能或之先也。虽然，非子亦不免于蔽也。由非子之说，中古以往，人将无所事战伐。

① 梁治平：《法家把公私对立推到极致》，《东方早报》2013年10月27日，第A04版。

② 蒙文通：《中国史学史》，《蒙文通全集》第二卷，第360页。

③ 蒙文通：《中国史学史》，《蒙文通全集》第二卷，第361—362页。



中古以降,惟气力是尚,而争乱不得止也。然秦由法家之说,以猛为治而败,汉承之以宽。魏以猛而败,晋又承之以宽。隋以猛而败,唐又承之以宽。秦、魏、隋之为治,法家之治也,以处于分争之世,则可以致富强而一区夏。及其既一也,则不足以为长久之治,故曰其可效于争乱之时,而未可施于宁一之会,则非子之说求之上世与晚近将有所不验矣。盖致争之道非一,则财用其一端耳,安世宁人亦然。执一则慎矣。是未晓然于社会之多元也”。“非子徒急于财用,是谓知其一不知其二,商鞅又从而开阡陌以漫经界,其去均也又远矣。天下遂争于战功,于是‘秦与戎狄同俗,贪戾好利而无信,不识礼义德行。苟有利焉,不顾亲戚兄弟,若禽兽耳’”(《魏策三》),则亦生人所至苦也。是法家之说,将义有所难通,而治有所不验,而儒家之论有不可废者也。”<sup>①</sup>

在蒙文通看来,韩非建构的历史哲学,虽然可以为法家追求的富国强兵提供理论依据,但毕竟带有致命的局限性。因为,“争于气力”虽然有助于国家在战国时代的生存,虽然“可效于争成之时”,但“争于气力”不足以应对和平统一的时代。而且,即使是应对战国时代,“财用”也不是唯一的手段,因此,法家的治道有其不通、不验之处。相比之下,儒家之论更有其恒久的价值。由蒙文通的这些观点来看,他的基本立足点还是儒家学说。

## 五、法家是周秦时代的新思想

在蒙文通的所有论著中,只有《法家流变考》一文专论法家。但是,在蒙文通的其他相关论著中,常常是把法家与儒家进行对照与比较,蒙文通由此得出的结论可以归结为:儒家是周秦时代的旧思想,法家是周秦时代的新思想。他的这个观点,可以从几个不同的角度来理解。

第一,新的法家与旧的儒家代表了周秦时代的两大思想主流。

周秦时代的思想,虽然后世以诸子百家予以概括,虽然司马谈列举了六家,虽然班固的《汉书·艺文志》又增加了数家,但是,蒙文通认为,在周秦时代的诸子百家中,只有法家与儒家居于主导地位。他说:“儒家之传本于周,而法家之术大行于战国而极于秦,则儒法之争者为新旧两时代思想之争,将二家为一世新旧思想之主流,而百家乃其余波也。”据此,可以把儒法两家称为先秦思想的双峰。进一步看,在儒法之间,“儒为旧文化之阐明,法为新政治之前驱,于《孟子》一书,实已见此新旧两文化之为冰炭。孟子正值商鞅佐秦、法家之术已盛于世之时,仍孟子徒明辟杨、墨而不及法家者,殆以杨、墨之言早已盈天下,而法家于是时徒见之于事,未有著书,故孟子亦直从行事辟之而已。至荀卿则法家、兵家、纵横一一斥名辟之”<sup>②</sup>。

由此,我们可以获得几个方面的信息。一方面,儒家是对旧文化的回顾与眷恋,法家是对新政治的开启与展望。儒家承前,法家启后。《孟子》一书,最能反映儒法两家之间的这种分歧与矛盾。另一方面,《孟子》一书并不直接批判法家,反而把“杨墨之言”作为批判的主要对象,原因在于,在孟子作出批判的特定时代,法家还没有形成体系化、定型化的著作。孟子时代的法家只有法家的实践,只有法家人物对于法、兵、农、纵横之术的普遍实践,这些实践还未成为系统的、四处传播的言论。所以,孟子只能批判法家的行动。到了荀子的时代,商鞅之言很可能已经“盈天下”了,所以荀子就把法家作为了批判的对象。蒙文通的分析提醒我们,应当看到法家言论与法家实践之间存在的时差或时滞。在先秦时期,理论总是在实践走过了数十年甚至上百年之后,才能得到有效的总结与提炼。

从源头上看,儒家是对周文化的延续,历史悠久,法家是后起的新文化,这是它们新旧两立的根源。按照蒙文通的观察,“以儒家为周之政治思想,法家为戎狄之政治思想,法家实一异民族与汉族接触而发生之新文化。荀卿之天论、性恶论,实西北思想之中心,为法家之最高理论,与东方儒、墨、阴阳之根本思想相冲突。周秦间百家之学,实以法家、名家新兴之学与儒家旧学为主流,而诸子百家

① 蒙文通:《中国史学史》,《蒙文通全集》第二卷,第363页。

② 蒙文通:《法家流变考》,《蒙文通全集》第二卷,第86—87页。

为余波。儒家以复周之旧为主，法家以变周法后为主”<sup>①</sup>。儒家要复古，因为它的根本在周代。法家要维新，因为它本身就是新生事物。

儒法之间这种不同的诉求与指向，在实践中体现为它们对于世袭贵族的不同态度。世袭贵族总是旧的，所以，法家要反对，儒家要维护。蒙文通说：“反对世袭贵族可说是法家思想最主要的一面。而孔、孟则是维护世袭贵族的，但是《公羊传》里却一而再地‘讥世卿’，说‘世卿，非礼也’。李源澄氏说：‘讥世卿是《公羊》义，非《春秋》义。’这是很正确的。很清楚，这正是《公羊》家吸收了法家思想。他如《春秋》大一统义、尊王义，也都是受到法家的影响。”<sup>②</sup>公羊家吸收了法家的反对贵族的思想，这是它批判世卿贵族的原因。因此，公羊家已经不是纯粹的儒家了。只有《春秋》所代表的先秦儒家，才是世袭贵族的坚定维护者、支持者。此外，蒙文通还注意到，在反对世袭贵族的立场上，法家并不是孤立的，因为墨家也反对世袭贵族。但是，法、墨两家反对世袭贵族的依据不一样，“墨家是站在一切平等的基础上来反对世袭贵族，而法家是站在扩张君权的基础上来反对世袭贵族，也是墨家与法家的根本分歧。所以墨家的著作中阐明一切平等的理论多，而法家在著作和行事上则以摧抑世袭贵族的政绩多。”<sup>③</sup>墨家重平等，世袭贵族高高在上，损害了平等，所以墨家要反对贵族；法家重君权，世袭贵族削弱了君权，所以法家要反对贵族。

第二，法家是秦制的说明，儒家是周制的说明。

法家作为周秦时代的新思想，还体现在法家是秦制的理论表达，儒家则是周制的理论表达。“秦用法家，其行事皆本法家之义。儒家从周，故儒皆推明周政之本。由周、秦之政治不同，而知儒法者两种不同政治之说明也。”换言之，要理解早期的周制，应当读儒家；要理解后起的秦制，应当读法家。儒法之异，源于它们的起点与依据的差异。因为，“儒者言法古，称先王，而法家图便事，称新圣，其立言之本固已大异矣”<sup>④</sup>。儒家的立场是遵循成例，具有保守的倾向；法家的立场是现实功利，具有革新的色彩。

既然“儒承周制而法衍戎俗，儒为周之说明，而秦则法之实行者”，那么，周制与秦制到底有何区别？蒙文通解释说，“夫周之政治为封建政治、贵族政治，于贵贱之辨至严，儒者维护周之贵族，迹又至显。而法家则一反之，竭力以抑贵族，壹刑法而立法官，以剥夺贵族昔日之特权”。这样的差异，我们也许可以概括为贵族政治与君主政治的差异。“故儒法二思想实即周、秦二时代、二民族不同文化之反映而已。故虽谓儒法之争为新旧之争、戎夏之争不为过也。自秦以兵强天下，法家之术亦以弥漫六合，而贵族日益没落，布衣卿相大显于六国；君主、平民中间之贵族阶级既除，政权乃集于君主一人之身，故法家又有尊主卑臣之义，而为君主专制之说。乃始皇帝统一宇内，尽有夷道，焚《诗》、《书》，坑儒士，开数千年君主专制之局，其影响于后世可不谓巨乎？然贵贱之级虽混，而贫富之级因之而起。”从历史变迁的角度来看，“自法家之兴，而我国史之政治社会，前后判若二人，故曰周、秦之政既殊，而儒法之言亦因之以异。是法家者诚一新时代之文化，亦源于异民族之文化也”<sup>⑤</sup>。按照蒙文通的这段话，周秦时代兴起的法家思想及其实践，实乃中国政治的一道分水岭：法家之前的政治由儒家表达，是为贵族政治；从法家这一源于异民族的新思想及其实践开始，随着秦制的佐成，中国政治开始转向君主政治。

因此，法家的特质应当从法家与儒家的差异来看；法家与儒家的差异，应当从新的秦制与旧的周制之间的差异来看；秦制与周制的差异，应当从君主政治与贵族政治的差异来看。蒙文通说，“知法家之说为空言，而秦制其行事也；儒家之说为空谈，而周制其行事也。周秦之政殊，而儒法之论异，不

① 蒙文通：《致汤锡予书》，《蒙文通全集》第六卷，第74页。

② 蒙文通：《孔子和今文学》，《蒙文通全集》第一卷，第356页。

③ 蒙文通：《孔子和今文学》，《蒙文通全集》第一卷，第355页。

④ 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第87—88页。

⑤ 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第89—90页。

以行事考空言,则无以见深切著明之效,既有见乎秦制之所以异于周,遂于今学之所以异于古者亦可以了然也”<sup>①</sup>。这种理解法家的方法论,可以概括为孔子所说的“见之于行事”(《史记·太史公自序》)。按照蒙文通提示的这一进路,我们不能仅仅从法家文献来理解法家;倘若要深切著明地理解法家,就应当通过秦制来理解法家,甚至应当通过秦制开启的君主政治来理解法家;甚至今文经学与古文经学的差异,也可以藉此而得到说明。

### 第三,新的法家与旧的儒家之间的融合。

法家与儒家的差异,虽然可以归因于周制与秦制之间的差异,但是,随着秦亡汉兴,随着周制的彻底远去,法家与儒家之间的差异不是扩大而是缩小了。汉武帝时期确立的“独尊儒术”,虽然是一个确定性、权威性的国家决策,但是,“独尊儒术”仅仅是一个政治原则,甚至只是一个写在旗帜上的原则。“独尊儒术”确实从形式上确立了儒家思想的主导地位。但是,在儒家思想的旗帜下,先秦时期的诸子百家几乎都汇合在一起了。儒家对法家的吸纳、沿袭,就成为了儒法关系的一种基本模式。

蒙文通注意到,《公羊传》桓十一年何休《解诂》有“《春秋》改周之文,从殷之质”。这个论断蕴含的意思是,继周而起的新王朝,应当学习殷制。《白虎通义·三教篇》称:“继周尚黑,制与夏同。”这句话表达了不同的观点,它要求继周而起的新王朝,应当学习夏制。由此提出了一个重要的思想问题:继周而起的新王朝,到底应当学习殷制,还是应当学习夏制?这就是儒家学说中的法夏、法殷之争。在蒙文通看来,根本就无所谓法夏、法殷;法夏、法殷的实质,是要沿袭墨家思想还是要沿袭法家思想?这是今文经学提出的问题。那么,“今文学者胡为而有此说?是盖晚周之学,诸派渐融,舍短取长,以易旧贯,家各然也。诚以儒家之义,有取于法家者,儒法固相仇,因曰法殷,不谓取法家也。又有取之墨家者,因曰法夏,不谓取墨家也”<sup>②</sup>。更明确地说,“申、商、韩非所传都是殷法。法家之取法于殷当也是无可置疑的。已知墨家思想是法夏,法家思想是法殷,则今文学家所说法夏、法殷是兼取墨家、法家思想就很显然了”<sup>③</sup>。

可见,法殷就是沿袭法家,是沿袭法家的代言或委婉表达。在写给洪廷彦的一封信中,蒙文通再次重复了此意:“《春秋》讥世卿之说,未必即《春秋》之旨,而实取之法家后来之说。凡‘大一统’诸义,皆本之法家。《公羊》以‘改周之文,从殷之质’为说,其言从殷,正从法耳。”<sup>④</sup>正是今文经学的“法殷”一词,为法家与儒家之间的融合提供了正当性依据。所谓儒法合流、儒法国家、阳儒阴法之类的说法,都是由此而开启的。一个明显的例证是,汉代以后的政论家们议论政事,多多少少都吸收了法家的思想。正如蒙文通所见,“贾谊、晁错、贾山陈论政事,此出于三晋纵横法家者也”<sup>⑤</sup>。萧公权则注意到,“秦朝之后的历代君臣,均公然声称信仰儒家思想,却不弃绝法家治术”<sup>⑥</sup>。由此看来,法家与儒家之间的合流,确实是一个基本的事实。

法家与儒家的融合还体现在一些综合性的思想著作中,《淮南子》是这方面的代表性著作。前文提及的《管子》一书,同样是法家、儒家、道家相互融合的产物。管子其人及《管子》其书之所以不属于法家,原因也在于此。据蒙文通所见,“《管子》书,《汉志》列为道家,然书中颇申‘尚法而不尚贤’之意,故后人又入之法家。由今观之,其书乃儒家而采法家之长者也,儒、法、道调和之作也”。这就是说,《管子》其书是儒家吸收法家及其他各家的结果。从形成过程来看,“其书殆出于法家盛行之后,儒家者流取法家之所长,而辅儒家之不足者之所为也”。推而广之,“自儒家之能取于法,而法亦因之以合于儒,后之‘贾生、晁错明申、商’者,亦诵习管书而止。其始也,儒法相攻如寇仇,其卒也,儒法调

① 蒙文通:《非常异议之政治学说》,《蒙文通全集》第六卷,第92页。

② 蒙文通:《儒家法夏法殷义》,《蒙文通全集》第一卷,第100页。

③ 蒙文通:《孔子和今文学》,《蒙文通全集》第一卷,第375页。

④ 蒙文通:《答洪廷彦》,《蒙文通全集》第一卷,第356页。

⑤ 蒙文通:《论先秦传述古史分三派不同》,《蒙文通全集》第二卷,第561页。

⑥ 萧公权:《法家思想与专制政治》,《迹园文录》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第52页。

和如昆季，而学术以渐入于统一。余前论法家自托于从殷，犹墨家之自托于从夏，至儒家并言法夏、法殷，兼采法、墨之长，各家相争之迹熄，而恢宏卓绝之新儒学以形成，道术遂定于一尊也”<sup>①</sup>。

## 六、结 语

上文梳理了蒙文通对先秦法家的阐释，主要涉及到法家学派与法家人物的范围，法家之学与秦晋的关系，法家学说的主要观点，以及法家思想与儒家思想的关系。这几个方面，大致可以反映出蒙文通学术思想中的法家图景。归纳起来，蒙文通关于先秦法家的阐释，具有以下几个方面的特点，这几个特点也是蒙文通在法家研究领域作出的贡献：第一，法家不仅仅包括商鞅、韩非这样的法家，而且是一个包含了兵家、农家、纵横家的学派，这在一定程度上扩大了法家的外延，为我们提供了一个“大法家”的概念，这样的“大法家”概念，有助于我们重新认识法家的价值与意义。第二，法家之学是北方之学，更具体地说，是秦晋之学，在秦与晋之间，法家之学又集中体现为晋学。蒙文通以此对法家的地域特征、地域性质作出了更加精准的界定。第三，对法家的思想、理论、观点、学说进行了系统的阐述。第四，对法家与儒家的相互关系作出了分析与论证，展示了经学与法家之学的关联。

蒙文通对于先秦法家的这些阐释，体现了经学与史学的双重视界。一方面，是立足于经学的立场看法家。正如前文所述，蒙文通把晋学归属于经学，但晋学与纵横法家之学又是交叉的，纵横法家之学的核心就是晋学。可见，晋学是联系经学与法家的一座桥梁。再譬如，今文经学关于“法殷”的学说，其实质就是沿袭法家，这样的观点，也是从经学的视野阐释法家的结果。另一方面，蒙文通关于法家的论述，还立足于他的史学。他的《法家流变考》是史学论著自不待言，他在《中国史学史》、《周秦民族与思想》等论著中描述的法家，也是地域性史学视野中的法家。事实上，蒙文通的各种论著，大多体现了“经中有史，史中有经”的特色。这种经史结合的理路，为蒙文通之学赋予了经史兼长的特点。由于蒙文通对于先秦法家的阐释既立足于经学，也立足于史学，因而具有浓厚的“经史之间”的意味。

正是这种“经史之间”的站位，赋予了蒙文通的法家阐释以通透的特质，因而具有某种纠偏的学术价值。在 20 世纪的法家研究中，一些哲学家习惯于以现代性的批判立场看法家，一些史学家习惯于以单一的“子学”立场看法家<sup>②</sup>，这样的法家研究既揭示了法家的某些面相，同时也造成了某些遮蔽。蒙文通立足于特定的经学立场与史学立场，对先秦法家进行了全面的阐释，在相当程度上，实现了关于先秦法家的“了解之同情”<sup>③</sup>。这样的阐释，对于今日的法家研究者来说，是不宜忽略过去的。

[责任编辑 刘京希]

① 蒙文通：《法家流变考》，《蒙文通全集》第二卷，第 93—95 页。

② 喻中：《法家分光镜下的中国现代思潮》，《文史哲》2016 年第 5 期。

③ 陈寅恪：《审查报告一》，载冯友兰：《中国哲学史》（下），上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 331 页。

# 论牛女传说在古代诗歌中的反映

赵逵夫

**摘要:**“牵牛织女”传说西周末年在周秦之地流传。过去学者们只看到《诗经·小雅·大东》一诗中说到牵牛、织女、天汉,因该诗是借此以讽刺周王室对东部诸侯国的剥削,故认为先秦时代“牛女传说”尚未形成。其实分别形成于秦早期活动区域和汉水流域周人活动地区的《秦风·蒹葭》、《周南·汉广》两诗所表现的情节、意境,同后代的牛女传说是一致的,只是没有点出“牵牛”、“织女”而已。西汉末年所成《易林》中《夹河为婚》、《天女推床》二首,和传为枚乘之作的《兰若生春阳》,也是写牛女传说的。南北朝以后有以牵牛织女口吻所作的诗数首;而更多的诗作反映的情节、人物要素,对认识牛女传说在古代民间的流传状况、文人们对它的关注及上层统治阶级对它的态度有很大意义。

**关键词:**牵牛、织女;鹊桥;《蒹葭》;《汉广》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.10

“牛郎织女”传说是我国形成最早、流传最广、影响最大的一个民间传说,织女的原型是秦人的始祖、因“织”而名垂青史的女修,牵牛(牛郎)的原型是周人始祖、发明了牛耕的叔均。“牵牛(牛郎)织女”传说的形成是周秦早期文化交流的结果<sup>①</sup>。由于它所表现的思想与汉代以来不断加强的门阀制度相抵触,故元代以前文献中没有关于这个传说的较完整的叙述。但是它一直在民间流传。西周以来的诗篇中,有一些零星的反映,有的表现了某些情节,有的写到某些情节要素。存留下来的这类作品中,有个别民歌,而更多的是文人的作品。虽然这些作品的着眼点不完全一致,但总体上可以使我们看到它的基本情节,同时又可以看到它在不同时期、不同地域传播与分化的状况。其中有些作品此前未引起学者们的注意,今加以论证,以为研究“牛郎织女”传说提供一个方面的材料。

## 一、反映牛女传说根源的诗歌

### (一)先秦时代咏牛女的诗歌

“牵牛织女”的传说自西周末年即已在民间广泛流传。大体作成于公元前9世纪中叶的《诗经·小雅·大东》中说:

维天有汉,监亦有光。跂彼织女,终日七襄。虽则七襄,不成报章。皖彼牵牛,不以服箱。<sup>②</sup>

**作者简介:**赵逵夫,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070)。

① 参见赵逵夫:《再论“牛郎织女”传说的孕育、形成与早期分化》,《中华文史论丛》2009年第4期。

② 本文《诗经》作品皆引自《毛诗正义》,汉魏晋南北朝诗歌引自《先秦汉魏晋南北朝诗》,唐以后历代诗歌分别引自《全唐诗》及《全唐诗补编》、《全五代诗》、《全宋诗》、《全宋诗订补》、《全辽金诗》、《全元诗》、《全明诗》等,历代词引自《全唐五代词》、《全宋词》、《全金元词》、《全明词》等,因所引诗词数量较多,故下文不再一一出注。所据版本分别是:郑玄笺、孔颖达等正义:《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局1980年影印本;逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年;彭定求等编:《全唐诗》,北京:中华书局,1960年;陈尚君辑校:《全唐诗补编》,北京:中华书局,1992年;李调元编,何光清点校:《全五代诗》,成都:巴蜀书社,1991年;曾昭岷、曹济平、王兆鹏、刘尊明等编:《全唐五代词》,北京:中华书局,1999年;北京大学古文献研究所编:《全宋诗》,北京:北京大学出版社,1991—1999年;陈新、张安如、叶石健、吴宗海等补正:《全宋诗订补》,郑州:大象出版社,2005年;唐圭璋编:《全宋词》,北京:中华书局,1965年;阎凤梧、康声编:《全辽金诗》,太原:山西古籍出版社,1999年;杨镰编:《全元诗》,北京:中华书局,2013年;唐圭璋编:《全金元词》,北京:中华书局,1979年;章培恒等主编:《全明诗》,上海:上海古籍出版社,1990年;饶宗颐初纂、张璋总纂:《全明词》,北京:中华书局,2004年。

据《诗序》，此诗是处于今山东之地的谭国大夫因西周王朝对东部诸侯国的沉重剥削而作。诗中以织女、牵牛的有名无实，比喻地处西北的周王朝的有名无实：一层是说对异姓小国毫无支持扶助，二层是说周王室无所事事，一切靠诸侯供养。诗中之所以用牵牛、织女为喻，应该是当时一些掌握史籍的贵族阶层尚知道牵牛织女的传说均起于西北，牵牛由周人始祖后稷之孙、发明了牛耕的叔均而来<sup>①</sup>，故以牵牛代指周人。手法上是由织女而及于牵牛，显得婉转一点。由此诗可知，牵牛织女的传说在西周末年已传至今山东境内。只是《大东》中并不是从引述“牛女”传说的角度提到牵牛、织女，而是因其与周人之间的关系而借以讽刺周王朝。另外，诗中把牵牛星、织女星都看作活着的人，并且同天汉联系起来说，也是应该予以注意的。

《诗经·秦风·蒹葭》为秦襄公时作品，当成于公元前8世纪六七十年代。这首诗表现一个人一直想靠近水对岸的“伊人”而总无法靠近的情节。其第一章云：

蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。溯洄从之，道阻且长；溯游从之，宛在水中央。

第二章、第三章文字稍异，而同第一章一样，都是表现一个男子迫切希望靠近自己追求的人，却总无法靠近的思念。关于这首诗的诗旨，学者们看法分歧，但当代大部分学者认为是表现了爱情的主题。诗中写“蒹葭苍苍，白露为霜”，正是初秋季节，同自古相传牛女相会于夏历七月初七的时间一致。“所谓伊人，在水一方”，同《古诗十九首》中《迢迢牵牛星》一诗所表现的情节也一致。朱熹《诗集传》云：“伊人，犹言彼也。一方，彼一方也。”“在水中央，言近而不可至也。”<sup>②</sup>这同《古诗十九首》的《迢迢牵牛星》一诗中说的“盈盈一水间，脉脉不得语”的意思是一样的。《迢迢牵牛星》是从织女角度言之，《蒹葭》则是从牵牛角度言之。西周以前，秦人居于西犬丘，即今甘肃天水西南、礼县东北部、西和县北部的一大片地方，正当汉水的上游地带（西汉水、东汉水在西汉以前是一条水，西汉之时由于地震，上游东流至略阳而淤塞，故南折而流入长江，与沔水分二）。那一带有几条水交汇，又有丘陵，正与《蒹葭》所写景况一致。晋代甘肃诗人傅玄的《拟四愁诗》中说：

牵牛织女期在秋，山高水深路无由。

也同《蒹葭》所写一致。1975年12月在湖北云梦秦简中出现了两段有关牵牛织女的文字，其第三简中言“牵牛以取织女，而不果。不出三年，弃若亡”（“亡”同“无”，言织女弃之而去，若无其人），同后代传说中牛郎织女婚后又分离的情节一致。这说明牛女传说在先秦之时已经形成<sup>③</sup>。又成书于东汉末、曹魏初的《三辅黄图》一书中载，秦始皇之时，引渭水入咸阳，其上架桥，取法牵牛织女横渡天汉相会的情节<sup>④</sup>，可见牵牛织女传说在秦人群体记忆中的深刻印象。

在周族群中，情形也是一样。《诗经·周南·汉广》也是以“牵牛（牛郎）织女”传说为背景的。因为在1950年代有的学者尚主张“牛郎织女”传说的悲剧情节形成于魏晋以后，所以人们对《汉广》一诗的理解同对《蒹葭》的理解一样，一直突不破旧的思想观念的束缚。《汉广》第一、二章如下：

南有乔木，不可休思。汉有游女，不可求思。汉之广矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

翘翘错薪，言刈其楚。之子于归，言秣其马。汉之广矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

第三章与第二章相近，只是个别字词有变化。乔木，即高大的树木，“不可休思”，言不可在它下面休息停歇，即不可靠近。这是比喻天汉边上的游女，因其地位太高，自己不能靠近。诗中每章都说汉

① 《山海经·海内经》：“后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，始作牛耕。”又《大荒西经》：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”“稷之弟”，“弟”为“子”字之误。见赵逵夫：《先周历史与牵牛传说》，《人文杂志》2009年第1期；赵逵夫：《再论“牛郎织女”传说的孕育、形成与早期分化》，《中华文史论丛》2009年第4期。

② 朱熹集注：《诗集传》卷六，北京：中华书局，1958年，第76页。

③ 参见赵逵夫：《由秦简〈日出〉看牛女传说在先秦时代的面貌》，《清华大学学报》2012年第4期。

④ 书中记载：“始皇穷极奢侈，筑咸阳宫，因北陵营殿，端门四达以则帝宫，象紫居；渭水贯都以象天汉；横桥南渡以法牵牛。”见何清谷：《三辅黄图校释》卷一《咸阳故城》，北京：中华书局，2006年，第22页。

(实指天汉)太宽,不是可以游过去的;太长,也不是可以绕过去的。然而追求者的态度,如欧阳修《诗本义》所理解:“薪刈其楚者,言众薪错杂,我欲刈其尤翘翘者;众女杂游,我欲得其尤美者。”<sup>①</sup>抒情主人公是男子。诗言虽女方地方高,但他永远不放弃。我以为这正是表现了三千年前牵牛织女的传说。诗的第二章、第三章还说如女方要过来,他会备马去接,表现出极端的热情与迫切心情。全诗总的是表现了牵牛不懈追求与无比思念的情形。《古诗十九首》中的“迢迢牵牛星,皎皎河汉女”,“河汉女”其实也由“汉之游女”而来。梁朝女诗人刘令娴有《答唐娘七夕所穿针诗》,是贵族妇女对一个并不认识的女娘所赠诗的答诗,其开头说:“倡人效汉女,靓妆临月华,连针学并蒂,紫缕作开花。”似南方乞巧中有让乐人扮作织女者。“汉女”即《诗经·周南·汉广》中的“汉之游女”,指织女。这是南北朝之时人以“汉之游女”即织女之证。

《汉广》与《蒹葭》是分别产生于周秦两地的最早的咏“牵牛织女”传说的民间歌谣。

将《诗经》中的《大东》《蒹葭》《汉广》三篇联系起来看,牵牛织女有关传说在西周末年已初步形成。《蒹葭》、《汉广》分别产生于秦国与汉水流域的周南之地,不是偶然的。以往受《诗序》的局限只在“文王之化”的说教中打转转,而一直未能揭示出其传说上的根据。我们揭示出其藏在作品背后的本事,不仅有利于认识诗歌本身所包含的丰富内容,也有利于对于我国“四大民间传说”中影响最大的“牛女传说”形成、传播过程的研究。

## (二)汉代咏牛女的诗歌

汉魏间人所著《三辅黄图》中载始皇“渭水贯都,以象天汉;横桥南渡,以法牵牛”,是秦人对于牵牛织女记忆的具体的表现。至西汉之时,在长安西南昆明湖两侧立了牵牛、织女二石像,体现牵牛织女被阻隔天汉两侧的古老神话<sup>②</sup>。这又同以周人为中心的关中一带人们的群体记忆有关。可见“牵牛织女”传说在周人、秦人群体记忆中印象之深,与这个传说对周秦文化的影响之大。大汉帝国的空前统一与强大,汉王朝同周边少数民族和西域各国的频繁交往,不用说也进一步扩大了牵牛织女故事的传播。昆明池边这一对石像,在东汉班固的《西都赋》、张衡的《西京赋》中也都写到<sup>③</sup>。

产生于汉代的《古诗十九首》之《迢迢牵牛星》,全诗描写牵牛织女隔着河汉流泪悲伤的情节,为人们所熟知。传为枚乘之作的《兰若生春阳》也是以“牵牛织女”传说为题材的,却一直为人们所忽略。诗云:

兰若生春阳,涉冬犹盛滋。愿言追昔爱,情款感四时。美人在云端,天路隔无期。夜光照玄阴,长叹恋所思。谁谓我无忧,积念发狂痴。

此诗应为西汉末年民间之作,是以牵牛的口吻抒发了对织女的想念之情,与《迢迢牵牛星》正好各写一方<sup>④</sup>。“美人在云端”一句同《诗经·周南·汉广》中“南有乔木,不可休思。汉有游女,不可求思”的意思相近。

如果还在以往的思维定势中认为西汉之时不可能有以“牵牛织女”为题材之诗,我们还可以举出一个学者们公认产生于西汉末年之书中所载歌谣为证。汉代《易林》的《夹河为婚》一首(“屯之小畜”繇辞)为:

夹河为婚,期至无船。摇心失望,不见所欢。

这是一首民歌,在《易林》中又见于“临”之“小过”。又《天女推床》一首(“大畜之益”繇辞)中说:“天女

① 欧阳修:《诗本义》卷一,上海:上海书店,1985年,第8页。

② 书中记载:“《关辅古语》曰:昆明池中有二石人,立牵牛织女于池之东西,以象天河。”见何清谷:《三辅黄图校释》卷四,第254页。

③ 班固《西都赋》:“临乎昆明之池,左牵牛而右织女,似云汉之无涯。”张衡《西京赋》:“昆明灵沼,黑水玄阼。牵牛立其左,织女处其右。”见萧统编,李善注:《文选》卷一《西都赋》,上海:上海古籍出版社,1986年,第21页;《文选》卷二《西京赋》,第65页。

④ 参见赵逵夫:《〈迢迢牵牛星〉〈兰若生春阳〉二诗关系浅谈》,《中国典籍与文化》2010年第2期;赵逵夫:《〈玉台新咏〉所收〈枚乘杂诗〉作时新探》,《西北师范大学学报》2010年第4期。

推床,不成文章。”用《诗·小雅·大东》的句意,明显是写织女的孤独忧思甚明(“床”即机床,指织机)。则“牵牛织女”的传说从西汉至东汉一直流传于民间。如说“牵牛织女”的传说在汉代没有流传,只能说在南方和东南一带尚未流传开来。在东南、南方的流传应在汉末三国社会动荡中,一些北方人开始南迁之后,尤其在西晋之末很多士族豪门大批南迁之后。

可见,从西周末年直至汉代,牵牛织女的传说在西北以至整个北方已广为流传,并多次出现于歌谣之中。这同《秦简·日书》中已写到牵牛织女婚后不足三年织女即离去的情形是一致的。

东汉末年蔡邕的《青衣赋》中说:“非彼牛女,隔于河维。思尔念尔,怒焉且饥。”<sup>①</sup>又其《协初婚赋》(即《协初赋》)中说:“其在近也,若神龙彩鳞翼将举;其既远也,若披云缘汉见织女。立若碧山亭亭竖,动若翡翠奋其羽。”<sup>②</sup>这篇赋是写男女婚姻之合协的,所谓“惟情性之至好,欢莫备乎夫妇”。所写牵牛披云沿汉水而求织女的文字,与《蒹葭》一诗意境颇为相近。

以前学者们都以汉代以前咏牵牛织女之诗只有《古诗十九首》中的《迢迢牵牛星》一首,这是由于受到经学思想等的观念束缚,使我们不能将《兰若生春阳》等作品同“牵牛织女”传说联系起来。秦简《日书》中说“牵牛以取织女,而不果。不出三岁,弃若亡”<sup>③</sup>,为我们提供了捅破堵隔我们思维的那一层薄膜的利刃。但多年中对这段文字及《日书》中另外两段相关文字的解释也受以前某些学者关于“牛郎织女”传说产生时代看法的影响,未能起到振聋发聩的作用。现在可知,从西周至东汉,牵牛织女的传说一直在民间流传,吟咏“牵牛织女”传说之诗不下六首。

### (三)魏晋南北朝以来咏牛女的诗歌

魏晋南北朝咏牛女之诗词中有不少也表现出牛女传说的基本情节及同周秦文化的关系。

魏曹丕《燕歌行》一诗中说:

明月皎皎照我床,星汉西流夜未央,牵牛织女遥相望,尔独何辜限河梁。

这几句诗反映出牵牛织女本为夫妇,因罪而被隔在银河两岸。诗中的“尔”为复指,即“你们”。“辜”即罪。这显然反映了牵牛、织女被天帝分在天汉两侧的情节,但究竟因何罪被分离,传说中不是很清楚,不过隔离在“星汉”两岸是清楚的。“河汉”“星汉”实都是由汉水上游(即西汉水)而来。

齐梁之间诗人王僧儒有《为人伤近而不见诗》,开头两句:“羸女凤皇楼,汉姬柏梁殿。诘胜仙将死,音容犹可见。”以下言及自身的忧虑:“我有一心人,同乡不异县。异县不成隔,同乡更脉脉。”然后说:“脉脉如牛女,何由寄一语。”诗由牛女之事想及自身,又言如牛女之相隔不能相亲。则“羸女凤皇楼”正是写出织女同秦人的关系,秦人为羸姓,少昊之后。少昊之立,凤鸟适至,故以凤鸟为图腾,其后裔有凤鸟氏、玄鸟氏、伯赵氏等。元代傅若金的《七夕》写道:

耿耿玉京夜,迢迢银汉流。影斜乌鹊树,光隐凤皇楼。云锦虚张月,星房冷闭秋。遥怜天帝子,辛苦会牵牛。

写“天帝子”而说到“凤皇楼”。比傅若金稍早的元代作家刘秉忠的七律《银河》一诗中也说:“一道银河万里横,遥看似接凤皇城。”下面写七夕之夜牛女相会。其中又说到“凤皇城”,反映出传说中潜在保留的有关传说本事之根源。明代小说《牛郎织女传》中写到织女、牛郎婚后也是居于凤城之凤皇楼。可见这部小说是吸收了一些较早传说的。如其卷二《凤城恣乐》一节,说牛女成亲一月后,天帝令“送归凤城居止”,“离了宫禁,送归凤城”。下一节《天孙拒谏》中也说:“自归凤城,半毫不念及职事”,“一在凤皇楼并肩凝眺,则在珠翠幙对饮笙歌”。书末诗中也说:“凤城聚首梦重圆。”

杜甫流寓秦州期间所作《天河》云:

常时任显晦,秋至辄分明。纵被微云掩,终能永夜清。含星动双阙,伴月照边城。牛女年年

① 费振刚、仇仲谦、刘南平校注:《全汉赋校注》下册,广州:广东教育出版社,2005年,第923页。

② 费振刚、仇仲谦、刘南平校注:《全汉赋校注》下册,第941页。

③ 睡虎地秦墓竹简小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,2001年,第248页。



渡,何曾风浪生。

诗的前四句都是写天河。第三联的下句“伴月照边城”由天河而联系及秦州(今之天水市秦州区)。当时之天水在今秦州区之西南七十里,当今秦州与礼县一带。天水之得名,即由天河而来。早期秦人居于漾水河与汉水(今之盐官河,晋南北朝以后看作西汉水的正源。早期秦人靠近漾水,以之为汉水源头)交汇处,用所居之地的水名“汉”命名天上的星带,然后将秦人始祖因“织”而名留青史的女修来命名天汉边上最亮的一颗心,称为“织女星”。杜甫所居近其地,故借以抒发感情。其第二联两句含有对“安史之乱”前唐朝政治的感慨在其中。末句似表示了对于秦州一带少受战乱骚扰的庆幸。杜甫在秦州所作五律《蒹葭》中有“秋风吹若何”和“丛长夜露多”之句,也作于秋季,伤贤者之失意。杜甫还有五古《牵牛织女》,也应作于秦州之时,诗中所表现思想感情同上两首一致。前人误编至居夔州之时,乃是只以诗的体式为断,以为五古之作皆不在秦州,实误。这些作品虽属政治感怀,但字里行间透出诗人对于牛女传说同秦地关系的了解。

#### (四)关于织女、牵牛在天际方位的反映及误解

晋初著名诗人陆机的《拟迢迢牵牛星》一诗中说:“牵牛西北回,织女东南顾。”这是言牵牛在向西北方向回转,织女向东南方望牵牛。谢灵运《七夕咏牛女诗》中写织女“徙移西北庭,踈踊东南顾”,是说织女在西北的庭院中徘徊焦急等待,又有时提起脚跟向东南面张望。因为织女虽有心,但她因其所处的地位,不能随便活动,只有牵牛在无休止地设法走近织女,却总是不能。这同前面所说《诗经》中《汉广》《蒹葭》二诗所表现是一致的。这两诗是最早表明织女星、牵牛星在天际的方位的作品。《史记·天官书》:“婺女,其北织女。织女,天女孙也。”张守节《正义》:“织女三星,在河北天纪东,天女也。”<sup>①</sup>此言织女星在天河以北。其实织女星在天河以东,与早期秦人在汉水上游、漾水河以西,周人在今陇东马莲河流域的方位大体一致,只是织女星稍偏北,牵牛星稍偏南。所以,这早期的几首诗反映出了织女星、牵牛星的正确方位,也反映出牛女传说同周秦文化的关系。

北宋著名文学家欧阳修的《渔家傲》(别恨长长欢计短)云:“河鼓无言西北盼,香娥有恨东南远。”诗人李复的古体诗《七夕和韵》中说:“东方牵牛西织女。”北宋末葛胜仲的《鹊桥仙·七夕(凉飙破暑)》中说:“天孙东处,牵牛西望。”(上句是言织女本在西而东处以会牵牛)南宋吴咏的《七夕闻鹊》中说:“黄姑(按指牵牛)西不娶,织女东未嫁。”元代赵雍的七绝《七夕》二首其二说:“牵牛河东织女西。”同时的诗人李序有七古《七夕篇》,其中说:“河西织女天帝子,今夕东行见河鼓。”(“河鼓”指牵牛)以织女在天河之西或言西北,以牵牛在天河之东或言东南。表述都是正确的。因为天河从北向南并非由正北向正南,而是上部偏东,下部偏南。故南宋时周紫芝《牛女行》言“灵河南北遥相望”,也无大错。

晋以后,有的人在这上面就犯糊涂了。晋初苏彦的《七月七日咏织女诗》中说:“织女思北沚,牵牛叹南阳。”这就完全错了(水之北为阳。以“南阳”与“北沚”相对,牵就对仗,也欠严谨)。而南朝梁殷芸《小说》竟据此说:“天河之东有织女,……天帝怜其独处,许嫁河西牵牛郎。”<sup>②</sup>于是此后很多论牵牛星、织女星者都将方位搞错。

真正引起学者们关注的是杜甫的《牵牛织女》开头两句,今本各种杜集中均作:“牵牛出河西,织女处其东。”其实牛女相会是织女由河西走向河东,是“出其西”,牵牛原在河东,是“处其东”。故清浦起龙《读杜心解》说:

“牵牛”“织女”四字宜倒转。牵牛三星如荷担,在河东;织女三星如鼎足在河西。公涉笔偶误耳。<sup>③</sup>

① 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷二十七《天官书》,北京:中华书局,1982年,第1311页。

② 武文主编:《中国民间文学古典文献辑论》,北京:民族出版社,2006年,第273页。

③ 浦起龙:《读杜心解》第一册卷一之四,北京:中华书局,1978年,第133页。

我以为杜甫原诗本是作“织女出河西，牵牛处其东”，是后来的编集、整理者轻易改动而成现在的样子。推测被改动的原因有二：一，诗题作“牵牛织女”，“牵牛”在前，“织女”在后；二，旧注以为该诗表现了“三纲”中“君为臣纲，夫为妻纲”的思想<sup>①</sup>，故疑原诗以织女在前与诗意有违，是传抄中形成的窜乱，故加以对调。这就引起清人戚学标<sup>②</sup>的辩驳。戚学标《七夕》一诗云：

织女不在东，牵牛不在西，何故杜陵老，诗乃颠倒之？东西既易位，心志安得齐？<sup>②</sup>

如上所说，在杜甫之后李复、赵雍等已有意无意地作了纠正。但此后还是有人因杜诗中的这两句而犯错误。如北宋张商英的《七夕歌》开头说：“河东美人天帝子”，“河西嫁得牵牛夫”。南宋王之道《次韵鲁如晦七夕》写织女：“明朝河汉隔，西向望牵牛。”所以戚学标所针对的不仅是杜甫一人。我想杜甫可能是冤枉的。

总之，从晋至清代，在大部分人的诗作中以织女在天河之西或西北，牵牛在天河之东或东南，是清楚的。宋代以后所存杜诗《牵牛织女》文字上有问题，致使此后个别诗人行文错误，本不足怪。但时至今日还有个别学者犯糊涂，就很不应该了。因为这既不合于实际，在意识上也完全抹杀了牛女传说同周秦文化的关系，从学术上来说，是极其肤浅、轻率的表现。

“牛郎织女”传说是有悠久历史的，历几十年地下的考古挖掘和早期秦史与先周历史的探索，为我们打开了一扇又一扇可以看到很多以前未知现象的窗户，我们应该对有些问题进行认真思考，细心研究，作出正确的结论，而不能因循守旧，以讹传讹。

## 二、反映牛女传说情节要素的诗作

据《淮南子》佚文，乌鹊架桥的情节在西汉初年已经形成。但是，还有些传说要素是从历史文献中看不出来的，如什么时间形成牛郎作为一个农民的身份特征的？古代民间传说中，最早的说法是玉帝（天帝）发怒将他们分别处于天河两岸，后来变为王母将他们分隔在天河两岸，这个转变是什么时间形成的？北方传说中是王母在牛郎快要赶上织女时，在二人之间划出一道河来，形成天河；而近代南方传说中则是织女自己离开，是织女自己划出了一道天河将牛郎与自己隔开，这个分化是什么原因？还有，牛郎所养的牛具有灵性，也是在几个情节的形成中起到关键作用的母题，这是什么时间出现的？等等。下面我们借古代诗词对传说的一些要素加以窥探。

### （一）“鹊桥”描写及其在某些诗中的误解

白居易《经史事类六帖·史事类》卷九引《淮南子》文：“乌鹊填河成桥而渡织女。”唐代韩鄂《岁华纪丽》卷三引《风俗通》：“织女七夕当渡河，使鹊为桥。”《风俗通》即《风俗通义》，东汉应劭所著。故如前所说，牵牛织女鹊桥相会的情节西汉时已产生。按理，至东汉之时传播应更为广泛。古代大部分的诗作中都写到乌鹊（喜鹊）架桥的情节。元初赵秉文的《七夕与诸生游鹊山》中更说：“灵仙役鹊渡河去。”古代的传说中认为是有仙人令乌鹊为桥的。这同北宋张耒《七夕歌》中“神官召集役灵鹊”，有灵官专门司其职的表现是一致的。

“牵牛织女”传说传至南方以后，发生了一些变化，其中之一是出现了“星桥”的说法。这是由于词义的误解而形成的。南朝著名诗人庾信《七夕诗》：

牵牛遥映水，织女正登车。星桥通汉使，机石逐仙槎。隔河想望近，经秋离别赊。悉将今夕恨，复著明年花。

庾信这里说的“星桥”是指“星河”上之桥。“星河”即银河。如西晋王鉴《七夕观织女诗》：“隐隐驱千

<sup>①</sup> 王嗣奭《杜臆》卷四《牵牛织女》一诗云：“盖以牛女无私会之事，以兴男女无苟合之道。又以男女之合，比君臣无苟合之意也。”然而看杜甫此诗末二句云：“方圆苟龃齟，丈夫多英雄。”似杜公对于夫妻间一有矛盾总是丈夫一方有理，且对妻子蛮横摧残以至休去，并不认同。

<sup>②</sup> 徐世昌：《晚晴簃诗汇》，北京：中华书局，1990年，第4401页。

乘，阊阖越星河。”南朝齐张融《海赋》：“浪动而星河如覆。”庾信之父庾肩吾的《七夕》诗中说：“倩语雕陵鹊，填河未可飞。”雕陵鹊是寓言中的巨鹊，见《庄子·山木》。“填河”，这里指群飞于河面上成为桥。因为河谷处总低于两岸，故言“填河”。诗中言“填河未可飞”，是说不可骤然飞去，以免织女踩空。庾信所接受“牛女相会”中的情节要素，不可能同他父亲的完全不同。只是因为庾信的作品影响大，有的文人又未能理解原文之义，产生了误解。陈后主的《同管记陆瑜七夕四韵诗》中说：“星连可作桥。”这也可以看出这个以宫体诗见长，成日只知道玩弄词句的亡国之君的学养。唐天宝诗人梁锷的《七夕泛舟》写牛女相会，后四句先说：“片欢秋始展，残梦晓翻催。”接着说：“却怨填河鹊，留桥又不回。”意思是乌鹊填河架桥使她（织女）渡过之后，并不撤去，而是等她天亮前再渡河回去。可见“填河”只是架桥之鹊很多而已。刘禹锡《七夕二首》其二：“神驭上星桥。”这未必如陈叔宝之理解而应同庾信之“星桥通汉使”一样。李清照《行香子》（草际鸣虫）云：“星桥鹊架”，便说得最为清楚。

南宋赵长卿《满庭芳·七夕》中说：

星桥外，香霏菲菲。霞轺举，鸾骖鹊驭，稳稳过飞梯。

写到“星桥”，也写到“鹊”，只是鹊的任务变成了“驭”，而不是驾桥。这就产生了另一个混乱。我认为“鹊”与“鸾”非同类，在人们的意识中不在同一档次，“鸾骖鹊驭”的“鹊”似乎是“凤”字之误。《乐府诗集》卷四十五载晋《七日夜女歌》，写牛女相会，其第八章云：“凤辂不驾纓，翼人立中庭。”南朝梁诗人何逊《七夕诗》中说：“仙车驻七襄，凤驾出天潢。”王筠的《代牵牛答织女》末二句：“奔精翊凤辂，纤阿警龙辔。”萧纲《七夕》中说：“紫烟凌凤羽，红光随玉骈。”陈叔宝《同管记陆琛七夕五韵诗》中说：“凤驾今时度，霓骑此宵迎。”由陈入隋的诗人王昶《七夕诗二首》其一说：“天河横欲晓，凤驾俨应飞。”初唐沈叔安《七夕赋咏成篇》：“彩凤齐驾初成辇，雕鹊填河已作梁。”唐高宗李治《七夕宴县圃二首》其一：“羽盖飞天汉，凤驾越层峦。”其二又说：“霓裳转云路，凤驾俨天潢。”北宋晏几道《蝶恋花二首》其一：“喜鹊桥成催凤驾。”南宋陈著《江城子·七夕风雨》开头：“纷纷都说会双星，鹊桥成，凤骖迎。”元、明、清时代诗词中提到“凤辂”“凤辂”“凤辇”“凤驾”“凤骖”的诗词也不少，且多“凤鸾”并列之例。据此，则“鸾骖鹊驭”本作“鸾骖凤驭”。作“鹊”恐是后人因其写七夕应有鹊而轻改。这样看来，赵长卿这首词所写“星桥”，应如刘禹锡、李清照之作，是指星河上之鹊桥。

又宋初杨亿的《七夕》诗中“鹊桥星渚有佳期”，“星渚”即星河之渚，也从另一方面对“星桥”作了正确的说解。晏几道《鹧鸪天·七夕》：“桥成汉渚星波外，人在鸾歌凤舞前。”意思也一样。

但因为不少诗中出现“星桥”，很可能作者也并未弄清是怎样的含义，只是照前人之句嵌入。于是，明代小说《牛郎织女传》中便将“星桥”作为了天上的一个景点。其第二卷即有《星桥玩景》一节。由此即可以看出古代诗词对后来小说戏剧创作的影响。

古代诗作中还有一个“乌鹊衔石填河”的说法。中唐诗人王建七古《七夕曲》写织女在相会前后的心情，中云：“遥愁今夜河水隔，尤驾车辕鹊填石。”将此前诗人说的“乌鹊填河”误解为“精卫填海”那样的衔石填河。北宋李復的《七夕和韵》是写牛女故事和七夕风俗的诗中较长的一首。其前半写牛女故事的部分中说：

银潢七月秋浪高，黄昏欲渡未成桥。却向人间借乌鹊，衔石欲半河已落。

诗中写到乌鹊也是“衔石”造桥，承王建之意，同自西汉以来关于“鹊桥”的理解完全不同。又宋初杨亿七律《七夕》（清浅银河）“匆匆一夕填桥苦”，也是意思不清楚。按《淮南子》中说“乌鹊填河成桥”，不是说如“精卫填海”那样衔石填海，而是很多乌鹊飞到天河上形成桥。李復同王建一样将“填河”理解为“鹊填石”，才有了“衔石欲半”之说。齐梁间诗人范云《望织女诗》中“不辞精卫苦，河流未可填”，是以牵牛的口吻，言如天河可填平，他都愿意像精卫那样去填，但这做不到。所以，其义同架桥没有关系。唐沈叔安《七夕赋咏成篇》“雕鹊填河已作梁”，李峤《奉和七夕两仪殿会宴应制》“桥渡鹊填河”，都是指飞鹊在天河上搭桥，而不能成为“乌鹊衔石填河”，这是唐宋时代牛女传说中普遍存在的情节证据，注解相关诗者也不能不注意这一点。

由于“鹊桥相会”的故事产生得很早，流传太广泛，文人诗作中的这种误解歧说，同“以星作桥”的说法一样，终被广泛而深入的民间传说淹没了。晚唐李商隐《七夕》诗中说：“鸾扇斜分凤幄开，星桥横过鹊飞回。”就是将“星桥”解作星河上的桥，即鹊桥，是明确回到了原点。李清照的《行香子》（草际鸣虫）下阕云：“星桥鹊架”，便明白不过。南宋以后“乌鹊衔石”的说法很少有人提起<sup>①</sup>，一些含混的说法，也基本上消除了。

北宋梅尧臣五古《七夕咏怀》中说：

喜鹊头无毛，截云驾辎车。

韩琦的七律《七夕》中说：

若道营桥真浪说，如何飞鹊尽秃头。

南宋吴泳的五古《七夕闻鹊》二首其二：

独有雕陵鹊，造梁河之澹。频年事填河，头秃弗爱身。

这些诗根据民间传说为民间主流说法找到“证据”。喜鹊由于七夕为织女架桥、头上的毛也被踩踏脱去的说法至今存在。唐末徐夔有七律《鹊》，其前四句云：

神化难源瑞即开，雕陵毛羽出尘埃。香闺报喜行人至，碧汉填河织女回。

此诗中虽然说到“填河”，但同时说“雕陵毛羽出尘埃”，则显然与庾肩吾诗中“雕陵鹊”“填河”的意思一致。

## （二）关于“云桥”的说法

中唐会稽（今浙江绍兴）人清江《七夕》诗中说：“月为开帐烛，云作渡河桥。”流传了几千年的“鹊桥”，怎么又变成了“云桥”？联系古代七夕节俗来看，应是七夕时人们看夜空，以为有云朵在银河上飘过，即是织女或牵牛渡河相会，于是形成“云桥”之说。李商隐七律《辛未七夕》对这个现象作了很有意义的说解。该诗第六句“微云未接过来迟”，尾联接着说：“岂能无意酬乌鹊，惟与蜘蛛乞巧丝。”这是说乌鹊架桥是以云为辅助“材料”。这也是因为尘世抬头看高空，所见只有云的缘故。清江的“云作渡河桥”一句也可能只是因为对仗的需要临时发挥而已（“鹊”字为入声，而此处当用平声字）。这是一些浅学文人创作中常见的现象。但在那些富于学养的诗人，面对“山重水复疑无路”之境况，展现出“柳暗花明又一村”的境界。元赵秉文《七夕与诸生游鹊山》先言“灵仙役鹊渡河去”，认为是乌鹊架桥，末尾又说：“长看云驭织女会牵牛。”说看到的天河上飘过的云是载织女过桥。这就为天河上飘过的云朵找到了一个更合理，也更形象的解说。又明代瞿佑《风入松·七夕》中说：“天上桥成乌鹊，人间采结云骈。”说得更为明白。

南宋许及之的七律《次韵酬张岩卿七夕》第五句云：“因依‘鸿烈’成桥语”，即将乌鹊架桥之说追溯至《淮南鸿烈》（即《淮南子》）中“乌桥填河成桥而渡织女”之记载。

南朝梁萧纪《咏鹊诗》：“今朝听声喜，家信必应归。”乌鹊后来被叫做“喜鹊”，韩愈、李正封联句《晚秋郾城夜会联句》：“室妇叹鸣鹊，家人祝喜鹊。”则中唐时已有“喜鹊”之称。这同传说中它为织女架桥，使牵牛织女得以相会的情节有关。上引梅尧臣《七夕咏怀》中也作“喜鹊”。南宋蔡伸的《减字木兰花·庚申七夕》：“金风玉露，喜鹊桥成牛女渡。”都说明了这一点。

## （三）因乌鹊误传而形成一年中只在七夕会面一次情节的形成

北宋诗人强至的七古《七夕》写出不少流传在民间的情节，对我们了解“牛郎织女”传说宋代在南方流传的状况有很大参考价值。其中说：

世传牵牛会织女，雨洗云路迎霞车。初因乌鹊致语错，经岁一会成阔疏。牛女怒鹊置诸罪，拔毛髡脑如钳奴。

<sup>①</sup> 明汤显祖七律《七夕·文昌桥上口占》首句“共言乌鹊解填桥”，是为牵就平仄格式将“架桥”说作“填桥”。明夏言《踏莎行·七夕》中也说“底须乌鹊为填桥”。“填桥”不词，有语病。

天帝命牵牛、织女每七天相会一次，而喜鹊错传为七月初七会面一次，因而罚喜鹊任架桥之劳。晏几道的《鹧鸪天·七夕》开头两句说：“当日佳期鹊误传，至今犹作断肠仙。”南宋赵以夫的《夜飞鹊·七夕和方时父韵》中说：“佳期鹊相误，到年时此夕，欢浅愁深。”元代张翥词《眉妩·七夕感事》开头三句：“又蛛分天巧，鹊误秋期，银汉会牛女。”至今民间传说中说七夕之后见乌鹊头秃是受到惩罚（或言是织女过天河时踩去了其头上的毛，或言车子碾去了头上的毛，见前引宋梅尧臣《七夕咏怀》、韩琦《七夕》、吴咏《七夕闻鹊》）。

关于一年中牛女相会的次数，盛唐时诗人王湾提出一个看法。他的五绝《闰月七日织女》后两句说：“今年七月闰，应得两回归。”也是很有意思的事。南宋姜特立的七绝《闰七夕》《闰七夕呈淮南知舍人》也是由此发论。

#### （四）关于牛女传说主题及同七夕节关系的描写

咏牛女故事的诗当中写得好，而且反映了正确的理解和较好的思想情趣的作品很多，但也有些承袭着魏晋时形成的有意歪曲的说解，影响及后世。有的诗人则对此提出自己的看法。

南朝梁宗懔《荆楚岁时记》引《道书》云：“牵牛取织女，借天帝二万钱下礼，久不还，被驱在营室之中。”<sup>①</sup>这实际是土地高度集中的东晋与南朝统治者为了愚弄广大劳动人民所编造的情节。宋初刘筠的《戊申年七夕五绝》其一云：“天帝聘钱还得否，晋人求富是虚辞。”可谓一语中的。南宋许及之七律《仲归以结局丁字韵二诗七夕乃连和四篇至如数奉酬》其四云：“聘钱犹欠入驱营，野语讹传乱史青。”也是对此说的否定。虽然是文学作品，但也反映出作者的学识，很是难得。

张耒有七古《七夕歌》，所写故事的基本情节，仍然是文人层面所传播的殷芸《小说》中所讲“年年织杼机劳役，……容貌不暇整。天帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎。嫁居遂废纺织。天帝怒，责归河东，但使一年一度相会”那一套，但写到七夕夜神官召集喜鹊架桥，及牵牛、织女离别之时千言万语说不尽，而来接织女的龙驾已备好，天河边上灵官怕误了限定的时辰，一再督促上车开车的情节，“空将泪作雨滂沱，泪痕有尽愁无歇”，表现了一种深刻的思想，同《红楼梦》中所写元春省亲后回宫前一段情节很相近。“天地无穷会相见”，立意也很好。从这个方面说，仍是历代写牛郎织女故事的诗中的优秀作品之一。

元代中期诗人方叔高的《七夕词》：

织女女有夫，牛郎郎有妻。可惜不相守，夜夜河东望河西。一岁才一会，会合一何稀！吾闻河西有田郎可犁，云中织锦女有机，胡不一耕一织长相随。长相随，无别离。

从“夜夜河东望河西”一句看，过来相会，然后离去的是织女，故牵牛夜夜向河西望。诗人谓：天河之西也有地，何不让牵牛即居于河西，牵牛耕地织女织布，一起生活？这是针对南方传说中由织女主动离去这一情节而说的。方叔高为江州湖口（今江西湖口）人。这实际上对当地的传说提出了怀疑，对这个变异的传说中所体现的豪门士族的意识予以否定。

清戚学标《七夕》诗的后半云：

年年七夕会，一渡河之麋（赵按：借作“湄”）。既会辄又返，何如不渡为？岂惟人事迁，天上有乖离。不见奔月人，忘为后羿妻。帝孙本骄贵，益视田夫卑。天钱纵可贷，劝君勤耕犁。

戚学标是天台齐召南之高足，于《说文》《毛诗》研究有成，著述丰厚。前面已说过，作为学者，他看出了杜甫《牵牛织女》一诗前两句中的问题。他是浙江太平（今温岭）人，诗中言牛女分离是织女自己离牵牛而去的，原因是“益视田夫卑”。这与南方传说中织女从牛郎口中套出藏其仙衣的地方，即穿上仙衣离去，牛郎追赶，快要赶上时织女拔出簪子在身后划了一道天河将牵牛堵在天河另一面的情节是一致的。我之所以说这些情节及这种对织女的看法是牛女传说由北向南传播中形成的分化，反映了从西晋末年及以后几次大批南迁的中原豪门大户的意识，因为它同汉代的“迢迢牵牛星”所表现

① 宗懔著，姜彥稚辑校，《荆楚岁时记》，长沙：岳麓书社，1986年，第42页。

“终日不成章，泣涕零如雨”的情形完全相反。这说明近代南方民间文学中的这种表现不是凭空产生的，也不是近代才形成，它有着很深的历史根源。

明末金陵人杨宛有《思佳客·七夕后一日咏织女》云：

迢递佳期又早休，鹊桥无计为迟留。临风吹散鸳鸯侣，远近空传鸾凤俦。从别后，两悠悠，封题锦字倩谁投。金梭慵整愁添绪，泪逐银河不断流。

描写牛女相会时间短暂引起的愁绪，十分细腻。其中“封题锦字倩谁投”之句，应是说织女。因为她出身高贵，下嫁农人，这由尾联的二句即可看出。这反映了南方传说不同的原始情节，与汉代古诗《迢迢牵牛星》的情节是一致的。显然，他们婚姻的悲剧是家族、家长造成的。传说的本质是反映人们对自由婚姻的向往与对门阀制度的批判。

### 三、反映人物称说与变化的诗作

(一)由“牵牛”到“牛郎”称说的变化与“河鼓”“黄姑”的误会

织女的名字自古未变，但在牵牛(牛郎)的称说上有变化，且也存在混乱。这主要表现在一些诗人骚客的作品中。

首先，称牧牛者、牵牛农耕者为“牛郎”，至迟在西晋时已经出现。葛洪《神仙传·苏仙公》中说：“先生家贫，常自牧牛，与里中小儿更日为牛郎。”至唐代自然已成普遍之称。

其次，牛女传说中的牵牛在南北朝梁代殷芸《小说》中已被称作“牵牛郎”。在唐代民间称作“牛郎”应已比较流行。中唐诗人孟郊《古意》：“河边织女星，河畔牵牛郎。未得渡清浅，相对邀相望。”这里称作“牵牛郎”，很可能是因为五言诗句子为“二三”结构，后面必须是三个字。为了补足字数而在“牛郎”之前加了“牵”。晚唐诗人胡曾《咏史诗·黄河》云：

沿流欲共牛郎语，只待灵槎送上天。

则直作“牛郎”。此后，诗文中称“牛郎织女”者渐多。如两宋之间陈渊《七夕闰意戏范济美三首》其三：

祝君樽酒醉罗裳，此夜应须石作肠。幸自书生恶滋味，那堪千里美牛郎。

这是民间的称说进入文人笔下的表现。

(二)有的诗中称牵牛为“河鼓”，在南方又音变为“黄姑”

在天文学著作或论星象之著作中称牵牛星作“河鼓”，并无不妥。上古之时为测定日月及五星(金、木、水、火、土)运行位置所定坐标中有为人们所熟知的牵牛星和织女星，后来随着天文学的发展，二十八宿另选两个距黄道较近的星座代替了牵牛星、织女星，而名之为“牛宿”、“女宿”。又因为称说中“牵牛星”与“牛宿(或称牛星)”易混，在天文学著作中改称牵牛星为“河鼓”。《太平御览》卷六引《大象列星图》：“河鼓三星在牵牛北。”<sup>①</sup>又《尔雅·释天》：“河鼓谓之牵牛。”但“河鼓”是古代天文学的名词，同牛女传说没有关系。有的诗人在这一点上思维不清，说“牛女传说”中讲到牵牛也称作“河鼓”，这就不妥了。如中唐诗人徐凝《七夕》诗：“一道鹊桥横渺渺，千声玉佩过玲玲。别离还有经年客，怅望不如河鼓星。”南宋许及之七律《仲归以结局丁字韵二诗七夕乃连和四篇至如数奉酬》其四中：“河鼓牛郎隔河汉，成桥乌鹊为津亭。”同时李处权《贺新郎·再和》：“河鼓天孙非世俗。”元代李序《七夕谣》：“河西织女天帝子，今夕东行见河鼓。”这就造成了混乱。

古代南方“河鼓”又因音而误作“黄姑”。梁武帝萧衍《东飞伯劳歌》(《玉台新咏》卷九作《歌辞》)：“东飞伯劳西飞燕，黄姑织女时相见。”李白《拟古十二首》其一即拟此，其中说：“黄姑与织女，相去不盈尺。”《乐府诗集》卷四十一《相和歌辞》收元稹的《决绝词三首》，第一首开头为“乍可为天上牵牛织女星，不愿为庭前红槿枝”，第二首却作“织女别黄姑，一年一度暂相见”。则出于模仿的原因甚明。

<sup>①</sup> 李昉等撰：《太平御览》卷六《天部六·星中》，北京：中华书局，1960年，第30页。

他们要拟古,故称说上依之,作为“古”的印记。他的五绝《白微时募县小吏入吏卧内尝驱牛经堂下令妻怒将加诘责白亟以诗谢云》末二句云:“若非是织女,何得问牵牛。”在他的意识中是并不误的。然而,在“河鼓”误作“黄姑”之后,又形成更荒唐的错误,竟以为“黄姑”是织女的代称。南唐后主李煜的《落花》诗中说:“迢迢牵牛星,杳在河之阳。粲粲黄姑女,耿耿遥相望。”竟然将织女变成了“黄姑女”,这可以说是典型的不学无术、只会玩弄字句的诗人。所以他只有亡国后的几首词有点真情。宋初西昆体诗人杨亿七律《七夕》(东西燕子伯劳飞)中说“河鼓天孙信灵匹”,又说“定与黄姑享偕老”,“河鼓”“黄姑”出现在同一首诗中,不知他究竟是怎么理解的。

但杨亿在另外一首诗中,将“河鼓”处理为牵牛星在天汉边上所处的位置,则消除了名称上的冲突,是一个很聪明的办法。其《戊申年七夕五绝》其一说:“天孙已渡黄姑渚。”就解决了这个矛盾。同时这一组诗的第四首中说:“莫恨牛渚隔凤州。”“黄姑渚”也称“牛渚”,于理也顺。南宋向子湮的《更漏子》一词开头即说:“鹊桥边,牛渚上。”杨亿的《七夕》(东西燕子伯劳飞)很可能是其早期的作品。

宋代学养深厚的著名作家宋祁的七律取杨亿“黄姑渚”之说而张扬之。他的《七夕》两首之一说:“乌鹊桥头已凉夜,黄姑渚畔暂归人。”其后韦骥《七夕》中又云:“漫道银潢能限隔,未畏河鼓畏风波。”“河鼓”与上联“银潢”相对,与本联“风波”平列,亦指河渚,即“黄姑渚”或曰“牛渚”。这样,冲突便消解掉了。明代小说《牛郎织女传》中即吸收了这一点。其卷一《牛女相逢》一节开头即说:“天汉之西有黄姑渚,天孙于此浣纱,牛郎从此饮牛。”这是有学问、有头脑的诗人针对南方民间的广泛误解、一些浅学文人在谈牛女传说、以七夕为题材作诗也常提到“黄姑”的情况下用的一种对策,同陈叔宝、李煜之流比起来,可谓天壤之别。

### (三)关于牛郎、织女身份与性格特征的反映

南宋同时的三位诗人各有一诗点出了牛女传说中“男耕女织”的身份特征,值得注意。一首是项安世的五律《绍兴次韵赵卿闰七夕》,其后四句云:

耕织关民事,婚姻自俗讹。乾坤大务本,观象莫蹉跎。

一首为许及之的七律《次韵酬张岩卿七夕》,其首二句云:

星文人事古难磨,女织男耕力最多。

在咏牛郎织女的诗中,第一次点出人物身份上“男耕女织”的特征。范成大《鹊桥仙·七夕》中从故事情节的角度提到这两点:“双星良夜,耕慵织懒,应被群仙相妒。”也表现出男耕女织的农民的身份。

元代郝经有《牵牛》一诗,40句,前16句写牵牛所居之环境,意为迎织女处:“野花照天星,星中花亦盛。长夏蔓草深,疏篱掩斜径。”“堂阴青锦帐,墙背紫苔莹。”完全是一片农家居处的景象,其描写的具体细致,很有小说家想象铺排的特色。下面说:

时方鹊桥成,佳节当秋孟。织女能剪裁,天河洗尤称。女以秋为期,郎将花作证。风雨开云屏,鸾皇鏊月镜。

织女虽本为天仙,但其特长还是剪裁女红,及在天河中洗衣之类妇女干的活计。

元代方叔高《七夕词》云:

织女女有夫,牛郎郎有妻。可惜不相守,夜夜河东望河西。一岁才一会,会合一何稀。吾闻河西有田郎可犁,云中织锦女有机。胡不一耕一织长相随。长相随,无别离。

方叔高为江州湖口(今江西湖口县)人。南方七夕节侧重于乞巧活动,不太讲牛郎织女的故事,有的地方情节上也有分化,如以织女是哄骗牛郎找到仙衣后自己去等。方叔高的诗反映出当地传说中牛郎、织女本是农民(织女在同牛郎在一起之时是农民),是清楚的。

明清之间吴景旭《满江红·七夕》之首二句:“女织男耕,不过一阿家翁耳。”也是把牛郎织女纯看作农民。

从有关神农氏及神农时代的传说和史前阶段的地下考古发掘看,我国从母系氏族社会的繁荣时期开始,即以农业为主要经济形态(从采集农业到种植农业)。在奴隶社会时期已是一个农业国家,

进入封建社会后,自耕农人数不断增加。至20世纪中期,仍然有百分之九十以上的人口为农业人口。男耕主要解决吃的问题,附带提供有关穿、住、取暖、燃料的材料;女织,主要解决穿的问题,同时又协助耕种收割。“牛郎织女”的故事是中国几千年农业经济社会的高度概括的反映。

古代诗词中写到织女之巧的地方很多,如“谁能重操杼,纤手濯清澜”(李治《七夕宴悬圃二首》其一)、“织女能剪裁”(郝经《牵牛》)、“金梭飞飞掷烟雾,织作青鸾寄幽素。青鸾织成不飞去,仙郎脉脉愁无语。”(明初张以宁《七夕吟同张士行赋》)

萧齐时诗人范云所写《望织女诗》以牵牛的口吻表现之。“盈盈一水间,夜夜空自怜。”写出一个地位低而钟情农民的心态,写得很生动。我们后面还会谈到。有的诗中甚至写出了人物的性格特征。南宋初年王庭珪的七绝《牵牛》:

一泓天水染铢衣,生怕红埃透日蜚。急整离离苍玉珮,晓云光里渡河归。<sup>①</sup>

写牵牛在与织女相会过之后,自己一个红尘凡俗生怕遇到其他天仙,急急离开。历来写七夕牛女相会的诗作中,因为多同乞巧风俗相联系,绝大多数是从织女角度写,从牵牛(牛郎)角度写的很少。再则此前写织女渡河去会牵牛,都是龙车凤驾,仪仗排场,此诗所写似乎只有织女一人,匆匆来去。所以,更接近于民间传说。而且首句“一泓天水染铢衣”以“天水”代指天汉,正揭示出今甘肃“天水”地名之来源。汉武帝改上邽郡为天水郡。《汉书·地理志下》:“天水郡,武帝元鼎三年置。”<sup>②</sup>《水经注》:“上邽北城中有湖。水有白龙出,风雨随之,故汉武帝改为天水郡。”《秦州记》亦言:“郡前有湖,冬夏无增减,故有天水之名。”《水经注》“水有白龙出”云云,带有传说的性质。“白龙”实隐喻秦。《史记·高祖本纪》言高祖醉斩白蛇,即“白帝子”。以白于五行配西。天水湖在礼县东北部之故“天水县茅城谷”,即今草坝乡草坝村。村里今存宋代《南山妙胜院碑》言:“唐贞观十三年赐额‘昭玄院’、‘天水湖’,至本朝太祖皇帝登位,于建隆元年将昭玄院赐敕皇改‘妙胜院’,天水湖改‘天水池’。”天水的得名就因为地处西汉水上游秦人发祥地之故。天水后又名“秦州”,也归因于此。

#### (四)传说中的玉帝和王母

北宋张商英的《七夕歌》后四句写牛郎织女何以被分隔在天河两岸云:

贪欢不归天帝怒,谪归却踏来时路。但令一岁一相逢,七月七日桥边渡。

张商英是蜀州新伊(今属四川)人,所写情节与殷芸《小说》中所写一样,应是上层社会所传,显示了同广大人民群众不一致的另一个层面的传说。诗中所写阻碍了牵牛、织女正常家庭生活的是天帝。

周紫芝有七古《牛女行》和《七夕》,从对牛女传说的描写方面说,则更为细致生动。其《牛女行》云:

天孙晓织云锦章,跂彼终日成七襄。含情倚杼长脉脉,灵河南北遥相望。天风吹衣香冉冉,乌鹊梁成月华浅。青童侍女骖翔鸾,玉阙琼楼降华幃。明朝修渚旷清谷,归期苦短欢期远。昔离今聚自有期,天帝令严何敢违。

此诗于情节、场面的描写上细致生动,很可传诵。诗中说“天帝令严何敢违”,反映了当时安徽一带传说中左右牛女境遇的也是天帝。

杨亿《七夕》诗中“天孙已渡黄姑渚,阿母还来汉帝家”,是联系《汉武故事》言之,“阿母”指西王母。杨亿为建州浦城(今属福建)人。晏殊七律《七夕》中说:“天孙宝驾何年驻,阿母飘轮此夜来。”以上两诗都是“天孙”与“阿母”并提,则北宋时民间流传中,同织女的命运相关的人物还有王母。明末朱一是《一寸金·辛丑闰七夕与柳耆卿调异》:“此夜方平,还同王母,羽辇投何处。”<sup>③</sup>则同近代传说一

<sup>①</sup> 此诗见《全宋诗》卷二十五,第16876页。然而卷六十二(第39026页)又题作《牵牛花》,原文只有“朱”作“铢”,“飞”作“蜚”,“河”作“云”,其他全同,而归于施清臣名下。

<sup>②</sup> 班固撰,颜师古注:《汉书》卷二十八《地理志》,北京:中华书局,1962年,第1611页。

<sup>③</sup> 朱一是,《梅里词》,《续修四库全书》第1724册,上海:上海古籍出版社,2002年,第31页。



样,作“王母”。今北方民间传说都说织女为玉帝和王母的外孙女,是同古代的传说一致的。

#### (五)牛郎织女故事中的“牛”与牵牛花

关于牛女传说故事中的牛,古代诗词中也有所涉及,至少是注意到这个传说的因素。如唐代末年诗人王建《宫词》中说:“画作天河刻作牛,玉梭金镊采桥头。”宫中乞巧要摆有木刻的牛,可见唐代“牛郎织女”故事中牛已是一个独立的角色。又北宋刘筠的《戊申年七夕五绝》之第四说:“浙浙风微素月新,鹊桥横绝饮牛津。”杨亿《七夕》(清浅银河暝霭收):“谁泛星槎见饮牛。”宋祁《七夕两首》其二:“西南新月玉成钩,奕奕神光渡饮牛。”据张华《博物志·八月槎》所写,饮牛者即牵牛。然而这里指出“饮牛”,则不是如“牵牛”的为专有名词。这也为后代小说中特别地写到一条老黄牛作了一个铺垫。前引张澍《牵牛赠织女》中说“我亦饮吾牛”,王树楠诗《织女赠牵牛》中的“牛兮莫使扣尔角”,《牵牛复织女》中的“只管牵牛不服箱”等,都提到牛。《织女戒牵牛》一诗中“莫忘牛衣卧泣时”一句,虽然“牛衣”本指供牛御寒的披盖物,但也同民间故事中牛郎披着牛皮追织女至天上的情节有一定联系。

南宋释元肇《牵牛花》一诗云:

星河明灭映篱根,风露开成碧玉温。晓色未开忙敛恨,柔条无力绊天孙。

这是说牵牛花应代替牵牛(牛郎)缠住织女,不要让她离去,但它未能做到。这是从另一个方面同牛女传说故事联系起来。

宋末林逋山的《牵牛花》:

圆似流钱碧剪纱,墙头藤蔓自交加。天孙滴下相思泪,长向秋深结此花。

言说牵牛花是因织女思牵牛而流泪,至人间变成花。这是关于牵牛花同牛女传说关系的另一种说法。

由这可以看出,在民间从古以来广大人民都将牛女传说故事同现实中的很多现象联系起来。我们前面提到的喜鹊头上脱毛(因入秋换毛)等都是突出的事例。这反映牛女传说自古以来的深入人心。

南北朝以后兴起的格律诗多是抒情之作,即使叙事性很强的作品,也只是写到鹊桥相会这个主干情节或某些情节要素。但我们由这些零星的文字中,也可以看到“牛女传说”在民间流传的情况及一些要素。

由于这个长期流传在广大人民群众中的传说故事同几千年封建礼教,尤其同汉代独尊儒术以后“男尊女卑”“三从四德”等封建礼教的对立,而遭到统治阶级及其文人的排斥与掩盖。在“牵牛织女”的传说中,最突出地体现了它的主题思想的是织女这个人物,是她愿意同一个牵牛人生活在一起,才有了这个故事。以至于上层统治阶级及其文人造出受天帝之命救助董永的“七仙女”来混淆视听,替换织女在广大人民心目中的地位,消除她在广大人民心中的影响。最明显的例子是,在牛女传说上闹出最大笑话的三个人,一是梁武帝萧衍,写出“黄姑织女时相见”的句子;二是陈后主陈叔宝,误读庾信之诗,写出“星连可作桥”的句子;三是南唐后主李煜,写出了“迢迢牵牛星……粲粲黄姑女”的句子。这应该不是偶然的。在这似乎偶然的表现上有很多必然的原因包含其中,读者可以自己去思考。

## 四、以牵牛织女口吻所作之诗

南北朝诗人有关牛女传说与七夕的诗作中,有一些是用了牵牛和织女的口吻,它既反映了当时关于牵牛织女传说的情况,对后来“牛郎织女”故事的戏剧、小说创作也有一定启发,可以说是民间戏剧的滥觞。

### (一)南北朝诗人以牵牛、织女口吻所作之诗

咏牛女之事而分别以牵牛、织女口吻所写之诗最早有南朝诗人颜延之的《为织女赠牵牛诗》、沈约的《织女赠牵牛诗》、范云的《望织女诗》和王筠的《代牵牛答织女诗》。颜延之《为织女赠牵牛

诗》曰：

婺女俪经星，姮娥栖飞月。惭无二媛灵，托身侍天阙。闾阖殊未辉，咸池岂沐发。汉阴不夕张，长河为谁越。虽有促宴期，方须凉风发。虚计双曜周，空迟三星没。非怨杼轴空，但念芳菲歇。

婺女，即女宿，二十八宿之一。本来牵牛星、织女星因是天空中最亮的星，命名早，远古之时人们用为观察日、月、五星运动的坐标。后来随着天文学的发展，因牵牛星、织女星距离黄道较远，故二十八宿中另选二星座以代替之，一曰牛宿，一曰女宿（亦名婺女）。本诗作者以织女的口吻言，自己不如婺女、姮娥之能侍于天阙。这里是以牵牛为天上之星神，故云。经星，即木星，也称岁星。“闾阖殊未辉，咸池岂沐发”杂用《离骚》与《诗经》之典，表现了织女对牵牛的真挚感情。诗的末六句表现了织女对牵牛只能等到七夕才能相会的安慰之情。

沈约《织女赠牵牛诗》曰：

红妆与明镜，二物本相亲。用持施点画，不照离居人。往秋虽一照，一照复还尘。尘生不复拂，蓬首对河津。冬夜寒如此，宁遽道阳春。初商忽云至，暂得奉衣巾。施衿已成故，每聚忽如新。

织女说自己的粉黛等红妆之具和明镜上面满是灰尘，只有每年秋天到来才拭一次。这体现了古人所谓“女为悦己者容”的意思。诗通过写镜子而将织女忠于爱情的内心世界揭示出来。古人将五音同四季相配，商音配秋，因而用“商”代指秋季。“往秋”与“初商”相对而言，指每年的七月之初。“每聚忽如新”一句表现了对织女忠贞爱情的赞颂。

范云的《望织女诗》是以牵牛隔着天河遥望织女时的口吻写的：

盈盈一水边，夜夜空自怜。不辞精卫苦，河流未可填。寸情百重结，一心万处悬。愿作双青鸟，共舒明镜前。

表现了牵牛由于自己地位的低下，不能与织女在一起的自我可怜，及积极争取长期在一起的决心。然而环境无法改变，只是怀着深深的感情，抱着一个良好的愿望而已。

王筠《代牵牛答织女诗》曰：

新知与生别，由来恍相值。如何寸心中，一宵怀两事。欢娱未缱绻，倏忽成离异。终日遥相望，只益生愁思。犹想今春悲，尚有故年泪。忽遇长河转，独喜凉飈至。奔精翊凤辇，纤阿警龙辔。

“凉飈至”也是指时至初秋。“翊”即飞。“凤辇”即风车，指织女所乘。“纤阿”，神话中御月运行的女神，也用以指善驭者。“龙辔”犹言龙驾，指以龙为御的车。诗中将牵牛相遇时的欢喜与即将分离的悲忧情绪表现得淋漓尽致。

这四首诗，可能先是沈约、范云拟颜延之之作，或二人大体同时动笔；王筠则因三人之作有意和之。四首诗各有趣。

齐梁之际的诗人谢朓的《七夕赋》中有以织女口吻所作歌一首，也属此类。歌曰：

清弦怆兮桂觞酬，云幄静兮香风浮。龙蹀躞兮玉銮整，睇星河兮不可留。分双袂兮一断，何四气之可周？

表现织女同牵牛临别时心情，抚琴而内心悲怆，互敬桂花酒以谢。接织女者的一切准备工作就绪，所以织女看着星河再不能牵延不行。“分袂”用《九歌·湘夫人》中“捐余袂兮江中”的典故。诗中写牛女相会是由织女渡河到牵牛一边来，这同近代很多年画中织女从桥上过来，牛郎和孩子迎上去的情节是一致的。由此也可以看出后代相关传说的一些情节甚至细节，也都是在民间长久流传中形成。

（二）唐以后诗人以牵牛织女口吻所作的诗

唐代的戴叔伦有《织女词》一首，完全是用织女的口吻写的。诗如下：

凤梭停织鹤无音,梦忆仙郎夜夜心。难得相逢容易别,银河争似妾愁深。

“仙郎”指牛郎,因为牛郎(牵牛)也是天上的星神。末句表现织女的情感深沉真切而不落旧的窠臼,写出了多少男女分隔两处的妇女的悲愁!

晚唐曹唐的《织女怀牵牛》也可归于此类。诗云:

北斗佳人双泪流,眼穿肠断为牵牛。封题锦字凝新恨,抛掷金梭织旧愁。桂树三春烟漠漠,银河一水夜悠悠。欲将心向仙郎说,借问榆花早晚秋。

“封题锦字凝新恨”之句及上面所讲以牵牛、织女口吻写的代言体的诗作,对后代的戏剧小说的形成产生了一定的影响。在第一部分反映这个民间传说故事的通俗小说明代的《牛郎织女传》中,牛郎、织女表情达意就往往各吟一诗。至于从元代开始产生的有关牛女故事的戏曲作品,不用说主要是由词曲联结起来,以代言体的形式揭示人物的心理活动,展示情景和表现情节的发展的。

宋末蒲寿宬的一首七绝虽题作《七夕》,但完全是以织女的口吻来写的:

盈盈一水望牵牛,欲渡银河不自由。月照纤纤织素手,为君裁出翠云裘。

末句中的“君”联系第一句看是指牵牛。全诗是织女在孤独与思念中织素时的自白。织女在分离之时为牵牛织出衣裳,也是他人所未道。

元代初年诗人方夔的《七夕织女歌》完全是以织女的口吻写的一首歌:

牛郎咫尺隔天河,鹊桥散后离恨多。今夕不知复何夕,遥看星月横金波。抛梭掷经愁零乱,彩凤飘飘度霄汉。重来指点昔游处,香奁宝篋虫丝满。一年一度承君颜,相别相逢比梦间。旧愁未了新愁起,已见红日衔青山。当初漫道仙家别,日远月长不见接。不似人间夫与妻,百岁光阴长会合。

描写织女在七夕相见之后的心理细致感人,其所推想也皆合于情理。末四句实际上借着以天上与人间的比较,对上层社会中妇女的生活处境表示了同情。尤其说“重来指点昔游处”一句,蕴含了对过去经历的回顾,使叙述含有了时间上的立体感。比起只是写织女的排场与鹊桥相会中的壮观环境来,情节性更强一些。末四句是对于将他们分离两处的极大的怨恨。“不似人间夫与妻,百岁光阴长会合”,包含着对上层社会一些妇女由于门户之见所造成婚姻悲剧的同情。

清代甘肃著名学者、诗人张澍《养素堂诗集》中有《牵牛赠织女》、《织女答牵牛》各一首。其《牵牛赠织女》:

绛河涨鸿波,帝子渺何处?恨望待灵查,金风吹残暑。生别倏一年,寸心填离绪。何期聚今宵,玉露湿白纈。风軫莫稽迟,龙缠莫延伫。凉夜静无声,婉娈定华余。白榆影自横,丹桂香如许。桥架雕陵毛,药成拊握杵。我亦饮吾牛,寻欢来前渚。相见翻缄愁,暂停七襄杼。未尽缱绻怀,虬漏催莲炬。思逐浮云飞,脉脉不得语。

曲尽情愫,多感人之句。末二句言相见后未尽情怀,织女返回的时刻已到。“虬漏”指上有虬龙装饰的漏壶(古代计时器具)。“莲炬”指接其返回天宫的侍卫所持火炬。其《织女答牵牛》云:

一别顿经年,膏沐若为恣。相思水一涯,坐使针篙废。妆镜凝暗尘,璇闺织愁字。夏日浩苦长,幕外静龙吠。火逝商飙来,蹀足整龙辔。修渚水盈盈,清晖想昵爱。消息乌尼通,投杼玉钗坠。暂得侍衣巾,款情写未易。明睐飞霞庄,桂觞莫辞醉。忆昔结发时,聘钱为君累。谪居怅河梁,恨无晨风翼。会促夜已阑,赠君盈衿泪。<sup>①</sup>

“幕外静龙吠”用《诗经·国风·野有死麕》的典故,言龙之吠不吠皆无关,本无生人至也。两诗分别从牵牛、织女二人的角度抒发思念之情,将一些情节在表白中带出。

这种以织女或牵牛口吻为诗的表现方式到戏曲产生之后便很少有人采用。近代王树楠却用它写出了四首佳作。其《织女赠牛郎》云:

<sup>①</sup> 张澍:《养素堂诗集》卷四,《续修四库全书》第1506册,上海:上海古籍出版社,2002年,第161页。

年来理我机上丝，为郎织就云锦衣。牛兮莫使扣尔角，背上稳稳驮郎归。

《牛郎答织女》云：

茫茫大界起风波，为避风波莫渡河。我心坚比支机石，背向君平眼底过。

又《织女戒牛郎》云：

从古仙凡无定种，前身郎是牧牛儿。而今得意来天上，莫忘牛衣卧泣时。

《牛郎复织女》云：

府库空虚道路荒，天残天猾更披猖。从今河上逍遥去，只管牵牛不服箱。<sup>①</sup>

直如戏曲的佚曲。由之可以看出这种表现方式对同题材戏剧作品的推动作用。其中《织女戒牵牛》中说的“前身郎是牧牛儿”一句，也很符合牵牛由人（叔均）变为星名（牵牛星），又由之而变为民间传说故事中人物的过程。最末一首末句中的“牵牛”不是星名或人名，而是一个动宾词组，是要注意的。

王树楠为清末民初学养深厚又具有现代科学意识的学者，曾入张之洞幕府、充清史馆总纂，是否对“牵牛织女”传说的本事也有所思考，今不可知。当然，本诗中其实也反映了作者对当时政治形势的一些忧虑，只是以平静心情出之。在这一组诗的前面有《七夕》七绝四首，在《牛郎答织女》和《织女戒牛郎》之间又有《七夕》七绝四首。

总之，以上这些作品在有关牛郎织女传说的戏曲与小说出现以前从不同方面反映古代民间传说的大体状况，除作品在内容、表现形式、构思语言等方面的艺术创造之外，在“牛郎织女”传说的丰富、发展方面的意义，也不容忽视，它们实际上是牛女传说由诗歌向戏剧、小说的过渡。

从汉代至宋元，没有完整、细致表现“牛女传说”的小说、戏剧作品产生。我们只能从历代文人的诗词作品和不多的民间歌谣中窥见关于它的斑斑点点。而我们将这些斑斑点点组合起来观察，也还大体可以看到它在民间流传的情况。这样，就不仅完全可以否定个别人认为“牛郎织女”完整故事形成很迟的种种看法，也可以使我们发现一些古代文学创作中值得重视的现象。

[责任编辑 刘 培]

<sup>①</sup> 王树楠：《陶庐诗续集》卷十一，甘肃省古籍文献整理编译中心编：《西北文学文献》第十五卷，北京：线装书局，2006年，第385、386页。

## 《本事诗》“诗史”说与中晚唐学术脉动

吴怀东

**摘要:**《本事诗》是唐末出现的一部普通笔记小说集,是诗人轶事资料的汇编,因其中最早出现杜甫“诗史”说而引人注目。孟启所谓“诗史”,是指杜诗对个人日常生活的书写及叙事性、纪实性,此观念之产生实与中唐政治革新运动背景下《春秋》学的勃兴,史学大盛以及文、史互动等思想与学术活动存在密切关联。中唐元、白尽管没有使用“史”这一概念,但是,他们挖掘并肯定的杜诗之呈现安史之乱背景下社会政治现实,无疑也属于“史”的范畴。元、白的政治立场虽与孟启不同,指向现实叙事却是一致的,显然元、白与孟启实基于共同之政治与文化背景。宋人《新唐书·杜甫传》以“时事”诠释《本事诗》“诗史”概念,嫁接了元稹、白居易的诗学思想,从此,“诗史”除了保留叙事性、纪实性这一基本内涵外,还具有伦理思想甚至政治之内涵,由叙个人之事转为叙时代之史,与特定的诗歌运动和诗歌类型“新题乐府”发生关联,并指向“三吏”“三别”这类诗歌,恢复了古老的思想与诗学传统,这也奠定了此后乃至今天有关“诗史”的基本认识。

**关键词:**杜甫;诗史;《春秋》;文史互动;时事

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.11

“诗史”与“集大成”、“诗圣”几乎被视作杜甫所专享的誉称,也是杜诗被视作经典的主要条件或标志,其中“诗史”说出现最早,影响最大。关于“诗史”的基本内涵,今天的理解很明确,指杜甫诗歌的叙事性、纪实性,主要是其反映、记录唐朝的军国大事,特别是安史之乱对唐王朝的影响这一内容、性质和特点,其代表作就是“三吏”“三别”,冯至的解读具有代表性:“杜甫的诗一向称为诗史。我们现在也常沿用这个名称标志杜诗的特点,它广泛而深刻地反映了唐代安史之乱前后的现实生活和时代面貌”<sup>①</sup>,这也就是今人所称道不已的现实主义精神。近年来,学术界对“诗史”的内涵及其演变进行了深入系统的讨论,但对“诗史”这个概念最早出现在晚唐孟启《本事诗》中的内涵、指向及产生背景没有加以更多的关注和深究,同时,虽然目前学术界对《本事诗》的研究已很深入,却也同样几乎没有关注其中这一重要诗学概念。本文试图进一步还原其“当代语境”,包括中晚唐时期的学术思想与诗歌创作背景,讨论“诗史”的初始含义及后续转变的关键环节,清理其中思想立场和诗学观念,从而呈现杜诗经典化过程的复杂面相。

### 一

在现存传世文献中,“诗史”最早出现于南朝沈约《宋书·谢灵运传》,但是,作为具有特定诗学含义的概念并被用来评价诗歌,则最早出现于晚唐孟启《本事诗·高逸第三》所叙李白故事中。原文如下:

李太白初自蜀至京师,舍于逆旅。贺监知章闻其名,首访之。既奇其姿,复请所为文。出《蜀道难》以示之。读未竟,称叹者数四,号为“谪仙”,解金龟换酒,与倾尽醉。期不间日,由是称誉光赫。贺又见其《乌栖曲》,叹赏苦吟曰:“此诗可以泣鬼神矣。”故杜子美赠诗及焉。曲曰:“姑

作者简介:吴怀东,安徽大学文学院教授(安徽合肥 230039)。

① 冯至:《诗史浅论》,《杜甫研究论文集》第三辑,北京:中华书局,1963年,第59页。

苏台上乌栖时，吴王宫里醉西施。吴歌楚舞欢未毕，西山犹衔半边日。金壶丁丁漏水多，起看秋月坠江波。东方渐高奈乐何！”或言是《乌夜啼》，二篇未知孰是，故两录之。《乌夜啼》曰：“黄云城边乌欲栖，归飞哑哑枝上啼。机中织锦秦川女，碧纱如烟隔窗语。停梭向人问故夫，欲说辽西泪如雨。”白才逸气高，与陈拾遗齐名，先后合德。其论诗云：“梁陈以来，艳薄斯极，沈休文又尚以声律。将复古道，非我而谁与？”故陈、李二集，律诗殊少。尝言：“兴寄深微，五言不如四言，七言又其靡也，况使束于声调俳优哉！”故戏杜曰：“饭颗山头逢杜甫，头戴笠子日卓午。借问何来太瘦生，总为从前作诗苦。”盖讥其拘束也。玄宗闻之，召入翰林。以其才藻绝人，器识兼茂，便以上位处之，故未命以官。尝因宫人行乐，谓高力士曰：“对此良辰美景，岂可独以声伎为娱？倘时得逸才词人吟咏之，可以夸耀于后。”遂命召白。时宁王邀白饮酒，已醉。既至，拜舞颓然。上知其薄声律，谓非所长，命为《宫中行乐》五言律诗十首。白顿首曰：“宁王赐臣酒，今已醉。倘陛下赐臣无畏，始可尽臣薄技。”上曰：“可。”即遣二内臣腋扶之，命研墨濡笔以授之，又令二人张朱丝栏于其前。白取笔抒思，略不停缀，十篇立就，更无加点。笔迹道利，凤跃龙拿，律度对属，无不精绝。其首篇曰：“柳色黄金嫩，梨花白雪香。玉楼巢翡翠，珠殿宿鸳鸯。选妓随雕辇，征歌出洞房。宫中谁第一？飞燕在昭阳。”文不尽录。常出入宫中，恩礼殊厚，竟以疏纵乞归。上亦以非廊庙器，优诏罢遣之。后以不羁，流落江外，又以永王招礼，累谪于夜郎。及放还，卒于宣城。杜所赠二十韵，备叙其事。读其文，尽得其故迹。杜逢禄山之难，流离陇蜀，毕陈于诗，推见至隐，殆无遗事，故当时号为“诗史”。<sup>①</sup>

《本事诗·高逸第三》一共有三则记载，另外两则比较简单，记载的是晚唐著名诗人杜牧其人其诗轶事，而上述这段记载的中心人物是李白。孟启围绕李白高雅放旷的个性以及李白尚古、“薄声律”、追求自由飘逸的诗学思想，叙述几首诗歌的创作过程，其中所记事情之真伪其实还有待于讨论，比如李白嘲笑杜甫的那首诗，学界一般不以为真。孟启叙述李白的诗“本事”过程中，捎带插叙杜甫其人其诗，一共提及四处：第一处，由贺知章对李白的的评价，提到杜甫诗句“诗成泣鬼神”（《寄李十二白二十韵》）对此事的反映。第二处，提到李白嘲笑杜甫“饭颗山前逢杜甫”那首诗，意在说明李白的诗歌理念，并批评杜甫“拘束”。第三处，提到杜甫诗《寄李十二白二十韵》，意在说明此诗比较完整、准确概述了李白前半生的曲折经历。第四处，是对前述内容的总结和引申，孟启认为杜诗不仅能记录李白一生经历，而且也准确呈现杜甫自己的经历，最后引用“当时”人“诗史”之评以揭示杜诗性质和特点。

在孟启的叙述中，李白是主角，杜甫只是陪衬，而且，孟启刻意记录李白嘲讽杜甫的那首诗<sup>②</sup>，批评杜甫“拘束”，显示孟启抑杜的思想倾向。姑且不论孟启对杜甫的态度如何，孟启插叙杜甫其人其诗，显然意在揭示杜诗某种性质和特点：杜甫的诗歌记载了“事”——李白之“事”和杜甫自己生平之“事”。孟启此书记载的是他人诗歌“触事兴咏”之“本事”，而杜甫《寄李十二白二十韵》及“流离陇蜀，毕陈于诗”之“诗”则直接记录“事”。在孟启的叙述中，其实隐含着对“诗史”指称范围的谨慎限定和具体内涵的简略说明：从内涵看，“诗史”揭示了杜甫诗歌对个人日常生活的书写及叙事性、写实性特点；从范围看，“诗史”并不包括杜甫的全部作品，只是杜甫“流离陇蜀”阶段的创作。

《本事诗》是孟启利用已有资料加工编纂而成，并非独创，如同王梦鸥所考证，此节文字所述李白之事在孟启之前的笔记小说中已有记载<sup>③</sup>，而据张晖考察，其中有关杜甫其人其诗的内容则是由孟启所刻意增补<sup>④</sup>。考察孟启的经历和著述，并没有发现他与此概念有关的其他论述，但是，考虑到杜甫地位在中晚唐逐渐提升的背景，如果我们不将孟启的引用视作一种无意行为，那么，“诗史”的内涵及

① 孟启：《本事诗》，董希平、程艳梅、王思静评注，北京：中华书局，2014年，第2页。

② 洪迈说：“所谓‘饭颗山’之嘲，亦好事者所撰耳。”（《容斋诗话》卷三，《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，1936年，第32页）仇兆鳌则云：“李杜文章知己，心相推服，断无此语，且诗词庸俗，一望而知为贗作也。”（《杜诗详注》附编）

③ 参见王梦鸥：《唐人小说研究三集》，台北：艺文出版社，1974年，第1—28页。

④ 张晖：《中国“诗史”传统》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第5—10页。

其产生背景便值得我们进一步思考。

## 二

“诗史”之出现被孟启明确表述为“当时”——指杜甫生前或身后不久,由此可以断定,“诗史”并非由孟启发明<sup>①</sup>。虽然只此“孤证”,但是,以“史”论“诗”作为重要的文学评价显然不是偶然行为,而是反映出中唐以来的学术思潮和文学思潮。

文、史之辨是一个历史悠久且内涵复杂的话题<sup>②</sup>。孔子说过:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”(《论语·雍也》)<sup>③</sup>其中“文”、“史”对举,具有一定的理论意义,不过,还不是两种学术或文章类型的意义。从普遍共识和常识角度看,传统史学关注社会,而文学则本能地关注个体经验;史书强调客观,而文学更关注主观感受。从表面看,诗、史分属形式与性质相差很大的两种不同类型之文体。汉代以来,随着社会文化活动的日益丰富和著述的增多,文体间的界限区分显得十分必要和明显<sup>④</sup>,这既反映在图书编纂的分类和学术的分野(沈约《宋书·雷次宗传》记载元嘉十五年分立儒学、玄学、史学和“文学”四科),更直接表现为文论家对文体内在规范越来越清晰的辨析(如《诗品》、《文心雕龙》、《文选》等),“文之与史,皎然异辙”(《史通·核才》)。章学诚说:“自东京以还,迄于魏晋,传记皆分史部,论撰沿袭子流,各有成编,未尝散著。惟是骚赋变体,碑诔杂流,铭颂连珠之伦,七林答问之属,凡在辞流,皆标文号,于是始以属辞称文,而《文苑》《文选》所由撰辑。彼时所谓文者,大抵别于经传子史,通于诗赋韵言。”(《文史通义·杂说下》)初唐史学家刘知幾正是在严文、史之防的基础上讨论史书诸文体的写作规范<sup>⑤</sup>,虽然他认可“文之将史”,但反对南朝以来史书对文学的过度学习,批评说:“树理者多以诡妄为本,饰辞者务以淫丽为宗”(《史通·载文》),还批评说:“大唐修《晋书》,作者皆当代词人,远弃史、班,近宗徐、庾。夫以饰彼轻薄之句,而编为史籍之文,无异加粉黛于壮夫,服绮纨于高士者矣”(《史通·论赞》);他赞美《左传》之文对文学手法矜持的学习:“或腴辞润简牍,或美句入咏歌,跌宕而不群,纵横而自得。若斯才者,殆将工侔造化,思涉鬼神,著述罕闻,古今卓绝”(《史通·杂说上》)。应该说,对文、史分野的刻意强调,是当时对两类文体特点认识的深化,也有有力地促进了两种文类的发展。文学研究界历来注意到唐代诗、赋以及骈文创作的繁荣,却忽略了唐代史学也相当繁荣这一重要历史事实。据谢保成《隋唐五代史学》研究,按照传统目录学的分类,史

① 裴斐认为:“至于‘当时号为诗史’,一如刘昫所说‘天宝末甫与李白齐名’,并无文献依据,实为史家稗官惯用的假托之词。”(《唐宋杜学四大观点述评》,《杜甫研究学刊》1990年第4期)可备一说。

② 此问题涉及文(诗)、史关系这个中、外文化史上极其复杂的问题。《孟子·离娄下》记载孟子语云:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。”《诗经》中“颂”诗,所咏就是民族史。清代史学家顾炎武解释说:“《二南》也,《幽》也,《小·大雅》也,皆西周之诗也。至于幽王而止。其余十二《国风》,则东周之诗也。‘王者之迹熄而《诗》亡’,西周之《诗》亡也。《诗》亡而列国之事迹不可得而见,于是晋之《乘》、楚之《杻杙》、鲁之《春秋》出焉。是之谓《诗》亡然后《春秋》作也。”(《日知录》卷三)章学诚说:“六经皆史。”(《文史通义·易教上》)上述所论实涉及经学,包含着特定的政治内涵,对此钱穆有深刻而清晰的阐释(见其《中国史学名著》对《春秋》的讨论,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年)。近代学人主要是从两种不同的学术领域甚至文体立论,陈寅恪“诗史互证”的成功实践更广受世人推崇,而钱锺书在《谈艺录》、《宋诗选注》、《管锥编》等著作中发掘了“史蕴诗心”的文化现象,其在诗史会通中特别强调诗的独特性。范文澜在《中国通史简编》中还从文化学角度提出中国文化是“史官文化”,这已经不是讨论具体的文体和表达,而是精神文化。概言之,诗、史关系既是复杂的历史问题,也是深刻的理论命题,中国的文化与学术传统是强调文、史不分,但是,本文所论是特定时段诗、史会通问题。

③ 本文引文较多,为行文方便,常见文献只夹注篇名,不再出注。

④ 参见逯耀东:《魏晋史学思想与社会基础》,北京:中华书局,2010年;胡宝国:《汉唐间史学的发展》,北京:商务印书馆,2003年;郝润华:《六朝史籍与史学》,北京:中华书局,2005年。

⑤ 刘知幾《史通》论史学往往兼及文学,其实并不是认可“史之将文”,而只是着眼于史书也是文章而已,他们实际上是特别强调史书写作与文学写作的界限与分野。而清代史学家章学诚提出著名的“六经皆史”命题,弥纶文史、经史,强调“古无经史之分”(《丙辰劄记》,《章氏遗书》外篇三)、“文史不在道外”(《姑孰夏课甲编小引》,《章氏遗书》卷二十九,外集二),显然,意不在讨论文、史分野,而是论哲学与思想之“道”问题,其观点是对顾炎武、戴震“经学即理学”的积极回应(详论参见余英时《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》内篇五之论述,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年)。

部“杂史”、“杂传”以及“小说”数量极大，其中叙事类的笔记小说所占分量最大<sup>①</sup>。

杜甫是否强调诗、史之辨？众所周知，杜甫诗歌也和其他诗人的咏诗史一样咏叹前代、前朝历史事实，显然，这不构成杜甫诗歌的独特性。杜甫具有很强的历史感，其核心是历史的无限性与个人生命有限性的矛盾，如其诗曰：“飘飘何所似，天地一沙鸥”（《旅夜书怀》）、“百年歌自苦”（《南征》）等，不过，这种历史感与史学书写意识是两回事。作为生活在刘知幾之后的诗人，杜甫对文、史边界的理解十分明确、清晰，如其云“文包旧史善”（《八哀诗·故秘书少监武功苏公源明》）、“十五富文史”（《送李校书二十六韵》），他反复赞美秉笔直书、实录的史臣书写，“直笔在史臣”（《八哀诗·故司徒李公光弼》）、“波涛良史笔”（《八哀诗·故右仆射相国张公九龄》）、“不愧史臣词”（《哭李常侍峰二首》其二）等。从杜诗有限的用例中还可以观察到，杜甫史学意识的核心就是“直书”，并没有涉及史学、史书其他问题。虽然杜甫感叹过“文章一小技，于道未为尊”（《贻华阳柳少府》），但是，生当盛唐诗歌大盛之际，杜甫一生甘作官员诗人而不是史学家的选择是自觉而强烈的，他说：“诗是吾家事”（《宗武生日》）、“吾人诗家秀”（《同元使君春陵行》），他对自己的诗歌才华颇为自负：“读书破万卷，下笔如有神。赋料扬雄敌，诗看子建亲。李邕求识面，王翰愿卜邻。自谓颇挺出，立登要路津。”（《奉赠韦左丞丈二十二韵》），通过“鼓吹六经，先鸣诸子”（《进雕赋表》）以实现“致君尧舜上，再使风俗淳”（《奉赠韦左丞丈二十二韵》）的人生理想。杜甫早年有诗谓“独立苍茫自咏诗”（《乐游园歌》），后来在《发秦州》诗中的“大哉乾坤内，吾道长悠悠”两句一语双关，都包含着在历史的长河和复杂的社会环境中坚持自己信念和诗歌道路之意。这也是盛唐时代诗人普遍的人生道路选择和人格心态。杜甫诗歌毕竟是对自己时代生活的呈现，在杜甫生前、身后直到孟启之前，是否有人从诗、史会通的角度评价杜诗？对其他诗人是否有类似阐发？从现有文献看，杜甫生前就有人赞美其诗，并在身后逐步获得与李白比肩的崇高地位，如“大名诗独步”（韦迢《潭州留别杜员外院长》）、“新诗海内流传遍”（郭受《杜员外兄垂示诗因作此寄上》）、“黄绢词”（任华《杂言寄杜拾遗》）、“李杜文章在，光焰万丈长”（韩愈《调张籍》）等，却没有发现以“诗史”或类似概念评价杜甫的文献证据。

### 三

诗人自觉写诗而不是作史，并不意味着诗歌没有反映诗人亲身经历的社会生活。洪业就说：“杜甫的同时代人并不需要通过他的诗歌去了解他们时代的风俗和事件”<sup>②</sup>，时过境迁，杜甫诗歌对当时社会状况的呈现被视作具有历史意义的陈述受到关注。孟启从诗史关系角度认识杜诗，正是有时过境迁这个基础条件，不过，只有杜甫的诗才被视作“诗史”，显然还有其他因素。我们将视野放大，孟启对“诗史”关系的关注其实很清楚。除了前述引用“诗史”概念之外，孟启《本事诗》关注文、史会通的撰述意图表述极其明确。据孟启《本事诗》自序，此书完成于唐僖宗光启二年（886）十一月，正是中唐之后。据孟启为其妻所撰墓志，他自述“读书为文，举进士，久不得第，故于道艺以不试自工，常以理乱兴亡为己任”，后终于及第<sup>③</sup>，其生平经历和文化活动进入了当时社会主流。孟启这部书被后代学者认为乃诗话之源头，而其诗言情理论、“四始”之说、“为小序以引之”的体例等，在在证明其远源于儒家尊奉的经学文献《诗序》及《韩诗外传》，足见经学的巨大影响。而关注诗歌与现实、特别是政治的联系，是汉代《诗经》解释学、诗教的重要理论；魏晋南北朝时期，随着文学活动的丰富，有关诗歌创作活动的记载也逐渐丰富，如《世说新语·文学》，而到了盛唐，吴兢著《乐府古题要解》研究乐府诗题，亦往往推求乐府诗之“本事”。孟启《本事诗》正是继承了这一诗教传统，值得注意的是其受中唐《春秋》学及史学影响更加明显。《本事诗·序》介绍此书编著之意图云：

① 参见谢保成：《隋唐五代史学》（北京：商务印书馆，2007年）第十一章“史学范围进一步扩大”之论述。

② 洪业：《杜甫：中国最伟大的诗人》，曾祥波译，上海：上海古籍出版社，2011年，第7页。

③ 陈尚君：《〈本事诗〉作者孟启家世生平考》，项楚主编：《新国学》第6卷，成都：巴蜀书社，2016年，第99—111页。



诗者,情动于中而形于言。……其间触事兴咏,尤所钟情。不有发挥,孰明厥义?因采为《本事诗》。

孟启喜好诗歌和诗人,此书编写目的就是介绍诗人及其诗歌的“本事”,以增加对诗歌的理解、对诗人精神魅力的感悟。书名“本事”及前述对杜甫的评价中所使用的“推见至隐”等概念,皆来自史书之祖《春秋》。司马迁《史记·司马相如列传》“太史公”评论云:

《春秋》推见至隐,《易》本隐之以显。<sup>①</sup>

《春秋》是“本事”,《左传》等则显示了《春秋》的“隐讳”。《汉书·艺文志》云:

古之王者世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。左史记言,右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》,帝王靡不同之。……丘明恐弟子各安其意,以失其真,故论本事而作传,明夫子不以空言说经也。《春秋》所贬损大人当世君臣,有威权势力,其事实皆形于传,是以隐其书而不宣,所以免时难也。及末世口说流行,故有《公羊》、《穀梁》、《邹》、《夹》之传。四家之中,《公羊》、《穀梁》立于学官,邹氏无师,夹氏未有书。<sup>②</sup>

东汉桓谭《新论·正经第九》亦围绕《春秋》及《左传》立说:

《左氏传》遭战国寝废。后百余年,鲁人穀梁赤为《春秋》,残略,多有遗失;又有齐人公羊高,缘经文作传,弥离其本事矣。<sup>③</sup>

因此可以说,孟启对“本事”的强调以及“诗史”概念的引用,正是继承儒家经典《春秋》之传统。

为何孟启独对《春秋》异常关注?从汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,儒家经典及其思想就是治国指导思想,即使魏晋南北朝社会动荡,经学治国之传统亦未衰歇。李唐王朝生当民族大融合之际,文化开放,思想多元,儒家经典的指导地位亦未改变,但是,唐朝经学相对其前后诸朝而言整体上并不兴盛,作为经学所依附的官学体制衰微,科举考试中对侧重考察诗赋能力的进士科的重视程度远远超过对明经科的重视,经学不如文学和史学活跃。正因为如此,当安史之乱平定后,当时少数先知先觉者的反思,往往追源于经学之衰微、儒学之不兴;中唐时期,元、白倡导儒家美刺诗学,韩愈、柳宗元复兴儒学道统,经世致用,相对于唐代前期之经学变化明显:“盖自大历以后,经学新说日昌。”<sup>④</sup>现代学者蒙文通说:“唐初之学,沿袭六代。官修五史,皆断代纪传一体,故《汉书》学,于时独显。与‘从晋以降,喜学五经’者异也,徒能整齐旧事,无所创明。而中叶以还,风尚一变,则以唐之思想、学术、文艺之莫不变也。”<sup>⑤</sup>在代表中国思想文化转型的这场声势浩大、影响深远之思想运动中,《春秋》学具有独特的地位。由啖助开创,赵匡开创,经陆淳的发挥、传播,《春秋》学超越其他诸经在中唐大盛,陈弱水发现中唐“最受偏爱的对象仍然是《春秋》”<sup>⑥</sup>,有学者指出:“元和之后,《春秋》学已成为一个学术中心。”<sup>⑦</sup>作为经学革新的一部分,中唐《春秋》学的异军突起、异常兴盛,实牵连着中唐复杂的社会政治改革运动——这也是一场重大的思想学术文化活动,当时最优秀的政治家和文学家都先后不同程度地参与其中<sup>⑧</sup>。总结经验、解决现实问题是经学以及史学的基本功能,杜预说《春秋》“上以遵周公之遗制,下以明将来之法”(《春秋左氏经传集解序》),司马迁为“究天人之际,通古今之变,成一家之言”(《报任安书》)才写作《史记》,李翰指出杜佑《通典》不同于一般“文章之事,记问之学”,是“参今古之宜,穷始终之要,始可以度其古,终可以行于今”(《通典·序》)。可见,是中唐朝廷之孱弱、藩镇之割据,刺激了《春秋》学及史学的

① 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷一一七《司马相如列传》,中华书局,1984年,第3037页。

② 陈国庆编:《汉书艺文志注释汇编》,北京:中华书局,1983年,第74页。

③ 桓谭著,黄霖、李力校点:《新论》,上海:上海人民出版社,1977年,第36—37页。

④ 马宗霍:《中国经学史》,上海:上海书店,1984年重印本,第105页。

⑤ 蒙文通:《中国史学史》,上海:上海人民出版社,2006年,第69页。

⑥ 陈弱水:《柳宗元与唐代思想变迁》,南京:江苏教育出版社,2010年,第145页。

⑦ 查屏球:《唐学与唐诗》,北京:商务印书馆,2000年,第39页。

⑧ 白寿彝主编,瞿林东著:《中国史学史》第三卷(魏晋南北朝隋唐时期),上海:上海人民出版社,2006年,第289页。

兴盛,因为其“尊王攘夷”的思想满足中唐重振、巩固李氏中央王朝统治的时代需求,而本来就具有深厚的史学传统,《春秋》学的兴盛则刺激中晚唐史学之发达,它们又形成合力,共同影响着当时的文学活动。

总之,安史之乱导致的政治动荡引发政治革新运动,进而引发思想史的异动、经学的转型与《春秋》学的兴盛,《本事诗》对《春秋》的引用及其史学意识正显示了这一重要学术动态。明确《春秋》学及史学对文学、对诗歌创作的具体影响,可以进一步讨论孟启“诗史”说的内涵。

#### 四

文、史独立蓬勃发展过程中必然存在着互相学习和借鉴。中唐《春秋》学和史学的发达对当时写作活动的影响极为复杂,大而言之有两个层面:

首先,是“文之将史”现象——笔记小说的大量涌现。

中唐时期出现大量文学化的杂史、杂传以及笔记小说,而作为叙事文学的唐传奇也是在此背景下出现繁荣,鲁迅云:“作者蔚起,则在开元天宝以后”<sup>①</sup>，“惟自大历以至大中中,作者云蒸,郁术文苑”<sup>②</sup>。陈寅恪也说:“中国文学史中别有一可注意之点焉,即今日所谓唐代小说者,亦起于贞元元和之世。”<sup>③</sup>程毅中《唐代小说史》更明确指出:“小说则以中唐为高峰。”<sup>④</sup>

正是在此潮流中,关注诗人生活及其创作过程的笔记小说开始大量出现。王运熙、杨明认为“孟启《本事诗》之作,也反映了唐人对诗歌的喜好,同时与唐代小说的发展颇有关系”,“《本事诗》是诗与小说的结合,反映了唐人对于诗歌和小说的爱好,反映了唐人在传诵诗作的同时津津有味地传道有关故事的一种风气”<sup>⑤</sup>,而其他小说中诗人诗歌具体创作过程的类似记载亦所在多有<sup>⑥</sup>。前述孟启对李白故事的记载,既说明李白诗歌创作的“本事”,也说明杜甫诗歌的“本事”。《本事诗》序言中明确说:“其有出诸异传怪录,疑非是实者,则略之。”孟启刻意强调纪实,正是史学传统影响的最好写照。

其次,诗歌叙事性、日常性的增强。

中晚唐不少诗歌与传奇小说配合传播,反映出作家与读者阅读兴趣对于外在事实本身的关注。中唐表现现实社会生活的叙事诗大量出现和诗歌的叙事性、写实性,这是最值得关注的中唐文学现象。刘学锴先生曾结合中唐绝句相对于盛唐的变化阐述变革的具体内容:“盛唐绝句,多寓情于景,情景交融,较少叙事成分;到了中唐,叙事成分逐渐增多,日常生活情事往往成为绝句的习见题材,风格也由盛唐的雄浑高华、富于浪漫气息转向写实。”<sup>⑦</sup>具体而言,中唐诗歌叙事性、纪实性的增强有多方面表现,如题目的加长,诗序的大量出现,诗歌咏叹小说故事,诗歌开始大量表现个人日常生活与世俗社会生活,诗歌风格趋向尚俗务尽,不一而足。

追溯一下此前的诗歌意识,即可看出正是在上述背景下孟启诗歌认识所发生的新变。“诗言志”(《尚书·舜典》)是古老的传统。陆机说:“诗缘情而绮靡”(《文赋》)。钟嵘说:“若乃春风春鸟,秋月秋蝉,夏云暑雨,冬月祁寒,斯四候之感诸诗者也。嘉会寄诗以亲,……凡斯种种,感荡心灵,非陈诗何以展其义,非长歌何以骋其情?”(《诗品·序》)诗以抒情,这是杜甫之前的创作惯例,是对诗歌内容的规定。自从东汉文人自觉介入诗歌创作以来,诗歌的独特性就是诗人和学者不断试验与探索的问题,诗歌形式上的特点和创作技巧不断被探索、被发现,从曹丕提出“诗赋欲丽”(《典论·论文》)到南朝永明体,诗歌逐渐走上律化的道路;到了初唐,在沈、宋等人手中完成这一历程。这是诗歌认识的

① 鲁迅:《中国小说史略》第八篇“唐代之传奇文(上)”,上海:上海古籍出版社,1998年,第46页。

② 鲁迅:《唐宋传奇集·序例》,长沙:岳麓书社,1995年,第2页。

③ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第2页。

④ 程毅中:《唐代小说史》,北京:人民文学出版社,2003年,第19页。

⑤ 王运熙、顾易生:《中国文学批评通史》(隋唐五代卷),上海:上海古籍出版社,1996年,第736页。

⑥ 南开大学余才林先生有著《唐诗本事研究》(上海:上海古籍出版社,2010年)。他将“本事诗”作为一种文体,本人不能苟同。

⑦ 刘学锴:《唐诗选注评鉴》,郑州:中州古籍出版社,2013年,第1482页。

基本历程。可是,在《本事诗》中,诗学观念发生变化。《本事诗》不仅关注诗歌的抒情功能,还关注引发诗人情感反应的“事”,更注意到诗本身之中的“事”:他不仅以杜甫诗歌为例,说明诗歌能比较全面呈现所感之“事”,他还直接引用几条散文性的诗序,如“情感第二”刘禹锡游玄都观、“情感第三”元稹赠黄丞等五条,更直白地陈述诗歌所咏之事,由此可见孟启已注意到诗歌的叙事性、纪实性功能,特别是对作家个人日常生活的反映<sup>①</sup>。

杜甫诗歌的“诗史”性质和特点,正是孟启立足于中唐文学现实、学术思潮和诗歌观念进行溯源的意外发现和追认。在孟启看来,杜甫“流离陇蜀”之作,具有纪实性、叙事性和日常性、个人性等特点。乾元二年(759),年近半百的杜甫“一岁四行役”(《发同谷县》):年初,从东都洛阳回到华州,“罢官亦由人,何事拘形役”(《立秋后题》);七月,辞去华州司功参军之职,携家西去秦州,又辗转到达同谷,然而,到同谷后发现,预计中的安顿无法实现,不得不在岁末天寒地冻之中再出发,翻山越岭,于年底到达成都。杜甫携家带口,“流离陇蜀”,艰苦备尝:“满目悲生事,因人作远游。”(《秦州杂诗二十首》其一)“无食问乐土,无衣思南州”(《发秦州》),以至于“黄精无苗山雪盛,短衣数挽不掩胫。……男呻女吟四壁静”(《乾元中寓居同谷县作歌七首》其二),一贯坚强的诗人也情不自禁产生质疑和感慨:“万方声一概,吾道竟何之?”(《秦州杂诗二十首》其四)“世人共卤莽,吾道属艰难”(《空囊》)。这一年是杜甫生活的重要转折,也是杜甫诗歌创作的重要转折,冯至就说:这一年确是杜甫一生中“最艰苦的一年”,但是,其诗歌创作,“尤其是‘三吏’‘三别’以及陇右的一部分诗,却达到了最高的成就”<sup>②</sup>。在“流离陇蜀”期间,杜甫一共创作了120多首诗,连章组诗更多达10组52首,其中还有五言律诗组诗,这种一气呵成、酣畅淋漓的组诗形式显然配合丰富、集中的内容表达的需要,宋人就已注意其内容的特殊性,葛立方云:“老杜当干戈骚屑之时,间关秦陇,负薪采椽,哺糒不给,困蹙极矣,自入蜀依严武,始有草堂之居,观其经营往来之劳,备载于诗,皆可考也。”(葛立方《韵语阳秋》卷六)这些诗充分再现了杜甫在秦州、同谷生活的艰难,而且刻画了秦州的风俗民情以及从同谷到成都道中山川的奇险、壮丽。刘克庄说:“唐人游边之作,数十篇中有三数篇,一篇中间有一二联可采,若此二十篇(按,指《秦州杂诗二十首》),山川城廓之异,土地风气所宜,开卷一览,尽在是矣。网山《送蕲帅》云:‘杜陵诗卷是图经’,岂不信然?”(《后村先生大全集》卷十八)从秦州到同谷、从同谷到成都道中的两组纪行诗最令人瞩目,苏轼说:“老杜自秦州越成都,所历辄作一诗,数千里山川在人目中,古今诗人殆无可拟者。”(朱弁《风月堂诗话》卷上引)王得臣说:“杜自十月发秦州,十一月至同谷,十二月一日离同谷入蜀,诗中历历可考。”(《麈史》卷中)北宋佚名学者说:“两纪行诗,《发秦州》至《凤凰台》,《发同谷县》至《成都府》,合二十四首,皆以经行为先后,无复差舛。昔韩子苍尝论此诗笔力变化,当与太史公诸赞方驾,学者宜常讽诵之。”(胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷十一引《少陵诗总目》)朱熹说:

① 在此存在一个悖论,我们认为具有很强政治性的经学、史学著作《春秋》影响了中唐文学的叙事性,可是,中唐诗歌叙事内容最突出的却不是政治,而是世俗生活、日常生活。中唐诗歌尚俗、务尽(详论参见罗宗强:《隋唐五代文学思想史》,上海:上海古籍出版社,1986年)之内容,主要在此。孟启“诗史”说所强调的不仅是叙事性,而且指向杜甫诗歌对诗人个人日常生活的再现。可见,中唐诗歌叙事性的生成显然不是单一来源,《春秋》的影响只是因素之一,中唐社会结构的变化、文人人生理想的变化也是重要的影响因素,关于中唐文人趋向现实(比如白居易《与元九书》说“达则兼济天下,穷则独善其身”)这一历史特征,在唐宋转型论中有深入探讨并形成共识,在此不赘。当然,《春秋》学的“微言大义”传统对孟启撰写《本事诗》也有影响,如同中晚唐出现的大量缅怀盛唐历史的笔记小说一样,这也是孟启对前代往事的追怀,其中也隐含着他对诗人不命运以及所处唐懿宗、僖宗父子时代政治混乱现实的感慨,《新唐书》就评论云:“懿、僖当唐政之始衰,而以昏庸相继;乾符之际,岁大旱蝗,民愁盗起,其乱遂不可支。”(《新唐书》卷九《懿宗、僖宗纪》)这样的现实正是叙事性很强的晚唐咏史诗同时大兴的共同的社会基础。孟启《本事诗》将前代诗人轶事分为七类,“情感”“事感”“高逸”“怨愤”“征异”“征咎”“嘲戏”,大多反映了诗人浪漫的个性和不幸的遭遇,既包含着对诗人的同情,也隐含着现实针对性和政治立场,前代诗人的自由洒脱正是自己时代动荡的对照,另如其序言介绍他撰序的时间是“光启二年十一月”,并刻意说“大驾在褒中”,这一补述亦涉及晚唐乱局,流露出作者的感慨:黄巢起义后,李氏朝廷已经彻底丧失对局面的控制,此时,宦官宠臣田令孜挟持唐僖宗为避各地节度使对长安的讨伐而逃到汉中,邠宁节度使朱玫便将襄王李煊挟持到长安,立为傀儡皇帝,改元“建贞”。含蓄地表明了他的现实关怀,也正是作为“春秋笔法”的“微言大义”。

② 冯至:《杜甫传》,北京:人民文学出版社,1956年,第35页。

“秦州入蜀诸诗，分明如画。”（黎靖德编《朱子语类》卷一四〇）清代学者李因笃也说：“万里之行役，山川之夷险，岁月之暄凉，交游之违合，靡不曲尽，真诗史也。”（杨伦《杜诗镜铨》卷七引）上述学者所强调的组诗形式、偏重客观纪实并对秦陇山川胜景、风土人情和苦难生活加以生动呈现——“既是山水图经，更是流民长卷”<sup>①</sup>，构成“流离陇蜀”道中创作比较突出的特点<sup>②</sup>，与以往纪行诗偏重抒情不同，也与杜甫此前此后创作偏重抒情和表达社会政治关怀大不相同。这些诗歌受到后代学者的注意和肯定，既是对组诗形式的发现，也是对其独特纪实性、叙事性、日常生活性的认可，这种认可之中其实包含着对山川壮美之欣赏和对杜甫所叙个人日常苦难生活的深深同情——这也可能是孟启和后代学者关注杜甫“流离陇蜀”诗歌潜在的根源（杜甫《寄李十二白二十韵》所叙，也偏重强调李白政治上的不遇与人生道路的艰难）。李因笃所说，也正是孟启“诗史”说的具体内涵。孟启的引用，是否符合事实是一回事，比如按照日常性标准理解，杜甫在草堂以及夔州时期创作的诗歌似乎更真切，而孟启的理解和刻意强调则是另一回事，这正体现了孟启及其时代的观点。

孟启认定杜甫特定阶段诗歌的“诗史”特征，既是表明一种文学事实、诗歌新变的生动存在，也是对这种事实和新变的理论发现和诗学认定。从第一方面说，就是杜甫诗歌的创新和中唐以来诗歌的新变。时代的巨变带来诗歌的变化，杜甫生活在唐代盛衰之际，独特的时代环境和他个人生活经历的丰富性和曲折性，使得他在诗歌创作上突破盛唐流行的风气，开始很多探索和创新，他将目光从歌颂理想转向再现现实，诗歌的纪实性和叙事性的增强，并再现个人日常生活细节，就是其创变之一。白居易说：“制从长庆辞高古，诗到元和体变新。”（《余思未尽，加为六韵，重寄微之》）受到史学以及杜甫经验的影响（这也是杜甫地位在中唐迅速提升的原因之一），中唐诗歌的叙事性、纪实性进一步增强，诗歌的关注点从主观偏向客观，从表现偏向再现，从抒情转向叙事纪实，从政治书写转向个体生活再现。从第二方面说，《春秋》学概念的使用、“诗史”概念的使用，表明孟启基于中唐以来日渐高涨的史学思维，开始自觉从理论上观察、理解并描述从杜甫开始到中唐诗歌领域广泛流行的创新和变革。

总之，孟启引用“诗史”评价杜诗并不是一个偶然的现象，存在着深刻的政治、学术、文学背景。孟启对“诗史”的使用，也是古代政治、经学、史学与文学密切互动的一个生动案例。

## 五

孟启之后，宋人广泛使用“诗史”这一概念，理解却发生变化，在此亦作梳理、补述，以见其演变。

宋人以及宋代之后从叙事性、纪实性的角度对杜甫诗歌“诗史”属性的发挥、对唐史在杜诗中的细致、丰富而准确的呈现（其中最受赞美的是“补阙”）<sup>③</sup>以及在诗学中的影响，不少学者已作出大量、深入的阐释<sup>④</sup>，有的学者甚至据此将杜甫命名为“自传诗人”<sup>⑤</sup>，显然，这些基本上是对孟启“诗史”观

① 陈贻焮：《杜甫评传》，上海：上海古籍出版社，1988年，第636页。

② 当然，在杜甫“流离陇蜀”期间的纪行组诗，描写外在景物与再现诗人行止、客观描写与主观抒情较好的结合。明人江盈科说：“少陵秦州以后诗，突兀宏肆，迥异昔作。非有意换格，蜀中山水，自是挺特奇崛，独能象景传神，使人读之，山川历落，居然在眼。所谓春蚕吐茧，随物肖形，乃为真诗人真手笔也。”（《杜诗详注》卷八引）清人蒋金式说：“少陵入蜀诗，与柳州柳子厚诸记，剔搜险奇，幽深峭刻，自是千古天生位置配合，成此奇地奇文，令读者应接不暇。”（《杜诗镜铨》卷七引）莫砺锋先生分析得很透彻：“杜甫的山水诗以咏秦陇、夔巫山川的为最多最好，因为杜甫的人品胸襟和审美倾向都使他对于雄伟壮丽的事物有着特殊的爱好，而就山水而言，只有秦陇、夔巫那样雄奇伟丽的高山巨川才能真正拨动杜甫的心弦，从而发出最和谐的共鸣。”（《杜甫评传》，南京：南京大学出版社，1993年，第142页）

③ 宋代以来，杜诗研究中以史证诗成就最杰出的无疑是钱谦益的《钱注杜诗》，钱氏亦以此自负，兹不详论。

④ 日本学者浅见洋二《文学的历史学——论宋代的诗人年谱、编年诗文集及“诗史”说》、《“诗史”说新考》、《关于诗与“本事”、“本意”以及诗讖》对于宋代部分所论深入，见氏著《距离与想象——中国诗学的唐宋转型》（金程宇等译，上海：上海古籍出版社，2005年），而张晖《中国“诗史”传统》对于具体文献的梳理、考证更为精细。此外，孙微《清代杜诗学史》（济南：齐鲁书社，2004年）第二章第二节也进行了简明的归纳。

⑤ 参见谢思炜：《论自传诗人杜甫》，《文学遗产》1990年第3期。清代学者浦起龙甚至说：“少陵为诗，不啻少陵自为谱矣。”（《读杜心解·目谱》）

念的承袭,这里暂不置论,我们所关注和强调的是“诗史”内涵的增加、丰富及指称对象的变化——“诗史”说内涵改变为今日流行之理解。

《旧唐书·杜甫传》只是原文照搬元稹《唐故工部员外郎杜君墓系铭》以评价杜甫诗歌,并没有注意“诗史”概念。从现有文献看,“诗史”最早被成书于北宋嘉祐五年(1060)的《新唐书·杜甫传赞》所沿用。张晖考察指出,“整个宋代的‘诗史’说,定义虽然十分繁杂,但无疑以《新唐书》的说法最具影响力。作为宋代的官修正史,《新唐书》在读书人的心目中具有很高的地位,影响极大。宋人若运用‘诗史’概念来评论杜诗,很多都是直接从《新唐书》而来的”<sup>①</sup>。《新唐书·杜甫传赞》云:

唐兴,诗人承陈、隋风流,浮靡相矜。至宋之问、沈佺期等,研揣声音,浮切不差,而号“律诗”,竞相袭沿。逮开元间,稍裁以雅正,然恃华者质反,好丽者壮违,人得一概,皆自名所长。至甫,浑涵汪洋,千汇万状,兼古今而有之,他人不足,甫乃厌余,残膏剩馥,沾丐后人多矣。故元稹谓:“诗人以来,未有如子美者。”甫又善陈时事,律切精深,至千言不少衰,世号“诗史”。昌黎韩愈于文章慎许可,至歌诗,独推曰:“李杜文章在,光焰万丈长”。诚可信云。<sup>②</sup>

如同洪业先生所论,此传史实记载“谬误甚多”<sup>③</sup>,同时,宋祁等对杜甫的评价也呈现复杂的状态:袭用“诗史”概念,却嫁接元稹、白居易的思想。这种综合或合成,反映出宋初时代环境下对杜甫其人其诗的新认识。元、白到底如何认识杜诗?

唐宪宗元和八年(813),元稹在那篇著名的《唐故工部员外郎杜君墓系铭并序》中从诗歌史的角度评论杜甫诗歌,揭示杜诗“尽得古今之体势,而兼昔人之所独专”的特点,赞许“诗人以来,未有如子美者”,并比较了李杜异同:“时山东人李白,亦以奇文取称,时人谓之李杜。余观其壮浪纵恣,摆去拘束,模写物象,及乐府歌诗,诚亦差肩于子美矣。至若铺陈终始,排比声韵,大或千言,次犹数百,辞气豪迈,而风调清深;属对律切,而脱弃凡近,则李尚不能历其藩翰,况堂奥乎!”<sup>④</sup>两年后(元和十年),元稹在《叙诗寄乐天书》中进一步论述云:“得杜甫诗数百首,爱其浩荡津涯,处处臻到,始病沈、宋之不存寄兴,而讶子昂之未暇旁备矣。”<sup>⑤</sup>元稹肯定杜诗“知小大之有所总萃”、回归“雅正”风骚传统、“铺陈终始,排比声韵”的长篇诗歌(特别是排律)。

白居易则始终关注杜诗的思想性。元和十年(815),白居易贬官江州司马,到任不久,其撰写《与元九书》,追溯《诗经》、楚辞以来的诗歌史,描述儒家美刺诗教(“风雅比兴”)在后代的衰歇过程,其中有云:

唐兴二百年,其间诗人不可胜数。所可举者,陈子昂有《感遇诗》二十首,鲍防《感兴诗》十五篇。又诗之豪者,世称李、杜。李之作,才矣,奇矣,人不逮矣。索其风雅比兴,十无一焉。杜诗最多,可传者千余言,至于贯穿古今,覩缕格律,尽工尽善,又过于李。然撮其《新安》《石壕》《潼关吏》《芦子》《花门》之章,“朱门酒肉臭,路有冻死骨”之句,亦不过十三四。杜尚如此,况不逮杜者乎?<sup>⑥</sup>

元稹认为杜甫“铺陈终始,排比声韵”之长篇最好,最为“雅正”——元稹兼顾艺术性,而在白居易的论述中,他列举《新安》《石壕》《潼关吏》(“三吏”)和《芦子》《花门》等数首诗歌,并表达自己的肯定,正是所谓“雅正”风骚传统——更强调政治性,可见两人观点同中有异,当然,二者相同之处更值得注意:元稹在《乐府古题序》中,赞美杜甫的《悲陈陶》《丽人行》等歌行,“率皆即事名篇,无复依傍”;其《酬李甫见赠十首》其二云:“杜甫天才颇绝伦,每寻诗卷似情亲。怜渠直道当时语,不着心源傍古人。”白居易《与元九书》从“文章合为时而著,歌诗合为事而作”诗学立场出发,高度肯定杜甫诗歌《新安吏》《石壕吏》《潼关吏》等诗。他们都注意到杜诗的叙事性、写实性和对重大社会现实问题——“时

① 张晖:《中国“诗史”传统》,第25页。

② 宋祁、欧阳修:《新唐书》卷二〇一《文艺上·杜甫传》,北京:中华书局,1975年,第5738页。

③ 洪业:《我怎样写杜甫》,《杜甫:中国最伟大的诗人》,第353页。

④ 元稹著,周相录校注:《元稹集校注》,上海:上海古籍出版社,2011年,第1361页。

⑤ 元稹著,周相录校注:《元稹集校注》,第854页。

⑥ 白居易著,丁如朋、聂世美校点:《白居易全集》,上海:上海古籍出版社,1999年,第648页。

事”的反映、呈现<sup>①</sup>，这是杜甫与他同时代诗歌不同之处。如果我们不拘泥于“诗史”字面，我们将不得不承认，杜甫呈现的“时事”当然也属于历史的范畴。元、白对现实的关注，对诗歌政治功用的强调，显然，是前述中唐政治改革运动、《春秋》学勃兴以及诗歌趋向写实思潮的反映<sup>②</sup>，这与孟启“诗史”说属于同一背景。当然，同样是叙事，由于思想动机的差异，他们对所叙之事的关注点却大不相同：元、白着眼于杜甫诗歌对当时重大社会现实的反映或揭露，而孟启“诗史”说则着眼于杜甫诗歌对个人日常生活和山川风景的呈现，一偏向政治，一偏向个人生活。

明白元、白的论述，再来看《新唐书》的引申和发挥就相当明确：第一，继承元稹“律切精深，至千言不少衰”的肯定对象，并增加“善陈时事”这一定性，并命名为“诗史”——写政治时事且对仗精严、篇幅宏大。孟启所谓“诗史”作品，是指杜甫“流离陇蜀”期间的创作，而符合元稹这一新标准的杜诗只有《自京赴奉先县咏怀五百字》《北征》以及《秋日夔府咏怀奉寄郑监李宾客一百韵》等，这类大容量、长篇幅的诗歌除了杜诗，在唐诗中极其罕见。沿用“诗史”概念却承袭元、白的思想，内涵和指称都发生改变；不同于孟启关注个人不幸这一理解，元、白回到政治性阐释这一儒家诗教传统<sup>③</sup>。第二，《新唐书》的认识源自元、白的诗学观念。元、白都从风雅传统称颂杜诗，他们对杜诗性质的理解完全一致，强调杜诗的伦理性、思想性以及由此形成的崇高性。白居易给他所认可的杜甫诗歌找到的思想传统和诗歌经验渊源更为明确，就是儒家美刺诗学——“风雅比兴”（《与元九书》）。这其实表明人们对杜甫诗歌创新活动思想资源的思考从《春秋》学、史学转移到另一种经学——《诗经》。在唐人的诗学评论中，《诗经》当然是崇高的传统，并被用来赞美他人诗歌，李白说“大雅久不作”（《古风十五首》其一）<sup>④</sup>，杜甫说“别裁伪体亲风雅”（《戏为六绝句》其六），杜甫赞美他人诗歌具有“风雅”精神，如赞美薛据、毕曜说“大雅何寥阔，斯人尚典型”（《秦州见敕喜薛据毕曜迁官》），赞美韦济“词场继国风”（《奉寄河南韦尹丈人》），赞美元结诗歌具有“比兴体制”（《同元使君舂陵行·序》）。但是，他人用以评价杜甫诗歌中，指向却比较明确，如杜甫去世后不久，樊晃就以“大雅之作”（《杜工部小集序》）赞美杜甫的诗歌<sup>⑤</sup>，杜牧以“风骚”（《雪晴访赵嘏街西所居三韵》）、赵鸿以“大雅”（《杜甫同谷茅茨》）、皮日休以“风雅”（《陆鲁望昨以五百言见贻过有褒美内揣庸陋弥增愧悚因成一千言上述吾唐文物之盛次叙相得之欢亦迭和之微旨也》）等赞美杜诗。比较而言，关于杜诗与《诗经》的关联，白居易所论最为明确而充分，他在《与元九书》中以写时事来诠释“风雅比兴”传统——反映、揭示社会现实的创作传统，他以此标准肯定杜甫《石壕吏》等诗歌，认为杜甫写“时事”的《石壕吏》等诗歌之诗学渊源是《诗经》“风雅比兴”。《新唐书》用来定义“诗史”的“时事”一词，与白居易“文章合为时而著，歌诗合为事而作”（《与元九书》）中关键的“时”、“事”二字的对应，当然不是偶然的。

一旦将杜诗与风雅传统建立联系<sup>⑥</sup>，根据反映“时事”的标准衡量，“诗史”的指称对象将会进一步漂移——既不是孟启所谓“流离陇蜀”之作，也不是《新唐书》新认定的元稹所谓“铺陈终始，排比声韵，大或千言，次犹数百，辞气豪迈，而风调清深；属对律切，而脱弃凡近”之大篇，而是另外一类诗歌，

① 洪业曾注意到北宋宋敏求《春明退朝录》关于唐文宗根据杜甫《哀江头》诗句“江头宫殿锁千门，细柳新蒲为谁绿”对安史之乱前长安曲江繁荣景象的纪实描写而加以重建的记载，唐文宗对杜诗的阅读和理解具有历史视角之意义（《杜甫：中国最伟大的诗人》，第7页）。不过，我们认为，此记载虽涉及晚唐史实，却是由宋人记录的，不一定可靠。

② 韩经太：《传统“诗史”说的阐释意向》（《中国社会科学》1999年第3期）着重从宏观上论述元、白强调以诗写时事的用世精神，并指出这种观点与儒家传统诗学的关联，不过并没有考察孟启“诗史”说的具体内涵。

③ 《新唐书》作者如此理解当然也不是偶然的，这与宋人史学观念和儒家思想复兴运动有关，兹不详论。

④ 天宝年间萧颖士《江有枫》等诗、中唐前期诗人顾况《上古之什补亡训传十三章》，都直接模仿《诗经》。这与杜甫借鉴《诗经》精神进行创作不同。

⑤ 樊晃编辑的《杜工部小集》虽然已经散佚，但是，据陈尚君《杜诗早期流传考》（《中国古典文学丛考》第1辑，上海：复旦大学出版社，1985年）辑考，现存的诗歌选入比例（62首中，五古、七古达36首）还是反映出樊晃的价值倾向——尚古，其中收录有“三吏”“三别”中的《新婚别》。

⑥ 宋人正是按照此种思维，由认为杜诗继经，发展为视杜诗为“经”。

即白居易所称颂的“《新安》《石壕》《潼关吏》《芦子》《花门》之章和‘朱门酒肉臭，路有冻死骨’之句”，因而与元、白所倡导的讽喻诗以及新乐府运动建立了联系，并逐渐指向这些诗歌。在白居易、元稹看来，当时继承《诗经》、汉乐府传统的诗歌创作实践就是“新题乐府”创作。元、白对《诗经》传统的理解主要是反映、揭露现实问题这一精神，“新题乐府”创作确实是中唐出现的反映当时社会问题的一股诗歌风气。唐肃宗之后，虽然安史之乱已被平定，社会政治问题却日趋严重，这引起诗人们的高度关注和深刻反思，盛唐之后出生的一批诗人创作中有所反映并形成一股风气。张籍、王建有此类创作，而白居易和元稹从事这类创作具有强烈的理论自觉，即自觉以儒家诗教功利思想为指导。元和三年（808）四月，白居易官拜左拾遗，谏官的身份促使他将诗歌当作谏书，创作了大量的“讽喻诗”，其中有一类诗歌可能由白居易后来整理编辑时命名为“新乐府”，“首章标其目，卒章显其志，《诗三百》之义也”（《新乐府诗·序》）。同在元和四年（809），作为白居易的好友，元稹也创作了类似诗歌，题目为“新题乐府”，不过，其《和李校书新题乐府十二首·序》明确说是受到李绅创作的启发。简言之，反映现实社会问题的诗歌创作风气兴起于白居易、元稹之前，而明确标目为“新乐府”则始于李绅，元、白则自觉地将其提升为诗歌创作范式而加以推广。元和十年，元稹在《叙诗寄乐天书》追述自己诗歌创作历程，并对自己的创作“色类相从，共成十体”，其中一类就是“新题乐府”。元和十二年，元稹在《乐府古题·序》中说：“近代唯诗人杜甫《悲陈陶》、《哀江头》、《兵车》、《丽人》等，凡所歌行，率皆即事名篇，无复倚傍。”<sup>①</sup>元稹认为风雅传统落实在具体的诗体中就是“乐府”，魏晋南北朝以及初盛唐时期的“乐府”只是沿袭旧名，“新乐府”或“新题乐府”<sup>②</sup>才真正继承面向社会现实的风雅诗教精神和传统——“即事名篇，无复倚傍”。按照元稹的解读，中唐确实出现了新乐府诗创作的一股风气，而盛唐诗人杜甫则是这个新乐府运动的开创者，并将杜甫及其创作树立为现实的榜样。元、白之所以追源到杜甫，确实是受到杜甫本人理论意识和创作的影响：杜甫在《同元使君春陵行》诗序中明确提出，要复兴“比兴体制”，要求诗歌反映民生疾苦、反映现实问题，这类诗在元、白看来最具有他们所倡导的“新题乐府”精神，正是沿着这个逻辑，“诗史”逐渐指向反映“时事”和现实社会问题的“新题乐府”<sup>③</sup>——事实证明，白居易强调风雅美刺诗学对后代的影响超过元稹。不仅如此，在后代人看来，最有代表性的“新题乐府”就是“三吏”“三别”——白居易在《与元九书》中只是不完整的列举，但指向性很明确，因此，“三吏”“三别”这两组诗此后逐渐与“诗史”概念建立坚强、稳固的联系，从而被视作“诗史”性质诗歌的典范和代表。

经过《新唐书》作者的发挥，“诗史”在保留叙事性、纪实性等表达手法这一基本内涵之外，孟启原来强调的再现个人日常生活则转化为再现社会重大现实——“时事”，即如明代胡震亨所谓“以时事入诗”（《唐音癸签》卷二十六），因此具有政治评价和伦理评价的意义——关心国家命运、同情民生疾苦，即所谓“忠君爱国”，诗歌不应该反映个人日常生活，而应该反映重大时事，而如此一来，孟启原来对杜甫不幸遭遇报以同情这一隐含的情感立场也就完全丧失——人们赞美杜甫的家国情怀，却忽视对杜甫作为个体生命不幸命运的关注和同情。宋代黄庭坚说：“老杜文章擅一家，国风纯正不欹斜。……千古是非存史笔，百年忠义寄江花。”（《次韵伯氏寄赠盖郎中喜学老杜诗》）后代解说者大多将此

① 元稹著，周相录校注：《元稹集校注》，第674页。

② 元稹两年前《叙诗寄乐天书》观点（“词实乐流而止于模象物色者为新题乐府”）与《乐府古题序》文对“新题乐府”的内涵理解不同，后者更近于白居易。

③ 宋人郭茂倩《乐府诗集》单列“新乐府辞”一目，其中收录了杜甫诗《悲陈陶》《悲青坂》《哀江头》《哀王孙》《兵车行》五首，而白居易《与元九书》所提及的“《新安》《石壕》《潼关吏》《芦子》《花门》之章”却没有收入（《乐府诗集》收录杜甫诗歌情况是：“横吹曲辞”2题14首，“相和歌辞”2题4首，“杂曲歌辞”1题3首，“新乐府诗”6题6首，一共收录杜甫诗歌11题27首），同时，郭茂倩在“新乐府辞”目下列出“新题乐府”只收录元、白的作品，这表明郭茂倩与元、白关于“新乐府”诗观念的重大差异（葛晓音：《新乐府的缘起和界定》，《中国社会科学》1995年第3期。近年来，学术界关于唐代“乐府”以及“新题乐府”概念的内涵、外延、指称对象有很大的争论，我们要强调的是二者的差异不仅是对诗歌体式的认识不同，而且在价值观上也存在不同，质言之，元、白追认杜甫诗歌为“新乐府”，所关注的不是诗歌体式，而是诗歌的政治倾向和伦理价值。

处“史笔”解释为客观的态度以及具体的史著写作手法<sup>①</sup>,其实是一种误读。陆游说:“千载诗亡不复删,少陵谈笑即追还。尝憎晚辈言诗史,《清庙》《生民》伯仲间。”(《读杜诗》)元代著名文学家虞集就说:“唐杜子美之诗,或谓之诗史者,盖可以观时政而论治道也,流连光景云乎哉!”(《曹上开汉泉漫稿序》)黄庭坚、虞集强调“诗史”的伦理内涵,陆游强调杜诗继《诗经》(近于《诗经》),恰恰回归儒家传统的“春秋笔法”观和诗史观——以诗继史,经、史合一,诗、史二者共同通向政治。“春秋笔法”显然并非单纯的“笔法”,“隐”包括所隐之事,更包括隐含的立场。孟子说:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。”(《孟子·离娄下》)因为诗中存史,所以孟子认为史可继诗;又因为诗与现实政治有联系,读诗自然要“知人论世”,当然,此“史”并非一般个人之史,而是“时事”——国之史,国史之叙述中既包含事——叙事性、纪实性、再现性,也包含特定的价值观——政治观念和思想倾向。司马迁说:“《春秋》推见至隐,《易》本隐之以显”,所强调者并不仅仅要求单纯“显”事,也要求在“显”事也含蓄地“显”露出作者的褒贬态度和思想立场,三国时韦昭就说:“推见事至于隐讳,谓若晋文召天子,经言‘狩河阳’之属”<sup>②</sup>。后来,王夫之对“诗史”概念单纯叙事性、纪实性之内涵的批判,所依据的正是以诗继史这一儒家诗教传统。经过这一循环,认识似乎回到起点,却已远离了孟启的立场。

杜甫从生前颠沛流离的落魄诗人到身后被万人景仰的诗圣,在这一提升过程中,“诗史”是最早的定性评价。从孟启到《新唐书》,“诗史”承袭叙事性、纪实性这一表达手法之意义外,还增加价值评判之意义,具有政治性和思想性——今天所谓“现实主义”精神,其内涵兼顾表达方式和内容;所叙之事与指称对象也发生了方向性的调整,由叙个人之事转变为叙“时事”——时代之史,所指杜诗范围也由“流离陇蜀”扩展到此前此后之杜诗,与中唐诗歌运动和诗歌类型——“新题乐府”建立了联系,“三吏”“三别”逐步获得了“诗史”典范的地位,这基本上奠定了我们今日对“诗史”概念的理解。从杜甫的创作到孟启对其性质的追认,再到《新唐书》的更新理解,这一过程既是对杜诗创新性和丰富性的发现,也是对一种创作传统的自觉建构,这一建构过程实与中晚唐五代北宋前期的政治、经学与文学运动有着紧密的内在联系。

[责任编辑 刘 培]

① 参见杨经华:《宋代杜诗阐释学研究》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第36—43页。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷一一七《司马相如列传》,第3037页。



# 从甲骨文“𠄎”字说到殷人的忧患观念

晁福林

**摘要:**甲骨文“𠄎”(或写作𠄎),当释为“𠄎”,在卜辞中多读为“祸”,过去将甲骨文“𠄎”字释读为“祸”,实为鸛占鸛巢。“𠄎”当依于省吾先生说读为“咎”。它与甲骨文“祸”字虽然同与灾害有关,却有不少区别。主要是在卜辞里,祸由人起,而咎自外来。殷人的灾患观念里既有对神灵的迷信,又有一定的反省精神和深深的忧患意识,还有一些勇于担责的气魄。战国时期,孟子论国家存亡之机曾有“生于忧患而死于安乐”的著名论断。商王朝立国五百余年,与殷人浓厚的忧患意识是有关系的。

**关键词:**殷商;卜辞;灾害字;忧患意识

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.12

过去所认定的甲骨卜辞里的灾害字,这些字的内涵往往有一定的差别。细致缕析其间的差别,有利于认识殷人的灾患观念。这些灾害字里比较典型的是“𠄎”和“𠄎”。今试作探讨如下。

## 一、问题的提出

甲骨文“𠄎”(或写作𠄎),卜辞习见。关于这个字,学者早有论析。郭沫若先生认为字上面的点画状,是烧灼痕,而灼处呈黑色,所以这个字“当是‘黑’字初文。象卜骨以火灼处呈黑也”。唐兰先生对此提出不同意见。他指出“骨上灼痕无由代表黑色”,黑字起源与此无关,且“殷人于黑色用‘幽’字”<sup>①</sup>,所以释“黑”之说不可取。除了将此字释“黑”之说以外,还有释为“墨”<sup>②</sup>、“𠄎”<sup>③</sup>、“𠄎”<sup>④</sup>、“曾”<sup>⑤</sup>、“𠄎”<sup>⑥</sup>、“𠄎”<sup>⑦</sup>、“骨”<sup>⑧</sup>、“瘡”<sup>⑨</sup>等说。诸家考证每有卓识,亦多有互相辩难指摘之处,诸家意见大体一致者可以归纳如下:

其一,将这个字释为“黑”、“墨”皆从甲骨灼痕之颜色取意,但在相关卜辞中除了习见的“𠄎犬”可以释为黑犬而语意恰适以外,余皆不合,且卜辞中另有“幽”字表示黑、墨之意,所以此说不为论者重视。

**作者简介:**晁福林,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目(13&·ZD085)及中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(SKZZY2014034)的阶段性成果。

- ① 唐兰:《天壤阁甲骨文存考释》,转引自于省吾主编:《甲骨文字诂林》第3册,北京:中华书局,1996年,第2152页。
- ② 陈梦家:《释𠄎》,《考古学社刊》第5期,北京:燕京大学考古学社,1936年,第20页。
- ③ 唐兰:《天壤阁甲骨文存考释》。后来吴其昌亦力主此说,认为甲文这个字“实乃象一器皿之状,灿陈目前,不烦词费,不容譬诂”。见宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》,成都:四川大学出版社,2001年,第2册,第470页;第8册,第117页。
- ④ 杨树达:《积微居甲文说·读胡厚宣“殷人疾病考”(九)》,北京:中国科学院出版社,1954年,第61页。
- ⑤ 金祖同:《殷契遗珠》第176片考释引陈德钜说,见宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第3册,第96页。
- ⑥ 饶宗颐:《殷代贞卜人物通考》,宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第16册,第270页。
- ⑦ 钟柏生:《说“异”:兼释与“异”并见诸词》(《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第56本第3分)引严一萍说,见宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第13册,第308页。
- ⑧ 张秉权:《殷墟文字丙编》第31片考释,见宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第4册,第46页。
- ⑨ 钟柏生:《说“异”:兼释与“异”并见诸词》引严一萍说,见宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第13册,第308页。

其二,从这个字的字形来看,以字形为据释此字为“𠩺”或“𠩻”,难以取信。这是因为𠩺形、𠩻形皆与甲文这个字的字形不合。学者多认为这个字类似卜骨之形,因此以字形似骨为据释为“體”、“骨”、“瘡”等,皆有一定道理,却难以通释相关卜辞。

其三,释为“曾”或“𦉳”,皆以这个字形上排列的点为说,虽然与这个字上的点状画相类,但与整个字形则不合。将这个字读为“曾(增)”、“𦉳(迷)”尽管能够释读个别卜辞,可是,于大部分卜辞则难以释读。

姚孝遂先生分析诸家之说,指出这些考释论析“𠩺”、“𠩻”之形体,诸家说解皆不足以令人信服<sup>①</sup>。这个评断,切合实际,亦至为矜严。

总之,甲骨文“𠩺”(“𠩻”)的字形是骨之象形,而非其他物品(如𠩺或𠩻)之状,“𠩺”字的上部乃是骨白之形。值得特别指出的是,大多数专家将甲骨文“𠩺”、“𠩻”与“𠩺”相混同,认为两者不仅形体相近,而且义亦相同,皆以灾害字进行概括。所以,有必要将这两类不同的字进行辨析。

## 二、鳩占鵲巢:甲骨文“𠩺”与“𠩺”的糾葛

我们先说关于“𠩺”字的考释,这个字应当与《说文》的“𠩺”字最为接近。《说文》云:“𠩺,别人肉置其骨也,象形。”段玉裁举《周礼·秋官·掌戮》“杀王之亲者,辜之”和《列子·汤问》“楚之南有炎人之国,其亲戚死,剝其肉而弃之”以释其义,并谓“𠩺,俗作𠩺”<sup>②</sup>。从《说文》的训释看,𠩺的本义即割肉使之离骨。由于骨肉粘连,难以剔除干净,所以骨上往往会残留点肉肉块,“𠩺”字本身正是象剔肉后所余之骨的象形。由此看来,把“𠩺”释为“𠩺”,本来是恰适的,诸家却把甲骨文“𠩺”字释给了甲骨文“𠩺”,从而有了我们上引诸家的那些考释。因此我们不得不过来简略讨论一下关于“𠩺”字的问题。

关于“𠩺”字,前辈学者的释解主要有如下几种:王国维释为“𠩺”,叶玉森释为“𠩺”,华石斧释为“𠩺”,胡厚宣释为“𠩺”,唐兰释为“𠩺”等<sup>③</sup>。郭沫若起初以为它是“𠩺”之“𠩺”之本字,象契骨呈兆之形,但以为这个𠩺字“可通假为‘𠩺’”,从而读若“𠩺”<sup>④</sup>。后来又认为“其作𠩺者当即𠩺字”,“𠩺、骨同纽,义亦相禅”<sup>⑤</sup>。进一步研究后,郭沫若又指出在甲骨文里,“𠩺”为正体,而“𠩺”、“𠩺”诸形则为此字之简略写法<sup>⑥</sup>。他曾举同版卜辞为证,断定“𠩺”字必当读为“𠩺”。这版卜辞今见《合集》34797片。此版载卜问之辞多条,皆作“旬亡𠩺”,独第三辞作“旬亡火”,是火与𠩺同音。郭先生由此断定,火的古音读若“𠩺”,另读若“化”,两字同纽,则𠩺当读为火(𠩺)音,可证“𠩺之为𠩺,确不可易”<sup>⑦</sup>。后来,张秉权先生亦谓“‘火’假借为𠩺,是音近的关系”<sup>⑧</sup>。

按,读此字为“火”的说法,值得再检讨。“火”与“𠩺”两字虽然今音相近,古音却相距较远。“火”为晓纽微部字,而“𠩺”为匣纽歌部字,无论是声纽抑或是韵部,皆不大可能通假,“火”与“𠩺”虽然皆为喉音字,但一为次清,一为全浊,并不能视为同纽字。因此,以“火”、“𠩺”同纽而论定“𠩺”字音读,难以取信。以声类求之,笔者认为《合集》34797片的“旬亡火”的“火”字当读若“𠩺”。“火”古音属微部,“𠩺”属物部,两部阴入对转,有通假的条件。“旬亡火”,即旬亡𠩺。“𠩺”为神降之祸,与𠩺之义略有区别。总之,此版卜辞,既贞问“旬亡𠩺”,又贞问“旬亡火(𠩺)”,是因为两者所问的问题有别,因此不能作为𠩺一定读为“火”的证据。

① 姚孝遂关于“𠩺”字考释的按语,见于省吾主编:《甲骨文字诂林》第3册,第2158页。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》四篇下,上海:上海古籍出版社,1981年,第164页。

③ 诸家考释见于省吾主编:《甲骨文字诂林》第3册,第2158—2159页。

④ 郭沫若:《甲骨文字考释·释𠩺》,宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第8册,第43—47页。

⑤ 郭沫若:《殷契余论·骨白刻辞之一考察》,宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第7册,第508页。

⑥ 郭沫若:《殷契粹编》第1428片考释,北京:科学出版社,1965年,第719页。

⑦ 郭沫若:《殷契萃编》,第720页。

⑧ 张秉权:《殷墟文字丙编》第31片考释,宋镇豪、段志洪主编:《甲骨文献集成》第4册,第46页。

在相关的研讨中,学者多认可于省吾先生的说法。于先生从古音韵读的角度举三证说明它即为后来的“咎”字<sup>①</sup>。其论证凿凿有据,令人信服。《易经·豐(丰)卦·初九》爻辞谓“遇其配(妃)主,虽(唯)旬无咎,往有尚(赏)”<sup>②</sup>,意谓遇见女主人,实为吉利之事,可得旬无咎,前往行事会得奖赏<sup>③</sup>。《易经》成书年代可以溯源到殷周之际,其所云“旬无咎”,足可与在卜辞里习见的“旬亡咎”相对读。这应当是于先生之说的有力佐证。

综上所述,学界趋于一致的认识,就是“𠄎”与“𠄎”是不同的两个字。虽然皆以骨形为轮廓,但其所表示的内容有别。“𠄎”表示剔肉未彻底弄净之骨,当释为“𠄎”;“𠄎”则表示占卜之骨,唐兰先生断定释为“𠄎不得同释为𠄎”<sup>④</sup>,是正确的说法。

总之,将“𠄎”释为“𠄎”,并且读若“祸”的旧释,对于甲骨文“𠄎”、“𠄎”而言,实为鸠占鹊巢。辨析两者之间的纠葛,结论应当是把“𠄎”字初文,还给甲骨文“𠄎”、“𠄎”,而“𠄎”则不预焉。

### 三、从卜辞用例看“𠄎(𠄎)”、“𠄎(咎)”之别

如前所述,甲骨文“𠄎”原为残留肉屑的骨形,当释为“𠄎”,在卜辞中可读为从“𠄎”的“祸”或“刚”。甲骨文“𠄎”,在骨形内从“卜”,是为卜骨之形,当释为“咎”。从两个字在卜辞中的用例,可以完全确定两者之别,而不再混同。

首先,两者虽同为灾害字,但用途和意义判然不同,简言之即祸关人鬼,而咎自外来。请看下列卜辞:

- (1) 贞佳(唯)父乙祸王。
- (2) 贞,禦王祸于羌甲。
- (3) 禦祸南庚。  
勿于南庚。
- (4) 禦王祸于妣癸。  
勿禦王祸于妣癸。
- (5) 禦祸于妣己。  
勿禦祸于妣己。
- (6) 王祸佳(唯)蠹。
- (7) 贞,子渔祸佳(唯)母庚崇。<sup>⑤</sup>

上引皆武丁时期的卜辞,第(1)辞贞问是否父乙祸王。此辞有对贞之辞,问“不佳(唯)父乙祸王”。还有两条对贞卜辞问造成王祸者是不是父乙。还有贞问是否“告王咎于父乙”<sup>⑥</sup>。都说明父乙与王咎有密切关系。第(2)辞贞问是否为御王祸而祭祀羌甲。“禦”原作𠄎,楷写作𠄎,自罗振玉、王国维以来,学者皆释为“御”,读为“禦”,用为祭名,多认为是攘灾之祭。然“禦”和“攘”有相同处,亦有一定区别。“禦”之本义为禁、为止,有后世所谓的预防、抵御之义,有防祸于未然之义<sup>⑦</sup>。而“攘”则主要是却除,为祛祸于已然之义。无论是防祸,抑或是攘灾,皆是保佑,是对时王的爱护。在这方面,禦、攘是一致的。第(3)辞贞问是否预防灾祸而祭祀于南庚。辞中“南庚”前省略了“于”字。从以上三条卜辞看,

① 于省吾:《甲骨文字释林·释𠄎》,北京:中华书局,1979年,第231-232页。

② 阮元校刻:《十三经注疏·周易正义》,北京:中华书局,1980年,第67页。

③ 关于《豐(丰)卦》初九爻辞的解释参考了高亨先生的说法,见《高亨著作集林》第1卷,北京:清华大学出版社,2004年,第388-389页。

④ 唐兰:《天壤阁甲骨文存考释》,转引自于省吾主编:《甲骨文字诂林》第2册,第2160页。

⑤ 上引6条卜辞依次见《合集》第201、1795、721、10133、915、201片,《英藏》第122片。

⑥ 见《合集》第2235、974片。

⑦ 《周礼·天官·女祝》:“掌以时招、梗、袞、攘之事,以除疾殃。”郑玄注:“梗,禦未至也。除灾害曰袞,袞犹刮去也。却变异曰攘。攘,攘也。”孔疏:“梗者,禦捍恶之未至。”(阮元校刻:《十三经注疏·周礼注疏》,第690页)按,《女祝》之“梗”,依原字读,有阻塞义。其除殃四事,招、梗盖当为一事,请神以御灾;袞、攘为一事,祈神以除灾。卜辞里的“禦”当与“梗”相类,为防御未至之灾。

在当时的观念里,可能给商王武丁造成灾祸的是其父小乙,而可以预灾祸发生的是羌甲和南庚,其间的原因值得深思<sup>①</sup>。第(4)(5)两辞皆贞问是否祭于女性先祖来预防灾祸。妣癸是中丁的配偶,妣己是武丁之母<sup>②</sup>。禦祭女性先祖事亦见于商代彝铭。《我方鼎》载“我乍禦祭祖乙妣乙,祖己妣癸”<sup>③</sup>,即其一例。第(6)辞贞问王祸是否由蛊而引起。同版还有一条对贞卜辞,从反面贞问同一问题。“蛊”多认为指虫毒。在关于疾病类的卜辞里,确当如此理解。说灾祸之源固然亦可如此为释,但“蛊”字初义,尚有另外一解。《说文》谓:“蛊,腹中虫也。《春秋传》曰:‘皿虫为蛊,晦淫之所生也。’泉磔死之鬼亦为蛊。”其所云“蛊”,实为两类,一为虫,一为鬼。所谓“泉”,指断人之首而悬于木。所谓“磔”,指裂解肢体而杀之。泉磔而死者又称“厉鬼”,《礼记·月令》郑注谓“厉鬼为蛊”,与《说文》所云“泉磔之鬼”相符。殷代以各种方式杀死人牲为祭者甚多,也许这些被泉磔之人被视为能够为祸的“蛊”。所以有此贞问。总之,这两条关于王祸是否由蛊而引起的卜辞,虽然不是判断祸由人起的有力证据,但也不能成为一个反证。第(7)辞贞问给予渔带来灾祸是不是母庚为祟的结果。武丁卜辞所称的“母庚”,当即小乙的配偶“妣庚”。可以推测,若武丁是祖丁与“妣己”之子,则子渔的嫡祖母当为妣己。妣庚与妣己同为祖丁配偶,子渔非妣庚的嫡亲孙子,所以怀疑她为祸于子渔,故而有此贞问。

我们再来看关于“𠄎(咎)”的占卜。卜辞习见的卜句之辞每贞问“旬亡咎”,卜夕之辞每贞问“今夕亡咎”,王宾卜辞每贞问“王宾某亡咎”,此类卜辞,多至不可胜记。除此之处,还有如下的一些,值得注意:

- (8) 戊辰卜宾贞,兹邑亡降咎。  
贞,兹邑其𠄎降咎。
- (9) 壬寅卜𠄎贞,不雨,隹(唯)兹商𠄎(又)乍咎。  
贞,不雨,不佳(唯)兹商𠄎乍咎。
- (10)……𠄎贞,洹其乍兹邑咎。  
……贞,洹弗乍兹邑咎。
- (11)……贞,帝其乍王咎。
- (12) 庚戌卜𠄎贞,王𠄎梦,不佳(唯)咎。  
贞,王𠄎梦,隹(唯)咎。
- (13) 贞,兹雨不佳(唯)[咎我]。<sup>④</sup>

上引皆武丁卜辞,第(8)辞贞问兹邑(即大邑商)是否会降下罪罚。这类卜辞数量不少,但多不说行罪罚者是何人或来自何方的问题。从“降”字来看,这类罪罚当来自帝(天)。还有卜辞谓:“戊申卜,白

① 商代王位承继,在阳甲、小乙以前正值《史记·股本纪》所谓“九世乱”的阶段,其间的许多具体情况难以确知,但王位继统之争当为“九世乱”的主要内容。从卜辞所载御祸于小乙与祈佑于羌甲、南庚的材料,可以略加推测如下:商代行兄终弟及之制,羌甲和南庚皆弟及而继位者,但均传位于兄之子,武丁之父小乙当传位于其兄阳甲之子,但却由己子武丁继位,可以推测在礼制方面,小乙不满武丁,所以武丁担心其父作祸于己。小乙一辈历四王才传于子辈,而羌甲、南庚皆仅弟及一次就传位于子辈。在武丁看来,羌甲、南庚当是支持传子者,所以祈佑于他们。这个推测能否成立,尚待更多资料的出现和诠释。

② 武丁的祖母(祖丁的配偶)亦称“妣己”,当是武丁时期的卜辞多有所载的“高妣己”。杨树达先生说“高妣己殆是祖丁之配”(《卜辞琐记》二十三,《甲骨文献集成》第8册,第296页),甚是。

③ 《我方鼎》,《集成》2763。

④ 依次见《合集》第7852、776、7854、14182、17403、12889片。

降咎。”<sup>①</sup>此辞的“白”，当指某种白色的天象。据郑玄说，殷人虽然尚白，却以“纯白”为凶。所以有“白降咎”之辞。(9)辞贞问不下雨，是否于商邑引起灾害。“乍”读为作，训“起”、训“为”。“乍咎”，意犹《礼记·缙衣》引《太甲》所言“天作孽，可违也；自作孽，不可以逭”的“作孽”<sup>②</sup>，意即引起灾害。第(10)辞贞问洹水是否对此邑造成灾害。第(11)辞贞问上帝是否对商王造成灾害。《合集》14183片有辞反面贞问“帝弗其乍王咎”<sup>③</sup>，第(12)辞贞问王又有梦，这是否意味着有灾害。第(13)辞贞问，这场雨是否有害于我。

总之，从卜辞记载看，“𠄎(咎)”与“𠄎(祸)”两者相同之处仅在于它们都可以用作灾害字。但却有如下的不同：

其一，灾害的来源有别。能够引起或预防“𠄎(祸)”患的皆是先祖，见于卜辞所载的有父乙、父甲、羌甲、南庚、祖乙、妣祭、妣己等。可以说“𠄎(祸)”的发生皆与人有关。甚至人身体的一些变化也与“𠄎(祸)”相关<sup>④</sup>。后世虽然将生祸之由扩而大之，谓“恶人贼人者，天必祸之”<sup>⑤</sup>，但商代并非如此。殷人所谓的“祸”患，皆与人事相关，而与“天”无涉。《尚书·高宗彤日》篇说“非夭夭民，民中绝命”，意即不是天夭折民命，而是人自己中绝其命。其表达的意蕴与卜辞关于“𠄎(祸)”的记载是合拍的。后世所说“天灾人祸”<sup>⑥</sup>，亦可谓与之不谋而合。分析相关卜辞，可以说，殷人所理解的灾害之源可以概括为：“祸”自人成，“咎”从外来。这里应当加以说明的是，卜辞里的从外来的“咎”有些要通过使人出现差错而造成灾害。

与“祸由人起”显然不同的是，卜辞所云的“咎”皆自外来，并且引起“𠄎(咎)”害者无一不是先祖神灵，“咎”则只与“帝”(亦即天)、雨、风等有关，还有作为自然环境的“洹水”。可以说除了人自身的过错以外，“𠄎(咎)”皆指自然发生的灾害。《国语·周语》有“天灾降戾”之说，颇合商代“𠄎(咎)”自外来的意思。

其二，两者虽然皆与灾害有关，但两者的性质和程度却不一样。卜辞中由自然(如风、洹水等)以及做梦所引起的“咎”，指灾害而非过错。但卜辞所谓“降咎”、“乍咎”、“旬亡咎”等的“咎”，除了有灾害之义以外，还指人之错误。“咎”之初义为“过”，《尚书·盘庚》“非予有咎”、“非汝有咎比于罚”，蔡沈释咎为“过”、“罪”<sup>⑦</sup>。跟“𠄎(祸)”相比，“咎”的灾害较小较轻，指过错、小罪。习见的卜甸之辞，意

① 《合集》第16475片。按，“白”在卜辞里多用作地名或酋长之称，亦指白色，如“白马”“白牛”“白人”“白黍”等。关于此辞的“白”，不当读若“伯”。其意可能指白色之天象或气象。汉儒郑玄认为“纯白”为凶。《礼记·明堂位》“殷人白马黑首”，郑玄注“黑首，为纯白凶也”，孔疏“纯白似凶，故黑头也”(阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》，第1490页)。《礼记·檀弓》有“殷人尚白”之说，裘锡圭先生指出此说“究竟有没有真实性，是一个相当复杂的问题，目前恐怕很难得出公认的结论”(《从殷墟甲骨卜辞看殷人对白马的重视》，《裘锡圭学术文集》第1卷，上海：复旦大学出版社，2012年，第305页)，这是很正确的判断。卜辞所云“降咎”的“白”，究竟为何，尚无法确知，只能推测它指一种天象或气象。卜辞有几条“𠄎白”之辞(见《合集》第3444、15014、20079等片)，若“𠄎”读若“侑祭”之“侑”，则“白”当为受祭之神灵。

② 《孟子·公孙丑上》曾两引《太甲》此语，作“天作孽，犹可违；自作孽，不可活”，与伪古文《尚书·太甲》此语意思完全相同。“孽”，《尚书·太甲》伪孔传“孽，灾”，《荀子·成相》“主之孽”杨倞注“孽，灾也”，是皆为证。卜辞的“帝”“雨”“洹”等的“乍咎”，类乎《太甲》所谓的“天作孽”。卜辞所云“其于一人咎”(《合集》557)、“余咎”(《合集》21294)、“我有作咎”(《合集》6086)、“王梦佳咎”(《合集》272)等则类乎《太甲》的“自作孽”。

③ 按，《合集》第14174—14186诸片，都是贞问帝降灾之辞，不过皆为残片，难以复原全貌。

④ 关于人身体的某些变化与灾害有关，可举一条卜辞进行说明。《合集》第17221片谓：“贞，王夙佳(唯)眉。”人年老时眉毛有变，有几根眉毛会长而硬，占卜者和商王可能注意到这个变化，所以贞问眉毛的这个变化会不会是王夙(祸)之源。当时似乎还没有后来周人的“眉寿”的概念。《诗经·小雅·七月》“以介眉寿”，毛传“豪眉”，孔疏“人年老必有豪眉秀出”。周人以秀眉为长寿之征，而殷人则以为灾祸之象。这是两者理念的一个差异。

⑤ 《墨子·法仪》，孙诒让撰，孙诒让点校：《墨子间诂》卷一，北京：中华书局，2001年，第22页。

⑥ 关于“天灾人祸”，较早的记载见于《册府元龟》言南朝社会乱象，谓“天灾人祸，屢焚官掖，官府台寺尺椽无遗”(王钦若等编，周勋初等校订：《册府元龟》第3册，南京：凤凰出版社，2006年，第2332页)。又如宋儒王应麟谓：“心与天道相反，事与圣人相悖，故太平之典方举而天灾人祸随至者多矣。”(王应麟著，栾保群等校点：《困学纪闻》卷十一，上海：上海古籍出版社，2008年，第1381—1382页)“天灾人祸”之说，北宋以后成为习语，沿用至今。

⑦ 蔡沈：《书集传》卷三，南京：凤凰出版社，2010年，第99、101页。

思是贞问商王朝及商王个人这一句会不会出现过错而引起灾害。过错是人所犯的错误，而灾害却不一定由人之过错而引起。卜辞的“余有咎”，“余一人咎”，意即《盘庚》篇所谓的“予有咎”，皆是商王个人过错之意，与灾害尚有所区别。人之错误可以造成灾害，但它本身并非灾害，也不一定造成灾害。

卜辞中所载“𧈧(祸)”，指可能或已经发生的灾害，与可能引起灾害的“咎”是有区别的，不能因为皆与灾害有关而混同。卜辞记载关于是否有祸的贞问绝大部分是为商王所进行的，只有一条是关于子渔的，两条是关于妇好的，而大臣则不预焉<sup>①</sup>。

其三，在殷人观念里，“祸”所造成灾害的程度要高于“咎”。请看相关卜辞：

(14) 戊辰卜，𠄎贞，王祸龙。

(15) 贞，王祸，巽(禘)，其疾不龙。

(16) 贞，王祸其虐。<sup>②</sup>

上引第(14)辞，王祸是否“龙”，贞问王祸(龙)的卜辞习见。这个“龙”字，甲文原作“𠄎”，诸家考释多异说，愚以为这个字释“龙”字之简体较优。龙本为想象中之神物，可以有多种形态，非如马牛豕犬等动物可以准确细致描画。“龙”字繁简不一，甲骨文“𠄎”简要画出了龙的关键内容。饶宗颐先生指出这个字即“龙”字，还指出：“《广雅·释詁》：‘龙，和也。’《诗》‘何天之龙’，《传》训龙为和。故𠄎甲即和甲。今本《纪年》：‘阳甲名和。’《大荒北经》郭注引《竹书》：‘和甲西征得一丹山。’此𠄎甲为和甲，即阳甲。”<sup>③</sup>说甚有据，可从。“王祸龙”，意即王祸是否和缓。第(15)辞的“巽”，读为禘，即“祀”字异体。此辞意谓为王祸而进行祭祀，王之疾病是否会和缓。第(16)辞贞问王祸是否会更加暴虐。这些都可以说明“祸”之灾害大于“咎”。

其四，“𧈧(祸)”可以通过祭祀而预防其发生，而“𧈧(咎)”则无法预防，因此卜辞虽然有数量甚巨的关于“𧈧(咎)”的卜辞，却无一例对其进行禦祭者。

其五，“𧈧”可以释为“𠄎”。段玉载和朱骏声都认为，它的俗字作“𠄎”。甲骨文“𧈧”释为“𠄎”，可以读若动词“𠄎”。卜辞多见的“𧈧犬”，即当读若“𠄎犬”，指杀犬剔骨取肉。𠄎作为一种用牲方式，在商代只对犬、豕之牲如此处理。如卜辞谓：

(17) 贞，帝(禘)于东，埋𠄎豕，燎三宰，卯黄牛。

(18) 贞，𠄎(侑)出西母，𠄎犬，祭三羊三豕，卯三牛。<sup>④</sup>

上引第(17)辞谓，在禘祭于东方的时候，将𠄎下的猪肉瘞埋于地，在火堆上烧三只专为祭祀而圈养的羊，还对剖一头黄牛为祭品。第(18)辞贞问侑祭于西母时是否采用如下方法献祭，即𠄎犬肉，在火堆上烧三只羊、三头猪，对剖三牛。检卜辞中关于“咎”的用例，则只作为名词而没有用作动词之义者。

简言之，𧈧与𧈧是既有相似点又相互区别的两个字。从字形上看，𧈧与𧈧为一字，𧈧与𧈧一字，而𧈧与𧈧形体差别较大，应当是不同的两个字。从词性上看，𧈧(祸)可释为“𠄎”，用作动词，指杀犬剔骨取肉，而𧈧(咎)只能用作名词。从用法上看，两者在卜辞中皆有表示灾害的意思，但又有明显的区别。“祸”关乎人鬼，涉及人事，其发生皆与人相关，而“咎”从外来，其来源多与自然相关联，以使人犯错的方式造成灾害。“祸”在卜辞中限定为可能或已经发生的灾害，而“咎”既指灾害，又指人的过错，人之过错不一定引来灾害。“祸”所带来的后果虽高于“咎”，但“祸”灾可以通过禦祭进行预防。总之，𧈧与𧈧是有显著区别的两个字，不当混用。

① 关于子渔的记载见《英藏》第133片，关于妇好的记载见《合集》第17391、13999片。按，卜辞除了商王室人物外，还每对大臣贞问关于“咎”的问题。这与祸之用亦有差异。

② 依次见《合集》第17230、4611、17224片。

③ 饶宗颐：《殷代贞卜人物通考》卷五，宋镇豪、段志洪主编：《甲骨文合集》第16册，第272页。

④ 以上两辞依次见《合集》第14313、14344片。

#### 四、浅议殷商时代的灾患观念

外部世界给殷人带来无限忧虑，一个谜团套着另一个谜团，一个困惑牵出另一个困惑。对于难以了解的世界，殷人解惑的主要方法是贞卜和筮卦。现在我们见到较多的是殷人的贞卜。商代卜辞数量甚巨，其中祈福之辞较少，而关乎灾祸之辞则习见。卜辞中的灾害字则较多，如：

- 表示灾害的“𠄎(祸)”；
- 表示过错的“咎”和“𠄎”；
- 表示毁坏的“摧”；
- 表示灾祸的“𠄎(崇)”；
- 表示水患的“災”；
- 表示伤害的“戕”；
- 表示差错、侵犯的“𠄎”；
- 表示伤害的“𠄎(𠄎)”；
- 表示过失的“𠄎(尤)”；
- 表示灾咎的“𠄎(𠄎)”；
- 表示罪孽的“𠄎”

等等。这些字，在卜辞中皆有大量辞例，说明商人对于灾患的高度关注。殷人除了盛行占卜以外，还行筮卦。这些都体现了殷人强烈的灾患观念。《易传·系辞下》曾经敏锐地指出：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？……《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故，无有师保，如临父母。初率其辞，而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。

这段话的要领是说，易卦兴盛，是因为作《易》者有忧患意识，人世之事变化无常，所以相关的认识也会每每变迁，人们出入内外皆要有畏惧之心，要明白忧患会随时降临。所以要时时贞问，祈求逢凶化吉。

与后代相比，商代也一样有雷电暴风、洪水横流、社会动荡，只不过在天灾人祸面前殷商时代抵御的能力还比较弱，伤害也较大，因此人们的忧虑之心情也就更为强烈。商代的生产处于较低水平，对于水、旱、风、蝗虫等自然灾害的预防和救助以及抑制社会动荡的能力还较弱。就拿都城来说，它是社会生产力高低的重要标识，商代都城却屡次迁徙，致有“前八后五”之说<sup>①</sup>，水患是殷都屡迁的重要原因之一。关于屡次迁徙的商人的生活，用《尚书·盘庚》篇的话来说就是“荡析离居，罔有定极”，很不稳定。商王朝虽然武力强盛，但毕竟是方国部落联盟的社会结构，而非后来的周秦汉唐那样的强盛国家，所以外族入侵及战争并不少见。在内外忧困的局面下，殷商时代人们的忧患意识十分强烈，可以说所有的占筮和占卜活动背后的根本动因就是其忧患观念。战国时期，孟子论国家存亡之机曾有“生于忧患而死于安乐”<sup>②</sup>的著名论断。以此看来，商王朝立国五百余年，与殷人浓厚的忧患意识是有关系的。

若与周代人的祭祀相比较，可以说周人的祭祀以祈福为主流，而商人则以防灾为要务。卜辞所表现出来的殷人灾害观念有如下几个要点：

其一，殷人特别关注灾害的来源。在殷人看来先祖神灵固然能保佑殷人，但亦常常责罚殷人而降灾。按照商王盘庚的说法，先祖神灵会“崇降弗祥”（重下灾祸），会责罚殷人让其“罔弗能迪”（无道

① 《尚书·盘庚上》孔颖达疏引班固说，阮元校刻：《十三经注疏·尚书正义》，第168页。

② 《孟子·告子下》，阮元校刻：《十三经注疏·孟子注疏》，第2762页。

自免)<sup>①</sup>。

除了先祖神灵以外，殷人认为可能造成灾害的还有自然神灵。如帝(亦即天)、风、雨、雷、洪水等。今举关于“帝”的几条卜辞，以为代表。如：

- (19) 贞，帝不降大旱。九月。  
 (20) 贞，帝不惟降摧。  
 (21) 丙辰卜，𠩺贞，帝佳(唯)其冬(终)兹邑。  
 (22) 贞不佳(唯)帝𠩺我年。

王占曰：不佳(唯)帝𠩺。<sup>②</sup>

上引第(19)辞贞问帝(亦即天)是否会降下严重旱灾。卜辞有不少关于帝降旱灾的卜辞，独此辞贞问“大旱”，引人注目。第(20)辞的“摧”，于省吾先生说“指摧毁性灾害为言”<sup>③</sup>，此辞表明，帝(亦即天)可降下摧毁性的大灾。第(21)辞贞问帝是否会终结兹邑之命，意即彻底毁灭此邑。此版有两组对贞卜辞，皆贞问同一问题，可见对于此邑命运的担心。第(22)辞贞问帝是否会对今年的收成造成患害。此版的反面，刻有商王的占辞，谓不是帝为害年成。这些贞问，一方面说明殷人认为以“帝”(亦即天)为代表的自然神灵降灾范围广、程度严重，对于殷人造成伤害之大超过先祖神灵；另一方面也怀疑这些灾害是不是帝所造成的，对于灾害的来源是有疑问的。由于卜辞皆为疑问而贞问，所以对于所有的致灾对象都非绝对肯定，而是疑问之辞。

其二，以前多认为凡属灾害者，皆为一律，不曾注意到其间程度之别。其实，殷人对于灾害的后果以及程度是有所区别的。请看如下几条卜辞：

- (23) 丁亥卜，丙贞，子商亡终，在咎。  
 丁亥卜，丙贞，子商𠩺终，在咎。  
 (24) 贞舌方出，不佳(唯)祸，我在咎。  
 (25) 甲辰……贞，兴方来，佳(唯)祸，余在咎。  
 ……兴方来，不佳(唯)祸，余在咎。  
 (26) 癸酉卜，又(有)𠩺，在咎。  
 (27) 贞，王祸不佳有𠩺。  
 (28) 贞，王祸其虐。  
 (29) 贞，祸虐，屈。<sup>④</sup>

上引第(23)辞贞问的大概意思是：名子商者会不会生命终结(即死掉)，抑或只是遭点罪(“在咎”)。辞中的“终”字，原作“𠩺”，或释为“断”，愚以为释为“冬(终)”字之异，似较优。释中的“在”，义当为“终”。清儒郝懿行指出“在，是察之终也”<sup>⑤</sup>。“咎”，为过也，在卜辞中指小过小灾。“不佳(唯)祸”，在咎，意谓不是什么大灾祸，最终只是小灾而已。第(24)辞贞问舌方出兵来侵犯，是否会造成灾祸，抑或只是小麻烦。第(25)辞为对贞卜辞，从正反两方面贞问兴方来侵是外来之祸，抑或是由我之失误而引起的麻烦(“咎”)。所谓“余在咎”，亦有察余之咎的意思在内，即由“余”的错误而引起之麻烦。第(26)辞贞问是否有祸患。第(27)辞贞问王之祸会不会对王有伤害。第(28)辞贞关于王的灾祸会

① 《尚书·盘庚中》，阮元校刻：《十三经注疏·尚书正义》，第171页。

② 上引四条卜辞，依次见《合集》第10167、14172、14209、14124片。

③ 于省吾：《甲骨文字释林》，第226页。

④ 上引几条卜辞依次见《合集》第2940、6088、6530、32788、17224、14319(反面)等片。

⑤ “在”有察、终之义，清儒郝懿行曾举多证予以说明。他指出“在、察一声之转”，可以通假。并谓“在”之意谓“察之终也”。《尚书大传》云“察者至也”，至亦极也，极亦终也。《书》“平在朔”，《易》《史记·五帝纪》“作便在伏物”，在亦训察。按春夏秋冬皆言平秩，唯冬言平在，冬为岁之终，察之训终，此亦其证。《左氏》成十六传“多怨而阶乱，何以在位”，昭十二年传“将何以在”，在亦终矣。”(《尔雅义疏》上之一，上海：上海古籍出版社，1983年，第329、348页)



不会更厉害。虐,有暴之义。《尚书·金縢》“遭厉虐疾”,伪孔传:“虐,暴也。”<sup>①</sup>是为其证。我们前面所引的第(14)辞有“祸龙”之辞,意为灾祸和缓,跟此辞的“祸虐”,恰成对照。可见殷人对于灾祸的发展变化走向也是关注的。第(29)辞贞问祸已很严重,是否到了顶点。辞中的“届”,原作“𠄎”,过去多释为“由”,愚以为当释为“届”<sup>②</sup>。其有缓和与极至二义,此二义均可用于解释本条卜辞,但卜辞已有以“龙”(读“宠”,意为和)释王祸之缓和。所以此处的“届”释为“极至”较优。从上引几条卜辞可以见到灾祸的走向,主要有和缓(“祸龙”)、小事一桩(“在咎”)、有伤害(“有𠄎”)、有麻烦(“齿”)、结果很严重(“虐”)、后果最严重(“届”)等。这些分类,表现出占卜者对于灾害关注的忧心忡忡。

西周初年,周公曾经盛赞“殷先哲王”,指的是“自成汤咸至于帝乙”。周公说他们有“成王畏相”、“厥棐有恭”的戒惧心态<sup>③</sup>。周公所谓的“哲王”即后世所谓圣贤。后世的智者每言圣王有戒惧之心,如朱熹即谓:“无时而不戒慎、恐惧……一生战战兢兢到死时方了。”又谓:“古之圣贤,战战兢兢过了一生。”<sup>④</sup>卜辞所见如下三类事情,有共同之处,第一,商王每日必卜、每事必卜;第二,时常贞问自己会不会出差错;第三,某一时段内(如一句、一日、今天晚上)会不会犯错。这三类情况的共同点即在于这些贞问的动因都是包括商王在内的殷商时人普遍的戒慎与恐惧心态。若说这些“殷先哲王”,一生皆战战兢兢而心存忧患,该是可以的。

其三,殷卜辞对于灾祸的贞问表现出一定的反省意识。卜辞所言“乍咎”,犹言“乍孽”。伪古文《尚书·太甲》载太甲接受伊尹训诰以后,幡然改悔,说道:“天作孽,可违也;自作孽,不可以逭。”意谓天灾可躲避,自己造成的灾则不可遁逃<sup>⑤</sup>。太甲认识到自己“乍孽”的严重危害,这应当是他自身反省的结果。卜辞里有一些关于“乍咎”的辞例,如:

(30) 辛卯卜,丙贞,王𠄎(又)乍咎。

辛卯卜,争贞,王亡(无)乍咎。

(31) 庚申卜,𠄎,我𠄎(又)乍咎。

庚申卜,𠄎贞,我亡(无)乍咎。<sup>⑥</sup>

上引第(30)辞贞问商王个人是否会做错事。第(31)的“我”,赵诚先生指出:“后代的‘我’,可以代个人,也可以代集体,卜辞的‘我’,未见代个人者。”<sup>⑦</sup>本辞中的“我”当指商王朝而言。此辞贞问我们商王朝是否出错。这两例皆是对贞卜辞,表现出商王对于自己会不会犯错误的担心和关心。

特别值得称道的是,从卜辞里我们可以看到商王的担当精神和强烈的责任感。辞谓:

(32) 贞,其于一人咎。

(33) 癸未贞,六旬有崇,不于一人咎。

(34) ……未贞……崇,……一人咎。

(35) 癸丑卜,王曰贞:翌甲寅暨。<sup>⑧</sup>

后两辞有可能是同文卜辞。上引几条的“一人”,即商王所独有的“余一人”的省称,意即贞问商王会不会出错。关于“余一人”的占卜见《合集》41207片,此片贞问“余一人亡咎”与这里所说的“其于一人咎”,是一致的。过去多强调“咎”与“祸”在卜辞里都是灾害字,较少注意两者的区别。现在,我们

① 阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》,第196页。

② 请参见拙作:《甲骨文考释二篇·释𠄎》,《中华文史论丛》增刊《语言文字研究专辑》下册,上海:上海古籍出版社,1986年。

③ 见《尚书·酒诰》,阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》,第207页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷六十二、卷九十四,北京:中华书局,1985年,第1500-1501、2395页。

⑤ 伪古文《太甲》此语又见于《孟子》的《公孙丑》和《离娄》两篇,字句小有变化,但语意一致。《礼记·缁衣》、《说苑·敬慎》亦引此语,与伪古文《尚书·太甲》完全一致。这说明此语在先秦、秦汉时期流行。据殷卜辞“乍咎”可以推测《太甲》的“乍孽”观念当出自商代,文献的相关记载应当是有根据的。

⑥ 依次见《合集》第536、3458片。

⑦ 赵诚:《甲骨文虚词探索》,《古文字研究》第15辑,北京:中华书局,1986年,第297页。

⑧ 这三条卜辞依次见《合集》第557、34086、34085片。

将其作意义上的一些区分之后,可以看到,“咎”不仅可以指灾害,而且可以指过错,关于“咎”的贞问有不少是询问会不会犯错误,会不会出差错。有不少“咎”只是指未然的可能引起灾害的过错,与“祸”有一定的差别。有些过错,是神灵让人所犯的,但大部分则是人自身的失误。在相关卜辞里可以看到这些观念的影子,在相关的文献里则表达得更为清楚。我们前面提到的商王太甲语“自作孽不可活”就表现出了强烈的自责,此外还有商王成汤之说:

余一人有罪,无以万夫;万夫有罪,在余一人。

朕躬有罪,无以万方;万方有罪,罪在朕躬。<sup>①</sup>

成汤之意谓,若我一人有罪过,与万夫无关;而万夫若有罪,则是我一人之过。神灵可以处罚我一人,不要处罚万夫。“在余一人”的“在”与卜辞“在咎”的“在”义当一致,皆为察、终的意思。后面一条材料的时代较前一条稍晚,不作“万夫”,而称“万方”,指天下邦国。两条材料的主旨是一致的,那就是,请神灵追究余一人的错误,而不处罚“万夫”或“万方”。商王盘庚,亦有此类语。他说:

邦之臧,惟汝众;邦之不臧,惟予一人有佚罚。<sup>②</sup>

所谓“佚”,伪孔传:“佚,失也”,“逸罚”,指掌握处罚有错误。盘庚之意谓国家之善当归功于民众;而国家之不善,则是自己掌握刑罚有疏失的结果。国家不善的责任当由“予一人”承当。这种勇于担当责任的精神,为周初人所承继。相传周武王望祀山川时曾说:“万方有罪,维予一人。”<sup>③</sup>又相传周公亦说过“百姓有过,在予一人”的话<sup>④</sup>,可见这类话应当是商周时期君王自罪、自责的习语。这期间所蕴含的理念,值得深思<sup>⑤</sup>。

按照德国古典哲学家费尔巴哈的说法,西方的“上帝”观念,“将一种认为自己有限、无力、一无所有的自卑感注入了人心”<sup>⑥</sup>,人在“上帝”面前,只有卑微与渺小。殷人也有上帝信仰,是个有权威有影响的大神,然而,在“上帝”面前,殷人并无那种“无力、一无所有的自卑感”。“万方有罪,在予一人”之类的言辞所表现的担当精神,透着“天下英雄,舍我其谁”的气魄,显示出的是人的自信,是作为天下领袖的强烈责任感。在“上帝”神灵面前,周公所称道的“殷先哲王”不总是俯伏在地的弱者,而是有强烈责任感的伟人。

[责任编辑 孙 齐]

① 前一条材料见《国语·周语上》引《汤誓》,上海师范大学古籍整理组校点:《国语》,上海:上海古籍出版社,1978年,第35页。后一条材料见《论语·尧曰》,程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》第4册,北京:中华书局,1990年,第1350页。按,《尧曰》所载汤语,《白虎通·号》篇称“《论语》曰:‘百姓有过,在予一人。’”(陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》卷二,北京:中华书局,1994年,第47页)其所称引,与今本《论语》有异,盖古《论语》之本。

② 《尚书·盘庚上》,阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》,第170页。按,周大夫内史过曾引《盘庚》此语作“国之臧,则惟女众;国之不臧,则惟余一人是有逸罚”(《国语·周语上》,徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第32页)。意思完全相同。

③ 《墨子·兼爱中》,孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》卷四,北京:中华书局,2001年,第112页。按,《韩诗外传》载武王语“百姓有过,在予一人”(章太炎:《复仇是非论》,《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第274页)。

④ 见《说苑·贵德》,赵善治:《说苑疏证》卷五,上海:华东师范大学出版社,1985年,第110页。

⑤ 殷王“万方有罪,在予一人”之语,固然有专制天下之义,但其中亦有积极因素。章太炎曾经指出这些话与王权专制理念的不同,说它“正与永属一家、全无责任之义相反”(章太炎:《复仇是非论》,《章太炎全集》(四),第274页)。

⑥ [德]费尔巴哈:《宗教的本质》,王太庆译,北京:商务印书馆,2010年,第12页。

《文史哲》杂志人文高端论坛之七

## “个体与社群孰先孰后： 儒学与自由主义持续对话”综述

刘京希 李梅

在以儒学为代表的传统文化复兴被纳入国家文化战略的大背景下，社群与个体的关系问题再度成为汉语思想界探讨与交锋的焦点。较之现代自由主义，历史上的儒家更擅长通过宗法血缘与政治权威，将社会成员规范在群体之中，其“个体”从来都是在“社群”中定义的；近现代以来，中国主流思想界在长达百年的“反传统”情绪中，一再试图以现代自由主义的“个体权利至上”原则来重新组织中国社会，而与此同时，“社群主义”“角色伦理学”，乃至鲜明的“反个体主义”等思潮则在西方思想界此起彼伏，“原子个体”的无根性被一再彰显并深受批判。“社群”与“个体”究竟孰先孰后，遂成为一个悬而未决的理论问题。究竟应当如何看待二者之间的关系，不仅仅是一个学理问题，更是当下中国思想文化和价值观建设所无法回避的基本问题。

正是在此时代背景之下，由山东大学《文史哲》编辑部主办的第七次人文高端论坛于2018年4月20—23日在曲阜举行。该论坛以“个体与社群孰先孰后：儒学与自由主义的对话”为主题，来自北京大学、清华大学、复旦大学、中山大学、南开大学、厦门大学、四川大学、华东师范大学、东北大学、山东大学等高校的近四十位专家学者参加了讨论。

与会学者围绕个体与社群之间关系调适的逻辑基础、现代社会个体与集体之间关系建构的基本准则、现代政治共同体建构的德性伦理与制度基础等话题展开了热烈研讨，不时碰撞出思想的火花。尤其是“自由主义‘理性人’假设的抽象性在现实社会生活中所遭遇的矛盾与困境”“个体自由能否开出‘社会’”“以儒学为代表的中国古典人性预设现代社会制度安排中的价值”等尖锐话题的提出所引发的激烈论争，更是将论坛的气氛推向了高潮。

与会者认为，儒学需要积极吸收域内的和域外的先进思想与文化以实现中西文化的沟通与融合，才能使自身的创新性发展和创造性转化与现实接轨，“必须找到一个涵摄不同文化、相互通约、可公度的普遍价值，作为比较、鉴别的准则和尺度、以及融合的基础”。这就是儒家“社群”和西方“自由”的内在张力与基本动力。哈耶克说：“只有社会是自由的时候，社会才比个人更伟大。”把这

句话套用到本次论坛的主旨,那就是:只有社群是自由的时候,社群才比个人更伟大。

本次论坛主要在以下几个话题的讨论上,取得了相应的进展。首先,个体与社群孰先孰后?或者说,二者学理关系调适的逻辑基础何在?究竟应以何种价值“合群”?是否可能以“旧礼教”的观念合出“新社群”?“旧礼教”之中是否还遗留着存在生机的部分?“新社群”里是否也有不符合时代精神的部分?“新”社群与“旧”礼教(无论是中国的“旧”礼教还是西方舶来的“旧”礼教)相去几何?“新”中“旧”与“旧”中“新”是理解当今中国“社群”问题的关键所在,也是我们探索“社群”的多种可能的空间。但有一个事实,伴随不同社会形态的尝试,已经越来越趋于明朗,那就是:一个有所作为的集体,离不开个人的行为;要认识集体,就得从个人行为的分析着手。

其次,在儒学与自由主义对话中,寻求超越二者各自局限的人类普遍价值,无疑已成人类文明建构的当务之急。与之相关,个体与集体的关系建构,应以“公意”还是“共意”,以公共利益还是共同利益为其准则?在传统中国甚至当下社会,人们认为公共性应该由国家承担。“一般中国人并不容易将社会领域或人民与‘公’联系在一起”,也因此,人民的一般利益总是用“公共利益”来表达,从而造成公共利益对于公民个体利益的吞噬。那么,在理论层面如何化解这一矛盾呢?

无疑,公民切身权益的总体性维护,面临“公共利益”还是“共同利益”的抉择。“公共利益”是通过提升共同体的利益,进而对个人利益有所增益,由此有人将“公共利益”看作是个人私利、私益的前提。但同时也应看到,对“公共利益”的追求,又会成为否定或抑制某些个人权利的正当性理由,“公共利益”的受益者是不确定的,而以“公共利益”为由所抑制的个人权利,则往往是确定的,援引‘公共利益’实施某种政府行为时,必然对一部分人有利,对另一部分人不利。与“公共利益”相比,“共同利益”则以不需要个别人牺牲自己的权利而提升每个人的利益为追求。以对“共益”或社会共同利益的尊重为旨归,实现个体与集体之关系的内在有机平衡,从根本上改变或“个体缺席”、或“集体缺席”的畸形或极端状态,成为本次论坛所共同关注的焦点话题。

再次,在个人优先与社群优先之间,是否存在第三种状态——关系优先?有学者指出,中国文化是关系本位的文化,中国社会是关系本位的社会,人伦关系优先是其典型表现。这一特点延续至今天并且根深蒂固,我们无法用连根拔起的方式彻底抛弃关系本位,走向完全西方式的个人主义社会,只能用儒家之理顺人文关系的方案,引导其走向现代性。也有学者提出,这里所说的“关系”,需要概念范畴的界定,否则,不免有失混沌和抽象,难道西方现代社会就不存在关系形态吗?为了避免歧义,用“交往”替代“关系”,也许不失为一个较好的选择。

最后,在政治共同体建构中,德性伦理与制度伦理应如何通约?儒家“修齐治平”的序列,是将私领域的个人道德延伸至公领域的国家治理,即好的政治是一个好的道德的延伸,但这种理想无法在现代社会实现。我们如要改造中国传统,应先从公、私领域的界分开始。个人道德无法直接转化为合理的政治,因为在个人道德与合理的政治之间,有一个如何建立制度的问题,现代社会不可能抛开制度,从个人和“家”一步跳到“国”的层次。

合理与理想的政治,总是道德的政治。只是,达致道德政治的路径各有不同。儒家贤能政治从人性善出发,试图以人格“修齐”的路径实现此一理想的政治状态,实践证明效果不彰,因为它以人性善为立论的逻辑前提,故而无视个体道德修养的制度性转换、外化,以及制度反身对于个体政治行为的规约,其道德政治的理想因为人性的善变而总是不可预见;相反,民主政治以人性恶为立

论前提,对于个人的道德修为持怀疑态度,因此,它特别强调权力来源的正当性、权力行使过程的外部制约性,总是把法度、制度嵌于个人道德与合理的政治之间,这就使得政治运行及其结果,成为一件可以预判的事情。

与会学者一致认为,处于现代社会,对于儒学的研究一定要置于现代性的架构之下,置于中国目前还处于现代化过程之中这一历史背景之下。儒学与自由主义各有优缺点,二者并非不可兼容,而是阴阳互补,相辅相成。

正如《文史哲》杂志主编王学典所指出,在中国文化走出去特别是优秀传统文化走出去的过程中,必须要与占世界主流地位的思潮和思想展开对话,只有通过对话,中国文化才能为世界所理解和接受。同时,也只有在对话的过程中,以儒学为代表的优秀传统文化才能实现其现代性转换。基于此,自2015年起,《文史哲》编辑部连续举办以“儒学与自由主义对话”为主题的系列高端论坛,分别以“性善与性恶”“贤能政治的可行性及其限度”等为切入点,组织专题研讨,引发了人文学术界的持续性关注与积极参与。

针对“个体与社群孰先孰后”话题,此次论坛的参与者,既有张祥龙、姚中秋、方朝晖、陈明、孙向晨、唐文明等人文学界的学者,也有韦森、姚洋、任剑涛等社会科学研究背景的专家,如此,既能反映不同领域研究者的思想观点和研究进展,又体现了思想交流的开放性和对垒性。以问题为中心,打破学科壁垒,不同学科背景的专家学者的共同参与,使儒学与自由主义的对话更形深入。

[责任编辑 扬眉]

## Abstracts

### **The First World War and Asia's "Shared History"**

Xu Guoqi

The First World War had profound impact on Asia, and Asia also contributed enormously to the war. The outbreak of the war and the changes in international order became a crucial turning point in Asian history. Through the perspective of "shared history," we will understand better the exciting history of Asia's interaction with the west and how the close relationship between Asia and the war served as an important event in both Asia and world history.

### **Breaking the Tyranny of the Qin Dynasty: The Internal Reason for Moving towards Republic**

Tang Wenming

The important internal reason for the Late Qing scholars accepting republic system lies in the criticism of monarchy since the Qin Dynasty based on political and moral ideals in traditional thought. Although the three kinds of ideals of Great Harmony, Moderate Prosperity, and No King differ in purports, they were all used for opposing the tyranny of the Qin Dynasty in later ages, and could exert critical force against realpolitik. The ideals of Great Harmony and Moderate Prosperity elucidated by the Song Confucians had a significant impact on the modern course of China moving towards republic. But with strong predomination of historical evolution, both the historical philosophy of viewing history in the perspective of Dao, and the practical proposition of promoting morals as well as enforcing justice advocated by the Song Confucians, were completely abandoned.

### **The Compiling Course and Textual Revision of Zhu Xi's A Paraphrase of the Supreme Ultimate**

Chen Lai

There are three texts of Zhu Xi's *A Paraphrase of the Supreme Ultimate*. The first is the initial edition finished in A. D. 1170, which could be seen in Lü Zuqian's *A Query to the Meaning of the Diagram of the Universe*. It is not a complete edition, but the outline had already been contained in this text. The second is the finalized edition completed in A. D. 1173. And the third is the vulgate edition, i. e. the final revision made in Zhu Xi's later years. Among the three editions, the second one is of the most importance, which widely absorbed the opinions of Zhang Shi and Lü Zuqian. So it is not only the theoretical achievements of Zhu Xi in that period, but could also represent a degree of consensus within Neo-Confucianism in the last years of Qiandao reign. Zhu Xi's theory of the Supreme Ultimate has the significance on both cosmology and self-cultivation of mind and heart. On the former, it is narrated as "understanding the origin of heavenly principles, and exploring all things from beginning to end"; while on the latter, it is narrated as "one should see the Supreme Ultimate through common operation, and the natural character through common inspiration. The Supreme Ultimate is the force dominating the operation and change of Heaven and Earth, as well as the nature to inspire human heart. While the dominating force cannot leave the process of operation and change, and the nature of human heart cannot leave the inspiration. So each couple of concepts are in sight of one another.

### **Universe Ontology and Ontological Cosmism:**

#### **With a Discussion of Zhu Xi's Interpretation of Explanations of the Diagram of the Supreme Ultimate**

Ding Weixiang

In Chinese philosophy, cosmism and ontology represent two different ways of grasping the world. Generally speaking, the former refers to the world in the perspective of the actual existence and its form of time and space;

and the latter generalizes the world from a perspective beyond time and space, convergence and divergence, as well as life and death. As for universe ontology and ontological cosmism, they are two different modes to combine cosmism and ontology. The so-called universe ontology refers to noumenon formed along the approach of cosmism, which positively contains certain abuse of inferring the unknown from the known; and the so-called ontological cosmism first establishes the noumenon, and then forms cosmism in the perspective and governance of such noumenon. In the ideological evolution from the Han-Tang period to the Song-Ming Dynasties, the presence or absence of ontology constitutes the key. On the one hand, Zhu Xi's definition about the relation between *li* (pattern, principle) and *qi* (cosmic vapor) carries on Confucius' contemplation of the relation between benevolence and rites, which makes his philosophy a kind of standard ontological cosmism; and on the other hand, he makes his philosophy bearing the characteristics of cosmic ontology through the qualification and interpretation of the ontological cosmism in Zhou Dunyi's *Explanations of the Diagram of the Supreme Ultimate*. Zhu Xi thus became an epitome of the Han-Song academics. However, the contradiction between Zhu Xi's ontological cosmism and cosmic ontology poses a great question concerning how should a kind of ontology be established.

### **A New Interpretation of Guo Xiang's Self-transformation Theory**

—Compared with Some Ideas of Wittgenstein

Han Linhe

Self-transformation theory is the foundation of Guo Xiang's philosophy. This paper is to clarify and solve some puzzles about this theory, in particular that related to the relations among self-transformation, Xiangyin and Xiaoyao with independence. The author tries to do this with the help of Wittgenstein's theories about object and the distinction of cause and reason. Like Wittgenstein, Guo Xiang seems also distinguish between cause and reason, claiming that the genesis and change of things have reason, but not cause. The reason why a thing is generated and changed is those things which have non-dependent covariant relations with it, that is, its essence. And the chain of reasons of genesis and change of things has end, which is the ultimate principle that all the things in the world are self-so, or they don't know at all why they are so and so.

### **“Bipolar Union” and Relation between China and the West:**

**On the Elements of Confucian Philosophy in European Modern Philosophy**

Zhang Yunyi

“Bipolar Union” is the analogy of Marx's contact with both Chinese and Western cultural systems. The Chinese philosophy represented by Confucian philosophy in the 16th century, after the westward transfer of Europe, received the response of the European Enlightenment thinkers, the Chinese and Western ideological and cultural emergence of a substantial intersection, China's philosophy and Greek philosophy has formed two major spiritual impetus, not only promoted the formation of modern Western philosophy, but also promoted the rise of the European Enlightenment; Sino-Western philosophy is different, and the principles of Chinese philosophy have been incorporated into and infiltrated into European metaphysics system and thinking form, especially in the categories of natural divinity, organic philosophy, pure rationality and practical rationality, which influenced the mainstream European philosophers from Leibniz to Hegel. Digging and studying this historical fact not only helps to restore the contribution of the Chinese nation to human thought and culture, but also benefits the future prospect of creative transformation and innovative development of contemporary Chinese and Western philosophy in cross-cultural communication.

## **A Discussion of the Complex on the Southern Culture of Emperor Yangdi of Sui:**

### **Comparing to Emperor Taizong of Tang**

Mu Fasong

Emperor Yangdi of Sui sang high praise of the achievements of Southern humanities, and showed admiration as well as made imitative learning of the Southern literature, which was a vast different attitude with leaders of the Guanlong Group such as Yuwen Tai and Su Chuo, and even his father Emperor Wendi of Sui. His complex on the southern culture focuses on his special affection for city of Jiangdu, so it can be directly called as the “Jiangdu complex.” Although the series of large projects such as founding the eastern capital, building the canal, and travelling to Jiangdu started at the beginning of Emperor Yangdi’s succession were all done with the profound background of geopolitics, economic geography, and cultural strategy, those projects also had direct and close relation with the emperor’s “Jiangdu complex.” Only then the rationality and later positive effect of the projects are often be neglected. Emperor Yangdi chose Jiangdu as his sepulcher because it was the place where he rose to power, as well he settled his spirit and cultural affection. Emperor Yangdi of Sui and Emperor Taizong of Tang are extremely similar on many aspects including their admiration on the southern culture, but they act very differently on how to handle the relation between personal cultural interest and governing the empire, which causes different political achievements and historical evaluation. History also shows that there would not be the sagacious Emperor Taizong of Tang without the tyrant Emperor Yangdi of Sui as a negative example.

## **The Levy of Hired Service Fee and Local Competence in the Reign of Emperor Shenzong of the Northern Song:**

### **With a Review of the Law of Exempt from Service**

Huang Minjie

The effects of the hired service system were diverse among various parts of the country in the reign of Emperor Shenzong of the Northern Song Dynasty, not only because of the philosophical difference within the imperial court, or Emperor Shenzong’s ideological change about orientation of the hired service fee, but also on account of the legislative authorization of the administrative units. The prefecture, county and canton magistrates utilized the power to redesign the calculate-levy processes, but they were also restricted by the local economic development level, the payment level of the hired service fee, the taxation efficiency, as well as the imperial edict and supervision. So the local administrators made trade off decisions between financial income and social stability, thus optimized the hired service system.

## **Between Confucian Classics and Historiography: Meng Wentong’s Interpretation of the Legalist School** Yu Zhong

Meng Wentong’s science shows the style of Confucian classical studies blending historiography. In his science, the legalist school had been explained and constructed aspects. From the perspective of legalism, military strategists, farmers, and Political Strategists can be attributed to the pre-Qin legalists. From the geographical characteristics, the learned of pre-Qin legalist school is the learned of Qin and Jin. From the ideological point of view, the key words of the pre-Qin Legalists are the law, the art and the power. The pre-Qin legalists advocated “suppressing the aristocracy and respecting the monarchy,” and called for “the strong public room and thestop private door,” which were based on the historical philosophy of the Legalists. From the perspective of ideological context, Legalists were one of the two main streams of Chinese thought in the Zhou and pre-Qin Dynasties, and the relationship between Legalists and Confucianism experienced a transition from conflict to integration. Based on a specific historical position, Meng Wentong’s interpretation of pre-Qin legalists provided an important mirror for contemporary academic circles to understand legalists.



## A Study of Representations of the Legend of the Cowherd and the Weaving Maid in Ancient Poetry Zhao Kuifu

The legend of the Cowherd and the Weaving Maid was spread over the states of Zhou and Qin in the late Western Zhou Dynasty. Scholars used to see only that the Cowherd, the Weaving Maid, and the Milky Way were mentioned in “Large Eastern Vassal States” in the “Book of Odes” of the *Book of Poetry*. Because this piece is a satire on the Zhou Court’s exploitation of the eastern vassal states, it is widely believed that the legend of the Cowherd and the Weaving Maid had not yet formed in the pre-Qin times. In fact, the plot and meaning manifested in the two poems of “Where Is She?” in “Songs Collect in Qi” and “A Woodcutter’s Love” in “Songs Collected South of the Capital” formed separately in Qin people’s early areas of activity and Zhou people’s area of activity along the Han River, were consistent with the legend in later ages, only that there did not point out the exact names. There were also several poems wrote about the legend in late Han Dynasty and after the Southern and Northern Dynasties. And more poems reflected the plots and characters, which are quite significant for understanding the circulating status in folk society, literati’s attention, as well as the ruling class’ attitude of the legend.

## The Theory of “Poet Historian” in *Ben Shi Shi*

### and the Academic Pulse in the Middle and Late Tang Dynasty

Wu Huaidong

*Ben Shi Shi* (*The Original Poem*) is a collection of ordinary note novels that appeared in the late Tang Dynasty. It is a compendium of the poet’s anecdotal information. It was noted Du Fu as “Poet Historian” for the first time and attracted attention. Meng Qi’s so-called “Poet Historian” refers to the writing of Du Fu’s poems on personal daily life and their narrative nature and factuality. This conception has produced prosperity of the studies of *Spring and Autumn* under the background of political innovation in the mid-Tang Dynasty, and prosperity of the historical theory, History and other ideas, academic activities are closely related. Although the concept of “history” was not used in the Tang and Yuan Dynasties, they revealed and affirmed the emergence of Du Fu’s poetry in the context of An-Shi Disturbances. Undoubtedly, it also belongs to the category of “history.” Although the political positions of Yuan and Bai are different from those of Meng Qi, they point to the reality of narrative. However, it is clear that Yuan, Bai and Meng Qi are based on the common political and cultural background. The “Biography of Du Fu” in the *New Book of Tang* interprets the concept of “Poet Historian” in *The Original Poem* with “current affairs” and grafts the poetic ideas of Yuan Zhen and Bai Juyi. From then on, the “Poet Historian” retains the basics of narrative and factuality. In addition to connotation, it also has the connotation of ethical thought and even politics. It changes from a personal story of Syria to a history of Syria, and it is associated with a specific type of poetry movement and poetic type “Yuefu (“Music Bureau” poems) of new title”, and points to a kind of realistic poems. This type of poetry restores the ancient ideological and poetic traditions, which also lays the basic understanding of “Poet Historian” up to now.

## A Discussion of the Suffering Consciousness of the Yin People

### from the Character “𠄎” in Oracle-bone Inscription

Chao Fulin

In most cases, the character “𠄎” should be interpreted as *huo* (disaster) in oracle inscriptions, and another character “𠄎” should be interpreted as *jiu* (blame) according Yu Xingwu’s statement. In oracle inscriptions, disasters were principally cause by people, while blame came from the outside. There were superstitions in gods, certain introspection, deep suffering consciousness, as well as courage to act coexisting in the ideas of Yin people. In the Warring States period, Mencius once posed the famous judgment that “life springs from sorrow and calamity, and death from ease and pleasure.” The Shang Dynasty lasted for more than five centuries, which had much to do with their suffering consciousness.